

日本近代の哲学・神学の歴史からの 宮本久雄〈パウロの神秘論〉Ⅱ

黒住 真

- 1 宮本久雄〈パウロ神秘論〉に向かつて
- 2 近代日本における主たる哲学―教父・中世哲学・神学の不在から
- 3 大正期までの神学と哲学―神学・宗教哲学・中世哲学の現れ
 - (1) 植村正久と東京神学社―教会の神学・哲学・ニューマン
 - (2) 大西祝と波多野精一―批判論・神学の変容・宗教哲学
 - (3) ケーベルと岩下壮一・九鬼周造―神学・中世哲学とアウグスティヌス歴史哲学・信知論
- 4 戦時期における中世哲学・神学の托身
 - (1) 戦争の二十世紀からの動き―九鬼周造と岩下壮一
 - (2) 九鬼周造における意味体験の動き―神学を知った跡また実存
- 5 戦時期・戦後からの中世哲学・神学の展開
 - (1) 石原謙・有賀鐵太郎の戦後への伝承
 - (2) 山田晶・稲垣良典また押田成人と宮本久雄
 - (3) 岩下壮一の托身における・黙想・形成・成聖
 - (4) 吉満義彦の哲学・神学の「かたち」

〔本稿〕
〔以下、次稿〕

まえがき

本稿では、生きている人間の物事をめぐりその知識（思考・想像の形成）の基礎をとらえ示そうとすることを「哲学」、同様の信仰（祈り・瞑想の形態）の基礎をとらえ形づげようとすることを「神学」とする。そして両者が、日本の近現代の哲学やキリスト教と関つて、いかに形成され互いに関係するか関係しないのか、その要点をいくつか見出した。「生きている人間の物事をめぐる知識／信仰」には、人間相互の交流があり背後には感じ方や記憶や気持ちを経験また状態として含まれ、その状況から人間は何か

を行おう営もうとする。その状況には心身・時空や道筋・建物を始めいろんな歴史的な経過や形体がある。が、その状況をより踏み込んで捉えてみる。

すると人間は、元来まず大体は、ある自然的な世界（天地・コスモス）に居るといえる。また大体は居るとしても、完全には分からなさにおいて行為して在る——のだろう。そして「哲学（知識）」は、居るにおいてその本体・本質を問い知ろうとする動き、「神学（信仰）」は、それを在るとして位置づける超越性・根源性をめぐる動きである。前者（知識・哲学）はその居る限界面において後者（信仰・神学）に関わっており、後者がまたその限界面において前者を有らしめ位置づけている——そう本稿では考える。

その意味で、知識と信仰と、哲学と神学とは、繋がっており、それが、人間の知識や信仰の運動と内実や変化と関係して文明ともなる歴史を成している。先に「元来まず」といったが、中世は、元来コスモスにおける「信仰Ⅳ知識」であった。だが近世になると、「信仰Ⅰ知識」におけるコスモスの喪失が始まる。近代では、近世を背景にさらに知識における科学と社会的組織化・労働エネルギーの結び付きがある。現代——戦後とくに冷戦期以後二十世紀末

からの所有と情報の拡大を時期としてその時代としてみるが——は、人間界の拡大がさらにある。が、それとともに改めて、コスモスの再発見において、グローバル化のなかでローカルな人間たちへの、まさに自然における自らへの課題・要請がある、と考えられる。

その近現代史を見ることで本稿は章立てし関係づけた。両者哲学・神学にとつて、望まれる課題やその様相は、①二十世紀の社会的な受難を経てこそあり、②その意味が世紀末・二一世紀初めにまさに現れるようである。そこで現在、②の大事な局面とその意義ある立論の方向・形態が、宮本久雄師の著作近辺、石牟礼道子論またパウロ神祕論あたりにまさに見えてくる「1章」。ただ、①二十世紀の受難を経てこそ、といったが、その②は、歴史的にあらためて見出される従来本当の「拠りか」から、といえる。哲学・神学も、文明でも国家的権威でも民族でもなく、そうした歴史的な基礎からこそ成り立つ。ただ、振り返ってみると、関係するその基本的で中心的課題が近代日本では、東洋・述語を求めるからか、大きくは不十分で不在なことが分かる「2章」。しかし、その不在を乗り越えようとする動きが大正期に向けて現れており、(1)プロテスタント、

(2) 宗教哲学、(3) カトリック（前期岩下壮一・九鬼周造）に見える「3章」。

この4章では、3章(3)とその近辺からより本質（托身）的な完成があるとして、「戦時期の」関係する動きを見出す〔1〕〔4〕。具体的には、哲学・神学をとらえる戦時中の地平において(1)、カトリックでの戦前の(3)岩下壮一・(4)吉満義彦を見る。またプロテスタントでの戦後にも繋がる5章で(1)石原謙・有賀鐵太郎など、前近代を見出すひとの態度・議論をさらに見て、次に進みたい。だが4章では(3)(4)に向かう前にまず、岩下の親友でもあった(2)九鬼周造についてそれとの差異と繋がりをみる。そこには、(3)以後の托身する担い手とは違っているがそれに関係する、現状況の人間の中身に踏み込んだ様相の把握がある。本稿から見れば、九鬼の情緒や偶然は、むしろ国家主義でも天皇への歌でもなく、岩下たちの哲学・神学を（カトリックでいえば二十世紀後半の第二バチカン公会議を）「準備している」のである。それは5章で、その戦後への展開をさらに辿ることだろう。なお、2章以後、宮本久雄以前と、その周辺〔①〕が多くなったので、この4章叙述以後、全体タイトルの後半は絞らず「キリスト教」とした。その背景から要

点となる戦時期、また戦後・世紀後半から二一世紀初めの宮本久雄近辺とその内実に向かいたい。

4 戦時期における中世哲学・神学の托身

（1）戦争の二十世紀からの動き——九鬼周造と岩下壮一

明治末・時代閉塞からその焦点としての昭和前期

ここで「戦時期」と称するときは、まずは関東大震災から恐慌・軍国さらに第二次世界大戦に向かういわゆる昭和前期とを、おもにみる。ただ、気を付けねばならないのは、その戦時期「より前が」、それを準備さえておりその戦時期と関係が、とてもある、ことである。実際、国内のみならず対外関係・地球上の出来事、そのいわば近代化を見るとき、二十世紀は文明が発達するとしても階級や社会的労働上の問題が危機的な状況としてあり、そこから第一次世界大戦もあった。カトリックだった岩下壮一（一八八九—一九四〇）や九鬼周造（一八八八—一九四一）は、回勅を含め十九世紀末から二十世紀前半への問題に向かつてもいただろう。ならば、その二十世紀初めにも触れまた知りなが

ら、さらに世紀半ばに向かう昭和・戦時期の彼等の仕事を
見る必要がある。

具体的にいつて日本の明治末、一九〇八（明治四一）年
に天皇家に逆らうものを死刑とする刑法七三条が施行され、
実際一九一〇年に大逆事件があり直ちに翌年一月二四名の
死刑判決があった。この近代国家の威力支配に対して、石
川啄木「時代閉塞の現状」をはじめ、漱石・鴎外なども微
妙なようだが内側に強い主張をした。かかる時代閉塞を
どう捉え方向を見出すか、社寺を中心として「アジール」
（Asyl）に可能性を見出す考えもある（黒住「近代日本の思
想家がとらえる」「中世」社会・岩下壮一たちの把握形態」『日
本倫理学会報』二十、二〇一五年三月）。先稿で見たケール
『神学及び中古哲学研究の必要』（一九一〇年）もこの時代
と関係あつての「必要」の主張なのである。日本ではその
後一九二二（明治四五）年七月三十日、明治天皇崩御とな
る。

九鬼周造と岩下壮一の仕事は、こうした時代と無関係
ではなく、おそらく事件や天皇をも背景に、まさにケール
の「必要」に応じて、岩下・九鬼が一九二二年「ア
ウグスチヌス神国論の歴史哲学」「物心相互関係」、九鬼が

一九一三年「信仰と知識」を出したのだろう。実際、この
「信仰と知識」には回勅の引用が議論内容に含まれている。

それだけではない。国内の大正期（一九二二年七月三十
日―一九二六年十二月二五日）になると、それは対外的には
西欧での第一次世界大戦（一九一四―一九一八）の展開を
も含む時期である。大正期・日本は、帝国と結び付きなが
らの自由、男性の普通選挙法の成立があつてもまた治安維
持法制定と同期でもあつた（一九二五年）。その二十世紀前
半は、ある地域で平和だったとしても、地球上をみるなら、
経済力が戦争とも結び付きながら帝国主義また覇道拡大の
時代、「戦争の世紀」でもある。

ただ、大正期、日本国内の多くは当時、国内は平和的に
留まつて居たこともあつて、そこにある負の問題をみずか
ら見て帝国主義や戦争をまさに反省するよりも、人々は私
小説的なあるいは文化的また内面的な自由度や或る自己規
定を懐くようである。しかし国外を実際に知る人物たちは
それに収まらない。

九鬼周造と岩下壮一また上田辰之助（一八九二―
一九五六）などは、第一次世界大戦をヨリ問題として捉え
ただろう。実際に、出国し渡米渡欧することで、戦時期また

それに留まらない近現代西欧を、逃避せずみずから知ったに違いない。とはいえ、彼等の、その欧米・近現代の負の遺産を思いながらの対応する動きは、同じではない。

岩下の哲学・神学と九鬼の「跡」

岩下・上田は、近代的な経済成長とそれに結び付いた戦いを異常だととらえ、中世的経済がむしろ妥当だと考える。また九鬼は、近現代社会を支配する論理に対して、位置を持った実際の手元の文化・哲学はどうか、それをみずから捉え再考する。前者はより中世的な哲学ないし神学に向かい、後者はより原形的な文化・哲学それを位置づける現在では断片的でもある神選択にまず向かった、といえる。彼等はそれぞれだが、時代を思えば、決して無関係ではない。

だから、九鬼の最後の哲学論書といえる一九三九（昭和一四）年『人間と実存』の前、一九三七（昭和十二）年七月に、岩下との出会いを述べた段落最後に彼は時期を遡りながらこう述べる。前稿でも引いたが今回にも繋がるので再引する。

あの当時キリスト教が学生の間に行はれた……岩下君はカトリックの信仰を終始一貫したわけだが、私も毎朝『キリストのまねび』を読みながら学校へ通ったこともあったし、北海道のトラピストの修道院へはいらうかと思つたことさへもあつた。すべて夢のやうな過去であるが、過去は現在に何等の跡をのこしてゐないとは云へない。（「一高時代の旧友」全⑤一一一頁）

岩下のカトリック「終始一貫」に対して、九鬼は、そこから離反していく。とはいえ、その以前の自分について、むしろ全肯定してはいないが、全否定してもいない。関係していたことは今は夢のようだが、「過去は何等の跡を残していないとは云えない」という。ならばその「何等の跡」は何なのだろうか。まず九鬼の、明治末・出国前を少し見ながらその「跡」とさらなる出会いに入っていく。

（2）九鬼周造における意味体験の動き——神学を知った跡また実存

九鬼周造（一八八八「明治二二」年二月十五日—一九四一

〔昭和十六〕年五月六日〕は、父母からはじまる人間関係において、ただ当時の人間のあるいは学者・知識人のものではない。近代日本では、帝国は制度的により上位ほど男性中心の縦社会であって女性は周囲からのみそれに関係する。知識人まして哲学者のほとんどは、その枠組み内部にあって、そこで気持ちや論理は持つても、その枠自身を大抵は考えない。けれども九鬼周造は、その周囲女性のまた十分満たされていない母からの子であってまたやがて優れた知識人であり、周囲化された物事自体をより考えようとする¹⁾。

それもあつてか周造自身は、記録・記述を見ると、一九一一（明治四四）年（二三歳以下略）六月三日、神田聖フランシスコ・ザビエル教会にて洗礼名 Franciscus Assisiensis Kuki Shuzo として受洗した。そして繰り返すが、一九二二年（二四）七月、帝大文学部哲学科に「物心相互関係」題目の卒業論文を提出した。また翌一九一三年（二五）、同大学院に「信仰と知識」という報告論文を提出した（原論文名は前稿参照）。つまり、まずは洗礼名「アシジ・フランシスコ」、哲学論文といえる「物心相互関係」、神学に繋がる「信仰と知識」、この三つがある。そこにはいま周囲化されたといった物事への考えが見えるのではな

いか

それから九鬼周造は、欧州留学し（一九二二—一九二九）、帰国京都帝大哲学科就職後、やがて『いき』の構造（一九三〇）、『偶然性の問題』（一九三五）、『人間と実存』（一九三九）の三書を公開する。また没年末『文藝論』を『にふれて』（一九四一）の二書、また戦時中『西洋近世哲学史稿』（一九四四・一九四五）が出る。そこにはより中心となった哲学・論理だけでない考えがヨリ形成されているのではないか。

以上をめぐって本稿では、詳細には到底たどること辿れず従来研究に委ねるが、ここでは、幼少年期をも背景に「三つ」に向かったまたその後に関係しただろう『青年期』についてまず触れる。また留学した近代仏独体験を経ての、『帰国後』の著述について生きて居るときの「三書」と没年後の「二書」等についてその要点を捉える。そこで彼にとって哲学・神学はどうだったか、どうなるのかなどを見出したい。

注意すべきまた当然のことだが、帰国後、京都帝国大学哲学科に就職した九鬼周造は、自分自身の営みを、「哲字」だとはいうが「神学」とはいわない。ただ、神学と無関係

の哲学だとは決していつてない。ならば、彼の哲学にとつて神学に関係するものをどう関係づけているのか余り関係づけないのか。このあたりを含め周造の大体の構造をとらえ見出したい。

1 青年期をめぐって

『小さき花』と癩病・乞食・野の狼・森の小鳥

洗礼名となった「アシジ・フランシスコ」については、『聖フランシスコの小さき花』や『幼き耶穌のテレジア童貞の自叙傳』を当時私が読んだのも岩下君のお蔭」とある（同前、一〇九頁）。が、その「お蔭」は彼自身のものでもあり、さらに亡くなる数年前次のようにみずから述べる。

私は聖フランシスコの『小さき花』からも青年時代に深い感銘を受けた。癩病患者の膿だらけの全身をフランシスは両手で丁寧に洗つてやつて薬湯をつかはせる。弟子のことを悪く判断したのが自分の間違だったからとてみづから地上に仰臥してその弟子に命じて兩足で頸と口とを二度踏みつけさせる。て……町の人々

が教会堂に火炎の上るのを見て驚いて駆けつけると火事ではなくて食卓を前にしてフランシスコクララとが神の愛に燃えてゐたのであつた。野の狼と握手をしたり森の小鳥に説教をするところなどは汲み尽せないばかりの詩味を有つてゐる。聖フランシスコにはまやかしてない本当のものがある。これは『小さき花』ではなく『完徳のかがみ』の中に出てゐる話であるが、乞食に施すものが何もないので、とたった一つの聖書までやつてしまふところなどは全く純真そのものである。

……「幼児の如くならずば天國に入るを得じ」といふ幼児の心が『小さき花』の門戸を開く鍵である。「自然へ帰れ」といふジャン・ジャック・ルソーの叫びが『小さき花』の再評価を文明人に要求するのである。（『書齋漫筆』『文藝春秋』一九三六年八月、全⑤四七—八頁）

「野の狼と握手をしたり森の小鳥に説教をする」「汲み尽せないばかりの詩味」以下、特定の間人だけでなくあらゆる名もなき生き物や植物さらに癩病患者に身をささげ、聖書以上に乞食に施す。こうした通常の価値を考え直す「自

然へ帰れ」といふ「叫び」がアシジ・フランシスコの『小
さき花』などによって「文明人に要求する」になっている。
ここにある「自然へ帰れ」といふ「ルソ、の叫び」につい
ては、九鬼は別項でまさに自分自身の歴史に関係づけて述
べている。少し長くなるが彼がみずから述べる影響作用史
とでもみえる考えのかたちが伺える。

「自然へ帰れ」と植物採集・花の女神また僧・修道女

この原稿は、帝大での植物学研究室に向かう植物採集し
た自分たち、植物は専門ではないが哲学を少しやっている
と云う私といった夢から始まる。九鬼にとつて、哲学と植
物学が重なつてもいたのだろう。そこからさらに実際の自
分を述べる。若い時からである。

私は中学の一年から三年頃迄は植物学者になるつもり
であつた。その当時は植物学に関する害物を買つて貰ふ
のが一番うれしかった。大学で文学部を卒業して間も
なく私はもう一度理学部へ入学して植物を専攻しよう
と思つたこともあつた。植物の採集は中学時代にはか
なりほん氣で、帝室博物館の植物主任S氏に指導して

貰つてゐた。今でも当時集めた標本が蔵にしまつてあ
る。高等学校時代にも日光の白根山などへ植物採集
に出かけたことがあつた。(或る夜の夢・昭和九年十月
十九日明け方の夢、全⑤二二六頁)

植物採集をいわば思春期からし続け、植物学者になろう
かと思つていた、高等学校でも山に出かけそうで大学でも
卒業後、理学部に入ろうとも思つた、という。そこまです
らば、卒論「物心相互関係」は、ただ物体と内面性といつ
たことではなく、根ある草木や花のように生き物と繋がつ
てもいたのだろう。こうした動きは、結婚後、海外留学に
おいて彼自身はそうである。次のようであり、さらに実際
に哲学との関係を述べてフェヒネルやルソーである。

ハイデルベルクへ遊学してゐた当時夏休みをアルプス
山中で暮したことがあつた。その時は毎日を植物の
採集と標本の製作とで過してしまつた。九月にハイ
デルベルクへ帰る時ドイツの税関吏にその大きい荷
物は何かと聞かれた。植物の標本だと云つたら、当
時は殊に税関のやかましい頃であつたが植物の標本か

それならまあいいと云つて無事に通してくれた。……アルプスで採集した植物は其後チューリッヒの植物学者に一々名をつけてもらつてそのままになつてゐた。

(同上⑤二二七頁)

私は植物学者のラインケの哲学に関する著書は特に集めた……フェヒネルの『ナンテ、一名植物の精神生活』は興味を有つて読んだ。ヨナス・コーンが哲学へ移る前に植物学を専攻したのだといふ話を私は面白く聞いた。ジャン・ジャック・ルソーの植物学に封する愛は有名であるが、私は巴里のどこかの博物館でルソーの採集した植物の標本を見て殊のほか喜びを感じた。(同上⑤二一八頁)

フェヒネルの書物での「ナンテ」は「花の女神」でその精神生活に興味をもち、コーンのルソーの植物学からの哲学、やはり哲学者だといえるルソーは九鬼と同様に採取した植物の標本を作つた。

先のフランシスの『小さき花』について、フランシスの『小さき花』については、九鬼周造はさらに随筆「書齋漫

筆」では次のように述べている。

余りに複雑になり過ぎた現代の我々は茶色の僧衣に繩の帯をしめて或る朝の一ときをアツシジの鐘の昔に聴き入つてもいいのである。私には『小さき花』に絡んで魂のどこからともなく浮んで来る連想がある。それは卓抜な字才を有ちながらカトリックの司祭になって富士の裾野ちかく癩病院の経営に身を捧げてゐる私の同窓の旧友と花のやうな容姿を惜しげもなく捨てて聖心會の修道女になつて黒衣に銀の十字架を下げてゐる彼の妹とのことである。かういふ消純な記憶が私の頭の片隅か心臓の底かどこかに消えないで残つてゐるのは、私にとつて限りもない幸福である。(書齋漫筆、全⑤四八頁)

ここで具体的に語られている旧友・彼の妹は、岩下壯一・亀代なのだが、その二人の連関した形のような記憶が、九鬼周造に「消えないで限りなく残つてゐる幸福」となつてゐる。

ただ、そうだとすると彼等のまた九鬼の精神・哲学は、そ

こで収まったのだろうか。「或る夜の夢」の文章の最後は、
ニイチエの Wo ist — mein Heim? Oh ewiges Nirgedwo (私
の家はどこ? 永遠はどこにもなく) を引いてさらに、こう
述べて文章を結ぶ。

夢は刺戟から来るいはゆる「刺戟夢」と、表象または
思想から来るいはゆる「表象夢」とに別けられるのが
普通であるが、私のこの夢は表象夢に属するものであ
らう。(同上⑤二二〇頁)

「或る夜の夢」の記述で九鬼は、永遠が、家が見つから
ないニイチエに対して、自分の夢は、欲動的な刺戟からで
はなく表象・思考からの方だ、という。これはまずは彼自
身の「哲学」に向かってゆく考えでもあったのだろう。

「書齋漫筆」では、実際に、少青年期からの自分の体験
を述べ、最後に自身の哲学をあらためて述べている。こ
の「癩病院の経営に身を捧げ」「容姿を惜しげもなく捨て
て」にもおそらく繋がるだろう「表象または思想から」を、
「漫筆」最後では、奴隷の哲学者エピクテトスを引いてい
る(前者)。ただ、「刺戟から」のような面も、享樂の哲学

者エピクロスもまたさらに書き出している(後者)。九鬼
周造自身の哲学にとつて、両者繋がるようである。以下、
彼の体験記述と関係づけながら、そのあたりを見ていく。

みずからの哲学——岩元禎とプラトンの『饗宴』

エピクテトスに入る前にあらためて遡つてこの「書齋漫
筆」の位置と始まりを見てみる。「漫筆」とは、思い付き、
随筆といったことだが、この随筆は、「私は青年時代には
一つ一つ心にびつたりと来るやうな随筆風のもの欲しい
と願つてゐた。そのころ一番ふかく私の心に喰ひ入つてく
れたのは『基督のまねび』であつたらう。」という文章か
ら始まる。また段落は「ニイチエの『ツアラトウストラ』
も深い感激をもつて耽讀したが、どうもびつたりと心には
まらないところがあつた。そのうちに、全面的に共感でき
るものなどは探してもありはしないといふことに氣づいて
来た。さういふものは自分で書くより外に仕方ないといふ
やうに思った。」で終わる。すると、「心にびつたりと来る
／＼はまる」という事がその彼自身の随筆・漫筆に基本のよ
うに入っていることが分かる。それだけではない。現時点
での考えをこう述べる。引いておく——(1)aなどの記号は

本稿で付したもの。

それならばそんなものが自分で書けるであらうか。それも到底むづかしいといふことが今の自分にはわかつて来た。我々は(1) a 自分の心を深く掘り下げて行かなければならない。また(1) b ますます広い眼界を獲得して行かなければならない。我々の(2) 心には深さへの憧憬と廣きへの念願とがある。その憧憬とその念願とが自分といふ(3) 人間にあつてかなり高い度に達せられてゐるのでなければ、たとひ自分が眞剣になつて書くものにも、(4) 自分ながらに満足はできるものではない。(全⑤四〇頁)

九鬼周造は、「心の深い深い掘り下げ」「ますます広い眼界」を見出しその「達せられている」「高い度に」自分という人間が「憧憬とその念願」があるという。さらに次の談落では、この次元は、彼自身に担われて「またと換え難い体験」であり、その「深い思索には、広い体験が不可欠であることを信じてゐる」、それは「(大学教授などといった)型にはまらない……色々の体験」であり(四二頁)、

「存在理由」(四三頁)だという。

また彼自身の人生において、プラトンの「饗宴」を初めて播いた頃のこと、それが外交官志望の私が哲学志望へまで転向した高等学校時代のこと」であり、「饗宴」を熱愛してゐた」ことを「息ひ浮べて感慨ふかい」という(四七頁)。と同時に、「あんな自由な氣もちで何ものにも囚はれず、絢爛にしかも重厚に、哲学すること」だったのに、「今日は何故に跡を絶つたのか。」と述べている(四六頁)。今日はその「跡」が無い、と見ているのだろう。こうした問題意識もあつて、当時の九鬼周造の言葉での「実存」があつたのだろう。

ではそもそも何故そう向かうようになったのか。いま、「プラトンの『饗宴』を初めて播いた頃のこと、それが外交官志望の私が哲学志望へまで転向した高等学校時代」という文章を引いたが、そこには若き九鬼に関わつた一高ドイツ語の先生だつた岩元楨(一八六九—一九四一)がいる。入学後の岩元との関係を九鬼はいろいろ書き(「一高時代の旧友」(一九三七年『東京朝日新聞』、「をりにふれて」全⑤一〇六—七頁)、その最後を「私は哲学への思慕を先生から敦へられた。私は岩元先生が無くも法律科から文学科へは

転向したかも知れぬ」が、「哲学を専攻するやうになったことは先生なくしては考へられない」と結ぶ。その縁ゆえに哲学に向かったのである。岩元禎は、ラテン語・ギリシア語にも堪能で古典を読み『哲学概論』が一校生に語られ、それが没年出版されている。その冒頭は「哲学は吾人の有限を以て宇宙の無限を包括せんとする企図なり」で始まる（高橋英夫『偉大なる暗闇 師岩元と弟子たち』二〇〇七年）。哲学は個別論より全体性に関わるものだったのだろう。九鬼もそれを聴講したのでは、と考えられる。

精神としてのエピクテトス（意志の哲学）とエピクロス（享樂の哲学）の導き・願い

九鬼が、「プラトンの『饗宴』を初めて」と記すのもその一高期のことには違いない。そしてまた興味深いのは、岩元関係での「書斎漫筆」の最後に「エピクテトスの『遺訓』」がとても強調されていることである（前者）。そしてまたその後、エピクロスに向かう別展開もあることである——おそらくこれが先の後者「刺戟から」と思われる。

まず前者について、以下、こう述べている。

これ「エピクテトス『遺訓』」は私には大切な書である。この書を読んだか読まなかったかで私の生涯は恐らく違ったものであつたらう。……私が一高在学中に岩元禎先生とこの書とを同時に知り得たといふことは私の生涯にとつては決定的意味を有つてゐた。（書斎漫筆）全⑤五五頁

その「決定的意味」を具体的には次のように述べる。

ローマの哲学者エピクテトスは後には解放されて自由の身となったが初は奴隸であつた。彼は主人に虐待されて片足が不具になつたと云はれてゐる。しかし、彼は鐵石のやうな不撓の精神をもつて終始した。「跛ちんば」は脚の障碍であつて、意志の障碍ではない」と云つてゐる言葉にもよく彼の氣暖があらはれてゐる。……世の榮達以外に追求すべきもののあることを私は確實に認識した。幾度か蹉跌（さてつ）してもその都度、立ち上る力を私が見出し得たのもエピクテトスの賜物と云つてよいであらう。私が学問の道にあつて比較的独立独行で人に頼らないで進んで来たことや、万事に

つけて世間を顧慮しないで自ら信ずるところを行ふことが出来るのもエピクテトスから学んだストア精神に
よるのだと思ふ。(同)

この「奴隸」からの「立ち上がる力」「意志」「独立独行」「自ら信ずるところを行ふ」「不撓の精神」「ストア精神」は、表立っては『いき』の構造(一九三〇)や『偶然性の問題』(一九三五)、『人間と実存』(一九三九)と違うようだが、実は内実としてそれらと関係しそれを支えている物事のようなのである。たとえば、諺のように「人事を尽くして天命を俟つ」というが、「天命を俟つ」は偶然性の中にある。だが「人事を尽くす」は物事を全うすることで(人間ではなくそれを成り立たせる天に向かう)意志の中にあつて動いている。前者を受動といい後者を能動というなら、両者は分離することもあるがより繋がっていくこともあるのではないか。ともかくエピクテトスの「立ち上がる力」「意志」は周造自身担おうとするのである。

ただ、九鬼自身の記述として注意すべきことが二点ある、と思う。第一は、九鬼自身は言葉として「天」は使つても「天命」は決して使わず、「運命」の言葉はよく使いこれを

拡大することである。第二は、エピクテトスだけでないエピクロスをさらにまた指摘して、それをさらに自分自身と深く関係づけ、且つエピクテトスだと微妙な終わり方だということである。

まず第一だが、九鬼は「天命」の言葉は使わないが、と同時に「地」(土地)の次元を重視している。また物を無機物に還元はしないで、生産、生成、生命といった言葉はよく用いる。いわば地盤がまたその物自身が力を帯びている(とはいえ人種・血縁だけではないのである)。だからだろ
う、以上に繋がる指摘をさらにこう述べている。

人を相手にしないで天を相手にするといふことは実生活にあつて大きい力である。「独立不懼」*といふ地盤をおのづから踏みしめることができるのである。左顧右眄(さこうべん)して他人の思はくばかり氣に懸けてゐては力の籠つたことは何事も出来ない。世事の煩累(はんるい)や論議の噪音(そうおん)の真道中で確乎たる方角へ導いてくれるものは「人」から離れた客観性である。即物性である。それが「天」である。客観性を、即物性を唯一の規準とするときに自己の判断に

信賴することも出来るし、また自己の謬見を是正することも出来るのである。(同五六頁)

* 独り立ちて懼れず『周易』象伝・澤風大過(澤滅木、大過。君子以獨立不懼。遯世无悶。)

九鬼周造は、従来の漢籍を背景に、ということとは天地觀また氣論をもとに、當為を位置づけ「人から離れた客観性」を述べていることになる。このあたりは、また後の表立った論考で見してみる。

と同時に、この項で最初に述べたがそれだけでない、この「書齋漫筆」でまた見落とせないのが、この決定的意味といっているエピクテトスが、本稿の最後のあたりでは、周造自身、エピクロスとも繋がって記していることである。「人」から離れた客観性である。即物性である。それが「天」である」の以上記述の直後にこう述べている。

人を相手にしないと人は人を愛しないといふ意味でないことは云ふまでもない。天を相手にすることによって初めて本当に人を愛することが出来る場合が屢々ある。私の実生活を指導するものがエピクテトスだけである。

といふわけではない。私はエピクテトスよりも一層多くエピクロスによつて導かれてゐるかも知れない。私の血に交つて流れてゐるものは意志の哲学の要素よりも享樂の哲学の要素の方が遙かに多分であると云へよう。それにも拘らず、エピクテトスの『遺訓』から与へられたものが私にとつて欠くことのできないものであることを認めないではゐられない。(同)

そして続く最後の文章は、以下である。

現代人にはエピクテトスの教訓の全部をそのまま肯定することはもちろん不可能であるが、私は害棚の隅に埋れてゐた『遺訓』を取出して時々は読みかへしたいといふ氣になつた。「常に哲學者であることをもつて満足せよ。おんみ自身にさう思はせるがよい。おんみてが誰かに哲學者と思はれることを欲するなら、まずおんみ自身にそう思はせるがよい。それで十分である」といふ言葉の意味を深く理解して行くことは私の願ひである。(同五六―七頁)

2 二つの関係論

九鬼周造の考えでは、哲学というなら、エピクテトスの言葉が与える愛は、天によって初めて本当に時々できるただ欠くことのできない「意志の哲学の要素」である。エ

「物心相互関係」とベルクソン

ピクロスに導かれている愛するは、血に交ってよって流れている「享樂の哲学の要素」である。そして周造としては、哲学者たろうとするなら前者をみずからに全うしその意味を理解していくのが自分自身の「願ひ」だという。ただ、後者の方が「遙に多分である」という。確かに、九鬼の体験や仕事を実際にみると、青年期に先にふれた三つの仕事は日本においてあったにせよ、フランスにおいては、恋をとらえる「巴里心景」や自分の母が連想されていたであろう「芸者」を含む「日本の事」や『いき』の本質をほぼ纏めたもの、エピクロスのなものが強かったのだろう。とはいえ、「享樂の哲学の要素」が、先に触れたように「生産、生成、生命」なのだとしたら、ただ「日本の事」「いき」の本質」だけでなく、もっと大きな意味をもつかもされない。これはエピクロスをとらえるかにもなるので、また後にとらえてみたい。

九鬼周造自身の学び主張する哲学は、プラトンをもたエピクテトスを好み学んだことと関係するが、むしろそれだけではない。その際、彼の「哲学」において無視できないのは、抽象的な論理だけでないベルクソンへの関心が早くからあり、また「物心相互関係」が彼自身の若きからの哲学だった事である。その二つはどちらもある程度重なっていたらしい。

まずベルクソンについてだが、日本では、一八八九（明治二二）年 *Essai sur les données immédiates de la conscience*（「時間と自由」）、一八九六（明治二九）年 *Matière et Mémoire*（「物質と記憶」）、一九〇七（明治四〇）年刊 *Évolution créatrice*（「創造的進化」）が明治後半輸入されていた。九鬼は大学哲学科在籍期（一九〇九―一九二二）のこととしてこう書いている。

今から顧みて時代の推移が可笑しいほど不思議に感じられるのは、フランス人にベルクソンと云はれてわか

らなかつたら、哲学を勉強してゐてベルクソンを知らないのかと笑はれたと、或日学校の帰りに岩下君が私に話した。私もその時はじめてベルクソンといふ名前を耳にとめたのであった。卒業論文は岩下君はアウグスチヌスの歴史哲学といふ題でフランス文で書いた。私は物心相互関係といふ題を選んだのであったのであったが、ケーベル先生がそれはモダンだと評して不服を表明してゐられたと私に告げて、岩下君自身も不満足らしくしてゐたのを覚えてゐる。(岩下壮一君の思出)一九四二年一月、金⑤一四三―四頁)

ここで「今から顧みて時代の推移が可笑しいほど不思議に感じられる」「ケーベル先生がそれはモダンだ」と記すのは、日本でのベルクソンの進展が従来無いものが急に、九鬼周造がまたその先駆者になっていたからでは、と考えられる。研究者によつては、「一九一二年から一九一五年にかけて：ベルクソンの大流行が論壇で突如として巻き起こった」と指摘している(宮山昌治「大正期におけるベルクソン哲学の受容」学習院大学文学部『人文』(4)二〇〇六年)。そのベルクソン・フランス哲学の大流行を岩下・九

鬼はフランス人との交流もあり先立って担つて知つていた、とも見える。

実際、九鬼の「物心相互関係といふ題」は、彼がベルクソンとの直接の議論でも出て来る。一九二四(大正十三)年秋以後、フランスに九鬼は滞在し、ベルクソンに二度直接に交流するが、その最初の時期のこと、次の会話の記録がある(括弧は本稿で付した)。

「大学の卒業論文は何に就いてであつたかと」問はれたので、「私が」「物心相互関係ついてであつた」と答へると、「ベルクソンは」「それは自分も特に興味を有つてゐる問題だといふやうなことから、自分の研究の出発点はカントの超越論的感性論であつて……まだ二十歳代であつたが、純粹持続の考を述べた第一の著書『時間と自由』一八八九」が、その不審(空間と時間との相対立)に対する解答であつた。次に自分の興味を引いたのが、つまり物心相互関係の問題であつた。記憶の病だけの研究に五年間を費し、結局七年間の研究の結果が第二の著書『物質と記憶』(一八九六)になつた。自分の研究は次で「生命」といふことに向つ

て、それが第三の著書『創造的進化』（一九〇七）を産むやうになった。其後、自分は社会および道德の方面に考を向けて来てゐる。」「と言つた）（「回想のアンリ・ベルクソン」一九四一年三月、全⑤一三六頁）

『物質と記憶』が日本では明治末に現れており九鬼はこれを読んでまた彼自身現したのでらう。「物心相互関係」は自分も興味だとベルクソン自身いい、その展開を述べている。この引用の箇所ではないが、さらに議論内容としてまた社会があり、その後、神秘説が議論される。こうした項目も、九鬼周造がまた実際に（ベルクソンと同じかどうかは別として）さらに論文化することでもあつた。

この「回想のベルクソン」は最後の段落で、「ベルクソン哲学をどう思ふかと聞かれた時、タゴールは、印度では往古からこの哲学を有つてゐると答へたといふことである。ドイツ人はシェリングやショーペンハウエルを出して来るであらう。……（ベルクソンが）二十世紀の前半が生んだ世界最大の哲学者だといふことは恐らく誰れも異論はなからうと思ふ。」と述べて終わる。九鬼周造自身、晩年に向けてより東西を横断して「哲学」を論ずるが、そこに印度

にも繋がる「ベルクソン哲学」が見られていたことは確かと考えられる。

「信仰と知識」の在り方

留学して仏独を中心に滞在した九鬼は、当時の哲学者たちに出会いその考えを学んだり批評したりしたが、哲学者たちにどうも会っていない。それは、英仏を中心に哲学者たちに会つた岩下とは違う。あえて纏めるなら、岩下にとっては、「神学」（教理史）の様相に同意・批判してこれを「みずからのもの」として形成するのが課題である。九鬼においては、留学後、当時広がつた近代キリスト教の動き方への嫌悪感さえより発生し、それを問題視するとともに、当時の東西を超える「哲学」の動きに期待をまたみずからの課題を持ったのだらう。確かに、九鬼周造が入欧以後「神学」から離れたことは明らかである。これは入欧後よりトマスに向かいさらに神学をより論ずることになつた岩下と方向は逆である。ただ、後で見るように、彼の偶然性にもトマスの位置はあり続けている。そのことは、「信仰と知識」が否定されてはならないことと関係する。その「あり続けている」在り方は何なのだろうか、また否定さ

れてない「信仰と知識」は何なのだろうか。前者は事項でとらえ、後者はここでまず見てみたい。

「信仰と知識」は、前稿でも指摘したが、最後が、回勅からの引用で終わる。

彼（トマス）は、正当にも理性を信仰から明確に区別し、しかも両者を友好的に結合し、両者それぞれの権利を保持しながらそれぞれに威厳を賦与した。かくて理性はトマスの翼（つばさ）にのせられ人間の絶頂にまで到達したから、恐らくそれ以上に高く昇ることはできないだろう。また信仰は、トマスによって獲得されたもの以上に理性からより多くのまたより有力な助けを受けることはできないだろう。（全①三九七―八頁）

この回勅は、いわばトマスの「信仰Ⅳ理性」論だといえる。それは、また九鬼周造自身の次の「纏め」でもある。

回勅は、信仰と知識の一致を否定する人々に対しては両者の一致を否定する近代的な見解に対して、信仰の有つ理性的性格を主張するものであった。しかし回勅

は次に、神学的合理主義者たちに反対しては、キリスト教の秘義の超理性的性格を明らかにし、理性探究の規範として信仰の必要なることを説いている。先ず秘義について……、次に理性活動の規範としての信仰については……。 （同上三九六―七頁）

詳細になるため省略した……には回勅の引用があり、最初の「秘義」では、「才知を超える真理」「超自然的秩序から謙虚な信仰によって受取られなければならない」「神の恩恵」が指摘される。次の回勅「理性活動の規範としての信仰」には、「啓示によって知られる確実な真理性のことがら」「真理の港」「感謝・喜び」などとある。いずれにせよ、「信仰と知識の一致」がまた「超自然的秩序からの／啓示によって／謙虚な信仰によって知られる真理／理性活動の規範／喜び」がある。この「がまた」の以前がⅡだとすれば以後がⅣである。トマスの引用と九鬼周造の纏めと論は同じである。ただ、前者は（神人の）上下や完成がとらえられ、後者は（啓示による人間自身のいわばヨコの関係の）真理・規範・喜び等の発生がよりとらえられている。前者を垂直の動き、というなら後者は人間の平等における動き、

その完成ないし充実といえるようである。

こうしたいま上下や完成、価値を帯びた横の発生などといったことが、中世の哲学・神学では、類比的 (analogice) とか決疑論 (casuistry) といった把握としてもある。で、こうした構造自体は、後でみるように、在欧中の九鬼周造の『いき』の本質』では消えているし、帰国直後の『いき』の構造』でもあまり見えない。ただ、帰国後のさらなる哲学全体的な展開といえる『偶然性の問題』(一九三五) また『人間と実存』(一九三九) では、トマスさえ立ち現れ、より見出ししてくる、と思われる。

ただ、気を付けなければいけないが、いま垂直とか完成ないし充実といった次元を示したとしても、その体験の示し方は、たとえば九鬼周造と岩下壯一とは違う。九鬼が欧州でベルグソンと出会ったことは岩下とも似ている。単なる論理ではなく、生の体験を見出すのは岩下も同様である。岩下も九鬼もただ理の人ではなく生命体験をもっていたことは重要である。岩下は、一九一九年八月に出国し終戦直後を知ってまた神父となった。彼には神学における受難論があるとともに成聖の論もある。

九鬼は岩下の妹亀代子との結婚を望むが果たせず、そこ

から関係の直接性は離れ出し、彼は亡くなった兄の妻と結婚して一九二一年からヨーロッパ留学するがまた追って離れていく。関係は、九鬼にとつて当のかかる関係自体からの拡張だろうが、岩下においては受難をも担う神人関係にこそ繋がっていく。岩下はその生の体験を信仰に関係づけまた理をそこに見出す。九鬼はそれとは違い、当の生の動き・情緒をこそ見出しわば気先理後である。人が向かった出来事、その生が担った偶然や不可測に対しては、キリスト者であるなら、更なる托身また受難を担った動きをまたその意味・世界をこそ見出すだろう。決疑論・中世哲学的に決めるのではなく、九鬼はそうではなく、偶然は生命を帯びた一者ないし手元の経験への結合のようで、キリストは位置づいていない。

九鬼周造の当時の議論は、神学ではなくまったく哲学・人間学であるし、「偶然性」や「実存」は、そうした次元の不成立あるいは分離や離反「からこそ」とらえられているのではないかと考えられる。とはいえ、東洋思想や植物をよく知ってまたベルグソンを学びさらにハイデッガーをとつた中年期までの九鬼周造は、(天命の語を用いながら) 天よりも地の側の命や気力をまた「意志の

問題」をよくとらえたのではないか。また少青年期の体験から女性性をもより見出したのではないか、と考えられる。以下、このあたり体験論ともいえる九鬼自身の「哲学」の動きを実際に見てみる。ただ詳細な論に入ることは出来ないので「大体の仕組み」を辿ってみた。

3 体験からの哲学——神以前の探求・位置づけ

『いき』の本質／構造

九鬼周造の仕事まずは「哲学」で実際にその分野に就職したが、従来の論理や超越性把握では消えた分野に入っている。その点にまずは関わり日本でもより知られているのは『いき』の構造』一九三〇（昭和五）年十月刊である（全①二―八三頁）。だが彼は先立って在欧期の表現が分類すると大きくは二つあり、一つは『いき』の構造』の前稿といえる『いき』の本質』であり、もう一つはパリでの印象を中心の詩歌『巴里心景』である（ほぼ在欧だがそれだけでは無い）。まずここでは前者『いき』の本質』『同構造』をとらえてみて、次項で、『巴里心景』に入ってみる。

*

その前稿を纏め出しておりその稿名は（構造ではなく）『いき』の本質』だった。そこでは内容としても本質を示す「民族性」といった語が章立てに用いられさえる。その把握は、ただ論理的な記述ではなく和辻哲郎的な風土文化論でもない。それよりもつと女性性も含む人間自身に踏み込み、関連する言葉をめぐり具体的な実践やその気持ち（気分）がとらえられ、その体験や象徴などが「本質」とされている。ただ、その民族性把握は強引かもしれない。これに対して、出版では、（本質ではなく）「構造」となっている。「民族性」は「序説」以外無く、残っても多くは「結論」でせいぜい「民族的」である。以前本質に向かう態度は変化し、把握する構造は実際に三角形・正方形や四角形・六面体などの立体図にさえなっている。これは方法としてどういうことか。「構造」の序説では次の文章がある。

文化存在の理解の要諦は事実としての具体性を害ふことなく有の儘の生ける形態に於て把握することである。ベルクソンは、薔薇の匂を嗅いで過去を回想する場合に、薔薇の匂が与へられてそれによつて過去のこと

連想されるのではない。過去の回想を薔薇の匂のうちに嗅ぐのであると云つてゐる。(全①十二頁)

我々は「いき」の理解に際して……即ち「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」を索めてはならない。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。(全①十三頁)

いわば二点あり、まず構造、立体図、具体性、有りの儘、形態である。これは分かりやすく三批判やその後を連想しているなら、カントの『純粹理性批判』等とは違い、感情や気持ちから形態をとらえる『判断批判』や三木清の「構想力の論理」の在り方・動きに繋がっている。その形態・構想力把握があるから、実際『偶然性の問題』でより出て来る在り方になり、またその地平や目的との関係も問われるのだらう。そのあたりは次に譲るが、ここで、抽象的な論理ではない具体的な形態の構築が、感情をもとに美や芸術にも繋がる様相が出て来る。

とはいえ、第二に、以上は、単なる外向きの形態ではなく、本質という用語ではないが、人間自身にまさにその動的な働き自体に結び付いている。そこで「生ける形態」「意味体験」「具体的な存在会得」と言われている。これのちに「実存」ともいわれる。ただ、そうだとすると、それが単なる個体のそれで無いなら、それがどんな関係を持ち世界を持つか、それがまた問題になるだらう。そのことはまた次の課題だ、と思われる。

『巴里心景』

九鬼周造は、哲学的思考を纏めようとする際に、詩や歌をときどき併せて記している。特に留学中はよりそうで、「いき」の構造が纏められる前フランスでの『いき』の本質を記述していたころ、うたった詩・歌が詩集「巴里心景」「破片(巴里より)」「巴里の寝言」「巴里の窓」、短歌「巴里心景」「巴里小曲」など多くあった。

「哲学者」周造の実際に出した「詩歌」を辿ると、在欧中あらわした詩歌は、多くは匿名で少しづつ日本『明星』に出た。帰国後はそのままだったが、「京の冬」五首(昭和十三年二月『文藝』所載)と最後の歌二首(昭和十六年四

月二十九日)を加えて一九四一(昭和十六)年五月九日没後、全体『巴里心得』の名称で出版された。『巴里心景』(甲鳥書林、一九四二「昭和十七」年十一月二十日)である。

甲鳥書林は、その頃『現代カトリック文藝叢書』(一九四二―四四)を出し、吉満義彦が執筆や訳に関わつてもいた。書林は周造の「巴里」詩歌を出したく考え、親友・天野貞祐に相談、彼もそれに共感し実際に活動してその「京の冬」と「最後の歌」を加えた。なお、天野編・解題の全集①には、『明星』手澤義による訂正」が付されている(一九九―二二八)。「匿名」だった詩歌でも、彼があらためてよく記そうとする考えが強かったこと、また天野が共感していたことがみえる。

だからだろう、その一九四二年「後記」には「甲鳥書林主人が九鬼君の詩歌集を出版したいと言はれるので、九鬼君とその哲学を愛する者にとつては此の上なき記念となり、彼の哲学の背景を知らんとする者には最も良き資料を提供することとなるかと考へて同意することとした」――詩歌はその学と無関係のただ趣味かといえはそうではない――「九鬼君とその哲学」をこう述べて語を結んでいる。

九鬼君はわが哲学界における真に独自の存在であった。学は古今を兼ね東西に涉つて博覧精通し、まことに驚くべく豊富な学殖を有ち、しかもその学問的分析は周匝綿密を極めた。この鋭利厳密な分析家は不思議にも同時に勝れた藝術的魂であった。真理への徹底的追求は美への限りなき憧憬を伴つてゐた。「ただひたすらに真と美の永久の静けさを求めて、……思索し、感覚し、憧憬することを願つてゐる」(『文藝論』序)のであった。純粹な魂のこの記録がかかる魂に対して感覚と理會とを有つ読者の純真な愛を享けんことを願望して止まざる次第である。

昭和十七年八月 天野貞祐 (全①一九七頁)

天野は、九鬼の哲学について「真に独自」で、そこに幅広く深く精密な学問的分析が「同時に」勝れた藝術的魂であり、真理への追究が「伴つて」美への限りなき憧憬、だといふ。一般には、精密学と芸術、真理と美などいわば分化してしまふが、そうでないいわば重なつた追及・憧憬が、真に独自の存在である。これはもつといえは、近代化とともに発生する諸分野の意味なき細分化と国家主義的な宣伝と

の癒着にならない、珍しい大事な方向だ、と見ているようである。実際、後半で、九鬼『文藝論』序での「真と美の永久の静けさを求めて」「願ってゐる」「純粹な魂」、それが読者の「感覚と理解とを有つ純真な愛」を享ける止まらない「願望」となっている。

その序の文章には、「今日の時勢がかういふ書を出すに適してゐるかどうかは知らないが……昭和十六年一月」ともある。これは、昨年十一月東京宮城前広場で「紀元二千六百年式典」が行われた直後である。また、天野の発言は、開戦後の「近代の超克」座談会七月の直後である。こうした開戦前後の「時勢」上の発言であったことも無視できない、と考えられる。

かかる真・美を憧憬する「願」とさえいう言葉は、『いき』の本質／構造』には全く見えない。しかし『巴里心景』にありまた『偶然の問題』にも見えて来る。その具体的な用法はまた見たいが、『巴里心景』『偶然の問題』がただ描いたものではなく、当時の時代をまさに心身に担いながらもそれだけでない超える何程かの「願」を持っているのだろう。ならば、その哲学が実学といい形而上というのはどういふことか、そのただ観念論ではない時代的でも

ある発現は何なのだろうか。まず『巴里心景』から辿る――。

『巴里心景』は、最初の「巴里心景」（秋の一日）は、終わり頃の文章が、まず以前の日本東京での青年期のこと述べ、そして中期の巴里である。『偶然性の問題』に繋がる面があり、印象的なのでABCなど付し引用する。

「A」断言的命令があれほどまでに生きた力になつてゐる性格を／君は他に見たことがあるか、／もう十何年前になつてしまつた、／高等学校や大学の頃、／三人でよく淀橋の水道の堤を散歩したつけな、／……
帰り路の新宿通り、／遊郭の前を歩いて来る三人、／三人とも女のことなどを話題にのせた事は／唯の一度もなかつたな、／僕はあの頃が恋しい、／まだまだ希望にみちてゐた、／人生は美しかった。（全①一二七頁）

「断言的命令」は「定言命法」と一般に称されるもので、いわば（人を物として手段化して使うだけでなく人格として目的に向けて尊重せよ）という普遍的な命題になつてゐる（「あなたの人格 [Person]」および人々の人格のうちの人間

性「Mensheit」をつねに同時に目的として扱い、決して単に

べる。

手段としてのみ扱わないように行為せよ」カント『道徳の形而上学の基礎づけ』二章定言命法第二。ただ、それが完全（「無限」に成立するかし得るかは分からないか無理で、人間はたいていはむしろ「仮言命法」と称されるある結果わかる原因たる前提のもとで行為する。義務についても同様で、「完全義務」と「不完全義務」があり命法の規定としてある。これらは、生きた人間たちのことで、さらに（命法・義務は）実は生を成り立たせる根拠たる慈悲・愛の問題でもあり、「定言命法・完全義務の愛といえる」完全性としての「アガペー」と「仮言命法・不完全義務たる当の愛といえる」不完全としての「エロス」の比喻でも根本的には繋がる。

そして九鬼周造は、詩では、その「命法」の成立がどうか、踏み込んでとらえる。若い自分は友だちとの間で友愛は、「定言（断言的）命法」（完全義務・アガペー）は「希望にみち」まるで「生きた力」になっていた。ただ「女のことなど」考えもしなかった。それらとも離れ命題を生きていた訳である。では、大人になり仏蘭西においてはどうか。「巴里心景」の詩（秋の一日）はそれについて次にこう述

「B」いつのまにかコンコルドの広場へ来たな。／オベリスクがいつも立つてゐるのは何故か？／佛蘭西人はこんなに関ふ。／美しいマドレンを見せつけられてゐるからだ、／佛蘭西人はこんなに関ふ。／洒落を云つてふざける半酔の国民だ、／だがデカルトを生み、パスカルを生んだ、／星を生む混沌は幸なるかな。「C」ああ、セエヌの方を見給へ、／澄んだ空にかかつてゐるあの三日月、／プラタヌの木立の上に瞬いてゐるあの美しい星、／混沌より出でて混沌に入るいのち、／永遠の中にまたたく短い人生、／君も僕も半を過ぎようとしてゐる、／*Nel mezzo del cammin di nostra vita*（人生という旅の途中で）……／

「D」僕はやつぱり寂しいよ、／闇を辿る者の孤独、見えざる影を追ふ者の悲哀、／形而上学のない哲学は寂しい、／人間の存在や死を問題とする形而上学が欲しい。（全①一二七―九頁）

この「D」「形而上学」「人間の存在や死を問題とする形而

「上學」は、抽象的な論理では全くなく、彼のやがて用いる言葉としては、(いま形として見えない)まさに根拠・根源であり、そこからの美や力である。それがあつて欲しい、と九鬼周造は述べている。実際、その形而上について「C」は空・月・星・木立としそこに「混沌より出でて混沌に入るいのち」とみている。なお、かかる「混沌」ではなく、「根拠」「根源」は、先立った『信仰と知識』では何れも扱われ、また後の『偶然性の問題』でもしばしば用語ともなっている。「混沌」は深さや力をもみる水の様相だが、まずはもつと論理的に把握するから、この用語なのだろう。だが、いずれにせよ、周造にとつてそれは結局「無」ではなくだから「いのち」の語が使われているに違いない。「B」では「混沌」が実際に「生む」といわれ「幸なるかな」とある。また、最初のコンコルドでの、オペリスク(記念碑)への「何故」への答えが、マドレンとしてお菓子・貝殻だが、マドレンが女性・母体の比喩でもあり、だから生むといわれたと考えられる。この点は、別の歌集「破片(バリより)」で、「負重量」が「矛盾原理はお気の毒／……陰にはまれあれ。／陽にはまれあれ。／善よ／香に匂へ／悪よ／花咲け。」といった陰陽の方がいい、と

いった考えを連想させ、また「偶然性」が「不思議ぢやないか平行線の交り／これが偶然性」とあるのを考えさせる。九鬼周造は、「破片」また「平行性」を見ながらも、繋がる次元も考えていたのでは、と考えられる。このあたり、それを論じる『偶然性の問題』第二三章に入つて実際にみる。次の4節でその結論と現出する人間性をみる。

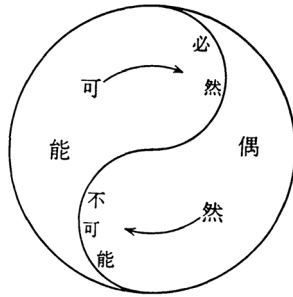
『偶然性の問題』一三三章

いま「破片また平行性を見ながら繋がる次元も考えていたのではないか」と書いたが、このあたりが、『偶然性の問題』(全②一―二六〇頁)での「偶然性の三様態」になる(②十五頁、以下典拠を示す②頁と()を省略)。すなわち章立て、一定言的偶然、二仮説的偶然、三離接的偶然、である(第・章の語を省略)。ただ、この三つは、「必然性(の本質とその三様態)」の「否定」である。

必然性の側では、必然性の「自己保存または自己同一」十二への「内容の充実」「止揚」十三をめぐって、(一)概念性、(二)理由性、(三)全体性十三、がある。これは、すなわち関係の(一)概念と徴表と、(二)理由と帰結と、(三)全体と部分と十四、である。簡単にいうなら、何か

關係 Relation

<p>定言的 Kategorische (甲は乙なり)</p> <p>假設的 (假言的) Hypothetische (甲なれば乙なり)</p> <p>離接的 (選言的) Disjunktive (甲なるか乙なるかなり)</p>	<p>内屬性と自存性 (實體と偶有體) Inhärenz und Subsistenz (substantia et accidens)</p> <p>原因性と依存性 (原因と結果) Kausalität und Dependenz (Ursache und Wirkung)</p> <p>共同性 (能動者と受動者との交互作用) Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden)</p>
--	---



物事に、成立概念、具体的な因果關係、實際の全体性が、より充実するものと見られている。これが偶然性の側では、否定性においての、概念、具体化、全体化として、定言的、仮説的、離接的が見出されている、と考えられる。

この三つは、九鬼周造のカント論でも見ることが出来る
 「上図」(全⑦六二頁)

カントでは批判論の具体化として、純粹理性、實踐理性、判断力となり、第三批判が美的感性的な構想力になっているが、九鬼周造はそれを否定ないし非成立の側からの接近の運動と見ているのでは、と考えられる。それが本書の第一二三章に当たる。

ただ、カントとは違って、九鬼は、天地、神人というところ、(天地人=聖といった枠組を担うことではなく) 地・人の側からの未完成の動き自体をとらえたと言えるのだろう。だとしても、彼において關係する生命力が見出されており宇宙観がまったく無化されていた訳ではないことは『巴里心景』を見ても分かる。が、『偶然性の問題』はそれだけではない。

「一 定言的偶然」では、「概念に実在性を付与したものが実体」(全②二〇頁、以下本書では数字のみ)であり、「一

概念と定言的偶然」、それが「総合的判断」「特殊判断」さらに「孤立的事実」「個物」にも意味が出て来る（「四 孤立的事実としての偶然」）。「五 例外的偶然」も同様である。例外や生成的の一般概念だけではその意味応じえない。で、次の二になる。

「二 仮説的偶然」では、出会い・独立なる二元の邂逅かいごうが見出され（十五 積極的偶然の一般的性格）、その指導原理として周易が述べられる（十六 周易と偶然）。が、それで済まない。そもそも「五 因果的偶然と目的的偶然」では、易を知るライプニッツのように「因果的必然性と目的的偶然性との結合を指す」（いわば易の因果と世界との結合とが結び付ける）がある（六六―七）。また、トマス・アクイナスの場合は、「目的必然性と因果的偶然性との結合を考へ」それは「（人間の）自由としての」因果的偶然性と（神ないし自然の）摂理としての目的必然性との結合を提唱してゐるものである」（六七、一）は本稿で補つたもの。それらが「異種結合」している（六七）。仮説的は様々である。特に「時のはずみ」もある（十七 同時的偶然と継起的偶然）（二二―六）。そこには『失はれし時を求めて』のブルーストもあれば、クールノーの偶然論も

あり、これら「継起的偶然すなはち回帰的偶然の物語の偶然性は、必然性への逆転の可能性を有つ」といい（一三四）、ベルクソンの『笑』の増大が、構成に与るまでだ、という（一三五）。が、解を与えているとは記述されない。「歴史」にまたシェリングのように「原始偶然」の在るに遡る。ただこれらも未解決のままの延長である。として九鬼は、實際の形而上学的領域に移る（十九 歴史と偶然）「二〇 仮説的偶然から離接的偶然へ」。

「三 離接的偶然」は、より直接で且つ離別に向かう接点の如きものが見出される。それでまず興味深いのは「五 偶然性と不可能性との近接関係」にあつて上記「下図」（全②一七〇頁）が見出されることである。これは漢籍で「太極図」の陰陽論（韓国国旗はそこから）に似てまた『易経』でもある（二七一）。とはいえ、それだけではない。

「六 様相性の第三の体系」では、その二つの邂逅がより選択的かつ立体動態化し、「必然と可能との関係、不可能と偶然との関係は、謂はゆる大小対当の関係をなしてあると云つてよい」（一七六）。「ここでは可能性と必然性が緊密な近接関係にある……然らば如何なる根源的相関を有つてゐるかといふに、可能性の全体は必然性と全然合致す

るもので、その合致がすなはち現実性であるといふ関係が存する」(一七七)、という。この「根源的相関」「合致すなはち現実性」の「第三の体系」とは何だろうか。

まず「諸制約の端初として無限の彼方に「原始偶然」の理念があり」そこに「一種の自己原因を認めないわけに行かない」という(一八二)。また上記「下図」の可能と偶然との曲線的な接触線を、可能(必然)と偶然との接点とし、前者「可能(必然)」を「運動」する「円周」でその(偶然性の側との)「切点」が「現実性を表わし」考へられた「弧と切線」が「非現実性を表わす」という。これが二元的な邂逅の次の「第三の生産」でありそれが現実化なのである。この「第三の生産」あたり九鬼は、必然性に関する、偶然性からの二つの図形を用いる。

その二つの図形を見るが、その前に、この節の終わりに「生産点」(一八七)という言葉を用いて、こう述べている。

虚無即実在である頂点は生産点として三角形全体の存在を担う力である。三角形の底辺は発展的生産の終極として完成の状態にある必然性を表はす。偶然性はみづから極微の不可能性でありながら、極微の可能性を

尖端の危きに捉へることによつて、「我」を「汝」に与え、「汝」を「我」に受け、可能性に可能性を学んで、遂に必然性に合致するのである。(一八七八)

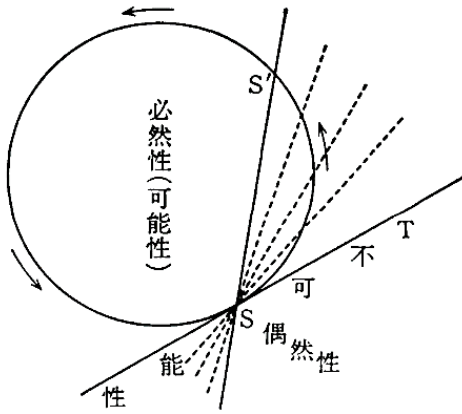
そしてさらにこう述べて、「六 様相性の第三の体系」を終える。

現実性は「展開した現実性」としての必然性と、産み落された現実性としての偶然性とに共通の性格である。さうして誕生に於て産声を聞く如く現実性は偶然性に於て大声に叫んで自己を言明するのである。偶然性が虚無性にも拘らず現実性を有つてゐることは著しい性格である。それに反して可能性は非現実の中にありながら、自己の正当なる實在性の権利に基いて現実への通路に憧れてゐるものである。非現実と虚無との中に永遠に死んでゐる不可能性をして現実に向つて飛躍せしめるのは、偶然性の有つ神通力である。(一八八)

誕生・産み落としました産声について、秘密とか神秘といったのとは違ふ、非現実と虚無からの現実への飛躍、神通力

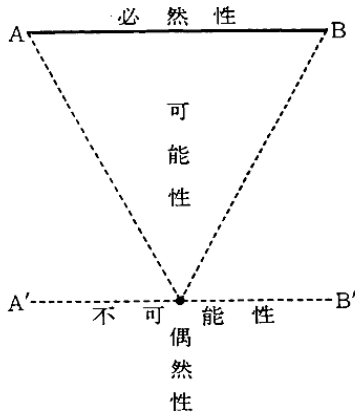
といった言葉はどう感じられるだろうか。ともかく、こうしたことあつての偶然性である。そして尖端とか逆なども見出されている。

この「我」「汝」の生産力に向かうことがその接点が、二つの図なのである。



まず本頁上図について、「不可能性を偶然性の極限として「超偶然性」と云へないこともない」としてさらにこう述べる。

この図に於て円周は必然性を表はし、弧は可能性を表はす。切線STは不可能性を表はし、切点Sは偶然性を表はす。切点Sが曲線の生産点として自己から出發



し、矢の方向へ進行して全円周を生産し終ったときに静止する。静止の状態に於て把へられた円周と切点Sとが現実性を表はし、運動の状態に於て考へられた弧と切線STとが非現実性を表はす。(二八六)

下図についてはこうである。

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。しか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。偶然性は、可能性をして偶と可能なる処女の可能性より、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つたものである。／同様の事態を上図の図形によつて表現することもできる。(二八七)

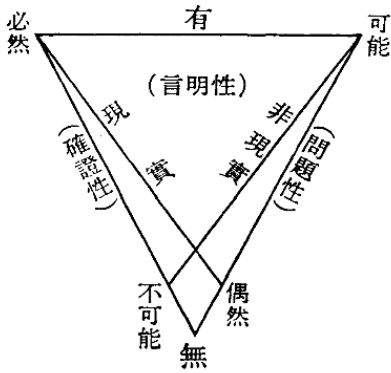
漢籍でいうと、先の下図の「太極図」では、さらに陽と陰、理と気が、また能動と受動、男と女が見出されている。

対して、この後の上下図また第三の關係では、その一致が生産ともとらえられており、それを人の生殖・生産ともとする。ただ、それこそ現実だ、とする考えは、理一分殊を批判して氣先理後説をした論者(伊藤仁斎)を、また仕事においての男女・農業の本来性を主張した論者(安藤昌益)を連想する。

とはいえ、周造が見出したこの運動は、氣・生命の側からの立体的な動きだとしても、それで終えてはいない。彼は、さらに蓋然性をもつた「遊戯」を見出す(「八 偶然の遊戯と蓋然性の概念」)。また「予め」図式によつて未来の時間性を有ち、また「既に」という過去の必然性が回顧され、シェリングもその「在る」の探求者である(「九 偶然性の時間性格」)。また時間性からは、感情当価があり、動的な驚異は不安と対峙し静的な平穩さを間にあり(「十 偶然性と驚異の情緒」)、その情緒は文藝、詩、悲劇・喜劇・伝説がある(「十一 偶然と藝術」)。

こうした偶然に対する形而上的驚異は、人間の実存性にとつて「運命」として必然性のようなだが基礎付けられないものが抱かれ(「十二 偶然と運命」、二二六頁以後いくつかの議論がある)、その啓示のようだが分からないのち

として運命（波多野精一）（二三一）。自覚されることで自己を活かす如きもの、それが永遠の現在としての会得であることも稀れではない、という。かく実存の中核へ体得されるべきその全体は形而上的絶対者の概念、その必然と思惟される一者、そのアリストテレスで形而上的だった偶然が、トマス・アクィナスにおいて「自らによつて必然的な或る者」への推論となった。スピノザ、ライプニッツもかかる事象の存在者を語る。このあたりに原始偶然と経験的必然また形而上的必然との関係といった議論・考察がある（十三 形而上的絶対者）。



九鬼周造は、必然と偶然を、有と無に近づけるが、同じとはいわない。「十四 有と無」で「偶然は無に近い存在である。必然と偶然の相関は有と無との相関を暗示しているものでなければならぬ」という（二四五）。これについて九鬼は詳細な議論をしまた図形を付し、最後にこのように図示をする。つまりこれは人という現実の働きが、「上方に向つて可能の方へ……有の方へ近づく程、偶然性が減少し」「下方へ向つて無の方へ近づく程、偶然性が顕著となる」（二四八）。これに対して関係している物は、上方で必然化し、下方で不可能化する。

ただ、有になってしまふのだろうか。無に回帰するか、あらためて無から始まるのならともかく、なつてしまった有は、離散化した物とともに、ここでは「底が無い」「理由を有た無い」「虚弱な存在」「崩壊と破滅の運命」が、「本来的自己のうちに蔵してゐる。『合会有別離、一切皆遷滅』（涅槃經 卷第二）（二四九）。——確かに、自己がなにかの位置や理由付けがないならば、（意味付けなく）壊れる「運命」を持つ。そこで九鬼周造はこの最後を「現実が無に直面し、無が現実を危くするとき、我々は彌蘭と共に今更の如く驚異して「何故」の問を發するのである。」

と云って結ぶ。では、この「何故」をめぐる何があり得るのか、意志は何を見出すのか。

4 実存としての人間

総じていうなら、九鬼周造は、人間の体験の形成自体をとらえるが、それは実は多くの従来見落としているものとも繋がった(1)とても偶然性を帯びた有である。(2)それを改めて見出すことで、元来の在り方や意味付けが事実として分かってくる。(3)それは内面へと高踏したり未来からの倒逆のような動きでもある。それは、絶対無にかなり繋がるようだが、(癡や身障や女性にただの石樹などによってわかるが)結局は違い、まさに生きる実存は、関係を意志とともにより深め広げようとする。

また注意すべきだが、本論であまり出て来ないように、当時の哲学とは違い九鬼は「国家」をほとんど語らない。「帝国大学」に就職してその仕事を考えまた生命を見出しもするが、無意識にもその現秩序の上下関係や中心周縁観をまったく持っていない。哲学を述べる授業によく遅刻するそうだが、その「実存」は文化を時に持つけれど大学も

国家もほとんど対象としていない。それらの関係も責任も別の奥の関係から来る。——そう考えられる。どういふところか、『偶然性の問題』の「結論」と共に九鬼の動きをさらにたどってみる。

「偶然性」からの「必然」

九鬼周造において、日本では、『偶然性の問題』一九三五(昭和十)年九月刊に先立って、帰国一九二九年一月の十一月に「大谷大学講演」があり(全②三二三頁)また一九三二(昭和七)年十一月に「博士論文」(全②二六七頁)がある。これらが踏まえられその一九三五年九月刊があつた訳である。なお、刊行直後一九三六(昭和十一)年と思われる「偶然化の論理」執筆未刊(全②三五三―七四頁)がありまた「偶然の諸相」『改造』同年二月刊がある。

こうした中で本書『偶然性の問題』(全②)での議論の位置をみると、「本論」第一二三章の更なる纏めとして「結論」がある。そして本稿3節の最後に触れたように、第三章最終節「十四 有と無」の最後は、根底も理由も無き崩壊・破滅の運命を述べ「我々は彌蘭みらんと共に今更の如く

驚異して『何故』の問を發するのである。」であつた。この驚異する「何故」に対して「結論」は、「一 偶然性の核心的意味」(二五一一五)、「二 偶然性の内面化」(二五五—六〇)と称する二つから成り、そしてこの「二 偶然性の内面化」の最後が、内面化の様相や意味を述べ、「偶然—必然」の相関を成立させることであつて、また従つて偶然をして真に偶然性たらしめることである(二五九)といわば「偶然—必然」の關係、偶然の眞の「偶然のたらしめ」を指摘し、「課題」「救ひ」をめぐる事柄で終わる。「本論」最後の「何故」に対して「結論」最後の「課題」「救ひ」なのである。またその最後「上記下線文章」は、偶然が「必然」に向かうこと且つ「根拠」(たらしめ)を見出すこと、である。「結論」最後の「下線以後の」文章やや長くなるが大事なので「 α 」「 β 」「 γ 」「 δ 」を付して引く(全②二五九—六〇頁)。

「 α 」これ「偶然—必然」の相関」が有限なる実存者に与えへられた課題であり、同時にまた、実存する有限者の救ひでなければならぬ。『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らう。

「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のみ意味を有つてゐる。

「 β 」不可能に近い極微の可能性が偶然性に於て現実となり、偶然性として堅く掴まれることによつて新しい可能性を生み、更に可能性が必然性へ發展するとこゝろに運命としての私の本願もあれば人間の救ひもある。

「 γ 」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。

「 δ 」かの彌蘭の「何故」に対して、理論の圈内にあつては、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。

「 γ 」では、偶然性における人間の命(いまこゝで運命をこ

う略称する)が滅亡にではなく永遠へと意味づくほかない、未来によって瞬間が生き意味が充滿するほかない、という。こちらは偶然だが、未来における生の充滿が必然なのである。「β」は、偶然性が観念ではなく現実化するとともに可能性が生じさらに必然性への發展する、それが仏願や神救済だという。神仏がいわば媒介者なのである。そこに「α」が示す我・汝の出会い(遇い)や内面からの誕生や育成があり、それが『浄土論』の「観佛本願力、遇無空過者」である。以上が「δ」彌蘭の「何故」への「答え」なのだが、理論上の偶然性からの具体化が、実践において「γ」で示すような「空」充滿になっている。

また注意すべきだが、以上が「実存」においてだ、ということである。すなわち「有限なる実存者に与えられた課題であり、同時にまた、実存する有限者の救ひでなければならぬ」と「実存者」において以上「α」「β」「γ」「δ」がある。

「実存」について、この「結論」の「一偶然性の核心的意味」では、

運命もまた「必然―偶然者」の性格を担つて実存の中

核を震撼するのである。必然偶然の相関が有と無との相に相関に基くことを会得することが偶然性に関する知見の根柢をなさなければならぬ。(二五四)

とある。この実存、会得、根柢といった把握が、本書以後の論文でも用いられてゆく。それが二の「内面化」にも繋がるのだろう。二ではさらに「汝」と「我」の「生の論理学」(二五七)とはつきり称され、その内面化がただ内向きではなく社会的具体化となる。それがまた「本願力」と繋がって「何故」となる。その大乘仏教的といえる展開は、次の我・汝を関係づける実践的社会的な意味の發展になっている。

偶然を成立せしめる二元的相封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的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ぬ。(二五八)

この「根源的／間主体的社会性」の「意味」に対して、さらに次の文章が続く。

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。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。偶然性は不可能性が可能性へ接する切貼である。(二五九)

この「内面性へ向かつて高踏するもの」「未来によつて倒逆的に基礎づける」「不可能性が可能性へ接する切点」が、さらに先の「a」「本願力」の句になる。

この4節の最初に、九鬼周造の動きについて、「(3)それは内面へと高踏したり未来からの倒逆のような動き」と述べた。この「高踏」「倒逆」が、上の二五九頁の引用に見える。これは、やはり絶対無とは違い、時空の遡及や逆転があつても、いわば有の深化・拡張ではないか、と思われる。『偶然性の問題』は、生命観とともに、見えなかつ

た無視したかもしれない「実存」に向かい、その意味をめぐつて「何故」を問い、祈願・救済される自分たち人間や物事をいわば充実感とともに成り立たせようとしている——そうした気持ち根底ないし周囲にあるのでは、と本稿では考えられる。

「実存」における理知

「結論」で見える点は、さらに何なのか。九鬼周造の哲学では、位置をもちながら大きくは二つあつてその後より把握・記述されている、と考えられる。一つは、前項で問い・所以・救い等といった「実存」の内実である。もう一つは、それに関わるが、「理性」「知性」の位置づけである。両者繋がつてもいるが、九鬼周造はやがてより「実存」をとらえ、その経過から『人間と実存』一九三九(昭和十四)年刊になつている。以上、「理知」また「実存」と総称して、始め「偶然性」に関わりながら次に『人間と実存』にも入る。大きくまず理知を次に実存をみでみる。

*

理知についてだが、九鬼周造は、理性や知性を強調してはいない、それらの用語は少ない。とはいえ彼は若く

して「信仰と知識」を論じたのだし結局「哲学」者であり、それを無視しているのでは全くない。むしろ理知が（西欧でよくあるように）観念的な支配力になるのではなく、物事と具体的に結び付くことを求めている、と考えられる。ならば、それは何なのか。それは、国家主義ではない唯物論の受容にもなるが、現代の用語では「暗黙知」(Tacit knowledge) のようである (Michael Polanyi, *The Tacit Dimension*, 1966より)。それが東洋・日本での体験知に近づくことは確かである。とはいえ、彼の「哲学」にとつて、論理・理知が、偶然性の「根に」「周囲に」「どう位置づいているのか、展開するのか、全体的なのか、課題になっている。

理知をめぐつて、観念的な支配にならない、位置づく、具体的に、と既にいった。この面をまず、世界観や時代からより捉え考えねばならないと本稿では考える。というのも、中世また近世においては、大きくは天人相関、天人、大宇宙・小宇宙と称される世界観があり、そこで人間の理知や情緒がとらえられていた。が、近代（日本では明治維新以後）、そうした枠組みや地平が、労働・経済や社会的組織や国家において消えていく。この点は、特に

一九三一（昭和六）年九月の満州事変勃発より表立った理性無きないし国家権力Ⅱ理のごとき時代によりテーマが出て来る。

だからだろう。九鬼周造は、一九三五（昭和十）年始め『唯物論研究』からの「哲学者の立場から自然科学乃至自然科学者に封して何を要求するかといふ問」に対して、「第一は、科学者の立場に於て飽くまでも真理の探究に邁進されたいといふこと」「第二の点は自然科学者に自己の立場そのものの反省がしてもらひ度いこと」と「希望する」と述べている。これは彼自身のものであつたに違いない（「自然科学乃至自然科学者に対して何を要求するか」全⑤二四一—三頁。ただし未掲載）。

ただし、九鬼周造の「哲学」は表立った真理の主張ではなく、体験からの理知その全体へともいえる運動である。「人間と実存」一九三九（昭和十四）年刊行において、「哲学思索は実存的体験と批判的考察と形而上学的帰趣趣との統一において成立する全体的哲学思索でなければならぬ」と述べ（二 実存哲学・全③九一頁）、それが「人間学」ともなり「人間の本质についての、また本質的構成についての、基礎学である」とする（同上九三頁）。つまり、思考が

体験の中から批判をもちより形而上学な我汝や物事との関係をもつ、その統一・全体の成立が哲学である。その基礎的な本質を持ちながら、それをより（全体へと）構成しているのが人間でありその理知だ、ということになる。

いま体験からの・本質的構成についての基礎といったが、構成の際の「体験」が身体的な「会得」ともいわれ、哲学は会得を繰り返す中でその本質を見出す論理的判断、それが哲学の合理主義的な運命だ、という——「哲学は」飽くまでも会得としての会得に存してゐる。要するに哲学にとつて論理的判断は存在会得の媒介者として哲学の独性を構造するものである。それ故に哲学はその本質に於て何等かの意味で合理主義であることに運命づけられてゐる（四哲学私見・全③一〇八頁）。その「全体」が「存在一般の根源」ともいわれ、「哲学」はその「根源」に、科学は（全体ではない）「断片的」「仮定」だという（同一〇九頁）。ただ、全体・根源といったとき、九鬼は哲学ながら「私見」とも称している。それについてはまた見るが、かかる本質的な全体は、九鬼周造の哲学史把握、クザールヌス（一四〇一—一四六四）解釈にもどうも関係する。

クザールヌスでは、無限な神が有限な個体に到ることで、

神が可能のまま在る。

Cusanus が試みたことは有限な個体的なものを到る処無限なもの展望の下に見ることである。また根本的な現実の反封契機を無限なものへうつり行くことによつて止揚することである。また一切の事物が絶対的に於て統一されてゐることを或度まで理解することである。これらのことが試みられた。後に Hegel によつて遂行された形而上学的課題が与へられた。反対が神にあつて一となることの存在論的必然性が証明されたわけである。従つて神は最大のもので最小のものである。絶対的極大（maximum）でまた絶対的極小（minimum）である。また神にあつては可能性と現実性、本質（essentia）と存在（existentia）とは合一する。神は同時に posse ども esse どもある。神は possesit（posse + est）可能がそのまま在る、能在）である。（西洋近世哲学史稿（上）全⑥十三頁）

この考え・把握から、九鬼周造は「無知の知」と訳すは不当。むしろ「知の無知」といい（同註十四頁）、その

「Dedocta ignorantia.2）「知識のある無知に就く」（一四四〇）」において（同二二頁）「有限者の中に絶対的無限者へ向ふ強い傾向が提へられてゐる」（同十七頁）とする。いわばどこまでも「知識」前提のもとでの無知・謙虚なる自分の無限の神への「意志」が強調されている。がそこで神また世界について包括からのそれぞれの展開だともいわれる。

世界を見るのに神的なものから遠ざかつてゐる距離や反対といふ点に於て見るよりもむしろ神の全能の直接的証拠として世界を見る。宇宙は *explicatio dei* (*apparatio dei*) 「神の展開」である。無限者は諸反対の包括（含蓄 *complicatio*）である。無限者にあつて包含的に統一され結合されてゐるものが、宇宙にあつては展開されて放れ放れに叙べられてゐる。（同十八頁）

その包括は、神の内在でもあり、それが愛とともに先の第一の、「実存」にも繋がっている。とはいへ、神が表れるのは実存にとってすこし後のことのようにだ。

『人間と実存』

実存について。すでに『人間と実存』一九三九（昭和十四）年の「二 実存哲学」に触れた。が、前節でも見たが『偶然性の問題』一九三五（昭和十）年「結語」で「実存」があった。さら遡つて一九三三（昭和八）年三月「実存の哲学」がある。これが、その「二 実存哲学」になつたのである。

この一九三三年三月「実存の哲学」論文は、『岩波講座哲学第八巻 現代の哲学』に所収つまり「現代の哲学」を示す刊の八番目「実存の哲学」（九鬼周造）で、九番目「新スコラ哲学」（岩下壮一）の前である。九鬼は当時、自分の「実存の哲学」をただ紹介ではなく、はつきり論じようと考へていたに違いない。

その「実存の哲学」論文は、前編「実存の哲学」後編「実存の哲学の一例、ハイデッガーの哲学」であつた。その前・後二つが、一九三九（昭和十四）年九月『人間と実存』刊に収録され、当著の章立てで、「一 人間学とは何か、二 実存哲学、三 人生観、四 哲学私見、五 偶然の諸相、六 驚きの情と偶然性、七 形而上学的時間、八 ハイデッガーの哲学、九 日本的性格」に対して、先の前編

が「の」を消して二に、後編は「実存の哲学の一例」という前提を消してまた内容を膨らまして八に、入れたわけである。

これはどういうことだろうか。これは九鬼周造にとつての、実存また哲学といったものの様相また位置に関わつてくる。一九三三年「実存の哲学」では、付記があり、後で八に入れたハイデガーの哲学についてこう述べている。

一体、ハイデッガーの哲学を述べたのは実存の哲学の単に一例としてに過ぎない。但し有力な一例であることは否むことが出来ない。実存の哲学とは実存に関する哲学ではない。実存に由る哲学である。各々の実存者に各々の実存の哲学が可能でなければならぬ。(全③四三九頁・付点は原文にあり、ただし。点)

先に九鬼は紹介ではない、と言つたがむろんそれだけではない。上の記述では、実存の哲学は、実存についての「関する」哲学ではない。人がみずから体得し根拠とする「由る」実存、その哲学だ、という。だとすると、実存にあるては各々それぞれが哲学として認知していることになる。

ベルクソンもハイデガーも各々であり日本的性格もそうである。あたかも「一者」を根本的な実存としてその「分化」からの実存、その多元的宇宙を見出すかのようである。少なくとも、九鬼周造は、いわば前提あつてその後の人々だと考えていたのだろう。

九鬼は、フランス哲学においてベルクソンに先立ち、ブートルーを強調する。このあたりを、伊藤邦武氏は『九鬼周造と輪廻のメタフィジクス』(二〇一四年七月)で生きた構想力の運動として諸々の輪廻説との類比を述べ、「九鬼周造とブートルーの偶然論」『理想』六九八号(二〇一七年八月)で、九鬼について当時見落とされがちだがブートルーがいてその偶然性論がトマスの調和の哲学を逸脱する面があり、九鬼が関心を持っていたことを指摘している。このあたりは、九鬼周造に学びまた実際に九鬼のブートルー『自然法則の偶然性』購読に参加し(一九三〇「昭和五年」年)、その訳を刊行一九四五年、さらに立論した野田又夫の議論を辿る必要があるだろう。九鬼周造が、トマスの哲学からの「逸脱」なのか、「倒逆的な基礎づけ」なのか、課題が残っている。

*

『人間と実存』（一九三九年）により入ってみる（全③五〇―二〇頁、後頁数のみ）。先に述べた九の章立てのうち、「二 実存哲学」では、そのうちに「三 実存」があり、自分の可能性に対するみずからの現実化だ、そこに自己があり決定がある、それが実存だ、という。

可能的存在に対して現実的存在を実存と云つてもよい。然るに実存の意味が最も顕著にあらはれてゐるのは人間存在においてである。人間存在にあつては存在の仕方がみづからによつて決定されると共にその決定について自覚されてゐるのである。人間存在は存在そのものを自覚的に支配してゐる。如何に存在するかに対する自覚的決定力を有つてゐる。従つてまた各々の人間存在はその各々の独自の在り方を有つてゐる。個体の意味は人間存在にあつて最も角度を鋭くしてゐる。人間は現実的存在すなはち実存を本当の意味で自己のものとして創造する。それ故に人間存在が勝義の「実存」である。（三二 実存③七六）

しかも、それがたんに「個体的自的」ではない。「開放」

されたもので互いに有し、意味をもつて社会・世界を超越とともに「育てている」という。

ここにいふ個体とはモノダの有つてゐる原本の意味である。モノダが窓を有たぬのは窓を有つ必要がないからである。モノダは開け放しである。……内であると共に外である。モノダとしての個体はそれ自身において世界を有し他のモノダを有してゐる。自的個体はそれ自身において超越性を有し社会性を有してゐる。（二一三 実存③七六）

そこに生命があるが、それは単なる生命の連鎖ではない。悩みながらの奥底からの決定であり、その意味で普遍であり関係する社会的な個なのである。

単なる生命は決定の連鎖に過ぎぬ。すべてが闇黒の中におのづから決定される。……それに反して実存とは選択と決定のために自覚の奥底にみづから悩むことである。各瞬間毎に如何に死ぬか如何に生きるかに徹底的に迷ひぬくことである。実存を普遍の見地から見れば

ば普遍にして個体なる具体的普遍の原理であると云へよう。(三) 実存③八二)

この「実存」の在り方を、生命からの形成であり、原理の自覚だ、その限界を立てよ、という。

実存を生命の見地から見れば自己の中に形成原理とその原理の自覚とを有する生命であると云へよう。実存の意味を理解するためには、一方に普遍的抽象に対し、他方に生命に対して、実存の限界を立てることが肝要である。(二) 三 実存③八三)

それは九鬼周造にとって「私」となり「神」となっている(三) 人生観③九五―一〇五)。また彼は、それを愛とするが原罪は見ない。その意味では、生を強調する傾向がよい。また包容的である。ただし、「私の考え」に現れる神だが――。

私の考へてゐる神とは人間の行為を傍観して人間に賞罰を与へるやうな神ではない。人間全体と共に悲しみ

人間全体と共に喜ぶ、人間全膽の中に住む神、人間即神である。神の性格は無限の愛でなければならぬ。甲を愛し非甲を疎んずるやうな神は神の名に相応しくない。神は有るが儘の一切の人間を同じ愛をもつて抱く慈父のやうなものでなければならぬ。悔改めなければ赦せないやうな神は本當の神ではない。神は裁判官と道学者とから最も遠く離れたものである。神は牢獄に繋がれた無産者の溜息に人間の苦しみを呼吸するでもあらう。神はともし火の蔭に媚を売る不幸な女達の紅い唇に人間の憐みを吸ふでもあらう。神のアガベはエロスをも包容する大きさと広さとを有つてゐなければならぬ。神の愛はなまぬるい愛情ではない。燃えるやうな情熱である。(全③一〇二頁)

以上のいわば全体的な「神のアガベはエロスを包容する、燃えるやうな情熱」を述べたあと、知性を論じて、「神はまた無限の知である。有限な人間は各々自己の視点から他を見ることより知らない。……視点は無数にあり、見解も無数にある。視点や見解の相対性を認識するところに神の絶対知がある」(③一〇三頁)と、相対性を認識する包括す

る如き「神の絶対知」また「無限の力」をとらえ、さらに、

辿らず別稿にゆずるが、最後の六の結びの段落は次である。

神はまた無限の力である……〔人間の種々の価値をめぐる〕対立も単なる契機として一者の中に包摂されてゐる。……神の無限力を信ずる……この信仰と共に生に対する希望の光も生じてくるのである。(同上)

と、「力」に關係しては「一者」「信仰」「希望」が述べられる。また、「最高善とは神の愛と知と力との合体したものにほかならない」そこに「最も深い内包と最も広い外延をもつ生」を述べ、「最大多数の最大幸福とは一切の人間が最高善を享樂することを意味してゐる」と結論する(同上)。これは当時の厳格主義への違う気持ちがあつたのは、と考えられる。

「偶像化の論理」と超越・根源は

遡ることになるが、九鬼周造自身においては、「偶像性」の直後、「偶像化の論理」執筆稿がある(全②三三三―七四)。そこでは各地宗教がより出て来る。この本文では、いくつもの世界観がいわば多元的に出て来る。いま詳細に

偶然性の哲学は頑迷な凝結を澆刺たる生動へかへすのである。現実を靜的に把握することなく、眞の意味に於て、動的に肯定するのである。不動で冷却した所与を、温ため動かすのである。事物を *sub specie contingentiae* 「永遠の相の下に」に見ることは、謂はば神の認識へ高踏することである。枯硬の靜の中に蕩揺の動を目撃し、措定された現実の裏に無限の可能を看破するのが偶然性の哲学の核心でなければならぬ。さうして、無限の可能を背景とする現実に、それが他の可能と絶縁して与へられたものなるが故に、他の可能よりも一層多くの愛を集中させ得るならば、または、他のより良き可能性を同顧することによって、現実に到する愛を将来し得るならば、何の役にも立たぬと考へた偶然性の認識が、或は思ひがけぬ役をしないとも限らぬ。いづれにしても、偶然性の認識は具体的全体の立場に於て、謂はば神の立場に於て、高さよりなされる認識である。(全②三七三頁)

「偶然性の認識は具体的全体の立場に於て、謂はば神の立場に於て、高きよりなされる認識である。」では、「具体的全体の立場」＝「神の立場」とは何だろうか。

九鬼周造はいろいろな哲学者・思想家・宗教者（経典）を知っているが、ほとんど直接知った仏独哲学者で影響をかなり持った人としてブートルー（二八四五―一九二二）、ベルクソン（一八五九―一九四二）、ハイデガー（一八八九―一九七六）がいた。ブートルーはトマスの的でありながらデカルト論者であった。九鬼はその仕組み乗り越えたという（伊藤邦武）。ただ、九鬼周造は、世界観的にはベルクソン、ハイデガーまた東洋で、そこにより生命（母性）を見出す、そうでありながら実存的にはトマスの「撰理」だったのでは、と私には思える。

このあたりは、九鬼周造にとって、「エクスタシス」が何だったか、という問題となり、彼が共感するオスカー・ベッカーからの「垂直」論がなにか、といった問題になる。大木英夫『偶然性と宗教』（一九八一）、坂部恵『不在の歌』（一九九〇）、田中久文『九鬼周造』（一九九二、二〇二二）、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』（二〇一六）などととも、別稿で議論したい。

（東京大学名誉教授）

註

（1）一三五頁。周辺化し排除することででの男性的な一体化が大学・町や祭典にとって一方的で異常なことを、「カフエーとダンス」「ダンスホール禁止について」⑤一七六一―一八九頁が記している。未発表随筆だが九鬼の本心と国民精神批判がみえてくる。

（2）七〇五頁。シェリングはここだけでなく、何度か「結論」にも出て来て、九鬼にとって偶然論においてとても重要だったことが分かる。橋本崇『偶然性と神話』一九九八年、第二章が参考になる。ただ、「九鬼が「偶然性の形而上学」であったのに対して、シェリングの積極哲学が偶然性を現実性から照らす「現実性の形而上学」である」という指摘は（七九頁）、偶然論以外ないし以上の九鬼の発言をみると変わってくるのではないか。