

実存の史的背景と倫理性

二 条 秀 政

実存の史的背景と倫理性

「実存」Existenz ということは今日では一般に広く定着した用語である。しかし哲学的には「実存」とは本来「本質」に對比して使用される概念なのであって、これを根本的な哲学用語として最初に使用したのはキェルケゴールである。ところで、概念そのものについて史的背景からいえば、「実存」はヨーロッパの哲学にとって全く新しい概念というわけではなく、中世において既に J. S. Eriugena (810~897) によつて *existentia* という言葉が生まれており、更に逆のぼつてはギリシヤ以来の存在論の伝統に由来する。また対応概念である本質 *essentia* ももとイデアやエイドスを意味したアリストテレスの「あるべくあったもの」*τὸ ἐν ᾧ εἶναι* のラテン訳 *quod quid erat esse* に基く。

existentia は語源的には外に *ex* 現われ *sistere* であるものを意味しているのであるが、問題は外に現われてある在り方である。結論的にいえば、古代・中世においてそれはプラント以来の

伝統的見方に基くところの「宇宙は制作者デミウルゴスがイデアを見ながらそれを模して制作した」という、あの「造り出されてあるもの」なのであり、存在 *existentia* は本質を模して造り出されてあることとして、常に本質 *essentia* に優先され、本質が当然存在に先行して考えられているのである。

では存在とは常にこのように本質からひき出されたもの、云わば副次的な存在でしかないのであろうか。ここに存在が本質に先立ち、偶然的なものが永続的なものより意味をもちうる存在の仕方があるのではないかという問も起りうるのである。

確かに造り出されてあるものとして存在をみれば一切は一樣にそのような在り方をしている。たとえば、河川や道路、山や森、家屋、太陽、月までが、ハイデッガーの云うごとく、「手に届く存在 *Vor-handenes*」であり、あるいは道具として手許存在 *Nu-handenes* なのであって、これらは要するに「我々の前に横たわるもの」*Vor-liegendes* であるといえる。そしてひとはそれらのものに對して一樣に「それは何であるか」*Was ist es?* と問ひ、これに答えるに、不変にして永続的な本質をもつてしたのである。ここに存在に對する本質の優位は駁然たるものがあつたのである。

しかしながら、一般にものに對しては何であるかを問うことで妥当であろうが、ひと *homo* に對しては、この問は妥当ではない。ひとに對しては「誰であるか」*Wer ist es?* が問われるべきである。けだし、ひとは単に道具でも、前に横たわるものでもなく、それどころか逆に造る主体であり、癒し難き主観の悩みを

もったり、感動したり、讚美したりする内面性そのものなのであるからである。このように存在は、いつでも、だれでもがそれでありうるような普遍妥当な本質とは違って、偶然性によって個別的に限定された、時間・空間において「いま、ここに、こうして在る」具体的存在なのである。故に、ひとにとっては、「如何に在るか」が何よりの関心事であり、個々の現実存在の独自の在り方こそ根源的な在り方なのである。したがって従来の形而上学のやってきた本質からの演繹は実存の具体性を抽象化するのであり、実存がこれを解消せしめられることなく正当に把握されることは、実存の譲歩し難い要求なのである。

さて、それではこうした実存の有する具体的存在様態は今更ではなく昔から自覚されていたのではなからうか、確かにその通りであり、特に中世にあつては峻厳なる神の摂理の支配のもとにあつて人々は自己の罪過を悔い、絶望し、魂の救いを祈求したのであつて、ものと異なるひとの在り方としての内面性を直接に感じ、懊悩していたのである。

しかし問題は、そうした内面性に対する中世の哲学が取った取扱ひ方にあるのであつて、ギリシヤ以来の伝統の教える在り方はひとものも、等しく前に横たわるものとしての「もの」の在り方であつたのであり、魂も自然物も一樣に *res* としての存在 *existentia* の概念のもとに包摂されて、考えられていたのである。ここにスコラ哲学の矛盾と挫折があつたわけである。つまり、それはギリシヤ的な存在論においては解決し尽し得ない魂 *Seele* の問題に触れようとしていたのである。魂はたとえ不滅で

あらうとも、それは生成する概念なのである。この動的な内面性の問題に対応する伝統的な存在論の哲学的立場は近世になつても依然としてそれ自身のもつ矛盾を解決してはおらなかつた。たとえば肉体を単に延長するもの *res extensa* とし、精神をそれに対し、特に、思惟するもの *res cogitans* として峻別したデカルトすら、存在論的には両者を共にもの *res* として規定しているのであり、スピノザについても同様のことが言える。

さて、これらに反し、かかる人間の個有の在り方への路を哲学的に開いてくれたのはやはりカントであらう。カントの提起した実践的な人格の概念は、人間の自由意志を理性意志と看做している限りでは自他を没する普遍的人格であつて個体的人格ではない。しかしながら彼は「宗教論」(1793)のなかで、人間性の中に三つの階層を区分して、第一を単に生きるものとしての動物性 *Tierheit*、第二を、生きるものとしてかつ理性的なものとしての人間性 *Menschheit*、第三を理性的にしてかつ責任を負ひうるもの、即ち人格性 *Persönlichkeit* として、真の人間性を、責任を負ひうるものとしての人格性と看したのである。そこにはもはや単にものの在り方の残滓を認め得ないほどに近代的人間独自の在り方が力強く主張されているのである。カントにおいていまやようやく、「何が」Was ではなく、「誰が」Wer に答える路が開かれたとみることができぬ。

さて、では所謂実存における誰は果して誰であらうか。既に明らかにかなように、それは単なる本質でもなく、単なるものでもない。ではカントのいうところの人格であるかといえ、なるほど

「誰か」という問を立てうるような実存への端初を開いてくれたのではあるが、カントの人格概念において表わされる本来の自己は、あくまで善を一途に志向して止まない厳肅なる理性なのであり、その限りそれは、他に代置しえない唯一の、いま、ここに、こうしてある具体的、個人的人格ではなく、究極において自己の個性を放棄して合法則的、合理的に普遍性へと還りゆかねばならないところのものなのである。畢竟、それは個別的実存ではなく、普遍的人格なのである。「実存」の概念は「人格」の概念ではやはりないのである。実存をして実存たらしめる所以の個性性 *Einzelheit* は、人格概念のもつ普遍性 *Allgemeinheit* の枠から例外的に外み出ている現実性に立っている。人格はあまりにも矛盾とパトスに乏しく有限性に乏しい。そうかといって、誰に、答える誰は、現実から目を蔽い、自己を避けようとする大衆のなかのひとつでもない。誰とは即ち、自己の有限性、不安、罪、虚無と向い合う苦難を避けないで身に引き受けようとする実存の自覚者であろう。実存の自覚者にとって自らが課す課題は「いまここにどう在るのか」という *Wissen* について無限の関心をもち、自らの在り方を決断していく存在の仕方を選び取るのである。かくして実存者は自らの本質が自由であることを知り、時間のうちに踏み止りながら永遠なものを獲得したいと無限の努力を傾けるのであり、思惟についても、自己の実存を忘れることなく、それを思惟のうちに表わそうと努力する。実存者は、あたかも、貧困と豊饒とが無限のエロスを生み出したように、無限と有限、永遠と時間によって生み出され、それ故に絶えず努めて止まぬ子供な

のである。

このように実存的に無限の努力に向う者は真理を「実存するこの自分にとって如何にあるのか」と主體的に問うので、真理と自己との現実における関係が問題となり、その関係こそが彼の唯一の現実性なのである。彼に現実性を与えうる真理は倫理的要求であり、これに答えようとする自己の行為が唯一の現実的な回答である。倫理の要求は実存者に現実性を提起する。倫理の要求は実存から目を外らさせることなく、実存せよということであり、実存することに無限の関心をもてということである。実存者にとって存在するただひとつの現実是真的自己自身となることであり、この自己生成の課題を自らの責めとして引き受けようとする倫理的現実なのである。

竺道生の善不受報義

古田 和弘

竺道生(355?434)は、鳩摩羅什の門下より出て、同門の僧肇とともに南北朝時代初頭の般若学を代表する人であった。このうち、僧肇が羅什所伝の般若思想を忠実に祖述しこれをよく咀嚼して中国の思想界に中観仏教の受容を促したという点に特色を発揮したのに対し、道生の方は、紙背に徹する眼光を以て経の文面に見えぬ一闡提成仏の説を唱える如き、般若空観に立脚する卓抜なる識見をつぎつぎに開陳し、時の仏教界に大きな波紋を投じたの