

マルクスの宗教理解について (二)

津 田 雅 夫

第二章 宗教と欲求——フオイエルバッハからマルクスへ——

第一節 課題の基本性格

前稿(一)において啓蒙主義的宗教批判の継承という視角から、とりわけ、その積極的・肯定的な契機における、換言すれば、宗教とその支持を必要としない人間および社会についての絶え間ない理念の構築という精神的営為の連続のうちにマルクス宗教理解を捉え直す意味を、これまでの研究史を辿りながら考察してきた。そして、そうした啓蒙的宗教批判の最終の局面を代表するものとしてフオイエルバッハ宗教論を位置づけるなかで、マルクスへの継承を示唆しつつ、さしあたりのまとめとしてよりも、むしろ、以後の論議への展望として、ほぼ次のように述べておいた。改めてそれを記すことから始めたい。——マルクスの宗教理解なり、一般にイデオロギー論を考えるさい、**△現実**

的個人▽の視点を欠落させるならば、その充分な理解は不可能である。宗教批判の基軸としての現実的個人**の概念は**、一方で、あらゆる観念や意識の営みに先行し、そこに還元されない歴史貫通的な自然存在を意味するとともに、他方では、宗教的陳外の成果として、宗教を止揚する人間的な主体を表示するものであった。それはイデオロギー論として言い直せば、イデオロギー**以前のものへの**溯及的で原理的な確認と、イデオロギー**以後のものへの**歴史的で現実的な展望との、二契機からなるものであり、しかもその統一は、ただ過程的に、即ち、イデオロギー過程における矛盾的な統一として実現されるほかはないものであった。かくして宗教批判の批判性は、つねに人間的**本質の現実的な再獲得を伴うものとして**了解されていたのであり、こうした理解の仕方**そのものが**、また、啓蒙的宗教批判の継承であったことを証している。⁽¹⁾

そこで、この**△現実的個人▽の視点から**、フオイエルバッハからマルクスへ展開する宗教批判の論理を具体的に追求していくことが、本稿での課題となる。両者の思想的関係を全面的に論及することは、ここではもとより不可能であり、また、その関係を個々の局面に即して

年代的に迫るといったことも、中心的問題にはならない。むしろ考察の焦点は、展開の基礎的な論理を解明することであり、またそのことにより、両者の宗教批判における継承の積極的な内容を確定することにある。確かにこうした試みにおいては、展開の論理を支える軸となる鍵概念をどこに設けるかが、まさに核心の問いであり、充分な予備的考察が心要とされよう。しかし、この問いにたいして前稿で、鍵概念としての欲求 *Bedürfnis* の概念を取りあげたことを、既に示唆しておいた。そのことの妥当性について、結局は本稿全体の分析でもって答えるしかないが、ただ結論的に言っておけば、この欲求概念を媒介にして現実的個人が把握され、それゆえ、フョイエルバッハとマルクスにおいて、宗教批判・無神論・唯物論の三者が相互にいかなる連関をもって生成したのかは、欲求概念なしには解明されえないであろう。しかし、まさにこの点の究明において、これまでの研究は不十分であったように思われる。

それゆえ本稿では、まずその第三節まで、マルクスとの関連に留意しつつ、フョイエルバッハの欲求概念について検討を加えることにする。人間学の生成および理論構成において、欲求の概念が主導的で基軸的な位置を占めていることについては、類 *Gattung* の概念に隠されてか、従来、その意義が認められていたとは言えない。しかし、主著『キリスト教の本質』初版(一八四一年)においても、なおその影響が顕著なヘーゲル哲学からの脱却は、どのような理論的衝迫でもって遂行されえたのかという問いにたいして、類もしくは類的本質の概

念では中心的解明を与えるに不十分である。なぜなら、強固なヘーゲルの思弁は、ただそれを(合理化)することをもってしては(初版におけるフョイエルバッハの方法的な標語で表せば、ヘーゲルの「純粹な思弁的方法」から区別された、「思弁的・経験的な方法、界弁的・合理的な方法」でもってしては)⁽²⁾、その世界からの突破は至難であった。⁽³⁾別の観点から問題の核心を言い直せば、『キリスト教の本質』における「理性、愛、意志」の単調な反復と強調に見られるような⁽⁴⁾、そうした人間本質の抽象的解がいかんにして克服されていくのか、また、その移行を推進する要因は何かが明確にされなければならない。要するにマルクスと同様、フョイエルバッハにおいても、たんに疎外された類的本質の形式的な再転倒といった操作だけが思想上の課題であつたわけではなく、むしろ、類的本質のより、具体的で実在的な把握に向けての前進の如何が問われていたのである。転倒の主張は、そうした探求のひとつの結果として提起されているにすぎず、その内容は、探求の過程そのものに即して評価されなければならない。類の本質をめぐるリアルな認識の深化のうちにも両者ともあつたのであり、そこにおいてこそ、両者の継承関係、そして、ヘーゲルの思弁からの原理的な離反が刻まれていよう。ヘーゲル以後の、 Δ 現実的なもの ∇ へのこうした接近、その概念把握を促したものを問うとき、われわれは欲求概念に出会うのである。フョイエルバッハが感性論において、認識論の次元に留まらず、生活⁽⁵⁾*Leben* の概念を中心に持ち出してきたこと、また、その人間学の意図が、人間の全体性の回復におかれていたことを考慮

するとき、いつも軸となる媒介の概念として欲求概念があったことを知るのである。

欲求概念の立ちいった規定は次節で与えることにして、ここでは、欲求概念の理論的彫琢が、何故に宗教の解明・批判と相即して遂行されるをえなかつたのかを、フォイエエルバッハについて見ておくことにする。

フォイエエルバッハのキリスト教批判において、なによりも一貫していたものは、近代以後の「世俗化 *Säkularisation*」の過程が孕んでいる本質を洞察しえず、ただ自らを精神主義化・唯心論化させる仕方に対応し、世俗 Welt と無自覚に妥協を重ねつつ、結局は墓穴を掘るに到った近代キリスト教の、その根本的な倒錯にたいする歴史的な認識であり、また、批判であった。そしてここに、彼の宗教批判が啓蒙的宗教批判の継承・深化であったことの根拠が見いだせるのである。⁶⁾「キリスト教の本質」第二版序言（一八四八年）のなかで、彼のキリスト教批判の根底にあるこうした歴史認識について印象的に記している。

私は「哲学とキリスト教」（一八三九年）のなかで、わずかではあるが鋭い筆致で、キリスト教の歴史的・解消、*historische Aufhebung* を描写し、キリスト教はとうの昔に、ただ人類の理性から消えただけでなく、人類の生活からもまた消えたことを明らかにした。私はそこでまた、キリスト教はもはや、われわれの火災保険制度・

生命保険制度、われわれの鉄道車両・汽車、われわれの絵画館・彫

マルクスの宗教理解について (二) (津田雅夫)

刻館、われわれの士官学校・実業学校、われわれの劇場・博物館にもっとも鋭く矛盾する、ひとつの固定観念にほかならないことを明らかにした。⁷⁾(傍点、引用者)

彼の批判は、この「歴史的解消」という事態にふさわしい自覚を喚起することに尽きると言っても過言ではない。批判の真意は、それゆえ、宗教の非本質性・不合理性の暴露にあるよりも、宗教の歴史的な役割・意義、その終焉の不可避の説明にあったと言える。宗教の破壊ではなく、既に変質しつつあるものとしての宗教に関する「自己幻滅、自己意識」の確立が目的なのであった。⁸⁾彼の宗教論の積極的意義（そしてまた限界も）が、ここから生じてくる。即ち、彼はこうした近代キリスト教を根本から批判するために、宗教が果たした歴史的な意義・役割の全体を、その歴史的な残滓としての近代キリスト教との対比において、浮かびあがらせるとする方法を採用することになる。近代キリスト教は、自らの存在証明として「貧困証明書 *testimonia pauperatis*」しか提示しえず、ただ過去からの「お布施」でもって余命を保つ存在にすぎず、⁹⁾それゆえ、そのものとしては哲学的探究に値しないものである。¹⁰⁾文字通りそれは、「幽霊 *Gespant*」と化したものなのであるが、にもかかわらず、それがわれわれの知的関心をひき、思想的な課題となりうるのはなぜなのか。彼は次のように答える。

幽霊は過去の影である。こうして幽霊は必然的にわれわれを、か

つて幽霊が肉と血をそなえた存在者であったときに幽霊は何であったのか、という問いへと引きもどす。⁽¹¹⁾

影はその実像の解明を待つてはじめて真の解消に至らせることができる。それまでは、影は幽霊として彷徨いつづけることになる。この虚と実との対比が、彼の宗教の取り扱い方を特徴づけている。彼はくりかえし、「生きた、行為において自己を確証する信仰」を「死んだ、言葉だけの信仰」に對置し、そこに、宗教がもちえた意義の全体を明らかにしようとする。それでは、こうした対比において開示される、「肉と血をそなえた」宗教とは何なのか、また、その存立の要件は何であるのか。フオイエルバッハ宗教論の総括とも言うべき『宗教の本質に関する講義』（一八五一年）のなかから、二つの言明を引いてみる。

私にとって宗教が問題であるのは、主に、宗教がたとえ想像のうちにはすぎなくとも、人間生活の基礎、道徳と政治の基礎である限りのことでしたし、今もなおそうであります。⁽¹²⁾

ちようど哲学が最後には思考の技術にほかならないように、宗教は最後には生活の技術 Kunst des Lebens にほかなりません。そうした宗教は、われわれにたいして、人間生活を直接に動かすもろもろの力・衝動を直観させ意識させるものにほかなりません。⁽¹⁴⁾

フオイエルバッハが宗教の全体的意義をどこに求めようとしていた

のかが、ここに示唆されている。宗教はなによりもまず、人間生活の諸領域と多面的に結合したものでなければ、生きたものとは言えないのである。即ち彼にとつて宗教は、主観のうちに過度に内面化された意識の営みであるよりも前に、生活する諸個人にとつての「生活の技術」として機能しなければならぬものであった。具体的な生活場面での宗教の役割が第一義の問題なのであり、そこで働く「技術」としての、彼の別の表現を用いれば「文化」としての宗教こそ、彼の問うところのものであった。そうした宗教はまさに「最初で最古の文化形態 Kulturform」そのものであり、マルクスの用語で言えば、イデオロギー一般に該当する広がりをもつ概念であった。⁽¹⁵⁾

宗教をこうした生活技術・文化として捉える見方からすれば、近代以後のキリスト教がいかに無力化しつつあるのかは、それが重大な帰結をもたらすものであれ、もはやフオイエルバッハにとつて自明の事柄であった。現実の人間とその生活様式とが宗教との関連を失っていく、こうした「世俗化」の過程を見据えるとき、⁽¹⁶⁾にもかかわらず、この死せる宗教と新たに結託し、「キリスト教国家」を標榜するプロイセン国家の時代錯誤と偽善への批判は、より痛烈なものとならざるをえなかった。この虚像と実像との対比による批判の方法が、いかなる変容を経ながらマルクスにおけるイデオロギー批判へ受け継がれていくのかは、後に見ることになる。

しかしここで、宗教が生活の技術であるという把握が含意する一層重要な帰結は、そうした宗教が、生活の営みとそれをつき動かしてい

る「力・衝動」、要するに欲求を、その具体性において認識させるものであるということなのである。ここから彼の宗教分析の結論とも言える命題——「宗教とは感性 Sinnlichkeit との矛盾のなかで感性を承認し肯定することである。」⁽¹⁷⁾——の意味する内容が理解される。この場合の感性とは、なによりもまず、欲求として捉えられなければならない。宗教は、人間の欲求の所在を直観させるものであるとともに、欲求を疎外するものである。換言すれば、宗教は、人間の欲求の疎外形態での実現として、それ自身が現実生活の契機をなしているのである。フォイエルバッハにおいて、何故に欲求論の形成が宗教批判の進展と相即してなされたのかは、ここで明らかになる。宗教の止場は、宗教という疎外形態のうちで保存され育まれた人間的欲求の再獲得として、かつ、そのことの自覚をもって、遂行されるのである。それゆえ、再獲得が可能となる現実的な条件とその自覚の成立とは、共に欲求概念を媒介にして根拠づけられているのである。

要するに、ここに△宗教と欲求▽という固有の問題連関が成立する。それはまた、「地上の王国」を希求した啓蒙的宗教批判のエッセンスであったと考えられる。

第二節 欲求概念の規定とその成立

前節において、△宗教と欲求▽という問題連関の一般的な性格について論じてきた。そこで次に、こうした連関性のうちで彫琢されてきたフォイエルバッハの欲求概念について、より立ちいった規定とその成立の背景を明らかにしておくことにする。

フォイエルバッハの欲求概念の特徴は、まずなによりも、客体との必然的な連関のうちに捉えられているということにある。後で述べるように、欲求はつねに恣意的な「願望 Wunsch」から区別され、「必要 No」・「必然性」という標識を伴って語られることになる。主体におけるたんなる主観的で恣意的なものとしてではなく、むしろ客体との必然的な連関を主体のうちに映しだすものとして、それゆえにまた、主体の本質 Wesen を構成するものとして、欲求は把握されている。こうした欲求概念は、確かに第一義的に、人間と自然との「紐帯 Band」として、人間が必要によって自然に依存させられた存在者であることを証するものとして用いられている。しかしこのことは、なにも生理的・身体的な欲求のみを意味するわけではなく、彼の言を借りれば、「物質的なものと精神的なものとの統一」として、△人間的なもの▽そのものを指し示すものである。まさに「真理性、現実性、感性は同一」なのであり、主体・客体の統一として、人間的世界の实在性を証しているものとして、欲求は捉えられていると言えよう。⁽¹⁸⁾

客体との必然的な連関ということから、欲求の二重性、という規定が、次にその系として付加される。即ち、欲求は対象への主体の必然的な依存を表示しているとともに、それは同時に、主体による対象の支配・獲得という事態をも言い表わしている。そして表現を変えれば、この必要(端的には欠乏 Mangel)と享受 Genuss との矛盾的な関係の理解こそ、宗教成立の説明における中心的な位置を占めることにもなる。要するに、こうした二契機からなる欲求を軸にして、フオイエルバッハの「現実性」の把握が成り立つており、それゆえ、「フオイエルバッハ弁証法」(マルクス)の核心をなしていると考えられる。

次にこの欲求概念のフオイエルバッハにおける形成について、本稿のテーマに必要なかぎり、その成立の結節点にのみ触れておく。第一に関心を引くのは、欲求概念の確立が、その起点をライプニッツ哲学との関わりのうちにもっているということである。⁽¹⁹⁾フオイエルバッハは、「物質 Materie が諸モナドの普遍的な紐帯」だとする洞察こそライプニッツの「もつとも崇高で深遠な思想のひとつ」であると高く評価する。⁽²⁰⁾「物質」は、明晰・判明をめざすモナドの自発性を限界づける「混乱した表象」であるとされるが、その規定の合理的核心はどこに見いだされるのか。フオイエルバッハはそれをまさに、欲求として捉え直す。「物質」は、確かに「表象」の自己活動を限定するものであるが、しかしまた、それ自身が「表象」として、モナドのものであり、モナドにとって必然的で固有のものである。そうした「表象」とは、まさに欲求の規定にはかならない。——「物質の真の本質、理

念は、動物や人間のうちに、感性、衝動、欲望 Begierde、情熱として、また、不自由、混乱として実存している *existent*」⁽²¹⁾そして、この欲求としての「物質」を、フオイエルバッハはさらに、次のように規定する。

……、われわれは物質をあらゆる必要の源泉として、しかしまた、あらゆる享受の源泉として、まさにそれゆえ、あらゆる心 Seele 「モナド」の普遍的な紐帯として認識する。なぜなら、享受がそうであるように、必要もまた、存在者 *Wesen* と存在者とを結びつけるからである。⁽²²⁾(傍点、引用者)

ここですでに、必要と享受の二契機からなる欲求概念の端緒的な成立を見ることは容易であろう。しかし、このライプニッツ論の段階において、欲求そのものはフオイエルバッハの人間観において全体として否定的なものとされていたことは否めない。⁽²³⁾ちょうどライプニッツにおいて「混乱した表象」は「明晰・判明な表象」へと純化されなければならぬように、フオイエルバッハにおいて、対象に囚われた欲求の態度は純粹な観照としての理論(テオリーア)によって克服されなければならないものであった。欲求自体が否定されるべきものとして捉えられているかぎり、宗教は言わば形式的な悟性によって判断されるほかはなく、その根本的な矛盾性は把握されるに到らない。宗教をその自己矛盾において、即ち、感性・欲求の非(もしくは反)感性

的な仕方での肯定として認識するためには、感性・欲求の原理的・積極的な評価への転換が不可欠であった。

そこで第二の結節点は、こうした転換がいかにしてもたらされたのかということになる。推移の細部を無視するならば、そうした変化が明確になるのは、やはり、一八三八年創刊のA・ルーゲHegelsの雑誌『ハレ年誌』への寄稿を介した青年ヘーゲル派との理論的共同を待つてであろう。当時の保守的な宗教界さらに「積極positiv」哲学に対する共同の論争において、既成宗教擁護の試みを批判し、その時代錯誤を説得的に論証するために、改めて、宗教の「歴史的解消」という啓蒙主義以来の観点を、より洗練された論理でもって前面に掲げることになったと考えられる。そして、その論理の構築のために、止揚すべき宗教の積極的なものを概念把握する必要性に迫られたと言えよう。「信仰の背後にかくされた不信仰」を剔抉するには、「信仰」そのものをよりリアルに見つめなおすことから出発しなければならぬ。たんなる「想像Einbildung」ではない「実践的な真理」としての信仰について、⁽²⁴⁾例えば奇跡に関連して彼は言う。

キリスト教の奇跡は、困窮した notleidend 貧しい bebürftig 心情的のうちを受胎したものであり、けっして自由で気ままな自己活動の所産ではなく、われわれを直接に日常の現実的な生活の地盤に移すものである。……キリスト教において空想 Phantastie は、神々の宮殿から、欲求の必然性だけが支配する貧困の住居に降りてきて、

マルクスの宗教理解について (一) (津田雅夫)

心Henzの支配に服従した。⁽²⁵⁾

宗教は、かくして、主観の恣意的な構想物ではなく、高揚する人間の必要と延引する享受とのディレンマに苦悩せざるをえない人間の「日常の現実生活」から生じてくるものなのである。宗教に関するこうした新しい理解を明確にするために、既に前稿で触れたような、⁽²⁶⁾さまざまな概念の区別の試みがなされたのであった。そのうちの主要なものを列挙し確認しておくならば、ライプニッツ論における「神学」と「宗教」の区別にはじまり、さらに、この「宗教」が「願望」(それに対応する心性としての「心情 Gemüt」)と「欲求」(それに対応する心性としての「心 Herz」)との二契機の関連において捉えられるに到った。人間的欲求は、「願望」という宗教的な疎外態において、その表現を得るのであり、否定的な面で捉えれば「心情」的な人間は、「願望」の「空想」的表現、擬似現実的な享受を受け入れる人間であるということになる。⁽²⁷⁾

ここまで、フォイエルバッハの欲求概念の特徴とその形成を、宗教論との関連で概観してきた。マルクスとの関係で、さしあたり注目すべきは、以下の二点である。

第一は、こうした欲求の規定が孕む理論的な射程に関わっている。欲求が客体との必然的な連関において、そして、必要と享受の二重性において把握されたことは、後に見るようにマルクスにおいてさらに発展させられていくであろう。そしてまた、フォイエルバッハ自身が

明言しているように、人間的欲求の現実的な充足をめざす「文化」と「教養・形成 Bildung」は、必然的に「感性的で現実的な活動」の概念を重視させ、それと結びつかざるをえない。⁽²⁸⁾そこには、理論に内在する断絶があるとは考えられない。それゆえ、むしろ説明されるべきは、なぜフォイエルバッハがそれほどまでに、**「宗教と欲求」**という問題連関に閉じこめられ、対応的に表現すれば、**「欲求と現実」**と言った、より広い視野へと解放されなかつたのかということである。そのことの説明が、マルクスへの批判的な継承の内容を明らかにするであろう(とりわけ、イデオロギーとしての宗教の把握をめぐって)。

第二に、必要と享受との矛盾・対立を軸にした宗教の分析から生じる帰結の一つは、人間的欲求の疎外的な形成および保持の局面の必然性ということである。人間的欲求の成立およびその自覚が、なぜ最初に宗教的な疎外形態をとるのか。たんに、欲求がその充足を可能ならしめる状態と矛盾的であり、そうした意味で常に既存の状態を超える、性格をもっているということからは、宗教的疎外の必然性が直接に帰結するわけではない。問題の核心は、それゆえ、超えていることの特殊性に求められなければならない。**「宗教と欲求」**という問題連関から生じた欲求概念の性格のうちには、なによりも、類および本質の概念と結びついた**「普遍性・全体性」**の刻印が認められる。そうした性格の欲求においては、必要と享受の矛盾的な連関は、個別の事例にとどまるわけにはいかないのである。それは言わば、人類的な経験として確立され記憶されることを求めるのである。欲求のこの類的性格こそ、

宗教的形態での保存を不可避ならしめるものと言えよう。かくして、人類の人間化 *Menschwerdung der Menschheit* は、欲求とその宗教的疎外形態を必然的な媒介として生成する。欲求のこうした把握がどれほどの妥当性をもつのかは、ここで問わないにしても、欲求の**「普遍性・全体性」**に関する宗教的連関は、変容を伴いつつも、マルクスのうちに受けつがれていく側面をもっているのではないだろうか。

第三節 欲求と類

欲求の概念は、それゆえ、フォイエルバッハにとって類概念と不可分に結びつくものであった。欲求は、個別的・個人的な経験の質においてだけでなく、なによりも、宗教的疎外を媒介に**「普遍化・全体化」**されたものとして、類的性格をもつたものであった。宗教は人間的欲求の倒錯であるとともに、欲求を**「普遍化」**させ保存する機能をはたす。ここに、欲求を媒介にした他者との結合という契機が成立することになる。

フォイエルバッハの主要諸著作にくりかえし強調される**「愛」**や**「情熱」**といった言葉は、いかなる意義を与えられているのであろうか。それらと欲求概念との関係はどのように理解すべきなのか。それらはたんに**「大げさな愛の説教」**(*Engel's*)⁽²⁹⁾として一括されるものであろうか。むしろ、こうした欲求概念の積極的な内容の一面を、端的

に表示したものと捉えるべきではないのか。まず彼の言うところを聞いてみよう。

愛は情熱であり、ただ情熱のみが実存 Existenz の標識である。情熱の客体であるもののみが（それがいま、現実的なものであれ、可能的なものであれ）、存在するのである。

かくして愛は、われわれの頭脳の外にある対象の現存 Dasein についての真の存在論的証明であり、そして、愛と感覚一般とのほかに、存在についての証明はない。⁽³⁰⁾

客体的にも主体的にも愛は存在の標識であり、真理と現実との標識である。愛のないところでは、また、現実もない。⁽³¹⁾

彼にとつて「愛」の主張は、「存在」を抽象的な思惟規定に還元する思弁と対立して、 Δ 現実的なもの ∇ を、主体にとつてのその存在性を確認する規準として、その意味で「存在論的」な意義を与えられたものであった。愛はそのかぎり、たんに他者にたいしてだけでなく、客体一般についての主体の現実的な連関を肯定的な意味において表現したものであり、それはまた、欲求概念の核心部分をなすものであった。そのうえで他者との交わりとしての愛について言えば、こうした一般規定から推測されるように、それは「説教」としての当為であるよりも、むしろ、人間相互の共同性の事実としての確認に、その重点があつたと考えるべきであろう。この点に留意しつつ、改めて、

マルクスの宗教理解について (二) (津田雅夫)

当時の論争的な概念であり、また、マルクスへの継承のもうひとつの中心をなす類概念について、その本質的な意義を、欲求概念との繋がりにおいて明確にしておきたい。

『キリスト教の本質』(とりわけ第一版)を通読するとき、たしかにその印象として、人間学的還元分析において取り扱われているものが、もっぱら理性・愛・意志といった抽象化された人間の本質一般のことであるように思えてくる。しかし、これまで述べてきたような、 Δ 宗教と欲求 ∇ という問題連関を背景にして、そうしてまた、一八三八年以来の青年ヘーゲル派と歩調を合わせた「キリスト教国家」批判の進展を考慮するとき、「類」の主張の核心が、彼の言う、「宗教」と対置されるものとしての「政治」の構想にあつたこと、一般的に表現すれば、「共同態 Gemeinschaft」の把握にあつたことが、以下、理解されるであろう。

まず、類概念に関する重要と思える発言をいくつか掲げてみる。

人間の本质は、ただ共同態のうちに、人間と人間との統一のうちのみ存在する。⁽³²⁾しかし、この統一は、我と汝との区別の実在性のみに基づいている。

すなわちフョイエルバッハにおいては、類は抽象物ではなく、個別の独立的に固定した我にたいする汝である他者、即ち、我の外に実存する人間個体を意味するのである。⁽³³⁾

……、フョイエルバッハは、ただ共同態のうちのみ人間の本质

をおくがゆえに、共同的人間 *Gemeinschaft* であり、共産(共同)主義者 *Kommunist* なのである。⁽³⁴⁾

これらの言明からまず窺えることは、彼が類概念を具体的・実在的に確定しようと試みるなかで、結論的には、類を現実的な諸個人の共同態として捉えるに到ったということである。類はたんに、諸個人に内在する属性でもなく、また、抽象的な理念といったものでもない。

それはただ、実在的な他者との共同のうちにはかないこと、この点がフォイエルバッハの到達した地点であった。ここに到る経過を考えてみるに、上記の引用の後半はシュティルナーとの論争からのものであるが、当時(一八四四—五年)、一方において、シュティルナーによるフォイエルバッハの人間把握の一層の個別化への、そしてそのことの一面的な帰結である個人の観念的な絶対視の危険をも顧みない試みがあった。そして他方には、フォイエルバッハが読んで深い感銘を受けた共産主義的・社会主義的な諸著作(とりわけW・ワイトリンク *Weiting* の『調和と自由の保障』[一八四二年])の主張があった。⁽³⁵⁾ この双方からの理論的な刺激を受けるなかで、フォイエルバッハは改めて、自己の類概念に関する理解を、即ち、人間における個別性・個性と社会性・共同性の関連をどのように把握すべきかを、再検討せざるをえなくなったと言えよう。上記の引用は、こうした問いへの回答であるとともに、しかしまた、これまでの彼の思索の再確認、でもあったと考えられる。それはいかなる意味において、そのように言えるの

か。問題は、彼がこの「共同態」にどのような具体的内容を与えていたのかにかかっている。そしてこの点の解明において、**「宗教と欲求」**という問題連関から生じてくる「共同態」の構想としての「政治」の概念が浮かびあがってくる。

この「政治」の概念を正面にもちだし論じているものとして、ヨードル版全集で『哲学改革の必然性』と題された一八四二年の草稿がまず注目される。⁽³⁶⁾ そこで彼は、宗教・キリスト教が現在では人類の「本質的衝動」である「政治的自由」と矛盾・対立し、「宗教」は「政治」にとって替わられる必然性にあると言う。そして人間の共同性は、既に「政治」において、さらにその具体的形態としての「国家」において、実現されつつあるのである。——即ち、「国家のうちで人間の諸力は発展し、その分化と再統合を通して一つの無限な本質態を構成する。多数の人間、多数の力が一つの統一態となる。国家はあらゆる実在性の総括であり、人間の摂理である。」⁽³⁷⁾

それゆえ、キリスト教が生活と思考の両面で最終的に否定されつつある「人類の新たな段階」において、人間の共同性に関する、それにふさわしい新たな自覚が求められる。「宗教」から「政治」への転換を推進する、この新しい共同性の自覚こそ、「実践的な無神論」にはかならない。⁽³⁸⁾ 類の共同をめぐる、こうした「宗教」と「政治」との対置は、例えばC・アスケリが主張するような、経過的・一時的な把握ではなく、⁽³⁹⁾ すくなくとも「キリスト教国家」批判において明白になってくる、フォイエルバッハの一貫した思考であると考えられる。既に

一八三九年の『哲学とキリスト教』のなかで、次のように述べられている。

……、いったいわれわれの国家は現実にキリスト教国家なのであるうか。国家の概念は一般にキリスト教に、即ち、現世の英知、此岸の哲学と矛盾するキリスト教に、一致するのであるうか。キリスト教は宗教的共同体 Gemeinde 以外のものについて知っているのであろうか。⁽⁴⁶⁾

天上の生活への信仰は、人間の類的生活 Gattungslieben を破壊し、真の共同精神を抹殺し、人間を非人間化するものであり、それゆえ、真に破壊的な信仰である。ただここにのみ、キリスト教における類的衝動 Gattungstrieb への軽蔑・敵対・抑圧の根拠が存しているのである。⁽⁴¹⁾

ここに、類概念の核心的な主張が、他者への欲求において成立する類的共同として捉えられ、「宗教」と「政治」の対抗関係のうちに求められているのを見ることが出来る。類的共同の疎外態としての、即ち、幻想の「共同体」ではない「宗教」にたいして、現実の「類的生活」・「国家」が主張されている。彼の類概念は、こうした対抗関係のうちで、その選択を迫るものとして、はじめて積極的な意義を帯びてくる。後に『宗教の本質に関する講義』において、全著作活動を貫く根本の意図について彼は言う——「私の著作、また、講義の目的は、

人間をして、神学者から人間学者へ、神を愛する者から人間を愛する者へ、彼岸の候補生から此岸の学生へ、天上と地上の君主制・貴族制での宗教的・政治的な従僕から地上の自由で自覚的な市民へ、とすることである。⁽⁴²⁾

改めて確認しておけば、彼は宗教における共同性をたんに消極的な幻想として告発したのではない。人間の類的共同は、宗教的形態において、その表現を見いだし保存されたのである——ちようど欲求が、疎外のうちで普遍的・全体的な性格を獲得していったように。フォイエルバッハにとって欲求と類とは、それゆえ宗教的疎外において、一体的なものとして共に陶冶されていくものであった。宗教は「本源的な意味において保存される」と記したとき、彼の脳裏にあったものは、こうした宗教の果たした二重の役割に関する弁証法的な理解であったと言えよう。

こうした「真の実践的な無神論」の主張は、啓蒙的宗教批判を継承するとともに、その宗教の止揚の構想に孕まれていた積極的内容を、より明確に、そうして、より自覚的に捉えたものであった。彼は言う——「真の共和国が、フランス人の共和国から距っているように、真の無神論は、フランス人の無神論から距っている」⁽⁴⁴⁾。宗教の積極的な揚棄、疎外された類的共同の実現への呼びかけとして、彼の思想は、^{▲三月前}ドイツの変革を待望する広範な層が結集しうる思想的基盤を提供することができた。フォイエルバッハ宛のマルクスの書簡における周知の類概念の評価は、これまで述べてきたところから、ひとつ

の、しかし正当な解釈であったと理解される。

あなたはこれらの著作において、故意にかどうか存じませんが、社会主義に哲学的基礎を与えられ、そしてまた、共産主義者は、これらの労作を、すぐこのように理解しました。人間の実在的な区別にもとづいた人間と人間との統一、抽象の天国から現実の地上へひきおろされた人類 *Menschengattung* の概念、これこそ社会の概念でなくて何でしょうか。⁽⁴⁵⁾

第四節 欲求論の継承と展開

ここまでフョイエルバッハに即して、△宗教と欲求▽という問題連関の成立とその基本性格、また、それを背景にした類概念の具体的内容といったものを検討してきた。たしかに欲求と類の概念だけをもって、フョイエルバッハの宗教批判や人間学の全容が尽くせるわけではない。感性概念は欲求概念よりも広く多義的であり、とりわけ認識論に関わる側面は、マルクスへの継承においても重要であろう。また、豊富な知識と洞見を含む、キリスト教とりわけプロテスタンティズムに関する歴史的・論理的な説明は、無視しえない業績であった。⁽⁴⁶⁾しかし、さしあたりこの二つの概念でもって、彼の宗教理解の核心部分は捉えられると考えられるし、また、マルクスへの継承・展開を考慮す

るとき、後者の側からも、これらの概念の、宗教理解にとっての中心的な意義が了解されるであろう。そこで以下、これらの概念との関わりで、マルクス宗教理解の基底にあるものを取りだすことを試みたい。マルクスは主にフョイエルバッハを念頭におきつつ、ドイツにおける宗教批判は完成したと言った。しかしこの断定は、それ以後の彼にとって、宗教が副次的で瑣末な問題になったことを含意するのであるか。そしてまた、宗教批判の継承を云々するにせよ、ただ内容から分離された批判の方法の側面において、即ち、類とその疎外、主語・述語の転倒といった論理の形式面においてのみ、その継承を確認するにとどまっていたよいのか。事態はそれほど単純でなく、疎外や転倒の形式的な把握は、継承の積極的な内容を見失わせ、その結果、疎外そのものが空虚なものとなる。欲求の概念を問題にするのは、宗教批判のなかで蓄えられた内容が、捨象されることなく受け継がれている側面を証してくれるからである。そこで、たとえ宗教批判が主題とされていないように見える場合、即ち、経済的疎外の分析において、宗教的疎外と対応させつつ、そこに立ち返るかたちで考察がなされることの意義を、欲求概念は明らかにしてくれると考える。さらに言えば、欲求の概念は疎外論の形式化・観念論化を阻む働きをなしたと考えられること、ヘーゲル以後の、△現実的なもの▽を志向し、それを把握しようとする思考の中心に位置する概念と考えられるのである。この二点に留意しながら、欲求概念の継承・展開を分析していくことにする。

時期を追っての叙述は以下の章にゆずり、ここでは継承の基本内容を明確にするために、こうした欲求概念が集中して見られる一八四四年の『ミル評註』および『経済学・哲学草稿』を取りあげ検討する。

まず、経済的疎外の核心である私的所有に関する経済学的分析において、欲求概念がいかに用いられているのかを見てみよう。以下すこし長い引用であるが、ここには、欲求論を軸にした疎外の分析のあり方が具体的に示されている。

この二人の私的所有者をたがいに関係づける紐帯、Band は、両者の私的所有の質料をなす対象の、特有の自然的性質である。これら双方の対象物にたいする憧憬、即ち、それらにたいする欲求は、私的所有者のおおの次に次のことを示し、それを彼らに意識させる。即ち、彼らはこれらの対象物にたいして、それを私的所有すること以外に、なおもうひとつの本質的な関係をもっていること、彼らは自分でそうだと思っているような特殊な本質ではなくて、全体的な本質であつて、その諸欲求はすべての生産にたいして、他人の労働の生産にたいしても、内的な、innerlich 所有の關係にたつてゐること——なぜなら、ある事物にたいする欲求は、この事物が私の本質に属していること、いいかえれば、この事物が私にとつて存在し、そしてそれを私が所有することは、私の本質を所有すること、私の本質に固有な属性であること、まったく明白で反論の余地のない証明であるのだから——、このことを、私的所有者のおおのに意識

マルクスの宗教理解について (二) (津田雅夫)

させる。(47) (傍点、引用者)

人間と人間の關係、人間と事物の關係、そしてこの二つの關係相互について、さらにまた、疎外(私的所有)のもとでの人間の本質の形成・發展について、こうした主題群が、まさに欲求概念を媒介にして統合され、統一的な視角のもとに考察されているのを、ここに認めることができよう。こうした主題群の欲求概念による統合は、また、フョイエルバッハが「宗教と欲求」という問題連関のもとに遂行したところのものでもあつた。そこで、以下の三点にわたつて、継承の内容を確定しておきたい。

第一に、欲求概念の中心規定として位置づけた、客体との必然的な連関という規定から見ていくことにする。

主体・客体の必然的な連関・統一を欲求のうちに基礎づけようとする見解は、なによりも、ヘーゲル(学派)にまで一貫する人間本質の理解、即ち、自己意識を核とする「非対象的で唯心論的な本質」の把握に對立して、自然的・对象的な本質としての人間を確立するためのものであつた。そして、こうした本質の展開した存在形態として、「精神的なもの」と物質的なものとの統一」とも言える全生産物と人間主体との、必然的で「内的な」連関を証しているのが、ほかならぬ欲求の現存であつた。それゆえ、諸欲求においてこそ、人間の本質が表明されているわけであり、マルクスの言う「貫徹された自然主義」即ち「貫徹された人間主義」の立場も、そこにおいて確証されるのである。欲

求は疎外形態のもとにあるにもかかわらず、人間と自然の統一さらに人間の本質の存在を証言するものとして捉えられているのである。

この欲求の本質規定からの系として述べた、必要と享受との関係について、マルクスの把握をここで見てみよう。『経済学・哲学草稿』の、とりわけフョイエルバッハを想起させる一節において、マルクスは「飢え」を例にとり、この関係を説明する。⁽⁴⁹⁾「飢えは一つの自然的な欲求であり、したがってそれは、何かそれ自身以外の自然、何かそれ自身以外の対象を、満たされ、癒されるためには必要とする。飢えは、私の体が、その外にあつてその更生と本質表現に不可欠な対象を欲求していることの告白である。」⁽⁵⁰⁾

欲求はその完成、享受のために、まず対象を求めざるをえない。マルクスはくりかえし、人間が欲求的な本質であるかぎり、自らの「本質的な諸力の活動と証示」のために、主体から独立な対象に依存し、それに拘束されることを強調する。人間は「衝動」・「力」に基づく能動的な存在であるとともに、「必要」に拘束された受動的な存在であらざるをえない。⁽⁵¹⁾この点で、フョイエルバッハとマルクスとは共通している。ただ、必要と享受との矛盾的な関係の理解において、欲求対象である生産物の実在的な把握を通してマルクスは、その矛盾関係を歴史的・社会的に、よりリアルに説明することができた。それは重大な差違と帰結をもたらすものであつたが、既にフョイエルバッハにおいて見たように、△宗教と欲求▽という問題連関は、現実的活動の概念を媒介にして△欲求と現実▽という視角の成立を導き、それと結

合していくものであつた。即ち、そうした移行を不可避ならしめるものとして、欲求概念が捉えられていたということを見過ごしてはならないであろう。

第二に、欲求と疎外との関連づけの仕方について検討する。この点が、フョイエルバッハとマルクスにおける継承の核心部分に当たると考えられる。両者において、疎外の必然性、そして、その肯定的な意義は、欲求概念を介することによって、はじめて整合的に説明されえたのではないであろうか。

フョイエルバッハによる宗教的疎外の説明が、いかに欲求概念と不可分のものとしてなされたのかは既に見てきた。その説明の中心は、欲求の疎外的形成およびその自覚的な止揚ということにあつた。即ち、宗教という疎外形態において欲求が無力化されるとともに、しかし同時に普遍化され保存されていくこと、それゆえ、その止揚は、疎外の必然性の洞察・自覚を伴つた、人間の欲求の現実的な再獲得として現れざるをえないということであつた。マルクスもまた、欲求において確認されている△肯定的なもの▽を、言いかえれば、「私的所有の肯定的な positive 本質」を、あくまで見据えながら、私的所有に基づく疎外と、そのもとの欲求の抑圧、さらに、変質の可能性を、批判的に分析していくのである。『ミル評註』において、欲求とその現実における状態とについて、マルクスは次のように説明する。

それぞれ相手が生産した相互の対象物にたいする観念上の ideal

関係は、いうまでもなく、われわれ相互の欲求である。だが、自己を現実に措定する実在的な自己関係、自己を表現する真の関係は、たがいに相手の生産を、たがいに排他的に占有すること、Besteでしかない。(傍点、引用者)

私的所有という疎外の現実、欲求と占有の結合として示される。疎外の否定的な契機である占有は、なによりも他者を支配する手段として、欲求を利用する。欲求は、その欲求をもつ人をして、欲求対象の占有者への従属を強いるものとして現実には機能することになる。それゆえ欲求をもつことは、むしろ他者に利用され、搾取されるだけである。人間的欲求をもたないことが、かえって人間的でありうるという倒錯した事態が、ここに生ずる。そして、このようにならざるをえないのは、私的所有に基づく生産において、欲求とその対象とが、端的に第一義のものとして社会的に承認されていないことによるとされる。(53)

こうした分析において注目されるのは、私的所有が欲求と占有との二契機からなるものとして捉えられているということだけでなく——この点では、フォイエルバッハにおける欲求と願望との区別を想起せよ——、さらに、私的所有のポジティヴな本質が、既に実現されたものとして、欲求とその対象とのうちに現存しているという認識についてである。「人間的本質の独自性、人間的本質の力」は、欲求とその対象化である生産物とのうちに開示されている。(54)そして占有のもとに

マルクスの宗教理解について (一) (津田雅夫)

においても、欲求とその対象とは、「内なる関係」として結びつき存続している。たとえ占有が、欲求をその対象から現実から切り離し、欲求を孤立化させ、さらに一面化させるにせよ、「内なる関係」そのものを消滅させることは不可能である。むしろ、実現され現存する欲求的連関との対比において、排他的占有の孕む不合理・非人間性が鮮明に浮き彫りになるのであり、それゆえまた、人間をして今やその克服の必要性を自覚させることも可能なのである。かくして疎外の止揚において、私的所有の「ポジティヴな本質」の理解は、決定的に重要なものとされるのである。ここに、宗教の「ポジティヴな本質」を強調するフォイエルバッハとの類似を見ることができよう。

『経済学・哲学草稿』においてマルクスは、「粗野な共産主義」を批判し、それが「私的所有のポジティヴな本質をまだつかみとっておらず、また欲求の人間性を理解していないので、それはなおもまだ私的所有にとらわれ、それに染まされている」ことを指摘した。私的所有の「ポジティヴな廃棄」は、まさに、この「欲求の人間性」の理解をまっぴら、はじめて可能となる。達成された肯定的なものと、その自覚との関わりを問いつづける姿勢は、フォイエルバッハが、『世俗化』のうちにある宗教の批判的な分析において常に堅持していたものであったし、さらに広く、啓蒙的批判を受け継ぐものと言えよう。

第三に、類における継承を考察する。類の本質を、実在的な諸個人の社会的関係として捉えたこと、フォイエルバッハが理論的動揺を経ながらもそうした結論に達したことは、既に見てきた。そしてこのこ

とは、マルクスが、「フョイエルバッハの偉業」として確認したところでもあった。——「真の唯物論とリアル・レル」な学問との創設。これはフョイエルバッハが「人間の人間にたいする」社会的関係を理論の根本原理とすることによってである。⁽⁵⁶⁾

さらにこの社会的関係の分析が、欲求概念を媒介にしてなされていることは、本節の最初の引用からも既に窺えよう。私的所有者相互の「紐帯」、その必然性は、他者の占有する対象への欲求的関与のうちに求められていた。この欲求的関与、「内なる関係」の存在こそ、生産物の交換を介しての一つの「社会」の成立を可能ならしめる主体的な根拠であると言えよう。こうした関与は、したがって、たんに主観的・恣意的なものではありえず、また、反省の所産といったものでもない。

したがって、あの真の共同的本質は、反省によって生じるものではけつしてない。したがってそれは、諸個人の必要 *Notwendigkeit* と *Engel* ズムによって、いかえれば、直接彼らの定在そのものの発揮 *Betätigung* によって、産出されたものとして現象する。この共同的本質が存在するか否かは、人間によって左右されることではない。そして人間が、自己を人間として認識しておらず、それゆえ世界を人間的に組織しおえていないうちは、この共同の本質は疎外の形態のもとで現象するのである。⁽⁵⁷⁾

「必要と *Engelismus*」という表現のうちに、欲求と占有の関連を再び見いだすことができよう。人間の類的共同は、この欲求とその対象を媒介に成立し、それによって基礎づけられている。「共同的本質」を欲求対象として、フョイエルバッハよりも明確に、実在的なものとして把握したことが、マルクスをして、欲求と類的共同との関係をより明晰なものとした。類的共同の疎外、人間相互の対立 *Antagonismus* は、したがってまた、欲求の疎外に関連づけて説明されることになった。たしかに、宗教と経済のそれぞれにおける、類的共同の疎外からの回復は、フョイエルバッハにおいては「政治」のうちに、マルクスにおいては「共産主義」のうちに展望され、その相違は顕著である。しかし、その止揚の構想において、他者への欲求の回復についての基本的な視角において、両者の継承は確認されよう。そしてこのことの傍証として、両者における「意識」の位置づけに関する類似性をあげることができる。

欲求概念を媒介にして、すべての疎外が説明されるとき、当然、欲求とその対象のうちに、なんらかの仕方で既に達成されているもの、再獲得ということが、中心の課題になってこよう。その場合、宗教の次元では、「生活の技術」として、とりわけ *「世俗化」* の過程において、そしてまた、経済の次元では、私的所有の展開において、いずれも既に実現されつつあるものを概念把握 *begreifen* するということが、重要な意義を帯びてくる。敢えて言えば、課題は、そうした「内なる関係」についての自覚をもたらすこと以外にはないと言つてよい。「独仏年

誌」におけるA・ルーゲの宛書簡でマルクスは言う——「意識の改革とは、ただ世界をしてその意識を自覚させること、世界を自身自身についての夢から目ざめさせること、世界にたいしてそれ自身の行動を解明してやること、にある。われわれの全目的は、ちょうどフォイエールバッハの宗教批判がそうであるように、宗教的および政治的な諸問題に、みずからを意識した人間的形式を与えること以外ではありえない。」⁽⁵⁸⁾

まさに欲求は、こうした自覚を、人間の内面および対象の両面から促しているものなのである。フォイエールバッハやマルクスが、「意識の変革」を主題化したとき、その背景にあつて支えたものは、欲求とその対象についての、即ち、再獲得すべきものについての、こうした歴史哲学的なパースペクティヴにあつたと言えよう。

第五節 結びにかえて

以上、欲求概念を軸に、フォイエールバッハからマルクスへの継承を辿ってきた。そのさい、われわれが注目したのは、そもそも△現実的なもの▽への接近を促し、その理解を可能ならしめたものが何であつたのかということであつた。人間の生活過程および実践の把握は何を媒介にして成立するのか。こうした視角から、ヘーゲル以後の展開、フォイエールバッハ、マルクスによる「真の唯物論とリアルな学問の創

マルクスの宗教理解について (二) (津田雅夫)

設」ということを考えるとき、欲求概念が中心に浮かびあがってきたのである。主体・客体の必然的な連関・統一を証するものとしての、主体の欲求的関与の事実こそ、△現実的なもの▽へ接近する通路であつた。また、こうした欲求概念が育まれてきた△宗教と欲求▽の問題連関は、マルクスにおいて、△欲求と現実▽という視角に重点が移りつつも、前者は単純に否定されるのでも、放棄されたのでもない。むしろ、次章で検討する△イデオロギー▽としての宗教の把握において、より積極的に継承され止揚されていくと考えられる。この二点が本章のさしあたりの結論である。

最後に、この欲求概念について、その意義を裏面から証明していると思われるものに、すこしばかり言及しておきたい。即ち、欲求の概念を見失うとき、△現実的なもの▽への通路が閉ざされ、そのリアルな把握から隔たつていくという関係が、ヘーゲル左派の展開のうち、一定程度、認められるのではないだろうか。もちろんこのことは、別箇に究明されるべき事柄であるが、本稿のこれまでの論議に関連して、フォイエールバッハ、マルクスの共通の論敵であるシュティルナーに頭著に現われていると考えられる。

シュティルナーは、フォイエールバッハによる個別的・実在的なものの探求を、その究極の地点にまで導こうとしながら、かえつて△現実的なもの▽の理解において後退したと考えられるのは何故なのか。既にフォイエールバッハはその反批判において、シュティルナーの「唯一者」が、個別的・実在的なもの非(もしくは反)感性的な承認という、

あの「宗教」的性格を帯びていること、「古いキリスト教的超自然主義の残滓」であること、要するに、宗教的エゴイズムの無自覚な継承・所産にはかならないことを指摘していた。⁽⁶⁰⁾そして、この宗教的エゴイズムの批判的解明こそ、フォイエルバッハをして欲求概念の把握に到らせた当のものであった。同様にマルクスもまた、『経済学・哲学草稿』において、宗教的な、抽象化されたエゴイズムについて、次のような批判を記している。「それだけとして抜き出されて固定された自己は、抽象的エゴイストとしての人間であり、純粹な抽象のなかで思惟にまで高められたエゴイズムである。」⁽⁶¹⁾

欲求概念の欠如は、欲求的関与のうちに表現されている肯定的なものへのセンスを失わせ、現実を構成する多様な連関への理解を困難にさせる。その結果、自己を世界にただ否定的に対置させ、世界から捨象された自己をして、純粹な否定の力として空無化させる。それはまた、B・パワーの主張するような、「大衆」に敵対する抽象化された「批判」的主体と同質のものであると言えよう。⁽⁶²⁾疎外において達成された物質的・精神的な富を、その具体的な連関のうちに証示しているものが、欲求にはかならないということを、これらの事例は逆の方向から示唆している。

註

- (1) 名古屋大学文学部研究論集LXXXIV、一二—一三頁。
 (2) Brief an Otto Wiegand, 5. Januar 1841, in: Feuerbach Samtliche

Werke, neu hrsg. von W. Bolin u. F. Jodl, zweite unveränderte Auflage, Bd. XII/XIII(Ergänzungsband), 1964, S.55. (船山信一訳「フォイエルバッハ全集」福村出版、第十八巻、一六八頁。——以下「全集」と略記。)

(3) 「キリスト教の本質」初版の思弁性をとりわけ強調するものとして、cf. C. Ascheri, Feuerbachs Bruch mit der Spekulation, Frankfurt am Main 1969.

(4) cf. L. Feuerbach Gesammelte Werke, hrsg. von W. Schuffenhauer, Berlin 1967ff., Bd.5, S.31-2. ——以下「FGW」と略記。(「全集」第九巻、四三—四四頁。)

(5) 感性概念の認識論的意義の重視は、東独の研究において一般的なこととなり見受けられる。例えば、W. Schuffenhauer Feuerbach und der junge Marx, 2, bearbeitete Auflage, Berlin 1972, S.73ff.

(6) こうした視角からのフォイエルバッハの積極的な評価として、M. Xhauffaie, Feuerbach und die Theologie der Säkularisation, München 1972.

(7) FGW, Bd.5, S.26. (「全集」第九巻、三四—三五頁。)

(8) Das Wesen des Christentums, ibid., S.22. (同右、三〇頁。)

(9) ibid., S.7. (同右、八頁。)

(10) 「彼「フォイエルバッハ」は現代のキリスト教を軽蔑をもって見捨てた。」然り、もっとも深い軽蔑でもって。彼にとって、キリスト教が世界的な、それゆえ哲学的で重要な対象であるのは、ただそれが、教父たちのような古代的な性格の力をもっているか、また中世の神秘象たちのような純粋な感動、まじりけのない魂、熱狂的な愛をもっていた場合だからである。」Beleuchtungen einer theologischen Rezension über Das Wesen des Christentums, 1842, FGW, Bd.9, S.205. (「全集」第十巻、三一九頁。)

(11) ibid., S.8. (同右、九頁。)

- (12) Über Philosophie und Christentum, 1839, FGW, Bd.8, S.236. (『全集』第一卷「一九〇頁」)
- (13) FGW, Bd.6, S.30. (『全集』第十一卷「二二七頁」)
- (14) *ibid.*, S.64. (同右「二六四—五頁」)
- (15) *ibid.*, S.239. (『全集』第十二卷「二〇八頁」)
- (16) 《世俗化》の過程が神学や哲学にとっても不可避であることについて、彼は言う——「あなたがたはなぜ聖書や教会の表象を哲学だけの制限にし、その他の諸科学の制限とはしないのか。なぜキリスト教的的天文学、キリスト教的化学、キリスト教的植物学を望まないで、ただキリスト教的哲学だけを望むのか。」Über Philosophie und Christentum, FGW, Bd.8, S.243. (『全集』第一卷「一九九頁」)
- (17) Vorlesungen über das Wesen der Religion, FGW, Bd.6, S.20. (『全集』第十一卷「二〇四頁」)
- (18) *ibid.*, S.19. (同右「二〇二頁」)
- (19) 齋田小彌太氏と、フォイエルバッハ、マルクス双方の思想形成における、ライプニッツ哲学の重要な意義を説いておられる。『哲学史の可能性——の若きマルクス論』新泉社、一九八〇年、第二節、参照。
- (20) Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie, 1837, FGW, Bd.3, S.64. (『全集』第十二卷「八〇頁」)
- (21) *ibid.*, S.69. (同右「八七頁」)
- (22) *ibid.*, S.64—5. (同右「八一頁」)
- (23) *cf.* *ibid.*, S.116ff. (同右「一五三頁以下、参照」)
- (24) Über Philosophie und Christentum, FGW, Bd.8, S.267ff. (『全集』第一卷「二二七頁以下」)
- (25) Das Wesen des Christentums, FGW, Bd.5, S.261—2. (『全集』第九卷「二六八頁」)
- (26) 前掲、第一章、第三節、参照。
- (27) Über Philosophie und Christentum, FGW, Bd.8, S.232. (『全集』第一卷「一八六頁」) 及び Über das Wunder, 1839, *ibid.*, S.327ff. (『全集』第一卷「三九頁以下」)
- (28) 「教養・形成は外部に依存し、多様な欲求をもっている。なぜなら教養・形成は、感性的な意識や生命の制限を、再び感性的で現実的な活動に於いて克服するのであって、宗教的空想の魔力によつてなのではないか。」Das Wesen des Christentums, FGW, Bd.5, S.363—4. (『全集』第十卷「五〇頁」) なお、初版においては、「感性的で現実的な活動」は「実在的な reell 活動」とのみ記されている。(同右, Fußnote 1.) ここにも彼の立場の明瞭化が窺われる。
- (29) MEW, Bd.21, S.291.
- (30) Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 1843, FGW, Bd.9, S.318. (『全集』第一卷「一三三—三三頁」)
- (31) *ibid.*, S.319. (同右「一三四頁」)
- (32) *ibid.*, S.339. (同右「一五九頁」)
- (33) Über das Wesen des Christentums, "in Beziehung auf Simens, Der Einzige und sein Eigentum", 1845, FGW, Bd.9, S.434. (『全集』第十卷「三八—四一頁」)
- (34) *ibid.*, S.441. (同右「三九二頁」)
- (35) Brief an F. Kapp, 15. Oktober 1844, in: W. Schuffenhauer, *op.cit.*, S.124ff.
- (36) この草稿の校訂および文献考証については、前掲のアスケリの著作(第五章)参照。(以下、この草稿からの引用は同書による。)
- (37) *ibid.*, S.152—3.
- (38) *ibid.*, S.149—50.
- (39) *cf.* *ibid.*, S.133—4.
- (40) FGW, Bd.8, S.279. (『全集』第一卷「二四四頁」)
- (41) *ibid.*, S.276. (同右「二三九頁」)
- (42) FGW, Bd.6, S.30—1. (『全集』第十一卷「二二八頁」)

- (43) Ascheri, op.cit.,S.148.
- (44) Vorlesungen über das Wesen der Religion, FGW, Bd.6, S.344-5. (『全集』第十一卷、三三六頁)
- (45) Brief an Feuerbach, 11. August 1844, MEW, Bd.27, S.425.
- (46) フォイエルバッハの全体的な評価をめぐり最近の諸論議の動向について、cf. H. Lübke u. Hans-Martin Saß (Hrsg.), Atheismus in der Diskussion, Kontroversen um Ludwig Feuerbach, München 1975.
- (47) Auszüge aus Mills, 'Éléments d'économie politique', MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, S.452.
- (48) Ökonomisch-philosophische Manuskripte, ibid., S.575.
- (49) フォイエルバッハは『ライプニッツ論』において次のように述べた。——「衝動は、すくなくともその正常な状態……——、即自的な力・可能性からすれば、それが正式にはまだ占有してゐないものを、既に自らのうちにもっている。飢えと渇きは、あらゆる経験論者に反抗する二人のア・プリオリな哲学者である。それらはア・プリオリに、その対象の存在を予料し演繹する。飢えと渇きは、渴望する客体についての感性的な経験や知覚から生ずることなく、これらに先行し、これらを既に占有したり喪失したりすることなく、これらの不在をなげいてゐる。」FGW, Bd.3, S.141. (『全集』第七卷、一八八—一九頁。)
- (50) op.cit., S.578.
- (51) ibid.
- (52) op.cit., S.461.
- (53) ibid., S.460.
- (54) ibid., S.459.
- (55) op.cit., S.536.
- (56) ibid., S.570.
- (57) Mills, 'Éléments d'économie politique', op.cit., S.451.
- (58) MEW, Bd.1, S.346.
- (59) シュテイルナーとフォイエルバッハにおける基本構想の類似と差違をめぐりて、以前その輪郭を論じたことがある。拙稿「現実的個人をめぐる——フォイエルバッハとシュテイルナー」(『哲学』日本哲学会編、第二八号、一九七八年、所収)参照。
- (60) Über das Wesen des Christentums "in Beziehung auf Stirners „Der Einzige und sein Eigentum“" FGW, Bd.9, S.432-3. (『全集』第十卷、三三十一—八頁。)
- (61) op.cit., S.575.
- (62) B. Bauer, Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik? 1844, in: Feldzüge der reinen Kritik, Frankfurt am Main 1968, S.211. (『資本と人社会主義』平凡社、一九七四年、三二〇頁。)