

近代

—いびつな時代—

那須 政 玄

バロックは、ポルトガル語の *Barroco* に由来する「ゆがんだ真珠」を意味するそうである。つまりルネッサンス様式の均整のとれた形式に対してあまりにも調和均衡のとれない新たな様式をバロックと呼んだわけである。この小論はヨーロッパ近代の「ゆがみ」あるいは「いびつさ」を明らかにしようとするものであるが、それはヨーロッパの他の時代（古代ギリシア、中世）との比較によってである。われわれ日本人もその中にいる現代の淵源としての近代は、ヨーロッパ起源のものであり、したがってヨーロッパの歴史をしつかりと把握すれば、近代が生まれてくる道のりも明らかにするのである。

人間個人でも、現状が満足できるものであるときには、あまり自らの過去も自分自身も振り返ったりはしない。自分が気になるのは自らの現状が不満足なときである。歴史意識が強調され、歴史主義が台頭してくるのは近代である。

近代

高坂正顕は、「歴史とは何か」の共同討議で、話の口火を切るために、自らの歴史観を次のように要約する。

「ずっと歴史的に遡ってみますと、ギリシアには真の歴史的意識がなかった。無論ギリシアにも、歴史学の父と呼ばれるヘロドトスやツキデイスのような卓れた歴史家はいたのですが、とくに歴史的意識というべきものはなかった。というのは、人間の歴史と呼ばれるようなものも、実は大きな自然の中での一つの現象と考えられていたからなので、従ってそこでは宿命的なものの方が支配的であり、また歴史的な出来事も自然現象と同様、本質的には同じような事柄が反復して現われてくるものと考えられた。……つまりギリシアでは、歴史というものが、自然に対して独立した意味をもっていなかったのです。……アウグスチヌスは、人間歴史を神の国と悪魔の国との対立で考えているのですが、彼の『神の国』という書物は歴史哲学の最初の試みだといってよい。従って中世において始めて、ギリシアではそれほど明確ではなかった自然と異なる存在領域としての歴史というものが、明瞭になってきたといえる。……ギリシアでは自然の必然性が支配していたために、特に人間の営みというものが独立しては充分に考えられてはいない。これに対し、中世では神の営みとしての歴史が現われて来て、単なる自然と違う存在領域が出てくるのですけれども、それを支配するものは、古代の「運命」に対してむしろ「摂理」と呼ばれるべきものである。だからそこでも人間の営み、その独自性といったようなものは、やはり本当には認められない。歴史は根本において神の作品であり、人間が自分の手で歴史をつくってゆくというようなことは未だない。古代の運命に対して、中世は摂理というようなものが根本におかれていて、人間自身が創造するものとしての歴史という、そんなような意識はなかったのだと思う。そういうわけで、中世でもいまだ真の歴史意識は乏しかったと私は考えるのです。

「近代特に啓蒙主義の時代には」未来というものが、神の摂理のように神の手にあるんじゃないやなくて、人間自身の手にある。人間は未来を自分でつくってゆくことができる。そこで歴史というものが人間自身の手の

中に収められる。」〔『哲学とはなにか』弘文堂 一九五二年 一五九―一六二頁）

少々長い引用になったが、高坂は近代において歴史が人間のものになったことを指摘する。このことは同時に、歴史そのものに対する考えも変化させてしまい、歴史が単に過去のことを扱う歴史から、未来をも射程に入れたものになったのである。科学技術の発達によって、驚異的な「時間短縮」が行なわれるようになった。土佐高知から江戸に出るのに三十日かかったのに、いまでは飛行機で一時間半である。蒸気機関の発明によって、人力を遥かに凌ぐ速さで紡織が可能となった。人々はこのような「時間短縮」の現象を見て、「人間は時間をコントロールできる」と考えたのであろう。そのことが、歴史を未来にもかわらせて歴史の考え方を変化させてしまったのであろう。

そして高坂がここで語っていることは、現在われわれが知っているような歴史は、近代に固有なものであること、つまり近代では歴史は過去を語ることに於いて、同時に未来をも語り出すものになったのである。つまり未来をも可視化しようとする歴史になったのである。すると可視化された未来は、本来それをもっている不透明性を脱して、現在を規定するようになってくる。すなわち昔の立身出世のような「夢としての未来」が語られるのでも先祖と同じ繰り返し繰り返しの未来でもなくて、むしろ「確実にやってくる未来」として、われわれはその未来のために現在を生きなければならなくなってきたのである。

近代が「いびつな・ゆがんだ時代」と言われるのは、それ以前の古代ギリシア、キリスト教中世に対してである。さらには、われわれ日本人は、ヨーロッパ史のこのような流れを異質なものととらえて近代を「いびつな・ゆがんだ時代」とも考えるのである。

近代

筆者はこの「いびつさ・ゆがみ」は、近代固有の「人間中心主義」に由来するものであると考えるものである。人間中心主義とは、われわれ人間が理解可能なものだけを、それも正常な頭脳をもっていけば人間であるかぎり誰でも理解可能なものだけしか視野に入れない（問題と「Problematik」しない）という態度である。つまり、神・超越者という人間を超えるものは問題圏にないと考えるのである。この人間中心主義によって中心に置かれてしまった（何の・どこの中心かはわからないが、すべてのものが人間から放射状に広がっていくその中心）ことによるわれわれ人間の戸惑いが「いびつさ・ゆがみ」の原因であろう。

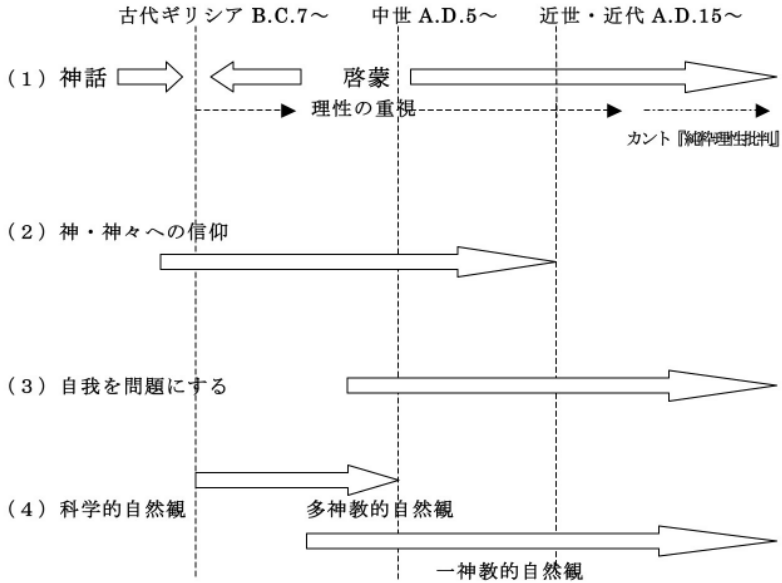
本論はそのような近代がどのようにして成立してきたのか、そしてその近代が前の時代から何を相続することによって自らの内実とし、また何を切り捨てたのかを見ていくものである。

一、近代の成立過程

近代はどのような「過去」を背負いながら、何を受け継ぎ何を切り捨てながら成立したのであるうか。この問いに答えるためには、近代の延長上にある現代を生きるわれわれが実感している「横溢しているもの」と「消滅しつつあるもの」とを明確にしなければならぬであろう。つまりわれわれが「いびつである」と感じるものはつきりと受け止め、そこから「いびつ」の源を探っていかなければならぬであろう。

本論の基本となる図を見てもらいたい。

近代



(1) 神話と「啓蒙」

図の(1)は神話と啓蒙という大きな二つの軸をもって語ることが可能な知(世界観)のあり方である。この場合の啓蒙とは一七・一八世紀にフランス・ドイツで起こった思想運動としての啓蒙を指しているのではない。これは狭義の啓蒙である。

紀元前七世紀、つまりターレスが「万物は水からできている」と語った時が哲学の始まりであると西洋哲学史は語っている。そしてこのターレスよりも少し前、紀元前八世紀にホメロスの『オデュッセイア』が成立したとされている。つまり紀元前八〜七世紀は、一つの「転換の時期」であった。ターレスは世界の成立を神の力とみる神話的解釈から脱して、誰でもがアクセス可能な水を万物(世界)の根源(アルケー)としたのである。脱神話化ということが起こったのが紀元前八〜七世紀である。

ターレスによる脱神話化が哲学の始まりであるとされるのだが、アドルノとホルクハイマーは、神話

から啓蒙への転換、つまり哲学よりもっと大きな世界のあり方（解釈）の変化を、ホメロスの『オデュッセイア』（紀元前八世紀）第一二歌のうちに見ようとする。ここで言われる「啓蒙」とは、広義の啓蒙、つまり人間を中心に据えて世界を見ようとする態度のことである。すなわち人間は人間理性に適ったものを合理的なものとして理解する。したがって非合理的なものはまだ理性の光の当たっていない「蒙」と理解されるのである。

さて『オデュッセイア』の歌とは次のようなものである。キルケーのもとを出たオデュッセウス一行は、船を進ませる途中でセイレーンという魔女たちの住む島のそばを通過しなければならぬ。セイレーンたちの歌を聴いた者はすべての記憶を失い、その餌食になるといふ。オデュッセウスはキルケーからセイレーンの魔圏から逃れて航海を続ける方法を教えてもらう。その方法とは、船乗りたちの耳を蜜蝋で塞ぎ、一心不乱に船を進めること。そしてまだセイレーンの歌が聞こえるかどうかを確かめるときにはオデュッセウスは帆柱に自らを縛りつけてから耳の蜜蝋を外す。こうしてセイレーンから無事に脱出するという歌（物語）である。

「セイレーンたちを目の前にして、オデュッセウスの船上でくりひろげられた一連の措置は、啓蒙の弁証法の子感にみちたアレゴリーを表している。」

（アドルノ・ホルクハイマー『啓蒙の弁証法』岩波書店 四五頁）

アドルノとホルクハイマーは、この『オデュッセイア』の物語に、神話から啓蒙への世界観の変化を見ようとする。

「セイレーンたちの誘いは、過ぎ去ったものの中へ自失することへの誘いである」

（上掲書 四一頁）

オデュッセウス一行がセイレーンに対して恐れを抱き、セイレーンを回避する方途を必死で求めるのは、船上

がすでに「啓蒙」であるということである。セイレーンの歌に誘われて「自分を失うこと」(das sich Verlieren)は、かつての神話へと戻ることであり、その誘いは怖くもありまた甘美なものでもある。

「自我の全一性を保持する努力」「自我をバラバラにしないようにする努力」は、自我のどの段階にも付随しているし、自我の喪失をさそう誘惑は、自己保存への盲目的決意と常に相伴っていた」。

(上掲書 四三頁)

「自我の全一性」とは「私はいかなることがあろうとも一つである」ということであり、この一つであらうとすることは自我がどんなに展開しようとも自我であるかぎりついて離れないものであり、それは幼児のころから変わらずに人間のうちに存在しつづけている欲求である。しかしどうしてこのような欲求をもちまたもちつづけないかばならないのかは全く明白ではない。ただ、自我が一つであることは油断するとたちまち消失してしまうということ、このことだけは明白である。つまりセイレーンの神話的世界へと戻って来いという誘惑から逃れようとする形においてこそ、自我の全一性は確保されるのである。このことが、すでに自我の弁証法性が、つまり「私が一つであるためには私以外のものを必要とする」ということが、啓蒙の自我保持のためには神話への逆行の恐怖を必要としていることを示している。すなわち、啓蒙(自我)は、神話によってはじめて可能とされているということである。

「啓蒙は神話に対して神話的恐怖を抱いている。啓蒙は、意味論的な言語批判が妄想するように、ただ不明瞭なさまざまな概念や言語のうちにだけ神話を見出だすのではない。人間のどんな態度表明のうちにも、それが自己保存の目的連関のうちに所を得ないかぎり、至る所に神話を嗅ぎつける。」(上掲書 三七頁)

近代

船上のオデュッセウス一行がセイレーンに対して恐れを抱くのは、合理的な理由のあることではなく非合理的

な（神話的な）理由からである。そしてさらに、神話は非合理で不明瞭であるから神話であるのではなく、自我（の全一性）をもっていないから神話であるのである。つまり神話と啓蒙とが区別される指標は、単に自我をもちそれを保持し続けるかどうかだけである。

さて、図で示したようにわれわれの生きる現代は啓蒙的である。神話から脱却したのが紀元前八〜七世紀であるとする人間はあるいは少なくとも西欧人は三千年近く啓蒙を生きてきたことになる。しかしこの啓蒙は神話をもって可能になる（啓蒙の弁証法）とするなら、啓蒙の他者である神話が啓蒙を抑えて歴史に浮上してきても不思議ではない。アドルノとホルクハイマーはその一つの事例が現代の神話としてのヒトラーの登場であるとする。近代は啓蒙（自我を中心に据える）という世界観の中にありつつも同時にいつでも神話へと転倒する可能性をはらんでいるのである。

(2) (3) 神々・神への信仰の喪失と「自我」の主題化

近代は神々や神の退場した時代であると言われる。それは近代合理主義が非合理なものと判定された神を否定したことによるし、人間が自らの横溢する万能感の表現として神を否定したことにもよる。

神の概念は広い。古代ギリシアの神々も神であるし、またキリスト教の神も神である。さらには、仏教の虚無も、信仰の対象であるかぎりでは神である。ここでは、神々と神との決定的な違いを語りながら、神なき近代のあり方を見ることにしよう。

古代ギリシアは、見事な神々の体系をもっていた。その体系はギリシア神話という形であらわされるのであるが、この神々はターレスが「万物は水からできている」と語って脱神話化を行った後も脈々と生き続け古代ロー

マへと受け継がれる。ソクラテスは、ギリシアの伝統の神々を冒瀆したと青少年をかどわしたことをもって裁判にかけられ、結局毒杯を仰ぐことになった。もちろんこの神々の冒瀆ということはソクラテスのいかなる言葉のうちにも見出されないもので、これは言いがかりにすぎない。

カール・ケレーニイによれば、ギリシア語の〈ミュートロギアー〉「神話」*mythologia*という言葉には二つの意味があつて、一つにはある特定の素材の蒐集、加工が数世紀にわたつて行われた結果固定したものを示す名称と、一つにはプラトンにとつては〈ミュートスを物語ること^{レゲイン}〉という名詞との二つであつた。また〈ミュートロギアー〉と〈ポイエーシス〉「制作・詩作」*poiesis*との違いは、前者が以前から既に存在していたものに基づいてそう言われるのに対して、後者は原像があるのではなく自ら作り出した作品の創作行為について言われるのである。したがつてプラトンは自らの著作（『国家』、『法律』）を〈ミュートロギアー〉と呼んでいる（カール・ケレーニイ『神話と古代宗教』ちくま学芸文庫 二七～二八頁）。つまりプラトンは自らの創作活動は、新しい神話の創作であると考えていたのである。プラトンにおいては、脱神話化の後にも以前の〈ミュートロギアー〉のなかでの神々への信仰も、自らの作り出した〈ミュートロギアー〉もともに両立していたのである。ソクラテスの弟子であるプラトンは、自らの思想の中心であるアイデアについて次のような比喩をもつて語る。

「――地下にある洞窟状の住まいの中にいる人間たちを思い描いてもらおう。…人間たちはこの住まいのなかで、子供のときからずっと手足も首も縛られたままにいるので、そこから動くこともできないし、また前のほうばかり見ていることになつて、縛めのために、頭をうしろへめぐらすことはできないのだ。」

「もし誰かが彼をその地下の住いから、粗く急な登り道を力ずくで引っぱつていって、太陽の光の中へと引

き出すまでは放さないとしたら、彼は苦しがつて、引っぱって行かれるのを嫌がり、そして太陽の光のもとまでやってくると、目はぎらぎらとした輝きでいっぱいになって、今や真実であると語られるものを何ひとつとして、見ることはできなのではなかるか？

「だから、思うに、上方の世界の事物を見ようとするならば、慣れというものがどうしても必要だろう。——」「思うにそのようにしていつて、最後に、太陽を見ることができるようになるだろう——水そのほかの、太陽本来の居場所でないところに映ったその映像をではなく、太陽それ自体を、それ自身の場所において直接しかと見てとつて、それがいかなるものであるかを観察できるようになるであろう。」

「今度は、太陽について次のように推論するようになるだろう、——この太陽こそは、四季と年々の移り行きをもたらしもの、目に見える世界におけるいつさいを管轄するものであり、また自分たちが地下で見たいすべてのものに対しても、ある仕方でその原因となっているものなのだ、と。」

(以上プラトン『国家』岩波文庫517A～517A)

これはプラトンのアイデアのあり方を比喻で語る有名な「洞窟の比喻」の抜粋である。われわれ人間の生きていく場所はちょうど洞窟の底のような場所で、われわれは松明に照らされた事物の影を見ているだけだといふのである。したがつてわれわれは真の事物を見るために、洞窟から這い上がつて地上で太陽そのものを見なければならぬのである。この太陽こそ「アイデアの中のアイデア」つまり「善のアイデア」なのである。プラトン哲学の最終最高目的は、太陽に比喻されるこの「善のアイデア」に行き着くことである。

プラトンは、ターレスに始まるイオニアの「自然哲学者」とは異なり、自然を離れて人間を探索したと言われが、しかしその根底には自然哲学者的な自然への関心をもつていた。したがつて脱神話化（神話を失うこと）

が行われても、その代価として何を獲得してしまつたのかについての自覚はプラトンに至つてもまだないのである。プラトンは、新たに「神話」を制作しようとしてこの『国家』を著したのである。ギリシア神話の中の最高神はゼウスである。ゼウスが「天」、「昼」、「光」を意味するのと同じように、プラトンは光の源である太陽を最高のアイデアとしたのである。ギリシア神話の神々は、ゼウスが光と関係するように自然物にかかわるものであり、海、水、地、火等すべてにそれぞれ関係する神々がいるのである。自然宗教が多神教であるのは、日本の神道に ついても同じなのである。つまり古代ギリシア人においては自然のいたるところに神が住んでいたのである。さらにはそれぞれの職業には固有の神々が割り当てられてもいたのである。ギリシア人は多神教であることにおいて、豊穡な自然そのものの中を生きていたことになる。

一神教は、文化人類学見地から見れば多神教（自然宗教）と比べて極めて特殊な宗教のあり方である。一神教は人格的なただ一人の神だけを信仰の対象とする。人格的神とは擬人化された超越者である。自然も人間も唯一の神によって創造されるのであり、人間の生き方も神によって指示されるのである。人間的に生きるためには神の愛の中にいなければならないのである。唯一の人格神をもつ一神教は、人格神ゆえに人間との間に、人間同士のような関係を結ぶ。それは「契約」である。社会性を備えた成人した大人は、変わらない一つの自我をもつて他者との契約の中で生活する。契約を破ることは人間関係を破壊するだけではなく、社会そのものも破壊する。神と契約ができるのに十分な人格を形成するとは、分裂することのない一つの人格（昨日の私と今日の私が同じである、といった）をしっかりと保持することである。一神教が人間に強烈な同一的自我を要求するのは、まさに神との契約を可能にするためなのである。

また一神教は、人格神（擬人化された神）を信仰の対象とするので、全自然から人間的なものが浮き上がって

しまう。つまり、神と人間は、自然を超えたものであるという考えになる。神も人間も自然を超えたものになるのだが、人間は、どこまでも神によって創造されたものであるかぎり、神に従属するものである。アウグスチヌスが人間の自由意志を問題としたのも、まさしく神に従属する中でいかにして人間が神の操り人形になることなく自由であることができるかが問題になるからである。

『啓蒙の弁証法』で神話に対して、自己保存の匂いがするものが（広義の）啓蒙であると語られていたが、ユダヤ教・キリスト教的一神教はまさしく契約ということから同一的な自我を後生大事に保持しなければならぬのである。そのかぎり古代ギリシアでの神話から啓蒙への転換は、この一神教においてさらなる決定的な拍車をかけられたことになる。

人間も他の生物と同じように個体維持の原理と呼ばれる本能をもっている。他のものよりも良い条件に自らを置き、他のものよりも長く生きようとする本能である。これは「自意識」(Selbstbewußtheit)と呼んでもよいようなものであり、生物はすべてこの「自意識」をもって自己を保持し、そのことが同時に種の存続をも可能にしているのである。しかし人間にはこの「自意識」の上に、さらに「自己意識」(Selbstbewußtsein)をもっている。人間に自我があると言われるのはこの「自己意識」をもっているからである。

この自己意識は、古代ギリシアでは哲学的問題の対象とはならなかった。むしろこの自己意識を可能にする自然(フィシス)や理性(ヌース)を問題にした。しかし唯一神を信仰するユダヤ人は一人の神と自分との関係から人間の「自己意識」の問題に関わっていった。

ユダヤ教・キリスト教が原罪として問題にした人間の自己意識は中世を經由して近代にまで至っている。デカルトはあらゆるもの(感覚的事物から幾何学まで)を徹底的に疑って疑いぬいた。しかしこの疑っている自分自

身を疑うことは決してできない、なぜならそうすると疑うということ自体が全く不可能になつてしまふからとして、疑っている自分（主体・主観）を自らの哲学の第一原理とした（『方法序説』第四部）。デカルトは自らの哲学の第一原理の発見についてドラマチックに語っているが、この哲学の第一原理としての主観は近代のあり方を明確に物語っている。つまり、古代ギリシアでは神々と同列にある自然（フュシス）が第一原理であつたし、中世では唯一神としての神が第一原理であつた。この自然（フュシス）も神も人間に先行し人間を凌駕するものであつた。しかし近代になると、中世を経由した故にギリシア的自然は影形もなく、またキリスト教的神も人間の優位の中で後退していった。デカルトは、「我思うゆえに、われ在り」と、思考し疑うからこそわれわれ人間はその存在を確保しているのであつて、神によつて存在を許されているのではないと、宣言するのである。

（4）自然観の変更

近代は自然科学が勃興した時代であると言われる。もちろん自然科学が自然発生的に生まれたわけではない。特に十九世紀になると自然科学を基礎にして科学「技術」が目覚ましい発達を遂げる。それは蒸気機関の発明によつて、今までの作業が革命的にはかどるようになったことである。科学技術が西欧のものであるのは、西欧で自然科学的思考が現れてきたからである。

ルネサンスの三大発明は、活版印刷術と羅針盤と火薬であると言われている。そのうち少なくとも羅針盤と火薬は西欧で生まれたものではない。火薬は中国で生まれた。しかし火薬を発明した中国には自然科学はなかったのである。また十七世紀の前半に刊行された技術書『天工開物』をもつ中国に自然科学は生まれなかつた。

近代

近代の自然科学的思想を生み出したのは、一神教的自然観をもつキリスト教であつたのである。それでは一神

教的自然観とは何か。それは自然を人間の下位に置くものである。『旧約聖書』では、唯一神（ヤハウェー）は自らのお姿のように人間をお造りになったと述べられている。神はすべてのものをお造りになるのだが、人間だけは自らに最も近いものとして自らに似せてお造りになったのである。神—人間—自然というヒエラルヒーが出来るのはユダヤ・キリスト教においてである。

そして近代は非合理的であるという理由で神を前景から消してしまった。神—人間—自然というヒエラルヒーの中で神が後退してしまえば人間が神に代わって最上位に位置することになる。すると自然は人間に従属するものとなる。自然は人間に従属するものではあるのだが時として人間に逆らって人間をピンチに陥れる。特に過酷な自然環境で生まれたユダヤ・キリスト教は自然を「敵」と考えていた。この過酷な自然環境は、人間社会を離ればつまり自然の中では人間には死しか待っていないということである。ピラミッドの形や西洋庭園の道の付け方が極めて幾何学的であるのは、自然にはあり得ない形をもって人間の存在を主張しているからである。したがって自然はそのままでは人間に恵みをもたらすものではなく、むしろ死をもたらすものであると考えられている。フランシス・ベーコンが言ったように、自然は人間のために征服されなければならない。そのためには人間はまず素直に（神が自然をお造りになったという先入見を捨てて）自然の懐に入っていく、自然のデータを集めなくてはならない。そしてデータが十分集まったらそれでもって人間は自然に立ち向かっていくのである、と。つまり自然科学的発想とは、自然を敵とみなし、自然を人間に恵みをもたらすものに造り変えなくてはならないということである。

西欧ではユダヤ・キリスト教に由来する明確な自然観が自然科学を勃興させたのである。したがって中国人の経験知の体系から出てきた技術とは全く様相を異にしているのである。

二、思想上の近代と生きている近代

西欧の歴史の中で古代ギリシアを別にするならば、人間は「理性」に対する素朴な信頼（つまり理性は人間を人間たらしめているものであり、それをもっているからこそ人間は神の懐に入れると考えられている）を持ち続けてきた。もちろんギリシアでもヌースは尊重され、アリストテレスは人間を「理性的動物」と定義したが、それでもギリシアでは理性は自然（フュシス）を凌駕するものではなかった。

この理性尊重は、十八世紀まで延々と続いてきた。一七八一年カントが『純粹理性批判』を著す時までは。カントのこのセンセーショナルな表題をもった本は、理性を批判して完全に否定するという趣旨のものではなく、批判（Kritik）の原義のギリシア語に忠実に「区分する」という意味をカントはもたせたのである。つまり人間の内的な機能、悟性と理性とを感性を軸にして明確に区分するという意味をもっていた。認識のためのデータは感性に与えられない限りわれわれのものにはならないし、この感性的データは悟性によって整理されなければただの材料であるにすぎない。そして感性に無関係の機能、つまり理性の推理能力は、われわれ人間にとって完全に否定することはできないが、さりとてそれを認識機能とすることもできない。すなわち神という理念は感性に与えられるものではないが、だからといって「ない」とは言えない。ただ認識できると思いつづけることは無意味なのである。この神の理念（人間にとって「叡智界」にあるとされるもの）は、認識することは不可能であるのだが、実践理性（倫理学）においては重要な役割を果たす。というのも人間の行為は確かに現象界において可能になるものでありしたがって因果の鎖から離れたいが、人間の行為を自由においてなされるものと考えなければ人間は単なる自然物と変わりがなくなってしまう、とカントは考えた。認識を可能にする理論理性は自然的

な現象界に妥当するが、人間の行為としての実践理性は自然の因果律を適用することのできない自由を基礎にもつていると考えなければならない、と。このような実践理性の自由の主張のために、カントの倫理学は人間のうちには現象的部分と叡知的な部分とがあるとして、叡知的なものが現象的な（欲望的な）ものに対して倫理の道を命令する、というものであった。カントの倫理学は叡知的な部分をもつ人間を想定し、その人間が倫理を説くと考えるのである。古代ギリシアでは自然（フュシス）が倫理の源泉であったし、中世では唯一神が倫理の源泉であったが、近代ではこのカントの倫理学に見るように人間の叡知的部分を倫理の源と見做したのである。

カントは人間の理性を重視して合理的な思考を中心に据える啓蒙期の最後の哲学者として、人間の理性を頼みとした。しかしこのカントが『判断力批判』では、自然の自立性を認める立場をとるのである。極論をするならば、古代ギリシアの自然（フュシス）は中世キリスト教において完全に破壊されてしまったが、この自然の自立性を、カントは復活させようとしているようにみることが出来るほどである。

カントに続くドイツ観念論者であるシェリングは、「自然哲学」をもって自然の復権を正面から唱えるのである。「自然に関して哲学することは、自然を創造することであるから、まずもって自然が生成してくる地点が見出されなければならない」

「自然に関して哲学することは、自然がからめとられているように見える死せる機械論から自然を救出して、自由をもって自然に生命を吹き込み、それ自身の自由な発展を可能とさせることを意味する。つまり、自然の内にただ生じたことだけを見るところという通俗的な視点から自然を開放することを意味する」

シェリング『自然哲学の体系の第一企画』（一七九九年）

自然の復権は十九世紀の後半にはフロイトによってさらにラディカルに展開される。フロイトは、啓蒙主義者

たちが放逐すべきものと考えていた人間の「内なる自然」である性欲を人間の中心に据えるのである。動物の本能とも通底する人間の性欲を問題圏に入れるフロイトの立場は、すでに近代の特徴である理性に基づく合理性からは遠く離れている。

実存主義の祖と言われるキルケゴールやニーチェは、理性の壁を打ち破って、神の声を聞くことができる状態つまり実存というあり方を人間に求め、また理性のない世界をもしかして生き行けるほどの力をもった超人のあり方を説く。

つまり思想の上では、カントが思想の分水嶺に立っているのであり、カントを境目として近代的枠組みは否定されていくのである。もちろん実際には、いまだにわれわれは啓蒙的近代を生きている。或る特殊な（一神教的に由来する）自然観を基礎にして成立した自然科学的あり方をわれわれはいまだに無批判に信賴しているし、科学技術の無限の発展に期待をしてもいる。

*

*

*

近代

近代的枠組みが崩壊してしまつたら人間は生きていけなくなるのではないのか、こういう恐れをわれわれ現代人ははっきり意識していなくてもどこかで感じている。近代化が南の海でとれたマグロのトロを食べることを可能にしているのだから、近代化の崩壊はトロが食べられなくなることである…と。そう嘆くのは、江戸湾でとれたコハダの寿司のおいしさを知らないからでもある。また、歯痛をこらえることはたいへん困難なことである。歯医者がなかった時代にはどうやって歯痛に耐えたのか。現代人は近代化によって歯の治療が可能になったこと

を喜ぶ。しかし、痛みは時代を超えていつも同じ痛みであったかどうかはなはだ疑問なのである。個人の重視、個性性を第一原理とする近代の末裔としてのわれわれにとつては、肉体的な痛み（これは近代では十分個人的である）は何をさておいても回避すべき第一のものになってしまっている。

「近代とは何か」と問うこと自体がきわめて近代的である。デカルトが哲学の第一原理を主観としたときから、近代の枠組み（主観―客観関係）はいつも問題にされてきた。啓蒙の精神は、人間の自立を求めて人間以外のものに依存することをいかに回避するかに腐心してきた。十七・十八世紀の啓蒙主義者は、人間が所有する「理性の光」を頼りに、あるいはこの光のもとにある自然科学的あり方を信じて懸命に人間の自立を模索した。しかし現代では啓蒙主義者の懸命の模索の努力も消滅してしまっている。それは自然科学的あり方、つまり人間中心主義が「体制」そのものとなってしまっているからである。「体制」となるとは、「近代とは何か」を問うこと自体が近代的であり、問いそのものが近代の枠の内で行われてしまっているということである。

近代をいびつな時代と断じるのは、筆者が現代を生きているときに感じる「居心地の悪さ」なのである。それは人間が人間以外の者（人間の他者）に依拠することを拒否してしまったことにも原因があるであろう。幸いに、して「自然への回帰」は、環境問題を契機に素直に希求されるようになった。しかし失われた超越者の復活は、いまだにその影すら見えない。その影が「オウム真理教」の出現であったとするならば、それはあまりにも悲しすぎる。神道の復権が、近代あるいは現代に欠落した自然と超越者を一挙に獲得する可能性があるならば、われわれ仏教徒もこの可能性に真剣に立ち向かっていかなければならないであろう。