

偶然性について (2)

哲学は偶然を嫌う

伊藤 春樹

序

偶然ということばは日常ふつうに使われる。しかし哲学において、これほど継子扱まごいされている概念はない。偶然性は、異常や奇形や不安定や不規則や不合理や非理性の、あるいは無秩序や無原則や恣意性の同義語と理解されているからである。擾乱要因の唯一の源泉とみなされているのだ。偶然性に対する哲学のこの仕打ちは、一面不当であるが、また一面では正当である。偶然性という概念には哲学と相容れないところがある。哲学はこの概念を抹殺したいのだ。それが無理なら、せめてひそかに中絶したいのだ。自分に似ない不倫の子でもあるかのように。しかし本当のことを言えば、継子どころのさわぎではない。文字通り不倶戴天の敵である。哲学にとって偶然性という概念は、いまいまいしい唾棄すべき存在なのだ。

偶然の存在を認めることは、秩序ある世界に裂け目を認めること

であって、そこから虚無の風が吹きつけてくるかのようにイメージされている。存在の彼方から忌まわしい魑魅魍魎の類がやってきて、これが偶然を成立させるのだと。偶然の存在を認めることは、哲学が暗黙のうちに前提している合理性への信頼をうらぎり、哲学者の微妙で繊細なバランス感覚を失なわせるかのように感じられるのだ。偶然が存在するという主張は、矛盾しているところか、哲学の神にたいする冒瀆とさえみなされている。

しかし偶然性を無視することは不当だろう。偶然性を完全に駆除できるかのように語る哲学の伝統は、実は裏口からこっそり偶然性を招き入れていた、というのが実状だからである。しかしこれは、意図してというよりは、決定論が不完全な代物だったが故に偶然性を実は完璧に駆除しえていなかったのである。それなのに、あたかも偶然など存在しないかのような強弁に及んでいたのだ。決定論が本物であればもちろん偶然性など入り込む余地はない。しかし、そ

のような水も漏らさぬ決定論に、おそらく無神論的な現代人は耐えられないはずだ。デカルトのような近代人でさえそうだったのだから。それゆえ、近代・現代の決定論者が決定論とみなしていたものは、実は偶然性によって汚染された決定論だったのである。あるいは、偶然性によって水割りされた決定論だったのである。要するに、偶然性を前提していながら偶然など存在しないと意図しているのだ。

以下では、アリストテレス、ヘーゲル、パース、九鬼周造について、彼らの偶然性についての考えを見ていくことにする。この四人に限定するに当たっては、文献的な制約からたまたまそうなったのであって、それ以上特別な理由があるわけではない。と偉そうな言い方をしたが、有体に申せば、たまたま彼らの書物が手元にあったというだけのことだ。この四人はいずれも偶然性の客観的存在を認めている。それゆえ、彼らにとって偶然は存在論的偶然 (ontic chance) であって認識論的偶然 (epistemic chance) ではない。この点で彼らは、哲学の伝統からみれば例外に属する。だからこそ採り上げるに値するとは言えるだろう。なぜなら、それにもかかわらず、彼らは哲学の伝統に忠実だからである。これを見ると、哲学ではどうい偶然性の存在を認める機運にないことがわかる。—— たった四人について断片的に調べただけでどうしてそんな大見得を自慢げにやってみせられるのかと呆れ顔が見えるようだ。

始めに、「偶然」という日本語がもつ問題性をみておこう。

1 多くのことばが「偶然」と訳される

—— 偶然性の四類型 ——

「偶然」という日本語は、英語で言えば、主に、accident, chance, coincidence, contingent, fortuitous, hazard, incident の訳語として使われる。accident は「暗合」とか「遭遇」の意味が強い。また「事故」でもある。chance は、バクチにおける勝つ見込みのような、その有無をサイコロを振って決めたり、その確率を計算するものことである。それゆえ「チャンス」とか「見込み」である。coincidence は13日が金曜にあたるというような「たまたま一致すること」すなわち「暗合」である。contingent は「不確か」、すなわち「あることもないことも可能」の意味である。このことばが名詞として使われると「派遣隊」とか「派遣団」を意味する。fortuitous はもっぱら chance の形容詞形として使われる。「偶然」と訳されることばとしては、これ以外にも casual とか hap とか hazard や incident もある。casual は「カジュアル(くだけた)」の意味が強すぎるのか、あるいは論者が英語の実際に暗いせいとか、「偶然」の意味で使われている最近の用例に出会った記憶がない。よく目にするのは casualties (死傷者数) である。hap は、派生語の happen や happening はよく

見るが、名詞としては古語のようだ。また、英語で *hazard* を実際に「偶然」の意味で使っている事例は、これもあまり見かけない。*hazard* は、語源をアラビア語の「サイコロ」に発するようだが、今日、英語では主に「さしせまった危険性」を意味し、形容詞の *hazardous* は「やばい」といった感じだし、動詞としては「あえて危険をおかしてゝする」の意味である。*incident* は「付随的」であり「偶発事故」の意味で使われるのが主であろう。

フランス語の場合も *accident*, *chance*, *coincidence*, *contingence*, *fortuit*, *hasard* 等、ほとんど英語と同じだが、「偶然性」一般を言う場合に、英語では *chance* が使われるのに対して、フランス語では *hasard* を使うようだ。*chance* はフランス語では主に「幸運」や「可能性」の意味である。またフランス語では、*hasard* を「危険性」の意味で使うのは古い用法、ないし文語に限られるようだ。*hasard* の形容詞形としては *fortuit* をあてるようだ。

ドイツ語では、*Akzidenz*, *Konjungenz*, *Koinzidenz* も使われるが、ゲルマン語起源の *Zufall*, *Zufälligkeit* がある。ラテン語では *accidens*, *casus*, *coincidens*, *contingens*, *fortis*, *fortuitus*, *fortuna* であろうか。ギリシア語では、*autonomaton* (自生、自発)、*tyché* (遇運)、*symbebēkos* (付帯性)、*symptōna* (暗合) あたりであろう。 *endeichomenon* も、かつては偶然 (*contingent*) の意味で、*kontingē* に含められていたが、最近 ⁽¹⁾ はもっぱら「可能性」の意味に限られるようだ。

「偶然に」とか「たまたま」に相当する副詞的表現は、英語では *by accident* あるいは *accidentally*, *by hazard*, *by chance*, *by fortuity*。フランス語では *par hasard*, *par accident*, *fortuitement*、ドイツ語では *zufällig*, *durch Zufall*、ラテン語では *per accidens*, *forte*、ギリシア語では *apo tou autonomou*, *apo tychés*, *dia tychéōn*, *kata symbebēkos* であろう。

日本語の「偶然」は、少なくとも日常的な用法で見ると、思いがけなくゝする」とか「たまたまゝする」が本義であろう。この点では、*tyché* の語源であるギリシア語の動詞 *tygchanein* に近い。日本語の「偶然」は、ここから、「暗合」とか「遭遇」の意味を派的に持つにいたっている。*tyché* は、語源的には「偶然」と近いにもかかわらず、むしろ「運」の意味を派生させている。日本語の「偶然」にも「運」の含意は皆無ではない。「偶然」に皆無なのは、「見込み」とか「チャンス」の含意である。

このように見てくるならば、「偶然」と訳されることばについて、その意味の分布を、最近の認知言語学的手法を真似て、プロトタイプとそこから様々な方向への派生というかたちでまとめることができよう。但し、以下の整理は、日本語の「偶然」がもつ独特のバイアスの下にあることを忘れるべきではない。そこで、偶然の典型としてサイコロの出目を例に、プロトタイプと派生系とを見ておこう。サイコロの出目については、思いがけなく三が出たとか、たまたま

「五が出たという。これが「偶然」のプロトタイプ（原型）の意味である。ここから、その出目が、「思いがけない暗合」や「意想外の出会い」であることが出てくる〔暗合・出会い系〕。あるいは、突然襲われたり避けがたく身に降りかかる事象ともみなされる〔被害・不可避系〕。それはまた見方を変えれば、出ることも出ないこともあって、はつきり決っていないことを〔不定系〕、あるいは、その出目に根拠がなく無計画であることも含意するだろう〔無根拠系〕。そしてさらに、その出目は意想外であるにしても、それを運として受け取ることもある〔運・運命系〕。また、勝つ見込みや勝つチャンスとして意識される〔見込み・チャンス系〕。もう一段抽象化すれば可能性の意味にもなるだろう〔可能性系〕。そこからさらに、そのようなチャンスに賭ける側面もみのがせない〔賭け系〕。また出目は一種の自発性を含意するだろう〔自発性系〕。このように、「偶然」と訳されることばたちは、原型を中心に、暗合、被害、不定、無根拠、運、チャンス、可能性、賭け、自発性、というような一連の派生的意味を持つひとつの星座を形成している。

このように整理するならば、日本語の「偶然」には、暗合や運の含意はあるが、不可避や見込みや賭けや自発性の含意はほとんどない。accidence は暗合系や不可避系であるが、哲学ではもっぱら無根拠系として使われる。chance はラテン語の cadere を語源とするから、もともとは暗合系や不可避系なのであるが、英語ではもっ

ぱら見込み系であり、フランス語では運系である。hazard はもともとは賭け系であったのだろうが、英語では被害系であり、フランス語では見込み系である。chance にも hazard にも無根拠の含意はないし暗合や自発性の含意も希薄だろう。tyche は運の含意を強く持つが、automaton は自発性、symbebekos は暗合の含意が濃厚である。symbebekos は、近代語では、accidence と訳されたり coincidence と訳されたりする。そこに暗合の含意を見たい人は coincidence と訳し、無根拠の含意を強調したい人は accidence と訳すだろう。

また、「偶然」と訳されることばには、原型としての意味をすでにほとんど失ってしまっていて、もっぱら派生系の意味だけで使われるものもある。例えば coincidence の場合、原型はほとんど意識されず、もっぱら暗合系としてつかわれる。incidence は、暗合の意味さえも失いもっぱら不可避系としてつかわれる。contingent は、語源的にはこれも con + tangere であって「何かが何かに接する」とか「何かが出来する」という意味だから暗合の含意はあるはずだが、今日では哲学的ジャーゴンとして、もっぱら不定系である。「偶然」と訳されることばには希少性を含意するものがあってもよさそうなのだが、どうも見当たらない。

九鬼周造は『偶然性の問題』²⁾で automaton と tyche がどのように近代語に翻訳されているかを紹介している（一一一―一三頁）が、ここで面白いことを指摘している。それらの語を近代語に訳す際に、

ラテン語訳から重訳した場合と、ギリシア語から直接翻訳した場合では、訳語が逆になるというのである。すなわち、ラテン語からの重訳では、*automaton* の訳語として *hasard, Zufall, chance* 等がある。ラテン語にあるのに対して、ギリシア語から直接翻訳した場合には、それらの訳語は *tyche* にあてられると。この不思議な現象は種をあかせば簡単であって、ラテン語では *automaton* に *casus* があてられ、*tyche* に *fortuna* があてられていたのである。アリストテレスをラテン語に訳した訳者（アプロディシアスのアレクサンドロス）は、*tyche* がもつ偶運の側面が出るように *fortuna* と訳したわけだろう。これらの訳語を比較して九鬼は、「ギリシア語から直接に近代語訳をした場合の方が大体に於いて優れている」（二二三頁）とコメントしている。⁽⁴⁾

このように様々なことばが「偶然」というひとつの日本語に訳されるということは、偶然性がはたして単一概念なのか疑念をひきおこす。そもそも、それはひとつの概念として確立されているのだろうか。裏を返せば、偶然性は実はいくつかの根本的にことなる概念の混合物なのではないかという疑問である。

単一概念ではないとしたら、では、いくつに類別すべきか。派生系の数だけあるとすべきだろうか。ここでは四類型説を採りたい。この選択にあたっては、小論の狙いと日本語の「偶然」とが制約となっていないことは言うまでもない。

ひとつは (I) 暗合や遭遇の過程を典型とする偶然性であって、*by accident, by chance, par accident, par hasard, fortuitement, forte* のような副詞的表現によって表わされる。小論では偶然性を、出来事に原因——十分原因であるような個的原因——が存在しないこととして定義するが、この定義は、まさにこの副詞的偶然性がもつ因果論的特徴を規定しようとしたものである。そこで、この偶然性を「因果論的偶然性 (*causalistic chance (fortuity)*)」と呼ぶことにしよう。ここでの「因果論」は近代的な意味での因果性 (*causality, causation*) であって、アリストテレス的な原因論の意味ではない。その定義からは、因果論的偶然性が決定論と対立することが明瞭に看とれよう。わたしたちが普段の生活で偶然について語るときには、もっぱらこの偶然性が問題になっているので、因果論的偶然性は日常的 (*ordinary*) 偶然性である。小論が一貫して主題に据えているのはこの偶然性である。

二つ目は (II) 出来事の原因ではなく出来事そのものの様相的特徴としての偶然性である。この場合、偶然性は、「あることが偶然であるとは、そうであることもそうでないことも可能である」というように定義される。*contingens* という語が端的に示している非決定性、不定性としての偶然性である。*contingens* は、哲学の議論ではこの偶然性を示すための専門用語である。この偶然性は、必然性との対立関係の下で考えられているので、「様相論的偶然性 (*modal-*

istic chance (fortuity)」と呼ぼう。

ところで、そうあることもそうでないことも可能だとは、それが本質ではないからである。大工の棟梁が色白であることも色白でないこともありうるのは、色白であることは大工の棟梁にとって本質を形成しないからだ。この場合、色白であることは、それ自体で存在することはできず、あくまでだれかの肌の色というかたちで、実体である人間に寄生することによってかろうじて存在している。この、(Ⅲ) それ自体では存立できず、ある実体に寄生するかたちでしか存在できないことも偶然とみなされる。この偶然性は属性が持つ偶然性であって、哲学の伝統では「偶有性 (accidens)」と呼ばれる。これを「本体論的偶然性 (ontologic chance (fortuity))」と名付けることにするが、これが三つ目の類型である。

このように、様相論的偶然性はまた本体論的偶然性でもある。contingentであればそれは必ず accident であり、accident なものは必ず contingent である。このように、様相論的偶然性と本体論的偶然性は同値である。因果論的偶然性が日常的な偶然性であるのにならして、様相論的偶然性と本体論的偶然性とはもっぱら哲学的議論において問題になる偶然性であって、日常生活で語られることはほとんどない。それゆえ、この二つの偶然性は哲学的 (philosophic) 偶然性である。

九鬼が紹介している訳語の事情からも窺われるように、hazard や

chance は casus と同系のことばであって、いずれも発生論・因果論をそのエレメントとしている。因果論的偶然性は、発生過程・生成過程がもつ偶然性であるから、「生成的 (generative) 偶然性」とか「動態的 (dynamic) 偶然性」と呼ぶこともできよう。これに対して哲学的偶然性は、「構造的 (structural) 偶然性」とか「静態的 (static) 偶然性」とも呼ばれよう。小論では文脈次第で、因果論的偶然性を「個体論的 (individual) 偶然性」とか「実質的 (material) 偶然性」と呼び、哲学的偶然性を、「全体論的 (holistic) 偶然性」とか「形式的 (formal) 偶然性」と呼ぶ場合もある。

「偶然性」と「偶有性」は哲学の議論に於いてもそれほどはっきり区別されているわけではないが、小論において「偶有性」はもっぱら本体論的偶然性を指すことばとして用いることにする。様相論的偶然性には「不定性 (indeterminacy)」をあてることにしよう。「偶有性」はアリストテレスの場合には「付帯性」と訳されることもある。

四つ目、すなわち最後の類型は、(Ⅳ) 運——より通俗的な言い方では好運ないし不運——である。このタイプの偶然性は「宿命論的偶然性 (fatalistic chance (fortuity))」とも呼ばばよいだろうか。運は決定論そのものだから、この偶然性は因果論的偶然性に背馳する。この四番目の類型が存在するのは、ギリシア語で「偶然」をあらわす *tyche* に「偶然」と「運」の二つの意味がもともとあったか

らだ。おそらく古い時代にはどの民族でも「偶然」と「運」とははっきり区別されていなかったであろう。ラテン語の *fortuna* はまさにそれにぴったりのことばである。宿命論的偶然性は、哲学の文脈に置くと異質な印象を与えるが、文明的にみれば普遍的な現象であるだろう。哲学的偶然性もつばら哲学的議論に登場するのと好対照である。この点をかながみれば、この宿命論的偶然性は民俗学的 (folkloric) 偶然性である。

偶然の出来事には不定性や偶有性や宿命性がつきまとうから、因果論的偶然性を問題にする時には、様相論的偶然性や本体論的偶然性や宿命論的偶然性も考えざるをえない。ところが、不定性や偶有性や宿命性を持つものが偶然であるとは限らないから、不定性や偶有性から偶然性を考えると、因果論的偶然性の存在が——多分に意図的であろうが——忘れられがちになる。小論が問題にするのはこの点である。

偶然性に四つの類型が存在し、様相論的偶然性には *contingens* が、本体論的偶然性には *accidens* が、宿命論的偶然性には *fortuna* が、それらを専門に名指すことばとしてある。ところが、偶然性の中核であるべき因果論的偶然性にはそのようなことばがない。本来であれば *tyche* がそれに充てられるべきだったのであるが、残念ながらそうなる⁽⁵⁾はいない。ラテン語の *casus* から作られた *casualism* ということばがあつて、エピクロスやルクレティウスの立場を指す

ようだから、因果論的偶然性を表わすことばとしては *casus* が最適かもしれない。しかし *casualism* が実際に使われているのを寡聞にして知らないし、また、*casus* を因果論的偶然性を表示するために使う慣行もないようだ。この点からも因果論的偶然性は、孤兒同然にそれを呼ぶ名もないまま打ち棄てられてきたわけだ。小論では、遅まきではあるが、因果論的偶然性を示すことばとして、この *casus* を充てようと思う。

また日本語とドイツ語以外では、とは言え、英語、フランス語、ラテン語、ギリシア語しか念頭にないのだが、総称としての「偶然 (*Zufall*)」に相当することばは存在しない。ここからいくつかの問題が出てくる。(I) 日本語とドイツ語以外の文化圏で、はたして、これら四つを統合した「偶然」というひとつの概念が存在するのかわるか疑問であること。それゆえ、二つ目は (II) *contingens* や *accidens* について考えている人が *casus* (因果論的偶然) や *fortuna* (宿命論的偶然) について考えているとは限らないこと。三つ目は、(III) 先ほどもすこし触れたが、日本語で考えるのではないとしたり、はたしてこのような四類型を当然のこととして提示しうるかどうかどころもたない。四つ目は (IV) 因果論的偶然性を専門に名指すことばがなかったために、すくなくとも哲学的議論では因果論的偶然性は無視されがちであったこと。さらに (V) 小論では、偶然性を統括することばとして、英語には *chance* があり、フランス語には

tasardがあるという立場を採っているが、これら二つのことは、今日では見込み・チャンス系であって、確率論における偶然性を指し示すにはぴったりだが、小論が主題とするような因果論的偶然性を表わすには——特に chance は——いささか力量不足の感がある。そして、これは小論に言えることであって (VI) 何の規定も伴わず「偶然」ないし「偶然性」と言っている時には、本来であれば因果論的偶然性を指しているはずなのだが、実際には総称として使われている場合が少なくないこと。そして最後に、自戒を込めて言うのであるが (VII) 多くのことを同じ「偶然」と訳すには慎重でなければならぬ。⁽⁷⁾

2 アリストテレスの偶然性論

——偶然性は飼い殺される——

最初にアリストテレスの偶然性についての考えを見ておこう。⁽⁸⁾

アリストテレスは『自然学』B(II)巻の四・六章で偶然について論じているが、その最後は次のように書かれている。

「しかしアウトマトンやテュケーは、ヌースまたはピュシスがそれの〔自体的な〕原因たりうるような結果を、実際には何かが付帯的な原因となって生じさせる原因なのである。ところで、およそ付帯的なものは、なにもものも、自体的なものより先ではないから

して、付帯的な原因が自体的な原因よりも先でないことは、明らかである。だから、アウトマトンやテュケーはヌースやピュシスよりもより後のものである。したがって、たとえ最も本当にこのアウトマトンが天界の原因だとしても、しかも、それよりもヌースやピュシスの方が、その他の多くの物事の、ことにこの全宇宙の、より先の原因であることは必然である。」(198 a 5-9)

ここでアリストテレスは彼の偶然性論の要点と彼の偶然性論がめざしているものとを簡潔に要約している。

最初の部分を繰り返せば、アリストテレスはこう言っている。「アウトマトン(自己偶発)やテュケー(偶運)は、ヌース(理性)またはピュシス(自然)がそれの〔自体的な〕原因たりうるような結果を、実際には何かが付帯的な原因となって生じさせる原因なのである」(198 a 5-7)。

要点をまとめると次のようになる。(I) 偶然性はアウトマトン(automaton: 自己偶発、自発性)とテュケー(tyche: 偶運)という二つの概念によって考察されること。(II) 偶然というのは、生じた結果だけをみれば、理性や自然が自体的な(kath' hauto)原因となって生じるものであること。(III) 偶然とは、何か(ε)が付帯的な(kata symbebekos)原因となって生じること。そして、(IV) アウトマトンやテュケーは、偶然に生じたことどもの原因であること。ここで、アウトマトンやテュケーは偶然の別名なのかそれとも

偶然の原因なのか判然としない。これはアリストテレスの偶然性論のわかりにくさのひとつである。

アリストテレスが偶然性を考える時に彼の念頭にあるのが因果論的偶然性であることは明白であって、彼の偶然性論は、まずなによりも日常的偶然性についての考察なのである。上の説明で鍵となるのは「付帯的に原因となる」という文言の意味である。この点をみるまえに、偶然性としてアリストテレスがどういう現象を念頭においているか、アウトマトンとテュケーについてアリストテレスの説明をみておこう。

偶然性はアウトマトンとテュケーというふたつの概念のもとに考えられているが、アウトマトンの方が広い概念であって、「テュケーによる物事はすべてアウトマトンによる物事であるが、後者のすべては必ずしもテュケーによる物事ではないからである」(197a 36-197b 1)。アウトマトンの具体例としてアリストテレスがあげているのは次のような事象である。馬が騎手を振り落としてひとりで駆け戻ってきたおかげでその馬は危機を免れたとか、三脚台がひとりで落ちてきて人が座れたという場合、これらにおける「ひとりで」がアウトマトンである(197b 15-17)。アウトマトンは、このように、動物(馬)や(こ)ころをもたないもの(三脚台)に生じる偶然性である。アリストテレスはさらに次のように言っている。「だが、アウトマトンは、自然によって生成する物事についての場合に、

最も明確に、さきのテュケーによってのと区別される。けだし、或る物事が自然に反して生成するときには、われわれはこれをテュケーによって生成するとは言わず、かえってむしろアウトマトンによって生成すると言うからである。しかし、この反自然的なアウトマトンもまた本来のアウトマトンとは異なっている。すなわち、本来の場合にはその原因は外部にあるが、この反自然的の場合には、その原因は内部にある」(197b 32-37)。この最後の部分で言われている反自然的な生成とは、ひとつの解釈によれば、後にパスツールによって終止符が打たれることになる自然発生説が主張するような自然発生(spontaneous generation)のことであり、別の解釈によれば、エンペドクレスを批判しながらアリストテレスが『自然学』B(II)巻第八章(198b 31-32)で言及している奇形の生成のことである⁽⁹⁾。アウトマトンのうちで、人間の選択意志(proairesis: 意図)に関わるような事象がテュケーである(197a 5-8)。アリストテレスが考えるテュケーの事象とは、例えば、市場いちばに出かけたら債務者に出会い貸した金を返してもらおう(196b 33-36)とか、樹を植えようと穴を掘ったら誰かが埋めた宝物を掘り当てる(『形而上学』Δ(V)巻第二十章 1025a 16)とか、また、暴風によってあるいは海賊に拉致されてアイギナにたどりつく(『形而上学』同 1025a 25-27)といった事例である。

債務者に会って貸した金を返してもらおうというようなことは、本

来であれば、意図的・意識的になされるから、そのときは理性が自体的な原因として機能している。これに対して、それが思いがけない偶然であれば、何かが付帯的な原因として機能しているのだというのがアリストテレスの考えである。そしてそれがテュケーなのだと。

アリストテレスの偶然性論は、アウトマトンやテュケーを彼の四原因説のなかにどのように位置づけるか——「このテュケーやアウトマトンがさきに述べた諸原因のうちどのいづれの様式にはまるものか」(195 b 33-34)——にあると言ってよい。¹⁰⁾これは次のようなことである。

動物の行動を含んだ自然現象や人間の意識的行動の全般にわたって、そこでの運動や変化の原因を考えてみると、自然現象の原因は〈ピュシス (physis: 自然)〉にあり、人間の行動の原因は〈ヌース (nous: 心)〉、知性〉にある。そして、アリストテレスは、彼が考える四原因の根本を目的因に見るから、自然現象の運動・変化の究極的な根拠 (アルケー) は〈ピュシス〉がもつ目的性にあり、人間の場合には〈ヌース〉の目的意識にある。ところが、自然現象にも、また人間の行動にも、結果が原因 (目的因) と合致しないものがある。馬が戻ってきたのは助からんがためにではないし、三脚台が落ちてきてうまい具合に人が座れるというのは、〈ピュシス〉がもつ本来の目的性にはないことである。また、樹を植えようと穴を

掘っていたら誰かが埋めて隠した宝物を掘り当てるのも、穴を掘る人間が当初持っていた考えや目的意識にはない。このように、原因 (目的因) と結果とが不調和をきたす場合に、原因をどのように位置づけるか、それが『自然学』B(II)巻第四十六章で展開される「偶然性論」のテーマである。

テュケーについては、その原因 (aition) は不定 (aniston)¹¹⁾ だという見解や、テュケーは人間にとつて不可解 (adelos) だという見解、そして、テュケーはなにも生じさせないという見解の正当性をそれなりに認めたいうえで、アリストテレスはつぎのように論じる。「というのは、なるほど或る意味ではテュケーによってなかが生じることはある。というのは、付帯的に生じるのであり、そしてテュケーは付帯的な意味ではそれらの原因だからである。しかし端的 (haplos) にはテュケーはなにももの原因でもなく」(197a12-14)。そして、なかが付帯的に生じる時、その「原因は無限に多くある」(197a16-17) から、「テュケーの原因は不定であり、その意味でテュケーもまた不定なのだ」(197 a 20-21)。また、「テュケーはまれに生じる事物に属しているから、理屈 (logos) の及ばない不可解 (paralogon) なものとみなされるのだ」(197a18-20) と。¹²⁾

アリストテレスのテュケー論は、それゆえ、(I) テュケーに原因は存在するかと訊ねて、自体的には存在しないが、付帯的には存在すると答えることになる。あるいは、(II) テュケーは原因なのか

と訊ねて、自体的には原因ではないが付带的には原因であると答えることになる。アリストテレスの偶然性論が、このように I と II の二面をもつのは、テュケーが偶然と運の二つの意味をもつ特殊性によるのであるが、この点は以下で主題的に論じることになる。

アリストテレスの偶然性論は自体的原因の存在を否定して付帯的原因の存在を肯定するものとなっている。これがアリストテレスの偶然性論の要諦である。しかしアリストテレスは、偶然性には原因は存在しないと発言している。けれども存在すると言いたいのだろうか。前者であれば、これは小論における偶然性の定義と一致する。しかし後者であれば一致しない。それともアリストテレスは、本来の意味では存在しないが付帯的な意味でならば存在すると言いたいのだろうか。しかし、そもそも、付帯的ならば原因が存在するとはどういう意味か。

付帯的 (*kata symbekos*) とは「たまたまいっしょになって」という意味だろうから、「付帯的」とは、直截に言えば「偶然」ということだろう。そうであれば、原因が付帯的な意味で存在するとは、原因が偶然存在するという意味だろう。しかし、「偶然には原因が偶然存在する」といったところで何も説明したことにならない。そもそも、付帯的な原因とはどういうことか。「付帯的にならば存在する」とはどういう原因か。そして、その原因が不定であるとどういう事態か。アリストテレスの説明を適宜補いながら述べれば

ば次のようになるだろう。市場に出かけたら偶然債務者に会おうという場合、市場に出かける理由、すなわち目的は、様々ありうる。たとえば、誰かを追って、あるいは誰かから逃れて、あるいは誰かに会うために、あるいは見物のために。これらの原因は市場に行くことの、本来の原因、アリストテレスの言え、端的な原因、自体的原因、あるいは、第一の原因である。これらの原因がなければ、そもそも市場に行くこともないわけだから債務者に出会うこともなかっただろう。しかし、これらの原因はいずれも、債務者に出会うことにとつては、端的な原因でもなければ自体的な原因でもない。この意味で、偶然のできごとには端的な原因や自体的な原因は存在しないのだ。そこにあるのはあくまで付帯的な原因にすぎない。「付帯的」と呼ぶのは、それが「常にでもなく多くの場合にでもない」(『形而上学』E (VI) 巻第二章 1027 a 11) からである。必然的ではないからであって、そのものにとつて本質的ではないからだ。「あきらかにテュケーとかアウトマトンによつてとかいうのは、……常に必然的に生成する物事の原因であるとも、多くの場合に生成する物事の原因であるとも言われない」(196 b 11-13)。それらはどの原因でもよかつたからである。これはすなわち、これら以外にも付帯的な原因はいくらかありうる、数限りなくある、ということだ。たとえば、何かを買うためにとか何かを売るためにとか。この点から、付帯的な原因は確定しておらず不定だと言われるわけである。

ここまでの説明は、それなりに納得のいくものである。市場で債務者に出会うのが偶然なのは、そこには自体的な原因は存在しないが付帯的な原因は存在するからだ。小論の概念と重ね合わせて、自体的な原因とは十分原因であるような個的原因のことであり、付帯的な原因とは必要条件、すなわち必要原因のことだと理解すれば、これは、小論が主張する偶然の定義そのものである。では、アリストテレスの偶然性論は今日的にみて十分に納得できるかというところでもそうではないようだ。問題はアリストテレスが考える付帯性にある。

アリストテレスは、付帯性について、大工の親方が色白（白人？）であるとか、教養があるとか、病気を治すというような事例をあげている。大工の親方が大工の親方であるのは、彼がもっている建築術の故にであって、色白だとか、教養があるとか、医師の心得があるとかは、あくまで付帯的なもの（偶有性）にすぎない。そして、大工の親方にとって、大工の親方である根拠は、ただひとつ、建築術を身につけていることにしかない。これに対して付帯的なことはいくらもありうる。アリストテレスはさらにつぎのような意味のことをいっている。家が建つことにとって、建築術は端的なそれ自体における原因であるのにたいして、色白や教養あることは付帯的な原因なのだ。¹³⁾

しかし、家が建つことにとって、大工の親方が色白であるか教養

があるかはまったく無関係だろう。¹⁴⁾このように付帯性は論理的可能性を示しているだけであって、因果的可能性を示しているわけではない。今日の目で見ると付帯的原因という概念が奇妙に映るのは、アリストテレスの原因概念が、今日考えられているものより広いからだ。

「家が建つ原因は大工の親方である」と言った時に、大工の親方は始動因（運動因）である。それ故、色白であるとか、教養があるというのは、大工の親方が持っている偶有性だから、それらは家が建つ原因がもつ偶有性、すなわち、家が建つことの付帯的原因なのだ、という理屈であろう。アリストテレスが考える始動因は、ヌースだのピュシスだの、ソクラテスとかカリ阿斯とか、大工の親方だのというような個別的な実体、要するに主体となるものであって、そのものが遂行する個々の決断や意図を、あるいは属性を、その主体から独立に始動因として特定することはない。つまり始動因が個的原因として特定されることはない。それどころか、そもそも個的原因という概念がアリストテレスの原因論には存在しないだろう。だから、主体が遂行する個々の判断や決断は、主体がもつ属性のひとつとみなすほかないのである。ある種の属性はその主体にとって本質的属性であるし、ある種の属性は偶有的属性である。その結果として、「色白が家を建てた」とか「色白は家が建つ付帯的な原因である」というような、今日の目には奇妙に映る主張がまかり通る

ことになる。要するに、アリストテレスの始動因という概念は、偶然性を扱うには緩すぎるのだ。アウトマトンやテュケーについて、自体的であれ付带的であれ、その原因を問題にしているとき、問題になっているのは始動因⁽¹⁵⁾のだから、それが緩いとなるとアリストテレスの偶然性論に不都合が生じるのは避けられないだろう。

付帯性について主題的に論じている『形而上学』E(VI)巻第二章でアリストテレスは、付帯性は、ものにそなわっているのではなく、それを名指す名前にあると言っている。アリストテレスは、プラトンのソフィスト批判を援用しながら「付帯的な物事は言わばただ名前として存在するだけだ」(1026b13-14)とか「こうした付帯的な意味での存在は非存在にきわめて近いものである」(1026b21)とまで言っている。そうであれば、付帯的な存在とは思いつく限りなんでもよいということになるだろう。

では、テュケーの原因が付带的であるとはどういうことか。市場に出かけたら偶然債務者に会って貸した金が返ってくるというような場合に、市場に出かける理由は様々ありうる。人に会うために、人から逃れるために、等々。そしてこれらの理由がなければ市場に出かけることはなかったし、債務者に会って貸した金が返ってくることもなかったのだから、これらの様々な理由は、貸した金が返ってくるという偶然が生じるための付帯的な原因とみなすことができ。そして付帯的な原因はこれ以外にもいくらもありうる。市場に

出かけさえすればよいのだから、その理由はなんでもかかわない。物を買うためにとか、見物のためにとか、それこそ思いつく限りなんでもかまわ⁽¹⁶⁾ない。この不確定性が付帯性のひとつの特徴であるだろう。

しかし重要なのは、人に会うために、あるいは物を買うために市場にでかけることはいくらもあるが、だからと言って、そのつど債務者に会うわけではないし、ましてや貸した金が返ってくるわけでもない。ではなぜ、その時、人に会おうと市場に出かけたら金が返って来たのか。この問いに対して、人に会おうとしたからだとか、物を買おうとしたからだと答えても答えにならない。それは、市場に出かけた理由でしかないだろう。だからこそ次のように答えるのだと考える人がいるかもしれない。人に会おうとしたことは、なるほど金が返った理由ではないが、原因ではあるだろう。なぜなら人に会おうと思わなかったら金が返ってくることもなかったのだから。だから、人に会おうとしたことは、金が返る必要条件のひとつではあったのだと。これは小論がとっている立場である。だからこそアリストテレスは、その原因を「付帯的原因」と呼ぶのだろう。しかし、この考えには注意が必要だ。

人に会おうと思って市場に出かけたところ債務者に会い貸した金を返してもらったとする。このとき、人に会おうと思って市場に出かけたことは、貸した金が返って来た原因ではない。そこには何

の法則性も介在していない。そこには原因と結果をつなぐ規則的な因果関係は存在しないのだ。それはたまたまそうだったのであって、市場に出かけたことと金が返ってきたこととの間に介在しているのは偶然である。だから、市場に出かけたことは本来の原因ではなくたまたまの原因——すなわち付帯的原因——と呼ぶのだと反論されるかもしれない。しかし、そのたまたまの原因は、そもそも原因ではない。市場に出かけたことが金が返ってくる原因であるように見えるのは、偶然そこで債務者に会って金が返ってきたからであって、それ自体では金が返ってくる原因としては機能しない。それは偶然を惹き起こす原因ではないのだ。もしも原因であるとするれば市場に出かけるたびに偶然が生じるはずだろう。偶然にはそもそも原因など存在しない。市場に出かけたことは、せいぜい金が返ってくることの必要条件でしかない。しかしこれも、偶然金が返ってきたから必要条件となったのだ。結局、たまたまの原因が存在するとは、原因が存在しないということである。「たまたまの原因(付帯的原因)」という表現にまどわされてはならない。「偶然的出来事には付帯的原因が存在する」という言い方はミスリーディングなのだ。偶然的の出来事に原因は存在しない。これ以上原因について語るべきではないのだ。

ではなぜアリストテレスは、付帯的な原因が存在するなど誤解を招くような言い方をしたのだろうか。それはテュケーの運として

の側面ゆえであろう。

運は原因の存在を——しかも神秘的な原因の存在を——認めるようわたしたちに強く迫る。アリストテレスは言っている。「或る人々はずぎのように考えている、すなわち、テュケーは原因ではある、だが、一種の神的なもの (theon) であり、きわめて心靈的なもの (daimonion) であるがために、人間の知能には不明不可解なのだ、と」(196 b 5-7)。このような見解がいまだ大手を振って通用していた時代に「テュケーには自体的原因は存在しない」と主張することは、一種の脱神話化の試みであったとみることもできるだろう。

アリストテレスによれば、テュケー(偶然)には本来的な原因は存在しないが付帯的な原因は存在する。これは(I)目的因は存在しないが始動因(運動因)は存在するという意味だろうか。それとも(II)目的因が存在しないの言うまでもないが、存在するはずの始動因も付帯的にしか存在しないという意味なのか。あるいは(III)目的因、始動因のいずれもが付帯的にのみ存在するという意味なのだろうか。これに準じてあえて小論の立場を述べれば、偶然には(IV)始動因は存在しないが、目的因は、もしも存在するとすれば付帯的に存在する、というようなことになろうか。いずれにしても、アリストテレスの主張が、これらのどれに相当するのか、彼が残した文言だけから判断するのはむずかしかるう。

しかしそれにしても、アリストテレスはなぜ「テュケーには原因など存在しない」と断言しないのか。なぜ彼は、「付帯的な意味でならば原因が存在する」と、思わせぶりの言い方をしたのであるか。もちろん、「あらゆる存在には原因がある」とか「原因なしにはなにもものも生じない」という原則——悉皆原因説——の妥当性をそれなりに信じていたからであろう。しかしそうであれば、「原因は当然存在する」と言えばよいのだ。なぜ「付帯的な意味でならば」と限定したのであるか。ひとつには、アウトマトンやテュケーの存在を否定する風潮と並んで、それらに原因があることを——あるいはそれらが原因であることを——当然とみなす風潮が一般にあったからだろう。アリストテレスには決定論をはっきり否定している⁽¹⁷⁾ 発言もあるから、彼としてはむしろ「偶然には原因など存在しない」と宣言したかったのではないだろうか。しかしそれなら、なぜ「テュケーに原因はない」と断定することでやめずに、「付帯的な意味でならば原因たりうる」と言ったのだろうか。それは先にもちよつと触れたがアリストテレスが、テュケーの運としての側面を——より妥当な言い方をすれば運としてのテュケーを——それなりに認めていたからだろう。これはつぎのようなことである。

樹を植えようと穴を掘っていたらだれかが埋めた宝物を掘り当てたとしよう。このとき、穴を掘っていた人間は樹を植える意図で穴を掘ったわけだ。そのような意向をもつことは穴掘り人にとって本

来の意向であろうから、このとき、穴掘り人は始動因であって、しかも自体的原因として機能している。これに対して運良く宝物を掘り当てたときには、樹を植えるために穴を掘ろうという意図と宝物の発見との間に必然性はないが、しかしその両者は運命の赤い糸によつて結ばれていたのだというようになるだろう。それゆえ、穴を掘ろうという意図は、当人には気づかれないにしても、宝物を掘り当てる原因として機能していたのだ。彼にはダイモーンがついていて当人は気づいていないにしても宝物を掘り当てようとの意図が——付帯的原因として——働いていたのだ。出来事を好運とみなす人は、そこに例外なく守護神のご加護を見ているにちがいない。これが運というものの成立要件であろう。だから、出来事を運としてみている時、人はそこに付帯的な原因の存在を認めているのだ。——

理屈の上でこのような芸当が可能なのは、始動因という概念が、出来事の原因を特定するには大ざっぱすぎるからだ。それゆえ、近代以降の因果論の枠組みではそのようなアクロバティックな発想は不可能である。アリストテレスの始動因と付帯性とのコンビネーションはそのような曲芸まがいのロジックを可能にするのだ。

『自然学』B(Ⅱ)巻におけるアリストテレスの偶然性論が今日的な目で見て不十分に終わった理由は、アリストテレスの問題関心が、テュケーは原因たりうるかというところにあつて、そもそもテュケーは存在するのかという問題意識が希薄だったからだろうと思わ

れる。テュケーは存在するかと問えば、アリストテレスは、もちろん存在すると答えたであろう。たとえば、建築現場を通りかかったら、屋根職人が間違っておとした瓦にあたるとか、市場に出かけたら債務者に会おうというのはテュケー（偶然のできごと）であって、これらは日常茶飯に生じるわけではないが、それでも、いくらもありうることだからだ。アリストテレスは決定論を認めていないが、それでも彼は、おそらく、ゆるやかな形では運命論者であったろう。落ちてきた瓦にあたって死ぬのも、穴を掘っていたら誰かが埋めた宝を掘り当てるのも、必然的な逃がれがたい宿命とまでは言わないにしても、そこには運命的なものがあることをアリストテレスは是認したのである。まさにテュケー（偶運）として受けとめる程度には運命の存在を認めていたにちがいない。⁽¹⁸⁾そこには付带的にはあるにしても原因が働いているのだと。すなわち、守護霊（ダイモン）のご加護だと、あるいは気まぐれな神々のちよつとした悪戯だと。それゆえ、アリストテレスが問うべき問題は、「なぜそのようなことが生じたのか」ではなく、「テュケーはいつたい原因たりうるのか」、これでしかなかったのだろう。

では、小論の枠組みでアリストテレスの偶然性論をみればどのように見えるか。

冒頭で紹介したように、アリストテレスは、偶然の出来事とは、本来ならばヌースやピュシスが原因となって生じるような出来事な

のだと言っていた。しかし、サイコロの出目にとって本来の在り方とは何なのか。ピュシスが原因となって生じるはずの結果とは、サイコロで言えば、どのような出目のことなのか。このように見ていると、アリストテレスの偶然性論は、パチンコ屋での遭遇には何かあてはまるかもしれないが、サイコロの出目には全くあてはまらない。サイコロにおいて、それを投げることは出目の原因ではない。サイコロがある目を出して停止するとき、その投擲は原因としての身分を阻却されてしまっている。偶然性の本質は原因——厳密に言えば、十分原因であるような個的原因——が存在しないところにあるのであって、付帯的原因が存在するところにあるのではない。付帯的原因がなければ偶然が生じないというわけではないのだ。サイコロが三の目を出したことに原因は存在しない。付帯的原因さえも存在しない。それともサイコロを振るヤクザ者の妄念の数だけ付帯的原因は存在するとも言えるのだろうか。

この点で運と偶然（因果論的偶然）とは根本的に異なる。それゆえ、付帯的原因によって生じるものを「付帯的」と呼び「本質を持たない」と呼ぶように、偶然を「付帯的」と呼び「本質を持たない」と呼ぶのは不当だろう。たしかに、運にも偶然にも自体的原因は存在しない。その限りで偶然を運とおなじように「付帯的」と呼び「本質を持たない」と呼ぶのであれば、わからないではないし、また偶然にとって不当なわけでもない。なぜなら、そこでの「付帯

的」や「本質を持たない」は、「自体的な原因は存在しない」の同義語にすぎないからだ。しかし、運は付帯的な原因をもつがゆえに、運を「付帯的」と呼び「本質を持たない」と呼ぶのであれば、そのときには、偶然を「付帯的」と呼び「本質を持たない」と呼ぶのは不当だろう。なぜなら、この場合には「付帯的」や「本質を持たない」は「付帯的原因を持つ」の意味なのだから。そして偶然をそのようにみることは不当なのだから。

しかし、最初から「偶然」と「運」とが同義語であって、それらはどの場合にも自由に言い換えられると言うのであれば、以上の議論は無効である。だが、そうではないだろう。一般に「運」と「偶然」とは同義語ではない。運は決定論を認めるが、偶然は決定論を認めない。この根本的な相違が存在する以上、運と偶然とを截然と区別するのは当然だろう。運と偶然とはこの点で真逆^{まぎやく}なのだ。アリストテレスの偶然性論が運と偶然との二重性をもったテューケー論であったことの問題性がここに至って明白となる。

アリストテレスの偶然性論において偶然はその原因性が付帯的なものとして位置づけられることになるのだが、この考えについて、小論の立場から、もうひとつ気になるのは次の点である。たとえば、地震は大地の本質には含まれていないであろうから、地震は大地にとって付帯的（偶有的）なものである。つまり、ある地域が地震に襲われるのは偶然である。また、 Deng 熱にかかることも、人間の

本質には含まれていないであろうから、ある人間が Deng 熱を発症するのも偶然の出来事である。一方でアリストテレスは、地震や Deng 熱が、それ自体として本質を持つことを、すなわち、それらが実体であることを、認めるであろうから、それらに自体的原因が存在することを否定しないだろう。つまり、プレート境界付近の歪みが解放されて地震が発生することや、ある種のウイルスに感染した蚊に刺されることによって Deng 熱が発症することは、付帯的にではなく、それ自体に即して生じるわけである。そうすると、ある地方を地震が襲ったり、ある人が Deng 熱を発症するのは、付帯的なのか、それとも自体的なのか。おそらく、ある面からみれば偶然であり、ある面から見れば偶然ではないということになるだろう。結局、アリストテレス的に言えば、ある事象を偶然とみなす時には、その事象を付帯的なもの——すなわち本質にはないもの——と見ているのである。トンビがタカを生んだり、ウリのつるにナスビがなったり、花より先に実がなるような事態である。トンビがトンビを生み、ウリのつるにウリがなり、花のあとに実がなるのは決して偶然ではない。偶然性をあくまで付帯性（偶有性）で考えるならば、結局このようになるだろう。そのように考えれば、偶然とは本質も実体もないこと、とならざるをえない。そうであれば、偶然は結局、奇跡であるか、あるいは奇跡とまでは言わないにしても奇形のような例外的な事象だということになるだろう。⁽¹⁹⁾しかし、個体に

着目するならば、トンビがトンビを生むことも、ウリのつるにウリがなることも、花より後に実がなることも、十分に偶然たりうる。

アリストテレスでは、付帯的なものはそれ自体としては存在しない。それは「或る他の類の存在〔自体的意味での存在〕との関連においてのみ存在するもので、それ以外に〔客観的に〕存在するいかなる実在を指示するものでもない」(『形而上学』E(VI)巻第四章1028a1-2)とされている。付帯性は寄生してしか存在しえず、影のようなものだろう。であれば付帯的原因などというものは存在するはずがない。アリストテレスの議論が小論にとって納得しかねるのは、付帯的原因なるものの存在を主張する点においてなのである。

アリストテレスの議論は、〈付帯的な原因〉を語るることによって、原因から付帯性(偶有性)へと力点が移動する。付帯性は不定性(contingens)や偶有性(accidens)であるから、偶然性についての議論は、因果論の土俵から、本体論的偶然性や様相論的偶然性の土俵に移る。アリストテレスが考える偶然性はもはや日常的偶然性ではなく哲学的偶然性になってしまったようだ。⁽²⁰⁾

アリストテレスが因果論的偶然性の問題を見逃したとは思えない。なぜなら、彼は、端的には原因は存在しないと云っているのだから。その問題を、持て余したとは言わないにしても、しかし十分に論じ尽くしたとも思えない。偶運論としては十分に論じられたが、偶然論としてみると中途半端に終わった感がある。テュケーが偶然

と運とのハイブリッドであることがその原因の一半である。「テュケーには原因など存在しない」と断言せずに、その原因の在り方を付帯性として位置づけた究極の理由は、テュケーのテュケーたるところ——すなわち偶運としての側面——にあるだろう。そして、偶然性論として中途に終わった原因の残る一半は、個的原因を取り込めないアリストテレスの原因論にあるだろう。

最初にも引用したが、アリストテレスは彼のテュケー論の最後で、〈付帯的〉が〈それ自体〉に先行することはないと言っていた。アウトマトンやテュケーに対しては〈ピュシス〉や〈ヌース〉が先行するのだと(1028a7-9)。アウトマトンもテュケーも、〈ピュシス〉や〈ヌース〉がそれ自体において目的論的に生みだす以上のことは何も生みだすことができないと。アウトマトンやテュケーは、それ自体としては存在せず付帯的なものとしてしか存在しないということだ。かくして、因果論的偶然性は付帯性に閉じ込められて飼育殺されることになるのである。

3 ヘーゲルの偶然性論

——偶然性は竈かまどにくべられる——

「偶然には自体的原因は存在しない、原因はただ付帯的な意味で存在する」というアリストテレスの考えをほとんどそのまま近代に

復活させて、偶然性の客観的存在を認めた事例がある。それがヘーゲルである。近代の決定論的な風潮の下では、ホッブズやスピノザのように無知説をとって、偶然性の客観的存在を否定するのが常道であろう。これに比べるとヘーゲルの態度は、かなり異質だと言える。彼は次のように主張する。

「学問の課題、もつと限定して、哲学の課題が、偶然と見えるものの背景に隠れた必然性を認識することにある、というのはまったく正しいが、とはいえ、それは、偶然性もつばらわたしたちの主観的観念に属するもので、真理に到達するには徹底して排除すべきだ、という意味に解されてはならない。」⁽²¹⁾

決定論の権化のようなヘーゲルが偶然性の存在を認めており、さらには偶然性無知説をはっきり否定している。決定論的枠組みのもとで偶然性の客観的存在を認めることが何を意味するのか、ヘーゲルについてそれを見てみよう。

ヘーゲルは『エンチクロペデー』第一部「論理学」一四五節の口頭説明で偶然性について次のように語っている。「偶然のものは、存在の根拠を自分のうちではなく、他のものの中に (nicht in sich selbst, sondern in anderem) もつものことです。……偶然のものとは、あることもないことも可能なもの、そうあってもいいし、別のありかたもできるもの、その存在と非存在、そうあることと別であることの根拠が、自分のうちではなく他のものの中にある

ものと見なされる」⁽²²⁾。偶然性を「その根拠が他のものの中にある」として規定することは、すでにクリスティアン・ヴォルフに先例があるようだ。⁽²³⁾ 九鬼も指摘するように、⁽²⁴⁾ ここには、「偶然は自体的には存在しないが付帯的には存在する」と語るアリストテレスの声が遠く——ではあるが、はっきりと——響いている。

ヘーゲルは偶然性の客観的存在を必ずしも否定しない。否定しないどころではない。偶然性の存在を正当に認めそれをしかるべきところにしつかりと位置づけるべきだと考えている。「……偶然性は現実性の一面の要素をなすにすぎず、現実性そのものと混同されてはならないが、その一方、理念の一形式たる偶然にたいしては、対象的世界のうちにそれなりの位置があたえられてしかるべきです」⁽²⁵⁾。ただし、偶然性と現実性とを混同してはならないと釘を刺すことを忘れてはいない。そして、この釘が曲者なのだ。

要するに、可能性 (Möglichkeit) とならんで偶然性 (Zufälligkeit) は現実性 (Wirklichkeit) の契機 (Momente) として積極的に認められるべきだというのである。その際ヘーゲルは、可能性を、現実性の「たんなる内面 (das nur Innere)」とか「内的なもの (Inneres)」と呼び、偶然性を、「現実性のたんなる外面 (die nur äußere Wirklichkeit)」とか「外的なもの (Äußeres)」と呼び分けている。この区別は、身近なレベルに引き降ろして比べてみれば、容易に納得できよう。可能性は、ある出来事が生じる前に語られるのが普通

であって、生じた後に語られることは普通でない。これに対して偶然性は、出来事が生じた後に語られるのが普通であって、まだ生じていない段階で語られることはまずない。このように、可能性は、それがまだ形をとらない段階で、いわばまだ内部にある段階で問題にされるが、偶然性はそれが外面的に成立した段階で問題にされるわけである。

またヘーゲルは、先ほどの引用で示したように、「偶然のものとは、あることもないことも可能なもの、そうあってもいいし、別のありかたもできるもの、その存在と非存在、そうあることと別であることの根拠が、自分のうちではなく他のものうちにあるものと見なされる」と考えるから、ヘーゲルは偶然性を、まずもって様相論的偶然性として、すなわち *contingens* として規定していることがわかる。

そして、様相論的偶然性と本体論的偶然性の同値性から、ヘーゲルのいう偶然性は、様相論的偶然性すなわち〈不定性〉であると同時に、本体論的偶然性すなわち〈偶有性〉でもある。必然性 (*Notwendigkeit*) との対立関係で考えられているときは偶然性 (*Zufälligkeit*) と呼ばれ、実体性 (*Substantialität*) との対立関係のもとで考えられているときには偶有性 (*Akzidentalität*) と呼ばれる。ヘーゲルの偶然性を考える場合には、それがもつばら哲学的偶然性としてとらえられている点を押えておく必要があるだろう。

さらにヘーゲルは次のような言い方をしている。「実体は、必然性の働きとして、内面性の形式〔である可能性〕を否定してみずから「現実性」として設定するし、同時に、外面性〔の形式である不定性〕をも否定して目に見える現実的なものをたんなる偶有のもの (*ein Akzidentelles*) たらしめる⁽²⁶⁾。要するに、可能性が現実化して実体としての現実が成立するとき、現象としての現実すなわち偶然性は自立的な存在を失い、その実体のもとでのみ存立しうる単なる偶有性と化すというわけだ。これが必然の過程であると。可能性が現実となつて実体が成立すると、様相論的偶然性は本体論的偶然性となつて、おのれの覚束なさ、無根拠さを白日の下に曝すのだと。

ヘーゲルの論理学の体系において、偶然性は、先ほど触れたように、現実性のいち契機として位置づけられている。そして現実性とは本質と実在がいっしょになったものである (*Die Wirklichkeit ist die Einheit des Wesens und der Existenz*)⁽²⁷⁾。しかしながら偶然性は不定性であり偶有性であつて、本当の本質を実現するまでには到っていない。それゆえ、偶然性からなる現実性は、本物の現実性ではない。では、ヘーゲルは、偶然性のようないつてみればまがい物の存在をなぜ積極的に認めるのか。

ヘーゲルにとつて、偶然性が問題になるのは、現象とか現実性の世界においてのことにすぎない。そして現象の世界や現実の世界は、精神がみずからの本来のありかたを回復して概念へと到る道行きの

一里程にすぎない。いずれにせよ、現実性とは、精神がおのれを外化した状態、すなわち精神の疎外態としてかろうじて成立しているのである。つまり、世を忍ぶ仮の姿 (*der Schein*) なのだ。そしてまた、偶然性は、この仮の姿にすぎない現実性における更なる仮の姿なのである。外化の外化であり、疎外態の疎外態である。このように偶然性は、二重にも三重にも疎外された状態であって、精神がおのれの本来ある姿を回復するために、二重にも三重にも止揚される運命にある。現象的世界は、偶然性を踏み台にしそれを消費することによって現実的世界となり、この現実もまた踏み台にされ消費されることによって概念 (*der Begriff*) という精神の本質が回復されるわけである。

概念の水準に達するということは、「主観性ないし自由の王国 (*das Reich der Subjektivität oder der Freiheit*)」(*W. L. II, S. 240*) が成立するということである。偶然性は必然性と対峙していたわけだから、概念の水準に達することによって必然性が止揚されるときには、偶然性も止揚される。対立していた必然性と偶然性とがともに止揚されることによって自由 (*Freiheit*) が成立するのである。ヘーゲルはこう言っている。「必然性が自由になるのは、それが消滅するからではない。そうではなく、いまだ内的なものであった「偶然性との」同一性が表に現われるからである。どのように表にあわられるかといえ、[自己を偶然性とは] 区別するものが「偶然性との」

同一化をめざして自己のうちで運動するようにであり、仮の姿が仮の姿のまま自己のうちへと反省するようにである。逆から見れば、同時に、偶然性が自由となるのである……」(*op. cit., S. 239*)。実体 (*Substanz*) は主体 (*Subjekt*) になるのだ (*op. cit., S. 249*)。そして主体の属性が思惟である (*op. cit., S. 250*)。実体の属性が延長であったように、思惟が主体の属性となるのである。

ヘーゲルが偶然性の存在を否定することなく積極的に認めるのは、このように、精神がおのれを外化し再びそれを以前よりも肥沃な私たちで取り戻す道行きの一里程として必要不可欠だからにほかならない。偶然性は、必然性ともども、主観性が成立するために、自由の王国が成立するために、消費されるのだ。まさにそのためだけにその存在が認められているのである。

「ただ目の前にある現実というのは、現実の本来のすがたではなく、内部分裂した有限な現実であって、消耗される (*verzehrt*) 運命にある」²⁸⁾——偶然性はこのように描かれる。「犠牲にされ、解体へとむかい、消費の対象となった (*die sich aufopfern, die zugrunde gehen und verbraucht werden*) 条件」²⁹⁾「これが偶然性である。何の条件かといえ、主体的なもの (精神) が、自分自身へ帰る自己内反省・自己内還帰のための条件である。

偶然性の本質は、その原因が自己のなかにはなく他なるものなかにあるというのが、ヘーゲルの偶然性論の基本的主張である。こ

それは、偶然性が〈世を忍ぶ仮の姿〉であれば、考えやすい。実体が本来の姿であるとすれば、実体に依存してしか存在しえない偶然性（偶有性）は、〈世を忍ぶ仮の姿〉である。そうであれば、実体の原因が本来の原因であり、偶然性の原因は、これもまた世を忍ぶ仮のものでしかないだろう。それ自身なるものがないのであるから、その原因は他なるものうちにあるとでも言うほかないだろう。

さきほど次のように述べた。「決定論の権化のようなヘーゲルが偶然性の存在を認めており、さらには偶然性無知説をはっきり否定している」と。この点について補足しておこう。決定論の権化であるようなヘーゲルが偶然性の存在をみとめることができるのは、その偶然性が哲学的偶然性であって、因果論的偶然性ではないからである。哲学的偶然性は決定論と対立しない。そしてまた、ヘーゲルにとつて、自然的世界は精神の疎外態であって、いずれは止揚される運命にある。そして因果性は、この自然的世界における更なる疎外態である。だから、たとえヘーゲルが因果論的偶然性を認めたとしても、それは止揚される運命にあるものとしてその存在が認められているにすぎない。

偶然性をその原因が他なるものの中にあるものとして規定することは、偶然性を恣意性として把握することにほかならない。ヘーゲルの理解する偶然性は哲学的偶然性であったが、恣意性は哲学的偶然性が骨肉をそなえて現象している状態とみなすのが恰好であ

る。精神の自己展開の一段階として現実世界をみるならば、世界を偶然的な現象の総体とみなす段階とは、世界が恣意的なものとして現出している段階である。ヘーゲル的な——であってヘーゲルではない——世界史の枠組みで言えば、イエス・キリストの死を契機にして精神が己の本質に目覚めるに到る直前の段階、退嬰的なローマ時代末期カリギュラのような皇帝が現れる段階にほかならない。精神がおのれの本質に目覚め、おのれの本質を取り戻すには、この恣意的な生き方を揚棄しなければならぬ。恣意的な無記名の自分から自由な主体へと進展していかねばならない。これはヘーゲル的な歴史の必然性であるばかりでなく、倫理学の理論展開でもある。

カント以降の近代的な意志論においては、意志の自由を偶然性から説明することは厳しく批判される。偶然性によって保証されるのはせいぜい恣意的 (willkür) な行動であって、自由の生命である自律を偶然には不可能にしてしまうと考えられているからである。意志的な行為には、自覚とか決断とか、目的意識によって統括された必然的な要素がなければならぬ。そのためには恣意性を克服しなければならぬ。このように説明され訓育される。

春風にさそわれてふらりと散歩にでかけたとすれば、これは単なる気まぐれにすぎない。これにたいして、体力の維持を目的に意識的・自覚的に散歩することは意志にもとづく自由な行為であって、けっして気まぐれではない。このとき、散歩に出かける原因は、当

人の意志のなかにある。散歩に出かけても、それが恣意的な行動であれば、本人が心底めざしている行動ではないわけで、その原因は、傾向性、すなわち身体性のなかにあつて意志のなかにはない。

恣意性に関して、その原因が（他のもの）にあるという認識は妥当なものであるといえよう。意志的な行為と恣意的な行為は、政治学では区別を必要としないにしても、倫理学では区別するのが普通である。意志的な行為は、一種の必然性をもっている。これに対して恣意的な行為に必然性はない。だからそれは、その行為をなすこともなさないことも可能だし、なすこともなさないこともその当人次第なのだ。しかし、「当人次第」というときの本人は、意志的・自覚的な行為の主体としての本人とは異なっている。意志的・自覚的な行為の主体は、傾向性や人柄であつて、そもそも「主体」と呼ぶのもためらわれる。意志的行為の原因が理性とか精神であるとすれば、恣意的行為の原因は身体性とか習慣というような情弱なものである。精神とか理性こそがその人間を人間たらしめるのであつて、身体性だの嗜好性だの習慣性だのは、それこそネコにでもあつて、人間の中の劣つたもの、見くだされてしかるべきものである。まさに（他のもの）なのだ。意志が嫡出子であるとすれば、恣意性は妾腹めかけばらすなわち非嫡出子、要するに私生児にすぎない。

決定論を前提した上で偶然性の客観的存在を認めようとすれば、

偶然性を恣意性としてとらえることは、ある意味で自然であるといえる。先にも述べたように、恣意性は不定性と偶有性からなるから、偶然性を恣意性としてとらえるということは、偶然性を哲学的偶然性として理解しているわけである。決定論と整合するのは当然だといえる。しかし、偶然性を恣意性としてとらえてしまうと、偶然性もつ因果論的側面は、取り落とされることになる。取り落とされるとは、この場合は、飼ひ殺しの目にあうとか見失なわれるということではない。偶然性はみすばらしい妾腹としての姿しかあらわさないということだ。偶然性が恣意性であるとすれば、偶然性とはまさしく私生児そのものなのである。奴隷のようにこきつかわれて、つかいものにならなくなれば、その場で棄てられて、焚きつけにされてしまう。

偶然性は自由が成立するために止揚されるべき契機としてその位置が与えられている。このように、自由との位置関係でみるかぎり、偶然性に対するヘーゲルの措置は不当なわけではない。それどころか、偶然性が存在しなければ自由は成立しないという主張は小論³⁰にとつても妥当なものである。但しこの場合の偶然性は因果論的偶然性でなければならない。しかしながら、ヘーゲルにとつて偶然性は哲学的偶然性であつて決して因果論的偶然性ではない。それゆえ、偶然性が止揚されて自由が成立するという話は、情弱な恣意性が必然性と刺し違えて滅び去つてくれたおかげで、その灰のなかから不

死鳥のように自由がよみがえるといふヘーゲルお得意の図式である。あるいは、偶然性はその貧しい出自ゆえに、高貴な自由がお産まれになる際につかわれる産湯をわかす薪として竈にくべられる宿命なのだと言うわけだ。テテナシゴ同然の偶然性にとつてはそれとても身にあまる光榮であろうと。これが、ヘーゲルにおける偶然性の位置づけである。

では、偶然性に対するこの仕打ちは正当なものであるか。とても正当とは言えないだろう。偶然性は恣意性とちがって、原因が（他なるもの）のうちにあるわけではない。アリストテレスの偶然性論を論じた際にさんざん指摘したように、偶然性に原因は存在しないのであって、（他なるもの）のうちにあるわけではない。それゆえ、偶然性は、そもそも正嫡の子と比較されるような私生児ではないのだ。偶然性には、いじけたしがらみなどそもそも最初から存在しない。ヘーゲルのように、偶然性とは、原因が（他なるもの）のうちにあるものことだと定義してしまうと、パチンコ屋でのY氏との邂逅のような気高い(?)遭遇は、そもそも偶然でなくなってしまう。ヘーゲルが決定論を採りながらも偶然性の存在をみとめたのは、それが重大な問題だったからではない。それが大して重要ではないからだ。しかし、まったく重要性が無いわけではない。竈にくべて湯をわかすには使えろと考えられたのだから。これが、ヘーゲルがあえて無知説を採らなかつた理由である。

4 パースと〈絶対偶然〉

——偶然性は星と輝く——

パースにとつて宇宙には、法則性が存在するのと同じように法則からの逸脱事例も無数に、それこそ星の数ほど存在する。そしてまた宇宙は多様性に満ちた進化する世界であつて、そこには真に新しいものが生成できるのである。そしてまた宇宙には、心や意識とよばれるような、物質の機械的運動には還元できない主観性が成立している。パースの形而上学的宇宙論はこのような宇宙の特徴をすべて説明できるものでなければならぬ。パースが認めないのは、それゆえ、機械論的唯物論である。また、原因によつてすべてが決定されると考える因果的必然主義(necessitarianism)である。そして、デカルト的な二元論も否定される。パースに言わせれば、延長実体は思惟実体であり、法則性は習慣(habit)なのだ。それゆえパースの宇宙論は、ヘーゲル張りの客観的観念論となる。パース自身は「シェリング風の観念論(a Schelling-fashioned idealism)」と呼んでいるが(6.102)³¹。客観的観念論を採択する理由をパースは次のように語っている。

「心と物質という古い二元論的観念は、デカルト主義のもとで有名であつて、二つの根本的に異なった種類の実体であるが、今日ではこの二元論を擁護する人はほとんどいないだろう。この二元論を

否定することによって、我々は、ある種のヒュロパシー (hylopathy) に、別の呼び方でいえばノミナリズムに逢着する。そうすると問題が生じる。一方にある物理法則と他方にある心理法則とを、(a) それぞれ独立したものとしてみとめ、しばしば一元論と呼ばれる様な教説、私としては中立主義と名付けたいのだが、をとるべきなのか、あるいは、(b) 心理法則を派生的で特殊なものとし、物理法則だけを第一次的とみなすか、これは唯物論である。あるいは、(c) 物理法則を派生的で特殊なものとし、心理法則だけを第一次的とみなすか、これは観念論である。唯物論的教義は、科学的論理学にとっても常識にとってもまったく受け入れられないように私には思われる。なぜなら、それは我々に、ある種の機械が感覚すると考えるよう要求するからであるが、こんな仮説は理性にはまるっきり飲み込めないものであって、それは究極の説明不能な規則性である。どんな理論でも、ものごとを明晰で合理的に説明できるということが、その理論を正当化するのである。中立主義は、オッカムのかみそりのような論理学上の格律によって完璧に否定される。すなわち、必要なもの以上の要素を想定すべきではないのだ。中立主義は実体に内面的な要素と外面的な要素を平等に措定することによって、その両方を根源的にしてしまっているようだ。宇宙に関する唯一の理解可能な理論は、客観的観念論 (objective idealism) のそれである。すなわち、物質とは生産性を失った心であり、常習化

した慣習が物理法則となるのだ。」(6:24-25)

では、このような宇宙の存在論的原理はなにか。それが〈絶対偶然 (absolute chance)〉である。これなしには、宇宙がもつ今挙げたような様々な特徴は説明できないというのがパースの信念である。パースは〈絶対偶然〉を次のように規定している。「絶対偶然とは、出来事の (いわゆる) 自発的な発生 (the (supposed) spontaneous occurrence of events) のことであり、いかなる一般的な法則によっても、あるいはまた、いかなる自由な意志によっても決定されないものである。」⁽³²⁾

宇宙の究極の原因が〈絶対偶然〉であるがゆえに、宇宙は進化の過程で多様性を生み出すことができる。⁽³³⁾ パースには、宇宙の無限の多様性 (the infinite diversity of the universe) を偶然 (chance) と呼んでいる箇所(6:143)もある。パースは「多様性は自発性だけから生じ得る」と言っている(6:59)。そして、宇宙はその究極に偶然性をもっているがゆえに、宇宙には法則性も成立するようになるのである。パースはまた「周知の法則はすべて偶然から来る (all known laws are due to chance)」(Reynolds, *op. cit.*, p. 23 より)とも言っている。これがまさに宇宙の在り方そのものである。

パースは数学者・論理学者であると同時に現場の科学者でもあったから、科学研究の実際が観測誤差や測定誤差に翻弄されていることを実体験として知悉していたであろう。パースがしきりに強調す

るのは、宇宙に貫徹していると一般に考えられている法則性や規則性は、実はそれほど必然的でも確実でもないということ、これである。機械論的決定論や必然主義など机上の空論だと。しかしまた、宇宙に法則性や規則性が存在することは疑いないし、科学者がその発見に血道を上げていることを、これもまた現場の人間としてよく理解していたであろう。それゆえ、パースの基本的な戦略は“Design and Chance”⁽³⁴⁾となる。これは必定であろう。

パースは偶然性が遍在していると考ええる。パースは自らの反必然主義を「タイキズム (Tyichism)」「偶然主義」の意と呼ぶ。ギリシア語のテュケー (tyche) からの造語である。この点では徹底した非決定論 (indeterminism) である。パースの基本的な立場は、『論文集』第6巻所収の「存在論と宇宙論」から窺う限り、決定論——パースは「必然主義」の名を好むようだ——では世界の多様な進みや自由や自発性の存在を説明できないからである。ある意味でパースは、世界に不規則性や多様性が存在する以上、決定論では対応できないと、最初から決定論を見限っているのである。世界に多様性や不規則性が存在することが疑いえない事実である以上、偶然の存在は自明なのだ。だから問題はむしろ、世界に存在する偶然性から規則性の存在をどのように説明するかにある。

パースの偶然性論について、まず最初に押しておくべきことは、パースが偶然性を必然性の否定、すなわち不定性としてとらえてい

る点である。パースが考える偶然性は様相論的偶然性である。それゆえ、それはまた本体論的偶然性でもある。あれほど偶然性の重要性を強調するパースにあっても、因果論的偶然性が主題的にとりあげられることはない。しかも偶然は原因の問題だとはつきり述べられている(693)にもかかわらずである。これはパースが原因を論理的根拠や存在論的根拠と同一視しているからである。パースは出来事 (event) には原因 (cause) などないと言う。これはパースが原因をアリストテレス的な原因論の枠組みで考えていて、近代的な因果性 (causality, causation) としては考えていないからだ。アリストテレスの四原因説に触れながらパースは、次のように言っている。

「一般に次のように考えられている。すなわち、「原因 (cause)」ということばは単にアリストテレス的な四つの原因のうちのひとつに狭められてきたのであって、その場合に原因は、それだけから結果を生じたという状況から見ても原因と名付けられたのだ。しかし、この理解、すなわち我々の原因の概念はアリストテレスのいう運動因 (efficient cause) のことだとする理解はほとんど精査に耐え得ないだろう。アリストテレスの言う運動因とは、まず第一に、一般的に言って物 (a thing) なのであって出来事 (an event) ではなかったのだ。次に、その運動因としての物は、なにも為す必要はなかった存在するだけで十分だっただろう。結果なるものもまた、常に必ず生じるというようなものではなかったのだ。まことに、結果が生

じたとすれば、それは強制されて生じたのだと言われたものだ。しかし、我々の近代的な意味では、必ずしもそうではない。すなわち、「原因」ということばの意味は不変ではなかったのだ。古代の文献においても我々は折々、原因は出来事なのであって、結果である他の出来事が必然的にそれに従うようなものだとする考えに出会うことはある。今ではこれが流行の考えである。しかしながらそのような考えが主流になったのはたかだかこの二世紀のことである。デカルトと同時代のもっとも鋭い思想家達にとつてさえもそうではなかったのだ。」(666)

パースによれば、原因は出来事ではなく事実 (fact) に存在する。事実とは、命題によって表現されるものである。「ある命題 (proposition) が真であるならば、その命題が表現しているものは事実 (fact) である」とパースは言う (667)。たとえば、「ある物体がざらざらした表面上を移動している」という命題によって表現されていることが、その物体が動きを止める原因であると (ibid.)。「物体がざらざらした表面上を移動するならば、その物体は動きをとめる」という蓋然的な法則が存在し、これが三段論法の大前提を構成する。そしてこれに、「ある物体はざらざらした表面上を移動する」という小前提が加わり、「その物体は動きをとめる」という結論がみちびかれる。ここで原因は、小前提をなす命題によって表現されている。「原因は自然の三段論法的発展が持つ様々な小前提なのだ」(666)

とパースは言う。小前提が表現しているのは偶然的な事実である。この事実が、結論を導くための論理的根拠として機能しているとき、その事実を「原因 (cause)」と呼ぶのである。そしてこの場合、その原因は偶然なのだ。この場合の「偶然」とは不定性とか偶有性という意味である。

このパースの考えは小論の立場から見れば次のように批判されよう。アリストテレス風の——であつてアリストテレスのではない——四原因説を使つて説明すると、「物体がざらざらした表面上を移動するならば、その物体は動きを止める」という大前提によつて表現されている法則性は形相因である。そして「ある物体はざらざらした表面上を移動する」という小前提によつて表現されている事象は質料因である。当該事象は自然現象であるからそこには目的因は存在しない。そしてさらに重要なのは、ここには運動因 (始動因) も存在しないことである。これは止まるという現象である。停止するという出来事に於いて運動因 (始動因) は、阻却されてしまつて存在しないのだ。結局、この事象には十分原因であるような個的原因は存在しない。それゆえ、この三段論法の結論として導かれる事象は偶然なのである。この事象にはたしかに原因が存在する。しかしパースが原因と呼んでいるのは小論がここで暫定的に採る四原因説でいえば質料因であつて運動因ではない。小論が採る四原因説における運動因は、パースが否定する〈出来事 (event)〉である。そ

して小論は、偶然とはこの意味での運動因が存在しないことだと考
える。パースに言わせれば、この事象は決して偶然ではない。なぜ
なら、ざらざらした表面上を移動する物体が停止することには高い
蓋然性があるからだ。しかし小論の立場で言わせてもらえば、いつ
どの地点でその物体が停止するかに焦点を絞れば、すなわち個性
を中心に考えれば、この事象は偶然なのである。

パースが挙げているもうひとつの例 (6.93) は次のようなもので
ある。決定論者 (必然主義者) は、何かが偶然生じることがあると
いう主張を否定するためにそこに原因が存在することを示す。偶然
性の存在を認めるパースは、この決定論者の戦術を否定する。ボエ
ティウスが出している例だそうだが、同じ湖から発する二つの川が、
下流でまた合流しているとす。湖で難破し二つに分かれた船体が、
それぞれの川を流されて、ふたたび下流で出会うことよって合体
し、もとの船が復元したとする。このとき、二つの船体が合体した
のは偶然だという主張に対して、ボエティウスは、流れが二つの船
体を押し流したのだから偶然ではないと反論する。これを批判して、
パースは次のように言っている。「そのとおりだ、実際の出来事 (the
existential events) は法則に支配されている。しかし、我々が偶然
(chance) を語るときには原因 (cause) が問題になっているのだ。
ある出来事 (event) について原因を語るのは、ボエティウスのよ
うに、間違っている。原因を有するのは、実際の出来事 (the exist-

tential event) ではなく事実 (fact) なのだ。そして事実とは、出来
事をもつ、ある一般的な関係 (a general relation) へのレファラン
スなのだ」(6.93) と。「出来事をもつ、ある一般的な関係へのレファ
ランス」とは、ある出来事を概念的に定式化するというようなこと
だろう。定式化するには概念を使わねばならず、概念化することは、
程度の差はあれ一般的な関係として把握することになる。それゆえ
事実とは、全くの個体である出来事とは違って、一般的な形に定式
化された命題によって表現される。そして、原因は事実がもつ属性
なのである。つまり、当該事象の原因は、「下流で出会った二つの
物体は上流ではひとつのものである」という命題によって表現され
ているのである。パースの発言をこのように理解してよいとすれば、
パースがここで考えている原因は、小論の立場でいえば、一般化さ
れた形で表現された必要条件、すなわち必要原因である。「地震は
プレート付近の歪みが解放されることによって生じる」のようなた
ぐいのものである。ここからもわかるように、ここでパースが考え
る原因は、アリストテレス的に言えば形相因にほかならない。そし
て、そのように表現された原因は、万に一度もおきることのない極
めてまれなケースであつて、偶然以外の何ものでもない。このこと
をもって、パースは「原因は偶然だ」とみなすわけである。

小論が採る四原因説によれば、この場合にそれぞれの船体が下流
まで流されることは質料因である。これも自然現象だから、当然な

がら目的因は存在しない。そして重要なのは、その二つの船体が遭遇すること自体には運動因（始動因）が欠けている点である。それゆえ、この船体の復元が偶然なのは、パースが考えるように形相因がまれにしか生じないからでもなければ、それが不定性や偶有性を持つからでもなく、そこには運動因が存在しないからである。

パースは原因をアリストテレス的に考え、近代的な因果性を否定するから、因果論の原因が登場する余地は最初から残されていない。そうであれば当然のことながら、パースが考える偶然性は哲学的偶然性でしかありえない。それゆえ、〈絶対偶然〉も当然のことながら哲学的偶然性であって因果論的偶然性ではない。⁽³⁶⁾

このような〈絶対偶然〉を宇宙の根源として位置づけることは、不定性や偶有性を世界の究極的な出発点として措定することになる。開闢の時点で宇宙と万物に本質は存在しないのだと。これはシェリングの〈原始偶然 (Urzufall)⁽³⁷⁾〉そのものである。そしてパースは、〈絶対偶然〉を宇宙の開闢だけではなく個々の事物の生成にも認め、いつでも常に偶然が存在していると考える (6.57-59) から、個々の事物もその生成の時点では本質をもたない。このように、法則も本質もない状態で開闢し日々生成している宇宙がカオスとして終わらずに整然とした秩序を実現しているようにみえるのはなぜか。この問題に、パースはどのように答えるか。

その解答が、今日的にみてパースを受け入れにくくしている。パー

スが考えるのは進化論的宇宙論である。しかも、客観的観念論としてののである。パースは次のように言っている。「タイキズムはひとつの進化論的宇宙論 (evolutionary cosmology) を生み出すことになるにちがいない。そこでは自然と心が持つすべて規則性が成長の成果 (products of growth) とみなされるのである。しかもシェリング風の観念論に即してである。この観念論は、物質を、心が単に特殊化され部分的に死んで抜け殻になったものとみなすのである」(6.102)。客観的に存在している宇宙 (universe) はそれ自体ですてにして主観的なものであるというわけだ。宇宙は生きた有機体であって、感覚 (feeling) や習慣 (habit) から成る。自然法則と呼ばれるものは、この宇宙という主観性が習慣として形成したものなのである。そして、物質 (matter) は「このころの死んだ抜け殻 (deadened mind)」だと。あるいはこんな風にも言っている。「あるもの (a thing) を外側から見て、そのものが他のものたちとの間に持つ作用や反作用の関係を考察するならば、それは物質 (matter) として見えてくる。それを内側から見て、それがもつ感覚 (feeling) のような直接的な性質 (immediate character) を眺めるならば、それは意識 (consciousness) として見えてくる」(6.268)。混沌として、すなわち不定性や偶有性として開闢した宇宙は、当初は漠然とした感覚の状態にあるが、ここから習慣を形成していくのであって、この進化の過程で秩序が生み出されていく。しかしこの進化は永遠に

終わることのない過程であるから、究極の完成に達することはない。宇宙は完全な必然性をもつまでには到らないのだ。

では、〈絶対偶然〉からはじまった宇宙が法則性を形成していく具体的な過程はどういうものなのか。パースはそれを一種の帰納法(induction)と考える。世界は不規則に揺らいでいて、法則性とか規則性というものは、ある幅をもった不規則な揺らぎのなかから最終的に(in the long run)帰納的方法(the inductive method)によって確認されるものなのである(6.41)。宇宙論的スケールで遂行される論理的操作である。〈斉一性(uniformity)〉がどのようにして形成されるのかについて様々な説を検討した最後に、パースは自分の考えとしてつぎのような形成論を述べている。

「著者〔パース自身のこと〕が指摘する仮説は以下のようなものである。すべての法則は進化の結果なのである。すべての法則のものには唯一の傾向性(tendency)があつて、この傾向性はそれ自体の徳によつてのみ成長しうるのである。すなわち、すべてのものには習慣となる傾向性があるのだ。ところで、この同じ傾向性こそが、心がつ唯一の根本法則であるから、ここから次のことが導かれる。心的な行動が諸々の目的にむかつて活動するのとまったく同じやり方で物的な進化は諸々の目的に向かつていくことになること、そういうわけで、一面においては、目的因的因果性(final causation)だけが主要な因果性なのだ」と語ることが完璧な真理であろうということ

とが導かれる。しかしながら他方では、習慣法則(the law of habit)は単純な形式的法則であつて、運動因的因果性(efficient causation)がもつ法則にすぎない。そういうわけで、どちらの見方もおなじように正しいが、前者の方がより理解しやすい。一方、習慣法則が進化の結果であるとするならば、進化はあらゆる時間を通じて進展するのだから、いかなる法則も絶対ということはないことになる。我々は、現象自体が、観測上の間違いに類比的な法則からの逸脱を含んでいることを想定しなければならぬ。しかし著者〔パース自身〕は、この現象が自由意志となんらかの関連があるとこれまで考えたことではない。ある法則に従つて進化する限り、その習慣法則は、同質性から異質性への移動(a movement from homogeneity to heterogeneity)である代わりに、無形成から斉一性への成長(growth from difformity to uniformity)なのである。」(6.101)

宇宙が多様性(variety)と斉一性(uniformity)とを形成する過程は、このような進化論的宇宙論として語られている。この考えに従えば、ガリレオにおける慣性の法則も、ニュートンにおける力学の諸法則も、ファラデー・マクスウェルにおける電磁気学の諸法則も、このように、宇宙が実行する帰納法によつて形成されたのである。それゆえ、それらの法則はどれひとつとして完璧なものはない。絶えず多くの逸脱事例が存在するのだ。一般にこれらの法則は、それらの天才たちによつて発見されたと考えられているが、パースに

言われれば、実は宇宙自体の自己内反省^{はんしやう}の結果なのだろう。客観的観念論の面目躍如である。

パースによれば宇宙が開闢するのも、また宇宙の中で事象が生じるのも偶然である。宇宙の根源は、その開闢の時点においても、またそのつど時々刻々あたらしい事象が生じるのも、すべて〈絶対偶然〉による。世界は偶然からなるのである。しかしパースの〈絶対偶然〉は哲学的偶然であつて因果論的偶然ではない。それは煎じ詰めれば不定性と偶有性でしかない。そのような哲学的偶然性がなぜ世界を生成できるのか。なぜ、法則からの逸脱を生じさせることができるのか。宇宙生成の原理はなにか。それは〈絶対偶然〉が自発性 (spontaneity) だからである。この自発性のおかげで宇宙は、その全体においてもまた個々の事象においても無限に自己生成するわけだ。

パースの〈絶対偶然〉には自発性がある。先に挙げたパース自身の手になる〈絶対偶然〉の定義に明らかのように、パースは〈絶対偶然〉を自発性と重ね合わせて理解している。パースは、「多様性は自発性から生じ法則性は偶然性から生じる」と考える。〈絶対偶然〉が宇宙に存在するすべての多様性と法則性の唯一の源泉たりうるのは、この偶然性が同時に自発性でもあるからだ。だからパースの考える〈絶対偶然〉は、アリストテレスの用語で言えばアウトマトンであつてテュケー、すなわち chance ではないのではないかという

疑義が提出されることにもなる。⁽³⁸⁾

しかしながら、偶然性が自発性をもつことは、一見すると自然であるように思われるかもしれないが、じつは看過し得ない問題を惹き起こすのである。では、偶然性に自発性を重ね合わせるとどういう不都合が生じるのか。

まず、自発性はそれ自体が運動因 (始動因) であろうから、偶然性はそれ自体が原因、すなわち自己原因だということになるだろう。そうであれば偶然の出来事には、アリストテレス的な原因論の意味でも近代的な因果性の意味でも、原因が存在することになる。偶然的事象は不定 (不確定) ではあるが自発的だとなると、量子物理学的な偶然性とはうまく調和するだろう。しかしその代わり、パチンコ屋での邂逅のような遭遇型の偶然を偶然とみなすことはできなくなるだろう。その邂逅自体には自発性などどこにもない。ないからこそそれは偶然とみなされるのだ。小論では、偶然性の典型は遭遇であつて、遭遇型の偶然こそが喫緊の問題だと考えるから、これが扱えないのであれば偶然性論としては失格である。いったい、サイコロが三の目を出すことは自発性の現われだろうか。益城町を震度 7 の地震が二度襲つたことは自発性の現われか。これらの場合も、そこには自発性など存在しないからこそ、それらは偶然とみなされるのだ。それとも、これらの場合にも、我々には知りえない宇宙の自発性が働いたのだと考えるべきだろうか。自発性があるとなか

ろうと、わたしたちはサイコロの出目や地震の襲来を偶然と見なし続けるのではないか。いずれにせよ、「そこに自発性がないとすればそれは偶然ではない」と考える人はいないだろう。自発性は偶然にとって本質的な要件ではないのである。偶然性の本質とは無関係な、それゆえまさに偶有性でしかない自発性を、偶然の本質であるかのように取り込んだのは、パースの観念論的な志向——というよりは嗜好——である。

偶然性に自発性を組み込むことは、事の本質からというよりは、パースがもっていたドイツ観念論的傾向のしからしむるところなのだから、「偶然性は不定性と自発性からなる」と主張するパースの偶然性論は、シェリングの自然哲学のように、自然を必要以上に主観化することになるだろう。パースの科学的形而上学では、力学現象も電磁気現象も熱現象も、すべてが主観性の現われとなる。しかし、人間の意志的・意識的行動と磁力や電気力を同じものとみなすのは、やはり失当だと言わざるを得ない。

では、疑念にあげられた *chance* の問題はどうなっているのか。疑念どおりに *chance* はどこかにいつてしまったのか。パースは「偶然的分布 (fortuitous distributions)」について語っている (6.74-81)。そしてこれをもって偶然の定義に宛てようとしているように見受けられる。これは例えば、サイコロの出目の頻度がどの目についても $\frac{1}{6}$ であることを根拠に、出目は偶然であると結論を下すようなこと

である。現実の認識活動として見れば、この手続きはきわめてまっとうである。わたしたちは、サイコロが真正なものであるかどうかを、すなわち、その出目が偶然であるかどうかを、出目の様子から判断するほかないのだから。しかしそのようにプラグマティックに考えてしまうと、パチンコ屋での出会いを偶然とみなすことはできなくなるだろう。パースが考える偶然は、あくまで *chance* であって、パチンコ屋での遭遇のような *accident* は考えていないと言わざるを得ない。疑念は杞憂だったようだ。 *chance* はしつかり捉えられているのだ。疑念として提出されるべきだったのは、パースの偶然性は *causis* ではないのか——これであろう。

すでに述べたように、パースの視野には、最初から *causis*、すなわち因果論的偶然性など全く入っていない。パースは、気体分子運動論を念頭に置いて、偶然的分布について論じていて、そこでは正当にも、偶然的分布の成立に際して原因が阻却されることを見ている。「出来事は保存力 (conservative forces) の完全な支配の下で生じる。偶然的分布に向う傾向がある場合、偶然的分布という性質は、運動がもっている様々な初期条件の違いの中にある偶然的分布に全面的に依存している。そしてこの初期条件の違いについて、保存力はまったく無関係だ。このことがはつきりするのには、活力 (*vires vivae*・運動エネルギー [1/2 mv^2] のこと)³⁹⁾ の最初の分布を特徴付ける特殊な分布が次第に死に絶える (*dies out*) からである。その

特殊な分布の痕跡は、たしかにいつまでも残るが、しかし、次第に弱まって、完全な消滅 (complete disappearance) に限りなく近づくのだ」(681)。しかしパースは、当然ながら、この原因の阻却を偶然性が成立する究極の機制とは見ていない。熱・統計力学で、エルゴード性が成立する際、初期条件がどうでもよくなることに多くの物理学者が触れているが、パースのこの阻却についての発言も、そのひとつにすぎない。

偶然性を自発性と重ね合わせることが孕むもうひとつの問題点は、進化のメカニズムに関係する。ダーウインの進化論に強い説得力をあたえ、それ以外の進化論との際立った差異をかたちづくっているのは、ダーウィン型進化論が、目的論的な創造型進化論とは違って、徹底した機械論的メカニズムを組み込んでいるからである。⁽⁴⁰⁾ 突然変異が生じるのも自然淘汰が成立するのも、それらの究極に遭遇型の偶然性があるからにはかならない。この遭遇型の偶然性こそ因果論的偶然性そのものである。それゆえ、因果論的偶然性の存在をみとめないパースにあつては、偶然をいかに自発性と重ね合わせようと、実際の進化のメカニズムを説明することは覚束ない。結局は客観的観念論にすぎつて、そこには宇宙をみたく主観性の目的論的意向——パースは愛 (love) と呼ぶ——が働いているのだとかなんとか言わざるを得なくなる。進化についてパースは一種のラマルク主義を採つて、創造的愛や共感による進化を考える。これがパース

の言うアガペイズム (agapasm) である (6:299-302)。パースの偶然性は哲学的偶然性だから、「タイキズムは一種のアガペイズムである」(6:304) と宣言したところどこかに支障が生じるわけではないのである。

パースにとつて偶然性とは、偶有性であり不定性である。世界の根本はアモルフなのだと言いたいわけだ。そしてまた偶然性は潜在性であり自発性である。そして自発性は自己原因である。パースのタイキズムとは、自己原因を世界中にばらまくことにはかならない。自然発生説の復活である。しかもそれは同時に汎神論——ないし汎心論——である。ヘーゲル・シェリング的な汎精神論の図式をそのまま引き継いで、精神のかわりに偶然を置いたような風情だ。これがパースの偶然主義 (tychism) の内実である。

パースにおいて偶然性は満度に花開く。しかも偶然性は宇宙に遍在する。偶然性はわが世の春を謳歌することになる。しかしそれがゆるされたのはこの偶然性が哲学的偶然性であつたからだ。それが不定性だからである。これでも決定論的な世界観からすれば驚天動地だろう。ゆるぎなく確定しているはずの宇宙は不定な偶然性の星雲と化したのだから。しかし偶然性が星と輝けるのは、ひとつひとつの星々が自発性だからである。

結局パースの世界像は、意識や意志や恣意や自由といった人間に固有の機能を宇宙全体にちりばめることによって成立するのであつ

て、偶然性の遍在はその結果にすぎない。彼の理論構成は逆になっているけれども。それゆえ、パースの偶然性論の当否はシェリング流の客観的観念論あるいは汎神論の妥当性如何となる。パースの〈絶対偶然〉はシェリングの〈原始偶然〉の焼き直しにすぎないと言えば、それは言い過ぎだろうか。

5 九鬼周造の偶然性論

——偶然性はスコラ化される——

最後に九鬼周造の『偶然性の問題』⁽⁴¹⁾を採り上げよう。

九鬼は、「偶然性とは必然性の否定である」(一頁)という定義をもって彼の個性的な偶然性論を始める。その際九鬼は、必然性を自己同一性としてとらえ、「同一、従って必然という規定は(一)概念性、(二)理由性、(三)全体性において認められる。すなわち、(一)概念と徴表との関係、(二)理由と帰結との関係、(三)全体と部分との関係に関して把握されるものである」(七頁)と考える。一つの、概念と徴表との関係を支配する必然性とは、例えば「すべての三角形は三つの辺からなる」とか「すべてのクローバーは三つ葉である」のような全称命題によって表現される。二つ目の、理由と帰結、ないし原因と結果の関係を支配する必然性は、例えば「雨が降るならば湿度があがる」のような因果関係をあらわす仮言命題に

よって表現される。三つ目の全体と部分の関係を支配する必然性は、「三角形は、鋭角三角形であるかあるいは直角三角形であるかあるいは鈍角三角形である」のような選言命題によって表現される。そしてこれら三種類の必然性を九鬼は、それぞれ、「定言的必然」「仮説的必然」「離接的必然」と呼ぶ。九鬼は、「仮言的」よりも「仮説的」を、「選言的」よりも「離接的」の言い方を好むようだ(八頁)。

偶然性とは必然性の否定である。それゆえ、以上の三種類の必然性に対応して、偶然性にも三種あることになる。「定言的偶然」「仮説的偶然」「離接的偶然」である。⁽⁴²⁾九鬼はまたそれらをそれぞれ「論理的偶然」「経験的偶然」「形而上的偶然」と呼ぶのであるが、この間の事情を次のように説明している。「……定言的偶然は論理学上の概念的見地に終始し、仮説的偶然は経験界における因果性に関して顕著に現われ、離接的偶然は形而上的の絶対者に対して特に浮き出てくるものであるから、優勢的命名法によって三者を論理的偶然、経験的偶然、形而上的偶然と呼ぶのも一つの仕方である。しかし偶然性はその根源において論理学的様相性に所属するものであるから、この種の優勢的命名法は厳密に言えば不適切であることを免れない。」(一一頁)。ここで注目すべきは、九鬼が偶然性を「論理学的様相性に所属するもの」として捉えている点である。九鬼の偶然性論が様相論理学的性格を濃厚にとどめているのは偶然性にたいする彼のこの根本姿勢の表われである。

定言的偶然の例としては、例えば、あるクローバーが四つ葉であることや、ギリシアで夏に雨が多いことがある。これらは、「すべてのクローバーは三つ葉である」や「ギリシアの夏は雨が少ない」が定言的必然であるのに対して、これらを否定する例外的事例にあたるので偶然とみなされるのである。その意味では「三角形の内角の和が二直角である」も偶然である。これは、非ユークリッド幾何学まで念頭に入れるならば、三角形の本質は三つの辺からなることであつて、内角の和が二直角であるか二直角より大きい小さいかは必然性を持たないからだ。定言的偶然の端的な例としては、むしろ個物、個体が挙げられる。人間という本質が普遍的同一者として必然性をもつのにたいして個々の人間はそれが固体であるという点ですでにして偶然なのである。

九鬼は、定言的偶然の問題は仮説的偶然の問題に移行すると考える。これは、例えば、「このクローバー」が「四葉」であるのは、栄養の状態か、気候の影響か、創傷の刺激か、何らかの原因がなくてはならぬ（四四―四五頁）からである。

仮説的偶然には、理由を欠く場合、原因（因果性）を欠く場合、目的を欠く場合があつて、それぞれ「理由的偶然」「因果的偶然」「目的的偶然」として区分される。仮説的偶然を論じる第二章は、偶然性の種類分けに関する些末で煩雑な議論が延々と続く。因果的偶然性は始動因（運動因）が存在しない場合であり、これはまさに小論

が定義する因果論的偶然性である。仮説的偶然の例としては、語呂合わせや奇跡も含まれる。前者は理由的積極的偶然の例として説明され（七二―四頁）、後者は因果的偶然として位置づけられている（七五頁）。ちなみに言えば、仮説的偶然が経験的偶然と言い換えられるのは、因果的偶然と目的的偶然の二者を指してのことである。

九鬼は仮説的偶然の究極には二つの因果系列の遭遇または邂逅があると考える。仮説的偶然の基本的性質であることを超えて、「偶然是遭遇または邂逅として定義される」（一四八頁）とまで言っている。「偶然性の核心的意味は「甲は甲である」という同一律の必然性を否定する甲と乙との邂逅である。我々は偶然性を定義して「独立なる二元の邂逅」ということが出来るであろう」（同頁）と。「要するに仮説的積極的偶然の一般性格として、また広くは一般に偶然そのものの性格として独立なる二元の邂逅という意味構造が目撃されるのである」（二五〇頁）。そして九鬼は、単に因果性を欠く場合を「消極的偶然」、邂逅ないし遭遇があつて生じる場合を「積極的偶然」と呼び分けている。

離接的偶然は、選言文（離接文）が必然性を表現しているとき、何であれその選言肢（離接肢）によつて表現されるものである。全体の必然性に対する部分の偶然性である。「そして各部分は、全体の中に含まれていながら相互に離接的關係に立っているから、この種の偶然を離接的偶然という。例えば三角形は鋭角三角形である

か、直角三角形であるか、鈍角三角形である。その他の三角形が考えられない限り、三角形は一つの全体として外延的に完結しているものと見られる。そうして鋭角三角形が、鋭角三角形でなくて直角三角形でも鈍角三角形でもあり得るといふ点に、全体としての三角形に対して鋭角三角形は偶然性をもっている(一八五―六頁)。また、自然数は必ず奇数であるかあるいは偶数であるから、奇数や偶数はそれぞれが偶然である。更にまた、人間は必ず男性であるかあるいは女性であるならば、男性であることや女性であることは、それぞれが偶然である。

これらを偶然と呼ぶのは、それらが必然ではないからだ。この場合に必然でないとは、それらは本質を形成していないということである。例えば、奇数や偶数は自然数の本質ではないし、男性や女性も人間の本質ではない。この意味で、奇数や偶数は、そしてまた、男性や女性は、偶然と呼ばれるのである。これが離接的(選言的)偶然である。

第1節で提示した四種類の偶然性と比較すれば、九鬼の言う定言的偶然とは本体論的偶然性に、仮説的偶然は因果論的偶然性に、離接的偶然性は様相論的偶然性に、ほぼ対応する。「ほぼ」と限定するのは、九鬼の場合には、「偶然性は必然性の否定である」という大前提があつて、しかもその必然性が、定言判断、仮言判断、選言判断の形をとらなければならないからである。すでに幾度も述べたように、

本体論的偶然性と様相論的偶然性とは表裏のような関係にある以上、九鬼が離接的偶然と呼ぶものには、様相論的偶然性の側面と並んで本体論的偶然性の側面がある。離接的偶然を中心に展開されていく九鬼の偶然性論は、まさに哲学的偶然性の独壇場と化すことになるのである。

偶然性は、その様相の本当の姿が、(様相)論理学と存在論とを統合した「存在論理学」(二二七頁)に於いて闡明されるといふのが九鬼の狙いであり誇りでもあるようだ。離接的偶然を主題的に論じる第三章は、四つの様相——必然、可能、不可能、偶然——の間の関係に関する殆んどスコラ的とも呼ぶべきような議論に費やされる。偶然性論の土俵を様相論に置くことによつて、九鬼の偶然性論は、一方で、様相に関するアリストテレス以来の蓄積を利用できる特典と、決定論との全面対決を避ける当たりの良さを手に入れることができることになる。偶然性の客観的存在を明確に表明しながらも決定論との激突を避けることができているのは偶然性もつぱら様相的な偶然として様相論理のレベルで論じられているからである。しかしながら、偶然性を様相論の水準に限定すれば、偶然性論としては一面的たらざるをえない。無知説の根強さが身をもつて示しているように、偶然性の客観的存在は、決定論と激突するがゆえに問題視されたわけであろう。決定論的な哲学の伝統が偶然性を疎外し続けてきたのも、偶然性が論理の水準をこえて、事象の生成

の局面で重大な影響をもたらすからにほかならない。九鬼のように偶然性論を様相論の水準でかたづけしてしまうと、偶然性を論じていながら決定論との関係が曖昧になり、不節操なイイトコ取りの印象がつかまとう。

九鬼の偶然性論の全体を貫くキー・ワードは「無いことの可能」である。偶然性を様相論的に規定するのであれば、偶然性の本質を〈無いことの可能〉とみなしてもかまわないだろう。しかし哲学談議を離れてみれば、偶然性で重要なのはあくまで因果論的偶然性である。そうである限り〈無いことの可能〉では不十分なのだ。不十分にとどまらず、不適切であり、明確に間違っているのである。〈無いことの可能〉が九鬼の偶然性論にとっていかに重要であるかを次に見てみよう。

『偶然性の問題』の最終章は「結論」と題されているが、そこで九鬼は、全体を総括して次のように述べている。

「要するに定言的偶然の核心的意味は「個物および個々の事象」ということであった。仮説的偶然の核心的意味は「一つの系列と他の系列との邂逅」ということであった。離接的偶然の核心的意味は「無いことの可能」ということであった。個物および個々の事象であるが故に、一般概念に対して偶然徴表を備えていたのである。独立した系列と系列との邂逅であるが故に、理由と帰結の必然的関係の外にあったのである。無いことの可能なるが故に、諸可能性全

体の持つ必然性に悖^{もど}ったのである。そうして、これらの偶然の三つの意味は決して個々に分離しているのではなく、渾然としてひとつに融合している。「個物および個々の事象」の核心的意味は「一つの系列と他の系列との邂逅」ということに存し、邂逅の核心的意味は邂逅しないことも可能であること、すなわち、「無いことの可能」ということに存している。そうしてこれらすべてを原本的に規定している偶然性の根源的意味は、一者としての必然性に対する他者の措定ということである。必然性とは同一性すなわち一者の様相にほかならない。偶然性は一者と他者の二元性のあるところに初めて存するのである。…個物の起源は一者に対する他者の二元的措定に邂逅する。邂逅は独立なる二元の邂逅にほかならない。無いことの可能はひとつまたは他の選択に基くものとして二元を予想している。…」（三三三―三五頁）

ここに九鬼偶然性論のすべてが語られていると言つて過言ではない。定言的偶然の偶然性は、一般にたいする個物の個性性にあり、仮説的偶然の基本構造は〈二系列の邂逅〉にあり、離接的偶然の基本構造は〈無いことの可能〉にある。定言的偶然は〈邂逅〉を通じて仮説的偶然へと一般化され、仮説的偶然は〈無いことの可能〉を通じて離接的偶然へと一般化される。それゆえ、偶然性の問題は離接的偶然において最終的決着がはかれることになる。そして〈無いことの可能〉は結局〈一者と他者〉の二元性に行き着くわけだから、

偶然性の問題は究極的にはこの二元性に淵源をもつのである。『偶然性の問題』の売りはその煩雑なまでに精緻な議論にあるのであって、九鬼の議論の論理構造だけを取り出すと、このように極めて単純なものには驚いてしまう。煩瑣な議論を粘り強く辿る際の繊細さと正確さは驚嘆にあたいする。しかし彼の立論の骨組みは、ここに示されているようにあつけないほど簡単なのだ。

コインを投げて表が出たとき、それは偶然だという。では何がそれを偶然たらしめるのか。表が出ないことも可能だからか。たしかに、表が出ることはコインの本質ではないから、表が出ないことも可能である。しかし、「表が出たことが偶然なのは、表が出ないことが可能だからだ」とは、「偶然」ということばの意味を説明しているに過ぎず、偶然という出来事の根拠を説明しているわけではない。表が出ないことが不可能だとすれば、表が出たことは必然である。だから、「表が出ることが偶然なのは表が出ない可能性があるからだ」と答えるのは、「表が出ることが偶然なのはそれが必然ではないからだ」と言っているだけである。偶然を必然の否定で言い換えているにすぎない。

「無いことの可能」とは、このように、ただ偶然を定義しているだけである。だからそれは、「偶然」と呼ぶ根拠を示しているにしても、偶然が成立する根拠を示しているわけではない。それは論理学の議論であって、因果論の議論ではない。知りたいのは、偶然と

呼ぶ根拠ではなく、偶然が生じる理由である。

離接的偶然が〈無いことの可能〉を実現しているのは、例えば、三角形の全体という必然性から見れば、直角三角形でないことも可能であり、自然数の全体から見れば、奇数でないことも可能であるからだ。同様に、人類という全体から見れば、男性でないことも可能だからである。この意味で、直角三角形は偶然であり、奇数は偶然であり、男性は偶然であると言われる。ここにあっては〈一と他〉とか〈全体と部分〉と言うような「存在論理学」的關係である。〈無いことの可能〉をこのように解することによって定義される偶然性を、「全体からみた偶然」あるいは「全体論的偶然」と呼ぶことにしよう。偶然であることが全体との関連で決まるからだ。離接的偶然すなわち様相論的偶然はこの意味で全体論的偶然である。

この全体論的偶然の定義に用いられている可能性は論理的可能性とみなすのが順当であろう。「三角形には鋭角三角形も直角三角形も鈍角三角形も可能だ」という形で用いられているからである。『偶然性の問題』には、離接的偶然と論理的可能性とを同一視している箇所もあるが、まさにその通りである。偶然性がこの意味での「無いことの可能」として理解されるかぎり、偶然性と必然性とは互に否定的な関係にある。九鬼が偶然性を必然性と対立するものとしてとらえ、その二つは矛盾対当の関係にあると述べている時（二四四頁）には、この意味での偶然が念頭にあるはずだ。

しかし、「無いことの可能」は偶然性の定義でしかないのに、なぜ九鬼はそれをわざわざ離接的偶然の核心的意味と呼ぶのだろうか。〈無いことの可能〉には偶然性一般の定義とやらんでもうひとつ別の意味が込められている。九鬼は〈無いことの可能〉のなかに離接的偶然の形而上学的原理を読み込むのである。先に引用した直前のパラグラフで次のように語られていた。

「離接的偶然の核心的意味は「無いことの可能」として「無いことの必然」へ近迫することであつた。偶然性は不可能性の無の性格を帯びた現実である。単なる現実として戯れの如く現在の瞬間に現象する。現在の「今」現象した離接肢の現実性の背景に無を^{もく}目睹して驚異するのが偶然である。そうして驚異の情緒は実存にとって運命を通告する。なお可能的離接肢の全体は勝義において形而上的絶対者を意味し、形而上的絶対者はその具体性において「必然―偶然者」として開明される。また絶対者と有限者とを繋ぐものが運命である限り、運命もまた「必然―偶然者」の性格を担って実存の中核を震撼するのである。必然偶然の相関が有と無との相関に基くことを会得することが、偶然性に関する知見の根底をなさなければならぬ。」(三二二―三三頁)

離接的偶然を主題的に論じる第三章は、様相に関する形式的な議論が展開されていて、偶然性を必然性、可能性、不可能性とならぶ四番目の様相として位置づけることに主眼がおかれている。その結

果として、偶然性が必然性や可能性や不可能性とのように関係し、どのような緊張関係にあるか、殆んどスコラ的とでも評すべき形式的な議論が飽きることなく続く。必然性と偶然性は〈全体と部分〉の関係にあり、偶然性と可能性とは〈類似性ないし同一性ないし同時性〉の関係にあり、偶然性と不可能性については「偶然性が限りなく近づき得る極限として不可能性が考えられる」(二二二頁)。

この様な形式的な議論を背景に偶然性の近づきうる極限として不可能性を位置づけるのが、離接的偶然を主題的に論じる第三章における様相論議の目論見である。偶然性は、これまで可能性との関連で論じられるのが一般であつた。ここに到って、不可能性との緊張関係に置かれることになる。偶然性とは〈無いことの可能〉である。そして、偶然性は不可能性へ限りなく近づく。不可能性とは〈無いことの必然〉すなわち〈無〉にはかならない。——こうして偶然性から無に到る道筋がつけられたわけである。九鬼は『偶然性の問題』の序説で「偶然性の問題は、無に関するものである限り、すなわち無の地平において十全に把握されるものである限り、厳密に形而上学の問題である」(四頁)と高らかに宣言していたのだから、やつと偶然性の問題を十全に把握するための準備が整ったわけだ。「偶然は無に近い存在である」(三二―三三頁)と。その結果、「無いことの可能」は「無の可能」と読み替えられることになる。これによって、偶然性の一般的規定に過ぎなかつた〈無いことの可能〉は形而上学

的原理へと変貌をとげる。

しかしその読み換えは根拠薄弱だ。そもそも、「偶然性が限りなく近づき得る極限として不可能性が考えられる」との台詞自体が覚束ない。たしかに偶然な出来事は稀な場合もあるから、その台詞も考えられないわけではないが、しかし九鬼がめざしているのは、そのような数学的極限の話ではないだろう。ここには、偶然性を中心に再編された四様相の構造が実存や運命の問題を論じるための形而上学的舞台となるはずだとの強い思いがあるのだろう。しかしそれはむなしい願望だ。「むなしい」と形容するのは、様相論的議論のなかで実存や運命の問題に片がつくのであれば、実存も運命も高が知れているからだ。逆にまた、九鬼の偶然性論が実存や運命の重みに耐え得るとすれば、それは、九鬼がいくつかの重要な概念を様相論的議論の外部から取り込んで行間に忍ばせているからである。⁴⁴

〈無いことの可能〉がそれなりに説得力をもっていたのは、それが偶然性の定義としてそれなりに妥当だったからである。しかしこの妥当性は、そこから〈無の可能〉を読み取ることを正当化してくれるわけではない。

コインを投げて表が出たときにそれをわたしたちが「偶然」とみなすのは、表が出ない可能性があるからではない。表が出ることや裏が出ることを決定する特段の原因が存在しないからである。単に、表が出る可能性も裏が出る可能性もあるということではない。それ

だけなら、コインを投げる前と後で何も変わらないだろう。つまり投げるには及ばないということだ。表が出たことが偶然なのは、表が出る特段の理由や原因がないにもかかわらず表が出たからである。それゆえ、偶然を偶然たらしめる根拠は、それがなんであれ、〈表が出ない可能性を成立させる〉だけではなく、〈表が出ない可能性があるにもかかわらず表が出たことを成立させる〉ものでなければならぬ。

この場合の偶然性は、硬貨やサイコロの投擲がもつ偶然性であり、籤くじがあたる偶然性である。この意味での偶然性、すなわち因果論的偶然性を「個体からみた偶然性」あるいは「個体論的偶然性」と呼ぼう。これは、偶然であることが、全体との関連の中で決まるのではなく、個別的出来事の成立事情の中にあるからだ。全体論的偶然性は全体を見渡さなければ成立しないが、個体論的偶然性はその出来事だけで成立する。

「無いことの可能」とは「そうでなく〈ある〉ことの可能」ということだが、この〈ある〉には二つの意味がある。ひとつは静的な〈ある〉である。この〈ある〉に基づく偶然が全体論的偶然であり、哲学的偶然である。もうひとつは、動的な〈ある〉である。それは生成であるから「成る」と読み換えることができる。これが個体論的偶然であり因果論的偶然である。

わたしたちが「偶然」と言っているときの偶然性すなわち日常的

偶然性は因果論的偶然性であるから、それは当然個体論的偶然である。⁽⁴⁵⁾九鬼が考える偶然性をもっぱら全体論的偶然である。そして全体論的偶然、すなわち哲学的偶然は哲学的議論のなかにしか登場しない。九鬼は自らの偶然性論を「存在論理学」と呼んでいたが、それはこの点からも納得がいく。個体論的偶然は因果論的偶然であるから、因果論的決定論と激突する。これに対して、全体論的偶然は単なる形式的偶然性だから、因果論的決定論と両立する。

例えば、「出目」として三の目は本質ではないからそれは偶然だ」と言つたとすれば、この偶然は離接的偶然である。「出目は一であるか二であるか三であるか四であるか五であるか六である」という選言文が必然的に真であるがゆえにそのひとつの選言肢である三の出目は偶然であると考えられているからだ。いま全知全能なる神が三を出さしめたとする。そうすると、三の目が出たことは決定されていたことになる。その場合でも、三の出目が偶然であることはかわらない。このように、離接的偶然は、原因にたいして無関心でいられるがゆえに、因果的決定論と両立するのである。

『偶然性の問題』を読ん感じる違和感のひとつに、決定論に対する緊張感のなさがある。九鬼は偶然性についての著書を物しながら決定論と対峙している意識をほとんど持たずにすんだようだ。それはひとえに九鬼の偶然性が、必然性の否定としてだけ考えられていて、決定論の否定とはみなされていないからである。要するに九鬼

は、決定論と激突するタイプの偶然性——いうまでもなく因果論的偶然性である——をほとんど考えていないのだ。

これにたいして、わたしたちが普段、サイコロの出目を偶然とみなすときに考えられている偶然性は個体論的偶然性であり因果論的偶然性である。それゆえ、普通にわたしたちが三の出目を偶然と呼ぶとき、そこには三の目を出さしめる特段の原因や理由は存在しないことが重要なのだ。サイコロを振るときだけ勝手に神頼みする不心得者はいるにしても、神の摂理など投擲の瞬間には誰の念頭にもない。これが無信心な現代人の心境だろう。神意を推し測るためにサイコロを転がすような人間は今日稀である。だからこの不遜な思考態度は決定論を蔑するものとして、激しい反発を買うことになるのだ。

同じことは〈遭遇〉についても言える。むしろ〈遭遇〉についてこそそれは致命的にあてはまる。遭遇が偶然の出来事である限り、遭遇もたしかに「無いことの可能」である。つまり、遭遇しない可能性がある。しかしパチンコ屋でのX氏とY氏との遭遇が偶然とみなされるのは、彼らが遭遇しないことも可能だったからではない。その遭遇には理由も原因もありそうにないからだ。

遭遇が偶然なのは、二つの系列の各々にはそれらが遭遇する理由や原因が見あたらないにもかかわらず、それら二つの系列が遭遇したからである。偶然を考える際、遭遇しない可能性はさしあたり考

える必要はない。考える必要があるのは遭遇する原因のあるなしである。もしも、原因や理由が一切念頭にないのであれば、その偶然性は、全体との関連で成立する偶然性でしかない。これは、その場合には、遭遇という出来事の特異性を考えていないからである。その特殊性とは、原因や理由なしに生じる場合があるということだ。そして、この特殊性が遭遇を偶然たらしめるのである。この種の出来事を「特殊」と呼ぶのは、原因が存在しないことはそれを例外的な出来事にはしないからである。むしろ原因が存在しないがゆえにその出会いは「遭遇」と呼ばれるのである。それゆえ、遭遇の本質にはそれが偶然であることが含まれている。この場合の偶然はいくまでもなく個体論的偶然である。だから遭遇の場合、遭遇しないこととはすこしも偶然ではない。ここからも、先にとりあげた最終章からの引用文にあったように、遭遇の偶然性を遭遇しない可能性として定義するのは失当なのだ。遭遇の場合、偶然性を定義する（無いことの可能）は、遭遇しない可能性ではなく、原因が存在しない可能性である。だから遭遇については、その偶然性を（無いことの可能）として規定すると誤解を招くのだ。

なぜ九鬼は、因果論的偶然性である仮説的偶然に踏みとどまろうとしなかったのか。なぜ九鬼は、仮説的偶然を離接的偶然、すなわち様相論的偶然性の土俵で論じようとしたのか。仮説的偶然の重要性を認めそくなった理由のひとつは、九鬼が邂逅の原因をシェリン

グの（原始偶然 (Urzufall)⁴⁶）に仰いでしまったことが挙げられよう。そのために九鬼は、偶然性の根拠を邂逅を手がかりに求める機会を逸してしまったのだ。

仮説的偶然を主題的に論じた第二章の最後節は「仮説的偶然から離接的偶然へ」と題されている。ここで九鬼は、二つの因果系列が邂逅する地点——それを九鬼は「交叉点」と呼ぶ——には偶然の余地があるが、と述べて次のように続ける。「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。かくして我々はxに遡る。そのxとは果たして如何なるものであろうか」と問うた後に、その答えを示す。「我々は経験の領域にあって全面的に必然性の支配を仮定しつつ、理念としてのxを「無窮」に追うたのである。しかしながら我々が「無限」の彼方に理念を捉え得たとき、その理念は「原始偶然」であることを知らなければならない。シェリングの言う如く『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』。それは『最古の原始偶然』である。／……かくて問題は仮説的偶然の経験的領域から、離接的偶然の形而上学的領域へ移されるのである」（二八三―四頁）。

九鬼は、離接的偶然を論じる第三章に入ると、なんども（原始偶然）に言及するようになる。彼の偶然性論の要のひとつとして（原始偶然）を位置づけているといった印象である。そして（原始偶然）はもっぱら自己原因として論じられる。因果の系列の最初に存在す

るのは自己原因としての〈原始偶然〉なのだというようにである。

〈原始偶然〉は一種の自己原因であるが、また「偶然」と呼ばれるように、必然性を欠いている。これはすなわち、〈無いことも可能〉だからだ。それゆえ、必然性と対立するものとして、「原始偶然は絶対者の中にある他在である」(三〇六頁)ともいわれる。これに続けて更にも次のように語られている。「絶対的必然は絶対者の静的側面であり、原始偶然は動的側面であると考えても差し支えない。『諸事物の最初のものは端的に必然的なものである。諸状態の最初のものは端的に偶然的なものである』と言った批判前期のカントの言葉は味わうべきものである。／このように考えるならば、因果系列の絶対的起始としての原始偶然と、離接肢として措定される形而上的偶然との密接なる関係もおのずから明らかとなる。離接肢が偶然者として措定される可能性のアプリオリな根拠は原始偶然の偶然性にあると考えることができる。原始偶然の偶然性は形而上的離接的偶然を可能性のなかに偶然性として決定する絶対的根拠にほかならない」(三〇六七頁)。

ここからみるに、〈原始偶然〉は、一方で、因果系列の端緒となつて邂逅を生じさせ、仮設的偶然すなわち因果論的偶然を成立させるが、他方では、それがもつ偶然性が離接的偶然すなわち様相論的偶然を成立させるのである。離接的偶然は単に選言性から発するだけではないのだと。仮説的偶然のみならず離接的偶然も〈原始偶然〉

によって偶然たらしめられるのだと。

〈原始偶然〉には因果論的偶然の側面も本来あったはずだ。〈原始偶然〉は初発の偶然であるから、それを生じさせる原因が存在しないことは当然として前提されている。だから〈原始偶然〉は、小論の立場から言えば、それ自体すでに偶然なのである。この偶然は因果論的偶然である。しかるに〈原始偶然〉は、シェリングのことはとして九鬼が引いていたように、「必然的に在るとは云えない」ものである。つまりその偶然は様相論的偶然であつて、まさに〈無いことの可能〉として規定されるのだ。結局、〈原始偶然〉自体の〈無いことの可能〉だけを考えればよいわけである。その原因についての〈無いことの可能〉などすっかり忘れてしまったようだ。本来あつたはずの因果論的偶然の面影など跡形も無い。絶対者の動的側面として措定された〈原始偶然〉は哲学的偶然の化身となつてすべての偶然を踏みしだいていく。こうして、偶然はすべて〈無いことの可能〉一色に、哲学的偶然一色に、塗りつぶされる。しかし〈原始偶然〉が揮う覇権はそれにとどまらない。偶然性そのものが完全に蒸発してどこかにいってしまったようだ。「原始偶然の偶然性は形而上的離接的偶然を可能性のなかに偶然性として決定する絶対的根拠にほかならない」との文言は、措辞からしても意味からしても決定論の主張そのものだろう。なにしろ九鬼自身が「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ぬ」(三〇四頁)

と言うのだから。

九鬼は〈原始偶然〉を要請することによって偶然の本質を因果論的偶然性の方向で説明する手がかりを自ら葬り去ったといわざるをえない。〈無いことの可能〉という偶然性の一般規定——すなわち定義——にすぎないものに形而上学的原理としての地位を与え、(二系列の邂逅)という、これこそが偶然性の構成原理たりうるものは偶然性の単なる定義という身分しか与えない。これが九鬼の偶然性論の本性^{ほんしょう}である。

あるうことか九鬼は、(二系列の邂逅)がそれ自体で偶然性の根本原理であることを失念し、邂逅が偶然なのは邂逅しない可能性があるからだと言走る。ここで九鬼を暗黙のうちに導いているのは二元性である。九鬼は二元性を〈無いことの可能〉の究極の原理と考える。しかしここで九鬼は、二元性として、(一者と他者)のそれと〈邂逅〉の構造である二系列が作るそれとを、「偶然性」という日本語の多義性にまぎれて、ほとんど無自覚に混同しているのではないかと疑いたくなるほどだ。

九鬼は偶然の究極的根拠を二元性へと追いつめて行った。彼が最後に手にしたのは必然性と偶然性の二元性であった。その結果、次のような玄妙な言説が紡ぎ出されることになる。「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のである。そうして運命としての偶然性は、必然性との異種結合

によって、「必然—偶然者」の構造を示し、超越的威力をもって厳格として人間の全存在に臨むのである」(二八五頁)。九鬼の偶然性論はここに極まる。こうして、偶然性は完全に取り逃がされる。しかし、偶然と運命との同一視など、そのへんのおじさんおばさんが普段やっていることであって、哲学界の俊英が渾身の力を振り絞って書き上げたライフワークのクライマックスで開陳するほどの話だろうか。九鬼は策に溺れたとしか言いようがない。九鬼の偶然性論がスコラ哲学であり、偶然性がスコラ化される事情がここにある。しかし翻って考えてみれば、九鬼は彼の偶然性論の目的を、「偶然性の存在論的構造と形而上的理由とを出来る限り開明に齎すこと」(五頁)に定めていたのだから、それがスコラ的と評されることをむしろ喜んだかもしれない。

6 結 語

アリストテレス、ヘーゲル、パース、九鬼周造の四氏について彼らの偶然性論を見てきた。彼らはすべて、偶然性の客観的存在を認めている。無知説を採ってはいない。というより、アリストテレスを除く三人は、無知説を明確に否定している。しかし、偶然性の客観的存在を認めているからと言って、因果論的偶然性の存在を積極的にみとめているわけではない。因果論的偶然性は原因が存在しな

いことによって生じる偶然性であるから、その客観的存在を認めるには、悉皆原因説を否定しなければならない。これは、哲学の伝統に棹差すものにとつて最大の難関である。それゆえ、彼らが偶然性の客観的存在を認める場合には、直接であれ間接であれ、因果論的偶然性を迂回しているはずだ。直接迂回しているのはヘーゲルとパスである。彼らが考える偶然性は哲学的偶然性であつて、因果論的偶然性すなわち日常的偶然性については言及することすらない。九鬼の場合は、因果論的偶然性の存在を認めているし、無知説が成り立たない根拠を彼なりに示しているほどだから、その意味では、因果論的偶然性を迂回しているわけではないのだが、〈原因の不在〉という論点がシェリングの〈原始偶然〉にまぎれてどこかにいつてしまっている。アリストテレスは、付帯的原因という概念を考案することによって、因果論的偶然性を回避して偶然性を哲学的偶然性の水準に囲い込んでしまう方策を考案した張本人である。このように、因果論的偶然性の客観的存在を唱導するというような「暴挙」に出る者は残念ながらこの四人のうちにはいなかったというものが実状である。

無知説はなにも因果論的偶然性への対抗措置として繰り出されたわけではない。哲学的偶然性にたいしても無知説はありうる。無知説の手法のようなスピノザの議論は、様相論的偶然性に対して出されたものである。「あることも可能、ないことも可能などといいか

げんなことを言うのは本当の原因を知らないからであつて、それを知ればそれが必然的に生じていることにだれもが納得するはずだ」。これがスピノザの主張である。それゆえ、無知説を否定するには、偶然性が客観的に存在することを、あるいは無知説に根拠がないことを、説得的に説明しなければならない。では、彼らほどのように議論を作り出すか。

ヘーゲルの場合は、偶然性を不定性として規定した上で、不定性は、現実の疎外態であつて、現実がおのれ自身に帰るためには不可欠な契機であるから、それは客観的に存在する必要があると考える。この理屈では、〈本当の原因に対する無知〉という側面もそのまま止揚される。無知そのものも精神がおのれに帰るために不可避的に通過しなければならない過程である。弁証法にはできないこととはなといった趣きだ。ヘーゲルにとつて無知説を論破するなど兎戯に等しかろう。パスの場合は、偶然性は世界の多様性の源泉だから、世界に進化と多様性が存在する限り、その存在は疑いない。九鬼の場合に偶然性の客観的存在は、世界の根源である〈原始偶然〉によつて保証されている。アリストテレスの場合は曖昧であつて、テュケーはある意味では無知の産物なのだ。それがまさにテュケーの在り方そのものなのである。

しかしながら、パスでさえもその偶然性は哲学的偶然性であつて、日常的偶然性すなわち因果論的偶然性が世界に遍在していると

はまったく考えていない。世界に多様性と進化が存在するのは、世界の根源に偶然性が存在するからであるが、しかしこの偶然性は不定性や偶有性であって、それらは自発性や潜在性の発現形態であるから、結局世界に遍在しているのは自発性なのである。それゆえ、パースの宇宙論は汎神論ないし汎心論であって、小論が主張するような汎偶然性論ではない。汎神論や汎心論では、パチンコ屋での遭遇のような身近でありきたりの偶然を偶然として位置づけることができない。これが、汎神（心）論的偶然性論の決定的欠陥である。パースでさえもそうなのだから、あとは推して知るべしだ。

アリストテレスは日常的偶然性を哲学的偶然性として処理する方策の考案者ではあるものの、彼だけは日常的偶然性の本質が原因の不在にあることを冷静に見抜いていたように思われる。結局、哲学の伝統は、身近な偶然性を拾い上げることができないのだ。

注

- (1) J. L. Ackrill, *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, Clarendon Aristotle Series, Oxford at the Clarendon Press, 1963, 1974, p. 149.
- (2) 岩波書店、昭和一〇（一九三五）年刊。以下、第5節で九鬼の偶然性論を主題的に扱う場合も、この書からの引用に際してはページ数だけを示す。また、漢字と仮名遣いのいずれについても表記を現代風に改めた。
- (3) 「hasard 亦 chance も共に casus と語源を同じくしてゐる。」

(4)

(一一二頁)

アリストテレスの偶然性論ともいえる『自然学』B(II)巻で使われている automaton, tyche, kata symbebekos が比較的最近の英訳・仏訳でどのように訳されているか、手元の翻訳では次のようになってゐる。automaton, tyche については同巻第四章の先頭部分 (195 b 31) にこうして kata symbebekos については同巻第五章 (196 b 25) にこうして見えてゐる。

automaton : spontaneity (R), accident (W&C), spontaneity (H&G), the automatic (Ch), le hasard (Ca)

tyche : chance (R), fortune or luck (W&C), chance (H&G), luck (Ch), la fortune (Ca)

kata symbebekos : per accidens (in virtue of a concomitant) (R), incidentally (W&C), accidentally (H&G), by virtue of concurrence (Ch), par accident (Ca)

略号と出典は以下の通り。

R = Ross : W. D. Ross, *Aristotle's Physics*. A revised text with introduction and commentary, Oxford at the Clarendon Press, 1936, pp. 38-41, 353-4.

W&C = Wicksteed & Cornford : *Aristotle's Physics*, with an English Translation by Philip H. Wicksteed, M.A. and Francis M. Cornford, The Loeb Classical Library vol. 228, Harvard University Press, 1929, 1957, 1970, p.141, 149.

H&G = Hardie & Gaye : *Aristotle's Physics*, translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye, in : *The Complete Works of Aristotle*, The revised Oxford Translation, edited by Jonathan Barnes, volume one, Princeton University Press, 1984, 1985, p. 334, 335.

Ch = Charlton : *Aristotle's Physics*, Books I and II, Translated with Introduction and Notes by W. Charlton, Clarendon Aristotle Series, Oxford at the Clarendon Press, 1970, 1983, p. 31, 34.

Ca = Carteron : *Aristote Physique (I-IV)*, tome premier, texte établi et traduit par Henri Carteron, Société D'Édition Les Belles

- (5) Letters, 1952, p. 68, 70.
 (5) の点で、パースが彼の偶然性論を *tyche* からの造語で *tychism* と命名したことは興味だが、パースの念頭には因果論的偶然性などないようだ。パースの *tychism* については第 4 節で触れる。
- (6) 『平凡社 哲学事典』(一九七一年刊) 所収「偶然論」の項より。
 (7) カッシーラーは「偶然 (Zufall)」が多義的であると愚痴をこぼしているが、彼の立論も、その多義性に依存している気味なきにしもあらずである。「その言葉 (偶然 (Zufall)) はまったくのどこどのようにも色を変えるカメレオンのようなものである」(Ernst Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik, Historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, 1936, 2004, S. 120, エルンスト・カッシーラー『現代物理学における決定論と非決定論』山本義隆訳、学術書房、一九九四年刊、一二四頁)。九鬼周造は「偶然」という日本語の多義性にほとんど問題を感じていないようだ。長年ドイツとフランスで学んだ日本人としてはいささか楽天的に過ぎるのではないか。
- (8) ここでは小論が目差す偶然性論の枠組みのなかでアリストテレスの偶然性論がどのように位置づけられるかを見届けるのが主眼であって、文献学的考察を試みるものでもとよりない。アリストテレスを参照する際、翻訳と解釈の双方について、『自然学』であれば出隆・岩崎允胤訳(『アリストテレス全集 3 自然学』岩波書店、一九六八、一九八七年刊)、『形而上学』であれば出隆訳(『アリストテレス全集 12 形而上学』岩波書店、一九六八、一九八八年刊)、『命題論』であれば山本光雄訳(『アリストテレス全集 1』所収、岩波書店、一九七二、一九八七年刊)に、それぞれ全面的に依存している。引用の際は慣例に従ってベッカー版のページ数と行数だけを示し、訳書のページ数は煩雑になるので省略する。原典としては、いずれも Oxford Classical Texts の、『自然学』であ
- れば W. D. Ross 校訂 *Aristotelis Physica*, 1950, 『形而上学』は W. Jaeger 校訂 *Aristotelis Metaphysica*, 1957, 『命題論』は L. Minio-Paluello 校訂 *Aristotelis Categoriae et Liber de Interpretatione* 1949 を用いた。訳語や訳文に変更を加えた箇所がある。→ 寛恕ねがいたい。
- (9) 自然発生とみるのはロス (W. D. Ross, *Aristotle's Physics*, 1936, p. 524) であり、ロスを批判して奇形の生成とみるのはチャールトン (Charlton, *op. cit.*, pp. 110-1) である。
- (10) アリストテレスは、彼の偶然性論の課題を、「だからして、つぎにわれわれは、これらアウトマトンおよびテュケーの各々のなにかあるかを、またこれら両者が同じものなのか異なるもののかを、またどのようにこれらがわれわれの区別した諸原因のうちに編入されるかを、研究しなければならぬ」(196 b 7-9) と述べている。
- (11) ここで「不定 (aoriston)」は——後人の加筆によれば——「規定されている (horismenon)」の反意語であり (196 b 28)、「それゆえ、*aphorismenon* と言われることもある。「不定 (aoriston)」は「必然的 (anagkaston)」と対立的に用いられている。『形而上学』E (VI) 巻第二章にはつぎのような文言がある。「……その他の物事にはそれぞれを作る製作技能があるが、付帯的な物事にはそれに応じるなんらの特定の技術も能力も存しない。そのわけは、付帯的に存在しまたは生成する物事においては、それらの原因もまた付帯的だからである。」(1027a 5-8)
- (12) 「たとえば建築しうること〔建築家のもつ能力〕はそれ自体において家の原因であり、白いことまたは教養あることは〔その建築家の〕付帯性において家の原因であると言われる」(196 b 26-7)。但しこの部分は後人の加筆とみなされている。アリストテレスは、付帯的原因のうちでもある原因はより遠く、またある原因はより近いことを認めるのである (195 b 1-2) が、まったく無関係だとは考えていない。
- (13)
- (14)

- (15) 「ところでこれら〔アウトマトンとテュケー〕のどちらも、原因の諸様式のうちでは、運動がそれから始まるその始まり〔始動因〕の部に属する。なぜなら、これらはどちらも、自然 (physis) または思想 (dianoia) によつてのなにか (τι) を、常にその原因としてゐるからである。」(198 a 2-4)。
- (16) さすがにアリストテレスもテュケーの原因はなんでもいと言つてゐるわけではない。「或る場合についてはつぎのような疑問を提出する人もあるう、すなわち(いくら不定だとしても) 任意のなにごとでもがテュケー的な出来事の原因であるというのではないだろう、という疑問を。たとえば、(病人が髪を刈つたとする、そしてそのあとで外に出て空気にふれ、日に照らされたとする、そして健康になつたとする、この場合たまたまテュケー的にも髪を刈つたので健康になつたというが、実は) 健康になつたことの原因はむしろ外気が太陽熱かであつて、髪を刈つたことではないだろう。というのは、同じく付帯的な原因のうちでも、或るもの(たとえば外氣・太陽熱)の方が他のもの(たとえば散髪)よりもより多く近い (egutera) 原因だからである。」(197 a 21-25)
- (17) アリストテレスは『命題論』第九章や『形而上学』E(VI)巻の第二章、第三章で決定論を否定し偶然の存在を主張している。「それゆゑ明らかでないことは、必然的に存在あるいは生成するのはすべてのもではなく、むしろ或るものどもはテュケーによつてあるものであつて (τυχαιν), そして(それについては) 肯定、あるいは否定がより一層真であると言ふこととはない」(『命題論』第九章 19 a 18-20)。「果たして常にあるのでもなくまた多くの場合にそうあるのでもないような物事は全く存在しないのであろうか? おそらく全く存在しないということはありえないであらう、そうだとすれば、それらのほかにもなにかテュケー的なことか付帯的なことかかがあるう」(『形而上学』E(VI)巻第二章 1027 a 15-17)。
- (18) ソフォクレスの『オイディプス王』における鍵概念が「テュケー」であつたことを思い起こすのもよいだろう。予言や神託に若干なりと信憑性を置かならば、それはすでに決定論を認めてゐるのだ。
- (19) 先にも引いたが、アリストテレスが奇形 (τι παρα φυσιν) の原因をアウトマトンに見ている箇所もある (197 b 34-35)。自然の合目的性を論じてゐる箇所でもアリストテレスは奇形の例として、人面牛やオリブの樹の樹の尖端に突つたブドウの種類(?) に(こゝで語つて) (199 b 11-12)。
- (20) 『命題論』第九章における偶然性の扱いをみると、そこでテュケーはもつぱら必然性との対立関係で論じられていて、原因的側面はまったく触れられていない。そこでの偶然性是不定性 (contingens) ではない。これは『命題論』が論理学の一部門であるから当然ともいえるが、しかし、それは、偶然性を付帯性に基いて、「常にでもなく多くの場合にでもなく」(1027a11) というように、必然性を持たないものとして規定した時からすでに約束されてゐたことであつた。このように、偶然性を様相的議論の対象としてのみ論じ、原因論を無視することは、偶然性を決定論 vs 不定性、すなわち必然性 vs 不定性の図式に押し込める伝統をつくることになる。『命題論』第九章で偶然性は、決定論、すなわち「Aは必然的であるかあるいは非Aは必然的である」の否定として定義される。これはスタンダードな様相論理では「Aも非Aも可能である」となる。これがアリストテレスの定義する偶然性である。逆に、必然性は偶然性の否定となる。アリストテレスは、テュケーをその語源である τυχεαιν (たまたまする) の意味で——すなわち因果論的偶然性として——使いながら、それを様相論的偶然として位置づけてゐるわけだ。因果論的偶然性であるはずのテュケーは様相論的偶然性としてしか認められないわけである。
- (21) G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), *Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik*,

- Mit dem mündlichen Zusätzen, S. 145, Werke in zwanzig Bänden, 8, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, S. 286-7. くーケル「エンチクロクペデー」第一部「論理学」一四五節口頭説明、長谷川宏訳、作品社、二〇〇二年刊、三二八頁。同書からの引用はすべて長谷川訳による。「」によって語句を補った箇所がある。
- (22) Hegel, *op. cit.*, S. 284-5, 長谷川訳三二六頁。
- (23) 九鬼周造『偶然の問題』三〇二頁。
- (24) 九鬼前掲書同箇所。
- (25) Hegel, *op. cit.*, S. 286, 長谷川訳三二七八頁。
- (26) Hegel, *op. cit.*, S. 150, S. 294, 一五〇節、長谷川訳三二七頁。
- (27) G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik (1812, 1831), II, Erster Teil, Die objektive Logik, Zweites Buch, Werke in zwanzig Bänden, 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1969, S. 186.* 強調は原著者。以下での引用に際しては *W. L. II.* と略記する。
- (28) Hegel, *Enzyklopädie*, § 146 Zusatz, S. 287, 一四六節口頭説明、長谷川訳三一九頁。
- (29) Hegel, *ibid.*, S. 287-8, 長谷川訳同頁。
- (30) 上の点に関しては「libertarianismを自然化する」(『哲学第3号』日本哲学会、二〇一二年四月発行、九七-一二三頁)で基本的な考えを示してある。
- (31) 『論文集』(Collected Papers of Charles Sanders Peirce, edited by C. Hartshorne, P. Weiss (volumes I-VI), The Belknap Press of Harvard University Press, 1931-35)に言及する際は、慣例に従って、巻数とパラグラフ番号を示す。
- (32) *The Century Dictionary* (1895)におけるピアース自身の手になる項目「偶然 (chance)」より (Andrew Reynolds, *Peirce's Scientific Metaphysics, The Philosophy of Chance, Law, and Evolution*, Vanderbilt University Press, Nashville, 2002, p. 148.)。この引用文もそうであるが、ピアースから引用する際にも、またピアースの考えを理解する際にも、小論は多くをレイノルズに負って
- (33) いぬ。 「手短に言えば、多様化 (diversification) は偶然的自発性 (chance spontaneity) の痕跡なのであり、どこであれ多様性が増大しているところには偶然が働いているにちがいないのだ。」 (6.267)
- (34) これはジョン・ホプキンス大学での一八八四年の講演の題名である (Reynolds, *op. cit.*, p. 23.)。
- (35) この引用文が登場するパラグラフ (6.66) は、次のようなことばによって始まっている。「因果性を、宇宙における原初的 *brüt* な要素、ないしは、ものを考える際の根源的なカテゴリーのひとつ、とみなす人々——私はそのひとりでないことをみなさんは見出すであろう——は、ひとつの大変厄介な事実を説明しなければならぬ。それは、人々が持っている原因についての考え方は、科学的文化の異なる時代においてまったく異なっており首尾一貫していないという事実である。」
- (36) André Lalande の哲学辞典で「絶対偶然 (absolute chance)」は l'indétermination absolue と訳されている (André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, 1926, 1985, p. 1155)。
- (37) シュリンクの〈原始偶然〉については、たとえば、F. W. J. von Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie, Münchener Vorlesungen (1827)*, in: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Schellings Werke*, nach der Orig.-Ausg. in neuer Anordnung hers. von Manfred Schröter, Haupt, 5: Schriften zur geschichtlichen Philosophie: 1821-1854, 1979, (シュリンク『近世哲学史講義』細谷真雄訳、福村出版、一九五〇年、一九七四年刊)の「第四章 自然哲学 (Die Naturphilosophie)」を参照。ニュートン・ヘリングは次のように言っている。「[...]で注意されたい[...]は、以上に応じて、最初の始端が明確に「偶然的なるもの」として思惟されるといふ点です。最初の存在者 (das erste

- Science) ——」の「現存第一者 (primum Existens)」と私がなげたもの——は、かくして同時に最初の偶然的なるもの(原始偶然) (das erste Zufällige (Urzufall)) であるわけだ」(op. cit., S.171, 細谷訳一六三頁)。シェリングは「偶然性とは本質の対立物である (Zufälligkeit ist Gegensatz des Wesens)」(S172) とは「あり言」である。ちなみに言えは「実体 (Substanz) の反意語」としては Akzidenz が用いられている (S175)。該当箇所をインドリュー・ボーウィーの英訳は the first contingency (original coincidence) と訳している (F. W. J. von Schelling, *On the History of Modern Philosophy*, Translation, Introduction, and Notes by Andrew Bowie, Cambridge University Press, 1994, p. 116) が、この翻訳は興味深い。contingency によってシェリングの偶然性が様相論的偶然性であることを示唆しながらも、Urzufall には coincidence をあてており、「暗合」すなわち因果論的偶然性のニュアンスをこめる結果になっている。しかしもしそのように Urzufall を解釈したのだとすればそれは間違いであろう。シェリングが Urzufall に込めているのは、原初において宇宙をみたま主観 (das Subjekt) はまだおのれの本質に目覚めておらずアモルフな状態にあるということだろう。それは不確定性であり不定性であるから、前注で示したラランドの辞典がパースの absolute chance を訳したのにならって original indeterminacy とでも訳すべきだろう。シェリングは、とすべきか、シェリングも、とすべきか、因果論的偶然性などまったく考えていない。ここでもまた、「偶然 (Zufall)」ということばが混乱をまねいている。この点は、レイノルズによれば、Philip W. Hwang と Demetra Stendoni-Mentzou が指摘しているようにだ (Reynolds, op. cit., p. 208)。
- (39) パースからの引用にある「活力 (vis viva)」についての解釈はレイノルズによれば (Reynolds, op. cit., §2, The Law of Vis Viva : esp. p. 34)。
- (40) レイノルズは、ダーウインの自然淘汰が持つ機械的メカニズムをパースが理解していないと指摘している (Reynolds, op. cit., p. 98)。
- (41) 前注 (2) 参照。
- (42) 九鬼は、アリストテレスのプロブレマティック (問題機制) に対応させて、「シムシメーコス」(symbebēkos, accidens) は定言的偶然に「アウトマートン」(automaton, casus) と「テュケー」(tyche, fortuna) とは仮説的偶然に当たり、「エンデコメノン」(endechemon, contingens) は離接的偶然に当たると説明している (九一〇頁)。
- (43) 「論理的可能性」従って離接的偶然性を容認する究竟的な立場にあつては、このクローバーが三つ葉でなくて四葉であることも偶然であり、浅間山が断層山でもなく、褶曲山でもなくて火山であることも偶然である。(二五九頁)
- (44) 陽に取り込んでいるのは、今挙げた〈無〉であり〈時間〉であり〈自由〉である。陰に潜ませているのは、現存在の〈時間性〉や〈世界性〉や〈被投性〉や〈覚悟性〉であり、それらのもので展開されるハイデガールの実存思想そのものである。そもそも可能性や必然性という様相論の中心概念ですら、様相論理学に収まらない実存哲学的な含意の下で操作されている。これが九鬼のいう存在論理学である。
- (45) 九鬼は、わたしたちが偶然と言っているときに念頭に在るのは遭遇型の因果論的・個体論的偶然であることを十分に認識している。「いったい日常生活にあつて偶然と言われるものの大部分はこの目的積極的偶然である」(九〇頁)。パチンコ屋でのY氏との思いがけない邂逅や、市場に出かけたら債務者に出会い貸した金が返ってくるというような事例は、九鬼の分類によれば「目的積極的偶然」に分類される。シェリングの原始偶然については前注 (37) 参照。
- (46)