<table>
<thead>
<tr>
<th>項目</th>
<th>内容</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>タイトル</td>
<td>「いき」の構造を読み直す（1）</td>
</tr>
<tr>
<td>著者</td>
<td>小山俊輔</td>
</tr>
<tr>
<td>説明</td>
<td>小山俊輔：欧米言語文化研究（奈良女子大学文学部欧米言語文化学会）第5号 テーマ：語彙の構造</td>
</tr>
<tr>
<td>項目</td>
<td>URL</td>
</tr>
<tr>
<td>項目</td>
<td>公開版</td>
</tr>
<tr>
<td>URL</td>
<td><a href="http://hdl.handle.net/10935/4611">http://hdl.handle.net/10935/4611</a></td>
</tr>
</tbody>
</table>

このページは2018年12月20日 20:21:45作成されました。
『「いき」の構造』を読み直す (1)

小 山 俊 輔

『「いき」の構造』は、日本文化論の古典とされたがために、かえって九鬼の思想的核を言える偶然論や時間論、そして集大成と言うべき文学論とまったく切り離されて読み解かれるという不幸を体験している。しかし欧州滞在中に、ほぼ自らの思想を完成させていた九鬼が、純粋に日本人向けに論理的分析能力や哲学的素養を誇るため、この著作を書いたとは信じがたい。『言葉についての対話』の中で、ハイデガーは「九鬼伯爵」が「いき」という言葉で、ある意味彼に軽く論戦を挑む当惑した思い出をしたためている。¹ その当惑は、数十年後に日本人との対話という仮構のもとに一冊の著作をしたためざるを得ないほど深かった。このテーマは軽く当世の第一人者であるハイデガーに当ててみて、瀬戸間をするほど大切なテーマだったのである。『「いき」の構造』を日本文化論ではなく、九鬼思想の序説として読み直すことをこの論考では試みたい。

なお『「いき」の構造』を引用する際のページ数は、全集版による。

1. 「序説」を読み直す

La pensée doit remplir toute l’existence。「思想は生のすべてを満たさねばならない。」

『「いき」の構造』の冒頭には、上のようなメーヌ＝ド＝ビランの言葉が置かれている。この言葉は『内面の日記』Journal intime の 1815 年 4 月 24 日の条に記されている。²

「なぜ騒こうとするのか。人々が先の世代のように騒ぎ立てて世界を転覆させようが、彼らが黙って人生を過ごそうが、不幸や人間につきまとう悲惨やその果ての死は、いかにしても彼らに関わってくるのであり、同じように彼らを

1 マルティン・ハイデッガー『言葉についての対話』高田珠樹訳、平凡社ライブラリー、2000、p.15.
打ちのめすのである。ここでは時間は、私にとっては一滴ずつ滴るようで、
孤独な私の瞑想を妨げる物音は何もない。孤独にあっては、物のような人間たちから遠く離れて、十分に活発な生を営むすべを心得ておかねばならない。出来事の関わりを観念の関わりで補わなければならない（Il faut suppléer a l’intérêt des événements par l’intérêt des idées。）このような記述の後に、九鬼が引用する一文が続く。

ここには50才を過ぎて当時としては老境に入った思想家、社会生活から距離を置いて隠遁生活になじもうしている医師の覚悟を読み取るべきところであろう。現実的な活動から身を引き出来事との関わりが少なかったぶん、観念的活動を増幅させることで「生の全体性」を維持確保しようというのだ。この文の後にも、自分が様々な出来事から直接幸せを感じることなく、その「反省」によって生の充実を得てきたことが述懐されている。

このように「出来事」と「観念」の対立、それらを包括する「思想」のトリロジーは、彼の哲学の基礎となっている「動物的生」と「人間的生」、そして彼の後期に大きな意味を持つようになる「霊的生」の分立に対応している。こう考えるならば「生の全体」toute l’existence とは、動物的な生と人間的な生の統合であり、その統合は思想の働きと言うことになる。彼にとって動物的生とは環境世界に対して受動的なあり方、人間的生はその受動的な生の蓄積によって形成された「習慣」が能動性を獲得して、環境世界を改造する力を持つようになったあり方を指している。その両面を持つ人間の生の全体を、思想が充足しなければならないというのがメース＝ド＝ビランの主張であり、九鬼周造はそれを最初の著作の冒頭においていたのである。

ここで「出来事」の世界を「偶然」と同一視できるなら、九鬼の生涯のテーマがこの文に内在しているともいえる。偶然と必然のあやなす様を総括的に対象化しようとするのが、彼の「偶然論」だからである。メース＝ド＝ビランの三つの「生」の思想は、シェリングの「根底しての神」という概念と合流しながら、ラヴェッソンによって受け継がれ、フランス・スピリチュアリズムの流れを生み出して、折衷学派のクーザンの没後実証主義の全盛によってほぼ壊滅状態にあった形而上学を再興し、その成果はベルクソンへと委ねられる。実証主義心理学は「動物的生」から観念を導き出そうと試みた。観念に自立性を与
えらには、「人間的生」を論じるだけでは不十分であり、受動・能動の構造そのものを成立させているさらに大いなる生の力を想定する必要があった。たとえばそれはラヴェッソンの哲学においては、活力にあふれて形相を求めてそれを革新しようとする質料というアリストテレス解釈に現れている。

実証主義への対抗において、フランスのスピリチュアリズムの流れと同じ役割をドイツで担ったのが、新カント派であった。九鬼が新カント派の中でも南北学派と呼ばれるリッカートの下に留学したのも、実証主義の強力な圧力を受けながら、西欧形而上学の孤壇を守り実証主義に対抗していた学徒たちとともに哲学の可能性を探る意味があったに違いない。ほぼ同時に三木清もリッカートに師事している。「文化科学」という旗印の下に、自然科学優位の時代における哲学のあり方を模索しようとしたのが、この若き世代の出発点であった。

自身もリッカートの弟子であるハイデガーは、『カッセル講演』で何度かその名前について言及している。まず 19 世紀の哲学史を概観し、ヘーゲル学派の衰退以降、哲学は実証主義に押されて認識論に自己限定し、ひいては科学理論・学問論に専門化していたこと、そのうち歴史科学を自然科学と並び立つ科学とするために、歴史研究が進められたことを確認しつつ、歴史の実質的基礎を探求しようとした学者の一人として、リッカートの名をあげている（pp.53-54）。しかし後半では、師匠への言及はかなり否定的である。

しかしここではディルタイの問題が誤解されたうえに、見分けがつかなくなるまでに浅薄にされている。ディルタイの究極の関心は歴史的存面にありました。リッカートはもはや歴史の認識にはまったく関心を寄せず、歴史の記述にしか関心がありませんでした。歴史家は一回性（個別的事象）を記述し、自然科学者は普遍的なもの（法則）を記述する、というのが彼の結論です。自然科学者は普遍化をおこない、歴史家は個別化する、というのです。これはたんに形式的な分類に過ぎません。あまりに正しいので反論できませんが、あまりに空虚なのでそこから何も引き出しようがありません（p.74）。

3 『ハイデガー カッセル講演』後藤嘉也訳、平凡社ライブラリー、2006.
再現可能な自然現象を対象とする自然科学に対して、再現不可能な歴史的事を扱う歴史科学は「普遍的法則」を扱うことができない。その代わりとして「普遍的な価値」が研究対象として浮上してくる。

歴史的概念構成の個人的恣意を取り除くのは、つまり歴史的概念構成の「客観性」の基礎をなしているのは、ただ文化価値のこの普遍性ばかりである。歴史的に本質的なものは単に某々の個々人にとってのみではなく、万人にとって有意義でなければならない。

法、政治、芸術、道徳などの文化現象は、その普遍的価値の現実化ととらえられる。九鬼が早々とリッケルトに見切りをつけた由縁である。先のメーヌ＝ド＝ビランの説く《évenements》をそのものとして扱うことができず、その中身をごそりと抜いた後に、普遍的価値なるものを詰め込んでいる。その結果残るのは検証不可能な「普遍的価値」という観念の自己展開であり、メーヌ＝ド＝ビランの「霊的生存」「思想」に到達することは一切してあり得ないのである。

ハイデガーは上に引用したリッケルト批判に続いて、その原因は彼が「生の哲学」に無理解であり、ディルタイの持っていた積極面をそぎ落としてしまったためだと述べている。

フランス実証主義は形而上学批判であり、今日社会学と呼ばれるものと一致するような純粋な学問的認識を追求しました。ディルタイがそこから積極的に学んだのは形而上学批判と純粋な現世肯定の強調です。けれども実証主義はまさに精神的生存とその歴史を見誤りました。実証主義は精神を自然として規定しようとしました。それゆえディルタイには、精神的世界の特質を救うことこそが自分の課題だと思われたのです（p.58）。

そしてハイデガーは、ディルタイは「精神を自然の産として把握しようとする」と断言している。実証主義はひたすら《évenements》

4 リッケルト『文化科学と自然科学』佐竹・豊川訳、岩波文庫、1939、p.163.
の連鎖に関わり合い、リッカートは「普遍的価値」の現実化しか見ないとした
ら、双方とも生の全体性をつかみ損ねている。ハイデガーは『カッセル講演』
で、ディルタイを現象学の祖の位置につけようとしているが、当時リッカート
周辺の若手学者の間で「生の哲学」に関する再評価の動きがあったとしたら、
九鬼がフランスに移動したこともわかりやすい事実となるよう。フランス実証主
義ともっとも正面から対決したのは、コンディヤックに対するメーヌ＝ド＝ビ
ラントであり、コントやテーヌに対するラヴェッソン、そしてベルクソンであっ
たからである。

序説で九鬼は「我々はまず与えられた具体から出発しなければならない。我々
に直接に与えられているものは「我々」である」ことを前提に、「特殊の文化
存在」としての「いき」を考察せねばならないと繰り返し強調している（p.7)。
《évènements》と《idées》を包括する生きた《pensée》の立場に立つ以上、当
然と言える表現である。だがここで論じておかなければならないことがある。
彼は日本文化論を書こうとしたのかということである。彼はむしろ特殊なもの
を普遍とともに取り扱う手つきを見せたかったのではないだろうか。『「いき」
の構造』は日本文化論の古典とされがちであるが、はたして真に受けてよいの
であろうか。ということは、後の京都学派が「近代の超克」を華々しく歌いあげ
る直前に九鬼は死んでいるが、もしもう少し長生きしていたとしても、彼が
東洋と西洋の文化的対決とか、大和民族文化的優位性とかを説くようには思え
ないからである。彼は自分が『「いき」の構造』の時から首尾一貫しているの
に、伝統主義者の評価を得ていることに困惑していると自ら書き残している。5

彼の文学論を見ても、国文学を特に優位に置く局面は見られない。逆に彼の
文学論には、古代ギリシャの悲劇から今様、漢詩、俳句、現代フランス文学ま
では、まったく優劣なく並列されている。九鬼は、たまたま「我々」が日本人
であるが故に、特殊個別的事情を扱うために「いき」を取り上げたのにすぎな
いのではないか。つまりたまたま日本文化論になったけんだけなのだ。さらには九
鬼の母がたまたま芸者であったこと、遊里の風俗文化に詳しかったことなど、
直接具体的な所与の条件、つまりは彼の生の《évènements》が文章のテーマに
ふさわしかった。いわばこの著作は結果的に日本文化論になったのであり、九

5 『伝統と進取』全集第5巻所収。
鬼周造の生誕と死と言う《évènements》の普遍的な意味を問うものだった。彼が民族主義に行き着かないのは、まさに私が日本に生まれた偶然が論旨の前提に組み込まれているからだ。ではその「手つぎ」はどのようなものだったのか。とりあえず、すべての《évènements》の等価性、その出来事を糧として語を通じて存在会得に至るプロセスの等価性、そしてそのすべてを等価と見なし得る視点の確立であり、その立場からの論述である。生も死も等価、偶然も必然も等価、そう見える神にも似た視点から歴史を語ることである。

これは文化人類学とは違うのか。すべての文化現象の等価性に基づいてその構造を記述する人類学と、九鬼の視点は実は似ている。しかし決定的に違うのは、文化人類学、九鬼の狂気に近づくニヒリズムを共有しない点である。それはまだ「学」という存在会得の優位性に疑いを持たない無邪気な言説なのだ。アレクサンダー大王の生涯も、その行く手で殺害された兵士の生涯も等価である。功成り名遂げたゲートの生涯も、飢餓で死んだ農民の生涯も出来事という点では等価である。存在会得という点では、トーテミズムもギリシャ哲学も近代科学も皆等価である。そういう人の営みをすべてゴミのような、あるいは懐かしい思い出のような等価なものとして眺めうる視点は、大腸菌の分裂を眺める研究者のような視点であり得るのか。その研究者は科学という存在会得が、神の視線の対象になることを知らないでいる。彼の科学も「鰭の頭」にすぎないのである。ではそのような、すべての出来事の等価性と、それに基づく存在会得のプロセスの等価性を神の視点で見る「思想」の言説は、いかなるものであり得るのか。それは徹底した醒めた狂気に限りなく近づいたものでしかあり得ない。それはロートレアモンやシュルレアリズムのような華々しい狂気とし表現されるものではない。九鬼において、それは日常言語と哲学言語の弁別不可能性として表現される。彼は「いき」という日常言語、それも江戸時代の庶民の日常言語を、アンセルムスだのロケリヌスだのと、中世神学者の名前を挙げながら論じ、為永春水や都々逸を引用してみせる。彼の目にはすべてが等価である。それが「思想」の視線なのだ。

西田哲学は、禅体験をより普遍的な西欧哲学の文脈で語るという点で、アリストテレスの哲学の域内に無事安全に収まるものであった。偶然日本に生まれ
た人間が哲学を問う場合、それは日本人という偶然性を排除した普遍的人間として問うべきものだろうか。またはそれは可能なのだろうか。九鬼は哲学者とし、てまずその答を必要とした。普遍的人間は、まず西欧の人間でしかあり得ない。それは「畑の頭」にすぎない。

偶然東の島国に生まれた人々が育んできた存在解の世界である「いき」と、偶然地中海の片隅に生まれた人々が育んできた「不動の一者」に代表される存在解の世界は等価である。ハイデガー的な枠組みで存在解を問おうとするとき、すでにアリストテレスを前提としている。九鬼がそのことに無自覚に、フライマゲイシャ的な日本美学論を展開したとは思えない。むしろ存在解の多様性（偶然性）を超えた普遍性＝「思想」の可能性を確信するから、多様な存在解の一種としての「いき」を取り上げることができたのである。言い換えれば、ここに書かれたものは日本美学論ではなくて、西洋哲学の知らなかっ

未知の普遍概念の勝利なのだ。東洋と出会うことで、普遍概念はよりまっとうな普遍性に近づいたのだ。しかしこのため、彼の言説は西洋哲学の言説の枠からはみ出し、そのパロディのようなものにならざるを得なかった。

もう一度ここで問われればならない。九鬼はアリストテレス的な存在解の世界を、相対的なものとして疑わなかったのか。普遍とは、偶然ギリシャの人々が編み出した特殊な存在解の一種としての相対的なものに過ぎないのではないか。ここでそうだと答えていたら、ニヒリズムに堕ちて行かざるを得ない。未知であるが確かに普遍は存在する。同じ時代にレヴィナスは、アリストテレスと文脈を異にするタルムードの伝統に則ることによって、西洋の形而上学を相対化しようとした。ならば九鬼も同じことをしたのである。レヴィナスの著述がユダヤ文化論と言われることはないのに、なぜ九鬼のそれが日本文化論と称されるのか。それは日本の哲学者が、はじめにすぎるからである。『いきの構造』においては、いわば民俗学的な仏教思想のもとに議論が展開している。西田哲学のように禅ではなく、浄土思想の仏、しかも親鸞ではなく、折口信夫の死後の書に描かれたような信仰、『梁塵秘抄』や『関吟集』の世界に現れる仏である。「仏は常にいませども、現ならぬぞあわれなる、人の音せぬ晩に、ほのかに夢に見えたもう。」（『梁塵秘抄』岩波文庫、p.16）漢文脈で語る僧侶

— 135 —
の視点ではなく、遊郭、悪所に生を営み戯れ歌を口ずさむ遊女の目の前に仏は
顕現する。この論考は、日本人にとって「普遍」「永遠」はどのように現れた
cという問題を扱ったものなのである。

哲学という学問を日本が研究する際に、まずそれを問わなければ、哲学
の徒とはいえない。九鬼の答えは、それもまず「媚態」、すなわちエロスとし
て現れると言うことである。レヴィナスが欲望を無限への入り口と考えたこと
を考えれば、それは何ら不思議な答えではない。だがここここでそこまで論じる余裕
はない。私たちは、ハイデガーに出会った初期の段階から、すでに九鬼が「他
者」「エロス」というハイデガーが扱いかけた問題を、自らの思想の核心に据
えていたことに瞠目すべきである。「媚態」「意気地」「誼念」という九鬼の着
目点は、レヴィナスの他者と欲望を巡る神学的議論ときわめて近いものがある。
我々はずっとそれを見損なって、九鬼を日本文化の解説者におとししてきたの
ではないだろうか。「生えの哲学」に斟酌した九鬼が、ニーチェの「楽しい知識」
を知らないかったはずはない。『いきの構造』を貫くものは、すべてを相対的な
ものと観つつ、しかもニヒリズムには墜ちることなく軽やかなダンスとして
思想を語った喜びのないだろうか。

2．外延と内包

九鬼はこの著作で、「いき」という、西洋哲学の伝統から見て著にも棒にも
かからない日常言語を哲学的言語で定義しようとしている。これはほぼ同時代
に、ヴィトゲンシュテインが直面した問題でもある。この論考の残りでは、九
鬼の『「いき」の構造』が、この問題に自覚的であったのではないかと言う仮説
を提案したい。

九鬼は、哲学的言説のパロディとなる言説で、持論を展開せざるを得なかっ
たのではないだろうか。それはアリストテレス以来の哲学的言説が、特殊ギリ
シシャ的なものを普通と誤解していたからである。それはハイデガーの言う「制
作」的な世界観と結びついたもので、この世界を制作した一者を想定すると、
その制作の目的と結びついた必然、無視すべき偶然が振り分けられるようになる。
ハイデガーも傾落した存在者の状態を否定して、先駆の覚悟性に膚活され
た生を称賛した。しかしこれらは等価である。随筆の中で九鬼は時間を「青海
波」に例えている。青海波とは自己を産出し続ける永遠。永遠による自己の産出とは自己の反復であり、一瞬一瞬がそのまま同一のものとして無限であることを示している。だが個々の人間は偶然有限の生を生き死んでいくひとつの波にすぎない。だがそれ以外に永遠はない。

まず指摘したいのは、九鬼がこの論考で「外延」と言っているものは、外延でも何でもないということである。本来は「外延」は、ふつうその概念に含まれる具体的例を挙げていくものである。しかし九鬼が挙げているのは、「いき」と関わりがあるがそれとは区別されるもの、そしてその定義のために必要だとされる対立概念ばかりである。「上品」「派手」「渋味」を取り上げて、対反概念の「下品」「地味」「甘味」と組み合わせ、「いき」「野暮」を加えて三角柱の図まで作っているが、「いき」以外に「いき」に含まれるべき対象はこの中にはない。いや、「いき」がそこに含まれては同語反復で定義にならない。それらの概念の関係は、強いて言えば「家族的類似」family likeness というヴィトゲンシュタインのまとめ方に近い。

九鬼とヴィトゲンシュタインを並べるのは、突飛なようだが、その「家族的類似」に触れた直後に、ヴィトゲンシュタインは次のように述べている。

一般的なるものへの我々の渴望には今一つ大きな源がある。我々が科学の方法に呪縛されていること。[...] 哲学者の目の前にはいつも科学の方法がふら下がっていて、問題を科学と同じやり方で問い且つ答えようとする誘惑に抗し難いのである。この傾向こそ形而上学の真の源であり、哲学者を全き闇へと導くのである（p.45）。

そして彼はその一般的なるものへの渴望は、「個別的ケースへの軽蔑的態度」へと言い換えがつがうことができると述べている。この「個別的ケース」は、九鬼の扱った《évènements》や「偶然」に通じるものがある。一般的なるものへの渴望に駆られた者には、生の全体性を満たすことはできないのだ。九鬼はもっともらしく三角柱に「家族的類似」を位置づけて見せ、疑似科学的なデザインをわざと採用しているように見える。だがこれらはあくまでも、「いき」の「外延」

6 ルートウィヒ・ヴィトゲンシュタイン『青色本』大森荘蔵訳、ちくま文庫、2010、p.43.
ではあり得ない。植物学の造詣が深かった九鬼には、分類と位置づけはお手の物であったはずである。

同様に先立つ「内包」intention の議論も、通常の意味における内包の扱いになっているだろうか。「媚態」「意気地」「諦念」を「いき」の三要素に挙げているが、これだけでは内包としての定義にならない。「媚態を帯びた者が意気地を見せるが、結局はあきらめる」でも定義にはならない。九鬼が挙げている三要素は、むしろヴィトゲンシュタインが言う「基準」というものに似ていると思われる。

もちろん両者の間には、何の影響関係も想定できない。しかし両者は共通して、「日常言語」と「哲学言語」の問題に直面している。そしてヴィトゲンシュタインがその間の垣根を解体してきたスラ苦渋のうちに思考の不可能性という陰鬱な狂気に接近していくのに対して、九鬼は哄笑しながらの垣根の両側を自在に滑走しているように見える。

うぶな恋も野暮である。不器量な女の厚化粧も野暮である。「無粋なこんなちや有るまいし、色里の諸わけをば知らぬ野暮であるまいし」と言う場合にも、異性的特殊性の公共圏内における価値判断の結果として、無粋と野暮とによって反価値性が示されている（p.32）。

たとえばこのような文章を書くとき、九鬼は端正なその表情を少しも動かさず、しかし楽しんでいたに違いない。誰もその笑いを理解できないことを知りながら。

仮の結び

『「いき」の構造』における九鬼周造の言説は、カーニバル的という形容に十分値する。そこでは教父と花魁、哲学書と黄表紙本、スタンダールと為永春水、そして何より哲学言語と日常言語が渦巻くように言説の海を出現させている。

『「いき」の構造』と京都大学に着任してからの九鬼の博士論文などの著作
との関係は、ロートレアモンの『マルドロールの歌』と『詩学』との関係に当たる。哲学的にはアカデミックな論文が正統であるとしても、九鬼思想の本領がどちらにあるかははっきりしていると言えよう。おそらくそれに敏感に気づいていたのが田辺元である。

ラブレーが描いたパニュルジュの哄笑は、神学的秩序の一部に位置づけられた人間が、「汝のしたいことをなせ」という新たな教えの下に、環境世界を作り替える行為主体として解き放された笑いであった。九鬼におけるカーニバル的笑いは、主体であれという拘束から解放された笑いではないだろうか。