

マルクス主義の源泉としてのフオイエルバッハ 唯物論の確立

岩 松 繁 俊

一

マルクスの学問体系の形成過程において、フオイエルバッハの唯物論がはたした役割がいかに大きかったか、については、ここであらためて論ずるまでもないであろう。⁽¹⁾ 本稿は、このような、マルクス主義の源泉としての意義をもつフオイエルバッハの唯物論が、どのように成立したかを明確に把握することを目的とする。

ところで、マルクスに重要な影響をおよぼしたフオイエルバッハの思想は、マルクスの思想形成の過程からみてあきらかなように、一八四一年に初版をだし、四三年に第二版をだした『キリスト教の本質』⁽²⁾、一八四三年公刊の論文集『最新ドイツ哲学と時事評論のためのアネクドータ』に掲載された「哲学改革のための暫定的提言」⁽³⁾（一八四二年執筆）および一八四三年に出版された『将来の哲学の根本問題』⁽⁴⁾に示めされたものであった。いうまでもなく、フオイエルバッハは、かれ自身の思想の歴史をもち、かれ自身のきびしい思索の歴史をもっている。その悪戦苦斗のドキュメントは、『キリスト教の本質』以前にも、また『将来の哲学の根本問題』のあとにも、数十の著書論文としての

こされている。したがって、フォイエルバッハの思想自体の研究は、それだけでひとつの大きな思想上の課題である。しかし、マルクスの学問体系の形成に究極の関心をもつわれわれにとっては、その形成にふかい影響をあたえたかぎりでのフォイエルバッハの唯物論に考察を限定するのはやむをえないことであろう。のみならず、フォイエルバッハにおいて、唯物論が確立したのは、右にあげた三著においてではなく、それらよりも前に『ハレ年誌』に発表された「ハーゲル哲学批判」においてである。したがって、本稿の主題は、この論文に集中されるであろう。

(1) マルクス主義の源泉については、有名なレーニンの指摘がある。かれによれば、その源泉は、ドイツ古典哲学とイギリス古典経済学とフランス社会主義である。レーニン『カール・マルクス』岩波文庫版、一八ページ。しかし、これにたいしてフランス唯物論とフォイエルバッハの唯物論が加えられなければならない。務台理作『哲学概論』一一一―九ページ。本稿は、フォイエルバッハ唯物論をかかるとしてとりあつかう。

(2) マルクスがフォイエルバッハから、何時、何を学んだか、については、マルクス自身を論ずるさいにとりあげる予定なので、ここではふれないが、マルクスがフォイエルバッハから顕著な影響をうけるのは、一八四三年、『キリスト教の本質』第二版がでてからであるようにおもわれる。しかし、Franz Mehring, Karl Marx, Geschichte seines Lebens, Dietz Verlag, 1960, S. 58. にしめされる見解は、あまりにも断定的である。フォイエルバッハの影響の有無や程度いかんについては、多くの問題があり、別に検討されなければならない。たとえば、オイゼルマン『マルクス主義哲学の形成』第一部、森宏一訳、二二二―三三三ページ参照。

マルクスが、『ドイツ、フランス年誌』への寄稿をもとめるために、フォイエルバッハにあてて書いた一八四三年一〇月二〇日ごろの手紙は、そのひとつの手がかりとなるであろう。なお、この手紙の日付について、メーリングは、一〇月二三日(Mehring, a.a.O.S. 62)・ Werner Schuffenhauer 編 Ludwig Feuerbach, Briefwechsel, 1963, 47, 一〇月二五(25)・ (S. 178)・ Marx-Engels-Lenin-Institut は『フランス年誌』をさし、一〇月二〇日(20) In-

stitut für Marxismus-Leninismus 社の『Karl Marx/Friedrich Engels/Werke,』 Bd. I, S. 629 以下を引用して、これを支持している。

エンゲルスは、その『ルートヴィヒ・フォイエルバッハと古典哲学の終結』のなかで、『キリスト教の本質』がマルクスにいかにかい影響をあたえたかについて、つぎのようにのべている。「この本『キリスト教の本質』」が、この「ヘーゲル哲学からの」解放にどれほど大きなはたらきをしたかは、それをみずから体験したひとでなくては想像することさえできないであろう。その感激は一般的であった。——われわれはすべて瞬時的にはフォイエルバッハの徒であった。」Werke, Bd. 21, S. 272.

もちろん、マルクスは、一八四三年以前にも、フォイエルバッハをたかく評価し、かれについてしばしば言及している。たとえば、『アネクドター』(一八四三年)に収録されたマルクスの「シュトラウスとフォイエルバッハとの審判者としてのルター」(一八四二年一月末執筆)のなかで、思弁的神学者および哲学者を批判して、つぎのようにのべている。「思弁的神学者および哲学者諸君に私は忠告する。もし、あるがままの事物に、すなわち真理に改めていたらうと欲するならば、従来の思弁哲学の概念と偏見とから諸君を解放せよ」と。そして諸君にとって真理と自由との道は、火の川(フォイエルバッハ)を通る以外にはないのである。フォイエルバッハこそ現代の浄罪界なのだ。」Werke, Bd. I, S. 27, マルクス・エンゲルス全集、一巻、二九—三〇ページ。

(3) マルクスがルーゲへあてた一八四三年三月三日付の手紙によって、マルクスがフォイエルバッハの「提言」から非常な感銘をうけたことがあきらかである。ただし、かれは、このときすでに、フォイエルバッハにたいし、若干の不満をもっていた。すなわち、かれはその手紙のなかで、「フォイエルバッハのアフォーリズムは、私には、かれがあまりに多く自然を、あまりに少なく政治をひきあいに加す点では正しくないようにおもわれる。」このべている。Marx Engels Gesamtausgabe, Erste Abt. Bd. I, Halbband 2, S. 308.

マルクス主義の一源泉としてのフォイエルバッハ唯物論の確立

(4) マルクスは、一九三二年アドラッキーによって紹介された「一八四四年の経済学・哲学草稿」において、フォイエルバッハをきわめて高く評価して、つぎのようにいう。「実証的な批判一般、したがってまた、国民経済学にたいするドイツの実証的な批判は、その真の基礎づけを、フォイエルバッハの諸発見におうている。にもかかわらず、かれの『将来の哲学』と『アネクドータ』誌上の「哲学改革のための提言」とにたいして——しばしばこれらの労作をだまして利用しながら——ある者はつまらぬ嫉妬心から、ある者はほんとうに腹をたてて、その抹殺のため本式の陰謀をくわだててきたようである。実証的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。ヘーゲルの『現象学』と『論理学』以来、真の理論的革命をうちにふくんでいる唯一の著作であるフォイエルバッハの諸著の影響は、もの静かであるが、それだけまた、より確実、より深刻であり、より広汎、より持続的でもある。」MEGA, Erste Abt., Bd. 3, S. 34, 城塚登、田中吉六訳、岩波文庫版、一三二ページ。

また、一八四四年秋にマルクスとエンゲルスが共同で執筆した「聖家族」において、エンゲルスは、フォイエルバッハにたいして敬意をほらいつつ、つぎのようにいつている。「しかし、だれがいったい『体系』の秘密を暴露したか。フォイエルバッハだ。だれが概念の弁証法を、哲学者だけに知られている神々の戦いを、ほろぼしたのか。フォイエルバッハだ。古いがらくたの、また『無限の自己意識』のかわりに『人間の意味』——こういうと、まるで人間には、人間であること以前に別の意味があるかのようだ——などをおかないで、『人間』をおいたのはだれか。フォイエルバッハだ。そしてフォイエルバッハだけだ。かれはもつと多くのことをしつぷる。」Marx und Engels, Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, Werke, Bd. 2, S. 98, 訳、全集、二、九四ページ。

一

マルクスの学問的出発点が、ヘーゲル哲学であったように、ベルリン大学におけるマルクスの先輩としてのフォイ

エルバツハにとつても、その学問的出発点は、ヘーゲル哲学であつた。マルクスがベルリン大学へ入学した一八三六年は、ヘーゲル没後すでに五年目であつたにもかかわらず、巨大な体系であるヘーゲル哲学はそのときもなお、ドイツの学界を風靡してゐたのである。⁽²⁾

とはいへ、ベルリン大学で、全盛期のヘーゲルから、直接、講義を聞いたフォイエルバッハのばあい、そのヘーゲルへの傾倒は、マルクスのばあいよりもはるかにふかかつた。一八二八年一月二二日、かれは学位論文「統一的・普遍的・無限的理性について」*De Ratione una, universali, infinita* にそえて、長文の手紙をヘーゲルへ送り、その手紙のなかで、ヘーゲルにたいする深甚の敬意と崇拜をささげている。⁽³⁾

そのフォイエルバッハも、やがてヘーゲル哲学にたいする深刻な疑問のゆえに、悪戦苦斗の思索を開始することになる。そののち全生涯にわたつてつづくところのフォイエルバッハの思想の歩みは、母胎であり、出発点であつたヘーゲル哲学からの脱却の過程、ヘーゲルにたいする批判と克服の過程であつたといふことができる。マルクス主義の形成に重要な影響をおよぼしたのは、このような過程にあるフォイエルバッハであつたのである。したがつて、われわれは、フォイエルバッハのヘーゲル哲学にたいする批判と克服の過程に、もっぱら注目しなければならないであらう。ところで、この過程の最初にあらわれたかれの苦斗の産物、それは「ヘーゲル哲学批判」にほかならない。一八三九年『ハレ年誌』*Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst* に掲載されたこの論文は、フォイエルバッハがはじめて自己の立場を確立し、ヘーゲル哲学にたいして自己を明確に決定的に主張した、いわばかれの思想の決定的転回点をかたちづくるものである。

したがつて、われわれの考察は、この論文に集中されなければならない。

「ヘーゲル哲学批判」*Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* は、全巻をあげて、ヘーゲルを批判する。し

かも、その全巻はヘーゲル哲学の始源にたいする批判に終始しているのである。

「哲学の理念の絶対的実現」であり、「絶対的哲学」であると誇示するところのヘーゲル哲学は、その誇示の自己証明のために、特定の有限な哲学がそこからはじめるところの前提をもたない、と宣言する。ヘーゲル哲学における始源は、じつは、前提ではないのである。なぜなら、その始源は、「純粹な有」*das reinen Sein* であるからである。純粹な有は「純然たる無規定性」⁽⁴⁾、「始源そのもの」であるから、ここからはじまるといふことは、前提をもたないということにはかならないのである。⁽⁵⁾

しかし、フォイエルバッハは、哲学が始源をもうけなければならないということそのことが、すでに前提であると論じ、さらに、そのことによって前提をもうけたことになったとしてもかまわないではないか、と論ずる。「私の前提はただたんに形式的、外見的なもので、じつは何ら前提ではないのだということ、あとから証明してもさしつかえないではないか。」⁽⁶⁾

したがって、問題は、哲学には前提があるかどうかということではなく、それが何からはじめるか、ということである。ヘーゲルは、「有の概念あるいは抽象的な有からはじめている。」(Feuerbach, a.a.O.S. 192, 訳、一七ページ)「なぜ、私は存在そのもの、つまり現実的な存在をもってはじめないというのか。あるいはまた、存在は思惟されるかぎり、論理学における対象のように私を直接に理性へとつれもどすのだから、なぜ理性をもってはじめないのか。」(Ebenda)

フォイエルバッハは、哲学の始源は、「普遍的・絶対的に必要な始源」(S. 193, 一八ページ)でなければならぬと主張する。「哲学がはじめるべき始源は、特殊の意義、すなわち、それ自体あるいは学的に最初のものという意義をもっているのである。」(S. 192, 一七ページ)したがって、ヘーゲルの始源を批判することは、ヘーゲルの始源

である「純粹有」、「抽象的な有」、「有という概念」が普遍的、絶對的に必要な始源であるかどうかを批判することにほかならない。

フォイエルバッハは、ヘーゲルの始源を、ヘーゲル以前の哲学、とくにフィヒテの「知識学」die Wissenschaftslehreにおけるそれと関連づけ、「この関連は、ヘーゲルの方法が……本質において、あるいはすくなくとも、一般において、フィヒテの方法であるということによって、すでに証明されている」(S. 108, 一八ページ)と論ずる。ところで、フィヒテの「知識学」においては、「最初にわれわれにむかつてのみ存在するものが、結局はそれ自身にむかつてもそうなり、かくして、終りが始源にもどるということ、ゆえに学の道筋は循環であるということが、」(Ebenda) 証明されているのである。体系でないものは哲学でない⁽⁷⁾とされる思弁哲学においては、終りが始まりとなる循環運動は、必然的帰結である。なぜなら、体系は終りが始まりとなる円環でなければならぬからである。しかも、ヘーゲル哲学こそは、「もつとも完全な哲学体系」であり、「思弁的体系的哲学の頂点」なのである。したがって、ヘーゲルの始源は、真の哲学の始源ではない⁽⁸⁾。つぎに、この理由を、さらにくわしく、体系的思惟と思惟そのものとの区別をあきらかにすることによって検討してみよう。

「体系的思惟は、思惟そのもの・本質的な思惟ではなく、自己を敍示する思惟 das darstellende Denken にすぎない。」(S. 194, 一九ページ) 体系的思惟は、敍示する思惟であり、または思惟の敍示である。思惟そのものと峻別されるべき体系的思惟あるいは思惟の敍示は、思惟にたいしてどのような関係にあり、またどのような作用をなすのであろうか。「私が自分の思想を敍示するとき、それによってその思想を時間のなかにうつすのである。私のなかで同時的であるところのもの、継起全体をおおうところの洞察が、ここでは順次的なものとなるのである。」(Ebenda)

このように、**敘示 die Darstellung** は、同時的な思想を、時間的継起的なものとするから、**敘示すべきものたる思想**は、はじめ存在しないものとして定立され、**敘示**によってはじめて成立させられる。したがって、**敘示以前に存在する思想**は捨て去られ、思想でないもの、無規定なものが**始源**とされる。「私は**敘示すべきもの**を、存在していないものとして定立し、私はそれを眼の前に成立させ、**敘示以前に**そうであったところのものをそれから抽象し去る。だから、私が**始源**として定立するもの、それは最初は純然たる無規定にほかならない。私はそのものについて、な何れも知っていない。——**敘示**された知識がはじめて知識となる。だから私は、**厳密**に言えば、**始源**という概念をもってのみはじめることができる。というのは、私がどんな対象を定立しようとも、まさに**始源**においては、**始源一般**の本性をもつからである。」(Ebensda)「**敘示**は**敘示以前**に知られてあるものを捨象する。**敘示**は**絶対的な始源**たるべきである。」(S. 203, 三〇ページ)

このように、体系的な**思惟**あるいは**敘示**が、ヘーゲルにおいては**絶対的始源**でなければならないが、この**始源**は**敘示以前**のすべてを捨象したものであるから、純然たる無規定でなければならないことになる。ところで、この**始源**は、**敘示以前**のものを捨象したものであるから、**真の始源**ではありえない。**敘示**における**始源**は、**思惟**における**始源**とはなりえないのである。「**思惟**は**思惟の敘示**に先きだつ。**敘示**における**始源**は、**敘示**にとってのみ**最初のもの**なのであって、**思惟**にとつては**そうではない**。」(Ebensda)

敘示における**始源**が**思惟**にとつての**始源**でないのは、前述のように、**敘示**が**それ以前の思惟**を捨象しているからであるが、さらに**厳密**に言えば、捨象するのは、捨象されるものをすでに前提しているのである。**敘示**は**思惟**のなかにつねに現存するところの**思想**よりも**後のもの**であり、**最初の敘示**といえども、じつは、**思想**を前提しているのである。前提しながら、これを捨象して、**絶対的始源**を詐称する。ここに、ヘーゲルの**始源**の**虚偽**の**秘密**がある。この**虚偽**の

秘密を、フォイエルバッハは、媒介的ということばで表現している。「敘示は、あとになってはじめてあらわれるところの、しかし内的に思惟のなかにつねに現存するところの思想を必要とする。敘示は即自・対自的に媒介的なもの *das Mittelbare* である。したがってまた、敘示において最初のものは、断じて直接的なものではなく、定立されたもの、依存的なもの、媒介されたもの *Vermitteltes* である。というのは、「真に」最初のものは思想規定によって——みずからを敘示し、時間的に展開するところの哲学よりも前に、かつ、それから独立して、それ自身によって確固として存在するところの思想規定によって——規定されるから。」(S.S. 203—04, 三〇—三二ページ) すなわち、みずからより以前の思想を捨象しつつ、じつはそれを前提するところの敘示は、その前提のゆえに、媒介的 *Mittelbar* である。それにたいして、思惟は直接的 *unmittelbar* である。それは、哲学として必然的、理性的な前提以外に、いかなる偶然的な前提ももたないという意味において、直接的である。「思惟は自己活動であるかぎりにおいて、ひとつの直接的活動である。いかなる他人も私のかわりに思惟することはできない。私は自身を通じてのみ思想の真実性を確信する。」(S.S. 195—96, 二二ページ)

このように欺瞞的な始源は、必然的に、抽象的でなければならぬ。「先のものは後のものをすでに前提している。しかしまた、即自的に最初のものであるこの前提されたもの(すなわち後のもの)が、さらにまたそれ自体として *für sich selbst* あらわれなければならない。こういう方法の結果、ヘーゲルは、それ自体としては *für sich* 何ら実在性をもたない規定を自立させるのである。」(S. 203, Fußnote, 三〇—三二ページ)

かくて、体系的思弁の哲学の頂点であるヘーゲル哲学が、抽象的な「純粋有」をもってその哲学をはじめるのは、その体系的思惟の必然によるのである。体系的思惟は思惟そのものではない。したがって、ヘーゲルの始源は、真の哲学の始源ではない。

眞の哲学の始源は、思惟そのものの始源である。この始源はいかなるものであろうか。そもそも始源というものは、われわれがどうしても捨象しえないものでなければならぬ。「むしろわれわれがどうしても捨象しえないものが始源ではないか。」(S. 204, 三二ページ)ヘーゲル哲学もこのことを知っている。しかし、その論理学における始源は、眞の始源ではない。「論理学がそこからはじめる有は、一方では現象学を、他方では絶対的理念を前提としている。

有(最初の、規定されない)は、終りにあたってとり消され、眞でない始源として証示される。だが、それなら論理学もまた現象学ではないか。有は現象学的な始源にすぎないではないか。われわれは論理学の内部においても、また、仮象と眞理とを分裂に遭遇するではないか。なぜ、眞の始源からはじめられないのか。(S. 204—05, 三二ページ)

フォイエルバッハは、眞の始源をあきらかにするために、さらに思弁哲学への批判をおしすすめてゆく。「かくて、われわれはここに、学問のちやうど入口のところで、フィヒテ哲学のばあいと同じ矛盾を見るではないか。ここでは、純粹自我と經驗的現実的自我との矛盾、ここでは、純粹有と經驗的現実的有との矛盾を見るではないか。『純粹自我はもはや自我ではない。』純粹な、空虚な有もまたもはや有ではない。」(S. 205, 三四ページ)すでにここに、われわれはフォイエルバッハがいおうとする有の始源を読みとることができる。かれは、ヘーゲルの「有と無との統一」⁽¹⁰⁾を批判したあとで、つぎのようにいつている。「有は存在する物と同一である。君がその物から有をとり去るのは、その物からすべてをとり去るのである。有はそれ自身として分離されない。有は特殊の概念ではない——すくなくとも悟性にとつては有はすべてである。」(S. 206, 三五ページ)

そもそも、証明するところのことはどうのことであるか。「証明するとは、反駁することにはかならない。」(S. 206, 三五ページ)したがって、「自己の対立物との統一においてでなく、自己の対立物の反駁において眞理は成立するのである。」(S. 207, 三五ページ)しかるに、ヘーゲルは、「感官的実在にたいする反対者、現実の悟性にたいす

る反対者をもってはじめている。」(S.206, 三五ページ)「だから、哲学ないしは論理学が、みずからを証明しようとおもうならば、合理的経験あるいは悟性——これが哲学ないし論理学を否定し、これのみがそれと矛盾する——を反駁しなければならぬ。そうでない場合には、すべてその証明は悟性にたいしては、どこまでも主観的保証たるにとどまる。」(S.207, 三五—三六ページ)

しかるに、ヘーゲルの証明は、まず第一に、形式的な、不真面目な芝居にすぎない。その理由はこうである。すでにのべたように、有は、一方では現象学を、他方では絶対的理念を前提している。ところで、ここで絶対的理念だけをとりあげてみるのに、「絶対的理念——絶対者の理念——は、それが絶対的真理であることの疑いのない確実性である。それは自分自身を真なるものとして前提する。それが他者として定立するものは、本質においてすでにまた理念を前提するのである。かくて証明はたんに形式的なものにすぎない。」(S.209, 三八ページ)「絶対者の証明は：：本質上、原理上、たんに形式的な意義しかもたないのである。」(S.208, 三七ページ)思惟者としてのヘーゲルと記述者としてのヘーゲルとが矛盾している以上、証明されるべき絶対的理念は、すでにはじめから前提されている。したがって、その証明は、ごまかしの芝居にすぎない。「証明はひとつの必要事であった。……しかし同時に、証明は絶対的理念が真理であることの内的確実性にとっては、ひとつの無用事であった。この無用な必要、この欠いてもよいところの欠いてはいけないこと、あるいは欠いてはいけないところの欠いてもよいこと、という表現がヘーゲルの方法なのである。だから始まりが終りで、終りが始まりなのである。また、だから有がすでに理念の確実性であり、直接性における理念にほかならないのである。」(S.S.209—10, 三九ページ)

このように、ヘーゲルの証明は、不真面目な芝居にすぎない。「理念はまだそれが自分であることを自白しないで秘密にしている」が、はじめから、「有とは、本質とは、理念のことである。」(S.210, 四〇ページ)「有は

それ自体において理念である。」(Ebenda) しかし、かりにその証明がそれ自身として真であったと仮定しても、なお、つぎに、対立物にとつても真であることがあきらかにされなければならぬ。「哲学の領域での証明は、純粹思想にたいする感性的悟性の矛盾が征服されること、思想がみずからにとつてのみではなく、その対立物にとつてもまた真であるところにのみ成りたつ。」(S.210, 四〇ページ)

ところで、ヘーゲルのいう論理学の有は、「經驗的具體的な悟性直観の有との、直接的、非媒介的、反撥的な矛盾であり、そのうえ、理念の寛容、理念の卑下にはかならず、したがってすでにそれ自体において、これから証明されるべきものである。ゆえに、わたしは、力づくによつてのみ、超越的作用によつてのみ、現実的直観との直接的絶縁によつてのみ、知的直観とおなじく論理学のなかにはいりこむことになる。だからヘーゲル哲学には、デカルトおよびスピノザをはじめ近代哲学全体にわたつてくわえられるとおなじ非難がくわえられる。すなわち、感性的直観との無媒介的絶縁という非難、哲学の直接的前提という非難がそれである。」(S.211, 四〇—四一ページ) すなわち、論理学の有は、感性的存在と無媒介に絶縁状態にある。論理学の有と感性的存在との矛盾が解決されるどころではない。したがって、論理学の有の实在性は依然として証明されていないのである。

ところで、論理学の始源である有のもうひとつの前提である『現象学』は、この非難にたいして抗弁してくれるであらうか。フォイエルバッハは、つぎに、『精神現象学』の検討をはじめめる。かれは、第一章「感性的確信、またはこのものと私念」をするどく批判する。感性的意識から出発して、意識が經驗をつみ、しだいにより高い境地へ、ついに絶対知の境地へ到達する過程をえがく『現象学』において、感性的意識は、たんなる私念にすぎないとされる。感性的意識は、「このもの」をもっとも具体的、實在的であるようにおもいこんでいるが、「このもの」を空間と時間にかけてかんがえてみると、「いま」と「ここ」は、直接的無媒介的なものではなく、媒介された一般者である。

ヘーゲルによれば、「ここそのものは消え失せることなく、家や樹などが消え去っても、依然としてこのことはあり、そして家であると同様に樹でもある。そこでこの場合にもまた、このものとはあきらかに媒介された単純性または普遍性である。」ところで、言葉は私念よりもいっそう真実なものである。したがって、われわれは、自分の私念する感覚的存在を言葉で表現することはできない。われわれは普遍的なものだけを表現することができ、普遍的なものが真に実在するのである。「普遍的なものは感覚的確信の真理であって、言葉はただこの真理のみを表現する。」(S. 212, 四二ページ)

このように説くヘーゲルにたいして、フォイエルバッハは、つぎのように批判する。すなわちヘーゲルのこの説明によつては、普遍的なものが実在的であることは証明されない。はたして、個別的なものは非実在的であるのか。「わたしの兄弟はヨハンといいアドルフという。しかし、かれ以外になお無数の他人がまた、ヨハン、アドルフであり、そう呼ばれる。ではそのことから、わたしのヨハンは何ら実在ではないということになるだろうか。ヨハンであることと die *Johannheit* が真理だということになるだろうか。」(S. 212, 四二—四三ページ) そもそも、言葉というものは何なのか。「感性的意識にとつては、すべての言葉が名であり、固有名詞である。感性的意識にとつては、言葉はそれ自体としてはまったくどうでもかまわぬものであり、最短の道によつて感性的意識の目的を達成するためのたんなる記号にすぎない。ここでは言語はまったく無関係のことである。」(S. 212, 四三ページ) 言葉は、このように、まったく問題外である。感性的意識の立場にたつわれわれは、言葉の問題にわずらわされることなく、卒直に真実を認識する。言葉によつて、感性的確実性は、いささかも動揺するものではない。「感性的意識にとつては、まさしく言語は、非実在的なもの、空虚なもの das *Nichtige* である。だから、個別存在はいいあらわしえないということによつて、どうして感性的意識が反駁されたとみとめなければならぬのか、あるいは反駁されなければならぬのか

か。感性的意識はまさしくそのことに言語の反駁をみとめはするが、感性的確実性の反駁をみとめない。そしてこの点では、感性的意識は自己の領域において完全に正当である。そうでなかったら、われわれは、生活において物のかわりに言語を食としてゆくことができよう。」(S. 213, 四三ページ)したがって、『現象学』第一章は、独断的な思想の自然的意識にかんする言葉の遊戯にすぎない。「だが、意識はまよわされえない。それは依然として個別的物事(15)の實在性を固執する。……感性的存在、このものは、消えうせる。が、他の存在がそれにかわってあらわれ、やはりこのものとなる。自然はこの個別的なものを反駁するものの、しかし、ただちに訂正する。自然はそれのかわりに他の個別的なものをもつてくることによって、反駁を反駁するのである。そして、だからこそ、感性的存在が、感性的意識にとって存続的な不変の存在なのである。」(S. 213, 四三—四四ページ)

かくて、フオイエルバッハは、明確に断ずる。「感性的な個別的存在の實在性は、われわれにとってはわれわれの血をもって確証された真理である。」(S. 212, 四三ページ)

このようにして『現象学』もまた、論理学の有の實在性を証明することができなかった。なぜならば、すでにのべたように、証明するとは、反駁することであり、したがって、ヘーゲルのいう論理学の有の實在性を証明するためには、感性的意識の対象である存在を反駁しなければならないのであるが、『現象学』は感性的存在を反駁していないからである。

「ヘーゲルは、感性的意識の対象であり、かつ、われわれにとって純粹思惟と区別された対象であるようなことを反駁するのではなく、論理的こと、論理的いまを反駁するのである。かれは、これがある *das Dessen* という思想を、このものたらしめるもの *Haecceitas* を反駁する。かれは、表象においてひとつの(理論的)實在性として定立されるような個別的存在の不眞理性を指摘する。」(S. 214, 四五ページ)

したがって、『現象学』がとりあつかう存在は、感性的意識の対象である存在とはまったく分裂し、矛盾しているのである。それは、真の現象である感性的存在を対象としない。ゆえに、「現象学は現象学的論理学以外の何ものもない。」(Ebenda) いかえるならば、現象学と論理学とは「同一物に帰着するのである。」(Ebenda)

かくして、つぎのようにいうことができる。現象学も論理学も、感性的存在を反駁するどころか、はじめから感性的存在とは絶対的に絶縁しているのである。「現象学または論理学……は、それみずからの直接的前提をもって、

——したがってまた——確証済みである quod erat demonstrandum——媒介されない矛盾をもって、感性的意識との絶対的絶縁をもって、はじめるのである。」(Ebenda) すなわち、「思想の他在 das Anderssein からはじめられるのではなく、思想の他在にかんする思想からはじめる。」(S. 214—15, 四五ページ)のであって、その思想のなかで、あらわれる斗争は、いうまでもなく、思想がその矛盾し分裂する相手たる感性的意識と存在とにたいしてはじめから勝利をうるように仕組まれているのである。したがって、その反駁は感性的意識とその対象にたいする真の反駁ではなく、自己意識の内部での形式的な反駁にほかならない。「思想が感性的意識を愚弄するユーモアは、ここに由来する。しかし、だからこそまた思想は、自分の敵を反駁しえなかつたのである。」(S. 215, 四五ページ)

したがってヘーゲルの体系は、感性的存在のない、独断的思弁の体系にはかならない。ヘーゲルは、「かれの哲学的思索のそもそもの最初から、絶対的同一性 die absoluten Identität の前提をもってはじめた。絶対的同一性の理念、あるいは一般に絶対者の理念は、ヘーゲルにとつただそれだけでひとつの客観的真理であった。しかもたんにひとつの真理であるばかりでなく、絶対的真理、絶対的理念そのもの——絶対的な、すなわち、これ以上うたがうことのできない、すべての批判と懐疑とを超越した理念であった。」(S. 215, 四五—四六ページ)

このように論じたあと、フョイエルバッハは、ヘーゲルの絶対者の理念を、哲学的に、カント、フィヒテ、シェ

リングとの対比において評価する。ここでは、これについて詳細に検討をくわえることを省略するが、簡単にいえばこうである。

フイヒテ哲学の觀念論Ⅱ主觀的觀念論においては、「自然は客觀化された自我、自己によって自己の外に直觀された精神」であり、精神によって定立されたという意味での客觀にすぎなかった。それについて、シェリングの自然哲学においては、自然は派生的なもの、定立されたものではなく、最初のもの、独立的なものであった。自然は、觀念論にとっては対象、事象にすぎず、自然哲学にとっては実体であり、主觀Ⅱ客觀（觀念論では睿智がこれにあたる）である。しかし、觀念論は、少しもそこなわれずに存続していくものとされた。そこで、この矛盾を克服するために、述語を主語に、主語を述語に転換された。すなわち、絶対者は精神および自然であるとされた。かくして、絶対者は、絶対的の同一性、絶対的な主觀Ⅱ客觀である。自然は客觀的な主觀Ⅱ客觀であり、睿智は主觀的な主觀Ⅱ客觀である。しかし、シェリング哲学の積極的意義は、主觀Ⅱ客觀としての自然を統一の概念としたかぎりにおいて、統一を再建したということにある。ところが、シェリングの自然哲学Ⅱ同一哲学における思惟と存在との統一は、ただたんに思惟と想像との統一にほかならなかった。批判の根源的条件である主觀的なものと客觀的なものとの差別が消失し、まったく無批判的となった。

この哲学から出発したヘーゲルは、絶対者のなかに、悟性Ⅱ形式原理をとりいれ、否定的、批判的なものを積極的本質的に導入した。こうして、ヘーゲルの絶対者はシェリングのそれをたかめたが、しかしなお、形式はただたんに形式的な意義しかもたないとされた。

ところで、フオイエルバッハによれば、「哲学には、本来、形式以外、概念以外はなにもものも属しない。内容は……所与的なものであって、哲学は本質的なものと非本質的なもの——すなわち、表象、感性等に固有の形式を付与す

るもの——のあいだの批判的區別づけを介してのみ内容を概念すべきである。だから、哲学は、ヘーゲルにあっては批判的意義を有するにはちがいないが、**發生的**の批判的意義を有するのではない。」(S.S. 221—22, 五三—五四ページ)

すなわち、ヘーゲル哲学はたしかに批判的ということではできても、發生的の批判的ではないということに、フォイエルバッハとの根本的相違が存する。ヘーゲルが抽象的な觀念論におちいったのは、このためであり、また自己の哲学を哲学の理念の絶對的实现、哲学の歴史的発展の最高の段階とみなすことができたのも、このためである。

ではフォイエルバッハの發生的の批判的哲学とはどういう立場であろうか。

「發生的の批判的哲学とは、表象によってあたえられた対象……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、その対象がはたして現実の対象であるか、それとも表象にすぎず、一般に心理学的現象であるにすぎないかをうたがう哲学であり、したがって主観的なものと客観的なものをもっとも厳密に區別する哲学である。發生的の批判的哲学は、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己の対象とするのであって、この哲学の……絶對哲学にたいする關係は、神学的自然觀にたいする純物理学的ないし自然哲学的見解とおなじである。すなわち、絶對哲学は、絶對者の前提のもとにのみ思惟するがゆえに、主観的心理的過程と思弁的要求、たとえばヤコブ・ベームの神の媒介過程を、絶對者の過程たらしめるように、神学的自然觀が、彗星やその他奇異な現象を神の直接的作用たらしめるのに反し、純物理学的ないし自然哲学的見解は、たとえば神学によって人格的な本質として悪魔に擬されている没食子〔没食子蜂の刺傷によって生ずるぶな科植物の若芽の虫えい〕を、無心の昆虫の針から導き出すのである。」(S. 222, 五四ページ)

フォイエルバッハにたいして、ヘーゲルは合理的神秘主義者である。主観的なものと客観的なものとの統一は、シ

エリングにおけるよりも正しく、哲学の先端にでなく終末におかれたが、それはただ形式的にだけいえることであった、じつは哲学の根柢に前提されていたのである。このような統一は、哲学にとって有害無益な原理である。なぜなら、この統一は発生的に批判的思惟を否定するものだからである。すなわち、ヘーゲルは、「主観的要求の表現にすぎない表象を客観的真理として把握し、そしてかれはそれらの表象の要求、すなわち本源にたちもどらなかつたために、表象を本ものとみなし、こまかにみれば、なおきわめて不たしかな性質であるものをそのまま勘定にいれ、第二次的なものを第一次的なものとして、本来第一次的なものを考慮におかないか、ないしは隷属的なものとしてとりかたづけ、特異的であり、相対的に合理的であるものだけを、それ自体において合理的なものとして論証した。」(S. 223, 五五ページ)

ヘーゲルにおいて、発生的批判的研究が欠如していることのひとつの例証は、かれの「無」のかんがえかたである。フョイエルバッハは、この無を詳細に論駁してゆくが、要するに、「無もまたわれわれの直観または思惟のなかに有る(現実的に存在する)のである。」⁽¹⁷⁾とするヘーゲルにたいして、「無はまったく思惟されえず。」(S. 223, 五五ページ)「無が思惟されたとしたら、それは規定されたことになり、したがって、これはもはや無ではなくなる。」(S. 223, 五六ページ)「無は絶対的自己欺瞞、太初の偽り *πρωτον ψεδος*、それ自身における絶対的虚偽である。無の思惟はそれ自身を反駁する思惟である。……………無は思惟の否定である。だからそれは或るものとされることによつてのみ思惟されうる。したがって、無は、それが思惟されるその瞬間には思惟されない。わたしはつねに無の対立物を思惟するのだから。」(S. 224, 五七ページ)として「無」の概念の自己矛盾をすどくつき、また、「空虚な思惟は何ら思惟ではない。空虚な思惟とは、たわごとであり、妄想された思惟であつて、現実の思惟ではない。」(S. 226, 五九ページ)として、仮想のうち、表象のうちにのみあるところの無を、現実存在する実体であるかのごとくに

うヘーゲルを徹底的に批判する。「ヘーゲルは無の発生を研究しなかったのである。かれは無をそのままものとみなしたのである。」(S. 229, 六二一—六二三ページ)

これはひとつの例にすぎないのであって、「ヘーゲル哲学のその他の対象も同様である。」一般に、「ヘーゲルは、第二次的原因 *causae secundae* (これは、しかし、じつはしばしば第一次的原因 *causae primae* であって、経験的にばかりでなく、形而上学的、すなわち哲学的にも把握されるばあいのみ真実に把握されるのであるが)を、**自然の根拠や原因を、発生的に批判的哲学の基礎を……とりかたづけてしまった。**」このようにして、「われわれは、超批判的主観論 *hyperkritischen Subjectivismus* の極端から、絶対哲学とともに無批判的客観論の極端におちこんだのである。」(S. 230, 六四ページ)

これに反して、フォイエルバッハの発生的に批判的哲学の規準は、人間をふくむところの自然である。「自然が真実に把握されるとき、——対象的理性として把握されるとき、自然は、芸術のばあいとおなじく、哲学の唯一の規準である。……哲学の最高のものは人間の本質である。」(S. 230, 六四ページ)そして、「自然および人間以外に出ようと欲する思弁は、すべて空である。」(S. 231, 六五ページ)真の哲学というのは、「真理性と全体性においてある現実の学である。」(Ebenda) 要するに、哲学は現実の学でなければならない。そして現実というのは、人間の頭脳もふくむところの自然にはかならない。かれはつぎのようである。「しかも現実の総体は**自然**(言葉のもっとも普遍的な意味での自然)である。もっとも深い秘密は、彼岸にそこがれる空想的思弁者がふみにじてかえりみない、きわめて単純な自然的事物のうちにある。自然への復帰こそがただひとつの救いの泉である。自然を倫理的自由と矛盾するものとして把握するのは誤っている。自然は胃というありふれた仕事場を建てたばかりでなく、頭脳という殿堂をも建てたのである。」(Ebenda)

すなわち、フォイエルバッハの新しい哲学は、発生的に批判的哲学であり、そしてこれは、自然を規準とし、総体とするところの自然主義であり、現実の学なのである。

- (1) Georg Lukács, *Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx*, 平井俊彦訳「若きマルクス」四一六ページ。
 (2) このことについては、すでに、エンゲルスの『フォイエルバッハ論』に、古典的敘述がある。「『ヘーゲル体系の巨大な影響は』ヘーゲルの死後も……しずまるどころか、逆に、一八三〇年から一八四〇年までというものは、『ヘーゲルぶり』がまったく独占的に支配した。そして、その反対者をすら多かれ少なかれ感染せしめたほどである。」Werke, Bd. 21, S. 270, 訳、二七二ページ。なお、これと同時に、ヘーゲル学派の分裂もこの時期に進行し、一八三〇年代のおわりごろから、きわめて顕著になってきたことも注意されなければならない。この分裂過程については、エンゲルスの前掲書にある古典的規定のほか、Karl Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*, 1941; Auguste Cornu, *Karl Marx und Friedrich Engels, Leben und Werke*, Erster Band, 1818—1844, 1954, などを参照。

(3) Werner Schuffenhauer (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach Briefwechsel*, 1963, SS. 58—60.

(4) 「純粹有は有一般をあらわすものと見られる。それは単に有であつて、それ以外の何ものでもなく、それ以上のいかなる規定をも、充実をもたない。」G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Hegel *Sämtliche Werke*, Viertes Band, Erster Teil, hrsg. von Hermann Glockner, 1958, SS. 72—73, 武市健人訳『大論理学』十卷の「六〇ページ」。「有純粹有、——それ以上の一切の規定をもたないもの。有はその無規定的な直接性の中にあるものとして、ただ自身身と同等であるにすぎず、他のものにしたがう不等とすることさえもなく、自分の内でも、また外に対しても差異というものをもたない。もしも、そこに何らかの規定があるとすれば、あるいはその有を区別するような内容、いいかえると有が他のものと区別されたものとして立てられるような内容があるとすれば、有の純粹性は失われるであろう。むしろ有は純粹の無規定性であり、空虚である。」Hegel, a. a. O. SS. 87—88, 前掲訳、七八ページ。「もしも純粹有がこういう純粹

な無規定性でなく、規定されたものであるというなら、それは媒介されたものとなっているのであって、そこではすでに一歩進んだものがとられていることになる。規定されたものとは、最初のものに何か他のもの加わったものを意味するからである。」Hegel, a. a. O. SS. 87—88. 前掲訳、六五ページ。

(5) 「始源は何ものをも前提してはならないし、けっして何ものにも媒介されず、また根拠などというものをもたないものでなければならぬ。むしろ始源自身が論理学全体の根拠であるべきである。」Hegel, a. a. O. S. 73. 前掲訳、六一ページ。

(6) Feuerbach, Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, Ludwig Feuerbach's Sämmtliche Werke, II, 1846, S. 193. 佐野文夫訳、岩波文庫版、一七七一—八ページ。

(7) 「それ故に、学にとって根本的なことは、単に直接的なものが始源であるということではなくて、むしろ学の全体がそれ自身の中で円環運動をなしており、そこでは最初のもものが最後のものであるとともに、最後のもものがまた最初のものであることになっているということである。」Hegel, a. a. O. S. 75. 前掲訳、六三ページ。

(8) 船山氏は、グロックナーの四つの端初(始源)を引用したあと、つぎのように論ぜられる。「円環には端初がない。『端初の弁証法』とは実は無端初であり『端初の体系』ではない。現実的端初の独立性・根源性を認め、現象学的端初を論理(学的端初へ吸収しないで始めて、真の意味の『端初の弁証法』、つまり『端初の体系』が確立され、無端初が克服されるであろう。』船山信一『ヘーゲル哲学体系の生成と構造』、一八八—九ページ。

(9) ヘーゲル自身、その始源が直接的でないことを明確にみとめる。前掲註(7)をみよ。学の体系を円環とみることによって、始源は最初のものである(直接性)と同時に、根拠によつて生みだされるもの(媒介性)となるのである。

(10) 「有と無との統一」という弁証法を、ヘーゲル自身の文章から一部引用しておく。「有の中には直観さるべき何ものもない。むしろ有はこの純粹な、空虚な直観そのものである。同様にまた有の中には思惟さるべき何かがあるものでもなく、むしろ有はこの空虚な思惟にすぎない。だからこの有、無規定的な直接的のものは実は無であつて、無以上のものでも無以下の

ものでもない。」「二つのこと〔何かを直観または思惟すること何ものをも直観または思惟しないこと〕が区別される以上、無もまたわれわれの直観または思惟の中に有る。(現実的に存在する)のである。いいかえると、無はむしろ空虚な直観または思惟そのものである。また無は純粹有とおなじ空虚な直観または思惟である。——この意味で、無は純粹有と同一の規定であり、というよりも純粹有と同一の没規定性であって、したがって、一般に純粹有と同一のものである。」「それゆえに、純粹有と純粹無とはおなじものである。真理であるところのものは有でもなければ、また無でもなくて、有が無に、また無が有に——推移することではなくて、——推移してしまっていることである。けれども同様にまた、真理は両者の区別のないことではなくて、むしろ両者が同一のものでないということ、両者は絶対に区別されるが、しかしまた分離しないものであり、不可分のものであって、おのおのはそのままその反対の中に消滅するものだということである。それゆえに、両者の真理はこういう一方が他方の中でそのまま消滅するという運動、すなわち成である。いいかえると、この運動は、そこでは両者が区別されているが、しかしまた、そのまま解消してしまっているというような区別を通しておこなわれるところの運動である。』Hegel, a. a. S. 88f.; 前掲訳、七八—七九ページ。

(11) フォイエルバッハは、ヘーゲルの「有と無との統一」が或る特定の物についてのべるのではないことをとらえて、「特定の存在のみが存在である。……すべての存在は特定の存在である」と論じ、無は或る特定の物に對立する無(或る物でないこと)と解しなければならぬと主張する。(ヘーゲルの無についての見解は、a. a. S. 88をみよ。)ヘーゲルが有から特定性を排除する以上、あとには何らの有ものもこらぬのであるから、そういう有をさして無であるといつても、不思議ではないと批判する。(SS. 205—06. 三四ページ)ヘーゲルの一見深遠に見える弁証法的始源は、存在は或る物の存在であると解するフォイエルバッハにとつて、はじめから無であり(有ははじめから無であるから、無と統一される)、ただヘーゲルが自分で勝手につくりあげた観念にすぎないのである。

(12) この部分は、佐野文夫氏の訳文とはまったく読みかたを異にする。

(13) (15) この個所の佐野訳は誤訳である。多分、印刷上の誤植であろう。

(14) 『精神現象学』と『論理学』との関係は、かならずしもはつきりしない。『現象学』の帰結から『論理学』がでてくるとかんがえられると同時に、『現象学』には『論理学』が前提されているともかんがえられる。両者の関係は、結局循環的である。榎山欽四郎『ヘーゲル精神現象学の研究』一五—一六ページ。

(16) Vgl. Feuerbach, a. a. O. SS. 223—30, 前掲訳、五五—六四ページ。

(17) Hegel, a. a. O. S. 88, 前掲訳、七九ページ。

三

以上が、フォイエエルバッハの「ヘーゲル哲学批判」の内容である。いま、これを、簡単に要約し、しかるのち、この著作の思想上の意義について考察をくわえることにしたい。

(一) これは、もっぱら、ヘーゲル哲学の始源にたいする批判からなりたっている。

(二) その批判は、純粹有にたいする批判である。

(三) 純粹有が眞の哲学の始源でない論ずる理由は、①思弁的体系的哲学の方法が必然的に円環運動であること、②したがって、そのいわゆる始源に敍示における始源は、直接的思想を前提しながら、これを捨象しているから、欺瞞であること、③欺瞞をごまかすために、この始源は抽象的であること、の三つに要約される。

(四) ヘーゲル論理学の始源である有は、一方では絶対的理念を、他方で現象学を前提している。しかし、①絶対的理念が眞理であることの証明は、不眞面目である。②現象学は感性的存在の非實在性、普遍的存在の實在性を証明し

えない。

(四) したがって、論理学は、感性的存在を反駁しえない。そのみか、それははじめから、感性的存在とは絶縁している。ヘーゲルの体系は、感性的存在のない、独断的思弁的体系である。

(六) ヘーゲル哲学は、カント、フイヒテ、シェリングの哲学に比すれば、すぐれているが、なお批判的であるにすぎない。フォイエルバッハの哲学は、発生的 \parallel 批判的である。

(七) 発生的 \parallel 批判的哲学とは、表象によってあたえられた対象の起源を研究する哲学であり、主観的なものと客観的なものをもつとも厳密に区別する哲学である。

(八) 発生的 \parallel 批判的哲学は、人間をふくむところの自然を規準とする自然主義である。感性的個別的存在 \parallel 自然の实在性は、血をもって確証された真理である。真の哲学の始源は、いうまでもなく、この自然であり、感性的存在である。

以上のような内容をもつ「ヘーゲル哲学批判」は、まず、フォイエルバッハ自身の思想史にとつて、まさに劃期的な意義をもっている。すなわち、ヘーゲル哲学から出発し、次第にそれから離反しながら、なおヘーゲルの立場の枠内に究極的にはとどまっていたフォイエルバッハ⁽¹⁾が、この論文において、真正面からヘーゲル哲学を批判攻撃し、その基礎をくつがえすにいたったのである。それまで、かれがそれに属していたところの、そしてその運動の展開において決定的に重要な役割をはたしていたところの青年ヘーゲル学派から、いまやはっきりと袂をわかつて、ヘーゲル哲学の観念論的基礎を顛覆するにいたったのである。ここでフォイエルバッハが意図したことは、ヘーゲルを原理的に粉砕することのできなかった青年ヘーゲル主義者の試みのひとつであったところの、弁証法的方法と反動的体制とのあいだの矛盾を暴露するというのではなく、まさにヘーゲル哲学そのものの基礎をなす観念論を批判し、それを

くつがえすということであつた。(2) もはや思惟からではなく、存在から、感性的具体的現実から出発し、そして、精神のかわりに自然を、世界の原理とみなすにいたつたのである。ここにおいて、フォイエルバッハは唯物論哲学の基礎をすえたことができる。

つぎに、思想の一般的な歴史におけるこの著作の意義を考察するにあたっては、フォイエルバッハがみずからの哲学をけつして唯物論とよばなかつたという事実に関連させて説明するのが便宜であるとかんがえられる。この事實は、二つの側面で意味をもっている。第一に、かれ以前の唯物論との系譜的関連において。第二に、マルクスの唯物論との系譜的関連において。

まず、第一の側面について。かれがみずからの哲学を唯物論とよばなかつたのは、自己の哲学と一八世紀の唯物論とをあたまたから峻別し、両者のあいだの系譜的関連を拒否したからであるが、この拒否は、一般的世界観としての唯物論の一連の発展段階を正しく把握することができなかったことに由来している。すなわち、一八世紀唯物論と自己の哲学とが、一般的世界観としての唯物論の発展の各段階として、系譜的に関連すべきものであることを、両者の差異の強調に固執するあまり、みうしなつてしまつたのである。しかし、エンゲルスも弁護の言葉を惜しまなかつたように、(4)一八世紀唯物論——それは大体において機械論的であつた——と浅薄化され俗悪化された唯物論——ビュヒナー、フォークト、モレシヨットのそれのような——とにたいして、責任を拒否したのは、そのかぎりにおいて、正しかつたといふべきであらう。

つぎに、第二の側面について。フォイエルバッハの新しい立場⁽⁵⁾唯物論が、かれを師と仰ぎ、先輩として敬慕したマルクスに、数年にわたつて、きわめて重大な影響をおよぼしたことは、周知のとおりである。このように、フォイエルバッハの大きな影響下にあつたマルクスは、自己の立場のよび方においても、また、やはり、フォイエルバッハ

のあとをついでいたのは、けだし当然といえることができるであろう。たとえば、ソヴェトのマルクス主義哲学者テ・イ・オイゼルマンは、この点にかんして、つぎのようにのべている。「マルクスは、よく知られているように、この時期〔一八四四年〕には、本質的にいえば唯物論的見解をすでにのべていたけれども、自分を唯物論者だとはよばなかった。⁽⁶⁾では、マルクスは、どのようによんだか。「マルクスは〔経済学・哲学草稿の〕他の個所では、自分の哲学的立場を、あたかも唯物論とも観念論とも区別するかのような『完成された自然主義』と規定している。⁽⁷⁾マルクス自身の敘述は、こうである。「ここにおいて、貫徹された自然主義あるいは人間主義が、観念論とも唯物論とも異なっていること、また同時に、それがこれら両者を統一する真理であるということとをわれわれはみいだす。同時にわれわれは、〔このような〕自然主義だけが世界史の行為を概念的に把握する能力をもつということもみいだすのである。⁽⁸⁾」

しかし、オイゼルマンも補足するように、マルクスがここで、自然主義を、両者を統一する真理である、とのべている意味は、「相対立する哲学的見解の折衷的な統一ではなくて、その敘述全体からあきらかなように、唯物論を『天辺まで』仕上げること、ドイツ古典観念論の達成によって唯物論を豊かなものにする⁽⁹⁾こと、『真の唯物論』をつくりだすことである。」オイゼルマンのこの補足は、けっしてこじつけではない。マルクス自身「真の唯物論」の完成を意図していたとみるべき敘述をなしている。しかも、それは、かれがフォイエルバッハの業績をきわめてたかく評価した個所においてであることに注目しなければならない。マルクスはいう。「フォイエルバッハは、ヘーゲル弁証法にたいして真剣な批判的な態度をとって、この領域で真の発見をした唯一の人であり、一般的にいって、古い哲学を真に克服した人である。……フォイエルバッハの偉業とは、つぎのようなものである。(1) 哲学は、思想のなかにもたらされ思惟によって遂行された宗教にほかならず、したがって、人間的本質の疎外のもう一つの形式、現存様式とし

て「宗教と」同様に断罪されるべきだ、ということを証明したこと。(2) 眞の唯物論と実在的な科学とを基礎づけたこと。
…(3)…否定の否定にたいして、…積極的に自分自身を根拠とする肯定的なものを対置することによって、「上記の基礎づけを」おこなったのである。(10)

マルクスのフォイエルバッハにたいする以上のような尊敬と継承の關係は、おなじ年、すなわち一八四四年の秋にエンゲルスとの最初の共同労作として書いた『聖家族 別名批判的批判の批判』にまでひきつがれている。しかし、同時に、この書には、「フォイエルバッハの立場を、フォイエルバッハをこえてさらに發展させ」ようとする努力がふくまれていることも、看過するわけにはいかない。一八四四年九月に共同で書いた本書の「まえがき」で、「現実的人間主義」という用語を冒頭に用いているマルクスは、第六章では、「人間主義と一致する唯物論」という用語にかえ、フォイエルバッハを理論の領域におけるこの唯物論の代表者とすると同時に、実践の領域での唯物論の代表は、フランスとイギリスの社会主義と共產主義であると規定している。(12) ここでは、唯物論——エンゲルスのいう二大陣営のひとつとしての唯物論——の系譜にたいするより正確な敘述がみられる。と同時に、ここには、フォイエルバッハをこえてフォイエルバッハの立場をさらに發展させようとするマルクスの積極的な姿が看取されるのである。

以上、要するに、フォイエルバッハが自己の立場を唯物論とよぶことができなかつたということは、たしかに「事柄そのものにたいする偏見ではなく、唯物論という言葉にたいする偏見を克服することができなかつたからではあるが、しかしたんにそれだけではなく、唯物論思想自体、まだフォイエルバッハにおいて、十分な視野と十分な徹底性をもっていなかつたからにはほかならない。だからこそ、その有名な『フォイエルバッハ論』のなかで、いま引用した言葉を書いたあと、エンゲルスは、ただ言葉にたいする偏見という点をこえて、いわば事柄そのもの、思想そのものにたいして痛烈な批判を展開していくのである。

このように、フオイエルバッハの唯物論は、マルクスとエンゲルスとによってのりこえられていく。しかし、ここで注意しなければならないことは、フオイエルバッハの意義が、ただマルクス、エンゲルスによって否定され無視されるべき思想家として、消極的にだけ評価されてはならないということである。このような評価は、マルクス、エンゲルス自身によって否定されるであろう。これらの批判に評価の方法は、おなじ『フオイエルバッハ論』のなかの、ヘーゲル批判にかんしてのべられている。「ヘーゲル哲学は批判的に克服されてはいなかった。……どんな哲学でも、たんにそれが誤っていると主張するだけで片づけることはできない。……無造作にこれを無視することによって片づけることはできなかった。それは、……「アウフヘーベン」されなければならなかった。すなわち、その形式は批判的に破棄されるが、それによって獲得された新しい内容は救いだされるのである。」⁽¹⁵⁾

フオイエルバッハのばあいでも、その唯物論が不徹底で誤っているからというだけで、無視されてはならないのである。それは、言葉のヘーゲル的な意味で、⁽¹⁶⁾止揚されなければならない。すなわち、フオイエルバッハの積極的進歩的な意義を十分に救いだしつつ、その古くなった部分をすて去るのだからなければならない。エンゲルスは、この「保存」と「廃棄」を、一八四〇年あるいは一八四四年以前のフオイエルバッハとそれ以後のかれとを区別することによって、りっぱにおこなっている。⁽¹⁷⁾フオイエルバッハによって唯物論へ導かれたマルクスが、一八四五年ごろから、社会にかんする科学（歴史的哲学的諸科学）全体を唯物論的基礎のうえに、それと一致させつつ再建する仕事、すなわち弁証法的唯物論を構成する仕事にすすんでいたのであるが、その前進の時期に、フオイエルバッハはもはや前進することをやめ、一八四〇年ないし一八四四年の立場をついにこえなかったのである。そして、その一八四〇年ないし一八四四年の立場は、じつは、根本的には、一八三九年の立場そのものにほかならなかった⁽¹⁸⁾のである。

(1) フォイエルホルムの思想の形成過程の全般については、城塚登『フォイエルホルム』参照。

(2) Auguste Cornu, Karl Marx und Friedrich Engels, Leben und Werke, Erster Band 1818—1844, 1954, S. 139.

(3) Vgl. Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, 1888.

Marx Engels Werke, 21, S. 278, 松村一人訳『フォイエルホルム論』三八ページ。

(4) Engels, a. a. O. S. 280, 訳『四一ページ』。

(5) 第一節の注(2) (3) (4) 参照。

(6) フォイエルホルム『マルクス主義哲学の形成』第一部、森安一訳『四五四ページ』。

(7) フォイエルホルム、前掲書、四三二ページ。

(8) Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, MEGA, I, 3, S. 160, 城塚登・田中吉太郎、岩波文庫版、二〇五—〇六ページ。

(9) フォイエルホルム、前掲書、四三二ページ。

(10) Marx, a. a. O. S. 151f., 訳『一九二—三ページ』。なお、ここでは「哲学」が観念論哲学を指していることは明らかである。

5. フォイエルホルム、前掲書、四一七—一七二ページ参照。

(11) Engels, a. a. O. S. 290, 訳『五八ページ』。

(12) Marx und Engels, Die heilige Familie, S. 7, 132, 訳『五』一三〇—三二二ページ。

(13) Engels, a. a. O. S. 275, 訳『三〇四—五ページ』。

(14) Engels, a. a. O. S. 278, 訳『三二四—五ページ』。

(15) Engels, a. a. O. S. 273, 訳『二七四—五ページ』。

(16) aufheben として、言葉では、aufbewahren, erhalten として、意味を aufheben lassen, ein Ende machen として、意味

マルクス主義の源泉としてのフォイエルホルム唯物論の確立

よなる。Hegel, a. a. O. S. 120, 脚 111頁以下。Vgl. Hegel, System der Philosophie, Erster Teil, Die Logik, Hegel Sämtliche Werke, 8 Band, hrsg. von Hermann Glockner, 1964, S. 229, 松本一人訳『小論理学』上巻、岩波文庫版、二九四頁以下。

(17) Vgl. Engels, a. a. O. S. 281, 脚 四二二頁以下。

(18) フォイエルバッハが「ヘーゲル哲学批判」以後に執筆した著作のうち、主要なものをあげると、このとおりである。

- (1) Das Wesen des Christentums, 1841.
- (2) Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, 1843. (geschrieben in 1842)
- (3) Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 1843.
- (4) Das Wesen der Religion, 1845.
- (5) Vorlesungen über das Wesen der Religion, 1851. (vorgelesen in 1848—49)
- (6) Theogonie nach den Quellen des classischen, hebräischen und christlichen Alterthums, 1857.
- (7) Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit, 1866. (geschrieben in 1863—65)

エンゲルスが、一八四〇年あるいは一八四四年の立場とどうとぞ、念頭においているのは、(1)から(4)までの著作であろう。(岩波文庫版、四三二ページの注、参照)

ところで、「ヘーゲル哲学批判」とこれらの著作との関係を簡単にみてみると、(1)、(4)は、「批判」で確立された唯物論・自然主義・感性主義の立場にたつて、キリスト教およびそれ以前の自然宗教を究明し、これと対決し、それによって自己の立場を宗教の領域で、より強固かつ完全にしあげてゆくこととしたものであり、(4)は(1)にたがひして、そのより徹底的な拡充発展とどうとぞ関係がある。S. Rawidowicz, Ludwig Feuerbachs Philosophie, 1931, 2. Auflage 1964, S. 163.)

(2)、(3)は、哲学固有の領域でこの立場を完成しようとしたものである。したがって、エンゲルスが念頭においていたともわれる(1)から(4)までの著作は、宗教と哲学との領域における自然主義・感性主義の現実的人間学への展開であったということができる。

(5)はかれの宗教思想を中心として、哲学との綜合、世界観の全体像をしめしたもので、本質において、これまでの思想の集大成である。(6)は、ギリシア・ヘブライ・キリスト教の文献にもとづいて、これら宗教にたいする自己の批判の正当性を証明しようとしたもので、その(1)にたいする関係は、「弟子にたいする師匠の関係、詩における事実上の確信と完成とにたいする哲学における証明遂行の関係」(一八五九年、Fr. Kapp あての手紙)にひとしいことができるであらう。Vgl. S. Rawidowicz, a. a. O. S. 206. (7)は、現実的人間学の立場から、自然と人間との結びつき、とくに自由意志の問題を究明しようとしたもので、すでに確立された立場の、いわば倫理学への適用であったとすることができる。したがって、エンゲルスが指摘するように、かれの立場は、一八四〇年あるいは一八四四年の立場から、とくに前進はしていないとすることができるであらう。

(一九六五・五・九)