

偶然性の問題と宗教的多元性

—九鬼周造の思索から—

古川 雄 嗣

(京都大学 教育学研究科博士後期課程)

(和文要旨)

絶対性の否定としての相対性、唯一性の否定としての多元性を主題とする宗教的多元性の問題はまた、必然性の否定としての偶然性の観点からも考察される必要がある。本論文は、九鬼周造の『偶然性の問題』(1935年)を中心とした〈偶然性の哲学〉から、宗教的多元性の哲学的背景を考察する試みである。

九鬼の偶然性をめぐる分析は、〈宗教〉という一般概念に対する「個物あるいは個々の事象」としての個別宗教の偶然性(定言的偶然)、各個別宗教の発生にまつわる偶然性(仮説的偶然)、そして或る個別宗教が「他でもありえた」という根源的な偶然性(離接的偶然)として解釈されうる。九鬼の思索は、最終的に、この「他でもありえた」という「可能性の全体」としての「形而上的絶対者」に行き着く。この「形而上的絶対者」が、自己と他者との間の根源的な関係性を開示し、他者の承認、受け入れ、対話といった実践的な倫理を要請するものとなるのである。

(SUMMARY)

The issue of religious plurality, mainly concerned with themes such as relativity as a negation of absoluteness, and plurality as a negation of uniqueness, respectively, also needs further analysis from the perspective of contingency as a negation of necessity. This paper is an attempt at examining the philosophical background of religious plurality from the point of view of 'the philosophy of contingency,' based around Shuzo Kuki's 1935 writing, *Gūzensei-no Mondai (The Issue of Contingency)*.

Kuki's analyses on contingency can be interpreted as the contingency of particular religions as "an individual or each individual occurrence" to 'religion' as a general concept (categorical contingency); the contingency around the genesis of each particular religion (hypothetical contingency); and the original contingency that a certain particular religion "could have been any other" (disjunctive contingency). Kuki's speculations ultimately arrive at the "metaphysical Absolute" as the "wholeness of possibility" of this "could have

been any other". This "metaphysical Absolute" serves both to reveal the original relations between the self and others, and to require practical ethics such as recognition and acceptance of others, and dialogue.

凡 例：

- ・九鬼周造の著作からの引用・参照は、『九鬼周造全集』（岩波書店、1980～1982年）により、引用・参照箇所は、全集本の巻数（ローマ数字）と頁数を本文中に記した。たとえば、（Ⅱ・343頁）は、全集第二巻の343頁であることを表わしている。また、特に断りのない場合は、『偶然性の問題』からの引用・参照を表わしている。なお、引用に際し、新字体・現代仮名遣いに改めた。
- ・引用文中の〔.....〕は引用者による省略を意味する。

はじめに

現代の最も代表的な宗教多元主義の主唱者の一人であるキリスト教神学者・宗教哲学者のR・パニッカー（Raimon (Raimundo) Panikkar）は「多元主義によって我々は我々自身の偶然性・有限性に気づく」と言っている¹。絶対性の否定としての相対性、唯一性の否定としての多元性を主題とする宗教的多元性の問題はまた、必然性の否定としての偶然性の観点からも考察される必要がある。「偶然性とは必然性の否定である」という有名な一文から始まる九鬼周造の『偶然性の問題』（1935年）は、西洋哲学の伝統が無視ないし軽視してきた偶然性の問題を主題化し、その独自の意味を明らかにした名著として名高いが、従来、これが宗教にまつわる問題として論じられることは少なかったと言ってよい。しかしながら九鬼は、この書の後半において、偶然性にまつわる分析の行き着くところとして、「形而上的絶対者」について多くを語っており、また別のところでは、「偶然性に関する学的認識の限界がやがて宗教の起始となる」「偶然性の存在する限りに於て、宗教は其存在の哲学

¹ R.Panikkar, "The Jordan, the Tiber, and the Ganges: Three Kairological Moments of Christic Self-Consciousness," in J.Hick and P.F.Knitter eds., *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1987, p. 110.

的理由を有っている」²「偶然性の問題は結局は宗教（広義の）へ行くべきもの」³であると述べ、偶然性の問題は宗教の根拠であることを説いている。とすれば、偶然性を基礎として世界と人間の実存を闡明せんとした九鬼の思索は、多元性という問題を如何に含み込むかという現代の宗教問題に対しても、多くの示唆を与えるものであることが期待される。すなわち、それは、偶然性・多元性を含み込んだ新たな宗教性の模索という試みである⁴。本稿では、その手掛かりを得るため、『偶然性の問題』における九鬼の偶然性の分析を追いながら、これを宗教的多元性の問題と関連させつつ考察する。

1. 定言的偶然

まず九鬼は、純粋な論理的次元における偶然性の問題を論じ、これを定言的偶然と呼ぶ。これは、概念と徴表、実体と属性の関係における偶然性である。例えば、〈三角形〉という概念にとって、〈三つの線に囲まれた面の一部〉という徴表は、様々な三角形にとって「共通な普遍的同一性」であり、「同一性として抽象された本質的徴表」であるが、他方、角が直角であるとか鋭角であるとか鈍角であるといった徴表は、「捨象によって同一性の圏外に置かれた非本質的徴表」である。前者は概念と徴表とが同一性によって結合しているがゆえに必然的徴表と呼ばれ、後者は両者間に同一性を欠いているがゆえに偶然的徴表と呼ばれる。また、概念に実在性を付与したものが実体であり、その意味を明確に言表した例は、言うまでもなくプラトンのアイデアである。実体と属性との関係は、概念と徴表との関係に対応する。〈人間〉にとって〈生物である〉という属性は本質的属性であり、それゆえ必然的属性であるが、彼が白色であるとか黄色であるとかといった属性は非本質的属性であり、それゆえ偶然的属性である。定言的偶然とは、かかる、概念に対する偶然的徴表、

2 「偶然性（講演）」（Ⅱ・343、346頁）。

3 「田邊元・九鬼周造往復書簡」『九鬼周造全集 月報12』12頁。

4 九鬼哲学を明確に宗教にまつわる問題と規定して考察したものに、大木英夫『偶然性と宗教』（ヨルダン社、1981年）と田中久文「九鬼周造におけるニヒリズムと目的論——新たな宗教性を求めて——」『聖学院大学総合研究所紀要 No.29 2003』（聖学院大学総合研究所、2004年）があるが、両者とも、偶然性・多元性を含み込んだ宗教性という観点ではなく、むしろ、実存の偶然性がもたらすニヒリズムの問題として論じている。かかる観点に関しては、本稿でも考察する予定であったが、紙面の都合上、割愛した。機会を改めて論じてみたい（本稿註21、参照）。

実体に対する偶然的属性の偶然性にほかならない。突き詰めれば、定言的偶然の核心的意味は、一般概念（種・類）に対する「個物あるいは個々の事象」ということになる（Ⅱ・19～44頁）。

ところで、19世紀以来、宗教学は「宗教」の様々な定義を模索し、試み続けてきた。曰く、「靈的存在への信仰」（E・タイラー）、「無限なるものを捉える能力」（M・ミュラー）、「超自然的な存在への信仰」（R・ロバートソン）、等々⁵。こうした試みは、個々の諸宗教から「共通な普遍的同一性」（すなわち「宗教の本質」）を「抽象」する試みであったと言える。しかるに、特に80年代以降の宗教的多元性をめぐる議論において、かかる「宗教の本質」が一つの争点となっている。例えば、多元主義論争に火をつけたJ・ヒック（John Hick）は、世界の偉大な諸宗教は「共通の本質」をもっているとして、諸宗教の価値的相対性を主張する。しかしながら、かかる議論に対して、同じく多元主義者を自認するR・パニッカーやJ・B・カップ（John B. Cobb Jr.）の立場は鋭く対立する。曰く「共通要素の主張は全くの還元主義的抽象」であり「我々はいかなる真正な宗教の教義をも水で薄めるべきではない」⁶、「宗教のプラトンのアイデアは存在しない」「宗教とは本当のところ何であるかという議論は的外れである。宗教というようなものは存在しない」⁷と。かかる立場は、種や類といった普遍的な一般概念は「声の風」に過ぎず、実在するのは個物であるとする唯名論の立場に近い⁸。そして、九鬼の偶然性の哲学は、明らかにこの立場に親近的である⁹。

⁵ R・ロバートソン、井上順孝ほか共訳、田丸徳善監訳『宗教の社会学——文化と組織としての宗教理解——』（川島書店、1983年）参照。

⁶ Panikkar, *op. cit.*, pp. 110, 92.

⁷ J.B.Cobb Jr., "Beyond 'Pluralism,'" in G.D'Costa ed., *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1990, pp. 82, 83. また、J・ミルバンク（John Milbank）も、「宗教は類ではない」と言っている。J.Milbank, "The End of Dialogue," in *ibid.*, p. 176.

⁸ ただしパニッカーやカップが取っているのは、我々の知覚や思考を組織化し、それによって経験を解釈し記述することが可能となる「概念図式」が、特定の時代と共同体に規定されているために、真理や普遍概念は時代と共同体に相対的であるとする、「概念相対主義」の立場である。しかし、いずれにせよ、これが一般概念よりも個物の側に実在性を認める点に変わりはない。Panikkar, "What is Comparative Philosophy Comparing?," in G.L.Larson and E.Deutsch eds., *Interpreting Across Religious Boundaries*, Princeton: Princeton University Press, 1988.も参照。

⁹ 小浜善信は、九鬼周造が唯名論者であり、徹底した個物主義者であることを強調している。『九鬼周造の哲学——漂泊の魂——』（昭和堂、2006年）。

種とか類とかいうような一般概念がもともと個物を基礎として同一化的抽象の作用によって構成されたものである以上は、捨象によって同一性の圏外に置かれた偶然的徴表が定言的偶然として逆に個物の存在を語るのは当然のことである。(Ⅱ・40頁)

九鬼哲学が、そして現代の宗教多元主義が問題とするのは、この「捨象によって同一性の圏外に置かれた偶然的徴表」である個別諸宗教の偶然性である。

これは、さしあたって例を挙げれば、このような事態であろう。「宗教は超自然的な存在を信仰する」とは、おそらく言えるのであろう。この場合、〈宗教〉(概念)と〈超自然的な存在への信仰〉(徴表)とは、同一的・必然的關係をもって結合する。しかし、例えば「宗教はイエス・キリストを信仰する」とは言えない。〈イエス・キリストを信仰する〉という徴表は、〈宗教〉という一般概念に対して「個物あるいは個々の事象」として、偶然的である。定言的偶然とは、このような事態を指す。

さてしかし、ここで、「この」という指示代名詞によって、概念(宗教)に限定が与えられた場合、〈「この」宗教(キリスト教)〉と〈イエス・キリストを信仰する〉こととは、必然性をもって結合する。すなわち、徴表ないし属性が偶然的でありうるのは、一般概念に対してのみ、つまり純粹に論理的次元においてのみである。「この」という指示代名詞によって限定を与えられた具体的・經驗的な個物に対しては、その徴表・属性は必然的・同一的な關係をもって結合する。むしろ、それらの定言的偶然こそが、個物を個物たらしめているのである。しかるに、「この」特殊・具体的な甲(個物)が、乙という徴表・属性をもつには、何らかの原因がなくてはならない。かくして、問題は論理的次元から經驗的次元へ、概念性の問題から理由性の問題へ、すなわち定言的偶然から仮說的偶然へと展開する。

2. 仮說的偶然

ある個物が存在するには、何らかの原因ないし理由があつたはずである。例えば、〈私〉という個物の存在には、父と母の出遭いという理由ないし原因がある。このように、理由と帰結、原因と結果、あるいは手段と目的とが、必然的關係で結合する場合、これらを総称して仮說的必然と呼ぶ(それぞれ、理由的必然、因果的必然、目的的必然)。これに反して、それらが必然的・同一的關係を有しない場合、それらはそれぞれ、理由的偶然、因果的偶然、目的的偶然と呼ばれ、これらを総称して仮

説的偶然という。

九鬼が挙げている具体的な例を見ておくと、屋根から瓦が落ちてきて、軒下を転がっていたゴム風船に当たって破裂させたとするならば、我々はそれを偶然と考える。この場合、瓦は屋根の朽廃による固着の喪失か、風力による離脱の促進か、何等かの〈原因〉があり、その〈結果〉として、落下の法則に従って一定の場所に落ちた。ゴム風船は、最初に受けた微小の衝動とゴムの弾性と風船の球形と地面の傾斜凹凸とが〈原因〉となって、その〈結果〉として、運動の法則に従って一定の場所に転がってきた。ここでは、瓦が落下した〈原因—結果〉の系列と、ゴム風船が転がってきた〈原因—結果〉の系列とは、各々全然独立している。このように、「因果関係を異にする二つの事象」が「邂逅」し、一定の積極的關係に置かれた。これは因果的偶然と呼ばれる（Ⅱ・110～111頁）。あるいは、樹木を植えるために地を掘っていると宝が出てきたという場合は、一方に、植木屋が地を掘って樹木を植える行動の系列と、他方に、盗賊か何かが地中に宝を隠置した行動の系列とがあって、その各々独立した両系列間に目的性以外の何等かの積極的な關係が立てられたのである。樹木を植えることが〈目的〉で、宝を得ることは目的の中に含まれていなかったから、これを目的的偶然という（Ⅱ・76～77頁）。

論理的次元においては偶然的であった「個物あるいは個々の事象」であるが、これを経験的次元において見ると、ここには仮説的必然がある。しかしながら、この必然性にもまた、偶然性が潜んでいた。先の例で言えば、〈私〉という個物の存在の仮説的必然である父と母の出遭いということが、そもそも偶然であると考えられるからである。各々独立であった父の因果系列と、母の因果系列とが「邂逅」して、〈私〉という個物が発生したのである。かくして、仮説的偶然とは、「独立なる二元の邂逅」を、その核心とする。

しかし、そうであるならば、その存在に必然的な理由ないし原因があると考えられた「個物あるいは個々の事象」も、やはり偶然的なものであるということになるであろうか。かかる問いに対して、こう答えることができるであろう。偶然に見える二つの系列の邂逅自体に、一種の必然性があった、と。例えば、私の父（甲）と母（乙）の邂逅には、共通の知人の病気見舞いという共通原因（丙）があった、という具合にである。しかし、そもそもその共通の知人が病気になったということ自体が、彼が散歩に出たという一の系列と、そこに病菌が浮遊していたという他の系

列との邂逅という偶然性によるものであると言える¹⁰。こうして我々は、仮說的必然と仮說的偶然とを無窮に遡ることになる。

丙点で甲と乙とが交叉する場合、[.....] 甲は甲'を、甲'は甲''を原因とし、乙は乙'を、乙'は乙''を原因とし、甲''と乙''とがSを共通の原因にもっていると考えよう。そうすれば甲と乙との邂逅は厳密な意味で偶然とは云えない。然るにS自身はまたMとNとの交叉点を意味している。そこに偶然の余地がある。しかしそのMを含むMM'M''の因果系列と、Nを含むNN'N''の因果系列とは、更に共通の原因としてTをもつと考えることができる。然るにそのTもまた一の因果的系列と他の因果系列との交叉点を意味している。そこに偶然の余地がある。しかしその二系列にはまた共通の原因があると考え得る。(II・146頁)

このことを、我々の関心に引きつけて言えば、個々の諸宗教の発生と存在にまつわる必然性と偶然性の問題と考えることができよう。論理的次元においては、〈宗教〉という一般概念に対して、各個別宗教は偶然的属性を備えた偶然的存在であった。しかしながら、「この」宗教の諸々の偶然的属性には、それが発生した特定の原因ないし理由がある。それゆえ、経験的次元において見れば、「この」宗教の存在とその諸々の属性、つまり「この」宗教が「この」宗教であることは、必然的である。ところが、なおそこには、一の因果系列と他の因果系列との邂逅という偶然性がある。とすれば、やはり「この」宗教の存在とその諸々の属性は、偶然的なものとなるのか。否、その邂逅自体に必然的な理由ないし原因がある。しかし、その理由ないし原因自体もまた、一の系列と他の系列の邂逅という偶然の出来事であった.....、と。

「かくして我々はxに遡る。このxとは如何なるものであろうか」(II・146頁)。かくして、問題は経験的領域から形而上学的領域へ、仮說的偶然から離接的偶然へと移される。

3. 離接的偶然

我々は、ある個物の存在から出発し、経験の領域にあって全面的に必然性の支配

¹⁰ この例は、『偶然性の問題』手沢本への書込みにある図を元にしてしている。II・262頁。

を仮定しつつ、その仮説的必然を無窮に遡った果てに、理念としてのxに到達する。九鬼はこのxを、シェリングの用語を借りて「原始偶然」と呼ぶ。「それに関しては、在るとだけ云えるので、必然的に在るとは云えないのである」（シェリング、傍点は九鬼、Ⅱ・146頁）。

どれほど存在の必然性を仮定し、その仮説的必然（因果系列）を遡りうるとしても、そもそも何故「この」因果系列であったのか、という問いには答えられない。つまり、他の系列ではなく「この」系列であったということは、それ自体に原因をもつ、いわば根源的な偶然性である。九鬼はこれを、〈甲は乙か丙か丁である〉という離接的判断の形式において、〈甲は乙でも丙でも丁でもありえた〉という偶然性という意味で、離接的偶然と呼ぶ。

しかるに、ここに『偶然性の問題』における最も重要な問題、「形而上的絶対者」の問題が登場する。今、「それ自体に原因をもつ」と言ったように、「我々は原始偶然に於て一種の自己原因を認めないわけには行かない」（Ⅱ・182頁）。「原始偶然」は、その存在根拠を自己のうちにもって他者のうちにもたない（「自因性」）という意味で、「絶対的必然」あるいは「形而上的必然」と言い換えることができる。他方、この「原始偶然」によって生じた甲およびそれ以下の因果系列のすべての出来事は、その存在根拠を自己のうちにもたず他者のうちにもつ（「他因性」）という意味で、「形而上的偶然」と言うことができる（Ⅱ・235～238頁）。すると、ここで、

我々は経験的地平におけると形而上的地平におけるとによって必然および偶然の意味が正反対になっていることに気づく。経験的地平は「下より」の行き方で、因果的必然の系列を無限に遡って、原始偶然に到達する。形而上的地平は「上より」の行き方で、絶対的必然の否定として、因果性のうちに虜にせられた偶然の概念を得る。換言すれば、因果性によって規定せられることは、経験的見地よりは必然と云われ、形而上的見地よりは偶然と云われる。また、因果系列の起始が理念として把握せられるとき、経験的地平よりは原始偶然と云われ、同じ理念が形而上的見地よりは離接的必然の形に於て絶対的必然と云われる。（Ⅱ・237頁）

原始偶然とは、因果系列の原始的起始として仮説的（経験的）地平において得られた概念であった。しかしながら、これはまた、系列の各成員たる経験的必然のすべて、すなわち離接的諸可能性のすべてを〈部分〉として含蓄する〈全体〉と考えることもできる。他方、絶対的形而上的必然とは、離接的地平において離接的偶然

(形而上的偶然＝経験的必然) のすべてを〈部分〉とする〈全体〉である。とすれば、「原始偶然と絶対的形而上的必然とは同一のものでなければならない」。「原始偶然というも絶対的必然というも畢竟、形而上的絶対者のこと」であり、「絶対的形而上的必然と原始偶然とは一者の両面に過ぎない」(Ⅱ・238～240 頁)。それゆえ九鬼は、「形而上的絶対者」を「必然—偶然者」と性格づける。

注目すべきは、ここから結論される以下のことである。まず第一に、九鬼の言う「形而上的絶対者」とは、「絶対者なるが故に絶対的に一」であり「絶対的に一なるが故に絶対的に必然と思惟される」(Ⅱ・235～236 頁) が、同時に、形而上的偶然(経験的必然) のすべてを部分とする全体、「離接的諸可能性の全体」でもあり、いわば無限の多様性・多元性をもっている。とすれば、九鬼の言う「形而上的絶対者」とは、(九鬼自身はこのような言い方はしていないが) 一であると共に多であり、多であると共に一である(「一即多・多即一」という存在論的構造をもつものと理解されるであろう。第二に、九鬼の言う「形而上的絶対者」は、それ自体では何ら現実性をもたず、「甲でもなく乙でもなく丙でもなく丁でもない」が、同時に、そこに「甲でもあり乙でもあり丙でもあり丁でもある」という、あらゆる可能性の全体を含蓄している。それゆえ、「絶対者が『必然—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ことを語っている」(Ⅱ・246 頁)。第三に、ここから、全体と部分、絶対者と有限者、必然性と偶然性の、不可分の相関関係が考えられる。

部分なくして全体なく、全体なくして部分はない。従って絶対的形而上的必然の必然性は形而上的偶然の偶然性なくしては考えられない。形而上的偶然の偶然性もまた絶対的形而上的必然の必然性なくしては考えられない。絶対的必然の必然性は偶然性を部分とする全体の有つ必然性である。必然性は偶然性を制約し、偶然性は必然性を制約する。要するに絶対者は空虚なる抽象的全体でなく充実せる具体的全体である限り、単なる必然者でもなく、単なる偶然者でもなく、必然と偶然との相関に於て意味を有する「必然—偶然者」である。そうして絶対者は相対的なる有限者によって初めて絶対者たり得るもの、換言すれば偶然的部分として他在することによって初めて絶対的全体の具体的意味を獲得するものである。(Ⅱ・241 頁)

従来の九鬼研究においては、かかる九鬼の「形而上的絶対者」について、これが『偶然性の問題』における考察が最後に行き着いた核心的な問題であるにもかかわらず、十分な注意と考察がなされてこなかったと言わなければならない。このこと

は、九鬼哲学が宗教問題として論じられることが少なかったことと軌を一にするであろう。しかし、繰り返すが、「形而上的絶対者」の問題は、『偶然性の問題』の、いわば結論であると同時に始源でもあるような核心的な主題であり、これを理解することなくしては、『偶然性の問題』の全体を把握することは到底不可能である。そこで、以下に、九鬼の「形而上的絶対者」とは如何なるものであるか、さらに詳しく考察しておこう。

4. 形而上的絶対者

「新たな宗教性を求めて」と副題された田中久文の論文は、明確に宗教的課題として九鬼の「形而上的絶対者」について考察した数少ない（ほとんど唯一の）論考であるが、ここで田中は、九鬼の「形而上的絶対者」についてこう解釈する。

先に、y でも z でもよかったのに x が出たという「原始偶然」について述べたが、九鬼はこうした「原始偶然」の背後に x、y、z という「全体」を想定する。この「全体」は「全体」であるがゆえに、もはや「偶然」ではなく「必然」的存在である。『偶然性の問題』では、この「全体」を「形而上的絶対者」とよぶのである。

このように『偶然性の問題』においては、「無」としての「偶然性」の奥に「有」としての「必然性」をおいており、[.....]¹¹。

まず、第一に、九鬼が「原始偶然」を「必然」と言い換えるのは、それが『全体』であるがゆえに」ではなく、「原始偶然」が、その存在根拠をそれ自身のうちにのみもつという「自因性」のゆえである。「経験的地平におけると形而上的地平におけることによって必然および偶然の意味が正反対になっていること」に、田中は気づいていないのではないか。「全体」は「全体」であっても、これが「必然」と言われ得るのは「形而上の見地より」であって、「経験の見地より」は、あくまで「偶然」なのである。従って、第二に、九鬼は『無』としての『偶然性』の奥に『有』としての『必然性』をおいて」いるわけでは全くない。九鬼はそのように、いわば経験的地平より見られた「原始偶然」の「背後」や「奥」に、あたかもそれとは別

¹¹ 田中前掲論文、102頁。

の實在が存在するかのように「有」としての「形而上的絶対者」をおいているわけではない。九鬼の言う「形而上的絶対者」とは、「形而上的見地より」見た場合、絶対者であるがゆえに「一」であり、「一」であるその「自因性」のゆえに「必然」であり、しかしそれ自体では何ら「現実性」をもたない（「甲でも乙でも丙でも丁でもない」）がゆえに「無」なのである。他方、これを「経験的見地より」見た場合、すべての因果系列の起始となる「有」としての原始「偶然」であり、それはあらゆる「可能性の全体」（「甲でもあり乙でもあり丙でもあり丁でもある」）であるがゆえに「多」なのである。かくの如く、九鬼の「形而上的絶対者」は、これを「形而上的見地より」見た場合、〈必然・一・無〉であり、他方、これを「経験的見地より」見た場合、〈偶然・多・有〉である。すなわち、〈必然即偶然・偶然即必然、一即多・多即一、無即有・有即無〉が、「形而上的絶対者」の存在論的構造なのであり、それゆえに九鬼は、「必然—偶然」を「一者の両面」と言うのである。

その点では、小浜善信が九鬼哲学における「神と世界」の関係を「世界は神の自己否定による自己顕現である」という一文で表現できると解釈しているのは正しい¹²。しかし、小浜もなお、九鬼が提示した「形而上的絶対者」の概念の意義を、十全には説明できていないように思われる。今、仮に「形而上的絶対者」を「神」と言い換えて述べてみるならば、それは、以下のような事柄である。第一に、神はそれ自身では何ら現実性をもたない絶対無であり、常にその自己否定態（「他在」）としての具体的有としてのみ自己を顕現し得る。それは、神は一者としてそれ自身で自存するわけではなく、いわば常に世界（人間）と共に在るということ、しかも、それゆえ、神は世界（人間）を「制約」し、世界（人間）もまた神を「制約」する、ということの意味する。第二に、神と世界が相互に自己否定を媒介として結合し、またそれゆえ相互に「制約」し「制約」される関係にあるということは、世界のあらゆる現実存在が、常に何らかの仕方で、神の性格を「投射」され、その有限的な「反映」であることを意味している（Ⅱ・242～243頁）。第三に、あらゆる現実存在が、神の有限的な「反映」であるということは、同時に、いかなる存在も神そのものではありえない、ということをも意味する。自己否定（「他在」）という契機を含むことによって、神そのものは、常に隠されている。神は自己を隠すことによって自己を顕し、自己を顕すことによって自己を隠す、と言い得るであろう。

¹² 小浜前掲書、190頁。この点で、本書は九鬼の形而上学を初めて正しく把握した労作と言えよう。筆者も『偶然性の問題』の読解に際して、本書全体から多くの示唆を与えられた。

こうして、九鬼の『偶然性の問題』は、最終的には、一種の「神学」の様相を帯びる¹³。冒頭に述べた「偶然性の問題は宗教の根柢である」ということは、ここに明瞭に現われている。それでは、以上のような九鬼の偶然性の哲学と、それが行き着いた「形而上的絶対者」の問題は、宗教的多元性という問題に対して如何なる示唆を与え得るであろうか。九鬼が『偶然性の問題』の「結論」部分で述べている「偶然性の実践的内面化」の問題を論じつつ、そのことについて考察しておこう。

5. 偶然性の実践的内面化——遇勿空過者——

80年代以降の宗教的多元性をめぐる論争において、一つの大きな争点となったのは、異なる宗教システムの間、厳密な意味で「対話」や「相互理解」があり得るのか、という問題であった。ここから、「共通の宗教性」や「宗教の本質」といったものを志向する「通約的多元主義」と、そういった共通性・普遍性を志向せず、個々の宗教の独自性・唯一性を、より根源的に承認しようとする「非通約的多元主義」という、二つの立場が現われる¹⁴。これは、哲学的な問いとしては、言語ゲームや概念相対主義の問題として論じられている。しかし同時に、これは優れて「神学」的な問いでもある。というのは、これは、神（あるいはこの論争の中でしばしば使用される語で言えば「究極的实在」）を、「一者」と見るか、それとも实在の存在論的構造自体に多元性を見るか、という問題でもあるからである。前者の代表例はJ・ヒックであり、彼は「ランプは異なるが光は同じ」とか「神は多くの名前をもつ」といった表現を好んで用い、現実の諸宗教は、普遍的・絶対的な「一者」の多様な解釈であると考えている¹⁵。他方、後者の代表例はR・パニッカーであり、彼ははっきり「实在そのものが多元的である」と言い¹⁶、また明らかにヒックへの批判を意識しながら、「この实在は、あたかもその名前の外に一つの実在が存在するかの

¹³ 無論、ここで言う「神学」とは、「キリスト教神学」や「ユダヤ教神学」のことではなく、端的な意味での「神学」である。

¹⁴ 岸根俊幸『宗教多元主義とは何か——宗教理解への探究——』（晃洋書房、2001年）77～143頁、西谷幸介『宗教間対話と原理主義の克服——宗際倫理的討論のために——』（新教出版社、2004年）77～82頁、参照。「通約的多元主義」と「非通約的多元主義」という分類は、岸根によるものである。西谷は前者を「宗教本質論的多元主義」と呼んでいる。

¹⁵ J・ヒック、間瀬啓允訳『神は多くの名前をもつ——新しい宗教的多元論——』（岩波書店、1986年）、同『宗教がつくる虹——宗教多元主義と現代——』（岩波書店、1997年）参照。

¹⁶ Panikkar, "The Jordan, the Tiber, and the Ganges," p. 109.

ように、多くの名前をもっているのではない。その実在が多くの名前であるのである」と言っている¹⁷。

九鬼周造が偶然性の問題についての考察の終着点として提示した「形而上的絶対者」は、上の論争の文脈では、明らかに後者の立場、つまり神の実在の存在論的構造そのものに多元性を見るものであると理解される。たしかに九鬼は、「形而上的絶対者」を「絶対的一者」と言っている。しかし、すでに確認したように、それはあらゆる存在の背後に、それ自身として自存する「存在(有)」ではない。九鬼の言う「形而上的絶対者」は、それ自身としては一切「現実性」をもたない「無」であり、またそうであるがゆえに、あらゆる「可能性」を含蓄した無限の「多」である。世界の現実存在とは、この無限の「多」(すなわち「甲でも乙でも丙でも丁でもある」という「離接的諸可能性の全体」)が、自己否定を媒介として、「部分」として「現実化」したものである。このことは、現実の諸宗教の存在についても、全く同様のことが言えるものと思われる。つまり、「形而上的絶対者」とは、いわば〈キリスト教でも仏教でもヒンドゥー教でもある〉という、あらゆる「可能性の全体」を意味しているのであり、現実の諸宗教は、その自己否定態としての一つの「部分」なのである、と。

では、かかる偶然性の形而上学から、いったい如何なる実践的な倫理が導出されるであろうか。

ある個物(甲)の実存が、〈甲でも乙でも丙でも丁でもある〉という「離接的諸可能性の全体」の「部分」であるということは、〈甲は甲である〉という同一律(自己同一性)の中に、〈甲は乙でも丙でも丁でもありえた〉という可能性を含み込んでいることを意味する。〈我は汝でもありえた〉し〈汝は我でもありえた〉のである。とすれば、〈我は我である〉という自己同一性には、「邂逅する『汝』を『我』に深化すること」(II・256頁)が含み込まれていると言わなければならない。〈甲は甲である〉という自己同一性の中に、すでに乙や丙や丁といった「他者の偶然性」を含み込んでいるからである。隠喩的に言えば、甲や乙や丙や丁といった現実の具体的個物は、同じ一つの体の部分と部分なのである。それらは、部分であるがゆえに、体全体の性格を反映しつつ、しかしどこまでも有限的な部分に過ぎない。こうして、

¹⁷ Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism: Toward an Ecumenical Christophany*, rev.ed., London: Darton, Longman and Todd, and Maryknoll, New York: Orbis Books, 1981, p. 29. 強調原文。

偶然性の実践的内面化は具体的全体に於ける無数の部分と部分との間柄の自覚にほかならない。孤在する一者はかしこにここに計らずも他者と邂逅する刹那、外なる汝を私の深みに内面化することに全実存の悩みと喜びとを繋ぐものでなければならない。(Ⅱ・258頁)

という実践的倫理が与えられる。かかる「間柄の自覚」はまた、「到るところに間主性を開示することによって根源的社会性を構成する」のであり、「間主体的社会性に於ける汝を実存する私の具体的同一性へ同化し内面化する」ところに、「実践に於ける行為の意味も存するものでなければならない」(Ⅱ・259頁)。九鬼はかかる事態を、『浄土論』の「遇無空過者」(遇うて空しく過ぐるもの無し)を引き、しかも「無」を「勿」と改めつつ、何故「この」個物は「この」個物として存在するのかという問いに対しては、「理論の圏内にあつては、偶然性は具体的存在の不可欠条件であると答えるまでであるが、実践の領域にあつては、『遇うて空しく過ぐる勿れ』という命令を自己に与えることによって理論の空隙を満たすことができるであろう」という一文で総括している(Ⅱ・260頁)。

無論、軽率な同定は慎まなければならないが、おそらく九鬼は、R・パニッカーとともに、各々の宗教は「全体を表わす部分である」「他の宗教の次元になつてゐる」「人間の経験の全体を具体的な仕方で表わしている」¹⁸と言うのではないであろうか。また、パニッカーが「キリストの神秘的な体の全体性」と言い、「すべての存在はキリスト顕現である」¹⁹と言うとき、彼がここで言う「キリスト」とは、九鬼の言う「形而上的絶対者」のことにほかならないと言ってよいかもしれない。あるいは九鬼は、橋本裕明とともに、「個々の宗教がそれ自身のあり方を徹底的に生き、そしてそのゆえに他宗教と根源的にかかわり、他宗教につねに学ぶとき(多)、そこにこそ大いなる調和と信仰的いのちが生まれる(一)」「諸宗教が他から学びつつ、本来の個別宗教になつていく道をたどること、それは多、あるいは多様性の実現である。そしてこの多の徹底的な充実こそが、多そのままで大いなる一を実現するのである」²⁰と言うのではないであろうか。

現実の具体的な実定諸宗教は、相互に同じ一つの体の部分と部分であり、しかも

¹⁸ Panikkar, "The Jordan, the Tiber, and the Ganges," pp. 107, 112.

¹⁹ Ibid., pp. 113, 114.

²⁰ 橋本裕明『『即』の立場から見た増田論文』『福音宣教』(2001年7月号、オリエンス宗教研究所) 38、41頁。

それゆえに、それら自体が、各々、全体を「投射」され、全体を「反映」している。また、例えば〈キリスト教は仏教でもヒンドゥー教でもありえた〉のであり、〈キリスト教はキリスト教である〉〈仏教は仏教である〉という同一性の中に、すでに他宗教の存在を含み込んでいる。それは、実践の領域においては、キリスト教がキリスト教であろうとすること、仏教が仏教であろうとすることは、必然的に、他宗教の内面化、すなわち他宗教を受け容れ、対話し、学び合うことを含み込むことを意味しているのである。もし九鬼が、「宗教的多元性」や「宗教間対話」について語れと言われたなら、彼は一言、「遇うて空しく過ぐる勿れ」と答えるであろう。

おわりに

以上において、九鬼周造の『偶然性の問題』に従いながら、これを偶然性という見地から見た宗教的多元性の問題として考察することを試みた。定言的偶然（論理的偶然）とは、〈宗教〉という一般概念に対して、個物としての実定諸宗教のもつ個別性・特殊性・具体性のことであった。仮説的偶然（経験的偶然）とは、各個別宗教とその属性の存在と発生における偶然性のことであった。離接的偶然（形而上的偶然）とは、「この」宗教が「この」宗教で「無くてもよかった」という根源的偶然性のことであり、我々はここに、「他でもありえた」という「可能性の全体」としての「形而上的絶対者」を目撃したのであった。

九鬼の「形而上的絶対者」は、〈必然即偶然・偶然即必然、無即有・有即無、一即多・多即一〉という二面的な性格をもち、これらの両者が相互に自己否定を媒介として不即不離に結合したものと考えられた。そして、このことは、世界の現実存在は、あらゆる「可能性の全体」である「形而上的絶対者」の「他在」（すなわち自己否定としての自己顕現）としての「部分」であることを意味していた。

かかる九鬼の形而上学的考察は、今日の宗教的多元性をめぐる議論において、とりわけ、神的実在の存在論的構造自体が多元的であるとして、現実の諸宗教の多元性を根源的に承認しようとする、R・パニッカーなどの理論に極めて親近的であると考えられた。かかる立場は、いわば〈我は汝でもありえたし、汝は我でもありえた〉という形而上的な偶然性に基づいて、自己と他者との間に根源的な関係性を見るものである。そして、かかる根源的な関係性の立場に立つとき、多元性の承認や他者の受け容れ、対話といった事柄は、人間存在の本来的で必然的な要請として、

立ち現われてくるのである²¹。

キーワード：

九鬼周造、偶然性、宗教的多元性、形而上的絶対者、全体と部分

KEYWORDS:

Shuzo Kuki, Contingency, Religious Plurality, Metaphysical Absolute, Whole and Part

²¹ なお、本稿において触れられなかった問題として、九鬼哲学における「運命」の問題がある。先に、他者の受け容れは〈甲は甲である〉（〈私は私である〉）という自己同一性のうちに、必然的に含まれ、それゆえ実践的に要請されるものであることを述べたが、ここにはそもそも、いわば〈私は私である〉ことを「運命」として実存的に引き受けるといった態度がなければならぬ。九鬼のいわゆる「偶然性の哲学」について、しばしば誤解されがちな事柄であるが、〈私は私である〉こと、あるいは〈私〉にまつわる諸々の属性が偶然であるということは、それがいわば、実存にとって無意味なこと、どうでもよいこと、拘る必要のないこと、といったようなことを全く意味しない。全く逆に、〈私は私である〉という偶然を、「必然—偶然」としての「運命」として実存的に引き受け、徹底的に〈私〉が〈私〉であろうとすることに、九鬼哲学の核心があるのであり、かかる「運命」としての自己同一性と、他者の偶然性の内面化という事柄は、不可分離の相即関係にあるのである。本稿では特に後者に重点をおいて考察したが、今後、前者の問題、すなわち九鬼哲学における「運命」の問題について、さらなる考察が要請されるであろう。