

マルクスの宗教理解について (三)

津 田 雅 夫

第三章 宗教とイデオロギー

——『ドイツ・イデオロギー』

シュテイルナー編を中心に——

第一節 継承をめぐる対立状況

前稿では、フォイエルバッハからマルクスへの宗教理解の継承の核心を、欲求 *Bedürfnis* の把握のうちに求め、この概念を媒介にして〈現実的なもの〉への新たな理論的接近が確立されてくる経緯を分析した。その検討を要約すれば、まず、フォイエルバッハが宗教をなによりも「生活の技術 *Kunst des Lebens*」として規定し、宗教が生活の営為とそれを衝き動かす「力・衝動」たる欲求とを人間に直観させ、自覚させるものであることが捉えられたこと、そこから、彼のこうした〈宗教と欲求〉という問題連関の形成のうちに、現実的人間を対自然および人間相互の欲求的諸関連にある諸個人として概念把握することが可能になった。そしてマルクスもまた、このような宗教理解および欲求把握を受け継ぐなかで自らの理論を形成していったこと、とり

わけその疎外論において欲求概念がひとつの基軸をなし、彼の疎外論をして独自のものたらしめていることを、『経済学・哲学草稿』および『ミル評注』について確認しておいた。逆にこうした欲求論の視角の欠落こそ、〈現実的なもの〉との生きた媒介性を消滅させ、否定的現象との抽象的対立に陥らせ、疎外態における肯定的なものの生成を探りだすセンスを失わせ、現実を構成する多様な連関性への無視を生じさせること、したがってそこから、疎外およびその主体の理解における観念化・形式化が帰結するであろうことを、B・バウアー、M・シュテイルナー等について示唆しておいた。

そこで本稿では、この最後の指摘を受けて、イデオロギー論の確立を告げる『ドイツ・イデオロギー』の検討、とりわけ第一巻第三編「聖マックス」におけるシュテイルナー批判の内容を分析しつつ、これまで論じてきた宗教批判の去就を見きわめることにしたい。論究の方向について一言すれば、マルクス、エンゲルスのそれまでの「哲学的意識の清算」(『経済学批判』序言¹⁾)の試みであった『ドイツ・イデオロギー』において、宗教批判の核心的意義がいかに継承・展開されていたのかに光を当てる仕方的分析されることになろう。

最初に『ドイツ・イデオロギー』に直接先行する『聖家族』（一八四五年）に一瞥しておく。ここではただ、『経済学・哲学草稿』や『ミル評注』で指摘したような欲求論の視角が『聖家族』においても継承され、それがまたマルクスの見地たる「現実的人間主義」⁽²⁾を基礎づけており、そこでの批判対象であるバウアー等の「自己意識」の立場が孕む思弁性・観念性を剔抉する梃子となりえていることを確認しておくにとどめる。そこで例えば、市民社会の成員をアトム化された個人として捉える通俗的表象を批判するにさいして、マルクスは次のように述べる。

「人間の」本質的活動と性質、その生活衝動のすべては、欲求となり必要となつて、そのことが彼の我欲をして自己の外にある他の事物と人間とにたいする欲望たらしめている。しかるに、ある個人の欲求は、その欲求を満足させる手段をもつ他の利己的な個人にとつてはいかなる自明な意義をもたず、したがってその満足とはいかなる直接の連関もないから、各個人はひとしく、他人の欲求とこの欲求の対象との媒介者となることによって、この連関をつくりださなければならない。だから、自然必然性や人間的な本質的諸性質——たとえそれらがいかに疎外されて現れようとも——や利害関心が、市民社会の成員をひとつにまとめあげるものであり、彼らの実在的な紐帯は、その市民的生活であつて、政治的生活なのではない。⁽³⁾

ここでは人間の本質がなによりも欲求の次元で捉え直されることによって、本質をめぐる思弁に陥ることなく、また、人間の主体性を無視することもなく、現実的な人間のあり方が、自然と他者とに対する必然的な連関において把握されている。そしてさらに、市民社会における欲求の特殊な存在様式を問うなかで、アトム化された個人という「政治的迷信」⁽⁴⁾の皮相・欺瞞が暴露され、私的所有による直接的な共同性の分断のうえに達成された諸個人の普遍的結合が展望されているのである。

こうした視角は『ドイツ・イデオロギー』でのシュティルナー批判において、その「唯一者」の観念の幻想性の解明にさいして、より展開されて、その有効性を示すことになるであろう。しかしそれを論ずるまえに、このアトム化された個別的個人とマルクスの主張した「現実的人間」との、その人間把握における相違の意味をもうすこし明らかにしておこう。そのために、シュティルナー評価に関するエンゲルスの周知の書簡（一八四四年十一月一九日付マルクス宛）を取りあげてみたい。

エンゲルスはここで、シュティルナーの自我論をして、ベンサム流の利己主義の立場を徹底させたもの、すなわち「現在の社会や現在の人間の本質が意識化されたもの」として、そのかぎりでは、まさに「経験論と唯物論」の見地から「経験的な生身の個人」を捉えたものとして評価した。かくしてこの利己主義の主張は、その理論的な徹底のゆえに、ただちに共産主義の立場に転じていかざるをえないほど

に、人間の共同性を裏面から鮮烈に証するものと位置づけられた。⁽⁸⁾そして同時にエンゲルスは、こうしたシュティルナー評価と対比的に、フョイエルバッハの「人間」が、神概念から派生した、神学的抽象の「後光」をまとったものであり、現実の人間から分離・抽象された思弁的な一般観念にすぎないと断じた。⁽⁹⁾そのかぎりではエンゲルスは、フョイエルバッハの人間把握が現実の諸個人を対象にしていけないとするシュティルナーの断定に同意するものであった。⁽¹⁰⁾エンゲルスはそれゆえ、フョイエルバッハからシュティルナーへの移行を、「経験的な生身の個人」の把握に向けての前進と解し、後者においてそのことが為し遂げられたとみたわけである。

フョイエルバッハの「人間」からシュティルナーの「自我」への移行に関するこうした見方は、しかし、これまで論じてきたマルクスの理解といかなる関係に立つのか。まさにマルクスは、フョイエルバッハ人間学をして、「実在的区別にもとづく人間と人間の統一」である「人類」すなわち「社会」の概念を闡明したものと賞讃し、社会主義の基礎づけをしたと意義づけていた。⁽¹¹⁾シュティルナーの「エゴイズム」から共産主義への転化を展望するエンゲルスと、フョイエルバッハの「類」から共産主義への進展を説くマルクスとは、いかなる理論的交錯をなしたのか。エンゲルスは二ヶ月あまり後の書簡（一八四五年一月二〇日）で、マルクスの見解への同意を表明しているが、⁽¹²⁾その経緯はいかなるものであったのか。両者のこうした相違が突き合され、共同の見解へと練りあげられていく長期の突りある過程を、『ド

イツ・イデオロギー』とりわけそのシュティルナー批判の形成のうちに窺うことができるであろう。

第二節 シュティルナーとフョイエルバッハ

すでにその主張に部分的にふれてきたが、ここで改めて、シュティルナーの根本構想およびそのフョイエルバッハ批判、さらに両者の論争における係争点について、本稿のテーマに関わるかぎりでは整理・概括しておこう。それは、『ドイツ・イデオロギー』の前提であるとともに、マルクスによる評価とは別に、独自の思想的意義を有するものでもある。

さてシュティルナーによるフョイエルバッハ批判の眼目は、「人間」概念の理念性・普遍性を指摘し、そこから、人間の理念がもたらす個々人の内面における拘束、とりわけ抑圧的自己倒錯的な内面支配の実態の暴露に尽きるといってよいであろう。「人間」とは現実の個人のことではなく、あくまでも「人間なるもの」として、人間の本質の表明であり、その諸性質の総体を指示する理念にはかならない。⁽¹³⁾しかもそれは、フョイエルバッハの場合、かつて神の諸規定であったものを、主語・述語の転倒法によって、人間の本質規定としての継承・存続をはかったものの、その意味で、宗教・神学からの文字通りの派生物にすぎず、それ自体が宗教すなわち「人間宗教」として、キリスト教の最後の「転生」⁽¹⁴⁾であると考えられる。したがってシュティルナーからすれば、神学から人間学へというフョイエルバッハの革命的なプログ

ラムは、抽象された理念的なカテゴリーの思弁的操作にすぎず、そこにおいて経験的な諸個人が問題になっていないことはもとより、さらにこの操作は、諸個人の内面的拘束・支配からの自己解放をより困難なものとする、より欺瞞的な機能をはたすものにほかならない。すなわち「人間宗教」は、その宗教性をいっそう巧妙に隠蔽し、人間心理の深部にくい込み、内面的抑圧の正当化を押し進めることになる。まさに、「神がわれわれを悩ましたとするならば、『人間』は、われわれをいっそうきびしく責めさいなみ、押えつける状態」にある。⁽¹¹⁾

それではこうしたフォイエルバッハの「人間」に對置されたシュテイルナーの「唯一者 der Einzige」とは何か。それは、一般的に言えば自己意識を核とする個体の自覚に求められるであろうが、しかしその特徴は、この自己意識の個別性をしてさらに極端化・能動化させ、言わば実存的な主体性にまで突きつめたところにあると言える。そのことは、パウアー等の主張する「自己意識」との対比において明瞭になる。パウアーの場合、「批判」は自覚した理性的な自己意識の行為として、個別の自己意識はいまだその普遍性の境位を脱していなかったのに対し、シュテイルナーの「唯一者」においては、個別的自我の唯一的絶対性が固執され、あらゆる一般化・概念化が拒否される。「唯一者」はまったく無規定な、概念内容を欠いた、唯一のしかありえない個人の名称として、たんに一個の「文句」にすぎない。⁽¹²⁾ シュテイルナーは、パウアーの「批判」主体が「思想」の世界に閉じ込められていくこと、すなわち、観念の地平において、その地平に固有の原理でも

って諸思想を批判しつづけるにすぎない特殊な自我であることを指摘し、そのことへのパウアーの無自覚さを批判する——「批判家は」思考によって諸思想を解体しようと欲する。しかし私は言う、思想に対して現実に私を救ってくれるのは、ただ無思想性 (Gedankenlosigkeit) それだけだ、と。⁽¹³⁾

四

あらゆる意味付与を拒絶する「無思想性」のうえに成立する唯一的自我の主張は、自我論の一つの究極の姿を示すものであり、それゆえに、観念・思想と人間主体との関係について鋭い反省を迫る意義をもった。かくしてこの「無思想性」の見地は、シュテイルナーがユニークな宗教批判を展開する梃子となりえた。彼にとって現実世界は、「宗教」すなわち「聖なるもの」と化した思想の全面的支配のもとにある。すなわち思想は、現存の制度・関係を正当化・神聖視させ、そのことによってそれらと一体化し、自らも「生身の leibhaftig」ものと化するわけである。⁽¹⁴⁾ かくしてシュテイルナーは、現実のうちに、受肉した思想である「宗教」の支配の貫徹をみる。世界は「生身の」幻想で覆われ、一個の「癡狂院」となる。⁽¹⁵⁾ そしてこの癡狂院からの脱出、全面的にイデオロギー化された世界からの自己解放が、「反抗 Empörung」の行為として、「無思想性」をその究極の拠点に試みられることになる。こうした行為は、したがって、ある「宗教」から他の「宗教」への移行、または制度の変更としての「革命 Revolution」といったものではありえず、「無思想性」による「宗教」そのものの解体をめざして、あくまでも「唯一者」の孤独な不断の「反抗」でありつづけ

るほかはない。⁽¹⁶⁾

こうしたシュティルナーのフォイエルバッハ批判、さらにそれと密接に関連した独自の宗教論に対して、フォイエルバッハの方はどうであったのか。問題の錯綜は、彼の言う「類」としての人間把握における多義性さらには曖昧さに端を発している。その人間把握には、既述のように、欲求論を軸とした一貫性が認められるとともに、同時にまた、矛盾・動揺も併存し、それらの多くは、彼の主張が論争的で断片的なテーゼからなることにも大きく基因している。したがって、論争の文脈の次元での理解がなによりも必要である。

シュティルナーとの対立の局面におけるフォイエルバッハの側からの立論は、まず、「唯一者」の構想を、パウアー的な「批判」の延長線において、「自己意識」の先鋭化の一形態として捉え、基本的には、世俗化した神学にはかならない思弁哲学の枠内にあるものとして位置づけることにあつた。⁽¹⁷⁾ 事実、シュティルナーは、あらゆる「固定した利害関心・思想およびそれらを担う『大衆』」に対するパウアーの「とらわれない批判主義」、《知性のアナーキズム》⁽¹⁸⁾を積極的に受容する。⁽¹⁹⁾ フォイエルバッハは、こうした奔放な批判主体の主張にむかつて、その主体の現実遊離した空虚さ、観念的・抽象的な性格を指摘するわけである。しかし同時に、この批判はフォイエルバッハ自身の人間把握にも向けられざるをえない。シュティルナーが鋭く衝いたように、フォイエルバッハの類概念の理解は、とりわけ主著『キリスト教の本質』において、その思弁性の免れがたいものであつた。

マルクスの宗教理解について(三)(津田)

そこでは、「愛や理性や意志」といったものについての無反省で肯定的な了解が、たとえ一面においてではあれ、たしかに存在していた。⁽²⁰⁾そして付言すれば、こうした側面が、K・グリューン等の「真正社会主義」において、拡大された仕方で前面に掲げられるようになる。人間の

間の本質が抽象的・一般的に把握され、そこに疎外の論理が外面的・形式的に適用されるかぎりにおいて、シュティルナーの批判は正鵠を⁽²¹⁾ついていたと言える。したがってフォイエルバッハとすれば、一方で、パウアーやシュティルナーの「自己意識」的主体の観念性を衝きつつも、他方では、「類」の实在性・現実性をより具体的に確定していくことが求められていた。この課題にフォイエルバッハがいかに応えたのかについては、既に前稿でみてきた。ただシュティルナーへの反論について言えば、シュティルナーが感性・欲求の軽視によって対自然・他者との人間の現実的諸関連を結局は無視するに到っていること、そこから、個別化された単独の自我を絶対視する「宗教的エゴイズム」に陥らざるをえなくなったという批判に尽きる。⁽²²⁾

フォイエルバッハとシュティルナーの対立をめぐるもうひとつの係争点は、宗教と現実との関連づけにおける相違である。

既述のように、シュティルナーはフォイエルバッハの構想に孕まれていた内部矛盾、「類」の思弁性と現実的諸個人への志向との不整合を衝き、彼自身はそこから、現実的諸個人への志向を、独自の実存的な「唯一者」の主張へと展開していった。それに対してフォイエルバッハは、この志向をまさに欲求論・感性論のうちに結晶させていった

わけであるが、この共通した志向から両者が根本的に分岐していく地点に、彼らの宗教把握が位置している。

シュティルナーにとって現実世界は、「生身の」思想である「宗教」の全面的に支配するところであり、「唯一者」の第一義の行為はそうした宗教からの自己解放であった。そのさい、解放の行為は、思想の世界からの突破、すなわち、観念の固着・教義化、倒錯・狂信からの精神の自由の回復として、そのかぎりであくまでも、内面の世界におけるドラマであった。観念の「固定」、イデオロギー化への「反抗」こそ眼目であり、そうした抵抗の原点こそ「無思想性」にはかならなかった。問題は、「宗教」と「無思想性」との絶対的な対置、永遠の異議申し立てであった。

他方フォイエルバッハにおいて、宗教は「生活の技術」として人間生活全体の一契機であり、技術としての役割において位置づけられるべきものであった。それは、マルクスの言葉を借りれば、世界の「実践・精神的な獲得 Aneignung」の一形態にはかならず、現実の生活過程のなかで果す働きにおいて評価されるものであった。したがってまた、こうした宗教は、その一契機としての現実における役割からして、歴史的な観点から、その変化や終焉が展望されていた。すなわち、その存在諸条件の消滅とともに、役割を終えるものと見なされていた。こうしたフォイエルバッハの見地からすれば、シュティルナーの「宗教」は、宗教をその一契機とする現実と人間の多面的な連関の事実を隠蔽し、そこからまた、宗教という特殊な形態において表現・

継承された△積極的なもの△を見失なわせるものであった。⁽²⁵⁾ かくしてそれは、依然として宗教の立場に囚われた、イデオロギーの内部での、観念の否定の操作に終始せざるをえないものであった。要するにフォイエルバッハにおいては、その存在諸条件の消滅に伴う宗教の解消という歴史的な視角が強調されていたのに対し、シュティルナーの場合、宗教は人間世界に固有の属性であり、「唯一者」と永遠に対峙しつづけるものとして捉えられていたと言えよう。

こうした二つの宗教把握を対比させたとき、マルクスが基本的にどちらの方向を踏襲するものであったのかは、おのずと明らかであろう。最後にそのことを、初期の『ライン新聞』（一八四二—三年）の諸論評に遡って確認しておきたい。

これらの論評においてマルクスは、「キリスト教国家」の復活・再生を夢想するロマン主義的反動が、その政治的表現において宗教的ヴェールや裁可を求める傾向を指摘し、そのことの理由を、現実の生活において果たす宗教的諸観念の特殊性、すなわち、「民衆が物質的欲求の体系とはほとんど同じ程度にその価値を信じている唯一の観念界」であることのうちに見いだしていた（『ケルン新聞』第一七九号社説⁽²⁶⁾）。そしてまた、宗教がたんに思想や幻想の事柄ではなく、政治的・社会的な利害関係において捉えられるべきことが、くりかえし力説された。そこで、それに反して、宗教的幻想を自立化させ、「無神論」という空文句を高唱するにすぎないベルリンの「自由人」をマルクスは鋭く問責した——「宗教のなかで政治的狀態を批判するより政治的

状態の批判のなかで宗教を批判するよう、私は要望しました。というのは、このような言い方のほうが新聞の本質や公衆の教養になつてゐるし、また宗教はそれ自体無内容で、天によつてではなく地によつて暮らしており、それが転倒した現実の理論である以上、その現実の解体とともにのおのずから崩壊するからです」(一八四二年十一月三〇日付A・ルーゲ宛書簡²⁷)。

こうした表明は、新聞編集者としてのマルクスの見識を示すだけでなく、啓蒙的宗教批判を受け継いだ彼の宗教理解の原点が語られてゐる。宗教を現実世界の一契機、その反映として捉え、そこでの内容をつねに現実との関わりにおいて分析し、さらに、その存在諸条件の客観的考察のうゑに宗教の歴史的変貌を展望する姿勢は、シュティルナーと対立しつつ、フォイエルバッハからマルクスへ継承される基本線をなすと言える。

第三節 シュティルナー批判の展開

(一) 「唯一者」について

シュティルナーとフォイエルバッハの関係をめぐる概括から引き出される帰結は、シュティルナーとマルクスがともにフォイエルバッハの構想をそれぞれ独自の仕方でも継承・展開していったこと、とりわけ宗教の把握においてそのことが顕著であること、さらに、マルクスにおける展開がフォイエルバッハの根本の意図により即したものであつたであらうということである。そこでマルクスのシュティルナー批判

マルクスの宗教理解について(二)(津田)

は、一方でフォイエルバッハとシュティルナーの類縁・継承を、とりわけその否定面において暴きつつ、他方、フォイエルバッハの革新的な理論的萌芽を積極的に展開するなかで、両者の限界を乗り越えていくという道筋が採られることになる。

マルクス、エンゲルス等の労作『ドイツ・イデオロギー』(一八四五—七年)は、彼らの新たな世界観の成立を告げる重要著作であるが、複雑な執筆経過および成立事情のもとで、結局は未刊の不完全な草稿として残された。そしてまた、共同著作であることから、中心的な執筆者であるマルクス、エンゲルスを取ってみても、思想およびその形成の背景を異にする二人が、お互いの相違を洗いだしながら共通の見解を練りあげていった経緯からして、彼らの基本的発想のもたらす微妙な違和は依然として存続したことが予測されるわけであり、単純にマルクスの見解として読むことには危険が伴う。それゆゑ慎重な取り扱いが必要となるが、本稿においては、これまで述べてきた論争状況を前提に、とりわけエンゲルスの書簡に示唆されていたような、マルクスとエンゲルスのフォイエルバッハ受容の相違を念頭におきつつ、積極的なフォイエルバッハ継承のうゑに立ったものとしてのシュティルナー批判を、マルクスの基本的発想の展開として捉えてみることにしたい。もちろんこうした考察もそのかぎりでは、暫定的な予測の域をでるものではないであらうが――。

さて、この『ドイツ・イデオロギー』第一巻第三編「聖マックス」は著作全体の量の三分の二を占め、その批判対象であるシュティルナー

ーの著作に匹敵する大部な論争的註釈・批判からなる。ときに枝葉末節をめぐる煩瑣な論議と、そしてまた、シュティルナーの意図や含意を無視した一方的な断定を含みながらも、しかしなお、シュティルナーの難点を執拗に剔抉し反芻している。その細部の論議に立ち入ることはとてもできないので、本稿のテーマと関わるかぎりでの基本的な論点についてのみ検討することにしたい。まず、その第一のものとして、エンゲルスが評価したシュティルナーの自我および個人の把握への批判から見ていくことにする。

シュティルナーの名著『唯一者とその所有』（一八四四年）は、その全体が文字通り一つの自我論をなしているわけであるが、その主張の特徴はなによりも自我の個別性の絶対視にあった。そしてこの絶対化のための方法的な操作は、もっぱら観念・思想とその主体との関わりそのものを問題化することによって果たされた。こうした方法が採用されるに到った背景には、存在規定を「純粹存在」として一個の論理学的規定に解消したヘーゲルの思弁の世界があったわけであり、あらゆる概念規定を絶した「無思想性」に基づく「唯一者」の主張には、ヘーゲルの思弁の呪縛からの解放が託されていた。フォイエルバッハもまた、バウアー流の「自己意識」を批判し、それが現実の人間をして一個のカテゴリリーに墮落させる致命的な命名となることを指摘し、カテゴリリーを超えたものとして改めて現実の人間を捉えることの意義を力説していた。マルクスは、「唯一者」という発想の根拠が、シュティルナーの激しいフォイエルバッハ批判にもかかわらず、まさにフ

ォイエルバッハに由来するものであることを、すぐさま洞察した——「彼（シュティルナー）は、この〔实在論と観念論の〕一体性を『生身の個人』において、『まるごとの男一匹』の姿でまざまざと眺めたいのである。そのシュティルナーの尻押しをしたのが、『アネクドータ』と『将来の哲学』におけるフォイエルバッハである。」（二七五、一七四）⁽²⁸⁾

このような展開を、それではマルクスはどのように評価したのか。彼は端的に「唯一者」を規定して、それ自身が一個のカテゴリリー、まったく空虚な空文句にすぎないと断定する。すなわち「唯一者」とは、一個の言説としてあくまでも「構成された」ものにすぎず、しかも、無内容な言葉でしかないというわけである。にもかかわらずシュティルナーは、この「唯一者」を「生身の個人」であると強弁し、自らもこうした錯覚に陥っているとマルクスは批判する。（二二四、二二二）

マルクスはそこで、シュティルナーがなぜこうした錯覚に陥ったのかを、個体と本質諸規定の関係についてのシュティルナーの把握の仕方から説明していく。この関係の把握は、主語・述語の転倒というフォイエルバッハのテーゼと密接に関連し、シュティルナーにとっても中心の論点をなし、まさにこの転倒の方法を彼はフォイエルバッハ自身の「人間」に適用し、それが孕む理念性を暴いたわけであった。そしてシュティルナー自身は、あらゆる概念規定を拒絶した、その意味で、空文句でしかない「唯一者」を、むしろ積極的に提示したのであっ

た。しかるにマルクスは、このシュティルナーのやり方が、フォイエルバッハ以上に空論化していると評価する。なぜなら彼によれば、シュティルナーは、これら本質諸規定を一律に拒絶することによって、それらをむしろ「思想」および「宗教」として受肉（実体化）させる結果になっているからである。そしてそこから、これら諸規定と現実との連関をたち切り、それらを空虚な観念に転化させるとともに、同時に、受肉し自立化した観念による現実支配を真に受け、盲信するに到ったとマルクスは説明する。（二一八—九、二二六—七）

したがってまた、「唯一者」による第二の行為、すなわち、疎遠な本質諸規定の奪還（「所有」）も、フォイエルバッハ以上に欺瞞的で恣意的なものになっているとマルクスは言う。フォイエルバッハにおいてはいまだ、神学的・思弁的な概念規定の幻想性を払拭し、現実に対応した把握に引き戻すことが眼目——たとえその幻想性そのものを過大に見積っていたにせよ——であったのに対し、シュティルナーにおいてはむしろ、この幻想性そのものが実体化させられており、現実全体を蔽うものとなっている。（二一八—九、二二六—七）したがって奪還の行為も、その誇大な表現にもかかわらず、それら本質諸規定を結局はただ、「唯一者」に「固有な *essen*」もの、その「所有」であると宣告し、疎遠なもの「神聖さ」を剝奪しさえすれば完了するようなものではないことになる。シュティルナーは神学的・思弁的な諸規定を真に受け、実体化していたわけであるから、それらが歪曲してではあれ反映していた現実的・客観的な諸規定は、問う道を閉ざさ

マルクスの宗教理解について(三) (津田)

れ、不問のままに放置されることになる。マルクスはこうした態度を、小市民的な「感傷性」のなせるわざと性格づけた。

要するに、神学的・思弁的な諸規定の（転倒）は、フォイエルバッハにおいては現実的・客観的な諸規定への通路を意味しえたのに対し、シュティルナーの場合、受肉した「思想」との格闘だけがあり、転倒は、すべてを「固有の」ものと見なすだけの観念上の操作に矮小化され、現実世界から閉ざされてしまうことになる。それゆえこうした格闘をなす「唯一者」も、なら「現実的自我」ではありえず、一個のカテゴリ、「形式論理学の判断論でカウス *Causa*（任意の個体の表示）」の役を演じるのと同じ自我（二六八、二六五）にすぎないというわけである。このようにしてマルクスは、「唯一者」が現実の人間を捉えたものでなく、欺瞞的な空文句——すなわち具体的な個人を捉えたかと錯覚させる——にすぎないことを説明し、シュティルナーによるフォイエルバッハ受容が、後者の理論的難点である「類」の思弁的残滓と、それに由来する疎外克服の形式的・主観的な処理方法との側面を拡張し極端化したものだと位置づけた。

それでは、そうした受容との対比におけるマルクスの独自の継承、対置されたその積極的な内容とは何か。

(二) 現実的個人をめぐって

マルクスは「唯一者」の概念を、有害な空文句として斥けた。それではその場合に彼が、「現実的自我」を捉えたものと判断する主要な

徴証としたものは何か。人間の現実性を構成し、また、その概念把握を可能ならしめる基礎視角をどこに見いだすべきか。マルクスは人間をその生活過程において把握したが、その生活を構成する核をなすものこそ、既述のように、欲求にはかならなかった。フォイエルバッハが欲求の把握から人間学を構想していったように、マルクスもまた、欲求論を媒介にして『実践』の哲学を確立していく。

あらゆる概念規定(「人間」や「本分」や「任務」といったかたちでの)を拒絶する「唯一者」に対して、例えば次のような指摘がなされる——「現実においては、諸個人は諸々の欲求をもっているのです。すでにこのことによって彼らは一つの使命と一つの任務をもっている。その場合、彼らがこれを表象のなかでもまた彼らの使命とするかどうかは、さしあたりまだどうでもよいことである。」(二七〇、二六七)⁽³⁰⁾マルクスは人間の現実性を、なによりもまず、欲求を介する世界(物・他者)との必然的連関のうちに求める。それゆえ、こうした欲求的関連の客観性を理解することなく、ただ「人間」等々の理念や思想をもって諸個人相互の共通項・紐帯とし、それらへの「反抗」を説くシュティルナーは、マルクスからすれば、致命的な「狂想 Marotte」に陥っていることになる。そうではなく、ただ欲求こそが、諸個人のあいだの「ただひとつの紐帯」なのである。(四一九、四一一二)かくしてマルクスは、現実的諸個人について、以下のように総括する。

諸個人はいつでも、そしていかなる事情のもとでも「己れから出発した」のであるが、彼らはいかなる相互の関連 *Beziehung* をも必要としなかったという意味で唯一であったのではないから、すなわち彼らの諸欲求、したがって彼らの本性 *Natur*、そしてその欲求を満たす仕方は、彼らを相互に関連させたから(性関係、交換、分業)、彼らは諸関係 *Verhältnisse* のうちに入らざるをえなかったのである。なおまた彼らは、純粹自我としてではなくて、その生産諸力と諸欲求との一定の発展段階における諸個人として交通に入ったのだから——そしてこの交通は、それはそれでもまた生産と諸欲求とを規定したから——、存立する諸関係を作りだし、日々あらたに作っているのは、まさに、諸個人の人格的・個人的な関係行為 *Verhalten*、諸個人としての相互の関係行為にはかならなかった。(四二三、四一六)

この重要な言明の意味するところを理解するために、ここですこし、前述のエンゲルスの書簡に立ち戻ってみよう。そこで彼は、シュティルナーの「唯一者」をして、市民社会における人間を、すなわち「経験的な生身の個人」を捉えたものと評価した——たとえばようやくそこに到達しただけで、いまだそこに「立往生している」ものにするにせよ⁽³¹⁾——。すくなくとも、「実在論と経験論」の立場からする探究の出発点となりうるものと見なしたわけである。その場合エンゲルスは、市民社会における人間の現実性を、まず「個別化された個

人」の次元において捉え、シュティルナー流のエゴイストに、その表現を認めたのであろう。すなわちここでは、「経験的な生身の個人」が「個別化された個人」において第一義に理解されている。そして彼の論述の仕方においては、極度のエゴイズムと市民社会の統合性とは、等価な経験的事実として対置・対比され、そのコントラストのうちには共産主義への転化の必然性が推論されている。

しかし上記の引用に示された現実的個人の理解は、このような「経験的な生身の個人」とは異なっている。それはむしろ、あらゆる歴史社会に貫通する、言わば本的な事実としての人間のあり方であろう。すなわち、欲求と本性にもとづいて相互に関連する諸個人とは、多様な現象形態を貫く本質的な事実に近いものである。ここには、人間の現実性をめぐって、異なる位相での接近が見られる。敢えて単純化して類型を求めれば、この場合のエンゲルスが、現象に即しての個別に関する経験論的な考察に傾き、対立的な事実に焦点を当てたとすれば、マルクスはむしろ、歴史貫通的な原事実をふまえ、一歴史社会としての市民社会におけるこの原事実の発展と、その実現形態の特殊性とを重視したと言えるであろう。

それゆえマルクスの見地からすれば、シュティルナーの「唯一者」はこの原本的な事実の把握において根本的欠陥を有するものとして映るのであり、そしてまた、歴史の発展の理解を不可能にするものと考えられた。すなわち、欲求を介した対象的・必然的な関連にある諸個人という基本視角こそ、「見かけのうえで個別化された個人」という表

マルクスの宗教理解について(三)(津田)

象³²」の虚妄性を根底から暴くとともに、同時にまた、疎外のうちに発展する人間的な豊かさを、それとして了解することを可能ならしめるものであった。ともあれ、この原本的な事実そのものは、現前する歴史的過程から不断に確認されるわけであるが、ただし、この事実の根底性への評価、欲求的存在としての人間把握の意義は、くりかえし問いなおされるべきものであることに改めて留意しておきたい。

(三) 欲望と欲求

シュティルナーを批判するマルクスの基礎視角が欲求を介する現実的諸関連にある諸個人として示されたわけであるが、そこでさらに、この視角がシュティルナーの構想全体の批判的解明において、どのように具体化されていたのかを、その主要な点について見ていくことにする。

その第一は、欲求と主観的意識・願望との関係についてである。このことの解明は、なによりもシュティルナーの「欲望 Begierde」の概念への批判のうちに窺われる。シュティルナーの所有論において、欲望は基軸的な位置を占めているが、この概念には二義的な動揺がつけねにつきまといっている。まず一方で欲望は、個人の固有性・個性性を基礎づける核心的なものとして、そのかぎりで本質的・必然的なものとして、欲求概念と重なり合う地点において捉えられていた。まさにシュティルナーがバウアー等の「自己意識」を批判したのは、理性の普遍性に対して、欲望と利害関心^{イグゼンツェ}を個人にとっての第一義のものと

位置づけえたからである。³³⁾ 欲望と利害関心をなんらかの仕方で副次的なものとして位置づけ抑圧してきた普遍的理性の虚偽性を、シュティルナーが鋭敏に感知し、個人にとっての欲求の本源性に正当な意義を回復しようとしたのだと言えよう。そのかぎりでは、欲望概念を通じて欲求の把握に接近しようとする一面をもっていたと評価される。

しかし他方、彼はこの欲望の地平に踏みとどまり、そこからさらに、欲求の立場へと進んでいくことはなかった。彼はむしろ、この地平から後退し、欲望の主観化・相対化を押し進め、ついに欲望の否定に達することになる。いまや欲望は、「思想」と等質・同位のもので位置づけられ、かくして欲望に「とり憑かれ *besessen*」ていないことが理想とされる。欲望は「思想」以上に人間を虜^{とら}にするのであり、ある欲望に囚われ、その奴隸と化することによって、「唯一者」の自由は失われてしまうわけである。欲望は自我のうちで「固定的で分解されないもの」となり、むしろ自我を規定し、方向づけるものとなる。そうした欲望はもはや、私の欲望、すなわち私の「所有」する欲望ではありえず、逆に、欲望が私を「所有」していることになる。こうした論議の展開において、欲望は観念化され、欲望をめぐる心理的葛藤およびその解決が主要テーマとなる。そしてその結論として、「無思想性」の原則から、「思想」に対してと同様に、あらゆる欲望からの自我の解放が主張され、そのために、欲望をひたすら「分解し固定化させない」という格率、欲望に対する「批判主義」の勧め、もしくは説教がなされることになる。³⁴⁾

シュティルナーの欲望論のうちには、こうした二つの理解がせめぎあっていたと考えられるが、これに対してマルクスは、まず一方で、欲望と欲求との関連を第一に据え、欲望を欲求に引き戻し、そして、欲求との関わりにおける欲望の人間学的な（たんに心理学的でない）意義を付与する。そして他方、シュティルナーが欲望を「思想」と等質なものとして観念化したことの社会的な根拠を、マルクスは解明しようとする。まず前者のほうから見ていくことにする。

マルクスはシュティルナーが、欲望を心理学的事実に戻元し、心理の内面に閉じ込めてしまったことを批判し、欲望が、とり憑いたりとり憑かなかったりするといった恣意的なものではなく、すでに本来、ある「固定的なもの」なのであり、その事実において、なんらかの必然的・客観的なものとそれへの連関性を（いかに歪曲された場合であれ）表明し指示していることを指摘する。そして彼は、この「欲望の根拠によこたわる *zugrunde liegen*」ものを、端的に欲求として規定し、その一体的な理解の必要を力説する。（二三六、五九六―七）

こうして欲望を欲求に関わらしめ、その一体的な把握を説くことによって、当然また、欲望の「固定」という事態についての評価、その解消の方策も異ってくる。シュティルナーにおいて、悪しき一面的な欲望に囚われることからの解決は、「自制克己」というそれ自体は立派でも、結局は無力な道德的命令に求められざるをえなかったのに対し、マルクスにとっては、欲望すなわち欲求のノーマルな先足と欲望総体の調和的發展とを可能にする現実的な諸条件の考察、およびその実現

に向けての活動が重視されることになる。(二三七—八、二三五—六)

シュティルナーの道徳的説教を批判しつつ、マルクスは「共産主義者」の課題を、まさに「欲求」の言葉でもって語る——

彼ら「共産主義者」はただ、すべての欲求のノーマルな充足、すなわちただ諸欲求そのものによってのみ制限された充足を、彼らに可能ならしめるような、生産および交通のそのような組織化 *Organisation* をめざすだけである。(二三九、五九七)

ここで留意すべきは、マルクスがシュティルナーのように、悪しき欲望とその固定を問題にしたのではなく、あくまでも欲望をして一面化させる諸条件を問うたのであり、したがって、欲望そのものは、それがいかに歪められ変質していようと、そこに欲求との関わりでのポジティブなものを表明し達成しているものとして理解されていたということである。それであればこそ、マルクスは、悪しき欲望の処理をめぐる心理的な迷路に陥らずにすんだのであり、また、欲望すなわち欲求が指示・表現している矛盾にみちた現実世界の多様性へのリアルな接近が可能になったのだと言えよう。そしてこの欲望と欲求との一体的な把握は、すでにフォイエルバッハにおいて述べたように、あくまでも欲求の根底性の概念把握をまっとうして成立しうるものであった。

マルクスの宗教理解について(津田)

(四) 欲求と社会的関係

そこで次に、シュティルナーにおける欲望の観念化についてのマルクスの説明に移っていかう。ここでも、欲求論を媒介にすることによって、そうした観念化の客観的な解明が可能になってくる。

マルクスはまず、歴史的に達成された生産諸力および多様な欲求の存在と、現在の社会における欲求の一面的な充足という事態を指摘し、欲求相互の相克、他の欲求を犠牲にしての特定の欲求の充足という矛盾を暴く。(四一四、四一〇) かくして彼は、シュティルナーの固執する「人間」と諸個人との乖離という指摘を、諸欲求と社会的諸関係との客観的な矛盾として捉え直すのである。

現実の人間は人間でないという哲学者たちの不条理な判断は、ただ抽象の内部における、人間の諸関係と諸欲求とのあいだに事実上存在している普遍的な矛盾の最も普遍的で包括的な表現なのである。抽象的命題の不条理な形式は、極端にまでおしすすめられた市民社会の諸関係の不条理さにまったく対応している。(傍点筆者。四一五、四〇八)

したがってまた、「人間」の解消を求めてシュティルナーが、自己所有者としての「唯一者」の「連合」を構想したのに対しても、マルクスは、欲求にもとづく諸個人相互の人格的な関係、行為と、その自立化した形態である関係とを区別し、そこから、シュティルナーの主張

が、現在の諸関係を人格的な関係行為のたんなる総体と誤認し、それを肯定する「言い換え」の態度に終わるか、もしくは、あらゆる関係が人格的な関係行為であるべきだ（もしくははそうであってほしい）という「あだな願い」となるかのどちらかにすぎないことを批判する。

（四二二—三、四一六—七）要するにマルクスは、欲求を紐帯とする諸個人の結合、諸個人の関係行為という根底的な事実をふまえることによって、分業と私的所有のもとにおける諸個人の結合の特殊性をして、「個別化された個人」という表象の次元においてではなく、自立化した関係の世界として捉え、そうした関係行為の転化を、諸個人の結合の普遍化における必然的な経過点として位置づけることができたのである。

以上の検討からわかることは、欲求概念が一方で、主観的な欲望をたんに恣意的なものに転じさせることなく、それに客観的な内容を付与し、その現実的な理解を可能ならしめるものであったことである。そして他方で欲求は、諸個人から自立し、人間をまったく孤立化させている関係の世界のうちに、まぎれもない諸個人の結合を、その疎外された形態での普遍的な展開を、洞察させてくれる概念であった。この意味で欲求概念は、主観的意識・願望と客観的な社会的関係とを媒介し、統一的に把握する視角を提供するものであった。

第四節 イデオロギーとしての宗教

シュティルナーは結局、欲望を「思想」と等質・同位のものとし

て、觀念の世界に解消してしまったわけであるが、そこで改めて、彼の「宗教」や「思想」の把握についての全体的な解明が課題となってくる。

マルクスの批判は、なによりもまず、意識の主体の位置づけをめぐって、シュティルナーにおける思考の抽象性に向けられている。本来シュティルナーも、思考作用を抽象し、無限定に一般化することに反対し、思考をあくまでも個人の思考として、個人の欲望や利害関心に方向づけられた思考として捉えるべきことを力説していた。思考の主体がほかならぬ諸個人であることは、まさにシュティルナーの主張するところであった。したがって、シュティルナーにおける思考の抽象性とは、「唯一者」自身の抽象性にはかならない。すなわちマルクスによれば、「唯一者」とは、疎遠な支配的觀念である「思想」もしくは「宗教」から、その神聖性を剝奪し、自己の「所有」に転化させる魔術的な転轍手であり、まさに「創造的無」にはかならない。それゆえ「創造的無」としての「唯一者」は、それ自身あくまでも無内容なものであり、ただ「思想」との対抗においてはじめて意義を有するものなのである。そしてそのかぎり「唯一者」とは、「思想」との対置で構成されたにすぎない抽象的な個別性である。かくして「唯一者」は、「思想」との格闘において、はじめて自らを証するのであり、そのことなしに「唯一者」の自己同一は生じない。マルクスの言葉を借りれば、「唯一者」は「思考そのものに関する長たらしい反省を介してはじめて彼の思考を、彼自身の思考、彼の所有だと宣言する必

「要」を不可欠としているのである。(二四六、二四二)「唯一者」とはまさに、思考を唯一の行為とする存在者であり、「思想」の境位に生きる主体にはかならない。

それでは、それに対するマルクスの思考の位置づけはどうか。彼にとつてもまた、思考は思考一般ではなく、現実的個人の思考として捉えられるべきものである。それでは現実的個人にとつての思考とは、いかに規定されるのか。ここでも当然、思考は欲求と関連づけられ、その意義が示される。すなわち「思考」とは、「いつでも、もともとはじめから個人の全生活 *Gesamtleben* における一つの契機、すなわち、欲求にしたがって消滅しまた再生産される契機」にはかならない。(二四六、二四三)したがって現実の人間にとつて思考とは、生活における一契機として、あくまでも一つの欲求にすぎず、多様な諸関連のもとで活動する人間が必要とする一要素なのである。

このように思考を位置づけたとき、思考を唯一の行為とし、「思想」との反抗に明け暮れるシュティルナー的自我とは、いかに説明されるべきものなのか。マルクスからすれば、それは個人の「思考欲求 *Denkbedürfnis*」(同右)が抽象され、一面的に強調されたというところであり、そのことはさらに、人間の多面的な生活諸欲求が極度に切り縮められたことの結果なのである。すなわちシュティルナーが危惧する思考の「固定化」とはまさに、人間の現実的諸関連そのものの貧困を意味するものにはかならない。

かくしてマルクスは、「思想」の世界支配といった観念論的な倒錯

マルクスの宗教理解について(三)(津田)

がいかに生じうるのかを説明する。その要点のみを示せば、第一のより主体に即した説明として、私的所有のもとの生活諸欲求の一面化・貧困化と、その帰結である「思考欲求」自体の抽象化・肥大化があげられる。その結果、思考が唯一の関心事となり、その所産である思想が世界を蔽い支配しているかのごとく妄想する傾向が生じるわけである。そして第二の社会的関係からの説明として、分業の展開にもとづく諸関係の「自立化 *Verselbständigung*」があげられる。分業の

発展は、あらゆる社会的諸関係、生産諸関係および政治的・法的諸関係を次々に、諸個人に対して自立化させていき、したがって、これらの自立化した関係を表現する言語もまた、普遍概念として人間の手を離れ、「神秘的な諸力」をまとったものとなる。(三四七、三四二)かくして、思想の「直接的現実態」である言語自体が、ある特殊な固有性を帯びた領域として独立し(「哲学的言語の秘密」)、今やむしろ、思想家・イデオロギーにとつては、「思想の世界から現実の世界においてくること」が、もつとも困難な課題となる。(四三二、四二四)

シュティルナーに戻れば、彼は現実世界を、その「歪曲された」表現にすぎない言語の世界でもって置き換え、その観念の世界に安住する。かくして現実とは、文字通り一個のイデオロギーと化す。彼はこの世界を「聖なるもの」と見なし、闘いをいとむ。そのかぎりではシュティルナーは、フォイエエルバッハを批判し、その人間学的還元の観念性を鋭く衝いたにもかかわらず、その彼自身がなお、「人間なるもの」が構成するイデオロギー的世界の現実性を盲信し、それに囚れていた

と言える。（同右）

そこで改めて、宗教に対する接近の仕方における根本的な相違に留意したい。既述のように（第二節参照）、シュティルナーにとって現実世界は、「生身の」思想である（『宗教』イデオロギーが全面的に貫徹する、まさに「癡狂院」と見なしうる世界であった。宗教は「本質」を求め、理念に囚われる人間に本性的に具わるものであり、したがって歴史の方向も、宗教からの解放ではなく、宗教のより普遍的な貫徹に求められる。まさに「今日、すべて宗教とよばれない何があるうか。『愛の宗教』、『自由の宗教』、『政治的宗教』、要するにすべての熱狂 Enthusiasmus がそうであり、実際にもまたその通りなのだ。」）われわれはますます深く幻想に囚われ、そこに住みついていることになる。かくしてそこからの脱出・解放は、まったくの「無思想性」以外にはありえないことになった。

他方フォイエルバッハにとって、キリスト教からの解放は、イデオロギー一般からの解放につながり、その意味でまさに「世界史の転回点」（『キリスト教の本質』をなすものであった。³⁷）彼にとっては、宗教的幻想からの自己覚醒こそ眼目であり、また、歴史はそうした脱宗教化、《世俗化》の過程のうちに捉えられていた。すなわち人間が、自らの「成人性」（ボンヘッファー）に到達し、後見としてあらゆる神々を必要ならしめることが可能なこととして展望されていた。

一方が宗教の普遍的な貫徹を主張し、他方が宗教の歴史的な終焉を宣告する。そしてこの両者の宗教理解を、マルクスは批判する。彼は

まずシュティルナーに対しては、その根本的な倒錯、すなわち現実の反映にすぎない觀念諸形態を自立化させ、それによる「現実的支配」なるものを盲信している幻想を、なによりも批判せざるをえない。こうした倒錯にあるかぎりシュティルナーは、彼自身の意図に反して、「思想」にとり憑かれた「思想の世界」の住人にならざるをえず、「無思想性」の立場もたんなる道德的要請に終るはかはない。（二一八、二一六）またこうした倒錯を前提とすれば、宗教からの離脱が本来的に不可能なことは、ある意味で自明であり、人間は宗教という閉ざされた世界のうちを生き、ただ「無思想性」という光源によって、その闇の世界が瞬時、照らしだされるだけである。しかるにシュティルナーに比べれば、フォイエルバッハがこの倒錯からより免れていることは明白である。彼は宗教を、現実の幻想的反映として、その意味で一個の空文句として捉えるリアルな目が具わっていた。たとえ、その現実の把握ということについては、それ自体がなお空文句にとどまったにせよ、その視点は「唯物論的な世界の見方」への道を開くにたりるものであった。（二一七、二一五）くりかえし確認すれば、こうした視点がフォイエルバッハにおいて堅持されたのは、宗教を欲求論の見地から考察する姿勢が貫かれたからである。それに反して、人間の本質の抽象的理解に立脚するかぎり、シュティルナーの批判する「愛の宗教」への転落は不可避であったであろう——³⁸）かの真正社会主義者におけるように——。

しかしまた、フォイエルバッハの宗教把握における弱点も、シュテ

イルナーによる批判において明白に示されていた。シュティルナーが辛辣に剔抉したように、キリスト教の全体的な凋落という歴史動向にもかかわらず、否むしろそれゆえに、さまざまな人間宗教、世俗化した宗教の簇生は否定しがい事実であり、彼の言うように、《神》の支配に《人間》の支配がとってかわっただけとも見られよう。しかるにフォイエルバッハの宗教批判の基調は、あくまでもその「歴史的解消」ということであつた。宗教すなわちキリスト教は、その世俗化の過程において、人間生活の一契機としての現実性を喪失し、空虚な觀念と化し、かくしてそのあとには、生活に即した現実的な思考が新たに生成してくるはずであつた。たとえその空虚な觀念が、「ただ頭のうちにのみその根拠をもつ害悪 Übel」として、長期にわたり人間をイデオロギー的に支配することがあるにせよ、それはあくまでも残滓としてであり、それ以上のものではなかつた。⁽³⁹⁾そしてフォイエルバッハ人間学の理論展開の面からみても、「類」についてのより觀念的でない實在的な把握に向けての展開として、人間宗教、「抽象的人間の礼拝」(『資本論』⁽⁴⁰⁾)といったものは、ただ経過的にのみ位置づけられるものでしかなかった。そこからフォイエルバッハにとって、キリスト教の終焉は、人間宗教が過渡的に生ずるにせよ、結局は《イデオロギーの終焉》につながり、人類の歴史を画するものとなつた。かくして「歴史的解消」という視角は、人間宗教の存続という事態をまえに、非歴史的・非現実的なユートピアに転ぜざるをえなかつた。それはまた、神学の人間学への転化、欲望の欲求への解消という彼の基本

マルクスの宗教理解について(三)(津田)

構想の帰結でもあつた。こうしたフォイエルバッハの帰結に対してマルクスは、改めて、宗教が觀念諸形態の一つにすぎず、キリスト教はさらにその一歴史的な形態でしかなくことを指摘するとともに、フォイエルバッハが宗教やキリスト教に過大な意義を付与していることを、くりかえし警告した。(二一八、二一六)そこからマルクス自身にとつては、市民社会の現実そのものが人間宗教を拡大再生産している仕組を、その基底的な諸關係に溯つて説明・展開していくことが課題となってくる。⁽⁴¹⁾ただ『ドイツ・イデオロギー』について言えば、ここでのマルクスにとつて、《イデオロギーの終焉》とは、共產主義という「現在の状態を止揚する現実的な運動」⁽⁴²⁾における一契機として、あくまでも過程的に捉えられるべき歴史的なユートピアにはかならなかつたと言えよう。

第五節 まとめ

以上『ドイツ・イデオロギー』シュティルナー編の検討を中心に、フォイエルバッハ、シュティルナー、エンゲルス、マルクス相互の複雑な理論継承の諸相をみてきた。そしてその分析の軸として、欲求論を媒介とする《宗教と現実》という問題連関を設定し、各人の思想的な位相を解明してきた。もちろん対象が膨大なうえに論すべき内容も多岐にわたっているのので、叙述は簡略に過ぎ、粗略な覚え書に終ってしまったようである。

ただこの検討において示そうとしたことは、ひとつはシュティルナ

ーによってフォイエルバッハの亜流と見なされたマルクスが⁽⁴⁾逆手を取って、フォイエルバッハからシュティルナーへの継承を、彼らに共通する理論の難点において、すなわち人間の本質の抽象的理解、形骸化した陳腐の論理、そして根底にある観念的幻想への過大な意味付与、といったものを抉りだし暴露したことである。そしてもうひとつは、こうした批判にもかかわらずマルクスが、シュティルナーの主張を分析する積極的な視点そのものを、フォイエルバッハから引き出し展開させていったことである。まさにマルクスは、⁽⁵⁾「三月前 Vorchristus」の思想状況においてフォイエルバッハのみがなした革新的な思想達成を、彼自身よりも深く捉え直し、そのことによって、シュティルナーさらにフォイエルバッハを越えていったのである。マルクス、エンゲルスの「実践的唯物論」は、突如として無媒介に成立したものではない。なによりもそのための前提として、人間観をめぐる根本的な転回があり、そしてこの転回を準備したものが、欲求概念を軸とした⁽⁶⁾現実的なもの⁽⁷⁾への新たな理論接近にほかならなかった。

そこでこの⁽⁸⁾現実的個人⁽⁹⁾をめぐる争点を整理しておけば、次のようになろう。エンゲルスがはじめ、シュティルナーの「唯一者」をして、現実の市民社会における人間の理論表現と解したとき、その理解は、市民社会における人間の自己了解と通底するものであった。したがって、そうした自己了解の孕むイデオロギー性を暴くためには、「個別化された個人」のうちに達成されている普遍的な相互依存と人間的富の蓄積を、そのものとして直観させ理解させる視角の確立が不

可欠であった。欲求論のうえに築かれた「現実的諸関連における諸個人」という把握は、歴史貫通的な地平のうえに、市民社会における人間を歴史化し、その達成内容を展望させるものであった。そこからまた批判的に、「唯一者」の主張も、個別化された個人という表象の極限的な形態と規定され、小ブルジョアに典型的な自己了解として性格づけられることになった。

最後に、宗教批判からイデオロギー論への展開について、簡単なまとめと見通しをつけておきたい。

われわれはなによりも、マルクスのイデオロギー論の形成を宗教批判の発展において位置づけようとして、欲求論を中心に据えて論じてきた。そしてまず⁽¹⁰⁾宗教と欲求⁽¹¹⁾という問題連関を取りあげ、宗教を人間の本質をめぐる思弁として捉えてしまった諸見解(それが宗教に對して否定的なものであれ肯定的なものであれ)に對立して、それを人間生活全体との関わりにおいて考察することの意義と、そうした考察のうちで彫琢された欲求概念の確立とを見た。こうした欲求論にもとづくことによって、(1) 個々の意識をして実体化させることなく、現実的関連にある諸個人の意識として捉えきることが可能になり、また、欲求と欲望の関係を問うなかで、意識の具体的な分析の道が開かれた。そして同時に、(2) 欲求の充足を制約している客観的・物質的諸条件が視野に入ってくることになり、その実践的な変更とその意義が正面から問われるようになったのである。さらに付言すれば、こうした欲求論を継承したイデオロギー論において、宗教イデオロギ

は、たんにその否定的な側面でもって、すなわち人間的欲求の歪曲、代償的な充足という指摘でもって尽きるものではなかった。欲望と欲求の一体的な把握から出発しつつ、宗教が諸欲求を保存し普遍化する巨大な装置として機能している側面を、このイデオロギー論は正当に評価しているものであった。

註

- (1) Marx/Engels Werke (MEAW-巻), Bd. 13, S. 10.
- (2) MEW, Bd. 2, S. 7.
- (3) *ibid.*, S. 127-8.
- (4) *ibid.*
- (5) MEW, Bd. 27, S. 11.
- (6) *ibid.*, S. 12.
- (7) 付言すれば、フイエールバッハの言う「人間」が「幽霊 Spuk」であるとするシュティルナーの批判に同意するさい、エンゲルスが、その妥当性を『キリスト教の本質』に限定していることは留意されるべきである。
(*ibid.*) すなわち前稿で指摘したように、フイエールバッハの人間把握自体が『キリスト教の本質』以後、より現実的なものへ展開していったからであり、エンゲルスがフイエールバッハのこうした発展をふまえて発言していることは、彼が単純にシュティルナーの評価に同調していないこと、そうした批判に尽くされないものをフイエールバッハのうちに認めていたことを示唆している。こうした留保があればこそ、マルクスの指摘をも受け入れ、かくして共同して『ドイツ・イデオロギー』を執筆し、そのシュティルナー批判を遂行していくことが可能になったと言える。
- (8) MEW, Bd. 27, S. 425.
- (9) *ibid.*, S. 14.

- (10) M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Reclam, S. 200. (片岡啓一訳、現代思潮社、下巻、四五頁。)
- (11) *ibid.*, S. 191. (上巻、三三頁。)
- (12) *ibid.*, S. 406. (下巻、三三—四一頁。)
- (13) cf. M. Stirner, *Rezensionen Stirners*, 1845, in: *Kleine Schriften*, hrsg. von J. H. Mackey, 1914, S. 348.
- (14) *ibid.*, S. 164. (上巻、二〇一頁。)
- (15) *ibid.*, S. 14. (上巻、一八頁。)
- (16) *ibid.*, S. 46. (上巻、五八頁。)
- (17) *ibid.*, S. 354. (上巻、二四二頁。)
- (18) L. Feuerbach, *Gesammelte Werke*, hrsg. von W. Schuffenhauer, Berlin 1967 ff., (MEAW-巻) Bd. 9, S. 261. (船山信一訳『全集』第二巻、五七頁。)
- (19) 良知力『初期マルクス試論』未来社、一九七一年、四四頁。
- (20) *Der Einzige*, S. 157. (上巻、一九二頁。)
- (21) FGW, Bd. 5, S. 31-2. (『全集』第九巻、四三—四四頁。)
- (22) 『資料ドイツ初期社会主義』良知力編、平凡社、一九七四年、三三五頁、三三三頁、三九七頁等における真正社会主義者その他による言明を参照。
- (23) FGW, Bd. 9, S. 432. (『全集』第一〇巻、三七七—三八頁。)
- (24) C. Ascheri, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation*, 1969, S. 22.
- (25) *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Rohentwurf), S. 15.
- (26) FGW, Bd. 9, S. 427-8. (『全集』第一〇巻、三七—二頁。)
- (27) MEW, Bd. 1, S. 98.
- (28) *ibid.*, Bd. 27, S. 412.
- (29) 『ドイツ・イデオロギー』「マルクス」からの引用は、MEW, Bd. 3, 24-25 Marx/Engels Gesamtausgabe, erste Abteilung, Bd. 5, 1933. のページ数を併記する。訳文は大月書店版『全集』第三巻による。

が、適宜、変更した。

- (29) 「およそ感傷性なるものは、彼が『人間なるもの』の諸述語を調べもせず、彼の固有のものとして要求し、たとえば『あらゆるひとを』『エゴイズムから』『愛したり』——かくして、彼の諸特性に一つの途方もない自惚を与えるやいなや、どうにも避けられない。」(二八一、二七八)
- (30) 同様の言明として、「汝は規定された者、現実的な者として、一つの自分、一つの任務をもっている、たとえ汝がこのことについて意識してやうとしまいと。それは汝の欲求およびこれと現在の世界との連関から生じるのである。」(二七二、二六九)

(31) MEW, Bd. 27, S. 12.

(32) W. Hirromatsu (hrsg.), Die Deutsche Ideologie, 1974, S. 32.

(33) Rezensenten Stirners, op. cit., S. 379.

(34) Der Einzige, S. 157. (上巻、一九二頁。)

(35) ibid., S. 43. (上巻、五五頁。)

(36) ibid., S. 52. (上巻、六五頁。)

(37) FGW, Bd. 5, S. 444. (『全集』第一〇巻、一三三頁。)

(38) こうした転落の筋道について『ドイツ・イデオロギー』は言う——「〔唯物論的な世界の見方への〕進路はすでに『独仏年誌』のなかで、『ヘーゲル法哲学批判序説』『ユダヤ人問題』において示唆されていた。だがこれは当時また哲学的な慣用語法でおこなわれていたので、ここに伝統的にまざれこんでいる哲学的な表現、『人間の本質』とか『類』とか等々のことばが、ドイツの理論家たちに、彼らが現実的展開を誤解して、ここでもまた、問題はただ彼らの着古した理論的上着を新しく裏返しすることだと信じるのに好都合なき、かけを与えた。」(二七—八、二二五)——ただし、『ヘーゲル法哲学批判序説』『ユダヤ人問題』において「の箇所はワイデマイアーの加筆、また、『人間の本質』とか『類』とか」の箇所はエンゲルスの加筆。この総括は、マルクス、エンゲルスが『ドイツ・イデオロギー』で到達した地点からする批判的な総括であり、ここでは、す

に述べた「類」や「人間の本質」についてのフォイエルバッハ自身の思想展開や、また、『経済学・哲学草稿』『ミル評注』でのマルクスによるフォイエルバッハ再把握といった経緯が問題とされていないことに留意されるべきである。ワイデマイアーやエンゲルスの加筆は、こうした批判的な総括という色彩を強めているように思われる。

(39) FGW, Bd. 10, S. 190. (『全集』第二巻、二八七頁。)

(40) MEW, Bd. 23, S. 93.

(41) W. Hirromatsu (hrsg.), Die Deutsche Ideologie, S. 56.

(42) ibid., S. 37.

(43) Der Einzige, S. 192. (下巻、三五頁。)