

哲學研究 第二百七十五號

第二十四卷
第二册

驚きの情と偶然性

九 鬼 周 造

一

驚きの情と偶然性との關係を考へて見ようと思ふのであるが、始めに、偶然性といふことの意味を簡單に述べて置かう。偶然性とは必然性の否定である。偶然とは必然でないものである。それならば、必然性とはどういふことかといふに、ものの性質上の規定であるところの同一性といふことを、その存在する仕方としての様相の見地から言ひ表はしたのが必然性である。自己が飽くまでも自己を保ち、自己同一の形を取つてゐる限り、その同一者は決して他の者であり得ない。さういふ在り方を必然的といふのである。例へば、三段論法にあつて、大前提と小前提とが與へられれば、結論は必然的に出て来る。すべて哺乳動物は肺で呼吸するといふ大前提と、鯨は哺乳動物であるといふ小前提から、鯨は肺で呼吸するといふ結論が必然的に出て来る。結論が必然性を有つて存在するのはなぜかといふに、鯨は

哺乳動物であるといふ小前提が妥當する以上は、すべて哺乳動物は肺で呼吸するといふ大前提と、鯨は肺で呼吸するといふ結論とは、同一のことを云つてゐるに過ぎないからである。大前提の中に潜在的に含まれてゐるものを、結論として表面に取り出したに過ぎない。結論は何も新しい他のものではない。大前提と同一のものである。それであるから必然性を有つて妥當するのである。そして大前提と結論との同一性を根據づけるものが、鯨は哺乳動物であるといふ小前提である。もちろん鯨と哺乳動物とは全然同一のものといふわけではないが、三段論法は、推理の必然性を成立させるために、同一性といふ性質を特に抽象して、それだけを技術的に取扱つてゐるのである。要するに、同一性といふ性質が、様相の上では必然性である。

それならば、定立が自己同一性を破つて反定立に移るといふやうな場合に、どうしてその推移に必然性を認めることができるのか、といふ疑問が起るかも知れない。然し、その場合には、定立、反定立、綜合といふ三段の律動をなして動く運動の形式そのものを同一性に於て固定して把へるから、その在り方が必然的となるのである。止揚といふ概念は、定立と反定立とが綜合にあつて保存されてゐることを言つてゐるのである。定立、反定立、綜合を貫いて何か同一的なものが流れてゐるから、止揚といふ。定立は、それ自身の發展によつて、謂はばそれ自身の延長として、反定立を自己の中に見出すのである。従つて、定立の自己同一性は、或る意味に於て、反定立によつて必ずしも全くは破られてゐないのである。それ故、そこに必然性が存するのである。いつたい、定立と反定立とを無差別的同一性に於て把へようとする謂はゆる同一哲學の名残が、辯證法の主張する必然性の中に影を留めてゐる。

同一性、従つて必然性は、どういふ特殊な形を取つてあらはれて來るかといふに、先づ概念は、その本質的徴表と

の同一性に於て成立してゐる。次に理由と歸結とか、原因と結果とか、目的と手段とかいふやうな系列は、或る意味でやはり同一性を保つてゐる。次にまた全體といふものは、各部分の總和と同一性を示してゐる。同一性、従つて必然性は、およそさういふ三つの形を取つてあらはれる。

偶然性は必然性の否定であるから、必然性の三つの形に對して、偶然性にも大體、三つの形がある。第一に、概念の有つ同一性から離れてゐるのが偶然である。例へば、若干の人間は黄色人種であるといふ場合に、黄色人種といふことは、人間といふ一般概念の有つ同一性から離れたことであるから、人種的差別を示す皮膚の色といふものは偶然的なものであると考へ得る。第二に、理由と歸結とか、原因と結果とか、目的と手段とかいふやうな系列の有つ同一性から離れてゐるものは、偶然である。例へば、水道工事をしてゐて、古い昔の佛像を發見したといふ場合に、土を掘つて水道の鐵管を埋めるといふ一つの目的々系列の中には、昔の佛像を發見するといふ事柄は目的として含まれてゐない。それ故に、古い佛像が出て來たならば、それは偶然である。第三に、各部分の總和としての全體の有つ同一性から離れてゐるのが偶然である。例へば、全體が蟲や鳥や人間などといふものを離接的に含んでゐる生物一般であるとして、その場合に、蟲でもなく、鳥でもなく、人間であるといふことは偶然である。

この三つの形の偶然性にあつて、第三のものは、第一のものと第二のものとの綜合であるとも見ることが出来る。なぜならば、或る一定の部分が、各部分の總和としての全體に對して有つ關係は、或る特殊な徴表が、一般概念に對して有つ關係と見ても差支ない。また、全體が甲、乙、丙といふ部分を含んでゐる場合に、甲でもなく、乙でもなく、丙であるといふならば、丙であることの理由または原因または目的といふものを問題とすることが出来る。それ故に、

全體と部分との關係に於て成立する偶然性、すなはち第三の形の偶然性は、第一の形の偶然性と第二の形の偶然性とに關する問題を綜合的に含んで有つてゐるといふことができる。

なほ、これら三つの形であらはれてゐる偶然性には各々特色がある。第一の形、すなはち概念に關する偶然性は、概念と徴表との關係といふ論理學上の見地だけから見たものであるから、論理的偶然といふことができるであらう。第二の形の偶然性は、狹義の理由性に關する限りは純論理的領域に留つてゐるが、しかし實際には特に因果性と目的性とに關して著しく注意されるものであるから、便宜上、經驗的偶然といふことができるであらう。第三の形の偶然性は、全體に對して離接肢の一つが有つ關係であるが、甲、乙、丙のいづれの離接肢が定立されるかといふことは、定立といふ概念の内容そのものに促されて、論理の範圍から、現實の領野へおのづから移動する。しかも全體といふことは形而上的の絶對者にあつて特に勝義に於て妥當するものであるから、この種の偶然性を假りに形而上的偶然と云つても差支ないであらう。そして、第一の形、すなはち概念と徴表との關係に基づく偶然性と、第三の形、すなはち全體と部分との關係に基づく偶然性との相違を、一方は單に論理的領域に成立するものであり、他方は形而上的または存在論的領域に成立するものであるといふやうに見ることも許されるであらう。

ニコライ・ハルトマンは、最近の著書「可能性と現實性」の中で、偶然性に五つの違つた意味のあることを述べてゐるが、それはいま舉げた三つの形に容易に還元することができる。第一は「意志しなかつたもの」(das Ungewollte)といふ意味の偶然で、誤つて他人に突き當つた場合が例に擧げてあり、第二は「豫見しなかつたもの」(das Unvorhergesehenene)といふ意味の偶然で、計らずも某に街上で出逢つた場合が例に擧げてある。前者は目的性に關する偶然であ

り、後者は因果性に關する偶然であるが、共に經驗的偶然の二つの場合にほかならぬ。第三は「決著の偶然性」(Zufälligkeit des Ausfalls)と呼ばれてゐて、貨幣を投げると裏か表かいつれかが出るのが例に擧げてあるが、それは全體に對して離接肢の一つが有つ偶然性である。この種の偶然性が勝義に於ては形而上的偶然であることは注意すべきである。第四は「偶有的なもの」(das Akzidentelle)といふ意味の偶然で、或る一定の三角形の一定の角が六十四度である場合が例に擧げてある。内角の和が百八十度であることは、三角形の概念に屬する必然のことであるが、一定の角が六十四度であることは、その一定の三角形の有する偶然の徴表に過ぎない。この偶然性が、概念と徴表との關係に基づく論理的偶然であることは言ふに及ばぬ。第五は、三角形の地面の一つの角を測定して六十四度であつた場合を例に擧げて、それを「實在偶然性」(Realkontingenz)と呼んでゐるが、この第五のものが第四のものと違ふのは、觀念的存在でなくて實在であるといふ點にほかならぬ。そして三角形の地面の一つの角は、他の二つの角との和が百八十度であるといふ條件を充す限りは、六十四度以外の種々の度でもあり得たのであるから、結局は第三の「決著の偶然性」にほかならぬのである。

かやうに、ハルトマンの五つの意味の偶然性も、論理的偶然、經驗的偶然、形而上的偶然の三つの形に歸するのであるが、三つのすべてに共通の點は、必然性の否定として同一性から離れてゐることである。

二

偶然性といふ意味の説明はその位にして、次に驚きの情とはどういふものであるかといふに、驚きの原因となる客

體が、何等の必然性によつて主體に、直接または間接に、結ばれてゐないときに、主體の包攝機能にとつて意外なものとして、驚きの情が起るのである。それ故に、驚きは偶然的なものに對して起る情であるといふことができる。

なほ、驚きは、著しく人間的な情であるといふこともできる。動物にあつては、よほど高等なものにならぬと、驚きと恐れとの區別が明瞭でない。鳥が驚くとは普通よく言ふことである。後三年の合戦に、雁が驚いて列を亂すのを見て、義家が敵の伏兵を覺つたとか、富士川の對陣で、水鳥の群が何かに驚いて一度にバツト飛び立つ音を聞いて、平家の將兵が源氏の軍かと思つたといふやうなことは、誰一人知らぬ者のないほどである。然し、鳥では、飛び立つことによつて、驚いたことを外部の觀察者は知るよりほかに殆ど手がかりがないのであるから、それは不快調を帶びた恐れであるか、または快とも不快ともつかぬ中性的な驚きであるか、よく判断ができない。鳥が飛立つといふのは、逃けることと考へられるから、多分恐れであらう。

驚くといふ漢字には馬が書いてある。驚とは馬がおどろくことであるといふ。實際、馬はよく驚くものである。賴朝が相模川の橋供養に臨んだ時、馬が何かに驚いて、そのため賴朝は落馬して、それがもとで薨じた。^(二)ダーウインも馬が驚いた時のことを詳しく述べてゐる。或日ダーウインの乗つてゐる馬が、野原で、鑽孔機に防水布がかぶせてあるのを見て、非常に驚いた。殆ど垂直になるほど首を高く上げ、眼と耳とをじつと前方に向け、鼻の孔を大きく擴げて、激しい鼻息をした。心臓の動悸は鞍を通して感ずることができた。また、ぐるぐる廻り、もし制しなかつたならば、全速力で驅け出したに相違ないと云つてゐる。そして、その説明に、鼻の孔を擴げることと、鼻息と、心臓の動悸とは、幾世代かの長い間を通して、恐怖の情緒と固く聯合するやうになつたもので、馬が恐怖を感じると、習慣的

に危険な場所から全速力で逃げ出すやうに激しい努力をするのでであると云つてゐる。(三) それでもわかるやうに、馬にあらつては驚きといふのは畢竟、恐れにほかならない。

生物發生的に見るならば、驚きと恐れとは區別がないといふのが、根源的な状態であるかも知れぬ。「おどろく」といふ言葉について見ても、「おど」とは「おぢ」すなはち「おそれ」から轉じたものだらうといふ。「ろく」とは動搖する意味であるといふ。生物發生的に見ても、言語學的に見ても、恐れの方が原始的なもので、驚きは、知性の發達と共に次第に現はれて來た情緒と考へることが正しいやうである。

猿では既に恐れと驚きとを區別することができる。やはりダーウインが猿の驚きについて實驗をしてゐる。多數の猿がはいつてゐる動物園の檻の中へ、生きた淡水産の龜を入れたところが、猿が非常に驚き、また幾分の恐れをも示したといふのである。すなはち、不動のまま、眼を大きく見開いて、じつと見詰め、眉を上下に屢々動かした。そしてダーウインが以前に檻の中へ生きた蛇を入れた時は甚だ恐れたが、龜の場合には、恐れはすつと少なくてたゞ非常に驚いた。恐れが少ないといふわけは、數分の後には、龜に近寄つてさわつた猿もたといふのである。また、立派に着物を着せた小さな人形を猿に見せたところが、やはり立つたきり動かないで、眼を大きく見開いてじつと見詰め、驚きの表情をしたといふのである。(四) ギルフガング・ケーレルのチムバンジーについての實驗の中にも、チムバンジーが驚いたことを述べてゐる。金網の籠に果物を入れて、その籠を屋根から吊り下けて、金網に弱い電流を通じて置いたところが、チムバンジーはそれにさわつた瞬間に、驚きの叫び聲を發した。しかし、またぢきに用心深く手を差し延ばして果物を取らうとしたといふのである。(五) これらの實驗の結果によつても、猿では、恐れと區別さ

れる驚きの情が確かに見られるのである。何等恐れる必要はないが、しかし思ひがけないもの、すなはち自己同一性に對して偶然的なものが、驚きの情を起させるのである。自己の環境として自己同一性の中に屬してしまつてゐる事柄に關しては驚かない。

人間の日常生活にあつても、偶然的な外的感覺、またはもつと複雑な偶發的な事象が、普通に驚きの原因となる。例へば、鋪裝した人道を歩いてゐて、四角な石の板が一つだけぐらついているたとすれば、その觸覺乃至運動感覺が、軽い驚きを感じさせる。更に複雑な事象が驚きの原因となるといふのは、例へば二・二六事件を地方に居て初めて聞いた時には大抵の人は驚いたのである。全く思ひがけない偶發のことであつたからである。また今度の支那事變では、或る部隊長が敵彈のために負傷して、野戰病院に收容されたところが、隣室で一兵卒が出血のため危篤だと聞いて、最後の激勵の言葉をかけてやらうと訪問すると、驚いたことにはそれが實弟であつたといふやうなことが報道されてゐる。^(六)その兄弟は出征の時期も違ひ、部隊も異つてゐたので、兄弟同士で同一の戦線にゐたことも全く知らなかつたのである。最後の瞬間に兄弟が會つたのは全く偶然である。驚いたのはそのためである。これらはすべて經驗的偶然と、それに伴ふ驚きとである。或る一つの事象が、その事象に當面する主體にとつて、偶然性の性格を有つてゐる時に、驚きの原因となるのである。いつたい人間にとつては、驚きの原因が複雑な知的事象である場合が多い。それは、ものの存在の仕方が必然的であるか偶然的であるかを判断するのは、主として知的認識によるからである。驚きは知的情緒と言はれることもある。従つてまた、高等動物、殊に人間に見られる情緒であるとも言へる。

ともかくも、驚きといふ情は、偶然的なものに對して起る情である。偶然的なものとは同一性から離れてゐるもの

である。同一性の圈内に在るものに對しては、あたり前のものとして、驚きを感じない。同一性から離れてゐるものに對して、それはあたり前でないから驚くのである。

三

物が主體の包攝作用に對する在り方によつて、主體の感じる感情を分類するのも、感情の分類法の一つであらう。さうすると、感情に大別して三種類あることになる。必然性に對する感情、可能性に對する感情、偶然性に對する感情の三種類がある。不可能性は必然性の逆であつて、それに伴なふ感情は、必然性の場合と別段に變らない。そして、感情の謂はゆる三方向が、感情のこの三種類におよそあてはまるやうに思ふ。可能的なものは、果して實現された状態に移るかどうかといふ問題を投げかけてゐるから、感情の緊張、弛緩の方向を特に強く呼び起すのである。偶然的なものは、突如として現はれることを主觀的性格としてゐるから、それに對しては感情の興奮、沈靜の方向が主として反應する。必然的なものは、必然的といふ特質そのものによつては今舉げた感情の二つの方向に對しては無關心であるから、そのものの性質に従つて快、不快のいづれかの感情がなだらかに起つて來るのを常とする。快、不快の感情が、緊張、弛緩の状態を取つたり、興奮、沈靜の状態を示すのは、可能性や偶然性が混入してゐる場合が多いと思ふ。それで、可能性に伴ふ感情は不安といふ緊張感であると言へる。可能性である限り、その實現に關して確實でないから、不安が感じられるのである。不安とは快調を帯びた希望ともつかず、不快調を帯びた心配ともつかないもので、中性的、無記的なものである。偶然性に伴ふ感情は驚きといふ興奮した情緒である。そして驚きも不安と同様に中性

的無記感情である。必然性に伴ふ感情は、必然的なものの性質如何によつて喜びといふ快感か、悲しみといふ不快感である。快、不快の感は、必然的なものに關してのみ起るといふわけでは勿論ないが、純粹な形であらはれる主要な場所は必然性にあると言へるであらう。

なほ、驚きは偶然性に關する知的情緒と見ることもできると言つたが、それに對して不安は可能性に關する意志的情緒と言ふこともできるであらう。可能ではあるが、實現が不確かなものに對して、意志を基礎として不安の情が起るのである。また、喜びや悲しみのやうな快、不快の情緒は必然性に伴ふと考へ得ると言つたが、それは情緒のうちでも知的要素や意志的要素の交り氣の少ない特に情的な情緒である。

これらの感情の相互關係、殊に驚きの情と偶然性との深い關係は、デカルトとスピノザの感情論について考へて見ても、自然にわかることである。デカルトは情緒の種類を原始的情緒と特殊的情緒との二つに大別して、特殊的情緒を原始的情緒から導き出したのであるが、原始的情緒として驚き (admiration)、愛 (amour)、憎 (haine)、慾 (desir)、喜 (joie)、悲 (tristesse) の六つを挙げた。デカルトによれば、驚きは最も根本的な情緒で「すべての情緒の中の第一のものである」。何等か新奇な異常な事物があらはれた時に、精神は突然の驚き (surprise) を感じ、その異常なものに注意して考察するのである。新奇な異常なものがあらはれた時に、それが善いものか、悪いものかが明かになる前に、既に驚きを感じる。それ故に、驚きはすべての情緒の中で第一に位するものと考へたのである。次に、對象が我々とつて善いものである時には、我々はそれを愛し、悪いものであれば、我々はそれを憎む。また、善いものを獲ること或は悪いものを避けることが未來に於て可能な場合には、慾を感じる。善いものならば獲ようとする慾を感じ、悪

いものならば避けようとする慾を感じる。更に、現在に於て、善いものを獲た時には、喜びを感じ、悪いものを獲た時には、悲を感じる。

スピノザは原始的情緒を三つしか認めなかつた。慾 (*cupiditas*)、喜 (*laetitia*)、悲 (*tristitia*) の三つがそれである。

スピノザによれば、すべてのものは自己保存の努力を有つてゐる。その努力が精神だけに關係してゐる場合は意志であり、精神と身體とに關係してゐる場合は衝動である。そして衝動が、無意識的衝動でなく、意識的なものである場合、すなはち意識されてゐる衝動を慾といふのである。人間の意識的衝動が慾である。次に、喜びとは、精神が一層大きい完全性に移つた時の情緒であり、悲とは、精神が一層小さい完全性に移つた時の情緒である。人間の慾は喜びを獲ようとし、悲みを避けようとする。慾と喜と悲との三つが原始的な情緒であつて、他の感情はすべてこの三つから生ずる。デカルトはこの三つの外に、驚き、愛、憎の三つを原始的なものと考へたが、スピノザはそれに反對を唱へた。愛とは外部の原因の觀念を伴つた喜びである。すなはち喜びを與へる外的事物を愛するのである。それ故に、愛は喜びに還元される。また憎とは外部の原因の觀念を伴つた悲みである。悲みを與へる外的事物を憎むのである。従つて、憎みは悲みへ還元される。驚きはデカルトが最も根本的な第一の情緒であるとしたものであるが、スピノザは驚きを情緒として認めない。これはデカルトの感情論とスピノザの感情論との最も著しい相違である。驚きとは、スピノザによれば、單一なものについての孤立的な表象である。「單一な孤立的な表象が他の諸表象と關聯を有たないために、精神がその表象に縛られたままであるやうになる」。それが驚きである。いつたい、事物の表象は互に連結してゐて、一が他に繼いで起るやうに秩序づけられてゐる。然るに、新しいものの表象は、他のものとの連結を

缺いてゐるから、他へ移ることが出来ないうで、そのものの觀察に引き止められるのである。そのものだけを觀察するのは、さうさせる積極的原因から生ずるのではなくて、そのものを觀察する際に、他のものを思惟するやうに精神を決定する原因が缺けてゐるためである。新しいものの表象は、それ自身に於て見れば、他の諸表象と同じ性質のものであつて、何等特殊のものではない。それ故に、驚きを情緒の一つに數へないといふのである。スピノザが驚きを情緒の一つとして認めないことは、すべての表象は互に連結して決定されてゐるといふ、全體系の決定論的見解に基いてゐる。決定論の立場からスピノザは一切の偶然を否定する。そして單一な孤立的な表象とは偶然的なものであるから、それで驚きを一つの情緒としては認めないのである。偶然を斥けたスピノザが、偶然に對する驚きを情緒の一つとして認めなかつたのは、當然とも言へる。他方、デカルトが驚きを第一の情緒と考へた背景には、非決定論が控へてゐる。

デカルトとスピノザの一方が肯定し、他方が否定した驚きの情が、偶然性に對するものであることが明かになつたと信するが、なほ其他の原始的情緒は可能性と必然性とに對するものである。慾について言へば、慾は自己保存の努力に基いて、未來の展望を中心とする情である。そして慾の對象が、未來に於て實現が可能であるかないかが確かない限り、慾には不安が伴ふ。不安を伴ふ慾、または慾に基づく不安は、可能性に對する情である。愛と憎みとはスピノザの示したやうに喜びと悲みとに還元することができるであらう。そして喜びと悲みとは快と不快の感情に外ならない。それは感情が、驚きや不安のやうに動的でなく、むしろ靜的な場合であつて、ものの必然的な在り方に伴ふ情である。要するにデカルトもスピノザも、可能性に對する不安を伴つた慾の情と、必然性に對する快、不快の情とを認めた點で一致してゐる。二人の相違は、偶然性に對する驚きの情を認めたか否かといふ點である。斯様にデカ

ルトとスピノザとの感情論を比較することによつて、驚きの情と偶然性との深い関係を側面から示し得ると思ふ。(七)

序に、驚きの情に關するマクドゥーガルの説にすこし觸れて置かう。マクドゥーガルは驚きを謂はゆる第一次的情緒として認めてゐない。その點でスピノザに一致してゐるやうにも一寸は考へられる。但し、マクドゥーガルが第一次的情緒と呼んでゐるのは、基本的本能の活動に伴ふ感情である。例へば逃げる本能に伴ふ恐れとか、争ふ本能に伴ふ怒りとか、自己主張の本能に伴ふ得意とか、親の本能に伴ふ優しさなどが第一次的情緒とされてゐる。驚きは、何等對應する本能を含まないし、また特殊な意欲の傾向を有つてゐない感情であつて、全く豫期しなかつた精神的印象に對して起る一般的興奮の状態に過ぎないから、第一次的情緒ではないといふのである。しかしマクドゥーガルは、驚きを第一次的情緒と見てゐないばかりでなく、喜びや悲みをも第一次的情緒と見てゐないのである。喜びや悲みは本能の刺激の直接的結果としての獨立な情緒ではなく、獨立な情緒に伴つて、情緒に快、不快の性格を付與するものであるから、むしろ派生的または第二次的情緒であるとする。例へば、得意は第一次的情緒であるが、喜ばしい得意といふ風に、喜びは二次的に現はれる。また怒りは第一次的情緒であるが、悲しい怒りといふやうに、悲みは二次的に現はれる。さういふやうに考へて、喜びと悲みと驚きとを第一次的情緒から除外してゐるのである。本能の活動を基礎に置く、極めて特殊な見方である。

なほ他方にあつてマクドゥーガルは、怪しみの情を、好奇心といふ本能の活動に伴ふものとして、第一次的情緒に數へてゐるのである。そしてこの怪しみの情は、奇異な尋常でないものによつて起される情緒であつて、學問と宗教との主要な根源であるとしてゐる。要するにマクドゥーガルは驚き(surprise)と怪しみ(wonder)とを峻別して、怪し

みは好奇心といふ本能に基礎を有つてゐるから第一次的情緒であり、驚きは本能的基礎を缺いてゐるから第一次的情緒ではないといふのである。^(八)然し、怪しみと驚きとをそのやうに峻別することはどうかと思ふ。怪しみには常に幾分の驚きがあり、驚きには常に幾分の怪しみがある。怪しみと驚きとは常に相伴つてゐるので、決して一方だけ獨立に現はれるといふことはない。それは、怪しみと驚きとが本質的に不可分離の關係を有つてゐるからである。すなはち、いづれも偶然的なものに對して起る情緒である。そして、その偶然的なものが小さい形で徐々に現はれた場合には怪しみといふ能動的な情が起り、偶然的なものが大きい形で突然に現はれた場合に驚きといふ受動的な情が起るのであらう。それ故に、怪しみと驚きとをそのやうに峻別しないで、兩方を含めたものを驚きといふことができる。そして、さういふ廣い意味の驚きは、偶然的なものによつて起る知的情緒であるといふことは、動かせない事實であらう。

四

驚きが偶然性に對して起る情であることは明かになつたとして、いつたい驚くなどといふことは經驗に乏しい者に起る情緒であると考へられる。様々の事物に關する知識を獲得して、各々の場合を具體的に把握するならば、驚くといふやうなことはなくなる筈である。例へば、二・二六事件でさへも必然的關聯の中に見られるので、別に驚くことはない。初めに偶然的と思はれたことが、經驗を積み、具體的に思索を進めると偶然でなくなる。偶然的なものがないなるにつれて、驚きも次第になくなる。のみならず、何物に逢つても驚かぬといふことは腹の出來た人間の徳とさへも考へられてゐる。

しかし、如何に驚きを除いて行つても、なほ最後に一つ残つて、我々に驚きを迫るものがある。それは現實の世界そのものが驚きを迫るのである。現實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。現實の世界は偶然的存在である。形而上的偶然である。何等かの意味で全體的なものの、單に一つに過ぎぬ。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對して驚くのである。

現實の世界が偶然的存在であることを説いた例はライブニッツに見られる。すなはちライブニッツは與へられた現實の世界を、唯一可能のものと考へないで、その背後に多數の可能な世界を認めたのである。ローマで生れたセクストゥス・タルキニウスが、他の土地で生れて、違つた生涯を送る幾つかの世界が可能であるとしてゐる。セクストゥス・タルキニウスとはローマの王政時代の最後の王タルキニウス・スーベルブスの子であるが、人妻のルクレチアを犯した。そのためルクレチアは自殺し、それが動機でローマの王政が亡んで共和政になつた。それは與へられた歴史的現實であるが、ライブニッツは、セクストゥス・タルキニウスがローマに生れて人妻を犯し追放の身となる世界のほかに、なほトラキアに生れて、全國民の尊敬の的として、最も幸福な人間となる世界もあり得たし、またコリントに生れて、市民に愛されながら、平凡に老ひ行く世界もあり得たし、其他あらゆる種類の、無數の有様のセクストゥス・タルキニウスを含んだ無數の世界があり得たとしてゐる。^(九)すなはち、世界はその存在の根據を自己自身の中に有つてゐるものではない。世界の存在は偶然である。他の多くの世界も可能であつたので、この現實の世界は單にその中の一つが選ばれたに過ぎない。多くの可能的な世界の中で、この現實の世界が神によつて選擇されたのである。但しライブニッツはその選擇には充足理由があると考へた。謂はゆる「より善きものの原理」によつて選擇が決定される。甲

114
の方が乙よりもより善いといふ理由に基いて、甲の存在が決定される。それで、最も善い世界として、この現實の世界が選擇されたのであるとした。そこにライブニッツの樂天觀があるので、且つまた獨斷論が見られる。

然し、與へられた現實を唯一可能のものと考へないで、その背後に多數の可能的なものを認めた點はライブニッツのすぐれたところである。いつたい、與へられた一つのものだけしか知らぬといふのは、抽象的、部分的な考へ方である。多數の可能性を背景に置いて、與へられた一つは、その單に一つの場合に過ぎないと考へる考へ方のはうが、具體的、全體的な考へ方である。そして、現代的な、ものの方、考へ方はさういふ方向へ進んでゐるのではないかと思ふ。例へば、今日の幾何學から見れば、ユークリッドの幾何學は少なくとも三つの可能的な幾何學の中の單に一つに過ぎない。相對性理論から見れば、ニュートンの古典的力學は光の速度が無限大になつた極限の場合に過ぎない。最近の物理學から見れば、因果關係の必然性といふことは、蓋然性の度合の極限に達した場合に過ぎない。現代の思索は、具體性、全體性の方向を目指してゐるために、從來の認識は抽象的、部分的、局部的なものになつてしまつたのである。

與へられた必然を、多くの可能性の中の一つとして偶然に過ぎないと見るのは、具體的な、多角的な見方である。靜的でない、動的な見方である。賽ころを振つて四なら四の面が出た場合、それは賽ころそのものだの、賽ころを受ける平面だの、投げ方だの、空氣の抵抗だのの物理的性質によつて、必然的に、または最大蓋然性を有つて、決定されたと考へることができるであらう。しかし、更に高い立場から見ると、それは矢張り單に二つの可能的な場合に過ぎない。四の面だけが出ると限つたことではない。一の面も、二の面も、三の面も、五の面も、六の面も出ることが

出來たのである。一定の因果系列に支配されて今は現に四の面が出たとしても、他の因果系列に支配されて他の面が出ることも論理的には同等に可能である。盲目で啞に生れた人があるとする。それは發生學的、病理學的に一定の原因によつて必然的にまたは最大蓋然的に決定されたのであると考へ得るであらう。それにも拘らず、なほ、その人が單に盲目だけであつた場合も、單に啞だけであつた場合も、また目も明いて口もきける完全な人間であつた場合も、同等の論理的可能性を有つて考へられる。盲目であると同時に啞であるといふことは、今挙げた四つの可能性の中の單に一つの場合に過ぎない。その意味で、それは必然的ではなく、偶然である。さういふやうに考へるのは具體的、全體的、多角的、動的な考へ方である。なほまた、與へられた現實の世界では、人間は地球上に住んでゐるが、適當な條件が備はりさへすれば、他の遊星上に住んでゐる場合なども考へられぬことはない。例へばそれが木星であるとすれば、公轉週期は十二年であり、自轉は十時間であり、表面の引力は地球の二倍半であり、衛星を九つ有つてゐるといふことになり、それらの事柄だけを取つて、それらの事情の下での日常生活を想像して見ても、現實の人間の世界とは著るしく違つた世界である。この我々の現實の世界が、單に一つの可能性に過ぎない、如何に偶然的なものであるかは、種々の可能性を、謂はば立體的に考へてみれば明瞭なことである。

ライブニッツのほかに、特にシェリングが世界の偶然性に對する感覺を有つてゐた。後期のシェリングの謂はゆる積極的哲學は、原理的には今日の實存哲學と同じやうな主張を基礎としてゐるものであるが、その立場に立つたシェリングは世界の始まりを原始偶然(Ursprünglich)によるとした。歴史の始まりは原始事實、原始事件である。在ることも無いことも出來るものであつて、それに関して、在るとだけ言へるので、必然的に在るとは言へないのである。そ

して、さういふ原始偶然は一旦起つた以上はもはや如何ともし難い運命として課せられるものである。また、運命としての原始偶然に關して、意志は目指さなかつた結果を見て驚くのである。このシェリングの原始偶然の思想は、選擇を決定する充足理由として「より善きものの原理」を立てたライブニッツよりは更に徹底的に偶然性を認めてゐる。但しシェリングは原始偶然の象徴として、天上の樂園でエバが誘惑に負けたことや、地下のハーデスの許でベルセフオネが誘惑に負けたことなどを考へてゐる。エバは智慧の木の實を食ふことも食はないことも出來た。然るに食つてしまつた。またベルセフオネは石榴の實を食ふことも食はないことも出來た。然るに食つてしまつた。然るに食つてしまつた。シェリングはそれを原始偶然の象徴と考へたのであるから、そこには自由意志による選擇がある。シェリングがさういふ考へ方をしたのは、言ふまでもなくヤコブ・ベームの影響であつて、ベームが歴史的世界の始まりは天使ルチフェルの墮落によると考へたのと内容が同じである。西洋の哲學がキリスト教の影響の下に立つてゐる限りは、純粹な偶然論、純粹な驚きの形而上學は出來て來ないのである。ライブニッツは「より善きものの原理」に従ふ決定論になつてしまつたし、シェリングは自由意志論を主張したに過ぎないのである。

ブートルーの偶然論も、キリスト教的の背景をかなり濃厚に有つてゐるものである。自然法則に關する偶然論の裏面には、道德法則に關する自由論が控へてゐる。そしてその自由とは主として神の自由を指してゐる。自然法則の偶然性は、神の意志としての宇宙の目的々必然性に依存してゐるといふのが、ブートルーの哲學の根本思想である。(一一)

純粹な偶然論はキリスト教と關係のないギリシア哲學や東洋の哲學の中に見出されるのである。例へばギリシアで

はヘラクレイトスは世界を、無茶苦茶に積まれた塵芥のかたまりに譬へたり、將棋の遊戲をしてゐる子供 (Hais Harkov, Harkov) に譬へてゐる。それは明かに偶然論である。ヘラクレイトスは普通には運命論者と言はれてゐる。なるほどヘラクレイトスの言葉に「結局は運命づけられてゐる」(«Всё в конце концов») といふ言葉がある。(111) しかし、運命といふことは人間の生存に非常に大きい意味を有つてゐる偶然にほかならない。そして人間にあつて生存全體を根柢から搖り動かすやうなことは、主として内面的なことであるから、運命とは偶然の内面化であるといふ解釋もできるわけである。つまり、運命とは人間の意志活動の外に與へられた大きい偶然であるが、意志活動の系列内へ引張り込むことによつて千鈞の重味が加へられたものである。其他ギリシアではエンペドクレスの宇宙論にあつて、偶然の概念が重要な役割を演じてゐる。すべて事物は地、水、火、風の四元素が偶然「出逢つた」(«встретили») から出来るといふのが根本思想であるが、殊に生物の發生を偶然性によつて説明した。初めには首だけ、眼だけ、手だけ、足だけ、胴だけといふやうに體がばらばらに土から出来て、多數の首や眼や手や足や胴が偶然にあちこちで出逢つたのである。それ故、無數の手を有つたるざりも出来たし、首や胴の二つあるものも出来たし、體が牛で首が人間のものも出来たし、體が人間で首が牛のものも出来たし、男女兩性を備へたものも出来た。そしてさういふ具合に偶然に出来た生物の中で、目的に適つたものだけ生存し、さうでないものは滅びた。意識の發生をも偶然に歸してゐる。(113) なほまたエピクロスも元子論の立場から偶然論を説いた。元子の本來の運動は上から下に向ふ同じ速さの垂直運動であるが、何等の原因に規定されずに全く偶然に垂直線から極めて少しそれる元子がある。僅かの「傾き」(«наклон») が偶然に生じて、その結果、元子が互に衝突して渦卷が起り、それで世界が出来て来る。世界の生成は全く偶然による。(114)

印度でも六師外道の無因無緣論といふのは結局、偶然論にほかならない。ものの現状には因も無く縁も無く、ただ諸々の要素が偶然に「出逢ふ」(saṃsarg)から斯くあるのである。丁度、絲絢が投げられたやうなものだと言つてゐる。^(一五)

「合會因」(saṃgāhikāhetu)といふ言葉もある。ただ偶然に合し會ふだけである。其他、數論瑜伽説や吠檀多派の哲學にあつても、自足圓滿な梵が何故に造化するか、完全解脱の境にある自在神が何故に轉變するか、といふ問に對して、「遊戲のみ」(līlākavādam)と答へてゐるのは、深く味ふべき思想である。梵は自在性と無執著性とを性格として

^(一六)

ゐて、何等の必然性に強要されるところがないから、偶然の遊戲をするのである。王や大官が、何の目的もなく、單なる遊戲のために遊戲をするやうなものである。特に「たま」遊びをして慰んでゐる王にも譬へてある。なほ日常生活では單なる遊戲にも何等か僅少な目的が存してゐるが、梵の造化轉變にはいささかの目的も見出し得ないといふのである。佛教では因縁とか業とかいふ觀念があつて、一見、偶然論に反對のやうであるが、因縁なり業なりをどこまでも遡れば、結局は偶然に到達するよりほかないやうに思はれる。例へば、八難といふ考などは偶然性の直観に基いたものであらう。人はたまたま佛世に生れるか、佛前佛後に生れるかである。佛前佛後では見佛聞法は不可能である。佛世に遇つたとすれば、中國にゐるか、ゐないかである。中國にゐないとすれば、惡趣か良處である。惡趣ならば地獄か餓鬼か畜生かであるが、そのいづれでも法を聞くことはできない。良處ならば鬱單越か長壽天かであるが、この二つも餘り善すぎて苦がないから、法を聞く縁がない。また佛世に遇つて中國に居るとしても、肉體的にか、または精神的に缺陷を有つて生れついたらば法に縁がない。聾啞に生れたならば、身體上の故障のために法を聞くことが出来ない。世智辯聰の持主として生れついたらば、精神的憂越が却つて缺陷となつて、法を聞くことが出来ない。

それで、地獄、餓鬼、畜生、鬱單越、長壽天、聾啞、世智辯聰、佛前佛後の八つはいづれも難である。そのいづれにも該當しないのが一不難である。八難と一不難とを合せて九つの離接的な偶然が考へられてゐる。^(一七)其他、盲龜浮木の譬も、蟲にも鳥にもならず人となつて、且つ佛世に遇ふことの偶然性を巧みに表現してゐる。

支那でも、易の原理の根柢は、陰陽の二元が遇ふといふ偶然性に存するものと考へられる。乾、兌、離、震、巽、坎、艮、坤の八卦のいつれが現はれるかは、爻の組合せの偶然性に依存してゐる。乾いた肉を噛んだところが中から黄金が出て來たとか、骨つきの肉を食つてゐたところが金の矢の根が骨にさまつてゐたなどといふことが易に書いてあるのは、^(一八)みな偶然性の一つの現はれに過ぎない。そして、易の原理そのものが偶然性を基礎として居ればこそ、易の占といふものが成り立つのである。易者が占をするときに、五十本の筮竹を取つて、それから一本抜いて、残りの四十九本をいい加減に二つに分ける。それから、その分けた筮竹を一定の仕方であらうして、残つた數が偶然何本であるかといふ事實と八卦とを結び付けるのである。筮竹が何本残つたかといふ偶然の事實と八卦とを結び付けることができるのは、八卦そのものが偶然性によつて構造されてゐるからである。なほ、支那では王充の「遇不遇は時なり」といふ思想も偶然性の哲學である。官に仕へるためには、臣下と君主とが偶然に都合よく遇はなければならぬ。昔、道に老人が泣いてゐたので、なぜ泣くかと問ふところが、一生不遇に終つたことを告げた。若い時に文を學んで成就し、官に仕へようとしたが、當時の君は好んで老人を用ひたから、仕へることが出来なかつた。そのうちに、その君が死んで、次に武人を用ひる君が立つた。そこで、その君に仕へるために、武を學んでやつと武藝に熟達したと思ふと、その君が死んでしまつた。そして今度の君は年が若いので、好んで若者を用ひた。自分は今もう年老いてしまつて、仕へ

るわけにゆかなかつた。そんな廻り合はせて一生、官に仕へることが出来なかつたといふのである。官に仕へることが出来るためには、君主の方で求める條件と、臣下の方で備へてゐる條件とが、偶然うまく逢はなければためである。但し、たとへ事實としては官に仕へないで不遇に終つた者でも、官に仕へることを得させるやうな運に遇ふことも出来た筈である。事實上に遇はなかつただけである。「不遇は時なり」である。(一九)

いつたい、甲か乙か丙かといふ離接的な構造に基いた偶然性を考へない思想といふものは、かたくなな現實にきこもなく捉へられて、身動きのできない思想である。日本の神話を取つて見ても、世界の始まりには動きがあつて、動きの中から原始偶然が生れてゐる。古事記に「水母なす漂へる時」と言つてゐるのは、動きを象徴してゐる。伊邪那岐命と伊邪那美命とが天の浮橋に立つて、天の沼矛で海水を攪きまはしたといふのも同じく動きである。そして「こをろこをろに攪き鳴した」といふのは、「こころ」と音を立てて攪き鳴らしたことであつて、賽ころを「こころ」といふのがすのと同じである。また歌留多の札を「ばちばち」切るのと同じである。そして、その矛の先から滴る鹽水が積つておのころ島が出来たといふのは、賽ころの一つの面が出たとか、歌留多の或る札が出たとかいふのと同じ偶然が象徴されてゐる。おのころ島といふ名前が既に原始偶然を表はしてゐる。「おのころ」とは「おのづから凝つた」意であるといふ。何等の原因なく、偶然に出来た島であるから、「おのころ」島といふのである。それで、「おのころ」といふのは丁度アリストテレスの *accident* の意味に當る。アリストテレスによれば偶然すなはち *accident* といふ言葉は *accidit* (おのづから) と *patitur* (理由なく) から來てゐる。「おのころ」の「おの」とは「おのづから」すなはち *accidit* である。「こ」とは「凝る」ことだといふが、「凝る」といふ言葉のもとをただせば恐らく「こころ」回轉することから來たもので

あらう。古事記傳にも「凝る」と「マをろ」との音が通つてゐる點と、「マをろ」をつづめれば「マろ」になる點とを注意してゐる。(二二)ギリシアで偶然を神格化したテュケの女神の持物が「球」であつたといふこと、あつちへ轉がるかこつちへ轉がるかわからないころころした球であつたといふこと、を思ひ合はせると興味がある。それで、「おのころ」の「おの」は「おのづから」であり、「ころ」は玉ころや賽ころを「ころころ」「ころがす」と同じ意味である。「ただ、おのころ島のみは、生みませるならず」と言つてゐるのは、伊邪那岐命と伊邪那美命とは多數の島々や神々を生み給ふたが、ただ、おのころ島だけは原因、結果または目的、手段の關係で生み給ふたのではなくて、何等の原因に規定されずに偶然に出來た島であることを説いてゐるのである。要するに、おのころ島といふのは、無限な可能性の動きの中から、現實が偶然したことを意味してゐる。

與へられた現實の世界が、多くの可能性の中で實現された唯一のものとして、偶然性の性格を有つてゐるといふ考が、西洋の哲學にも、東洋の哲學にも、あることを述べて來たのであるが、さういふ考へ方に反對して、あらゆる可能的な世界が次ぎ次ぎに實現されると假定すれば、各部分の總和と全體との同一性が保たれるとして、全體としての世界の偶然性を否定しようとする者があるかも知れぬ。然し、あらゆる可能的な世界が次ぎ次ぎに實現されるといふだけでは、そこになほ如何なる順序であらゆる可能的な世界が實現されるか、順序が一定してゐるところに偶然性がある。更に進んで、順序もあらゆる順序が圓環的に實現されると考へることも出来る。さうすれば色々違つた世界が出て來る中に、同一の世界もその都度違つた順位のものをつけて幾度となく出て來ることになつて、そこに永劫回

歸の思想も論理的基礎を有つことになるが、それでもなほ世界の有つ偶然性を全く否定することはできない。あらゆる可能性があらゆる順序で圓環的に實現されるとしても、その全體があるといふこと、何々……があるといふこと、それ自身が、驚きに慣ひする偶然である。「がある」ことのほかに「がない」ことも考へ得るから、「がある」ことは必然性を有つてゐない。それは偶然である。形而上的偶然である。「がある」ことは「がない」ことも「がある」こともできる全體の離接肢に過ぎぬからである。「がない」ことではなくて「がある」といふのは、絶對無の自己限定とか、永遠の今の自己限定とかいふ概念で表現され得るかも知れないが、それでもなほ「がある」ことの偶然性は依然として除かれない。絶對無なり永遠の今なりが、自己を限定するか、しないかに偶然性が固著してゐる。なほ、事實が事實自身を限定するといふ風な考へ方をして、與へられた事實そのものに對する驚きの情は、決して消え去るものではない。事實が事實自身を限定するとは、原始偶然が原始偶然としてみづからを定立するといふ意味にほかならないと思ふ。原始偶然の偶然性は、みづからを定立することによつて除かれるものではない。更にまた、無は有であり、有は無であるのだから、假りに無とか有とかを相對的部分と見ても、相對的部分は同時に有無の絶對的全體であつて、有なる無または無なる有といふ部分のほかに全體などといふものはない。従つて、全體に對立する部分としての原始偶然といふやうなものを考へる必要はない、全體の有つ同一性から離れたものとしての原始偶然といふやうなものを考へる必要はない、といふ考へ方があるかも知れぬ。然し、さういふ場合の有とか無とかは、もはや何等の内容のない全く形式的なものであつて、謂はば有と無との形式的關係といふやうなものに過ぎぬ。關係といふ純粹に形式的なもの、論理的な骨組のやうなものに過ぎぬ。それは思惟の一形式である。辯證法的思惟といふ思惟の一つの形式である。さういふ

思惟の形式を探れば、與へられた現實の説明がよくできるといふ點に存在理由を有つた思惟の一形式である。そして、それが思惟の一形式である限り、思惟の他の形式も考へられるのであつて、従つて矢張り偶然性を擔つてゐる。それが根本的なものであるとするならば、それがまさに與へられた原始偶然であるといふことになる。

五

驚きの情と偶然性との關係をもう一度言へば、何等かの意味で同一性から離れてゐるものに對して、把握が出来ないから、そのものの存在に關して、驚きを感じるのである。但し、同一性から離れてゐると言つても、その離れ方に種々の程度がある。それに對應して、驚きにも大きい小さいの種々の程度がある。すなはち、偶然性の度合に應じて、驚きにも度合がある。それならば、偶然性の度合とは何のことかといふに、それは偶然性と可能性との關係によつて生じることである。いつたい、可能性といふものは、可能性が増せば増すほど必然性に接近するものである。それに反して、偶然性は、偶然性が増せば増すほど不可能性に接近する。それ故に、偶然の中に含まれてゐる可能性が大きいれば大きい程、偶然性は小さく、偶然の中に含まれてゐる可能性が小さければ小さい程、偶然性は大きいのである。例へば、山道を歩いてゐて、道の真中に蛇がゐるとすれば、誰れしも多少の驚きを感じるであらう。しかし、それはかなりにあり勝ちなことである。可能性が大きい。従つて偶然性は小さい。また従つて、驚きも大きくはない。それに反して、その蛇が二頭一身のものであつたとするならば、大きい驚きを感じるであらう。それは可能性の極めて小さいことである。すなはち偶然性が大きい。それで驚きも大きいのである。

然し、大きい偶然性といふやうなものも、事態を明かにすると、偶然性が消滅することがある。二頭一身の蛇を偶然的と考へるのは、蛇といふ一般概念に對してである。すなはちそれは單なる論理的偶然である。二頭一身の蛇は二頭である原因を有つてゐなければならぬ。生物學者の實驗によると、手術をして人工的に二頭一身の蛇を造ることができる。謂はゆる人工複合畸形體を造り出すことができる。それ故に、自然に見られる二頭一身の蛇は、蛇の卵の發生の初期に、後に頭となるべき部分が二つに切れて、そのためにさうなつたに相違ない。それは經驗的必然性を有つてゐる。それで、山道でさういふものに出逢つたとした場合、普通の人間は大いに驚くのであるが、生物學者は別に驚かない筈である。

それならば、偶然性は全く消滅してしまつたかといふに、さうではない、蛇の卵となる部分を二つに切つた原因は何かといふに、恐らく、外部から傷を受けたとか、または黴菌の作用であるとか、何かであらう。そして、その蛇の卵が、さういふ原因に出逢つた點に偶然性が見られる。それは二つの違つた因果系列が偶然に出逢つたための經驗的偶然である。そして、二つの違つた因果系列が出逢ふためには、何か共通の必然的原因が假りにあつたとしても、さういふ原因を追つて無限に遡るならば、遂には、他に原因を有たない自己原因 (cause sui) といふやうなものに到達すると考へられるであらう。自己原因とは、他に原因を有たないのであるから、嚴密に言へば自己偶然 (das durch sich selbst Zufällige) にほかならぬ。また、自己原因のことを絶対的必然性といふこともあるが、絶対的必然性とは、自己の存在を規定する必要性を自己の外に有たないものであるから、それは絶対的偶然性にほかならない。すなはち自己偶然である。それが原始偶然である。形而上的偶然としての原始偶然である。いくら偶然を取り除いても、最後

に、原始偶然だけは残る。偶然性はすべての必然性を包むものである。包越といふ言葉があるが、偶然性は必然性を包越するものである。その意味でニコライ・ハルトマンも偶然性を邊縁様相 (Randmodus) または限界様相 (Grenzmodus) と呼んでゐる。^(二二) 原始偶然は限界様相である。そして原始偶然が展開したと見るべきものが、與へられたこの現實の世界である。

我々は最後に原始偶然にぶつかつて大きく驚くのである。この大きい驚きは遂にどうしても消すことのできないものである。デカルトはこんなことを言つてゐる。我々の足の裏は、常に身體の重みを受けて粗い接觸には慣れてしまつてゐるので、歩く場合に接觸をあまり感じない。然るに、その足の裏に軽く柔く接觸してくすぐると殆ど堪へられない。それと同じやうに、刺戟に慣れてたこになつた者にも、時として驚きがある。^(二三) 原始偶然に對する驚きもさうい

つたふうの驚きである。ギリシヤの傳説のアケレウスは不死の身となつたが、ただ踵だけは傷つけられることができた。トロヤの戦争でその踵を射られて死んだ。丁度さういふやうに、何物に逢つても驚かないといふ人間でも、ただ一つだけ驚くものが残つてゐる。それは原始偶然に對する驚きである。カントもさういふ驚きに關して次のやうに言つてゐる。「多様な自然の秩序を、研究の眼をもつて思慮深く追求する者は、豫期しなかつた智慧を見て、驚きに陥る。そしてその驚歎から我々は脱することはできない。そしてその情緒は理性によつてのみ引き起されるので、一種の神聖な戦慄であつて、自分の脚下に、超感性的なものの深淵が開かれるのを見るのである」。^(二四) カントは自然の秩序といひ、智慧と言つてゐるが、それには限らぬので、我々の見るものは無秩序でもよいし、智慧の足りなきでも何でもよい。ともかくも我々は現實の世界が存在するといふ偶然の事實そのものに驚きを感じないではゐられないのである。

そこには何等か超感性的なものの深淵が開かれてゐる。我々の脚下に開かれてゐる。そして滿身に戰慄を感じて、その深淵に飛び込んで行くのが、形而上學としての哲學である。プラトンやアリストテレスは驚きを哲學の出發點と見た。ショーペンハウエルも同様である。^(二五)實に驚きは哲學の初めである。初めであるのみならず、また哲學の終りである。哲學は驚きに發して、驚きに終はるのである。偉大な思想は心臓から來るといふ言葉があるが、現實の世界の偶然性に對して驚くこと、驚いて心臓に動悸を打たせることが、終始一貫して、哲學思索の原動力でなければならぬと考へるのである。

註

- ① Nicolai Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1938, S. 36-38.
- ② 頼朝の落馬に關して、吾妻鏡には「及還路、有御落馬、不經幾程、薨給畢」とあるに過ぎないが、新編相模國風土記稿の相模川の條に「橋供養ノ日、頼朝ノ乗馬物ニ驚テ。此川ニ入ル。是ヨリ馬入川ノ名起レリト云俗説アリ」とあつて、馬が驚いたことを明記してゐる。なほ、この史料は西田直二郎、藤直幹兩教授に負ふものである。
- ③ Charles Darwin, *The Expression of the emotions in man and animals*, 1873, p. 130-131.
- ④ *ibid.*, p. 144.
- ⑤ Wolfgang Köhler, *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen*, 2. Auflage, 1921, S. 58-59.
- ⑥ 大阪朝日新聞、昭和十二年九月十九日。次の新聞記事も偶然性と驚きの情との關係を示す典型的のものである。「東山區今熊野南日吉町四方宗太郎氏は七日夜四條寺町上の夜店で『温古年中行事』といふ和綴の古本を買つて歸つたが家で開いてみるとペーシのなから十圓札が三板出て來たので驚いて八日五條署に届け出た」(昭和十三年十一月九日、大阪朝日新聞京都版)。

- ⑦ Descartes, Les passions de l'âme, Art. 53, 69, 70; Spinoza, Ethica, Pars III. Affectuum definitiones IV.
- ⑧ McDougall, An introduction to social psychology. 22 Ed. p. 41-42, 49-50, 128, 135, 365.
- ⑨ Leibniz, Theodicee, III. §§ 414-416.
- ⑩ Schelling, Sammliche Werke, II. 2. S. 152-161; II. 1. S. 464.
- ⑪ Boutroux, De la contingence des lois de la nature, 非ユ conclusion.
- ⑫ Diels, Fragmente der Vorsokratiker. I. Herakleitos, Fr. 52, 124, 137.
- ⑬ ibid. Empedokles, Fr. 53, 57, 59, 60, 61, 98, 103; Aristoteles, Physica II. 8, 198^b 30f.
- ⑭ Lucretius II, 243-250, 289-293; Cicero, Natura deorum I, 69.
- ⑮ 長部經典、沙門果經。
- ⑯ 映檀多經、二、一、三三。シヤンカラ註およびラーミーヌヂヤ註參照。
- ⑰ 中阿含經、一二四。增壹阿含經、卷三六。
- ⑱ 易經、火雷噬嗑。
- ⑲ 王充論衡、逢遇篇。王充の偶然論を私が知り得たのは全く小島祐馬教授のお蔭である。
- ⑳ Aristoteles, Physica II. 6, 197^b 29-30.
- ㉑ 本居宣長、古事記傳、四。「許袁呂許袁呂過は彼ノ矛以て迦伎賜ふに、隨ひて、潮の漸々に凝ゆく狀なり。即チ許袁呂と凝と言も通ノリ」。「淤能基呂島は、私記に、自凝之島也、猶如言自凝也とあり。彼ノ許袁呂許袁呂にかき成シ賜へる潮の滴りの積て成れる故の名なり。即チ許袁呂をつづむれば許呂なり」。
- ㉒ Nicolai Hartmann, Möglichkeit und Wirklichkeit, 1938, S. 94.
- ㉓ Descartes, Les passions de l'âme, Art. 72.

128

- ②⑧ Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. § 78.
- ②⑨ Platon, Theaetet, 155 D; Aristoteles, Metaphysica, I. 2, 982b 12; Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung II. Kapitel 17.
- ③① Vauvenargues, Réflexions et Maximes. 127.