

マルクスにおける宗教と文明

——マルクスの宗教理解について (六) ——

津 田 雅 夫

終章 ▲宗教と欲求▽の帰趨

(一)

これまでの諸章において、初期から後期に至るマルクスの主要なテクストを対象に、その宗教理解の基本構造を探究してきた。この終章では、これまでの検討結果を総括しながら、その思想的な意味内容をより明瞭ならしめ、またそのために、従来のマルクス理解の問題点について、本稿のテーマとの関わりで、すこし言及しておくことにする。

そこでまず、本稿全体の分析を導く赤い糸となり、かつ、これまでその有効性を検証してきた基礎視角である「宗教と欲求」について、その思想的な意義を、改めて疎外論との関わりで検討しておきたい。この検討は同時に、これまでの疎外論の理論的な隘路を反省する手がかりともなるであろう。

われわれは、フォイエエルバッハからマルクスに至る宗教把握（＝批判）の継承・展開における鍵概念を、まさに「欲求 *Bedürfnis*」の

うちに求めた。そのことは、なによりも、両者の宗教把握における実質的な内容を考慮してのことであった。しかるに、これまでの研究においては、両者の宗教批判における疎外論の形式的・方法的な側面に重点を置いて、その継承が論じられがちであった。そうした論議の骨格について、乱暴な概括を敢えてすれば、以下のようになる——すなわち、人間の類的本質をめぐる疎外（外化）とその止揚＝再獲得の過程において、ヘーゲル流の「精神」を主体として措定することを否定し、主語・述語のいわゆる転倒を押し進め、究極の主体としての現実的個人に至り、今度はそこから出発して、疎外とその止揚を再編成しようとしたのである、と。

しかしもちろん、「転倒」という問題構成が、たんにこうした形式的な操作に尽きるわけではなく、なによりもそれは、実質的な思想内容そのものに関わって生じてきた、ある本質的な洞察に基礎づけられている。かくして例えば、『ヘーゲル国法論批判』（一八四三年）に見られる転倒的批判をして成功せしめた思想的な前提こそが、むしろここでは問われなければならないのである。形式的な転倒の操作によっ

て、ヘーゲルの「豊かな思想」がおのずから自己を顕現させたわけではない。転倒の実質を準備した契機について、周知のように『フォイエエルバッハ論』(一八八六年)においてエンゲルスは、「既成宗教との闘争」という実際上の必要が、ヘーゲル左派をして否応なく「イギリスとフランスの唯物論」へと押し戻したのだという説明を与えた⁽¹⁾。たしかに、ヘーゲル以後の思想状況において、「精神」から「自然」への本源性の問いをめぐる転換は、宗教批判の必要にせまられ準備された一応は言いうるであろうが、それは、状況の一般的な指摘にとどまる。既にヘーゲル自身、「精神」の立場からの宗教批判を遂行していたわけであって、その試みは、ヘーゲル左派にひき継がれていく。こうした状況のなかで、なぜフォイエエルバッハだけが、宗教批判の必要から、「自然」の立場に到達しえたのか。たんに「イギリスやフランスの唯物論」に立ち返ったとする説明は、後からする事態の一面的な整理にすぎず、フォイエエルバッハの「唯物論」の思想的役割について見誤ることになる。ヘーゲル以前への復帰、もしくは「唯物論」と「観念論」との対立といった事柄が、当時の彼の思想課題であったわけではない。むしろ、そうした選択以前のところで、彼の本質的な思索があった。かくして、もしもヘーゲルを批判して、新たな宗教批判の展開がなされたとすれば、その根底には、「精神」の立場をも止揚する総体的概念の再構築があったはずであり、なによりもその内実が問われなければならない。『ヘーゲル国法論批判』において、まさにマルクスが、原理的な方法概念として前提しうるまでに、総体的とし

ての新たな「自然」概念がフォイエエルバッハによって準備されていたのである⁽²⁾。

そこでまず、フォイエエルバッハについて見ておこう。一八四〇年代はじめの『キリスト教の本質』第一版の頃までは、模索中の自然概念に定位した宗教把握と、ヘーゲル左派的な「精神」の立場からの宗教批判とが、言わば混在していたのであって、その関連の自覚には長期の思索を要した。すなわち一方で、類の本質がたんに「理性、愛、意志」といった仕方で無規定のままに前提され、そのうえで、転倒・疎外されて神的存在者と化した類的本質の再獲得が、教養・形成 *Bildung* の過程として要請されていた。こうした抽象的本質主義とも言うべき「類の形而上学」(アスケリ)⁽³⁾は、しかし他方、初期から既に、それとは異質な思考によって否定もしくは限定されていた。それは、根源的に自然にたいする広義のロマン主義的な志向に発するものであって、こうした自然と人間との有機的統一の理念は、とりわけヘーゲル左派との論争を契機により明確に自覚されていき、フォイエエルバッハ独自の自然主義として結晶していくことになる。

それゆえ、こうした「自然」の把握は、その形成の経緯からしても、ドルバックのような唯物論とは異質なのであって、エンゲルスのように、宗教批判の必要性から一八世紀の唯物論に立ち返ったとするのは一面的であろう。その形成は、なによりも総体的性としての自然概念の新たな展開として捉えられなければならない。そして、この自然と人間との統一の理念を具体化・現実化する媒介となった基礎視角こそ、

《宗教と欲求》にはかならなかつたわけである。ここで、その要点のみを確認すれば、自然と人間との有機的統一への強い志向が、欲求概念の思想的な重要性を早くから察知させ、とりわけライプニッツ研究を介して、「モナド相互の普遍的紐帯」である「物質」の本質が、まさに「感性、衝動、情熱」として捉えられるに至った。⁽⁶⁾同時に他方で、宗教理解(≡批判)の進展は、フイエエルバッハをして宗教の本質を、欲求の疎外のうちに見ることへと促した。そして、こうした認識を統一し、それまで否定的にのみ捉えられがちであった欲求評価を肯定へと転じさせる契機となつたものこそ、ヘーゲル左派を中心的な相手とする一連の論争であつた。この論争のなかで、欲求的存在としての人間把握に基づく独自の自然主義≡人間主義の立場が打ち出され、ここに、それまでの理論偏重の観照性は背後に退いていく。

ところで問題は、こうした自然主義≡人間主義の構想が、疎外理解にいかなる変更をもたらしたのかである。それは、「精神」の疎外とは異なつたものとならざるをえないであろうし、また、「精神」と「人間」とをたんに置き換えただけのものでもないであろう。この後者の批難こそ、シュティルナーがなしたものであつた。彼によれば、フイエエルバッハの宗教批判とは、かつて神の属性とされた事柄を主語・述語の転倒によつて、「人間」なるものの属性に転換させただけのことであつて、そうした批判では、「人間宗教」を新たに生み出すだけで、疎外の構造はなんら変つていないことになる。むしろ「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、押さえつける状態」に置くことになり、神・精神・人間・自然といった抽象的理念の形式的操作でもつては、疎外をいっそう深刻化させるだけである。フイエエルバッハの方法を、こうした抽象的本質主義に基づく批判として捉えた点では、B・パウアー等も同様であつた。⁽⁸⁾フイエエルバッハの宗教疎外論を、類の本質をめぐる思弁のレヴェルの論議と見なすかぎり、彼らの批難は正当であろうし、神学から人間学へという提言は瑣末な意義をしかもちえないであろう。しかし他方、シュティルナーの主張するように、「神」や「人間」といった存在をその理念性のゆえに一律に拒絶し、「創造的無」としての「エゴイズム」に立て籠もることは、現実の疎外を放置するだけでなく、「創造的無」の対応物でしかないような諸理念の不可欠性・永続性をかえつて誇大に評価させ、そうした疎外態の存続を助けることになる。シュティルナーにおいて、総体性概念への新たな模索の途は閉ざされたままである。

「精神」に替わる総体性概念の探求、すなわち、感性的・活動的な人間主体をも包括する自然概念の確立のうちに、まさにフイエエルバッハの思想的な格闘があつたのであり、われわれは、この新しい総体性概念の形成を、自然と人間との欲求的関与という根底的な事実に至る自然主義の構想のうちに、これまでの論述を通して跡付けてきたわけである。それではこの自然主義≡人間主義は、疎外をいかに位置づけたのか。自然と人間との欲求的関与という原事実から出発するかぎり、疎外把握の前提となるのは、なによりもまず、既に生成した現

実のラディカルな肯定である。そして、欲求の現存こそ、この肯定の根拠である。この肯定は、疎外の思弁的構成が現実の対象性を「精神」のうちに止揚することによって、結果として現実を放置・追認するに至るのと明白な対照をなしている。すべての批判は、人間的欲求のまぎれもない現存から出発する——これが、フォイエルバッハそしてマルクスの根本の洞察である。

しかし同時に、この人間的欲求は本来の透明な形態においてあるのではなく、不透明な歪曲された形態で現存している。既に述べたように、フォイエルバッハが宗教的な願望 Wunsch の分析を通じて人間的欲求の現存を確証し、マルクスがまた、私的所有における欲求の生成を力説し、「私的所有の積極的止揚」を説いたのは、こうした欲求のあり方に基づいている。自然と人間との欲求的関与という原事実は、したがって、否定的な総体性として現存しているのであって、このことがまた、彼らの構想を特徴づけている。いずれの場合であれ、彼らの言説の力点は、宗教的願望や私的所有の虚偽もしくは非人間性の暴露にあるよりも（もちろんそれは重大な論点を構成しているのであるが）、それらの形態を取って現存する人間的欲求の確認と、そこに孕まれる葛藤がもたらす主体内部の矛盾にたいする指摘とのうちにある。そしてこの確認と指摘が、疎外の止揚とその方向性を指示しているのであり、新たな疎外論を構成する要件をなしているわけである。かくして、宗教批判の目的が、人間的欲求の生成・現存についての自覚のうちに求められ、また、「私的所有の積極的止揚」としての「共産

主義」が、「すべての欲求のノーマルな充足」のうちに展望されえたのである。

そこで次に、この自然主義||人間主義と疎外論との関連をさらにより深く考察するために、その手がかりとして、従来のマルクス理解の問題点についてすこし触れておくことにする。

(二)

自然と人間との欲求的関与という視角からマルクスの思想を評価していくとき、まず批判的な検討の対象となるのは、マルクスにおける終末論的構想を力説する見解についてである。マルクスの疎外論や歴史哲学のうちに、ユダヤ・キリスト教の終末論的伝統およびその世俗形態としてのヘーゲル哲学からの影響を重視し、両者の共通性を指摘することは、どこまで妥当性を有するのか。問いを限定すれば、人間的欲求の現在性と終末論的構想とは、いかなる関係に立つのか。

導入として、S・アヴィネリの著作『マルクスの社会・政治思想』を取りあげてみよう。なぜならこの著作は、多くの穏当で良心的な解釈を示しつつ、しかも「マルクス思想における終末論的要素」を強調しているからである。もちろん彼は、千年王国的な終末論を単純にマルクスに押しつけているわけではない。マルクスの構想のうちに「両義的な緊張関係」をもたらす一方の極として、こうした要素を指定しているのである。そして、歴史の客観的・必然的な展開としての「弁証法」と、歴史の目的||人間解放としての「終末論」との間の緊張関

係を指摘しつつ、この連関の構造性⁽¹²⁾がヘーゲルと等質であることをアヴィネリはくりかえし強調する。すなわち、歴史をして「現世における神の行進」と見なしたヘーゲルによって、まさにユダヤ・キリスト教的伝統と啓蒙主義との「統合」がなされたとすれば、マルクスの思想はこのヘーゲル的な総合の「世俗化」にほかならず、いずれにおいてもこの総合によって、歴史的現在としての現実をたいして「終末論的意義」が付与されることになり、ここに、哲学と現実との一致、⁽¹³⁾「哲学的体系のうち歴史をつなぎとめる」という両者に共通する問題構成が貫徹されるわけである。

しかしアヴィネリによれば、ここから両者に共通した難点も生ずることになる。弁証法と終末論との緊張関係は、さしあたり両義的で曖昧な解決しかもたらさない。ヘーゲルの場合、「現実的なもの」と「理性的なもの」との和解が、結局は曖昧な折衷的表現をとったように、マルクスにおいては、歴史の客観的必然性と革命予測＝希望との間にたえず両義性の成立する余地を残した。そしてマルクス思想におけるこうした「内なる弱点⁽¹⁴⁾」を象徴するものこそ、ほかならぬ「プロレタリアート」の概念なのである。哲学と現実の一致を担う主体として、ヘーゲルの「精神」に替わって現れた「プロレタリアート」とは、経験的な所与の存在であるよりも、むしろ、「歴史的使命」を帯びた理念的な構成の所産なのである。かくして、「プロレタリアート」に関する分析は、実際の行動のレヴェルだけではなく、「普遍的意識」をもつ革命主体の形成という視角からもなされなければならず、その結

マルクスにおける宗教と文明(津田)

果、客観的に確定不能な予測を伴う錯綜した評価となった。そしてマルクスのそうした屈折した分析の姿勢は、後継の人々によって「俗流化」され一面化された仕方では受けつがれなかった。⁽¹⁵⁾

アヴィネリのように、終末論と弁証法の緊張関係という視角から捉えられたとき、たしかに「プロレタリアート」とは、現実の労働者であるとともに、理念的な構成物であって、たえずその間に両義性が生ずることになる。そしてその解決として、さしあたりシエマ化された「プロレタリアート」像が、ある時代的・思想的な文脈において、特定のリアリティをもって受容されたにせよ、また、そうした「プロレタリアート」像の探求が、マルクス理解にとって有益であるにせよ、そうしたことの指摘だけでは、現実の思想的な意義を(すくなくとも我々にとつての)もちえないであろう。問題は、そうした両義性の指摘にあるのではなく、また、シエマ化された「プロレタリアート」像の提示にあるのではなく、両義性や既成の像そのものを止揚していく思想的な契機を、マルクスに即して明らかにすることである。

こうした両義性の指摘やシエマ化された像の提示といったこと背景には、西欧的な思想的伝統なり価値観が前提とされているわけがあるが、同じ問題性は、一見そうした要因をとりたてて強調しない研究のうちにも認めることができる。ここで我々は、本稿のテーマと直接に関わる興味ある研究としてA・ヘラーの著作(『マルクスの欲求理論』)を取りあげ、欲求概念の背景にあるものを具体的に探りだす手がかりとしよう。本書は、欲求概念の第一義的な重要性の指摘にお

いて、我々の主張とも重なる。ヘラーは、マルクスの主要著作を取りあげ、欲求概念を整理・検討しているのであるが、その論議の中心は、いわゆる「ラディカルな欲求」の強調にある。まずマルクスの欲求概念がたんなる経済学的なカテゴリーでなく、むしろ人間学的もしくは歴史哲学的なものであることが確認され、その多義的な意味内容が整理されたあと、「ラディカルな欲求」の説明に入る。それは、既存の社会諸関係の総体およびそれによって規定されている欲求構造そのものを批判し乗り越えるような、ある「とてつもない意識 *enoughes Bewußtsein*」であって、マルクスの欲求論の中核を占める概念なのである。ここで留意すべきは、この「ラディカルな欲求」が、当為 *Sollen* ではなく存在 *Sein* なのだということであって、既に「普遍性への欲求」といったかたちで成立しているものなのである。すなわち、最後の階級社会としての資本主義社会において、「普遍的陳外」という状況だけでなく、この陳外の全面化に対応する質的に新しい意識も生みだされているわけである。⁽¹⁷⁾ マルクスの構想の根底にあるのは、まさに「資本主義社会そのものがラディカルな欲求を作りだし、それによってみずから墓掘人を生み出すということ、この欲求が資本主義という『社会体』の有機的構成部分であり、したがって所与の社会の内部では満たしえないものだ⁽¹⁸⁾」という洞察にほかならない。そしてさらに、この資本主義社会が不可避に生み出す「ラディカルな欲求」を介してはじめて、「プロレタリアート」は階級的・集団的な主体へと自己を形成し、その変革の実践を通じて、「社会体」の移行が

達成されていく。⁽¹⁹⁾

たしかにヘラーの言うように、欲求概念がマルクスにおいて重要な意義をもっていたであろうし、また、変革の可能性が、たんなる客観的・必然的な法則性の次元ではなく、むしろ「ラディカルな欲求」の形成のうちに探られるべきであろう(そしてその必要性は増しているように思われる)。しかし、既にアヴィネリに関して述べたように、問題はこうした欲求の存在について指摘することのうちにあるのではない。そして、ヘラー自身も認めているように、「ラディカルな欲求」はマルクスにおいて、その不可避性と現存性への力説にもかかわらず、むしろそうしたものとして要請され構成された概念にすぎなかったのであって、実際に資本主義社会がそうした「とてつもない意識」を広範にもたらしているのかどうかについて、「歴史は今日までなんの答えも与えていない」のである。⁽²⁰⁾ そのかぎり、ヘラーによって、「実をむすぶユートピア」として期待されるだけの概念でしかない。それゆえ、こうした指摘だけをもっては、「プロレタリアート」の両義性を衝いたアヴィネリに答えたことにならないであろう。「プロレタリアート」を成り立たせる欲求概念について、その本質としての現存性への要請とユートピア性への確信とは、媒介されずに分裂したままである。この媒介の可能性をめぐって、ここには説明されるべき二つの位相が区別されなければならない。その一つは、歴史的に実証されなかつた理念的構成物にたいする、「ユートピア」としてのヘラーの再評価の仕方をめぐってのものである。そしてもう一つは、こうした

矛盾を孕んだ欲求概念がマルクスによって、そもそもいかなる根拠から構想されるに至ったのかという問いをめぐってのものである。前者について、ここで多くを語る必要はないであろう。ただヘラーがこの「ユートピア」を、「われわれの考えの現実性と価値とを計り、われわれの行動の限界を確定しうるための規範」を生みだす「人類のもっとも美しい努力」を可能にする究極の根拠として、まさにその実在を確信していることを付言しておけば充分である。

後者の問いについては、かくして、ヘラーとは異なる接近の途が辿られなければならない。その端緒は、マルクスが欲求概念について、かくも中核的な概念であるにもかかわらず、明示的な規定や主題的解明をおこなっていないという事実の反省からはじまる。すなわちマルクスは、その主要概念や思想表明において、例えば商品について「ならんらかの種類の人間の欲求を満足させる物」と規定したり、共産主義の目標を「すべての欲求のノーマルな充足」と述べたり⁽²³⁾などするなかで、欲求概念を用いつつ、欲求自体については、ほとんど説明らしきものを与えていないのである。このことが意味するのは、自然と人間との関わりを示す根本の事実をマルクスが欲求的関与のうちに見え、且つそのことを、ある程度自明の事柄と見なしていたということである。(そしてヘラーの場合について言えば、マルクスが前提としたものを無反省に肯定してしまっていることが、問題として指摘されなければならぬ。)しかし、翻って考えるならば、欲求とはそれほど自明のものでありうるのであろうか。マルクス以後、現在に至る思想

マルクスにおける宗教と文明(津田)

状況を省みるとき、欲求を素朴に肯定することの困難性もしくは危険性に容易に気付かれるであろうし、また、所与の欲求の自明視は、結局はある特定の文明を無意識に受容することになる。こうした思想状況を前提にするとき、問われるべきは、マルクスの欲求概念のいわば素性を洗いだすことであって、そのうえで改めて、そこに孕まれる普遍性の契機が再把握されうるであろう。

本稿のこれまでの論述において、繰り返しフォイエルバッハに立ち戻ったのは、まさにこの点に関わっている。なぜならば、彼こそ「ヘーゲル弁証法にたいして真剣な批判的態度」を取り、「古い哲学を克服した唯一の人」であって、そのための思想的格闘のなかで、自己の立脚点としての欲求概念を探りあて、それを彫琢した思想家であるからである。そこで次節ではまず、このフォイエルバッハを中心に、欲求概念の特性を明らかにすべく、《宗教と欲求》という問題連関の含意する内容を簡潔に総括しておきたい。そのうえで、マルクスの欲求論に立ち戻り、その再評価の可能性を考えてみることにする。いずれにせよ、欲求概念の内包が明確にならないかぎり、欲求の再獲得という疎外論の構成も空虚なものにとどまる。

(三)

アヴィネリの批判は、マルクス思想をしてヘーゲル学派の枠内のもものと見なし、そこからヘーゲルと同様の、歴史的現在との関わり方における曖昧さを、まさに「プロレタリアート」概念の両義性のうちに

指摘し、その現実態と理念的構成の亀裂を衝いたものであった。こうした論難にたいして、さしあたりはヘラーとともに、歴史的現在とは、たとえ否定態においてではあれ、諸欲求のうちに現存していると答えることができる。なぜならフォイエルバッハの言うように、「真理性、現実性、感性は同一」なのであって、主体・客体の統一である人間の世界的実在性を証する根拠こそ、この「感性的欲求」の現存にほかならないからである。しかしもちろん、こうした欲求一般の確認から、ヘラーのようにすぐさま「ラディカルな欲求」(「疎外の意識」)の成立を語ることは、あまりにも樂觀的であって、物象化の事態を誤認することになる。この成立を語りうるためには、なによりもまずフォイエルバッハやマルクスにおける欲求概念の特性が省みられなければならぬであろう。そして改めて、欲求次元における普遍性・批判性の契機について再考してみる必要がある。

フォイエルバッハにおいて、つねに欲求が宗教(批判)との関わりで捉えられたことは、マルクスにとっては論難の対象ともなった。しかし、いったいなぜフォイエルバッハは「宗教と欲求」という問題連関にこだわりつづけたのであろうか。なによりも考慮されるべきは、欲求が自明のものではないという、ある意味で当然ではあるが、しかし重要な事実についてである。欲求はたんなる本能ではないのであって、あくまで人間の欲求として、そこには意識性の契機が介在しているのである。そしてフォイエルバッハが「生きた宗教」を力説したさい、その中心的な要件は、「文化」すなわち「生活の技術」としての

宗教ということに存したのであって、そのような宗教こそ、「われわれにたいして、人間生活を直接に動かすもろの力・衝動を直観させ意識させるもの」にほかならなかった。⁽²⁶⁾つまり宗教は、欲求を疎外させる否定態であるとともに、同時にその疎外形態において、「力・衝動」としての欲求を「直観させ意識させる」媒体の役割を果たすわけである。かくして宗教は、こうした人間の欲求の疎外形態での実現として、それ自身が人間の現実生活の一契機をなし、たとえ「想像のうちにすぎなくとも、人間生活の基礎、道徳と政治の基礎」をなすものと位置づけられた。⁽²⁷⁾したがってまた、宗教の止揚とは、宗教という疎外形態において形成そして保存された人間の欲求の再獲得として、現実的で且つ自覚的な営為なのであって、この両契機の一方を欠いては成立しえないのである。

宗教的疎外を通じて形成された欲求は、それゆえ、たんなる身体的・生理的な必要 *Not* でないとともに、同時にまた、個人的・主観的な願望 *Wunsch* とも異なっている。なによりもそれは、人間という種 *Species* に固有の類的な必要を表現する概念として、共同性・集団性をその属性とする。このようなものとして欲求は、「物質的なものと精神的なものとの統一」を担い、人間的なものそのものを端的に表示するカテゴリーとなる。たんなる客観的必要でも主観的願望としてでもなく、人間という種に固有の存在性格をして欲求のうちに捉えたこと、要するに、類の本質を概念把握するカテゴリーを欲求概念のうちに見いだしたこと、ここにフォイエルバッハ宗教批判の一

帰結がある。

かくして人間性を第一義的に欲求のうちに捉えたことから、自然主義||人間主義の立場が導かれてくる。欲求的関与を根底に据えることよって、自然存在としての人間が、まさにその資格において、そのまま同時に、類的本質を付与された存在者として措定されることになる。そのさい、フォイエルバッハの欠陥が、欲求の歴史性、概念把握における不徹底(欠如ではない)のうちに見られ、それゆえ、自然主義||人間主義における等号の含意するものがステティックな印象を与えるにせよ、しかしこの欲求概念を介して、原理的にこの等号の根拠が置かれたわけである。むしろ今日の視点からすれば、自然と人間の根源的統一をより、鮮明に打ち出したものと評価することもできよう。ともあれ、ここで確認しておくべきことは、この根源的統一の根拠としての欲求概念の基本性格についてであって、宗教批判に由来する歴史性・自覚性・共同性が、その属性として留意されなければならない。とりわけ欲求の自覚性をめぐって、欲求の再獲得が、たんに欲求の充足という観点からだけでなく、欲求の歪みにたいする反省の契機を内包させていたことを重視すべきであろう(この点は最後に再び取りあげることにする)。

欲求概念についての以上の説明は、裏面からすれば、人間的欲求の生成における宗教的疎外の必然性についての理由ともなっているわけである。この点については既に前稿において、⁽²⁸⁾ほぼ次のように記しておいた。——フォイエルバッハ宗教論において、欲求の成立および自

マルクスにおける宗教と文明(津田)

覚が、なぜ最初に宗教的な疎外形態を取らざるをえないとされたのか。それは、たんに欲求がその充足を可能ならしめる客観的諸条件のうちにはなく、さらにまた、その充足がつねに一時的で未完結であるという実存的な意味において、いずれにせよ所与の状況と齟齬せざるをえず、その意味で疎外されているということから直接に帰結するわけではない。宗教的疎外の必然性は、それゆえ、欲求が状況を超えているというこの特殊性のうちに求められなければならない。そしてここで、△宗教と欲求▽という問題連関のうちで成立した欲求概念の属性としての類的性格が、なによりも顧みられるべきである。問われているのは、欲求一般ではなく、普遍性・全体性の刻印を帯びた類的な欲求なのである。そうした欲求においては、欲求一般に共通した必要と享受とをめぐる矛盾的な関連が、たんに個別の出来事として終始するだけでなく、むしろその矛盾を媒介にして普遍化・全体化されていくのであって、この過程こそ、宗教的疎外にほかならない。こうした類的欲求の生成・確立の媒体として、はじめて宗教的疎外が位置づけられたのであり、またここに、人類の人間化 Menschwerdung der Menschheit における宗教の歴史的役割が評価されることになった。かくして欲求は、個別の個人的経験という質においてよりも、むしろ人類の経験という特殊な位相において、換言すれば、宗教的疎外を介して普遍化・全体化されていくものとして、なによりもその類的性格において捉えられたわけである。逆に言えば、宗教とは、人間的欲求を疎外するものであるとともに、その転倒において、欲求を確立し保

存する媒体なのである。

ところで、宗教批判を出自とするこうした欲求把握を前提にするとき、フォイエルバッハさらにマルクスが、人間自然 Natur を欲求において捉えたことの意味がより鮮明に理解されるであろう。(付言すれば、ヘラーが展望した、諸欲求から「ラディカルな欲求」への生成の可能性について、ヘラーが語りえなかったその根拠をめぐって、ひとつの示唆がここで与えられていよう。)その要点を再度確認すれば、まずフォイエルバッハの場合、文字通り宗教批判を通して、その帰結として、人間本性(「心 Inten」)が欲求として把握され、そこからより一般的に、「必要に迫られる存在者こそ必然的な存在者」であるとして、欲求存在を核心とする現実の人間の立場が打ち出されていく。⁽²⁹⁾そしてマルクスは、こうしたフォイエルバッハの欲求概念を継承するなかで、その人間把握を確立していったのであって(その経緯を次節で『経済学・哲学草稿』に即して見ることになるが)、なによりも人間本性が「欲求と衝動の一全体」(『ミル評註』)として捉えられ、⁽³⁰⁾自然的・对象的な存在者としての人間の実践(「自己確証」)の根底に、欲求が置かれたのである。ここからして当然、「共産主義」が「欲求のノーマルな充足」のための組織化として捉えられることになるであろうし、逆にまた、欲求の全面的・調和的な充足を求める運動が「共産主義」を志向すると展望されたのは必然的であった。

宗教批判と欲求概念の形成とのこうした関連性は、したがって、疎外と欲求とがまさに一体として把握されるべきことを示しているので

あって、一方の説明が他方の説明を内包するものとして、一つの根本的な循環構造をなしていると考えられる。そしてヘラーの場合について言えば、こうした弁証法的な構造を前提にしたうえで、「疎外の意識」の発展を説いたわけである。しかし、こうした構造そのものの歴史的な帰結として、今や欲求の矮小化・平板化が進行するような状況においては、むしろこの構造自体を対自化し、その反省のうちから、欲求の多元性を回復する途が探られるべきであろう。

(四)

本稿(一)の序論部分において、考察全体の出发点として、『ヘーゲル法哲学批判序説』の周知の命題(「ドイツにとって宗教の批判は本質的にはもう終っている。そして宗教の批判は、あらゆる批判の前提である。」「天上の批判は、こうして地上の批判にかわり、宗教の批判は法の批判に、神学の批判は政治の批判にかわる。」)を掲げ、そこからむしろ、宗教批判が本来いかなる広がりや深さをもっていたのかを回復することを、本稿の課題として立てた。そして、「あらゆる批判の前提」としての宗教批判の意義を、《宗教と欲求》という問題連関の分析のうちに探ってきたわけであるが、この試みは、疎外と欲求の関係構造そのものを対自化しようとする探究にほかならなかった。そしてこの関係構造は、いかにマルクスに受け継がれ深化させられていったのか。

マルクスによるフォイエルバッハ継承の諸時期のなかで、この関係

構造の視点から興味深いのは、やはり『経済学・哲学草稿』(一八四四年)の段階である。フォイエルバッハによる一八三〇年代の一連の哲学史的研究や『キリスト教の本質』初版なども、それぞれマルクスに影響を与えたと考えられるが、重要な思想的意義をもったのは、『哲学改革のための暫定的テーゼ』が最初であろう。それは、一八四三年二月に『アネクドータ』において公表され、マルクスはすぐさまこの論文についての感銘をA・ルーゲに書き送っている——「[フォイエールバッハの箴言は]現在の哲学を真理とすることのできる唯一の紐帯です。」⁽³³⁾そしてそこに表明された、主語・述語の転倒を中心とするヘーゲル批判の方法は、『ヘーゲル国法論批判』において縦横に駆使されることになる。しかしながら、マルクスがフォイエルバッハの思想的含意を全面的に汲みとり、 Δ 宗教と欲求 Δ という問題連関を発展させたのは、一八四三年十一月刊行の『将来の哲学の根本命題』をも踏まえた段階以後であったと考えられる。ここに至ってマルクスは、『テーゼ』および『根本命題』を一体として捉え、そこに表明された根本の思想を了解し評価しえたのである。今やこれらの著作によりつつ、「ポジティヴな人間主義的および自然主義的批判は、まさにフォイエルバッハからはじまる」と断言されることになる。⁽³⁴⁾かくして、主語・述語の転倒も、形式的な側面をこえて、より深い内容的な根拠もしくは歴史的な展望を与えられ、ここにフォイエルバッハを継承したマルクス独自の自然主義 \parallel 人間主義が確立されるのである。そこでこの『経済学・哲学草稿』に即して、欲求と疎外の関連に問題を絞って、

その把握の特徴を見ておきたい。

さて、『経済学・哲学草稿』第三章稿のこれまで編集者によって「私的所有と共産主義」と題されてきた部分に入りマルクスは、自己を止揚していく「エネルギーな関係」そのものとして「私的所有」を捉え、その運動のうちに、「共産主義」の現実的可能性を探ろうとする。そしてその試みの意義・射程を測る試金石として、ヘーゲル弁証法への批判を随時挿入しつつ、さらに自らの積極的な叙述を続けるというユニークな構成を取っている。自己を止揚していく「私的所有」の運動の概念把握とヘーゲル弁証法の論理との、言わばこの対質において、決定的な証拠としての欲求概念が浮かび上ってくるのである。

マルクスはまず、「共産主義」をして「止揚された私的所有の積極的表現」⁽³⁵⁾もしくは「人間の自己疎外としての私的所有の積極的止揚」と位置づけ、他方そうした契機を欠いた、「教養と文明の全世界の抽象的否定」にすぎない「粗野な共産主義」を批判する。⁽³⁶⁾そのさいマルクスは、この私的所有の「積極的本質」を、なによりも「欲求の人間的本性 die menschliche Natur des Bedürfnisses」のうちに見ているのであって、⁽³⁸⁾この「人間的欲求」の生成のうちに、運動の発展を確認しているのである。次にマルクスは、この人間的欲求のあり方をめぐる叙述へと進み、その特質をして「人間的感覚」などに関わらせながら論じたのち、⁽³⁹⁾「人間的労働による人間の産出、人間のための自然の生成」として「歴史」を位置づけ、同時にその過程を次のよう

に特徴づけ締め括る——

すべての歴史は、「人間」が感性的意識の対象となり、「人間としての人間」の欲求が欲求となるための準備の歴史であり、且つ發展の歴史である。⁽⁴⁰⁾

欲求と疎外に關連して、ここで鮮明に、私的所有という疎外態を介する人間的欲求の生成という基礎視角が語られているのが確認されよう。ところで、ここまで論じてきたマルクスは、この「人間としての人間」の生成を「否定の否定」として、「抽象的・論理的・思弁的な表現」において捉えたヘーゲルと対決する必要性を感じ、この「感性」と「欲求」の見地から、こうした思弁的構成の抽象性を衝き、その神学的性格を暴く。そして、思弁に墮することのない原理的な端緒をして、フォイエールバッハとともに、「感性的に確実な、自己自身のうえに基礎をもつ肯定」のうちに見いだすわけであるが、注目すべきは、ここでの「感性」が、たんなる認識論的カテゴリーとしてではなく、まさに〔私的所有と共産主義〕での論述を踏まえた、存在論もしくは実践論の次元のカテゴリーとして、「感性的意識および感性的欲求という二重の形態」において把握されていることである。⁽⁴¹⁾ここに、認識論をも貫く欲求概念の根底性が理解されよう。

私的所有の積極的本質を「人間的欲求」のうちに見いだし、さらにこの欲求概念を挺子にしてヘーゲルの構成の思弁性を衝いたマルクス

は、再び私的所有をめぐる論議に立ち戻り、そこで次に、この人間的欲求の現実態、疎外態の分析に入る。これまで〔欲求、生産、分業〕に題されてきた(新メガでは〔私的所有と欲求〕部分における、この人間的欲求の疎外されたあり方についての叙述は、きわめて犀利である。マルクスは同時期、『ミル評註』で類似的叙述をなしているわけであるが、それを承けて、より透徹したものとなっている。最初にまず、『評註』を想起させる書き方で、商品・貨幣關係が全面化した社会においては、欲求の現存すること自体が、支配・從属關係を成立させる最大の根拠をなしていることが説かれる。すなわち、他者を操作する手段としてのみ欲求が位置づけられ、⁽⁴²⁾欲求を媒介にした「相互補充」の人間的な社会諸關係が、「相互略奪」という非人間的で敵対的な諸關係に転化していることが指摘される。⁽⁴³⁾この事態を踏まえて、次にマルクスは、私的所有のもとの欲求の変質について、より具体的な記述を与えている。「すべての現実的なもしくは可能的な欲求」⁽⁴⁴⁾が、他者を支配し搾取するための手段と化するとき、欲求はいかなる変貌を遂げるのか。欲求は、「労働者の粗野な欲求」および「富者の洗練された欲求」として、いずれの形態においても、まったく非人間的なものに変質させられていく。⁽⁴⁵⁾そしてさらに深刻な事態は、人間的欲求が奢侈・贅沢として「断念」させられるだけでなく、もともと生物学的・自然的であった欲求も「獸的な野蠻化」によって社会化され、その結果、人間は場合によっては、人間的欲求はもとより、生物学的な欲求をも失ってしまうことである。⁽⁴⁶⁾こうした状況を前にするとき、われ

われが生きている文明とは、「欲求の粗野な野蛮性にある文明 *Civilisation innerhalb der rohen Barbarei des Bedürfnisses*」と規定されざるをえないのである。⁽⁴⁸⁾

こうした欲求の疎外態＝現実態の総体をして「文明」と捉えたマルクスは、次に再び、この「文明」の非人間性を恩弁において克服するヘーゲルの手法を暴くことになる。つまり、この否定性をして、たんなる意識の対象性すなわち「思想上の存在」に転化させ、そのうえで、「自己意識」もしくは「抽象的精神」によって止揚させるやり方を批判し、また、そうした操作から生じてくる「いつわりの実証主義」と「見せかけの批判主義」とについて、『精神現象学』に即しつつ指摘するのである。⁽⁴⁹⁾（もちろんそのさい、『精神現象学』がその「神秘的な批判」のうちに、「批判のあらゆる契機」を孕んでいることを、マルクスは洞察し評価しているわけであるが）。

マルクスは再び、私的所有のもとの欲求の疎外について、国民経済学上のさまざまなテーマ（地代、貨幣、分業、等）に関わらせながら論じていくのであるが、ここではその内容を省略し、最後に、これらの箇所に続けて総括的にマルクスが展開したヘーゲル批判の内実に関連して、自然主義＝人間主義の立場と欲求論との関わりを確認しておくことにする。

第一は、「観念論」と「唯物論」の抽象的対立を克服するとされる「貫徹された自然主義あるいは人間主義」の構想における欲求概念の位置・役割についてである。この立場を成立させる対象化および外化

マルクスにおける宗教と文明（津田）

の主体としての自然的・対象的存在者の構造について、マルクスが繰り返し与えた説明は、例えば以下のようなものである——

対象的なすなわち物質的な本質諸力を具えた生きた自然的存在者 *Wesen* が、その本質 *Wesen* の現実的・自然的な諸対象をもっているとともに、同時にまた、彼の自己外化が現実的な対象の世界を、ただし外在性という形式のもとでの、したがって彼の本質には属さない強大な対象的世界を措定するということは、まったく当然な *natürlich* なことである。⁽⁵⁰⁾

この「当然」とされる事態、もしくはそうした認識は、しかし、さらに立ち入った解明なしに、はたして自明のものでありうるのか。自然的存在者と対象的世界との相互作用の現存は、いかに証されるのか。ここにおいてマルクスがその証明としてもちだすが、欲求概念なのである。人間は一方で、「活動的な存在者」として「素質、能力、衝動」を具えた能動的存在であるとともに、他方では、「感性的・肉体的な存在者」として、外的対象によって制約され「受苦 *Leiden*」せざるをえない受動的存在でもある。この矛盾した両面の統一を、その具体的な現存において証しているものこそ、欲求にはかならない。なぜならこの「受苦」の対象が、同時に「人間の欲求の対象であって、彼の本質諸力が活動し自己を確認するためには欠くことのできない本質的な対象」をなしているからである。⁽⁵¹⁾ かくして欲求こそ、「生きた

「自然的存在者」の現存とその必然性を証する概念として位置づけられているのである。

第二は、欲求概念そのものの理解における特徴についてであって、とりわけ人間把握のさいのその第一義性に関するものである。ここでマルクスは、恣意的・主観的な欲望 *Begierde* と客観的・必然的な必要 *Not* とに分極化してしまった理解を前提し、そこから出発するのはなく、まず人間本性を端的に欲求において把握し、さらにこの欲求の人間化のうちに歴史の発展を見いだしたのであった。この欲求の第一義性の洞察においてこそ、《宗教と欲求》という問題連関の究極の帰結として成果を見ることが出来る。人間は自然存在として、他の生物(類)と同様「非有機的自然によって生活」するなかで、直接的な欲求によって結ばれつつ、疎外を媒介にした欲求の人間化のなかで、「人間的な人間」へと生成していくわけである。そしてこの欲求の第一義性の確認のうえに、その疎外態||現実態としての変貌が、「粗野」「野蛮化」もしくは「洗練」「奢侈」といった両方向において分析され、さらにまた「文明」のもとの変質の具体的な諸相が、「欲情 *Gelüst*」(例えば「不自然で妄想的な欲情」として)や「欲望 *Begierde*」(例えば他者への加害を喜ぶ「倒錯した欲望」として)といった概念でもって記述されることになる。かくして一方で、欲求の全体性の把握によって、直接的・身体的な欲求だけを非社会的・非歴史的に捉える見地が批判され、そうした欲求をも含めた総体としての欲求のあり方がつねにまず問われることになった。そして他方で、欲望の具体的な諸

相が、「文明」のもとの欲求の疎外態||現実態として、まさにイデオロギー論の次元で説明されていくのである。ここにわれわれは、文明批判としての宗教批判が、欲求概念を軸にして遂行されたことを見いださうであろう。

(五)

これまでの論述を踏まえて、最後に問われるべき課題は何か。それは、欲求概念の行方、ということである。物象化の貫徹した世界、すなわち「俗人の宗教」の支配する社会において、欲求とその人間性について語ることが、はたして今、どれほどの批判性を保ちえているのか。それはただ、管理された欲求についての充足をめぐる幻想に、より深く絡めとられるだけではないのか。フォイエルバッハやマルクスが欲求概念に込めた思想的な射程は、どこまで及ぶのか。こうした問いに答えるべく、改めてマルクス宗教理解を問い直し、《宗教と欲求》という問題連関の意義を検討してきたわけである。つまり、宗教批判のうちから形成されてきた欲求概念が孕む本来の広がり、といったものを、まず回復しようとしてきたわけである。フォイエルバッハやマルクスが、人間性を端的に欲求のうちに捉えたとき、そこに込められた内実は何であったのか。要約すれば、欲求の再獲得という疎外論の枠組のもとに展望されていたのは、抽象的な人間本質をめぐる思弁でなかつたことはもとより、また、素朴な欲求充足(肯定)の主張でもなかった。《宗教と欲求》という問題連関のうちで彫琢され、人間把握の

根底に置かれた欲求概念には、なによりも全体性・普遍性・意識性の契機が内包されていた。それゆえまた、欲求の再獲得の過程も、既成の形態についての反省を伴いつつ、その歪みを是正していく過程でもあったわけである。

しかしここで、さらに問われるべきは、こうした契機の去就についてである。すなわち、《宗教と欲求》という問題連関の歴史的な帰結をめぐってであり、そうしたなかでの欲求概念そのものの変質についてである。この点についても、前稿ですこし示唆しておいた。⁽⁵⁷⁾——宗教のいわゆる《世俗化》が進行し、マルクスの言う「俗人の宗教」という「空想 Phantasie なき虚構 Fiktion の様式」が支配的な思考様式となるとき、この世俗イデオロギーは、そもそもいかにして有効に機能するのか。疎外の全面化（＝「全般的疎外」）のもとで、そしてまた、疎外態での欲求的連関の普遍化という事態において、世俗イデオロギーはその存立のために、いっそう欲求との結合を強めざるをえない。すなわち、それは、ますます欲求の言葉でもって人々に語りかけ、欲求の操作をして露骨にその本領とするようになる。欲求と一体化し、その枠内において欲求を変質・歪曲させ、一面的に肥大化した欲求の部分的充足へと人々を誘うことが、その中心的な役割となるわけである。かくして世俗イデオロギーは、宗教と異なり、超越的な幻想 Vision を与えることよりも、むしろ日常的な幻想 Illusion に浸らせることを試みるであろう。

ところで、宗教の《世俗化》の帰結であるこうした欲求とイデオロ

マルクスにおける宗教と文明(津田)

ギーとの癒着（欲求のイデオロギー化およびイデオロギーの欲求化）の現象に鋭敏に感応したのが、ほかならぬシュティルナーであった。この癒着は、主としてイデオロギーの変貌という側面から見れば、二元的な緊張・葛藤の喪失による欲求の平板化・個別化として帰結する。しかし同時に、欲求のイデオロギー化という側面から見れば、この癒着は、欲求が感性的・具体的自然との結合を見失い、抽象化・肥大化していくことである。かくして自然から切断されて部分的に肥大化し、今や人間を支配するに至った欲求つまり欲望の領域こそ、シュティルナーがその「憑かれた状態 Besesstheit」からの脱却を試みた世界であった。マルクスの批判は、フォイエルバッハを受け継ぐなかで、こうした欲求の変質のメカニズムを分析し、欲望世界からのシュティルナー的な離脱ではなく、そうした世界の存立基盤そのものの解体を目ざすものであった。したがってその立論は、たんに自然と欲求の根源的一体性を無自覚に前提するものではなく、欲求とイデオロギーとの癒着を暴露することによって、改めて人間の欲求を取り戻す緊張した営為を要請するものであった。かくしてその努力は、言わば宗教なき世界において、《宗教と欲求》という問題連関を再編し継承するという課題を引き受けるものであった。

マルクス宗教批判の意義をこのように評価したうえで、しかしさらに批判的に検討されるべきは、《欲求の人間化》という歴史的展望における「私的所有」の位置づけをめぐってであって、その欲求と私的所有との同一視の傾向についてである。マルクスにとって、私的所有

という疎外態において現存する人間の欲求の現実的可能性こそ、あらゆる批判の前提であり、且つその帰結であった。しかし、私的所有と一体化した欲求は、その現実性・具体性と引き替えに、ともすれば資本主義文明の正当性の弁証に転化する可能性を孕んでいなかったであろうか。すなわち、人間の欲求の生成が「資本の文明化作用」と短絡され、かくしてその生成の歴史的展望がブルジョア的文明の視界のうちに局限される危険性が、そこには内在していたのではないのか。もちろんこうした傾向性を克服する契機も、これまで強調してきたように、自然と人間の欲求的関与という根本事実の概念把握のうちに与えられていたわけである。そしてこの洞察を生かし発展させるために、ここで指摘されるべきは、《宗教批判》と《経済学批判》との関係について、その区別と連関に関する反省の必要性、ということである。

《経済学批判》が特定の文明への局限もしくは矮小化を免れ、トータルな文明批判として遂行されるためには、《宗教批判》のもった思想的な意義と射程が、くりかえし省みられ、再評価されなければならぬであろう。また、マルクス自身、まさにこの途を歩んだのであって、この事実こそ本稿の論証の前提であり、そして結論なのである。

(一)

註

〈引用略号〉

MEGA.: Marx/Engels Gesamtausgabe, Dietz Verlag Berlin, 1976 ff.
MEW.: Marx/Engels Werke, Dietz Verlag Berlin, 1966 ff.

FGW.: Ludwig Feuerbach Gesamte Werke, hrsg. von W. Schuffenhauer, Akademie Verlag Berlin, 1969 ff.

- (1) MEW., Bd. 21, S. 271 f.
- (2) Ibid., S. 272.
- (3) Marx an A. Ruge, 13. März 1843, MEW., Bd. 27, S. 417.
- (4) C. Ascheri, Feuerbachs Bruch mit der Spekulation, Europäische Verlagsanstalt Frankfurt am Main 1969, S. 22.
- (5) U. Schott, Die Jugendentwicklung Ludwig Feuerbachs bis zum Fakultätswechsel 1825, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1973, S. 104 ff.
- (6) Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie, 1837, FGW., Bd. 3, S. 64 ff. 『キリシタン全集』船山信一訳、福村出版、第七巻、八〇頁以下。
- (7) M. Stinner, Der Einzige und sein Eigentum, 1845, Reclam Stuttgart 1972, S. 191. 片岡啓治訳、現代思潮社、一巻、三三頁。
- (8) 『齊藤十人初期社会主義』良知力編、平凡社、三二五—六頁。
- (9) MEGA., Bd. I/2, S. 263.
- (10) Die deutsche Ideologie, Alte MEGA., Bd. I/5, S. 597. MEW., Bd. 3, S. 239.
- (11) S. Avineri, The social and political thought of Karl Marx, Cambridge University Press 1968, p. 4. 中村恒雄訳、法政大学出版局、五頁。
- (12) Ibid., p. 250. 同右、三一一—二頁。
- (13) Ibid., p. 6. 同右、五頁。
- (14) Ibid., p. 250. 同右、三一一頁。
- (15) Ibid., p. 251, 258. 同右、三一一、三三三頁。

- (19) A. Heller, Theorie der Bedürfnisse bei Marx, VSA (Verlag für das Studium der Arbeiterbewegung GmbH) Berlin 1976. S. 27. 原典・小論文 法政大学出版局 一頁。
- (17) Ibid., S. 104 ff. 同左 一―二頁以下。
- (18) Ibid., S. 102. 同左 一―三頁。
- (19) Ibid., S. 98. 同左 一〇―二頁。
- (20) Ibid., S. 107. 同左 一―二頁。
- (21) Ibid., S. 148f. 同左 一―七頁。
- (22) Das Kapital, MEW., Bd. 23, S. 49.
- (23) Die deutsche Ideologie, Alte MEGA., Bd. I/5, S. 597. MEW., Bd. 3, S. 239.
- (24) Ökonomisch-philosophische Manuskripte, MEGA., Bd. I/2, S. 276.
- (25) Vorlesungn über das Wesen der Religion, 1851, FGW., Bd. 6, S. 19. 『全集』第十一卷 二〇二頁。
- (26) Ibid., S. 64. 同左 二―四―五頁。
- (27) Ibid., S. 30. 同左 二―二頁。
- (28) 『フランクスの宗教理解とヘンツェ』『名古屋大学文学部研究論集 LXXXVII』一九八三年 一―八頁。
- (29) Cf. Über Philosophie und Christentum, 1839, FGW., Bd. 8, S. 232. 『全集』第一卷 一―八―六頁。Über das Wunder, 1839, FGW., Bd. 8, S. 327. 『全集』第十五卷 三―九頁。
- (30) Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, 1843, FGW., Bd. 9, S. 253. 『全集』第二卷 四―六頁。
- (31) MEGA., I/1-1, S. 169.
- (32) MEGA., W/2, S. 452.
- (33) MEW., Bd. 27, S. 417.
- (34) Ökonomisch-philosophische Manuskripte, MEGA., Bd. I/2, S. 317.
- (35) Ibid., S. 261.
- (36) Ibid., S. 263.
- (37) Ibid., S. 262.
- (38) Ibid., S. 263.
- (39) Ibid., S. 268 ff.
- (40) Ibid., S. 272.
- (41) Ibid., S. 277.
- (42) Ibid., S. 272.
- (43) Ibid., S. 279 ff.
- (44) Cf. MEGA., Bd. W/2, S. 463 f.
- (45) MEGA., Bd. I/2, S. 279.
- (46) Ibid., S. 283.
- (47) Ibid., S. 280.
- (48) Ibid., S. 284.
- (49) Ibid., S. 299.
- (50) Ibid., S. 284 ff.
- (51) Ibid., S. 295.
- (52) Ibid., S. 295.
- (53) Ibid., S. 296.
- (54) Ibid., S. 239.
- (55) Ibid., S. 279.
- (56) Ibid., S. 290.
- (57) 『フランクスの宗教理解とヘンツェ』『名古屋大学文学部研究論集 XCIII』一九八五年 一―二―七頁。