

フオイエルバッハの会通信 第94号

疎外論再考——モノと疎外——

津田雅夫

(一)

「モノ」という「便利な言葉」（藤井貞一）は、その両義性と文脈性との両側面において、とりわけ疎外論と関わって、自らの言葉でもって旧来の疎外論をめぐる論議を活性化させ、動的に把握させる有意義な契機を含む。

同時に他方、これまで疎外論という〈否定の語法〉で語られてきた発想にも、「モノの思想」との関わりで、モノの概念を明確化し豊富にする興味深い論理が示唆されている。もちろん疎外論だけを恣意的に西洋哲学の文脈から切り取り、ただ無媒介に「モノの思想」に接合することはできない。それぞれの思想背景を明確にし、その関係を問い直すことが求められる。これまで疎外論や物象化論について多く語られながら思想的に定着せず、忘れられつつあるのは、主たる要因の一つとして、西洋哲学の枠組みへの自覚的な問い直しに欠落していたことに拠るのではないのか。

ここですこし参考になるのは、西洋哲学（さらにマルクス主義）の導入とともに始まった「弁証法」の理解をめぐる長い取り組みや努力である。たしかに、その試行錯誤は貴重な試みとして評価されなければならない。にもかかわらず、いまだその〈矛盾の論理〉が定着・受容されたとは、とても言えない状況にある。むしろ「弁証法」という言葉は詭弁として、もしくは、明瞭な事態をただ曖昧・空疎化させる用語として、その使用は忌避され、敬遠されるようになる。いったいなぜなのか。そして「弁証法」の受容をめぐる〈不幸な歴史〉は、当然、疎外論の理解にも暗い影を落とすことになる。

「疎外」という言葉は、思想言語としてはほとんど死語と化しているが、他方、日常語として緩やかな意味内容を持って使われ続けている。日常用語として定着・使用されているという事実は、疎外という言葉が指示する内容（＝概念）が漠然としてではあれ生きていくことを予期させるものであり、たんに空疎な言葉でないことを示唆している。しかし他方、疎外という概念がわれわれの思想世界に着実に確立されているのかという疑念については留保されたままである。

むしろ疎外の概念が自前の思想語として確立されているのかと端的に問えば、いまだ成立していないと答えざるを得ない状況にある。哲学概念と日常語との落差に改めて驚く。多くの用語について、そうした事情は多少ともあるが、しかし疎外については、その対照（コントラスト）が顕著である。なぜそのような事態になってしまったのか。日常用語として頻繁に使用されながら、独自の思想的文脈の形成においては失敗しているというのが現状である。その失敗の経緯について、すこし丁寧に考えてみなければならない。

いくつかの理由が挙げられよう。根本には、疎外（論）の導入における思想的な失敗があるのではないのか。とりわけ疎外をめぐる議論において、疎外概念を肯定的（ポジティブ）に受け止める思想基盤の形成において脆弱であったことを反省しなければならない。すなわち疎外を表層的に捉えるならば、すぐさま譲渡・疎遠・離反といった（否定的）ネガティブな意義において、生成する事態を拒絶・否定するための概念として、たんに批難

の言葉として受け止められることになる。

その結果、疎外は解消されるべき事態として、形式的に「止揚」される事態を指示することになる。なぜなら、止揚における媒介の具体的な内実が問われないとき、止揚はすぐさま形式論理と化し、無内容な形式的操作もしくは手続きに帰着する他はないからである。かくして疎外論は、抽象的な本来性をめぐる不毛な議論と化してしまっただのではないのか。本来性への問いが、たとえ特定の思想状況において、有意味な将来構想や社会運動に結びつくとしても、しかしそのことは、疎外の〈弁証法〉が適切・有効に働いたことを証明するものではない。

疎外論がそもそも本来性のカテゴリーを要請するものであるのか、改めて考えてみる必要がある。疎外が本来性からの離反・譲渡による〈不自然〉で〈非人間的〉な事態の現出であると捉えるならば、そこに「批判」の契機を認めることはできよう。また、「批判」は否定の運動として、現実を糾弾し、その変革を求めることになる。さらに、回帰への否定の運動は自らの内に、そのための運動エネルギーを既に持っていることになる。まさに変革の主体は整っている。

疎外の核心と本来性とが相即するものであるとすれば、そこからいかなる思想的な帰結が生じるのか。反対の場合も同様である。本来性のない疎外といったことが考えられるのであろうか。いずれの場合であれ、疎外と本来性とは不可分のものとして捉えられ、そのうえでの対立である。これまで、こうした理解の基盤のうえに「革命」と「反抗」との対立が位置づけられ、また、論じられてきた。その結果、一方で、疎外の止揚に向けての「革命」における目的遂行の組織的発展が語られ、他方、本来性を拒絶する「反抗」の不条理な行為によって、疎外の無効化をめぐって、実存的・アウトサイダー的に問われることになった。

すなわち一方で、民衆や大衆や国民や組織や運動などの疎外克服の試みや運動があり、他方、余計者や実存的個人や「非国民」などのアウトローによる疎外拒絶の絶望的な投企があり、それらがさまざまな社会的次元で交錯・対立しながら、歴史的な展開を描くことになった。かくして、こうした社会的・歴史的な展望のもとに疎外論が成立し、本来性をめぐる議論（本来性の不在も含めて）は、疎外論の核心に位置する意義を付与されることになった。

本来的な事態からの離反や譲渡としての疎外の議論が、それとして十分な歴史的・思想的な意義を持ったことは、これを認めなければならない。たしかに、疎外について熱い議論が交わされた時期も、しかしまた同時に、醒めた冷ややかな時期も、いずれにおいても疎外が日常的に意識されていたことは、疎外の言葉が一定程度、社会的・思想的に定着したことを示唆している。われわれが「疎外」という事態に何らかの反応性を持っていることは予感される。そしてこのことは、われわれの議論の現実的な前提をなすものとして意義を有する。

(二)

こうした従来疎外論の意義を認めながら、しかしまた、そこに留まってよいのかという疑問が、やはり起こってくる。離反・譲渡としての本来性喪失のテーゼは、それ自体がやはり、歴史的・社会的である。ここでは、そうした思想的背景について思い巡らすことが重要であり、さらに、そうした考察を強いている要因そのものについて考えてみる必要がある。われわれの議論は無前提な架空の考察なのではない。歴史的・思想

(史) 的な負荷を深く担っている。そして今、その帰趨や精算が迫られている。

本来性の問題が、離反・譲渡としての疎外論の理論構成のうちに、たんなる規範概念の閾を超えた〈力動的〉な性格を導入したことは、確かであろう。本来性のテーゼは、否定の運動に「批判」という強力な思想的エネルギーに満ちた性格を付与することになった。こうした否定の運動が現実が生じたことは、社会的・歴史的にも、また思想的にも重要なことである。そして否定の運動が「弁証法」にとって核心的な意義を有することは、ここで改めて確認するまでもない。

しかしながら、そのことによって蔽われ見えなくされてしまった側面について、改めて考えてみる必要はないのか。本来性の問題が力動的性格を帯び、疎外論がその輝きを増すとき、その眩さのなかで、同時にその分だけ、光の影の部分は隠されて不可視の領域に追いやられてしまったのではないのか。力動的な本来性の運動が、その運動エネルギーを増すとき、すべて「社会的なもの」は、その運動の渦のなかに巻き込まれていく。そのとき、社会的なもの（その自己言及的な了解も含めて）において、ある根本の変質がもたらされてはいないのか。

「社会的なもの」が本来性の運動の中に取り込まれていくとき、変質し見失われていくものとは、それでは何なのか。本来性の上に成り立つ否定の運動は、いったい無制約な営みなのであるか。非本来性を摘発し否定することに無制約であることは、はたして可能であり、また、許容できることであろうか。この問いを出すとき、われわれは〈ためらい〉を覚えないであろうか。

このためらいは、無制約であることによる「社会的なもの」の欠損にたいする危惧に発するであろう。それでは何が欠損するのであるか。「社会的なもの」が、なんらかの程度において「人の繋がり」としての相互依存と自己言及性に基づく、きわめて危うい負荷的な関係性において成立するものである（この想定根拠についてはモノ論についての拙著『モノの思想』等で示唆を試みた）。この〈関係の場〉の存立が、まさに「社会的なもの」そのものの前提であり核心である。

モノや〈関係の場〉について中心的に論ずることは、ここでの話題ではない。要するに、関係の場は、一義的に確定されず、たえず両義的であり文脈形成的である。そして、この両義的な場の自己生成において、まさに人の繋がりがある。もしこの想定を踏まえるならば、「社会的なもの」の欠損にたいする（その危惧にたいする）ある種の説明を行うことができる。すなわち、場の損傷である。非本来性を摘発し否定することに無制約であることが、それでは何故に場の損傷となるのか。

自己否定一般と、ここでの「力動的な本来性」による自己否定の運動とを比べてみよう。後者において自己敵対的な性格が明確になり、深まっていることが分かる。この深化はどこに向かうのか。自己が自己であることが、より困難になっていく。言い換えれば、自己の否定と肯定との共存が、より難しくなっている。すなわちある地点で、肯定と否定との共存的な自己生成の発展が困難になり、自己維持ができず自己壊滅的で自己破壊的となる。

生きて（生活して）いることが、端的に場の形成であるとすれば、「力動的な本来性」による自己否定の運動は、場そのものの破壊という性格をもつ。疎外論の概念をこうした運動に解消するとき、疎外論がその理論構成において、いずれ困難に陥るであろうことは予測しうることである。疎外論の構想を受け継ごうとするとき、疎外の見直しが求められる所以である。

(三)

疎外概念を「力動的な本来性」から切り離して、新しい意味付与を試みようとするとき、それではどこから着手すれば良いのか。それは疎外（論）の生成のプロセスに再び立ち戻ることから始まるであろう。これまでの既成の枠組みを外して、自己生成のプロセスのうちに、改めて疎外の営みを注視することである。そこに本来性の志向とは異なる位相における疎外といったものが認められないであろうか。単純化を恐れずに敢えて言えば、本来性の志向といったものは、いわば〈疎外の疎外〉であろう。それゆえ、むしろそうした志向が立ち上がるまえの、疎外の在り方を思い浮かべることが必要である。

〈疎外の疎外〉以前の、疎外に先行する疎外、プロセスとしての疎外、生きられた疎外とは、それではいかなるものなのか。一見、きわめて困難な作業のように見えるかもしれない。しかしながら、場の生成のうちに疎外を適切に位置づけることは、それほど難しい不合理な推論だとは思えない。なぜなら、これまで既に示唆したように、なによりも「場」が両義的・文脈的な在り方、すなわちモノであるとすれば、この場の在り方そのもののうちに、生きられたプロセスとしての疎外を位置づけることは、十分に可能と考えられるからである。

そのとき疎外とは、両義性・文脈性を担保する本質的な契機として捉え直されることになる。「社会的なもの」はたんに一個の超越的なメカニズムなのではない。さらにまた、たんに有機的・調和的に生成するものでもない。すなわち、自動的なものではないのである。創発的なものである。個と全体との関わりそのものを問う視点が新たに求められる。「社会的なもの」の場としてのモノにおいて、その在り方の両義性・文脈性を指示しているのが、まさに疎外なのである。疎外についてのパラダイム変換である。この変換なしには、疎外論の存続は難しい。

疎外は、それゆえ、モノの核心を示すものとなる。核心が疎外であるということは、したがって、疎外が非本来的で例外的な事態ではないということである。むしろ疎外は、日常性そのものである。非日常性として疎外を捉えることは、疎外の核心的事態を逸することになる。そして、そのような疎外理解の最たるものが、「力動的な本来性」としての疎外の把握であったのではないのか。

本来性とは疎外の疎外である。それゆえ日常性としての、生きられたプロセスとしての疎外が、ある抽象を強要されて否定されるとき、はじめて本来性の神話は浮上する。抽象の強要はいかにして立ち上がり、作動するのであるか。この強要の成立は、疎外論の理解にとって重要である。なぜなら従来疎外論理解は、この強要の成立について、深い反省的な機会を持たなかったからである。

その結果、疎外論は〈歴史の論理〉としての現実性を喪失していったように考えられる。疎外論の信頼失墜も、こうしたアクチュアリティの消滅に因るところが大きかったのではないのか。疎外論が論理として深められず、もっぱら感性的な次元で疎外感としてのみ捉えられることになったのも、こうした思想的背景において理解されるであろう。かくして疎外概念を感性の次元からいったん解放し、「論理」として改めて構築することが求められる。

(四)

疎外論のこうしたパラダイム変換について、ここでまず、宗教疎外に即して改めて考えてみたい。なぜなら宗教疎外は、疎外論の発生基盤ともいべき境位（エレメント）であ

る。なぜ宗教疎外が、疎外論形成の起点となり、かつ、その原点となったのか。そこにはどのような理論形成の論理と、それを生み出し育んだ現実的・歴史的な力が働いていたのであろうか。

しかし今日、議論の前提となる〈宗教なるもの〉について、一般的・共通的に語ることは、ほとんど無意味に近い。また、日常用語の理解としても、宗教とは何かについては、きわめて漠として曖昧である。なにがしか定義らしきものを試みると、すぐさま途方に暮れるであろう。せいぜい「宗教」を自称する、もしくは宗教法人を名のる宗旨・宗派や教団を指して使われているとしか言えないであろう。あとは個人的で恣意的な思い込みである。「哲学」と同じく、「宗教」も日本語として定着していない。今も輸入言葉である。

したがって、ここで疎外論発生のエレメントとしての「宗教」について語る場合、その限定の仕方が問われる。それは歴史的・思想史的な、かつ、論理的な根拠によって確定されなければならない。発想を転換すれば、宗教批判や疎外論が「宗教」を定義するのである。すなわち、批判の対象としての宗教が確定されるのであり、また、疎外の論理が宗教固有の性格を規定するのである。そうした基礎的な作業を通じて、はじめて漠たる宗教を解明するための確かな橋頭堡が築かれることになる。その逆の道は、事態をより混乱させるだけである。

現代のグローバル化のなか、宗教というものの存在意義が思想的に増すなか、まず求められることは、「宗教」という営みの論理を問うことであり、その在り方について反省的であることである。宗教批判や疎外論は、たんなる宗教の否定でも肯定でもない。その限りで超越論的である。すぐさま処方箋が提起されるわけではない。しかし、宗教にたいする「哲学」の課題として、今日、その意義はより増しているのではないのか。その作業は、宗教という巨大な営みについて、多様な人々のコンセンスを押し進めることに寄与するであろう。

改めて課題に立ち戻る。宗教批判が批判対象としての宗教の確定に寄与するものであるとすれば、宗教疎外の解明は、その宗教固有の「論理」の解明に資することを目指している。宗教批判そのものについては別途、考察したい。ここで検討しようとするのは、宗教疎外についてである。

宗教の問題を疎外の見地から考察することは、それほど異例のことではない。宗教についての疎外は日常言語においても語られる。しかしそれは、多くの場合、感性の次元においてである。同時にまた、それが「説明」らしく感じられることも確かである。たんに好感や嫌悪を超えた、宗教への一定の接近の態度が表明されている。もしくは、そのように受け止められる。その背景にあるものは何か。

他方、宗教にたいして疎外論の「説明」がなされるとき、純粋に中立の立場が言明されているわけではない。むしろそれは、宗教へのある種の距離感の表明がなされている場合が多い。共感的ではない。そこには感情的・感性的な要因が大きく関与している。問題は宗教疎外論についての、そうしたコンセンスの形成を促し、その理解を流布させている思想背景および根拠についてである。

特定の思想的文脈において形成された理論が普遍化されるとき、その普遍化の性格について注視しなければならない。普遍化を単純に肯定することはできない。普遍化可能性の過信は、思想の理解において重大な欠落をもたらす。コンセンスの質が問われている。品質保証についての配慮がないとき、コンセンスの劣化に手を貸すことになる。近代哲学の中心的なドグマである普遍化可能性のテーゼは、今日のグローバル化のなかで重大な

変質を遂げている。

そして、このような重要な変貌の意義が問われているのが、とりわけ宗教の領域なのである。宗教という多面的で複雑な営みを、その複雑で多面的な在り方において了解する途が探られなければならない。それはけっして問題を先送りにすることではない。むしろ逆である。複雑性の了解は先決事項であり、それは事態を前進させるための不可欠の条件である。

複雑性がそれとして見えてこなければならない。いま流布している疎外論は、むしろ宗教を単純化するために寄与している。宗教について考えることを阻害している。一種の判断停止である。疎外論の再検討は、そうした判断停止を解除し、思考を活性化するための重要な契機である。

(五)

疎外論の理論形成は、思想史的にきわめて限定されている。すぐさま一般化することはできない。ここでは、その形成の一端について考えてみる。

宗教の「本質」を人間本質の疎外とみることは 本来性の神話に立ち戻ることになる。また、人間本質なるものの抽象が宗教に伴われて発生したと考えることは素朴に過ぎるであろう。しかしまた、「宗教」という極めて危うい観念の理解に関わることであるが、宗教と人間本質との関わりを想像してみたいということは、たしかに魅力的な誘惑であったと考えられる。

その誘惑が描かせる迷路の多様・多彩な軌跡について、ここで詳しく辿ることはできない。また、その必要もない。これまで多くの宗教的言説や宗教哲学の思弁が、既に語り尽くしてきたところである。さしあたり宗教疎外について参考になるのは、やはり宗教批判からの言説であろう。そしてここで少し参照するのは、人間本質の抽象と疎外をめぐるフョイエルバッハの指摘である。それは宗教疎外の論理を簡潔・明快な仕方で、その限界も含めて示してくれている。

フョイエルバッハは宗教の本質を人間本質の疎外のうちに看取した。それは単純に否定的な理解ではない。なぜなら疎外を介して、人間本質の対象化的な洞察を含むからである。人間性について、即自的な無自覚についての鋭い指摘と、その克服と必然性が、そこには刻まれている。したがってフョイエルバッハにとって、宗教とその疎外は、人間が「人間」になるうえで不可避の段階（＝契機）を構成するものとして捉えられた。

かくして、この人間本質の対象化的な定立は、人間的自覚の核心をなすものとして、人間の人間化における積極的な意義をもつ。この肯定的な側面をフョイエルバッハは「愛」と名づけた。人間愛は宗教疎外の積極的な成果として位置づけられ、その限りで宗教は肯定されることになる。さらに言えば、愛という疎外の疎外は、宗教の止揚を展望させ、その促しとなる。

しかしながら、このような疎外態の愛、転倒（＝倒錯）した愛とは、いったいいかなるものなのか。いっけん明確なようでいて、疎外態や転倒の観念には、たんに対象化を超えた、ある本質的な〈曖昧さ〉が付きまとう。それはたんなる精神の分裂といったものではない。それであれば、ただ人間性の自己解体でしかない。対象化を超えた、より具体的な規定が人間的自覚には求められる。愛は対象化された、その限りで抽象的な在り方に留まることはできない。疎外を必須とする契機がより明確にされなければならない。疎外とは何か、改めて問われることになる。

そしてフョイエルバッハ自身、こうした宗教疎外論の立場に止まることはできなかった。疎外という事態そのものが明らかにならない。宗教の肯定的側面と否定的側面について指摘するだけの〈疎外論的〉な説明に飽き足らなかったフョイエルバッハが辿り着いた見地とは、それではいったい何であったのか。抽象的に取り出された両側面が実際の宗教の在り方において、具体的に問われなければならない。すなわち問いは、現実的な場面に即して提起されなければならない。

宗教の〈現実の営み〉について探求を続けたフョイエルバッハが、最終的に辿り着いた見解は、宗教とはプロセスであり、なにか固定した「本質」なるものがあるわけではないということであった。すなわち、宗教は現実の生活過程のうちに改めて差し戻されることになる。そのとき宗教は、いったいいかなる在り方において営まれているのであろうか。ここでフョイエルバッハが出した解答は、「生活の技(わざ) (Kunst des Lebens)」として宗教を捉えることであった(『宗教の本質にかんする講義』GW.6.64)。生活諸力・衝動の「直観」および「意識」としての「技(もしくは術)」とは何か。宗教を理解するということは、いかなる意味および意義を持っているのか。本質論を超えて、宗教をその現実の営みにおいて、その営みを可能ならしめる不可欠の契機として捉えるということは、宗教疎外の把握において重大な転換を画する。その画期性が明らかにされなければならない。

(六)

本質論的な疎外理解においては、宗教の肯定的側面と否定的側面とが、その本質を構成するものとして取り出され、それぞれについて評価され、その位置づけが与えられた。たしかに分析がなされ、総合が遂行されたように見える。この分析・総合は、しかし、宗教の解明に値するものであるのか。その資格要求の根拠は、いったいどこに求められるのであろうか。たんに思弁的な解明でないとするれば、その差異はいかなる性格のものでなければならないのか。

フョイエルバッハに即せば、その宗教理解における転換の背景には、〈実証主義〉の思想がある。フョイエルバッハは宗教についての実証的な検証作業を、以後、着実に進めた。また、十九世紀後半、時代は実証主義の思想が支配的な潮流となっていた。たしかに、その思想潮流がフョイエルバッハの思想営為を後押ししたことは確かであろう。しかし、彼の新しい宗教理解が、たんなる実証主義の枠内に収まるものであるのかという問いとは別問題である。

実証主義は思弁的な契機を厳しく排除した。まさにヘーゲルは、「死んだ犬」と見なされた。こうした思想環境のもと、〈現実的である〉ことは〈実証的である〉ことを意味するようになる。現実的なものは実証されなければならない。両者は等価である。検証可能性の要請は絶対的である。その要請を満たさなければ、理論は仮説としても不十分・不適切である。

宗教理論は「科学」でなければならない。はたして実証科学に宗教理論はなれるのであろうか。また、フョイエルバッハの思想営為は、そうした実証科学を志向するものだったのであろうか。実証主義を踏まえた二つの基本方向、すなわちプラグマティズムと象徴主義(シンボリズム)に、フョイエルバッハの宗教理解は接近していったのであろうか。彼が宗教を「生活の技(術)」として捉えたとき、その思想的射程はいかなるものであったのか。

今日の視点から考えてみる。実証主義は現在においても有力である。科学であることを

離れても、人は事実において実証的であることを求める。実証的に確かめられないものは信用されない。宗教が胡散臭く見られるのも、主たる要因はここに求められよう。しかしまた、実証主義批判も盛んである。その批判の論拠も多種多様である。そうした対立する論脈において、「生活の技（術）」とはいかなる意味において捉えられるのであろうか。宗教を「生活の技」として捉えるということは、まず宗教なるものを実体化しないことであり、その本質を抽象して論じないことであった。すなわち宗教は、一つのプロセスであり、歴史的・社会的に生成し、その場にある〈働き〉において理解されなければならない。「技（術）」とは、まさにそうしたものであろう。

したがって宗教が、ある働きにおいて、その限りににおいて現実を構成する契機として歴史的・社会的に生成したものと捉えられるならば、その場合、宗教であることの実証認定は、狭く実証的に確定することは困難である。なぜなら〈働き〉は、歴史的に生成した全体の文脈に依存するからである。

文脈依存性の強調は、もちろん実証性の意義を否定するものではない。むしろ、実証性の新たな意義付与を目指してのことである。個別の事実確定の可能性が、実証性の核心であるとすれば、この個別性についての新たな理解が求められる。文脈のなかでの個別とは何か。とりわけ宗教という多義多様な在り方を取る巨大な対象を問題にすると、この問いは決定的である。

文脈的な個別の核心的な意味をなすのは、その〈両義性〉にある。個別は個別確定的な事実ではない。それは可能的な事実である。そして現実は、可能的事実の全体である。事実としての実証性は、そうした両義性としての可能性を含むものでなければならない。実証主義は自らを刷新することを求められている。そして実証性はそうした刷新力を持っている。

さらに考えてみよう。これまでの考察から、疎外という概念が、在り方として文脈的・両義的であり、可能的な事実を表現するに適切な用語であると考えられないであろうか。フォイエルバッハが宗教疎外を「生活の技」として捉えたとき、その思想的意味をそのまま読み込むことは、不当な拡大解釈と受け取られるかもしれない。たしかに彼自身、そこまで議論を展開していない。しかしフォイエルバッハ宗教疎外論の議論の全体的な展開を考慮すれば、そうした理解はけっして無理な解釈ではないと考えられる。

こうした理解の延長において、(宗教)疎外は、ある「偏(かたより)」を示す契機として捉えられることになる。なぜなら可能的事実は、ある偏差を不可避免的に含んで成り立っているからである。そしてこの「偏」が、もし疎外の核心であるとするならば、そのとき、こうした疎外理解と対比して、本来性喪失としての疎外は、いったいどのように位置づけられるのであろうか。力動的な本来性は、それに相応しい理解を求めている。

単純化して対比的に述べるならば、本来性とは「異(ことなり)」ではないであろうか。すなわち、「異」としての宗教は、一面において「偏」としての疎外がもつ両義性・文脈性の「縮減」(ルーマン)である。しかしながら、この「縮減」はたえず新たに敵対的な対立を構成し、その進展は「弁証法」的な独自の自己展開をみせる。言い換えれば、そのプロセスは過重負担となる。「異」としての宗教は、かくして自らの殻に閉じこもることになる。かくして宗教の「寛容」は、たえず自己矛盾的(敵対的)で自縄自縛の様相を呈する。

かくしてここで、「偏」としての宗教疎外に、改めて立ち戻る局面に至ることになる。フォイエルバッハのいう「生活の技」としての宗教の捉え直しは、「異」から「偏」への

自覚的な移行（＝回帰）であり、自縄自縛の解消であり、その限りで、「弁証法」的対立のドグマを砕くものであったと位置づけられる。

こうしたフョイエルバッハの宗教疎外についての考え方が、今日、はたしてどこまで適用可能性・有効性をもつのかは、改めて問われなければならない。さしあたり特定の思想的文脈における一つの理解に過ぎない。しかし、「宗教」をめぐる今日の議論の混迷は、宗教なるものへの〈囚われ〉によって、自縄自縛の様相を呈している。まずは、こうした状況からの脱出が求められている。なによりも泥沼から這い出るための手だてについて知見と視野を広げ、より賢明になることが緊要である。そのための素材は、すでに多く整えられているのではないのか。

おわりに

そこで最後、これからの検討課題をめぐって、その方向性について示唆しておきたい。とりわけ宗教に関わって、改めて現実の社会過程のなかに差し戻すこと、〈埋め直す〉ことの意義をこれまで説いてきた。もちろん「宗教」という空漠たる広がりをもった営為を論ずることは、他の人間生活の多くの領域にも妥当しよう。

そこで問題にしたいのは、〈理性批判〉の課題である。社会生活の「技（もしくは術）」として宗教を理解するということは、いかなる意味および意義を持っているのか。「技（もしくは術）」についての具体的なイメージが語られなければならない。そのためには新たな〈理性批判〉が必要となる。

それはたんに啓蒙的理性批判ではない。宗教を「生活の技」と捉えたとき、既にそこには、〈自覚性〉の契機がすどく介入し、働いていることを示している。宗教疎外の論理が示唆していることは、この自覚性のさらなる具体化（＝徹底）であり、その促しである。なぜなら、この自覚性が働いている場が、まさに生活の場であり、受苦的・身体的なモノとしての人間の織りなす世界である。

疎外論における自覚概念の核心が、この具体化への〈促し〉にこそあり、モノとしての自己を自覚しながら生きることの〈技〉が、疎外の核心であるとすれば、その営みは生活の捉え直しとして、理性批判の性格をもつであろう。しかし他方、こうした疎外がむしろ作動しない状況が、今日、現出しつつあるように見える。

何故なのか。すなわち、力動的な本来性の崩壊は、別なる本来性を、形式化され空虚化された本来性を立ち上げる。空疎化や形式化は、そもそも本来性の疎外のうちに具わっていたものである。しかし、その契機が前面化（＝支配）するとき、はじめて本来性の疎外は、疎外自身の自己否定と化す。それは「神話」の崩壊である。

疎外論をモノ論にまで立ち返って考えるのは、このモノ扱いが自明視された疎外の論理の自己否定と見える事態に対処するためである。自閉化されたモノの世界は、希望のない極限の境地のように見える。自閉化した孤立の充足（＝「孤人」）は、その裏面において、無制約な想像力の跳梁であり、情報の氾濫である。後者なしには、「孤人」は存立できない。表裏一体である。

フョイエルバッハが「生活の技」において語るのは、この支配的な（政治的）想像力の氾濫の抑止であり、その「情念」化の抑制である。「人間とは食するモノである *Der Mensch ist, was er isst.*」という命題は、「食」への配慮・注視であり、それ以上でも以下でもない。（ふと、道元も繰り返す「法は食、食はこれ法」なりとして、「作務」の意義を懇切丁寧に論じていたことが想起される。）

そしてモノが「語り」だすのは、希望なきモノの支配から、モノの「配慮」への転換（コペルニクス的？）である。そしてモノ語りは、自覚（「直観」と「意識」）への〈促し〉を作動（もしくは作動への傾向）させる。それは〈生活の技〉であり、生き延びるための智慧であり、その限りで理性批判である。繰り返せば、モノは徹底して両義的で文脈的である。

（編者：本稿は、研究交流の会 2013 年 3 月 7 日開催「疎外論再考」のためのレジュメである。）

「疎外論再考」研究交流会を終えて

川本 隆

2015 年 3 月 7 日、津田雅夫さんを囲んで東洋大学で開催した「疎外論再考」の会合は、菅野孝彦さんをお招きした 2011 年以來の交流会となった。報告者の津田さんのほか、6 名の会員、4 名の非会員が参加し、中身の濃い活発な議論が長時間にわたって交わされた。

「疎外論」というと、かつては「疎外から物象化へ」あるいは「モノからコトへ」といったフレーズでとらえられる傾向が支配的だったが、津田さんはじめこの会合に参加した多くの方々が「物象化論」を優位とする見方に違和感をお持ちのようだった。むしろ「疎外」のほうが「物象化」よりも根源的で包括的な概念であり、今日的な社会状況の分析に活かせるのではないかと——そのような意見が当日の会場では聞かれた。質疑の場では、ヘーゲルはもとより、ハイデガー、ルカーチ、マルクス、カント、デカルト、モレスコット、メルロ・ポンティ、戸坂潤など、話が多岐にわたり、かつデリケートな問題にも論及されていたので、内容をわかりやすく的確に要約せよと言われても期待に添えるかどうか、まったく自信がない。が、ここでは私見を交え、印象に残ったところを中心にまとめることで報告に代えたい（以後、話を見えやすくするために敬語表現を割愛させていただく）。

まず、宗教批判としての「疎外」という見方が今日の状況にあてはまるのかという素朴な質問が出された。キリスト教における人間疎外は 19 世紀ドイツという時代状況で当てはまっても、現代ではキリスト教や仏教を信じることで生き生きとする人もいる。その信者に「疎外」という語を当てて批判するのは変ではないかという質問である。これに対し、津田さんは、「疎外」に二重の意味がある点に注意をうながした。キリスト教の神が人間本質の疎外態だというとき、この疎外は「本質」という点を論理的に強く読み込んで解釈すると、従来型解釈の「疎外」、津田さんの言葉では「疎外の疎外（本来性を志向する疎外）」に陥ってしまう。すなわち、もともとの「疎外」状況（A）を、「純化」して形式化・論理化を進めた段階の「疎外」（B）である。日常語で「疎外されている」というときは、悪しき不幸なイメージがつきまとい、（B）のように克服されるべきと考えられがちだ。しかし 40 年代半ば以降のフォイエルバッハを念頭に置くならば、「〈疎外の疎外〉以前の、疎外に先行する疎外、プロセスとしての疎外、生きられた疎外」（A）といったものがある。池田成一さんの理解では、（B）「疎外 *Entfremdung*」と（A）「外化 *Entäußerung*」の区別、川本理解では、（B）「神学における〈恣意的な自己対象化〉」と（A）「宗教における〈非恣意的な自己対象化〉」の区別が相当するだろう（「思弁」から脱却するプロセスでこれらの用語をどう読むかという問題があるが、ここでは立ち入らない）。津田さんによれば、前者（B）の〈疎外の疎外〉は、「本来性」を問題にすることにより、「疎外論」の理論構成に「〈力動的〉性格」を持ち込むことに成功した。しかし、ダイナミックな歴

史理解という光のあまり、陰としての「社会的なもの」が「変質し見失われて」しまった。そこで、陰になって見えにくくなっている、「社会的なもの」の場としてのモノ、そうしたモノの在り方の「両義性 *ambiguïté*・文脈性」を示しているのが、もともとの「生きられた疎外」(A) だということ。要するに、現代の素朴な宗教信仰で生き生きしている人がいるとすれば、それは(オウム、IS、アルカイダなどをどう位置づけるかはさておき)「疎外」と言っても自然に根差した「偏り」としての「生きられた疎外」(A) であって、けっして「非本来的な在り方」をしていると称して責められるべき筋合いの「疎外の疎外」(B) ではない、ということだろう。

すると次に、「両義性」と「文脈依存性」とを並列するのはどうしてか、このような言葉をフョイエルバッハは使っていないし、両者は違う概念ではないかという質問が出された。この問いに津田さんは、「両義性」や「文脈依存性」といった言葉が、20世紀の哲学者の用語であり、フョイエルバッハ思想を現代に活かそうとする際の補助概念にすぎないと答えていた。一連の話を伺っていて興味深かったのは、①これら二つの言葉が「モノ」や「関係の場」と連動した「生きられた疎外」(A) (『宗教の本質に関する講義』で論じられる古来の自然宗教、原始宗教などを想定すると理解しやすい) から出てくるものであって、「疎外の疎外」(B) からは出てこないという点、②「生きられた疎外」(A) を「両義性」のみならず、歴史的な「文脈依存性」にも関連づけるのは、フョイエルバッハを現代に活かそうとする津田さんのオリジナルな着想に基づいたものだろうという点だ。①の論点を、ヘーゲル批判のみならず、ハイデガー批判に結びつける点もまた、津田さん独自の見方のように。

まず、①について。津田さんの重視する「モノ」は、人間がいなくても存在するものである。48年にフョイエルバッハがルドルフ・ハイムに対して反論を加えた一節、すなわち「人間ないし意識の対象でない自然は、いかにも思弁哲学の、または少なくとも観念論の意味において、一つのカント的物自体であり、実在性なき抽象物であるが、まさにこの自然が観念論を破綻させる。自然科学はすくなくともその現在の立場では、われわれを必然的に次の点にまで至らしめる。すなわち、人間の存在条件がまだ与えられず、自然すなわち地球がまだ人間の目や意識の対象でなく、したがって自然が絶対に非人間的な存在だった、そういうところまで我々を連れていく」(GW10, S.336) という一節がある。この箇所注目して、唯物論的に実在する自然を、石塚正英さんは「裸の自然」——フョイエルバッハの言葉では「非人間的な自然」——と呼んだが、津田さんの主張する「モノ」はそうした「裸の自然」に根ざしている。この意味では、フョイエルバッハの自然理解を実証主義的に読むことは可能である。しかし、それと同時に「モノ」に現れる「両義性」や「文脈依存性」という語が実証主義よりもはるかに豊かな広がりとおもつ内容でとらえなおされていることに留意したい。両概念は、ヘーゲル的な思弁の論理や解釈学的循環の網の目ではとらえきれない「生活の技 *Kunst des Lebens*」のなかでこそ開示されるものと言わねばならない(「生活の技」は『宗教の本質に関する講義』から引かれているが、私は自然宗教を念頭に置きつつ、この言葉を「人間の日々の生活おける素朴な自然の営み」と理解した)。

注意すべきは、そうした「モノ」への配慮が、われわれの自覚(観念論とは異なる「直観」と「意識」)を促すものとしてある、という点である。ヘーゲルの思弁からフョイエルバッハが抜け出すためには、この観念の抽象物にも見える「裸の自然」という視点が必要だった。「直観」にせよ、「意識」にせよ、従来の観念論的用語の文脈で読んでしまっ

たら、損なわれてしまう事態（津田さんの言葉では「場そのものの破綻」または「場の損傷」）こそが問題である。「人間とは食するものである」というテーゼを引き合いに出しつつ津田さんが強調したのは、人間が自然的存在として依存関係にあること、「直観」や「意識」はそもそも「生活の技」のなかでわれわれを動かしている欲求の「直観」であり「意識」であること、その意味で、ヘーゲルの「直観」や「意識」と異なり、むしろそれらを根本的にとらえなおした言葉であること、そうした「意識」や「直観」が「裸の自然」というものを否応なしにわれわれに見せているし意識させているのだと、フョイエルバッハはヘーゲルに対して示したかったのではないかということだった。つまり、石塚さんが「フェティシユな儀礼」「イドラトリー（偶像崇拜）の儀礼」、河上さんが「供犠」「共食」という言葉で論及している「生活の技」という営みにおいて、有無を言わず「裸の自然」につながっていることを人間に自覚させてくれる「媒介」、ヘーゲル的な「媒介」とは違う「媒介」をフョイエルバッハは48年の時期に準備していたのだろうと。

この新たな「媒介」との関連で面白かったのは、「食」に関する近年のエコロジーの議論「いのちをいただく」という話に石塚さんが言及したことだ。「人間は食するものなり」という文言を、精神性を損なうスキャンダラスな評言と解する者がいるとすれば、それはフョイエルバッハの論旨を見誤っている。フョイエルバッハの調査では、儀礼において「いのちをいただく」ことは「神を食べる」ことに等しい。まさに「媒介」して、先祖から後の世代へこの儀礼を伝承する。この場合の「食」は単に栄養を取るとか、子孫を残すといった意味ではなく、精神を受け継ぐという意味があるのだ、と。この見解については津田さんも「母親のお乳を飲むことは、母親を食することだ」というフョイエルバッハの議論をあげながら共感しているようだった。改めて思うが、唯物論はダダモノ論ではない。

②について。①との関連で、石塚さんの言う「裸の自然」がルソーの「自然状態」に似ていると指摘したのは池田さんだが、國分功一郎の『暇と退屈の倫理学』を挙げながら、通常のルソー理解とは異なる見解を示していた点が興味深かった。これは「本来性なき疎外」にかかわる問題である。國分の理解では、ルソーの言う「自然状態」は「模範」であって「起源」ではない。つまり、ルソーは「起源」として「自然状態」へ戻れと言ったわけではない。だから疎外論のルーツをルソーに求めるのはおかしい。國分の疎外論批判の前提には、そうした「本来性」に基づく「疎外」——津田さんの言葉では「疎外の疎外（B）」——がある。たとえば、マルクスは労働を「必要」ととらえたが、「自由」とはとらえなかった。〈本来的なもの〉は実に危険なイメージで、労働における人間の自己疎外に「本来の姿」（たとえば健康に働けること）が決定されると、人々はこのイメージに強制され、そこに入れない人間（健康を享受できない人間）が非人間として排除されてしまう（國分 2011：165 頁）。「裸の自然」をベースとしたフョイエルバッハの疎外論は、本来的なものへの回帰を志向するものでない、そこがルソーと似ている、というのが池田さんの主張である。こうして見ると、強制や排除のない疎外論を語るには、「本来性」なき疎外に言及せざるをえないが、そこをどう考えたらよいのだろうか。

この問題に対し、津田さんは、形式化され抽象化された「本来性」と批判的でダイナミックな「本来性」とを区別して答えていた。前者はハイデガー、後者はルカーチに対応するらしい。ハイデガーがルカーチの論を借用して換骨奪胎しているのは確かだが、そのことによってルカーチの革命的精神は、ハイデガーの「墮落した現存在 Dasein」の解釈学に変質させられてしまった。この点で、ルカーチに軍配をあげたい——と津田さんは言う——、なぜなら、われわれには「許せないもの」があるからだ。「許せないもの」があるか

からこそ、われわれの「本来性」批判も立ち上がるのであって、墮落した在り方を解釈学的に分析することによって「許せないもの」が見えてくるわけではない。それが、大昔からの自分の直観なのだ、と。

この話を聞いたとき、私は、津田さんが「生活の技」のなかに「両義性」と「文脈依存性」を併置した意図がわかったような気がした。両概念は違う側面を表わしているように見えて、実はつながっている。「生活の技」において、そもそも「両義性」と「文脈依存性」とは一つである。それはたとえば、石塚さんが自らの著作選の内容紹介で、太陽をスタティックに描こうとする地動説に対し、どんなものでも一瞬たりとも一所にとどまってはいない、太陽を含め万物はものすごいスピードで活動している、と批判した視点と重なる。津田さんの言う「文脈依存性」は石塚さんの言う「歴史知」に対応し、二人の論が立体的に共鳴しているようでもあった。津田さんは質疑の場で言っている。「主客の論理で回収されないような、広い偶然性を含めた文脈や歴史・地域などの偏りを見なければ、何かフエティッシュになるということさえも、とらえられないのではないかと。現実には、主客二元論以前の偏りというものがある。文脈や歴史知はそこに生まれる。複雑を複雑のままに受け止めることはできないから、ルーマン的には「縮減」といわざるを得ない。しかし、『偏』のなかには『異』を成り立たせる基本が備わっている。『異』もダイナミックな本来性くらいだったらいいが、それが形式化・抽象化されると自縄自縛にとらわれてしまう」と。「偏」と「異」の相違について、ここで立ち入って考察するゆとりはないが、最後の「自縄自縛」の典型がヘーゲル弁証法とハイデガー解釈学にあると津田さんが見ていることは確かだ。疎外論を新たに読み直す可能性は十分にあると言ってよいのではないだろうか。

ただ、ひとつ気になるのは、先の「許せないもの」が歴史的な文脈において立ち上がるとき、社会的にその主張が妥当だとする正統性はどのようにして確保されるのだろうか、という点だ。これに関して、最後に亀山純生さんが述べたことは重要だと思う。すなわち、「モラリスト的な洞察として『許せないものがある』というのは大事だ。だが、この『許せない』『あってはならない』ものは、なにか本来性がなければ言えず、しかしその本来性が津田さんの言う状況の文脈に依存し、偏ってしまっている。つまり、疎外概念は自己批判性を不可欠の契機にしておかないと、あまり機能しないのではないかと。「許せないもの」が排除や強制になってしまっただけでは本末転倒だが、そうならないためにも、「両義性」と「文脈性」の隠れた意味が不断に問われ続けなければならないと感じた。

〈ニュース〉

書誌情報

(1) 柴田隆行「フォイエルバッハの実践 (3) エゴイズムの倫理」2015年2月、『季報唯物論研究』第130号、pp.90-97

(2) Francesco Tomasoni, *Ludwig, Feuerbach. Entstehung, Entwicklung und Bedeutung seines Werks*. Aus dem Italienischen übersetzt von Gunnhild Schneider. Münster u.a., 2015. (Internationale Feuerbachforschung, Bd. 6) 448 Seiten, 68,00 €. ISBN 978-3-8309-3213-0

Auf der Grundlage vor kurzem entdeckter Dokumente und im Austausch mit der kritischen Forschung rekonstruiert Francesco Tomasoni den Weg Ludwig Feuerbachs (1804-1872) von der jugendlichen Bindung an die Religion bis hin zur Kritik an ihr und zu den Bemühungen um die Wiedergewinnung der ihr innewohnenden Energien, vom Idealismus zur anthropologischen Wende und zu einem humanistischen Naturalismus. Dabei erweisen sich Gegensatzpaare wie Tod und Unsterblichkeit, Wesen und Existenz, Individualität und Gattung, Glaube und Liebe, Mensch und Natur, Wunsch und Wirklichkeit nicht nur als ein Ansporn zur begrifflichen Entwicklung bei Feuerbach, sondern auch als ein Indiz für die Anspannungen bei einem so undogmatischen Denker, der sich mit den philosophischen Vorgängern und den Zeitgenossen, mit der christlichen Theologie und Religion, der Naturwissenschaft, dem Sozialismus und der westlichen Kultur auseinandersetzt. Diese Themen haben ihre Aktualität bis heute nicht eingebüßt.

Francesco Tomasoni, Professor für Philosophiegeschichte an der ›Università del Piemonte Orientale‹ (Vercelli). Seine Veröffentlichungen zu Feuerbach und Christian Thomasius, zur deutschen Aufklärung und zum Idealismus haben große Beachtung gefunden. Als hervorragender Kenner von Feuerbachs Handschriften und bestens vertraut mit der weltweiten Forschung über den Kritiker des Christentums und Bahnbrecher einer auf den konkreten Menschen und die Natur ausgerichteten Weltanschauung bietet er hier eine Übersicht über Feuerbachs Entwicklung und Denken im Kontext der zeitgenössischen Philosophie und mit Bezug auf die noch aktuellen Probleme der Existenz.

[トマソーニ『フョイエルバッハ 著作の誕生、発展、意義』。イタリア語原作のドイツ語版。最近発見された文献に基づき、批判的研究との交流を通してトマソーニが再構成するフョイエルバッハの道は、青年期の宗教との結びつきからその批判、そしてそこに内在するエネルギーを再獲得する努力までの道であり、観念論から人間学的転換とヒューマニスティックな自然主義への道であらう。死と不死とか、本質と実存、個性性と類、進行と愛、人間と自然、願望と現実態とかといった二項対立は、フョイエルバッハにおける概念的発展の鼓舞としてだけではなく、過去の人や同時代人たちの哲学や、キリスト教神学ならびに宗教、自然科学、社会主義、西洋文化を分析するきわめて非教条主義的思索家における緊張のしるしでもある、ということがこの再構成で明らかにされる。これらのテーマのアクチュアリティはこんにちまで失われることがなかった。]

事務局から

* 本紙は季刊発行です。次号は 6 月発行予定です。ぜひ情報やお便りなどをお寄せ下さい。

* 年会費 500 円。郵便振替 00160-1-84468 「フョイエルバッハの会」。

* 本紙は、発行後約 2 週間後に下記ホームページにて pdf 版で公開します。

〈事務局連絡先〉

112-8606 文京区白山 5 丁目 28-20

東洋大学社会学部柴田研究室気付

tamast@toyo.jp

フョイエルバッハの会

<http://www2.toyo.ac.jp/~stein/fb.html>