

フオイエルバッハの会通信 第96号

学位論文審査を終えて

川本 隆

私は昨年11月に東洋大学大学院に学位請求論文「理性の神秘と自然の先在——初期フオイエルバッハの思弁的アプローチに関する一考察」を提出しました。この拙論の審査は、主査・河本英夫氏、副査・長島隆氏、永井晋氏、柴田隆行氏の4名によって行われ、今年7月に無事終了、学位授与式の日（2015年9月19日）を迎えました。この場を借りまして、私（川本）が博士（文学）の学位を取得しましたことをご報告申し上げます。ここに至るまで、さまざまな紆余曲折がありましたが、拙論の完成は私個人の力によるものではございません。審査にあられた諸先生はじめ、これまで多くの方に叱咤・激励されたおかげです。フオイエルバッハの会会員の皆様はもとより、近年では日本ヘーゲル学会の方々からも多くの示唆やご教授を賜りました。そうした支えがなければ、このような成果を挙げることは到底できなかつたことでしょう。お世話になった皆様に心より御礼を申し上げます。特に、今回の博論では柴田さん（審査を終えましたので「氏」や「先生」というオカタイ表現は避けます）に多大かつ適切な助言・指導を受け、啓発されました。最後まで息を抜かずに厳しい批判的な態度で拙論に向き合っていたいただいたこと、感謝に堪えません。本報告の場を与えてくださったことも含め、深謝しております。誠にありがとうございました。

さて、この博論で私が試みたことは何であったのかについてお話したいと思います。私がかねてから、「唯物論」「人間学」の立場を最終的にとったとされるフオイエルバッハが、なぜ初期の思弁の立場に変更を加えたのかに疑問を抱き続け、この問いに自分なりの答えを見出そうとして、博論に辿り着いたように思います。私の理解では、初期フオイエルバッハの思弁的アプローチは、アスケリが主張するような「決別」によって放擲されるようなものではありません。むしろ、初期の思弁は——逆説的ですが——中後期も隠れた仕方で持続します。ただ、そのことを論証するには、まず、初期フオイエルバッハの思弁の立場が見極められ、確定されなければならないと考え、最初の著作『理性論』（1828年）の解説へと向かいました（ここで一言、お詫びを申し上げねばなりません。かつて私は、本会の通信第79号に『理性論』の研究ノートを掲載していただいたことがありました。僭越にも「破砕された関係」という半田秀男さんの訳語にコメントしましたが、そのコメント内容には私の不勉強による誤解が多分に含まれていました。詳細に立ち入れませんが、半田訳は的確であったとご報告し、お詫びさせていただきます）。

厄介だったのは、『理性論』と『死と不死に関する思想』（1830年、以下『死と不死』と略）が、ほぼ同時期に成立しているにもかかわらず、前者は理性主義的な思弁、後者は愛を讃える自由奔放な思弁といった具合に差が目立ち、初期フオイエルバッハの基本的立場として一まとめにするわけにいかなかった点です。『理性論』は、半田さんのご研究——大著『理性と認識衝動』は、私にとっては、いまでも大いなる刺激です——を参考にしながら実際にラテン語と格闘してみると、かなり巧みな論述であることが次第にわかってきました。「思弁の精神を呼吸」したと自認するその息遣いは『死と不死』と共通するようでもありました。遺稿「ヘーゲルへの関係」で「私は本質的もしくは理想的なヘーゲル主義者であったが、形式的な、字面にとられるヘーゲル主義者ではなかつた」といわれるように、ヘーゲルに馴染んだ読者なら苛立ちを覚えるような修辞法が、フオイエルバッ

ハの著作には数多く散見され、混乱しているように見えます。しかし、この二著作は検討してみた結果、一見、異なる姿勢をとっているように見えて、初期フョイエルバッハの「汎神論」志向——この言葉も多分に曖昧で厄介な用語ですが——という大きな枠組みで見ると、相互に補完しあう関係にあると考えられます。つまり、両著作は、絶対的な精神の円環を軸とするかぎり、同じ「ヘーゲル主義」的思弁の書として解釈できるということです。そして、唯物論的・人間学的な転回を生む因子は「理念の現実化」の仕方にあり、マールブランシュやベーメやライプニッツの解釈においてヘーゲルと異なる独特の手法を用いたことが、転回につながったのではないかというのが現在の私のフョイエルバッハ理解です。新たに説明しだすと、長くなりそうなので、提出した博論の目次と要旨を以下に紹介させていただきます。

【目次】

はじめに	-----	i
序論	-----	1
第1節	フョイエルバッハ解釈の問題性 -----	1
第2節	フョイエルバッハ研究動向と論述方針 -----	9
A.	これまでのヨーロッパにおける研究状況 -----	9
B.	『理性論』解釈の混乱状況と本論文の論述方針 -----	17
第1章	『理性論』の汎理性主義 ... -----	31
第1節	『理性論』執筆の動機——ヘーゲルへの接近 -----	33
第2節	『理性論』の人格批判 -----	45
第3節	「共感」概念の両義性と「絶対的一性」の突出 -----	55
第4節	「何かあるもの」の両義性とヤコービ評価の二面性 -----	68
第5節	感覚の両義性と理性の神秘性 -----	80
第2章	『死と不死』における「自然」の位置価 -----	91
第1節	神のなかの「人格」と「場」 -----	94
第2節	三位一体説の潜在化と神秘的汎神論——ベーメへの接近 -----	106
第3節	魂の「目的」性と自然の「先在」性 -----	117
第3章	唯物論的・人間学的転回の意味——哲学と宗教との関係 -----	130
第1節	ベーメ・モメント -----	133
第2節	ライプニッツ・モメント -----	144
第3節	結論的考察——「人格」批判と「自然」の復権 -----	157
凡例	-----	170
参考文献	-----	171

【要旨】

本論文は、19世紀ドイツの哲学者ルートヴィヒ・フョイエルバッハ（Ludwig Andreas Feuerbach, 1804-1872）の初期思想の意義、とりわけ神秘説に対する彼の思弁的アプローチの意義を解明するものである。フョイエルバッハという哲学者は、通常、ヘーゲルとマルクスを架橋する唯物論者として知られている。1839年の論文「ヘーゲル哲学批判のために」を皮切りに、フョイエルバッハが思弁的汎神論の立場から唯物論的・人間学的転回を遂げたことは周知の事実である。それゆえ、フョイエルバッハの最終的到達点唯物論・人間学であることは疑いえない。40年代半ば以降のフョイエルバッハは、神や人間がいなくても存在する自然、「非人間的自然」を主張している。自然の实在性、先在性を唱える点では、彼は間違いなく唯物論者である。後年には「人間とは彼が食するところのもの

である」という視角から、独特の身体論や宗教観を提示するようになる。その地点から見ると、初期の思弁的な考察に注目することにはいかなる意味があるのかと、疑問に思われるかもしれない。しかし、筆者が初期にこだわるのは、フォイエルバッハ自身が「真のヘーゲル主義者」たることをモットーとし、「思弁の精神を呼吸」したと恩師ヘーゲルに伝えていたにもかかわらず、なぜ唯物論、人間学の立場へと轉身し、かつヘーゲル哲学そのものの批判をするようになるのか、その意図を探り、フォイエルバッハの世界観を再考したかったからである。唯物論的転回を経たのち、彼は、それ以前の思弁的觀念論の立場を完全に捨ててしまったのだろうか。40年代以降の彼のヘーゲル哲学への批判は、経験論に依拠した外からの批判だったのだろうか。本論文の考察を通して筆者が出した答えは、“否”である。

たしかに初期のフォイエルバッハ、特に28年の『理性論——一にして、普遍、無限なる理性について』（以下、『理性論』と略）のころのフォイエルバッハは、ヘーゲル的思弁の圧倒的影響下にある。しかも、後の人間学または唯物論立場とはおよそ相容れないようなベーメやブルーノなどの神秘説に、当時のフォイエルバッハは強く惹きつけられてもいる。こうした態度に対して、従来の研究は、ヘーゲル哲学の遺産継承の失敗、概念の曖昧さや不備、神秘説への過剰な傾倒などを指摘し、批判的に見る傾向が大であった。しかし、本論文で筆者は、そうした初期フォイエルバッハの姿勢を全く逆に評価する。フォイエルバッハのとった神秘説への思弁的接近は、単なる若さゆえの心酔や性急さ・未熟さなどに還元できる類のものではない。彼が25年の父宛書簡で「自然と人間を抱きしめたい」と表明していたように、自然および人間に隠れ潜む謎の解明のための接近であり、有意義な発見的アプローチであったと考える。唯物論的転回後、初期の思弁的アプローチは完全に放擲されるのではない。むしろ、方法論として中・後期の彼の人間学思想に活かされる。トマソーニの言葉を借りれば、「より強い唯物論の段階でも、生命・自然・物質の秘密について確信」し、その「複雑さを単純化しないために、フォイエルバッハはたえず宗教的表現に回避」した。トマソーニが遺稿資料によって明らかにしているように、フォイエルバッハは46年の論文「宗教の本質」を準備しているころでさえ、ヘンリー・モアやカドワースの新プラトン主義、さらにはロイヒリンなどのカバラ神秘説に強い関心を示している。これは宗教への〈逃避〉ではない。多様で複雑な現実と対峙するための積極的〈回避〉と言うべき手法である。この回避的アプローチは、初期の思弁的アプローチに由来するものであり、ヘーゲルの理念を実現しようとして古の神秘説を発展的に読み解くという、彼独自の方法論と考えられるのである。その結果、必然的に唯物論的・人間学的転回が生じた、というのが筆者の解釈である。

フォイエルバッハは、——アスケリが「思弁との決別」と特徴づけたように——ある時期に突如として、唯物論者に轉身するわけではない。最初は、ヘーゲルに倣って、理念の実現を目指そうと、『理性論』以来、30年代の哲学的著作において、さまざまな思想家たちの「叙述、発展、批判」を繰り返し行い、各思想のエッセンスを引き出そうと内在的に格闘する。しかし、その作業を遂行するうちに、次第に師ヘーゲルの見方と自分の見方との相違に気づくようになり、37年の『近世哲学史——ライプニッツの哲学の叙述・発展・批判』（以下、『ライプニッツ論』と略）でその相違が顕在化する。アスケリは42年以降、ヘーゲル的思弁と完全に決別したかのような解釈をしているが、筆者から見るとそれも過渡的段階にすぎない。「ヘーゲル哲学批判のために」や41年の『キリスト教の本質』はおろか、42年の「哲学改革のための暫定命題」、43年の『将来の哲学の根本命題』でさえもが過渡的著作である。このことは、フォイエルバッハ自身が編集した自分の『全集』（SW）の序言（46年）において、「抽象的な理性本質、哲学の本質」が「自然および現実的感性的本質」との矛盾として41年の『キリスト教の本質』に残っていた、44年の

「ルターの意味での信仰の本質」で「初めてこの矛盾は真に克服された」という評言にも読み取れる。「エゴイズム」や「幸福衝動」など、肯定的に受容されるのが46年の「宗教の本質」以降であることを考慮すると、43年の『根本命題』において、人間学の基本的な立場が据えられ、その後、自然宗教や古代宗教へのアプローチによって、宗教理解、身体理解を深めていったというのが妥当な見方ではないかと思われる。

ただ筆者は、この見方に加え、初期から後期にいたるまで貫き流れる宗教批判、哲学批判の連続性がある点も指摘したい。晩年のフォイエルバッハは哲学から離れ、可能なかぎり哲学用語を払拭して、自然宗教、古代宗教へと研究対象を移してゆくが、初期に培われた内在的批判を通じて思想のエッセンスを発展的に引き出すという手法は持続すると考える。彼は、恩師ヘーゲルを批判する唯物論と人間学の地平を切り開いたが、しかし、それはヘーゲルに学んだ「内在的批判」の手法に基づく必然的帰結なのである。

ヘーゲルを批判するということは、ヘーゲルを賞賛していた初期の自分自身を批判することをも意味する。しかし、この批判は外から経験的に行われるものではない。近世哲学において神の理念が「汎神論」的理性として此岸化し、ヘーゲル哲学という思弁哲学に結実したことが必然的な歩みであったように、唯物論・人間学へとフォイエルバッハが批判を推し進めてゆくこともまた歴史的必然である。彼自身、この必然性を十分に自覚していた。その流れの継続として40年代以降のフォイエルバッハを見ると、「主一述」関係の逆転という42年の定式を誇大視して、「本質還元論」で彼の思想全体をとらえようとするのは、あまりにも一面的な解釈である。

たとえば、ヴィーニガーによって優れた人間学的洞察として評価される、『ライプニッツ論』の〈繊細な感覚〉論——本論文第3章第3節で取り上げられる——は、フォイエルバッハが特に愛好したブルーノの「いたるところに遍在し同時に極大でもあるところの極小」という汎神論的神秘説との深い連関のなかで獲得されるものである。たしかに、晩年の『唯心論と唯物論』でフォイエルバッハは、37年当時、ライプニッツの表象論に依拠した自分の立場の不十分さを認め、その表象は「肉体と心の関係そのものが闇に覆われている」と称して、過去の自分の立場を批判的に回顧している。しかし、単なる否定や外在的な批判によるだけならば、〈繊細な感覚〉論は得られなかったであろう。ブルーノの神秘説やライプニッツの観念論を内在的批判によって潜り抜けなければ、到達できない境地である。そうした不断の「内在的批判」を遂行した批判家フォイエルバッハは、ヘーゲルに学んだその手法を維持し続けるという意味では首尾一貫したヘーゲル主義者であった。この内実が理解されることによって、フォイエルバッハ思想の全体像が変わるとともに、その思弁的アプローチに由来する人間学的観察の意義ももまた、今日的視野において見直されることになるであろう。

以上が、本論文の大まかな骨子であるが、初期の汎神論的思弁性が唯物論的・人間学的転回後に完全に放擲されるのではなく、むしろ、新しい位相で生かされることを論証するに当たり、各章のどこに重要な力点があったかを概説しておこう。

序論では、まず、国内外の先行研究を紹介した。その上で、初期フォイエルバッハ思想の解釈上の混乱を整理するために、本論を執筆する際に筆者が採用した4つの留意点を方法論として挙げた。簡単にまとめると、1) フォイエルバッハの発展的解釈を引き出す読み方に配慮する、2) 46年の『全集』(SW)以前の著作や論文への回想を一次資料にしない、3) 原則、»Mystik«を「神秘説」、»Mystizismus«を「神秘主義」と訳して両者を区別する、4) 『理性論』と『死と不死』の執筆順序については判断を保留する、というものであった。

これら4点に留意しながら、第1章では『理性論』の全体像——この書が汎理性主義に貫かれていること——を描き、かつ、理性と自然、思惟と感覚の間に走る神秘的緊張

に注目し、その緊張が何に由来するのかについて考察した。

第1節では、フォイエルバッハが神学から哲学の領域に進み、ヘーゲル哲学に潜む無神論的傾向（人格批判）に感化され、この批判を徹底するという目論見で『理性論』を執筆したであろう事実を明らかにした。ショットが指摘する若きフォイエルバッハの「熱狂的な世界蔑視」が、『理性論』では汎神論擁護となって現れるのだが、その方向性が師の理念の実現でありながら、師とは異なる「反キリスト教」の姿勢でもあるという逆説を確認した。

第2節では、ヘーゲル哲学の人格批判を『理性論』でどのように継承・発展させているかを吟味した。そこで注目すべきは、ヘーゲルが『エンツュクロペディー』初版の「精神哲学」、「法」論の箇所論じている「私自身からの私の絶対的排斥」という言葉をフォイエルバッハが重視し、「現実的人格」の実現を肯定的に見ようとしている点であった。この点を筆者は、キリスト教的彼岸信仰批判を徹底させ、キリストという「人格」を周到に避けながら論じようとした結果であると読解した。ただし、この「現実的人格」の実現は、ヘーゲルの論理そのものではなく、感覚を「個別的制約」と見なす思弁哲学のマイナス評価だけではとらえきれない側面が、ヘーゲルとは異なる位相で現れていると示唆した。

そこで、第3節では、自然の制約という点で「感覚」に対する否定的傾向の強い『理性論』のなかで、唯一ヤコービの「共感」概念だけが肯定的に評価されている点に着目し、その意味を探った。『理性論』においては、思惟しない自然の個性性に制約された「共感」（＝否定的評価）と、「現実的人格」の生成（思惟の飛翔）を促す動因としての「共感」（＝肯定的評価）とが両義的に並存している事情を指摘した。

第4節では、このヤコービの「共感」概念と連動する重要な概念「何かあるもの *aliquid*」を考察した。この概念はヘーゲルと対比してみる場合でも、共通性と差異性の両義的意味がある。そこでこの節では『理性論』におけるヘーゲルの「感覚」論との共通性を見ることにした。そこで確認されたことは、次の4点である。①ヘーゲルが批判した「道徳的宗教的感情の見方」をフォイエルバッハも「主観性の哲学」批判として共有している。②フォイエルバッハはヘーゲル『エンツュクロペディー』初版、§390で指摘される「対自存在」を範とし、おそらく第2版「小論理学」予備概念 §20の「我」の規定 „Ich ist Jeder“とあわせ、『理性論』において「純粹思惟」の規定に応用した。③ヘーゲルは、「感情」「感覚」がたとえ「偶然的、主観的」なものとして否定されるにしても、その「感情」に思惟と同じ否定する力が「決定する *bestimmen*」意志として「内在」しており、「理性的なもの」に転じうる可能性があると見ていた。④この「決定する」作用にフォイエルバッハは、「措定する作用 *Ponere*」を読み取って持論に取り込み、「何かあるもの」に関する私の判断が主観的な「断言」にすぎなくとも、普遍者たる理性に向かって無限に開かれる可能性を見た。以上4点において、フォイエルバッハはヘーゲルの「感覚」論を共有していたことがまずは確認された。

その上で第5節では、第4節で確認された4つの共通理解とは対照的に、「何かあるもの *aliquid*」に宿る神秘性を、ヘーゲルと相違する直観的性格として問題にした。「何かあるもの」の判断または「共感」には、〈自然的制約（否定）〉と、〈思惟作用の誘発（肯定）〉という二重の意味があることを第3節で指摘したが、フォイエルバッハは本質が判然としない「モノ *res*」に〈不在の内在〉という意味が隠されていると見る。すなわち、その本質が判然としない「モノ」は「姿 *species*」・「像 *imago*」・「影 *umbra*」という、言わば〈普遍者の痕跡〉であり、〈在るべきものがない〉という「欠乏 *penuria*」の感覚を抱かせるものである。この感覚から発せられる「隠れた力 *obscura vis*」に導かれ、ひとは理論的には無限者を「熱求 *studium*」する「衝動 *Trieb*」に駆られ、実践的には他者愛へと向かい、自らの現実的「人格」を実現しようと努めるようになると説くのである。しかし、かかる「現

実的人格」の生成は「自然死よりも神聖な死」においてであるところに、フオイエルバッハの汎理性主義に付随する神秘性 —— ザス、イエシュケ、ウィルソンらによって「全体論的—神秘的」と呼ばれる特性 —— がある。この点は、ヘーゲルと初期フオイエルバッハの大きな相違点であろう。問題は、この神秘性をどう評価するのだが、筆者は、先に示唆したように、若さゆえの性急さやヘーゲル弁証法の無理解とは解さず、自然のなかに隠された意味を解説するための積極的アプローチとして読み直す。

この文脈で、第 2 章では、30 年の『死と不死』を大きく取り上げ、この書における自然の位置を問題とした。ただし、この著作は『理性論』に比べるとかなり自由奔放に筆が走っている書であり、「思惟」「精神」と並んで「感覚」「愛」という用語が多用され、「精神」に加えて「神」という概念が登場しているため、解釈には注意を要する。しかし、『理性論』と異なり、「愛の何たるかを知っているのは真の汎神論者のみである」と —— 匿名とは言え —— 主張する点でも、自然の意味を積極的に論じる点でも、重要な著作と言えよう。

第 1 節で注目したのは、神のなかにある「場 Ort」という概念である。この「場」は神の意識的な「人格」の背景をなすものであり、「人格より無限に多くのもの」としての神を指し、全被造物が「消尽され廃棄されているところ」とされている。別の文脈でフオイエルバッハが人間精神の「区別作用の可能性」の所在を問うとき、その答えを彼は「人格であること」にではなく、「自然・魂 Seele・本質 Wesen であること」に求めている。錯綜している議論をあえて単純化すると、『死と不死』では自然の地位が復権され、精神と対等な関係で論じられるところがある。すなわち、ヘーゲルにおいて「神は人格なり」のテーゼが「人格あつての神」ととらえられていたとすれば、これに対しフオイエルバッハの場合は、「背景あつての神」ないし「場あつての人格」と読み替えられ、力点が自然のほうに移される。

この文脈で第 2 節では、キリスト教の三位一体の潜在化とベームの神秘的汎神論への接近を問題にした。注目すべきは、ベームに賛辞を捧げながら、フオイエルバッハが「愛の偉大さは神よりも大きい」、「愛は何かあるもの Ichts (etwas) よりも深い」と述べている 1 節を長々と引用し考察している点である。『理性論』ではマールブランシュの理性の神からの「独立性」が注目されていたが、『死と不死』のベーム論では神が住まわないところにまで愛が入り込むという愛の遍在性が注目される。特に、ベームの „Ichts“ という概念を „etwas“ と呼んでいる点は、ヘーゲルが 25/26 年の『哲学史講義』で „Ichheit“ と解釈したことと対照的で、精神性よりも「場」を重視するフオイエルバッハの問題意識を表すものと推察される。

第 3 節では、真に捉えられた自然の姿を「魂」と見なすフオイエルバッハが、『死と不死』において「有機的身体」をどのようにとらえたか、また、「感覚」と「魂」の関係をどのように見ていたかを問題にした。『死と不死』では、全苦痛と全歓喜の矛盾（遍在的な普遍的感覚の矛盾）の只中での飛翔を説く神秘的性格が『理性論』とは異なるものとして現れるが、しかし無限者への移行を目指す思弁的関心という点では共通し、両著作は相互補完的関係にあると考えられる。ただし、『死と不死』では、「自然の深淵 Abgrund」や「神における闇夜 Nacht in Gott」など、ベームを思わせる自然に対して強い神秘的関心が示され、トマソーニの指摘する「自然の先在」が指摘される。先に述べたように、この思弁的アプローチは当時のフオイエルバッハが解明されざる自然の謎を解こうと努めたことに由来するものであろう。フオイエルバッハの思想的転回は、その測りがたい自然の謎を解明すべく 30 年代、哲学史の研究を進めるところから始まるのである。

第 3 章では、30 年代以降の問題意識の推移を見えやすくするために、第 1 節でベーム・モメントを、第 2 節でライブニッツ・モメントを取り上げて、その重要な論点を検討し、

第3節で初期フョイエルバッハの「人格」批判に由来する「自然」の復権の意味を、唯物論的・人間学的転回を視軸にして考察し、まとめとした。

第1節で重要なのは、ベームにおける「無 Nichts」の理解である。まず、33年の『近世哲学史——ヴェルラムのベーコンからベネディクト・スピノザまで』を見るかぎり、〈それ自体において絶対的な無〉なるものを想定せず、存在の「潜勢態」、または動の「潜勢態」と見た点でフョイエルバッハはヘーゲルと共通したベーム理解を示していた。ただし、先に指摘した „Ichts“ について、ヘーゲルが顕在的な自己意識の視点から論じようとするのに対し、フョイエルバッハが〈場〉としての自然の視点から考察しようとするところに、恐らくは微妙な相違が現れていた。フョイエルバッハは、その自然の意味を求めて、「神における闇」と言われる「永遠の自然」を遡源的に追究する。しかし、理解しようと努めたフョイエルバッハだったが、この「永遠の自然」については、「もっとも不明瞭かつもっとも難解な箇所」と言って判断を保留していた。その後、47年の改版では、無からの創造を積極的に行う「積極的神学」と、意識の根底に根源的な自然があると見る「自然神学」の矛盾と割り切るようになる。

しかし、このような唯物論的解釈をするようになるきっかけは何だったのか。その問題を解くために第2節では、「永遠の自然」における矛盾が「質料」概念にあると見た37年の『ライプニッツ論』のモナド理解を検討した。問題となったのは、ライプニッツの「第一質料」の「原始的受動力」に伴う「混濁した表象」という原理であった。ヘーゲルにとっては、モナドに「受動性がない」とされていたが、フョイエルバッハは「抵抗を受ける原理」がモナドの本質的な規定としてあることをライプニッツの著作から読み取り、そこに積極的な意味を認め、「一性のなかにある他性の原理」と位置づけた。この考察によって、人間学的考察の地盤、つまり自己意識の外にある実在する他者の意味が開示されることになる。

第3節の結論部では、先の〈繊細な感覚〉論が「混濁した表象」の分析から生まれたことを明らかにした上で、この洞察がヘーゲル哲学をも相対化する「自然の先在性」の洞察、実在せる自然というもうひとつの極点を設ける立場へと深化することを問題とした。問われているのは、自然の声を聞き入れない理性のあり方である。41年の『キリスト教の本質』では、どんな些細なものに対しても公平なまなざしが「一切を包括する極めて慈悲深い本質、宇宙の自己自身に対する愛」とされ、自然との和解が目指されているが、理性の円環が常に揺るがないのであれば、対話は困難に陥るにちがいない。案外、われわれはこの落とし穴に気づきにくいのではなからうか。だからこそ、後にフョイエルバッハは支点を2つ設け、シンボルを楕円とした。彼の観察眼は、自然を「無力」とし、奇形を「欠陥」と見るヘーゲルの見方とは異なるものである。たとえ無力に見えても、フョイエルバッハの場合、自然は思弁的円環に収斂されることなく〈神なき自然に内在する固有の価値〉として開かれた姿でわれわれの前に提示されるのである。

以上の内容について、博士論文最終口頭諮問公開討論会が去る7月4日に行われました。まず私が基調報告をし、次に柴田さんからの質問、最後にフロアーからの質問と、それぞれ私が応答しつつ意見交換をするという手順で進みました（全体で2時間）。細かい内容は割愛し、印象に残ったことをおおまかに二つ、述べさせていただきます。

ひとつは、表題の「理性の神秘」とは何かという点です。フョイエルバッハ思想全体の中でこの「神秘的なもの」がどう位置づけられるのかという問題にもかかわります。博論で私は『理性論』§17にある「他者を願望し要求し、何か内的な隠れた力と潜勢力とにより、他者を愛することへと駆り立てられる」という一節を取り上げ、この「内的な隠れた力」を「人間にとっては測りがたい〈理性の神秘の力〉」と言い換えました。その「神秘

的なもの」は、41年の『キリスト教の本質』では、「自己意識、知性は謎のなかの謎ではないか」という叙述（第2版以降削除）にも影を落としていると思われます。この41年までのフォイエルバッハは、人格神批判の姿勢を一貫して採り続ける汎神論的解読法に特徴があります。ヘーゲルならば、24年の『宗教哲学講義』で「三位一体性は神の神秘 *Mysterium* といわれ、その内容は神秘的 *mystisch*、つまり思弁的である。〔しかし、〕理性にとって存在するものは、秘密 *Geheimnis* ではない」（HV5, S.125）といます。つまり、神秘に見えるのは近代の主観的反省の哲学に位置するカントやヤコービの立場であって、思弁哲学の立場ではない。概念的に把握されれば「神秘」も「秘密」もない、というわけです。ヘーゲルにおいては思弁の論理性が重視されますが、フォイエルバッハはヘーゲル的に思弁の階梯的發展の叙述を一方では意識しながら、他方で「隠れた力」「潜勢力」「謎のなかの謎」といった直観的な記述を不協和音のように挿入します。しかも、確信犯的に、です。汎神論的立場をとる以上、超越的彼岸はない（ヤコービ的な「死の跳躍」はない）こととなりますが、初期フォイエルバッハの場合、理性が内在的神秘として直観される傾向があります。大事なものを最後にとっておくかのように、です。こうした思弁と直観の交錯するフォイエルバッハの記述は、若さゆえの混乱にしか見えなかったのか、コルネールやウィルソンらによってヘーゲル弁証法の誤読と解されてきました。これに対し私は、トマソーニの指摘する「複雑な現実と対峙するための〈回避〉」ではないか、と読み替えました。37年の『ライブニッツ論』で哲学史がヘーゲル的に「分析」と「総合」という二つの活動の織り成す「再生産」活動と位置づけられますが、「複雑な現実」という大事なものを最後にとっておくという解釈上の〈回避〉が、この「再生産」活動に重なって見えたのです。とくに「語られたことの中であって語られていないもの、語られたことの中で暗示的に存在するもの……をその語られたことから取り出す」という「分析的活動」に、冒頭で指摘したヘーゲル的な「理念の現実化」が託されているのではないかと、そしてこの解読法は37年に初めて適用されたものではなく、ごく若いころからのスタイルであり、40年代以降も持続する手法ではないか、というのが私の解釈です。

もうひとつは、上記の博論要旨に十分に反映されなかった「共同性」という論点の補いです。これは、柴田さんに指摘されて気づかされましたが、重要な箇所です。当日配布された柴田さんの資料を引用させていただきます。

私が見るところでは、本論文を通して、いわば「共同性」の地平が開けたと思われます。川本氏がここで明らかにしたことは、フォイエルバッハが「理性の実現は『人間』を介してでなければ果たされない」こと、「人間相互の共同が実現される場合は、来世ではなく、あくまで現世である」こと——これはいまでは当然と思われるかもしれませんが、フォイエルバッハの時代ではキリスト教会が政治権力として跋扈していた時代であり、こうした発言すら反体制的な意味を持ったのです——、『『主観性の哲学』がいまだに幅を利かせている現状』（66頁）にあつて、「あくまで思弁的理性の視点から、この世で人間の共同性を実現しようとした」（67頁）こと、したがって「自然的存在としての人間相互の共同」が「人と人とが現実になつていくときに開示されるであろう神秘性に惹かれている可能性がある」（同前）と考えた、ということだと思います。それはすなわち、フォイエルバッハが、理性を個人の「主観性」ではなく人間相互の共同性に求めたこと、それは、神を人格態としてではなく「場」として捉えたこと——その際の「場」とは「自然」にほかならないこと——に基づく理解することができるでしょう。

拙論の的確な要約とご指摘であると思います。丁寧に読んでいただきありがとうございます。

ます。ただし、最後の“神のなかにある「場」とは「自然」にほかならない”という点に関しては、若干、問題を孕んでいるようにも思われます。この「自然」が、46年のハイム宛返答でいわれる「人間なき自然」「非人間的な自然」であるとする、唯物論的自然ということになります。このとき、エンゲルスの唯物論に転落する危険はないのでしょうか。私はかつて、フォイエルバッハの思索の歩みを、「〈神の秘儀〉を、三〇年代に〈理性の秘密〉に変え、四〇年代になるとその基礎となる〈自然の秘密〉へと転換し解読し続ける営み」と特徴づけたことがありました。質疑の場でこの内容に触れ、フォイエルバッハ晩年の唯物論の立場を「自然の秘密」の解読というのはふさわしくない、神秘性に帰することはないので「自然の意味」の解読と呼んだほうが適切だ、と自説を修正した記憶があります。その場では皆さんの同意を得たように思うのですが、私自身は、正直なところアンビヴァレントな思いを抱いております。たしかに、40年代後半以降のフォイエルバッハはノヴァーリスのようなロマン主義や後期シェリングの積極哲学とは異なる志向性の持ち主であり、彼の主張する自然には「謎のなかの謎」などといった神秘性はないと思いますが、「人間に対する自然の優位」を強調する唯物論は、不可解に見える自然のメッセージを謙虚に受け止める立場とはたして言えるのか、エンゲルスの平板な割り切り方に陥らないかといった危惧がどうしても残るのです。

昨年6月のシンポジウム（日本ヘーゲル学会、明治学院大学にて）で河上睦子さんに「初期から後期へつながる思想はありますか」と聞かれ、「〈同時に極大でありかつ遍在するような極小〉というブルーノの汎神論の見方は、自然への深い気遣いとして後期でも息づいています」と応えたように思います。その視点はいまも変わりません。意識的な自我が、自然を私の「他我」として気遣う姿勢が後期においても持続するという含みです。反対に、実在する自然と意識との連関（または緊張）を気遣うことなく、両者を独立させてしまうなら、それはフォイエルバッハの立場とは異なる、悪しき唯物論というものでしょう。その意味では「唯物論」の何たるかが、再度、問われることになるかもしれません。

今回、博論を提出してみて、やっと「らしきもの」ができたという達成感がありますが、ようやく探究の入り口に立ったという実感のほうが強いです。目下、トマゾーニの本を読んでいます。初期の神秘的なものへのこだわりは、ダウプからの影響がありそうです。その関連でフィヒテやシェリングとの関係も今後は手がけてみたいと考えています。フォイエルバッハは、対話的な「2」という数に終生こだわった思想家でした。彼は19世紀ドイツに埋もれた過去の思想家ではなく、21世紀の不幸な思想的対立や軋轢を対話へと導く可能性を秘めたリアルな思想家ではないでしょうか。皆さんのご批判やご鞭撻を、ぜひ伺いたいものです。そして、この機会にフォイエルバッハに関心を示す人が一人でも増え、対話的・生産的な議論が活性化してゆくことを心から祈念します。

(9月20日記)

【書誌情報】

服部健二『四人のカールとフォイエルバッハ レーヴィットから京都学派とその「左派」の人間学へ』こぶし書房、2015年 ISBN 978-4-87559-307-2

以下、「インテルメッツォ」からの引用。

本書は、〔中略〕もともとは「フォイエルバッハと四人のカール——レーヴィットから京都学派とその「左派」の人間学へ」というタイトルで執筆された論稿の前半部分である。脱稿した原稿は、本文で約700頁、註と文献表で約150頁にのぼる大部のものになったので、もともと二部構成で編纂していたこともあり、出版社との相談のう

え上下二冊の書物に分けることにした。本書はその前半部分であり、そこに当初のこの表題をそのまま残すことにした。後半部分は、『京都学派とその「左派」の人間学』と題して半年後の来年一月ごろに出版予定である。そのために、本書は、カール・ダウプとフォイエルバッハの関係、カール・バルト、カール・マルクス、カール・レーヴィットのそれぞれのフォイエルバッハ解釈をめぐる諸問題を追究し、最終的に、ハイデッガーの弟子として解釈学的現象学の立場からフォイエルバッハを解釈したレーヴィットを取り上げた。レーヴィットは『存在と時間』におけるハイデッガー批判を意図して、振る舞い交渉する人間的現存在をフォイエルバッハ人間学の核心として取り出した。そして、本書はレーヴィットの教授資格申請論文『共同人間の役割における個人』での共同存在として人間学とハイデッガー批判が、田邊元をはじめとした京都学派や「左派」の人たちに影響を与えたことを指摘することで終わっている。その意味では、本書の内容はそのタイトルによって表されているが、本書の副題は人間的現存在を交渉的存在として捉えるレーヴィットの提起がそれらの人々にどう批判的に継承されていったのかという筆者の問題意識や視点を示すだけにとどまっていて、それらの人たちの人間学や人間観の内在的考察はまだこの著には含まれておらず、読者には来春までお待ちいただくほかはない。この場を借りてお詫びしておく。〔以下略〕

目次

- 序 論 四人のカールとフォイエルバッハ
- 第一章 カール・ダウプとフォイエルバッハ
- 第二章 『死と不死に関する諸思想』における汎神論的自然観と主観主義批判
- 第三章 『論理学形而上学序論講義』における汎神論的自然哲学と感覚概念
- 第四章 カール・マルクスとフォイエルバッハ
- 第五章 カール・バルトとフォイエルバッハ
- 第六章 カール・レーヴィットとフォイエルバッハ
- 補章 ルートヴィヒ・フォイエルバッハ——人と思想

本書の内容に関わる詳しい紹介は、次号か、本書後半部が公刊されたあとの号で特集して行います。

事務局から

*本紙は季刊発行です。次は 12 月発行予定です。ぜひ情報やお便りなどをお寄せ下さい。

*年会費 500 円。郵便振替 00160-1-84468 「フォイエルバッハの会」。

*本紙は、発行から約 2 週間後に下記ホームページにて pdf 版で公開します。

〈事務局連絡先〉

112-8606 文京区白山 5 丁目 28-20

東洋大学社会学部柴田研究室気付

フォイエルバッハの会

tamast@toyo.jp

<http://www2.toyo.ac.jp/~stein/fb.html>