

弁証法と時

辻村公一

ここでは、ハイデッガーの哲学に対する田辺先生の批判を通じて、先生とハイデッガーとの思想の根本的問題点と思はれる事柄を追思し、もし出来るならば、幾らかでも先生に適はしい仕方¹で先生を追憶したいと思ふ。

その根本的問題点は《弁証法と時》といふ標題の下で問はれ得ると思はれる。「有と時」(Sein und Zeit)といふことが、さういふ標題を附せられた未完の著作以来現在に至るまで、ハイデッガーの思惟を動かしてゐる「根本の問」であることは、言ふまでもない。然るに、「有と時」は彼の最近の著作の内では「性起」(Ereignis)としてそれ自身を現して来るが故に、「時」の問題は「有」のそれと共に、「性起」といふことの内²で思惟されねばならない。それに対して、その内で田辺先生が独自の哲学的立場を初めて見出された「ヘーゲル哲学と弁証法」(一九三二年)以来最後の著作「マルルメ覚書」(一九六一年)に至るまで、先生のすべての思索は一貫して、「現実全体の実践的自覚」の理法としての「弁証法」に依つて規定されてゐる。先生の「弁証法」は、マルクシズムと対決された時期、ナシヨナリズムと苦闘された時期、及び「懺悔道としての哲学」から「死の哲学」に至る戦後の時期に於て夫々多少とも異なつた性格を示し、それに応じて「絶対弁証法」、「種の論理の弁証法」、「死の弁証法」等々の如き特色づけがなされてゐるにしても、「現実全体の実践的自覚」の内にその根本構造としての「弁証法」の根源的所在を認める思想は、「ヘーゲ哲学と弁証法」に於て「遂に実践の自覚に哲学の絶対知を見出す考に到達した」¹時以来、些かも變つてはる

ない。それ故、先生の「弁証法」は「現実全体の実践的自覚」といふ先生の「哲学の立場」の内、問題にされねばならない。要するに、当面の問題聯関の内では「弁証法」と「時」とは、「現実全体の実践的自覚」といふ先生の哲学の根本の立場と、「何が有るかへすなわち有の本質」の内への観入（Einblick in das, was ist）としての「性起」といふハイデッガーの思惟の根本の立場との内に、夫々根本の事柄として属してゐる。それ故、その両者を問題にすることは、両者の哲学の根本的立場それ自身をも問題にすることへ導いて行かざるを得ない。

ところで周知の如く、ハイデッガーは「有と時」以来一貫して「弁証法」を彼自身の思惟の方法とすることを否定して来てゐる。彼は、「弁証法」が「弁証法的唯物論」といふ形態に於て今日単に「世界観」や「イデオロギー」たるに留まらず「一つの世界現実性、多分世界現実性そのもの」（eine, vielleicht die Weltwirklichkeit）でさへあることを認めてゐるとともに、最近の講演「時と有」（一九六二年）の内では「相互に矛盾する陳述を上から掴みかかる統一に依つて一致の内へと定立せしめる」如き「行き方」としての「弁証法」が「時」と「有」といふ両方の「事柄」と両者間の事態とを回避する道」として「或る一つの逃げ道」（ein Ausweg）であることを語つてゐる。言ひ換れば、「性起」すなわち「有と時」従つて亦「時」を思惟する場合、「弁証法」的な「行き方」をすることは、「事柄と事態」それ自身の内に入つて行くことにはならないのであり、それらを收拾不能な紛糾の内へ導く「遣り損ひ」に過ぎないとされるのである。

それに対して、田辺先生の「絶対弁証法」は最初から最後までその他の種々なる問題とともに「時間」と「永遠」との問題とも結び着いてゐる。例へば、「ヘーゲル哲学と弁証法」の内では、次の如くに言はれてゐる、すなはち「行為に於ては過去の歴史的伝統を地盤として、未来の現実変化が此現在の転換点に立つ個体の目的論的反省の方向に惹起され、過去と未来との相互転換が現在に於ける目的論的反省の見えざる普遍に媒介せられ、永遠と時間との接触としての瞬間に凡ての個別性が絶対的普遍の内へ於ける統一に入る」と。同じことはヘーゲルのイデーの解釈に関して次

の如く述べられてゐる、すなはち「……前述の如き徹底せられたる行為的瞬間の現在の実践を自覚するのが哲学の立場であるとするならば、イデーは過去と未来との永遠を媒介にする相互転入の、現在の瞬間に成立するものとしての時間を離れて存立するものではなくして、斯かる時間の弁証法的形式を充たす、歴史（特殊）と行為（個別）との絶対（普遍）に媒介せられたる動的統一としての精神の自覚内容そのものに外ならないから、それは本来時間的構造を有するのであつて、時間に於ける実現を離れたイデーなるものは抽象の産物に過ぎないものとなる」と。この時期に於ける先生の「弁証法」の内には、「カントの目的論」（一九二四年）以来の「自覚的合目的性」の思想がなほ延び入つてゐると思はれるが、それが「死の哲学」に依つて全く払拭された最後の著作「マラルメ覚書」の内でも「……：普遍、特殊、個別の論理的三契機を現在、過去、未来の時間的三契機に配当して三一的弁証法の媒介統一を自ら実現する……」ことが語られ、「時間こそ弁証法の具体化であり」「実存の根本構造としての時間の弁証法」といふことが語られてゐる。すなはち当面の問題に関する限り、先生の立場は、「時間に於ける実現」とか「時間こそ弁証法の具体化」といふ如き言葉に示されてゐるやうに、「時間」を「弁証法」から「その具体化」として而も「永遠」との「弁証法」的媒介の内と思惟する立場であり、そこから「実存の根本構造としての時間の弁証法」（傍点筆者）といふことも言はれるのである。併し、それは正にハイデッガーの拒否する「行き方」である。併し、それと同時に先生の立場からは「ハイデッガー教授の思想は分析論から出発して弁証法的根柢に溯源しながら、それを行為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り」「分析論を飽くまで徹底して、たとひ分析論の根源として、弁証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、分析論的に再建構成し能ふと、還相的に思考せられるもの如くである」と批判されるのである。勿論このままでは、『弁証法と時』の問題を廻つての先生とハイデッガーとの思想は水掛け論に終る。それは、「弁証法」と「時」とが兩者の思惟の根本の立場の内ですれ全く相異なる仕方では理解されてゐるからである。それ故、その相異

性を通じて「事柄」それ自身について何事かを学び得るためには、差当つて先づ先生とハイデッガーとに於ける「弁証法」と「時」との先理解の相異性とその由来とが究明されねばならない。その究明のためにここでは手懸りとして、両者に依つて夫々その解釈が發表されてをるところの Parmenides の命題から出發して見ることにする。

その命題は周知の如く、「同じものが即ち思惟にして亦有である」(*τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι*, Fr. 3) と言はれてゐる。この命題は、通常「思惟と有とは同一である」といふ意味に理解されてゐるが、それはハイデッガーに従へば、「西洋の精神の根本の立場」(*Grundstellung des Geistes des Abendlandes*)⁽¹⁹⁾を言ひ現してゐる命題であり、プラトンやアリストテレスの哲学は勿論、デカルトの「我思ふ故に我有り」、カントの「物の定立としての有」⁽²⁰⁾、ヘーゲルの「絶対的概念としての有」等々の如き西洋の大きな哲学的思想もすべてそこからその歴史の変転として生じて来たところの「根本の立場立ち方」を示してゐる。言ひ換れば、この命題は「有るものの有の形而上学的規定を導いて来た主導標題」(*der Leititel der metaphysischen Bestimmung des Seins des Seienden*)⁽²¹⁾である。

従つて亦、この命題をただ命題として受取り、その意味を一義的に規定することは、この命題の大きさに適はしくないであらう。何故ならば、この命題はその解釈 (*Auslegungen*) を今挙げられた西洋の諸々の大きな哲学の内に且大きな哲学としてもつてゐる如き命題であり、その意味に於てはそれは抑々命題などといふものではなく、或る一つの根源的事態であるからである。従つて亦、この命題に言ひ現されてゐる事態は、ハイデッガーの思惟の内でも「有と時」以来様々にその解釈が試みられ、逆にその解釈の変転の内に彼の「思惟の変貌」(*Verwandlung des Denkens*) が現れて来てゐる。ここではその追求はなされ得ないが、彼の解釈の変転の内に一貫してそれを統べてゐる事柄として次の諸点が注目されて置かねばならない。すなはち「同じものが即ち思惟にして亦有である」といふ事態に於て、

(i) 「有」は、「有るもの」の方から「その有」として「観取」(*vernehmen*, *noein*) された限りでの「有」すなわち「有るものの有」(*Sein des Seienden, Seiendheit, ousía*) として理解されてゐること。(ii) 「思惟」は、今言はれた

「観取」すなはち「有るもの」の方から且「有るもの」に於て「その有」を「観取」することであり、而もそれが「人間の本质」となれてゐること。(ii) そのやうに理解されたる「有」と「思惟」との両方に「時的」(zeitlich) 性格が目撃されてゐること。すなはち「観取」としての「思惟」は最も広い意味に於て「或るものを現前する」(Gegenwärtigen von etwas) とつゞ「時的構造」をもつてをり、「思惟」に於て「観取」される「有るもの有」は「現前もしくは現前性」(Anwesen, Anwesenheit) とつゞ「時的」性格を示してゐる。(iv) 「同じもの」と言ひ現されてゐる「有と思惟」すなはち両方の「同一性」(Identität) は、単なる「一様性」(Einerlei)や「相等性」(Gleichheit) を意味するのではなく、「同じもの内」で——層判然とつゞば、同じものを根拠にして——相異するものが相依相属する[*einander*] (Zusammengehörigkeit von Verschiedenen im Selben, deutlicher: Zusammengehörigkeit von Verschiedenen auf Grund des Selben) を意味する[*einander*]と。従つて、この「同じもの」が(iii)に於て言及された「時」と或る内的な聯関をもつてゐること。

ところで、ハイデッガーの「有の問」(Seinsfrage im Sinne der Frage nach der Wahrheit des Seins) に於て問題になつて来た事柄は、この「有るもの有の形而上学的規定を導いて来た主導標題」の下で、それに導かれて「有るもの有」について何か或る新たな「形而上学的規定」を見出すことではなく——もしさうであるならば、彼の思惟自身も一個の「形而上学的思惟」となつてしまふ——、この「主導標題」すなはち「西洋の精神の根本の立場」の内に含まれてをりながらも正にその故にその立場では「問」はれず「思惟」されずに留まつてゐた事柄を見出し「問」ひつつ究明することに他ならない。その事柄は、差当つては「有」と「思惟」との両方に於て目撃された「現前」としての「時」であり、更には「同じもの」であり、一層詳しく言へば、「同じものが即ち思惟にして亦有である」(傍点筆者) といふ事態の内に含まれてゐる「同じもの——ある」であり、畢竟この「ある」と「時」とを「同じもの」の内と思惟することである。それ故、彼自身の思惟の主導標題は、最早「有るもの有と思惟」

(Sein und Denken) ではなく、「有(それ自身、もしくは有の真性)と時」と言はれるのである。⁽¹⁵⁾ この二つの標題の示す思惟の「境域」(Bereich) の次元的懸絶を看過するならば、ハイデッガーの「有(の真性へ)の問」に依つて開かれて来た「境域」への通路は最初から塞がれてしまふのである。彼が「弁証法」を彼自身の思惟の方法とすることを拒否するのも、それがプラトン以来ヘーゲルに至るまで「有るもの有」に關はる「形而上学的思惟」の行き方であり、「有と思惟」の境域の内に屬し、「有と時」の境域の内へは「到達」しないからである。

併し、一層立ち入つて見た場合、彼は「弁証法」の所在と本質と運動性格とを如何に理解してゐるのであらうか。なほに、「有るもの」から「その有」すなはち「有るもの有」を「観取」(vernehmen, *weizen*) し「言現」(sprechen, *legen*) すが「有—論」(Onto-logie) とつづの「形而上学」であることが言及された。それ故に Onto-logie とつづの「形而上学」の内には、それを内的に可能にする一つの制約として或る一つの *λέγειν* が含まれてゐる。この *λέγειν* は、「有るもの」を「その有」に向つて「集撰」(*λέγειν, versammeln*) して「言現」(*λέγειν, sprechen*) することとして、「有るもの」と「その有」との「間」(*διά*) に動く或る一つの「対話」(*διαλέγειν, Gespräch*) であり、「現前から有るもの有るもの性へ有るもの有」としてそれ自身を展開する有」(Sein, das als Seiendheit des Seienden aus dem Anwesen sich entfaltet.) の内へと、かかる有すなはち「有るもの有」の「現れ方」として「聴属」(gehören) してゐる。かくの如く「形而上学」の内に本質的に含まれてゐる「対話」の内にハイデッガーは「弁証法」の第一次的所在を認めるのである。従つて亦「すべての弁証法はその本質に於て Logik であり」⁽¹⁷⁾ 「弁証法の内に於ても思惟は言現しから、すなはちロゴスから規定されてゐる」⁽¹⁸⁾ のである。かかる Logik, Logos が Onto-logie と言はれた場合の -logie であり、「有るもの有」にその「現れ方」として屬してゐる「対話」であることは、言ふまでもない。然るに、「有るもの有」は「近世の主体性の形而上学」の内では「意識」の内に「現」れる。従つて、その「現れ方」としての「対話」が「意識の本質」となり、「意識の運動」に「弁証法」が展開されて来る。そのことに關してハイ

デッガーはそのヘーゲル解釈の内て次の如くに語つてゐる。すなはち「意識は、自然的知へこれをハイデッガーは「対象的に有るもの」へ関はる ontisch-vorontologisches Wissen と解する」と実在的知へすなわち「有るもの」の「有」に関する ontologisches Wissen との間の対話として、意識であり、その対話は意識の諸形態を貫通しつつ意識の本質の集積を完遂する」と。こゝでは「意識」(Bewußt-sein) の内に次の三通りの仕方での *Grädeyen* が看取されてゐる。すなはち、(i) 「意識が意識である」のは「有るものに関する知」と「有るもの有に関する知」との「間」(zwischen, *ädd*) の「対話」としてであり、(ii) その「対話」が「意識の諸形態を貫通」(durch seine Gestalten hindurch, *ädd*) して進行する「対話」であり、(iii) かくの如くに進行する「対話」が畢竟「意識の本質」としての「対話」それ自身の「自己集積」(sich versammeln, *Grädeyen*) に導き「自己完遂」となる、ということである。この三重の仕方での *Grädeyen* = *Grädeyen* の統一が「弁証法的」(das Dialektische) といふ事柄であり、かかる「意識の運動」が「意識の経験」に他ならないとすれば、「ヘーゲルはその経験を弁証法的に概念してゐるのではなく、彼は弁証法的なるものを経験の本質から思惟してゐる」⁽²⁰⁾のである。然るに、かかる「意識の運動」すなはち「意識の経験」は「主体の主体性」に他ならない。それ故、主体—客体—関係といふ点から言へば、「意識の弁証法的運動」としてそれ自身を展開する弁証法は「絶対的主体の主体性の生産過程であり且かかる過程として絶対的主体の必然的行為である」⁽²¹⁾として、その運動性格が特色づけられるのである。要するに、ハイデッガーに依つて理解されたる限りでの「弁証法」の所在と本質と運動と運動性格とは大体以上の如くであると思はれる。そこから差当つて言へると思はれることは、彼は「弁証法」を決して「弁証法的」に——例へば、定立、反定立、合定立といふ如きその表層的形式に従つて——理解してゐるのではなく、「弁証法」の本質を、「有」がそれ自身を「有るもの有」として「思惟」に「露現」したといふ「有の命運」(Geschick des Seins) から思惟してゐるといふことである。

それに対して田辺先生はパルメニデスの命題をどのやうに解してゐられるのであらうか。先生は先づパルメニデス

に於ける「臆見的思考」(δύσκα)を重視し、それにとつては「存在と非存在とは同一にして同一にあらざへと見なさるる」(οἷς τὸ μέλει τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτον ψευδύστασι καὶ ταῦτον, Fr. 6)ことに注目し、そこから「パ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』という弁証法的意味を有するものでなければならぬ」⁽²⁴⁾ことを述べ、かかる意味での「同一」を「同一なるものが思考でもあり存在でもある」の命題の内に置き入れ、それを「思考と存在との同一(即非同一)」⁽²⁵⁾を意味すると、解するのである。「断片六」に於て「分別無き連中」(ἀκρίτα φῆλα)にとつてさうであると言はれた「同一にして同一にあらざへと見なされる」ということを「断片三」の決定的なる命題中の「同じもの」の内に移し入れてその意味を解釈することの当否は別として、先生がそのやうな解釈をされる所以は、次の如き事態に由来してゐると思はれる、すなはち『在り』といひ『在らず』といふ反省自覚の思考こそ、存在の述語的規定として思考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考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。かくて眞実存在と臆見的思考とが同一であつて同一でないのが、弁証法の規定なのである⁽²⁶⁾」(傍点筆者)と。

ここでは「思考」と「存在」とが先づ「対立」に於て理解され、そこから「同一」が「互に相対立する両契機へすなはち思考と存在との交転的統一」⁽²⁷⁾として「弁証法的」に把握されてゐることは明らかである。その場合、この「思考」について「いはゆる本質思考として、存在者(もの)の思惟ならぬ、それを超越する存在思考」と言はれてゐる如く、少くともこの箇処に関する限り、先生に於ても「存在者(有るもの)」から区別された「存在(有)」と「へ存在思考」との関係が問題とされてゐると、考へて差支へないであらう。然るにこの場合注目すべきことは、さきの引用文中傍点を附せられた箇処から明らかである如く、「思考と存在との同一」といふことの内に「思考的(規定としての)同一」と「存在的同一(即非同一)」とが区別されてゐることである。前者は「思考と存在」のいはば思考内に於ける統一として「觀念論」的統一であり、その統一は必ずしも両者の存在内に於ける現実的統一を保証しない。

それに対して「思考と存在」との「存在的同一（即非同二）」は「觀念实在論」的統一（即分裂）として行爲的のみに成立する「弁証法」的事態であり、その場合の「行爲」とは「死復活の実践」であり、その実践に於て「相對立する両契機へ思考と存在」の交転的統一」を成立せしめる「根源」は、「存在と思考とを超える両者の弁証法的同一（即非同二）」⁽²⁹⁾としての「絶対無（即愛）」として自覚されるのである。要するに、パルメニデス命題に関する先生の解釈は、「同じもの」を「絶対無即愛」（永遠）として、「思考」（未来）と「存在」（過去）との「相對立する両契機」が「死復活の実践行爲」（現在）に於て交互転換的に「刹那的実践的統一（即分裂）」⁽³⁰⁾（瞬間）——すなはち「永遠」の「時間」内への「還相」としての——に齎される事態を、その命題の意味する真実と解するものであらう。

先生のかくの如き解釈の背後には、「思想と現実とは究極に於て乖離することを免れぬのである。ただその矛盾分裂を徹底的に身に引受けて、その底に自己を放棄し壊滅せしめるとき、かかる自己放棄を通じて現前するところの、愛せられたる革新的現実としての絶対現実の不可思議な他力が、自己をその發展の媒介として復活せしめる⁽³¹⁾」といふ痛切なる経験、すなはち先生をして Noetik としての形而上学を超えて「懺悔道 Metanoetik」としての哲学」に更にその徹底としての「死の哲学」にまで至らしめた経験が存することは明らかである。併し、今はそれに立ち入ることは出来ない。問題は、パルメニデス命題の解釈に現れた《弁証法と時》の思想がハイデッガーのそれと突き合はされた場合、両者の内に如何なる問題が現れて来るかを見ることである。もう一つ煎じつめて言へば、先生はハイデッガーに対し「弁証法への徹底を希求」して来られたが、その希求が果して先生の信じてをられた如く無条件的に正当なものであるか否か、もし否とすれば如何なる点に於ては正当であり又不当であるか、更に亦先生の欲せられた如くハイデッガーの思想を「東亞思想の立場に翻さう」とする場合、何処にその翻転の必然性があるのか、又その場合、先生の言はれる「行爲（的自覚の）弁証法」で果して充分であるか否かを、考へて見ることである。それには今一度、パルメニデス命題に関する両方の解釈を検討して見なければならぬ。

「同じものが即ち思惟にして亦有である」。これはハイデッガーにとっては差當つて「思惟と有との相依相属」を意味する。併し、問題はこの *Zusammengehören* を *Zusammengehören* とつて思惟するかとである。(何故そのやうな思惟が要求されるかと言へば、この「思惟と有との *Zusammengehören*」は、例へば「技術の本質」とつての「組立」(*Gestell*)といふ仕方で「今日地球をぐるりと取りまぐる有るもの」(*das, was heute rund um den Erdball ist*)であり、その正体を「観取」することが *Denker* の任務である(かゝである)。この *Zusammengehören* を *Zusammengehören* として思惟することは、予め暗黙の裡に區別されて定立された「思惟」と「有」とから出発つたその *Zusammen* とつてこの *Zusammengehören* を「表象」(*vorstellen*) することがはななく「弁証法」と「媒介」とはかくの如き行き方の内に属する——*Zusammengehören* から「思惟と有」の *Zusammen* を「経験」(*erfahren*) することがである。(32) 言ひ換れば、「思惟と有との *Zusammengehören* の内へ実際に思惟が「回入」(*einkehren*) (33) することが要求されてゐるのであり、それは、「表象的思惟」といふ有り方から飛び離れる「思惟の飛躍」(*Sprung des Denkens*) に於てのみ果される。その「飛躍」に於て「思惟」は実際に「思惟と有」の *Zusammengehören* の内に躍入し、同時にその躍入に於て「思惟と有」の *Zusammengehören* はその正体を *Einblick in das, was ist* (*d. h. in das, was heute rund um den Erdball ist*) とつて「閃き現す」(*erblicken*) のである。(34) この事態全体が彼の言ふ「性起」(*Ereignis*) であり、「同じもの」として言ひ現されてゐた「同一性の本質は性起の所有する一つの固有態である」(*Das Wesen der Identität ist ein Eigentum des Ereignisses*)。この *Einblick in das, was ist* に於て「観取」され「思惟」されたものは、「今、真に有ること」つまり「今日地球をぐるりと取りまぐるもの」すなはち「時」としてそれ自身を「現前」しつゝある「有の真性」すなはち「世界」であり、その具体相は、例へば「現在」、「将来」、「既有」の三部に分けられて構成されてゐる彼の「講演・論文集」——このさりげない標題を附せられた書物の正体は *Einblick in das, was ist* である——の内に現れてゐる。

それ故、ハイデッガーの内に現れたかかる「性起」的思惟に対して「弁証法への徹底」は——「弁証法」が「対立する両契機」から出發してその「媒介統一」をなす思惟の方法である限りは——要求され得ない。かかる要求は、「思惟の飛躍」として「性起」する事態に於て「観取」された事柄を、その「飛躍」以前の「表象的思惟」の次元に *re-präsentieren = vorstellen* すべしとの要求に過ぎない。

併し、田辺先生が「弁証法への徹底を希求」される場合、その「弁証法」の内には、既述の事柄から明らかである如く、ハイデッガーに依つて理解されてゐた「弁証法」すなはち「形而上学」の内にその第一次的所在が認められる如き「弁証法」には尽くされない事柄が、含まれてゐる。先生の場合には、「弁証法の核心³⁵」は「死復活」に存するのであり、それを核心とする「弁証法」は「死の弁証法」であり、本来「絶対無（即愛）の弁証法」である。それは「生の弁証法」もしくは「有の弁証法」から明確に区別されてをり、先生は「懺悔道 *Metanoetik* としての哲学」以來「死復活の弁証法」に依つて「生の存在学」としての「形而上学」の翻転克服を企図してをられたのである。先生の「弁証法の核心」をなす「死復活」は、当面の問題聯関の内では、ハイデッガーの「思惟の飛躍」に相当する位置を占めてゐる。ハイデッガーの場合にも、「思惟」は「人間の本質」であるが故に、「思惟の飛躍」従つて亦「思惟の変貌」(*Verwandlung des Denkens*) は「人間本質の変貌」(*Wandel des Menschenwesens*) であり、その点に於ては先生の「死復活」と一脈相通するところがある。

問題は「思惟の飛躍」と「死復活」といふことになつた。それでは「思惟の飛躍」を「死復活」として解することが出来てであらうか。ハイデッガーは「思惟の飛躍」について「火焰の中を飛び抜けるが如し³⁶」と書いてゐる。この場合、「火焰」が思惟を焼き尽す絶対否定にして同時に光の源として思惟を根源的に生かす絶対肯定であり、且「その中を飛び抜ける」ことが実際に「思惟の飛躍」に於て性起してゐるならば——ハイデッガーの場合、それが性起してゐないとは言はれ得ない、その痕跡は、ここでは詳論出来ないが、随処に見受けられる。併し、それが完全に徹底的

であるか否かは別問題である——、「思惟の飛躍」は人間本質の大死一番絶後再蘇底として「死復活」と言へるであらう。その場合「思惟の飛躍」は最早「思惟」ではない。併しその場合、「死復活」が「思惟の飛躍」の真実態であり得るためには、「死復活」は最早その都度の「決死的行為」を第一次的に意味することは出来ず、「弁証法」的に思惟されることも不可能でなければならぬ。すなはち「弁証法」の核心たる「死復活」は正にその故に最早「弁証法」的にも思惟され得ざる単純な一つの大事実でなければならぬ。すなはちそれは絶対無の現成である。(ここから「絶対無」と「時」と「有」との内的聯関が究明され、「有と時」の「と」を——この「と」をハイデッガーは既述の如き「性起」と解してゐるが——絶対無の現成として説明する道が存すると思はれる)。

然るに、田辺先生は「弁証法」の核心たる「死復活」をも「弁証法」的に思惟せんとする。而もその場合、「死復活」は「大死一番・再蘇復活」⁽³⁷⁾を意味するとともに「実存主体の決死行為」⁽³⁸⁾すなはち「革新行為」をも意味する。併し、前者は本来自己自身の有り方の根本的転回でなければならず、「保守・革新の対立に動く」現実の内でのその都度その都度の「革新の決死行為」とは截然と區別されねばならない。前者は「自己成立のもと」(西田先生)に関する自覚であり、後者の現実の内における「行為」のもととかその根本の立場ではあつても、決して後者の諸行為の内へ解消され得る如きことではないと思はれる。先生の思想の内では「死復活」は、(i)自己自身の「大死一番・再蘇復活」、(ii)「死」者が他の生者の実存に後者を浄化せしめつつ「復活」すること、(iii)「革新の決死行為」の三つを意味してゐると思はれるが、(i)の「大死一番絶後再蘇」を(iii)の「決死的革新行為」の内へ解消せしめる如き傾向が見受けられる。(それは「絶対はただ死復活の実践に依つてのみ、刹那的にそれに触れそれと参与することのできる絶対無である」といふ極めて倫理的な宗教観に由来してゐると思はれる)。かくの如く本来の意味での「死復活」が「決死的革新行為」の方向に向つて理解されるが故に、「弁証法」の核心たる「死復活」もその行為構造に関して「弁証法」的に思惟され得ることになるのであらう。勿論「死復活」を思惟することを妨げるものは何もないし、それが思惟されればそれ

は「弁証法」的な性格を示すであらう。併し、弁証法的思惟の内に「死復活」は真に「死復活」として現成し得るであらうか。もし然りとすれば、その場合の思惟は弁証法的といふよりは「死復活」的思惟と言はれるべきではなからうか。先生は「死復活」に関して、それは直観され得ず「行」ぜられるのみであり、そこから「行為的自覚」といふことを言はれるであらう。要するに、それは「吾有り」の真実に他ならない。先生は既に早い時期に「唯物弁証法」に関して、「それが一部無批判なる人々には宛も魔術の棒の如く万能の論理と信ぜられてゐる」⁽⁴⁰⁾傾向に反対され、更に亦最後の著作の内では「ヘーゲルの弁証法の論理」が「精神現象学から論理学に進展するに及び、弁証法の論理をもつて弁証法を裏切るに至つたこと」⁽⁴¹⁾を述べてをられるが、そのことから先生御自身の「弁証法」が果して完全に自由であり得たであらうか。

尚「時」の問題について先生とハイデッガーとの思想の相異を究明することが残されてゐるが、最早ここではその問題に立ち入ることが出来なくなつた。今は冗長に過ぎた以上のそれ自身尚問題を残してをる考察から出て来る一応の見通しとして次のことだけを書き留めて置く。すなはち、それを通して Einblick in das, was ist が性起するところの「思惟の飛躍」の真実態は「死復活」であり、そこに絶対無が現成する。そこからハイデッガーが「有と時」を思惟したところの「現前」⁽⁴²⁾(Anwesen) は真実には絶対無の現成である。ハイデッガーの Ereignis の内にその最も内奥の事柄として含まれてゐる Entzug は、Ereignis の方から見られた場合のその根源たる絶対無の不可得性に他ならないと思はれる。従つて、問題は絶対無からその現成として「有と時」すなはち Ereignis を究明するといふことになる。併し、さういふ方向は、ハイデッガーの思惟の内では「有と無」(Sein und Nichts) を飽くまでも「時」(Zeit) から、すなはち時に於ける Anwesen-Abwesen Präsenz-Absenz として思惟せんとする行き方⁽⁴³⁾の故に、開かれてはゐない。(そのために彼の「有の問」は徹底的に「問」に留まり、さういふ徹底的な「問」が直ちにそのまま「答」であることの自覚に―それへの兆は色々な点に現れてゐるとはいへ―到らぬ)。さういふ行き方を

「翻し」新たな道を切り開く場合、先生の「死復活」そして亦「無即愛」要するに「菩薩道の自覚」といふ立場は根本の立場となると思はれる。併しそのためには、その根本の立場は「弁証法の論理」に化せられてはならず、先生御自身も言つてをられる如く、どこまでも「不可思議」であり「不可得」でなければならぬ。その「不可得」の処から、二年や三年で変る現実を追跡するのではなく、その底にあつて容易には変ずることのない現実の深相を、つまり Das, was ist を「観入」し「問」ひ「究明」することが哲学する者の道であり、実践であると思ふ。それは、学恩深重なる二人の巨匠に対して無知にもとづく異見を立てることに過ぎないかも知れない。併し、「歩くなら自分の脚で歩く」⁴⁴⁾ことを切言された先生の根本精神はそのことを吾々に求めてゐると思はれる。(一九六三・二・八)

- (1) ヘーゲル哲学と弁証法、序三頁。
- (2) Grundsätze des Denkens, (in Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie, Heft 1/3, 1958.) S. 37
- (3) ヘーゲル哲学と弁証法、五四頁～五五頁。
- (4) ヘーゲル哲学と弁証法、六六頁。
- (5) マラルメ覚書、一七二頁。
- (6) マラルメ覚書、一六頁。
- (7) マラルメ覚書、一八頁。
- (8) 生の存在学か死の弁証法か(哲学研究第四八三号)、一二頁～一三頁。
- (9) 生の存在学か死の弁証法か、四二頁。
- (10) Einführung in die Metaphysik, S. 89
- (11) Kritik der reinen Vernunft, A. 598. B. 626
- (12) Kants These über das Sein, S. 36
- (13) Sein und Zeit, S. 26
- (14) Der Satz vom Grund, S. 22
- (15) Kants These über das Sein, S. 36

- (16) Holzwege, S. 169
 (17) Was heißt Denken ? S. 101
 (18) Was heißt Denken ? S. 101
 (19) Holzwege, S. 169
 (20) Holzwege, S. 169
 (21) Hegel und die Griechen (Festschrift für Hans-Georg Gadamer, 1960), S. 47
 (22) 生の存在学か死の弁証法か、五頁。
 (23) 生の存在学か死の弁証法か、四頁。
 (24) 生の存在学か死の弁証法か、二九頁。
 (25) 生の存在学か死の弁証法か、三八頁。
 (26) 生の存在学か死の弁証法か、五頁。
 (27) 生の存在学か死の弁証法か、二九頁。
 (28) 生の存在学か死の弁証法か、二九頁。
 (29) 生の存在学か死の弁証法か、三八頁。
 (30) 生の存在学か死の弁証法か、四二頁。
 (31) 実存と愛と実践、序一頁～二頁。
 (32) Identität und Differenz, S. 23
 (33) Identität und Differenz, S. 24
 (34) Identität und Differenz, S. 31
 (35) ヲラルメ覚書、一六四頁。
 (36) Der Satz vom Grund, S. 106
 (37) 生の存在学か死の弁証法か、三四頁。
 (38) 生の存在学か死の弁証法か、三八頁。
 (39) 生の存在学か死の弁証法か、四八頁。

- (40) ヘーゲル哲学と弁証法、序四頁。
- (41) マラルメ覚書、一一一頁。
- (42) Sein und Zeit, S. 25-26, Kant's These über das Sein, S. 36
- (43) Grundprobleme der Phänomenologie.
- (44) 哲学入門——哲学の根本問題——、一一二頁。

(筆者 京都大学文学部〔西洋哲学史〕助教授)

glaube, daß wir einerseits die positive Bedeutung, welche seine philosophische Apologetik für das Christentum hat, vollständig erkennen müssen, auch vom theologischen Standpunkt her, aber wir wiederum doch andererseits, vom selben Standpunkt her, klar machen sollen, daß es eine Grenze in seiner philosophischen Apologetik gibt, die er selbst bekennen mußte, und in welchem Sinne diese Grenze besteht. Und solche Erwägung wird uns vielleicht zum Problem führen, wie es mit dem Verhältnis zwischen der Philosophie des Todes und der Theologie des Todes steht.

Dialektik und Zeit

— Eine Anmerkung über die Differenz des Denkens
von Tanabe und Heidegger —

von Kôichi Tsujimura

Es war durch den Aufsatz von Prof. Tanabe über "Neue Wendung in der Phänomenologie—Heideggers Phänomenologie des Lebens—" (veröffentlicht zuerst 1924, jetzt in seinen "Sämtlichen Werken" Bd. IV. S. 17—S. 34, Tokyo, 1963), daß der Name wie auch der Gedanke dieses Denkes zum erstenmal uns in Japan bekannt wurde. Seitdem ist das Denken Heideggers für das Tanabes bis zu seiner letzten Arbeit an der "Philosophie des Todes" (einem noch nicht veröffentlichten Nachlaß) ständig einer derjenigen Gedanken geblieben, die von ihm eine jeweils erneute Aneignung und Auseinandersetzung verlangt haben. Deshalb ist hier zum Andenken an ihn eine kleine Anmerkung unter dem obengenannten Titel gewagt worden.

Der Titel, dessen beide Worte je den Wesensort der genannten Denker nennen, soll einen Teil des Versuches anzeigen, der Differenz ihres Denkens ein wenig nachzugehen. Um sie ans Licht zu bringen, ist zuerst eine Gegenüberstellung der von ihnen beiden jeweils in verschiedener Weise ausgeführten Interpretationen zum Parmenideischen Satz versucht worden, der lautet: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (Fr. 3).

Die Identität von Denken und Sein, oder kurz gesagt, "Sein und Denken" ist nach Heideggers Einsicht "der Leitittel der metaphysischen Bestimmung des Seins des Seienden", wobei das Wesen der Identität gerade deswegen niemals durch die Metaphysik in gehöriger Weise ist gedacht worden. Die Identität aber west durch das Denken Heideggers zunächst als "Zusammengehören" von Sein und Denken, in welchem Verhältnis sich das Sein gleichzeitig mit einer Verwandlung des Denkens selbst, d. h. mit der des "metaphysischen" durch den "Sprung des Denkens" zum "Andenken" an den anderen Anfang, in die "Wahrheit des Seins" kehrt. Dieses "Zusammengehören", das also nicht mehr als "Zusammengehören" metaphysisch-dialektisch zu denken ist, erblitzt zu gehöriger Zeit-als "Ereignis". Das "Ereignis", "Eräugnis", "Erblicken", das heißt hier "Einblick in das, was ist" in der Weise des "Erblitzens" dessen, was heute rund um den Erdball ist. Ohne in dieses schwer zu sagende Verhältnis, in dem wir doch schon denkend sind, weiter einzugehen, könnten wir vielleicht dieser Heideggerschen Interpretation zu jenem Satz eines anmerken, das heißt: "das Selbe" zeigt sich als "Ereignis", welches aber als "Einblick in das, was ist" in sich schon die ursprünglich sich zeitigende Identität von Sein und Denken ist. Also ist das Wesen der Identität "ein Eigentum des Er-eynisses". Einen solchen nicht mehr metaphysischen Bereich zu erreichen vermag nicht die Dialektik, die als "Gespräch zwischen Sein und Seiendem" in der Metaphysik bleibt. Deswegen muß die Dialektik von dem ereignishaften Denken Heideggers her als "eine echte philosophische Verlegenheit" oder als ein "Ausweg" gekennzeichnet werden, der vor den Sachen und dem Sachverhalt ausweicht.

Dagegen versteht und denkt Tanabe den genannten Satz folgendermaßen dialektisch. Unter Berufung auf die Worte im Fr. 6, die lauten: *ἄκριτα φῶλα, οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταυτὸν νομόμσται καὶ ταυτόν*, und mit gleichzeitiger Betonung auf einen dem menschlichen Denken unumgänglichen Doxa-Charakter versucht er den Satz wie folgt zu interpretieren: "Denken und Sein sind das Selbe und zugleich nicht das Selbe." Er unterscheidet dabei dem Wesenszug seines dialektischen Denkens gemäß die "Identität von Denken und Sein im Denken" (also die ideale Identität) von der "Identität von

Denken und Sein im Sein" (also der ideal-realen Identität), wobei die erstere für sich allein keine Gewähr für die letztere gibt. Wegen dieses Zwiespaltes der Identität muß sie selber zugleich die "Nichtidentität" bleiben. Diese "Identität (qua Nichtidentität)" erfordert uns die "Handlung", in welcher sie sich jeweils realisiert und bezeugt. Dazu muß die Handlung, die inmitten des Denkens und Seins die beiden zur gekennzeichneten Identität vermittelt, diejenige sein, in der Handelnde sich selbst "abstirbt und aufersteht." (Vgl. den Spruch oder vielmehr den Zuspruch: "Wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren; wer aber sein Leben verliert, der wird es finden". Dies zeigt am deutlichsten den Begriff der Handlung bei Tanabe so wie seine Grundhaltung.) Ein solches Handeln, d. h. das "Sterben qua Auferstehen" aber wird nicht für sich allein möglich, sondern nur vermöge des "Absoluten Nichts qua Liebe" ermöglicht. "Das Absolute Nichts qua Liebe", als welches Tanabe am letzten Orte jenes "Selbe" und d. h. hier die "Identität qua Nichtidentität (also qua Zerrissenheit)" interpretiert, entspricht ungefähr der *ἐκκένωσις* Gottes in der christlichen Theologie. Also könnten wir zunächst Tanabes Interpretation zu jenem Satz dergestalt verstehen, daß "das Selbe" für ihn "das Absolute Nichts qua Liebe" bedeutet, und "Denken und Sein" ein jeweiliges "Handeln", das als "Sterben qua Auferstehen" in sich nur dialektisch ermöglicht wird. Er denkt auch das Wesen der "Zeit", d. h. das "An- und Abwesen" unter dem oben genannten Gesichtspunkt der Handlung dialektisch, ja als "Konkretion der Dialektik selbst".

Der Begriff der "Dialektik" wie auch der der "Zeit" ist bei den beiden Denken grundverschieden. Vom Heideggerschen Denken des Ereignisses her gesehen, bleibt das "dialektische" Denken Tanabes, das seit seiner "Philosophie als Meta-Noetik" (1945) eine "Überwindung der Metaphysik" versucht hat, doch im "metaphysischen" Denken verstrickt. Das müssen wir, wie mir scheint, gewissermaßen zugestehen. Dabei müssen wir aber darauf Acht geben, daß er seine Dialektik als "Todesdialektik" von der bisherigen scharf unterscheidet.

Von der Todesdialektik Tanabes her gesehen, bleibt das Heideggersche Denken, in dem der Tod das unvergleichliche Gewicht hat, doch im Denken

des Seins, weil es auf die im Wesen der Handlung als "Sterben qua Auferstehen" enthaltene Dialektik noch nicht eine gehörige Rücksicht nimmt. Das erregt mir eine Besinnung.

Der "Kern der Dialektik" und d. h. hier der "Todesdialektik" bei Tanabe liegt, wie er selber sagt, im "Sterben qua Auferstehen", das sich durch die jeweilige Handlung als ihr Wesen bezeugt. Auch "den Kern der Dialektik", d. h. "Sterben qua Auferstehen" denkt Tanabe aber dialektisch. Das scheint mir fraglich, d. h. eine Verstiegenheit seiner Dialektik zu sein. Die "Verwandlung des Denkens" bei Heidegger ereignet sich durch den "Sprung des Denkens". Unter Vorbehalt anderer Verschiedenheiten könnten wir vielleicht sagen, daß der "Sprung des Denkens" die entsprechende Stelle im Heideggerschen Denken hat, wie das "Sterben qua Auferstehen" im Denken Tanabes. Es bleibt mir eine Frage, ob der "Sprung des Denkens" noch ein Denken sei oder nicht. Heidegger sagt vom "Sprung des Denkens": "durchspringen wie eine Flamme". Wenn diese Flamme jenes große Feuer wäre das alles Denken verzehrend vernichtet und zugleich als Lichtquelle jedes Denken ursprünglich entspringen läßt, so wäre der "Sprung des Denkens" kein Denken mehr, sondern gleichsam ein "Sterben qua Auferstehen" des Denkens. Und jenes "Zwischen, das wir im Sprung in gewisser Weise überspringen oder besser gesagt: durchspringen wie eine Flamme", (Der Satz vom Grund, S. 106) wäre, wie wir Japaner verstehen könnten, das "Absolute Nichts" im Sinne der buddhistischen "Leere", die oft als "großes Feuer" bezeichnet ist.

Diese Zusammenfassung der kleinen Anmerkung muß ich jetzt mit dem vorläufigen Hinweis auf die folgenden Punkte schließen. 1. Solange die Dialektik in der Metaphysik als ihr Eigentum bleibt vermag sie nicht den Bereich des Heideggerschen Denkens, d. h. "Sein und Zeit", d. h. das "Ereignis" zu erreichen. Deswegen ist es auch im Wesen unmöglich, die "Zeit" aus der Dialektik" als "ihre Konkretion" zu denken. 2. Aber im "Kern der Todesdialektik" Tanabes, den er auch dialektisch zu denken versucht, liegt das Eine, das eigentlich nicht mehr dialektisch zu denken ist, weil es überhaupt weder Denken noch Sein ist. Dieses, das Ganz Einfache, das vermutlich im geheimen Zusammenhang mit dem "Geheimnis" oder dem "Entzug" im

“Ereignis” steht, d. h. das obengenannte “Zwischen” oder die “Flamme” bleibt im Wesen auch für das Denken Heideggers “eine Frage”, wie er selber sagt. 3. Es würde vielleicht für uns eine unerläßliche Aufgabe, aus diesem Einen, d. h. aus dem Wahren schlechthin noch einmal das Wesen der “Zeit” und des “Ereignisses” wie auch das der “Dialektik” und der “Metaphysik” zu denken.