法政大学学術機関リポジトリ
HOSEI UNIVERSITY REPOSITORY

PDF issue: 2025-07-12

九鬼周造における比較文化の問題

大東，俊一

(出版者 / Publisher)
法政大学教養部
(雑誌名 / Journal or Publication Title)
法政大学教養部紀要．人文科学編 / 法政大学教養部紀要．人文科学編
(巻 / Volume)
74
(開始ページ / Start Page)
69
(終了ページ / End Page)
84
(発行年 / Year)
1990-02
(URL)
https://doi.org/10.15002/00004682

Hosei University Repository

九鬼周造における比較文化の問題

大東俊一

優勢な外来の文明に出会うとき、土着の側には主として二通りの反応が生じる。外来の文明への順応と抵抗である。近代日本について言えば、前者を「欧化」、後者を「国粋」と呼んでもよいだろう。明治維新以後、日本人は圧倒的に優勢な西洋文明を採り入れる一方で、日本人としてのアイデンティティーを確保するという両面作戦を強いられた。このような状況は基本的には現在でも続いていると言ってもよいだろう。しかも日本人は「欧化」と「国粋」という二つの相反する傾向のバランスを巧妙に保ってきた。明治維新以降の百年をこえる歴史の中で、「欧化」の時代と「国粋」の時代とがほぼ二十年周期で入れ替わっている。(1) その間、九鬼周造の最初の主著『「いき」の構造』(昭和五年)の公刊から彼の死(昭和十六年)までをそっくりと含む、昭和初年から太平洋戦争終了までの時代は、まぎれもなく「国粋」の時代である。偏狭な「日本主義」、「日本精神」論が叫ばれる中で、九鬼は『「いき」の構造』を筆頭に、「日本的性格」(昭和十二年)、「風流に関する一考察」(昭和十二年)など日本の文化に関する長短さまざまな論攷を発表している。このような現象を捉えて、九鬼に国粋主義的性格を見る者もあるだろうが、真偽のほどは慎重に確かめなければならないだろう。本稿では『「いき」の構造』を中心に検討することによって、九鬼の日本文化論が単に日本文化の特殊性を高唱するものではなく、広い比較文化的視野を有するものであることを明らかにしてみたい。

Hosei University Repository

(1)

九鬼周造は一九二一年（大正十年）十月、ヨーロッパ留学の途に就いて以来、一九二九年（昭和四年）一月に帰国するまでの七年余を主としてフランス、ドイツで過ごした。『「いき」の構造』が刊行されたのは帰国の翌年であり、さらに草稿である「「いき」の本質」が書き上げられたのが、留学中の一九二六年（大正十五年）十二月であることに注意したい。また、九鬼は留学先のフランスのポンティニーにおいても、一九二八年（昭和三年）八月、"La notion du temps et la reprise sur le temps Orient"（「時間の観念と東洋における時間の反復」）および"L'expression de l'infini dans l'art japonais"（「日本芸術における「無限」の表現」）と題する講演を行なっている。このほかにも小品ではあるが、日本文化を扱ったものとして、パリ滞在中に書かれた"L'âme japonaise"（「大和魂」）、帰国の船中での「日本文化」などがある。詳しい年譜的研究は他に譲るとしても、以上のような著作および講演活動を見るかぎり、留学中の九鬼の関心がいずこにあったかの察しはつくであろう。[2] 九鬼には「満七年間欧羅巴に住んで見て始めて日本の文化の美しさが明かに見えて来た」（①—二三三）のである。留学中から、「政治や商業や陸軍のことなどは問題にはしない。そのような皮相なことは脇に置いておこう。私はあらゆるものの根底にあるものについて語りたい。日本の魂とその精神文化について語りたい」（①—四四五）という気持ちでいっぱいだったに違いない。留学以前の九鬼が書いたもので我々が目にすることができるものは、一九一三年（大正二年）に大学院研究報告論文として提出された"Die geschichtliche Entwicklung des Problems von Glauben und Wissen im Mittelalter"（「中世紀に於ける信仰理性問題の歴史的発展」）であるが、これは題名の通り当該テーマに関する公平な哲学史的叙述である。また、大学の卒業論文は現存していないが、「物心相互関係」に関するものであったという。[3] このような事情からすると、九鬼が留学をきっかけに日本文化に目を開き、文化の比較の問題を自覚的に追求するようになったと言ってもよいだろう。[4]

Hosei University Repository

さて、その『「いき」の構造』に関してであるが、その序において九鬼は「「いき」とは畢竟わが民族に独自な「生き」かたの一つではあるまいか」(①—三)と看破したが、何故「いき」でなくてはならなかったのだろうか。「いき」とは江戸時代も後期の化政期、しかも江戸の町人の美的理想であり、時間的にも空間的にも極めて限定されていることは言うまでもない。しかし一方で、詳述は避けるが、現代の日本人の生活文化の祖型が定まったのが江戸中期から末期であるのも事実である。その意味で九鬼が「いき」を「わが民族に独自な「生き」かたの一つ」(傍点は引用者)であるとしたのはまさに卓見である。「いき」という側面から日本人の美意識を論じることは、従来、「幽玄」、「わび」、「さび」等々の指標を立てて美意識を論じてきたことと同列であろう。しかし、日本人の美意識を論じる際の新しい指標を発見したとして九鬼を賞讃するだけでは、彼の意図の残りの半分を見失う恐れがある。この場合その意図とは言うまでもなく文化の比較という問題である。以下では九鬼の叙述を辿りながら、彼の比較文化の方法を検討していくことにしよう。

(2)

『「いき」の構造』の序説において、九鬼は「いき」という言葉自体の存在に注目して、そこから文化の民族性を考えようとする。彼によれば、「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」(①—八)のであり、言いかえれば、「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」(同前)のである。ここには「いき」という言葉の構造、意味を闡明していくことによって、日本文化の様態、特殊性が明らかになるのだという強い確信が披瀝されている。「いき」という言葉を西洋の言語の中で捜しても、類似語はせいぜいフランス語の chic, coquet, raffiné ぐらいだろうが、それらとて全く同価値ではない。「いき」という言葉は西洋語に翻訳不可能であり、そのことからして、日本民族の特殊な存在様態と考えても差しつかえないというわけである。

Hosei University Repository

それでは一体我々はどのような方法論的態度で「いき」に臨めばよいのだろうか。九鬼は「いき」をその具体的現実において、具体性を損うことなくありのままの生ける形態で把握することを目ざす。「「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」(①—一三)という言葉が示しているように、九鬼は「いき」という概念を包括する普遍的な概念を捜し求めるようなことはしない。「いき」は特殊な事実として存在するものであるから、我々はその存在を合理的に理解するのではなく、会得しなければならないのである。従って、「「いき」の研究は「形相的」であってはならない。「解釈的」であるべき筈である」(①—一三〜一四)というテーゼが掲げられることになる。ここにおいて、九鬼に現象学、解釈学、生の哲学等の影響を指摘するのは容易であろうが、当時の最新の学派の方法も九鬼にあってはある伝統的方法論を基礎とした上で用いられていることに注意したい。その伝統的方法論とは言うまでもなくデカルトのものである。「いき」を会得する手続きについて九鬼は次のように述べている。

> 意識現象の形に於て意味として開示される「いき」の会得の第一の課題として、我々は先づ「いき」の意味内容を形成する徴表を内包的に識別してこの意味を判明ならしめねばならない。次で第二の課題として、類似の諸意味とこの意味との区別を外延的に明かにしてこの意味に明晰を与えることを計らねばならない。かやうに「いき」の内包的構造と外延的構造とを均しく闡明することによって、我々は意識現象としての「いき」の存在を完全に会得することが出来るのである。(①—一六)

一読するだけで、直ちにデカルトの『方法序説』の一節との関連が連想されるであろう。ヨーロッパ留学中の九鬼は、リッケルト、フッサール、オスカー・ベッカー、ハイデガー、ベルクソン等と交わり、最新の哲学の方法を身につけたが、[5] 単にそれに留まらず、西洋哲学の伝統をその根底において理解しようと努めたのである。この点に

Hosei University Repository

関してはのちほどまた指摘することになろうが、いずれにしても、『「いき」の構造』という書物が、西洋哲学の方法によって厳密に構成されていることは明らかであろう。

さて、九鬼は clair et distinct（明晰にして判明）という伝統的な哲学の手続きに従って、「いき」の内包と外延を示していく。内包に関して彼が指摘する三つの契機の第一は「媚態」である。九鬼によれば、異性との関係が「いき」の「原本的存在」（①—一六）を形成しており、「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」（①—一七）とされる。従って、愛情の対象を征服したときには媚態は消滅する。

第二の契機は「意気地」である。九鬼によれば、意識現象としての「いき」の中には江戸文化の道徳的理想が反映されていて、江戸っ子の気概が契機として含まれているという。しかし、「「いき」は媚態でありながらなほ異性に対して一種の反抗を示す強味をもつた意識」（①—一八）であり、「「いき」のうちには溌剌として武士道の理想が生きてゐる」（①—一九）とされるとき、その「武士道」という言い方はあまりに唐突であり、その内実をはかりかねるものである。ひと口に「武士道」と言っても、鎌倉、室町、戦国、江戸等々の時代によってその理想とするところは異なっていたであろうし、たとえいずれかの時代の「武士道」に定位するとしても、それが「意気地」の基礎になっているかどうかは、さらに検討すべき課題になるであろう。その点に関しては他の機会に譲るとして、ここでは、「理想主義の生んだ「意気地」によって媚態が霊化されてゐることが「いき」の特色である」（①—一九）という場合の「霊化」といった表現や、前述の「理想が生きてゐる」という言い方に注意を喚起しておこう。「媚態」が現実の異性関係における肉体の問題に定位した「いき」の原初的契機であったのに対して、「意気地」は異性関係を現実の肉体のレヴェルではなく、精神において、理念において生きようとする態度あると言えよう。

「いき」の第三の契機は「諦め」である。「運命に対する知見に基いて執着を離脱した無関心である。「いき」は垢抜がしてゐなくてはならぬ。あっさり、すっきり、瀟洒たる心持でなくてはならぬ」（①—一九）とされるが、九鬼がこれを仏教に結びつけようとするとき少々疑問がないわけではない。「垢抜」とか執着心のなさといったも

Hosei University Repository

のに力点を置くならば、仏教よりもむしろ神道に由来を求めてもよさそうである。しかし、ここでも九鬼の図式の荒っぽさを批難するよりも、浮世の洗練を経てすっきりと「垢抜」した心で生きようとする態度を「諦め」という仏教的用語で捉えた九鬼の意図を考慮すべきであろう。即ち、「意気地」が基づいているとされた武士道の理想主義は昭和十二年の「日本的性格」においては「儒教的な理想主義」(③—二八一)とまで言われるが、その儒教にしても仏教にしても、もともとは外来のものであったものが、今やわが民族のものとなっていることを九鬼は高唱したかったのである。そのことは「いき」とは、わが国の文化を特色附けてゐる道徳的理想主義と宗教的非現実性との形相因によって、質料因たる媚態が自己の存在実現を完成したものであると云ふことが出来る」(①—二三、傍点は引用者)とされていることからも明らかであろう。九鬼の強引な図式は歴史性無視の裏返しであるが、その点についてはまたのちに触れることになろう。

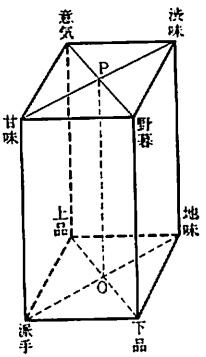
ところで、「いき」に三つの契機を設定したことに関して、プラトンの人間論との関係を指摘する論者もあるよう(7)に、ここにも西洋哲学の伝統的な考え方が見出せるであろう。この場合、プラトンの人間像とは言うまでもなく『国家』(四三四D〜四四一C、五八〇D〜五八一C)などで語られた魂の三部分説のことである。人間の魂の機能は、「欲望的部分」、「気概の部分」、「理性的部分」に分けられ、各部分がそれぞれの本領を発揮しつつ全体の調和的統一が保たれるのが肝要であるとされる。このような人間論が西洋哲学の伝統となるわけだが、九鬼が「いき」の分析に際して、前述のトリアーデ(三幅対)を援用した背景には、単に西洋哲学の手続きを踏襲するという姿勢以上のものがあるようである。即ち、九鬼は、人間精神の構造は洋の東西を問わず同じであり、「いき」という日本独自の現象の中にも人間精神の全体的表現を認めるべきだと主張したかったのではないだろうか。換言するならば、文化を比較する際の公分母として人間精神の構造の普遍性を措定したのだと言ってもよい。文化の相違はその発現の仕方の相違即ち民族性、歴史性の構造によって説明される。「いき」を構成する三つの契機のうち、「第一の「媚態」はその基調を構成し、第二の「意気地」と第三の「諦め」の二つはその民族的、歴史的色彩を規定してゐる」(①—二一、傍点は引用者)とされるとき、九鬼がそこに人間精神の構造の普遍性がその発現の仕方の特殊

Hosei University Repository

性として現われざるを得ないという図式を看取していることは明らかであろう。九鬼においては、「普遍」は「特殊」なくてして存在し得ず、「特殊」としてのみ発現するのである。

(3)

さて、「いき」の有する契機を内包的に明らかにした上は、「いき」と「いき」に関係する他の諸々の意味との区別を考察して、外延的に「いき」の意味を明らかにしなければならない。九鬼は「いき」に関係する主要な意味として「上品」、「派手」、「渋味」を挙げ、これらが「存在様態として成立する公共圏」を「人性的一般存在」としての公共圏と「異性的特殊存在」としての公共圏とに分ける（①—二六）。「上品」や「派手」は前者に、「いき」や「渋味」は後者に属するものとされ、各々の意味の対立者として「上品」には「下品」、「派手」には「地味」、「いき」には「野暮」、「渋味」には「甘味」が措定される。そして、「いき」とこれらの意味との関係を立体的に表したのが例の直六面体である。九鬼によればすべての頂点は互いに何らかの対立を示しているというが、それぞれの頂点への意味の配置に関して若干の疑問がないわけではない。[8] その点に関しては他の論者に譲るとして、ここでは直六面体の構想そのものの意義を考えてみたい。



言語学の分野においても語彙を立方体に組立てることは最近でこそ行なわれるが、当時としては九鬼の試みは類例をみないものであった。九鬼の独創的な点は、さらに他の関連のある語の意味をこの直六面体を利用して、その一部を占めるものとして規定していることである。「この直六面体の図式的価値は、他の同系統の趣味がこの六面体の表面および内部の一定点に配置され得る可能性と函数的関係をもつてゐる」（①—三九）とされ、「さび」、「雅」、「味」、「乙」、「きざ」、「いろっぽさ」（＝coquet）がまず図形の中に位置づけられる。注目す

Hosei University Repository

べきは、フランス語の chic, raffiné も加えられていることである。「chic とは上品と意気との二頂点を結付ける直線全体を漠然と指してゐる」(①—三九)、「raffiné とは意気と渋味とを結付ける直線が六面体の底面に向つて垂直に運動し、間もなく静止した時に、その運動が描いた矩形の名称である」(①—三九) と規定される。このような次第であるならば、知見を広く求めればフランス語以外のさまざまな諸言語においても、同系統の意味をもつ語を捜し、それをこの直六面体の一部に位置づけることも原理的に可能であろう。そして、九鬼はその原理を上面と底面のそれぞれ正方形の対角線の交点P、Oを結んだ法線OPに求めたのではないか。九鬼によれば、法線OPは「この趣味体系内にあっての具体的普遍者を意味してゐる。その内面的発展によつて外囲に特殊の趣味が現はれて来る」(①—三七～三八)。「具体的普遍者」とは通常の論理からすれば、まことにカテゴリー・ミステイクな命名ではあるが、九鬼の論理においては「具体的普遍者」は「具体」として発現する「普遍者」にほかならないのである。ここにおいても、「特殊」として発現する「普遍」という九鬼の発想が読み取れるが、これの意味するところを比較文化の実際の場面に置き直すとき、その意義はきわめて大きいのではないだろうか。まず、「いき」の意味論的問題に限って言えば、直六面体に位置づけられるさまざまな「特殊の趣味」は、「具体的普遍者」の発現としてその固有の本質をもたず、差異性に還元されるということである。さらに、各文化の比較に関しても、前節の最後で指摘したように、それぞれの民族的文化の特殊性は普遍的な人間精神の発現としての差異性にほかならないことになる。九鬼は「いき」が日本民族独自の存在様式であることを高唱するが、そのことは「いき」が他民族の何らかの独自の存在様式よりも価値的に優位に立つことを主張するものではない。各民族に独自の存在様式が差異性にほかならないとする九鬼の主張は、各文化の価値的な序列構成を排し、文化の互換性を保証する視点を提供するものと言えよう。

以上のような次第であるから、『「いき」の構造』という書物を比較文化の基本的な視点を提供する原理書として読むことが可能であると思われるが、文化の互換性という点に関しては、原理的には保証されているとはいえ、実際の場面における九鬼の姿勢には疑問がないわけではない。これを簡単に原理と実践との乖離と言ってしまうなら

Hosei University Repository

ば、このような状況は晩年まで続いている感がある。まず、『「いき」の構造』においては結論部分に端的に現われている。『「いき」の構造』は一九三〇年（昭和五年）十一月に岩波書店から単行本として刊行されたが、それ以前に二種類のテキストが存在している。ひとつは同年一、二月に岩波書店の『思想』誌に掲載された「「いき」の構造」であり、もうひとつはパリ留学時代の一九二六年（大正十五年）十二月に書き上げられた「「いき」の本質」である。「「いき」の構造」は各章の標題を欠いているが、一部を除いて本文の字句は単行本とほぼ同じであり、また、「「いき」の本質」は準備稿としての性質上、分量も前二者の四分の一程度であるが、見取図においては大差がない。各稿の結論部分で、「いき」に該当する語が西洋語にないという事実は、「いき」が民族の体験として公共圏に普遍的価値をもっていない証拠とされた上で、各テキストでは次のように述べられている。「「いき」の本質」では、

但し「いき」が我邦の民族的色彩を帯びたまま、西洋の文化に輸入される事が可能であるのは言を俟たない。浮世絵を入れ、俳句を入れ、屏風を入れ、漆器を入れ、「きもの」を入れた西洋の文化は、やがて「いき」をも何等かの形に於て移植して居るかも知れぬ。或は又、将来に於て移植される機会があるかも知れぬ。

（①—一〇五）

と述べられ、「いき」の西洋文化への移植の可能性が語られる。次に、「「いき」の構造」においては、九鬼は上記とほぼ同様の論調の用例に続けて、

ラリックの硝子細工、ファン・ドンゲンの絵、ドゥビュッシー乃至ラヴェルの音楽の中に何等の「いき」も輸入されてゐないとは何人も断言し得ないであろう。……若し既に「いき」が西洋へ移植されてゐないとしても、将来に於て必ずや移植される機会が来るであろう。さうして「いき」はまた再び日本へ逆輸入される場合があるかも知れぬ。其時、我々は「いき」を我々のものとして想起し且つ再認識することが出来なくてはならぬ。然らば想起（アナムネシス）と再認識の可能性を何に由つて繋ぐことが出来るか。我々の精神的文化を忘却の中に葬り去らないことに

Hosei University Repository

由るより外はない。我々の理想主義的非現実的文化に対して熱烈なるエロスを有ち続けるより外はない。

（別―一〇二～一〇三）

と述べて、「いき」の西洋への移植から日本への逆輸入の可能性にまで言及している。ところが、『「いき」の構造』になると「いき」の移植可能性に関する具体的な議論は全く姿を消し、次のような抽象的な議論が展開される。

かやうに意味体験としての「いき」がわが国の民族的存在規定の特殊性の下に成立するに拘はらず、我々は抽象的、形相的の空虚の世界に堕して了つてゐる「いき」の幻影に出逢う場合が余りにも多い。……我々はかかる幻影に出逢つた場合、「嘗て我々の精神が見たもの」を具体的な如実の姿において想起しなければならぬ。

（①―八〇～八一）

このあと「想起」の可能性に関して、「「いき」の構造」とほぼ同じ字句で、自らの精神的文化を忘れないことの重要性が高唱されるが、前二者とのこのような違いは一体何に起因するのであろうか。この間の事情について、九鬼が偏狭な文化的ナショナリズムに傾斜していったとする論者もあるが[10]、留学から帰国（一九二十年一月）後一年たったのちの数ヶ月の間に起こる変化というのもにわかには信じ難い。文化的ナショナリズムというならば、九鬼は留学先から短歌「巴里心景」（一九二五年四月）等を雑誌『明星』に発表したり、冒頭にも述べたような日本文化に関する講演や著述を行なってはいるが、西洋の特定の哲学者や思想に関する個別研究を企てた形跡はない。ある意味では九鬼は最初から日本主義者であったかもしれないし、帰国後一年数ヶ月して日本主義者になったのかもしれない。しかし、ここではそのような九鬼自身の事情と、民族的存在様式は差異性に過ぎないという『「いき」の構造』において達成せられたテーゼとは切り離して論ずるべきであろう。九鬼が「いき」の幻影に出会うことが多いといかに嘆くとしても、そのことによって上記のテーゼのような理論的枠組は何ら変更を受けないはずである。即ち、『「いき」の構造』においても、「いき」の移植の可能性は原理的に保証されているのである。

『「いき」の構造』における叙述があのような形をとったのは、帰国後の九鬼が優勢な西洋文明が日本を侵してい

Hosei University Repository

く様を見てのいわば防衛本能からだったのではないだろうか。これも状況証拠に過ぎないが、一九二九年七月に書かれた未発表随筆「カフェーとダンス」の中に次のような一節がある。

私は或意味に於て国粋保存の熱心な加担者の一人である。私は「謝恩デー」、「夜間サーヴキス」、「映画アーベント」などといふ言葉の形で、京都の新聞までも冒してゐる西洋文明の侵略を傷ましく思ふ者である。（⑤―一八一）

当時の風俗習慣、言葉遣いまでもが無定見に西洋化していくのをまのあたりに見て、九鬼は「いき」も形骸化するのではないかと危惧をいだいて（当時すでに形骸化していたからこそ、「いき」の自然的表現、芸術的表現として書き遺したと言った方がより正確であるかもしれないが）、檄を飛ばしたのではないだろうか。

(4)

さて、これまでのところで、民族的な存在様式は差異性に過ぎないとして公平な比較文化的視点を提供する原理的側面と、「日本的なるもの」を尊重する心情的側面との乖離の様子が明らかになったが、何故このような事態が生じたのかを解明するのが次の課題である。「いき」が「わが民族に独自な「生き」かたの一つ」（①―三）であるならば、『「いき」の構造』において示された見取図が日本文化全般にわたる分析において示されたとしても何ら不思議ではない。実際、「日本的性格」（『思想』昭和十二年二月号発表、『人間と実存』所収）は『「いき」の構造』と分析手法を同じくするものであるが、内容が日本文化全般という広範囲にわたっているがゆえに、手法の厳密性が薄れ、その分日本文化に対する九鬼の思い入れが見え隠れしているようである。この「日本的性格」を検討することによって、前述のような事態の原因だけでなく、九鬼が偏狭な文化的ナショナリストでないことも明らかになるだろう。

Hosei University Repository

九鬼によれば、外来の文化をすべて排した「大和ごころ」などというものは抽象的理念に過ぎず、実際には「印度文化や支那文化を摂取して渾然として一つに融合してゐる日本文化」(③—二七二)を考えねばならない。従って、日本文化には「自然」、「意気」、「諦念」という三つの主要な契機が指摘できる。「自然」の契機は賀茂真淵や本居宣長などの国学者たちの思想にその典型的な表現を見出すことができ、「意気」の契機は武士道精神に、「諦念」の契機は仏教において顕著に現われているという。さらにこの三つの契機はそれぞれ神道、儒教、仏教に該当し、「発生的見地からは、神道の自然主義が質料となつて儒教的な理想主義と仏教的な非現実主義とに形相化された」(③—二八一)と考えられる。ここまでの九鬼の立論は『「いき」の構造』のそれと軌を一にしているが、『「いき」の構造』では明確な表明がなされなかった特殊と普遍との関係が、「日本的性格」と「世界的性格」との関係として形式論理的に規定される。即ち、両者の関係は「個別と一般との関係に帰着すると思ふ。従つて両者は相容れないやうなものではない。およそ一般といふものはただそれ自身で自己を現はすといふやうなものではない。一般は個別の中にあらはれるのである。また個別は特殊な仕方で一般を表はそうとするのである」(③—二九〇)。さらに、今度は「日本的性格」を「一般」と見なせば、「個人的性格」といったものが「個別」となり、「個人的性格と日本的性格と世界的性格とは個と種と類とを表はしてゐる」(③—二九一)とされる。ここに至って、それぞれの民族に独自な存在様式は種差に過ぎないと明確に規定されたわけであり、通常の意味での伝統的固有性の存在は原理的に否定されることになる。このような原理的側面に加え、日本文化の中に中国文化、印度文化の契機を見出した九鬼の日本文化論が、純粋な「大和ごころ」だけを高唱する偏狭な日本主義のそれとは全く異質なものであることはもはや明らかであるが、彼の立場に何ら問題がないわけではない。即ち、九鬼は、「日本的性格と世界的性格との関係から実際的な格率を導き出すならば、我々は飽くまでも日本文化の特殊性を体得して日本主義の立場に立つべきであると共に、広く世界の文化を展望してその優秀なるものを包容するだけの雅量を示さなければならぬといふことになる」(③—二九二)と言うが、「日本主義」に歯止めをかけて他国の文化をも同様に尊重する姿勢を原理的に保証する方策は示されていない。このような事態はまさに「日本的なもの」への九鬼自身の強烈な思い入れに

Hosei University Repository

由来するのではあるまいか。日本の文化の特殊性を過度に強調し美化することは、それと意識しないうちに日本および世界の他の諸文化に対する公平な評価を誤らせる危険を孕んでいる。そして、日本の特殊性の過度の強調という事態は、三種の神器と天皇に関する考察に集約されるだろう。日本文化の有する三契機を指摘したあとで、九鬼は三契機の相即融合を象徴するのが三種の神器であるとし、「玉は自然の情をあらはし、剣は意志の力としての意気をあらはし、鏡は知に基礎を置く諦念をあらはしてゐる」（③—二八八）と述べる。さらに、「三種の神器に関する考察は日本的性格と日本独特の国体との関係を暗示する」（③—二八八）とし、天皇を三契機の相即融合そのものだと規定している。即ち、

> 現御神（あきつみかみ）であるところの天皇は「すめらみこと」である。「みこと」は御言（みこと）であり、命（みこと）である。命は御言を宣る生命であるが、御言が永遠のロゴスである限り、「みこと」は神的生命として、神ながらのおのづからの自然にほかならぬ。「すめら——みこと」の「すめら」は二重の意味を有つてゐる。「統ぶ」を意味すると共に「澄む」を意味してゐる。「統ぶ」ことは意気を予想し、「澄む」ことは諦念の前提である。
>
> （③—二八八）

と述べられるが、三種の神器に関する議論にしても、また、この天皇に関する議論にしても、それまでの三契機の分析と比べるとやや唐突の感を免れない。とりわけ「すめらみこと」の語源的探究は、歴史的存在としての天皇という視点を欠いた言葉の遊びの感すらある。しかし、我々にとってはいささか唐突に思えるこれらの議論も、九鬼自身においてはきわめて自然であったであろうことは言を俟たない。九鬼の生涯（一八八八年～一九四一年）は、物質的側面を西洋文明に仰ぎ、精神的支柱を「日本的なるもの」に求めながら跛行的に近代化を遂げていく天皇制国家の発展過程と重なっている。さらに、九鬼がもの心ついた頃には天皇制国家はすでに自明のものとして存在していたことを考え合わせれば、「自然」、「意気」、「諦念」の三契機で構成される「日本的性格」の考察が「三種の神器」の考察を介して「日本独特の国体」の問題へとその通路を見出したとしてもあながち不自然ではないだろ

Hosei University Repository

う。九鬼自身はまぎれもなく「日本的なるもの」を高唱する者だった。しかし、その「日本的なるもの」が無媒介に「三種の神器」や「天皇」に結びつけられるとき、歴史的視点からの考察を無視する九鬼への時代の影響を垣間見る思いがする。

結　語

これまでのところで概ね明らかになったように、全人類的な普遍を措定し、それぞれの民族の存在様式に現われる特殊性を差異に過ぎないと看破したことは、まことに九鬼の卓見であった。『「いき」の構造』はそのケーススタディーであったわけだが、これによって公平な比較文化的視点が与えられたことの意義は頗る大きい。九鬼は古代から現代までのさまざまな西洋哲学の概念や方法を折衷的に用いて「いき」という日本民族独特の存在様式を解明し、それが通約可能であることを証明しようとした。ただ最後にひとつ指摘をするならば、一方で特殊なる日本文化に対する思い入れがあまりに強いため、その特殊を解明するために用いた西洋哲学の方法を過度に普遍的と見なした点である。分析に際して九鬼が徹底して西洋哲学の概念や方法を用いたのはそのことの現われであろう。しかし、そのような概念や方法を用いて、他のさまざまな特殊なる存在様式を突き詰めていくとき、それが通約不可能であるような事態が生じないとも限らない。そのとき西洋哲学の概念や方法は真に普遍的であるかどうかが問われ、単なる特殊に堕してしまうか、それとも一層の拡大によって真の普遍性を獲得するかの選択を迫られるであろう。これは九鬼自身の問題であるばかりでなく、我々こそ引き受けなければならない問題である。

(1)　山本新『周辺文明論――欧化と土着』(神川正彦・吉沢五郎編、刀水書房、一九八五年)一七〇頁以下参照。筆者なりに具体例を挙げれば以下の通りである。「国粋」の時代の第一期は、三宅雪嶺『真善美日本人』(一八九一年)、志賀重昂『日本風景論』(一八九四年)、新渡戸稲造『武士道』(一八九九年)、岡倉天心『日本の目覚め』(一九〇四年)など。第

Hosei University Repository

二期は、紀平正美『日本精神』（一九三〇年）、鹿子木員信『日本精神の哲学』（一九三一年）、「思想」（一九三四年五月、特輯号「日本精神」）、和辻哲郎『風土』（一九三五年）、長谷川如是閑『日本的性格』（一九三八年）、鈴木大拙『禅と日本文化』（一九四〇年）、高山岩男『世界史の哲学』（一九四二年）など、第三期は、梅棹忠夫『文明の生態史観』（一九六七年）、作田啓一『恥の文化再考』（同上）、上山春平『照葉樹林文化』（一九六九年）、イザヤ・ベンダサン『日本人とユダヤ人』（一九七〇年）、土居健郎『「甘え」の構造』（一九七一年）、村上泰亮・公文俊平・佐藤誠三郎『文明としてのイエ社会』（一九七九年）など。

（2）九鬼の文章の引用は岩波書店版『九鬼周造全集』からとし、引用文のあとに巻数と頁数とを示した。例えば、①―二三三は第一巻二三三頁を表す。なお、漢字は新字体に改めた。

（3）「岩下壮一君の思出」（全集第五巻、一四四頁）参照。

（4）留学がきっかけとなって文化の比較という問題を自覚的に追求するようになった例としては、同時代では和辻哲郎を挙げることができるだろう。和辻は昭和二年二月から同三年七月までのヨーロッパ留学の体験をもとにして『風土』を著した。ちなみに、和辻と九鬼とは第一高等学校、東京帝国大学の同級生である。両者の文化論を比較考察するのも有意義なテーマであると信じる。

（5）七年余のヨーロッパ留学中に、九鬼は当代一流の哲学者と交わったが、特定の哲学者、思想の個別研究を企てた形跡がない。藤中正義氏は留学中の九鬼に関して、「西洋哲学の広汎な研鑽にもかかわらず、彼が自己を西洋哲学研究者としては規定せず、むしろ一個の哲学者として、しかも日本的エートスや日本的美意識など要するに「日本的なるもの」とは何か――を主題として思索する哲学者として規定したのではないかと推測される」（「岡山大学文学部紀要」第四号、一九八三年一二月、三三二頁）と述べておられるが、筆者も大筋において賛成である。ただ、この点に関しては間接的な状況証拠ばかりであるので、九鬼の思想形成をめぐる詳しい年譜的な研究が待たれる次第である。

（6）この点に関して多田道太郎は、「武士道」の内実には触れていないが、岩波文庫版『「いき」の構造』の解説で次のような評価を下している。「九鬼周造は「意気地」は武士道の理想主義に基づく、とした。この点だけは、解説者は賛成できない。上方に対する対抗意識、武士に対する意地として、たとえば町奴のような階層がでてきて、そこに「意気地」が根をおろしたのではないか。」（前掲書、二〇七頁）

（7）たとえば野田又夫氏。「先生（＝九鬼）の人間論はプラトンやデカルトやメース・ド・ビランに通ずるものである。人間精神に欲望・気力・理性の三層を認める考えであり、身体にあてていえば腹・胸・頭の別にあたる。この考えは『「いき」の構造』では「いき」の定義内容である媚態・意気地・諦めに現われている。」（「思想」、一九八〇年二月号、六二

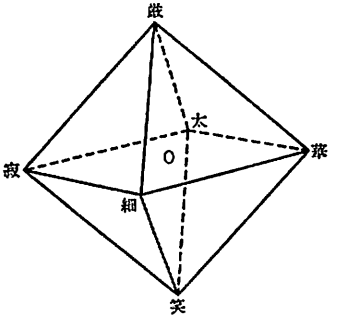
Hosei University Repository

頁）

（8）九鬼自身も少々ためらっているようだが、「渋味」に「甘味」を対立させるのははたして適切であろうか。これらは「異性的特殊存在」としての公共圏に属するとされているが、とりわけ「甘味」は対社会的なものと考えるべきではないだろうか。

（9）なぜ直六面体を用いたかについては『「いき」の構造』においては何も述べられていないが、風流について同種の意味分析を行ない、正八面体でその構造を表した「風流に関する一考察」（昭和十二年）では次のように述べられている。「昔の哲学者は地、水、火、風の四原質のうちで地の微粒子は正六面体を成し、水の微粒子は正二十面体、火の微粒子は正四面体、風の微粒子は正八面体を成すと考へたのであった。「風」の微粒子の形態とされてゐた正八面体が「風流」の価値体系を表はし得ることは偶然ではあるが似合はしいと考へる」（④—八〇）。九鬼がプラトンの『ティマイオス』かピュタゴラス派の断片から発想を得たことは十分考えられるが、「風流」に関してはともかく、「いき」に関してはなぜそれが「地」の粒子に割当てられたかは一考に値するであろうし、また、なぜ正六面体ではなく直六面体が用いられたかも検討の余地があるだろう。

「風流正八面体」



「華」＝「華かなもの」
「寂」＝「寂びたもの」
「太」＝「太いもの」
「細」＝「細いもの」
「厳」＝「厳かなもの」
「笑」＝「可笑しいもの」
（④—七四）

（10）たとえば坂部恵氏は、帰国後の九鬼においては、「内面にはらまれた自文化と異文化の独立の二元の間の内的緊張、ないし真に開かれた文化多元主義の思考は、急速に失われ、むしろ閉鎖的な文化特殊主義ないし文化ナショナリズムへの傾きを強めて行ったものと推測される」（『アステイオン』第十一巻、一二二頁）と述べておられる。