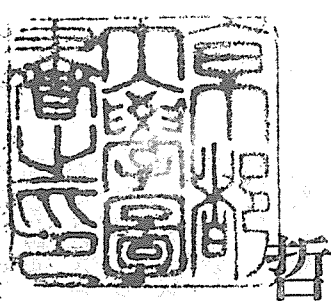


1394899

昭和40.7.14



哲 学 研 究

第四百八十三号

第四十二卷
第一册

生の存在學か死の辯證法か

田 邊 元

クリスト教的西歐思想にとって、罪の問題がそれを動かし進める原動力であつたやうに、東亞の宗教思想に對しては、生死の問題がその主動機となつて居たこと争はれない。たとひ今日佛教が宗教的信仰として私達を支配することがなくなつたとしても、なほ形而上學的思想としては、その影響が決して消滅して居るわけではないのである。生死輪廻の宗教はすでに科學の啓蒙に依つて拂ひ去られたとはいへ、なほ我々の生が何處から來て何處に去るか、生存の意味如何、死の不思議はいかに解すべきか、といふ如き間は、依然として私達の哲學的思索の主動力となつて居るのである。もちろん西歐思想に於ても、罪は死を意味し、それからの救済は不死永生に繋がる。その限り、生死の問題がそこに存しないといふことはできぬ。しかしそこでは、直接に死が哲學の中心問題として取上げられたこと比較的稀である。その點に、私達東亞人の思索と喰違ふ所があることいかんともしがたい。殊に西歐の近代思想を支へる生の解放充實といふ思想は、よしそれが西洋古典哲學の傳統に結付き理想主義の主張に合理化せられても、なほ私達にとって、何か空々しい感じを起こさせることを免れなかつたのである。これは一たび死の避くべからざる不思議を思ふとき、生の果無さが餘りにもひしひしと私達の心に迫るからに外ならない。少なくとも私は、さういふ不満を懷き

ながら西洋哲學を學んだのである。

しかるに私が一九二二—一九二三の一年間フライブルク大學に留學して、當時私講師で居られたハイデッガー教授の講義を聴く機會を得るに及び、教授の哲學に於て死の自覺がその中心的根本支柱となつて居ることに心を打たれ、ここにこそ私の求める哲學の道があると思はないわけにはゆかなかつた。かくして私は教授に依り、始めて哲學する道を教へられたのである。正に教授は私の師であるといはなければならぬ。感謝措く能はざるゆゑである。

爾來三十五年、ハイデッガー教授は益々その思索を深め鋭くし、精緻なる思想を擴充して、今日他に比すべきものなき獨創的なる哲學を展開せられつつある。今やその影響西歐諸國から我國にまで及び、門下各國に散在する有様である。しかもその聲名に加ふるに強健を以て古稀を迎へられ、内助の夫人と共に一家の清福を享受せらるること、教授の高誼を受くる者の等しく悦とする所でなければならぬ。私もその末端に列なるものとして、この記念論文集に一篇を寄稿し得ることを光榮とするわけである。

中國で編まれ其名をもって呼ばれる、臨濟禪の創始者臨濟禪師の言行を輯めた臨濟錄の中に、同時代の禪匠澗山が、臨濟の師黃檗から獨立して一家の見識を樹てたことを稱揚して、「見師と齊ひとしければ師の半徳を減ず」と言ったことが記されて居る。その語は溯ると、澗山黃檗の師たる百丈が黃檗を褒めた語に屬すると傳へられる。とにかく私はもちろん、自らを黃檗や臨濟に擬する如きものではない。ただハイデッガー教授に依つて教へられた「死の哲學」の方法は、その後の私自身の思索に於て更に徹底を要求することいかんともしがたい。教授もまたその思想を深めて細緻周匝、精妙無比ともいふべき哲學を展開せられた。しかも死の決斷覺悟は依然として教授の哲學に於ける支柱となつて居るのである。しかし翻つて考へると、教授の哲學は飽くまで存在學であつて、死は、存在として自らを實現する生の、自覺に對する標識に止まるから、現實なる死そのものが哲學の契機として、觀念實在論的に自覺せられるといふことはない。單に可能性を表はす極限的觀念として要請せられるばかりである。もちろん死そのものが直接現實に

自覺せられるといふことは不可能でなければならぬ。しかし相互否定的に對立しながら相即する生を媒介として死が間接的に自覺せられ、特に實存者の協同態（カトリックのいはゆる「聖徒の交はり」*communio sanctorum*）に於て、生者を媒介とし死が復活的に自覺せられることは否定できないと思はれる。これは死の決斷を生を媒介に於て間接的に、實踐として、復活的に自覺する辯證法に屬する。その限り、ハイデッガー教授の自覺存在論が、決斷的死の可能性を觀念的標識として、その媒介に依り生の存在自覺をば言語解釋に於て、分析論的に展開するのと對蹠的である。もとよりそれが實踐の行的自覺である以上は、否定的對立者の統一といふも、同時に統一の對立契機を緊張の媒介動力として保有しなければならぬから、飽くまで辯證法の分裂性を内含し、分裂と統一との不斷の循環渦動を成すこと、分析論的存在學の同一性的組織を形成するのとは異らざるを得ない。しかし今日「死の時代」ともいふべき歴史の危機に臨んで、生の存在學が二律背反の行詰まりに陥ること避けがたき際、若し我々を救ふ哲學があるとすれば、それは死の辯證法でなければならぬこと否定できまい。これが私の推測である。これこそ西歐的思考の行詰まりを打開すべき、禪の東亞的思考に外ならないではないか。私はこのやうな立場からハイデッガー教授の生の存在學と對決することが、私の教授より受けた學恩に報ゆるゆゑんであると信ずるものである。いふまでもなく、私の希求するところは眞實の外にはない。之を認めて、或は教授に對し禮を失するかも知れない私の不遜を、寛恕せられんことを切に希ふしだいである。

眞實なるものは永遠でなければならぬ。單に時間的なるものは生滅し變易することを免れないから、たとひそれが語られ思考せられる限り存在しなければならぬとしても、同時にそれが「もはや無いもの」として、或は「まだ無いもの」として、有にして無、無にして有であるといはれなければならぬ。しかしこのやうな矛盾がそのまま直ちに眞

實であると主張せられることは、矛盾律に支配せられる思考にとって許される所ではない。何とかしてこのやうな矛盾が打超えられ、有無に係はらぬ超越的に同一なるものが、同一律に従って眞實とせられるのでなければならぬ。従つて時の有無交代に累せらるることなき永遠が眞實の本質に屬すると認められるわけである。ふつうにバルメニデスのエレヤ主義といはれるものが、一多の對立を超える絶對一を以て眞實性の要件であるとしたばかりではなく、この概念的なる一多の形式的對立を更に具體化して、運動變化の時間的の二律背反の矛盾をも非眞の本質の規定に屬するものとし、之を眞實そのものから排除して、眞實は永遠不動でなければならぬと考へたといふことは周知の通りである。しかしバルメニデス其人は、いふまでもなくエレヤ學派の始祖でありながら、しかも却てこのいはゆるエレヤ主義を超出した人といはれるべき筈であつたと思はれる。何となれば、彼の眞意は「存在と非存在とは同一にして同一にあらず」といふ主張を以て、どこまでも辯證法を貫かうとしたのだからである。彼はふつうに彼と對立して、流動變化と對立闘争とを眞實としたものと認められて居るヘラクレイトスに對してさへも、ヘラクレイトスが形式上「存在と非存在とは同一である」と主張したといふ理由でこれに反對したのではなく、ヘラクレイトスが辯證法を貫徹せず中途で打切つて、却て反對の調和を認め、對立流動を支配する生の時間的秩序すなはちディオニュソスの生死輪廻を、眞實なりとする神祕主義に逃避したことを攻撃したのである。しかるにこの神祕主義がヘーゲルによって彼の哲學史講義 (Hegel, Werke. Originalausgabe, Bd. 13, S. 305; 317) に、彼の絶對媒介的絶對觀念論に一致するものと解釋せられ、存在と非存在との同一、思想即存在の眞實を主張したものととして、「おほよそヘラクレイトスの命題で、私自身の論理學に採用せられないものはない」とまで稱揚せられたのである。だがこれは、いはば、ヘーゲル自身の思辨的發出論的神祕主義の結果に外ならない。かへつてヘーゲルのかかる發出論的觀念論を攻撃して、飽くまで具體的な實存辯證法を主張した自由論以後のシェリングや、その影響を受けたキルケゴールの觀念實在論は、正に「存在と非存在とは同一にして同一にあらず」といふ辯證法を貫いたバルメニデスの思想に外ならなかつたのである。彼が辯

證法の徹底せる代表者と看なされるゆゑである (Vgl. Burnet, *Early Greek Philosophy*, p. 180; Cornford, *From Religion to Philosophy*, p. 214-217)。彼に據れば、永遠は時間を自らの内に融かし去るものではなく、却て自ら時間の内に降下し、天上の光明は下界の暗夜に一たび没してから正義の運命女神に復活せしめられ、時間の流轉を媒介として自らを實現するものである。その眞實なる存在は、「もはや在らず」といひ、「未だ在らず」といふ非存在との、死復活的轉換、或はそれに因る生滅的有限性を、進んで自らに容れ認むるところの忍の自己否定を媒介として成立するものと解せられる。すなはち「在り」といひ「在らず」といふ反省自覺の思考こそ、存在の述語的規定として思想的に存在を代表しこれと同一なりといはれるわけである。しかしその同一といふのも思想的規定である以上は、存在的には同一であつて同一でないといはれねばならぬ。かくて眞實的存在と臆見の思考とが同一であつて同一でないのが、辯證法の規定なのである。さてこの存在・思考の一多の關係を辯證法的に展開したものが、プラトン後期の對話篇『パルメニデス』に外ならないであらう。それは思考と存在との質的對立が同一にして同一ならずといふ觀念實在論と、その辯證法的同一即異多の、一即多なる「量的對立の相即」との二重の辯證法をもつて、一般的に存在と非存在とは同一にして同一ならずといふ抽象的辯證法を、質と量との兩面に互り具體的に展開貫徹せんとするものである。けだし直接的抽象的なる有(即無)が質的に具體化せられて物心の對立的相即となり、更にそれが「反復」的に高次抽象に於て一様化せられて量の一多相即となるのは、辯證法そのものの辯證法的展開に外ならない。ヘーゲルの論理學がその展開を以て開始せられたゆゑである。パルメニデスはまさにこれに先驅したものといはれる。辯證法の、分析論理と神祕主義との中間に占める位置が、ここに始めて明にせられたといつても過言ではない。ディオニュソスの「生の哲學」を代表するヘラクレイトスに反對して、オルフェウスの下界降下、死滅淨化の信仰に、立脚するところのオルフィックの影響下に立つパルメニデスは、その點から「死の哲學」の辯證法を開いた人と考へてもよい。その思想を繼承發展せしめたプラトンの後期辯證法は、彼自身の中期イデア論の影響の下に立ちながら、却て彼に

「死の哲學」を組織したアリストテレスの分析論に對し、「生の哲學」を確立したものである。クリスト教が出てからは、アウグスティヌスのプラトニスムに對するトマスのアリストテリスムの對立を通じて、プロテスタントのアウグスティニスムとカトリックのスコラ主義アリストテリスムの對立を通じ、今日に至るまで兩者は西歐思想を貫流しつつ錯綜する。しかも哲學の歴史的批判に對する範疇として、この二種の哲學の對立は、更に今日特に重要な意味をもつと思はれる。何となれば、西歐思想はだいたい一貫して生の立場に支配せられ、近世に於てスコラ哲學に取って代つたルネッサンスの科學思想も、明に生の立場に屬し、今日「死の時代」に際してそれが行詰まっても、なほ「死の哲學」への轉換は試みられて居ないやうだからである。しかるに意外にもバルメニデス・プラトンの辯證法は、東亞の忍思想と通ずるものがあるのであって、現在西歐思想がその行詰まりに際して東亞の禪思想に關心を喚起せられつつある如く思はれるのは、同時に再びバルメニデス・プラトンの哲學の顧みられるべき理由になりはしないかと思はざるを得ぬ。これ私が初めにバルメニデス・プラトンの辯證法の方向附けを試みようとするゆゑんである。

さて我々が有限相對的なる存在者として、自己の存在が非存在に纏綿せられ、自己の規定としての有が同時に無として規定せられることを知るのは、當然に自他の對立を超える無限絕對者の統一根柢に於てでなければならぬ以上は、それはいはば逆に無限絕對者が我々を媒介として自らを知り、従つて我々は無限絕對者に知られることにより、それを知りまた我々自らを知るといふべきである。同様に我々が時間に制せられ、そのために我々の存在が變易的であることを知るのには、その根柢に永遠があり、永遠が我々を知り我々に於て自らを知るに依るのであるともいはれなければならぬ。

ところで永遠は當然に無始不生でなければならぬ。若し永遠が始り生じたものであるとするならば、未だそれが存在しなかつた時があり、それは時に於て始まり生じたのでなければならぬから、そのため永遠は時に制約せられ、

従つて時に從屬するものとならざるを得ないからである。これは永遠の否定でなくして何であらうか。しかしながら同時に、永遠が無始不生であると共に、無終不滅であるとしたならばどうであらうか。元來我々の思考にとつては、可逆性對稱性といふものが或意味に於て必然であることは否定できない。これ變化對立をそのままに放任することは、矛盾を斥け自己同一を要求する思考の本性に背くものであつて、若しそれが對象の必然に從ひ避くべからざるものである場合には、思惟の機構に依りそれに調整を加へて、對象の無矛盾性同一性を恢復するのが、思考の本質的要求だからである。一方への偏倚はそれと正反對なる方向への偏倚に依つて之を補正し、以て自己同一性を全體に於て恢復し維持しようといふのが、思惟の可逆性對稱性の傾向に外ならない。さてそのやうな一樣平等の構造が典型的に實現せられたものは何かといへば、それはすなはち幾何學の對象と認められる空間に外ならぬであらう。同一性論理の存在表現は空間、しかもその同一性の要件を最も單純平直に満足するところのユークリッド空間、であつたゆゑんはここに存する。思考がその同一性的要求を可逆性對稱性に於て満足し、いはゆる體系的完備に達せんとするとき、それがユークリッド空間を典型とするのはこのためである。それでは永遠思考がこの空間性を典型的圖式として行はれたとしたならば、どういふ結果に立到るであらうか。それは正に永遠の無始不生と對稱的なる無終不滅が設定せられて、兩方向の間に可逆性が保たれるといふことでなければならぬ。これに依つて、永遠がその内部に時間的變易の動性を含むも、その動性の可逆的なるに依り之を揚棄して、對稱的同一性を保つことができると思惟せられる。従つてまた時間の變易性も永遠の内部に包み込まれ、その超越的なる框を破つて之を分裂崩壊せしめることはないとせられるわけである。幾何學的には時間を第四次元として、ニウトン力學に於ける如く對稱的にそれをユークリッド空間化するの、その行き方に外ならない。

しかしながらこのやうに時間を空間化して永遠の内部に包み込むとしたならば、時間は空間の構造契機としてその形態そのものを規定する如くにそれに入込むといふことはできぬ筈である。ニウトン力學に於て、時間軸が空間の

三次元に對する第四次元として外からそれに添加されるのはその實例である。しかるに相對性論は、物理學的に測定せられる空間と時間とが光速度を媒介として内面的に制約し合ひ、いはゆる「空間・時間」Raum-Zeitすなはち「世界」Weltが、對立的統一として聯合を形造ることを教へた。その要素たる世界點は、いはゆる「*raum・zeit*」Hier-Jeitであつて、單なる「*raum*」ではない。今日の公理主義數學が避けて問題としないユークリッドの、「位置があつて大きさが無いもの」といふ點の定義は、單に幾何學の立場で理解せられるものではなく、「*raum・zeit*」といふ「空間・時間」すなはち「客觀・主體」の觀念實在論的立場に於て、始めて存在論的に自覺せられるものである。それは空間的に無限可分なる限り大きさのある存在を、即今（*hic・nunc*）の定立行爲に依り不可分作用の媒介に於て自覺する觀念實在論に外ならぬ。まさに、パルメニデスの「思考・存在同一」の立場で成立する辯證法の本質である。プラトンの分割論が存在者の本質即存在の本質と認めた「不可分形相」*atomon eidos* も、またこれ以外のものではない。それが辯證法的にのみ可能なるゆゑである。相對性論の物理學は、古典哲學の存在自覺に對し重要な溯源的媒介となるわけである。この關係もまた辯證法的といふ外ない。かくて空間はその要素たる多元の同時共存を統一するたために、時間に制約せられてその形態を即自から對自にまで自覺的に變様せられ、時間はその構造に空間的同時性を契機として含まなければならぬことが示された。その數學的表示に非ユークリッド幾何學が具體的に妥當するとせられるゆゑである。さてその時間の契機としての同時性は、各現在の刹那の有すべき性格であり、まさに永遠の象徴となる。今や時間は永遠の内部に包み込まれる内在的動性には止まらず、各現在に於て永遠が自らを分裂せしめ自己否定的に裂目を作つて脱自的に時間に下降し、或は時間を自己に協力參加せしめるために、超越から内在に自己を制限し實現するところの、渦動中心の協同態〔*Gemeinschaft der Wirbelzentren*〕を形造るわけである。かくして時間は始元なき不生として永遠に通じながら、しかもそれ自身の動性變易性を自己に保ちて、永遠に對する開口通路となる。時間の未來が過去の既存確定に對し、將來に屬する不確定性をその性格とするゆゑである。すなはち時間は、過去の

方向に於て永遠の無始不生を分有しながら、未來に向つては無終不滅といふことなく、終末の可能とその到來の不確定とを保持するのである。しかるに此様に、未來の終末可能とその到來の不確定とが、時そのものの本質的構造に屬することに於れば、この終末可能とその到來の不確定とは必然に、現在の媒介を通じて行爲的に過去そのものをも規定しそれを更新することになり、今や過去が無始不生として永遠の表現であることはできなくなつて、未來と共に終末に曝されつつ、その可能的不確定に媒介せられて各現在に更新復活せられ、高次「反復」に再興再開せられることになる。すなはちキルケゴールが「反復」を永遠と解した意味に於て、終末即再興が「反復」的に永遠に置換へられ、現在の「反復」渦動が永遠の象徴とならなければならぬ。これにより今や永遠の充實完結は自己否定的に否定せられ、時の空間的對稱性可逆性が積分的全體に於ては揚棄せられて、ただ現在の刹那に於ける微分的極微振動性 [Infinite-simale Vibration od. Schwingung im Differential] としてのみ維持せられるに止まる。この現在の刹那に於ては過去劫來の時が否定せられると共に、却てその終末を機會に未來の不確定が、必然即自由に決断せられるといふ可能性を保つことになるのである。その自由の決断は、もはや永遠の充實完結存在が現在を張詰めるのでなく、却て永遠の自己否定に依る無の非存在が存在の裂目として存するに依つて、みづから可能となり「反復」せられる。すなはちそれは永遠の「反復」に於ける自己否定の裂隙空孔としての無に、成立するわけである。更に約言すれば、永遠の自己否定的無の重疊反復が時の成立根源であり、その無の自覺的現成としてみづから無の象徴となり、必然即自由の決断を行ずるもの、まさに個的實存主體としての自己であるといふべきである。その主體的行爲は各現在を通じて平面的に並列せられるのでなく、過去と未來との交互否定としての無の現在が、過去の否定的終末即未來の肯定的起發としての轉換の緊張媒介點となるに依り、立體的に重積せられ「反復」的に高次化せられる。すなはち永遠は現在の無を否定媒介契機として、自らを自己否定的に時間に於て還相的に現成し、切斷的に無の重疊として緊張連續する。その立體的統一の媒介は無の自覺主體たる自己に外ならない。キルケゴールの説いた「反復」もこれである。彼が「反

「復」を永遠に對する宗教的範疇となし、それに於て自由が成立するとしたゆゑである (Kierkegaard, Repetition, Tr. by Lowrie)。それは正に死復活の實踐的自覺の辯證法的概念以外のものではない。その辯證的性格は、相通する如く見えながら實は對蹠的なるニイチェの永久回歸の平面的循環に、之を比較するとき一層明になるであらう。

ニイチェの説いた永久回歸はいふまでもなく、ディオニュソスの代表する、生の發生、生長、成熟、枯死の春夏秋冬的更代とその四季の年次循環との繰返しに過ぎない。そこには生死の無窮なる更代循環があるけれども、死は生の附帯現象に過ぎず、生のみが優勢に持續する。死がそれ自身として覺悟自覺せらるるに依り却て生をそれに入込ませ生を復活的に向上起發せしめるための緊張的動力となり媒介契機となるといふ如きことは、全然無いのである。ここに生のディオニュソスの循環回歸が、單に同一水平面上の繰返しとして、「反復」の自覺的立體的向上なると根本的に對立するゆゑんがある。「反復」は決して單なる生の更代循環に成立するものではなく、死復活の向上自覺に於て成立するのである。生の存在的持續と異なり、無の切斷即持續なる超越的自覺に於て成立するが故に、「反復」は生の持續の單に無終不窮なるに對し、そのやうな惡無限ならぬ眞無限たるを得る。これその永遠と解せらるるゆゑんである。ところでこのやうな自覺を缺くところのディオニュソス主義は、たとひニイチェに於ける如くアポロの代表する知性の抽象に反對して生の具體的充溢を主張するも、死を自覺に於て生の「反復」向上に對する媒介契機に轉ずることなく、ただ生死更代の循環に止まる限り、その循環回歸の同一性は、實はその排するアポロ主義の同一性的抽象に近づくことを蔽ひ得ない。これは却て生の否定であり、單調、固化、沈滯、涸渴の類落態である。生は却てそれに倦む。そこに新しき價値の創造がない以上は、いはゆるニヒリズムに陥る外ないであらう。若し知性の抽象を斥けるならば、生の同一性化もまた排せられなければならない。同一性の抽象は、ただ具體化の否定的媒介契機としてのみ承認せられるべきである。それだからニイチェも永久回歸を、初めから直接に一切現實肯定の權力意志の積極的根柢としたのではなく、却て反對にその否定的媒介契機となし、轉換の緊張動力たらしめたのである。いかにそれが權力意

志に對し不可缺の媒介契機であつても、永久回歸は權力意志の裏面を張り渡し之を鍛錬し緊張せしむべき否定契機としての動力に外ならない。それはさしあたり自己に屬せずむしろ運命に屬する。生も生のままの直接態に於ては、自己の意志に依つて直接支配せられない運命的なるものである。まさに生の辯證法といふべきものがここに潛む。かくして生の辯證法は生自身に屬するものとして自覺せられ、初めには否定契機に止まったところの永久回歸が、積極的に生の自覺内容となる。その限り直接なる生は、否定を通り死を媒介として、始めて權力意志の一切肯定に高められるのである。ニイチェのツァラトストラ教説の眞實は、直接的生に基づくのでなくその辯證法的自覺にあつたといはねばならぬ (Zarathustra III. Teil. Der Gensende. Die Sieben Siegel)。權力意志とは、自己に對する運命的なるものをすべて、自らの意志した所に依つて構成せられたものと設定し、自己以外の何ものにも繫縛せられることなく自由を意志するところの意志、すなはちいはゆる「意志への意志」に外ならない。ところでこの權力意志に依つて、一切を肯定するところの超人の運命愛なるものは、その自己解放のため遂に何ものをも意欲することなき非意欲となる外ないであらう。しかしこれは、生に留まる限り狂氣の沙汰といはねばならぬ。ただ死を通ることに依つて始めてそれは可能となる。進んで死を不斷に覺悟する意志のみ、非意欲の意欲として、何ものをも意欲することなきが故に一切を意欲する意志たることができるのではないか。これは無難禪師のいはゆる、生きながら死人となりてなりはてて思ひのままにすることであつて、明白に死復活の轉換であり、循環回歸ならぬ創造「反復」の辯證法に依るのでなければならぬ。ディオニュソスはクリストに更はられなければならないかつたゆゑんである。ニイチェが、時を壊滅せしめて永遠を恢復せんがためには、過去に對する怨恨に執着する復讐心を脱却して、過去の逆轉を意志することを必要なりとしたゆゑんは、ただ現在の刹那に於ける未來に依る過去の轉換を、實踐的に死復活に於て自覺した者のみ、之を了解し得る所ではないか。ツァラトストラ第二部に於ける解脫論 Von der Erlösung の深き教は、時の現在に於ける永遠の辯證法を外にして解すべからざるもののではないかと思ふ。このやうに現在の刹那は、永遠と實存とが

相對立しつつ互に協同する閉鎖即開放の關門たる開孔であるから、永遠の存在がかくの如く自己否定的に自らを無化してその開孔に實存を成立せしめる關係を、「神は愛なり」といふ意味に於て愛といふならば、實存もまた自己否定的に永遠に服従し、永遠の愛を恩寵として自ら享受感謝するに於て、正に愛「神に對する愛」を行ずるといはれなければならぬ。その自由決断は、永遠の限定に服従して必然即自由を實現することに外ならない。かかる永遠と實存との交互愛こそ、正に時の現成である。時に於て永遠は實存に自らを象徴化するといつてよいわけである。象徴は、表現が生の直接發展たる有に屬すると解せられるに反し、必ず否定を媒介とし無を原理として成立するものだからである。端的にいへば、それは生に屬するのではなく、死復活の自覺に屬するといはなければならぬ。

右に述べた如く永遠と時との對立的協同の主體的媒介として、人間實存が自覺定立せられるといふ考は、ハイデッガー教授が *Was ist Metaphysik?* の第四版(一九三四年)に附加された後語 *Nachwort* (S. 44-46) に於て展開せられたところの深き思想に通じ、よしその路は違ふにしても、歸着する所は全く同じであるといはれるかも知れない。それは一應その通りであるといつてもよい。しかしながら、哲學に於ては路の相違は必然に歸着點の相違を意味する。教授が常に明言せられる如く、教授の思想がいはゆる西歐的思考を徹底してその行くべき方向と歸結とを自覺することを意圖せられたものであるとすれば、私の考方は必ずしもさういふものではないのである。教授の思想は西歐的思考の特色である科學的思考の立場から出發しながら、その對象たる存在者の客觀的思惟が陰に前提し豫想するところの根據としての、「存在」の主體的思考に溯源し、その自覺せられた統一的意味聯關を、再び客觀的思惟の分析的構造に表現せられた言葉の解釋に於て、再構成的に展開せられんとするものと解せられる。若し傳統的語用に従ひ、その客觀的思惟の同一矛盾律に支配せられる論理を分析論といふに對し、その根源となる「存在」の、無を媒介とする超越的根據の自覺としての、主體的思考法を、辯證法と呼ぶならば、教授の思想は分析論から出發して辯證法的根據に溯源しながら、それを行爲的に徹底することなく再び降つて、再建的にその根源を分析論に展開せられん

とするものであるといはれよう。ところで分析論の論理が同一律と矛盾律とを、あたかも互に表裏一枚を成す平面的二重原則とするものであるとすれば、それに對し辯證法は矛盾即同一、同一即矛盾の翻轉相入といふべき、「對立の統一」即「統一の對立」をば、思考が立體的に主體の行爲に於て自覺し、そこでは表裏が分たれながら動的立體的におのづから相入轉換し合ふこと、例へば今日の位相數學 Topologie の初めとなつたメービウスの環帶 Möbiussches Band に於ける如きものであると考へられる。この矛盾の同一（同時に同一の矛盾）といふ動的轉換の自覺に立脚すれば、思考は分析論から出て再び分析論に還る表現解釋の二重的構造をば、みづから自己否定的自覺の統一（即對立）に齎し、内外表裏を行爲的に緊張轉換せしめるのであるといつてよい。そこでは矛盾的對立が即同一であり、同時に同一が即矛盾的對立であるから、絶對と相對、超越と内在、永遠と時間、時間と空間、自と他、といふ如き對立は、一方不斷に存在の分裂として發現しながら、同時に他方動的行爲主體の自覺に於て矛盾的に統一せられるわけである。パルメニデス命題の、「思考と存在との同一」といふも、これ以外の何ものでもないと思はれる。ハイデッガー教授の存在論に於ては、無は「存在」の存在者に對する超越の標示として、飽くまで「存在」に従屬し「存在」に奉仕するのに對し、辯證法に於ては存在も、その否定契機としての存在者の媒介に依り、無の無として絶對無に歸せられ、死復活の立場に緊張動化せられることに依り轉換媒介せられる。従つてもはや存在は、直接現存 Anwesen に止まることを許されず、自覺を通じ飽くまで絶對媒介に於て絶對的に否定即肯定せられて、無が即有に轉ずるのでなければならぬ。これが内外相對立し、その意味聯關が主觀の解釋といふ觀念論に依つて追補附加せられなければならないところの表現に對し、解釋の主觀性を介入せしめず、觀念論の餘地を残さずして即觀念實在論 Idealrealismus となり、端的に寶存の行爲自覺即覺存内容（いはゆる開存）として、そのまま内面的に實在化せられるところの象徴に外ならない。表現の主體は直接なる生であるに對し、象徴は死に於て無に歸する主體に對してのみ成立する。前者は種的であるに對し、後者は個的である。すなはち象徴は、表現が存在の同一性分析論に従屬しその解釋が相對的主觀性を脱

し得ざるに對し、絶對無の辯證法に依つて觀念實在論的に自立するといはれなければならぬ。分析論と辯證法との對立は、この表現對象微の關係に於て、最も分明に認められるであらう。前者は觀念論的であるのに後者は觀念實在論的たるのである。ハイデッガー教授の分析論に對して、私は辯證法をとる。西歐的思考の特色が前者にあるのに對し、東亞的思考特に禪の公案的立場は、後者に合する所が多い。若し以下の私の論述が、西歐的思考の限界を超ゆるものを、禪的ともいはれるべき辯證法について少しでも示し得るならば、それは私にとり望外の幸であるといはなければならぬ。

若し言ふを許されるならば、私には近來の西歐思想の禪に對する關心は、全くなみなならぬものがある如くに思はれる。そもそも今日西歐文化の科學主義がその本來の限界點を超えて、科學技術の止まる所を知らぬ發達を促した結果は、本來人類の福祉のために進められた當初の目的に反して、それが人類の破滅といふ矛盾に立到らんとしつつあること蔽ふべくもない。そのために、科學に對する文化批判は現代の課題であるといはれる有様である。ところで私は、この批判が依然として、科學的思惟の依つて立つ分析論の立場に終始して行はれるのが常であることを、慚らなく思はざるを得ないものである。その趣旨は、科學研究が人間の福祉増進といふ目的に反して人類の破滅といふ結果に立到らんとしつつあるのは、その研究の無反省無統制なる行過ぎのためであるから、この矛盾を反省して無制限なる進歩を抑へ、研究に統制を加へて合目的なる調和を計るべきであるといふのである。ハイデッガー教授もまた此様な立場を採り、統制調和の目的論的同一性を貫徹せんと欲せらるるものの如くである (Heidegger, *Vorläge und Aufsätze—Die Frage nach der Technik*)。ただしその際、教授の根本思想に従ひ、存在者についての科學的思惟を一切たひ無の深淵に否定して、それを超える存在の思考、すなはちいはゆる本質的思考、の哲學の立場に立ち、存在の恩恵に感謝して自己を犠牲にし、自若として捨離の高邁自由を確保するのが、歴史の人間の使命であるとせられることは (Holzwege, —Wozu Dichter?)、單なる常識ないし科學の立場に止まるところの見解と異なる、教授の哲學思想の

特色であるといふべきである。そこにエックハルト傳來の深きドイツ思想の息吹きを感じるのは、もとより私一人ではないと思ふ。しかし齟って考へると、科學は哲學の立場からその研究發達を斷念せしめ、いはゆる清貧の高貴に満足せしめることができるものであらうか疑なきを得ない。かかる統制を説く道德的説教に依つて科學が人間の自由に支配し得るものでないことは、今日の國際的原子力競争の含む矛盾が十分に證明する所ではないか。若し歴史に於ける運命の合目的性を前提して、「存在」の語る所に聽從するのが人間實存の使命であると主張するならば、それは明白に理想主義觀念論であつて、存在を主觀の要請に基づき解釋するものであり、決して象徴の觀念實在論主義ではあり得まい。それでは科學技術の進歩をそのまま承認して、その結果が齎す災厄ないしその絶滅を自主的に肯ひ、却てその否定の深底即無底の愛を感じし進んで死復活を行ずるものとはいはれない。かかる觀念論は運命を愛するのではなく、運命に甘へるのである。その主觀的なる目的論的同一性をもつて、客觀的矛盾を超えることはできるものではないのである。それに對し若しも之を可能にする途があるとするならば、それは矛盾を回避するために同一性的思考の自由なる發展を抑へ、それを阻止統制することを試みるのでなく、反對に分析論の不可避なる限界として必然に現出するところの二律背反的矛盾を積極的に肯ひ、その矛盾の底なき底に死んで復活せしめられる、絶對無の轉換に身を委ねることではなければならぬ。その際身を委ねる所の客觀的環境的事態は、もちろん自殺の主觀的恣意を超えるものでなければならぬから、正に歴史的運命の必然に屬する。しかしそれはその内に主體が自己を犠牲にし進んでそのために死するところの事態であるが故に、もはや主體の外からこれに對立的にはたらく存在者であることはできぬ。却て存在もまた自らを棄捨し、人間のために自らを開放して、兩者の交互的なる自己否定に依り、まさに絶對無的轉換としての、存在即自己といふべきものとなる。すなはち、上來説いた無の象徴に外ならない。ハイデッガー教授が存在の十字抹殺として ~~Vergangenheit~~ と記されたものもこれに相當するであらう (Zur Seinstrategie, S. 30)。しかしその十字抹殺が單に主觀的觀念に止まらず、同時に觀念實在論的であるためには、それは死復活に於て自覺せられる絶對無即愛、

すなはち佛教にはゆる忍の、象徴的内容でなければならぬと思ふ。それは往相的に否定せられるばかりでなく、却て還相的に善惡の彼岸なる清淨として肯定せられるものである。いはゆる火中蓮と呼ばれるゆゑんに外ならない。とにかくそれは、存在即自己、自己即萬法といはれるべきものであるから、歴史の必然が即自由として主體化せられ、それに身を委ね死する實存は却て復活せしめられて、死復活の終末論的事態を現在の刹那に於て徹分的に自覺せしめられるのみならず、更に自己の愛する他者主體に對し協力者として彼等の集團に参加することに依り、積分的に歴史の必然即自由なる協同體的實踐者となる。コロノスに自ら選んだ死を死んで、暗き地下の神々の恵に復歸し、その死を悲しむことを止めた老オイディポスの自己否定的普遍愛は、その愛を兄弟への種的愛に轉じたアンティゴネのただ獨りなる實存の愛に於て、還相的媒介的に復活實現せられて、現實の協同主體性に象徴せられる。これが歴史的行爲者として死復活する實存の協同態であつて、ここでは協同の歡喜に愛が滿される。復活の感謝讚美はそれに保はるわけである。カトリックのいはゆる「聖徒の交はり」もこれに外なるまい。それは生者が自力淨化に依つて聖者となり、聖化せられた死者との交はりに入ることを意味するのでなく、兩者の交互愛を通じ、生者が死者の清淨に感應し媒介的に淨化せられて、生死を超ゆる聖なる道交に於ける實存協同を成すといふ意味であらう。その絶對の歡喜満足は、たとひ感情的に遊戯三昧に比せられるとしても、それは單に最高遊戯の美的満足ではなく、死を以て贏ち得られる最も嚴肅なる事態として、苦惱の歡喜といふべき逆説的なるものであり、直接的有に對し絶對無の媒介態として無限の隔たりを保つ。その根據とする所は實存協同にあるのであつて、自己中心の美的觀念的遊戯三昧ではない。それは單に存在の恩恵に歸せられるべきものでなく絶對無の交互的愛であり、運命の合目的性に甘へるのでなく端的に生命を抛つところの絶對捨離である。その愛に於ける復活はまさに絶對無の轉換に外ならないから、生の存在恢復や繼續延長を意味するものではない。刹那的同時性に於ける永遠の時的象徴に參與することではなければならぬ。すなはちそれは終末論的轉換を意味するのである。復活後の生の持續などは、それが神話に屬する限り、問題にならぬ。ただ進

んで自ら肯ふ終末末期まごが、そのまま直ちに緊張的原動力となって復活に轉するのである。日本の禪宗の本山妙心寺の開山たる關山慧玄の、「慧玄が這裡に生死無し」といふ語は、禪者の生死に對する境涯を端的に言表はしたものとして代表的なるものと認められるが、その意味はただに、生とその否定たる死とが述語として、同一主語に屬しその限りで區別が無い、全く相對的で夫々眞實にあるものではないといふ論理的相對性を主張するものでないことはもちろん、更に詩人リルケに於て見る如く、生と死とを廣義の生としての存在の表裏両面に相當するものと解し、その意味に於ける存在論的相對性を以て生死の眞實存在なることを否定するのでもないと思ふ。生死の相對性は單に生の表現解釋の立場で、未だ生と死との、夫々の肯定的現實性と否定的可能性の對立を、消すことができないから、這裡無生死とはいへない筈である。却て生の直接肯定がその否定たる死に不斷に曝され、それを自覺し進んでそれを肯ふに至って、死が生の媒介となり復活的生を否定の否定として安定するに依り、不斷に死につつ生きる生死の轉換交融が兩者を絡み合はせ、死が生の行爲自覺的緊張動力となるのである。かくして死の不安は生の安心に轉じ、死の苦惱は自覺覺悟に於て生の歡喜と合一する。これがいはゆる這裡無生死であらう。従つてここにいふところの復活は、死に先だつ生の同一性恢復ないし繼續でなく、キルケゴールの「反復」に於ける如く高次化であり創造でなければならぬ。私が絶對無即愛といふゆゑんである。これ愛はまさに創造だからである。しかるにこれに反し、同一性論理の觀念論に於ては、いかに死といふ限界を進んで自己に負ふことが生ける現存在の能力に屬するものとして語られ、死が無限の秘義を藏する無の聖匣 [Schein des Nichts] として (Heidegger, Vorträge u. Aufsätze, S. 177) 不可測なるもの基準と認めらるるも (S. 150-151; 197) それはすべて要請に止まり理念に過ぎない。最高の遊戯三昧に擬せらるるゆゑんである (S. 179)。辯證法の觀念實在論的死復活の自覺に於て、舊人に死し新人に復活した實存者こそが、復活の主體として永遠の象徴となり、エックハルトの意味に於て神子として實存協同に參するのである。その存在は單なる自己中心の美的觀念論的遊戯三昧ではない。人間の最高現實たる宗教的實存に外ならぬ。その立場から人間の

無即愛が行爲實踐せられるのがクリスト教の愛であり、一層具體的には大乘佛教の菩薩道である。ここに何故、一層具體的といふかとならば、クリスト教の愛に於ては、自己の信仰と對他宣教とを同時に並行せしむるに對し、菩薩行は自己の悟道よりも先に他人の悟道解脱を意圖すべしとするからである。これがためには却て自己の解脱を犠牲にし、自の作佛を他の作佛まで猶豫し差控へて、その結果、直接には自己作佛の障礙と思はるる如き倫理的惡行爲をも、清淨無心なる善の彼岸に於て、衆生に伍する方便のために敢てするのである。この倫理と宗教との否定的媒介は、たとひ宗教の倫理に對する超越を認むるも内容的にはその間に否定斷絶を自覺することなく、同一性的連續的にいはいゆる倫理的宗教たることを性格とするクリスト教には認められないところの大乗佛教の特色である。前者に於てよりも後者に於て、自己犠牲の愛は一段徹底せられ具體化せられて居るといってよい。

人間は人間である限り有限相對者であるから、いかに佛性を具ふるもそのまま同一性的に絶對者としての佛となり、永遠の清淨に住し生死を超えて絶對の歡喜に生きることはできない。生きるといふことがすでに死の不安苦惱に纏綿せられるのである。之を離脱するには進んで自らを他の爲に犠牲となし、他の解脱救済のためには自己の解脱を後に廻し、その目的に對する衆生濟度の方便として、自ら進んでこれに伍し、直接には自己の作佛の障礙となる如き惡をも、やむを得ざる限り敢て回避しないのである。しかもそれでも清淨無心に立つ限りは、善惡の彼岸に超出するといはれる。しかし相對的人間としてはそれはいふまでもなく苦たるを免れないから、生は必然に苦でなければならぬ。ただその苦に甘んじ他の作佛のために自の作佛を差控へる自己犠牲が、却て無の實踐的修練として愈々自己の本質たる佛性の實現を推進するに由り、苦が喜に裏附けられることになる。さきに述べたバルメニデスの「存在と非存在とは同一であって同一でない」といふ意味に於て、自己否定の苦が自己肯定の喜と同一であって同一でない關係に相即相入するのである。かかる可能的作佛の本性を單に自己一人の能力に止め以てそれを直接に實現するのではなく、却て自己否定的に他人の作佛のために、進んで自己を犠牲として苦を忍び、現實の底に伏在する根源惡の非合理

性を歎きながら、それに轉ぜられることを通じて自他協力、以て佛性實現の約束を信じ歡喜に感謝するのが、人間の達し得る至高存在としての菩薩である。その否定が即肯定であり、苦が即喜であるといふ自覺の内容がすなはち忍といはれるものであらう。私が從來無即愛と呼んだものもこれに外ならないと思ふ。但し忍は決して單に非合理をそのままに諦める消極主義ではないのである。かかる誤解は自己本位の利己心に發するものであって、自他協同の眞實界を建設するための積極的實踐智を見誤る結果に外ならぬ。ただ之をクリスト教の理想主義に比較すれば、寛容忍受の側面が顯著なることは否定できない。忍の字が、自心の上に存在の刃を加へるのでもわかる。今日歴史の危機に曝露せられた人間の非合理性自己矛盾性は、本來人間の理性的本質を前提とする理想主義の限界をまぎれもなく示すといはねばならぬ。西歐思想の行結まり、東亞思想に對する關心の高まりは、その證微であらう。この際忍が消極的諦念としてでなく、理想主義の限界まで理性的道德を徹底することにより存在の根源惡的非合理的根柢を思ひ知らせながら、そのために人間を絶望せしめ自殺の自己矛盾に追込むことなく却てその絶對否定即肯定に人間存在を轉じ、苦惱の底に自他協同解脱の歡喜を自證せしむることこそ、死復活の實存協同に對する希望を支へるゆゑんではないか。單にみづから死を決斷する能力を自覺し、更に他に向つて同じ能力の自覺を宣べ傳へてそれを促すだけに止まるか、或はまた愛を人間の道として教説勸誨するに過ぎないならば、なほ未だ自己の活ける信仰を他に頒ち傳へることはできぬ。そのやうな宣傳教誨の觀念論よりも、死の決斷、愛の實踐こそが遙に重要なのである。原子力時代はいはば「死の時代」である。近世の生本位、科學技術萬能の時代は、現在その終末に臨んで居るといはなければならぬ。死を避けるために科學技術を統制することは、本來科學技術の母胎である生の目的論には、それが觀念論の立場に止まる限りできる筈がない。ただその歸結たる矛盾を無底の底まで徹底し、それがために没落絶滅の極、死にゆくことが生の運命なることを素直に忍受し自由に肯ふと同時に、永遠の刹那に轉換復活せしめられる微分的歡喜を味ひ感謝して、更に自ら愛する他者の同時協同に於て積分的に之を實現確證することが、生の目的論を超える絶對的安心の福祉に外

ならないであらう。この人類協同の立場が成立するやうに協力することこそ、遊戯三昧でなく歴史的嚴肅の責務である。その實行がたとひいかに困難を極むるも、すでに現存在の不安を底の底まで味はった筈の今日の實存にとって、残された唯一の安心歡喜の途として不可能ではないと思はれる。右に擧げた東亞の代表的宗教として一切の神話的附帶觀念を洗ひ去り、クリスト教にもふつうの場合になほ附隨するところの神話的觀念と、當爲理想主義とを超越的轉換にまで絶對否定して、無の實存的象徴に眞實を現實化した禪の、いかなる二律背反的矛盾をも忍に於て超え、死復活的にそれを突破するところの修證一如の安心は、科學を回避する必要なく却てそれを二律背反の限界に押詰めることにより徹底即突破する。かくして分析論の絶對否定としての辯證法に於て、歴史的動的觀念實在論を確保し、哲學の革新行爲自覺としての愛知的統一と手を握る満足を見出すであらう。フランス象徴派の代表的詩人マラルメ Mallarmé の晩年の詩『賽の一擲偶然を廢棄することなし』Un Coup de Dés jamais n'abolira le Hasard に示された如く、死の決斷覺悟も死の起こる偶然を奪取して死を必然化するものではない。原子力戦争の結果、種の集團死が起こっても、なほ死を免れて幾人かの個人が生残るといふ可能性は消滅しないであらう。その際一人ないし數人の人の菩薩的行爲が、右に述べた人類協同の愛を實現すること不可能なりとはいひ得ないのである。これはもちろん原子力戦争に因る人間の集團殺戮を是認しようとする意味ではない。我々は飽くまでこれに反對し、戦争の絶滅に努力せねばならぬ。しかしこの努力が必ず實を結ぶといふ保證ないし約束は無いのである。目的論的理想主義が維持せられるには、人間の矛盾に直面して觀念論が抛棄せられなければならないとすれば、それでもなほ残る人間解放の希望は、實存協同の愛以外にはない。それに依つて種としての人間集團を新しくすることも可能でないとはいはれぬ。これらの希望の實現は、菩薩道の死復活的辯證法を措いて外に求めることはできぬ、といふのが私の確信である。

さきに我々は、時間がその動性變易性に於て永遠に内在するばあひ、あたかも空間の同時共存的全體性が永遠の恆常普遍性を一面的に代表する如く、時間そのものへ空間の同時性が時間の恆常契機として入込むことを見た。しかし時間の變易性が不變の恆常契機を含むといっても、若しその意味が空間の同時共存的全體性がそのまま時間に入込むといふことであるならば、もはや時間に固有なる本來の動性變易性は揚棄せられてそれは空間の同時共存的全體性に包まれ、あたかも神祕主義に於て時間が永遠に内在し吸収し盡される如き關係に歸するであらう。本來永遠は飽くまで時の根源として時の動性を保ち、未來の不確定的解放性に於てそれを實現するのでなければならぬ。しかし、單なる空間には、この未來的不確定は、(それがユークリッド的無媒介の單純性に止まる限り)維持せられる餘地が無い。従つて空間の同時共存的全體性が時間の契機であり得るためには、飽くまで時間の動性變易性を維持し、各現在の相違と變轉とを保ちつつ、しかも夫々の刹那がそれに相當する過去未來の現在に於ける終末論的轉換生起の否定媒介を以て、各現在に固有の同時性を成立せしめつつ立體的に重積せられて同時性の同時性といはれるべきものとなるのでなければならぬ。前に述べたキルケゴールの「反復」が、すなはち永遠であるといはれる意味である。かくして永遠はさきに入った意味に於て無始不生に止まるものでなく、各現在に於て終末に達しつつ常に新に始まるのでなければならぬ。過去の持續と未來の創造とが現在に於て交互に否定し合ひ、兩者一たび無に没落しつつその否定緊張が終末的媒介動力となつて、革新行爲が未來に向ひ實現せられるのである。或はこれを空間の無時間的全體性に對する否定契機として、各現在の同時性が終末即創始の微分的振動 [infinitesimale Schwingung] に於て捉へられ、反復重積せられて積分的協同態 [integrale Gemeinschaft] にまで組織せられるのであるといつてもよい。その際永遠の象徴として、實存的に實現せられる現在の同時性は、更にその根底たる永遠の上で同時性の同時性として無限に「反

復一擴充せられ、廣められ深められまた高められるのでなければならぬこと、あたかもライブニッツのモナッドが夫々自らの視點に従つて同じ宇宙を表象することにより、「モナッドのモナッド」[*monade des monades*]と云ふべき神の自覺に統一せられるのに比較される。彼の發見した微積分學は、ふつうに解せられる如く、彼の初期の方法であつたと目される觀念論的同一性論理に依つて立つものではなく、主語の表はす實體の超越的統一性をもつて、述語の觀念的多様を否定媒介的に綜合する觀念實在論的辯證法に立脚するものであつたのである。「述語は主語に内在する」[*Prædicatum inest subiecto*]といふ『形而上學敍説』の有名な根本命題も、一見さう思はれる如くにカント流の分析判断をもつて、カントの意味の綜合判断を埋没し去つたものではなく、單にかかる判断の論理的構造に係はるのではなくして、存在の形而上學的規定を言表はしたものに外ならぬ。すなはち分析論ならぬ辯證法をその原理とするものなのである。ただそれが傳統的數學の分析論理に還元せられないために、一時神祕主義なるかの如く誤り解せられたのはやむを得ない。しかし今日の新しき數學の立場といふべき位相數學 [Topology] が、彼から始まることを思へば、その立脚地の辯證法的具體性は見紛ふべくもないであらう。モナッドが夫々の視點に従つて表象するといふ理由からは個別的局所的 [individual-lokal] と規定せられるべきに拘らず、その表象する所が表象の主體そのものを要素に含むところの同一宇宙であるといはれる以上は、その局所性も非局所的無 [nonlokales Nichts] の統一にまで揚棄せられる筈である。それはまさに局所的非局所的 [lokal-nonlokal] といはれるべきものでなければならぬ。その表象の具體的構造が辯證法に基づくことはこれに依つて明である。そもそも自己が自己を寫すといふ自覺的表象すなはちいはゆる統覺は、まさに、自己の内部に他者を含みつつ自己同一を保つといふ脱自的統一 [ekstatische Einheit] であり、自即他、他即自の辯證法に依る外ないではないか。彼が初期の同一性原理だけでは單なる無矛盾の可能的者 *possibilitas* を定立することができずに止まり、それに關する永久眞理のみでは現實存在の認識に達する能はざることに氣付き、それと區別せられる事實眞理の必要を強調して、これが共可能的者 *compossibilitas* の全體調和統一

を捉へるものであるとしたことは、一見有限から無限に溯源した具體的思想として尊重せられるべきものではあるけれども、しかしかかる目的論だけでは未だ後期モナドロジーの辯證法には達せられない。あたかもカントの目的論的判斷力の普遍が、單に求められた觀念論的普遍に、止まり、辯證法の觀念實在論的普遍の如く自己否定的無の行爲的統一ではないのに比される。前者は生の往相的立場に屬し、後者は死復活の還相的立場に屬するのである。微積分 [Differential und Integral] も、ライプニッツ自身のいはゆる消滅量 [verschwindende Grösse] として微分が極微 [infinitesimal, unendlichklein] となるのは、それ自身單獨でできる現象ではなく、それを單元 [Element] として含む積分 [Integral] と相即して、積分の超越的無限の全體 [transzendental-unendlich, transfinite Totalität] に於つのみ消滅することができるのであるから、絶對無の普遍的全體とする個體といふべきものである。個々のモナッドと「モナッドのモナッド」としての神のモナッドとの關係も、またこの微分と積分との否定超越的統一の關係に比されるであらう。すなはち約言すれば、微分が積分の内に死んで復活し、始めて法界全體 [das ganze Sein] の本質的清淨 [Wesensreinheit] を積分的に [integral] 行證せしめる [handelnd gewahrt werden] ののであるから、微積分學 [Infinitesimalrechnung] は辯證法に依つて立つといはなければならぬ筈である。

人間實存はあたかも今見たモナッドと同様に、ただ單獨に成立するものではなく、その個別單獨といふことがすでに、他に對する排他性 [Exklusivität] と共に協同性 [Gemeinschaft] を含むのでなければならぬ。それは極端にいへば、敵として對立するものを自己と同様に愛するといふ矛盾事態をこそ、その本質的構造とするといふべきであらう。若し對立なき相違を、モナッドの視點の局所性の如く實存の個別性の前提として思惟するに止まるならば、他者は單に自己によつて觀られた觀念的相關者 [ideales Korrelat] に過ぎず、その實存性は保證せられない。それが兩者交互的に實存化せられるためには、それらは直接合一せざるものとして種的に相對立しながらしかも相豫想し、交換不可能であると同時に却て「殆ど同一」[beinahe dasselbe] といふべき内容をもつて自他相通じ、局所的非局所的

[lokal-nonlokal]と云ふ類に〔im Genus〕統一せられるものでなければならぬのである。自己に對する他者を種的に敵としながら、しかも之を類の統一に於て自己と同様に愛するといふ逆説的事態は、正に辯證法的にのみ成立するのである。愛敵の聖訓あるゆゑんであらう。單なる相違は觀察の對象としての存在者、すなはち「物」の、反省的比較範疇 [reflexive Vergleichungskategorie] に止まるから外面的である。自覺存在としての實存の交互關係 [wechselseitige Beziehung] は、敵對と協同愛との外にはあり得ない。その敵對疎外が愛の協同に高められたとき、實存の最も具體的なる在方が内面的に成立するわけである。このやうな實存の對立的協同態が、個々の實存の本質違背すなはち惡への、自由を容す神の愛と、その自由を、神の自己否定性としての愛のために犠牲となし、自らを否定してその敵對對立者のために自己を獻げること、神の平等なる愛に貢獻し協力するといふ神への愛とが、交互的に成立することを可能ならしめるのである。實存が自由決斷の主體である以上は、その自由の媒介契機としての否定的對立者すなはち我に對する汝の承認が、缺く能はざることとは明であつて、その極限形態 [Grenzzustand] としてのいはゆる敵を、我自らの如くに愛するといふ逆説的構造こそが、實存協同にとり本質的なることは争はれない。かくして實存はこの愛敵の構造に依り自己否定を實現して交互協同に参加し、自己否定を本質とする神を象徴することができるのである。すなはち神は愛であるといふ規定の半面として、それに報謝する人間の神に對する愛が、たまたま我の隣人として敵對に於てもなほ我の愛を要求するところの汝を、我自身の如くに愛することにより、モナッドの同一宇宙表象に於けると同様、平等に個別實存を愛するところの神の本質的愛に、參加協力するのである。もと神を愛するといふも、有限なる人間の愛が直接に神の本質に加ふべき何ものをも有する筈はない。ただ隣人愛を通じて間接に神の愛に参加することのみが、人間の神に對する内容たり得るのである。神への愛は隣人愛を媒介とすることに依つて、始めて象徴的に實現せられる。それが何故に象徴的と規定せられるのかといへば、その愛は有としての神の本質存在の充溢流出した結果ではなくして、飽くまで否定媒介的であり、絶對無としての神の超越が、有限なる實存の自

己否定的愛に内在するところの、無の媒介關係に外ならぬからである。時間の構造に即していへば、各現在の刹那が過去と未來との現在に於ける同時的否定媒介の統一であると共に、更に刹那と刹那との永遠に於ける「反復」が、局所的非局所的なる動的聯關の超越的統一を實現せんとするのに比される。實存の個別性はその唯一不可換性の故に、ややもすれば單獨孤立性と誤認せられて、その排他敵對性が同時に愛敵の逆説的矛盾事態にまで高められなければならぬといふ對立的協同性が、閑却せられがちなのである。また實存の原理が時間に認められる半面、無媒介に時間と無關係と解されたり或は時間性の直接否定と抽象的に認められたりするところの、空間の同時共存的全體性に、實存協同態が吸收せられて、實存の直接開放的全體がいはゆる世界内部空間として解釋せられたりすることを見ると、實存の對立的協同性、その時間的同時性を媒介とする永遠の動的象徴たる「反復」的協同性が、十分具體的に思考せられることの必要なるを痛感せざるを得ない。その根本構造が前節に述べたやうな死復活に外ならざることは、辯證法の存在論的側面と實存自覺的側面との相即相入、すなはち辯證法の辯證法的自覺、ないしは絶対辯證法の立場に於て、始めて自證せられるわけである。數學的にいへば、微分の積分と相關的なる遞下消滅性〔verkleinerndes Verschwinden〕は死に當り、積分に於て微分が否定せられながら絶対無の永遠の象徴にまで「反復」積極化せられるのは復活に外ならない。このやうな微積分學の根本構造は、實存協同の辯證法に依るのでなければ具體的には理解せられないと思ふ。この近代數學に對するヘーゲルの解釋が不十分であるとせられるのも、彼の辯證法が理性的論理的であり従つて連續性同一性を殘留せしめ、具體的に切斷的媒介的なる實存辯證法にまで徹底せられなかつたためではないか。微積分學は辯證法の典型的なる試金石であるといつてもよい。それは數學に於ける現成公案〔natürliches Kö-an〕の代表的なるものである。現代位相解析的複素函數論〔moderne topologisch-analytische komplexe Funktionentheorie〕に至るまでの微積分學の發展は、辯證法そのものの自己展開であるといふも過言とは思はれない。分析論の典型と目された數學の發達が、今日の位相解析〔Topologie〕を示すやうな如く、近傍〔Nähe〕、「殆ど」〔Beinahe〕などの概念、

表裏接合 [Zusammenschliessen der Aussen- und Innenseite] の理論などに於て、觀念實在論的不確定性 [Unbestimmtheit]、或は對立と同一との絶對的相即相入性 [absolute Wechselbeziehung] を展示して、分析論の精密性を断念し、それを超えて、解析學 Analysis は分析論 Analytik にあらずといふ逆説辯證法を展開しつつある事態こそ、辯證法の自己確證でなくして何であらうか。

ハイデッガー教授の最近の講演『同一性原理』Der Satz der Identität, 1957 は、現在に於ける教授の思想を最も端的に示すものとして非常に注目すべき重要な述作の内容を成すのであるが、右に述べた如き徹底的辯證法の象徴主義に照らし合はせて考へるとき、教授の思想の性格を甚だ顯著に映し出すものではないかと思はれる。その貴重な獨創性と私自身が受けた啓發の多大なることに鑑み、しかもそれに對し私の懐かざるを得ない疑問を展開するたために、難解なる教授の思想を私の理解し得た所に従ひ、その要點と思はれるものを摘録したいと思ふ。ところで私から見れば、現在の教授は永き思想の遍歴中に、その出發點となつた分析論をその根源へ根源へと溯及せらるるに従ひ漸次に辯證法に近づき、常にヘーゲルと對決してこれに反對しながらしかも却てこれに接近し、現在に於ては教授の存在論は殆ど辯證法と内容的に一致する所まで、それ自身辯證法的に進展して來られたものといはざるを得ない。しかしそれにも拘らず、教授は今日なほ辯證法を承認採用せられず、一たび内容上辯證法と殆ど一致する根源にまで肉迫しながら、なほ辯證法的無の根源そのものまで溯及せらるることなく、再び逆に分析論へ立戻つて存在論を貫徹しようとしてられるのである。その最も著しき顯はれが、辯證法的にのみ正しく理解せられべきこと前述の如くなる微積分を、否定媒介の辯證法から有限主義の有理數分析論 [Finitische Analytik der rationalen Zahlen] に逆轉せしめ、布置構築 [Ge-stell] の靜力學的均衡適應すなはち目的論的全體の集合構成をもつて、微積分の切斷的無即有 [Schrittweise Diaktik] なる、動力學的突破即「反復」的還歸 [dynamischer Durchbruch als Realisierung] に置換へんとせられることである。約言すれば、教授の思想は、一たび分析論から辯證法へと溯源しつゝ、之を徹底し

ていはゆる百尺竿頭更に一步を進めるといふ意味に於て超越的に「反復」還相即突破するのでなく、飽くまで同一性的内在的に分析論へ引返して、辯證法的無の根源を分析論的存在構築に逆轉せしめ、存在論的に有限化ないし有理數化するによりそれを再建再構成しようとするものとせられるものといつてよい。有理數的分割 [rationale Teilung] は、たとひそれを極限に近迫せしむるも、なほそれは内在的觀念論的志向に止まり、決して切斷的無に依る超越的「反復」的高次還相に代置せられ得べきものではないのである。その相違を一言に約するならば、前者が生の直接的立場に終始するに對し、後者は死復活の轉換的立場に屬するといはれるであらう。

ハイデッガー教授は *Vorträge und Aufsätze*, 1954 に收められた講演『物』*Das Ding*, 1951 に於て、人間が死を死として死することのできる唯一の生類であり、死こそ無の秘匣 [Schrein des Nichts] として存在の本質 [Gebirg des Seins selbst] を藏するが故に、人間は存在そのものの秘密として現在するのである。その自ら死を死する能力を有することが人間の可死性といはれる本質を成すのであって、單に現世の生が終熄することを可死的といふのではないといふ深い思想を發表せられた (S. 177)。しかし教授の説かれる死の能力が飽くまで能力に止まる限り、それは觀念論を超え得ないから、死の決斷實行が即復活還相に轉せられる死復活の秘密は、なほ未だ具體的に實現せられることはできぬのではあるまいか。もとより實存的に自覺せられた死の能力が、存在者認識の立場に於ける對象的存在の可能性に止まるものでなく、自己の内奥から自覺せられる既存的本質なることはいふまでもない。對象的存在の可能性といはれるのも實は、主體的自覺の内容たる能力の投寫に外ならぬ。判斷の様態 *Modus* は一般に主觀の反省に由來する。従つて今ここで、觀念論といつても、それは對象的認識に對應する表象の意味ではない。しかしそれが過去の本質的意識として當爲的可能性に止まり、未だ現在に實現せられた決斷行爲でないといふ意味に於ては、やはり觀念論的といはれるべきものに屬するのである。この觀念論の限界こそ、まさに分析論の循環逆轉の要請的同一性の立場に對應するものといはざるを得ない。そこには否定突破の絶對無的超越性を媒介とする觀念實在論は成立せぬの

である。之を成立せしむべき存在の根源としての無は、自ら進んでそれに身を投ずることにより始めてその渦動を突破し、無から存在へ「反復」的に復歸還せしめられるものであるのに、この觀念實在論の代に、存在構築の目的論的同一性が理想主義觀念論の要請として置換へられるならば、その「反復」的轉換は現實に行證せらるることなく、ただその布置構築が觀念的要請のままで残される外ないであらう。さきに指摘した象徴としての、死復活の無の微分振動といふべきものが見失はれて、生表現としての言語の意味解釋といふ有理數的觀念形象がその代に現はれるのも、そのために外ならないと思はれる。しかもすでにハイデッガー教授の分析論は、教授みづからそれを承認せられないにも拘らず、論理の辯證法的必然に支配せられて、實は無の逆轉性終末即起發性をその根源として自覺することを餘儀なくされるのである。存在の動源として生起起發 *Er-scheins* といはれるものを提案し、それが思考と存在、人間と現實との、相互對立的委附適應を成立せしめるといふ教授の主張は、すなはちそれに基づく。ところでこの生起起發といふ概念は、數學的にいへば、微分概念に相當する動源を意味することは疑ない。しかるにこの辯證法的なるものを辯證法的に徹底突破し同時に自覺還歸せしめるところの觀念實在論を、死復活に於て實踐行證せしめる象徴主義の路が、分析論に對して開かれて居ない以上は、辯證法を途中で喰止め逆轉して再び分析論に引返し、生起起發の微分的動源を、それと相關的にしてその消滅の媒介となる積分に於て、否定超越せしめることに依り「反復」的還歸向上せしめる代りに、微積分の超越的無限主義に反する有限主義、ないし有理數的極限主義の布置構築、すなはちハイデッガー教授のいはゆる *Gestell* の概念を、觀念論的に提出する外に路がないのはせひもないといはねばならぬ。

そもそもこの *Gestell* の概念はすでに一九五〇年頃にもハイデッガー教授の用ゐて居られた所であるが (*Vorlesung u. Aufsätze*, S. 184; *Zur Seinsfrage*, 1955 S. 21) 初はその辯證法的性格を十分に認めて居られなかったのではないかと思ふ。綴字の相違もこれに關係するであらう。しかるに同一性原理の講演に於ては、之を以て辯證的動源たる生起起發の前奏曲と認め、本曲たる辯證法的運動に對する不可缺の媒介であるとせられると同時に、その前奏曲を思

考するところの主観に對する本曲の存在が、客観としてそれに對し自主獨立の實在性を保存することを強調せられた (Ident. u. Diff., S. 29)。かくて教授が解説の主題として取上げられたバルメニデスの命題、「同一なるものが思考でもあり存在でもある」の具體的意味が、これにより明になるといはれるわけである。ところで教授は一方に於て、かくの如く存在の動源としての生起起發が、人間の思考に依る布置構築とは本來獨立であつて、兩者の調和適合は歴史的運命の恩恵とそれに對する人間の順應に依る外ないことを力説せられると同時に、他方人間思考がこの存在への内省歸入 Einkerから跳躍奔逸して、ために存在から脱落し、自己の根源を喪失して無底の底に顛落する自由をも保持することを強調せられるのである (S. 24)。従つて思考と存在とは同一であるといふ命題の内容は、決して單なる形式的同一性を意味するのではなくして、互に相對立する兩契機の交轉的統一なること當然明白でなければならぬ。これまさに辯證法の否定的統一でなくして何であらうか。さきに指摘したバルメニデスのいはゆる同一といふ述語が、飽くまで「同一であつて同一でない」といふ辯證法的意味を有するものでなければならなかつたゆゑである。

ところで本來、存在者(もの)の思惟として出發する限り、形式的なる意味の同一を要求するものであつたこと當然なるべき思考が、更にはゆる本質的思考として、存在者の思惟ならぬ、それを超越する存在思考の具體的立場にまで高めらるるに及び、それを支配する同一性原理も、分析論の形式的同一性から、思考と存在との對立にまで分別解放せられることは避けられない。しかも思考は存在に内省歸入し、同時に存在は直接現存 *Ärweisen* のために思考を必要とするに由り、再び對立的統一の辯證法に於て交互否定的媒介にまで轉換統合せられるといふのが、分析論の辯證法へ溯源せられる具體化の路でなければならぬ。かくしてハイデッガー教授の分析論が辯證法を根據とし、それ以來まで具體化せられる辯證法的運動を含蓄することは、もはや見紛ふべくもなと思ふ。教授が傳統的形而上學に於ける思考の、存在への從屬を拒否して、之を自由跳躍にまで解放せられながら、逆に存在を思考によって支配せんとする述語的觀念論をも斥け、思考の布置構築を媒介としつつ、しかもその溯源に依つて存在の獨立なる權域としての

生起起發の動源にまで潛入躍進せられたことは、その思索の精妙、ただまさに感嘆すべき所であるといはなければならぬ。そのいはゆる動源なるものは、ゼノンの運動論が、運動を否定する理由となるべき二律背反を展開することに鑑み、アリストテレスがそれを駁するために『自然學』に於て認めざるを得なかつたところの、分析論的存在論の根柢としての動源、すなはちいはゆる潛勢に外ならないと思はれるが、今やゼノンの師パルメニデスの同一性原理を辯證法的に解することにより、アリストテレスの潛勢現勢統一の思想をも、形式的同一性の抽象から解放するために、パルメニデス辯證法に依據する路を開かれたのが、まさにハイデッガー教授のパルメニデス命題の解釋であるといつてもよいであらう。アリストテレスが『形而上學』に於て批評したプラトニスムが、プラトンの中期イデヤ論を殆ど一步も出でるものでなかつたことは隠れもない事實であるが、若しハイデッガー教授の解せんと欲せらるる如くアリストテレス分析論の抽象的理解を救ふもの、パルメニデス辯證法に外ならなかつたとするならば、私が解する意味に於けるパルメニデスのプラトニスムの辯證法は、却てアリストテレス的分析論を補充して、それをプラトン中期のイデヤ論に反對なる立場からプラトン後期の辯證法へ轉ずる媒介となるものではないであらうか。教授のパルメニデス同一性原理の解釋は、プラトン・アリストテレスの關係に新しき光を投ずるものであるといつても過言ではないと思ふ。けだしプラトンの後期辯證法への轉機を劃する對話篇『パルメニデス』は、いはゆるエレヤ主義の如く存在の唯一不動を主張するために現象の多を斥けんとするものではなく、反對に一多相即することを積極的消極的兩面から辯證せんとするものであった。現象の非眞を臆念する臆見(ドクサ)を以て單なる假象の經驗を意味するものとせず、ラインハルトの一見大膽とも思はれる解釋 (Reinhardt, Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, S. 74-99) が主張する如く慣習法制(ノモス)を意味するものであつたとするならば、それはまさにプラトン最後の對話篇『法制』(ノモイ)に展開せられた歴史主義辯證法の骨組を示したものといふべきであらう。しかし若しそれがパルメニデス・プラトニスムの眞義であるとすれば、生の發展運動を潛勢現勢の統一として理解するアリストテレス

の存在論理は、變革によって始めて時代區分を成立せしめる歴史の實踐辯證法を盛り切ることができぬものではなかつた筈である。想ふにアリストテレスの潛勢概念は、プラトンの「突如」*ἐκταφως* に示唆せられたものであらうが、しかも後者の終末即始發といふ辯證法を改めて、分析論的一方的に生起起發の同一性に還元したものと前者に外ならなうと思はれる。潛勢の概念に含まれる自由跳躍の可能性は、「突如」の辯證法に於ける否定終末の契機を觀念論的に内在化して潛勢存在に攝收したものである。あたかもデデキント切斷 [Dedekindscher Schnitt] の辯證法を、その否定對立的構造から同一性的極限法へ觀念論的に還元したカントールの集合論 [Cantorsche Mengenlehre] に比せられるであらう。その論理主義的構成がラッセル・ホワイトヘッド [Russell-Whitehead] の還元公理 [Reduzibilitätsprinzip] に歸着せしめられるのである。しかし還元公理はもとより、極限法といへども、連續の謎を解くことができるものではなかつた。いはゆる數學の基礎危機 [Grundlagenkrisis] はこれに由來する。歴史變革の終末即始發なる「突如」の辯證法は、科學の基礎危機を突破する道でもあつたのではないか。それは分析論の超ゆる能はざる限界である。この限界が、アリストテレス論理を辯證的に徹底突破せられないハイデッガー教授にも存するのではないかといふ疑の起ること、私の遺憾とせざる能はざる所である。

すでにアリストテレスの潛勢現勢の關係は、自然的因果の必然關係を意味するものでなく、却て力學的因果と反對に、現勢が潛勢に對して優越を保ち、前者が目的因として後者の當爲理想ないし極限となり、従つて前者は後者の主體的自由を媒介にして實現せられるといふ可能性を自らに内含するのである。かくて後者すなはち潛勢は、前者すなはち現勢の目的達成に對する能力として、現勢に規制せられながら、自らの自由を保つのである。一層深くその根源を溯及するとき、これはまさに、潛勢を否定契機として含む現勢の辯證法的統一が、歴史の實踐的進展を起發せしめるに依るといはなければならぬ。ハイデッガー教授も之を認められること疑無い。しかるにそれにも拘らず、教授が辯證法を徹底貫徹せられず、却て之を分析論に逆轉せらるる如く思はれることは、いかに巧緻繊細を極めた思索を以

てしても、容易に救ひがたき困難に導くものではあるまいか。その中心的難點を成すのは、生起起發の動源が布置構築の有限主義ないし有理數主義に轉ぜられると共に、その本來含むところの否定媒介、すなはち微分の有する消滅性といふものを、喪失せざるを得ないといふことである。動源が微分性を失はぬ限りは、微分の消滅的無性〔verschwindende Nichtigkeit〕の故に、動源は切斷即連續〔Schnitt als Steigheit〕といふ「間」^す Zwischen の突如的緊張的辯證法〔exaiphonesartige Spannungsdialektik〕を含むことができる。その根據はすなはち無の媒介的復活創造性に外ならない。ところで動源が創造の原理となるためには、創造が無の根源から行はれる必要上、過去既存の内容が、その反對なる未來革新の傾向と交互に否定し合ひ、一たび無の深淵に没落壞滅しなければならぬのである。これさきに指摘した如く微分は積分と相即し、後者の絶對無なる超越的全體に於て、一たび覆没消滅しながら、しかもその否定を媒介として緊張せられ、否定の否定として還相復活せしめられることにより、積分の超越的統一を創造展開する動源〔Grundelement〕となるのだからである。アリストテレスの潛勢も、動源の微分的自由跳躍性を有し得るのは、それが、過去既存的存在者の歴史的頽落終末に即して未來革新の對立緊張として互に否定し合ひ、一たび無に歸することにより變貌淨化せられて復活創造の原理となり、その行爲的自覺と相關的に存在を現勢に轉じ能ふに依る。潛勢が現勢になるのは同一性の必然に屬するのではなく、否定媒介の緊張に於ける主體的無の統一に依屬するゆゑである。その原理はすなはち辯證法に外ならない。それによつて顛倒没落ないし自由錯誤も可能となるのである。潛勢は絶對無の否定媒介、或は具體的には死復活の實存協同に於て、渦動中心的に〔als Wirbelzentren〕はたらく外ないわけである。若し單に動源の創造性を意味するに止まるならば、それは生の發展原理たることはできても、歴史の革新原理〔Reformprinzip〕たることはできないであらう。何となれば革命變革なくして、歴史の時代區分〔Periodisierung〕はあり得ないからである。潛勢も單に一方的に動源を意味するのみでは、歴史の實踐的變轉を理解せしめることはできぬ。その始發は終末と相即し、生起は消滅に媒介せられなければならない。すなはち過去の勢力と未來的勢力とが現

在に於て對抗し、消長する力學的緊張動勢たる、プラトンの超過不足〔Gross-Klein〕と規定したところの辯證法的質料があつて、始めて變革實踐的歴史が可能となるわけである。若しも動源が潛勢として、その前奏的媒介たる布置構築の有理數的存在者系列の極限に還元せられること、いはゆる還元公理の要求する如くであるとすれば、分析論の形式的同一性の優勢なるために、無なるその辯證法的質料性の根源は消散せざるを得ぬであらう。その系列集合を存在者として思惟するところの存在思考の根源を、いかに窮まりなく追及するとしても、それが集合〔Menge〕の極限〔Grenze〕である以上は、それへの溯及が現實に達成せられることはない筈である。布置構築がその有理數的思惟の支配を超えるところの、その「より原始的なる生起發」の根源にまで溯源せられ、その根源に於て生起發をみづから振り出す (verwinden) 可能性の要求せられるゆゑんであらう (Ident. u. Diff. S. 29)。前にも觸れたメービウスの環帶〔Möbiussches Band〕は、この往還的振り出しの位相數學的模型に外ならぬ。或はそれをカントの辯證論がヘーゲルの辯證法に突破せられた過程に比し得るでもあらう。更に個々のモナッドに對する「モナッドのモナッド」の局所的非局所的統一の關係も、またそれに比される。しかしすでに布置構築の思考設計がその媒介とせられる限り、生起發の振り出しは、決して單なる神祕主義的存在發出論であることはできぬ。飽くまで自己否定的媒介的無の根源に基づくのでなければならぬ。プラトンの後期辯證法が一舉直ちにプロティノスの觀想的神祕主義に轉ずるものでなく、どこまでも超過不足の質料性を實踐的媒介として保ち、中期に於てすでに、想起即憧憬〔Erinnerung als Sehnsucht〕として獻身的生産をなすものと認められたところのエロース的精神の自己超越に終始し、その限り歴史的實存協同を形造ったゆゑんである。個々の微分的動源は單獨に消滅することはできない。それは積分と相即して可能的に無限なる微分協同の超越的統一に於て、始めて消滅即生起の動源たることができるのである。従つてその具體的根源は、あたかも個々のモナッドが「モナッドのモナッド」たる神的モナッドに於て成立する如く、個々の微分的動源は無として「無の無」たる絶對無に統一せられ、之を根源として無の協同を形造り、消滅即生起の轉換

を成立せしめるのである。しかも同時に布置構築の有限的ないし有理性的思考が、いかにその依って立つ存在から逸脱することのできる自由の跳躍可能性を保持するとしても、それ自ら存在に適應するのでなければ自由は實現せられないから、それが單に觀念論的要請に止まるものであることもできぬ。ただ自ら動源の創造的起發に適應するものでなければならぬ。かくして徹分的存在動源と有限的ないし有理性的思考とは、更に兩者の交互媒介的に相應することを可能ならしめる根源にまで、溯源せられなくてはならぬ筈である。これは切斷緊張の連續態の根源たる絶対無に外なるまい。今や「動源の動源」といふべき絶対無が「無の無」(A—E)であると同時に、思考即存在の統一的根源(E—B)として、縦にも横にも辯證法的媒介(A—E—B)を交徹するといふべきである。ハイデッガー教授の感嘆すべき精妙にして深遠なる思想は、まさに辯證法の分析論的展開、ないし還元的再構成といふべきものなること、これに依ってほぼ明にせられたかと思ふ。

それでは布置構築より一層原始的なる生起起發の根源にまで具體的に溯及するにはいかにすべきかといへば、根源は今見た通り辯證法的絶対無であるより外ないから、そこで動源の存在的地盤を質料性から解放して無に歸するためには、さしあたり思考主體自らが進んでその中に死する、禪者のいはゆる大死一番ないし身心脱落と、それから質存協同に向上復歸するいはゆる再蘇復活との往還二相が、相俟って動源の具體的根源を實現するのでなければならぬ。もと潛勢現勢の同一性的連續の統一を辯證法的に具體化してその媒介に思考の自由を介入せしめるために、存在の自己否定としての無に溯源し、いはゆる思考と存在との同一を、同一でもなく非同一でもないものとして絶対否定し、却て夫々の契機の自己否定を通じて無の媒介に歸入せしむることに依り、互に相互交徹流通せしめるところの辯證法は、ただに思考の立場から説述談論せられるだけでなく、同時に存在の立場から實踐して自ら大死を行わずることにより、始めて動源の存在論を、有限構築の思考分析論と媒介する辯證法となるのである。ハイデッガー教授の分析論の立場から、單に死の能力と規定せられるに止まったところの死が、今や思考と存在との自己否定即交互否定に於て

現實に實踐せられることによって、始めて兩者交徹流通の媒介たる無を、單なる觀念論的可能でない實存協同的現實として具體化し得る。その意味で辯證法は必然に死の主體的自覺であり、實存協同に於て向上復活還相せしめられるところの死復活の行爲的思考たるのである。死の辯證法を外にして、辯證法は實在論化せられる途を有しない。單なる生の辯證法は觀念論に外ならぬ。従つてそれは實は辯證法ではない。ただ死の辯證法のみ、辯證法的に觀念實在論たり得るわけである。

數學に於て無理數を定義するための有理數の遞昇系列と遞降系列 [sich vergrößernde Folge und sich verkleinernde Folge der rationalen Zahlen] とが互に喰違ひ [auseinandergelien] また直線の切斷連續の場合には、左向の點系列と右向の點系列とが相接合 [sich zusammenschliessen] せず常に距離を保つ際、微分的極微化 [differentiale Infinitesimalisierung] の方法により、その喰違ひ或は距離を消滅に近づけ切斷の緊張の間を振動的微分に相當する無理數 [irrationale Zahlen] として定義するとしても、それが集合の極限に止まる限りは觀念論的要請たるを免れない。ただ主體が喰違ひ [Auseinanderspaltung] の分裂對立の間に身を投じて一たび死することに依り、身心脱落して現實の歴史的必然に復活還相せしめられ、始めてこの對立を自由に統一し喰違ひを無に歸することができるのである。反對方向に於ける點系列の接合 [Zusammenschluss] についても事情は同じい。この死復活、淨化還相の經驗に於て、緊張の間^{*}の内的二元性に相當する振動も、微分の消滅極致たる無の不可分點すなはちプラトンの後期辯證法に於ける分割論に謂ふところの不可分形相 *atomon eidos* に還元せられ、まさに刹那即永遠、永遠即刹那が達成せられるのである。パルメニデス篇にはゆる「突如」と呼ばれたものもこれに外ならぬ。圓覺寺の開山佛光國師が日本に渡來する前中國に在つて宋が元に亡ぼされた際、元兵に住寺を襲はれ齧首せられんとするに臨みて作つたといはるる偈、乾坤孤節を立つるに地無し、且く喜ぶ人空法亦空なるを、珍重す大元三尺の劍、電光影裡春風を斬る、といふ詩は、實に此間の消息を適切に象徴化して居ると思はれる。

ところでその永遠は卽刹那であるからには、決して有限者たる人間の生のままに安住し得べき所ではない。無の「一點ならぬ一點」に於て、絶対無卽愛の絶対性（佛性）に與らしめられる永遠卽刹那の主體は、必然、自己の有限性を不斷に自覺し懺悔して、永遠の佛性を自己一人に僭取することなく、飽くまでそれを他の衆生に回施するため、自己犠牲的に現實の歴史に還相するものでなければならぬ。大乘佛教にはゆる菩薩これである。その實踐的得力が忍である。菩薩の實存協同に於ては、その生は死を媒介にして營まれ、無難禪師のいはゆる死人となりて生き、使徒パウロの意味に於て、あたかも生きざる如く（すなはち死せる如く）に生きるのであるから、その限り絶対に清淨、何事を爲すも全く善惡の彼岸に立つわけである。従つてその境涯に於ては、すべてが寛容赦宥せられる。正に絶対無が「無の無」として、すべての現實を本質的に愛し肯定するといはれるわけである。若しこのやうな絶対無の交互媒介が、思考と存在との同一を根據附ける根源として布置構築よりも一層元始的なる動源に象徴せられるとするならば、それは單なる存在の有限同一でなくして絶対無の同一卽非同一でなければならぬこと、もはや疑ふ餘地が無いであらう。

果してしからは、生起發の動源が右の如く有理的でないし有理的構築の思考をその否定媒介とする限り、それは自らのもつ自己否定性を、後者に卽し否定契機として保有するといはれなければならぬ筈である。前者が後者を媒介として、存在の自己振り出し *Verwindung* の根源たることができる可能性は、すなはちそれに基づく。しかしそれだけでは、なほその可能は依然として單なる可能に止まり、更に現實との對決に於て、過去の傳統的構築の顛倒覆沒を原動力として未來的革新に向ひ積極的にはたらき出さなくては、可能が現實にはならないのである。自己否定的根源は潛勢として生成を裏付けその内奥に潛むけれども、しかしそれが時勢的對立者から否定切斷に依つて緊張せられ、復活更新的に現勢化せられるのでなければ、可能から現實を轉じ出すことはできぬ。連續生成は單なる無記の同一が引繼がれるのでなく、キルケゴールの「反復」に於ける通り高次元へ重積せられることを意味する。従つてそのため

には、自己否定が運命に媒介せられ自由なる死滅として、積極的にはたつき出さなければならぬのである。生成に對しては斷滅終末が、その緊張動力となり媒介となることが必要なゆゑである。約言すれば、生成は復活であり、復活は向上更新であるから、死の自己否定が生成創造の媒介とならなければならぬわけである。動源はたとひ思考の有理的ないし有形的構築を不可缺の前奏曲としてそれに媒介せらるるにせよ、即自的にはそれ自身、存在の契機に屬することは疑はれない。従つてその限りでは無限の存在としての永遠に屬するわけである。しかし永遠は、さき述べた如く即自的には無始不生であるから、それが有でなく無の性格を顯はすためには、一たび否定を通ることが必要である。しかもそれが永遠であり無限である以上は、その外にそれを否定する能力を有するものはあるわけがない。従つてそれが否定せられるといふのは、それ自身の自己否定であり、しかもそれは永遠の媒介であるところの思考が、却て自由に自らを存在に於て否定するに依り、それに對應しそれを媒介にして永遠が自己否定を行ふといふこととでなければならぬ。約言すれば、人間が存在の中に進んで死するに依り、存在が一時永遠から脱落して假に暫定的に有限となり始元をもつに至つたのを、交互逆轉的に向上媒介して「反復」的に再興することが、永遠の契機としての動源を、そのの自己否定的還相的根源へと溯及せしめることになるのである。その意味に於て、存在の動源をして、思考の有理的ないし有形的構築の媒介に由りそれ自身の根源へ溯及還歸せしめ、それに由つて自らを自らより振り出す轉換を行ぜしめる所の根源なるものは、思考の主體たる人間の實存的死に依る復活向上すなはち「反復」以外の、何もでもないといふべきである。有限存在者としての人間が、死なずに生のまま存在の根源を顯はならしめる媒介となることはできる筈がない。その企劃する有限構築も、そのまま實現せられるためのもではなく、むしろいはば否定契機となるための暫定的なるものである。それは人間主體と共に絶對否定せられるのでなければならぬのである。人間は自らを選び死んで絶對無に轉せられ、向上反復的に高次の本質的清淨にまで高められ復活せしめられて、自ら絶對無即愛の象徴となることに依り、存在の根源としての絶對無を顯はならしめ得るのである。一層具體的にいへば、

人間は自己の生命を賭する決死の行を以て、永遠を時間化してその持續を中斷することに依り、却てそれを存在の動源に於て再興即更新する。それが過去劫來の存在持續を終末に導き、新時代の變革を未來に向つて開くところの人間の現在に於ける革新行爲に外ならない。その行爲は過去を固執しその傳統的、否、むしろ習俗的持續を、存在者の立場に於て確保しようとするいはゆる保守主義に反抗して、之を否定更新せんとするものであるから、必然にその抵抗に會ひ、當然死を覺悟しなければならぬのである。いふまでもなく實存主體の決死行爲は、無媒介に眞空中に起るものではない。歴史の時間的契機としての、保守革新の對立に動く時勢の變化に、媒介せられるのでなければならぬ。しかもその對立間に決斷を行ふべき根據は、思考と存在との同一（即非同一）を成立せしめる絶對無であり、今見た如く死を媒介として始めてそれに觸れ參與せしめられるものである。従つてそれは、とうてい有限的思考の立案し規定し得る所ではあり得ない。そのやうな立案構築は、さきに述べた通り、主體の死滅と共に否定せられ、ただ絶對無の否定契機となるべきものである。その絶對無の内容の何たるかを問はれても、ただ不道不道と答へる外ない。信行といはれるものが、その本質的事態たるゆゑである。それだからこそ、思考の能力を鍊磨し、その思考辯證の無底の底に死んで、無根據の根據といふべきものにはたられ浄化復活せしめられて、それに證されるのでなければならぬのである。しかも斯く生を賭して決斷し、それに基づき革新行爲に出づるとしても、なほ未だその信行が現實に適中して行爲の運命的適合が實證せられるとは限らぬ。飽くまで自己批判、自力悔悟を加へて自らの行爲を否定に曝らし、それを媒介として懺悔に轉ぜられ回心に出でる外ない。「悔改め」といはれるものこれである。その否定媒介的構造は、あたかも死復活のそれに對應し、悔改は主として思考的側面を、死復活は存在的側面を表はすといつてよい。しかしすでに思考と存在との同一といふ立場に立つ以上は、その両面が互に媒介し合つて相對應することは當然でなければならぬ。むしろそれらは互に媒介交流し合つて、悔改めも死復活を含み、死復活も悔改めに裏附けられる事態を成すといふのが、一層適當であらう。悔改めから再び革新の決死行爲にはたらし出され、それを悔改めて、また前と

相似の向上過程を「反復」し、生ある間はこの死復活の悔改めをいくらでも重ねるより外に、我々の往く道はないわけである。この反復向上的動態が、生きつつ死に、死につつ生きる有限者の實存といふべきものである。しかしそれは決して単に空虚の同一性的循環に止まるものではない。その死復活を通じて、縦が反復向上的に重積せられるのみならず、更に横に擴充せられ、微分が積分の創造的要素となる如く實存協同にまで具體化せられて、復歸即更新的に永遠に參與するのである。キルケゴールの反復即永遠といったゆゑんである。これこそ生死を超える淨福といふべきものに外ならぬ。この實存協同にまで具體化せられた普遍の人類形態A—E—Bは單獨者の場合の平面圖形的なるに對して、球に比されるでもあらう。それはいかなる點に於ても局所的即非局所的に個別性を有しながら、しかも球自身無限方向に於ける不斷の廻轉運動が自己合一的なるに依つて、互に相統合せられるからである。ここには單獨者に享受せられ得ざる愛の淨福があるわけである。

三

以上述ぶる如くに永遠が時間化せられて、それが否定を通ることにより、永遠としてその有する持續性を否定し再構成し、連續を切斷的に成立せしめる根源としての微分的動源を含みて、布置構築の分析論よりも一層元始的なる絶對無の根源にまで溯及することは、永遠の直接的即自的存在性が人間實存の死に媒介せられて、一たび自己否定的にその即自的持續性を破棄することであるとすれば、永遠の無始不生が對自的に自己否定せられて過去に關し有限化せられ時間化せられるに對應して、現在に於ける人間の死復活の未來解放に對し、それが過去の斷絶終末なる無の實現として、これに對する媒介とならなければならぬことは當然である。永遠を時間化するためにその根源として溯及せられた絶對無は、その「無の無」たる内的構造の故に、直接の「無」を媒介契機としてそれ自身の内に含むのでなければならぬ。それが時間の終末的否定即永遠的未來、一層具體的にいへば、過去の否定再興としての未來的革新

である。時の否定は時の終末としての過去否定であり變革でなければならぬ。しかも却てそれが永遠の未來的革新再興たるのである。従つて時の動性を成立せしむる原理としての動源は、分析論の立場からさう見えるやうにただ未來へ向ふところの進行的動性に止まることはできぬ。その緊張的媒介動機としてせひとも過去の否定斷絶が必要なのである。あたかも微分がいはいゆる微分係數に於て運動速度を規定する契機となるために、自ら微分として極微的消滅的となり積分を媒介とする否定を通らなければならぬ如くである。しかし果してさうならば、ハイデッガー教授が動源の原語として導入せられた Ereignis (もと認得の意を有する er-äugen から出て、生起發の實在的媒介性に於ける動源を意味するに至つたものといはれる) に就いて之を檢すると、その動性は單に直接未來に向ふ進行を謂ふのではなく、飽くまで過去の否定、傳統の切斷を革新の緊張媒介とする終末論的意味を含まなければならぬものとなるわけである。この點から見れば、同じく起發 Ereignis の語を用ゐながら、その意味を専門の宗教史の立場上重要な終末論の見地に基づけ、過去の否定を媒介とする未來開放の傳統革新に重きを置くところのブルトマン教授の解釋は、一層適切なるものといはざるを得ない (Bultmann, Jesus, S. 77; 169; 177)。同教授も起發が單なる客觀的意味の出來事の發生 Geschehnis を謂ふのでなく、思考の媒介を通じ主體の決斷を要求する主客一如の生起發なることを特に注意せらるるに於てはハイデッガー教授と相一致するに拘らず、ハイデッガー教授の場合に認められない過去否定の契機を、終末論の立場から明白に重要視せられ、従つてまた後者に於ける分析論が、前者に於ては辯證法にまで自覺的に具體化せられて居ることは、上來ハイデッガー教授に對し辯證法への徹底を希求し來つた私にとり、甚だ意味深き點といはざるを得ない。ブルトマン教授の終末論はただに新約聖書神學の中心となつて居るのみならず、教授の持論に基づき非神話化の立場から辯證法的に實在論化せられて、歴史的時間の構造一般にまで擴充せられ、歴史の成立する現代の各刹那が、必然に過去の終末論的否定と未來の解放變革との辯證法的行爲の統一でなければならぬことを主張したものととして、注目すべき思想であるといはなければならぬ。けだしアリストテレスの潛勢に對應する動源

の概念は、アリストテレスの生成が主として生物の存在に係はるものであって、人間の歴史を特に固有の對象としたものでないのに相當して、生成變化にはあてはまるとしても、歴史の變革行爲を理解するには不十分であることやむを得ぬ所である。本來歴史に固有なる時代區分は革命に伴ふ。革命なくして歴史はない。これは單なる生に見られなところの、歴史の實踐的性格である。ブルトマン教授が『歴史と終末論』History and Eschatology, 1957 に於て、歴史の各現在が終末論的でなければならぬことを示されたのは、深き考といふべきである。特に此書の p. 46—49 に展開せられたパウロ、ヨハネの神學解釋に於ける終末論的辯證法は、最も鮮かに教授の立場を示すものであり、これに基づく現代歴史哲學批判と實存主義的歴史哲學の主張とは (p. 144—149)、甚だ重視せられるべきものであると思ふ。

しかし以上述べた所だけでは、分析論から辯證法を導來するといふ一面に偏し、その面のみが重要視せられ前面に引出されて、反對に辯證法を分析論に還元し、それを分析論的に再構成しようと試みる他の半面は、なほ裏に潛むといはれるかも知れない。若し果して第二の側面が成功を約束せられるとするならば、たとひ第一の側面から、分析論の二律背反的歸結として辯證法的なるものが導來せられたとしても、それはやがて分析論に解消せられることになり、分析論の外に辯證法が認められなければならぬ理由は無いことになるであらう。しかも假に、私みづから分析論の立場に立つものであったなら、第一の側面に従ひ上記の如く、主として分析論が辯證法にまで、行き盡くさざるを得ないゆゑを往相的に展開するだけで、分析論に對する辯證法の根源性を示し得たと思考する外ないであらう。しかしながらそれでは、辯證法を分析論的に導來し、之を溯源的に理念として設定するだけで、所詮分析論の立場から辯證法を考察し説論するに止まり、未だ辯證法を辯證法的主體的に自ら實踐するものとはいふことができぬ。分析論者も分析論を徹底して辯證法を拒否しようとする以上は、辯證法の必然と思はれる歸結を再び分析論に還元して、それを分析論的に再構成しようとする筈である。現にハイデッガー教授もまた、ただにアリストテレスと共に、辯證法を

哲學的思考法として斥けられるには止まらぬ。進んで分析論に依り、辯證法的なるものを分析論に還元し再構成せんとせられるのである。それはあたかも、私が辯證法を辯證法的に實踐貫徹せんとするに對し、媒介を提供せらるるものの如くである。立場こそ違へ、教授の思索の徹底に對し、今更ながら深き尊敬を禁ずる能はざるゆゑんである。元來哲學的思考の生命は、一方に於てその首尾一貫の論理的貫徹性と、他方に於てその現實的存在との對決に依る存在在媒介性にあると思はれるが、この思考と存在との両面の要求の、窮極に於ける同一性的對應を一般に前提するの分析論であり、兩者の刹那的實踐的統一（即分裂）の「反復」を行證自覺するのが辯證法に外ならないであらう。その際前者は同一性的思考の構造上、存在と思考との關係をも、並列的に相對立せしめながら兩者の要素の組織は一對一の對應をなし、存在の要求に思考は聽從して相互の適應を形造るといふに對し、後者に於ては存在と思考とは否定的に對立しつつ、夫々自己否定的に、自らに對する媒介として他を自に含むとするのであるから、要求とか聽從とか、また適應といふことを、前者に於ける如く分析論的に、分別對立せしめられたものの間の結合關係として設定することはできない。それらはどこまでも對他即對自として、自己脱出即自己歸入の媒介に於て成立する辯證法的自覺關係でなければならぬこともちろんである。

ところでハイデッガー教授は、分析論を飽くまで徹底して、たとひ分析論の根源として、辯證法的にのみ了解し得べきものを往相的極限的には認めらるるも、なほそれを直ちに分析論に還元し、分析論的に再建再構成し能ふと、還相的に思考せられるものの如くである。そこから、上述の如く有理數的布置構築の、微分的生起發動源振出しの説が提出せられるわけである。しかしその動源は、もはや布置構築の如く技術設計に使用せられる有理數系列に止まるものではなく、それを超えその根源となる無理數 [irrationale Zahlen] との媒介統一に於て成立するものでなければならぬ故に、その領域は實數 [reale Zahlen] の振動態 [Schwingungsbereich] であらざるを得ぬわけである (Ident. u. Diff., S. 30)。そこには有理數的構築の思考が、存在の自己否定的供與の媒介により存在に含まれると共に、

存在の具體化には思考の抽象が否定契機としてその媒介とならなければならぬから、兩者は交互的否定媒介の統一を形造るを以て、それを分離し對立せしめてその間に要求、聽從、適應といふ如き分析論的關係を設定することはできない筈である。思考と存在との同一は、本来同一にして非同同一なること既述の如くなるも、そのためだからである。しかるにハイデッガー教授の思想は數學的に解釋すると、このやうな有理數 *rationale Zahlen* 無理數 *irrationale Zahlen* 交互媒介の基盤たる實數連續態 *das Kontinuum der realen Zahlen* を、専ら存在の具體的在方として、そこを生起發の動源が存在自身によって振出される場所であると認めらるるに拘らず (Vgl. Vorträge u. Aufsätze, S. 71-72)、上述の如く布置構築の動源振出しをもまた殆ど時を同じくして主張せられるのである (Ident. u. Diff., S. 29)。

これはまさに存在と思考との同一性を、兩者の構造の形式的對應として分析論的に理解せられるものではないか。數學の還元公理の要請する所もこれに外ならぬと思はれる。しかしそこには思考と存在との兩者の相即相入といふ辯證法はないのである。かくて、有理數的構築が無理數的連續態を基盤として媒介的に行はれ、そしてその動源がそれに振出されるのは、實は動源そのものの本来それと交互媒介的に統一を形造ることに依るといふ辯證法的事態が、完全に否定せられる。果してかくの如くであるとすれば、動源たる微分の實數連續態に於ける振動性は、もはや消滅するより外ないであらう。しかるにハイデッガー教授は、みづから主張せられたこの振動性を維持するために、それと對應すべき有理數的構築にまで振動性を賦與し、根源領域の振動的構築とか浮動的建築とかいふ概念を提出せられた (Ident. u. Diff., S. 30)。しかし驟つて考へると、人間の技術が不斷に振動する建物を構築することは、その設計に用ゐられる分析論の制限上たうていできないであらうし、また我々がその内に安んじて居住することもできない。若し動力爐の如き設備に依つて電氣振動エネルギーを起發せしめることができるとしても、その理論的思考はもはや分析論を超える辯證法を要求し、實踐的にそれに參與する人間は生命を賭し死を覺悟しなければならぬであらう。けだし生と死、動と靜とは、飽くまで媒介的に相即相入する限り區別せられるのであって、兩者を分離してから同一性

的に關係附けることはできないのである。人間技術が地上自然を荒廢せしめた今日の状態を、存在者に對する存在の優越（いはゆる存在論的差別）の忘却といふ根源にまで溯源し、それを哲學的思考に於て自覺するとしても、その自覺と變革的實踐と相伴ふのでない限り、根源から存在を新にし一層適當に之を具體化することはできぬであらう。そもそもハイデッガー教授が震動的構築の典型として重視せられるのは言語であつて、科學的思惟の分析論が抽象的なものとして二律背反的矛盾に導かれ、その具體的な根源として辯證法的なるものへ溯源せられながら、再びそれから下つて高次の分析論に還元再建せられて哲學の本質的思考に達するその形象は、すなはち詩作言語であるとせられる。教授にあつてはこの理由により思考即詩作となるのである。しかし詩作言語といへども、それが柔軟なる浮動的構築に止まる以上は、我々が運命の轉變を免れてその内に安住し得べき家屋ではあるまい。ただ現在に於ける一々の作詩行爲に於てのみ、その眞實が證され不斷に新にせられるものといはねばならぬ。それがかくの如く不斷に取毀たれ改築せられて、常に新にせられるものでなければならぬとすれば、半面からいつてむしろその捨離離脱に於てこそ、絶對無の根源への參與が可能となるといふべきではないか。禪が不立文字を標榜するゆゑんであらう。たとひ偈頌の詩句が永遠の眞實を象徴するも、それは主體の不斷に新なる行證の重積を通るのであつて、固定せられた建築の安靜に同一性を保持するが故ではないであらう。若しそれがなんらかの安定性を有するとすれば、言語の種的客觀的傳統性に基づく外ないわけであつて、ハイデッガー教授がヘルダーリンをドイツ詩人の典型とせられるのも、それがためと思はれる。しかし民族的種的傳統が直ちに個的象徴の如く絶對普遍性を要求することができるとでないことはいふまでもない。種は無を根據とするものでなく、有たる存在の特殊化である以上は、その安定性は單に相對的に止まる。絶對性はただ無にのみ屬するといはねばならぬ。それなのに、無の死復活の代りに、生の存在者に對する存在の優越といふ質的差別を置換へるのは、あたかも微分 Differential の辯證法的動源を、有理數の有限差の系列 Folge der Differenzen によつて置換するに等しい。かくして微分動源に於ける消滅滅去が、即生起起發の否定的

緊張動力となり復活更生の媒介契機となることは、見畏はれざるを得ないわけである。さきに指摘した如く、ブルトマン教授の辯證法的終末論の方が、ハイデッガー教授の徹底せる分析に比し、歴史の了解に對して一層適切ではないかと私の思考せざる能はざるゆゑである。ハイデッガー教授が私の非禮を寛假して私の蒙を啓かれるならば、幸これに過ぐるものはない。

しかしそれでは、ブルトマン教授の終末論的辯證法は、私にとって完全に満足すべきものであるかといふに、必ずしもさうとはいはれないのである。その異論の主たるものは次の點にある。すなはち教授の立場は本來神學史解釋のそれであり、特にクリスト教出現の時代をば、東西に互る知的解放運動としてのグノーシス運動に依つて性格附ける宗教史學の立場を採るのである。その結果クリスト教の解釋にも歴史的環境とそれからの生起とが、現在の我々の主體的自覺よりも一層重きをなし、教授自身の標榜せられる辯證法を裏切るといふ矛盾が蔽はれないと思ふ。恐らくクリスト教を信ずる人々にとつて教授の新約神學史解釋は物足らぬものではあるまいか。これ歴史主義的終末論の未來可能に偏して自らの主體的實存に依る現在の信仰決斷的現實性が不足するためと思はれる。イエスの死復活も、生けるイエスに親炙せる直弟子の愛に媒介せられた實存協同の具體性なき、抽象的なる神意服従、自己決斷の、據り所たる權威として、イエスの宣教事蹟を専ら、終末論的歴史主義の立場から解釋する靈的未來主義の主張に屬するものとなる。その未來を規定する神意は、無でなく有として無媒介であるから、實存的自己の本分はただ服従一方となり、自由と責任、罪責と懺悔の主體性は十分に發揮せられないのである。たとひイエスの死復活に對する主體的信仰を重んずるといっても、イエス生前の彼に對する他人の人間愛の媒介に依る實存協同なくしては、その信は具體的實在性をもつことはできぬ。ただ靈的觀念論に止まる外ない。若しそれに實在性を賦與しようとすれば、再び神話に頼る外に路は無いであらう。教授の原始教會並にパウロ、ヨハネ解釋が、それ自身グノーシスに傾くゆゑである。かくてその立場は辯證法を貫徹する代に、觀念論か或は神話的解釋に顛落するといふ危険を伴ふ。

禪の根本典籍たる碧巖集に録せられた第五十五則、道吾漸源一家弔慰の公案が傳へる如き眞實は、けだしこの死復活の問題を反省せしめる所がある筈である。そもそも死人の果して死せるか、それともなほ生きるかといふ問は、問者の如何を離れて抽象的に答へ得るものではないのであって、ただ問者の實存性に相關的にのみ定まるのである。その故にこそ、僧道吾も弟子漸源を伴ひ一檀家を弔問せる際、漸源の棺を拍って、「これ生か死か」と問へるに對して、「生とも道はじ、死とも道はじ」といって答を拒んだわけである。歸途漸源たまりかねて、師を打つと傳へられる。

しかるに道吾逝き、漸源同じ問を兄弟子たる石霜に發して同じ拒否的返答を聽くに及び、漸源始めて省あり、先師の不道不道が弟子の自覺悟得を促す慈悲に外ならざりしことを悟り、彼自身に於て師道吾が復活し現に彼を指導しつつあること、すなはち先師の死して復活せることを、主體としての自己に於て信證し、師に對する謝罪と感恩とを行動に表現しようとしたのである。公案はそれを我々に、漸源にとつての眞實として可能的歴史的普遍的立場から一般的に記述し解釋するのみでなく、現在の我々の主體的現實的眞實として自ら實踐的に信證せしめるのである。それこそまさに歴史的實存的といはれるべきものである。さきに私は關山慧玄の、「わが這裡に生死無し」の語を引いて、その意味が一見さう思はれる如く、生と死との觀念的無差別同一を謂ふものでなく、死が生否定媒介としてその緊張動力となり、その決斷覺悟に依つて生の復活的眞實を自覺せしむる兩者相入の行證を述べたものであらうといったが、若しそれが當つて居るとすれば、その意は生死相關の統一を往相的に示したものであって、それこそが漸源の省悟の具體的内容を成すべき筈のものである。それに對し道吾漸源一家弔慰の則は、その往相面をここまで具體的に徹底せず稀薄なること免れない。しかしその代りに、前者に缺けたる還相面を展開し實存協同を明にしたものとして、兩々相補ふべきものであるといつてもよいであらう。

ところでブルトマン教授の解釋に底流となつて居るグノーシスの意味の死は、教授自身の實存協同に於ける實踐的自覺としての死復活の行證ではない。かへつてそれが、本來教授の排せらるる神話に歸する傾向を有することやむを

得ない。それは蔽ひがたき矛盾ではないであらうか。かくして、辯證法を標榜せらるるブルトマン教授が辯證法を裏切り、ハイデッガー教授の認められる如き、現在の没落深底に於ける無の轉換を自ら行證せられず、専ら未來可能としての神意への服従に重きを置かれるため、その主張たる非神話化を自ら制限せられ、却て反對に分析論を固執せられるハイデッガー教授が、パルメニデス命題の解釋に於てはつきり辯證法を承認使用せられたのは、それこそ辯證法そのものの一見皮肉なる悪戯とでもいふものであらうか。しかしこのやうな否定轉換運動こそが、辯證法の精髓に外なるまい。私が兩教授から多大の啓發を受けて、それに感謝しつつ、しかもなほ兩教授に對し完全には同意しがたきゆゑんもここにある。

この不同意不一致の由つて來る所を追及すれば、兩教授共に西歐的思考の立場に立つて、無でなく有の存在論を解釋學的に貫徹せんとせられるに對し、私が辯證法的に無を行證しようとすることに、その因由があるといふことは、上來私の分析辯證する所に依つてほぼ明であると信ずる。よし隱約の内に辯證法を承認するも、或は顯はに之を標榜するも、おほよそ辯證法に立脚する以上は、最後の絶對的なるものを存在として無媒介の有に止めることは許されないう管である。けれど辯證法的には、いかなる意味の存在も、無に依る自己否定の媒介を通らなければ、本質的に存在とはいはれないからである。もちろんこの自己否定の媒介が直接に存在そのものから發出せられるものであるならば、それは自殺に比すべき存在の矛盾行爲に止まり、自己否定の媒介とはなり得ない、従つてさういふことは許されぬのである。それは却て存在に對立し、存在そのものを否定媒介せられたものたらしむるために、それから完全に解放せられた自由の主體的思考でなければならぬのである。兩者の統一根柢は、兩者を超えるところの絶對無即愛の絶對媒介でなければならぬ。それが具體的には死復活の自覺たるのである。自己の復活は他人の愛を通じて實現せられる。自己のかくあらんことを生前に希つて居た死者の、生者にとってその死後にまで不斷に新にせられる愛が、死者に對する生者の愛を媒介にして絶えずはたらき、愛の交互的なる實存協同として、死復活を行せしめるのである。その根

源は存在と思考とを超越する兩者の辯證法的同一（即非同一）に外ならない。さればこそそれが存在の神祕主義的發出論でもなく、さりとて思考の理想主義的觀念論でもないゆゑは、すでに上に指摘した所である。その兩者を表裏相合一せしめた絶対觀念論といふも、微分的現實の實踐に於ける兩者の動的相入媒介を離れて、直接に積分的全面的なる相合統一を主張するものである限り、神祕主義以外の何ものでもない。絶対はただ死復活の實踐に依つてのみ、刹那的にそれに觸れそれと參與することのできる絶対無である。ハイデッガー教授は前に述べた通り死の自由を能力として表明せられたが、それは同時に當爲として課せられるものでなければならぬであらう。けだし能力と當爲とが表裏相伴ふことこそ、理想主義觀念論の要請に外ならないからである。しかしそのやうな立場に止まる間は、兩者の空轉的交互循環を逃れることはできぬ。ただ現在の實踐のみ、この悪循環を断ち切りそれを突破することができるのである。この實踐の決斷行爲が思考を超え存在を超えて實存を確立する。死の敢爲實踐のみ觀念論と實在論との兩方を突破してそれらを統合することができる。それが能力や當爲を超える觀念實在論に外ならない。しかしその内容は單獨の自己に對して直接に、絶対存在としての神が或は服従を命令し、或はその實行を審判し、更にその背反を處罰する怒とそれを赦宥する恵とが相即して、終末論を實現するといふ如き擬人主義であつてはならない。それは神話に屬するからである。ただ自覺に對する象徴である外ない。すなはちそれは、ブルトマン教授の解釋に従へば、終に神祕主義に轉ぜざるを得なかつたグノーシスの (Bultmann, *Das Urchristentum*, S. 186)、直接なる神人冥合の所産ではなくして、飽くまで無の象徴でなければならぬのである。しかるに同教授の標榜せられる辯證法は、無でなく有なる神の、人間に對する直接交渉、不斷の問答を通じての、啓示と信仰とに成立するが故に、どこまでも無を根柢とする自己否定的轉換媒介はそこに認められないのである。そのため、神の媒介としてその辯證法的象徴たるべき絶対無即愛の實存協同も影の薄きものとならざるを得ない。しかるにこの死者生者の交互愛に於ける協同感應を通じ、生者の自力淨化に依るのでなく、それに先だち死者の清淨に感應することにより、生者もその限り媒介的に淨化せられて、死

者生者共に聖化せられ淨き道交に入るといふ、生死を超越する實存協同こそは、クリスト教の古き信仰に屬したいはゆる「聖徒の交はり」を、神話性から洗淨めたものに外なるまい。また初期のクリスト教會からカント、キルケゴールにまで傳へられた「クリストのまねび」の思想も、さきに述べた禪の師弟傳承の實存協同的宗教經驗に根據附けられるものと思ふ。何れも生死を超越する、死者の存在の生者に於ける復活の自覺において成立する感應道交として、それから信條の眞實は、單なる存在でもなく思考でもない、絶對無即愛の立場に於ける死復活の實踐、に依って行證せられる所でなければならぬ。之を缺いては、觀念論を突破することも、神話を拂ひ除くことも、できるものではない。しかしそれは結局、存在を絶對とし神を永遠存在とする西歐的思考の框を破ることに外ならぬ。ハイデッガー教授の存在論も、ブルトマン教授の終末論も、所謂無でなく有の立場に立脚する以上は、ここに達すること不可能なのではないか。私がそれらを東亞思想の無の立場に躡さうと欲するゆゑである。

一九五八年九月六日摺筆

附記。ここに初めて發表された田辺先生の御遺稿の一つは、その成立に關して、多少の説明を要するかと思われる。先生の最晩年の思索はそれ自身に依って「死の哲学」として自覺されており、そういう標題を負った著作が企図されていた。この論文も、既に發表された「メモメント・モリ」(昭和三十三年)と「マラルメ覚書」(昭和三十六年)とともに、先生のそういう思索圏域から生じた作品の一つである。

先生がこの論文を執筆されるに至った直接の機縁は、ハイデッガー古稀記念論文集への御寄稿ということに存していた。その論文集の出版者ギュンター・ネスケ氏は先生の御寄稿を御願ひしてその御承諾を得た。晴がましい処へ出るのを好まれなかつた先生がこのような依頼を御承諾になったことの内には、古き友人への親愛の氣持、その前年フライブルク大学創立五百年祭に際して先生に贈られた名誉学位に対する答礼の意味の他に、ハイデッガーの思想をもなお未徹底としてそれと対決せんとした先生の並々ならぬ決意が含まれていたと思われる。

この論文は、最初全訳される筈であったが、その後判明した寄稿論文一般の紙数制限のため約半分が割愛され、ハルトム

ート・ブフナー君と筆者とに依つて独訳され、先生の御検討を経て、「死の弁証法」という標題の下に右論文集に収載された(Martin Heidegger *Zum 70. Geburtstag*, S. 98—5, 133 1959)。翻譯の際孰れの部分を割愛するかが困難な問題となったが、先生及び西谷先生との御相談の結果、大体に於て先生御自身の思想が語られている箇所はすべて翻譯され、ハイデッガー及びブルトマンとの対決の箇所は省略されることになった。その結果、標題も「生の存在論か死の弁証法か」から「死の弁証法」に変更された。

ここに印刷された本文は、先生から筆者が頂戴した手稿に基づいており、その手稿には先生御自身の手で「第三稿」と表記されている。それは、先生が翻譯の便宜を御考慮下され、御自身で清書されたものであり、又訳し難い語には先生がドイツ語を附記して下さいている。本文中「」で括られた箇所がそれである。

先生はこの論文の中でハイデッガーとブルトマンとの対決を通じて「死の哲学」の展開を試みられている。そのことの意味は、先生が御逝去になった今、益々明瞭になり益々意味深いものになって来るように思われる。先生もハイデッガーもブルトマンも或る一つの同じ事柄から出発している。その事柄は、人間が有るといふことが直ちにそれである如き「問」である。その問への「答」をブルトマンは神の言への聽従すなわちキリスト教「信仰」に求めた。ハイデッガーは信仰という道を拒否して、問を何処までも問として持ち堪える「思惟」の道へ決断した。キリスト教信仰と哲学的思惟、神の言と有の密旨、答と問。そこには微細な筋道が平行線として走っているが、孰れの一方も、他方の底を突き破つて出て来た立場ではない。それに対して田辺先生の「死・復活」もしくは「無即愛」の哲学は、同じ深さの間から出発しつつ、「神の言への信仰」と「有の真性への問」との両方への対決を通じて大乘仏教の「菩薩道」の自覚に究極の落処を置く立場である、と思われる。それは「絶対無の行的自覚」といふ立場であり、そこから「神の言」(Gottes Wort) と「有の密旨」(Geheimnis des Seyns) と「絶対無」(法身)の仮現として自覚され得る如き立場であると、思われる。筆者は今更の如く先生の洞察の深遠と的確とに畏敬と驚嘆とを禁じ得ない。一年有余の身動きならぬ御病床。そこでも先生は訪れて来る者に倦むことなき哲学的御教示を与えていられたのであるが、そういう生にも非ず死にも非ざる処に臥されて先生は一体何を思索しておられたのであろうか。

白狼河北音書絶

丹鳳城南秋夜長

(一九六二年秋、辻村公一拝記)

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article.

Lebensontologie oder Todesdialektik

von

Prof. Dr. Dr. h. c. Hajime Tanabe

Die hier zum erstenmal in vollständiger Urfassung veröffentlichte Abhandlung "Lebensontologie oder Todesdialektik" von Professor Hajime Tanabe (1885—1962), Emerit. Ord. für Philosophie an der Universität Kyoto, wurde im Herbst 1958 als Beitrag zum Festband "Martin Heidegger zum siebenzigsten Geburtstag" (1959) geschrieben. Sie gehört mit seinen schon erschienen Schriften "Memento mori" (1958) und "Aufzeichnung über Mallarmé" (1961) in dem Umkreis seines spätesten Denkens, das sich als "Philosophie des Todes" verstanden hat. In den so betitelten, umfangreichen, nachgelassenen Manuskripten, in denen die letzte, denkerische Anstrengung dieses grossen Geistes gespürt wird, versucht er, durch die Interpretationen zu verschiedenen Dichtern wie W. Blake, W. B. Yeats, T. S. Eliot, S. Mallarmé, P. Valéry, R. M. Rilke und G. Trakl, seine "Philosophie des Todes" auszuführen, die leider unvollendet bleibt.

Die vorliegende Abhandlung, deren Hauptteil ins Deutsch übersetzt und in der obengenannten Festschrift (S. 93—S. 133) veröffentlicht ist, ist sehr schwer zusammenzufassen, weil sein Denken, das sich hier in der Nähe vom Tode nicht mehr um die systematische Entfaltung und Einordnung bekümmert, nicht nur auf eine zur äussersten Gesammeltheit vereinfachte Auseinandersetzung mit den grossen Gedanken der abendländischen Philosophie sich einlässt, sondern zugleich in verschiedenen Problembereichen

sehr dialektisch sich bewegt. Deswegen muss das folgende Referat sich in einer freien Weise nur auf das Wesentliche beschränken.

Der Titel zeigt schon ein "Entweder-Oder" an, d. h. eine Sache der Entscheidung im Wesen der Philosophie. Mit der Bezeichnung der "Lebensontologie" meint der Verfasser nicht eine Ontologie vom Leben oder Lebewesen, sondern er versteht darunter die Grundstellung der abendländischen Metaphysik seit Aristoteles über Hegel und Nietzsche bis Heidegger, obwohl er erkennt, dass im Gedankengang des Letzten als dem Übergang von der Metaphysik der Tod als die "äusserste Möglichkeit" der menschlichen Existenz eine entscheidende Rolle spielt. Er versucht zu zeigen, dass die metaphysische Grundstellung des abendländischen, bisherigen Denkens, in der die "Ontologie" möglich und notwendig wird, am letzten Ort in das "Leben" und d. h. in den Willen zum Leben gestellt ist, und auch dass diese Grundstellung der "Lebensontologie" gerade durch ihre eigene Entwicklung, wie z. B. in der Gestalt der modernen Wissenschaft und Technik, heute im "Atomzeitalter" in die Gefahr der totalen Vernichtung des Menschenwesens geraten ist. Das "Atomzeitalter", das die "Lebensontologie" heraufbeschworen hat, ist, wie der Verfasser erblickt, in seinem Wesen die "Zeit des Todes". Hierin steckt sicher eine Dialektik, die lautet: wer leben will, der stirbt, und wer wirklich stirbt, der lebt. Wenn es der Philosophie zur Aufgabe gestellt wird, einen Weg der Rettung in und aus der Gefahr zu zeigen, so kann die Philosophie nicht mehr in der Grundstellung der "Lebensontologie" bleiben. Sie muss dahinter kommen und sich vermittelt der darin schon durchherrschenden Dialektik bis zur "Todesdialektik" verwandeln lassen. Kurz, die Not der "Zeit des Todes" verlangt von der Philosophie eine Wendung zur "Todesdialektik".

Was heisst denn die "Todesdialektik"? Sie lautet nach ihrem einfachsten Formel "Sterben qua Auferstehen". Ihr Grundstandort, der "den Umschlag vom Sterben zum Auferstehen" ermöglicht und verwirklicht, ist das "Absolute Nichts qua Liebe". Um diese Grundgedanken des Verfassers zu erläutern, möchte ich hier kurz den einzigen Kernpunkt seiner Kritik an Heidegger erörtern. In "Sein und Zeit", dessen Standort bis jetzt im Wesentlichen erhalten bleibt, legt Heidegger die "eigentliche Existenz" von

der "Freiheit zum Tode" aus. Die "Freiheit zum Tode" besteht darin, dass das menschliche Dasein in der "vorlaufenden Entschlossenheit" zum Tode d. h. zum Nichts seiner selbst "es selbst sein" will. Dieser "Wille", der im sogenannten "Umwillen seiner" liegt, lässt das Nichts seiner selbst, d. i. den "Tod" und das "Selbst-sein" voneinander sich unterscheiden und zugleich sich zusammengehören. Wegen dieses auf Grund des "Willens" bestehenden Verhältnisses von beiden muss bei Heidegger das Nichts seiner selbst, d. h. der "Tod" immer die Möglichkeit und zwar die der Unmöglichkeit der eigensten Existenz bleiben, vor der das eigentliche "Selbst-sein" ermöglicht wird. In diesem transzendentalen "Willen", der im "Umwillen seiner" liegt, erblickt Tanabe ein Überbleibsel der Grundstellung der "Lebensontologie". Deshalb denkt er, dass das Denken Heideggers trotz seinem "Sein zum Tode" oder vielmehr gerade deswegen noch im "Leben" gegründet ist. Ebenfalls muss bei Heidegger der Tod in der "Freiheit zum Tode" die "äusserste Möglichkeit" bleiben, gegen die vor allem sich die Kritik Tanabes gewendet hat. Durch diese Kritik und d. h. hier durch eine dialektische Auseinanderlegung des obengenannten Verhältnisses vom "Nichts seiner selbst" und "Selbst-sein", dessen Zusammengehörigkeit wie überhaupt das "Zusammengehören vom Nichts und Sein", im "Sein und Zeit" durch den "willentlichen" Charakter der "Sorge" verdeckt bleibt, versucht Tanabe, das Problem des Todes folgendermassen noch radikaler zum Gewahnis zu bringen.

Der Tod ist—für Tanabes "Todesdialektik"—die höchste Wirklichkeit, d. h. im höchsten Wirken und Handeln des Menschen. Das besagt, dass der Tod erst in und als das "sich opfernde, wirkliche Handeln" seine Wahrheit zum Gewahnis bringt. Die Wahrheit des Todes besteht im "Sterben qua Auferstehen", wobei das "qua" eine dialektische, durch das jeweilige sich opfernde Handeln verwirklichte Einheit vom "Nichts seiner selbst" und Selbst-sein" und zugleich deren Gewahnis besagt. Deswegen ist das "Sterben qua Auferstehen" die wahre Existenz des menschlichen Wesens, als deren reinste, dichterische Formulierung er die folgenden Worte von einem japanischen Zen-Meister namens Bunan angeführt hat: "Erst dann, wenn einer inmitten des Lebens zu einem Toten geworden ist, ja sogar

diesen Toten selbst hat sterben lassen, ist alles, was er tut wie er will, schlechthin gut!" Also bedeutet der "Tod" hier den "grossen Tod", d. h. "dem Leben und Tod abzusterben", und so in sich "Auferstehen". Der "Tod" in diesem Sinne ist in sich die "Todesdialektik".

Worin liegt der Grund der inneren Möglichkeit der "Todesdialektik"? Was ermöglicht und verwirklicht den handelnden Umschlag des "Sterben qua Auferstehen"? "Nichts", aber das "Absoluts Nichts qua Liebe". Für den Verfasser wie auch seinen grossen Vorgänger Prof. K. Nishida († 1945) bedeutet das Absolute im Unterschied zu Hegel und dem ganzen deutschen Idealismus immer das "Absolute Nichts". Daraus kommt der Wesensunterschied von der "Todesdialektik" und der "Dialektik des Lebens", mit welcher letzten die Hegelsche Dialektik gemeint ist. Das "Absolute Nichts" lässt gemäss seinem Wesen (Negation der Negation) sich selbst zu Nichts werden. Dieses "sich-zu-Nichts-werden-Lassen" ist, positiv gesagt, die "Liebe" als "Selbstnegation des Absoluten Nichts". Ganz grob gesagt, das "Nichts" ist das Wesen des "Absoluten" und sein Wirken die "Liebe". Dass das "Absolute Nichts" durch seine Selbstnegation als die "Liebe" wirkt, das ist der einzig mögliche Grund dafür, dass das "Sterben qua Auferstehen" in und als die wahre Existenz des menschlichen, zeitlichen Wesens verwirklicht wird. Aber auch dieses Verhältnis von dem "Absoluten Nichts" und der "wahren Existenz" des menschlichen Wesens ist keine einseitige Beziehung vom Grund und Gegründeten, sondern das ist auch eine dialektische Vermittlung. Das ganze Verhältnis wird vielmehr erst in der wahren Existenz d. h. durch ein wirklich vollzogenes "Sterben qua Auferstehen" bezeugt und bewahrheitet.

Da die "wahre Existenz" des menschlichen Wesens als "Sterben qua Auferstehen" nicht für sich allein geschehen kann, sondern nur durch die dialektische Vermittlung mit dem "Absoluten Nichts qua Liebe", so entfaltet sich die "wahre Existenz" mit freier Notwendigkeit zur "Gemeinschaft der Existenz" von Menschen zueinander, welche Gemeinschaft der Verfasser mit der "communio sanctorum" vergleicht. Mit diesem Gedanken der vermittelt des "Absoluten Nichts qua Liebe" geschehenden "Gemeinschaft der Existenz" versucht der Verfasser, den Einseitigkeiten des Kommunismus

wie auch des Existenzialismus zu begegnen, um sie auf den rechten Weg zu bringen.

Ganz grob und kurz zusammengefasst, das Wesengefüge der "Todesdialektik" besteht in der dialektischen, handelnden Vermittlung von der oben genannten Dreiheit, d. h. des "Sterben qua Auferstehen", des "Absoluten Nichts qua Liebe" und der "Gemeinschaft der Existenz".

Von diesem Grundstandort her versucht der Verfasser, viele schwierige Probleme wie z. B. das Verhältnis von der "Ewigkeit und Zeit", von der "Philosophie und Wissenschaft", vom "Denken und Sein", vom "Symbol und Ausdruck", vom "Buddhismus und Christentum", von der "Dialektik und Analytik", zur grundsätzlichen Problemstellung zu bringen. Im Zusammenhang mit einer solchen Problemstellung kommen seine jeweils knapp formulierten Einsichten in die wichtigen Gedanken von verschiedenen Denkern—wie Parmenides, Platon, Schelling, Kierkegaard, Bultmann einerseits und Heraklit, Aristoteles, Hegel, Nietzsche, Heidegger andererseits—zum Vorschein. Darauf einzugehen, ist hier unmöglich. Mit einigen Worten aus der Abhandlung, die getreu den Geist unseres hochverehrten, würdevollen, aber immer lieben Lehrers wiedergeben, möchte ich dieses Referat schliessen :

"In solcher sich wiederholenden, aufsteigenden Bewegtheit besteht die Existenz des endlichen menschlichen Wesens, das lebend stirbt und sterbend lebt. Sie bleibt aber keineswegs ein bloss identischer Kreislauf des Leeren. Durch ihr «Sterben qua Auferstehen» wird die menschliche Existenz nicht nur in der senkrechten Richtung wiederholt, erhöht und übereinander gelagert, sondern zugleich in der waagrechten Richtung erweitert, und zwar derart, dass sie wie das Differential zum schaffenden Element des Integral, zur Gemeinschaft der Existenz konkretisiert wird und dadurch in der Weise des Zurückkehrens qua Erneuerns am Ewigen teilnimmt. Hierin liegt über das Leben und den Tod hinaus die Seligkeit.... Hier waltet die Seligkeit der Liebe, die kein Einzelner je für sich allein zu geniessen vermag".

(Geschrieben im Okt. 1962 von K. Tsujimura)