

## 実存哲学と絶対媒介の弁証法

吉田真哉

実存哲学者を提唱したカール・ヤスパースは、一九三五年に『実存哲学』という著書を公刊した。この著書において彼は、「実存」の概念を「理性」の概念と相補的に関係づけながら提示しようと試みている。この試みは、それ以前の哲学史的潮流に着目してみると、大胆な企てに基づいていると考えられよう。実際、一九三二年に公刊された『哲学』においては「実存」の概念が重層的に明示されているが、この著書のなかで「理性」に関して詳論されている箇所は見当たらない。

しかしながら、彼の思想の内実もまた、その外観が変化したように、変貌したのだろうか。あるいは「理性」の概念を「実存」の概念に相補的に関連づけることで、彼の哲学は、より完璧なものとして示されるようになったのであろうか。田辺元は、このような問いに答える論文を提示している。その論文は、「実存哲学の限界」という表題で、一九三九年に発表された。この論文の主旨は、その表題が示唆しているように、実存哲学に対する批判である。そこでは主にヤスパースへの批判が、田辺独自の哲学的な立場、すなわち弁証法の観点に基づいて敢行されている。そして田辺がヤスパースを批判する際に取り扱っている

る著書こそが、かの『実存哲学』なのである。

結論を先取りしてしまえば、田辺の観点から注視すれば、ヤスパースの哲学は、たとえ一九三五年以後、「理性」という概念を重視していようと、ある問題を残したままのようであった。この問題は、ヤスパースの実存哲学の根幹にかかわる問題であり、したがって彼の哲学を根底から問い直させる契機にさえなるように思われる。

そこで本稿では、この田辺の研究論文に依拠することで、ヤスパースの『実存哲学』の問題点を整理しておきたい。したがって論述の進行は、まず田辺の批判点を整理・解釈することを通じて、次いでヤスパースの『実存哲学』における該当箇所の検討をおきたい。この作業を通じることで、ここでの最終的な目標としては、ヤスパースの実存哲学が提示している問いを鮮明化させること、このことを標榜しておきたいと思う。

### 1 実存哲学の限界点

田辺は、彼独自の思想、すなわち絶対媒介の弁証法という観

点から、ヤスパースを批判する。その批判は、ヤスパースの実存哲学が「行の立場」に到達することなく、「観或いは覚の立場」にとどまっている点に向けられている [Tan Gsb, 4]。このような批判が生じる理由としては、ヤスパースの実存哲学に關して、「理性の概念を十全的なものと考えることも出来ないし、その力説する実存の歴史性を十分に具体的なるものと認める訳にもいかない」[ibid.]ということが指摘されている。ここで注意して読解しなければならぬ問題は、田辺の語る「理性」と「歴史性」がそもそも何を意味しており、それらはそれぞれどのような点にすれば、十全的となり具体的になるのか、ということである。

田辺の語る「理性」とは、「絶対批判」[ibid.]を遂行させる可能性を意味する。そしてこの「絶対批判」を掲げること、批判を遂行する「理性」そのものへの批判を遂行させようとする点にこそ、田辺哲学の特色がある。すなわち、批判を遂行する「理性」そのものを批判することは、自力的には不可能であり、他力の恩寵を待つよりほかないという点にこそ田辺独自の思想が潜んでいると考えられるのである。ところで田辺は、ヤスパースが提示している「理性」においても「絶対批判」を認めることが可能であると判断している。「ヤスパースが理性の名の下に説くところのものは、正に絶対批判に外ならぬ」[ibid.]。

したがって田辺の批判点は、ヤスパースの理性が十全的なものではないという点に向けられるのである。田辺にとって、理性が十全的なものになるためには、理性が「実践理性」[ibid.]

として發揮されなければならない。さらに理性が「実践理性」として發揮されるためには、実存の歴史性が具体的なものと明らかにされていなければならない。そして実存の歴史性が具体的なものと明らかにされるためには、「生成即行為たる基体即主体の転換」[ibid.]が示されなければならないのである。

以上のことから、田辺にとって、理性が実践理性として十全的な意味を獲得するためには、歴史性が具体的なものとして確保されていなければならない。さらに歴史性が具体的なものとして確保されるためには、(歴史的)生成が行為に直結するような転換を媒介にしなければならないのである。このような理性と歴史性との関係を、田辺は「歴史的行為的弁証法」[ibid.]として標榜するのであり、そしてこの考え方が欠けている点で、ヤスパースの実存哲学は批判されるのである。

それでは、この理性と歴史性との不即不離の關係は、弁証法という行の立場からどのようにして明らかにされるのであろうか。この問いに答えるためには、田辺独自の哲学をさらに詳細に検討する必要がある。そのためには、彼の「種の論理」と「絶対媒介の弁証法」をそれぞれ明らかにし、そして両者の關係を見定める必要があるだろう。

田辺が「種の論理」をはじめて本格的に詳論した論文は、一般的には、一九三四年に公表された「社会存在の論理」とされている。この論文において、「種」とは、われわれという存在の根源的な規定、すなわち「母胎」[Tan Gsa, 70]と定められている。そしてこの種を根源的に定位させることで、個と類の配

置も定められるのである。「個は必然に種に於ける個であつて、種を離れた単なる個なるものは無い。而して類の絶対統一は、此様な個の自由を否定契機とし、それを媒介にして種の原始的統一を絶対否定態にまで止揚することによって、絶対否定的絶対媒介として実現せられたのである」[Ibid. 701]。

この文章に込められた田辺の内面的思想は、人間は個的に生じるものではなく、むしろ種的(共同的)に存在している現実を明らかにしており、独我論的世界観を真つ向から否定する考えと解釈することができる<sup>1)</sup>。実際、われわれの日常的な生活のそれぞれ局面では、つねに他者との関係が先行的に存立している。このことを考慮するのであれば、われわれの具体的な生は他者との関係を前提にしているのであつて、このような関係を度外視して人間的生を捉える思想は抽象的であらざるをえない。したがつて田辺は、「種の論理」を標榜することで、具体的な人間的生を把握しようと試みたのである。しかしながらそれと同時に、他者との関係を前提にした人間の共同性はつねに歴史的存在である。以前の敵対者がわれわれの仲間になり、われわれの友人が最も憎むべき敵対者になるというように、われわれの具体的な共同的生は可変的である。したがつて、われわれが自分自身のことを「われわれ」と名指すにしても、その対象「われわれ」は固定的に限界づけられているのではなく、歴史的に可変的であらざるをえない。

上述のことから、田辺もまた、「種の論理」を標榜すること

で、われわれという「種」に根源的な規定を与えているが、しかしながら他方で、その規定は思索を開始させる出発点であり、その規定を破砕・突破させる不断の運動を必要としている。このことから、「種の論理」とは具体的な論理であると同時に、ダイナミックで非完結的な運動を物質とする論理であるといえる。「種の論理」は、種の根源的規定を示す論理であると同時に、種の歴史的可変性を示す具体的な思想なのである。そのため、田辺の立つ観点から歴史を考察するのであれば、歴史という流れのなかで種の根源的規定を度外視するような思想は、その歴史性を十分な具体性として保持できないことになってしまう。別の言葉で表わせば、種的共同体からわれわれという存在を捉えない限り、その思想はつねに抽象的であり、田辺の言葉であらわせば、「寂靜」の立場に囚われたままなのである。

ところがしかし、ここで注意しておかなければならないことは、種共同体から人間を捉えなおせば、田辺から具体性が確保されていると承認されるわけではない点にある。「田辺哲学の世界観は、種の論理と絶対媒介の弁証法とが不可分に結びつくところに成立する」[Kou 51, 6]。高山のこの指摘が示しているように、田辺にとって「種の論理」は「絶対媒介の弁証法」と不即不離の関係にあり、この絶対媒介の弁証法が促進されていない限り、彼の承認を獲得することは不可能であろう。つまり、上述の理性の十全さを保証する絶対批判は、歴史性の具体性のみで確保されるものではなく、「肯定即否定の絶対否定的媒介」[Tan 63b, 7]にも支えられているのである。

この絶対否定的媒介は、歴史的弁証法の別の側面と捉えることができる。より詳しくいえば、このような絶対否定という考え方は、彼の歴史的弁証法が未完結であり続けることと密接に関連しているのである。われわれが、われわれ自身を「われわれ」として捉える場合、そこで捉えられた「われわれ」を否定することは、われわれとってはたして可能であるのか。田辺はこの問いに対して明確に否と答える。その理由は、否定する主体が肯定されたまま残り続けるからである。この否定する主体をさらに否定するのは、われわれという相対的な存在者とは別の存在者、すなわち絶対者でなければならぬ。このような絶対者を田辺は「絶対無」と名づけるのであるが、その理由は、絶対者と相対者の図式で示されるように、絶対者を他者として捉えることが拒絶されているからである。付言しておけば、ヤスパースの実存哲学も、この点で批判されている。「ヤスパースに於いて理性が実践理性たる意味を發揮せず、歴史が生成即行為たる基体即主体の転換を意味しないことは、必然的に、内在と超越とを媒介する途なからしめ、実存が出会うところの超越を飽くまで自己に對し他者たるに止まらしめ、他即自の行為の統一を不可能ならしめた。そこには、自己が世界の内に否定せられて自己を失うことにより却て自己を表現し、斯かる自己の心身脱落により世界が脱体现成して絶対現実には達するということがなく」[ibid., 4]。

もしわれわれが、われわれ自身を相対者と定め、そして図式的にそれに対立している絶対者を描定してしまえば、そこでの

絶対者は思考の産物にすぎず、実践的性質をおびることがなくなる。田辺はこのような思想を、「寂静的」と批判するのである。したがって「絶対無」の思想は、媒介を通じて限りなくわれわれの実践を促進し続ける論理と考えてよからう。このように否定媒介的にわれわれの行為を促進し続ける論理を、田辺は弁証法として示している<sup>④</sup>。そしてここを基点として、ヤスパースの実存哲学は田辺から厳しく批判されるのである。

## 2 実存哲学の本質

上述の田辺の批判点に関して、ヤスパースはどのように答えるのであろうか。以下では、このことをヤスパース『実存哲学』を通じて追思することを試みたい。

しかしこの問題を吟味するに先立ち、まずは前節での田辺の批判点の要約を提示しておく。田辺の批判は、ヤスパースが示している「理性」が実践的ではなく寂静的であり、歴史性も具体的ではないという点に向けられていた。

さて、もしこの批判が正当なものであるとすれば、実存哲学を提唱する最初の根本的な動機を、ヤスパースは忘れてしまったことになるであろう。ヤスパースがそもそも実存哲学を提唱した理由は、講壇哲学に対する反発であった。そして彼が捉えていた講壇哲学とは、人間の実践的局面には何の影響も及ぼすことがないような、空虚な思弁的哲学だったのである。このことから、ヤスパースは講壇哲学に反発すると同時に、自分自身

の立場、すなわち実践哲学的特色を備えた実存哲学を確立するようになったのである。

世界内の諸事物ついて専門家が提供してくるような満足は、翻つてふたたび哲学することのうちに、期待されるべきではない。哲学することにおいては、それ以上のものが探求されているのであり、そして要求されているのである。つまり、私であるところの現存在のうちで、私が行為しながら生成しているような根源的な諸々の衝動へと私をもたらしにくれることで、私の存在意識を変える思考が探求され、要求されているのである。[Jas 32, VIII]

ここで主張されている内容は、哲学というものが世界内の諸事物に関する確実な知識を求める営みとは異なり、むしろ不確定ではあるが、しかしそれに従事する者の実践を導くような要因でなければならぬ、ということを示唆している。そしてヤスパースはこの自身の哲学の出発点を「内的行為」として探求し続けたのである。それはまた、『実存哲学』においても見出される彼の基本的なアクセントであるといつてよい。「それ〔実存哲学と呼ばれているもの〕は、しばらくのあいだ、ほとんど忘れられていた哲学の課題、すなわち現実性を根源において凝視し、私が考えながら私自身と交渉していくような―内的行為における―仕方により現実性を把握することを強調したのであった」[Jas 38, 1—]（「内筆者挿入」）。

ヤスパースにより実践哲学が提唱される際、その思想の核心として「内的行為」という用語が使用され続けるのであるが、その理由は、彼の考える哲学というものが外的行為に及ぶものではなく、あくまで内的な個々人の意識変革が主眼におかれていたところにある。現実の生成とは、彼にとつて外的変革や現実の積極的な生産を意味しなかつたのである。「たしかに哲学は現実性を生産することもなく、現実性の欠乏に苦悩する者に現実性を与えることがない。しかし哲学する者は、現実性に気がつき、みずから現実的になろうとするために、その者の本質とともに思考しながら、不断に押し進んでいく」[Ibid., 54f.]

このことから、田辺が弁証法を提唱することで、ヤスパースを批判することには一定の妥当性が確保されていることとなる。それというのも、田辺が弁証法という方法で求めていたのは現実の外的な実践（現実の生産）であり、その見地からヤスパースに対峙すれば、ヤスパースの実存哲学には、外的変革を示す思考の欠落が明らかになるからである。それでは、ヤスパースが従事していた実存哲学は、「現実性」を求めてはいるが、それは実践的でも具体的でもなく―田辺の言葉ではないならば、理性が十全的でなく、また非歴史性が具体的ではない―、むしろ内容空虚な思弁哲学に陥っているのであるうか。

ヤスパースが哲学に期待していたことは、科学とは異なる「哲学的根源の独立性」[Ibid., 10]を確保することにあつた。「この根源〔哲学的根源〕に基づくことで、いかなる科学もわれわれに教示することがないものが経験されえる。それというのも科

学的な思考方式や科学的な知識だけからでは、哲学は現実的に  
なりえないからである。哲学は別の思考を、知ると同時に私自  
身に想起させ、私自身へもたらずことを覚醒させ、私自身を変  
える思考を要求する〔Ibid. — 〕内筆者挿入〕。つまり彼が  
哲学に要求したのは外的な現実の変革ではなく、自己自身の内  
的な変革だったのである。彼の哲学的探求の目的は、自己の問  
題に収斂している。彼はこのような探求にもつばら従事して、  
現実の変革にまで自身の哲学を昇華させようとはしなかった。  
ひるがえってこのことが田辺の批判点の核心であり、したがっ  
てここでの問題は、なぜヤスパースが現実への外的行為を考慮  
しなかったのか、という点に集約できよう。

「哲学することの究極的問題は、現実性そのものへの問いであ  
り続ける」〔Ibid. 55〕。このように考えるヤスパースにとつて、  
実践哲学としての実存哲学は現実の問題を度外視してはならな  
かった。だが彼は現実の問題を、現実の生産・変革の問題へと  
移行させることなく、あくまで現実の把握の問題内で考慮して  
いたのであった。田辺はそのことを鋭く認識したのであり、し  
たがって彼の立場から批判が生じてしまうのである。

このことから、究極的な問題は、ヤスパースの哲学の実践性  
にあると考えられる。ヤスパースにとつて実践の問題は、行為  
を選択する実存的決断の問題へ収斂している。だがこの決断は、  
個的に遂行されるものであって、種的に遂行されるわけではも  
ちろんない。したがって彼が実存的決断を人間の行為の本質と  
して考慮する場合、つねに他者の問題が躓きの石として存在し

ていた。そしてこの問題は、たとえ「理性」という人間的能力  
を強調する一九三五年以降の思想であろうとも、彼が実践哲学  
を実存的決断から定位させ、そしてその実存哲学を放棄せずに  
保持し続けたことから、残り続けた問題であったといえる。こ  
の点を考慮すると、田辺は、ヤスパース哲学が抱え続けた問題  
を鋭く抉り出したといつてよいであらう。

### 3 実存哲学と絶対媒介の弁証法

ヤスパースと田辺は、その内実こそまったく異なっていると  
はいえども、具体的に実践的な哲学を希求していた。その点で、  
両者は同じ目標を目指していたといえる。だが田辺が理性と歴  
史性を絶対無の媒介により徹底させることで、外的実践を自身  
の思想の本質にしていたのに対して、ヤスパースは内定行為と  
して、自分自身の意識変革に限定し、外的行為へコミットさせ  
ず、それぞれの主体の能動的可能性に実践性を委ねた点が両者  
の決定的な違いのように思われる。

だが両者の立場には、微妙な交差点が見出されるのも明らか  
である<sup>14)</sup>。ヤスパースが挫折から起因する固定不可能な人間の  
本質的・歴史的生を「浮動性」として見出す点は、田辺が懺悔  
を人間の行的実質として見出し、それを徹底させて歴史哲学へ  
汲み上げた点と符合している。つまり両者の共通点は、ともに  
固定的な確立を破壊・突破させるところにあるといつてよいの  
である。ただしそれでも、ヤスパースが自己自身の生成に問題

を集中させ、田辺が現実的な外的行為へ議論を拡大させる点は、まったく逆の方向へ両者が赴いている印象を受けてしまう。実際のところ、田辺は一九四七年に公刊された著書『実存と愛と実践』においても、ヤスパース思想を取り上げ、その欠点として次の問題を指摘している。

実存の自他媒介というこの思想は、一見それが実存の社会性ともいうべきものに着眼した重要な貢献であるにも拘わらず、実は具体的なる社会性に達せざる、なお抽象的な考であることも否定できないように思う。ヤスパースは自他との協同実存が、全く理解を絶するものであるというのであるが、それは自他との個的存在を無媒介に結合するからではないか。[Tan 73, 460]

ヤスパースは自身の実存哲学の特色として、「交わりの哲学」を提唱するのであるが、それさえも田辺の観点から注視すれば、ある欠点が鮮明に見出されてしまう。これは、田辺とヤスパースの社会性に関する議論につながっていく問題でもあろう。田辺は種的共同体に、われわれの存在の基体としての根源的な規定を与え、つねにこの集団としての種的共同体をめぐる思想を展開させた。したがって、田辺の主要な関心は、たとえ種を否定媒介させる個が考慮されようとも、種的共同体の問題に置かれていたといえる。このことから田辺の考えでは、個の外側に広がる現実への積極的な関与は、実践哲学を目指す以

上、欠かすことのできない領域だったのである。

他方でヤスパースは、たとえ実存哲学を提唱して我と汝から生じる種の規定を考慮していたにせよ、その交わりの哲学でも個人の孤独にアクセントがあつたと判断せざるをえない。つまり、ヤスパースは、種的共同体としての存在よりも、個としての存在に実存を見出し、こうとしたのであつた。したがって彼が実存哲学を実践哲学へ拡張させる際にも、個としての内的な意識変革に限定し、個から外部への実践に関する議論が希薄だったのである。そしてこの考えは、実存と理性を相補的に関連づける戦後の思想でも引き継がれていった観点であつた。

われわれが「われわれ」として生きている以上、私にとつては外なる他者ではあるが、しかし私に關係をもつという点では内なる他者が、「われわれ」が創造する現実のなかに存在していることは否定できない。ヤスパースの哲学は、「交わり」という思想より明らかになる実践哲学を本質にしているが、それでも、他者との共同的關係に関する議論は薄弱であつた<sup>(4)</sup>。ここでは個の孤独を出発点にした他者との關係に議論が集中しているからである。そしてこのことはまた、「交わり」の哲学を提唱し、人間を關係のなかへ実存的に定位させようとしたヤスパースが、「他者」そのものを議論できなかった理由の一つであると思われる。そしてこの問題は、ヤスパースが社会性を考察する際、神秘的な経験を基盤として我と汝の実存的な共同的生を捉えてしまったこと<sup>(5)</sup>と深く連関しているだろう。

参考文献

- [Fuk 90] 福井一光『理性の運命』、内田老鶴圃、1990。  
[Ho 05] 伊藤益『愛と死の哲学』、北樹出版、2005。  
[Jas 32] Karl Jaspers, *Philosophie* Bd. I: *Philosophische Weltorientierung*, Julius Springer, 1932。  
[Jas 38] Karl Jaspers, *Existenzphilosophie*, Walter de Gruyter & Co., 1938。  
[Kaw 04] 河上正秀「解釈と生」、『倫理学』第二〇号所収、pp. 1-11、筑波大学倫理学研究会、2004。  
[Kon 51] 高山岩男「田辺哲学の史的意義と特色」、『田辺哲学』所収、pp. 3-22、弘文堂、1951。  
[Osh 77] 大島康正『実存倫理の歴史的境位』、創文社、1977。  
[Tan 63a] 田辺元「社会存在の論理」、『田辺元全集 第六卷』所収、pp. 51-167、筑摩書房、1963。  
[Tan 63b] 田辺元「実存哲学の限界」、『田辺元全集 第七卷』所収、pp. 3-24、筑摩書房、1963。  
[Tan 73] 田辺元「実存と愛と実践」、『田辺元全集 第九卷』所収、pp. 271-492、筑摩書房、1973。  
[Yos 06] 吉田真哉「実存哲学の問題性——一九三〇年代前半のカール・ヤスパースの場合——」、『倫理学』第二二号所収、pp. 121-133、筑波大学倫理学研究会、2006。

注

- (1) 田辺の思想において最も重要な点は、認識主体としての我

たる個を絶対確実な基盤として定めることを否定し、むしろ我という存在に先立つ既存の関係性に、人間の実践的生を見出したところにある [Ho 05, 23]。田辺にとって哲学とは、実践的な具体的生を現実と相即させて捉える学問であった。したがって、たとえ実践哲学を標榜する哲学であろうとも、それが現実的な種々の規定を度外視するような独我論的世界観に基づいていれば、田辺から、抽象的に考察した空虚な産物と烙印を押されてしまう。

(2) 弁証法とは、田辺にとって二つの意味があった。弁証法が現実的な実践的論理を指し示しているのに対して、辨証法は分析的で理論的な論理を指示している。この両者を決定的に分断するのが、主体と客体との歴史的な交互的媒介を明らかにしようとするか否かという点にあった。この点で、ヤスパースが主体と客体の関係を交互媒介として考察しなかった問題 [Osh 77, 16] は、熟考しなければならぬであろう。またこの問題に関して、彼の現存在の交わりと実存的交わりの関係を、社会性の側面から再吟味する必要も同時に生じてこよう。

(3) 田辺がヤスパースを批判するのも、ヤスパースに対する反感と共感を同時に抱いていたからである。だがそれはヤスパースの実存哲学だけに限定されたものではなく、むしろヤスパースの思想に影響を大きく与えたキルケゴールにさえ該当しているようである [Kaw 04, 4]。したがって、田辺の批判点はヤスパースに対する批判というよりは、西洋



において実存という概念が歩んだ歴史そのものへの批判に  
さえなるであろう。

(4)

ヤスパースの思想において社会性がないという解釈は成立  
しない。田辺の弁証法の観点に立つと、ヤスパースの思想  
においては社会性の議論が弱くなっているということが、  
ここでの主張にすぎない。しかしながら、行為とは、受動  
的な側面（種的側面）があると同時に能動的な側面（個的  
側面）もある筈である。したがって、種的行為を強調さえ  
すれば具体的で十分な社会性という概念を確保できるわけ  
ではなからう。その点では、ヤスパースの実践的思想の核  
心たる実存と理性の協働という思想 [Fuk 05, 258ff.] は、社  
会性を捉える際に重要な観点であるといわなければならな  
い。そしてこの実存と理性の協働という思想は、田辺とヤ  
スパースの思想の微妙な差異を考察する一つ標識にもなる  
う。それというのも、この実存と理性の協働には明らかに  
媒介の思想が含まれており、それが田辺の考える交互媒介  
とどの点で異なっているのかという問題が提起されうるか  
らである。

(5)

ヤスパースが人間の社会性を考察する際には、現存在の交  
わりと実存的交わりという二つの側面が浮き彫りにされる  
のだが、彼の実存的交わりに神秘的思想がはたらいている  
点是否定しがたい。とりわけ、実存的交わりを愛と闘争と  
して捉える際、闘争を実存的観点から積極的に肯定してし  
まう点は、彼が生きた歴史的文脈から再考察すると注意を

払わなければならない思想である [Yos 06, 126]。

（よしだ・しんや 筑波大学大学院人文社会科学部研究科）