

根源的な偶然性に触れる——日本と中国の比較を通じて——

中 島 隆 博

一 カンタン・メイヤスと非理由律

この世界そのものが偶然的なものであって、別の仕方でもありうるのではないか。ここでの偶然性は、根源的な偶然性とも呼ぶべきもので、確率計算が可能なような偶然性ではない。

近年このような根源的な偶然性が論じられるようになったが、その重要な貢献をなしたのは、カンタン・メイヤス『有限性の後で——偶然性の必然性についての試論』である。それは人間に相關したものである世界とその把握を問い、人間に決して相關しない、すなわち根源的に偶然的な世界のあり方を考えようとした¹⁾。

つまり、近代科学に固有のコペルニクスⅡガリレイ的な脱中心化は、哲学にプロトレマイオスの反転をもたらしたのである。思考は、世界に対するいかなる関係とも無縁な、世界についての認識を現に開示する能力がみずからに備わっていること

を、近代科学によって初めて発見した。これに対し超越論哲学は、この世界そのものと非——相關のあらゆる認識の無効化を、物理科学における思考可能性の条件として示したのである。〔『有限性の後で——偶然性の必然性についての試論』一九六頁〕

ここで触れられている「超越論哲学」とはカントであり、人間に相關したものに世界を還元しようとする努力のことである。それを「プロトレマイオスの反転」と批判しながら、メイヤスは「非理由律」を強調する。世界や事物があることに「理由」はない。

この背景には、ライプニッツの「なぜ何かがあるのであつて無ではないのか」という問いがある。ライプニッツのこの問いは、メイヤスにとつても重要である。避けなければならないのは、事物には理由があり、その究極的には神という大文字の理由があるとする形而上学的・神学的な理由律の道と、事物があることには理由はなく、それは奇跡であり、純粹な贈与であるとする、理由律

を失効させた信仰主義の道である。とりわけメイヤスは、ウィトゲンシュタインやハイデガーに代表される後者の道に対して警戒をする。

したがって現代における「ウィトゲンシュタインやハイデガーのような」《全き他者》（信仰告白の空虚な対象）への服属は、理由律の失効に関する解釈——すなわち、絶対者を発見できないという理由律の本質的な不可能性が明らかになったこと——の、不可避免的で厳密な裏面なのだ。信仰主義とは、強い、相關主義の別名である。（同、八六頁、傍点は原著者。以下、同じ）

そうであれば、二つの神学的・宗教的な道の間を歩まなければならない。それが、理由律と反理由律の間で、非理由律を発見することであり、形而上学的絶対者と《全き他者》の間で、「ささやかなる絶対的なもの」（同、八七頁）を回復する、「思弁的唯物論」（同、二〇二頁）の道である。それは、近代科学に向かい合い、神なしに、人間なしに、世界と事物を考える道である。そのためには、神や人間ではなく、事実性を「ささやかなる絶対的なもの」と考えることと、世界と事物は理由なしにあり、別の仕方に変容しようと考えながらも、数学的な論証によって世界と事物にはある種の安定があり、反理由律に向かう必要がないことを示さなければならない。

いかなるものであれ、しかしかに存在し、しかしかに存在し続け、別様にならない理由はない。世界の事物についても、世界の諸法則についてもそうである。まったく実在的に、す

べては崩壊しうる。木々も星々も、星々も諸法則も、自然法則も論理法則も、である。これは、あらゆるものに滅びを運命づけるような高次の法則があるからではない。いかなるものであれ、それを滅びないように護ってくれる高次の法則が不在であるからなのである。（同、九四頁）

ここで描かれる事実性は、なかなか恐ろしいものである。この原理の偶然的変容においては、「あらゆる悪夢」（同、二二頁）を生み出すことができるからである。とは言え、メイヤスは「その非理由は、たんなる不条理ではない」（同、一一四頁）と考える。世界の根本的な偶然性には何らかの制限があるはずであり、それなしには、科学的な言明がそもそも無意味なものになってしまからである。ただし、それは「確率論的推論、すなわち頻度の計算に従うものとしての偶然的巡り合わせの観念」（同、一七〇頁）が示すような制限や安定性ではない。おそらくそれでは、ライブニッツ的な可能世界論の延長となってしまう、「私たちの宇宙（世界）」が最善であるとする帰結に近づいてしまう。ではどうするか。メイヤスはここでカントールの無限集合論を援用し、可能世界論が有する全体化に抗しながら、安定性を探っていくのだが、この肝となる部分はどうひとつ説得的ではない。

要するにメイヤスの議論は、根源的な偶然性についてやや不徹底な部分があるのである。

二 九鬼周造と東洋的時間

メイヤスに先立って、根源的な偶然性について、ひとつの限

界まで思索したのが九鬼周造である。九鬼がヨーロッパ留学の最後にボンテニーで行った二つの講演がある（一九二八年）。そのうちのひとつが「東洋における時間の概念と時間を超えた取り戻し」であった。ここで九鬼は「東洋的時間」すなわち輪廻のような「回帰的時間」について論じる。しかし、その注で述べるように、九鬼自身は仏教的な輪廻もキリスト教的な死後の生も信じておらず、単にそのイマジネールな領域での可能性を論じたものにほかならないと言う（『九鬼周造全集』第1巻、二八四頁）。ではいかなる可能性を論じたのかというと、フッサールの現象学そしてハイデガーの存在論が想定する、未来、現在、過去を「エクスターズ（脱自）」の三つの様態と捉えて、その統一として時間を考える（同、二九二頁）のとは異なる時間の可能性である。それは、「このエクスターズは、現象学的ではなく、神秘的である。エクスターズという語がここでその古い意味の幾ばくかを取り戻すのである」（同上）。つまり、九鬼はイマジネールな領域に見出す「東洋的時間」に、神秘を見出そうとしたのである。それは、現象学的・存在論的な時間が実的な領域に属しているのとは異なるもので、「それぞれの現在とは同一のモーメントを、一方では未来に、他方では過去において有して、その厚みは無限の深さに由来する瞬間なのだ」（同上）と考えたのである。その回帰する同一の時間からどう解脱するのか。これこそが九鬼の問いであった。

一九三四年に出された「人生観」のなかで、九鬼は「普通の意味の来世を信じる位ならば、私はむしろ厳密な同一事の永劫回帰を信じたい。なぜならば一生が厳密に同一な内容を持って無限回

繰返されると言うことは、一生が一回より生きられないということつまりは同じことである。厳密な同一事の永劫回帰の思想は現世という実像を無数の鏡に写してその映像を過去と未来に配列したようなものである。映像を無数に造ったからとて実像の一回性や尊厳をいささかも傷つけはしない」（『九鬼周造全集』第3巻、九八〜九九頁）と述べ、来世を否定するとともに、先ほどのボンテニー講演で強調した「東洋的時間」をここで踏襲した。そして、続けてこう述べたのである。

そして魂は死の鐘を聴くとき、自己の創造した価値が、たとえ僅少でも、不滅であるという諦念を抱いて、自己を無の淵へ突き落すであろう。（同、九九頁）

九鬼の深い諦念に縁取られた、いわば乾いた哲学的態度は、近代日本にあつてはやや例外的なものだ。神秘の次元を探究しながらも、そこにとどまることをよしとせずに、そこからの解脱を図ろうとするのは、まさしくこの乾いた哲学的態度にほかならない。そのことは、九鬼の二つの核心的な研究である「いき」と「偶然性」をめぐるても、同様に見出されるものだ。

三 九鬼周造と純粹な偶然論

『いき』の構造（一九三〇年）で九鬼がなそうとしたことは、国家によって領導されがちな「ころ」や「たましい」とは異なる、「いき」という土着的な語の普遍化のチャンスにかけたように思われる。その結論はこうだ。

運命によって「諦め」を得た「媚態」が「意気地」の自由に

生^〇き^〇る^〇のが「いき」である。人間の運命に対して曇らざる眼をもち、魂の自由に向って悩ましい憧憬を懐く民族ならずしては媚態をして「いき」の様態を取らしむることはできない。「いき」の核心的意味は、その構造がわが民族存在の自己開示として把握されたときに、十全なる会得と理解とを得たのである。（『九鬼周造全集』第1巻、八二頁（〇）による強調は九鬼による）

つまり、「いき」を構成する三つの要素である「諦め」「媚態」「意気地」は、運命を見据えながら自由に「生きる」ことを九鬼自身が憧憬しているのである。そしてその憧憬を「わが民族存在」に、行為遂行的に投影することこそが、その思いであったのだ。

では、九鬼にとってもうひとつの重要概念である「偶然性」はどうだろうか。『偶然性の問題』が出版された一九三五年は、天皇機関説事件から国体明徴声明が出された年で、日本が軍国主義化に一層傾斜し始めた時期であった。そして九鬼の思索は、これまで出てきた概念を用いれば、「運命」と「無」もしくは「死」の間で、「生きる」ことをどう定義するかにかかっていたのである。

『偶然性の問題』で重要なのは、九鬼が偶然性を通じて、未来を志向していることだ。

偶然に対する驚異は単に現在にのみ基礎づけられねばならぬことはない。我々は偶然性の驚異を未来によって倒逆的に基礎付けることが出来る。偶然性は不可能性が可能性へ接する切点である。偶然性の中に極微の可能性を把握し、未来的なる可能性をはぐくむことによって行為の曲線を展開し、翻つ

て現在のなる偶然性の生産的意味を倒逆的に理解することが出来る。「目的なき目的」を未来の生産に醸して邂逅の「瞬間」に驚異を齎らすことが出来る。そうして、一切の偶然性の驚異を未来によって強調することは「偶然―必然」の相関を成立させることであって、また従って偶然性をして真に偶然性たらしめることである。これが有限なる実存者に与えられた課題であり、同時にまた、実存する有限者の救いであればならぬ。『浄土論』に「観仏本願力、遇無空過者」とあるのも畢竟このことであろう。「遇う」のは現在に於て我に邂逅する汝の偶然性である。「空しく過ぐるもの無し」とは汝に制約されながら汝の内面化に關して有つ我が未来の可能性としてのみ意味を有っている。不可能に近い極微の可能性が偶然性に於て現実となり、偶然性として堅く擱まれることによって新しい可能性を生み、更に可能性が必然性へ発展するところに運命としての仏の本願もあれば人間の救いもある。無をうちに蔵して滅亡の運命を有する偶然性に永遠の運命の意味を付与するには、未来によって瞬間を生かしむるよりほかはない。未来的なる可能性によって現在のなる偶然性の意味を奔騰させるよりほかはない。かの弥蘭の「何故」に対して、理論の圈内にあつては、偶然性は具体的存在の不可欠条件であると答えるまでであるが、実践の領域にあつては、「遇うて空しく過ぐる勿れ」という命令を自己に与えることによって理論の空隙を満たすことができるであろう。（『九鬼周造全集』第2巻、二五九―二六〇頁）

実に美しい一節である。九鬼が、「偶然性を真に偶然性たらしめる」ことは、「不可能性が可能性へ接する」こと、つまり「未来的なる可能性をはぐくむ」ことであると述べる時、未来は可能性として登場する。ただ、それは「不可能に近い極微の可能性」であつて、まさに有り難いものとしての「驚異」にほかならない。それを掴むことによって、偶然性は「有限者の救い」に開かれる。ではその救いとは何か。「更に可能性が必然性へ発展するところに運命としての仏の本願もあれば人間の救いもある。無をうちに蔵して滅亡の運命を有する偶然性に永遠の運命の意味を付与するには、未来によって瞬間を生かしむるほかはない」と述べられるように、運命を必然性において捉え直すことで、「無」に直面した「滅亡の運命」を転じて、「永遠の運命」という意味を獲得することなのだ。このような未来による現在の偶然性の「倒逆」を語る九鬼は、しかし、必ずしも悲愴ではない。かえつて、それは小さな肯定を静かに語るかのようなのである。悲愴な語りが、「滅亡の運命」や「永遠の運命」を国家に重ね合わせがちなのに対して、九鬼はあくまでも人との邂逅という偶然性を深く生きる個人とその内面性に深く沈潜していったのである。

その後、九鬼は思考を更に進め、現実の世界の偶然性に言及するようになる。

しかし、如何に驚きを除いて行つても、なお最後に一つ残つて、我々に驚きを迫るものがある。それは現実の世界そのものが驚きを迫るのである。現実の世界そのものに對して、我々は驚きの情を禁じ得ないのである。現実の世界は偶然的

存在である。形而上的偶然である。何等かの意味で全体的なもの、単に一つに過ぎぬ。離接肢の一つである。それ故に、我々はその一つが正に存在することに対して驚くのである。（驚きの情と偶然性）一九三九年、『九鬼周造全集』第3巻、一五九頁）

そして、この現実の世界の偶然性を論じた例に、ライプニッツとその可能世界論を挙げ、「世界はその存在の根拠を自己自身の中に有っているものではない。世界の存在は偶然である」（同、一六〇頁）ことを示したとするも、ライプニッツがこの現実の世界を神が最善のものとして選んだことは批判した。同様に、九鬼は後期シェリングとその「原始偶然（Ursprünglich）」に触れて、「原始偶然」という着想はよいものの、あくまでもキリスト教の圏内にとどまる議論であつて、「純粋な偶然論、純粋な驚きの形而上学」（同、一六三頁）にはなっていないというのだ。では、「純粋な偶然論」はどこに見出されるのか。九鬼は、それを「キリスト教と関係のないギリシア哲学や東洋の哲学」（同、一六四頁）に見出す。ギリシアでは、ヘラクレイトス、エンペドクレス、そしてエピクロスに言及し、「世界の生成は全く偶然による」（同、一六五頁）という見解を紹介している。東洋では、「六師外道の無因無縁論」、仏教、王充に触れるとともに、日本神話にそのチャンスを求め、『古事記』の「おのころ島」を「無限な可能性の動きの中から、現実が偶然したことを意味している」（同、一七〇頁）と解釈した。現実の世界そのものが徹底的に偶然である。この境地において、先ほど見たような、「無」に直面した「滅亡の運命」を転じて、

「永遠の運命」という意味を獲得することさえ後景に退くようである。九鬼は最後にこう述べている。

ともかくも我々は現実の世界が存在するという偶然の事実そのものに驚きを感じないではいられないのである。そこには何等か超感性的なものの深淵が開かれている。我々の脚下に開かれている。そして満身に戦慄を感じて、その深淵に飛び込んで行くのが、形而上学としての哲学である。(同、一七五頁)

四 王充——偶然論と決定論

では、九鬼が「純粹な偶然論」のひとつに紹介した、後漢の王充の議論はどうなっているのか。王充の偶然論は、それ以前の前漢の董仲舒に代表される天人相関論を撃つことにあった。

儒者の説にまた言う。「君主が失政を行えば、天が異をなし、改めなければ人民に災いし、さらに改めなければ自分の身に災いする。異を先にして、災を後にするのは、教を先にし、誅を後にするという意味である」。

しかし、これもまた疑わしい。夏に物を植えても、物は枯れて育たないし、冬に穀物を取り込んでも、穀物は棄てられて収蔵できない。そもそも政治や教化を行うのは、ちょうど物を植えたり、穀物を取り込んだりするようなもので、政治が時宜を失すると、気や物が災禍をなしてしまうと言えるだけである。「天が異をなして譴告し、改めなければ災をなし誅伐する」と言うことはできない。儒者の説は、俗人の言

である。陽の気が熾烈な真夏に、陰の気が陽の気を犯すと雷が起こり、それが人や物に当たって殺すことがあると、それを天が隠れた過ちを罰すると言うのである。一度聞くとそうであるかのように思うが、実際はそうではない。そもそも災異が譴告や誅伐をなすと言うのは、ちょうど雷が人を殺して隠れた過ちを罰すると考えるようなものだ。理由のない言葉であり、そうだとはいえない説である。(『論衡』譴告)

王充によれば、災禍が起きるのは天が意図してのことではなく、自然現象としておのずと生じるか、政治に代表される、人の行いが時宜を得ず、自然の道理に背いたために生じたものだ。天と人の間には、譴告のような強い因果関係を認めることはできない。

こうした考え方の背景には、天が自然で、無為であるという道家系統の思想がある。それを典型的に示す言葉として、「天道は自然であり、無為である。もし人に譴告するというと、それは有為であつて自然ではなくなる。黄老の学派が「自然、無為として」天道を論じているのが実情を得たものである」(『論衡』譴告)が挙げられるだろう。

アンヌ・チャンは王充のこうした態度をこう理解している。

王充自身は感応「天と人との相互作用」を、純粹に自然で自発的な、道家の言う「自然」のプロセスとしてのみ見ている。この意味で王充は、六朝思想の先駆者である。あらゆる現実を「氣」によって理解する自然主義の立場から、王充はあらゆる内在的正義の觀念をしりぞけ、とりわけ不死や鬼神の存在を信じることを拒否した。その結果、王充は、絶えず「命」

（運命）に支配されているという決定論的な見方を取るに至る。（『中国思想史』三二頁）

つまり、チャンは、王充は天人相関論から離れたが、九鬼が望むような「純粹な偶然論」に至ったのではなく、「氣」の運動によって支配される運命という別の決定論に陥ったと考えているのだ。

それを補強するような次の一節を、チャンは挙げている。

人が僥倖に会ったり、憂患に会ったりするのは、すべて運命のしわざである。生死や長寿夭折を決めるのも運命であり、貴賤や貧富を定めるのも運命である。王公から庶民、聖賢から下愚に至るまで、頭や目があり、血を備えたあらゆる存在者の中で、運命を免れる者は誰一人としていない。（『論衡』命祿）

「運命を免れる者は誰一人としていない」。大久保隆郎もまた「王充には決定的運命論がある」（大久保隆郎『王充思想の諸相』三四三頁）として「氣」をどのように稟けたかによって運命が定まると断じている。

確かに、王充の思考を追っていくと、偶然論と決定論のあいいで揺れ動くところがある。たとえば、聖賢のように、天の性を稟けた者に対しては次のような言い方をしている。

問う。「人は天地に生まれ、天地は無為である。人が天の性を稟けている者であれば、無為でなければならないのに、有為であるのはどうか」。

答える。「至徳で純厚な人は天の氣を稟けることが多いので、天に則ることができ、自然無為である。『天の』氣を稟けるこ

とが少ない人は道徳に従わず、天地に似ておらず、そのために不肖と言う。不肖とは似ていないという意味である。天地に似ておらず、聖賢に類していないので、有為である。（『論衡』自然）

つまり、王充は人を二つに分け、天の氣を稟けている聖賢と、それをあまり稟けていないその他の人々に区別している。多くの人間は、天地の造化の出来損ないであり、不肖にすぎず、そのために有為とならざるをえない。礼を作り出すのもそのためで、徳に欠けるからである。そして、「氣」による決定論が覆うのは、こうした多くの人間たちである。

ところが、他方で、天は、聖賢のように天地に似た無為の人間を生み出すこともある。そしてそのような聖賢は実は、天に則って讒告を行うのである。

しかし、もしそうであれば、少なくとも天と聖賢の間には天人相関が成立してしまうのではないのか。はたして王充は、その方向に歩を進めたのである。

『易』に「大人は天地とその徳を同じくする」とあり、それゆえ太伯にも「天は言わず、その道を賢者の心にたてると言う。そもそも大人の徳は天の徳である。賢者の言は天の言である。大人は風刺し、賢者は諫言するが、それが天の讒告なのだ。ところが、讒告を災異に帰してしまうために、それが疑われるのである。（『論衡』讒告）

そうであれば、王充の董仲舒批判も部分的なものにとどまると言わざるをえない。それでも聖賢は、「氣」による決定論を免れると

ころがある。というのも、聖賢の出現それ自体が、一種の「驚異」すなわち偶然であるからだ。

鳳凰や麒麟は通常は太平の時にやって来るものである。春秋時代に、孔子が王とならなかったのを嫌がって麒麟がやって来たことがある。光武帝が済陽で生まれた時にも、鳳凰がやって来た。光武帝が生まれた時は、成帝と哀帝の間で、いまだ太平の時ではなかったが、鳳凰が至った。もし光武帝に聖徳があるというためにやって来たのであれば、これは聖王が生まれる瑞祥であったわけで、太平に应じてやって来たのではない。(「論衡」講瑞)

このように王充は、自らが生きた後漢を光武帝に代表される聖王の世と褒め称え、聖賢としての光武帝の出現を天からの瑞祥に認めている。それは、近代的な意味での「合理主義」や「自然主義」とは異なる理路を通じて、決定論を逃れるスペースを瑞祥という象徴に見ようとしたのである。

これは思想的曖昧さや不徹底というよりも、運命による決定論を突き詰めていったとしてもなお残る偶然性の影だと言うべきだろう。なぜなら、そもそもこの世界そのものが根源的な偶然性に貫かれている以上、わたしたちは決定論を決定的に基礎づけることなどできるはずではないからである。

おわりに

以上、カンタン・メイヤスー、九鬼周造、王充の議論を見てきた。それぞれの概念的枠組みのなかで、根源的な偶然性に触れようと

していたと言えるだろう。それは、この世界そのものが徹底的に偶然でありながら、その世界がある限りにおいては何らかのやや安定した構造があり、しかもそれが未来に開かれた可能性を藏していることを示すものであった。こうした根源的な偶然性を踏まえてどう生きるのか。これがわたしたちに問われていることである。

参考文献

- 大久保隆郎『王充思想の諸相』汲古書院、二〇一〇年
小浜善信『九鬼周造の哲学 漂泊の魂』昭和堂、二〇〇六年
九鬼周造『九鬼周造全集』第1巻、岩波書店、一九八一年
九鬼周造『九鬼周造全集』第2巻、岩波書店、一九八〇年
九鬼周造『九鬼周造全集』第3巻、岩波書店、一九八一年
黄暉撰『論衡校釋(附劉盼遂集解)』全四冊、中華書局、一九九〇年
アンヌ・チャン『中国思想史』志野好伸・中島隆博・廣瀬玲子訳、知泉書館、二〇一〇年
中島隆博『究極的な理由がないこの世界を言祝ぐ「UP」』五二二号、東京大学出版会、二〇一六年四月号
カンタン・メイヤスー『有限性の後で——偶然性の必然性についての試論——千葉雅也・大橋完太郎・星野太訳、人文書院、二〇一五年
(1) 以下の議論の詳細は、中島隆博『究極的な理由がないこの世界を言祝ぐ』四八〜五三頁を参照のこと。
(2) 小浜善信『九鬼周造の哲学 漂泊の魂』一〇六〜一〇七頁を参照。
(なかじま・たかひろ、中国哲学・世界哲学、
東京大学東洋文化研究所教授)