

宗教における「他者」 —西谷啓治のフォイエエルバッハ批判の問題性

文学研究科哲学専攻博士後期課程満期退学

川本 隆

L・フォイエエルバッハといえ、ヘーゲルとマルクスを架橋する宗教批判家・無神論的唯物論者と目される傾向がいまだに根強い。もちろん、ヘーゲル左派のなかでただ一人ヘーゲル哲学の観念論的前提を根本的に破壊した功績は評価されている。『キリスト教の本質』1841の有名な「神学の秘密は人間学なり」というテーゼや、「宗教の内容と対象は、徹頭徹尾人間的なものである」、「神の意識は〔人間の〕類意識に他ならない」等の呵責のない批判(vgl. GW5, S.443)は、同時代人らにとって無神論的解放の狼煙となったし、(ケラーやエンゲルスの評言にみられるように)同書の衝撃力の大きさも広範かつ深遠であった。しかしながら、それらの肯定的評価は一時的なものにすぎず、あとには必ず批判がついて回った。ヘーゲル左派の同時代人たち(B・バウアー、シュテイルナー、マルクスら)は「類的人間」を「抽象的」と批難し、K・バルトやブーバーは、フォイエエルバッハ人間学の「平板さ」に警鐘を鳴らした。エーレンベルク言葉を借用してフォイエエルバッハに向けられた「死を知らぬ者」(バルト)という皮肉、あるいは、人間学的還元に対する「非問題的人間への還元」(ブーバー)という批判的評価などは、よく知られるところである。

さてしかし、このようなフォイエエルバッハ像を、今日、われわれはそのまま是認してよいものだろうか。19世紀ドイツにおける時代的役割は別として、哲学的には上記のような批判により、「フォイエエルバッハ人間学」は完全にのり越えられたと断言できるだろうか。筆者には、フォイエエルバッハを完全に清算したと思った瞬間の危うさ(落とし穴)が、なおも残存しているように思われる。気になる問題点が二つある。

- I. 現代社会でさまざまな文化的「他者」(対社会・対自然の水平軸)に遭遇する際、宗教における「他者」(神に対する垂直軸)の問題がいまだに存続していないか。
- II. 上記のようなフォイエエルバッハ批判は、安易なステレオタイプ図式に陥っていないか。その原因を究明することが、現代の「他者」問題を考える際の一つの指標にならないか。

これらの問題点を考察する手がかりとして、ここでは西谷啓治のフォイエルバッハ批判を取り上げる。時代が異なるとはいえ、彼のフォイエルバッハ論は包括的な実存論的視点から行われており、かつ、今日においても彼の見方が色濃く反映している要素があると考えられるからである。西谷は、宗教哲学再興のためにフォイエルバッハを反面教師としてみているところがあるが、筆者は、西谷の立場をフォイエルバッハの視点から逆照射し、西谷が等閑視しているであろう「自然の人間」を、あらたな「他者」問題として再考してみたい。ここでは、まず西谷の近代批判を概観し(§1, §2)、次に西谷の「絶対無」の思想を把握し(§3)、西谷のフォイエルバッハ批判の概要をまとめ(§4)、最後に西谷思想の問題点を探る(§5)。すなわち、本稿のねらいは、西谷経由でフォイエルバッハ思想を「単なる人間学」とみなすことに伴う盲点を明るみに出し、フォイエルバッハ思想の読み直しの意義と、その再解釈から生じる「他者」理解の可能性について考察することにある。

1. 西谷啓治の近代批判その1——無神論と宗教的実存の対立

「宗教哲学——序論」1941において、西谷啓治は「現在の実存哲学」における「注目すべき新展開」として二つの潮流をあげている。ひとつは、キルケゴールの影響を受けながらもニーチェから根本的な影響を受け、「神へ開くべき実存ではなしに、世界へ開く実存」の系譜(代表者は「フォイエルバッハ、マルクス、ニーチェ」[西谷⑥, p.55])。もう一つは、「キルケゴールからの正当の発展としての弁証法神学」の系譜である。前者が自然・歴史・社会に開かれた実存の立場であるとするれば、後者は「神に基づくことに於て自己自身であるようなものとしての」実存、「神へ開かれた実存」といわれる。ここでは便宜的に、前者を〈無神論の系譜〉、後者を〈宗教的実存の系譜〉と呼ぶことにしよう。

むろん、これら二つの立場は哲学的に十全ではない。それぞれが西洋における精神の「分裂した両面」であり、(近代の批判という点で)「著しく近似」しているが、他面では「相互に無関係或は背反を表明」しつつある、といわれる(cf. 西谷⑥, p.56-7)。西谷によれば、これらの西洋の精神がこのように分裂した現状は、救済を要する「精神の破綻」状態であり、「未だ自らを媒介しうる立場を開いていない」ため、「全き機能に於ける哲学が要求される」という。西谷のこうした立論の背景には、宗教哲学の発達史における段階的考察がある。すなわち、

- a) ケンブリッジのプラトン主義から理神論に至る発展、いわゆる「自然宗教または理性宗教の段階」
- b) 「カントよりヘーゲルに至る形而上学者たちの宗教哲学」、すなわち、信仰から解放された理性が「合理性を尺度にして、信仰内容を再構成しようとする」段階
- c) 新カント学派、すなわち、(ヘーゲルの)絶対的観念論の「行き過ぎ」に訂正を加え、カントへ復帰した反省的理性の段階

の3段階である (cf. 西谷⑥, p.50-3)。a) は「宗教哲学の前段階」として「未だ十分に自覚的でなく、全き自由を展開しない段階」に属するとされる。a) の態度が「省察的」であるとするれば、b) の態度は「構成的」である。特に、カントの構成的主観を絶対精神の主体性へ発展させたヘーゲル哲学は、「解放された理性がその力への自信に満ちて信仰内容の再構成に趨いた段階」とされ、「宗教と哲学との根源的合致」という「暗黙の先入見」、すなわち理性の力の過信という「擅越」「越権」を含んでいた。それゆえ、c) の新カント派はb) のヘーゲル哲学における精神（理性）の「越権」を正す立場となる。しかしながら、前段階である a) b) を克服するはずの c) にも欠陥があると西谷はいう。すなわち、c) は「宗教の固有の根源」と「哲学の限界」が自覚されるまではよかったが、理性の限界を象徴するカントの「叡智的世界」を消去したため、「概念的形式によって」感覚与件を処理するだけの「単なる反省力」に墮してしまった。この点で、c) の新カント派は宗教哲学を「量的にも質的にも顕著に貧困」なものにした、とネガティブに評価される。先に掲げた「注目すべき新展開」の潮流のひとつ〈無神論的系譜〉は、いわばその先駆であり、筆者のみるところ、西谷は（明言していないが）フォイエルバッハの無神論的人間学が宗教哲学の（時間的な）源流というより、その問題性開示のための（内容的な）要諦をなすと考えているようである。

注目したいのは、宗教哲学の果たすべき課題を考察するにあたって、西谷が「ヘーゲル以後の歴史に於ける精神的状況を想起するだけで充分である」（西谷⑥, p.54）と述べている点である。彼が「現在の実存哲学」における「注目すべき新展開」と特性描写したわけは、おそらく「ヘーゲル以後」の分裂が、「哲学」と「宗教」の根本的区別を示す〈明瞭な縮図〉として現れており、その核となる構図が時代を超えて現代宗教哲学の問題状況をも示している点にある。すなわち、「神中心的な信仰と神学を否定する人間学」（フォイエルバッハ）と「人間中心的な生と人間学を否定する神学」（キルケゴール）との対立という構図¹である。

……理性がそれ自身の立場から、……世俗生活の一切の領域と宗教とを総合的に統一し、かかる仕方で両者を和解せしめようとした時、その企画の完成は直ちにその崩壊であった。そのことはヘーゲルの学派が左右の二派に分裂し、特に等しくヘーゲルの深い影響を受けたフォイエルバッハとキルケゴールとが、全く反対の方向から之を攻撃するに至ったところに現れてゐる。（西谷⑥, p. 21）

その「完成」が即「崩壊」となる「企画」とは、「哲学とキリスト教神学との融和」を試みたヘーゲル哲学のことであろう。批判者サイドに立った西谷の評言を借りると、ヘーゲルの形而上学は、フォイエルバッハ人間学の立場からは「覆面せる神学」、キルケゴール神学の立場からは「覆面せる人間学」でしかない。西谷のこの描写は、フォイエルバッハが『根本命題』§19で述べた「近代哲学の完成はヘーゲル哲学である。ゆえに新しい哲学の歴史的

必然性と弁明はヘーゲルの批判に結びつく」(GW9, S.295) という主張とも符合する。近代哲学の完成者ヘーゲルに反旗を翻した点で、フォイエルバッハとキルケゴールは紛れもなく同じ近代の超克というスタンスをとっている。しかしながら、両者が立脚したのは、〈無神論的人間学〉VS〈宗教的実存の神学〉というまったく正反対の立場であった。批判がこのような両極に別れた背景には、経済の発展とともに合理主義に浸潤され、伝統的宗教から離れて自然や歴史を科学的に解き明かそうとする「大衆」の進出がある。すなわち一方では、恣意的に干渉する人格神を排し、自然や歴史を神なき連関で解き明かそうとする「新しい世界観」のうねりが当時の知識人を巻き込んで大衆に受容される。そうした時代的気運の只中で「反神学、反宗教の態度」を鮮明にしたフォイエルバッハが〈無神論的解放〉の急先鋒となる。他方で、こうした動向に危機を感じるキルケゴールのような人は「宗教の真の生命」を確保せんがために、「科学や哲学や世界史に対する現実生活の繋りを意識的に排除して、ただ自らに関係する関係としての自己のうちにのみ閉ぢ、かくして自己を世界から閉ぢて神へのみ開く主体性に立脚せざるを得なかった」(西谷⑥, p.55)。したがって、西谷からみたこれらの思想家は、「西洋精神の縦糸と横糸とを夫々の先鋭化された一面性に於て捉へることによって、いはば潰乱のうちから片方ずつ拾ひ上げ得た人々」(西谷⑥, p.56)であった。

2. 西谷啓治の近代批判その2——哲学と宗教の超克

最後の引用にあった「横糸」とは世界という水平方向(横)へ開かれる「哲学」の姿勢、「縦糸」とは神(絶対に他なるもの)という垂直方向(縦)へ開かれる「宗教」の姿勢をさす。「哲学」VS「宗教」というカテゴリーは、「無神論」VS「宗教的実存」という枠組みよりも適用範囲が広いが、その核となるモデルはやはりフォイエルバッハとキルケゴールではないかと思われる。西谷の与えている「哲学」と「宗教」の規定を整理すると以下のようになる。

まず「哲学」のエッセンスは、「認識の態度」(西谷⑥, p.6)にある。この態度は「信仰から始めながら然も信仰の内容を何等か普遍的な真理として理解しようとする」ことを基本とし、3つの特色がある。第一に、「根本に於て、認識する人間の立場の自主性を前提すること。第二に、神という「人格的なものをも非人格的な意味内容に還元する傾向」があること。第三に、「信仰内容のうちから理性的なるものを……『真の』実質として抽出」する「抽象的な普遍性」の立場であること。それゆえ、認識の態度は「本質的に通約的であり、トレラントである」ということ、の3点である(cf. 西谷⑥, p.6-10)。

これに対し「宗教」は「哲学」と正反対の立場であり、「信仰の態度」(西谷⑥, p.3)を基礎とする。神は「理性と矛盾する如きものであるからこそ絶対に他なるもの」として我々に頭わになるのであり、理性を逆なでするような仕方で現れたからこそ、ひとは「信ぜざるを得ぬ」という「決断」に迫られる。ゆえに「信仰は決断によって決定的になる」。その特色

もまた、哲学の「認識」とは対照的である。第一に、「絶対的に他なるものが人格的なるものとして現れる」。第二に、神と人との「絶対的な人格的距離」、「異質的な非連続」が信仰の基礎をなす。第三に、人間にとって他なる人格（すなわち神）は「恒に個別者としての限定を以ってのみ有り得る」。「認識」において、ひとは「多くの宗教の多くの神を一様に信ずる」という通約的姿勢をとるから寛容的だが、「信仰」にあっては「特殊宗教の絶対性の強調」をせざるをえず、「本質的に排他的でありイントレラントである」。ところが、その「排他性」は必ずしもマイナス要因ではなく、むしろ、（エホバの「意志がイエスに於て肉現した」といった）「歴史的啓示」の伝承が信仰の礎になる点で、プラスに評価されている（cf. 西谷⑥, p.4-6）。

このような分裂が対自的に示された場合、（ヘーゲルがそうであったように）「哲学」は矛盾におちいつている両者を「媒介」し、新たな段階へと移行（その提示が困難な場合は展望）するのが常である。西谷も「哲学が媒介の立場として要求せられるのは必然」（西谷⑥, p.22）といい、「近時の実存哲学は再びその方向への積極的な転向を意味しているとも考え得る」と好転の兆しを示唆する。しかし同時に「それもかの分裂を克服するまでの展開を示さない」と彼は楔を打つことも忘れない。というのも、自覚的に人間中心的な「人間学」と自覚的に神中心的な「神学」の対立を前にして、両者をのり越えようとする第三の立場としての「哲学」が登場しつつあるとはいっても、現状は「なほ三竦みともいふべき状態」に止まっているからである。近代において理性が「構成的」立場をとり、カントからヘーゲルへ発展を遂げることができたのは「媒介」を徹底させたからであった。西谷のいうように「哲学は必然的に媒介の機能へ発展せざるをえず、発展すれば再び一切の内容を『本質的』に自らのうちに包むに至る」。この流れでいえば「哲学」は自身の「体系化」を余儀なくされる。しかし、「感性」や「体験」に立脚した「生の哲学」は（フォイエルバッハやキルケゴールがそうであったように）この「体系化」を忌み嫌い、（認識であれ信仰であれ）人間存在の態度の一面を先鋭化させるため、「哲学としては整合的で」なくなる。哲学にとって媒介が必然的であるにもかかわらず、その徹底において媒介が敗れるという事態——これを西谷は「哲学の自己矛盾性」と呼び、現在もなお存続している宗教哲学の難題とみたわけである。この事情を踏まえ、西谷は哲学的媒介とは異なる第三の立場を「宗教」に求める。

それ故に問題は、単に人間中心的な立場でもなく、単に神中心的な立場でもなく、其等を媒介する哲学の立場でもなくして、神中心即人間中心、人間中心即神中心ともいふべき宗教の立場、そして一切を自らに媒介することによって一切の間を媒介するところの理性とその哲学に対して、之を上から包むことによって同時に限界を指示する如き宗教の立場、そのやうな立場が求められることにある。（西谷⑥, p.23）

「単に人間中心な立場」をフョイエルバッハ、「単に神中心な立場」をキルケゴールと
おいてみると、その次の「一切を媒介する理性とその哲学」は哲学も宗教もすべて包括的に
把握しようとする立場とも考えられるが、もしこの媒介が理性に依拠して行われるならば、
先にみた「哲学の自己矛盾性」に陥るのが必然である。したがって、これに代わる高次の立
場としての「宗教」を求めざるをえない、というわけである。しかし、最終的な超克の立場
となる「之〔理性とその哲学〕を上から包むことによって同時に限界を指示する如き宗教」、
「神中心即人間中心、人間中心即神中心ともいふべき宗教」とは、どのような境地をさすの
だろうか？

3. 西谷啓治の「絶対無」

「宗教哲学——序論」1941より4年前の論考「宗教・歴史・文化」1937では「宗教に於ける
三つの立場」が取り上げられ、 α) ヴィンデルバントを典型とする「文化を中心にして宗教
と歴史を見る立場」(カント、ヘーゲル、新カント派の文化主義)、 β) 「宗教を歴史と連関
せしめてこの連関を文化に否定的に対立せしめるもの」(ブルンナーをはじめとする弁証法
神学の終末論)、 γ) 「歴史と文化とを連関せしめ之に対して宗教を否定的に対立せしめるも
の」(神秘主義) がやはり段階的に論じられていた (cf. 西谷①, p.37-45)。それぞれの立場は、
 α) 近代理性主義に根ざす「人間自主性の立場」(西谷①, p.59)、 β) 理性に対立する「信
仰主義の立場」(西谷①, p.68)、 γ) 「理性と信仰の統一」としての「絶対無の立場」(西谷
①, p.77)、といい換えられてもいる。41年の論に比べ、図式は若干異なるが、論調として重
なるところも多い。あえて当てはめるなら、フョイエルバッハは「人間形成」をなす文化主
義 α) に、キルケゴールは「神中心」の信仰主義 β) に分類されるだろうか。

ともあれ、西谷が先に触れた「哲学(理性)」VS「宗教(信仰)」の対立をトータルに批
判し超克しようとする立場を取ろうとしていることには変わりはない。その最終目標が γ) の
「絶対無」という神秘主義の立場である。「理性への絶対否定性の側面に於て絶対無の立場は
道徳や学を超越する」(西谷①, p.79)。この境地は、「不思善不思悪」「作為即非作為」とも
いわれるが、単なる否定ではないし、宗教的迷妄への退行でもない。西谷ははっきりと「科
学や哲学が『宗教的』迷信や常識の迷妄に対する否定として積極的価値をもつことは、何人
と雖も否定出来ない」(西谷①, p.80) と述べている。しかし、学知が「理性の立場に止まる
限り……真の目覚めではなく、根本的にまだ妄想的性格を脱しない」として α) の文化主
義・人間自主性の哲学を批判し、 β) の信仰主義の正しさを主張する。たとえば、西谷はブ
ルンナーの以下のくだりに注目している。

「自律的人間への信は創造者の意志への信に対立する。従って近代人は語る神といふ理
念を初めから不可能として斥けたのである。つまりそれが自律的な我意に対立するもの

だからである。それ故にまた一方と他方との間の選択は、決断の事柄である² (E. Brunner, *Das Wort Gottes u. der moderne Mensch*, S. 25-6)。(西谷①, p.72)

この一節を引きながら、西谷は β)の弁証法神学が、〈人間中心か、それとも神中心か〉、〈理性の自律か、信仰か〉という「あれかーこれか」の「決断」を際立たせ、宗教(信仰)の問題を現代人に強く深く想起させた功績を讃える。「道徳はそれ自身に止まる限り我意の増進であり、学もそれ自身に止まる限り根本に於て妄想の性格を脱しない」(西谷①, p.74)。カント的な意志の自律が「我意の否定」として「人間の前進」「人間の向上」であったとしても、人間性に止まる限り、「神からのより深き墮落」「神からの後退」にすぎないからである。このように a)の文化主義を批判して、 γ)の「高次の宗教的立場」(神秘主義)は β)の「信仰主義の立場と軌を一にする」(西谷①, p.74)とされる。

しかし、「理性の自律」を単純に「我意」にして「神への反逆」と解するブルンナーの近代批判はラディカルであるにもかかわらず、かえって事態の複雑さを「浅く安易に捉えた嫌ひ」があると西谷は疑問視した。なぜなら「人間の根本的罪性を強調する余り、自律に含まれる向上或は前進の側面を抹殺し、かくして自律の弁証法的構造を直接態に戻して仕舞ふ」(西谷①, p.74)からである。つまり、 a)「哲学」の人間中心性から転換して「絶対的否定性を確守」する必要性が「宗教」にあるとみる点で、西谷の求める γ)は β)の立場と共通するが、これを「単純なる直接的否定性」という抽象態にとどまるのではなく、「同時に一步前進して自律的理性を否定即肯定といふ仕方で使役すべき」(西谷①, p.75)ことを西谷は説くのである。

西谷の弁証法的考察は、論理だけをたどっていると、ヘーゲルのそれを思わせるところが多分にあるが、すでにみた「哲学」と「宗教」の根本的差異に留意するかぎり、質的に異なるものとみななければならない。 a)の「哲学(理性または認識)」の立場から、 β)の「宗教(信仰)」の立場に移行するのに、「あれかーこれか」の「決断」が必要であるとすれば、西谷の主張する γ)の「絶対無」の神秘主義に移行するには、「魂の突破(Durchbruch)」が必要である。すなわち「魂は自らの底を突破して神の家に入り、更に神の家をすら破って『神性』の無に達し、其処で初めて『脱底的』自由を得る」(西谷①, p.80)。しかも、この自由の獲得は「我意の否定」にして「新しい自己の脱体」であり、「神と一つになる、或は無我となる」ことを意味する。この「無我」は、エックハルトのいう「神の根底」や道元の「諸悪は莫作にあらず莫作なるのみなり」の境地と通底するところがあり(cf. 西谷①, p.78-80)、一見、日常性を超える実存の境地が語られているようにも見えるが、日常性から完全に切り離されるわけではなく、むしろ日常性に還帰して(我意を含む)われわれの営みがあるまま肯定される(日常性の受けとりなおし)という特徴がある。すなわち、(常識的な)理性の立場にたつ科学や哲学が、一方では「絶対否定を受けつつ、他方に於て学としての自

由をその儘に認められ得る」(西谷①, p.80)と、否定の媒介を経たあとで日常的な直接性が肯定されるのである。「殺すなかれ」といった道徳的当為にしても、自意識の努力によって力づくで行うのではなく、「実際の努力であり乍ら然も『自己がなす』といふ意味を超える」(西谷①, p.79)ところの無作為の作為に本質的に目覚めた者の営みとして肯定される。「作為即非作為」や「媒介性と相即することによって反って根源的となった直接性」などがγ)の例としてあげられるのは、この文脈においてである。先の「自律的理性を否定即肯定といふ仕方を使役すべき」という内容もまた、いわゆる観念論的思弁とは異なる〈生の充足と自由〉の境地をさすと考えられる。

4. 西谷啓治のフォイエルバッハ批判——無神論とニヒリズムの問題

西谷のフォイエルバッハ論に戻ろう。本稿§1では、〈無神論の系譜〉VS〈宗教的実存の系譜〉、§2では、「哲学(理性・認識)」VS「宗教(信仰)」、§3では「人間自主性の立場(文化主義)」VS「信仰主義」³の対立を、宗教哲学における「哲学の自己矛盾性」——今もなお存続している課題——ととらえ、これを超克する「高次の宗教的立場」として「絶対無という「神秘主義」の立場を追求している事情をみてきた。これらをトータルにみなおすならば、第1段階〈宗教との対立における哲学〉、第2段階〈哲学との対立における宗教〉、第3段階〈両者を超克する高次の宗教〉と整理できるかもしれない。この分類では、フォイエルバッハはもちろん、カントもヘーゲルも新カント派もマルクスも第1段階に属さざるをえない。観念論も唯物論も無神論も実証主義もみな集約されてしまうわけは、多かれ少なかれ理性に依拠する「哲学」が、宗教にとって不可欠の「縦糸」すなわち〈神への超越〉を〈理性の内在〉に変換しようとする限りで「宗教」に対立せざるをえない、という点にある。すなわち「十九世紀における古典的な諸体系以来、概ね理性とか直観や感情とかのやうな、人間に『内在的』なものに立脚している」が、対して現代の実存哲学は「すべて何等かの意味でいはゆる『超越』の立場を含んである」(西谷⑩, 緒言p.5)ということである。「人間に内在的」ではないからこそ、実存的な「超越」は、認識的な態度で傍観者的に叙述するのではなく、自ら「体験」されるべきものであり、その「体験」も人間中心的になりがちな『自己』を破るような仕方」(西谷⑥, p.24)でなければならない。

ところが、フォイエルバッハは、「宗教的本質(神)を人間の本質に解消した」。その人間的還元は、§2でみた「神と人との異質な非連続」を「非人格的な同質性としての連続」(西谷⑥, p.7)に変えてしまう。西谷によれば、このような「還元」は「批判が批判されるものへの理解を通して透入するといふことが欠ける」ケースにあたり、「単なる破壊か単なる反省」に墮している。フォイエルバッハに代表され、エピクロスの昔よりマルクスに至るまで続くとされる「反宗教」の立場は、「科学に対する無批判」を含んでいる点で「自然科学のとり態度がそのまま持ち込まれ」た「自己撞着」にほかならない(cf. 西谷⑥, p.63)。

たしかに、フョイエルバッハの主張は「学問的な正直さと真理は人格的な神という如きものの否定を要求する」、「宗教の立場を捨てて『人間性』の立場へ転じなければならぬ」（西谷⑥, p.196）という内容であった。その「宗教の否定」志向は「反思弁主義への思想転換」（西谷⑥, p. 158）をもたらし、「真の哲学は哲学の否定である」という「非哲学」の主張にまで突き進んだ。しかしそこでも「体験を通してのみその内実的理解が開かれるところの精神文化の世界は切り捨てられてゐる」（西谷⑥, p.202）と評される。マルクシズムも、宗教は「階級的な社会秩序の一機能」にすぎず、自然世界もしくは歴史世界の「内在的な」、「世俗的」、「地上的」な或る関係の反映、一言でいえば「ファンタジーを通しての反映」「一種の錯覚にすぎない」という説に嵌った。このいわゆる「錯覚説」は「フョイエルバッハとマルクシズムに共通な見方」とみて、西谷は厳しい批判を加えている（cf. 西谷⑥, p.197）。その厳しさは、フョイエルバッハが「宗教的本質（神）を人間の本質に解消した」ように、マルクシズムも同様に「生産諸力、諸資本及び諸社会的交通形態の総和」へ解消するのではないか、という危機感のあらわれともいえよう（cf. 西谷⑧, p.40-1）。

もちろん、フョイエルバッハの果たした「無神論」の積極的意義も、西谷は十分わきまえている。フョイエルバッハの宗教批判は「当時の思想界を震撼させる大きな衝撃」（西谷⑧, p.38）であり、「フョイエルバッハの思想が後代に與へた影響は頗る深く、近代の宗教思想に於けるメフィストフェレスともいふべき宗教假構論乃至は宗教幻想論の源となつてゐる」（西谷⑥, p.161）と評されてもいる。そもそも近世における「自然科学の勃興が大きな打撃」であり、無神論の第一波が「単に機械論的な自然観に立って神の存在を否定する」立場（18世紀の理神論）であったとすれば、フョイエルバッハの無神論はその第二波と考えられ、「十九世紀の無神論は、逆説的、反語的（ironisch）な見方にまで進むことによって、その否定を徹底させようとした」といわれる（cf. 西谷⑧, p.189）。先の「錯覚説」批判が、信仰の縦糸を確保しようとして鳴らされた〈自己洞察の平板化〉への警鐘であったとすれば、この無神論評価は、逆に、〈自己考察の深化〉をうながすニヒリズムへの評価といえるだろう。その証拠に西谷は、「人間の自己錯覚が見られるといふことは、無神論が単に外から迫るだけに止らず、人間主観の根本にまで突き入ろうとすることである」、「無神論は、宗教意識の基礎を揺すぶるといふに止らず、人間の自己意識そのものを混乱させ、彼に新しい自己把握を必要ならしめるであらう」と述べて、フョイエルバッハを讃えている。同じ「錯覚説」が否定的かつ肯定的にとらえられている。この意味で、唯物論の「錯覚説」は逆説的である。

ただし、この逆説は、ニヒリズムの徹底がニーチェのように行われなかった点で欠陥を含むものとされている。フョイエルバッハやマルクシズムは「主体の極限的境位としてのニヒリズムを看過し、従つて実存の方向（主体に於ける垂直の方向）をいはば根もとから切り捨てるに至った時、そのことによって却つて、自ら意図せずして無自覚的にニヒリズムを招き寄せた」。フョイエルバッハが〈無自覚なニヒリスト〉だとすれば、現代のニヒリズム的状

況をまじろがずに凝視した〈自覚的ニヒリスト〉はニーチェである。西谷は、ニーチェを「反基督者の『新しい宗教』への探求」をした人、「神秘」の域でニヒリズムと闘った「根源的な非合理主義者」と位置づけ、「近代的な『進歩』の裏に、それと歩調を合わせて進む精神的『退歩』の影を看落とさなかった」人として、高い評価を与える。その上で、ニーチェのニヒリズムよりも（「絶対無」への導きとして）さらに重要視された思想が、エックハルトの神秘主義であった。

5. 西谷思想の陥穽——「絶対無」の他者と「自然の人間」

以上、大まかではあるが、西谷思想の概略とフォイエルバッハ人間学に対する西谷の批判的論点をみてきた。西谷の実存思想は包括的かつ深遠であり、その論証も弁証法的で説得力がある。批判的洞察は鋭く、「絶対無」の境地が日常性の肯定に帰着するところなどは、仏教とキリスト教を架橋する壮大な試みともいえよう。しかし、今日、われわれの時代の〈他者論〉を考える際、（時代的制約を加味してもなお）西谷思想の網から零れ落ちるものに注意を払わねばならないように思われる。最後にこの問題を、フォイエルバッハの視点から考えてみたい。

まず、西谷のフォイエルバッハ論で気になるのは、『キリスト教の本質』や『将来の哲学の根本命題』など1840年代前半の著作に集中していて、それ以外（特に初期）の著作群の意義については語られていない⁴こと、また、その読解も、フォイエルバッハのアフォーリズムの一面から思想全体を推察するために、フォイエルバッハ思想の過渡的にしてデリケートな性格の意義が見失われていること、である。たとえば、フォイエルバッハ思想における人間学的還元、すなわち「宗教の否定」が、（理解されるべき）神的本質の無理解から行われているといいきれぬだろうか。この点に関しては、はっきり「否」と答えたい。初期の『理性論』1828には（思弁的関心からではあるが）シレジウス、タウラー、ブルーノらへの言及があり、『死と不死に関する思想』1830には、神秘的汎神論の関心からベームを賛美するところがある。特に、ベームの「超自然的・超感性的な無底 Ungrund」から発するところの「愛の遍在」および〈死の自己凝視〉に基づく「愛と自由の行為」の承認は、初期フォイエルバッハの実存思想と解され、古の神秘説に深いレベルで接近していると考えられる。初期のこのような実存的神秘思想は実は『キリスト教の本質』1841まで影を落としているものだが、西谷の時代にはおそらく読めなかったであろうから、その責を西谷に帰すのは酷かもしれない。

しかし、『宗教の本質に関する講義』1851（以下、『講義』と略）への言及がありながら、西谷も読めた以下の箇所⁵に全く触れていないのは、少々問題がある。

人間は自分の自我ないし意識をもって、底知れぬ深淵の縁 Rand eines unergründlichen

Abgrunds に立っている。人間をこの深淵においてとらえる感情、すなわち、私は何であるか、どこから来たのか、何のためにあるのか、という感嘆・驚異 Be- und Verwunderung の言葉となって噴き出す感情が、宗教的感情である。それはたしかに私から区別されてはいるが、しかもなおこの上なく緊密に結ばれており、他の本質であってしかも私自身の本質でもあるところの非我、この非我がなければ私は何ものでもない、という感情である。(GW6. S.349f.)

この一節は、『講義』の付録のごく一部であり、この問題を実存哲学として展開しているわけではない。しかしながら、この箇所は西谷が垂直方向の超越として論じている内容と直結する問題であり、彼のいう「縦糸」をフョイエルバッハが簡単に放棄したわけではないことを裏づける。西谷は、未開時代の人間が日食や病気などの現象に感じたであろう脅威や恐怖を、「世界のうちに投げ出された存在が、根底から震撼」させられる「体験」とみて、そこに「無根底性の開示が含まれてゐる」という (cf. 西谷⑥, p.214-5) が、フョイエルバッハはこの事情を全く知らなかったわけではない。たしかに彼は、初期のころからキリスト教の「絶対的人格」に対して否定的であったし、一貫してその批判の手を緩めることはなかった。しかし「フョイエルバッハは宗教の起源を人間の願望とか、或は幸福衝動、エゴイズムといふやうな主観的なものに置き、心理学的見地を出てゐなかつた」という西谷の批判は、一面的といわざるをえない。フョイエルバッハ自身に、西谷のいう「体験」に関する神秘的感受性がなければ、先の引用にある「非我」の洞察は生まれえないからである。フョイエルバッハが行う人間学的還元は、宗教の起源を「発生的=批判的」に問うことから始まり、——筆者が他の著書・論文で解明したように——「神秘的」といわれる宗教の複雑な内実を安易に還元しないよう、宗教的表現や思弁的理性に「神秘的なもの」を残し、解読作業を続ける、というものである。一般に理解されているような〈神-人の主述関係の逆転〉で済むという話ではない。

また、(文献的制約であろうが) 西谷は『キリスト教の本質』を要約する際、Herz と Gemütの訳し分けをしておきながら、両者の区別については言及していない。たとえば「基督教に於ては、人間の主観的な心意 (Gemüt) 或は心胸 (Herz) が、想像⁵の力によって其等の制限や法則からの自由を得る」(西谷⑥, p.160) という記述は、両者に違いがほとんどないように読める。フョイエルバッハの場合、理性との対比で語られるときは両者に区別がない(その意味では両者は同じ根をもっている)が、両者が区別できるほどに分離したときは、Gemütが「他者を自分のために行為させる」心情、自然と矛盾する心情として描かれ、Herz は「他者の幸いと痛みに参加するための社交的気質」、自然と一致した心情とされる。しかし、フョイエルバッハの宗教批判は、自然と矛盾するとされる前者を一方的に否定するものではない。たしかに、内向的なGemüt が人間の自己対象化を誘発するのだが、しかし、

宗教の起源においては、「自然的、非恣意的、無意識的」な振る舞いであるのに対し、のちの神学においては「意識的な、反省によって媒介された」振る舞いに変えられる点に、病理があるとみる (vgl. GW5, S.316)。したがって、フォイエルバッハが攻撃を加えるのは、前者の「宗教」ではなく後者の「神学」である。前者の「非恣意的な自己対象化」が「外化EntäuBerung」であるのに対し、後者の「恣意的な自己対象化」が「疎外Entfremdung」として区別されるのはそのためである。たとえばキリスト教最古（特にパウロ）の文書ではキリストの神性が当時は「はっきりと刻印されていなかった」のに、のちの化身論や「無からの創造」論で不可解な秘儀として解釈され、信仰内容が固定されてしまう。それゆえ、フォイエルバッハは「汝自身を知れ」と同時代神学に向かって矢を放った。「哲学は……信仰そのものではなく、信仰理論と戦う」(GW8, S.234)といわれるのもそのためである。聖アントニウスも誠実さも、古代のキリスト教徒の厳格さも（間接的に反駁しつつではあるが）正しいと評価される。ルターの『奴隷意志論』に対しても、「ルターの知性と真理感覚に偉大な名誉を与えるものである」と讃えられる。これらは、「宗教」と「神学」の区別において、それぞれの時代状況に応じて生きた人々の厳格さや誠実さが評価されるケースであり、フォイエルバッハ特有の〈批判的容認〉ともいえるべき態度と解釈できる。立場の異なる相手に対し、それ自身の理を認め、そのままの姿で容認する態度——この姿勢は、西谷の「絶対無」の境地とどのような関係にあるだろうか？

一つ付け加えたいのは、フォイエルバッハが文化的オプティミズムの流れに位置することは否定できないにしても、フォイエルバッハ思想の現代への批判的応用の可能性が閉ざされるわけではない、という点である。それは1970年代のフォイエルバッハ研究、たとえば、フォイエルバッハの「肉体Leib」論に定位したロールモーザーの現代テクノロジー批判や、現代の環境問題を意識したヒュサーの「神なき自然」の再考などがあげられる。さらに、フォイエルバッハが実証的傾向を強めたことが事実であるとしても、1840年代後半以降の自然宗教・古代宗教の研究は、ヨーロッパ中心的文化に対する根本的反省と批判から行われている点も指摘しておきたい。フォイエルバッハの「非哲学」の要請は、単なる実在論志向の強化にとどまらず、西洋中心主義からの離脱をも含意していた。西谷の「絶対無」の境地に立つ者（またはこれを目ざす者）は、その境地にたどりつけない異文化的「他者」に対し、どのように接するだろうか。現代では、虐待や差別、(精神的・肉体的) 障害などで苦しむ人々も数多くいる。いわゆる社会的弱者に対し、神なき自然（身体）に定位して（たとえ非合理的にみえたとしても）その異質な他者の立場を許容しつつ、「発生的」に要因をさぐり共存をはかる。その相手が「批判的」他者であったとしても、その批判を「つまずきの石（汝）」とし、私の立場を「他者にとっての汝」に替えて謙虚に耳を傾ける。フォイエルバッハ思想のシンボルが「円環」ではなく「楕円」であるのは、自分の思想そのものを他の思想の「汝」において相対化する視点、「自然の人間」が基礎にあるからである。「人間中心主義」という

側面があるのは確かだが、意のままにならない自然の声（身体性を含む）に耳を傾けるその「感覚主義」を「生の哲学」「生の賛歌」レベルで解釈するのは一面的すぎるといえるだろう。「絶対無」の思想は崇高だが、これを語る西谷にフョイエルバッハのような「相対化」の視点はあるだろうか？ ニヒリズムの極致における転換点で「本来の自己」がめざされているとすれば、（原理的にはありえない）絶対者の〈外〉への志向を強めたフョイエルバッハ思想は、西谷思想にとっても〈肉中の棘〉となるに違いない。

文献一覧

L. Feuerbach: Gesammelte Werke, hrsg. von W. Schuffenhauer, Berlin, Akademie Verlag, 1967-: GW.
西谷啓治『西谷啓治著作集』創文社、第1巻（1986年）、第6巻（1987年）、第8巻（1986年）、第10巻（1987年）：巻数を丸数字で略記した。「西谷①, p.55」なら『著作集』第1巻、55頁をさす。

¹ 厳密に考えると、信仰の実践としての「宗教」と信仰理論としての「神学」とを区別すべきであろうが、西谷の場合、「哲学」との対比で語られるかぎり「宗教」と「神学」は同じ立場にあるものと位置づけられ、区別せずに論じられている。のちに述べるように、この点はフョイエルバッハと若干異なる。

² E・ブルンナーからの邦訳は西谷による。

³ 西谷はこの「信仰主義」を「終末論」（cf. 西谷⑥, p.40-4）というカテゴリーからも考察しているが、ここでは立ち入らない。

⁴ 時代の制約だろうが、西谷が参照しているのはおそらくポーリン・ヨードル版である。この推察が正しいとすれば、西谷が参照している“Das Wesen des Christentums 1841”（西谷⑥, p.160）は、41年の初版でも43年の第2版でもなく、大幅に改訂された49年の第3版ということになる。

⁵ この箇所の前頁に「自己疎外において神を定立するのは人間の構想力又は想像（Phantasie）である」という記述がある。よって、この「想像」は「空想」とも読める。

Das „Andere“ in der Religion – Problematik der Feuerbach-Kritik des Keiji Nishitani

KAWAMOTO, Takashi

Abstract

Ludwig Feuerbach ist bekannt für Religionskritiker oder atheistischen Materialisten im 19. Jahrhundert in Deutschland. Seine vorzügliche These im *Wesen des Christentums*: „das Geheimnis der Theologie ist die Anthropologie“ gab damals ein Signal der atheistischen Freiheit. Dieses Buch hatte großen Einfluss auf literarische Werke, Materialismus oder existenzielle Gedanken.

Aber „der Mensch“ Feuerbachs wurde doch von B. Bauer, M. Stirner, K. Marx als „abstrakt“ kritisiert. Karl Barth nennt Feuerbach „Nicht Kenner des Todes“. M. Buber nach war die anthropologische Reduktion Feuerbachs „die Reduktion auf den unproblematischen Menschen“. Könnte man sagen, dass die Feuerbachsche Anthropologie ganz und gar von ihnen überwunden wurde?

In dieser Abhandlung handelt es sich um die Feuerbach-Kritik des Keiji Nishitani. Nishitani kritisiert Feuerbachs Anthropologie unter einem existenziellen, umgreifenden Gesichtspunkt, „dem absoluten Nichts“. Hier möchte ich Moderne Kritik von Nishitani und seine Kritik an Feuerbach überblicken und umgekehrt die Problematik dieser Kritik unter dem Gesichtspunkt Feuerbachs überlegen.