

# 九鬼周造における内在と超越

板垣哲夫  
(日本史学)

本論文は九鬼周造の思想の全体を、内在と超越との関係を解明の視座として追究しようとするものである。論述の順序として、より基底的のレベルからより表層のレベルへ論述を進める。すなわち様相(一)、時間、空間(二)、文化(三)、「いき」——文化としての性(四)の順に論述する。<sup>1)</sup>

## 一 様相

九鬼周造の哲学は、認識の解明を志向する認識論ではなく、存在の解明を志向する存在論である。また存在の解明を、存在のありかたである様相(必然性、偶然性、可能性、不可能性、現実性、非現実性)の検討により遂行しようとしている。この六つの様相相互の関係を明らかにしようとするのである。また有と無との関係のうちにこれらの様相相互の関係を見出そうとしている。

S・キルケゴールに引照しつつ、現実性の自覚である「実存」と

九鬼周造における内在と超越——板垣

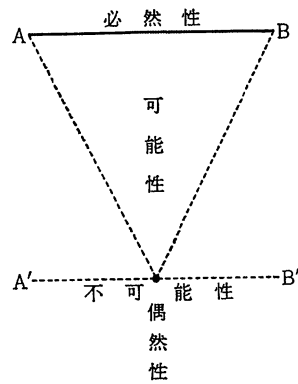
可能性とを峻別している。

「キルケゴールは……「実存」を「抽象」に対立させてゐる。すなはち「人間の実存」を「思惟の抽象」に対立させてゐる。抽象的思惟は永遠の相の下にあるものである。それに反して実存者は永遠と時間との結合として実存しなければならぬのである。思惟の抽象は特定の或ものを度外視するが、実存するものはその特定の或ものである。抽象は純粹存在の可想的媒質の中に構成されるが、実存は情熱を伴はない場合はない。人間として実存することの中には勝義において行為するといふことが含まれてゐる。一か他かといふことが情熱をもつて決定されるのである。若しも実存を除き去るならば、一か他かといふことは無くなつてしまふ。実存にあつて一か他かといふことを除き去るならば、実存を除き去ることを意味するのである。抽象は無関心であるが、実存に実存者の最高の関心である。……なほ固

より、抽象も一般に現実を取扱ふ。しかし抽象が現実を把握する場合には本當の現実ではない。間違つた現実である。なぜならばその場合に媒介をするものは現実性ではなくて可能性であるからである。抽象が現実を捕へることが出来るのは、現実を無くしてしまふことによるのである。そして現実を無くすとは現実性を可能性に変ずることである。現実性に関して抽象の言葉で抽象の範囲で語られる一切のことは、可能性の範囲内で語られるのである。実存者が単に知るのみでない唯一の現実が彼れがそこに在るといふ彼れ自身の現実である。そしてこの現実が彼れの絶対的の関心である。抽象は彼れに無関心であれと要求するが、人間性は彼れに無限に実存に関心を有つことを要求するのである」（「実存哲学」39年『全3』八三〜八四頁）

「思惟の抽象」が「特定の或もの」を除外することにより、現実性を可能性に変えてしまふとしている。「実存」は現実性の自覚であり、可能性に対立させられているのである。さらに、「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」としている（「実存哲学」39年『全3』七六頁）。

次図について以下のように説明し、現実性、非現実性、可能性、不可能性、必然性、偶然性の関係を提示している。



「偶然性は、不可能性を表はす直線内に於てその一点であると同時に、可能性を表はすと同時に、可能性を表現する。偶然性は虚無であると共に実在である。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ふ力である。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」に与へ「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のである。必然性と不可能性とを同じ長さの横線 AB と A'B' とを以て表はしたのは、両者に共通の確証性を象徴するためである。それに反して偶然性と可能性とが一点より発してその極限に於て初めて AB の二点に合するのは偶然性と可能性とに共通の問題性を象徴するためである。偶然性の一点と必然性の直線とを黒く太く描いたのは両者に共通の現実性を表象するためであり、可能性と不可能性とを点線で書いたのは

両者に共通の非現実性を表現するためである。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、自己の正当なる実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」（『偶然性の問題』35年『全2』一八七―一八八頁）

不可能性のうちに「極微の可能性」を捉える偶然性において現実性は発生し、必然性へと発展していく。他方非現実性は不可能性と可能性とを包摂している選択肢である。現実性は、非現実性における複数の選択肢のうちから一つの選択肢が偶然選択され、決断されることにおいて発生するのである。偶然性におけるこの決断を、人間が内在することになる「世界」、「社会」への超越としてとらえてゐると考えられる（内在を把握している超越）。

「自己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。世界を有たぬ自己的個体、社会を有たぬ自己的個体といふものは考へられぬ。そして個体は世界を有ち社会を有つと共

に普遍の一様性の中へ没し去らないものでなければならぬ。のみならず、抽象的普遍へ随ふことなきために、個体は世界を有ち社会を有つのである。世界なき、社会なき「主観」は普遍的抽象性の中に死んでゐるものである。如何に世界を有ち如何に社会を有つかに個体の個性性が発現するのである」（「実存哲学」39年『全3』七六―七七頁）

「社会なき「主観」における「普遍的抽象性」への「死」とは、「社会」への超越から離反している、「普遍的抽象性」への内在である。

偶然性におけるこの決断を、M・ハイデガーに引照しつつ、「決意性」としてとらえている。「決意性にあつては、現存在にとつて彼れの最も自己的な存在可能が問題の要点である。またその存在可能は投げられた存在可能として或る一定の事実的な諸可能性に向つてのみ自己を投げ企てることが出来るのである。そしてこの決意性のうちにその都度見られる「現」がいはゆる状況(Situation)である。状況なるものは決意性に根ざしてゐる。決意性にあつて初めて状況が生ずるのである。偶然も決意性のみ偶然するのである」（「ハイデッガーの哲学」39年『全3』二三八頁）。現存在は「或る一定の事実的な諸可能性」（内在）に対して「自己を投げ企てる」（「決意性」）（超越）（内在を把握している超越）のである。「状況」

は「決意性」に先立つてあるものではなく、「決意性」（超越）が把握しているところの内在である。また「決意性」による「状況」の把握は「偶然」である。

「存在が本質を規定することの意味について更に考へて見なければならぬ。存在が本質を規定するといふ場合は、結局は個体的存在が個体的本質を規定することであるが、それは既に云つたやうに、個体の現実的存在が瞬間瞬間に個体的本質を規定して行くことである。そのためには個体的本質は単なる連続であることは出来ない。現実的存在が個体的本質を規定するといふことが単なる言葉でなく實在性を有つてゐる限りは、個体的本質は「非連続の連続」といふ形を取つて来なければならぬ。また個体的本質は「瞬間に死し瞬間に生れる」といふやうにも云はれ得るのである。そして存在が本質を規定する仕方は「飛躍的」であるといふことも出来る。すなはち存在が本質を規定する機能は一か他かを決定するといふ選択の形で現はれる。選択は自覚によつて初めて真の意味の選択となる。「実存」が「自覚存在」とも云はれるのはそのためである。単なる生命といふやうなものにあつては、存在が本質を規定するといふことの真の意味は成立しない。生物に見られる因果的または目的的决定は選択の前に悩む自覚存在と同一ではない。単なる生物の個体

的本質は真の非連続の連続ではない。従つて真の意味の個体的本質とか個体的存在とかいふことは単なる生物にあつては云ふことが出来ない筈である。その意味において、単なる生命は普遍的本質の普遍性抽象性を分有してゐる。……要するに普遍的抽象は決定さるべき何ものをも有つてゐない。またはすべてが自明でおのづから決定してゐる。単なる生命は決定の連鎖に過ぎぬ。すべてが闇黒の中からおのづから決定される。論理必然性と自然必然性とは必然性を共有してゐる。選択の余地を有たぬといふ必然性を共有してゐる」（「実存哲学」39年『全3』八一―八二頁）

人間において最も本源的なものとして見出すことができる実存は、存在（超越）が本質（内在）を「瞬間瞬間」に規定していくことであり、「非連続」（超越）の「連続」（内在）であり、「飛躍的」（超越）である（内在を把握している超越）。他方生物一般のありかたは、決定、選択（超越）をなすことがない「普遍的抽象性」、「必然性」（超越から離反している内在）である。

九鬼は現実性の根底に有（「實在性」）をとらえ、非現実性の根底に無（「虚無性」）をとらえていると考えられる。

「甲でないこともあり得るのに甲である偶然性は、有と無との境界線に危く立脚する極限的存在にはかならない。可能性は現

実性を有たない非現実であるが、必然性への動向を具備してゐる限り、有の色彩の濃いものである。可能性は実在性の次元にあつて必然性と大小対当の関係に立つものである。それに反して、偶然性は現実性を有しながら、不可能性に近接する限り、無を満喫してゐるものである。偶然性は虚無性の次元にあつて不可能性と大小対当の関係に立つものである。……必然性は有の領域を完全に占めたものである。可能性は「可能的存在」すなはち「生成可能性」として有に面して立ち、偶然性は「反対可能性」すなはち「可能的非存在」として無に面して立つてゐる。理論に実践に、常に必然性を把持する者は無を自覚することが少ないであろう。可能性の追求にのみ心を砕く者は、単に「欠如」として概念的に無を知る場合が多いであろう。それに反して偶然性を目撃する官能を有つ者は無を原的に直観するのである。偶然に伴ふ驚異は、無を有の背景とし無より有への推移につき、有より無への転歩につき、その理由が問はれるとき、問そのものを動かす情緒である。偶然は無の可能を意味する。不可能性を無の中核から拉し来つて有に接触せしめる逆説を敢てするのも偶然性である」（『偶然性の問題』35年『全2』二四六〜二四七頁）

有が内在であるのに対し、無は超越である。無を排除し、有を全

九鬼周造における内在と超越——板垣

うしている必然性は、超越から離反している内在である。有を全うしようとしながら、無を排除しきれない可能性は、超越を把捉している内在である。無のうちにあるながら、有に触れている偶然性は、内在を把捉している超越である。有を排除し、無を全うしている不可能性は、内在から離反している超越である。九鬼は、無から有が発生するところの偶然性を、有と無との関係の中核としてとらえていると考えられる。超越（無）による内在（有）の把捉（偶然性）において、無から有が発生し、可能性、必然性へと有が増大していくとみていると考えられる。

不可能性（内在から離反している超越）、偶然性（内在を把捉している超越）、可能性（超越を把捉している内在）、必然性（超越から離反している内在）の順に、内在（有）が増大しているのであり、逆の順に超越（無）が増大しているのである。現実性の根底に有をとらえているのであるから、現実性は内在であり、非現実性の根底に無をとらえているのであるから、非現実性は超越である。現実性である必然性（超越から離反している内在）、偶然性（内在を把捉している超越）のいずれも内在を含み、非現実性である可能性（超越を把捉している内在）、不可能性（内在から離反している超越）のいずれも超越を含んでいる。

M・ハイデガーは現存在のありかたを、自己の根拠を設定するこ

とがない被投的存在の無として、そのつど特定の一つの可能性を選択し、他の可能性を選択することができないという無として、さらに、原本的ではない類落という無としてとらえ、この現存在における無を有限性としている（「ハイデッガーの哲学」39年『全3』二三五〜二三七頁）。ハイデッガーにおけるこの無は有限性としてとらえられる限りにおいて、有を包摂する無であり、九鬼は、ハイデッガーにおけるこのような無を、ハイデッガーのように可能性としてとらえるのではなく、偶然性としてとらえなおそうとして考えると考えられる。

必然性とは、「自己のうちに存在の理由を有し、与へられた自己が与へられたままの自己を保持することであるとし、「自己同一」、すなわち「甲は甲である」といふ同一律」が必然性の根底であるとしている（『偶然性の問題』35年『全2』二二〜二三頁）。他の存在者へ超越することなく（超越から離反）、自己のうちに内在している（超越から離反している内在）のである。

「偶然性の核心的意味は「甲は甲である」といふ同一律の必然性を否定する甲と己との邂逅、すなはち異つた二元の接触である」としている（「偶然性（博士論文）」32年『全2』三〇一頁）。定言的偶然においては本質的徴表と非本質的徴表の邂逅であり、仮説的偶然においては二つの仮説的必然の系列の邂逅である。偶然性にお

る「異つた二元の接触」とは超越であり、内在する一つの「元」から他の「元」への超越であり、内在を把握している超越である。

さらに、「必然性が同一者の同一性の様相的言表であつたに反して、偶然性とは一者に対する他者の二元性の様相的言表にほかならない。必然性は「我は我である」といふ主張に基いてゐる。「我」に対して「汝」が指定されるところに偶然性があるのである。必然性に終始する者は予め無宇宙論へ到着することを覚悟してゐなければならぬ。それに反して偶然性を原理として容認する者は「我」と「汝」による社会性の構成によつて具体的現実の把握を可能にする地盤を踏みしめてゐるのである」、としている（「偶然の諸相」36年『全3』一二四頁）。「我」における実存から「汝」における実存への超越（内在を把握している超越）として偶然性をとらえている。偶然性は根底的には人間の実存における様相であるとしているのである。「社会性」は、人間の实存における偶然的「邂逅」において構成されているとしているのである。宇宙、社会を必然性としてのみとらえようとするとはかえつて「具体的現実」を喪失することになる（「無宇宙論」としてゐる）。

可能性の時間性は未来であり、必然性の時間性は過去であり、偶然性の時間性は現在であるとし、さらに次のように述べている。

「現実としての現在性は「正視」さるべきものであるに反して、

可能性の有つ未来性と、必然性の有つ過去性とは、現在の現実性に立つ者が右と左へ「斜視」することによつてはじめて視圈に入れることの出来るものである。偶然性の時間性的優位もそこから帰結する。……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必然を斜視する場合が考へられるのである。……正視され得る様相は一点に於て現在する偶然性だけしかない。……体験の直接性にあつては、偶然は、正視態として、直態として、現在に位置を有つ限り、時間性的優位を占めたものである。また瞬間としての永遠の現在の鼓動にほかならないものである」（『偶然性の問題』35年『全2』二〇九〜二二三頁）

「根源的一次的」の「原始的事実」とは、「現在」において、「現実」としての「偶然」を「正視することであるとし、そこから派生的に、「未来」における「可能」の「斜視」、「過去」における「必然」の「斜視」が生じてくるとしてるのである。偶然性における、内在（有、現実性）を把握している超越（無、非現実性）が「根源的一次的」であるとされているのであり、無からの有の発生、非現実性からの現実性の発生を「根源的一次的」ととらえているのである。

九鬼周造における内在と超越——板垣

九鬼は偶然を(1)定言的偶然、(2)仮説的偶然、(3)離接的偶然の三つに分類している。定言的偶然とは、概念における非本質的徴表の、概念に対する関係としての偶然である。例えば三角形という概念の非本質的徴表である、角が直角であるということの、三角形に対する関係は定言的偶然である。これに対し、三角形の本質的徴表である、三つの線に囲まれた面の一部ということの、三角形に対する関係は定言的偶然である。仮説的偶然には理由的偶然、因果的偶然、目的的偶然が属す。理由と帰結との必然的關係である理由的偶然に対し、この必然的關係が欠如している関係である理由的偶然が対置され、原因と結果との必然的關係である因果的必然に対し、この必然的關係が欠如している因果的偶然が対置され、目的と手段との必然的關係である目的的必然に対し、この必然的關係が欠如している目的的偶然が対置されている。離接的偶然とは、全体のうちの部分（離接肢）は他の部分を想定しており、他の部分でもありうるという偶然である。例えば液体としての水は、固体でも気体でもありうるという離接的偶然である。これに対し、全ての部分の全体は絶対的な必然（離接的必然）である。（『偶然性の問題』35年『全2』一二〜一五頁、一九〜二〇頁、四五〜四八頁、六三頁、一四九〜一五〇頁）

定言的偶然を、概念に対する「個物」、「一般概念」に対する「例

外」、「体系に対する孤立的事実」としてとらえ、さらに「一般概念」と「個物」との関係について、「例外を許容する一般概念は固定的静的なものではなくて、生成動的のものとして寧ろ一般概念への動向を意味してゐる」、「この種の一般概念は限定判断の普遍性、すなはち既成的普遍性を有つたものではなくて、反省判断の普遍性、すなはち課題的普遍性を有つたものであると云つてもよい」、「一般概念と個物との間には動きがある」、としている（『偶然性の問題』35年『全2』三〇頁、四〇頁）。「限定判断」とは、個別の事実を既成の法則のうちに統合していく判断であり、「反省判断」とは、既成の法則のうちに統合できない例外的事実をも統合する新たな法則を発見していく判断である。「一般概念」に統合しえない「個物」、「例外」を発見していこうとする志向（内在を把握している超越）と、「個物」、「例外」を「一般概念」のうちに統合していこうとする志向（超越を把握している内在）とが対抗的でありながら、相互に促進しあっているのである。あらゆる存在者のうち人間が、自己の「個物」性、「例外」性について際立って自覚的であり、この自覚において前者の志向が遂行されるが、この自覚はさらに、人間における自己の現実性の自覚である実存のうちにおいて遂行される（内在を把握している超越）のである。<sup>2)</sup>

理由的偶然を理由的消極的偶然（理由帰結関係の欠如）と理由的

積極的偶然（複数の事象の間に理由帰結関係以外の関係がある）に分類し、因果的偶然を因果的消極的偶然（原因結果関係の欠如）と因果的積極的偶然（複数の事象の間に原因結果関係以外の関係がある）に分類し、目的的偶然を目的的消極的偶然（目的手段関係の欠如）と目的的積極的偶然（複数の事象の間に目的手段関係以外の関係がある）に分類している（『偶然性の問題』35年『全2』四八頁、五四頁、五五〜五六頁、七六〜七七頁、一一〇〜一一一頁）。理由的消極的偶然、因果的消極的偶然、目的的消極的偶然は、内在から離反している超越（この、内在から離反している超越における超越は理由帰結関係、原因結果関係、目的手段関係の欠如）であり、理由的積極的偶然、因果的積極的偶然、目的的積極的偶然は、内在（複数の事象の間にある、理由帰結関係、原因結果関係、目的手段関係以外の関係）を把握している超越（理由帰結関係、原因結果関係、目的手段関係の欠如）である。

さらに消極的偶然の根底に積極的偶然があることを指摘している。

「理由的消極的偶然の根底には理由的積極的偶然が潜んでゐる。

曩に、理由なく「偶然に真理の中へ落ちる」場合を消極的偶然の例として挙げた。その場合、理由の非存在が消極的に目撃されてゐるのであるが、「真理の中へ落ちる」といふ以上はそこに何等かの相対性が潜んでゐなければならない。即ち一方には



真理の認識といふ理由帰結の必然的關係の系列があり、他方には肯定否定の自由意志の必然的關係の系列があつて、両系列間に必然的ならざる相對的關係が成立する限りに於て、真理が積極的偶然として浮出てゐるのである。……（以下、目的消極的偶然の根底に目的積極的偶然があることの指摘―引用者）例へば澄んだ水が人の姿を写す目的で作られてゐないやうに眼は対象を眺める目的のために作られてゐるのではないと主張する以上は、眼の構造と機能とに關して何等か目的なき目的が積極的に把握されて、その上でその目的なき目的は何に起因するかといふに、二つ或はそれ以上の多くの因果的諸系列間の偶然的相對的關係に基くものと考へなければならぬ。……（以下、因果的消極的偶然の根底に因果的積極的偶然があることを指摘―引用者）偶然誤差にあつては、大氣の不測の變化とか器械の突然的な微細な變化とかが積極的相對的偶然を形成してゐる。偶然發生にあつては、無生物から生物が發生するためには、地球生成の歴史の或る時期に於て物質と外圍の狀況との間に何等かの因果的積極的偶然が成立したことを想定してゐる。偶然變異にあつても、遺傳質に起る變化は、一方に生物体と他方に温度光線其他との間に何等かの積極的相對的偶然の存在を認めてゐる（『偶然性の問題』35年『全2』一一七―一九頁）

九鬼周造における内在と超越——板垣

消極的偶然（内在から離反している超越）の根底が積極的偶然（内在を把握している超越）であることは、偶然性が、内在を把握している超越であることと一致しているのである。

目的積極的偶然において、複数の事象の間にある、目的手段關係以外の關係のうちに、目的手段關係が潜在していることを指摘している。

「目的積極的偶然は例へば樹木を植ゑるために穴を掘つてゐると地中から宝が出て来たといふやうな場合である。樹木を植ゑることが目的で、宝を得ることは目的の中に含まれてゐなかつたから、宝を得たことを偶然といふのである。一方に、植木屋が地を掘つて樹木を植ゑる行動の系列と、他方に、盜賊が地中に宝を隠匿した行動の系列とがあつて、その各々獨立した両系列間に目的性以外の何等か積極的な關係が立てられたのである。

……この場合、積極的に目撃されるものは何であるかといふに、目的として立てられはしなかつたが、しかも目的たり得べきやうなものである。目的積極的偶然には特に一種の「目的ならぬ目的」が強い陰影を投げかけてゐるのが常である。植木屋にとつて宝は「目的ならぬ目的」である。目的として目指されはしなかつたが、しかも地を掘ることの目的でもあり得たや

うなものである」（「偶然の諸相」36年『全3』一三〇〜一三一頁）

植木屋が、宝を獲得するという目的のために、その手段として地を掘ったという必然的關係が潜在しているのである。目的積極的偶然是目的必然を潜在させているのである。さらに次のように述べている。

「幾つかの選言的可能性の一つが実現される場合、即ち幾つかの選言肢の一つが措定される場合、如何なる可能性、即ち如何なる選言肢が特に偶然と考へられるかと云ふに、措定に何等かの合目的性が想像される場合、即ち可能性の措定が何等かの価値と關係する場合である。換言すれば、偶然が偶然でない様な場合である。Aristotelesは……其例として、或る債権者が散歩に出で、思ひがけなく債務者に出逢つて金の払戻しを受けたといふ場合を挙げて居る。武者小路氏の小説『その妹』の中に「あの日あなたの処へ行つたのは偶然とは思へない気がします」（七二頁）といふ言葉があるが、「偶然とは思へない」といふことが偶然性の一つの特色である。夏目漱石の『こころ』の中にも「それがまた偶然なのか、故意なのか、私には解らない」（一五一頁）と云ふ言葉がある。「偶然なのか、故意なのか解らない」ところに偶然性の特色がある。即ち、現実と現実との関

係が、可能性の領域内で何等か本質的關係を有つて居るが如く感じられる場合である。換言すれば可能性の事實的自己措定が何等か必然的なるが如き形をとる場合である。故に、偶然性の形而上の意味の中には自己否定の下に自己を肯定するといふことが含まれてゐる」（「偶然性（講演）」29年『全2』三三五〜三三六頁）

目的偶然是目的必然（「合目的性」、「何等かの価値と關係する」、「故意」、「本質的關係」、「自己を肯定」）への志向を内蔵しているのである。目的偶然における、内在を把握している超越の内在のうちに、目的必然の、超越から離反している内在への志向を内蔵していると考へられるのである。

「街上或る地点で甲の男と乙の男とが出逢つた場合、甲は甲を、甲は甲を原因とし、乙は乙を、乙は乙を原因とし、甲と乙とがSを共通の原因にもつてゐると考へよう。さうすれば甲と乙との邂逅は厳密なる意味で偶然とは云へない。然るにS自身はまたMとNとの交叉点を意味してゐる。そこに偶然の余地がある。しかしそのMを含むMM'の因果系列と、Nを含むNN'の因果系列とは、更に共通の原因としてTをもつと考へることができ。然るにそのTもまた一の因果系列と他の因果系列との交叉点を意味してゐる。そこに偶然の余地がある。しかしその

二系列にはまた共通の原因があると考へ得る。かくして我々は  $x$  に遡る。この  $x$  とは果して如何なるものであらうか。

我々は経験の領域にあつて全面的に必然性の支配を仮定しつつ、理念としての  $x$  を「無窮」に追うたのである。しかしながら我々が「無限」の彼方に理念を捉へ得たとき、その理念は「原始偶然」であることを知らなければならない（『偶然性の問題』35年『全2』一四六頁）

個物における定言的偶然（例えば四葉のクローバー。ほとんど常に見出される三葉のクローバーが定言的必然）は仮説的必然的に生じる（例えば、若葉の時に傷を受けた結果として）。しかしこの仮説的必然は、仮説的偶然である、甲（烈風が吹くという事態）と乙（若葉が芽生えたという事態）との邂逅において生じる。この後は引用文の仮説的必然の系列を遡り、甲 $\downarrow$ 甲' $\downarrow$ 甲''、乙 $\downarrow$ 乙' $\downarrow$ 乙''、甲 $\cdot$ 乙' $\downarrow$ Sとなる（引用文においては因果的必然であるが、仮説的必然全体に拡張すべきである）。SはMとNとの邂逅（仮説的偶然）において生じる。さらにM $\downarrow$ M' $\downarrow$ M''、N $\downarrow$ N' $\downarrow$ N''、M $\cdot$ N' $\downarrow$ Tと仮説的必然を遡る。このように仮説的偶然の間にはさみつつ無限に遡るのであるが、仮説的偶然において邂逅する二元（甲 $\cdot$ 乙、M $\cdot$ N）は共通の仮説的必然的条件（S、T）から生じてきており、その邂逅も必然的なものである。すなわち無限に遡源して  $x$  に至る系列は

九鬼周造における内在と超越——板垣

必然化されているのである。しかしこの  $x$  は、もはや必然的關係を遡ることができないものであり、始原としての偶然、「原始偶然」なのである。またこの「原始偶然」は、必然的關係を内含した定言的偶然（必然的な本質的徴表と偶然的な非本質的徴表との邂逅）、仮説的偶然（二つの仮説的必然の系列の邂逅）ではなく、必然的關係を全く含まない離接的偶然である（定言的偶然は仮説的偶然に還元され、仮説的偶然は離接的偶然に還元されると考えられている（『講義偶然性』30年『全11』二八八〜二八九頁））。

「経験的地平は「下より」の行き方で、因果的必然の系列を無限に遡つて、原始偶然へ到達する……。形而上的地平は「上より」の行き方で、絶対的必然の否定として、因果性のうちに虜にせられた偶然の概念を得る。換言すれば、因果性によつて規定せられることは、経験的見地よりは必然と云はれ、形而上的見地よりは偶然と云はれる」（『偶然性の問題』35年『全2』二二七頁）

「原始偶然と絶対的形而上的必然とは絶対者にあつて一つのものでありながら、なほ「二つの中心」を造つてゐる。原始偶然は「下より」の行き方であるところの経験的仮説的見地に於て最後の理念として捉へられたものであり、絶対的必然は「上より」の行き方であるところの形而上的離接的見地に於て最初の

概念として立てられたものである。それ故に絶対的形而上的必然性は絶対者の謂はば肯定的性格を表はし、原始偶然は謂はば否定的性格を表はしてゐる。絶対的形而上的必然性は絶対者の即自態である。原始偶然は絶対者の中にある他在である。絶対的形而上的必然性を神の実在と考へ、原始偶然を世界の端初または墜落 (Zufall || Abfall) と考へることの可能性もここに起因してゐる。絶対的必然性は絶対者の静的側面であり、原始偶然は動的側面であると考へても差支ない」（『偶然性の問題』35年『全2』二四〇頁）

事象の必然的關係を遡源して「原始偶然」に到達する「經驗的仮説的見地」と、「絶対的形而上的必然」（全ての部分の全体における離接的必然）から出発して、事象の偶然的關係を降下する「形而上的離接的見地」とが表裏一体とされている。後者において、偶然的關係の根底は離接的偶然としてとらえられている。前者において、事象の必然的關係（超越から離反している内在）が究極において「原始偶然」（内在を把握している超越）に転換するということは、「他在」への超越であり、後者において、「絶対的形而上的必然」（超越から離反している内在）が否定されつつ、偶然（内在を把握している超越）へと解放されるということも、「他在」への超越である。

さらに次のように述べている。

「二つの違つた因果系列が出逢ふためには何か共通の必然的原因が仮りにあつたとしても、さういふ原因を追つて無限に遡るならば、遂には必然的原因を有たない絶対な偶然（「原始偶然」—引用者）が考へられるのであります。すなはち、どんなに驚きを除いて行つても、なほ最後に一つ残つて、私共に驚きを迫るものがあります。それは世界そのものが全体として驚きを迫るのであります。現実の世界そのものに対して、私共は驚きの情を禁じ得ないのであります。現実の世界は全体として偶然的な存在でありまして、有ることも無いことも出来るし、また違つた形で在ることも出来るのであります。それ故に私共はまさにその偶然に対して驚くのであつて、そこには解決の出来ない形で大きい深い問ひが投げ出されてゐるのであります」（「偶然と驚き」39年『全5』一二八〜一二九頁）

「原始偶然」は、全ての事象を包摂する世界全体の起源であり、「原始偶然」と表裏一体である「絶対的形而上的必然」が否定されることにおいて、世界全体は偶然へと解放されるのである。

## 二 時間、空間

本節においては、前節において考察された、様相についての九鬼のとらえかたに基礎づけられつつ展開される、時間と空間についての九鬼のとらえかたを考察する。

九鬼はその長期にわたるヨーロッパ遊学時において、H・ベルクソン、M・ハイデガー等の時間論の影響を強く受けたと考えられる。一九二八年八月にパリ近郊のポンティニーにおいて行った二つの講演の原稿に加筆したものをパリのPhilippe Renouard社から刊行している(一九二八年中)。そのうちの「*La notion du temps et la reprise sur le temps en Orient*」(時間の観念と東洋における時間の反復)において次のように述べている。

「もし「東洋的時間」について語る権利があるとすれば、何よりも回帰的時間が重要であると思われる。回帰的時間とは、繰り返す時間、周期的な時間である。だがこの時間概念に取り組み前に、時間一般を特徴づけることが必要である。時間とは何か。時間は意志に属するものである。私が時間は意志に属するというのは、意志が存しない限り時間は存在しないからである。卓や椅子にとって時間は存しない。もしそれらに時間ありとせば、それは意志である限りの意識がそれらに時間を与えたから

である。それらにとって時間が存在するのは、意志への、意識への関係においてのみである。

かかる時間概念に出会うのは、たとえばギュヨーにおいてである。彼にとって時間とは意志とその目的との隔たりであり、「意志されたものと手に入れられたものとの区別」であり、「未来に向かつて前進するところの内的前途」である。かくして時間の最も重要な特質は「予料」である(『時間観念の発生』パリ、第三版、一九二三年、三三—三九ページ)。同様にヘルマン・ユーンは、時間を何よりも予料すなわち「見通し」(Vorwegnahme)と解した。彼は、系列の観念は順序づける働きを予想しているという。そして今度は、この働きの自己的目的として系列を措定する。かくしてこの系列が「引き続きべきもの」(Folgenselbstes)として、この継起を創造するのである。引き続きくものは先取される。それ故に「予料は時間の基本的特質である」(『純粹認識の論理学』ベルリン、第三版、一九二二年、一五四—ページ)。さらに最近、マルティン・ハイデッガー氏は、時間の「根源的現象」は未来であり、「関心」の「自ら先んじて在ること」(Sich-vorweg-sein)に対応する将来である(と述べた(『存在と時間』ハレ、一九二七年、三二七—三二九ページ)。これらの見解はすべて時間を意志によって構成され

たものと考える点で一致している。ベルクソン氏の純粹持續もまた例外をなすものではない。『意識の直接与件論』から『創造的進化』に至る彼の思想の展開がそれを証明している」（「時間の觀念と東洋における時間の反復」（坂本賢三訳）28年『全1』四〇〇〜四〇一頁）

この講演において提起される「回帰的時間」の前提となる時間構成を、「意志である限りの意識」、「意志とその目的との隔たり」、「予料すなわち「見通し」、「「関心」の「自ら先んじて在ること」」によつて構成される、未来を中心とする時間構成としてとらえている。この後の論述において、「回帰的時間」の生成を、仮想された「みずから時間を新たに創造する巧みな魔術師」の「意志のわざ」に帰している（同『全1』四〇六頁）。この「回帰的時間」の提起は基本的に、近代ヨーロッパにおける、意志、未来中心の時間論に對置されたものであり、以後の九鬼における、近代ヨーロッパに對する批判を内在させた時間論、空間論、様相論、文化論における根底的な基底を構成しているものであると考えられる。すなわちヨーロッパ遊学時の九鬼は、意志、未来中心の時間論を深く受容しつつ、同時に、それに對置すべき時間論、空間論の構想を萌芽させつつあったのである。

以後九鬼はハイデガー、ベルクソンの哲学を紹介しつつ、同時に

その哲学を支えている時間論を批判する姿勢を次第に明確化していたと考えられる。まず「時間の問題——ベルクソンとハイデガー」（一九二九年）において次のように述べている。

「ベルクソン及びハイデガーは意識の直接与件を出発点としてゐる。さうして、普遍的時間の觀念に到達してゐる。併しながら、普遍的時間は同時性の觀念なくしては成立せず、同時性の觀念は恐らく空間なくしては成立しないであらう。従つて、普遍的時間の觀念を立てやうとすれば、時間と空間とを共に根本的に立てることとははしまいか。ベルクソンは普遍的時間を立てるために、宇宙に撒き散らされた無数の意識を仮定してゐる。……ハイデガーにとつても、世界時間を開示する「現実存在」（Dasein）は、他者の「共存現実存在」（Mitdasein）を予想してゐる。「世界——内——存在」は「共存的の世界——内——存在」（*mitheftes In-der-Welt-sein*）である。此共存（Mit）は固より「範疇的」でなく「実存的」に解すべきものとされてゐるが、苟くも現実存在又は世界——内——存在として他者とか、共存とかいふことを云ふ以上は何等か其所に空間的な契機が予想されてゐるのではあるまいか」（「時間の問題——ベルクソンとハイデガー」29年『全3』三二九〜三三〇頁）

「普遍的時間」、「世界時間」が設定される限りは、「同時性」、

「空間」、「他者」との「共存」が根源的であることを、これらを根源的なものとしてはとらえていないベルクソン、ハイデガーに対して提起しているのである。

一九三三年の「実存の哲学<sup>3</sup>」においてはハイデガーについて次のように述べている。

「先駆的決意性は原本的全体存在可能として関心の様態である。然るに関心は「傍に在ること」として、自らに先んじて、既に内に在ること」といふ構造を有つてゐる。そしてこの関心の構造そのものの統一が実に時間性によつて可能にされてゐる。「自らに先んずること」は将来に基いてゐる。「既に内に在ること」は既存をあらはしてゐる。「傍に在ること」は現在において可能である。「自らに先んずる」といふ場合の「先」とか「先んずる」とかいふことは明かに将来を示してゐる。自己の存在可能が至要の問題であるといふ仕方で現存在が存在することを可能ならしめるものは将来である。実存性の性格たる「自己のため」へ自己投企することは将来に基いてゐる。実存性の一次の意味は将来である。また「既に内に在る」の「既に」は現存在は存在する以上は既に投げられたものであることを示してゐる。現存在は実存する限り、我れは既存したといふ形を取つてゐるのである。決して過去したものではない。過去といふこと

は厳密には最早や直前存在しなくなつた存在者についてのみみはれ得るのである。被投性としての事実性の意味は既存といふことである。「先」が将来を示し「既に」が既存を示してゐるに反して「傍に在る」は何等の時間的暗示を有つてゐない。然しそれは類落が時間性に基いてゐないことを語つてはゐない。帰向存在者や直前存在者へ類落してゐることは現前に基いてゐる。そして現前としての現在が既存との中に含まれてゐる。含まれてゐてあらはでないから「傍に在る」といふ言葉の上に時間的暗示が欠けてゐると考へることが出来る」

ハイデガーの時間論において、「傍に在る」、「類落」、「現前」の時間性である「現在」が「将来」、「既存」のうちに吸収されてしまひ、独立した時間性としての、その構造が明確に提示されていないことを指摘しているのである。

一九三三年の「講義文学概論」においては、ベルクソンがとらえた時間である「持続」には現在ほとんどなく、「持続が静止した場合」の「持続の休止点」が現在であるとしている。またハイデガーにおいても現在は軽視され、「現在は既存する将来から「飛び出す」とされ、「既存する将来によつて支へられてゐる」とされてゐるとしてゐる。さらに現在を重視する時間論としてアウグスティヌスとフッサールの時間論を指摘し、その重要性を提起している。アウグ

ステイヌスの時間論について、「未来及び過去の存在を認めないで現在の存在のみを認めてゐる。いはゆる未来も過去もただ現在に於てのみ存するのである。現在の様態としてのみ存するのである。即ち未来は予期の形で存し、過去は記憶の形で存するのである。予期も記憶も共に現在の様態に外ならない。かやうに時間の本質を現在と見てゐる」としている（『講義文学概論』33年『全11』一三二―一三四頁）。

さらに同じ「講義文学概論」において、様相と時間との關係に論及している。必然性が「超時間的」であるのに対し、偶然性は「時間的」であるとしている（『講義文学概論』33年『全11』八六―八七頁）。必然性の時間性である過去ではなく、偶然性の時間性である現在を時間性の核心としているのである。

さらに一九三九年の「ハイデッガーの哲学」において次のように述べている。

「ハイデッガーは、現存在がその出会ふ存在者に対して距離的である意味で空間的であることを説いてゐるが、この点が問題の中核をなしてゐるやうに考へられる。世界内存在は共同的の世界内存在であり、現存在は出会ふべき共同現存在を予想してゐる。この共同性格に基いて現存在は距離的であり、従つて空間的であるのである。時間性が現前といふ現在の様態を取り得る

ことが既に共同といふ空間性に基礎を有つものではあるまいか。問題は同時性の時間空間的意義の闡明に懸つてゐるとも言へるであらう。……ハイデッガーが公開性を有する配慮的時間または世界時間を非原本的のものと見ることは、共同相互存在の説にも拘らず空間の実存論的展望を封鎖するものではあるまいか。共同存在性が終始一貫して視点を離れなかつたならば、現存在の関心の存在学的意味が「時間性」としてよりはむしろ「時間空間性」として開明されることもあり得たのではあるまいか。

ハイデッガーは時間性の特色の一つとして将来の優位を挙げてゐる。このことは先駆的決意性を実存の核心と見る可能性の哲学の必然的帰結である。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。然しながら、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らう。偶然の「偶」は「遇」にほかならぬ。現存在が他の現存在に「出会」つて「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。ハイデッガーにあつても「被投性」とか「運命」とかいふ概念は必ずしも看過されてはゐないが、空間性と共同存在性とが重量を有たぬに伴つて偶然性の存在学的意義は視野



の外に逸してしまつてゐる。「傍に在ること」が単に「頹落」としてのみ理解されてゐることは十分の深みを欠いてゐると言はねばなるまい。傍に在る今、出会ふ今が「永遠の今」として擱まれる時に処に、被投性は投企へ勇躍し、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、超力への奔騰は笑ひであり、たまたま遇ふ者は臟腑の愉悅に身を震はすのである」（「ハイデッガーの哲学」39年『全3』二六九〜二七〇頁）

世界のうちにおいて出会わせられている「道具」（「帰向存在者」）における空間性（「離隔」）ではなく、現存在における空間性（「距離」）こそが根源的な空間性である。この根源的な空間性は、「自分も彼等の中にあつて、多くの場合、自分といふものが彼等から区別されないやうな」他者（「共同現存在」）とともに共有する「共同世界」として構成されるのである（同『全3』二〇二〜二一〇頁）。空間性が他者との「同時性」から構成されてくることから、同時性において構成される「現前といふ現在の様態」は空間性のうちにおいて構成されるとされているのである。さらに現存在はこの現在において他の現存在と偶然「遇」うものとされ、偶然とは空間における現在そのものであるとされているのである（内在（空間）を把握している超越（現在））。

九鬼周造における内在と超越——板垣

時間、未来、可能性に重心を置くハイデッガーの時間論が、超越を把握している内在であるのに対し、九鬼の時間論、空間論は、ハイデッガーの時間論を深く受容しつつも、時間に軸足を置きつつも空間の比重が増大し、現在、偶然性に重心を置いてきており、内在を把握している超越であると考えられる。

次に、以上の時間論、空間論を基盤としつつ展開される、九鬼における、運命、歴史、民族についての論述をみてみよう。

偶然と運命との関係について次のように述べている。

「宿命とは、意図しなかつた結果を見て意志が驚異し、現実性の中にあるながら未だ可能性の中にあつたときと同じであると信ずるからである。純粹実体性に於ける意識にとつての原始偶然が、現実的意識にとつては運命である。現実的意識は自己がそれによつて生成した行為を自ら意識しない。その行為によつて全く他のものとなつてしまつて前の状態から切り離されたからである。前の状態を想起するためには、想起者と想起の対象とに同一性がなければならぬ。夢中遊行者が覚醒後になつて夢中の行為を想起し得ないのは、夢中の人格と覚醒時の人格とが他の人格であるからである。原始偶然によつて意識は爾来「如何ともし難い運命」(unabwendliches Schicksal)に隷属するのであるが、今や現実的となつて自己自身から離れた意識にとつて

は、その原始偶然は底知れぬ深みへ必然的に沈むのである」（『偶然性の問題』35年『全2』二二七〜二二八頁）

偶然、極限的には原始偶然（「意図しなかつた結果」）を目撃することにおける「驚異」において、偶然を現実として受け入れることができず、現実的意識と偶然とは分裂し、「底知れぬ深みへ必然的に沈む」偶然は「如何ともし難い運命」として意識を支配するのである。偶然が、内在を把握している超越であるのに対し、運命においては、偶然（超越）のうちに支配されている（内在）（超越を把握している内在）のである。

運命を、偶然性と必然性との結合としての「必然―偶然者」としてとらえ（『偶然性の問題』35年『全2』一三三頁）、また「偶然の内面化されたもの」としてとらえている（「偶然と運命」37年『全5』三二〜三三頁）。偶然（超越）を、必然（内在）、内面（内在）のうちにとらえること（超越を把握している内在）として運命をとらえているのである。さらに、ニーチェに参照しつつ、与えられた運命を自分が自分の意志で自由を選んだ（内在）というようにとらえなおし、「人間は自己の運命を愛して運命と一体にならなければいけない」（内在）としている（超越を把握している内在）（「偶然と運命」37年『全5』三四〜三五頁）。

前述したように、時間論、空間論においては九鬼は、ハイデガー

を受容しつつも批判の姿勢を提示していたが、運命論においては九鬼のありかたは、超越を把握している内在であり、ハイデガーの時間論に接近してきているのであり、運命論をハイデガーの実存論のうちに次のようにとらえなおしてきているのである。

「一体、現存在の原本的な経歴は何であるかといふに、それは運命（Schicksal）と呼ばれるものである。経歴すなはち運命は先駆的（超越―引用者（以下同））決意性（内在）の中に内在するものである。先駆的決意性は一方に自己投企である（内在）と共に、他方に死に直面して自己を被投性において受取る（超越）。そしてそれは状況の中へ（超越）決意する（内在）ことをも意味してゐる。そこに運命があらはれる。運命とは現存在が死に自由に直面して（超越）、譲り受けながら（超越）選択した（内在）可能性（超越を把握している内在）において、自己自身に（内在）自己自身を（超越）交付する（超越を把握している内在）ことである」（「ハイデッガーの哲学」39年『全3』二五〇頁）

九鬼の実存論、偶然論（第一節において検討）における実存、偶然において、人間は「或る一定の事実的な諸可能性」、「状況」（内在）に対して「自己を投げ企てる」（「決意性」（超越）（内在を把握している超越）とされているのに対し、九鬼の運命論における運

命においては、人間は「状況の中へ」(超越)「決意する」(内在)(超越を把握している内在)とされている。「状況」は前者においては内在、後者においては超越であり、「決意」は前者においては超越、後者においては内在である。前者が、内在を把握している超越であり、後者が、超越を把握している内在であるという全体構造の対蹠性のうちにとらえることができる対立構造である。

ハイデガーにおいて歴史は時間性、運命の「具体的な仕上げ」であり、九鬼の歴史のとらえかたはハイデガーのそれに依拠してきていると思われる。次に述べる、九鬼によってとらえられたハイデガーの歴史のとらえかたはそのまま九鬼のそれであると思われる。

「原本的時間性はまた有限的であるが、さういふ時間性のみが運命を可能にする。従つて原始的歴史性を可能にするのである。死への原本的存在すなはち時間性の有限性が現存在の歴史性の隠れた根拠である。歴史性とは具体的な時間性にほかならぬ。

歴史性を解釈することは時間性の一層具体的な仕上げに過ぎぬ。従つて歴史の眞の重心は過去にあるのではなく、現時および現時と過去との連絡にあるのでもなく、現存在の将来から生ずる実存の原始的経歴になくはならぬ。歴史にあつても将来が優位を占めてゐる」(「ハイデッガーの哲学」39年『全3』二五

一頁)

九鬼周造における内在と超越——板垣

可能性である「将来」、ハイデガーにおけるように偶然性ではなく、可能性においてとらえられた「有限性」が歴史を構成しているのである(超越を把握している内在)。

九鬼における民族のとらえかたは、運命、歴史のとらえかたと同様である(超越を把握している内在)。

「一の意味または言語は、一民族の過去および現在の存在様態の自己表明、歴史を有する特殊の文化の自己開示に外ならない。従つて、意味および言語と民族の意識的存在との関係は、前者が集合して後者を形成するのではなくて、民族の生きた存在が意味および言語を創造するのである。両者の関係は、部分が全体に先立つ機械的構成関係ではなくて、全体が部分を規定する有機的構成関係を示してゐる。それ故に、一民族の有する或る具体的意味または言語は、その民族の存在の表明として、民族の体験の特殊な色合を帯びてゐない筈はない」(『いき』の構造』30年『全1』八頁)

「民族の生きた存在」(「全体」)(内在)が「意味および言語」(部分)(超越)を「創造する」「有機的構成関係」(超越を把握している内在)が提示されている。さらに「意味および言語」の例としての、美的理念を意味する日本語の「いき」について次のように述べている。

「なほ一步を譲つて、例外的に特殊の個人の体験として西洋の文化にも「いき」が現はれてゐる場合があると仮定しても、それは公共圏に民族的意味の形で「いき」が現はれてゐることとは全然意義を異にする。一定の意味として民族的価値をもつ場合には必ず言語の形で道路が開かれてゐなければならぬ。「いき」に該当する語が西洋にないといふ事實は、西洋文化にあつては「いき」といふ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つてゐない証拠である」（『『いき』の構造』30年『全1』八〇頁）

「言語」として、「民族」という「公共圏」をめぐっているのであり、「言語」は単に超越なのではなく、内在（民族）に把握されている超越なのである。「特殊の個人の体験」としての「いき」は、内在を把握している超越、もしくは、内在から離反している超越である。さらに次のように述べている。

「もとより「いき」と類似の意味を西洋文化のうちに求めて、形式的抽象によつて何らか共通点を見出すことは決して不可能ではない。しかしながら、それは民族の存在形態としての文化存在の理解には適切な方法論的態度ではない。民族的歴史的存在規定をもつた現象を自由に変更して可能の領域に於いてはゆる「イデアチオン」を行つても、それは単にその現象を包含

する抽象的の類概念を得るに過ぎない。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」（『『いき』の構造』30年『全1』一二頁）

「有の儘の生ける形態」（内在）における「把握」（超越）（内在を把握している超越）において、「民族の存在様態としての文化存在」（超越を把握している内在）は「把握」されるのである。「イデアチオン」は、超越を把握している内在から、超越から離反している内在への志向である。

以上のような民族についての九鬼のとらえかたは、九鬼自身が帰属する日本民族、日本文化に対する九鬼の愛着、及び西洋文化の侵略からの日本文化の防衛の姿勢のうちに具現してきていると考えられる。九鬼はヨーロッパ諸国と対比して「日本の産んだ道德と芸術」が「優秀である」と感じ（『日本文化』29年『全1』二二三〜二三五頁）、「我々日本人は輝かしい伝統に於て理想主義の哲学を奉ずる国民である。我々の理想主義が我々をして戦争（日中戦争―引用者）に勝たせるのである」とし（『時局の感想』37年『全5』三八〜三九頁）、「私はひたすら伝統の匂ひをかぐ者である。しかし伝統への私の愛著は「匂ひをかぐ」といふやうなほのかなものでは決してない事も事実である」としている（『伝統と進取』36年『全5』二〇

七〇八頁)。そして欧米語の流入に対する日本語の防衛(『外来語所感』36年『全5』九五〇九六頁、九九頁。「村上氏の批評に答ふ」36年『全5』一〇二〇三頁)、ダンスホールの日本化(『ダンスホール禁止について』37年『全5』一八八〇一八九頁)、女性の洋装化の傾向に対する和服の奨励(『美しき日本の着物を護れ』38年『全5』二四四頁)を主張している。さらに西洋文化に対し「東洋全体を基礎に有つ日本文化」を対置し、防衛することを主張し(『日本的性格について』37年『全3』三七四〇三七七頁)、「昭和の今日我々は或程度と或範圍に於て外国文化を疎外して精神的鎖国を断行しなければならぬ時に遭遇してゐる。……余りに濃厚となり行く西洋カブレを防止せねばならない。我々是我々の伝統の貴さを自覚しなければならぬ。マルクス、レニンの名を唱へて我國の文化をくつがへさうとするものは多く自覚なき模倣者に過ぎない」としている(『日本文化』29年『全1』二三五〇三六頁)。日本文化に対する愛着(内在)のうちに、西洋文化と日本文化との対置、西洋文化の侵略からの日本文化の防衛の姿勢(超越)がとらえられている(超越を把握している内在)のである。

本節の始めに述べた、ポンティニー講演において提起された「回帰的時間」について検討する。

「輪廻は一般に因果律に支配されており、原因と結果とは連鎖

をなしている。人間は一つの存在から他の存在へ移るが、後者は前者によって決定されている。或る死者は善業によって男に生まれ変わり、他の死者は悪業によって女に生まれ変わる。虫に生まれ、バッタに生まれ、蚊に生まれる死者もある。一見そこには変化があるが、その実、何等の変化もない。……業すなわち所業と道徳的応報の觀念のうちには同一性の概念が必然的に含まれている。ここに支配しているものはむしろ峻厳なる宿命である。一般に、因果性は同一性をめざし同一性に帰着する。かくて輪廻説は「甲は甲である」という同一律に支配されている。……輪廻説の地平を拡大し、同時に論理を徹底させるならば、一切の人間は相互間の具体的關係を保つたまま、諸々の事情はその具体的全体を背景としたまま、回帰的に生成するという觀念に到達する」(『時間の觀念と東洋における時間の反復』(坂本賢三訳)28年『全1』四〇二〇三頁)

この「回帰的時間」のうちに時間の「垂直的」「脱自」を見出している。

「上述の如き時間(回帰的時間—引用者)は、通常の時間といかなる關係にあるのであろうか。最近、時間の現象学的存在学的構造を特徴づけるために「エクスタシス」の語が用いられている。時間は「エクスタシス」すなわち「脱自」の三つの様態

をもっている。未来、現在、過去がそれである。時間の特徴はまさしくそのエクスタシスの完全なる統一、「エクスタシスの統一」（マルティン・ハイデッガー『存在と時間』三二九ページ）に存する。この意味のエクスタシスはいわば水平的である。しかるに回帰的時間に関して、我々はなお他に垂直的のエクスタシスが存するということができる。各現在は、一方には未来に、他方には過去に、同一の時間を無数にもっている。それはすなわち無限に深い厚味をもった今である。しかし、このエクスタシスにはもはや現象学的ではない。むしろ神秘説的である。それ故、エクスタシスの語は幾分その在来の意味を取り戻すのである。そうして、時間の現象学的脱自と神秘説的脱自との相違は主として二つの点に存する。第一に、前者にあつては、構成契機の連続性ということが核心的である。後者にあつては、その反対に、契機間に非連続性が存して、それは一種の遠隔作用によってのみ連絡されている。第二に、前者にあつては、各契機は純粹異質性を示し、従つて時間は不可逆的である。後者にあつては、脱自の各契機は絶対的同質性をもち、それ故、互いに交換されることができる。その意味において時間が可逆的である」（「時間の觀念と東洋における時間の反復」（坂本賢

三訳）28年『全1』四〇四頁）

「回帰的時間」における「垂直的」「脱自」においては、「遠隔作用」によつて連絡されている「非連続」な「同質」な構成契機は交換可能であり、時間は可逆的である。

以上のような「回帰的時間」は、超越から離反している内在としてとらえることができる。

「回帰的時間」と偶然、運命との関係について次のように述べている。

「輪廻の如き回帰的形而上的時間も、単一の同時的偶然が同一性をもつて「またしてもまたしても」……無限回繰返されることによつて成立する継起的偶然であると考へて差支ないであらう……。継起的偶然は実は回帰的偶然である。なほこの種の偶然是繰返しの有つ同一性によつて「偶然的必然」の様態を取り、更に運命の概念へ肉薄する展望を有つてゐる」（『偶然性の問題』35年『全2』一三二頁）

「回帰的形而上学的時間は、人生にとつて如何なる意義をもつてゐるか。先づ、この時間の觀念は宿命論の典型であるかのやうに見える。さうして、宿命とは一種の偶然であるから、回帰的形而上学的時間は偶然性の時間形態とも考へ得る」（「形而上学的時間」31年『全3』一九五頁）

「同時的偶然」（仮説的偶然）（内在を把握している超越）が繰り

返されることによつて「継起的偶然」となり（内在の比重の増大）、さらに内在の比重が増大し、「偶然の必然」、運命（超越を把捉している内在）となり、さらに内在の比重が増大することによつて、「回帰的時間」（超越から離反している内在）に到達するのである。

「回帰的時間」の全体をそのうちに収斂させている現在への超越（内在から離反している超越）である。「永遠の現在」を提起している。O・ベッカーに引照しつつ、次のように述べている。

「通俗的時間の現在とは未来によつて脅かされてゐる。忽ちにして過去となり非存在のうちに没し去る。それに反して「永遠の現在」は未来と過去とに没交渉である。未来と過去との地平をもたず、宇宙的に完結してゐる。……「永遠の現在」とは単に二次的意味に於てのみ未来と過去とを内含する「未来的および過去の現在」である。……その有する未来と過去とは非存在としてではなく、現在の現在契機として存在するものである。……ベッカーの説くところは実に回帰的時間の神秘的形而上学的脱自としての現在にほかならない。垂直は「エクスタシス」としての今にほかならない」（「形而上学的時間」31年『全3』一九三〇—一九四頁）

「回帰的時間」と「永遠の現在」との関係を次のようにも述べている。

九鬼周造における内在と超越——板垣

「一生が厳密に同一な内容をもつて無限回繰返されるといふことは、一生が一回より生きられないといふこととつまりは同じことである。厳密な同一事の永却回帰の思想は現世といふ実像を無数の鏡に写してその映像を過去と未来に配列したやうなものである。映像を無数に造つたからとて実像の一回性や尊厳をいささかも傷けはしない」（「人生観」34年『全3』九九頁）

「永遠の現在」とは、過去（必然性）（超越から離反している内在）、未来（可能性）（超越を把捉している内在）としての有が、偶然性（内在を把捉している超越）を經由して、不可能性（内在から離反している超越）のうちへ、すなわち現在という無のうちへ還元されることである。

古代インド人と古代ギリシア人は「回帰的時間」における永久に持続する繰り返しを苦とみていたとしている。「ギリシアの神話も同一事を永久に繰返さねばならぬシシュフォスの罰を最も恐るべきものとして呪つた」としている（「形而上学的時間」31年『全3』一九六頁）。この、苦である「回帰的時間」からの脱却のありかたとして、「主知主義的超越的解脱」と「主意主義的内在的解脱」とを指摘している。

「主知主義的超越的解脱はインドに起源をもつ宗教の涅槃。であり、主意主義的内在的解脱は、日本の道徳的理想、武士道であ

る。前者は生きるため、あるいはむしろ非時間的「解放」において、「永遠の休息」において死ぬために、知性によって時間を否定することにあり、後者は生きるため、真・善・美の苦しい探究の無際限の繰り返しの中で真に生きるために、時間を気にしないところにある。前者はむしろ不幸を避けようとする快樂主義の帰結であり、後者は絶えず闘い、不幸を幸福に変え、永遠に我々の内なる神に仕えるべく雄々しく決意した道德的理想主義の表現である」（「時間の觀念と東洋における時間の反復」（坂本賢三訳）28年『全一』四一〇頁）

「主知主義的超越的解脱」は、時間、すなわち過去（必然性）（超越から離反している内在）、未来（可能性）（超越を把握している内在）からの脱却であり、内在から離反している超越であり、「永遠の現在」への解放としてとらえることができる。

九鬼は「主知主義的超越的解脱」よりも「主意主義的内在的解脱」を重視し、後者について次のように述べている。

「しかしながら、無窮に輪廻を継続することが何故に不幸であるのか。永久に同一事を繰返さねばならぬことが何故に罰であるのか。すべては主観的態度に依存する。目的の幻滅を予め目撃し、意図の実現されざることを明かに意識し、しかも、意志することを意志すること自らのために無窮に永久に繰返すこと

は決して無意味のことではない。理想と現実との間に越ゆべからざる溝渠の横はることを自覚し、充されざることが祈願の本質なることを了得し、しかも善への憧憬に絶えざる喘ぎを持續することは、それ自身に絶対の価値をもつてゐる。……すべてを主観的態度が決定する。生死に輪転してとどまらざることはずしも悩苦ではない。シシュフォスは必ずしも地獄に落ちてゐるのではない。「継続された有限性」は「悪い無限性」と呼ばれることがあるが、それは皮相を滑る者にとつてのみ悪いのである。眼を内に向ける者には、流転はまさしく琉転なるが故に法喜を蔵し、徒勞はまさしく徒勞なるが故に福祉を齎すのである。さうして、「無窮性」<sup>ユトロンシヒカイト</sup>のうち「無限性」<sup>ウツェントリヒカイト</sup>をとらへ、「類落の今」に「永遠の現在」を生きたるところに、一回にして無限回の人生に意義があるのである」（「形而上学的時間」31年『全3』一九六〜一九七頁）

「主意主義的内在的解脱」は、「回帰的時間」を受容することであり、超越から離反している内在である。しかしその窮極において「永遠の現在」（内在から離反している超越）に到達してするのであり、反対側から「主知主義的超越的解脱」に一致してくるのである。



### 三 文化

本節においては、既に考察された、様相についての九鬼のとらえかた、時間と空間についての九鬼のとらえかたに基礎づけられつつ展開される、自然に対置された、人間固有の営為である文化についての九鬼のとらえかたを考察する。

自然から文化への移行のうちに位置づけられる、人間における情緒に対するとらえかたをみてみる。

「自然的人間の肉体と心との合一に基づく顕著な浪漫的事実」は情緒の存在である。デカルトも、情緒は、人間が物体と心との結合であることの認識根拠であるとして、特に人間的なものとして考へた。儒教が道心と人心との対立を説く場合にも、人心とは主として理性に対立する情緒を意味してゐる。情緒論は自然的人間の人間学の主要な問題である。情緒とは肉体と心との合一としての人間が、物の存在の仕方に対する有機的な反応であるかと考へられる。物の存在の仕方は、人間の存在の仕方は、人間の主体に対する様相の上では、偶然的か、必然的か、可能的かである。従つて情緒を大別すれば、偶然的存在に対応する情緒、必然的存在に対応する情緒、可能的存在に対応する情緒の三種類となる」（「人間学とは何か」38年『全3』二五頁）

自然としての人間（「自然的人間」）は「肉体」（「物体」）と「心」とから構成されており、この両契機における、「物の存在の仕方」に対する反応として、情緒をとらえている。さらに情緒を発生させる「物の存在の仕方」として様相を強調してきている。様相の内容の区別に情緒の内容の区別が照応しているとしていのである（この引用文中では不可能性が除外されているが、後述のように九鬼は不可能性に対応する情緒をも指摘し、考察している）。

情緒における、「肉体」と「心」との関係について次にように述べている。

「嬉しさ」を起させる対象（「肉体」——引用者、以下同じ）には「愛」を感じ（「心」）、「悲しみ」を起させる対象（「肉体」）には「憎」を感じる（「心」）。「心—愛し」（「心」）が「うるはし」（「肉体」）に転じ、更に「うれし」（「心」）に転じたものとすれば、言葉は客観的情緒（「肉体」）に最初の手がかりを得てから、主観的情緒（「心」）へ行つたとも考へられる。「憎」（「心」）の「にく」は「苦飽」（「肉体」）の略らしい。肉体から発して心へ移り行つたと見るべきであらう。「愛」「憎」は「好き」「嫌ひ」（「心」）と云つてもいい。「好き」（「心」）は「吸ふ」（「肉体」）から来てゐる。古くは飲食することを「すく」と云つたのもわかるやうに、營養衝動（「肉体」）が基礎

になつてゐる。ここにも肉体から心へ移り行きが見られる。今日では、特に生殖衝動の領域で、「好く」（「心」）から「吸ふ」（「肉体」）へ逆に行くのであるが、心が肉体の原本性を再び取り戻す所作として、接吻は人間性に深い根拠を有つてゐる。……

「嫌ひ」（「心」）は「切る」（「肉体」）から来てゐる。「嫌ひ」と「切る」とが一つであつたことは伊邪那岐命がその子の迦具土神を斬つたことによつてもわかる。情緒と肉体とは常に緊密な関係を有つてゐる」（「人間学とは何か」38年『全3』二八頁）

情緒が、「肉体」における、「物の存在の仕方」に対する反応として出発し（内在）、「心」の現象として展開される（超越）（超越を把握している内在）としているのである。

様相の内容の区別と情緒の内容の区別との照応についてみてみよう。

可能性に照応する情緒を不安としている。「可能性の有つ不安の感情は未来に於て可能である事象の性質如何によつて、希望の快感または心配の不快感の形態を取つてゐる」が、不安の根本的ありかたは「感情の緊張性」であり、この「緊張性」は「可能性」の「未来性」に由来しているとしている（『偶然性の問題』35年『全2』二二四頁）。不安は「事象の性質如何」から発生するのではなく、

可能性における不確実性における反応なのである。「可能的存在に  
対応する情緒が、快、不快の調を稀薄にして、緊張性に於て不確実  
の性格を自覚する場合に「不安」の情を生ずる。……不安は不快で  
あるとは限らない。希望も心配も疑ひもみな不安の一種にほかなら  
ぬ」としている（「人間学とは何か」38年『全3』三〇頁）。「不安  
の主體的基礎は人間の衝動的「欲」が対象を未来に於て展望するこ  
とに根ざしてゐる」とし（「人間学とは何か」38年『全3』三〇頁）、

「不安は可能性に対する意志的情緒と言ふこともできるであらう。  
可能ではあるが、実現が不確かなものに対して、意志を基礎として  
不安の情が起るのである」としている（「驚きの情と偶然性」39年  
『全3』一五三頁）。不安を、可能性（超越を把握している内在）の  
うちにとらえられている「衝動的「欲」、意志」（超越）における  
情緒（超越を把握している内在）としてとらえているのである。

必然性、不可能性に照応する情緒を平穏としている。「必然性は  
その時間性格たる過去性に基いて平穏の感情を有つてゐる。未來的  
の可能性が過去の必然性へ推移するとき、不安といふ緊張的感情  
は平穏といふ弛緩的感情に変ずるのである。不可能性は、消極的必  
然性として、必然性の消極的半面にほかならない。……可能性が肯  
定的に必然性へ推移した場合には、希望は満足の感情に弛緩し、心  
配は憂鬱の感情に弛緩する。若しまた可能性が否定的に消極的必然

性すなはち不可能性へ転換した場合には、希望は反対の失望の感情に、心配は反対の安心の感情に弛緩するのである。……必然性が平穩といふ沈靜的感情を有つのは、問題が分析的明晰をもつて「既に」解決されてゐるからである。……必然はその過去の決定的確証性のために、弛緩および沈靜の靜的な弱い感情より有たない」としてゐる（『偶然性の問題』35年『全2』二二四〜二二五頁）。平穩を、必然性における「過去の決定的確証性」への没入（満足、憂鬱）、不可能性における「過去の決定的確証性」への没入（失望、安心）としてとらえている。前者においては、満足と憂鬱とに共通な基底の情緒である平穩は、「過去の決定的確証性」への没入（超越から離反している内在）であり、後者においては、失望と安心とに共通な基底の情緒である平穩は、「過去の決定的確証性」への没入（内在から離反している超越）である。

偶然性に照応する情緒を驚異としている。「客体としての存在が何等の必然性によつて主体に結ばれてゐないから、主体の包摂機能にとつては意外なものとして、驚きの情が起るのである」とし（『人間学とは何か』38年『全3』二五頁）、「偶然に伴ふ驚異は、可能的離接肢の一つが指定された刹那に、指定の絶対的理由に対して懐く形而上の情緒である」としている（『講義偶然性』30年『全11』二八六頁）。「主体」が「包摂」することができない「意外なもの」

である「指定の絶対的理由」（超越）のうちにとらえられている「主体」（内在）における情緒（内在を把握している超越）が驚異である。

「偶然性が驚異といふ興奮的感情をそそのめるのは問題が未解決のままに「眼前に」投出されるからである。驚異の情緒は偶然性の時間性格たる現在性に基いてゐる」としている（『偶然性の問題』35年『全2』二二五頁）。「未解決のままに「眼前に」投出され」ている問題（超越）のうちにとらえられている主体（内在）における情緒（内在を把握している超越）が驚異である。

「なほ注意すべきことは、人間の立場に於ける偶然に対する驚異は、神的立場に於ては偶然に対する可笑味となり得ることである。さうして立場の相違は主として主体と客体との大きさの相対的關係によつて決定されるから、実存的意義の小さい偶然に対しては主体は相対的に大きいものとして神的叡智の可笑味を感じ……、実存的意義の大きい偶然に対しては主体は相対的に小さいものとなつて人間感情としての驚異を感ずるのが普通である。駄洒落の可笑味の如きものも、実存的意義の極めて小さい理由的積極的偶然に対する叡智の笑にほかならない。実存的意義の大きい偶然に対して笑ふ笑は、超人ツアラトウストラの笑ふ明朗な笑である。驚異する人間性の陋小を笑ふのでなけ

ればならない。要するに偶然に対する可笑味は驚異の感情を対象とする神的自己反省に伴ふ感情である」（『偶然性の問題』

35年『全2』二一七頁）

偶然に対する情緒である「笑」、「可笑味」は、同じく偶然に対する情緒である驚異と、「意外なもの」、「未解決」の問題（超越）のうちにとらえられている主体（内在）という構造（内在を把握している超越）を共有しているにとらえられていると考えられる。驚異においては主体は「意外なもの」に支配されているが、「笑」、「可笑味」においては主体は「意外なもの」を受容しているにとらえられていると考えられる。

次に、文化としての芸術にとらえかたをみてみる。文化の中心分野である芸術と学問、道徳とをその時間的性格において比較している。「学問は理由律に従つて理由から帰結へ向つて進んで行くものであります。そこには生物界ひろくは自然界一般に見られるやうな原因から結果へと進む運動と同種類の運動が見られるのであります。そして理由が起点として決定的意味を有つ限り、学問の時間性格は過去のであると云へる。過去の理由が起点となつて未来の帰結を導き出すのである。その意味で過去に重点が置かれてゐる。……道徳の領域は意識的目的の支配する領域である。行為の目的が意識的に未来に於てあらかじめ把握されることから道徳は始まるのであ

る。その意味で道徳の時間性格は未来的であるといふことができる」としている（『文学の時間性』36年『全3』三四七頁）。これに対し、「芸術は部分的、孤在的に自己を充実し、完成する。芸術品は一つの完成態として謂はゆる「小宇宙的構造」に於て他との関聯から切り離される。さうして全体として独立に直観される。そこに芸術そのものの構造性格が偶然的なところがあるのである。芸術は謂はば偶然性を終局の形としてゐるのである。……芸術は現前の偶然性に於て自己を觀照する「現在的」文化形態である」としている（『偶然性の問題』35年『全2』二二一頁）。学問（必然性、過去）が、超越から離反している内在であり、道徳（可能性、未来）が、超越を把握している内在であるのに対し、芸術（偶然性、現在）は、内在を把握している超越である。

芸術が偶然性に依拠しつつ、必然性、可能性、不可能性へと、存在の全様相にわたつて表現の対象を拡張してきていることを指摘している（『講義文学概論』33年『全11』七六頁、八〇〜八二頁、一二五〜一二六頁）。

芸術を時間芸術（音楽・文学）、空間芸術（建築・絵画）、空間時間芸術（舞踊・劇）に分類した上で次のような対立構造を見出している。時間芸術において、「音楽の有つ時間的の広がり」は音楽が知覚される時間即ち音楽が充たしてゐる時間だけの広がりである」の

に対し、「文学にあつては文学が充たしてゐる時間のほかになほより大きい時間の広がりをも自己の中に包むことが出来る。文学の時間は重複性を有す」としている。空間芸術において、建築がもつてゐる「空間的の広がり」は、「建築が実際に充たしてゐる空間だけの広がり」であるのに対し、「絵画は実際に充たしてゐる空間の中になほより大きな空間の広がりを含むことが出来る」としている。空間時間芸術において、「舞踊の有つ空間及び時間は舞踊が実際に充してゐる空間及び時間の広がりである」のに対し、「劇の有つ空間及び時間は劇が実際に充してゐる空間及び時間のほかになほより大きい空間及び時間の広がりをもつてゐる」としている。音楽、建築、舞踊が「現実的現在」のうちにとらえられている（現在（偶然性、内在を把握している超越）のに対し、文学、絵画、劇においては、「現在」は「非現実的なものの幻影」のうちにおいて「動いてゐる」のであり、そのことにより「無限な世界への展望」を獲得する（現在（偶然性、内在を把握している超越）に依拠しつつ過去（必然性、超越から離反している内在）、未来（可能性、超越を把握している内在）、不可能性（内在から離反している超越）へ跳躍する）としてゐる（『講義文学概論』33年『全11』一四四〜一四八頁）。

文学に所属する小説、戯曲、詩についてその相互の対立的性格を提示している。

「小説が物語の一種として記憶をたどつて過去から未来へ展開することは、学問にあつて過去の古いものが根拠となつてそれを基礎として新しいものが展開されて行くことと類似を有つてゐる。学問にあつても時間的構造の上では過去に重点が置かれてゐたのであるが、小説にあつても同じく過去に重点が置かれてゐる。このことは小説に於ける知的要素の優位を証するものと云つてもいい。学問にあつて理由から帰結が静かに冷たく導き出されるやうに、小説にあつては人生の体験の原因結果が第三者の立場から冷やかに分析され物語られるのである。……学問が過去の時間性を有つやうに、小説の時間性も過去のといふのはさういふ事情に基いてゐるのである。然しながら、小説は芸術である限り、如何にその時間形態が過去のであると云つても、なほ根柢に於ては現在の直観であることをやめてはゐない。その点で飽くまで学問とは違つた性格を有つてゐる。小説の時間性を一言で云へば過去の現在といふことができるであらう」（『文学の形而上学』40年『全4』三八〇〜四〇頁）

「戯曲は多元的である。いくつかの主体によつて全体が提出されるのである。然るに幾つかの主体間の本質的な関係は行動といふことにある。従つて戯曲にあつて行動が本質的意味を有つて来る。……そこから戯曲の時間性が未来にあることがわかつ

て来る。人間の行動は目的性の領域にあらはれて来る。目的的な行動は未来を起点として持ち出される。それ故に行動を主題とするところの戯曲にあつてはすべての点が謂はば各々未来から規定されてゐる。従つて戯曲全体として見てもその時間性にあつて未来が強調されてゐる。……小説が哲学に接近してゐたやうに、戯曲はその性質上道徳に接近してゐる。……要するに戯曲はその多元的構造に基いて行動が本質的なものとなつてゐる。従つてまた倫理的性格を帯びてくる。時間性の立場からは未来性が強調されてゐる。芸術としての戯曲の時間性は未来的。現在といふことができる」（『文学の時間性』36年『全3』三六〇〜三六二頁）

「詩即ち抒情詩は自己の現在の心持ちが押さへきれないであふれ出たものでなければならぬ。本居宣長が「哥よむは物のあはれにたへぬ時のわざ也」（『石上私淑言』）と云つてゐるのもそのことである。一切が時間的に現在に集中してゐる。詩が余りながくてはいけなさいといふこともそれに基いてゐる。詩は「現在の現在」を端的に表現する。現在に感動と直観とがある。……詩にあつては特に現在性が浮き出でゐる。芸術としての一般的な現在性の上に更に詩としての現在性が加はつてゐる。詩の時間性は現。在。的。現。在。といふことができる。そして過去に重点

のある小説が哲学と接近し、未来に重点のある戯曲が道徳に接近してゐるのに対して、現在に重点のある詩は特に芸術的性格の顕著なものであるといふことが出来る」（『文学の時間性』36年『全3』三六二〜三六四頁）

小説の時間性「過去の現在」において小説は、現在に依拠しつつ過去へ跳躍するのであり、戯曲の時間性「未来的現在」において戯曲は、現在に依拠しつつ未来へ跳躍するのであり、詩の時間性「現在の現在」において詩は、現在に依拠しつつ、さらに現在から区別された現在、「現在の現在」へ跳躍するのである。

詩における自由詩と律格詩との対立について次のように述べている。

「自由詩を主張する者は感情のリズムに従ふことを云ふ。然しながら此場合の従ふと云ふ意味は詩の律格に従ふ場合とは意味を異にしてゐる。感情のリズムとは主観的事実である。詩の律格は権威を以て迫る客観的規範である。両者の間には衝動に「従ふ」恣意と理性に「従ふ」自由との相異に似たものがある。自由詩の自由は恣意に近いものである。律格詩にあつては詩人が韻律を規定して自ら其制約に従ふところに自律の自由がある。芸術上の自由詩と律格詩との関係は道德上の自然主義と理想主義との関係に似たものである。現実在即して感情の主観に生き

ようとする自由詩と、現実の合理的征服に自由の詩境を求めようとする律格詩とは、詩の二つの理想として永久にアンティノミイをなすものであらう」（『邦詩の押韻に就いて』30年『全集』二五六頁）

このように述べた上で、「律格詩は主観的現実を離れて客観的自由の境を創造しようとする純芸術的努力である」とし、さらに、「現実に住むことを好むものは現実に住めばよい。然しながら現実を超越した純美と自由に憧るるものには律と韻の世界を創造することが許されてゐる。客観的法則からの自由を願ふものは「自由詩」の領域をまもればよい。主観的法則からの自由を自由の本質と信ずるものは律格詩の建設に進まなければならない」としている（『邦詩の押韻に就いて』30年『全集』二五六～二五八頁）。「客観的法則」（超越）を志向せず、「主観的現実」（内在）に埋没している自由詩（超越から離反している内在）に対して、「現実」（内在）を「合理的」に「征服」することにおいて、「現実を超越した純美と自由」（超越）を志向する律格詩（内在を把握している超越）を対置し、律格詩を擁護しているのである。

律格詩における韻律への依拠とは、言葉の意味構造から解放された、音としての言葉の偶然的邂逅の世界を志向することなのである。そこには現実世界の解体（内在の把握）による、現実を超越した世

界構造への到達（超越）（内在を把握している超越）があるのである。律格詩における現実世界の解体に論及し、P・ヴァレリーに引照して、詩は「言語の運の純粹な体系」、<sup>シヤク</sup>「言語の偶然的關係に基づく構成的遊戯」であるとしている。「押韻の遊戯は詩を自由芸術の自由性にまで高めると共に、人間存在の実存性を言語に附与し、邂逅の瞬間において離接肢の多義性に一義的決定を齎すものである」としている。「離接肢の多義性」である過去（超越から離反している内在）、未来（超越を把握している内在）としての現実世界を偶然的「一義的決定」において解体するのである（『日本詩の押韻』41年『全集』二三〇～二三二頁）。

律格詩における、現実を超越した世界構造への到達について次のように述べている。

「詩の現在に謂はゆる「永遠の現在」であると見ることが出来る。永遠の深みを有つた現在が詩の形式の上にはあらはれて来る。詩のリズムの反復ということは現在が永遠に繰り返すことである。永遠の深みを有つてゐることである。詩が韻を踏むといふことも同様である。また幾つかの行にわけて詩を書くことも矢張り詩句の反復に外ならない。幾つも重なつて厚味を有つて一つになつてゐるものを、ばらばらに離して置いたやうなものである。詩の用ひる疊句（折返し）も同様の根柢を有つてゐる。

長歌の終りについてゐる反歌も同様である。現在が深みを有つやうに飽くまでも繰り返すのである。多少長い詩形にあつても、すべてが現在の一点に集中するやうに技術上、リズムとか韻とか行とか折返しとかいふものを用ひて飽くまでも繰り返してゐる。長い詩形をそれによつて謂はば短かく縮める。一点に集中させようとする。詩のさういふ外形上の技巧は詩を同じ現在の場所に止まらせて足ぶみをさせてゐるやうなものである」（「文学の時間性」36年『全3』三六四頁）

過去、未来の現実を超越した「永遠の現在」とは、偶然（内在を把握している超越）における超越の反復（内在から離反している超越）なのである。この超越の反復が詩のリズム、韻、行、折返しにおける反復として現われているのである。第二節において述べた、「主知主義的超越的解脱」、「主意主義的内在的解脱」によつて到達される「永遠の現在」が詩の反復において現われているのである。

次に、文化としての学問に対するとらえかたをみてみる。学問における哲学と科学との対置構造を強調している。「科学の存在会得は存在領域を限局する断片的会得として一定の基礎概念的仮定に基いたものである。それに反して哲学の会得は存在一般の根源的会得である。科学の会得が特殊な存在領域に関する断片的仮定的会得であるに対して、哲学の会得は存在一般に関する根源的仮定的会得

ある」としている。科学が扱う「存在領域」が部分的「断片的」であることに対応する「基礎概念的」の「仮定」により、科学は「事態に變更を加へてしまふ」ことになり、「科学の取扱ふ事実」は「生のままの事実」ではなくなるとしている。これに対し、哲学が扱う「存在領域」は「存在一般」の全体であり、哲学は「何等の基礎概念によつて煩はされない裸一貫の哲学」であり、「体験存在を有りの儘に把握する」のであるとしている（「哲学私見」36年『全3』一〇九―一一頁）。科学のありかたについて次のように述べている。

「量的現在はどうして成立するかといふに、必然性を指導原理とする学問的態度の極限に於て成立するといふことができる。学問的態度は因果性または理由性の支配の下に過去によつて未来を理解し、古いものによつて新しいものを解明しようとする。過去によつて未来を理解することはその極限の場合としては未来を抹殺することであり、古いものによつて新しいものを解明することは新しいものを消滅させることを理想としてゐる。そこには過去なり古いものなりがただ点のような現在として固定してゐるだけである。すなはち現在が諸点間の同時性として量的意味を持つて来るのである。さういふ点として数へられる同時性の意味の量的現在とは数学的自然科学の成立する場面であつ



て、数学的自然科学の謂はゆる自然は量的現在の総和のやうなものである。物理的抽象的時間や空間もさういふ性質のものである」(『文学の形而上学』40年『全4』五七頁)

科学においては、可能性(超越を把握している内在)から必然性(超越から離反している内在)が志向されることにおいて、偶然性(内在を把握している超越)(『生のま<sup>なま</sup>まの事実』)は無視される。哲学においては、必然性、可能性は偶然性のうちに吸収され、「有りの儘」の現在の「体験存在」が把握されるのである。

日本文化における、性における美意識というべき「いき」に対する理解、把握の方法について次のように述べている(第二節二〇頁上段一五行く下段四行の再引用)

「もとより「いき」と類似の意味を西洋文化のうちに求めて、形式的抽象によつて何らか共通点を見出すことは決して可能ではない。しかしながら、それは民族の存在形態としての文化存在の理解には適切な方法論的態度ではない。民族的歴史的存在規定をもつた現象を自由に変更して可能の領域に於ていはゆる「イデアチオン」を行つても、それは単にその現象を包含する抽象的の類概念を得るに過ぎない。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」(『いき』の構造』30年『全1』一一二

頁)

「形式的抽象」、「イデアチオン」(可能性から必然性への志向)に対し、「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」(偶然性)が対置されており、しかも明確に、前者は否定され、後者が主張されているのである。

しかしこの前者に対する後者の優越と同時に、前者をその根幹とする「概念的分析」の意義の提唱がみられる。

「意味体験としての「いき」(後者—引用者)と、その概念的分析(前者—引用者)との間にかやうな乖離的關係が存するとすれば、「いき」の概念的分析は、意味体験としての「いき」の構造を外部より了得せしむる場合に、「いき」の存在の把握に適切なる位地と機会とを提供する以外の実際の価値をもち得ないであらう。……しかしながら概念的分析の価値は実際の価値に尽きるであらうか。体験さるる意味の論理的言表の潜勢性を現勢性に化せんとする概念的努力は、実際の価値の有無または多少を規矩とする功利的立場によつて評価さるべき筈のものであらうか。否。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つてゐる。実際の価値の有無多少は何等の問題でもない。さうして、意味体験と概念的認識との間に不可通約的な不尽性の存することを明かに意識しつつ、しかもなほ論

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』30年『全1』七四～七五頁）

「意味体験」（偶然性）と「概念的分析」（可能性から必然性への志向）との間の「不可通約的な不尺性」を自覚しつつ、「論理的言表の現勢化」（可能性から必然性への志向）を「無窮」に「追跡する」ことを志向しているのである。さらにこの志向の延長上に、「哲学的会得」の体系化への志向をとらえることができる。

「哲学は体験存在を有りの儘に把握した上で更にそれを論理的判断の形で言表することを本質とするものである。把握された体験存在が論理的判断の形を取つて来なければ哲学は成立しない。既に云つたやうに、何等かの意味で合理主義でない哲学はあり得ない。体験存在は概念として内包的および外延的に明かにされなければならない。すなはち体験存在は概念として体系の中に位置を占めて論理的関聯に於て開明されなければならない。……私は哲学的会得は或る意味に於て体系的会得でなくてはならないと信じてゐる。存在一般の根源的会得は体系的会得の形を取らなければならない。体系的に会得されて初めて根源的会得が可能である」（『哲学私見』36年『全3』一一一～一一二頁）

「有りの儘に」「把握された体験存在」（偶然性）は、「概念」の「論理的関聯」の「体系」のうちにとらえなおされること（可能性から必然性への志向）において、「根源的会得」となるのである。

以上、九鬼における学問のありかたは、偶然性と、可能性から必然性への志向との対抗を内蔵させたものであったのである。

次に、文化としての道徳に対するとらえかたをみても。道徳の基盤である自由を、自由の西洋的なとらえかたを批判しつつ、自然、さらに偶然性との関係においてとらえようとしている。西洋的なとらえかたの代表としてのヘーゲルの自由観について次のようにとらえている。

「ヘーゲルの自由 (Freiheit) と恣意 (Willkür) との区別も、一方に目的必然性の極めて強調された「みづから」を「自由」として立て、他方に「おのづから」の有つ因果的偶然性と「じねん」の有つ目的偶然性との同種結合の結果を「恣意」と呼んでゐるのである。ヘーゲルによれば意志は偶然的なものを恣意の形態で単に止揚された契機として自己の中に有つてゐるのである。恣意は偶然の形に於ける意志であり、自由は必然の形に於ける意志である。意志の自由といふとき屢々単に恣意が考へられてゐることがある。恣意は一または他へ決定する能力としてももちろん自由意志の本質的契機には相違ない。然し自由そ

のものではなくて単に形式的自由である。真に自由なる意志は、恣意の因果的偶然性を止揚して自己の中に蔵してはゐるが、目的必然性として自己の内容を自己のものとして明確に自覚してゐるのである。それに反して、恣意の段階に止まつてゐる意志は、内容的に真なもの正しいものへ自己決定した場合でも、自分の気に入りさへすれば他へも自己決定することが出来たといふ無内容の空虚さから脱してゐないのである。ヘーゲルは「みづから」としての自由の有つ目的必然性と「おのづから」としての恣意の有つ因果的偶然性とを斯やうに対立させてゐるが、更にまた恣意が目的偶然性をもつ点に於て矛盾を含んでゐることを指摘し、自由との対立を尖鋭化してゐる。恣意にあつては形式と内容とが別々になつてゐる。恣意は形式上では因果的偶然性を有つてゐるが、内容上では目的偶然性およびその半面として因果的必然性を有つてゐる点で自己矛盾してゐる。恣意の内容は与へられたものである限り意志内にみづから基礎付けたものではなく、外的事情におのづから基礎付けられてゐるものである。さういふ内容に関して選択の形でだけ自由が成立するが、さういふ形式的自由は単に自由と思込んでゐる自由に過ぎないのである。なぜならば、仔細に分析をして見れば、意志が甲でなくまさに乙に自己決定する原因は自己に存するの

九鬼周造における内在と超越——板垣

ではなく、意志が与件として見出した内容の基礎をなす事情の外在性に自己決定の原因が存することがわかるのである。恣意の因果的偶然性としての「おのづから」は仔細に分析すると目的偶然と結合してゐる限り、「じねん」の因果的必然に過ぎないことがわかる。因果的偶然と考へられたものが、分析の結果、因果的必然と見られるから、恣意は矛盾を含んでゐる。意志の低い段階にある恣意は、高い段階にある自由に展開されなければならぬといふのがヘーゲルの見解である……」（『偶然性の問題』35年『全2』九九〜一〇一頁）

ヘーゲルにおいて、「自由」は「目的必然性」（可能性（超越を把握している内在）から必然性（超越から離反している内在）への志向）としてとらえられ、「恣意」は「因果的偶然」（偶然性（内在を把握している超越）と「因果的必然」（「じねん」||自然）（必然性（超越から離反している内在））との自己矛盾的結合としてとらえられ、「恣意」は克服され、「自由」に発展していかねばならないとされているのである。

ヘーゲルに代表される西洋思想において、「自由」と自然とが対立しているのに対し、「東洋の思想にあつては自由と自然とは乖離的対立をしないで融合相即して見られる傾向が著しい。（東洋思想におけるこのありかたは、——引用者）「みづから」の有つ目的必

然性と「じねんに」の有つ因果的必然性が「おのづから」なる自発性（因果的偶然性―引用者）に止揚された段階と見ることが出来るかも知れぬ」としている。さらに、「目的の必然性は、根源に於て、因果的偶然性に依存するのでなければその意味をなさない。因果的偶然性は目的の必然性の出発点でなければならぬ」とし、「目的の必然性」の「自由」よりも「因果的偶然」の「非決定的自発性」を、より根源的な「絶対的自発性」としてとらえようとしてきている。西洋思想に對置された東洋思想に引照、依拠しつつ、西洋思想の「自由」とは全く異質な「非決定的自発性」の根源性を主張してきているのである（『偶然性の問題』35年『全2』一〇二頁）。

この「因果的偶然」を「有機性」のうちにとらえている。

「有機性（Organisation）」といふことは他の物理的因果性に何等類似してゐない因果性である。それ故に有機性は、機械的法則に従つてゐる必然的な因果性に対して偶然的（zufällig）と云ひ得る形で現はれるのである。またそれ故に一致の偶然性（偶然的な一致）といふことはつねに自然目的即ち有機性の仮定を強調するのである。外面的でないところの目的論的な見方を可能にする唯一のものは有機性である」（『西洋近世哲学史稿下』41年『全7』一四九頁）

「機械的法則に従つてゐる必然的な因果性」とは因果的必然であ

り、それに対して「偶然的（zufällig）」と云ひ得る形で現はれるものは因果的偶然、「非決定的自発性」である。また「自然目的」、「有機性」、「外面的でないところの目的論」とは、前述のヘーゲルにおける「自由」（「目的の必然性」）ではない、自然のうちに内在する目的の必然性であり、この目的の必然性（超越から離反している内在）と因果的偶然性（内在を把握している超越）とが表裏一体的に結合しているのである。因果的偶然性において超越（無）が把握している内在（有）が可能性を経て、必然性へと展開するのであり、目的の必然性における内在（有）は、因果的偶然性において超越（無）が把握している内在（有）なのである。

「因果的偶然」を道德の基盤としてとらえることにより、九鬼の道德論は九鬼の偶然論のうちにとらえられてくる。

「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つ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实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。道德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。……不可能に近い極微の可能性が偶然性に於て現実と

なり、偶然性として堅く擱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ひもある。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、未来によつて瞬間を生かしむるよりほかはない。未來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」

(『偶然性の問題』35年『全2』二五八―二六〇頁)

道徳を基礎づけるものとしての偶然においては、不可能性(無)(内在から離反している超越)のうちにある有としての偶然(内在を把握している超越)のうちに可能性(超越を把握している内在)を見出し、さらに必然性(超越から離反している内在)へと発展させていくというありかた(超越から内在への志向)を見出そうとしているのである。

#### 四 「いき」―文化としての性

本節においては、江戸時代後期以降発展してきた、男女関係における美的理念である「いき」(「粹」)についての九鬼のとらえかたを考察する。文化としての性における理念である「いき」は文化に帰属するものであるが、九鬼の文化論における際立った重要性から

節を改めて考察することにした。

「いき」の内包的構造を構成する徴表として、媚態、「意気地」、「諦め」を提示している。この三つの徴表について順次みていく。

「媚態とは、一元的の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。さうして「いき」のうちに見られる「なまめかしさ」「つやつぽさ」「色気」などはすべてこの二元的可能性を基礎とする緊張に外ならない。……さうしてこの二元的可能性は媚態の原本的存在規定であつて、異性が完全なる合同を遂げて緊張性を失ふ場合には媚態はおのづから消滅する。媚態は異性の征服を仮想的のとし、目的の表現と共に消滅の運命をもつたものである。……媚態の要は、距離を出来得る限り接近せしめつつ、距離の差が極限に達せざることである。可能性としての媚態は美的動的可能性として可能である。……蓋し、媚態とは、その完全なる形に於ては、異性間の二元的動的 가능성이可能性の儘に絶対化されたものでなければならぬ」(『いき』の構造』30年『全1』一七―一八頁)

媚態とは、自己と異性との「二元」的關係を「措定」し、「異性」との「完全なる合同」、「異性の征服」をめざしつつ(内在)、「完全なる合同」、「極限」に到達しない(超越)という可能性の保持(超

越を把握している内在）である。「征服」の達成（有、現実性）をめぐしつつ（内在）、「征服」の未達成（無、非現実性）にとどまる（超越）のである。これに対し、「完全なる合同」の「実現」（媚態の消滅）は、超越から離反している内在である。

次に「意気地」とは、「異性に対して一種の反抗を示す強味をもつた意識」である。「二元」的關係を「措定」した異性、さらに世間に対して自己の孤立、独立を保持しようとする志向である。「意気地」は江戸文化における「道徳的理想」（超越）であり、「いき」において媚態を「靈化」しているとしている。媚態（超越を把握している内在）における超越を強化しているのである（『「いき」の構造』30年『全一』一八〜一九頁）。

次に「諦め」について次のように述べている。

「魂を打込んだ真心が幾度か無惨に裏切られ、悩みに悩みを嘗めて鍛へられた心がいつはり易い目的に目をくれなくなるのである。異性に対する淳朴な信頼を失つてさつぱりと諦むる心は決して無代価で生れたものではない。……「いき」は「浮かみもやらぬ、流れのうき身」といふ「苦界」にその起源をもつてゐる。さうして「いき」のうちの「諦め」従つて「無関心」は、世智辛い、つれない浮世の洗練を経てすつきりと垢抜した心、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。……「いき」のうちには運命に対する「諦め」

と、「諦め」に基づく恬淡とが否み得ない事実性を示してゐる。さうしてまた、流転、無常を差別相の形式と見、空無、涅槃を平等相の原理とする仏教の世界観、悪縁にむかつて諦めを説き、運命に対して静観を教へる宗教的的人生観が背景をなして、「いき」のうちのこの契機を強調し且つ純化してゐることは疑ひない（『「いき」の構造』30年『全一』一九〜二二頁）

「諦め」は、男女關係を中核とする「現実」、「運命」からの脱却（超越）であり、「いき」において「意気地」と同様に、媚態（超越を把握している内在）における超越を強化しているのである。

「いき」における、媚態、「意気地」、「諦め」の關係の構造について次のように述べている。

「媚態（第一の徴表―引用者）の原本的存在規定は二元的可能性にある。然るに第二の徴表たる「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。即ち「意気地」は媚態の存在性を強調し、その光沢を増し、その角度を鋭くする。媚態の二元的可能性を「意気地」によつて限定することは、畢竟、自由の擁護を高唱するに外ならない。第三の徴表たる「諦め」も決して媚態と相容れないものではな

い。媚態はその仮想的目的を達せざる点に於て、自己に忠実なるものである。それ故に、媚態が目的に対して「諦め」を有することは不合理でないのみならず、却つて媚態そのものの原本的存在性を開示せしむることである。媚態と「諦め」との結合は、自由への帰依が運命によつて強要され、可能性の指定が必然性によつて規定されたことを意味してゐる。即ち、そこには否定による肯定が見られる。……「いき」といふ存在状態に於て、「媚態」は、武士道の理想主義に基づく「意気地」と、仏教の非現実性を背景とする「諦め」とによつて、存在完成にまで限定されるのである。……「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ひながら、無目的なまた無関心な自律的遊戯をしてゐる」

(『いき』の構造』30年『全』二二～二二頁)

「意気地」は「心の強み」、「自由の擁護」(超越)であり、「媚態の原本的存在規定」である「二元的可能性」(超越を把握している内在)における自由(超越)を保持しようとする。「諦め」もこの自由(超越)を「運命」化し、「必然」化しようとする。「いき」において、媚態は、「意気地」、「諦め」によりその自由を強化、保持されているのである。媚態における自由の強化は、「現実」、「実生活」からの脱却(超越)を推進し、「無目的な」、「無関心な」、「自律

的遊戯」に到達させ、「いき」における媚態の構造を、可能性(超越を把握している内在)から偶然性(内在を把握している超越)へ変化させているように考えられる。「自律的遊戯」においては、媚態における、「異性の征服」の未達成(自由)(超越)に対する、「異性の征服」の達成(内在)の優位(超越を把握している内在)が逆転し、「異性の征服」の達成(内在)に対する、「異性の征服」の未達成(自由)(超越)の優位(内在を把握している超越)となつてきていると考えられるのである。

次に、以上のような「いき」のとらえかたを包摂している、性に対するとらえかたの全体をみてみよう。

「一人人間といふものは個別原理によつて孤独なものである。恋愛によつて始めて個別原理を滅却して完全な合同を遂げるのである。精神的にも肉体的にも合同の可能性があると、恋愛の意義があるのである。又恋愛が一般に愛の模範的典型であるのもそれに由つてゐるのである。精神的といふことを除いて恋愛が考へられない様に、肉体的といふことを除いては恋愛の観念は成立しない。……恋愛によつて人間は精神的にも肉体的にも合同する。而も合同は又新しい個別の出発点となる。恋愛に基いて生殖といふことが行はれ、人間は自分の子孫に孤独の寂しさと、憧憬の悩みとを伝える。そこに又子孫の新しい恋愛

と合同とが起つて来る。そのみならず恋愛は基本質としてはかない暫時性を備へてゐる。一人の人間について考へて見ても、一の恋愛の後には必ず孤独が来て、又そこに第二の恋愛が起り得る。又孤独が来る。そこには又第三の恋愛が起り得る。斯様な状態が繰返さるゝのが恋愛の存在様相である。恋愛とは憧憬である以上、隔たりを予想する。合同の可能性を予想する。合同が遂げられて可能性が現実性に変ずる時、即ち隔たりが失はれる時、恋愛は存在の理由を失ふのである。固より合同とは単に肉体的合同を云ふのではない。肉体的に合同は実現されても、精神的に豊かなperspectiveを備へてゐれば新しい景色が次第に開展される様に、そこに憧憬の余地があつて、従つて恋愛が持続する。併しながら何時かは合同が殆んど完全の域に達する。さうしてそこに古い恋愛の滅亡と共に新しい恋愛の悩みが現はれ得るのである」（『現代フランス哲学講義』35年『全8』七〇―八頁）

人間における、「恋愛」による「合同」（内在）と、「個別原理」による「孤独」（超越）との対立、恋愛の「憧憬」における「合同」（内在）と「隔たり」（超越）との対立、恋愛における「肉体的」（内在）と「精神的」（超越）との対立があり、それぞれの対立の前者は通底し（内在）、後者も通底している（超越）。前者の系列と後

者の系列との結合において、「孤独」（内在を把握している超越）（偶然性）、「憧憬」（超越を把握している内在）（可能性）、「合同」（超越から離反している内在）（必然性）の三段階が生じ、この順序で経過し、繰返されるとしている。「いき」は「憧憬」に位置しつつ、「孤独」を志向しているとされていると考えられる。

「ヨーロッパでは、遊ドゥミ、モンデーヌ、ドゥミ、セルト女は半ば死せる存在である。彼女たちは世間からつまはじきされるアウトサイダーである。日本で「芸者」が社会の中で一定の役割を果していることを知るとヨーロッパ人は驚く。日本の芸者は、古代ギリシアにおいて高級遊女であつたヘタイラとほとんど同じ地位にある。エピクロスの園にしばしば通つていたヘタイラがいたと伝えられている。……芸者になるためには音楽と舞踊の公式試験を受けなければならない。彼女たちの理想は、倫理的であると同時に美的な「いき」と呼ばれているもので、逸楽と気品の調和した統一である。

キリスト教は肉を非難する。その最も不幸な帰結は、ヨーロッパにおける或る種の女たちの哀れむべき退廃と忌わしい性悪さである。彼女たちは見捨てられ、すべての希望を奪われている。そこから彼女たちの完全な墮落が生じる。しかしながら、大部分のヨーロッパ人は、いくらか例外もあるが、このことを偏見なしに判断する能力を失つていくように思われる。キリスト教



および無意識のうちにその影響を受けている人びとにとつては、この点では、天国か地獄かの何れかしが存在しない。この観点から自己を判断しかつ他人を判断しているのである。しかしながら、真の理想主義は、地獄を廃し煉獄によつてそれに代えることにあるのではなからうか。肉を罪に売り渡すとは神にふさわしからざる吝嗚である。それはあたかも葡萄酒を毒なりとするのが人間にふさわしからざる滑稽なわざであるのと同じである。禁止することはしばしば見捨てることになりがちである。廃するは易しく、成就是難い。現実主義を締め出す理想主義は偽りの理想主義である。それは驚く程安易に二元論に満足しているのである。反対に、精神の高貴さによつて生命を与えられた肉の逸楽は、高度の理想主義文明の証拠である」(「芸者」(坂本賢三訳) 28年『全一』四五五―四五六頁)

性に対する態度において、キリスト教的精神文化における、「天国か地獄かの」「二元論」、「禁止すること」、「廃すること」、「現実主義を締め出す理想主義」(超越から離反している内在、内在から離反している超越)に対し、「煉獄」、「成就」、「精神の高貴さによつて生命を与えられた肉の逸楽」(超越を把握している内在、内在を把握している超越)を対置している。前者からは「見捨てられ、すべての希望を奪われている」ヨーロッパの「遊女」が帰結し、後

者からは古代ギリシアの「ヘタイラ」、日本の「芸者」が帰結するとしている。

カフェー、ダンスホールの禁止、閉鎖に反対し、次のように述べている。

「我が国の家庭生活では、異性間の通路は今もつて殆んど妨ぎされて居ると云つても差支ない。この事態が、過去に於ては芸者、現在にあつては女給に由つて代表される異性的特殊存在様相の基礎づけをし、又しつある。昔のギリシアにあつてもヘテラの階級は恰かも同じ理由から生れたものであつた。然るに一旦斯様な特殊の階級が成立すると、今度は逆にそれが原因となつて家庭的の異性通路が沮止される。即ち両者間には相互制約が行はれる。現在の我々は社会的生存上斯の如き「瞬間」に「投げられて」居る。さうして「未来」の社会的実存を如何に「企図」すべきかが我々の関心でなくてはならぬ。……現在の我国にあつて家庭的の異性通路が欠けて居る限り、此欠陥が他の存在様相(芸者、カフェーの女給―引用者)に由つて補充されるのは心理的にもまた社会的にも余りに当然である。此種の異性的特殊階級(芸者、カフェーの女給―引用者)が我が国の家庭の女性全体にとつて確かに脅威であるに相違ない。併しながら、此脅威をして無力ならしむるのは一に彼等女性の自覚と意志と

に依存する。我国現在の家庭女性の高貴な任務の一つは家庭的の異性通路を開拓することにある。私は此点に就て女性の單<sup>編</sup>的な覚醒を希望すると共に、此欠陥の補充を意味する異性的特殊階級の存在理由を疑はうとはしない。のみならず、私は此種の特殊存在様相は家庭女性の覚醒に刺戟と動機とを与へる意味に於て、少なくとも現在の我国の社会状態にあつては、積極的存在理由を持ち得ると考へるのである。「すべてある者は合理的なり」とは味ふべき言葉である。……私はダンスに就ても此機会に一言し度い。京都では所謂「社交ダンス」が嚴禁されて居る。其理由は風紀取締といふ点のみであるか、或は国粹保存といふことがそれに附帯して居るか、私はよく其消息を知らない。併し、いづれにしても其理由は極めて薄弱たるを免れない。ダンスは其芸術的内容は暫く措いて、社会道德的見地のみからしても、異性との通路を最も妥当な形で開拓する存在様相である。

我国の社会にあつて異性との通路を積極的に構成して行かうとする場合、矢張りダンスは一の重要な契機とならざるを得ないであらう」（「カフェーとダンス」29年『全5』一七七〜一八二頁）

さらに一九三七年執筆の「ダンスホール禁止について」においてもダンスホール閉鎖に反対している（『全5』一八八〜一八九頁）。

これらの主張の核心は、男性と女性との間における精神的及び肉体的な性的な交流を抑圧、禁圧することは不可能であり、性的な交流を適切に可能化する「異性との通路」を、家庭内においても家庭外においても開拓していくべきであるとするところにある。この性的な交流の延長上に、前述の「精神の高貴さによつて生命を与えられた肉の逸楽」、さらには「いき」が位置づけられている（超越を把捉している内在、内在を把捉している超越）のである。

「左尊右卑と男尊女卑とは、母系制、父系制の如何に拘らず、間主觀的客觀性を有つて妥当してゐる。それ自身を目的とする善のための善である。「汝は右より廻り逢へ、我は左より廻り逢はむ」とは道德律としての定言的命令であり、そこには嚴格な義務が課せられてゐる。「女人言先だちてふさはず」とは義務に背いた事実に対する良心の声にほかならない。良心は真事に基づく真心である。「吾は是れ男子なり、<sup>こゝろりま</sup>理当に先づ唱ふべし」とは、まことの道理に根ざした無制約的當為である。水蛭子と淡島とが子の数に入らなかつたのは、悪に対する道德的制裁にほかならない。ジャン・ジャック・ルソーは、何よりもまづ人間であれと言ふが、それは男性に向つて言はれてゐるのである。女性に向つては単に人間であれと言ふことはできない。女性は必ず誤解する。女であれ、または女らしい人間であれと

言ひ聞かさなくてはならない。女子と小人とは養ひ難しとは孔子の教訓であり、女の許へ行くに答を忘るるなどはニイチエの忠言である。貝原益軒の『女大学』はその根本精神に於ては永久に廢れる筈のないものである」(「人間学とは何か」38年『全3』四〇〜四一頁)

「二千六百年の前夜、私は日本の女性に向つて「昔ながらの女らしい優しい女であれ」といふ。婦人に向つてこれ以上の忠言はあり得ない。興亜の新秩序を双肩に担ふのは日本の男子である。優しい優しいその助力者であることが女子の天職でなければならぬ。婦人よ、優しさ、優しさだけが御身の最高の智恵であり、無上の力である」(「二千六百年の前夜」婦人へ贈る言葉―) 39年『全5』二五〇〜二五一頁)

前の引用文においては男性と女性との平等を否定し、それぞれにおける異なるありかた、役割を強調し、男性の主導的、能動的な性格、女性の協働的、受動的な性格を提示している。後の引用文においても同様であり、女性における、男性に対する協働的、受動的な性格(「助力者」、「優しさ」)が一層強調されている。男性の主導的、能動的な性格は、無のうちにありながら、有に触れている偶然性(内在を把握している超越)として、女性の協働的、受動的な性格は、有を全うしようとしながら、無を排除しきれない可能性(超越を把握し

ている内在)として、相互補完的なものとしてとらえられていると考えられる(五頁上段二〇行〜下段九行参照)。

#### 註

- (1) 『九鬼周造全集』岩波書店、一九八〇年一月〜一九八二年三月からの出版の場合、「驚きの情と偶然性」39年『全3』一四五頁のように記した(執筆者名九鬼周造は省略、一九三九年発表、全集第三卷一四五頁)。
- (2) この部分については、田中久文『九鬼周造』ペリカン社、二〇〇一年四月、一一九〜一二二頁から示唆を得ている。
- (3) 九鬼周造「実存の哲学」(『岩波講座哲学「現代の哲学」』岩波書店、一九三三年三月)七五〜七六頁。
- (4) 田中久文『九鬼周造』二三五〜二三六頁。
- (5) 坂部恵「流れと出会いの建築師」二五〇〜二五二頁、二五四〜二五五頁(『坂部恵集5』岩波書店、二〇〇七年)。

# Immanence and Transcendence in Shuzo Kuki's Thoughts

Tetsuo ITAGAKI

This study attempts to clarify an overall structure of thoughts of Shuzo Kuki (1888-1941). His thoughts could be classified into four categories: first, thoughts on modality, second, thoughts about time and space, third, thoughts on culture, and finally, thoughts about “*Iki*” – stylish in Japanese – which forms part of a particular attitude that regards sex in general as cultural representation. Bearing in mind that Kuki's thoughts are composed of these four aspects, the present study is to examine each category of Shuzo Kuki's thoughts, with special attention to the correlation between immanence and transcendence.

山形大学紀要（人文科学）第十六卷第四号