

コメント1

板東 洋介

実存や有限性と同様に、偶然性もまた人間の生の根本に食い入ったものでありながら、日常の生の中にあってはそれとして取り立てて意識されにくいという性質を有しているように思われる。あるいは実存・有限性・偶然性の三者は、同一のことからの視点を異にする三様の言い取り方であるというほうが、より事態に即して正確であるのかもしれない。

納富氏と中島氏の両報告はそうした偶然性をいかなる手立てを擁して主題化・意識化するかという問題を、また古田氏とシュタインネック氏の両報告はそのようにして偶然性が意識された後で、偶然性に浸潤された生をいかに受け取り直すか・生き直すかという問題を、東西それぞれの思想伝統の中に辿ったものと、私には受け取られた。質疑応答の中では「東洋と西洋」という乱暴な二分法自体への疑義も提出されたものの、なお私には、偶然性が人間にとって普遍的な事態でありながら、それを反省・対自化する道具立てや論理立てのほうは文化圏ごとに特殊なものでありうることが、興味深く思われた。

たとえば納富氏の紹介する古代ギリシアにあつては、二重の道具立てによって偶然性が主題化されているようである。すなわち、一つには人間の生の勘所を可視化する装置としての劇(悲劇)に

よつて。そしてもう一つには、この後キリスト教の伝統の中でも問い深められることになる、完全な神と不完全な人間という二分法によつて。他方、中島氏の紹介する王充の事例にあつては、天人相関説の否定と「氣」の自律性の強調を通じて、人間にとつての運命のどうにもならなさ・見通しがたさが主題化されているようである。私の専門にいつそう近い儒教伝統の中では、王充的な「氣」の解釈は「勢」の問題として、特に史論や、儒教そのものとはやや距離のある兵学の中で、理論的にも実存的にも問い深められてゆくことになる。孔子その人が不遇であつたように、善なる人が悲惨な末路に至ることもあり、あるいは仁義を体現した君主の軍勢が、悪辣な反逆者に敗北することもある。一体なぜか。いかんともしがたい時代の、あるいはその場の、「勢」のゆえである。しかしこの手の発想の中からは、たとえばアイスキュロスの描いたアガメムノンのような、偶然性を引き受けて破滅に至ること——運命とはつまるところ、引き受けられた偶然性の謂であらう——を通じて神々に抗うという人間の高貴さ・自律性の主張は生じてきたいのではないだろうか。

なお付言すれば、納富氏が強調されていたように、「テュケー」も「氣」「勢」も、哲学上の新造語というより、元来はそれぞれの言語圏の日常会話中にも現れる常用語語であったという点も、決定的な重要性をもつように思われる。日常の中で偶然を指し示していた何気ない言葉が、神話や劇、あるいは王充やアリストテレスによる哲学的議論を通じて、その深い哲学・人間的な射程をはじめて開示するに至るわけである。偶然性とは、哲学的反省に

よつてはじめて了解されるものではなく、日常の実践的な価値体系の中ですでに了解されており、反省はその了解をより精緻に仕上げるだけだというのが、いっそう正確な言い方ではなからうか。あるいは我々はハイデガー風の口ぶりで、こんな風にいえるのかもされない。——日々のよしなしごとをめぐる確率や期待値の計算を通じて、我々は日常の中で常にすでに偶然性とはいかなるものであるのかを理解しているが、同時にその偶然性の根源を意図的に忘却し、あえて直視しないようにしている。その根っこは黒ぐろとした虚無に、人間の生が安定した地盤・根拠 (Grund) を欠いているという事実、ほかならないからである。芸術や哲学は、人々が普段から目をやりつつ同時に目を逸らしているこの偶然性を、取り立てて主題化するわけである。

また古田氏が紹介する、ローティからネーゲルへと続く、偶然性を生きる生のスタイルとしてのアイロニーは、驚くほどに「東洋的」なもののようにも私には感じられた。外界の対象と寸分の狂いもなく一致する言葉——古典的な「真理」の定義にほかならない——を獲得したいという願望と、私の生の総体が他のようではなく、このようでなくてはならなかった必然性を有していると同様に、このように願望はおそらく根を同じくしていて、またともに人間にとって抜きがたいものでもあるだろう。しかしローティはプラグマティストの本分を發揮し、この両方の願望を禁欲して、言葉と自己の生との双方を、堅固な必然性や決定論に帰着しない一種の宙吊り状態に置こうとしているようである。続いて紹介されたネーゲルは、我々が生の中で出会った諸々の確信や価値が不

条理な、あるいは「しょうもない」(absurd) ものであることを見とった上で、諦念またはアイロニーとともにそこに立ち返ることを説いていた。この構えは仏者が俗諦をまさに「俗諦」として——すなわち絶対的な真理によってすでに相対化された後の暫定的な教えとして、それなりの尊重を示す態度と似通っているようだ。ただしより正確に言えば、彼らが似ているのは仏道の真摯な求道者ではない。そうした人は仏法そのものには全的にコミットしていて、それに対してだけはまったくアイロニカルではないのだから。むしろ、そこまで仏道に深入りするでもなく、距離を置いて世間を俯瞰しうる立ち位置を獲得するために出家の体をとった上で、世間をしげしげと眺めている中世の隠者、たとえば『徒然草』の兼好法師などが、彼らの構えに一番近いのかもしれない。

シュタインェック氏が腑分けした道元の『正法眼蔵』有時巻における偶然性をめぐる思考は、偶然性と邂逅した上での生き方を説くものとして、古田氏の報告と二重の意味で対照的なものであった。一つにはそれは一つの信念体系、すなわち仏法に、完全にコミットした人の偶然論であるという点で。もう一つにはむしろ「西洋的」な響きさえ感じさせたという点で。ここで扱われている仏教と偶然の問題は、次のように捉え直すことができるだろう。すなわち、いまだ仏法と関わりのない人々の身に生じるあらゆることは偶然なものだが、仏法はそれらの出来事がすべて、無始このかたの因果の連鎖によって生じるものと、すなわち必然なものとして教える。しかしこの立場にとどまる限り、救済(悟り)もまた何らの努力も介さず必然的に得られるだろうという行き過ぎた樂觀

と、末法の衆生である以上救済はもはやないという行き過ぎた悲観とに帰着してしまう。こうした「外道」の跳梁を危惧する道元は、決まりきったことしか起きない因果の系列の外部から介入してくる仏法の超越性を、言い換えれば私が仏法と出会うことの偶然性を、再強調しようとしているようである。そしてさらに、仏法と出会った後には、時間はいまや過去から未来へと、あるいは原因から結果へと単線的に流れるのではなくなり、『永遠の今』にも近い「而今」が暫定的に分節（経歴）されたものとして、そうした系列の総体が捉え直されてくるさまも、道元は思い描いている。こうした思惟はシュタインェック氏が強調されていた通り、理論的な要請に基づいて説かれているというより、修行の現場で前反省的に了解されている内容を論理によってなぞり返したものと見るべきだろう。修行者の自分が仏智と出会っていることは、出会った後の今からすれば必然以外のものではないが、しかし同時に盲亀浮木や偶遇優曇華といった無数の比喩が重ねられたように、その偶然性、あるいは「有り難さ」もまた、はかりしれない。このように解することが当を得ているならば、そのヨーロッパの神秘主義との通底はさらにもいわず、神は被造物としての世界にどの時点で・どのように介入した／しているか、あるいはこの問いの一ヴァリエーションであるところの、一見自然の因果が貫徹しているように見えるこの世界で、人間の自由意志はどこに場所をもつかという西洋の神学・哲学上の根本問題とも、道元はある意味できわめて近いところにいたといえるのではなからうか。

なお『永遠の今』については、中島氏が九鬼周造のボンティニ

ー講演に即してすでに言及されていた。しかし九鬼自身は輪廻を信じず、東洋の時間了解一般がもつ回帰的性格を端的に示すものとしてのみ言及したようである。輪廻よりも厳密な同一事の永劫回帰を信じたいという九鬼は、仏教的なものよりも、ニーチェの理解した限りでの古代ギリシア的なものに身をよせようとしている。しかしここで、輪廻こそが偶然性と運命をめぐる仏教言説としてもつとも長く・大きく日本人に影響し続けてきたものであること自体は看過されてはならないだろう。たとえば平安初期の『日本霊異記』は父親が牛に生まれ変わり、債権者が赤子に生まれ変わるといった、輪廻と因果とのあらたかさ・奇しさを語って飽きない。しかし逆にいえば、今親としてあるいは子として出会っているこの人が、目もくらむような生まれ変わりの連鎖の中では怨敵であったり牛であったりしたかもしれない、逆に怨敵であったり牛であったりした何ものかと今親として子として出会っているという出会いの究極的な偶然性は、輪廻という道具立てなしに可視化できたものであったかどうか。まさに道元が体現しているような、浄土・禅・華嚴等に顕著に見られる神秘主義的傾向こそ「東洋哲学」の精髓として近代日本で称揚されたものであった一方、近代啓蒙の立場に立った加藤弘之が三世因果説を強く批判したように、輪廻説は仏教が近代的な「哲学」へと脱皮するために脱ぎ捨てる必要のあった当体であったという思想史的な背景も想起せねばならないだろう。

（ばんどう・ようすけ、日本近世倫理思想史、筑波大学准教授）