HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	フォイエルバッハと人間の問題 ： 「私」と「汝」の問題をめぐって
Author(s)	宇都宮, 芳明
Citation	北海道大學文學部紀要, 19(2), 1-43
Issue Date	1971-02-10
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/33353
Type	departmental bulletin paper
File Information	19(2)_PR1-43.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

フォイエルバッハと人間の問題

――「私」と「汝」の問題をめぐって――

宇都宮　芳明

フォイエルバッハと人間の問題

――「私」と「汝」の問題をめぐって――

宇都宮芳明

一　「私」と「汝」の問題提起
二　思想の客観性――思考における「私」と「汝」の一致
三　存在の客観性――感覚における「私」と「汝」の一致
四　残された諸問題
(1)　類的存在と個的存在
(2)　思考と感覚
(3)　唯物論と観念論
(4)　実践と愛

北大文学部紀要

一

「絶対的な同一哲学は、真理の立場をまったく乱している。人間の自然の立場、つまり『私』と『汝』、主体と客体とに区別する立場が、真の立場、絶対的立場であり、したがってまた、哲学の立場である。」[1]（根本命題56）

「自己だけで存在する単独な人間は、人間の本質を、道徳的存在者としての自己のうちにも、思考する存在者としての自己のうちにも、もっていない。人間の本質は、ただ、共同体のうちにのみ、人間と人間との統一のうちにのみ、含まれている――この統一は、しかし、『私』と『汝』の区別の実在性にのみ基づく統一である。」[2]（根本命題59）

「孤独は有限性と制限性であり、共同性は自由と無限性である。自己だけで存在する人間は（普通の意味での）人間であるが、人間とともにある人間は――『私』と『汝』との統一は――神である。」[3]（根本命題60）

「真の弁証法は、孤独な思考者の自己自身との独話ではない。それは、『私』と『汝』の間の対話である。」[4]（根本命題62）

フォイエルバッハの根本思想を伝える『将来の哲学の根本命題』（一八四三年）は、「近世の課題は神の現実化と人間化――神学の人間学への転化と解消であった」[5]という第一の命題にはじまり、「真の、首尾一貫した理性的神

学」である「思弁哲学」[6]の批判、さらにその思弁哲学の完成態[7]であるヘーゲル哲学の批判を経て、「神学の人間学への完全な、絶対的な、矛盾のない解消」である「新しい哲学」[8]、つまり「愛の真理、感覚の真理に基づく」「新しい哲学」[9]を提唱し、最後にこの新しい哲学の「唯一普通にして最高の対象」である「人間」[10]を、「私」と「汝」の統一という形で提示する。冒頭に引用した四つの根本命題がそれであるが、われわれはこれらの諸命題を通じて、フォイエルバッハの求めた「新しい哲学」の核心がどこまでも「人間」に、しかも個別的な「私」と「汝」の統一としての人間にあったことを知るであろう。すなわちフォイエルバッハによると、(1)「私」と「汝」を区別する立場こそ真の哲学の立場であり（根本命題56）、(2)「私」と「汝」の間の対話が「真の弁証法」、つまり真の哲学することであり（根本命題62）、(3)「私」と「汝」の区別に基づく両者の統一が真の人間の本質であり（根本命題59）、さらにその同じ統一が真の神であり、したがって真の宗教の本質である（根本命題60）。フォイエルバッハが、それまでの「古い哲学」と「本質的」に――つまり「種において」ではなく「類において」――異なるとする「新しい哲学」、「人類と将来の要求にかなった真に新しい、すなわち自立的な哲学」[11]（根本命題65）は、以上の意味において、まず「私」と「汝」とを区別し、その区別に立脚しつつ、そこから改めて両者の統一を志向するといった哲学であった。それは、フォイエルバッハによると、理論的であると同時に実践的な哲学であり、さらには従来の伝統的なキリスト教にとってかわるべき宗教でもある。「新しい哲学は……人間の哲学として、本質的に人間にとっての哲学である。――それは、理論の尊厳と自立性とを損うことなく、否、むしろそれらともっとも緊密に合体して、本質的に実践的な、しかも最高の意味で実践的な傾向をもっている。それは、宗教にとってかわって、宗教の本質を自己のうちに含んでいる。それは、実際に、それ自体、宗教である。」[12]（根本命題64）

ところで、『将来の哲学の根本命題』から引用した以上の諸命題は、いずれもきわめて簡潔な命題であり、いわば公式の形で記されたものであって、その論証と具体的な展開とを欠いている。[13] フォイエルバッハは、一体どのような思考の過程を経て、「私」と「汝」というこの根本思想に到達したのであろうか。この根本思想が意味する事態は、本来どのような事態なのであろうか。それはまた、フォイエルバッハが『根本命題』以外の著作のうちでも繰り返し用いている一聯の基本的な対概念と、すなわち個と類（普遍）、思考と存在、思考と感覚、理性と感官といった対概念と、どのように関聯しているのであろうか。一般に、フォイエルバッハの思想は、ヘーゲル哲学の強い影響の下に出発しながらも、それに批判的に対決することによってはじめて独自の形態をもつに到ったとされているから、[14] 以上の問題を解明するためにも、まずその『ヘーゲル哲学の批判』から考えてみる必要があろう。

二

『将来の哲学の根本命題』に先立って公けにされた『ヘーゲル哲学の批判』（一八三九年）は、ヘーゲル哲学がそのものとしては実は「ある特定の、特殊な、経験的に存在する哲学」であるにもかかわらず、それがヘーゲルの弟子によって「絶対的な哲学」であり「哲学そのもの」であるとみなされることに対する、[15] フォイエルバッハの反駁にはじまっている。すなわち「一ヘーゲル主義者」[16]は、ヘーゲル哲学こそは「哲学の理念の絶対的現実」であると言うが、[17] しかしフォイエルバッハによると、このように主張する人間は、「ほかの点でいかに明敏であるにしても、いったい

類が一個人のうちに、芸術が一芸術家のうちに、哲学が一哲学者のうちに、絶対的に実現されるということがはたして可能であるかどうか、という問を提起していない点で、そもそものはじめから無批判的にふるまっている」[18]ことになる。ヘーゲルは、実際には特定の時代に生きた特定の一個人であり、特定の一哲学者であるが、そのヘーゲルの哲学が絶対的であるとするのは、いわば「学の領域での化身論」であって、これは歴史のうちに現われた特定の一個人―イエス―に「人類の完全な化身」を見るキリスト教の考えと、軌を一にする。だがしかし、本来「化身と歴史とは絶対に両立することはできない」[19]。フォイエルバッハの考えでは、人類はこの世ではまだ完全性に到達していないのであって、人類の完全な化身である神が一旦すでにある特定の時間・空間のうちに現われたとすると、実はそれとともにそれから後の時間・空間が廃棄されたことになり、それによって歴史もまたその進行を停止したことになるからである。「神性そのものが歴史のうちに登場するとき、歴史はおわる。だがもし歴史がそれまでと同じようにその歩みを続けるとしたら、実事上歴史そのものによって化身論は否定されている」[20]。したがってまた、フォイエルバッハによると、「使徒や最初のキリスト教徒たちがもっていた、終末は近いという信仰は、かれらの化身論ときわめて密接に結びついていた」[21]のである。

ヘーゲル哲学が完結した絶対的な哲学とみなされるならば、事情はまったく右と同様になる。「もしヘーゲル哲学が、哲学の理念の絶対的現実であるとすれば、ヘーゲル哲学における理性の停止は、時間の静止という結果を必然的に伴わなければならないであろう。もし時間がそれまでと同じようにその悲しむべき歩みを続けるとしたら、ヘーゲル哲学が絶対性という述語を失うことは避けられないからである。しばらく来るべき数世紀の未来に身を置いて考えてみよう。その時には、すでに時間から見ても、ヘーゲル哲学はわれわれになじみの薄い、一つの伝承的哲学ではないで

あろうか。われわれは別の時代の哲学をわれわれの哲学、現代の哲学とみなすことができるであろうか。」[22] フォイエルバッハの『ヘーゲル哲学の批判』は、まずこうした観点から、「ヘーゲル哲学が実際にはある特定の特殊な哲学であることの証明を試みる」[23]のである。

フォイエルバッハによると、歴史上ある特定の時代に位置する哲学は、つねにそれに先行する特定の哲学と関連しているのであり、したがってそれはまた、つねにある特定の前提をもってはじまる。ヘーゲル哲学といえども、この鉄則から逃れることはできない。ヘーゲル主義者は、ヘーゲル哲学は「純粋な存在」からはじまるのであるから、それは「いかなる特殊なはじまりからでもなく、純粋に無規定的なものから、はじまりそのものからはじまる」[24]と主張する。後に触れるように、フォイエルバッハは、ヘーゲルがその『論理学』のはじめに置く「存在」は――ヘーゲルが言うように――無規定的直接的なものでは決してなく、すでに思考によって媒介された存在であるとするが、それはそれとして、ではヘーゲルはなぜ「それ自身もしくは学の上で最初のもの」にこだわり、それに哲学のはじまりを置こうとするのであろうか。フォイエルバッハによると、それは実は、ヘーゲルの哲学が、「哲学の関心が根本においてたんに体系的形式的なもので、実質的なものではなかった立場に、すなわち学の上で最初のものは何かという問が最初の問であった立場」[25]に、つまり歴史的には、ヘーゲルに先立つフィヒテの知識学の立場に、関連し、それに依拠しているからである。無前提から出発すべきであるというヘーゲル哲学は、哲学が学として無前提であるべきことに固執するという、まさにその点において、やはり特定の前提から出発している、と言わなければならない。その限りでは、ヘーゲル哲学といえども、ある特定の時代の特定の哲学に連関し、それに続いたのであって、「それ自身特定の、したがって有限な性格をもたざるをえない」[26]のである。

ところで、フォイエルバッハの批判は、さらにすすんで、無前提から出発する哲学の方法やその学的叙述が、すなわち体系が、哲学の本質であるとする、ヘーゲル哲学そのもののあり方にむけられる。「ヘーゲル哲学は、実際にまた、これまでに現われたもっとも完全な体系」[27]であるが、しかしフォイエルバッハによると、「おわりにおいてそのはじめに帰る」円運動を特徴とする「体系的思考」は、「思考それ自体、本質的思考ではなく、たんに自らを叙述する思考であるにすぎない」[28]から、「思考それ自体」とその「叙述」もしくは「論証」とは、これを区別して考える必要がある。「思考」は、たしかに、それが「自己活動」と見られる限りでは、「一つの直接的な活動」であって、「他人はだれも私のかわりに思考することはできない」[29]。だがこれに対して、「私の言うことが真実であることを示す」「論証」は、「他人に対する思想の媒介活動のうちにのみ、その根拠をもつ」[30]。私が私の思想を私の著作のうちで叙述したり、論証したりする場合に、私はそれをなにも私のために叙述したり、論証したりしているのではなく、他人のために、つまり私の思想を理解してくれるひとのために、叙述し論証しているのである。「論証」とは、かくして、フォイエルバッハによると、「思想そのもののうちでの、また思想そのもののための思想の媒介ではなく、私のものである限りでの私の思考と、他人のものである限りでの他人の思考との間の、言語による媒介」[31]である。したがってまた、個人における思考とその論証とが直接的に同一視される体系においては、たとえそこで「弁証法」と呼ばれる方法が用いられているにしても、それは上述の意味での「対話」ではなく、所詮は「孤独な思考者の自己自身との独話」（根本命題62）にすぎない、ということになろう。

それでは、私は、私の思想を、なぜ他人に対して論証するのであろうか。それは、私が、「私の思想がたんに私のものではなくて思想それ自体であり、したがって私のものであると同時に他人の思想でもありうること」[32]を確証する

ためにである。「論証」は、その意味において、「理性の同一性の認識へ導く『私』と『汝』との媒介」[33]である。では、さらに言って、私はなぜ「私の思想」が自他に共通な「思想それ自体」であることを確証しようとするのであろうか。それは、私が、私の思想がたんに私の思想に、他と切り離された孤独な私のみの思想に、その意味でのいわゆる「主観的」な思想に、とどまることを欲しないからである。この内的欲求は、フォイエルバッハによると、実際に「伝達の衝動」となって現われる。「伝達の衝動は、ある根源的な衝動であり、真理の衝動である。われわれはただ他人を通じてのみ……われわれ自身の事柄の真理を意識し、確信するようになる。真なるものは、私だけのものでもなければ、汝だけのものでもなく、一般的である。思想は、『私』と『汝』とが一致することによって、真の思想である。この一致が真理の確証であり、徴表であり、肯定であるのは、ただこの一致そのものがすでに真理であるという理由によるのである。」[34]「伝達の衝動」は、その根源において、「私」と「汝」の一致を目差す衝動である。しかしまた逆に、「私」と「汝」の一致が「そのものとしてすでに真理である」からこそ、私のうちに伝達の衝動が生ずるのである。私が単独に私のみで存在することがそのこととしてすでに真理であるならば、私のうちに伝達の衝動は生じないであろう。またかりに私が単独に存在することが真理であるとして、それにもかかわらずそうした衝動が生ずるとすれば、それがなぜ私のうちに生ずるかを説明することは困難であろう。このことはまた、個と類という対概念を用いて説明するならば、個としての私に「私」と「汝」との一致を目差す類の力が働きかけていることを意味する。事実フォイエルバッハによると、「論証の意義は言語の意義と無関係には理解できない」のであるが、ところで言語の機能は何にあるかと言えば、それは「類を実現すること」に、つまり「個人的分離を廃棄して類の統一を実現するために『私』と『汝』とを媒介すること」[35]に、あるのである。

以上の考えを集約して、フォイエルバッハは、「論証」について次のように結論する。「論証とは、思考者の、もしくは自己自身に閉じこもった思想の、自己自身に対する関係ではなく、思考者の他人に対する関係である。論証もしくは推理の様式は、したがって、理性の形式そのもの、すなわち内的な思考作用もしくは認識作用の形式ではなく、思想の伝達の形式にすぎない。[36]それゆえにまた、われわれは、叙述された哲学の一体系を、叙述されたままのその形態を、無批判的に「哲学そのもの」とみなしてはならないことになる。言いかえれば、哲学は、「われわれの知性を、語られた、あるいは書かれた言葉のもとに束縛すべきではない」[37]。「伝達された思想」は、「言葉へと外化された思想」であって、それはつねに「精神を殺す働き」をもっている。叙述された体系は、いずれも「理性の似姿」にすぎず、「理性の客体」であるにすぎない。[38]もしこうした体系を、哲学的思索のための手段としてではなく、目的として扱うならば、つまり「間接的にして形式的な思考」を「直接的にして根源的な、実質的な思考」に置きかえるならば、それは「精神と文字との区別」を不可能にする。[39]われわれはここに、プラトンに酷似したフォイエルバッハの姿を見出すであろう。書かれた体系としてのヘーゲル哲学を絶対的な哲学とみるヘーゲル主義者は、すべてこの点においてすでに過っている。否、ヘーゲル主義者だけではない。ヘーゲル自身、「体系をいわば理性そのものにする」ことによって、「形式を本質に、思想の他人に対する存在を存在そのものに、相対的な目的を窮極の目的にした」[40]。このように「ヘーゲルがすべてを叙述のうちに押し込め、……われわれのうちにある知性に訴えかけないという点に、形式主義とか主観性の無視とか不平を言われる、真の、そして究極の根拠がある」[41]のである。

論証は、このように、フォイエルバッハによると、あくまでも「思考者の他人に対する関係」であって、「思考者の自己自身に対する関係」ではない。だがしかし、このことは事実においてもはたしてそのとおりであろうか。哲学

者が実際に自らの思想を論証したり叙述したりする際には、かれは他人とではなく、やはり自分自身と対話しているのではないであろうか。たとえば、プラトンの対話篇は、表面的には対話という形態をとった作品であるにしても、実際に行われた対話ではなく、プラトンがひとり書斎で意を凝らして叙述したものである限りは、実はプラトンとプラトンとの対話であり、それは所詮はフォイエルバッハの言う、「孤独な思考者の自己自身との独話」ではないであろうか。[42] だがフォイエルバッハは、そうは考えない。たしかに人間は、「自分自身をひとりの人間と知り、自分を自分から区別し、自分自身に対して他人であることができ、こうして自分自身と話しあい、語りあう」。しかしこれは、フォイエルバッハによると、実は一種の「自己満足」であって、「私」と「汝」との媒介という論証の根源的機能から言えば、「たんなる副次的現象」であるにすぎない。[43] あるいはまた、別の叙述によれば、「理性は人間と人間とが語りあうところでのみ発生する」のであり、したがって「思考には根源的に二者が必要である」。そして人間は後になって、つまり「一層高い文化の立場に立ってはじめて自己を二重化する」。人間はそこではじめて「自己のなかで、自己に対して、他人の役割を演ずることができる」のである。[44] だがこうした事実問題や発生問題は、それほど重要なことではないであろう。なぜなら、フォイエルバッハにとって本来問題なのは、論証や叙述が事実上ひとりの人間によってなされるかどうかということではなく、自らの思想を論証し叙述する哲学者が、その際それを受取る他人が自分とは本質的に異った他人であり、「私」に対する「汝」であるということを、根本的な前提としているかどうか、そしてそうした自覚の上に立って、思想そのものにおいて「私」と「汝」との統一を求めているかどうか、ということだからである。それはさらにさかのぼれば、論証や叙述を試みる哲学者が、フォイエルバッハの言う「絶対的な哲学の立場」に、すなわち「『私』と『汝』とに区別する立場」に、立脚しているか否かにある、と言ってよい。もし

その哲学者がそうした立場にではなく、閉ざされた「自我」の立場に立脚しているなら、その叙述は所詮は「自己満足」であり、「自己自身に閉じこもった思想の自己自身との関係」にすぎないということになろう。フォイエルバッハが論証を「私」と「汝」との媒介として捉えるのは、すでに自らをその「新しい哲学」の立場に据えているからなのである。

ところで、思考と論証とを区別する以上の論議のうちには、すでに思考もしくは思想の客観性についての問題が提起されている。「思想は『私』と『汝』とが一致することによって真の思想である」ということは、逆に言って、ある思想の真実性・客観性は、ひとりの人間によってではなく、「私」と「汝」という複数の人間をもってはじめて保証される、ということである。この観方をさらに拡大してゆくと、それはわれわれが真理について日常懐いている素朴な信念に、つまり真理とは、それがすでに普遍妥当性を内含する限りで万人の認めるものであり、全人類が承認する思想こそが真に客観的普遍的な思想の名に値するという考えに、いたるであろう。一部の人間のみが掌中にする真理は真理ではなく、ましてやひとりの人間の思いつきがそのままで真理であるわけではない。事実フォイエルバッハも、こうした素朴な信念を胸中に懐いていたと言える。だがしかし、フォイエルバッハは、真理の普遍性に関して全人類の一致ということよりも、むしろ「私」と「汝」の一致ということのほうを強調する。これは一つには、フォイエルバッハが、「私」にとっては他人はたとえただ一人でもそれだけで全人類を代表しうると考えたことによるのであろう。[45] あるいはまた、フォイエルバッハによると、「二」は「多」の原理であり、その意味でまた「二」は「多」を代表することができる。だがこれに対して、「一」はそれだけでは「多」とはならず、「多」を代表することもできない。[46] 一個人としてのこの私が心に懐く思想は、それだけとしては、つまり「汝」という他者の媒介を経ない直接態と

しては、自他に共通な人類の思想ではなく、そうした意味での普遍性・客観性を自らにそなえることはできない。だがそれにもかかわらず――とフォイエルバッハは考える――一般に「自我」を出発点とし基盤とする近世哲学は、「汝」の媒介を無視して「個」としての自我を直接「類」と同一視し、自我の思想を直接人類の思想として闡明する。ヘーゲル哲学を頂点とする近世哲学一般に対しての、引いてはまた、そうした思想の基盤となっているキリスト教に対してのフォイエルバッハの批判は、もっぱらそこでのこうした個と類との直接的無媒介的統一にむけられているのであって、そこからまた、フォイエルバッハが思想の普遍性・客観性の問題に関しても、人類という普遍者のかわりに特に「人類の代表者」である他者――「汝」の存在を強調した所以が窺われるのである。

フォイエルバッハはまた、主として科学的自然認識の例に徴して、個人の知的能力の有限性を指摘し、全体的真理にいたるためには自他の協力が必要であることを強調する。「自然科学の領域は、その量的範囲からして、個々の人間にはまったく見渡すことのできない、はかり知れないもの」[47]である。ひとりの人間がすべてを同時に見通すなどということは、まったく不可能と言わなければならない。だがしかし、「個々の人間が知ることができず、なすことができないことも、人間が協同すれば知ることができ、なすことができる」[48]。あるいはまた、地球上の離れた点から同時に同一の星を観測する場合のように、「ひとりの人間だけにとって絶対に不可能なことが、二人の人間にとっては可能である」[49]。総じて「四本の手」は「二本の手」よりも多くのことをなすが、「四個の眼」もまた「二個の眼」よりも多くのものを見ることができる。[50]「この結合された力は、たんに量的にだけではなく、質的にもまた、個々の力から区別される。人間の力は個々のものとしては制限された力であるが、結合されると無限の力である。個人の知は制限されているが、理性や科学は制限されていない。けだしそれは人類の共同的作用だからである。」[51]フォイエルバッハが好んで引用したゲー

テの言葉は、「ただ人類全体のみが自然を認識し、ただ人類全体のみが人間的なものを生きる」という言葉であった。[52]

個と類とを直接に同一視することが許されないということは、こうした経験的事実的な相においても明らかである。個人の知的能力は有限であるが、人類の結合されたそれは無限である。私の知力は制限されているが、しかしこの制限は他人の知力の制限と同一ではなく、ましてや私の知力の制限がただちに人類すべての知力の制限であるわけではない。ある時代の人間にとって不可解なことも、来るべき時代の人間にとっては理解可能となる。私という個人の生命はある時代に限られているが、人類の生命はそうした形では限られてはいない。要するに「自らの類を制限することができるという個人の妄想」はまったくの虚妄であって、「類は制限されていず、ただ個人のみが制限されている」のである。[53] だがフォイエルバッハによると、キリスト教徒は、孤立した個の立場で個と類とを直接的にして無差別な統一性において捉えるから、個の有限性はただちに類の有限性とされ、そこから本来は人類の所有する無限の能力が人間から疎外されて人間とは異なる一存在者に、すなわち「神」に、帰せられることになる。フォイエルバッハが『キリスト教の本質』やその他の著作で繰り返し強調しているところにしたがえば、「神性」の概念は「人類」という概念と同一であり、神の規定はすべて人類の規定である。神はこのように本来は人間の類概念であるが、しかしそれは「個」から区別されて類として存在するものと考えられた類」[54]であり、しかもふたたび神という人間とは異った一人格において「個体化された類」である。そしてその限りではそれはすでに内に矛盾を含む概念と言わなければならない。フォイエルバッハのキリスト教批判の一切の要は、この点にある。「われわれは、神は類概念として人格化もしくは個体化された類概念以外のなにものでもないという認識のうちに、神学のあらゆる秘密を解く鍵をもち、神学のあらゆる不明性と不可解性についての解明をもち、ひとびとを迷わせるあらゆる矛盾と困難の解決をもっている。」[55]個としての人

間が他の個としての人間を媒介としないで有限な自己を直接的に類としての人間と同一視する過程は、他方において、人間の本来無限な類を自己から分離し、それを人間とは異った神として表象する過程でもある。つまり個と類とを直接同一視することは、かえって現実の個と個の間に成立する聯繋を引き裂き、その意味でまた、個と類とを分離する結果にいたらざるをえない。そしてここでは、もはや「私」に対する「汝」は存在しないことになる。一般的に言って、神に対する信仰は、すなわち「宗教」は、人間と人間とを「結合」するものではなく、かえって人間と人間とを分離し、阻隔する。[56] キリスト教徒は、神によって自己の不足と制限を補おうとはするが、しかし「自己を人類の代表者である他人によって補足しようとはしない」。[57] キリスト教徒には、もともと「他人に対する内的欲求が欠けている」[58]のである。フォイエルバッハのこうしたキリスト教批判が、信仰と愛とを分離し、愛を信仰に対立するものとして捉える方向に進んでゆくのは、[59] けだし当然であろう。だがフォイエルバッハのキリスト教批判にはここでは深く立入らないことにして、『ヘーゲル哲学批判』に戻り、ヘーゲルに対するフォイエルバッハの第二の批判点をとりあげることにしたい。

三

フォイエルバッハのヘーゲル批判は、まず「思考」とその「叙述」もしくは「論証」とを、言いかえれば、「本質的思考」と「体系的思考」とを、区別する立場からなされた。ヘーゲル哲学の欠陥は、この両者を重ねあわせ、それらを同一視することにある。ところで、フォイエルバッハによると、「思考は思考の叙述に先立つ」のであるし、し

たがってまた、「叙述におけるはじまりは叙述にとってのみ最初のものであって、思考にとっては最初のものではない」[60]。叙述は、つねに、叙述に先立って思考のうちに内的に現存する思想を必要とし、それを前提とする。その限りでは、叙述において最初のものは、決して「直接的なもの」ではなく、すでに思想のうちで「定立されたもの」であり、「媒介されたもの」である[61]。しかし、それでは、叙述にとってではなく、叙述に先立つ思考そのものにとって最初のもの・直接的なものは、なんであろうか。それは、もはや思考のうちにあって思考によって定立され媒介されたものではなく、思考のいわば外にあって思考に根源的に対立し、その意味で思考そのものの自立性を否定する思考の対立者でなければならない。思考は、したがってまた、思考に基づく哲学は、もしそれが思考にとって真に直接的なもの・最初のものから出発すべきであるとするならば、実はこうした自らの対立者から出発しなければならないことになる。「ただ、思考の否定から……真実で客観的な思想が、真実で客観的な哲学が、生み出される。」[62]一般的に言って、「哲学は、自分からではなく、自分の反定立から、哲学でないものから、はじめなければならない。」[63]「前提なしにはじまる唯一の哲学は、自分自身を疑う自由と勇気をもち、自分の対立者から自分を生み出す哲学である。」[64]思考のこの反対者・対立者が、すなわち「思考の他者」が、「存在」である[65]。哲学は、まさにこうした意味において、古来から言われているように存在の学であり、「存在するところのものの認識」[66]である。「事物や本質をそれらが存在するとおりに思考し、認識すること――これが哲学の最高の法則であり、最高の課題である。」[67]

ところで、思考の他者であり対立者である存在は、フォイエルバッハの場合、どこまでも現実的にして具体的な個別者である。あらゆる事物について区別なしに、つまりそれらの個別性を無視して語られる存在は、実は存在ではなく、「抽象的思想」であり、「実在性のない思想」である[68]。存在一般なるものは、存在しない。「存在は、存在して

いる事物と同じくさまざまである」[69]。フォイエルバッハにあっては、「存在」と「存在者」の区別は存在しない。そしてこのことから、つまり存在は現実的にして具体的な個別者であるということから、ヘーゲルに対するフォイエルバッハの第二の批判が生ずる。「思弁的もしくは絶対的哲学の思考」は、なるほど媒介活動としての思考の働きから存在を区別し、存在を直接的なもの・媒介されていないものとして規定する。しかし、「この思考は、存在を自己に対立させるが、それは実は思考自身の内部においてであり、そうすることによって、直接に、苦もなく、自己に対する存在の対立をアウフヘーベンする。なぜなら、思考のなかでの思考の対立者としての存在は、それ自身思想にほかならないからである」[70]。思弁哲学もしくは同一哲学が主張する「思考と存在との同一性」は、実は「思考」と「思考された抽象的存在」との同一性にすぎず、その限りでは結局、「思考と思考自身との同一性」にすぎない[71]。だがあるものが存在するということは、元来そのものが「たんに思考されただけのものではない」ということを意味する[72]。したがって、ある存在者が存在者として存在するということの確証は、これを思考そのもののうちに求めることはできない。思考の他者である存在をまさにそうした存在として確証するところのものは、それ自身またわれわれのうちにあってしかも思考とは異った他者――その意味で思考に対立する他者――でなければならないが、それはフォイエルバッハによると、われわれの「感性」であり、「感官」である。「その現実性における、または現実的なものとしての現実的なものは、感官の対象としての現実的なものであり、感性的なものである。真理、現実性、感性は同一である。ただ感性的な存在者だけが真の存在者であり、現実的な存在者である。ただ感官を通してのみ、対象が真の意味で与えられるのであって、思考自身だけによってではない。思考とともに与えられた、または思考と同一の客観は、たんに思想にすぎない。[73]」

現実的にして個別的な存在は、こうしてフォイエルバッハの場合、感官を通じて確証される感性的存在ということになるが、ところで思想の客観性が「私」と「汝」との一致に基づけられたように、感性的存在の客観性もまた、窮極には「私」と「汝」との一致のうちに基づけられる。表象内にある一〇〇ターレルと現実に存在する一〇〇ターレルを区別する例は、カントによって採用され、[74]ヘーゲルによって嘲笑されたが、[75]フォイエルバッハは三度びこの例をとり上げた。[76]すなわちフォイエルバッハによると、「前者はただ私にとってしか存在しないが、後者は他のひとびとにとってもまた存在する」[77]。表象としての一〇〇ターレルは、「私の頭のなか」にしかなく、したがって他人はこれを見たり触れたりすることはできないが、「私の手のなか」にある現実の一〇〇ターレルは、他人もまたそれを見たり触れたりすることができる。あるものが現実に存在するということは、たんに私がそれを感覚しうることだけではなく、他人もまたそれを私と同じように感覚しうるということである。「私にとっても他人にとっても同時に存在するもの、それについて私と他人とが一致するもの、私だけのものではないもの――一般的であるもの、ただこのようなものだけが存在する」[78]。現実に存在するものは、そのものとしては個別的な存在であるが、しかし私と汝とがまさにそのものの個別性において一致するという点において、実は一般的・普遍的な存在である。これに反して、個人がその思想のうちでたとえいかに一般的・普遍的と思われるものを構想しようと、それがたんにその個人の思想にとどまるならば、つまりそのものにおける自他の一致がなければ、そのものは個人的であり主観的であるという意味での個別的なものにとどまって、自他の一致に支えられた真の一般性をもつことはできないのである。

あるものが現実に存在するということが、そのものにおける自他の感覚の一致に基づくとすれば、そこからまた、「他の事物が私の外にあるという確実性は、私にとって、他の人間が私の外に存在するという確実性によって媒介さ

れている」[79]ことになる。感官を通じて自らの存在を開示する事物が、私の思考もしくは意識の「外」にあり、それらからは「独立」にある、と言えるためには、すでに「私」とは異った他の人間が、すなわち「汝」の存在が、前提されていなければならない。ある事物が私とは独立に存在するということを私が確証する際のその根拠は、そうした意味で、「私」のうちにはなく、「汝」のうちにある。私がいま見ているこの立木は、私だけにそのように見えるのではなく、他人もまたそのように見ることができる、ということが、その立木が私から独立にそこにある、ということである。私は、私だけの存在をもってしては、この立木が私の「外」に「独立」に存在するということを確証することはできない。もしそれが確証できるとするならば、その論証はどこかでふたたび自我中心的な観念論に逆転しなければならないであろう。[80]このことは、さらに一般化して言えば、「世界の意識は、『私』にとって、『汝』の意識によって媒介されている」[81]ということであり、「感覚世界の真理は『汝』の真理によって媒介され……保証されている」[82]ということである。フォイエルバッハの「感覚主義」は、自我の感覚のみを絶対視する自我中心的な感覚主義ではない。否、フォイエルバッハによると、このように「思考」にではなく「感覚」に重きを置く「感覚主義」は、つねに「『汝』の実在性に依拠する」のであるから、それは根本において「フマニスムス」であり、「アントロポロギスムス」である。[83]他者を自己とは異った独立の主体として認め、このことをあらかじめ前提するのが、フォイエルバッハの「感覚主義」なのである。これに反して、思考にのみ依拠する「観念論的自我」にとっては、いかなる客観も存在しないと同様に、「汝」もまた存在しない。[84]それは「エゴイスムス」であって、そこでは「汝」の存在はたんなる「自我性の一述語」に変えられてしまうのである。[85]

フォイエルバッハが現実的存在とみるのは、以上のように、感官を通じて与えられる感性的存在であるが、しかし

フォイエルバッハの言う感性的存在は、われわれの直観にただちに――思弁哲学者が言う意味での「直接的なもの」として――与えられるといったものではない。フォイエルバッハによると、「人間の最初の直観」は、実はすでに「表象と想像の直観」である。[86] つまり人間は、その最初の直観において、事物をそのあるがままの姿においてではなく、それがその人間にだけ現われるような姿においてしか見ない。言いかえれば、事物のうちに「事物そのもの」をではなく、それを見る人間の「想像」を見るのであって、その限りではそれは事物の直接的な直観ではなく、主観的に変様された、その意味ですでに媒介された直観である。したがって、フォイエルバッハによると、「哲学の課題」は、たとえばヘーゲルのように「感性的事物から離れる」ことにあるのではなく、むしろ逆にはじめてそれに「到達する」ことにある。[87] すなわち、「普通の眼には見えないものを見えるようにすること」[88]に、ある。「教養のない主観的人間」は、自らの主観的想像によって自らのもとにとどまることを欲し、現実存在の真に感性的な直観によって自己を主我的な自己から引き離すということをしない。現実存在をまさにその現実性において、すなわちそのものの個別性において捉えるためには、そのものの個別性にいわば即応した直観が必要であって、そうした直観はむしろ後になって、つまり自己の主我性を打破する「教養」をうることによって、はじめて可能になるのである。[89] そしてさきの点に戻って言えば、この教養化された直観とは、「汝」の媒介を経た直観にほかならないと言えるであろう。

さらにまた、フォイエルバッハによると、人間のこうした直観もしくは感覚は、もはや「古い超越的な哲学」におけるような「経験的・人間学的意義」をではなく、「存在論的・形而上学的意義」をもつ。[90] フォイエルバッハの言によると、彼の哲学の課題は、「古い哲学」における意味での感性的なものから直接着手するひとびとの課題とは、まったく別箇である。[91] 「古い哲学」は、思考する自我から出発するから、「肉体は私の本質に属さない」として、感覚

を蔑視する方向に進むが、これに反して「新しい哲学」は、「私は現実的な感性的存在である」という命題から出発する。[92]古い哲学者は、「感官との不断の矛盾と不和」のうちで思考したが、新しい哲学者は、「感官との一致と平和」のうちで思考する。[93]「古い絶対哲学は、感官を現象の、有限性の領域へ追放した」が、しかし新しい哲学においては、「感官は絶対的なものの器官」であって、「有限なものや現象するものだけではなく、真の神的な存在者も感官の対象である」[94]。否、「絶対的なものの器官」である感官に与えられるものは、もはや古い哲学での「有限的なもの」ではなく、古い哲学の言葉を使えば、むしろ逆に「無限的なもの」である。[95]それはつまり、感覚において、個別的な事物がまさにその個別的な存在の統一性・全体性において、存在と本質とが合致したそのものの「基体」性において、[96]与えられる、ということにほかならない。「感覚においてのみ、愛においてのみ、『このもの』――このひと、このもの――すなわち個別的なものは絶対的価値をもち、有限的なものは無限的である」[97]。

個別者を個別者として、真にそのものの個別的存在において捉える「感覚」は、こうしてフォイエルバッハの場合、「愛」と等置されることになる。[98]真に存在の名に値する存在は、「感官の、直観の、感覚の、愛の対象」である。「『このもの』は愛のうちでのみ絶対的価値をもつ」のであるし、「存在の秘密もまた、抽象的思考のうちでではなく、ただ愛のうちでのみ開かれる」[99]。古い哲学は、「思考されないものは存在しない」と言うが、新しい哲学は、「愛されえないものは存在しない」と主張する。[100]さらにまた、愛は、愛される対象の側の存在を開示するだけではなく、愛する主体の側の存在が真に何であるかをも開示する。「愛は、客観的にも、また主観的にも、存在の試金石――真理と現実性の試金石である。愛がないところには真理もない。そして、あるエトヴァスを愛する人間のみがあるエトヴァスなのである」[101]。

愛の対象となる個別的存在は、たんに事物的な「このもの」だけではなく、むしろとりわけて人間であり、「このひと」である。したがってまた、私がある人間をその独自な個別的存在において知ろうとするならば、その人間を愛しなければならない。「愛する者のみが、愛される者の真の本質を眼にし、手にする」ことができるからである。[102] しかも上述のように、愛は愛される者の存在を開示するだけではなく、愛する者がいかなる存在であるかをも開示する。この私が何であるかの窮極の解答は、私が他の人間を愛することによって、またそうした愛を通じて、はじめて私に与えられる。一般的に言って、「人間のもっとも重要な、本質的な感覚対象」は「人間自身」であり、「真の愛の対象のみが人間の真の本質をはじめてあらわにする」[103]。私は、たんに私の思考や意識だけをもってしては、私が何であるかを、人間が何であるかを、捉えることはできない。私は、私が個別的なこの人間であることを、ひとしく個別的な他の人間をそうした個別的な人間として愛することによって、はじめて自らに確証する。愛は、そうした意味で、人間と人間との統一——しかも個別的な人間相互の、すなわち「私」と「汝」の統一である。冒頭に引用した根本命題59が意味する事態は、こうした事態にほかならないと言ってよいであろう。『キリスト教の本質』の一節もまた、そのことを伝えている。「……人間の本質は一であるが、しかしこの本質は無限である。それゆえ、この本質の現実存在は、本質の富を開示するために相互に補足しあう無限の多様性である。本質における単一性は、現存在の多様性である。私と他人との間には……本質的な、質的な区別がある。他人は私の汝であるし——もっともこれは交互的であるが——私の他の自我、私に対象的な人間であり、開かれた私の内面——自己自身を見る眼である。私は、他人に即してはじめて人間性の意識をもつ。私は、他人を通じてはじめて私が人間であることを経験し、感知する。他人に対する愛においてはじめて、他人が私に必要であり私が他人に必要なことが、われわれ二人は互に他を欠いては存在しえ

ないことが、ただ共同性のみが人間性を形成することが、私に明らかになる。」[104]

愛は、上述の意味で、たんに個別的な人間をその個別性において明らかにするだけではなく、その統一を、つまり類としての人間をも明らかにする。愛は、その限りにおいて、「類の統一性が心術という途の途上で実現されたもの」である。[105] したがってまた、フォイエルバッハによると、人間に対する愛は、キリスト教の場合のように、神に対する愛から導出された、二次的な、派生的な愛であってはならない。[106]「人間に対する愛は……根源的な愛にならなければならない。なぜなら、その場合にのみ、愛は真にして神聖な、確実な力となるからである。人間の本質が人間の最高の本質であるならば、その場合にはまた、実践的にも、人間に対する人間の愛が最高にして第一の法則でなければならない。人間は人間にとって神である——これが最上の実践的根本命題であり、世界史の転換点である。[107]」愛による「私」と「汝」の統一を主張する「新しい哲学」は、上述の意味でまた、根本命題60や64が示すように、実践的な哲学であり、さらには宗教である。「新しい哲学は……宗教の本質から生み出されたものとして、宗教の真の本質を自らのうちに含んでおり、アン・ウント・フュール・ジッヒに、哲学として、宗教である。[108]」それはもはや個々の人間の外に措定された人間本質——類概念としての神——についての信仰ではなく、個々の人間において、またそうした人間の統一において、実現されるべき人間の類的本質についての信仰である。そして類の実現はまた、フォイエルバッハによると、人間相互の愛を通じて「よりよき生」をこの地上において実現することにほかならない。「……それゆえ、われわれは、死者はそのままにして、生者のことのみを気遣おうではないか。もしわれわれが、よりよき生をもはや信仰するのではなく、意欲する、しかも個別的にではなく力を合せて意欲するならば、われわれはまたよりよき生を創造することになろう。……しかし、このことを意欲し実現するためには、われわれは神への愛を唯一にして真

の宗教である人間愛に、神への信仰を人間そのものへの信仰に、人間の力への信仰に、つまり人間の運命は人間の外もしくは上にある存在者にではなく、人間自身に依存する……という信仰に、置きかえなければならない」[109]人間愛としての宗教のうちには、神秘的なものは何一つ含まれていない。それと同様に、フォイエルバッハの「私」と「汝」という思想にも、神秘的な要素は何一つないと言ってよいであろう。人間を個々の人間として捉え、「私」と「汝」に区別することは、根本命題56に語られているように、「人間の自然の立場」である。フォイエルバッハは、この自然の立場に立って、思想の客観性を問題とし、存在の客観性を問題とした。真理が総じて何ものかと何ものかとの一致を意味するとするならば、フォイエルバッハは、その一致の窮極の規準を「私」と「汝」の一致に、人間と人間の一致に[110]、見定めて、そこからすべてを「人間学」的に説明しようとしたのである。そこで以下、この「自然の立場」に注目しつつ、なお残されたいくつかの問題について考えてみたい。

四

(1) フォイエルバッハによると、現実に存在する人間はどこまでも個別的な個々の人間であって、類としての人間や「人間そのもの」といったものは、現実には存在しない。フォイエルバッハは、この点に関しても、いわば徹底した唯名論者である。しかしそれでは、『キリスト教の本質』の緒論で展開され、それ以後——マルクスなどによっても用いられて——あまりにも有名となった、「人間は類的存在である」という規定は、これをどのように理解すべき

であろうか。人間のこの規定は、人間をどこまでも個別的存在者とみる先の観方と、一見矛盾するように思われるが、はたしてそうであろうか。

『キリスト教の本質』での叙述によると、人間は「意識」をもつことによって、動物から「本質的」に区別される。[111] だがしかし、フォイエルバッハの考えでは、通常「意識」の下に包摂されている「自己感情」とか「感性的識別力」とか「知覚」とかは、動物もまたこれを所有する。「意識」がもし人間に固有ならば、その場合の「意識」はもっと厳密に規定されなければならない。そこで、「もっとも厳密な意味での意識は、ある存在者に対して、その存在者の類や本質性が対象となる場合にのみある」という、「意識」の根本規定が与えられる。つまり動物は、個体としては自ら対象的となり、それゆえにまた「自己感情」をもつことができるが、しかし自らの類を対象とすることはできず、したがってそれぞれの個体は、自らの類を示す名称をもつことができない。自らが属する類を類として対象となすことができるのはひとり人間だけであって、そこで人間は、総じて人間とは何かというふうに、自らの類のあり方を、つまり人間の本質を、問題にする。そしてこのことが、フォイエルバッハの場合、人間が「意識」をもつ「類的存在」であるということの原初的意味なのである。それゆえ、現実に存在する人間は個別的存在であるというフォイエルバッハの先の規定と、そうした個別的存在者が自らの類を対象となすことができる類的存在であるという規定の間には、矛盾は存在しない。人間は、個別的存在者として、たんに自らの個にかかわるだけではなく、そのそれぞれにおいてどのようにか自らの類を対象とし、それとかかわりあい、それによって自らの存在を何等かの形で規制する。しかしその場合でも、その個人はどこまでも個として存在しているのであって、類として存在しているのではない。フォイエルバッハにとって問題なのは、むしろ個別的な人間が過って自己の存在を直接そうした類と同一視したり、ある

いはそうした類を過って自己から切り離し、それ自体が――たとえば神という形で――存在する、と考えることにある。フォイエルバッハのキリスト教や「思弁哲学」に対する批判が、もっぱらこうした個と類との過った同一化もしくは隔絶化にむけられていたことについては、すでに触れた。類は個のうちに直接内在するのでもなく、個から離れて超越的に離存するのでもない。類は個の全体であってしかもそれは本来個と個の統一において成り立つ全体である。「人類」は、その意味で個人に与えられたものではなくて課せられたものであり、「私」が「汝」との統一を通じて実現すべきものなのである。(112)

(2) フォイエルバッハは、存在はたんに思考の対象ではなく、感覚の対象であるとして、思考を感覚に対置した。しかしまた、フォイエルバッハは、他方において、「身体と魂・肉体と精神の二元論」に反対する。この二つの主張は、一見対立するように見えるが、事実はどうであろうか。

『身体と魂・肉体と精神の二元論に抗して』というフォイエルバッハの短論文は、その標題が示すように、魂とか精神とかを肉体から独立した存在として捉える二元論に対する批判である。そしてここで強調されているのは、ある意味で肉体の一元論であり、感性の一元論である、と言ってよいであろう。「人間はその存在をただ感性にのみ負っている」(113)のであり、「感性は究極因（ultima ratio）であり、一切の一切（summa summarum）である」(114)。『キリスト教の本質』での叙述とは異って、ここでは人間は、「感覚主義の生ける最高級」であり、「世界のうちでもっとも感性的な、もっとも感覚的な存在者」であることによって、動物から区別される。(115)「肉体」という「個体的有機的統一」こそが「表象と感覚の原理」であって、(116)「人間を肉体と魂とに、感性的本質と非感性的本質とに分離することは、たんに理論的なそれにすぎない」(117)のである。しかし、それでは、二元論者が身体から独立なものとして身体から

切り離す「精神」とは、本来はいかなるものであろうか。

フォイエルバッハによると、「精神」と「感官」との関係は、「類」と「種」との関係にも相応する。感官は、いわば種とも言うべきそれぞれの器官において制限されているが、精神はそれらのいずれにも制限されていない。感官は、その意味で、「特殊的な、相互排他的な諸実在の総体」であるが、精神はそれらの感官の「聯関」であり、「統一」である。すなわち「精神」は、「感官の特殊性や制限性を超出する」限りにおいて「超感性的」であると言ってもよいが、しかしそれは、「感官の一般的統一以外のなにものでもない限りにおいて、同時にまた感性の本質にすぎない」のである。[118] 以上から明らかなように、フォイエルバッハは、類に相応する精神が種に相応する感性から独立に存在するという二元論の主張を否定し、二元論における精神の過った絶対化を否定するが、しかし精神が感性に対していわば類として働くその独自の機能までも否定するのではない。感官は相互に排他的であり、たとえそれらが現実の総体をわれわれに開示するにしても、それらは相互の聯関性を欠き、統一性を欠いている。精神とか理性とかよばれる器官の機能は、つまり思考は、それらを総括し、統合する機能なのである。「感官はすべてを語る、がしかし、その発言を理解するためには、それらを結合しなければならない。感官の福音書を聯関において読むということが、思考するということである。[119]」

フォイエルバッハが、思考やその独自の機能を否定しているのではなく、その過った絶対化を否定しているのだということは、全集第一〇巻に収録の『残された箴言』からも知られるであろう。「私は思考を否定しない。なぜなら、思考は私にとっては感性的真理であるから。――私は、精神や魂であろうとする思考を――本質、主体、主観であろうとする思考を、否定する。……思考は、思考する本体（ヴェーゼン）を前提する。これはまったく誤である。思考するのは、感性的

主観であり、感性的本体（ヴェーゼン）である。[120]」そしてその場合の「思考」は、「最高段階における感性的存在者の必然的特質」なのである。[121]だがそうだとすると、フォイエルバッハの言う「感性」は、たんに思考に対立するものではなく、ある意味でまた思考作用をも包括するものと考えなければならない。そして事実、フォイエルバッハによると、「感性」とは「物質的なものと精神的なものとの真の統一」であり、しかもそれは、「思考され作出された統一」ではなく、「存在する統一」であって、「それは、私（フォイエルバッハ）の場合、現実性と同一」なのである。[122]それゆえ、こうも言えるであろう。フォイエルバッハが求めているのは、精神活動と身体活動とを、「思考」と「感覚」とを総括した、全体としての個的人間であって、フォイエルバッハが「身体」とか「感性」とかよぶものは、第一義的には、この全体として統一された個的人間の現実存在そのものを指している、と。したがって、もしわれわれが、フォイエルバッハの言う「身体」とか「感性」とかを、精神とか思考とかに対立する限りでの——その意味で第二義的な——身体・感性と、ただちに理解するならば、それはむしろフォイエルバッハが否定している二元論の立場に立ち帰ることになる。繰り返して言えば、フォイエルバッハが求めていたのは、全体としての個別的人間であり、そうした人間における「思考と感官との同一性」であって、それがまた、別の面から言えば、「思考と存在との同一性」にほかならないのである。[123]

(3) 二元論の克服という問題は、フォイエルバッハが当時の「唯物論」と「観念論」との対立をどのように理解していたかという問題にも関聯する。フォイエルバッハによると、自ら「観念論」と称する「当世の哲学的唯心論」は、「唯物論」を「出来合いの客観的真理としての感性的世界から出発し、この世界をそれ自体において、すなわちわれわれなしに存立する世界として前提する」「独断論」であると批難する。[124]つまり唯物論は、観念論者によると、「まったく転倒した直観」を出発点としているが、それは唯物論が「導出された第二のものを第一のものとし、主観から

ではなくて客観から出発し、本来唯一確実なものである私からではなくて対象から出発する」[125]からなのである。

観念論の唯物論に対するこのような批判に対して、フォイエルバッハは自らの立場を次のように闡明する。「ひとびとが主観から、私から、出発しなければならないという点においては、私は観念論に一致する。なぜなら、これはまったく明らかだが、私に対して存在し、私に対してそのようにある世界の本質は、もっぱら私自身の本質に、私自身の理解力や性状一般に、依存するからである。したがって、私にとってそのように対象である世界は、その独立性を損うことなしに、たんに私の対象化された自己にすぎない。しかし私は、観念論者がそこから出発する自我、つまり感性的事物の存在を廃棄する自我は、それ自身いかなる存在ももたず、たんに思考された自我で現実的な私ではない、ということを主張する。現実的な私であるのはただ汝が対立する私だけであり、ただそれ自身他の私に対して汝であり客観であるような私だけである。だが観念論的な自我にとっては、一般にいかなる客観も存在しないと同様に、またいかなる汝も存在しない。」[126]

唯物論がもし感覚的世界やその構成要素を人間から絶対的な意味で独立したものとし、その世界が人間が存在しなくても存在すると主張するならば、それは観念論者が言うように独断論である。感性的世界が人間の感性的世界である限り、それを人間から切り離してそのものとして絶対化するのは、一種の抽象化であって、その場合には世界と相即している人間の側にも抽象化が施されていることになろう。しかしまた、観念論が人間から出発すると言っても、その人間が「思考された自我」にすぎず、しかもそれが「感性的事物の存在を廃棄する自我」であるならば、観念論のもつ抽象性もまた明らかであろう。唯物論も観念論も、人間を人間として、その具体的な全体性において把捉していない点に、問題がある。したがって、人間を思考と感覚との真の統一において捉えることができるなら、唯物論と

観念論の対立もなくなるであろう。フォイエルバッハによると、もともと唯物論と観念論の対立抗争は、物質と精神、肉体と魂との間のそれではなく、感覚と思考との間のそれであるから、「一切はただ思考と感覚との関係の解決にかかっている」[127]。つまりはまた、「真理は唯物論でも観念論でもなく……ただアントロポロギーだけ」[128]なのである。

もっともフォイエルバッハは、「感官から引き離され、感官の真理を否認する、理性または哲学」に対しては、自らの立場をポジティブに「唯物論」と特徴づけるが、しかしその唯物論とは、「もっぱら純粋な感覚主義的な愛欲と生活欲とから人間を、つまり現実的感性的個別的な人間を、存在させる唯物論」[129]であって、これは結局、「アントロポロギー」であると言ってよい。こうしたアントロポロギーとしての唯物論は、「極端な、超越的な、人間を超出して彷徨う唯物論」ではなくて、「内在的な、人間のうちに、そうして人間の傍にとどまっている唯物論」であり、これがまた、「唯物論と観念論との間の争いにおけるアルキメデスの立場」である[130]。そしてこの立場で問題なのは、「物質の可分性・不可分性」ではなくて、「人間の可分性・不可分性」であり、「神の存在・非存在」ではなくて、「人間の存在・非存在」であり、「物質の永遠性・時間性」ではなくて、「人間の永遠性・時間性」であり、「人間の外部で天地の間に分散し拡がっている物質」ではなくて、「人間の頭蓋のうちへ圧縮されている物質」である[131]。「簡単に言って、この争いにおいては、この争いが頭脳なしに行われないとすれば、もっぱら人間の頭脳が問題になる。ただ人間の頭脳のみが、この争いの根源であると同様に、目標であり終端である。もしわれわれが、一旦、思考のもっとも顕著にしてもっとも困難な物質、つまり脳髄の物質の問題に結着をつけるなら、その時われわれはやがてまた他の諸物質や物質一般の問題に結着をつけるようになるだろう[132]。」だがしかし、かりに解剖学がこの物質を明らかにすることができたとしても、「解剖学はわれわれにたんに死せる真理を語るだけであって、まさにそのゆえに完全な全体的真

理を語るのではない。科学は生の立場を科学の補充としては決して欠くことはできないし、またその生の立場に代わることもできない。生命・感覚・思考はある絶対的に独自なもの……である。それは実際、ただ自己自身によってのみ認識される絶対者である。」[133] フォイエルバッハの言わんとするところは明瞭であろう。「人間」は「生命・感覚・思考」の統体としてのみ具体的現実的人間であって、しかもこうした人間こそが「絶対的に独自な」「自己自身によってのみ認識される絶対者」なのである。

(4) フォイエルバッハは、自らの「新しい哲学」を「本質的に、しかも最高の意味で実践的な傾向をもつもの」と規定した（根本命題64）。だがマルクスの有名なフォイエルバッハについての『テーゼ』によると、「フォイエルバッハは抽象的思考に満足しないで感性的直観に訴えるが、感性を実践的な人間的感性的活動として捉えていない」[134]。フォイエルバッハを含む「これまでのすべての唯物論の主な欠陥」は、「対象・現実・感性が客観もしくは直観の形式のもとでのみ把捉されていて、人間的感性的活動すなわち実践として把捉されていず、主体的に把捉されていない」ことにある[135]。ここでは、マルクスの『テーゼ』そのものを主題的に考察することはできないが、しかしフォイエルバッハの「感性」について言うと、それはすでに触れたように、第一義的には思考し感覚する人間の全体存在を指すのであって、思考に対立する限りでの感覚もしくは直観――「感性的直観」――としての「感性」は、第二義的な意味でのそれであることを考えなければならない。だがそれはそれとして、マルクスの言う「実践」すなわち「人間的感性的活動」が人間の「対象的活動」であり、それが人間の自然に対する活動を、つまり生産活動や労働を指すとすれば、たしかにフォイエルバッハは、そうした意味での実践を人間存在の窮極の根拠とはみなしていない。またマルクスがさらに「実践」ということに革命的実践を、つまり社会関係を変革する階級闘争を含めて考えているとすれば、

フォイエルバッハを「非実践的」とする批判は正当であろう。[136] フォイエルバッハは、そうした事柄については何も語っていない。むしろフォイエルバッハは、人間の自己意識の変革こそがいわば「新しい人類」をもたらす唯一の条件であって、人類のこの新生なくしては「一切の政治的社会的改革は空虚であり、無価値である」と考えていた。[137]

マルクスの言う「実践」は、このように、ある場合には「類」としての人間に共通な活動――労働・生産――であり、ある場合には特定の階級に共通な活動――革命的実践――であると言えるが、しかしフォイエルバッハの「実践」は、どこまでも個別的な人間相互の個別的な人間関係を基調とする。そしてその「最高にして第一の法則」が、「人間に対する人間の愛」であった。[138] マルクスの『テーゼ』は、この愛の問題については直接触れてはいない。だがエンゲルスは、その『フォイエルバッハ論』のなかで、フォイエルバッハの「愛」は男女の性愛以上に及ぶとまったく抽象的となり、したがって愛に基づくとされる道徳もまた抽象的にならざるをえなかったと批判するが、[139] この点はどうであろうか。

この批判に対しては、次のように考えられる。たしかにフォイエルバッハは、たびたび男女の性愛について語り、その人間的意義を強調しているが、しかしエンゲルスも認めているように、性愛を愛の唯一の形態として主張しているわけではない。フォイエルバッハの「愛」は、「人間に対する人間の愛」であるが、しかしそれは人間全体を愛するといった抽象的な人類愛ではなく、どこまでも個別的な個人の個別的な個人に対する愛であり、「私」の「汝」に対する愛である。と言うよりはむしろ逆に言って、私に対する他者をつねに私とは異った一個の独立な人間として、つまり「私」に対する「汝」として認めることが「愛」であり、この愛がまた個別的に異った人間相互の間の統一を、つまり「人類」を実現する、というのがフォイエルバッハの根本思想であった。フォイエルバッハが性愛の意義を強調したのは、一

つには性愛が人類愛のように観念的な思考の上での愛ではなくて感性的身体的な愛であることによるが、さらにはまた、性愛が有限な個人の間の相互補足的な愛のもっとも典型的な形態であることによる、と言えよう。つまり男女は相互に補足しあい、結合してはじめて「類」を、「完全な人間」[140]を表現する。性愛は愛が「類の統一性」であることを経験的地平において如実に示す好例として選ばれたのであって、フォイエルバッハの「愛」の力点はどこまでもこの後者の点に、つまり個が個であることを失わずに類の統一性を実現することにあったのである。

フォイエルバッハによると、この「愛」こそが唯一の善であり、これに反して唯一の悪は、「汝」の存在を否定する「エゴイズム」[141]である。善悪はこのように自他の関係のうちにおいてのみ成り立つのであり[142]、したがって「道徳はただ『私』と『汝』との結合からのみ導出され説明されることができる」[143]。フォイエルバッハは「道徳の原理」を「幸福」に置くが、この幸福も実は「『私』と『汝』とを包括する幸福」であって[144]、ここでも「私」と「汝」の区別と統一の立場は一貫していると言えるであろう[145]。だがフォイエルバッハの倫理思想全般については、稿を改めて考えることにしたい。

この小論の課題は、『将来の哲学の根本命題』の末尾の四命題を手掛りとして、フォイエルバッハの人間観と、それに基づく根本思想とを、フォイエルバッハ自身の言葉を通じて再構成することにあった。人間を「私」と「汝」の区別と統一という観点から捉えるフォイエルバッハの人間観は、その思想の隅々にまで及んでいるとみてよいであろう。この小論では触れることができなかったが、フォイエルバッハのこの基本的な人間観は、かれの最初の論文である『一で普遍で無限な理性について』[146]（ドクター論文・一八二八年）のうちにも、すでに現われている。もっともそ

こでは、フォイエルバッハはヘーゲルの忠実な弟子として、純粋思考のうちに私と汝の一致を捉え、そこから感覚的個別的な個々の人間を超えた一なる普遍的理性を推論するが、そうした思考過程を別にして考えると、そこにはすでに私と汝、個と類、分離と統一といった、後年のフォイエルバッハの人間観の基本的な諸範疇が、出揃っているのである。したがって、結論的に、こう言えるであろう。フォイエルバッハは、その思想形成の当初から、人間を個と個の分離と統一という形で問題にした。この発想は、フォイエルバッハ独自のものであり、その意味でまた、哲学史を超えた永遠の意義を担っている。だがしかし、フォイエルバッハの哲学は、フォイエルバッハがヘーゲル哲学を批判したのと同じレベルにおいて、「特定の時代の特定の哲学」であった。その哲学は前期においてはヘーゲル思想の直接の影響下に、後期においてはヘーゲル批判という形でヘーゲルの間接の影響の下に、置かれている。思考と存在、思考と感覚、理性もしくは精神と感官といった対概念は、フォイエルバッハの人間観形成に大きな役割を果したが、しかしそれらがそれぞれ主体的な私と汝の分離と統一という基本的問題の解決法を逆に狭める結果になったことも、否めない事実であろう。マルクスやエンゲルスがヘーゲルを介してフォイエルバッハを簡単に「克服」したのも、フォイエルバッハ自身があまりにもヘーゲル的な問題設定の枠に捉われすぎていたことの歴史的証明と言える。この小論では、フォイエルバッハの自然主義や感覚主義の問題にはほとんど立ち入らなかったが、これらの問題も結局はヘーゲル思想の裏返しから生まれたものにすぎないと考えられるからである。もちろんそうした問題は、哲学史の流れのなかでフォイエルバッハを位置づけようとする際には、かなりの比重をもつものと言えよう。だが歴史は歴史に委ねて、歴史を超えた問題を介して直接フォイエルバッハとの対話を試みることもまた必要と言わなければならない。

注

フォイエルバッハの引用は、Ludwig Feuerbach, Sämtliche Werke, neu. herausgegeben von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl, Bd. I－X, 1960; Bd. XI, 1962; Bd XII/VIII, 1964 による。ちなみに、この版の Bd. I－X は、一九〇三年から一九一六年にかけて同じ編者によって出版された Ludwig Feuerbachs Sämtliche Werke の Bd. I－X の写真版であり、Bd. XI に新たに加えられた補巻第一巻で、Bd. IV に収録されたヨードル訳のフォイエルバッハのディセルタチオンをラテン語の原文のまま収録し、さらに一八三〇年に匿名で出版された Gedanken über Tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers, nebst einem Anhang theologisch-satyrischer Xenien の写真版、それにフォイエルバッハの生涯と著作の年譜と一九六〇年までに出版された主なフォイエルバッハ文献目録を収録する。合本の Bd. XII／VIII は、補巻の第二・三巻で、Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbch, herausgegeben und biographisch eingeleitet von Wilhelm Bolin, 2 Bde, 1904 の写真版と、新たに二二通の書簡を付録として収録する。補巻にはそれぞれ Hans-Martin Sass の短い序文があり、第一巻には Karl Löwith の三〇頁近い Einleitung をのせるが、その内容は、Karl Löwith, Von Hegel bis Nietzsche, 1941. 2 Aufl.（Von Hegel zu Nietzsche）1950 のフォイエルバッハについての叙述と、ほとんど重複する。

私がここでフォイエルバッハの「私」と「汝」の問題をとり上げたのは、拙稿『自己認識と汝』（理想・三三八号・昭和三六年七月）以来の私自身の問題志向によるが、レーヴィットの前掲書やその Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, 1928 及び Martin Buber, Das Problem des Menschen（in Dialogisches Leben, 1947, S. 313－459 後に、Martin Buber, Werke, Bd. I, 1962, S. 307－407 に収録）のなかのフォイエルバッハの項も、「私」と「汝」の問題を扱ったものとして、参考になった。なお和辻哲郎『人間の学としての倫理学』（岩波全書・昭和九年）の第一章一〇「フォイエルバッハの人間学」も、この問題を扱っている。いまレーヴィットに関して言えば、レーヴィットは、フォイエルバッハにとって、「人間学的に哲学する」とは、第一に、自己の思考を保証する感性を顧慮し、第二に、自己の思考を保証する共同人間（Mitmensch）を顧慮することを意味する、とする（Einleitung, XVIII）。要するにフォイエルバッハの哲学は、「感性」と「汝」という二重原理からなり、この両者を統一するのが「愛」である、というのがレーヴィッ

トの根本見解であるが、しかし私の見るところでは、フォイエルバッハの哲学に固有の二重原理を認めるとすれば、それはむしろ「私」と「汝」という二重原理であって、「思考」と「感覚」との対立は、ある意味でこの「私」と「汝」の二重原理から派生してくる対立であり、そしてそれはフォイエルバッハ固有のものと言うよりは、明らかにヘーゲルのものなのである。フォイエルバッハの「人間学」は、人間をただちに個と見るのでもなければ、ただちに類と見るのでもない。個と類とをさらに第三の原理である「私」と「汝」とによって相互媒介的に理解することによって、両者の分裂を統合しようとするところに、フォイエルバッハの「人間学」の本来の意図がある、と考えるべきであろう。したがってまた、個と類との分裂と統合の問題を度外視して、その「私」と「汝」の思想だけをとり出すことにも、問題があると言わなければならない。その場合にはそれはロマンティークのそれに逆転するであろう。

(1) Bd. II, S. 317　(2) Bd. II, S. 318
(3) a. a. O.　(4) Bd. II, S. 319
(5) Bd. II, S. 245　(6) Bd. II, S. 246
(7) Vgl., Bd. II, S. 274　(8) Bd. II, S. 315
(9) Bd., II, S. 299　(10) Bd. II, S. 317
(11) Bd. II, S. 320　(12) Bd. II, S. 319f.
(13) A・ラウは、『将来の哲学の根本命題』はフォイエルバッハの哲学の諸原理を含むが、しかしそれらの諸原理は、それが生み出されるにいたった「方法」を欠いており、したがって「まったく基礎づけられていない箴言」に終ったとして、『根本命題』はフォイエルバッハの哲学を理解するに充分な書とは言えない、とする (Vgl., Ludwig Feuerbach, Kleine philosophische Schriften (1842-1845), Herausgegeben von Max Gustav Lange, 1950, S. 81)。とは言え、『根本命題』がフォイエルバッハの哲学的著作のうちでもっとも重要な内容を含んでいることは、ラウ自身も認めているわけで、フォイエルバッハの哲学思想を知るためには、これらの「箴言」をわれわれ理解者の側で連関づけて理解することが必要なのである。

(14) これはほとんどのフォイエルバッハ解釈者が一致して認めているところで、問題はフォイエルバッハの思想の発展段階をさらにどのように細分化するかにかかっており、この点で諸家の意見がわかれるといってよい。たとえば、K・グリュンは、全発展段階を四期（第一期一八二九―三九年、第二期一八四〇―四九年、第三期一八五〇―六〇年、第四期、一八七〇―七二年）にわけ、C・N・シュタルケは、三期（第一期一八二八―三七年、第二期一八三八―四三年、第三期一八四四―七二年）にわける。シュタルケによると、第一期は、現実的なものが普遍的なもののうちにのみ見られた時代（つまりヘーゲルの影響下にある時代）、第二期は、個別的なものにおける現実的なものが普遍的なものとの対立において捉えられた時代、第三期は、理性がふたたび感性的な現実的なものに結びつけられた時代、である。ラヴィドヴィッツは、普遍対個物という対立は、たしかにドクター論文の主題ではあったが、以後まったく問題にされていな

いとして、フォイエルバッハの哲学の発展期をわかつ原理とはならない、とシュタルケの区分を批判する（Vgl. S. Rawidowicz, Ludwig Feuerbachs Philosophie, 1931, 2. Aufl., 1964, S. 10）。シュタルケの原本（C. N. Starke, L. Feuerbach, 1885）はついに手にすることができなかったが、しかしこの区分は、かなり事実に適合するのではないかと思われる。たとえ普遍対個物という対立が後期において主題的に表面化されていないにしても、この対立は、人間の類と個の関係にもかかわるものであり、まったく無視されているわけではなく、事実またしばしば論じられてもいるのである。なおフォイエルバッハは、死と不死の問題について三度び書いたが（I. Todesgedanken, 1830 II. Der Schriftsteller und der Mensch, 1834 III. Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie, 1846）、後にフォイエルバッハ自身、第一の書は「抽象的な思考者」として、第二の書は「思考と感性の両要素の矛盾」の立場から、第三の書は「感官と和解した思考者」として書いたと、語っている（Bd. VIII, S. 17）のが注目される。多少の年代のづれはあるが、先のシュタルケの区分に合った発言といえよう。しかしこの三段階が、一種の弁証法的発展として捉えられているならば、それは疑問である。またフォイエルバッハ自身が、第一の書は第三の書で語られた内容をすでに「抽象的」に含んでおり、それが第三の書で「具体的」に展開されている、と語っている（a. a. O.）ことにも、問題があろう。だがフォイエルバッハの哲学の全体を見通すための視点を求めているこの小論では、そうした発展段階の問題を特に顧慮してはいない。

（15）Bd. II, S. 161

（16）『ヘーゲル哲学の批判』の執筆は、もともとルーゲが『ハレ年報』のためにバイルホッファーの『哲学の理念と歴史』（K. T. Bayrhoffer Die Idee und Geschichte der Philosophie, 1838）の批評をフォイエルバッハに求めたことが、機縁となっている。してみると、ここでフォイエルバッハが「一ヘーゲル主義者」と呼び、引用符をつけて語っているのは、このバイルホッファーであり、さきの書物であろう。一八三八年七月二七日付と三一日付のルーゲのフォイエルバッハ宛の手紙、それと一八三九年五月八日付のフォイエルバッハのルーゲ宛の手紙（Bd. VIII, S. 5 f. u. S. 307 f.）参照。

（17）Bd. II, S. 161　（18）Bd. II, S. 161 f.

（19）Bd. II, S. 163

（20）Bd. II, S. 163　ちなみに、フォイエルバッハは、「歴史」を「人間性の人間化（Die Menschwerdung der Menschheit）の過程とみる。したがって、「人間自体にとって最初のもの、もっとも近いものが、最終のもの・もっとも遠いものである」。Vgl. Bd. X. S. 313）.

（21）Bd. II, S. 163　（22）Bd. II, S. 164

（23）a. a. O.　（24）Bd. II, S. 165

（25）Bd II, S. 166　（26）Bd. II, S. 165

（27）Bd. II, S. 167　（28）a. a. O.

(29) Bd. II, S. 169 (30) Bd. II, S. 169f.
(31) Bd. II, S. 170f. (32) Bd. II, S. 171
(33) a. a. O. (34) a. a. O.
(35) Bd. II, S. 169 (36) Bd. II, S. 172
(37) Bd. II, S. 173f. (38) Bd. II, S. 174
(39) a. a. O. (40) Bd. II, S. 175
(41) a. a. O.
(42) しかし逆に、こうも言えるであろう。プラトンはなぜ自己との独話を叙述するのに「対話」の形式を選んだのであろうか。これはもちろんたんに文芸作品の形式のみの問題ではなく、ソクラテスに続くフィロソフィア即ちディアレクティケーの問題であると言わなければならない。「言葉へと外化された思想」が「精神を殺す働き」をもっていることを見抜いたフォイエルバッハは、プラトンの「対話」の意味を充分理解していた筈である。
(43) Bd. II, S. 171 (44) Bd. VI, S. 101
(45) 「……だが他人は、たとえ彼がただ一人にすぎなくても、類の代表者であり、……私にとって普遍的な意義をもち、人類の名において孤独者である私に語りかける人類の総代である。それゆえ、私はただ一人と結びついているだけでも、共同の人間的生活をもっている。（キリスト教の本質）」（Bd. VI, S. 1-90f.）
(46) 「二は多の原理であり、まさにそのゆえに多の代用物である。（キリスト教の本質）」（Bd. IV, S. 83）フォイエルバッハは、ここでキリスト教の三位一体説に触れ、実はそこには父と子という二つの人格しかなく、第三人格はその統一としての「愛」を代表するにすぎない、と主張する。なお、二が多の原理であるという考えは、すでにフォイエルバッハのドクター論文に表明されていた。Vgl., Bd. VI, S. 306
(47) Bd. II, S. 259 (48) a. a. O.
(49) a. a. O. (50) Bd. VI, S. 100
(51) Bd. VI, S. 101f.
(52) Nur sämtliche Menschen erkennen die Natur, nur sämtliche Menschen leben das Menschliche. — Goethe, Briefw. mit Schiller. フォイエルバッハは、『キリスト教の本質』と『ヘーゲル哲学の批判』で、この言葉を感動をこめて引用している。Vgl., Bd. II, S. 162; Bd. VI, S. 189 Anm. フォイエルバッハのアントロポロギーが求めているのは、この Sämtliche Menschen の解明にほかならないと言えよう。
(53) Bd. VI, S. 184 (54) Bd. VI, S. 341
(55) Bd. VI, S. 343 (56) Bd. VI, S. 297
(57) Bd. VI, S. 193 (58) a. a. O.
(59) 『キリスト教の本質』第二七章『信仰と愛との矛盾』（Bd. VI, S. 297ff.）参照。
(60) Bd. II, S. 176 (61) a. a. O.
(62) Bd. II, S. 235 (63) a. a. O.
(64) Bd. II, S. 180 (65) Bd. II, S. 288
(66) Bd. II, S. 232 (67) a. a. O.

(68) Bd. II, S. 285　(69) a. a. O.
(70) Bd. II, S. 283　(71) Bd. II, S. 282
(72) Bd. II, S. 283　(73) Bd. II, S. 296
(74) Vgl., I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B. 627f.
(75) Vgl., G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, §51
(76) Bd. II, S. 283　(77) a. a. O.
(78) a. a. O.　(79) Bd. II, S. 304
(80) われわれはこの例を、たとえばフッセルの間主観性の問題の扱い方に見ることができる。概要は、拙論『他者の存在（その一）』（東大教養学部人文科学科紀要第20輯・哲学Ⅶ・昭和三五年）で述べた。ところで、それとは別に、われわれはこの問題で、改めて素朴実在論の意義を考え直す必要があろう。素朴な人は、自分の眼の前にあるこの立木について、誰かがたんに表象にすぎないと言ったとしても、そのように言明する他人がこの立木を見ていることを疑わない。隣の畑を耕す人と一緒に木陰に安らうこの立木が、存在しないということがありうるだろうか。
(81) Bd. VI, S. 100　(82) Bd. X, S. 300
(83) a. a. O.　(84) Bd. X, S. 214
(85) Bd. X, S. 299　(86) Bd. II, S. 305
(87) Bd. II, S. 305f.　(88) Bd. II, S. 306
(89) 『宗教の本質についての講義』でのフォイエルバッハは、「宗教」に「教養（ヒルドゥング）」を対立させる。「人間性の諸行為が人間の本性に存する諸根拠から導かれる場合にのみ、原理と帰結、原因と結果の調和があり、完全性がある。そしてこれをなす、もしくは目差すのが教養である。……すでにゲーテは、学を有する人には宗教は不必要だと言っている。私は、学という語のかわりに教養という語を置くが、それは教養が全人類を包括するからである……。……人間を宗教的にするのではなく、教養化すること、一切の階級と身分とに教養を普及させること、これがいまや現代の課題である。」（Bd. Ⅶ, S. 268f.）また言う。「……われわれもまだ、宗教と教養との間のこの忌わしい矛盾のなかに生きている。……だがこの矛盾を廃棄することこそ、われわれの現代の課題である。この矛盾の廃棄は人類の再生の不可欠の条件であり、いわば新たな人類、新たな時代の唯一の条件である。これなくしては、一切の政治的社会的改革も空虚であり、無価値である。」（Bd. Ⅷ, S. 271）
(90) Bd. II, S. 298　(91) Bd. X, S. 343
(92) Bd. II, S. 299　(93) Bd. II, S. 300
(94) Bd. II, S. 302
(95) フォイエルバッハによると、有限なものを無限なものから導き出す哲学は、有限なものの真の定立には決して到らない。ところで「真の哲学の課題」は、無限なものを有限なものとして認識することではなく、有限なものを有限なものではないものとして、すなわち無限なものとして認識することである。言いかえれば、有限なものを無限なもののなかへではなく、無限なものを有限なもののなかへ定立することである。「無限なものは有限なものの真の本質―真の有限なものである。」―Bd. II, S. 229ff.

(96) 「有限性—形而上学的意味での—は、存在の本質からの、個体の類からの区別に基づき、無限性は存在と本質の統一に基づく。」(Bd. VI, S. 51)

(97) Bd. II, S. 297

(98) ここでヘーゲルの「愛」について触れておきたい。ヘーゲルもまた『法哲学』の「婚姻」の補遺で、愛は一般に「私の他者との統一の意識」であるとする。だがしかし愛は「感覚」であって、「自然的なものの形式における人倫」である。従って、婚姻を愛のうちにのみ置く見解は否定される。「なぜなら愛は、感覚であるから、あらゆる点で偶然性に委ねられ、偶然性は人倫的なものが持つことを許されない形態であるからである。」婚姻は、精確には、「法的に人倫的な愛」と規定される。(グロックナー版全集第七巻二三七—八頁、二四〇頁) フォイエルバッハの「愛」はまさに「感覚」としての愛であり、その基本的形態は、男女の性愛のうちに求められる。ヘーゲルを逆転させることは、ここでも明らかであって、これはしかし、フォイエルバッハが依然としてヘーゲル思想の枠内でしか愛を問題にすることができなかったことを物語っていよう。

(99) Bd. II, S. 297

(100) Bd. II, S. 299 フォイエルバッハはまた、「愛はわれわれの頭脳の外にある対象の存在についての真の存在論的証明であり、愛、感覚一般以外に、存在についてのいかなる証明もない」と語っている。(Bd. II, S. 298)

(101) Bd. II, S. 299 (102) Bd. II, S. 371

(103) Bd. II, S. 372 (104) Bd. VI, S. 190f.

(105) Bd. VI, S. 321 フォイエルバッハによると、人間の人間に対する愛は、ただ「類の統一性」にのみ基づけられることができる。愛は、いわば「類の主観的存在」である。Vgl., Bd. VI, S. 321ff.

(106) フォイエルバッハは、キリストの愛もまた、類の統一という根源から導出された愛とみる。(Bd. VI, S. 321) しかしキリスト教は、愛の「一般的な統一」を「特殊な統一」とし、「愛を信仰の事柄とした」ことによって、愛を「一般的な愛との矛盾に陥しいれた」。(Bd. VI, S. 323) 「……愛は直接的な愛でなければならない。……だがもし私が、他人と、まさに愛において類を実現する私との間に、すでに類を自らにおいて実現しているとされる個人の表象を挿入するならば、そのとき私は愛の本質を廃棄し、われわれ以外のある第三者の表象によって、統一をかき乱す。なぜなら、その場合に他人が私にとって愛の対象であるのは、もっぱら彼がこの原型に対してもつ類似性と共同性のためにであって、彼自身のために、すなわち彼の本質のためにではないからである。」(Bd. VI, S. 323f.)

(107) Bd. VI, S. 326 (108) Bd. VII, S. 293

(109) Bd. VIII, S. 359

(110) 「真であるのは、類の本質と一致するものであり、偽であるのは、類の本質に矛盾するものである。真理のそれ以外の法則は存在しない。」(Bd. VI, S. 191)

(111) フォイエルバッハは、人間と動物の「本質的」区別を主張

する。「愚かな唯物論者」は、「人間はたんに意識によって動物から区別されるにすぎず、人間は動物である、ただし意識をもった動物である」とするが、しかし彼は、「意識にまで目覚めた存在者においては全存在の質的変化が生ずることを考えない」。(Bd. VI, S. 3 Anm.)

(112) 人間が類の意識をもつということを、フォイエルバッハは一方においては事実として認めるが、他方においてはそれを当為として掲げる。「……それゆえ、真理としての類の意識のうちで生きる者は、他人に対する自己の存在、自らの公けの公共的存在を、自らの本質の存在と同一の存在……と思っている。こうした人間は、全霊全心をもって人類のために生きているのである。」(Bd. VI. S. 206) フォイエルバッハが類において問題としているのは、むしろこの後者の事態であろう。いずれにしても、「類の意識」についてのフォイエルバッハの考えには、曖昧な点があり、そこに多くの問題が残されていると言わなければならない。

(113) Bd. II, S. 351 (114) Bd. II, S. 343
(115) Bd. II, S. 349 (116) Bd. II, S. 336
(117) Bd. II, S. 345 (118) Bd. II, S. 354
(119) Bd. II, S. 357 (120) Bd. X, S. 297
(121) a. a. O. (122) Bd. VIII, S. 15

(123) 「思考と存在との同一性は、思考と感官との同一性である。」(Bd. X, S. 321)「思考と存在との統一は、人間がこの統一の根拠・主体として捉えられる場合にのみ、意味があり真理である。」(Bd. II, S. 313)

(124) Bd. X, S. 213 (125) Bd. X, S. 214
(126) a. a. O.
(127) Bd. X, S. 303「思考する思考ではなくて……視覚する思考、聴覚し、触覚する思考！　あるいは逆に、思考する視覚、思考する触覚！」(Bd. X, S. 302)

(128) Bd. II, S. 340 (129) Bd. X, S. 142f.
(130) Bd. X, S. 165 (131) Bd. X, S. 165f.
(132) Bd. X, S. 166 (133) a. a. O.
(134) Karl Marx, Thesen über Feuerbach; in: Karl Marx Friedrich Engels Werke, Dietz Verlag, Bd. 3. 1959, S. 533f.

(135) a. a. O.
(136) マルクスのフォイエルバッハについての第一のテーゼをどのように理解するかについては、種々議論があるが、ここでは認識論に関する問題を省略した。しかしそれにしても、フォイエルバッハは「認識」を「樹木が水面に映ずるというような外部の受動的な反映」と解していたわけではない。テ・イ・オイゼルマン『マルクス主義哲学の形成』(森宏一訳・勁草書房)第二部第四節での解釈参照。

(137) 注89参照。 (138) 注107参照。

(139) Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie; in: Karl Marx Friedrich Engels Werke, Dietz Verlag, Bd.

21, 1962, S. 259ff.

(140) 「男と女は互に他を正しあい補いあう。こうして結合してはじめて類を、完全な人間を表現する。愛は類なしには考えられない。愛は、性の区別の内部での類の自己感情にほかならない。」(Bd. VI, S. 188)

(141) Bd. II, S. 373　(142) Bd. X, S. 115

(143) Bd. X, S. 113　(144) a. a. O.

(145) 和辻博士は、フォイエルバッハの「私」と「汝」の原理と、幸福主義の原理との間に、矛盾があることを指摘されるが、私はそうは考えない。和辻哲郎『人間の学としての倫理学』における『フォイエルバッハの人間学』の項参照。

(146) Bd. V, S. 299ff. ; Bd. IX, S. 11ff.