

瞬間と実存——九鬼周造の時間論

木
岡
伸
夫

瞬間と実存——九鬼周造の時間論

木 岡 伸 夫

九鬼周造は、滞欧中の一九二八年八月、フランス東部の小村ポンティニーで行われたセミナーに参加し、フランス語による二度の講演——「時間の觀念と東洋における時間の反復」(La notion du temps et la reprise sur le temps en orient)「日本芸術における「無限」の表現」(L'Expression de l'infini dans l'art japonais)——を行った。これらの講演は、後に加筆され、『時間論』(*Propos sur le temps*)という書名の下、最初の著書としてフランスで公刊された。近年これら二篇に、時間を主題とする他の論考を加えた一書が、小浜善信氏の編集にかかる『時間論 他二篇』として、新たに刊行された¹⁾。本稿はこのテクストに照準を定めて、「瞬間と実存」を論じる。九鬼の哲学は、筆者のライフワーク〈邂逅の論理〉の先駆けをなす。このたび取り上げる時間論は、筆者の追究する〈邂逅〉の瞬間性というテーマにとって、決定的に重要な意味をもつ。先取りして言うなら、その時間論は、西洋のロゴ斯的「瞬間」と東洋のレンマ的「刹那」との交わりによって生まれる〈瞬間の形而上学〉に道を拓く。本稿は、時間の観点から東西の〈邂逅〉もしくは〈総合〉へと踏みこんだ、先駆者九鬼周造の軌跡を辿りなおす試みである。

一 『時間論』の射程

二度にわたるポンティニー「夏季懇話会」における講演（以下、「ポンティニー講演」）が、九鬼の学問のみならず人生の歩みに占めた意義は、格別大きいものがある。その文名を高からしめた『いき』の構造（一九三〇年）に加え、『偶然性の問題』（一九三五年）を九鬼の代表作とすることについて、何人も異存があるうとは思われない。だが、それらに先立って異国で公刊された小冊子『時間論』が、ある意味ではそれらを凌ぐ重大な価値をもつという主張については、いささか説明を要するだろう。

上記の学問的主著と小ぶりの講演録に過ぎない『時間論』。双方を比較して、前者にはなく後者に認められる特別の価値が、もしあるとすれば、それは何か。坂部 恵は、かつて第一講演に繰り広げられる思索の深さを、著作中随一のものとして讚えた²。だが、ここでいう「特別の価値」は、そういうことではない。それは、連続する二回のポンティニー講演が、西欧の知的聴衆に向けて自身の口から直接発せられた、〈邂逅〉もしくは〈対話〉の呼びかけだということである。それがどういう意味をもつのかは、九鬼周造という哲学的実存の無二の個性を、その生涯に沿って辿ってみることなしには説明できない。

二重の伝道

筆者は、かつて九鬼周造の生涯を「二重の伝道」という特異な表現で言い表したことがある³。「二重の伝道」とは何のことか。第一の伝道は、日本人に西洋哲学の「福音」を宣べ伝えること——「宗教」を哲学に置き換えることで成り立つ、比喩的意味の伝道。もう一つの伝道は、「教化」される日本人の側の真実を西洋人に知らしめるという、

いわば「逆の伝道」。「二重の伝道」とは、この二つの課題を同時並行的に行うことである。西洋文明の一方的な受容者であった「近代化」日本の学問主体を見渡して、このような二重の責務を引き受ける道を選んだ人物は、九鬼以外にはほとんど見あたらない。植民地化されるアジア諸国——インド、中国という二大文明国を含めて——の中で、その辺縁である極東日本に生まれた武士の末裔九鬼だけが、矜持をもってこの事業を企図し、やりおせたと筆者は考へる。もつとも、一方的受益者であることとそれに対する反発とが、ときに交錯し入れ替わる、といった態の心理ドラマなら、別に珍しいことではない。それは、最初期の鹿鳴館時代の後に日本回帰の運動が続いた、明治前半期日本の縮図である。日本のインテリにとって、「西洋崇拜」と「日本回帰」は、あたかも振り子のごとく、その時々主の心を揺さぶる両ベクトルとして、葛藤を演じつづけてきた。⁽⁵⁾だが、二つの対照的方向へのコミットメントを、同時的に遂行するという「二重の伝道」を、あえて企て、実行することのできた人物は、九鬼周造以外に見あたらない。この事實は、日本哲学史上に特筆されなければならない。

「伝道」(mission)とは、ふつうの意味では、キリスト教の福音を全世界に伝えること、真理である神の教えを、それを知ることのなかつた蒙昧の民にもたらすことである。歴史上の伝道は、カトリックの信仰を全世界に広めるために、パチカンから派遣されたイエズス会の宣教師が、世界各地に展開した布教活動を指す。このような常識に支配されている人に向かって、九鬼が行った「逆の伝道」などと言っても、真意はつうじにくい。「伝道」という言葉から、⁽⁶⁾「キリスト教国(西洋)→非キリスト教国(日本)」という一方向の運動のみを思い浮かべる大方の習いからすれば、それもやむをえない。

九鬼における一方の「伝道」は、西洋の哲学すなわち形而上学を日本に紹介して、その正確な理解を同胞に促す手続きであった。西洋哲学全般、とりわけハイデガーなど現代哲学の紹介者として、九鬼が果たした重要な役割について

ては、いまさら言挙げするまでもない。明治期以降、遅れて近代化に乗り出した日本における「哲学」の当面の課題は、お雇いの西洋人教師を継いで、海外留学を経験した日本人が、自前で西洋哲学を教授することであった。九鬼は、この意味における伝道の立役者の一人であった。このことに間違いはない。とはいえ、この意味における伝道の条件は、「文明国」の主体が唯一の「真理」を保持し、それを周辺地域の「遅れた」民衆に伝えるべし、という信念を抱くことである。その場合には、伝道は（中心↓周辺）へと一方向に行われる以外になく、逆方向の伝道がありうるなどとは、考えられる由もない。

それでは、「逆の伝道」とは何か。日本の哲学を西洋社会に紹介し、その真髓についての知的理解を、彼の地にもたらすことである。だが、このことを「伝道」と称するためには、通常この言葉に伴う「真理の一方的伝達」という先行理解を、いったん棚上げにする必要がある。そういう事態を成立させるためには、西洋文化の受容者ないし崇拜者、というだけの地位から抜け出して自立しようとする、日本人としての矜持が必要不可欠である。戦国大名の家系を継ぐ貴族（華族）の出自を有する九鬼なればこそ、そうした自覚を手放さずに生きることができた、とあるいは言えるかもしれない。

日本人の矜持を胸に、西洋で当代一流の哲学者たち——リッケルト、ハイデガー、ベルクソン等々——に渡り合おうとした九鬼の精神的拠り所は、武士道、仏教など、日本の伝統的な精神文化であった。それらを高く掲げて、西洋の知的主体にアピールしようとしたことの第一の証拠は、パリ滞在中にしたためられた『いき』の構造の初稿「いき」の本質である。「いき」の「内包的意味」として、武士道に由来する「意気地」、仏教に由来する「諦め」が挙げられているという事実は、前段に述べた事実を証明して余りある。

武士道や仏教が、カトリックの教理に対抗して「逆の伝道」に託されうるだけの、対抗重量を有するかどうかとい

う問題は、ここで論議の対象とはしない。考えるべきは、西洋から日本への「伝道」に対して、あえて日本から西洋への「逆伝道」を釣り合わせることを試みた、九鬼の心意である。なぜ、通常の学問——西洋近代科学の一方的受容——に歩調を合わせることなく、日本から西洋へ、という逆方向の発信を企てる必要があったのだろうか。「独立なる二元の邂逅⁸」という九鬼哲学のモチーフが、その答えを与えるだろう。

『時間論』の射程

ここで長いカッコを閉じて、本節の主題である『時間論』の射程に戻ることしよう。

二回にわたるポンティニー講演は、それぞれの主題を異にする。すなわち、「時間の観念と東洋における時間の回復」では、循環・反復する東洋的時間、「日本芸術における「無限」の表現」では、日本的な「無限」の表現、が講演の主題とされている。これらを収めた冊子の名称が、『時間論』(*Propos sur le temps*)であることからすると、テクストの中心は第一回講演であり、第二回講演は「時間」という主題に一定の関連をもつものの、副次的とする位置づけが考えられるかもしれない。だが、私見によれば、これら二篇は、双子のごとく相まって、独自の個性をもつ『時間論』一書を形づくる。そのような理解を促す理由は、東洋的時間の特性に焦点化された第一講演につづく第二講演の性格にある。その全体構成は、形而上学的な「無限」への洞察を梃子として、最後に会衆をいま・ここにおける〈邂逅〉へと導くよう、周到に仕組まれている。その意味において、『時間論』は〈邂逅への誘い〉を全体のモチーフとして、場面を前後半の二つに分けながら、最後のクライマックスでそれらが一体的に響き合うことを意図して構成された、一幕の思想的ドラマであると考えられる。それは、たしかに「時間論」である。ただし、通常この書名からイメージされるような、単に「時間」の主題をめぐる考察という意味ではなく、〈邂逅〉成立の条件を時間とする根本

制約において。本節冒頭に主張した、『いき』の構造」にも『偶然性の問題』にもない、『時間論』独自の意義とは、西洋の知的主体を〈汝〉として、〈我〉との邂逅を直接に呼びかける、みずからの実践のドキュメントだということである。

反復し循環する「東洋的時間」の意義を際立たせた第一講演が、ユニークな時間論であることは論を俟たない。しかし、それを従来の哲学的時間論の系譜に位置を占める作品と見るだけでは、十分でない⁹⁾。近代の落日とも言うべき一九世紀末に登場した西欧の哲学者の中には、ニーチェやショーペンハウアーのごとく、東洋思想への共感的理解を表明した人物がまれではない。なかでも、ニーチェの「永劫回帰」の思想は、九鬼における東洋的時間に先行する特異な時間観念の例として、一般によく知られている。「永劫回帰」の再提示とも見られる九鬼の時間論は、脱西欧的・親東洋的なニーチェ流時間観念への傾倒、あるいは追隨を意味するのだろうか。否、上に述べた「二重の伝道」という観点は、そうした見方を許さない。ニーチェの「永劫回帰」は、彼が身を置く西洋哲学の伝統から離反する方向への跳躍版を意味した。これに対して、九鬼における「輪廻」の時間観念は、西洋と東洋の知的伝統が出会って〈邂逅〉を生じるための理論装置であった。そこに、両者の立ち位置の根本的不一致を認めないわけにはいかない。

それを新手的「永劫回帰」論として評価することは、『時間論』の射程を見誤らせることになりかねない。ひいては、それが「時間」論であるという理解すら、そこに含まれる二篇の本質的連関を、先行理解によって覆い隠す恐れなしとしない。以上、長々しい前置きに寛恕を請いつつ、二回にわたるポンティニー講演の意義に論じ及ぶことにしたい。

二つの超越——水平と垂直

第一回講演「時間の観念と東洋における時間の反復」は、次の一言から始まる。

もし「東洋的時間」について語る権利があるとすれば、何よりも輪廻の時間が重要であると思われる¹⁰。

この語り出しは、「時間とは何か」という問いに着手する通常の時間論とは、まったく異例である。なぜなら、九鬼がここで主題的に論じようとするのは、時間一般ではなく、その本質が「輪廻」であるような「東洋的時間」だからである。これに続いて、「時間は意志に属す」との見解が表明され、ギュヨー、コーヘン、ハイデガー、さらにベルクソンといった論者を引き合いに出して、時間の主意説が強くうちだされる。その理由は、それらの論者が東洋的時間に近い時間思想を有する点に、いったん聴衆の注意を喚起したうえで、そこから自身の主題である（東洋的時間と意志の關係）に焦点を合わせることにある。こうした話の進め方は、東洋・日本の思想的伝統に暗いポーンティニーの聴衆に対する配慮としては、妥当なやり方だと言わなくてはならない。「輪廻」が問題であるとき、それを端的に仏教の世界観という形でなく、「永遠に繰り返される同一的時間の観念¹¹」として、どこまでも時間観念の枠組に沿って論じるスタイルをとること、西洋の知的聴衆にアピールしようとする狙いが、九鬼にあつたことは明らかであろう。時間論の範疇にとどめ置くためには、「輪廻」が「形而上学的時間¹²」として規定される必要があつたということも、同じ事情を意味する。

東西の時間観念を比較対照する目的から、九鬼がまず取り上げたのは、インドの思想的古典『ウパニシャッド』である。その狙いは、古代インドの輪廻思想を提示すること、つづいてそれに呼応する古代ギリシア（ピユタゴラス派、ストア派）の「大宇宙年」を取り上げ、これと近代以後の時間観念を代表する現象学的時間との隔たりを浮かび上がらせることであつた。この手続きは、次のような周到に仕組まれた論証のプランを意味する。

- (1) 「東洋的時間」の特質を、循環・反復する「輪廻」の時間として提示する。
- (2) 「東洋的時間」に西洋の「現象学的時間」を対置し、それぞれに特有の超越（エクスタシス）のあり方を特徴づけ、区別する。

(3) 「大宇宙年」を例として、(2)の二面にもとづく「時間に特有の構造」を明らかにする。

ということとは、九鬼の意図が、単なる「東洋的時間」の紹介だけではなく、それを「西洋的時間」と対比させ、たがいの近さと遠さ、双方の面を明示することにあつた、ということである。たがいの「遠さ」は、(2)で明らかである。ここで、東西における時間観念の際立つた対照が示される。しかし、それだけでは終わらない。現代の現象学的時間からかけ離れた古代ギリシアの「大宇宙年」の思想。ここにおいて、東西の時間観念が歩み寄って、一つになる可能性が垣間見られる。(3)は(2)とは反対に、東西の時間観念の接近を印象づける。たがいの「遠さ」と「近さ」、なぜそれが問題になるのだろうか。人間の時間であるかぎり、西洋と東洋、双方の時間に共通する要素がないはずはない。九鬼はそれを、ハイデガー『存在と時間』から引かれた「エクスタシス」（脱自）として規定し、未来・現在・過去の三様態をそれに見立てる。時間がエクスタシスであることに關して、西洋・東洋の時間観念に違いはない。しかし、エクスタシスの実情において、双方の違いが際立ってくる。それは、次のとおりである。

時間の特徴はまさにそれらのエクスタシスの完全な統一、時間の「エクスタシスの統一」に存する。この意味でのエクスタシスはいわば水平的である。しかるに、輪廻の時間に關して、われわれはなお他に垂直的であるようなエクスタシスがあるということが出来る。各々の現在は、一方には未来に、他方には過去に、同一の今を無數

にもっている。それは無限に深い厚みをもった瞬間である。しかしこのエクスタシスはもはや現象学的ではなく、むしろ神秘主義的である⁽¹³⁾。

過去・現在・未来という、三つの次元への脱自である点において、二つの時間に違いはないが、西洋的時間である現象学的時間の脱自が「水平的」であるのに対して、東洋的な輪廻は「垂直的」脱自であり、それは「神秘主義的」であるとされる。ここに、二つの時間の差違が際立つ。しかし、九鬼の狙いは、これらが異質であつたがいに相容れない、とか、いずれかが他よりも優位に立つ、というような主張を展開することではない。水平面は「存在論的・現象学的エクスタシス」、垂直面は「形而上学的・神秘主義的エクスタシス」として、前者は現実面、後者は仮想面として、截然区別されるものの、「この二面の交差が時間の特有の構造にはかならない⁽¹⁴⁾」。このように『時間論』は、一見して相容れがたいかに見える二種の時間観念が、相まって「時間の構造」が成立するということを主張する。この論調は、九鬼の視線が、二つの時間の異質性を確認するにとどまることなく、それらを統合する高次の地平に向けている事実を物語る。その高次の地平とは、先回りして言うなら、〈邂逅〉の成立という地平である。

二 二つの時間

大宇宙年

ポントエイニー第二回講演「日本芸術における「無限」の表現」は、タイトルから窺うかぎり、「時間」を主題としておらず、したがつてその内容は、「時間論」を明確に印象づける第一回の講演とは大きく異なるかのように見受け

られる。叙述を表面的に追うかぎり、講演の主題が日本芸術論と見られたとしても、別に不思議ではない。そのように見た場合には、ポンティニー講演を収めた『時間論』は、東洋的時間を主題とする第一講演、日本芸術を主題とする第二講演として、たがいに独立する二つの部分に区別されることになる。これに対する筆者の主張は、すでに述べたように、二回の講演をそれぞれ独立のテクストとして扱うよりも、一つの根本主題の下に内的に関連するシリーズと解することによって、はじめてポンティニー講演全体の意義が浮かび上がるということにある。その根本主題とは、〈邂逅〉にほかならない。そこで、第二講演に立ち入る前に、時間の構造を論じた第一講演が、〈邂逅〉という主題に即して見られることで、第二講演へと有意味的に接続されるゆえんを明らかにしておこう。

循環し反復する東洋的時間「輪廻」が、西洋的な現象学的時間と対立することの急所は、「水平的エクスタシス」に終始する後者に対して、前者に「垂直的エクスタシス」が含まれるという点である。二種のエクスタシスの違いは、現象学的時間において、時間の各構成契機に「連続性」が存するのに反して、輪廻の時間において、各構成契機に「非連続性」が存するという⁵ことにある。この違いと同時に、前者の各契機には「純粋な異質性」、後者の各契機には「同一的性質」が帰せられる。このように対照させることによって、西洋と東洋、それぞれを代表する時間観念のたがいに還元不可能な対立が際立つ。

しかし、直前にも引いたとおり、エクスタシスの垂直面と水平面、「この二面の交差が時間の特有の構造にほかならない」。そういう主張が成り立つ根拠は、この二面が交差する時間としての「大宇宙年」、西洋版「輪廻」の思想が存在することにある。古代ギリシアのピユタゴラス派、ストア派における「大宇宙年」を、九鬼は二種の時間的エクスタシスの交差を物語る例として提示する。おそらく他にだれ一人として想到したことのないような、九鬼独自の形而上学的思弁——一種の思考実験——をつうじて、そのことが明らかに示される。その要点は、「大宇宙年」が、単

なる西洋的時間というよりも東洋的時間に近く、言ってみれば、西洋的でも東洋的でもない、もしくは西洋的でも東洋的でもある、東西の（あいだ）にある——筆者の流儀によるパラフレーズだが——時間として解釈されるところにある。以下、いささか長くなるが、この重要な点にかかわるテクストを、そのまま引用する。

おそらく、この周期的な時間概念には何ら特別なものはないと反論されるかもしれない。大宇宙年を第一宇宙年、第二宇宙年、第三宇宙年々と数える事実そのものが、大宇宙年が相続くことを示している。それら大宇宙年はそれぞれ順序の番号を担っており、可逆的ではない。それらを数える目撃者を認めなければならないからである。しかしながら、この点に固執するならば、最初の仮定を無意識のうちに放棄することになるように思われる。大宇宙年はもはや相互に同一にはとどまらない。再びクサンティッペと結婚するソクラテスはもはや元のソクラテスではない。クサンティッペももう元のクサンティッペではない。二人とも結婚するたびごとに一大宇宙年だけ歳をとるだろう。かれらの顔にはその度ごとにいくらか増した憂鬱が認められるだろう。ところで、「大宇宙年」の観念は、論理的に考えるならば、むしろ各「大宇宙年」の独立の開始と絶対的な更新を含蓄している。おそらく、仮定された同一性は異なる大宇宙年の内容の同一性にほかならないと、さらに言われるであろう。大宇宙年そのものは相互に同一ではないし、また同一ではありえないと言われるであろう。しかし、内容のないような時間を想像しうるであろうか。すべての内容を捨象してなお時間の観念が成立するであろうか。時間は、そのすべての特質をまさにその内容からえているのではなからうか。時間が可逆的ではないと言うとき、それは時間の内容が可逆的ではないからではなからうか。さて、もし時間をその内容から分離できないことが真であり、そしてためらうことなく弁証法の全要求に従うならば、大宇宙年の観念はある時間と他の時間との絶対的同一性

という逆説的な特質をまさに含意しているのである。輪廻の時間、より正確に言えば、大宇宙年の時間は、それゆえ、何らかの可逆性をもつ。それはまったく時間ではないような時間である。⁽¹⁶⁾

形而上学的時間

「まったく時間ではないような時間」！ 上の引用から、「大宇宙年」の想定が、その考案者であるピュタゴラス派、ストア派の思いもよらない仕方、二種のエクスタシスの統一、したがってたがいに区別される東洋的時間（輪廻）と現象学的時間の（総合）を、含意することが見てとれるだろう。それを（総合）と称する理由は、第一宇宙年、第二宇宙年：と相継ぐ時間進行を認めるといふ点で、異質性・連続性という現象学的時間の性格が保持されること、にもかかわらず、各宇宙年が非連続性・同質性を表すこと、この二点によつてである。とはいえ、かかる意味の（総合）は、いまだかつて遂行された試しのない企てであり、当然反論が予想される。

考えられる一つの反論は、大宇宙年という想定の不条理、無稽をつくものである。「問題は、とりわけ一つの大宇宙年から他の大宇宙年への移行に、異なつた大宇宙年を繋ぐ鎖にある」。「大宇宙年を繋ぐ鎖」とは何か、九鬼は、それを「自ら新たに時間を創造する巧みな魔術師」と呼ぶ。そのミュトスの語り口は、次のとおりである。

われわれは何よりもまず時間が意志に属するものであること、そして意志の存しないところには時間は存在しないということを確かめた。こうして、絶対的孤独のうちにあるこの魔術師は、自己の存在を終わらせ、また新たに再生させる力のわざ、あるいはむしろ意志のわざを所有するような眞の魔物（demon）である。⁽¹⁷⁾

お解りだろうか。「自己の存在を終わらせ、また新たに再生させうる」魔術師の意志と称されるものが、一つの寓意であるということが。それが暗に意味するものは、いずれ稿を改めて論じる予定の「刹那滅」である。たとえ、ここにその種の主張が一切見られないとしても、『時間論』が志向する東西の〈総合〉は、「刹那滅」の仮説を要請するということを、筆者としては特に主張しておきたい。

もう一つの反論は、大宇宙年の時間を「農業的時間」あるいは「神祇的時間」とみなす「実証主義的」精神からのものである。そうした反論は、農作業やそれと結びつく神祇が、周期的に営まれることから、周期的時間を輪廻に結びつける。これに対して九鬼は、大宇宙年が細部に至るまでの絶対的同質性を指定することから、周期的時間を輪廻に結ぶ時間にはそうした同質性はないと反論する。また農業的・神祇的時間が、意識的連続性を否定しないのに対して、輪廻の時間における我は、「再生と再死の法則に従っている」。そこに介在するのは、非連続・断絶の契機である。という次第により、大宇宙年が表すのは「実証主義的時間」ではなく、どこまでも「形而上学的時間」であると結論づけられる。実証主義的な時間ではなく、ただ輪廻の時間のみあるもの、それは非連続の瞬間である。

私の連続性はここではただ仮想的にのみ存する。——これは、神秘的瞬間、我が戦慄する驚きとともに自己自身を再認識する「深奥の閃光」(profond éclair)の深い瞬間にのみ開示される連続性である。「我なし」と同時に「我あり」の瞬間である。⁽¹⁸⁾

「形而上学的時間」である輪廻においてのみ、私の非連続および連続が成立する。そうして、「我なし」と「我あり」を同時に生み出す時間は、まさしく〈邂逅〉の瞬間でしかありえない、という仮説をひとまずここで立てておくこと

にしたい。¹⁹⁾

三 邂逅の時間

時間と空間からの解脱

時間を主題とするポンティニー第一回講演をつうじて、九鬼は、「大宇宙年」の表す輪廻の時間が、我の再生と再死を生ぜしめる神秘的瞬間である、という洞見に人々を導く。筆者は自身の立場から、その瞬間が自他の出会い、〈邂逅〉の時であると解したい。この解釈が肯われた場合には、第二回講演では、〈邂逅の瞬間〉をいかにして成立させるか、という当為の問題が、主題として浮上する。そう考えることに、不審な点はないはずだと言いたいが、どうだろうか。そう考えられるとすれば、ここではトピックが「時間」である必要はもはやない。東西の両世界、それぞれを生きる人々が出会うためには、一見して相互理解が困難であるような、文化の壁をのりこえなければならぬ。そのため九鬼が取り上げたテーマ、それが「日本芸術における「無限」の表現」であつたと考えられる。

第二回講演の冒頭、九鬼は岡倉天心『東洋の理想』から、「日本芸術の歴史はアジアの理想の歴史となつている」の一文を引く。²⁰⁾「アジアの理想」として挙げられるのは、インドの神秘主義（仏教）と中国の汎神論（老子）である。²¹⁾神秘主義と汎神論は、いずれも「時間と空間からの解脱の表現にほかならない」²²⁾。日本の芸術は、この二つ、インドの神秘主義と中国の汎神論の影響下に展開した。²³⁾講演は、日本の芸術における「時間と空間からの解脱」そのものが、「無限」の逆説的な表現であるゆえんを、まず絵画、ついで詩歌、さらに音楽の中に突きとめるという手順をとる。というのも、それらの表現が、西洋の芸術とはまったく対照的に、有限な形式に結びついて成立するからである――

例えば、短歌や俳句の定型は、その代表例である。西洋の偉大な芸術は、無限の空間・時間に即して「無限」の表現を企てる。これに対して、日本の芸術は、一見すると有限性でしかない身近で卑小な素材を取り上げ、そこに無限なもの、「汎神論的理想主義」²⁴を表現する。

「もし無限が至るところにあるとすれば、きわめて小さなものも大きなものと同様に無限を含んでいる」²⁵。これを手始めとして、九鬼は日本の詩歌が表す「無限」の特徴を、順に七つ挙げていく。その最後、第七番目に挙げられるのが、「繰り返す時間」の観念である。ここに至つて、日本の芸術という主題が、第一回講演の「反復し循環する東洋的時間」という主題に正確に呼応することが、明らかとなる。繰り返す輪廻の時間において、〈邂逅〉が成立するという主張が、かくして立ち現われるのである。

繰り返される無数の〈出会い〉

第二講演では、絵画・詩歌・音楽という芸術の三大ジャンルを順に取り上げるものの、考察の重心が詩歌に置かれていることは、全体の大半を占めるその分量から見ても、明白である。また詩歌の表現する「無限」のうち、七番目の「繰り返す時間」がクライマックスに位置することも、疑いがない。というのも、ここで九鬼は、会衆に真情を込めた〈問いかけ〉——生々しい直接疑問ではなく、つましい間接疑問の形でだが——を行っているからである。筆者の見るところ、その〈問いかけ〉は、そのまま、いまこの場での〈邂逅〉へと、人々を誘う〈呼びかけ〉である。講演中、他にそのような箇所はない。ならば、そこで発せられたのは、いかなる呼びかけであったか。それを理解していただくには、テキストの該当箇所をそのまま引くに如くはない。だが、そういう安直な手法を避け、以下、人々への呼びかけに至るまでの内容を、かいつまんで紹介する。

九鬼はまず、芭蕉の句「橘や／いつの野中の／ほととぎす」を例に挙げる。現在の橘の花の香、ほととぎすの鳴く声が、かつてそれと同じ匂いや音を体験したという記憶を呼び覚ます。注目すべきは、九鬼がこの句の「注釈」と断りつつ、現在の情景に結びつく過去の記憶の甦りを分析した、ブルースト『見出された時』の一節を引いていること。そこから判明するのは、「繰り返す時間」が日本の芸術にのみ見られる表現ではなく、現代フランス最高の文学作品にこだまする観念、第一講演の「大宇宙年」がそうであったように、東西の精神的伝統が交会う交差点を表す観念だということである。

東西の精神的交響は、ほかでもない〈邂逅〉をめぐる次の例によって、いっそう確実な認識へとたらされる。それは、「これやこの／行くも帰るも／別れては／知るも知らぬも／逢坂の関」という蝉丸の和歌に表現された事実である。「逢坂の関」は、芭蕉の句に認められる「失われた時」と「見出された時」という、ブルースト的な「二つの顔をもつ門」であり、まさしく「瞬間」を意味する。というのも、それは二つの道、「過去と未来が交会う瞬間」だからである。「瞬間」が〈邂逅〉、すなわち〈出会い〉の時であることを、九鬼はニーチェの『ツァラトゥストラ』や『ウパニシャッド』の哲人の名を挙げながら、証言する。「それは……の時である」という平叙文の語りを重ねつつ、そこにこもる感情は次第に高まってゆく。そしてついに、九鬼の口調は、上述したとおり、間接疑問を含む次のような問いかけへと一気に高まる。

またそれは、われわれがいまポンティニーのこのサロンで過ごしている時、私が蝉丸の詩句についてあなたがたに語り、われわれがかつてすでにこの同じ時を共に過ごしたことがあったかどうか、そして再びこの時を共に生きようとしているのではないかどうか、——われわれはすでに無限回知り合っていたのではないかどうか、そし

て再び新たに知り合おうとしているのではないかどうかをまさに自問する時である。⁽²⁶⁾

尋常ならぬ熱い思いが、伝わってくる一節ではないだろうか。その場に集う人々は、一日本人の発する異例の問いかけに、どう応じたのだろうか。今日のわれわれには、それを知る手がかりがない。明治以後の「近代化」の途次、西洋に渡って彼の地の人々と交流した数多の日本人。その中に、「われわれはすでに無数回知り合っていた、そして再び新たに知り合おうとしているのではないかどうか」というような問いかけを、これほど直截に他者に向けて発した者が、九鬼以外にいるだろうか。筆者は、真聞にしてそれを知らない。ここに表明されているのは、相手との真の意味での——言い換えれば、同格の他者としての——〈出会い〉を求める、魂の底からの訴えである。

だとしても、九鬼はなぜこの場において、このような問いを問いの形にして、西洋人主体におつける必要があったのだろうか。大きく二つの問題を考える必要がある。その一つは、足かけ八年に及ぶ西欧留学のほぼ最後に行われたポントニーニ講演で、人々に〈邂逅〉の意義を訴えなければならなかったのは、なぜかという問題である。そしてもう一つは、邂逅の時間が「瞬間」であることの確信は、何を根拠として成立したのか、という問題である。後の問題は、九鬼の時間論の評価、ひいては筆者が主題とする「瞬間と刹那」の本質解明にもつながる重要問題である。それについては、いづれ周到に検討を行う予定であるが、本稿では最終節で軽く言及する。以下では前者、つまり九鬼にとって、〈邂逅〉という主題のもつ意義がいかなるものであったかを、ひとわたり見ておくことにしたい。

逆の伝道へ

ここで、本稿の最初に提示した「二重の伝道」というテーマに立ち返る。先に述べたとおり、比喩的意味で、日本

人哲学者の担う「伝道」とは、西洋形而上学の精神を日本の知的主体に開示することであった。しかるに九鬼は、この使命を忠実に果たす一方、日本人の精神に根づく哲学を西洋に向けて発信する、というもう一つのミッション、「逆の伝道」に心を傾けた。こちらの伝道がいかに行われたかについて、ここでは二篇の旧稿²⁷⁾を引きつつ、その顛末を見とどけることにしたい。

筆者は、より新しい一篇において、九鬼の留学期間（一九二一〜一九二八年）中の行動に関する二つの「謎」を挙げた。一つは、代表作『「いき」の構造』の準備稿「「いき」の本質」が、滞欧も終わりに近い一九二六年に、パリで仕上げられたのはなぜか、ということ。もう一つは、パリ滞在に続く翌一九二七年、ドイツのマールブルクにおいて、ハイデガーの私宅を訪れ、「いき」をめぐる対話を交わしたのは、なぜかということ。この二つの「謎」は、江戸時代の美意識である「いき」を、なぜわざわざ日本ではなく、留学先のヨーロッパで問題にしなければならなかったのか、という一つの問いに収斂させることが可能である。しかし筆者は、これらをひとまず「二つの疑問」として区別したうえ、九鬼本人のカトリック受洗という伝記的事実にかこつけ、「伝道」という縁語を用いて説明することを試みた。

何よりも九鬼は、ヨーロッパの知的エリートに日本の哲学の真価を理解せしめようと思ひ立ち、その目的に沿って「いき」を主題とするテキストを作成しようとした。これが、第一の疑問に対する「伝道」の観点からの回答である。第二の疑問に対しては、そうしたエリートの代表と自身が認める哲学者ハイデガーとの対話によって、この目的を達成しようとしたからだ、と答えよう²⁸⁾。

九鬼の哲学や生涯を取り上げた論考の中に、「伝道」をキーワードに用いた例があるのを、筆者は知らない。それゆえ、この語の使用について若干補足する。九鬼は、二三歳の青年時代、カトリックに入信した。カトリックの布教は、信仰の〈中心〉であるヨーロッパから、それ以外の〈周辺〉地域に向けて行われる。日本人として信者の列に加わった九鬼も、そうした伝道の一端を担うべき存在である。しかし彼は、キリスト教信者である以外に、哲学者であった。唯一の神を戴く宗教の世界において、伝道は〈中心〉から〈周辺〉へと赴く一方の布教活動以外ではありえない。哲学の世界では、どうか。一例を挙げれば、西洋以外、インドにも中国にも哲学は存在しない、そうである以上、「西洋哲学」は冗語である、というハイデガーの自己中心的もの言いは、²⁹⁾哲学の世界を、西洋の一神教的精神が覆いつくしてきた事実を物語っている。今日に至るまで、哲学の世界でも宗教とほぼ同じく、一方の伝道のみが幅を利かせてきた、と行って過言ではあるまい。

困難な〈邂逅〉

滞欧中の九鬼が試みたのは、日本人の精神に息づく「いき」の本質を、西洋の主体に理解させようとするチャレンジであり、それ自体、通常とはまったく方向が逆の伝道であった。だが、こともあろうに、西洋中心主義の権化たる大哲学者を相手に、「いき」をめぐる対話を仕掛けたとは、何という皮肉であろうか。その試みがいかに行われたかについて、今日の私たちは、ほかならぬ対話の相手が残したドキュメント³⁰⁾によって、ことの一端を窺うことが可能である。

しかし、そのためには、九鬼とハイデガーが交わした対話の底にある、両者の言語観の違いを知ることから始めなければならぬ。九鬼が仕掛けたのは、民族的特殊である「いき」を、その体験——それ自体を他者に与えることは

不可能である——によってではなく、概念的言語に置き換えることをつうじて、その種の体験から遠い外国人に一定の理解を与える、という企てである。

例えば、日本の文化に対して無知な或る外国人に我々が「いき」の存在の何たるかを説明する場合に、我々は「いき」の概念的 analysis によって、彼を一定の位置に置く。それを機会として彼は彼自身の「内官」によって「いき」の存在を味得しなければならぬ。「いき」の存在会得に対して概念的 analysis は、この意味においては、単に「機会原因」よりほかのものではあり得ない。⁽³¹⁾

平たく言うなら、「日本の文化に対して無知な或る外国人」ハイデガーに、「いき」の概念的 analysis を持ち出して、一定の了解を迫ったというのが、九鬼の立場からする「対話」の真相である。「いき」の「体験」を概念的に「表現」して、相手の「理解」を求めるという方法は、当時、解釈学の主流であったディルタイの表明した〈体験—表現—理解〉の三項図式に沿ったやり方である。

九鬼のこうした流儀に対して、自身も解釈学の流派に属していた一九二〇年代のハイデガーが、その場でいかに応じたかは定かでない。なぜなら、今日われわれが手にすることのできるハイデガー側の証言——『言葉についての対話』(以下、『対話』)——は、「転回」(Kehre)を経て、その言語観を一変させた後に書かれたフィクションだからである。⁽³²⁾一方の当事者である九鬼の側に、この対話がいかに行われたかについての証言は、残されていない。したがって、「転回」以前に行われた実際の対話と、「転回」後に作成されたフィクション『対話』とのあいだに、重大な食い違いが生じている可能性がある。われわれは、その点に留意しつつ、二人の〈邂逅〉がもつ意義を考えなければなら

ない。

旧稿の論脈は省略して、結論だけここで示すとすれば、『対話』の書かれた目的は、九鬼との〈邂逅〉を歴史的事実として語ることにあるのではなく、かつては自身も傾倒していたデイルタイ流解釈学の代弁者たる役割、いわば「狂言回し」の役を九鬼に演じさせることで、「転回」後の自身の言語観を際立たせることにあった、ということである。⁽³³⁾だからといって、現実に行われた二人の対話が失敗だったとか、不毛であった、というわけではむろんない。真相は、窺い知ることの不可能な歴史の闇にある。

『対話』から窺うかぎり、九鬼による「第二の伝道」は、ハイデガーとの応接に関しては、かならずしも本人が望んだ結果をもたらさなかったのではないかと推察される事情を見てきた。なぜなら、『対話』によって印象づけられるのは、双方の言語観の歴然たる違いだからである。その点に立ち入ることを避け、ともかく先に提示した二つの「謎」に答えておこう。その第一は、なぜ九鬼が、パリで『「いき」の構造』準備稿にとりかかったのか、であった。その答えは、西洋の知的主体に向けて「逆の伝道」を試みるための〈資料作成〉ということだ。その相手に見立てられたのが、たまたまドイツで知遇を得たハイデガーであった、という歴史的偶然。それがそのまま、第二の謎——なぜ、わざわざハイデガーの私宅に赴いて、「いき」をめぐる対話を仕掛けたのか——に対する答えである。すなわち、西欧の代表的哲学者との対話をつうじての〈邂逅〉の試み、ということである。その成否については、定かでない——九鬼の証言が残されていない以上。いずれにせよ、ポンティニー講演が、〈邂逅〉の意義を西欧の人々に訴えることのできる、留学中最後の機会になったという事実だけは、ここで確認されたと筆者は考える。

四 邂逅と瞬間

問題の所在

前節では、二つの問題を提起した。一つは、ポンティニー講演において、人々に〈邂逅〉の意義を訴えなければならなかったのは、なぜか。もう一つは、〈邂逅〉の時間が「瞬間」であるという確信は、何を根拠として成立したのか、である。前者については、以上の検討をもつて、ほぼ答えが得られたものと信ずる。要は、留学中に〈邂逅〉成立の困難さを自覚した九鬼にとって、ポンティニー講演が、〈邂逅〉を実現する最後のチャンスであった、ということに尽きる。ここで、もう一つの根本問題に視点を移す。〈邂逅〉の時間は、なぜ「瞬間」なのか。またそれが、反復し循環する東洋的時間（輪廻）を前提条件としなければならぬ理由は、何だろうか。この問題は、いずれ世に出す予定の拙著『瞬間と刹那』にとつて、死命を制する重要テーマである。

そのうえで言わせていただくが、遺憾ながら、現段階ではこの問題に答えを出すことができない。その理由は、第一に、「瞬間」それ自体が何であるか、という問題が残されていること。『時間論』において、〈邂逅〉の時間が瞬間であるとの見解は提示されているものの、「瞬間」自体の本質解明は行われていない。「瞬間」とは何かについては、九鬼自身のテキストはもとより、さまざまな論説を参照してかからなければならぬ。第一点に関連するが、第二に、二種の時間から成る「時間の構造」を、さらに追究する必要がある。ポンティニー第一講演において、不可逆の時間における「水平のエクスタシス」、可逆的時間における「垂直のエクスタシス」が区別され、両者が交差することで時間の構造が成立する、という九鬼独自の見解が示された。つまり、現象学的時間と輪廻の時間とは、たがいに別々ではなく、交差し融合する。ここで、その交差点こそ「邂逅の瞬間」ではないか、という見当をつけることが許され

るだろう。とすれば、そのような異質な時間同士が、いかにして交差するのか、が解明されなければならない。この点に関しても、小篇にとどまる『時間論』のみを根拠に答えを出すことは、不可能だと言わなければならない。

そこで本節では、やがての徹底解明に向けた当座の予備作業として、以上二点にそれなりの展望を与えられたいと思われる知見を、九鬼の他のテキストから拾い上げ、問題を整理しておきたいと考える。

偶然——現在における邂逅

主著『偶然性の問題』には、偶然性を「独立なる二元の邂逅³⁴」とする定義が提示されている。「邂逅」は、偶然性の本質を表すキーワードである。では、「邂逅の瞬間」についてはどうか。「第三章 離接的偶然」「九 偶然性の時間性格」に、この点にかかわる見解が見られる。ここでは、可能性・不可能性・必然性・偶然性という四つの様相性の関連の下に、偶然性の構造を説明するアプローチがとられている。その関心は、「偶然は他の諸様相に対して時間的地平においていかなる特殊の性格を有っているか³⁵」にある。「他の諸様相と偶然性の関係」が中心に置かれることからしても、偶然の時間性そのものが、ここで深く追究されるわけではない。そのことを念頭に、テキストの説明を辿ってみよう。

偶然性と対比される「可能性」は、「あらかじめ」という図式によって、未来の時間性格をもつ。いっぽう「必然性」は、「既に」の図式によって、過去の時間性格を表す。可能性の時間性が未来、必然性の時間性が過去であるに反して、「偶然性の時間性は、「いま」を図式とする現在である³⁶」。「いま」が偶然性の時間的図式であること、「偶然が現在における邂逅であること³⁷」を九鬼は明言する。このように九鬼は、〈過去・現在・未来〉と〈必然性・偶然性・可能性〉の対応という形で、時間性と様相性の関係を明示した後、例のごとく、構造分析の結果を鮮やかな手際で図示してい

る。とはいえ、偶然Ⅱ邂逅と時間の関係についての言及は、ここまでである。偶然が、過去や未来ではなく、現在の時間であることは、たしかに判明化された。しかし、「現在」をしるしづける「いま」の図式とは、そもそも何であるのか。「いま」と「瞬間」は、同じであるとみなしうるのか。こういった疑問にまで答える用意は、『偶然性の問題』に見てとることができない。

本稿では、九鬼周造の時間に関する洞察が、他に類を見ない着眼を含んでいることを、ポンティニー講演（『時間論』）を中心に明らかにしてきた。最後に、確認すべき要点を、以下の三点に整理しておくことにしよう。

第一に、九鬼は時間の観念を、連続的・不可逆的で異質的な時間と非連続的・可逆的で同質的な時間の二つに大別し、後者を「東洋的時間」として位置づけた。東洋的時間は、古代インドのウパニシャッドに遡る循環的・回帰的時間であり、「輪廻」の時間である。第二に、「東洋的時間」は東洋にのみ固有な時間ではなく、古代ギリシアの「大宇宙年」に同様の発想が認められる。「東洋的」時間は、単に東洋に優勢的であるというにすぎず、古代からの西洋世界にも同じく息づいている（ことによると、「現象学的時間」は西洋近代以降の特殊化された時間に過ぎない、というさらに踏み込んだコメントが可能かもしれない）。第三に、大別された二種の間は、「水平のエクスタシス」および「垂直のエクスタシス」によって特徴づけられるが、その双方が交差するところに「時間の構造」が成立する。すなわち、二種の時間を統一する時間の構造が考えられる。

以上の要約から、一つの大きな課題が与えられる。すなわち、「東洋的」と「西洋的」、仮に二つの時間をそのように区別したとして、それらを統一・総合する時間の構造が考えられる以上、その構造をより明確にしなければならぬ、という課題である。『時間論』において、「大宇宙年」の考えが取り上げられたものの、それは二つの時間が統一される可能性を窺わせるにすぎず、まだ統一的な時間構造にまで踏み込んだ内容とはなっていない。「輪廻」や「永

劫回帰」にしても、二種の時間の一方に数え入れることはできたとしても、両方を統一する時間の意味を有しない。では、二種の時間を統一する時間の構造とは何か。この問いに対する九鬼の寄与は、統一のカギが、「偶然」としての「邂逅の瞬間」であるという着眼を示したことにある。それゆえ、「偶然」「邂逅」「瞬間」——これらの概念がもつ射程に注意しつつ、考察を続けていかなければならない。

註

- (1) 九鬼周造著・小浜善信編『時間論 他二篇』岩波文庫、二〇一六年。以下、『時間論』の表記は、ポンティニー講演二篇のみを取めたオリジナルの刊本を指す（ただし引用に関しては、上記編著の小浜氏による訳文を利用する）。
- (2) 『全集版の訳文にしてわずかに十ページほどの小論ながら、この論文は、わたくしの見るところでは、周造の全作品のうちにあつて、間違ひなく哲学的・形而上学的思索においてもっとも深く、厳しく、かつ難解なものである』坂部 恵『不在の歌——九鬼周造の世界』TBSブリタニカ、一九九〇年、一一二頁。
- (3) 「あいだに佇つ——あるいは二重の伝道」『現代思想』二〇一七年一月臨時増刊号（九鬼周造——偶然・いき・時間）、二〇一六年一二月。
- (4) 二重の使命を引き受けた日本人として、例えば、内村鑑三や岡倉天心の名が思い浮かぶ。だが、哲学者である九鬼とは違い、それぞれの持ち場——キリスト者（内村）、東洋美術研究者（岡倉）——からして、彼らの「伝道」は双方向的であるよりも、いずれか一方に偏らざるをえなかつたと考えられる。
- (5) 一例を挙げるなら、前註に挙げた内村鑑三と同じく札幌農学校に学んで、同様に西洋の地理学を修めながら、国粹主義的な『日本風景論』（一八九四年）を著した志賀重昂。内村とは異なり、振り子は「日本回帰」に大きく傾いた。
- (6) 「実存」「現存在」など、今日使用されるハイデガー哲学の基本概念の多くは、九鬼によって日本語に訳されて以後、学界に定着したものである。「ハイデッガーの哲学」（『人間と実存』）ほか、『九鬼周造全集』（岩波書店）の過半を占める各種の講義録を参照。
- (7) 西洋社交界に「バロン・クキ」「プリンツ・クキ」なる呼称が通用したとの伝説は、九鬼みずから現地で、「貴族」を自称する機会をもつたのでなければ、ありえない事実である。

- (8) 『偶然性の問題』岩波文庫、二〇一二年、一三三頁。
- (9) 九鬼は、ポントティニー講演における実践の契機を除去した哲学的テクストとして、「形而上学的時間」を帰国後に発表している。「人間と実存」(岩波文庫、二〇一六年)所収の同論文を参照。ただし、論じられる内容はほとんど同じであっても、『時間論』にあつた(邂逅)のモチーフがそこに見られないことは、テクストの性格上、当然といえよう。
- (10) 『時間論 他二篇』九頁。ただし、引用文中の「輪廻」のオリジナル (transmigration) 付記は省く。以後の引用についても、特に重要と考えられる場合を除き、オリジナルの併記を略す。
- (11) 同書一四頁。
- (12) 「輪廻」が「形而上学的時間」と呼び換えられたのは、読者に時間論的関心からの接近を促すための配慮であると解することがふさわしい。前註(9)を参照。
- (13) 『時間論 他二篇』一五一―一六頁。
- (14) 同書一七頁。
- (15) 同書一六頁。
- (16) 同書一七一―一八頁。
- (17) 同書一八頁。
- (18) 同書二〇頁。
- (19) ここで立ち入って論じることのできないこの論点については、九鬼哲学を論じた拙著『邂逅の論理』(春秋社、二〇一七年)「第四章 邂逅する実存」を参照されたい。
- (20) 『時間論 他二篇』三二頁。
- (21) 『東洋の理想』("The Ideals of the East with Special Reference to the Art of Japan")は、一九〇三年にロンドンで刊行された。九鬼は、西欧の知識人にもなじみのあるこの書为中心的主張を汲みつつ、「アジアの理想」をインドの仏教と中国の道教に代表させる(北方中国の儒教は外される)。その理由を立ち入って追及する用意は、本稿にはない。
- (22) 『時間論 他二篇』三二頁。
- (23) 九鬼は、日本芸術の源泉として、外来の仏教、道教以外に、「日本の道德」である武士道を挙げている。『いき』の構造』において、

「いき」の内包的意味が、「媚態」をベースとして、武士道に由来する「意気地」、仏教の「諦め」に帰せられたことが想起される。

(24) 『時間論 他二篇』三七頁。

(25) 同書三九頁。

(26) 同書五〇頁。

(27) 「へあいだ」に付つ——あるいは二重の伝道」(註(3)) および「生の哲学の観点から——対話の成立可能性をめぐって」『人間存在論』第四号、京都大学大学院人間・環境学研究科／総合人間学部、一九九八年。

(28) 「へあいだ」に付つ——あるいは二重の伝道」二〇三頁。

(29) 西欧以外、インドにも中国に哲学はないというハイデガーの見解については、『思惟とは何の謂いか』「ハイデッガー全集第8巻」四日谷・ブフナー共訳、創文社、二〇〇六年、二四七頁、を参照。

(30) マルティン・ハイデッガー『言葉についての対話——日本人と問う人とのあいだの』高田珠樹訳、平凡社ライブラリー、二〇〇〇年。

(31) 『「いき」の構造』岩波文庫、二〇〇九年(改版)、九八頁。

(32) じっさいに九鬼との対談が行われたのは、一九二七年。「言葉についての対話」を収めた『言葉への途中』(Internwegs zur Sprache) が刊行されたのは、一九五九年。テクストを読むにあたり、当然ながら、二つの出来事に横たわる三二年間の隔たりに、想いを潜めなければならぬ。

(33) 「生の哲学の観点から——対話の成立可能性をめぐって」(前註(27))。そこにおいて、デイルタイ流の主観主義に立つ「解釈」と、存在からの便りを聞きとる「解釈」とを、ハイデッガー自身が区別している点を指摘した。

(34) 『偶然性の問題』一三三頁。

(35) 同書二二五頁。

(36) 同書二二八頁。

(37) 同書二二九頁。

