

偶然化の論理

九鬼周造

一

偶然性の哲学の形而上学的展望は、この現実の世界が、唯一可能な世界ではなく、無数の可能な世界の中の一つに過ぎぬとして、現実の静を動的に肯定することに存する。そんなことを考えて見ても何の役にも立たぬではないかという問に対しては、私は役に立つか立たぬかというようなことは初めから問題にしていまいと答える。「天地と相似たり。故に違はず。知、万物に周し」(「繫辞上伝」ということが、そしてそれだけが哲学する者の理想でなければならぬ。役に立つことを考えるつもりならば、はじめから哲学などをやらない方がいい。法律か経済か、医学か工学でもやった方がよほど実用的価値がある。役に立つか役立たぬかの問題には哲学の道にはいる時に永久の別れを告げた筈である。現実の世界が無数の可能な世界の一つに過ぎぬというのは四の目の出た賽ころを見ても二でも三でも五でも六でもあり得たというようなものだ。与えられた四の静止の中に多角的な動揺を目撃するのである。今更そんなことを云って見ても何もならないかも知れぬ。しかし何もならずとも、それが事実であることには変りない。哲学は事実を事実としてありのまま捉えればいいのだ。一

体、与えられた一つだけより知らないのはむしろ抽象的部分的な考え方である。無数の可能性を背景に置いて、与えられた一つはその単に一つの場合に過ぎないと考える考えの方が具体的全体的な考え方である。

ユークリッドの幾何学やニュートンの物理学の抽象性部分性はそこにある。今日の幾何学から見ればユークリッドの幾何学は多数の可能な幾何学の中の単に一つに過ぎない。相対性理論から見ればニュートンの古典的力学は光の速度が無限大になった極限の場合に過ぎない。不確定性原理から見れば因果律の行われるのは確率が百パーセントという特殊な場合に過ぎない。現代の思索は具体性全体性の方向を目指しているから、従来の認識は抽象的部分的なものになってしまったのである。

二

与えられた現実の世界を唯一可能のものと考えないで、その背後に無数の可能な世界を認めたと動的見地にライプニッツの現代的色彩がある。ライプニッツがそういう考え方へ進んで行った根抵の一方には Combinatorik の研究があり、他方には世界創造の神学があつたのであろう。彼は世界の事象を「偶然的存在者」と呼び、その認識を「偶然的真理」と云つた。ライプニッツがそこまで事実に向面していながら、なお偶然性の哲学へ進み得なかつたのは充足理由律とキリスト教の思想に基づく優良の原理に煩らわされたためであらう。

偶然性の哲学の建設に一大寄与をなしたのはシェリングである。シェリングの原始偶然の思想は万鈞の重さを有つた哲学思想である。

ニイチエも偶然に対する感覚の所有者であった。

ブートルーも現に与えられている存在が可能的或る偶然的形式であることを説いている (De la contingence des lois de la nature, 1^{ere} éd., pp. 17-22)。

西洋に於ける偶然論の萌芽は旧約聖書の中にも見られる。「我れまた……その禍ひにかかるなり」(「伝道之書」九章十一—十二節)。「偶然性の問題」(昭和十年)一五六頁)

ギリシアではヘラクレイトスの思想の中に窺われる。「時とは、将棋の遊戯をしている子供である」
「世界は、出鱈目でたらめに積まれた塵芥のかたまりである」(Diels, Fragmente der Vorsokratiker, Fr. 52, Fr. 124)。

更にエピクロスも原子論的偶然論をクリナメンの概念によって示した。

三

印度でもマツカリ・ゴーサーラの無因無縁 (ahetu-apaccaya) の論は偶然論にほかならない。地、水、火、風、空、命我、苦、楽、得、失、生、死の十二要素の偶然な結合によって宇宙の生成が考えられている。一切の有情、一切の生類、一切の有類、一切の命者が天、人、鬼、龍土、地獄にあって、百四十万種の生門、六千及び六百種の生門に分れているのも、また八種の人地、六十二種の道跡、四千九百種の生業、六種の階級の区別のあるのも、何の「因も無く縁も無く」(n'atthi hetu, n'atthi paccayo)、ただ諸要素の偶然な「逢合」(sāṅgati) によって斯かくあるのである。「恰あたかも糸毬いとまりが投げられた」ようなものである。有情の染汚には、因もなく縁もない。有情の清浄にも、因もなく縁もない(『長部經典』

「沙門果經」。なおゴーサーは「因なく、果なく、一切は皆是れ自然なり。智者は自然に智にして、愚者は自然に愚なり」（『根本説一切有部毘奈耶破僧事』、卷二十）とか「衆生の苦樂は因縁有ること無し、自然にして而して爾り」（『摩訶止観』卷十）というように「自然」ということを云っているが、その自然とは dhava（『長部經典』「沙門果經」）にほかならず、従ってまた εἶπο (自然に)、 μᾶρτυ (理由なく) から来たアリストテレスの εὐτόματον に当るものである。εὐτόματον 即ち per se vanum は sponte (おのずから) であり、casus (偶然) である。「逢合」と「自然」とが「偶然」の概念に包摂され得ることは「逢合自然因」(saṅgatihavanetu) という概念のあるによっても知ることができる。『中阿含』卷四、「尼乾經」では「逢合自然因」を単に「合会因」と呼んでいる。また『外道小乘涅槃論』も無因論と自然論とを同一視している。「問うて曰く、何等の外道、一切の物自然に生ずるを涅槃と名くと説くや。答へて曰く、第十六の外道無因論師是の如くの説を作す。無因無縁にして一切の物を生ず、染因無く浮因無し、我が論の中に説かく、棘刺(のいばら)の針人の作ること無く、孔雀等の種類の画色皆人の作ること無く、自然にして而も有るが如し、因によらずして生ずるを名けて涅槃と為すと。是の故に、無因論師は、自然は是れ常に一切の物を生ず、是れ涅槃の因なりと説く」（第十六外道無因論師）。

其他、自足円満な梵が何故に造化するか、完全解脱の境にある自在神が何故に転変するか、という問に対して、数論瑜伽説や吠檀多派の哲学が「遊戯のみ」(līlā-kaivalyam)（『吠檀多經』二、一、三三三）または「遊戯のため」(krīḍā-artha)（「マーンヅーキヤ頌」一、九）と答えたのも味うべき思想である。梵は自在性と無執著性とを性格とする。何等の必然性に強要されるところがないから、偶然の遊戯を

するのである。王や大官が何の目的もなしに、単なる遊戯のために遊戯するようなものである。尤も日常生活では単なる遊戯にも何等か僅少な目的が存しているが、梵の造化転変には何等の目的を見出すことができない（「シャンカラ」註）。造化転変する梵は、「たま」遊びを慰んでいる王のようなものである（「ラーマーヌチャ」註）。盲者と跛者（足の不自由な人）とは共に偶然的な不具者である。盲者は見えないが歩ける。跛者は見えるが歩けない。盲者が跛者を背負って歩けば不自由がない筈である。盲者と跛者とが、図らず廻り合わすように、自性と神我とが偶然遭遇し結合するのを見て遊戯好きな梵は微笑するのである。謂わゆる三徳の中の羅闍（Rajas）の激しい動揺性がつねに偶然性の誘導の原理である。「盲者と跛者とは共に偶然的な不具者である。盲者は見えないが歩ける。跛者は見えるが歩けない。盲者が跛者を背負って歩けば不自由がない筈だ。盲者と跛者とが廻り合わせるように自性と神我とが偶然に遭遇し結合するのに梵は微笑する。神我は見者であり、傍観者であって、何等積極的な働きかけをしない。自性は純質、激質、翳質の三徳から構成されていて、それらの要素的結合の偶然的数量關係に基いて転変が顕現する。最初に覚が生じる。覚にあつて純質を代表するのは法、智、離欲、自在であり、翳質を代表するのは非法、非智、愛欲、不自在である。翳質はつねに偶然性の誘導原理である。覚の中の激質によつて覚が転変を起し、我慢が生じる。我慢にあつては翳質が純質に対して支配者の位置に立っている。非智と合して無明の状態に置かれることによつて我慢は個我の偶然性を飽くまでも固執して輪廻の基礎をなしている。輪廻の転々も梵にとつては笑いの種である。激質の作用で我慢が更に転変を起して地水火風空の五大が生じる。五大の成立も三徳相互の偶然的結合關係に基いていることは云うまでもない。五大に次で十六変異が起る。そのうちで、五大の離接的偶然性に対

応するのが色声香味触の五塵と眼耳鼻舌身の五知根である。五知根に対して語手足大遺根小遺根の五作根が生じる。知根と作根との偶然性の媒介者が意根である。要するに廿四諦乃至廿五諦の転変が一に梵の遊戯の偶然性にかかっている。」

「時とは、将棋の遊戯をしている子供 (raig, rokozy, rettebyay) である」「世界は、出鱈目に (exn) 積まれた塵芥のかたまりだ」というラクレイトス (Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Fr. 52. Fr. 124) の言葉は、遊戯の意味については、シャンカラやラーマヌチャの註釈よりも或は多くの光を『吠檀多經』に投げているかも知れぬ。

仏教でも八難の思想などは偶然性の直観に基いている。人はたまたま仏世に生れるか、仏前仏後に生れるかである。仏前仏後では見仏聞法ができない。仏世に遇ったとしても中国にいるか、いないかの離接的可能性がある。中国にいないとして、それが悪趣ならば、地獄か畜生か餓鬼かのいずれかである。この三処はいずれも法を聞き得るところではない。悪趣でないならば、長壽天か辺地かであるが、この二つも法を聞く縁がない。仏世に遇って中国にいるとしても、肉体的にかまたは精神的に欠陥を有って生れていたらば法に縁がない。聾啞に生れたならば身体的故障のために法を聞くことができない。世智辯聰の所有者として生れついたならば精神的優越が却って欠陥となって法を聞き得ない。地獄、畜生、餓鬼、長壽天、辺地、聾啞、世智辯聰、仏前仏後の八難に対して、そのいずれにも該当しない者が一不難である。八難はまた八非時ともいい、一不難は一是時ともいう。非時とは時のはずみに適しないこと、是時とは適したことにほかならないので、時間的図式に基いて偶然性を言い表わしている(『中阿含經』一一四、『增壹阿含經』卷三十六)。「夫れ人三惡道を離れ、人為るを得るこ

と難し。既に人爲るを得るも、女たるを去けて男に即くこと難し。既に男爲るを得るも、六情の完具すること難し。六情已に具すとも、中国に生ること難し。既に中国に処るも、仏道に値ひ奉ること難し。既に仏道を奉ずるも、有道の君に値ふこと難し。(既に有道の君に値ふも、)菩薩の家に生ずること難し。既に菩薩の家に生ずるも、心を以て三尊を信じ、仏世に値ふこと難し」(『四十二章経』三六)というときも、同じ思想の表現である。なお盲亀浮木に会う比喩(『雜阿含經』卷十五)は人身に値う偶然性を巧みに表現しているが、或る少年が板に孔を穿つて池に浮かし、自ら水中に没し頭を挙げて孔に入れようと幾度試みても、水が板を漂わせて、どうしても頭と孔とが遇わなかつたという逸話(『大莊嚴論』卷六)は、盲亀浮木の偶然性に対する驚異を飽くまでも強調している。

なお古くは既に『アタルワヴェーダ』の時節論に偶然論が見られる。「心も呼吸も名も時(Kāla)によりて定めらる。時至る時すべての有情歎喜す。苦行も最高者(生主)も時によりて定めらる。時は万有の主なり、生主の父なり」(一九、五三、の七八頌)。

Es kommt die Zeit mit vollem Krug beladen,

Wir seh'n ja, wie sie ihn ausschüttet vielfach.

(Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, I. 1. S. 210)

『マイトラヤーナ・ウパニシャッド』も時節論を取入れている。「梵に二種の相あり。時(Kāla)と超時(Akāla)となり。太陽に先てるは超時にして無分、太陽と共に初まるは時にして有分なり。而してその有分なるものの相を即、歳(Samvatsara)となす。実に一切の生類は歳より生じ、生じたるものは歳によって生長し、而して遂に歳に於て沈没す。この故に歳は実に生主たり。而してまた歳は食た

り、梵窟たり、自我たるなり。故に曰く、時は一切の有情を大我に於て熟す」(六章一五節)、「食は実にこの全世界の原胎にして、時(Kāla)は食の原胎なり」(六章一四節)。「時」が「偶然」と密接な關係に於て考えられていたことは『シュウエーターシュワタラ・ウパニシャッド』が時(Kāla)と偶然(yadreccha)とを同列に置いているのもわかる(第一章二節)。「外道小乘涅槃論」にも時論師の立場が「時は一切の大を熟し、時は一切の物を作り、時は一切の物を散ず。是の故に我が論の中に説かく、百箭の射を被むるも時到らざれば死せず、時到れば則ち小草に触るるも即ち死すが如し、一切の物は時によりて生じ、一切の物は時によりて熟し、一切の物は時によりて滅す」(第十七外道時論師)と説明されている。

『マナーバーラタ』にも次のような箇所がある。

„Kāla(die Zeit) ist es, der alles nimmt, Kāla, welcher alles gibt, durch Kāla wird alles verhängt.“ Mahābhāratam XII, Adhyāya, 224, 25(Deussen, Mahābhāratam, S. 295).

„Nicht ich bin der Täter und nicht du bist es, und auch kein anderer ist der Täter, o Gemahl der Ćaci; durch den Zeitumschwung werden die Welten beherrsht, o Ćakra, wie es der Zufall fügt.“ XII, 224, 45(ibid., S. 297)

„Kāla ist es, der alles ordnet, Kāla, der alles zur Reife bringt.“ XII, 224, 39(ibid., S. 296).

四

支那でも易の原理の根柢は陰陽二元の遭遇の偶然性に存すると思えなければならぬ。乾、兌、離、

震、巽、坎、艮、坤のいずれが現われるかは爻の組合せの偶然性に依存している。火雷噬嗑の爻辞に「腊肉を噬んで毒に遇ふ」とか「乾肉を噬んで黄金を得た」とか「乾肺を噬んで金矢を得た」とかいうのはみな偶然性の一つの現われに過ぎない。「天地相遇ふ」（「象伝」）とか「剛柔相摩す」（「繫辞上伝」）とか「男女精を構す」（「繫辞下伝」）とかいうのも陰陽交爻の象徴的表現にほかならない。火澤睽の爻辞に「主に巷に遇ふ、咎無し」とか「往いて雨に遇へば則ち吉なり」とかあるのも期せずして遇う偶然の例であることは明かである。殊に「繫辞下伝」に「六爻相雜るは、ただ其時物なり」と云っているのは易の原理としての偶然性を「時」の視圈に於て極めて鮮明に示している。偶然性の見地を離れて易を理解することは全く困難であろう。なお易の原理が偶然性に存することは易者の占卜の方法を考えて見れば直ぐにわかる。

東漢（漢後）の王充も偶然性の哲学を説いた。一方に、少年と、老人と、文人と、武人とがあるとする。他方に、少年を用いる人君と、老人を用いる人君と、文人を用いる人君と、武人を用いる人君とがあるとする。臣と君とが偶然にも好都合に「逢遇」するのでなければ仕官はできない。文を学んだ少年が、老人を用いる人君に逢っても仕官はできない。次に武人を用いる人君に逢っても仕官はできない。こんどは方針を変えて武を学んで老いたとき、少年を用いる人君に逢ってもやはり仕官はできない。文を学んだ少年が、少年を用いる人君に逢いさえすれば仕官できるのでだ。文人を用いる人君に逢っても仕官できるのでだ。老いた武人となったとき、老人を用いる人君に逢っても仕官できるのでだ。「遇不遇は時なり」。昔、或る人が不遇で、年老いて、道に泣いていたのは、嘗て一度も仕官に好都合な逢遇が現出しなかったためである。それにも拘らず、仕官を成立させるような逢遇の世界も可能であることは

論理が明証している。

五

すべての現実には必然であるという考え方もある。例えばここに生来の盲者があるとすれば、それは必然的存在である。なぜならば、必然的原因がある。恐らく両親の生殖細胞のいずれかに**黴毒菌**を宿していたためであろう。生殖細胞に宿された**黴毒菌**の必然的原因は両親のいずれかが病気に感染したことに存する。感染の必然的原因は感染した人間の心理的生理的事態と社会の経済的法律的事情とに存しなければならぬ。その個人の心理的生理的事態の必然的原因は遺伝に存し、社会の経済的法律的情勢の必然的原因は歴史的因果性に存する。なお感染の機会には、感染した者と保菌者との会合に存するが、その会合もまた空間的時間的に種々錯雑な原因によって必然的に決定されている。すべては必然的に決定されていて、現実には何等の動きが取れない。現実の外に可能はない。可能とは現実のことである。従って世界に偶然はない。

こういう考え方を究極まで徹底させればスピノザのような主張になる。「物は、現に産出されていると異なった他の仕方や他の秩序で神に産出されることは決して出来なかつた」(『倫理学』第一部、定理三三三)。なぜなれば、すべてのものは神の与えられた性質から必然的に起り、また神の性質の必然性から一定の仕方で存在し作用するように決定されている。もし、物が異なった性質を有ち、或は異なった仕方で作作用するように決定されることが出来るならば、神の性質もまた、それが現に有るよりも異なったものであり得るであろう。そうすれば、この異なった神の性質もまた存在しなければなら

ぬ。従^{したが}つて二つ或は多くの神が存在し得ることとなる。スピノザはそういう推理をして来て、最後に、「それは不合理である」といい、「それゆえ、物は他の仕方や秩序では産出されることが出来なかつた」と云う。然^{しか}しながら問題は、二つ或は多くの神が存在し得ることが、不合理かどうか存するのである。実体が一つしかないから、神も一つしかないという論理は単にスピノザの独断に過ぎない。換言すればスピノザが「神の中に可能的悟性はなく、現実的悟性のみ有る」ことを仮定している（第一部、定理三三、備考二）仮定そのものが独断に過ぎないのである。そうして今日の謂^いわゆる唯物論的必然論の多くは結局はスピノザと独断的信仰を同じくしている。スピノザの「神」の語の代りに「物質」の語を置き、「唯一の神」への信仰を「唯一の物質」への信仰をもって置き換えたに過ぎぬ。

可能とは現実からの遡^{そく}及^{きやう}的存在よりしか有^もたぬという考も、結局は現実を必然化する方向を取っている。ベルクソンによれば可能とは過去の中へ投げた現在の蜃^{しん}気^き楼^{ろう}だというのである（*La Pensée et le mouvant*, p. 128）。可能が既に現在にあるという考は、鏡の前へ来て坐^まつて、鏡の中に自分の姿を見て、鏡の背後に居てもその姿を指で触れ得ると思^{おも}うようなものだといふ。なるほど可能が現実からの遡^{そく}及^{きやう}的存在よりしか有^もたぬものならば、現実と可能との関係は、実の身体と鏡中の姿のようなものである。実の身体が鏡の前へ現われなければ、姿が鏡に映らぬように、現実が存在しなければ可能はないわけであろう。然^{しか}しながら、我々は鏡の前へ現われる実の身体そのものが必ずしも甲の身体とまじったものではなく乙の身体でも丙の身体でも丁の身体でもあり得ることを知っている。その意味に於て可能は現実の前に考えらるべきものである。必ずしも現実にしばられて、現実から遡^{そく}及^{きやう}的に過去の鏡へ投影したものと考える必要はどこにもない。ベルクソンはまた交響樂の作曲を例に取つてい

る。音楽家が交響楽の完全な観念を有つやいなや、交響楽は出来上っているのである。交響楽は現実である前に可能という性格で芸術家の思想の中に存在していたのではない (La Pensée et le mouvant, p. 20)。可能が現実より前にあるという考は不合理だという。なるほど、第九交響楽とベートーヴェンの思想について、その可能性を遡及的に顧みるならば、そういうことになるかも知れないが、我々はその際、第九交響楽でも第三交響楽でも第五交響楽でもあり得た可能性に思をめぐらさねばならぬ。なおベルクソンは可能性に「消極的意味」と「積極的意味」とを区別して、消極的可能性とは「障害の欠如」(absence d'empêchement)であり、積極的可能性とは「観念の形に於ける前存在」(préexistence sous forme d'idée)としてゐるが (ibid., pp. 130, 20) それはいずれも現実と可能との関係を、一定の与えられた現実に関して遡及的に考えた上での区別に過ぎない。ベルクソンは「事實に即しよう」(Tenons-nous-en aux faits) (ibid., p. 133) と云っているが、事實に即するの余り、事實以外に眼をみはっていないことが、遠い展望を遮っている主要な理由である。現実からの遡及的存在よりしか可能に認めぬことは、創造性に著しい強圧を加えるもので、その点に於ては「持続の相の下に」事物を見るベルクソンの哲学も「永遠の相の下に」事物を見るスピノザの哲学も大差ないと云はねばならぬ。

この考察は更に他の考察へ導く。ライプニッツは可能性 (possibilité) の外に共可能性 (compossibilité) の概念を有っている。この区別は甚だ重要である。可能を現在からの遡及的存在と見るのは、主として共可能性の立場から見ているのである。一つの交響楽が第一楽章、第二楽章、第三楽章其他の内部構造に於て相關的に規制し合つてそこに共可能性を構造している。その共可能性は与えられた現実から遡及的に顧みるべき性質のものであって、現実より前に観念の姿で存在していたという風には考うべ

きではないかも知れぬ。然しながら一定の共可能性に於て成立する甲なる交響樂の外になお、乙、丙、丁の交響樂が他の共可能性に於て成立する可能性にも思い及ぼないわけには行かぬ。それは丁度、或一つの意味を表現しようとする時に於てすら、数個の單語の組合せによる一定の句の外になお、他の數個の單語の組合せによる他の句の存在が可能であるのと同じである。一句の中の各單語は相互に共可能性の中に關係を保っている。しかも同じ意味を表わすのに、他の共可能性に於て成立する他の句もまた可能であることを忘れてはならぬ。某が「誠に有難う」と云つた場合、「誠に」と「有難う」と「う」とは共可能性に於て一句を成立させている。それに反して、「誠に」と「感謝」と「う」とは共可能性に於て存在していない。「ちつとも」と「有難う」と「う」とも共可能性に於て存在しない。「誠に」と「感謝」と「します」ならば共可能性を有っているし、「ちつとも」と「有難う」と「くない」とも共可能性を有っている。そして共可能性の全体としての姿はそれが現実として現われた時に同時に共可能性に於て成立したとも考えられるであろう。従つて可能とは現実から遡及的に存在を目撃して云うのであると考えることもできるのである。「誠に有難う」と云つたその現実を身を置かならば、可能とは単に回顧に過ぎないもので、現実と可能との間には殆ど何等の区別もないこととなる。然しながら、我々は、同じ場合に某が「大いに感謝します」と云うことも他の一つの可能性であることを考へて見なければならぬ。「大いに」と「感謝」と「します」とは共可能性に於て意味を成立させていることは「誠に有難う」と同じである。そして、「誠に有難う」と「大いに感謝します」と、なおまた恐らく「どうも恐入ります」もその際、別々の可能性である。我々は現実全体が仮りに同じ意味を有たなければならぬとしても、一定の共可能性に於て与えられたこの我々の現実の外になお、他の共可能

性に於て成立する他の現実の可能なることを思わなければならぬ。

我々是我々の同胞の中に生来の盲人をかなり多く有っているが、仮りに彼と我との位置を取り代えても現実の世界の共可能性はそこなわれはしない。そういう現実もまた可能である。自分が盲人でないことは単なる偶然である。なお盲人は一般法則に対する例外としての不具者であるが、土中に住むモグラモチや暗黒な洞窟に住む目無魚ではそれが法則的常態である。我々が全然視覚の無い世界に原始的に生存することも可能である。そうすれば色の世界は全く没してしまふ。形状ということも余程ちがった意味を有つて来るに相違ない。視覚を全然無くさないでも、光覚だけで色覚のない世界も考えられる。それは全色盲の世界であり、無色映画の世界であり、恐らく魚類の世界である。更に視覚と聴覚との全然ない世界の空間構造はどんなものであろうか。ヘレン・ケラーはなお間接に助手の視覚と聴覚の助けを借りている。更に一步進んで触覚だけの世界はどんなものであろうか。下等動物の世界は現にそういう世界であらう。その触覚も次第に減少して行けば植物の世界となり、更に極限としては物質の世界が考えられる。我々が視覚、聴覚、嗅覚、味覚、触覚の悉くを完全に備えて存在している存在の仕方は多くの可能性の中の単に一つの可能性に過ぎない。共可能性を有つ他の多くの現実が可能である。

また反対に我々が他の多くの感覚を有つた場合も考えられる。我々のラジオの機械が完全ならば、波長の違う無数の電波が受信機の無数のダイヤルを廻せば捉えられ得る筈である。それと同じように、我々が五官に限らず第六官、第七官乃至多数の、否無数の感覚を有ち得るならば、世界の事象が細大漏らさず悉く知覚されるわけになる。それも可能性の一つである。また我々は感覚をそのままにして

おいて、空間的位置の相異だけを考えてもいい。我々は今のままの感覚を有ちながら、地球上でなく他の天体、例えば木星に住む場合も考えられる。そうすれば昼と夜は五時間足らずで交代する。朝六時に太陽が東に昇ると午前十一時にならぬうちにもう西に沈んでしまう。昼間と云っても夕方のように暗い。重い鉄が紙のように飛ぶ。身体が浮いてしまつて地上の歩行は極めて困難である。色々と違った形の月が数個も空にかかつている。空間でなく、時間の相違を考えて見てもいい。我々が仮りに千年前に生きていたとしたらばどうであろうか。我々は憲法十七條の支配の下に『古事記』の言葉を日常語としているのである。各方面にあつて支那の歸化人を師として尊崇し、万葉假名の習得に余念ない日を送っているであろう。また我々が地球の老衰期、人類の滅亡期に生れ合つたことを想像して見てもいい。我々は薄明と夜の交代の中に年中、冬に住んでいることとなろう。農作物は全部温室の中でつくられ、国家の最大政策は燃料政策であることになろう。オスカー・ベッカーはこの種の「現実的可能性」の考察に関して次のように云つている。「それらの天体とそれらの古代語との現実性を我々すべてが信じている。そうして上述のことが思惟し能うこと、即ち何等かの魔術によつて観察者が斯かる近寄り難い空間へ齎らされ、または斯かる古代へ倒逆的に置かれることは、それらの天体とそれらの古代語との現実性の意味の中に含まれている。この「思惟し得る事」は単なる矛盾なき事よりは、本質上、より多くのものである」(Osler Becker, Zur Logik der Molalitäten, Jahrbuch für Philosophie, XI, S. 533)。
 我々は、可能性の範囲をもつとせばめてもいい。地球上に今日生存しているとしよう。それでもなお、誕生の條件が違つていることを考え得る。私は東京で生れた者であるが、京都で生れたことも、横

浜で生れたことも可能なこととして考えられる。私の両親はいずれも日本人であるが、両親の一方が外国人で、私が混血児として生れた場合も容易に考えられる。そのみならず両親とも外国人で、アメリカ人としてニューヨークで生れた場合も、イタリヤ人としてローマで生れた場合も考えられる。エチオピア人としてアジス・アベバで生れた場合も、支那人として保定で生れた場合も想像できる。また私が日本人に生れたとしても、せむしであることもあり得るし、癩病(ハンセ)の家に生れついた場合もあり得る。また私の父親が共産党の一員である場合も、水平社(一九二二年に結成された部落解放運動の全国組織)の会員である場合も容易に考え得る。要するに現実の私の特定の存在は全く偶然的なものである。他の共可能性を有った多数の世界の存在が可能である。

六

この現実の世界を無数の可能な世界の中の一つに過ぎぬと考えることが、実際上は何の変化をも来たさず、何の役にも立たないかも知れぬ。ただし、我々はそれによって無限の展望の開けたことに気づくのである。我々はおそらく現実にはかと捉えられて現実の中に身動きもできないでいるのであるが、観念の力によって、現実そのものが無限の深みある形而上学的雰囲気の中に「浮脂(こど)の如く、水母(くらげ)なす漂(た)ひ(記)」はじめるのである。そして現実は無数の可能性の中から「沼矛(ぬぼこ)を指し下し攪(か)きし」時にたまたま偶然者として与えられたのであることをさとするのである。攪(か)くとは攪(か)きまわしたことである。「コロロコロロに攪(か)き鳴(な)した」というのは賽(さい)ころをコロコロころがすのと同じである。カルタの札をパチパチ切ると同じである。ルーレットの円盤が軸のまわりをキリキリ廻ると同じであ

る。エピクロスの原子の雨がパラパラ降るのと同じである。卜者(占い)師(占い)が筮竹(ぜいちく)を両手でシヤリシヤリ云わせるのと同じである。「道に變動あり、故に爻と曰ふ」(繫辭下伝)コロコロいい、パチパチいい、キリキリいい、パラパラいい、シヤリシヤリいう變動の中に爻が結果するのである。爻は交または遇にほかならぬ。遇は偶なりで、無限な可能性の動きの中から現実が偶然したのである。ラ・メトリーは偶然性の誕生を「茸の生え出るように」と云い、仏典は「優曇華の時に一たび現するが如く」と云っているが、『古事記』は「葦牙の如萌え騰る」と云っている。

偶然性の哲学は頑迷な凝結を浼澌たる生動へかえすのである。現実を靜的に把握することなく、真の意味に於て、動的に肯定するのである。不動で冷却した所与を、温ため動かすのである。事物を *specie contingantiae* に見ることは、謂わば神の認識へ高踏することである。枯硬の靜の中に蕩揺の動を目撃し、措定された現実の裏に無限の可能を看破するのが偶然性の哲学の核心でなければならぬ。そうして、無限の可能を背景とする現実には、それが他の可能と絶縁して与えられたものなるが故に、他の可能よりも一層多くの愛を集中させ得るならば、または、他のより良き可能性を回顧することによって、現実に対する愛を将来し得るならば、何の役にも立たぬと考えた偶然性の認識が、或は思いがけぬ役をしないとも限らぬ。いずれにしても、偶然性の認識は具体的全体の立場に於て、謂わば神の立場に於て、高きよりなされる認識である。

- 『九鬼周造全集 第二卷』（岩波書店、一九八〇）所収。
- 引用文を除いて、旧字・旧仮名遣いは、新字・新仮名遣いにあらためた。
- 読みやすさのために振り仮名を付加した。
- 理解を助けるために割註をつけた。
- PDF化には $\text{L}^{\text{A}}\text{T}_{\text{E}}\text{X}_{2_{\epsilon}}$ でタイプセッティングを行い、`dvipdfmx`を使用した。
- 科学の古典文献の電子図書館「科学図書館」
<http://www.cam.hi-ho.ne.jp/munehiro/scilib.html>
- 「科学図書館」に新しく収録した文献の案内 「科学図書館掲示板」
<http://6325.teacup.com/munehiroumeda/bbs>