

近代の「先」ということ

那 須 政 玄

はじめに

今年の正月も例年のように、各神社仏閣は多くの参拝参詣人で盛況であった。たった一週間前に、クリスマスプレゼントを交換したばかりであるのに。宗教学的には日本のこのような「信仰」のあり方は特異なものであるらしい。宗教学ではこのような現象を「シンクレティズム」という。それは例えば、日本の神仏習合（結合）、仏教と道教の習合、あるいはヒンズー教と仏教との習合などにみられる。結合、それも特に宗教的結合は、いずれか一方の側に吸収されて結合されるのが普通である。キリスト教がローマを席卷するのも、イスラム教が東へと勢力を押し進めるのも、結合して吸収することによってである。しかし問題であるのは日本における宗教的な結合の仕方である。クリスマスをお祝いし（実際にはキリストの誕生を祝うのではなく、この日を利用して楽しむだけであるが）、正月には神社仏閣をハシゴする。つまり日本における神仏習合は、二つの「宗教」が合体し

て新たな一つの宗教を形成するのでも、またどちらかの宗教が他方を席卷してしまうのでもない。二つの宗教はそれぞれ自らのあり方を守りながらも、同時に他方の存在を容認してもいるのである。つまり日本の神仏習合とは、二つの宗教の併存であり、二つであることが一人の人間のうちで全く矛盾なく「一つのこと」として容認されていることにある。このような結合の仕方は、おそらく日本人に特有なことであって、新たなものはいつも古いものに「付け加えられる」だけであって、古いものを席卷してしまうことはない。文明開化という名のもとで西洋の科学技術の導入に際しても「和魂洋才」として古きものをそのまま残したのも、また天皇制が太古の形体を今なお残しているのも、まさに日本的結合の結果なのである。

さて西洋の近代は、キリスト教中世を否定することによって成立した。否定することなしには、新しい近代という枠組みは生まれてこなかったのである。コルドバのメスキータは初めはキリスト教の教会であったが、次にイスラムの大モスクとなり、その後キリスト教が再度このモスクを教会にしてしまう。この多重的な建物は確かに歴史の変遷を感じさせるが、二つの宗教の併存を許さない厳しさも同時に感じさせる。通常「歴史の変遷」とは、古きものが去り新しきものが現われるのが当たり前であるが、日本では古きものもとどまりまた新しきものも現われるという現象が生じているのである。日本では、古きものは博物館だけにあるのではなく、日常的に新しきものと同居しているのである。

したがって、「近代の〈先〉」というとき、日本では新たなものが付け加わるだけで、決定的な転換が起こることとはない。それは仏教が伝来したときも、キリスト教が入って来たときも、またさらには黒船の来航とともに近代技術が入って来たときもそうなのである。日本では、新しきものもいずれは古きものとなり日本文化の古層となっていく。古層が消滅してしまわないならば、これから先やってくるものも、いずれ古層になるものとして

近代の「先」ということ

の「新しいもの」であるかぎり、「先」の状態も大方予想がつく。

ここで予言的なことを開陳するつもりはない。ただ、近代の延長としての現代が、われわれにとつてどうしても居心地が悪く、もつと気分が解放されるような世界観、人間観、社会観さらには仏神観といったものがないのかという模索は、ある種の予言的性質をもっていることは否定できない。有機体が居心地の良さを求めて彷徨したり、自らを変化させたり、あるいは環境を改良したりするのは当然のことである。

しかし少なくとも人間に関しては、自らの居心地の良さを追求することは、自らの否定につながるようになる場合もあるのである。近代は人間中心的な枠組みを何の疑問もなく肯定してきた。それは自然科学をもって自然という環境を人間の都合の良いよう変えていくものであった。自然に対する科学技術の圧倒的な勝利に人々は酔い痴れた。この酔いは、自然本来のあり方もまた神仏を求めるところも人間から忘れさせてしまった。人間中心主義の決定的なデメリットは、周縁を認めなくなってしまうことである。本来、人間中心主義とは、人間が相対的に中心に据えられることのように思われ勝ちであるが、そうではない。人間が真理であり、また人間が倫理であるのである。神仏すらも人間が求めるものとして人間の圏内に容れ込まれてしまう（人間化されてしまう）。

近代の人間中心主義は、人間を孤独にする。それは人間中心主義が人間以外には何も存在させなくしてしまうからだ。カントの倫理学が、人間の内の叡知的部分が人間の内の感覺的（現象的）部分に対して命令するという形で倫理のあり方を説明するのは、人間以外に頼るものがないというカントの（あるいは近代的構えの）絶望的なほどの孤独さに起因していることは間違いない。

確かに、神であれ自然であれ、それらは人間にとつての「神・自然」であり、あるいは人間の内なる「神・自然」であると言うこともできるであろう。つまり「神・自然」は観念的なものにすぎない、と。しかし、人間は

「自然の恵み」において生きているし、また実存という人間の根底においては神を希求せざるを得ない、ということも事実である。つまり、「神・自然」がいかなるものであろうとも、やはりそれらなくして人間は存在し得ないということからするならば、「神・自然」を人間にとつて単に観念的なものとして片付けてしまうことはできないはずである。

「神・自然」が自立的なものであり自己主張をする、つまり自らで自らの他者を産み出し、そのことをもつて自らを意識しているとする考えは、近代的な枠組みに慣れてしまった思考にとつては大変理解するに難しい事柄である。しかし、近代を脱するために必須の方途は、先ず人間以外のものつまり「神・自然」の存在を人間を介さないで認めることである。そのことが近代の人間中心主義からの脱却の重要な第一歩なのである。

「先」ということ

近代の「先」として語られるものは、近代の延長上にあるものではなく、むしろ近代を否定し超克した後にあるであろう時代のことである。すでに「総合研究テーマ〈伝統の創造〉を哲学する ―時間論の本質―」（『現代密教』20号）で述べたことだが、「先」に未来があつて、「後」に過去があるということはある種の制約（イデオロギー）の中で可能なことである。このような制約が可能であるのは、時間は流れるもので、過去は永遠に戻ってこないし、未来はまだ実現されていないものと考えることによる。南米のアイマラ族は、過去は「前」にあり、未来は「後」にあると表象するらしい。

少なくとも近代は、さらには近代の延長上にある現代は、近代の「先」はわれわれにはまだ経験されていないものと考えている。したがってわれわれ現代人は、近代を乗り越えるためにはわれわれの手で近代の「先」を獲

近代の「先」ということ

得しなければならぬと考えている。しかし果たしてわれわれはまったく暗中模索の中で近代の超克を企てようとしているのであろうか。もちろん、いろいろな超克のためのヒントが歴史の中にある。とはいえ歴史は過去のなものであるかぎり、近代の由来は説明できても近代の行く末の解明のためにはまったく無力である。経験知とは、過去を精密に分析して未来を予測するために有効であると考えられているものである。そのような考えが可能であるのは、未来も現在と同じような（つまり経験知が有効であるような）「構え」の中にあるということ为前提しているからである。

少なくとも近代の超克という意味での近代の「先」は、近代を全く超絶したものの、あるいは近代が否定されることによつてはじめて可能となるものであることになるであらう。そうでないかぎり、いつも近代の影が残ることになるからである。近代は、ヨーロッパ中世の「神」を否定したからこそ成立し得たのであり、またヨーロッパ中世は古代ギリシアの多神教的世界を否定し得てはじめて成立することができたのである。

世界が変革されるとは、一つの世界が他の世界にとって代わられることである。もちろんそのようなことが一夜にしておこることはない。しかし、その変革は世界の中のあるものは変わり他のものは変わらないといった部分的な変革ではない。人間の見方（世界の捉え方）が変化すれば、世界も、社会も、人間自身（生命観といったもの）も変化してしまう。変革があるいは変化が起これなければならぬのは、われわれ人間は一つの時代、一つの世界、一つの社会しか生きられないからであり、また一つの時代を長く生きているとそのほころびが見えてきてしまうし、あるいはその世界の外部の影響をどうしても受けてしまうからである。

すでに見てきたように、ヨーロッパの歴史は変革の歴史であった。つまり古い世界は新しい世界にとって代わられ、古い世界は廃墟として残るのみで消滅していく。しかし日本の場合は、新しい世界が現れてくるのである

が、古い世界も消滅するのではなく新しい世界の「片隅で」生き続けていくのである。古い世界が生き続けていること、このことのために日本では「世界（世界観）の変遷」ということが見えにくくなってしまふ。日本人がなかなか歴史意識をもつことができないのは、いつまでも古い世界が残っているためである。しかもその古いものの存続は或るしつかりした理由をもっているのである。少なくとも存続のための人々の支持を得ているのである。

変わるといふことに関して、われわれは通常「先に進む」あるいは「歴史が動く（展開する）」と考えている。しかし厳密に考えれば、歴史は動くことはあつても、その動きが前進であるか後退であるかは誰にも全くわからない。たとえそれが後退であつたにしても、今の世界が変わるのであれば、世界は動いたことになる。もちろんたとえ二十世紀初頭（百年前）に後退してもそれは真の意味の後退ではない。キリスト教中世へ、あるいは古代ギリシアへ戻ることが真の後退である。そしてまたこの「真の後退」はすでに後退ではない。近代あるいは現代を生きているわれわれにとつては、この「真の後退」はむしろ「前進」ですらあるのだ。

キリスト教中世を抜け出して近代にいたる過程で、ヨーロッパはルネッサンスという時代をもつた。イタリアルネッサンスが、文字通り「文芸復興」として、古代ギリシアやローマを手本にしてその復興を敢行しようとしたのは一神教の神がない世界、つまり多神教の神々の世界を模倣してそれによって時代が変わつたことを実感しようとしたからである。したがつてルネッサンスを生きた人々にとつては、古代ギリシアやローマに戻ること、逆に前進であり、古代ギリシアやローマの模倣は新しい世界の到来と感ぜられたのである。

「先」といふ言葉は少々誤解を招く言い方である。ここで言う「先」とは「以後」の意味でつまり将来のことである。この「先」がすでに歴史として経験されたものであつても、少なくともルネッサンスを生きた人々にと

っては何ら訝しいことではなかったのである。後世という場合の「後」とは、まさしく「先」の意味である。もともと後と先とは曖昧な表現であり、これらは容易に逆の意味になる。先祖、先史は今はずでにいない・ないものであるが、先見とか先遣はまだ起こってはいないことを「先取りする」という意味で使われる。つまりわれわれ人間にとって、「さき」か「あと」かは、ほとんど同義語的に使われるのであってその時々で相対的に後になったり先になったりするのである。そしてさらにすでに起こってしまった過去のことであっても、それを時代として復興するときには新しいことが、つまり過去が未来へと置き代えられているのである。

近代の「先」を見るための前提

(1) 体系的であること

世界が変遷するのは、どんな世界でも変遷する可能性をもっているからである。ヨーロッパにおいては、古い世界は新しい世界によって席卷されとって代わられてしまうのであるが、日本の場合には古い世界に新しい世界が付け加わり、それら二つの世界が併存するのである。この併存は、重層であったり拡張であったりするが、古い世界が無化されてしまうことはない。時代は変わる。それは時代を生きる人々が自らの基盤としての「世界の配列」にあまりにも慣れ親しんで、それに「倦んで」しまうからに他ならない。「時代に倦む」というと、少し感情的気分的なことであるように思われるが、すでに「近代―いびつな時代―」（『現代密教』21号）で述べたように、われわれ人間は倦んでくるとどうしても生きにくさを感じてしまう。そして世界の配列とは、自然と超越者と人間とがいかに関係するかによって変化する。自然がこの関係の中で優位を占めたのが古代ギリシアであり、

超越者（神）が優位を占めたのがキリスト教中世であり、また人間が優位を占めたのが近代である。近代は人間中心の時代であるといわれるが、われわれがそこからの脱却を考えてしまうのは、われわれが人間中心の以外の在り方があるはずであると思っているからである。暗黒の中世から抜け出した近代は、光に満ちた人間の時代であり、そこには神がいなくなってしまうたと思えるのは早計である。ニーチェの「神は死んだ」という言葉は、神には退場願わなければならないという意味で、神の優位を何としても否定しなければならなかったニーチェの悲痛な叫びであったのである。ニーチェにとって神（という想念）は、徹底的に否定しようとするほどの不死鳥のように蘇ってくるものであった。そうであるのは自然―超越者（神）―人間は互いに分離し得ない関係を形成しているからである。つまりこの関係においてしか世界はそもそも可能ではないからである。

岩山の頂に立つてみればよい。そこにあるのは見上げる「天」と踏みしめられている「地」とそれらの間に挟まれている「人間」の三者しかない。世界を形成する要素としての「三才」は、天地人であるが、それは超越者（神）―自然―人間のことである。これら三者が関係しあっていることは、これら三者が互いに制限しあつて世界を形成しているということである。世界がこのように制限されているからこそ、世界は変遷するのである。つまり制限されているとは、その制限を突破し得る可能性があるということである。もちろんその突破は三者の外に出してしまうことではなく、三者のいずれが優位に立つて関係を形成するかによって形成される世界は異なるのである。

この超越者（神）―自然―人間の関係をしっかりと捉えなければならぬことを説いたのがシェリングであった。シェリングはこのことを体系（System）を思考することが必要であると語った。「人間が一つの体系を造ろうと目論むよりずっと前に、体系というものが存在した、世界の体系が。それゆえこのような事情を見出すこと

近代の「先」ということ

が、本来の課題である。眞の体系は捏造され得るものではなく、ただ自体的に、特に神的悟性のうちに現存しているものとして見出され得る」(シエリング『シュトゥツガルト私講義』(1810))。シエリングの思想的歩みはまさに超越者(神)——自然——人間の体系の叙述を目論んだものである。シエリングの歩みは次のようなものである。初期には自我を唯一の根拠とするフイヒテの哲学に依拠しつつも、やはり自我だけでは世界は可能とならないことを見通し、次に自然哲学を構想する。シエリングの自然哲学は、人間中心な近代の中で虐げられた自然をその本来の場所に置きなおすことにある。「自然について哲学するとは、自然を創造することを意味するのであるから、自然が生成をはじめ得る地点がまずもって見いだされなければならない」(シエリング『自然哲学の第一草案』(1799))。自然は、近代が考えるように人間に従属するものではない。超越者(神)——自然——人間という関係が可能となるためにはそもそもそれら三者はそれぞれ自立的でなければならぬ。もちろんこの三者は根底においては一つのものとして結合していなければならぬのであるが、その一つのものであることを可能にするためには、まずそれら三者はそれぞれ自立的事であることによつてはじめて関係を築けるのである。やはりこの三者の中ではその自立性がもつとも損なわれてしまつてゐるのは、特に近代においては、自然である。だからシエリングは、「自然の創造」というセンセーショナルな言葉を使うのである。あたかも今までの自然ではなく、新たな自然が創り出されなければ自然は回復されないと。「偉大な哲学者たちはつねにこの自然状態」自然が人間によつて分離される以前の合一状態へと立ち戻ることにとけた第一人者たちであつた」(シエリング『自然哲学に関する考案』(1797))。

超越者(神)——自然——人間という関係における自然のあるいは神の、合一を前提とする三者の自立性はいかにしたら確保できるのであるうか。

(2) 同一性の意味

人間は自我をもつ唯一の動物である。自我をもつとは、自分を見ているもう一人の自分を自分のうちにもつて
いるということである。私が風景を見る。その時、風景をただ見ている自分と、そのような自分を見ているもう
一人の自分がいる。自分の中に他者としてのもう一人の自分がいる。このもう一人の自分をもつことによって、
人間は見るという事態の中に埋没することなく、事態を「客観的に」見る。その意味では人間とは異なる動物に
は「対象」は存在しない。動物にあつては自分（自己）は対象に埋没し、また対象は自分に埋没する。人間にお
ける「自分の中の他者」は、「もう一人の自分」であると同時に自分ではないものすなわち「自然」であり「超
越者（神）」でもある。

「私は私である」(A || A) という同一律は、単なる同語反復ではなく、この命題が真に成立するためにはそ
こに「私は私ではない」という命題が同時になければならないのである。つまり「私は私であつて他の誰でもな
い」と言うとき、問わず語りに「他の誰」が語られてしまっているのである。同一律のこの不思議は、人間が自
己をもつことのあり方を示している。自己が自己であるためには、自己は他者を生み出さなければならぬ。

この人間的自己の不思議は昔からよく了解されていた。旧約聖書の「創世記」第二・三章は神によってアダ
ムとエヴァが造られ、最後に彼らが神の命令に背いたことでエデンを追放されるという物語である。そこではア
ダムの肋骨からエヴァが造られたことになっている。「アダムの肋骨から」ということで、アダムとエヴァの同一
性は保証される。肉体的には二人は分離されてはいるが、エヴァを見たアダムが「これこそわが骨から取られた
骨、わが肉から取られた肉だ。これに女という名をつけよう、このものは男から取られたのだから」(旧約聖書

近代の「先」ということ

創世記 第二章二十三節）と言われるように、二人の間には同一性があった。しかし神の命令に背いて禁断の木の実を食べてしまった二人は、アダムⅡエヴァという同一性の中で互いに他者としてのエヴァとアダムとを生み出してしまったのである。つまり、アダムⅡエヴァとしてのアダムのうちに他者としてのエヴァが生まれるのであるし、またアダムⅡエヴァとしてのエヴァのうちに他者としてのアダムが生まれるのである。そのことの表れとして、今まで裸で恥ずかしくなかった二人に羞恥心が生まれる。羞恥心とは、自らの裸が相手の目に映っているだろうと思つて恥ずかしくなるのである。自らのうちに他者を生み出すことこそが知恵の正体なのである。禁断の木の実が、知恵の木の実であるとはこのことである。

人間がこのようにして知恵（自己）をもつたことは、確かに他の動物にはない「素晴らしいこと」であったのかもしれないし、あるいは人間は自己をもつことで苦しまなければならなくなった（例えば自らも死ぬということを知ってしまう）とも言える。

さて、このような人間の自己のあり方は、人間だけのことであろうか。シェリングはこの自己的あり方を神にも自然にも当てはめる。なぜなら、超越者（神）——自然——人間との相互関係によつて可能となる体系は、それら三者がそれぞれ独立していなければならぬからである。ここでいう独立のためには、自らを知らずにただ存在しているだけではだめで、自らが存在していることをしっかりと「意識している」ことが必要である。なぜなら、人間にとつて他者は神であり自然であるからである。また神にとつては、他者は自然でありさらには人間であるからである。超越者（神）——自然——人間という関係は、体系であるためにはそれぞれ他者として関係しあっているのである。

それでは超越者（神）の場合ほどのように他者を生み出しているのか。シェリングは『人間的自由の本質』（1

809)で、「われわれの時代の自然哲学がはじめて学問のうちで、実存するかぎりの存在者 (das Wesen, sofern es existiert.) と、単に実存の根底であるかぎりの存在者 (das Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist.) との間に区別を立てた。この区別は、自然哲学の最初の学問的な叙述に際して立てられた」と語った。「実存するかぎりの存在者」とは神そのものであり、「単に実存の根底であるかぎりの存在者」とは神が生み出したもの(創造したもの)、つまり自然である。もちろん神は絶対的であるから、この区別はあくまでも神の中での区別である。絶対的な神ですら、自らにとつての他者がなければ、自らが神であることを意識することはできないのである。神が自然を創造したのは、まさに神自身のためであつたのである。

また自然も自らの他者を必要とする。光の神に対して自然は闇であるが、闇は(厳密には闇の或る部分)光を求める。闇としての自然においても分裂が起こる。それは最終的には人間が闇としての自然の地平を離れることである。自然は人間を分離することによつて自らの自立を得る。このように神においてもまた自然においても他者をもつことを、シェリングは自己的であるという。自己であるためには、他者という媒介(中間項)が必要なのである。シェリングは次のように語る。「見出されるべきものが世界体系(Weltssystem)であるべきならば、それは次のようなものでなければならぬ。(1)それは世界体系として次のような原理をもたなければならぬ。その原理は自己自身を担い、自己のうちでまた自己自身によつて存立し、自己自身を全体のいずれの部分においても再現するものである。(2)それは何ものも(例えば自然を)排除してはならない。何ものも一方的に従属させたり、まったくもつて抑圧したりしてはならない。(3)それは展開と進展の方法をもたなければならず、この方法において人はいかなる中間項も飛び越えられ得ないことを確認することができるのである」(シェリング『シュトゥツガルト私講義』。超越者(神)——自然——人間の体系が可能であるためには、同一性が可能である

ための他者を必要とするのである。

シェリングが執拗に同一性における他者を問題とするのは、そのことによってわれわれが出会うすべてのものが必要なものではないことを、すべてが一つになるためには必須のものであることを語らんがためである。

脱悟性化、脱人間化

体系的であることが目指しているのは、人間のために神・自然を排除しないことであり、また神・自然の中に「人間」を見ることである。

『現代密教』21号で述べたように、西洋近代においてカントこそが近代とその「新たな先」を見据える立場に立っていることを語った。つまり、カントは近代の分水嶺（ターニングポイント）に立つ者であり、したがってわれわれはカントにおいて微かにではあるが「近代の先」を見ることができるのである。それは端的に言えば、カントが『判断力批判』を書いたことである。カントは三つの批判書を書いたのだが、最初の二つ、つまり『純粹理性批判』と『実践理性批判』とはきわめて人間的な立場から書かれている。人間が体験可能な現象界を基盤にして『純粹理性批判』は認識論的展開を行っており、また『純粹理性批判』では可能ではなかった叡知的世界に関しては、実践という場で、つまり人間の行為があたかもまったくのはじまりであるかのように考えなかったらそもそもわれわれ人間は現象界の「外」に出ることはできないとして『実践理性批判』は書かれた。現象界の「外」に出なければ、われわれは「倫理」や「宗教」という現象にまったく触れることができないのである。

近代の「先」ということ
カントは、神を単に要請するだけにとどまったが、自然に関しては人間中心主義に立っている『純粹理性批判』と『実践理性批判』における自然のあり方に満足することができなかった。『純粹理性批判』をはるか二十年近

くもさかのぼる頃に書かれた『美と崇高の感情に関する考察』で、カントは人間の感情を問題にしなから生き生きとした自然を描こうとした。カントにとってその思いは晩年になっても変わらなかつた。カントは『判断力批判』（1790）で生き生きとした自然を、それも人間的なものから遠ざかりながら（人間への重心を回避しながら）描こうとした。

人間的認識機能である悟性のみが判断を行うことができると、『純粹理性批判』では語られていた。認識の要は感性に受け入れられた多様を整理統合する悟性であり、悟性こそは人間の最高能力であるとカントは考えていた。啓蒙主義の最後に位置するカントが、人間中心的にそう考えるのも無理のないことである。啓蒙主義において人間抜きに何かを語ることはそもそもまったく無理なことであつた。しかし『美と崇高の感情に関する考察』を書いた頃のカントの情熱は三十年経つても冷めることはなかつた。自然そのものももっている判断力、あるいは少なくとも自然にバックアップされた感性こそが人間をより「客観的に」眺めることを可能にするものであることにカントは気づいた。

この難解な『判断力批判』こそが、ドイツ観念論が生じる機縁を作つた最大のものであり、ドイツ観念論（少なくともシェリング哲学とヘーゲル哲学）がカントの遺産を引き継いだのもまさにこの自然の考え方なのである。人間からの脱却は、確かに近代の「先」にあるであろう。世界中が近代化・高度工業化を目指して進んでいる中で、日本は先進工業国として世界の先頭グループの一つであるのだが、同時に古代の様式をそのまま残している。今年、伊勢神宮は式年遷宮の年である。日本の太古から続くこの営みは、自然とともに生きていく日本人の根底的なあり方である。自然とともに生き、また自然から自らの生き方を学ぶ日本人のあり方は、近代の「先」を予見するヒントを与えてくれていると言えないだろうか。