

九鬼周造における美と道德

西原信彦

要旨

本論文は九鬼周造（1888-1941年）の哲学のうちに見られる「仮想」の概念に着目し、その思想を体系的に解明することで、彼の提唱する「倫理的であると同時に美的な」生き方の全容を明らかにすることを目的とするものである。

本論は全5章（序章、結論を含めると全7章）からなる。第1章では『偶然性の問題』を取り扱う。この論考の中で九鬼が偶然のうちに見出した「目的なき目的」という概念が、博士論文「偶然性」のうちでは「仮想的合目的性」と呼ばれていたことに注目しながら、九鬼哲学に表れる「ありのままの世界観」を詳らかにしていく。また従来九鬼研究においては共通理解が形成されていないと思われる「目的なき目的」という概念の、出来得る限りの厳密な定義づけについても行う。

第2章では『偶然性の問題』や『時間論』において見られる、「時間」に関する論考を取り扱う。『偶然性の問題』において偶然の有する時間性は「同時性」と「継起性」が考察されている。偶然とは「ここといま」に起こる出来事のうちに見出されるものであると同時に、繰り返し目撃される偶然の出来事は、我々にある種の「運命」を想起させるものであると九鬼は言う。さらに本論では偶然が「なぜ起こるのか」という問いに対する回答として、形而上的な地平における「輪廻」の概念が求められていくことを見ていく。また、『時間論』において、輪廻や前世について論じられた後に、それまでの議論を転覆させるように「仮想」の語が登場することに着目する。

第3章では『「いき」の構造』を取り扱う。この論考においてもまた「仮想的目的」という概念が登場する。「いき」を構成する徴表は、よく知られているように「媚態」「意気地」「諦め」の三つである。このうちの「媚態」が、「異性の征服を仮想的目的とするものである」と言われている。すなわち「仮想的目的」とは、アクチュアルな出来事でしかない性交渉を「恋愛ゲーム」へと昇華させるための「廓の掟」である。以上のことをふまえて偶然論における「仮想的合目的性」を見返してみれば、例えば詩歌のうちに見られる「語呂合わせ」や、偶然によって成立する賭博、さらには偶然の出会いに、運命や輪廻を想像するということが出来る。そして九鬼が述べる「根源的社会性」という概念もまた、偶然を目撃する二者の間柄の内に開かれる、「運命」や「いき」といったバーチャルな価値観を共有する関係性のことを言うものであることが闡明されるのである。

第4章では九鬼の武士道論と、そのうちに見られる「おのづから」の道德について考究する。九鬼は武士道を主題とする論文を遺してはいないものの、偶然論、時間論、「いき」論等の結論において度々武士道について触れており、武士は九鬼の提唱する道德の体现者として論じられている。九鬼の武士道論は主として新渡戸稲造によるいわゆる「明治武士道」や、山鹿素行によるいわゆる「儒教的士道論」を根拠とするものとなっている。また『「いき」の構造』を基礎として執筆された「日本的性格」においては「自然、意気、諦念の三つは神、儒、仏の三教にほぼ該当」するものであると言われていることから、九鬼が明治武士道の体系でもって道德論を展開しようとしたことが明らかとなる。そして「日本的性格」のうちに表される「おのづからな自然」という概念によって、彼のいう「倫理的であると同時に美的な」理想が十全に説明されることとなる。

第5章では九鬼哲学とナショナリズムの関係性について検討する。従来の九鬼研究においてしばしば『「いき」の構造』や「日本的性格」は、当時の文化的ナショナリズムに大幅に屈伏したものとされてきた。これに対する反論が様々なされてもいるが、本論は、九鬼は「ナショナリズムの魔術」から完全に自由ではなかったと考える。本論では九鬼のナショナリズムへの傾倒を「遊びの墮落」として捉える。そして、本論は九鬼が「いき」を「幻影」であると認めつつも、なおそこに情熱を注いでいたことに注目する。「歴史の終末」の時代に生まれた様々な思想を検討しながら、現代の我々が当面しているニヒリズムの問題、「生きる意味」への問いに対して如何なる回答を提示しうるかを探究していく。

目次

序章.....	1
第1章：偶然論における「目的」の仮想性について.....	7
第1節：必然の否定としての偶然.....	8
第2節：偶然の三様態.....	10
第3節：定言的偶然における「分裂」の問題.....	12
第4節：仮說的偶然における「邂逅」の問題とその六様態.....	14
第5節：目的手段関係は倒逆的の因果関係である.....	18
第6節：偶然の仮想的合目的性.....	22
第7節：偶然論における「目的」と「目的なき目的」の検討.....	25
第8節：アウトマトンとテュケ.....	30
第9節：因果的積極的偶然は因果的必然である.....	33
第10節：因果的偶然は全ての仮說的偶然を包摂する.....	35
第11節：全ての偶然は「目的なき目的」を仮想させる.....	37
第12節：因果関係は倒逆的の目的手段関係である.....	39
第2章：時間論における「運命」の仮想性について.....	41
第1節：時間論に関する評価.....	41
第2節：偶然の時間性.....	43
第3節：理念としての原始偶然.....	45
第4節：様相性の第一、第二の体系.....	48
第5節：様相性の第三の体系.....	53
第6節：回帰的時間の検討.....	57
第7節：仮想を再び実存へ.....	62
第8節：運命のバーチャルリアリティ.....	66
第3章：「いき」論における「遊戯」の仮想性について.....	71
第1節：エロスと哲学.....	72
第2節：「いき」の歴史.....	77
第3節：「いき」の考察における手法.....	80
第4節：「いき」の三徴表.....	81
第5節：「尋常の交渉」における「平行線の交り」.....	85

第6節：「尋常ならざる交渉」における「交はらざる平行線」	87
第7節：「いき」の遊戯性	89
第8節：「目的なき合目的性」と「目的なき目的」	92
第9節：遊戯と虚構	95
第10節：偶然の遊戯と遊戯の偶然性	99
第11節：遊戯の根源的社会性	103
第4章：武士道論と「おのづから」の道德について	108
第1節：生の遊戯化とその道德性	108
第2節：武士道という遊戯	110
第3節：諦念を基礎とする意気	117
第4節：「おのづから」「みづから」「じねん」の関係性	121
第5節：田中による「随順」の論考	124
第6節：古川による「習慣」の論考	126
第7節：両論考の検討	128
第8節：アウトマトンの道德	136
第5章：九鬼のナショナリズムへのとらわれについて	139
第1節：時局の影響	139
第2節：ハイデガーとの対話	140
第3節：合理的な国粹主義	143
第4節：偶然性の哲学の問題点	148
第5節：ごろつき道德	154
第6節：コジェーヴによる「日本のスノビズム」論	156
第7節：フェイクをいきる道德	163
結論	166
第1節：これまでの議論のまとめ	166
第2節：九鬼哲学はニヒリズムにどう向き合うか	170
凡例・略号・参考文献	175

序章

本論は九鬼周造（1888-1941年）の哲学のうちに見られる「仮想」の概念に着目し、その思想を体系的に解明することを目的とする。

九鬼周造は『「いき」の構造』（1930年）や『偶然性の問題』（1935年）などの著作によって「いき」の研究者、「偶然性」の哲学者として広く知られている。従来の九鬼研究において殊に重要視されてきたのは偶然論と、それを基底とした運命論である。九鬼の偶然論は「虚無」すなわちニヒリズムに取り組んだ思索として取り扱われてきた。偶然とは「あることも無いことも」出来ること、賽子を振られるように「ヒョッコリ現実面へ廻り合はせ」（5/32）たものである。それにもかかわらず、「一つの現存在」「一つの実存」「勝義の事象」（2/213）、すなわちありのままの現実として今、ここにあるのはなぜか。我々自身を含めた偶然の存在は、何らかの「運命」をもってこの世に生まれてきたのではないか。九鬼哲学では、偶然は必然の「否定」であると同時に、我々に「目的なき目的」を通知する契機として語られている。

また一方において彼は「いき」や「風流」などの日本文化や「日本詩の押韻」を論じ、詩歌をたしなみ『明星』に多くの作品を発表したことから詩人哲学者と呼ばれることもある。その多彩さから、九鬼哲学は各研究者のもつ視座によって大きく異なる印象を与えることになる。ある論者は「思うに、九鬼周造の哲学は、^{プラクシス}行為ではなく^{テオリア}観照の哲学であった」¹と言い、他の論者は、九鬼哲学が現代文明に問いかけているのは「善き「習慣」とは何か」²であるという。さらに、ある時は「アウトサイダーたちへの、ひいてはこの世という苦界に生を受けた衆生すべてに対する限りない愛」³が見いだされ、またある時は、西洋近代の結婚観・恋愛観に縛られない新しい男女関係を模索した、「驚くほど過激で実験的な思想」⁴であると評されるのである。すなわち従来の解釈では、九鬼の思想を道徳的側面からのみ、あるいは美的側面からのみ捉えようとしてきた。しかしながら九鬼がヨーロッパ

¹ 森一郎「形而上学的時間と歴史的時間」（『現代思想』44-23、青土社、2017年 所収）p. 124。

² 古川雄嗣「「自然支配」と「自然随順」のあいだ 九鬼周造の「自然」概念が問いかけるもの」（『現代思想』44-23、青土社、2017年 所収）p. 163。

³ 小浜善信『九鬼周造の哲学——漂泊の魂——』昭和堂、2006年、p. 63-4。

⁴ 田中久文『九鬼周造』ペリカン社、2001年、p. 67。

留学期に書き記した未発表原稿「芸者」に、次のような記述があることは研究者の間ではよく知られていることである。彼曰く、「彼女たちの理想は、倫理的であると同時に美的な〔à la fois moral et esthétique〕「いき」と呼ばれているもので、逸楽と気品の調和した統一である」（1/455、1/242、補足引用者）。すなわち「いき」とは、道徳的であると同時に美的な徴表を兼ね備えた生き方のことであると九鬼は言う。九鬼哲学の美的側面と道徳的側面とが如何に融和し統一されるものであるのかを問うことは、その思想の理解に大きく寄与するはずである。

「いき」は、これまでも多くの先行研究の対象となってきたモチーフであり、九鬼の思想の美的側面、道徳的側面の基底をなすものであるという見解は、多くの研究者に共有されているだろう。しかしながら、「美」と「道徳」とは九鬼哲学においてどのように響き合うものであるのか、「いき」という生き方においてそれらは如何様に調和し統一されているのかについては、あまり議論されてこなかった。また両者は、九鬼の思想の内部においてさえも決して両立し得ないものとして取り扱われてきたきらいがある。例えば古川雄嗣は次のように述べている。「果たしてこの美と倫理という二つの価値と、それに基づく二つの生き方が、そう安易に総合され得るとは思われない。〔…〕「瞬間」を美的に観照するのが、押韻や「いき」であった。しかしそれは同時に、彼自身、韻は「詩を同じ現在に止まらせて足踏みさせているようなもの」〔…〕と言うように、あるいは唯美主義の芸術理論もまさにそうであったように、「静止した時間」を観照する静的態度である。しかし、倫理的または道徳的態度は、これも彼自身が言うように、目的という観念を抜きにしてはあり得ない。彼自身、何らかの未来的の目的に向かって生きる動的態度をもって、倫理的または道徳的と言うのである。おそらく、この二つの生き方は、容易には相容れない二つの生き方と考えるほかないように思われる」⁵。古川が指摘するように、確かに九鬼は偶然の邂逅の瞬間における静的な美的経験と、彼独特の道徳論における「目的なき目的」へ応答しようとする道徳的態度とが、あるいは時間論における彼の表現に従えば「垂直的時間」と「水平的時間」という時間概念とが、いかにして調和し統一されるものであるのかを詳細に論じてはいない。

古川は上のように述べた後に、「より強調さるべきは倫理的な生き方のほうである」と言い、九鬼哲学を道徳的目的論の観点からとらえてこう続けている。「偶然をいかに必然化し

⁵ 古川雄嗣『偶然と運命 九鬼周造の倫理学』ナカニシヤ出版、2015年、p. 313。

得るかという問題もまた、ポストモダニズムの影響下にある今日にあってもなお、〔…〕第一級の哲学問題である〔…〕生の偶然性、とりわけ目的論的偶然性という問題が、非常にしばしば「生きることの無意味さ」という意味でのニヒリズムをもたらすからにほかならない。そうして既に、今日盛んにその必要性が力説される傾向にあるいわゆるスピリチュアル・ケアをめぐる諸々の理論と実践にせよ、その文脈で再評価の機運もあるヴィクトール・E・フランクルの哲学ないし精神医学にせよ、そこで問題にされていることは、ほとんど常にと行ってよいほど、典型的な偶然の必然化の論理による「生きる意味」の生成と自覚の問題にほかならない。この観点から言っても、九鬼の哲学が偶然性という問題を主題化しているからこそ、それを出発点として、いかに、いかなる道徳的実践とそれに基づく生の目的論的必然化があり得るのかという問題にこそ、焦点が置かれなければならない⁶。道徳的実践重視の立場から九鬼哲学は、これまで「虚無」を倫理によって克服する生き方⁷を説くものとして扱われてきた。しかしながら古川の言うような「倫理的な生き方」のみを重要視する立場では、偶然論や「いき」論における美的経験や態度は、道徳的態度へと止揚されるためだけに存する単なる契機にすぎないものとして軽んじられることになる。さらに付言すれば、九鬼哲学の射程を道徳的側面のみに限界づけ、目的論によるニヒリズムの超克をその究極目的と見做すことは、明らかに自身の信仰に立脚しているフランクルの思想がしばしば受ける、ニヒリズムの前段階である「ペシミズムを克服したにすぎない」⁸という批判が、九鬼のそれにもそのまま妥当しかねないことを意味することにもなるのである。ここに、九鬼哲学を目的論的道徳的に解釈することの限界が露見していると言えよう。

では九鬼哲学を美的側面から闡明する試みはどうであろうか。例えば小浜善信が『偶然性の問題』は「偶然性と必然性が切り結ぶところに位置する運命の場であるこの世界の存在と運命としてのこの生を、自由な創造の場と主体として、自らが意志したかのごとくにありのままに引き受け愛する自由な心——遊戯する心を説く、世界と生の全面的な肯定の書」⁹なのだと言うように、九鬼哲学における形而上的な「遊戯」については度々取り上

⁶ 古川『偶然と運命』p. 315。

⁷ 古川『偶然と運命』p. 287。

⁸ 山田邦男『フランクルとの〈対話〉 苦境を生きる哲学』春秋社、2013年、p. 39。

⁹ 小浜前掲書、p. 68。

げられてきた。そして九鬼が偶然論や時間論において語った輪廻や運命や原始偶然の概念についての詳細な分析が様々なされてきた。しかしその極めて観念的な遊戯によって美と道徳とはどのように統一されるのか、その遊戯は九鬼哲学の全体に対していかなる意義をもつものであるのか、輪廻によって開示される時間の「厚味」とは何のことであるのか、「運命と一体となって」生きるということ、偶然を「内面化」ということ、「遇うて空しく過ぐる勿れ」という態度は具体的な「社会」においてどのように展開されるものであるのかについては、やはり思弁的なままに置かれてきてしまったように思われる。

我々が真に九鬼哲学を理解するためには「いき」と、それに拠って立つ彼の思想を、「美的」と「道徳的」とが調和し統一されたものとして取り扱わなければならない。そこで、九鬼哲学における美と道徳、垂直と水平、テオリアとプラクシスの両立可能性を論ずるにあたって我々が重要であると考えた鍵語は「仮想」である。この語は偶然論、「いき」論、時間論等様々な著作のうちに見受けられるものであるにもかかわらず、これまで体系的にはあまり議論されてこなかったものである。九鬼は偶然性を論じる際、偶然は我々に何らかの「目的なき目的」を見させるものであると言い、偶然の出会いが我々に通告する「運命」を語る。また「いき」を論じる際には「意気地」という道徳的理想が強調されており、それは人間の「自由の擁護を高唱する」気高さを意味しているという。これらの記述からは確かに目的論的な思惟や道徳的態度を読み取ることが出来る。しかしながらまた同時に彼は、偶然によって告知され、恋愛の自覚によって突きつけられる運命とは、あくまでも「仮想的目的」に過ぎないのだとも言うのである。偶然が見せる「目的らしさ」を空想し、遊里における無目的な恋愛ごっこに興じることに「倫理的であると同時に美的な」生き方を見出した九鬼の理想とは、己が生命を賭すほどの真剣さをもった虚構の遊戯の中にあっただのではなからうか。

本論は5章（序章、結論を含めると7章）からなる。本論ではまず、先行研究を踏襲しつつ、九鬼哲学を大きく偶然論、時間論、「いき」論、武士道論に区分し、それぞれの領域における「仮想」の概念の表れと、美的側面と道徳的側面の総合について検討していく。以下各章を概観する。

第1章では主として『偶然性の問題』をテキストとしながら、九鬼哲学の要とも言える偶然論を扱う。第1章では初めに若干の教科書的な整理を行いつつ、偶然論における「目的なき目的」の概念の検討を行う。これにより、従来の研究では曖昧に共通理解が形成されているに過ぎない「目的なき目的」の概念を、それが初期の段階では「仮想的合目的性」

と命名されていたことに着目しながら定義づけする。

第2章では時間論を取り扱い、『偶然性の問題』ならびに「時間の観念と東洋における時間の反復」を主なテキストとする。時間論は九鬼哲学の中でも殊に形而上学的な色合いが強く、論者の中で大きく評価の分かれる領域である。第2章では、時間論を偶然論において語られる「目的なき目的」の議論から展開されたものとして検討していく。そして時間論の最後に、それまでの議論を転覆させるように「仮想」の語が登場していることに注目する。

第3章では「いき」論を取り扱う。第2章までに検討する「仮想」の概念は『「いき」の構造』にもまた「仮想的目的」として現れており、それは「いき」のもつ「無関心な遊戯」という性格と深く関わるものである。第3章では『「いき」の構造』において論じられる「仮想」と「遊戯」の関係を、ホイジンガ、カイヨワ等によって示された遊戯のカテゴリーに照らして検討していく。そしてそれをふまえて再び偶然論、時間論における「仮想」と「遊戯」の関係をとらえ直す。

第4章では九鬼の道德論について検討すべく、はじめに彼による武士道論を整理する。九鬼は武士道を主題とした論文を残してはいないが、偶然論、時間論、「いき」論において武士は彼の道德的理想の体現者として度々登場しており、先行研究は寡少なながらも、大東俊一によって体系的に論じられている。九鬼によれば武士道は「いき」の第二の徴表「意気地」の根幹を成す道德的理想主義であり、彼の武士道論は新渡戸稲造によるいわゆる明治武士道や、山鹿素行によるいわゆる儒教的士道論に負うところが大きい。そして『「いき」の構造』を基礎として執筆された論文「日本的性格」において、九鬼哲学は「おのづからな自然」という道德論へと至る。この「おのづから」という概念によって「倫理的であると同時に美的な」生き方の理想が示されることになる。第4章までの議論によって、本論の主目的である「仮想」の概念に則った九鬼哲学の体系的解釈にさしあたりの結論を与えることができる。

第5章では九鬼哲学とナショナリズムの問題について検討する。第4章で扱う「日本的性格」は坂部恵によって「当時の文化的ナショナリズムに大幅に屈伏」¹⁰したものであると論じられたこともあってか、積極的に取り上げられることは比較的少ないように思われる。ただし、田中久文は同論文を「必ずしも偏狭なナショナリズムを説くものではない」もの

¹⁰ 坂部恵『不在の歌——九鬼周造の世界』TBSブリタニカ、1990年、p. 103。

と評価しており、またその議論を踏襲する形で古川が、九鬼哲学を日本主義という「呪縛」から解放すべくその再評価を行っている¹¹、というのが近年の九鬼研究の一つの動向である。本論は同論文を『「いき」の構造』と同工のものに見做すが、九鬼の武士道論は最終的には時局的な影響から必ずしも自由なものではなかったと考える。時代背景をふまえつつ九鬼の武士道を考究し、それを「遊びの墮落」として捉える可能性を探っていく。また本論が注目するのは、九鬼が道德論を展開する際に「いき」や武士道、あるいは桜をモチーフとしたことである。これら広く「日本的なもの」として知られている諸観念を、九鬼が道德論の基底としたことについては様々な評価がある。しかしながら本論が問題とするのはその道徳的な評価ではなく、九鬼が「日本的なもの」に、彼自身がそれを「幻影」であると自ら認めているにもかかわらず、敢えて意義を見出そうとしている点である。第5章では我が国のポストモダン思想にも強い影響を及ぼしたアレクサンドロ・コジェーヴによる「日本のスノビズム」論を参照しつつ、「歴史の終末」の世界における「武士道」や「いき」の意義を検討し、九鬼哲学は現代における「生きる意味」への問いに対していかなる回答を提示することが可能であるのかを探っていく。

¹¹ 古川雄嗣「日本主義という呪縛—九鬼哲学を解放する—」（『理想』698、理想社、2017年 所収）p. 129-140 参照。

第1章：偶然論における「目的」の仮想性について

本章では「仮想」をキーワードに、九鬼の偶然論にあらわれる目的概念について検討する¹²。

1929年に行われた講義「現代佛蘭西哲学の主潮」において九鬼は、科学が物理、自然、精神などといった「特殊の範囲」を考究するものである一方で、哲学は「宇宙全体」を対象とする学問であり、すなわち哲学とは「世界観 Weltanschauung」を論じる学問なのだという(8/2)。また「哲学私見」(1936年)においては次のように語られる。

科学の取扱ふ事実とは必ずしも「生のままの事実」ではない。会得の領域的断片性を制約する基礎概念によつて对象的に歪められた事実である場合が多い。それに反して哲学は何等の基礎概念によつて煩はされない裸一貫の哲学であつて初めて真に哲学の名に値するのである。体験存在を有りの儘の姿で目撃することによつて、生を生のままで抱擁することによつて、哲学の第一歩が踏み出されなければならない。〔…〕哲学は体験存在を有りの儘に把握した上で更にそれを論理的判断の形で言表することを本質とするものである。(3/111)

多くの研究が示しているように、九鬼哲学は「一実存者の実存性」(3/110)に根差した思想である¹³。そしてその営みの本意は、科学的客観的な事実のみから成るのではない、

¹² 『偶然性の問題』は、1928年にパリで刊行された『時間論』や、帰国後の1930年に発表された『「いき」の構造』から少々時代が下った1935年に発刊されたものであるので、偶然論から考察を開始するという本論の構成には若干の不合理的と思われるかもしれない。しかしながら、1926年にパリから寄稿した詩集「巴里の寝言」の中には既に、『偶然性の問題』において展開される定言的偶然、仮説的偶然、離接的偶然と同様の構成をもった詩「黄色い顔」が存在していることや、講演「偶然性」が1929年に大谷大学で行われたこと、博士論文「偶然性」が1932年に提出されたことを鑑みても、あるいは『偶然性の問題』刊行以降も「偶然の諸相」(1936年)、「偶然と運命」(1937年)、「驚きの情と偶然性」(1939年)と、偶然性を主題とする論文、講演が数多く発表、開催されていることからしても偶然論が九鬼の初期から一貫したテーマであったことは自明である。

¹³ 藤田正勝『九鬼周造 理知と情熱のはざまに立つ〈ことば〉の哲学』講談社、2016年、p. 13 参照。

我々の経験する「ありのまま」の把握にあるのだと言える¹⁴。

それでは『偶然性の問題』はいかなる問題意識によって執筆されているのか。それを一言で表すならば、「偶然はなぜあるのか」ということになる。偶然に対する「なぜ」の問いは大きく理由性への問い、目的性への問い、因果性への問いに分けることが出来る。このうちの目的性への問いを論ずる過程において九鬼が用いるのが「目的なき目的」と呼ばれる概念であり、これこそが本章において我々が、九鬼の偶然論のうちに表されている「ありのままの世界観」を求めるために重要であるとする鍵語である。

本章でははじめに、年代的に偶然論全体の間中に位置し、かつ最も統一的な著書である『偶然性の問題』を軸に、基本的な点について確認する（第1~4節）。九鬼はカントの『判断力批判』やアリストテレスの『形而上学』等に見られる目的論を踏襲しながら、「目的手段関係は倒逆的の因果関係である」という前提を立てつつ偶然論を展開していく（第5節）。偶然とは、目的と手段、原因と結果の系列上に現れる、それを発生させるための自体的な目的や原因の存在しない出来事のことである。しかし我々が偶然に対して、何らかの目的をもっているかのように感じる心理が「目的なき目的」と呼ばれている。以上のような目的概念の独自の用いられ方を理解することが、九鬼の偶然論の十全な把握には不可欠である（第6~7節）。さらに九鬼はアリストテレスの「アウトマトン」と「テュケ」の概念に従って偶然性を考察していく。全ての偶然は「因果的積極的偶然」として捉えられるべきものであり、それは結局のところ因果的必然の出来事のうちに見出されるものにすぎない（第8~10節）。にもかかわらず、我々がある種の「感情移入」によって、因果的必然の出来事のうちにさえも「仮想的合目的性」を見出そうとすることこそが偶然の正体である。そうして九鬼の偶然論は、本来偶然には存しない仮想の「自体的な原因」の在り処を求めて、時間論へと発展していくことになる（第11~12節）。

第1節：必然の否定としての偶然

「偶然性とは必然性の否定である」（2/9）。『偶然性の問題』はこの一文によって開始される。この謂が示しているのは、偶然性とは必然性を前提としなければ考えることが出来

¹⁴ 宮野真生子『出逢いのあわい——九鬼周造における存在論理学と邂逅の倫理』堀之内出版、2019年、p. 18-23、嶺秀樹『ハイデッガーと日本の哲学』ミネルヴァ書房、2002年、p. 137-9 参照。

ないものだということである。九鬼は偶然の象徴を「盲目」に見出しているのだが、「目が見えない」ということには「目が見える」ことが前提されているのであり、「盲目」とはそれを「否定」する形で理解される(3/122)。必然性とは「我々にとって親しみのある概念」(同上)であり、それは「同一性」を意味するものである。例えばアジア人の国家において、黄色の肌を持つということは極ありふれたことであり、その国家の中に白色や黒色の肌をもった人物が存在するということが驚きを伴って見いだされる。しかしながら反対に、白人の国家においては黄色や黒色の肌を持つことが驚きの対象となるであろう。すなわち九鬼の偶然論は同一性を前提し、それを「否定」するものとして考察されることになるのである。

まずは偶然論における偶然の諸相について、『偶然性の問題』における記述を基軸に確認していこう。九鬼は偶然を論じるにあたり、第一に必然性の三様態の分析から開始する。九鬼は手始めにトレンドレンブルクの『論理学研究』から以下の部分を参照している。「必然的なものは、その概念上、不変のものであつて、従つて既にアリストテレスでは *αίδιον* (永遠) と呼ばれ、スピノザでは *aeternum* (永遠) と呼ばれてゐるが、必然的なものの中には同一的なものが現はれてゐる。すべての必然的なものは自己同一であつて、斯かるものとして自己を固守するものである」(2/13、強調原文)¹⁵。九鬼はこの「同一性」に着目しつつ、ヘーゲル『エンチクロペディー』、ヘルマン・ロツツエ『論理学』等を参照しながら、必然性の性格を(一)概念性(概念と徴表との関係)、(二)理由性(理由と帰結との関係)、(三)全体性(全体と部分との関係)と定義する。

九鬼は「判断の関係上の区別は、定言的、仮言的、選言的の語を以て表はされることが寧ろ普通であるが」(2/14)と断つたうえで、これに対応する必然を定言的必然、仮言的必然、離接的必然と命名している。そして九鬼の偶然論は、上記三種の必然性における「同一性」を「否定」するような偶然の性質を考察していくことになる。九鬼はリッケルト『自然科学的概念構成の限界』から偶然の定義「(一)法則的でないもの、(二)原因を有たぬもの、(三)本質的でないもの」を参照し、さらにアリストテレスが用いた「シムベベコス *συμβεβηκός*」の概念がもつ「特質」の性格を定言的偶然として、シムベベコスの「付帯的」の性格と、「アウトマトン *αὐτόματον*」「テュケ *τύχη*」を仮言的偶然として、そして

¹⁵ Adolf Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Georg Olms, 1964, Zweiter Band, VIII-11, p. 210.

「エンデコメノン ἐνδεχόμενον」を離接的偶然に当たるものとして定義する (2/15-6)。

以上の「定言的」「仮說的」「離接的」の区分は『偶然性の問題』において初めて用いられたものであり、大谷大学における講演「偶然性」においては「論理的」「心理的」「形而上的」、博士論文「偶然性」においては「論理的」「経験的」「形而上的」と名付けられていた。九鬼は「偶然に関する理論が常に明晰を欠くのは、問題そのものの困難にもよつてゐるのは勿論であるが、問題提出の出発点に於て、偶然性の様態の区分がなんら原理に基いて明晰に行はれず、その統一的把握が主題として明かに意識されないことに基くところが多いと思ふ」(2/15) と言うのであるが、これは自戒を含んだものであろうか¹⁶。博論「偶然性」の時点で九鬼は「論理学上の概念の構造は個々の表象に何等か共通な普遍的同一性を自撃することに基いてゐる」(2/272、強調引用者)と、すなわち我々の判断能力に基づいて必然性、乃至は偶然性を論じていくことを明記しているのであるが、その統一原理として採用したのがいわゆる形式論理学における「関係」の三つ組みである。まずは以上までのことを表にまとめておく。

『偶然性の問題』	定言的 (偶然・必然)	仮說的 (偶然・必然)	離接的 (偶然・必然)
ヘーゲル	概念性	理由性	全体性
リッケルト	本質的でないもの	原因を持たないもの	法則的でないもの
アリストテレス	シムベベコス (特質)	シムベベコス (付帶的) アウトマトン・テュケ	エンデコメノン
博論「偶然性」	論理的	経験的	形而上的

第2節：偶然の三様態

偶然の第一の様態は「定言的偶然」と呼ばれる。また博士論文「偶然性」においては「論理的偶然」と呼ばれている。九鬼は定言的偶然とは「シムベベコス」(accidens)に相当するものであるという。シムベベコスとは、アリストテレスによれば「付帶的」と「特

¹⁶ 「このような区分がなされたのは、それまでの偶然性をめぐる議論が(そのなかには、九鬼自身の理解も含まれる)、原理に基づいてその様態の区別をしてこなかったために明晰性を欠き、統一的な理解がなされてこなかったという反省があったからである」(藤田前掲書、p. 120)。

質」の二つの意味をもつのだが、九鬼がアリストテレスの『形而上学』を参照して考察した定言的偶然の性格は、シュムベベコスのもつ二つの性格のうちの「特質」に当たる部分である(2/21)。九鬼が『形而上学』を参照している部分で、アリストテレスは「特質」とは「それぞれの物事にそれ自体において属するものではあるが、その物事の実体〔本質、定義〕のうちには存しないこと」¹⁷であると言っている。たとえば、三角形という概念にとって「三つの線分に囲まれた面の一部」という定義は三角形にとって必須の「必然的徴表」である。また九鬼はこのような概念の本質的な属性を定言的必然であるという。これに対する「三角形の内角の和は二直角である」という「非本質的徴表」が定言的偶然であると言われている。これは非ユークリッド幾何学においては三角形の内角の和は二直角以上でも以下でもあり得るということから判然であると九鬼は説明している(2/20)。また「例外」ということも定言的偶然の性格として述べられる(2/34-8)。ある判断「クローバーは三葉である」は「多くの場合に」また「殆ど常に」見られる定言的必然である。それに対する特称判断「あるクローバーは四葉である」ということが定言的偶然である。定言的偶然とは、概念それ自身に属しているが、その本質には無関係である偶然の様態を示している。

第二の様態は「仮説的偶然」と呼ばれる。仮説的偶然はしばしば「独立なる二元の邂逅」と換言され、また博士論文「偶然性」においては「経験的偶然」と呼ばれている。ここで問題とされるのは偶然の理由、目的、原因の非存在である。九鬼は仮説的偶然についてかなり詳細な議論をしているのだが、仮説的偶然の六つの徴表の一つである「目的적積極的偶然」において、九鬼はアリストテレスがシュムベベコスの「付帶的」の性格を論じる際に挙げた例を参照している(2/76)。『形而上学』では「付帶的」とは、「物事に属しその真実を告げはするが、しかし必然的にでもなく多くの場合にでもないこと、たとえば、誰かが植樹のために穴を掘っていて宝を発見したというような場合である」¹⁸と言われている。ここにおいて先の「特質」と大きく異なる点は、この偶然が一つ概念、あるいは事象に内的に属している偶然性ではなく、二つの因果系列の交わりが生む出来事であるという点である。「付帶的」とは一方の系列「穴を掘る」が他方の系列「宝を埋める」と交叉した時に見られる特徴である。「一方に、植木屋が地を掘って樹木を植える行動の系列と、他方に、盗賊か何かが地中に宝を隠匿した行動の系列とがあつて、その各々独立した両系列

¹⁷ 『アリストテレス全集 第12巻』岩波書店、1988年、p. 191、補足は邦訳による。

¹⁸ 『アリストテレス全集 第12巻』p. 190。

間に目的性以外の何等か積極的な関係が立てられたのである」(2/76-7)。さらに「定言性と目的性とは不離の内的関係に立つてゐる」(2/76)とも言われる。例えば「あるクローバーは四葉である」という定言的偶然は、「このクローバーは四葉である」と経験された際には仮説的偶然として捉えられることになる。つまり、偶然の「出会い」における原因性の欠如が問題となるのがこの仮説的偶然である。

第三の様態は「離接的偶然」である。これはアリストテレスが「エンデコメノン」(contingens)と呼ぶものにあたりとされ、「無いことの可能」乃至「あることの可能」の様態を示す。離接的偶然は「全体と部分」の関係において、全体の必然性に対する部分の偶然性が問われるものである。例えば「あるクローバーの葉は三葉でも四葉でも五葉でもありえる」という「全体」において「四葉である」という「部分」に偶然性が存すると考える場合、この偶然の裏面には「あるクローバーが四葉でないことも出来た」ことが想定されていることになる。そして離接的偶然の「あることも無いことも出来る」という性格は、賽子やルーレット、競馬などの「偶然の遊戯」の基礎を成すものとなる。離接的偶然は博士論文「偶然性」においては「形而上的偶然」と呼ばれるように、九鬼はその根拠を形而上的な領域に求めていくことになる。また九鬼は諸々の偶然を成立させる理念を、シェリングの用語に従って「原始偶然」と名付けている。

以上が九鬼の偶然論において見られる偶然性の三様態の概観である。

第3節：定言的偶然における「分裂」の問題

偶然性は「必然性の否定」である。必然性とは同一性に基づく概念であったが、偶然性の問題とは畢竟「差異性の問題」あるいは「不完全性の問題」であると言えるだろう。すなわち偶然の問題は「我々にとつて親しみのある」同一性が様々な仕方で「否定」されることを出発点とする。これから偶然論における「目的」概念を検討するにあたって手始めに、経験的な地平において偶然論の有している問題意識を確認していきたい。九鬼研究者のあいだで盛んに取り上げられているのは、偶然によって生み出される「分裂」と「邂逅」である。しかし、ここではまず偶然の論理的地平を問題とする「定言的偶然」について見ていこう。定言的偶然は、偶然とは「なに」であるのかを定義するものであると言える。九鬼がパリ留学時代に発表した詩「銀杏の葉」を見てみよう。

銀杏の葉よ／一つが二つになつたのか。／いてふの葉よ／二つが一つになつたのか。
〔…〕 汝はいま／分裂に悩む魂に／その傷ましい姿を／まざまざと／映して見せるの
だ。〔…〕 灰色の脳味噌、紅の血しほ、／その和し難い矛盾、／その絶えざる闘争、／
かくして亡びた魂のいくつを／知つてみないとでも思ふのか。／銀杏の葉よ／汝は二
つに裂けてゐる。／いてふの葉よ／汝は二つに破れてゐる。(1/150-2)

銀杏の葉はふたつに「分裂」している。銀杏の葉は一枚であるという同一性をもっていると同時に、ふたつに裂けている。この詩における「分裂」は、本質的徴表に対する非本質的徴表の偶然性を物語っている。四葉のクローバーの概念は「三葉、四葉」という、人間の概念は「白色、黒色、黄色」という非本質的徴表によって「分裂」している。すなわち定言的偶然における同一性の「否定」は、類概念の内部における種概念として現れているということが出来る。そうして一つの概念の内に「分裂」という形で現れる差異性の問題は、経験的な地平においては我々に「なぜ」という疑問を生じさせることになる。

『那先比丘教』のうちで彌蘭が那先に次の問を發してゐる。「世間人頭面目身体四支皆完具、何故有長命者有短命者、有多病少病者、有貧者富者、有長者有卑者、有端正者有醜惡者、有為人所信者為人所疑者、有明者有闇者、何以故不同」〔…〕この問は人間の喜びと悩みとを蔵する哲学的な問であるが、畢竟、個物の偶然性、定言的偶然性に対する問にほかならない。個々の人間が、人間といふ一般概念に対する限り有つ偶然的規定に関する問である。(2/39)

「ミリンダ王の問い」としても知られる上の仏典において、王は仏僧ナーガセーナに人間の非本質的徴表の「分裂」の「なぜ」を問うている。頭、顔、目、手足を完全に備えている人だけを見ても、長寿であるか短命であるか、多病であるか健康であるか、貧乏であるか裕福であるか、高貴であるか卑賤であるか、端正であるか醜いか、誠実であるか不誠実であるか、聡明であるか暗愚であるか、これら様々な定言的偶然を備えている¹⁹。王の發した「なぜ」の問いに対してナーガセーナは「譬若衆樹木生菓、有酢者有苦者、有辛者有甜者」(2/39)、果実の中にも酸いもの、苦いもの、辛いもの、甘いものがあることと同じ

¹⁹ 『ミリンダ王の問い 1』中村元・早島鏡正訳、平凡社、2009年、p. 181 参照。

であると言うのだが、これは王が求めている答えではないだろう²⁰。九鬼が言うように「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、創傷の刺戟か、何等かの原因がなくてはならぬ」(2/42)。つまり偶然に対して「なぜ」と問う者は、それが起こる理由、目的、原因を問うているのである。すなわち問題は、「一つが二つになった」あるクローバーの概念の内部に見られる「分裂」から、「二つが一つになった」経験的に見出されるこのクローバーとの「邂逅」へ、そしてその偶然の存在理由へと移されていくことになる。仮説的偶然において議論されるのは「このクローバー」との「出会い」の問題である。

第4節：仮説的偶然における「邂逅」の問題とその六様態

九鬼は仮説的偶然を論ずる際に「偶然の「偶」は雙、対、竝、合の意である」と言い、また「偶然性の核心的意味は「甲は甲である」といふ同一律の必然性を否定する甲と乙との邂逅である」、仮説的偶然とは「独立なる二元の邂逅」と呼ぶことが出来るという(2/120)。「銀杏の葉」や「ミリンダ王の問い」において見られたのは定言的偶然における本質的徴表に対する非本質的徴表の「分裂」の問題であったが、「甲と乙との二元の邂逅に於て顕著なる形態を取る」(2/121)ものである仮説的偶然において主題となるのは、「乙」すなわち「他者」との出会いの偶然性である。ラジオ講演「偶然と運命」(1937年)において、九鬼は次のような例を提示している。

例へば病人の見舞に行くとしまして、その病人に遇ふことは偶然ではない。わざわざ遇ひに行つたのですから偶然ではない。然しそこへ見舞に来合はせた誰それに、思ひがけず、遇ふことは偶然であります。その人に遇ふということには何等の必然性がないのであります。(5/29)

この部分における「必然性」の意味を、取りこぼさないようにするべきだろう。「出会う必然性」という時、九鬼は仮説的關係における「理由的必然性」「因果的必然性」「目的的

²⁰ 九鬼はナーガセーナのこの答えは「単に定言的偶然の他の一例を挙げたに過ぎない」(2/39)と言う。つまりナーガセーナは偶然に対する「なに」の問いに答えたにすぎないのだと彼は言っているのである。

必然性」を念頭に置いている (2/47-8)。すなわち、「病人に会う」という目的をもって、その病人に面会することは「目的必然」である。しかしながら、そこへたまたま居合わせた第三者に出会うことは目的とされていなかったことである。これを九鬼は「目的偶然」と呼んでいる。九鬼は上記の必然性の様態に対応する形で「理由偶然」「因果偶然」「目的偶然」を導き出す。九鬼はこの三者について「理由偶然は謂はゆる「認識理由」に関するものとして純粹に論理学の範囲に属するもの」であり、「それに反して、因果偶然と目的偶然とは「实在理由」に関するものとして、論理学の抽象的範囲から脱して自然哲学および精神哲学の經驗的領域において成立するもの」であるという (2/66)。九鬼はさらにこの三者を、ある単独の事象、概念の内部における「分裂」を意味する「消極的」と、二元的な「邂逅」を意味する「積極的」に分け、計六つの様態を考案している。これら六様態について論じられた部分 (2/45-122) をまず整理する。

理由消極的偶然とは「理由の非存在を消極的に目撃する」(2/48) ものである。例えば目の前に二つの果物が置かれている時、「林檎と蜜柑がある」と言うことも、「蜜柑と林檎がある」と言うことも出来る。どちらの表現を与えるかは偶然に委ねられており、必然的な理由が存在しない。

理由積極的偶然とは「二つ或は二つ以上のものの中に、理由性による必然的關係でない何等か他の積極的な關係が目撃される」(2/54) ものである。例えば、円周率の近似値である $22/7$ を小数表記に直した場合に見られる「3.142857142857……」という循環のうちに「世には居ない」(428571) という語呂を「積極的に目撃する」こと、つまり見出すことが理由積極的偶然であると言われる。

目的消極的偶然は「目的の非存在を消極的に把握するのであるが、それは更に無目的としての偶然と、反目的としての偶然との二通りの場合がある。無目的としての偶然とは単に目的性を否定する場合であり、反目的としての偶然とは実現さるべき目的を肯定すると共に、その目的の非実現を特殊の事例に於て目撃する場合である」(2/72、強調原文)。「無目的」の例として九鬼が挙げるのはド・ラ・メトリ『人間機械論』に現れる、「人間は恐らく偶然に地球の表面のどこか一点へ投げ出されたもの」²¹という部分である (2/73-4)。機械論的決定論に則った場合、人間の誕生は「無目的」なものとして捉えられることになるだろう。「反目的」の例として九鬼が挙げるのは「白痴」や「四葉のクローバー」である

²¹ ド・ラ・メトリ『人間機械論』杉捷夫訳、岩波文庫、1989年、p. 85。

(2/74-5)。「白痴」は人間にとって思考活動の存在を実現されるべき一つの目的として考えた場合に、また「四葉のクローバー」は、三葉を持つことがクローバーにとって実現されるべき目的と考えられた時、その目的の非実現に「反目的」が見いだされることになる。

目的積極的偶然とは「二つ或は二つ以上の事象間に目的以外の関係の存在することを積極的に目撃する場合である」(2/76)。ここで九鬼が挙げる例が、先に見てきたアリストテレスの『形而上学』における「植樹のために穴を掘っていて宝を発見した」というものである。あるいは錬金術師ヘニッヒ・ブランドが、銀を金に変える物質を得るために尿を蒸発させたところ燐を発見した、という事例が挙げられる(2/77)。前者の例は「穴を掘って木を植える」という行動の系列と「何ものかが地中に宝を隠した」という別の行動の系列との「無目的」な邂逅において、後者の例は「尿を蒸発させて銀を金に変える物質を得る」ことが失敗する「反目的」の行動の系列が、たまたま燐を取り出す方法と一致していたことにおいて、「両系列間に全く目的としなかつた新しい積極的關係が立てられ」(2/78)ることを意味している。すなわち目的積極的偶然とは、目的手段の系列上に現れる偶然の「出会い」のことを言う。

因果的消極的偶然とは「因果的必然の非存在を消極的に目撃する」(2/96)ものである。因果関係が否定される、すなわち結果に対応する原因が認められない偶然というものは、主に科学的決定論によって疑問視される事例であるだろう。九鬼が挙げる例は以下である。「原子論を採用したエピクロスは原子の本来の運動を上から下に向ふ垂直運動と考へたが、何等の原因なくして (*ἀναίτιος*) おのづから (*sponte*) 垂直線より極めて少しく逸れる原子のあることを説いた。ルクレチウスはこの垂直よりのいささかなる背離を「傾き」(*clinamen*) と呼んだ。[…] *clinamen* は実に因果的消極的偶然の典型である。この意味の因果的偶然は自発性に他ならない。また「主君なく」(*α-δέσποτος*) […] の語によつて示されるが如く、自由を意味することにもなる」(2/96-7、強調原文)。因果的消極的偶然は因果論的決定論に対して自由意志の存在可能性を論じるうえで提起されるものであると言えるだろう。

因果的積極的偶然とは「二つ或は二つ以上の事象間に因果性以外の関係の存在することを積極的に目撃する場合である」(2/110)。九鬼が挙げる例は「屋根から瓦が落ちて来て、軒下を転がつてゐたゴム風船に当つて破裂させた」場合や、「火山が噴出した際に、日蝕であつた場合」である(同上)。上記二つの例が併記されているということには少々の疑問が

残るだろう。ゴム風船に瓦が当たって破裂することには明らかに物理的な接触が存するが、噴火と日蝕の間にそれは存在していない。しかしながら、因果的積極的偶然とは「因果系列を異にする二つの事象が一定の積極的關係に置かれたこと」（同上、強調引用者）を示すものである。この場合、二つの因果系列の物理的接触の有無は問われない。九鬼は偶然とは「竝」すなわち並び立つもの同士のあいだに認められるものであると言っている。「両系列間には因果關係は認められない。両系列は必然性によつては結ばれてゐない」（2/111）。出会う必然性を持たない二つの因果系列の間に何らかの關係性を見出すことが因果的積極的偶然である。

以上が仮説的偶然の六様態である。仮説的偶然は理由的、目的的、因果的の三つの差異から論じられ、さらに各三様態のうちで消極的、積極的の区別がなされている。九鬼は消極的偶然を一つの事象における理由、原因、目的の欠如が単に把握された場合であると言つてこれを「絶対的偶然」と、続いて積極的偶然を二つまたは二つ以上の事象間の關係から生じる場合であると述べてこれを「相對的偶然」と換言している（2/116）。これらを一つの表にまとめると以下のようになる。

	消極的（絶対的）偶然	積極的（相對的）偶然
理由的偶然（認識理由・論理的領域）	理由的消極的偶然	理由的積極的偶然
目的的偶然（實在理由・經驗的領域）	目的的消極的偶然	目的的積極的偶然
因果的偶然（實在理由・經驗的領域）	因果的消極的偶然	因果的積極的偶然

改めて理由的偶然、目的的偶然、因果的偶然の關係を、九鬼の謂から確認していこう。

我々は偶然性の開明に際して、主観的なものから次第に客観的なものへ進んで行かうとする。先づ初めに、一般概念と徴表との論理的構造に基礎を有する定言的偶然を取扱つた。次で同じく純論理的次元に属する理由的偶然を取扱つた。今や論理的領域を脱して經驗的偶然の開明に向ふに當つて、比較的主観的な目的的偶然から始めて、後に因果的偶然へ移るのは当然の順序でなければならない。（2/71-2）

理由的偶然は、定言的偶然と同様に「純論理的次元に属する」ものとされている。理由

的偶然とは、何らかの理由の欠如したものとして出会われるという偶然性の特徴を闡明するもの、仮説的偶然の論理的な構造を詳らかにするものであった。つまり理由的偶然とは我々がある現象、状況、あるいは状態を「偶然である」と判断する仕方を規定しているものと解すればよい。

また消極的（絶対的）偶然とは、一つの系列の内部に「無目的」や「反目的」、「非決定」を見るものであると言われていた。つまり絶対的偶然とは概念や因果関係のうちにみられる同一性の「分裂」のあらわれを意味するものである。それゆえ仮説的偶然において九鬼が実際に体験される「邂逅」として論じているのは、経験的領域における積極的（相対的）偶然、つまり目的積極偶然と因果的積極偶然の二者ということになる。

消極的偶然と積極的偶然の差異は「二元性」が強調されているか否かということに存している。九鬼は積極的偶然を論じる際に必ず「二つ或は二つ以上の事象間に」等の表現を用いていた。一方の消極的偶然においては一つの因果関係における理由の非存在、無目的と反目的、結果の非決定に着目されていた。しかしながら九鬼はまた「消極的偶然と積極的偶然とは結局峻別し難い点がある」（2/91-2）とも言っている。例えば九鬼は「四葉のクローバー」を目的消極的偶然の例として挙げていた。四葉のクローバーは、三葉を持つことがクローバーにとっての目的であるとみなされた場合に「四葉」は「反目的」であるから、目的消極的偶然と呼ばれることになるのであった。目的消極的偶然とは、因果系列上における「失敗」²²の事例を示すものであるとすることが出来る。対して、我々が四葉のクローバーに出会った時、我々はそれを失敗とはみなさないであろう。四葉のクローバーは幸運の象徴である。我々は四葉に希少性を見出し、それを護符とする。この場合、四葉のクローバーとの幸運な出会いのうちには「反目的」ではなく「必然的關係でない何等か他の積極的な関係」が目撃されている、つまり積極的偶然として捉えられていることになる。消極的偶然と積極的偶然の差異は結局のところ、対象を同一性の「分裂」と捉えるか二元の「邂逅」と捉えるかの差異ということになる。

第5節：目的手段関係は倒逆的の因果関係である

以上『偶然性の問題』における偶然の三様態と、仮説的偶然における六様態との特徴を整理した。これから我々は本章の主題である「目的」の概念を検討していくのであるが、

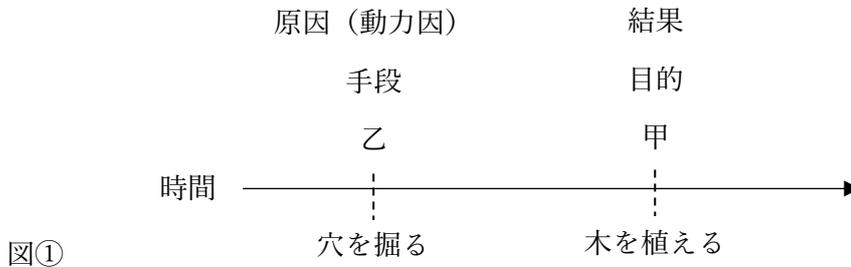
²² 古川『偶然と運命』p. 115 参照。

目的が殊に問題となるのは仮説的偶然における「目的消極的偶然」と「目的積極的偶然」である。改めてラジオ講演「偶然と運命」から引用すれば、九鬼は偶然の三つの性質を「第一に、何か有ることも無いこともできるやうなもの」「第二に何かと何かが進ぶこと」「第三に何か稀れにしかないこと」と定義している(5/26)。順序は異なるが、三者は離接的偶然、仮説的偶然、定言的偶然に対応している。「何かと何かが進ぶ」ということは、「二つ或いは二つ以上の事象」のあいだに理由性、目的性、因果性以外の関係の存在を「積極的に目撃する場合」のことを示していた。すなわち邂逅を「邂逅」たらしめるのは我々の判断であるということになる。上で確認してきたように、目的積極的偶然とは本来目指していなかったことが「積極的な関係」として出会われたことを言い、因果積極的偶然とは無関係な因果系列同士が出会うことを言うものであった。つまり前者は目的手段の系列上に存する偶然であり、後者は原因結果の系列上に存する偶然として考察されているのであるが、九鬼は両者について論じる前に、まず基となる目的必然、因果必然の性格の分析を行っている。そこで九鬼はアリストテレスの『形而上学』やカントの『判断力批判』に見られる議論を参照しながら「目的手段関係は倒逆的の因果関係である」(2/61)と云うのである。

目的手段関係も広義の因果関係の一種と見ることが出来る。その意味で「動力因」(causa efficiens) に対して「目的因」(causa finalis) の概念がある。すなわち、アリストテレスは「運動の起始」(ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως) と「そのために」(τὸ οὐ ἔνεκα) とを共に「何故」(διὰ τί) の間に答へる「原因」(αἰτία) と見た〔…〕同様にカントも「因果性の二種」に就て語り、狭義の因果関係を「実在的原因連関」と呼び、目的手段関係を「観念的原因連関」または「理性概念による因果結合」と呼んでゐる〔…〕ただ因果関係と目的手段関係とにおいては、その関係が逆になつてゐる。結果として後に来ることが、目的として先に考へられ、原因として先に来ることが手段として後に考へられる。目的が原因として働き、その結果として手段を生ずるから、もと結果であつたものが原因となり、もと原因であつたものが結果となる。(2/60)

因果関係においては「動力因」が原因として、目的手段関係においては「目的因」が原因として考察される。まず因果関係を基準に両者を同じ時系列上に置いてみよう。「甲」という目的・結果の前にはそれを生み出す「乙」という手段・原因がなければならない。例

例えば「穴を掘る」という原因によって「木を植える」ことが結果する。すなわち因果関係に則して目的手段関係を考慮すれば、目的は結果として考察されることになる（図①）。



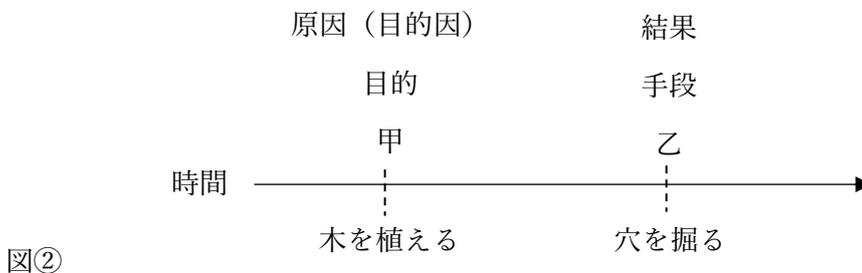
では次に、目的手段関係に準拠して因果関係を考察してみよう。我々が「穴を掘る」のは「木を植える」ことをあらかじめ目的としてもっているからである。すなわち「木を植える」という目的の観念は「目的因」として、「穴を掘る」という手段に先行している。すると、因果関係においては結果として考察されていた「木を植える」という目的は原因として、原因として考察されていた「穴を掘る」という手段は結果として考察されることになるのである。また、上で九鬼が参照している『判断力批判』第六五節においてカントは次のように述べている。

因果的結合が悟性だけによって考えられる限り、かかる結合は常に下降的系列（原因から結果にいたる）を成している。それだから或る物〔甲〕がいったん結果と見なされ、この物に対して他の物〔乙〕が原因として前提される限り、この物〔甲〕自身は、原因として前提された物〔乙〕に対して同時に原因となることはできない。このような因果的結合は〔機械的な〕²³動力因〔wirkende Ursache〕による結合（nexus effectivus 機械的連関）と呼ばれる。これに反して理性概念（目的の概念）に従ういま一つの因果的結合が考えられ得る、もしこの種の因果的結合をも系列と見なしてよければ、かかる結合は上昇的ならびに下昇的系列として相互的な依存関係を伴うことになるだろう、そしてこの依存関係においては、いったん或る物の結果〔甲〕と名づけられたものでも、上昇的にはこの同じ物〔乙〕の原因と称せられてよい、するとこの物は同時

²³ この補足は邦訳による。

にかかると原因の結果になるわけである。〔…〕こういう因果関係は目的因〔Endursache〕による結合（nexus finalis 目的論的連関）と呼ばれる。（KU372、補足引用者）²⁴

カントがここで「上昇的 aufwärts」系列と言っていることが少々の混乱を生むことになろうかと思うが、「下昇的 abwärts」な因果関係において結果と見なされる或るもの「甲」を原因と見なすということは、九鬼が「結果として後に来ることが、目的として先に考へられ、原因として先に来ることが手段として後に考へられる」と解していることに従えば、下図（図②）のように表すことが出来る。



このような議論をふまえて九鬼は、「目的手段の関係は「甲のためには、乙をなさねばならぬ」といふ形を取つて、目的と手段との間に必然的關係のあることを示してゐる。この必然性は結局は因果関係〔…〕「乙をなせば、必ず甲が生ずる」といふ原因結果の関係を予想してゐる」（2/62）のだという。目的手段関係と原因結果関係とは、理性概念に従えば（逆命題は常に真であるとは限らないが）転倒させることが出来るというのである。

すなわち、九鬼の偶然論において登場する「目的」の語は「結果」を意味する場合と「原因」を意味する場合とが考えられることになるのである。以下で論じていくが、『偶然性の問題』では「目的」の語の用いられ方に明らかな揺れがあり、それ故に「目的なき目的」という語の意味もまた、明確に定義されないままに今日の九鬼研究が進行されてきてしまっているきらいがある。本章ではこの「目的なき目的」という語の意味を出来る限り明らかにしていく。

²⁴ 邦訳では wirkende Ursache は「作用原因」、Endursache は「究極原因」と訳される（『判断力批判 下』p. 32-3）。本論では九鬼、アリストテレスの議論と並行して論ずる意図のもと、上記の語をあてる。

第6節：偶然の仮想的合目的性

人間の場合だけを見ても人種、性別、寿命、貧富など多くの定言的偶然があり、ミリングダ王はこの「分裂」に対して「なぜ」と問いを投げかけていた。仮説的・積極的偶然とは理由、目的、原因が不在である二元の邂逅において、そこに何らかの積極的関係が目撃されることであった。例えば目的積極的偶然の背後に、その邂逅における自体的な目的の存在が肯定されることは出来ないし、仮に存在すると言うのであれば、その時、出来事は必然性のもとに捉えられていることになってしまう。九鬼が積極的偶然を「他の理由、目的、原因が見いだされること」などとは言わずに、理由性、目的性、因果性とは別の「積極的な関係が目撃される」こと、というように慎重に定義しているのはそのためであるだろう。

にもかかわらず九鬼は「目的積極的偶然には特に一種の「目的なき目的」が強い陰影を投げかけているのが常である」(2/80)と言う。すなわち無目的であるはずの目的積極的偶然には、何らかの目的性が見いだされているのだと九鬼は言うのである。従来の九鬼研究において「目的なき目的」の語は概ね、偶然によって生じた結果や出来事を示す語として解釈されているように思われる。例えば田中久文はこの語を「ある事件で逮捕した人物が、偶然別のより重要な事件の犯人でもあった場合などのように、本来目的にできなかったものが結果として目的になる」²⁵ことであると解している。先に目的積極的偶然の例として、植樹における宝の発掘や、錬金術における燐の発見などが挙げられていたことをふまえても、この解釈は不自然なものではない。九鬼自身もまた『偶然性の問題』において以下のように言う。

偶然の心理的解釈に属するものとして、原因に於ける微小の差異が、結果に於て大きい差異を齎すものが偶然であるといふ考がある。[...] 結果が原因に比して大きいと考へる場合、その評価の標準は主として目的性にあるので、謂はゆる「重大な結果」とは畢竟「目的なき目的」にほかならない (2/83)

²⁵ 田中前掲書、p. 128。なおこの解釈は九鬼によって挙げられてもいる「売勲事件」(1929年)を基にしたものであろう (2/77-8 参照)。

ここで「目的なき目的」の概念は明確に「結果」の意味において用いられている。それでは「目的なき目的」は、単に目的積極的偶然を換言したものに過ぎないのであろうか。九鬼の偶然論において「目的なき目的」の語が初めて登場したのは『偶然性の問題』である。1929年に大谷大学で行われた講演「偶然性」では、偶然のもつ目的性について、武者小路実篤『その妹』や夏目漱石『こころ』における文章を引き合いに出しながら、「偶然とは思へない」こと、「偶然なのか、故意なのか解らない」こと、などと表現されている(2/335-6)。また結論部には次のような記述がある。

Henry Poincaré は「我々の気付かないやうな極く小さい原因が、我々の認めないで居られないやうな重大な結果を惹き起こす。其時に我々は此結果は偶然によつて起きたと云ふ」〔…〕と云つて居る。重大な結果とは畢竟主観的評価によることである。そこに我々の自由がある。我々が価値を提供することが出来る。さうして、可能性の自己措定の中に含まれて居る仮想的合目的性を、我々自身の事実的目的性によつて置換へることが出来る。凡そ道徳を架空な、空虚なものと考えないで実生活にあつて生きた力として働くものと見るならば、道徳の意義は正に生を深めることであり、生を深めるとは、偶然性の中に働く仮想的意志を自己の事実的意志を以て置き換へること、偶然性の主観的価値を我々自身が価値として創造すること〔…〕より以外にあり得ない。

(2/350、強調引用者)

ここにおいて九鬼は偶然の結果を価値づける際に、それを何らかの目的に適うものとして考察することを「仮想的合目的性」や「仮想的意志」という言葉であらわしている。そして講演「偶然性」から三年後の1932年に提出された博士論文「偶然性」のうちでは、仮想的合目的性は「目的らしさ」(2/311)と換言され、また『偶然性の問題』発表翌年の1936年に『改造』にて発表された論文「偶然の諸相」では「目的ならぬ目的」(3/131)と、表現に若干の変更がなされた。なお少々先取りになるが、これらの語と関連の深いものとしては、博論提出直前の1932年10月20日から10月26日にかけて九鬼と田辺元のあいだで交わされた往復書簡に見られる「潜勢的合目的性」や、『「いき」の構造』における「仮想的目的」を挙げることが出来る。

改めて『偶然性の問題』第二章第八節「目的なき目的」の冒頭部分を確認しよう。

目的の積極的偶然にあつて、積極的に目撃されるものは何であるかといふに、その場合目的として立てられはしなかつたが、しかも目的たり得べきやうなものである。目的の積極的偶然には特に一種の「目的なき目的」が強い陰影を投げかけてゐるのが常である。ベルクソンの言を借りて云へば、そこに「善霊」(un bon génie) または「悪霊」(un mauvais génie) が働いてゐるかのやうな観を呈するのである (2/80)

何とも曖昧な表現であるが、ここで注目すべきことは「目的なき目的」は、「善霊」や「悪霊」といった何か意志をもった存在の目的的行為によって齎されたものであるかの如くに感じる点である、と言われている点である。すなわち「目的なき目的」とはここでは、無目的的あるいは反目的的出来事が、「結果として目的になる」という事態を意味しているのではない。古川が述べるようにこの概念は「意図せざる結果が、しかしまさに仮想的に、あたかも予めの目的であつたかのように考えられる場合」²⁶を示すものとしても用いられるのである。続けて見て行こう。

もちろん目的の消極的偶然にあつても、目的の非存在が主張される以上は、何等かの「目的なき目的」があつて、それに対して「目的なき」ことが、目的の非存在が、特に主張されるのである。然しながらその場合に目的の非存在そのものの把握に一切の重点が置かれてゐる限り、目的の消極的偶然は消極性に於てあらはれるのである。それに反して、目的の積極的偶然にあつては特に「目的なき目的」の存在が積極的に強調されて目撃されるのである。(2/80-1)

目的の消極的偶然と目的の積極的偶然との差異は、偶然の事象に直面して、前者は「目的なき」ことを見、後者は「(目的なき) 目的」を見ているという点にある。まずこの「目的なき」こととは、一体何を示すのであろうか。目的の消極的偶然は「無目的」と「反目的」の二通りが考えられた。九鬼は前者を「目的性の否定」と、後者を目的の「非実現」と表現していた。そして目的の積極的偶然は「目的として立てられはしなかつたが、しかも目的たり得べきやうなもの」と言われていることから、両者に共通する「目的なき」の

²⁶ 古川『偶然と運命』p. 188。

性格は「無目的」の意味であるとひとまずは考えられるだろう。九鬼は続けて言う。

換言すれば、「目的なき——目的」といふ二肢的構造にあつて、目的消極的偶然は上肢を特に強調し、目的積極的偶然は寧ろ下肢に力点を置くのである。(2/81)

『偶然性の問題』において、「目的なき——目的」の上肢のみを特に強調する場合には「目的なき」の語が使用されるのだが、「目的なき目的」の語が単独で使用される場合、それが下肢のみを強調するために用いられているのか、あるいは上肢と下肢を組み合わせた構造のことを言うものであるのかははっきりと示されていない。

第7節：偶然論における「目的」と「目的なき目的」の検討

さて「目的なき目的」の語に注目してみれば、この語にカント美学におけるいわゆる「目的なき合目的性」の影響を見ることは至極当然のことであるように思われる。カントは『判断力批判』第十節において、目的、原因、結果の関係を次のように述べている。

目的とは、或る概念が対象の原因（対象を可能ならしめる実在的根拠）と見なされる限りにおいて、かかる概念の対象である〔…〕また概念の対象に関して言えば、その概念の原因性が即ち合目的性（*forma finalis*）である。それだから対象の認識ばかりでなく対象そのもの（対象の形式或は実在）がなんらかの結果として、結果の概念によってのみ可能であると考えられるならば、我々はそこに或る目的を思いみるわけである。そしてこの場合に結果の表象〔*Vorstellung der Wirkung*〕は、その結果を生ぜしめる原因を規定する根拠であって、原因よりも前にある。(KU220、強調原文、補足引用者)

この議論は先に見てきた九鬼による目的手段関係と因果関係との倒逆の議論に一致する。九鬼の解釈に従えば、「対象を可能ならしめる実在的根拠」としての原因とはアリストテレスの言うところの「動力因」を意味していることになるだろう。この場合、動力因が対象とするものは「結果としての目的」である。そして動力因の対象である「目的」とい

う概念は、合目的性の原理によって我々に認識可能なものとなるとカントは言っている²⁷。再び植樹の例を挙げてみれば、下昇的な系列に基づいて「穴を掘ることによって木を植えることが出来る」と考えるのが、動力因と結果としての目的との関係である。しかしながらそれとは反対に、すなわち上昇的な系列に基づいてこれを捉えるのであれば、実際に穴を掘る前には「木を植えるためには穴を掘る必要がある」ことが予め考えられていなければならないことになる。すなわち「木を植える」という結果の表象は「穴を掘る」という動力因よりも前に思い描かれていることになる。

ところでカントがここで「対象そのもの」を対象の「形式或は実在」と換言していることのうちには、アリストテレスの言うところの「形相」と「目的」の関係性が示唆されていると見てよいものと思われる。アリストテレスは、目的（そのためと言われるそれ）は二つの意味をもっているという。「一つは目的として目ざされるそれ、他の一つはそれのための利益が求められているそれである」²⁸。医療を例に挙げるならば、第一のものは「健康」、第二のものはその実在である健康な「患者」ということになるだろう²⁹。そして医者健康な患者という「目的」の実在のために健康とはいかなるものであるのかを、施術すなわち動力因よりも前に、知っていなければならない。すなわち健康の「形相」をもっていなければならないのである³⁰。

アリストテレスは形相と目的とは結局のところ同じものであると言っている³¹。カントもまた『判断力批判』第六五節において、アリストテレスと同様のことを述べている。「例

²⁷ ただし、「趣味判断の規定根拠を成すところのものは、対象の表象における主観的合目的性、即ち一切の目的に（客観的目的にもまた主観的目的にも）かかわりのない合目的性以外の何ものでもあり得ない」（KU221）。これについては本論第3章第8節参照。

²⁸ 『アリストテレス全集 第6巻』岩波書店、1988年、p. 50 参照、強調は邦訳による。

²⁹ 『アリストテレス全集 第3巻』岩波書店、1987年、p. 399 参照。

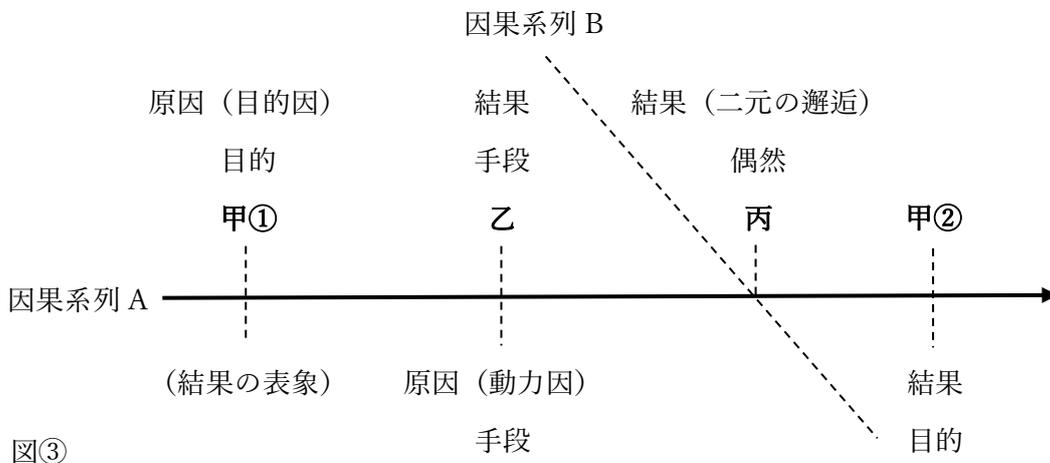
³⁰ 『アリストテレス全集 第3巻』p. 51 参照。

³¹ 「というのは、事物のなにであるか〔本質・形相〕とその事物がそのためであるそれ〔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。たとえば、人間〔親〕は人間〔子〕を生むからである、また一般に、およそ他から動かされて他を動かすものにおいては、同様〔三つは一つ〕である」（『アリストテレス全集 第3巻』p. 70-1、補足は邦訳による）。

えば家屋は、なるほど家賃として取り立てる金銭の原因ではあるが、しかしまた逆に、かかる可能的収入という観念がこの家屋を建てる原因でもあった」(KU372)。ここでカントが言わんとしているのは、「家屋によって収入を得る」という下昇的系列と「収入を得るために家屋を建てる」という上昇的系列とにおいて、「収入を生む」ということは目的としても、形相としても考えることが出来るということである。つまりアリストテレス、カントの上のような議論に従えば、「乙をなせば、必ず甲が生ずる」という原因結果の系列が「甲のためには、乙をなさねばならぬ」という目的手段の系列として考えられる場合、未来に設定されている「結果としての目的」とは結局のところ、動力因を開始させる「形相」ないしは「結果の表象」が、運動を完了することによって実在を得たものであると考えることが出来る、ということになるだろう。すなわち、「結果の表象」と「結果」の、「形相」と「目的」の同一視が、このような議論を可能にさせているのである³²。

以上の議論をふまえて、これまでに見てきた目的手段関係、原因結果関係を、偶然の事例も含めてひとつの時系列上にまとめると図(図③)のように表すことが出来る。なお、ここまでの議論において我々は、九鬼の言う「目的因」と「動力因」との関係を「形相」の語を用いながら検討してきたのであるが、九鬼自身は『偶然性の問題』において「形相」の概念を用いていないため、図においてはさしあたり使用しないこととする。

³² さらに例を挙げるならば、ヘーゲルもまた『精神現象学』において次のように言う。「初めのもは自分自身を自分の終り(目的)にもつようなものであることを示すのであり、したがって初めのもはそもそも初めとしてすでに己れに帰還していたことを、言いかえると、即自且つ対自的にあるもの(全く自足的なもの)であることを示すのである。だから初めのもが自分の働きの運動によって達成するものは何かと言えば、自分自身であり〔…〕初めがしかじかであるところのものと初めが求めるところのものととの区別が現にあるにはあるにしても、これはただの区別の外観であるにすぎず、したがって初めはそれ自身において概念なのである」(G.W.F.Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp Verlag, 1970, Bd. 3, p. 199. 邦訳『精神の現象学 上巻』金子武蔵訳、岩波書店、1972年、p. 261、強調原文)。



この図を用いて九鬼が『偶然性の問題』において「目的」と呼んでいるものの三種「原因としての目的」「結果としての目的」「目的なき目的」の在り処を確認していこう。第一に、因果系列 A の最初に現れる「甲①」の地点に「原因としての目的」を見出すことが出来る。「甲のためには、乙をなさねばならぬ」と考えられる時の「甲」、すなわち「結果の表象」として動力因よりも前にある目的がこの「甲①」に該当する。第二に、因果系列 A の最後に現れる「甲②」の地点に「結果としての目的」があらわれる。そして「丙」点において、目的手段あるいは原因結果の系列における「失敗」や「邂逅」などの偶然があらわれることになる。

目的消極的偶然には「反目的」と「無目的」の二つが考えられていた。このうち「反目的」的な偶然は「実現さるべき目的を肯定すると共に、その目的の非実現を特殊の事例に於て目撃する」ものと考えられた。「反目的」は「結果の表象」としての目的「甲①」の存在を肯定しつつ、結果としての目的「甲②」の非実現を意味している。すなわち「反目的」とは、「原因としての目的」と「結果としての目的」との不一致によって現れる。「目的の非実現」である反目的的な偶然とは「結果の否定」を意味するものであり、言うなれば弱い偶然論である。対して「無目的」的な偶然が「目的性を否定する」という場合には単に「甲②」の非実現のみが意味されるのではない。機械論的決定論の半面である「無目的」は目的論的世界観の全体を否定するものである。人間を偶然に地表の何処かへ投げ出されたものとする場合、人間は結果であるが、それを何らかの目的の实在として見ること、さらには「結果の表象」として仮想される絶対者の目的といったようなあらゆる「甲

①」が否定されることになる。すなわち「目的性の否定」を意味する無目的的な偶然とは「原因としての目的」と「結果としての目的」の両者を否定するものであり、それは言わば強い偶然論である。

目的적積極的偶然は消極的の場合とは異なり、「二つ或いは二つ以上の事象」の交わり、「独立なる二元の邂逅」において見いだされるものであった。ここで初めて因果系列 A と B との「出会い」が、積極的に目撃されることになる。これらのことをふまえて、第三の「目的」である「目的なき目的」を検討していこう。「目的として立てられはしなかつたが、しかも目的たり得べきようなもの」である目的적積極的偶然においてこの語を構成する上肢「目的なき」は「目的性の否定」を主張するものであり、「無目的」を意味していると考えられる。人間は偶然に、すなわち無目的的に地球の表面の一点に投げ出された存在であり、その人物が白色であるか黒色であるか黄色であるか、長命であるか短命であるか、健康であるか病弱であるか、ということもまた無目的に結果しているにすぎない。

しかしながらそのような無目的的な事実は、時に我々の「分裂の悩み」を生むものとなるだろう。「消極的偶然」と「積極的偶然」との差異は、「目的なき目的」を問う「なぜ」の問いが、我々にとって重大なものになるほどに大きくなっていくことに存している。ある偶然の「四葉のクローバーとの出会い」に「反目的」を見て消極的偶然であると受け取るか、「二元の邂逅」を見て積極的偶然と受け取るか、という事例においてはその違いはささやかなものである。けれども、論理的領域においては「四葉のクローバーとの出会い」と同じ偶然であっても、それが例えば「屋根瓦が頭蓋に当たる」というものであった場合に、我々は「目的なき目的」を想像せずにはいられないであろう。「偶然にして偶然でない」とか「偶然とは思へない」とかいふのは、「目的なき——目的」の下肢の強調の余り、上肢が殆ど響を失った形である」(2/82) と九鬼は言うのだが、これは我々が偶然を「無目的にして無目的でない」もの「無目的とは思えない」もの、つまり原因が無いとは思えないものであると感じていることに他ならない。そしてそのような事態を前にして「なぜ」とその原因が問われ、偶然の裏面に仮想された「善霊」や「悪霊」の意図といったようなものが「目的なき目的」なのである。「目的なき目的」は「目的として立てられはしなかつたが、しかも目的たり得べきようなもの」と言われていたが、論文「偶然の諸相」にはより詳細な記述がある。

植木屋にとって宝は「目的ならぬ目的」である。目的として目指されはしなかつたが、しかも地を掘ることの目的でもあり得たやうなものである。(3/131、強調引用者)

「目的なき目的」とは「原因なき結果」、すなわち偶然によって無目的に生じた結果を意味するものではない。そうではなく、あたかもその結果を生じさせるために、動力因よりも前に予め想定されていたかのように思える「原因なき原因」、仮想的な原因を意味しているのである。しかしながらまた仮説的偶然とは、自体的な原因によってではなく「シムベベコス」、付帯的な原因によって引き起こされるものであると考えられるのであった。因果系列 A と B とは、出会うことを目的としているのではない。それ故「目的なき目的」は、上図の何処にも見出すことが出来ないものである。

第 8 節：アウトマトンとテュケ

「目的なき目的」とは目的の積極的偶然を目撃した偶然者が探し求めることになる、その出来事を生じさせた仮想的な原因のことである。積極的偶然はさらに「目的の積極的偶然」と「因果的積極的偶然」の二つの様態をもっているが、九鬼は両者の区別は「アウトマトン」と「テュケ」との区別と相違ないものであると言う (2/114)。これについて博論「偶然性」では以下のように述べられている。

この〔偶然に対する〕驚異は如何なる離接肢の措定にも伴ふ筈のものであるが、特に著しく現はれるのは、措定が目的の措定であるが如く感ぜらるる場合、すなはち「目的らしさ」の存する場合である。それ故にアリストテレスは αὐτόματων および τύχη は「或るもののために」(ἐνεκά τινος) 起る事象の範囲に属することが、事実上齎された結果のために起つたのではない場合であるとした〔…〕すなはち、偶然とはそれ自身、目的性に関するものと考へられた。(2/311、強調原文、補足引用者)

我々は次に、このアウトマトンとテュケの概念に着目しながら両者の差異を検討していきたい。九鬼が偶然性をアリストテレスのいう「シムベベコス」に則って論じていることは既に見てきた。シムベベコスとは「付帯的」と「特質」の意味をもっており、このうち「特質」にあたる性格を九鬼は「定言的偶然」として、「付帯的」にあたる性格を「仮説

的偶然」として捉えていた。仮説的偶然が付带的であると言われる理由は、それが自体的な原因を持たないことにある。「穴掘りにおける宝の発掘」「尿の蒸発における燐の発見」「見舞いにおける第三者との出会い」などの偶然は、行為者のもつ目的性のうちにはなかったことが、その行為の結果において現れた例であった。また目的消極的偶然の例は「四葉のクローバー」であったが、ここでは三葉を持つことがクローバーにとっての目的と見なされていた。九鬼はこの種の目的消極的偶然はアリストテレスのいわゆる「反自然」の事象を意味するものであると言う(2/75)。いずれにせよ目的消極的偶然とは、行為者や自然がもつ(あるいはもっているであろう)目的が、無目的に乃至は反目的に「否定」されることを意味している。そして上のような性質をもっているがゆえに、目的消極的偶然は時に、その行為が偶然であるか故意であるかの区別が難しい場合がある。九鬼は一つの新聞記事を例示している。

松平大使とイギリス首相マクドナルド氏との間における日英予備交渉は二十八日更に第三次の会見をなしたが……一方アメリカにおいてスチムソン氏と出淵在米大使との間に行はれつつある日米間の予備交渉においてもスチムソン氏はイギリス首相と同じく同氏の私案として一の解決案を文書によつて出淵大使に提出し、故意か偶然か、イギリス同様日本の七割要求の代りに隻数の明示を求めてゐる模様である(2/84、強調原文)

これは1929年12月2日に『大阪朝日新聞』に掲載されたものであり、翌年に行われるロンドン海軍軍縮条約を控えた予備交渉に関する内容となっている。この記事は英国首相ラムゼイ・マクドナルドと米国國務長官ヘンリー・スティムソンが「偶然にも」同様の要求をしたことを糾弾するものである。九鬼がここで問題としているのは、行為者の意図が否定される目的消極的偶然は作為的なものである可能性があるということである。例えば穴掘りの例では、その人物自らが宝を埋めていたことを疑いうるし、見舞いの例では行為者は第三者が見舞いに来ることをあらかじめ知っていたかもしれない。

九鬼は仮説的偶然の性格をアリストテレスの言う「アウトマトン」と「テュケ」の概念のうちに見出しているのだが、故意と考える余地のあるものを「テュケ」、その余地のないものを「アウトマトン」であるというように考えることが出来るという。『偶然性の問題』

における説明を見てみよう。

アリストテレスは『自然学』のうちでアウトマトンとテュケとの区別を立てた。彼の説くところによれば、両者の共通点は、目的性の領域に属する事象が、事実上齎されたことを目的として起つたのではなく、他に原因（動力因または目的因）をもつてみた場合といふ点にある。換言すれば、両者とも、目的性の領域に属する事象の「シムベベコスによる原因」(αἰτία κατά συμβεβηκόσ)である。「シムベベコスによる原因」とは真の原因結果または目的手段の体系とは何等必然的関係のない単なる「目的なき目的」を指してゐる。事実上齎された事象の単なる「目的なき目的」を指してゐる。

(2/88-9)

ここでアウトマトン、テュケの両者は共に「シムベベコスによる原因」をもっていると言われる。「シムベベコスによる原因」、上の九鬼の解釈に従えば「付帯的な動力因または目的因」とは、偶然が引き起こされた時、その偶然を引き起こす自体的な原因の非存在を意味している。先に我々は九鬼が「目的なき目的」とは「重大な結果」とであると述べているのを見てきた。しかしながらここでは「目的なき目的」とは「シムベベコスによる原因」と言われているのである。それにつけても上の箇所における九鬼の説明は「真の原因結果または目的手段の体系とは何等必然的関係のない単なる「目的なき目的」であるとか、「事実上齎された事象の単なる「目的なき目的」などといった曖昧な表現が並べられているばかりで何とも歯切れ悪く、結局「目的なき目的」とは結果のことであるのか原因のことであるのかすらも不明瞭なままにされてしまっている。九鬼が上で述べているように、アリストテレスは『自然学』においてテュケもアウトマトンも「端的に〔すなわち必ず常に〕起こるのでもなく多くの場合に起こるのでもない出来事のうち、とくになにかのために〔目的適合的に〕起こった付帯的意味での原因である」³³と言っているのので、アリストテレス自身はテュケやアウトマトンを付帯的な「原因」と見なしていたようである。しかし伊藤春樹によれば、アリストテレスの文脈においてもまた、アウトマトンとテュケとは偶然の事柄（結果）を意味するものであるのか、それとも偶然を生み出す原

³³ 『アリストテレス全集 第3巻』p. 66、補足は邦訳による。

因を意味するものであるのかは、実のところははっきりとしないのだという³⁴。『偶然性の問題』における「目的」の意味の揺らぎは、九鬼がアリストテレスにおけるアウトマトンやテュケ、さらには形相因、目的因、動力因の概念規定の曖昧さをそのまま継承してしまったことによって生じたものであると言えよう。続いて九鬼はアリストテレスに従って、アウトマトンとテュケの違いを次のように述べている。

テュケとは偶然的事象が、「意図」(προαίρεσις) によつて行為し得るものに関係してゐる場合をいふに対して、アウトマトンとは然らざる場合にも妥当する概念である。すなわちアウトマトンは外延上テュケを包摂する上位概念である。テュケはアウトマトンであるが、アウトマトンは必ずしもテュケではない。従つてまたアウトマトンは動物にも無生物にもあてはまるが、テュケは目的的行為を意図し得る者に限られてゐる。
(2/89-90)

この定義によって、アウトマトンとテュケは明確に区別される。行為者が意図によって行為し得るもの、つまり行為者が人間であるテュケの場合、その事象は故意に引き起こされたことを疑うが、動物や無生物の引き起こすアウトマトンの場合には、我々はその現象が故意であると考えすることは出来ない。すなわち、「故意」に反目的を目的としたといふやうなことは考へられない。それがアウトマトンのアウトマトンたる所以である」
(2/92)。そして人間によって開始される因果系列上に起こるテュケは、それ以外を原因として開始される因果系列上に起こるアウトマトンに包摂されることになる。

第9節：因果的積極的偶然は因果的必然である

以上がアウトマトンとテュケの共通点と差異である。両者にはいずれも「目的なき目的」が見いだされているのだが、後者が意図によって引き起こされた因果系列における偶然であるから「故意」の可能性が残されるのに対して、前者にその可能性はないものとされている。そして九鬼はこのことをふまえて「アウトマトンとテュケとの区別は因果的積極的偶然と目的積極的偶然との区別である」(2/114) と言うのである。目的積極的偶然は「目的

³⁴ 伊藤春樹「哲学は偶然を嫌う」(『東北学院大学教養学部論集』175号、東北学院大学学術研究会、2016年 所収)p. 83-82 参照

以外の関係の存在すること」と言われ、因果的偶然は「因果性以外の関係の存在すること」と述べられていたのであった。しかしながら先に見てきたように、「目的手段関係は倒逆的の因果関係」として考えることが出来るものであった。またアリストテレスはアウトマトンとテュケは自体的な原因ではないが、どちらも「運動がそれから始まるその始まり」に属する原因であると言っている³⁵。因果的偶然とは因果系列上に見られる偶然全般を意味するものであり、目的的偶然とは因果的偶然の中でも、特に人間の意図によって開始される因果の系列上に見られる偶然に焦点が絞られているという点において特筆されたものなのである。

続いて九鬼によれば、テュケとは目的的積極的偶然を示すものであるが、アウトマトンには目的的消極的偶然と解されるものと因果的積極的偶然と解されるものがあるという。まずテュケの例として述べられるのは、アリストテレスが『自然学』で挙げている、ある人が市場へ出かけたらたまたま債務者と出会って集金することが出来た、という偶然のケースである(2/90)。この偶然は人間の意図によって開始された因果系列上に見られるものであるから、目的的積極的偶然なのである。

アウトマトンが目的的消極的偶然と解されるのは『自然学』におけるアウトマトンの第四の例、すなわち先に見た「四葉のクローバー」を自然の目的に反するもの、「反自然」と捉える場合である。この偶然は人間の意図による因果系列上に見られるものではないのでテュケではないが、自然が持つ形相が結果において否定される「反目的」的な偶然として考察されていることから、目的的消極的偶然に分類されている。次いで、九鬼はアウトマトンが因果的積極的偶然として考察される場合を、アリストテレスの挙げる第一から第三の例のうちに捉えている。

第一の例は、三脚椅子が下へ落ちたが脚が立つて腰掛けられるやうになった場合、第二の例は、石が落ちて人を打つたといふ場合、第三の例は、馬がこつちへ来たためにその馬が助かったといふ場合である。三脚椅子が高い處から下へ落ちてその三つの脚が立つたことは単なる因果的必然であつて、腰掛けられるやうになったことは三脚椅子が下へ落ちたことの目的ではあり得ない。同様に〔…〕石も馬も意図によつて行為し得ないからアウトマトンの例である。また目的といふものは三脚椅子や石や馬の性

³⁵ 『アリストテレス全集 第3巻』p. 69 参照。

質上、絶対にあり得ないものとして「目的なき目的」³⁶が「故意」と解せられる可能性の全く無い場合である。なほ、これら三つの例は、後に続く因果的積極的偶然の例ともなるものである (2/90-1)

すなわち因果的積極的偶然とは因果的必然による出来事のうちに「目撃される」ものである。先に見てきたように、因果的消極的偶然は「因果的必然の非存在を」目撃する場合であると言われている。九鬼は因果的消極的偶然を論じるにあたって、エピクロスやルクレチウスのいわゆる原子の「傾き」のうちに見出される「自発性」や、さらに量子力学におけるいわゆる不確定性原理について論じていくことで、我々の自由意志を因果的偶然に基礎づけることを試みている。原子が何等の原因なくして「おのづから」傾くことによって成される因果的消極的偶然は「非決定的自発性」(2/98) と呼ばれ、因果系列の内部における因果性の「否定」の契機の存在可能性が模索されている。しかしながら結局のところ九鬼は「哲学する者は謂はゆる量子力学的偶然性そのものの価値を餘りに誇大に考へてはならないかも知れぬ。〔…〕因果的消極的偶然に関して、謂はゆる「対象領域」に於けるその存否の如何を暫く問題のまま残して置くことにしよう」(2/109-10) と述べてこの議論を早々に終えてしまう。因果性と自由意志との問題は『純粹理性批判』における第三アンチノミーに代表されるように、哲学史において幾度も議論されてきたことであるが、因果的消極的偶然における因果性の否定の可能性に関しては明確な主張が述べられないままに、因果的積極的偶然の議論へと進められてしまうのである。しかし、九鬼にとってこの因果的消極的偶然はあくまでもその存在の可能性を示唆することが出来ればよかったのであろう。九鬼はアウトマトンのうち、第一から三の例を因果系列の外に位置を占める偶然、第四の例を因果系列の内に位置を占める偶然であると言う (2/92)。因果的偶然の主題とされているのは因果系列の内部における偶然ではなく、因果系列同士の邂逅における自体的な原因の不在なのであり、やはり九鬼にとっての中心問題は経験的領域にある、ということになるだろう。

第 10 節：因果的偶然は全ての仮說的偶然を包摂する

さて、「アウトマトン」が「テュケ」を包摂する概念であったことから、「因果的積極的

³⁶ ここに見られる「目的なき目的」は「結果」の意味において用いられている。

偶然」もまたこれまでに見てきた様々な偶然の様態を包摂するものであると考えられる。九鬼は、「因果的積極的偶然は定言的偶然をも目的的偶然をもその主要の形態に於て基礎づけるものである。或るクローバーが四葉であることは定言的偶然と見られるものであつたが、このことは創傷の刺戟といふやうな因果的必然性をもつてゐる」(2/112) のだと述べている。先に見てきたように「定言性と目的性とは不離の内的關係に立つてゐる」ものであつた。九鬼が四葉のクローバーの例をあてたのは、定言的偶然における「例外」と仮說的偶然における「目的消極的偶然」の場合であつた。クローバーが「多くの場合に」「殆ど常に」三葉であることに対して四葉は「例外」として考察され、またクローバーが三葉をつけることを、自然がもっている「目的」と見做すことによって、この偶然は「反目的」として考察されていた。しかしながら、クローバーが四葉をつけるに至るには、日照時間なり、成長の過程における外的な刺激なり、何らかの必然的な原因があるものと考えることが出来、その原因が解明されてしまえば「四葉」は因果的に必然的な結果として捉えられることになる。

けれどもまた九鬼は「この因果的必然性は恐らく更に因果的積極的偶然に根拠をもつたもの」(同上) なのだという。クローバーが四葉であることは、ひとつのクローバーの種が地面に落ち、それが成長する因果系列と、強風や砂嵐などのような他の因果系列との「独立なる二元の邂逅」によって生じる偶然であると考えられることから、それを偶然であると判断する根拠となっているのは結局、因果的積極的偶然という理念なのだと言ふのである。そして、因果的積極的偶然のうちに包摂されるのは無論、定言的偶然や目的消極的偶然ばかりではない。

目的消極的偶然にあつてはそのことが更に明瞭である。樹木を植ゑるために地を掘つて計らずも宝が出て来たとすればそれは目的消極的偶然であると云つた。唯一の目的は樹木を植ゑることに存してゐたから、宝を得たことは目的消極的偶然である。然るに先に云つたやうに目的性とは因果性の逆であつて、後に来る結果を目的として先づ目指し、その結果に先行する原因を手段として後に択ぶのである。(2/113)

九鬼は定言的偶然、目的消極的偶然に加えて、目的消極的偶然もまた因果的積極的偶然の理念に包摂されることを述べている。目的消極的偶然の例として挙げられていた「穴掘りにおける宝の発見」の事例を目的手段の關係としてではなく、原因結果の關係と

してとらえなおしてみれば、次のように考えることが出来る。「一方には甲の鍬の機械的作用が原因となつて宝が地中に埋められた。他方には乙の鍬の機械的作用が原因となつて土地が掘りかへされた。そこには二つの独立な因果系列があつて、さうしてその二つの因果系列がたまたま一つの関係に置かれたのである」(同上)。先に述べたとおり、テュケとは人間の意図によって開始される因果系列の上に見られる偶然であつた。つまり人間の行為を機械論的に観察した場合には、そこには無目的的な原因結果の系列が見いだされることになり、屋根瓦とゴム風船の衝突や日蝕と噴火の同時発生などといった因果的積極的偶然の一部として考察されることになる。アリストテレスが言うように、アウトマトンもテュケも、いずれも付帯的な原因による偶然なのであつた。すなわち九鬼はここにおいて、全ての仮説的偶然を経験的・因果的・積極的・相対的偶然のもとに考察しているのである。

第 11 節：全ての偶然は「目的なき目的」を仮想させる

さて、それでは仮説的偶然を因果的偶然として考察することの意義は何であろうか。目的積極的偶然において否定されるのは自体的な目的因であつたが、因果的積極的偶然において否定されるのは因果系列の邂逅の原因、すなわち自体的な動力因である。先に見たように、九鬼によれば因果的積極的偶然は因果的必然の系列同士の邂逅のうちに目撃されるものであつた。植樹の例を機械論的に捉えることもまた、目的積極的偶然を因果的必然として考察することに他ならない。そうして九鬼は目的消極的偶然において考慮された「無目的」や「反目的」といった偶然もまた、結局のところ因果的必然による結果であるということを認めてしまう³⁷。しかしながら、「独立なる二元の邂逅」、偶然の出会いを成立させる自体的な原因は、因果系列 A のうちにも、B のうちにも見出すことが出来ない。それゆえ、九鬼が因果的偶然の考察において「否定」するのは、動力因の自体的な在り方ということになる。アリストテレスがアウトマトンを「付帯的な原因」によるものだと言うように、因果的積極的偶然の核心は、その偶然が因果的必然の系列同士の邂逅にあつて、

³⁷ 「目的的地平における斯やうな偶然性も、狭義の因果関係の見地から見れば、何等かの原因の結果として生じたもので、因果的必然性を備へてゐると考ふべきである。「無目的」としての目的消極的偶然について云へば、人間が偶然に地球の表面へ投げ出されたといふ考は、運動の法則によつて人間が必然的に生産されたといふ機械観の半面にほかならない。「反目的」としての目的消極的偶然について云へば、白痴であるといふことは大脳の組織、就中細胞の遺伝質のうち何らかの原因を有つてゐなければならぬ」(2/95)。

両者の系列のいずれにもその因果的な原因となる動力因が自体的には存在しないという点にある。

ところが、因果的積極的偶然の議論をしめくくるにあたって、九鬼は以下のように付言している。

然るにここに一つの注目すべき現象がある。さきに目的的偶然に「目的なき——目的」が伴ふこと、目的的消極的偶然にあつてはその上肢たる「目的なき」ことが強調され、目的的積極的偶然にあつてはその下肢たる「目的」が強調されることを述べた。然るに目的的偶然のこの性格は因果的積極的偶然へも反映されるのである。さうして因果的積極的偶然も一種の仮想的な「目的なき目的」を有つこととなるのである。屋根瓦が落ちて来てちやうどゴム風船に当つた事実の中には何等かいたづらな目的が隠されてゐるかの如く、火山の噴出と日蝕とが同時に起つたことの中には何等かの神秘的な目的が潜んでゐるかの如くに感じられるのである。然し、それらは全く目的的偶然の「目的なき目的」を一種の感情移入によつて因果的積極的偶然へ投射したに過ぎないのである。さうしてこの見地から見ればアリストテレスのアウトマトンとテュケとの区別は因果的積極的偶然と目的的積極的偶然との区別であると断定することも出来るのである（2/113-4、強調引用者）

ここで九鬼が主張しているのは、目的的積極的偶然が因果的積極的偶然を包摂する関係にあるということではない。繰り返しになるが、目的的偶然とは人間の意図によって開始される因果系列上に見られる偶然であり、因果的偶然とは目的的偶然を含めたすべての因果系列上に見られる偶然を意味している。しかしながら、全ての偶然が因果的偶然であるとしても、その出来事を偶然として判断する時、我々はその事象に「何等かの神秘的な目的」を見出すことになるだろうと九鬼は言っている。ここで強調されているのは偏に、すべての仮說的偶然には「目的なき目的」すなわち仮想的な原因が問われ得るということである。屋根瓦は因果的に必然に、重力によって落下し、ゴム風船は因果的に必然に、屋根瓦の与える衝撃によって破裂する。その邂逅の偶然は付帯的な動力因によるのであり、何らかの目的の結実ではありえない。ここで「目的的偶然の「目的なき目的」を一種の感情移入によつて因果的積極的偶然へ投射」するというのは、「事実上齎された事象」にすぎない無目

目的な出来事が、あたかも原因をもっているかのように感じるということである。九鬼は「偶然性とは無関心と無関心との交叉点の関心的尖端性」(2/141)であると言うのだが、目的偶然や因果的偶然のうちに「目的なき目的」が仮想されるということはつまり、その偶然が何らかの自体的な原因によって生じているかの如くに感じられてならない、という事態を意味しているのである。

第12節：因果関係は倒逆的の目的手段関係である

以上まで「目的なき目的」と「アウトマトン」「テュケ」の検討を行ってきた。これらの概念を用いて九鬼が主張していたのは、偶然とは我々の関心が自体的な原因(目的因・動力因)を欠いた事象に見いだされるということであった。また、全ての仮說的偶然は因果的必然の邂逅において見いだされるものであるとされた。因果的必然の系列同士の「独立なる二元の邂逅」には、その交叉を生じさせる自体的な原因が見当たらない。それゆえに偶然性とは「無関心と無関心との交叉点の関心的尖端性」であると言われる。我々は通常、目的のために何らかの手段を講じることで生活している。スポーツのために体を鍛え、生活のために労働する。あるいは、我々は自然すらも何らかの目的を志向しているかの如くに考えることすらあるだろう。このような素朴な目的論的世界観は、ひとつの偶然によって容易く「否定」されてしまう。偶然は「目的なく」生じる、にもかかわらず我々はそこに何らかの「目的なき目的」が存在するかのように感じてしまうのである。何故長寿の者と短命の者がいるのか、何故病気の者と健康な者がいるのか。ミリンダ王が「なぜ」と問う時、王は因果的必然に対してその原因を問うている。すなわち王は「仮想的な自体的原因」を感情移入によって因果的偶然へ投射しているのである。

九鬼は「目的手段関係は倒逆的の因果関係である」と述べて、全ての偶然を因果的偶然へと収斂させた。ところが因果的積極的偶然の議論の最後に述べられた「目的なき目的」の投射とは実は、「因果関係は倒逆的の目的手段関係である」と考えることを意味している。古川は「目的なき目的」とは「すべての目的偶然の客観的構造そのものを表現する概念」³⁸であるという。しかしながら九鬼がこの語を、「善霊」や「悪霊」の意志や、「神秘的な目的」や「いたづらな目的」を示すものとして取り扱っているように、「目的なき目的」とは「原因なき原因」を意味する概念である。それは「すべての目的偶然」のみならず「すべて

³⁸ 古川『偶然と運命』p. 189-96 参照。

の因果的偶然」に対しても、すなわち故意である可能性のある「テュケ」のみならずその可能性が考えられないものであるはずの「アウトマトン」に対してさえも、「自体的な目的因」の存在を仮想する思惟を意味している。そうして九鬼は続いて偶然の「目的なき目的」の在り処を、形而上的地平に見出そうとするのである。

第2章：時間論における「運命」の仮想性について

本章では「仮想」をキーワードに、九鬼の偶然論において論じられる偶然の時間性格と、時間論における回帰的時間の観念について検討する。

本章では九鬼の時間論を、偶然論における「目的なき目的」の議論から展開されたものとして取り扱う。まず我々は時間論に対する先行研究について確認し（第1節）、『偶然性の問題』の第二章「仮説的偶然」において論じられている偶然の時間性、「同時性」と「継起性」について検討していく（第2節）。次に同書第三章への橋渡しとなっている「仮説的偶然から離接的偶然へ」と題された節において論じられる因果系列の遡及の議論について検討し、時間性の議論が「現在性」と「回帰性」へと導かれていくことを示す（第3節）。第三章「離接的偶然」では主にアリストテレスの論理学に由来する様相概念を用いた議論が展開されている。本章では様相概念の各種と偶然とがどのように組み合わせられているかに注目しながら、偶然のもつ現在の性格を検討する（第4~5節）。九鬼は「継起的偶然は実は回帰的偶然である」と言うのであるが、『偶然性の問題』において回帰的偶然については詳述されず、「形而上学的時間」の参照が指示されるのみである。よって、続けて九鬼の時間論について検討していく（第6節）。以上の偶然の時間性と回帰的時間についての議論を通して、九鬼は現実のもつ「厚味」や、「厚味をもった今」という概念を論じようとしている。この「厚味」こそが、非科学的、非合理的なものを内に含む九鬼哲学の「ありのままの世界観」を理解するために重要な鍵語であり、九鬼が偶然論、時間論の最後に語る独自の運命論の根底を成す概念である（第7~8節）。

第1節：時間論に関する評価

時間が主題として扱われている著作については、主にフランスで出版された九鬼の処女作である『時間論』（1928年）に収録されている「時間の観念と東洋における時間の反復」や、それを基に帰国後に執筆された論文「形而上学的時間」（1931年）などが挙げられる。その名が示す通り、九鬼の時間論は「輪廻」や「運命」などといった形而上学的な概念を取り扱ったものであり、それ故に研究者によって評価（良し悪しというよりは好き嫌い）の分かれるものとなっている。伊藤邦武はこの論文を「ハイデガーらとの対比のなかで、「東洋的時間」の思想、輪廻の形而上学・宇宙論を構築しようという、特異な形而上学的

冒険」³⁹であると評している。坂部恵は時間論をもって「これだけ抽象度の高い形而上学的思弁を能くする力は〔…〕すくなくとも日本の思想家の伝統においては、空海、道元、梅園らごく少数の例外を別として、ほとんど見あたらない」と称賛し、また「和辻あるいは西田のそれですえ、この論文にくらべると、はるかに日本的集団心性に見合っ〈感覚的〉」であるとさえ言う⁴⁰。また小浜善信や古川雄嗣らが、九鬼の「回帰的時間」について、それぞれ独自の図⁴¹を作成しながらかなり詳細な検討を行ってきたように、時間論の内部構造についての熱心な議論がこれまでに様々なされてきている。

一方で、森一郎は坂部の評価に対する違和感を表明しており、「一個の東洋人として東洋哲学の奥義らしきものを西洋に劣らぬ形而上学的時間論として理路整然と論じてみせ」⁴²しているとするものの、「輪廻の形而上学には付き合えないものを感じる」⁴³と、やや冷やかな眼差しから分析している。西田幾多郎は田辺元に宛てた書簡のうちで「九鬼君から仏蘭西で演説した *Propos sur le temps* といふ小冊子を送つて来ました。とにかく *Bildung* のある人の様です。かういふ人が講師として居てくれるもよいでせう」(別/293-4) と綴っている。この書簡は従来の九鬼研究で度々引用されてきたものであるがしかし、西田が山内得立に宛てた書簡には以下のような記述もある。「○○が講師となつて来たけれどもそれはほんの軽い講師で仏蘭西哲学をやると云ふことになつてゐるのである。○○は昔ラチン語などをやつたがその方はやめて今は主として仏蘭西哲学に興味を有つてゐる。特に（これは君だけへの話だが）あの人は趣味があり語学の才はあるかも知らぬが哲学的思惟の能力はどうかと思ふ。つまり道楽学問だ」⁴⁴。先の書簡や九鬼が京都大学の講師に就任した時期を鑑みるに、上のような評価は九鬼の『時間論』を読んだことによるものと推測できる。宗教や芸術について論じられた『時間論』は極めて放恣な議論が展開されたもののようにも思われ、それが呈するある種のいかがわしさを西田が感じとったとしても無理の

³⁹ 伊藤邦武『九鬼周造と輪廻のメタフィジックス』ぶねうま舎、2014年、p. 13。

⁴⁰ 坂部前掲書、p. 121。

⁴¹ 小浜前掲書、p. 151、古川『偶然と運命』p. 58、p. 180 参照。

⁴² 森「形而上学的時間と歴史的時間」p. 122。

⁴³ 森「形而上学的時間と歴史的時間」p. 129。

⁴⁴ 『西田幾多郎全集 第18巻』岩波書店、1966年、p. 376。なお○○は九鬼のことであると思われる。筆者の知る限りでは、この書簡の存在に触れているのは古川雄嗣だけである(古川『偶然と運命』p. 38 参照)。

ないことである。後に西田の評価が好転したか否かは今となってはわからないことであるが、教養主義が全盛であった時代、西田の目には九鬼の Bildung は単なる「道楽」としての教養と映ったのであろうか。しかしながら九鬼自身もまた、「時間の観念」の末尾に次のように付言しているのである。

明らかにしておくためにあえて言うが、個人的には私は仏教の輪廻を信じていない。同様にキリスト教の意味での死後の生も信じていない。私はただ輪廻を想像する〔imaginer〕可能性を確かめたいと思っただけである。輪廻の観念の中にあるのは、キリスト教の来世の観念と同様、仮想的な〔imaginaire〕ものである。(1/411-2, 1/284、強調、補足引用者)⁴⁵

この部分については、坂部が言うように「ことがらが、信じようとして最早にわかには信じられぬ、近代人の知性と宗教的文化の伝統の微妙さと両義性にかかわるものであること」⁴⁶を述べるものとして読むことも、あるいは森が言うように「洋の東西を問わない「神の死」後の思考の可能性を、形而上学的時間論に見出し」⁴⁷た、ニヒリズムに対抗する策を論じたものとして捉えることも出来るだろう。しかしながら本論が注目するのは、輪廻や回帰的時間とはイマジナリーなもの、すなわち「虚構」であると断言されている点である。

第2節：偶然の時間性

『偶然性の問題』において九鬼が提示している偶然性の時間性格は、第一に「同時性」である。二つの因果系列が「出会う」という時、両者は「同じ時に」出会っている。見舞いに訪れた人物はちょうど「同じ時に」、同じく見舞いに来ていた第三者と出会ったから偶

⁴⁵ 邦訳に関しては全集における坂本賢三の訳出によるが、この講演をもとにして帰国後に日本語で書かれた「形而上学的時間」の同部分においても「私の連続性は単に仮想的に存するのみである」(3/186)と記される。すなわち九鬼自身によって imaginal は「仮想」と邦訳されている。

⁴⁶ 坂部前掲書、p. 130。

⁴⁷ 森「形而上学的時間と歴史的時間」p. 122。

然なのである。また九鬼は「同時性はその本質上、空間性を暗示してゐる。〔…〕偶然性は二つ或は二つ以上の因果系列の交叉点に存するもので「ここといま」(hic et nunc)に成立する」(2/135)のだという。偶然が同時に起こることには空間的な「同地点」を伴うことも考慮すべきであるだろう。植樹のために穴を掘る人は、「同じ場所に」宝が埋められていたことによってそれを発見することが出来たのである。偶然とは「ここといま」に起こる因果系列の邂逅を意味している。

偶然の時間性格には、第二に「継起的」ということが考えられる。九鬼が例示しているのは、昨晚夢に出て来た人とその翌日に出会うということや、あるいは関東大震災が九月一日に、北但馬地震が五月二十三日に、北丹後地震が三月七日に、北伊豆地震が十一月二十六日に発生したという事実の際して、数字の合計がいずれも十になる(9+1、5+2+3、3+7、1+1+2+6)という偶然が見いだされるという場合である。ここにおいて目撃されているのは「地震」と「十」との邂逅が作り出す「関心的尖端性」が、繰り返されることによって「強い印象力」(2/130)をもつということ、すなわち我々の関心を強めているということである。

「同時性」と「継起性」という偶然の二つの時間性格はどのような関係にあるだろうか。まず、両者はいずれも偶然を成立させる時間的な因果関係を表したものであると言うことが出来る。「同時性」とは、二つの因果系列が「出会う」ことの「現在性」を示している。因果系列 A と B が同じ時間軸上を移動し、両者が落ちあう「いま」に偶然性が見られるということが「同時性」である。一方の「継起性」の時間性はどのように考えればよいのだろうか。まず、継起的な偶然のひとつひとつは「同時性」をもって「ここといま」に現れるものである。しかし継起性の特徴は、ひとつの同時的偶然が同一性をもって「またしてもまたしても」繰り返されること、二つ以上の偶然のあいだに同一性の関係が示唆されることによってはじめて偶然として目撃されることにある。例えば九鬼は『偶然性の問題』手沢本にある予言めいたことを書き込んでいる。小説家トーマス・マンは 1875 年に生まれ、1905 年に結婚し、1925 年に 50 歳を迎えた。1875 年に生まれた人物が 1925 年に 50 歳を迎えることは単なる因果的必然であるが、さらに九鬼は、下一桁に 5 のつく年に人生の節目を迎えるトーマス・マンは 1945 年に「死ぬならん」、死ぬであろうと言うのである⁴⁸。因みに、九鬼自身は 1941 年に死去している。なんとも馬鹿々々しい予想ではあるもの

⁴⁸ 2/262 参照。全集によれば、各年の下一桁「5」に下線が引かれている。

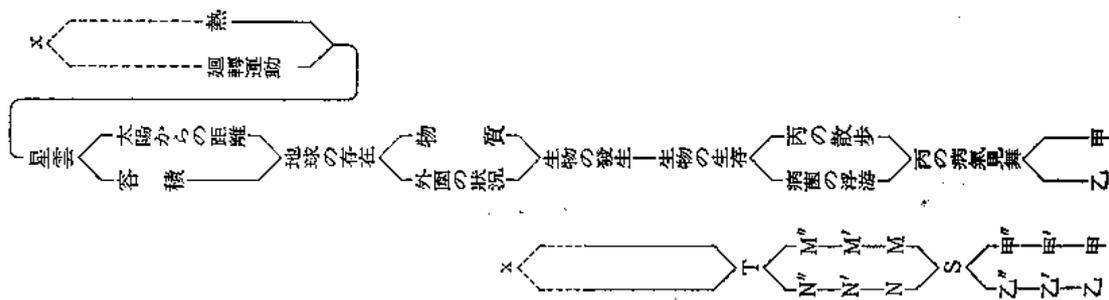
の、彼の予言は半ば的中しており、実際にトーマス・マンが没したのは 1955 年のことであつた。要するに、同時的な偶然が「ここといま」に交叉する因果系列の邂逅によって関心的尖端を形成するのに対して、継起的な偶然は時系列上の異なる時点同士が同一性によって呼応することによって我々の関心を喚起するのである。偶然の発生する「いま」の日付の総和「十、十、十…」の連続や西暦における下一桁「5、5、5…」の連続によって継起的偶然はいわば仮想的な因果系列を時間軸上に形成することになる。同一性をもって繰り返される継起的偶然は「輪廻の如き回帰的形而上的時間」を予想させることになると九鬼はいう。さらに彼は「継起的偶然は実は回帰的偶然である。なほこの種の偶然は繰返しの有つ同一性によつて「偶然の必然」の様態を取り、更に運命の概念へ肉薄する展望を有つてゐる」(2/132) とも言う。すなわち、同一性の「否定」として考察されてきた偶然は、ここに至って必然であるかのような外観を呈し始めるのである。

第3節：理念としての原始偶然

偶然とは「ここといま」に現れる事象であつた。そして偶然の「目的なき目的」の考察は、因果関係を遡及してその究極的な原因の探究へと導かれていく。『偶然性の問題』では時間の「無窮」の遡及が検討されている。

我々は今迄と反対の立場に立つて見よう。交叉点の成立に関して出来るだけ偶然を除外して考へてみよう。丙点で甲と乙とが交叉する場合、例へば不連続線上の一点で甲の気流と乙の気流とが摺れ合つた場合、または街上或る地点で甲の男と乙の男とが出逢つた場合、甲は甲'を、甲'は甲"を原因とし、乙は乙'を、乙'は乙"を原因とし、甲"と乙"とがSを共通の原因にもつてゐると考へよう。さうすれば甲と乙との邂逅は厳密なる意味で偶然とは云へない。然るにS自身はまたMとNとの交叉点を意味してゐる。そこに偶然の余地がある。しかしそのMを含むMM'M"の因果系列と、Nを含むNN'N"の因果系列とは、更に共通の原因としてTをもつ〔…〕かくして我々はxに遡る。

〔…〕我々は経験の領域にあつ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」の彼方に理念を捉へ得たとき、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。(2/146)



図④ (2/262)

九鬼は手沢本に上のような図を書き込んでいる(図④)。偶然とは「独立なる二元の邂逅」による「関心的尖端」を指すものであった。因果的積極的偶然とは因果的必然の系列同士の邂逅であるが、その邂逅には自体的な原因が無いから偶然であると考えられていた。しかしながら九鬼はここでは「今迄と反対の立場に立つて」、その邂逅の因果的必然性を検討しているのである。「丙」点での出会いは甲”→甲’→甲と、乙”→乙’→乙という二つの因果的必然の系列同士の「ここといま」における偶然の出会いである。しかし、その出会いに共通の目的、あるいは原因があったならばどうであろうか。図における「S」とは例えば、甲と乙の共通の知人丙の発病、入院という、両者の偶然の出会いの原因となる出来事を指す。さらに丙の入院もまた、丙の散歩と病原菌の「出会い」によって必然的に生じた事柄であると言えるだろう。すなわち「独立なる二元の邂逅」であると思われた丙点における偶然は、T→S→丙という、一元的な因果系列における必然の結果だったというのである。因果的必然の系列の遡及は、いわば水平的な時間軸における遡及に他ならない。九鬼はこのように因果的必然の「無窮」の遡及を行って、偶然の「原因」を探し求めていく。そして遂に、それ以上遡ることの出来ない「x」へと至った。「x」には、現代の我々にとってはビッグバンのようなものが想定されるだろう。しかしながらまたアリストテレスは『自然学』において、アウトマトンやテュケに見られる付帯的な原因は自体的な原因よりも前にあることはないと言っている。

アウトマトンやテュケは、理性または自然がその〔自体的な〕原因たりうるような結果を、実際にはまさにこれらのなにかが付帯的にその原因となっているときに、生じさせるところの原因なのである。ところで、およそ付帯的なものは、なにものも、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は理性や自然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、それよりも理性や自然の方が、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。⁴⁹

つまりアリストテレスはビッグバンをアウトマトンと見做したとしても、そのさらに以前には「理性または自然」が、つまり何らかの自体的な原因があるだろうと言っているのである。目的積極的偶然「丙」に対する「なぜ」の問いは、因果系列を遡っていくことになる。そうして「丙」の原因であるところの「S」が見いだされ、また「S」の原因である「T」が導き出される。このような遡及を「無窮」に続けた結果たどり着いた「x」とは「究極の付帯的な原因」であるだろう。しかしながら「我々が「無限」の彼方に理念を捉へ得たとき、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」と九鬼は言う。九鬼は「原始偶然」をアリストテレスの言うような、この宇宙を支配する「ヌース」や「ピュシス」として捉えているのである。

ここで九鬼が「原始偶然」を「理念」として考察していることを見逃すべきでない。確かに九鬼はシェリングに倣い、原始偶然とは「最古の原始事件 *der älteste Urzufall*」(2/147)であると述べている。しかしながら、橋本崇によれば、シェリングのいう原始偶然とは「存在の第一のポテンツ、純粋な存在可能である意志が、対象を持たない盲目的な意志ではなく、存在を意志して現実に存在へと高まること」であり、「理念」ではなく、「現実的」存在における出来事」である⁵⁰。つまりシェリングは原始偶然を偶然の存在者、現実の出来事として捉えているのである。シェリングにおいてはまさに、水平面における「x」そのものが原始偶然ということになるだろう。橋本曰く、「現実性から出発する積極哲学にとっては、現実に神が行為するからこそ、現実の意識があり、現実の存在があるのである。従って、九鬼のように原始偶然を「仮説的地平に得られた概念」とすることは、まさに原始偶然を消極哲学における概念に貶めることになってしまう」⁵¹。九鬼の言う「原始偶然」が原

⁴⁹ 『アリストテレス全集 第3巻』p. 69。補足は邦訳による。なお邦訳ではアウトマトンは「自己偶発」、テュケは「偶運」。

⁵⁰ 橋本崇『偶然性と神話—後期シェリングの現実性の形而上学』東海大学出版会、1998年、p. 61 参照。

⁵¹ 橋本前掲書、p. 62。

因結果の系列の上に見出される「存在者」として語られてはいない以上、我々はシェリングと九鬼、両者の述べる原始偶然を同一視することはもはや出来ない。九鬼のいう「原始偶然」とは、あくまでも偶然による具体的存在者ではなく偶然を成立させる自体的原因の「理念」として解するべきである⁵²。

これまでの議論をひとまず整理してみよう。まず偶然性の時間性とは第一に「同時性」であると考えられた。偶然は「ここといま」の現在に因果的必然の系列が邂逅することで「関心的尖端性」を作り出す。そして偶然性の時間性は第二に「継起性」であった。継起性とは同時性をもった単一の偶然同士が、同一性をもって結び付けられることで関心の度合いが増すという事態を意味している。九鬼は「継起的偶然は実は回帰的偶然である。なほこの種の偶然は繰返しの有つ同一性によつて「偶然の必然」の様態を取り、更に運命の概念へ肉薄する」と述べていた。同一性の繰返しは、我々に仮想的な因果系列の遡及をさせることになる。丙点に結ばれた単一の関心的尖端は「丙、S、T……」という同一性の無窮の反復として考察されることによっていわば運命化される。継起的偶然の系列にあっては因果系列の遡及は、偶然性を必然性の眼差しによって回収し、無化するのではなく、反対に継起的偶然の同一性が必然性をもつことの証明となって「偶然の必然」化を益々確固たるものにするのである。しかしながら運命化のプロセスはそれにとどまらず、経験的領域を超えて「無限」の彼方へと延長されることによって「原始偶然」の理念へと到達するのだと九鬼はいう。それでは「無窮」から「無限」への転化は如何なるものとして考察されるのであろうか。かくして偶然性の「同時性」は「現在性」の議論へと、「継起性」は「回帰性」の議論へと導かれていくことになる。

第4節：様相性の第一、第二の体系

偶然性の時間性格は現在性、すなわち「ここといま」に生じることであると考えられた。アリストテレスが偶然を付帯的な原因によると言うのも、偶然が因果的必然の系列同士の邂逅する「ここといま」に結果し、またその邂逅に自体的な原因が見いだされないからに他ならない。このことから導出出来るのは、偶然とは結果するまで、存在しないことが可能であったということである。九鬼は離接的偶然を全体の同一性に対する部分の偶然性で

⁵² 以上までの議論については、西原信彦「『偶然性の問題』における「偶然の内面化」についての試論」（『関西学院哲学研究年報』第50輯、2016年 所収）p. 50-1 参照。

あると言う (2/149)。例えば三角形という概念の「全体」のうちには鋭角三角形、直角三角形、鈍角三角形といった「部分」が存在している。これらは定言的偶然の非本質的徴表であるが、離接的偶然において問題となるのは、実際に三角形が描かれる場において、それは鋭角三角形としても、直角三角形としても、鈍角三角形としても描かれることが可能であり、そう描かれないことも可能であるということである。例を変えれば、賽子は1から6の目を出す可能性を同時にもっている。そしてそれが実際に振られて上を向いている面が決定した時には、賽子はその目を出さないことも可能であったと考えられるのである。すなわち偶然の現在性は、可能性と深く関係していることになる。

さて、九鬼は『偶然性の問題』第三章「離接的偶然」において偶然性をアリストテレスの『命題論』以来の様相概念の六種「現実・非現実・可能・不可能・必然・偶然」の組み合わせによって考察し、三つの体系を構築している。まずはこれらのうちの第一、第二の体系について、偶然性が何と組み合わせられているかに着目しながら、「現実」がどのように捉えられているのかを見て行こう⁵³。

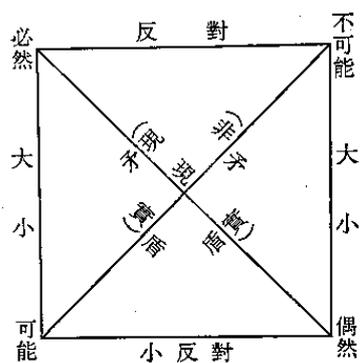
第一の体系は「同一の主語に関して述語を肯定または否定する」(2/160)ものである。まず主語に「存在」が置かれる場合は「存在は可能である＝可能」と「存在は不可能である＝不可能」の二種が導き出され、主語に「非存在」が置かれる場合は「非存在は可能である＝偶然」と「非存在は不可能である＝必然」の二種が導き出されることになる。このことから九鬼は第一の体系を、主語に置かれる「存在」「非存在」の組み合わせから(1)現実・非現実、それぞれの可能性、不可能性との組み合わせから(2)可能・不可能(3)必然・偶然の三つ組みから成るものであるとする。各組合せは矛盾律と排中律が妥当する「矛盾対当」(片方の命題が真である場合にはもう片方の命題は必ず偽であり、片方の命題が偽である場合にはもう片方の命題は必ず真である)の関係にあり、「現実であると同時に非現実である」「可能であると同時に不可能である」「必然であると同時に偶然である」という在り方は出来ない。

第二の体系は「相矛盾する主語に同一の述語を措定する」(同上)ものである。述語に「可能」が置かれた場合は「存在は可能である＝可能」と「非存在は可能である＝偶然」が、述語に「不可能」が置かれた場合は「存在は不可能である＝不可能」と「非存在は不可能

⁵³ 本論における様相概念の検討に関して、筆者は嶺秀樹『ハイデッガーと日本の哲学』(ミネルヴァ書房、2002年)第五章「様相概念の倫理的次元」より多くの示唆を与えられた。

である＝必然」が導き出されることになる。ゆえに第二の体系は（1）現実・非現実（2）可能・偶然（3）必然・不可能の組み合わせから成り立つことになる。

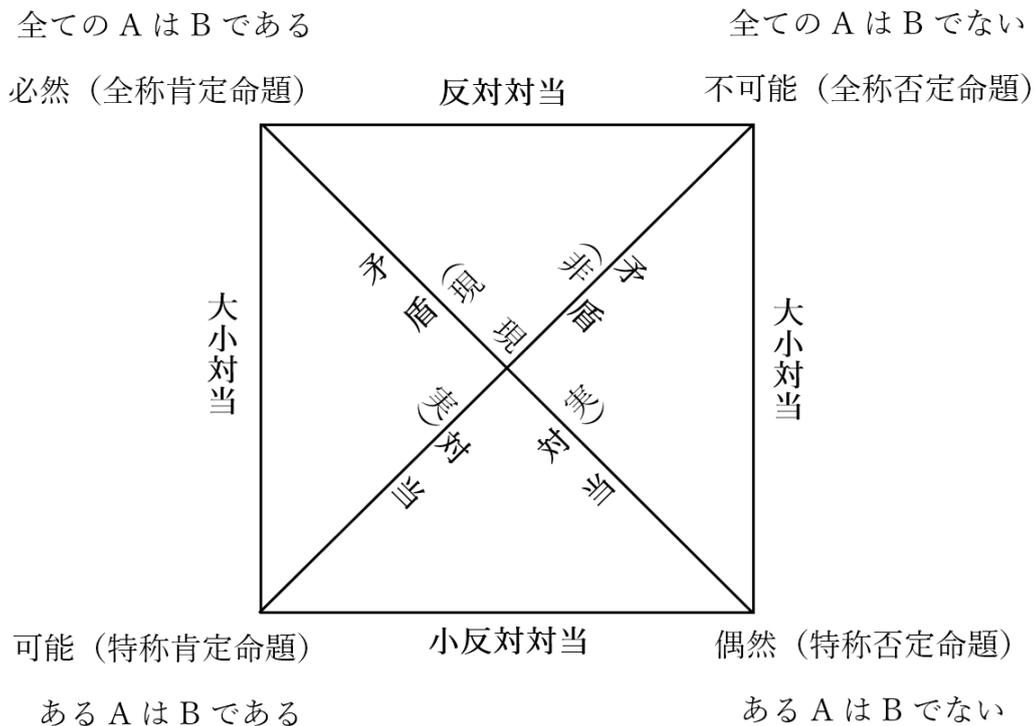
第二の体系の各組合せは「類似性」によって結ばれ、現実・非現実は「言明性」(assertoria・実然性)、可能・偶然は「問題性」(problematica・蓋然性)、必然・不可能は「確証性」(apodictica・確然性)の関係に置かれている。また、必然・不可能の関係は、排中律は妥当しないが矛盾律は妥当する「反対対当」(片方の命題が真である場合にはもう片方の命題は必ず偽であるが、片方の命題が偽であるとしてももう片方の命題は必ず真であるのではない)の関係にあり、可能・偶然の関係は矛盾律は妥当しないが排中律は妥当する「小反対対当」(片方の命題が偽である場合にはもう片方の命題は必ず真であるが、片方の命題が真であるとしてももう片方の命題は必ず偽であるのではない)の関係にある。



図⑤ (2/163)

九鬼は第一、第二の体系において見られる「矛盾対当」「反対対当」「小反対対当」に加えて必然・可能と、偶然・不可能の組み合わせが「大小対当」(全称命題が真である場合には特称命題も必ず真であり、特称命題が偽である場合には全称命題も必ず偽である)の関係にあることを述べて図(図⑤)のように表している。この図は論理学においてアリストテレスの「対当の正方形」と呼ばれる推論形式をもとに作られているのだが、上図に各命題を還元すれば次のようになる(図⑥)。

題を還元すれば次のようになる(図⑥)。



図⑥

各体系における偶然との組み合わせに着目すれば、第一の体系は特称否定命題（ある A は B ではない）である偶然と全称肯定命題（全ての A は B である）である必然との言明性（矛盾対当）の関係が、第二の体系では偶然と特称肯定命題（ある A は B である）である可能との問題性（小反对対当）の関係が浮かび上がってくるのである。

さて、矛盾対当の関係のみから構成される第一の体系において、偶然は必然と組み合わせられている。九鬼はこの体系において現実「言明の静止性を有つて動かないもの」（2/165）として考察されるという。現実「必然である」か「偶然である」かのどちらか一方でしかありえないのであり、現実「言明性」のもとに、すなわち実然性のもとにいわば「静的に」捉えられることになるのである。第一の体系において現実「すべてが静的で決定的」（同上）なものとして見られている。

対して第二の体系において偶然は可能と組み合わせられている。それでは偶然と可能との関係はどのように考察すればよいだろうか。ここで特称否定命題たる偶然を「無いことの可能」と、特称肯定命題たる可能を「あることの可能」と換言してみよう。アリストテレスが『命題論』において「有ることの可能」と「無いことの可能」とは結局同じもので

あると言っているように、両者は同一の概念として取り扱うことができる⁵⁴。さらにアリストテレスは「有ることの可能からして有ることの偶然が帰結する。さうして後者は前者と取り換え得る」(2/167、強調引用者)⁵⁵というのだが、この部分で用いられる「偶然」の語が、先に九鬼が離接的偶然にあたると言っていた「エンデコメノン」である。それゆえに九鬼は離接的偶然、エンデコメノンを「あることも無いこともできる」ものと考えているのである。第二の体系において現実とは偶然と可能とによって生み出されるものとして、いわば「動的」なものとして考察されている。九鬼は偶然と可能の「問題性」について以下のように述べている。

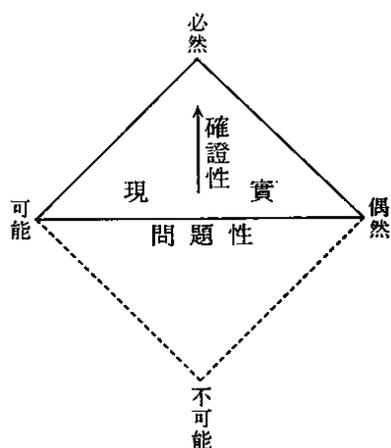
第二の体系の立場に立つて、現実を動的に見るならば、現実と言明的のものでなく問題的なものとして考へられる。現実とは厚味を有つたものである。問題を孕んでゐる。問題は展開されなければならぬ。〔…〕偶然性は非存在の可能を意味する限り、存在に位置を占めながらも非存在に根ざしてゐるものである。可能性は存在の可能を意味する限り、非存在に位置を占めながらも存在へ向つてゐるものである。さうして現実とは可能性と偶然性によつて構成されてゐる限り、存在と非存在の二契機をその厚味の中に含んで常に問題を展開させてゐる。(2/165)

再び賽子を例に挙げれば、賽子が「1」の目を出したという現実とは、賽子の「1から6の目を出す」という可能性の中から偶然に結果したものである。より詳細に論じてみよう。賽子は、非存在に位置する「あることと可能」(1、2、3、4、5、6の目であることと可能)という可能性をもって投擲されることになる。運動が完了して「ここといま」に出た目「1」は、可能性が「非存在に位置を占めながらも存在へ」展開したものと見えよう。と同時に、現実の出目「1」は、賽子のもつ可能性(1、2、3、4、5、6)から偶然に抽選されたものである。ゆえに出目「1」は「存在に位置を占めながらも非存在に」根ざす偶然性を、すなわち「無いことと可能」(1の目でないことと可能)をもっていること

⁵⁴ 『新版アリストテレス全集 第1巻』岩波書店、2013年、p.150以下参照。

⁵⁵ 上記の訳は九鬼によるものである。なお『新版アリストテレス全集 第1巻』においては「「…があることが可能」には「…があることがありうる」が随伴し(そして前者は逆に後者に随伴する)」(p.154)と邦訳される。この「ありうる」の部分が「エンデコメノン」にあたる。

になる。かくして偶然と可能の組み合わせが作り出す問題性とは、賽子が運動を止める瞬間までもっている蓋然性（1、2、3、4、5、6の目でありうる）の「厚味」を意味するのである。



図⑦ (2/166)

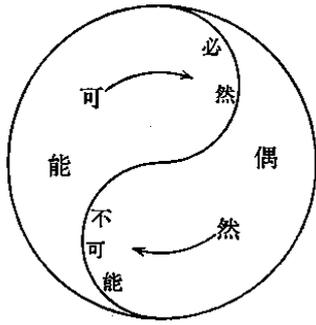
以上が様相性の第一、第二の体系の概要である。第一の体系において偶然は必然と結びついて「静的」にとらえられていた。この体系は現実を結果から考察するものであると言える。他方、第二の体系において偶然は可能性と結びついて「動的」に捉えられていた。九鬼が第二の体系のために描いた図（図⑦）を見ても明らかであるが、この体系が「動的」であるのは、現実が可能と偶然によって「ここといま」に展開される瞬間に現実がもつ問題性の幅に着目されているからに他ならない。

第5節：様相性の第三の体系

第二の体系では偶然と可能との類似性に注目されていた。可能性は「あることの可能」として非存在に位置しながら存在を目指すものであり、偶然性は「無いことの可能」として存在に位置しながらも非存在に根差すものであると言われていた。そして第三の体系において、偶然は不可能と、可能は必然と組み合わせられることになり、これによって可能と偶然は対立関係に置かれることになる。九鬼は言う。

その考察には必然と不可能とを出発点に取らう。不可能性の否定によつて可能性が生れる。可能性は生れ落ちた一点から次第に生長して行く。さうして可能性増大の極限は必然性と一致する。次に必然性の否定が偶然性を産む。誕生の一点を起始として偶然性は次第に増加する。さうして偶然性増大の極限は不可能性と一致する。(2/170)

偶然・不可能と、必然・可能との関係は「大小対当」であった。すなわち不可能性の「否定」によって生まれた極小の可能「ある A は B である」はその可能性を増大させていき、極大の可能、すなわち必然「全ての A は B である」へと至りつく。偶然もまた必然性を「否定」することから生まれ、その偶然性を増大させて極大の偶然、すなわち不可能性へ



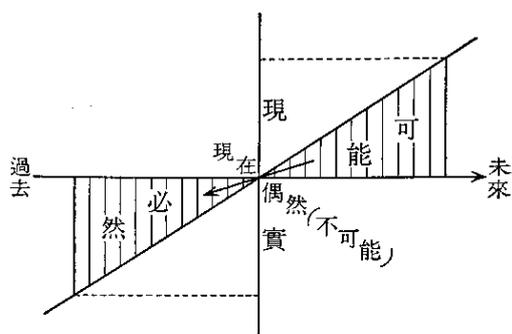
図⑧ (2/170)

と至るのである (図⑧)。偶然が不可能と組み合わせられることによって強調されるのは、偶然の実現に際して実現しなかった可能性の大なることであるだろう。賽子の出目は、実現しなかった可能性のぶんだけの不可能性を、その分母にもっていることになる。同様に四葉のクローバーもまた、周囲に生える三葉の数だけの不可能性を強調されることによって、その偶然性の度合いを強めるのである。

以上の様相性の三体系の考察から、偶然の第一の時間性格である「現在性」とは、可能性と偶然性が組み合わさって「ここといま」に現実を作り出す「瞬間」にあると言える。ところで、偶然性はそれが現実となって確証性を得た時点で既に必然的な過去となっていると考えられる。「1」の目が出た賽子は、ほかの目が出るのが可能だったものとなる。つまり、より微視的に考慮すれば、偶然とは未来が過去へと変わる現在の瞬間の一点のみ存在することになる。ではこのように考察した場合、未来、現在、過去の三者はいかなる性質をもつと考えられるだろうか。

まず未来は可能性と結びつけることが出来るだろう。賽子は目が決定する以前には1から6の目を出す可能性をもっているものであり、その可能性は目が出る「ここといま」よりも未来に位置しているものと考えられる。九鬼は可能性と未来との関連を、ハイデガーのいう「投企」に見出し、次のように論じる。「ハイデッガー哲学の中心は投企 (Entwurf) としての関心および先駆 (Vorlaufen) としての決意性の観念である。投企とは可能性を可能性として予め自己の先に投げることである。実存が可能性としての可能性で在る在り方が投企の様態に於ける関心である」(2/207)。たとえば『存在と時間』第一章十八節において語られる、道具存在者と「出会う」ということは、「適応性」すなわち「合目的性」によってなされるものである。我々は「杭を打つため」という目的をもっている故に、ハンマーと「出会う」ことができる。ハイデガーの言う「企投」とは、未来において目論まれている目的へ向かうものである。九鬼は講義「文学概論」(1933年)において、このような時間論を「倫理的」時間論あるいは「目的論的」時間論と表現する (11/131-2)。すなわち九鬼は実存を目的因のようなものとして捉え、その未来の可能性への投企をハイデガーの哲学の核と見ているのである。サルトルやハイデガーのいう「実存」を、九鬼は人間のもつ可能性として理解しているのであろう。

次に過去は必然性と結びつくことになる。賽子は振られて目が決定すると同時に可能性を失い、また出目は賭博の勝敗を決定するための必然として過去に固定されるのである。九鬼は「文学概論」において時間の過去性を論ずる際、ベルクソンの『創造的進化』にあられる「持続」の概念に注目している(11/128)⁵⁶。ベルクソンは持続を「変化の連続性」「過去の現在における保存」と換言し、また持続とは「過去が現在と一体になっている」ものであるという⁵⁷。すなわち、ここで過去は存在を現在「ここといま」に存在させるための必然的な原因として語られている。またハイデガーは「先駆的決意性」とは現存在を「非力さの被投的な根拠」として引き受けることによって成されるものであると言う(SZ325)。ハイデガーのいう「被投性 Geworfenheit」の概念からもまた、我々の存在の必然的な原因としての過去の性格を導出することが出来る⁵⁸。



図⑨ (2/212)

そして、未来の可能性が実現し、過去の必然性へと転じる現在の一点に、偶然性が存在することになる。九鬼は以上の時間性を図(図⑨)のように描いているのであるが、ここで注目すべきことは、この図においては、現在は偶然とともに不可能の性格をも担うものとされているということである。賽子は現在の瞬間に出目を決定するのであるが、この時には同時にそれ以外の目の出る可能性を現実から締め出すことにもなる。すなわち図の中心を縦断する直線は「あることも無いことも可能」であるエンデコメノンの、すなわち可能と偶然の二契機からなる「問題性」の眼差しによってとらえられた現実の「厚味」なのであり、偶然は現在の一点に穴を穿つように実現するのである。

⁵⁶ 九鬼が「文学概論」において言及しているのはベルクソン『創造的進化』の以下の部分である。「われわれの持続は、ある瞬間から別の瞬間へ次から次へと交代していくような瞬間ではないからだ。もしそうだとしたら、存在するのは現在だけで、過去の現在への延長も、進化も、具体的な持続も決して存在しないだろう。持続とは、未来を侵食し、前進しながら膨らんでいく過去の連続するところの進展である」(『創造的進化』合田正人・松井久訳、ちくま学芸文庫、2010年、p. 21-2 参照)。

⁵⁷ ベルクソン前掲書、p. 43-4 参照。

⁵⁸ 以上までの議論については、西原『偶然性の問題』における「偶然の内面化」についての試論」p. 43 参照。

そして偶然の第三の体系とは、上図における、偶然が現在において成立する瞬間にある「厚味」の構造に注目したものであると言える。宮野真生子は以下のように論じている。九鬼が様相性の三体系によって明らかにした、偶然が現実へと展開される三つの契機とは「現実の手前にあって抽象的可能性が無数に存在している状態」、「選ばれた可能性が現実化する瞬間」、「現実化した結果として捉えられる現実」の三契機である。ところが、第二の体系はこの三契機を有する構造全体を提示するものの、「現実化する瞬間」を捉えることが出来ない。なぜなら、選ばれた可能性を出発点に置き、その発展として現実を捉える第二の体系では、現実化に伴う偶然性の側面は軽視され、現実は可能性から展開した「結果」として捉えられ〔…〕動的とは言え、結局のところ実在性だけを軸にして非現実から現実への発展を捉えているにすぎない。それに対して、偶然性と可能性の対立関係を見て取り、実在と虚無のあいだに成立する生きた現実の姿を把握するものこそ、第三の体系なのである⁵⁹。九鬼は第二の体系の考察において、現実は無偶然性と可能性による「問題性」が作り出す「厚味」をもつと述べていた。偶然とは、可能性がいわば身を削るようにして自身の可能性を不可能性へと追いやり、唯一の現実として実現するものである。すなわち九鬼が言う現実の「厚味」とは、偶然が穿った一点に実現する現実の周囲にある不可能性、すなわち「存在することが可能だった」可能性をも含めた「ありのままの現実」のもっている幅のことである。現実をこのように捉えた時、我々は自身の存在の不安定さを自覚することになるだろう。九鬼は偶然の存在の「脆さ」を次のように述べる。

偶然は無概念的である。無関連的である。無法則、無秩序、無頓着、無関心である。偶然には目的が無い。意図が無い。ゆかりが無い。偶然は当てになら無い。盲目で眼が無い。偶然はシェークスピアのいふが如く「底が無い」。ヘーゲルのいふが如く「理由を有た無い」。偶然においては無が深く有を侵してゐる。その限り偶然は脆き存在である。偶然は単に「この場所」にまた「この瞬間」に尖端的な虚弱な存在を繋ぐのみである。一切の偶然は崩壊と破滅の運命を本来的に自己のうちに蔵してゐる。「合會有離別、一切皆遷滅」〔…〕現実が無に直面し、無が現実を危くするとき、我我は彌蘭と共に今更の如く驚異して「何故」の間を発するのである。(2/249)

⁵⁹ 宮野『出逢いのあわい』p. 160-1、強調原文。

我々は「無いことの可能」として実現した存在が、「あることの可能」のまま実現しなかった非存在、分厚い不可能性に包囲されていることに驚異するのである。偶然は邂逅の瞬間にのみ生き、「死への先駆」を内包しているのだと九鬼は言う。この世に生まれた一切のものは無常遷滅の運命にある。では偶然の運命化とは、いずれ死にゆく運命を意味しているのでしょうか。否、九鬼は以上のような無窮の時間を離れた無限の時間のうちに「原始偶然」を見出そうと言っていたのであった。それでは偶然の第一の時間性格たる「現在性」の検討を跳躍板に、第二の時間性格たる「回帰性」の検討へと進んでいこう。

第6節：回帰的時間の検討

回帰的偶然については『偶然性の問題』内では詳述されておらず、九鬼自身による論文「形而上学的時間」の参照が指示されているのみである(2/132)。そこで偶然の「回帰性」の検討に際して我々は、「形而上学的時間」の基礎となった、パリ近郊のポンティニーにおいて行われた講演「時間の観念と東洋における時間の反復」(1928年)を参照することとしたい。この講演は足掛け八年にわたる九鬼のヨーロッパ留学の集大成とも言えるものであり、帰国直前の1928年に九鬼の処女作としてフランスで刊行された『時間論』に所収されている。この講演において問題となっているのはこれまでに見てきた水平的な因果系列を離れた、形而上的垂直的な因果系列である。

まず時間とは意志に属するものであると九鬼は言う。九鬼はジャン＝マリー・ギュイヨール(1854-1888年)に従って時間とは「意志とその目的との隔たりである」と言い、ハイデガーが『存在と時間』において「自らに先んじて在ること *das Sich-vorweg-sein*」を現存在の構造であるとしたことを挙げている(1/400-1)。我々は先に「テュケ」が人間の意図による目的手段の系列上で起こる偶然であることを見てきたが、さしあたりここでは時間は意志の系列として考察されている。

では「回帰的時間」とは何か。それは「無際限の再生、意志の永遠の反復、時間の終りなき回帰」(1/401-2)、すなわち輪廻であると九鬼はいう。輪廻と聞いて我々が第一に想像するのは「生まれ変わる」ということだろう。輪廻は俗に、因果律に支配されているといわれる、すなわち一切の物事は何かしらの原因によって生じるものと考えられている。仏教では女性が悟りを開くためには男性に生まれ変わらねばならないとされているが、現世で善行を行えば男に生まれ変わり、悪行によっては女にも、バッタにも、蚊にも生まれ変わることになる。すなわち生まれ変わりに際して、前世の善行は現世に男に生まれること

の原因となり、前世の悪行は現世において虫に生まれることの原因となると考えられているのである。しかしながら輪廻は因果応報の思想であるとともに、永劫回帰の思想でもあるのだと九鬼は言う。すなわち「一見そこには変化があるが、その実、何等の変化もない」。九鬼は奥義書『ウパニシャッド』において「ここにかく如くかしくこにあるべし。その行作の如く、しかく人は生成すべし。善行者は善人たるべし。悪行者は悪人たるべし」と言われていることに注目している(1/402)⁶⁰。男に生まれ変わる女は現世において既に生まれ変わるべき徳を積んでいたのであり、虫に生まれ変わる者は既に「虫けらのような生を送っていた」のである。

業〔karman〕すなわち所業と道徳的応報の観念のうちには同一性の概念が必然的に含まれている。ここに支配しているものはむしろ峻厳なる宿命である。一般に、因果性は同一性をめざし同一性に帰着する。かくて輪廻説は「甲は甲である」という同一律に支配されている。(1/402、1/293、強調原文、補足引用者)

九鬼はこの後にヒンドゥー教における「劫波 kalpa」やピタゴラス派やストア派の終末論において見られる「大宇宙年」といった概念をもって輪廻を論じていく。これらの概念に共通しているのは同一性が際限なく繰り返されるということである。「従って各々の瞬間、各々の現在、異なった時間の同一の今である。この時間は直線ではなく円として解される」(1/403-4)。九鬼は輪廻を同一性の無限の反復として理解しているのである⁶¹。

⁶⁰ 「アートマンは、まさにブラフマンであります。それは認識から成り、思考から成り、氣息から成り、眼から成り、耳から成り〔…〕正義から成り、不正から成り、いっさいから成るものです。すなわち、『これから成り、あれから成る』といわれるままのものとしてあるのであります。それは人の行為に従い、行動に従って、それに応じたものとなります。善行をなせば善くなり、悪行をなせば悪くなります。福德の業によって福德ある者となり、悪業によって罪ある者となるのであります」(『世界の名著 1 バラモン教典 原始仏典』長尾雅人責任編集、服部正明訳、中央公論社、1975年、p. 98)。

⁶¹ 「九鬼が説こうとする永劫回帰の宇宙、輪廻転生の世界は、このように、さしあたっては必然的決定論の世界であり、宿命が全面的に支配する世界である。すべては因果によって展開し、変化するが、その因果の法則の底には同一律が支配している。したがって、一見したところ世界には無限の原因と結果の連鎖があるように見えても、その連鎖は同一者の無限の反復に還元できる」(伊藤邦武前掲書、p. 183)。

九鬼は以上のような回帰的時間と「通常の時間」との関係性を次のように述べている。まず九鬼はハイデガー『存在と時間』を参照する。同書においてハイデガーは未来が「自身へと向かって Auf-sich-zu」、過去が「何処何処へと戻って Zurück auf」、現在が「何々を出合わせる Begegnenlassens von」というように自らの外へと抜け出ていく性格を「脱自 Ekstase」と名付ける (SZ328f.)。ハイデガーは時間性の「己の外へ Außer-sich」抜け出ていく構造を「エクスタシスの統一における時熟」と呼ぶのであるが、九鬼はこのような脱自を水平的なエクスタシスと名付けている (1/404)。先に見たように、九鬼はハイデガーのこのような時間に意志の系列を見出していた。水平的なエクスタシスとは我々の意志による「投企」であると言えるだろう。他方、九鬼は回帰的時間における脱自を垂直的なエクスタシスと呼んでいる。

各現在、一方には未来に、他方には過去に、同一の時間を無数にもっている。それはすなわち無限に深い厚味をもった今である。しかし、このエクスタシスはもはや現象学的ではない。むしろ神秘説的である。それ故、エクスタシスの語は幾分その在来の意味を取り戻すのである。[...] 第一に、前者にあっては、構成契機の連続性ということが核心的である。後者にあっては、その反対に、契機間に非連続性が存して、それは一種の遠隔作用によってのみ連絡されている。第二に、前者にあっては、各契機は純粹異質性を示し、従って時間は不可逆的である。後者にあっては、脱自の各契機は絶対的同質性をもち、それ故、互いに交換されることができる。その意味において時間が可逆的である。この本質的相違を承認した上で次のように言うことができる。水平面は現象学的存在学的脱自を表わし、垂直面は神秘説的形而上学的脱自を表わしている。水平面は現実面で、垂直面は仮想面であるが、この二面の交わりが時間の特有の構造にほかならない。(1/404-5、強調原文)

すなわち「通常の」水平的な時間とは連続的な時間であり、因果的偶然や継起的偶然がその系列上に存在し、その系列の未来への進行には水平的な脱自が、過去への遡及の果てには究極のアウトマトン「x」が存するとされる時間軸であろう。対して垂直的な時間とは我々の経験の埒外に仮想される神秘説的な時間である。垂直方向の時間には通常の因果

系列や継起性といったものは認められない。しかしながら人間が男でも女でもバッタでも蚊でも「あることが可能である」という同一性によって、各輪廻は連絡されている。九鬼が垂直面を「無限に深い厚味」をもった面であるというのは、その面が「問題性」の眼差しによって捉えられているからに他ならない。ある一人の人間の生は偶然的なものである。人間の存在は不可能性に包圍されている。しかしながら「あることも無いことも可能であった」一個の人間、一回の出会いが確かに存在するということの驚きは、我々に輪廻における同一律による「宿命」を想像させることになるだろう。

それでは、以上のような回帰的時間における同一性を、我々はどのように看取するのであろうか。それは想起するように、すなわち昔を思い出すように、ということになるだろう。回帰的時間とは「詩人哲学者ニイチェの時間である。ツァラトゥストラは犬の咆えるのを聞いて、遠い昔、同じ犬の同じ咆え声を聞いたことを想起する。それは遙か昔、彼がまだ生まれる前の昔であった」(1/404)。「生まれる前の昔」とは「前世」を意味するものであると九鬼は言う。あるいはまた、回帰的時間を思い出す契機について、「時間の観念」と同じく『時間論』に所収されている「日本芸術における「無限」の表現」では、循環する時間の理念が見られる詩として松尾芭蕉の一句を紹介している(1/424)。

橘やいつの野中のほととぎす

芭蕉は橘の匂いを嗅ぐことで、いつか同じように橘のにおいを嗅いだ時の、ほととぎすの鳴き声を想起しているのだと九鬼は言う。「たちばな」の香りによって光景が顕れ出てくる。ひとつの経験の中に同一性によって結びつけられた無数の記憶が嗅がれているのである⁶²。また九鬼は続けて盲目の歌人蝉丸による一首を挙げている。

⁶² この種の想起はふつう時間の水平面において成されるものであるように思われるが、九鬼はこの句に明確に回帰的な想起を見出しているようで、例えば「文学の時間性」では「橘の匂といふものによつて「永遠の今」といふ無限な形而上学的時間がそこに含まれてゐる」(3/351)と述べている。また「匂い」と想起の関係について、小品「音と匂」ではこう綴られている。「今日ではすべてが過去に沈んでしまつた。そして私は秋になつてしめやかな日に庭の木犀の匂を書斎の窓で嗅ぐのを好むやうになつた。私はただひとりでしみじみと

これやこの行くも帰るも別れては知るも知らぬも逢坂の関

この短歌や蝉丸の伝説に従って製作された謡曲（能楽）『蝉丸』については『偶然性の問題』においても、経験的偶然の盲目性を象徴する例として参照されている（2/218）。一般に、蝉丸は関を行き交う人々が一瞬の出会い別れを繰り返す様に会者定離の思想を見出したのだと言われている。九鬼はこの詩を次のように論評している。

それは過去と未来の二つの道が会合する瞬間であり、無限の充実の現在の時であり、ツァラトゥストラが「自己の考えとその背後の思想を怖れて、つねに低い声で」小人と語った永遠の時であり〔…〕魂がもう一つの魂に向かって「銀杏の葉は一つが二つに分かれたのか、それとも二つが一つになったのか」と問うた恵みの時であり、またそれは、今このポンティニーのサロンでこうして我々が過ごしている時でもある。それは私が蝉丸の詩句について諸君に語り、我々が、かつてすでにこの同じ時を共に過ごしたことがあったかどうか、そして再びこの時を共に過ごそうとしているのではないかどうか、——我々はすでに無限回知り合っていたのではないかどうか、そして再び知り合おうとしているのではないかどうかをまさしく自問している時である。

(1/424-5)

先に我々は、九鬼による詩「銀杏の葉」には同一性の「分裂」を見出すことが出来ることを見てきた。九鬼は回帰的時間において人が男や女や虫に生まれることは同一性による宿命であると述べていたが、しかしこのことは「ここといま」において我々が「人間」や「男」や「女」として存在しているということの一回的な偶然性を否定するものではない。九鬼は『偶然性の問題』において「或は蟲か或は鳥か或は人かといふ離接関係にあつて、人といふ離接肢が措定せられたことは離接的偶然である」（2/151）と言っている。水平面

嗅ぐ。さうすると私は遠い遠いところへ運ばれてしまふ。私が生れたよりももつと遠いところへ。そこではまだ可能が可能のままであつたところへ」（5/168）。ここに見られる「可能が可能のままであつたところ」とは無論、水平面における「x」のことを意味するのではない。

の「ここといま」の瞬間に生まれた偶然に驚異し、我々が回帰的時間を想起するに至った時、現在の「厚味」の上で分裂した可能性は同一性によって可逆的に、連絡しあうことになる。離接的偶然は全体の同一性に対する部分の偶然性であると言われていた。賽子という全体に対する各目の部分、銀杏の一葉という全体における「分裂」は、各輪廻における男、女、鳥、虫という部分の在り方と同じことを意味している。畢竟、回帰的時間という全体における同一性とは「あることも無いことも可能」である離接肢の「厚味」の全体を包括するものであると言えるだろう。

先に見た継起的偶然とは、同一性が水平的時間において「またしてもまたしても」繰り返されるものであった。すなわち継起的偶然とは水平的な無窮の反復のうちに同一性を見るものである。そして継起的偶然は水平面の無窮の遡及によって「x」へと至り着くことになる。翻って回帰的時間においては、一回的な出来事のうちに垂直的な無限の反復が見いだされているのである。回帰的時間において垂直方向に「無限に深い厚味」をもった同一性は、偶然の経験が実存に与えるおもしろさを示しているとも言える。偶然を宿命や運命であると感じる時、時間の水平面に現れた一回的な偶然は、無限の同一性を湛えた垂直面との交叉点として感得されているのである。偶然を「無窮」にではなく「無限」の彼方に追うというのは、この垂直面の想起によるに他ならない。かくして「目的なき目的」の追求は遂に形而上的な領域へと到達することとなった。回帰的時間とは偶然の自体的な原因の在り処として要請された理念なのである。

第7節：仮想を再び実存へ

以上が九鬼の時間論の検討である。偶然は同一性の「分裂」として語られ、その分裂は「独立なる二元の邂逅」によって我々に齎される「目的なき目的」であると言われていた。また、偶然は水平的時間の「ここといま」の一点に「関心的尖端性」を産むものであると同時に、それが回帰的時間の仮想へと至るや、垂直的時間における無限の反復となって「運命」と呼ばれるのであった。ヨーロッパ留学時代につくられた詩「黄色い顔」のうちには、以上のような偶然性、時間性の議論を窺うことが出来る。

欧州人

随分黄色いお顔ですな。／南の国の西班牙や／伊太利亞國の住民は／強い日ざしにた

ましかね／茶色の顔をしてゐますが／黄色いことはございませぬ。／かう申しては失礼ですが／支那人と日本人とは／慢性の黄疸病とやらに罹つて……／と、かう私共欧州人は／実のところ考へてゐるのです。

実証論者

それは少しくひどいやうです。／皮膚の色素の在り場所と／黄疸病の黄色とは／存する層が違ひます。／我々の祖先は／どうも南瓜と蜜柑とを／食べ過ぎたかと思はれます。／黄河や黄海の水をも／飲み過ぎたかも知れんです。

形而上学者

人種の別は先天的です。／我々は前世で悪戯をしました、／神様がひどく怒つた、／すると鬼どもがやつて来て／逃げる我々をふんづかまへ／頭から汚物をひりかけたです。／我々の黄色い顔は／正義の神の残酷な呪ひを／永遠に記念するのです。

批評哲学者

魔笛の中の鳥刺しの／論法を真似する訳ではないが／黄色い鳥もあるやうに／黄色い人間もあるのです。／生成は七面倒な別問題、／事実は事実として与へられてゐる。／要するに黄色人種といふ概念の／妥当の範囲を確立して／価値の上から見て行けばよい。／さて、どうしたら黄色い顔が白くなるか？／かうして問題を純理から／実践の領域に移ませう。(1/143-6)⁶³

九鬼は偶然性について述べる時、度々人種や肌の色を例に挙げる。「黄色い顔」を持つ九鬼の留学時代の労苦に関しては知る由もないことであるが、少なくとも九鬼にとってその事実は偶然の「分裂」と「邂逅」、並びに「目的なき目的」という形而上学的な原因性の問題へと導かれていくことになったのであろう。上の詩には偶然性に対する様々な論者が

⁶³ この詩は先に引用した「銀杏の葉」と同様、パリ留学時代の九鬼が1926年に『明星』に発表した詩集「巴里の寝言」に収録されたものである。すなわち1932年の博士論文「偶然性」よりも以前に発表されたこの詩が書かれた時点で、偶然性に関する推敲はほぼ今の形に仕上がっていたことになる。手沢本において欧州人は「白色の俗人」、実証論者は「黄色の実証論者」、形而上学者は「黄色の形而上学者」、批評哲学者は「白色の批評哲学者」と改められている(1/208-9)。白色の批評哲学者とはカントか、あるいは解釈学的現象学者たるハイデガーのことであるだろうか。また白色の批評哲学者の部分については「どうしたら黄色いお顔を白くして上げられるだらう／て？／それが出来れば面白いが」と修正されている。

現れる。これまでに『偶然性の問題』を検討してきた我々にはここで行われている問答が「定言的偶然」「仮説的偶然」「離接的偶然」の議論を踏襲したものであることが分かるだろう。この詩をもとに、本章までに辿ってきた議論をいまいちど整理しておきたい。偶然は「ここといま」に同一性の否定や例外として目撃されるものである。「黄色い顔」が偶然として目撃されるのは「ここといま」において「白い顔」や「黒い顔」が同一性として認められる場合なのであり、アジア人の国家において「黄色い顔」が偶然とされることはない。そうして「関心的尖端性」のもとに目撃されることとなった「黄色い顔」は、「欧州人」によって「なぜ」と問われることになる。「実証論者」は偶然に対する「なぜ」の問いに、水平的な因果系列を遡ることによって解答している。「黄色い顔」は疾病ではなく遺伝形質である。そしてその形質は我々の祖先が「南瓜と蜜柑とを食ひすぎた」か、「黄河や黄海の水を飲み過ぎた」ことによるものかもしれない。実証論者は因果系列を無窮に追うことによって水平的な究極の因果的必然へと至ったのである。一方の「形而上学者」は偶然に対する「なぜ」の問いを水平的な因果系列の遡及によって求めているのではない。「黄色い顔」は前世における私の悪行に対する「正義の神の残酷な呪ひ」である。形而上学者は偶然に垂直的な究極の目的的必然を見出しているのである。『偶然性の問題』第三章十二節「偶然と運命」において九鬼は次のように述べている。

運命の概念は恐らく目的的偶然が人間の全存在性を威壓する如き場合に生じたものであらう。目的的偶然は容易に因果的必然と異種結合をする。更に同種結合によつて因果的必然が目的的必然と結合する。さうしてこの「必然-偶然」の複合体が事態そのものの彫大さによつて現実超越性を獲得したものが運命にほかならない。〔…〕ディオゲネス・ラエルティオスはストア派の説として「一切は運命 (εἰμαρμένη) によつて起る。さうして運命とは、存在者の原因 (αἰτία)、もしくは世界がそれによつて運行する理性 (λόγος) である」〔…〕と云つてゐる。この場合、運命の中には「理性」としての目的的必然性と「原因」としての因果的必然性との二つの契機が含まれてゐると見て差支ないであらう。〔…〕運命の概念にあつて、目的的偶然と目的的必然とが結合してゐるのは如何なる意味かといふに、前者は人間実存の地平に於ける目的性に関し、後者は超越的目的性に関してゐるのである。(2/229-30、強調引用者)

我々は「目的なき目的」を巡る議論がその実「因果関係は倒逆的の目的手段関係である」という思考へと導かれていくことを見てきた。偶然と対峙する時、我々は目的性の「否定」を目撃して驚異する。そして我々は偶然に対して「なぜ」と問いを発することになる。その問いは因果関係を遡っていき、その究極の自体的な原因すなわち因果的必然性を求めていくものであった。このような「原因」への問いによって我々は「x」へと到達したのである。さらに究極の因果的必然に対して、我々はミリンダ王のように「感情移入」によって「目的なき目的」すなわち仮想的な目的必然性を問うことになる。このことによって輪廻における「意志の反復」や、形而上的な絶対者あるいは宇宙の「理性」が目的必然として求められたのである。

しかし「批評哲学者」にとっては、このような偶然の原因性を巡る論争は「七面倒な別問題」である。批評哲学者は事実として与えられている「黄色い顔」を「白くする」という実践的な問題へと進んでいこうと言っている。ここには九鬼との対話によって現象学を知ったというサルトルの「実存は本質に先立つ」という謂の原型があると言えるであろう。けれども結局のところ九鬼は顔を「白くする」のではなく、黄色い顔を「運命」として受け入れることを選ぶこととなった。

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つ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。〔…〕『浄土論』に「観佛本願力、遇無空過者」とある〔…〕「遇ふ」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関して有つ我が未来の可能性としてのみ意味を有つてゐる。〔…〕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、未来によつ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つ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。かの彌蘭の「何故」に対して、理論の圏内にあつては、偶然性は具体的存在の不可欠条件であると答へるまでであるが、実践の領域にあつては、「遇うて空しく過ぐる勿れ」といふ命令を自己に与へることによつて理論の空隙を満たすことができるであらう。(2/259-60、強調引用者)

「偶然性の生産的意味を倒逆的に理解する」ということは「因果関係は倒逆的の目的手段関係である」という思考に従って、目的的偶然を目的必然へと異種結合させることに他ならない。しかしながらここで我々は立ち止まって次のように考察するべきであろう。それは何故「勿れ」という命令の形へと造りかえられたのか、九鬼が真に運命の實在を信じていたのだとすれば、それは「空しく過ぐる者無し」のままでよかつたはずではないのか、と。親鸞によるこの言葉はたとえば「高僧和讃」においては次のように詠われている。「本願力にあひぬれば／むなしくすぐるひとぞなき／功德の宝海みちみちて／煩惱の濁水へだてなし」⁶⁴。すなわち親鸞はここで本願力に、言うなれば運命に遇う者の「絶対他力」を説いている。反して九鬼が付け加えた「勿れ」とは未来へ向かって「投企」することを意味している。つまり九鬼は偶然を内面化する「意志」をこそ、自らの道德の源泉としているのである。

第8節：運命のバーチャルリアリティ

ここで本章の最初に提示していた「仮想」への問いに立ち戻ろう。九鬼は「時間の観念」の註において「個人的には私は仏教の輪廻を信じていない。同様にキリスト教の意味での死後の生も信じていない。私はただ輪廻を想像する可能性を確かめたいと思っただけである。輪廻の観念の中にあるのは、キリスト教の来世の観念と同様、仮想的なものである」と付言している。また彼は時間の「垂直面は仮想面である」と言っていたのだが、この「仮想」の語は同論文において次のようにも現れる。

回帰的時間にあつては、我は再生および再死の法則に従属している。我は常に新たに生を開始し、新たに生を終結する。我の連続性は単に仮想的に〔imaginaire〕存するのみである。——その連続性は、ただ神秘的の瞬間にのみ、ふるえおののく感動とともに我が自己自身を再確認する「神秘的な光」の深い瞬間にのみ開示されるのである。

(1/407、1/288、補足引用者)

⁶⁴ 『親鸞和讃集』ワイド版岩波文庫、2014年、p. 88。

九鬼は「運命」や「原始偶然」の理念の在り処として論じてきた「回帰的時間」とはイマジナリーなもの、「虚構」に過ぎないのだという。しかしながら、このことは運命の神秘的なリアリティを否定することにはならないのである。彼はまた一方で、帰国後の1930年に発表された「邦詩の押韻に就いて」では「現実に住むことを好むものは現実に住めばよい。然しながら現実を超越した純美と自由に憧るるものには律と韻の世界を想像することが許されてゐる」(5/258)とも言う。さらに九鬼は田辺との往復書簡において、博士論文「偶然性」を巡る議論で以下のように述べている。

潜勢的合目的性を現勢化することが、偶然を偶然として生かすことであると思ふので御座います。例へば甲がアメリカ人でも印度人でもなく日本人として生れたといふ偶然性、即ち甲が日本人たることに「遇つた」といふ被投性には、潜勢的合目的性が含まれてゐるので、その潜勢的合目的性を現勢的合目的性へまで投企の未来性によつて展開することが、有限な人間に与へられた課題であると思ふので御座います。潜勢的合目的性は *harmonie* であり *convenance* であり *Gesetzlichkeit des Zufälligen* であるやうに存じます。⁶⁵

現在性の議論において「偶然」は「可能」と結びついていた。偶然とは「あることも無いことも」出来るものであり、また現在の「厚味」とは、可能性のひとつが偶然として「ここいま」に展開される瞬間にある展開の、いわば「幅」のことであった。アリストテレスは世界を偶然させる「アウトマトン」のさらに前には「ヌース」や「ピュシス」があると言っていたが、つまり偶然もまた何らかの潜勢的、可能的な「デュナミス」が現勢的な「エネルゲイア」へと発展したものと考えられる⁶⁶。そうして我々は偶然に「目的なき目的」をイメージし、今度はその偶然を我々の未来のエネルゲイアに対するデュナミスと見做すのである⁶⁷。九鬼は講演「偶然性」においてまた「道德とは偶然性をして真に偶然性た

⁶⁵ 『九鬼周造全集 別巻』月報12、p.11、強調引用者。

⁶⁶ 「原因の様態には以上の六種あるが、なほそれぞれ或は現勢的 (*ἐνεργούντα*) 或は潜勢的 (*δυνάμενα*) である」(11/241)。

⁶⁷ すなわち『偶然性の問題』において「目的なき目的」の語は三通りの仕方で用いられていることになる。第一に現在における「重大な結果」つまり「原因なき結果」として、第

らしむること〔…〕Geworfenheit に基いて Entwurf することが道徳」(2/350) なのだとも述べている。「あることも無いことも」出来たにもかかわらず「ここといま」に存在する我々には、何か果たすべき「課題」があるのではないか。九鬼は偶然によって与えられた被投性のうちに、ハイデガーの言うような「責めある存在 Schuldigsein」を見出そうとしている。偶然性とは「我」の同一性を揺さぶり「不安」にさせるものであり、その不安は現存在に「本来性」を気づかせる。第1章において参照した講演「偶然性」の部分をいま一度引用する。

重大な結果とは畢竟主観的評価によることである。そこに我々の自由がある。我々が価値を提供することが出来る。さうして、可能性の自己措定の中に含まれて居る仮想的合目的性を、我々自身の事実的目的性によつて置換へることが出来る。凡そ道徳を架空な、空虚なものと考えないで実生活にあつて生きた力として働くものと見るならば、道徳の意義は正に生を深めることであり、生を深めるとは、偶然性の中に働く仮想的意志を自己の事実的意志を以て置き換へること、偶然性の主観的価値を我々自身が価値として創造すること〔…〕より以外にあり得ない。(2/350、強調引用者)

「運命」や「課題」や「本来性」、さらには他者と偶然に「出会う」ということすらもまた、イマジナリーな感覚に基づく幻想に過ぎないことかもしれない。しかしながら我々は我々の意志によって、その仮想的合目的性を事実的目的と見做すことが出来る。架空の形相としての「目的なき目的」は、道徳的实践に至るや、我々の未来の目的を決定づける。偶然に対してイメージされた、仮想のポテンシャル（潜勢）を現実のうちへと展開すること、換言すればイマジナリー（仮想）をバーチャル（事実）へ、バーチャルをアクチュアル（現勢）へと展開させることこそが九鬼哲学における実存主義的道徳なのだと言えるだ

二に過去における偶然の「自体的な原因」あるいは「運命」として、第三に未来における「課題」つまり「潜勢的合目的性」としてである。このことはよく言えばアリストテレス由来の目的概念の柔軟さを活かした結果であるが、悪く言えば古荘真敬が指摘するとおり「目的なき目的」という概念の乱用（「運命を生きること 九鬼周造の運命論にかんする一考察」、『現代思想』44-23、青土社、2017年 所収、p. 113）にほかならない。

ろう⁶⁸。

偶然論、時間論における「なぜ」の問いは当初、「ここといま」にあるアクチュアルな実在を出発点としていた。しかしながら回帰的時間の議論において、「現実」は「厚味」をもつものであると述べられていた。九鬼が様相性の議論において用いた図（図⑦、⑨）によれば、現実の厚味を構成しているのは偶然、可能、不可能である。この私は偶然に日本に生まれ、「黄色い顔」を持っている。この私はアメリカにもインドにも生れることが可能であったにもかかわらず、その可能が不可能へと追いやられることで「ここといま」に確かに一回的に存在している。しかしながらその不可能はまた、仮想的な地平においてのみ思惟の対象とすることが可能である。我々のリアルは水平面にあらわれるアクチュアルなモノだけで構成されているのではない。垂直面における輪廻や運命はイマジナリーなものに過ぎないが、しかし、その虚構こそが我々のバーチャルなリアリティ（事実上の現実感）を構成している。これこそが「厚味をもった現実」に他ならない。

以上、第1章、第2章を通じて我々は、偶然論における「目的なき目的」から、時間論における「運命」へ至るまでの議論を、「仮想」の概念に基づいて読み解いた。運命はイマジナリーな観念に過ぎないが、そのありのままの世界観に従ってバーチャルな価値を見出し、実現させようとする道徳的態度はしかし、我々が「ごっこ遊び」と呼んでいる行為に

⁶⁸ 本論では九鬼が偶然や運命に与えた「事實的」の性格を「バーチャル」という語に換言して考察する。virtual は virtus を語源に持ち、美德、力、潜在性、事実上の、等の意味と連関している語である。virtual はしばしば「仮想」と邦訳されるが、本来そう訳されるべきなのは imaginary か hypothetical であり、九鬼自身も明確に imaginaire と仮想を対応させている。また九鬼が hypothetical にあてた語は「仮説」である（11/90）。イマジナリーもバーチャルもモノとしての非実在を意味するが、イマジナリーが虚構や空想を意味する一方、バーチャルとは事實的なものとして効力をもっている状態を意味しており、このことは『附音挿図英和辞彙』（柴田昌吉・子安峻編、日就社、1873年）において virtual が「能アル。カアル。効用アル」（p. 1320）と、『仏和字彙』（中江篤介・野村泰亨訳、仏学研究会、1893年）において virtuel が「隠伏シタル。蓄有シタル。能クス可キ。虚、仮リノ」（p. 1274）と邦訳されていることから明らかである。従って、もし運命が「ふるえおののく感動とともに」経験されているのであれば、それはただイマジナリーに思惟されるのみならず、その人物にとっての重大な「事実」として、バーチャルなリアリティをもって体験されていなければならない。故に本論では九鬼哲学における「仮想的」と「事實的」とを厳密に区別し、「仮想的」をイマジナリー、「事實的」をバーチャル、「現勢的」をアクチュアルに対応させることとする。

近しいものであるとも考えられる。次章では「いき」論に見られる「仮想」の概念に注目しながら、それが何故「無関心な自律的遊戯」と呼ばれているのかを探っていく。

第3章：「いき」論における「遊戯」の仮想性について

本章では、九鬼の「いき」論にあらわれる「仮想」と「遊戯」の関係性について検討する。

第1章、第2章をとおして我々は、偶然論における「目的なき目的」や、時間論における「厚味」等の概念を検討し、九鬼哲学の語る世界観を明らかにしてきた。偶然是我々に理由性、目的性、因果性以外の「必然的關係でない何か他の積極的な關係」を目撃させるものであった。偶然是我々に「善霊」や「悪霊」の働きによる「神秘的な目的」や「いたづらな目的」を想像させる。そうして偶然に対する我々の「なぜ」の問いは、付帯的な原因より持たないはずの偶然の、「回帰的時間」における自体的な原因を想起させるに至った。偶然の邂逅の瞬間に開示される「運命」や「宿命」は、結局のところイマジナリーなもの、虚構に過ぎない。けれどもまた形而上的な目的必然性を虚構することによって、アクチュアルなモノでしかない現実を「厚味をもった現実」として体験することが出来るのである。

しかしながら、なおも次のことが未だ問題として残留していることになるだろう。第一に、九鬼が「仮想的合目的性を、我々自身の事目的性によつて置換へることが出来る」と言う一方で、運命や宿命を「信じていない」ことを強調していたのはなぜか。第二に、九鬼は偶然のデュナミスをエネルゲイアへと展開するのが道徳なのだと言っていたが、運命の「目的なき目的」などというものは、例えばモノとしての種子のような仕方では存在せず、あくまでイメージされたものにすぎない。では偶然論や時間論で語られていた^{イマジナリー}仮想的・^{バーチャル}事目的な合目的性は如何にして^{アクチュアル}現勢的な現実へと醸されるのか。本章ではこの二点について検討していく。

本章ではまず、九鬼の述べる恋愛と哲学との関係性について確認する（第1節）。また「いき」の歴史的な起源やその本来の意味合いについて改めてさらしておく（第2節）。以上の点をふまえて「いき」論の検討に進んでいくのだが、本章において我々が注目するのは、「いき」が「仮想的目的」をもつと言われる点である（第3~4節）。仮想性は「いき」の遊戯性を成立させるために不可欠な要素となっている。九鬼は通常の恋愛を「平行線の交り」に、遊里における恋愛を「交はらざる平行線」に喩えている。この相違は「いき」の仮想性と遊戯性を捉えるうえで重要なものである（第5~7節）。続いて本論第1章にお

いて取り上げた「目的なき目的」とカント美学における「目的なき合目的性」の比較や、九鬼自身による芸術論の分析を行い、「いき」が有する仮想性、換言すれば虚構性が、その遊戯性に深く結びついていることを明らかにする。さらにホイジンガ、カイヨワ等が提示した遊戯のカテゴリーに則して「いき」論を読み解き、「諦め」と「意気地」という相反する性格の、遊戯のうちでの役割について論じる（第8~9節）。これらの考察をふまえ、我々は九鬼哲学の根幹である偶然論、時間論、「いき」論に共通する仮想性と遊戯性の関係をいま一度検討していく。九鬼哲学に現れる「仮想」とは、我々が体験する「ありのままの現実」を成立させる、いわばバーチャルな実在性について論じるための概念であると言える。最後にそのバーチャルリアリティを現実において展開するための基盤となっている、「根源的社会性」について検討する（第10~11節）。

第1節：エロスと哲学

九鬼が『「いき」の構造』を出版したのは帰国後の1930年のことであるが、草稿「「いき」の本質」はヨーロッパ遊学中の1926年に書かれたものである。また、1927年の二度目のドイツ訪問の際に出会ったマルティン・ハイデガー（1889-1976年）は「言葉についての対話より」において、九鬼と「いき」について語り合ったことを紹介している。「いき」もまた偶然性と同様に、留学時代から継続する九鬼の中心問題の一つであった。日清戦争（1894-1895年）や日露戦争（1904-1905年）の勝利などにより、欧米諸国において日本への関心が高まっていき、それに呼応する形で新渡戸稲造（1862-1933年）による『武士道』（1900年）や岡倉天心（1863-1913年）による『茶の本』（1906年）が英文で書かれ、ニューヨークで出版された時勢、九鬼もまた「いき」をヨーロッパに輸出しようと試みていたようである。フランス語で書かれた小品「芸者」において九鬼は以下のように綴っている。

ヨーロッパでは、遊女〔demi-mondaines〕は半ば死せる存在〔demi-mortes〕である。彼女たちは世間からつまはじきにされるアウトサイダー〔hors-mondaines〕である。日本で「芸者」が社会の中で一定の役割を果たしていることを知るとヨーロッパ人は驚く。日本の芸者は、古代ギリシアにおいて高級遊女であったヘタイラとほとんど同じ地位にある。〔…〕芸者になるためには音楽と舞踊の公式試験を受けなければならない。彼女たちの理想は、倫理的であると同時に美的な〔à la fois moral et esthétique〕「い

き」と呼ばれているもので、逸楽と気品の調和した統一である。(1/455、1/242、補足引用者)

新渡戸が「日本の土地に固有の花」⁶⁹として武士道の道徳を論じ、天心が「一種の審美的宗教」⁷⁰として茶道の美学を説いたのに対して、九鬼は数多ある文化の中でも「いき」こそが「倫理的であると同時に美的な」理想であると言う。従来の研究において九鬼が「いき」を主題に選んだことは、彼の母波津子が祇園の出自であったことと強く連関するものとされてきた。小浜、古川らが注目するのは九鬼が遺した次の一首である⁷¹。

母うへのめでたまひつる白茶いろ流行と聞くも憎からぬかな (1/184)

「白茶」は、鼠色系統、青色系統と共に「いき」な色彩である茶色系統の例として一番に挙げられる色である(1/61)。九鬼は白茶色に母の面影を見ようとしていたのであろう。小浜は『「いき」の構造』に「アウトサイダーたちへの、ひいてはこの世という苦界に生を受けた衆生すべてに対する限りない愛」を見ている。大久保喬樹もまた、「いき」は貴族主義的な「雅」の美意識と、支配階級の「武士道」に対抗するべく選ばれたものと見ている。大久保は、明治以降の日本思想は「武士に代わる政治家や官僚——周造の父、隆一に代表される——や貴族的意識の末裔となる学者や芸術家——周造の第二の父、天心に代表される——は、それ〔いき〕を放恣な感覚性に淫した卑俗な文化とみなす意識あるいは無意識に依然として支配されていた」のだと言い、九鬼が「いき」をテーマに選択したことは「母である波津への深い哀惜の念、ひるがえって母を悲惨な運命に追いやったふたりの父への烈しい対抗意識のあらわれ」であると言う⁷²。しかし母への愛や二人の父への憎悪のみが、九鬼に『「いき」の構造』を執筆させたのであろうか。未発表の随筆「岡倉覚三氏の思出」においては確かに、「母を悲惨な運命に陥れた」天心への複雑な思いが告白されている。しかしまた九鬼は留学中に「岡倉氏の『茶の本』」だの『東邦の理想』を原文で読んで深く感

⁶⁹ 新渡戸稲造『武士道』矢内原忠雄訳、岩波文庫、2009年、p. 25。

⁷⁰ 岡倉覚三『茶の本』村岡博訳、岩波文庫、1967年、p. 19。

⁷¹ 小浜前掲書、p. 66、古川『偶然と運命』p. 224 参照。

⁷² 大久保喬樹『「いき」の構造』—比較文化論、日本文化論の視点から—(『理想』698、理想社2017年 所収) p. 72-3、補足引用者。

激した。さうして度々西洋人への贈物にもした」(5/238)のだとも回想している。更に付言すれば、「いき」の第二の徴表である「意気地」には、「武士道の理想が生きてゐる」とまでも言われているのである。九鬼が「いき」という美意識に見ていたのはただ、「憂き世」を忘れて男女が繰り広げる恋愛の遊戯における、「浮き世」の美と道徳の理想なのではないか。

『偶然性の問題』において仮説的偶然は「独立なる二元の邂逅」と呼ばれていた。我と汝の「邂逅」は、それまで無関心であった二元に「関心的尖端」を目撃させ、驚異させる。それは恋愛において顕著であるだろう。「いき」は「関心的尖端」を前にした男女のとり「二元的態度」のうちにあられるものである。九鬼哲学の根底には、我と汝のおりなす「二元性」の問題が横たわっている。講義「現代佛蘭西哲学の主潮」では次のように語られる。

哲学即ち φιλοσοφία は φίλος (愛) σοφία (智) 即ち知に対する愛である。欠けてゐるものを求める憧憬である。男女の恋愛も欠けてゐるものを求める憧憬である。Platon〔…〕はそれ故に ἔρωσ と いふことを云つたのである。(8/6-7)

九鬼は「エロス」と「フィリア」を区別せずに用いているのであるが、ここで述べられている哲学と恋愛の共通点は「憧憬」である。『饗宴』の中でプラトンは、アリストファネスにエロスについて次のように語らせている。原始、人間は男男、女女、男女の三つの性があり、二つの顔と八本の手足を持っていた。自らの力を過信し、傲慢であった彼らはゼウスによって二つに切断されてしまう。以来、人間は自分の半身であった者を恋焦がれるようになった⁷³。

君とわれ片われどうし色すれば二が一となるアイデアの姿 (別/116)

「エロス」とは、自分に欠けているものを求める愛、肉体的な美への愛を介して知性的な美のアイデアへと昇る、憧れ求める愛である。銀杏の葉の「分裂に悩む魂」とは、切り離された「全体」を探し求める「部分」の悩みである。続けて九鬼は、ドイツ留学時代に師事したハインリヒ・リッケルト (1863-1936 年) による『哲学の普遍的基礎づけ』(1921

⁷³ プラトン『饗宴』岩波文庫、2005年、p. 78-9 参照。

年) のうちに見られる恋愛論を参照しながら以下のように語っている。

Rickert〔…〕は此意味に基いて哲学と男女の愛とを価値の体系中で同列に置いてある。哲学は完全な特殊性 (voll-endliche Partikularität) の形を以て無限に (endlos) 発展する。即ち現在の完成と未来の展望とを合せ備へてゐる。男女の恋愛に於ても、男は無限な未来のために働きつゝ女と合同すること (Personalunion) に由つて現在の完成を感じ、其反対に女は有限的な現在の生活を営みながら男と合同することに由つて未来の展望を得る。即ち男女の恋愛は無限な全体性と完全な特殊性とを具備して居る。此無限な全体性と完全な特殊性との現世的 (immanent) 綜合であるといふ意味で哲学と恋愛とは価値の体系の中で同列を占むるのである。(8/7)

すなわち哲学と恋愛とが有する憧憬は共に全体性への志向性をもっている。そしてそれは「我」と「汝」が有する特殊性を損なうものではないのだと九鬼は言う。しかしながら、また一方で九鬼は上のようなリッケルトの恋愛観は「肉体的衝動の方面を故意に度外視」したものであり「精神的といふことを除いて恋愛が考へられない様に、肉体的といふことを除いては恋愛の観念は成立しない。Rickert は此点を見ないから恋愛観が浅薄」なのだとして批判している (8/7-8)。『「いき」の構造』においても「一切の肉を独断的に呪つた基督教の影響の下に生立つた西洋文化にあつては、尋常の交渉以外の性的関係は、早くも唯物主義と手を携へて地獄に落ち」(1/80) ていると述べられるように、肉体的な逸楽を蔑視する西洋的、キリスト教的な恋愛観を、また男女という二元性が容易く一元化されてしまうような恋愛観を、九鬼は嫌悪していた。

恋愛に基いて生殖といふことが行はれ、人間は自分の子孫に孤独の寂しさと、憧憬の悩みとを伝える。そこに又子孫の新しい恋愛と合同とが起つて来る。そのみならず恋愛は其本質としてはかない暫時性を備へてゐる。一人の人間について考へて見ても、一の恋愛の後には必ず孤独が来て、又そこに第二の恋愛が起り得る。又孤独が来る。そこには又第三の恋愛が起り得る。斯様な状態が繰り返さるゝのが恋愛の存在様相である。恋愛とは憧憬である以上、隔たりを予想する。合同の可能性を予想する。合同が遂げられて可能性が現実性に変ずる時、即ち隔たりが失はれる時、恋愛は存在の理由を失ふのである。〔…〕知識に対する愛にあつても全く同様である。驚異 (θαυμάζειν)

がもととなつて問題が起る。其問題が解決されれば又そこに新しい驚異が起る。知識に対する人間の憧憬は斯様に絶えざる繰返しである。人間は一生知識の愛のために悩むのである。(8/8)

木田元は九鬼の恋愛論を敷衍しながら次のように述べている。「恋に陥ったときに感じるめぐり逢ったという意識〔…〕いわば偶然の出逢いを必然と感じ運命と感じるこのめぐり逢いの意識には強烈な明証性が、つまり確実性の意識がともなっていると考えざるをえない。それを納得のいくように解き明かそうとして、「前世」とか「輪廻」とかがもち出されてくる」⁷⁴。九鬼が「独立なる二元の邂逅」のうちに目撃していた「目的なき目的」とは、邂逅の瞬間に我々に浴びせられる「強烈な明証性」に他ならない。その体験が我々に抱かせる「確かさ」を解明するために、回帰的時間は要請されていた。恋愛もまた、我々にその出会いの必然性と、合同の運命性を目撃させるものであるだろう。

しかしながらまた九鬼は言っていた。回帰的時間が我々に開示する運命は「単に仮想的に存するのみである。〔…〕ただ神秘的の瞬間にのみ、ふるえおののく感動とともに我が自己自身を再確認する「神秘的な光」の深い瞬間にのみ開示されるのである」と。すなわち偶然性によって開示されるのはイマジナリーな「目的らしき」なのであり、それは明証的なものではなく蓋然的な、一時的な「確からしき」に過ぎないものなのである。同様に、恋もまた容易にさめることが出来てしまうものである。九鬼は恋愛の憧憬を暫時的なものであると言い、合同の可能性が現実になった途端に幻滅してしまうものだと言う。このような熱烈な、と同時に冷淡な恋愛観に関しては様々な反論が予想されるだろう。合同が遂げられた恋愛は愛というより絶対的な完全性を獲得するに至るのだと、何故考えてはならないのだろうか。九鬼は以下のように続ける。

恋愛の存在様相は道德のそれと同じ様に動的 (dynamique) である。道德性 *moralité* が善なる意志其物に存する様に恋愛の価値たる福祉 *bonheur* は憧憬即ち情緒其物に存する。片思ひは確かに幸福である。合同の可能性が現実性に変ずることがないからである。(coquetterie といふことは此憧憬の状態を純なる憧憬の形で持続せしめようとする努力に他ならない)。恋愛は応答の可能性を有するために、情緒は其性質を変じな

⁷⁴ 木田元『偶然性と運命』岩波新書、2001年、p. 5。

いで一定の期間自己を保持することが出来る。之に反して哲学には応答の可能性がない。情緒は論理的認識に由つて其様相を変化する。哲学の情緒は静かな寂しい理解の形を採るのである。Spinoza の所謂 amor dei intellectionalis (神に対する知的の愛) である。且つ又、恋愛の存在様相が動的であるに反して、哲学の存在様相はより静的である。(8/9)

九鬼はこのように述べているのだが、スピノザの言う「神への知的愛」とは、個別の知識に対する知識欲のようなものではない。スピノザは『エチカ』第五部定理三三において、「第三種の認識から生ずる神に対する知的愛は永遠」であり、したがって「それから生ずる愛もまた必然的に永遠である」と言う⁷⁵。九鬼はスピノザの知的愛を「寂しい理解の形」と取るものであるというが、そのような静的な仕方における完全性の永遠の所有こそがスピノザの至福であり、倫理であったのではないのか。けれども九鬼は永遠の愛による至福よりも、暫且の恋の憧憬を欲したのである。彼は確かに母や遊女、さらにはこの世に生きる一切衆生への「限りない愛」を『「いき」の構造』のうちに表現していたのかもしれない。しかしながらその実態は、男女の二元性に基づいた「驚くほど過激で実験的な」⁷⁶思索だったのではなかろうか。

第2節：「いき」の歴史

「いき」とはそもそもいかなる意味合いをもつ言葉なのであろうか。伊藤邦武は次のように言う。「九鬼の言う「いき」とは〔…〕変転きわまりない「人の世」において、私たちがその具体的な存在様態を自覚的に選びとろうとするときに、あえて参照すべき生の姿勢の範型のようなものである。それはまた、この世のさまざま事象と行為を評価し判断する際に、その価値の物差しとして使われるべき、根本的な価値の尺度の一つである。それは人々の美意識を広い範囲にわたって規制する、趣味判断の基準であるが」⁷⁷。現代においても我々は「いき」を用いることがある。「あの人はいきである」とか「いきな計らいをする」と言う時、我々は対象となる人物の態度や身なり、あるいは精神的なものの表出を評価し

⁷⁵ スピノザ『エチカ 下』岩波文庫、2009年、p. 127 参照。

⁷⁶ 田中前掲書、p. 67。

⁷⁷ 伊藤邦武前掲書、p. 10-1。

ている。「いき」はその人の生き方を讃える言葉である。

中尾達郎、中野三敏らが報じるところによれば、「いき」は江戸時代前期に生まれた「すい」にその源流をもっており、「粋」と書かれた場合には「すい」と読むのが一般的であった。「すい」ははじめ上方の遊里において成立した。現代において「すい」は「粋」の字によってしか表現されなくなってしまうが、古くには酔、帥、推、水、吹、好、透など、著者の趣向に応じてさまざまな字が当てられていたという⁷⁸。語源についてははっきりしないものの「すい」とは江戸前期においては遊里における遊び上手を意味する語であり、遊里なくして「すい」は誕生しなかった。仮名草子における遊女評判記『ね物がたり』(1656年)には「いか程けいせいが内証咄を申さば(とて)、きかぬかほが水。聞申せばかねが入物と」とある⁷⁹。この用例において「すい」は「水」と記されており、手練れの遊女に無駄金を使わされないよう上手に遊ぶテクニックを意味している。また「水」の対句は「^{ぐわち}月」であった。『嬉遊笑覧』(1830年)の「ぐわち」の欄には、「旧説に、月の音にて、かく異名せる客はこの道に至らずして、物知りたる面影をうつせども、粋に及ばざるゆゑに、水の月にたとへて^{ぐわち}月といへりとなり」とある⁸⁰。「すい」が、相手のペースに乗せられることなく「水の如く」ふるまうことを意味するのと反対に、その域に至らない不粋者を「がち」と呼んだのである。

江戸時代中期に入ると、上方における「すい」と意味が重なる「つう」の語が江戸においても浸透し始める。『虚実柳巷方言』(1794年)では「通」を「粋のあづまなまり也」としている⁸¹。また「只素顔を見て楽しむこそ誠の^{いきびと}通人共いふべし」(『役者名声牒』、1770年)「むね三寸のうちさへ^{いき}粋になりやア、しぜんとそれにしゆんじていくものだ」(『公大無多言』、1781年)などのように、江戸で刊行された年代記、洒落本には「粋」「通」を「いき」とよませる例もあった⁸²。

藤本箕山による遊里案内書『色道大鏡』(1678年)において「いき」は「意気 いき路ともいふ。路はいきの道すじの心也〔…〕心いきのよしあし也。心のきよきをいきよしと

⁷⁸ 中尾達郎『すい・つう・いき—江戸の美意識攷—』三弥井書店、1993年、p. 28-36 参照。

⁷⁹ 中野三敏『十八世紀の江戸文芸』岩波書店、1999年、p. 290 参照。

⁸⁰ 中尾前掲書、p. 31-2 参照。

⁸¹ 中野前掲書、p. 305 参照。

⁸² 中野前掲書、p. 316 参照。

いひ、心のむさきをいきのわるきなどといふ」と言われている⁸³。すなわち「すい」「つう」が遊興の場における行動の洗練を意味し、「粹人」「事情通」などのように現代でも同様の意味合いにおいて用いられる一方、「いき」は「すい」「つう」の基底にある心意気、精神性を表す言葉であった。また「すい」「つう」が遊ぶ人の、特に男性の行動、人格を表現するのに対して、「いき」は風景、着物、色、模様などの表現にも用いられるようになり、「意気な年増」（『春色辰巳園』、1833-5年）などのように女性に対しても用いられるようになっていったのである⁸⁴。

以上のような経緯を踏まえて現代の文学史では、江戸時代前期の仮名草子や浮世草子に「すい」が、中期の洒落本や滑稽本に「つう」が、後期の人情本に「いき」が具現されているものとして見るのが通常である⁸⁵。九鬼による「いき」論においても概ね同様の向きがあり、例えば彼は「西鶴が言つた元禄の理想の豊麗丸顔に対して、文化文政が細面の瀟洒を善しとした」（1/44-5）と言うように「いき」を主に化政期の文化、芸術をもとに論じている。絵画における実例を挙げてみよう。元禄期の浮世絵師、懐月堂度繁（生没年不詳）による『立美人・水車模様着衣』に描かれる遊女はふっくらとした顔立ちをしている。着物には水車と水の模様が大胆にあしらわれ、曲線的なデザインが主体となっている。一方、化政期の作家、喜多川歌麿（?-1806年）による『九月九日 重陽』に描かれる女性は面長で痩せた顔つきをしている。化政期の浮世絵には縦縞の着物が散見される。筆致も元禄期に比べほそ長く繊細になり、直線的なデザインが好まれるようになったことが窺える。以上のような差異を精緻に観察しながら、九鬼は「縦縞は文化文政の「いき」な趣味を表はしてゐる」（1/54）、「藤原時代の輪違模様、桃山から元禄へかけて流行した丸盡し模様なども同様に曲線であるために「いき」の条件に適合しない」（1/58）と言うように「いき」を文化文政期に見られる特徴として考察しているのである。

しかし、彼はまた、近松秋江による『意気なこと』や永井荷風の『歓楽』、菊池寛の『不壊の白玉』などの小説を引用しながら「媚態」の徴表を論じ、さらには近世スペインの画家エル・グレコ（1541-1614年）の描く細長い身体に「いき」の芸術表現との接点を見出し（1/44）、ボードレールの詩に表現されるダンディズムを「「いき」に類似した構造をもつ

⁸³ 中野前掲書、p. 318 参照。

⁸⁴ ここまでの議論については、藤田前掲書、p. 67-9 も参照。

⁸⁵ 中野前掲書、p. 287-8 参照。

てゐるには相違ない」(1/79)ものとして捉えさえる。最終的に九鬼は「西洋文化にあつては「いき」という意識現象が一定の意味として民族的存在のうちに場所をもつてゐない」(1/80)と結論するに至るのであるが、その思索は純粹に「いき」が示す精神構造と他の文化、芸術のもつ精神構造の比較によって為されているものと解するべきであろう。

第3節：「いき」の考察における手法

それでは「いき」論の検討に移ろう。九鬼は『「いき」の構造』序文において次のように述べている。

生きた哲学は現実を理解し得るものでなくてはならぬ。我々は「いき」といふ現象のあることを知つてゐる。然らばこの現象は如何なる構造をもつてゐるか。「いき」とは畢竟わが民族に独自の「生き」かたの一つではあるまいか。現実を有りの儘に把握することが、また、味得さるべき体験を論理的に言表することが、この書の追ふ課題である。(1/3、強調引用者)

我々は「いき」という現象を知っている。我々は「いき」を体験することが出来る。九鬼は「現実を有りの儘に把握」することが『「いき」の構造』の課題であると言うが、ここで言われる「ありのままの現実」が、アクチュアルなモノとしてのリアルではなく、バーチャルな事実としてのリアルすなわち「厚味をもった現実」をいうものであることは明らかである。そして「いき」の体験についての哲学的な考察の手法として九鬼が採用したのは、「いき」をフランス語における *chic* や *coquetterie* や *raffiné* 等と比較し抽象化することによって「イデアチオン」本質直観を行うというような、フッサールの超越論的現象学ではなく、ハイデガー的な解釈学的現象学である。

「いき」を単に種概念として取扱つて、それを包括する類概念の抽象的普遍を向観する「本質直観」を求めてはならない。意味体験としての「いき」の理解は具体的な、事実的な、特殊な「存在会得」でなくてはならない。我々は「いき」の *essentia* を問ふ前に、先づ「いき」の *existentia* を問ふべきである。一言にして云へば「いき」の研究は「形相的」であつてはならない。「解釈的」であるべき筈である。(1/13-4)

例えば、グレコによる絵画が「いき」と同様の徴表をもつものとして体験される時、その絵が「いき」の成分を形相的に含んでいるということを意味しない。グレコによって描かれる細長い身体や、ボードレールの詩から「いき」に近いものを感じ取ることが出来るのは、我々が「いき」を「会得」し、知覚された対象を「いき」なものとして解釈しているからに他ならない。すなわち「いき」の考察は第一に、何が「いき」であるのか、からではなく、どのように「いき」があるのか、から開始されることになる。つまり、偶然論や時間論と同様、「いき」論においてもやはりアクチュアルな実在を問題の出発点として、**「いき」というバーチャルな「事実」が探究されていくこととなるのである。**

けれどもまた、パリ留学期に書かれた初案が「**「いき」の本質**」であったように、当初九鬼はフッサール流の本質直観を目指していたようである。しかしながら、帰国後に発表された論文「**「いき」の構造**」（思想稿）の時点ではまだ幾らか用いられていた「**本質**」の語は、単行本ではほとんどが「**存在**」に置換され、『**「いき」の構造**』序説ではハイデガー的な現象学を念頭に置いた「**構造**」の解釈を分析手法として採用すると述べられることとなった⁸⁶。九鬼がこの「**解釈的**」の語につけた註（1/14-5）が指示する『**存在と時間**』の箇所には以下の記述がある。「現象学的記述の方法的意味は**解釈**である。現存在の現象学のロゴスは ἐρμηνεύειν（**解釈する**）という性格をもっているものであり、これを通じて現存在自身に属している存在了解には、存在の本来的な意味と、現存在に固有な存在の諸根本構造とが知らされるのである」（SZ37、強調原文）⁸⁷。すなわちハイデガーが、我々が我々自身の日常的な存在様態に対して感じる「**情態性 Befindlichkeit**」あるいは「**気分 Stimmung**」のひとつとして「**恐れ Furcht**」や「**不安 Angst**」を解釈したように、九鬼は「**いき**」という存在様態が知らしめる、いわば「**気分**」と、その表出である「**態度**」の構造を解釈学的に読み取っていかうと言うのである。

第4節：「いき」の三徴表

九鬼が「いき」の例として挙げているのは、江戸後期に最盛期を迎えた化政文化の作品

⁸⁶ 小浜前掲書、p. 70 以下参照。

⁸⁷ この部分の訳出は邦訳『**存在と時間 I**』p. 93 を参照しつつ、引用者が行った。

が主である。人情本や滑稽本、浄瑠璃、長唄、浮世絵、建築、さらには近代になって書かれた小説など、我が国の文芸、芸能、芸術を参照しつつ、解釈学的な手法によって明らかにされていく「いき」の「内包的構造」、換言すれば「気分」の徴表は、周知の如く「運命によつて「諦め」を得た「媚態」が「意気地」の自由に生きるのが「いき」である」(1/81、強調原文)とされているように、「媚態」「意気地」「諦め」の三つである。また「いき」とは「わが国の文化を特色付けてゐる道徳的理想主義〔意気地〕と宗教的非現実性〔諦め〕との形相因によつて、質料因たる媚態が自己の存在実現を完成したものである」(1/23、補足引用者)とも言われる。まずはこれら三徴表について概観していこう。

第一の徴表は、異性に対する「媚態」である。遊里の事情に通じていることを意味する「いき」とは第一に、「いろごと」「いきな事」すなわち「異性間の尋常ならざる交渉」において見られる美意識であると九鬼は言う。

媚態とは、一元的の自己が自己に対して異性を措定し、自己と異性との間に可能的関係を構成する二元的態度である。さうして「いき」のうちに見られる「なまめかしさ」「つやつぽさ」「色気」などは、すべてこの二元的可能性を基礎とする緊張に外ならない。(1/17)

折口信夫もまた「「いき」「いなせ」などといわれる風は、みな性欲的である。股引をはかないとか、前の合わぬ着物を着るとか、江戸の生活を考えると、性欲を除いては考えられない。性欲趣味をとってしまふと、江戸っ子のきおいの大部分はなくなってしまう。それが次第に理想化され、醇化されてきたまで」⁸⁸なのだと言っている。「いき」とはまずもって、男女の色欲に基礎をもつものである。媚態とは恋愛関係にある自己と異性の「二元」のあいだに生じるものである。それゆえに、

二元的可能性は媚態の原本的存在規定であつて、異性が完全なる合同を遂げて緊張性を失ふ場合には媚態はおのづから消滅する。媚態は異性の征服を仮想的目的とし、目的の実現とともに消滅の運命をもつたものである。(1/17、強調引用者)

⁸⁸ 『折口信夫全集ノート編 五巻』中央公論社、1971年、p. 340。

例えば九鬼は、菊池寛『不壊の白珠』における「媚態」と題された部分に見られる「片山氏は……玲子と間隔をあけるやうに、なるべく早足に歩かうとした。だが、玲子は、そのスラリと長い脚で……片山氏が、離れようとすればするほど寄り添って、すれずれに歩いた」という表現を挙げている（同上）。媚態は付かず離れず、異性間の「二元性」が保たれているところに存する徴表である。媚態とは異性へのエロスの表現であり、その目的が叶えられて二元性を失えば消滅する、はかない暫時性において成立している。「媚態とは、その完全なる形に於ては、異性間の二元的動的可能性が可能性の儘に絶対化されたものでなければならない」（1/18）。二元性が保たれている関係においてのみ見いだされる媚態はそれゆえに異性の征服を「仮想的目的」とするものであると九鬼は述べる。先に九鬼が「片思いは幸福である」と言っていたのも、応答の可能性を有する恋愛を「憧憬の状態を純なる憧憬の形で持続」することができるからである。

第二の徴表である「意気地」は武士道を基底とする「江戸文化の道徳的理想」（同上）であり、「いき」が「媚態でありながらなほ異性に対して一種の反抗を示す強味をもつた意識」（同上）であることを成立させるものと言われる。媚態において論じられていた「仮想的目的」の仮想性を作り出しているのは、実はこの意気地であると言える。ここで「反抗」と言われている意気地はしかしながら、媚態を無化するものではない。吉原の遊女が「野暮な大尽などは幾度もはねつけ」たというのは金品になびくことを戒めた遊女の意気地であり、客もまた「傾城は金でかふものにあらず、意気地にかゆるものところへべし」と意気を立てるのが「廓の掟」であったという（1/19）。

第二の徴表たる「意気地」は理想主義の齎した心の強味で、媚態の二元的可能性に一層の緊張と一層の持久力とを呈供し、可能性を可能性として終始せしめようとする。即ち「意気地」は媚態の存在性を強調し、その光沢を増し、その角度を鋭くする。媚態の二元的可能性を「意気地」によつて限定することは、畢竟、自由の擁護を高唱するに外ならない。（1/21）

媚態が異性を征服しようとする欲求であるのとは反対に、意気地とは異性に征服されまいとする意志であり⁸⁹、また安易に目的を達しようとする自己自身を戒める意志でもある。

⁸⁹ 小浜前掲書、p. 89 参照。

九鬼が「理想主義の生んだ「意気地」によつて媚態が靈化されてゐることが「いき」の特色である」(1/19)ということにおける「靈化」とは、肉体的な欲求である媚態に逆らつて、恋愛を「合同の可能性が現実性に変ずることがない」ものに限定する、「憧憬の状態を純なる憧憬の形で持続せしめようとする」意志の働きによつて成されるものである。意気地が「道徳的理想主義」であるのは、それが生理的な欲求に対する抵抗であるからに他ならない。

第三の徴表である「諦め」は「運命に対して静観を教へる宗教的人生観が背景」(1/21)となつてゐる「運命に対する知見に基いて執着を離脱した無関心」(1/19)、「現実に対する独断的な執着を離れた瀟洒として未練のない恬淡無碍の心」(1/20)であると言われる。意気地は異性のもつ媚態への反抗であつたが、諦めは自己のもつ媚態の見限りである。

異性間の通路として設けられてゐる特殊な社会の存在は恋の実現に関して幻滅の悩みを経験させる機会を与へ易い。「たまたま逢ふに切れよとは、仏姿にあり乍ら、お前は鬼か清心様」といふ歎きは十六夜ひとりの歎きではないであらう。魂を打込んだ真心が幾度か無惨に裏切られ、悩みに悩みを嘗めて鍛へられた心がいつはり易い目的に目をくれなくなるのである。異性に対する淳朴な信頼を失つてさつぱりと諦むる心は決して無代価で生れたものではない。「思ふ事、叶はねばこそ浮世とは、よく諦めた無理なこと」なのである。(1/19-20)

そもそも江戸時代に遊里が栄えたのは、近世日本の都市部における「男余り」の状況に原因があつたと言われている。享保六年(1721年)にはじめて行われた幕府による正式な人口調査によれば、江戸町方の人口50万1394人のうち、男性が32万3285人であつたのに対して女性は17万8109人であつたという⁹⁰。また時代が下つていびつな男女比が解消されても結婚難は解決されることはなく、その原因は都市部における経済的な自立の難しさにあつた。十二、三歳で丁稚になる江戸の奉公人が通い番頭に出世し、所帯をもつことが出来るまでになるのは平均して三十代後半であり、19世紀に入つてもなお同様の傾向にあつたとも言われている⁹¹。このような都市部の慢性的な晩婚化現象もあいまって、遊

⁹⁰ 南和男『幕末江戸社会の研究』吉川弘文館、1988年、p. 3 参照。

⁹¹ 小林恭二『心中への招待状』文春新書、2005年、p. 64-7 参照。

里は繁栄し続けていた。そしてそれゆえに、遊里における恋愛は容易に結婚に結びつくものではなかったのである。媚態が異性の征服を「仮想的目的」とするということ、「思ふ事、叶はねばこそ浮世」と唄われることの裏面には、江戸の恋愛事情による必然性がある。そして、以上のように「媚態」「意気地」「諦め」の三徴表を論じた後、九鬼は「いき」を以下のように定義している。

「いき」は安価なる現実の提立を無視し、実生活に大胆なる括弧を施し、超然として中和の空気を吸ひながら、無目的なまた無関心な自律的遊戯をしてゐる。一言にして云へば、媚態のための媚態である。恋の真剣と妄執とは、その現実性とその非可能性によつて「いき」の存在に悖る。「いき」は恋の束縛に超越した自由なる浮気心でなければならぬ。(1/22)

第5節：「尋常の交渉」における「平行線の交り」

従来の九鬼研究においては、例えば森村修が「「いき」とは、“どこから来てどこに行くのか”という問いを自らのうちに抱え込んだまま存在せざるをえない私たちが、偶々何かをきっかけにして異質な他者同士として出会う＝邂逅することによって成立する体験である」⁹²と言うように、偶然論と「いき」論とはいずれも「出会い」に基づいた論考として理解されてきたように思われる。すなわち我々がこれまでに行ってきた議論に従えば、従来の九鬼研究では偶然論と「いき」論とはいずれもアクチュアルな「出会い」の眼差しから把握されてきたのである。確かに、九鬼は様々な著作で偶然と恋愛との関連を語っているのだが、そのすべてが『「いき」の構造』で述べられるような遊里における「尋常ならざる交渉」というわけではない。例えば論文「日本詩の押韻」では『古事記』による「国生み」の神話がとりあげられており、伊邪那美、伊邪那岐の二神が発した「あなにやし愛をとこを／あなにやし愛をとめを」という詞は「邂逅の驚異の表現」であると言われる(5/376)。伊邪那美、伊邪那岐は天沼矛(あめのぬぼこ)を海に突き刺してかき回したことによって偶然に生まれた「おのころ島」に降り立つ。そして天御柱(あめのみはしら)を建て、その周囲を巡って出会ったところで発したのがこの言葉である。『偶然性の問題』において偶然

⁹² 森村修「他者との邂逅——九鬼哲学における実践哲学の契機」(『異文化 論文編』第六号、法政大学国際文化学部、国際文化情報学会、2005年 所収) p. 108、強調原文。

は「無関心と無関心との交叉点の関心的尖端」であると言われていた。「なんていい男なのだろう」「なんていい女なのだろう」と感嘆する時、二神は両者の間に積極的な関係性が目撃されたことの驚異を嘆じている。偶然が二つの因果関係のあいだに必然的でない「何等か他の積極的な関係が目撃される」ことによって見いだされたように、それまで無関係、無関心であった男女が恋愛という一定の積極的な関係に置かれることが恋愛の出発点である。

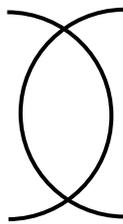
さて、「いき」を構成する媚態もまた、無関係、無関心であった男女が恋愛という「二元的関係」に置かれることでとる「二元的態度」であると言われていた。ではその態度はいかなる客観的表現をもつものであるのか。九鬼は「いき」の客観的表現を、「自然的表現」と「芸術的表現」とに区分している。九鬼は「自然的表現」を見る仕方を、テオドール・リップス（1851-1914年）、ヨハネス・フォルケルト（1848-1930年）らが提唱した感情移入美学の概念に従って、「象徴的感情移入」と「本来的感情移入」とに区分している。前者は非人間的な形態に、例えば柳や小雨に「いき」を見るものである。九鬼が「自然的表現」として特に注目するのは「身体的発表」、すなわち言葉遣いや仕草であり、『「いき」の構造』第四章「「いき」の自然的表現」の大部分が、身体的発表に対する「本来的感情移入」の考察にあてられている。例えば「全身に関しては、姿勢を軽く崩すことが「いき」の表現である」（1/42、強調原文）と述べられており、九鬼は鳥居清長（1752-1815年）によって描かれる人物の姿にそれが見られると言う。

この「姿勢を崩す」ということは、「「いき」の質料因たる二元性としての媚態」が、「姿体の一元的平衡を破ることによつて、異性へ向ふ能動性および異性を迎ふる受動性を表現」したものであると言われてしている（同上）。姿勢を「崩す」ということはすなわち、我と汝という二元的な関係において、相手へと身を寄せ、あるいは身構えること、「可能的関係」を構築することを意味している。上で「一元的平衡」と言われているように、「いき」の質料因たる我々の身体は一本の直線に、男女は平行線に象徴化される。「偶然性」と題された詩の中でもまた、恋愛における「平行線の交り」が詠われている。

お前と俺、俺とお前／めぐり逢ひの秘密、／恋の反律。／これは人生の幾何、／なんとか解いてはくれまいか。／甲なる因果の直線を見よ／乙なる因果の直線を見よ／二つの平行線は交はらぬがことわり、／不思議ぢゃないか平行線の交り、／これが偶然性、／混沌が孕んだ金星、／因果の浪の寄するがまま／二人が拾った真珠玉。（1/132-

3)

この詩からも、九鬼が偶然と恋愛とを同一の問題性において考察していることが分かるだろう。ここで九鬼は本来決して交わるはずのない平行線の「交り」に、偶然の「不思議」「驚異」を詠んでいる。そして平行線の交叉を可能にさせるものは、媚態の「姿勢を崩す」ことによる「異性へ向ふ能動性および異性を迎ふる」態度にほかならない。恋愛における媚態とは、平行線が「姿勢を崩す」ことによって「交わる」こと、それまで無関心であった男女が恋愛という「積極的な関係」へ向かって出会っていることの「身体的発表」なのである。



図⑩ (2/65,158)

偶然と媚態とを象徴している姿勢を崩して交わる平行線は、『偶然性の問題』においても偶然性を表すために考案された独自の記号(図⑩参照)に見ることができる。九鬼はこの記号を「独立なる二元の邂逅」としての偶然性の象徴(2/65)であると述べている。また下村寅太郎によるエッセイ「九鬼先生の追憶」によれば、九鬼が晩年に建てた邸宅「詠帰庵」には、「襖

の引手まで先生のデザインで松葉の交叉が刻まれていた。これは偶然の象徴だといって微笑された⁹³という。九鬼は直線的な松葉が「姿勢を崩す」ことによって交わる姿に偶然を見ている。「甲なる因果の直線」と「乙なる因果の直線」とは、「無関心」な平行線のままでは出会うことが出来ない。男女は関心のもとに「姿勢を崩す」ことによってはじめて「出会う」ことが出来るのである。

第6節：「尋常ならざる交渉」における「交はらざる平行線」

さて、以上の「自然的表現」に続いて九鬼は「いき」の「芸術的表現」の考察を行っている。まず九鬼は芸術を客観的芸術と主観的芸術とに区分し、前者に所属するものを絵画、彫刻、詩(文学)、後者に所属するものを模様、建築、音楽であるとする。客観的芸術とは「客観的表現の自然形式としての「いき」が、具体的な形の儘で芸術の内容を形成」(1/51)するものであるから、「自然的表現」において挙げられた浮世絵はこれに当たる。また詩や文学に関しても、「「いき」の表情、身振を描写し得る外に、意識現象としての「いき」を

⁹³ 『九鬼周造全集 第四巻』月報4、p.4。

描写する」(同上)という点において前者に分類されている。すなわち客観的芸術とは、現実における身体的、精神的現象の「模倣芸術」であると言えることが出来る。

しかしながら、「いき」の内容をもったものとして既に認識されている現象を模倣したものである客観的芸術は「純粹なる芸術形式としての「いき」の完全なる成立には妨害をする」(1/52)と九鬼は言う。対して模様、建築、音楽は具体的な内容をもった現象の模倣ではなく、「いき」の抽象的な芸術形式が鮮明に表現されたものであると言えるだろう。九鬼は「自由芸術」としての主観的芸術の検討から「いき」の芸術形式を考察している。中でも本論で特に注目したいのは模様についての考察である。

模様としての「いき」の客観化はいかなる形を取つてゐるか。先づ何等か「媚態」の二元性が表はされてゐなければならぬ。またその二元性は「意気地」と「諦め」の客観化として一定の性格を備へて表現されてゐることを要する。さて、幾何学的図形としては、平行線ほど二元性を善く表はしてゐるものはない。永遠に動きつつ永遠に交はらざる平行線は、二元性の最も純粹なる視覚的客観化である。(1/53、強調引用者)

「いき」の自然的表現が「平行線の交り」として表現されていたのとは対照的に、「いき」の芸術的表現は「交はらざる平行線」によって表現される。縦縞は化政期に「いき」を象徴する模様とされ、着物の柄として多く用いられたものであるが、縞が「いき」なものとする理由は直線同士が交わって目的を達することがない点にある。

縞模様のうちでも放射状に一点に集中した縞は「いき」ではない。例へば轆轤に集中する傘の骨、要に向つて走る扇の骨、中心を有する蜘蛛の巣、光を四方へ射出する旭日などから暗示を得た縞模様は「いき」の表現とはならない。「いき」を現はすには無関心性、無目的性が視覚上にあらはれてゐなければならぬ。放射状の縞は中心点に集まつて目的を達して了つてゐる。それ故に「いき」とは感ぜられない。(1/57)

交叉点を持たない縞模様によって表されているのは「いき」の「無関心性」と「無目的性」である。すなわち自然的表現の分析において論じられていたのが「いき」の質料因たる「媚態」の表現であつたのに対して、芸術的表現の分析において論じられるのは「いき」

の形相因たる「意気地」と「諦め」の表現である。先に我々は九鬼が偶然性と恋愛とを「平行線の交り」と表現していることを見てきた。しかしながらまた、「いき」の形相因たる非現実的理想性は、一元的平衡の破却に抑制と節度とを加へて、放縦なる二元性の措定を妨止(1/42-3)するが故に、「いき」な男女は姿勢を「軽く」崩すにとどめられるのだとも言われる。さらに芸術的表現の分析においては縞模様が続いて、色彩における濃淡、建築における竹材と木材、床の間と畳などによって表される「二元的対立」(1/64)の表現が分析されている。

第7節：「いき」の遊戯性

偶然の「出会い」は主に仮説的偶然における議論に現れていた。仮説的偶然は「独立なる二元の邂逅」と換言され、理由、目的、原因といった必然性、同一性以外の積極的な関係を目撃することが偶然であるとされた。『「いき」の構造』においても「媚態」は自己と異性との「出会い」における「二元的態度」や「二元的可能性」であると言われている。しかしながら、偶然性が「平行線の交り」に象徴化されているのに反して、「いき」には「交はらざる平行線」という客観化が与えられている⁹⁴。再度偶然論における「出会い」が如何なるものであったのかを確認していこう。本論第1章において我々は、九鬼の偶然論において目的積極的偶然と呼ばれるものが、二元の邂逅点「丙」において見いだされていることを見てきた。偶然とは原因結果の系列上における意図しない結果を第一に示すものであり、それ故に偶然は「無関心と無関心との交叉点の関心的尖端」と呼ばれていた。このような偶然の「出会い」は「尋常の交渉」においては上手く見出すことが出来る。九鬼は「国生み」の神話に偶然の寓意を捉えていた。二神は偶然に生まれた「おのころ島」に降り立って「あなにやし愛をとこを／あなにやし愛をとめを」と呼び交わすのであるが、九鬼はこの「おのころ島」について、論文「驚きの情と偶然性」ではまた、「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 *αὐτόματον* の意味に当る」(3/169)と述べている。すなわち九鬼は二神の成婚の場である「おのころ島」を因果的偶然「アウトマト

⁹⁴ 筆者の知る限りこの問題に取り組んだ論考は古川『偶然と運命』第六章「「いき」という生き方」のみである。本論を執筆する際、筆者はこの論考から多大な示唆を与えられた。

ン」の象徴として捉え、さらにはその偶然を成立させる原始偶然の理念を見据えている。

翻って「尋常ならざる交渉」とはどのような活動であるのか。遊里において男女は偶然に出会うのではない。遊女は女衞によって「仕入れ」られ、また客は傾城を「買い」に遊里を訪れる。田中は「九鬼は『いき』の構造』において結婚からも恋愛からも自由な男女関係を考えよう」と⁹⁵していたのだと言うが、遊里で行われていたのは紛れもなく人身売買である。男女は目的必然のもとに出会っているのであり、その出会いは決して「自由な」偶然的なものではない。そこで繰り広げられていた「結婚からも恋愛からも自由な」男女関係とは、有り体に言えば性交渉である。宮野がいみじくも言うように、遊女は「虚構の女」であるに過ぎない⁹⁶。にもかかわらずそこに「いき」という美意識が生まれ、人々が遊女を「腸持ちの弥陀如来」（『浮世物語』、1664年頃）とまで礼賛するようになったのは、遊里が単なる性欲処理の場ではなく、疑似恋愛を楽しむ社交の場であったからに他ならない。すなわち「いき」とは「恋愛ゲーム」の参加者の矜持を言うものである。

それでは「いき」が恋愛に与える遊戯性とはいかなるものであるのだろうか。「媚態」は当然、「尋常の交渉」においても「尋常ならざる交渉」においても存在する。しかし両者は「目的」のありかたを異にしているのである。「現代佛蘭西哲学の主潮」において九鬼は恋愛とは欠けているものを求める「エロス」であり、その本質は暫時性にあると述べていた。また彼はニーチェのいわゆる「距離のパス」もまた一種の「意気地」であるとも言う（1/79-80）。恋愛とは憧憬であり、隔たりがあることが恋愛である。このような狭義の恋愛は「国生み」の神話においては二神が天御柱の周囲を巡っている瞬間にのみ存するものであるだろう。男女が恋愛の目的に達し二元が一元化されてしまえば最早そこには憧憬も隔たりも存在しない。狭義の恋愛とは言え、媚態が志向している目的を覆っている包み紙のようなものである。それ故に恋愛ゲームは媚態が本質的に有している目的を仮想化しなければならぬ。九鬼は言う。

永井荷風が『歓楽』のうちで「得ようとして、得た後の女ほど情無いものはない」と

⁹⁵ 田中前掲書、p. 65。なお、無論田中も遊里における恋愛の不自由さを承知している。田中が言わんとしているのは、「真剣な恋愛から自由な男女関係」ということであろう。

⁹⁶ 宮野『なぜ、私たちは恋をして生きるのか——「出会い」と「恋愛」の近代日本精神史——』ナカニシヤ出版、2014年、p. 7 参照。

云つてゐるのは、異性の双方において活躍してみた媚態の自己消滅によつて齎された「倦怠、絶望、嫌悪」の情を意味してゐるに相違ない。それ故に、二元的關係を持続せしむること、即ち可能性を可能性として擁護することは、媚態の本領であり、従つて「歡樂」の要諦である。(1/17)

「いき」な恋愛は「がち」の恋ではない。それが真剣な恋ではなく歡樂であるという点において、恋愛が即座に終了してしまつては興ざめである。遊里の恋は異性を征服しようとする者と征服されまいとする者との「二元的対立」において媚態を維持するゲームである。それ故に恋愛ゲームの遊戯者が「無目的なまた無関心な自律的遊戯」の境地に至るには「可能性を可能性として終始せしめようとする」意気地と、「運命に対する知見に基づいて執着を離脱した無関心」たる諦めを会得しなければならない。換言すれば無目的を装ふことが出来なければならない。無関心の演技が出来なければならない。九鬼が「いき」の身体的発表について「「いき」の無目的な目的は、唇の微動のリズムに客観化される」(1/45、強調引用者)であるとか、「「いき」の無関心な遊戯が男を魅惑する「手管」は、単に「手附」に存する場合も決して少なくない」(1/48、強調引用者)と言うのは、恋愛ゲームにおいて異性を征服しようとする者を逆上せさせるための、征服されまいとする者の手練手管のことである。

然して、「出会い」という観点においては、偶然論における「いき」論における「二元性」は全く異なる性格のものとして論じられていることになる。偶然の出会いとは、無目的、無関心の地平に於て目的性、関心性が目撃されることを意味していた。また偶然に出会う男女の間に恋愛という積極的な関係が見出されることによって「尋常の交渉」に発展する契機ともなる。反して「尋常ならざる交渉」は偶然の出会いによって開始されるものではない。遊里における男女は「媚態」の目的必然のもとに出会っている。そしてそれを「いき」な遊戯とするために、その目的性は無目的化、無関心化されなければならない。すなわち「いき」の「交はらざる平行線」とは端からの無目的、無関心を象徴するものではない。それは「意気地」と「諦め」によって永遠に肉薄し、引き離されているのである。

偶然論と「いき」論はいずれも二元性がテーマとなっているのであるが、前者において語られているのが「二元の邂逅」であるのに対して、後者において語られているのは「二

目的対立」である。古川は「可能が現実面に出会い、自己が他者に出会う、その瞬間こそが偶然性であるのであれば、非現実性と可能性とに位置を占めた「いき」という生き方においては、実は「出会い」そのものが永遠に体験され得ないはず」⁹⁷ではないのかと問うている。目的を仮想化し、二元を交わせまいとして可能性を「可能性のままに絶対化」する「いき」とは、他者との「出会い」の「否定」であると言えるかもしれない。目的的に必然の「出会い」をあえて無目的化する「尋常ならざる交渉」とは目的の必然の目的の偶然化であるということも出来るかもしれない。いずれにせよ、偶然論と「いき」論とをアクトチュアルな「出会い」のもとに十全に論じることは最早困難であろう。では両者が共有している視点は何であるのか。それは虚構性と遊戯性である。

第8節：「目的なき合目的性」と「目的なき目的」

まず遊戯に関して、先に見てきた『偶然性の問題』においては仮説的偶然に「目的なき目的」という概念が与えられ、また『「いき」の構造』においても「無関心」や「無目的な目的」の語が散見されるように、九鬼がカント美学における「目的なき合目的性」の概念を基礎に偶然の美や「いき」の美を論じようとしていたことは明白である。まず「目的なき——合目的性」の概念を構成する上肢「目的なき」について検討してみよう。カントは第三の判断様式「関係」の分析に際して「美は、合目的性が目的の表象によらずに〔ohne Vorstellung eines Zwecks〕或る対象において知覚される限りにおいて、この対象の合目的性の形式である」(KU236、強調原文、補足引用者)と論定している。「目的なき合目的性」における上肢「目的なき」とは「目的の表象」を欠いていることを示すものである。カントがここで「目的の表象によらずに」と言っていることは、本論第1章において見てきた「結果の表象 Vorstellung der Wirkung」だけでなく、出会われた対象もまた何らの客観的目的としても捉えられていないことを意味するものであるだろう。つまり趣味判断における「目的なき」もまた、第一章において九鬼の偶然論に与えた図における目的「甲①」と、「甲②」が不在の「無目的」を示しているのだと言えよう。そしてカントは下肢「——合目的性」について以下のように述べている。

⁹⁷ 古川『偶然と運命』p. 243。

欲求能力が概念だけによって規定せられる限り、換言すれば目的の表象に従って行為するように規定せられる限り、かかる欲求能力は意志と言えらる。しかし或る対象、心的状態或は行為は、その可能に関して必ずしも目的の表象が前提されない場合でも、やはり合目的と称せられるのである。そしてその理由は、我々がこれらのものの根底に目的に従う原因性——換言すれば、或る種の規則に従ってかかる対象ないし行為を規定しておいたような意志を想定しさえすれば、その可能を説明し理解し得るといふところにある。それだから合目的性は、目的がなくても成立し得る、我々はこの〔合目的性という〕⁹⁸形式の原因を意志のうちに置かなくても、合目的性にかかる意志から導来することによって、その可能を十分に説明し得るからである。(KU220)

例えば一輪の花を見て美しいと思う時、我々は決してその花がもっている目的を表象しているのではない。「或る花が本来どのようなものであるかということを知っているのは植物学者だけで、余人は恐らくそこまでいきまい。また花が植物の生殖器官であることを承知している植物学者にしろ、これを趣味によって判断する場合には、かかる自然目的を無視して顧みないのである」(KU229)。壮大な翼を持つ鳥や、優美な姿をした甲殻類は、その羽や手足が有している目的の表象を伴うことなく、「それ自体だけで美しい」(同上)。我々はその花がもつ目的を正確に理解しているが故に、花の美しさを感じるのではない。むしろその花が種子植物の生殖器官であるという客観的目的は、趣味判断においては度外視されている。このことは自然の「自由美」にのみあてはまるのではない。我々が絵画や陶芸を美しいものとして見るときにも、それがもつ目的、経済的な価値や実用性は捨象されている。趣味判断の根底にあるのは目的そのものではなく合目的性の形式である。すなわち趣味判断は、何か具体的な目的「丙」を見るものではなく、主観的合目的性の形式に従って「対象ないし行為を規定しておいたような意志を想定しさえすれば」可能なのである。

さて、それでは「目的なき——目的」はどうであろうか。まずこの語を構成する上肢「目的なき」の意味するところは「目的なき合目的性」と同様に、「無目的」であるだろう。例えば、屋根瓦が落ちたことによるゴム風船の破裂や、火山噴火と日蝕とが見せる景色を、何等の客観的目的とも見なさず、主観的合目的性に従って観照するのであれば、そこには

⁹⁸ 補足は邦訳による。『判断力批判 上』p. 101 参照。

ただ美しい光景が現れることになる。しかしながら「偶然性とは無関心と無関心との交叉点の関心的尖端性」であると言われていたように、偶然の判断は趣味判断とは異なり、目的や関心の存在を排除せずとも可能である。

それどころか、偶然是我々の関心によって目撃されるものでもある。カントは関心とは対象の实在 (Existenz) に向かう適意であると言ひ (KU204)、対して趣味判断とは「ただ観想的な bloß kontemplativ」判断であり、「対象の現実的存在にかかわりなく、対象の性質を快・不快の感情に引き当てるだけの判断」なのだと言ひ (KU209)。一方で、九鬼は心理学者アンリ・ピエロンが、偶然の判断には「主観的関心」が重要な契機となっていると言ひすることに着目している。「彼〔ピエロン〕に従へば、湖畔を通つてみてそこにボートがあつても別に偶然とは云はない。ボートを漕いで遊びたいといふ強い欲望をその瞬間に有つてみたとして初めてそれを「幸福な偶然」と云ふのである。道を歩いてみて猫が前を横切つてもそれを別段偶然とはしない。自転車乗りが自動車を避けようとした途端に猫にぶつかつて猫を轢き殺したとすれば、その時に初めてその猫を道へ置いた「不幸な偶然」を憎むのである」(2/82-3、補足引用者)。このことは仮説的偶然の多くの事例に当てはまるだろう。財宝を得たことが偶然であるのは財宝に対する関心があったからであり、燐の発見が偶然として判断されるのは、それが有用性に富んだ物質だからである。ミリダ王の問いもまた、「人間の喜びと悩み」の種になる实在の偶然性への問いなのであった。つまり偶然とは趣味判断とは異なり、我々の関心に密接にかかわるものなのである。

そして媚態もまた「いろごと」、男女間の感性的な関心によって引き起こされる二元的態度なのであった。九鬼と「いき」について語り合ったハイデガーが表現しているように、「いき」とは「感性的な輝き〔sinnlicher Schein〕によって与えられる恍惚感」(US96、補足引用者)を、つまり感性的ないろめきを前提するものである。しかしながら、「いき」は媚態のもつ目的性を「仮想的目的」とするものなのであった。そして第1章で検討してきたように「目的なき目的」への問いとは偶然の「仮想的合目的性」を問うものなのであった。すなわち、「分裂に悩む魂」が实在への関心を離れ、偶然に「目的なき目的」を、媚態に「無目的な目的」を見出そうとする時には、偶然や恋愛における「対象の实在に向かう適意」を諦観する契機、関心を引き剥がす契機が必須であるということになる。偶然や恋愛は、それを美的な、観想的な「戯れ」として捉えるためには関心が仮想化、つまりは虚構化されていなければならないのである。

第9節：遊戯と虚構

本章の最初に提示しておいた第一の疑問点に立ち返ろう。九鬼は「私の連続性は単に仮想的に存するのみである」「個人的には私は仏教の輪廻を信じていない。同様にキリスト教の意味での死後の生も信じていない。[...] 輪廻の観念の中にあるのは、キリスト教の来世の観念と同様、仮想的なもの」だと言っていたのであった。これは九鬼が西洋人に対して輪廻思想を述べるにあたって、その主張が原始的宗教的な妄信によってなされているという誤解を避けるためだけに付言したものではない。論文「人生観」（1934年）においてもまた九鬼は「現代人がこんなことを問題とするのは可笑しいといふ人があるかも知れない」「来世存在の理由として普通に挙げられるものは一つとして首肯することはできない」と述べつつも、来世や輪廻、永劫回帰の存在可能性は「真面目に考へてみて差支ない問題だ」と言っている(3/96)。このことに関して古川は「要するに彼は、輪廻の観念はたしかに「知識」の対象ではなく「信仰」の対象ではあるが、それはまさにキリスト教の来世の観念と同様、「思惟」の対象でもあり得ると言いたいのだろう。だからこそ彼は帰朝後にこの講演〔「時間の観念」〕をもとにして執筆した論文を「形而上学的時間」と題したのであろう⁹⁹と言う。では輪廻や来世を「信じていない」ままに思惟する時、九鬼は何をしているのか。

たとえばヨハン・ホイジンガ（1872-1945年）は『ホモ・ルーデンス』の中でこう言っている。遊戯とは、「本気でそうしている」のではないもの、日常生活の外にあると感じられているものだが、それにもかかわらず遊んでいる人を心の底まですっかり捉えてしまうことも可能な一つの自由な活動である¹⁰⁰。つまり遊戯とは虚（うそ）すなわち nihil に基づいた活動であると言えよう。講義「文学概論」において九鬼は「欠性的無 nihil privativum」「積極的無 nihil positivum」「消極的無 nihil negativum」の区別を立てている。第一の欠性的無とは月影が月では無いということ、日陰が日では無いということ、無言が言葉が無いということの意味するように、「単なる論理的否定」（11/28）としての無である。影や暗闇などの無は「抽象的領域以外にあつては現実的存在として立派に存在して

⁹⁹ 古川『偶然と運命』p. 50、補足引用者。

¹⁰⁰ ホイジンガ『ホモ・ルーデンス』高橋英夫訳、中央公論新社、2019年、p. 43-4。

る。従つて欠性的無は本当の無ではない。後に残るのは積極的無と消極的無との二つである」(11/55)。

第二の積極的無とは「可能的存在ではあるが現実存在ではないもの」(11/45)であり、狂人の世界、夢の世界、芸術で造り出した世界などがこの種の無の性質をもつとされる。

「人生は夢である」といふ様な場合には人生は果敢ないものである。そして夢は無である。現実性を欠いたものであるといふ認識がそこにある。〔…〕それに反して可能的存在としての夢の存在性が強調して考へられる場合もある。即ち積極的無の積極的方面に特に眼をそそいでゐる。『鶉衣』の「夢辨」に曰く「佛はいかなれば例の世をはかなみて、夢幻泡影のたとへごとより、人は現も夢の部に入れて、世中を厭ふまでこそうたてけれ。とても夢現のおなじものならば、夢を現にかぞへ入れて、起きて楽しみ寝てしまはば、五十年の月日をわたるも、百年の算用にはあふべきをや」〔…〕現を夢と考へてしまはずに、その反対に夢を現の中へ入れて考へろといふなり。〔…〕ものの見方が積極的であるといふ点では Nietzsche などとも共通点あり。狂人の世界も nihil positivum〔積極的無〕として positiv〔積極的〕である。可能的存在の世界を造り上げてそこに住んでゐる。現実的存在から云へば無であるが可能的存在として有の領域にある。〔…〕Ideaの世界に憧れるといふ様なことと共通の点がある。〔…〕それ故に狂人の態度は日本では舞踊としてよく演ぜられる〔…〕芸術的製作の世界となると nihil positivum〔積極的無〕の positiv〔積極的〕の面が nihil〔無〕の面と共に甚だ目立つて来る。(11/65、補足は全集による)

我々は夢の中で、現実と変わらないと思えるような体験をすることがある。目覚めてしまえば夢は単なるニヒルに過ぎないが、しかし「夢を現実に数え入れて考えてみよ」と九鬼は言う。夢は現実存在ではないが可能的にある。夢はモノとしては存在しないが、しかしバーチャルに経験されてある。芸術とは文学、舞踊、造形などといった方法によって夢の世界を創造するものである。そして芸術が造るのは現実に「ありうる」ものばかりではない。

第三の消極的無とは「可能的存在でもあり得ないもの」(11/74)を意味する。例えば「円い四角」や「角を持った女鹿」がそれにあたるという。しかし、「円い四角」といふやうなものもたとへ概念として存在しないでも、我々がそれに関して存在を云々する限り、少

なくとも思惟の志向的对象としては存在してゐる」(同上)。

芸術は単に「ない」事柄をつくるのみならず「有り得ない」事柄迄もつくり出すのである。芸術は積極的無の世界から消極的無の世界へまで領域をおし進めてゐる。単に現実的存在でないといふ無の領域から可能的存在でもあり得ないといふ無の領域へまでも芸術は行つてゐる。さういふところに芸術の芸術性がよく表はれてゐる。人形芝居といふやうなものは虚^{うそ}が実として妥当してゐる場合である。女形の俳優なども同様である。芸術では「真」「偽」とか「矛盾してゐる」「矛盾してゐない」などといふことは一義的のことではない。(11/81、下線・ルビ原文)

文楽が傀儡芸であるということ、歌舞伎役者が皆男であるということは誰もが知っている。しかしながら芸術は、男性にとっての消極的無たる女性美を、男優の質料に宿らしめる。芸術においてはあらゆるニヒルはその世界を虚構するための形相たり得る。そしてそれは「いき」という虚^{うそ}を成立させる「粹人」と「虚構の女」による遊戯においても見いだされよう。

「いき」論における「虚構」と「遊戯」の関係性をより明晰なものとするため、我々はホイジンガ、ロジェ・カイヨワ(1913-1978年)等によって示された遊戯のカテゴリーに手がかりを求めてみたい。ホイジンガは遊戯を以下のように定義している。「遊びとは、あるはつきり定められた時間、空間の範囲内で行なわれる自発的な行為もしくは活動である。それは自発的に受け入れた規則に従つてゐる。その規則はいったん受け入れられた以上は絶対的拘束力をもっている。遊びの目的は行為そのもののなかにある。それは緊張と歓びの感情を伴い、またこれは「日常生活」とは、「別のもの」という意識に裏づけられている」¹⁰¹。カイヨワもまたホイジンガの考察を受けて『遊びと人間』において遊戯を(1)自由な(2)隔離された(3)未確定の(4)非生産的(5)規則のある(6)虚構の活動、と定義している¹⁰²。つまり遊戯とは、以下のような特徴をもった活動として定義すること

¹⁰¹ ホイジンガ前掲書、p. 81、強調引用者。

¹⁰² Roger Caillois, *Les jeux et les hommes*, Gallimard, 1958, p. 23-4. 邦訳『遊びと人間』多田道太郎・塚崎幹夫訳、講談社、p.40 参照。

ができる。

- (1) 自由な活動 (libre) : 遊戯者は強制されておらず、自発的に遊びに参加している。
- (2) 隔離された活動 (séparée) : 遊戯の場は時間的、空間的に制限されている。
- (3) 未確定の活動 (incertaine) : ゲームの結果は未確定である。
- (4) 非生産的活動 (improductive) : 遊戯者間での所有権の移動を除いて、財産や富を生産しない。
- (5) 規則のある活動 (réglée) : 通常法規を停止し、一時的に制定された規則に従う。
- (6) 虚構の活動 (fictive) : 日常生活とは「別のもの」であるという特殊な意識を伴う。

両者の定義は「いき」の遊戯と虚構の性格をそっくり説明してくれている。「いき」とは「異性間の通路として設けられている特殊な社会」すなわち遊里において成立した美意識であり、遊里とは空間的に限定され社会から隔離された遊興の場である(2)。それが遊戯であるが故に「媚態」が本来目指している目的、関心は仮想化され、媚態は「媚態のための媚態」に作り替えられることによって、そのものを目的とされることが出来る(3、4)。「意気地」は、遊里で行われる交渉を「いき」な遊戯に昇華させる「廓の掟」である(5)。「現実の提立を無視し、実生活に大胆なる括弧を施す」ことによって成立する遊里の恋愛は、「真剣な恋」とは「別のもの」であり、「腸持ちの弥陀如来」たる遊女もまた恋愛ゲームを演出するための虚構の存在であることが「諦め」られていなければならない(6)。以上のことが十分に会得され、「恋の束縛に超越した自由なる浮気心」をもって自発的に恋愛の遊戯に興じる人物が「粹人」と呼ばれ得るのである(1)。

またカイヨワは遊戯のカテゴリーを「アゴン(競争)」「アレア(運)」「ミミクリ(模擬)」「イリンクス(眩暈)」の四つに区分しているのであるが、「いき」の遊戯はこのうちの「ミミクリ」の性格を強くもつものであると言える。ミミクリの例として挙げられるのは、子供が大人の真似をしてままごとや仕事ごっこをする「ごっこ遊び」、仮面をつけたり仮装をすること、そして演劇である¹⁰³。ミミクリとは「イマジナリーな世界 milieu imaginaire」

¹⁰³ Caillois, p. 39-45. カイヨワ前掲書、p. 54-60 参照。

¹⁰⁴を一時的に受け入れ、架空の人物となってそれに相応しい行動をとる遊びである。ミミクリは他者になること、他者であると思わせることであり、観客を必要としている。「いき」の遊戯の場合であれば、男女は共に「いき」な人物を演じる役者であり観客であるということになるだろう。カイヨワは、ミミクリには従うべき明確な規則は存在しないがしかし、演技が作り出す虚構そのものが規則に成り代わっているのだと言う¹⁰⁵。ミミクリとは「絶え間ない創作」¹⁰⁶である。「諦め」と「意気地」はミミクリの遊戯性を構築し、それを持続させる力をもつものである。「宗教的非現実性」を呈する「諦め」は、その遊戯の隔離性、未確定性、非生産性、規則性、虚構性を自覚し、受容するものである。そして「道徳的理想主義」である「意気地」は遊戯の性質を強固なものとし、遊戯の中での自由な行動を可能にさせるのである。

第10節：偶然の遊戯と遊戯の偶然性

ホイジンガ、カイヨワの定義するところでは、遊びとは「虚構の活動」であり、虚構であるということを知っていることであった。つまり、九鬼が「信じていない」という時、その思惟が遊戯的性格をもっているということが顕わになる。イマジナリーなものへの「自覚」は同時に、遊戯のバーチャルリアリティを成立させる契機ともなっているのである。そして「いき」とは、遊里という虚構を受け入れ、虚構の中で自由に遊ぶことのうちに見出される美意識であると言えるだろう。

さて以上のことを手掛かりとして、九鬼の偶然論、及び時間論がもつ遊戯の性格を検討していきたい。『偶然性の問題』第三章第八節「偶然の遊戯と蓋然性の概念」では、賽子、ルーレット、競馬などの賭博が例に挙げられている。これらは「あることも無いことも出来る」離接的偶然の理念に基づいて行われるゲームである。偶然の遊戯は「現実または存在を離接的立場から見なければならぬ。甲は乙なるか、丙なるか、丁なるかであるといふやうに、離接的な可能性を、更にまた不可能性を、現実の背景とするのである」(2/192)。様相性の第二の体系の検討において、九鬼は偶然を「問題性」すなわち「蓋然性」のまなざしによって捉えていた。第二の体系において現実「非存在に位置を占めながらも存在

¹⁰⁴ Caillois, p. 39. カイヨワ前掲書、p. 54. なお邦訳では「虚構の世界」。

¹⁰⁵ Caillois, p. 21. カイヨワ前掲書、p. 37-8 参照。

¹⁰⁶ Caillois, p. 45. カイヨワ前掲書、p. 60。

へ」向かう可能と、「存在に位置を占めながらも非存在に」根ざしている偶然とによって「動的に」展開されるものであった。賭博とは、可能性に基づいて偶然の結果に賭ける遊戯である。つまり九鬼はここで「アレア」の遊びを規定する偶然の遊戯性について論じているのである。

また偶然はギャンブルを成立させるばかりではない。偶然の遊戯性は芸術に於いても重要な役割を担うものとして論じられている。『偶然性の問題』第三章第十一節「偶然と芸術」において、九鬼は文学や詩、陶芸、絵画など様々な芸術において見られる偶然を論じている。まず詩を含む広義の文学において、浄瑠璃『朝顔日記』や謡曲『蝉丸』では、駒澤次郎座衛門と深雪との偶然の出会い、盲目の皇子蝉丸と彼の姉逆髪の出会ひの事実そのものが「運命」となって劇的效果をその内容に与えていると言われる。また文学の形式においては音韻上の一致、すなわち押韻の偶然の出会いが挙げられている。さらに陶芸における窯変や、アンリ・マティス（1869-1954年）による絵画が例に挙げられる¹⁰⁷。窯の火加減やうわぐすりの性質に任せて「作者の意図とは或度の独立性を保つて」（2/222）製作される陶器や、マティスが「静物の画面に描く対象の選択を偶然に任せ」（2/223）ながら、「事物の有する色彩相互の偶然的関係のみを」（2/347）描くことのうちには、偶然を作品に取り入れようとする制作者の遊び心が反映されているのだと彼は言う。

芸術が偶然を対象内容とすることを好むといふのは、偶然が生命感を伴ふ事実に基いてあると思ふ。生物界の偶然性は典型的である。気象学上の偶然性でさへも生物に譬へられる〔…〕自然現象の偶然性は予知し難いもの、法則に捉へ得ないものである。そこには個性と自由とが現はれてある。生命の放埒と恣意の遊戯とが現はれてある。その生命、その遊戯が美しいのである。その澆漓たる逸脱性に対する驚異が感動を与えるのである。（2/222、強調引用者）

つまり九鬼は、偶然とはそれそのものが「恣意の遊戯」すなわち「気まぐれな遊び」なのだと言っているのであり、また偶然の遊びを觀照することの美を述べているのである。九鬼は自然が作り出す偶然を「生命感を伴う事実」と言っているが、この「生命感」

¹⁰⁷ 『偶然性の問題』にはマティスの名は明記されていないが、講演「偶然性」における同等の文脈においてはその名を確認することが出来る（2/347）。

こそは、「目的なき目的」の背後に想像される「善霊」や「悪霊」の活動のことを言うものに他ならない。カントもまた『判断力批判』第四十二節において次のように言う。「自然は、その所産と一切の関心にかかわりのない我々の適意〔…〕との合法的合致を想定せしめよう根拠をみずからのうちに含んでいるということに関して、少くともその痕跡を示している、或は示唆を与えているのである」(KU300)。偶然は自体的な原因を持たないにもかかわらず、我々はその出来事の裏面に「目的なき目的」を仮想してしまう。そして芸術は、自然や偶然が我々に示す「痕跡 Spur」「示唆 Wink」あるいは「暗号文 Chiffreschrift」(KU301)を解読する、いわば謎解きの遊びを取り入れようとする。文学において偶然の出会いには運命を象徴するものとなり、また陶器の表面に偶発的に生じた模様や、無作為に選択されたものの色彩的な関係性によって「生命感」や「自由」の寓意が描き出されることになる。偶然の遊戯は芸術に運命、生命、自由といったアレゴリーを与えるのである。さらに九鬼は「日本詩の押韻」では以下のように述べている。

芸術上には遊戯は必ずしも無価値では無い。或る意味で芸術そのものも遊戯である。それが純粹であればある程、現実から離れた形式の世界での「関心無き」遊戯である。遊戯を解しない者は芸術の世界に入る資格は無い。「語呂合」とは何を意味してゐるか。韻の上での偶然の符号一致である。ポオル・ヴァレリィは詩は「言語の運の純粹な体系」と云ひ、また押韻の有する「哲学的の美」を説いてゐる。彼が「純粹」といひ「哲学的」といふのは言語の音響上の偶然的関係に基づく遊戯を指してゐるのである。いはゆる偶然に対して一種の哲学的驚異を感じ得ない者は押韻の美を味得することは出来ない。浮世の恋の不思議な運命に前世で一体であつた姿を想起しようとする形而上的要求を知らない者は押韻の本質を会得することは出来ない。押韻の遊戯は詩を自由芸術の自由性にまで高めると共に、現存在の実存性を言語に付与し、邂逅の瞬間において離接肢の多義性に一義的決定を齎すものである。(5/279-80、強調引用者)

論文「哲学私見」においてもまた、芸術の鑑賞とは「形而上的遊戯の無執着性の中に虚無の性格が驚異される」(3/120)ことであると言われている。『偶然性の問題』において仮説的積極的偶然は理由性、目的性、因果性以外の関係を「積極的に目撃」することである

と言われていた。偶然の驚異は我々に「目的なき目的」という仮想的な原因を想像させるものであった。上の文章において九鬼が言わんとしているのは、偶然性を「目撃する」ということそれ自体が遊戯であるということである。「文学概論」においては nihil の三種が考察され、芸術は「積極的無」のみならず「消極的無」をも思惟の対象とするものであると言われた。同講義第十節「偶然」においてもまた次のように述べられる。

因果的積極的偶然とは一の因果系列と他の因果系列との必然的ならざる相対的關係が積極的に把握される場合であるが、その場合に積極的に把握される相対的關係とは何等かの意味の目的物的のものである。屋根から瓦が落ちて通行人を負傷させた時には負傷させたといふことは目的を以てもなし得たことである。実現の目的たり得ることである。火山と日蝕とが偶然同時に起つたといふことは矢張り神が人間に罰を加へるためといふやうな目的を以て実現され得るやうな目的となることが出来る。／同様に目的的積極的偶然とは真珠とか燐とかいふ様な追求の目的たり得るものが実際には目的とならないでみながら見出される場合であるが、その場合にもその背後には二つの独立した因果系列が目的物的のものを結び目として出逢つたといふことがあるのである。故に因果的積極的偶然と目的的積極的偶然とは甚だ接近したものなり。

{ τύχη——積極的？
αὐτόματον——消極的？ (11/89)

本論第1章において見てきた通り、テュケとは目的的積極的偶然であるが、アウトマトンには目的的消極的偶然と解されるものと因果的積極的偶然と解されるものがある。また火山と日蝕の例は因果的積極的偶然の例であった。上図の「？」には「偶然」や「目的」よりもむしろ「無」を入れることで九鬼の意図を明瞭に理解することが出来る。感情移入による「目的なき目的」の仮想によって、因果關係は倒逆的の目的手段關係として捉えられた。「目的なき目的」は人間の意志によっても実現可能であるテュケに人為という「積極的無」を想像させるのみならず、人間の意志によっては実現不可能であるアウトマトンに神罰という「消極的無」を想像させる。「3.142857142857……」という数字の循環のうちに「世には居ない」という語呂を見出すこと、無目的無関心な偶然に「目的なき目的」を仮想し、輪廻や原始偶然の存在に思いを馳せること。それらは全て美的な遊戯である。すなわち『偶然性の問題』や『時間論』という書物それ自体が偶然の遊戯のもとに書かれて

いる。賽子やルーレットなどのギャンブルばかりでなく、無目的な出会いのうちに様々な「積極的關係」を目撃すること、自然の「暗号文」に取り組み、芸術作品の製作を偶然に委ねることもまた、偶然を契機とし、偶然の結果を受動的に受け取る「アレア」の遊びであると言えるだろう¹⁰⁸。

我々は偶然論と「いき」論とを出会いのもとに接近させることが困難であることを見てきた。しかしながら、両者は遊戯のもとにおいてであれば、再び結びつけることが出来る。九鬼は「偶然性とは必然性の否定である」と言っていた。偶然は必然のもつ、同一性、理由性、目的性、因果性、全体性を「否定」する。偶然は我々を「分裂」させ、無関心、無目的な底の無い世界を目の当たりにさせる。しかしまた、必然を否定することによって偶然は、我々を「現実から離れた形式の世界での「関心無き」遊戯」の世界へと連れ出し、「目的なき目的」や回帰的時間を虚構する、イマジナリーな現象学を与えてくれるものもある。九鬼は言う。

芸術に於ける自由は、一切の必然性からの自由である。芸術にあつては絶対的自発性が突如として現じ、忽然と消えるところに謂はゆる靈感と冒険の偶然性があるのである。(2/221、強調原文)

第 11 節：遊戯の根源的社会性

以上、我々は九鬼の偶然論、時間論、「いき」論における仮想性と遊戯性を検討してきた。偶然論において見られた「仮想的合目的性」とは、我々が偶然に対峙し「なぜ」の問いを発した際に仮想される「目的なき目的」すなわち偶然の自体的な原因を名指す語であった。また「目的なき目的」の遡及によって形而上的地平に得られた「運命」は、我々を現在「ここいま」に存在させる仮想の因果的必然であるにとどまらず、目的的必然となって我々の未来を案内するものとなる。しかしながら、仮想的合目的性を見出す思索そのものもやはりイマジナリーなもの、虚構であるとされていた。目的的偶然を因果的必然に、さらに

¹⁰⁸ 田中久文もまた『九鬼周造』において僅かではあるものの、九鬼とカイヨワをパラレルに理解し得ることを次のように述べている。「周知のようにカイヨワは『遊びと人間』の中で、「遊戯」の一つの柱として、偶然と遊ぶ「アレア」をあげている。九鬼の運命論は、そうした「アレア」を形而上的な地平にもたらしたものといえよう」(田中前掲書、p.147)。

は目的必然にまで高めていく偶然論、時間論における「仮想的合目的性」の追求は、目的偶然の目的必然化と云うものである。翻って目的必然のもとに出会う遊里の恋愛を無目的化、無関心化していく「いき」論における「仮想的目的」とは、目的必然の目的偶然化と呼びうるものであろう。すなわち「出会い」という視座においては、偶然論、時間論と「いき」論とでは正反対のアプローチがなされている。しかしながら各議論において共通しているのは、それらがいずれもイマジナリーな因果性、目的性を想像する「遊戯」の性格を有している点である。

では最後に、本章の冒頭で提示した第二の疑問点について検討していこう。芸術や遊戯によって虚構されたイマジナリーな、バーチャルなリアルは如何にしてアクチュアルなリアルへと展開されるのだろうか。九鬼は『偶然性の問題』結論部において次のように述べている。

偶然性の実践的内面化は具体的全体に於ける無数の部分と部分との間柄の自覚にほかならない。孤在する一者はかしこにここに計らずも他者と邂逅する刹那、外なる汝を私の深みに内面化することに全実存の悩みと喜びとを繋ぐものでなければならない。私の深みへ落ち込むやうに偶然をして偶々邂逅せしめるのでなければならない。ハイデッガーも「偶然と呼ばれるものは共同的環境の世界から、決意性へ向つてのみ偶然することができる」と云つてある〔…〕偶然を成立せしめる二元的相対性は到るところに間主体性を開示することによつて根源的社会性を構成する。間主体的社会性に於ける汝を実存する私の具体的同一性へ同化し内面化するところに、理論に於ける判断の意味もあつたやうに、実践に於ける行為の意味も存するのでなければならない。道徳が単に架空なものでなく、力として現実に妥当するためには、与へられた偶然を跳躍板として内面性へ向つて高踏するものでなくてはならぬ。(2/258-9、強調引用者)

九鬼が参照しているのは『存在と時間』第六十節「良心において証しを与えられた本来的な存在しうることへの実存論的構造」の一節である。同部分においてハイデッガーは決意性とは「良心を持とうと意志すること Gewissen-haben-wollen」を限界づけるものであり、それは「呼びかけの了解 Anrufverstehen」である、さらに「良心の呼び声〔Gewissensruf〕

は、いかなる空虚な実存理想をもかかげるのではなく、状況のなかへと呼び進める」(SZ300、強調原文、補足引用者) のだと言っている。ここでハイデガーはあくまで一個の人間が良心の「呼び声 Ruf」に気が付くことの構造を論じているのであろうが、九鬼はここからさらに偶然を成り立たしめる「我」と「汝」とが織りなす二元的な「共同世界 Mitwelt」における呼びかけの了解を、「間柄の自覚」として捉えている。偶然とは我々が他者と出会うことによって構築する間主体性のうちにおいてのみ「偶然する zu-fallen」おちあうものである。偶然の出会いによって自覚せられた「責め Schuld」を「状況の中へと呼び進める」、つまり我と汝のあわいのうちへと「内面化」する、その決意性が「遇うて空しく過ぐる勿れ」という命令に表されているのである。つまり「根源的社会性」とは、偶然の出会いによって開示される目的や運命と出会うあいだがらを言うものである。

そして「いき」もまた「異性間の通路として設けられてゐる特殊な社会」において開花した美意識なのであった。先に参照した田辺との往復書簡において九鬼は「潜勢的合目的性は Harmonie であり convenance であり Gesetzlichkeit des Zufälligen である」と言っていた。この「偶然的なものの合法則性」とは『判断力批判』第七十六節において見られるものである。九鬼がカントの美学に基づいて偶然や「いき」を論じていることはこれまでに述べてきたが、根源的社会性もまたカントの述べる「根源的契約 ursprünglicher Vertrag」の概念と密接な関係にあると考えられる。同書第四十一節「美に対する経験的関心」においてカントは次のように論じている。

経験的には、美は社会〔Gesellschaft〕¹⁰⁹においてのみ関心を生ぜしめる。〔…〕無人島に伴侶もなくただひとり住む人は、自分の小屋を飾ることもしなければまた身だしなみに心を労することもあるまい、或はまた自分の身体を飾るために花を探したり、ましてこれを栽培するようなことをしないだろう。社会においてこそ、単に人間であるということだけでなしに、自分流儀にもせよ洗練された人間になろうとする念が生じるのである(そしてこれが文明の始まりである)。我々が洗練された人と目するのは、他者をして自分の快に与らしめることを好みかつまたこのことに巧みな人のことであり、また対象に関する適意を他者と相共に感じ得るのでなければその対象に満足しな

¹⁰⁹ 補足引用者。

い人のことだからである。それにまた誰にせよ、〔快の感情に〕¹¹⁰普遍的に与ることを、すべての人に期待し要求しているのである、そしてこのことはあたかも人間性そのものによって指令されたいわば根源的契約¹¹¹に基づいているかのように思われるほどである。(KU297、強調原文)

カントはここで本来関心から自由なものである美は「利益社会」においては関心と結びつく場合のあることを述べている。ここで述べられている「根源的契約」とは、美や洗練といった「快」が、あたかもそのように感得すべしという契約を結んでいるかのように、人々の間で共有されているという事態を意味している。「いき」とは異性を魅了する「洗練された人間」像の一つであり、それは遊里という特殊な利益社会の中で生まれた美意識なのであり、恋愛という二元的関係において成立する態度である。九鬼は我々が出会い、そこに間主体性が生じる根源的契約に基づく社会の根源的な構造を遊里に見出しているのである。偶然が生み出す「恣意の遊戯」とたわむれること、無関心な二元に「積極的な関係」を目撃すること、偶然性と可能性とが作り出す問題性の地平において賭博や恋愛ごっこに興じること。これらは「虚」の中で自由に遊ぶことを意味している。偶然性は必然性を否定することによって「ここといま」に遊び場を与えてくれる。

すなわち、偶然や芸術を成立させる「根源的社会性」という概念でもって示される九鬼哲学の「ありのままの世界観」とは、「我」と「汝」の出会いこの社会とは二元的な関係性のゲームなのだという、この視座であろう。ハイデガーは「良心の呼び声は、いかなる空虚な実存理想をもかかげるのでは」ないと言い、九鬼もまた「道徳が架空なものでなく、力として現実に妥当するためには、与へられた偶然を跳躍板として内面性へ向つて高踏するものでなくてはなら」ないのだと言っていた。両者は「呼び声」や「目的なき目的」の实在を主張しているのではない。それらが現実に対して潜勢的な実効性をもつことを主張しているのである。形而上的な地平に得られた運命など信じていない、所詮は虚構であると「諦め」つつも、なおかつそのイマジナリーなものを信じていることにすることで「架空なものでなく、^{バーチャル}力として現実に妥当」させるのが「いき」である。しかしながらまた、「我」の意志のみではバーチャルをアクチュアルへと醸すことはできない。我々は「現実に対す

¹¹⁰ 補足は邦訳による。『判断力批判 上』p. 238 参照。

¹¹¹ 邦訳では「根本的契約」。

る独断的な執着を離れ」なければならない。我々が出会うという事実、その出会いが運命であるという事実、さらには「いき」という現象が「ありのままの現実」としてあるという事実は、間主体的な社会のなかにおける事実としてより他にはありえない。根源的社会性とは、「我」と「汝」の協力によってバーチャルな事実を虚構し、アクチュアルな現実のうちへと展開するための社会性に他ならない。「いき」は「道徳的理想主義と宗教的非現実性との形相因によつて、質料因たる媚態が自己の存在実現を完成」する、バーチャルをアクチュアルへと展開する運動であると言えよう。しかしそれは「円い四角」のような nihil negativum をモノとして実在させるようなことを意味しない。「いき」という意識現象をあらしめるためには、あたかもそれがあるかのようにふるまうミミクリの遊戯を演じ続けなければならない。それゆえにその遊戯は可能性を可能性のままに保持しつづける「意気地」を必要としているのである。そうして九鬼は虚構の遊戯における道徳律としての武士道を論じていくことになる。

第4章：武士道論と「おのづから」の道德について

本章では九鬼の武士道論と「おのづから」の道德について考察する。

本章では、本論第3章までに検討してきた九鬼哲学の仮想性、遊戯性が彼の道德論にいかなる影響を与えているかを論じていく。九鬼はしばしばニーチェの「ツァラトゥストラ」に言及しながら、「引返す意志」によって道德を論じている。(第1節)。また九鬼の道德論とは主に武士道に根拠をもつものである。『時間論』に表れる武士道論は、仏教思想と対比されながら論じられている(第2節)。さらに『「いき」の構造』と「日本的性格」とにおいて登場する「意気地(意気)」と「諦め(諦念)」との関係性の変化と「媚態」から発展した「自然」という新たな概念について、それらが「おのづからな自然」という道德へと導かれていくことを確認していく(第3~4節)。そして「日本的性格」に関する先行研究との比較検討を行ったうえで(第5~7節)、九鬼哲学のもつ道德性についての本論の見解を提示する(第8節)。

第1節：生の遊戯化とその道德性

さて、第3章までの考察によって明らかとなったのは、九鬼哲学における「美」とは、我々の目的や関心の仮想化によるものだということである。詩における押韻の出会いや、恋愛における男女の出会いなど、偶然によって原因なく結びつけられる二者の「間柄」を、関心から自由な立場から観照し、遊戯するのが「いき」である。そしてこのような態度は個人の「運命」に対しても同様に示されることになる。ラジオ講演「偶然と運命」において九鬼は以下のように言う。

私共はアメリカ人でもフランス人でもエチオピア人でも印度人でも支那人でもその他どこの国の者でもあり得たと考へられるのであります。我々が日本人であるといふことは我々の運命であります。蟲にも生れず鳥にも生れず獸にも生れず人間に生れたといふことも我々の運命であります。人間に生れるといふ賽ころの目がヒョッコリ出たのであります。日本人に生れるといふ賽ころの目がヒョッコリ出たのであります。三つ口に生れついた者、せむしに生れついた者にとつてはさういふ賽の目が出たのであります。(5/33)

我々は賽子が振られてたまたま出た目のようなちっぽけな存在に過ぎない。偶然の遊戯のなかでは、我々は「一切の必然性からの自由」になることが出来る。九鬼がこのように言う時、その実彼は我々の存在や世界そのものを遊戯のなかへと隔離しているのである。さらに九鬼はニーチェの『ツァラトゥストラはこう言った』第二部「救済」に触れつつ、以下のように続けている。

ツァラトゥストラは「意志が救ひを齎す」といふことを教へたのであります。せむしに生れついたのは運命であるが意志がその運命から救ひ出すのであります。「せむしに生れることを自分は欲する」といふ形で「意志が引返して意志する」といふことが自らを救ふ道であることを教へたのであります。このツァラトゥストラの教は偶然なり運命なりにいはば活を入れる秘訣であります。人間は自己の運命を愛して運命と一体にならなければいけない。それが人生の第一歩でなければならぬと私は考へるのであります。〔…〕他のことでもあり得たと考へられるのに、このことがちやうど自分の運命になつてゐるのであります。人間としてその時になし得ることは、意志が引返してそれを意志して、自分がそれを自由に選んだのと同じわけ合ひにすることです。 (5/34-5、強調原文)

偶然や運命は、我々の関心が目撃させる単なるイマジナリーな観念に過ぎない。けれどもそれが潜勢的な実在性をもつものとなるか否かは我々の意志次第である。我々は「そうあった」もの、すなわち自らの被投性を自由に選ぶことは出来ない。しかしながらニーチェはツァラトゥストラに次のように語らせている。『『そうあった』は、すべて断片であり、謎であり、残酷な偶然である、——創造する意志がそれに向かつて、『しかし、わたしが、そうあることを意志した！』と、言うまでは』¹¹²。我々は我々の「引返す意志」の力によって過去を自ら選んだものとする事が出来る。さらに『偶然性の問題』においても九鬼は言う。

¹¹² Friedrich Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Werke in Drei Bänden Band 2*, Carl Hanser Verlag, 1966, p. 395. 邦訳『ツァラトゥストラはこう言った 上』氷上英廣訳、岩波文庫、2002年、p. 245。

人間的立場に於ける偶然に対する驚異は、神的立場に於ては偶然に対する可笑味となり得る〔…〕実存的意義の大きい偶然に対して笑ふ笑は、超人ツァラトウストラの笑ふ明朗な笑である。驚異する人間性の陋小を笑ふのでなければならない。要するに偶然に対する可笑味は驚異の感情を対象とする神的自己反省に伴ふ感情である。(2/217)

「我」に張り付いている「実存的意義の大きい偶然」を笑い飛ばすには、その偶然から距離を取って「遊戯する神」の立場に立つことが出来なくてはならない。そして、このように自らを遊戯の中へと隔離する行為は、我々の生に対する「真面目さ」を損なわせるものでは決してないだろう。ホイジンガは、プラトンの『法律』における次の部分に着目している。「最高の真面目さをもって事を行なうだけの価値があるのは、ただ神に関する事柄だけなのです。〔…〕人間は、ただ神の遊びの具（玩具）になるように、というので創られたのです。〔…〕だから人はみな、男も女もそういうあり方に従って、最も美しい遊びを遊びながら〔…〕生きてゆかなければいけません」¹¹³。すなわち「真面目な遊戯」こそが、神から与えられた人間の使命であるとプラトンは言うのである。小浜は九鬼の「いき」論のうちに、「この世という苦界に生を受けた衆生すべてに対する限りない愛」を見出していた。しかしまた、「いき」な遊びは不粋な「がち」とは違う。「いき」とは、この世という苦界すなわち「憂き世」を逃れ、遊戯場すなわち（これもまた苦界には違いないが）「浮き世」に遊ぶ人々にとっての神聖な真面目な遊びの精神なのである¹¹⁴。「意気地」にせよ、そして「遇うて空しく過ぐる勿れ」という道德律にせよ、それらは虚構のなかへと自らを投げ入れる意志の道德を述べるものである。すなわち、九鬼哲学の道德性とは実は、遊戯に対する真摯さに宿っている。

第2節：武士道という遊戯

さて、「道德的理想主義」として挙げられている「意気地」であるが、九鬼によれば意気地は武士道に由来するものとされていたのであった。両者の関係についてはヨーロッパ留学期に脱稿された「「いき」の本質」においても示唆されており、『「いき」の構造』では「武

¹¹³ ホイジンガ前掲書、p.57。『プラトン全集 第13巻』岩波書店、1987年、p.423-4参照。

¹¹⁴ 古川もまた九鬼の運命論を「まじめな遊び」として考察する余地を提示している。古川『偶然と運命』p.247以下参照。

士は食はねど高楊枝」の心がやがて江戸者の「宵越の銭を持たぬ」誇りと」(1/19) になったのだとも言われる。また「日本的性格」においても「意気といふのは特に武士道精神として日本人の血の中に流れてある性格である」(3/277) と述べられているように、九鬼は一貫して意気地とは武士道に基づくものと考えていた。ところが、遊里において成立した庶民的な美意識である「いき」が、何故武士道に起源をもつものであるのか、さらには何故女性である遊女によっても体现されるものであるのかについて、九鬼は明確な根拠を全くと言ってよいほど提示していない。

大東俊一が指摘しているように、九鬼が武士道を歴史的視点から考察するようになったのは「日本的性格」以降のことである¹¹⁵。その中で九鬼は「自然、意気、諦念の三つは神、儒、仏の三教にほぼ該当」(3/281) するものであると言うが、儒教に基づいた武士道は山鹿素行(1622-1685年)に代表されるいわゆる「儒教的士道論」¹¹⁶において殊に見られるものであり、またこの神儒仏の体系は新渡戸稲造『武士道』において、武士道を構成する「武士道の淵源」であるとされるものである。新渡戸によれば仏教は「運命に任すという平静なる感覚、不可避に対する静かなる服従、危険災禍に直面してのストイック的な沈着、生を賤しみ死を親しむ心」を武士道に寄与し、「神道の自然崇拜は国土をば我々の奥深きたましいに親しきものたらしめ」たとされ、また「厳密なる意味においての道徳的教義に関しては、孔子の教訓は武士道の最も豊富なる淵源であった」とされる¹¹⁷。九鬼は「いき」あるいは「日本的性格」を構成する三契機のうちのひとつとして「意気地」「意気」を挙げ、そのルーツを「武士道」に求め得るものと説明しているが、その実「いき」や「日本的性格」の体系そのものが新渡戸によるいわゆる「明治武士道」の体系と一致するように構成されているのである。

この事実のみをもって、九鬼が『「いき」の構造』執筆時から明治武士道の体系に従って「いき」を論じようとしていたのだと断定することは困難であるかもしれない。ただし、彼が「いき」を「歴史的民族的に規定された存在様態」と称したことは日清戦争、日露戦争を経て日中戦争が開始される中、外交手段や国民道徳として「武士道の創出」¹¹⁸がなさ

¹¹⁵ 大東俊一『九鬼周造と日本文化論』梓出版社、1996年、p. 102 参照。

¹¹⁶ 中島英介「近世士道論と『死』」(『カミと人と死者』岩田書院、2015年 所収) p. 189-208 参照。

¹¹⁷ 新渡戸前掲書、p. 33-6 参照。

¹¹⁸ 鈴木康史「明治期日本における武士道の創出」(『筑波大学体育科学系紀要』24、筑波大

れていく時代の潮流と無関係ではない。すなわち九鬼もまた当時の武士道解釈に則り、「武人階級の身分に伴ふ義務」^{ノブレス・オブリージュ} 119としての武士道を次第に意識するようになっていったのである。大久保は「いき」には「ふたりの父への烈しい対抗意識」があらわれていると言っていた。しかしながら、留学時代から武士道の道徳を積極的に論じ、ポンティニー講演の折には聴衆に「日本人は直ぐ「武士道」をもち出す」と皮肉を言われたものだ¹²⁰、とうそぶく九鬼の心中では、母への愛よりも、隆一、天心への憎悪よりも増して、「日本的なもの」への憧憬が勝っていたのではなかろうか。

ともかくも九鬼が武士道にいかなる道徳を見出そうとしていたのかを詳らかにしていこう。処女作「時間の観念と東洋における時間の反復」において、武士道は「日本の道徳的理想」として紹介されている。同論文において時間は「意志と目的との隔たり」であると言われていたのであった。九鬼は回帰的時間から解脱する方策は第一に仏教に求められると言ひ、それを「主知主義的超越的解脱」(1/410)と名付けている。九鬼は次のように論じている。仏教は、「意志」を全ての悪しきものと苦悩の原因と見なしている。それ故に解脱するには意志を否定しなければならない。また、「意志」の代わりに「欲望」という言葉を挙げることも出来るという。

欲望は、これを妄想なりと観ることを知った瞬間、無になる。ひとたび意志が克服され、私の幻想に対する執着が知性や学問によって克服されると、満足を求める欲望は何か非現実的なものになってしまう。〔…〕意志を否定するこの主体〔…〕それは知性である。意志を否定するとき、その知性は意志そのものではないかと反論されるかも知れぬ。その場合は悪循環になるであろう。しかし知性は何か能動的なもの、最小限の活動性を有すると言うこともできる。これこそ私が涅槃を意志の否定であると言う理由である。しかして時間は意志に属するものであるから、この仕方で時間を解脱することが出来る。「流転は断伏される」。(1/408、強調原文)

回帰的時間とは、言うなれば欲望の渦である。故に回帰的時間からの解脱は欲望を断ち

学体育科学系、2001年 所収) p. 47-55 参照。

¹¹⁹ 新渡戸前掲書、p. 27。

¹²⁰ 『九鬼周造全集 第四巻』月報4、p. 2 参照。

切ることによって成される。九鬼は意志や欲望を否定することが出来るのは「知性」なのであり、それは「意志の否定」であると言う。すなわち、欲望とは「虚構」なのだを知ることによって、九鬼がスピノザの哲学に与えていた表現を借りれば「静かな寂しい理解の形」をもってして、我々は輪廻を断伏することが出来るのだと彼は言うのである。欲望を「諦め」ることによって得られる無関心は、仏教における「色即是空」の思想を言うものであるだろう。

そして回帰的時間から解脱する第二の方法として挙げられるのが、武士道による「主義主義的内在的解脱」である。

武士道は意志の肯定であり、否定の否定であり、或る意味において涅槃の廃棄である。それは自己本来の完成をしか気かけないような意志である。それ故に、仏教にとって最高の悪であった意志の永遠の繰り返し、今や最高の善となったのである。〔…〕武士道にとって、絶対的価値をもつものは善意志そのものである。満たされない意志も、実現され得ない理想も、不幸と悲しみの生も、「渴望と苦悩の憂き世」も、要するに永遠に繰り返す「失われた時」も、大して重要ではない。おそれることなく、雄々しく輪廻に立ち向かおう。「幻滅」を明らかに意識して完成を追求しよう。永遠の時間に、ヘーゲルの用語で言えば、無窮性 (Endlosigkeit) のうちに生きよう。無窮性のうちに無限性 (Unendlichkeit) を、無際限のうちに無限を、終わらなき継続のうちに永遠性を見出そう。(1/408-9、強調原文)

ここに表れているヘーゲル哲学の影響を見ても明らかではあるが、仏教による解脱を廃棄する武士道の「否定の否定」とは、還俗ではなく止揚を意味している。また九鬼は、回帰的時間とは「「我なし」とともに「我あり」の瞬間」(1/407) であるとも言っている。仏教は、世界は「空」であり欲望は妄想であるという。我々はもともと「色」すなわち「虚構」の中に隔離されている。それゆえ我々が虚構の外へと解脱するためにはそれが虚構であることを知り、意志の否定を行わなければならない。それに反して武士道は「空」であると悟った我々の目的、意志、欲望を諦観してなお、「ここといま」にある一回的な生を離れない。武士道とは虚構の中であって意志の自由に生きる、「空即是色」の肯定の思想なの

だと九鬼は言っているのである¹²¹。そして以上のような武士道による解脱が述べられたのちに、彼は「シーシュポスの神話」を例に挙げて次のように語っている。

いつも皮相だと思うのは、ギリシア人がシーシュポスの神話の中に地獄の劫罰を見たことである。彼が岩塊をほとんど頂点まで押し上げると岩は再び落ちてしまう。そして彼は永遠にこれを繰り返す。このことの中に、不幸があるであろうか。罰があるであろうか。私には理解できない。私は信じない。すべてはシーシュポスの主観的態度に依存する。彼の善意志、つねに繰り返そうとし、つねに岩塊を押し上げようとする確固たる意志は、この繰り返しそのものの中に全道徳を、従って彼の全幸福を見出すのである。シーシュポスは不満足を永遠に繰り返すことができるのであるから幸福でなければならない。これは道徳感情に熱中している人間なのである。(1/409)¹²²

上の部分はアルベール・カミュ（1913-1960年）による『シーシュポスの神話』（1942年）に影響を与えたのではないかと囁かれているものである¹²³。ただし、武士道とこの神話を引き合わせたのは九鬼が初めてというわけではない。新渡戸もまた『武士道』において、武士は我が子に、千仞の谷に落とすが如き「シーシュポス的苦役」の教育を施すも

¹²¹ 九鬼自身は「色即是空・空即是色」に言及してはいないが、例えばハイデガーは「言葉についての対話より」において次のように論じている。「日本人の思考も〔…〕形而上学的な区別に似たものを知ってはおります。〔…〕日本人はいろ（色）、すなわち、色彩を語り、くう（空）すなわち、空虚なもの、そして、開かれたもの、天を語ります。日本人は色なくして空なし（ohne Iro kein Ku）と申します」（US97、強調原文）。また伊藤邦武は次のように言う。「我ありとともに、我なし」とは、存在論的に見れば有と無の共存ということであり、端的な矛盾ないし混乱ともいうべき事態であるが、それを自覚という角度から見ると、自己の存在と無との同時的な把握を意味している」（伊藤邦武前掲書、p. 33）。

¹²² 本論では九鬼、カミュ、新渡戸の邦訳や古川による記述に見られる「シシュフォス」「シーシュポス」「シスュポス」等の表記の揺れを「シーシュポス」に統一することとする。

¹²³ シモン・エベルソルトは「フランス語で出版されたこともあってか、『時間論』はフランスで一定の注意を引いたようである。例えば、シーシュポスは「地獄の中にいるのではなく、天国にいるのである」〔…〕というギリシャ神話の野心的な再解釈は、カミュ『シーシュポスの神話』〔…〕に影響を与えた可能性は大いにある」（「総特集・九鬼周造 主要著作ガイド『時間論』、『現代思想』44-23、青土社、2017年 所収、p. 230）と言っている。

のだと言う¹²⁴。シーシュポスは回帰的時間の中で満たされない欲望を無窮に追い求める。彼は目的の達成を永劫に阻まれている。しかしながら、九鬼はシーシュポスに岩を押し上げさせる神罰の存在を「信じない」。自らの善意志によって岩を押し上げている時、彼は幸福の只中にいるのだと九鬼は言う。ここで道徳とは「不満足を繰り返す」ことであると言われている。シーシュポスの行為は、その行為自体以外に目的を持たない「非生産的な活動」である。つまり武士道における道徳とは無目的無関心な遊戯に他ならないのだと九鬼は言っているのである。カミュもまた次のように綴っている。

「私は、すべてよし、と判断する」とオイディプスは言うが、これは〔…〕まさに畏敬すべき言葉だ。〔…〕この言葉は、不満足感と無益な苦しみへの志向をともなってこの世界に入りこんでいた神を、そこから追放する。この言葉は、運命を人間のなすべきことがらへ、人間たちのあいだで解決されるべきことがらへと変える。／シーシュポスの沈黙の悦びのいっさいがここにある。かれの運命はかれの手に属しているのだ。かれの岩はかれの持ち物なのだ。〔…〕ぼくはシーシュポスを山の麓にのこそう！ ひととはいつも、繰り返し繰り返し、自分の重荷を見いだす。しかしシーシュポスは、神々を否定し、岩を持ち上げるより高次の忠実さをひとに教える。かれもまた、すべてよし、と、判断しているのだ。〔…〕頂上を目がける闘争ただそれだけで、人間の心をみたすのに十分たりるのだ。いまや、シーシュポスは幸福なのだと思わねばならぬ。¹²⁵

転がり落ちる岩を見ながら「すべてよし」と言う時、シーシュポスは自らを縛る運命に対して「否定の否定」の判断を下している。彼は回帰的時間の中にありながら神々を「否定」し、意志の自由に「いき」ている。すなわち、仏教による主知主義的超越的解脱が虚構からの解脱を意味するものであるのに対して、武士道による主意主義的内在的解脱とは虚構への解脱を説くものであると言えるだろう。必然性が「否定」された世界において岩を頂点にまで押し上げる目的は仮想化、換言すれば遊戯化されている。シーシュポスは今や彼自身が「遊戯する神」の立場に立ち、「アゴン」の遊びに熱中する人となったのである。九鬼は「時間の観念」の註において、「仏教の輪廻を信じていない」と述べていたのであ

¹²⁴ 新渡戸前掲書、p. 46 参照。

¹²⁵ カミュ『シーシュポスの神話』清水徹訳、新潮文庫、1991年、p. 172-3。

た。彼は続けて言う。

輪廻との関連で武士道について述べたことも、「武士」の道德のこの仮想的世界〔domaine imaginaire〕への仮定的適用〔l'application éventuelle〕にほかならない。

(1/412、1/284、補足引用者)

武士道とは、回帰的時間や輪廻といった形而上的に仮想された世界の中で意志の自発性に「いき」る「真面目な遊び」なのである。ホイジンガもまた、「日本人の生活理想のなかでは、異常なまでの厳粛さ、真面目さというものが、神羅万象はただ遊びにすぎざるなり、という虚構の思想の奥に隠されている〔…〕キリスト教中世の「騎士道」のように、日本の「武士道」も、あくまで遊びの領域のなかで展開された」¹²⁶のものであると言っている。ホイジンガが『ホモ・ルーデンス』において日本の遊びを論ずる際に参照しているのは主に新渡戸の『武士道』である。彼はまた「日本の武士が身に着けている思想に、世俗の凡夫には真面目なことであっても、勇士には単なる遊びにすぎぬ、というのがある」¹²⁷と言うのだが、これは新渡戸『武士道』における次の部分のことである。

〔武士の〕勇気にはスポーツ的の要素さえある。常人には深刻な事柄も、勇者には遊戯に過ぎない。それ故昔の戦においては、相戦う者同士戯言のやりとりをしたり、歌合戦を始めたことも決して稀ではない。合戦は蛮力の争いだけではなく、同時に知的の競技であった。¹²⁸

新渡戸が挙げている「知的の競技」の例は『古今著聞集』に伝わる「衣のたて」の説話である。前九年の役（1051-1062年）的一幕、衣川の戦いにおいて敗走する安倍貞任は源義家から「衣のたてはほころびにけり」という下の句を投げつけられた。これに対し貞任は「年を経し糸のみだれの苦しさに」と上の句を返す。戦いの中で平静さを失わない貞任に心打たれた義家は弓を緩めて彼を逃がしたという。つまり新渡戸は武士道とは、戦いの

¹²⁶ ホイジンガ前掲書、p. 95。

¹²⁷ ホイジンガ前掲書、p. 251。

¹²⁸ 新渡戸前掲書、p. 48-9、補足引用者。

渦中であって歌を詠むほどの余裕をもつことを説き、また戦いを「アゴン」の遊戯の如くに戦うことを誉れとするものだと言っているのである¹²⁹。九鬼もまた未発表のエッセイ「子供の良く知っている二つの絵」の中で上記の説話について取り上げつつ次のように述べる。

人類の歴史はつねに愛と光明に渴えているのである。一体、誰が理想主義は夢想だなどと言うのであろうか。理想主義が夢想になるのは、それを実現しようとする信念を放棄する時だけである。(1/458)

この謂にもまた、イマジナリーな理想をリアルに醸す道徳が表れている。九鬼は「夢を現の中へ」入れる思惟はニーチェと共通点をもつものだと述べていた。「積極的偶然」とは必然的な事象に偶然を「積極的に目撃する」ことであり、そして芸術とはあらゆるニヒルを積極的に生み出しその世界に住まうことであると言われていたが、九鬼の言う「積極的」にはニーチェのいわゆる「積極的ニヒリズム」が意識されているのであろう。偶然は必然を「否定」し、我々に無目的無関心な遊びの地平をひらく。「いき」もまた、遊里という「苦界」に閉じ込められた遊女と粹人との協力によって仮想的目的「媚態のための媚態」に遊ぶ美意識であった。そして双方を真に遊戯たらしめているのが、虚構を虚構であると明らかにする「諦め」による仏教的虚無主義と、虚構の中で意志の自由に生きる「意気地」、すなわち「武士道」の道徳的理想主義なのである。

第3節：諦念を基礎とする意気

前節まで、「時間の観念」における武士道論を見てきた。武士道はヨーロッパ留学の集大成といえる『時間論』においてまず論じられ、帰国後に発表された『「いき」の構造』においても「わが国の文化を特色付けてある道徳的理想主義」たる意気地として言及されていたのだが、彼が再び武士道についてより発展的な論考を打ち出すのは『時間論』刊行から

¹²⁹ 新渡戸はまた『武士道』において、塩止めに苦しんだ武田信玄のもとに上杉謙信が塩を送ったといういわゆる「敵に塩を送る」故事についても取り上げているのであるが、ホイジンガ、九鬼もまたこの説話を、「衣のたて」と併せて参照している(1/457-8)。すなわち両者は、新渡戸によるスポーツや知的遊戯としての武士道解釈を、ともに継承しているのである。

約十年後に発表された論文「日本的性格」においてである。先にも述べたが、九鬼が武士道を歴史的視点から論ずるのはこの「日本的性格」からのことである。『「いき」の構造』で論じられた「媚態」「意気地」「諦め」の三契機は、この論文においては「自然」「意気」「諦念」に換言されている。これから詳述していくことだが、「日本的性格」に対する評価は研究者によって全く異なっている。管見によればその内訳は大きく分けて、同論文を「いき」論、偶然論から発展した「二元性」の哲学のひとつの到達点と見做すもの（田中、古川）と、当時の文化的ナショナリズムに大幅に屈したものと見做すもの（坂部、藤田）とのいずれかに区分することが出来る（本論第5章参照）。しかし、桑原武夫はエッセイ「九鬼先生の遊び」において、どちらの立場からも中立的な次のような推察を述べている。「九鬼さんは日本文化論で三種の神器に言及されたことがある。剣は意気、鏡は諦念をあらわすというところまで、『「いき」の構造』と同じである。玉は自然の情となっているが、「いき」における「媚態」を男女の情ととれば全く同じとなる。日本帝国の神器の本質を遊里に完成された「いき」の精神で説明するというのは、ずいぶん「いき」なやり方である。九鬼さんはあくまで「いき」の哲学者であった」¹³⁰。本章ではさしあたり「日本的性格」を『「いき」の構造』と同工の論文として検討していく。

初めに我々が注目するのは「意気」と「諦念」の関係性の強化である。『「いき」の構造』では「「諦め」を得た「媚態」が「意気地」の自由に生きる」ことが「いき」であると言われていたのに比して「日本的性格」とは「神、儒、仏三教の融合を基礎として国民精神が涵養され日本文化の特色を発揮」（3/281）するものと言われているように、後者において三徴表はより明確に武士道の体系に基礎づけられたものとなっている。そして両論文の最も大きな差異は「意気」と「諦念」との結びつきが強調されたことにある。

まず『「いき」の構造』においては「媚態」と「意気地」、「媚態」と「諦め」の協力関係について以下のように論じられている。

第二および第三の徴表は第一の徴表たる「媚態」と一見相容れないやうであるが、はたして真に相容れないであらうか。先に述べたやうに、媚態の原本的存在規定は二元的可能性にある。然るに第二の徴表たる「意気地」は理想主義の齎した心の強味で、媚態の二元的可能性に一層の緊張と一層の持久力を提供し、可能性を可能性として

¹³⁰ 『九鬼周造全集 第九巻』月報9、p.5。

終始せしめようとする。即ち「意気地」は媚態の存在性を強調し、その光沢を増し、その角度を鋭くする。媚態の二元的可能性を「意気地」によつて限定することは、畢竟、自由の擁護を高唱するに外ならない。第三の徴表たる「諦め」も決して媚態と相容れないものではない。媚態はその仮想的目的を達せざる点に於て、自己に忠実なるものである。それ故に、媚態が目的に対して「諦め」を有することは不合理でないのみならず、却つて媚態そのものの原本的存在性を開示せしむることである。媚態と「諦め」との結合は、自由への帰依が運命によつて強要され、可能性の措定が必然性によつて規定されたことを意味してゐる。即ち、そこには否定による肯定が見られる。要するに、「いき」といふ存在様態に於て、「媚態」は、武士道の理想主義に基づく「意気地」と、仏教の非現実性を背景とする「諦め」とによつて、存在完成にまで限定されるのである。(1/21-2)

この部分において「意気地」と「諦め」が「相容れないか否か」は検討されていない。『時間論』では仏教による主知主義的超越的解脱と武士道による主意主義的内在的解脱とは対立するものではないにせよ別の方法として提示されていたように、『「いき」の構造』執筆の段階では、両者はいずれも「いき」の質料因たる「媚態」を靈化する形相因ではあつても、根本的には異質なものと見做されていたのであろう。しかしながら「日本的性格」では「自然」と「意気」、「自然」と「諦念」の協力関係が述べられた後に次のように論じられているのである。

意気とは武士道に於て見られる自力精進の精神である。諦念は他力本願の宗教の本質をなしてゐる。この両者は果して相容れるであらうか。いつたい気節のために動く意気は動の方面である。物に動じない諦念は静の方面である。そして動の中に静があり、静の中に動があるといふ可能性が見られる限り、意気と諦念との結合の可能性も目撃されなければならぬ。武士道でも命に安んずるといふことを云ふ。山鹿素行は大丈夫が天命に安んずべきことを説いている。「命に安んぜずしては、しひて妄動し妄作せんこと、大丈夫の甚だ慎しむべきところなり。……今、命に安んずるを以て存心の工夫と致す」。なほ、武士道が死を顧みないといふ裏面には死をあつさり諦めてゐるといふ知見が窺はれる。一般に「死への存在」というやふなものは「諦念を基礎とする意気」といふ形で明瞭にあらはれてゐる。死は生を殺すものではない。死が生を本当の意味

で生かしてゐるのである。無力と超力とは唯一不二のものとなつてゐる。諦念は意気の中に見られる否定的契機として欠くことのできないものである。(3/284-5)

時間論や「いき」論において展開された「意気地」と「諦め」は、ここにおいて「諦念を基礎とする意気」という形で明確に協力関係に置かれることになったのである¹³¹。九鬼は「日本的性格」等において「意気」を論じる際、山鹿素行による講義集『山鹿語類』から引用を行っているのだが、そのいずれも「士道」篇から引かれたものである。周知のとおり、素行は江戸時代前期の儒学者であり、太平の世における武士の存在理由を模索した人物である。素行は「士道」篇の冒頭「己ノ職分ヲ知ル」において次のように述べている。

人ハ万物ノ靈ニシテ、万物人ニ^{イタツツク}至テ尽。コ、ニ生々無息ノ人、或ハ耕シテ食ヲイトナミ、或ハタクミテ器物ヲ造リ、或ハ互ニ交易利潤セシメテ天下ノ用ヲタラシム、是農工商不^ム得レ己シテ相起レリ。而シテ士ハ不^サ耕シテクライ、不^ラ造シテ用イ、不^キ売買シテ利タル、ソノ故何事ゾヤ。我^{ワレ}今日此身ヲ^{カエリミ}顧ルニ、父祖代々^{キョウバ}弓馬ノ家ニ生レ、朝廷奉公ノ身タリ、彼ノ不^サ耕不^ラ造不^ワ活ノ士タリ。士トシテ其^{ソノ}職分ナクンバ不^カ可^ル有レ、職分アラズシテ^{クワイ}食用^{タラ}足シメンコトハ遊民ト可^フレ云ト、^{ヒタスラ}一向心ヲ付テ我身ニ付テ^{ツイ}詳^{ツマビラカ}ニ省リミ考フベシ。¹³²

土地を耕さず、何も生産せず、商売もしない武士の職分とは何であるのか、そしてそのような武士の家に偶然に生まれた自らの職分は如何なるものであるのか。「武」が不要となった時代、武士は「遊民」に他ならないのではないか。「士道」篇はまず、素行自身が己の

¹³¹ なお付言すれば、「日本的性格」は、「意気」を構成する一契機としての武士道と、神道、儒教、仏教の三つ組みによって構成される「明治武士道」の体系そのものとしての「武士道」が入れ子状になっている。つまり、武士道によって武士道を論ずるという矛盾に陥っているものであり、またこの矛盾は当然「いき」論にもあらわれていることになる。すなわち九鬼が「意気地」を「武士道の理想」であるという時、それは儒教的側面のみを指しているものと考えなければならない。いずれにせよ武士道論の歴史的整合性に関して、九鬼は極めて無頓着であった。

¹³² 『山鹿素行』（『日本思想体系』三十二、岩波書店、1970年）p. 31。

運命を明らかにしようとするところから開始されているのである。太平の世に生まれた武士が自身の存在の「なぜ」を問うていく姿に、九鬼は偶然者の「分裂に悩む魂」を見出したのであろう¹³³。

第4節：「おのづから」「みづから」「じねん」の関係性

さて「日本的性格」では日本文化のもつ性格としてなお「自然」の徴表が挙げられている。「自然」は神道に関連付けられながら論じられる。九鬼は賀茂真淵や本居宣長の思想にふれながら、「おのづからな自然」という概念について論じている。

自然といふことは日本的性格の重要な契機である。賀茂真淵が「天地のまにまに」とか「天地の心のまにまに」とか「天地に随て」とか云つてゐるのはみな自然のおのづからなことを云つてゐるのである。(3/275)

日本の道徳の理想にはおのづからな自然といふことが大きい意味を有つてゐる。殊更らしいことを嫌つておのづからなところを尊ぶのである。〔…〕いつたい西洋の観念形態では自然と自由とは屢々対立して考へられてゐる。それに反して日本の実践体験では自然と自由とが融合相即して会得される傾向がある。自然におのづから迸り出るものが自由である。〔…〕自由の「自」は自然の「自」と同じ「自」である。「みづから」の「身」も「おのづから」の「己」もともに自己としての自然である。自由と自然とが峻別されず、道徳の領野が生の地平と理念的に同一視されるのが日本の道徳の特色である。(3/276-7、強調引用者)

ここで注目すべきことは、「おのづからな自然」という概念が「自然」と「自由」とが止揚されたものとして論じられていることである。これは例えば「自然」が「自由」を止揚するとか、「自由」が「自然」を止揚するなどということではない。「自由と自然とが峻別されない」状態が「おのづから」なのだと言っている九鬼は言っているのである。

¹³³ 西原信彦「九鬼周造における武士の美と道徳」(『倫理学研究』第48号、関西倫理学会、2018年 所収) p. 141-2 参照。

「おのづから」の概念は、「日本的性格」より以前の著作のうちにも度々現れるものであり、多くの場合「おのころ島」の神話と共に論じられている¹³⁴。『偶然性の問題』において「おのづから」ははじめに、「アウトマトン」の語の一部を意味するものとして挙げられている。アウトマトンは「αὐτό おのづから」+「μᾶτην 理由なく」から成り、すなわち「自発性」と「非決定性」を意味しているとされる(2/93-5)。また「おのづから」は、同書第二章第十二節「因果的消極的偶然」においても現れ、そこでは原子の運動における自発的な「傾き」のうちに見られる偶然性が考察されていたのであった(本論第1章第4、9節参照)。さらに同節では「おのづから」をアウトマトンと同様に「非決定的自発性」を意味する語として取り扱ったうえで、「自発性」を意味する「みづから」と、「非決定性」を意味する「じねん」の概念を取り出している。九鬼によれば「因果的偶然としての「おのづから」なる非決定的自発性は、異種結合によつて目的的必然の方向へ転じて「みづから」の有つ自由となり、それと反対に同種結合によつて目的的偶然の方向へ走つて「じねん」すなはち自然となる」(2/98-9)。そして以下のように図式化されている。

因果的偶然=非決定的自発性(おのづから)	{	〔異種結合の結果〕目的的必然=自由(みづから)
		〔同種結合の結果〕目的的偶然=自然(じねん)
		(2/99 参照)

また上の議論は倒逆的に、「東洋の思想にあつては自由と自然とは乖離的対立をしないで融合相即して見られる傾向が著しい。「みづから」の有つ目的性必然性と「じねんに」の有つ因果的必然性とが「おのづから」なる自発性に止揚された段階と見ることが出来る」(2/102、強調引用者)のだとも言われている。この部分で「じねん」は因果的必然の性格をもったものとされている。本論第2章において論じてきた通り、「関心的尖端」として目撃される目的性偶然に対する「なぜ」の問いは因果系列を遡り、究極の因果的必然「x」に到達するのであった。同章第7節において引用した部分を改めて参照する。

運命の概念は恐らく目的性偶然が人間の全存在性を威圧する如き場合に生じたものであらう。目的性偶然は容易に因果的必然と異種結合をする。更に同種結合によつて因

¹³⁴ 4/47、3/169 等参照。

果的必然が目的必然と結合する。さうしてこの「必然—偶然」の複合体が事態そのものの彫大さによつて現実超越性を獲得したものが運命にほかならない。〔…〕運命の概念にあつて、目的偶然と目的必然とが結合してゐるのは如何なる意味かといふに、前者は人間実存の地平に於ける目的性に関し、後者は超越的目的性に関してゐるのである。(2/229-30)

すなわち目的偶然である「じねん」に対して形而上的な潜勢的合目的性が仮想された時、我々はそれを「運命」と呼ぶのである。そして「日本的性格」において「じねん」は諦念と自然との関係が論じられる際に言及されている。「自然に従ふといふことは諦めの基礎をなしてゐる。諦めとは自然なおのづからなものへの諦めである。〔…〕親鸞に「自然」といふ思想があるのもそこから理解することができる。「自然といふはしからしむといふ。〔…〕信心のおこることも釈迦の慈父、弥陀の悲母の方便によりて、無上の信心を発起せしめたまふとみえたり。是れ自然の利益なりと知るべし」。〔…〕諦念は自然といふことからおのづから出て来るものである。自然をそのまま明らかにすること、明めることが諦めである」(3/283-4、強調・ルビ原文)。諦念とは「じねん」すなわち因果的必然的な運命を「じねんに」すなわち目的偶然的に自覚することなのであり、ゆえに運命への帰依は「遇うて空しく過ぐる者無し」という他力の精神によってあらわされるのである。九鬼は自然、意気、諦念の関係を以下のように述べている。

自然とはおのづからな道であつた。道はたとへおのづからな道であつても苟くも道である以上は踏み行かなければならぬ。その踏み行く力が意気である。然るに道には踏み出される出発点と踏み終る終点とがある。出発点と終点との明かな自覚が諦念である。それ故、自然といふおのづからな道は一方に於て生きる力の意気といふ動的な迫力と、他方に於て明かに明める諦念といふ静的な知見とを自己の中に措定してゐるといふことができるのである。(3/286)

「おのづからな自然」のうちには、「みづから＝自由＝意気」と「じねん＝自然＝諦念」とが同時に止揚されているのである。すなわちこの「おのづから」こそが、「倫理的であると同時に美的な」生き方を言うものに他ならない。

第5節：田中による「随順」の論考

さて以上の検討を踏まえて「おのづから」の道德について本論なりの解釈を行う前に、「日本的性格」をめぐる二つの先行研究の存在に言及しておきたい。まずは田中久文による「随順」の論考を見て行こう。田中は晩年の九鬼が「媚態」ではなく「自然」を用いるに至った理由を、当時彼が抱えていた「寂しさ」に見出している¹³⁵。以下、田中の主張を整理する。帰朝から二年後の1931年、九鬼は父、隆一と母、波津子を相次いで亡くす。また妻、縫子との離婚、親友、岩下壮一との死別を経験した九鬼にとって「『いき』の構造』で語られていたような自他の緊張関係は、こうした「寂しさ」を乗り越える道としてはもはや有効なものではなくなって」¹³⁶いった。昭和11年以降に作られた歌のうちでは、「寂しさ」が以下のように詠まれている。

寂しさのやるかたもなし秋の夜に小さき舞妓の舞を見るかな（別/133）

人の世は生きるにさびし冬の夜をいねがてにして物おもひ居り（別/147）

西洋という「汝」もまた思い出となっていき、他者を喪失した九鬼の心中では「二元的な対峙の世界が次第に薄らいで」いく。そうした「寂しさ」を抱えながら大学で教鞭を執っていた九鬼は、京都での暮らしのなかで歴史と自然に触れることとなった。田中は1937年執筆とされる未発表随筆「東京と京都」の次の部分を例示している¹³⁷。

京都ではちよつと散歩に出ても到るところが名所旧蹟である。市観光課の立札に私は足を留める。この塚は桓武天皇が都を定め給ふたときに鎧兜を埋めて都の鎮護とされたところだとか、西行がこの桜の下で「願はくは花のもとにて我れ死なむ」の歌を詠んだのであるとか、立札を読むだけでも歴史との深いつながりを感じる。〔…〕京都は更に自然にも恵まれてゐる。南禅寺の私の宅から十五分位歩けばもう山の中へ入つてしまふ。春は〔…〕つつじがうす紫に咲いてゐるし、秋は新しい縄張りに松茸の近く

¹³⁵ 田中前掲書、p. 153 以降参照。

¹³⁶ 田中前掲書、p. 154。

¹³⁷ 田中前掲書、p. 154 参照。

を歩いてゐるなど感じる。〔…〕歴史と自然とが京都の私の生活を幸福にしてくれる。

(5/191)

歴史と自然に囲まれた京都での生活をとおして、九鬼の「二元性」は次第に変化していく。『「いき」の構造』において「意気地」は「異性に対して一種の反抗を示す強味」とされていたが、「日本的性格」において「意気」はそのような他者との緊張関係を構築する性質のものとしては語られず、「高い理想の実現のためには一身を賭すといふ気概」(3/278)、「死をも厭わない」(同上)心、「真ごころから生れた自己犠牲の精神」(3/279)などと表現され、「無私」の精神が説かれている¹³⁸。また「運命に対する知見に基づいて執着を離脱した無関心」であった「諦め」は、「自然を明かに凝視することによつて自己の無力が諦められる」(3/283)と言われるように、『「いき」の構造』に比して、自然への随順というイメージが強められている¹³⁹。

このような議論を経て田中は九鬼の言う「おのづから」に、自然への「随順」の思想を見出している。田中曰く、その道徳は「おのづからな四季の移り変りのように、おのづからになだらかな形で存在する」¹⁴⁰のであり、「日本的性格」においては、「意気」も「諦念」もともに「自然」への随順という形の中に強くはめ込まれている¹⁴¹。「自然」とは、「いき」において対立的なものとして語られていた「二元が二元のまま、しかも統合された世界」¹⁴²なのだ和田中は言うのである。「日本的性格」においては、すべてが「自然」の下に包摂されているのである。それが『「いき」の構造』のもっていた二元的な緊張感を失わせている原因であることは事実である。しかし、ここで述べられている「自然」の思想というものが、偶然と必然とをいかに統合するかという、それまでの九鬼の哲学が一貫して追求してきた問題に対する一つの結論であるということもまた否定できない¹⁴³のだ和田中は論じている。

¹³⁸ 田中前掲書、p. 167 参照。

¹³⁹ 田中前掲書、p. 168 参照。

¹⁴⁰ 田中前掲書、p. 164。

¹⁴¹ 田中前掲書、p. 169。

¹⁴² 田中前掲書、p. 158。

¹⁴³ 田中前掲書、p. 170-1。

第6節：古川による「習慣」の論考

田中による以上のような「随順」の論考を受けて、古川雄嗣が提示しているのが「習慣」の論考である¹⁴⁴。以下、古川の論を整理していく。まず古川は田中の論考を「日本的性格」の積極的意味の正当な評価を試みた唯一のものであるとする一方で、田中が「自然」とは「因果的にも目的的にも全く偶然のままに生きることが、より広い視点から見たときには、ある種の必然にかなったものになるという生き方」であり、「偶然にまかせて自在に生きることがかえって大きな視点から見れば必然にかなった生き方になるという考え方」¹⁴⁵だということには「疑問を呈さないわけにはいかない」¹⁴⁶と述べる。

古川は田中と同様、「いき」論と「日本的性格」との間における「意気」や「諦念」の意味内容の変化を指摘している。『「いき」の構造』においては異性への反抗、すなわち目的の必然性を否定する契機として働いていた「意気地」は、「日本的性格」では理想のために一身を賭す気概、すなわち目的の必然性を実現する契機として語られ、また「諦念」は「意気」による目的への投企の礎となる被投性、因果的必然性の自覚として論じられているのだとする¹⁴⁷。そして「この二契機によってその都度の現在を必然化するところに「自然」が実現するわけであるから、結局「自然」とは、実は『偶然性の問題』で言われた「運命」とまったく同一の意味内容を指し示すものであることがわかる」¹⁴⁸、また「意志の自由としての因果的偶然性に基づいて、「自然」の目的的偶然性に抗して、目的の必然性を「みづから」自律的に創造して行くことが「運命」である」¹⁴⁹と言う。

そして古川は「運命」と「自然」の構造の類似を捉えつつも、「運命」には「偶然性が止揚された契機として必然性の中に含まれている」一方、「自然」には「必然性が止揚された契機として偶然性の中に含まれている」と指摘する。すなわち「運命」とは、与えられた偶然を必然化する論理であるのに対して、「自然」とは更に「運命」をもう一段階止揚し、

¹⁴⁴ 古川『偶然と運命』p. 275 以下参照。

¹⁴⁵ 田中前掲書、p. 158。

¹⁴⁶ 古川『偶然と運命』p. 279。

¹⁴⁷ 古川『偶然と運命』p. 283 参照。

¹⁴⁸ 古川『偶然と運命』p. 283。

¹⁴⁹ 古川『偶然と運命』p. 284。

必然を偶然化する論理なのだというのである¹⁵⁰。「日本的性格としての「自然」においては、「自然」と「自由」とが融合相即しているという。「自然（じねん）」の目的的偶然性は、「運命」を媒介として、「自由」の目的的必然性に止揚される。それゆえに「自然」と「運命」とは一面において被投的投企という同一の構造をもっている。しかしながら、苟くも両者が融合相即していると言う以上は、「自由」の目的的必然性もまた、「自然（じねん）」の目的的偶然性へとさらに止揚されなければならない¹⁵¹。そしてその「偶然化」は、「習慣化」によって成されるのだと彼は言う。古川は『偶然性の問題』の以下の部分に着目している。

意識的行為が習慣によつて無意識的な反射運動に変わる事実に基いて、意識が習慣によつて無意識になつた極限を自然界と見る考へ方がある。習慣とは謂はば意志が自然に至る微分的連続である。「習慣の歴史は自由が自然へ帰還する路を表はす、或は寧ろ自然的自発性によつて自由の領域が侵されることを表はす」「かくして恐らく自然の領域に認識の先見の支配が現はれる」とラヴェッソンは云つてゐる（2/61）

¹⁵⁰ 「「自然」は、「おのづから」のもつ因果的偶然性を、そしておそらくは「じねんに」のもつ目的的偶然性をも、依然として失わないということである。ここに「自然」の「自然」たる所以がある。と言うのは、たしかに「自然」は因果的および目的的の必然性をその契機として含んでおり、従つて行為的实践による不断の偶然の必然化である「運命」と同じ構造をもっている。しかしながら、その必然性の契機はあくまでも「おのづから」なる自発性に止揚されたものである。つまり、必然性が止揚された契機として偶然性の中に含まれているのが「自然」であるのである。しかるに「運命」とは、偶然性が止揚された契機として必然性の中に含まれているものであったはずである。そうすると我々はここで、「運命」と「自然」とでは、偶然性と必然性の順序が正反対になっていることに気付く。「運命」とは偶然の必然化であったが、「自然」にあつては、その必然化された必然性が、さらにもう一段階、止揚（否定）されて偶然化しているのである」（『偶然と運命』p. 284、強調原文）。古川は「運命」が「目的的偶然」を「目的的必然」によって否定するのとは反対に、「自然」は「目的的必然」を「目的的偶然」によって再び否定すると言う。しかしながら、「日本的性格」で論じられているのは「因果的偶然」の性格をもった「おのづからな自然」の道德であり、この点に関して本論と古川の論考とでは「自然」の捉え方に相違がある。

¹⁵¹ 古川『偶然と運命』p. 284-5。

これは九鬼が「目的手段関係は倒逆的の因果関係である」ことを論じるために用いた例である。古川は言う。「たとえば早朝の起床が最初は強固な自律的意志に基づいて自然の欲求に抗する意識的行為であったにも拘らず、やがてそれが反復され、習慣化するに及ぶと、自己の意志とは無関係に自然に早朝に目が覚めるようになる。もと因果的偶然に基づく目的必然であったものが、習慣の媒介によって、因果的必然に基づく目的偶然に転ずるのである。「自由が自然へ帰還する」とは、この過程を意味している。「自然」の目的偶然の中に、「自由」の目的必然が止揚されるのである」¹⁵²。

さらに古川は続ける。「まさにシーシュポスの神話の如く、常に否定される必然性を、何度でも何度でも、絶えず必然化しようとする〔…〕つまり、「運命」の無窮の継続、道徳的意志に基づく行為的実践の無窮の反復が、いつしか「習慣」化することによって「自然」化する。もと「自由」に基づく自律的な道徳的実践であったものが、その反復によって因果的必然的な「自然」になる。〔…〕従って、九鬼の言う「自然に生きる生き方」とは、決して〔…〕「偶然にまかせて自在に生きることがかえって大きな視野から見れば必然にかなった生き方になるという考え方」ではない。逆である。偶然が必然になるのではなく、必然が偶然になるのである。〔…〕「遇うて空しく過ぐる勿れ」という「命令」を絶えず自己に与え続けることによって、その彼方にかろうじて現れ来る究極的な理想の生の姿。それが「自然に生きる生き方」である」¹⁵³。習慣化によって、意志の反復は我々の「第二の自然」¹⁵⁴となるのだと古川は述べている。

第7節：両論考の検討

以上が田中による「随順」の論考と、古川による「習慣」の論考の概要である。田中は「日本的性格」においては、すべてが「自然」の下に包摂されているのだと言い、古川もまた「自由」の目的必然は「自然（じねん）」の目的偶然性へとさらに止揚されなければならないのだと述べていた。両者はともに『「いき」の構造』と「日本的性格」における「意気」と「諦念」のもつ意味内容の変化を主張しつつ、「自然」を九鬼の道徳論の

¹⁵² 古川『偶然と運命』p. 285-6。

¹⁵³ 古川『偶然と運命』p. 288-9、強調原文。

¹⁵⁴ 古川「「自然支配」と「自然随順」のあいだ」p. 161。

ひとつの到達点と見做す論考であるという共通点をもっている。両者はいずれも「いき」論と「日本的性格」とに見られる目的論が変化しているという仮定に基づいた論考である。田中の述べる「因果的にも目的的にも全く偶然のままに生きることが、より広い視点から見たときには、ある種の必然にかなったものになるという生き方」と、古川の述べる「もと「自由」に基づく自律的な道徳的实践であったものが、その反復によって因果的必然的な「自然」になる」生き方とは、いずれも「じねん」の「目的偶然性・因果必然性」を目指しているという点で共通するものであると言えよう。しかしながら、田中が言う「偶然から自然へ」、あるいは古川の言う「運命から自然へ」というような移行は、果して本当に存在しているのだろうか。

各論考において見過ごされている点があるとすれば、それは九鬼哲学の目的論のもつ仮想性と、それに基づく遊戯性である。そもそも『「いき」の構造』において語られていた「意気地」とは、「異性に対して一種の反抗を示す強味」であると同時に「媚態の存在性を強調し、その光沢を増し、その角度を鋭くする」もの、「自由の擁護を高唱する」ものでもあったはずである。また「諦め」についても同書において既に「媚態と「諦め」との結合は、自由への帰依が運命によつて強要され、可能性の措定が必然性によつて規定されたことを意味してゐる」のだと言われていた。すなわち田中、古川が注目している「いき」論における目的必然性の否定の態度とは、我々の「媚態」すなわち身体の自然に対する「反抗」、自的の仮想化のことなのであり、「日本的性格」における目的必然性の肯定の態度とは、「運命」の仮想によつて得られた理念、ピュシスとしての自然への「憧憬」、仮想的合目的性の肯定のことなのだという点を考慮するべきである。九鬼のいう道徳とは『時間論』から一貫して「仮想的な世界へ仮定的に」適用されるものなのである。『「いき」の構造』は目的の遊戯化の美を説くもの、「日本的性格」は遊戯における目的追及の道徳を論じるものと解すべきである。そしてこの理論が偶然論、時間論、「いき」論を貫く、イマジナリーとバーチャルによつて構築されるありのままの世界観に基づくものだという事は、本論で既に論じてきたとおりであり、「日本的性格」においても変化はないものと見るべきであろう。

『「いき」の構造』と「日本的性格」との間にある種々の変更点は、同一の問題に対する美的アプローチと道徳的アプローチの差異によるものなのであり、そこに本質的な変化は

無いものと思われる。「意気」や「諦念」の外見上の変更は、それが志向する目的性の相違に由来するものに過ぎない。さらに付言すれば、このような言わば目的の二重化は、『偶然性の問題』において言及されていた「「目的なき——目的」といふ二肢的構造」によって雄弁に物語られる構造なのである。九鬼の道德論、こう表現してよいならば仮想的・遊戯的道德論において、目的必然の否定と仮想的目的の肯定とは、常に同時に成立するものなのであり、「いき」論に表される美的な生き方と、「日本的性格」に表される道徳的な生き方が総合されることこそが、九鬼が目指す「倫理的であると同時に美的な」生き方に他ならないのである。

両論考による「自然」解釈に対しては、なおも反論の余地がある。「偶然にまかせて自在に生きることがかえって大きな視点から見れば必然にかなった生き方になる」のだという、田中の論じる「無私」の精神や、自然への「随順」の思想は、例えば『無門関』において語られる「遊戯三昧」に見出すことが出来る。禅の修行を試みる者は徹底して「無」であらねばならない。「無の字に参ぜよ。昼夜提撕して、虚無の会を作すこと莫れ、有無の会を作すこと莫れ」¹⁵⁵。昼も夜も「無」であり続け、「虚無」や「有無」とはこういうものだとイメージしてもいけない。「悪知悪覚を蕩尽して、久々に純熟して自然に内外打成一片ならば、唾子の夢を得るが如く、只だ自知することを許す。驀然として打発せば、天を驚かし地を動ぜん。関將軍の大刀を奪い得て手に入るが如く、仏に逢うては仏を殺し、祖に逢うては祖を殺し、生死岸頭に於いて大自在を得、六道四生の中に向かって遊戯三昧ならん」¹⁵⁶。禅を志す者は目的必然の否定を徹底しなければならない。さすれば真理をじねんに知ることが出来、遊戯するが如くに生きることが出来るであろう、と言われているのである。九鬼が「おのづから」の道德を述べる時、そこには確かに自然と自由という二元の「調和」を見出すことが出来る。それでは「いき」論において語られていた二元的「対立」の思想は 1937 年の九鬼にとっては最早過去のものとなってしまったのであろうか。けれどもまた、田中が挙げていた随筆「東京と京都」では以下のようにも続けられているのである。

しかし現代生活は何と云つても東京のものである。銀座と四條通とはまるで比較にも

¹⁵⁵ 『無門関』西村恵信訳注、岩波文庫、2017年、p. 22。

¹⁵⁶ 『無門関』p. 22-3。

ならない。丸善や三越の洋書部へ行くと京都の貧弱さが腹立たしくなる。〔…〕私は三条の橋あたりから静かに叡山を眺めるのが好きであるが、両国邊の大川端に立つてネオンサインの色彩の動きに心を任せるのも好きである。特に私にとっては京都は静かなもの純粹なものである。東京は複雑な動揺を意味してゐる。(5/192)

東京と京都。私は私の思索にあつて、内容に東京の豊富さを、形式に京都の静けさを、おのづから反映させることができれば幸だと思ふ。(5/194、強調引用者)

「内容に東京の豊富さを、形式に京都の静けさを」という、なんとも九鬼らしいこの言い回しからは、弁証法的な「対立」の存在がはっきりと感じとれるはずである。ヨーロッパを離れ、父母、旧友との死に別れを経て他者との間の二元的緊張を喪失するにつれ、九鬼の心中で二元の統合された世界が求められることになったという田中の考察は一面の真理をもっているだろう。しかしながら「東京と京都」という題には、二元的対立が対立したままに共存し止揚されることの理想があらわされているのではないか。

また九鬼は確かに素行の「命に安んずる」思想に強い共感を示してはいた。けれども彼は『思想』1937年2月号に「日本的性格」が発表されることとなったのと同年の1月23日、ラジオ公演「偶然と運命」において、先に見たツアラトウストラの「引返して意志する」意志の議論に続けて次のように語っているのである。

人間としてその時になし得ることは、意志が引返してそれを意志して、自分がそれを自由に選んだのと同じわけ合ひにすることであります。山鹿素行も武士は命に安んずべきこと、すなはち運命に安んずべきことを教へてゐるのでありますが、安んずるといふばかりでなく更に運命と一体になつて運命を深く愛することを学ぶべきであると思ふのであります。自分の運命を心から愛することによつて、澆漑たる運命を自分のものとして新たに造り出して行くことさへもできる(5/34-5、強調引用者)

我々は我々の意志の自由によつて初めて「運命と一体」となることが出来る。「命に安んずる」ばかりでなく、「みづから」の意志によつて運命を愛することで、我々は真に運命を

自分のものとする事が出来る。田中の述べている「無私」や「随順」の道徳は、『無門関』にあらわされるような「じねん」の道徳であるだろう。しかしながら 1937 年にあってもなお九鬼は、自然への「随順」ではなく、あくまでも「みづから」を、道徳の「内容」として持ち続けているのである。そしてここで九鬼は素行の「命に安んずる」道徳に再解釈を与えている。運命すなわち「じねん」に安んずるばかりでなく「運命と一体」となるという「みづから」の意志による道徳が素行の思想のうちに見出されている。九鬼が素行を引き合いに出したのは、素行の士道論に、「安んずべき命」を持たない「遊民」の葛藤を見出したからではないか。「大丈夫」とは武士のもつ「ますらおぶり」の美德を意味する。戦いのない時代に、それでも武士の職分を全うしようとする素行の姿に、九鬼は「諦念を基礎とする意気」のあらわれを看取したのではあるまいか。

また古川は「習慣」とは、「自由」の目的必然性を「自然（じねん）」の目的偶然性に媒介するもの¹⁵⁷であると言うのだが、すなわち彼の論考もまた田中と同様に「おのづから」ではなく「じねん」の道徳を論ずるものとなっている。そして古川は、「日本的性格」を「じねん」に則って解釈し、「必然の偶然化」の理論を提唱している。しかしながら既に述べたとおり、田中の言う「偶然」から「自然」への、あるいは古川の言う「運命」から「自然」への変化は見かけ上のことである。そも同論文において論じられている「自然」とは一貫して「おのづからな自然」なのであり、「じねん」は諦念と自然の関係を論じるために述べられたものに過ぎない。

「習慣」の論考に関して、それを九鬼が、古川が定義しているような意味合いにおいて肯定しているとは考え難い。論文「我が人生観」¹⁵⁸（1934 年）における次の文章を見よ。

人間である以上は善も悪も自己の行為は悉くおのれの双肩に担つて腹の底からはつきりと自由を呼吸してゐなければならない。物的生産力の万能を信じて甘んじてその奴隷となるやうな史観を有つことは私には到底できない。意志決定論ほど人間の尊厳を傷つけるものはほかに考へ得ない。〔…〕自由の自は「みづから」であつて「おのづから」〔→じねん〕ではない。性格からおのづから〔→じねんに〕流れ出る行為は既に自

¹⁵⁷ 古川『偶然と運命』p. 285。

¹⁵⁸ この論文は 1934 年に『理想』に発表された際に、編集者によって「我が人生観」という題が与えられ、単行本『人間と実存』（1939 年）に収録された際には「人生観」と改題された（3/440 参照）。

由の領域を脱して法則の必然性の領域へ移つてしまつてゐるとも云へる。もつとも、個々の自由な行為が集積して習慣によつて法則化したと考へればそれでもいい。だが一方に性格そのものの起始を歴史的社会的所与と見做し、他方に性格から自然〔じねん〕に出る行為といふ意味以外に自由を認めないならば、それは歴史的決定論へ歸つてしまふ。眞の自由は個々の行為の選択そのものに存しなくてはならない。自由なる行為は性格を造ると共に性格を毀ち得るものでなければならぬ。自由は瞬間瞬間に行為を無から創造するものでなければ本当の自由ではない。従つて自己とは実体のやうな単なる連続ではなくて、非連続の連続といふ構造を有つたものである。〔…〕自由の觀念が人生觀の基調を成して初めて人間は本当に生きることができるのである。

(3/101-2、強調、補足引用者)

上の文章は慎重に議論しなければならない。まず九鬼は『偶然性の問題』において次のように述べている。「「おのづから」といふ語は「自然」を意味し、その結果として却つて因果的偶然に対立する場合もある。しかし、その時には半面に於て自的的偶然を意味する限り、自然と偶然との合体したものを表現してゐると考ふべきである。『理想』特集号「人生觀の哲学」中の「我が人生觀」〔…〕では特にこの意味で、すなはち「自然」として因果的偶然に対立する意味で「おのづから」の語を用ひて置いた」(2/98、強調引用者)。つまり「我が人生觀」における「おのづから」とは、自的的偶然でありかつ因果的必然である「じねん」の意味で用いられているのである¹⁵⁹。

¹⁵⁹ なお、古川もまた『偶然性の問題』の上の部分に注目しながら次のように論じる。「ここで言われる「おのづから」は「自然」の因果的必然性とその裏面の自的的偶然性を意味しており、従つて彼は、それに対抗する「みづから」の思想、すなわち意志の自由としての因果的偶然とそれに基づく道徳的実践としての自的的必然とを、断固として擁護しているのである。／そのうえで、さらに注目すべき点が二つある。／まず第一に、その「自由」ないし「みづから」の立場を擁護する根拠として示されているのが、実は原始偶然の思想にほかならない。「自由は瞬間瞬間に行為を無から創造するものでなければ本当の自由ではない」と彼は言っている。実に、原始偶然とはまさに「無からの創造」にほかならない〔…〕それは「非連続の連続」なのである。〔…〕第二に、彼は断固として「自由」を擁護して「自然」を退けつつも、同時に、「もつとも個々の自由な行為が集積して習慣によ

『「いき」の構造』では「「諦め」は爛熟頹廢の生んだ気分であるかもしれない。またその蔵する体験と批判的知見とは、個人的に獲得したものであるよりは社会的に継承したものである場合が多いかも知れない」(1/20)とされている。すなわち、我々の性格は個人的な資質による以外にも外的な要因によって因果的に必然的に決定されるものであり、もとは一個人の性格に過ぎなかったことが、習わしとなってある社会全体の性格にまで醸成されることは往々にしてあり得ることだろう。

古川が指摘しているように¹⁶⁰、草稿「邦詩の押韻に就いて」の中で確かに九鬼は次のように述べている。「凡そ形式に束縛を感ずるのは詩人にとって決して誉ではない。自ら客観的法則を立し、自ら客観的法則に従ふとき、詩人は自然のやうな自由を感ずるであらう」(5/263、強調引用者)。しかしながら「自己の意志とは無関係に自然に早朝に目が覚めるようになる」というような、「みづから」が「じねん」へと埋没してしまうようなことを、九鬼は肯定しているのではない。「真の自由は個々の行為の選択そのものに存しなくてはならない」のだと言われているように、たとえ我々の性格や行為が習慣のように繰り返されていようとも、それは「瞬間瞬間に行為を無から創造する」自由意志の回帰でなければならぬのである。確かに我々は訓練によって二足歩行や言語的思考や発話を習得し、それは我々にとって極めて自然な習慣となっている。けれども我々は「自己の意志とは無関係に」歩き、考え、話すようになったのでは決してない。また我々にとっての日本語は社会的に継承された歴史的社会的所与であるが、我々はこれを「みづから」用いているのである。

繰り返しによって自由は「第二の自然」になるのだという古川の考察は、九鬼哲学の真相を穿っている。しかし、偶然化するのとは目的性なのではない。(たとえ目的に関してはそ

って法則化したと考えればそれでもいい」とも言っている。これこそが九鬼哲学における「自然」なのである」(「自然支配」と「自然随順」のあいだ」p. 162、強調原文)。つまり古川は習慣こそが九鬼の「自然」なのだと言うのであるが、ここでは「我が人生観」における議論の順番が転倒されてしまっている。九鬼は「自由を認めないならば、それは歴史的決定論へ帰つてしまふ」のだと言うように、彼は古川の言うような、目的的に偶然化された行為の連続を「自由」の発露として論じてはいない。「非連続の連続」とはむしろ習慣化を避け続けることなのではなかろうか。

¹⁶⁰ 古川『偶然と運命』p. 286 参照。

うであっても、仮想的・目的に関してまでも) 無目的、無意味な行為の連続が「おのづからな自然」なのではない。そうではなく九鬼は、自由意志の無窮の繰り返しがいつしか因果的偶然の外観を呈するようになるということ、まるで偶然にそうなっているかのような自然さで、意志の発露が行われるということとをここで言っている。意志が発せられる際に見られるある種のぎこちなさがなくなるということ、鳥の囀るように言葉を話すということ、演技と演技でない行為の境界がなくなるということ、「みづから」と「じねん」の見分けがつかなくなった状態が「おのづから」なのである。

田中、古川は「日本的性格」における「自然」を「じねん」と捉えて考察していたのであるが、「自然」とはそもそも「媚態」だったのであり、すなわち「おのづからな自然」とは、意気と諦念とが身体化したものであると言える。そしてこのことは「いき」が「道徳的理想主義と宗教的非現実性との形相因によつて、質料因たる媚態が自己の存在実現を完成したもの」と言われていることと、構造的に何等変わりはない¹⁶¹。「無目的なまた無関心

¹⁶¹ ただし、九鬼は「日本的性格」において、先に引用した「おのづからな道」の議論の直後に次のように論じている。「ただし弁証法を徹底させようとする者は次のやうに考へるかも知れぬ。自然といふ定立に対する反立が意気である。そして自然と意気との綜合が諦念である。なぜならば自然にあつて意気が発動する限りは必ず諦念へ導かれる。また意気が自然によつて制限されたものが諦念である。自然、意気、諦念の三者は正、反、合の過程を示してゐると見られ得るのである」(3/286)。このことをふまえると、「おのづから」と「みづから」が「じねん」へ止揚されるとする田中、古川の論考は正当なものではないのか、という反論が予想される。しかしながら同論文では直前にこうも言われている。「武士道は意気から諦念へ行つたものであり、禅は諦念から意気へ行つたもののやうに思はれる。意気と諦念とは互ひに相容れないやうなものではなく、むしろ両者は相関的に弁証法的関係を有つて成立するものである」(2/285)。また、「時間の観念」において武士道は仏教に対する「否定の否定」と言われていたのであり、『「いき」の構造』では「渋味」を論ずる際、「渋滞の意で第一段たる「正」の段階を示し〔…〕甘味は第二段たる「反」の段階を形成する。さうして「無地表、裏模様」の渋味、即ち趣味としての渋味は、甘味を止揚したもので、第三段たる「合」の段階を」(1/40) 表すものであるとも言われる。つまり九鬼哲学において弁証法は頻りに便利に利用される手法であり、弁証法によって論じられたことが直ちに結論となるのではない。正、反、合、に入る概念は文脈によって柔軟に変更されている。例えば『「いき」の構造』における「垢抜して(諦)、張のある(意気地)、色つぽさ(媚態)」(1/23) や、「運命によつて「諦め」を得た「媚態」が「意気地」の自由に生きる」(1/81) という表現を弁証法的に解釈して比較しようすると矛盾が生じてしまう

な自律的遊戯」は「第二の自然」、つまりは目的の仮想化を基礎に構築された仮想的目的を共有する社会性に随順しようとする意志が、身体に馴染んで自律（オートマタ）化されることで完成されるのである¹⁶²。

第8節：アウトマトンの道徳

第1章からこれまでの議論に従えば、九鬼の運命論とは自体的な原因を持たない因果的偶然の出会いのうちに主観的に目撃された目的的偶然を出発点とし、因果的必然を通して目的的必然の仮想へと導かれるものであった。換言すれば、「このいま」に偶然に結ばれた「関心的尖端」から出発し、「なぜ」の問いをもって因果系列を遡及し、輪廻や回帰的時間のイメージを経て得られた仮想的合目的性を、我々は「運命」と呼ぶのであった。そうして仮想された目的的必然をアクチュアルなリアルのうちへ展開することが、九鬼の道徳

であろう。翻って意気地、諦念を形相因、媚態（自然）を質料因と見做す立場、換言すれば、イマジナリーな観念をアクチュアルな現実に「醸す」という態度はいずれの議論においても一貫している。故に本論では弁証法にこだわらず、時間論、「いき」論、偶然論、「日本的性格」等において展開される道徳論の主張を一貫したものと捉え、「おのづから」を九鬼の道徳論の最終回答と見做すこととする。

¹⁶² なお、森一郎は次のように述べている。「アウトマトン、すなわち「偶然のいたずら」に対する感受性とは、現象世界の背後に何らかの意図的な仕掛けが働いているのではないかと思ってしまう心性である。アニミズムの太古から人類に具わっているその心的機制は、われわれ現代人が自動機械の前に佇むときにおぼえる違和感と、別物ではあるまい。アリストテレスの言うように、技術は、自然を完成し補完するとともに、自然を模倣し再現する。「道具手段」が「身体器官」の補完であるとするれば、オートメーションとは、アウトマトンの再現なのである」（『死と誕生 ハイデガー・九鬼周造・アーレント』東京大学出版会、2008年、p. 70、強調原文）。すなわち九鬼が単なる「自然」ではなく「おのづからな自然」を日本的性格としたこと、「いき」を「自律的遊戯」と表現したことのうちには、明らかに「オートメーション化された活動」ということが含意されている。が、それは因果的必然に基づく目的的偶然たる「じねん」に対してではなく、形而上的な目的的必然に基づく因果的偶然たる「アウトマトン」に対する憧憬を動機とするものに他ならない。自動機械やオートマタに、あたかも神秘的な目的性に従って「おのづから動いているかのよう」に感じ入り、そして「おのづからな自然」たることを目指す道徳とはまさに「アウトマトンの模倣」の道徳なのである。

であった。偶然論や「日本的性格」において語られる「おのづから」の道德とは因果的偶然の様相を呈するものであると言われている。すなわち九鬼哲学とはアウトマトンに始まり、アウトマトンへと帰還する構造をもっている。

『偶然性の問題』において運命は以下のように論じられている。

偶然性は〔…〕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目睹して驚異するのが偶然である。さうして驚異の情緒は実存にとって運命を通告する。なほ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」として闡明される。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。(2/254)

「形而上的絶対者」は「賽子の全体」としての必然性を持ちながら、そのうちのひとつの可能性を現実現象させることとなる。そしてその現実が我々にとっての運命となるのである。つまり運命を発生的な見地から考察すればそれは「自らが所有する全体性の中のひとつの可能性として偶然に現象した者」ということになり、この意味において九鬼は運命を「必然—偶然者」と呼んでいるのである。しかしながら運命とは、我々の立場から見れば結局のところ因果的必然の事象に仮想された目的必然に過ぎない。そのままでは単なるイメージである。ゆえに運命を生きられたものとするためには、運命の仮想的合目的性を現実に醸す意志の運動をとらなければならない。九鬼は言う。

偶然性は「この場所」「この瞬間」における独立なる二元の邂逅として尖端の危きに立つて辺際なき無に臨むものである。〔…〕偶然性は学的認識に対して限界を形成してゐる。／然しながら、この限界は理論的実存性に対して端初の意義を有つことを知らなくてはならない。〔…〕真の判断は偶然—必然の相関に於て事実の偶然性に立脚して偶然の内面化を課題とするものでなければならぬ。〔…〕単なる同一化、単なる必然化は一切の汝、一切の偶然性を否定することによつて無宇宙論へ導く。理論的認識の到達すべき理想は単なる必然性であつてはならない。偶然を満喫し偶然性に飽和された「偶然—必然者」でなければならない。(2/256-7)

すなわち「必然—偶然者」たる運命を「偶然—必然者」へと逆転させることこそが「内面化」なのである。また上の部分の少し後ではこう言われている。「道徳が単に架空なものではなく、力として現実に妥当するためには、与へられた偶然を跳躍板として内面性へ向つて高踏するものでなくてはならぬ。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つて倒逆的に基礎づけることが出来る」(2/259、強調引用者)。さらに手沢本のこの部分に九鬼は次のように書き込んでいる。

「ツァラトゥストラにとつても「しかありき」を「引返して意欲すること」が「偶然の救主」であつた」(2/264、強調引用者)。つまり因果的必然である運命を「内面化」するためには、我々は「必然—偶然者」を「偶然—必然者」へと倒逆させなければならない。そして運命を内面化する意志、目的的必然がいつしか因果的偶然の様相を呈するようになることが「おのづから」という生き方なのである。「おのづから」とは「非決定的自発性」を意味するのであった。それは正に、ホイジンガ、カイヨワによる、「未確定」であり「自由」である遊戯の定義にも通ずるものである。我々の存在は、遊戯する神によつてたまさかに投擲される賽子のようなものである。しかしながら「運命と一体」となった時我々は、おのづからころがる賽子になることが出来る、という転換が、アウトマトンの道徳なのだと言えよう。

以上のように、九鬼の道徳論は偶然性に則つたものとなっている。しかしながら、「一実存者の実存性」に立脚する偶然の道徳、倫理はまた、善悪の基準すら、偶然性にゆだねてしまうというような危険性を孕んだものでもある。次章では九鬼研究において度々議論されてきた、九鬼哲学とナショナリズムの関係について検討する。

第5章：九鬼のナショナリズムへのとらわれについて

本章では九鬼哲学とナショナリズムの関係性について検討する。

まず、従来の研究においても盛んに議論されてきた「いき」の本質から「日本的性格」のうちに見られる九鬼のナショナリズムへの傾倒の問題を、各論者の主張を挙げながら整理する（第1節）。また『思想』稿「いき」の構造から単行本『いき』の構造における議論の変更の理由を、九鬼とハイデガーとの対話のうちを探る（第2節）。九鬼のナショナリズムへの思いは、日中戦争の開始された頃よりも以前から醸成されていたものである。手記「日本文化」のうちで夢想された「合理的な国粹主義」という理想は、開戦によって「墮落」していくこととなった（第3-4節）。少なくとも九鬼哲学が国粹主義の啓発に役立てられてしまったことは事実である。しかしながら、その思想はナショナリズムを克服できないものであったと結論付けるには性急であると考え。九鬼が示唆しているように、「いき」や武士道は鎖国時代に形成された美意識、道徳であった。我々は「歴史の終末」の時代に生まれた思想をたよりに、ナショナリズムの魔術への対抗策を探っていく（第5-7節）。

第1節：時局の影響

第4章でふれたことだが、従来の九鬼研究において「日本的性格」はしばしば時局の影響を大きく受けたものと評されてきた。そのような評価の基底となっているのが坂部恵による、パリ草稿「いき」の本質、『思想』稿「いき」の構造、そして単行本『いき』の構造の各々の結論部分の変化のうちに見られる「閉鎖的な文化特殊主義ないし文化ナショナリズムへの傾き」の論考である¹⁶³。「いき」の本質においては、「いき」に相当する言語が西洋にないものであると述べられた後に、「但し「いき」が我邦の民族的色彩を帯びたまま、西洋の文化に輸入される事が可能であるのは言を俟たない。浮世絵を入れ、俳句を入れ、屏風を入れ、漆器を入れ、「きもの」を入れた西洋の文化は、やがて「いき」をも何等かの形に於て移植して居るかも知れぬ」(1/105)と書かれており、さらに『思想』稿では上と同等の部分に続けて「いき」はまた再び日本へ逆輸入される場合があるかも知れぬ」(別/103)と述べられてもいる。ところが『いき』の構造において、当該の文章

¹⁶³ 坂部前掲書、p. 97 以降参照。

は完全に削除されてしまっている。つまり『思想』稿の段階まで残されていた「いき」の西洋への輸入の可能性、さらには西洋からの逆輸入の可能性の主張は、『「いき」の構造』のいずれにも見出すことが出来なくなっているのである。この点について坂部は、「帰朝後一年を経たのちに来るほんの数カ月の間に、周造の内面にはらまれた自文化と異文化の独立の二元の間の内的緊張、ないし真に開かれた文化多元主義の思考は、急速に失われ、むしろ閉鎖的な文化特殊主義ないし文化ナショナリズムへの傾きを強めて行ったものと推測」¹⁶⁴している。さらに坂部は「この後さらに数年を経て書かれることとなる「日本的性格」等の文章が、同工の構想を受け継ぎながらも、『「いき」の構造』に比して、緊張と魅力においてはなはだしく劣り、当時の平凡な文化的ナショナリズムに大幅に屈伏している」¹⁶⁵ことを批判している。

しかしながら、「日本的性格」は、『「いき」の構造』とはまた別の事情を有している。『思想』掲載時、同論文の末尾には「大阪高等学校に於ける講演草稿に基く」と付記されていた(3/442)。大阪高等学校における講演の原稿はそのままの形では残っていないが、また1937年5月26日における「第三高等学校に於ける日本文化講義」において先の講演原稿に加筆修正され、大部分が残される形での講演が行われた(3/444)。古川が報じているように、「日本文化講義」は天皇機関説事件(1935年)への善後策の一環として、文部省思想局直々の通牒により実施されたものであった¹⁶⁶。これらの講演原稿をもとに編集された「日本的性格について」には、実際の講演では読まれなかったと思われる箇所が残されており¹⁶⁷、そこには例えば武士道の精神が「男性の社会のみならず更に女性の社会へまでも押し広がつて行つた」(3/385)という一文も記されている。すなわち「日本的性格」は決して自由な論考ではなかったのである。

第2節：ハイデガーとの対話

さて、それでは「「いき」の本質」、『思想』稿から『「いき」の構造』における変遷についてはどうであろうか。藤田正勝もまた坂部の議論を踏襲しつつ、外的には「一九三一年に勃発した満州事変の前後を境にして、日本の政治や学問・言論を取りまく情勢が大きく

¹⁶⁴ 坂部前掲書、p. 103。

¹⁶⁵ 坂部前掲書、p. 103。

¹⁶⁶ 古川『偶然と運命』p. 300 参照。

¹⁶⁷ 3/444 参照。

変化したことが関係している」と言い、内面的には帰朝後に「九鬼自身のなかの二元的緊張が、強烈な光の場から身を引くとともに、その張り渡す力を失っていき、一つの極だけが九鬼の視野のなかで大きな位置を占めていったのではないだろうか」と推量している¹⁶⁸。しかし、「『いき』の本質」と『思想』稿との間には約三年の隔たりがあるものの、『思想』稿発表から『『いき』の構造』刊行までに要した期間は十か月に満たないのであり、この間に二元的緊張が急速に失われたと言うにしても、あまりにも急過ぎはしまいか。九鬼に「いき」の輸出、逆輸入の可能性の主張を思いとどまらせた、何らかの出会いがあったと考えるほうがより自然ではないだろうか。

推測によるところが大きいことを承知の上で九鬼に「いき」論の方向性を修正させることになったきっかけを示すような文献を挙げるならば、それはハイデガーによる「言葉についての対話より」である。1957年に書かれたこの小品は「問う人」と「日本人」との対話形式によって成る。「日本人」とは独文学者の手塚富雄であり、実際の対談の中から生まれた作品ではあるものの、嶺秀樹はこれをハイデガーが自由に作り上げたフィクションと見做すべきものであると評している¹⁶⁹。対話は「日本人」が「九鬼周造をご存知ですね」と話しかけることから始まり、生前の九鬼との思い出が語られていく。そして次第に若き九鬼とハイデガーとのあいだで行われた「いき」をめぐる討論の様子が回想されていく。

日 なんとといっても、九鬼氏の思索は日本人が いき と呼ぶものに捧げられたと申せましょう。

問 この言葉が何を語っているのか、九鬼氏と度々語り合った折にも、私は遠くから感じ取ったにすぎません。

日 九鬼氏は後にヨーロッパから日本に戻ってから、京都〔帝国大学〕¹⁷⁰で、日本の芸術と文学の美学について講筵を張りました。この講義は書物となって出版されております。この講義で、彼は日本の芸術の真相をヨーロッパの美学の助けを借りて考察しようとしているのです。

問 しかし、そういう試みをする際、ヨーロッパ流の美学 (Ästhetik) に頼ってよいも

¹⁶⁸ 藤田前掲書、p. 96-8 参照。

¹⁶⁹ 嶺前掲書、p. 125 参照。

¹⁷⁰ 補足は邦訳、p. 96 による。

のでしょうか。

日 何故いけないのでしょうか。

問 美学というこの名称そのものも、この名で呼ばれている学問も、ヨーロッパの思考、ヨーロッパの哲学に基づいております。それ故、美学的考察は、日本という東アジアの思考にとっては、基本的なみにて、異質なものに違いないと思われるのですが。

日 恐らくおっしゃるとおりだと思います。それでも、我々日本人は、美学の助けを借りないわけには参りません。

問 何の為にでしょうか。

日 美学は必要な概念を与えてくれるからですし、概念があれば、芸術や文芸として我々に関わってくるものを把握することができるからです。

[…]

日 限定する力が欠けているのです。そのため、対象を誤解の余地がないほどはっきりと分類し、対象が相互に上位、下位に位置づけられるように、脳裡に思い浮べて表象することができないのです。

問 あなたは本気でこの力不足を、あなた方の言語の欠陥とっておられるのですか。

日 東アジアの世界とヨーロッパ世界との接触が避けられなくなった今日では、今のご質問は切実な問題としてよく考えなくてはなりません。

問 あなたがいまお触れになった問題は、私も九鬼伯としばしば討議した争点であります。つまり、東アジアの人々にとって、ヨーロッパの概念体系を追い求めることは、必要かつ正当なものかどうか、という問いでした。(US81-3、強調原文)

西洋の「美学 Ästhetik」の概念を借用して東洋の文化芸術を論じることに正当性はあるのか。言葉とは「存在の家 das Haus des Seins」ではないのか。ハイデガーがここで主張しているのは文化の土着性、言語と存在の不可分性である。語学が堪能であった九鬼のこと、十二分の言語能力をもってハイデガーと「いき」について語り合うことが出来たであろう。しかしながらハイデガーはまた言う。

彼は論点になったことを、ヨーロッパのいろいろな言葉で語る事ができました。し

かし、我々が取り上げて論じたのはいきのことでした。その場合、私にとっては日本語の言語精神は閉ざされたままでしたし、今日でも依然としてそのまま変ってはおりません。(US85、強調原文)

くだらない例を挙げるまでもないかもしれないが、近年 kawaii はアジア圏のみならず世界的に通用する観念となったように思われる。しかしながら、我々が時に愛嬌があるとは到底思えない対象を「可愛い」と表す際に、さらには暴力をもって弱者を虐げる行為を「可愛がり」と表現する際に存在するあの意識現象までもが寸分たがわず輸出されているわけではないだろう。九鬼が如何に縦縞や白茶色を iki であると弁舌しようとも、ニーチェやボードレールの思索の内に見られる騎士道、ダンディズムとすり合わせながら ikuji を説明しようとも、日本語に住まうことのないハイデガーには、九鬼の精神がとらえた「いき」のありのままへたどり着くことは困難であっただろう。

ハイデガーと九鬼との間で上記の内容をもった対話が、実際にそのまま行われていたか否かについて、今となっては知る術はない。しかしながら最後には九鬼は、様々な言語、文学、絵画、芸能、思想の比較を通じて、「西洋文化にあつては「いき」という意識現象が一定の意味として民族的存在のうちに場所をもってゐない」と結論するに至った。「無関心」や「無目的な目的」等、カント美学の概念が用いられているのにもかかわらず、その事実関係が明記されずひた隠しにされていること、そしてフッサール流の「本質」直観を断念し、「いき」を「わが民族に独自の「生き」かた」にまで限定したことの裏面には、ハイデガーの影響を垣間見ることが出来る。それでも九鬼は、新渡戸が『武士道』によってヨーロッパに日本の道徳を説き、また天心が『東邦の理想』や『茶の本』によって日本の文化芸術の粋を世界に示したことへの憧憬があったからこそ、「いき」の輸出の可能性を最後まで捨てきれずにいたのではないか。

第3節：合理的な国粹主義

ところで、九鬼はエッセイ「東京と京都」の中で自らの思索に「内容に東京の豊かさを、形式に京都の静けさを」反映させたいと述べていた。東京とは「動的」なものの、京都とは「静的」なものの象徴とされていた。「媚態」を「動的可能性」と言い、また現在を偶然と可能とが作り出す「動的」な眼差しから捉えようとしていた九鬼の思想の「内容」には

やはり、偶然や恋愛の二元的ダイナミズムが存している。ヘーゲル哲学を思わせるこの「内容」と「形式」は『「いき」の構造』においても「絵画および彫刻は「いき」の表現の自然形式をそのまま内容として表出する」(1/51) というように随所に見られるものであり、初案「「いき」の本質」ではより緊密な関係に置かれていた¹⁷¹。また準備資料集「いきに就いて」にも「「いき」を^{内容}芸術として現はす」(別/19)、「茶屋の外的形式は其内的本質(内容)に適せねばいけぬ。茶屋の内容は「いき」に關す。故に茶屋の形式も「いき」に關せざる可らず」(別/37)といった記述がみられる。さらに「内容と形式」と題された随筆では以下のように語られている。

実生活に関して自分が此頃しきりに感じることは、形式を脱却して実質の中へ飛込んで行かなければならぬといふことである。社会生活の諸種の形式は実質のために生れたものであるにも拘らず、多くの場合、実質の澆漓たる動きを阻害する邪魔者となつてしまつてゐる。安易な生き方を願ふならば、社会的形式に遵ふに越したことはない。さうすれば「常識的」として、必ず万人の賛同を斉しく受けるに相違ない。／然しながら真に生きんとする者は、社会的形式の強張つた殻を破るだけの勇気を有つてみなければならない。「非常識」だとか「突飛」だとかいふ誹謗を平気でうけるだけの度胸を有つてみなければならない。形式に囚はれた眼ほど侮蔑に値するものはない。しかも如何に多くの人が形式に囚はれてゐるか。正統派、官僚、アカデミー等々の名に於て強張つた形式の殻は如何に暴威を逞うしてゐるか。何事によらず我々は形式に拘束されず実質の中へ躍進して行かなければならない。／言葉を換へて言へば、実質は内からの力によつて形式の外皮を破つて出なければいけない。そこに真の自由があるのである。自由といふ語は種々の意味に解することが出来るが、結局は内からの動きといふことに歸する。その意味に於て我々は自由人でなければならない。(5/5-6)

¹⁷¹ 「特殊の体験は芸術として客観的表現をとつた場合に、其本質を特に明かに示すことがある。それ故に芸術に表はれた「いき」を検することは「いき」の本質を捕ふるために甚だ重要な事である。然しながら体験が芸術の内容を形成するだけでは徹底した客観化ではない。芸術の形式として表はれて始めて完全な芸術的客観化が行はれるのである。而して詩、絵画、彫刻等にあつては内容と形式とは判然分離して居るがため、芸術家の体験は主として内容として客観化されるのが普通である」(1/98-9)。

これは1932年に『雄弁』において発表された際の題が「形式と実質」であったものを、九鬼が単行本『をりにふれて』に収める際に表題を改めたものである(5/471)。上にあらわれる「実質」は、「内容」に読み替えることが出来る。既に形成され形骸化している伝統的、歴史的決定主義的な「形式」を再び自らの意志によって打ち破ることが出来て初めて人は「内容」に生きることが出来るのだと九鬼は言うのである。九鬼は「習慣」とは自由な行為による「非連続の連続」であるべきだと言っていた。さらに形式は「じねん」と、内容は「みづから」と解することも出来る。「おのづから」の道德とは、運命として与えられた形式を内容によって打ち破り、それがまた我々の形式を作る、ということの繰り返しなのである。つまり九鬼哲学の道德とは「じねん」にも「みづから」にも落ち着くことなく、無窮に繰り返される弁証法的運動それ自体のことなのである。

けれどもまた、日本的な自然や伝統のうちに「形式」を求めようとしたことが、九鬼にナショナリズムを意識させることにもなったのである。1929年、ヨーロッパ遊学からの帰路、春陽丸乗船中に備え付けの便箋に書きつけられた「日本文化」と題された手記の中では次のことが綴られている。九鬼はアメリカを経由した折に立ち寄ったサンフランシスコの、ゴールデン・ゲート・パークの中にある日本庭園において、庭園に配置された泉水や飛び石、橋や燈籠、井戸、鳥居などを見た時、何とも言い難い「形式美」に感じ入った。そして「如何に異つた文化を背景に有して居る西洋人であらうとも苟くも或程度の美的教養を有する者は必らずこの形式美に打たれるだらうと思つた」(1/233-4)という。また九鬼はサンフランシスコの日本料理店の娘にチップを渡そうとして断られた時、日本人の心の奥ゆかしさに改めて感激し、ハワイの本願寺や出雲大社、伊勢神宮に詣で、春陽丸の船内で催された日本の演芸を味わうことで「この種の道德とこの種の芸術とを生んだ日本に対する愛国の情の増すのを覚えた」(1/235)とも書いている。満七年におよぶヨーロッパでの生活を終え、日本が近づいてくるにつれて九鬼の心に去来したのは、彼を「黄色い顔」に生んだ祖国への郷愁だったのである。そして手記の最後には以下のように述べられている。

現時の日本は確かに危機に逢偶してゐる。各方面に互つて、西洋にかぶれることが「モダン」であるかの如くに考へてゐる。これは非常な迷妄である。この迷妄は破られなければならない。〔…〕徳川幕府は〔ポルトガル〕船を禁じ鎖国を断行した。我国の文化が特色を發揮し得たのはこれ等の英断に依るところが少なくない。昭和の今日

我々は或程度と或範囲に於て外国文化を疎外して精神的鎖国を断行しなければならない時に遭遇してゐる。〔…〕自分は決して絶対的の鎖国を云ふ者ではない。然し乍ら余りに濃厚となり行く西洋カブレを防止せねばならない。我々は我々の伝統の貴さを自覚しなければならない。〔…〕我々は飽く迄も進歩を標榜する。盲目的な因襲主義を極力排除する。然しながら進歩は伝統を予想する。現時の日本にあつて一日もゆるかせにすべからざることは合理的な国粹主義を大聲疾呼することである。(1/235-6、強調引用者、補足は全集による)

ここで九鬼は明治以降に新設された形式に対する嫌悪感を示している。しかしながら「西洋カブレ」という言葉はまた、長きにわたって西洋文化の中に身を置き、哲学を生業とする九鬼自身にこそ、跳ね返ってくるものであろう。大東俊一は、留學生活を経た九鬼が「日本喪失者」となったことが、彼の国粹主義を強めていったことは想像に難くないという¹⁷²。そうして九鬼が至りついた思想が、伝統を形式とし、進歩を内容にもった「合理的な国粹主義」だったのである¹⁷³。

そして帰朝から約八年後、「日本的性格」において九鬼は、「日本人の国民的自覚に基いて日本独自の文化を強調して、自己の文化的生存権を高唱」する「日本主義」と、「自国を価値の標準とするやうな独善的なことを考へないで自国以外の他の諸国の文化の特色や長所をもそれぞれ認め、その正当の権利を尊重して人類共存を意図」する「世界主義」とは対立するものではないと主張することとなった(3/290)。

我々は飽くまでも日本文化の特殊性を体得して日本主義の立場に立つべきであると共に、広く世界の文化を展望してその優秀なるものを包容するだけの雅量を示さなければならぬといふことになる。我々に日本国民として日本的性格の自覚がないならば我々自身の十分な存在理由もないことになる。有つても無くてもいいものになつてし

¹⁷² 大東前掲書、p. 71-4 参照。

¹⁷³ 未発表随筆「伝統と進取」においても九鬼は「ひたすら伝統の匂ひをかいで足れりとする者であるかのやうな非難」に対して「學術や技術の上のみならず藝術や道德の領域にあつても色々西洋から学ぶべきところのあること」並びに「伝統への私の愛着は「匂ひをかぐ」といふやうなほのかなものでは決してない」ことを述べている(5/207-8)。

まふ。(3/291-2、強調引用者)

「世界」と「日本」とは多元的に対立するのではなく、相互に多元的に協調していくことが肝心なのだと彼は言う。神道、儒教、仏教からなる「日本的性格」とはまさに、中国的なもの、インド的なものを内に含んでいる、世界主義と矛盾しない日本主義として論じられている。この主張に対して田中は同論文を「必ずしも偏狭なナショナリズムを説くものではないことが理解できる」¹⁷⁴だろうと言い、野田又夫もまた「われわれのうけた印象では、当時の他の論者に見られない公平な、日本的論だった」¹⁷⁵と評価している。けれどもまた、日本における国粹主義の生みの親である志賀重昂（1863-1927年）は、九鬼が誕生した1888年の論文「日本人」が懐抱する処の旨義を告白す」において既に、国粹主義とは「日本を日本とし、而して後西洋学問の長所を以て其短所を補はんとする」¹⁷⁶ものであり、「徹頭徹尾日本固有の旧分子を保存し旧原素を維持せんと欲するものに非ず、只泰西の開化を輸入し来るも、日本国粹なる胃官を以て之を咀嚼し之を消化し、日本なる身体に同化せしめんとする」¹⁷⁷のものであると主張しているのである。九鬼の「日本主義」は、1937年当時の「偏狭なナショナリズム」ではなかったのかもしれない。しかし、それが彼の理想とする本来あるべき合理的なナショナリズムであったことは最早疑いようもない。

エッセイ「外来語所感」（1936年）において「西洋哲学の術語などは明治以来諸先輩の努力によつて殆どすべて翻訳され盡してゐる。範疇、当為、止揚、妥当などといふ六かしい言葉も今日ではもう日用語になりきつてしまつた」（5/98）と九鬼が言う時、マールブルクでハイデガーと「いき」を語り合っていた頃にははっきりと存していたであろう「分裂に悩む魂」の存在は、最早微かに嗅がれるばかりとなつてしまつている。日本人たる自覚が無ければ我々日本人は、日本という国家は「有つても無くてもいいものになつてしまふ」ではないか¹⁷⁸。九鬼がこのように熱り立つ時、「あることも無いことも出来る」形而上的遊

¹⁷⁴ 田中前掲書、p. 157。

¹⁷⁵ 野田又夫「思想の言葉」（『思想』668、岩波書店、1980年 所収）p. 62。

¹⁷⁶ 『志賀重昂全集 第一巻』日本図書センター、1995年、p. 2。

¹⁷⁷ 志賀前掲書、p. 5。

¹⁷⁸ 古川はこの部分について次のように言う。「「存在理由」がなく「有つても無くてもいいもの」とは、それこそがまさに偶然性にほかならない。つまり、ここで彼が示しているのは、まさに、日本という与えられた偶然の必然化にほかならないのである」（「日本主義と

戯の世界に生きる道徳的理想主義は、その理想を屈曲させていくこととなった。

第4節：偶然性の哲学の問題点

「日本的性格」発表と同年の1937年7月、盧溝橋事件を皮切りに日中戦争が開始されると、九鬼の掲げる「合理的な国粹主義」は挫折し、武士道の理想は遊戯の範疇を超えてしまうこととなった。支那事変についての所感が述べられた「時局の感想」の中で九鬼は言う。

我々日本人は支那に勝つことによつて日本哲学の精神を彼等支那人に明確に教へねばならぬ。武士道の形を取つた理想主義の哲学を彼等の肺腑に感銘させることによつて彼等の祖国の再興に精神的助力を与へることが我々日本人の重要な文化史的課題ではあるまいか。(5/38)

九鬼のナショナリズムへの傾倒の問題を巡っては、坂部によつて文化多元主義に対する「閉鎖」が指摘される一方で、田中や野田によつてその閉鎖性が再検証されることで、必ずしも偏狭ではない、比較的公平な日本文化論だったのではないかと反駁されたのであった。しかしその問題点はむしろ閉鎖とは真逆の態度に根差していると言える。田中、野田等は「日本的性格」のうちに、今日的なグローバリズムを見出そうとしていた。九鬼の言うように、コスモポリタニズムやグローバリズムとナショナリズムとは究極的には両立可能な思想であるかもしれない。しかしながら上で語られているのは明らかにインペリアルイズムである。九鬼は「いき」を頑なに理解しようとしなないハイデガーとの対話によつて文化の土着性、文化と言語の不可分性を思い知らされ、文化の輸出、逆輸入の可能性を語ることへの憧憬を、最後には切り捨てることが出来たはずであった。しかしながらヨーロッパで味わったであろう「分裂の悩み」は帰朝後「急速に」ではなく、約八年のあいだに次第に薄らいでいき、『「いき」の構造』では一度は取り下げたはずの文化の輸出入可能性が、

いう呪縛」、p.138)。しかしながら、「日本国民として日本的性格の自覚がないならば我々自身の十分な存在理由もない」とは、日本という同一性、必然性によつて偶然者を規定する「必然—偶然者」の言論なのであり、「日本人に生れるといふ賽ころの目がヒョッコリ出た」というような、偶然性に立脚して運命を見つめる「偶然—必然者」の立場とは全く異なることに注意しなければならない。

最もファナティックな文脈において再び語られることになってしまったのである。

カイヨワは言う、「真剣に遊ぶこと、ありったけの力を出し尽くすこと、全財産、生命まで賭けること、いずれも遊ぶ者の自由である。しかし、あらかじめ定められた限界で立ち止まり、もとの普通の——解放的でもあり隔離的でもある遊びの規則がもはや通用しない——状態に立ち戻れねばならない」¹⁷⁹。たとえ自らの所有する全ての可能性を遊戯の中へと隔離することになろうとも、それは遊びの規則を遊び以外の領域にまで飲み出させてしまうことでは決してないのである。またカイヨワは、本質的に隔離された活動である遊戯が日常生活とまじりあい、「アゴン」の遊戯が暴力や権力意識に、「アレア」が迷信や占星術に、「ミミクリ」が狂気や二重人格に、「イリソクス」がアルコールや麻薬中毒に失墜することは「遊びの墮落 corruption des jeux」であると言う¹⁸⁰。

東洋の文化のためと知るからは我も剣をとりて立たむか
惜しからぬこの現身は東洋の共同体のにへとならまし
戦車隊押し寄せて来よこのいのちそのたまゆらに碎けて死なむ
玉の汗夏季講習の教壇に流れては思ふ戦ひの庭〔拭ひて思ふ支那のたたかひ〕¹⁸¹
あの時のあの一言が気にかかり男なれども物思ひ居り
〔…〕
たましひの二ひら三ひら呉れてやりしあの学生はいかになりけむ（別/144-5）

教へ子の囚はれて無き家訪へば比叡の山は冬空に澄む
〔…〕
戦ひに人死ぬらんとおごそかの心おこしてみづからを責む（1/194）

このような歌を遺してもいる九鬼が、自らの哲学をもって帝国主義を肯定することを快く思っていたか否か、実のところは今となっては分からないことである。しかしながら、武士道をもって中国を教化せよと兵士たちを奮い立たせなければならない時局にあって、

¹⁷⁹ Caillois, p. 84. カイヨワ前掲書、p. 99。

¹⁸⁰ Caillois, pp. 74ff. カイヨワ前掲書、p. 89 以降参照。

¹⁸¹ 別/133。

彼の理想は「墮落」せざるを得なかったのである。そして 1941 年 5 月 6 日、敗戦を待たずして彼はこの世を去る。九鬼哲学に「懺悔道」はなかった。

大東は「時局の感想」を評して、「九鬼が生きた時代（明治国家の発展期から大東亜戦争へ）を考えると、九鬼もまた時代の子であったという感が深い」¹⁸²と述べている。九鬼の生きた「モダン」とはいかなる時代であったのだろうか。ベネディクト・アンダーソンは『想像の共同体』の中で、十八世紀を「ナショナリズムの時代の夜明け」と同時に「宗教的思考様式の黄昏」と見做し、それは「近代の暗黒 modern darkness」をもたらしたと言う。「宗教信仰は退潮しても、その信仰がそれまで幾分なりとも鎮めてきた苦しみは消えはしなかった。楽園の崩壊、これほど宿命を偶然と感じさせるものはない。救済の不条理、これほど別の形の連続性を必要とさせるものはない。そこで要請されたのは、運命性を連続性へ、偶然を有意味なものへと、世俗的に変換することであった。〔…〕国民の観念ほどこの目的に適したものはなかったし、いまもない。国民国家が「新しい」「歴史的」なものであると広く容認されているにしても、それが政治的表現を付与する国民それ自体は、常に、はるかなる過去よりおぼろな姿を現し、そしてもっと重要なことに、無限の未来へと漂流していく。偶然を宿命に転じること、これがナショナリズムの魔術である」¹⁸³。明治政府によって新設された大日本帝国が、武士道や神道を内に含むことが出来たのも、この魔術の賜物であろう。九鬼は輪廻や死後の生を「信じていない」と言っていたが、彼は信じるのが不可能な時代に生きていたのである。そしてそのような時代に運命を思惟した九鬼が「ナショナリズムの魔術」に魅入られたのは至極当然のことであったかも知れない。まるでアンダーソンの洞察に呼応するかのよう、九鬼はこう言っている。

日支共栄の自覚が日支両国民の心理に本当に強く湧き上つて来たならば、今回の事変に十分な文化史的意義を見出せると思ふ。我々日本人は西洋人に対してよりも先づ支那人に対して血の近縁を心から自覚しなければならぬ。我々は自然から見ても、歴史から見ても、彼等支那人と大きい共通点を有つてゐる。日本人は支那人と提携共同し

¹⁸² 大東前掲書、p. 114。

¹⁸³ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, 1991, pp. 11-2. 邦訳『定本 想像の共同体——ナショナリズムの起源と流行』白石隆・白石さや訳、書籍工房早山、2018 年、p. 34。

て亜細亜の文化を建設して行かなければならぬ。これは自然から課せられた課題である。(5/37、強調引用者)

ここで言われる「自然」が因果的必然すなわち「じねん」の意味で用いられていることは最早説明を要さないことであろう。九鬼は自然によって我々に与えられる目的的偶然を因果的必然へと転換するにとどまらず、日支共栄は我々日本人が自然から課せられた歴史的課題、つまりは運命であるとさえ言う。田中が論じていたような、九鬼が抱えていた「寂しさ」は「おのづから」の道徳を「じねん」へと変化させるものではなかったと、本論は結論付けた。しかしながらその寂しさは、彼を「自然」すなわち歴史的必然性の安らぎへと誘うものであったことは確かであろう。国民の観念は、宗教が力を失った時代の偶然者にとっての垂直的連続性であると言える。九鬼はナショナリズムの時代に生きていたからこそ、留学を経て「日本人である」というアイデンティティを一度喪失し、取り戻すことも出来た。彼が「日本国民の世界史的使命は日本的性格の国民的自覚なくしては果たすことができぬ」(3/292)と言う時、ネーションという仮想の共同体は我々の歴史的運命として語られているのである。

また九鬼がこれほどまでも容易にナショナリズムにとらわれてしまったことは、偶然性に立脚する哲学の脆弱性を浮き彫りにしてもいる。九鬼は自身の道徳論を論じる際、カント的な道徳論と比較し次のように述べている。

偶然を道徳から除去しようとする試みは道徳を科学と同様に普遍的斉一的立場からのみ取扱かほうとするためである。Kant の道徳論に若し弱点があるとするならば、正に此点にある。〔…〕 Kant は「汝の意志による汝の行為の準則が普遍的なる法則となるが如くに行動せよ」と云つてゐる。此意味は必ずしも一義的ではないが、若しそれが、意志の原則を以て、例外を許さない普遍的自然律の如くにあれといふ意味であるとするれば、たしかにそこに弱点が存する。実生活に生きた力を有つ道徳は、与へられた偶然の場合によつて異つた形式を取り得る意志の自律でなくてはならぬ。〔…〕道徳とは決して架空なものではない。与へられた偶然の事情を立脚点として高飛するものでなくてはならない。(2/348-9、ルビ原文)

我々は全ての出会いを運命であると感じ、全ての他者を愛するのではない。我々は「ここといま」にあるもののなかから選び取ることでリアルを構築している。我々は偶然に選ばれるのだという運命論的思惟は、倒逆的に、与えられた偶然を運命として自由に選ぶ意志へと導かれる。九鬼は定言命法における「選び」の無さを批判しているのである。しかしながら「与へられた偶然の場合によつて異つた形式を取り得る意志」による道徳は、結局のところ仮言命法でしかあり得ない。そして偶然の倫理の格律は、偶然者が「遇う」社会や共同体に全く依存することになる。運命や正しさ、善さ、そして目的さえもが偶然によって如何様にも変容しうる、極めて流動的なものになってしまう。

戦争が全体性のために個人の幸福を犠牲にするものであることを思ふときに、私は実際上はつねに平和論者である。しかし避くべからざる事態に強要されて一旦戦争が始まった場合には、戦争を有意義に終はらしめなくてはならぬ。(5/37)

支那人を憎む時が早く去つて、支那人を心から愛する時が早く来る事を私は望んでやまない。私はこの事変が日支国交の弁証法的発展の一段階として回想の中に止揚せられる日の一日も早く将来される事を願つてやまない。(5/39)

1930年代初頭にはまだ仮想的なものでしかなかった日中戦争が現実となった「ここといま」にあつて、「ありのまま」に立脚する九鬼哲学は戦争に対する抑止力を持たないどころか、それを運命として受容することになってしまう。すなわち九鬼の道徳論の弱点は、その道徳の発生の根源性を提示することは出来ても、展開の普遍妥当性を論ずることが出来ない点にある。そして無論、このような弱点は素行のいわゆる儒教的士道論にあつても、さらには儒教そのものにも、同様に見出され得る。井上哲次郎は言う。「素行種々なる点より佛教を非議すと雖も、帰する所は総べて超越的観念を拒絶して、単に日常彝倫の道を講ぜんとするにあり、彼れ本と實際的世間的の人にして、深く哲理を究明するを好まず、是を以て孔子を以て唯一の理想的人物とするに至れるなり」¹⁸⁴。ヘーゲルもまた言う。「孔子とその弟子との問答の数々があるが、そこには別に非凡なものは含まれてはいない。ただ善い有用な訓えという意味での通俗道徳があるだけで、我々が到る処、いずれの民族にお

¹⁸⁴ 井上哲次郎『日本古学派之哲学』富山房、1902年、p. 87。

いても見出すといったものにすぎない。キケロは *de officiis* (本務論) という道徳的説教書を残しているが、それの方が孔子の全部の本よりも却ってマシである。それ故に孔子は単に実践的賢者にすぎず、彼には思弁哲学は影も形もない¹⁸⁵。すなわち偶然の倫理にせよ士道にせよ、そして儒教にせよ、その本質は「そうあった」の内部における処世術に過ぎぬという批判に甘んじることとなる。

手記「日本文化」に始まり、「日本的性格」や「時局の感想」等によって展開された九鬼の国粹主義思想の問題点は、第一にそれが形而上的遊戯の「墮落」を意味しているということにある。そして第二に、「運命」や「課題」といった目的論の主体が、一個の偶然者からネーションへとすり替えられたことによって、「一実存者の実存性」に立脚する思想の構造を保てなくなったことにある。ある人間が「アメリカ人でも印度人でもなく日本人として生れたといふ偶然性、即ち甲が日本人たることに「遇つた」といふ被投性には、潜勢的合目的性が含まれている」と言われるうちは、その仮想の目的論の主体はまだ一実存者であった。しかしながら「日本人は支那に勝つことによつて日本哲学の精神を彼等支那人に明確に教へねばならぬ」と言う時、九鬼は明らかに共同体を主体とした運命論を語っている。共同体という全体性から偶然者の運命を規定することは、実存から運命を見つめる「偶然一必然者」の思想からの明らかな逸脱である。

我々は九鬼の初期の武士道論や芸術論がニーチェのいわゆる「積極的ニヒリズム」の思想に基づいて展開されていることを見てきた。しかしながら偶然論や「いき」論において目的や美意識を共有する社会性が語られ、そのバックボーンに儒教的士道の体系が取り入れられたことにより、その思想は超人思想というよりも、今日的な意味合いにおけるコミュニタリアニズムの性格を強めていき、遂にはナショナリズムを容れることとなった。けれども、人倫とは共同体を前提としなければ語ることが出来ないこともまた然りである。宗教的思考様式の黄昏の時代に、全体主義に陥る危険性を回避しつつ倫理や道徳を論じるには、共同体の中であって歴史的必然性の魔力から距離をとるより外はない。我々はその方法を「ポスト歴史」の時代に生まれた思想をてがかりに探っていきたい。

¹⁸⁵ G.W.Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp Verlag, 1971, Bd.18, p. 142. 邦訳『哲学史 上巻』岩波書店、1996年、p. 171-2。

第5節：ごろつき道徳

九鬼哲学の神髄は仮想性と遊戯性にある。故にその理想主義は歴史的な闘争の中ではなく、むしろ人々が歴史的な生を喪失した太平の世の中であってこそ、真価を発揮するものである。九鬼は徳川時代に行われた鎖国による文化芸術の成熟を論じていた。我々はこの点をこそ真面目に議論すべきである。素行は『山鹿語類』の中で、戦いの無い時代において職分を持たない武士は「遊民」に他ならないではないかと言っていた。17世紀中頃には武士は屠膾の輩としての役割を完全に終えることとなった。更に時代が下ると、世の無常を憐む「憂世」の厭世観に代わり、享乐的な「浮世」思想が現れ始める。本居宣長（1730-1801年）は随筆『玉勝間』で「うきよは、憂き世といふことにて、憂き事のあるにつきていふ詞也。古き歌どもによめるを見て知べし、然るをからぶみにて浮世といふこともあるにまがひて、つねに浮世とかきならひて、ただ何となく世の中のことにいふは誤り也」¹⁸⁶と嘆いている。「ふせい」が見いだされる唐文とは李白による詩『春夜宴桃李園序』における「光陰者百代過客、而浮生如夢」のことであろうか。ともかくも宣長の生きた18世紀は既に「浮き世」の時代だったのである。

民俗学、例えば柳田国男や折口信夫においては、中世以前の「武士」は暴力や芸能を生業とするいわゆる破落戸のような存在者であったと言われる¹⁸⁷。折口は「ごろつきの話」（1928年）等の著作において「ぶし」とは「野ぶし・山ぶし」を根源とする存在者であるという説を唱えている¹⁸⁸。折口の主張はこうである。平安・鎌倉時代において武士と呼ば

¹⁸⁶ 本居宣長『玉勝間 上』岩波文庫、1995年、p. 132。

¹⁸⁷ たとえば、柳田国男「俗山伏」（『定本柳田國男集』第9巻、筑摩書房、1962年 所収）においても、わずかではあるが「破落戸」や「山伏」と「武士」との関係が示唆されている。また高橋昌明『武士の成立 武士像の創出』（東京大学出版会、1999年）によれば、近年の歴史研究においては「武士」は元来、武芸を職能とする「芸能人」に分類される存在者であったとする説が定説となりつつあるという。14世紀初頭に編纂された『普通唱導集』では、当時の多様な人々を「世間・出世（間）聖靈二種」と「世間・出世（間）芸能二種」に分類している。注目すべきは「世間部」の「芸能」のうちに、遊女・蒔絵師・天文博士など、今日的な意味における芸能人や職人、学者に混じって「武士」が名を連ねていることである（高橋前掲書、p. 13-4 参照）。

¹⁸⁸ 斎藤英喜によれば、「史料にもとづく論証がなく、また先行研究を明示しないので、折口の学説を引用するときは、部分的な箇所ではなく、「折口学」と呼ばれる学問の体系全体を肯定、または批判するという形で行うしかない」（「折口信夫の可能性へ」、『愛知県立大

れた存在者は武官ではなく、戦争等により土地を追われた浮浪者「ごろつき」あるいは「野ぶし・山ぶし」が傭兵となったものであった¹⁸⁹。また江戸時代になってなお定住することが出来ず、非御家人であった「ごろつき」は、都市部に奴婢や遊女として進出し、彼等の「奴風」と呼ばれる文化が武家には「旗本奴」、公家や宮中の女性には「歌舞妓風」として伝播していった¹⁹⁰。そして「いき・はり」といった美意識は、彼等「ごろつき」の性欲的、残虐的な性格に由来するものである¹⁹¹。折口は士道と「ぶし」の道德の差異を次のように述べる。

今日、一般が考へてゐるところの、所謂武士道なるものは、大体、徳川氏の世になつて概念化されたものである。徳川氏は、天下を取ると同時に、先、儒教によつて一般を陶冶しようとした。即、謀叛・反抗をしてはならぬといふ、道德的陶冶をなすべく、最初は、此を禅僧に謀つたのであつた。山鹿素行などの一流の士道なるものは、其後に出来たのである。／武士道は、此を歴史的に眺めるのには、二つに分けて考へねばならぬ。素行以後のものは、士道であつて、其以前のものは、前にも言うた野ぶし・山ぶしに系統を持つ、ごろつきの道德である。即、変幻極まりなきもの、不安にして、美しく、きらびやかなるものを愛するのが、彼等の道德であつたのである。¹⁹²

九鬼は「意気といふのは特に武士道精神として日本人の血の中に流れてゐる性格である」と言い、「男性の社会のみならず更に女性の社会へまでも押し広がつて行つた」ものにとらえていたのであるが、その武士道精神とは江戸時代に成立した士道ではなく、「ごろつき道德」に由来するものなのではないだろうか。「ごろつき」は戦争、抗争など自然の事に翻弄されながら生きる偶然者である。「変幻極まりなきもの、不安にして、美しく、きらびやか

学説林』65、愛知県立大学国文学会、2017年 所収、p.103) という。しかしながら、九鬼と同時代に展開された反儒教的な武士道論として、折口の言説は一考の余地のあるものと思われる。

¹⁸⁹ 『折口信夫全集 第1巻』中央公論社、1995年、p.186、『折口信夫全集 第3巻』中央公論社、1995年、p.27『折口信夫全集 第20巻』中央公論社、1996年、p.298 参照。

¹⁹⁰ 『折口信夫全集 第3巻』p.29、p.38、『折口信夫全集 第21巻』中央公論社、1996年、p.137-9 参照。

¹⁹¹ 『折口信夫全集 第3巻』p.45 参照。

¹⁹² 『折口信夫全集 第3巻』p.47。

なるものを愛する」ごろつきへの憧憬が、素行に「ますらお」の道徳を語らせ、江戸町人に「いき」の美意識を与えたのではないか。

とはいえ折口の説をふまえたとしても、「いき」の起源を「ぶし」に求めることは困難である。ただ、武士のアイデンティティの一翼を、暴力性「武」が担っており、太平の世の「士道」においても変わらず重要視されていたことは、素行の次のような謂いからも明らかである。

凡ソ士ノ職ト云ハ、其身ヲ顧ニ、主人ヲ得テ奉公ノ忠ヲ尽シ、朋輩ニ交テ信ヲ厚クシ、身ノ独リヲ慎^{ツツシ}デ義ヲ專^{モツバラ}トスルニアリ。而シテ己レガ身ニ父子兄弟夫婦ノ不^レ得レ已^ム交接アリ。是又天下ノ万民各^{オノオノ}ナクンバ不^レ可^レ有^ルノ人倫ナリトイヘドモ、農工商ハ其職業ニ暇アラザルヲ以テ、常^{ジョウジュウ}住相^{シタガツ}從^テ其道ヲ不^レ得^レ尽^ス。士ハ農工商ノ業ヲサシ置^{オイ}テ此道ヲ專^{モツバラ}ツトメ、三民ノ間苟クモ人倫ヲミダラン輩ヲバ速ニ罰シテ、以テ天下ニ天倫ノ正シキヲ待ツ。是士ニ文武之徳知不^レ備^{ハラ}バアルベカラズ。サレバ形ニハ劍戟弓馬ノ用ヲタラシメ、内ニハ君臣朋友父子兄弟夫婦道ヲツトメテ、文道心ニタリ武備外ニ調^{トノイ}テ、三民^{オノズカ}自^ラ是師トシ是ヲ貴ンデ、其教ニシタガイ其本末ヲシルニタレリ。コ、ニオキテ士ノ道タツテ、衣食居ノツグノイ以テ心易カルベク、君主ノ恩、父母ノ恵、シバラク報ズルニタリヌベシ。¹⁹³

太平の世の武士の職分とは人倫の教師であると素行は言う。武士は職業に追われる三民に代わって文武を修め、三民の尊敬を集める者、いわゆる「三民の長」であらねばならない。そして士道における「武」とは武士の精神、主人や父母兄弟や夫婦といった社会的な関係性における有徳の士であるという「内」つまり内容を「形」として表現するためのもの、つまりは武士道の形式となっている。「武」は武士という存在者への憧憬の象徴として保存されることになったのである。

第6節：コジェーヴによる「日本のスノビズム」論

「士道」も「いき」も、鎖国の時代に生まれた道徳、美意識である。外敵が存在せず、人々が享樂に耽ることが出来た「パクス・トクガワーナ」の約260年は、歴史的な存在者と

¹⁹³ 『山鹿素行』 p. 32。

いう観点においては人間が著しく意味を喪失していた期間であったとも考えられる。ヘーゲルによれば「世界史とは自由の意識が前進していく過程」¹⁹⁴である。九鬼もまた時間とは意志と目的の隔たりであると述べていたが、鎖国政策によって世界史から隔離されていた江戸時代とは歴史から浮いた時代、歴史の止まった時代であったと言えるだろう。

ヘーゲル・マルクス主義者であったアレクサンドロ・コジェーヴ（1902-1968年）は『ヘーゲル読解入門』において、ナポレオンによるイエナの戦い（1806年）において人類史は「表面的にはともかく、実質的には人間の歴史的発展の終局にして目的、つまりは終末に達していた」¹⁹⁵のだと言っている。コジェーヴは、歴史的な意味においての人間性を失った「歴史の終末」において人間は物質的な豊かさによって消費に溺れる「アメリカ的生活様式 American way of life」の中で生きるより仕方なく、ポスト歴史の人間は全て動物性への回帰の道を辿るしかないのだと考えていた。ところが彼は1959年、日本を訪れたことによってこの主張を改めることになったという。江戸時代の日本は鎖国によってほぼ300年（とコジェーヴは言うのだが、彼は豊臣政権時代も勘定に入れている）にわたって内戦や外国との戦争を経験しなかった唯一の「社会」である。「日本人の武士〔Japonais nobles〕の現存在は、彼らが自己の生命を危険に晒すことを（決闘においてすら）やめながら、だからといって労働を始めたわけでもない、それでいてまったく動物的ではなかった」¹⁹⁶。すなわち日本人は鎖国によって、歴史的な意味における「人間」ではなくなってしまっていたのである。しかしながらポスト歴史的な世界の中で日本人はアメリカとは正反対の道を歩むことになった。歴史的な意味における宗教、道徳、政治が存在しないかわりに「スノビズム」が、「自然的」或いは「動物的」な所与を否定する規律を創り出していたのだと彼は言う。

これ〔スノビズムによる規律〕は、その効力において、日本や他の国々において「歴

¹⁹⁴ G.W.F.Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp Verlag, 1970, Bd. 12, p. 32. 邦訳『歴史哲学講義 上』岩波文庫、1994年、p. 41。

¹⁹⁵ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1968, p. 436. 邦訳『ヘーゲル読解入門』上妻精・今野雅方訳、国文社、1987年、p. 246 参照、強調原文。ただし、表現や強調の仕方などは適宜変更した。

¹⁹⁶ Kojève, p. 437. コジェーヴ前掲書、p. 247、補足引用者。

史的」行動から生まれたそれ、すなわち戦争と革命の闘争や強制労働から生まれた規律を遙かに凌駕していた。なるほど、能楽や茶道や華道などの日本特有のスノビズムの頂点（これに匹敵するものはどこにもない）は上層富裕階級の専有物だったし今もなおそうである。だが、執拗な社会的経済的な不平等にもかかわらず、日本人はすべて例外なくすっかり形式化された価値に基づき、すなわち「歴史的」という意味での「人間的」な内容をすべて失った価値に基づき、現に生きている。¹⁹⁷

「スノップ」とは本来、知識や教養をひけらかす「俗物」を言うものであるが、ここでコジェーヴは「日本のスノビズム」を比較的好意的な意味合いで用いている¹⁹⁸。歴史的には既に「人間」ではなくなってしまった日本人が、動物化することなく、すなわち自然に「随順」することなく、それでも自らの人間性を保つことが出来たのは「スノビズム」によるのだとコジェーヴは言う。九鬼は「いき」は身体其自然「媚態」を仮想的なものとする「意気地」と「諦め」によって「霊化」と言っていたが、これもまた自然的、動物の所与を「否定」する契機であるだろう。さらにコジェーヴは現代（1959年当時の）に生きる全ての日本人もまた同様に歴史的には「内容」を失ったまま、人間としての「形式」を保って生きているのだと言うのである。

このようなわけで、究極的にはどの日本人も原理的には、純粋なスノビズムにより、まったく「無償の〔*gratuit*〕」自殺を行うことができる（古典的な武士の刀は飛行機や魚雷に取り替えることができる）。この自殺は、社会的政治的な内容をもった「歴史的」価値に基づいて遂行される闘争の中で冒される生命の危険とは何の関係もない。¹⁹⁹

コジェーヴは、武士が切腹することと、太平洋戦争において行われた飛行機や人間魚雷

¹⁹⁷ Kojève, p. 437. コジェーヴ前掲書、p. 247、強調原文、補足引用者。

¹⁹⁸ ただし浅田彰は「無意味な洗練こそ歴史以後の時間つぶしにふさわしいと言っただけ、歴史以降の世界は日本化していこうと予言するコジェーヴの口調には、悪魔的なアイロニーといったものさえ感じられ」（『歴史の終わり』と世紀末の世界』小学館、1994年、p. 30）と評している。

¹⁹⁹ Kojève, p. 437. コジェーヴ前掲書、p. 247、強調原文、補足引用者。

による「特別攻撃」とはいずれも「無償」の自殺、すなわちタダ自由による自決であると言うのである。東浩紀はこの部分を次のように論じている。「このような生き方は、否定の契機がある点で、決して「動物的」ではない。だがそれはまた、歴史時代の人間的な生き方とも異なる。というのも、スノップたちの自然との対立（たとえば切腹時の本能との対立）は、もはやいかなる意味でも歴史を動かすことがないからである。純粹に儀礼的に遂行される切腹は、いくらその犠牲者の屍が積み上がろうとも、決して革命の原動力にはならないというわけだ」²⁰⁰。無論、武士や特攻隊員は命を賭している。また太平の世にあって自刃することと、特攻とがパラレルに論じられていることには様々な反駁が予想される。しかしながら、コジェーヴは江戸時代以降の日本史を総じてポスト歴史の視点から論じており、武士も特攻隊員も、歴史的に必然的に死ぬのではなく、非歴史的な「形式」に殉じているのだと彼は言うのである。

ポスト歴史の人間は〔…〕「形式」をその「内容」から切り離し続けねばならない〔…〕がそれはもはや内容を行動において変—貌〔trans-former〕せしめるためではなく、純粹な「形式」としての自己自身を任意の「内容」として捉えられた自己自身及び他者に対立させるためである²⁰¹

上に見られる「内容」と「形式」の関係に焦点を当ててみよう。ヘーゲル曰く、「内容は無形式なものではなくて、形式をそれ自身のうちに持つとともに、形式はまたそれにとって或る外的なものである」²⁰²。内容に対して形式は二重化したものであり、いわば形式とは内容を内的に成立させる「仕組み」（文学的内容を構築するために思惟される言語）であるとともに、内容を外的に実在させる「姿かたち」（文学的内容を展開するために記述される言語）でもある。また「有機的なものは己れ自身を維持するもの、己れのうちに帰還す

²⁰⁰ 東浩紀『動物化するポストモダン』講談社現代新書、2001年、p. 98。

²⁰¹ Kojève, p. 437. コジェーヴ前掲書、p. 247、補足引用者。

²⁰² G.W.F.Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp Verlag, 1970, Bd.8, pp. 264-5. 邦訳『小論理学』真下信一・宮本十蔵訳、岩波書店、1996年、p. 347。

るもの、いなすでに帰還したもの」²⁰³であり「外なるもの〔実在〕は内なるもの〔目的概念〕の表現である」²⁰⁴とも述べられる。換言すれば歴史とは、形式→内容→形式→内容…を繰り返す運動なのであり、その運動によってはじめて、そのままでは「即自 an sich」的なものにとどまってしまう内容に実在を与えて「即自且つ対自的 an und für sich」にあるものにすることが出来るのである。ところが「歴史の終末」の時代に生きる人間は歴史的な内容をもつことは叶わない。その内容は即自的にはもはや「人間」のそれではなく、「動物」のそれとなってしまった。それゆえに「ポスト歴史的」な人間が純粋に形式的に人間でありつづけるためには、他者の、さらには自己自身のまなざしによって己が動物的な内容として捉えられてしまわないように、その非人間的な内容から切り離し続ける運動によって「対自 für sich」的ないしは「対他 für anders」的に形式を対立させなければならない。それゆえに人間的形式だけを取り出す運動を要するのであり、それは動物的内容の否定の運動となる。コジェーヴはその行為を「自殺」であると言うが、つまり彼は「武士道と云ふは死ぬ事と見つけたり」のうちに、ポスト歴史の人間性のあり様を見ていたのであろう。歴史以降の人間は「社会」の中で生きること、動物化せずにいられる。歴史の内容のために生まれた社会規範、規律といった形式は、内容を喪失した後であっても人間を「人間」たらしめることが出来るのだとコジェーヴは言っているのである。

コジェーヴによる「日本のスノビズム」は形式から内容を切り離す、否定の運動によるスノビズムである。しかし、山本常朝の「死ぐるい」の武士道が切り離すスノビズムであったとしても、素行の「命に安んずる」武士道とは「ポスト歴史」の世界に生きる武士の存在の完成を無窮に目指す運動だったのではないか。コジェーヴは江戸時代に歴史の終末を見ていた。けれども、それは単に武士の内容が、「武」ではなく「士」へと変化しただけのことである。無論、太平の世の武士にとって武の喪失は重大な実存的問題であった。し

²⁰³ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 177. 邦訳『精神の現象学 上巻』p. 263 参照。

²⁰⁴ 「「我々」はひとが内なるものと言うときに意味しているのがほぼ前者（目的概念）〔Zweckbegriff〕であり、ひとが外なるものと言うときに意味しているのがほぼ後者（実在）〔Wirklichkeit〕であることを見るが、両者の関係が「外なるものは内なるものの表現である」という法則を生み出すのである」（Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 179. 邦訳『精神の現象学 上巻』p. 266 参照、強調原文、補足引用者）。なお「実在」は邦訳では「現実」。

かし、それでも彼らは「武士」でありつづけようとした。非人間的内容を切り離し続ける運動とはまた同時に、それが叶わぬと知ってなお、仮想の人間的内容を貼り付け続ける運動だったのではないか。少なくとも、運命に安んずるばかりでなく運命と一体にならなければいけないと述べる九鬼の解釈はそうであったはずである。九鬼は『「いき」の構造』の最後にこう語る。

意味体験としての「いき」がわが国の民族的存在規定の特殊性の下に成立するに拘はらず、我々は抽象的、形相的の空虚の世界に墮して了つてゐる「いき」の幻影に出逢う場合が餘りにも多い。さうして、喧しい饒舌や空しい多言は、幻影を実有のごとくに語るのである。しかし〔…〕我々はかかる幻影に出逢つた場合、「嘗て我々の精神が見たもの」を具体的な如実の姿において想起しなければならぬ。さうしてこの想起は、我々をして「いき」が我々のものであることを解釈的に再認識せしめる地平に外ならない。〔…〕然らばこの意味の想起アナムネシスの可能性を何によつて繋ぐことが出来るか。我々の精神的文化を忘却のうちに葬り去らないことによるより外はない。我々の理想主義的非現実的文化に対して熱烈なるエロスをもち続けるより外はない。「いき」は武士道の理想主義と仏教の非現実性とに対して不離の内的関係に立ってゐる。運命によつて「諦め」を得た「媚態」が「意気地」の自由に生きるのが「いき」である。人間の運命に対して曇らざる眼をもち、魂の自由に向つ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出来ない。(1/80-1、強調、ルビ原文)

すなわち「いき」とは、歴史の人間の「幻影」を、憧れ求める運動なのである。武士がまだごろつきであった頃には確かにもっていたであろう「武」を喪失した歴史の終末において、その運動が歴史的な内容をもつことはあり得ない。さらに九鬼の生きた大正昭和にあっては「いき」すらもまた遠い過去に沈んでしまっていた。歴史的伝統的な意味における「日本的なもの」の幻影が「実有」に到達することもまた不可能であろう。しかしながらその不可能性を諦念してもなお、一切の必然性を否定する虚うその遊戯の中であれば、我々は自由に仮想的目的すなわち仮想の内容を貼り付け続け、その道德の完成を無窮に意志し続けることが出来るのではないか。それが虚構への自由であり、単なるミミクリに過ぎない

としても、それを演じ続けるというシーシュポスの活動は、遊戯に道徳律を与えることになる。「いき」とは人間の自然的与件「媚態」の目的性を仮想化する、すなわち否定する切り離すスノビズムであると同時に、仮想的目的を身体に刷り込むことで、「第二の自然」にまで高めていく貼り付けるスノビズムの運動なのである。その理想は「倫理的であると同時に美的な」遊戯の中にこそ実現されるものだろう。

九鬼はここで「いき」を「嘗て我々の精神が見たもの」として想起しなければならないという。「いき」というイマジナリーな価値は、間柄、すなわち社会へと展開されることで初めて、共有された価値となって現実醸されることが出来るものである。そして仮想の価値を共有する仮想の共同体は、暴力、迷信、狂気へと「墮落」する危険性を常に孕んでいるのであった。しかしながら九鬼はまた、「いき」の墮落を次のように戒めている。

恋の真剣と妄執とは、その現実性とその非可能性によって「いき」の存在に悖る。「いき」は恋の束縛に超越した自由なる浮気心でなければならぬ。〔…〕「粹と云はれて浮いた同士」が「つい岡惚の浮気から」いつしか恬淡洒脱の心を失って行つた場合には「またいとしさが彌増して、深く鳴子の野暮らしい」ことを託たねばならない。「蓮の浮気は一寸惚れ」といふ時は未だ「いき」の領域にゐた。「野暮な事ぢやが比翼紋、離れぬ中」となつた時には既に「いき」の境地を遠く去つてゐる。〔…〕スタンダールのいはゆる amour-passion の陶醉はまさしく「いき」からの背離である。「いき」に左袒する者は amour-goût の淡い空気のうちで蕨を摘んで生きる解脱に達してゐなければならぬ。(1/22-3)

どれほど「いき」のゲームに熱中しようとも、それは真剣な恋とは別のものである。「情熱恋愛 amour-passion」ではなく「趣味恋愛 amour-goût」なのだというのが「諦め」られていなければ「いき」ではない。晩年の九鬼が、このような遊戯の戒律を保ち続けられていたとは思われない。しかしながら、ナショナリズムの魔術に対抗するための方策は、既に彼の哲学のうちに明確に示されている。ただ価値の形式だけがあるポスト歴史の世界においては、宗教であれ、道徳であれ、国粹主義であれ、民主主義であれ、スノビズムであれ、我々の社会を形成するいかなる理念も虚構であり、遊戯にすぎないのだという諦念が、我々を墮落から保護するであろう。

第7節：フェイクをいきる道徳

コジェーヴの日本のスノビズム論は例えばジャック・デリダによって「言葉さえ話せず、ほとんど何も知らない遠方の国へ東の間の旅行をして帰り、断定的な診断をくだすという伝統もしくは「フランス人的特技」²⁰⁵の賜物であると酷評されている。江戸日本と現代日本とを無批判に同一視するコジェーヴの主張はあまりにも恣意的なものであると言わざるを得ないだろう。しかしながら、「日本のスノビズム」は我が国の思想家たちの心を掴み、1980年代初頭の日本におけるいわゆる「ニュー・アカデミズム」の潮流が一段落し、日本的なものの再解釈が希求されるなか、様々な議論が巻き起こされることとなったのもまた事実である。例えば柄谷行人は「日本のスノビズムとは、歴史的な理念や意味もないところで、空虚な形式的ゲームに戯れるような生活様式」²⁰⁶なのだと言う。また浅田彰は建築に関する論考において「美的生産のルールを明文化することは「野暮」であるとされ、そのつどの観衆の共同体——宴につどったスノップたち——の暗黙の了解に基づいて「粋」を競う微妙な差異のゲームが展開されることになる。このような日本のスノビズムが〔…〕一九七〇―八〇年代のポストモダン消費社会において蘇ってきた」²⁰⁷のだと述べており、ここでは明確に「いき」と「日本のスノビズム」、江戸日本と現代日本とがパラレルに論じられている。我々は、それが文化的に有価値なものであるか否かが協議される時にしばしば、試金石として江戸時代の文化、風俗と比較されている場面に遭遇する。いわゆる「オタク文化」の議論の場においてすら、その傾向があらわれている。岡田斗司夫は「オタクは日本文化の正当継承者である」と題しつつ、オタクとは「作品に美を発見する「粋の眼」と、職人の技巧を評価できる「匠の眼」と、作品の社会的位置を把握する「通の眼」を持っている、究極の「粋人」でなくてはならない」²⁰⁸のだと語っている。

東は『動物化するポストモダン』において、コジェーヴや岡田の議論を敷衍しつつ、オタク文化を「日本的なもの」として価値づける風潮をやや否定的な立場から論じている。彼はアメリカ産の材料であるアニメーションによって、「疑似的な日本」が作り出されてい

²⁰⁵ デリダ『マルクスの亡霊たち』藤原書店、2007年、p. 161。

²⁰⁶ 柄谷行人『終焉をめぐる』福武書店、1990年、p. 148。

²⁰⁷ 浅田彰・磯崎新「ともあれやはり大文字の《建築》を」(『Anyway—方法の諸問題』NTT出版、1995年 所収) p. 75-6。

²⁰⁸ 岡田斗司夫『オタク学入門』太田出版、1996年、p. 227。

ることに注目している²⁰⁹。彼が「日本の文化的な伝統は、明治維新と敗戦で二度断ち切られている」²¹⁰ののだと言うように、確かに我々は日本に住んでいる日本人である（あるいはそう信じている）にもかかわらず、「日本的なもの」に囲まれて生きているとは言い難い。そうして東は戦後、我々の文化が「アメリカ化と消費社会化の波によって根こそぎ変えられてしまったことへの強烈な不安感」²¹¹が、アニメ作品のうちに古き良き「疑似日本」という虚構を作り上げさせることとなったのだと言う。例えば宮崎駿や高畑勲によるアニメーション映画のうちには、いかにも「日本らしい」自然や建築物が描かれており、また SF アニメ作品の中に突如として寺社仏閣や侍や巫女などが登場するということも、往々にしてある。現代の日本にも僅かに現存する「日本的なもの」はしかし、我々の日常生活からは極めて縁遠いものとなってしまっている。西洋文化の影響を受ける以前の日本的なものを想起する場合、江戸日本のイメージを借用することが最も手っ取り早く、「江戸時代がじつはポストモダンを先取りしていた」というような議論が頻出する背景には、そのような〔いわゆる日本回帰の〕集団心理が存在する」²¹²ののだと東は言う。このようにして米欧産の材料によって疑似日本が造られていることへの注意喚起は、東ばかりによって為されるものではない。先に見た「言葉についての対話より」においてハイデガーもまた、映画『羅生門』は、「映画」という西洋的な言語によって東アジア的な世界が表現される「ヨーロッパ化運動」の潮流を示すものだと警鐘を鳴らしている²¹³。

東の主張は、ヨーロッパの *Ästhetik* を借用しながら、大正昭和の日本において「いき」を論じた九鬼の心理すらも言い当てているもののように思われる。九鬼は「日本的性格」を論じる際、本居宣長の詠んだ「敷島の大和心を人間はば朝日に匂ふ山桜花」を例に挙げつつ、「庭に植ゑた牡丹桜ではなくて山に自然に生えてゐる山桜であるといふ点に自然といふ契機があらはれてゐる」(3/289) ののだと言う。しかしながら、植物採集が趣味であったという九鬼らしからぬことではあるが、この分析は正確ではない。宣長のいう山桜とは「山に自然に生えてゐる」桜の総称のことではなく、「ヤマザクラ」という桜の品種のことを指しているのである。ヤマザクラはエドヒガンや、エドヒガンとオオシマザクラとの交

²⁰⁹ 東前掲書、p. 20-6、p. 32-7 等参照。

²¹⁰ 東前掲書、p. 36。

²¹¹ 東前掲書、p. 32-3。

²¹² 東前掲書、p. 36、補足引用者。

²¹³ US99-100、邦訳、p. 119-22 参照。

配種であるソメイヨシノとは違い、葉と花を同時に発する。またヤマザクラは明治以降にソメイヨシノが主流になるまでは広く花見の対象とされ、徳川吉宗の時代(1716-1745年)には、隅田川の堤や飛鳥山などに植樹された木であった²¹⁴。宣長はこの違いを勿論承知しており、彼が残した遺書には自身の墓の後ろにヤマザクラを植えてほしいとの旨が図入りで書き遺され²¹⁵、彼の手になる自画像『本居宣長四十四歳自画自賛像』にもまた花瓶に入れられた、葉と花をつけたヤマザクラの姿がはっきりと描かれている。

すなわち宣長は日本固有種の中でもとりわけヤマザクラに大和心という精神性を見出しているのであり、九鬼の解釈するように、人の手によって品種改良され植樹された桜と対比して「山に自然に生えてゐる」桜であることに、つまりは単に日本に生まれたという因果的必然の運命に随順することを善しとしたのではない。武士道を論じ、日本の文化芸術を愛した九鬼もまた、「日本的なもの」という幻想へ理想を投影していたに過ぎないのではないか。彼が見た日本とは、ゴールデン・ゲート・パークの中にある日本庭園のような、接ぎ木された日本だったのではないのか。東に言わせれば、九鬼の論じる「いき」もまた、ヨーロッパ産の材料によって造られた「疑似日本」でしかないということになるだろう。

しかし九鬼は自身の求める「日本的なもの」が「幻影」に過ぎないことを理解していた。そして虚^{うそ}である^{うそ}と知りながら、虚構の中で形式の完成を追求し続けるのが「いき」なのである。東はまた前世紀の思想をこう振り返っている。「二〇世紀とはひとことで言えば、超越的な大きな物語はすでに失われ、またそのことはだれもが知っているが、しかし、だからこそ、そのフェイクを捏造し、大きな物語の見かけを、つまりは、生きることに意味があるという見かけを信じなければならなかった時代である。言い換えれば、中途半端にポストモダンの時代なのだ。生は無意味だが、無意味であるがゆえに生きる、という逆説は、いまはもう重みを失ってしまったが〔…〕きわめて切迫した考え方だったにちがいない」²¹⁶。伝統、文化の断絶、歴史の終末を「諦め」ながら、虚構のなかで「意気地」の自由に「いき」ることは、「中途半端なポストモダン」に生きた九鬼にとっての、まさに運命であった。

²¹⁴ 勝木俊雄『桜』岩波新書、2015年、p. 5-6 参照。

²¹⁵ 城福勇『本居宣長 新装版』吉川弘文館、1988年、p. 245の図参照。墓のうしろに描かれた山桜の絵とともに「山桜ノ木」の記述あり。

²¹⁶ 東前掲書、p. 105、強調原文。

結論

第1節：これまでの議論のまとめ

以上、本論は九鬼哲学の有する「仮想」性に焦点を当てながら、その思想を体系的に論じてきた。

第1章では偶然論を取り扱った。九鬼哲学は現実を「ありのまま」に把握する、「一実存者の実存性」に根差した思想である。『偶然性の問題』では、我々が体験する偶然の理由、目的、原因の「なぜ」が問われた。偶然は我々に「目的なき目的」や「仮想的合目的性」を目撃させるものである。九鬼は偶然論を語る際にアリストテレスやカントの議論を参照しながら「目的手段関係は倒逆的の因果関係である」と述べ、全ての仮説的偶然を因果的偶然へと収斂させていった。しかしながら、目的的偶然だけでなく、本来目的を問うことが出来ない因果的偶然に対してもまたある種の「感情移入」によって「目的なき目的」が問われることがある。単なる物理現象に対して目的性を問うことは、「因果関係は倒逆的の目的手段関係である」という思惟に他ならない。然して問題は、「善霊」や「悪霊」の意志を仮想する、形而上的な地平へと発展していく。

第2章では時間論を取り扱った。まず我々は偶然論において論じられる偶然性の時間性について検討した。偶然には「同時性」と「継起性」が考えられ、前者は偶然の発生する「ここといま」という「現在性」へ、後者は因果系列上に繰り返される偶然の「回帰性」の問題へと展開されていくことになる。偶然の「現在性」については、『偶然性の問題』第三章において論じられる偶然の様相性の議論に従って検討した。偶然は様相の第二の体系において可能と、第三の体系において不可能と組み合わせられている。賽子が、自身が有する可能性の全体のうちの一つを実現させるように、「ここといま」の瞬間には、「無いことも出来た」のに実現する偶然と、「有ることも出来た」のに実現しない不可能とが織りなす現実の「厚味」が存在するのだと九鬼は言う。

偶然の「回帰性」については論文「時間の観念と東洋における時間の反復」を参照しながら検討した。九鬼は時間を「意志とその目的との隔たり」とあり、通常の因果関係の働く現象学的な時間を水平面とする一方、形而上的神秘説的な時間を垂直面とした。輪廻や回帰的時間の仮想によって成立する垂直的時間もまた、偶然と可能とが織りなす現実の「厚味」を我々に想起させるものである。

時間論の中で九鬼は、輪廻や垂直的時間はイマジナリーなものにすぎないのだとも言っている。しかしながら、これは垂直的な仮想の目的性の思惟を単なる虚構として捨て置くことを意味しない。我々の「ありのままの世界観」は、むしろ仮想されたものをリアルなものとして受け取ることによって構築されている。九鬼は道德とは「仮想的合目的性を、我々自身の事実的目的性によつて置換へること」であると言う。すなわち道德とは^{イマジナリー}・^{バーチャル}事実的な価値観を^{アクチュアル}現勢的な現実に「醸す」といういわば「ごっこ遊び」によって成立するものなのである。

第3章では「いき」論を取り扱った。まず我々は九鬼の恋愛観を確認した。九鬼にとって恋愛とは、男女という二元が完全性を獲得して永遠の愛となる、というようなものではない。恋愛とは実存者が「孤独の寂しさと、憧憬の悩み」とによって繰り返す暫時的な状態である。それ故に九鬼は「いき」という、遊里における恋愛の美を論じたのである。

九鬼はハイデガー的な解釈学的現象学の手法に則って「いき」を分析し、「媚態」「意気地」「諦め」の三つの徴表を取り出した。本論が特に注目したのは、媚態が「異性の征服を仮想的目的と」するということである。「いき」の仮想性は「交はらざる平行線」に象徴されており、これは偶然を契機として開始される「尋常の交渉」が「平行線の交り」に象徴されていることとは対称的である。偶然論や時間論における「仮想的合目的性」が無目的、無関心な地平に目的性を目撃するものであったのとは反対に、「いき」は、媚態が本来もっている目的性を仮想化する、すなわち虚構のものと置き換えることを意味している。偶然論、時間論における仮想性が、与えられた^{目的}的^{偶然}の^{目的}的^{必然}化に作用するとされる一方、「いき」論では遊里における人間関係の^{目的}的^{必然}の^{目的}的^{偶然}化に関わるものとされている。すなわち「いき」論のうちに見られる目的の仮想化とは、その行為の遊戯化を意味している。しかしながらいずれの場合においてもイマジナリーな目的が事実上の価値をもっていることには相違ない。

ホイジンガ、カイヨワの定義するところでは、遊戯とは「自由な、隔離された、未確定の、非生産的な、規則のある、虚構の活動」である。さらにカイヨワは遊戯を「アゴン（競争）」「アレア（運）」「ミミクリ（模擬）」「イリンクス（眩暈）」の四つのカテゴリーに区分しているのだが、「粹人」と「虚構の女」による遊戯である「いき」は、このうちの「ミミクリ」の性格を最も強くもつものである。以上のことをふまえて偶然論、時間論において論じられてきた仮想的合目的性を振り返れば、『偶然性の問題』や『時間論』という書物

それ自体を、偶然の遊戯のもとに紡がれたものと捉えなおすことも出来る。

九鬼哲学の有する仮想性は遊戯へと導かれていく。そしてその遊戯とは、イマジナリーな価値を共有する「社会」のうちへと展開されることになる。これによって、道徳もまた「^{イマジナリー}架空なものでなく、^{バーチャル}力として現実に妥当する」ことが出来る。換言すれば、一実存者にとって強烈なリアリティをもつ「運命」は、その価値を共有する「間柄」の中へと「内面化」されることで初めて事実上の現実となることが出来る。九鬼の言う「根源的社会性」とは、バーチャルリアリティを共有する関係性のことなのである。

第4章では主に武士道論を取り扱い、「おのづからな自然」の道徳について検討した。実存者を賽子の目に喩え、ニーチェの「ツアラトゥストラ」を引きながら「引返す意志」について語る九鬼にとって道徳とは「真面目な遊び」の精神に宿っているのだと言えよう。また九鬼は「いき」論において目的の仮想化を遵守する「意気地」とは、日本の道徳的理想主義たる「武士道」に由来する徴表であると語っている。武士道に関してはヨーロッパ留学中に発表された『時間論』においても言及されている。また、彼の初期の武士道論は主に新渡戸による『武士道』に由来するものであり、新渡戸もまた武士道にスポーツや遊戯の側面を見出していたのである。

九鬼が武士道論について新たな展開を打ち出したのは、帰国から約八年後に発表された「日本的性格」においてであった。この論文において九鬼は「いき」の三つの徴表を「自然」「意気」「諦念」に換言し、これらを山鹿素行によるいわゆる「儒教的士道論」に結び付けて論じることとなった。本論が目したのは「おのづからな自然」という道徳の概念である。「おのづから」という語は『偶然性の問題』において「アウトマトン」と同様に「非決定的自発性」の意味合いをもつとされ、それは非決定性「じねん」と自発性「みづから」の徴表を同時にもったものであるとされている。「日本的性格」にあらわれる「自然」とはほとんど常にこの「おのづからな自然」を意味している。九鬼は「自由は瞬間瞬間に行為を無から創造するものでなければ本当の自由ではない」と言っている。また九鬼哲学の道徳性は仮想の価値を共有する「ミミクリ」の遊戯のうちに見出されるものであった。身体の自然「媚態」を仮想化し、仮想的目的を「第二の自然」にまで高めることが出来た時にはじめて、我々の意志は身体に馴染み、「おのづからな自然」の道徳が完成されるのである。「おのづから」のもつ「非決定的自発性」とは、ホイジンガ、カイヨワが定義するところの遊戯の「未確定」と「自由」の性格にも通じるものであるだろう。

第5章では九鬼のナショナリズムへのとらわれについて検討した。従来の研究が示すよ

うに、「いき」の本質」や『思想』稿「いき」の構造」のうちに見られた「いき」の輸出や逆輸入の可能性に言及する文章は、単行本『いき』の構造』では削除されている。そして坂部恵によって「日本的性格」は、「同工の構想を受け継ぎながらも、『いき』の構造』に比して、緊張と魅力においてはなほだしく劣り、当時の平凡な文化的ナショナリズムに大幅に屈伏している」と批判されたことが、晩年の九鬼への「閉鎖的な文化特殊主義ないし文化ナショナリズムへの傾き」の評価を生むこととなった。これに対する綿密な反論が古川雄嗣の研究によってなされている。「日本的性格」のもととなった「日本文化講義」は、天皇機関説事件への善後策の一環として、文部省思想局直々の通牒により実施されたものだったのである。

また管見によれば、『いき』の構造』における文化の輸出、逆輸入の文脈が削除されたことには、ヨーロッパにおけるハイデガーとの出会いが影響しているものと思われる。ハイデガーによる小品「言葉についての対話より」では、九鬼と「いき」について語り合った思い出が綴られている。西洋美学の概念を用いながら「いき」について説得しようとする九鬼に対してハイデガーは、言語と存在の不可分性を述べて理解を示そうとしない。恐らく九鬼は、日本の道徳や美を世界に発信した新渡戸や岡倉天心への憧れを捨てきれずにいたのであろう。しかしながら遂に彼は「西洋文化にあつては「いき」という意識現象が一定の意味として民族的存在のうちに場所をもつてゐない」と論ずるに至った、というのが真相であろう。

以上のような「いき」論をめぐる諸研究の検討をふまえたとしても、九鬼がナショナリズムの魔術から自由であったとは考え難い。九鬼はヨーロッパからの帰路において記した手記「日本文化」の中で既に、「合理的な国粋主義」を掲げることの重要性を論じていた。それは、元はイマジナリーな理想に過ぎないものであったかもしれない。しかし日中戦争の開戦の後に発表された「時局の感想」において「武士道の形を取つた理想主義の哲学を彼等の肺腑に感銘させることによつて彼等の祖国の再興に精神的助力を与へることが我々日本人の重要な文化史的課題ではあるまいか」と言われる時、彼の道徳的理想主義は明らかに形而上的遊戯から「墮落」してしまっている。と同時に、仮想的目的に従う彼の道徳論、運命論の主語が「日本人」へとすり替えられたことで、その思想は「一実存者の実存性」に立脚するものでもなくなったのである。

九鬼哲学は時局の影響から自由ではなかった。しかしながら、九鬼哲学はナショナリズムに対して完全に無力であったと結論するには性急である。「いき」や儒教的士道は、鎖国

時代に開花した美意識、道徳であった。それらは非歴史的な価値観であると同時に、歴史的人間への憧憬を「形式」として保存するものでもある。コジェーヴは『ヘーゲル読解入門』において、江戸日本の文化に着目し、「ポスト歴史」の時代の「人間」の在り方を「日本のスノビズム」のうちに見出そうとしていた。江戸時代の日本人は歴史的な存在者ではなかったが、消費に溺れて動物化する「アメリカ的生活様式」をとらず、人間の「形式」を保って生きていた。それを可能にしたのが、自然的、動物的与件を否定する運動であると彼は言う。コジェーヴは日本のスノビズムとは、人間的「形式」を動物的「内容」から切り離す運動であると言ひ、その行為を自殺に喩えていた。しかしながら、たとえ歴史的な存在者ではなくなったとしても、人間的形式を追求し、自然に抗う運動は同時に、虚構ではあれ人間の内容を貼り付ける運動でもあったはずである。九鬼が「いき」の「幻影」と出会った時、「理想主義的非現実的文化に対して熱烈なるエロスをもち続けるより外はない」と言うのは、この「貼り付けるスノビズム」のことを言っているのである。

しかしながら我々は同時に、ミミクリの狂気への「墮落」を拒がなければならない。それは所詮は「趣味恋愛 amour-goût」なのだということが「諦め」られていなければならない。我々が如何に努力しようとも、江戸時代以前の「ごろつき」や「ぶし」という歴史的存在者になる事が出来ないように、ポスト歴史の世界においては、いかなる価値体系も虚構であるという諦念が、我々をナショナリズムの魔術から遠ざけるであろう。

以上のことをふまえて本論は、九鬼哲学のもつ「倫理的であると同時に美的な」性格とは、「目的なき——目的」といふ二肢的構造」、目的の仮想化と仮想的目的の追求、諦念と意気地、切り離すスノビズムと貼り付けるスノビズムの協力によって構築される遊戯のうちに見出されるものであると結論する。従来の研究では困難であるとされていた、九鬼哲学における美と道徳という二つの価値観、二つの生き方の総合、テオーリアとプラクシスの調和は、「仮想」の概念によって二重構造化された目的論によって実現されるものである。すなわち九鬼哲学の目指す道徳とは初心な目的論的道徳なのではない。それは言うなれば仮想的・遊戯的道徳である。

第2節：九鬼哲学はニヒリズムにどう向き合うか

さて、それでは最後に我々は、九鬼の哲学がニヒリズムに対していかなる回答を提示するものであるかを論じてみたい。まずはニーチェの『偶像の黄昏』における以下の文章を見てみよう。

いかにして「真なる世界」はついに寓話となったのか——ある誤謬の歴史

一 真なる世界は、賢者や敬虔な人びと、有徳な人士のみが到達しうる。——彼は真なる世界の中で生きている、いや、彼は真なる世界そのものである。

（理念の最古の形態。比較的賢明で単純、かつ説得力がある。「私つまりはプラトンこそが、真理である」という命題を言い換えたもの）

二 真なる世界は、いまのところ到達しえないが、賢者や敬虔な人びと、有徳な人士には（「悔い改める罪びとにとっては」）約束されている。

（理念の進歩。理念はより精妙で、たちが悪く、捉えどころのないものとなる。——理念は女性となる。それはキリスト教的になる……）

三 真なる世界は、到達しえず、証明できず、約束もされないが、考えるだけで慰めになり、義務になり、定言命法になる。

（根本的には以前と同じ太陽だが、それが霧と懷疑を通して眺められる。理念は崇高となり、青ざめ、北方的に、ケーニヒスベルクの的になった）

四 真なる世界——それは到達しえないものなのだろうか？ いずれにしても到達されたことはない。それは到達されたことがない以上、知られてもいない。したがってそれは慰めにも救いにも、義務にもならない。知られていないものが、どうしてわれわれに義務を課すことができようか？……

（夜明けの朝。理性の最初の欠伸。実証主義の鶏鳴）

五 「真なる世界」——これはもはや役に立たず、義務を課すことすらできない理念である。——無用の長物と化した理念。したがって、反駁された理念である。そんなものは破棄してしまおう！

（白々と明けた白日。朝食。「良識」と快活さの回復。プラトンが赤面する。自由精神がこぞってどよめく悪魔的喧噪）

六 真なる世界をわれわれは廃棄した。ではどのような世界が残ったのか？ おそらくは仮象の世界か？…… いや、そうではない！ われわれは、真なる世界とともに、仮象の世界をも廃棄してしまったのだ！

（正午。影が最短になる瞬間。長きにわたった誤謬が終わりを告げる。人類の頂点。）

「ここにツァラトゥストラが始まる」 INCIPIT ZARATHUSTRA.)²¹⁷

ニーチェは人類史がニヒリズムへと至るまでを六段階に区分する。「真なる世界」の存在はプラトンの洞窟の比喻によってまず仄めかされ、キリスト教のような信仰へと「進歩」していった。近世に入ってもなお有力であったが、それは疑いをもって見られるようになった。カントがただ「そうせよ」と言ったのは「真なる世界」が盲目的に信じられなくなったからであり、それゆえに信仰が「ために」を満たすことが出来なくなったからであろう。そしてモダニズムの勃興によって遂に「真なる世界」は不用品として棄て去られることとなった。「真なる世界」は単なる道徳的・光学的錯覚に過ぎない以上、実際のところ、それは仮象の世界である²¹⁸。しかしながら「真なる世界」など見間違いであるということは、視覚そのものを否定することになってしまう。こうして近代人は虚構の世界を棄てるつもりが、世界そのものを棄て去ってしまうことになった。誤った価値観を否定することで、価値そのものを否定した。これがニヒリズムの始まりである。

現代の我々にとって信仰の喪失の問題は近世、近代におけるほどの緊迫感をもつものではないかも知れない。ニヒリズムが近代において一度きり生じたものであるとするならば、ポストモダンの世界に住まう我々は、価値喪失を経験することなく「神の死」後の世界に生きている者ということになるだろう。しかし個々の人間にとっての「生きる意味」という価値観が完全に失われることはなかった。たとえ「大きな物語」が失われたとしても、「小さな物語」の中では多種多様な「ために」が存在しており、我々は今でも価値や意味を喪失することが出来る。そしてその経験の多くは偶然を契機として起こるのである。

序章において見てきたように、九鬼の道徳論はしばしばヴィクトール・E・フランクルによる「ロゴセラピー」とパラレルに論じられる。フランクルは我々の「生きる意味」をつくる価値を「創造価値」「体験価値」「態度価値」の三つに体系化している。創造価値とは労働や制作によって実現される価値であり、体験価値とは自然美や芸術美を通して「世界を受け入れる」ことで実現される価値である²¹⁹。そして、それらの価値の実現が不可能で

²¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, e-artnow, 2018, p. 22. 邦訳『偶像の黄昏』村井則夫訳、河出文庫、2019年、p. 55-7。

²¹⁸ Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, p. 21. ニーチェ『偶像の黄昏』、p. 53。

²¹⁹ Viktor E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge: Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*,

あっても、「人間が変えることのできない運命に対してどのような態度をとるか」、運命と対峙しそれを「みずからの十字架として」²²⁰引き受けることによって実現されるのが態度価値である。フランクはニーチェの『権力への意志』を引きながら、「生きるべき「なぜ」を持っている者は、ほとんどいかなる「いかに」にも耐えられる」²²¹のだと言う。すなわちフランクと九鬼とは、いずれも人生に対する「なぜ」の問いに「態度」によって応答する思想を唱えている点で一致していると言えよう。

しかしながら、両者の「なぜ」は、その問いの性質を異にしている。フランクは自殺しようとする者に対して、しばしば人生をチェスに喩えて説得する。「彼が次のようなチェスの棋士とどれほどよく似ているかをはっきり分からせなければならない。すなわち、その棋士は、自分には極めて難しいと思われる局面に置かれていて、そのために駒をチェス盤から放り出してしまうのである。しかしそれではチェスの問題は解決しない。〔…〕そして、この棋士がチェスのルールを守らないのとまったく同様に、自殺を選ぶ人間は人生のルールに違反するのである。この人生のルールは、どんな犠牲を払っても勝つことを求めているのではなく、決して闘いを放棄しないことをわれわれに求めているのである」²²²。また彼は言う。「人間には、過ぎ去った事物について、それらがもはや現に存在しないということだけを見る傾向があります。そして人間は、それらがどのような穀物倉に納められているのかを見ないのです。〔…〕しかし、本当は彼はこう言うべきでしょう。それらのものは過ぎ去ってある、と。なぜなら、『ひとたび』時間の中にもたらされたものは、『永久に』永遠化されているからです」²²³。すなわち、フランクにとって過去とは価値を永久に保存するところなのであり、「なぜ」の問いは結局のところ、それは自明のルールのように

Deutscher taschenbuch Verlag, 2013, pp. 91-2. 邦訳『人間とは何か 実存的な精神療法』岡本哲夫・雨宮徹・今井伸和訳、春秋社、2011年、p. 111-2 参照。

²²⁰ Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, p. 93. フランク『人間とは何か』p. 113。

²²¹ Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, p. 101. フランク『人間とは何か』p. 123。なお同書の註(p. 282.邦訳、p. 355)においては『権力への意志』第790節の次の部分が参照されている。「おのれの生の「なぜに？」が明らかにされているなら、おのれの生の「いかに？」は安価に手放してよい」。

²²² Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, p. 100. フランク『人間とは何か』p. 122。

²²³ Viktor E. Frankl, *Der Wille zum Sinn*, Verlag Hans Huber Bern Stuttgart Wien, 1982, p. 56. 邦訳『意味への意志』山田邦男監訳、春秋社、2004年、p. 80、強調原文。ただし《》を『』に変更した。

なものであるとして封殺され、「いかに」すなわち手段に対する問いにすり替えられてしまっている。それは九鬼による被投性への「なぜ」の問いが、仮想の輪廻や原始偶然の理念を導き出し、それを虚構であると自覚していることとは全く異なった回答なのである。九鬼が問うているのはまさに「なぜチェスをする羽目になったのか」ということなのであり、「解決すべき問題」や「納めるべき穀物」がそもそも存在していないことがニヒリズムである。フランクはニヒリズムに対して正しく応答出来ていない。山田邦男が言うように、「人生には無条件に意味がある」という態度、「超意味への信仰」をもってしてはニヒリズムを克服することは出来ない、フランクはニヒリズムを克服したのではなく、ペシミズムを克服したに過ぎない²²⁴。

ニヒリズムにおいては「意味への問い」はそれ自体が無意味な問いである。しかしながら、それでも我々は人間の形式を生きることは出来る。意味からも目的からも放逐された我々はその時に成し得るのは、意味が「存在するかのように」、目的が「あるかのように」ふるまい続けることだけであろう。九鬼は「時間の観念」において次のように述べている。

五年前、東京の大半を破壊した大地震の直後、我々は東京に地下鉄の建設を始めた。そのとき私はヨーロッパにいて、「ほとんど百年毎に周期的にくる大地震でつねに破壊されるように運命づけられている地下鉄を、なぜ建設するのか」とたずねられた。私は答えた、「我々が関心を抱くのは企画そのものであって目的ではない。我々は地下鉄を建設しようとしているが、地震が起これば破壊されるであろう。しかし我々は再びそれを建設しようとする。新たな地震がまたもやこれを破壊するであろうが、しかし、我々はつねに新たに取りかかるであろう。我々が評価するのは意志そのもの、自己自身を完成せんとする意志なのである」と。(1/409-10)

東日本大震災の後、九鬼哲学はニヒリズムに応答する思想として注目を集めた。しかしながら、それは偶然者に、失った意味や目的を取り戻させるものではない。ニヒリズムを克服するということは、無意味なチェスの遊びに興じるということに他ならない。生きることは無意味であるが、我々は生きる活動そのものに価値を見出すことは出来る。その価値もまた虚構であるには違いないが、しかし、それでも虚構を愛することは自由である。

²²⁴ 山田前掲書、p. 35-41 参照。

凡例・略号・参考文献

凡例

- 一、『九鬼周造全集』（岩波書店、1980-1982年）からの引用は月報を除いて（巻号／ページ数）の形式で行った。別巻については（別／ページ数）と表記した。全集に付属の「九鬼周造全集月報」からの引用は別途、脚注において示した。
- 一、表記は基本的に全集版に準じたが、旧字体の一部を適宜改めた。
- 一、引用文中における引用者や邦訳者による補足は〔 〕で示した。中略箇所は〔…〕と表記した。段落を省略した部分は／で示した。漢文の訓点は適宜省略した。
- 一、文献を参照する際、本論の議論に則する目的で、あるいは煩雑さを避けるために、一部表現、表記、記号等を変更した。
- 一、引用文中に、今日における価値基準から見て不適切と思われる表現がある場合であっても、原著者、原文の意向を尊重し、言い換え等を行わないものとした。

略号

邦訳については参照した巻のみ記載。

Immanuel Kant:

KU; *Kritik der Urteilskraft*, Ferix Meiner, 2009. 邦訳『判断力批判』（上・下）篠田英雄訳、岩波文庫、2015、2017年。本論ではアカデミー版のページ数を参照することとする。

Martin Heidegger:

SZ; *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 2006. 邦訳『存在と時間』（I・III）原佑・渡邊次郎訳、中央公論新社、2003年。

US; *Unterwegs zur Sprache*, Neske, 1959. 邦訳『言葉への途上・ハイデッガー全集12巻』亀山健吉訳、創文社、1996年。

参考文献

Adolf Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Georg Olms, 1964.

Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1968. 邦訳『ヘーゲル読解入門』上妻精・今野雅方訳、国文社、1987年。

Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of*

Nationalism, Verso, 1991. 邦訳『定本 想像の共同体——ナショナリズムの起源と流行』白石隆・白石さや訳、書籍工房早山、2018年。

Friedrich Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Werke in Drei Bänden Band 2*, Carl Hanser Verlag, 1966. 邦訳『ツァラトゥストラはこう言った 上』氷上英廣訳、岩波文庫、2002年。

Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, e-artnow, 2018. 邦訳『偶像の黄昏』村井則夫訳、河出文庫、2019年。

G.W.F.Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp Verlag, 1970, Bd. 3. 邦訳『精神の現象学 上巻』金子武蔵訳、岩波書店、1972年。

G.W.F.Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp Verlag, 1970, Bd. 8. 邦訳『小論理学』真下信一・宮本十蔵訳、岩波書店、1996年。

G.W.F.Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp Verlag, 1970, Bd. 12. 邦訳『歴史哲学講義 上』長谷川宏訳、岩波文庫、1996年。

G.W.F.Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp Verlag, 1971, Bd. 18. 邦訳『哲学史 上巻』武市健人訳、岩波書店、1996年。

Roger Caillois, *Les jeux et les hommes*, Gallimard, 1958. 邦訳『遊びと人間』多田道太郎・塚崎幹夫訳、講談社、1992年。

Viktor E.Frankl, *Ärztliche Seelsorge: Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*, Deutscher taschenbuch Verlag, 2013. 邦訳『人間とは何か 実存的な精神療法』岡本哲夫・雨宮徹・今井伸和訳、春秋社、2011年。

Viktor E.Frankl, *Der Wille zum Sinn*, Verlag Hans Huber Bern Stuttgart Wien, 1982. 邦訳『意味への意志』山田邦男監訳、春秋社、2004年。

浅田彰『「歴史の終わり」と世紀末の世界』小学館、1994年。

浅田彰・磯崎新「ともあれやはり大文字の《建築》を」(『Anyway—方法の諸問題』NTT出版、1995年 所収)。

東浩紀『動物化するポストモダン』講談社現代新書、2001年。

アリストテレス『新版アリストテレス全集 第1巻』中畑正志・早瀬篤・近藤智彦・高橋英海訳、岩波書店、2013年。

アリストテレス『アリストテレス全集 第3巻』出隆・岩崎允胤訳、岩波書店、1987年。

アリストテレス『アリストテレス全集 第6巻』山本光雄・副島民雄訳、岩波書店、1988

年。

アリストテレス『アリストテレス全集 第12巻』出隆訳、岩波書店、1988年。

伊藤邦武『九鬼周造と輪廻のメタフィジックス』ぶねうま舎、2014年

伊藤春樹「哲学は偶然を嫌う」(『東北学院大学教養学部論集』175号、東北学院大学学術研究会、2016年 所収)。

井上哲次郎『日本古学派之哲学』富山房、1902年。

大久保喬樹「『いき』の構造』—比較文化論、日本文化論の視点から—」(『理想』698、理想社、2017年 所収)。

岡倉覚三『茶の本』村岡博訳、岩波文庫、1967年。

岡田斗司夫『オタク学入門』太田出版、1996年。

折口信夫『折口信夫全集ノート編 5巻』中央公論社、1971年。

折口信夫『折口信夫全集 第1巻』中央公論社、1995年。

折口信夫『折口信夫全集 第3巻』中央公論社、1995年。

折口信夫『折口信夫全集 第20巻』中央公論社、1996年。

折口信夫『折口信夫全集 第21巻』中央公論社、1996年。

勝木俊雄『桜』岩波新書、2015年。

カミュ『シーシュポスの神話』清水徹訳、新潮文庫、1991年。

柄谷行人『終焉をめぐる』福武書店、1990年。

木田元『偶然性と運命』岩波新書、2001年。

小浜善信『九鬼周造の哲学——漂泊の魂——』昭和堂、2006年。

小林恭二『心中への招待状』文春新書、2005年。

斎藤英喜「折口信夫の可能性へ」(『愛知県立大学説林』65、愛知県立大学国文学会、2017年 所収)。

坂部恵『不在の歌——九鬼周造の世界』TBSブリタニカ、1990年。

志賀重昂『志賀重昂全集 第一巻』日本図書センター、1995年。

シモン・エベルソルト「総特集・九鬼周造 主要著作ガイド『時間論』」(『現代思想』44-23、青土社、2017年 所収)。

城福勇『本居宣長 新装版』吉川弘文館、1988年。

鈴木康史「明治期日本における武士道の創出」(『筑波大学体育科学系紀要』24、筑波大学体育科学系、2001年 所収)。

スピノザ『エチカ 下』 島中尚志訳、岩波文庫、2009年。

大東俊一『九鬼周造と日本文化論』 粹出版社、1996年。

高橋昌明『武士の成立 武士像の創出』 東京大学出版会、1999年。

田中久文『九鬼周造』 ぺりかん社、2001年。

デリダ『マルクスの亡霊たち』 増田一夫訳、藤原書店、2007年。

ド・ラ・メトリ『人間機械論』 杉捷夫訳、岩波文庫、1989年。

西原信彦『『偶然性の問題』における「偶然の内面化」についての試論』（『関西学院哲学研究年報』第50輯、関西学院大学哲学研究室、2016年 所収）。

西原信彦「九鬼周造における武士の美と道徳」（『倫理学研究』第48号、関西倫理学会、2018年 所収）。

橋本崇『偶然性と神話—後期シェリングの現実性の形而上学』 東海大学出版会、1998年。

藤田正勝『九鬼周造 理知と情熱のはざまに立つ〈ことば〉の哲学』 講談社、2016年。

古川雄嗣『偶然と運命 九鬼周造の倫理学』 ナカニシヤ出版、2015年。

古川雄嗣「『自然支配』と『自然随順』のあいだ 九鬼周造の『自然』概念が問いかけるもの」（『現代思想』44-23、青土社、2017年 所収）。

古川雄嗣「日本主義という呪縛—九鬼哲学を解放する—」（『理想』698、理想社、2017年 所収）。

古荘真敬「運命を生きること 九鬼周造の運命論にかんする一考察」（『現代思想』44-23、青土社、2017年 所収）。

中尾達郎『すい・つう・いき—江戸の美意識攷—』、三弥井書店、1993年。

中島英介「近世士道論と『死』」（『カミと人と死者』 岩田書院、2015年 所収）。

中野三敏『十八世紀の江戸文芸』 岩波書店、1999年。

西田幾多郎『西田幾多郎全集 第18巻』 岩波書店、1966年。

新渡戸稲造『武士道』 矢内原忠雄訳、岩波文庫、2009年。

野田又夫「思想の言葉」（『思想』668、岩波書店、1980年 所収）。

プラトン『饗宴』 久保勉訳、岩波文庫、2005年。

プラトン『プラトン全集 第13巻』 向坂寛・森進一・池田美恵・加来彰俊訳、岩波書店、1987年。

ベルクソン『創造的進化』 合田正人・松井久訳、ちくま学芸文庫、2010年。

ホイジンガ『ホモ・ルーデンス』 高橋英夫訳、中央公論新社、2019年。

- 南和男『幕末江戸社会の研究』吉川弘文館、1988年。
- 嶺秀樹『ハイデッガーと日本の哲学』ミネルヴァ書房、2002年。
- 宮野真生子『出逢いのあわい——九鬼周造における存在論理学と邂逅の倫理』堀之内出版、2019年。
- 宮野真生子『なぜ、私たちは恋をして生きるのか——「出会い」と「恋愛」の近代日本精神史——』ナカニシヤ出版、2014年。
- 本居宣長『玉勝間 上』岩波文庫、1995年。
- 森一郎「形而上学的時間と歴史的時間」(『現代思想』44-23、青土社、2017年 所収)。
- 森一郎『死と誕生 ハイデガー・九鬼周造・アーレント』東京大学出版会、2008年。
- 森村修「他者との邂逅——九鬼哲学における実践哲学の契機」(『異文化 論文編』第六号、法政大学国際文化学部、国際文化情報学会、2005年 所収)。
- 柳田國男『定本柳田國男集 第9巻』筑摩書房、1962年。
- 山鹿素行『山鹿素行』(『日本思想体系 32』岩波書店、1970年)。
- 山田邦男『フランクフルトとの〈対話〉 苦境を生きる哲学』春秋社、2013年。
- 『親鸞和讃集』ワイド版岩波文庫、2014年。
- 『世界の名著 1 バラモン教典 原始仏典』長尾雅人責任編集、中央公論社、1975年。
- 『附音挿図英和辞彙』柴田昌吉・子安峻編、日就社、1873年。
- 『仏和字彙』中江篤介・野村泰亨訳、仏学研究会、1893年。
- 『ミリンダ王の問い 1』中村元・早島鏡正訳、平凡社、2009年。
- 『無門関』西村恵信訳注、岩波文庫、2017年。