

同一性論理と実存哲学 —田邊元の実存哲学批判—*

The logic of identity and existential philosophy

布施 圭 司**

Keiji FUSE

概 要

現実における人間の自己存在である実存を考究した実存哲学は、キェルケゴールやニーチェを先駆とし、ヤスパース、ハイデッガー、サルトルらによって展開された。概念的な把握を越えた人間の現実のあり様を主題にした実存哲学の現代的意義は大きい、古代から現代にわたる哲学史における「実存」という概念の位置は十分に明確とは言えない。「実存」の概念は、もともと「本質」から「外へ出た存在」であり、キェルケゴール以来、概念的には捉えられない自己存在を表わすものとなった。田邊元は、実存哲学を西洋哲学の発展の帰結としての意義を認めつつ、主として『実存哲学の限界』（昭和13年、全集第七巻）と『実存概念の発展』（昭和16年、全集第七巻）において実存哲学批判を行っている。田邊によれば、従来の西洋哲学が思惟による概念の論究に終始したのに対し、実存哲学が現実における自己存在を考究の出発点としたことが、実存哲学の特徴である。そのことにより、「個体」が現実における具体的な自己存在である実存として、はじめて明確な規定を与えられたとされる。しかしながら、実存哲学は従来の西洋哲学と同様に、「同一性論理」によって立ち、真の弁証法に到達しなかった点が限界であるとされる。この限界により、主体の自由、絶対者と自己存在の関係などが、十分に解明されていないとされる。本論考は、このような田邊の実存哲学批判の概要を考察し、同一性論理と実存哲学の関係を究明するものである。

1 はじめに

現実における人間の自己存在である実存を考究した実存哲学は、キェルケゴールやニーチェを先駆とし、ヤスパース、ハイデッガー、サルトルらによって展開された。概念的な把握を越えた人間の現実のあり様を主題にした実存哲学の現代的意義は大きい、古代から現代にわたる哲学史における「実存」という概念の位置は十分に明確とは言えない。「実存」の概念は、もともと「本質」から外へ出た存在であり、キェルケゴール以来、概念的には捉えられない自己存在を表わすものとなった。田邊

元は、実存哲学を西洋哲学の発展の帰結としての意義を認めつつ、不十分な点を指摘している。田邊が実存哲学についてまとめた批判を行っているのは、『実存哲学の限界』（昭和13年、全集第七巻）と『実存概念の発展』（昭和16年、全集第七巻）においてである。前者の『実存哲学の限界』では、ヤスパースの『実存哲学』*Existenzphilosophie*を紹介しつつ、実存哲学の解説・批判が行なわれている。後者の『実存概念の発展』では、古代以来近代に至る西洋哲学の歴史の中に実存哲学を位置付け、その特徴と問題点が論究されている。これらの書によれば、従来の西洋哲学が思惟による概念の論究に終始したのに対し、実存哲学が現実における自己存在を考究の出発点としたことが、実存哲学の特徴である。そのことにより、現実存在である「個体」は「実存」という用語で捉えられ、明確な主題とされた。しかしながら、実

* 原稿受理 平成21年10月1日

** 一般科目

存哲学は従来の西洋哲学と同様に、「同一性論理」によって立ち、真の弁証法に到達しなかった点が限界であるとされる。この限界ゆえに、実存哲学では主体の自由、絶対者と自己存在の関係などが、十分に解明されていないとされる。本論考では、このような田邊の実存哲学批判の概要を考察し、同一性論理と実存哲学の関係を究明することを試みたい。

2 「個体」と「実存」

田邊は、実存哲学についてたびたび言及しており、特にハイデッガーやキェルケゴールに関する論究が多くみられ、またヤスパースを論じている箇所もある。総じて言えば、田邊は実存哲学を西洋哲学が発展した帰結として評価する一方、不十分な点を批判している。この節では、田邊が実存哲学の功績と考えている点のみをみよう。

田邊は、実存哲学以前の西洋哲学が思惟による概念の論究であり、現実の存在に達していないと考える。それに対して、実存哲学は現実の存在を論究としたという功績がある。実存哲学は、現実生きる「自己存在」を主題とし、そのことにより西洋哲学の中では最も「個体」の把握に成功したという。

現実生きる「自己存在」を実存哲学が問題したという点は、『実存哲学の限界』で論究されている。「実存哲学の特色はヤスパースに拠れば、現実を根源に於て視、而してそれを、我が我自らに対し思惟的に交渉する仕方を通じて内的行為に於て把握せんとするにある。その際いわゆる実存とは、キェルケゴールの強調した所に従い、我が我自身であることに依ってのみ、一切本質的に現実なるものが我に対し存在する、という関係に於ての自己の存在の、根源を意味する。然るに我々の自己存在は、現にそこにある我々の現存在を媒介としてその根源に遡ることにより成立するものである。現存在は我々の根源たる実存の現成に対する身体として我々に托されたものに外ならない。此様な現存在を手懸かりとする所に、実存哲学の思惟構成的な哲学に対する特色がある」(田邊 1938 : 6)。ここで言われる「思惟構成的な哲学」とは伝統的な西洋哲学を指すと考えられる。伝統的な西洋哲学は、思惟により諸概念を秩序付け体系を構成する。これに対して実存哲学は現実の自己存在を考究の出発点とする。身体をもって世界に現存している自己存在が自らの根源を探究することが実存哲学の特徴である。

この実存哲学の特徴は、『実存概念の発展』では、より理論的に「個体」の把握という形で語られている。西

洋哲学では古代より中世まで「個体」を十分には解明できなかったという。

「個体が「此もの」 τὸ ὄν εἶναι として現存するのは、単にその固有なる本質を有するという事だけでは根拠付けられない。「此もの」がいわゆる *dies da* として *da-sein* するのは、本質が、本質に対して偶然的なる「現に」*da* という外的規定を有すること、に外ならない。それはいわゆる自体的にでなく付帯的に始めて「此もの」として現存性を獲得するのである」(田邊 1941 : 213)。個体とは、現実存在する具体的な「この物」であるが、それは普遍的な概念で把握可能な本質ではない。本質的な規定から見れば、偶然的な「現に」すなわち「現存する」という規定を有するのが個体の特徴である。個体とは、普遍ならざる「個別」であり、「具体」的な「現実存在」である。

「実存」という言葉の元来の意味は、「外に出た存在」であり、本質から外に出たものである。従って実存は本質ならざる契機を含む。「今日ハイデッガーの自覚存在学」に於て、現存在 *Dasein* の自己存在可能を自覚して自己の本質に反省した存在が実存と解せられるもの、此意味に合する。現存在の *da* とは外からの限定に媒介せられた規定であり、他との関係に於ける外的規定である。従ってそれは必然に内的本質と相即し、内的本質の外に現象して他との関係に入ったものが実存たるのである。実存は現存の根柢としての内的本質を含む媒介存在として、単なる現存在とは区別せられるのであるから、必然的に本質と相関的でなければならぬ。本質にとっては現存するとせざるとは無差別であり、また現存在も単なる現存として偶然的付帯的直接態に止まる限り、その根柢としての内的本質に反省せられることはそれにとって必然ではないとも一応考えられるであろう。併し両者の綜合に当る実存は、飽くまで本質と相関的であると共に現象として現存することを必須とする。「此性」とは斯かる実存の契機として本質との連関に於て概念化せられた現象性の謂に外ならない」(田邊 1941 : 214f)。本質ならざる契機は、偶然的な外的規定であり、その外的規定によって捉えられる存在は、いわゆる「現存在」である。その外的規定をも自らの本質に属することを自覚した存在が、実存である。現存在は専ら外的要素からの規定を受けるものだが、実存はその外的規定を内的本質と綜合する「媒介存在」である。

田邊の考えによれば、西洋哲学の歴史を通じての発展の一契機として、「個体」概念の問題があり、実存哲学において個体は「実存」として考えられるようになったのである。

3 他との関係

実存は同一性論理では捉えられない、と田邊は考える。西洋哲学は古代より近代まで、さらに実存哲学に至っても、基本的には同一性論理に立っていると田邊は主張する。

同一性論理は、「AはAである」という自同律を基本とし、AはあくまでAであり、変化や生成消滅を捉えることはできない。本質の現実態は、いまだ発展せざるものということになる。「若しアリストテレスの考えた如く、単に自己同一的な本質が未だ完全に実現せられず、いわゆる円現として完全に現勢化せられるに至って居ない可能態が、その目的たり終極たる本質の現勢態に向かって運動しつゝあることを以て、本質の現象を意味すると解するならば、却て本質の現勢に制限を加え、これに欠如態を惹起することが現象を生起せしめるのであって、実際この制限を加える障碍の原因たる他者の関係が現象の外的規定であり、内的本質はそれに拘わりなく同一に保たれる、と考えられるでもあろう。斯くて現象とは、本質の現勢が制限せられ欠如態に低下せしめられて可能態にあることを意味することになる」(田邊 1941 : 215)。

この際制限とは何かが問題となる。「併しながら或個体の本質が他の個体との関係によって障碍を受け、その現勢が制限せられて単なる可能潜勢に低下せしめられるとは、抑も如何なることであろうか。それは両者の本質が互に両立する能わざるものであり、一方の存在が他方の存在と否定的に対立するものであることを意味するものでなければなるまい。本質も現象する限り、単に存在として肯定せられるものでなく、非存在に差懸けられた存在であり、否定に対して緊張する肯定である外無い。果して然らば、本質は夫々個体に固有なるものとして他との関係に拘わりなく常に自己同一性を維持するものたることは最早出来ぬ筈であって、常に力学的関係に支配せられて消長する存在とならなければならぬ」(田邊 1941 : 216)。自と他の関係、対他関係が個体を考えるときには欠かせない契機である。単に静的な構造として存在を捉えるのではなく、他との力学的な関係が考慮されねばならず、場合によっては消滅するものであるという、無の契機が必要である。しかし無になるということは、同一性論理では扱えない。

同一性論理で個体を定義するとするなら、分割しようとしてもこれ以上分割できない不可分割ということにな

るが、それは論理的に破綻する。「アリストテレスの包摂論理によって個体の限定を達成することが出来なかったのも当然である。普遍を分割して特殊化し、類から種に種から低種へと進むも、不可分者としての個体というものには達せられない。抑も不可分とは単に分割を推進めて最早その進行の窮まった所という消極性を意味するものではない。同一性論理の上では有は無にならぬから、有を分割して如何に進むも分割不可能ということはあり得ない筈である」(田邊 1941 : 219)。同一性論理では、存在が無に変化することはないのであるから、存在はどれほど小さくなくてもさらに分割可能なはずである。量的には、分割は無限に可能なはずである。

従って、分割不可能ということは、質的に分割できないという意味に解する他はない。それは田邊の考えでは、分割してももとの存在に帰ることだという。「分割不可能とは分割しても原と同一の存在に帰るという循環性を意味するものでなければならぬ。分割という統一否定の作用が、却て統一肯定の作用を媒介し、有が外から無に転ぜられるのでなく、却て有が自己の内部に媒介契機として無を含むにより、分割を加えても分割が分割にならないのである。約言すれば、否定の否定として無を含む有なるが故に、外から無を加えても無にならぬ有が、分割を自己に包蔵するによって、却て分割を否定するのである。反対の原理に打克つものは単にそれと対抗するものでなく、却て反対の原理を自己の媒介に転ずるものでなければならぬ。分割を不可能ならしむる個体は、却て分割を自己の内部に媒介契機として有する自己否定的統一たることを要する。総て極限として成立する存在は否定を契機とし反対を媒介とするものに外ならない。不可分者としての個体は自己否定的統一として媒介存在でなければならぬ。アリストテレスの同一性の論理がこれに到達することが出来なかった理由である」(田邊 1941 : 219f)。分割しても、その分割作用が含まれており、その分割作用が統一作用に転じ、自己否定されながら自己肯定するのが個体であるという。難解であるが、内的に有機的な連関を持つ全体としての実存を例えば、身体と精神として分割しようとしても、それらが分割されつつ連関しているのが実存であるとも言える、という事態のことであると理解しても良いであろう。

自己否定や無という同一性論理とは異なる契機が、個体には必要であるが、否定や無は他者を要請する。「併し他方から考えると、自己を否定するものは常に自己ならぬ他者でなければならぬ。それであるから自己の本質が不可分的個体の本質であるというのは、不可分性の契機たる自己否定性が、自己の外なる他者からの限定に媒介

せられることを意味する。個体が現象する本質として実存する所以である。個体の存在が本質の現象した実存でなければならぬというのは、実存の本質が単に自己の内的本質に止まることを否定して、却て他との関係に於て外からの被限定を自己の能限定に転ずる媒介存在たることを意味する。個体の本質が単に唯一の個体に於て成立するものでなく、それと否定的に対立する他との外的関係を媒介とするわけである」(田邊 1941 : 220)。実存は他の媒介を必要とし、他の実存と共にあるのである。このことは例えば、ヤスパースが「交わり」(Kommunikation) を実存の契機として主張していることが想起される。(1)

このことから、古代哲学から中世哲学を経て近世哲学に至る展開が解釈される。「個体の存在が単なる本質存在でなく実体的存在でなくして、力学的存在であり場面的存在であることが、実存の概念を媒介として古代中世の実体的存在学が近世の力学的存在学に発展する理由であると解することが出来る。前者は概念の静的即自的統一が永遠の本質として変化運動の終極目的となり存在の範型となる観想の立場に成立し、後者は判断の動的対自的統一が動即静外即内の否定的媒介として円環的統一を形造るによって成立する。前者に於ては個体の本質は夫々固有なるものとして単に調和的共存を成すに止まるが、後者に於ては外的交互限定が即内的自己限定として、場面的緊張が各中心の内的集約を媒介する。古代的世界観と近代的世界観とは、此二種の自然存在学にはっきりと反映せられて居ることを、我々は見逃すことが出来ないであろう。併し両者の対立の半面に一方から他方へ発展の連続が保たれることを注意することも、亦同じく重要である。歴史は単に相異なる事象の孤立的記述乃至解釈に成立するものでなく、生成発展の連続を理解することを同時に要求するものだからである」(田邊 1941 : 220f)。個体は、古代哲学においては、静的な本質存在として論究され、近世哲学においては、力学的な他との関係における存在として論究されるようになる。

4 表現存在、自覚存在、自由…田邊による実存の定義

現実において具体的に存在する個体である実存とはいかなるものか。田邊は、表現存在、自覚存在、自由という三つの要素を挙げている。

第一に、表現存在に関しては、次のように述べられている。「「此性」の本質的規定の含む現象性を展開して、之を固有本質と媒介すれば、実存の概念が必然に発展す

る。それは本質の内面性を現象の外面性と媒介し、力学的緊張の場面を実体的個体存在との相関に於て之に結合するものである。力学的場面に於て他と共存し、交互限定の外的関係に立ちながら、同時に此外的被限定を内的能限定の媒介に転じ、外を内に化する媒介存在が実存である。個体の固有本質という孤立的規定を、他との共存という集団的規定にまで具体化し、啻に空間的な物質的環境(いわゆる環境世界)に於てあるのみならず、空間的・時間的内外総合の社会的環境(いわゆる共同世界)に於てある存在にまで発展せしめるのが実存の概念である。若し本質が現象し、内が外に関係すると共に、同時に外が内に転ぜられ、現象が本質存在の媒介となる、という内外の交互性を一般に表現性と呼ぶならば、実存は先ず第一に表現存在として性格付けられるであろう」(田邊 1941 : 222)。ここで言われる「表現」とは内的規定をもった本質が外的に現実化するということであろう。実存は、単に外的な原因に服するものではなく、外的な制約の下で本質が現実化されたものと考えられる。アリストテレスの個体の定義では単に現実への運動であったが、実存は他との関係で自己否定によりかえって自己肯定するというところに、表現存在という要素は対応している。

第二に、自覚存在に関しては、次のように述べられている。「然らば人間は如何にして勝義に於ける個体たることが出来るか。それはいうまでもなく自覚に依る。否定が肯定の媒介であり、自己の無いということが却て自己の有るということであるという轉換的統一は自覚に外ならない。死が単に外来の破壊作用という力学的物質的生命現象に止まらず、内から生の否定として自覚せられる現象にして始めて人間の死となるのは、それが自覚存在の否定契機だからである。而して死を媒介にしてなお自己の同一を保ち永遠の本質を維持する存在のみが真の自覚存在であって、死は自覚の不可欠なる契機であることは、実存が自覚存在たることを要件とする所以を示すであろう。今日ハイデッガーが死の現象を実存の本質的契機として取上げたことの深き意味はこゝにあるであろうか。曩に実存の第一の性格として表現存在たることを挙げたが、表現存在の構造を展開すれば必然に自覚存在に至らなければならぬ所以は、今述べた所によって理解せられるかと思う。自覚存在ということが実存の第二の性格である。デカルトの歴史的意味は此処に見出されるであろう」(田邊 1941 : 225)。生物的な個体は、確かに環境の中で自己を実現するため、表現存在と言えなくもない。しかし生物的な個体は、自己否定が自己肯定であるという媒介を自覚してはいない。生物的な個体は、全体

の中の要素であり、それが個体といわれるのは、あくまで人間の自己存在の比喩である。

第三に、自由については度々言及されているが、例えば次のように述べられている。「於此自己の全面的否定が却て自己の全面的肯定であり、死が却て生の媒介である如き絶対転換の立場を求めて、完全に自己を、自己と自然とを一切包含する超越的なるものに献げることによって普遍的全体の代表たらんとする。これ道徳的实践に外ならない。今や認識は製作行為を媒介とする生成秩序の把握でなく、逆に道徳的实践の全体的自己否定的行為の媒介に転ぜられる。斯くして統覚の部分的抽象的なる行為的自覚は、全体的具体的なる行為的自覚となる。その超越的全体統一の代表としての自己の自覚が自由に外ならない。実存は斯かる超越的統一の個別化として自由行為の主体たるに至り、真に表現と自覚との行為的統一なるその規定を完成する。此具体的なる行為主体の自由が実存の第三の規定といってよい。いわゆる主体が実体の代りに実存者となる。自覚も此様な自由主体の行為的自覚たるに至って始めて十分に具体化せられるのである。デカルトの自覚がカントの自覚に至って始めて実存的となる所以である」(田邊 1941 : 234)。自己否定による自己肯定は、実際の遂行の中で実現される。単なる生成消滅の運動では、鋭く自己と全体が対立することがない。全体との対立を引き受け、自己否定的に自己を全体の中に位置づけることが、かえって自己肯定になるという行為が、実存のあり方である。

この三つの契機がすべて同時に把握されることは、西洋哲学においてなかった。表現という契機はスピノザが力学的世界観を提示し、外的関係により存在を秩序付けようとしたことに現われている。自覚という契機はデカルトの「自我」で近代哲学の基礎概念となり、フィヒテにおいて発展させられている。自由という契機はカントの「根本悪」の思想において最も深く究明された。またライプニッツの「モノイド」やヘーゲルの「歴史的現実」は、表現存在と自覚存在の統一と行うことができる。しかしながら、三つの契機すべてを包含する個体観、人間観は存在しなかった。

実存哲学に至って、「実存」という言葉に、この三つの契機が含意されるようになった。「然るにヘーゲルの思弁的立場に対しケルケゴールが実存の立場を主張する場合には、理性的思弁の対象としてでなく実践の主体として恣意の自由をもち、それに由来する罪惡の束縛を自力によって脱する能わず、唯神が絶対の愛の不可思議によって自ら斯かる人間として肉を受け自己を特殊化して個体人間として現れることにより、人間を自らに和解せし

めて救済に摂取するという逆説、を原理とする所の信仰の主体として実存を自覚することを、我々に要求勧説するのである。是れその否定的媒介の弁証法をヘーゲルの思弁的弁証法に対し逆説弁証法と叫び実存弁証法と唱え、又実践弁証法と称した所以である」(田邊 1941 : 245)。

5 同一性論理と実存…実存哲学の難点

田邊は、実存哲学に西洋哲学の展開の帰結を見ており、また、「もとより実存主義は哲学の必要なる条件として如何なる哲学にも契機として含まれなければならぬ。ソクラテスが要求した如く自覚が哲学の始めであるからである」(田邊 1941 : 249f)といわれ、実存の契機がすべての哲学に含まれるべきことを主張する。にもかかわらず、実存哲学の問題点も批判している。

『実存概念の発展』では、「併し自己の自覚は歴史の内に於て絶対の前に行われるのである。その相対即絶対の媒介を自らの上に成立せしめる具体的存在が国家であるから、自覚も此基体即主体なる媒介存在に於て行われるのでなければならぬ。国家なくして歴史が、基体と主体との交互的循環運動たることは不可能である。個人の自己は此循環運動の無限に多数なる中心点に外ならない。その実存が歴史的現実の回轉軸に相当する所以である。現実の自覚が実存主義を必要なる契機とする理由もそこにある。たゞそれが未だ十分なる条件とはならない所に、実存哲学の限界がある。私は更に節を改めて之を追究しなければならぬ」(田邊 1941 : 249f)と言われ、実存にとっての歴史的現実が国家であることが主張され、実存哲学はその点が不十分だとされている。しかし田邊はそれ以上は詳論していないし、後に『懺悔道としての哲学』では自らの国家に関する思想に変更を加えているので、我々としてもこの点をさらに究明することはできないであろう。

『実存哲学の限界』では、3でも触れた「同一性論理」から実存哲学がまだ脱していない点の実存哲学の問題点とされている。実存哲学は、ケルケゴールの弁証法やヤスパースの「包越者論」のように同一性論理を越えた思惟方法を提示しているかのように思われる。しかしそれらは不徹底であり、実存哲学は4で見たような実存の特徴を捉え切れていない、と田邊はいう。

例えば、田邊は次のようにヤスパースを評価している。「而して此様に存在論的思惟の内在性を破って、思惟を思惟者としての自己の実存にまで解放し、依って以て之

を超越に当面せしめ、包括者としての存在自体に間接に触れしめることが出来たのは、ヤスパースが理性の二律背反性を実存哲学の媒介とし、批判を一般に哲学の不可欠なる途としたことに依る。包括者も我々に思惟が之を思惟しようとする限り、対象化せられ、その本質に背いて固定せられ抽象化せられることを免れない。然るにそれは包括者の無限なる解放存在たる要求に反するから必然に二律背反を惹起し、思惟は支離滅裂に陥らざるを得ぬ。その分裂散乱を通じ、失われる統一を遡り求めて、遂に此分裂を起す、思惟の自己矛盾は、却て矛盾分裂を通じて自己同一を保つ自らの根源的統一の現成に外ならざることを自覚した理性が、正に全体の連関を成立せしめる紐帯となる。それは、世界と自己との両面に互る現存在の全体的統一の要求が矛盾を含み分裂に陥り、決して到達すべからざることを経験する思惟の自己超越作用の経験に於て、この超越作用を、その転還として可能ならしめるところの根源としての超越が現成するはたつきである」(田邊 1938 : 10)。実存は、存在が我々と対象を越え包む「包越者」(包括者)であることを認めるが、それを思惟しようとするとき必然的に対象化され、包越者そのものは思惟から逃れてしまう。思惟は思惟自身を自己否定することで、超越を可能にする。

しかしながら、次のように田邊はいう。「実存に対し超越が単に他者であるに止まるとするならば、如何にして実存は自己を超越から賦与せられたものとして知ることが出来るか。実存は単に自己の存在を他者たる超越から賦与せられたものとして受納するに止まる限り、如何にしてその受納せられたものを自己の存在と認め、他者たる超越を自らの根源となすことが出来るか」(田邊 1938 : 15f)。超越者と実存の繋がりやの解明がヤスパースでは不十分ということであろう。自己否定した実存は、超越からの暗号を受け取るのであるが、その暗号が自らの現実とどうして言えるのか。確かにこの点はヤスパースの問題点と言えよう。

超越と実存の繋がりについて、田邊は「絶対無」という自らの立場から論究する。「此事が可能なる為には、超越も実存も共に絶対無の性格をもち、実存は超越を単に他者とするだけでなく却て同時にその他者を即自己として知るのでなければならぬ。同時に超越は絶対無として、却て自らの反対たる内在に転じ、斯かる超越即内在たる絶対無の現成として実存は、自ら内在即超越という性格を享有しなければならぬ。超越と実存とが、前者は後者の根源であるという関係に立つ以上は、啻に他者として隔離対立するのみならず、同時に自即他、他即自として相即合一することを必要とする」(田邊 1938 : 16)。超

越者と実存があくまで他者として分離したままではなく、自即他、他即自という観点が必要であるということである。このことは次のようにも言われている。「思惟がその係わる基体の喪失、即ちいわゆる無基底性を通じて内在を否定し自己超越を経て、終に其極超越に当面する実存に於て、思惟者に対し現実を躡らならしめるというも、思惟者が自己同一的存在である限り、如何にして自己の根源を他者から授受することが出来るか、それは上に見た如く不可解でなければならぬ。内容は他から授けられても、容器そのものは飽くまで自己として内容と同化はしない。此の如く自己の内に自と他とが並存対立しては、自即他、他即自という統一は成立することが出来ぬ。斯かる転換的統一は、実存と超越と共に絶対無の構造契機となり、超越即内在、内在即超越に転ずることに依ってのみ可能である。これは正に思惟者ならぬ実践者としての自己の立場を要求する。実践に於て始めて自己即他者、他者即自己という転換が成立し、内在即超越、超越即内在となるのである。これが絶対無の否定転換に外ならぬ」

(田邊 1938 : 17f)。自己否定が超越の現成に繋がることの解明が、ヤスパースでは不十分であるということである。実存が超越から真に内容を得るためには、自己が内容の受け皿になるということでは不十分であり、自己が内容そのものになることが必要である。そのためには、自即他、他即自という転換が必要であり、それは実存と超越がともに絶対無の契機となるということである。このことは実存が実践することにおいて達せられる。

超越者と実存が共に絶対無の契機であるということは、さらに次のように説明されている。「すなわち共に絶対無として、その往相的側面が超越であるに対しその還相的側面が実存であるということにならなければならぬ。絶対無は却て此往還二相の表裏相即に於てのみ成立する。而して超越と実存との媒介として理性の絶対否定即肯定の転換が、往相面と還相面とを表裏相通せしめるのである。斯くして理性の空無化する諸存在も、単に消極的に相対化せられるに止まらず、却てその還相面に於ては積極的に現実化せられて、それに対する科学的認識が、歴史的に夫々の発展段階に於て必然的なものとして肯定せられる。これが絶対無の構造である」(田邊 1938 : 16)。実存と超越者は絶対無の往相面と還相面と主張されている。とりあえず絶対無を否定即肯定とすれば、制限された内在を否定し存在そのものとして捉えられる側面が超越者であり、歴史的に必然なものとして肯定され現実の具体的存在として捉えられる側面が実存であると言えよう。

このように自即他、他即自あるいは絶対無という観点

をもたなかったことは、実存哲学が真の歴史性に到達し得なかったことに繋がるという。「それどころではない、アリストテレスからヘーゲルを通して今日の実存哲学に至るまで、実存概念の困難は、その永遠本質に対する否定性を徹底して歴史的偶然性を逆に本質に転ずることが出来なかった点にあると考えられる」（田邊 1941：215）。ハイデッガーもヤスパースも歴史性ということは語るが、歴史的にそのつどの仕方では現象する、という意味であり、偶然が本質に転ずるといふ歴史性は十分には解明されていない。つまり歴史性が本質に対する制限として、あるいは高々本質の現実化の場として捉えられていることは否めず、絶対無としての実存の本質とされてはいないというのである。

6 おわりに

以上のように、田邊の実存哲学批判を考察してきた。「個体」概念の位置づけをめぐって、古代から近代までの西洋哲学の発展の中で、実存哲学を理解し、その意義を明らかにし、さらに自らの立場から批判を展開している。

そこでは「同一性論理」が焦点であると言えよう。古代より西洋哲学では個体は捉えられず、個体概念は哲学史を通じて展開してきた。実存哲学は、個体は現実における具体的な自己存在、すなわち「実存」とされ、同一性論理は乗り越えられたかのような観がある。しかし実際には、同一性論理は存続しており、実存哲学はさらなる発展を遂げる必要がある。

しかしながら、5で触れたように、単なる同一性論理のみにもとづくとは言えない側面が実存思想にはあるのも確かである。特に、キェルケゴールの弁証法やヤスパースの「非対象的思惟」(ungegenständliches Denken)は、同一性論理との関係を明確化する必要があると思われる。

田邊自身の自らの立場からの実存哲学批判についても、より明確化する必要があるであろう。田邊の主著である『懺悔道としての哲学』においてもキェルケゴールやハイデッガーを扱っている。それらを考察に加え、実存の意味についてさらに究明することを今後の課題としたい。

文献

(田邊からの引用は、旧字体を新字体に改めた箇所もある。)

田邊 1938：田邊元『実存哲学の限界』（全集第七巻）

田邊 1941：田邊元『実存概念の発展』（全集第七巻）

田邊 1946：田邊元『懺悔道としての哲学』（全集第九巻）

田邊 1947：田邊元『種の論理の弁証法』（全集第七巻）

註

(1) この点に関しては、拙論「ヤスパースにおける非対象的思惟」（『米子工業高等専門学校』、第 39 号、pp.54-61、2003 年）、「田邊元における「非対象的思惟」としての「種の論理」」（『米子工業高等専門学校研究報告』、第 43 号、pp.27 - 33、2008 年）参照。