

九鬼周造における現象学と形而上学の交わりの問題

シモン・エベルソルト

Dans l'état de dégénérescence où nous sommes, c'est par la peau qu'on fera rentrer la métaphysique dans les esprits.

我々が存する墮落した状態において、我々は肌から形而上学を精神のなかに復帰させるほかない。

(Antonin Artaud, « Le théâtre de la cruauté » (1932), in *Le théâtre et son double*, Paris, Gallimard, 1964, p. 118. 「残酷の演劇」『演劇とその分身』)

はじめに

九鬼周造の著作は一見、断片的に見える。有名な「いき」や「風流」に関する日本文化論的考察もあれば、「偶然性」や「実存」に関する書籍・論文もあり、「形而上学的時間」に関する思弁もあれば、「押韻」に関する詩学もある。特に九鬼は五十三歳（一九四一年）で亡くなっただけにその著作は断片的で未完成であるように見える。あたかもそれに呼応するように、九鬼に関する研究も断片的である。「いき」に関する書籍・論文、「偶然性」に関する研究、「時間

論」に関する論文、等々ある。しかし、九鬼の哲学を包括的に解釈する研究書、すなわち一見断片的に見える九鬼の著作を一貫した観点から説明しうる明解な問題性 (problématique, Problematik) によって解釈している研究書は極めて少ない。

本稿の目的はまさに断片的に見える九鬼の著作を一貫した哲学として理解するための問題性を提示することである。そのために我々は、九鬼周造における現象学と形而上学の交わりの問題を扱う。この「交わり」 (croisement) という考えは九鬼の著作において見出されるものであり¹⁾、この九鬼の示唆を通して一般的な哲学問題としての現象学と形而上学の関係を問うこともできるだろう。

ところで現象学と形而上学は相矛盾するように思われる。「形而上学」は、プラトンがイデアを、そしてアリストテレスが第一動者を説いた際に考えたように、自然 (physis) を説明するために自然と離れて (kruptos) それを超えた実在を説く。したがって形而上学は、普段我々が経験する現象を越えた実在を扱う学である。ところがそれに対して「現象学」はまさに現象の研究である、すなわち意識に現れるものないし経験において与えられたものを研究する学である。しかしなぜ現象を超えた実在を説く形而上学と現象を研究する現象学が「交」わり合っているのであろうか。なぜ九鬼にとって相矛盾しているように見える形而上学と現象学が「交」わり合っているのであろうか。本稿はこの問題を軸にして九鬼の哲学を研究する意義を明らかにすることを試みる。

Propos sur le temps (1928) における現象学と形而上学の交わりの問題

この「交わり」のテーマは、Propos sur le temps (時間論) において既に見出される。これは一九二八年にポンティ

ニーで講演したものを小冊子にしてパリで刊行したものである⁽²⁾。したがって小冊子の題名も示しているように、交わりのテーマは時間論において見出されるものである。

水平面は存在論的現象学的脱自を表わし、垂直面は形而上学的神秘的脱自を表わす。この二面の交わりが時間特有の構造にほかならない。⁽³⁾

「存在論的現象学的脱自」は、ハイデッガーが『存在と時間』(一九二七)の中で時間性を特徴づける未来、過去、現在の「脱自」(Aübersich, Ekstase)⁽⁴⁾を指す。過去、現在、未来の脱自は我々が普段経験する現象において連続的に現れる限り「水平」的であり、「現象学的」である。この現象学的時間性は単にハイデッガーが説く時間を指すのではなく、現象学的に時間を解明しようとする哲学者達の時間概念を指している。すなわち九鬼によれば、ベルクソンの時間もフッサールの時間も「現象学的」であり、「水平」的であるのである。この現象学的時間に対して、「形而上学的神秘的脱自」は輪廻、すなわち回帰的な時間を指す。この時間において、「各現在」は、一方には未来に、他方には過去に、同一の瞬間をもつていて、「無限に深い厚みをもった瞬間である」⁽⁵⁾。この時間において各現在は、連続的に現れる現象学的時間の脱自とは異なり、断続的であり、垂直的である。一の大宇宙年の現在と他の大宇宙年の同一の現在が続いておらず、断続しているが故、それら同一の現在に存する我は、現象学的に脱自する我と違って、老いることはない。この断続的な同一の諸現在に存する脱自を九鬼は「形而上学的神秘的脱自」と呼ぶ。というのも、この脱自は普段の経験を超えたものを指しており、形而上学的であり、神秘家の恍惚にも通じるからである。坂部恵や小浜善信氏は「形而上学的时间」についての九鬼の洞察を非常に高く評価しているが、形而上学的时间と現象学的時間

の「交わり」の考えについてはあまり触れていない。交わりについては単に引用するのに留まり、その考えを解明してもいないし、問題にしてもいない。我々はむしろこの交わりの考えに注目し、この考えを特に問題としたい。

存在論的現象学的脱自と形而上学的神秘的脱自の特徴付けが示しているように、この両面は相矛盾しているように思えるが、九鬼はこの両面は交わり合っていると述べている。九鬼は、いかに交わり合っているか説明しないが、一つ確かなのは、九鬼にとって時間は単に過去・現在・未来というように連続的・水平的に脱自するのではなく、同時にまた断続的・垂直的に脱自しているということである。『時間論』の内容を更に展開した論文「形而上学的时间」(一九三二)では、この二つの脱自を「交はらせることが「時熟」の真の意味」⁽⁶⁾とも述べている。このように、「交わり」のテーマは、九鬼の哲学的処女作である『時間論』に留まるのではなく、三年後に刊行される「形而上学的时间」にも見出され、そしてこの論文は九鬼の晩年に出版された『人間と実存』(一九三九)にも収録されている。したがって、このテーマは九鬼の執筆活動期間(詩を除けば、一九二八年から一九四一年)の始まりと終わり頃に見出せるものである。特に、九鬼は時間の問題について、ベルクソンを引用して「最大なる哲学諸問題の鍵はそこにある」と述べ、ハイデッガーを引用して「一切の存在学の中心問題は時間の現象を正しく見、正しく開明することに根ざしている」⁽⁷⁾と述べているところからして、「時間特有の構造」を定義する現象学的面と形而上学的面の「交わり」という問題は九鬼の哲学において重要な位置を占めていると言わざるを得ない。

九鬼の全著作と哲学史における現象学と形而上学の交わりの問題

この現象学と形而上学の交わりの問題は、「交わり」という表現が明白に見出されない他の著作でも事柄として出て

来る。更に一歩進んで主張するとすれば、現象学と形而上学の交わりの問題は九鬼の全哲学を特徴づけている。それは哲学史的背景から見れば、容易に説明できる。九鬼（一八八八—一九四一）が生きた時代は、まさに「形而上学の危機」とも呼ばれる時代であると共にまた「現象学の台頭」の時代である。十九世紀後半から実証主義と新カント学派の台頭による形而上学の批判とその衰退、一九〇三年には「ここ半世紀部分的に姿を消していた形而上学」⁽⁸⁾を復興させようとしたベルクソン、真つ向から形而上学という事柄を問い直そうとしたハイデッガー等々⁽⁹⁾、形而上学にとってこの時代は、激動の時代であり、生死の境にあるまさに「峠」(crise, Krisis)⁽¹⁰⁾であった。そして現象学は、その創始者であるフッサールの『論理学研究』（一九〇〇—一九〇一）やいわゆる『イデー』⁽¹¹⁾（一九一三）、そして『存在と時間』（一九二七）にも窺えるハイデッガーによる現象学の「転向」⁽¹²⁾を通して台頭する。日本の哲学界でも、明治三〇年代から大正期の終わり頃まで影響力を持ち続けた新カント学派、西田などによるベルクソン受容、大正初期に起こったベルグソン・ブーム⁽¹³⁾、田辺や三木によるフッサールとハイデッガー受容⁽¹⁴⁾など、形而上学の危機と現象学の台頭は顕著であった。

九鬼がこのような形而上学の危機と現象学の台頭を敏感に感じ取ったことは明白である。九鬼が、一九〇九年に東京帝国大学に入学するときから一九二一年にヨーロッパ留学に出発するまでの時代は、日本において、新カント学派の影響力がまだ強く、ベルクソンが流行していた頃でもあった。九鬼は、Bergson au Japon（日本におけるベルクソン）（一九二八）において、この時代について、「まさにこの時、すなわち批判主義と論理主義が日本における西洋哲学をほとんど独占的に代表していた時、突然アンリ・ベルクソン氏の名が登場し」⁽¹⁵⁾、「我々」すなわち日本人「筆者注」のもとで彼の果たした役割は、主として形而上学への意欲を我々に回復させたこと(nous rendre le goût de la métaphysique)であり、「ドイツ新カント派の批判的形式主義によってあまりにも干からびさせられた我々の精神は、

ベルクソンの形而上学的直観という「天恵の糧」(céleste nourriture)を迎え入れたのであった」⁽¹⁶⁾、と述べている。このように、九鬼における形而上学への志向は明らかかなもので、「形而上学のない哲学は寂しい」⁽¹⁶⁾と詠っているし、「形而上学が現代にあつて意識の底から再生して来た」⁽¹⁷⁾とも述べている。ヨーロッパ留学時代（一九二二—一九二八）には、新カント学派のリッケルトのゼミに出席し、ベルクソンに二度会見し、言うまでもなく現象学を代表するフッサールとハイデッガーの指導を受けた。このように九鬼は、一九三〇年代に著作を刊行する前、形而上学の危機と現象学の台頭の時代である一九一〇—一九二〇年代に哲学的知識を蓄積し、哲学的教養を身につけ、そのような形而上学と現象学の関係に敏感であつたことは容易に推測できる。

この形而上学と現象学という両面は、九鬼の著作を包括的に眺めても明らかである。九鬼において現象学的面は、個々のもの、「直接に」「与えられた具体」⁽¹⁸⁾を「会得」⁽¹⁹⁾する意欲に特徴づけられる。この特徴は、偶然性が「独立なる二元の邂逅」⁽²⁰⁾であると会得したように、「実存的現象学」とも呼びうる偶然性に関する研究のなかに窺えるが、「美学現象学」とも呼びうる「押韻」に関する詩学と「民族的現象学」とも呼びうる「大和民族の特殊の存在様態の顕著な自己表明」⁽²¹⁾とされる「いき」や「風流」に関する研究にも窺える。特にこの「民族的現象学」にあつては、フッサールやハイデッガーがその研究対象として単なる現象に踏みとどまったのに対して、九鬼は民族固有の現象へと研究対象を拡大した。個々のもの、具体的なものに焦点を当てる現象学的態度に対して、九鬼において形而上学的態度は絶対性を追い求めている。先に述べた時間論における「形而上学的時間」そして『偶然性の問題』の第三章における「原始偶然」、「形而上学的偶然」、「形而上学的絶対者」といった表現は、この形而上学的志向を最も顕著に表わしているであろう。

しかし九鬼はどのような意味で「形而上学」や「形而上学的」という表現を用いているのであろうか。九鬼は、ベル

クソンの「形而上学入門」(一九〇三)、そしてハイデッガーの「形而上学とは何か」(一九二九)とは異なり、形而上学そのものを主題とした論文・著作を残していないが、九鬼の著作において形而上学に関する断片的な考察は見出せるし、形而上学的な概念を解明する際にどのような事柄を形而上学ないし形而上学的なものと呼んでいるか窺い知ることができる。

九鬼にとつて「形而上学」とは

このような問いがされなくてはならないのは、「形而上学」という言葉によって指し示されている事柄は自明のことではないからである。哲学史を眺めても、たとえば古代ギリシヤにおける形而上学と近世におけるいわゆる「形而上学の学校的概念」(Schulbegriff der Metaphysik)⁽²²⁾なごし「古典形而上学」(metaphysique classique)とは、性質を異にする。古代ギリシヤにおける形而上学は、単なる抽象的な思考や煩瑣な思弁ではなく、テオリア(θεωρία)に到達する、すなわち光景ないし言わば優位的感覚、つまり靈魂の目(ὄψις)と叡知的対象との接触到到達するまでの思考展開である⁽²³⁾。先に述べたように、形而上学は普段我々が経験する現象を越えた実在を扱う学であるが、古代ギリシヤにおいて、それはテオリアという普段は経験しない経験に基づいているのである。それに対して、スアレス(一五四八—一六一七)からヴォルフ(一六七九—一七五四)にかけて形成された学校の形而上学は、このような経験とは離脱して、単に理性の力に頼つて思考を展開しようとしたと思われる。端的に言えば、「超越論的弁証論」においてカントが批判した形而上学のことである。この形而上学は、「超越的で経験の限界を超えた(übersteigen)」「超越論的理念」⁽²⁴⁾による思考展開である。

九鬼周造は、「時間論」と「形而上学的時間」において「形而上学的」なものと「神秘的」なものという表現を併用している。形而上学的時間は「神秘的」に脱自する限り、神秘的な経験のレベルで脱自するものである。すなわちこの経験は、現象性の世界では現れない対象の経験のことである。要するに、純粋な現象学的立場を超えた形而上学的経験の立場である。小浜善信氏は、「そのような時間観念は経験からの帰納の結果として得られるようなものではない。そのような時間観念を得るためには経験の領域から形而上的領域への思考上の飛躍が必要である」⁽²⁵⁾と述べている。このように、回帰的な時間は単に思弁的思考の上に可能であり、経験とは関係のないものとされているが、小浜氏は全く「神秘的」という表現に触れていない。もし「神秘的」という表現に注目していたら、「経験の領域」と「形而上的領域」をはっきり分離しなすんだであろう。小浜氏は、「経験」というものを感性的知覚としか考えていないようであるが、ベルクソンが言う様に、経験とは二つの意味をもちうる。一方では、「物質的对象であるならば、一般に外的知覚」、そしてもう一方では、「偉大な神秘家の形而上学的経験に相通するもので」、「天まで昇る糸をとらえなおす」「直観」ないし「形而上学的経験」(expérience métaphysique)である⁽²⁶⁾。この「形而上学的経験」は、古代ギリシヤの形而上学におけるテオリアのように現象性において普段は経験しない経験のことを意味する。しかし、テオリアとは違い、専ら現象性と離脱して永遠の地平を経験する経験ではなく、却つてこの現象性を深めて普段は経験しない実在を経験することである。ベルクソンの場合、形而上学的経験とは、現象性の時間性を深めて到達する純粹持続の直観のことである。

このように、形而上学的なものを経験的なものを分離しないで形而上学的な経験を考えることは可能であり、そしてそれは神秘家の経験に相通するものである。形而上学的時間にあつては、先に述べたように、一の大宇宙年の現在と他の大宇宙年の同一の現在が続いていなく、断続しているが故、「我は常に新たに生を再開し、新たに生を終結し」、

「私の連続性は単に仮想的に存するのみであり」、「その連続性は、震えおののく驚きとともに我が自己自身を再認識する神秘的な瞬間にのみ、すなわち「深遠なる輝き」(profond éclat)の深遠なる瞬間にのみ開示されるのである」⁽²⁷⁾。このように、一の大宇宙年の現在の我と他の大宇宙年の同一の現在の我との連続性は、普段の経験において知覚されるものではなく、「深遠なる輝き」の深遠なる瞬間にのみ開示される」、要するに形而上学的経験においてのみ体験される。無限に繰り返される現在が開示される瞬間は、九鬼はオスカー・ベッカーを引用しながら「永遠の現在」と呼ぶ⁽²⁸⁾。この時間論からの引用は明瞭なものであり、九鬼における形而上学的時間を単なる理論的構築物として捉えることは不可能であり、この箇所にあつては、形而上学的時間は、「震えおののく驚きとともに我が自己自身を再認識する」前世の想起の経験と関係する。すなわち九鬼の形而上学は経験と何等かの関係をもっている。このように、経験という事柄を軸にして現象学と形而上学の交わりに関する考察を続けていきたい。

経験としての現象学と形而上学の交わりの問題

二十世紀になつて経験や具体的なものとの関わりにおいて形而上学を位置づける傾向が顕著になつた⁽²⁹⁾。先に引用したが、持続する実在との共感としての「形而上学的経験」を説くベルクソン、『形而上学日記』(一九二七)を著したガブリエル・マルセルや形而上学の基本的気分(Simmung)を「不安」(Angst)と説くハイデッガー⁽³⁰⁾もそういう傾向を代表している。哲学者ではないが、同時代(一九三二)に文人アントナン・アルトーは興味深いことを言っている。「我々が存する墮落した状態において、我々は肌から(par la peau)形而上学を精神のなかに復帰(revenir)させるほかない」⁽³¹⁾。ここでも具体的な経験(「肌から」)において形而上学は位置づけられているが、ここで特に興味深

いのは、かつて精神の中に入っていたが、追いつかされていた形而上学を復帰(revenir)させる考えである。これは、アルトーの文脈を離れての我々の解釈であるが、かつて精神の中に入っていた形而上学はテオリアという体験に到達する古代ギリシャにおける形而上学のことであり、精神から追いつかされてから形而上学は学校的形而上学、すなわちカントが「超越論的弁証論」において批判する形而上学のことであると解釈できる。もちろん九鬼は、形而上学の危機という時代に哲学活動をなした故に、経験や具体的なものとの関わりにおいて形而上学を位置づける潮流に影響されたと言えるが、小浜氏の言っているように⁽³²⁾、そして「ギリシャ哲学札贅」⁽³³⁾にも窺えるように、九鬼は古代ギリシャに憧れをもっており、古代ギリシャ的な形而上学、すなわち普段は経験しない経験に基づく形而上学を実践しようとしたと考えることも可能であろう。しかし、古代ギリシャ的な形而上学とは違って、現象性を離脱して単に永遠の地平を経験したのではなく、この現象性を深めて体験的な形而上学を展開しようとしたと言える。

先にも形而上学的神秘的時間論に関して垣間見たことであるが、九鬼も体験的な形而上学の立場に立っている。

我々は現実の世界が存在するという偶然の事実そのものに驚きを感じないではいられないのである。そこには何等か超感性的なものの深淵が開かれている。我々の脚下に開かれている。そして満身に戦慄を感じて、その深淵に飛び込んで行くのが、形而上学としての哲学である。⁽³⁴⁾

形而上学の基本的気分を「不安」と説くハイデッガーに対して、それは「満身に戦慄を感じ」る「驚き」であると九鬼は述べている。このように九鬼は「驚き」ないし「驚異」が「形而上学的情緒」⁽³⁵⁾であると言っている。というのも、無いことも出来た存在であるが故に偶然に驚くのであるが、九鬼によれば偶然性の問題は「厳密に形而上学

の問題である」⁽³⁶⁾からである。この説は、九鬼の主著である『偶然性の問題』の序説「偶然性と形而上学」において明白に述べられている。

偶然性は、スコラ論理学の定義を引用しても「無いこと」の出来るもの」(id quod potest non esse)であるが、それによって九鬼は「存在にあって非存在との不離の内的関係が目撃されるときに成立するもの」、「有が無に根ざしている状態、無が有を浸している形象である」と理解する。ところで、「存在を超えて無に行くことが、形を超えて形而上のものに行くことが、形而上学の核心的意味」⁽³⁷⁾であり、「形而上学の問題とする存在は、非存在すなわち無に包まれた存在である」⁽³⁸⁾。先に我々は、形而上学は普段我々が経験する現象を越えた實在を扱う学であると述べたが、九鬼は形、すなわち普段我々が経験する現象を超えたもの、つまり「形而上」的なものとしての「無」に「行くこと」が形而上学であると述べている。しかし形而上学は、専ら無を問う学ではない、すなわち絶対無のみを問う学ではない。「存在を超えて無に行くこと」、「形を超えて形而上のものに行くこと」という言わばプロセスないし展開が形而上学である。無と関係をもつ存在、「非存在すなわち無に包まれた存在」を形而上学は問うのである。そうして存在しているが無いことも出来た偶然性は、「非存在すなわち無に包まれた存在」であるがゆえ、まさに形而上学の問題である。ところで驚きは、存在しているが無いことも出来た思いがけないもの、すなわち偶然に対して成立する情緒であるがゆえに「形而上学的情緒」である。

このように、偶然は「形而上学の問題」であり、「形而上学的情緒」であるが、この偶然は「現実の世界が存在するという偶然の事実そのもの」のことである。偶然は普段我々が経験できる「現実の世界が存在する」という「事実」そのものを指すのであるが、しかしそれに加えて「そこには何等か超感性的なものの深淵が開かれている」とされている。我々は毎日「現実の世界が存在するという偶然の事実そのもの」に出くわしているが、なんの驚きをも感じない。し

かし形而上学をするものは、そこからもう一步進んで、偶然という現実の世界が存在するという事実には「何等か超感性的なものの深淵が開かれている」ことを会得する、というよりは「感じ」るのである。それは具体的なもののでその「深淵」は「我々の脚下」に開かれているのである。すなわち、九鬼にとつて形而上学は、具体的な経験を離脱した理性的・理論的構築としての体系のことではなく、普段我々が経験する現実としての偶然に超感性的なものの深淵を感じ、「その深淵に飛び込んで行く」経験のことである。このように、経験において超感性的な深淵が開かれている偶然は形而上学のいわば中核をなす。九鬼の死後に書かれた論文であるが、メルローポンティも「人間における形而上学的なもの」(一九四七)のなかで類似したことを述べている。「存在する全てのものと価値ある全てのものとの偶然性は、体系のなんらかのひだにどうにかこうにかスペースを作らないといけないような小さい真実ではない。偶然性は世界の形而上学的な眺めの条件 (condition d'une vue métaphysique du monde) である」⁽³⁹⁾。

九鬼もメルローポンティも考えるように、経験において超感性的な深淵が開かれている偶然は形而上学のいわば中核をなすのであるが、我々の解釈によれば、経験において与えられたものを研究する現象学と経験を出发点とする形而上学の「交わり」はまさに「現実の世界が存在するという偶然の事実そのもの」という現象性の世界と「そこには何等か超感性的なものの深淵」という形而上学的世界の交わりの経験のことである。換言すれば、「現実の世界が存在する」ことと「超感性的なものの深淵」との尖端に偶然があるのであり、この偶然の経験が現象学と形而上学の交わりのことである。現象性において形而上学的なものを感じて見るといふ偶然の経験が現象学と形而上学の交わりのことである。すなわち、形而上学は経験を出发点とするがゆえ、現象学と相矛盾するのではなく、むしろ交わり合う学である。

現象学と形而上学の交わりという方法論の問題

このように、九鬼の哲学において経験は重要な位置を占める。むしろ一般的に経験と呼びうるものが九鬼の哲学の出発点である。随筆では、「いつたい私は深い思索には、広い体験が不可欠であることを信じている」⁽⁴⁰⁾と言っている。そして先にも述べたように、民族的現象学とも呼びうる『いき』の構造において、九鬼は、「我々はまず与えられた具体から出発しなければならない」⁽⁴¹⁾とし、「意味体験としての「いき」の理解は具体的な、事実的、特殊な「存在会得」でなくてはならない」⁽⁴²⁾と言っている。この「会得」という術語は、「時間の問題」ベルグソンとハイデッガー（一九二九）の註に記されているように、ハイデッガーの *Verstehen* の訳語である。「ハイデッガーは *Verstehen* と *Begreifen* とを明瞭に区別している。後者は概念に由る論理的のものを意味し、前者は論理実践の差別なきものを指す。今仮に後者を理解と訳し、前者を会得と訳しておく」⁽⁴³⁾。会得というのは、ハイデッガーによれば単なる認識機能ないし理論的態度ではなく、「現存在それ自身の固有の存在可能の実存論的存在」⁽⁴⁴⁾であるが、九鬼も言っているように、思考上に「論理実践」の区別がなされている以前の次元で具体的な経験的な生において把握することである。

そのようにして、方法の出発点になるのは、本質を「理解」する理論的態度ではなく、「論理実践」の区別がなされている以前の次元で具体的な生において現れ、与えられる「具体」ないし「存在」の経験である。この「方法論的態度」⁽⁴⁵⁾はいうまでもなく現象学の立場に立っているものであるが、「事実の学ではなく、本質の学」⁽⁴⁶⁾としてのフッサールの超越論的現象学ではなく、とりわけハイデッガーの解釈学的現象学の立場に立っているものである。先に

も述べたように、現象学は現象の研究であり、意識に現れるものないし経験において与えられたものを研究する学であるが故に、九鬼が解釈学的現象学の方法論的態度に立つ『いき』の構造において与えられた具体ないし事実の経験から出発するのは自明なことなのである。しかし九鬼は単に現象学的な考察に対してではなく、一般的に「哲学は裸一貫でなければならぬ。実存の地平に開示される現実の事態に直面し現実の事態以外の何物にも権威を認めぬものでなければならぬ」⁽⁴⁷⁾と述べている。九鬼によると、「実存」とは「可能的存在」に対する「現実的存在」⁽⁴⁸⁾のことである。可能的存在とは「可能的な概念」（たとえば概念としての三角形）のことであり、現実的存在とは「現実的な対象」（たとえば鉛筆で描いた我々の目の前にある三角形）のことである⁽⁴⁹⁾。したがって、九鬼によれば、哲学は現実的存在、つまり現実的な対象の地平に開示される現実の事態に直面しなければならないのである。すなわち、「哲学」は現象学だけではく形而上学をも包括するがゆえに、形而上学もこの「実存の地平に開示される現実の事態に直面」しなければならないということになる。したがって、以上にも述べたごとく、現象学と形而上学が交わり合う場面は偶然としての「現実の事態に直面」することである。現象学と形而上学は相矛盾するものではなく、現実の事態という同じ地平で展開されるものとされている。

ここで問題になるのは、現象学が直面する現実の事態と形而上学が直面する現実の事態は同一でありうるのかということである。もし現象学的な面と形而上学的な面が交わり合うとするならば、現象学において単に与えられる現実の事態と「形而上学的神秘的」な脱自や「何等か超感性的なもの」の深淵としての現実の事態は同じ場面で現れるはずであるが、それははたして同一のものでありうるのだろうか。単に経験において与えられる現象を研究する現象学的立場と同じ場面で超感性的なものとしての事実を経験する形而上学的立場が交わり合う限り、この事柄を「現象学の形而上学的転回」⁽⁵⁰⁾と呼ぶことはできないであろうか。現象学と形而上学が交わり合う場面は問題になるが、

具体的には、どのような場面でこのような交わりが実現されるのか。この場面を叙述してこの問題の解明を試みたい。

経験としての現象学と形而上学の交わり—詩の経験

九鬼は「深い思索には、広い体験が不可欠である」と言っているが故に、様々な体験をすることが大事であると予想できるが、その中でも特に九鬼が重視しているのが文学という具体的な場面と言えよう。「私はただひたすらに真と美の永久の静けさを求めて、少数の読者と共に、哲学と文学との間の小道をさまよいながら、思索し、感覚し、憧憬することを願っている」⁽⁵¹⁾。文学の中でも、特に注目すべき現象学と形而上学の交わりの具体的な場面は詩の押韻の経験である。特に、講義『文学概論』(一九三三)と「文学の形而上学」(一九四〇)を通してこの問題を掘り下げたい。

詩のリズムは音節の数という分量時間によって数えることが出来るが、「実際は」、すなわち詩を詠うという経験においては「詩の時間は実は持続(duree)である」⁽⁵²⁾。ここで九鬼はベルクソンの持続概念に言及しているが、持続というのは、空間において表象される識別された同一の点ないし数の継起である分量時間つまり空間化された時間に対して、異質な我々の意識の諸状態の相互浸徹の継起である。実際に詩を詠うとき、我々は各々の音節を数えないし識別も分割もしない、むしろそれらの音節は我々の意識において切り離せないし相互浸徹しながら未来へ向かっていく。これが水平的に進行する九鬼のいう現象学的時間である。

しかし同時に九鬼は、詩「即ち抒情詩」において「一切が時間的に現在に集中している」と述べ、「詩の現在はいわゆる「永遠の現在」であり、「永遠の深みを有った現在」であると述べている、すなわち詩の時間性は形而上学的時間の構造をももっている。というのも、「詩のリズムの反復ということは現在が永遠に繰り返す」⁽⁵³⁾からである。たとえば、

五音七音、五音七音等々の反復やアレクサンドランの十二音節、十二音節等々の反復が現在の永遠の繰り返しを体現し、現在が永遠の深みをもっていることを体現している。しかし、詩において「永遠の現在」は特に押韻を通して会得される。九鬼によると、「詩にあつては押韻上の偶然の一致、即ち同音異義の語を利用して韻が成立する」⁽⁵⁴⁾のである。偶然性は「独立なる二元の邂逅」⁽⁵⁵⁾、すなわち独立な二つのものが偶々遭うことであるが、押韻の場合は、異なった意味をもつ二つの単語が偶然同じ音をもっているがゆえ、邂逅したということである。人と人との邂逅の一つの具体的例であり、それを小さくしたようなものである。独立で異なっているが、意気投合している一の個人と他の個人の邂逅のように、異なった意味をもっているが、同じ音をもっている一の単語と他の単語は邂逅するのである。異なった意味であるがゆえに出会わないこともできたが、偶々音が同じで偶々出会ったのである。この偶然の出会い(こ)で今(hic et nunc)生じたのである。これが九鬼の言う「同時的偶然」⁽⁵⁶⁾である。一のものや他のものがそれぞれ異なった因果系列を継続的・水平的に未来に向かうのであり純粹に持続するのであるが、それらが偶々出会ったとき、同時に同じ場所で、すなわち現在に、(こ)で今(hic et nunc)出会うのである。しかしこの同じ邂逅が反復されると「継起的偶然」⁽⁵⁷⁾となり出会ったときの現在が繰り返し反復されて「永遠の現在」となる。詩の押韻の場合は、同じ押韻、つまり同音異義という邂逅が繰り返し反復されて「永遠の現在」になる。すなわち、詩のリズムも押韻も「永遠の現在」を体現しているのである。「詩のそういう外形上の技術は詩を同じ現在の場所に止まらせて足踏みさせているようなものである。詩を永遠の現在の無限な一瞬間に集注させようとするのである」⁽⁵⁸⁾。

このように、詩の経験において具体的に会得されるのは、水平的な純粹持続という現象学的時間と垂直的な永遠の現在という形而上学的時間とが交わり合っていることである。詩を詠うとき、水平的に未来に向かう意識の諸状態の相互浸徹の継起と同じ現在の場所に止まり足踏みする永遠の現在を同時に体験するのである。この現象学的面と形而

上学的面は同じ地平で交わり合っており、詩の経験という具体的な場面において現象学的時間と形而上学的時間という異なった「時間性の重複性」ないし「重層性」⁽⁵⁹⁾が明らかになる。しかし、ここで注意すべき点は、詩のリズムと押韻によって形而上学的時間の構造が、すなわち現在の反復が会得されるのを確認したが、はたしてこの現在の反復と「時間論」の中で出て来る諸々の大宇宙年の現在の反復としての形而上学的時間とは同じ内容をもっているかどうか、という点である。はたして神秘家の恍惚としての形而上学的時間と詩の経験としての永遠の現在とは同一であるのだろうか。ひとつ確かなことは、九鬼にとつてこの二つの形而上学的時間は同じ構造をもっていることである。九鬼が引用しているオスカー・ベツカーに倣って、詩の経験において会得される永遠の現在とは、諸々の大宇宙年の現在の反復としての形而上学的時間の「小宇宙的構造 (mikrokosmische Struktur)」⁽⁶⁰⁾であるといえよう。詩の経験という内在的な現象性において現在の反復という形而上学的な構造を会得することが、現象学と形而上学の交わりの具体的な場面とすることができる。

結論

現象学と形而上学の交わりの問題を通して、一見断片的に見える九鬼哲学の問題性と一貫性を論じること努めたが、この問題は単に時間論において垣間見ることが出来る事柄ではなく、九鬼の全著作と二十世紀前期の哲学界を象徴する問題である。「現象学と形而上学の交わり」とは一見矛盾した表現に聞こえるが、それは「形而上学」というものを単に経験を離脱し現象を越えた実在を扱う理性的・理論的構築とみなしているからである。九鬼にとつて、形而上学とは、普段我々が経験する現実としての偶然に超感性的なものの深淵を感じ「その深淵に飛び込んで行く」具体的な経験である。

的な経験のことである。すなわち端的に言えば、形而上学とは経験であるがゆえ、経験において与えられたものを研究する現象学と相矛盾するのではなく、むしろ交わり合うのである。現象性において形而上学的なものを感じて見るという偶然の経験が現象学と形而上学の交わりのことである。無に侵されている有としての偶然の経験が、驚きであり、形而上学的情緒であり、現象学と形而上学の交わりの経験なのであるが、特に九鬼が重視する交わりの具体的な場面は、水平的に継起する現象学的時間と垂直的な永遠の現在という形而上学的時間の構造が同時に同じ地平に会得される詩の経験である。

注

- (1) 九鬼周造『*Propos sur le temps* (時間論)』『九鬼周造全集』(東
京、岩波書店、一九八〇—一九八二)、第一巻、二九〇頁。
- (2) Shuzo Kuki, *Propos sur le temps*, Paris, Philippe Renouard, 1928.
- (3) 九鬼周造『*Propos sur le temps* (I, 291-290)』
ヘンツィッガーの引用はHeidegger, *Sein und Zeit*, § 5, S. 18, 『文学概論』
(1971年11月)。
- (4) Heidegger, *Sein und Zeit*, § 65, Tübingen, Max Niemeyer, 1967, S.
329.
- (5) 九鬼周造『*Propos sur le temps* (I, 291) : « chaque présent a des
moments, d'une part dans l'avenir et d'autre part dans le passé ; c'est un
instant dont l'épaisseur est d'une profondeur infinie ».
(6) 九鬼周造「形而上学的時間」(三二—一九四)。
(7) ヘルクソンの引用はBergson, *Durée et simultanéité*, p. X, 九鬼
周造「時間の問題」(三二—三三三)、『文学概論』(一一—一二七)。
(8) Bergson, « Introduction à la métaphysique », in *La pensée et le*

- (9) 形而上学の危機を象徴する重要な著作を挙げるべきではないか」のようになむ。
- 1844 : Auguste Comte, « Discours sur l'esprit positif ».
- 1871 : Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*.
- 1877: Engels, *Anti-Dühring*.
- 1888: Nietzsche, *Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert*.
- 1898 : Peirce, "Scientific Metaphysics".
- 1903 : Bergson, « Introduction à la métaphysique ».
- 1905 : Ernst Mach, *Erkenntnis und Irrtum*.
- 1907 : William James, *Pragmatism*.
- 1927 : Gabriel Marcel, *Journal métaphysique*.
- 1928 : Carnap, *Scheingprobleme in der Philosophie*.
- 1929 : Heidegger, „Was ist Metaphysik“, *Kant und das Problem der Metaphysik*.
- 1931: Carnap, „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache“.
- 1935: Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*.
- 1936 : Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic*.
- (10) フッサールはこの意味において『ヨーロッパ諸科学の危機と超越論的現象学』(Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie) (1936) を論じた。
- (11) 田辺元「現象学に於ける新しき転向」(一九二四)、『田辺元全集』(東京、筑摩書房、一九六三—一九六四)、『第四卷』東京、一五—三四頁。
- (12) 宮山昌治「大正期におけるヘルクソン哲学の受容」『人文』四(二〇〇五)、『八三—一〇四頁を参照。』
- (13) 藤田正勝「一九二〇年代のヨーロッパの哲学と日本の哲学の形成・発展」『哲学研究』第五九二号・二〇一一年十一月)、『一一頁を参照。』
- (14) 九鬼周造「Bergson au Japon」(1, 261).
- (15) 同上(1, 260), 強調筆者。
- (16) 九鬼周造「秋の一日」(一九二八)。
- (17) 九鬼周造「形而上学的時間」(一九二四)。
- (18) 九鬼周造『「いき」の構造』(一九七八)：藤田正勝編『東京、講談社学術文庫』二〇一〇・一二頁。
- (91) 同上(一九二四)：藤田正勝編『一二四頁。』
- (92) 九鬼周造『偶然性の問題』(一九二〇)。
- (12) 九鬼周造『「ふゆ」の構想』(一九二二)：藤田正勝編『一一頁。』
- (93) Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt, Klostermann, 2010, S. 6, 8-9.
- (93) たむらぼんたん『図説』VII, 517b, 518c。マリス・マナレン『形而上学』A7, 1072-14-30；『知性の手帳』, B 44。プロトマンク『ヘルネトク』VI7[38], 15, 11-13；24, 22。や参照。Andrea Wilson Nighingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context*, Cambridge University Press, 2004。や参照。
- (94) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 327/B 383-384.
- (95) 小浜善信『九鬼周造の哲学—標白の魂』一四四頁。
- (96) Bergson, « De la position des problèmes », in *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 15e éd., 2006, p. 50 : « Cette expérience s'appellera vision ou contact, perception extérieure en général, s'il s'agit d'un objet matériel ; elle prendra le nom d'intuition quand elle portera sur l'esprit. Jusqu'où va l'intuition ? Elle seule pourra le dire. Elle ressaisit un fil : à elle de voir si ce fil monte jusqu'au ciel ou s'arrête à
- quelque distance de terre. Dans le premier cas, l'expérience métaphysique se reliera à celle des grands mystiques : nous croyons constater, pour notre part, que la vérité est là. Dans le second, elles resteront isolées l'une de l'autre, sans pour cela répugner entre elles. »
- (27) 九鬼周造 *Propos sur le temps* (1, 288).
- (28) 九鬼周造「形而上学的時間」(一九三二—一九四)。
- (97) Rémi Brague, *Les ancres dans le ciel. L'infrastructure métaphysique*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2011, p. 13-17。や参照。
- (98) Heidegger, *Was ist Metaphysik ?*, in *Wegmarken*, Ga IX, S. p. 111-119.
- (99) Antonin Artaud, « Le théâtre de la cruauté » (1932), in *Le théâtre et son double*, Paris, Gallimard, 1964, p. 118 : « Dans l'état de dégénérescence où nous sommes, c'est par la peau qu'on fera rentrer la métaphysique dans les esprits. » 「残酷の演劇」『演劇への分岐』
- (32) 小浜善信『九鬼周造の哲学—標白の魂』, p. ii, 2.
- (33) 九鬼周造「ギリシヤ哲学礼賛」(別巻、一三五—一三七；一四—一四二)。

- (34) 九鬼周造「驚きの情と偶然性」(三〇一七五)。
 (35) 九鬼周造『偶然性の問題』(二〇二二六)。
 (36) 同上(二〇一〇)。
 (37) 同上(二〇九)。
 (38) 同上(二〇一〇)。
 (39) Merleau-Ponty, « Le métaphysique dans l'homme » (1947), in *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1966, p. 168 : « La contingence de tout ce qui existe et de tout ce qui vaut n'est pas une petite vérité à laquelle il faudrait tant bien que mal faire une place dans quelque repêti du système, c'est la condition d'une vue métaphysique du monde. »
 (40) 九鬼周造「書齋漫筆」(五〇四二)、「強調筆者」。
 (41) 九鬼周造『「いき」の構造』(一〇七)；藤田正勝編「一二頁」強調筆者。
 (42) 同上(一〇一三)；藤田正勝編「二四頁」強調筆者。
 (43) 九鬼周造「時間の問題—ベルグソンとハイデッガー」(三三三三)、「強調九鬼」。
 (44) Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., § 31, S. 144 : „*Verstehen ist das existenziale Sein des eigenen Seinkönnens des Daseins selbst*.“
 一三五)。
 (57) 同上(二〇二二九、一三三二)。
 (58) 九鬼周造「文学の形而上学」(四〇五一)；『文学概論』(一一、一五八)。
 (59) 九鬼周造『文学概論』(一〇一、一六三)；「文学の形而上学」(四〇一一)。
 (60) 同上(一〇一、一三八)；Oskar Becker, „Von der Hintälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers“, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Ergänzungsband: Husserl-Festschrift, S. 28.
 (45) 九鬼周造『「いき」の構造』(一〇七)；藤田正勝編「一二頁」。
 (46) Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Hua II, S. 6 [4].
 (47) 九鬼周造「実存哲学」(三〇九三)、「強調筆者」。
 (48) 同上(三〇七六)。「文学概論」(一〇一八四)。
 (49) 同上(二〇六〇)。「文学概論」(一〇一三五)。
 (50) 最近の、すなわちレヴィナスの『全体性と無限』(一九六一)以降の「フランス現象学の神学的転回」を問題にするドミニク・ジャンニコに倣ってこの表現を用いる。Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (1990), in *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, 2009 を参照。
 (51) 九鬼周造『文芸論』序(四〇四)。
 (52) 九鬼周造『文学概論』(一〇一、一五〇；一五三—一五四)；「文学の形而上学」(四〇一五)。
 (53) 同上(一〇一、一五八)；「文学の形而上学」(四〇四八)。
 (54) 九鬼周造『文学概論』(一〇一、一〇〇)。「強調九鬼」。
 (55) 九鬼周造『偶然性の問題』(二〇二二〇)。
 (56) 同上「同時的偶然と継起的偶然」(二〇二二六—