

運命についての考察

平木 幸二郎

1 運命は存在するか

われわれは、「運命」という言葉をかなり日常的に使っている。たとえば、「運命のいたずらによって、事態は思わぬ方向に展開することになった」とか、「この国は滅びる運命にある」「これも運命だと思ってあきらめよう」といったふうにある。また、世界の様々な言語をみても、ほとんどの言語も、この日本語の「運命」にあたる言葉をもっている。

しかし、正面きって「運命」とは何なのかと問われると、誰しもとまどうであろう。否、そのみならず、この世界を支配しているのは因果法則（因果律）であり、いかなる出来事も、経験的に確かめることのできる原因から必然的に生じたのであり、運命という不可思議な力を想定することは誤りである、という人もいるだろう。この考えに従えば、運命などという超自然的な力を想定することは、星占いや、物体を動かすといわれる念力を信ずると同様、因果的、科学的に物事を考えることのできない未熟な知性の産物だということになる。運命など存在しないというのが、一般の合理主義者たちの主張するところである。このように、運命をめぐる問題は、ただちに、因果的、科学的な思考でこの人生・世界の真相をとらえつくすことができるか、という問題に直結する。（以下、私は、因果的・科学的思考では世界の真相をとらえつくすことはできない、運命は存在する、ということ述べるが、しかし、だからといって、星占いの有効性や念力の存在まで主張するつもりは全くない。いうまでもないことだが、科学的認識をこえてたものの存在を主張することは、単なる空想だけで、二つの事象の間に因果的連関を想定する非科学的思考とは何の関係もない。）

国木田独歩は、小説『運命論者』の中で、運命の存在についての問題を、小説の主人公である運命論者と、「私」として一人称で登場する人物との間の次のような会話を通じて、描き出している。

「貴様は運命ということ信じますか？ え、運命ということ」

「僕は運命論者ではありません」

「それでは偶然論者ですか」

「原因結果の理法を信ずるばかりです」

「けれどもその原因は人間の力より発し、そしてその結果が人間の頭上に落ち来るきたばかりでなく、人間の力以上に原因したる結果を人間が受ける場合が沢山ある。その時、貴様は運命という人間の力以上の者を感じませんか」

「感じます、けれどもそれは自然の力です。そして自然界は原因結果の理法以外には働かないものと僕は信じていますから、運命という如き神秘らしい名目をその力に加えることは出来ません」

「そうですか、そうですか、解りました。それでは貴様は宇宙に神秘なしと言うお考えなのです、つまり、貴様にはこの宇宙に寄するこの人生の意義が、極く平易明亮なので、貴様の頭は二タが四で、一切が間に合うのです。貴様の宇宙は立体でなく平面です。……」⁽¹⁾

ここで問題にされている原因結果の理法、つまり因果法則（因果律）とは、すべての出来事は必ず何らかの原因をもっており、この原因の必然的な結果として生じたものであるということである。この因果法則について考えるに際し、まず、因果法則に従った出来事にも、次の二種類があることに注意しておく必要がある。

一つは、ここで「その原因は人間の力より発し、そしてその結果が人間の頭上に落ちる」といわれている場合のように、人間の抱いた意図、目的が原因となって出来事が生じる場合である。もう一つは、強風が吹いたことが原因となって、樹木が倒れたという場合である。前者では、未来に実現されるべき目的が原因となっており、後者では、「背後から押す力」、つまり過去の出来事が原因となっている。そして、この過去の出来事はまた、それ以前の出来事の結果であり、こうして、この場合、原因—結果の連鎖は、過去—未来の両方向に無限につづく。

前者のような、目的をもちいておこなう出来事の説明を、一般的に、目的論的説明といい、後者のような、目的を排除し、「背後からの押す力」によっておこなう出来事の説明を、機械論的説明という。前者は目的を定立する自由な存在、いかえれば、人間の行為の説明に用いられ、後者は、それ以外の説明、つまり自然の変化生成——自由な行為以外のすべての人間の活動まで含めて——の説明に用いられる。科学的に物事をみるということは、機械論的に物事をみるということである。すなわち、自然界の一切の出来事を、原因となる出来事から一定の法則（つまり自然法則）に従って必然的に生じた結果としてみるということである。

はじめの問題にもどろう。運命が存在するか否かという問題は、世界の出来事のすべてを、以上の二つの説明方法で説明しつくすことができるか否か、という問題に帰着する。あるいは、もっと簡単にいえば、世界の出来事を生じさせているのは、人間の力と自然の力の二つしかないのか、ということである。合理主義者は二つしかないといい、運命論者は、それらをこえた力、運命が存在するという。

人間の力と自然の力の二つしかないところ、そこでは人間の力を根本的に越えたものは存在しない。なぜなら、因果必然性に従って働く自然の諸力なら、その働き方、つまり自然法則を知ることによって、人間の支配下におくことができるからである。だから、さきの対話で、「私」なる人物が運命論者から、「……人間の力以上に原因したる結果を人間が受ける場合がある。その時、貴様は運命という人間の力以上の者を感じませんか」と問われて、「感じます、けれどもそれは自然の力です」と一見矛盾したかにみえる答えをしているが、それは次のことをいわんとしているのである。たしかに、人間の力の及ばないことがしばしば生じる。しかし、それは、人間がまだその出来事のメカニズムを十分解明していないからであって、それが解明されれば、その出来事を人間の支配下におくことができる。人間が原理的に解明できないような、したがって、人間の力を最初から凌駕したような力は、この世界に

存在しない、つまり、運命は存在しない、と。

いったい、この合理主義者がいうように、一切は因果法則に従っており、それゆえ一切は原理的に解明可能なものであるといえるだろうか。本当に「宇宙に神秘なし」といいうるであろうか。

この問題に入るまえに、本来の運命論とは全く別のものであるのに、運命論としばしば混同される「決定論」といわれているものについてふれておこう。

これは近代の科学的な見方を無制限に妥当するものとみなし、人間の行為も機械論的に説明されつくすとし、人間の自由を一切否定する見方である。そもそも、機械論的な見方とは、ある出来事は、その初期条件が決まれば、あとは厳密に自然法則に従ってその軌跡を描くとする見方、過去が現在を、現在が未来を決定するとする決定論的な見方をとるのであるが、これを人間の行為にもあてはめるのである。その際、人間が従う法則を、物理学的法則と考えようが、生理学的ないしは生物学的法則と考えようが、あるいは心理学的法則と考えようが、さして差はない。いずれにせよ、人間には従わねばならない客観的な法則があり、人間はいかにしてもそれから逃れることはできないとされるのである。

この立場に立つならば、人間に自由などなく、人間は自由であると思っているだけである。われわれが何をなそうと、またわれわれに何が生じようと、そうなるべくあらかじめ——それも宇宙生成の永劫の過去から——決定されていたということになる。決定論的な考えにとりつかれた者は、この「すべてはそうなるべく、あらかじめ決まっていた」という感情を、しばしば「宿命」「運命」といった言葉で表現する。しかし、彼らのいづく決定論的宿命観なるものは、真の運命観とは何の関係もない。そもそも、運命のもつ必然性は、自然のもつ因果必然性とは何の関係もない。運命の正しい理解は、それを、因果必然性とはっきりと区別するところから始まるのである。

2 自然における因果必然性

われわれはここで、自然がもつ因果必然性とはどういうものかを考えてみる必要がある。この正体をみとどけるなら、この必然性が人間の行為全体をつらぬいていると考えることが、いかに誤っているか、さらには、自然そのものすら、けっして、機械論的決定論的に説明しつくされるものではないということがわかるであろう。ただし、この問題について詳しく論ずることは、本論の目的ではない。ここでは、さしあたり重要と思われる次の三点に限って述べておきたい。

まず第一に、ニュートン力学に代表されるような、純粋に機械論的な説明が適用できるのは、自然界のある限られた一部、ある側面だけだということ、すなわち、死せる物体の運動に対してだけだということである。すでに、動物や植物の運動や変化は、純粋に機械論的に説明することはできない。それだけではない。機械論的モデルをこれまで純粋に保ってきた物理学の領域においても、このモデルが全面的に適用できないことが、今日ますます明らかになりつつある。

周知のように、今世紀の初め、ハイゼンベルクは、不確定性原理の発見によって、微視的世界においては、厳密な意味での因果法則はなりたたないことを明らかにし、この宇宙を巨

大な自動機械とみるニュートン的な古典科学に打撃を与えた。古典科学の変革という点で、ハイゼンベルク以上に、今日大きな影響を与えているのは、熱力学の第二法則の新たな解釈を通じて、従来の自然観の見直しをせまっているプリゴジンであろう。

彼は、古典科学のとらえる自然を、可逆的、決定論的な自然と特徴づけた上で、そのような自然は、実は現実の自然のごく一部にすぎず、現実の自然においては、不可逆性（熱力学の第二法則に端的に示されているように）、乱雑性こそが通例であるという。そして、この不可逆性、乱雑性こそが、自己組織化、つまり秩序の源泉になっているとし、これまでの死んだ物質という概念に変えて、互いにコミュニケーションをとりうる「活性ある物質（active matter）」という概念を提唱するに至っている。

彼は、従来の自然観は、自然をあまりにも単純化しすぎていたといい、「それはあたかも、建物を単なるレンガの山とみなすようなものだ」という。ところがレンガと建物とは同じではなく、同じレンガから工場もできれば、宮殿も大聖堂もできる。この場合、レンガを用いて様々な形態の建物を生み出すのは人間である。だが自然の場合、そうした建築者がいるわけではないから、「当の<レンガ>そのものに、つまり自然を構成する微視的な活性体に、この建築工程に関する筋書きを付与しなければならない」⁽²⁾とプリゴジンはいう。

プリゴジンのように、物質にある種の自発性を認めるのは、なにも彼が初めてというわけではない。たとえばゲーテはすでに200年も前に、ニュートンの自然に反対し、自然の根本を有機的なもの、生きたものとしてとらえ、その観点から多方面にわたる自然研究を行っている。このゲーテの自然研究は、後にハイゼンベルクの高く評価するところとなったが⁽³⁾、当時は、ニュートン物理学の巨大な影響下に、ほとんどかえりみられることはなかった。

だが、今日プリゴジンが、古典科学のよって立つ機械論的自然観の見直しをせまっているのは、ゲーテの場合とはあきらかに状況、立場を異にしている。ゲーテは、彼の芸術的直観にもとづいて、機械論的自然観の一面性を批判したのであるが、プリゴジンは、機械論的自然観の上に発達をとげた自然科学、しかもこの自然観を最も純粋に維持してきた物理学や化学の、その最先端の知識にもとづいて、この自然観の見直しをせまっているからである。われわれはここに、近代自然科学の大きな転回への動きをみないわけにはいかない。

第二に、以上のように、機械論的決定性、因果必然性というものが、実在のごく限られた一部にしか成立していないということが明らかになったなら、われわれは、因果必然性などというものは、実在そのものがもっている構造ではなく、われわれが実在をとらえる際の一つの道具であると考えべきだ、ということである。

もっとも、このことはすでに、近代の科学的認識を基礎づけた——そのモデルとなったのはニュートン物理学であった——カントが述べていることである。彼によれば、認識するとは、対象を模写することではなく、因果性や数といった主観のもっている形式に従って対象を構成することである。このことは、ともすると誤解されがちであるが、人間は自然のいうことには耳をかさず、自分勝手に自然像をつくりあげる、ということではない。人間は自然のいうことに耳を傾けるのであるが、しかしその際、ただ漫然と自然が語ることを聞くのではなく、あたかも裁判官が証人を尋問するように、自分の設計に基づいて自然に答えさせるということである。カントの有名な言葉を用いれば、自然の探求とは、「理性が自ら自然の中に投げ入れたものに従って、自然より学ぶべきものを、自然の中に探す（自然について捏

造するのではなく)』⁽⁴⁾ことである。

第三に、カントがいうように、認識するとは、主観のもっている形式に従って対象を構成することだとするならば、この構成の目的は何なのか、ということである。もちろん、認識の根拠づけをおのれの課題としていたカントは、それについては何も答えていない。カントはただ、事物を対象としてとらえるということはそういうことだ、人間はそういう形で事物を認識するのだ、としか述べていない。

しかし、ショーペンハウアーが、認識のもつ道具的性格を、すなわち「個体および種の保存のための道具、手段」⁽⁵⁾的性格を強調して以来、そしてなによりも、ショーペンハウアーの影響を受けたニーチェが、この道具的性格をより徹底した形で究明して以来、認識のもつ生保存的役割をみのがすわけにはいかない。特に、ゲーテのような、生きた感覚でもって対象と共感しあうような自然認識もありうることを考えれば、自然を巨大な自動機械とみなし、数と因果性でもって自然を秩序づけてゆく近代の科学的認識は、この道具的性格を前面におしだしたものといわなければならない。自然が因果必然性によってつらぬかれ、法則的なもの、数的なものに満ちていればいるほど、この自然は算定可能なものとなり、それを支配してゆくことが容易になるからである。次のニーチェの言葉は、人間の認識の本質を鋭くついている。

「<認識する>のではなく、図式化するのである、——われわれの実践的欲求を満たすにたるだけの規則性や形式を混沌に課するのである。」⁽⁶⁾

以上要するに、人間は混沌たるこの実在を自由に支配するために、因果法則に従う自然像をうちたてたということである。それゆえ、実在そのものが因果必然性につらぬかれていると考えることがすでに誤りであるが、この因果必然性が人間をもつらぬいており、人間に自由はないとする決定論は、完全な本末転倒の論といわなければならない。なぜなら、自然がもつ因果必然性は、本来、人間の自由を可能にするために、人間が自然の内に投げ入れたものだからである。もし、誰かが、自分の従わねばならない物理学的諸法則、生物学的諸法則、心理学的諸法則等、さまざまな諸法則を前にして、これほど多くの諸法則に従わねばならないとは、なんて自分は不自由なのだろうと感じたとするならば、その人は、自分が獲物をとるために張りめぐらしたはずの網に向かって、次のように嘆く蜘蛛のようなものなのである。ああ、こんなに幾重にも張りめぐらされた網にからみこまれて、自分はなんて不自由なことか、と。

ところで、以上のことはまた、この現実の根本において、因果法則とは無縁な存在であるということ、その根底には、人間が計算し、支配できないものがあるということ、未来は予測不可能であり、何が生じるか分からないということ、一言でいえば、人間を超えた力が働いているということである。われわれは、運命の存在を否定することはできないのである。

3 自然と歴史

数と因果性によって構成された自然界に運命は存在しないとすれば、いったい運命はどこ

に存在するのか。それは、一刻一刻、時が流れ、一度流れてしまえば二度と繰り返されることのない、このわれわれの生きている現実の世界、すなわち、歴史的世界においてである。運命意識は、「たった一度きりで、二度と繰り返されることのない」「やりなおしの不可能な」という歴史的意識と深くかかわる。

このことを考える時、プリゴジンが提唱している新たな自然科学のもつ画期的意義が、一層あざやかに浮かび上がってくる。彼はいう。古典科学が前提としている機械論的決定論的な自然観は、結局、自然現象の可逆性という前提の上に成り立っている、と。現象の可逆性が典型的にみられるのは、たとえば、摩擦のない振子の運動とか、太陽のまわりを回る地球の運動においてである。ここでは、時間の経過とともに、同じ状態がたえず繰り返される。したがって、未来、現在、過去という時間はすべて等価であり、時間の経過ということは何ら決定的意味をもたない。自然の変化が数学的方程式に還元できるという考えは、このように、自然においては時間を無視しえるという前提の上に成り立っている。

プリゴジンは、時間をもたない従来の自然に対して、現実の自然はむしろ時間をもち、時間をもたない自然は、そのごく一部にすぎないという。つまり、自然現象の多くは不可逆的だという。たとえば、水とアルコールを一つの容器に入れた場合を考えてみればよい。両者は時間とともに次第に混じり合っていく。そして、その方向は一方向であって、以前の状態にもどることはない。また、熱力学の第二法則が明らかにしているところによれば、熱が高温の物体から低温の物体へ移動する過程は、不可逆である。もし、自然の基本構造が、このように不可逆なものであるならば、自然は時間をもち、それゆえまた、歴史をもつといわねばならない。プリゴジンが、自らの自然探求を特徴づけて、「時間の再発見」⁽⁷⁾とよんでいるのも、それゆえである。

今日、物理学が再び時間を自らのうちにとり込み始めたということは、一つの驚きである。というのも、物理学こそは、この世界から時間を完全に締め出すことによって、自然探求のための純粋に客観的な方法確立し、以後次々と成立する自然諸科学の模範となったからである。それだけではない、自然科学のもつ客観的な見方は、歴史的なことから考察にも大きな力をふるい、しばしば歴史固有の領域を危うくしてきたからである。ところが、その物理学が今、歴史をみずからのうちにとり込み始めたのである。

さて、ここで重要なことは、運命の存在を浮かび上がらせるために、古典科学の因果必然的な「自然」に対して、「歴史」の領域を明確にすることである。ところで、この自然的世界に対して歴史的世界を区別し、擁護するというところこそ、19世紀後半から20世紀初頭にかけて一大思想潮流をなした「生の哲学」——代表的思想家をあげるなら、ニーチェ、ディルタイ、ジンメル、ベルグソン、シュペングラー等——の中心的課題であったのである。彼らは、因果的、法則定立的な自然科学的思考が、歴史的なもの、生命的なものを破壊していることに危惧の念をいだき、これを擁護しようとしたのである。ここでは、運命の問題に焦点をあてつつ自然と歴史の区別を論じたシュペングラーにしたがって、両者の根本的区別がどこにあるかをみておこう。

シュペングラーによれば、世界はその見方の相違に応じて、「歴史としての世界」と「自然としての世界」に分けられる。「歴史（出来事）」Geschichteとは、「成ること（生成）」Werdenであり、自然とは「成ったもの」Gewordenesである。シュペングラーは、この区

別は、われわれに与えられている区別の中で最も根本的なもの——「自己のもの」と「他のもの」、「魂」と「世界」といった区別と並ぶ根本的な区別——であるという⁽⁸⁾。「成ったもの」と「成ること」とは、従来の哲学上の、存在 Sein と生成 Werden の区別に対応するが、彼は前者の表現の方が、より事態を正確に表わしているという⁽⁹⁾。)ところで、「成ること」は「成ったもの」の基礎であるから、歴史としての世界こそ根源的世界である。自然としての世界は、これを「人工的に」⁽¹⁰⁾固定化してとらえたものなのである。

自然をとらえるのは、科学的認識であり、悟性の能力、計算の能力である。そして、そこで用いられる言葉は、数、法則、形式、概念といった科学的言葉で、これは、正確に他人に理解されることができる。これに対して、歴史をとらえるのは、芸術的直観、生命の体験であり、感覚的想像力である。それをとらえる言葉は、芸術や宗教の言葉、つまり象徴や形象であって、これはただ、自らが芸術的直観を有する者にのみ、その本来の意味が理解される。「自然認識は教えることができる。だが、歴史を知る者は生まれるのである。彼は、学ぶことのできない感情から、一挙に人間と事実を把握し、その中に入りこむ。……自然を認識することは一つの労働である。だが、歴史を知ることは一つの創造である。」⁽¹¹⁾

さて、自然と歴史の決定的相違はどこにあるのか。シュペングラーによれば、それは、前者には時間はなく、空間があるだけであるのに対して、歴史には時間があるということである。否、物理学は時間を扱っているのではないか、というかもしれない。しかし、その時間とは、方向をもたない単なる長さとしての時間、空間化された時間、それゆえまた、数として表わすことのできる時間であって、本当の時間ではない。本当の時間は、あこがれという人間の根源的感情に根ざしており、方向をもつ。それは、未来と過去をはらみ、分割することのできない生きた時間である。

自然とは、時間をもたない空間的なものであり、つまりは、物質的なもの、死んだものである。時間という方向性をもたない自然は、また、繰り返すことのできるものである。それは、永遠の法則に従う。これに対して、未来へと成りゆく歴史的なものは、法則の支配を受けない。それは、有機的なもの、生命をもったものである。その未来は、予感されるのであって、決して計算されたり、予見されたりするものではない。

このように、自然を支配しているのは、空間の論理であるが、シュペングラーによれば、これが結局、因果法則である。これに対して、歴史を支配しているものは、時間の論理であり、これが「運命」Schicksal である。運命は、生命あるものの必然性であり、「二度と繰り返すことのできない」「やり直しのきかない」という感情と結びついている。運命をとらえるのは、ただ深い生命体験だけである。それは、「<認識>されず、叙述されず、定義されず、ただ感じとられ、内的に体験されるだけのもの」⁽¹²⁾である。運命とは、「叙述されることのできない内的確実性を表わす語」⁽¹³⁾なのである。

シュペングラーによれば、19世紀以降、西洋文明はますます、自然としての世界を世界そのものと同一視し、歴史としての世界を見失いつつある。つまり、人々はなるほど歴史を研究するが、それを、自然を扱う時と同じように因果的に扱い、法則なるものの発見にやっきになり、そこに運命をみることができなくなっている。他方、彼によれば、偉大な自然科学者ゲーテは、ニュートン物理学に反対して、「生きた自然」を考察したが、この「生きた自然」とは、「歴史としての世界」と名づけられるべきものであったのである。

シュペングラーが、当時の歴史考察を批判するに際して、主として念頭においていたのは、ダーウィニズムと唯物史観であった。彼は、自らの時代を、「過ぎ去ったものの相貌から、運命を読みとることのなくなった」時代といい、それを「マルクスとダーウィンの世紀」とよんでいる⁽¹⁴⁾。ダーウィニズムと唯物史観は、歴史の変化の原因を目的に求める——生存の維持、あるいはそのための有用性に求める——いわゆる「目的論」であるが、シュペングラーは、この目的論なるものは、秘密に満ちた歴史を、目的実現のための単なる「過程」Prozeßにおとしめるものであるとして、厳しく批判している。すなわち、目的論とは、歴史的なもの、生命あるものを、「逆さにした因果性という機械論的な原理によって同化しようとする試み」であり、「運命理念のカリカチュア」であると述べている⁽¹⁵⁾。(われわれは、ここから、自然科学的思考が歴史の領域を侵そうとする時、常に目的論の形をとる、という一般的結論をひきだすことができよう。なぜなら、純然たる機械論的原理をもってしては、いかにしても、生きた歴史の領域へは、入り込むことはできないだろうからである。)

それでは、シュペングラーは、本来の世界たる「歴史としての世界」が、因果法則を用いて「自然としての世界」へと変形される理由は、どこにあると考えているのであろうか。この理由については、彼もまた、われわれがすでにみたのと同様に、われわれの自己保存にあるとみている。彼はある箇所で、「生命の深い正当防衛」⁽¹⁶⁾という表現をもちいている。歴史的世界は、われわれの近づくことのできないもの、未知のもの、敵意ある諸力に満ち満ちている。とくにそこには、われわれの避けることのできない終りである死が存在している。これら未知の諸力を調伏し、呪縛し、無害なものにすること、一言でいえば、運命に対して身を守ろうとすること、そこに因果的思考の目的がある。

「生の不安は、運命に抗して別の世界をうちたてることによって、運命から身を守ろうとする。生の不安は、その感覚的世界の表面に、原因と結果の網を広げることによって、無時間的な永続という確信しうる像を創造したのだ。」⁽¹⁷⁾

以上のようなシュペングラーの、自然と歴史、因果法則と運命の区別は、われわれに運命を考える際の基本方向を指示してくれる。

ところで、シュペングラーと同時期を生きたブーバーが、シュペングラーと思想的立場を異にしつつも——前者はユダヤ教的伝統の中に立ち、後者は生の哲学の流れの中に立つ——、因果法則の無制限な支配を批判し、運命と出会うことの大切さを説く点において、驚くほど似た論を展開しているのは、興味あることである。おそらく、両者が生きた同じ時代背景——唯物史観とダーウィニズムの浸透という時代背景——が、この類似性を生み出したのであろう⁽¹⁸⁾。

ブーバーもまた、世界を二つに分けて考える。一つは、われわれが経験と利用という形で接する世界であり、これは因果法則の支配する、対象化された世界である。彼はこれを、「その世界」Esweltとよぶ。これに対して、われわれが、我と汝という形で互に向きあい関係しあう、そういう世界がある。彼は、この関係の世界を「汝の世界」Duweltとよぶ。そこでは愛が支配する。「その世界」は「秩序づけられた世界」であり、持続性を持ち、その構造を見渡すことのできる、頼みになる世界である。われわれは、生きるためには、こ

の世界を必要とする。われわれは、この世界で一定の安定を得るが、しかし、けっして魂が燃え上がることはない。われわれの魂が燃え上がり、われわれの存在が充実させられるのは、一見危険に見える「汝の世界」においてだけである。

にもかかわらず、ブーバーによれば、現代の人間は、「その世界」に巻き込まれて、そこから抜け出せなくなっている。この傾向を促進しているのが、「現代の生物主義的思想と歴史主義的思想」⁽¹⁹⁾である。これらの諸思想は、いかに互に異なってみえようと、根本において同じ基盤に立っている。それは、因果法則への信仰であり、それに基づく「経過考察」Ablaufbetrachtungである。ブーバーは、この経過考察について次のようにいう。

「あらゆる経過考察は、成ってしまったことでしかないもの (Nichts-als-geworden-sein)、分離された世界事象、対象化された歴史を秩序づけることにすぎない。汝の現在、汝との結合から生じる成ること (Werden) は、この考察には近づくことができない。」⁽²⁰⁾

なるほど、これらの思想においても、目的を定立する存在は承認されてはいる。しかし、それはただ、他の諸事象との因果連関のうちにくみこまれるかぎりにおいてなのである。いかえれば、ここにおいても、目的論というものは認められているものの、しかし、それは、「ただ衣服の折り返しのように、因果関係の一部分へと織り込まれているかぎりにおいて、つまり、それが因果的連関の完全性をそこなわないかぎりにおいて」⁽²¹⁾なのである。

だからこそ、これらの思想において、人間が必然的に従わなければならないとされる様々な諸法則、「生存法則」「心理法則」「社会法則」「文化法則」等が説かれる。そしてこれらの諸法則は、今や、相寄り集まって、「宿命」Verhängnis という姿をとり、人間存在全体を圧するに至っている。しかし、宿命が宿命として重くのしかかってくるのは、ただ人間がそれを信じたからである。こうしてブーバーは、「不自由への信仰から自由になることが、自由になるということである」⁽²²⁾といい、因果法則、因果必然性への信仰から自由になることを説く。そして、この因果必然性への信仰から自由になった人間に、はじめて、「真の必然性」である「運命」Schicksal がたち現われるという⁽²³⁾。

4 偶然と運命

歴史と自然、運命と因果必然性の区別について、シュペングラーやブーバーの説を、やや詳しく説明しすぎたかもしれない。しかし、これによって、運命が問題となる領域がより明確になった。

運命は、われわれが普段世界そのものと考えている、様々な事物からなり、因果的に秩序づけられた、自然的・物理的世界には存在しない。つまり、対象化された世界には存在しない。まして、この対象化を徹底した科学的認識のとらえる世界には存在しない。運命は、われわれが認識する主体としてではなく、生きかつ行為する主体として存在する世界に、いかえれば、各自が過去を背負いつつ未来へと意志する、実践的・歴史的世界において存在する。われわれはここにおいて、世界を自己の外にみるのではなく、世界との直接的な関係の

中にたつ。一言でいえば、われわれが、以上のような、より根源的な自己を生きようとするところ、そこに運命は立ち現れる。このように、運命概念は、人間の実存概念と切り離すことはできない。ヤスパースもいうように、運命概念は、「形而上学的な実存開明の機能を果たす」概念であり、「自己自身を方法的に自覚している客観的な理解にとっては存在しない」。そのかぎり、それは、「理由づけつつ証明されるべきものではなく、わがものとして獲得されるべきもの」なのである⁽²⁴⁾。

ところで、運命はまずどのような姿をとって、われわれに現れてくるのであろうか。それは、因果必然性の支配する、それゆえ計算でき頼りになる、この慣れ親しんだ日常的世界の側からみれば、奇異な、不可思議な出来事としてである。いいかえれば、「偶然的な」出来事としてである。運命意識は、出来事の偶然性を目撃するところに、その出発点をもつ。

しかし、運命とは必然性であるから、運命意識が出来事の偶然性の意識を通じて生じるというのは、矛盾していないだろうか。そうではない。こうした疑問は、またまた、運命のもつ必然性——形而上学的必然性ともいうべきもの——を因果必然性と混同し、両者を同一視する錯覚から生じているのである。先に紹介した独歩の小説における「私」と「運命論者」との対話も、われわれがしばしばおちいるこの錯覚をうまくとらえている。「私」が「僕は運命論者ではありません」と答えたのに対して、運命論者は、「それでは偶然論者ですか」とききかえしている。ところが実は、これは皮肉な質問で、基本的には同じことをきいているのである。だから、「私」は、それに対しては何とも答えず、ただ「原因結果の理法を信ずるばかりです」と答えているのである。

運命意識が偶然性の意識から生ずるとはいても、日常生活において出会う様々な偶然的な出来事が、すべて運命意識を生み出すわけではない。たとえば、街を歩いていて、たまたま何かのはずみではがれ落ちてきたビルの外壁の一部が、ちょうど下を歩いていた自分の肩に当たり、けがをしたというような場合。あるいは、庭の溝を掃除していたところ、土砂の中から思いがけず、数年前になくした指輪がでてきたというような場合。このような場合、われわれは一般に、それは幸運（つまり、自分にとってよい偶然）だった、不運（自分にとって悪い偶然）だったといい、そこに運命を感じることはないだろう。この場合、偶然は、単なる偶然にとどまるのである。

しかし、前者の例の場合、もし落ちてきた壁の一部が肩に当たらず、脳天を直撃し、そのため生涯寝たきりの生活をしいられることになり、さらにそれがもとで、それまで平和だった家庭に波風が立ち、ついに一家離散という悲惨な事態にまでいたったとしたらどうだろう。その時でもわれわれは、あの出来事は不運だった、運が悪かったなどと片づけることができるであろうか。おそらくできないであろう。そして、そこに運命意識が生ずるのである。

またまた独歩のさきの小説をとりあげることになるが、主人公が運命論者になったのも、同様のいきさつによる。

幼くして父母に死なれた主人公は、養父母に育てられて成長した。やがて東京に移り住み、そこで偶然知りあった女性と結婚し、妻とその母親と3人の比較的幸せな生活を送っていた。ところが、実の父母の墓参りを思い立ったことがきっかけとなって、死んだと聞かされていた母は、主人公がまだ乳飲み子だった頃、彼と病弱の夫（つまり主人公の父）を見捨てて他の男のもとに走ったこと、父は母を激しくのしりつつ死んでいったことが明らかになる。

それだけではなかった。その母こそ、実に、現在の義母、つまり主人公の妻の母その人だったのである。こうして主人公は、「生みの母が父の仇であり、最愛の妻が異父妹である」という恐るべき事実の前に立たされる。彼は、この事実を前に絶望する。そして、この絶望をつうじて、彼は、怪しい運命が自分を弄んでいるということ、各人にはそれぞれの運命があり、それから逃れることはできないということを確認するにいたるのである。

このように、運命意識は、偶然が恐るべき偶然として、自己存在全体を否定するまでに、自己に重くのしかかってくる時、生ずる。その時、偶然は、自分とは別のところから、たまたま自分にふりかかってきたものとしてではなく、最初から自己存在を全体として規定している力として現れてくる。これが運命である。もはや自分はそれから絶対に逃れることはできないという意識、それをおのれの力ではいかんともしがたいという意識、これが、自分にふりかかってきた偶然に、運命という意味を与えるのである。

『運命論者』の最後に描かれている「私」と「運命論者」の会話——離婚をすすめる私と、それに答える運命論者の会話——は、運命意識が、どのような場面で、またいかなるものとして立ち現れるかを、見事に描いている。

「断然離婚なさったらどうです」

「それは新しき事実を作るばかりです。既に在る事実はその為に消えません」

「けれどもそれはやむを得ないでしょう」

「だから運命です。離婚したところで生の母が父の仇である事実は消えません。離婚したところで妹を妻として愛する僕の愛は変わりません。人の力を以て過去の事実を消すことの出来ない限り、人は到底運命の力より脱ることは出来ないでしょう」⁽²⁵⁾

これに対して、偶然が自分の存在の根幹を脅かすまでに至らない場合、偶然は、たまたま自分にふりかかってきた単なる偶然と考えられるにとどまる。そして、それは「幸運」「不運」といわれるにとどまる。運命と単なる偶然・運との相違は、前者が自分の存在と切り離すことのできないものと考えられているのに対して、後者は自分の存在とは別のものと考えられているところにある。このことは、われわれの言葉使いの上にも、はっきりとあらわれている。われわれは、幸運・不運については、「それは私にとって幸運（不運）であった」とはいうが、「私の幸運（不運）」とはいわない。これに対して、運命については、「それは私にとって運命であった」といういい方とともに、「私の運命」といういい方をする。偶然が単に外的なものにとどまらず、自分の存在の根幹にかかわっていると感じられるところ、そこに運命意識は生ずるのである。九鬼周造は、「偶然が人間の実存性にとって核心的全人格の意味を有つとき、偶然は運命と呼ばれる」⁽²⁶⁾と述べているが、けだし、運命についての適切な説明といえる（しかも、この説明は、後で述べる運命のより一層根本的な意味まで含むものとして、優れているといえる）。

いずれにせよ、偶然と運命必然とは、一見対立するように思われるが、そうではない。以上みてきたことからすれば、偶然は「運命の前形式」⁽²⁷⁾と呼ぶべきである。われわれが偶然と一般によぶものは、因果偶然であり、これに対立するものは因果必然である。これに対し

て、運命必然に対立するものは人間の自由である。後者は、実存的・形而上学的地平における対立であって、いまだ因果的地平にとどまる後者の対立（もちろん、偶然性が問題となっているかぎり、単なる因果的地平ではないが）とは根本的に異なる。

いうまでもないことだが、運命意識が生じるか否かは、どこまでも本人の自覚の問題である。さきの小説の主人公のような境遇におかれれば、誰でも運命を感じるようになるだろうと考えるのは、全く誤っている。このような考えは、境遇と自己とを別々のものと考え、境遇が何らかの形で自己の意識のあり方に影響を与えると考えるところから生じているのであるが、しかし、本来、両者は切り離すことはできない。というより、境遇を自己と切り離すということが、境遇を、本来の歴史的世界——そこにおいてのみ運命意識は生ずるのであるが——ではなく、因果法則の支配する対象化された世界へと変質化させることなのである。そもそも、境遇が自己と切り離されているかぎり、そこにおいて生ずる偶然はどこまでも自己に外的なものにとどまるであろう。運命意識が生じる状況とは、それまでの自己が全面的な否定に立たされる状況として、ヤスパースのいう「限界状況」であるが、しかし、彼もいうように、限界状況は、「実存に対してのみ現実のものとして感得される」²⁸⁾のであり、客観的に存在するものではない。われわれは、ギリシャ悲劇においても、運命に出会うのは英雄だけだ、ということをおぼえておくべきであろう。われわれが、さきに、運命概念は人間の実存概念と切り離すことはできないと述べたのも、以上の意味においてである。

さて、すでにみたように、運命はまず、自己を否定する力、自己の自由に対立する必然的力として、われわれの前に姿を現わす。いいかえれば、自己に敵対的な、しかも自己を凌駕した巨大な力としてである。運命がまずこのようなものとして、われわれの前に姿を現わすということは、否定できない。さきの小説の主人公にとってもそうであったが、何よりギリシャ悲劇が、それをよく物語っている。そこでは、運命は、英雄を破滅へと導く残酷で不可解な力、暗い力として描かれている。英雄はおのれの苛酷な運命に雄々しく立ち向かいつつも、力尽き、破滅してゆくのである。

しかし、運命というものを、ただ単に自己に敵対するものと考えてよいだろうか。さきほどみたように、運命は、ただそれを認める者、それを直視しうる者にのみ、存在する。だが、運命を直視しようということは、すでにそれに耐え、さらにはそれを受け入れようとする心、運命と和解しようとする心があるからではないか。単に運命を敵視せざるをえない者は、いまだ運命を直視することはできないのではないか。

事実、かの運命論者は、おのれの運命を敵視せざるをえなかったがゆえに、それを直視することができなかつたのである。彼は、医者から酒を飲むのを禁じられているほど、体を悪くしておきながら、なおブランデーの隠れ飲みをやめることができない。彼がそうせざるをえないのも、ひとえに、おのれの運命を忘れんがためである。それどころか、彼は、このような運命のもとにあっては、それもやむをえぬことであると考えている。こうして彼は、「自殺の力もなく、自滅を待つほどの意気地のないものと成り果てている」のである。彼は自分の運命を知っているつもりでいる。顔をつきあわすのもいやなほど、十分知りつくしているつもりでいる。しかし、もし勇気をふるいおこして運命と向きあうならば、運命はなおまだ、別の面をみせたかもしれないのである。

ここに一つの大きな問題がある。つまり、真理の認識と意志の関係である。およそ奥深な

真理に関していえば、われわれがそれを知らないのは、それを知ることができないからではなく、知ることを欲しないからではないか、ということである。少なくとも、この点に関しては、キリスト者キルケゴールと、反キリスト者ニーチェは、同じことを述べている。

キルケゴールは、ソクラテスの「罪は無知である」という考えに対して、次のようにいう。たしかに、ソクラテスのいうように、正しいことを行わない者は、それを理解していなかった者である。しかし、「正しいことを彼が理解していないのは、正しいことを彼が理解しようと欲しないところから来ている。そしてこのことは、さらにまた、正しいことを彼が欲しないところから来る」⁽²⁹⁾と。

ニーチェもまた、誤った判断が、「みえているものを、みようと欲しないこと、みえているとおりに、ものをみようと欲しないこと」⁽³⁰⁾にあると考えている。現にそうであることを認めたくないがゆえに、そうでないと主張すること（もちろん本人には、嘘をついているという意識はないのであるが）、これが誤謬なのである。だから、「誤謬は一つの臆病」⁽³¹⁾なのである。ニーチェによれば、これまで最大の誤謬を生み出してきたキリスト教信仰とは、「何が真であるかを知ろうと欲しない」⁽³²⁾ことであり、そこにあるのは「正視することの無能力」⁽³²⁾以外のなにものでもなかった⁽³³⁾。

もしそうであるならば、運命を運命として直視する者は、それをただ憎み敵視し、拒否しているのではなく、すでにおのれに引き受ける覚悟をもっている者といわねばならない。いいかえれば、運命は、おのれのものとして引き受けられて、はじめて本当の意味で運命としての姿をあらわすのであって、敵視されている間は、いまだ恐るべき偶然にすぎない、ということである。先の九鬼の運命の説明が、「偶然が人間の実存性にとって核心的全人格的意味を有つ時、偶然は運命と呼ばれる」となっているように、「核心的全人格的意味」であって、必ずしも負の意味をもったものとされていないのは、以上のことを考慮してである。また、ヤスバースは、「偶然が内的にわがものとされる時」⁽³⁴⁾、それを運命という、と述べているが、これも九鬼と同じことを述べているといえよう。

とするならば、われわれはいよいよ、偶然を内的にわがものとするということはどういうことか、その際、自己はいかなる全人格的変革をうけるのか、このことについて問わねばならない。

5 偶然の内面化

偶然を内面化して自己の運命とするという問題について、ここでは、詩人リルケがある若い詩人にあてて書いた書簡⁽³⁵⁾を手がかりとして、考えてみたい。このような問題については、客観的に、理論化されて論じられているものより、この問題にとりくんでいる最中の本人——リルケがこの書簡を書いたのは28歳の時である——の体験から直に語られたものの方が、より問題の本質を取り逃すことが少ないと思うからである。

リルケはこの書簡において、大きな悲しみにつぎつぎと襲われて気がめいってと切々と訴えてきた若い詩人にあてて、次のように答えている。

「もし、わたしたちに、わたしたちの知識の及ぶよりも、さらに先を見ることがで

き、わたしたちの予感の出城をこえて、さらに少しばかり先を見ることができれば、その時にはおそらく、わたしたちは、喜びよりも悲しみの方を、より大きな信頼をもって、耐えることでしょう。なぜなら、悲しみは、新しい未知の何ものかが、わたしたちの中へ入り込んできた瞬間だからです。」

われわれは誰しも、悲しみや苦しみは味わいたくなく、人生が喜びばかりに満ちていることを願う。リルケは、それはある意味でもっともではあるが、しかし、おのれを生長させるのは、喜びよりもむしろ悲しみの方なのだ、という。というのも、悲しみは「未知の何ものか」が、われわれのうちへと入ってきた瞬間であるからである。

この未知のもの、それは正体の知れないものであり、だから無気味で恐ろしい。それと向きあうと、これまで慣れ親しんできた一切のものが、われわれから遠ざかり、われわれは寄るべのない孤独と不安の中におかれる。それは、ちょうど、家へ黙って入ってきた未知な人間と、二人で向きあって立っているようなもので、無気味である。だから、われわれはともすると、この状態から逃れようとして、人々とのおしゃべりを求めて人中へかけてゆく。しかし、リルケによれば、これこそ、悲しみがやってきた時に最もってはならない方法なのであり、こういうことをすると、未知のものは、ただちょっとひっこむだけで、後になって一層手におえない力となって自分を襲うことになる。それはあたかも、ただ症状をおさえることだけを目的とした病気の治療のようなものである。だから、悲しみがやってきた時、大切なことは、それに耐え、この見知らぬものに勇氣をもって心開くことである。するとそれは、いつの間にか自分の中へ、さらには自分の血肉の中へと入ってきて、気がつかないうちに自分のものとなっている。そして、このものは、いまや、自分の運命として自覚されるにいたる、とリルケはいう。

「わたしたちが悲しみをもつ者として、静かに、忍耐強く、心開いていればいるほど、それだけ深く、それだけ迷うことなく、この新たなものは、わたしたちの中へと入ってき、それだけよくわたしたちはそれを自分のものとし、それだけ多くそれは、わたしたちの運命となります。」

ところで、この「未知のもの」は、どこからわれわれのところへやってくるのであろうか。それは他ならぬ、われわれ自身からである。われわれの存在のうち、われわれに知られていない側面、いわばわれわれの影の部分、それが「未知のもの」なのである。われわれが、自分自身のものでありながら、自分自身の中から閉めだしてしまったもの、それが「未知のもの」として、われわれを訪れるのである。

「わたしたちが運命と呼ぶものは、人間から出てくるのであって、外から人間のうちに入ってくるのではありません。ただ、非常に多くの人たちは、自分たちの運命を、それらが彼らのうちで生きている間に、吸収しつくさず、自己自身へと変化させなかったために、自分から出てきたものを、それと認めることができなかつただけです。それは、彼らにとってあまりにも未知のものであったので、恐怖し取り乱

して、これはたった今、自分の中へ入ってきたにちがいないと思ったのです。」

とするならば、なぜ、自分自身のものでありながら、自分にとって未知のものが存在するのか。この疑問を解く手がかりを、同書簡中にある次の言葉が与えてくれる。

「もし、わたしたちが、個々の人間のこの生存を、より大きいか、より小さいかの差はあれ、一つの空間として考えてみますと、次のことが明らかになります。大抵の人たちは、彼らの空間の一隅だけとか、一つの窓際だけ、自分たちが行ったり来たりする一筋の場所だけとかを知っているにすぎないことが。こうして、彼らは一定の安定を得ているのです。」

「より大きいか、より小さいかの差はあれ」とは、人間には才能、能力等に恵まれた者もいれば、そうでない者もいるということであろう。リルケにとって、そうしたことは、それほど問題ではない。問題なのは、各人が自己の存在の全体を生き切っているかどうか、ということである。われわれの多くが、自己の存在の一部だけしか用いて生きていないということが、問題なのである。なぜ、自己の存在の全体を生きずに、その一部だけしか、われわれは生きないのか。それは、「一定の安定を得る」ためである。

われわれは、以上のことを、次のように考えてみたい。人間は動物とは異なり、意識（理性）をもつ存在として、単に本能のままに生きるのではなく、自分で自分の生き方を定めつつ生きる。すなわち、自分なりの価値観を形成しつつ、それに従って生きる。この価値観は、自分の生存の維持・発展という観点から、自分の置かれている特殊状況を考慮しつつ形成される。われわれが日常眼前にしている世界は、この価値観によって色づけられ、意味づけられ、秩序づけられた世界である。（この世界は同時にまた、すでにみたように、われわれがいつでも頼りにすることができるよう——算定できるよう——因果法則や数によっても、秩序づけられている。）このような価値づけられた世界をもつということ、それは、われわれが「一定の安定を得る」ために必要である。

しかし、この安定は、けっして本当の安定ではない。というのも、この価値づけによってこの世界から閉め出されたもの、つまり反価値的なものが、逆に自己に向かって襲いかかってくるからである。こうして、富を価値ありとする者は、貧によって脅かされ、健康を価値ありとする者は、病気によって脅かされる。リルケのいう「未知のもの」Fremdes, Unbekanntes — 彼はこのものを、かの書簡の中で、「名づけえぬもの」Namenloses, 「未聞のもの」Unerhörtes, 「解明しえぬもの」Unaufklärbares, 「謎めいたもの」Rätselhaftes, 「奇妙なもの」Seltsames, 等々、様々な言葉でいいかえているが——とは、このように自己から閉め出された反価値的なもの、無意味なものをさしていると解釈することができる。そして、そう解釈してこそ、また、この「未知のもの」が、もともと自己に属するものであったことも理解できるのである。つまり、それは、人間が自らのために価値—無価値の対立をつくり、かくして無価値なものとして、自己から閉めだしたものである。

したがって、自己の存在の一部しか生きていない状態から、自己の存在全体を生きる状態まで高まっていくということは、自分だけの狭い価値観を破壊し、より広い価値観をもつと

いうこと、さらには、価値—無価値の対立を超えるということの意味している。それは、限定された特殊な生を生きていた状態から、限定されない普遍的な生を生きる状態まで高まること、「どんな生でも生きられる」⁽³⁶⁾と云うところまで高まることを意味している。しかし、これは人間にとって、非常に困難なことである。なぜなら、それは、もはや、よりよい生、よりよい世界を願うことを断念することを意味しているからである。リルケは晩年の書簡の中で、詩人としての自分の立場を、次のように述べている。「侏儒の背骨が真直になったり、乞食が金持ちになったりする修正された世界以上に、詩人である私の恐れ拒否するものはありません。」⁽³⁷⁾リルケはこのように、これまでわれわれによって否定されてきたものまで含めて、一切のものを肯定しようとする。それだけではない、それらはすべて、正しく認識されるならば、「ほめたたえる」に値するものだという⁽³⁸⁾。

ところで、リルケは、価値—無価値の対立は、結局のところ、生と死の対立に帰着すると考えているから、上述のことは、次のようにいうことができる。これまで生の意味を傷つけるものとして、われわれの生活の外に閉めだされてきた死を、再びわれわれの生活の内へと取り入れるということ、したがって、常におのれの死と向き合いつつ生きるということ、そのようにしてついには、死と生を区別しないところまで高まる、ということである。リルケの晩年の書簡中の表現を用いれば、「生の肯定と死の肯定が一つのものとして」自覚されるころ、「一方を他方なしに認めることは、結局あらゆる無限なものを排除する限定である、ということが経験される」⁽³⁹⁾ところまで高まることである。

この地点まで自己を高めた者にとって、もはや「未知のもの」として、自己の外から自己を襲い脅かすものは存在しない。それらはすべて、すでに、自己のものとして体験されているからである。だから、さきの若い詩人にあてた手紙で、リルケは次のように述べている。

「わたしたちの遭遇するものが、何一つ未知のものではなく、ずっと以前からわたしたちに属するものばかりである、というようになる必要があります。」

若いリルケに大きな影響を与えた、そして「運命愛」という、これまで運命についてなされた思索の中でも比類なく深い思索を展開したニーチェも、同様のことを述べている。

「結局のところ、ひとはただ自分自身を体験するだけなのだ。わたしになお偶然が起こりえた時は、もう過ぎ去った。いまなおわたしに起こりうることは、すでにわたしの所有でなくて何であらう！」⁽⁴⁰⁾

「君たちは、出来事や偶然についてまちがったことをいっている！ 君たち自身以外の何ものも、けっして君たちに生じないだろう！ そして君たちが偶然（Zufall）と呼んでいるものだが——君たち自身が、君たちに遭遇し（zufallen）、君たちの上に落ちる（fallen）のだ！」⁽⁴¹⁾

さて、ここで次のことが問題となる。個別者たるわれわれが、このように普遍者の視点に立つということ、普遍的な生を生きるということは可能なのか。われわれが何ものをも拒まず、存在の全体——上述の晩年の書簡中の表現を用いれば、「大いなる統一体」die große

Einheit, 「全一」 das Ganze⁽³⁹⁾——のうちを生きるということは可能なのか、ということである。たしかに、われわれがより狭い価値観を克服して、より広い価値観をもつということ、かくてより普遍的な生を生きるということは可能であろう。しかし、価値の対立そのものを超え、普遍的な生そのものを生きるということは不可能ではないか。そもそも、生きているわれわれ人間が、生と死の対立を超えるということ自体、矛盾してはいないだろうか。たしかに矛盾しているのである。だから、リルケも次のように述べている。

「生と死はなんと恐るべきものでしょう、もしわたしたちが、たえずこれら二つを一なる全体のうちにみ、それらをほとんど区別しないようになるのでなければ。しかし、それは天使のすること、わたしたちのすることではありません。あるいはせいぜい、徐々に苦痛によって獲得された瞬間だけ、例外的にわたしたちにもできることでしょう。」⁽⁴²⁾

リルケは、生死の対立を超え、全一なるものの中に住まっている存在を、「天使」とよぶ。それは、われわれ人間が、そこへと向かっておのれを高めてゆくべき理想の存在といえる。しかし、それはあくまでも理想にとどまり、人間はそこへ到達することはできない。全一の世界に住まう天使とは、「われわれを凌駕した存在」⁽⁴³⁾なのである。だから、人間のなしうることは、ただ全一の世界に向かってたえざる登高をつづけることだけである。なるほど、リルケもこのような登高のはてに、全一なるものがわれわれに触れてくる瞬間があることは認めている。しかし、それは「例外的」な瞬間である。というより、それは例外的であらざるをえない。なぜなら、そのような瞬間とは、現実のこの生をなりたたせている価値対立の世界が消え去る瞬間であるが、このような瞬間は、もしわれわれが生きつづけようとするならば、持続することは許されないからである。この地上を生きる人間のなしうることは、自己否定をつうじた断えざる登高、苦痛をバネとした断えざる跳躍、その繰り返しかない。「安住はいずにもないのだ」⁽⁴⁴⁾というリルケの言葉は、以上のような人間の本質を、端的に表した言葉といえる。

このようにみてくるなら、運命とは、有限者たる人間が、絶対的な存在からこうむる否定の力であるといえる。それはさしあたり、自己存在につきまとう無意味なもの、無価値なもの、恐るべき偶然という形をとってあらわれる。しかし、この自己を否定する力は、同時に、自己の有限性を破壊することによって、人間を絶対的なものへと向かわしめる力でもある。このことが自覚される時、われわれのうちに、この自己を否定する力を自己へと引き受けねばならないという決意が生ずる。これが、最初にのべた「偶然を内面化して自己の運命とする」ということの意味である。ここにおいて、はじめて本来の意味での運命意識が生じる。この意識をもった者にとって、自己の特殊な境遇に対して「別様であればよかったのに」と願うことは意味をもたない。なぜなら、自分がいまここにおいておかれているこの特殊な境遇を離れて、どこにも絶対的なものへ向かう跳躍の場はないことを、彼は知っているからである。

いずれにせよ、時間の中を生きる有限的な自己が、時間を超えた絶対者とふれあうところ、そこに運命意識はなりたつ。絶対者とのかかわりの中で、絶対者から各人に与えられ、各人

が引き受けなければならないもの、それが運命なのである⁽⁴⁵⁾。簡単にいえば、運命とは「絶対者と有限者とをつなぐもの」⁽⁴⁶⁾といえよう。

6 ソポクレスの『オイディプス王』の場合

最後に、運命についての深遠な洞察が示されているギリシャ悲劇をとりあげ、そこで運命がどのように描かれているかを簡単にみておきたい。ギリシャ悲劇が与えてくれる運命についての具体像が、これまでの論述の不十分なところを補ってくれればと思う。

すでにみたように、運命とは、有限な人間が絶対者へと向かおうとする時、絶対者の側から有限な人間に加えられる否定の力であった。この力は、絶対者へ向かおうとするその人間の努力が純粋であればあるだけ、それだけ確実に、また力強く当の本人の頭上に落ちてくる。そして、その者を死に至らしめたり、あるいは絶望の淵につきおとしたりして、その者を没落へと導く。運命を扱ったギリシャ悲劇のテーマが一貫して、「運命による英雄の没落」という形をとっているのは、このためである。しかし、もちろん、この没落は単なる没落ではなく、絶対者へ向かおうとしたところから生じた必然的な没落である。「思うがいい、英雄が減びることがないことを。英雄にとっては、没落できさえも存在するための単なる一つの口実、彼の最後の誕生であったのだ」⁽⁴⁷⁾（リルケ）といわれたり、「悲劇の英雄自身は、存在と結びついて没落へと入るのである」⁽⁴⁸⁾（ヤスバース）といわれるゆえんである。

ここでは、ギリシャ悲劇作品中、最高の傑作といわれるソポクレスの『オイディプス王』をとりあげ、そこに示されている運命観をみてみたい。この作品のあらすじはすでに多くの人の知るところであるが、ここでもう一度紹介しておく、次のようなものである。

オイディプスは、もとコリントスの王子であった。ところがある時、アポロンの神託に、「お前は父を殺し、母を妻とし、醜い不倫の子を生むだろう」とのお告げがあった。そのため、この恐るべき事態を避けるため、オイディプスは父母に黙って一人放浪の旅に出る。テバイに立ち寄った時、テバイの人たちがスフィンクスに謎をかけられて苦しめられていたのを、謎を解くことによって救う。ちょうどテバイでは、先王ライオスが旅先で賊に襲われ殺害された直後であったため、オイディプスは王に迎えられ、先王の妻イオカステを妻としてめとることになる。幸せに時は過ぎ、四人の子供までもうけるが、ある時テバイを襲った不幸をきっかけに、先王ライオスの殺害者の探究にのりだす。その結果、自分はコリントスの王子ではなく、ライオスとイオカステの子であり、自分がライオスの殺害者であることがわかる。絶望の淵につきおとされたオイディプスは、すでに真実を知り自殺し果てていたイオカステの身につけていた留金でおのが眼を突き、盲となり、娘の手にひかれて放浪の旅に出るのである。

『オイディプス王』と先に紹介した『運命論者』が、似たような題材によって、人間をもてあそぶ残酷な運命をありありと描き出しているのは、興味あることである⁽⁴⁹⁾。どちらも、親子・兄弟・夫婦といった血縁関係に由来する悲劇であり、その発端は、主人公にとって自らの出生と生い立ちが秘め隠されたところにある。そのため、信ずべからざる偶然の重なりによって、ついに恐るべきことをなすに至るのであるが、何も知らない主人公は幸福のただ中にいる。だが、やがて真相が露呈し、おのれのおかれているあまりにも恐ろしい、不条理

な状況に絶望し、破滅へといたる。——両作品ともこのようなストーリーになっている。

以上のような両作品の類似性にもかかわらず、運命をとらえるその深さにおいて、『オイディプス王』は『運命論者』をはるかに抜き出ている。そのことを、次の二点において指摘しておきたい。

第一に、『オイディプス王』においては、人生を支配する運命、運命の不可避性が、比類なく見事に描かれているということである。オイディプスは、恐るべき運命を回避するため、最善の努力をしている。彼の周囲の人々も、人間としてなすべきことをしている。なにか手落ちになるようなことをしているわけではない。誰ひとり悪いわけではないのに、オイディプスは神託の言葉どおり恐るべき悪行をおかすはめになる。しかも、そうになったのは、オイディプスの運命を避けようとする試みが、途中で何らかの偶然によって挫折したからではない。もしそうであるなら、運命の恐るべき支配というわれわれの印象は少しは薄らいだであらう。ところが、オイディプスの場合、運命を避けんとする試みそのものは成就されるのである。彼はもう大丈夫だと思う。だが、その瞬間に、自分の意図とは反対のことが、つまり運命が実現されていたことが明らかになるのである。全体としてみるならば、オイディプスの最善の努力が、また周囲の者の善意が、結果的には、運命の実現に加担するかっこうになってしまっている。

われわれは、このような成り行きを眼のあたりにすると、オイディプスを襲った残酷な運命は、ただ彼一人にたまたま生じたというものではなく、誰にでも生じうるということ、誰しもが同様の残酷な運命の手中にあるということを認めざるをえなくなる。コロスによって歌われているように、

「いたましや オイディプス王、
おんみを見ては、
汝が運命みては、人の子を
ゆめ幸ありと われは思はじ。」⁽⁵⁰⁾

と思わざるをえなくなるのである。

この作品は、人間の最善の知恵も無知にゆだねられており、人間の善意も悪の支配をまぬがれないこと、いいかえれば、人間の生存は最初から、反価値的なもの、無意味なものの支配をまぬがれないことを、この上なく明瞭に浮かび上がらせている。ヤスパースは、悲劇的な知について、不確実な世界に寄るべもなく投げ出されているということを知るだけでは、まだ本当の悲劇的知とはいえず、「真実なるものや善きものにすでに決定的な破滅の芽が宿っていることを知る知」にして、はじめて本当の悲劇的知といえる、と述べている⁽⁵¹⁾が、この作品は、まさにそうした知をわれわれに与えてくれるのである。

第二に、『オイディプス王』において、自己の真実の姿、人生の真実の姿を直視するということがどういうことか、それはどういう結果を生むのかが、オイディプスの自己素姓の探求というかたちで、見事に描かれているということである。

さきにみたように、父を殺し、母をめとるといような恐るべき所業も、けっしてオイディプスにのみ固有のものではなく、つきつめて考えれば、われわれ誰しもが犯しうることで

ある。否それのみならず、善には悪が、真実なものには不真実なものが結びついているのが人生の実相であるならば、オイディプスの犯したのと同様のことは、形こそちがえ、日々われわれの犯していることといわざるをえない。われわれがそれに気づかないとすれば、それは、つかの間の幸せを失いたくないために、それをみようとしないからにすぎない。すでにオイディプスの場合にしても、おのれの素姓の探究を途中でやめておけば、生涯幸せに過ごすこともできたかもしれないのである。

イオカステは、人間の幸福が、人生の真相を幻想のペールでおおって、はじめて成り立つことを知っていた。知っていたからこそ、真実が明らかになりそうになるや否や、彼女はオイディプスに、これ以上の素姓の追求をとりやめるよう、あれこれと忠告したのである。

「何も気になさることはありません。つまらぬ話は忘れてしまいいなって下さいませ。何もならぬことでございます。」

「すこしでも御自分のいのちを、大切になさるのでしたら、この事の詮議は、どうか思いとどまってくださいませ。これ以上の苦しみには、わたしは堪えられませぬ。」⁽⁵²⁾

だが、たび重なる忠告に、オイディプスはついに怒ってこういう。

「できぬ相談だ。どうあってもこの事は、最後まではっきりと、つきとめねばならぬ。」⁽⁵³⁾

オイディプスの、このわが身の破滅をも恐れぬ真実探究への意志は、もはや通常の人間の域をこえている。ここに、オイディプスの英雄たるゆえんがある。オイディプスは、わが身のおかれている真実の状況をしかとみとどけようとする。しかし、このおのが運命の直視は、次の瞬間、恐るべき行為を生む。彼は、「いまよりのち、お前たちは暗闇の中にあれ！」⁽⁵⁴⁾ といって、自らの両眼を突き刺し盲目となる。肝腎なことを見抜くことのできなかつた眼、今後たといあいていても、みたくもないものだけしかみることのできない眼、そんな眼には用はない、というわけである。スフィンクスの謎を解いたほどの彼の英知も、前方にあるものはみることではできても、背後から襲う運命の力には何の役にも立たなかつたのである。

しかし、彼の眼が単に闇をみていたのではないことは、『オイディプス王』と三部作をなしている『コロノスのオイディプス』が物語っている。そこでは、神はオイディプスを森の奥深くよびよせ、不思議な死を与えている。そして、彼の亡くなった地は、神の意志により聖なる地となり、人々は彼の墓にぬかづく、という結末になっている。つまり、彼は生きながらにして神の近くにいたからこそ、神からの招きを受けたのである。だから、オイディプスがみていた闇、それはただの闇ではなく、価値対立的、因果的なこの世界からみれば無であるもの、すなわち、絶対的なもの、存在そのものであるとみななければならない。彼のみえざる眼は、不可視的なもの、絶対的なものをみる眼の象徴である。彼はこの眼を、おのれの知の限界の自覚、無知の自覚をつうじて得たのである。

すでにみたように、運命とは有限者と絶対者を結ぶものであり、有限者を没落させつつ、

彼を絶対者へと向かわしめるものであった。われわれは今、この運命の姿が、『オイディプス王』の中に鮮やかに描き出されているのを見る。

あ と が き

この論文を読み終えた学兄の中に、次のような疑問をもった人があるかもしれない。この論文は運命の問題を扱いながら、それについて深い洞察を示したはずのニーチェについて、あまり触れていないのはなぜか、という疑問である。この疑問はもっともな疑問で、事実、ここで比較的詳しくとりあげたシュペングラーにしてもリルケにしても、ニーチェの運命観から多大の影響を受けている。彼らの考えを詳しく扱うなら、ニーチェの思想については、もっと詳しく扱ってしかるべきだということになろう。だがそうしなかったのは、あえてそれを意図したからである。

実をいうと筆者は、ここ数年ニーチェの運命愛の思想について二、三論文を書いてきている⁽⁵⁵⁾。一つには重複は避けたいと思ったことがある。しかし、それ以上に大きな理由は、ニーチェの運命愛の思想をさらに深く考察するためには、一度この思想から離れ、運命の問題を様々な角度から考察し、視野を広げておく必要があると感じたことである。その結果が、このような論文の形をとることになった。

註

- (1) 国木田独歩『牛肉と馬鈴薯・酒中日記』（新潮文庫）169-170頁。
- (2) I. Prigogine/I. Stengers: Order out of Chaos, Bantam Books, 1984, p.7（伏見他訳『混沌からの秩序』みすず書房 42頁）。
- (3) W. Heisenberg: Die Goethesche und die Newtonsche Farbenlehre im Lichte der modernen Physik, in „Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft“, S. Hirzel Verlag, 1980.
ハイゼンベルクは、この論文で、ゲーテがニュートンの自然科学を激しく批判したのも、彼が、そのような自然科学では近づきえない、「自然のより広大なより生き生きとした領域」（S. 103）を、詩人の直観から親しく知っていたからだ、と述べている。そして、ゲーテ的な自然探究もニュートン的な自然探究も、この現実を全体として明らかにしていく上で、ともに重要である、としている。
- (4) I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, Vorrede, B. XIV.
- (5) A. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung, Zweites Buch, § 27.
- (6) Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe (hrsg. v. G. Colli und M. Montinari), de Gruyter, VIII₃, 14 [152].
- (7) I. Prigogine/I. Stengers, op. cit., P. 213ff.
- (8) O. Spengler: Der Untergang des Abendlandes, C.H. Beck, 1990, S. 71f.
- (9) シュペングラーが『西洋の没落』の中で、「生成と存在」という従来の哲学的表現を避け、「成ることと成ったもの」という表現をもちいたのは、あきらかにゲーテからの影響がある。シュペングラーは、この著の序論の終りあたりの脚注で、自分の哲学に影響を与えた人物として、第一にゲーテ、第二にニーチェをあげ、さらに、ゲーテの次の言葉は自分の全哲学を含んでいるとま

で述べているのであるが (O. Spengler, op. cit., S. 68f.), この言葉の中に、似たような表現がみられる。この言葉は、ゲーテのエッカーマンとの対話 (1829年2月13日付) の中ででてくるものである。

「神性は生きたものの中で活動しているが、死んだものの中では活動していない。神性は、成りつつあるもの *Werdendes* や変化つつあるものの中にあり、成ったもの *Gewordenes* や固定したものの中にはない。それゆえ、神的なものへと向かう傾向をもった理性もまた、成りつつあるもの、生きたものとだけ関係する。これに対し、悟性は、それが利用する成ったもの、固定したものと関係する。」

- (10) O. Spengler, op. cit., S. 132, S. 154.
- (11) *ibid.*, S. 137.
- (12) *ibid.*, S. 158.
- (13) *ibid.*, S. 154.
- (14) *ibid.*, S. 204.
- (15) *ibid.*, S. 157.
- (16) *ibid.*, S. 160.
- (17) *ibid.*, S. 157.
- (18) シュペングラーの『西洋の没落』がでたのは1918年である。ただし、これは不完全なものであり、完全なものがでたのは1922年である。他方、ここで扱っているブーバーの『我と汝』がでたのは1923年である。
- (19) M. Buber: *Ich und Du*, Schneider, 11., durchges. Aufl., 1983, S. 68.
- (20) *ibid.*, S. 70.
- (21) *ibid.*, S. 63.
- (22) *ibid.*, S. 71.
- (23) *ibid.*, S. 65.
- (24) K. Jaspers: *Philosophie II*, Springer-Verlag, 1973, S. 217.
- (25) 国木田独歩, 前掲書, 192頁。
- (26) 九鬼周造『偶然性の問題』第3章第12節「偶然と運命」(岩波書店, 1967年, 285頁)。
- (27) 九鬼は前掲書288頁で、ウィルヘルム・フォン・ショルツがその著の表題「偶然」に「運命の前形式」という別名を与えている、と指摘している。
- (28) K. Jaspers, op. cit., S. 204.
- (29) S. キルケゴール『死にいたる病』第2部A第2章「罪のソクラテスの定義」(飯島宗享訳『キルケゴール著作集・第11巻』白水社, 137頁)。
- (30) F. Nietzsche: *Der Antichrist*, § 55.
- (31) Nietzsche Werke, 前掲グロイター版, VIII₃, 16 [32].
- (32) F. Nietzsche: *Der Antichrist*, § 52.
- (33) このように、キルケゴールとニーチェとも、われわれが真理を理解しないのは、理解しようと欲しないからだ、という点では一致しているが、しかし、ではなぜ「欲しない」のか、という点になると、両者は全く異なる。前者では、意志の墮落がその理由であり、これを救うるのは、ただキリスト教信仰だけである。これに対して、後者では、各人の臆病、意志の弱さがその理由である。
- (34) K. Jaspers. op. cit., S. 218.
- (35) 1904年8月12日付のF.カプス宛書簡。Rainer Maria Rilke Briefe, hrsg. v. Rilke-Archiv in Weimar, Insel, 1950, S. 95-101.

- (36) この言葉は、『時禱集』の「人は誰でも自分からのがれようとする」で始まる詩の中にてでくる一句である。そこの部分を紹介すれば、次のようである。R.M.Rilke, *Sämtliche Werke*, Insel, 1955, Bd.1, S. 317.

人は誰でも自分からのがれようとする、
自分を憎んで放さない牢獄からのがれるように、——
だが、この世界には一つの大きな奇跡がある、
私は感じる、どんな生でも生きられる、と。

- (37) 1924年10月21日付の H. ポングス宛の書簡。前掲リルケ書簡集, S.885.
- (38) リルケが詩人としてのおのれの使命を、地上のすべての事物を「ほめたたえること」rühmen にみていたことについては、「おお、詩人よ、いえ、おまえは何をなすのか? ——私はほめたたえる」で始まる L. ツァハリアスへの献呈詩（前掲リルケ全集, Bd.II, S.249）や、『ドゥイノの悲歌』の第九の悲歌が参考になる。
- (39) 1925年11月13日付の W. フレヴィチ宛の書簡。前掲リルケ書簡集, S. 896.
- (40) F. Nietzsche: *Also Sprach Zarathustra*, Dritter Teil, *Der Wanderer*.
- (41) Nietzsche Werke, 前掲グロイター版, VII₁, 22[1].
- (42) 1913年12月29日付の M. タクスス夫人宛の書簡。R.M. Rilke und Marie von Thurn und Taxis Briefwechsel, Insel, 1986, Bd. 1, S. 346.
- (43) 注(39)に同じ。
- (44) Duineser Elegien, Die Erste Elegie, 全掲リルケ全集, Bd. 1, S. 687.
- (45) 「運命」を意味するギリシャ語の moira は「各人に割り当てられた分け前」を、またラテン語の fatum は「(神々の) 判決」を、ドイツ語の Schicksal, Geschick は「送られたもの」を、英語の destiny, フランス語の destinée は「あらかじめ定められたもの」を、また中国語の「天命」はその語のとおり「天の命令」を意味している。これからもわかるように、これらの語はすべて、その語のうちに、運命が、人間を超えた何らかの存在によって各人に割り与えられたものであり、それゆえまた、各人の引き受けざるをえないものである、という理解を含んでいる。
- (46) 九鬼周造, 前掲書, 323頁。
- (47) Duineser Elegien, Die Erste Elegie, 全掲リルケ全集, Bd. 1, S. 686.
- (48) K. Jaspers: *Von der Wahrheit*, Piper, 1958, S. 947.
- (49) 独歩の『運命論者』が発表されたのは、明治36年のことであり、彼がソボクレスの『オイディプス王』、あるいはオイディプスに関する伝説を知っていたとは考えにくい。それゆえ、両者の類似性——しかも非常に大雑把な類似性にすぎない——は、単なる偶然と考えてよいだろう。独歩のこの作品の発想の根底には、彼自身の出生の秘密とかかわる部分や、最初の妻との離婚体験などがあるといわれている。
- (50) ソボクレス『オイディプス王』, 1193-1195 (藤沢令夫訳, 岩波文庫, 92頁)。
- (51) K. Jaspers: *Von der Wahrheit*, Piper, 1958, S. 956.
- (52) 前掲『オイディプス王』, 1056-1061 (岩波文庫, 82頁)。
- (53) 同上 1065 (同上82頁)。
- (54) 同上 1273-1274 (同上96-97頁)。
- (55) 「ニーチェの<運命愛>について(1)」, 信州大学教養部紀要28号, 1994, 11~36頁。「ニーチェの<運命愛>について(2)」, 信州大学教養部紀要29号, 1995, 1~27頁。ただしこの2編はまだ完結したものではなく、続編を予定している。完結したものとしては、「ニーチェの<運命愛>について」(実存思想協会編『ニーチェ』理想社, 1994, 43-67頁)がある。