

神戸市外国語大学 学術情報リポジトリ

九鬼哲学の根本問題：偶然論、押韻論、時間論

著者	小浜 善信
雑誌名	研究年報
巻	48
ページ	23-70
発行年	2012-03-23
URL	http://id.nii.ac.jp/1085/00001252/

九鬼哲学の根本問題

— 偶然論、押韻論、時間論 —

小 浜 善 信

奥つ鳥鴨着く島に我がゐ寝し妹は忘れじ世のことごとに

(『古事記』上巻、「火遠理命」)

これやこの行くも帰るも別れつつ知るも知らぬも逢坂の関(蟬丸)

長き夜のとをの眠りの皆目覚め浪乗り船の音のよき哉(『運歩色葉集』)

橘やいつの野中のほととぎす(芭蕉)

はじめに

足掛け八年におよぶドイツ、フランスを中心とする西洋留学(一九二一—二九年)に区切りをつけた九鬼周造(一八八八〔明治二一〕—一九四一〔昭和十六〕年)は、帰国後ただちに京都帝國大学に着任することになった。そこで結実することになるかれの仕事の中心テーマと素材のほとんどは、実は留学中に得られていた。滞欧中から晩年に至るまで九鬼が一貫して関わり続けたテーマは「時間と永遠」、そして「偶然性と必然性」という問題であったと言ってよい。しかもかれは、これらを別々の異なる問題として追究したというのではなく、同一の問題を別の角度から究明しようとしていたのだと見なければならぬ。さらに、時間と偶然性は差異性あるいは個物性と、また永遠と必然性は同一性あるいは普遍性と言いかえることができる。あるいはまた、時間的・偶然的存在は「無に侵食された存在」を、永遠・必然的存在は無を含まない「存

在そのもの」をそれぞれ意味する。それゆえ九鬼哲学は、「差異性と同一性」、あるいは「個物と普遍」、あるいはまた「存在と無」という問題を中心テーマとしていたと言いかえてもよい。つまり九鬼は、二千数百年におよぶ哲学史のなかで、ヘラクレイトス、パルメニデス以来絶えず問い続けられてきた哲学の根本問題にかねがねの解答を試みようとしていたのである。『偶然性の問題』(一九三五年)は、九鬼が古今東西にわたる長大な哲学史的展望と深い哲学的洞察力をもって、そのような問題に独自の切り込みを行った果敢な試みの成果であった。

ところで、『偶然性の問題』は「偶然性とは必然性の否定である」という冒頭句で始まるが、これは九鬼自身が結論に近いところで言うように、「偶然性とは必然性の他在である」という意味である(Ⅱ、二三九-四〇頁)¹。かたが、ヘーゲルから借りたこの「他在」(Anderssein)という術語の意味を、「本来の在り方から頹落した在り方」という意味でではなくて、文字通り「別の在り方」という意味で使っているとすれば、「偶然性とは必然性の否定である」という冒頭句の意味は、「偶然性とは必然性の別の在り方である」ということになる。言いかえれば、それは、「必然性の自己否定態が偶然性である」という意味にはかならなかつたのである。九鬼は、「必然性の否定が偶然性を産む」(Ⅱ、一七〇頁)とも言う。詳しくは本稿Iで見るが、必然性が自ら自己を否定して偶然性という姿をとっているということ、いわば存在そのもの、生そのものであるダイナミックな絶対者が自己を否定してこの世界という一つの偶然者として自己開示しているということである。世界という偶然者は「偶然的必然」という様相を帯びていると言ってもよい。『偶然性の問題』はそのことを論証しようとした書であると言える。スピノザ哲学とはまったく異なった意味においてではあるが、九鬼哲学は一種の「汎神論」(pantheism)の様相を帯びる。九鬼は偶然性が持つ独自の積極的な意味を強調するが、そのことによ

1 本稿で、たとえば(Ⅱ、二三九頁)とある場合、岩波書店『九鬼周造全集』(一九八〇-八二年)の巻数と頁数を表す。

て必然性をもつ意味を排除ないし消去しようとしたのではない。かれはそれらを相互否定的・転換的關係にあるものと見ていた。偶然性と必然性とはいわば「コイン」の裏表のような関係にある。因みに、「運命」とはその「コイン」のことであった。『偶然性の問題』はいわば「偶然性」の分析を主奏音とし、「必然性」のそれを副奏音として、両者が絡み合いながら相互転位する二重奏として展開する。

同様に、もし九鬼が『時間の問題』といったようなタイトルで一書を編んだとすれば、おそらくそれを「時間とは永遠の否定である」という冒頭句で始めたにちがいない。そしてそれは「時間とは永遠の他在である」という意味にほかならないと結論したことであろう。これは、「時間とは永遠の別の在り方である」ということ、「永遠というダイナミックな必然的絶対者が自ら自己を否定して時間的世界という偶然者として自己顕現している」ということである。あるいは「時間の現在とは永遠の現在である」ということだと言ってもよい。そして実はそのことは、すでに滞欧中に「「いき」の本質」とほぼ同時期に書かれた「押韻に就いて」(一九二七年)において、さらに帰国直前に行われたポンティニーでの二つのフランス語講演²において、また基本的にはその内容を受け継ぐ論文「形而上学的時間」(三一年)において、その他にも様々な機会に論じられていたことなのである。とりわけ『全集』第三巻に収録されている論文「形而上学的時間」は、全体でも僅か二一頁という短編であるがゆえに、それを『偶然性の問題』と並べて論じることに躊躇する向きもあるかもしれないが、いわば短編の名手・九鬼周造の力量が存分に発揮された傑作であり、これまた長大な哲学史的展望と深い哲学的洞察力に裏打ちされて仕上げられた、かれの「時間—永遠」論の究極を示す作品である。かれは、この論文で、エレア派の必然性ないしは同一性 ($A = A$) の論理を仮定して、その論理を極限まで徹底してゆけばどうなるかを検証し、必然性ないしは同一性(永遠)の自己否定態として偶

2 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」); L'expression de l'infini dans l'art japonais (「日本芸術における『無限』の表現」)。

然性ないしは差異性（時間）という相が現れるということを論証しようとしたのである。これは、九鬼が『偶然性の問題』において、「形而上学的時間」においてとは逆に、「偶然性」の論理構造を極限まで徹底追究した果てに到達する結論、すなわち「偶然性とは必然性の他在である」というそれと完全に一致する。たしかに「形而上学的時間」には、「偶然性」に関する分析はもちろんのこと、「偶然性」という言葉さえ、ついに一度も使われなかった。しかし筆者には、この論文の背後には一貫して「偶然性」ということが見え隠れしているように思われる。『偶然性の問題』を挟んで、年代的にその前に位置する「形而上学的時間」、そしてついでに言えば、その後位置する「驚きの情と偶然性」(三八年)は、九鬼の哲学的短編中の白眉と言ってよい。九鬼の生涯において、その哲学的営為の当初から、「時間と永遠」の問題は、「偶然性と必然性」というそれと同等に、しかも同一の問題を別の角度からといったような仕方で繰り返し論じられたのである。

そしてパリ滞在中に始められていた「押韻論」(『日本詩の押韻』)は、それら「偶然—必然」論と「時間—永遠」論とを総合したかたちで含み、九鬼哲学全体においてきわめて重要な位置を占める。本稿では、九鬼の「時間—永遠」論と「偶然—必然」論とが表裏一体であることを、その「押韻論」を媒介にして見届けたい。

I 偶然性

1 定言的偶然(論理的偶然)

われわれは普段何気なしに、たまたまこうなったとか、偶然だれそれに会ったとか言ったりする。このときの「たまたま」とか「偶然」とかいう言葉はいつたい何を意味しているのか。九鬼は「偶然性」を三種に区分する。すなわち「定言的(述語的、論理的)偶然」、「仮說的(経験的)偶然」、「離接的(形而上的)偶然」

がそれである³。かれが、「偶然」をこのように区分する理由は、われわれが「偶然」ということを話題にすると、その同じ言葉がひとによって異なった意味で使われ、そのために不毛な議論に終わることも稀ではないからである。

「定言的偶然」とはどのようなものか。たとえばわれわれが「クローバー」という言葉（概念）を思い浮かべるとき、同時にそれはほとんど「三つ葉」であることを含意した言葉としてであろう。また、たとえば「人間」という言葉を思い浮かべるときにも、それは「理性的動物」であることを含意したそれとしてであろう。「クローバーは三つ葉である」とか「人間は理性的動物である」とかいう場合、「三つ葉」、「理性的動物」という述語は、「クローバー」、「人間」という主語のうちにすでに暗に含まれていたものを分析的に導き出したものである。だから主語概念と述語概念とのあいだには同一性の関係、必然的な関係がある。ある概念にとって本質的な徴表（メルクマール）は、その概念と必然的な関係で結ばれているのである。

ところで、いまここに四つ葉のクローバーがあり、黄色人種に属する「私」という個の人間が存在する。純粹に論理的次元で考えるならば、「四つ葉」や「黄色」という属性は、三つ葉を本質とする「クローバー」や理性的動物ということの本質とする「人間」ということにとってたまたまそうであるという関係しかもない。一般的に「クローバーは四つ葉である」とか「人間は黄色である」とかは必ずしも言えないのである。この場合、主語と述語とのあいだには同一性・必然性の関係はない。このように、ある概念にとって本質的でない属性は、古来「偶有」

3 九鬼が三種の偶然性を「定言的（述語的、論理的）偶然」、「仮説的（経験的）偶然」、「離接的（形而上的）偶然」と表現するとき、カント『純粹理性批判』の「超越論的弁証論」における、次のような三種の「理性推理」を意識していたであろう。「およそいかなる理性推理においても、私はまず第一に悟性によって一つの規則（大前提）を考える。次に私は、判断力を用いてある認識をこの規則の条件のもとに包摂する（小前提）。最後に私は、この規則の述語によって、したがってまたア・プリオリに理性によって私の認識を規定する（結論）。規則としての大前提は、ある認識とその条件との間の関係を示すものであるが、これらの関係に従ってそれぞれ異なる種類の理性推理が構成される。そしてその種類にはちょうど三通りある。これは一切の判断が、悟性における認識の関係を表現する仕方の区別に応じるものである。すなわち、定言的（kategorisch）理性推理、仮言的（hypothetisch）理性推理および選言的（disjunktiv）理性推理がこれである」。

(*accidentia*) と呼ばれてきたが、九鬼はここに必然性の否定として、一種の偶然性を見るのである。純粋に論理的な次元での「偶然性」である。アリストテレスが『カテゴリー論』において「在るもの」(ὄν)を一〇に分けて挙げた存在範疇、すなわち、実体、量、性質、関係、場所、時間、状況、所有、能動、受動のうち「実体」以外の範疇に属するものはすべて「偶有」と見られる(1b25-27)。必然性・同一性の相のもとに世界を解釈しようとする哲学は、このような偶有性という偶然性を、ものにとって本質的な関わりをもたないものとして無視し切り捨てる傾向がある。具体的個物は「偶有」をもつものとしてのみ存在するから、必然性・同一性の哲学、たとえばエレア派の哲学は、個物を無視する傾向をもつ。要するに、「定言的(述語的、論理的)偶然」とは「個物」に関して目撃されるそれであって、「個物および個々の事象の存在の偶然性」と言えるだろう(以上、II、一九-四四頁)。

2 仮説的偶然(経験的偶然)

しかし、いまここに具体的に存在する四つ葉のクローバーや黄色の人間といった個物を、純粋に論理的な次元で「クローバー」一般や「人間」一般といったような概念のもとに包摂して見るのではなく、アリストテレスが言う(τόδε)、すなわち「この」という限定詞(指示詞)の付く「この四つ葉のクローバー」や「この黄色の人間」、つまり具体的個物そのものとして見れば、「このクローバー」にとって「四つ葉」であること、「この人間」にとって「黄色」であることは無くてよいもの、切り離して考えられるものといったような属性ではなくて、むしろそれらはそれぞれ不可分の関係をもって結びついている。「四つ葉」でなければ「このクローバー」ではないであろうし、そもそも「四つ葉」でなければ「このクローバー」は存在しない。「黄色」でなければ「この人間」ではないであろうし、そもそも「黄色」でなければ「この人間」は存在しないであろう。たとえば、「九鬼周造」という固有名詞をもった個体は存在しなかったであろう。このように、純粋に論理的次元では偶然的な関係しかもたないと見なされた属性も、具体的・経験的次

元では不可分の関係をもって主体(個物)に属しているのである。具体的・経験的次元では、「このクローバー」から「四つ葉」ということを、「この人間」から「黄色」ということを度外視することはできない。むしろ、それら偶有こそ個物を個物たらしめているものと言ってよいだろう。こうして問題は純粹に論理的次元から経験的次元へと展開してゆくのである。

この世界は、「クローバー」一般ではなくて「この」四つ葉のクローバーが存在し、また「人間」一般ではなくて「この」黄色の私、あるいは黒色のあなた、白色のかれが存在する世界である。では、なぜ「クローバー」一般ではなくて「この」四つ葉のクローバーが存在し、また「人間」一般ではなくて「この」黄色の私、あるいは黒色のあなた、白色のかれが存在するのか。一般に、なぜこの世界には差異があるのか。あるいは、なぜこの世界には個物が存在するのか(III、一二七頁)。実はこの問いは、すでに遠く仏典『那先比丘経』⁴でも問われ、九鬼自身もまた逢着していた問いであった(XI、一九六―九七頁参照)。

世間人頭面目身体四肢皆完具、何故有長命者短命者、有多病小病者、有貧者富者、有長者有卑者、有端正者有醜惡者、有為人所信者、為人所疑者、⁵
有明者有闇者、何故以不同。

上の問いに対しては、差しあたり次のように答えられるだろう。具体的なこの四つ葉のクローバーがいまここに存在することにはその原因ないしは理由があっ

4 『那先比丘経』は、紀元前二世紀後半に西北インドを支配したギリシャ人の国王ミリンダ(彌蘭)と仏教僧ナーガセーナ(那先)との対話形式で書かれた教典(『ミリンダ王の問い(1)』中村元・早鳥鏡正訳、平凡社、1963年、一八一頁参照)。彌蘭のこの問いこそは九鬼自身の問いであったことに注意されたい。この問いこそ九鬼を「偶然性の問題」の探求へ向かわせた根本動機の一つである。『偶然性の問題』はその問いへの回答の試みである。九鬼は、議論の節目節目でこの問いを確認し、「結論」の最後にも、つまり探求を終わるにあたって、改めて彌蘭のこの「なぜ」という問いにふれて『偶然性の問題』を締めくくる。

5 「この世の人は顔立ち、身体、手足がすべて完全であっても、どうして長寿の者もいれば短命の者もいるのだろうか。病気がちな者もいればあまりかからない者もいる。貧乏な者もいれば金持ちもいる。徳の高い者もいれば卑しい者もいる。美しい者もいれば醜い者もいる。人から信用される者もいれば信用されない者もいる。賢明な者もいれば暗愚な者もいる。どうして同じではないのだろうか。」

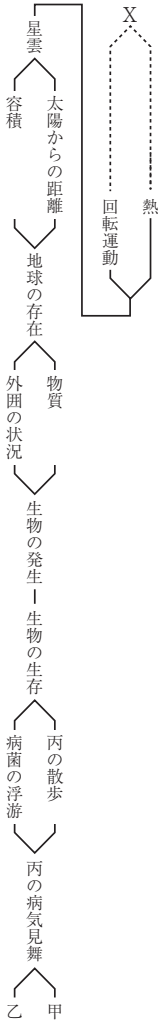
た。たとえば、それが生成する早い段階で芽が風雨によって裂傷を受けたとか、公園で遊んでいた幼児に踏みしだかれたとかいったような原因があったであろう。私が黄色人種としていまここに存在することにもその原因があった。たとえば遺伝子なり自然環境なりによって私はこの黄色の人間としていまここに存在する。経験的次元で具体的な個物に着目する場合、このように因果律によってこの個物の差異性、あるいはこの個物の存在は説明できる。だから、このクローバーが四つ葉であること、この人間が黄色であること、そしてまた、この四つ葉のクローバーがいまここに存在し、この黄色の人間がいまここに存在することは偶然ではない。要するに、無限に多様な差異をもった様々の個物がそれぞれいまここにこういう仕方では存在することにはその原因が存在するのであって、それは何も不思議なことではない。先の問いに対しては、このように答えられるだろう。

しかし、さらに考えてみれば、風雨がこの新芽に当たらなければならなかった、幼児がこの公園で遊ばなければならなかったというような必然性はなかったとも見ることができる。「私」の両親は日本人であった。そのふたりの出会いの結果として「私」はいまここにこうして存在するが、ふたりは出会わないこともありえたはずではなからうか。風雨は独立の因果系列によって生じ、このクローバーもまた独立の因果系列によっていまここに生じた。母の出生・存在の因果系列と父の出生・存在のそれとはまったく無関係であった。その無関係な二元の因果系列が邂逅した。仮説的(経験的)偶然性とは、このような二元の系列が邂逅するという偶然性である。一者と他者との、私とあなたとの、二元の「邂逅の偶然性」である(以上、II、四五—一四八頁)。

3 離接的偶然(形而上的偶然)

これに対しては、さらに次のような反論がなされるであろう。二元の因果系列には出会わなければならない共通の原因があったはずである、その出会いは

必然的であったはずである、と。しかしまた、この共通原因自体が偶然的なものであったと考えることも可能である。このあたりの事情について説明するために、九鬼は次のような図式(【図①】)を提示する(『偶然性の問題』手澤本への書込み：II、二六二頁)。



この図式によって九鬼が言いたいことは、たとえば次のようなことであろう。父(甲)と母(乙)は互いにある病院で偶然に出会ったと感じた。独立の二元の系列がゆくりなく邂逅したのである。しかし、実は、甲と乙は、友人なり知人なり(丙)の病氣見舞いに来たという共通原因をもっていたとも考えられる。すなわち、「偶然」と感じられた甲と乙との出会いはよくよく見れば実はそうではなくて、出会いの原因があったのであり、必然的であったと考えられる。それゆえ「偶然」という言葉は、出来事や存在の原因をすみずみにまで見通すことはできないわれわれ人間の無能力ないし無知の産物である。このように、どこまでも因果律を貫徹し、「偶然」ということを否定してすべてを「必然性の相のもとに」(sub specie necessitatis)みてゆく立場もありうるだろう。たとえばスピノザ哲学はそのような立場をとるものであろう。

しかし、そこからいわばもう一つ先へ遡行してみれば、その友人なり知人なり(丙)が病氣になったということ自体、つまり父(甲)と母(乙)との出会いの原因となった共通原因自体がまた、独立の二元がたまたま邂逅した結果であるという偶然性に行き当たる。図示されている例で言えば、見舞いの共通原因となった友人なり知人なりの病氣は、その友人なり知人なり(丙)が散歩に出たという独立の系

【図①】

列と、病原菌が浮遊していたという独立の系列とがたまたま邂逅した結果であるという偶然性に行き当たるのである。こうして先へ先へと無窮に偶然性を追いかけてゆかねばならないが、その果てに、この世界（宇宙）の存在そのものの偶然性に行き当たる。この世界はなぜこのような世界なのか。なぜ個物の世界、差異の世界なのか。彌蘭が発した「世間人頭面目身体四肢皆完具、何故有長命者短命者、有多病小病者、有貧者富者、有長者有卑者、有端正者有醜惡者、有為人所信者、為人所疑者、有明者有闇者、何故以不同」という先の問いはそのような問いなのである。別のありよう（modus essendi）をもった世界が存在することも可能であったのではないか。いや、そもそもこの世界はなぜ存在する（esse）のか。無数の可能的世界のなかからたまたまこの世界がその存在を開始したのではなかったか。存在そのものの偶然性である。この世界は存在することも存在しないこともありえた、その「存在と無」の偶然性、あるいは「無いことの可能」に関わる偶然性と言ってもよい。こうして九鬼は「原始偶然」(x)を目撃することになるが、かれは、まさにこの世界が存在する、そしてそのなかに自分が存在するという、その「存在の不可思議」に驚くのである。

か的那先比丘は彌蘭に反問して「此等樹木何故不同」〔これらの樹木はなぜ同じではないのか〕といった。彌蘭はそれに対して「不同者本栽各異」〔同じでないのは、もとの苗がそれぞれ異なるからである〕と言って比丘に答えまた自らに答えた。しかしながら、樹木の偶然性が因果律によって苗の偶然性に移されたに止まっている。また『中阿含經』（卷四十四、「鸚鵡經」）が「当知此業有如是報也」〔この行いにはこのような報いがあることを知らねばならない〕というときも、『実成論』（卷十、「明業因品」）が「万物まんもつ従業因生」〔万物は業によって生じる〕というときも、恰も偶然性に因果的説明を与えたかの如くであるが、その実は偶然性を無解決

のまま、「原始偶然」へまで延長したに過ぎない。かくて問題は仮説的偶然の経験的領域から、離接的偶然の形而上学的領域へ移されるのである(II、一四七頁)。

4 原始偶然 — 神の存在論理的構造

いったい「原始偶然」とは何なのか。その構造はどのようなものなのか。本稿IIIで詳しく検討するように、「業」の観念、輪廻の思想は、徹底的な同一性・必然性をその根本論理としている。なぜ鬼に転生したのか。鬼のような前世を送っていたからである。いや、もともと鬼だったのである。原因は結果に等しい。要するに、AはAである。そこでは徹底した同一律としての因果律が貫かれている。しかし九鬼は、鬼であることの原因を鬼であったことに求めるそのような因果律による説明は、その実「偶然性を無解決のまま、『原始偶然』へまで延長したに過ぎない」と言う。すでにここに、必然性が偶然性に、偶然性が必然性に、相互否定的に転化する可能性が予見されている。九鬼は、因果の系列を無窮にたどって行ってすべてを説明しようとしても、では、なぜ「はじめに」別の因果系列ではなくてこの因果系列が開始したのかという問いに対して因果律による説明は何も答えていないと考えている。言いかえれば、無限の因果系列の帰結であるはずのこの個物が、この私がなぜ存在するのかという問いに対して因果律による説明は無力である。輪廻・再生思想は、それがたとえ徹底的な同一性・必然性をその根本論理としているとしても、いやむしろそうであるがゆえに、では、なぜ「はじめに」別の因果系列ではなくてこの因果系列が開始したのかという問いに対しては、それは解答を与えていないのである。なぜ鬼に転生したのかという問いに対して、鬼だったからだと答えるのは、問答の無限遡行に陥るだけだからである。

「はじめに原始偶然があった」—— 九鬼は、経験的次元から形而上的次元へ、いわば「下から上へ」と無窮に遡行していったその果てに、そのような事態を

目撃することになった⁶。その「原始偶然」の存在論理的構造に関してかれに示唆を与えたのは、長い西洋哲学史のなかで絶えず言及されてきた「自因性」(aseitas)と「他因性」(abalietas)という思想である(II、二三六頁)。自因性とは「自らによって」(a se)在ること、すなわち自らの存在根拠を自らのうちにもつことを意味し、「自己原因」(causa sui;スピノザ)とか「存在そのもの」(esse ipsum;トマス)とか、あるいはまた「不動の動者」(κινεῖν ἀκίνητον: movens immobile;アリストテレス)とか呼ばれたもの、要するに「神」に固有の性格である。他因性とは「他者によって」(ab alio)在ること、すなわち自らの存在根拠を自らのうちにもたないことを意味し、「偶然的なもの」(contingens)とか「被造物」(creatura)とか呼ばれたもの、要するに「世界」に固有の性格である。九鬼はおそらく意識的に、自らの思想表現としては「神」という言葉の使用を避けているが、「原始偶然」は「自因性」をもつものとしてかれなりの「神」を意味していると見てよいだろう。そしてかれはこの「原始偶然」を「形而上的絶対者」と言いかえて次のように言う。「絶対者は絶対者なるが故に絶対的に一と

6 言うまでもないことかもしれないが、誤解を避けるために一応注記しておきたい。先に挙げた【図①】の描き方や、『実成論』(巻十、「明業因品」)が「万物従業因生」[万物は業によって生じる]というときも、恰も偶然性に因果的説明を与えたかの如くであるが、その実は偶然性を無解決のまま、「原始偶然」へまで延長したに過ぎない」という説明の仕方からすると、原始偶然は時間の過去の無限延長線上に位置するもののように受けとられるかもしれないが、それは誤解である。それはいわば水平的時間軸に垂直に交わりながら、水平的時間のその都度の現在の根底に絶えず臨在するものである。こうして、時間のその都度の現在は絶えず無に晒され、辛うじてその存在を繋いでいる。時間の現在の「果敢なさ」(fragilité)はそこに由来する。なお、参考のために、「始原」という意味での「はじめに」について、たとえば次の事例を挙げておこう。『新約聖書』「ヨハネ伝」の有名な冒頭句「はじめに御言があった」(ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος)における「はじめに」(ἐν ἀρχῇ)、そしてまた『旧約聖書』「創世記」冒頭句(ギリシア語訳『セプタギンタ』)「はじめに神は天地を造った」(ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν)における「はじめに」(ἐν ἀρχῇ)も、時間上の過去における「はじめに」ではない。そもそも「御言」と訳される(ὁ λόγος: ロゴス)とは「三位一体」としての神、すなわち父なる神・子なる神・聖霊なる神のうちの「子なる神」、要するに「神」を意味している。三位一体の位格の一つ「御言」(ὁ λόγος: 御言なる神)は絶えず現在に「臨在」している。神の存在には時間上の過去の「始まり」があるわけではない。むしろ、時間はこの世界とともに神によって造られた。それゆえ、神の創造は時間のなかで行われる作用ではない。「はじめに」とは時間的な「はじめに」ではなく、「秩序」における「はじめに」である。注8参照。

考えられる。また絶対的に一なるが故に絶対的に必然と思惟される。この絶対的必然を形而上的必然と呼ぶことができる」。もちろんここで言われている「必然」とは、因果律が適用されうる世界の次元で言われるような「経験的必然」ではなく、因果律の届かない領域、むしろ因果律そのものの性格がそこで決定されるような「形而上的必然」である。こうして九鬼は絶対者を「必然－偶然－者」として性格づけて、次のように言う。「原始偶然⁷は絶対者の中にある他在である。絶対的形而上的必然を神的実在と見え、原始偶然を世界の端初または墜落(Zufall=Abfall)と考えることの可能性もここに起因している。絶対的必然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えても差支えない」(II、二四〇頁)。

そのような「必然－偶然」あるいは「静的－動的」という存在論理的構造をもつ絶対者・神と、他因性をその存在性格としてもつこの世界とはどのような関係にあるのか。絶対者・必然者は「存在の無限の可能性の充満（存在の一〇〇パーセントの可能性全体）」と考えることができる。この可能性全体のなかの一つの可能性、九鬼自身の術語で言えば、「離接肢全体のなかの一つの離接肢」が現実へ「スルリと」偶然する。その結果が、「私」の存在を含むこの現実的世界の存在(existentia)である。「存在の無限の可能性の充満（存在の一〇〇パーセントの可能性全体）」である絶対者(神)をかりに「サイコロ」にたとえるならば、この偶然した現実世界は、ちょうど無数の「目」をもった「サイコロ」がコロコロと転がって偶然した一つの「目」のようなものである。たまたまこの「目」が出たが、他の「目」が出ることもありえたのである。私を含めて、この世界は無数分の一の確率で偶然したのである。離接的偶然性とは、現実にこの「目」が出ているが、しかしその必然性はなかったという、「無いことの可能」に、言

7 九鬼が「原始偶然は絶対者の中にある他在である」と書いたとき、『偶然性の問題』の冒頭句「偶然性とは必然性の否定である」を念頭においていたであろう。なお、ここでの「墜落(Zufall = Abfall)」という術語には価値的なニュアンス、すなわち否定的な意味合いは含まれていない。

いかえれば「存在と無」に関わる偶然性である。この世界と「私」の存在の偶然性は、そのような「遠い遠いところ、可能が可能のままであったところ」⁸、つまり原始偶然に由来するそれである。そこが「私の故郷」、あてどもなく漂泊する魂が自らの故郷として予感していた行方⁹だったのである。

このように、経験的次元から形而上的次元へ、いわば「下から上へ」と無窮に遡行していったその果てに、原始偶然を目撃することになった九鬼は、今度は反転してその「原始偶然」という始源から、いわば「上から下を」顧みてみる。形而上的な地点から形而下的な世界を眺望してみるなのである。「必然－偶然」構造をもつ形而上的絶対者が含む可能性ないし離接肢全体という観点から見れば、たどられた因果系列は必ずしも唯一可能な因果系列であったわけではなく、無数の可能的な因果系列のうちの一つにすぎなかったはずである。他の因果系列に従ってできごとが生起し、別の因果律に従って開始し展開する世界もありえたという意味で、このわれわれの現実世界が従う因果系列ないし因果律そのものが偶然的なものである。

たしかに、サイコロが振られて、たとえば「一」の目が出た場合、この「一」の目が出るということは、サイコロを振る力や、それが落ちる面などによってすでに決定されていたであろう。「一」の目が出たのは偶然ではなく必然であっ

8 九鬼は次のように書いている。「私は秋になってしめやかな日に庭の木犀の匂を書斎の窓で嗅ぐのを好むようになった。私はただひとりでしみじみと嗅ぐ。そうすると私は遠い遠いところへ運ばれてしまう。私が生れたよりももっと遠いところへ。そこではまだ可能が可能のままであったところへ」(「音と匂－偶然性の音と可能性の匂－」V、一六七-六八頁参照)。言うまでもなく、「遠い遠いところ」とは、時間の過去の無限延長線上のどこか「遠いところ」というのではない。それは水平的な時間軸を垂直の方向へ越えたところに位置する「原始偶然」といういわば「故郷」である。上の随筆には、その「遠い遠い故郷」への郷愁が綴られている。注6参照。

9 九鬼はバリ時代に次のように歌っていた。「盃にみちた琥珀の酒 ほんやりと立つ煙草のけむり 燈火はさびしい壁に映り 花瓶の薔薇のはかない情け 愁へたたましひが一つだけ 巴里の夜に結ばぬねむり 無為の一日をまたも葬り 僅かに歎けば白らむ夜明 あ朝空に迷つてゐる雲 風の行方はすべて故郷 私もあてどもなく迷はう どの異国にこの身を置くも ただ「心」のみが私の宿 Psyché [心] のためにひとりで飲まう」(「さすらひ」別巻、一七四-七五頁)。

ただろう。サイコロが手を離れたその瞬間にどの目が出るかは決定されるのである。われわれが「一」の目が出たのは偶然であると言うのは、われわれの能力の有限性によるのであって、「一」の目を結果せしめた微細な諸原因をあますところなく知り得ないというだけである。われわれ人間には偶然と思われることも実はそうではなくて必然的に生じているのである。サイコロが振られる力やその重さ、また空気抵抗や転がる面など、そのような条件は実際にはほとんど無限にあるだろうが、そうしたいわゆる「初期条件」が決定された時点で「一」の目が出ることは必然であった。九鬼もこのことを否定しているのではない。その意味で、「必然の相のもとに」世界を見るスピノザ哲学も一面の真理をもっている。このような在りかたでの現実世界の存在を前提すれば、ものの存在、できごとすべては、このような仕方で在り、他の仕方では在るのではない原因をもっている。「有の意味を同一律によって規定し、同一律に反するものを無と見做したパルメニデスの哲学 [同一性・必然性の哲学] は、偶然に対する驚異に発して二元に対する脅威に終わった。しかも我々はパルメニデスの哲学に或る意味の真理を承認しない訳にゆかない。そこにまた人間の喜びと悩みとが潜んでいるのである」¹⁰(傍点、筆者)。

しかし、パルメニデスもスピノザも、そこでは「可能が可能のままであった」ところ、そこからこの現実の世界を見るという視点を欠いていた。いわばもう一段高いところに立ってみれば、つまりサイコロが手を離れる以前にまで遡行して、静的なサイコロそのものをみれば、それははじめにその力で、その場所に放られなければならないといったような必然性はなかったのである。もっと強くあるいは弱く、また別の場所に、放られることも可能であった。そうすれば別の因果系列に従って別の目が出たであろう。九鬼にとっては、この現実世界の存在を前提するという、まさにその前提自体が問題になっているのである。

10 II、二五五頁およびXI、二八九頁参照。

言いかえれば、なぜこの世界が存在するのかということが問題となっている。¹¹ 経験的次元で「下から上へ」遡行してゆけば「必然の相のもとに」見られるこの世界も、離接肢全体(可能性全体)という形而上的次元から、いわば「上から下へ」と目を転じてみれば「偶然の相のもとに」(sub specie contingentiae)見られる。経験的必然は形而上的(離接的)偶然と呼ばれてよい。定言的(論理的)および仮説的(経験的)偶然、つまり「個物および個々の事象」の偶然、「二元の系列の邂逅」のそれも、結局この離接的(形而上的)偶然に基礎をもち、この地平に至ってはじめて、真の姿でその問題性と意味とが顕わになる。必然性が支配するこの世界を、さらにもう一段の高みから、偶然性の相のもとに観じるこの立場は、九鬼的な「神」の立場といってよい(以上、II、一四九-二五〇頁)。

5 神と世界

九鬼の言う「神」は、それをたとえて言えば、遊戯してサイコロを転がすようなそれと見てもよいし、あるいはそれ自体が無数の「離接肢」すなわち「可能的世界」(possibilia)という「目」をもったサイコロのようなものであると解してもよいだろう。神は、幼子がそうするように、戯れに自ら転がって現実の世界というこの「目」、この姿を見せているのである。サイコロの無数の目全体のなかの一つが出るということは、目全体がいわば裏面に隠れて、そのなかの一

11 弥蘭の問い、すなわち九鬼の問いは「個物の存在」、そして結局は「存在そのもの」に対する問いである。言いかえれば、それは「なぜ個物が存在するのか」、そして結局は「なぜ無ではないのか」という問いである。さらに言えば、それは「なぜ私は存在するのであって無ではないのか」という問いである。弥蘭や九鬼のこの問いは、すぐにライプニッツのそれや、ライプニッツの問いを意識したハイデッガーのそれを想起させる。「なぜ何もないのではなくてむしろ何かが存在するのか、[中略]なぜものはこういう仕方では存在しなければならないのか、別の仕方では存在するのではないのか」(Pourquoi il y a plutot quelque chose que rien? pourquoi elles [choses] doivent exister ainsi, et non autrement: 「理性に基づく自然及び恩恵の原理」(Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison) 1714年: ゲルハルト版『ライプニッツ 哲学著作集 6』1978年, p.602および岩波文庫 p.157参照)。「なぜ一体存在者があるのか、そしてむしろ無があるのではないのか」(Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?: ハイデッガー『形而上学入門』(Einführung in die Metaphysik), Max Niemeyer, Tübingen, 1976年, S.1)。

つが表面に現れるということである。その意味で、サイコロは自己の静的な在りかた（全体的な在りかた）を否定して動的に自己を顕示する。転がらなくてもサイコロはサイコロであるが、自らのうちに戯れへの衝動を、展開への欲求をもつ。この現実的世界の存在はそのような神すなわち「必然－偶然－者」の一つの現れであり、したがってこの現実的世界そのものが「必然－偶然」構造をもって存在している。この現実的世界は神の一つの現れにすぎないが、たしかに神の現れの一つなのである。「偶然性とは必然性の否定である」という例の冒頭句は、こうして「偶然性とは必然性の自己否定態である」、言いかえれば、「世界は神の自己否定による自己顕現である」という意味であったことになる。そのことを九鬼は「偶然性とは必然性の他在である」と言ったのである。九鬼の『偶然性の問題』における形而上学は、一種の汎神論 (pantheism) の様相を帯びている。この世界は至るところ戯れの顕現に満ちている。もちろん、しかし、神の自己顕現としてのこの現実世界は、どこまでも一つの顕現にすぎない¹³。

『偶然性の問題』は、個物の存在から二元の邂逅へ、そして形而上的絶対者へと遡及した。「下から上へ」と順次高踏して遊戯する神の境域にまで到り、

12 九鬼は、「形而上学は『真の存在』を問題としているに相違ない。しかし『真の存在』は『非存在』『無』との関係に於てのみ原本的に問題を形成するのである」と言う (II、九頁)。形而上学は単に「存在」だけではなく、同時に「無」をも問うのでなければならないというのである。しかるに、「偶然」とは「たまたましかある」という意味であり、それは裏面に「そうで無いこともありうる」という意味を含んでいる。それゆえ、「偶然性」の問題を問うということは「存在と無」の問題を問うということである。「偶然性」の問題は厳密に形而上学の問題である。

13 筆者はここで、「この現実的世界は神の一つの顕現 (manifestatio) である」、その意味で九鬼の思想を一種の「汎神論」だと言うが、この点についても誤解なきよう、一応注記しておきたい。九鬼の神は「遊戯する神」である。遊戯が遊戯である所以は遊戯以外に目的がないということにある。遊ぶ子に向かって、なぜ遊ぶのかとその理由を問うのは無意味だろう。言いかえれば、この世界と私の存在はそのような遊戯の結果なのであって、それ以外の理由・根拠があるわけではない (grundlos, irrational)。「シェークスピアのいうが如く It hath no bottom. ヘーゲルのいうが如く Es hat keinen Grund」 (II、二四九頁；「講義 偶然性」XI、二八七頁)。その意味で、ハイデッガーが人間を〈das geworfen-entwerfende In-der-Welt-sein〉と規定したのに倣えば、九鬼の人間観は〈das gespielt-entspielende In-der-Welt-sein〉と表現できるだろう。

そこから一転「上から下を」顧みて、世界を遊戯する神の一つの現れと観じてすべてをそのようなものとしてありのままに肯定し、そしてこの世界を自由な主体の創造の場と見定めた作品である。『「いき」の構造』(三〇年)において、「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いながら、無目的なまた無関心な自律的遊戯をして居る¹⁴」と言われた「いき」は、そのような「行き方」を理想とする美学、そのような「生き方」を目指す倫理・道徳であった。『偶然性の問題』に至って、その「行き方」は、「無目的なまた無関心な自律的遊戯」をする神の立場に高踏する「生き方」にほかならないことが明らかとなる。その「生き方」は、遊戯し哄笑する神に、遊戯し哄笑して応答し返す「行き方」にほかならないことが判明する。

以上述べられたことを、先に挙げた【図①】をベースに、「可能的世界」という思想を加味して、改めて描き直せば【図②】(次頁参照)のようになるだろう。「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を神的事実と考へ、原始偶然を世界の端初または墜落(Zufall=Abfall)と考えることの可能性もここに起因している。絶対的必然は絶対者の静的側面であり、原始偶然¹⁵は動的側面¹⁵であった。「原始偶然」(x)は、いわば無数の「目」をもった「サイコロ」のような構造をもつ。C1~Cn~C ∞ がその「目」、すなわち無数の「離接肢」あるいは「可能的世界」(possibilia)である。原始偶然が孕むその無数の離接肢あるいは可能的世界の中の一つ、たとえばC91という離接肢が、あたかもサイコロが放られて一つの目が出るように「墜落」(Zufall=Abfall)¹⁶する。その結果がC91、つまり「私の存在」を含むこの「現実的世界の存在」である。原始偶然(x)が孕む離接肢全体(C1~Cn~C ∞)から見れば、C91という「離接肢(目)」が出る必然性はなかった。C2、あるいはCn、あるいはまたそれ以外の離接肢(可

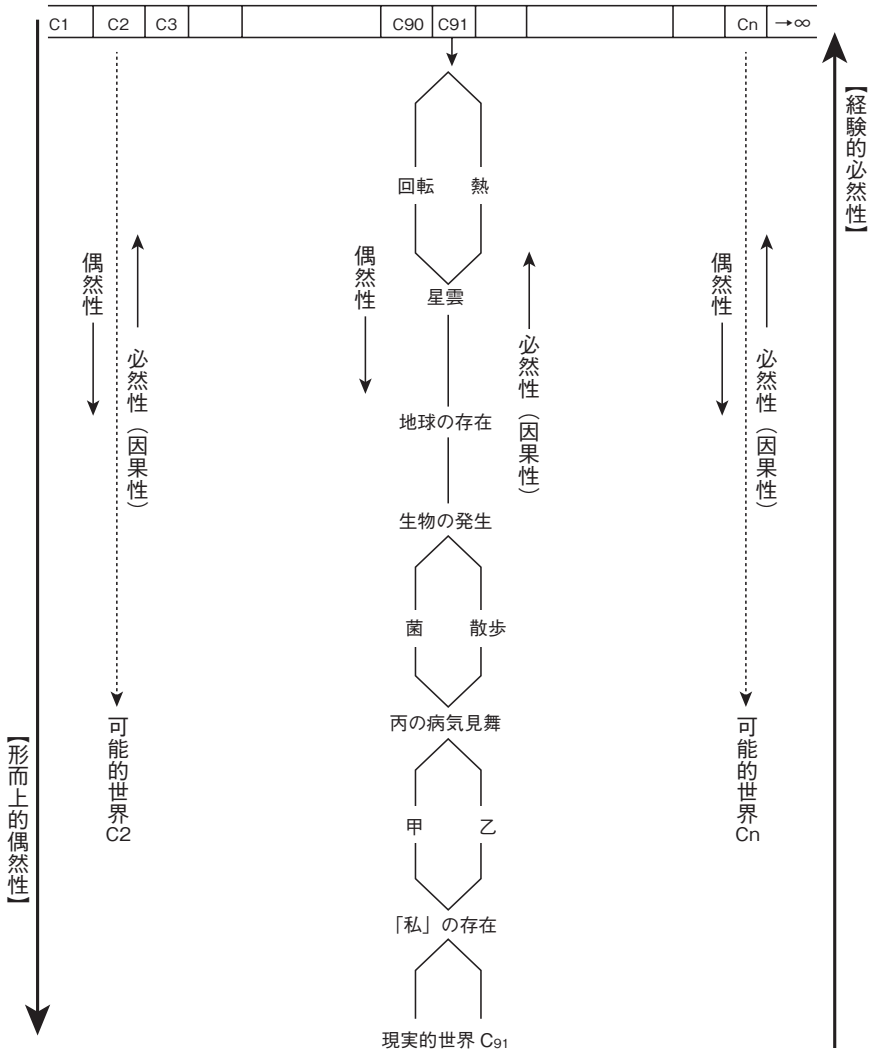
14 I、二二頁。

15 注7参照。

16 注7参照。

能的世界)が墜落する可能性もあった。すなわち、別の因果律(因果系列)に従っ

原始偶然 (X) の構造 (諸可能的世界 : possibilia : 無数の離接肢全体 : C1 ~ Cn) と世界



【図②】

て展開する自然的・歴史的世界もありえた。このように、原始偶然が孕む無数の離接肢あるいは可能的世界という観点から、いわば「上から下」を見れば、別の世界ではなくこの現実的世界が存在するということが偶然である。しかし逆に、結果としてC91という「目」が現に出ているという事実、すなわちこの現実的世界がすでに存在しているという事実から出発し、その存在原因をいわば「下から上」へと辿っていけば、一つの因果律に従った一連の因果系列によって生じた結果として、この現実的世界が存在することは必然ということになるだろう。つまり、一つの出来事ないし存在は、観点の相違によって偶然（形而上的偶然）とも言えるし必然（経験的必然）とも言えるのである。こうして、私の存在を含めて、この現実的世界の全事象ないし存在は「偶然—必然」構造をもつことになる。

17 九鬼は具体的には次のようなことを考えている。「我々が全然視覚の無い世界に原理的に生存することも可能である。聴覚の全然ない世界、触覚だけの世界。我々が視覚、聴覚、嗅覚、味覚、触覚の悉くを完全に備えて存在している存在の仕方は多くの可能性の中の単に一つの可能性に過ぎない。共可能性を有つ他の多くの現実が可能である。また反対に我々が他の多くの感覚を有った場合も考えられる。われわれが五官に限らず第六官、第七官乃至多数の、否無数の感覚を有ち得るならば、世界の事象が細大漏らさず知覚されるわけになる。それも可能性の一つである。また我々は感覚をそのままにしておいて、空間的位置の相異だけを考えてもいい。我々は今のままの感覚を有ちながら、地球上でなく他の天体、例えば木星に住む場合も考えられる。そうすれば昼と夜は五時間足らずで交代する。空間でなく、時間の相違を考えて見てもいい。我々が仮に千年前に生きていたとしたらばどうであろうか。我々は憲法十七条の支配の下に『古事記』の言葉を日常語としているであろう。また我々が地球の老衰期、人類の滅亡期に生れ合ったことを想像して見てもいい。我々は薄明と夜の交代の中に年中、冬に住んでいることとなろう。私は東京で生れた者であるが、京都で生れたことも、横浜で生れたことも可能なこととして考えられる。私の両親はいづれも日本人であるが、両親の一方が外国人で、私が混血児として生れた場合も容易に考えられる。それのみならず両親とも外国人で、アメリカ人としてニューヨークで生れた場合も、イタリア人としてローマで生れた場合も考えられる」。(『偶然化の論理』II、三六九—七一頁)「私は東京で生れた者であるが、京都で生れたことも、横浜で生れたことも可能なこととして考えられる。私の両親はいづれも日本人であるが、両親の一方が外国人で、私が混血児として生れた場合も容易に考えられる。それのみならず両親とも外国人で、アメリカ人としてニューヨークで生れた場合も、イタリア人としてローマで生れた場合も考えられる」と九鬼は言うが、このような「私」つまり九鬼周造はもはや「九鬼周造」とは言えないのではなからうか。この世界にあの両親から生を享けたがゆえに「私」は「私」、つまり唯一の、取り替えのきかない、個体としての「九鬼周造」なのではなからうか。言いかえれば、「私」が「九鬼周造」として存在するのは、別の世界ではなく、また別の両親からではなく、まさにこの世界に、またこの両親から生を享けたがゆえに、そうなのではなからうか。「可能的世界論」という思想そのものについてはまた別途検討が必要であろうが、少なくとも論考「偶然化の論理」で九鬼が述べる「可能的世界論」に対してはそのような批判がありうる。

II 押韻論 — 同時的偶然、継起的偶然、回帰的偶然

1 回帰的偶然

ところで、九鬼は、本稿I-2で見た「仮説的偶然(経験的偶然)」、すなわち「二元の邂逅の偶然」にも「同時的偶然」と「継起的偶然」とがあると言う。「同時的偶然」とは、たとえば『平家物語』の中に、清盛が伊勢の海から熊野へ向かう舟中に鱸が踊り入ったという記述があるが、舟の航路と鱸が飛び跳ねたこととの間には因果的・必然的な関係はない、つまりそれら二元の出来事が同時に生じ、そして邂逅したというのは偶然であったといったようなことである。そして清盛は、自分が遭遇したその出来事を、その昔、周の武王が殷の紂を討つために向かった舟中に白魚が踊り入ったこと、すなわち、武王の船の航路と白魚が飛び跳ね、両者が遭遇した同時的偶然の再来とみたという。同時的偶然が二回継起的に繰り返されたというのである。このように、「同時的偶然」が繰り返すことによって「継起的偶然」といったような状況が生起する。言いかえれば、それは過去の出来事が現在に再生し、現在の出来事が過去へと回帰するというような構造をもつ。継起的偶然とは、こうして結局「回帰的偶然」に他ならない。

もちろん、全く異質の同時的偶然が継起したとしても、そこにはほとんど継起的偶然と言えるような状況は生じない。継起的偶然と言えるような状況が生起するためには、少なくとも類似の同時的偶然が継起するのでもなければならない。²¹ 周の旗色は赤であり、殷のそれは白であったという。武王の舟中に白魚が跳び入ったという出来事は、白を旗色とする殷の紂王が武王の軍門に下ることを予示する出来事として受け取られた。鱸は成長するにつれて「こっば」、「せいご」、「ふっこ(はね)」、「すずき」と呼び名が変わる、いわゆる「出世魚」であり、それが清盛の舟中に跳び入ったということは、清盛の以後の出世を暗示する出

18 II、一二六-一三五頁。

19 『平家物語』巻第一「鱸」:「古へ清盛公、いまだ安芸の守たりし時、伊勢の海より、船にて熊野へ参られけるに、おほきなる鱸の、船に踊り入たりけるを、先達申けるは、『是は権現の御利生なり』……」。それを聞いて清盛は、「昔周の武王の船にこそ、白魚は踊入たりけるなれ。是吉事なり」と言ったという。

20 司馬遷『史記』周本紀第四:武王渡河。中流白魚踊入王舟中。武王俯取以祭。

21 ただし、継起的偶然といったような状況が生起するためには、必ずしも類似の同時的偶然の生起する回数が多い必要はない。

来事と受け取られたであろう。それゆえにこそ、清盛の船中に鱸が跳び入ったとき、武王の遭遇した出来事が直ちに想起されたのである。世には「不幸な偶然」も多々あるだろうが、この場合は「幸いなる偶然」と言ってよい。

2 無限回帰 — 偶然の必然

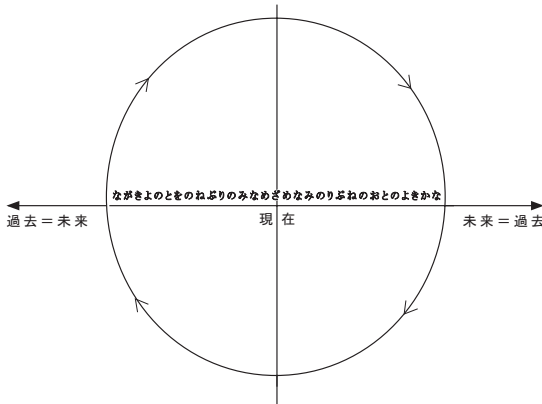
しかし、言うまでもないが、厳密には、周の武王の遭遇した出来事と、清盛の邂逅したそれとは「類似」の出来事ではあるが、完全に「同一」のそれではない。つまり、それらは完全に同一の出来事の繰り返し・反復ではない。そのように、類似の同時的偶然が、ではなく、まったく同一の同時的偶然が継起的に繰り返されるといふ事例はないであろうか。すなわち、武王の遭遇した出来事と完全に同じ出来事が繰り返し現れる、清盛が邂逅した出来事とまったく同じ出来事が繰り返す、寸分違わぬ内容をもった、いわば純粋な、或いは理想的な形態での継起的(回帰的)偶然が生起するといったような可能性はないであろうか。

たとえば、 $\langle \pi \rangle$ すなわち $\langle 3, \underline{142857} \underline{142857} \underline{142857} \cdot \cdot \cdot \rangle$ においては、いわゆる循環小数 $\langle 142857 \rangle$ が無限回現れる。小数点以下、まったく同じ $\langle 142857 \rangle$ が「またしても、またしても」($\pi\acute{\alpha}\lambda\iota\nu \text{ kai } \pi\acute{\alpha}\lambda\iota\nu$) という仕方で繰り返し「再生」($\pi\alpha\lambda\iota\nu - \gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\alpha$)するのである。過去のものが現在に、現在のものが未来に、したがって過去のものが未来に再生する。こうして、過去のものが現在に、現在のものが未来に、そして未来のものが現在に、現在のものが過去に円環を描きながら回帰する。完全に同一のものが無限回帰するのである(本稿48頁の【図4】参照)。

また、有名な「回文(廻文)」の中に次のような歌がある。

ながきよのとをのねぶりのみなめざめなみのりぶねのおとのよきかな (長
き夜のとをの眠りの皆目覚め浪乗り船の音のよき哉)²²

22 平凡社版『国民百科事典』によれば、この歌の出典は、『運歩色葉集』(1548〔天文17〕年成立)、『日本風土記』(十六世紀末、中国)などが古い文献。なお、『運歩色葉集』は、室町時代の国語のうち、漢字表記の普通語を、頭音によりいろは別に集めた通俗辞書。三巻。著者未詳。『日本風土記』は、中国の明の侯繼高の編著。1592年以前の成立。



【図③】

言うまでもなく、前から読んでも後ろから読んでも同じ歌になる。過去のもものが未来へ、未来のもものが過去へと無限回帰する【図③】。始点にあったものが終点にあり、終点にあるものは始点にあったのである。

さらに、古来、日本詩の中で韻を踏んだ歌は珍しくはないが、次のような一韻到底の短歌がある。

奥つ鳥 鴨と着く島に 我がみ寝し 妹は忘れじ 世のことごとに
 (『古事記』上巻、「火遠理ほおりのみこと命」)

「鴨の寄り着く遠い島で、私が共寝をしたおまえのことは忘れまい、私の生きているかぎりは」というほどの意味であるが、これを例にとってみよう。²³

奥つ鳥 (r-i)
 鴨着く島に (n-i)
 我がみ寝し (s-i)
 妹は忘れじ (j-i)
 世のことごとに (n-i)

最初の五文字句「奥つ鳥」の意味とは無関係にたまたま脚韻<i>i</i>が現れている。

意味と韻が何の必然的關係もなしに邂逅している。これを九鬼は同時的偶然と呼ぶ。次の「鴨着く島に」についても、その意味とは無關係に偶然に脚韻 (i) が現れる。この歌ではそのような同時的偶然が時間上のその都度の現在に継起的に五回現れる。このようにして、一首全体の意味連関とは無關係に、偶然に全く同一の韻 (i) が、あたかも渚に繰り返し打ち寄せる波のように、「またしても、またしても」(πάλιν καὶ πάλιν) という仕方で、繰り返し現れることになる。継起的偶然である。完全なかたちでの継起的偶然は同一の同時的偶然の単なる繰り返しである。このような継起的偶然は結局回帰的(円環的)偶然である。同一者が偶然に五回現れているが、これだけ同一のものが継起すれば、これは実は必然(偶然の必然)なのではないかという思いを抱かせる。清盛の船中に鱸が偶然に飛び入ったとき、かつて武王の船中に白魚が偶然に飛び入ったことが想起された。完全に同一の、ではないにしても、そのあまりに類似した同時的・継起的偶然のゆえに、清盛には、これは戯れ、偶然のいたずらか、いや実は必然(「偶然の必然」=運命)なのではないか、何か背後に窺い知れない隠された意志がはたらいているのではないかという思いがよぎったにちがいない。²⁴

同時的偶然が繰り返し現れるのは、時間の経過におけるその都度の現在においてである。その都度の現在において同じ韻 (i) が偶然に五回繰り返される。その都度の現在における同一者の繰り返しによって継起的偶然が生起する。そして、現在あるもの(「鴨着く島に」の脚韻 (i)) は過去にあったもの(「奥つ鳥」の脚韻 (i)) であり、また現在あるもの(「鴨着く島に」の脚韻 (i)) は未来にもあるもの(「我がゐ寝し」の脚韻 (i)) である。過去にあったものが現在あるものであり、現在あるものが未来にある。したがって過去にあったものが未来においてもある。逆に言えば、未来にあるものは現在にあり、現在にあるものは過去にあったものである。したがって、未来においてあるものは過去においてあった。出来事の継起と時間の継起とは相即であるから、それは、過去が現在に、現在が未来に再生し、未来が現在に、現在が過去に還ることと考えられる。こうし

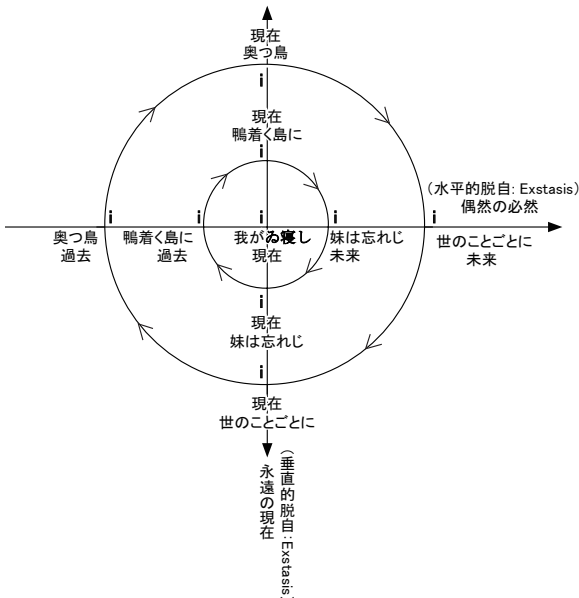
24 注21参照。

て過去が現在に、現在が未来に、そして未来が現在に、現在が過去に円環を描いて回帰する。言うまでもなく、上の歌に現れた同一者（*i*）は五回であるが、これだけ同一のものが継起すれば、これは無限の過去と無限の未来における同一者の無限回帰という観念、そしてさらには、時間そのものの無限回帰（永遠回帰）という観念にわれわれを誘うにちがいない。

押韻は単なる作詩の技法ではない。「詩」は「うた」であり、もともと「歌う」もの、吟唱するものである。これは韻の共鳴によって奏でられる音楽的美を詩に付与するものであり、さらに果敢なく移ろいゆく時間の瞬間のなかに「永遠の現在」を垣間見させてくれるものである。日本詩を含めて、どの言語によるものでも、詩の一句は四らずもほぼ一〇音綴から十二音綴に収まっている（『講義 文学概論』XI、一四八—五四頁）。詩のリズムは呼吸（息、魂： $\psi\upsilon\chi\eta$ ）のリズムに基づく。呼吸のリズム、肉体のリズムは、魂・生命のリズムと結びついており、さらに心身のリズムは自然界のそれに、そして自然界のリズムは宇宙のそれに呼応する。押韻は一句のリズムに一定のまとまりを与え、次の一句のそれにも切りをつけて、そこに一と他という断絶をもたらし、しかも韻の呼応共鳴によって両句を連結する。押韻によってリズムは完成されて、詩は一つの小宇宙となる。押韻とは、呼吸の反復、生命の絶えざる回帰の象徴である。それは呼吸と生命における、自然と宇宙における無限の反復・回帰を暗示するものである。こうして九鬼の押韻論は、ピュタゴラス、プラトン、ポエティウスなどの西洋古代音楽論に通じる側面をもってくる。寄せては返り、返っては寄せる渚の波のように、あるいは春夏秋冬——四季の廻りのように、あるいはまた昇っては沈み、沈んでは昇る太陽のように、そしてまた天体の反復する円環運行のように、詩は韻を踏んで無限の音楽を奏でる。それらはわれわれを反復・回帰する宇宙、あるいは永遠と無限の観念へと誘う。押韻は形式ではあるが、たんなる形式に尽きるものではない。それはリズムの無限反復を可能にし、その都度の現在に永遠を垣間見させるものである。それは「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」(「文学の形而上学」IV、五一頁)。押韻は、詩をいわば小宇宙として完成するために重要な役割を果たす。押韻のなかに宇宙の音楽を聴き取る「心耳」をもたなければならない。

九鬼の押韻論を手がかりに、同時的偶然、継起的偶然、回帰的偶然、そしてさらに時間そのものの無限回帰という観念について以上述べられたことを図式化すれば、下図のように描けるだろう【図④】。過去(のもの)が現在に、現在(のもの)が未来に、そして未来(のもの)が現在に、現在(のもの)が過去に円環を描いて無限回帰する。横軸は、脚韻(i)という同一者が時間の経過のその都度の現在に偶然に「またしても、またしても」という仕方で見れる、その同一の偶然の繰り返しが必然(「偶然の必然」)になることを表す。縦軸は、現在吟唱されている句が「我がる寝し」であるとすれば、その脚韻(i)に過去の「奥つ鳥」の脚韻(i)と「鴨着く島に」の脚韻(i)が想起されつつ共鳴することによって現在に再生し、また、未来の「妹は忘れじ」の脚韻(i)と「世のことごとくに」の



【図④】

脚韻(i)が予期されつつ共鳴することによって現在化する。こうして、過去(のもの)が現在へ、現在(のもの)が未来へ、そして未来(のもの)が現在へ、現在(のもの)が過去へ円環構造を描いて無限回帰しつつ、過去と未来における同一者が時間のその都度の現在において、無限の高みと深みへという垂直方向に重

層構造を形成し、果敢なく移ろいゆく時間の現在（瞬間）の中に「永遠の現在」が生起することを表す。

九鬼がその押韻論によって考えていたことは、同一の偶然の繰り返し、つまり回帰的偶然が必然（偶然の必然）になるということ、そしてこれを時間の様相のことばで言い換えれば、同一の現在の繰り返し、つまり回帰的現在が永遠（永遠の現在）になるということである。しかし、これは歌の押韻の世界でのことであって、現実のわれわれの生活世界（Lebenswelt）でのことではない。はたして同様のことがわれわれの経験的生活世界でありうるであろうか。要するに、後述のストア派の断片に述べられている、「同じものが無限に、終わることなく復帰する。[中略] 前に生じたものと何も変わったものはなく、万物がその細部にいたるまで（ἀχρι τῶν ἐλάχιστον）まったく同じ不変の状態が存在する」といったような状況は考えられないであろうか。おそらく、そのような状況をわれわれの経験的生活世界に見出すことは困難であり、その可能性を探ろうとすれば形而上的次元へ移らなければならないだろう。九鬼の「形而上学的時間」は、そのような問題を探求し、その可能性を提示しようとした論考である。²⁵

Ⅲ 時間

1 直線的時間と円環的時間

九鬼は講義「文学概論」で次のように述べる。²⁶

過去に重きを置く時間論と未来に重きを置く時間論に対して現在に重きを置く時間論がある。ベルクソンにあってもハイデガーにあっても現在というものは極めて軽く見られている。[中略] それに反して現在を時間の中

25 ニーチェの「永遠回帰」の思想もそうであろうが、九鬼の押韻論における、時間の果敢ない現在の中に永遠を垣間見る（「永遠の現在」）という思想も、「神なき時代」、「神なき世界」においてどこに、どのような仕方で「永遠」を見出せるか、そのような問いに対する一つの解答であろう。注27参照。

26 XI、一三二-三七頁。

心と考える時間論がある。現代ではフッサールの時間論がそれであるが、既にアウグスティヌスもそういう考を明かに述べている。[中略] フッサールは Jetzt [今・現在] は die Urquelle (原泉) と言っている。そして今がそういう様に Urschöpfung (原創造)、Urquelle である以上はいわゆる「永遠の今」ということもそこに考えられて来る。且又永遠の今とは静止したのではなくて円を描いているという様にも考えて来る事が出来る。円を描くことによって今が無限に繰り返される。その無限の繰り返しの総和が「永遠の今」である。今とは無限の深みを有ったものである。インド哲学や希臘哲学 (Phytagoras, Platon, Stoa) でいう輪廻とかニーチェの ewige Wiederkunft [永遠回帰] などの考えもそこから生かされてくる。そうすればハイデガーの言う Exstasis [脱自] の外にもう一つ異った意味の Exstasis が成立する。ハイデガーのは水平的な Exstasis であるがそれに垂直的なものが考えられて来る。

ここには九鬼の時間論²⁷の概略と結論とが簡潔に述べられている。時間の流

27 「時間」(tempus) は、「永劫」(aevum) および「永遠」(aeternitas) とともに「持続」(duratio) の一形態である。中世時代のトマスによれば、時間はわれわれ人間も含めたこの世界の持続形態、永劫は天使のそれ、そして永遠は神のそれである。ここではそれら三持続形態の差異について詳論することはできないが、とりあえず時間の特徴が部分の「継起性」(successio) にあるのに対して永遠の特徴は全体の「同時性」(simultaneitas) にあると言えるであろう。神なき時代に「永遠」はどこに、どのような仕方で見出せるのか。注25でも述べたように、「永遠回帰」や「永遠の現在」という思想は、神なき時代に求められた「永遠」の形態であると言えるであろう。すなわち、時間と永遠を分離し、時間を此方の、永遠を彼方の持続形態とし、しかも時間をいわば永遠の「影」のようなものとみなすというのではなく、徹底的に此方に、つまり時間のうちに留まり、その中に永遠をみようとした結果生まれた思想であろう。詳細については次の拙論を参照。

- * 「永遠と時間 — プロティノスからトマスまで —」(水地宗明監修『ネオプラトニカ — 新プラトン主義の影響史』昭和堂、一九九八年)
- * 「西洋古代における時間論の四類型—アリストテレス、ストア派、プロティノス、アウグスティヌス」(渡邊二郎監修『西洋哲学史の再構築に向けて』昭和堂、二〇〇〇年)
- * 「時間の問題 — アリストテレスとプロティノス」(水地宗明監修『ネオプラトニカ II』昭和堂、二〇〇〇年)
- * 「時間と永遠—永遠の現在」(坂部恵ほか編『九鬼周造の世界』ミネルヴァ書房、二〇〇二年)
- * Ewige Wiederholung: Die Struktur der Zeit in Metempsychose und Palingenesie, in ; *Wandel zwischen den Welten*. Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main, 2002.
- * 「輪廻と再生 — 永遠回帰の時間構造」(小浜善信ほか編『哲学は何を問うべきか』晃洋書房、二〇〇五年)

れはしばしば川の流りにたとえられる。過去に重点をおいて時間を見るのは、いわば川の流りに身をまかせて自らも流れてゆくようなものであり、ベルクソンが『時間と自由』において真の時間は純粹持続 (pure durée) であると書いたとき、おそらくそのような時間感覚がその基にあったのであろう。いわば自らも川の流りになりきるのである。未来に重点をおいて時間を見るのは、川の流りを遡っていくようなものであり、プロティノスが『エネアデス』において時間を有(存在)への魂の憧憬と見る(III7、4、19-33)とき、またハイデガーが『存在と時間』において「時熟する」(zeitigen)、「企投」(Entwurf) などという術語を用いた(『存在と時間』I、5、13)ときの時間感覚はそのようなものであったにちがいない。手を伸べて流れを先取りしようと試みるようなものである。それらに対して、「逝く者かくの如きか、昼夜を^お捨かず」と言った孔子のように(『論語』第九、子罕篇)、いわば川の流りから身を離して岸辺に立ち、一時もとどまることなく流れゆく川を直前に眺めるように、現在に重点をおいて時間を見るひともあろう。アリストテレス、アウグスティヌス、フッサールなどはそのように、現在に重点をおいて時間を見る。西洋の時間論史を通覧すると、過去、現在、未来のいずれに重点をおいて時間を見るか、そのような違いがある。しかしいずれにしても、時間が川の継起的な流れあるいは限りなく先へと延びゆく幾何学線のようなものとしてイメージされるという点では、それらは共通する。つまり、時間は一方向へ不可逆的に流れゆくと考えられているであろう。

「現在」に重点をおいて時間を見るという点では、九鬼はアリストテレス、アウグスティヌス、フッサールなどと同じ立場にあるが、しかしさらにかねは孔子と同じように、いわば岸辺に立って、一時もとどまることなく流れゆく河水を直前に眺めながら、次のように思いめぐらす。いま眼前を流れるこの河水は大海に注ぎ、水蒸気となって昇天し、雲となって大空を浮遊し、雨・雪となって大地に降り、こうしてもとの大河のもとの流れとして還流する。実は、いま眼前に眺めているこの流れは、そのようにして、かつて幾度となく廻ったのではなかったか。そして幾度となくこれからも。私が眺めているこの状況は、眺

めている私を含めて、無限の回帰ではなかろうか。こうして一種の円環構造をもつ回帰的・可逆的時間の観念に到達しないであろうか。²⁸

そのような円環的・回帰的構造をもつ宇宙時間がいかにして可能か、九鬼は、論文「形而上学的時間」において輪廻思想の根底に潜む論理構造を探究し、その構造を宇宙論的に拡大・適用することによって、その成立根拠を検討する。そして最後に、そのような円環的時間と直線的时间とがどのような関係をもつのかについても言及する。

2 輪廻と再生

紀元前六世紀頃、ほぼ同時に、東洋（インド）と西洋（ギリシア）において輪廻 (samsāra, μεταμψύχωσις) の思想が現れた。バラモン教とピュタゴラス派においてである。東洋では輪廻の思想はバラモン教から仏教に受け継がれ、それは善因楽果、悪因苦果という根本原則、つまり因果応報という原理によって人間の差別化を正当化する側面をもつ思想として批判を受けつつも、今日に至るまで絶えていない。西洋においては、輪廻の思想はとりわけキリスト教の思想家たち、たとえばボナヴェントゥラなどによって厳しく批判され（『命題集註解』II、1、1、1、2²⁹）、すでに久しい以前からその影響力を失っていたように思われる。

しかし九鬼も言うように、輪廻の思想および回帰的時間の観念が西洋古代世界によく知られていたことは伝承や断片から窺われる。ヘラクレイトスにそれ

28 九鬼はヘラクレイトス、ニーチェの偶然論と永遠回帰の思想に触れた後で、次のように述べている。「世界を一種の戯れと見、又世界が或る一定の時期を経て永遠に繰り返されるという考えは印度にある考えなり。Upanishadに於いても Vedanta 哲学に於いても Brahman は魔術師と考えられ、世界は魔術で描き出された幻と考えられた。そうして世界は一の世界期間 (Kalpa) 継続して Brahman の中に帰し、又再び創造されそれを無限に繰り返す」。なお、九鬼は、この論述に際し、ドイッセン (Deussen) の <Sechzig Upanishad's des Veda> の第三版と <Allgemeine Geschichte der Philosophie> の第三版とを注に挙げている (XI、講義「偶然性」、二一七頁)。

29 詳細については、拙論「十三世紀西欧における異文化接触 (I) —「世界永遠論」をめぐる」(『神戸外大論叢』第44巻第5号、1993年10月) および「十三世紀西欧における異文化接触 (II) —「世界永遠論」をめぐる」(『神戸外大論叢』第44巻第7号、1993年12月) を参照。

らしき思想が見受けられ、またディオニュソス・オルフェウス教団にもあったようであるが、ピュタゴラス派には明確なかたちでそれをみとめることができる。プラトンのいわゆる「完全年」あるいは「大宇宙年」という思想（『ティマイオス』39D）はピュタゴラス派から継承したものであろう。プラトンが『パイドン』において魂の不死論証を試みたのもピュタゴラス派との接触を経てであったと言われる。おそらくピュタゴラス派の魂の輪廻説に触れる機会があったであろう。周知のように、回帰的時間の観念はニーチェのいわゆる「永遠回帰」の思想として再生する。ピュタゴラスが通りがかりに子犬のぶたれているのを見て、「よせ、ぶつな、友人の魂だ、泣くのを聞いてそれとわかったのだ」と言ったという。これはピュタゴラスの輪廻思想を告げるものとして有名なエピソードであるが、ニーチェもツァラトゥストラにそれを思わせるようなことばを語らせている。九鬼が指摘するように、回帰的時間の観念に通じるような思想は実はすでにストア派において究極的なかたちをとって現れていた（『初期ストア派断片集』II、625）。

ストア派の人々はつぎのように言う。[中略] ソクラテスやプラトンといった各々の人間は、同じ友同じ市民とともに再び存在するであろう。かれらは同じ目にあい、同じことを為すだろう。[中略] 万物の復帰は一度ならず何回も生じるだろう。いやむしろ、同じものが無限に、終わることなく復帰するだろう。[中略] 前に生じたものと何も変わったものではなく、万物がその細部にいたるまで（ἀχρι τῶν ἐλάχιστων）まったく同じ不変の状態で存在するだろう。[傍点、筆者]

ショーペンハウアーは古代ギリシア哲学に造詣が深く、また仏教にも関心を寄せていた哲学者であるが、ピュタゴラス派やバラモン教の説くような輪廻思想（μετεμψύχωσις）とストア派の断片に現れたような再生思想（παλιγγένεσις）とはそれぞれ根本的に異なる思想として区別すべきであると言う（『パレルガとパラリポメナ』II 10、7）。すなわち輪廻思想は魂の輪廻転生を説くが、再生

思想は魂のみならず万物がその細部にいたるまで無限回帰・再生することを説くというのである。しかし九鬼によれば両思想はまったく異なる思想として区別する必要はないということになる。むしろ両思想には密接な関係があると考えられる。つまり輪廻思想の論理を徹底・拡大してゆけば再生思想に行きつくというわけである。

さらに、『旧約聖書』の「伝道の書」(一、二—一〇)のなかには一見ストア派のこの万物再生思想に類似する次のような表現が見られる。

伝道者は言う、空の空、空の空、いっさいは空である。

世は去り、世はきたる。

日はいで、日は没し、その出た所に急ぎ行く。

川はみな、海に流れ入る、しかし海は満ちることがない。

川はその出てきた所に帰って行く。

先にあったことは、また後にもある、先になされたことは、また後にもなされる。

日の下には新しいものはない。

「見よ、これは新しいものだ」と言われるものがあるか、それはわれわれの前にあった世々に、すでにあつたものである。

しかしアウグスティヌスによれば、これは異教の(ストア派の)哲学者たちが主張するような厳密な意味での万物再生、つまり万物がその細部にいたるまで厳密に同一性を保ったまま繰り返すということではなくて、類似のできごとが繰り返し現れるということをお願いしたいのだという(『神国論』XII、12および14)。キリスト教の思想家アウグスティヌスによるこの「伝道の書」の語句に関する解釈は、逆にギリシアの哲学者たちの万物再生思想がどのようなものとして受け取られていたかを告げるとともに、それがキリスト教の時間ないしは歴史観念とはどうしても相容れないものと見られていたことをも示している。

そして、ストア派の断片は、時間そのものの回帰をではなくて、無限に直線的につづく時間のなかで有限数の事物の同じ組み合わせが繰り返し現れることを言っていると解することもできるかもしれない。アウグスティヌスもそのように解して異教の哲学者たちの再生思想を批判している。終わることのないいわば「悪無限」(böse Unendlichkeit)としての時間とそのなかでの同じことの繰り返し。またしても、またしても、結局同じことの無限の繰り返し。そこには救いがないとアウグスティヌスは言う。しかし九鬼は、ストア派の断片がアウグスティヌスの解するような意味を含んでいたにせよ、そうではなかったにせよ、再生の思想はその論理を徹底してゆけば、たんに事物の存在だけではなくて時間自体が事物の存在ともども厳密に回帰するという思想に帰着すると考えていたように思われる。そうでなければ、万物は回帰するたびごとにいわば一回帰年ずつ加齢することになり、厳密な意味では同一のものが回帰するとは言えなくなるだろうからである。「細部にいたるまで」というのはそういうことでなければならない。ニュートンのいわゆる「絶対時間」のように、時間は空間とともに、そのなかに事物が含まれ、そのなかで事物が運動するが、それ自体は事物の存在とは独立の、ある種の枠組みのようなものではないであろう。

要するに、九鬼によれば、①輪廻思想はその論理を徹底・拡大してゆけば、万物再生思想へと展開し、②万物再生とは、万物が完全な同一性を保ったまま回帰することであり、③その回帰には時間の回帰も同時に含まれている。

輪廻の思想は、ギリシア語 <μετεμψύχωσις> にも示されているように、たしかに本来は魂(ψυχή)の転生に関わるものであろうが、その思想の根底に潜む論理を徹底しかつ拡大してゆけば、たんに魂が輪廻転生するというだけではなく、魂も含めて宇宙(万物)が全体として時間とともに無限に回帰するという思想に行きつくはずである。しかも魂は、その輪廻転生において厳密に自己同一性を保持しつつけるように、この回帰する宇宙は、たんにそれ以前に無限回帰した、またそれ以後に無限回帰するであろうはずの宇宙と類似の宇宙というのではなく、厳密に同一の宇宙である。この桜の一枚の葉も流れゆくあの

雲も、完全に同じ姿で回帰する。「種^{しゅ}において同じもの」がではなく「個として同じもの」がすべて「その細部にいたるまで」同一性を保ちながら無限に開始し、終わり、そしてまた開始し・・・といったように。

前章でふれた、一韻到底の和歌「奥つ鳥鴨着く島に我がる寝し妹は忘れじ世のことごとに」における同一の韻 (<i>) の反復に九鬼が垣間見ていた無限回帰という思想、すなわち、類似の同時的偶然の継起、さらには、いわばその純粹形態としての同一の同時的偶然の継起によって生起する回帰的偶然という思想を想起されたい。

3 輪廻思想の論理構造

そもそも「輪廻」とは何か。輪廻思想はどのような論理構造をもつのか。九鬼は因果性という観点から考えてみる。原因 (causa) と結果 (effectus) の関係については二つの解釈が可能である。かれはカントの術語に倣ってそれらを「総合的解釈」と「分析的解釈」と呼ぶ (XI、二二二-二七頁)。たとえば $2H + O \rightarrow H_2O$ という簡単な化学式を例にとってみよう。左辺を原因として右辺の結果が生じるわけであるが、一つの見方として、実はそこには何の変化も生じていないとする解釈 (分析的解釈) もありうる。なぜなら、右辺 (結果) にはもともと左辺 (原因) にあった水素原子二個と酸素原子一個以外のものは何もないからである。原因のなかになかったものは結果のなかにはないし、原因のなかにあるものが結果のなかにはないということはない。同じことになるが、結果のなかにあるものはすでに原因のなかにあつたのであり、結果のなかにはないものは原因のなかにもなかつたのである。要するに、原因は結果に等しい (causa aequat effectum)。A は A であるという同一性の論理、あるいはトートロジー (同語反復) の論理である (『現代フランス哲学講義』VIII、二〇六-一〇二頁; 『講演 現代哲学の動向』IX、三五三-五五頁)。生成消滅の世界を臆見 (δόξα) として否定し、同一性 (identitas) の世界の實在性のみをみとめるエレア派の見方はこのような見方の典型であらう。

もう一つの見方(総合的解釈)は、左辺は気体(水素と酸素)であるが右辺は液体(水)であり、気体と液体とはまったく別のあり方であって、左辺になかったものが右辺に生じ、左辺にあったものが右辺にはないと見る。無から有が生じ、有が無になるという、生成消滅をみとめる見方であり、「万物は流転する」と言って、この世界を差異性(differentitas)の世界と見るヘラクレイトスの見方はその典型であろう。

ところで、輪廻転生は因果応報の原理によると言われる。輪廻のこの因果性はどのように解すべきか。ピュタゴラスの上の断片によれば、ピュタゴラスの友人、つまり人間が子犬に転生しているというわけであるが、これは一見、人間という存在が子犬というまったく別の存在に変化したことを言っているように見える。これはちょうど上の化学式で、気体から液体が生じているのを見て、そこにまったく新しい別のものが生成したとみる見方(総合的解釈)に当たるといってよい。しかし果たしてそうなのか。変化と見えるものの根底には、実は同一のものが不変に自らを維持しているのではないか。

ある人間がもし鬼に転生したとすれば、その人間はもともと鬼のような人間だったのではなからうか。いや、もっと正確に言えば、その人間はまさに鬼だったのではあるまいか。無からは何も生じないはずであり、生じたのであればそれはすでにあったのでなければならぬ。原因は結果に等しい。輪廻転生の思想の根本論理はこのような因果性の見方ではなからうか。つまり同一性、必然性の論理である。そうすると、輪廻転生のもっとも徹底したかたち、あるいはその典型的な例は、たとえば人間が犬に転生するなどといったような場合ではなく、ある人間がまったく同一のその人間に、私がまったく同一のこの私に転生する場合であるということになる。「ソクラテスやプラトンといった各々の人間は、同じ友同じ市民とともに再び存在するであろう。万物がその細部にいたるまでまったく同じ不変の状態で存在するだろう」。

輪廻思想の根底には同一律としての因果律がある。輪廻転生の世界は徹底的に同一律によって支配される世界である。それは宗教上のエレア主義(Eleatis-

mus) といつてよい。³⁰善人は決して悪人に、悪人は決して善人にはなれないであろう。かりに輪廻にその開始点があったとすれば、すべてのものはそこで始まったあり方を根本において変えることはないし、また変えることもできないということになる。神を殺した者でも何度回帰しようとも根本においては善人、神に酔える者でも何度回帰しようとも根本においては悪人ということもありうるかもしれない。それは人間の意志の入り込む余地のまったくない戦慄すべき過酷な思想、救いのない思想なのかもしれない。

事実、バラモン教および仏教における輪廻思想においては究極的な救済、永遠の至福への道は完全に断たれている。もちろんバラモン教においては、個の魂・アートマンが絶対者・ブラフマン（梵）と実は同一のものにほかならないことを悟ることによって、また仏教においても煩悩、とりわけ愛欲を断ち、無知を克服することによって、輪廻転生のくびきから脱することができるという説かれる。しかし輪廻の思想そのものには救済への可能性はまったく含まれていない。アウグスティヌスがギリシアの哲学者たちの再生思想を批判したのも、結局、それは希望のない絶望的な思想だということ、つまりそこには救済がないという理由からであった。輪廻・再生の思想によれば、一度悲惨な生から至福の生に至ったとしても、それは一時の、仮初めの至福であって、たちまちにして再び悲惨な生へと堕ちなければならないであろう。そのような輪廻転生を無限に繰り返すことになる。同じことの無限の繰り返し。その罪を許されるために、岩を山頂へと運ぶよう命じられたシシュフォスが、あと一步のところでも岩を落としてしまう。またしても、またしても同じことの無限の繰り返し。無意味な生の繰り返し。こうしてひとは、そのような終わりのない「廻転遊戯」に翻弄されながら、永遠の至福にとどまることはついに断念しなければならないことになる。キリスト教の思想家アウグスティヌスから見れば、これはわれわれ人間にとって最悪の、恐るべき帰結だということになる。そのような帰結を避けるためには、アウグスティヌスによれば、できごとと時間は、回帰

30 注10参照。

的ではなく不可逆的にいわば日々新たになければならず、終末がなければならぬと考えるほかない。終末とは救済の約束のときである。

しかしそのような、無限回帰する世界と生をありのままに肯定し引き受ける意志・勇氣はわれわれにはないのかと九鬼は自問する。おそらく、九鬼は、シシュフォスの生を無意味な、あるいは悲惨なそれと見なすかどうかは、目的に唯一の価値をおくか、それともプロセスそのものに、その都度の現在の生に絶対的な意味を見出すかどうかにか懸かっていると考えるであろう。かれは、ヘーゲルやマルクスのように、歴史の未来に唯一の究極的な目標（価値）を設定して、その都度の歴史の現在はその目標へ向かってのプロセスであると見る、つまり、プロセスそのものは相対的な価値しか持たないと見る「過程の弁証法」ではなく、西田幾多郎の「永遠の今」あるいは「絶対現在」をめぐる弁証法（「場所の弁証法」）という思想や、時間ないしは歴史の未来にではなく、その都度の現在に終末をみるブルトマンの、「現在終末論」とでもいうべき立場に共感をもったはずである。

4 永遠回帰

同一のものが無限に回帰・反復するという輪廻転生思想の根本論理を宇宙全体に拡大適用すれば、回帰的時間あるいは永遠回帰という観念に到達するであろう。それはどのようなものと考えられるべきか、またそのようなものはいかにして可能か、九鬼はさらに検討する。かれは、同時的偶然の反復としての継起的偶然、すなわち回帰的偶然の中に垣間見ていた「偶然の必然」という思想と、その時間の相におけるいわば純粹型あるいは理想型としての、一韻到底の和歌（「奥つ鳥・・・」）に現れる同一の韻の反復の中に垣間見ていた「永遠の現在」ないし「永遠回帰」という思想の成立可能性を宇宙論的な次元で探求・展開することになる。

回帰ないしは反復の観念はわれわれの日常経験から容易に生じるであろう。われわれが、四季の廻りや天体の周期的な運動といったものから、時間そのものが円環構造をもっているのではないかという想いに到るのはごく自然なこと

である。祝祭や農耕、社会行事などにおいて広く使われている「周年」ということばは、そのような日常経験から得られた観念に当てられたものであろう。しかし厳密に言えば、「周年」という言葉を使うわれわれでさえ、それは形式的な回帰年であって同一内容の回帰ではないということを承知しているはずである。毎年「春夏秋冬」は廻ってくるが、それぞれの年のそれぞれの内容は類似してはいても厳密には同じではない。この桜の木もすでに一年を経ており、厳密に同一の木とは言えない。私も一年を経た。それゆえ、われわれが通常「回帰」、「反復」、「周年」などと言う場合、それはいわば「螺旋構造」によってイメージされうるようなものであり、これは「円環構造」とは厳密に区別されなければならない。「螺旋」はイメージとしては「円環」に近いものとして表象されるかもしれないが、論理的にはじつは「直線」に近い。つまり螺旋は直線と同じように、先に進むほどにその開始点から遠ざかってゆくのである。しかるに円の場合、出発点から発した曲線は先に進むほどに出発点に近づき、結局出発点が終局点になる。このような、出発点が終局点でもあるような円環構造をもつ時間、言いかえれば可逆的な時間をいま考えようとしているわけである。

たとえば私が大地を歩きつづけることができるとしよう。私にはどこまでも、前方も後方も水平的・直線的に見えるであろう。歩けば歩くほど私の上り点は次第に背後に遠ざかり、出発点に戻るにはいま来た道をとって返さなければならないと思われるにちがいない。大地が事実どこまでも水平的・直線的であるとすれば、そうしなければ帰れないはずである。出発点は歩けば歩くほど遠くなる。しかし、小さな私にはどこまで歩いても水平的・直線的にしか見えないこの大地が、じつは大きな球体の一部であるとすれば、先へ進めば進むほど出発点は遠くなるのではなくて、逆に出発点へ向かって、私はこれへと接近しつつあることになる。出発点は背後にあるのではなく前方にある。出発点が同時に終局点でもあることになる。ちょうどそのように、いわば球体的時間とでもいったものを考えてみるのである。私が時間をいわば歩きつづけることができるとしよう。私の上り点（過去）は次第に背後へ遠ざかるように思われる。過去は

未来の対極にあり、私が歩きつづければその距離はいよいよ大きくなるように思われよう。時間はどこまでも水平的・直線的に見えるだろう。時間が事実どこまでも水平的・直線的であるとすれば、私の出発点は遠くなるほかない。しかし、小さな私にはどこまで歩いても水平的・直線的にしか見えないこの時間がじつは大きな球体的・円環的構造を持つ時間の一部であるとすれば、先へ進めば進むほど出発点は遠くなるというのではなくて、むしろ出発点へ向かってこれに接近しつつあるということになる。出発点は後方（過去）にあるのではなくて前方（未来）にある。未来は過去を向いている。出発点は遠く背後に退きつつ前方に近づく。要するに出发点（過去）が同時に終局点（未来）でもあるということになる。

もちろん、時間の本質はまさに不可逆性ということにあるのだから、そのような時間の観念はもはや「時間」とさえ言えないのではないかという反論がありうる。出发点が終局点でもあるような構造をもった時間においては、過去が同時に未来でもあれば現在でもあり、現在が同時に未来でもあれば過去でもあり、未来が同時に過去でもあれば現在でもあるということになり、これはわれわれの日常経験からは到底理解しがたい時間観念であると言われよう。たしかに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。ストア派の断片に現れた再生思想の論理をさらに究極的な次元にまで徹底して得られるはずの、万物のみならず時間も回帰するという回帰的時間の観念は、経験論からの帰結ではない。いまストア派のそのような観念を結論ではなくて仮定とみなすのだと九鬼は言う。一切がその細部にいたるまで完全に回帰するという仮定から出発するのである。そのような回帰的時間はどのようなものでなければならぬか、またいかにして可能か、事実問題(quaestio facti)ではなく権利問題(quaestio juris)を九鬼は問おうとするのである。

もし時間が直線構造ではなく、また螺旋構造でもなく、完全に始点と終点とが一致するような円環構造をもつとした場合、一つの円環が閉じるときどのよ

うにして次の円環が始まるかという問題が生じる。厳密に回帰・反復する時間の観念は唯一の完全な円環構造によってイメージされなければならない、たとえば鉄線で作られた同じ半径をもった多数の円(輪)を重ね合わせてそれを真上から見たとき完全に一つの円に見えるが、これを一つ一つ取って並べると多数の完全に同じ円が目の前に展開するといったようなイメージであろう。一が多であり、多が一であるような、あるいは一即多、多即一であるような円環構造をもつ時間である。しかし厳密にはそのイメージもまだ適切ではない。重ねられた同じ半径ないしは直径をもった鉄線の円は、たしかに真上から見れば一つに見えるが横から見れば多数であって厚みがある。それを一つ一つ取って並べたときに「つぎつぎに(nach und nach)」(カント『純粹理性批判』、『プロレゴメナ』)展開する円環には順に継起番号がつけられるであろう。つまりそれぞれの円環には区別があり一、二、三、四、・・・といった継起の順序の番号に従って各円環のあいだには不可逆の関係があることになる。それゆえ、無限回回帰する厳密に同一の時間は、もしそれをイメージとして想い描くとすれば、ただ一つの円として表象されなければならない。しかしそれがただ一つであるとすれば、どうして回帰・反復できるのか。言いかえれば、どうしてまったく新たに円環を開始しうるのか。

たとえばわれわれが「ここに同じ二枚の桜の葉がある」と言うとき、これは厳密には「ここに同じ種類の二枚の葉がある」という意味である。「厳密に同じ」であればその葉は「二枚」ではないし、「二枚」であればその葉は「同じ」ではない。つまり、われわれのこの経験的世界には、「種」(species)としてではなくて「個」(individuum)として「厳密に同じ二枚の葉」といったようなものは存在しないと思われる。この世界は無限の個的差異性を内包する体系であり、そこには個として厳密に同じものは存在しない。同じであればそれは「この一つの個」であり、二つであればそれは同じ個ではありえない。ライプニッツのいわゆる「不可識別者同一の原理 (le principe de l'identité des indiscernables : principium identitatis indiscernibilium)」(『形而上学序説』九)は、この世界をそのような

差異性の世界、個物の世界として見る原理である。いま回帰的時間について問題になっていることは、ライプニッツのこの原理を超えた世界の存在の可能性についてである。「個として厳密に同じ二枚の葉」の存在の可能性、アイデアがそのまま無数の個であるような可能性が問われている。いわば個として一周回する時間がそのまま無限回反復しうるか、それはいかにして可能かという問題である。問題の焦点は、厳密に同一の個としての円環的時間が繰り返すときの、その「新たな」円環の始点と前の円環の終点との関係に絞られると九鬼は言う。

前の円環の終点と次の円環の始点とは連続的であってはならない。両円環は個として完全に同じ円環でなければならないが、次の円環が完全に新しく始まると言うためには一度、両円環のあいだにいわば完全な「切れ」あるいは「断絶」がなければならない。一度完結（断絶）しなければ、完全に新たな円環が開始することはできない。通常われわれが「新しい一年の始まり」と言うとき、それはある時点でわれわれの意識を新たにすることによって、去年と今年の時間そのもののあいだに「切れ」があるということではないであろう。時間そのものは連続しているはずである。九鬼がここで問題にしているのはそのような意識の更新ということではなくて時間そのもののあいだの「切れ」である。

しかしまた完全に断絶したものであれば、同じものが同じ時点から開始することはできないであろう。前の円環が完結したその終点が同時に次の円環の始点にならなければならない。そうでなければ別の新しい円環が始まることになるだろう。両円環が個として同じであるためには、終点そのまま始点でなければならない。その意味で両円環は連続していなければならない。個として完全に同じ円環がまったく新しく始まるためには、そのような「断絶の連続」あるいは「断絶即連続」とでも言うべき弁証法的関係が回帰・反復のなかにみとめられるのでなければならないと九鬼は言う。

しかしもしそのように、厳密に個として同じ時間が繰り返すとすれば、すなわち、いわゆる「周年」という観念のようにたんに形式的にというばかりではなくて、内容的にも厳密に同じ時間が回帰・反復するとすれば、「繰り返す」というこ

とさえ言えないのではなかろうか。おそらくその通りであろう。厳密に繰り返しているのであるから、われわれの経験としては、「前の」一廻りの時間系列と「いまの」一廻りの時間系列と「あとの」一廻りの時間系列とを区別することはできないであろう。いまこうして出会っている私たちはかつて無限回出会ったことがある。これからも私たちは無限回出会うであろう。この部屋は、この机は、どの時間系列においても厳密に同じである。かつてこの世界は厳密に同じ状況において無限回存在した。これからも無限回存在するであろう。「前の」時間系列が「現在の」時間系列に繰り返され、「現在の」時間系列が「あとの」時間系列に繰り返される。それゆえ、無限の同じ過去が現在に、無限の同じ現在が未来に、そして無限の同じ未来が現在に、無限の同じ現在が過去になる。完全に「円環」のかたちをもち、一即多、多即一という構造においてある時間である。

5 永遠の現在

私たちと世界はその細部にいたるまで厳密に同じ状況で回帰する。厳密に同じ状況が回帰しているのであるから、「いま」のわたしたちの存在・生・行為が「繰り返し」あるいは「反復」であるということは自覚されないだろうし、また事実上それとして区別することもできないだろう。つまり、事実上は繰り返しのできない「一回かぎり」の、「唯一」の存在・生・行為として現れているのである³¹。この人生、この世界以外に人生、世界はない。そしてこれもまたその通り真実であろう。無限回厳密に繰り返す時間と厳密に一回限りの時間とが不思議な一致をみる。無限回繰り返す時間は同一性をその本質とし、一回かぎりの時間は差異性をその本質とする。同一性と差異性が一致するのである。差異性が無限に反復することによって同一性を生み出す、あるいはドゥルーズの『ニーチェと哲学』のなかの言葉を借りれば、差異性が無限に反復することによって同一性になる (devenir) と言ってもよい。言いかえれば、いわば水平方

31 注36参照。

向に移りゆく時間のそのつどの「現在（今）」は垂直方向に無限の高みと深みをもった重層構造においてあるということである。「ハイデガーの言う Exstasis〔脱自〕の外にもう一つ異った意味の Exstasis が成立する。ハイデガーのは水平的な Exstasis であるがそれに垂直的なものが考えられ³²る。いわゆる「永遠の現在」とはこのような、無限の高みと深みをもった時間のそのつどの「現在」のことであろう。「永遠の現在」とは、彼方の永遠が此方の時間のそのつどの現在において現象しているといったようなことではない。すなわち、「永遠は時間の原型（παράδειγμα）であり、時間は永遠の動く似像（εικόν）である」（プラトン）³³ということではなくて、時間の無限の反復が永遠になる、あるいは永遠を生むということである。「押韻論」での表現を使って言えば、偶然の戯れによって同じ音韻が次々に邂逅して円環構造を描きながら無限回帰する。先のものが後に再び現れるが、後に現れるものは先にあったものである。過去が現在に、現在が未来に甦り、未来が現在に、現在が過去へと回帰する。その都度の現在は無限の同じ過去と同じ未来を予想する。その都度の現在は無限の同じ過去と同じ未来を含む。現在において過去が想起され、未来が現在において予期され、こうしてわれわれは水平方向と交わる垂直方向に無限の高みと深みをもった重層構造においてある現在を生きる。さらに『偶然性の問題』における表現を使って言えば、同一の同時的偶然の邂逅が継起的に繰り返すことによって回帰的偶然といったような状況を生み、その邂逅は必然（偶然の必然）の相を帯びてくる。かりに差異性を特徴とする一回かぎりの時間系列を「水平的」脱自構造をもつものとし、同一性を特徴とする無限回帰の時間系列を「垂直的」脱自構造をもつものとするれば、真の時間の構造は両脱自構造が交差するところに成り立っているであろうと九鬼は言う。その交差点が「いま、ここ」という、われわれの生の現場、「私」という実存の現場にはかならない。九鬼の偶然論、押韻論、時間論の根底には一つの根本思想が、あの「永遠の現在」という思想が通底し

32 注26参照。

33 *Timaeus*, 29A-37C参照。

34 注26参照。

ていたのである(本稿48頁【図④】参照)。

6 一期一会の邂逅

人生と世界は一回かぎりのものである。ひとは少年、青年、壮年、老年という時期^{とき}を経る。しかしそれらはそのときどきに無限の深みをもった時期である。かりに人生八十年とすれば、われわれには八十回だけの春夏秋冬しか与えられていない。しかしそれもそのつど限りない高みと深みをもった春夏秋冬である。してみれば、春の芽吹き、夏の灼熱、秋の紅葉、冬の雪化粧、そしてまた一木一草、出逢われるものすべて、いずれもが「一期一会」といったような、いとおいしい季節^{とき}・できごととして立ち現れてくる。時間はたしかに消滅・別離の原因でもあるが、生成³⁵・邂逅の原因でもあるのである。悲しみの原因でもあるが、喜びの原因でもあるのである。

九鬼は仏典『浄土論』から「遇無空過者」(遇^{もうお}うて空しく過ぐる者無し)ということばを引く。これは、われわれと他者・世界との出逢いはすべて、その都度限りない高みと深みにおいてある「永遠の現在」の中での「できごと」であるということ、偶然したこの実存にとって無意味に過ぎ去るものは何一つないのだということであろう。しかし九鬼はさらにそれを「遇勿空過者」(遇^{もうお}うて空しく過ぐる者^{なか}勿れ)と言いかえる(『偶然性の問題』II、二五九-六〇頁;「講義 文学概論」XI、一二二-二四頁および「講義 偶然性」XI、二九〇頁)。九鬼が言いたいのは、すべてが意味あるものとして立ち現れるか、それとも無意味なものとして過ぎ去るか、それはひとえに偶然した実存としての主体の意志に懸かっているということ、言いかえれば、私と世界との、私とあなたとの「いま、ここ」での邂逅を「永遠の現在」の中での「できごと」となるよう意志せよということであろう。

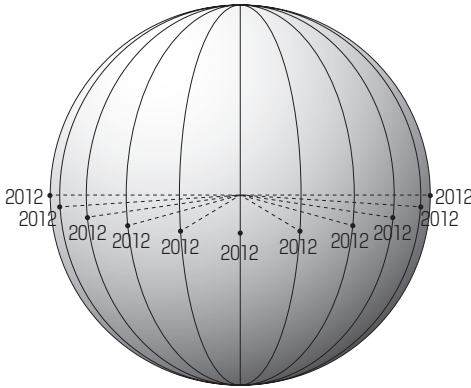
35 Aristoteles, 『自然学』222b20以下参照。

終わりに

九鬼は、輪廻思想と再生思想との関係を問い、前者の論理を徹底・拡大してゆけば後者に帰着すること、輪廻・再生思想の根本論理は厳密な同一性・必然性の論理であること、そして輪廻・再生の時間構造は厳密な円環的・回帰的構造であることを確かめた。また、円環的・回帰的時間、つまり可逆的時間が何らかの实在性をもつとすればそれはどのようなものでなければならないか、さらにそれは直線的・不可逆的時間とどのような関係をもつのか、そしてそれは世界と生にとってどのような意味をもつのかを検討した。

ストア派の断片に現れた万物再生の思想は、アウグスティヌスがそれを批判する文脈から推察されるような、不可逆的に無限につづく時間の経過のなかで、類似のものが無限回反復するということをではなくて、厳密に同一のものが反復するということを意味していたであろう。しかし、九鬼は、再生思想の論理をさらに徹底すれば、万物のみならず時間そのものも可逆的・回帰的構造をもつて反復するという思想に到達するであろうと見なし、そのような構造をもつ時間の実在の可能性を問うたのである。

九鬼は、ほとんど不可能な可能性を問うたのかもしれない。「永遠回帰」の思想は、やはり、不可逆的に無限に伸びゆく時間の中で、有限数の諸要素の同じ組み合わせの世界、つまり同一の世界が無限回現れるという思想だと解するほうがまだ現実味があると思われるかもしれない。しかしかれはそうだとはしなかった。また、時間を含めて無限回世界が回帰するとしても、各回帰的時間と内容にはそれぞれ微妙な差異がある、ただ、その微妙な差異は無限の各周期の中ではほとんど無視しうるほどの差異だと考えることもできるかもしれない。しかしかれはそのようにも考えなかった。そして、永遠回帰の時間構造は、無限回厳密に繰り返す時間と厳密に一回限りの時間とが一致する、つまり「多即一」、「一即多」といったようなそれだとすれば、結局のところ、そのように考えること自体、一つの時間を考えること以上にどのような意味があるのかと問われるかもしれない。しかしかれは、不可逆的に無限に流れゆく、真にかけが



【図⑤】

えのない、無限の高みと深みをもった一つの時間を考えるためにこそ、無限回厳密に繰り返す時間と厳密に一回限りの時間とが一致する、つまり「多即一」、「一即多」といったような構造をもつ時間を考えることは必須であるとしたのである。

一回かぎりの時間系列と無限回繰り返す時間系列との関係を

あらためて上図のようなイメージ（【図⑤】）で示すことによって、九鬼の「永遠回帰」の思想をまとめることができるだろう。一個の「無限球」といったようなものを考える。その球面に同じ半径ないしは直径をもった無数の「無限周円」をとる。それらを、個として厳密に同一でありながら厳密に区別される無数の回帰的時間と考えることができる。もちろんこれらは、われわれの時間感覚としては直線的（水平的）な一方向への一つの時間の流れとしてしか経験できない。アイデアとしての唯一の円がそのまま無数の個的な円として展開している。球の「中心」は回帰的時間の、前後をもった全行程を産出するダイナミックな「源泉」（Urquelle）、すなわち「永遠」（Ewigkeit）であり、各回帰的（水平的）時間の「同一時点」を定めるには、球の中心から球面の無数の周円へ無数の垂直線を伸ばしてみればよい。³⁶

最後に、九鬼が永遠回帰の時間ないし「永遠の現在」という時間を象徴するものとして何度か引用する芭蕉および蟬丸の句と、九鬼による注釈とを記して

36 九鬼は次のように言う。「普通の意味の来世を信じる位ならば、私はむしろ厳密な同一事の永劫回帰を信じたい。なぜならば一生が厳密に同一な内容をもって無限回繰り返されるということは、一生が一回より生きられないということとつまりは同じことである。厳密な同一事の永劫回帰の思想は現世という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ようなものである。映像を無数に造ったからとて実像の一回性や尊厳をいささかも傷つけはしない」（Ⅲ、「人生観」、九八～九九頁）。

おこう。

橘やいつの野中のほととぎす [芭蕉] —— 橘の匂がする。かつて同じ匂を嗅ぎながらほととぎすを聞いたことがあった。あれはいつのことであつたらう。過去が再び現在として全く同じ姿でよみがえっている。全く同じ現在である。時間が回帰性を帯びて繰り返されている。橘の匂というものによって「永遠の今」という無限な形而上学的時間がそこに含まれている、と九鬼は注釈する（「文学の時間性」III、三五頁）。

これやこの行くも帰るも別れつつ知るも知らぬも逢坂の関（東国へ旅立つ人も見送って帰る人も、ここで別離を繰り返し、知っている者同士も知らぬ者同士も、ここで邂逅を繰り返す、これがあの逢坂の関なのだ）[蟬丸] —— 偶然と運命の神秘に重圧された哲学的な厳かな感覚であつて、時間的に無限の展望を過去と未来に有っている、と九鬼は注釈する（「風流に関する一考察」IV、六七頁）。「逢坂の関」とはこの世界のこと、永遠回帰する世界のことである。邂逅と別離、喜びと悲しみが交錯する過酷な運命の世界。「またしても、またしても」という仕方で無限に繰り返される邂逅と別離の世界。仏教にいう会者定離^{えしやじょうり}や万物流転の心が歌われている（本稿48頁の【図④】参照）。永遠回帰の世界、人生は必ずしも幸いな世界、幸ある人生であるとはかぎらない。

【付記】

「偶然と必然」の問題については次の拙論をも参照。

- *「九鬼哲学における神と世界」（『アルケー』No.14、関西哲学会、2006年3月）
- *「遊戯する神」（『日本の哲学』第8号、日本哲学史フォーラム、2007年10月）
- *「失われた故郷（I）— 九鬼哲学再考 —」（『神戸外大論叢』第58巻第2号、神戸市外国語大学研究会、2007年9月）
- *「失われた故郷（II）— 九鬼哲学再考 —」（『神戸外大論叢』第58巻第4号、神戸市外国語大学研究会、2007年10月）

「時間と永遠」の問題については次の拙論をも参照。

- * 「永遠と時間 — プロティノスからトマスまで —」(水地宗明監修『ネオプラトニカ — 新プラトン主義の影響史』昭和堂、1998年)
- * 「西洋古代における時間論の四類型 — アリストテレス、ストア派、プロティノス、アウグスティヌス」(渡邊二郎監修『西洋哲学史の再構築に向けて』昭和堂、2000年)
- * 「時間の問題 — アリストテレスとプロティノス」(水地宗明監修『ネオプラトニカ II』昭和堂、2000年)
- * 「時間と永遠 — 永遠の現在」(坂部恵ほか編『九鬼周造の世界』ミネルヴァ書房、2002年)
- * *Ewige Wiederholung: Die Struktur der Zeit in Metempsychose und Palingenesie*, in ; *Wandel zwischen den Welten*. Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main, 2002.
- * 「輪廻と再生 — 永遠回帰の時間構造」(小浜善信ほか編『哲学は何を問うべきか』晃洋書房、2005年)

なお、本稿は、拙著『九鬼周造の哲学 — 漂泊の魂』(昭和堂、2006年)の第4章「時間と永遠 — 「日本詩の押韻」、「形而上学的時間」」および第5章「遊戯する神 — 『偶然性の問題』」をベースにしているが、その内容を再検討し、偶然論、押韻論、時間論の関係をより明確にしようとした。また本稿は、平成23年度科学研究費補助金基盤研究(2)[課題番号:22320005][研究課題名:日本近代哲学の特質と意義、およびその発信の可能性をめぐって]による研究成果の一部である。

2011年9月30日