

現象学と同一律のはざまで

——九鬼周造の哲学

シモン・エベルソルト

はじめに

総合的に見て、九鬼周造の哲学は、一方で意識に「与えられた具体」への現象学的なこだわりと、他方で同一律による思弁的な形而上学との緊張関係によつて特徴づけられる。同一律は主に、同じものが永遠に戻ってくるという永劫回帰の宇宙論によつて表され、その時間性は「永遠の現在」、すなわち同一性の現在である。九鬼の時間論、特にその形而上学的時間論の構造は、小浜善信氏の研究¹⁾によつて掘り起こされたが、方法的な観点から見れば、九鬼は基本的に、哲学は先ず現実、すなわち意識に与えられるものから出発しなければならぬと明確に述べている。まず、『いき』の構造²⁾(一九三〇)の序と序説では、「我々は先づ与えられた具体から出発しなければならぬ」(一)³⁾と言い、「生きた哲学は現実を理解し得るものでなくてはならぬ」(二)⁴⁾と断言している。現代フランス哲学講義では、形而上学でさえも(もつとも、九鬼において究極的に哲学は形而上学を指すのであるが)「意識に与えられたものを基礎とする形而上学でなくてはならぬ」(VIII, 13)と言っている。こういった立場は、ベルクソンの直観の哲学の影響によるところもあるが、主に現象学の根本的態度に倣つて主張していると思われる。もつとも九鬼はベルクソンと

現象学の親近性を主張しており、「日本におけるベルクソン」においては、ベルクソンの受容が現象学の受容を準備したとまで言っている (I, 259)。現象学は『いき』の構造」の中だけではなく、それ以降の九鬼の思索の中でも方法的に模範にされる。一九三〇年代に発表された「実存の哲学」、「人間学とは何か」、「ハイデッガーの哲学」を引用する。

「創始的に与えられる直観が認識の正当な源泉であるとか、一切の空虚な構成に反対して「事態そのものへ」行けとかいうことを現象学が教えるときに、我々は何を措いても先づ現象学徒たらんことを願はなければならぬ。」 (III, 92)

「一切の諸原理の原理として掲げた現象学的態度そのものは、学問の模範として不朽の光を放っている。具体的事態そのものへという絶えざる決意が学問的厳肅性である。」 (III, 39)

「事態そのものへ」ということが現象学の基本主張であるならば、真の意味の哲学は現象学でなければならない。」 (III, 264)

このように、九鬼は我々が生きていくこの世界にあるどこまでも現実的な、すなわち意識に与えられるものを捉えようとしたが、意識に与えられる具体とは、『いき』の構造』では主に「いき」という異性との間主体性の経験を指すが、九鬼はこの現実の体験をして、最終的にその特色は「偶然性」であるという立場を明確に提示する。形而上学的時間論は $A=A$ と $a=a$ という同一律に基礎づけられる同じものの反復を強調するが、偶然性は根本的には異なる個に共通なる偶然の出会い、すなわち邂逅によって体现される。本稿の目的は、邂逅の根源性、すなわち九鬼において邂逅の

現象学が根源的であることを明らかにすると共に、九鬼が如何にしてこの現象学的な側面と同一律の思弁的な側面の間の緊張関係を体系化したのかを明らかにすることにある。そのことによつて、本稿は、先行研究において軽視されてきた同一律の重要性をも強調する。

形而上学の問題としての偶然性（偶然性の形而上学的要素）

『偶然性の問題』という著作は、西洋哲学史における様々な偶然論を取り上げて総合的に整理した体系的な本だけでなく、九鬼哲学固有の形而上学的な要素、現象学的な要素、そして実存主義的な要素が出てくる九鬼の主著である。まず、『偶然性の問題』の序説を引用し解説する。

「偶然性とは必然性の否定である。必然とは必ず然か有ることを意味している。すなわち、存在が何らかの意味で自己のうちに根拠を有つてゐることである。偶然とは偶々然か有るの意で、存在が自己のうちに十分の根拠を有つてゐないことである。すなわち、否定を含んだ存在、無いことの出来る存在である。換言すれば、偶然性とは存在にあつて非存在との不離の内的関係が目撃されるときに成立するものである。有と無との接触面に介在する極限的存在である。有が無に根ざしている状態、無が有を侵している形象である。

偶然性にあつて、存在が無に直面している。しかるに、存在を超えて無に行くこと、形を超えて形而上のものに行くことが、形而上学の核心的意味である。形而上学は「真の存在」を問題としてゐるに相違ない。しかし「真の存在」は「非存在」との関係においてのみ原本的に問題を形成するのである。形而上学の問題とする存在は、

非存在すなわち無に包まれた存在である。そうして形而上学すなわち勝義における哲学と他の学問との相違もまさにこの点に存している。他の学問は存在もしくは有の断片を、与えられた存在および有の断片として問題とするだけで、無については、また有と無との関係については、何ものをも知ろうとしない。

偶然性の問題も無に対する問と離すことが出来ないという意味で、厳密に形而上学の問題である。また従って、形而上学としての哲学以外の学問は偶然性ということをも本来の意味において問題としない。」(II, 9-10)

まず独創的と言える見解は、偶然性の問題を形而上学としての哲学の中心問題にするところである。偶然性を無いことの出来るものと定義したのはアリストテレス以来の様相論理学であるが(ギリシヤ語の *endechomenon*、ラテン語の *contingens*)、アリストテレスにおいては第一哲学の研究対象は必然、すなわち無いことの出来ないもの(無の可能性)である。その最たるものが第一動者、すなわち神である。世界の全ての存在者は目的因としてのこの神を求めているのであるが、その中でも自然の存在者、偶然の存在者をアリストテレスは第二哲学(自然学)の研究対象とする。

九鬼は逆に偶然を第一哲学の研究対象にするのであるが、それは「形而上学」・*metaphysica*の定義による。アリストテレスの第一哲学の定義以来、形而上学は存在としての存在を研究する学だとされてきたが、九鬼は *metaphysica* の *meta* と『易経』に由来する「形而上」の中に含まれている「超える」という意味を強調して、目に見える形ないし存在を超えたもの、すなわち無をも研究する学が形而上学だと言う。そこで、必然性の否定、無いことのできる存在、すなわち無の可能性としての偶然は無に根ざしている存在と理解し、厳密に形而上学の問題だと再解釈する。無と関連して存在者を越えることが形而上学の問題とする箇所はハイデガーの『形而上学とは何か』に影響されている

のであるが⁽³⁾、偶然性そのものを形而上学の問題だという、アリストテレス以来の伝統からの180度の転換は九鬼独自の発想だと言える。

偶然性の三つの意味—個物、邂逅、無いことの可能

『偶然性の問題』は、偶然性の三つの意味である定言的偶然・仮説的偶然・離接的偶然の三章からなる。九鬼の博論「偶然性」の中では、それぞれ論理的偶然・経験的偶然・形而上的偶然と呼ばれている。先行研究においては、「定言的」、「仮説的」、「離接的」という区分が注目され、九鬼の偶然論はカントによる判断の区分に依拠していると指摘されることが多いが、九鬼自身が指摘しているように、この三つの偶然性の定義それ自体はとりわけ、アリストテレスの哲学と中世哲学の諸定義をも踏襲している。アリストテレスはこれらの概念を関連づけなかつたが、九鬼は「偶然」という一つの言葉ないしカテゴリーに入れて体系化しようとした。

まず、「定言的偶然」とは概念としての主語に対して非本質的関係をもっている述語のことである。換言すれば、非本質的属性のことである。主語と述語の間に同一的すなわち必然的関係がない、という意味である。これは法則に對する「孤立的事実」「例外」のことである。九鬼が言うように、「定言的偶然の核心的意味は畢竟、一般概念に對する「個物および個々の事象」ということに帰した。」(II, 252)

次に、「仮説的偶然」とは原因と結果(理由と帰結)の同一的必然的関係の外にあるものである。「仮説的偶然の核心的意味」は、「一の系列と他の系列との邂逅」で、「経験界における偶然の核心的意味は「この場所での、この瞬間での邂逅」という歴史的非合理性の形を取つてこなければならぬ」(II, 253)。第二章・「仮説的偶然」の中で、九鬼

は様々な種類の仮説的偶然を区別するが、それら全ては邂逅（ないし「因果的積極的偶然」）に還元される。

最後に、「離接的」というのは、全体とその諸々の部分（すなわち「離接肢」）の関係を言う。各々の部分はその他の部分の中の一つの可能性でしかない。各々の部分・離接肢は可能性でしかないのであるが、離接的偶然はその中で、たまたま実現した可能性でしかない。諸々の可能性の全体のもつ同一性（すなわち必然性）に対する偶然性を示すものである。実現した可能であるが、他の可能性もあつたので、「離接的偶然の核心的意味は「無いことの可能」(I, 253)なのである。

実現されない未来の可能としての「いき」、実現された可能としての偶然

九鬼自身は『「いき」の構造』において偶然性に言及していないし、『偶然性の問題』においては「いき」に言及していない。両方とも二元性を論じている著作であるが、その可能性の契機の位置づけに、ずれがある。「いき」の場合は、とりわけその媚態の契機によつて、意識は「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」ので、異性との「合同」(I, 17)という可能的未来へと緊張する。しかし、「二元的関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」、「いき」においては、異性との「完全なる合同」(I, 17)という可能的関係は実現されてはいけなるとされる。合同という可能性を実現するのはむしろ「野暮」であり、この可能性を可能性のままに留めて未来と異性との緊張関係を守るのが「いき」なのである。それゆえに「いき」とは「媚態のための媚態」(I, 22)なのである。「意気地」と「諦め」の契機が顕著に示しているように、そもそも「いき」は個と個の合同を避ける。いや、そもそも他者との「完全なる合同」など不可能であることを覚つたのが「諦め」ないし「解脱」(I, 19)。

なのであり、「いき」なのである。「可能性が可能性のままに絶対化されたもの」(I, 18) という媚態の定義が示しているように、端的に言つて、「いき」とは実現されない未来の可能である。

それなら「無いことの可能」としての偶然性は「いき」における可能性と同義であるか。出会いを反省して、それは元々可能なもので、出会いという形で実現されたが、無いことも可能であったと考える。このようにして、離接的偶然としての偶然とは、諸々の可能から一つの可能が偶々実現されたと定義されているので、すでに実現された可能のことである。

結局、実現されない未来の可能としての「いき」とすでに実現された可能としての偶然の違いは、誰が可能を措定するかに依る。「いき」の場合は、「自己」という意識が合同という可能を措定するのに対して、偶然の場合は、意識に予想されていなかった邂逅であるが故に、可能自体が自己自身を実現するのであり、意識によつては措定されない。これが九鬼の言う「可能性の事實的自己措定」(II, 336)である。

邂逅の根源性—邂逅現象への様相概念の現象学的還元(偶然性の現象学的要素)

このように、九鬼は三つの意味の偶然性を区別したのであるが、それらは違った三つの事象を指すのではなく、「一に融合」している。

「これらの偶然の三つの意味は決して個々に分離しているのではなく、渾然として一に融合している。「個物および個々の事象」の核心的意味は「一の系列と他の系列との邂逅」ということに存し、邂逅の核心的意味は邂逅し

ないことも可能であること、すなわち「無いことの可能」ということに存している。そうしてこれらすべてを原本的に規定している偶然性の根源的意味は、一者としての必然性に対する他者の措定ということである。必然性とは同一性すなわち一者の様相にほかならない。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のである。「…」個物の起源は一者に対する他者の二元的措定に遡る。邂逅は独立なる二元の邂逅にほかならない。無いことの可能は一または他の選択に基くものとして二元を予想している。」(II, 254-255)

先ず、個物の核心的意味が邂逅ということに存するとは、個物は邂逅によって現れるということを意味する。邂逅がないと個物は現れない。そして、邂逅によって初めてその個物と自己の個別性に気づく。人間同士の邂逅なら、個性というのは邂逅によって自覚できるし、すなわち個別化できる。他者と邂逅しないと、自分自身の個性に目覚められないし、個性を形成できない。そもそも個性とは他者との異質性を指すので、二元性がなければ個人など存在できないのである。

次に、邂逅と無いことの可能との関係に関しては、邂逅は無いことのできる邂逅、すなわち可能性の措定だということである。一人の個人は経験した邂逅を無いことも可能だったと考えて、すなわち他の可能性もあつたと考えて、現に起こった邂逅と他の可能性とを比較する。

最後に、個物と無いことの可能との関係についてであるが、個物・個人はなんの必然性もない。邂逅によって意識に与えられた個物は無いことも可能である。一つの可能性は必ず個物である。なぜかという、一つの可能性は他の諸々の可能性に異質な可能性、すなわち無いことの出来るもの、他の可能性と交換可能だからである。

一つ分かりやすい例を挙げると、例えば自分の人生を変えた出会いがある。大切な出会いのことである。学問の世界であれば例えば素晴らしい先生や恩師との出会い。その出会いによって、自分の考え方、学問への態度や姿勢、世界観までもが変わることがある。それによって、自分に足りないものに目覚めて（これが個人性の自覚）、そしてそこから新しい個人性を形成していく。とはいえ、恩師との邂逅は偶然的現象なわけであるから、その邂逅がなかった可能性もあつたわけである。恩師との邂逅がなければ、いまの自分は違ったものになつていたかもしれない。その意味において、邂逅そのものは、無の可能性でもあり、未来における可能性を変えるものでもある。後で取り上げるが、邂逅は新しい可能性の源泉でもある。

以上、三つの意味の偶然性の相互的な関係を簡単に解説したが、三つの意味「を原本的に規定している偶然性の根源的意味は、一者としての必然性に対する他者の指定ということである」、「偶然性は一者と他者の二元性のあるところ」に初めて存するのである」と九鬼は言う。これは『偶然性の問題』の第二章「仮説的偶然」において定義された「偶然性の核心的意味」に通じる。

「偶然性の核心的意味は「甲は甲である」という同一律の必然性を否定する甲と乙との邂逅である。我々は偶然性を定義して「独立なる二元の邂逅」ということができるであろう。」(II, 120)

個と邂逅の関係について戻ると、個人とは世界でただ一つのものであるが、この一つものは邂逅という二元性によつてはじめて現れると言うことができる。他者と出会つてはじめて人は自分と他者との違い、すなわち自分の個性

を自覚できるからである。「我々」という他者との邂逅を通して個人的異質性に目覚める。逆説的に見えるかもしれないが、二元的な我々という邂逅は我と汝の足し算ではなく、我と汝に先行しているのである。まず邂逅という「我々」の現象があり、そこから「我」という個性が派生するのである。逆ではない。だから、邂逅とは、単に自分と他者の間にある現象ではなく、「我」と「汝」という個性を成立させる現象でもあるのである。邂逅は根源的な事実であり、現象学的に言えば、すべての現象が邂逅によって現れる。自分と他者の共同存在性を成立させているのが偶然の邂逅である。邂逅とは、我と汝が偶然、いまここで、「共に」現れることである。九鬼のハイデガー批判もこの偶然性、邂逅という現象と共同存在性の連関に基づいて展開された。ハイデガーにおいては、現存在が他の現存在に今・ここで「出会う」という「空間と共同存在性」とが重量を有たため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(III, 270)と九鬼は言っている。

第三章に位置する離接的偶然も根源的にはこの甲と乙の二元性を前提としている。九鬼も「無いことの可能はまたは他の選択に基くものとして二元を予想している」と言っている。可能という観念そのものが他の可能、すなわち二元の邂逅を前提としている。我々は出会いをするが故に他の可能性を考える。逆に、思考実験をしても分かるように、一つの「我」というものが誰にも出会わなかったら、文字通りただ一人、同一のもの、すなわち同一律ないし必然性の権化になる。この一つのものに帰着する世界の中には他の可能性は存在しない。正確に言えば、これはもはや世界ではない。なぜかという、世界とは、全ての客体・対象の全体という宇宙論的な意味でも、諸々の現象が現れる原本的な地平という現象学的な意味でも、複数性を前提としているからである。他者との邂逅によって初めて真の世界が現れ、全体としての世界という観念が生まれ、可能という観念が生まれるのである。

九鬼は「偶然」の「偶」は語源的に二つのものが「遇う」ことであると言うが(II, 120; 332; XI, 92-93)「無い」

との可能としての偶然という様相概念を邂逅という現象に還元するという考えは、面白いことにその様相概念を指すラテン語 *contingens* の語源にも当てはまる。*Contingens* の語源は「共に (con) 接触する (tango)」・ *con-fact* コンタクトという意味である。すなわち二元が接触すること、邂逅することである。私の知る限り、九鬼はこのラテン語の語源に言及していないが、博論「偶然性」の中では偶然性を「接触」と定義している。「偶然性の核心的意味は「甲は甲である」という同一律の必然性を否定する甲と乙との邂逅、すなわち異なった二元の接触である。」(II, 301) この引用でも明確であるように、結局は、様相概念としての偶然も邂逅に還元されるという訳である。

このようにして、どの偶然もこの三つの意味をもっているが、九鬼自身も言っているように、二元の邂逅が偶然性の核心的意味である。偶然性の三つの意味はアリストテレスに由来するが、九鬼の獨創性はこれらを「渾然として一に融合」し、言わば三位一体に体系化して、その中でも偶然性の根源を邂逅の現象に見出したことである。

二元の邂逅の現在（現象学としての第一哲学）から…

邂逅としての偶然の根源性は時間性の現象学に導く。『偶然性の問題』第三章、九「偶然性の時間性格」において、九鬼は「偶然性の時間性は「いま」を図式とする現在」(II, 209)であり、「偶然「は」現在に於ける邂逅である」(II, 210)と言う。先行研究において思弁的な観念とみなされがちな「原始偶然」も然りで、「原始偶然が偶然たる所以は与えられた「いま」の瞬間に偶然する現在性に存するのでなくてはならぬ。「…」偶然はただ現在性においてのみ触発されるものでなくてはならない。」(II, 210)。それに加えて、九鬼は明確に偶然性の直観の根源性を現象学的な用

語を使って主張する。

「事態を有体的に原的に直観するならば、必然性の否定として偶然性が体験されるのでもなく、可能性に関連して偶然性が会得されるのでもない。現在において現実としての偶然を正視することが根源的一次的の原始的事実である。次で二次的に未来への動向として未来的な可能を斜視し、過去よりの存続として過去のな必然を斜視する場合は考えられるのである。換言すれば、可能性および必然性は自己の時間性格そのものによって、単に斜視的により目撃され得ないものである。偶然性が必然性の否定として、または可能性の相関者として規定されるのは体験の直接性を既に離脱した論理の領域に於てである。」(II, 211-212)

これらの引用で分かるように、直観、すなわち「有体的に原的に」「現在において現実としての偶然を正視すること」が「根源的一次的の原始的事実」であると九鬼は言いきる。「シェリングの言う如く「それに関して、在る、とだけ云えるので、必然的に在る、とは云えないのである」(II, 146)が、それなら何故それを「偶然」ないし「原始偶然」と呼ばなければならないのか。単に「事実そのもの」、単に「在ること」と言えば良いのではないか。しかし偶然性の核心的意味が邂逅であるがゆえに、「事実」を偶然と特徴づける意味があるのである。換言すれば、「事実」は邂逅であるがゆえに「偶然」と言うべきなのである。偶然性＝邂逅が事実そのものの現れ方であり、その現象性であるのである。あらゆる「在る」ものの現れ方なのである。

この与えられた偶然を原的に直観⁽⁴⁾した後には、すなわち今・ここで与えられたものに邂逅した後には、初めてそれは無いことも可能だったと斜視したり、それは必然的では無いと斜視したり、そしてそこから未来的な可能へと志向し

たり、過去の必然性に執着する。それゆえに「必然性の否定」としての偶然と「可能性と関連し」た偶然は「二次的」なのである。「偶然性が必然性の否定として、または可能性の相関者として規定されるのは体験の直接性「すなわち邂逅という現象」を既に離脱した論理の領域に於てである」と九鬼は言うが、それはすなわち、「必然性の否定」と「無いことの可能」という、上記の『偶然性の問題』の序説の偶然性の定義は、邂逅という偶然性の核心的意味の斜視的・二次的な論理的定義ではない、ということになる⁽³⁾。九鬼の短歌に『偶然性の問題』を著して／わくら葉のもの「はずみ」をかたくなの論理に問ひて一卷をなす(別巻、153)というものがあるが、まさに邂逅という「はずみ」が「根源的一次的の原始的事実」であり、それを論理的に、形而上学的に問おうとしたことを示している。

このようにして、偶然性の核心的意味は現在において現れる二元の邂逅という体験ないし現象なのである。すなわち、九鬼の真の、文字通り第一、哲学は、意識に直接に与えられるものの現象学、すなわち邂逅の現象学だと言える。上記の引用の通り、形而上学は「意識に与えられたものを基礎とする形而上学でなくてはならぬ」(VIII, 13)のであり、邂逅の現象学が「意識に与えられたもの」の第一哲学であり、それを基礎とし、その派生である「必然性の否定」と「無いこと」の可能」が「形而上学的」ないし「離接的」偶然であり、形而上学の問題なのである。

未来への緊張としての「いき」、現在における興奮としての偶然

上述したように、「いき」の場合は、自己と異性との「合同」(I, II)という可能的未来へと緊張し、意識が未来の可能性を予期するので、「いき」の時間性は未来への緊張である。偶然の場合、それは意識によって予期されない邂逅

であり、意識の志向性を破るので、その瞬間に意識に驚異が伴うから、意識は現在における興奮を覚える (II, 214-217; 310-311)。もちろん、「いき」も二元的関係であるが故に、偶然という二元性があらゆる間主体性を構成するが故に (II, 258-259)。「いき」という間主体的現象も現在における「独立なる三元の邂逅」という偶然を前提としている。自己と異性が「いき」な関係を築くには先ず、邂逅しないといけない。しかし、「いき」を「いき」たらしめている本質的時間性は未来への緊張であり、偶然が「偶然たる所以」、偶然を偶然たらしめている本質的時間性は現在における邂逅に存するのである。

∴ 同一の現在 (永遠の今、運命) へ

—— 同一性の思弁と実存との表裏一体性 (偶然性の思弁的実存的要素)

邂逅は現在において現れるが、その現在は過ぎ去るが故に、九鬼はその虚無的性格に注目する。

「偶然性の成立する現在は「一点に於て過ぎ行く」(in puncto praeterit) (Augustinus, Confessiones XI, §28) 無に等しい現在である。無に等しい現在に於て危く成立するところに、偶然性の、不可能性と共有する、虚無的性格が感触されるのである。」(II, 211)

偶然性の現在は邂逅によって意識に現れるが故に存在するが、邂逅の瞬間は「一点において過ぎ行く」が故に「無に等しい現在」である。他方、偶然性は無の可能性であるので、存在することのできない無としての不可能性と「無」

を共有していると言われる。それ故、『偶然性の問題』の冒頭で言われていたように、偶然は無に根ざしている存在で、虚無的な存在なのである。

この邂逅の虚無的な体験が九鬼の偶然性の実践哲学と回帰的形而上学的時間論の出発点だと思われる。九鬼において、実践の課題は、邂逅によって与えられたこの無に等しい偶然を実存的に生かすことである。それは偶然の「同化」と「内面化」によって成立する。

「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我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。」(II, 258-259)

出発点は、諸々の主体の間関係、したがって根源的社会性を構成する偶然の邂逅としての二元的相対性であるが、そこから同一性に特徴付けられた我の内面へ帰着する実践の運動のことを九鬼は論じている。邂逅によって現れる汝を「実存する我の具体的同一性へ同化し内面化する」と言うのである。

上述したように、偶然性の根本的な意味は二元性にあり、一者としての必然性すなわち同一性に対する他者の指定にあるが、逆に理論と実践の場面では、二元的邂逅によって現れる偶然すなわち他者を我の同一性に同化・内面化することにあると言うのである。

「経験に斉合と統一とを与える理論的体系の根源の意味は他者の偶然性を把えてその具体性において一者の同一

性へ同化し内面化することに存している。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。思惟の根本原理たる同一律は内面化の原理にほかならない。「甲は甲である」というのは「我は我である」ということにほかならない。判断の本質的意味は邂逅する「汝」を「我」に深化することではなければならない。」(II, 256)

この引用でも分かるように、九鬼において「思惟の根本原理」は「甲は甲である」という同一律で、しかもそれをフィヒテ的に「我は我である」という我の同一性として解釈する。九鬼はこの同一律に基づいて実践を考えており、日本哲学史の観点から言えば、この同一律の強調は、九鬼と同一性論理の克服を旨指した京都学派とのずれを示しているように思われる。必然性の原理である同一律に基づく「同化」ないし「内面化」という実践を通して、同化する我と同化される他者は「偶然―必然」者になる(II, 256 : 259)。このように、邂逅によって現れる二元的異質性が一者ないし我の同一性へ同化される。

これで九鬼の実践論の理論的思惑が分かるが、これだけ読むとかなり抽象的に見える。具体的に偶然の同化とは何のことなのであろうか。それは運命の実践のことである。九鬼はヤスパースを引用して、「同化」、「一つになる」こと、そして「運命」の関連性を強調する。

「運命とは「偶然が内的に同化されている」(Die Zufälle sind innerlich angeeignet) 場合である (Jaspers, *Philosophie*, II, S. 218)。我と事態とが一つになっている。[...]実存的に飽和された客観性としての現存在「偶然のこと」を肯定するのである。……この沈潜にあつて余は運命を単に外的のものとしてではなく「運命の愛」

(amor fati) に於いて我がものとして運命をつかまえるのである。余は運命の中にあつてのみ実存的に自覚するものがあるから、余は余自身を愛するが如くに余の運命を愛する。」(II, 234-235; Jaspers, Philosophie, II, S. 217-218)

「一つになる」という表現であるが、他の箇所でも同じヤスパースを引用して、「我がものとして掴んだ偶然と一体なることを経験する」(II, 258; Jaspers, Philosophie, II, S. 217) と言っている。九鬼はヤスパースの引用を次のように解説している。

「要するに、勝義の運命概念は情熱的自覚をもつて自己を偶然性の中に沈没し、それによって自己を原本的に活かす如きものでなければならぬ。そうして運命としての偶然は回帰的形而上的時間の永遠の現在として会得されることも稀れではな。」(II, 235)

まず、九鬼の言う「勝義の運命概念」について一つ指摘しなければならないが、この運命概念は九鬼の言う「普通の運命概念」(II, 233) と区別される。普通の運命概念は、人間を超えたものが人間に強制する出来事、すなわち人間に強制する目的必然性を意味する。例えば、ストア派における運命は、必然的な世界において神が意志した運命に自由に従うことである(もつとも、ストア派においては神と世界は同一のもので、その必然性は哲人に与えられているのである)。逆に、九鬼の言う「勝義の運命」とは、人間自身が世界の偶然性を必然化することである。これが九鬼の言う偶然必然者である。偶然を運命であると肯定・決断する訳である。この決断に人間の自由があり、九鬼哲学

が実存哲学たる所以でもある。

その上、私の同一性への回帰である「情熱的自覚」によって、偶然の邂逅を予め運命づけられていたもの、前世でもう既に現れた同一のもの、すなわち回帰的形而上的時間の永遠の現在として見做す。簡単に言えば「我がもの」として挿んで、「一体」となるのである。九鬼は処女作『時間論』(Propos sur le temps、一九二八)において、「神秘的瞬間、震い戦く感動／驚き[étonnement]を以て自己が自己自身を再認する「深秘な光」の瞬間」(I, 288; V, 20)と言っていた。二元性という他者との出会いを通して自己の個人性を自覚するということは上述した通りだが、ここでは偶然の邂逅を運命と見なすことで邂逅の同一性、私の同一性、そして他者と一体となつた言わば「我々」の同一性が同時に強調されている。これが二元性の同化である。

この二元性と同一性の緊張関係を九鬼哲学の両義性・両面性、面白さがある。一方において、与えられる具体としての二元性から出発する現象学的な側面があり、他方において、同一律を軸にした極めて思弁的であると同時に実存的な側面がある。

むすびにかえて——「いき」の柔軟さ、実存の力強さ

最後に、むすびにかえて、この九鬼哲学の両面性を浮き彫りにするために、実存の実践と「いき」な振る舞いを比較したいと思う。

「いき」な人間関係はこの実存主義とは対照的な倫理観であると思われる。可能性を可能性のままに守り、他者と二元的な緊張関係を「意気地」と「諦め」の契機によって柔軟に守り、汝を私の同一性へ同化しないし内面化はしない。

「いき」の二元性は最後まで守れている。人との縁や絆は切れやすいもの (I, 20)、他者との合同はそもそも不可能だという「万法の運命」(I, 20)を予見するのが「いき」における諦めである。「いき」において他者との関係は守られるが、他者は他者のままである。

逆に、偶然論における運命愛は三元性・他者性を「実存する私の具体的同一性」へと解消される傾向がある。「いき」は「異性の双方において活躍」(I, 1)している相互的な人間関係なので、他者の行動によって、そして自分の行動によって柔軟に変化する。逆に、偶然論においては、逆説的に見えるが、他者はほとんど不在である。九鬼の言う同化において、同化の後に他者がどうなるのかが分からない。偶然論において最終的に強調されるのは「我は我である」という私の同一性であり、我への同化によって成立する「一体」である。「いき」は柔らかい人間関係を指すが、『偶然性の問題』の方が現実の虚無的性格に囚われているせいか、逆に私の同一性が強調されており、力強い実践を必要としたのかもしれない。単に「同化」の実践を批判せずに、その積極性を解釈したい。『偶然性の問題』の結論において『浄土論』の偈文を解説している箇所はその積極性が伺える。

『『浄土論』偈文「観仏本願力遇無空過者」(仏の本願力を観ずるに、遇ひて空しく過ぐるものなし)

「九鬼の解説」「遇う」のは現在におい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っている。不可能に近い極微の可能性が偶然性において現実となり、偶然性として堅く掴まられることよって新しい可能性を生み、更に可能性が必然性へ発展するところに運命としての仏の本願もあれば人間の救いもある。無をうちに蔵して滅亡の運命を有する偶然性に永遠の運命の意味を付与するには、未来よって瞬間を生かしむるよりほかない。」(II, 259-260)

偶々与えられた偶然は、無いことも可能な果敢ないものなのであるが、それを見逃してはならない、この可能性を人間が生かさなければ実践にならないのである。元々可能でしかなかったものが邂逅によって凶らずも現実になり、滅亡の運命を有すると言われるこの虚無的な偶然であるが、我はその偶然の中にある極微な可能性を肯定し「堅く掴む」ことよって必然化し、永遠の運命の意味を付与し、結果としてその偶然を生かし、未来的な可能性を育てて新しい可能性を生む。逆説的に見えるが、同化ないし同一のものへの回帰によつて新しいものが生まれる。政治史を見れば、フランス革命や明治維新がそうであったように、遠い昔（古代）を理想化しそれへ回帰しようとする情熱によつて人々は新しい時代を作った。もともと天体の回転・回帰を意味する宇宙論用語の *revolution* は今は変革、革命を指す。九鬼は政治的な事柄を考えなかつただろうが、異質なコンテキストという偶然性の中に同一性を見つけることによつて新しいものを創造することは九鬼の言う同化・内面化の実践に近いのではないか。

もう一つ具体例を挙げたい。それは九鬼の押韻論からの引用であり、九鬼が同化の実践を論じる際に考えていた具体例であると思われる。「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に理解を有たない者は、押韻の本質を、その深みに於て、会得することは出来ない」と云つてもよご (V, 280; IV, 231)。押韻とは違う意味の二つの言葉が「音韻上の偶然的一致」(II, 348) をしていることである。「浮世の恋」の場面では、違う人間が互いに「再認」することである。九鬼自身「熱愛」したと証言する (V, 46) プラトンの『饗宴』のアンドロギュノスの神話においてエロースとは嘗て一体であつた半身を求めることである。同一律、同化の論理、永劫回帰の宇宙論の背後には想起説があると思われる。お互い他者において同一性を発見すること、すなわち他者と一体であつたことを再認すること、他者において我を自覚することでの瞬間を「堅く掴む」必要性ないし必然性を感じ、

他者と再び一体の「我々」となり、新しい人生を始める。これが偶然性のカイロスであり、偶然性を「生かしむる」ことである。このような恋の場面での「不思議な運命」を九鬼は同化の実践において考えていたのではない。

しかし、同化・内面化されたその偶然性の他者性はどうなったのか。他の疑問点として、我が同一性に特徴付けられるのなら、汝にも同一性があるはずであり、内面化・同化されない汝もあるのではないか。この可能性について九鬼は触れていない。また、そもそも汝は内面化・同化され得るのか。もつと端的に言えば、二元性は同化され得るのか。それに「いき」の諦めは気づいてたが、そこに九鬼の実践哲学ないし偶然性のカイロスの両面性・面白さがあると思われる。しかし、可能性を可能性のままに、他者性を他者性のままに持続させる「いき」は実践的に効力をもつのであろうか。恋や政治の非常事態の場面では、危ういが力強い同化の実践の方が効力を有するのではなからうか。

注

(1) とりわけ小浜善信『九鬼周造の哲学―漂泊の魂』(昭和堂、二〇〇六年)と九鬼周造『時間論』の編集と解説「永劫回帰という思想―九鬼周造の時間論」(岩波文庫、二〇一六年)を参照のこと。

(2) 九鬼周造からの引用は、天野貞祐ほか編『九鬼周造全集』(岩波書店、一九八一―一九八二年)から行ない、巻号をローマ数字で、頁数をアラビア数字で記す。

(3) 『偶然性の問題』(一九三五)の数年前に行った講義「偶然性」(一九三〇)において、九鬼はハイデガールの『形而上学とは何か』(一九二九)を引用している。「偶然性とは存在が非存在と関係して考えられていることである。有が無の中にくい入っていることである。又は無が有の領域を侵していることである。Heidegger曰く、*Da-sein* heisst: *Hineingehaltenheit in das Nichts* (Was ist Metaphysik?, S. 20) 偶然性ということにあつて存在が無に直面している。そうして存在を超えて無に行くこと、形を超えて形而上のもの

に行くこと、が形而上学の意味である。形而上学は存在を問題とする場合にも必ず非存在即ち無にかこまれた存在を問題とする。形而上学と他の学問との相違点もそこにある。他の学問は存在者即ち有を問題とするだけで無に就ては何物をも知ろうとはしない。Heidegger曰く、Die Hingehaltenheit des Daseins in das Nichts ist das Übersteigen des Seienden im Ganzen: ... Sie ist somit als eine „metaphysische“ Frage erwiesen. (Was ist Metaphysik?, S. 24)

偶然性の問題も無に対する問いと離すことが出来ないという意味で厳密に形而上学の問題である。又従つて形而上学としての哲学以外の学問は偶然性ということの問題としない。(XI, 205)

(4) 邂逅とフッサールの「原的に与えられる直観」については、シモン・エベルソルト「与えられるものとしての偶然——九鬼偶然論の現象学的解釈の試み」『理想』第六九八号『特集 九鬼周造』(二〇一七年三月)参照。

(5) 『偶然性の問題』(岩波文庫、二〇一二年)の注解において小浜善信氏は、「必然性の否定」という定義が『偶然性の問題』の「議論の端緒であると同時に結論をも予示している」(二八八頁)と主張しているが、その解釈は『偶然性の問題』

そのものの字面と精神に反していると言わざるを得ない。

(6) 九鬼の運命論については、古川雄嗣『偶然と運命——九鬼周造の倫理学』(ナカニシヤ出版、二〇一五年)、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、二〇一九年)参照。本論は、九鬼自身は強調したが先行研究に軽視されてきた「同一律」の論理、「同一化」の実践と永劫回帰の宇宙論の関連を解釈する。