

「終わりなき終わりの此方と彼方

—有限性をめぐる人間と神に関する一考察—

片柳榮一（聖学院大学）

課題は「今、神はどこに」というものであるが、人間の有限性の問題に焦点をあて、間接的にこの間に対したいと思う。人間の有限性を端的に示すものは、「死」という事実である。死の根本にある不気味さは、その終わりがもつ独特の性格にある。我々の知る日常の終りは、次に何かが始まる終わりである。一つの話の終わりは、次の話の始まり、或いは沈黙の始まりである。夜の終わりは朝の始まりであり、私の発題の終わりは厳しい質問の始まりとなる。我々はいつもそうした連続の中にある。しかし死が「終わり」であるという時、死が不気味さをもって現れるのは、端的な終わり、その先に始まりのない「終わり」に面するからである。我々はそうした「終わり」を経験的には知らない。我々が知っているのは、次に始まりのある終わりだけである。だから「死は終わりである」と悟り澄まして言うとしても、この「終わり」という言葉が何を意味しているのか、実は少しも分かっていないのが実情であろう。何か意味の分からぬことを口走っているにすぎない。

この「終わり」がもつ不気味さを言い表そうとすれば、「次が始まらない終わり」、或いは「終わりがいつまでも終わらない、ずっと終わりである終わり」といささか苦しく、ぎこちない表現を使わざるをえない。我々の時間感覚は、連続を要求する。終わりの次にくるものを要求するが、死においては、次はなく、終わりで終わりである。しかし我々はそれで終わることができない。この終わりの前で、先に進まざるをえず、しかも終わりしかない故「終わりが終わらない」というしかない。そこで我々は死の不可解で不気味な相貌に直面するのであるが、同時に終わりで終わることのできない自己そのものの不可解さに直面している。

「終わりなき終わり」とは、ヘーゲル的には、本来的でない悪無限であると言われよう。またカント的には、人間的な直観の形式にすぎない時間の基本要素としての「継起」を、不適切にも端的な「終わり」に当てはめたにすぎない詭弁だ、と言われるかも知れない。究極的には不適切であることは認めるとしても、死のもつ非日常的な異様さ、不気味さを表すために、そして死を動きや生の単なる終止としてとらえて済むのでなく、終わりが終わらないものとして慄然とせざるをえない我々自身の存在の不可解さを肝に銘じるために、敢えてこの表現のもとに留まりたいと思う。

もちろん「終わりなき終わり」に対しては異論があろう。「それはおかしい。終わりなき終わりなどとややこしいことを言うとしても、終わりはやはり終わりであり、終わりは続かない。死んだならそれっきり終わりなのだ」。これに対しては次のように反論し得よう。「問題なのは死んだなら終わりだということが何を意味しているかだ。この終わりということはそれまで続いていたもの、動いていたものが単に動きを止めるのを、外から見て、終わったと確認することではない。確かに外から、一つのレースを見るように考えるなら、終わりは他の点と並ぶ一つの通過点であろう。しかし我々の「生きる」というレースにおいては、終わりを外から見ようような観客席に我々はいるのではない。終わりはまさにその当の者に関わり、その言わば走る先にある。それを追いついたり、脇から見ることはできない。その者にとっての終わりは、何処まで行っても終わりであるもの、終わりが終わらないものとして現れざるをえず、この終わりから逃れることはできないのである。終わりなき終わりという表現は、死の終わりが、絶望的状况を終りにしてくれる解放ではなく、やり直しがきかないことを最終的に確認するものにすぎないことを表している。

「終わりなき終わり」を見据えている思想家としてレヴィナスを挙げ得よう。レヴィナスは如何なる意味においても、ものようには全体の内に部分として組み込まれえない、人間存在の単独性を異様なまでに鋭く見つめている。彼の「他者」はこの単独性の極限で出会われている。この単独性の意識は、彼の「死」への洞察と深く結び付いているように思える。「死ぬことが不安であるのは、死にゆく存在は自ら終わりながらも、みずからを終わらせることができないからである。死にゆく存在はもう時間がない。ことばを換えればどこにも歩をすすめることができない、死にゆく存在は、それでもゆくことができないところへと歩み、窒息することになる。それもいつまで？いつまでもである」(『全体性と無限』熊野純彦訳、岩波文庫版、(上) 93 頁)。レヴィナスが面する「私」の死は、消滅の無という中立的非人称的なものではない(勿論ハイデガーへの批判である)。私の「怖れ」のうちで襲い掛かり、脅かす暴力的なものである。死は決して私の手のうちでない。自発的能動的なものとしての自殺においても、死は向こうからやって来、私に襲いかかるものである。自殺においてさえ絶対受動的に蒙るしかない死の到来性を、レヴィナスは死の「暴力」という。これは誰かが誰かに向けうる経験的暴力ではない。彼はこの形而上学的な暴力のうち「他なるもの」を見ている。「他者」は、超越というできごとそのものとわかちがたいものとして、死が、場合によって殺人が、そこから到

来するような領域に位置している。死が到来する常ならぬ時間は、なにものがさだめた運命の時のように接近してくる。敵意ある悪意をもった力、絶対的に他なるものであり、そのことだけでも敵対的である力が、死が到来する時の秘密を手に行っている」(同書、下、123頁)。レヴィナスは死の形而上学的暴力のうちに根源的關係性、社会性を見ようとする。ここにこそ彼の他者論の特異性がある。「一箇の社会的な繋ぎ (conjoncture sociale) が、脅威のうちでたもたれている。この繋ぎ (熊野訳と異なる) は、不安のうちに沈んで、その不安によって「無の無化」に変容するのではない。怖れをもって死へと存在しているとき、私は無に直面しているのではない。直面しているのは、私に対抗するものなのであって、それはあたかも、殺人が死ぬことの機縁の一つであるというよりも、むしろ死の本質から分離されないものであり、つまり死の接近が「他者」との關係に属する様態の一つでありつづけるかのようなものである。・・・死が意志に抗してもたらず脅威の背後で、死が間人格的な秩序 (un ordre interpersonell) と關係していることが示されなければならない。死すらもこの間人格的な秩序の意味を無に帰することはないのである」(同書、下、124頁)。彼は死を暴力ととらえることにおいて、自らを徹底して意志の次元で捉え、自らを滅する否定としての死をも、疎遠な意志としての暴力ととらえる。そこにおいてこそ、否定によって生の意味をまったく奪われることのない次元があるという。「私の権能の及ばない敵や神、私の部分ではない敵や神であっても、なお私との關係のうちにあるつづき、私に意欲することを許している。・・・死がそこにさかのぼる殺人は、冷酷な世界をあかすものではあるけれども、その世界もまた人間の諸關係という尺度にあったものである」(同書、下、129頁)。レヴィナスは、或る人を憎悪し、その人に苦しみを与えようとする者が、一方で憎しみの対象である者を、ものへと滅ぼそうと欲するが、他方その者がその滅びを感じる意識する「主体」で在り続けることを欲してもいるという、いわばサディストの矛盾に似たものを、苦しみのうちに忍耐する者の状況に見る。この忍耐する者は、肉体の物化の直前でなお、それに隔たりを保ち、耐えている。極度の受動性における極度の能動性がここには見られる。レヴィナスは絶対に自らの権能の及ばないものとして到来する「死」に面する者が、その極度の受動性の中で、なおそれに隔たりを保つ能動性という忍耐において、意欲の変貌の可能性を見る。

意志において死の否定が暴力として受け止められる時、そこにあるのは確かに冷酷な世界ではあるが、しかしそこにあるのは、自らの意欲が許さ

れ、語りかけが許される「間人格的秩序」の空間であるという。根源的に他者に引き渡され、他者に向けられた存在として自らを引き受ける空間である。死が根源的暴力として迫る時、「私」は非人称的な無に対してではなく、「私」がそれに対して正面から真向かうことのできる「他者」に直面しているのであるという。「暴力（熊野訳と異なる）が生起するのは、私がだれかによって、まただれかのために死ぬことができる世界においてのみである。このことを通じて死が新たなコンテクストに置かれ、死の概念が変容する。つまり死が私の死であるということがらに由来する悲壮さが死からとりのぞかれることになる。べつのしかたで語るとするなら、忍耐において意志は自らのエゴイズムの殻を突きやぶり、いわばじぶんの重力の中心を意志自身の外部へと置き換えて、なにもそれを制限することのない〈渴望〉であり、〈善さ〉であるものとして意欲することになるのである」（同書、下、138頁）。レヴィナスの言う、形而上学的な無神論を前提とした信、彼の言う一神教的信仰（同書、上、143頁）とはこのような間人格的秩序において始めて問題になることが窺える。「終わり無き終わり」に固執する「私」の意志の変貌をレヴィナスは見据えている。レヴィナスにとっての神は、このような「間人格秩序」において問題になるといえよう。

『有と時』の中でハイデガーが「終わり」を問題にするのは、現存在に相応しい仕方で、この有の全体性を取り出そうとするこの探究の中心の問題においてである。そして現有の根本構造の第一に、自らに先立って **Sichvorweg** ということがあり、現有はいつも未完であるとすれば、現有の全体を捉えることは不可能ではないか、というアポリアに面してである。直前に有るもの **Vorhandenes** に特有の全体性の捉え方が排除されたのちに、現有にとって全体でありうるのは、終わり先取りする「先駆 **Vorlaufen**」において、死を徹底して「可能的なるもの」として捉え、これを自ら引き受ける覚悟性においてであるとする。終わりを確実ではあるが、いまだ先のこと、それまでまだ時間のあることとして避けるのではなく、可能性において「終わり」に先駆し、あるいはむしろ、終わりが現に到来しており、現に終わりに臨んでいることを自覚し、終わりを自ら引き受け、覚悟することが現有に相応しい全体性の捉え方であるとする。この **Sichvorweg** をハイデガーは、根源的に可能的なものの領域を開くものとして、人間存在の核をなすものを見ている。人間存在に固有な全体性と固有な死が問題になるのも、人間存在が本来的に自らに先立つからである。我々の問題でいえば、死を「終わり無き終わり」として捉えうるのもこの可能的なるもの

を開く本性によるのである。

ハイデガーは、「時間が終わり無く続く、時間が無限的である」という理解を日常的通俗的なものであり、配慮的に生きる現有にとっての正当性をもつものの、根源的な時間性からの派生にすぎないとする。確かに我々は、自らを包みこむ、今の涯しない連続としての時間を、我々がそのうちにある無限の広がりとして受け取り、そのもとでのみ有るものが我々に現れ、出会う場として、その圧倒的な涯しなさの前に沈黙してぬかずかざるをえない。そのような涯しなさとして時間は我々を触発し、根源的抵抗として我々の前に、個々の有るものに先立って真向かい立つ。「終わりなき終わり」もこの涯しない広がりにおいて問題になる。しかしこの我々を圧する涯しなさであり、抵抗そのものである時間は、決して他の経験的な有るものに並ぶ存在するものではない。そのような有るものとして我々を押し、抵抗するのではない。そうではなく時間はまさに我々が与えるものである。この根源的な時間の開けは、我々有限な現有に固有な有の在り方に由来する。この在り方とは、事物を自ら創造するのではなく、事物を我々の外に見出し、出会うという仕方ではしか事物に関わりえないそのような在り方であり、この時間の開けは、自らの有限性の固有の受取り方なのである。

ハイデガーは、死の「終わり」は、運動の終極でも、線の終わりでもなく、不可能性の可能性として、先駆的に覚悟すべきであるという。今この現在に終わりが本質的に含まれるものとして時間の終わり性 **die Endlichkeit der Zeit** (GA2,S.561) を知るべきであるとする。「現有は自らの終わりへのそのような有において、本来的に全体的に **eigentlich ganz** 実存するのである。それは「死の内に投げ入れられつつ」それでありうるそのような有るものとしてである。現有はそこで単に止んでしまう一つの終わりを持つのではない。そうではなく **終わりの的に実存するのである endlich existiert**」(GA2,S.436)。**endlich** とは単に、涯しない長さに対比された限られた長さという意味の有限的であるというのではない。ハイデガーのここでの使い方は明らかに、自己のいわば有そのものに終わりが属するものとしてということである。現在に終わりは含まれず、ただ未来に終わりは属するという有と終わりの二分法でなく、有そのものに終わりとしての無が属するものとして考えようとする。「現有は有る限り寧ろ、自らの「未だ一ない」で既に常にあるのと同様に、現有はまた既にいつも自らの終わりである」(GA2,S.326)。

しかし死という終わりとは何であるのか。ハイデガーは死の終わりを、手許に有るものや直前に有るものの終わりと同じように考えることを厳

しく戒める。現有にとって死とは、「もはや一現に有る一ことができない可能性」(GA2,S.332)である。終わりはここでは、徹底して可能性のもとで見られている。ハイデガーにとって先駆とは現有が時たま取る姿勢ではなく、現有そのものの有をなすものでさえある(GA2,S.348)。「可能性としての死は現有に、実現されるべき何物も与えないし、また現有が現実的なものとしてそれ自身有りうべき何物も与えない。死は・・・に関わる如何なる関わりも、つまりいかなる実存をも不可能にする可能性である。この可能性への先駆においてこの可能性は「ますますより大きく」なる、つまりいかなる程度も、如何なる多少も知らず、実存の度外れの不可能性の可能性(die moeglichkeit der masslosen Unmoeglichkeit der Existenz)を意味する」(GA2,S.348)。「終わりなき終わり」とは果てしなき終わりであった。ハイデガーがここで言う度外れの不可能性の可能性に近いともいえる。違いといえば、「終わり無き終わり」という捉え方においては、端的な果てしなき終わりを一方にし、それとは対立するものとして、それに臨んで戦慄している我々の有を他方におき、両者を対峙させているのに対して、ハイデガーは、現有の根底を先駆として捉え、先駆することを自らに至ることとし、この度外れの不可能性を可能性として引き受け、終わりの的に endlich 生きることを本来の実存とし、現有と終わりを一つとしている点であろう。

『有と時』で目指しているのは、本来の実存を可能にする根源的な時性を露わにすることであるが、それは我々の経験的な如何なる企てにも先立っていわば完了しているものである。例えば次のように言われる。「現有は、このものにとってそれ自身がその有において問題である有るものとして実存する。この自ら自身に本質的に先立って現有は、すべての単なる、事後的な自己考察の前に、自らの有り得ることに向けて、自らを企投してしまっているのである(hat es・・・entworfen)」(GA2,S.537 下線筆者)。あらゆる経験的事実に先立つこの時性の完了的企投が、無的な根拠であることを引き受けるよう呼びかける良心の呼びかけの根拠であり、また先駆的覚悟性の「根源的無」としての世界への跳躍をも支えている。だからこそこの「終わり」への跳躍は、自己への到来なのである。「根源的で本来的な将来は「自己＝へ＝向かって」ということである、無なることを可能にする追いつけない可能性として実存しつつ自己へということである。根源的な将来の脱自的性格はまさに次のことに存する、つまり根源的将来が「在り得る」ということを終結し、すなわち根源的将来それ自身が終結されており(geschlossen ist)、そのようなものとして、無なることを覚

悟を決めて実存的に理解することを可能にする、ということである」(GA2,S.436f.辻村訳)。時性そのものが「在り得る」ことを終結するという脱自的性を根本においてもっており、自身が終結されているのであるとハイデガーは述べ、根源的時性の終わりの本性 *Endlichkeit* を強調する。しかし我々が本来的に自らに先立っているとすれば、終わり得ずに、終わり無き終わりに面せざるをえないのも我々の有の根本に由来するのではないかとの問いが生まれよう。これに対するハイデガーの答えは恐らく、根源的時性は、すでに「在り得る」ということを終結してしまっているということであろう。だからこそ我々は、先駆的にこの不可能性の根拠を引き受ける覚悟性を遂行しうるのだと。現有に相応しい終わりとして先駆的覚悟性によって見定められた終わりの実存 *endliche Existenz* は、根源的時性によって、いわばすでに可能とされているのである。いつも逃避と頹落のうちにある現有を先駆的覚悟性へ向かうことを可能にしているものとしての根源的時性の、いわば超経験的完了性が、この時期のハイデガーのラディカルな思惟の冒険を支え、勇気づけていたと言えよう。

『哲学への寄与』では、死の問題をハイデガーはどのように考えていたのだろうか。この書の最終章「最後の神」のはじめの断片(253)が次のような文章で終わっているのは示唆深い。「我々が“死”をその極限においてほとんど何も把握していないとすれば、最後の神の稀有の目くばせに耐えうるほど熟している (*gewachsen*) などと、どうして望めようか」(GA65,S.405)。「死」への凝視が、最後の神の眼くばせを見分けるために不可欠であることを、この時期のハイデガーも考えていたのである。

『哲学への寄与』における基本テーゼは、真有 *Seyn* を、有るものの最高のもの、最も普遍的なものとして、有るものから、有るもののために考える(伝統的形而上学)のではなく、真有を有るものからしては最も非尋常なるものとして持ちこたえ、自らの明るみを真有の「自己覆蔵のための明るみ (*Lichtung fuer Sichverbergen*)」とするということである。そして真有を有るものの方から考えるのではなく、真有そのものの非一尋常さそのものを持ちこたえるという時、この非一尋常なるものに、対応するものが死の非一尋常さである。「有るものの避け難い慣れ親しみの中でここでは真有は最も非尋常なるものである。真有のこの疎遠さ *Befremdung* は、真有の一現象形態ではない。そうではなくて真有そのものである。真有の根拠づけの領域、すなわち現一有において、真有の非尋常さに対応するのは、死の唯一性である。最も恐るべき歓呼として一人の神の死去がなければならない。唯人間だけが、死の前に立つという徽章を“持つ”。というのも

人間は真有の内に緊迫して立つものとしてあるのであるから：死は真有の最高の証言 *Zeugnis* である。・・・ただ現一有においてだけ、かの真性が真有に対して根拠づけられる。その真性においては、全ての存在するものが真有のためにのみあるのである。つまり最後の神の途跡として閃く真有のためにである」(GA65,S.230) ここでも死への思索が根本を貫いていることは明瞭である。真有の非一尋常さに対して、死の唯一性が対応する領域が、真有の根拠づけの領域、つまり現一有であるという言葉にも注目すべきである。ハイデガーにとって、死を根源的に含んだ被投的「現」を自らが根拠となって引き受ける「先駆的覚悟性」は、『哲学への寄与』においては「現一有における真有の根拠づけ」として引き継がれているのである。そしてこの書のキーワードとしての真有の真性 *Wahrheit des Seyns* は、「自己覆蔽のための明るみ」として捉えられているのであるが、この覆われにも死は根源的に関わる。「現 *Da* にはその極限として固有の開けにおけるかの覆蔽性 *Verborgenheit* が属している。それは離去 *das Weg* であり、不断の可能性としての離去一有である。人間はこの離去一有を死の様々の形態において知っている。しかし現一有がそれより先ず把握されるべきであるとすれば、死は現の極限の可能性として規定されねばならない。ここで“終わり”について語られ、そして前もって現一有が、如何なる仕方の直前に有るものからもきっぱり区別されているのであれば、“終わり”はここでは、直前に有るものの単なる終始や消滅を意味しえない。もし時間が時性として脱離 *Entrueckung* であるなら、ここでは“終わり”は、一つの否定であり、この脱離に対して他をなすものであり、現そのものが“離去”へ全面的に逸脱することである。そして“離去”はまた、以前直前に有ったものの単なる不在の“続行”を意味するのではない。そうではなくそれは現に対して全く他なるものである。それは我々にはまったく隠されてあるが、しかしこの覆蔽性において現に本質的に属するものであり、現一有の内的緊迫性において共に持ちこたえられるべきものである」(GA65,324)。我々に死という形で現れるものを「離去」として隠れを本質とするものとハイデガーは捉える。そしてこれは我々にまったく隠された形であるが、「現」そのものに属しているとする。人間は「現」において根源的な明るみ *Lichtung* のうちに立っているが、この明るみ自身が隠れのためのものであるとの主張がこの書の根本のものである。そしてこの隠れは我々には、死の様々な形態において知られるのであるとすれば、真性の現における根拠づけとは、我々の現の明るみがあるためにある隠れを、現の明るみと一つなる死として、持ちこたえることなのである。

ハイデガーが「終わり」と「最後」を区別している断片を挙げておこう。「最後の神」と題した断片(256)の終わり近くにおいてである。「終わり *das Ende* は唯次のような処にのみ在る、つまり有るものが、真有の真性から身を引き離し、問うに相応しいあらゆるもの、つまりあらゆる区別を否定してしまった処にのみ有る。それは、有るものが、このように身を引き離れたものの終わり無き (*endlos*) 諸可能性において、終わり無き時のうちで、身を振る舞うためである。終わりは止む時のない“そしてさらに続いて”であり、このようなものに対しては、最も最初のものとしての最後のもの *das Letzte* は、そもそもの初めから、そしてとっくに身を引いてしまっているのである。終わりは自分自身を決して見ることがない。そうせずに、自らを完成していると見なしている。それゆえに最後のものを待つこと、また経験することへ備えておらず、備えもできていない」(GA65,S.416)。ハイデガーは、「終わりなき終わり」とは別の、一つの涯に立とうとしている。最後であり、始まりである時—空間にである。最後であるとは自己覆蔵として死を秘めた暗がりがあるからであり、始まりであるとは、なおこの覆蔵に開かれた明るみに立つからである。最後の神の立ち寄りとは、この最後と始まりとが一つである時—空間の開けが確かな場を得ることではないのか。

西田幾多郎の最後の論文での死への眼差しは凄絶ともいえる。彼は永遠の死と言う。「自己の永遠の死を自覚すると云ふのは、我々の自己が絶対無限なるもの、即ち絶対者に対する時であらう。絶対否定に面することによって、我々は自己の永遠の死を知るのである。併し単にそれだけなら、私は未だそれが絶対矛盾の事実とは云わない。然るに、かく自己の永遠の死を知ることが、自己存在の根本理由であるのである。何となれば、自己の永遠の死を知るもののみが、真に自己の個たることを知るものなるが故である。それのみが真の個である、真の人格であるのである」(岩波旧版全集、XI,395頁)。まさしくこの自己が永遠の死に臨むこと、それが、自らが存在することの根本理由であるという。何故存在の根本理由が永遠の死の自覚にあるかといえ、ここにおいてはじめて、人は真の個となるからであるという。

このことは少し前の「物理の世界」では、次のようにも表現されている。「それは全世界を否定することによって自己自身が成立する、即ち自己から世界が始まる、創造的であると云ふことであると共に、永遠なる自己消滅の約束に於て自己が成立するといふことでなければならぬ。一度的にして永遠に消去することが、全体的一の唯一の事として永遠なる所以であ

る」(XI,9)。死をやむを得ず引き受けなければならないものとして覚悟することまでは、我々にも辛うじてできるかもしれない。しかし西田は、永遠の死に臨むことそのことが、自らが存在することの理由であり、自己消滅の約束において自己が成立するという。一度的にして永遠に消え去ること、「無限なる唯一的事の世界」(XI,9)として一回的であるということが、まさしく永遠的ということであるという。

西田は「死」において絶対なるものに面している。死において我々は、相対ならざるものに接するのである。しかし西田の言い方には注意が必要である。「相対的なるものが、絶対的なるものに対すると云ふことが、死である。我々の自己が神に対する時に、死である。イザヤが神を見た時、「禍なるかな、我亡びなん、我は穢れたる唇の民の真中に住むものなるに、我眼は萬軍の主なる王を見たればなり」と云って居る。相対的なるものが絶対者に対すると云へない。又相対に対する絶対は絶対ではない。それ自身亦相対者である。相対が絶対に対すると云ふ時、そこに死がなければならない。それは無となることでなければならない。我々の自己は、唯死によってのみ、逆対応的に神に接するのである、神に繋がると云ふことができるのである」(XI,396)。西田は、死において絶対面にすると、死が既に知られたものようには言はず、相対が絶対に対することが死であると、旧約イザヤ書を引用しつつ、いわば死を定義している。確かに相対は相対にしか対しない。相対に対する絶対は絶対ではなく、それ自身相対である。通常の意味、論理からしては、相対と絶対は、対しえない。対するなら絶対は相対化されるからである。にも拘らず、我々相対的なるものが絶対的なものに対するとすれば、それは、相対的なるものが、絶対的なるものを相対化するのでなく、絶対的なるものによって無とされる場合、死においてであるということになる。しかし単にこれだけのことであるなら、逆対応と言う必要もない。相対を許さず、滅する、西田の言う超越君主的な絶対として理解しえよう。死によってのみ逆対応的に神に接すると言う言葉が、西田に独自の意味をもつのは、絶対の絶対性が意味を変える時にである。「自己の外に自己を否定するもの、自己に対立するものがあるかぎり、自己は絶対ではない。絶対は、自己の中に、絶対的自己否定を含むものでなければならない。而して自己の中に絶対的自己否定を含むと云ふことは、自己が絶対の無となると云ふことでなければならない」(XI,397)。相対的なるものが、死において、自らを否定され、自らの無において絶対なるものに対して安んじうるのは、この絶対的なるものが、外にでなく自らのうちに否定を含み、対抗する相対的なるものを内にしているからである。死

と消え去りが永遠のうちに場を得ているからである。永遠の死が自らの存在理由であるという謎めいた言葉を理解する足がかりは得られよう。

論者は死を「終わり無き終わり」と理解して、この考察を始めた。レヴィナスは、この形而上学的な暴力に耐える忍耐のなかで、間人格的秩序と言われるものを見出している。自らを越えた他なるものが告げられるこの秩序のうちに、彼の無神論的一神教の信仰と言えるものは根を持っている。ハイデガーは、存在するものの端的な涯である「終わり無き終わり」とは別の、最後であり、始まりであるものの開けを、最後の神の立ち寄りとして見据えている。西田は、死において絶対的なものに面しているが、この死の終わりは、絶対的なもの自身のうちに包まれたものであり、それこそが相対的なものの存在理由と言えるものであるという。我々は「終わり無き終わり」の彼方を示されたであろうか。あるいは「終わり無き終わり」の唯中に、自らを根源的に越えて包む、始まりの涯しない開けが開かれているのであろうか。