

著者本

昭和二十三年七月十五日運輸省特設郵政総務局第三二六号
昭和五十五年三月五日発行(毎月一回五日発行)六六九号

思想

3

1980

-
- 記紀をどう読むか……………宮崎市定 (1)
— 日本上代史の素描 —
- 中国における公・私概念の展開……………溝口雄三 (19)
-
- ホップズ死後三百年……………水田 洋 (39)
- ブルーノ・タウトの世界観……………H. タウト (54)
— ドイツ表現主義とワイマル共和国の時代を中心に —
-
- 九鬼哲学と偶然性の問題……………下店 栄一 (76)
- 言語としての九鬼周造(下)……………磯谷 孝 (104)
— 存在論から記号論への架橋 —
- 【思想の言葉】……………奥平康弘 (52)
-

No. 669

岩波書店

一九八〇年二月二十九日受け取り

九鬼哲学と偶然性の問題

下 店 栄 一

一 問いの周辺

九鬼哲学の「偶然性の問い」を説明するには、その課題を大きく分けて三つのテーマにまとめることが出来るであろう。

第一は、九鬼哲学の課題と方法と、その前提をなすものを明らかにして、「偶然性の問い」の占める位置と、全体に対する意味を明らかにすることである。

第二は、「偶然性への問い」そのものが問題であり、その問いが問われた地平と、その問いへのアプローチに関わる問題である。九鬼哲学にとって、偶然性が何故主題として問われねばならなかったのか。そして、如何にそれは問われたのであったか。その独創的な洞察と説明は何処に見出されるのか。さらにその問題点はなんであるか。という問いに答えることである。

第三に、九鬼哲学の中心課題として主題化された「偶然性への問い」が、現代に於て、日本人というその思索の原点から、私達にとってどういう意味を持ち、それを私達が如何に引き受けるべ

きか。この問いに出来る限り簡潔に答えること、この三つである。

『「いき」の構造』(一九三二年)、『偶然性の問題』(一九三五年)、論文集『人間と実存』(一九三九年)、『文芸論』(一九四一年)の他に遺稿として出版された『西洋近世哲学史稿』(一九四四年)、『現代フランス哲学講義』(一九五七年)の著者として、現在なお広い読者層に知られている九鬼周造(一九八八—一九四一年)は五三歳で短い生涯を閉じた。九鬼周造の哲学者、哲学史家、教育者としてのユニークさは、その友人、同僚、後輩や弟子達によって、過去に幾度となく色々な面から指摘されている。

日本での哲学者のイメージは大変「野暮なひと」というのが一般的ではないか。九鬼周造はそれに反して、大変「いきなひと」であった様だ。「いきなひと」であったばかりか、いや「いきなひと」であったことよってまた同時に、「いき」をよくわかることが出来たひとであった。その具体的な体験と哲学的反省を通して、「いき」の理解は『「いき」の構造』として結実する。

さらにこのことは、九鬼がまことに日本的なひとであった（「いき」は日本文化のエステテイクのユニークな理念の一つとして、人間存在そのものを芸術化することだから）ことを示すと同時に、日本人であるという偶然的実存の原点からのみ、本来的な哲学の問いと、その理解が可能なのだということを自覚していた日本の数少ない現代哲学者の一人であったことを意味するのではないか。

九鬼はまた日本独自の芸術理念として、求道的実存性としては不徹底ではあるものの、脱俗性を通じて「芸術と生活の融合」の実現において成りたつ「風流」の解明と概念規定に成功した。そして、みずから作詩することをも通じて、日本語の詩に於ける「押韻論」の運動を芸術論的に基礎づけ、提唱実践しようとしたことにも十分注目したい。

自覚的に、まことに日本的なひとであり得たのは、九鬼の八年間という長いドイツとフランスでの留学のもつ意味にもよると考えてよいであろう。世間の通念とは逆に、外国で生きるということとは、実はその文化という鏡に、自分自身と、自分を育くみ、自分の内に脈うつ文化をはっきりと映し出すことだからだ。いわゆる弁証法的にいうと、他者において自己自身をみるということに他ならない。

たしかに八年間という滞欧期間は単なる模倣まねびをこえて、西欧哲学の広義の方法を、かなりの完成度をもって、駆使することを九鬼に可能にした。（これがしかし同時に九鬼哲学の「足枷」のようなものになることもあとで述べる偶然性へのアプローチに見えることをここで注意しておこう）。西欧の哲学の伝統とそのあり方の全体を根源的な問いに関して極めて包括的に把握する視野が開

かれることにもなった。

そればかりではない。それ故にこそ、不完全ながらも、西欧の哲学の歴史そのものの帰結として、十九世紀から二十世紀に現われる理性原理への批判と克服の試みを積極的に理解して、日本人としての思索の原点から哲学する可能性にそれがいわば重なり合つて九鬼周造の目に映じたのではなかったか。それは「連続の非連続」であり、一つの「飛躍」なのであった。

近世の反合理主義の系譜は九鬼が深い共感を示しているパスカルまでさかのぼることが出来るが、フランス哲学ではむしろ、メーソン・ド・ピランを先駆とするラヴェツソン、ラシュリエ、ブートルーと、ベルグソンという形而上学の流れが九鬼哲学の課題の形成に大きな影響をもつ。と同時に科学批判として認識論を表に出して合理性の限界を現実の在り方に見たルノーヴィエ、ベルナール、クールノーとの二つの系列がベルグソンの哲学で結実することになる。

ドイツでは、自らの立場としては合理主義的形而上学にたちながら、現実の非合理性に深い感受性を示したのは、古代のアリストテレスと共に、ライブニッツ、カント、ヘーゲルの名をあげる事が出来る。そしてこの伝統が、九鬼哲学に哲学の学としての学問性を論理と体系に見出させることになる。

さらに存在のプリオリテートと非合理性性を出発点に求めたシェリングの積極哲学とキェルケゴール、フォイエルバッハ、ニーチェという反理性の立場をはっきりと打ち出した哲学者達がある。彼等はまた西欧の哲学史全体をその根本から批判的に把え直すという課題を西欧哲学の伝統の徹底化として現代の実存の哲学に与

えたということが出来るよう。

存在一般を「抽象的、形相的に」ではなく、ありのままに理解するといふ哲学の課題に関して、それを抽象的にはなく具体的に、部分的ではなく全体的に、一般的にはなく個別性をもって、斉一性ではなく多様性をもって、静的にはなく動的に、理解することを目指す限り、「非合理をも含めた、一切を包む現実としての存在」が問題となる。

そして、私達は容易に、ベルグソンと初期のハイデッガーの哲学の影響を九鬼哲学にみることが出来る。それは単なる紹介や、模倣では決してなかった。現在からみれば如何に不徹底に見えようとも、また九鬼の夭折の為、未完のように見えようとも、九鬼哲学は九鬼独自のユニークな「存在の会得」の諸相をその前提への哲学的反省を含めて、はっきりと顯示していることを知らなければならぬ。

このような九鬼周造の哲学することの姿勢の自己理解は次の文章に如実に現われているといつてよい。

「……哲学者の個性は宇宙に対して特殊な形而上的存在関係に立つてゐる。哲学者は哲学者の個性に由らなければ認識され得ないものを認識するのである。其意味に於て、個性を最も完全に生かすことに由つて最大の客観的認識に達し得るのである。

一言にして言へば哲学とは人生観を含んだ世界観でなくてはならぬ。意識に与へられたものを基礎とする形而上学でなくてはならぬ。哲学の世界と人生の奥底に喰ひ入る学問でなくてはならぬ。哲学者の心には肉眼に見えない影が映つて来なければならぬ。哲学者は宇宙に寂しい眼を投げて、常人に見えない姿、

否彼だけにより見えない姿を見つめるのである。Bergson は *l'auscultation intellectuelle* といふことを言ふ。ちうしてこの知的聴診に由つて事物の「心の鼓動を感じ」なくてはならぬと言つてゐる。

……心の鼓動は体験によつて感じられるのである。さうして其感じ方には哲学者の個性が与かるのである。哲学は個性の体験から生れるのである。哲学は固より体験其物ではないが、体験に基づいた認識である。……さうして事物の深い心の鼓動と共に鳴するには深刻な体験に由らねば出来ないのである。Pascal は *J'en puis approuver que ceux qui cherchent en gémissant* と言つた。凡そ人間の悩みから生れ、人間の悩みに訴へる哲学でなければ生命を有つた哲学でない。安価な光と素朴な白昼に安んじて居る者には哲学は生れて来ない。胸に暗黒なものを有つて、暗黒のために悩まなければ哲学らしい哲学は生れて来ない(1)。

二 九鬼哲学の課題と方法

それでは、九鬼にとって哲学とはなんであつたか。一九三六年に発表された「哲学私見」によれば、「哲学とは存在一般の根源的会得(理解)である」といわれる。哲学は即ち形而上学、存在論でなければならぬ。それに対して道徳は行為による存在の建設であり、芸術は存在の趣味による觀賞であり、宗教とは存在の礼拝であると言われる(2)。さらに、科学もある意味で存在の会得であるが、それは特殊な存在領域に関する断片的、抽象的、相対的、仮定的会得であるのに対して、「哲学の会得は存在一般

に關する根源的的原理的會得である。哲学的會得はたとへ特殊な限局された存在に対して向けられる場合にあつても常に存在一般の根源的會得を媒介としてなされる」といわれる(4)。

ここでいう「存在」とは、ではどの様に扱われているか。これは大きな問題であるが、今ここではむしろ存在一般が如何に与えられると考えられているかを「哲学私見」によってまずフォローしてみよう。

存在一般の根源的理解はどんな「方法」によるかという点、それは「実存性に於て」なされるより他はないのであり、現に生きる、具体的な一実存者の個性的な実存性に於てなされる存在理解である点に哲学のつきない生命がみられる。しかし、科学の存在理解の斉一性普遍性の抽象的の面的性格に対して、存在一般の理解としての哲学はその「一般性」をむしろ個々の人間の現時的具體的生としての存在体験の全体性包括性に見出すことが指摘される。即ち「実存者は建設的に、翫賞的に、礼拝的に、會得的に実存し生ずることによって存在會得の一般性を獲得することが出来る」(5)。

そのみではない。先に引用した様に、まことの哲学的認識は「個性を最も完全に生かすことによって最大の客観的認識に達し得る」(6)ことが主張される。

一実存者の実存性を通しての存在の根源的理解とは、したがって、具体的な一個の人間の全存在の個性の体験の意味を、それがみずから顕わすその通りに理解することだといつてよい。それは「体験存在を有りの儘に把握」することであり、「生を哲学する」ことだから、「生を生のままに抱擁することによって……哲学が

非合理性を、ばい、内に包み得る可能性がある」ことが強調される(7)。哲学者として感受し、見る見方、体験の仕方が深ければ深いほど、包括的であればあるほど、体験に「体験存在」として与えられるものはより全的、具體的、個性的個別的であり、多様であると同時に動的な現実の総体として現象するということが出来る。即ち合理—非合理等といった対立、知情意等といった區別に先立った全的具體的体験としての現実そのものが実存の地平に於て開示されなければならない(8)。

この様な具體的全的体験存在としての実存を通して理解される存在一般の意味は、九鬼によれば、哲学が「かかわるもの」であり、実存者としての哲学者のまことの在り方において開示された有である。その限りでは、九鬼にとってはそれはまだ哲学ではない。

哲学の「方法」としては、この様な実存体験に加えて、「批判的考察」をなし、「形而上学的帰趣」を求めることがなければならず、それらの三要素の統一に於て成立するのが哲学的思索であると考えられている(9)。別ないい方をすると、このような体験存在をありのまま把握した上で「更にそれを論理的判断の形で言表すること」であり、「概念として内包的および外延的に明かにされねばならない」ばかりか、「体験的存在は概念として体系の中に位置を占めて論理的関連に於て開明され」ることによって、はじめて哲学が成り立つことが主張される(10)。

すなわち、哲学的理解がその原理的な思索によって論理的に區別と同時に組織化されることによってのみ、すなわち体系的に理解されてはじめて、存在一般の根源的理解が可能であると考へら

れ、存在理解の根源性は哲学の学としての体系性、すなわち論理的な、形而上学的諸原理(すなわち諸諸の根本概念)との概念的連関づけに求められることになる(11)。

だから一方では、哲学は体験をありのままとらえるという面に於て、「非合理性を一ぱい内に包み得る」(12)と同時に、他方では存在一般の根源的理解としてのそれは、あるがままに見られ、感受された「体験的存在」が「論理判断の形を取って来なければならず」、概念として把握され、論理的関連づけを得、形而上学的意味を明かにされることによって、「何等かの意味で合理主義でない哲学はあり得ない」ことが確認される(13)。

この様な方法の特殊な存在相への具体的適応は「『いき』の構造」に於てみられる。まず第一に「いき」という日本民族の存在を開示する「意味体験の具体的把握」が目指され(14)、それが「いき」の概念の内包的構造として記述されると同時に(15)、その概念分析によって「いき」の概念は他の類似、反対の諸概念と区別連関づけられることになる(16)。そしてその客観的表現の分析は「いき」の体験の志向的相関としての解釈学的表現として把握されている。

ここでは、しかし体験の豊かさに対して概念分析の限界が明瞭に自覚され、「概念的契機(契機)の集合」としての「いき」と、意味体験としての「いき」との間には「越えることの出来ない間隙がある」(17)が、両者の間に「不可通約的な不尽性の存することを明らかに意識しつつ、しかもなお論理的言表の現勢化を「課題」として「無窮」に追求するところに、まさに学の意義は存する」(18)として、ヨーロッパ的な、概念によって把握られることという学問

性を哲学に課していることがわかる。

九鬼哲学においては、それでは存在一般の根源的理解である哲学はその基礎としてどの様な存在の根本構造が見られているのだろうか。「哲学私見」では「八つの存在の相」をあげ、それを二つに分ける。一方を「存在の様相」と呼び(必然的存在、可能的存在、不可能的存在、偶然的存在、他を「存在の形態」と名づけて、現実、非現実、実在(有)、無の四つに分つて、それらの相互の連関を見きわめることに存在一般の根源的理解の基礎を見(19)。

そして、存在するものについて、現実と有が一致している場合、必然の様相といわれる。可能的存在様相とは非現実と無が一致している場合である。

有が非現実の領域にとどまるものは可能性の様相を呈する。

これらに反して、無が現実の領域に現われ、それを「侵している」状態にあるとき、存在は偶然性の様相をもっているといわれる。

なかでも、今迄無視されがちであった「偶然性」を、あらためて、他の様相と混同したり、それに還元したりすることの出来ない独自の「一存在様相」として明らかにし、確立しようとしたことは(この小論の主題をなすが)九鬼の最も偉大な二十世紀哲学への貢献である。

そして、これらの四つの存在様相の相互連関を(九鬼の言葉でいえば「構造的」に究明することは、すなわち実存の実存性である存在様相を、はじめて、勿論必然性でもなく、狭義の可能性でもなくて、むしろ偶然性にあることを明らかにする。そして偶然

性に、他の三つの様相に対して正当な位置を与えることによつて、本来的な存在一般の根源的理解が成り立つことが主張される(20)。

すなわち、いままでの西欧哲学の伝統的形而上学が把握した自然としての必然的存在も、既に過去となった必然的存在相も、未来として実現さるべき、非現実としての可能的存在も、無にまつまれた「個体の現実存在が瞬間瞬間に個体的本質を規定し行く」今——現在——における現実性の尖端にある実存の存在相を偶然性として積極的にその意味を明らかにすることによって、把握しなおすことなしには、それらも非本来的な理解にとどまらざるを得ない、と考えられたのである。

九鬼哲学は、しかし、単に偶然性を一様相として確立する(それだけでも重大であるが)にとどまらず、さらに従来 of 伝統的の西歐哲学に於ける「偶然性への問い」の拒否または無視の一般的な傾向に対して、偶然的存在相の根源的な存在理解の探求に於けるむしろその優位をさらに強調すべきであった。

何故なら、我々を独断的、習慣的日常性から目覚めさせ、合理性を原理とする哲学や科学のむしろ主観的抽象による斉一性としての必然性と、一面的普遍妥当性の絶対化から本来的に覚醒させ、哲学の基礎そのものをも問題化することを可能にするものこそ存在するものの根源に深く根づき、おおわれているその無に於てある存在の偶然性の事実性と、その発見の「驚き」でなければならぬからである(21)。

現実に今存在するものの存在が無に於てあるという問題性、歴史の一回性と同時に事実の無窮性、具体的個の非制約的である可

能性、そしてハイデッガーが『形而上学とは何か』で最も根本的な形而上学の問いと呼んだ「そもそも存在するものがあって、無がないのは何故か」という問いを問うことを可能にする根拠こそ存在の偶然性に他ならないからである(22)。

九鬼哲学の根本課題は、従つてまた「存在と無の根源的会得」とも言われたのであろう。

九鬼哲学が、実存の実存性を通して存在一般の根源的理解を目指す限り、その哲学的究明を可能にする基盤こそ、「偶然性」なのであった。そして、それを存在様相の一つとして、その積極的意味を確立し、それと他の様相との連関を解明することが中心的問いとしての「偶然性の問題」でなければならなかったことは以上で明らかになったと思われる。

「偶然性への問い」を主題的に取り扱う前に、ごく簡単に九鬼哲学のよつて立つ諸前提の根本的なものを指摘して、さらにその問題を明らかにしておかねばならない。

ここに要約した九鬼哲学の課題と方法は、主として「哲学私見」を中心としてまとめたのであるが、これは非常にプログラムマティックなものであって、実に残念なことには体系として九鬼哲学が発展し、成立することはなかった。具体的な深い洞察に富んだ哲学的解明は主として『いき』の構造』と『文芸論』にみられる。これに反して、『偶然性の問題』は様相概念そのものが、その究明のオペレーティヴな「概念」として、主題化が極めてむずかしかったばかりでなく、体験に与えられた存在の具体的な解明ではありえなかった。

むしろ、『偶然性の問題』の主題はその学の不可欠な準備として

哲学研究の基礎づけ、即ち今迄無意味に近かった「偶然性」という存在様相にはじめて積極的意義を見出すことによつて、新しい哲学的究明の可能性を根拠づけることにあつたのである。

前章に於て、九鬼哲学の背景として二つの系譜を簡単に指摘したが、それをもう少し詳しくここで考える必要がある。

八年間という実り多い欧州留学は、九鬼周造に日本人という原点から哲学することによつてのみ本当の哲学が可能なのだということをはっきりと自覚させたからこそ、九鬼によつて『いき』の構造が、恐らくすでにバリ時代に、少くともその構想が書かれることが出来たのであつた(23)。

さらに当時のヨーロッパの哲学界の新しい、そしてまた将来の世界の哲学の方向を示唆する潮流と九鬼の目に映つたのは、ドイツ哲学ばかりでなく、フランスの近・現代哲学の深い歴史的な造詣を通じて、具体的現実の豊かさに目を開いた非合理的・反主知主義的な存在論、特にベルグソンの生の哲学とハイデッガーの実存の哲学であつた。

九鬼にとつては、自分の哲学する姿勢も含めてこれらの立場は存在論として、伝統的合理主義的哲学の限界の克服を目指しつつも、その哲学する地平を開くことを可能にした根拠づけが欠如していると思つたのであつた。そしてその基礎こそは「偶然性」という存在様相に積極的意味を見いだすことによつて与えられると考えられたのである。但し、学としての哲学の学問性は西欧の伝統的なロゴスの原理に依ることを伝承し、従つて、断絶の代りに、飛躍的連続的發展を十九―二十世紀の西欧の哲学に見、日本人という思索の原点に立つ必要性を自覚しつつも、自分の哲学も、

その継承発展として可能だという見通しに立っていたと言える。

一方、フッサールの現象学のモットーである「事態そのものへ」に心から賛同しながらも、他方その本質直観に内在する「抽象的形相的」側面を強調する「本質」の立場に対して批判的であつた(24)。それにもかかわらず、先に指摘したように、九鬼は学としての哲学の学問性を、概念による把握と、論理的体系性に求めたのであつた。

いや、そればかりではない。西欧哲学の歴史を可能にした伝統的な思惟とその諸諸の根本概念を、より根源的な地平への溯行を可能にする批判が哲学の本質の一部をなしているのを自覚しつつ、殆んどそのまま受け入れ、それらを駆使して哲学しようとしたという点では、あるいはヤスパースの立場に比較的近いといえるかもしれない(25)。

しかし、後期のフッサールやハイデッガーに代表的に見られるように、今日から見ると、二十世紀の西欧の哲学自身の最大の課題は自己の歴史と伝統の全体を括弧に入れて、その根源にまで溯り、そのオペラティヴな地平そのものが自らをあらわに提示する根源的問題化の地平の開かれてくるあくことなき徹底化にあると言つてよい。その課題を徹底的に遂行することがアメリカを含めての西欧の哲学者に可能であるかどうかは別な問題であり、現実には不徹底の域に、いまなおとどまっているといわなければならぬ。

たしかに時代の制約もあつたであろうが、九鬼哲学は、この意味に於てあまりにも西欧哲学の伝統に対する「驚き」が不徹底であり、それによりかかりすぎていたといわなければならないであ

ろう。そして、日本人という原点からの思索の必要性を自覚しつつも、実際の哲学する方法に於ては、「習慣化」の故か、西欧哲学の伝統の継続発展にあまりにも素直な確信がありすぎたのではないか。

このことは特に「偶然性の問題」という、ロゴスを原理とする西欧の哲学の伝統的概念と思惟では決して中心主題となり得ない、また西欧の哲学の基礎を脅かしつづけて来た問題の一つに取り組もうとしながらも、その企ての抜本性と、数多くの偶然性についての深い洞察の偉大さにもかかわらず、単に偶然性という一様相に存在様相の中で、ポジティブな位置を与えようとしたという、やや徹底性に欠ける結果に終らざるを得なかった根拠の一つをなすものといつてよいであろう。

三 偶然性への問い

九鬼哲学に於ける「偶然性への問い」を主題的に扱っている論文は

『偶然性の問題』一九三五年、岩波書店

『偶然性の諸相』一九三六年、『改造』二月

『驚きの情と偶然性』一九三九年、『哲学研究』二月

の三つであり、後の二つの論文は後に論文集『人間と実存』に収録されている。

このほか「偶然性」に言及した論文をあげると、「形而上学的時間」一九三一年、「ハイデッガーの哲学」一九三三年、「哲学私見」一九三六年、「人間学とは何か」一九三九年、「文学の形而上学」一九四一年、の五つであり、「偶然性」という言葉は出て来

ないが、深い関係のある論文は、「実存の哲学」一九三三年、「人生観」一九三四年、である。「文学と形而上学」(『文芸論』収録)を除くと、これらの諸論文は『人間と実存』を構成することになる。

このうち、内容的には「偶然の諸相」は『偶然性の問題』の要約とみることが出来る。これに対して「驚きの情と偶然性」は『偶然性の問題』の一章を敷衍したものが、それとともにオリジナルな論究であつて、ハイデッガーの「不安」が人間の現存在を顕わにする Grundbedeutung であるのに対して、「驚き」が九鬼哲学に於ては、現在という時間相に於て、無につつまれた存在が現実として「我」に対して「汝」として、歴史的一回性において出逢われる偶然性の、まことに哲学することの Grundbedeutung として開示される。

ここでは『偶然性の問題』を中心として、九鬼哲学の「偶然性への問い」の問題に接近を試みよう。

評価と批判は出来るかぎりこの章の終りまで保留して、まず九鬼の言葉をもって、その分析のプロセスを語ることに努めたいと思う。

しかし前章の終りで明らかにしたように、その前に特に注意しなければならぬことは、まず偶然性が存在の様相である限り、*so-wie-so*を究明する限りの形而上学存在論)では「偶然性」はその究明を可能にするオペラティヴな存在論的概念であり、それ自身、解明の対象、主導的テーマになり難いことである。

第二には、偶然性へのアプローチがロゴスを原理とする存在理

解を目指す立場に立つ限り、偶然性は一方では、「非ロゴス的なもの」としてそのような存在理解を脅かすものであり、他方ではその故に原理的には主題的に把握されることが出来ないものである(それ故に、九鬼は「学的認識に対して限界を形成している」(28)という)ことをはっきりと理解しておく必要がある。そうすることによって、九鬼の考究に於ける並々な努力と、独創的な取り扱いと共に、すぐれた洞察を十分汲みとることが可能になる。そしてまた、「偶然性への問い」の出発点に於て何故「否定の道」がとられねばならなかったかも理解出来ると思う。何故なら、偶然性は、無、無限、悪、混沌、多としての具体的個別などと共に、「……とは何か?」(ユアム)という問い方によっては、アブリオリにとらえることの出来ぬものであるから。「偶然性への問い」はロゴスの知として、存在するものを存在するものとして把握する従来の形而上学の歴史そのものを成り立たせている基盤への問いとして、さらに有そのものをすら問題化する一層徹底的な根源的解明の地平が開かれて来る場に於てのみ問われることが出来、問われねばならない問題なのである(29)。このことは、第四章に於て主題的に論じるであろう。

前章に於て、実存の実存性を通じて、存在一般を根源的に理解することを企てる九鬼哲学に於て、如何にして、そしてまた何故「偶然性への問い」が中心課題と考えられるかを明らかにした。それは、我々の日常性に於ける常識としての存在理解を崩壊させあらゆる科学技術が前提する存在理解から自明性を奪い、従来の形而上学の成り立つ基礎である「存在者がある」こと自身をすら

問題化する地平が、根源的な驚きという *Erstaunen* に於て自らを顕わにする偶然性であったからである。それは人間の、いや、この私の今という現実存在としての実存の有り方に於て最も尖鋭に現われる。それ故にこそ、九鬼は『偶然性の問題』の「序」に於て「この問題は実存の中核に触れてゐる問題であつて、いつかは何等かの究竟的な形を取らなければ、私を休息させないものである」(28)と言わなければならなかったのであつた。

今迄無意味に等しかった偶然性を積極的な存在相として意味づけ「構造」を明かにすることの動機は、偶然性が実存の実存性を開示する地平として、九鬼哲学のみならず、非合理を一杯はらんだ具体的生の現実性の把握を目指す諸諸の哲学を哲学として可能にする根拠をなすと考えられたからである。それは哲学の対象と方法に関する学としての基礎づけの問題であり、「偶然性への問い」の解明はだから九鬼哲学の成立の不可欠な前提として極めて重要な問題とみなされたのである。

それでは「偶然性への問い」の企てに於て、直接目指されたものは何であつたか。九鬼自身の言葉によれば、それは「偶然性の存在論的構造と形而上学的根拠を明らかにすることであつた。

具体的な論究に於て、存在論的構造とは何を指しているか。それは、まず第一に存在するものの有り方について偶然的といわれるその多様な「偶然的存在相」の分析区別であり、第二に、偶然性が必然性、可能性、不可能性という様相相互の関係を現実、非現実(論理学では「真」と「偽」との連関に於て体系的にとらえ、第三に、時間の諸相との連関に於て、その意味を明らかにすることに他ならない。

それでは、九鬼哲学に於ける偶然性の形而上学的理由と見なされる場所のものは何であろうか。西欧の哲学の歴史の大勢に於ては、偶然性とは、現実にはあり得ない、あつてはならない存在様相であり、その言葉(概念)がありながらも有名無実と見なされ、偶然と呼ばれるものは我々有限な人間の理性によって(その必然的根拠を)計り知ることが出来ない場合の存在者や事態を指摘する為の言葉にすぎないと考えられてきた。たとえ、非決定論的立場に於て、現実には偶然があると主張される場合でも、それは、一般的決定性に対する微小の非決定性として認められるにすぎなかったのである。アリストテレスは偶然の学はないとさえいつた(29)。存在様相としての偶然性は文字通り、「無に侵されている有」であるばかりか、無か、さも無くば無きに等しいとみなされて来たのであり、その存在論的理由は問われることもなかったといつてよいのではないか。

だからこそ、偶然性の様相的区别や、その連関としての「構造」のみでなく、存在するものについての存在様相として、偶然性はその存在論的根拠を、現実に於て明示されねばならなかったのである。それはないことが出来る(または出来た)という存在者に於ける有の無化であり、本質に対する有の優位であり、個物に対する本質偏重の拒絶であり、一として同一性の否定なのであり、不条理としての存在の十分条件(充足理由)の否定であり、決定論、運命主義に対する絶対的回帰的時間の一瞬(今)としての宿命愛、運命の絶対肯定である。しかし、この「形而上学的理由」は色々問題を含むが、これはのちに再考すべき問題であろう。

「偶然性への問い」の論究を概観するまえに、その方法について、簡単にふれておかねばならない。

九鬼哲学は実存の実存性を通して、存在一般の根源的理解を体系的になしとげることを目指していた。そして、実存の実存性は偶然性という存在のより一般的な様相に「還元」されることによって理解されたのであった。構想としてであれ、具体的に実現された体系(これは完成をみなかったが)としてであれ、九鬼哲学の(実存)哲学としての可能性は、先にも触れたように、偶然性という積極的な存在様相に基づいているのである。「偶然性への問い」は九鬼哲学にとって、「実存の中核にふれる問題」であったばかりでなく、その哲学としての基礎づけという役割を担っている。その前提という意味をもつ。しかし、自からの前提にまで溯り、それを根底から明らかにすることこそ、九鬼の言葉では「はだか一貫で」哲学することであり、それは哲学の本命でなければならぬ。

その場合、常にある種の循環をまねがれることは出来ない。そして循環を如何に引き受けるかによって溯行的反省の徹底性がきまるのである。「偶然性への問い」では、それは九鬼周造の「胸に暗黒なものを有って、暗黒のために悩まなければならぬ」といわれる原体験としての宿命、この世に生をうけ、現実に苦悩しつつ生きる事実性としての「人間としての業」ではなかったかと思われる。それは哲学的に昇華され、人間の实存の実存性を開示する地平が(存在)論理的構造をもつものとして概念的にとらえられた時、「偶然性」なのである。

しかも、西洋哲学の伝統的思維と根本概念を、現代に於て日本

人として哲学する場合に於ても、全体として問い直すことなく受け入れ、その継続発展を、ひたすら「偶然性」の「復権」に於て基礎づけ、なしとげようと試みる時、その方法はどのような道をとることになったか。

それはまずはじめに、必然性の「論理的構造」の裏がえしというある種の「否定の道」である。すなわち、偶然性を必然性の「他者(30)」としてとらえ、それに応ずる「構造」を概念分析と、論理的連関に於て見て行くという道であった。その場合、しかし、忘れられてはならないことは、九鬼の場合、このような方法による「偶然性への問い」の展開が、その背景に於て、多くの場合、具体的な、個別的な多様な現実の体験に裏づけられていることである。いちいち数え挙げることは出来ない(この小論では)が、そこには、きわめて鋭い洞察と、深い解明の多くが見出される。

さて、「偶然性への問い」の展開を概観しなければならぬ。

まず「偶然性」は「必然性の否定」として、「自己の内に十分の根拠を有つてゐないこと」であり、「否定を含んだ、……無いこと」の出来る存在」と定義される(31)。

形而上学の核心的意味は「形を越えて形而上のものに行くこと」、即ち「存在をこえて無に行くこと」であるが(32)、偶然性とは「存在が無に直面し」、「無に包まれた存在」であるから、偶然性への問いは厳密に形而上学の問いであり、その「存在論的構造」と「形而上学的理由」の解明が、先に述べたように、できるかぎり目指されることになる(33)。

さらに、必然性はカントの定義である(「その」反対が不可能な

ること)から、「自己原因」を通じて、「自己同一」に還元される。いいかえると、西欧哲学の歴史を通じて最も根本的な存在論的学理である「同一」を、存在様相に於て表わしたものが「必然性」であるといわれる(34)。

九鬼によれば、同一性(必然性)は、(一)概念性、(二)理由性、(三)全体性という存在の三つの連関の区別に於て認められる。この「同一」が自からを顧みず三つの区別された連関は、三つの存在論学的「領域」として、カントの「関係」のカテゴリーを導いた(アリストテレス的形式論理学の)三つの判断の「関係の形式」に表われているから、それらに於て「必然性」も、(一)定言的、(二)仮説的、(三)離接的必然が当然区別されねばならないと考えられたのであろう。

それに対応して、(一)定言的、(二)仮説的、(三)離接的偶然を区別し、ヘーゲルの論理学にならって、必然の場合と共に偶然も(一)と(三)へと窮極的には還元することが出来ると考えられ、ここに多様と統一が見出される(35)。

(一)定言的偶然とは、存在するものの本質があるとすれば、それに対して非本質的述語である偶有性が主語としての存在者に於てあるあり方といつてよい。偶有的なものは、本質としての「概念の構成内容に対して、可能内容をなし得るもの」である。

例えば、四葉のクローバーであり、正三角形(三角形そのもの)に対する(である。それはまた法則に対する例外として(例えば、生物の突然変異)や、「孤立した事実」としても現われ、総合判断の主語に対する述語の關係に於ても表現される。

存在論的には、それは個物の存在であり、ライブニッツのモナ

ドの存在のあり方である。一つとして同じものがないというこの多様の現実の存在とそのあり方に形而上学的根拠をもつといつてよい。

しかし、定言的偶然はまだ、「合理主義的」立場から見ると、その連関に充足理由、目的因や因果律の妥当や、その推定の可能性を見出すことによって、「必然的にあるもの」として理解されることが出来る。そして、偶然性への問いは、論理的概念性の領域から、理由性の、すなわち論理的、因果的、目的的前件と帰結の(論理的)連関の領域へ移される。

(二)仮説的偶然はまず、存在するものがその存在に充足理由(十分条件)を欠くことで、「理由的偶然」として成り立つ。

これとは区別されて、仮説的偶然には「経験的」偶然として、「目的的偶然」と「因果的偶然」がある。

その体験に与えられるその与えられ方の相異によって、これら三つの「理由的」、「目的的」、「因果的偶然」はそれぞれさらに、認識論的区別としての「消極的偶然」と「積極的偶然」の二種に分けられることになる。

例えば、明晰にして判明な認識なしに、たまたま真理に落ち込む時(アカルト)、それは理由的消極的偶然である。

理由的積極的偶然の例は、円周率 π の小数値に於ける循環小数の繰り返し(Rekurs)が偶然として積極的に認識される場合である。また姓名判断と名前の字画数との関係も同様であろう。そして詩に於ける押韻の偶然性による芸術の高揚は「法則の必然性から生れた偶然と自由とを抱いて闊達無碍の天地に逍遙」する境地であるといわれる(37)。

九鬼のするどい分析はまた、因果連関と目的的關係はその必然と偶然が「異種結合」したり、「同種結合」をしたりすることを明らかにする。

たとえば、因果的決定論は因果的必然のみを認めて、ただ目的的偶然のみを承認する。

目的観が徹底すると、目的的必然と因果的偶然しか認めぬことになる。プラトンの『ティマイオス』に於ける善のイデアと「まよえる必然」はその例である。

ライプニッツの言う「すべてを物質の必然またはある偶然に帰しようとする」というのは因果的必然と目的的偶然の異種結合であるといえる。

ストアは目的的必然と因果的必然の異種同類結合による、徹底的決定論をとり、その結果、認識論においても、真・偽の二価値しか認めなかった。

これに反して、エピクロスは因果的偶然と目的的偶然に一貫した非決定論をとなえて、過去と現在の真・偽の他にアリストテレスの『デ・インタープリタチオーネ』IX, 18a, 33ff.でいう(未来)偶然の価値を認め、現代の「多価値論理学」への道をつないだ(38)。

ライプニッツやブートローの様に、因果的偶然を contingency として、目的的偶然を hasard として区別することもあるが、この二つは特に混合されやすい(39)。

九鬼はまた、目的消極的偶然に、「無目的」の場合と、「反目的」の場合を区別する。前者はラ・メトリーの人間機械論に於ける「無目的」としての目的的偶然が因果的必然と結びついており、後者の「反目的」にはアリストテレスが τῶν ἀπορῶν(40)といった

身体や精神の障害がある。

目的の積極的偶然の例は、有名なアリストテレスの木を植える為に穴を掘っていると、地中から宝が出て来たという場合で(41)、木を植える為に土を掘るといふ目的の系列と、宝をかくす為に土にうめたというもう一つの目的の系列の間に、新しい積極的關係が見出されるのである。日常生活の偶然と呼ばれるものの大部分がこれに属する。

そして、「目的なき目的」として積極的連関が強調されると、「偶然とは思えない……」という感じ方から「故意か、偶然か」判別したい体験のされ方をすることになる。

この様な目的の偶然に対して、因果律が一切を支配していて、因果の必然だけではどうしても認めようとするのが西欧の伝統的近世合理主義的立場(ヘーゲルは例外)であろう。

「偶然への問い」はそこで、「因果的偶然」の領域に移されることになる。

因果的消極的偶然是、例えば、エピクロスという原子の無原因な運動や、ルクレティウスの精神の(自発的)活動は原子の非決定な微小の傾きによるといふ、自発性の概念と一つになって、自由と結びつく(42)。

そして、九鬼は鋭い語感で、日本語の「おのずから」と「みずから」の区別は、一方では「消極的自由」として、因果的偶然としての非決定性、自発性(ベルグソンの時の存在態や、サルトルの自由)と、他方では「積極的自由」として目的の必然と結びついた自由(ヘーゲル)に対応する(43)。

これに対して、因果的積極的偶然是、相互に独立とした、二つ

以上の因果系列の遭遇として、ある積極的關係に存在または事態があると、見做されるべきである。これは、例をあげるまでもないほど、我々の自然に於て出逢われる出来事に於ける「偶然」の理解の仕方に見出される。

『偶然性の問題』に於ては、消極的偶然(仮説的)は結局積極的偶然に還元され、「何等かの積極性關係」が目撃されなければ真の偶然とは言へない。……その意味ですべての偶然は積極的相対的(二項の遭遇として認識される)偶然である(44)と主張される。

これは、言うまでもなく、神川氏の指摘の様に(正統西欧形而上学)の必然性の絶対優位の立場(45)からの主張であることは明らかである。しかも、積極的偶然的積極性とは、要するに、理由的、目的、因果的、必然的連関の認識の可能性を前提してこそ意味のある主張であることは言うまでもないであろう。そしてさらに、先に註(36)で指摘したように、これは西欧近世哲学の根本的思惟の態度としての「存在のあり方」は「認識の仕方」によって規定される、という独断(ドグマ)に基づいていることを知らねばならない。しかし、この問題は、他の機会に詳論すべき問題である。この様な「偶然への問い」の不徹底性、存在論的理解の反省の不十分さは、偶然性の存在論的基礎そのものを危うくするものである。それは勿論、九鬼には十分自覚されていて、第二〇節「偶然性の客観性」(46)に於て、ヘーゲルを引いて、「無関心と無関心との交叉点の関心的尖端」(47)と定義された偶然是、「諸原因の必然的結合」として、「因果的関心によって将来されたものである場合」の必然性の性急な一般化ではないことが強調される(48)。

そして因果的決定論に対しては、逆に「認識の不足または思惟

の幼稚(49)が指摘される。いわゆる「交叉点の十全なる釈明と十全なる認識とは単に理念に過ぎない」ことを、九鬼は例えば、個体の非本質的屬性が限りなく(Streitpunkt)、偶然に定められた原因もなく、無限定(Indefinit)である、というアリストテレスの言葉や、ライブニッツの偶然的真理が際限なき細目(Detail sans bornes)で、無限だ、という言葉を引用して、一つの「交叉点」の十全な認識は無数の交叉点の完全な認識を予想するから、(全体として)「極限に於ては」ニコラス・クザヌスのいう concordantia oppositorum であつて、必然は即偶然に他ならないこととなつてしまふ(50)。この思惟の操作は次に述べる形而上学的と呼ばれる「離接的偶然」に於て援用される。

すなわち、経験の領域に於ける因果律の必然性を認めて、その窮極の理念としての必然連関の(絶対的)形而上学的根拠(絶対的充足理由そのもの)を求めた時、それはシェリングの言う Die ältteste Urzufall としての「在、とだけ言へるので、必然的、にある」とは、言へない。「原始偶然」に出逢ふことになる(51)。

このようにして、「偶然性への問い」は仮説的領域から離接的形而上学的領域に還元されることになる。

(三)離接的偶然とは、全体が全体であることによつて、絶対的な(自己)同一をもち、したがつて全体の存在は必然であるのに対して、その部分は部分であることによつて、いつも、他の部分を予想し、他のいずれの部分でもあり得る(またあり得た)という、部分の存在(または非存在)の可能性の偶然性を指す(52)。

例えば、サイコロの六つの可能の目の内、その一つが出る、または出た偶然性である。

ここで、存在論理学的様相の一つとして、偶然性は他の三様相——必然性、可能性、不可能性——との連関の諸諸の局面の解明が試みられ、その妥当な位置づけを旨として、それらの様相の相互関係は「構造」として理解されることになる(53)。

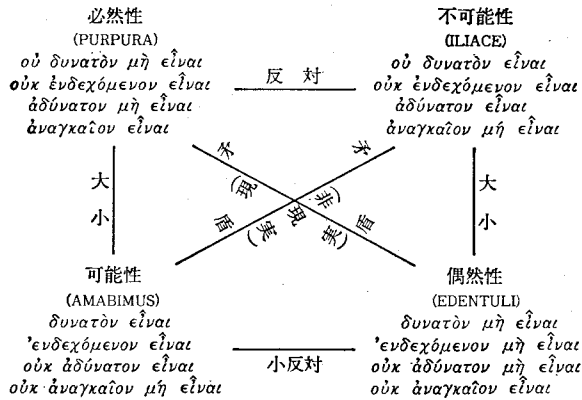
とりわけ、可能性の様相との明確な区別がなされねばならないと同時に、両者(偶然性と可能性)の深い関係はホモ・ニューミアの一つとして解明されることになる。

アリストテレスの『デ・インタープリタチオーネ』第十二章、及び第十三章と、それをさらに発展させた中世スコラ哲学によれば、命題は de inesse と cum modo に分けられる。前者は単に述語の主語「にある」ことを「肯定する」から「定言的」といわれ、後者ではこの「にある」あり方(様相)を表現する——必然性と不可能性をいうものを確証的と呼び、偶然性はほとんど無意味と考えられた)と可能性を表わす場合を問題の、という——ので「様相的」といわれる。そして、これら四つの様相の一つと「否定」によつて、他の三つの様相を定義することが出来、それぞれ相互に等価をもつ四つの命題の四組が成り立つ。

可能性をプリミティブな様相として他を規定しようとするのはトレンデレンブルグやルカシヴィッチがあり、不可能性を基本にするのは C・I・ルイスにみられ、必然性をプリミティブにするのはオスカー・ベッカーの場合にみられる(54)。

このようにして、得られた等価の四つ(アリストテレスでも、次項でも明らかなように、Buntard と Aleksouanov は『デ・インタープリタチオーネ』第十三章では区別せず、あたかも同義語の如く取り扱い、ポエチウス以来中世では、はっきりと可能と偶然

QUADRATUM LOGICUM CUM MODO



は同義として ἐνδεχόμενον を除く(二つになる)は de inesse の場合の quadratum logicum の A. I. E. O. に対応した quadratum logicum cum modo の必然性、可能性、不可能性、偶然性の関係がなりたつ(56)。

しかし『デ・インタープリタチオーネ』のこの箇所や、それに続くところでも、また『アナリユティカ・プリオーラ』に於ても、右にも指摘したように、'δύνατον' と ἐνδεχόμενον とは、九鬼の主張に反して、明確に区別されているということではできない。(例えば、上図に於て、もしそうであるならば、AMABIMUS に於て、例えば、'δύνατον εἶναι' と ἐνδεχόμενον εἶναι は並列されず、ἐνδεχόμενον εἶναι (EDENTULI) のそれ) と入れ替えられていなければならぬであろう)。W・D・ロスをはじめ、現代の様相論理学者も、言語上の区別はむしろないと考えて、可能性の多義性に注目し、その一つを偶然性コンティンジェンシーと名づけるのが慣例になっているようである。すなわち、アリストテレス自身も可能性の多義性はよく気付いていた(56)。一方では実現された(エネルギーイアとしての)必然を含む(でありうる)可能性、言い換えると、そのサブアルタンとして、必然性によって含意インプライされる可能性、不可能性の矛盾対当(否定)としての可能性がある(57)。

これに反して、他方には、必然でもなく、不可能でもない、むしろいわば必然性と不可能性とに間に成りたち、その領域が相互に重なり合わない広領域の可能性、すなわち存在と非存在とが(論理的に)いうと P と non-P とが(同時に)可能であるという意味での可能性が区別されるという。

後者を普通には(現代の論理学では)偶然性コンティンジェンシヤと呼んでいる(58)。

さらに、この意味での偶然性は必然性と不可能性と共に、特称判断、全称肯定と全称否定判断の区別に並行するが、「普遍性」とは区別される必然性を「本質」の概念によって説明しようという動きが、ラッセル・クワインの立場に対して、近年再び力を得つつあるのは注目に価する(55)。その意義はまた別に論じるであらう。

この偶然性の意味での可能性は、必然性を1として、不可能性を0とする蓋然性の無限の度合いの差異に於てあるところのものとしてもみられるが、既にアリストテレス自身も示唆し(37)、デ・モルガンの研究によって明らかである(56)。この事は後で、もう一度触れる。

『偶然性の問題』においては、先の図のごとく、必然性は *PURRA* と *UP*、不可能性は *ILACE*、可能性は *AMABIMUS*、そして偶然性は *EDENTULI* として理解される。

これは先に述べた二つの意味の可能性と比較すると、どうなるか。

第一の可能性は明らかに *AMABIMUS* による理解であり、テオフラストスが *EDENTULI* と *UP* の偶然性を切り捨てたというアレクサンドロスの主張が正しいとしても、簡単な、妥当な三段論法体系を確立するための、それは簡略化にすぎなかったのではないか。

しかしながら、恐らく *W・D・ロス* によってはじめて提唱された(57)区別された第一の意味の可能性としての、「必然でもなく不可能でもない偶然性」は完全な誤りでないにしても、容易に誤解をまねくものといわなければならない。

ロスによれば、『アナリチカ・プリオーラ』の三段論法の

分析では、「結論」は必ず *AMABIMUS* に応じる可能性の意味に限られており、「前提」では *ExEctra* は不可能でもなく、必然でもなく (*is neither impossible nor necessary*) という意味に用いている(38)と云う。このことはよく考えると、ロスの解釈とはちがって *AMABIMUS* と *EDENTULI* とを論理的に等価として扱うことによって、論証を「見非妥当に見せる」つまりまたは二つの偶然的命題を前提にもつ論証のその前提の一つまたは二つを *contrapont* (ロスはこれを *complementary conversion* と呼ぶ) によって(39)すなわち *AMABIMUS* から *EDENTULI* へ、そしてまた、その逆に等価な命題に置換することによって、その論証の妥当性を証明しようとしたにすぎない(38)。「これ(アリストテレスの「偶然性」としての可能性の意味の使用)は彼(アリストテレス)の議論をややこしくする」というブライアーの理解と説明は当てていない(39)。

何故なら、アリストテレスに関する限り、*AMABIMUS* としての可能性と、*EDENTULI* としての偶然性の相異を明確に自覚したうえで(40)もなければ、どうして論証の結論を *AMABIMUS* としての可能的命題をもって、常に書いたのだろうか(両者、すなわち、可能性と偶然性の論理的等価性に基づいて、それらの統一としての「偶然性」可能性)が把握されていたのではないか。

『形而上学』Δ, 12に於て、「デユナミス」の定義の後半に於て、「可能とはあるいは必然による偽でなく、あるいは真であり、あるいは真であることができる (*ExEctra non d'aptes eivan*)」ことを意味する」という認識に関する可能性について述べているが、アリストテレスに於ては、可能性は本来、現実性との連関に於て、現

実化への力、実現可能なるものという意味で、目的的連関に於て変化を明らかにするという課題と意味を本来はもつ。

そして、目的実現という方向と動きが必然性としての現実に向つている。

と同時に、アリストテレスによれば、まず現実の活動や実現された可能性、能力は必然とみなされることが出来る。これが一方の極である。

そして次には、頻繁に生ずるものの必然性(≡現実)には未だへだたつたものが可能性としてあり、さらに、一般的に本性によつて(γενεως)主語に述語づけられるものとしての可能性がある。

これらに対して、「ああでもなり、こうでもなり得るべく然とした無規定な可能性(τὸ ἀόριστον, ὁ καὶ ἄστος καὶ ἡ ἄστος οὐκ ἔστιν)」や、一般に「偶然によつて生じたもの」としての可能性が本来的な「偶然」でなければならぬ。アリストテレスでは、このような「漠然とした無規定なもの(τὸ ἀόριστον)を換位しても、あれ以上のものでもなく、それ以下でもない……」(6)といわれる最も純粹な偶然が、他方の極限として定立されているのである(68)。

このような広範囲な多義性のスペクトラムに於て把握されたアリストテレスの「可能性≡偶然性」に対して、九鬼は、先に短く触れたように、必然性(PURPURA)、可能性(AMABIMUS)、可能性(ILLAGE)と論理的相互関連が成り立つ限りでの EDEN-TULIとして偶然性に焦点を合せて、存在≡論理的「構造」の色々な「体系」を明らかにしようとする。

この様な四つの様相に、現実、非現実(論理学の場合は定言的な真と偽)を組み合せることによつて、九鬼は『偶然性の問題』

では、三つの「構造」としての(1)「様相体系」を考える。(1)、現実≡非現実≡可能≡不可能、必然≡偶然。(2)、現実≡非現実≡偶然≡可能、必然≡不可能、(3)、現実≡非現実≡必然≡可能、偶然≡不可能。(4)は二項の対立の見地から、(5)は類似の見地から、(6)は近接の観点から主としてみられ、(7)は静的、(8)は動的、(9)は極限として、存在論的相関性に於て見られたものといえる。

偶然性のみに着目していえば、(1)では必然と矛盾する現実とみられ、(2)では可能性と類似の問題的のもとして、(3)では不可能に包摂されようとする無的なものとみなされる(69)。

九鬼はこの様な四つの様相は、本来は論理学の様相であるといふが(70)、アリストテレスの形式論理学が存在≡論理学として、実体の一般存在論(Chr. Wolffの意味で(ontologia generalis)の役割を十全に歴史的にはたしてきたし、いまなおはたして(71)の(72)とは、論をあらためるまでもないであろう。

だからこそ、全体的な、多様な、具体的な、ユニークにして一回的な、動的な、現に今、あるがままに体験される生の現実を理解し、把握することができる「存在≡論理学」こそ、「偶然性」という様相に、他の三つの様相(必然性、可能性、不可能性)と同等の占めるべき位置を、その様相の連関構造に於てはつきりと確立し、存在論的に根拠づけることにかかっていると、九鬼に思われたと考えねばならない。

「偶然性」のおおわれた哲学的重要性と存在論的意義は、それを九鬼は時間との連関に於て一層明らかにし、さらに最も根源的情緒としての「驚き」、人間の実存態としての「芸術」

「運命」、有と無と共に「形而上的絶対者」との関係において光

をあてることによって、その根源性から明かにする。

現代の論理学に於ては、先にも触れた様に、時間との関係は深くなり、アリストテレスの『デ・インタプリタチオーネ』第九章に於ける「未来」偶然の問いを中心に、多価値論理学の発展がみられる(72)。

存在様相と時間性との関係は、まず、「可能性が「あらかじめ」という契機によって「未来」の時間的性格をもち、就中、ハイデッガーの現存在の分析に於ては未来は実存性の第一義であり、未来への決意性に基づく「自己関心」への投企が実存性の本質的性格であると言われる。従って現存在の存在の意味の解明の地平である時間性に於て、「未来」が本源的である。

それに対して、必然性は「既に」という図式により、「過去」的である。アリストテレスの(必然的)本質 *ἐκ φύσεως* も、先に触れた「未来偶然」に対立する必然の本来的様態として「過去」(現在は現在完了として、過去に還元される)である。プラトンのイデア直観も、アポステリオリな習得としての「学習」ではなくて、「過去」の、アプリオリな回想である。ヘーゲルの場合の様に、展開した現実としての必然性は「過去」の歴史の総体をその契機として担っている(73)。

これに反して、偶然性のそれは「いま」「ここに」という同時性の邂逅としての現在であるといわれる(74)。(継起的偶然に於ても、遭遇の回帰性が現在に於て重ねられたとき、驚きをもって偶然が体験される(75)。

広義の「偶然」とは、「一般に可能が現実面へ出遇ふ」ことであり、勝義のそれは「最少の可能性」(「不可能性」が現実面へ出

逢うことに他ならない、といわれる。偶然性の成立する現在は、「一点に於て過ぎ行く……無に等しい現在」である。

無に等しい現在に於て、存在論的に無に侵されて、危く成立する偶然性の存在様相を通してはじめて、現存在である我々は、非本来的な日常的な世界の存在理解から目覚めて、関連無碍の開かれた天地としての本来的な有の地平に深い「驚き」の情をもって出逢うのである(76)。

今の瞬間、この連続の不連続に於て、自からの実存の実存性を偶然性として投企する(存在論的に理解する)とき、無執着に於ておおわれることなく、世界と他の現存在を「汝」として、等しい根源性に於て開示する現実そのものにめぐり逢うことになる。その時、我々は哲学的情緒であり、最も人間にとって根源的情緒である「驚き」を偶然性の「現存在」に於て体験する(77)。

それに対して、可能性の情緒は「不安」であり、その緊張性は可能性の未来性に基き、必然性に伴う過去の情緒は「平穩」であり、そして、存在論的情緒は偶然性の「驚異」から、可能性の「緊張」「希望」(「心配」をえて必然性の「弛緩性」)「失望」(「満足」)「憂うつ」(「安心」へと移行行く)。「驚異は可能的離接肢の一つが措定された現在の瞬間に、措定の絶対的理由に対して懐く形而上的情緒(78)であり、だから哲学は偶然に対する驚異にはじまり、驚異に終るとさえいわれるのである(80)。

しかし、その実存的意義が圧倒的に大きくなると、ハイデッガーのいう勝義の「不安」(あるいは「おそれ」恐怖ではない)として体験される。また、その実存的意義がヤスバースやハイデッガーのいう *Veritas transcendentalis* として体得されるとき、「可笑

味」が体験される(81)。ニーチェのツアラトゥーストラが、「人類の運命を双肩に担って」(82)からからと笑う「明朗な笑い」である。

運命は、しかし、普通、因果的必然と共に、異種結合による目的必然の面が強調される様である。しかし、離接的連関としての全体からの必然性に対して、その離接的偶然としての具体的個の実存のモイラ *Moirai* の、たまたまテューケー *Tyche* (カルマと共にその語源的二義性に注意せよ)、即ちある行為を通して、今ここに於て、存在の全体が、だから必然であるにもかかわらず、偶然として、その「人間の実存性にとって核心的、全人格的意味をもつ」とき、我々は「運命」*eidemai* を盲目の驚異(アテーラ)をもつて体験する。

そして、九鬼はカントを引いて、事物の連関のうち、「背理的なもの」は盲目的必然としての運命と、盲目的まぐれ(Ungeluck)としての偶然というけれども、「運命」も「偶然」も「結局同一のもの」であり、六師の宿命論と無因論も「結局は同じこと」という(83)。シェリングによれば、偶然としての運命は、その原始偶然(Ursfall)の unvordenkliches Verhängnis(予想も出来ず、ただただ引き受けること)にみられる(84)。この宿命としての運命を、カントさえ、人間理性の認識の一種に於て見なければならなかったことに九鬼は注目する(85)。

そして、宗教改革以来、運命は目的偶然と目的必然の結合としての神の摂理におきかえて、考えられるようになったのである。古代インドや、ギリシア以来、ひとは自分の知の盲目性と、存在の偶然性に目覚めることによって、多くの場合に、自分と、

その世界を制約する理由的必然と目的必然の根拠であるべき「絶対者」を探し求め、それに到達して、驚異の目をみはったのであった。

実存の哲学に於ける勝義の運命に於ては、むしろ、「運命愛」として、歴史性が自己の内に内面化されて、逆に目的必然を目的的偶然が規定し、可能にするといわなければならないであろう(86)。

可能な離接的諸偶然の全体としての必然(運命)は、先にも触れた様に、「形而上的絶対者」の概念へ導くことがある。この形而上学的必然に対して、形而上学的偶然は普通、「自因性」(Selbst)に対して、「他因性」(Anderer)によって理解される。すなわち、現実の一切の存在と、その総体は、理由、目的、因果の連関に関して、絶対的に「偶然的」なものとして、瞬間瞬間、自からを顕わにする。それは人間存在の体験の事実の絶対的事実性である(87)。

しかし、それは合理性の立場からは、非合理なものとして見られるのであり、「偶然性」は「自からの根拠をもたぬもの」として、「他にその根拠を求める」ことによって、必然的連関に組み込まれることになる。これが「他因性」であり、その根拠としての「絶対者」が絶対的必然的「自因」なるものとして示される。

しかし、仮説的偶然に於て見られた様に、因果的必然を認めて、その系列を窮極に溯ること、シェリングのいう「原始偶然」に到った。トマスの「宇宙論的神の存在証明」では、既にこの「原始偶然」は宇宙の始原因としての神が純論理的には無いことが可能であったとして、考えられていたのであるが、それは「不合理」

——因果の見地からも、目的の見地からも——であるから、他の一切のみならず、自からの存在の原因である絶対的必然としての神が要請されるのである。

これに対して、九鬼は、クザーヌスの *concordantia oppositorum* と同じく「原始偶然」と「形而上的必然」との窮極的同一性を見る。さらに、仮説的連関では、因果系列を直線とみる見地を排して、独創的な「形而上的時間⁸⁸⁾」の考えを導入するのだ。「真の無限性は系列の最後が最初へ帰還する円の形で(最も完全に)表象されるから、円の各部分を包括する円全体として絶対的必然」としての「絶対者」に基づける試みがなされる⁸⁹⁾。そして、ヘーゲルを援用して、「絶対的形而上的必然」は絶対者の肯定的性格を、「原始偶然」はその否定的性格を表わし、従って前者は「即自」であり、後者は「他在」であるといわれる⁹⁰⁾。

そして、この様な「同一」は問題の地平の、すなわち領域の相異によって、それぞれ「原始偶然」として現われ、「形而上的必然」として現われるが、必然性に関しては、絶対者の絶対的自己同一と自己原因が窮極の根拠として考えられている様であり、それに反して、離接的偶然の根拠は、むしろ「原始偶然」の無に於ける有の絶対的自己(?)措定に求められていることは注目に価する点である⁹¹⁾。

さらに「部分」と「全体」の不可避的相関性(意味論的な?)にもとづいて、「形而上的必然」と「形而上的偶然」の不可思惟的な相関性が主張されるばかりか、その上、両者の相互の制約が強調されるのである⁹²⁾。

然し偶然者であることは「絶対者が絶対有であると共に絶対無である」といわれる⁹³⁾。これはヤコブ・ペーメの「Ja und Nein」は単に一つであったもの」としての絶対者や⁹⁴⁾、周易に於ける「道」としての「太極」⁹⁵⁾やパスの「包括者」が具体的に考えられているのではないかと思われる。

「偶然性」とは、「有」と「無」の境界に危うく立脚する「極限的存在相」に他ならない。そして「ないことが可能」という点でも、「あることが可能な」「可能性」と区別されて、「不可能」に接近して、「無」に於てであるといわれる。

偶然性を体験することの出来る「官能」をもつものは、無を原的に直観し、形而上学的情緒としての驚異は「無を背景とし無より有へ……有より無への転歩につき、理由が問はれるとき、問ひそのものを動かす情緒」である⁹⁶⁾。

偶然性は必然性と現実を共有するが、有はむしろ必然性と可能性をつなぎ、可能性は非現実によって不可能性に結ばれているが、無はかえって「不可能性と偶然性を包消して」いるのである⁹⁷⁾。

偶然は無概念的であり、無関連的、無法則、無秩序、無関心、無目的、ゆかりのない、あてにならない、盲目な、一と言でいえば「非合理」なものとして⁹⁸⁾、それはロゴスを原理とする立場からは、否定を契機としてのみ主题的に表現することが出来る。

だから、哲学の基礎理論に於ける偶然性は、学的認識に対して限界をなしているが⁹⁹⁾、それが「可能の制約」として、合理的必然的抽象的普遍的認識を目指す哲学には、切り捨てられてしまう具体的全体的個別的現実をあるがままに提示する生の哲学、実存の哲学の学としての可能性を基礎づけるもの、すなわち、存在

様相でなければならぬと、考えられたのである。

人間の具体的実存にあっては、実践的内面化によって、偶然性は「具体的全体に於ける無数の部分としての個の相互の間柄の自覚に他ならず」、「偶然性の二元性は間主體性を開示することによって根源的社會性を構成する⁹⁹⁾」のだ、と九鬼は主張する。

そして、さらに、九鬼はいう。理論の空隙を満すために、現実の實踐に於て、有限なる具体的実存者は、「遇うて空しく過ぐるなかれ」といふ命令を自からに与へることによつて¹⁰⁰⁾、不可能に近い極微の可能性が、たまたま現実となり、偶然性としてあるがままにとらえることによつて、それが新しい可能性を生み、さらに、それが必然性へ發展する、という、偶然性を他の三存在様相との正しく、妥当な相互連関に位置づけ、意味づけることによつて、偶然性を本来の、まことの偶然たらしめることこそ、その「課題」であり、また実存する有限者の「救ひ」でなければならぬ(101)と。

四 九鬼哲学の問題と我々の課題

以上の概観で(102)、今までほとんどその重要性と意義が看過されて来たか、軽視されてきた「偶然性への問い」を、九鬼周造が、時代的な制約と闘い、問いそのものに根づく方法論上の諸諸の困難を克服して、一応まとまりをもって、どのように主題化し、どこまで、「存在論的構造」と「形而上学的根拠」を説明することが出来たか、を明らかにすることが出来たかと思ふ。

もう一度、ここで、九鬼を「偶然性の問い」へかりたてた動機について考えてみる必要がある。

まず第一に、それは一番深層にあって、九鬼を哲学することへ導いたもの、哲学をする姿勢そのものを規定し、哲学することとはどういふことなのかという自覚を与え、發展させたものと同じもの、といつてよいであろう。

それは前にも少し触れたように、九鬼自身は「実存の中核にふれてゐる」ものとさりと述べている¹⁰³⁾が、彼の最も深刻な原體驗としての、現実の人間存在の生の業とでもいふべきものとしての、何か宿命としての「偶然」ではなかったか。宗教的な因果の説明をもってしても、科学的な法則の必然をもってしても、厳として不動な、一個の、現実の、有限な人間の存在の事実性のもつ「偶然性」といふ存在性ではなかっただろうか。

それはどんな「理性」の光をあてて、てらし出そうとしても、いや、そうすればするほど、暗黒につつまれて、「問題化の地平」を深めて行つたものではなかったかと思われる。このような、九鬼の存在の深みから、いつも彼を駆りたてつづけ、一切と、その自明性、納得性を絶えまなく問題化の地平へと「つき落としつづけた」ものこそ偶然性であった。

それ故にこそ、九鬼は驚異の情緒を体験せずにはいられたかっただであり、「胸に暗黒なものを有つて、暗黒のために悩まなければ哲学らしい哲学は生れて来ない」¹⁰⁴⁾と、彼をして言わしめたものであった。

これに対して、哲学としての学問的動機がある。勿論、第一の深い原體驗的動機に導かれたものではあるものの、それと區別されるべきものである。

それは、今迄前章で繰り返し述べて来たので、詳論はさけるが、

九鬼が当時、接触したヨーロッパの哲学の諸潮流の中で、最も彼の要線に深く触れ、心から同感し、これこそ今後の哲学の方向を示すものとして九鬼の目に映ったものは、フランスでは、パスカルに溯る非合理主義的、反主知主義的なベルグソンの生の哲学であり、ドイツではハイデッガーの実存の哲学の系譜であった。

西欧の伝統的なロゴスを根本原理とする哲学では把えることのない豊かな、多様な、具体的な現実実在に肉迫しようとしていたこれらの哲学も、また自分の、日本人という思索の原点から究明を試みた『「いき」の構造』も、哲学が学である限り、概念的把握と論理的な体系の為に、非合理を一杯はらんだ、具体的な体験は、十全に論理的に組織化されることが出来ず、九鬼が十分明瞭に自覚していたように、その間には「不可通約的な不尺性の存すること」をさけることが出来ない。

この問題を出来るかぎり克服するために、存在論論理学的基礎に於て、「偶然性」に、本来あるべき位置を与え、その存在論的構造(他の三つの存在様相との正しい相互連関)を確立し、その形而上学的根拠を明らかにしようとした。そうすることによって、九鬼は哲学の「合理主義的側面」を失うことなく、実存を通して、非合理をも含んだ、全的、具体的、多様な現実を、存在一般の理解として、哲学的に十全に把握し、表現する可能性を根拠づけることが出来るはずだ、と方法論的に確信し、「偶然論」に腐心したのであった。

「驚異」という情緒が「偶然性」の Grundbeindlichkeit であり、「現在」という時相に於て成り立つという洞察は、ハイデッガーの実存の哲学に於ける、「不安」、「可能性」、「未来」に対応す

ることや、驚きが哲学の根本情緒であることと共に、クローナーのヘーゲル解釈に将来の自分の哲学の体系的類似を見出し、さらに「偶然」が「我」と「汝」の邂逅として、根源的社会的構造を基礎づける可能性も(実現されなかったが)色々と構想が練られていたのではなかったか。

このように見て来ると、「偶然性への問い」は九鬼哲学にとつては、将来展開されるはずであった総合的な彼の哲学の全体系、特に存在論のための存在論論理学的基礎づけという役割を担っていたことが明らかになる(6)。

しかし、なにもまして、最も重大な九鬼の「偶然論」の貢献は、今迄の西欧の哲学の伝統の基礎として支えて来た土台を、いつもゆるがし、危うくして、西欧の形而上学(存在論)をおびやかいつづけで来た現実の契機の一つ(偶然性)を、自覚的に主題化し、むしろその現実の契機を哲学的——存在論論理学的——に把握し得る可能な地平を「偶然性」として、明確に根拠づけ、開示したことである。

それらの契機とは、要約すれば、「無」、「無限」、「偶然性」、「悪」、「混沌」、「多」としての個別性等の問題といつてよいであろう。

西田幾多郎は「無」の問題を、三宅剛一は「無限」の問題を(6)、そして、九鬼周造は「偶然性」の問題に着目して、それぞれ日本人であるという思索の原点から哲学したことを、現代の我々は、あらためて、徹底的に理解する必要があるのではないか。

これらのいずれの問題も、本来的にはロゴスを根本原理とする立場では、十全に主題化出来る問題ではない。十九—二十世紀に

於ける西欧の偉大な思想家達もまた、多かれ少なかれ、これらの問題のどれかにかかりあって、今迄の西欧の伝統的哲学の歴史全体を括弧に入れて、出来る限り、哲学の学としての可能性、哲学の本質と基礎そのものを問ひ直そうとし、それを問題化し得る一層根源的な地平の開示を志向したのであったし、いまなお試行しているといつてよいであらう。

九鬼の究致は、しかし、あまりにも西欧の伝統的なロゴスを原理とする立場を素直に受け入れ、その思惟と根本概念をそのまま駆使して哲学した。このことは、現代の我々にとって他山の石、いや、自山の石として、我々が日本人として、どのような仕方でも、西欧哲学の歴史とその伝統を引き受けるべきか、という問を、もう一度、襟を正して新たにすることを、我々に示唆する。

同じことは、インド起源、中国起源の日本に受容され、伝承された思想についても言えるのであって、これらの場合はもつと自覚的な厳しい、徹底した検討と、再理解が要求されることはいふまでもない。

さらに、九鬼の「偶然論」が現代の我々に残した課題は、現代の我々が日本人として哲学するのにどのような見通しをたてるか、全体の構想に対してどのようにして中心問題を設定するか、そして如何にして、アリストテレスに於て完成された古代ギリシアの存在論哲学と対決するか、最後に、西欧伝統的哲学の歴史の総決算であるヘーゲルの哲学とどうかかわりあうか等の問題であらう。

このような課題を引き受けるためには、とりもなおさず、ロゴスを原理とする西欧の伝統的哲学の思惟では本来的に主題化され

得ない、先に述べた諸諸の間——「無」、「無限」、「偶然性」、「悪」、「混沌」、「多」としての個別等——が自からを顕わにしうる、あらたな、より根源的思惟の、包括的な問題化の地平を開くことこそ、現代の我々にとって焦眉の、最も根本的な課題なのではないだろうか。(一九七九・十・四記)

(1) 九鬼周造『現代フランス哲学講義』一九五七年、岩波書店、一三—一四頁。

(2) 括弧内は筆者。

(3) 「哲学私見」『理想』一九三六年六月、後に九鬼周造『人間と実存』一九三九年、岩波書店、に収録。引用は『人間と実存』一一三—一四頁。ルビは筆者。

(4) 同右、一一六—一八頁。『現代フランス哲学講義』九頁に同じ様な区別が掲げられている。ルビは筆者。

comprehension {relative—— science } vérité
absolute—— philosophie }

conversion—— religion saints

contemplation—— art beauté

action {action par excellence—— morale moralité } bonté
passion—— amour bonté

愛について、リッケルトの恋愛観を九鬼周造は「甚だ皮相で浅薄」といつつ、「哲学と恋愛とを同列に置いたことは面白いが、その置き方がくだらない」と酷評している。「恋愛」について独自の洞察が続くが、ここでは言及することは出来ない。他の機会にゆずりたい。

(5) 『人間と実存』一一八頁。

(6) 『現代フランス哲学講義』一三頁。

(7) 『人間と実存』一一九頁。

- (8) 同一九七頁。傍点は筆者。
- (9) 同九七頁。
- (10) 同一九一―二〇頁。九鬼周造『いき』の構造』一九三一年、岩波書店、一八頁および三七頁参照。
- (11) 『人間と実存』一一八―一二〇頁。
- (12) 同一一九頁。
- (13) 同一一九頁。
- (14) 『いき』の構造』一六頁。
- (15) 同一八一―三四頁。
- (16) 同三七―六五頁。
- (17) 同一三四頁。
- (18) 同一三六頁。
- (19) 『人間と実存』一一二頁。
- (20) 同一二三頁。『可能性を指導原理とするのは実践哲学に局限され、必然性を手引きとする哲学ともすれば自然哲学に終始し、偶然性を出発点とする哲学が初めて真の歴史哲学を展開出来る』(同一二三頁。傍点は筆者)とあるが、これはヘーゲルにはじまる、現実全体をとらえようとすれば、『歴史』の地平に於て、はじめて可能だとする十九世紀以来の西欧哲学の問題意識が現代的により深まった問い方でハイデッガー、ヤスパーズ等に引き継がれるそれでもあるが、ここでは単に、九鬼の見地は本来的にはブートルー(Emile Boutroux)の「……我々の学的探求の最高の対象であるべきものは……それら(事物)の歴史である」(括弧内は筆者)という『偶然論』(De la contingence des lois de la nature, 1874)の深い洞察の言葉と重なることを指摘するに止めよう。『現代フランス哲学講義』二九二頁参照。
- (21) 『人間と実存』一七四頁参照。
- (22) この様な形而上学そのものの可能性と根拠をも問題化する、徹底化された根源的地平としての偶然性の理解の萌芽は九鬼哲学に「予期されて」はいたが、実現されることはなかった。
- 「存在が無に於てある問題性」としての存在の偶然性はサルトル(『存在と無』)に於て一つの結実をみる。九鬼とサルトルとの交流が、伝えられるように、実りあるものであったとすれば、これを九鬼周造の影響とその哲学の発展とみるのは、あながち見当はずれの解釈ではないと思われる。
- (23) 安田武・多田道太郎『いき』の構造』を読む』一九七三年、朝日新聞社、三五頁。
- (24) 『人間と実存』二三頁、六九―七五頁。『いき』の構造』一一―一六頁。
- (25) ヘーゲル哲学との「親近性」、影響については、この小論の最後を参照。
- (26) 九鬼周造『偶然性の問題』一九三五年、岩波書店、三二―六頁。
- (27) 本稿八〇―八一頁参照。神川氏がその優れた究致「偶然」と必然のたわむれ(『理想』一九七八年二月号)で、「西洋哲学の営為に対してその枠組を問いかえず……メタ哲学的な思考(六五頁)と呼んでいられるものにきわめて近い。ただ、その意図には賛意を惜むものではないが、「メタ哲学的思考」という表現に私は少なからぬ抵抗を感じる。神川氏がみつめていられる問題の中心と、私がここで問題としている事態は重っていることは言うまでもない。同氏の論致を紹介して下さった三宅正樹氏と共に、小論を書く為にそれを参照するこ

とを可能にする労をとられた神川氏に、多くの教示を得たことをここに記して、深謝の意を表したい。

(28) 先にも指摘したように、この問いの徹底化は実現されず、動機にとどまらざるを得なかった。その理由については当章末を参照されたい。目前の動機はむしろ偶然性に、他の存在様相と等しい積極的な位置を与え、それらの相互の「構造連関」を明らかにすることであった。そうすることによって、「合理的見地」からはみ出した豊かな現実、そのあるべき存在様相(偶然性という)において光をあてようとしたことになったと言つてよい。

(29) 「学」は「エピステメ」の訳である。アリストテレス『アナリュティカ』I、32^a、19と20。

(30) ヘーゲルの言う「他在」といってもよい。必然性の「否定として」、自己同一でなく、むしろ必然性という「他者」に根拠をもつ、いわば必然性の相関者という「外観」を(少くとも劈頭の「定義」に於ては)偶然性という存在様相は与えられたのであった。これは後に詳述するように、定言的命題について成り立つ *quadratum logicum* に対応して、様相的命題についても四つの様相命題の間に同じような *quadratum logicum* が成立し、必然的命題と偶然的命題とは矛盾対立の関係においてあることに根拠をもつ。

しかし、具体的個別的考察では総り多い解明が深い洞察をもって遂行されている。それは九鬼が「積極的な現実的具体的「事柄」をいつも見つけていたからに他ならない。

(31) 『偶然性の問題』一頁。

(32) 同二頁。

(33) 同二頁、及び四一五頁。

(34) 同五一六頁。

(35) 同六一〇頁。アリストテレスの偶然性を指す諸概念、*επιδηκτος* が(一)定言的偶然を、*απορτικτος* が(二)仮説的偶然を、*επιδηκτικος* が(三)離接的偶然をそれぞれ意味するという九鬼の主張はいくつかの点に於て当を得ていない。アリストテレスの概念の使用が統一をしばしば欠く点を考慮しても、この点については、様相論理学の問題と共に、稿を改めたいと思う。アリストテレスの様相論理学に關しての一番新しいと思われる研究は(色々と)「これも問題が多いが」J. Hintikka, *Time and Necessity*, 1973, Oxford, Clarendon Press がある。

(36) この区別は、九鬼には明確に自覚されていないが、それは「存在の知られ方」によって「存在のあり方」を規定するという、近世西欧哲学の思惟の根本前提の一つに基づいていることに注意しよう。

(37) 『文芸論』四八六頁。

(38) このアリストテレスの『デ・インタプリアチオネ』IXが、ルカシヴィッチの「多価値論理学」への道を開いた、と云われている。N. Rescher, *Many-Valued Logic*, 1969, New York, McGraw Hill, p. 8-9. 参照。

(39) 『偶然性の問題』七八一八二頁。

(40) 同八七頁。アリストテレス『エニシカ』II、6、197^b。

(41) アリストテレス『メタフィシカ』Δ、30、1023^a。

(42) 『偶然性の問題』一一六頁。

(43) 同一一七一一九頁。

(44) 同一一四三頁。括弧内は筆者。

(45) 神川正彦「偶然と必然とのたわむれ」五四頁以下参照。

ロマン・ロラン全集 (15)
(第4回配本)

生ける
インドの神秘と行動

近代インドの魂の覚醒の一原動力
だったラーマクリシュナとその教
団は、滝のような力で疲弊した国
民のうちに行為の神を再覚させた。
巨匠の大作。宮本正清訳 ¥2500

近代文学ノート 3

勝本清一郎 尾崎紅葉の伝記的研究
と評論、初期硯友社の活動を紹
介。泉鏡花論、徳富芦花論、森鷗
外論を併収。多くの稀少資料写真
を添う。稲垣達郎解説予 ¥3000

画家の沈黙の部分

滝口修造 12人の外国の作家につ
いての文章。著者が「書く」こと
についての危機に見舞われ、1年
以上一語も書けず苦悩した時期の
刻印を持つ。図版25 重版 ¥2000

スペイン市民戦争

ヒュー・トマス ファシズムと人
民戦線の激突の序幕となったこの
戦争の帰結は、第2次大戦とその
戦後を決定した。現代史叙述の傑
作。都築忠七訳 (I) 2000 (II) 2400

辻まこと全画集

(予約受付中)

詩情に富んだ油絵から犀利な文明
批評である諷刺画まで、領域別に
約20冊に上る遺稿の全集成をここ
に一函に収録。その広さ深さ高さ
を世に問い、後世に残さんとする。

2月号 みすず 年間予約
¥1200

朝永振一郎博士追悼号 大枝益賢
朝永陽二郎・島園順雄・小堀憲・
北村勝三郎・荒木三郎・竹内衞・
野上弥生子・岡田辰三・田地隆夫
桑原武夫・玉木英彦・田中慎次郎 編

東京文京本郷 3丁目17-15 みすず書房

- (46) 『偶然性の問題』一七六頁以下参照。
- (47) 同一七六一―七七頁。
- (48) 同一七八頁。
- (49) 『人間と実存』一四六頁。
- (50) 『偶然性の問題』一八一―一八二頁。
- (51) 同一八三頁。傍点は筆者。
- (52) 同一八五―一八六頁。
- (53) 同一九〇以下参照。
- (54) 同一九一―二〇二頁参照。
- (55) A. Prior, *Formal Logic*, 1955, Oxford, Clarendon Press, p. 186-187. 『チ・インタープリタチオーネ』13^a, 22^b, 24^c.
- 31. AMABIMUS G OUK ANOYKAIOW H EIVAI T EDENTULI G OUK ANOYKAIOW EIVAI はあとの記述(22^b, 18^cと19^c)から明らか
なように、原文は誤りであり、入れ替えて、この図では訂正
されていることに注意されたい。
- (56) アリストテレス『アナリクティカ・プリオーラ』25^a, 37ff.
“..... εἰρησὴ τολαγοῦς λέγεται τὸ ἐνδεχόμενον.....” (同上)

- は “τὸ ἀνογκαιὸν καὶ τὸ ἤν ἀνογκαιὸν καὶ τὸ δυνατόν.....”
の三つが挙げられており、「必然」はエネルゲイアになった
ἐνδεχόμενον(=δύναμις)、「不必然」は必然の矛盾対当として
の「偶然」であり、「可能」は不可能と矛盾対当にある三つ
の ἐνδεχόμενονの意味と考えられる。
- (57) 『チ・インタープリタチオーネ』13^a, 22^b, 11^cと14^c。
- (58) 同13^a, 22^b, 17^cと22^c。『エソカ』H⁶, 6^c, 11^cと14^c。W. D.
Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, 1949, Ox-
ford, Clarendon Press, p. 43-46. A. N. Prior, *Formal Logic*,
1955, Oxford, Clarendon Press, p. 188. J. Hintikka, *Time
and Necessity*, 1973, Oxford, Clarendon Press, p. 27 ff. E.
J. Lemmon, *An Introduction to Modal Logic*, 1977, Oxford,
Blackwell, p. 1.
- (59) R. Cartwright, *Some Remarks on Essentialism*; *Jour-
nal of Philosophy*, 65, 68, p. 615-626. S. Kripke, *Naming
and Necessity*. Davidson & Harman (ed.), *Semantics of Na-
tural Language*, 1972, Dordrecht, D. Reidel Publ. Co. A.

- Plantinga, *The Nature of Necessity*, 1974, Oxford, Clarendon Press, M. K. Munitz(ed.), *Identity and Individual*, 1971, New York Univ. Press. v L. Linsky(ed.), *Reference and Modality*, 1971, Oxford 中の論文の多くを参照。A. N. Prior, *Formal Logic*, 1955, Oxford, Clarendon Press, p. 189.
- (68) 『アナリシス・プリオラ』22, 3, 32。
- (69) A. N. Prior, *Formal Logic*, 1955, Oxford, Clarendon Press, p. 189-190.
- (70) W. D. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, 1949, Oxford, Clarendon Press, p. 43-47.
- (71) 同 p. 44.
- (72) *ibidem*.
- (73) この点については、もっと詳細な研究をなす必要があるが、この小論を書くにあたって出逢った問題である。ヒントイカの研究は一面的、不十分でもあり、正しいものとは言えないと思う。
- (74) これはブライアーがロスの解釈を無批判に鵜呑みにした結果生じた不注意な誤解以外の何ものでもなくことは多言を要しないであらう。A. N. Prior, *Formal Logic*, 1955, Oxford, Clarendon Press, p. 190. 括弧内は筆者。
- (75) 『アナリシス・プリオラ』13, 32, 5, 18。
- (76) アリストテレスにとつては、この様な極限としての偶然は、他の等価の命題に置換することも出来ず、論理的にのみならず一般的にも、無意味と見做された様である。ここでは、しかし断定をさけ、問題を将来の研究にゆだねたい。九鬼自身の可能性＝蓋然性については、『偶然性の問題』二四二—二五〇頁参照。
- (69) 『偶然性の問題』一九八—二四二頁。
- (70) 同二頁。これは、「ハイゲルの『存在＝論理学』の意味でなく、何かの思い込みであろう。
- (71) 例えば、Saul Kripke を旗手とする Essentialism の新しい再興はその何よりの証左であろう。
- (72) McCall にはじまる実質的含意のバラドックスを解く為に展開された様相論理学は、多価値論理学に他ならず、その最も体系的な成果の整理は N. Rescher, *Many Valued Logic*, 1969, N. Y. McGraw Hill にみられ、ルカンウィッチの体系を基にして時相を様相論理に体系的に導入しようとした試みは A. N. Prior, *Time and Modality*, 1957, Oxford, Clarendon Press, がある。先述の Hintikka の論文集も、その為のアリストテレスへの溯行の試みの一つである。
- (73) 『偶然性の問題』二六一—二六五頁。
- (74) 同二六二頁以下参照。
- (75) 同二五五—一六八頁。
- (76) 同二六五—二七〇頁。
- (77) 同二七二—二七三頁。
- (78) 同二七一—二七四頁。
- (79) 同二七四頁。
- (80) 『人間と実存』一九一頁。
- (81) 「……偶然に対する可笑味は驚異の感情を対象とする神的自己反省に伴ふ感情である」という九鬼の言葉は、本来的にこの意味でなければならない。『偶然性の問題』二六五—二六六頁。
- (82) F. Nietzsche, *Ecce Homo* (Nietzsche Werke VI.), 1969, Berlin, Walter de Gruyter, S. 362.