

文化 第83巻 第3・4号 一秋・冬一 別刷
令和2年3月31日発行

九鬼周造における偶然性の内面化と「いき」

黄 璐

九鬼周造における偶然性の内面化と「いき」

黄 璐

1. はじめに

本文は、九鬼周造『偶然性の問題』（1935）の結論にあたる「遇うて空しく過ぐる勿れ」という実践的の命令、言い換えれば「偶然性を実践的に内面化する」という残された課題を、『「いき」の構造』（1930）から光を当てる試みである。

藤田正勝は、「残された課題」と題して、「九鬼は偶然性を実践的に内面化する」という課題を十分に果たしえたのであろうかと、質疑を発している。『偶然性の問題』の結論は簡単すぎて詳しく展開されていないがため、『偶然性の問題』の枠内においては、実践の問題を十全な形で根拠づけるという課題は、課題のまま残されたと言ってよい」と述べている（藤田 2016, 135-136）。

何故この課題を『「いき」の構造』から具体的内実を探ることが可能かという、九鬼の全体的文脈において偶然性と「いき」とは深く関わり、繋がっていると見られるからである。田中久文は『岩波哲学・思想事典』において「いき」という言葉言葉の説明文として、下記のように書いた。

〈いき〉は、九鬼の哲学の中心概念である〈偶然性〉の本質問題とも深い関係がある。九鬼は〈偶然性〉の本質を〈二元性〉に求め、他者と異なる個性を抱え込んだ人間が、他者との遭遇・邂逅を常に真摯に受け止め、それを通して自己の運命を愛していくという生き方を説いているが、それは〈一元的〉統合を拒否した、自由な出会いと別れとしての男女の〈二元的〉関係に基づく〈いき〉の精神に通じるものである（1998, 63）。

というのは、九鬼は偶然性の核心を「二元性」としている。「二元性」の最も範例的表現は、一人の人間と他の人間との遭遇である。同時に、『「いき」の構造』において、「いき」の肝心なところは、芸者と客との「遭遇」に際して、

二元的可能性をあくまで可能性として、いつまでも維持することにある。こうした比較的顕著な共通点が見られる。

九鬼は1926年12月に『「いき」の構造』の草稿に当たる『「いき」の本質』を完成し、1930年1、2月に修正された最終バージョンの『「いき」の構造』を『思想』で発表した後、11月には正式に発行された。その間に、1927年11月から1928年5月にかけて、ハイデッガーの講義を聴講していた。その内容にアリストテレスの『自然学』やライプニッツの論理学がある。森一郎氏が述べたように、後の『偶然性の問題』に出てくる「テューケー」「アウトマトン」や根拠（原因）なしの偶然はここからインスピレーションを受けた可能性は大きい（森 2008, 40-45）。1929年10月、日本に帰国した間もない九鬼は大谷大学で初めて「偶然性」に関する研究成果を講演で発表した。「偶然性」に対する討究と『「いき」の本質』への修正が重なったことが分かる。但し、これだけで九鬼が意識的ではっきりとした理論的方向をもって「偶然性」と「いき」とを一つにまとめようとする意図が見いだされるとは言えない。しかし、本人の意志を抜きにしても、「遭遇」「二元性」や「可能性」という、中心的な概念と内含する意味の共通が見られ、そこに何らかの関連が見出せる。したがって、「「いき」とは常に偶然性に対して身を開き、偶然性を含みこんだ自由でしなやかな生き方といえ」る（田中 1992, 114-115）。また、『「いき」の構造』のテーマおよび主張が、実は、…『偶然性の問題』と根本のところで照応している。「『「いき」の構造』における…思想は、『偶然性の問題』において明確に形而上的・宇宙論的次元に高められ」と見られるのである（小浜 2006, 67-68, 176）。

このように、『偶然性の問題』と『いきの構造』との関連性と連続性は認められている。この関連性と連続性に基づいて、『「いき」の構造』は『偶然性の問題』の前に構想し、刊行されたにも拘らず、『偶然性の問題』において形而上的次元の議論に止まり、残された偶然性の実践的内面化の倫理的課題を、改めて『「いき」の構造』からその内実を見出し、「遇うて空しく過ぐる勿れ」に具体的意味を与えることは本文の企図とする。

1.1. 先行研究

上で既に複数の研究者の評論が挙げられたが、基本的に『偶然性の問題』と『「いき」の構造』との合致と関連性について論じていた。ここで古川雄嗣氏

のこれと反対する解釈を紹介しておきたい。

古川雄嗣としては、まず現実として現前する偶然性はただ神の遊戯の結果であり、無意味なものでなく、偶然性の中に客観的な「目的なき目的」という潜勢的合目的性があると考え。過去の現実はすべて因果的に説明されるものになり、必然性として現われるが、未来は潜勢的合目的性が含まれる可能性として現われる。潜勢的合目的性を、絶えることのない投企によって、現勢的合目的性、つまり現実になされ、過去の必然性を更新する。このプロセスこそ、九鬼の言う「勝義の運命」であるとしている。したがって、古川氏は「遇うて空しく過ぐる勿れ」の「遇う」は「可能が現実面に出遇う」場合の「遇う」を指すと考え、「遇うて空しく過ぐる勿れ」の意味は「合目的性を開示せよ」であるとしている。つまり、可能性の現実への産み落としとしての偶然性の中に含まれている、まだ意識されない潜勢的合目的性を行為的实践によって、未来へ向かって開示することである（古川 2015, 141-216）。古川氏は、他の研究者と同様に、被投の中の投企を説いているが、違うところとして、合目的性の客観性を認め、ただ遊戯として自由に意味を与えるのではなく、九鬼における投企、つまり「空しく過ごさない」とは、合目的性を開示するための実践であるとしている。したがって、古川氏はこの課題は実は、人間に与えられた現在の偶然性または被投性の中に含まれている何らかの潜勢的合目的性を投企によって現実化することであると理解している。

それはどうすればいいかという、勝義の偶然、つまり他者との「二元の邂逅」を生かすことによるのである。それは、偶々遇った甲と乙を結合・合同すること、すなわち、「邂逅の刹那、相互に向けて自己を距離的に投企する。つまり、甲は乙を、乙は甲を、自己の同一性に内面化する」としている（古川 2015, 274）。九鬼があげた例のように、盲者と跛者がそれぞれ不自由さを持って生まれた。それは偶々そう「あった」偶然性、つまり被投性である。盲者と跛者と出会い、盲者が跛者を背負って歩けば、共に不自由なくできる。これがお互いを内面化し、「自己と他者とが相互に自己同一性と関係性とを動的に更新しつつ創造して行く」ことであるという（古川 2015, 274）。

この理解に基づいて、古川氏は、九鬼の偶然論は「いき」との間に、関連性の代りに両者の差異と断裂に注目している。偶然論では偶然性はその中の可能性を引き出し、増大させ、必然性へと合致させることを言っているのに対し、「いき」はあくまでも二元的な「張り」を重要視し、可能性をどこまでも可能

性として維持することを言っている。すなわち、偶然論では偶然性の中の可能性を必然性へと展開させること説いているのに対し、「いき」論では可能性を現実になることなく、あくまで可能性として絶対化することを説いている。したがって、「いき」論では自己と他者の出会いを中心にしながらも、偶然性の中の可能性を必然性へ展開するどころか、現実化することも拒否する。「いき」で出会う一者と他者は畢竟交わらない平行線であり、「いき」では「「現存在が他の現存在」に「出会」って「距離的」に投企する」という「偶然性の存在学的意義」が「視野の外に逸してしまっ」ていたのだと論じ、両者は実は相容れない関係にあるとしている（古川 2015, 220-274）。

本文は、古川氏と違う論点を取り、1. 潜勢的客観的合目的性が存在しない；2. 「いき」論に見える自他関係が偶然論における必然性への合致と一貫性が見出せる、という二点を立証する。必然性への合致は可能性を最大限にすることにあり、そのために「いき」な態度が必要であると主張する。

1.2. 論文構成

したがって、本文の構成として、まず『偶然性の問題』における偶然性を実践的に内面化することに関連する議論、とりわけ偶然性の必然化に関する議論を解釈する。それから『「いき」の構造』における「いき」の内包的契機に対する論述に着目し、偶然性の実践との関連性を見出しながら議論する。最後に前兩者の解釈に基づいて、「いき」な生き方は、偶然性の実践的内面化という倫理的命令の内実を満たすことができると論じる。つまり、最初に述べたように、「偶然性を実践的に内面化する」という残された課題を、『「いき」の構造』から光を当てるのである。

2. 九鬼の実践的命令の由来と実質

2.1. 『偶然性の問題』の構成と偶然性の必然化の論理

まず、この残された課題を詳しく見てみよう。「遇うて空しく過ぐる勿れ」という命令は正に『偶然性の問題』の最後の最後に出されたもので、この命令へと辿りつく道のりは、『偶然性の問題』全書における偶然性に対する理論的討究である。

この討究は論理の地平における定言的偶然から始まっている。全称判断や分析判断に見られるのは、概念としての主語と概念に含まれる徴表としての述語

である。徴表を現わす述語が概念としての主語に含まれる意味において、主語と述語、概念と徴表の同一性が見られる。この同一性はつまり定言的必然である。これと違い、定言的偶然の特称判断や総合判断から見出される。特称判断や総合判断などでは、述語は主語の概念に含まれていない。そのような述語は概念から必然的に導き出される徴表ではなく、あってもなくても可能な偶然的徴表であるからである。概念との同一性としての定言的必然に対して、定言的偶然はここに現わされる。

そこで、なぜ主語はそのような偶然的徴表を持っているかと問うと、主語は論理の地平における概念から、経験の地平における実物へと視角が移らなければならない。主語であるものの事実において実際の形成過程への追究が要請される。個物や個別の事象の出現には、その出現へ導く因果的系列があり、この因果的系列に従って生じたものや事象は因果的同一性としての仮說的必然とされる。これ対し、二つ又はそれ以上の因果系列の偶然な遭遇によって生じたものや事象は経験における仮說的偶然である。つまり、『偶然性の問題』において描かれた経験世界の世界像には無数の因果系列がある。そしてそれぞれの因果系列がいつどこで遭遇するかは、制限されることも決定されることもなく、全くの偶然である。いつどこで遭遇するかということ自体が偶然で不可予測である上に、このような遭遇によって生じる結果も各々の単独の因果系列を超え、遭遇する各因果系列に先立っても予想はできない。そしてその結果が最初の原因となり、そこからまた新しい因果系列が始まる。すなわち、因果系列を辿ると一つの遭遇によって生じた事象に出会う。更に上へ辿ると同じことが繰り返す。

そこを上へ無窮に推すと、すべてのものや事象は一つの最原始の出来事から発生したことが推定される¹。九鬼はその出来事を原始偶然と呼び、形而上的絶対者の働きにより生れたと論じた。視角はここから経験から形而上へとまた移る。九鬼によると、形而上的絶対者に動的側面と静的側面という二つの側面を持っている。静的側面とはあらゆる可能性を包含した全体としての絶対的一

¹ こう解釈すると、最原始の出来事つまり原始偶然は複数の因果系列を生み出したことになるが、九鬼はそこを説明していない。そのまま形而上的絶対者の働き、つまり離接的偶然から原始偶然はどう生み出されるか、そしてそれと絶対者との関係の議論に入る。

者、すなわち離接的必然である。動的側面とは全体の中の一つの可能性が現実
に産み落とされる運動であり、つまり離接的偶然である。小浜善信の例を借り
て言えば、絶対者はまるで無数の目を持つサイコロのようである。動いていな
い時はただ可能性の全体としての自己同一性を保つ。しかし絶対者に「展開へ
の欲求をも」っている。それは「静的な在りかた…を否定して動的に自己を顕
示する」欲求である（小浜 2006, 190）。自身のこの欲求に動かされ、サイコ
ロは動く。動いたら全体としての自己の同一性は否定され、一離接肢としての
可能性が現実になる。自身を現実へ展開する欲求という動力はあるが、目的は
持たない。つまり決まった方向への展開といった制限はない。サイコロが転ぶ
ように、どの目が止まった時に上になるかは完全な偶然である。これが離接的
偶然、つまり原始偶然である。

そこから形而上的絶対者の次元に立ち戻り、上から下へと、つまり形而上の
地平に立ち、経験の地平を俯瞰するという逆方向をたどって見ると、経験にお
いて必然、つまり因果的必然も、原始偶然から生産されたものである故、その
裏面、つまり形而上的次元から見れば形而上的偶然である。条件としての原因
があって必然になるものが、その条件がなくなれば起こることはなくなる。そ
の条件のチェーンを遡れば原始偶然に出会うゆえ、そこから生産されるすべて
のものや事象は同時に形而上的偶然である。言い換えれば、我々が経験してい
るすべてに偶然性の要素がある。

「遭遇」という経験における偶然性は、最も「二元性」という九鬼の偶然性
に与える本質を持ち、それを最も顕著に合致して、代表的な偶然性といえ
る。九鬼の偶然性に対する理解として、「偶然性は、一者と他者の二元性のあ
るところに初めて存する」（九鬼 1935, 324）とある。定言的偶然において、
一者としての概念に対する否定としての個物は、このような遭遇によって生ま
れたのである。離接的偶然において、絶対者に対する他者の措定の二元性は、
「一または他の選擇に基づく」（九鬼 1935, 325）ものであり、つまり自己否
定による自己の中の違う選択肢の内の二元性である。したがって、最も偶然性
らしい偶然性はこの因果系列の遭遇といえる。

また、このような「独立なる二元の邂逅」という「一の系列と他の系列と
の邂逅」（九鬼 1935, 148, 323）、すなわち異なる因果系列の偶然な遭遇が、
人間にとって、最も身近に経験している偶然性である。このような「邂逅」は
原始偶然から生産されることで偶然性の要素を持つだけでなく、それ自体が原

始偶然と同じ役割をしているといえる。遭遇すること自体は絶対者のようである。ここからあらゆる可能性が含まれ、何が生みだされるかは、全く決められていない。したがって、遭遇は直ちに何らかの結果が生まれるのではなく、あらゆる可能性から一つの可能性がただ偶然に現実になるプロセスが、ここに繰り返されているのである。それを経て結果が出て、結果から新たに因果系列が始まる。

そして、このような偶然性の中だけに未来へ向ける可能性は潜んでいる。九鬼は言う：

…偶然性は離接的なる可能性の統体の一離接肢に過ぎない。而も偶然性は自己が生産点たることを自覚するや極微的可能性より出発して曲線を連続的に充実し、遂に可能性を必然性の円周にまで展開し得る現実の力である（九鬼 1935, 235）。

偶然性は、可能性をして偶々可能なる處女の可能性より、常に可能なる母の可能性へ自覚せしめる迫力である。偶然性は、現実の一点に脆くも尖端的存在を繋ぐだけであるが、實在の生産原理として全生産活動を担うの情熱を有ったものである（*ibid.*）。

上にも述べたように、遭遇は絶対者と同じ性質を持っている。遭遇には無限の可能性が含まれている。可能性は変わらず存在するが、「偶然性は自己が生産点たることを自覚する」ことができるのは、自覚する能力を持っている偶然性たる一人一人の人間——「二人の異性どうしが遭 - 遇して生ずる「配偶」の出来事は、九鬼のいう「独立なる二元の邂逅」の、つまり偶然性の、範例的事例をなすといつてよい」（森 2008, 116）と森一郎氏が言うように、個々の人間が生れてくることは「独立なる二元の邂逅」による偶然な産物と見なされるゆえ——が存在するからである。人間には目的を持つ生き物である。ここで言っているのは、自分という偶然性が自分の目的を実現する可能性を秘めていることを自覚しているのではない。「一人の人間と他の偶然な産物との偶然な遭遇」という偶然性に、人間の目的たりうる物事に合致することに発展する可能性が潜んでいると見られるからである。この遭遇の偶然性は、現実にならないこともありえたのに、たまたま現実になった一つのもろい可能性であるにも

拘わらず、更に自己を「母の可能性」、つまり可能性の全体としての必然性へ展開する力が秘められている。

上に述べたように、偶然性のこのような生産的力を自覚できるのは、一人一人の人間だけである。そこで、人間はその可能性を引き出すことも、またはそこから目を背けることもできる。可能性、つまり現実へ展開する情熱を偶然性にありながら、我々はそれ実践しない限り、可能性は見過ごされ、情熱も情熱のまま途絶えてしまう。したがって、「開示された状況の偶然性に直面して情熱的自己を交付する無力な超力」(ibid., 298)、つまりハイデガーの投企を唱えたであろう。そのため、九鬼は「我」を「汝」に與え「汝」を「我」に受け、可能性に可能性を孕んで、遂に必然性に合致する」(ibid., 236)というように、「遇うて空しく過ぐるものなかれ」という偶然性を実践的に内面化しようという命令を出したのではなかろうか。

2.2. 合目的性の問題と必然性の問題

では、偶然性を何とかして中の可能性を展開させ、必然性に合致させようと言っている時の「必然性」とは、一体どんなものか。すでにかかるように、『偶然性の問題』全書は同一性＝必然性の否定としての、二性を帯びる偶然性を議論の対象にしている。また偶然性を必然性へ引き戻そうとはどういうことか。上述したように、古川氏は九鬼の「目的なき目的」の構造を踏まえて、目的必然性に合致させることを説いている。偶然な出来事にもかわらず、それによって何らかの目的が実現されることがある。つまり、自分が意図的にやったわけではない、目的がないように見えるこの偶然な出来事(目的なき一)に実は客観的な潜勢的合目的性(一目的)が潜んでいる。我々はこの偶然な出来事、つまり他者との遭遇を生かし、お互いに内面化し、潜勢であった目的性を自覚し、実現し、現勢的合目的性にするのである。

ここで問題になるのは、客観的合目的性は九鬼の偶然論にあるのかということである。「目的なき目的」に見える合目的性は、田辺元の指摘した通り、「美の直接的合目的性」だと思われる(田辺 1982, 11)。上述した偶然論の構造から、「上から下へ」見てみよう。まず形而上的絶対者の構造から言うと、確かに可能性・離接肢の全体としての一者、つまり自己同一性＝必然性である静的側面を持っている。絶対者が動き始めて、自己を現実へと展開させると同時に、かすかな可能性を持つ離接肢の一つが現実へと転じる。小浜氏が論じたよ

うに、この運動のプロセスは遊戯のように、何ら目的も持ってない。でなければ原始偶然という動的側面から一切の偶然性を抹殺することになり、原始偶然も偶然たり得なくなる。したがって、絶対者に目的があるとは考えられない。

絶対者に摂理のような超越的な目的がなければ、合目的性はどこからくるのか。それは経験において、我々が、偶然な出来事がちょうど目的たりうることの実現と考えられることに対する意識によるものだと思われる。「目的なき」の強調は、客観的に起こったことに目的の不在への注目であり、「一目的」の強調は「主観的関心」という主観的側面への注目である。九鬼は心理学者の例を上げた：湖畔を歩いていてボートがあるのを見ても別に驚いたりはしない。しかし、ボードを漕いで遊びたいと思っていて歩いていたらそこに偶々ボードがあったときは、これはただの偶然ではない、私の目的に合致して起こったことだと、下肢の「一目的」へ関心に偏っていくのである（九鬼 1935, 97）。銀を金に変えようとして、尿を加熱し蒸発した結果、燐を偶然に発見した例も同じである（九鬼 1935, 89）。燐の発見は後になって目的として意義を持ったが、錬金を実行するときは燐という物質は知られていなかった。「錬金術的意図の実行としての行動の系列」と「燐酸塩から燐が遊離した科学的系列」との偶然な遭遇に燐の発見という客観的合目的性があるのではなく、燐の発見が人間にとって目的たりうるゆえに、主観的関心に関わるゆえに、この偶然に目的が内蔵されているかのように思惟されるのである。

「運命」概念も同じである。「運命とは目的的偶然が一方因果的必然と結合し、他方に目的的必然と結合して無限大へ拡大されると共に無限小へ縮小されたものであり、「必然—偶然者」の構造を取」と九鬼は言う（九鬼 1935, 295-296）。同じ例で言うと、燐の発見という目的的偶然は、燐酸塩を加熱蒸発すれば燐が出るという因果系列の必然性と結合している。しかし、目的的必然は超越存在、すなわち絶対者における目的である。形而上的絶対者に目的を与えられない九鬼は、なぜ超越存在の目的を提示するのか。九鬼はヘーゲルの言葉を借りてそれは慰めのためだと言った（九鬼 1935, 295）。

超越的な目的を想定したことによって、一方、反目的的偶然に出会うとき、例えば先天的な病理によって（つまり因果的必然的によって）盲者や跛者に生まれた現実直面したとしよう。この現実を、超越的目的があつてそしてそれによるものだ想定できる。また自己の目的をそれと一致させることで、この直面しなければならぬ偶然性、つまり被投性を、まるでそれこそ自分の目的の

ように、自分がそう意志したように受け取り直すことができる。「人間としてそのときになし得ることは、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との同じ分け合いにすることで」あり、それによって「運命と一体になる」(全集V 1981, 34-35)と言ったのはその意味であろう。超越的な目的を想定したことで、他方、隣の発見の例でいうと、自己の目的に合致する偶然性(目的的積極的偶然)に出会うとき、この偶然が自己の目的に適うことを理由に、超越的目的に包摂されるはずの自分の目的が、「止揚された契機として目的的必然の中にあつてそれを制約する」(九鬼 1935, 297)と思惟される。自己の目的が世界全体の目的になり、まるで自己が世界に溶け込み、一つのものになったと感じられる。つまり、世界全体の超越的目的が自己の目的と一致し、両方とも「無限小」の自己は世界に没入し合同し一体化して、「無限大」になると感受される。超越的目的を制約し、自己の目的が世界の超越的目的そのものだと思惟される。前者は受け取り直すことしかできない「無力」で被投ではあるが、後者は自分が制約する側であるゆえ、自分の力でなんとかできる「投企」である。この両方の融合が、「勝義の運命」である。

したがって、橋本崇は田辺元における合目的性と九鬼における合目的性を比較した後「田辺が「己を棄て謙虚なる心を以て」、「道徳性の主体」へと高まることを求めるのに対し、九鬼はあらゆる存在が原始偶然であるという自覚を根柢とし、「宗教へのつながりを見出している」として、出会った偶然は何一つ空しいものではなく、「すべてが予め定められたかのような「永遠の運命の意味」に結びつく」(橋本 2012, 113, 114)のだと言っているのも、九鬼は超越的な目的性必然性があたかも存在するかのように想定する上で運命を受け止める、という理解は含まれているであろう。しかし、宗教へ持ち込むというより、むしろ人間の生の肯定が見いだされる。自己の置かれる状況を受け取りなおすことも、自己が世界を制約すると思惟することも、両方とも自己の目的と世界・絶対者の「目的」と合致させることで、自己の主体的位置を強調し、自己が自己の生を意志することも、投企することもできると主張しているように見える。何一つ空しいものはないのではなく、受け止め直す意志と偶然性の生産性の展開によって、人間の目的たりうる物事に合致するように、空しくしないのである。したがって、上述した田辺の指摘のように、九鬼における合目的性は外部世界自身の合目的性でなければ、自己も世界の因果も一つの道徳的に適っていると自覚し、自己を捨て道徳法則に従う合目的性でもなく、あく

までも物事にまるで目的があるかのように想定する「形式的合目的性」或いは「直接的合目的性」、すなわち、あくまでも人間存在の地平に基づき、人間にとっての合目的性である。

「必然性」は客観的超越的合目的性という目的必然性でないとしたら、何を指すのか。九鬼の絶対者に対する論述で見たように、この必然性は可能性の全体である。必然性へと回復することは、すなわち可能性を最大限に保つことになる。天秤がどちらへもまだ偏っていない、どちらへ偏っても可能な状態への回復である。人間は既に偶然性としての現実に出会われている。これはたまたま現実になった絶対者の中の一つの離接肢である可能性が現実に移った偶然性としての現実である。この偶然性から絶対者へと戻るのではない。現実になったものはもみ消してまた可能性に戻ることはできない。できるのは、上にも論じたように、絶対者と同じ性質を持つ遭遇を経験する時、遭遇の中にあるあらゆる可能性を、将来目的たりうる物事の実現のために最大限に保つことである。

人間が偶然性から可能性を引き出すのは、自分の目的たりうる物事に、ことが運んでほしいからである。しかし、偶然性が発生する現時点において、まだ目的たりうる物事は何かは、はっきり把握しているわけではない。時間が経ってからこそ、昔あったことが実際自分にとってある種の意味がある、つまりある目的たりうる物事に合致するということが思惟される。これは上で「運命」と「目的なき目的」の議論が説明した意識のプロセスである。したがって、現時点の遭遇に投げ込まれている人間にできるのは、可能性を一つも拒むことなく最大限に保持することによって、その中の一つの可能性が現実になって、自分の目的たりうる物事に合致することに発展することをいつまでも可能にすることである。したがって、必然性へ展開するというのは、人間が潜在的な超越的な目的を自覚し、それを実現することでもなければ、自分の目的を実現するために偶然性を有効利用するのでもない。既に偶然に置かれた制限された状況においてもなお、今の偶然性の中にある可能性をできる限り無駄せずに最大限に引き出し、保持することで、可能性の全体としての必然性へと無限に合致させるのである。これが「被投」にありながらも「投企」する意味であろう。

超越的な目的必然性は主観的なもので、客観的に存在するものではないことと、偶然性を必然化することとは偶然性に潜む可能性を最大化することであることを論じてきたが、ではどうしたら、遭遇の中の可能性を最大化することができるのか。鍵は偶然性の本質である二元性にあると考えられる。二元性に

莫大な可能性が潜んでいる。二つの点の間の直線に無限の点がある、または天秤がまさにまだどちらへも偏っていないがどちらにも可能な緊張状態のようである。一元性に流れることは、すなわち、複数の可能性を拒み、ただ中の一つに執着することになる。こうなると他の可能性は消えてなくなる。現時点で何が将来の目的たりうることになる可能性なのかわからないゆえ、他の多数の可能性を拒むことは目的たりうることの実現可能性をもみ消すことになる。したがって、偶然性の二元性を一元性にせず、二元性をいつまでも維持することによって初めて、偶然性を生きる、つまり偶然性を生産点として、その中の可能性を最大限に必然性に合致することができる。そのために、「いき」な生き方が役に立つ。

3. 「いき」の意識現象としての構造

以上で見たように、九鬼は偶然性の内面化、偶然性を空しく過ごさないことを呼びかけはしたが、どのように遭遇を経験すれば、偶然性の中の可能性を引き出せるかは述べられていない。それを少なくともある程度判明にするため、『「いき」の構造』から手がかりを探る。

『「いき」の構造』で取り扱ったのは、最も典型的な遭遇、つまり男女の遭遇である。同時に「九鬼が追求したのは…如何にして他者との関係をもてるかという問題であった。」(田中 1992, 66) また、九鬼の学生だった野田又夫は『「いき」の構造』は「遊里の男女の生において人間全体の表現を再認された」と考えている(野田 1980, 62)。したがって、はじめにでも言ったように、『「いき」の構造』における人間の間の遭遇は、空しくない遭遇の具体内容の啓発になれると思われる。

まず「いき」とは何かから見てみよう。「いき」はまず意識現象として存在する。広く知られる通り、「媚態」「意気地」及び「諦め」という三つの内包的契機を持っている。

媚態は「いき」の質料因であり、中心的な契機である。九鬼は「媚態とは、一元的な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。」「二元的可能性は媚態の原本的存在規定である(九鬼 2004, 39)とやっている。坂部恵氏は、これは異性に向かう「志向性」と内的緊張の強調だとしている(坂部 1990, 87)。藤田正勝氏は「一元化に向けて二元的関係を作り上げながら、一元化の圧力に抗して二元性を維持

すること」(藤田 2004, 59) だとしている。いずれも「媚態」を、自己のという一元を固守することなく、他人という一元へ向かおうとする意識だとしている。また、「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」(九鬼 2004, 40) と九鬼が言ったように、媚態において、二元的の可能性の開示及び維持が、中心的意味をなしている。しかしまたその故に、媚態は「他者志向」または「自他合体的志向」(田中 1992, 72) であり、異性を征服することを目的として持っている(九鬼 2004, 39)。しかし、「実際に相手を我がものとしてしまってはならない」。なぜなら、「両者が合同すれば、緊張弛緩し、媚態は消滅する」(高田 2002, 155, 156)。すなわち、媚態には異性に志向しすぎて自己を失う恐れは常に伴い、「目的の実現とともに消滅の運命」(ibid., 39) にあるのだ²。

媚態を消滅の運命から引き止め、媚態であり続けられるために、媚態を鋭くするように磨くのが「意気地」と「諦め」という二つの「いき」の形相因である。

「いき」は「媚態でありながらなお異性に対して一種の反抗を示す強味をもった意識である」のは、「意気地」による。「意気地」は「野暮な大尽は幾度となくはねつけ」るような、「思い切った気概」である(九鬼 2004, 42, 43)。藤田正勝は、それは「一元化の圧力に抗して立つ「気概」、あるいは欲望に支配されることなく自立する「心の強み」」だとしている(藤田 2004, 57)。遊女は客の言いなりにならず、プライドを持って、自己を強く保持し主張する「意気地」は、九鬼は武士道の理想主義から来るものだ言っている。

上述したように、媚態は相手へ志向し、二元的可能性を開く態度であるゆえ、自他の間の二元性を開く鍵でありながら、最終的に一元化してしまう恐れも伴っている。二元性とは、偶然性に対する分析で見たとように、同一性＝必然

² 藤田正勝及び安田武と多田道太郎は、異性を制服する、つまり媚態の目的の実現は性的関係だとしているのに対し、古川雄嗣は結婚・家庭など共同生活を指すのだとしている(藤田 2004, 56; 安田 & 多田 2015, 64; 古川 2015, 252)。媚態の消滅は、自己と異性との間で二元性が失われ、一元性に陥ってしまうことである。一元性に陥ることがなければ、いずれの形でも異性を征服することにはならず、媚態は消滅しない。逆に、二元性がなくなれば、形を問わず媚態は消滅するであろう。媚態はこのように、異性へ向かって二元的可能性を開示しながらも永遠に二元的緊張を維持しつつ、異性へ極限まで接近はするが到達はしないのがその本当の意味である。

性としての一者に対する他者の措定である。他者は他者であるゆえんは、一者の同一性を逸脱し、破るものである。一元化するのとは、他者が一者に、または一者が他者に包摂され、同一化されることである。「いき」の場合で言えば、媚態の相手への志向により、相手と異なる自己であることを放棄し、相手に同調することだと理解できる。媚態の仮想的な目的である「異性を征服する」ことは結局、どちらかが自己の「一元」としての独立性が失われることであろう。

「意気地」としての相手に反抗する強みによって、そうなることを阻止するのである。相手に反抗する、つまり自己を肯定し保持し、相手には否定的態度を取ることによって、一元化を拒否し、媚態を媚態のまま維持するのである。

また、三つ目の契機である「諦め」もまた媚態を磨き、媚態として保つ態度である。「諦め」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り、「あっさり、すっきり、瀟洒たる心持」であり、「世知辛い、つれない浮世の洗練を経てすっきりと垢抜けした心、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である」（九鬼 2004, 44, 45）。それは、恋の実現に対する幻滅から生れる心持である。真心を相手にあげたのに、「無惨に裏切られ」る経験をして、媚態の仮想的目的の実現に対して執着しない「さっぱりと諦むる心」である（九鬼 2004, 45）。「諦め」は媚態の持つ仮想的目的に対する執着を弱め、心を澄ませ、相手へ向かおうとする衝動を食い止め、自分自身へ引っ張りかえる意識である。このように目的の実現に対して無関心、無頓着になることによって、媚態の異性へ志向しすぎることを避け、媚態の自己消滅を免れさせている。「媚態はその仮想的目的を達せざる点において、自己に忠実なるものである」（九鬼 2004, 48）と言っているのが、このことである。九鬼はこれは仏教の非現実主義から由来するものだとしている³。

この三つの契機は常に絡み合い、また上に坂部氏が言ったように、内的緊張においてお互いに作用力と反作用力を向けつつ、「いき」をなしている。媚態は二元的可能性の開示と維持が中心的意味であるが、「意気地」と媚態との関係は

³ 安田武と多田道太郎は仏教というより、その前に四季の移ろい、花は咲くがすぐに散るといった感受性から来る日本の無常観によるものだとしている。（安田 & 多田 2015, 92, 94）

「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呈供し、可能性を可能性として終始せしめようとする。

「媚態」の二元的可能性を「意気地」によって限定することは、畢竟、自由の擁護を高唱するにほかならない（九鬼 2004, 47-48）。

また、媚態と「諦め」との関係は

媚態と「諦め」との結合は、自由への帰依が運命によって強要され、可能性の措定が必然性によって規定されたことを意味してゐる。すなわち、そこには否定による肯定が見られる（九鬼 2004, 48）。

「意気地」が媚態に張りを与え、持久力を呈供するのは、上述したように、相手に反抗することによって媚態の他者志向性を弱め、自分へ引っ張り返す力になるゆえ、媚態の自己消滅を免れるからである。媚態と「諦め」との結合とは、目的実現不可能としての現実、つまりすでに必然性になった運命を前に、目的実現を諦める、つまり他者への執着から自由になるのである。このような運命が、媚態という二元的可能性の措定を規定して、他者への合同を諦めさせる。他者志向への否定による、二元的可能性の維持という肯定が見られるのである。

また「意気地」と「諦め」も不離の関係にある。九鬼の言う武士道は実は武士道ではないとの意見があった。安田武と多田道太郎は武士道のなかに「いき」とつながるような「意気地」はなく、むしろ江戸っ子が侍に対する反抗意識によるものだとしている（安田 & 多田 2015, 91-92）⁴。坂部恵や田中久文も似た意見を表している。坂部恵は『『いき』の構造』に登場する「武士道の理想主義」は…まさに「諦め」の受動性に深く浸された…いくさにおける「死

⁴ 確かに、新渡戸稲造の『武士道』（新渡戸稲造、『武士道』、櫻井鷗村訳、丁未出版者、明 41）を参照したところ、九鬼の「意気地」は「正義」「勇氣」や「名誉」などと共通するところはあるようだが、「義務」や「廉恥」などとは無関係のゆえ、むしろ「自分の意志を貫く、やることをやり通す」など、「意気地」の現代意味に近いと見られる。

の術」とも、あるいは「ますらをぶり」とも全く関係のない、むしろ、その対極にあるはずのものである。…武士道を、むしろ、徹底して反一武断的な「たをやめぶり」…に転調するという一種のどんでん返し」だとしている（坂部 1990, 91）。田中久文も「「意気地」というものは…その底に自己の無力さへの「諦め」というものを秘めたものである」と述べている（田中 1992, 78）。つまり、九鬼における武士道は献身や殉死などの武士道徳に留まるものではなく、精神的レベルに高められた理想主義である。理想を常に掲げ、追い求めると同時に、理想の実現が不可能だということを見通しながらも、あっさりした「諦め」の心をもって理想への追求を止めないという精神性である。したがって、「諦め」あつての「意気地」であり、「意気地」あつての「諦め」である。

このように、三つの契機の運動からなる「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いながら、無目的なまた無関心な自律的遊戯をしている」「垢抜けして（諦）張のある（意気地）色つばさ（媚態）」である（九鬼 2004, 48, 51）。というのは、繰り返すことになるが、「いき」はまず何らかの関係を異性と築こうとすること志向である。これは媚態の二元的可能性の開示の基本である。しかしどんな関係でもいいわけではない。現実になんか築けるような関係ではなく、理想の関係を目指している。だから相手の言いなりにはならず、反抗して、自己を保持し主張する。これは「意気地」の理想主義の基本である。しかし、理想の関係は到底実現できないと見切り、諦め、目的の実現に無関心になり、執着から自由になる。つまり、われに帰る。しかしながら、実現できないと見切り執着はしなないが、理想は理想として持ち、相手へ向かったり自分へ向かったりして、終始同一せず、張りを持ち、遊ぶように自由に他者の二元的関係の中で生きるのが「いき」である。

4. 偶然性の内面化には「いき」な生き方が要請される

では、このような「いき」は如何のように偶然性を実践的に内面化する「遇うて空しく過ぐる勿れ」の命令に内実を充実させられるか、如何に「いき」を通して人間の生を再認されているのか。

「遇うて空しく過ぐる勿れ」とは、上に論じたように、偶然性の中の可能性を最大限に引き出し、必然性へと合致させることである。九鬼において、必然性とは可能性の 100%までの増大である。偶然性から必然性へ展開すること

は、偶然性から可能性をなるべく増大させることである。そのために、可能性を定着させずに可能性から可能性を生むことが最も重要なことになる。古川氏は「いき」な出会いは張りの緊張関係を保つものであるゆえに、永遠に現実化することはない、つまり必然性にならないといっているのは、合目的性の現実化、つまり目的の必然性を中心にしてしているからである。しかし、偶然な遭遇をする時点においては、その中に客観的な潜勢的合目的性があるとしても、それはどんな可能性か、未来に自分の目的たりうる物事にどのように合致できるかは分からない。故に、いま現在に起きる偶然の中の可能性を最大限に引き出すことでこそ、未来にこの偶然の人間にとっての合目的性が実現される可能性は最も大きい。つまり、偶然性を未来に振り返る時の「運命」にすることは、現在の偶然の中の可能性をなるべく自分を開いて迎え、拒否せず弱めず、全般的に最大限にすることが必要である。それは、「いき」な出会いかたそのものである。代表的契機である媚態に言わせれば、「可能性としての媚態は実に動的可能性として可能である」と、…言っているのは、要するに…媚態…は、実は動いているところに、次に何が出てくるだろうという未来に向っての可能性が出てくる（後略）」（安田、多田 2015, 66-67）。したがって、「いき」な生き方は遭遇に潜む未来への可能性を引き出す大事な役割を果たすことがわかる。

上述したように、「いき」は二元的可能性を可能性として維持する生き方である。誰かに出会った時、もし「媚態」、つまり、相手へ志向する意識がなければ、この出会いはまるでなかったかのようになる。言い換えれば、自分を開き、相手と何らかの関係を築こうとし、自分を相手と関係の中に相対的に捉えることをしなければ、自分は相変わらず自分の殻に閉じこもり、自分の一元に固持したままになる。こうなると、出会い自体は起こらなかったかのようになり、この遭遇に潜む可能性全般に背を向けることになる。

逆に、「媚態」に走りすぎると、相手と何らかの関係を築こうとする一心で、自分の意志を歪ませ、相手に迎合してしまうことがある。これは媚態の自己消滅である。これを防ぐために、常に「意気地」と「諦め」が必要になる。「意気地」によって、自分の意志を強く持つことで、相手へ流されることを免れる。「諦め」によって、自分が相手と築きたい理想的な関係を諦める。理想的な関係は理想のままであるが、それに対する実現する執着を捨てることが「諦め」である。こうしてこそ、相手の意志を歪ませることも、自分の意志を歪ませることもせず、出会いの中で二元的緊張を保つ。

このような「いき」な遭遇を経験する生き方は、偶然性の本質である二元性を犠牲にすることなく偶然性そのものを生きることができる。遭遇する両者の二元的な緊張にこそ、あらゆる可能性が含まれている。ただの知り合い、友達、親友或いは家族になるなど、さまざまな将来の目的たりうる物事に発展する可能性は、一元化に抗い、二元性を保つことで保持され展開されるのである。両者お互いの緊張ないし対抗は、まだどちらにも偏っていない天秤のように、どんなことになっても可能な状態である。結果は左 20 度、または右 50 度偏ることになるかもしれないが、まだ偏っていない状態は、あらゆる可能性を可能性として含むのである。遭遇を空しく過ごさないことは、将来のために可能性一つも排除せず、二元性を保つ「いき」な生き方をすることで、できるのではなからうか。

「邂逅の刹那、相互に向けて自己を距離的に投企する。つまり、甲は乙を、乙は甲を、自己の同一性に内面化し、「自己と他者とが相互に自己同一性と関係性とを動的に更新しつつ創造して行く」（古川 2015, 274）としている古川氏の解説を、確かに九鬼の文言から見出せる。しかし、遭遇する両者がお互いの同一性を内面化し、自己同一性と関係性とを動的に更新しつつ創造していくには、まず偶然性にあるあらゆる可能性を打開することによってしかいけない。盲者と跛者は出会った。そこに協力しあう以外も沢山の可能性がある。全くお互いに無関心でただ今までの自分の生活を変わず続けようとするかもしれない。片方は協力したいが他方はしたくないかもしれない。「媚態」——相手と何らかの関係性を造ろうとする意識がないと、そもそも出会いは無駄にされてしまう。偶然性の内面化は、遭遇した相手と自分とが同一になる、つまり一元になることだと古川氏は主張した。しかし、例え上に述べた性的関係や結婚によって比較的と同調する志向があることは否定できないものの、異なる人間が完全に一元になることはない。もしそのようなことがある場合は、上述したどちらかが自分の意志を抑え、相手に迎合していることになる。それは遭遇における偶然性に二元的可能性をもみ消し、偶然性を内面化しようとする行為ではない。二元的関係において、自分へ対する相手の影響を受けとめ、相手へ影響を及ぼすことが、相手を自己の同一性への内面化であり、自己を相手への干渉である。このような干渉し干渉されながらも、相手と合同することなく自己を保持し、常に二元性の空間をキープし、可能性を固定化しないような遭遇の経験の仕方が、偶然な遭遇を空しく過ごさない生き方だと言えるのではない

か。こうして、同一化しないままの、お互いの同一化と内面化は実現される。

したがって、「我」を「汝」に與え「汝」を「我」に受け、可能性に可能性を孕んで、遂に必然性に合致する」（九鬼 1935, 236）というのは、「媚態」という開放的な態度をもって相手を受け入れながらも、「意気地」によって我を保ち、「諦め」によって相手を仮想的目的を捨てて相手を相手のままに認識する、すなわち「垢抜けして（諦）張のある（意気地）色つぼさ（媚態）」という二元的な出会いの経験の仕方によってできるのある。こうしてこそ、目的たりうる物事に発展するように、遭遇という可能性だった偶然性から可能性を見出し、二元的緊張関係において最大限に保つことができる。

結び

『偶然性の問題』の課題を『「いき」の構造』によって光を当てることを試みる本文である。その課題の由来と本質を整理した。偶然性の実践の内面化、つまり偶然性を空しく過ぎさないことは、偶然性の必然化に関連する。この必然化は目的必然ではなく、可能性の全体としての必然だと主張した。そうになると、偶然性の必然化は、偶然性の中の可能性を最大限に引き出すことになる。どうすればいいかとなると、「いき」な生き方、つまり自分を捨てつつも自分を保ち、相手と緊張関係にいきる生き方が、正に二元的可能性を展開する実践の方法である。

「出会い」の経験を空しくしないものにするには、「いき」な出会いかたが光を照らす。『「いき」な構造』において、いきの内包的構造に、媚態、意気地及び諦めがある。媚態とは相手と一つになろうとする態度である。意気地とは自己保持、自身の矜持を意味する。諦めとは相手と実質的な関係の実現が不可能であると意識する、垢抜けした関係からの超越である。相手と一つになろうとする媚態は、人間を自分の一元に固執せず、相手に溶け込もうとするように、オープンな二元的態度を可能にする、相手へ向かう力である。しかし、自身の一元を完全に捨て、相手の一元に完全に溶け込むこと阻止するのは意気地と諦めである。意気地は、自分の一元を喪失せずに保持することを可能にする、自分自身へ向かう力である。諦めは媚態を達成しようとする目的、つまり相手と一つになることを一旦中止し、関係を超えて関係の外から関係へ目を向ける、相手へ向かう力及び自分自身へ向かう力を同時に取り消す力である。この構造を持って、自分と相手の間に無限に続く二元的関係を開示される。

偶然性の中に極微の可能性を把握し、未来的なる可能性をはぐくむことによって行為の曲線を展開し却って現在的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」に驚異を齎すことが出来る。そうして、一切に偶然性の驚異を未来によって強調することは「偶然—必然」の相関を成立させることであって、また従って偶然性をして真に偶然性たらしめることである。これが有限なる実存者に與えられた課題であり、同時にまた、実存する有限者の救いでなければならぬ。「浄土論」に『観佛本願力、遇無空過者』とあるのも畢竟このことであろう（九鬼 1935, 330）。

ここで九鬼が意味しているのは、人間が「いき」な生き方をして、偶然性を固定化した一元性にすることなく、可能性を保持することで、目的に合致する一つの可能性が現実には転び落ちた場合、人間は必然だと感じて驚き、まるで神や仏の力が働いているかのように感心する、故にこれは人間が救いをうるための課題だということであろう。

参考文献

- 九鬼周造. 1935. 『偶然性の問題』. 岩波書店.
 —. 1981. 「偶然と運命」. 『九鬼周造全集 第五巻』, 25 – 35.
 九鬼周造, 田辺元. 1982. 「〈資料〉田辺元・九鬼周造往復書簡 - 博士論文『偶然性』をめぐって -」. 『九鬼周造全集月報 12』. 岩波書店.
 九鬼周造, 藤田正勝. 2004. 『「いき」の構造』藤田正勝全注釈』. 講談社.
 野田又夫. 1980. 「思想の言葉（九鬼周造——詩と哲学）」. 『思想』, 668(2), 62 – 64.
 安田武, 多田道太郎. 2015 (1979). 『「いき」の構造』を読む』. 筑摩書房.
 坂部恵. 1990. 『不在の歌 九鬼周造の世界』. TBS ブリタニカ.
 田中久文. 1992. 『九鬼周造 偶然と自然』. ベリかん社.
 —. 1998. 『「いき」の構造』]. 広松渉, 子安宣邦, 三島憲一, 等. 『岩波哲学・思想事典』. 岩波書店, 63.
 橋本崇. 2012. 「九鬼周造『偶然性の問題』における離接的偶然の問題」. 『思想』, 1064(12), 91 – 117.
 小浜善信. 2006. 『九鬼周造の哲学——漂泊の魂』. 昭和堂.
 古川雄嗣. 2008. 「偶然性を通しての偶然性の克服 九鬼周造におけるニヒリズムの克服」. 『京都大学大学院教育学研究科紀要』, 54, 71-84.

- . 2015. 『偶然と運命 九鬼周造の倫理学』. ナカニシヤ.
藤田正勝. 2002. 「『いき』の構造』再考」. 坂部恵, 藤田正勝, 鷺田清一. 『九鬼周造の世界』. ミネルヴァ書房, 117 – 138.
- . 2016. 『九鬼周造 理知と情熱のはざまに立つくことば>の哲学』. 講談社.
森一郎. 2008. 『死と誕生 ハイデガー・九鬼周造・アレント』. 東京大学出版会.
高田珠樹. 2002. 「無窮の近迫——九鬼周造とハイデガー」. 坂部恵, 藤田正勝, 鷺田清一. 『九鬼周造の世界』. ミネルヴァ書房, 139 – 170.

Internalization of Contingencies and “Iki” in Shuzo Kuki

Lu HUANG

Abstract: Shuzo Kuki (1888-1941) proposed the practical imperative of “do not live the encounters in vain” in the last chapter of his work *The Problem of Contingencies*. To clarify the substantial meaning of this imperative is the purpose of this paper, including inquiring what kind of attitudes or behaviors it requires. For Kuki said little about it in *The Problems of Contingencies*, I would try to give an account of it by Kuki’s another work *The Structure of “Iki”*, considering it complementary for the ideas of the former work. In *The Problem of Contingencies*, Kuki argues that contingencies are productive points containing possibilities inside them, and those who experience contingencies should draw out and develop these possibilities. The possibilities inside contingencies emerge from the characteristic of duality of contingencies, especially in the form of encounter. The key to not living encounters in vain, therefore, is to maximize the possibilities in them. How we are able to do it could be implied by the three intensional moments of Iki Kuki construed in *The Structure of “Iki”*, which are Bitai (seduction), Ikiji (backbone) and Akirame (resignation). Through the interaction of them, we would be able to obtain and develop the possibilities in encounters by sustaining and absolutize possibilities without confining in either monistic self or other.