

# 「名」と「実存」

——九鬼周造の哲学を巡る一考察——

上原 麻有子

## 序

九鬼周造（二八八八—一九四一）は、『いき』の構造』の著者として、また「偶然性」の哲学、詩の押韻論を生み出した哲学者として、日本の哲学界で、また最近では外国の日本哲学研究者の間でも知られている。のみならず九鬼は実存哲学にも取り組み、また自らの哲学理論を下地とした味わい深い数々のエッセーを残している。そのエッセーの一つに、「九鬼」という名を分析した「自分の苗字」がある。これは、執筆者の九鬼研究に新たな端緒を与えた、意義深いテキストなのである。ここでは、「九鬼」という名の問題が自己分析的に展開されているのだが、これを九鬼哲学の諸側面と関連づけながら彼の著作を読み進めるうちに、この名の問題は九鬼の実存哲学と連動していると考えるに至った。

九鬼は「名」についての興味深い見解を、彼の第一、第二の哲学書である『いき』の構造』（一九三〇年）と『偶然性の問題』（一九三五年）、そして「自分の苗字」（一九三八年）という自伝的エッセーで示している。言及箇所は少ないが、「名」は、「偶然性」を根本原理とする九鬼哲学に新しい読みを提供し得る課題であると、執筆者は考えて

いる。そして、このような読みの可能性を求め、九鬼における「名」の問題を考察するうちに、エマニユエル・レヴィナス（一九〇六—一九九五）が与える一つの示唆を見出したのである。

「自分の苗字」の最後部は、「名は聲と煙」とばかりは限らない。名體不離といふことも名詮自性といふこともある。私にとつては私の名は前史であり、神話であり、運命であるのだらう<sup>(1)</sup> という謎めいた文章で締めくくられている。この文章の意味、特に「名は聲と煙」とばかりは限らない」の意味を理解することが、取りも直さず九鬼による名と実存哲学の連関を理解することになる。

一方、レヴィナスは『固有名』(Noms propres) という作家論集を、一九七六年に刊行している。これは、マルチン・ブーバーやキルケゴールなど十三名の作家を論じたエッセー集である。その「序」で、レヴィナスは次のように述べている。「人物の名を語ることに、それは顔を表現することである。ありとあらゆる名詞や常套句の只中であつて、固有名は意味の解体に抵抗し、私たちの発語を支えてくれるのではないだろうか。固有名は、難破した話の背後に、ある種の知解可能性の終焉のみならず、いまひとつの知解可能性の黎明をも見て取ることを可能にしてくれるのではないだろうか<sup>(2)</sup>。これは、レヴィナスの「実存」観を固有名を通して表明したものであると言つてよいだろう。

本稿では、次のような手順で考察を進めてゆく。まず、一では『「いき」の構造』、「自分の苗字」で表明された名の問題を確認し、二では、論考、「実存哲学」(一九三九年)<sup>(3)</sup>を取り上げ、九鬼の「実存」と「本質」の理解がどのようなものであるかを明らかにする。その際、九鬼はフッサールの「イデアチオン」批判を通して、実存は「現実的存在」であり、「普遍」ではないということを主張しているのだが、この点に焦点を当ててみたい。最終章の三では、レヴィナスの『実存から実存者へ』(一九四七年)で論じられた「イポスターズ＝実詞化」に着目し、これを参考に九鬼の名と実存の連関について考えてみることにする。

## 一 九鬼における「名」の問題

九鬼が最初に「名」について言及したのは、『いき』の構造』においてである。本書で、九鬼は、この「いき」の現象と意味を説明するために、西洋の中世期に、ロスケリヌスが唱えた「普遍」の概念を引き合いに出し、自分は「唯名論」の立場を取ると述べている。

ロスケリヌスによれば、「名」は「声の風」(Fatus vocis)ではない、つまり「実在」ではあり得ないのである。換言すれば、普遍の概念とは「類概念」ではないということだ。九鬼はこの「唯名論」を支持したのであるが、逆にロスケリヌスの論敵であり、普遍論争の代表的な論客であったアンセルムスは、プラトニズムに依拠し、「類概念」を「実在」だと見る「実在論」を主張した。例えば、「人間」という種に対して「九鬼」という個物を考えた場合、実在論によれば「人間」は実在し、「九鬼」は「人間」という種を「分有」することで存在する、ということになる。「九鬼」以外の個物も皆同様に「分有」することで存在する。一九三〇年に刊行された『いき』において、九鬼は、「いき」の存在を哲学的に捉えるために実在論を承認しなかった。「いき」を単に種概念として取扱うのではなく、「いき」の *essentia* を問う前に、まず「いき」の *existentia* を問うべきである<sup>(4)</sup>と宣言したのだ。

「自分の苗字」<sup>(5)</sup>は一九三八年に雑誌、『文芸春秋』に掲載されたエッセーであるが、これを精読すると、『いき』で表明した九鬼の唯名論を支持する立場が、ここでは変化してきていることが分かるのだ。この変化が、実は九鬼の「名」に関する思想を捉える上でのポイントになってくると、執筆者には思われる。ではこの問題について考える前に、まず「自分の苗字」の概要と要点を確認しよう。

「九鬼」という「苗字」つまり「家名」については、このエッセーには詳述されていないので、一言加えておく。九鬼周造の父、隆一は「名もない士族の家に生まれ、綾部藩という地方小藩の家老九鬼家の養子に入り」、「文部官僚として頭角を現し、さらに駐米公使も勤め」、「男爵」の爵位を授けられた人物である。そして九鬼家の家系は、中世期に伊勢・熊野の海上豪族、九鬼水軍として力を振るつた九鬼氏に遡るといふ。「九鬼」の苗字は、中世にまで遡る歴史をもつのである。さて、エッセーの中で、哲学者、九鬼は、解釈学的にこの名前を次のような三つの観点から検討している。

(1) 「九」と「鬼」の語源を東洋と西洋の文化・思想の中に辿り、比較検討する。

(2) 「九鬼」を西洋語と日本語の音韻の観点から検討し、特に日本語においては同音異義語に注目する。

(3) 「九鬼」を歴史的・地理的に検討する。

結論部では三つの検討が総合されているのだが、このエッセーは、正に苗字に基づき、個としての「九鬼」自身を自己分析的に考察したものだと言えるのである。以下、エッセーの重要な点を取り出しつつ紹介する。

音韻分析では、「九鬼」の同音異義として次のような例が挙げられている。「久木」(『万葉集』に詠まれた木の名、「ヒサギ」とも読める)、「久喜」(ベートーヴェンの「第九交響楽」を思わせる)、「久城」(ドイツ語の *Ewiges Schloss* と理解でき、ワグナーの歌劇の気分になれる)、「苦喜」(複雑な感情の持ち主「だと理解できる」)。また、九鬼は、石斑魚「うぐい」の異名である「クキ」という名の川魚について、想像であるが、その語源は次のようなことではないかと言う。「岫」は古語で「山の洞」のことであるので、川魚の「クキ」の名前は、岫がくれ、つまり洞穴の水に住み岩間をくぐる、ということに由来するのだろうか、と。確かに、「くぐる」を意味する「漏く」の名詞形は「漏き」である、と哲学者は考える。

このように、「クキ」の音の一連の同音意義語には、意味の広がりが生まれている。つまり音のシニフィアンから出発した場合、「九鬼」の二字の漢字が有していない、多くの意味を見出すことが可能となっているのである。

以上のような音韻分析は、地理的・歴史的分析に接続される。九鬼は、自分の苗字の発祥の地である紀伊半島を実際に訪れ、取材した。「九鬼」「くき」と「岫」「くき」との関係を探るには、この半島の北牟婁郡にある「九鬼村」の歴史を遡る必要があった。湾の奥深くに入り込んだところに位置し、付近には「鬼」のつく地名が多い。この村で初めて「九鬼」の苗字が現れたのは十四世紀初めであるらしい。「九鬼」港は昔、海賊の巢窟で、八鬼山やその付近は追剥の名所であった。鬼ヶ城という地名は、海に面して洞窟がいくつも連なつた所である。そして、このような地理的条件と歴史の交差が「九鬼」という苗字を生じさせた、哲学者は分析する。苗字発生の背景には、「鬼」と呼ばれていたものの悪行があった。しかし、エッセーは明確にしていけないが、文章からは、その後この土地から九鬼一族が出て豪族となつたと推測される。哲学者曰く、「クキ村の「鬼」を、「九鬼」に変じたのは闇の力に相違ない」。

結論部では、九鬼自身に矛盾的性質が共存していることが主張される。「私は閑寂な山もむろん好きだが、あの青々した海がたまらないほど好きだ。のみならず私のこの血の中にはあらゆる意味の冒険と獵奇を好む癖があつて、いまだに抜けきらない。私は海賊との血縁を遂に断つことが出来ないのかも知れぬ」と、彼は言う。「九鬼」という存在の矛盾は、ファウストの「ああ、己の胸には二つの靈が住んでゐる」という嘆きに似ている。現世への執着と崇高な霊界の間で引き裂かれる嘆きである。ここで、九鬼は「名は聲と煙」とばかりは限らない。名體不離といふことも名詮自性といふこともある」と述べ、「唯名論」にかかわると思われる問題を再び提出するのである。

「名は聲と煙」という表現の出典は、『ファウスト』であるようだ。「悲劇 第一部」の「マルテの庭」で、マルガレーテから神を信じているかと問われたファウストが、次のように答える場面がある。「神、などと簡単に名前がつけれ

れるものだろうか。：私には、なんと呼んだらいいのか分らない。感情こそはすべてであつて、名前などは天の焰を臚（おぼ）ろにつつむ響きか煙のようなものだ（七）。「煙」は、先に見た、名は風の声でしかない、実在ではあり得ないという、唯名論の立場と同様のことを表している。しかし、ここでは「とばかりは限らない」と言われている。唯名論とは異なる他の道、つまり「名體不離」と「名詮自性」への道を開いているのだ。「名體不離」は、ごく簡潔に「浄土教で阿弥陀仏の名号と阿弥陀仏の体が、相即不二であることをいう」と定義される。「名」と「体」、両者の関係は不離であるということだ。「名詮自性」とは、「ものの名は、そのもの自体、本性を表すという意」である（八）。言い換えれば、名実は相応する、物の名は、その物自体の本性を表すということである。要するに、「名體不離」も「名詮自性」も共に、名は実在だという実在論の主張に通ずるものであると考えられる。

この唯名論から実在論への微妙な傾きは、どのように理解すればよいのだろうか。問題は、『いき』の構造』でも既に表明されていた「個物」の実存と「個物」の本質の関係をどう捉えるかにあるのではないか。そこで次に、九鬼の論考「実存哲学」の読みを通して、この問題に関する考察を深めてゆくことにする。

## 二 九鬼の「実存」と「本質」

### 可能的存在と現実的存在

九鬼は、「存在」にはまず次のような二様の意味が区別されるとする。1 「三角形とは三つの線で圍まれた面の一部である」という場合の「ある」、2 「鉛筆で描いた三角形がある」という場合の「ある」。1の「ある」は、「三角形」

という「主語」と「三つの線で囲まれた面の一部」という「述語」とを「相對的關係において措定」しており、「三角形」という「概念の可能性が指示」される。2の「ある」は、「鉛筆で描いた三角形」という対象を「絶對的に措定」しており、「三角形」が現実として目前に立っている。「可能的存在」と「現實的存在」は「廣義における存在の二つの様態」であり、「可能的存在」は「可能的概念の本質」だということになる。「三つの線にて囲まれたる面の一部」は「三角形の本質、「|」である」であり、一方、現實的存在は狹義における存在、「|がある」である。換言すれば、廣義の「存在」は「本質 (essentia)」と「狹義的存在 (existentia)」との二つからなるのだ。

このような二つの存在様態を、九鬼はプラトンに従つて次のように説明している。「個々の現實的存在はイデアに分預する限り存在」し、「兩者の關係は原型と模寫」のようなものであり、そして唯一の存在である原型に対して、「模寫は無數に存在する」のである(9)。

## イデアチオン

次に、「本質」と「存在」が「普遍者」と「個体」とどのような關係にあるかが、問題となる。九鬼は、プラトンの「イデア」が優れた意味において「本質」というものをよく表わしていると解したのであるが、続いてフッサールを介しそれに批判を加える。「プラトンの」イデアは多數の個體に対して「共通者」…である。さういふイデアを把握することをフッサールはイデアチオン、イデア直觀、本質直觀などと呼んでゐる(10)。九鬼はイデアを「共通者」と見なし、フッサールの現象学におけるイデアチオンという操作にこれを見出そうとする。再び、「実存哲学」ら一節を引用する。

イデアチオンは或る經驗された對象または想像された對象を一個の變形態 [Variation] として取扱ふことに基礎

を有つてゐる。すなはちその対象を任意の一例または見本であらしめる(11)。

「イデアチオン」とは、個別的・経験的事実に目を向けるのではなく、個々の現象の中にある一般者、あるいは本質(形相)を見て取ることである。引用にあるような一つの「対象」、つまり見本としての像の「變形態」を見出してゆくと、無限に類似する諸像の集合を得ることになる。そして、そのような諸像に共通し、貫徹する単一性が認められる。要するに、「一つの原像に自由變形を行つた場合」に、「必然的に普遍的な形として残る」ものがあるはずなのだ。そして、九鬼の訳語による「諸變形態」(12)というものを貫いて、必ず「一つの不變態」が残る、それが「イデア」または「本質」なのである。

イデアチオンについて、さらに九鬼は、フッサールに倣つて「音」の具体例を用いて解説する。

實際に聞く音または想像の中に浮ぶ音を出発点として自由變形を行ふときに、任意な諸變形態を貫いて必然的に共通のものとして音のイデアが把握されるのである。いままた或る他の音現象を出発点に取つて任意な自由變形を行ふときも、この新しい音現象において把握されるところのものは音の或る他のイデアではない。先のイデアと新しいイデアとを比較すれば、両者が同一のものであることを知るのである。両方の變形作用が唯一の變形作用に歸するのを見、両方の諸變形態が同様に唯一のイデアの任意な個別態であることを理解するのである(13)。

このような變形作用はさらに前進するが、どこまで進んでも任意に把握された音に対して常に「同一のイデア」が生じる。これが音の「普遍的本質」であるのだ。また、この「普遍者は自己同一のもの」であり、逆に言えばこの「同



一者が多数の者に個別化」すると考えることもできる(14)。

それから、イデアチオンの結果として「そこに生じた變形態集合の中にまた一つの不變態が見られる。それが上位のイデア」である。この「上位のイデアはまた一つの新しい變形作用の出発点となる」。このようにして「次第に高次の類が得られる」のだ。例えば「ハ」音のイデアがあるとすると、その上位に「音一般のイデア」が得られるということになる。つまり、「ハ」音という「イデア的單體性または形相的單體性」に対して「音一般のイデア」が上位にあり、さらにその上位に「感覺一般のイデア」を見ることができるのである(15)。次の一節へ移ろう。

「ハ」音のイデアに従屬する一切の任意の個別態は個體的單體性を有してゐると云へる。然しそれらの個別態が任意性の性格を有つてゐる限り、イデアチオンの地平にあつては、個體的單體性の意味は殆ど形相的單體性の中へ没してしまつてゐると云ふことが出来る。本質直觀に專一なる限り、「これ」といふやうなものは遂に顧みられないのである(16)。

この一節は、九鬼によるフッサールの言説の單なる紹介ではなく、「本質直觀」の根本へ切り込む批判であると読み取れるのだが、その意味において重要な部分であると言えよう(17)。例えば、蓄音機の「何印何號の針」は「一つのイデア」、即ち個體的ではなく「形相的」な「單體」なのである。「使用に際しては、何印何號の針でさへあれば個體的單體は任意のものでよい」のだ。ここで注意しなければならぬのは、「個々の針は相互に相當性を有してゐる」という点である。だから任意性が可能となる。機械により大量生産されるものは、このような性質を有することになる。イデアチオンに依拠するかぎり、個体の現實性は、様々な個体の可能性中の一可能性としてしか扱われない。「現

實として與へられた個體は任意性の中に埋没してしまふのである。「これ」と言えるものは、現実の個体的単体であるはずなのだが、九鬼によれば、イデアチオンによるかぎり「任意性の中に埋没」してしまふ。九鬼が、フッサールのイデアチオンにおける個体性の欠如を批判するのは、それが、どこまでもプラトンのイデアの立場に立っているという理由によるのである<sup>(18)</sup>。

### 実存

本質に対する「狭義の存在」、あるいは「現實的存在」が、「個體」の存在である。「實存」とは、即ち「現實的存在」のことであるが、この「實存の意味が最も顯著にあらはれてゐるのは人間存在においてである」のだ。九鬼の説明を続けて追うと、「人間存在にあつては存在の仕方がみづからによつて決定されると共にその決定について自覺されてゐるのである。人間存在は存在そのものを自覺的に支配してゐる」という。人間は、「實存を本當の意味で自己のものとして創造する」のである<sup>(19)</sup>。

九鬼は、「個體」をフッサールのように現象学的に追求しようとせず、その個体の現実的存在を「モナド」に求めた。これは単に主観的というだけではない。「個體としてのモナドは主観であると共に客観」であり、さらに「個體は世界を有ち社會を有つと共に普遍の一樣性の中へ没し去らないもの」なのだ<sup>(20)</sup>。ここでは世界、社会、言い換えれば普遍と個體との関わりが問題となつてくる。九鬼は、モナドとしての個體は社会、あるいは世界にあるべきものであり、それでこそ主観的、個性的であるのだという「個性性」を主張していると言える。因みにモナドについて、フッサールは、一九三一年に、初めてフランス語訳版の『デカルト的省察』(Méditations cartésiennes—Introduction à la phénoménologie : 下地となつたパリでの講演、ストラスブルでの講演と討論は一九二九年に行われている)を出

版しており、九鬼はその内容を紹介し、解説している(2)。

そして、本書が大幅に書き直された上で一九五〇年に刊行されたドイツ語版において、フッサールは次のように述べている。

「間主観性に属する個々の主観は、互いに対応し連関している構成的体系を備えている。したがって、客観的な世界の構成には、本質からして諸モナドの間の「調和」が属して」いる。この場合、「客観的な世界は、私にとつてつねにすでに出来上がったものとしてそこにある」のだとされているように、主観は客観とまだ対立的な意味で使われているため、モナドは、九鬼の示した主観・客観としてのモナドではないと言えよう(3)。そしてフッサールの関心は、「間主観的」な主観と「個々のモナドにおける個別の構成の調和」に向けられているが、個々のモナドの唯一性としての個性は言及されていないようだ。フランス語版を参照すると、この時期にフッサールはまだこの点を論じていない。フランス語版を参照した九鬼自身はというと、取り立ててフッサールにおける「個性性」の欠落を強調しているわけではないが、執筆者の方からは、ドイツ語版の加筆部分にこの視点の不明瞭が見て取れること指摘しておきたい。本質と存在の相互関係

次に問題となるのは、普遍と個性の関係、あるいは本質と現実的存在の関係である。九鬼によれば、1「本質が存在を規定する場合」と2「存在が本質を規定する場合」が考えられる。

1は、存在が「本質の存在である以上は眞の意味で存在するものは本質そのものである」と考える立場であるが、これは、九鬼の取る立場ではない。1では、「普遍的な本質が眞の存在」であり、「現実的存在」は「狭義」の存在であり、「淡い影に過ぎない」と見るのである。これに従えば、眞の存在としての本質が狭義の存在を規定する、即ち、

普遍が個体を規定するということである。しかし、そこに「個體の眞の意味は生じて來ない」。「個體的單體の概念」は、「論理的整齊を充足させるための名目」に過ぎない(23)。

2では、本質とは「存在するものの本質」、「ここ」に存在する「この」ものの本質」であるとされる。それは、「普遍的本質が現實的存在によつて規定される限り、個體的本質となる」。ここで九鬼は、「個體的本質と個體的存在との關係、すなはち個體の可能的存在と現實的存在との關係」について、「個體にあつては個體としての可能的存在は現實的存在と合致する」と主張する。この「存在が本質を規定する場合」において、九鬼は、普遍による個體の規定というアイデアチオンの反転である、個體による普遍の規定としての普遍の個體化を想定したのだ。これは、アイデアの分有的なものではないはずである。個體的存在として、豊臣秀吉の例が挙げられる。秀吉の「個體的本質」とは、「秀吉の存在」なしには完成されない。「秀吉の個體的本質は秀吉の存在に」よつて、「刻々に形成」されてゆく。つまり「人間の現實的存在が人間の本質を規定する」のであるが、このようにして「人間の本質は個體的本質」に瞬間瞬間に「結晶する」。「結晶する」とは、1の場合のような影としての存在の現れではなく、「実存」の具現であると理解してよいだろう(24)。

個體の現實的存在が、瞬間瞬間に、また「非連續の連續」という形で個體的本質を規定してゆく。これは、「單なる言葉でなく實在性」を有する規定なのだと言われる。「單なる言葉でなく」、「名目」でもない、「實在性」のある存在、これが生の営みの中で瞬間毎に、自らの本質を充実させてゆくのだと、執筆者は理解する。そして、九鬼によれば、存在が本質を規定する仕方は「飛躍的」なのである。というのも、その規定は選択肢から一つを選び決定するという形によるからだ。それは、「選擇と決定のために自覺の奥底にみづから悩む」ことで、「眞の意味の選擇」となる。「各瞬間毎に如何に死ぬか如何に生きるかに徹底的に迷ひぬくこと」、実存とはこういうことなのである。これに対し「普

遍的抽象」においては「すべてが自明」で、因果関係により「おのづから決定」しているが、この場合の決定に関わるのは「実存」ではなく、生物的次元から見られる「單なる生命」なのである(25)。

要するに、真の意味で選択し苦悩する実存における生の充実は、どこまでも完成されることなく、瞬間毎に完成を旨指すのだと言えるであろう。

### 三 レヴィナスにおける実存・イポスターズ・固有名

ここでは、レヴィナスの「イポスターズ (hypostase) ≡ 実詞化」を手掛かりとし、「名／固有名」について考えてみたい。この問題と九鬼の「名」の問題との接点を執筆者に示唆したのは、柄谷行人一九八九年刊行の『探究』II(26)で展開した「固有名」についての考察である。

レヴィナスも九鬼と同じく、「名」あるいは「固有名」というテーマを掲げて、これに正面から取り組んだわけではない。本稿で取り上げる『実存から実存者へ』の題名が示す通り、むしろ「実存」や「実存者」の方が、レヴィナスの哲学における中心的テーマなのである。「名／固有名」は、このテーマがもつ「イポスターズ」という一つの軸に付随する課題である。従って、固有名の研究を既に一九八九年に発表しており、九鬼とレヴィナスの媒介者となる柄谷の見解を、まずは援用することにする。

柄谷によれば、固有名とは「指示する」ものではない。固有名とは、個体が個体である根拠となり得るもの、個体の「単独性」を保証するものだ。この個体の「単独性」は、個体の「特殊性(個別性)」と区別される。この区別は「それらの個体が一般性あるいは集合に属するか否かにある」。特殊性は「一般性からみられた個性性」であるが、これ

に対して単独性は「もはや一般性に所属しようのない個性性」なのだという(27)。

この点についてレヴィナスの見解を確認するために、柄谷はレヴィナスの批判対象であったハイデガーに言及する。ハイデガーは、「存在性格の二つの様相」、つまり「これが在る」(実存カテゴリー)と「これは……である」(カテゴリー)の差異を見出した。しかし柄谷が目指したように、ハイデガーにとつて「誰か」とは特に「固有名」というものではなく、「これは……である」という「カテゴリー」に属するものとされる(28)。

さて『探究』Ⅱにおける柄谷の意図は、固有名から言語を捉えなおそうということにあるのだが、そこから、「何と呼ぶのか」と定義される「固有名」と「何であるか」と定義される「一般名」とを区別する(29)。

ハイデガーによる「実存」は、「……が在る」という根本的形式によつて表現されるが、しかし彼にとつてこのような「実存」に「名」はあるのかというところ、それは「無名」である。柄谷の主張は、ハイデガーは「何と呼ぶのか」(固有名)と「何であるのか」を区別しなかつたということである。柄谷によれば、「固有名」は「誰か」、また「何と呼ぶのか」に相当するが、決して「何であるか」ではない。ハイデガーは、主語としての「誰か」を「任意のx」とし、そのようにして「述語を優位に」おいた。要するに、「誰か」という「固有名」を任意とし、「何であるか」という存在のさまざまな仕方を述語表現するというのである(30)。

ところで、ハイデガーは現存在や実存を「共同存在」という観点から規定している。現存在は「本質上それ自身において共同存在」であり、「世界内での共同存在」である。だから、目の前に他の人がいない、誰も知覚されないという場合があるが、これも共同存在から規定できるというのだ。「他人がいないということ」、つまり「ひとりであること」「単独存在」は、「共同存在のひとつの欠如の様相」なのである。しかしこの「共同存在」からは、柄谷の意味する「単独性」としての実存は見出されない。確かにハイデガーは、現存在が「事実的にひとりで存在すること」、「単

独で存在すること<sup>(31)</sup>を排除してはいないのだが、「固有名」の観点による「単独性」は導き出されない。柄谷は「共同存在」に、次のようなことを認めようとする。「この私」は、「私」という言葉の「共同性」のなかではじめて可能であり、「個別(特殊)的」となる。彼の力点は、誰もが使うという意味で、「私」という一人称代名詞は共同性を有する、ということにあるようだが、とは言え「この私」の単独性は固有名においてしか見いだされない<sup>(32)</sup>。

レヴィナスは、ハイデガーによる「実存」に対して批判的な立場を示した。彼は、この「実存」(existence)を特徴づける一つ概念である「脱自」(extase)に疑問を呈する。「脱自」とは、「自己の外にある」こと、「すでに内部から外部へと脱出」していることである。実存の「外部と内部」の作用は「主体―客体」の作用に還元されてしまった<sup>(33)</sup>わけだが、レヴィナスによれば、ハイデガーはこの作用の「究極的普遍的本質をもつとも深いかたちで把握」し、また「脱自」によって「実存が実存するゆえんのものを見ている」のである。

脱自とは、ある対象との関係ではなく、存在するという動詞、存在するという行為との関係である。脱自によって人間はその実存を引き受ける。脱自は実存という出来事としてあらわれ、したがってその出来事そのものであるということになる<sup>(33)</sup>。

レヴィナスは、「定位」(position)という自らの立場によって、「脱自」とは異なる方向へと向かう。「いつさいの了解、いつさいの地平や時間に先立ち、意識が起源であるという事実そのもの、意識が意識自身から発しており、意識が「実存者」だという事実」。あるいは、主体の「出发点」、主体が「その上に根づく」土台。これが「定位」だとするなら、「脱自」はそれとは異なる。レヴィナスは、「脱自」が「実存の源初的様態なのか」、また「一般に自我と存在との関係と

呼ばれるものが外への運動」であるのかと問うのである(34)。

この「定位」と相即する「イポスターズ」について簡単に確認しよう。まずレヴィナスは、この用語のギリシャ語の語源、「ヒュポスタシス」(hypothesis)を原義通りに解釈し(35)、撰取した。哲学史上一般的ではない、その彼独自の理解は「動詞によつて表現される行為が実詞によつて示される存在となるその出来事を指し示す」ということである(36)。

「イポスターズ」の理解をより深めるために、次の一節を見ておこう。

〈イポスターズ〉、実詞「substantif」の出現、それはたんに新しい文法的カテゴリーの出現というだけではない。それは、無名の〈ある〉[il y a]の中断を、私的な領域の出現を、名詞の出現を意味している。〈ある〉の基底の上には存在者が立ち現れる。……実詞化によつて、無名の存在は〈ある〉としての性格を失う。存在者——〈存在するもの〉——は、存在するという動詞の主語であり、そのことによつて存在をみずからの属辞 [attributif]とし、その運命に支配を及ぼす。存在を引き受けるだけがある。そしてこの存在は今やそのだけかの存在なのだ(37)。

ここで、非人称で表現された「〈ある〉」(イリヤ)という「無名の存在」は、「個々の存在者ないし存在者たちを欠いた存在」(38)である。それは「無名」であるが、「実詞」が「出現」することによつて、存在者としての具体的な実存者になるのだ。換言すれば「存在」は、「無名」から「有名」となることで、その「存在」の述語的性格をもつ「ある」は中断され、変容する。そして、「存在者」の「出現」とは名前を得ることであると言えるのだ。名前を得ることによつて、「存在」は「だれかの存在」、または「存在者」となり、「存在者」は「存在する」という動詞の主語」となるのだ。



そして、「存在者」は「属辞」で表現される「存在」を、主体的に——根本的土台となる責任をもつて、とでも言えるだろうか——引き受けるのだと理解できる。西谷修が述べているように、レヴィナスの主体は、「逃れえないみずからの存在をその下に身を置き担いとして立つ」ものなのだ<sup>(39)</sup>。

先に見た通り、レヴィナスは、ハイデガーの実存は「内から外への運動」にとどまるものだと言っているが、これはハイデガーおよび当時の「現代思想」の反実体的傾向を批判する立場の表明であろう。レヴィナスはこれを「脱自主義」(extasme)と呼ぶが、逆に「定位の行為」は、実体としての主体を成立させるといふわけである。「定位の行為」の「自身を超越しないこの努力」が、「(私)を作り上げる」のである<sup>(40)</sup>。柄谷は、ハイデガーには否定されたが、レヴィナスによつて回復された主体の「実体性」とは、つまり「実存が固有名を与えられるということ」<sup>(41)</sup>だと明言している。

『実存から実存者へ』の中で、レヴィナスは単に「無名」と言っただけだ。彼は、この問題を固有名に限定しているわけではないのかもしれない。ここでレヴィナスの『固有名』を参考に、名と固有名と「イポスターズ」との関連を考えてみたい。既に示した本書の「序言」にある一節を振り返ってみる。

人物の名を語る、こと、それは顔を表現することである。ありとあらゆる名詞や常套句の只中であつて、固有名は意味の解体に抵抗し、私たちの発語を支えてくれるのではないだろうか。固有名は、難破した話の背後に、ある種の知解可能性、[intelligibilité]の終焉のみならず、いまひとつの知解可能性の黎明をも見て取ることを可能にしてくれるのではないだろうか。

この「人物の名を語ること」、「この「名」とは「固有名」と捉えてよいだろう。「語ること」とは、レヴィナスが作家の思想を解釈し、批評し、語ることだと理解できる。それは「名詞や常套句」の中に位置しながら、それらとは異なるものだ。「イポスターズ」を説明する文脈では、「実詞」に対するものへと変容する「動詞」だと言われていた。この「名詞や常套句」は、「固有名」へと「統合」され、「吸収」されてゆくものだと思う。本書のこの一節の後で、レヴィナスは「語られたこと」は、「すでに完成した完全無欠の存在」の「自足」する「同一性」に「統合」され、「存在」や体系を裏切り制限するかにみえる数々の差異を斥け、吸収してしまう」と続けている。つまり、この完全なる「同一性」の「存在」が「固有名」なのである。「固有名」は「名詞や常套句」と対比された場合、「実体化」そのものなのだということ、「イポスターズ」という出来事なのだということであろう。

「意味の解体」への「抵抗」は、先述の「現代思想の反実体的傾向」への「抵抗」でもある。語られていないことが語られる、つまり言葉になる、これが合理化である。ところが、レヴィナスによればこの合理性は終焉を迎える。合理性とは、ヘーゲルによる「同一者と非同一致との」究極の同一性」的な「存在一論」においては、「難破した話」と化し、「知解可能性の終焉」に至る。しかしながら、あらゆる「差異」を吸収してしまうような「同一性」の「存在」に止まるのではない。これがレヴィナスの主旨であろう。さらにその先に、別の「知解可能性の黎明」があり、それを可能にするのが「固有名」なのである。このような意味における「固有名」は、「他なるものとの連関であり、覚醒」であるものとしての「自己」という存在の土台となる<sup>43</sup>。合田正人によれば、「レヴィナスにとつては、固有名は無意味であるところか、意味の、語ることの唯一の可能性であった。固有名は存在に先立ち、存在の秩序の存亡は固有名にかかっている」<sup>44</sup>のだ。

レヴィナスは、『固有名』という作家論の中で、キルケゴール、ブーバーなど、つまり「他者」を語ることを通して、「自

己とは他なるもの、それは〈他者〉ではなからうか。とすれば、愛とはなによりもまず他者をきみとして迎接することであろう」と考えたのである。この「迎接」が、「〈同〉から〈他〉へと向かいつつも差異を抹消することのない知解可能性」なのだという。「他」の名を語ることに、「自己」と「他」はこのような関係にあるのだと言える。「語る」とは、たとえいまだ「共通のものが何もないところ」においても、「〈同〉から〈他〉への通路をたえず拓きつづける」ことなのである。レヴィナス自身、哲学者自ら、「他者」の「名」を、「固有名」を語ることによつて、その「他者の身代わり」<sup>(44)</sup> になり、他者の思想をわがものとしたのである。

### 結論にかえて

すでに論じたように、九鬼においては、個体の実存性が重視されていた。このような実存の成立の契機を、柄谷に倣い「固有名で呼ばれることによつてこそ現れる単独性」(つまり、一般性に還元されることのない単独性)に、あるいはレヴィナスに倣い「動詞から実詞への変容という出来事としてのイポスターズ」に、見ることもできるかもしれない。九鬼の実存の契機と「固有名」との深い連関は、本稿で見てきたような九鬼の論述に裏打ちされている。また、レヴィナスの実存・イポスターズ・固有名の連関の考えに依拠することで、さらに九鬼の実存と固有名についての思索を深めることが可能となるだろう。

九鬼においては、存在が本質を規定する場合に、個体における「可能的存在」と「現実的存在」が合致すると言われた。言い換えれば、それは「普遍が個体化」する契機であるということだ。そして、そのような個体が「実存」に他ならない。九鬼にとっては、実存としての現実的存在は「淡い影」としての個体であつてはならないのだ。「固有名」

は、この「普遍の個体化」の契機に、個体に「結晶する」ものなのではないか。あるいは、レヴィナスに基づいて解積したいなら、「現実的存在」を「イポスターズ」と見做すことになるだろう。

そして九鬼は、現実的存在は瞬間ごとに規定され、形成されるものだと考えていたのであるが、このことに照らしたとき、「固有名」も瞬間ごとに形成され、規定され、自覚されるということになる。そのように自覚を深めることで、「固有名」として実存の生は充実し、またそのようにして、その生はどこまでも完成されることなく、完成をめざし続ける。九鬼は、個体の実存性は「無窮性の故に無盡藏で言表され難いもの」であるから、「その意味において個體は限界を置いてゐる」のだと見ている<sup>(45)</sup>。この言説は、控えめながら決定的な九鬼の実存觀を示している。彼が見ていたのは、「イポスターズ」と同定できる個体としての実存である。この「個体の限界」というものを「固有名」と捉えることは可能であると、今や断言できるのである。その意味は、レヴィナスの言う「固有名」に支えられる「いまひとつの知解可能性」と言い換えられるのである。

ところで、なぜ実存を底から支えるものが「固有名」だと考え得るのか。レヴィナスの思索において、「人物の名を語ること、それは顔を表現すること」であった。その顔とは、「固有名や称号や類型」を剥がれた裸出性であるし<sup>(46)</sup>としての人間の顔だという。「裸出性」というつまり原型である。自己という存在の原型であろう。この原型に比較し得るのが、「固有名」だということになる。ある人のことを考えるとき、その人の顔は常に私の意識のどこかに伴っている。和辻哲郎も、「一切を排除してもなお人を思い浮かべ得るが、ただ顔だけは取りのけることができない」<sup>(47)</sup>と述べている。その人を思うとき、語るとき、どうしても必要となる支えのようなもの、それが顔ではないだろうか。名も同じであろう。名を知らずにその人のことを語っても、どうしても仮の名でもいいので、つけたくなる。私たちが思う、語るとき意識には、固定の欲望とでも言うべきものがあるのではないか。浮遊状態の語り、

述語化など、実はあり得ないのではないか。「固有名」と「イポスターズ」、「個体の限界」について、このような観点からより深く考えてみる必要がある。

今後の思索の展望を示したところで、ひとまずは、この未完の一篇を閉じることにする。

## 注

- (1) 『九鬼周造全集』(KSZ)第五卷、岩波書店、一九九一年、七十二頁。
- (2) レヴィナス『固有名』、合田正人訳、みすず書房、一九九四年、三―四頁。Emmanuel Levinas, *Noms propres*, Fata Morgana, 2014, p. 11.
- (3) 初刊は一九三三年で、岩波講座『哲学』に「実存の哲学」として所収された。KSZに所収の、この「実存哲学」と「ハイデッガーの哲学」が一つの論文「実存の哲学」としてまとめられていた(KSZ3、四三八頁)。
- (4) 九鬼周造『「いき」の構造』藤田正勝全注釈、講談社学術文庫、二〇〇五年、二十四―二十五頁。
- (5) KSZ5、五十八―七十一頁。
- (6) 高橋真司『九鬼隆一の研究』未來社、二〇〇八年、十三頁、一二七頁。
- (7) ゲーテ『ファウスト』第一部、相良守峯訳、岩波文庫、二〇一六年、二四四―二四五頁。
- (8) 中村元『広説佛敎用語大辞典』東京書籍、二〇〇九年。
- (9) KSZ3、五十九―六十二頁。
- (10) 同右、六十七―六十八頁。
- (11) 同右、六十八頁。
- (12) KSZ3、六十八頁。「実存哲学」でのフッサール批判がどの文献に基づいているのか、九鬼は明記していない。『いき』では『イデー』(一九一三年)を参照しているため、「実存哲学」でもこれを参照している可能性は高い。しかし、『イ

デー』では扱われていないと思われる「変形態」(Variation)という概念について、九鬼は「実存哲学」で詳述している。この用語の初出は、一九二二年のテキストであり、理論化は一九二五年の講義「現象学的心理学」においてであるようだ(堀栄造「フッサールの現象学的心理学の深化」(一九二五〜一九二八)、『筑波大学』第二十三号、二〇一五年、九一―二十四頁)。「実存哲学」での九鬼の論じ方からしても、『イデー』以外のテキストを検討したのではないかと推測されるが、これについては別途、調査を要する。

(13) 同右、六十八―六十九頁。

(14) 同右、七十頁。

(15) 同右、七十一頁。

(16) 同右、七十一―七十二頁。

(17) 実際フッサールの方法が、九鬼が批判するようなものであったのかを検証する必要があるが、ここでは立ち入らず、別稿で改めて論じたい。ただ、堀栄造は、次のように指摘している。フッサールは「ヴァリエーション」(九鬼の用語では「変形態」)において、「形相をプラトニックなアイデアとして捉えているが、それは「形相の諸段階に対応する諸領域つまり経験世界の諸領域に根ざす」経験の形相」である。従って、

一九二五年の講義で表明された「プラトニックなアイデアとして把握」は「誤り」であり、むしろこれは「アリストテレス的な意味で把握」するべきであった。この点は、九鬼のフッサール批判に通ずるものであるかもしれない。

(18) KSZ 3、七十二頁。

(19) 同右、七十六頁。

(20) 同右、七十七頁。

(21) KSZ 10、三六一―四六二頁。九鬼は「Armand Colin 版、1931, Se 6d.」を使用している。翻訳はガブリエル・ペッフフェールとエマニュエル・レヴィナスによる。

(22) 『デカルト的省察』浜渦辰二訳(ドイツ語版、Cartesiansche Meditationen Eine Einleitung in die Phänomenologie の訳)、岩波文庫、二〇一五年、一九〇頁、一九四頁。

(23) KSZ 3、七十七―七十八頁。

(24) 同右、七十九―八十一頁。

(25) 同右、八十一―八十二頁。

(26) 柄谷行人『探究』II、講談社学術文庫、二〇一五年。

(27) 同右、十一、十三頁。「単独性」については、東京大学の病院に保存されている夏目漱石の脳を例とし、説明がなき

れている。これは見たところ特に変わった脳ではなく、また夏目漱石という個体と無関係であるが、「他の脳と代替してないし、脳一般のなかに入らない」。この脳は「特異（単独）」だと言えるが、というのもそれが「夏目漱石の脳という固有名で呼ばれる」からだ。特殊だから固有名で呼ばれるのではなく、固有名で呼ばれるから「単独」なのだというのが、柄谷の主張である。

- (28) 同右、四十八―四十九頁。  
(29) 同右、四十九頁。  
(30) 同右、四十八―四十九頁。  
(31) ハイデガー『存在と時間』上、桑木務訳、岩波文庫、一九九五年、二三〇―二三二頁。  
(32) 柄谷（前掲）、五十頁。  
(33) レヴィナス『実存から実存者へ』西谷修訳、ちくま学術文庫、二〇一〇年、一七二―一七三頁。  
(34) 同右、一五二―一五三頁、一七三頁。  
(35) 同右、二〇四―二〇五頁。「ヒュポスタシス」は、「下に身を置くこと、下に位置すること（基礎となる）こと」ないし「下にあるもの（基礎）を意味する」（「訳注」）。  
(36) 同右、一七四頁。訳者の西谷は、レヴィナスの「イポ

スターズ」は、「哲学史上一般的ではない」という点への注意を喚起している。西谷よれば、プロティノスの「ヒュポスタシス」の用法には、「限定なしの「存在」における限定さされた「存在者」の出現という出来事を指している」との考えがあるようだ。言い換えれば、プロティノスは「無規定的」で「名づけることのできないもの」が「現勢化」し、「個人的な実体となること」、「そうなったものの在り様」を「ヒュポスタシス」と呼んだのである。レヴィナスは、このような意味を捉えたということだ。（「訳注」、二二〇―二二二頁。）

- (37) 同右、一七四―一七五頁。  
(38) 同右、十一頁。  
(39) 同右、二二三頁（「訳注」）。  
(40) 同右、一七二―一七三頁。  
(41) 柄谷（前掲）、五十一頁。  
(42) レヴィナス『固有名』、四―六頁。  
(43) 同右、二〇二頁（「訳者あとがき」）。  
(44) 同右、五一―六頁。  
(45) KSN3、八十五頁。  
(46) レヴィナス『固有名』、二〇二頁（「訳者あとがき」）。  
合田によれば、これは「一九八七年に書かれた『全体性と無

限』のドイツ語版への序文」の一節である。

(47) 和辻哲郎「面とペルソナ」『和辻哲郎随筆集』岩波文庫、一九九五年、二十二頁。