

昭和二十七年二月一日 第三種郵便物認可
昭和二十四年六月三日 国有鉄道特別承認雜誌第一九九号

經濟論叢

第103卷 第3号

リーダーシップのディレンマ 田 杉 競 1

西ドイツにおける「石炭危機」
対策の展開と破綻 佐 々 木 建 20

植民地スターリング為替本位制について 本 山 美 彦 34

フォイエルバッハの愛の共同体 山 辺 知 紀 52

昭和44年3月

京都大學經濟學會

フョイエルバッハの愛の共同体

——フョイエルバッハにおける個人確立の論理 (2)——

山 辺 知 紀

私はすでに前稿において、フョイエルバッハの宗教批判の構造を明らかにし、そこからかれの意図するところを「個人の確立」にあると指摘した。それゆえ本稿での私の仕事は、当時のドイツではどのようにして個人の確立が要求されていたのか、またフョイエルバッハはこの要求をどのように把えどのように対処しようとしたのか、そしてそこから引き出されたかれの解答はどのような構造をもっていたのか、について答えることである。これにより私は、フョイエルバッハが当時の社会に対して果たした役割を明らかにし、かれの歴史的 position を確定したい。

以上の立場から、私は、この稿を次の順序で論じていこうと思う。すなわち
 I 当時のドイツの社会的状況、 II フョイエルバッハの方法、 III 現実的個人確立の論理、 IV フョイエルバッハの人間学の意義。

I 当時のドイツの社会的状況

一般に19世紀は、自然科学が目ざましい発展を遂げた時代であった。すなわち「生活全体が科学的認識を基礎としてその上に打ちたてられ、信仰に代って科学が祭壇に祭り上げられ、伝統が合理的技術におきかえられるに至った」¹⁾時代が19世紀だった。まさに神の造った被造物が、自己の論理に従って運動しはじめ、創造主の手を離れようとしていた。そこにおいて宗教への疑問が公然と

1) T. Mayer, *Deutsche Wirtschaftsgeschichte der Neuzeit*, 1928, 上田作之助訳「ドイツ近世経済史」昭和18年, p. 143.

その頭をもたげ始め、次第に汎神論などという宗教の衣を脱ぎ無神論はその力を失い、より一層あからさまな宗教批判が必要となってきた。そしてこの宗教批判は、社会的諸階級の政治的・社会的諸要求と絡み合いながら、渾沌とした事態を創り出していた。

この激しく揺れ動いた19世紀の中でも、フォイエルバッハが生活した三月前期のドイツは、特に動揺の激しい時代であった。すなわち当時のドイツは、発展めざましい産業資本と、フランスから伝わり漸く根をつけ始めた革命思想と、そしてこれらに対立して一段と厳しさをました反動政治とにより特徴づけられた。

ドイツの産業革命は、1830年頃から始まったと言われるが、これは工業生産の飛躍的發展を生み出し、多くの産業ブルジョアジーをその中から成長させた。その結果ブルジョアジーは、かれらの利益の伸長を阻止している封建的諸制度——関税障壁や官僚制——に対立し、ドイツの統一と産業の自由を要求するほどに成長してきた。しかし当時のドイツは、神聖同盟の忠実な同盟国たるプロシヤとオーストリアとの二大君主国により支配され、反動体制の支配下にあった。キリスト教もこの反動体制の精神的支柱として、ドイツ・ブルジョアジーの上に大きくのしかかっていた。かくしてブルジョアジーにとって、キリスト教批判は重要な意味をもっていた。

だが先進資本主義諸国では、フランスの7月革命からも明らかなように、ブルジョアジーとプロレタリアートの対立がすでに表面化してきていた。そしてこの傾向は、当時のドイツでも次第に現われ始め、ここにドイツ市民革命運動が他の先進諸国には見られない展開をたどることとなるのである。

ドイツの工業がプロシヤ領ラインラントに集中していたことは周知の事実であるが、この結果ブルジョアジーのドイツ統一への要求は、ラインラントのブルジョアジーに指導されつつ、1818年のプロシヤの保護関税制度を実現し、1834年には北ドイツ関税同盟を実現させることとなった。これはプロシヤによる実質的なドイツ統一を意味してはいたが、市民的自由を保証するものでは決

してなかった。しかしブルジョアジーは、この関税同盟から受けとる利益の前に、次第にプロシヤによる立憲君主国の実現としてのドイツ統一を志向するようになり、かれらの革命的エネルギーを喪失していった。しかしこの中にあって、急進的知識人のみが市民的自由獲得の闘争を行った。

かれらは、封建勢力との妥協を志向するブルジョアジーや人口の大部分を占めながらも政治的には積極的意志を持たない小商人・農民層から離れ、キリスト教批判を軸にした市民社会実現のための運動を開始した。これはシュトラウスの『イエスの生涯』²⁾ (F. Strauss, *Das Leben Jesu*, 1830) に始まり、パウアーの福音書研究³⁾を経て、フォイエルバッハの『キリスト教の本質』に結実した。しかし実際の運動面では、かれらは大きな力とはなり得なかった。なぜなら学生同盟や南ドイツ諸国の憲法闘争といったドイツのそれ以前の反体制運動は、すでに1817年の「ヴァルトブルクの祝祭」を頂点として反動勢力により徹底的に弾圧⁴⁾され、20年代には少数者の孤立した秘密運動としか言えないものとな

2) この書物の中で、シュトラウスは、福音書に対する歴史的検証を行ない、それを神話へと解消した。かれはキリスト教の起源を、個々の人間の意識的・作意的な産物ではなく、民族の共通意識から生じたものと理解したのである。この批判の結果、ヘーゲル及びその学派がとり組んでいた神学の再建ということへの疑問が現われ始め、それと同時にヘーゲル体系そのものも揺さぶられた。しかしシュトラウスは、ヘーゲル哲学から神学的要素を追いつくことは考えてはいたが、ヘーゲルそのものを批判するまでには至ってはいなかった。だがこの書物が生みだした効果は、シュトラウスの意図を越えて、封建勢力に反対する人々に勇気を与え、その運動の発火点とも言える価値をもったのだった。

この効果に驚いたシュトラウスは、以後神経衰弱に陥り、長い間文筆活動から退いた。そして三月革命の時には反動的政策を弁護し、更に晩年には、普選の反対、労働運動の軽視、死刑の是認、王制の讃美へと傾き、かれが初めに批判した政治的ロマン主義に陥ってしまった。

3) パウアーは、福音書に対する研究から、そこには共通な内容とともに、種々の異なる部分があることを発見した。これに加えて、福音書の複雑で長い訓話の性格を考慮して、かれは福音書を、たんに民族の共通意識・口碑によっては誤明しきれないものとした。そしてかれは、福音書とは、これを書いた著者がいて、それらの著者により意識的に創作されたのだとした。すなわちかれは、福音書の物語は、ある宗教的目的のために、計画的に人間の意識＝自己意識を通過していると考えたのだった。その結果、福音書は、その著者達の時代差のため、種々の時代の宗教上の見解や欲求に順応するよう種々の異った内容をもたされたのだとされた。実際かれは、キリスト教がローマ帝政期に、フィロン哲学や新プラトン主義やストア派のセネカ等により創作されていることを証明した。

かれはこれら仕事により、ボンでの私講師の位置を奪われ、生涯自由人で通した。かれは、弟のエドガー・パウアーとともに、終始神、私有財産、国家を批判したが、この批判は未だヘーゲル的な「自己意識」の立場を出ることができなかった。そしてこの点で、マルクスとエンゲルスにより「神聖家族」(*Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*, 1844)の中で、批判されねばならなかった。

っており、たとえ7月革命やポーランドの民族運動からの刺戟があったにせよ、この運動を組織し、大規模なものにするのは、急進的知識人の力では可能ではなかった。しかもこの急進的知識人でさえも、自己の革命的・ブルジョア的性格を貫き通すことが出来ず、三月革命が近づきプロレタリアートとブルジョアジーとの対立が激化するにつれ、次第に封建勢力に対する革命的性格を失い、ブルジョアジーとともに封建勢力との妥協の方向へと進んでいくのである。

だがフョイエルバッハのみは、この運動の中で、最後までプロシヤ封建勢力との妥協を拒否した真にブルジョア的かつ革命的な思想家であったと言える。他の青年ヘーゲル主義者達も、市民的自由獲得のために、キリスト教的な古い共同体のもつ規制を批判したが、かれらには古い共同体に代る新しい共同体・個人の自由の上に立つ新しい共同体の構想が決定的に欠如していた。これに対してフョイエルバッハは、真の自然主義者として、現実的人間の新しい共同体を提起し、それを論理的に構築したのであった。それゆえ私は、フョイエルバッハがこの新しい共同体を創り出す過程を語るにあたって、かれがどのように自己の置かれている時代を捉えてそこからかれの方法を確立していったのかという問題から、述べていこう。

Ⅱ フョイエルバッハの方法

フョイエルバッハは、当時のドイツの状況について、次のように述べている。少し長くなるがあえて引用してみよう。「上流社会の調子——すなわち因習的な幻想や非真理に対して無関心になっている調子——が、とりもなおさず現代の支配的で常態的な調子である。現代では、本来的に政治的な事件（これは自

4) 1819年5月23日、学生同盟 (die Burschenschaft) の一員カール・ザント (Karl Sand) は、ツァーリの秘密委員とされていたコツェブー (Kotzebue) を暗殺した。この事件は、政府に国民的自由民主主義的運動への抑圧に口実を与え、1819年10月カールスバードにおいて運動弾圧の決議がなされた。そしてこれ以後ドイツの反体制運動は徹底的に弾圧されることになるのであった。

明のことである)ばかりでなく、宗教的ならびに学問的事件もまた、この調子で取り扱われ語られねばならないのである。これはとりもなおさず現代の不幸である。見せかけは現代の本質である。我々の政治も見せかけであり、我々の道徳も見せかけであり、我々の宗教も見せかけであり、我々の学問も見せかけである。今は、真理を語るものは厚顔であり無作法であるとされ、無作法であるものは不道徳であるとされる。真理は我々の時代にとっては不道徳である。……しかし我々の時代においては、真理はたんに不道徳であるばかりでなく、また非学問的でもある。すなわち今では、真理は学問の果てなのである。ドイツのライン河の航行の自由が海にいたるかぎりのものであると同じ意味で、ドイツの学問の自由は真理にいたるかぎりのものである。学問が真理に到達して真理になるところでは、学問は学問たることをやめて警察の対象になる。⁵⁾

このようにフォイエルバッハは、三月前期を見せかけが支配する時代と規定し、この見せかけとの対決の姿勢を打ち出したのである。政治的見せかけを作り出しているのがプロシヤの警察国家であるのは言うまでもないが、宗教的ならびに学問的見せかけを生み出しているのは、シェリング哲学であり、ヘーゲル哲学であった。これら二つの哲学については、かれは『ヘーゲル哲学批判のために』⁶⁾の中ですでに批判していたが、これからかれが扱わねばならないものは、これら全ての見せかけの元凶への批判であった。そしてこの元凶こそがキリスト教であったのだ。

見せかけが人間を支配するのが可能なのは、人間が見せかけを、すなわち偽りの表象を創り出さざるを得ないところにその原因があるのではなからうか。だから人間が創り出した種々の表象について、その誕生の秘密を探らねばならぬのではなからうか。まさにフォイエルバッハの出発点はここにあった。そしてこの出発点は、かれがヘーゲル哲学ならびにシェリング哲学を次のように批

5) L. Feuerbach, Vorrede zur zweiten Auflage von „Wesen des Christentums“, 1843, *Sämmtliche Werke* (以後 S. W. と略す), Bd. 7, S. 276, 船山信一訳「キリスト教の本質」(上), 昭和2年, p. 26.

6) L. Feuerbach, Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, 1839年, S. W., Bd. 2, 佐野文夫訳「ヘーゲル哲学の批判」昭和8年。

判したところから、与えられた。

かれはシェリング哲学が、カント＝フィヒテ哲学では自我の流出・反映としての意義しか持っていなかった自然を、それ自身として実在的な自我としたという点は評価した。「もともと自然哲学（シェリング）は、観念論（カント＝フィヒテ）が先天的に自己について言い切ったものを、後天的に証明しようとしたにすぎない。両者の間には、道筋・方法の違いしかなかった。しかしこの対立しあう道筋には、一つの対立しあう見解がすでに横たわっていた。かくして自然は不可避免的にそれ自身として一つの意義を獲得した。客観は、それが一特殊科学の対象として定立されたというだけで、まさに主観的観念論の制限から解放されたのである。たとえそれ自身においてではないとしても、少なくとも自然哲学にとっては、自然は、派生的なものでも定立されたものでもなく、最初のもの・独立的なものであった。」⁷⁾

かくしてシェリング哲学は、その自然哲学という点で、積極的意義をもってはいたが、それにもかかわらず、主観的観念論に対して、まさにこの点で対決することを自覚できず、絶対者による精神と自然との統一をはかり、観念論と自然哲学との統一を試みたのであった。しかもこの統一は、絶対者が精神とも自然とも異なる本質として対象化された所では、実現されえず、主観と客観の統一としての自然の概念の中で実現されたのである。したがってこの統一は、自然そのものの反駁の上に成立しえたのであった。この結果シェリング哲学は、一方で自然哲学での自然に対する積極的提言を捨て、他方で観念論での理性の限界に対する積極的提言をも捨てることとなり、神秘論に陥ったのである。ここでは「全ての批判にとっての根元的条件たる、主観的なものと客観的なものとの差別が、消えてしまった。」⁸⁾

ヘーゲルは、このロマン的・無批判的シェリング哲学の中から出発し、これを反駁した。かれは思惟する精神（der denkende Geist）を自己の原理となし、シ

7) *Ibid.*, S. 189, 前掲書, p. 48.

8) *Ibid.*, S. 193, 前掲書, p. 52.

ェリリングの絶対者の中に反省、悟性、否定性の要素が欠如していることを批判し、悟性を絶対者そのものの要素として自己の哲学の中にとり入れたのである。だからヘーゲル哲学は、批判的要素をもってはいた。そしてそれは、シェリングにより媒介されたカント＝フィヒテ観念論の理性の復活⁹⁾であった。しかしヘーゲルは、本質的にはシェリング哲学を真の哲学として前提し、絶対者を真理として前提しており、発生的要素が欠如していた点で批判されねばならなかった。換言すれば、ヘーゲル哲学は合理的神秘論と言えたのである。

さてこのようにフォイエルバッハは、シェリングとヘーゲルを批判したが、かれはこの批判の中から、前者からは自然を、後者からは展開され論理的にされた理性を学びとり、それを自己の方法の根底に捉えることができた。かくしてここに、見せかけ・偽りの表象に対する闘いの準備が完了した。この準備されたものが発生的・批判的哲学 *die genetisch-kritische Philosophie* であった。「発生的・批判的哲学とは、表象によって与えられた対象を、独断的に論証し概念するのではなく、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のか、それとも表象にすぎず、一般に心理学的現象たるにすぎないかを疑う哲学であり、したがって主観的なものと客観的なものとをもっとも厳密に区別する哲学である。発生的・批判的哲学は、主として、従来第二次的原因と名づけられていたものを自分の対象とするのであって、この哲学が絶対哲学に対する関係は、神学的自然観に対する純物理学的又は自然哲学的見解の関係と同じである。」¹⁰⁾

この発生的・批判的哲学をもって、フォイエルバッハは、見せかけ・桎梏となった表象の起源を分析し、この見せかけを打ち破ろうとしたのであった。そしてここでは、ヘーゲルが第二次的原因として等閑視した自然的な根拠や原因

9) フォイエルバッハは、フィヒテとシェリングとヘーゲルの関係を次のように述べている。「ヘーゲルは、シェリングによって媒介されたフィヒテである。ヘーゲルはシェリングの絶対者に対して論争した。かれはその中に、反省の契機が欠如していることを、すなわち悟性や否定性が欠如していることを認めた。そしてかれは、絶対的同一性の胎を概念（フィヒテ的自我）の精子をもって、それに精気を吹き込み、規定し受胎させた。」(Ibid., SS. 180-181, 前掲書, pp. 36-37.)

10) Ibid., SS. 194-195, 前掲書, p. 54.

が、哲学の基礎に置かれたのである。すなわちフ・イ・エル・パッハは、種々の表象により与えられる対象を、心理学的・物理学的に分析しようとしたのであった。そしてかれは、心理学のうちには論理学を、物理学のうちには形而上学を見ることにより、すなわち自然の中に理性を認識することにより、従来の皮相的なこの種の方法から、自己の哲学を区別したのである。だからかれにとっては、自然こそが哲学の唯一の基準であり、人間こそが哲学の最高の対象となった。

さてここに、見せかけに対する批判の準備は整ったが、ではなぜかれは、キリスト教を批判せねばならなかったのであろうか。それは次の二つのことに、その理由を持っている。一つには、かれが人間を、それが意識をもっていることのゆえに、さらに厳密に言うなら自己の類的性格や自己の本質をその対象とする意識をもっていることゆえに、他の動物から区別したということである。このことは人間を、現実の他者が目の前にいない時でも自己の類や自己の本質を対象として、それを思惟し、それと会話することが可能な存在と規定することであった。そして二つには、かれがキリスト教を人間の類的本質が対象化されたものと規定したことである。だからかれは、この二つのことから、人間が表象により受けとる最大の対象とはキリスト教だとしたのであり、それゆえこの最大の対象に批判の目を向けたのである。

こうして始まったかれのキリスト教批判については、すでに前稿で述べたが、ここで再び確認しておかねばならぬのは、かれがこのキリスト教批判を通して追究しつづけたのは、個人の確立の問題だったということである。かれはキリスト教による見せかけの個人の確立を批判し、真の表象を創り出すための基盤＝自然を復権させ、これにより人類と個人との正しい関係を導き出し、個人を確立しようとしたのであった。これこそがかれの発生的・批判的哲学の役目であり、『キリスト教の本質』での最大の目標だった。では次に私は、個人の確立についてのかれの積極的主張を検討しよう。

Ⅲ 現実的個人確立の論理

キリスト教では果たされなかった個人の確立は、フ・イ・エル・バッハではどのようにして果たされたのであろうか。私はこの問題を、人間と自然との関係についてのかれの提言の中に見ていこうと思う。

フ・イ・エル・バッハにあっては、人間の自然に対する関係は、人間の感官により与えられた。そしてこの感官により人間に与えられた自然は、感性を構成する悟性と心情とに担われ、さらにこれら二つの対話を呼びおこし、人間によって感性的に認識される。だから私は悟性と心情との対話が意味するものについての検討から始めねばならない。

悟性と心情とについては前稿において述べたが、ここでそれを簡単に振り返ってみると、悟性は人間の中の客観的本質であり、自然をありのままの姿で認識し、人間と自然との直接的同一化の方向へと進むが、これに反して心情は、それが人間の中の主観的本質であり自然からの制限を苦痛と感ずるため、自然を人間との関係において捉えようとした。かくして心情は、自然との関係における人間を意識の中へ対象化し、それにより人間を自然から区別するものだといえよう。

だがキリスト教では、この意識の中へ対象化された人間の被制限性・有限性は、神という表象になっていった。すなわちそこでは、自然が被造物として創造主の論理＝摂理の下に置かれ、その結果、自然はそのものとしては否定され同時に悟性が否定され、悟性と心情との対話が存在しえなかったゆえに、人間の被制限性・受苦が神となることができた。これに対してフ・イ・エル・バッハは、キリスト教的なこの心情による空想的・恣意的な対象化に陥らないため、心情を常に感性的直観に支えられたものとし、悟性と心情との対話を心情による対象化の基礎に据えたのである。

一般に、現実中存在するすべてのものは、空間的にも時間的にも規定され・制限されており、この被制限性・有限性こそが、現実的存在のメルクマールで

ある。これは人間においても同様であり、人間の悟性はこれを肯定する。かくして人間が自然的存在＝受動的存在であるという事実が承認されねばならなくなる。しかしそれにもかかわらず、人間の本質は、この受動的存在としての自己に反駁する。すなわち人間の心情は、この被制限性を苦痛と感ぜずにはいられないし、自然からの制限を受苦として捉えざるをえないのである。まさに受苦とは、人間が自然的・受動的存在であると同時にそれとは区別されて人間＝能動的存在であるということのメルクマールだと言えよう。だから人間は、この受苦を踏台にして、受動的存在としての自己を乗り越え、能動的存在へと自己を高めようとする。

この受動的存在から能動的存在への移行は、受苦を心情により意識の中へ対象化することにより与えられた。意識という人間にのみ固有なものの中へ、受苦する自己を対象化すること、これこそが能動的存在としての自己を確認することであり、自己を有限なる個人として確立することであった。したがってフョイエルバッハの心情による対象化とは、感性的有限なる個人の自己確立の活動、すなわちその生命活動を意味していた。

かくして、有限なる個人の確立は心情による対象化によるのだということ、しかもこれは心情と悟性との対話をその基底とするゆえ、キリスト教での神の承認とは決定的に異なるのだということが明らかになった。しかしながらここに新しい問題が生じてくる。それは個人の感官は限られており、一人で無限なる自然を完全に正しくそのものとして認識することは不可能であり、それゆえ一人の人間の中では心情と悟性との対話が正しく行われえないということである。

それを補正するものが、まさにかれの言う我と汝との対話である。すなわち我と汝との対話とは、心情と悟性との対話が、一人の人間の内部から外へと出て、感性的になったものに他ならない。それゆえ私は、この感性的有限なる個人間の対話について検討せねばならぬ。

フョイエルバッハは、かれのヘーゲル批判の中で、「自然は時間の君主主義

の傾向に、常に併せて、空間の自由主義を結合する。花は葉を反駁するとはいうものの、葉を除かれた幹に花だけが咲きほころんでいるとしたら、その植物は完全だろうか¹¹⁾と問いかけている。すなわちかれはヘーゲル哲学を、それが時間による規定を重視し体系の論理的構築を重視するあまり、現存するものの意味をあらかじめ作られた時間の流れの中に解消し、その空間的意義を問うのを忘れていると批判した。だからフョイエルバッハは、かれの感性的認識によって、この空間の意義を復権させたのである。上の引用文からも明かなように、かれにあっては、花が咲くことだけが真理の実現ではなく、花と葉との反駁の中にも空間的真理が実現されているのであり、しかも同時的に存在するもの同志のこの反駁こそが、時間的真理を創り出すとされていた。こうしてフョイエルバッハは、同時に存在する種々の人間が反駁し合うところにこそ、真理が実現されるとしたのであり、我と汝との対話の上にこそ真理・自然が実現されると、したのであった。

有限な個人の中での心情と悟性の対話は、それが我と汝との対話へと、すなわち互いに異なった肉体をもち互いに受苦している同格の個人との対話へと、発展させられたところでは、その真実性を確保することができ、そこでは心情による対象化を恣意的なそれから解放する。ここにはじめて個人は、科学的・自然的に確立されるのであり、真実の自己を得るのである。だからこそまさに、有限なる個人の確立とは現実的他者なしには不可能であり、現実生活の場を離れては不可能だった。

それではこの我と汝の対話とは、我がどのようにして汝に対する時に可能なのだろうか。結論から先に言えば、それは愛¹²⁾によってであった。

11) *Ibid.*, S. 160, 前掲書, p. 10.

12) フョイエルバッハの愛という範疇は、今日まで多くは性愛として評価されてきた。しかし何故かれが性愛を高く評価したのかということは、あまり語られていない。かれが性愛を高く評価した理由は、次のように考えられるのではなからうか。

人間が自然から受けとる最大の規定は、肉体をもつということであるが、この肉体は抽象的肉体ではなく、具体的肉体、すなわち男性か女性かの肉体として、人間に与えられる。それゆえ現実的人間にとっては、男性か女性かという規定が、自然から受けとるもっとも根本的な規定であ

キリスト教成立の動機は、すでに述べたごとく、感性的有限なる個をそのものとして肯定しようということであった。罪深く非力な個人が、これらの規定にもかかわらず、否まさにそれゆえに、自己の罪を許してくれるものの出現を望み、そこに愛の神たる救い主、イエス・キリストを創り出した。なぜなら愛は、有限にして罪深き人間を、それを抽象的人間としてではなく、具体的・現実的人間として肯定するものだからであった。

しかしキリスト教においては、愛を信仰の下に隷属させたため、愛の本来の姿は見失なわれた。キリスト教は、キリスト教信仰がある限りでの愛を許したのであり、キリスト教信仰の範囲内での人間の対話を許したのである。だからそこに現われた人類の実現は、決して真実のそれではなく、特殊キリスト教的なそれであった。真の対話による人類の実現のためには、この愛を、キリスト教の神から本来の担い手たる血と肉とをもった具体的人間の手に取り戻すことが必要だった。

フォイエルバッハはキリスト教を批判はしたが、そのさいにも、かれはキリスト教の意図した有限なる個人の確立ということについては、それを積極的に評価し、さらに言うなら、その意図を受け継ぎ、その上に自分の方法を打ち建てたと言える。そしてその具体的な継承物が、まさにこの有限なる諸個人の紐帯である愛であった。

フォイエルバッハは、この愛を血と肉とをもち受苦する有限なる個人の手に引き戻した。かくして現実的感性的個人は、そのものとしての他者を認識することが可能になり、自分が他者と異っていることを知ることができたのである。ここにはじめて、我と汝との対話が必要になり、また可能になった。

以上、私は個人が確立される過程を、心情と悟性との対話の中に、そしてそ

り、受苦である。そしてこの受苦ゆえに、異性への性愛が生じる。

しかし人間の受苦は、単に男性か女性かということによってのみ与えられるのではない。人間が受苦する次元は無限にある。しかもこれらの多数の次元は、常に相対的に対立しあい、決して一つの次元に還元されるものではない。だからフォイエルバッハが性愛を高く評価したとしても、全てを性愛に還元してしまうことはできない。

私がこれから本文で述べようとする愛は、この性愛とは区別されたものである。

れが対象化され感性的になった我と汝との対話の中に見てきた。これはさらに、より多数の人間が集って会話する方が、個人がより正しく心情による対象化を行うことができるという理由で広げられていく。

その結果実現されたのが愛の共同体すなわち愛による人類の統一である。ここにおいては、人間同志の会話が人類全体にいきわたるがゆえに、人間の悟性は自然をそのあるがままの完全な姿で認識することが可能になり、また同時に人間の心情ももっとも完全な悟性との対話の上に立って、人類として人間を自然から区別し、そこに人類を定立させることが可能となった。すなわち「集合した人間のみが自然を認識するのであり、集合した人間のみが人間的なものを生きているのである。」¹³⁾

自然が自然として認識される時、同時に人間は人類として定立される。このように類が定立されたところではじめて、個人は、類を自己の対象とし、類に対する自己の関係を認識できるようになった。すなわち、ここでのある特定の個人は、この類という全ての個人にとって共通な対象に対して、この個人にのみ特有な関係を認識できるようになった。ここに認識された個有な関係こそが、この個人の個別的な本質である¹⁴⁾。

すでに個人は多くの多者との対話の中で、自己の受苦を意識の中へ対象化することにより、自己を自然から区別して確立したが、それは同時に、互いに共通な種々の対象についての対話の中で、自己を他者から区別し、自己の個別的な本質を確立することを意味していた。しかしそこでの自己確立は、この対象に対しての自己とか、あの対象に対しての自己というように、あくまでも相対的

13) „Nur sämtliche Menschen erkennen die Natur, nur sämtliche Menschen Leben das Menschliche.“ (Ibid., S. 162, 前掲書, p. 13) この言葉はゲーテの言葉であるが、フォイエルバッハはこれを好み、「キリスト教の本質」の中でも用いている。(cf. S. W., Bd. 6, S. 189 の注)

14) フォイエルバッハは、これについて次のように述べている。「太陽（諸々の惑星の共通な対象——引用者）に対する地球の関係は同時に、地球の自己自身に対する関係、または地球自身の本質（地球という特殊な惑星の本質——引用者）に対する関係なのである。なぜなら、太陽が地球にとって対象であるさいの尺度としての、大いさと光の強さとの尺度は、地球の特有な性質を基礎づける尺度としての距離の尺度だからである。」(L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, S. W., Bd. 6, S. 5, 船山信一訳「キリスト教の本質」(上), p. 61.)

なものにすぎなかった。それに対して愛の共同体では、上述のごとく、個人は、類を現実的な普遍の対象として、自己の個別の本質を絶対的に確立することが可能になるものであったのだ。

かくして愛の共同体とは、あくまでも有限な個人が、現実生活の場で自己の確立へと進むその内発的活動の結果生じてくるものと理解されねばならない。そしてここにおいてはじめて、個人は、自然からも他の全ての人間からも区別されて、自己の個有な本質を主張できることとなったのである。

IV フョイエルバッハの人間学の意義

私は以上の三つの章で、フョイエルバッハの個人確立の論理を中心に述べてきた。次に私は、これらの結論として、かれの愛の共同体のもつ意義を探り、同時にかれの人間学の意義を検討していこう。

すでに私は、フョイエルバッハが新しい共同体を志向した点で、かれを他の青年ヘーゲル主義者から区別したが、この共同体は当時のドイツでは、どのような意味を持ちえたのであろうか。これに答えるためには、まずかれが考えていた人類と個人との関係が中心的に検討されねばならない。

まずはじめに、かれは、プロシヤのキリスト教的国家が支配する中で、そこでの人類と個人とをどのように捉えていたのだろうか。かれは、そこには現実的な人類も現実的な個人も、したがって現実的な人類と個人との関係も存在していないと考えていた。なぜなら、類について見れば、ここでの類は民族精神であり、キリスト教の聖霊なる神、すなわち人間の共同性を意味する神が政治的に投影された観念的イデオにすぎなかったし、個人についても、ここでの個人は、精神的には神との関係において生活するゆえ、実際生活でも人間としての自己の具体的生活のすべてを愛の神の政治的投影物たる国王の中に捧げてしまい、法(=掟としての父なる神)により縛られる抽象的存在にすぎなかったのである。だからここでの人類と個人との関係は、なんら現実的性格を持つことができなかった。

これに対してフョイエルバッハは、人間のもつ共同性という本質を再び個人の間に取り戻し、愛による類の実現を目指した。こうして初めて、個人が互いに対話し、反駁し合うところに類が実現されるということがいえた。だからフョイエルバッハの愛の共同体とは、具体的・歴史的には、共和制を意味していたと言えよう。「思惟の領域においての神学の人間学への解消は、実際生活の領域においては、王制の共和制への解消である。」¹⁵⁾

かくしてフョイエルバッハの人間学には、封建勢力に対するブルジョアイデオログとしての市民的エネルギーが内包されていた。だからかれの解放しようとした個人も、近代的多元的個人としての性格を強くもっていた。すなわちかれの愛の共同体には、これが愛という多元的性格をもった紐帯で結合されている以上、種々の次元での種々の人間関係が包含されており、そこでの個人は、複数の次元で自由に他者と関係を結びながら、自己の述語を広げていくことが可能だった。個人は、ただ一つの関係だけに自己の存立基盤をもつのではなく、常にその外部にも自己の独立性をもったのである。「人間の父は、かれの父性以外でもなお独立的人格的存在をもち、かれの子の外部にも実存をもっている。かれは現実的人格の本質がもっているその他のあらゆる述語を排してたんに父であるだけなのではない。」¹⁶⁾

そしてさらに、フョイエルバッハは、この自由なる個人の集合体である愛の共同体は、それがまさに個人の対話・反駁の上に成立しているゆえに、調和を保てるのだと主張する。「物の調和はまさしく対立に由来する。」¹⁷⁾

このようにフョイエルバッハの類と個とを見てくると、かれの人間学に共和制論・市民社会論を読みとることができるが、しかし同時にそこに、社会と自然との区別ができていないという重大な欠陥も見ることができる。

かれは対象化の論理により、個の確立を志向したが、この対象化は、人間の物質的生産活動たる労働を意味してはいなかった。それどころかかれは、労働

15) L. Feuerbach, Nachgelassene Aphorismen, S. W., Bd. 10, S. 314.

16) L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, 1841, S. W., Bd. 6, S. 283, 船山信一訳「キリスト教の本質」(下), 昭和12年, pp. 87-88.

は人間にとって卑しい行為であり、精神的仕事こそが真に人間的行為としたのである。「作ることは私が中止しうる行為であり、有意図的な行為であり、外的な行為である。作ることは、私にもっとも固有でもっとも内的な本質が直接に参加していない行為であり、私を同時に受動的にし囚にすることのない行為である。これに反して、無関心でありえない行為とは、私の本質と同一な、私にとって必然的な活動である。たとえば私にとって内的な要求であり、かつまたそのために私をもっとも強く捉え、病的に触発するところの精神的生産のようなものがそれである。精神的仕事は作られるのではない。作ることは精神的仕事におけるもっとも外的な活動にすぎない。精神的な仕事は我々の中に発生するのである。」¹⁷⁾

すなわちフョイエルバッハは、人間の自己確立の論理を、形式として自然=物質を超える精神的活動に求めたのである。このことは確かに、宗教批判を行う上で積極的意義をもってはいたが、だがこれゆえに、かれは、自然というアブリオリに人間に与えられた物質的世界と、労働により作り出された人間的な物質的世界とを区別できず、労働では自然を超える事が不可能だとしたのであった。したがってかれには、社会を自然から区別して捉えることができなかった。そしてこのことは、かれが発生的・批判的哲学を打ち出し、シェリングやヘーゲルの同一哲学を排し、主観と客観の統一を拒否した時から、すでに運命づけられていたとも言えよう。

だがこの欠陥にもかかわらず、フョイエルバッハは、当時のドイツに大きな影響を及ぼした思想家だった。かれが愛の共同体という市民社会論により影響を与えたのは予想できるが、それと同時に、かれは、その愛の共同体そのものの中で、すでに市民社会を超えてユートピア的共産主義理論に近づいており、この点でも大きな影響を与えていた。そして結論を先取りするなら、これら二つの質によって、かれは当時のドイツの重要な思想家になりえたのだとも言え

17) *loc. cit.*, S. 305.

18) *loc. cit.*, SS. 265-266, 前掲書, p. 65.

う。

かれが生活した時代が、一方では封建勢力とブルジョアジーの対立する時代であり、他方ではすでにブルジョアジーとプロレタリアートの対立が始まりつつある時代であったことは前にも述べたが、こうした中で、かれの人間学は、ブルジョア社会実現という目標を超えて、共産主義社会実現という新しい目標をもつ運命にあった。そしてかれの愛の共同体そのものも、すでにその中に、共産主義社会の哲学的原理ともいうべきものをもっていたと言えよう。なぜなら、かれが、その人間学の中で実現を目指した個とは、今までの叙述からも明らかのように、*Gemeinmensch* としての人間であり、そこでの類も、全ての物質的紐帯から解放された理想的な人間関係の実現として構想されていたからである。

そして実際、フォイエルバッハ自身、シュタインやワイトリングの著作を読み、社会主義や共産主義に関心を抱いていたことは明らかである¹⁹⁾、さらにマルクスに影響されて、ドイツのブルジョアジーを批判し、プロレタリアートに社会革命の夢を託していたことも事実である²⁰⁾。しかし理論的には、かれのプロレタリアートや共産主義への理解は未成熟であり、それが理論的に展開されることも殆んどなかった。かれの共産主義社会は、確かに、ユートピアとしての意義はもってはいたが、その実現への実践的手段は、愛という超歴史的な手段以外のものではありえなかった。そしてこれは、直接には、真正社会主義者グリーンにより受けつがれていったのである。

最後に私は、今まで述べてきた全てを総合して、あえてフォイエルバッハの

19) フォイエルバッハは、1844年10月15日付けのフリードリヒ・カッパへの手紙の中で、かれが、L. v. Stein の *Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs* (1842) や W. Weitling の *Garanten der Harmonie und Freiheit* (1842) を読み、特に後者から感銘を受けたことを述べている。(W. Schuffenhauer, *Feuerbach und der junge Marx*, 1965, SS. 127-128.)

20) W. ジュッヘンハウアーは、フォイエルバッハのカッパへの手紙 (cf. 注19) と、これより二ヶ月程前に出されたマルクスのフォイエルバッハへの手紙 (1844年8月11日) とを比較し、前者に後者の強い影響が認められると述べている。(W. Schuffenhauer, *Feuerbach und der junge Marx*, SS. 128-129.)

人間学の位置づけを試みよう。それは、ブルジョア理論であることはいうまでもないが、さらにドイツの唯一の革命的ブルジョア理論として評価されるのではなかろうか。すなわち、かれの思想の真髄は、かれがあくまでも封建勢力との妥協を排し、それとの理論的闘いを止めようとしなかったところに、あるのではなかろうか。ただかれの思想は、三月前期ドイツの特殊事情——ブルジョアの未熟さとプロレタリアートの成長——に強く影響されざるをえなかったし、それがこの人間学に複雑な色合いを与えているのだといえよう。そして同時に、このような影響をうけたからこそ、かれの人間学が当時のドイツの要求に答えたのであり、そこで大きな力を持ちえたのだといえよう。

このように考える時はじめて、フォイエルバッハが今日なお魅力を持ち続ける理由の根拠が判るのではないであろうか。