

## 偶然は無から生じる

伊藤春樹

### 序

偶然は、パチンコ屋での邂逅のように、人間の世界にはありうるが自然の世界には存在しない。これが近代までの一般的通念であった。しかし今や事態は一八〇度転回して次のように言わざるをえない状況になったようだ。決定論は、意志的行為のように、人間の世界にはありうるが自然の世界には成立しないと。

しかしわたしたちは、偶然性を生きるとはどういうことかわかっていない。決定論と完全に袂を分かつことが何を意味するかまだわかっていないのだ。今でも、偶然が存在すると主張することは、ひどい背理であるかのように思われている。ドーナツの穴が存在すると主張するような。偶然がどのようにして生じるのか、まだよく納得できていないのだ。

偶然とは出来事に原因——より厳密に言えば十分原因であるよう

な個的原因——が存在しないことである。しかし、このように定義された偶然はそれ自身が矛盾しているとする通念もまだ根深くあるだろう。つまり、原因が存在しない出来事はどのように生じるのかという問題である。そして、偶然は混沌しか生まないのではないかという疑念である。小論では、偶然性にたいするこれらの、ほとんど生理的ともいえる反発について考察することになる。

### 1 偶然性を忌避する (1) 無関心

偶然性の客観的存在を主張しようとするところに立ちはだかる障壁として、実用主義者 (pragmatist) の「*もの分りのよさ*」がある。我々の客観的認識はすべて確率的なものにすぎない。確実な認識など数学の世界以外では成立しないのだ。我々としては蓋然性で満足するほかないのだから、偶然性が客観的に存在しようとしまいとそ

んなことはどうでもいいではないか。――

小論のように偶然の存在を認めるべきだと主張すると、このような醒めた反応に出くわすことになる。万事について実際には確率的なことしかわからないのだからと<sup>(1)</sup>。物理学や数学の世界では、少なからぬひとが、そのように考えているようだ。その見方が偶然の存在に冷淡なのは、偶然が存在しようとしまいと我々の科学活動には何の違ひも生まないと考えられているからだ。

あるいはまた、偶然性を認めたほうが理論は簡単になるからという理由だけで偶然の存在を認めようという動向が理系人間のあいだにはあるようだ<sup>(2)</sup>。確実に言えるのは実験結果として得られた統計的・確率的数値だけなのであって、それ以上に原因が存在するかしないか我々には分からないのだから、どちらであつても科学の実際には何の違ひもたらさない。「偶然など無知の表われだ」と考えようと、「いや、偶然は実際に存在する」と考えようと、それは単なる思弁にすぎない。思弁の好きな哲学者どもが勝手にやったらいいだろう。

これが、実証主義的で実用主義的な現場の統計家の発言であれば問題はない。計算にとつてはデータとして与えられた数値が偶然の結果であろうと測定誤差の結果であろうと知ったことではない。しかし、偶然が存在しようとして存在しまいと科学の実際にはなんの違ひもないのだから、どっちだっていいではないかというのは間違つて

いる。

すこし冷静に思い返してみたい。なぜアインシュタインのよくな優れた物理学者が、あれほど存在論的議論にこだわったのかを。彼は、実証主義の申し子であるような特殊相対性理論を提案したにもかかわらず、マツハ流の実証主義では物理学は構築できないと確信していた<sup>(3)</sup>。彼は、「偶然など存在しない」と主張したのであって、「偶然を認めよう」と認めまいと物理学にとつてはすこしも違ひない」と言つたわけではない。むしろ、「偶然を認めるような物質理論は不完全だ」と批判したのである<sup>(4)</sup>。

いったい、アインシュタインは神経質すぎたのだろうか。偶然性を認めようと認めまいと物理学にとつてなにも違ひないのに、あたかもそれが大問題であるかのように騒ぎ立てたのだろうか。少なくとも言えることは、アインシュタインにとつて物理学は、たんなる数値計算ではなかったということだ。物理学は存在論の問題でもあったのだ。おそらくアインシュタインにとつて、物理学は存在論の問題でこそあったのだろう。

アインシュタインは別格として、先の議論に戻ろう。偶然性の存在を認めたとしてもなにも変わらないではないか、という問題である。この実用主義的無関心の問題点はなにか。それは、この実用主義者の「もの分りのよさ」が、その温厚な外見の下に決定論者の頑固な素顔を隠しもっていることである。「なんだって確率的なこと

しかわからない」というのはその通りだろう。しかし、マグニチュード9クラスの地震が起きる確率はコンマ以下であるにしても、現実起きる。そして困ったことに、この地震はコンマ以下の地震ではなく、まるごと百パーセントの地震であることだ。では、この地震が生じた現実を實用主義者はどう説明するか。實用主義者の（もの分りのよさ）に忠実であろうとすれば、「コンマ以下の原因が百パーセントの地震を生じさせた」と説明する以外にないだろう。しかし、だれもそれを理解しない。偶然の存在を認めないのであれば、この實用主義者は、「我々には知りようのない原因があつて、それがこの巨大地震を生じさせたのだ」と語る以外にないだろう。このように、もの分りがよさそうだった實用主義者は、一旦ことが起きると、とたんに決定論者の素顔をさらけ出すのだ。

實用主義者が（もの分りのよさ）を示すことができるのは、事が起きない間のことである。あるいは、確率的に考える科学者でいられる限りにおいてのことだ。実際に分かるのは確率だけなのだから、偶然が存在するかしないか、そんなことは、無知な哲学者にまかせておけばいい。——残念ながら、そうはいかない。確率的なことしか分かっていないときに、事が起きたとすれば、そこで採る途はふたつしかない。決定論を採って無知説を主張する、すなわち偶然の存在を否定するか、あるいは偶然の存在を認めるか、選択を迫られるのだ。だから、「偶然が存在するかしないか、そんなことは我々

科学者にとって知ったことではない」というわけにはいかないのである。だれもが哲学者であることを迫られるのだ。

さてでは、哲学者になったとして、現場の科学者はどういう存在論的判断を下すだろうか。いうまでもなく、決定論を採って偶然の客観的存在を否定するだろう。なぜなら、そうすれば地震予知の名目で国から研究予算をせしめる事ができるのだから。偶然性を忌避するのには生活がかかっているのだ。

世界は決定論的であると考えようと、世界には偶然が存在すると考えようと、科学の実際にはなんの違いもたらさない——。一見中立を装っているかのように語る御仁は、多くの場合、決定論に加担している。偶然性の存在を確信しているならば、決してそのようには言わないだろう。それゆえ、件の発言は、中立的立場から、「実証主義に徹すべきだ」と発言しているのではなく、決定論の立場から、「偶然の客観的存在を認めても、なにも変わらないではないか」と高を括っているか、あるいは「偶然など認めると、喰いっぱいぐれろぞ」と忠告してくれているのである。このようにみていくと、「なにをシャカリキになつて偶然の存在を擁護しようとするのか」という主張は、その外見とは裏腹に、明確な存在論上の——というよりは政治的・経済的——発言であることがわかる。それは明確に偶然性否定論、しかも政治的・経済的理由からの否定論である。

偶然性への忌避は、原因概念への疑念とからみあつたかたちで現

われる場合もある。

小論は偶然性の客観的存在を認め決定論を否定する。偶然性は出来事に原因が存在しないこととして定義される。このような考えに對しては次のような疑問の声が聞こえてくる。原因は因果性を前提し、因果性は決定論を前提している。それゆえ、「出来事に原因が存在しない場合があるのだから決定論は成立しない」と主張することは自己矛盾ではないか。それはあたかも、自分が乗っている枝を切り落とすような愚挙ではないか。――

この疑問にたいしては次のように答えたい。原因という概念は日常的な概念であつて科学的な概念ではない。それゆえ、アリストテレスが原因に四種類を区別するのも、ヒュームが因果性に懐疑するのも、パースが原因の概念はその時代に應じて様々だと述べるのも、あるいはまた現代の最先端に行く物理学者や哲学者たちが原因概念を一切放棄すべきだと考えるのも、原因という概念の卑俗な出自のしからしむるところであつて、なんら異とするにたりない。だから原因という概念は、理論的な裏打ちを欠くと恣意に流れて使い物にならないが、しかし、原因に實質を与える理論は近代的な意味での決定論に限られるわけではない。近代的な意味での決定論とは、すべての現象が初期条件と法則とから一義的に導出されるとする考えである。この場合には初期条件も出来事だから、それもまたそれ以前の初期条件と法則とから一義的に導出されることになる。それゆ

え、このような決定論によれば、世界に存在する事象はどの時点においても一つの例外なく初期条件と法則とから一義的に導出されることになる。決定論はユニバーサルな決定論なのである。しかし、因果性という枠組みを使うためにはこのような厳格な決定論を前提しなければならぬわけではない。

因果性という概念は、論理などとならんで認識横断的な枠組みであつて、科学理論や世界観よりもはるかに根源的である。この意味ではカントが因果性を経験の客観的妥当性が成立するためのアプリアリな条件として捉えたのはまことに適切であつたと言える。ただカントは因果性をあまりに超越論化しすぎた嫌いはあるが。原因という概念は、それが超越論的であるがゆえに普遍性を持つのではない、原因があつて結果が生じるという図式が経験に根ざした日常的な枠組みであるがゆえに普遍性をもっているのだ。

ならば、原因という概念は生活の場にもどしてやつて、科学の現場からは一掃してしまふことになるかもしれない。すべては偶然だと。しかし因果性に慣れ親しんだ人の頭はそう簡単に変えられるものではない。原因概念を一掃することは混乱しか生まないだろう。アリストテレスが言っていたように、学問的探究とは原因を知ることなのである。

ここでアリストテレスの四原因説について触れておこう。上で述べたように、原因という概念は日常的概念だから、原因には様々

な側面があるわけで、近代のように原因に一種類だけを認めることにはほとんど説得力がない。原因は出来事に限られるのであって、事物がもつ属性や法則性は原因にならない。——そう考える必要はないのだ。だからアリストテレスが四種類の原因を認めたのは、ある面からみれば、むしろ合理的であったといえる。第二論文でパスについて論じた際に示したように、アリストテレス風に原因を四種類区別することは議論の混乱を避けるには好都合な場合もすくなくない。実際小論では、必要原因と十分原因とか、種的原因と個的原因とか、いくつかの基軸を設けて原因概念を類別してきた。この点からもアリストテレスの四原因説は魅力的な企図であるように見える。しかし残念ながら、アリストテレスの四原因はともも使えるような状態にはない。

アリストテレスは原因に四種類を区別したのだが、この類別はそうとう恣意的であって、実際に使おうとするとうまく使い分けるのがむずかしい。とくに、目的因と形相因がどのように区別されるのかよくわからない。ある場合には、始動因（運動因）以外の三つは同じようなものであるように見えるし、またある場合には、質料因以外の三つがうまく区別できずからまりあってしまう<sup>(5)</sup>。近代的な因果性の考え方は、アリストテレスの始動因だけを残してそれ以外をすべて捨てたようにもみえるが、しかし、アリストテレスの始動因と近代的な意味での原因は、簡単に同一視できるものではない。そ

れゆえ、アリストテレスの四原因のうち、すくなくとも始動因だけは今日でも十分に使えるといえるような状態にはない。そもそも、目的因と始動因のように、今日的には天と地ほども違う概念でさえうまく区別できていないようにみえる場合もあるのだから。

アリストテレスの四原因が使い物にならないのは、原因概念に最初からつきまといっている多義性をそのまま持ち込んでいるからだ。原因概念が日常的な概念であるとは、それを何らかの理論によつて規制しないと比喩でしかないということである。アリストテレスの四原因はまさにそれなのだ。

## 2 偶然性を忌避する（2）無視

偶然性に対して採る道は三つある。ひとつは小論のように、その客観的存在を積極的に認めるのである。汎偶然主義である<sup>(6)</sup>。もうひとつはこれと真つ向から対立する立場で、偶然性は無知の表われであって、客観的には存在しないと考えるのである。偶然性無知説である。三つ目は、偶然性はなるほど存在するが、それはいわばノイズや誤差の類であって、ゴミにすぎないと考えるのである。ようにするに、偶然性などたるにたりないと無視 (neglect) するのだ。

この無視の態度は、偶然という事象に原因が存在しないことを認める。この点では小論と同じである。無知説が偶然性を認識論的偶

然性 (epistemic fortuity) に還元してしまおうとするのにたいして、無視は偶然性を存在論的偶然性 (ontic fortuity) として認めるのである。しかしながら偶然性は、それがまさに原因をもたないがゆえに、存在としては劣位のものでしかない。チリやアクタに等しく、無視してかまわないと。

無視する人々に言わせれば、偶然など無視したところで何の不都合も生じない。この考えを支えているのは、伝来の世界観——「宇宙」という書物は数学の言葉で書かれている」——と、そのもとで育まれた科学観である。<sup>(7)</sup> 摩擦や抵抗は、ノイズとしてむしろそれらを無視することによって宇宙の真の姿が得られるという強い信念である。物理にとつてノイズは夾雑物にすぎない。人間の感覚器官をはじめ、現実中存在する実験装置や観測機器のたぐいが非力で不完全だから生じるのだ。ノイズには存在する場所が与えられておらず、工学的に除去すればいい。物理学は宇宙の真の姿を解明する営みであつて、ノイズを捨象することによってこそ本当の姿が、数学的に整った形のものとして見えてくる。——

これは一種の価値判断であるが、そのようには認識されていない。その価値判断が哲学と科学の根幹を形成しているからである。それは一種のプラトニズムである。あるいはむしろピタゴラス主義とも呼ぶべきであろうが、哲学の伝統としては最も由緒正しい。

それゆえ偶然性を無視することは近代科学にかぎらない。深く哲

学に帰依した人々は例外なく偶然性を無視 (neglect) するだろう。偶然性を無視する人々は、偶然性を無知に還元する人々にくらべて倫理的なのだ。物質世界の向こう側に、それを超えた価値の世界が存在することを信じているからである。偶然性をめぐる問題は物質世界に関する我々の認識能力の限界にあるわけではない。そもそも存在そのものに価値の上下があるのだ。そして偶然性をめぐって明らかになるのはこの価値の上下の問題なのだ。

世界に在ることは、それ自体が偉大であり栄光であるという思想がある。あるいは、それ自体が罪業であり悲劇であると。存在論は倫理学の問題なのである。科学的営為や科学的真理を倫理的あるいは審美的なパースペクティブのもとに置かずにはいられないのだ。すべての認識活動のもとには倫理的価値判断や審美的価値判断が息づいている。このような見方を、ほとんど皮膚感覚のようにもしている人々にとつて、偶然性はゴミでしかない。このような、高い——あまりに高すぎる——倫理性からする無視、偶然性を忌避する心情には、もうひとつこれがある。

このような偶然性無視主義者に言わせれば、統計的な処理によって偶然の影響をなくしてしまうことは、現実の改竄などではなく、まさにそれが真理に到達するための正しい手続きなのである。サイコロなどはガラクタであつて、せいぜいがところ、子供のおもちゃにすぎない。そんなものを転がすことにはうつつをぬかすのは墮

落以外のなものでもない。神がサイコロを振るなど考えられないことだ。

世界に在ることがすでにそれ自体栄光であり、あるいは悲劇であるならば、世界に偶然が遍在することを認めるのは、倫理的な墮落以外のなものでもない。それは、深い高貴な心情 (sentiment) を捨て去ることにほかならない。世界の存在はその究極において倫理的に無記なのだと納得しなければならぬからである。世界に生じる悲惨な出来事は、悲劇などではなくちよつとした手違いのただと。パスカルやニーチェのような心性にとつて、これほどの苦痛はないだろう。彼らに言わせればそれこそがニヒリズムの極である<sup>(8)</sup>。だから偶然性は無視 (neglect) すべきなのだ。

高貴 (edel) や永遠 (Ewigkeit) や運命 (Schicksal) を異常なほど偏愛するニーチェにとつて、偶然性はニヒリズムでありペシミズムである。そして、それ以外のなものでもない。彼はこんなふうと言っている。「厚い憂鬱の毛皮につつまれて、死をもたらず小さい偶然を、かれら〔死の説教者のなかの魂の結核患者〕は待ちこがれている、歯を噛みあわせながら<sup>(9)</sup>。あるいは、「いまもわれわれは、あの巨人「偶然」と、一進一退の戦いをしている。すなわち今の今まで全人類の上に愚昧と無意義が支配していたのだ<sup>(10)</sup>」。以上は『ツァラトゥストラ』からであるが、『この人を見よ』には次のような文言がある。「わたしの使命は、人類の最高の自覚の瞬間を用意する

こと、人類が過去をふりかえり、未来に目をはなち、偶然と僧侶どもの支配から脱して、「なにゆえに?」「なにをめざして?」という問いをはじめて全体として発する大いなる正午を用意することである<sup>(11)</sup>」。実際ニーチェが偶然について語るときは、行きがかり上軽く触れるだけであつて、いかにもこれは自分の趣味ではないと言わんばかりである。ニーチェは偶然を薄汚れた孤児をみるようにみているのだ。ニーチェが偶然性を肯定的に語るなど考えられないことだ<sup>(12)</sup>。

彼らにとつて、偶然の出来事に価値をみとめることはむずかしい。なぜならそれらのできごとには原因が存在しないからである。原因が存在しないのだから、当然ながら正当な原因も存在しない。正当な根拠をもたないものには価値がない。それは本来、存在すべきではないのだ。

出来事の価値は、その出来事がどのような結果をもたらすかによつて判断してもよさそうなものなのに、彼らは結果を見ようとはしない。結果に基いて、その出来事は有益であるとか有害であると判断してもよさそうなものなのに、そのような結果論を採ろうとはしない。結果論には栄光も悲劇も宿りようが無いからだ。

偶然の出来事は在るべくして在るわけではない。存在の根拠をもたないが故に、価値がないとされたのである。しかし、この「価値がない」は価値自由という意味ではない。単に価値がないのではな

く否定的価値を持つていとみなされているのだ。不倫 (immoral) であり邪悪 (evil) であると。しかし、なぜ、原因を持たないことが不倫であり邪悪なのか。彼らの本心を言えば、偶然を許せないのだ。偶然が存在することを赦せないのだ。それは、天の摂理や神の恩寵を嘲笑しているようにみえるのだ。根拠もなく恩寵もなく出来るすることが赦せないのだ。彼らを駆り立てているのは、摂理や恩寵を蔑するもの<sup>なま</sup>にたいする憎悪 (resentment) である。

そして、その底にあるのは、原因なしに出来る横紙破りを前にした恐怖だろう。偶然性の存在を認めてしまったら、もう二度とまともに生きることはできなくなるのではないかと恐れだ。哲学の庇護を受けられなくなるのではないかと恐怖だ。勿論この恐怖はこのように直截表わされるわけではない。それは合理性や合目的性、ないしは摂理や恩寵への信仰という形をとる。偶然性の遍在を認めることができないのは、偶然性を承認すれば孤児になったような気がするからだろう。自らが孤児のように見捨てられる恐怖である。<sup>(14)</sup> 高い倫理性ゆえに偶然性を無視する人びとにとって偶然性を認めることが苦痛なのは、哲学の伝統から離れるのが不安であり、恐怖だからだ。

死の恐怖という不条理なものから解放されたいがために人々は神にすがる。人々は、偶然性という不条理なものから逃れようと哲学にすがりついているわけだ。偶然性という概念が矛盾しているから

それを否定するというよりは、なんとしてもそれを否定したいがゆえに、偶然性は不合理だという想念にしがみついているというのが実情なのではないか。

### 3 揺らぎの原因

因果論的偶然が背理とみなされる最大の理由は、何であれ原因なしに生じることは理解しがたいからだろう。自然界に存在する偶然性は揺らぎからくる。では、その揺らぎの原因は。

揺らぎは典型的な遭遇型の偶然である。揺らぎにも原因はある。時々刻々変化する株価の変動などは揺らぎの典型である。時々刻々の変動は売り手と買い手との間で売買が成立したことによって完全に決定されている。では売りや買いの注文はといえば、これも売りたいと考える売り手の意向や、買いたいと考える買い手の意向によって全面的に決定されている。では、売り手の意向、買い手の意向はどうかといえば、このあたりから決定要因は本人にとっても判然しかねる要素によって影響をうけてくるだろう。そしてその、本人にとって判然しかねる要素を決定する要因となれば、そのときの血圧の揺らぎや神経伝導インパルスの揺らぎなども無視し得なくなってくるにちがいない。株価の揺らぎも、その直近であれば水も漏らさぬ完璧さで決定されており偶然性が入り込む余地などない



が、それも三代四代と遡っていくに従いもはや偶然性を無視しては如何ともしがたい状況に立ち至るわけだ。

しかしこのような主張に対しては、次のような疑念が出されるかもしれない。ある事象の生起がその直近の原因によって完璧に決定されているのであれば、その直近の原因もそのすぐ直近の原因によって完璧に決定されていることになるだろう。そうであれば、結局その出来事は最初の原因によって完璧に決定されていることにはなるのではないか。だから、直近の原因に決定論を認めると、すべてに決定論を認めることにはならないか。――

そのような疑念は、議論の無限遡及をあばきたてて立論の根拠を否定する際によく用いられる論法であるが、この場合にはあてはまらない。ひとつには、わざと「直近 (vicinity)」というあいまいな概念を使っていることもあるのだが、無限遡及そのものが成立しないのだ。ある事象が生じたとき、その直近の原因はその事象を完璧に決定しているとする。そしてこの直近の原因はそのまた直近の原因によって、これもまた完璧に決定されているとする。しかし、ここから、だからその事象はふたつめの原因によって完璧に決定されているとは保証されない。これは、〈直近〉に幅があるからであり、また〈直近〉相互のあいだが断絶しているからである。因果連関は――というより世界は、というべきだろうが――離散的 (discrete) であって稠密 (dense) な連続体を形成してはいないのだ。

この事情はどの揺らぎにも言えることだろう。たとえば、気温の揺らぎは、気流の揺らぎや日射の揺らぎが遭遇することによって生じるだろうし、気流の揺らぎは、気圧の揺らぎや気温の揺らぎが遭遇することによって生じるだろう。しかしそれらの遭遇はあくまで偶然の出会いなのであって、その出会いを取り仕切る十分原因であるような個的原因など存在しない。揺らぎは様々な揺らぎが偶然遭遇することによって生じるのだ。

雪の結晶はみな形が異なると言われている。それは、水蒸気の結晶が雲のなかで落下しながら雪の結晶へと育っていく際に通過する空間での気温や水蒸気量がそのつど微妙に異なるからである。二つの結晶の形の違いを説明するには、それらの微妙な揺らぎや変化を示して説明するだろう。それらの変化は二つの雪の結晶のかたちが異なることの原因――必要原因――である。これに対して、この結晶がこのような形の結晶としてここに存在する原因は、別のところに探さなければならぬ。それは、その気温や水蒸気量のかすかな揺らぎがその時その場所でなぜ遭遇したかを説明できるものでなければならぬ。しかし、それを説明できるような個的原因など存在するだろうか。それらの揺らぎにも決定論的な原因が存在するとしても、それは神のような全知の存在でなければ知りようのない原因だろう。そうであれば、結局、雪の結晶は偶然の産物だと考える以外にないだろう。

このように言うとは無知説を蒸し返しているように聞こえるかもしれないが、そうではない。雪の結晶の形の微妙な違いを生み出した原因、すなわち、水蒸気の結晶が雪の結晶へと成長していく際に通過した各地点で、水蒸気量の微妙な揺らぎと気温の微妙な揺らぎとがある形で出会うことを決定している原因はなにか。二つの結晶の形の違いを生み出した十分原因であるような個的原因はなにか。それは、その寸前に、その場所で気流が微妙に揺らいだことにあるとしよう。そしてこの気流の揺らぎを生み出した原因は、そのまた寸前にそのあたりで気圧が微妙に揺らいだことにあるとしよう。そうであれば、ふたつの雪の結晶の形の違いを生み出した原因は、さしあたりこのかぎりでは、この気圧の微妙な揺らぎにある。

しかし、気圧だけが微妙に揺らいだからと言って、そのような結晶の形の違いが生じるわけではない。気圧だけが揺らいでいて、それ以外の、気流や気温や水蒸気量に揺らぎはまったく認められないというような状況は、実験室のなかでさえも実現困難だろう。結局、様々な揺らぎが出会ったからそのような結晶ができたのだ。温度だの水蒸気量だの大気中の微粒子だの様々な要素が揺らぎあっている状況のもとで気圧が微妙に揺らいだがゆえにそのような結晶ができたのである。気圧の揺らぎは温度や気流の揺らぎによって決定され、温度の揺らぎは気流や気圧の揺らぎによって決定され、気流の揺らぎは気圧や温度や水蒸気量の揺らぎによって決定され、以下同様と

いった有様である。そうであれば、気圧の微妙な揺らぎなど、さまざまな揺らぎの大海に没して、その存在だけとりあげたとしてもはやさしたるものではないだろう。多くの揺らぎのひとつにすぎない。気圧の微妙なゆらぎを、十分原因であるような個的原因として特権視する根拠は存在しないのだ。

神のごとき知性をもった人間が状況を観察したら、余りに多くの揺らぎがからみあっている有様に驚倒するだろう。揺らぎの原因が様々見えてくれればくるほどかえって十分原因であるような個的原因など見失われてしまふに違いない。<sup>(15)</sup>これに対して、同じ程度の知性の持ち主でも神であればいささかも動ずることはない。なぜなら神が自らすべてを決定したのだから。ここでもまた、無知説の間違いがどこにあるか露呈する。知性、すなわち認識能力の問題ではないのだ。神には原因が分かっているが、これは神の知性が人間の知性を無限に超えているからではない。神が原因を決定したからだ。あるいは神自身が原因だからである。そのような神が存在しない限り、揺らぎに究極の原因など存在しない。そこにあるのは、様々な揺らぎの様々な遭遇である。揺らぎとは、様々な揺らぎの様々な遭遇のことなのだ。

## 4 偶然性と独立性

パチンコ屋でのY氏との出会いが偶然なのは、ふたりともそれを意図していなかったからである。意図していなくともそこで出会う可能性はゼロではなかった。可能性がまったくなければ、偶然さえも生じない。では、何がその可能性を保証しているのか。まず、二人が同じ時代を共有していることである。それぞれの生きた時代が二百年も違えば、二人が出会うことは決してありえない。次に、二人が生活圈を共有していることである。同じ町内に住んでいる必要はないが、それでも最低限、同じ地球上に生息している必要はあるだろう。二人の住む場所が近ければ近いほど遭遇する可能性は高まることになる。これらが、二人の邂逅が生じるための基盤である。

しかし、これだけでは、二人の邂逅が偶然であることを保証しない。たとえば、二人の行動が連動していて、決して出会うことがないよう二人の距離が常に一定以上隔てられているとすれば、二人が出会うことは不可能であろうから、偶然出会うこともありえない。あるいは逆に、二人の行動は最初からなにかによって操作されていて、パチンコ屋で出会うように仕組まれていたとすれば、この場合も偶然の出会いではない。それゆえ、二人の遭遇が偶然の邂逅であるためには、それぞれがなものにも支配されず、なにものにも依存せずに行動している必要まではないし、二人の行動がまった

く任意でなければならぬわけではないが、すくなくとも二人の行動は相互に独立でなければならない。

このように、ふたつの事象の出会いが偶然であるためには、それらの事象は相互に独立でなければならない。パチンコ屋でのY氏との遭遇を偶然とみなすことは比較的容易である。二人の行動はそれぞれが意図的であつてしかも相手の行動などまったく念頭にないのだから。ふたりの行動が相互に独立であることは宿命論者でないかぎり誰も否定しないだろう。このような理由から、人間の行動の領域に偶然性が生じることは理解しやすい。

しかしこれは自然現象にも言えるはずだ。ふたつの物体が遭遇した場合、その遭遇が偶然の邂逅であるためには、二つの物体の運動は相互に独立でなければならない。これに対して、すべての物体は決定論的な物理法則に従って運動しているから、そういうことはありえないというのであれば、自然界に偶然は存在しないだろう。あるいはまた、二つの物体が接近すると、相互に何らかの力が作用して、二つの物体の運動はその力によって完璧に支配され、相互に依存し合い、そこにはランダム之余地などまったくないのであるれば、相互の独立性は成立しない。ガリレオ・ニュートン以降の近代自然科学は厳密な決定論を信条としているから、二つの物体が遭遇したとき、それらが相互に独立であるとは考えない。偶然は、人間の世界には在りうるとしても自然界には存在しないという牢固な

信念が、今でもまかりとおっている。

## 5 自発性と偶然性

偶然性と自発性は一見すると区別がつかない。パチンコ屋での邂逅は、邂逅なる出来事が自発的に生じたような錯覚をひき起こす。しかしながら、遭遇型の偶然性を冷静に眺めてみれば、遭遇自体にはいかなる自発性もない。こう言うと、次のような声が聞こえてくる。遭遇型の偶然はそうかもしれないが、偶然には遭遇型でないものもある。この場合には、偶然性は自発性そのものなのではないか。アリストテレスがアウトマトンと呼んだ事象である。

自発性はそれが真正なものであるかぎり偶然性とは両立しない。自発的な事象と偶然的な事象の違いは、前者には原因があるのに後者にはそれがない点である。この場合の原因はもちろん十分原因たるような個的原因である。自発的な事象の原因は一種の自己原因とみなすことができる。自発性とはそれ自体のなかに原因が存在するわけだから、偶然性を自発性と同一視することは、まさに無知説を認めることにほかならない。このように、偶然性を自発性とみなすことは全くの誤謬である。

では、自発的な事象と偶然的な事象の違いはなにか。結論から言えば、偶然の事象には、〈大数の法則 (law of large numbers)〉や〈中

心極限定理 (central limit theorem)〉が適用できるのに対して自発的な事象にはそれが適用できない点にある。自発的な事象とは決定論的現象だから、ある程度の数の事象についてその分布の傾向がみとめられると、それ以後、事象の数をいくら増やしても、分布の形はほとんど変わらない。大数の法則が成立しないのだ。これにたいして、偶然的な事象の場合は、事象の数が多くなればなるほど、分布は、中心極限定理がしめすように、平均値に収束していく。これは決定的な違いである。

この違いを図式的に単純化して示せば次のようになる。たとえば、大きな建物のエントランスホールに二つの入り口が左右に並んであるとする。それらは完全に同型であってどちらを通っても違いがなく、また入り口までのアプローチにも違いがないとする。多くの人々が淀みなく整然と流れている状況のもとで、人々が左右どちらの入り口を選択するか調べたとする。最初の十人について、右側の入り口を選択した人が六人、左側を選択した人が四人いたとする。右側が六割、左側が四割である。次に、百人について同様の調査を行うと、右が六十六人、左が四十四人という結果を得る。更に千百十人について調べると、右が六百六十六人、左が四百四十四人という結果になる。一万一千百人については、右が六千六百六十六人、左が四千四百四十四人である。要するに、サンプルの数を増やしていくと、右側の入り口を選択する人は六割、

左側の入り口を選択する人は四割というように、分布に変化はみられない。これが意図的・自発的出来事の場合である。

これに対して、コインを投げて、表が出るか裏が出るか調べたとする。十回の試行では、表が六回、裏が四回出たとする。表が出る頻度は六割、裏が出る頻度は四割である。次に、百十回の試行について調べると、表が五十六回、裏が五十四回であり、さらに、千百十回の試行では、表が五百五十六回、裏が五百五十四回となる。一万一千百十回の試行では、表が五千五百五十六回、裏が五千五百五十四回出る。このように、コイン投げの場合、十回の試行では、表が60%、裏が40%であったのに、回数が増えるに従い、表が出る頻度は、百十回で50.91%、千百十回で50.09%、一万一千百十回で50.01%と、50%に近づいていく。(大数の法則(中心極限定理)が成立するわけだ。これが偶然的出来事に固有の分布である。

言うまでもなく、以上の事例は図式的なイメージであって、実際の数値は揺らいでいてこれほど簡単ではないが、意識的・自発的出来事と偶然的出来事との違いは、このように有意に現われるのである。

もうひとつ例をあげよう。試験問題で正しい解答を六つの選択肢からひとつだけ選ばせるとする。問題が難しいと、解答は、どの選択肢も同じ割合で選択されることになる。このような回答のされ方

をチャンスレベルと言うが、これはサイコロの出目とおなじ分布である。受験生は、問題が難しく取り付く島がないために、文字通り鉛筆を転がして答える以外にないからだ。選択肢の選択は完全に偶然となる。そこには選択という自覚的・能動的行動がそれぞれ独立に遂行されてはいるものの、その選択には十分原因であるような個的原因が存在しないのである。まさになんでもいいのだ。つまりデタラメなのだ。

自発性と偶然性は根本的に異なっている。そして、その違いがこれほどまでに歴然と現われるのは、事例が大量に繰り返され、その結果を記録として蓄積できるからである。そうであれば、一回的な出来事では、それが偶然なのか自発的なのか、手軽に判定する手段は存在しないことになる。しかしだからといってその違いが存在しないのではない。重要なのは、偶然性と自発性の違いが判別できるかどうかではない。自発性は、その原因が自己の内部に存在するか、偶然性とは相容れない。自発性と偶然性はこれほどまでに異なる。さらに重要なのは、真正な自発性は物質界には存在しないことである。

偶然が成立する為には自発性は必要ない。独立性があればいい。パチンコ屋での邂逅のように、二人の行動がそれぞれ自発的であれば、当然のことながら二人の行動は相互に独立であろうから、偶然性が成立する条件は整うことになる。しかし偶然が生じるためには

どこかに自発性がないといけないというわけではない。サイコロの出目が偶然なのは、それぞれの出目が平等で独立だからであって、どこかに自発性があるからではない。

## 6 個性性と偶然性

アリストテレスは偶然（テューケーないしアウトマトン）を例外的な事象と考えた。ギリシアの夏に雨が多いというようなことである。ギリシアは地中海性気候だから、夏に雨が少ないのが普通である。しかし、その出来事がまれに生じるかどうかは偶然性にとって無関係だとまでは言わないにしても、希少性と偶然性は相互に独立である。偶然性は頻度の問題ではない。穴を掘っていたら誰かが埋めた金品を掘り当てるとか、代々木公園で Deng 熱に感染するとか、マグニチュード 6.0 の巨大地震に襲われるというようなことは、そういう頻繁に起こることではない。しかしだからといって、偶然性はまれな事象だとか例外的な現象だということにはならない。

毎朝決った時間に決った自販機で、同じ銘柄の缶コーヒーを買うとする。これは自覚的・意識的な習慣的行動だから、今朝缶コーヒーを買ったことは偶然ではない。そこには、自覚的意識的慣行というかたちで十分原因であるような個的原因、すなわち意志が働いている。しかしながら、同じ銘柄であつても、毎回違った個体を選択し

ているから、毎日あらたな出会いがあるはずだ。この点では、パチンコ屋での出会いと異なる場所はない。このようにみるならば、わたしたちの日常生活は、いたるところ偶然のできごとに取り囲まれているといつて過言ではない。おなじ銘柄の缶コーヒーであっても、ひとつひとつは別の個体なのだから、どの個体を選択したかという観点から見れば、毎朝の規則的な出来事であっても、それは偶然の邂逅として理解することができる。同じ銘柄の缶コーヒーであるから、どの個体を選択しても結果的に異なるところはない。それゆえ、その選択が偶然だからといって、その日の行動に何か予測不可能な事態が生じるわけではない。

ではなぜ、偶然はまれな事象と考えられるのか。たしかに偶然はまれな事象だ。缶コーヒーの場合でも、その特定の個体との遭遇という点からいえば、月並みではあれまれな出来事であることはたしかだろう。その出会いは二度とないのだから。だから問題は、偶然の本質をまれにしか生じない出来事として規定する点ではなく、偶然とみなされるような出来事はまれにしか存在しない、すなわち数が少ないと考える点にある。アリストテレスのように「ロゴスは常にある物事に、また多くの場合にある物事に属するのには、テューケー（偶然、偶運）は常にでもなく多くの場合にでもなしに〔まれに〕生起する物事に属する<sup>(16)</sup>」というとき、どうやらその二つが混同されているようだ。

そのふたつの理解が、混線ないし短絡するのは、偶然の出来事として類いまれな、あるいは貴重な、あるいは逆に非道な事象を念頭に置くからだろう。五億円ジャンボ宝くじに当たるなどというのは、極めてまれなことである。このとき、その邂逅が稀有であることと、当たった人間が少ないことは完全に重なる。宝くじに当たったのは偶然だ。五億円あてた人間がまれなように、偶然は、こんなにもまれなことなのだ。

しかし、はずれ券であつても、誰かが買ったわけだから、そこにも、月並みではあるにせよ稀有な邂逅があるはずである。どの券を買うかは偶然なのだ。この点では、あたり券もはずれ券も違いはない。違いは、ある券はさらに「当たりー」という喜ばしい事態との類いまれな遭遇をはたしているが、それ以外の大多数のくじ券にはそのような好運が与えられなかったということだ。

宝くじに当たる確率は極めて低い。だから、と言うわけではないが、宝くじにあたるのは偶然である。そこにはとりたてて原因が存在しないからだ。当たることには十分原因も個的原因も存在しない。では、はずれるのも偶然か。それは偶然ではない。

なぜそれは偶然ではないのか。確率が極めて高いからか。外れる可能性が極めて高いということは、外れることには相応の理由が存在しているというこである。宝くじは、ほとんどの券が外れるようにできている。外れるのがあたりまえなのだ。ごく少数の券が偶然

あたるだけである。宝くじでスカを引く理由は、確率的なものであるから、小論の概念で言えば必要原因である。しかし、宝くじが外れたとき、そこにあるのは必要原因だけであつて、十分原因であるような個的原因は存在しないのであれば、それは偶然だということになるのではないか。そうではない。宝くじが外れたことは偶然ではない。それは、そもそも、出来事ではないのだ。当然射抜くはずの的を矢が外したとすれば、それは出来事、しかも偶然の出来事であり得るが、宝くじが外れるのは状態——常態(?)——であつて、出来事ではない。だから、この点からも宝くじが外れたのは、そもそも偶然ではないのだ。偶然、すなわち因果論的偶然、という概念は出来事にしかあてはまらない。

あるひとりの人間にとって五億円あたるのは偶然である。しかし、当たらなかつたとしても、ある券を買ったことは偶然である。外れたのは偶然ではないにしてもである。ここで重要なのは、この事態を、当たりくじを買ったのは偶然だが、外れくじを買ったのは偶然ではないと短絡的に理解しないことだ。そのように短絡してしまうと、ここから、偶然は宝くじに当たるように稀にしか存在しないという間違つたイメージが生じてしまう。あるひとりの人間にとって、五億円当たるのは偶然であるが、当たらなくともそこには偶然が介在している。当たらなかつたこと自体は偶然ではないにしてもである。

地中海性気候のエーゲ海沿岸で夏に雨が続き冬に熱波が襲うことはまれにしかおこらない。だからこれらの異常気象は偶然なのだと理解してしまうと、偶然はめつたに生じないことになる。まれな自然現象が、自然現象の内部で不断におきる月並みな偶然性を覆い隠してしまうのだ。その結果、自然現象に偶然性は例外的にしか生じないとする見解が大手をふってまかり通ることになる。

偶然はその本性においてまれな事象である。しかし偶然的事象が存在することはすこしもまれではない。世界を個体の離合集散として眺めるならば、遭遇型の偶然はいたるところで不断に生じているのだ。

個体の存在は偶然性が成立するのに不可欠であるが、じつは個体が成立するためにも偶然性の存在は不可欠なのである。ここで個性と偶然性との関連について述べておこう。

あるものが個体であるといえるためには、まずそれはひとつふたつと数えることができればならない。そして、他の個体と区別できる特徴を備えていなければならない。更に、自己同一性 (self identity) を持っているなければならない。自己同一性を持っているとは、固有名をつけて、それ以外の個体から恒常的に区別できるということである。これは、そのものがいつどこにありうと、そしてその属性が変化したとしても、さしあたりは同じものであり続けるということだ。これはすなわち、個体の属性には偶然的なもの (偶

有性) があって、その点では変化しうるにしても、相変わらずその個体であり続けることを保証する固有のものが存在するということである。それゆえ、自己同一性が保証されるためには、個体には固有の属性とならんで偶然的な属性もなければならぬ。

このように、個数を数えることができたり、他の個体と区別できる特徴をそなえていても、自己同一性を欠いていれば、勝義においては個体ではない。ここから、出来事は個的ではあつても本来の意味での個体でないことがわかる。出来事は、その個数を件数や回数という形で数えることができるし、また別の出来事と区別することもできるが、自己同一性を持つてはいない。

個体が偶然性をもつという認識はことさら特別なものではないし、ことさら新しいわけでもない。個体はそれが自己同一性をもつかぎり実体として存在している。そしてこの実体の存在は必然的ではない。個体の存在は *contingent* なのだ。個体は様相論的偶然性を持つていて、これが一般的な理解である。そして個体を持つ属性は、自己同一性が成立するためにも、多くが *accident* なものである。この意味で個体には本体論的偶然性もともなう。このように、個体は *contingens* であり *accidens* でもある。このように、個体が哲学的偶然性をもつことはつとに知られていたが、個体は、因果論的偶然性 (*casus*) の意味でも偶然なのである。これは、自己同一性が成立する為には個体は偶然的属性をもたなければならず、そのために個体



の生成は偶然でなければならぬからである。accidens は casus によって生成されるのだ。個体の生成には十分原因であるような個的原因が存在してはならない。ある個体をその個体たらしめるもの、すなわちその個体の自己同一性の根柢は、因果論的偶然性にある<sup>(17)</sup>。

しかしそうだとすると、決定論の下では個体は生成しないことになる。これは奇妙ではないか。すこしも奇妙ではない。決定論の下では、個体の生成はすでに世界の開闢の時点で決定されている。どのような属性をもった個体がいつどこでどのように世界に現われるかは、すでに最初からすべて完璧に決定されているのだ。そうだとすると、その生成は必然的だということになるだろう。そしてその個体はその属性を持つ以外にないのだから、あたかも動画（アニメ映画）の登場人物が、クリエーターのペン先によってすべて決定されているようなものである。登場人物の属性は、それがどう描かれるかによって完全に決定されるのだから、属性はすべて必然的なものになるだろう。それはその個体の本質を形成しているのである。その個体はもはや contingent であることはできないし、その属性は accident であることもできない。そうであれば、その個体は、その属性の束に還元されてしまいそれらの属性から独立に存在することはできないだろう。これは動画の登場人物には自己同一性がないということだ。そうであれば、それはもう本来の意味での個体とはみなせないだろう。この意味で、決定論の下での個体の生成は本来の

意味での個体の生成ではないだろう。個体の生成は、いつでもどこでも新しくなければならぬ。これはすなわち、それが偶然だということだ。個体の生成は因果論的に偶然でしかありえない。

ではなぜ、決定論のもとでは個体は生成しえないというこの重大な論点が十分認識されていないのか。ひとつには、決定論のもとではすべてが必然化されてしまっていて自己同一性の成立する余地がないというこの肝心要の論点が十分に認識されていないからだろう。個体が真正な個体として存在することにとっては、多くの属性について〈別でありうる〉ことがいかに本質的な要件であるか、十分な注意が払われていないからだろう。要するに、わたしたちは決定論がやっかいもの (nuisance) であることを真面目に受けとめていないのだ。だから、決定論を避けることに十分な注意が払われたいのだ。

決定論の下では個体が生成しえないという論点が認識されていない理由のもうひとつは、決定論自身が個体の存在を安易に認めてしまっているからだ。要するに、決定論がおのれの立場を貫徹していないのである。偶然性に汚染されていることに気づいていないのだ。決定論自身がゆるいのだ。

小論は、すべての個体の生成について、そこには十分原因であるような個的原因は存在しないと考える。個体の生成はすべて偶然である。そしてまた出来事は、本来の意味での個体ではないものの、

人間の自覚的・意識的行為でないかぎり、すべて偶然であると考ええる。このように、因果論的偶然性の遍在を主張する立場を、パースの造語「偶然主義(タイキズム)」を借りて、「汎偶然主義 (pan-tychism)」と呼ぶことにしよう。

## 7 無から生じる

偶然とは、出来事に十分原因であるような個的原因が存在しないことである。それゆえ偶然の出来事は、ある意味で、無から生じる。

パチンコ屋での邂逅では、X氏とY氏の行動がそれぞれ自発的に存在していて、そこには原因が厳然と存在しているにしても、二人が遭遇することには原因も理由もとりたてて存在しない。そもそも、複数の運動が相互に独立であれば、それらの運動の軌跡が出会うことには、十分原因であるような個的原因など存在しない。遭遇はまさに無から忽然と生じるのである。このタイプの偶然はこれまで幾度となく「遭遇型 (encounter type)」と呼んで、偶然のひとつの典型とみなしてきた。

サイコロの出目が偶然であったり、コップのなかのインク粒子の拡散のような熱力学的現象が偶然なのは、第一論文の第8〜10節で詳述したように、原因が阻却されてしまっていて、もはや痕跡としてさえ存在しないからである。このタイプの偶然を「原因阻却型

(cause-annulment type)」と呼ぶことにしよう。

では、量子現象はどうなるか。

今日の物理学の考えによれば、物質を構成する究極の要素である素粒子のレベルでは自己同一性は成立しない<sup>(18)</sup>。それゆえそこでは、本来の意味での個性性は成立しない。量子力学的世界に自己同一性が成立しないのは、そこが決定論的だからではない。そうではなく、そこにはそもそも最初から自己同一性は存在しないのだ。この意味で量子力学的世界は徹底した非決定論的世界であり確率的世界である。

電子や光子は素粒子であって、それらに個性性はない。素粒子の世界にはポテンシャル(潜在性、可能性)しかなく、個性性は成立しないのだから、そこに個的原因などありようはすがない。ポテンシャルの海から粒子が発生するとき、この発生に個的原因は存在しない。

ある種の元素は、放射線を出しながら崩壊して別の元素に変化する。あるいは光を射出して別の状態へと遷移する。ところが、同じ元素でも、崩壊するまでの時間に違いがあったり、射出する光の波長に違いがある。元素のような究極の物質レベルでは個性差は存在しないはずだから、まったく同じ元素が、崩壊までに要する時間の点で、あるいは射出する光の波長の点で個性差を示しているわけだ。同じ元素なのに、崩壊までの時間や射出する光の波長に違いがある。

なぜ同じ元素が同じ時間で崩壊しないのか。なぜ同じ元素が同じ波長の光を射出しないのか。——しかし、このように問うこと自体問題があるだろう。

元素には本来自己同一性はないのだから、元素は、厳密な意味では個体ではない。だから、「同じ元素なのに崩壊までの時間に違いがあるのはなぜなのか」とか「同じ元素なのに違った波長の光を射出するのはなぜなのか」という問いは、実は成り立たないのだ。「同じ亭主なのにうちの亭主と隣の亭主では帰宅時間に違いがある。これはいったいなぜなのか」というような問いは、元素では立てようがない<sup>19</sup>。元素はひとつふたつと、その個数を数えることができるだけであって、「同一の元素」とか「個々の元素」「各々の元素」と言うような言い方で語ることはできないのだ。

だから、元素は、その属性が揺らいでいるというよりは、その存在自体が揺らいでいるといってもよいほどだ。これがまさに自己同一性をもたないということである。元素と呼ばれるような個体は存在せず、揺らぎだけが存在していると。ここでの揺らぎは、何か外的原因があつて揺らぐのではなく、素粒子の本性として、内因的(intrinsic)に揺らぐのだ。そしてこの揺らぎから電子や光子が生成されるのである。

ここで「揺らぎ (fluctuation)」と呼ぶのは、自己同一性をもたずに電子や光子をランダムに生成するからであつて、何か波のよう

に揺らいでいたり、振動しているからではない。量子力学的な意味での揺らぎは、このように存在論的な在り方からそう呼ばれる。このように、量子論的な揺らぎは存在論的(ontic)なものである。

素粒子は本来の意味では個体ではない。そうであれば、それらに生じる出来事には個的原因は存在しない。原子核は電子や電磁波を $\beta$ 線や $\gamma$ 線というかたちで発生させる。個的原因が存在しない状況のもとで発生したわけだから、その発生は小論が定義する意味で偶然でしかありえない。揺らぎから放射線の射出という事象がランダムに生じるのだ。

量子論的現象が偶然なのは、そこにはもともと自己同一性は成立せず、個体性が成立していないからである。それゆえ、このタイプの偶然を「没同一性型(identity-deficient type)」と呼ぶことにしよう。

量子力学の標準的な解釈——確率論的なコペンハーゲン解釈——によれば、物質の究極にあるのはランダムな揺らぎであつて、ある元素がいつ崩壊するかは偶然なのである。元素の崩壊が揺らぎから生じるとは、その崩壊には原因が存在しないということだ。<sup>21</sup>だから、一番無難なのは、素粒子は可能性から直接ランダムに、つまり何の原因もなく生成すると考えることである。量子力学的揺らぎに原因は存在せず、確率論的な可能性の海から直接ランダムに素粒子が飛び出してくるのだと。

このような確率論的世界観——というより偶然主義的世界観——

を、決定論的傾向の強い科学者達は認めようとしなない。デイヴィッド・ボームは、量子現象がランダムなのは、その一段下<sup>(22)</sup>に決定論的過程がよこたわつていて、そこにあるはずの「隠れた変数」によってランダム性は決定されていると考える。ランダムな揺らぎの下に、秩序だった過程があるのだと。そしてボームは、この、秩序だった過程も、さらに下層の秩序によって決定されていると考える。そしてそれは無限の深さにまで及ぶのだと。

ここでこの問題に容喙するつもりはないが、物質の究極に偶然があるとする思想が今日の物理学の主流であることは興味深い。素粒子はポテンシャルの海から生じ、ポテンシャルの海へと没していく。そして、その出来事を決定する究極の原因——すなわち十分原因であるような個的原因——は存在しないのである。同じ元素でも、いつ崩壊するのか決っていない。いつ崩壊するかは偶然なのだ。サイコロがどの目を出すかは偶然であるように。そこにあるのは、崩壊するまでの平均時間（半減期）という統計的・確率的なものだけである。

偶然には、それが遭遇型であれ、原因阻却型であれ、没同一性型であれ、個的原因は存在しない。これをもって「偶然は無から生じる」と言うのである。無から生じることは実際いくらかもあるのだ。

## 8 無知説の素性

偶然性無知説については第一論文で主題的に採り上げ、その認識論的妥当性を批判的に検討した。ここでは、決定論の本質を闡明する方向で、その存在論的妥当性を検討してみよう。

偶然性無知説は、偶然とは我々が原因を知らないからそんなものがあるかのように思い込むのであつて、世界に偶然など存在しないと考える。偶然の出来事だとみなされた事象には、たとえ人間には認識できないにしても原因が存在するのだと。ここで考えられている原因は、十分原因であるような個的原因である。この主張はふたつの原理からなっている。ひとつは、すでに何度も触れてきたが、どんな出来事にも原因があるとすると悉皆原因説である。もうひとつは、原因に対する實在論、すなわち、原因はそれをわたしたちが認識するにしろしないにしろそれとは独立にそれ自体で存在するといふ信念である。

偶然性無知説の妥当性は、全知全能なる造物主の存在を認めることの妥当性と同値である。しかし、このように言うとは怪訝な顔をさせようだ。なぜ原因の存在を認めることが神の存在を認めることになるのかと。確かに普通の場合であれば、出来事に原因があると云っただけでは、神の存在を認めたことにはならない。しかし、いま問題にしているのは、そのような普通の場合ではない。人間には原理

的に認識できないような原因が存在する場合である。その原因は全知にして全能なる存在にしか認識できないのである。<sup>(23)</sup>

しかし、このように言ってもまだ納得しないだろう。たしかに原因を認識できるのは神のような全知の存在だけかもしれない。しかし、問題になっているのはだれが認識できるかではなく、原因そのものが存在しているかどうかのだから、神にしか認識できないからその認識対象、すなわち原因も神だというのは解せないはなしだ。勿論、ここで言っているのは、認識主体と認識客体とは同じでなければならぬということではない。偶然性の存在を否定することは、全能なる造物主の存在を認めることと同値だと言いたいだけである。そのような、超越者だけが知りうる原因の存在を当然と認めるのは、そのような超越者の存在を当然と認めることに他ならない。それゆえ逆に、偶然性の存在を認めることは、全知にして全能なる造物主の存在を否定するに等しい。

これには、さらに次のように食いさがるひとも出てこよう。全知全能の神でなければ認識できないような原因の存在を認めることと、全知にして全能なる神の存在を認めることは別だろうと。その二つは同じ (equal) だとか同一 (identical) だと言っているのではない。それらは同値 (equivalent) だと言いたいだけである。考えてみたらいい。神のごとき全知全能の存在でなければ知りえないような原因が存在すると主張することによって、わたしたちの世界認

識はいつたいどれだけ進捗するのか。そのように主張することによって、わたしたちにはいつたいどのような知見が開けるのか。そこで得られるものは、神が存在すると主張することによって得られるものとなんの違いもないだろう。

そもそも、人間にとって原理的に認識できない原因なるものは、いったい原因だろうか。原因に関して強い実在論を採って、人間には認識できないけれども原因が存在すると主張するのは妥当だろうか。この点については第一論文で否定的に論じたのでここでは繰り返さない。

このように見てくるならば、世界(自然)の存在と全知にして全能なる神の存在を同一視するスピノザの存在論<sup>(24)</sup>は決定論的世界像として唯一妥当なものであることがわかる。それゆえ、神と世界(自然)の同一性を主張するところまで踏み込めないならば、決定論は不完全 (deficient) である (loose) ものとならざるをえない。

偶然とは出来事に十分原因であるような個的原因が存在しないことであるとしたとき、神の存在を信じているならば、そして、万事について神が采配を振るっているのだと考えるならば、その神こそがその十分原因であろうから、偶然など存在しないことになるだろう。逆に、神が存在しないのであれば、万事が偶然と化すだろう。神以外に十分原因に値するものなど存在するはずがないと多くの人は考えるだろう。

偶然を、出来事に十分原因であるような個的原因が存在しないことだと定義すると、あらゆる出来事が偶然になってしまうのではないかの疑念が生じるかもしれない。それだけ原因を困難で稀有なものにしてしまうと、殆どどの出来事は原因をもたないだろうと。そのとおりである。十分原因であるような個的原因など存在しないにもかかわらず、何事が生じ、何ものかが形成される。重要なのはこの点である。サイコロは目を出し、台風は吹き荒れるのだ。

## 9 劫初のアポリア

偶然とは十分原因であるような個的原因が存在しないことである。十分原因が存在するならばそれは偶然ではない。では、個的原因についても、それが存在するならばその結果として生じる出来事は偶然ではないと言ってよいだろうか。個的原因とは、太陽の黒点が大爆発を起こしたり、犬が吠えたり、人が叫んだりというような、個体の活動や運動であったり、個体がある状態や属性を持つことである。このように個的原因は、ある特定の個体について語りうるものであって、先に触れたように、個体なるものが存在しない場面では成立しない。

二〇一二年五月二十一日の午前7時30分前後に、関東から九州南部にかけて日本の南西部で見事に金環日食が見られた。前もって予

想された場所と時刻に、予想されたような完全な金環食が観測されたのである。では、その時その場所で金環食が観測されたことは偶然だろうか。それを偶然と考える人はいないだろう。その現象は、太陽と月と地球の運行によって完全に決定されていて偶然の入り込む余地など微塵もないと考えるのが一般だろう。だから、完璧に予想することができ、予想通りに寸分の狂いもなく日食は生じたのだと。たしかに、金環食が生じることは、太陽と月と地球の位置関係によって完全に決定されている。

では、その金環食が、特定の場所と時刻に生じたことも、前もって決定されていたのか。勿論そうだ。世の決定論者は、二〇一二年五月二十一日の金環食は、たとえば二〇一一年三月十一日の太陽と月と地球の位置によってすでに完全に決定されていたと考える。そしてそれが、二〇一二年五月二十一日の金環食の個的原因(初期条件)である。この二〇一一年三月十一日における太陽と月と地球の位置関係から、物理法則をもちいて、鹿児島では二〇一二年五月二十一日の午前7時20分05秒から24分17秒までのあいだ金環食がみられると計算されたのだ、云々。もうすこし頑固な決定論者であれば、それはすでにずっと昔から決っていたのだと考える。つまり二〇一一年三月十一日の太陽と月と地球の位置はその金環食の本当の個的原因(初期条件)ではないのだと。その本当の個的原因(初期条件)はもともと以前に存在するのだと。しかし、究極の決定論者

であれば、それは宇宙が開闢したときから決まっていたのだと主張するだろう。つまり、いま言われたもつと以前の個的原因は本当の個的原因ではなく、究極の個的原因（初期条件）は世界の開闢にあるのだ。このように、個的原因はどこまでもさかのぼることになる。それゆえ、個的原因が存在するからといって偶然性をまぬがれている保証はない。それが本当の個的原因——すなわち、同時に十分原因でもあるような個的原因——である保証はないのである。

そうであるとする、二〇一二年五月二十一日の金環食の個的原因を問題にしようとすれば、一三七億年前に宇宙が開闢したことの偶然性如何を問題にしなければならなくなる。要するに、なぜ宇宙は一三六億年前や一三八億年前ではなく一三七億年前に開闢しなればならなかったのかと。ここでこだわっているのは、一三七億年という数字の物理学的な信憑性ではない。理論次第で、その数字は変わりうるだろう。なにせ二三十年前には、ビッグバンは一五〇億年から二〇〇億年前といわれていたのだから、理論の精緻化によって一三七という数字はいくらも変わりうるだろう。ここでこだわっているのは、そのような計算の正しさではなく、存在論的根拠である。一三七でも一三八でもよいが、なぜ一三七億年前に、ないし一三八億年前に、宇宙が開闢しなければならなかったのか。それゆえ、一三七億年という数字を算出するに至った物理学的根拠をいくらか示しても、答えにならない。そして、本当の決定論者であれば、

その問題に対して、宇宙の開闢自体もまた決定されていたのだと答えるはずである。つまり、宇宙は、一三七億年前に開闢すべく決定されており、それに従って開闢したのである。そして、開闢した後、厳密な物理法則に厳格に従って、二〇一二年五月二十一日の金環食を迎えたのだと。

因果の系列を原因のそのまた原因といふかたちに遡っていけば、その最初の地点でアポリアに逢着することはつとに知られていた。最初の個的原因はどのようにして生じたのかという問題である。これは宇宙生成論（cosmogony）の問題であるわけだが、これが因果論的決定論最大の難点でもある。これを「劫初のアポリア」と呼ぶことにしよう。

## 10 アポリアの回避策

劫初のアポリアを避ける手段は、さしあたり四つある。

ひとつは、最初の運動因（始動因）を、他から動かされることなく、自ら動くことよって他のものを動かすことのできる存在に置くのである。その候補として誰もが考えるのは全能の神であろう。神による世界の無からの創造という神話を信じるならば、劫初のアポリアはいささかもアポリアではない。神は自己原因（causa sui）の典型であり、自己原因は十分原因たる個的原因の、それこそ典型

であるだろう。神はまさにみずからの意志で世界を開闢させたのだから、この開闢自体にさらなる原因を訊ねることは意味をなさない。これを「〈創造主〉型回避策」と呼ぼう。

二つ目は、これはアリストテレスが採った方策であるが、原因（運動因、始動因）を遡って到達する因果系列の最初を始動因から外してしまうのである。アリストテレスは、最初の始動因の原因を始動因に置かず目的因に置いた。それが「第一の不動の動者」である。<sup>(25)</sup> 原初に存在する〈不動の動者〉は自ら動くことも他者によって動かされることもなく、ただ永遠に鎮座ましましていただけである。他者がこの至善なる存在を目差して動きはじめる。それが始動因の起動となる。これを「〈不動の動者〉型回避策」と呼ぶことにしよう。

三つ目の方策は、最初の始動因を偶然とみなすのである。なぜか偶然に世界は開闢したのだと。理由も根拠も原因もなく、世界は忽然と姿を現したのだと考えるのである。決定論的世界も最初だけは偶然だったと言うわけだ。このタイプの回避策を「原始偶然」型回避策と呼ぼう。「原始偶然(Urzufall)」はシェリングの概念であった、そこでの偶然性は様相論的偶然性であり本体論的偶然性であるのだが、ここでは名称だけをシェリングから借りて、原初の因果論的偶然性の意味で用いることにする。

四つ目、すなわち最後の方策は、始まりそのものをなくしてしまふのである。世界は永遠に同じ状態を繰り返しているのだと。アリ

ストテレスが考える天体の運行、すなわち永遠な円環運動であり、ニーチエでおなじみの「同一物の永劫回帰」である。これを「〈永劫回帰〉型回避策」と呼ぼう。

この四つの方策は、決定論を前提したうえで、さてでは、劫初のアポリアをどう回避するか、その対策として考案されたものであるから、それらは、いくつかの要素を共有している。実はどれも同工異曲であって、そこには決定論の根本的な発想が共有されているのである。そこで、そのもつとも典型的なもの——すなわち〈創造主〉型回避策——をさらによくみることによって、決定論の問題点を鮮明にしておこう。

決定論は、最初にすべてが決定されていると考える。この世界観によれば、存在するものはその根拠と真理を、すべてその最初の時点に負っている。劫初にすべてがあり、宇宙は、その高き地点から流れ出ている。時間さえもそこから発するのだ。発出(emanatio流出)論である。そして現在はそのもつとも下流である。そして、時代が下るに従って世界は貧しくなっていく。決定論的世界観によれば、世界は、このようにジリ貧宇宙なのである。これに関してヘーゲルは次のように言っている。「流出の歩みは、東洋人(ヘーゲルがここで東洋人と呼ぶのは、オリエントの民、すなわちエジプト、アッシリア、そしてなかでも、ユダヤの民のことである(引用者))の得意とするところです。段階はだんだんと劣等化していくような



序列をなし、出発点となるのが完全なもの、絶対の全体、神です。神が創造の働きをなし、電撃や閃光が神の似姿として登場するが、最初の似姿が一番よく神に似ています。最初に作られたものが、続いてみずから生産活動をおこなうが、作られたものは完成度が低く、こうして、そのつどの産物がつぎには生産者となり、だんだんに劣等化が進み、最後は、否定的なもの、物質、悪の頂点へと至る。こうして、すべての形式がなくなるところで流出はおわりませ<sup>(26)</sup>。ヘーゲルがこのように言えるのは、彼の決定論が伝統的なそれとは逆に、一種の進歩史観であって、後になればなるほど充実してくる末広りの目的論的決定論だからであろう。

いま、この宇宙開闢の主体を「神」と呼ぶことにしよう。つまり、神が一三七億年まえに世界を開闢させたのだと。そうすると、二〇一二年五月二十一日の金環食も神の御業<sup>みわざ</sup>である。物理法則などどこかに吹き飛んでしまったようだ。神の来臨を目にしてぶっ飛んだわけではない。厳密に決定論的な物理法則が介在しているとすれば、その介在している期間はすべて省略してかまわないというだけのことである。古来哲学では、「原因は結果に等しい (causa aequat effectum)」と言って、原因と結果とを同一視する発想法があるが、これなどその典型である。すべての自然現象が決定論的だということとは、そのすべてに神の臨在を見るべきなのだ。神は一三七億年前に宇宙を開闢させると、それ以後は物理法則にまかせっぱなしで、

ご自分はどこかに隠れて惰眠をむさぼっておられるのか、もはやいまの時代は、神のお姿など拝謁したくてもどこにもお見受けしない、というのが、パスカルに叱責されたデカルト<sup>(27)</sup>のような、なまけものでユルフンな決定論者の考えそうな筋書きであろうが、じつは、神様は、けっしてそのような怠惰なおかたではないのであって、いまも、四六時中鋭い眼光をひからせて、宇宙の隅々まで、万物がいちぶの狂いもなくご自分の計画に従って粛々と運行するよう差配してください<sup>(28)</sup>。ヘーゲルはこう言っている。「創造は永遠であり、いつかあったものではなくて、永遠にうみだしていくものです」。なぜなら、神にとって一三七億年など一瞬のことだからだ。こんなこともわからないのか。『コーラン』——最近『クルアーン』と呼ぶようだが——の口調になってきたが。

では、先に述べた四つの回避策の難点は何か。全知全能の超越的存在者を持ち出すのは神話にすぎないと考えるのが今日の科学的精神であろうから、このセムの超越神も、アリストテレスの〈第一の不動の動者〉も、劫初のアポリアを回避する手段としては妥当性を欠くだろう。〈原始偶然〉型回避策について、問題点は以下で節を改めて論じるが、それは創造神の座を空位にしたにすぎず、偶然性論としてみれば完全な失敗である。

〈劫初のアポリア〉を避ける方策として、最初の三つが失当となれば、最後に残った〈永劫回帰〉型回避策が、唯一残された途であ

るように思われるかもしれない。そのみならず、永劫回帰説<sup>(29)</sup>は、じつは決定論を乗り越える方策でもあって、それによってはじめに偶然の存在を前提することなしに決定論を克服できるのだと。残念ながらこちらの希望はかなえられない。決定論の枠組みを温存しているがゆえに〈同じものの永劫回帰〉としか考えられないのである。増えもせず減りもせず、純化もせず劣化もせず、常に同質同量を保つがゆえに、最初と最後をつないでループにすると、どこが最初かわからなくなる。決定論者が創造神を否定するために考える精一杯のアイデアである。見たように、決定論の特徴のひとつが劫初の絶対的優位であった。最初にすべてがあつて、それ以後は、その優位性を守り続けるのだ。永劫回帰説は、まさにこの点で決定論そのものである。劫初の効力が未来永劫生き続けるという思想におのれを特化しようというのである。それゆえこの方策は、劫初を永遠化することによってアポリアを消滅させているのだ。初発がどのように始まるのかという問題がアポリアであったのだから、初発がなくなれば、問題そのものも解消する。

〈劫初のアポリア〉を避ける方策の典型として超越神による世界の無からの創造を取り上げたが、それが典型なのは、そこに因果論的決定論の真の姿が如実にあらわれているからだ。因果論的決定論は劫初における世界創造なしには機能しない。

〈劫初のアポリア〉は決定論のアキレス腱である。そしてそれを

避ける方策は、いずれも決定論の枠組みの下で、すなわち劫初の優位性を保持したままで、アポリアの解決をはかろうとするものであつた。しかしそれらはいずれもうまくいかない。必要なのは、〈劫初〉そのものを否定することである。偶然性の客観的遍在を認めることは、劫初の存在を否定するのである。そしてこれは、同時に、劫初の優位性を維持し続ける決定論的な枠組みそのものを否定することでもある。逆に言えば、決定論的な枠組みを完全に払拭しない限りいかに偶然性を取り入れようと、「偶然性自身はどのように創造されるのか」という問題——これがまさに〈劫初のアポリア〉である——を克服できないのである。そこで、次に、この問題のみをみよう。

## 11 偶然性論の墮落形態

日々の身近な現象にまで神の存在を認めたくはないのであれば、そしてこれがお人よしでゆるい決定論者のゆるさの所以なのであるが、宇宙の開闢は偶然の出来事だったとせざるをえないだろう。最初の個的原因だけは偶然に生じたのだと。

神の存在は認めたくない。しかし、決定論は手放したくない。その行き着く先は、このように世界の偶然なる開闢である。偶然には遭遇型とならんでこのような開闢型もあるのだと。神が世界を無か

ら創造したように、偶然が世界を無から創造したのだと。(原始偶然)である。しかしそうだとすると、この偶然は、それをいかに *accident*なものとして規定しようと、結果的には全知にして全能なる神と拮抗するだけの絶対的存在であることになるだろう。つまり、偶然とは神の別名なのだ。しかしこれは具合が悪かろう。劫初のアポリアを避けようとして偶然を神の位置に祀り上げてしまうのは、神の存在を否定するために「偶然」の名の下に新たな神を呼び込んでいるのだから。

どこで間違ったのか。決定論に惑わされて劫初の地点まで一挙に遡ってしまったことがその原因である。これはすなわち、決定論的な時間概念を温存しているということである。では、どうするか。劫初だの開闢だのをきっぱり拒絶するのだ。そもそも、因果の糸を逆にたどれば、世界開闢の時点まで一直線に遡れるとする描像が単純すぎるのだ。逆に言えば、劫初における世界開闢の時点で宇宙に放たれた因果の系列がそれぞれ一本の縦糸のように、途切れることも絡まることもなく今のこの時点まで一直線に伸びているという描像があまりに単純すぎるだろう。そもそも開闢型の偶然なるものが偶然の精神に反するのだ。開闢型偶然など偶然ではない。そのようなものは存在しないのだ。

では、二〇一二年五月二十一日の7時半前後に西南日本で金環食がみられたことはどのように考えればよいのか。もちろんそれは、

神による世界の創造を信じてるのでない限り、偶然である。しかしそれは、一三七億年前のビッグバンが偶然だったからではない。金環食がおきたのは地球と太陽と月の相互の位置がたまたまあるかたちになったからに過ぎない。その邂逅をとりしきる十分原因など、神の意志でも想定しない限り存在しないのだ。それは典型的な遭遇型の偶然である。

一年前に正確に予想できたというようなことは、天文学や物理学にとっては重要であろうが、存在論にとってはなんの意味もない。予想できるかどうか、予測できるかどうか、予言できるかどうかはどうでもいいのだ。<sup>30</sup>全知の神であれば、たとえ世界をみずからの手では創造していなくとも、すべて前もって正確に知っておられるだろう。それが全知ということだ。決定論的であるかどうか、法則的であるかどうかなど神にとってはなにごとでもない。それゆえ、世界が全くの混沌であったとしても、明日なにか起こるか、十年先になにか起きるか、一〇〇〇年先になにか起きるか、それどころか、一三七億年先に何が起きるか、神はすべてを正確に見通しておられるはずだ。将来の出来事を正確に予想するために世界が決定論的でなければならぬのは、予測するのが人間だからである。しかし繰り返すが、たとえ予測できたとしてもその邂逅が偶然でなくなるわけではない。

偶然が存在するという主張に違和感を感じるのは、存在するもの

にはすべて原因があるはずであって、偶然が存在するとすればその偶然にも原因があるはずだ、と考えるからだろう。要するに、すべての事象に原因が存在するという信念——悉皆原因説——があまりに強固であるために、偶然についても原因をもとめてしまうのだ。

その結果として、なにかが偶然に生じたというところには偶然という名の摂理が働いたと考えるてしまう。偶然の名のもとに神が配を振るつたのだと。これが、偶然の出来事を幸運とか不運と、すなわち運命と呼ぶときにひとが無意識にやっていることである。そしてこのような操作が宿命論を成立させるのだ。しかしこれは偶然の脱—偶然化であって、偶然性の理解としては墮落にはかならない。偶然を決定論的な枠組みのなかに収めようとしているのだから。

偶然の結果が都合のいいものだと、それは「好運」と呼ばれ、都合の悪いものだと「不運」と呼ばれる。ただそれだけのことだ。この、身も蓋もない考えはすでにアリストテレスが述べている。さすがと言いたいところだが、アリストテレスほど、身も蓋もない言い方の天才はいないのだから、当然といえは当然だ。それよりも、これごときでアリストテレスを引き合いに出すこと自体どうかしていると言われそうだ。<sup>31</sup>

ビッグバン宇宙論をみてもわかるように、わたしたちは、劫初における無からの創造とか、万能の神による世界の開闢といった図式にあまりにも囚われすぎているために、決定論的・宿命論的な見方

をなかなか抜け切れない。そのために、偶然性の客観的存在を認めることは、原因のないところに原因を求めるような背理とみなされるのだ。

バクチを永遠に続けられれば誰でも必ず損をする。しかし人間は永遠に続けられない。だからどうしても、勝ち逃げするのが出て来ることになる。彼らは、自分が単に好運なだけだったとは考えない。自分の好運を正当化しようとする。その為には思いつかれたのが決定論である。だから決定論は、どれも結局のところ王権神授説であり、貴種流離譚なのだ。宿命という装置は、種を明かせばただそれだけにすぎない偶然を、もって廻って莊嚴するのだ。あたかも偶然など無かったかのように。

決定論は、たまたま特権を得た人間がその特権を正当化し永遠なものにするためのイデオロギーである。アリストテレスから今日に至るまで、哲学の伝統は、この、成金がおのれの素性を隠すためのイデオロギー装置を開発し続けてきたのだ。

すでに第3節で述べたが、揺らぎに究極の原因は存在しないというのは、揺らぎがまったくの無から現われるという意味ではない。そのように考えることが原始偶然という考えを発想させるのであって、そのように考える限り、偶然性は決定論から逃れられない。偶然性の存在を認めるのは、決定論の枠組みのなかで偶然が生き残れる隙間をみつけ出すことではない。そうではなく、決定論の枠組み

そのものを根底から木っ端微塵に吹き飛ばしてしまうのだ。

ここで「決定論」ということばの意味を確認しておこう。決定論とは、すべての事象について、それをどのように出来させしむるにあたっては、十分原因であるような個的原因が存在すると主張する立場である。それゆえ、ここでいう決定論は、たとえば天体の運行は法則に従った必然的な過程であると主張することではない。必然的な過程の存在を認めるだけではまだ決定論とは言えない。必然性だけから決定論は導けないのだ。決定論は、あらゆる事象が必然的だと主張するのである。あす海戦が起きるのは必然的だと言うだけでは決定論ではない。あす海戦が起きるとしたらそれは必然的だが、あす海戦が起きないとしても必然的だと主張してはじめて決定論なのである。<sup>(32)</sup> 小論が決定論の爆砕を要求するのは、すべての事象が天体の厳格な運行のように決定論的だと主張するからだ。決定論とはユニバーサルな決定論なのである。

偶然性と矛盾対当の関係に立つのは決定論であって必然性ではない。これまで幾度となく主張してきたように、偶然性が否定するのは決定論である。偶然性を必然性の否定として定義するのは、二重に間違っている。ひとつは、因果論的偶然性を様相論的偶然性の水準に囲い込んでしまうからであり、もうひとつは、確保したはずの様相論的偶然性さえも満足に定義できないからである。決定論とは、様相概念を用いて「あす海戦が起きようと起きまいといずれにして

も必然なのだ」と主張することであるが、これの否定は、「あす海戦が起きるのも可能であり、起きないのも可能である」となる。まさにこれが偶然の様相論的定義にほかならない。この意味で、様相論的偶然性もまた決定論の否定形なのである。

## 12 日々これ新たなり

偶然性の遍在をみとめることは、「あらゆるところに偶然が顔を出している現実を正当に認めるべきだ」と言って終わるものではない。それはたとえば、時間の考えに根底的な変更を迫ることになる。<sup>(33)</sup> の捉え方を変えるよう迫るのだ。一種の現在中心主義である。そもそも時間とは何か。時間をどのように考えるべきか。いまここでこの問題に正面から答えるつもりはない。汎偶然主義の立場から時間はどうのように捉えられるべきか、最後にその要点を簡単に示しておこう。

時間はとらえどころがない。それでも時間は、運動・変化によって担保される何かである。時間を定義しろと言われたら、「時間とは時計によって測られるものである」と答えたい。この場合に時計は、最新型の水晶発振式デジタル時計に限らない。日時計でもいいし、水時計でもいい。場合によっては腹時計でもかまわない。どんな時計でもいいが、時間とは時計によって測られるものである。<sup>(34)</sup> こ

れが時間の定義であり実体である。このように時間を操作主義的に定義するのは、時間のあるべき場所を科学の現場に限定したためではない。時間は、科学以前にそもそも日常の生活の場で欠かせない存在である。この、生活の場で使われている時間こそが時間の実体を形成していると理解すべきだろう。そうであれば、それは、時計によって測られるものである。時間に関するそれ以外の規定は、すべて思弁であつて、形而上学的想念——「妄念」ないし「駄弁」と言いたいところだ——にすぎない。そんなものは、なくても一向に困らない。日常の生活においても、また科学の現場においてもである。困るのは、時間を哲学の中心問題と位置づける哲学者だけだろう。相対性理論が問題にしたのは、〈同時性〉の下に顕わになる慣性系相互の関係であり、時計によって測られるのではないような玄妙な時間の本性などどうでもいいのだ。

時間を計時から離れてそれ以外の形で考えることは、すべて形而上学である。時間を永遠の流れとしてイメージしようと、無限に分割できる稠密な連続体と表象しようと、あるいは今が教珠球のように連なっているのだと考えようと、今が噴水のように噴きあげている様子を思い描こうと、それはどのような存在論をとるかに即応して妥当なだけであつて、それ以上の説得力はない。

それゆえ、時間を過去から未来に向けての流れとして表象するもの、ひとつの存在論の表明なのである。そこには、決定論的な存在

論が前提されている。その結果、「天が下に新しきこと無し」というような麗しい(?)<sup>(35)</sup> ことが紡ぎ出されることになる。これが、時間に関する決定論のスローガンであり、時間性からみた決定論的存在論の公式見解である。因果論的決定論の本性にジリ貧があるならば、スローガンは当然そうなるほかないだろう。決定論的世界に〈新しいもの〉は原理的に存在しえないのだから。すべてが劫初の時点で決定されている以上、そこにはせいぜい同一物の永劫回帰しかありえない。

それと張り合つて、わがパンタイキズムもスローガンを美々しく(?) ぶちあげるとすれば、それは「日々これ新たなり」となるだろう。このスローガンのあまりのバナルさには内心忸怩たるものを禁じえないが、こう観じるのは、大地でさえも絶え間なく揺らぎ続けるこの島国の住人だからだろうか。

世界の究極に偶然性が存在するならば、時間は現在中心となる。流れる時間ではなく生成する時間である。時間とは、過去から未来に向けて流れるのではなく、つねにそのつど今において生成するのだ。この時間像の変更は、運動・変化の観念に変更をひき起こし、ひいては世界の存在に関する観念の変更をもひき起こすことになるだろう。世界は流転するのではなく、そのつどあらたに生成するのだ。

台風がフィリピン東方の太平洋上で発生したとする。次第に発達

しながら日本列島に接近し、高知県室戸岬付近に上陸する。最もよくあるパターンだ。それは一連の連続的な過程だから、そこには同一の台風が存在していると言ってよい。しかし、その台風が猛烈な雨台風として高知県を襲うとすれば、その襲来のあり方はそれがマリアナ海域で発生したときに決定されていたわけではない。むしろ、日本近海の水温だの気圧だのの直近の条件が決定したのだ。どこで発生したかなど、ほとんどどうでもいい。同じ台風には違いないが、それはそのつど形をかえているのだ。そのつど新たに生まれ変わっているというのが実状だろう。過去との連続性など、とるにたりない。結局、その台風がどういう姿に変貌するかはそのつどの条件に左右されて偶然なのである。

時間は劫初から流れ来るのではなく、いまここに発するのだ。重要なのは、決定論が阻却されたがゆえに今が成立したという点である。決定論が阻却されたがゆえに個体が生成したという点である。決定論が阻却されたがゆえに生命が誕生したという点である。

時間は過去を維持するのではなく、過去を掘り崩すのだ。<sup>36</sup> 時間を連続性の軌くわから解放することだ。ある出来事が偶然だということとは、それが過去と断絶しているということである。時間を稠密な連続体と考える描像から脱却する必要がある。時間は不連続である。これが、パンタイキズムが要請する時間像である。

### 13 結 語

世界は絶え間なく揺らいでいて安定することはない。世界には因果論的偶然性が遍在している。しかしそのように見えないのも確かだろう。海を見下ろす高台にカメラを据えて、波に揺らぐ海面を日がな一日撮影したとする。そしてそれを十数秒に編集して早送りすれば、人影も鳥影も船影も消えて、一点の曇りもなく光り輝く鏡のように平坦な海面が緩やかに上昇し、緩やかに下降する様が見えて来よう。これはコマ落としという操作によって作り出されたフィクションであるが、世界は神の御業と見まごう程完璧に安定している。わたしたちは、これを錯覚とはみなさない。これは、わたしたちの感官が適度に鈍感で、適度に忘れっぽく、適度にのんきだからである。わたしたちは幸せ者なのだ。神にこの安定性を感謝できるのである。しかし、感謝すべきは神ではなく揺らぎの偶然性に対してであろう。世界に偶然性が遍在するがゆえに、わたしたちはそこに安定性という神の御業をみてとることができるのだ。

因果論的偶然性とは出来事に原因が存在しないことである。因果論的偶然性には理由も根拠も存在しない。根拠なしに生成するがゆえに偶然と呼ばれるのである。以上の小論で、因果論的偶然性に原因が存在しないことは示しえたと考ええる。そしてこれが因果論的偶然性の成立根拠である。それゆえ、以上で汎偶然主義の基礎付け

は果たされたと考える。因果論的偶然性が客観的に遍在することの根拠を示すことはできたと信ずるものである。

因果論的偶然性の客観的存在を認めることと個性の生成を認めることは同値である。因果論的偶然性の客観的存在が否定されれば個体に自己同一性は成立しなくなるからだ。決定論のもとでは個性は成立しない。そしてまた、因果論的偶然性の客観的存在を認めることは可能性の客観的存在を認めることも同値である。因果論的偶然性が客観的に存在しなければ可能性は主観的な見込みではないのだから。

だから、因果論的偶然性の客観的存在を認めないならば、世界には個性も可能性も客観的には存在しない。決定論的世界においてはそれらはたかだが主観的な思い込みに過ぎない。動画の登場人物には個性も可能性もそれ自体として客観的に存在するわけではない。そもそもそこには自体なるものが成立しないのだ。決定論を採るとは、世界を動画とみなすにほかならない。そこでは、自由意志どころか個性も可能性も、単なる絵に描いた餅となる。決定論を認めることは全知にして全能なる神の存在を認めることと同値である。結局、決定論は世界を神が描く動画と見なすにほかならない。おそらくパスカルのような人は、神——彼の場合それはもはや単なる哲学の神ではなく福音書の神であるが——の存在のためならば世界を画餅に帰すこともいとわないだろう。そしておのれ自身が神の

描く動画の登場人物として生きることが栄光とし至福とするだろう。神の愛にふさわしく生きかつ死ぬことができるならば、自己同一性や可能性など、喜んで犬にでもくれてやるだろう。

パスカルのように生きるつもりも死ぬつもりもないにもかかわらず因果論的偶然性の存在を認めようとしなければ、それは単なる怠惰というものだ。しかしまた、偶然性の客観的存在を認めながら、それをさまざま運命に換金してしまうとすれば、それは墮落である。偶然性の客観的遍在を認めることは、なにはともあれ、運命の影から自由になることなのだ。

## 注

- (1) 「自然は人間に確率ぐらいしか計算させてくれないのです。」(Richard P. Feynman, *QED: The Strange Theory of Light and Matter*, Princeton University Press, 1985, p. 19, ファインマン『光と物質のふしぎな理論——私の量子電磁力学——』釜江常好・大貫昌子訳、岩波書店、一九八七年刊、二六頁)
- (2) 「これに対し、分子論的な問題では、物事はもつと簡単である。というのは可能ないろいろな場合はすべて等しい確率で起こると考えてよいからである。そのことはエルゴード定理と呼ばれているが、理論的に証明されているわけではない。むしろ経験的に知られていることなのである。」(杉本大一郎『エントロピー入門——地球・情報・社会への適用——』中公新書、一九八五年刊、一一九頁)
- (3) ハイゼンベルクの証言による。W・ハイゼンベルク「量子力学およびアインシュタインとの対話(一九二五—一九二六年)」『部分と全体——私の生涯の偉大な出会いと対話——』(Weir-



- (4) ner Heisenberg, *Der Teil und das Ganze, Gespräche im Umkreis der Atomphysik*, Pieper, 1965) 湯川秀樹序、山崎和夫訳、みすず書房、一九七四年刊、所収(V章)
- (4) Albert Einstein, Boris Podolsky, and Nathan Rosen, 'Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality be Considered Complete?', *Physical Review*, 47, 777-80 (1935), reprinted in: *Quantum Theory and Measurement*, edited by John Archibald Wheeler and Wojciech Hubert Zurek, Princeton University Press, 1983, pp. 138-41.
- (5) アリストテレスには、形相・目的・始動(運動)の三因はひとつに重なり質料因と対立するという考えや、形相因は目的因であるという考えを示している箇所がある。「ところで、これら四つのうちの」三つはしばしば一つになっている。というのは、事物のなにかであるか〔本質・形相〕とその事物がそのためにであるそれ〔目的〕とは一つであり、そしてこの事物の運動が第一にそれから始まるそれ〔始動因〕もこれら〔形相および目的〕とその種においては同じだからである」(アリストテレス『自然学』B(II)巻第七章(198a24-26)、出・岩崎訳、七〇・七一頁)。「なおまた、自然というのに二義、すなわち質料としての自然と型式〔形相〕としての自然とがあり、そして形相の方は終り〔目的〕であって、その他はこの終りのためであるからして、形相そのものは、その他のものどもがそのためであるそれとしての原因〔目的因〕であらねばならない。」(同書第八章(199a30-32)、出・岩崎訳、七六頁)
- (6) 汎・偶然主義については第6節で再度規定する。
- (7) たとえばガリレオは次のように言っている。「哲学は、眼のまえにたえず開かれているこの最も巨大な書〔すなわち、宇宙〕のなかに、書かれているのです。しかし、まずその言語を理解し、そこに書かれている文字を解読することを学ばないかぎり、理解できません。その書物は数学の言語で書かれ
- (8) ており、その文字は三角形、円その他の幾何学図形であって、これらの手段がなければ、人間の力では、そのことは理解できないのです。それなしには、暗い迷宮を虚しくさまようだけなのです」(Galileo Galilei, *Il Saggiatore*, 1623, ガリレオ『偽金鑑識官』山田慶児・谷泰訳、『世界の名著21 ガリレオ』所収、中央公論社、一九七三年刊、三〇八頁)。
- (8) パスカルの『パンセ』には、クレオパトラの鼻の高さについて語った有名な断章がある。そこで論じられているのは、偶然によって歴史が左右されることに對して人間が——というよりパスカルがと言うべきだろうが——感じる虚しさ (la vanité) についてである。全文を引いておこう。「人間のむなしさ (la vanité de l'homme) を十分知ろうと思うなら、恋愛の原因と結果とをよく眺めてみるがいい。原因は、「私にはわからない何か」(コルネイユ)であり、その結果は恐るべきもの (effroyables) である。この「私にはわからない何か」、人が認めることができなほどわずかなもの「——言うまでもなく(偶然)のことである——(引用者)」が、全地を、王侯たちを、もろもろの軍隊を、全世界を揺り動かすのだ。/クレオパトラの鼻。それがもつと短かったなら、大地の全表面は変わっていただろう。」(Blaise Pascal, *Pensées*, 162, *Texte établi par Léon Brunschvicg*, パスカル『パンセ』一六二、前田陽一・由木康訳、『世界の名著24 パスカル』所収、中央公論社、一九六六年刊、一三四頁)
- (9) ニーチェ『ツァラトゥストラ』第一部「死の説教者」手塚富雄訳、『世界の名著46 ニーチェ』所収、中央公論社、一九六六年刊、一〇四頁。
- (10) 同書第一部「贈り与える徳」手塚訳、一四四頁。
- (11) 「曙光」『この人を見よ』所収、手塚富雄訳、岩波文庫、一九六九年刊、一二七頁。
- (12) ところがその彼が、偶然について熱く語っているかのようにみえるテキストがある。『ツァラトゥストラ』第三部「日の

(13) 出前」にあるその箇所(手塚訳、二五三四頁)は有名な箇所とみえて、ニーチェの偶然性論を論じる際には誰もが引用するようだが、ここでは採り上げない。

パスカルとニーチェに共通する顕著な点は、彼らが偶然性を因果論的偶然性として捉え、そしてそれ故に否定している点である。彼らは、偶然性を様相論的偶然性や本体論的偶然性の水路に導いて偶然性をもつ問題性をあいまいにする哲学の伝統的手法を採っていない。特にパスカルはデカルトやスピノザ、ライブニッツと同時代人であったにもかかわらず、そのような哲学の悪しき伝統を共有していないことは注目し、と言うよりはむしろ瞳目に、あたいたする。これは彼が学校教育を一切受けておらず、近代的な自然科学や数学に造詣の深い聡明な父親から直接教育をほどこされたからであろう。またことに「三百年前のパスカルこそは、真の第一歩から、近代的学問の真髄に徹することのできた最初の近代人ということができよう」(前田陽一『パスカル——「考える葦」の意味するもの——』中公新書、一九六八年刊、一二頁)。この意味で、『パンセ』のパスカルは、小論のような汎・偶然主義にとつて最適・最良の「反面教師」である。

(14) 「」の無限の空間の永遠の沈黙は私を恐怖させる」(Pascal, op. cit., 206, パスカル前掲書、一〇六、前田・由木訳、一五六頁)。パスカルが死んだのは一六六二年八月十九日である。ニュートンの『プリンキピア』が世に出る二十五年前であったことを思い返してみるのも無駄ではあるまい。

(15) この点でラプラスの理解は間違っていたようだ。というよりもラプラスのデーモンはラプラス同様楽観的なのだろう。

(16) アリストテレス『自然学』B(II)巻第五章(197a19-20)・出岩崎訳、六五頁。訳語を若干変えたところがある。

(17) アリストテレスであれば個体化の原理は質料にある(『形而上学』Λ(XII)巻第八章(1074a33-35))と言っただろうが、それだけでは不十分なのだ。個体化の原理である自己同一性が

(18) 成立する為には、その個体に固有の質料とならんで偶有的な質料もなければならず、そのためには因果論的偶然性が不可欠なのである。この点から見れば、ドゥンス・スコトゥスが個体の本質を *haecceitas* と呼んだのもよくわかる。

「即ち素粒子はその一つ一つが、自己同一性をもっていないという点で粒子と異なったものである(原文は全文強調)。」(朝永振一郎「素粒子は粒子であるか」(昭和二十四年七月)『量子力学的世界像』所収、弘文堂、一九六五年刊、三八頁)

(19) この間の事情を、朝永振一郎は、量子力学形成史のひとつコマとからめて次のように描写している。原子が光を射出するメカニズムを電子がひとつの定常状態から別のそれへと遷移する際におこる事象として説明したニールス・ボーアのアイデアをマトリックス力学として発展させる過程における話である。「それでは遷移というものはどんな機構で起こるのであるか。ある遷移は回数多く、また他の遷移は回数少なく起こると言うが、そういう回数を決定するのは何であろうか。もともと源にさかのぼって、一つの原子が定常状態に止まっていられなくて他の状態に遷移を起こす原因となるものは何であろうか。そのとき、始めの状態からいろいろ可能な状態のどれに遷移するかはどういう原因によって支配され決定されるのであろうか。はじめに同じ定常状態にいくつかの原子があったとする。そうすると、そのあるものは  $t_0$  という時刻に A なる状態に遷移するだろうし、他のあるものは  $t_1$  なる時刻に B なる状態に遷移するだろう。こういうとき、この二つの原子のどこが異なっていて、そういう違った行動をするのであろうか、こういう事からについてわれわれは何も知らない」(朝永振一郎『量子力学 I』(第2版)・みすず書房、一九五二、一九六九、一九八二年刊、一四三頁)。こうして朝永は対応原理や選択規則について説明するのであるが、それが一段落したところで、「対応原理の指導的意味」と題された節で再度次のように語る。「こういうふうにして、Bohr の

(20)

理論に欠けていた点を補って、いろいろな結論を計算する非常に有力な方法が得られたことになる。しかしながら、こうして遷移の確率というような量子的なものが計算されるにしても、われわれはまだ真の遷移の原因を知らないのであるから、この計算法は一つの方便にすぎないと考えるべきであろう。われわれが真の理論を知ったなら、まず、なぜ不連続なとびとびの状態だけしか自然界に現われないかの機構が明らかになり、次にそれらの状態の間の遷移がどんな原因により、どんな経過をたどって起こるかを知り、それから、こういう遷移がどれくらいの頻度で起こるかを計算することができらるだろう。これを計算しておいて、 $n$ の十分大きい極限の場合を調べてみると、ちょうど対応原理の言うようになっていことを発見するだろう。／量子論の将来をこういうふう想像することは非常に常識的である。しかし、対応原理をいろいろの問題に用いているうちに、Bohrを中心とする物理学者らの考え方は次第にこういう常識的な予想を離れてきた。すなわち上の考え方は、いわば対応原理より深いところに状態を不連続にする何らかのメカニズムがあり、さらに遷移の原因とかその経過とかを記述する別の法則があつて、それによつて得られる結論が対応原理である、という段取りのものであつたが、実は、不連続性や遷移の法則は対応原理そのものの中に求められるべきものであつて、これを離れて別に深い法則があるのではないというふうにかれらは次第に考えるようになってきた。もちろんわれわれが今この節で述べた形の対応原理はまだばく然としたものである。しかし、これを変更して正しい量子の法則を得るには、今までの法則のほかに何か遷移に関するより深い法則を導入する方向にはなく、対応原理そのものをもっと正しい形に表現することにあり。」(同書、一五二―一五三頁)

ここの「内因的 (intrinsic)」という用語は、久保亮五の「内因的 (intrinsic) ランダムネス」と外因的 (extrinsic) ラン

(21)

ダムネス」による。久保は次のように説明している。「内因的なランダムネスとは、その物理系に内在する原因によつていわば自発的に生じたランダムネス、これに對して外因的なランダムネスは外因的に導入されたもの、という意味であるが、場合によつてはその区別は任意的であるかもしれない。しかし、不安定な原子核の崩壊、物質による光子の吸収や放出など、量子的過程は本質的にランダムであり、内因的である。マイクロな熱運動、例えば固体内の原子振動、熱的な格子欠陥、マイクロな電流のゆらぎなども、本質的にランダムであり内因的である。」(久保亮五「ランダム系の統計物理」、日本物理学会編『ランダム系の物理学』所収(15章)、培風館、一九八一年刊、二九六頁)

(23)

デイヴィッド・ボームは、不確定性原理について批判的に論じる文脈で、コペンハーゲン解釈の特徴を次のように描写している。「かくして、不確定性原理が、絶対的究極的法則であり、自然界に起こるすべての過程にあてはまるとする仮定は、原子領域の法則に強く依存する現象に関して、因果性が崩壊していることを意味している。しかも、この点について強調しておかねばならないのは、このような現象は、原子領域の現象に限られるのではなく、事物の、隠れた、あるいは観測不可能な性質に限定されるものでもないことである。実際の観測可能な物理現象は、何も原因をもたない、と仮定されているのである」(D・ボーム『現代物理学における因果性と偶然性』(David Bohm, *Causality and Chance in Modern Physics*, 1957) 村田良夫訳、東京図書、一九六九年刊、一二三頁、強調は原著者)。ボームはここで、原因が存在しないと仮定することは間違つていっていると言いたいのだ。

(22)

ボームは Subquantum-mechanical level と呼んでいる (ボーム前掲書、村田訳、一〇一頁)。

ラプラスは「人間精神はこの知性からはいつも無限に遠く隔たつてゐる」と云う (Pierre-Simon Laplace, *Essai Philo-*

- (24) 『定理一四 神以外にはいかなる実体も存在しえないし、また考えることもできない。』／『証明省略』／系一 このことから次のことがきわめて明瞭に帰結されてくる。まず第一に、神が唯一のものであること、言いかえれば〔定義六により〕自然の中にはただ一つの実体しか存在しない、しかもそれは絶対無限であるという)とである。』(Baruch de Spinoza, *Ethica Ordine Geometrico demonstrata*, 1677, Pars Prima, Propositio XIV, Corollarium I, スピノザ『エティカ』第一部定理一四および系一、工藤喜作・斎藤博訳、『世界の名著25 スピノザ・ライブニッツ』所収、中央公論社、一九六九年刊、九〇―一頁) 『動かされ且つ動かすものは中間位にあるものであるから、動かされないで動かすところの或るものがあり、これは永遠なものであり、実体であり、現実態である。〔では、どのような仕方で動かすか?〕それは、あたかも欲求されるもの〔欲求対象〕や思惟的なもの〔思惟対象〕が、〔欲求者や思惟者を〕動かすような仕方で動かす、すなわち動かされ〔も動きもし〕ないで動かす。』(アリストテレス『形而上学』Λ (XII) 巻第七章 (1072a24-27)、出隆訳、四一七頁)
- (25) G. W. F. Hegel *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Zweiter Teil: *Die Naturphilosophie, Mit dem mündlichen Zusätzen*, § 249, Werke in zwanzig Bänden, 9, Theorie Werkausgabe Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, S. 33, ヘーゲル『エンチクロペディー』第三部『自然哲学』二四九節口頭説明、長谷川宏訳、作品社、二〇〇五年刊、三九頁。
- (26) 「私はデカルトを許せない。彼はその全哲学のなかで、できることなら神なしですませたいものだ、きつと思っただろ
- (27) う。しかし、彼は、世界を動かささせるために、神に一つの爪弾きをさせないわけにいかなかった。それからさきは、もう神に用がなこのだ。』(Pascal, *op. cit.*, 77, パスカル前掲書、七七、前田・由木訳、九九頁)
- (28) Hegel, *op. cit.*, § 339, S. 344, ヘーゲル前掲書、三三九節口頭説明、長谷川訳、三三二頁。
- (29) ここでとりあげる永劫帰説は、ひとつの図式であって、ニーチェのそれを念頭に置いているわけではない。それゆえ、以下の批判点がニーチェの永劫帰説にもあてはまるとは考えていない。ニーチェのそれは極めて難解であって、なにが論点なのか、論者には理解できていない。
- (30) サイコロだって、それが停止する直前であれば、どの目が出るか正確に予測できる。ルーレットを見たらいい。だから、予測できるかどうか重要なのではなく、どれだけ前に正確な予測が可能であるかが重要なのだ。
- (31) それでも、アリストテレスに敬意を表して、彼の「身も蓋もない」ことを引用しておこう。「運(テューケー)がよい〔好運だ〕と言われるのは、その結果がなにか善である場合のこと、運がわるいと言われるのは、その結果がなにか悪である場合のことである。そして好運とか悪運とか言われるのは、その結果がもっと大規模な場合にある。』(アリストテレス『自然学』B (II) 巻第五章 (197a25-27)、出・岩崎訳、六六頁)
- (32) ちなみに言えば、「あす海戦が起きるかあるいは起きないかどうかである」という言明は排中律に従った必然的な言明であるが、「あす海戦が起きるのは必然的であるかあるいはあす海戦が起きないのは必然であるかどうかである」すなわち「あす海戦が起きようと起きまいといずれにしても必然的だ」という言明——これが決定論の主張である——は排中律に従っているわけではないし当然ながら必然的な言明でもない。このように、決定論は、論理的必然性として導けるわ

けではない。アリストテレス『命題論』第九章 (19 a 29-32) 参照。

(34) (33)

例えば、九鬼周造である。時間に関するアリストテレスの規定は、まずもって時間のこの計時的側面を念頭に置いた定義として理解されるべきであろう。「というのには、時間とはまさにこれ、すなわち、前後に関しての運動の数であるから。」(アリストテレス『自然学』Δ (IV) 卷第十一章 (219 b 1-2)、出・岩崎訳、一七〇頁)

(35)

このことは『旧約聖書』の「伝道の書 (Ecclesiastes) (コヘレトの言葉)」1:9にあるのだが、ここでは否定的なニュアンスで用いられていてすこしも麗しくない。まさにジリ貧といったところだ。世界は虚しさの底に低迷しているという絶望的なニュアンスである。

(36)

「時間は、それ自体、むしろ消滅の原因だからである」(アリストテレス『自然学』Δ (IV) 卷第十二章 (221 b 1-2)、出・岩崎訳、一七八頁)。「だから明らかに……時間は、それ自体では、生成の原因というよりもむしろ多く消滅の原因とすべきであろう(そのわけは、転化が、それ自体、ものを離脱させることだからである)、そして、時間が生成の原因でありまた存在することの原因であるのは、(それ自体でというよりも)付帯的にであろう。」(同書第十三章 (222 b 19-22)、出・岩崎訳、一八四頁)