

『ドイツ・イデオロギー』の研究(四)

青 山 政 雄

一 問題設定

わが国における『ドイツ・イデオロギー』の研究史を振り返って
(本研究紀要第7号掲載)

二 『ドイツ・イデオロギー』執筆の動機と意図

(本研究紀要第9号掲載)

(一) ヘーゲル左派とマルクスの関係についての研究の意義
(同上)

(二) 『唯一者とその所有』の問題提起と主張(同上)

A 近代のイデオロギー批判と『唯一者』の概念(同上)

B 所有の問題と「連合」の概念

(本研究紀要第11 1号掲載)

(三) フォイエルバッハ、ヘス、B・パウアーとシュティルナーとの論争
(本研究紀要本号掲載)

A フォイエルバッハの『唯一者とその所有』との関

係における『キリスト教の本質』

(本研究紀要本号掲載)

(三) フォイエルバッハ、ヘス、B・パウアーとシュティルナーとの論争

A フォイエルバッハの『唯一者とその所有』との関係における『キリスト教の本質』

フォイエルバッハはシュティルナーの『唯一者とその所有』に敏感に反応した。彼は『ヴィーガント季刊誌』の一八四五年第二号に『唯一者とその所有』との関係における『キリスト教の本質』を発表して、反批判を展開している。その際に、彼のそれまでの思想が批判の前提をなしている。私は、最初に彼の思想

の歩みを概観し、その後でフォイエルバッハのシュティルナー批判を検討しようと思う。

『キリスト教の本質』

周知のように、当時のドイツ思想界はヘーゲル哲学の君臨の下にあったが、ヘーゲルの死後(一八三二年)、哲学の新たな胎動が開始されるのである。この動向の発端は宗教・神学に対する批判である。この批判は世界観の根本的規定に深く関連しているとともに、キリスト教と教会によって支えられている国家権力のイデオロギー批判というきわめて現実的な意味をも持っていた。

ヘーゲルの『宗教哲学講義』によれば、哲学の内容、要求、関心は宗教と完全に共通している。哲学と宗教の対象は絶対者における永遠の真理、つまり神であり、神と神の説明以外のなにもでもない。しかし両者の差異は神との関わり方にあるとされる。宗教は感覚的表象の形式を通してであるのに対して、哲学は思想(概念)の形式を通して神に関わるのである。このように、哲学と宗教はヘーゲルにおいて区別されてはいるが、本質的には等置されているのである。ここに宗教・神学批判がさらに哲学ヘーゲル哲学批判へ突き進む根拠が存在する。

われわれは宗教・神学批判の先駆者としてシュトラウスとB・パウアーを挙げることができる。批判の対象は主に、シュトラウ

スにおいてはキリスト教の信仰論であり、B・パウアーにおいては福音書の歴史である。⁽²⁾

これに対して、フォイエルバッハはキリスト教一般、すなわちキリスト教的宗教とキリスト教の神学を批判するのである。⁽³⁾ここからわれわれは、フォイエルバッハが宗教・神学批判を普遍的な根拠から行い、シュトラウスから始まったこの批判を完結させたと見ることができようであろう。

一八四一年の春にフォイエルバッハの主著である『キリスト教の本質』が公刊された。この著書が当時のドイツ思想界に与えた影響は、その強さや深さから見てもきわめて大きいものであった。後年になって、エンゲルスは『フォイエルバッハ論』(一八八六年)において『キリスト教の本質』がもった意義について回顧している。

「フォイエルバッハの『キリスト教の本質』が刊行された。この本は、唯物論を単刀直入ふたたび王位につかせることによって、この矛盾(思考と自然の関係の問題 青山)を一撃のもとに粉碎した。自然はすべての哲学とは独立に存在している。自然が土台であって、自分自身自然の産物であるわれわれ人間は、その上で生まれそだってきたのである。自然と人間のほかには何も存在しない。そしてわれわれの宗教的空想が創作したもつとも高い存在というようなものは、われわれ自身の本質が空想のうちに反映されたものにすぎない。呪縛は解かれた。『体系』は爆破され、わき

へ投げすてられた。矛盾は、ただ想像のなかにしか存在しないものとして、解消された。この本の開放的な作用は、みずから体験した人でなければ、思い浮かべることができない。一人のこらず感激した。すなわち、われわれは、一時、みなフイエエルバッハ主義者であった。」⁽⁴⁾

エンゲルスは、フイエエルバッハ批判を意図しながらも、ドイツ三月革命前(1848)の思想状況において、『キリスト教の本質』によって与えられた感激を見事に表現している。

フイエエルバッハは『キリスト教の本質』において、「宗教の内容と対象とが徹頭徹尾人間的なものであることを証明し、神学の秘密は人間学であり神の本質の秘密は人間の本質である」ということを証明した。」と述べている。この書名から理解されるように、フイエエルバッハの宗教・神学批判は、キリスト教の本質を問うのである。この解答として、宗教の内容と対象が人間的なものであること、神学の秘密は人間学であり、神の本質の秘密は人間の本質であることが証明されるのである。

『キリスト教の本質』は二八章の大部分からなっており、緒論と本論で構成されている。緒論では「人間の本質の一般論(第一章)と「宗教の本質の一般論」(第二章)が展開される。「人間の一般論」においてフイエエルバッハは宗教をもつのは人間だけであり、人間以外の動物は宗教をもたないという。ここから宗教は人間のみがそなえている人間の根本特性、つまり人間の本

質に基づいていると考えられるのである。人間を動物から本質的に区別するものは一般に「意識」とされるが、自己を感受する「自己感情」やさまざまなものを感覚的に区別する「感性的識別力」を含むとすれば、動物も明らかに「意識」をもっている。そこでフイエエルバッハは動物にはない意識のあり方として「存在するもの」としてそのものの類や本質が対象となる。」⁽⁵⁾「ような意識のあり方を挙げ、人間のみがそれをもってしていると主張する。人間だけが「人間」という自らの類や本質を対象とすることができるのである。人間はこのような「類的存在」であることが強調される。人間だけが宗教をもち、人間以外の動物が宗教をもたないのは、人間が類的存在であることによるのである。

フイエエルバッハによれば、人間の類(本質)を形成するものは、「理性」と「意志」と「心情」である。「完全な人間には、思考の力と、意志の力と、心情の力がそなわっている。思考の力は認識の光であり、意志の力は性格の活力であり、心情の力は愛である。理性と愛と意志の力が完全性であり、最高の力であり、人間としての人間の絶対的本質であり、人間の現存の目的である。」⁽⁶⁾

人間の類的能力としての理性・意志・心情は、完全であり、無限である。個体としての人間は、自分が制限された存在であることを知っている。しかしながら、フイエエルバッハによると、個々の人間が自らの有限性を意識できるのは、すでに類の完全性や無

限性が彼にとって意識の対象となつてゐるからである。無限なものがすでに意識されているからこそ、それとの対比において、おのれの有限性に気づくのである。人間の個体の根柢としての類的本質が強調されている。

「宗教の本質の一般論」においてフョイエルバッハは、最初にアウグスティヌスの言葉を引用しながら、宗教的对象である神もつとも優秀な存在・第一の存在・最高の存在は、感覚の対象とは異なつて、人間のうちにある内面的な対象であり、人間にとつてもつとも親密な対象であると語つてゐる。宗教においてはその対象の特質から「人間の対象は人間の対象の本質以外のなものでもない」という命題が、制限なしに妥当するとされる。「人間が思考する通りに、また感ずる通りに、人間の神は存在する。人間の神は人間がもつと同じだけの価値をもち、それ以上の価値をもたない。神の意識は人間の自己意識であり、神の認識は人間の自己認識である。君は人間の神から人間を認識し、そしてまた人間から人間の神を認識する。人間と人間の神とは一つである。人間にとつて神であるものは、人間の精神、人間の魂であり、人間の精神、人間の魂、人間の心情であるものは、人間の神である。神は人間のあらわになつた内面であり、人間の語り出された自己である。」⁽⁹⁾

このように神はもともと人間の本質であるが、それにもかかわらず宗教的人間はこのことを自覚してゐるわけではない。人間の

固有の本質を自分のうちに見出すに先立つて、それをまず自分の外に置くからである。幼児が人間の本質を自分の内ではなくて自分の外に、つまり大人である他人のうちに見出すように、人間の固有の本質は、人間にとつて先ずほかのものの本質として対象となるのである。

フョイエルバッハは宗教の本質について次のように明確に規定してゐる。

「宗教、少なくともキリスト教は、人間が人間自身に対してとる態度である。あるいは一層正確にいえば、それは人間が自分の本質に対してとる態度であるが、しかしここでは、自分の本質に対してとる態度は、あるほかの本質に対してとる態度という形をとつてゐる。神の本質とは、人間の本質にほかならない。あるいは一層正確にいえば、それは個人すなわち現実的・身体的人間の制限から切り離され対象化された人間の本質であり、言い換えれば、個人から区別された他の独自の存在として直観され尊敬された人間の本質である。それゆゑ、神的なものすべての規定は、人間の本質の規定である。」⁽¹⁰⁾

本論ではこの一般論がキリスト教の教義に即して具体化されてゐる。本論は第一部(第三章から第九章)と第二部(第二章から第二十八章)に分かれてゐる。第一部では、「宗教の本質の真実なる側面 即ち宗教の人間学的本質」⁽¹¹⁾が論じられており、フョイエルバッハは神学の真の意味は人間学であること、神の本質

(神的存在者)の諸述語と人間の本質(人間的存在者)の諸述語との間にはなんらの区別も存在しないこと、したがってまた神的主体(主体)または本質(存在者)と人間的な主体(主体)または本質(存在者)との間になんらの区別も存在しないこと、両者が同一であることを示している。

フオイエルバツハは、第一部において、神の本質をどのようにして人間の本質に還元するのだろうか、いくつかの例を見ることにしよう。

神の本質は知性、しかも無限の知性である。つまり神は全知であるが、これはまさに人間の類的本質である理性の規定にほかならない。個々の人間の思考能力は有限であるが、類としての理性は無限である。人間が神のうちで肯定し、対象化する「無限の知性」は、人間の類的本質としての「無限の知性」なのである。

神はたんに全知であるだけでなく、意志をそなえた存在であり、道徳的にも完全な存在である。神が人間に掟を与える道徳的な神であり、人間を道徳的に裁く神であるのは、人間の道徳的本質や良心が神のうちへと投影された結果なのである。

神はまた慈悲深い神であり、人間の罪を赦し、人間を愛する神の神である。神の愛は、神が自分自身を愛するというような神の自己愛ではなく、神にとつての他者である人間への愛である。「神が愛であり、この愛の本質的内容が人間であるならば、神的本質の内容は人間の本質ではなかるうか。人間に対する神の愛は、宗

教の根拠であり中心点であるが、この愛は、人間の人間自身に対する愛が人間の最高の真理として、人間の最高の本質として、対象化され、直観されたものではなかるうか。『神が人間を愛する』という命題は、ドイツ風に言えば、『最高のものは人間の愛である』ということではなかるうか。『人間が神のうちへと対象化する愛は、個人の不完全な愛ではなく、人間の類に宿る完全な愛であり、「真実の愛」なのである。』

人間の類的本質を形成する理性(知性)・意志・心情は神のうちに対象化され、神において統一されている。これが、フオイエルバツハによると、神が三位一体であることの秘密である。これらのほかにフオイエルバツハは神の世界創造、祈り、奇跡などについて論じている。

第二部では「宗教の本質の非真実なる側面 即ち宗教の神学的本質」⁽¹³⁾が論じられ、フオイエルバツハは神学的な諸述語と人間学的な諸述語との間に設けられる区別は虚無へ、無意味へ解消されることを示している。

第二部の第七章において彼はキリスト教における信仰と愛との矛盾について語っている。宗教の隠れた本質は、神と人間との統一にあるが、宗教の顕わな形式は、逆に神と人間との区別にある。神の愛は人間と神とを統一し、したがって人間と人間とを同一化するが、人間の信仰は神を人間から、したがって人間を人間から分離するとされる。神との関わりにのみ充足を求める信仰者

は他人に対する内的欲求をもたないので、神に対する信仰が深まれば深まるほど、人間と人間とを分離する結果に陥るのである。また、キリストに与しない者は、そむく者という烙印を押されるように、信仰は「本質的に党派的」⁽¹⁴⁾であり、「本質的に不寛容」⁽¹⁵⁾である。これに対して愛は普遍的な隣人愛に見られるように、「非党派性」⁽¹⁶⁾の上に成り立つのである。このように、キリスト教の内部において愛と信仰とは必然的に矛盾するとされ、この区別は無意味になると考えられている。

フォイエルバッハは、第一部と第二部との関係について、両部門において同一のことが証明されており、ただ様式だけが相違しているにすぎず、第一部は肯定的であり、第二部は否認的であるという反対の様式になっていると述べている。第一部は宗教を宗教の本質 宗教の真理 へ解消することであり、発展を意味し、第二部は宗教を宗教のもっている諸矛盾へ解消することであり、論駁を意味するのである。⁽¹⁷⁾

フォイエルバッハによれば、宗教は人間の精神の夢である。これは宗教が人間の自己と世界についての転倒した、幻想的な意識、つまり「人間の自己疎外の構造」として把握されていることを意味している。この転倒した意識の構造をフォイエルバッハは見事に暴いている。神とは人間の最も主体的で最も固有の本質が分離され抽出されたものである。したがって、人間は自分自身からは行為しえない。したがって、すべて善は神から来る。神が主体的・

人間的であればある程、人間はそれだけますます多くの自分の主体性と人間性とを疎外 (entfassen) する。なぜなら、神そのものは人間の自己疎外されたものだからである。⁽¹⁸⁾神は人間の類的本質が対象化され人間から切り離され疎外されたものにほかならない。このように、宗教においては人間は自己の本質を神へ奪われ、人間と人間自身の本質とが対立し、各人は類を失った個人になっているのであり、人間は類と個に分裂させられている。フォイエルバッハは神を人間の自己疎外の産物として考察したことによって宗教の本質を明らかにしたのである。

結論の章(第二十八章)で彼は、人間の行為を支える最後の根拠は人間の愛であるとして、「最高且つ第一の掟は人間に対する人間の愛でなければならない。」⁽¹⁹⁾と述べ、さらに「人間は人間にとって神である (Ihmo homini Deus est.) これは最上の実践的根本命題であり、世界歴史の転回点である。」と強く主張している。フォイエルバッハは類と個との分裂を「神の愛」によってではなく、「人間に対する人間の愛」を提唱することによって解決しようとする。というのは、この愛は根源的であるので、人間と人間の本質との分裂・対立を和解させ、個人を類的共同性へと導くと考えられているのである。

宗教・神学批判におけるフォイエルバッハの人間学の意義は、第一版において、しだいに鮮明になってきてはいたが、また真正面から論じられてはいなかった。一八四三年に『キリスト教の本

質』の第二版が出版され、その序文においてフオイエルバッハはこの著書の内容を簡明に要約しながら、その根本原理を叙述している。それは単に宗教の領域に限られた原理ではなく、真理一般に、つまり政治や道徳などにも共通する哲学原理とされるのである。

フオイエルバッハは、一般に絶対的な思弁・非物質的な思弁・自分自身に満足している思弁 すなわち自分の素材を自分自身の中から汲み出すような思弁 を無条件に投げ棄てる、と書いている。彼は思考するために諸感官 なによりもまず肉眼 を用い、われわれの諸思想をわれわれが常にただ諸感官の活動を介してのみ自分たちのものにすることができる諸材料 人間と自然 に基づける。その際に彼は思想から対象を産出するのではなくて、逆に対象から思想を産出するのであり、対象とは頭脳の外部に実存するものであると考える。『キリスト教の本質』はこのような内容をもつ新しい哲学の原理以外のなものをも含んでいないとされるのである。そしてまたこの新しい哲学は、今までの哲学からは本質的に区別された哲学であり、人間の本质・現実的な本質・全体的な本質に相応する哲学であるが、超人間的超自然的な すなわち反人間的反自然的な 宗教や思弁によって腐敗させられ不具にされたすべての人間たちに逆らう哲学である、と宣言される。⁽²¹⁾

この哲学は、現実的な存在者を、すなわち真の最も実在的な存在 (Eus realissimum)としての人間(人間の土台である自然を含め

た)を、したがって最も積極的な実在原理を自分の原理としてもっているのである。またこの哲学は思想を、思想の反対物から すなわち物質から・実在から・諸感覚から 産出するものであり、自分の対象を思考することによって規定する前に、自分の対象に対して最初に感性的に すなわち受動的受容的に 関係するとされるのである。⁽²²⁾

『哲学改革のための暫定的提言』と 『将来の哲学の根本命題』

『キリスト教の本質』の第二版序文で述べられた、このような考えは、一八四三年の二月にスイスのチューリッヒで出版された『アネクドータ誌』の中に掲載された「哲学改革のための暫定的提言」(『暫定的提言』と記す)とその後同年に刊行された『将来の哲学の根本命題』(『根本命題』と記す)の思想内容に基づいていると思われる。したがって、両著書は、第二版序文で述べられた原理を、鋭い簡潔な表現のアフォーリズムの形式でさらに詳細に表現するとともに、ヘーゲル哲学を根本から批判することによって、新たな哲学を提示しているのである。

フオイエルバッハは『根本命題』の冒頭において、「近代の課題は、神の現実化と人間化―神学の人間学への転化と解消であった」⁽²³⁾と書き始めている。このような神の人間化を宗教的または実践的

な仕方で行ったのがプロテスタンティズムであった。プロテスタンティズムにとつては、神はまさに人間である神、すなわちイエス・キリストである。プロテスタンティズムはもっぱらいエス・キリストを神として信仰し、神がそれ自体においてなんであるかを特に問おうとはしない。しかしながら、プロテスタンティズムは、神自体を宗教的実践の上で否定したにすぎず、理論上ではそれを依然として存続させていた。とはいえ、この神は、プロテスタンティズムにとつてはあくまでも彼岸的な存在であつて、人間が天国に赴いた時にはじめて関わり合うことになるような存在なのである。

フョイエルバッハによると、このように宗教にとつて彼岸的となつた神自体を、合理的あるいは理論的に加工し、それを世界的説明原理にするのが、思弁哲学である。したがつて「思弁哲学の本質は、合理化され、実現され、現在化された神の本質以外のなもの」⁽²⁴⁾でもなく、「思弁哲学は真の、一貫した、理性的神学」⁽²⁵⁾とされるのである。『暫定的命題』において、フョイエルバッハは、「神学の秘密は人間学であるが、思弁哲学の秘密は神学 思弁神学である」⁽²⁶⁾と規定して、神学 思弁神学 思弁哲学 人間学の関係を明示している。

スピノザは近代思弁哲学の創始者、シェリングは中興者、ヘーゲルはその完成者として位置づけられる。フョイエルバッハはスピノザからシェリングを経てヘーゲルに至る近代哲学の系譜を思

弁哲学として特徴づけ、その内容はまさにキリスト教の神の合理化であると考えられている。この意味で思弁哲学はキリスト教を継承した哲学であり、克服されるべき哲学になるのである。

スピノザの哲学は汎神論の立場に立っているとされる。デカルトが神と精神と物体という三つの実体を認めるのに対して、スピノザは神のみが実体であると考え、現実の存在である「精神」と「物体」を実体の属性とする。つまり精神的現象も物体的現象も一つにして無限な神の現れと考えられているのである。神は精神と物体を含む広義での自然(神即自然)であり、スピノザの哲学は汎神論と呼ばれるのである。このようにスピノザが実体として立てた神は、理論的に加工され対象化された神であり、思弁によつて把握された神である。スピノザの「神即自然」は、神に力点を置くならば、有神論を示すが、自然の方に力点を置くならば、自然が神であることを意味し、無神論の主張につながつてゆくであろう。フョイエルバッハは「汎神論は神学(もしくは有神論)の必然的帰結であり、無神論は汎神論の必然的帰結である」⁽²⁷⁾と語っている。

スピノザが神学の神を理論的に加工したのを継承しながら、ヘーゲルはさらにそれを自己意識をもつ精神に変形した。ヘーゲルの「精神」は弁証法的に自己を展開しながら世界のうちにさまざまな形象を産出し、絶対精神へと高まつてゆく。つまりヘーゲルは実体概念を徹底して、実体を主体としたのである。主体は運

動する実体であり、この主体である「絶対者」(絶対精神・理念)が自己を外化・分裂させることによって自然や人間の多様なあらゆる現実が産み出されるのである。

このような思弁哲学の秘密は、先の神学と人間学の関係との連関の下で、神学、特に思弁神学であるとされ、その秘密が鋭くえぐられている。

「神学が人間を引き裂き、疎外し、それから疎外された本質を再び人間と同一視するように、ヘーゲルは自然と人間の単純な、自己同一的な本質を多様化し、寸断し、それから無理に分離されたものを再び無理に媒介する」⁽²⁸⁾。「抽象するとは、自然の本質を自然の外に、人間の本質を人間の外に、思考の本質を思考作用の外に定めることを意味する。ヘーゲル哲学は、その全体系をこれらの抽象作用に基づけることによって、人間を自己自身から疎外した。・・・ヘーゲル哲学は直接の統一、直接の確実性、直接の真理性を欠いている」⁽²⁹⁾。

思弁哲学は人間の述語である規定や作用を人間から切断して、抽象し、それを主語または主体にして、その主体の活動の成果として自然や人間の現実を叙述している。このようにヘーゲル哲学の一切の秘密は本来は自然の中にあるものや人間のものである規定や作用を自然や人間を超越した「絶対者」に属させている点にある。ヘーゲル哲学は、宗教・神学の構造と同じように、「人間の自己疎外の構造」の上に成立している。

フョイエルバッハは、哲学の改革の方法として思弁哲学における主語と述語との関係を転倒させればよいと考える。というのは、ヘーゲルの思弁哲学においては本来の主語、述語関係が転倒されているので、もう一度転倒させることによって、真の関係が回復されるからである。反思弁的転回の基底をなす、この哲学改革の方法をフョイエルバッハは次のように定式化する。

「思弁哲学一般の革新的な批判の方法はすでに宗教哲学において、適用された方法と区別されるものではない。われわれはただつねに述語を主語にし、そして主語としての客観を原理にしさえすれば、われわれは覆われざる純粹で明白な真理を持つのである」⁽³⁰⁾。

ヘーゲル哲学に対するフョイエルバッハの批判―思弁哲学の秘密と改革の方法―の中には、深い洞察と正当な核心が存在する。フョイエルバッハの人間学は、世界と人間、自然と人間について、さらにこれらの相互関係についての新たな把握を示すのであり、ヘーゲル哲学におけるとは異なる、現実性の具体的把握への原理的に新しい道を切り拓いている。

フョイエルバッハの新しい哲学は(1)感性(感覚)の思想、(2)私と汝の思想、(3)愛と個別性(個性)の思想によって成立している。

(1) 感性(感覺)の思想

抽象的な思弁をこととしたヘーゲルの思弁哲学においては、人間の感性や直観の機能が軽視され、哲学から追放されていたが、新しい哲学はこれらの復権を主張する。特に『根本命題』において感性の復権は繰り返し強調されるのである。

「古い哲学がその出発点に、『私は抽象的に思考するだけの存在であり、身体は私の本質に属さない』という命題をもっていたとすれば、これに反して新しい哲学は、『私は現実的な存在であり、感性的な存在である、実に身体はその全体において私の自我であり、私の本質そのものである』という命題をもってはじまる。古い哲学者は、そこで感性的表象を寄せつけず、抽象的概念を不純にしないために、感官との不断の矛盾と不和のうちで思考する。・・・新しい哲学は、喜んで、意識的に、感性の真理を承認する。新しい哲学は、公然と感性的な哲学である。」³¹⁾

自我が客体や他者をいかに構成するか、という近代哲学の問いは、自我が絶対的なものとして定立されるが故に、必然的に生じてくるアポリア的な問いになっている。というのは、自我は絶対的思弁的自我であり、他者や客体もこの自我以外のなにもでもないからである。近代哲学のこのアポリアを解決するためには、客体や他者をこの絶対的的自我から開放しなければならぬ。

フョイエルバッハが意図したのは、近代哲学が独走させた思考主体を自然の制約の場に帰すことであつた。この帰還を彼は思考

を主体のなかで限界づけていくことに見出そうとした。ここから、「感覺」、「感性」が浮上してくるのである。感覺は、主体のなかで思考主体を限界づけ、受動的にさせるものとして高く評価されるのである。感覺においては、主体はなによりも他の活動的な主体の事実性を承認するように促される。他の主体も、私が主観のうちで、つまり思考によって解消しうるように思われるけれども、現実的には、それは主体から独立している故に、解消しえない「他者」であることを、感覺は示唆し続けるのである。それは主体における他者への通路、他者との共生の地平を指し示すものと考えられる。感覺においては、主体のみではなく、他者や客体もまた主体に働きかけているのである。主体は感覺においては、まさに私がそのなかで絶対的な主観であるのではなく、他者や客体に関わらざるをえない有限な主体として、したがって、他の主体を承認する相互的な主体としての私になるのである。フョイエルバッハは、このような主体こそが真の主体であり、「感性的な」主体であると主張しているのである。

絶対的な自我とは異なって、「実際の自我」は「身体を付与された」ものと考えられている。フョイエルバッハは、近代的自我が「自我」「自我」の円環から客体・他者を排除することを克服するために、自我の内部の身体(「非我」)を通しての客体の能動性を主張する。自我は身体を媒介にして、他者や客体に接続する。この主観のうちなる客観(身体の地平)こそが感性の実質的な意味で

ある。フョイエルバッハの感性は、人間的自然である身体に根ざした「相互性」、「相互主体性」を指示する概念として、新たに位置づけられたのである。「相互作用の秘密を解き明かすのは感性だけである。ただ感性的存在者のみがいかに働きかけ合う。」⁽³²⁾

(2) 私と汝の思想

フョイエルバッハが提唱する「新しい哲学」の核心は、個別的な「私」と「汝」の統一としての人間にある。フョイエルバッハによると、一般に「自我」を出発点とし「基盤とする近代哲学は、「汝」の媒介を無視して、「個」としての自我を直接的に「類」に結びつけ、自我の思想に基づいた人類の思想を主張した。ヘーゲル哲学を頂点とする近代哲学、さらにまたこの哲学の基盤となっているキリスト教に対するフョイエルバッハの批判は、個と類との直接的無媒介的統一に向けられているのである。フョイエルバッハの私と汝の思想は、「汝」を無視し、「自我」のみを絶対視する従来の近代哲学に対する批判を指し示している。

フョイエルバッハは「私」と「汝」の区別こそが、真の哲学の立場であると語っている。「絶対的な同一哲学は、真理の立場を全く狂わせてしまった。人間の自然の立場、つまり『私』と『汝』、主体と客体とに区別する立場が真の立場であり、したがってまた哲学の立場である。」⁽³³⁾

フョイエルバッハにおいては、自己と他者、つまり「私」と「汝」

は二つの同等な主体であるが、これらの主体は決して一方によって同一化されることはなく、主体同士は差異をもったものとして区別され同一化されない。しかし他方で、主体は自己へと閉鎖されたものではなく、他者に開かれた主体でもある。それぞれの主体はその区別の中で関係し合うことができるのである。というのは、主体は、感性的存在であるかぎり、他者への通路を自己の内部にもつことができるからである。この主体（私）の中にもつ他者への通路こそ、「汝」と言われるものである。

ここから、「私」と「汝」の間の対話が「真の弁証法」、つまり真に哲学することになる。「真の弁証法は、孤独な思考者の自分自身との独話ではない。それは、『私』と『汝』の間の対話である。」⁽³⁴⁾「私」は自己自身のうちに「汝」を抱えることで、「私」と「汝」が対立することになるが、この対立の中から対話による合意という形で客観的普遍性や真理がえられると考えられている。

さらにフョイエルバッハは、「私」と「汝」の区別に基づく両者の統一が真の共同性である、と述べている。「自分だけで存在する単独の人間は、人間の本質を、道徳的存在としての自己のうちにも、思考する存在としての自己のうちにも、もっていない。人間の本質はただ共同体のうちのみ、人間と人間との統一のうちのみ、含まれている——この統一はしかし、『私』と『汝』の区別の実在性にも基づく統一である。」⁽³⁵⁾

(3) 愛と個別性(個性)の思想

フョイエルバッハは感覚を愛と結びつけ両者を等置しながら、個別的なものの価値を強調している。「感覚においてのみ、愛においてのみ、『このもの』この人、この事物 すなわち個別的なもの、絶対的価値をもち、有限なものは無限的である。」³⁶⁾

愛は感覚(感性)、心情に基礎づけられた情熱である。愛の原理は、身体性に依拠する自我と他者との非同一、差異、分離の承認のもとでの、相互に補い合う人間の関係性であるといえる。フョイエルバッハにおいては、理性が自己同一化の原理を象徴しているのに対して、愛は自己同一化に対する「抗議」³⁷⁾を示している。愛は、理性の対極に位置し、近代理性主義の自己同一化の原理とは異なる、感覚(感性)の思想の別種の表現と思われる。

「感覚」に基礎づけられた「愛」は個別者を個別者として真に個別的な存在において捉える。したがって真に存在の名に値する、この具体的存在は「感官の、直観の、感覚の、愛の存在」³⁸⁾であり、「存在の秘密もまた、抽象的思考のうちではなく、ただ愛のうちでのみ開かれる。」³⁹⁾と言われる。古い哲学は、「思考されないものは存在しない」⁴⁰⁾と言つが、新しい哲学は、「愛されないもの、愛されないものは存在しない」⁴¹⁾と主張する。さらにまた、愛は、愛される対象の存在を開示するだけでなく、愛する主体の存在が真になんであるかをも開示する。「愛は、客観的にもそうだが、また主観的にも、存在の規準 真理と現実性の規準 である。愛がない

ところには真理もない。そして、或るものを愛する人間のみが或るもの(ひとかどのもの)である。」⁴²⁾

愛の対象となる個別的な存在は、事物としての「このもの」ではなく、むしろ人間であり、「このひと」である。私が或る人間をその独自の個別的な存在において知ろうとするならば、その人間を愛さなければならない。愛する者のみが愛される者の真の本質を眼にし、手にすることができるのである。愛は愛される者と愛する者の存在を開示する。この私が究極的になんであるかの解答は、私が他の人間を愛することによって、はじめて与えられるであろう。「人間のもっとも重要な、本質的な感覚対象」⁴³⁾は「人間自身」⁴⁴⁾であり、真の愛の対象のみが人間の本质をはじめてあらわにするからである。私は、たんに私の思考や意識だけをもってしては、私がなんであるかを捉えることができない。私は、私が個別的なこの人間であることを、個別的な他の人間を個別的な人間として愛することによって、はじめて自己に確認することができるのである。こうして、愛は個別的な人間相互の統一、すなわち「私」と「汝」の区別に基づく人間と人間との統一に導くのである。

『唯一者とその所有』との関係における

『キリスト教の本質』

ではフョイエルバッハは、シュティルナーの批判に対して、以

上の思想を前提にして、どのように反批判を展開しているのだろうか。

「フョイエルバッハは単にわれわれに神学および宗教からの神学的解放を与えるにすぎない。彼はただ神 主語 を廃棄するだけであつて神的なもの 神の諸述語 を論難しないで存立させている。」とシュティルナーはフョイエルバッハを批判した。この批判は主語と述語の転倒の問題に関わつており、主語である神を廃棄してもなお、神的なもの、神の述語は存続して、神学から抜け出せていないというものである。フョイエルバッハが思弁哲学のうちには神学を見たように、シュティルナーは人間学のうちには神学的残滓を見い出すのである。

これに対して、フョイエルバッハは諸述語を存立させているあり方を問う形で反論する。彼は神の諸述語として諸述語を存立させているのではなく、自然および人類（人間）の諸述語として自然的人間の諸特性として 諸述語を存立させているのである。フョイエルバッハは、確かに神の諸述語を存立させているが、そうしなければならぬ根拠がここに存在するのであり、それは自然および人間を存立させるためであるという。もしも諸述語が神から人間に移されるならば、諸述語は神性の性格を失つとされるのである。フョイエルバッハは、主語と述語の転倒によって、述語は「根本幻想」である神の支えと神的性格を失い、人間のもの、「人間」の述語になつていと主張するのである。⁽⁴⁶⁾

さらに、フョイエルバッハは「人間は人間の神である」ということの意味について語る。この神は、宗教や神学や思弁哲学の神と同じように、人間が人間から区別され、人間を超越している存在者であるというのではない。フョイエルバッハによれば、神に対する信仰は、真実には「人間自身に対する人間の信仰にすぎない」⁽⁴⁸⁾ことを示しており、神的なものや神は最高度に自分自身を愛し肯定し承認する人間的存在者であることを明示しているとされる。ここから、私の事柄を「無（*Nothing*）」の上に据えると宣言するシュティルナーは「敬虔な無神論者」⁽⁴⁹⁾の立場に立つてはいるが、フョイエルバッハは、シュティルナーの論法に従えばこの「無」もやはり、神から完全には抜け出せてはいず、「神の述語」に他ならないのではないかと切り返すのである。

次は個体（個別的なもの）の理解、「唯一者」の理解に関わる問題である。フョイエルバッハにとっては個体は絶対的な存在者真の存在者・現実的な存在者 である。しかしこの個体は排他的な個体ではない。というのは、排他的な個体では、彼が否定する宗教の立場に再び陥つてしまうからである。宗教の本質は、宗教が或る種属または或る類から唯一の個体を選び出し、そしてそれを神聖不可侵なものとして諸個体に対立させることのうち存立しているのである。フョイエルバッハによれば、この人間・この「唯一者」・この「比較されることができない者」、つまりこの「イエス＝キリスト」が排他的に神になるのである。⁽⁵⁰⁾

フオイエルバッハから見れば、「唯一者」は「排他的で比較することのできない個体」とされている故に、神学的存在である。というのは、「唯一者」は排他的に神聖不可侵なものとされるイエス・キリストと同じものと考えられるからである。「唯一者」もまたキリスト教的「超自然主義的なエゴイズム」に他ならないとされる。さらに、フオイエルバッハは、類・人間を抽象的普遍とするシュティルナーの批判に、性別から引き離された自我、つまり「唯一者」は「抽象の産物」にすぎないという反批判を投げ返すのである。

『唯一者とその所有』においてもつと厳しい批判を受けたのが「類」概念であり、「人間」概念であった。類・人間の問題である。フオイエルバッハに対するシュティルナーの最大の批判点は、フオイエルバッハが「われわれを本質的な自我と非本質的な自我とに分裂」させ、かつ「われわれの真の本質としての類・人間そのもの・理念」を、「非本質的な自我としての現実的個別的な自我」から分離することによって、類の実現が個体を貶めることを結果することである。これこそがシュティルナーがフオイエルバッハの中に「神学的見解」をみる要点である。このような批判に対して、フオイエルバッハは、『キリスト教の本質』のテーマ・核心は「本質的な自我と非本質的な自我とへの分裂の揚棄」であったと応答する。そしてその「結論」の章において個体の神性が宗教における解決された秘密として言表されていると反論する。フオイエ

ルバッハは「神の否定―真なる存在者としての無限な抽象的存在者の否定―だけが個体の肯定であり、かつ感性だけが個体性にピッタリと合った感覚である。」と考えている。『キリスト教の本質』こそ外化された人間の本質を神の否定によって人間の中に解消し、人格性・個体性を感性的存在・現実として初めて承認した、とフオイエルバッハは自負しているように思われる。

類・人間を抽象的普遍とする論難に対して、フオイエルバッハは、経験的に類概念を導出することによって反批判を行っている。最初に「無性の自我」ではない「男性的自我」と「女性的自我」が設定された後に、これら「二人」の「愛」による承認としての子供という「三」が導出され、さらにわが子以外の多くの子供への「愛」の拡大が述べられる。これらの例証から、「一つのを欲するのは、もっぱらエゴイズムであり、多くのものを欲するのは愛である」と主張される。フオイエルバッハは「類とは抽象体を意味しない。もっぱら、個々のそれだけで固定された自我に対して、汝、他者、一般に私の外に実在する人間諸個体を意味する」と反論する。その上で、「類の思想」の意義は「反省する」個体の制限感・不完全性感からの救出に求められ、「類の実現」は「人間の本性の素質・能力 一般に規定 を現実化すること」に他ならないとされる。フオイエルバッハはまた以上を踏まえて、私と汝、個と類との間の区別、本質的なものと非本質的なもの、高次のものと低次のものとの区別を個体内部の頭・胴体・手足の関係を例証

として、「必然的」なものと強調する。

最後に、フョイエルバッハの思想の歩みを概観し、彼のシュテイルナー批判をたどつての私の意見を述べることにする。

(1)「神の述語」に関するフョイエルバッハの主張は、自然や人間を豊かな形で存立させようと意図するものであり、キリスト教の本質』の根幹をなす思想である。したがって、「神の述語」の中に神学的残滓を見出すシュテイルナーの疑念は消えないとしても、フョイエルバッハとしてはゆるがせにできない点であり、彼の主張は是認できる。論争にはすれ違いがつきものであり、批判が批判として機能することは少ないのであるが、しっかりと論争点がかみ合っているように思われる。

(2)「唯一者」の理解に関わる個体(個別的なもの)については、フョイエルバッハは、個体は絶対的な存在者 真の存在者・現実的な存在者 であり、この個体は排他的な個体ではない、と言っているが、この思想は『キリスト教の本質』の立場ではなく、『根本命題』の立場であるように思われる。したがって、彼は『キリスト教の本質』の個体概念の中に『根本命題』のそれを投影して、論争点を解消してしまったように思われる。また「唯一者」を「イエス＝キリスト」と同一視するフョイエルバッハの見解は、正鵠を射ていることにはならないように思われる。

(3)類・人間の問題については、フョイエルバッハは自己の思想的立場の弁護をしながら、『キリスト教の本質』に対する肯定

的態度を崩してはいない。本質的な自我と非本質的な自我との分裂」というシュテイルナーの批判に対して、フョイエルバッハは『キリスト教の本質』のテーマ・核心はこの「分裂の揚棄」であったと応答し、「結論」の章において個体の神性が宗教における解決された秘密としていると反論するが、『キリスト教の本質』から『根本命題』の展開の中で、フョイエルバッハには転換があったように思われる。それは普遍としての類から経験的な自我、個体への強調という転換である。『キリスト教の本質』の段階では、第七章「キリスト教徒と異教徒との区別」において経験的な類概念の導出や私と汝の思想が萌芽として見られるのであるが、普遍としての類が基調であることは間違いないように思われる。この転換の意味こそが、シュテイルナーとフョイエルバッハとの論争において問われなければならないことであろう。

(注)

(1) G.W.F.Hegel: Saemtliche Werke, Bd. 15, hrsg. v. H. Glockner.

S. 36-44.

『ヘーゲル全集』第二五巻、岩波書店、三三三 四二頁参照

(2) Ludwig Feuerbach: Saemtliche Werke, Bd. 7, neu hrsg. v. W. Bolin und F. Jodl, S. 291.

船山信一訳『フョイエルバッハ全集』第九巻、福村出版、一九七五年、三二頁参照(邦訳の頁数を記したが、訳文

は必ずしも一致していない。)

- (3) Ibid.S.291. 同書 三二―三三頁参照
- (4) K.Marx/F.Engels,Werke,Bd.21,Dietz Verlag,Berlin,1973.S.272.
邦訳『マルクス・エンゲルス全集』第二二巻、大月書店
二七六―七頁
- (5) L.Feuerbach: Saemtliche Werke, Bd.6.S.325.
『フョイエルバッハ全集』第一巻、一三二頁
- (6) Ibid.S.1. 『フョイエルバッハ全集』第九巻、四一頁
- (7) Ibid.S.3. 同書 四三頁
- (8) Ibid.S.15. 同書 五八頁
- (9) Ibid.S.15. 同書 五八―九頁
- (10) Ibid.S.17. 同書 六一頁
- (11) Ibid.S.41. 同書 九一頁
- (12) Ibid.S.71. 同書 一三二―三三頁
- (13) Ibid.S.223. 『フョイエルバッハ全集』第一巻、三頁
- (14) Ibid.S.307. 同書 一九頁
- (15) Ibid.S.307. 同書 一一頁
- (16) Ibid.S.307. 同書 一九頁
- (17) L.Feuerbach: Saemtliche Werke, Bd.7.S.284.
『フョイエルバッハ全集』第九巻、一三三頁
- (18) L.Feuerbach: Saemtliche Werke, Bd.6.S.38. 同書 八七―八頁
『人間の自己疎外』の視点からのフョイエルバッハ解釈と
- しては、城塚登著『フョイエルバッハ』、勁草書房を参照
なお、最近の日本のフョイエルバッハ研究の動向につ
ては、柴田・河上・石塚編『神の再読・自然の再読』、理
想社を参照
- (19)・(20) Ibid.S.326. 『フョイエルバッハ全集』第九巻、
一三三頁
- (21) L.Feuerbach: Saemtliche Werke, Bd.7.S.281-282.
『フョイエルバッハ全集』第九巻、一九―二頁
- (22) Ibid.S.283. 同書 二二頁
- (23) L.Feuerbach: Saemtliche Werke, Bd.2.S.245.
『フョイエルバッハ全集』第二巻、六七頁
- (24)・(25) Ibid.S.246. 同書 六八頁
- (26) Ibid.S.222. 同書 三二頁
- (27) Ibid.S.223. 同書 三二頁
- (28) Ibid.S.226. 同書 三五頁
- (29) Ibid.S.227. 同書 三七頁
- (30) Ibid.S.224. 同書 三三―三三頁
- (31) Ibid.S.299-300. 同書 一三五頁
フョイエルバッハにおける感性の意義については、河上
睦子著『フョイエルバッハと現代』、御茶の水書房、六二
七頁参照
- (32) Ibid.S.297. 同書 一三二頁

(33) Ibid.S.317. 同書 一五八頁

私と汝の思想については、宇都宮芳明著『人間の問と倫理』、以文社、一三九 一五四頁参照

(34) Ibid.S.319. 同書 一六二頁

(35) Ibid.S.318. 同書 一五九頁

(36) Ibid.S.297. 同書 一三三頁

愛と個性(個性)の思想については、河上睦子著『フォ
イエルバツハと現代』、御茶の水書房、一九三 八頁と宇
都宮芳明著『人間の問と倫理』、以文社、一五五 一七七
頁参照

(37) Ibid.S.298. 同書 一三三頁

(38)・(39) Ibid.S.297. 同書 一三三頁

(40)・(41)・(42) Ibid.S.299. 同書 一三四頁

(43)・(44) Ibid.S.304. 同書 一四一頁

(45) L.Feuerbach: Saemtliche Werke, Bd.7.S.294.

『フォイエルバツハ全集』第一巻、三七三頁。シュテイ
ルナーとフォイエルバツハの論争・関係については、河
上睦子著『フォイエルバツハと現代』、御茶の水書房、四
九 八四頁、津田雅夫「現実的個人をめぐって フォイ
エルバツハとシュティルナー」、『哲学』28、一七七 一八
七頁、廣松渉『ドイツ・イデオロギー 内部論争』(良知力・
廣松渉編)解説、御茶の水書房、滝口清栄「L.フォイエ

ルバツハの思想転換とシュティルナー」、『社会思想史研
究』13、一三三—一四四頁参照

(46) Ibid.S.295-6. 同書 三七一—三頁

(47) Ibid.S.296. 同書 三七三頁

(48) Ibid.S.296. 同書 三七四頁

(49) Ibid.S.295. 同書 三七一頁

(50) Ibid.S.299. 同書 三七七頁

(51) Ibid.S.300. 同書 三七八頁

(52) Ibid.S.301. 同書 三八 頁

(53)・(54)・(55)・(56)・(57) Ibid.S.297. 同書 三七五頁

(58) Ibid.S.298. 同書 三七五頁

(59) Ibid.S.301. 同書 三八 頁

(60) Ibid.S.301. 同書 三七九頁

(61) Ibid.S.301. 同書 三八 頁

(62)・(63) Ibid.S.302. 同書 三八一頁

(64) Ibid.S.304. 同書 三八四頁

(65) Ibid.S.305. 同書 三八五頁

「一九九八年十月二十日 受理」