

## 九鬼周造の「自然」思想に関する一考察

——老荘思想との比較を通して——

石 瑩

はじめに

九鬼周造（一八八八—一九四一）は滞欧中の一九二八年に、フランスのポンティニーで「日本芸術における『無限』の表現<sup>①</sup>」と題する講演を行っている。その講演で九鬼は、岡倉天心が「東洋の理想」において「日本芸術の歴史はアジアの理想の歴史となっている」と述べていることを紹介しながら、インドの仏教思想と中国の老荘思想に視線を向け、それらが日本芸術における「時間と空間からの解脱の表現」に関与しているとしている。特に九鬼はそこで老荘思想に深い関心を示している。

フランス人を相手に講演したとき、九鬼は改めて自己の内面に流れる東洋の伝統思想、特に老荘思想を自覚したに違いない。事実、九鬼の哲学全体を振り返ったとき、随所で老荘思想との深い照応関係があることに気づかされる。もちろん、老荘思想

と言っても『老子』と『莊子』の思想の間には少なからぬ違いが存在するし、『莊子』の中でも内篇・外篇・雑篇ではそれぞれ異なった思想がみられる。そうした点を九鬼が意識していたわけではない。九鬼が関心を示していたのは、『易経』の思想をも含める形で、老荘思想全体の底を流れる、ある共通した思考様式であった。従って、本論でもそのような九鬼が理解した限りでの意味で「老荘思想」という言葉を用いている。

九鬼が特に影響を受けたのは、そうした老荘思想の中でも、特にその「自然」思想である。本論文では、九鬼哲学の「自然」思想を、「無」の思想、主体性の思想、相待論の思想という三つの観点から分析し、そこにみられる老荘思想との共通性について考えてみたい。

# 一 「無」の思想に根ざした「偶然」と「自然」

九鬼周造は一貫して「偶然性」とは何かということを追究したが、彼において「偶然性」は「自然」という概念と緊密に関連している。『偶然性の問題』(一九三五)では、「自然」の概念が「因果的偶然(因果的必然)の非存在」との関係において論じられている。「因果的偶然」は「因果的必然」に縛られない「非決定的自發性」を意味する。九鬼はそれを「おのづから」という言葉で表現する。そして、この「非決定的自發性」としての「因果的偶然」が、「目的の必然」と結合した場合を「自由(みづから)」とよび、「目的的偶然」と結合した場合を「自然(じねん)」とよぶ。

西洋近代では、前者を肯定的にとらえ、後者を否定的にとらえる。例えば、九鬼によれば、ヘーゲルは両者を対立的にとらえ、前者こそ真の意味での「自由」であり、後者は単なる「恣意」にすぎないとし、意志の低い段階にある「恣意」は、高い段階にある「自由」に展開しなければならぬとしている。

それに対して九鬼は、東洋の思想では両者は乖離的対立をしないで融合相即しているとす。すなわち、「自由(みづから)」と「自然(じねん)」とが「非決定的自發性(おのづから)」の内に止揚されたものが、広い意味での東洋的「自然」であるというのである。田中久文によれば、日本では因果的にも目的的にも偶然に生きることを「自然」として肯定的にとらえ、偶然

に任せることが却って大きな視野からみれば必然にかなった生き方になるとして、偶然的世界と必然的世界とが相即していると考えられてきたとい<sup>4)</sup>う。

九鬼によれば、こうした「自然」概念と結びついた「偶然性」は、「無」というものに根ざしているという。『偶然性の問題』では、偶然的存在を「無法則・無秩序・無頓着・無関心」な存在であり、本質的に「脆き存在」であるとしている。また論文「哲学私見」(一九三六)では、「偶然性」は「可能性」による「現実性」にありながら、「不可能性」による「虚無性」に基礎を置いていると説いている。つまり、「無」「不」「虚無」といった非合理性が一貫して「自然」の根底にはあると九鬼は考えていたわけである。

以上のような九鬼の「自然」観は、老荘思想の「自然」観と多くの共通点を持っている。後述するように、老荘以前の古代中国では、「自然」という言葉は、万物に内在する「自主性自律性」を意味していたと考えられる。それは日本語の「みずから」に当たる。老荘思想はそうした「自然」の意味に対して新たに、万物の「おのづからそう成る・そう在るがまま」の状態という意味をも加えたと考えられる。池田知久によれば、道家思想では、「自然」という言葉に、それまでの「みずから」としての「自然」と、新たな「おのづから」としての「無為自然」との二つの意味を込めているとい<sup>5)</sup>う。例えば『老子』第二十五章では、「道は自然に法る」<sup>6)</sup>とされているが、この文の意味に

ついで、高橋進は「道が自然——事物のおのずからしかしむるところ——に違わなければその本来の働き(性)を全うすることができるとして」<sup>10)</sup>池田知久は「根源者である道が万物の自然(自律性・自主性)をモデルとして世界を主宰していること」としている。前者は「自然」の「おのずから」性に注目したものであり、後者は「自然」の「みずから」性に注目したものである。このように相反する解釈がなされているのも、そもそも『老子』における「自然」という概念が両面を持つているからであると考えられる。事実、その点は高橋も池田もそろって認めている。

それを受けて、『莊子』は「自然」を人生論の基盤とし、「物の自然に順いて、私を容るる无かれ」というように、外部と内部との両方からの干渉を排除し、万物の本性に随うことを主張し、そうした「淡漠」の精神状態を指して「自然」としている<sup>11)</sup>。

なお、九鬼の場合と同様に老荘思想においても、「自然」は「無」と深く関係づけられている。そのことは九鬼自身も意識していた。九鬼によれば、『老子』が物事の唯一の本質とする「道」は、天地の誕生に先立つ「世界の母」であり、名を有しない「形のない形」を持ったものである。それは、「存在であると同時に非存在」でもあり、「本質であると同時に空虚」でもあるという<sup>12)</sup>。九鬼の考えを裏付けるような言葉を『老子』に探してみると、『老子』第四十章では、「天下の万物は有より生

じ、有は無より生ず」とされ、「有」としての万物が「無」としての「道」から生まれたとされている。

その上で、そうした「無」は「混沌なる無」<sup>16)</sup>であると考えられている。『老子』第二十五章では、「物有り混(渾)成し、天地に先んじて生ず」と説かれている。「混成」とは、天地や万物が形成される前の世界の最も原始的な「無分別・無限界」の状態を表し、「混(渾)沌」と同義と言える<sup>18)</sup>。『莊子』の「万物斉同」の思想も、この『老子』の「混沌」から来していると考えられる。

こうした『老子』の「混沌」は、「無限定なるがゆえにもつ本来的な可能性の表現」としての意味もあるとされているが、だとするならば、それは多様な可能性の中から一つの可能性が生成するとする、九鬼の「原始偶然」の考え方と共通している<sup>20)</sup>。九鬼は「原始偶然」の概念をシェリングの「神話の哲学」から引用しているが、渡辺二郎によればシェリングはすべての存在の根底には「没根拠」「深淵」があるとしており、それは東洋における「混沌」と類似した概念であるという<sup>21)</sup>。

## 二 主体性の思想に基づく「自然」と「自由」

九鬼の哲学と老荘思想とは、前節でも触れたように、「自然」の思想によって主体性や「自由」というものを基礎づけようとしている点でも共通している。九鬼は論文「日本の性格について」(一九三七)において、日本文化の三つの主要な契機とし

て「自然」・「意気」・「諦念」を挙げた上で、その根本を「自然」に置いている。そして、こうした「おのづからな自然」に従う生き方が日本の道徳的理想であり、そこに日本人が考える真の「自由」があるとしている。すなわち、「自然におのづから入り出るものが自由」であり、「天地の心のままにおのづから出て来たものが自由」であるというのだ。<sup>(22)</sup>

「実存主義」の先駆的紹介者である九鬼は、こうした「自然」に基づく「自由」を、西洋的な実存的自由と繋げようとしている。例えば、論文「人生観」（一九三四）では、「自由」は「無からの創造」であり、人間の生きることの根本がその「実存的創造」に根ざしているとしている。<sup>(23)</sup> 九鬼によれば、「自由」の「自」は「みづから」を意味し、「自由」は個体の性格を造ったり、毀したりすることもできる。人間は「自由」を以て、人生を瞬間ごとに「非連続の連続」という形で「無」から創造していく。そうした一定の方向への自由選択が繰り返されると、習慣によって「自由の自然化」が実現する。それは、東洋では「心の欲する所に従つて矩を踰えず」という理想的状態のことであるとされている。

以上のように、九鬼は東洋の自然観と西洋の自由論との両方を視野に入れながら、「自然」の概念と「自由」の概念とを不離の関係において解釈し、偶然「この場所」・「この瞬間」に脆くも存在している人間の自立性を肯定することによって、そこから「創造的な実存」として生きることの根本性を強調してい

る。

こうした九鬼と同様に、老荘思想においても、「おのづから」と矛盾しない形で「みづから」という人間の主体性や自由が説かれている。前章で既に述べたように、『老子』における「自然」は「おのづから」の意味ばかりではなく、「みづから」の意味を持っている。特に政治思想に関わる場面では、「帝王・聖人」に対する「民・百姓」のあるべき生き方としての「自主性自律性」を「自然」という言葉で表す場合が多い。例えば、『老子』五十七章の「故に聖人は云う、我れ無為にして民自ら化し、我れ静を好みて民自ら正しく」<sup>(24)</sup>における「自化」「自正」の「自」は、池田知久によれば「みづから」と訓むべきだという。すなわち、「聖人」の「無為」に対して、「民」の主体的・自律的なあり方が「自化」「自正」という形で強調されているというのだ。<sup>(25)</sup> こうした「自化」「自正」は「自由」につながる概念と理解することもできるのではなからうか。ただし、その場合の「自由」とは、九鬼の場合と同様に、「自然」という概念と一体となったものである。「自然」の「自」とは、「他」からの強制的・直接的な干渉が排除された状態を指しているが、「然」は「無為」に随うことを意味しているのである。<sup>(26)</sup>

こうした『老子』の考え方は、『莊子』における「逍遙游」の概念において、さらなる展開をみせている。福永光司によれば、『莊子』の言う「至人」とは「道」の真実を悟った上で、「道」の教えに随って、自己の人生そのものを楽しんで生きる人間の

ことであり、そのような人間こそ「何ものにも囚われない」自由を持っているという。「逍遙遊」は「人間の自由な生活」を意味し、「遊」は人間が現実の世界に束縛されない「主體的な自由」を表していると考えられる。ただし、ここでの「自由」も、「老子」と同様に、「おのずから」の「自然」と不可分なものである。李大華によれば、「逍遙」は「心意自得」・「無為」としての「虚」に基づくものであり、「物に乗りて以て心を遊ばせ<sup>28)</sup>」と言うように、人間の精神と身体とが万物の変化に随いながら変わっていく存在状態を指しているという<sup>29)</sup>。

なお、福永はこうした『莊子』の思想を踏まえて、莊子を古代中国の「実存主義者」とよんでいるが、そこで福永の理解する「実存主義」というものは、九鬼のとらえた「実存主義」と共通性を持ったものと考えられることもできる。

以上のように、老荘思想の説く「自由」とは、「おのずから」としての「無為自然」に基づいて、人間が万物の自然状態に干渉することなく、「宇宙・天地・万物」の変化に「みずから」随いながら生きる存在状態を実現することを意味している。九鬼は賀茂真淵の「自然」観の内に「自由と自然とが峻別されない」あり方を見、「斯やうな自然主義は老荘の哲学の自然主義と近似の点がある」と指摘しているが、それは九鬼自身の「自然」観であったとも言えよう<sup>31)</sup>。

### 三 二元の相互性による「相待論」

九鬼は「偶然性の問題」において、「因果的積極的偶然」を「動的相対性」としての二つまた二つ以上の事象の「邂逅」を意味しているとし、さらに、すべての「偶然性」は「甲と乙との獨立なる二元の邂逅」の構造を持つているとしている<sup>32)</sup>。木岡伸夫は、「獨立なる二元の邂逅」とは、それぞれ異なる主體性を持ちながらも、「たがいに対等な他者を認め合うこと」を意味しているとしている<sup>33)</sup>。

そうした構造を持つ偶然論に基づき、九鬼は具体的な事象は相互的な原理によって産まれ、人間は世界・他者との「邂逅」を通して現存在として生きていくのであるとした。また、そこから道徳の課題も生じるという。九鬼によれば、道徳の課題とは「偶然性」を動力として、必然性を無限に求めることにあるが、そこで求められる「実践的普遍性」とは、「形式的同一性」を意味する「抽象的普遍性」ではなく、偶然性の「実践的内面化」としての「具体的普遍」でなければならぬ。その場合、「具体的普遍」とは「具体的全体」を意味しているが、そこには孤在する数えきれない部分と部分との「間柄」が存在し、それらが「二元的相対性」に基づいた偶然によって「間主體的社會性」を形成しているという<sup>34)</sup>。嶺秀樹によれば、九鬼は「偶然性」の概念を掘り下げることによって、人間と世界の関係性を根源的に探究し、他者と共に生きる「実存的生の多層的構造の

深み」に触れようとしたのである。<sup>(35)</sup>

以上のような九鬼の思想と通底するものが老荘思想にもみられる。老荘思想においては、先に述べた万物の自律性・主体性というものは、決して孤立性を意味するものではなく、むしろ、各存在は対立する相手の存在を不可欠とする「相待観的存在論」<sup>(36)</sup>とよぶべきものに繋がっている。

『老子』においては、形而上的「道」は独立な存在であり永遠なものであるが、それに対して現象界のすべての事物は相対的・変動的なものと考えられている。例えば『老子』第二章では、「天下みな美の美たるを知るも、斯れ悪のみ。みな善の善たるを知るも、斯れ不善のみ」<sup>(37)</sup>と説かれている。美醜、善悪、有無、難易、長短、高低などの概念はすべて相対的に相手を前提にして存在しているというのである。九鬼自身も、東洋の水墨画において、「白と黒は光と闇の」とく対立しつつ調和している「ことの背景には、『老子』の「万物は陰を負いて陽を抱き、沖氣以て和を為す」<sup>(38)</sup>という思想があるとしている。<sup>(39)</sup>

こうした『老子』における「相待観」は、単なる相対性を強調するものではなく、人間が万物の一員として、現象界にある世界と他者に対して、「道」という普遍的な原理に随って生きべきことを説くものでもある。ここでは、「無為」・「柔弱」などのあり方の方が、「有為」・「堅強」より大きな価値を潜在させているとされている。それは、世間の目から「マイナス価値の消極的な態度」にみえるものが、実は「プラス価値の積極

的な態度」に勝るものであるとする、「世界の逆説的・弁証法的な仕組み」を説くものである。<sup>(40)</sup>

以上のような『老子』の「相待論」は、『莊子』の「無差別自然」<sup>(41)</sup>ともよぶべき思想にもみられる。九鬼は『莊子』の「道は屎尿にあり」という言葉に注目し、それは、特殊なもの、さらにはマイナス価値と思われるものの内に、無限が表現されているという思想を説いたものであるとしている。<sup>(42)</sup>先に述べたように『莊子』の思想でも、万物の自律性・主体性が強調されているが、しかし他方で、人間を含む万物は、他者との相対性と時間・空間の変動性において存在していることも強調されている。九鬼は、『莊子』における、莊子が蝶になつた夢の話に注目し、莊子と蝶とは本質的に同様な物であり、それは世界にただ一つの「道」の現れに他ならないとしている。<sup>(43)</sup>こうした考え方は、『莊子』齊物論篇で説かれている「斉物」・「斉是非」・「斉生死」という三つの思想に最もよく表れている。<sup>(44)</sup>この場合、「斉」とは万物の特殊性・多様性を認めながらも、一切の差別や是非を斉一・平等にみることを意味している。

齊物論篇の最初の一節では、「汝は人籟を聞けども未だ地籟を聞かず、汝は地籟を聞けども未だ天籟を聞かざらんか<sup>(45)</sup>」という言葉が登場する。「人籟」とは人間が簫という楽器を奏でる音、「地籟」とは大地の風が穴を吹き抜けて出す音、「天籟」とは万物が自然のままに出す音を意味している。これら三つの音は互いに異なるが、しかし互いに共存しており、「天籟」に

において一つであることをここで説こうとしていられると思われる。これが「斉物」の思想である。

次に、『莊子』齊物論篇(二)においては、「物は彼に非ざる無く、物は是に非ざる無し。彼自りすれば則ち見えざるも、自ら知れば則ち之を知る。故に曰わく、『彼は是より出で、是も亦た彼に因る。』<sup>(46)</sup>とされている。それは、すべての物事が相互に他者を前提としており、各主体の立場や是非の標準は常に變化するのであるから、是非・善悪などの価値判断を下すよりも、万物のありのままの実相を静観すればよいという思想を説くものである。<sup>(47)</sup>これが「斉是非」の思想である。

さらに、『莊子』徳充符篇(四)においては、「生死存亡、窮達貧富、賢不肖と毀譽と、飢渴寒暑は、是事の変なり、命の行りなり<sup>(48)</sup>」とされている。それは、万物の生死・貧富などは物事の変動性や時運によって存在しているものであり、莊子が蝶になった夢の話にみられるように、すべての物が「転化・物化・輪廻」の繰り返しの過程において生きているとする思想を説くものである。ただし、それはインド思想の「輪廻」が「靈魂・精神の不滅」を前提としているのとは異なり、万物全体の永続が前提とされており、また、輪廻の苦しみを解脱する必要もなく、その過程を楽しんで享受すればよいと考えられている。<sup>(49)</sup>これが「斉生死」の思想である。

以上のように、『老子』においても『莊子』においても、「相待論」とも言うべきものが説かれており、それは先に述べた九

鬼の「二元的相対性」の思想に通じていると思われる。ただし、老荘思想では九鬼のような二元の偶然的「邂逅」ということは強調されていない。むしろ九鬼は『易経』における周易の原理の内に「甲の爻と乙の爻との期せざる邂逅」という意味での「邂逅としての偶然」という考え方があり、<sup>(50)</sup>「陰陽二元の邂逅」を「周易の全生命」としている。陳鼓應によれば、『老子』における「陰陽二氣」の思想は、「易」を解釈する際の一つの理論的根拠とされていたという。だとするならば、九鬼も「易」の思想を『老子』の思想と一体のものと考えていた可能性も考えられるのではなからうか。

#### おわりに

これまで、九鬼の哲学と老荘思想との共通点をみてきたが、もちろん両者には相違点もみられる。

「一」の「無」の思想では、老荘思想が万物の生滅を包み込んだ「道」の悠久な営みに力点を置くのに対し、九鬼はむしろ個々の存在の偶然的な脆さを強調する。

「二」の自律性・主体性や「自由」の思想では、老荘思想が自己の人生そのものを楽しんで生きる「逍遙遊」の思想に行き着いたのに対して、九鬼は人間が偶然性を踏まえながらも、「実存的創造」として生きるべきことを強調している。

「三」の「相待論」では、老荘思想が、万物の自律性・主体性を前提にしながらも、それぞれの間で相互に転化する過程に

注目し、万物の多様性を斉一・平等にみようとしたりのに対して、九鬼は人間と世界・他者との裂け目に注目し、その上での「立なる二元の邂逅」に基づく関係性の構築を説いた。

これらの両者の相違点については、今後機会を改めて詳細に論じることにはしたい。

なお、中島隆博はハイデガーが『老子』の共同訳を中国の蕭欣義と試みていた事実を指摘しながら、その独自の『老子』解釈に注目している。ハイデガーは九鬼が最も大きな影響を受けた哲学者の一人であることを考えれば、九鬼の『老子』理解もより広い文脈の中で再考する必要があるかもしれない。その点も今後の課題としたい。

- (1) 九鬼のボンティニーでの講演はフランス語で行われたが、九鬼全集の第一巻に付されている坂本賢三の日本語訳を引用した。その講演は全体的に『時間論』と題され、「時間の観念と東洋における時間の反復」と「日本芸術における『無限』の表現」との二つのテーマに分けられている。
- (2) 『九鬼周造全集 一』岩波書店、一九八一年、四一—三頁。
- (3) 『九鬼周造全集 二』岩波書店、一九八〇年、九六—一〇二頁。
- (4) 田中文『九鬼周造 偶然と自然』ベリカン社、一九九二年、二九—一三三頁。
- (5) 『九鬼周造全集 二』二四九頁。
- (6) 『九鬼周造全集 三』岩波書店、一九八一年、一一四—一一五頁。
- (7) 池田知久『老子』の形而上學と『自然』思想——北京大學簡に基づいて——『東洋の思想と宗教』第三十三號、早稲田大学東洋哲学会、二〇一六年、七頁。
- (8) 池田知久『道家思想の新研究——『莊子』を中心として——』汲古

書院、二〇〇九年、六二〇—六二二頁。池田は森三樹三郎の『無』の思想、道家思想の系譜』の1—1を参照した。

- (9) 金谷治『老子』講談社、一九九七年、九〇頁。
- (10) 高橋進「老・荘における自然」金子武蔵編『日本倫理学会論集—四—自然、倫理学的考察—』文芸社、一九七九年、一一六頁。
- (11) 池田知久『老子』全訳注』講談社、二〇一九年、八二—八三頁。
- (12) 池田知久『莊子（上）』全訳注』講談社、二〇一四年、四八四頁。
- (13) 罗安宪『存在、状态与『自然』——论庄子哲学中的『自然』』、『现代哲学』、二〇一八年第三期、一二三—一二九頁。
- (14) 『九鬼周造全集 一』四一—四頁。
- (15) 金谷、前掲『老子』一三八頁。
- (16) 池田知久「中国思想における混沌」『東京大学公開講座53・混沌』東京大学出版会、一九九一年、一五一—一七頁。
- (17) 金谷、前掲『老子』九〇頁。
- (18) 李大华『自然与自由——庄子哲学研究』商务印书馆、二〇一三年、八二頁。
- (19) 池田、前掲「中国思想における混沌」三頁。
- (20) 『九鬼周造全集 三』四三—四九頁。
- (21) 渡辺二郎「西洋思想からみた秩序と混沌」『東京大学公開講座五三・混沌』東京大学出版会、一九九一年、二〇三—二〇六頁。
- (22) 『九鬼周造全集 三』三七八—三八三頁。
- (23) 同書、九九—一〇二頁。
- (24) 金谷、前掲『老子』一七七頁。
- (25) 池田、前掲『老子』の形而上學と『自然』思想——北京大學簡に基づいて——』七—八頁。
- (26) 罗、前掲『存在、状态与『自然』——论庄子哲学中的『自然』——』二四頁。
- (27) 福永光司『莊子 古代中国の実存主義』中央公論新社、一九六四年、二一頁。
- (28) 池田、前掲『莊子（上）』全訳注』二七五頁。

(29) 同書、二六五―二六八頁。

(30) 福永、前掲『莊子 古代中国の実存主義』二―二八頁。

(31) 『九鬼周造全集 三』三八―四一頁。

(32) 『九鬼周造全集 二』一一六―一二二頁。

(33) 木岡伸夫『邂逅の論理——〈縁〉の結ぶ世界へ』春秋社、二〇一七年、二〇―二二頁。

(34) 『九鬼周造全集 二』二五五―二六〇頁。

(35) 嶺秀樹『ハイデッガーと日本の哲学——和辻哲郎、九鬼周造、田辺元——』ミネルヴァ書房、二〇〇二年、一四八―一五二頁。

(36) 高橋、前掲『老・荘における自然』一一〇―一一二頁。

(37) 金谷、前掲『老子』一九頁。

(38) 同書、一四一頁。

(39) 『九鬼周造全集 一』四一―四七頁。

(40) 池田、前掲『老子全訳注』三一―六頁。

(41) 森三樹三郎『無』の思想 道家思想の系譜』講談社、一九六九年、三九―四四頁。

(42) 『九鬼周造全集 一』四一―四七頁。

(43) 同書、四一―四四頁。

(44) 李大華『自然与自由・庄子哲学研究』商务印书馆、二〇一三年、一二六頁。

(45) 池田、前掲『莊子（上）全訳注』一〇九頁。

(46) 同書、一三六頁。

(47) 陈鼓应『庄子今注今译（上）』中华书局、二〇一六年、五八頁。

(48) 池田、前掲『莊子（上）全訳注』三五―六頁。

(49) 池田、前掲『道家思想の new 研究——「莊子」を中心として——』三二九―三三〇頁。

(50) 同書、一二二―一二五頁。

(51) 陈鼓应『易传与道家思想』商务印书馆、二〇〇七年、一一―一二頁。

(52) 秋富克哉、安部浩、古荘真敬、森一郎編『続・ハイデッガー読本』法政大学出版局、二〇一六年、五五―五七頁。

（せき・えい、日中比較思想、日本女子大学大学院  
博士課程後期）