

フォイエルバッハ『キリスト教の本質』に おける「人間の本質」

亀山純生

(1) はじめに

エンゲルスは、フォイエルバッハの『キリスト教の本質』(以下W. Chr.と略す)について次のように述べている。「この本は、再びあの唯物論をためらうことなく玉座につかせることによって、この矛盾を一撃のもとに打ちこわした。〔それによると〕自然はいかなる哲学からも独立に存在している。自然が土台であって、その上で我々人間は生長してきたのであり、人間それ自身自然の所産である。自然と人間とより以外には何物も存在しない。そして、我々人間より以上に高い存在などというものは、我々の宗教的創造力の創作したもので我々自身の想像的反映にすぎない。」^①即ちエンゲルスは、W. Chr.が、自然と人間・精神との関係において前者を根本的とみなし、その点で明確に唯物論的立場に立っており、その基礎の上で無神論を主張していると評価している。このように、W. Chr.及びその直前に書かれた『ヘーゲル哲学批判』(1839年)以後のフォイエルバッハの立場を唯物論とするのが一般的評価である。

これに対し、W. Chr.の立場をヘーゲル主義及び観念論であるとし、フォイエルバッハが唯物論へ移行するのは、彼が機械的・生理学的唯物論への傾斜を示す40年代末乃至50年代初であるとする見解がある。例えばある論者は、「エンゲルスが『キリスト教の本質』は<無資格の唯物論を王座にすえた>と言った時、その強調は全く誤りであった。この書は言葉の正常な意味での唯物論ではない」と言う。フォイエルバッハは「人間が、その宗教的側面をも含めて自己の存在の全体を自分に取り戻すことを望んだ」^②のであって、その人間観は観念論的であって、W. Chr.が出版された時彼の同時代人によってそれがブルーノ・パウアーの著作とみなされたことは全く根拠のあることだと言う。

他方、上のエンゲルスの評価は一応肯定しつつも、W. Chr.の人間観の観念論的側面をとりだし、それを根拠にしてフォイエルバッハの人間観は観念論的・抽象的である、即ち「その類的本質はもっぱら人間の内面的な性質として捉えられ、類としての共同を実現する外面的な活動を含むものとして捉えられていなかった」^③とする見解がある。このような理解は、フォイエルバッハの宗教論の内容に対する批判でなく、彼が「新しい宗教」を立てようとしたこと自体が観念論であると批判することの論拠になっているように思われる。

これらの評価は言うまでもなく主としてW. Chr.の緒論「人間の本質一般について」をめぐってなされているのであるが、その際、前者は、フォイエルバッハが同時に、人間が自然であると言い、「感性的個別的存在の実在性は、我々の血で確証された真理である」^④とやっていることの意味、従って唯物論をどう理解するかという問題を提出していると言えよう。又、後者の見解は、『ヘーゲル哲学批判』以後のフォイエルバッハに、とくに人間観について発展はないのか、

もしあるとすればW. Chr. においてその契機はどのようにあらわれているかが問われねばならぬだろう。

私は、この小論で、以上の点を考慮しつつW. Chr. における「人間の本質」について、その二重性に着目するという仕方ですべてみたいと思う。

(2) 「類的本質」としての人間の本質

W. Chr. においてフォイエルバッハは次のように議論をはじめ。「宗教は人間が動物に対してもっている本質的な区別にもとづいている。」「動物とは区別された人間の本質は、ただ宗教の根拠であるばかりでなく、また宗教の対象でもある。」^⑤これは、彼のW. Chr. における「人間の本質」についての議論乃至は叙述の前提をなしている。しかし、同時にこのことは、膨大なキリスト教文献からの「客観的な方法——分析化学の方法」による研究の必然的帰結なのである。この点について彼自身次のように述べている。「私の著書はキリスト教の謎を意味に忠実に翻訳したもの——比喩ぬきで表現すればキリスト教の謎の経験的哲学的なまたは歴史的哲学的な分析・解決——以外の何物でもありたくない。私が緒論の中であらかじめのべている一般的な命題は、なんら自分が発明したア・プリオリな命題ではなく、またなんら思弁の産物でもない。それらの命題は宗教の分析から始めて発生してきたものである。」(S. 8 f)

さて、彼においては「人間を動物から本質的に区別するものは何であるか。この問に対する最も単純であり且つ最も一般的でありまたは最も通俗的でもある答えは、それは意識であるという答えである。」しかも「ここでいう意識は厳密な意味での意識である。」それは、対象をその本質において対象とすることができる意識である。然るにこのような意識は、「ただ、ある存在者にとって彼の類 (Gattung), 彼の本質性 (Wesenheit) が対象であるような場合においてのみ存在する。」つまり、「ただ自分自身の類・自分の本質性が対象になっている存在者だけが、他の事物または他の存在者をそれらのもの本質的な方から対象にすることができるのである。」(S. 37) それ故、我々は彼における宗教の根拠として人間の本質は、結局「自己の類・本質を対象とする意識」すなわち「自己意識 Selbstbewußtsein」に帰着すると言いうことができよう。

他方、宗教の対象として人間の本質は、前述したように宗教の根拠としてのそれと同一であって、さしあたりは意識である。「然るに宗教とは無限者の意識である。」「無限者の意識〔無限者に関する意識〕は意識の無限性に関する意識以外の何物でもない。または無限者の意識〔無限者に関する意識〕においては、意識〔意識するもの〕自身の本質の無限性が意識〔意識するもの〕にとって対象になるのである。」(S. 39) しかし、この意識の無限性は再び意識の自己関係性を根拠としているのである。「我々が意志・感情・理性を有限な力として意識することは不可能である。なぜかと言えば各々の完全性・各々の力・各々の本質性は自己自身を直接に確認し強化するものだからである。」(S. 43) 因みに、意志・感情・理性は意識を構成する要素である。従って「意識とは自己確認であり、自己肯定であり、自己愛であり、自己自身の完全性

に対する喜びである。」(S. 44) こうして宗教の対象としての人間の本質も結局、「自己意識」に帰着するのである。

さらにまた彼は宗教の対象としての人間の本質について次のようにも言う。「人間が意識しているところの人間の本質とは一体何であろうか？又は、類——人間の中にある本来の人間性を構成する(ausmachen)ものは何であるか？理性(Vernunft), 意志(Wille), 心情(Herz)がそれである。」(S. 39) 彼は、本質・類という概念をとくに厳密に規定せずに用いているが、ここで人間の本質としてあげられている三つの類的能力は、前述した宗教の対象としての自己意識との関係で言えばその構成要素である。彼自身、この点について次のようにも言う。「理性と意志と愛——または心情——とはなんら人間がもっている力ではない。……それらのものは、人間の本質を基礎づける要素として、そしてまた人間に魂をふきこみ人間を規定し人間を支配する力として、神的で絶対的な力である。」(S. 39f)

このことと関連して「類」と「本質」との関係に一顧を払うことは、フォイエルバッハの「人間の本質」の理解にとって不可欠である。これまでの引用で明らかのように、彼は「類」と「本質」を多くの所で並置しているが両者は同一の概念なのであろうか、この点について各論者の理解の分かれるところである。ところで「類」概念は彼の哲学的出発点が見られ、ヘーゲル主義者としてのフォイエルバッハのフォイエルバッハ的性格をなすものであり、やがてヘーゲル批判・唯物論へ移する契機または枠組をなしている。が、ここではさしあたりW. Chr.の叙述から両者の関係及び意味を探ってみよう。

そこでは「類」概念が二重の意味で用いられていることがまず注目される。第一は、「本質」と並置される場合であり、それは本質と同義なものとして用いられている。例えば「人間は一度でも自分の真の本質を越えていくことができない。人間はたしかに空想の力によって外見的には自分より一層高い種の個人を表象することができるかも知れない。しかし人間は決して自分の類・自分の本質を捨象することはできない。」(S. 51)のように。それは伝統的な用い方に従って個性・有限性に対して一般性・普遍性・有限性をその内容にしており、現存に対する本質である。従って人間の類とは、それによって他の動物とは区別され、ある存在者を人間たらしめているものを定義する規定である。

他方、彼は「類」を「人類(Menschheit)」と等置して、「類」を諸個人の総体・人類を意味するものとしても用いている。ここに彼の独自の視点があり、この点から彼はキリスト教及びその合理的内容としての思弁哲学を批判し、その秘密を解明するのである。「異教徒は少なくとも哲学者としては個体を類から厳密に区別し、部分としての個体を人類という全体から厳密に区別し、そして個々の存在者を全体に従属させた。」「キリスト教はそれに反して個体をもっぱら類との直接で無差別な統一性の中で考え且つとらえたのである。」(S. 237)「しかし神性という概念と人類という概念とは同一物に帰着する。すべての神的な規定は類の規定である。」

(S. 238)「類と個体との直接的統一を理性から演繹したいと思うことは不合理である。なぜなら、この統一をなしとげるのはただ空想だからである。また、個体であると同時に理念・類

——完全性と無限性にあふれている人類——であるような個体は最大の奇跡であるからである。」
(S. 243)

彼のこのような類概念は、第一に、人間の本質又は人間の「類」は諸個人の総体・人類において現存するということを意味している。「人間の本質とはさまざまな述語から成っている無限な富であるが、まさにそのためにさまざまな個人から成っている無限な富なのである。」「無限な存在者、実際に無限な存在者、規定を豊富にもっている存在者は、ただ感性の中にだけ、ただ空間及び時間の中にだけ存在しているのである。」(S. 67)それ故、本質がそれとして個から区別される属性——無限性・完全性・普遍性等々は、人類が個人に対してもっているそれにおいて現存又は現実的な根拠をもっている。しかもそれは単に量的な区別あるいは機械的に扱えられた区別でなく、質的な区別でもある。そしてその根拠になっているのが諸個人の共同性である。「個々には人間の力は制限された力であるが、結合されると無限な力である。個々人の知は制限されているが、理性や学問は制限されていない。なぜなら理性や学問は人類の共同の作用だからである。そしてそれはもとより、ただ無数に多くの人々が学問の建設に協力するということのためだけでなく、或る特定の時代の学問的天才は先行した天才達の思考力を、たといそれ自身再び或る特定の個人的方法でではあっても、自己の中で結合し従って彼の力はなんらなればなれになつた力ではないという内面的な意味においてもそうなのである。」(S. 146f)

それ故、第二に、彼の類概念は「共同性 *Gemeinsamkeit*」をその必然的な内容として含んでいる。または諸個人はその共同においてのみ人間であること、即ち人類は「共同体 *Gemeinwesen*」であること、そして「ただ共同だけが人類(人間性)を形成すること」を意味している。従って例えば「交際中の人間は、否応なしに 偽りなしに、ただ一人である場合とは別な人間になる。……男と女とは相互に正し合い、又相互に補い合う。その結果、彼らはこのように結合して始めて、類・完全な人間を表現するようになるのである。」(S. 245)この共同性故に、類は個に対して無限であるだけでなく、それ自体においても無限なのである。「人類の歴史は、或る特定の時代には人類の制限として認められ、そしてそのために〔人々が〕越えていくことができない絶対的な制限として認められているものを、絶えず克服していくこと以外の何物の中にも成立しない。」もちろんこの類の無限性は神の属性であるそれとは同じでない。「宗教や神学がいつている意味では、もちろん類もまた無制限ではなく且つ全知でも全能でもない。しかしそれはもっぱらあらゆる神的な特性は単に空想の中に実存するに過ぎず、又単に人間の心情や表象能力の述語や表現に過ぎないためである。」(S. 240)

こうしてフョイエルバッハが、人間の本質を、単に「本質」としてだけでなく、「類」と並置し、「類的本質 *Gattungswesen*」と言うことの意味は、人間の本質が諸個人の共同において形成され、人間の本質が共同する諸個人の総体または共同体として現存するということである。因みに、彼は、類概念が後に触れる「人間の本質」の内容の不十分さともあいまって彼をして観念論と誤解せしめるという理由から、後にはこれを用いることをやめ、「協同体 *Gemeinschaft*」^⑥ または「私と君との区別の実在性に支えられている、人間と人間との統一」と表現する。

(3) 「人間の本质」の二重性

このような類の本質としての自己意識は、フイエルバッハにおいては、前述したように宗教の根拠であると共に対象でもあった。しかし、それにもかかわらず、我々は両者の間に次のような差異を認めることができる。即ち、宗教の根拠としての人間の本质は、動物との比較においてさしあたりは「意識」と述べられているが、しかしそれは一般に識別力が動物にはなくて人間にあるということを論じているのではない。「なぜならば、自己感情とか感性的な識別力とか知覚とかいう意味での意識、さらには外的事物を一定の目印に従って判定するという意味での意識さえも動物には認めないわけにはいかないからである。」(S. 37)ここでの議論の中心はむしろ、そのような一般的な意味での意識・識別力の、動物にはない人間固有の質、即ち人間は個別的现象のみならず事物の本質を対象とすることができるということ、さらにはその根拠としての自己の類の本質を対象とすることができるということに存する。であるからこそ、人間を動物から区別する本質は「厳密な意味での意識」と断わっているのである。

これに対して、宗教の対象としての人間の本质、即ち人間が意識しているところの人間の本质として「意識」を論ずる時は、むしろその構成要素である「理性・意志・心情」に力点がおかれている。つまり、ここでは人間の本質の特徴をなす、または形成する主体、あるいは「人間というもの」の構成が分析されているのである。換言すれば、人間の意識を普遍的な識別力という次元で考えるとすれば、宗教の根拠として動物との比較で論ずる時はその普遍性を言い、宗教の対象として人間または個人との関係で論ずる時は普遍的な識別力それ自体を言っていると言えよう。従って、前者の場合は自己意識または自己関係性を、後者の場合は自己意識またはその構成要素を論じているとも言えよう。

こうした両者における内容上の相異は、それを導出する方法の相異でもある。即ち、意識の普遍性または自己意識は、人間と動物との比較において、つまり経験的に与えられた人間と他の存在者の諸相異点を抽出し、それらを根拠づけているより根本的な相異点を抽出するという、言わば経験論的帰納法を用いて得られたものである。これに対して、普遍的な意識または自己意識及びそれを構成する類的能力は、既に述べたように宗教的对象、とりわけキリスト教の神を前提し、そこから得られたものである。それ故、この本質は神の性格をある意味で継承している。即ち、神は人間にとって無限者・完全者であり人間の目的であり理想であったが、自己意識及び類的能力も又そうである。「完全な人間には思惟の力・意志の力・心情の力が必要である。……理性(思惟の力)と愛(心情の力)と意志の力とは完全性であり、人間そのものの絶対の本質であり、人間の現存在の目的である。」(S. 39)このような本質は、単に他の類に属する存在者との相異を示すと言うより、ある存在者を人間という類に帰属せしめるもの、「人間というもの」を論理的構成する諸要素であると共に、諸個人がそれへ向かって自己を形成する目的であり理想である。そのようなものとしての本質はア・プリオリに前提されているものとして、それは言わばイデアの如きものと言えよう。

かくして我々は、W. Chr.の「人間の本質」において——フォイエルバッハ自身は、「意識」として無媒介に結合しているが、そしてそこにこの段階での弱点を見ることができるのであるが——二重の内容を見ることができる。もし、この点が見過ごされるならば、彼の「人間の本質」に加えられる批判は、それが結果的に正しいものであるにせよ、一方で彼における帰納法的方法による人間の本質分析の芽、「全存在における質的変化」である人間の本質のより根本的で積極的な内容を見おとし、彼が「対象」から人間の本質を分析するという方法の意義を見落とすことになり、他方で、彼の人間観が発展するという面を見ることができないのでないだろうか。因みに、この二重の「人間の本質」は、宗教の根拠としてのそれは「表出 Äußerung」又は外面化へ、宗教の対象としてのそれは、「協団体」、国家、文化、家族関係へと展開するのである。

ところで、経験論的帰納法によって導出された本質、即ち自分の類的本質を対象にするということとは、自分の類的本質が既に「対象 Gegenstand」——自分に対峙するもの——として主体の前に措定されているということを前提にしている。しかし「対象」を措定するのは主体自身である——但し諸個人の共同において——から、この「人間の本質」は「(自己)対象化 (Selbstverständlichung)」を前提し根拠としている。従って対象化こそが、帰納法的に導出された「人間の本質」のより根本的な内容と言えるであろう。そして彼によれば宗教とは、「疎外 (Entfremdung)」の形式における対象化なのである。「人間は自分の本質を対象化し、そして再び自己を、このように対象化され主体や人格に転化された本質の対象にする。これが宗教の秘密である。」(S. 76)「神的本質 (存在者)とは、人間の本質が個々の人間——すなわち現実的肉体的な人間——の制限から引き離されて対象化されたものである。」(S. 53)彼はこの命題を、神の諸規定が人間の類的本質の諸規定と一致することをW. Chr.の全体を通じて実証することによって、言わば経験的証明を与えているが、対象化はその論理的根拠をなしているのである。従って、キリスト教の神概念の分析によって導出された「人間の本質」もまた対象化を前提し根拠としている。換言すれば、W. Chr.の「人間の本質」論の前提であった「動物とは区別された人間の本質は、ただ宗教の根拠であるばかりでなく、また宗教の対象でもある」という命題は、対象化を基礎とすることによって始めて成立するのである。かくして、W. Chr.における「人間の本質」の最も基本的な内容は対象化である。因みに、この対象化という概念は、W. Chr.においては同時に外化 (Entäußerung) という構造をもっており、単に意識の働き以上の内容をもっている。しかし、W. Chr.においては後で触れるような弱点の故に十分展開されていない。しかし、それは前述の如く展開してゆくものである。そしてかかる視点は、W. Chr.における「人間の本質」の二重性の着目から得られるのである。

(4) 「人間の本質」の自然的限界

さてフォイエルバッハは、前述のように、精神に対する自然、意識に対する物質、思惟に対する存在の第一義性を確認していた。「自然や物質は知性から説明されたり引きだされたりできず、自然や物質はむしろ知性や人格性の根拠であってそれ自身は根拠をもっていない。自然をもたな

い精神は単なる思考上の存在者であって、意識はもっぱら自然から発展してくる。」(S. 152 f) 「存在 (Sein), 現存 (Existenz) の概念は、真理の最初の根源的な概念である。」(S. 62) もちろん、彼の言う「存在」とはヘーゲルの『論理学』における「存在 (Sein)」とは異なり、むしろそれが「直接的、無媒介的、反発的矛盾」であるところの「経験的＝具体的な知性的直観の存在」「特定の存在 (ein bestimmtes Sein)」「感性的、個別的存在」である。このような「現実的感性的な存在とは、私が私を規定することや私の活動やに依存しないような存在であり、私をいやおうなしに規定するような存在であり、たとい私が全く存在せず且つそれを全く思惟もせずまた感じもしないにしても存在するような存在である。」(S. 305) 彼は、このように哲学の根本問題について明確に唯物論論の立場に立っていたのであり、彼自身も後に W. Chr. の哲学的立場を次のように特徴づけている。「ほんらいの哲学の領域においては、私はヘーゲル哲学は正反対の意味で、ただリアリズムと唯物論だけが重要であると思う。」その意味で、冒頭に引用したエンゲルスの評価は、W. Chr. の根本的立場をきわめて的確に捉えていると言える。

従って、彼の同時代に彼が観念論者であると誤解されいくらかの論者によって評価される根拠となった、W. Chr. における「人間の本質」も、この基礎の上で理解されねばならない。彼自身、哲学の根本問題に対する上のような立場から、彼が動物との比較において帰納法的に導出した人間の本質をそこに帰し、また神の分析から導出した人間の本質であるとした意識または精神について次のように述べている。「自然をもたない人格性・＜自我性＞・意識は無である。またはこれと同じことであるが空洞で本質をもたない抽象物である。しかるに自然は——証明されており且つ自明なように——肉体をもたないは何物でもない。……肉体は人格性の根底であり主体である。現実的な人格性が、幽霊がもっている想像された人格性から区別されるのはもっぱら肉体によってである。」(S. 158) 彼が人間の本質を「人間の自然 (die Natur des Menschen)」と強調するのはまさしくこの理由からであり、また、それを導出する前提としてのキリスト教を、「差し出すべき証明書としてはもはや貧困証明書以外のどんな証明書もっていない」「近代のキリスト教」即ち合理神学でなく、「とうの昔に過ぎ去った世紀の諸文献」「古典的時代」即ち感性的表象を本質的内容とした初期キリスト教に求めざるを得なかったのも同じ理由からである。(S. 9 f)

従って、意識の構成要素である類的能力も抽象的で空虚なものあるいは超自然的なものではなく、それ自身人間的な自然として自然的限界をもつものである。即ち、理性とは一方で独立性、統一性、普遍性、無限性や必然性等々をその内に含むものとして、人間が他の動物と本質的に異なる特徴をもつことの根拠である。「理性こそ始めて存在の自己意識であり、自己意識的存在なのである。理性においてこそ始めて存在の目的や意味があらわになるのである。理性は自己目的として自分に対象的な存在である。」(S. 93) しかし他方でそれは人間の類的本質として、人間的な自然として、感性的なものと矛盾しない理性である。それは純粋な自我や純粋な思惟または絶対理念やに反対するところの「現実の知性 (der Verstand der Wirklichkeit)」

「感性的直観の弁護者である知性」であり、ただ個別的な感性的な存在のみが真の実在でありこれから遊離した存在一般なるものは実在しないことを承認し主張する知性である。従って彼において理性または知性が事とする哲学は次のようである。「前提なしで始まるただ一つの哲学は、自分自身を疑り勇氣と自由をもち、自分の対立物から自分を生きた哲学である。」「弁証法とは、思索の自分自身との独白でなく、思索と経験との対話である。」^⑧

また、意志とは、キリスト教においてはその完全性が道徳的完全性としてまっさきにあらわれる神の理性的規定または悟性的規定として対象化されたものである。それは、一方で個人としての私に対するおきてとして「私を行為や模倣やへ駈りたてたり私を私自身との分裂や葛藤へ陥れたりする実践的表象」としてあらわれるものとして類の本質であると共に、それは自己意識を根拠としているものとして普遍性・人間的自由の根拠である。それ前述の感性的知性の実践面におけるあらわれとして、個別的な自然ではなく人間にとって本質的である自然に従うことを最高の徳とするものであり、その意味で意志も自然的限界をもつものである。このことを全面的に展開したものとして彼の晩年の著作『唯心論と唯物論』があるが、W. Chr. においても例えば次のように述べている。「真の人間は、ちょうど彼が性の区別を捨象することができないのと同じように、そうだ彼の自然的な規定性と最も緊密に連関している自分の道徳的または精神的規定性も捨象することができない。」(S. 265)「君の意志や君の心術はただ意識されている制限や印象から君を解放するだけであって、事象の本性の中に横たわっているところのかくれた意識されない制限や印象から君を解放するのではない。そのため、我々が内面的に關係を断つたものから空間的感性的にも隔離しない限りは、我々は不安であり我々の胸はしめつけられているのである。ただ感性的自由だけが精神的自由の真実態なのである。」(S. 254f)

従って心情についても同様である。それは神の愛として神のうちに対象化され、神的なもの与人間的なもの即ち類的本質と個性との媒介原理として、従って私を現実的な存在者として肯定する原理として措定されている。しかし「このことは血と肉をもった愛にだけあてはまる」のであり、それ故愛は感性的真理性を確証している。このことは、心情が人間と人間を結合させるものとして人間の類的本質であることを示すと共に、心情がそうであるのは人間が諸個人即ち感性的存在として現存するからであることを示している。それ故このことのために人間の類的本質としての心情は自然的限界をもつのであり、彼自身それが神のうちに対象化され自然的限界を捨象するものとして一面的に絶対化された「心情 Gemüht」と区別して、それを「心情 Herz」としているのはこの点の強調に理由をもつのである。「心情 (Herz) は、私に言わせるならば、<世界に開かれた>、即ち時と理性との力に対し換言すれば真理の力に対しては逆うことのない情意 (Gemüht) である。ところが情意 (Gemüht) は、世界の運命から引き離され、自然と歴史との力に対しては目を閉じており、特殊の歴史的欲求をすべての時代を超えた絶対的な欲求に変えるところの心情 (Herz) である。」^⑨

以上から、W. Chr. におけるフォイエルバッハの作業は、神学の人間学への単なる解消でなく、ましてヘーゲル哲学の「わずかな」延長ではなく、哲学の根本問題において逆転を含む唯物

論の人間への解消であることは明らかであるだろう。それにもかかわらず、W. Chr. のフョイエルバッハを観念論とみなすことは、意識の物質に対する・思惟の存在に対する・精神の自然に対する関係において——そしてそこにおいてのみ——定義されるべき観念論と唯物論の内容をあいまいにすることである。それは唯物論を18世紀の機械論的原子論や形而上学的に練り上げられた生理学に基づく自然観としての唯物論に歪小化し、彼がこれの克服としてのヘーゲル哲学を経て唯物論に到達したことの意義を捨象するものである。彼は唯物論へ移行する際に、機械論的唯物論に対して徹底的な批判を試み、意識・思惟・精神の、物質・存在・自然からの相対的独立性と、前者の後者への作用の面を主張している。^⑩それ故彼は次のようにも言う。「精神を欠いた唯物論者は、＜人間は単に意識によって動物から区別されるにすぎない。人間は動物の一種であるが、しかし意識をそなえた動物である＞と言っている。かくしてこの者は意識にまで目ざめている存在者においては、全本質の質的な変化が起こっていることに気がついていない。」(S. 39)このような彼の立場を唯物論と見ないことは、それだけでなく例えばエンゲルスが「こうして呪縛は解かれた。……この本が、どれほど大きな解放の働きをしたかは、それを自ら体験した人でなくては想像することさえできない。その感激は一般的であった」^⑪とまで言っているところの、W. Chr. の成果、神学の人間学への解消及びヘーゲル批判が、まさしく唯物論的立場と方法——フョイエルバッハの言う「分析化学の方法」「発生的＝批判的哲学」——によってこそなしたということの意義を捨象するものである。

(5) W. Chr. 「人間の本質」の限界

以上より、W. Chr. の「人間の本質」即ち自己意識及び類的能力は唯物論的基礎をもっていることは明らかであるが、その意味はこうである。自己意識や類的能力がそれ自体において物質的自然であるのではなく、対象化という経験論的帰納法的に導出された本質を荷う主体として他の物質的自然や動物から区別され、それらに対して独立的なものとして人間的自然であること、または、人間の類的本質は物質的自然の産物であり、それによって形成される内容は物質的自然を媒介としそこから得られるということである。それ故彼は別の箇所では、人間における物質的自然である身体 (Leib) を人間の類の本質にとって不可欠なものとして評価している。「身体は思弁的な自我にさえ属しており、少くとも思弁的な身体は思弁的な自我に所属しているわけである。」^⑫

しかし、このことは彼が身体を人間の本質を構成する要素としてまたは類的能力と同等な位置をもつと見なしていることを意味するものではない。身体はここでは、類的能力の自然的制限性またはその実在性を示す徴表として考えられているにすぎない。「肉体は、もしその呼び方の方がお好きなら身体は……本質的に思弁的形而上学的意味をもっている。そもそも身体は自我の受動性のほかになんであろうか?」「自我には身体が賦与されている。——だがこれは、ほかならぬ身体が一つの能動態であるばかりでなく受動態でもあることを示している。」^⑬人間の類の本質を構成するのは、たとえそれが身体性において自然的制限性をもつとしても、あくまで類的

能力なのである。彼のこのような身体観は、彼が唯物論へ移行する理論的契機を獲得したライブニッツ研究におけるそれと全く同じである。そこでは彼は次のように言っている。「モナドは表象する存在者であるから、肉体または<モナドをさしあたりかこんでいる領域>は、手段または器官以外の何物でもなく、そのことによって——そしてそのことと同時に——モナドが世界を表象したり世界によって触発されたりする場合に取る特有な立場及び視点である。」¹⁴

このことは、W. Chr. において彼が理論一般の立場としては唯物論に立ちつつも、人間の分析においてそれを十分徹底していない——フォイエルバッハ的唯物論から見ても——ことを示している。そのため彼の人間観は、一方で現存の原理としての身体と、他方で本質の原理としての自己意識または類的能力を並置する二元論にとどまっている。さらに彼はこのような人間をそれ自体自然と捉えることにより、自然もまた、本質を理性——しかし「対象的理性」として——において、現存を感性または物質において、両者の関係を明らかにすることなく二元論的に見ている。彼のこの立場は、近世哲学の主観性の原理を継承しつつ、その観念論的性格を批判し、客観性の原理・唯物論からその基礎づけを企てた彼の努力のW. Chr. の時点での到達点であり限界点である。従って先に述べた、彼を観念論であるとする理解はこの点に一定の根拠をもっていると見える。彼自身も後にこの点について次のように述べている。「けれども『キリスト教の本質』の中で言表された私の理解または教説は……大きな欠陥をもっており、且つそれ故に何物にもまして愚かな誤解（彼はそれを<観念論的一面性の仮象>と言う）に機会を与えました。——私はキリスト教において、私の対象に忠実に、自然から眼をそむけ自然を無視しました。」¹⁵

彼が述べているように、W. Chr. における人間観の抽象性・観念論的側面は、直接にはキリスト教を分析の対象または導出の前提としたことによる。しかしそれは彼においてはまさしく唯物論的な方法であった。「私の著書思想は、単に前提からの結論・帰結にすぎない。そしてそれらの前提は再び思想なのではなくて、対象的な——あるいは生きたあるいは歴史的な——事実どっしりと現存していて私の頭脳中の大版二つ折り本の中には全く見あたらなかった事実なのである。……私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る。」¹⁶ それにもかかわらず、彼が人間の分析の前提としてキリスト教を、さらにはキリスト教の教義をもって足れりとしたということは、彼の「対象 (Gegenstand)」「客観 (Objekt)」概念のあいまいさを示している。それは同時に、彼が「対象化」を「全存在における質的变化」あるいは他の動物との比較から帰納法的に導出した人間の本質としてとりだしながら、結局それを意識の内部におけるものとして観念論的に理解するにとどまった根拠でもある。彼においては「対象」「現実性 (Wirklichkeit)」「感性 (Sinnlichkeit)」は同一であり、客観である。即ち彼は客観を「感性的なもの (das Sinnliche)」と規定するのであるが、それは、人間にその感覚において与えられており我々の感覚から独立して存在しながら我々の感覚によって模写・反映されるものとしての客観的実在のみを意味しているのでは必ずしもない。彼はここで感性的表象や感性的直観あるいは表現された思想を、客観的実在または物質と区別していない。彼の「存在」は物質と感覚された多様なそれとが厳密に区別されていないものとして

ある。従って、キリスト教（文献）＝表明された人間の本質＝言語形式へ移されたものとして感覚の対象＝「対象」化された人間の本質＝客観であり、同時にそれは現実のキリスト教国家・社会を意味するものであった。かくして彼はキリスト教の分析をもって、人間の、対象・客観それ自体からの分析と考えることができたのである。このような「対象」「客観」概念のあいまいさは、彼が唯物論へ移行する際に、ヘーゲルの『論理学』の「存在」に客観的実在を対置するのではなく、「感性的直観」を対置したこと、あるいは認識論上の概念を無媒介に存在論へ拡張したことに由来する。それ故、W. Chr.における彼の立場を単なる感覚論であるとする評価は、彼の「客観」概念のこのようなあいまいさをついたものと言えよう。

こうして、W. Chr.における人間観及びその基礎としての唯物論は、彼の努力と意図にもかかわらず観念論的側面乃至原理的弱点を残しているのである。しかし彼は、前述したように、自らの由って立つ「発生的＝批判的方法」——「発生的＝批判的哲学とは、表象によって与えられる対象を……無批判に論証し理解するのではなく、その起源を研究する哲学であり、その対象が現実の対象であるか、または単に表象、一般に心理学的現象にすぎないかを疑う哲学であり、従って最も厳密に主観的なものと客観的なものを区別する哲学である。」^⑴——、即ち唯物論的な方法によって、それを徹底することによって、このような弱点を克服していくのである。その際、発展の軸になっているのが、帰納法的に導出された人間本質・「対象化」なのである。こうして彼がW. Chr.における人間観を発展させる時、即ち客観概念が「感官の客体（das Objekt des Sinnes）」として客観的実在を意味するものとして確定し、それを媒介として人間の類的本質が「生命または生活の表出（die Äußerung des Lebens）」と規定される時、それが「外面的活動を含んでいない」という批判の仕方は適切であろうか。

注

- 書名のみはフォイエルバッハの著作
 - S. W. と略しているのは "Sämtliche Werke von W. Bolin und F. Jodl."
 - (1) Friedlich Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, Dietz Verlag, S. 22f.
 - (2) David McLellan, The young Hegelians and Karl Marx. (宮本十蔵訳『マルクス思想の形成』P. 152. 153.)
 - (3) 藤巻和夫「人間の類の本質——フォイエルバッハ」(淡野・城塚編『社会倫理の探究』P. 178)
 - (4) Kritik der Hegelschen Philosophie, in: „Ludwig Feuerbach — Kleine Schriften, Suhrkamp Verlag,“ S. 105.
 - (5) Das Wesen des Christentums, Philipp Reclam Jun. S. 38.
- 以下本文中の引用に付記するページ数はこの書による。
- (6) 『『キリスト教の本質』第二版への序言』W. Chr. 前掲書S. 19f.

- (8) Kritik der Hegelschen Philosophie, 前掲書. S. 99f.
- (9) Beleuchtung einer theologischen Reccension vom „Wesen des Christentums“, S. W. Vol. VII. S. 220.
- (10) Cf. F. Dorguth, kritik des Idedlismus und Materialen zum Grundlegung eines apodiktischen Real=Idealismus.
- (11) F. Engels. 前掲書S. 23.
- (12) Über den „Anfang der Philosophie“, S. W. Vol. II. S. 212ff.
- (13) Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie, S. W. Vol. IV S. 82 f.
- (14) Vorlesungen über das Wesen der Religion: in „Gesammelte Werke“ von W. Schuffenhauer. vol. 6. S. 26.
- (15) 「『キリスト教の本質』第二版への序言」前掲書S. 19.
- (16) Kritik der Hegelschen Philosophie, 前掲書S. 114.

[哲学(哲学)博士課程二回生]