

[書評] 「死者」から受け取る「死」

田辺とハイデガーの根底で

小林 昌 平

ここに取り上げる『渦動する象徴——田辺哲学のダイナミズム』¹は、田辺哲学の弁証法が持つダイナミズムの射程を多様なパースペクティブから光をあて腑分けした、初めての試みと言ってよいだろう。「種の論理」「懺悔道」「死の哲学」を貫く類と個体、往相と還相、有限と無限、生と死といった二つの極が時に互いに対立し、時に貫入し合いながら転変してゆく。その力動の中でも「死の哲学」において生起する人間的有限性と無限性との矛盾統一は、田辺の晩年の到達点を示していると言える。『渦動する象徴』第三部「死と象徴をめぐる最晩年の思想」は、田辺哲学のこうした集大成の核心を捉えているのである。

以下では、その第三部に収録されている竹花洋佑氏の論文「田辺元の死と死者の哲学」の議論に注目し、田辺とハイデガーとの対決を竹花氏の議論から再解釈することを試みる。氏が読み取った「死」と「死者」という、一見些細に見えるが非常に深長な区別、そして田辺によるハイデガー哲学の「観念性」への批判は、ハイデガーの「死」を再び「死者」との関わりから再考するよう呼び求めている。それに基づくハイデガー哲学の再読解によって次のことが明らかになる。すなわち、死というものは、生者の実存においてただ自己だけのうちで生起するのではなく、「他者としての死者」との「実存協同」において生起すること、またその限りで、哲学する者は日常の平均的な理解を超える新たな思想と出会うことができることである。

このことを示すため、まずは竹花氏の議論を整理しつつ、田辺の「死の哲学」のもつ意義を明らかにする（第一節）。次にハイデガーの『存在と時間』に「死」と「死者」との区別を読み込むことで、ハイデガーの現存在分析という試みが逆説的

¹ 杉村靖彦、田口茂、竹花洋佑編『渦動する象徴——田辺哲学のダイナミズム』晃洋書房、2021年。

にも「死者」の重要性を指し示していることを指摘する（第二節）。最後に、議論の場を田辺の晩年の論考「メント・モリ」「生の存在學か死の辯證法か」に移し、これを前半と同様「死」と「死者」の区別に着目しながら読解する。そのことにより、田辺の「死」をめぐるハイデガーとの対決において重要な「絶対無」、そしてそれが生起する生者と死者との「実存協同」の重要性を示す（第三節）。

1 論考「田辺元の死と死者の哲学」における「実存協同」の分析

本節では、竹花氏の論考「田辺元の死と死者の哲学」²（169-189）の内容を概観し、「死」をめぐる田辺のハイデガー批判と、「死」と「死者」の区別が意味するものについての理解を得よう。

氏の論考は、田辺によるハイデガーの「死」の観念性に対する批判を踏まえた上で、これを田辺が生者と「死者」との「実存協同」において実在的に生起するものと捉え直していることを明らかにしている。氏ははじめに、田辺の「実存協同」を「絶対的に不在である死者が、まさに不在であるが故に私にとってありありと現前し、私の生を新たにする事態」（169）である、と定義する。加えて、何らかの仕方では死者の不在が「私たちの生の基礎的な部分を形作ることに大きく寄与する」（同上）ことを指摘している。すなわち、死者が「不在である」がゆえに生者に「現前」しその生を転換する、というのである。では不在のものが今存在するものに働きかけるとは、いかなる事柄であろうか。

第一節「死のリアリティー——田辺のハイデガー批判」で氏は、田辺とハイデガーの「死」をめぐる議論が、生の自覚のために死の自覚が不可欠である、という問題意識において「類似している」（171）ことを指摘している。しかし、死が生条件であると言われたとしても、それは同時に生の終わりであり、その点で死はやはり生と矛盾するものであるかのように思われる。この「アポリア」を解決するために、『存在と時間』でハイデガーは死を、生きている人間である「現存在」に必ず

² 以下『渦動する象徴』からの引用は、前に書名や略号などを置かず、アラビア数字でページ数のみを示す。

到来するが、しかし常に「未然 (Noch-nicht)」という仕方で現存在が持つ「可能性」と捉え直す。現存在は常にすでに、死を自身の存在の究極の可能性として持ちつつ存在しているのだ、と。これに対し田辺はその「実在性」を強調することで、アプローチにおけるハイデガーとの差異を明確にしている。

田辺におけるこの死の実在性の実相を解明するために、続く第二節「死復活」の二重性——誰が復活するのか」で竹花氏は、彼の「実存協同」における「復活」のモチーフに光を当てる。ここで「死復活」とは「個体の文字通りの蘇り」(173)ではない。それは有限的自己が、自らの全てを投げ出してもなお生きている、という転換と生の自覚を経験することである。その際この転換を導くのが「二人称」に位置する死者との「愛」である、と田辺は言う。生者である「自己」が、「死者」である「他者」によって転換される——この構図について竹花氏は問う。田辺は死を自己の全き変革として捉えている。しかし他方、一見すると、彼の議論は、あくまでの「自己の死」の側面を強調するあまり、「復活」が親しき汝の不在における現前と理解されることで、それが実感的肉付けを獲得し、「死復活」の自覚のあり方が以前のような自己の単なる擬似的死以上のものに変容した(174)と理解することを困難にしているのではないか。

さらには、いわんやこのことを正しく理解したとしても、さらに根本的な問いが田辺の議論から惹起される、と竹花氏は指摘する。

しかしながら、問題はこの先にある。つまり、誰が「復活」するのか、ということである。もちろん、これまで確認してきたように、それはまず死せる汝のことであろう。しかし、田辺の「復活」という言葉には、親しき死者の自己における「復活」という事実が込められているだけではなく、死者となりゆく自己の他者への「復活」という事態が含意されていると見なさなければならない。(同上)

すなわち、「死」における実存協同で「自己」と呼ばれるものは、生者だけではなく、死者でもなければならない、と。

そこで、田辺が実存共同の例としてあげる禅宗の經典『碧巖集（碧眼録）』の第五十五則、公案「道後の弔問」を丹念に読解し、実存協同が生者の側からだけでなく、死者の視点からも語られていることを竹花氏は明らかにする。つまり田辺における「死復活」とは「死者の生ける自己における「復活」と死せる自己の生ける他者における「復活」という「二重」の事態である、と（175）。自己が死の自覚によって転換されること、それは同時に、有限な存在である自己もまた死後他者のうちで復活しうることの自覚でもある。そしてこのことは、「死者の臨在に支えられて自己の死の向こう側からこの生のあり方を映し出そうとする見方」なのである（177）。

第三節「死と時間性——偶然性と現在」で氏は以上の「死復活」をめぐる議論を田辺の時間性に接続している。上記の死復活は、ハイデガーの論ずるような「可能性」としての死ではなく、まさに身体を持つこの自己における現実的な生起として言われていた。これは時間性の観点から次のように言い換えられる。瞬間的なこの具体的現在において経験される「死復活」は、いまだ経験していないものであるだけでなく、すでに自身がぐり抜けてきたものであり、その点で、過去と未来もまたこの現在において包摂され、さらにはそのつどの現在が、次の瞬間の現在に、過去、未来と共に累乗的に包摂される、と。そのとき田辺の言う「死」及び「死復活」は生を絶え間なく切断しつつ貫くものであり、翻って生は死を絶えず経験しつつ包含し続ける運動である。

生者と死者との「実存協同」は自己と「生ける他者」（182）との関係にも及ぶ。論考の第四節「「実存協同」のモノドロジイ的構造——死者の哲学に向けて」で竹花氏は、この関係をも射程に収めた田辺における実存の「モノドロジイ的構造」を分析し、描き出している。死者によって可能になった生者の自己変革は、そこから進んでその後進への悟りの「伝播」へと至る。このとき、局所的・個別的なそれぞれの自己が有限な自己自身を否定し、その点で実存協同の全体が弁証法の無限性を映し出している。この有限性と無限性との全体的両立は、自己が、死者となったのちも自身が生ける他者のうちに復活することを自覚することによって可能になるのである。それだけではない。この他者との関係から翻って、生者は死者との関係

を新たに理解し、死者を「未来的な本質」(185)から、すなわち再び新たな仕方
 で自己に到来し、自己を変革するというそのあり方から理解するのである。

自己の転換としての死者の復活、そして生者同士の相互変革の伝播によって成る
 全体が、有限な生を貫きつつ切斷する無限性としての「死」を映し出している。有
 限的存在者のうちでのこの無限性の生起が、田辺が「モナッド的実存協同」³(XIII,
 600)と呼ぶものの全体像である。こうしたヴィジョンを竹花氏は浮き彫りにする
 のである。

かくして竹花氏は、田辺とハイデガーとの対決を皮切りに、生者と死者双方から、
 また生者同士から、「実存協同」の中で生起する「死」の絶対性と一貫した支配力
 を明らかにした。氏が第一節で指摘していたように、田辺のハイデガーに対する批
 判は、後者の主張する可能的な死に対して前者が死の実在性を主張する点にある。
 そしてこのことはすなわち、生者の個別的身体において死が経験されるということ
 に他ならない。そして第二節で論じられていたように、「死者」もまた、生者にお
 ける自身の死復活を経験する視点として、ある種の人称性を伴って実存協同に参入
 することとなるのである。この時注意すべきは、実存協同において「死」がまず経
 験されるのではなく、「死者」との「愛」による関係がまず取り結ばれなければな
 らない、ということである。身体を伴った生者と、それに不在という仕方ではリアリ
 ティーを持って現前してくる「汝」としての「死者」との関係がなければ、そもそ
 も「死」の威力に晒されるそもその糸口は見出せないのである。

次節で見るように、ハイデガーの『存在と時間』における実存分析では、このよ
 うに「死者」から本来的な「死」を考えるということが、そもそも分析対象から除
 外されてしまう。そしてまさにそのゆえに、その分析のいわば裏面で、死者が絶対
 的な不在として、いやより正確には「不在の在」(186)として浮かび上がってくる
 のである。さらにその事實は、「死」から「死者」を考えるのではなく、田辺の言
 うように「死者」から「死」を考えることの必然性を際立たせることになるだろう。

³ 以下『田辺元全集』第13巻(筑摩書房、1964年)からの引用は、略号XIIIに続けてアラ
 ビア数字でページ数を示す。

2 『存在と時間』における「死者」

ハイデガーは『存在と時間』において、「存在の意味」を問うため、これを理解する唯一の存在者すなわち「現存在」の「分析」を行う。第一部第二編で彼は現存在の「死」についての分析を展開し、その結論として現存在の「本来的な自己」とその「時間性」を剔抉する。その途上で彼は、自身の問題とする実存論的な「死」に取り組むための予備考察として、他者である「死者」との関わりにおいて決して死それ自体が現象として経験されないことを論証している。というのも、本来的な「死」という現象は他者にとって、いやそれどころか現存在自身にとっても経験不可能な現象である。実存論的分析において、現存在の「死へと臨む存在 (Sein zum Tode)」という存在様態において、死は自己に最も固有な「可能性」として明らかになるのである。そうした論証の途上にあつて、「死者」の問題を足早に通り過ぎて「死」の議論へと向かうのではなく、前者の議論のうちにとどまり、その臨在の経験を読みとってゆこう。具体的には、この著作の第四七節「他者の死が経験できること、そして現存在全体の経験可能性」の冒頭 (SuZ, 237-239) を読解してゆく⁴。

この節では、第二編第一章の「死」の議論のためにハイデガーがはじめに乗り越える「通俗的な」死の観念について語られる。章の序論となる第四六節でハイデガーは、本稿第一節でも述べた「矛盾」を、死をめぐる困難として提起している。現存在とは、「実存性」、すなわち〈現存在が常にすでに己に先立っていること〉を本質契機として含む「気遣い」の体制に基づき存在している。そうである以上、現存在の全体性を実現する「死」は、この「気遣い」と「矛盾し」(SuZ, 236)、結果として現存在は、その全体性の到達においてこの本質体制を、それゆえに現存在を、失ってしまう、と。

この逆説から第四七節は始まる。「現存在の全体に到達することは、同時に現存在を失うことである」(SuZ, 237)。重要なのは、ハイデガーがこの矛盾を決して

⁴ 以下『存在と時間』(Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, 19. Aufl., Max Niemeyer 2006)からの引用は、略号 SuZ に続けてアラビア数字でページ数を示す。また訳は私訳である。

手放すことなくむしろ全面的に背負ったまま議論を進めてゆくということである。やがてこの「矛盾」は、「不可能性の可能性」(SuZ, 262)として、先取りすべき現存在の積極的可能性へと結実することになる。つまり、現存在がその存在体制そのものを失うこと、その経験の将来における可能性こそが現存在の実存そのものを成立させる根拠なのである、と。

続けて彼は書いている。「もはや存在しないことへの移行は、それによってまさに (gerade)、現存在を、この移行を経験し、経験されたものとして理解する可能性から取り去ってしまう」、と。彼はここで、「まさに」という副詞によって、一般的な論理を退ける逆説を呼び入れる。この語は、例えば「まさに雨が降っているからこそ、外に出かけたくなるのだ」といったように、通常人が考えるのと逆の事態、逆の推論が起こっていることを示す副詞である。人(これはハイデガーの考える「世人」と捉えても良いだろう)は普通生から死への「移行」を想像するかもしれない。しかしそのようなものは、移行する瞬間に、移行する本人には決して経験されえない。この「移行」として人が呼ぶようなものを生者が事実上死者のもとで経験している、と感じても、死者の死それ自体は他者には、いや自己にとってすら権利上決して経験されたということにならないのだ、と。

かくのごとく表明された困難を解決するかに見える他者の主張をハイデガーは想定する。誰かが言うだろう。確かに自分の死は経験できない、しかしだからこそ他者の死が「痛切に」響いてくるのではないか、と。彼はこの反問を実存論的分析の水準で換言することで退ける。「この死の「客観的な」所与性は、その時、現存在の全体性の存在論的な領域確定こそが可能にしているのである」(SuZ, 237)。『存在と時間』の議論に則れば、われわれが経験する他者の死は、むしろ死そのものから、ここでは存在論的な死の分析のほうからアプローチすべきである。このとき、死という現象が固有なアプローチを要求していることに気づくだろう。死とは客観的かつ実存論的-存在論的な死である。つまりそこで剥奪されるのは、唯一、「死者である他者」——もっとも、現存在は自身の死を経験できない以上、「死者」は必然的に他者なのだが——そのものの独立した身分である。

つまり、以上の論証の厳密な帰結として、そしてその語自体の意味において「死

者」という語の意味を充実すべきものは経験不可能である。ハイデガーは直後の議論で〈「死者」に相当するであろう語〉をいくつか提示するが、それらは決して死者自身を指すことはない、ということになる。というのも、ハイデガーならこう言うだろう。われわれが日常的な場面で「死者」と呼ぶところのものは、実のところ、現存在としての資格はないが、われわれが何らかの仕方に関係するなにかである。「死者」は、あくまで実存論的分析に基づけば本来可能性でしかない自己の死を、あたかも実在するかのように曲解し投影した結果として理解可能になるものであって、それに「死」そのものの経験を帰属させることはできない、と。非本来的・客観的经验と、本来的・実存論的分析とのダブルバインドの間で、「死者」は『存在と時間』の論述におけるその地位を失うことになる。それゆえ「実存論的-存在論的」な「死」の議論において、「死者」というものにはもはやその存在論的な根拠を認められない。死ぬのは現存在だけであり、厳密な意味で実際に「死んだ」者など誰もいないのだから。

にもかかわらず、「死者」という語をわれわれはいかに正当に語りうるのだろうか。その人の死の経験が死の経験として認められないような他者を、われわれは「死者」、つまり「死んでいる者」と語りうるだろうか。

この問いを導きの糸として、以降のハイデガーのテキストを読み進めてゆこう。ここから彼は、死者と関わる生者の経験を、自身の概念枠組みを用いながら検討してゆくからである。

「死者」の死の経験が「死」の現象（現存在に固有な可能性）として適切ではないことを証明するため、ハイデガーは現存在と「死者」との関係の場合分けし、それぞれに反論を加える。彼が挙げるのは、生物学における理論化された死者への態度、そして理論化以前の次元で日常的に死者と関わる態度の二つの場合である⁵。

そのうち生物学的な死者への関わりに対して現象的な支えのないことを指摘し、これを退けた⁶のち、ハイデガーは日常的な死者との関わりについて記述する（SuZ,

⁵ ハイデガーはこれに加えて「心理学的」（SuZ, 239）な死者理解に対しても批判を加えているが、その際用いられるロジックは「配慮」の場合と同様である。

⁶ ハイデガーはここで、生物学的な観点から見れば死者に即して死が（「移行」とは言わないにせよ）「現存在から今やただ手前にあるもの（Nur-noch-vorhandensein）」への「転換」とし

238, 27行目から)。生者の「死者」に対する関わりとして注目すべきはこの次元である。逆説的にも、この「日常的な」死者との共存の経験が、実はハイデガーの分析論の触れることのできない謎めいた経験であるということが明らかになるからである。この点について検討しよう。

日常性において「後に残された者たち」に対して「逝ってしまった者 (Verstorbener)」として「死者」に向き合うとき、死者はさまざまな儀式において「配慮 (Besorgen)」の対象となる。例えば葬式を考えよう。ここでハイデガーが「逝ってしまった者 (Verstorbener)」と形容するのは、ある想定された人格性の不在なのか、それともいまや目の前に横たわる遺体のことなのか、判然としない。この点が第一の不明な点である。

さて、ここでの死者との関わりを説明するためにハイデガーは、他者に対する配

て捉えられる、という主張を取り上げる。そしてこの場合生物学は死体を「物体身体 (Körperding)」と見なしている、と主張する。その上でそれに対し、生物学的な観点からこれを考える場合、それは「生 (Leben)」という目的に導かれているが故に、死体を「純粹に手前にあるもの」である「物体身体」としてではなく、「生命なき者」というそれ自身の理論的規定に基づいたものとして扱っている、と指摘する。そのことにより、彼はその現象的な支えがないことを明らかにする。ここで問題なのは、第一に、なぜここで「今や手前にあるもの」あるいは「純粹に手前にあるもの」——これはデカルトにしたがえば延長によってその存在論的な規定を与えられる (SuZ, 90) ——を明らかにするかどうか問題になっているのか、という点である。第二に問題になるのは、この議論を行なった直後にハイデガーは、「もともと、未だ-残留しているもののこの性格づけにしても、それは現存在に即した現象学的な支えを完全に汲み尽くすことができている」 (SuZ, 238) と述べ、以上の議論全体が十分ではないと捉えている。その補完のために、日常での世界内の存在者との関わりを彼は記述してゆく。では、こうした論理立てにおいて「物体身体」と規定された存在様態、あるいは「今やただ手前にあるもの」——それは生物学の理論的対象でもなければ実践的配慮の対象でもない——という純粹な現前はいかなる地位を持つのか。この点もまた未規定にとどまる。

なお、この後の第四七節でハイデガーは死そのものの様態を「のたれ死ぬ (Verenden)」「息絶える (Ableben)」「死ぬ (Sterben)」に区別し、それぞれ生物学的な死、人間の非本来的な死、本来的な死に割り当てている (SuZ, 247)。翻ってハイデガーは死者の死を「息絶える」ことと対応させていると考えられるが、人間特有とされながらも本来的でもないこの「息絶える」の自明性を問い、揺るがせにしているのがデリダである (Derrida, Jacques, *Apories*, Paris: Galilee, 1996)。彼の議論もまた、ハイデガーの「死者」とその「死」の『存在と時間』における規定不可能性の傍証となるかもしれない。

慮である「顧慮 (Fürsorge)」には限定されない、世界内の事物一般への関わりを意味する「配慮」の語を用いている。この点からもわかる通り、彼は死者を「現存在」として、つまりいわゆる普通の意味での「他者」として扱うことに同意しない。しかし他方、重ねて彼はこの「配慮」の対象となる限りでの「死者」が「手許にある」道具「以上の」ものではあるという。葬儀において「後に残された者たち」は「逝ってしまった者」と「共にある」。そしてこれは「讃える顧慮という一様態」である。それゆえその時残された者たちは「ある手許にあるものの元で配慮しながらある」わけではない、と (SuZ, 238)。まとめると、死者は道具「以上」のものであり、顧慮の「一様態」の対象である——しかも現存在ではない。

この微妙な地位はいかなるものか。ハイデガーは「死者」のもつ、配慮すべき手近な「道具」でも顧慮すべき他の現存在でもないその絶妙な地位を、顧慮の「一様態」に位置付けることで解決しようとしているように見える。しかし死者が「現存在」しない以上、それを端的に「顧慮」の対象と単に呼ぶことは定義上不可能である。そしてハイデガーは、ここで「死者」が、現存在にも、道具にも、顧慮すべき共存在としても正当には位置づけられないことに戸惑いを覚えている。だからこそ、その曖昧さを覆い隠すように顧慮の「一様態」を敷設し、そこに死者をなんとか位置づけることで、この概念区分の裂け目を埋めているのではないか。

加えて、上で述べたように、ハイデガーは関わりの対象として「死者」の不在を問題にしているのか、死者の遺体の現前を問題にしているのか、判然としない。しかしもし両者のどちらかだけとの関わりを強調するならば、彼が批判した心身二元論 (すなわちすでにない魂と残った物体身体 (Körperding)) の区別に再び陥ることになるだろう。

このように、「死者」との日常的な関わりの分析は、(1) そもそもいかなるものについてそれが「死者」だと言われているのか規定し得ない、そして (2) 死者がハイデガー提示していた存在論的枠組みのいずれにも本来的に収まらない、という問題を孕んでいる。にもかかわらず、自身の理論領域に特別な「様態」を敷設し、死者をかくらうじて自身の概念枠組みに包摂することによって、彼は死者との日常的な関わりから「死」としての資格を奪うのである。死んだ者はもはや「ここ」には

いないはずだ。しかしわれわれはそれらと共にいる。さて、共にいることは、同じ世界の中にいるということである。ゆえに死んだ者がわれわれの「世界」を離れ後にしても、「その世界の方から考えれば、留まっている者たちは、まだ彼と共にあり続けることもある」と。この点において、上で立てられた「もはや現存在しないこと」という死者の存在様態を試金石にすれば、死者におけるその経験から現象的地位が剥奪される。「つまり、そのような死んでいる者と共にいることは、まさに (gerade) それゆえに、逝ってしまった者が本来的に終わりに至っていることを経験していないということの意味する」(SuZ, 238f.)。「まさに」という語はここでも、通常の「通俗的な」考えとの対比、そこからの逆説である。

それでは、死者と「共にある」経験が死として不適格であるとしても、そもそもそれが経験されること自体はいかに説明されうるのだろうか。つまりわれわれが「死者」という名で何かを呼ぶ権利はいかにして保証されるのか。ハイデガーは Gestorbener, Unlebendiges, Verstobener といった換称を用いながら、「死者」の場所を探して逡巡する。死者は、その本来的な意味における「現存在」「道具」「手前にあるもの」のどれでもない。死者の日常的・経験的現前を前にして、実存論的なカテゴリー区分はそれが規定不可能であることを露呈するのである⁷。そこで、この「死者」についての議論領域全体を、本来的な死ではない領域として分析対象の外に置くことではじめて、ハイデガーは純粹な「死」そのものの領域を純化して画定することができる。

ハイデガーは死者を前にしての逡巡の跡をкаろうじて残していた。その意味で上の議論は日常的現象に対する忠実性を持っている。まさにその忠実さゆえに浮き彫りになるのは次の二点である。

第一に、読解した箇所、ハイデガーは現存在の死の矛盾（現存在の全体性の獲得がその喪失であること）に基づき、「まさに」という語によって日常的な推論と

⁷ この点に関しては、廖欽彬氏の論文が示唆を与えてくれる。彼が注目するように、田辺はハイデガーの実存論的分析が人間と人間との関わりに関与せず、もっぱら道具分析として展開されている点を批判している (272-273)。これは、ハイデガーが「死者」という人間の純然たる現前を前にしてそれを自身の分析の領野に包摂できないという事態の証左となるだろう。

は異なる道へ進む。日常的経験から導き出される「情報 (Auskunft)」をその矛盾と照らし合わせる時、その情報の価値がかえって否定される。その上でハイデガーは、そうした経験とは異なる、本来的な「死」の可能性を語り出そうとするのである。

第二に、上述した死の客観的経験と本来的な「死」のダブルバインドに挟まれ「死者」は実存論的分析のうちに場所を持つことはできない。それゆえ、反対に『存在と時間』の諸概念の方から死者に対する日常的な関わりを根拠づけようとしても、そこに「死者」なる語がそもそも成立する余地、可能性の条件は残されていないのである。なぜなら「死ぬ」のは自己だけであり、それが前にする遺体は帰結として決して死んでいることにならない、つまり「死んだ者」と呼ばれる資格をもたないからである。しかし経験的に「死者」という言葉はあり、我々は死者の不在を生者の現前よりもありありと経験し、悲嘆に暮れることもある。この事実は『存在と時間』の枠組みからは説明できない。

では、「死者」という語は『存在と時間』の議論全体にとりいかなる役割を担うだろうか。あるいは同じことだが、いかにして、いかなる役割も担い得ないということになるだろうか。この点を考える手がかりは、ハイデガーが議論の軸とした死者の存在様態「もはや現存在しないこと」をはじめて提示した場面に求められる。

現存在の埋め合わせるべきものがもはやちょうどなくなるという仕方で現存在が「実存する」やいなや、現存在はすでに一挙にもはや現存在しないことにもなってしまうもいる (geworden sein)。〔中略〕現存在が全体を獲得すれば、その獲得は世界内存在の消失そのものになる (werden)。存在者としてそれは、もはや経験しようがなくなって (werden) しまうのである。(SuZ, 236)

現存在が現存在という「存在者」でなくなること、現存在が「もはや世界内存在しないこと」へと「な (werden)」り、移行することは、「死者」に相当する語に取り集められる経験である。さらに言えば、現存在でなく「なってしまう」という事実性は、「死者」という地位を考慮に入れなければ決して可能にならない。

それだけではないのである。この移行を想定しないならば、「生」と「死」とい

う言葉を区別して用いることが(両者が対立するということを実存論的分析論において退けるとしても)そもそも不可能だ、とすら言うことができる。この現実的な「移行」がなければ、つまりそもそも「死」という事柄を「死者」から経験的に読み取らなければ、そもそも生者の領域の外部にあると想定される「死」を分析の着手点とすることができないからである。それにもかかわらず「死」の実存論的分析を経た地点から翻って、ハイデガー自身は「死者」の可能性の条件を自身の哲学から締め出すのである。しかしまたもや翻って言えば、だからこそ「死者」こそが『存在と時間』の、現存在の内と外を接続している。というのも、この「死者」という語だけが、『存在と時間』の概念体系の内と外、「世界」の内と外を横断して、死の「前」と「後」をつなぎ合わせる鍵語だからである。「死者」は実存範疇へ、『存在と時間』の外へと抜け出し、また『存在と時間』へと到来するのである。

もしこのことが正しければ、われわれは、『存在と時間』で「死」から(その現象を隠蔽する事実として)「死者」を考える以前に、「死者」の方から「死」を受け取らなければならない。つまり死の矛盾する同時性は、そして生者から死者への関わりがもつ現象的地位を否定する際の「まさに」は、逆説的にも死者の生から死への移行という事実、存在者とそうでないものとの総合を前提として考えることでしか可能ではない。死のもつ日常的な論理からの折り返し、離脱、矛盾は、死者から受け取られるのである。「死者」は、そうした実存論的分析の絶対的に不在の根拠として、すなわち絶対的な「他者である死者」としてハイデガーのテキストに現前する。かくして、『存在と時間』から「死」の根拠となる「死者」の不在が読み取られた。同時に、実存論的分析の読解を通し、「死者である他者」から「他者である死者」への移行が見てとられた。このことは、田辺の問題意識と、竹花氏の「死」と「死者」の区別をもってはじめて明らかになるのである。

3 絶対無の生起としての死復活を可能にする死者との「実存協同」

前節では、第一節の田辺の「死の哲学」をめぐる竹花氏の議論に基づいて、ハイデガーの「死」が死者の不在の現前という経験から語り出されることを明らかにし

た。本節では、田辺が議論で用いる考案「道具の弔問」を再解釈し、その解釈について新たな側面を明らかにすることを試みる。そのことによって、田辺の議論と竹花氏の分析の意義がよりよく理解できるだろう。

田辺の考える「絶対無」は、ヘーゲルの弁証法における否定性を、さらにヘーゲルの体系全体をさらに逆転させる仕方で徹底化させたものである。田辺によれば、ヘーゲルの体系は絶対精神に到達したのちに、それがこの絶対精神の抽象的立場から一方向的に全てを説明しようとする「發出論的神祕主義」(XIII, 274, 530)の立場にとどまる。それに対し田辺は、この抽象的な無限の絶対精神と、個別的で有限な主観性との立場との矛盾かつ同一を可能にする総合を大乘仏教、そしてキリスト教に見てとる。この両者の往還の動性そのものこそ「絶対無」なのである。というのも、主体の実存が孕む矛盾を「死」の必然性として自覚的すると同時に、この主体が偶然的に存在するということが引き受けられなければならない。ここに有限性から無限性、無限性から有限性への絶え間ない無化の運動が起こる。そのためには、人間は弁証論的に無限へと上昇するだけではなく、同時に身体を持った個別的な主観性にとどまることが要求されるのである、と⁸。

上の田辺によるハイデガーとの対決は、その内奥においてはこの一貫した「絶対無」への洞察の上に行われていたのである。田辺によれば『存在と時間』における死の分析は徹底的であるとはいえ、あくまで生の方から分析した結果導出される「観念的標識」(XIII, 528)にとどまっており、その意味で彼もまだ観念論を抜け出せていない、というわけである⁹。

「死」だけを主題にした場合、田辺のハイデガーに対する批判はいささか不当の誇りを逃れないかもしれない。というのも、カントにおいて全ての認識は「経験とともに始まる」ように、ハイデガーにおいてもまた、有限な現存在はそのつど「私の存在」(SuZ, 41)から自己の実存分析を始めなければ、それこそ現象学的な支え

⁸ 田辺は「マラルメ覚書」において、この後者の偶然性の引き受けができず自殺するのが『イジチュール』の主人公であるのに対し、この引き受けによって生きたまま徹底的な自己無化を能くするのが『賽子一擲』の船長であると述べている。ここに彼はマラルメの偶然性に対する洞察の徹底化を見ているのである。

⁹ この洞察は「マラルメ覚書」でも表明されている (XIII, 205, 245f.)。

を失った観念論におちいってしまう。そうした意味では、田辺こそ自己の超越した観念論的無限性を不当にも前提し、そこから「死」の哲学を展開している、とハイデガーの方からも批判されうるからである¹⁰。

しかし、「死者」に関してはそうではない。前節で見たように、ハイデガーは、死者の日常的経験を退け死を問題とするにも関わらず、すでにしてその議論全体の根底に「死者」を置かざるを得ないのである。この意味で、死者との関係こそが死を可能にしているのであった。

第一節で見たように、「実存協同」(XIII, 543)は生者と死者、有限なものとの無限なものとの間での「死復活」であった。注意すべきは、ここで起こっているのが文字通り同一人物の「生の存在回復や継続延長」ではなく、「刹那的同時に於ける永遠の時的象徴に參與する」(XIII, 543)事態だ、ということである。これは実存の「モナドロジー的構造」全体を、絶対無の絶え間なき動性と一貫して再解釈したものとして見ることができる。

次に第二節で見たように、『存在と時間』でハイデガーが分析の着手点とする死の矛盾統一的な構造は、むしろこの「移行」として日常的に経験され出会われるが、彼の分析において不在にとどまる「他者」の現前によって可能になるのであった。

このことは、田辺がこの絶対無の生起する場である「実存協同」の着想を得た考案「道呉の弔問」から読み取ることができる。田辺は「生の存在學か死の辯證法か」の末尾にこの公案を配置しており(XIII, 573)、また「メメント・モリ」においてもこれは重要な着想源として挙げられている(XIII, 168)。そこで最後に、竹花氏の議論に基づきつつこの公案の読解における田辺の着眼点を明らかにし、氏の議論が持つさらなる射程を示そう。

「道呉の弔問」のあらまは以下である¹¹。道呉は弟子の漸源とともにある檀家

¹⁰ もちろん、加えてここに田辺の時代分析も関わってくることを忘れてはならない。田辺は、原子力をはじめとした技術が人間の命をも脅かす「死の時代」が「生の哲学」が西洋の歴史にもたらした必然的帰結であると考えている。それゆえここで、東洋において「死の哲学」の方から生を再考することが必要とされる、というわけである(vgl. XIII, 165ff. 532, 546f.)。

¹¹ 以下は「道呉の弔問」(『碧巖録：現代語訳 上』園悟克勤著、末木文美士編、『碧巖録』研究会訳、岩波書店、2001年、285-299頁)におけるいくつかのバージョンを参考にしつつ、

を吊問する。そこで漸源はその家の棺をさして「これは生きているか、死んでいるか」と尋ねる。それに対し道呉は「生とも道わじ、死とも道わじ」と言っただけで答えない。これに対し漸源は激昂して道呉を打ってしまう。年月は巡り道呉亡き後、彼が兄弟子の石霜に同様の質問をすると、かれは「不道不道（言わない、言わない）」と返答を拒否する。ここに至って漸源は、師に対して「謝罪と感恩」（XIII, 573）を痛烈に感じるのである。

この公案において、道呉が生前に漸源に伝えていた教えが漸源の中で復活したことにより、漸源が改心し自己否定から悟りを開く、という点で両者の「実存協同」が成立していることは明らかである。しかし、田辺は明言していないが、両者の関係の形式だけではなく、道呉が漸源に伝えたことの内実にも重要性があるのではないか。そしてそれは、生者と死者が交わることに初めて、意味を持つ事柄なのではないか。

すなわち、道呉が「生とも道わじ、死とも道わじ」と言ったことは、彼が死してはじめてその意味を持つのである。このことは次のようにも言い換えられる。彼の言葉が生者の論理からは決して出てこないこと、死者が語ることによって初めて意味を持つことに、漸源は気づいたのである。

『存在と時間』の読解から明らかになったのは、「死者」とは、生と死を横断し総合するものであるということであった。加えてこの死者は、実存論的分析の概念枠組みにおいては不在であらざるを得ない「他者」なのであった。この議論に基づくならば、漸源はまさに道呉の死への移行の瞬間に、彼の教えの意味、つまり死者の絶対性を悟った、と解することも可能である。この悟りにおいてはじめて道呉の死復活が漸源の中で生起する。「生とも道わじ、死とも道わじ」という言葉の持つ、通常の論理を超えた矛盾的統一の総合は、それが生者とは異なる全き他者のものであることを認めた時に、はじめてその意義を見出すことができるのである。というのも、この一見生と死両方の否定と取れる文言は、生者が自身の持っている観念を分析し理解できる「生」と「死」を超えている、ということの意味しうるからである。つまり、生と死の本来的な内実——これは第一節で見たように竹花氏が明らか

基本的に田辺による摘要に従った。

にしている——は、死者となった道呉との関係の中で、改めて理解されるものなのである。

かくして「道呉の弔問」は、田辺の死の哲学、そして『存在と時間』の「死者」をめぐる変遷に基づいて、再解釈することができた。死者は自己だけの死の分析論の内部では決して出会うことのできないものであり、同時に、自己に死を与え、死の持つ矛盾統一の理論を与えるものなのである。

結びにかえて

これまでの議論をまとめよう。第一節で見た竹花氏の分析から、田辺における実存が織りなすモナドロジー的構造と、そこにおいて生起する「実存協同」の「死」を見てきた。この生起を田辺が論じるのは、ハイデガーにおける「死の可能性」を超えて実在性を主張し、またその際に死者が不在であることの現前から死を考えるからであった。第二節ではこうした田辺の問題意識に基づいて、『存在と時間』を再解釈した。その成果として、実存論的分析は、死者とのごく日常的な関わり（死者としての他者）を説明するための概念枠組みを持たないという点で、死者を不在のまま排除してしまうことが明らかになった。と同時に、この不在はまさに「死者」という言葉で、ハイデガーのテキストに現前していたのである。そしてこの「死者」こそが、ハイデガーの「死」の議論を可能にする不在の根拠（他者としての死者）に他ならない。第三節では、「道吾の弔問」を読解することで、前二節で論じた「死者」から受け取る「死」の理論が、そこで語られていることを明らかにした。

以上の議論を見るに、田辺が「分析論」を「同一律と矛盾律とを、あたかも互いに表裏一枚を成す平面的二重原則とするもの」(XIII, 539)だと見る以上、そこからハイデガーの実存分析の批判を導くことは正当ではないだろう。第一節で見たように、ハイデガーもまた、現存在の「死」が持つ本質的矛盾を同一律と区別して退けずに、実存の統一のうちで一貫して引き受けようとしているからである。

しかしながら、上の点を超えて田辺の思想が持つ意義は、その「分析論」の根底に存する実存協同の絶対無を剔抉した点にある。この運動は、『存在と時間』の根

底において、ハイデガーが分析論を始めるための存在論的な端緒になっているからである。いやそれどころか、あらゆる哲学者の哲学の根底に——つまり生者の通俗的な理論を超えた新たな思索の誕生の瞬間に、この「死者」との関係が生起していると言えるかもしれない。田辺は、マラルメの詩や数学についても、碧巖録と同様死の弁証法の「公案」と解しているからである（XIII, 274, 551）。かくして実在するあらゆる論理の根底に、死の弁証法を見出すことができるのではないか。この点については本稿の論じうる範囲を超えるが、田辺が示したのは、こうしたあらゆる哲学の根底と同時にその彼方で生起する、哲学者と「死者」との関係に他ならない。こうした議論の広がりや示唆するまでの射程が、竹花氏の論文から明らかになったのである。

（こばやし しょうへい

早稲田大学／日本学術振興会特別研究員 DC1）