

田邊とハイデッガー
死をめぐる論争

松丸 壽雄

Hajime Tanabe and Martin Heidegger
An argument over death

MATSUMARU Hisao

Abstract

Hajime Tanabe (1885-1962) wrote a thesis titled “*Todesdialektik*” for the Festschrift that was published to commemorate the 70th anniversary of Martin Heidegger (1889-1976). In that thesis Tanabe criticizes the way of thinking of Heidegger concerning his concept of death, that is to say, “*Sein zum Tode*”, advocating Tanabe’s own philosophy of death in defiance of the philosophy of life such as that of Heidegger. We have rendered explicit the way how Tanabe can achieve the development from his own ideas of absolute dialectics into the philosophy of death through confronting the philosophy of Heidegger.

At the same time, we have examined whether the criticism of Tanabe against Heidegger proves to be right or not. In my opinion, each philosopher has a different eye as well as a different target on the matter to be concerned with: while Heidegger tries to bring “*Sein als solches*”, that is to say, Being as it is, to light, Tanabe is concerned with the dialectically unifying death with life, that is, a unification process between nothingness and being. However the criticism of Tanabe grapples with some urgent problems of the present day in the time of dominance of scientism, while Heidegger tackles the traditional metaphysical problems of Being as in the past.

はじめに¹⁾

田邊は、ハイデッガーの七〇歳の誕生日に記念出版されたFestschriftに「死の弁証法*Todesdialektik*」なる論文を発表した。この論文において、生の哲学に対して死の哲学を唱え、ハイデッガーの死についての考え方を批判的に論じている。この批判的考察から、田邊がどのようにハイデッガーと対決しながら自己の思想を展開したかを見て行くことにしよう。それと同時に、田邊のハイデッガー批判の諸論点が、果してハイデッガーの思想を言い当てているのかどうか、ハイデッガーの思想の独自の立場は田邊の所謂「死の弁証法」的立場からの批判によって、果してその問題点が明かにされたことになるのかどうか、こういった点を検討することになるであろう。また、これらの分析を通して、ハイデッガーと田邊における、死を巡る問題への哲学的接近の仕方の相違を明確にしよう。

田邊の立場

田邊は自己の哲学的思索の現場として自覚するのは、科学技術が全世界を一挙に無化する事態を出現させた現代である。さらに具体的に言えば、田邊は第二次世界大戦を生き抜いてきた。その大戦中に日本の広島と長崎に原子爆弾が投下されたことは、田邊にとっては、次のことを意味することになった。即ち、田邊が否応なく自覚せざるを得なかった事は、科学と科学技術とが原子爆弾に象徴される技術を以って世界全体を一挙に破壊し、無に帰する事のできるまでに自らを発展させてきたことである。しかも同時に記憶にとどめておくべき事は、現代世界において科学と科学技術が圧倒的な仕方世界を「支配する」状況になっていることである。このような時代においては、死に直面して、あるいは死に裏打ちされて、人間的生が成立しているということを認めざるを得ないが故に、「死の時代」と呼ぶべき状況である。このような歴史的状況に鑑みれば、生に立脚した哲学では、この如き死の時代に対処できない。死の時代にふさわしい哲学的立場は「死の哲学」であるという認識に田邊は立っているのである。

1) 本論文は、ドイツで出版された '*Tanabe und Heidegger, Fragendes Kreisen um den Tod*' (in: *Heidegger-Jahrbuch 7*, Freiburg/München, 2013, S. 267-282) の制作にあたって、下敷きにした日本語論文である。この日本語論文を抄訳する形で、ドイツ語論文が先ず出版された。ドイツ語版出版ののち、この日本語論文に手を加えて、ここに発表する。

この「死の哲学」がどのようなものであり、どのように思索をするかを田邊は論文「死の弁証法」で展開している。死の哲学が上のような現在に関する歴史的状况を踏まえて、それに対処できるようになるためには、どのような哲学であるべきなのであろうか。

そもそも、田邊は哲学というものを次のように定義をしている。「哲学は永遠の探求であること、古今東西を問わず一様である。しかし有限可死的なる人間にとっては、永遠の探求は探求の永遠より外にあり得ない。」²⁾ 田邊の出発点は、古今東西に共通の哲学的根柢から出発し、その本来の有り方を探求しようとするものであるように見える。だが果して、この標榜通りに田邊は哲学を遂行しようとしているのであろうか。それは後に明かになる。

さて、その哲学の立場は「永遠の探求」であることが課題であるが、可死的であるが故に有限な人間にとっては、この永遠あるいは無限を直接に探求することも経験することもできない。そうではなく、「永遠の探求」は「探求の永遠」として実行する外はないとしている。それはどういう意味であらうか。それについては以下のように説明される。

「永遠は理想主義の分析論理に依って思惟せられず、さりとして神秘主義の超論理的直観に依っても学問化せられない。ただ死を媒介として死の突破（永遠）即死の突破（復活）に於て弁証法的に思考せられるのみである。それは理念でもなく、直観でもなくして、自覚実存協同を象徴とする絶対無でなければならぬ。その死復活の実存協同的自覚が『死の哲学』というべきものである。『死の哲学』に於て始めて永遠は、逆説的に思考せられる。これが『思考と存在とは同一である』という弁証法的真実に外ならない。」³⁾

永遠は、ただ死を媒介として、死という人間存在の有限性を突破することにより、却ってその人間存在の有限なる有り方から転換して永遠の生を得るといふ逆説的事態として思考されなければならない。これが死を媒介にする生の現実態である。このことを「死の突破」は生の限界としての突破すなわち有限性の超克としての永遠であり、「死の突破」が死から生への還帰としての復活であるといっているのである。「死の突破」といっても、そのことが意味するのは、生が死を超えて、死を生の内へと取り込み、内在化させ、従属させることではない。

2) 『田邊元全集』第十三巻、五七七頁。以下『全集第十三巻』と表記。

3) 『全集第十三巻』、「補遺一」、五七七頁。

「死を生との連関に於て自覚しながら、しかも死を生に内在せしめ従属せしめず、あたかも運命の尖端として生の外からこれに対立し、生を否定する力を有するものとして死を自覚することが哲学の課題となる」⁴⁾これが死の哲学の求められる所以である。

そもそも哲学とは、自然科学と区別されて、自覚の学である。その自覚の内容とは、生の意味、生が何処より来て何処へ行くのか、そして如何に生きるべきか、ということである。生ける人間がこの内容を抱くことができる。この意味で、自覚は生の自覚と言って良いであろう。この生の自覚が哲学の独特の課題である。とすれば、哲学は生の自覚に基づく生の由来、生の意味に関する学問と言って差し支えない。それなのに、何故に田邊はことさらに死の哲学を主張するのであるのか。それは、「生の由来を問うときには、生を否定して無をそこに置換え、その無から生がいかにして成立するかを問うに外ならぬ。生の由来は、生の否定すなわち死を媒介として、復活せる生の自覚としてのみ問われ得るといわなければならぬ。これが弁証法の要求である。」⁵⁾からである。

すなわち、生の由来は、生の否定を「媒介にして」始めて、問いの場に持ち出されうるのである。しかも、生の否定を媒介にすることは、死を媒介にしてということであり、死を媒介にしての生は、死を通り復活した生という有り方においてのみ開かれる場において存立しうるということである。しかも、このような場から思索を展開するのは、生にのみ立脚する生の哲学にはなし得ない。死の媒介は、死の立場に先ず立脚して、死が生を媒介するという弁証法的立場においてのみ可能となる。この死が媒介として働く場、すなわち「弁証法的」立場が死の哲学の展開の場である。それはまた生の哲学では解明し得ない生の否定を通じての復活的生の真相を解明する場となるのである。このように、生と死との交互的作用ということが成り立つのは弁証法にはかならないということが田邊においては前提されている。だが、果してこの前提は自明の事柄であろうか。

死復活

死復活は、あるいは無の自覚は、「菩薩道」としての実践、すなわち「菩薩行」に見られる「実存協同」といわれる有り方において現れている。そこでは生者

4) 『全集第十三巻』五八〇頁。

5) 『全集第十三巻』五七八頁。

の間に死者が復活すると言われる。これによって、いわゆる死を突破し、死者でありながら、生者の有り方の中に再び出現し、存在することに復帰することであるのだろうか。菩薩行においては死として有限な存在を否定され、だがその死は宗教的交わりという絶対無の場において「絶対的」否定を経ることになる。この絶対無の場に於ける絶対的否定によって、死という否定は肯定に転ぜられて、存在を再び獲得する、つまり復活する。だが、この復活した存在は、生死を超えた存在として、存在（生）と非存在（死）との区別を超え出たものとしての復活であり、永遠と呼ぶに相応しいものである。ところで、ここに問題にされている「死」は、生物学的死を含意しているのであろうか。

その問いに取りかかる前につけ加えておかなければならないことが一つある。それは、その復活は絶対無の場、そして絶対無の場の具体化としての実存協同において、始めて可能となると言われていることである。この実存協同を典型的な仕方では実現するのは「菩薩道」が行われる場である。「菩薩道」とは、菩薩といわれる大乘仏教独特の宗教的実存の有り方を指しているのであるが、この菩薩の実践を指し示している。これに関しては、次のように言われる。

「その立場から人間の無即愛が行為実践せられるのがキリスト教の愛であり、一層具体的には大乘仏教の菩薩道である。ここに何故、一層具体的というかとならば、キリスト教の愛に於ては、自己の信仰と対他宣教とを同時に並行せしむるに対し、菩薩行は自己の悟道よりも先に他人の悟道解脱を意図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、自の作仏を他の作仏まで猶予し差控えて、その結果、直接には自己作仏の障礙と思わるる如き倫理的悪行為をも、清浄無心なる善悪の彼岸に於て、衆生に伍する方便のために敢てするのである。」⁶⁾

この「菩薩道」を踏まえた上で、先の問いに取りかかることにすると、死復活ということは、以下のように説明してもかまわないだろう。

菩薩行に於ける自己犠牲は、究極においては自己に死すること、すなわち自己を全的に否定することである。それにもかかわらず、死を行ずる菩薩にとって、自己犠牲という自己否定がなされている場が絶対無の場であるならば、絶対無の場に於てある限り、否定作用は貫徹しつづけるのであるから、その自己否定は否定されたままに止まらず、更に自己否定が否定されて、肯定に転じ逆

6) 『全集第十三巻』、「生の存在学か死の弁証法か」、五四四頁。'Todesdialektik', S. 113-114 が対応箇所となる。

転的に有化してくる。菩薩行は絶対否定が絶え間なく働いている絶対無の場においてなされる。それ故、菩薩は自らの生を抛って自己を否定する。否定された自己は絶対無の場の絶対否定の働きの直中で、その働きそのものに促されて、絶対否定すなわち、自己否定は更に否定を受けて、元の自己へと復帰するのである。

言い換えれば、自己否定は絶対否定即肯定として、再び自己肯定へともたらされ、死は復活を果たすのである。すなわち、死復活とは、自己犠牲という実践的行を通しての死せるものという無が自己否定的に生きている者たちの実存協同体において逆説的に転換し、自らを有として示す。そのことによって死復活が実存協同において生起する。このような逆説的自己否定をなし得るのは、永遠が絶対無の働きによって、また死が絶対無の作用によって、貫かれているからである。その絶対無の働きに貫かれ、充たされている絶対無という場において、絶対無の絶対否定作用にその場に置かれている実践者が衝き動かされてさらにもう一度否定へともたらされているのである。このことに以外に菩薩行が可能になる道はない。

言い換えると、絶対無の場のポテンシャルとも言うべき絶対無の自己否定という働きが背景的に作用し続けている場においてのみ、菩薩が実践的に自己犠牲を遂行することが可能になるのである。その菩薩の実践行がなされることを通じて（しかもこの実践行が絶対無の場における絶対無の自己否定的作用が自らを実現することに外ならない。絶対無においては、菩薩行と絶対無の場における絶対否定作用が相即するのである。）、始めて可能になる自己否定即自己肯定という逆説的転換が菩薩行である。絶対無における絶対否定作用が媒介となって、菩薩の自己犠牲という自己否定的行すなわち菩薩行が遂行可能となり、また同時に絶対無における絶対否定作用が自己を実現するという「相即」によってこの死復活の相互転換が可能になっているのである。このような連関においては、生物学的死に滞まっていたは、転換など生じ得ない。

この実践行を通じての転換は自己否定が自己肯定に転換することとして弁証法という論理に従っていると田邊は考えている。弁証法とことさらに言うのは、矛盾の統一、すなわち絶対の否定が絶対の肯定に転換する論理は弁証法（田邊の言葉で言えば「絶対弁証法」）以外にはないという確信を、田邊が持っていたからと言えらる。そして田邊は、この弁証法こそが、菩薩の実践を通して「実存協同」という宗教的実存の行為によって真理を行証するという具体的事実が現実世界において働いていることを説明することのできる論理である、

と強調するのである。

田邊のハイデッガー批判

さて、上述のような立場に立つ田邊は、死をめぐるハイデッガーの立場をどのように捉えているのであろうか。

まず、ハイデッガーの『存在と時間 *Sein und Zeit* (我々は以後『有と時』と訳す)』における死は「死への有」として捉えられている。この死の解釈の仕方は現存在の存在（即ち、我々の用語では、「現有の有」）の立場からの捉え方であると批判している。死を現有の有の立場から振り返りただけで捉えるのは主観的であり、そのような死の捉え方はまったく生に内在する観念に過ぎず、この点で観念論的な見方に過ぎないと断言する。そこには、自己の主観的立場を離れずに、同時に「経験的実在的」に死の立場に立ち得るとする「観念実在論」的立場というものが欠けていると田邊は考えるのである⁷⁾。この死の立場を田邊自らは「観念実在論 *Idealrealismus*」と表記する。これは実に奇妙な、自己矛盾を含んだ表現である。しかし、絶対弁証法の立場に立つ田邊からすれば、矛盾する両者を包み込む立場が絶対弁証法の立場である故に、矛盾の統一を可能にする立場として必然的な立場であると考えたのであろう。要するに「観念実在論」とは、観念論と同時に実在論をも包括できる立場という意味であろう。

これに対して、ハイデッガーの『講演と論文 *Vorträge und Aufsätze*』の「もの *Das Ding*」という講演において展開される死についての考察は、『有と時』のそれとは異なっている。そこでは死の問題を極限のところまで追求していると田邊は解釈する。しかし、その極限のところ、ハイデッガーは田邊の言うところの分析論へと逆戻りしているとも批判している。これを次のように田邊はまとめている。

「(ハイデッガー——筆者注) 教授の思想は西欧的思考の特色である科学的思考の立場から出発しながら、その対象たる存在者の客観的思惟が陰に前提し予想するところの根拠としての、『存在』の主体的思惟に溯源し、その自覚せられた統一的意味連関を、再び客観的思惟の分析論的構造に表現せられた言葉の解釈に於て、再構成的に展開せられんとするものと解釈せられる。若し伝統的語用に従い、その客観的思惟の同一律矛盾律に支配せられたる論理を分析論というに対し、その根源となる『存在』の、無を媒介とする超越的根拠の自覚と

7) 『全集第十三巻』、「補遺二」五九二頁参照。

しての、主体的思考法を、弁証法と呼ぶならば、教授の思想は分析論から出発して弁証法的根拠に溯源しながら、それを行為的に徹底することなく再び降って、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われよう。」⁸⁾

『存在と時間』においては、死は、「死への有Sein zum Tode」として捉えられていた。「死への有」は現有が「全体で有り得ることdas Ganzseinkönnen des Daseins」と規定された。言い換えれば、それは可能性として捉えられている。死が可能性として捉えられていることは、死が有の立場から、有を離れずに捉えられていることを意味する。「全体で有り得ること」とは、有が終りに至ることを意味している。従って、「全体で有り得ること」は終ることによって、現在の有の全体性が実現されるという意味にとれるのである。有の連続性が、死によって終結し、ある種の完結性として実現されるに至るということ。「全体で有り得ること」は意味している。

これに対して、講演「もの」においては、死は異なる仕方で理解されるようになった。田邊はハイデッガーが、死を「無の秘匣」として捉えており、有の根柢に無が深く関わっている点を見抜いたことを高く評価している。

「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、死こそ無の秘匣として存在の本質を蔵するが故に、人間は存在そのものの秘密として現存するのである。その自らの死を死する能力を有することが人間の可能性といわれる本質をなすのであって、単に現世の生が終熄することを可死的というのではないという深い思想を発表せられた。」⁹⁾

有の根柢に無が絡まり合っていることを示すのが死であるとした点において、ハイデッガーの死に対する捉え方は大いに進展をしていると評価しているのである。この評価は、田邊の立場が絶対弁証法であり、その論理には、有即無なる絶対無が弁証法的展開の場となることが大いに関係している。しかし、田邊はハイデッガーのこの立場をも結局は不十分とする。その理由は、ハイデッガーの立場は相変わらず有の存続を根本に据える立場に立つからである。そして次のように言う。

「しかし教授が説かれる死の能力が飽くまで能力に止まる限り、それは観念論を超え得ないから、死の決断実行が即復活還相に転ぜられる死復活の秘密は

8) 『全集第十三巻』、「生の存在論か死の弁証法か」五三八、五三九頁。

9) 『全集第十三巻』五五三頁。

なお未だ具体的に実現せられることはできぬのではあるまいか。」¹⁰⁾

要するに、死が能力に止まる限り、死を問題にする立場はカント的な意味に於て、「観念論」的であり、そこには経験的実在界における実践というものがないことになる。死は可能性ではなく、死して蘇るという死復活の「実践」において始めて、その本来相が捉えられるとしている。しかも、死復活の実践が可能になるのは、有の根源に働く絶対無の絶対否定性を根柢にした立場がなければならないとしている。また、有と無との相互作用が成り立つ論理的立場は絶対無を「有の根源」と見る弁証法以外にはあり得ないという、自説の絶対弁証法の立場に田邊は固執する。それ故にまた、ハイデッガーの講演「同一性原理 *Der Satz der Identität*」に基づいて次のように批評する。

「現在の教授は永き思想の遍歴中に、その出発点となった分析論をその根源へ根源へと遡及せらるるに従い漸次に弁証法に近づき、常にヘーゲルと対決してこれに反対しながらしかも却つてこれに接近し、現在に於ては教授の存在論は殆ど弁証法と内容的に一致する所まで、それ自身弁証法的に進展して来られたものといわざるを得ない。しかしそれにも拘わらず、教授は今日なお弁証法を承認採用せられず、一たび内容上弁証法と殆ど一致する根源にまで肉薄しながら、なお弁証法的無の根源そのものまで遡及せらるることなく、再び逆に分析論へ立ち戻って存在論を貫徹しようとせられるのである。」¹¹⁾ 田邊のいわんとしていることは次のようになる。

存在の根源は、有と無との交互否定作用の現場、すなわち存在が肯定と否定の間で振動する「動源」である。この動源をハイデッガーは「性起Ereignis」として捉えた。だが、その交互否定という作用において初めて動源は動源たり得ていることを見損なっている。言い換えると、有は無と切り離して別々のもの、あるいはハイデッガーのように、有の前景としての無を考えるのは、有の連続性あるいは有の同一性を前提する立場に立っているのである。有の同一性に立つ立場では、この動源としての事態を存続する有の立場から連続するものとして捉えることになるので、有が無の裏打ちによって有であり得ているという交互作用を適切に捉えることはできない。これを捉えることのできる論理は、有と無との交互否定作用（この交互否定作用はある種の「交互性reciprocity」であるが故に「振動」と言うこともできる）を成立せしめている根柢から、こ

10) 『全集第十三巻』五五三、五五四頁。

11) 『全集第十三巻』五三二、五三三頁。

れら、すなわち、有と無とその交互否定作用、要するに「振動」、に遭遇し、これに呼応することのできる思索方法でなければならない。それは、動源を、すなわち有と無との交互否定作用という振動に、あるがままに呼応し、これを思惟の形で捉えなければならない。振動の現場を捉えるには絶対無の「振動」的作用、すなわち絶対否定即絶対肯定という交互否定的作用、に即する思惟でなければならない。それは絶対無という交互否定作用が可能になる場であって、この振動的交互否定作用に呼応する思索的把握方法、すなわち絶対弁証法以外にない。これが田邊の主張の原点である。

実存協同と死復活

既に述べたように、死は自らを自覚的に犠牲にし、他者の悟道を先に立てるといふ菩薩道の実践において初めて死復活が具体的に実践される。その死復活の具体的実践の場は、他者の集まりとしての実存協同においてであった。自己を捨て否定し、その捨離の直中において、捨離を実践するための「誰のため」が複数の他者として明かになる。その際、他者のために自己を捨てることを通して、他者の悟道が自己の悟道よりも優先（先行）することによって、反って自己の悟道が実現されるという自己矛盾を軸に事柄は展開することになる。これは、ハイデッガーにおいては、他者の存在の必然性が、『有と時』における「死への有」においても、また講演「もの」における「死を能くするもの」においても見いだせないことに対する批判となっている。

田邊の実存協同においては、人間存在が自己を投げ出して（自己に死する）、自己よりも先に他己あるいは他己の集団の救済を実践し、そのことによって反って自己が成り立ち、自己の救済が実現されるとされる。この自己を投げ出す自己否定を突破口にして反って自己肯定が実現されるという矛盾対立がここに顕わになるが、その矛盾対立が止揚されるのが実存協同という場であり、この場において死復活が矛盾対立の止揚として弁証法的関係が成立していると田邊は考えるのである。この弁証法的関係において、自己が他己と共に在ることが可能になるのは、自己と他己とが絶対無に出ているからである。この絶対無においては二重の交互否定作用が働いている。自己と他己の交互否定作用と無と有との交互否定作用とである。すなわち絶対無が絶対無の働き（すなわち実存協同）においてその交互否定作用を働くから、有（生）は無（死）に裏付けられて有（死復活）として再び成立し、自己は他己のために（他己の救済を優先する）自己否定すること（自己の救済を後回しにする）が反って自己

肯定（他者の救済の上に成り立つ自己の救済）へと転換するのである。このように二重の交互否定作用は相即している。

他方、実存協同においては、自己の自己犠牲という主体的行為（「観念論的」）が、他者の自己犠牲を誘発し、かつ他者を自己肯定へと導き、悟道へと至らしめる（すなわち、自己に対する客体としての他者の経験が事実上生じていることとして「客観的・実在論的」）。この他者が悟道に至ることが反転して、自己の悟道が成立する、すなわち自己が肯定される。これは自己の自己否定即自己肯定（自己の死復活）と、他己の自己否定即自己肯定（他己の死復活）という二重の否定即肯定（二重の死復活）の作用が、自己の自己犠牲という行為の始動を契機にして成立している。自己の行為が他者の自己をも含み込んで実存協同という世界が成立し、その世界の構造として自己否定即自己肯定（死復活）があるということである（自己の行為ということ「観念論的」、否定即肯定として現実世界の事実の構造となっているということ「実在論的」）。つまり、実存協同における死復活の成立は「観念実在論」が現実の事実の構造を示しているということの意味するのである。

ハイデッガーの立場

田邊によって批判されたハイデッガーの思想の中でも、死に関わる局面に限って述べることにしよう。田邊の批判がどこまで妥当なものか、またハイデッガーがどのような観点から上の局面を述べているかを同時に考察しよう。

確かに、『有と時』における「死への有」は、現有の現在の立場に立って「現有の有の可能性eine Seinsmöglichkeit des Daseins」と言われている点を見れば、有が、即ち存在が存続するという意味での同一性の立場から見られた死の捉え方であるとする田邊の批判を受けても仕方がないのではなからうか。その証拠に『有と時』においては、「死は現有の終末として、現有の最も自己的で、（他と）関連のない、確実な、そしてそのようなものとして不確定で追いつくことのできない可能性である。」¹²⁾と規定されており、可能性についている修飾語はすべて、現に有るという有存続の立場から見られている。従って死が現在から見て、将来のいつか生じる可能性として捉えられたことは否定できない。『有と時』の立場は連続性を前提とする同一律あるいは矛盾律の立場ということとは当たっているように考えられる。

12) Martin Heidegger: „*Sein und Zeit*“, S. 258.

あるいはまた、単独の人間の現有に関わるものであり、実存協同などのように、他者との関わりが必然的なものとして捉える観点がハイデッガーにはない点も田邊の批判を免れないであろう。この点に関しては、『有と時』に次のように言われているところからも、死が個別的現有にのみ関わっているものとして見られていたことが理解される。

「死は自分自身の現有にのみ無関心な仕方では無くして、死は現有を個別のものとして要める。先駆けにおいて理解された死が諸関連を無にすることは現有をそれ自身へと孤立化する。この孤立化は、実存にとって『現Da』が開示する仕方である。」¹³⁾

これに対して、講演「もの」においては、人間存在、すなわち現有は「死を能くするもの」として捉えられている。「死する」とは「死を死として能くする」ことを意味する。しかも、死はどのように、またどこから見てももはや単に「有るものSeiendes」とは言えない。「有るものとして有るのでは無い」という仕方では、「無Nichts」が告知されているのが、「死を能くする」という現象である。それ故に、死は「有るもの」では「無いこと」すなわち、無を宿す所として「無の社Schrein des Nichts」¹⁴⁾と言われる。また有るもので無いことは、有るものが有ることを可能にしているが、それ自身としては有るものではないこととしての有そのものSein als Solchesに関わっている。しかし、有るものと有との連関はまだ顕かでないものとして「有の秘密Geheimnis des Seins」ともいわれる。

つまり、無の社としての死は、その背後で有が何らかの仕方では本質現成している場としても捉えられているのである。これは、『有と時』において可能性として捉えられた死への有とは、全く異なり、死は無との連関の中で、有そのものの本質現成に関わるものとして捉えられたということの意味する。しかも、有が本質現成するに際して、有るものの否定としての無に関わり、その無の社として人間の現有の「死を能くすることSterblichkeit」があるということである。つまり、死としての有との連関で有が考えられてはいるが、しかしその無はあくまで有るものの否定として、有るものから見られた、有るものではないが故に、却って有に連なっている現象として見られているのである。死は無として、有と有るものとの境界において、有るものから見れば、有を蔵すもの

13) „*Sein und Zeit*“, S. 263.

14) この「無の社」が、田邊において「無の秘匣」と言われたものに等しいと考えられる。

として捉えられているのである。

これは有と無との交互媒介作用を表しているようにも見えるので、田邊の言う死の哲学としての弁証法に近いものとも言えるかもしれない。だが、田邊も指摘しているように、無は有の前景ともいべきものであり、それ故に「有の山脈」とも言い換えられている。無はあくまで、有の現前（現成）の前庭に、有るものではないものとして告知されてきている。言い換えると、有の秘密を背後に蔵すものとして働いているにすぎないと言えよう¹⁵⁾。確かに、田邊の絶対無は、自己の有を否定し、その否定された有が、他者において更に否定され、否定の否定として復活する。すなわち死復活という具体的な実践行において否定と肯定が振動的に交互作用を行っている。これがハイデッガーにおいて「性起」として言われた事態に相当しており、存在の「生起起発」とも「振動」とも「動源」とも田邊が名付けた事態である。しかし、確かにハイデッガーの立場では、無は有を背後に蔵しているものではあるが、有との交互作用に入ることではない。この点で絶対弁証法における絶対無とは異なる無の概念である。従って、絶対弁証法の立場こそが、有の無と交互否定作用の内にあること、そしてそれは絶対無というこの交互否定作用を可能にする場において、これに即することが可能な唯一の思索的把握方法であるとする田邊にとっては、見逃すことのできない、思索の不徹底である。

だが、ハイデッガーの根本的関心は、無にあるのではなく、無と有との交互否定作用という弁証法的関係にあるのではない。『同一性と差異 *Identität und Differenz*』を発表した当時のハイデッガーは有を哲学することに関心があったのである。言い換えると、思惟が有るものではなく、有そのものに、あるいは有そのものの振動する動態領域とでも言うべき「性起」にどのように帰入するのかということに関心があったのであり、あくまでも有そのものの探求を思索の立場から遂行しようとしていたのである¹⁶⁾。

このような有の探究の途上で、ハイデッガーは有るもの全体を超越することによって、有るもの有ではなく、有そのものと関わる人間的現有の現象学的有り方を探究する必要に迫られた。その結果「形而上学とは何か *Was ist Metaphysik?*」において展開されたように、不安において開示される無に、すなわち有るもの全体が滑落 *entgleiten* することによって経験される無に遭遇す

15) 以上の考察に関しては、'Das Ding' in „Vorträge und Aufsätze“, S. 171参照。

16) „Identität und Differenz“, S. 25参照。

ることになる。この無は、有そのものが、有るものではないとして、自らを示してきていると受け取られる。言い換えれば、有の先駆けVorlaufenとも言うべき現象として捉えられる。この有るもの全体の否定は、有るものの無としての死が、現有の現に有ることへと差し込まれてきていることと捉えることもできよう。つまり、「現有が無へと差し込まれて有ることHineingehaltenheit des Daseins in das Nichts」は、死が人間的現有に既に常に差し込まれており、いわば死の内へ差し込まれて有ることによって現有は、現に有ることとして、有そのものへの通路を、無を通して保持しているということになるのであると考えられる。

これは、ある意味で、田邊の言う死復活の状態を指し示しているとも受け取ることができる。ただし、それは死復活を実践するという意味ではなく、死復活に含まれている有が無を介して自らを顕現するという立場に立つ田邊が指摘する事態は、ハイデッガーにおいては以下のように解釈することができる。

現有が無へと差し込まれているという事態が有そのものの内に躍入することを可能にする有り方として示されているということである。従って、それは思索の立場を離れずに、現有の立場に立ってそこから有そのものへ至る可能性を見出そうとしている。言い換えると、無を通路にして、有そのものが人間的現有の臨在の下で顕現にもたらされるにちがいないという期待が述べられていると見ることができる。この点では、田邊の言う死という無を通して生（有）へと復活するところの死復活と、ハイデッガーの無に差し込まれてある有り方は、相似しているといえよう。だが、違いもはっきりしている。すなわち、それは田邊においてのように動的事実として出会われた有と無との関係ではなく、ハイデッガーにおいてはあくまで有に出会う可能性としての通路として無が出会われているということである。ハイデッガーの無は、有そのものへの通路である限り、無が有を交互作用的に働き合うということはないという意味で、「静的」である。

ハイデッガーの関心事

そもそもハイデッガーの関心事は、思索がどこまで有への道を見出すことができるのかにある。有の探求の途上で、有るものではないものとして無に出会うことになる。無は有への道の途上で、有るものの呪縛から離れ、有そのものへと近づく関門とでも言うべき状況において出会われたものである。あたかも、ニーチェの『ツァラツストラ』における瞬間の門にも似てヤヌスの頭にも喩え

られる両面性をもっていると考えられる。その両面性とは、正に有るものでは無いとして、無は有るものを拒絶して有への通路へと導かれることになる入口にある門としてあることになる。そして逆に、人間的現有がこの無の門を背にする場合には、人間の営みとしての思索を、有るものを捉える方向に無が再び有るものそのものへと突き返すものとして働く。これに対して、この門を人間の思索が通過できれば、有そのものへの帰入とでも言うべき事態が生じることになろう。少なくとも、有がそのあるがままにある処からの目配せを思索は受取ることができるかと期待されるであろう。

この無の門を前にして自らを見出している現有は、有るものでは無いものに出会うこととして無の現前化すなわち無の無化する働きに既に取り込まれて有る。それ故に、その時の現－有Da-seinの有り方は「無のうちに差し込まれて有ること」に他なるまい。このことは、まさに無の関門を通ることによって有そのものへの道が開かれることへと期待されることを意味する。しかし、それは同時に有るものすべてが滑落することとしてすべての有るものが無化する「不安Angst」において開示される、ということをも意味するのである。後者について言えば、有るものが全体として無意味化し、それが滑落してゆくことを意味し、これが無化の意味となる。これを現有の現にある現在の立場から見れば、当の人間の現有が無の内に差し込まれてあることとして捉えられたということに外ならない¹⁷⁾。

しかし同時に、まさに有るものすべてが無意味化し、有るものすべてが滑落するということは、別の見方をすれば、否定的な仕方ではあるが、有るものが全体として「有ること」を示していると言えよう。この否定的仕方での有るものの全体の告知がなされる情態性が不安であり、その有り方の様態が、現有が無のうちへ差し込まれている有り方ということになる。そのような仕方では、生きて現有として存在している限りは、無の関門から振り返って見れば、有るものそのものへと、あるいは有るもの全体へと突き返されざるを得ない。そのことが、むしろ有るものが有るものとして自らを顕現することの内に現有があることを可能にすることになるのである¹⁸⁾。

このことを『有と時』において言及された「全体で有り得ること」に関連づけることが許されるとすれば、全体としての有るものが滑落する仕方では不安において「全体であり得ること」が経験されていると言うこともできよう。それ

17) ‚Was ist Metaphysik?‘ in „Wegmarken“, S. 112参照。

だけではない。無の門前から突き返されて、再び、有るもの全体の内に自らを見出すことは、「全体で有り得ること」という企投的entwerfendな未来に関わる有にだけ関係しているのではなく、突き返された有り方の内で、現有は不安の内なる滑落する有るもの全体を思い起こす仕方で経験される。すなわち過去の性格、ハイデッガーの言葉で言えば、「既有性Gewesenheit」という性格を持っていることになる。「形而上学とは何か」において言われているように、それは「何でも無かった」という仕方で不安が襲った後になって思い起こされるのである¹⁹⁾。この「何でも無かった」という無は、「全体で有り得ること」が「滑落する有るもの全体」のうちで無に曝されていること、換言すれば現有がその有り方の根柢から危険に晒されたことを意味するのである。すなわち生の全体が死に直面したと解釈することが可能である。つまり、無はこの場合も、死という意味を荷っていると考えることができよう。

さて、「無の関門」に話を戻すと、思索を本質的性格として具えている人間の現有が、思索と有との間にどのような相応性を、換言すれば有と思索の間に、どのようなパルメニデスの「同一性」（これに関しては、次に述べる）を見出しうるかという問いに関心付けられて、有と思索の間を結ぶ通路を見出す探求に、ハイデッガーの努力が向けられていることを示していると言える。例えば、「フマニスムス書簡」では、人間は有そのものによって有の真理性的の内へと投げ込まれていると言われる。それが意味している所は、有が自らを示して

18) 「無化するNichtenことは勝手な出来事ではない。そうではなくて、滑落する全体として有るものを拒みつつ指示することとして、無化することは今まで覆蔵されてきたよそよそしさのうちで——無に対して顕現するのである。

無の明るい夜において、それは有るもので有って——無なのではない（何でも無かった）という仕方で有るものそのものの根源的開性が初めて生じるのである。ここで言われるに至った『何でも無かった』ということは、後からつけられた説明なのではない。そうではなく、有るもの一般の顕現性を前以て可能にするものである。根源的に無化する無の本質は、それが現-有を初めて有るものそのもの前にもたらすことに存しているのである。』(『Was ist Metaphysik?』, in 『Wegmarken』, S. 114) とあるのは、上に述べたように、有るものへと突き返されたことを表していると解釈できる。

19) 「まざまざと思い起こされるまなざしの明るみにおいて、私たちは次のように言わざるを得ない。即ち、何に面して、何に関して私たちが不安になったのか、の何は『本来』——何でも無いものだったのである。実際、何でも無かったもの（無）が——そのものとして——そこにあったのである。』(『Was ist Metaphysik?』 in 『Wegmarken』, S. 112) と言われるように、思い起こされることにより、無が経験されているのであり、従って有るもの全体の滑落も既有に属することが言えよう。

くる場に立ち会うように人間的現有を誘い、そのように現有が有から運命付けられているということであろう。その有の開けの光の内へ有が登場するか否かは、人間的現有が決めることのできる事柄ではない。むしろ有が自らを開けへと示して来る場の番をすることが人間の使命であり、有の運命付けに沿う思索の有り方である。これが人間の本質的な有り方であるとされる。以上に述べたように、人間の本質的な有り方を追求するのがハイデッガーの意図であったと言えよう²⁰⁾。

「フマニスムス書簡」では有の明るみの内であるものがあるものとして現れるようになるが、その有の明るみの開けの内に人間は立ち入っていることが述べられており、人間は「有の牧人Hirt des Seins」であると言われている。このことは、次のように解釈ができるであろう。この時期のハイデッガーにとっての関心は、有によって有の真理性的の内へと投げ込まれている人間的現有が思索を通して有の真理性的が開示される明るみの内に立つことが人間の使命であり、いかようにこの使命を果たすことができるかを探求することが人間の本質に属しているとする点にある。

バルメニデスの同一性

これを別の観点からすると、以下のように解することも可能である。すなわち、あたかもデカルトにおけるように、コギトを本質性格として持つ人間は、我有りという仕方存在に結びついている。それ故に、思索する存在者（実体であるが、ハイデッガー風にいえば「有るもの」）として自らの存在（「有」）および存在一般を思索することができるようになるものとなる。我々の言葉で

20) 以下に引用の箇所は上述の解釈を裏付けるものである。

「人間はむしろ有そのものによって有の真性的の内へと投げ込まれており、そのような仕方脱—存ek-sistierenして、有の真理性Wahrheit des Seinsを守っている、そのことによって有の光の内、それである有るものとして有るものは立ち現れてくるのである。有るものが立ち現れるかどうか、どのように立ち現れるか、神と神々、歴史と有の開照の内に入って来るのか、どのように入って来るのか、本質現成することと本質欠在するのかどうか、どのようにするか、に関しては人間が決定するのではない。有るものの到来は有の命運に基づいている。だが、人間には、人間がこの命運に呼応する、人間の本質の運命的なものに行き着くのかどうか、という問いが残る。と言うのも、このことに即して、人間は脱—存するものとして有の真性を守らねばならないからである。人間は有の牧人である。(, *Brief über den Humanismus*’, in „Wegmarken“, 全集版第九卷S. 330-331)

言えば、存在と思惟の「同一」性がコギト・エルゴ・スム cogito ergo sumによって確かな根拠を得るようになるということである。これに対して、ハイデッガーにおいてはさらに現有の現という開け、すなわち場所的な要素と、存在者（有るもの）と存在（有）そのものとは異なるという有論的区別が導入される。その上で、思惟と有との根本的連関性が以下のように、思惟と有の「同一性」として探究されていると考えることが可能である。その際に注目すべき要点は以下の通りである。

第一に、人間が現有Daseinとしてすでに現Daという開けにおいてあること、第二に、その現有が思索を本質的性格としているということ、第三に、この思索が有るものとその有とに自らとが「同一」であることをこの現という開けにおいてすでに得ていること、第四には、この有るものと有るもの有を超えて、これらが有ることを可能にしているところのものが自らを告知してきている。しかしながら、この可能にしているものそのものが自らを現Daという開けに顕示してくることはまだ無いところのものであること（その意味で、この有るものと有ることを可能にしているものは、有るものとしての現有にとっては「他者」として自らを告知してきている。だが同時に、現有を現有として有らしめている根拠として現有が有ることに直接に関わってはいるが、有らしめているものをいわば直接経験することはできない）、第五に、第四の「有るのでは無いところのもの」が思索との可能的「同一」性を予知させること（したがってここでは「同一」性は思索と有との同一ではない。むしろ思索と有るものでは無いものそして有では無いものとの同一として、内に否定を含んだ同一性とも言える。それはすなわち有と思索の「非同一」ということにもなる。「非同一」という否定的仕方、「同一」性の立場から見れば、「同一」性において「有るのでは無いもの」が生起して来ている事柄として捉えられている。すなわち無が生起しているものであり、無が無化しているのである。この意味で、同一性は否定されて、思索と有との非同一性ということとして解釈できる）。こういった一連の事柄が、思索と有との「同一」性の事柄として問題にされている。

ここにハイデッガーがなぜパルメニデスを探求したかの理由が理解できるようになる。それは、ハイデッガーの注目するパルメニデスが、*τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι*²¹⁾「同じものは思考と存在である」と言っているのみならず、*τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτὸν νενόμισται κοῦ ταῦτόν*,²²⁾「存在と非存在とは同じものと見なされるとともに同じものと見なされない」ということを言っているからである。

要するに、デカルトにおいては、思惟する我が存在していることは否定できないとして、我が思惟しているところで、存在と思惟との「同一」性が確保されている。これは、私の思惟における、思惟一般と存在一般との「同一」性の確保と簡単に言うことができよう。すなわち、「我思う故に我有り Ich denke, also bin ich」としてコギト (ich denke) において、DenkenとSeinとが結びつき、これらの関係が更にこれを包む所、すなわち高次の思惟から思惟されているという、思惟の二重性がデカルトのコギトの本質的構造である。この二重性が、哲学史上の用語を用いれば、「反省」ということになろう。(上田閑照『経験と場所』(岩波現代文庫、2007年)所収の「経験と自覚」を参照。)この二重性の思惟の働きにおいて、思惟の存在への結びつき(我々の言葉では「同一」性)が確かなものとされている。

これに対して、ハイデッガーは、デカルト的伝統を引き継ぎ、人間的現有の使命が思惟であることとこの思惟と存在(即ち、ハイデッガーでは「有」)との結びつき、すなわち思惟と有の「同一」性を探求しようとした。しかしながら、ハイデッガーにおいては、デカルトの立場を超えて、思惟は、思惟の二重性ではなく、むしろ存在(即ち「有」)の二重性に撞着することになる。その二重性とは、「有るものの有」と「有そのもの」という二重性である。そして思惟と存在(有)の「同一」性は、現有という人間的存在者の表記からも窺えるように、人間としてある限り既に、「有るものの有」と思索との「同一」性は現有の現という場所(我々が先に「現」は場所的要素であると指摘しておいたが、この「場所」は西田幾多郎の概念としての「場所」とは同一ではない。)において確保されている。

だが、これに対して、「有そのもの」は「有るものの有」とは異なるとされる。現有という場所、あるいは現有は現という開けにおいてあるが、その開けに「有るものの有」は自らを顕示してきてはいる(その限りで、「有るものの有」は「有の真理性」とも云い得る)が、「有そのもの」は自らを示してこない、すなわち自らを退去せしめているsich entziehen。すなわち、「有そのもの」は思索と「同一では無い」という仕方で「有そのもの」の退去において自らを告知していると言える。そのことは同時に次のようにも言える。すなわち、退去しながらも、自らを思索と「同一では無い」という自己否定的仕方、自己隠蔽

21) Diels/Kranz : „Die Fragmente der Vorsokratiker“ I, S. 231.

22) Diels/Kranz : „Die Fragmente der Vorsokratiker“ I, S. 233.

的仕方で、告知してきている。このことは、きわめて矛盾的な表現ではあるが、次のようにも言える。すなわち、「有そのもの」は自らを「現」なる開けに自己否定的に示してきている。換言すれば、思索が「有るものの有」と出会われている「現」において、従って「有るものの有」的「同一」性において、自らを示さない退去であるという意味で「同一では無い」として告知している。このことから、「有そのもの」は「同一」性において「非同一」として自らを示していると言えることになる。これは存在（有）の同一性に関する二重構造と言えるのではなからうか。

この存在（有）の二重性を前にした思惟は、一重目の「同一」性レベルでの存在（有）に通路を見出すことはでき、知ることができよう。だが、二重目の「非同一」性そのものに達することはできない。思惟が到達可能と思われるのは、「同一」性の場に、自らを「非同一」として告知してきている限りでの「有そのもの」である。この退去してしまっている面の「有そのもの」に到達する通路は見出せない。すなわち、退去として自らを告知してきたところ、つまり「同一」性に「非同一」として自らを告知してきている事柄は、伝統的形而上学では通路を見出すことはできない。このような考え方は、『思索の事柄へ *Zur Sache des Denkens*』に見られるような後期ハイデッガーには明確に表明されてくるようになる。

だが、ハイデッガーは、言葉を開けの根源的場所として考える。この言葉という開けないしはエレメントElementに至ることを通して、この思索と存在（有）との「同一」性が生起してくると考えることができる（このことを示唆する考え方は、既に「フマニズム書簡」の内にも見出される²³⁾。この根源的な場所としての言葉の根源的生起の内へと思索と有の真理性とが達することができれば、自らを退去し「非同一」としてしか「同一」性の場に示してきていない「有そのもの」に言葉を通して触れることができるという期待が高まる。言い換えると、「有そのもの」は「それは与えるEs gibt」ことの現前として新たに出会われるが、この「それは与えること」は「同一であること」と「非同一であること」とを振幅とする「振動」としての「性起」に言葉の根源的生成を通して思索が参入することができる可能性を見出すことができるかもしれない

23) 次の文章が、その例証である。「すべては、ただただ、有の真理性が言葉に到るようになることと思索がこの言葉の内に到達するようになること、にかかっているのである。」
'Brief über den Humanismus' in „Wegmarken“, 全集版S. 344.)

い。ただし、「フマニスムス書簡」ではまだこのような域にまでハイデッガーの思索は達していない。この域に達するのは『思索の事柄へ』において鮮明に出てくるようになるのである。

この言葉の根源的生起の内へと参入する営みは、思索は「脱－存Ek-sistenz」の思索として根源的生起の深みへと度を高めた思索となる。このことによって思索は言葉の根源的生起の現場に参入するとき、詩作Dichtenに近づく。かくして、参入はこの度を高めた思索と詩作とがなし得るものである。従って、思索を詩作に近づけることにより、思索と「それは与えるEs gibt」との、すなわち「有そのものを与える」との「同一」性が得られるばかりでなく、さらには「それは与える」が自らを蔵す非同一的な「無」をも思索の域で経験できるとハイデッガーは考えたのであろう。

いずれにせよ、『言葉への途上*Unterwegs zur Sprache*』などに見られる中期のハイデッガーにとっては、有の語りかけが言葉というエレメントにおいて生起し、この言葉という場ないしはエレメントにおいて、思索が有そのものの語りかけを聞く、あるいは有の語りかけに応じるということによって、思索は有と結びつくことができ、それが哲学することになる、といえよう²⁴⁾。ハイデッガーにおいては、言葉は、有と思索とがともに出会うことができる、結びつきの場ないしはエレメントであると言える。有は言葉へと、語りかけとして自らを示してくるし、思索は語りかけの言葉に応ずるentsprechenとして、言葉の場へと出て行くことにその本来の使命があると考えられている。これは、言葉が有と思索の両者の出会いを可能にする開けによるものであろう。

ここから浮かび上がってくるハイデッガーの哲学の性格は、言葉という開けの場ないしはエレメントにおいて、有と思索とが出会うこと、言い換えれば、両者が「同一」性へともたらされることが、求められている。確かに「同一」性という観点から見れば、有と思索との統一が求められているとして一元論的な様相を示しているように見えるが、現実が示していることは、有と思索とがまだ「同一」的にはなっていないこと、有は思索にとって自らをあるがま

24) 「フィロソフィア（哲学）は独自に遂行された応じて話すことであり、それが有るものの有の話しかけを傾聴する限りにおいて、それは話すのである。この応じて一話すことEnt-sprechenは、話しかけの声に耳を傾けるのである。有の声として私たちに語りかけるものは、私たちの応じて話すことを声として定めるbe-stimmen。『応じて話すこと』は、有るものの有から声として定められること、身を晒されることである。」『Was ist das – die Philosophie?』, S. 23.

まに示している時代にはなっておらず、その頽落態ともいうべき、「集－立Ge-Stell」において、有の開示はBestellen, Nachstellenというような、挑発をするという意味の「立てるStellen」に刻印された形でなされている時代となっているということである。この「集－立」は技術が支配的となっている現代世界の本質を示すものである。

ということは、現代という時代においては、有と人間の本質をなす思索とがまだあるべくしてあるような仕方では出会っているのではなく、挑発的「立てる」を通して「用象Bestand」（例えば、Martin Heidegger: *Gesamtausgabe* Bd.79, S.26参照。）としての有るものとしてのみ出会う、有そのものはむしろ本来の自らを隠すことになる。有と思索とは同一の場に出ているとしても、それは挑発するという意味の「立てる」が支配的となることに象徴的な人間が主体的な位置に立つ仕方での出会いの場が開かれているのであって、人間を主体として捉える思索の立場、すなわち「表象Vorstellung」から見られた有であり、有るものの有である。この有との出会いに特徴的なことは「集－立」は、有が遣わされる命運Geschickを所謂歴史学的な「対象として見る思索Vorstellung」に対して開かれる有との出会いの場となっている。それは有が本来の仕方では自らを遣わすのではなく、挑発的「立てる」により「用象」という有り方において出会う有るものを通してしか、その有に接することができず、「より根源的な」「より原初的なanfänglicher」思索との出会いからは隔離してしまった開けにおける出会いとなっている。別の言い方をすれば、有そのものと思索とは、互いに出会うべき場ないしはエレメントがまだ「より原初的な」仕方では出現していずに、「より原初的な」出会いにまで到達できないでいる。すなわち現代という科学技術の支配的な世界という場においては、有と思索は「集－立」という開けの構造のなかで出会うることによって、計算可能な思索にとって出会う限りの有るものの有る有り方、すなわち「用象」を通して垣間見る有にすぎない。「性起」が有そのものの「性起」として思索される開けはまだ開かれていないといえる。それはとりもなおさず、『思索の事柄へ』などの時期の後期ハイデッガーにおいて初めて見られるようになるが、退去する「有そのものを与えるEs gibt Sein」ことへの眼差しが、まだ思索の事柄の内へと入って来てはいないことに由来するものであろう。

『思索の事柄へ』に代表されるような後期ハイデッガーが彼の論法でもって明かにしようとしている事柄それ自身とは次のようにいわれる。西洋において古代ギリシャ以来形而上学は有るものの有る有るを思索の事柄としてきた

が、それはハイデッガーから見れば、現前するものの現前性Anwesenheit des Awesendenであり、現前するものに着目してその本質、その原因などとして探求されてきた。だが、この現前性に注目するあまり、自らを蔵して sich verbergen しまっている事柄が有るはずである。それは「有る」という事柄が「それは与える（即ち、「有る」という意味）」として存在することを意味している言い回しの内にわずかに自らを告げ知らせてきているものである。形而上学的な有の歴史の蔭に身を隠してしまっていたものが、「それが有を与える」こと「それが時を与える」こととして自らを告げ知らせてきている。

「性起」と「別の思索」

この「それが与えること」が、いわば形而上学が思索することを忘却してきた事柄であり、性起が性起として生起している事柄である。この「性起」を「性起」として思索することへと要（もと）められるのは、形而上学の思索とは異なる「別の思索」が人間に要められるによってはじめて、思索の事柄となるべきことである。これに要められて思索することを人間が要めることが、別の思索への道となるというわけである。従って、伝統的な意味での形而上学、そして形而上学を基礎において展開してきた哲学とも別の立場から思索を営むのでなければならない。

この事柄は、すなわち「それは与えること」における「それEs」は、事柄が本来的に自らを知らせる場所としての「開照Lichtung」、自らが明るみを提供するものとして（従ってそこにおいて照らされるものではなく、照らされるものを照らすものとして）自らを告知してきている。その場において、しかもその場と一つになって、その場にあるもの（即ち有るもの）を照らしつつも自らの自体性を匿い、蔵す仕方でも自らを告知する有の働き、即ち「それは与える」が「性起」として言い表されていた。この性起が自らを「露開する sich entbergen」と同時にそれに本来的に属する自性を「覆蔵する sich verbergen」ことによって、自らを告知することを「停止し an sich halten」、自らへと退き還えていることがエポケー-ἐποχήと言われる。このエポケーの支配する歴史的状況は、すなわちエポック Epoch は、現代においては、Be-stellen, Herstellen, Dar-stellen などの「立てる Stellen」の集合体である「集-立 Ge-stell」が支配的になっていると分析されたのである。この「集-立」は、いわば「性起としての性起」の「前駆的動き Vorspiel」である²⁵⁾。性起は形而上学の思索とは別の思索、すなわち「回思 Andenken」によって思惟されることをいわば

要求してきているが、その性起の本質的露開を覆い隠す仕方、この「集－立」が性起の顕現であると同時に覆蔽ともなっているということになるのではないか。

このように、「形而上学としての哲学」²⁶⁾ が伝統のなかで行ってきた思索とその思索の事柄とを、それらが生起してきた場から退歩することにより、自らを匿ってきたものが自らを告知する開けへと導かれる。この性起の現場において、「別の思索（すなわち回思）」を遂行しようとするハイデッガーにとって、弁証法というヘーゲルに代表されるような伝統的形而上学の思索方法は採用することはできない。弁証法を採用したとすれば、それは形而上学的思索に再び立ち戻ってしまい、有の歴史上「集－立」において思索を遂行しなければならないことへと逆行するからである。したがって、弁証法的な根源まで至りながらも、同一性的分析論に引き返してしまったという田邊が批判する点は、ハイデッガーには当てはまるとは言い難い。

むしろ存在と思索の同一性を求めたのは、「別の思索」を遂行しようとする以前にはある程度当てはまるかもしれないが、性起を開けとして経験し、これに迫ろうとする『思索の事柄へ』に代表される後期ハイデッガーには当てはまらないと言った方がより正確である。それは、退去という「非同一」性をも「同一性」と同時に見て取ろうとしている点からも理解されるであろう。

後期のハイデッガーにとって死はどのように位置づけられているのであろうか。それは、人間の有限性のみならず、有の有限性あるいは更に性起の有限性として有限性が問題となるとき²⁷⁾、かつて死の問題として近づこうとした事態が、思索の事柄とされる性起の本質的性格にまで食い込んだ事態として示されてきていると言えよう。

存在と非存在の同一と非同一

先に、ハイデッガーの哲学において、パルメニデスの「存在と非存在とは同一であり、非同一である」についてのアプローチの仕方を瞥見した。このことを田邊も意識的に取り上げているが、両者はどのようにパルメニデスを位置づ

25) 「私たちが近代的技術世界の組み合わせの本質としての集－立において経験することは、性－起Er-eignisと言われるものの前駆的動きである。GA. (*Gesamt Ausgabe*) Bd. 79, S. 125.を参照。

26) 『思索の事柄へ』邦訳一一九頁 *Zur Sache des Denkens*, S. 68.

27) 『思索の事柄へ』邦訳一〇三頁 *Zur Sache des Denkens*, S. 58.

けているのであろうか。

存在と非存在は、田邊の弁証法の用語で言えば、有と無ということになる。有と無とが同一であると同時にその否定であるというように、「存在と非存在とは同一であり、非同一である」という命題は言っていると田邊は弁証法的に解するのであろう。すなわち存在と非存在の「相即」、有と無との「相即」をバルメニデスのこの命題は言っていることになる。「相即」とは、対立矛盾しながらも、しかも同時に、同一であるとして統一の内にあるという「振動」的な動態のうちにあることを意味する。

この同一（統一）および非同一（対立・矛盾）が同時に可能となる場は有と無との「相即」が生じている場ということになる。しかし、田邊が「場」という概念を使っているのではない。筆者が同一と非同一とが同時に可能となるには、田邊自身がしばしば使う「根柢」という言葉よりも「場」が必要かつ適当であると考えたからに外ならない。その根柢は、菩薩行を実践が死復活として遂行されるのは「実存協同」が、その実践が遂行される「場」として機能すると考えざるを得ないからである。この「場」は西田の言うそれと混同してはならないが、田邊の言う絶対無にほかならない。場としての「実存協同」に関しては既に「実存協同と死復活」のところで言及した。

さて、同一と非同一、有と無との「相即」が生じている場は、まずは自己同一的存続的な有が否定されることが、「振動」的な動態においてあることの必然的な条件となる。すなわち「振動」は、非同一と同一、否定と肯定との間の絶えざる交互作用ということになる。否定された同一が、再び「同一」として蘇るには、絶えざる否定的交互作用が働いている場でなければならない。その場に固有の仕方でする否定の傾きは、否定の否定としての肯定へと転換する交互転換的否定作用を惹き起こす。この場合に、否定が肯定に転ずるところを際立たせる仕方を取り出せば「絶対否定」ということになる。相即ないし振動が生じているのは、この絶対否定が支配している場においてということになる。そのような場は絶対否定が働いている場、すなわち絶対無といわれるものに外ならない。

バルメニデスの「存在と非存在とは同一であり、非同一である」とは、「存在と無とは、同一であり『かつ』非同一である」と田邊は受け取っているのであろう。これは交互転換的否定作用を基本の論理的原理とする絶対弁証法の一つの表現ということになる。ということは、この命題は田邊の主張する絶対否定を根本に据えた哲学、すなわち「死の哲学」を原理として基礎づける弁証法

の先駆的形式を表す命題ということになる²⁸⁾。

田邊は「存在と非存在は同一であり、非同一である」を「同一」と「非同一」の矛盾・対立という互いに否定し合う二つの項を、矛盾・対立のままに統一（同一と肯定すること）として同一性と非同一性とを一つの事柄の両面として捉えていることになる。矛盾と統一、非同一と同一を一挙に納め取る場を田邊は絶対無として捉えたのである。田邊の考える死は、死復活にあり、この肯定と否定が一つの事柄の両面であるのと同じように、生は死に裏付けされて初めて、本来の生となり、また死は、生において復活して初めて、人間にとり本来の意味を持つと考えられる。

これに対してハイデッガーは、非同一を退去Entzug、同一を現前として、「本質現前Anwesen」の背後に退去が裏打ちされている二重構造を見ている。その二重構造の中で、無を有との境界に現象するところの、有るものを超越して有るものから見る捉え方を否定する側面として、すなわち有の有限性として、あるいは現有の有限性として、無は自らを示してきている。これが、ハイデッガーにおける死の意味が別の形をとって現れてきたものであろう²⁹⁾。

また、現有の有限性に関しては、『カントと形而上学の問題 *Kant und das Problem der Metaphysik*』において、先ず「人間の現有における有限性の超越論的原構造の統一—die Einheit in der transzendentalen Urstruktur der Endlichkeit des Daseins im Menschen」に言及され、これが「気遣いSorge」として明かにされる。だが、この現有の有限性はむしろ「不安Angst」において無のうちに差し込まれて有ることとして示されたと言える³⁰⁾。

田邊の批判の意図は、ハイデッガーの思索では存在を探求できても、死復活は説明できないことを示そうとしているのではなからうか。このような立場は弁証法的展開と見なせる宗教的な死復活を説明できるかどうかを基準にしていることになるだろう。あるいは、東洋の思想の根底にある、菩薩行に見られる死復活が実現にもたらされる場が、西洋の分析論的思索には見出し得ないことを示そうとしているのであろう。しかし、この批判が果してどこまでハイデッ

28) 「生の存在学か死の弁証法か」『田邊元全集』第十三巻、五三〇、五三一頁参照。

29) 「『純粋な有と純粋な無はかくして同じものである。』このヘーゲルの命題は正当なこととして存している。有と無とは共属しているzusammengehörenが、それは両者が——ヘーゲルの思惟の概念から見れば——無規定性と直接性において一致するからではなく、有それ自身が本質において有限であり、無へと差し込まれた現有の超越においてのみ自らを顕現するからである。(Was ist Metaphysik? in „Wegmarken“, S. 120. GA. Bd. 9)

ガーの思索の必然性に有効に働くのであるかは疑問である。

ここで、我々は田邊が弁証法という論理でもって、表現しようと考えている事柄それ自身とその論理である弁証法との関係に思いをいたさなければなるまい。弁証法という論理の働きを、言葉を使って、自覚にもたらず説明の道具と見なすとすれば、この言葉とそれが表現する事柄それ自身との関係はどのようになっているのであろうか。そもそも弁証法という論理が明かにすべき事柄は、事実が有という性格を持つとするならば、有がその否定である無を媒介として、有即無として復活することが意味されている。言い換えると、有が無の否定的媒介を通して、有が一度否定されて無化するが、その無が更に否定されて有として最初の有が再び蘇ることが意味されている。

このような有と無との交互否定的作用の根柢には、絶対無という場の作用とも言うべき絶対否定即絶対肯定という絶対媒介作用が働いている。その絶対媒介作用により交互否定作用が、従ってまた、死復活が可能になるということである。そしてこれが現実の事実の構造であるとするものである。

田邊の弁証法の特徴は、「無を否定的媒介として」有が蘇るという点にある。しかも同時に言わなければならないことは、田邊においての弁証法は、有が無から蘇るという矛盾的な事態が、「行証」されなければならないということである。言い換えると、この復活が実践行為としてなされることによって、その真実性が証されるということである。

そのような仕方では実践主体が復活を事実として自覚するに至る（それは同時に、絶対無が自覚することでもあることは次に述べる）。しかも主体が実践を通して死して後蘇ること、すなわち死復活を実現することは、菩薩行という実

30) 「超越においては、現有は自らが有の理解を要めているものとして自らを告知しているのである。この超越論的要めによって根柢においては、そもそも現-有というようなものが有り得るといことが『氣遣われ』ているのである。この超越論的な要めは、最内奥の、現有をになう有限性である。

人間における現有の最内奥の要めという超越論的構造の統一は『氣遣い』という命名を得たのである。」(„*Kant und das Problem der Metaphysik*“ in GA. Bd. 3, S. 236., Originalausgabe, S. 213, 4. Auflage, 1973, S.229.)

「不安とは無の前に立たせるような根本情態性である。有るものの有は、現有が本質現成の根柢においてにおいて無のうちに差し懸けられている場合に、そもそもその場合にのみ理解可能であり、そこに超越の深い有限性が存しているのである。」(„*Kant und das Problem der Metaphysik*“ in GA. Bd. 3, S. 238. Originalausgabe, S. 214, 4. Auflage, 1973, S.231.)

存協同を基礎にした場および時においてである。すなわち、死復活は宗教的な協同体において可能になるということである。この宗教的協同体（実存協同）なしには、死復活の弁証法的な絶対否定即絶対肯定という転換は起こりえない。死復活の実存協同における信仰を基にした実現および身体における実証（信証にして身証）は、大乘仏教的背景なしには起こりえないということになる。

自覚と媒介

更にもう一つ、田邊がハイデッガーと異なる視点は、自覚の構造である。自覚に関しては次のように言われる。

「さて我々が有限的相対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、当然に自他の対立を越える無限絶対者の統一根柢に於てでなければならない以上は、それはいわば逆に無限絶対者が我々を媒介として自らを知り、従って我々は無限絶対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うべきである。」³¹⁾ この「無限絶対者が我々を媒介として自らを知り、従って我々は無限絶対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」という知の交互媒介作用は、無限絶対者と我々のそれぞれが互いを媒介にして自己を知るということであり、「自覚」に他ならない。

第一に着目すべきは「有限的相対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、当然に自他の対立を越える無限絶対者の統一根柢に於てでなければならない」と言われている点である。これは、先に触れた「存在と非存在は同一であり、非同一である」というパルメニデスの命題に関わっている。存在と非存在とが同一である、同一の場においてある、という観点からすれば、存在が非存在に滲透されているもの、有が無に滲透されているものとして有限であるということを知っている。

これと同時に、この存在と非存在とが同一であるということを知るのは、存在と非存在とが同一であると見なしうる立場に立っていることが必要である。すなわち、同一を越えたものとしての非同一の立場を、一つの事柄の両面として同時に含む、同一にして非同一という場である。それが「無限絶対者の統一根柢」と言われる場である。この場において、有限的相対者は無限的絶対者と

31) 「生の存在学か死の弁証法か」『田邊元全集』第十三巻、筑摩書房、1972年、五三二頁。

出会うことができるという考え方である。その出会いは、「無の自覚」とも言われる。この無の自覚は、「目的語的属格genitivus objectivus」且つ「主語的属格genitivus subjectivus」である。これを引用に即して理解すれば、以下のようになる。

「無の自覚」とは、人間的な存在者が自らの有り方を自らの意識において知るというだけではすまない。すなわち心理学的な意味での、自覚ではない。そうではなく、無限絶対者が自らを知ることは、絶対者の自覚であるが、それは絶対者の内部運動だけでは成立しない。この自らを知る無限絶対者は、有限的相対者である我々を、絶対者の自覚という運動の中に不可欠要素として必要とする。それが「媒介として」ということの意味なのである。この媒介は単なる触媒作用のように、無限絶対者が自らを知るために、きっかけとして、有限的相対者を必要とするということではない。そうではなく、無限絶対者が自らを知るという結果に至るためには、その知ることに至る運動の内に、有限的相対者の自らを知るという運動が不可欠な要素として含み込まれているのである。

しかしながら、単に包み込む仕方で含んでいるのではない。そうではなく、無限絶対者の自らを知る自覚は、「自らを」という「自己に対する自己」をその知の対象にする時、すでに無限的絶対者の分裂とも言うべき事態を経ている。すなわち、「自らを」としてことさらに自己に対する自己を際立たせる時、無限的絶対者は、自らが自らと「相対する」仕方で、全的な絶対者の有り方を自己否定して相対的な有り方へと出てきている。言い換えれば、自己否定を通して自らを有限的相対者の立場に、相対者との関わりの中に出てきているのである。それは、とりもなおさず、無限絶対者が有限相対者である我々に働きかけていることに外ならない。その相対者への働きかけを通して、結果として無限絶対者は、「自らを」という客体化を遂行できるのである。

働きかけられた有限的相対者の方は絶対者の働きかけを通じて、「自らが」無限絶対者の自己否定の場においてあることを、見出す。その絶対者の自己否定の場にあることにより、その場から促されて有限的相対者は自らを自己否定し、自らを客体化し得る。そのことによって、相対者は「自らを自らに対する」仕方で対置し、自らを知ること至ることができる。しかし同時にそれは、絶対者の自己否定の開いた場において、「自らが自らを」否定することへと導かれてあるのだから、有限的相対者が絶対者の否定作用を通して自ら絶対者になるのではなく、有限的相対者のままでありながら、而も同時に無限的絶対者に対するという仕方でこの開かれた場においてあることになる。

これを自覚という面から言えば、その絶対者の自覚という働きに呑み込まれるのではなく、促されて、相対者は絶対者とは独立に自らの自覚を遂行することになる。しかしそのことは、絶対者が有限的相対者を媒介にして絶対無という絶対否定の場、すなわち「実存協同」を開いてくれているが故に、可能になるのである。この絶対無の場の作用としての絶対否定という働きの内にある自己を見出す有限的相対者は、絶対者の自己否定と一つになっている点で同一でありながら、しかも同時に独立している点で非同一定である。

換言すれば、自己を知ることとしての自覚は、同時に絶対者の自覚をその自覚の運動の内に含んでいることになる。すなわち、相対者の自己は、絶対者の自己が自己を知る運動の中で、その運動の内にあることが相対者の自己否定運動を衝き動かして、自己を知るという結果に導かれる。つまり、絶対者が自らを自覚するが故に絶対者は無の場となる（無が自覚することとしての無の自覚 *genitivus subjectivus*）。それと呼応して、相対者は自らを無のうちにあるものとして自覚する（無を自覚することとしての無の自覚 *genitivus objectivus*）ということになる。だが、同時に、この相対者の自覚は、相対者の絶対者からは独立した自覚である。

このような自覚の構造は、主体が全体と相即する、個が全体に一致しながらも同時にその独立性を保つという考え方に基づいている。このような考え方は、必ずしも弁証法を必要としない。その証拠に、これに類する考え方は東洋的思想に昔からある。もちろん大乘仏教的な思想の中にも見いだせる。例えば、鈴木大拙の言う、「即非」の論理などはそれである。要するに田邊の自覚の立場は、個と全体とが相即するという東洋的な思考の立場に立っていると見えよう。死復活という、相対立し、互いに矛盾する事柄が、同一であり且つ区別できるという事態も、この東洋的な個即全という個と全体との相即の立場から出てきた考えであろう。しかしこれを弁証法という論理でもって表現しようとすることは、確かに、相即が成り立つ根柢を有とせず、絶対無とすることによって成功しているかもしれない。だからといって、西欧における思索の祖であるのパルメニデス、そしてプラトンに端を発する弁証法に頼る必然性はどこにあるのだろうか。その根柢づけが必要となるであろう。

結論

ところでハイデッガーの性起の考え方は、弁証法を使わないにしても、そしてまたパルメニデスの弁証法的「存在と非存在とは、同一であり、そして非同

一である」を内容的に扱おうと言うよりは、Satzすなわち命題にして同時に性起への躍入として捉える³²⁾としても、田邊も認めるように、事実の根源的有り方に触れている³³⁾。この注33)が意味することは、無と有とが同じものであるという、バルメニデスの命題そのものである。この事態は、次の言葉の中に、要約される仕方で語り出されている。すなわち「有るものの有においては無の無化が生起している。」³⁴⁾

要するに、田邊が見た事実の構造と同じことを、すなわち有と無とが互いに相即している事態をハイデッガーも見て取っていると見えよう。これは、田邊も認めている。その有り方は、有と無とが「共属するZusammengehören」というような形で表現されることがある³⁵⁾。要するに、有と無とをめぐる事実の構造においては、ハイデッガーも、田邊が弁証法的と呼ぶところの事態、すなわち「思索の事柄」にまで到達していると言えるのである。だが、ハイデッガーは田邊と違って、弁証法をこの事態を説明する論理としては、選ばなかった。そうではなく、「回思」という方法を取ろうとしたのである。

「回思」とは、言葉という場において、性起に「応ずるentsprechen」する仕方を模索する思索の仕方である。この思索は、詩作と等根源的なgleichursprünglich仕方で、性起へと参与することができるかと予期されている。これも事態を説明する一つの表現方法であるであろうが、しかし詩作と思索の共通の場である「言葉」において、はたして思索の事柄が、それがあるがままに、自らを表し

32) 「同一性命題は差し当って、同一性に関して、それは有における、すなわち有るものの根拠における、一つの性格であるということを陳述する根本命題として自らを与えるものである。陳述命題という意味におけるこの命題（つまり躍入）に基づいて、命題（すなわち躍入）が有るものの根拠としての有から離れ去り深淵へと躍入するその躍入の仕方からの途上にあることになった。だが、この深淵は空無な無でもなく暗黒の混乱でもなく、性一起である。」GA Bd. 79, S. 128.を参照。

33) 「無に差し込まれてありつつ現有は既に有るもの全体を超え出ている。この有るものを超え出ていることを我々は超越と呼ぶ。現有がその本質現成の根柢において超越しないと言うことがあるとすれば、すなわち、今や現有が前以て無へと差し込まれていないとするならば、その場合には、現有は有るものと関わることなどできないであろう、従ってまた自己自身にも関わらないことになろう。」この文に関する注で次のように書かれている「すなわち無と有とは同じものである。」（‘Was ist Metaphysik?’ in „Wegmarken“, GA. Bd.9, S. 115.）

34) Was ist Metaphysik? in „Wegmarken“, GA. Bd. 9, S. 115.

35) Was ist Metaphysik? in „Wegmarken“, GA 9, S. 120.あるいは“Identität und Differenz“ S. 14ff. GA. Bd. 79, S.118ff.

出すかどうかは、保証の限りではないようにも思われる。

だが、この如きハイデッガーの思索は弁証法を思索の方法として使わないから、思索の事柄としての事態を、明らかにすることができないと決めつけることもできないだろう。しかしながら、ここで注意をしておく必要があるのは、思惟の事柄に即するために、思惟は「応ずる」仕方で、思惟の事柄が現成してくる性起に立ち会うことが要められているという点である。このことが意味するのは、あくまで、思索の事柄（すなわち、「有そのもの」と言われていたが、後期に至ると「それは与える」と表現されるようになった、性起）は、「回思」という仕方で思索をする人間的存在、すなわち人間的「現有」の本来的行為と（人間が主体的になるのではない仕方ではあるが）「相対する」ものとして捉えられていることである。

言い換えれば、「回思」という思索と「それ」という思索の事柄は「同一」であることが「要められている」が、両者の「同一が要められている」のは、互いに離れているからである。つまり、パルメニデスの一つの命題「存在と思惟とは同一である」とは、事実の現成としての構造ではなく、そのように「本来あるべきである」という「要請」にも似た信念となっているのである。ということは、歴史的現在の現状としては、「存在と思惟とは本来的同一でない」として、本来性から乖離しているということになろう。同一性に基づいた思索は、同一性が実現していないところで、同一性を要めるという運命を荷っているのである。

これに対して、田邊の思索の立場は、この「存在と思惟とは、同一であり、そして同一でない」を「要請」というような仕方で、未来あるいは将来における要請の内容の実現を期するのではなく、現在において事実として常に既に現成していると見なすわけである。その原動力は、「自覚」の構造にある。

すなわち、相対者である人間的自己の自覚は自己を自己が知ることであるが、これを、自己をめぐる円環的運動として描かれる輪にたとえられる。この相対者としての人間的自己の円環的運動は、絶対者の自己を知る自覚のうちで、その自己否定的運動（これは絶対の大きな円環的運動と解されるが、絶対者は最初から、自己内運動ではなく、自己否定によって、自己の内の運動でありながら、外に出て、外を含み込む運動体となっている）に促されて、自己を知ることへと導かれるが、それが同時に絶対者の自己を知る自覚の円環運動の結果としての輪と一つになるということである。

従ってここには、自己が自己を知るという自己内に閉じられた仕方での円環

運動としての自覚と、絶対者の内でありながら常に既に外へとでて自己超越的円環運動としての自覚が二重に重なり合っていることが自覚の本来的構造ということになる。この自覚が、「今ここ」で常に既に生じているのが現実の事実の構造であるとするのが、田邊の捉え方である。

そしてこれが可能になるのは、絶対者が自己否定により、絶対無という場となって、そこにおいて絶対者が相対者に「同一ではない」仕方で相対してはいるが、それらが出会う場が絶対無の場であるがゆえに、その絶対否定の作用により、自覚の運動においては二重的構造として同じものとなっている、すなわち「非同一である」と同時に「同一である」ということである。「同一にして、非同一である」を「今ここ」において実現していると田邊は見えており、また自覚という動的な円環運動という実践行において初めてこの「同一にして非同一」が成立するということが、東洋的な主客未分の立場にたつ田邊の考え方である。（『田邊元全集』第十三巻、五三四頁参照。）

この実践行は、自己否定的作用の荷電されている絶対無の場において初めて可能となるが、この絶対無の場を人間的相対者が勝手に作り出せるものではない。この場は、絶対者の自己否定をその根源的運動として発動する場合にのみ成立する。この意味で、田邊は、絶対者への関わりを宗教的な関係と見なしたのである。それ故に、宗教的実践行としての、禅における「実存協同」的な有り方を模範に採り、それが死復活の出来事であるとしたのである。この死復活に基づいて「死の哲学」が提唱されたのである。

だが、この絶対無の場の絶対否定作用により、絶対者が自覚することのうちで相対者である私が自覚することが可能になり、それがまた絶対者の自覚を完遂させるものとなるという自覚の構造は、先にも指摘したように、東洋的な思索に特徴的なものであるが、それを説明するのに弁証法は必ずしも必要ではない。従って、弁証法的でないからハイデッガーの哲学は、事実の根源的構造に触れながらも、同一律を基礎とする分析論に逆戻りしたので、ハイデッガーの思索方法は事実の根源構造を捉え損なうという田邊の指摘は当を得たものとは言えない。

むしろ、ハイデッガーの哲学に欠けているものは、相対者と絶対者とが二重に映し合う自覚の構造の具体化である「実践行」である。この要素が欠けており、ともすれば思弁的、観照的と言われても仕方がないような立場に陥りかねない点を、田邊は死復活の実践行に基づく「死の哲学」の提唱によって警告を発したと解した方がよいであろう。このことは次のように言い換えることがで

きる。

自然科学とその物質的世界観は現代世界を支配している。自然科学が発展させた技術をもって世界を一挙に無にすることができることを二〇世紀の第二次世界大戦で示した。田邊はこの冷徹な事実直面し、この事実と対決した。その際田邊は、冷たい物質的世界観を無視することはできないと考えた。これと対決するには、この自然科学的世界観に立って、ここから出発するのだから、事実を事実として捉えることを回避して、観念論的虚構に逃げることになる。冷たい死の世界観に立ち、その死の世界から生命の世界を基礎づけるといふ道を通らない限り、自然科学的物質観を超克して、生命の世界を具体化することはできない。死の世界観から出発し、この死の世界観に裏付けられた生の世界観を打ち建てるのが哲学の使命である。

この死から生へ復活することが常に現成しているのが、事実の構造である。この事実の構造が「死復活」として捉えられるのは、絶対無の場から死が具体化し、同時に絶対無の場から死が生へと転換することが生じているからである。これが生じるには、絶対無を絶対無の場として現成させるべく人間存在が必要とされ、人間存在が絶対無の場において否定と肯定とを結びつけるために自ら死して蘇るということをするのが求められる。人間はいわば仲保者としての役割が果たされなければならない。つまり、人間の実践が絶対無の場が絶対否定即絶対肯定という働きに出るために不可欠の要素なのである。この故に田邊は「死の哲学」を唱えるのである。

これに対して、ハイデッガーは有を探求する立場に立ち、人間的現有の立場において性起から要められてくる思索という働きを通して事実そのものに近づこうとしている。そこにおいても、人間存在が、「無に差し込まれている」現有として、人間存在が事柄それ自身から要められている。しかしながら、人間存在が自己否定をすることは要められない。むしろ無は、有の自己否定に止まる。この点に田邊は、事実の構造を知るのに、人間存在の立場がわずかであるにしても保持され続けていて、その限りで事実通路づけをしようとする人間の主体化の傾向に、ハイデッガーの不徹底を見るのであろう。