

他者との邂逅：九鬼哲学における実践哲学の契機

森村, 修 / MORIMURA, Osamu

(出版者 / Publisher)

法政大学国際文化学部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

異文化. 論文編 = Journal of Intercultural Communication

(巻 / Volume)

6

(開始ページ / Start Page)

93

(終了ページ / End Page)

121

(発行年 / Year)

2005-04-01

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00002010>

他者との邂逅

——九鬼哲学における実践哲学の契機——

Encounter with the Other : The elements of practical philosophy
in Kuki's philosophy

森村 修・MORIMURA Osamu

1. はじめに——九鬼哲学の問題系について

日本の近代哲学の歴史のなかでひとときわ異彩を放つ哲学者に、九鬼周造(1988-1941)がいる。彼の哲学的思考の特異さは、『「いき」の構造¹⁾』(1930)に余すところなく表れている。しかし、重要なのは、『「いき」の構造』と全く同じ時期に、「偶然性」という哲学的なテーマに取り組んだということである。「いき」という江戸の色里の美意識の分析と、西洋形而上学の問題としての「偶然性」が、彼の哲学的思考のなかで同時期に共存していたことが、当時でも今日でも特異なのである。もちろん、ひとりの哲学者が二つの主題をそれぞれ別々に扱うことは難しいことではない。しかしここで私が強調したいのは、九鬼周造という哲学者の頭脳のなかで、「いき」と「偶然性」という異質な概念が節合 (articulate) することによって、新しい概念の布置 (configuration) が構成されたということである。

そこで、本稿で私が試みたいのは、『「いき」の構造』のなかに、『偶然性の問題』(1935)で扱われた「偶然性」概念との〈つながり〉を見出し、そこから九鬼哲学の実践哲学の可能性を探ることである。それは、九鬼哲学を〈日本哲学〉や「京都学派」という文脈からいったん切り離し、現代フランス哲学へと節合する可能性を開示する²⁾。このように無謀とも思える解釈を、九

鬼哲学に与えることは、かつてフーコーが語っていた、「解釈にできることはといえただですでにそこにある何かの解釈を奪い取る、しかも暴力的に奪い取ることでしかなく、それを覆し、裏返し、鉄槌の一撃で打ち砕かなければならない」ということを根拠にしている。

しかし、私はこうした解釈がそれほど無謀なことであるとは考えていない。すべては九鬼哲学のなかに胚胎しており、それを明らかにするためには「『いき』の構造」の分析が必要である。というのも、この「『いき』の構造」というテキストでは「いき」の美意識と「偶然性」が哲学的に問題となる“場所”が予示されているからだ。しかもその“場所”こそフッサールが『デカルト的省察』で取り上げた「超越論的経験 (transzendente Erfahrung)」の次元であり、フッサールの概念を批判的に継承したドゥルーズにおいて、十全に展開された問題系である⁴⁾。

確かに、九鬼哲学のなかにドゥルーズ的な「超越論的経験論」を読み込むためには、“補助線”が必要である。そのひとつが「いき」という美意識であり、もうひとつが「いき」を根本的に成立させるための、人間の実存の出会い=邂逅の場面である。また、その場面では私たちが出会い、何らかの関係性が成立する。それが「根源的社会性」である。そこでは、「いき」の美意識のうちに、美的=感性論的かつ倫理的 (aesthetic and ethical) な「間主体性」が成立している。

しかし私たちが他者と出会うことによって成立する「根源的社会性」とは、単なる経験的次元の問題ではない。それは、私たちが他者と経験的に出会うと同時に、超越論的なレベルで互いに「遭遇=邂逅する」ということの偶然を「運命」として引き受けるところに開かれる関係性である。私と他者との“二元的なものの邂逅”は、もはや経験的事実としての出会いではなく、「超越論的=経験論的二重体」(フーコー)である私と他者が「二元的相対性」において「邂逅=遭遇」という意味で、「超越論的経験」論の問題である。

私たちの出会い=邂逅とは、つねにすでに「経験的なもの」を越えて「超越論的なもの」に関わっている。私たちが誰かと出会う=邂逅することの意味を問うとき、出会い=邂逅の偶然性という無根拠さに突き当たる。自らの

実存と実存する者の出会いの深淵=無根拠さの意味は経験的には理解されない。それにも拘わらず、無根拠さの意味を問うとき、私たちはすでに経験的次元を超出し、経験の可能性の条件を問うという、カント的な意味での超越論的次元に関わることになる。そして、出会い=邂逅が偶然に生じた「運命」として引き受けられたとき、出会う=邂逅することの〈倫理〉が問題になるだろう。そこに、九鬼哲学における実践哲学の可能性が開かれる。それゆえ、九鬼の実践哲学とは、出会うことの〈倫理〉を“二元的なものの邂逅”の「根源的社会性」として理解することにある。しかも、その「根源的社会性」こそ、来るべき社会の〈組織化の契機〉となることも指摘しておかねばならない。

ここで本稿の流れを確認しておくならば、第一に、九鬼の哲学的な足跡を年代記的に追いながら、「いき」と「偶然性」という二つの哲学的テーマの同時性を確認する。そこから、九鬼にとって「哲学とは何か」という問いに対する答えを彼の証言をもとに再構成する。その際に、九鬼周造という哲学者の〈生〉と〈哲学〉との関係が指摘されるだろう。第三に、『「いき」の構造』から九鬼の実践哲学的テーマである“二元的なものの邂逅”という問題を取り出し、それを「根源的社会性」の契機として確認する。そうすることで、九鬼哲学の実践哲学への通路を見だし、出会うことの〈倫理〉に触れることにしたい。

2. 九鬼周造の哲学的問題——「いき」と「偶然性」

九鬼は、1921年東京帝国大学大学院を退学後、10月に妻と共にヨーロッパに旅立った。以後8年にわたってドイツとフランスに滞在し、アメリカを経由して1929年1月に帰国した。同年10月、九鬼は大谷大学で「偶然性」と題した講演を行っている。これによって、「偶然性」という哲学的テーマがまとまったものとして初めて公表された。翌年1930年4月から彼は、一高時代の同級生・天野貞祐の推薦で、京都帝国大学文学部哲学科に講師として職を得る⁹⁾。当時の京都帝国大学文学部哲学科は、西田幾多郎・田邊元を中心とする「京

都学派」の牙城であった⁹⁾。ただ西田は1928年8月に京都帝大を定年退官しているから、実質的には、田邊が「京都学派」の中心にいたとってよい。西田・田邊という、まったく個性の異なる二人の哲学者の強力な磁場の作用する京都帝大哲学科にあって、九鬼は、彼らの影響を受けていないように見える。そもそも、九鬼は京都帝大で西田の薫陶を受けたわけでもないし、田邊のように〈西田哲学〉から強力な影響を受けたわけでもない。九鬼にとって師と仰ぐ哲学者も思想家も当時の日本にはいなかったとってよい⁷⁾。

確かに、彼は東京帝大在学中に外国人哲学教授ケーベルに師事した。異色の教授であったケーベルは、一高時代の同級生の和辻哲郎や天野貞祐らの「大正教養主義」に圧倒的な影響を与えた。しかしそのケーベルでさえ、九鬼にとっては教師と学生という関係以上に思想的な影響を受けたようにみえない⁸⁾。恐らく、九鬼が哲学を実践する精神的態度として「大正教養主義」から遠い位置にあったために、ケーベルの影響を受けなかったということができる⁹⁾。これらの傍証から推測できるように、九鬼は、西田や田邊によって形成されつつあった「京都学派」に属さないだけでなく、〈日本哲学〉の系譜にも属さないように思われる¹⁰⁾。

しかし、忘れるべきではないのは、九鬼は西洋哲学に圧倒的に影響されたということもないということだ。特に8年にわたる海外遊学では、ドイツでは“新カント派”のリッケルト、“現象学派”のフッサールやハイデガー、フランスではベルクソンという当代一流の哲学者と交友し、サルトルなどの次世代を担う哲学者たちを家庭教師にしていた。それにもかかわらず、九鬼が書いたものを読む限りでは、いかなる哲学者からも決定的な影響を受けたという様子がない¹¹⁾。

九鬼が「『いき』の構造」を『思想』に掲載する際に、当時の哲学界・思想界ではマルクス主義が相当な影響力をもっていた¹²⁾。ちょうど、九鬼が海外に留学していた大正末年から昭和初期にかけて、『思想』は「大正教養主義」を中心とするケーベルの教え子たちが紙面をにぎわし、一時の休刊を挟んで、昭和初期からは哲学的な専門的論文を掲載すると同時に、時事的な問題を扱う時事評論誌の体裁もとるようになっていた。そのような時流のなかで、九

鬼は自らの問題意識の中心にあった「いき」について論文を公表したのだった¹³⁾。それだけでも、彼の哲学的な問題は哲学界・思想界では異質であったといえよう。彼は1930年に、『思想』に二月にわたって「『いき』の構造」と題する論文を掲載し、10月に岩波書店から「『いき』の構造」(1930)を出版した。しかも重要なのは、「『いき』の構造」出版と同じ年に、彼は「特殊講義」のテーマとして「偶然性」を取り上げていることである。

「いき」というテーマは、その後「日本の性格」(1936)や一連の「押韻」に関する諸論文に見られるように、“日本文化論”の問題へと拡大される。その結果、『『いき』の構造』に見られる緊張感が“日本文化”を語ることによって拡散していくように見える¹⁴⁾。その一方で「偶然性」のテーマはさらに磨きをかけられていく。たとえば、1932年に「偶然性」と題する論文を京都帝大に提出し、文学博士を授与される。また1935年には、『偶然性の問題』を岩波書店から出版することによって、「偶然性」というテーマが一応の完結を見ることになる。しかし、その後もエッセイや講演では「偶然性」のテーマが繰り返し語られていく¹⁵⁾。

年代記的に彼の思考をたどってみて明らかなのは、彼の思考のなかには二つのテーマが同時に存在していたということである。「いき」を“日本文化”というテーマに包括するならば、彼の思索は常に「偶然性」と「日本文化・文学(詩)」とのあいだで続けられていた。特に「偶然性」の問題は、九鬼周造がその後の哲学的生を歩むうえで陰に陽に問題化せざるをえなかったテーマであり、「いき」に代表される“日本文化の哲学”は彼の文学的な才能とも絡み合って、日本文化の分析に哲学的な色彩を加味した。すでに様々な哲学研究者が指摘しているように、「いき」と「偶然性」という主題は単に両者が語られる時期が重なるという外的な関係だけではない¹⁶⁾。

二つのテーマは概念のネットワークで結びついている。「いき」も「偶然性」も、九鬼にとっては哲学的な〈問題系problematic〉のなかにある。そして、「偶然性」という哲学的な主題、それを具体化した『偶然性の問題』(1935)の重要性は、彼が残した短歌のなかで次のように詠まれていることから明らかである。

『偶然性の問題』を著す

たまきはるいのちのはずみ灰色の言葉に盛りて書は成りにけり

(別巻・132)

『偶然性の問題』を著して

わくら葉のものの「はずみ」をかたくなの論理に問ひて一卷をなす

偶然性ものしおはりて妻にいふいのち死ぬとも悔ひ心なし

(別巻・153)

『偶然性の問題』の原稿を書き終えた九鬼にとって、「いのち死ぬ」とも悔いはない。その後数年で、九鬼が鬼籍にはいることを思えば、三首目の短歌が彼の“遺言”であったといっても言い過ぎではない。「偶然性」のテーマを短歌に詠うことで自らの遺言とするという態度もまた、九鬼らしいといえば九鬼らしい。〈生〉のもつ「いのちのはずみ」を、哲学的な「灰色の言葉」で表現したり、ものごとが生起する「ものの『はずみ』」を思考の論理の「かたくなの論理」で表現したりすることが、『偶然性の問題』が目指したことである。そして彼にとって哲学の営みとは〈生〉の偶然性と力動性を、揺るぎない論理的言語で表現するという困難さにあえて立ち向かうことにある。しかし、それに立ち向かって敗れたとしても、自らの〈哲学的精神の態度〉に後悔はない。九鬼にとって、〈哲学〉とは生命の力動性と偶然性をいかに論理の緻密さをもって表現するかということにある。そして、九鬼の感性がほぼばしる『「いき」の構造』に比べて、緻密に構成された『偶然性の問題』は、九鬼の哲学的な態度のひとつの厳しさを表している。しかし私はあえて『偶然性の問題』ではなく、『「いき」の構造』のなかに「偶然性」という主題に関わる哲学的態度を見出してみたい。そうすることで、二つの著作のなかにひとつの〈つながり〉を見いだし、そこから九鬼にとって「偶然性」という主題が重要であったかを確認することにしたい。

それでは、九鬼は何を求めて、〈「いき」の哲学〉に向かったのか。そのた

めに私は、九鬼が哲学についてどのように考えているかを検討したい。

3. 九鬼周造にとって「哲学とは何か」

『「いき」の構造』を見れば、九鬼の努力が並大抵なものではないことは容易に見てとれる。なぜなら、学問の性質上、哲学は「いき」という具体的な民族的特殊性をも概念分析のなかで普遍化してしまうという志向性をもっているからだ。哲学は、哲学者たちの具体的な特異性 (singularity) を越えて、抽象的普遍的な真理を探究することを目指す。デカルト以来、哲学は哲学者自身の出自や民族性、言語の特殊性を越えて普遍化される志向を保持している。近代においてもなお、哲学はあらゆる学を支える普遍学 (mathesis universalis) という理念を保持していると信じられていた。九鬼の同時代人の哲学者フッサールもまた、自らが創始した現象学の立場を「新デカルト主義」と呼び、現象学的哲学の課題は〈諸学の基礎づけ〉にあると考えていた。端的にいえば、フッサールの思考のなかでは、現象学とは20世紀に創り出された〈普遍学〉であった。

しかし、“ユダヤ人” フッサールは当時ドイツを席卷していたナチスの政策のなかで、否応なく自分が“ユダヤ人”であるということを痛感させられてもいた。ナチスの民族政策の前では、〈普遍学としての哲学〉を構想する哲学者フッサールも例外ではない。哲学者といえども、自らの言語と民族などの文化的背景だけでなく、国家制度や政策といった現実的な政治状況に帰属せざるをえない。哲学者はある時代のある場所においてしか哲学的な思考を実践することができない。哲学者が探究する真理が“永遠の真理”であるとしても、哲学者自身は有限の生を生きながら、ある歴史と地理に限定され、自らの実存において思考するしかない。それゆえ、普遍的かつ永遠の真理を探究することを理念とする哲学と、哲学的探究そのものを現実的な時空間のなかで実践しようとする哲学者の特異的=単独的 (singular) で具体的な実存 (哲学者の〈生〉) とのあいだに深淵が横たわっている。

それでも、九鬼は両者の懸隔をどうしても越えなければならなかった。そ

れが九鬼の目指した〈哲学〉であり、両者の懸隔を越えることを果てしなく追究することこそ、九鬼の意味での〈哲学的実践〉であった。九鬼は彼の目指す〈哲学〉による概念分析と具体的な体験との関わりを、『「いき」の構造』のなかで次のように述べている。

「〔「いき」という〕意味体験を概念的自覚に導くところに知的存在者の全意義が懸かっている。実際の価値の有無多少は何等の問題でもない。そうして、意味体験と概念的認識とのあいだに不可通約的な不尽性の存するところを明らかに意識しつつ、しかもなお論理的言表の現勢化を「課題」として「無窮」に追跡するところに、まさに学の意義は存するのである。「いき」の構造の理解もこの意味において意義をもつことを信ずる」(一・75)

九鬼にとって〈哲学〉の意義とは、体験と概念的認識とのあいだに横たわる懸隔を明確に意識しつつ、体験を論理的で概念的な言表へともたらし続けることにある。個々の〈生〉の特異性や、文化の特殊性と哲学的普遍性とのあいだに横たわる懸隔は、〈哲学〉という普遍的な思考によって絶えず確認されつつ、その無窮の努力によって乗り越えることを志向し続けねばならない。しかもそれは、あくまで哲学者の実存において続けられなければならない。しかし、哲学者の努力は最初から挫折を強いられている。実際には、哲学者が実存を賭けて無窮の努力を続けたとしても、体験と概念的認識とのあいだには「不可通約的な不尽性」が存している以上、哲学者の努力に果てがない。

この意味で、九鬼にとって〈哲学〉とは、もはやデカルトやフッサールが考えたような〈普遍学としての哲学〉ではない。『「いき」の構造』に即して言えば、〈普遍学としての哲学〉は、江戸期日本人の具体的な実存的生のあり方を抽象的で概念的な言表で表現することによって、「いき」がはらんでいた生の色艶を失わせてしまう。「いき」という「意味体験」は、ある時代の日本人によって体得されていた特有の美意識である。それゆえ、「いき」は個人のうちで具体的かつ特異な体験の層を形づくり、個々の実存の特異性を基礎づけているとあってよい。しかし、哲学の鋭利な概念的・抽象的論理性をもつ

て、「いき」という生の意味体験に立ち向かおうとするとき、「いき」は、それが本来もっている豊かな意味を失ってしまう。

それゆえ、九鬼にとって〈哲学〉とは、「いき」に代表される具体的な特異的な〈生〉の体験を拾い上げ、記述し、「会得」することのできる哲学でなければならない。それができない哲学は彼にとって何の意味ももたないし、哲学を实践する哲学者は、「哲学者失格」である。九鬼は、「哲学私見」(1936)のなかで、「生を生のままに捉えることと概念的言表とが相容れないと考える者は哲学を断念するより外に道はない」(三・112)と語っている。「生を生のままに捉えること」と「概念的言表」が「相容れないこと」は、九鬼も十分承知している。両者が「相容れないこと」を承知しながら、それでもなお哲学の「かたくなの論理」に則りながら「灰色の言葉」をつむぎ続けることを断念しない道が残されているのだろうか。少なくとも九鬼は〈哲学〉が自らの普遍性と哲学者の生の特異的な体験とを橋渡しできると信じていた。

九鬼は「哲学とは存在一般の根源的会得である」(三・106)と語り、「実存者による哲学的存在会得は、体験存在を有りの儘に把握し、それを論理的判断の形で言表するという方法を取って来なければならない。哲学はその本質上、生を哲学する者である」(三・110-111)という。九鬼にとって〈哲学〉とは、生の体験をその根源的な存在にまで遡って「会得」〔理解verstehen〕することであり、それを論理的言表へともたらず営みである¹⁷⁾。それゆえ、九鬼によれば、たとえ哲学が非合理的なものを含んでいたとしても、個人の具体的な〈生〉を離れて哲学を営むことはできない¹⁸⁾。その意味で、彼は哲学を実存の存在論として規定したのだった。しかも、〈哲学〉を営むこととは、〈生〉にもとづく具体的な体験をありのままに把握することができ、しかも具体性と抽象性、特殊性と普遍性との二元性を確保したまま、両者のあいだに広がる懸隔を限りなく乗り越えようとするものでなければならない。そのため、たとえ「非合理的なもの」を自らのうちに包み込んだとしても、である。

しかし、九鬼の〈哲学〉は、自らの具体的な実存に定位することによって、思わぬ陥穽に落ち込む危険性を孕んでいた。それは九鬼の哲学的テーマの中

心にある「いき」に関わる問題であった。その陥穽とは、端的に言えば、「文化的ナショナリズム」の問題である。

4. 〈「いき」の哲学〉の構造

「いき」を強調するあまり、九鬼は「文化的ナショナリズム」という“落とし穴”に不用意に近づきすぎてしまった。「いき」という文化的に特殊で、具体的な体験存在が、「日本人（大和民族）」という民族的特殊性に限定されて強調されるあまり、「文化的ナショナリズム」の危険性を招来してしまった。彼は、『「いき」の構造』で「「いき」の研究は民族的存在の解釈学としてのみ成立し得る」（一・78、強調・九鬼）と語っている。九鬼は西洋文化に存在しない「いき」という美的体験の「民族的特殊性」を強調し、「いき」に該当する適切な言葉が主だった西洋語に存在しないということを微に入り細を穿って詳論した。その結果、そもそも「西洋文化にあっては「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いない証拠である」（一・80）と主張した。

逆に言えば、それは「いき」という体験存在をもつ民族としての日本人なり、「いき」を理解することのできる日本人は、美的体験について西洋文化に対して劣位に甘んずる必要はないということでもある。「「いき」とは東洋文化の、否、大和民族の特殊の存在様態の顕著な自己表明の一つであると考えて差支えない」（一・80）。「いき」を語る時、九鬼は“東洋vs.西洋”という図式で考えながら、さらに東洋文化のなかで“日本文化（大和民族の文化）”を際立たせようとする。ここには、日本文化の特殊性を他の東洋文化のうちに解消せず、“日本文化”を中心とする自文化中心主義的言説へと早変わりしているような印象を与える。

こうした危うい“戦略”のなかで、「いき」の民族的特殊性を強調しながらも、「いき」という体験を普遍化しようとする。固有名がいかなる言語にも“翻訳”されることなく“普遍的”であるように、「いき」もまた翻訳されることを拒否しながら、普遍性を獲得することができる¹⁰⁾。九鬼は、このよう

な事態を中世哲学における唯名論を引き合いに出して説明する。九鬼によれば、「文化存在の理解の要諦は事実としての具体性を害うことなく有りの儘の生ける形態に於て把握すること」(一・12)であり、そのためには、「『いき』の理解に際してuniversaliaの問題を唯名論の方向に解決する異端者たるの覚悟を要する」(一・13)。「いき」という体験を民族的特殊性に根ざしながら、哲学的言表へともたらすことによって、哲学の普遍性のなかで「いき」を取り扱うことが可能になる。そして同時に、日本文化のなかで育まれた「いき」の美意識に、西洋文化の所産と匹敵するほどの価値と意味をもたせることができる。

しかし、九鬼は「論理的言表の現勢化を「課題」として「無窮」に追跡すること」が学としての哲学の意義であると論じながら、究極的には民族的特殊性に裏打ちされた意識現象なり体験存在を体験的に会得〔理解〕しなければ、真なる意味で「いき」を哲学したことにならないと考えている。このように考える限り、「いき」とは、それを体験しなければ本質的に理解〔会得〕できないという素朴で安易な体験主義に陥りやすい。また、「大和民族」に属することによって初めて、「いき」が会得〔理解〕できるという「文化的ナショナリズム」に陥る危険性がある。素朴な体験主義と文化的ナショナリズムが合体するとき、「いき」という特殊で具体的な「大和民族」固有の体験存在は、主だった西洋語によって翻訳されえず、その具体的な意味内実を伝達しないまま、“ブラック・ボックス”として、「大和民族」のなかに存在してしまう。文化の“ブラック・ボックス”は、ある種の本質的な神秘性を胚胎したまま、不気味に流布していく。例えば、「日本人以外には「いき」を理解できる人はいない」というような半可通の言説は、たちまちのうちに日本人内外に伝播する²⁰⁾。

「いき」であれ何であれ、日本人特有の具体的な生を無批判に称揚することは、日本の特殊性のうちに安住する偏狭なナショナリズムを惹起しかねない。坂部恵も指摘するように、「『いき』の構造」の危うさは、日本人の民族的特殊性を強調することによって「閉鎖的な文化特殊主義ないし単なる文化的ナショナリズム」に傾いてしまったことにある²¹⁾。しかし、九鬼ならずと

も、私たちがまた普遍的概念としての「人間」を生きているわけではなく、自らの民族性とその民族が築いてきた文化を、自らの体験のうちで蓄積させていることにはかわりはない²²⁾。

それでも九鬼は、「いき」という「民族的特殊性」を語るに際して、西洋哲学の概念分析と論理的判断を徹底的に用いた。そうすることで、彼なりに、文化特殊主義や文化的ナショナリズムを越えていこうとした²³⁾。九鬼は、「いき」という体験存在に対して、哲学の抽象的で概念的な普遍性に吸収されない具体的で特殊的な存在性格を与えながら、“日本文化に属する「いき」”も“西洋文化としての哲学”も同時に共存しうる“文化多元主義的なコンテクスト”に節合 (articulate) しようと腐心したといつてよい。

そして、私たちが九鬼の哲学的苦闘から学ぶことがあるとすれば、哲学をひとつの普遍的思考として実践するにあたって、哲学的普遍性と、哲学者が属する「民族的特殊性」とのあいだに横たわる“隔たり”を自覚しながら哲学的言説を組み立てることしかない。そして、哲学的思考の実践のなかで、自らが属する自文化と分析される対象の属する異文化との差異を際立たせ、自己と他者との二元性を背反させずに両者を“共に思考する”ことだ。この場合に注意しなければならないのは、安易に両者をどちらか一方へと“同一化”させるのでも、“弁証法的に総合”させるのでもない²⁴⁾。二つの異質な他者同士がある時にある場所で「邂逅」することの偶然性を積極的に肯定する“場所”を構築することである。

しかし、九鬼に即して、“二元的なものの邂逅”を語るとき、根本的な問題が横たわっていることに気づく。私たちが哲学的言説を用いて語ろうとする“場所”とは何なのか。自文化と他文化、自己と他者の二元性を語るができるためには、両者がどこかで出会っていなければならない。九鬼について言えば、自文化（日本文化）と他文化（西洋哲学）との出会い=邂逅は、彼自身のヨーロッパ遊学によってもたらされた。そして、哲学的な側面としては、日本人である九鬼周造が西洋哲学を摂取し、西洋哲学について日本語で思考するということによって出会っている。

ただ、経験的事実としての出会いは、九鬼にとってはあくまでひとつの契

機に過ぎない。九鬼が西洋哲学について日本語の言説で語ろうとした“二元的なものの邂逅”とは、より根源的な場面での「邂逅」ではなかったか。そうであるならば、私たちがまず手始めにしなければならないのは、九鬼が語ろうとした“二元的なものの邂逅”が真に哲学的に語られる“場所”を見極めることである。そしてその“場所”において、二つの異質な他者同士がある時にある場所で真に「邂逅」するための哲学的言説を構築することだ。それは言うほど簡単なことではない。かの九鬼ですら、その“場所”に立って自らの言説を語りえているのかということが問題になるからだ²⁵⁾。それでは、九鬼は、いかにして“二元的なものの邂逅”を語ろうとしているのだろうか。

5. 「いき」における偶然性の契機 ——「超越論的経験論」の次元——

ここまで私は、『「いき」の構造』における「いき」そのものの概念分析について極力触れないうで来た。それは、「いき」という体験存在が現代の私たちはもとより、いわゆる“日本文化”以外の文化圏に属する人たちに理解されないと考えているからではない。「いき」を語ることが、「偶然性」の問題圏と不可分離の関係にあるということを重く受け止めているからだ。九鬼にとって「いき」が西洋哲学的な考察にとって重要なテーマであったのは、それが「大和民族」の特殊性に起因してただけでなく、人間存在の存在根拠としての「偶然性」と深い関わりがあったからである。言いすぎをおそれずに言えば、「いき」という体験存在が九鬼哲学にとって避けて通れなかったのは、それが日本文化の「民族的特殊性」であるがゆえに、西洋哲学のもつ“偽装化された普遍化”に抗い続ける美意識であったからだ。しかもそれと同時に、「いき」の問題圏が「偶然性」という“西洋哲学”的な難問に関わっていると九鬼が考えたからである。

西洋哲学的な問いとしての「いき」を取り上げる際に、九鬼が男女の恋愛関係を“二元的なものの邂逅”の機軸に据えたことは強調されるべきである。「いき」とは、端的にいえば、男女の偶然的な“出会い=邂逅”と、そこに生

じる“駆け引き”の体験である。九鬼の〈「いき」の哲学〉は西洋形而上学の問題として「偶然性」を背景にもちながら、実のところ、男女の“出会い=邂逅”をめぐる美学=感性論的かつ実践哲学的な洞察を含んでいた。田中久文によれば、「いき」とは男女が無限に近づきながらも、決して合一には至らず、その両者のあいだに横たわる緊張関係を楽しむ心境である²⁰⁾。ここで重要なのは、つかず離れずの緊張関係を楽しみながら、偶然の別れの可能性を視野に入れながら、それをも楽しむ心境を九鬼が積極的に評価していることである。

『「いき」の構造』によれば、「いき」とは①媚態、②意気地、③諦めという三つの徴表からなる意味体験である。①媚態は「異性との関係」に見られ、異性との関係が「いき」の原本的存在を形成している (cf. 一・16)。また媚態においては、自己が自らと異質な他者を自己のうちに措定することで他者と関わる (=対他関係を結ぶ) という緊張状態のことだ。つまり、自己のうちで構成された自己他者関係は、現実存在において、自己と他者 (男と女・女と男) が互いに距離を確認し合いながら合一へと至る「可能性」を保持したままの緊張関係として成立している。ただしその際に注意しなければならないのは、媚態とは「異性の征服を仮想的目的」(一・17) とするだけで、精神的にも肉体的にも合一に至るということを「可能性」として実践する〈精神的態度〉にはかならない。さらにいえば、媚態においては、男女のあいだに存在する緊張関係を継続し続けようという強固な意志が存在していることに注意しなければならない。

九鬼によれば、そのような心の強さが②意気地である。「意気地」は理想主義の齎した心の強みで、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」(一・17)。意気地は、男女間に横たわる二元的関係性を継続させるための「心の強み」であるだけではない。意気地のなかに男女が互いの「自由の擁護」(一・17)を見出している。つまり、男女が互いに互いを「征服」し合うことのない二元的関係を維持しうるのも、互いの「自由」が前提されているからである。男女のどちらか一方が他方を完全に「征服」してしまう関係とは、征服された

側の「自由」を奪う。それはもはや対等な二元的な関係ではない。そして、意気地が「理想主義」と関わるというのも、媚態が両者のあいだの距離を接近させ、合一を目指そうとし続ける力をもつ一方で、意気地によって媚態の力に抗いながら自らを高めるからである。

九鬼にとっての「理想主義 [Idealismus]」とは、“理念 (Idee)”とも言い換えることができる²⁷⁾。つまり意気地が「理想主義」としての“理念”に関わることで、それは「いき」の美意識のなかで現実界を統制していくための「理想=理念」として働いている。その結果、男女の両者は合一を目指しながらも、ぎりぎりのところで合一に至らず、互いを征服しない (=征服しえない) 関係性を保持することが可能となる。“理念”としての理想主義によって意気地が「心の強み」として働き、媚態との闘ぎ合いが生ずる。そこでは、男女による二元的関係が媚態と意気地の闘ぎ合いという動的な関係へと変貌していく。というよりも、そもそも男女間の二元的関係は秩序づけられた静態的な関係ではなく、常に両者の闘ぎ合いに基づいて、男女の“(権)力関係”が変化し続ける動態的な関係である。

最後に、「いき」を構成している要素として挙げられている③諦めとは、「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る。「いき」は垢抜がしていなくてはならぬ。あっさり、すっきり、瀟洒たる心持でなくてはならぬ」(一・19)。九鬼によれば、諦めとは一方で執着を離れ、自らの運命に従うことを深く認めることである。またそれは、他方では固着した男女関係からの離脱をもたらすものでもある。「いき」な男女の動的な緊張関係の“パワー・ゲーム (権力闘争)”は、媚態によって常に「仮想的目的」として合一を目指す。意気地が合一に抵抗し、さらに自らの気高さを追求すべく自らを高め続けることによって成り立つ。しかし、互いに高め合う緊張関係をもった男女関係を維持し続けようにも、偶然にもその関係性が壊れることがあり、無惨にも信頼関係が破壊されることもある。そうした別れを重ねるうちに、私たちは諦めを体得していく。そして新たな出会い=邂逅の偶然性に身を任せながら、新しい男女関係を取り結ぶ。しかもその際に、私たちはあらかじめ諦めをもったのぞむようになる。このように、偶然に訪れる別れはある意味

で運命的なものであり、そのきっかけもまた偶然である。いずれにせよ、男女間の動的な緊張関係を保持する媚態のうちに、すでに諦めが内在化していることに注意すべきである (cf. 一・21)。

「いき」とは、男女間に成立している動的な緊張関係についての意味体験である。しかし、「いき」を理解する男女は、何はともあれ、まず最初に偶然に出会わなければならない。私たちは、個人個人が理由もなく存在してしまい、自らの境遇が他者と全く異なることの理不尽さを引き受けて生きている。しかも寄る辺のない存在である私たちが、何かの機会に偶然にも様々な人たちと出会う。その出会いは、男女の別なく多種多様である。現実の出会いに根ざして言えば、「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といつてよい。したがって、経験的な次元では、男女の出会い=邂逅はそのひとつの例に過ぎないといえるかも知れない。

しかし、『「いき」の構造』では「いき」とは、あくまでも男女間に成立する動的緊張関係を考察の出発点においている。それは、九鬼が男女の出会い=邂逅のなかに、『偶然性の問題』における「離接的偶然」の典型例を見ているからだ。男女が出会い、互いが互いを意識し合い牽制し合いながら、恋愛関係の微妙なバランスを維持しているとき、両者のあいだに成立する「いき」という事態が、「偶然性」という西洋形而上学の問題系に触れていることは強調されるべきである。男女の出会いの偶然性のなかに、九鬼は、一般的な他者との出会い=邂逅とは異なる“美学=感性論的かつ西洋形而上学的な事態”を見ているといったら言いすぎであろうか。

自己と他者との偶然的邂逅が、より先鋭に問題化されるのは、互いに異質な他者である“異性”のあいだであることを、九鬼は鋭く剔りだした。それは、今日喧しく議論されているジェンダー (gender) やセクシュアリティ (sexuality) などの問題圏とは全く次元を異にしている。九鬼による「いき」の構造分析は、いわゆる“男女という性差”を問題にする経験的次元に属するのではない。こういってよければ、それは、フッサールによって開示され

ドゥルーズによって批判的に継承された“超越論的経験論”の次元に属する事柄である²⁸⁾。それゆえ、フェミニズムや社会学的な視線は、九鬼が形而上学的な執拗さをもって分析した「いき」について、それを肯定的に捉えることも否定的に捉えることもできない。なぜなら、「いき」は経験的な問題であると同時に超越論的次元の問題でもあるからだ。だからこそ、「いき」の分析のなかに「偶然性」という契機を導入することで、「いき」が単なる日本文化の民族的特殊性を越えて普遍化される可能性をもつことができる。「いき」という意味体験は、もはや単なる文化的特殊性の一事例ではなく、人間の実存の偶然的邂逅によってもたらされた動的関係性として、“超越論的経験論”の対象へと推移している。というのも、人間の実存は、フーコーが嘗て『言葉と物』で喝破したように「超越論的=経験的二重体」にほかならないからだ。社会学的な分析は、この複雑な二重体としての人間の実存の実相を捉えることができない。しかし、私たちが出会い=邂逅を語る“場所”として、超越論的経験論の次元を確保することはそれほど容易ではない。だからといって、経験的な出会いにすべてを還元することは、九鬼の哲学の重要な側面を欠落させてしまうことになる。経験的な出会いの「偶然性」を語るためには、経験的な次元を超えて超越論的次元へと移行しなければならない。さもなければ、私たちはそもそも「偶然性」という問題を哲学的に語ることができない。

6. 「根源的社会性」への通路

——むすびに代えて——

「いき」が媚態・意気地・諦めという三つの主要契機をもつ意味体験であることは、私たちが他者との関係性を経験的に構築していく上で重要な示唆を与えてくれる。九鬼によれば、自己と他者との邂逅は偶然にもとづくものであり、別れることもまた偶然に過ぎない。そして、人間の実存が偶然の産物であるならば、出会いも別れもまた人知を越えた「運命」である。しかし九鬼は、運命とは偶然の必然化だという。つまり、出会うことが偶然であるにせよ、出会いそのものに何らかの必然性を見いだしたとき、通常、私たち

はその出会いを“運命の出会い”と呼ぶ。九鬼は、「偶然が人間の実存性にとって核心的全人格の意味を有つとき、偶然は運命と呼ばれるのである。そうして運命としての偶然性は、必然性との異種結合によって、「必然—偶然者」の構造を示し、超越的威力を以て厳として人間の全存在性に臨むのである」(二・224) といっている。

私たちは、ある人との出会いについて、たとえ偶然をきっかけにしたとしても会うべくして会ったという運命を感じるし、偶然にも思いもよらない別れ方をしたときでも、私たちは別れるべくして別れたという運命を感じる。そこでは、偶然の出会いそのものがある種の必然性を帯びて感じられている。その一方で、偶然的邂逅は、私たちが自らの来し方行く末に根拠がないことを実感させる。だからこそ、その邂逅に意味がある。たとえ出会い=邂逅が偶然の産物であったとしても、出会えたことの意味や、ある瞬間にある場所に同時に存在することが「喜び」をもたらす。「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よ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」(二・258)。出会う者たちはそれぞれが「孤在する」存在者であるから、悩みながらも、偶然に出会えたことを喜び、そこに運命を感じる。

しかし、出会うことも偶然ならば、出会わないことも偶然である。そこには、私たちの想像を超えた潜在的な可能性の領野が広がっている。私たちと他者との邂逅には、別の邂逅の可能性もあった。その可能性についての洞察は、私たちの実存が「具体的全体に於ける無数の部分」のひとつとして、他者と互換可能であることを自覚することによってもたらされる (cf.二・258)。私たちの存在が無根拠であり、出会いそのものが偶然であるとき、“ここで、今 (hic et nunc)” の出会い=邂逅も、別様の仕方でもありえたとし、出会うこともなかったかもしれない。したがって、“ここで、今” という偶然的な出会いは、無限の潜在的可能性のひとつの結果であり、無数にありえた潜在的可能性のひとつの実現=顕在化にすぎない。

そして、私がある人と出会うことの潜在的可能性のなかには、私でない別

の人が、面前にいる“この人”と出会ったかもしれないということもまた含まれている。こうした潜在的可能性の全体の一部が、そのつどの“ここで、今”の出会いを背後で支えている。出会いの当事者である私も、私と出会っている“今、ここ”の他者も、実のところ、誰でもよかった。偶然的邂逅においては、出会う当事者同士もまた、多種多様な可能性のひとつの実現に過ぎない。

出会うことも出会わないことも、別れることも別れないことも、誰が出会って誰が出会わないかも偶々に過ぎない。そこでは、私たちひとりひとり実存は、“存在の耐えられない軽さ”のうちにある。無情ともいえる偶然を自覚することによって、私たちは他者の実存と自らの実存とを相対的な関係性のなかで理解することができる。

しかし、私たちが互いに偶然性によって結ばれた、その瞬間の関係性にこそ「根源的社会性」への通路が開かれる。九鬼は次のようにいっている。

「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っ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同一化するところに、理論に於ける判断の意味もあつたように、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」(二・259)

九鬼にとって、「根源的社会性」は偶然によって出会われた個々人の実存に根拠をもつが、「到るところで」、自己と他者との間に「間主体性」が開示される。しかし、“この私”と“このあなた”が出会うことに意味があるのは、私たち自身が特権的な存在であるからではない。まして、私たちの出会いそのものに意味があるわけでもない。意味があるのは、私たちがどこの誰とでも出会うことができるということである。出会う=邂逅する人が重要なのではなく、偶然に出会うことができるということが重要なのである。ここには、出会い=邂逅が胚胎している“出会いの無限な開放性”がある。

だからこそ、出会い=邂逅の偶然性という“一回性”のなかでもたらされ

た「間主体的社会性」のなかで、私は他者の実存を自らに同一化することが必要なのだ。出会い=邂逅とは、単に物理的に二つの身体=物体 (body = corps) が文字どおり物理的に遭遇するだけではない。それは、自己と他者が同一化することによって、互いが主体的に、瞬間的に社会を構成する契機となることである。そこに、新しい「根源的社会性」が成立する。

しかし、いかなる社会体 (social body) も、出会いの偶然性の結果、かろうじて瞬間的に成立した脆弱な関係性を基盤にしていまいだろうか。誰と誰が出会い、誰と誰が別れるかについては、出会ったり別れたりする当事者でなくても、誰も予測できない。出会う者たちが誰であれ、どのようにして出会うかに拘わらず、出会いそのものが様々な潜在的可能性のひとつの実現であることにはかわりがない。そして、いかなる社会もこうした偶然性を逃られるわけではない。ただ、通常、私たちはそのことを忘れている。私たちは社会がすでにあらかじめ確固として存在しており、その歴史をもっていると考えている。私たちが何らかの社会や共同体に“初めて”参加するとき、すでに社会や共同体の成員があらかじめ歴史的に先行しているように思っている。しかし、実際はそうではない。私たちが社会に参加するまで、私たちはその社会に出会っていないし、その社会は私たちにとって関係ないものとして存在している。否、むしろ私たちに出会われていない社会は、私たちには“存在していない”とすら言うことができる。

もちろん、両親を軸に構成されている“家族”という社会は、私たちが生まれると同時に、否が応でも参加せざるをえない社会として存在している。だからといって出生の際に、最初に“出会う”他者としての“母親”があると考えるのは、聊か早計である。なぜなら、出会い=遭遇とは、私たちがその出会い=遭遇を自らの実存を賭して引き受ける事態でなければならないからだ。私たちが人間の実存として世界に存在し始めるのは、生物学的出生と同時にあるわけではない。私が乳呑み児のときに、私はまだ“母親”に出会っていない。生物学的な生を得るからといって、人間の実存を生きているとはいえない。

私たちは経験的に生きていると同時に、経験の可能性の条件を問うことの

できる超越論的な存在者でもある。もしくは、経験の可能性の条件を問うことを強いられ、「超越論的=経験的二重体」(フーコー)という存在を強いられているといってもよい。自らの経験的存在と超越論的存在の矛盾を自覚できるためには、いくつもの出会いや別れを経験し、「いき」を体得する必要がある。私たちは自分の「孤在」を引き受けつつ、出会い=邂逅の偶然性に身を任せ、出会ったことを喜び、「傍らに在ること」に至福を感じるべきなのだ。それこそが、九鬼のいう“二元的なものの邂逅”の“超越論的经验論”における意味である。九鬼は「ハイデッガーの哲学」(1933/1939)で次のように言っている。

「現存在が存在可能への存在である限り、時間性の一次的現象が将来であるのは当然である。しかしながら、時間性のほかに空間性の原本的意義を承認して来るならば、将来に対して現在が重みを増し、可能性に対して偶然性が力を得て来るであろう。偶然の「偶」は「遇」にほかならぬ。現存在が他の現存在に「出会」って「距離的」に投企するのは空間性の基礎の上に「現前」としての現在が時熟するからでなければならぬ。ハイデッガーにあっても「被投性」とか「運命」とかいう概念は必ずしも看過されてはいないが、空間性と共同存在性とが重量を有たぬに伴って偶然性の存在学的意義は視野の外に逸してしまっている。「傍に在ること」が単に「頹落」としてのみ理解されていることは十分の深みを欠いていると言わねばなるまい。傍に在る今、出会う今が「永遠の今」として掴まれる時に処に、被投性は投企へと勇躍し、運命の無力は超力へ奔騰するのである。投企への勇躍は喜びであり、超力への奔騰は笑いであり、たまたま遇う者は臟腑の愉悦に身を震わすのである」(三・269-270)

出会うことに喜びを感じ、その「時」と「処」に「永遠の今」を感得し、「運命」を愛することが、偶然性を生きる私たちの実存である。私たちは自らの超越論的=経験的二重性という実存の意味を問わざるをえない。ハイデッガーの言葉を借りれば、自らの実存において存在の意味への問いを問いつつ、

その答えのない問いに答えねばならない“宿命”を負わされている。しかし、そうした“宿命”は「運命」として「笑い」と共に引き受けられねばならない。しかも、出会うことによって誰かの「傍に在ること」の愉悅に浸りながら。

九鬼も言うように、「偶然性の哲学の形而上学的展望は、この現実の世界が、唯一可能な世界ではなく、無数の可能な世界の中の一つに過ぎぬとして、現実の静を動的に肯定することに存する」（「偶然化の論理」二・354）。九鬼の「偶然性の哲学」は、超越論的経験論の次元で解明される。そして、無限に可能であった社会（「世界」）を肯定することで、“ここで、今”出会うことによって構成された社会（互いの「傍に在ること」）を、さらに行為や実践によって肯定していくことが必要なのだ。社会とはあらかじめ個人が予定して構成するものではない。自己と他者の邂逅という社会構成の“起源”には、つねにすでに偶然性が横たわっている。しかし注意しなければならないのは、いついかなるときでも、私たちは様々な異質な他者と出会う可能性のただなかにあるということだ。その意味で、私たちは絶えず「根源的社会性」を生きている。私たちが日々を営む生における「実践の領域にあっては、「遇うて空しく過ぐる勿れ」という命令を自己に与える」（二・260）ことが、つねに必要とされねばならない。偶然性の世界のなかで、守らなければならない〈倫理〉があるとすれば、「遇うて空しく過ぐる勿れ」ということに尽きている。そうすることが無限の可能性のなかで、唯一一回的な出会い=遭遇を可能にする“命法”である。その“命法”が、新しい根源的社会性を根本から立ち上げる根拠となる。たとえいかなる社会であっても、私たちはその社会を肯定するべきなのだ。それが偶然にも生まれてしまったことに対する、唯一可能な私たちの生の肯定であるのだから。九鬼は、「ハイデッガーの哲学」を次の言葉で結んでいる。「ニーチェの明朗に帰れ、否、エピクロスの快活に帰れ」（三・271）。

■追記

本稿は、2001年8月に北京の中国社会科学院で行われた「日中「社会哲学」シンポジウム」で口頭発表した「他者との邂逅——九鬼哲学における「根源的社会性」について」に大幅に手を加えたものである。シンポジウムの席上では、様々な有益なご意見を頂いた先生方に感謝したい。また、シンポジウムに際しては、卞崇道教授（中国社会科学院哲学研究所）ならびに竹田純郎教授（金城学院大学）に色々とお世話になった。記して感謝したい。

注

- (1) 九鬼周造の著作からの引用については、『九鬼周造全集』（1980～1982年、岩波書店）を用いた。引用にあたって旧漢字は新漢字に改めた。引用文のあとの数字は同全集の巻数と頁数とを示している。また、本文中の傍点は、特に断りのない場合は筆者によるものである。
- (2) ここで付言しておきたいが、私は現代フランス哲学をいわゆる“ポストモダン哲学”と呼ぶことに否定的である。流行語として流布している“ポストモダン哲学”が、フーコー、ドゥルーズ、デリダ、リオタールなどの“構造主義”以後のフランス現代思想を指すことが通例となっているように見受けられるが、そうした扱いそのものがある種のイデオロギー的偏見であることを指摘しておきたい。
- (3) フーコー「46 ニーチェ・フロイト・マルクス」、『ミシェル・フーコー思考集成「1964-1967文学・言語・エピステモロジー」』所収、筑摩書房、1999年、411頁。
- (4) 私としては、九鬼のまなざしが定位している次元は、西洋形而上学的というよりも、より根底的（radical）に“超越論的現象学”の次元に属すると考えている。たとえば、フッサールは『デカルト的省察』のなかで、超越論的現象学が開示する問いの領野を「超越論的経験」の領域として措定し、そこでは「超越論的な我」が「異なるもの」としての「他我」を構成することが語られている。いわゆる「他者経験」を超越論的な我がいかにして構成するかという問題である（『デカルト的省察』、岩波文庫、180頁参照）。また、合田正人は「超越論的経験論とは何か——ドゥルーズのヒューム論がひらく地平」（『情況』2004年12月号、情況出版）で、フッサールからドゥルーズ、デリダに繋がる「超越論的経験論」の系譜を語っている。本稿を書く上で、合田の見解は大変参考になった。記して感謝したい。
- (5) 九鬼の京都帝国大学への就職については、西田幾多郎も関心を寄せていた。西田は次のように記している。「九鬼君から仏蘭西で演説したPropos sur tempsという小冊子

を送って来ました。とにかくBildungのある人の様です。こういう人が講師として居てくれてもよいでしょう」(書簡2544、1928(昭和3)年12月21日付田邊元宛、『西田幾多郎全集』第13巻所収、岩波書店、1989年、609頁)。ただ、九鬼の証言に拠れば、実際に「推薦」の労を執ったのは天野らしい。九鬼はあるエッセイで次のようにいっている。「いったい私は大正から昭和の始めにかけて数年のあいだ、巴里で高等遊民ぶりを発揮していたのだが、当時まだ京大の助教授だった天野君から手紙が来て、いい加減に帰朝して自分の仕事の手伝いもしてくれと書いてあった。そんなことで昭和四年に帰朝すると直ぐ天野君の推薦で、従来私には何の縁故もなかった京都帝大の文学部に講師として出るようになった」と書いている(『一高時代の舊友』、五・106-107)。

- (6) 1928年西田の退官直前の京都帝大哲学部の教員と担当は、西田幾多郎と田邊元が「哲学」、朝永三十郎が「西洋哲学史」、和辻哲郎が「倫理学」、波多野精一が「宗教学」であった。ただ、京都帝大文学部の最初期の「美学」担当の深田康算は、九鬼の帰国直前1928(昭和3)年に逝去しており、後任として植田寿蔵が九鬼と同年(1930年)に「美学」講座の助教授に就任している。この時点ですでに、西田や田邊の薫陶を受けた若き哲学者たちは京都帝大を中心に、大谷大学、第三高等学校などに教職をえて活躍を始めている。したがって、西田・田邊の「京都学派」は、その光を鮮烈に放ち始めていた。そもそも「京都学派」という呼称は、西田の最晩年の弟子・戸坂潤が、1932(昭和7)年に「京都学派の哲学」を雑誌『経済往来』に発表したことによって始まる。後に、この論文を含む『現代哲学講話』が1934年に出版され、「京都学派」という名が広まるようになる。これらの経緯から見て、九鬼が帰国した1929年には「京都学派」という名称は未だ存在していなかった。しかし、当時すでに西田のもとに個性的な哲学者集団が形成されていたことを考えれば、その呼称にまつわる歴史的事実はそれほど問題ではない。もちろん、「京都学派」という名で何を意味させるのかということは、〈日本哲学〉について考えるうえで避けて通れない問題ではある。この点について、竹田篤司は「京都学派」が実在したことを疑問視している(竹田篤司『物語「京都学派」』、中公叢書、2001年、305頁)。また、竹田の解釈に疑義を呈する大橋良介は「京都学派」を積極的に評価し、「〈無〉の思想をベースにして哲学の諸分野を形成した、数世代にわたる哲学者グループ」と定式化している(大橋良介「なぜ、いま「京都学派の思想」なのか」、大橋良介編『京都学派の思想—種々の像と思想のポテンシャル』所収、人文書院、2004年、10頁)。
- (7) 哲学や思想だけでなく、人生そのものに関して、九鬼にもっとも影響を与えた人間がいるとすれば、天心・岡倉覚三である。彼の死後に発見された「岡倉覚三の思出」(1937)に、九鬼は「岡倉氏が非凡な人であること、東洋美術史の講義も極めて優れたものであることは、きいていたが、私は私的の感情に支配されて遂に一度も聴か

なかったのは今から思えば残念でならない。西洋にいるあいだに私は岡倉氏の『茶の本』だの『東邦の理想』を原文で読んで深く感激した。そうして度々西洋人への贈物にもした。やがて私の父も死に、母も死んだ。今では私は岡倉氏に対しては殆どまじり気のない尊敬の念だけを有っている。思出のすべてが美しい。明りも美しい。蔭も美しい。誰れも悪いのではない。すべてが詩のように美しい」と書いている。ここは九鬼の心情の吐露を分析し、彼の精神分析を行う場ではないからこれ以上の解釈は差し控えるが、九鬼の哲学が彼の具体的な生と密接不可分に形成される一端をかいま見ることができる。

- (8) 九鬼が生涯で影響を受けた「教師」がいるとすれば、一高教授・岩本禎であろう。九鬼の死後、天野貞祐は『をりにふれて（遠里丹婦麗天）』の「後語」で九鬼に対する岩本の思いについて語っている（天野貞祐「後語」、五・155-156参照）。また、天野が「後語」のなかで触れている「一高時代の舊友」には九鬼と岩本との関係が簡潔に述べられている（「一高時代の舊友」、五・106-107）。
- (9) ケーベルによる九鬼への影響については、田中久文の解釈を参考にした（田中久文『九鬼周造—偶然と自然』、ベリかん社、1992年、25-26頁参照）。
- (10) ちなみに、木岡伸夫は九鬼を京都学派に位置づけるとすれば、「その地位は、相当に異色あるものといえる」という。その理由として、第一に、九鬼の「図抜けた教養」が「哲学者一般の趣味の域をはるかに超えている」ということ、第二に、九鬼自身の「哲学者としての生き方」が「同僚や先輩に類のない孤絶した地位」を与えていることをあげている。木岡伸夫『邂逅の論理—九鬼周造—』（常俊宗三郎編『日本の哲学を学ぶ人のために』）所収、世界思想社、1998年）参照。
- (11) もちろん、こうした判断には一定の留保をつけなければならない。『「いき」の構造』には、明らかにハイデガー哲学（現象学的解釈学）の影響が随所に見られるし、『偶然性の問題』には、西田の主要概念である「無」の概念が決定的に重要な意味で用いられている。また、哲学論文や講演などのなかには、ベルクソンの「生の哲学」を自らの思索のなかで検討しているものもある。しかし、ハイデガーやベルクソンの哲学、そして西田哲学のような一流の哲学は、あくまで九鬼自らの哲学的な思索を深めるための契機に過ぎないように見える。たとえば、「私に「力」を與へたものは何か」というアンケートで九鬼は、「恩師、先輩、知己の一員で貴下の力となった方がございますか」という問いに次のように答えている。「私心なき忠言を常に與へてくれる人として畏友天野貞祐君が私には力です。すべて私心のない人はそれぞれ力の中心を造っているといつてよいでしょう」（「私に「力」を與へたものは何か（アンケート）」、五・246）。九鬼が恩師、先輩の誰ひとりとして哲学者の名を挙げず、一高以来の友人である天野貞祐の名前のみを挙げていることは興味深い。そして、それより重要なのは、九鬼が「哲学への情熱」が世の中に立つ上で力になっている

と言っていることだ（五・245参照）。

- (12) 中村雄二郎は『「思想」の思想史』のなかで、『思想』が1928年8月に休刊に追い込まれ、和辻・谷川徹三、林達夫が編集者として名を連ねて時代に呼応するような評論も取り扱うことを表明したという。その中で彼らの連名による抱負によれば、「われわれは、一面それらの専門的諸雑誌に欠如する普遍的見地と一般的展望とへの要求を充たさんことに一層の力を致すと共に、他面現代といふ時代並びにわれわれの国日本に対する一層具体的实际的な関心から、それらの思潮を再理解し再批判したい。そのためには勿論、時事問題の評論をも取扱ひ、そして広く各方面に新人をもとめる」。中村は昭和初年の時代背景と思潮について、「マルクス主義思想がいっそうのリアリティを以て青年たちをとらえ、また、プロレタリア文学（芸術）運動が未曾有の活況を呈した。再刊後の『思想』は、このような時代状況に今までよりも積極的に対応し、またそれを反映して、哲学としてのマルクス主義の問題ばかりでなく、資本主義分析や恐慌の問題、プロレタリア芸術論、それに機械文明の発達にとまなう機械文明や機能主義美学の問題などもとり上げられるようになった」と述べている（『第二篇 『思想』の思想史』中村雄二郎著作集「制度論」、岩波書店、1993年、186頁）。
- (13) 九鬼は、自分が伝統の匂いをかいでいれば十分だという批判を受けて、自分のことを顧みる一文を書いている。そのなかで彼は、「私がひたすら伝統の匂いをかぐということはどうであるか。この点は私は全面的に是認するものである。私が『「いき」の構造』を書いた頃はマルクス主義全盛の頃で、私は四面楚歌の感があった。数年経って「外来語所感」を発表したこのごろは、外国の事情がまったく反対になってしまって或る読者には私が現時流行の日本主義に阿諛苟合するかのような感を与えたかも知れない。『「いき」の構造』から「外来語所感」に至るまで私にあっては同一の信念の同一の流れである。変化したのは外国の事情である。私はひたすら伝統の匂いをかぐ者である。しかし伝統への私の愛着は「匂いをかぐ」というようなほのかなものでは決してないことも事実である」（『伝統と進取』、五・208）。引用中にある「外来語所感」は1936年5月に二回にわたって『東京朝日新聞』に発表されているから、未発表である「伝統と進取」は同年であろうと推測できる。ここで九鬼がただ伝統の「匂いをかぐ」ことが「ほのかなものではけっしてない」と断言していることは重要である。それは、彼にとって、自分の哲学や自分の思索が単なる伝統主義ではないことを明確に自覚しているということを意味する。
- (14) 『「いき」の構造』や『偶然性の問題』出版の前後に限っていえば、1930年には、押韻論の最初の論文「押韻に就いて」の一部が出版され、つづけて1931年「日本詩の押韻」が発表されている。少し遅れて、1936年に「日本的性格に就いて」を発表し、翌年「日本的性格」を発表した。

- (15) 『偶然性の問題』以後、表題に「偶然（性）」を用いたものに限っても、「偶然の諸相」（『改造』1936）、「偶然の産んだ駄洒落」（未発表1936）、「偶然と運命」（ラジオ講演1937）、「驚きの情と偶然性」（公開講演1938、同名論文『哲学研究』1939）、「偶然と驚き」（ラジオ講演1939）などである。
- (16) 例えば、鷺田清一「思考の調性について」、木岡伸夫「テキストとしての偶然性」（共に、坂部恵他編『九鬼周造の世界』所収、ミネルヴァ書房、2002年）参照。
- (17) 高田珠樹は、九鬼が日本の美意識を西洋哲学の概念で把握できると考えていなかったことについて、九鬼独自の概念としての「会得」の説明を用いて次のように述べている。「ハイデガーの危惧をまつまでもなく、九鬼にしても、西洋の概念が日本の美意識を、あるいはそもそも概念的把握が生を経験を十全と捉え尽くしようとできていたわけではなかった。（中略）哲学によって「現実を理解」しようというとき、この「理解」にドイツ語で相当するのは**begreifen**であり**verstehen**ではない。九鬼の「ハイデガーの哲学」でも、**verstehen**に対しては一貫して「会得」の訳語があてられている。この語は『「いき」の構造』の中でも頻出し、「味得」「悟得」「味会」等とならんで、人がすでに日常的に生きている場で備えている、言わば第一次的な知を指している。そして「ハイデガーの哲学」では、「会得」の知を反省的に概念化してゆく中で得られる知が「理解」と呼ばれ、これはドイツ語の**begreifen**の訳語として用いられている。右に引いた『「いき」の構造』の「序」にある「現実を理解」しようというのも、われわれが生きている在り方を概念的に把握に転換しようという抱負を語るものにほかならない」（高田珠樹「無窮の近迫—九鬼周造とハイデガー」、坂部恵他編『九鬼周造の世界』所収、ミネルヴァ書房、2002年、143-144頁）。
- (18) 九鬼は「哲学私見」のなかで「体験存在を有りの儘に把握することは哲学にとっての不可欠条件である」と述べ、続けて「哲学は何等の基礎概念によって煩わされぬ裸一貫の哲学であっ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って、生を生のみで抱擁することによって、哲学の第一歩が踏み出されなければならない。その点に哲学が非合理性を一ぱいに包み得る可能性がある」と語っている（三・111）。哲学が自らのうちに「非合理性」を含みうることを認めながらも、論理的概念的な合理性を哲学が失ってはいけないということも指摘している。
- (19) 九鬼は『「いき」の構造』で「いき」を様々な文化圏における美的感性と比較し、その文化的特殊性を強調している。例えば、九鬼は、フランス語の**chic**、**coquet**、**raffiné**などと「いき」を比較して、それらは「いき」と重なる部分もあるが、まったく同じ意味をもっていないことを分析している（一・11-12参照）。また、レスリー・ピンカスは、「いき」の英訳として**chic**、**stylishness**を挙げて検討している。しかし、彼自身は「いき」という現象は文化的に通約不可能であり、結局のところ翻訳不可能で

ある」として、日本語（「いき」iki）のまま用いている（cf. L.Pincus, *Authenticating Culture in Imperial Japan: Kuki Shuzo and the Rise of National Aesthetics*, University of California Press, 1996, p.2, Footnote）。

- (20) 九鬼は、当時の日本においてすら「いき」が衰滅していく過程を歩んでいることを嘆いている。例えば、『「いき」の構造』の末尾で、「かように意味体験としての「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わらず、我々は抽象的、形相的の空虚の世界に墮して了っている「いき」の幻影に出逢う場合が余りにも多い。そうして、喧しい儂舌や空しい多言は、幻影を実有のごとくに語るのである」（一・80）と書き記している。
- (21) 坂部恵『不在の歌——九鬼周造の世界』、TBSブリタニカ、1990年、103頁参照。
- (22) しかしここで九鬼の名譽のために触れておかねばならないことがある。『「いき」の構造』が出版される遙か以前、九鬼がバリエに滞在していた1926年に『「いき」の構造』の準備稿として『「いき」の本質』という草稿が残されている。そこでは、『「いき」の構造』にあるような自民族中心主義的な思想は、ずいぶん弱められていた。九鬼は、唯名論的な〈普遍性〉を否定するように、『「いき」に相当する言語が西洋にないという事実は「いき」が民族の体験として公共圏に本質的意義、普遍的価値をもって居るものでない証拠である』（一・105）とすら述べている。しかも続けて、『「いき」が西洋文化に移植される可能性まで示唆している。「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しれぬ。或は又、将来に於て移植される機会があるかも知れぬ』（一・105）。
- (23) “自文化中心主義”は、哲学を産み出した西洋文化についても妥当することは強調されてよい。ウィリアムズも言うように、「ユーロセントリズム〔ヨーロッパ中心主義〕は、したたかな教義」であり、〈日本哲学〉を理解する哲学的な文脈や「欧米の読者が不在」なのだ。哲学については「最高のスタンダードを備えているのは西洋の読者」であり、彼らこそが哲学の基準である（デイヴィッド・ウィリアムズ『欧米の「京都学派」像——哲学、太平洋戦争、「ポスト・ホワイト」世界の形成についての考察』、大橋良介編『京都学派の哲学——種々の像と思想のポテンシャル』所収、人文書院、2004年、参照）。その意味で、西洋哲学から見れば、〈日本哲学〉は哲学ではないし、哲学の資格がない。しかし、こうした判断そのものがすでに“自文化中心主義”の一形態に過ぎないことは言うまでもない。本来ならば、西洋哲学を実践する“西洋人”の哲学者にとっても、哲学の普遍性を特殊的で具体的な個人としての哲学者が追究する限り、両者の二元性はついてまわることになるはずである。
- (24) 両者の関係を、いわゆる“弁証法的”に結びつけることも可能かもしれない。しか

し、九鬼は徹底的に弁証法を拒否していることは注意すべきである。坂部は九鬼の思考方法における弁証法の拒否をトリロジー（三分法）の愛好として位置づけている。坂部によれば、『いき』の構造』においては①媚態、②意気地、③諦めのトリロジーが用いられているのに対して、『偶然性の問題』では①定言的偶然、②仮言的偶然、③離接的偶然というトリロジーが用いられている。これらの三項は、弁証法による定型的な定立・反定立・総合という段階をとらず、①・②に対して③が単純に「総合」の位置にはない。これはネガティヴに言えば、「九鬼の宇宙が容易には和解も統合も許さない壊れた宇宙であることの一掃結ないし表現と見なされる」が、ポジティヴに言えば、父系制、母系制を問わず家族や集団、地縁的な共同体的な集団に心情的・心性的にとらわれず、「一種強固な個人の独立に根ざし、特定の集団を超えてひろく公共的世界へとひらかれた思考と倫理への展望をもちえた」ことによる（坂部、前掲書、22頁）。

- (25) しかし、この問いについては本稿の範囲を越えているので、ここでは詳論することはできない。この点については、指摘するだけに止めたい。
- (26) 田中久文『九鬼周造——偶然と自然』、ペリかん社、62頁参照。
- (27) 例えば、竹田純郎は「理想主義 [Idealismus]」を次のように説明している。「理想主義は、大正時代に日本語として講壇に定着した言葉であり、「理想 (ideal)」の実現を課題とする生活態度、価値観、知識体系を表している。それゆえに理想主義は、思想の一形態である。理想が現実に対立すると解されるかぎり、理想主義は、現実をありのままに肯定する現実主義または自然主義に対立する思想形態である。その意味で、理想主義は現実否定的な生活態度や価値観や知識体系を表わすのである。(中略) この思想形態は、「理想」も「理念 (Idee)」も古代ギリシアの「イデア (idea)」に由来する」(竹田純郎「理想主義」、『岩波哲学・思想事典』所収、1998年、1677頁)。
- (28) おそらく九鬼は、『いき』の構造』でも語っているようにハイデガーの『存在と時間』に多くを学んでおり、自らの立場を「解釈学的現象学」として位置づけることには同意しても、フッサールの超越論的現象学のような「超越論的哲学」の立場として理解されることはのぞまないかもしれない。