

## 宗教的実践と「偶然」

——後期田辺哲学を中心に——

### 序

偶然とは何か。偶然は通常、必然と相対する概念であると考え、因果関係の系列に属さない、非日常的しかも不確定的なものとして認識され、軽視されている。しかし、偶然ははたしてわれわれの日常生活や行為と何の関係もなしに、単なる哲学の知識、あるいは形而上学的な概念に止まっているのだろうか。

京都学派の哲学者・田辺元（一八八五—一九六二）は、最晩年の著作「マラルメ覚書―「イジチュール」―「双賽一擲」をめぐって―」（一九六一）において、知性の問題としての偶然が人間存在や行為にもかかわっていると主張し、偶然が単に自然的事物のあり方に属しているだけではなく、人間存在から自覚される「運命」という存在規定でもあるとしている。田辺によれば、「運命」は直接的必然的に祖先から伝来してきた宿命ある

いは運命と、その運命を自覚することによって否定転換されて自性の偶然や自由と媒介される命数あるいは命運という二つの側面を含んでいるものであるという（T13・298を参照）。つまり、「運命」は過去の志向に力点を置く自然存在の必然と未来的志向に力点を置く自覚存在の偶然とを包摂したものである。われわれ人間はその矛盾した存在状態で「運命」を自覚し生きていくほかはないとされる。

しかし、このような知性から実践（ないし時間）へと移った偶然概念の規定はどこから来ているのか。田辺によれば、それは、運命の必然に抵抗し、それを支配するために、運命を愛しそれに随順してそれを生かし、運命に含まれる偶然を自由の媒介に転ずる宗教的自覚の立場、つまり「死復活」という自己犠牲即自他共生の宗教的実存的実践であるという。偶然概念は、かくして宗教的実践を通じて、われわれの日常生活における実

廖 欽 彬

実践や時間の問題にかかわってくるのである。だが、このような宗教的実践に基づく偶然概念の規定は、あくまで田辺自身の宗教的体験による宗教哲学的な解釈にすぎない。にもかかわらず、田辺は「マラルメ (Stéphane Mallarmé, 1842-98) における、必然を叙述の核心とする「イジチュール」(Igitur ou la folie d'Elbehnon) から偶然を放棄しないという主旨を掲げる【双賽一擲】(Un coup de dés jamais n'abolira le hasard)へと移行した制作行為を自ら解釈し、これをマラルメ自身の人間的交友や後進指導という自己犠牲的な他者愛と見なしている(『ES・273を参照)。そもそも、芸術活動に属する詩作行為は、一種の宗教的実践として見なされることができぬのか。もしマラルメの制作行為が田辺の言う宗教的実践であれば、その行為において、過去の志向を表す必然と未来的志向を表す偶然とはいかなる関係にあるのか。換言すれば、日常における「芸術的活動即宗教的実践」と時間はいかなる関係にあるのか。

本論では、以上に提起した問題を論究することによって、後期田辺哲学の帰結点を明らかにし、そして偶然が人間の宿命に可変性や創造性をもたらすことの現代的意義を問いたい。

## 一 懺悔道の哲学と偶然

後期田辺哲学は通常、宗教哲学がその基本的な性格をなすと言われている。ここで後期田辺哲学と称するのは、その哲学の内的転換に基づいている。というのは、田辺元は敗戦の直前

(一九四四年一〇月)、京都哲学会講演会で「懺悔道——Metanoetik——」と題する講演を行い、自らの哲学の転向を告白し、他力信仰に導かれて従来の理性的な性格を持つ「種の論理」を、理性と信仰が対立しながら媒介しあう懺悔道哲学へと展開させたからである。戦後出版された「懺悔道としての哲学」(一九四六)はそのさらなる展開である。後期田辺哲学は、「懺悔」という田辺自身の宗教的体験によって、絶対媒介の論理を標榜する「種の論理」の弁証法的展開を徹底的に推進してその論理の自同性を突破し、ついに論理の絶対矛盾をきたしたのちは、その矛盾を本質とするに至っている。後期田辺哲学の言葉で言えば、自同性の残滓が残る「種の論理」が自力哲学に属するのに対して、懺悔道哲学はまさに絶対他力による他力哲学に属する。

田辺によれば、そうした自力哲学と他力哲学の区分は、哲学を行ずる主体自身に、絶対者の一切を生かす自己否定的な慈悲行ないし救済行が纏綿しているかどうかによって決定される。このように、絶対者のはたらきを受動的に受け取り哲学を行せしめられて行ずることは、懺悔道哲学の基本的な姿勢である。

「懺悔」とは、絶対他力にはたらきかけられ、自らの理性を支離滅裂の状態から救い出すと同時に、絶対媒介の論理を標榜する自らの哲学を自己同一性の論理から遠ざけるという「自己否定即肯定」、あるいは「死復活」(『ES・56を参照)の転換行為のことである。「懺悔」によって取り戻された理性や哲学は

もはや、もとの自己同一的な状態に止まることができない。かくして、理性や哲学は「理性ならぬ理性」、「哲学ならぬ哲学」という絶対矛盾の状態に陥らざるを得ない。これこそ、理性や哲学が自らを保持する道であるとされる。そこに、相対者が絶対者とともに一切（理性や哲学も含む）を生かす「自己否定即肯定」の慈悲行、あるいは「自己犠牲即愛」の救済行を見出すことができる。

以上は、宗教哲学としての後期田辺哲学の基本的な構造である。そもそも偶然という概念は、それにおいていかなる位置づけや意味を持つているのか。それを説明することは、後期田辺哲学の帰結である「マラルメ覚書」における偶然概念の探究に資することになる。以下は「懺悔道としての哲学」における偶然概念を究明するものである。

田辺は「懺悔道としての哲学」の第三章「絶対批判と歴史性との連関」において、懺悔道哲学の歴史主義的側面に論述の焦点をあて、歴史に含まれる偶然性の問題に着目している。歴史について、田辺は一九世紀の西洋の歴史学派が自然法則に基づく歴史観を拒絶することを肯定し、歴史は決して普遍法則から演繹した産物ではないと主張している。それは、「一般に歴史的事実の個別的存立というものは、普遍の原理法則からは完全に理由付けることが出来ないことをその根本性格とする」(T9・69)からである。しかも「歴史的事実は唯斯くあるが故に斯くあるものとして承認せられなければならぬ絶対の偶然性

をもつ。普遍の法則によって理由付け必然化することの出来ぬ演繹不可能性が歴史を特色付けるのである。此原始的偶然、すなわち、あらゆることを得るものがある、という偶然性は、正に歴史を自然から区別する特徴となる」(T9・68)。

田辺にしたがえば、歴史の歴史たる所以は、それが普遍法則や自然法則で捉えられない突発性や不可測性、つまり偶然性を持っていることにある。歴史は過去に起きた既定の事実であるが、それ自身に「存在しないことも可能なのに拘らず存在する」(T9・70)という偶然性が含まなければならない。というのは、もし過去が完全に自然法則によって支配されれば、かえって過ぎ去ったものではなく、「一切が繰り返されて現在にあり（というよりも一切が同時である）、常に理性的に理由付けられたものとなる」(T9・70)からである。田辺において、偶然性と歴史は常に一方を欠いてはならない相即関係にあるのである。

それでは、「自己否定即肯定」、あるいは「死復活」という宗教的実存的転換行為を内実とする「懺悔」はいかに上述した歴史の過去の偶然性に関連づけられているのか。田辺は言う。

時の過去というものは単に偶然として我々に負わされた限定に尽きるのではない。その限定そのものが、之を如何なる限定として如何なる存在として自ら肯うかに相関的なのである。斯くて過去が或意味で未来を含み未来に媒介せられるといわれる。実際我々の経験は之を主体が如何に肯うかに相即してその存在性が定まる。その意味で未来的に如

何に之を媒介し意味付けるかが過去を限定するのであって、懺悔が行為の根本形式を代表する典型であるといつてよい理由が存する。(T9・79)

われわれはわれわれを支配し、規定する過去の偶然性をいかに受け止めるのか。それはわれわれの現在における行動、あるいは未来へ向かうために現にいかにするべきかによつて決まる。田辺は現在の「懺悔」によつて、過去の偶然性と未来の自由なる行為とを否定的媒介の關係に統一しようとした。偶然性はここにおいて、もはや「かくあるが故にかくあるもの」として承認される概念に止まることができない。偶然性は、普遍法則や自然法則で捉えられない不確定性、突発性として定義されるだけではなく、われわれが現に「懺悔」を通じて未来に向かつて自由に行動することと相關的なものとして見なされなければならぬ。そうだとすれば、過去の偶然性が現在の「懺悔」を通じて未来の自由なる行動に繋がるといふ田辺の主張に偶然性の未來的志向性を見出すことができる。偶然性はかくして、「死復活」といふ宗教的実践と相關的に、過去の志向性と未來的志向性を自らの本質とするに至っているのである。

以上のことが示すように、田辺は偶然を自らの宗教的な実践自覚に関連づけることによつて、その単なる過去の志向性や非論理性、不可測性、非日常性などといった従来のイメージを変えようとした。後期田辺哲学における偶然性の問題は宗教、哲学、歴史のみならず、芸術や芸術制作にもかかわっている。次

節ではこれに関する論述を進めてみたい。

## 二 「イジチュール」と偶然

田辺がマラルメの「イジチュール」と「双賽一擲」を哲学の立場から解釈しようとしたのは、二著の主題がプラトン以来の運命と自由との交渉問題にかかわっているばかりではなく、前著が当時の社会変革時代に共通する問題を扱っていると見て、そのような問題に対する考えを、マラルメを通して書き述べるためであった(T13・304を参照)。「マラルメ覚書」の成立した理由はそれだけではない。さらに、田辺が終生にわたつてハイデッガー(Martin Heidegger, 1889-1976)の哲学を意識して批判していたことにもかかわっている。

田辺はハイデッガーが「言葉への途上」(Unterwegs zur Sprache, 1959)で扱う詩と哲学思想との相關關係に着目して、ハイデッガーの「言葉の追思自覚こそ哲学思想である」(T13・202)という主張に関心を示している。しかし、田辺はハイデッガーの解釈学を次のように批判している。

ハイデッガーに於ては、思想はただ既存詩人の用語の解釈を通ずるに止まるから、更に思想の過去伝統的なる框を破つて革新的に言葉みずから、未来に向い自由創造を行う詩作行為そのものとして哲学にまで転入しこれを発展せしめるとはいわれないようである……たとい詩作と思想との相關相即といつても、詩の創造が思想を一たび無の深淵に没

落破滅せしめることによりそれを更新復活せしめるのでは  
ない。(T13・202)

この一節からわかるように、ハイデッガーにおいても、詩の  
解釈は単に既成の道(過去の詩)を重んずるだけではなく、そ  
の目的は、過去や伝統を遡ることによって新たに創造的に道を  
開くことにある。「しかしそこには、過去の没落破滅が即ち未  
来の復活更新であるという断絶と転換はなく、その意味に於て  
の死復活は認められない。あくまで既存者の優勢存続が支配的  
たるのである」(T13・203)。ハイデッガーの詩解釈に田辺の「死  
復活」という宗教的な実践自覚が欠落しているのは、明らかで  
ある。たとえ、ハイデッガー自身が詩作を行って思惟の遡源超  
克を詩において展開したとしても、その哲学思考は必ずしも詩  
作に転入するとは言いがたい(T13・203を参照)。真にその仕  
事を成し遂げたのはマラルメであったと、田辺は断言している。  
その理由は、マラルメが「イジチュール」を著してから、詩作  
の行き詰まりに直面し、三〇年に近い歳月を費やして「双賽一  
擲」を完成したことにある。というのは、「双賽一擲」は彼の  
詩作行為、または「死復活」の転換行為によるものだからであ  
る。そうした「イジチュール」から「双賽一擲」への思想的転  
回は、マラルメが詩作を通じて自らの知性を無に没落させるこ  
とによって、その無に置かれた知性を再び詩作を通じて展開さ  
せた結果である。田辺はこの転回に、マラルメの詩作立場がギ  
リシャの主知主義からキリスト教的実存自覚へと展開したこと

を見出した(T13・290を参照)。

田辺は「イジチュール」を論究するにあたって、主人公イジ  
チュールが「自己の種族に固有なる過去の伝統に対し、自己の  
個人的自由なる未来的創造の立場から反抗し対決することを中  
止して、みずから死に越ぐ」(T13・229)ことに注目している。  
しかし、田辺から見れば、その全体の構造は単にイジチュール  
が自己の種族伝統、あるいは自己の運命に含まれる必然に束縛  
され、自らの自由意志を表明しつつもそこから逃れられずに、  
理想と現実との不相応に悩まされてついに自殺を遂げることに  
よって、種族伝統や必然の絶対性を保ったことを伝えているも  
のではない。つまり、マラルメが過去から伝来した種族の伝統  
と合理的、理性的立場を表す必然を徹底的に堅持し、知性の闇  
にあたる偶然を破滅させることによって、自らの知性を全うす  
る詩人ではないと、田辺は考えているのである。田辺は「イジ  
チュール」第一章「夜半」を取り上げ、そこに含まれるマラル  
メの思想的葛藤を示す弁証法的構造を次のように説明してい  
る。

ところで「イジチュール」の夜半の現在は、過去と未来と  
の対立しながら相接する限界であるから、内容的には過去  
の必然なる祖先伝来の伝統と、未来的不定の偶然とが、相  
触れ相対抗する所でないならぬ。すなわち過去の伝  
統は同一性的に自己を主張して、現在から未来に向い人間  
の運命を必然として予定しようとするのであるが、しかし

人間の自覚は現在の自己を単に過去の伝統から必然に産み出たものとは認められない。なぜなら、それは自己の否定であり、現在の過去による抹殺であるからである。現在自己が産まれて現に生きるということ自身、飽くまで偶然に由来し、決して単に過去の予定の結果とは自覚せられない。この偶然に産出せられた現在に於ける自己の自由決断こそが、不確定的なる未来を、飽くまで過去に対抗するものとして緊張的に確定し成立せしめるのである。夜半の現在はどうしても単なる過去の必然的延長ではあり得ぬ。それはただ、未来の偶然の媒介によってのみ可能なる、必然即偶然の自由の外ならない。(T13・235-236)

第一章「夜半」は、現在の時間的構造に過去と未来との、あるいは種族伝統の必然性と個人自由の偶然性との媒介が必要不可欠であることを示している。しかし、マラルメは上述した時間の構造を意識しながらも、イジチュールをして絶対偶然(無限なる偶然)に逃避させ、時の永遠に安住させることによって、夜半の現在を無意味と思わせ、現実には倦怠を感じさせようとした。それは、マラルメが「必然即偶然」、「過去即未来」の弁証法的構造を十分に自覚していないからである(T13・237-238を参照)。マラルメはここで、自らの詩作における自覚の二律背反的な矛盾葛藤を露呈している。また、「イジチュール」第四章「双賽投擲」で言う偶然の解釈に関しても、田辺は必然と偶然との相即関係をもつてマラルメの自覚の二律背反的な矛盾

葛藤を明らかにしている(T13・250-251を参照)。

にもかかわらず、マラルメはついに神子(エルペーン)が父なる創造神に背き自殺したことに困んで、イジチュールをして祖先の期待に背かせ、狂気の自殺に赴かせて、彼を過去から伝来した種族の伝統から遠ざけようとした。こうしたイジチュールの自殺は、一見して自らの自由意志で運命の必然性から離れることができたように見える。だが、それはかえって運命の必然性の勝利を招くことになる。なぜなら、自殺はイジチュールが種族伝統の必然性にとらわれた証しだからである。かくして、偶然是必然によって否定されてしまい、イジチュールの未来に向かう自由なる行為も過去から伝来した種族伝統の必然性による保守的行為に取って代わられたのである。自殺は必然承認による偶然否定の帰結にはかならない。田辺はそれを「無自覚的自然衝動的死」(T13・265)と称し、知性を保証する必然性に安住するというマラルメの安逸慾の現れであるとし、それを乗り越えるためには、キリスト教で言う宗教的回心や禅宗で言う大死一番の覚悟が必要であると主張する。

### 三 「双賽一擲」と偶然

それでは、マラルメの思想は具体的にいかなる詩作的自覚によって、「イジチュール」から「双賽一擲」へと展開したのか。それを解明する前置作業において、田辺はイジチュールを狂気の自殺に導いたマラルメの安逸慾が知性を求める活動に通ずる

ところがあるとし、マラルメの詩作の立場を次のように分析している。

何となれば、知識を追求する活動といえども、その活動の止むことなき精進そのものに満足があるのでなく、ただその到達せんとする目標にのみ係念し、それに達することに依り享受せんとする安心と怡楽とにばかり執着するならば、所詮活動の目的は安逸であり怠惰であるからである……人間が「偶然」を排除して必然の全般的支配を希求するのも、やはりこの安逸を求めためと思われる。何となれば、偶然が存在するということは、一々の場合に当面の事象と直接交渉する非常に細密なる用意を必要とするばかりでなく、いかにその用意を勉むるも、なお且つ偶然が不可測である以上は、それが目的に適う至妙の処置に導くことを予期して安心することを、許すものでないからである。(T13・265-266)

「イジチュール」を書いたマラルメの先知主義的、理性主義的な立場はここにおいてさらに鮮明化されている。しかし、イジチュールの死は、必ずしもマラルメの知性の勝利とは言いがたい。なぜなら、偶然を廃棄したイジチュールの必然的な死はかえって、マラルメの知性に敗北（つまり安逸、怠惰）をもたらしたからである。田辺は、マラルメの思考の二律背反的な矛盾を「安逸を求めて自己同一性に執着する人間の、根源悪に根ざす制限」(T13・269)と見なし、さらに「イジチュールの悲

劇は我々人間に共通なる一般的類型」(T13・269)であると指摘している。これこそ、マラルメが「双賽一擲」を著すまで三〇年に近い歲月も費やした理由であった。

もしマラルメが上述した人間の限界を突破しようとするならば、それを滅却せずに自己否定即肯定の転換を促す他力の慈悲を待つほかはない。換言すれば、マラルメが知性の支離滅裂から復活して再出発するためには、偶然が持つ不安を解消する宗教的安心が必要となり、そしてそれに達するには、死復活の回心、つまり死の覚悟がなければならないのである。この死の覚悟、あるいは弁証法的自覚は「ただその自力達成の不可能を自覚し、自己を擲ってこれに随順し、忍に於て他力の恩寵が降下する時の熟するを待つ外ない」(T13・266)とされる。マラルメの知性がそのように「イジチュール」において挫折し、ついに「双賽一擲」において復活させられたことは、あたかも田辺の理性が「種の論理」において挫折し、ついに懺悔道哲学において復活させられたことと同様である。というのは、両者の転換の基底をなしているのは、自己否定即肯定、あるいは死復活という宗教的実践的実践自覚だからである。そうした宗教的実践がマラルメの詩作行為（知的活動）と相関的に見なされる理由はここに存しているのである。

それでは、マラルメは「双賽一擲」において、「イジチュール」で放棄した偶然をいかに扱っているのか。その「賽の一振り」は断じて偶然を廃することはないだろう」という主題に示されて

いるように、元来不可測性、非合理性、不安定性などといった負のイメージを持つ偶然は再び重要視されるようになる。「双賽一擲」の主人公である難破船の老船長（年をとったイジチュール）は、サイコロの一振りを運命の賭けを決定する行為と見なし、海との格闘でサイコロの目の出現が偶発的なものにはすぎないと思いつつも、「双賽一擲、決して偶然を廃棄することはなく」（T13・289）と考えている。田辺は自らが試訳した「双賽一擲」の第四章において、そうした老船長の姿に必然と偶然との対立しつつ統一する弁証法的関係を見出し、次のような補註を加えている。

右に私が、運命と命運という相反的の訳語によって區別し対立せしめた、直接必然なる祖先伝来の宿命 *dein* 或は命運と、それを自覚することにより否定転換せられて自性の偶然ないし自由と媒介せられたる命数 *nombre* 或は命運との、絶対否定的統一均衡は、まさに「イジチュール」の分裂と「双賽一擲」の統一との、弁証法的関係に相当する、マラルメ詩想の核心を成すものである。（T13・288）

以上によれば、「イジチュール」で祖先伝統の必然に埋没されたイジチュール個人の自由なる偶然が「双賽一擲」に至って、必然即偶然の弁証法的関係へと変貌していることは明白である。田辺は人間の運命を老船長の運命に譬えて、人間の背負っている運命に、必然と偶然との二律背反的な矛盾が含まれていると考えている（T13・218を参照）。イジチュールが運命の必

然にとらわれてついに自殺に赴いて自由の道を閉ざしたのに対して、老船長は自らの運命に含まれる必然と偶然との二律背反的な矛盾を敢えて受け止め、運命（海）と対抗しそれを支配するにあたって、自己を犠牲にして運命を愛し、運命の表面なる必然に随順してそれを生かし、かえって運命の裏面なる偶然を自由の媒介に転じたのである。その老船長の決死行為は、「宗教的の全人間存在の自覚に於ける決断的死復活の、自己否定的愛の実践と自由解脱との信仰体験を意味するもの」（T13・220）にほかならない。老船長の運命愛が意味する必然と自由、あるいは必然と偶然との相即関係は、決してマラルメ自身の詩作動機と無関係ではない。これについては、次の引用から窺える。

詩の象徴的内容として全く抽象を極めた、運命と苦悶する人生という船の船長たる主人公の、体験と行動とを通じての自覚に於ける運命への自在安心を展開するところの「双賽一擲」の構想は……すでに詩作の動機が詩人の自己批判的危機に由来し、そして運命を支配して完全なるオルフィック式宇宙展開を志す詩人の意図に対し、直接障碍となるものとしての「偶然」が、詩の主題に取上げられたという事実は、解釈の手懸りとしてすでに与えられて居るのである。（T13・220-231）

イジチュールの無自覚的自然衝動的死から老船長の「自覚的決死覚悟の自主的死」（T13・265）への転換は、まさにマラルメ自身の詩作行為にかかわっている。換言すれば、マラルメ自

身は、詩作の行き詰まりによって自己の能力への絶望に陥り、その結果自殺へと駆り立てられる喪心状態を経て、死復活という宗教的実存的実践を促されてついに「双賽一擲」の制作にたどり着いたのである。田辺がマラルメの詩の解釈に取り組むことができたのは、全くマラルメとの協同的關係によるのであり、「自ら弁証法的に実践行為を自覚することにより、詩人（マラルメ…筆者注）の弁証法に参与する」（『13・296』）からである。このように見てくると、マラルメの先知主義的な詩作行為を「自己犠牲即愛」という宗教的实践と見なすことができるのは、田辺の詩に対する解釈行為と彼自身の宗教的実存的実践に基づいていることがわかる。偶然という概念もマラルメの詩作行為の転換によって、知性の問題のみならず、人間の宗教的実存や実践にも深くかかわっている。そして、マラルメの詩作行為は宗教的実践自覚を媒介として、過去の志向を表す必然にとらわれることもなければ、その反対概念、つまり未来的志向を表す偶然を不要のものとせず、両者を対立しつつ統一する關係に維持するに至っているのである。そうした芸術活動の偶然を廃棄しない理由は、偶然が人間の必然なる宿命に、自由による可変性や創造性をもたらせることにあることは改めて言うまでもない。

#### 四 結 論

後期田辺哲学は田辺の懺悔という宗教的体験によって形成さ

れ、「マラルメ覚書」に至ってさらにその宗教哲学的な立場を深めている。偶然概念は、後期田辺哲学の発展とともに、宗教的実践や歴史的实践だけではなく、芸術制作にもかかわっている。偶然にはその非合理的、非日常的、非計画的、予測不可能な性格のため、軽視されているにもかかわらず、日本に至ってもはや人間の日常生活や行為において軽視できない重要な概念に変貌している。その形跡は後期田辺哲学の展開において容易に看取することができる。「懺悔道としての哲学」において歴史の過去の志向性を帯びる偶然は、死復活という宗教的実践を通じて未来的志向性を持つようになり、人間に伝統に束縛されない自由なる行為をもたらし、人間存在や行為において積極的な役割を果たしている。このような偶然概念は「マラルメ覚書」において未来的志向による積極性を保ちつつ、さらに、人間の宿命に可変性を持ち込み、人間の芸術活動や制作行為に伝統にとらわれない自由なる創造をもたらしているのである。

上述した偶然概念がわれわれに与える現代的意義とは何か。それは、合理的、計算的、そして必然的なものが溢れているわれわれの日常生活や人生に、常に全く予測できない非合理的、非計算的、偶然的なものがつきまわっていることを知らせることとでなければならない。このことは既述のように、人間が決められた宿命や行為に可変性と創造性をもたらせることをわれわれに示しているのである。だが、もしわれわれが自己の運命に

過去から伝来した伝統の必然性と未来に向かう自由なる偶然性が含まれていることを自覚していないならば、たとえ自力で運命の必然を断ち切ることによって、運命の偶然と抱擁しあい自由に未来において生きようとしても、所詮運命の必然から逃れることができない。このことはすでに、イジチュールの死が教えてくれているのである。それを解決するために、われわれはただ田辺のまねをする以外、ほかに為すすべはないようである。しかし、田辺のように死復活、あるいは自己犠牲即愛という宗教的実践を通じて自らの運命を変えようとする人は普通いるのだろうか。後期田辺哲学の偶然論がわれわれに与える現代的意義はさらに現に生きているわれわれの行動によって問われ続けなければならない。

※ 「田辺元全集」(筑摩書房、第二版)からの引用に際して、(□)巻号、(頁数)と記し、旧漢字と旧仮名遣いは新字に改めた。本論は、台湾行政院国家科学委員会の專題計画研究費(後期田邊哲學的「偶然」問題 99-2410-H-110-001)によるものである。

(りょう・きんひん、日本近代哲学、

台湾国立中山大学、哲学研究所、助理教授)