

九鬼周造と武士道

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)

78

(開始ページ / Start Page)

33

(終了ページ / End Page)

50

(発行年 / Year)

1991-02

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00004694>

九鬼周造と武士道

大東 俊一

九鬼周造（一八八八—一九四一）はその比較的短い生涯の晩年に、日本文化とは何かを問うた「日本的性格」^①（昭和十二年二月「思想」に掲載、のちに『人間と実存』に収められた）を著している。この中で彼は日本文化の主要な契機を、「自然」、「意気」、「諦念」の三つであるとし、「外面的には、自然、意気、諦念の三つは、神、儒、仏の三教にほぼ該当してあるといふやうに見ることができるとし、「外面的には、自然、意気、諦念の三つは、神、儒、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といふやうにも考えられる」（③—二八一）^①と述べている。ここでいう「儒教的な理想主義」とは、九鬼によればまさしく武士道精神にほかならないわけだが、日本文化を構成する三契機はその軽重において多少の偏向が見受けられるようである。九鬼は長期間のヨーロッパ留学（一九二一年七月—一九二九年一月）において、「日本的なるもの」の探求を生涯の主要な研究課題と決めたように思われるが、^②前述の武士道精神はことあるごとに登場し、九鬼の論述の進展を援助しているかのようである。ただ、ひと口に武士道といっても客観的に見ればそれぞれの時代において理想とされたものは異なっているわけであるし、九鬼自身の武士道に対する見方も微妙な揺れがあるようである。本稿では九鬼の言う武士道の内実を明らかにし、それが彼の哲学全体の中で占める位置について論じることにする。

(1)

九鬼の武士道に対する関心を年代記的に眺めてみると、それが明確な形で現れるのは留学時代の後期であることがわかる。

まず、一九二六年（大正十五年）十二月に九鬼は「いき」の本質なるものを書き上げているが、これはのちに一九三〇年（昭和五年）に「いき」の構造」として「思想」誌に掲載され、さらに岩波書店から単行本として刊行される『いき』の構造』の準備稿としての性格を有するものである。全体の分量は後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。即ち、「いき」を構成するのは「嬌態」（単刊本では「媚態」）、「意気」、「諦め」の三つの契機であり、「意気」には「広くは武士道、狭くは江戸っ子の気概が含まれてゐる」（①—一九三）とされる。そして、三つの契機の間を論じるに際して、「武士道の理想主義と仏教的非現実性」とが正しく嬌態に無上の権威を与えるものである」（①—一九七）と述べられるとき、九鬼の武士道への思い入れはいかんとなく表明されていると言えよう。ただ、ここにおいては彼の武士道の理想主義の内実は窺い知るよしもなく、それを明らかにするためには、一九二八年（昭和三年）にパリで刊行された“Propos sur le temps”に収められた“La notion du temps et la reprise sur le temps en Orient”を参照しなければならぬ。この論文はのちに和久信章によって「東洋の時間について」という表題で「禅学研究」誌（一九三六年十二月）に訳出発表され、さらに九鬼がその訳文に加筆訂正し、「東洋の時間」と題されて『をりにふれて』（一九四一年）に収められた。

さて、この論文によれば時間は意志に属するものであって、生きんとする意志が存在しなければ時間は存在しないという考え方は洋の東西を問わず同じである。ただ、西洋の現代の現象学的時間概念では過去、現在、未来という三契機が不可逆的連続性のもとに水平的な脱自的統一を成しているのに対して、東洋的回帰的時間概念においては、各契機が連続的かつ同質的であり、垂直的な脱自的統一を成している。後者においては、各契機は同質的であ

るから、互いに交換可能であり、その意味において時間は可逆的であるばかりか永却回帰的である。この時間からの解脱という課題に対処するために東洋の英知は二つの方法を見出した。即ち、主知主義的超越的解脱と主意主義的内在的解脱である。前者は知性による意志（『欲望』）の否定であり、仏教の涅槃に相当する。一方、後者は意志の絶対的肯定であり、武士道的理想主義に収斂する。彼によれば、

正義、勇氣、名譽、仁愛——此が武士道の基本的道德である。武士道は意志の肯定である。否定の否定である。或る意味に於て、涅槃の廃止である。夫は自己本来の完成をしか念じない意志である。それ故に仏教にとつては最高の悪であつた意志の永久的反覆が今や最高の善となつたのである。「凡そ世界に於て、否世界の外に於てさへも一般に、思惟し得る限りのすべてのものの中で、何らの制限なしに善と考へ得るものは、唯善なる意志の外にない」とカントは言つた。武士道が肯定するものは正に比の理念である。遂に完全に実現せられ得ないところの、そして常に「徒らなる」ことに運命づけられてゐるところの、無限なる善意志は自己の努力をつねに更進せねばならぬ。武士道にとつては絶対的価値を有するものは善意志其のものである。

(5) 二二—二二(3)

煩を厭わず引用したが、さらに、武士道の理想が「生きんが為めに、真に生きる為に、真と善と美との苦しき探求の無限の反復にあつて時間を懼れないことにある」(5) 二四) されるとき、九鬼の言う武士道がプラトン主義、ストア的精神、カント主義といった超俗的理想主義の契機をも有するものであることは明らかであろう。

ところで、九鬼の言う武士道精神を日本思想の水脈に置いたとき、それが当時の九鬼にとつては外延的に必ずしも明瞭ではなかつたかのような感を与える少々気にかかる記述がある。前述の“Propos sur le temps”が刊行された年の十二月、ベルクソンのノーベル賞受賞記念号となつた“Les Nouvelles Littéraires”誌に掲載された“Bergson au Japon”（日本に於けるベルクソン）がそれである。その中で九鬼はベルクソンとカントが日本でよく受け入れられている理由について論じ、日本には禅の瞑想の伝統があつて、絶対を直観によって捉えようとする方法はべ

ルクソンの方法と類似するものであるとしている。一方、カントの受容に関しては、日本思想のもうひとつの主要な流れ、即ち、武士道の果たす役割が大きいという。カント主義と武士道とを結びつける論調は前述の論文と同じであるが、日本の主要な二つの思想の流れのひとつである武士道を、“*pensée shintoïste dans la forme Bushido*”（「武士道という形での神道の思想」）（①―二五八）という表現で規定しているのはいささか奇異な感がある。当時の状況から考えて、いかに日本思想に無知なフランス人を想定して書いたにしても、武士道と神道とがかなりの程度重なるかのような印象を与える表現は、やはり問題があると言わねばなるまい。九鬼の学識から見て武士道と神道とを簡単に同一視することは考え難いが、はっきりと“*il y a chez nous deux courants prédominants de la pensée*”（「我が国には主要な二つの思想の流れがある」）（①―二五八）と述べたあとで、それらは「武士道という形での神道の思想」と「禅という形での仏教の思想」であると規定しているからには、この問題は考察に値しよう。結論を先取りして言えば、やはり当時の九鬼は武士道という言葉の持っている概念的な有効性に目をうばわれて、神道という契機の確認を怠ったのではないだろうか。

同じ頃に書かれたと思われる“*L'âme japonaise*”（「大和魂」）と題されたフランス語の未発表原稿がある。その冒頭には、九鬼が以後しばしば好んで引用する「敷島の大和心を人間はば朝日に匂ふ山桜花」という本居宣長の歌が掲げられている。九鬼によれば、この歌の言わんとしているのは、咲いたかと思えば数日で風に散ってしまう桜のような人生の憂愁ではなく、“*L'âme est toujours prête à souffrir et à mourir pour son idéal*”（「大和魂はつねにその理想のために身を捧げ死ぬ用意がある」）（①―二五二）ということである。さらに、朝日は道徳的理想の象徴であり、プラトンが洞窟の比喩のところでも語ったと同じ太陽であると言われるに及んで、上述の“*Propos sur le temps*”所収の論文と軌を一にするものであることは明白であろう。ただ、ここで問題なのは本居宣長という国学の系譜の問題である。この歌の解説に続いて九鬼は大作家持の、

海ゆかば水漬くかばね

山ゆかば草むすかばね
 大君のへにこそ死なめ
 かへり見はせじ

という歌を引用している。そして、この歌にも宣長の歌と同じ道徳的感情が見出されるとされ、“Le roi a cet époque est l'incarnation de l'idéal”（この時代の大王は理想の体现者なのである）（①—二五二）と続けられている。家持の生きた八世紀という時代からすれば、むろん歴史的に形成されたという意味での武士道など存在するはずもない。宣長、家持という引用の系譜を考えると、そこには武士道の道徳的理想主義と理想の一具体例でありかつ体现者でもある天皇に対する忠誠心とが気脈を通じて流れているのが見受けられる。このことはさらに九鬼が続いて行っている乃木將軍の行状を紹介している箇所でも明らかである。九鬼によれば、家持、宣長の歌に表現されている道徳的感情は乃木將軍にも生きていた。彼は日露戦争の旅順攻略に際して多数の將兵を死なせ、そのため要塞陥落の折には責任をとって切腹しようと決心したが、忠節をつくすべき天皇はまだ存命であるから、天皇崩御の日に自らも切腹することにした。戦争のあと学習院長となり、若者の教育に携わったが、明治天皇の葬儀の日、武士の特権である切腹によって自らの命を絶った。九鬼は乃木將軍の切腹に対する反論、即ち、余生を若者の教育に捧げ続けていたならば、祖国に一層多くしたのであらうという反論に対して、そのように言う人は“La force morale d'un hérosisme tragique qui surpassa le raisonnement médiocre”（凡庸な理屈を越えた非劇的雄々しさの道徳的な力）（①—二五〇）を知らないからだと決めつけている。九鬼の目からすれば、乃木將軍においては天皇への忠誠心が武士道の死の作法である切腹に表れているのであり、前述の「武士道という形での神道の思想」という表現は、何のためらいもなく発せられたのではないだろうか。

ここで九鬼の思考における歴史性への配慮の欠如を指摘したとしても、それほど生産的であるとは言えないだろう。問題は歴史上のさまざまな人物や事象を引き合いに出して、九鬼が一体何を語ろうとしたかにある。“L'âme

「japonaise」において武士道の主意主義的心情を語った九鬼は、やはり同じ頃の作品である「Deux tableaux connus des enfants」（子供のよく知っている二つの絵）の中で、武士道の主要な徳目のひとつについて語っている。それは「fame sensible」（①—三三九）、即ち、「惻隱の情」と言われるものである。芸術の分野に傑作があるように、道徳性の分野にも傑作があつて、それを我々は歴史というカンパスに描いて語り続けているのであるという。九鬼が紹介するエピソードは二つである。そのひとつは、事実関係の誤認を少々伴つてはいるが、敵方に塩留めされた武田信玄に上杉謙信が塩を送る話である。敵を討つのは武力によるべきであり、他の手段によるべきではないとする謙信の心情から出た行為とされるが、戦国時代のことであるから実際には他のさまざまな意図が働いていたかもしれない。しかし、ここで重要なのは歴史的事実を詮索することではなく、後代の人々が、そして、九鬼自身が敵に塩を送るといふ行為が謙信の惻隱の情に由来すると考えたといふ事実である。

同様のことはもうひとつのエピソードについても当てはまる。前九年の役のとき、朝廷方の大将である源義家は、蝦夷の大将である安倍貞任を追いつめた。窮地に立たされた貞任が、「年をへし糸の乱れの苦しさに衣のたてはほころびにけり」と詠むと、義家はその歌に心を動かされて、追跡をやめたというものである。客観的に見るかぎり、武士というものがようやく抬頭し始めた義家の時代の武士道と謙信の時代の武士道とは、その理想としていたものは当然異なっていたと思われるが、ここでも後代の人々ならびに九鬼自身が、貞任を見逃す義家の行為が惻隱の情に基づくと考えたといふ事実を確認できればよい。

このように見てくると、留学時代後期の九鬼は、歴史的に形成された意味での武士道というものには至って無頓着であり、もっぱらはじめに武士道の理想主義ありきという姿勢で臨んでいたために、日本思想における神道という契機と武士道という契機との関係についていま一步踏み込んだ考察を欠いているように見受けられる。このような傾向は帰国後もしばらくは続いたのであろう。「いき」の構造（昭和五年）が前述の準備稿「いき」の本質と大差ない見取図において執筆されたのも、その現れのひとつであらう。そして、九鬼に多少の転回がはっきりと見受けられるのは、冒頭でも紹介した「日本の性格」といふ論文である。もちろんここで九鬼が歴史性への配慮に目

覚めたなどと全く言うつもりはないが、それでも留学時代とは違って、日本文化の三契機をはっきりと見定め、歴史的視点に立って特定の期間の武士道を考察の対象にしようという姿勢がある。

(2)

さて、「日本的性格」において、九鬼は日本文化を構成する三契機のひとつは、武士道精神としての「意気」であるとし、これは山鹿素行の言う「志気」に当たると述べている。九鬼は素行の『山鹿語類』から引用しているが、それが『甲陽軍鑑』でも『葉隠』でもないことに注目したい。まずは、九鬼が引用した素行の言葉をいくつか順に眺めてみよう。

志気と云ふは大丈夫の志すところの気節を云へり。大丈夫たらんもの少しき処に志を置くときはその為すところ、その学ぶところ皆至て微にして大なる器にあらざるなり。

大丈夫の世に立つ、正直ならずんば有るべからざるなり。その義あるところは守つて更に変ぜざるの謂なり。その親疎貴賤に因らず、その改むべきところを改め、糾すべきことをたゞして、人に諛はず世に従はざるの謂なり。

大丈夫の世に在る、剛操の志あらざれば心を存すること能はざるなり。剛はよく剛毅にして物に屈せざるを謂ふなり。操はわが義とす志を守つて、いささか変ぜざるの心なり。

(3) 一七七八

これらの引用はみな『山鹿語類』巻第二十一「士道」からのものであるが、九鬼の関心がいずこにあるかは大方の

察しがつくであろう。素行がこの「士道」篇において武士に求めたのはまずおのれの職分を知ることであった。素行によれば、「凡ソ士ノ職ト云ハ、其身ヲ顧ニ、主人ヲ得テ奉公ノ忠ヲ尽シ、朋輩ニ交テ信ヲ厚クシ、身ノ独リヲ慎^{ツツシ}デ義ヲ専トスルニアリ」とされ、「三民（＝農、工、商）ノ間苟クモ人倫ヲミダラン輩ヲバ速ニ罰シテ、以テ天下ニ天倫ノ正シキヲ待ツ」とされる。武士の職分は人倫の道を天下に実現するというものであり、そのためには武士は道德的人格を形成しなくてはならない。ここで素行がまず要求するのは、「大丈夫の気節」を高くすること、道義をわきまえることであった。即ち、大事を成すためには常に志を高くし、世間にあつては「正直」でなくてはならない。「正」とは義のあるところを守つてその態度を変じないことであり、「直」とは、親疎・貴賤の違いや相手の社会的地位によつて自分の態度を変えず、人にへつらわず、世のなりゆきに從わず、その改めるべきを改め、正すべきことを正すことである。そして、理想の実現には不屈の精神、「剛操」という道義的な強さが必要である。九鬼が素行の思想の中に上述のプラトン主義、ストア的精神、カント主義といった超俗的理想主義を読み取るうとしていたことはもはや明らかであるが、これまでと違つて九鬼が素行に共感したのは、理想を実現するための道義的強さをいかに用いるかという点についてではないだろうか。即ち、その「剛操」という道義的な強さも恣意的に用いるのでは何にもならない。九鬼が引用している素行の言葉を借りれば、「命に安んぜずしては、しひて妄動し妄作せんこと、大丈夫の甚だ慎しむべきところなり」(③—二八五)ということになり、「命に安んずるを以て存心の工夫と致す」(同前)ことが必要となる。九鬼が素行に最も共感したのは、実はこの「命に安んずる」という点ではないか。素行によれば、「凡ソ命ト指処ハ、人ノ造為シテ不^レ叶、天自然ニ其形ヲナシ、其理其事アラシムル是ヲ命ト云ヘリ」。天然自然の理^ニ、人の力ではどうしようもないもの、それが「命」である。そして、およそ世の中の出来事はすべて「命」でないものは存在しないから、「命に安んずる」ことがなければ、人は輕挙妄動に走ることになる。それならば道義に生きる武士にとって、死とはいかなる意味を有するのであるうか。素行によれば、「其身ニ失アラズ義ヲタガヘザレドモ、時ノ災難ニカ、ルハ、是則命」である。自分の身に過ちがあつたのでなければ、義にたがう行いをしたのでもないのに災難が降りかかつてくるのが「命」である。養生をつくしても病

いかんともし難く、生命をここに終わらんとするとき、なすべき義をつくせば死が待ち受けている。これが「命」である。結局のところ、素行においては、死とは道義の実践の途上に待ち受けている災難であると言ってもよいだろう。武士は死に抗うことなく、従容として死を受け入れなければならない。それが「命に安んずる」ということである。これは死の覚悟をその思想の核心とし、「武士道と云は、死ぬ事と見付たり」とする『葉隠』の武士道とはかなり質を異にしていると言わねばならない。九鬼が「武士道が死を顧みないという裏面には死をあつさり諦めているといふ知見が窺はれる」(③—二八五)と言うとき、それは素行の士道論そのものと言ってもよいだろう。ただ、上の引用に続いて、

一般に「死への存在」といふやうなものは「諦念を基礎とする意気」といふ形で明瞭にあらはれてゐる。死は生を殺すものではない。死が生を本当の意味で生かしてゐるのである。

(③—二八五)

とされるとき、そこには「命に安んずる」ことに関して、九鬼が素行の知見を越えてより積極的な意義を見出そうとしている様子を看取できるだろう。実際、「日本の性格」と同じ頃の作品と思われる「偶然と運命」(『をりにふれて』所収)において九鬼は、

山鹿素行も武士は命に安んずべきこと、すなはち運命に安んずべきことを教へてゐるのでありますが、安んずるといふばかりでなく更に運命と一体になつて運命を深く愛することを学ぶべきであると思ふのであります。自分の運命を心から愛することによつて、潑刺たる運命を自分のものとして新たに造り出して行くことさへもできる

(⑤—一三五)

と述べている。そして、運命とは「人間の生存に至大な意味を有つてゐる偶然」(⑤—一二五)であると言われると

き、まぎれもなく素行の士道論は九鬼の偶然性に関する考察と邂逅するのである。ここにおいて、九鬼の言う武士道に関してこれまでに指摘した超俗的理想主義とは違った形で、彼の哲学の質といったものと関わっている側面が見えてくるだろう。

(3)

さて、ここで「運命」というものに対する九鬼の態度を確認しておきたい。九鬼は『偶然性の問題』（昭和十年）の序文の中で、偶然性に関する問題は「実存の中核に触れてゐる問題」（②―三）であると記している。九鬼によれば、「哲学とは存在一般の根源的会得」（③―一〇六）であり、その「会得が存在一般の会得でありながら一実存者の実存性に於てなされる会得である点に哲学の尽きざる生命がある」（③―一〇〇）のである。とは言うものの、一実存者の主観的な体験告白そのものが哲学であるのではなく、「体験存在が生のままに掴まれ、論理的体系として組織化されてそこに初めて哲学が成立するのである」（③―一二二）。従って、「哲学問題が問題として投げられるのは実存の地平の上に」（③―八九）であり、「存在一般への通路を通路し得る存在は実存を措いて外にはない」（同前）のであるならば、実存の地平に開示される現実の事態そのものに直面すること、即ち、「実存的事態への躍進」（③―九三）ということこそ哲学の方法となるはずである。九鬼にとって、哲学とはすぐれて実存哲学であったのである。従って『偶然性の問題』が実存哲学の構築を目ざした九鬼の主著であることは言うまでもないが、一見すると古めかしい形式論理学の判断の分類に範をとった部立てを有するこの著作の意義を見落としてはならないだろう。

九鬼は「偶然」ないし「偶然性」の概念の解明にあたって、それを「定言的偶然」、「仮説的偶然」、「離接的偶然」に分けて論を進めている。まず、「定言的偶然」とは一般概念や一般法則の当てはまらない個物としての実存が有する偶然である。次に、「仮説的偶然」とは二つの別個の因果系列の邂逅によって生起する偶然的事象である。

しかし、邂逅した二つの因果系列を遡っていくとき、両者に共通の原因が見出されるとしたら、それはもはや偶然とは言えない。「仮説的偶然」はより高次の必然的關係に解消されてしまう可能性があるが、その因果系列を無限に遡っていくとき、そこには因果關係によってはもはや説明のできない究極の原因、即ち、「原始偶然」なるものが想定できよう。それが「離接的偶然」である。九鬼によれば、

離接的偶然の核心的意味は「無いことの可能」として「無いことの必然」へ近迫することであった。偶然性は不可能性の無の性格を帯びた現実である。単なる現実として戯れの如く現在の瞬間に現象する。現在の「今」現象した離接肢の現実性の背景に無を目睹して驚異するのが偶然である。

(②—二五三—二五四)

要するに「離接的偶然」とは、そうあることの必然的根拠がないこととしての「無」を開示するものである。それ故、無を目のあたりにしての「驚異の情緒は実存にとつて運命を通告する」(②—二五四)のである。

ところで、三種類の偶然に関する九鬼の分析は、詳細かつ明晰であるが、そのような偶然を引き受ける実存がそれらにどう対処すべきかを探求しようとする九鬼の意図を見落としてはならないだろう。「定言的偶然」、「仮説的偶然」、「離接的偶然」という三種類は、第一のものは第二のものによって基礎づけられ、第二のものは第三のものによって基礎づけられるという関係にある。九鬼によれば、

「個物および個々の事象」の核心的意味は「一の系列と他の系列との邂逅」といふことに存し、邂逅の核心的意味は邂逅しないことも可能であること、すなはち「無いことの可能」といふことに存してある。さうしてこれらすべてを本能的に規定してある偶然性の根源的意味は、一者としての必然性に対する他者の措定といふことである。必然性とは同一性すなはち一者の様相にほかならない。偶然性は一者と他者の二元性のあるところに初めて存するのである。

(3) 一四四〇—二四五)

偶然を成立せしめるこの一者と他者との二元的対立こそ、「到るところに間主体性を開示することによって根源的社会性を構成する」(②—二五九)のであり、「間主体的社会性に於ける汝を実存する我的具体的同一性へ同化し内面化するところに、理論に於ける判断の意味もあつたやうに、実践に於ける行為の意味も存する」(同前)のである。これこそまさに九鬼の言う「偶然の実践的内面化」(②—二五八)であり、先の「偶然と運命」における「運命と一体となつて運命を深く愛すること」、そして、それによって「潑刺たる運命を自分のものとして新たに造り出して行くこと」の真意はここに存するのではないだろうか。さらに、「道徳が単に架空なものでなく、力として現実にあ當するためには、与え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」(②—二五九)とされるとき、そこには死を諦めて従容として受け入れる素行の士道論を越えて、「死が生を本當の意味で生かしてゐる」と言わしめるものがある。「命に安んずる」のみならず、運命をも積極的に生きようとする意志、即ち、「諦念を基礎とする意気」なるものが、九鬼自身の生き方の指針として、彼の哲学的営為の底流を成している思いがする。

(4)

これまでのところで、九鬼が武士道と言うとき最も共感を寄せるのは素行の士道論であり、その中に九鬼がプラトン主義、ストア的精神、カント主義といった超俗的理想主義の契機を見出していることが明らかになった。しかし、実際には上述のように、単に「命に安んずる」こと以上の積極的な生き方を求めていたのであるから、結局のところ、九鬼は真に歴史的に形成されたという意味での武士道の側からは発想をしていないわけであり、まさにはじめに武士道的理想主義ありきということになる。「日本の性格」という論文とはほぼ同趣旨の「日本の性格について」という講演の中で、九鬼は、

意気即ち気節を立てるといふ理想主義は日本的性格の重要な一面であつて、従つて日本文化の著しい特色の一つである。まごころから生れた自己犠牲の精神に結晶してゐる。それは日本の歴史にあつて武士の美談として数へ切れないほどに残つてゐる。

(③—三八四)

と述べているが、彼においては歴史上の「武士の美談」はすべて理想主義の名のもとに裁断され、再話されているのである。彼の言う武士道的理想主義をいわゆるプラトンの意味でのイデアだとすれば、歴史上の「武士の美談」はイデアの幻影に過ぎない。上杉謙信と武田信玄の話、源義家と安倍貞任の話もまた然りである。我々は「武士の美談」を読んで理想的な武士の徳目を想起しさえすればよいのである。

さらに、このようなイデアとその幻影による想起というプラトンの構図はそのまま「いき」の構造(「思想」誌掲載)の結論部分にも現れている。そこにおいて九鬼は、「いき」が西洋の文化に移植される可能性を説き、さらにそれが日本へ逆輸入される場合があるとして、次のように述べている。

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統けるより外はない。

(別—一〇三)

おそらく九鬼は「いき」の西洋への移植、そして日本への逆輸入ということを一時期は本気で考えていたと思われ(10)るが、「いき」の幻影に出会つて、かつて我々の精神が見たものを想起することは日本にいる我々にとってこそ必要であると九鬼は考えていたのではないだろうか。確かに、「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たものではあるが、九鬼はその「いき」を「わが民族に独自の「生き」かたの一つ」(①—一三)と看破した。もとより九鬼が正面切つて「いき」の存続を要求するこ

とはないが、「外来語所感」(昭和十一年発表、『をりにふれて』所収)における外来語の侵入に対する苛立ちぶりを見れば、九鬼の日本的なものへの愛着がいかに強いかが看取されよう。⁽¹⁾

さて、このようにイデアとその幻影による想起という構図は、九鬼の思考にぬぐい難いほどにつきまとうているわけだが、ここでもう一度九鬼の武士道に関する議論をふり返りながら、その背景にある九鬼自身の哲学者としての気質、傾向性といったものを確認しておきたい。

まず、留学時代の「東洋的時間について」という論文の中で、回帰的時間からの主意主義的内在的解脱という形で九鬼の武士道は現れたわけだが、そこでの武士道はプラトン主義、ストア的精神、カント主義といったものをその契機とする超俗的理想主義であり、のちの「日本的性格」における山鹿素行の士道論と軌を一にするものであった。ただ、前者においては永却回帰的な時間をめぐって東洋の時間概念の特質が語られ、後者においては単に「命に安んずる」だけでなく、運命を内面化して生きる力についても語られている。いささか結論を先取りして言えば、この武士道に関する議論においては、九鬼自身の精神の質といったものがかなり直截的に表面に出ていると言えな

いであろうか。

「書齋漫筆」(『をりにふれて』所収)の中で、九鬼は自分がそれまでに深い印象を受けた本を七冊ほど挙げて論じている。その最初に九鬼はプラトンの『饗宴』を挙げ、「この書は我々を或る高きものへ引きつける強烈な魅力をもつてある」(⑤—四六)と述べ、「饗宴」を初めて讀んだ頃のこと、外交官志望の私が哲学志望へまで転向した高等学校時代のことを思ひ浮べて感慨ふかいものがある」(同前)と回想している。そうであるならばプラトンは九鬼の哲学的営為の最も早い時期からの導きの糸であったわけであり、プラトンのな思考様式が九鬼の精神に消し難い刻印を残し、彼の哲学的営為の途上、ことあるごとに彼の思索を形あるものにする鑄型として現れてくるのも不思議ではない。

また、九鬼は『那先比丘経』も挙げている。これは「経」といっても仏説ではなく、バクトリア王である弥蘭(ミリンダ)と仏教の学僧である那先(ナーガセーナ)との対論書である。永却回帰、輪廻の問題が論じられてい

るが、先の「東洋的時間について」にも引用があったように、九鬼の言う東洋的時間概念の下敷になっている書物である。九鬼は輪廻の問題を考察するに際して、一般の人々は「永遠を想ひ無窮を追ふことが余りに無さすぎる」(⑤―五二)と述べているが、九鬼の目指す道徳的理想主義が「永遠を想ひ無窮を追ふこと」なしには胚胎しないことは明白であろう。

最後に九鬼が忘れてはならないものとして挙げているのは、エピクテトスの『遺訓』である。「この書を読んだか読まなかつたかで私の生涯は恐らく違つたものであつたらう」(⑤―五五)と言わしめるほど、この書物への九鬼の思い入れは強い。そして、「私が学問の道にあつて比較的独立独行で人に頼らないで進んで来たことや、万事につけて世間を顧慮しないで自ら信ずるところを行ふことができるのもエピクテトスから学んだストア精神によるのだと思ふ」(同前)という言葉に出会うとき、九鬼周造その人の生き方と彼の語る武士道とが忽然と重なり合う思いがする。

結 語

これまでのところで、九鬼の言う武士道の内実ならびに彼の哲学におけるその位置づけが明らかになったと思われるが、結局のところ、九鬼の武士道は彼の実人生の生き方も含めた哲学者としての気質といったものの現れではないだろうか。九鬼が武士道を問題にするとき、真に歴史的な意味での武士道の側に身を置くことなく、常に自らの理想の側から発想していることがその証拠であると考えられる。言うなれば彼の理想主義は歴史という結構に真に根ざすことなく、ことあるごとに発動されたのである。支那事変に関してしたためられた「時局の感想」(一)をりにふれて『所収』において、

我々日本人は支那に勝つことによつて日本哲学の精神を彼等支那人に明確に教へねばならぬ。武士道の形を取

つた理想主義の哲学を彼等の肺腑に感銘させることによつて彼等の祖国の再興に精神的助力を与へることが我々日本人の重要な文化史的課題ではあるまいか

(5) — (三八)

と九鬼が述べるとき、その言葉の底流にあるのは当時の状況に迎合する偏狭な国粹主義ではなく、あの理想主義と非歴史性との不幸なる結合なのである。

このように見えてくると、九鬼の言う武士道としての理想主義は、日本思想の研究ばかりでなく彼の哲学的営為の中でも重要な位置を占めると思われるが、神道や仏教をも含めた日本思想全体に対する九鬼の態度については、稿を改めて論じたい。

注

- (1) 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を示した。例えば、③—二八一は第三巻二八一頁を表す。なお、漢字は新字体に改めた。
- (2) 九鬼の日本文化に対する姿勢に関しては拙論「九鬼周造における比較文化の問題」(法政大学教養部「紀要」第七十四号、一九九〇年二月)を参照されたい。
- (3) この訳文は「東洋的時間」から採ったものだが、原文のフランス語の忠実な翻訳である場合は以下も同様。
- (4) 奈良本辰也氏は、成立期の武士の徳目としては、勇敢であるということ、そして強いということが第一の条件であったとし、義家と貞任のエピソード、そして、『保元物語』において源為朝を感嘆させた敵の勇者金子十郎家忠の話を踏まえ、次のように述べている。「ここには、勇者を敵ながらあっぱれとして見逃す気持と、敵たるその勇者を、勝利のときには自分の配下に組み入れたいという気持ちがある。この戦いに勝ちぬくぞという心意気と何の矛盾もなく同居しているのである。……武士は二君に仕えずというような倫理は、その初期においてはまだ出てきていないのである」(『武士道の系譜』、中公文庫、三一頁)。奈良本氏の見解に筆者も基本的に賛成であり、たとえ義家と貞任の話が史実であったとしても、義家の行為が惻隱の情から出たものであるかどうか疑問の余地は多いに残るだろう。とすれば九鬼の思考をおおっている避け難いほどの非歴史性といったものが問題になってくるが、それはここでは問わないことにする。
- (5) 原文は漢文であるが、九鬼が用いた読み下し文をそのまま用いた。

- (6) 『山鹿素行』(『日本思想大系』三十二 岩波書店) 三二頁。
- (7) 同前、四五頁。
- (8) 同前、四六頁。
- (9) 全集の解題によれば、この「偶然と運命」は昭和十二年一月二十三日に行ったラジオ講演をそのまま活字化したもの由である。九鬼の素行への関心はいつ頃からであるかは定かではないが、素行への言及は「偶然と運命」、「日本的性格」以外にはない。ただ、素行的なるものへの関心ということになると、「日本的性格」においても、吉田松陰の「士規七則」から「士の道は義より大なるは莫し。義は勇に因つて行われ、勇は義に因つて長ず」(③—二七八)という引用もあって、もう少し幅を持たせた系譜的な考察も必要かもしれない。ちなみに松陰は六才にして山鹿流の兵学師範吉田家を嗣ぎ、十八才で山鹿流軍学の免許皆伝を受け、その翌年独立の師範となつてゐる。さらにまた、素行と乃木将軍とを結びつける系譜も存在すると言つたとしたら、いささか突飛であらうか。乃木の明治天皇に対する殉死については本文で述べたが、その乃木が心酔していたのが山鹿素行であつた。乃木は素行に正四位を贈るべく宮内省筋に運動し、明治四十年にことが成就した際には、牛込宗三寺の素行の墓前に報告して、「山鹿素行を祭る文」を読みあげた。それによると、素行を讃えたあとで、「希典幼時師父ノ教ヘニ従ヒ、先生ノ遺著ヲ誦ミ、窮ニ高風ヲ歛シ、仰テ以テ武士ノ典型トナサンコトヲ期セシニ……」(『山鹿素行』、『日本の名著』十二、中央公論社、一二頁)とある。乃木の殉死が明治の終わりから大正にかけてのいわゆる国民道徳形成に大きく貢献したことは言うまでもないが、その乃木も素行のことを國粹的な国民道徳論の系譜において評価しているのである。九鬼がこの素行——乃木という系譜にどれほど自覚的に接していたかは定かではないが、九鬼が生きた時代(明治國家の発展期から大東亜戦争へ)を考えると、九鬼もまた時代の子であつたという感が深い。
- (10) 本文において触れたように、「いき」の構造(決定稿)にはそれに先立つて「いき」の構造(思想)誌掲載稿、「いき」の本質(準備稿)という二つのテキストが存在する。坂部恵氏はこれらの結論部分の叙述に関して、決定稿と「思想」誌掲載稿・準備稿との間には重大な差異があるとして、次のように述べている。即ち、「いき」が民族の特殊的な存在規定であることについては軌を一にしながら、しかし、準備稿と思想掲載稿が、それをあくまで異文化との開かれた二元的な緊張関係ないし独立の二元的遷延の関係のうちにおいて捉え、その移出ないし移植の可能性についてすら、積極的に語るのたいして、決定稿は、もはやその二元的な緊張を大幅に失つて、むしろ(シヨウウィニズムといわねまで)も、それへの耐性のきわめて低い)閉鎖的な文化特殊主義ないし単なる文化的ナショナリズムへの傾斜をあきらかに見せるのである」(九鬼周造の世界——「いき」の構造——)〈アステイオン〉第十一号、一九八九年冬、一二二頁。坂部氏の言うように、各テキストを比較するという課題が十分に成り立つが、今回はプラトンのイデア説との関係という点に

話をしほるため、全体の論の運びとの関係において論旨の明快さを欠く決定稿よりも、「思想」誌掲載稿の方から引用することにした。

(11) この点に関連してであるが、「伝統と進取」という未発表隨筆の中で、自分がひたすら伝統の匂いをかいで事足りりとする者であるかのような非難に対して次のように述べている。「この点は私は全面的に是認するものである。私が『いき』の構造』を書いた頃はマルクス主義全盛の頃で、私は四面楚歌の感があつた。数年経つて「外来語所感」を発表したこのごろは、外語の事情が全く反対になつてしまつて或る読者には私が現時流行の日本主義に阿諛苟合するかのやうな感を与へたかも知れない。『いき』の構造』から「外来語所感」に至るまで私にあつては同一の信念の同一の流れである。変化したのは外語の事情である」(⑤—二〇八)。おそらく九鬼は生涯、日本的なるものに対する熱烈なるエロスを持ち続けたと思われるが、そのエロスが決して偏狭な日本主義に傾くものではないことも、注(2)の拙稿で論じておいた。

(12) この中で本文の文脈に沿うものとして言及したのは以下の三冊であるが、他の四冊は、聖フランシス『小さき花』、デカルト『方法叙説』、ベルクソン『形而上学入門』、藤原演成『歌経標式』である。いずれも九鬼の思想の系譜を論ずる際に重要なものばかりであるが、その点に関する論述はまた別の機会に譲りたい。