

フォイエルバッハのルター論

—— 初期から中期へ、その思想的転回の意味 ——

川 本 隆

本稿は、拙論「初期フォイエルバッハのルター論」(『桜文論叢』第96巻, 2018)の続編にあたり、初期との対比で中期フォイエルバッハ(1830年代末から40年代半ばまで)のルター論を解明するものである。前拙論で筆者が明らかにしたのは、おおまかには以下の三点であった。

- 1) フォイエルバッハのルター評価は生涯を通じて一貫していたわけではなく、初期の頃からそのつど批判的な問題関心をもって自らのスタンスを変えつつ、ルター評価にも変更を加えていた。
- 2) フォイエルバッハの思想形成の大きな転機を39年の「ヘーゲル哲学批判のために」に求める解釈が妥当であるとしても、その唯物論的転回という因子のみで彼の(ルター評価も含めた)思想的転回の意義を考察するにはあまりにも粗雑すぎる。
- 3) フォイエルバッハのルター解釈の推移は、彼の読解の「甘さ」や「ゆらぎ」に由来するのではなく、むしろ彼の宗教批判活動の深化の結果である。

フォイエルバッハの思想形成に関しては、拙著『初期フォイエルバッハの理性と神秘』(知泉書館, 2017)ですでに論じてきたことではあるが、上記拙論も含め、議論が主として39年以前の初期に限定されていた。本稿では、その後のフォイエルバッハのルター論がどのような推移を遂げたか、その思想的転回が当時の彼自身にどのような意味をもっていたかについて、(われわれにとっての

意味も視野に収めつつ) 検討してみたい。

多くの論者が指摘しているように、フョイエルバッハの主著『キリスト教の本質』1841は完成された著作ではなく、思想形成の上では過渡的な著作である。それは彼が自認するところでもあった。たとえば、フョイエルバッハ自身が編集した『L・フョイエルバッハ全集』¹第1巻への「序言」1846(以下、「全集版序言」と略)において、彼は、若い頃の思弁的理性にたいする強い関心が41年の『キリスト教の本質』のころにも残存し、かつ、「抽象的な理性的本質、自然の現実的感性的本質とは異なる哲学の本質」が「亡霊のごとく脳裡をさまよっていた」(GW10, S.188)と批判的に回顧している。すなわち、41年の段階では、「感性」の意味を十分にとらえ切れず、理性的本質(哲学)と感性的本質(人間学)との矛盾のなかで模索していたが、44年の『ルター論』で「ようやく哲学者を完全に『振り払い abschütteln』, 哲学者を完全に人間に吸収させた im Menschen aufgehen lassen」(ebd.)といわれている。この引用でいわれる「哲学者」は、筆者の理解では、ベーコンからヘーゲルにいたる近世の哲学者たちすべてであり、同時に、ヘーゲル哲学に感化された若きフョイエルバッハ自身も含まれている。「自伝的断片」1846における「神が私の第一の思想、理性が私の第二の思想、人間が私の第三にして最後の思想であった」(GW10, S.178)²という回顧、および、『根本命題』1843の「新しい哲学は、人間学における神学の完全な、絶対的な、矛盾のない解消 *Auflösung* である」(GW9, S.335)というテーゼをあわせて考慮すると、『ルター論』には、近世における〈神(神学)⇒理性(哲学)⇒人間(人間学)〉の必然的な歩みの〈終着点〉にして新しい人間学の〈出発点〉という二重の意味が与えられているように思われる。すなわち、44年の時点で「古い哲学」(神学の人間学化という必然的な流れの途上にあった近世から同時代の哲学の全て)が完全に清算され、それ以後は従来の「哲学」とまったく異なる「人間学」が始まるのだ、と。この『ルター論』には、『キリスト教の本質』も含め、それ以前の哲学全般を包括的に批判する内容が含まれており、彼の「感性」概念、「人間」概念のエッセンスが44年の同書に凝集していると予想される。この点で44年の『ルター論』は39年の転回につづ

く第二の節目として重要な転機をなす。ただし、この書に「『キリスト教の本質』への一寄与」という副題が付されていた点については若干、注意が必要である。というのも、この副題は44年の時点でフォイエルバッハが、『ルター論』を41年の『キリスト教の本質』の補完と位置づけていたことを示すのに対し、46年の「自伝的断片」では、『ルター論』に単なる「寄与」以上の意義を認めたと明言しているからである (vgl. GW10, S.188)。44年の『ルター論』に大幅な加筆や修正が加えられたのならともかく、二年後のフォイエルバッハはなぜ、ほぼ無修正のままで『ルター論』に〈旧哲学の解消〉という特別な意義を与えたのだろうか。まずは41年までのフォイエルバッハのルター評価を振り返っておこう。³

1. 30年代の汎神論的思弁とルター

若きフォイエルバッハがヘーゲルに師事していたころ、ヘーゲル哲学を汎神論として受容し、同時代の神学批判を展開していたことは、ヘーゲル宛『理性論』添え状1828における〈キリスト教を「絶対的宗教」として認められない〉という表明や、『理性論』におけるヤコービ的な「死の跳躍」の不要性の指摘 (vgl. GW1, S.60)、「神を認識することができない」とする同時代神学者たちへの批判 (vgl. GW1, S.138, Anm.29)、『死と不死』1830におけるブルーノ、ベーム、スピノザの賞賛 (vgl. GW1, S.463, Xenien, Nr.195.)、「全にして一、一にして全であるような場」(GW1, S.215)の指摘、「汎神論以外はすべてエゴイズム……である」(GW1, S.216)という言説などに見いだされる。「区別され明確化された諸契機を己れのうちに包括しているような一性」を「真の絶対者」とみる『理性論』の立場 (vgl. GW1, S.156, Anm.48)は、まずもってヘーゲルの絶対者観に依拠した汎神論的世界観といってよい。28年の『理性論』において、自然や感性は精神・理性の下位概念であり、克復されるべき対象とみられる傾向が強い。汎神論的愛が強調される30年の『死と不死』にしても、(自由奔放なアフォリズムのために論旨が多義的だが)40年代の唯物論的な「感性」とはまったく異なる

思弁性がある。たとえばフョイエルバッハが有神論の人格神を批判し、「神は愛なり」というテーゼにベーメ的な愛の遍在の思想を汎神論的に読み込むとき、そこで語られる「愛そのもの」とは「思惟そのもの」と一つになった最高レベルの精神にほかならない。すなわち、私という個体が愛するのでも、神という人格が愛するのでもなく、最高の思惟・精神と一つになっている「愛そのもの」が実体として遍在し現に生成している、という見識である。『理性論』に比べ、『死と不死』では愛の高揚と賛歌が目立つが、しかし、〈精神あつての自然〉という思弁精神優位の世界観は揺るぎないものとしてあった。もちろん『理性論』にみられる「自然は思惟しない」(GW1, S.22), 「諸物は総じて真の一性に達しない」(GW1, S.148, Anm.39)などの自然蔑視の叙述は『死と不死』には見当たらない。むしろ逆に「自然はそれ自身の根拠……である」(GW1, S.291)といった自然の価値を高めるかのような叙述が目立つが、やはり汎神論的な神(または精神)を前提とした議論であった。自然を「純粋な魂 *lautere Seele*」(GW1, S.211)とみなし、魂が「素のままの感性的なもの *das roh Sinnliche*」を振り捨て「思想」や「真理態」に至ると「理性、自己意識」「精神」になる(vgl. GW1, S.314)という論旨は、ヘーゲルの弁証法的発展にならった見方といってよい。

筆者のみるところ、フョイエルバッハの汎神論的な世界観は、少なくとも41年の『キリスト教の本質』初版までは続く。「哲学者を人間に吸収させた」という先の引用は、唯物論的転倒によって人間理性に還元したというだけの単純な話ではない。その内容ならば、39年の唯物論的転回をもって新しい人間学のスタートとしてよかったはずである。しかし46年のフョイエルバッハには、41年の『キリスト教の本質』の「人間」も43年の『根本命題』の「人間」も、「哲学者」の残像を払拭しきれない未完のものと映った。だからこそ、44年の『ルター論』でようやくこの問題を解消したという話になる。ただし「哲学者」「人間」といったフョイエルバッハの用語法は多義的で、にわかには彼の真意を掴みかねるところがある。かつて半田秀男が「我々は若いフョイエルバッハの『論理』のみならず『心理』をもみななければならない」⁴と忠告して

いたことは、中期フォイエルバッハの用語についてもあてはまる。加えて、彼の用語や文章は、視点の置きどころによって異なる意味に転じうる。その真意を可能なかぎり忠実にとらえるには、少なくとも、執筆時期に応じた彼のそのつどの問題意識に配慮しながら、初期と中期の用語法を仔細に比較検討することが不可欠であろう。ここでは、「哲学者」という語法の意味解明に役立つと思われる『著作家と人間』1834を取り上げ、46年の批判的回顧（「自伝的断片」）と比較してみることにする。

この『著作家と人間』は副題にもあるように諧謔心に富んだ才気あふれる作品だが、他面では、辛辣な時代批判の精神に充ちた作品といえる。この二面性は、（他の著作も含め）常に時代の神学と敵対関係にあったという彼の境遇を如実に物語っている。たとえば、30年の『死と不死』は、教会権力への痛烈な批判を含んでいたため匿名出版されたが、即座に発禁処分を受け、著者が何者であるかが詮索される事態にまで発展した。またエアランゲン大学の私講師をしていたフォイエルバッハは、『死と不死』出版の前年、敬虔主義的プロテスタント神学者ハルレスの教授資格取得論文の審査における反問者となったが、（当時としては少数派の）思弁的観念論の擁護者だったため、（多数派を占める）敬虔主義的プロテスタンティズムの教授陣と敵対せざるをえず、ものものしい「騒動」をひき起こした。これらが重なってフォイエルバッハは孤立を深め、その後、大学教授職就任の望みをすべて断ち切られるという不遇に直面するわけだが、一連の騒動を反映するかのように『著作家と人間』には、そうしたエピソードを髣髴とさせるような風刺が数多く散見される。フォイエルバッハが提出した員外教授への任用申請が最終的に拒否されるのは36年7月であり、同書はその2年前に出版された⁵。「外界に対する告訴状」⁶というラヴィドヴィッツの評言どおり、この書は時代の運命に毅然と立ちむかう不屈の精神に貫かれていた。

その批判的スタンスを支えるものとして「精神は哲学者である」(GW1, S.604)というテーゼがある。その「精神」にフォイエルバッハは自らの境遇を重ねつつ、4つの要素、すなわち①「冒険家にして比類ない放浪者」(GW1, S.584),

②「私生児」、③「浪費家」(GW1, S.586)、④「もっとも狂気じみた、もっとも熱狂的な、もっとも風変わりな、もっとも天才的な頭脳」(GW1, S.591)という性格を与えている。この書でいわれる「哲学者」は、①～④に該当する「精神」の持ち主たちであり、「精神の子である作家たち」(GW1, S.583)ともいわれ、ルキアノス、ヴォルテール、ルソー、シェイクスピア、ボッカチオ、モリエール、レッシング、トマス・アクィナス、デイドロ、デカルトなど数多くの名があげられ、ルターもそこに名を連ねていた。この「作家たち」に対立するのが、「世間 Welt」(GW1, S.582)もしくは「大衆 Haufen」(GW1, S.595)である。「精神」は「革新の意気に燃えた文筆界の青二才 ein neuerungslustiger literarischer Gelbschnabel」(GW1, S.582)であるのに対し、「世間」や「大衆」は「追想」によって眠り込まされ活動欲を失って保身にまわる、と皮肉交じりに風刺される。こうした「革新」の「精神」を讃える視点は、33年の『近世哲学史』における「懐疑」精神の評価と軌を一にしている。この書では「懐疑」にもとづく状況の改革こそ近代の幕開けとされ、哲学と神学という分野の違いがあるものの、時の改革者としてデカルトとルターがその代表とされたのだった⁷。のちにフォイエルバッハが自身を「ルター二世」と呼ぶのも、こうした改革精神に共鳴してのことであろう。「世間はちょうど酔っぱらった百姓と同じだ」(GW1, S.585)というルターの言葉に賛意を示しているところも、33～34年のフォイエルバッハがルターを好意的にみていたことを裏づける。

この流れでみると、46年の「全集版序言」でフォイエルバッハが回顧している内容、すなわち、『死と不死』と『作家と人間』の二著作が「不死性」という同じテーマを扱っていながら、前著の「汎神論的な同一性の立場」が後著では「多神論的な差異性の立場」に変わっているという指摘は、一見、妥当な自己評価であるかにみえる。ところが、この「全集版序言」の論旨には、46年の人間学の視点から過去の自分の観念論的思弁性を、払拭もしくは改変しようとした痕跡がある⁸。たしかに、『作家と人間』の「精神」「哲学者」にルターやデカルトが入るとすれば、同著の「哲学」という語を「汎神論」でくくるのは無理かもしれない。たとえそうだとした場合、ブルーノ、ベーメ、スピノ

ザを自然と精神との和解に貢献した高貴な人物たちであると讃えた30年の「汎神論的同一性」の立場を4年後に捨て去ったといいきるのは、それ以上に無理がある。

たとえば46年のフォイエルバッハは、34年の『著作家と人間』で「感性的具体的な直観法・叙述法をいたるところで採用した」(vgl. GW10, S.184)と回顧している。しかし、実際に書かれた内容は、大衆の判断基準である「感性的直観」が「判断の純粹さを曇らせる」(GW1, S.541)ものとして蔑視され、「読書」の落ちついた判断でなければ真の原因をつきとめられないとされている。また同書では、「理性 Vernunft」が「計り知れぬほど深いもの ein unergründlich tiefes, 世界でもっとも卓越した本質」(GW1, S.560)とされ、柔和で繊細でしたたかに夫を支配する「妻」(ebd.)に喩えられるのに対し、「心情 Herz」は禁断の果実のように旨く魅力的だが、「理性に対する敵意」(GW1, S.562)のあまり、不当にも理性を中傷する「妾」(GW1, S.561)にみたてられる。相手の腹の底を見透してしたたかに夫を支配する妻に理性をなぞらえるという風刺は、若きフォイエルバッハの澁刺とした諧謔心の表出として興味深いが、しかし、「全集版序言」の評価とおおよそ相容れるものではない。それどころか、スピノザを通して「純粹な明るい実体の蒼穹」がみえるという指摘や、ライプニッツの「宇宙は生物でいっばいの養魚場に似ている」、「各モナドが全宇宙を反映している」といった言説などは、フォイエルバッハがやはりこの時期も「汎神論的同一性」の枠内で思惟していたことを裏づける。

2. 『キリスト教の本質』の過渡的性格とルター

「全集版序言」のフォイエルバッハの自己評価は初期に遡れば遡るほど、塗り替えに近い修正があることに気づく⁹が、しかし、それは46年の人間学の立場からみて、過去の自分にあった耐え難い汚点を消したかったのだろうと推測される。たとえば『キリスト教の本質』第3版(1849)第9章の註で、第2版(1843)以降、自分にとって耐え難い「主観性 Subjektivität」などの哲学用語

を追放し「気難しさ *Eigenheit*」「自分らしさ *Selbstheit*」「利己心 *Ichheit*」「魂 *Seele*」「快適さ *Gemütlichkeit*」「人間性 *Menschlichkeit*」といった日常語に改めようと努めたと述べている (vgl. GW5, S.168, Fußnote 1)。もちろん、事実を単純にもみ消そうとしたわけではなく、自らの新しい立場にふさわしい用語に切り替えようと意図してのことであろう。つまり、従来の哲学的用語の抽象性に縛られていると覆い隠されてしまう「現実的人間」のありようを日常言語の文脈に連れ戻し、新しい人間学の地平で隠れた問題を明るみに出そうとしていた、ということだろう。

さてこの脈絡でいうと、46年の「全集版序言」には、44年の『ルター論』に関するいまひとつの重要な指摘として、哲学的な「感性」理解の不十分さがあった。それは、『近世哲学史』1833を著したころの自分が、経験論の父ベーコンに導かれ「経験を〈哲学の事象〉」とし、感性的存在者の実在性を認めたことを自負しつつも、「自然科学的確信」にとどまっていたと自戒するところからはじまる。そして、次のように自問自答する。

……君はいかにして感性の自然科学的実在性から感性の絶対的実在性に到達したのか？ それは、ひとが異質な存在者として感性に対立させているもの自体が、感性の抽象的本質もしくは感性の本質が理想化されたもの *das abstrakte oder idealisierte Wesen der Sinnlichkeit* にほかならないと認識することによってである。君はこの洞察を宗教の領域ではじめて獲得した。(GW10, S.188)

「感性の絶対的実在性」という語は、およそ日常語とは縁遠い哲学的な言い回しでフォイエルバッハの人間学を基礎づけるのにふさわしい呼び方なのかという疑問が残るが、おそらくこの語は『ルター論』における旧立場の清算（「哲学者」の「人間」への吸収）と深い関わりをもっている。上の引用でいわれる「異質な存在者」とは端的に言って宗教の神であり、それがたとえばキリスト教なら、異質な存在者としての〈神は、実は人間の感性の本質が理想化され

たもの〉だ、ということになろう。しかし、この内容は41年の『キリスト教の本質』で解明された「人間は宗教において自分自身の隠れた本質を対象化する」(GW5, S.75) という言説とどこが異なるのだろうか？ 41年の書では「人間の本質」すなわち「類」を構成するものとして「理性 Vernunft, 意志, 心情 Herz」があげられ、人間の類は「理性, 愛, 意志の統一体」(GW5, S.31) であるとされていた。「心情 Herz」と「愛」はほぼ同義であるから、人間の心情の本質である〈感性的愛〉が対象化され疎外されたものが神的存在者である、と41年の『キリスト教の本質』ではいわれていたのではなかったか？ そうであるとすれば44年の『ルター論』は41年の考えをたんに敷衍したものにすぎず、せいぜい「一寄与」程度の意味しかないということになってしまうはずである。しかし、実際はそうではない。議論を整理するために「感性」という語の意味を、再度、(30年代のフォイエルバッハ思想の基底にある) 汎神論的「理性」と対比しつつ、検討し直してみよう。

前拙論ですでに指摘したことだが、33～34年ころのフォイエルバッハがルターに与えたポジティブな評価は、37年の『ライプニッツ論』ではネガティブな評価に変わる。後者のフォイエルバッハによると、近世初頭のフランス・イギリス・イタリアでは「外向的カトリシズム」が健在で「既存宗教の外部で自立的な哲学がはじまった」が、ドイツでは「宗教的自由」のほうが「主要事象」だったため、「宗教の解放が哲学の解放に先行」せざるをえなかった。前者の国々に比べると、ドイツでは「情意 Gemüt」にねざす(いわば内向的な)「プロテスタンティズム」の精神が優勢であり、哲学は「従属的……形式的な意義」しか認められなかったとされている(vgl. GW3, S.11f.)。興味深いのは、後者の代表者であるルターやメランヒトンの延長線上にベーメが挙げられ、その教説が(かつて神学批判の拠点であった)「汎神論」としてではなく、「哲学」とは異なる「神秘説 Mystik」として批判的に論及されている点である。これら三人のドイツ思想家たちに共通するのは「民族の宗教的性格」であり、その宗教的な「感覚 Sinn」は「現実的なもの」を「空虚なもの」に貶め、「諸物の本性の研究と探究から人間を引き離す」(GW3, S.12) とまでいわれる。「神秘説」

という語は『死と不死』1830や『近世哲学史』1833では「神秘主義Mystizismus」から区別される重要なタームで、その頃のフォイエルバッハは汎神論的境地からベーメに対し、「神秘説の内部で神秘主義からの自由を説く神秘家」という（逆説的ではあるが）高い評価を与えていた¹⁰。もちろん37年の時点でさえ、フォイエルバッハにとってベーメは神秘家たちのなかでも最大級の人であり、「自然哲学的な傾向をもっていた」といわれている。しかし、いまや自然科学の研究は「純粹に対象そのもののためにむけられる関心」や、「自然への自由で純粹な関心」にもとづいておこなわれるべきものであり、神秘説はそのような「学問」や「哲学」の関心を奪うものとされた（vgl. GW3, S.12f.）。

先の「感性の自然科学的実在性」とは、そうした自然科学の純粹な観察（感覚）によってとらえられた個体（感性的なもの）をさすのだろうか。そのようにも読めるが、注意しなければならないのは、この37年当時のフォイエルバッハの「感性」をいわゆる経験科学の「感覚与件」レベルに矮小化してはならないという点である。ベーメの神秘説に科学研究を阻む〈宗教感覚〉というマイナス因子が付されたからといって、それがただちに「汎神論」の否定に繋がるわけではない。たとえば、36年の書評で「近代哲学はベーコンとともに始まるのでも、デカルトとともに始まるのでもなく、イタリアにおいては始まる」（GW8, S.132）、あるいは「ブルーノが……感銘をもって言表した『反対の一致』という崇高な原理こそ、近代および哲学の原理である」（GW8, S.133）と指摘されるとき、明らかにデカルトに先立つイタリア自然哲学者たちの汎神論が再評価されている。哲学的「懐疑」や「区別の概念」といったデカルト固有の意義が否定されるわけではないが、デカルトに先立つブルーノの「原理」が特に見直されたのは、それが中世の停滞的な原理に対抗する近世の幕開けにふさわしい「生命の原理」が再発見されたから、とフォイエルバッハが考えるからである。37年の『ライプニッツ論』でも、「スコラ哲学はイタリア人の気質・外的自然観・美的感覚に矛盾していた」とされ、その代表的哲学者としてブルーノとカンパネラの名が挙げられている。そして、ベーコンの「存在する価値のあるものはすべて知られる価値がある」という命題や、ブルーノの「精神が住め

ないほど小さく些細なものなどない」という命題 (vgl. GW3, S.23) が、ライプニッツの本質をなす「一切を包括する汎神論的愛」, 「理性に合致した, 全人類の自己自身への愛」(GW3, S.29) として高く評価されるのである。

37年という時期は、私見では、フォイエルバッハがヘーゲルとは異なるライプニッツ解釈をしていることに気づき、(本来はないはずの) 絶対者の外部の実在性を強く意識し始める時期だが、39年の「ヘーゲル哲学批判」で、「現実的直観との直接的断絶」「感性的直観との媒介されざる断絶」(GW9, S.42) という唯物論的転回を明確におこなったあとでも汎神論的な見方は、(少なくとも) 41年の『キリスト教の本質』まで続く。最も顕著なのは初版と第2版の付録にある「理性は一切を包括するきわめて慈悲深い本質, 宇宙の自己自身への愛である」(GW5, S.479) というテーゼである。この「理性」は(人間の本質のひとつである) 類的人間の理性というより、『理性論』の「理性そのもの」や『死と不死』における実体的理性の遍在性を髣髴とさせる。人間理性を超越した、宇宙全体を貫く理性のほうが根源的であるといっているかのようである。特に初版には「君は思惟の謎めいた業 die geheimnisvolle Operation, 自己意識の秘められた本質 das geheime Wesen を探究したことはないのか。自己意識, 知性は謎のなかの謎ではないか」(GW5, S.152) という神秘的な叙述も残されている。「人間のなかにありながら個別的人間を超えている神的三位一体は理性, 愛, 意志の統一である」(GW5, S.31) という一節は第3版(1849)まで残され、B・バウアーの批判、すなわち「『人間の本質』, 『本質』とは、およそ一般に、なにか到達しがたく、とらえがたく、触れられぬ、神聖にして超越的なもの、一つの実体ではないのか?」¹¹という批判を招来した。この事実を踏まえると、41年以降のフォイエルバッハ思想の推移は、かなり錯綜しているようにみえる。耐え難い抽象語を払拭したいのなら、「神的三位一体」の語を削除し別の言葉に置き換えても良かったはずだが、なぜ、そうしなかったのか? その答えは、〈複雑な現実〉を安易に単純化して還元しないよう宗教的表現や思弁的理性に一時的に回避するという、彼固有の宗教批判の手法に隠されているように思われる。

3. 「感性」の変容——「哲学」から「宗教」へ

37年におけるドイツ人氣質の内向性という指摘は、ベームの神秘説やルターの教説の背後に隠れている「宗教的性格」を遡源的に追究し暴露するという批判のやりかたによって得られたものである¹²。この手法は39年の「ヘーゲル哲学批判」では「発生的＝批判的哲学」の方法として確立する。すなわちこの手法は、「表象によって与えられた対象を……独断的に論証し理解するのではなく、その起源を研究する哲学であり、その対象が現実対象か、それともたんに表象……にすぎないかを疑う哲学」(GW9, S.52)とされた。「38年の『ベール論』では、「信仰の教説が理性に矛盾するという意識がルターのなかで言表されている」(GW4, S.23)と述べられ、ルターの「懷疑」の裏には信仰を基礎づける「情意」があるとして、その懷疑は「哲学」のカテゴリーから外されることになった。「思惟と心情 Herz」¹³が「哲学の土台」をなすのに対して、「情意と空想」は「宗教の土台」である (vgl. GW8, S.232)。宗教的人間が「ひたすら自分にだけ直に神的根源を請求する」ようになるとき、フォイエルバッハは「思惟は宗教の規定ではない」と述べて「情意」に批判姿勢をとるようになるわけである (vgl. GW8, S.249)。

批判の拠点は「思惟」であり、汎神論「哲学」である。38年の『ベール論』では、特に17～18世紀の自然哲学者たちが、自然を単なる「機械」としてしかみていなかったことが問題視され、「自然の内的生命」(GW4, S.44)を維持した人びととしてブルーノとスピノザが対置される。前者の人々は「自然を機械のように支配する神」の表象を抱いていたがゆえに「人類を自然から疎外したとされ (vgl. GW4, S.40)、これに対し「スピノザの実体は、理性的なもの自体」であるがゆえに「洞察」をもたない¹⁴、と讃えられる (vgl. GW4, S.44)。「発生的＝批判的哲学」の遡源的追究によって、宗教意識の根底にある「情意」が、汎神論的な「思惟」「哲学」から区別されたわけである。

しかし他方、ハインリヒ・レオとの論争を繰り広げるなか、フォイエルバッハは宗教的人間の「欲求」を追究し、(ヘーゲルの思弁的な「宗教哲学」とは対照

的に)「神の愛」に人間の「同情心」が隠れていることを解明した¹⁵。一般に神的存在者は、対象において自分を意識する。愛が本質であるなら、愛という神の本質は、人間という対象においてはじめて自分自身を意識する。「神の愛」に隠されているのは「同情 Mitleid」という本質である。神は、愛の行為を通して人間のなかに自分の「同情心」を見いだす。この認識が、啓示を与える神にあるとすれば、同じことが啓示を受ける側の人間についても妥当しなければならない。「人間は他人の悲惨に対してそそぐ愛の涙のなかではじめて、以前には不明瞭だった自分自身の本質が明らかになる」(GW8, S.252)と。この「同情」はのちに『キリスト教の本質』で「神とは人間の奥底で人間の悲惨に対してそそがれた愛の涙である」(GW5, S.221)と読み替えられ、「心情 Herz」や「情意 Gemüt」の分析に生かされていく。

これら二つの感情を厳密に区分することは困難だが、『キリスト教の本質』初版・第二版の付録でフォイエルバッハは「心情 Herz」と「情意 Gemüt」の区別を概括的に行っている。「心情」は「他者の幸いと痛みに参加するための社交的気質」をあらわし、「共感 *Mitgefühl*・同情 Mitleidとしての苦惱 Leiden」だが、「情意」は「他者を自分のために行為させる」感情、「自己感情 Selbstgefühlとしての苦惱」であり、「本質的に自己へと集中したものとして、自己自身を苦しめる心情、自分だけに携わる心情」、「秘義的な・暗い・厭世的な心情」などと規定されている。前者の「心情」が健全で、自然と一致しているのに対し、後者の「情意」は病的であり、自然と矛盾するともいわれる。37～41年の議論を概観して要約すると、

- a. 〈カトリック的外向性⇒ 汎神論哲学の「心情 Herz / 理性と愛」〉
- b. 〈プロテスタント的内向性⇒ 宗教の「情意 Gemüt / 信仰」〉

という二つの系列を指摘できよう。この系列は(やや形式的ではあるが)、a. 人間の本質との一致、b. 人間の本質との矛盾、とみると、『キリスト教の本質』の第一部と第二部の構成に対応する。さらに、先に触れたブルーノからの引用、すなわち「精神が住めないほど小さく些細なものなどない」というテーゼは、極小のものにも包括的な理性が隅々まで叡知として含まれているという理解が

フォイエルバッハにあり、少なくとも『キリスト教の本質』初版・第2版では、「物をそれがあるべき姿で叙述し、その現存在をイデーに等しいものにすべく、外的な妨害・影響・阻止を除去する」ことが理性の仕事であり、そうした「助産婦」的な理性の行為が「最高の愛の行為、神的な愛の行為」とされていた(vgl. GW5, S.478)。「理性は自然の真理態である」というテーゼや「自然は理性の光であり尺度である。……しかし同時に理性が自然の光でもある」(vgl. GW5, S.477)という言い回しを読むかぎり、やはり、41年の『キリスト教の本質』の基本的立場は「汎神論的同一性」であった。『根本命題』1843の「一切のものは感覚的に知覚できる」「解剖学者や化学者たちの目でできなくとも哲学者たちの目ならできる」(GW9, S.324)といった言明なども、単なる思い上がりではなく、『ライプニッツ論』で確認された自然のかすかな声にも耳を傾ける「繊細な感覚」と連動する汎神論的理性の境地が(41年の哲学的抽象性を払拭しようとする志向ともつれ合いながらではあるが)影を落としていると考えられる。ここでは、40年代のフォイエルバッハ思想の転回をじっくりトレースするだけのゆとりはないが、41年の『キリスト教の本質』と44年の『ルター論』の論点をいくつか比較してみることにしたい。

『死と不死』の匿名出版については先に触れたが、当時の厳しい検閲を意識して41年の『キリスト教の本質』も当初は同様の匿名出版が予定されていた。版元のヴィーガントの助言で匿名での出版は断念されるのだが、候補として上がった『汝自身を知れ』または『宗教の秘密と神学の幻想』という書名は『キリスト教の本質』を理解する上で示唆的である(vgl. GW18, S.47)。まず、後者のタイトル案には、〈素朴な民衆の「宗教」〉と〈「宗教に関する反省」としての「神学」〉との区別が反映している。この区別は、『キリスト教の本質』第一部と第二部の関係にも対応する。前者(宗教)における人間の真なる本質の肯定と、後者(神学)における虚偽・幻影の破壊という対比関係である。フォイエルバッハによれば、「宗教は人間の最初の、しかも間接的な、自己認識」(GW5, S.47)にほかならず、反省としての哲学的思弁や神学に先だつ。しかしその最初の直観に反省が加えられ、特に「人格性が強調されると、ひとは宗教

の起源を忘れてしまう」(GW5, S.59) という。つまり、宗教に反省が加えられ教義化された神学となると「虚偽や錯覚や欺瞞や矛盾や詭弁の汲んでもつきない宝庫となる」(GW5, S.360)。まことしやかな教義体系がひとたび出来あがると、ひとは神学の背後にある宗教的起源をみようとはしなくなる。ゆえに「汝自身を知れ！」が『キリスト教の本質』の「真の格言にして主題」(GW5, S.8)とされた。

ところで、41年の『キリスト教の本質』はキリスト教の古典古代からの引用が多く、クレルヴォーのベルナルド、アウグスティヌス、テルトゥリアヌス、アンブロシウス、ヒエロニムスなど多数が引用されている割に、ルターが2箇所、メランヒトンは1箇所、ほかにプロテスタンティズムに関する引用があるだけというかなり偏った構成であった。ブラントホルストによれば、「歴史的、概念史的」にではなく、読者を納得させるために「問題解決の例証として必要に応じて」なされた引用だったという¹⁶から、やむをえなかったのかもしれない。しかし、内容はキリスト教全般にわたる批判だったわけだから、当然、キリスト教界からの論議を呼び込み、論争せざるをえなくなった。こういうわけで、広範な議論をしている割に、41年の初版は38年の『べール論』で語られていたルター理解とほぼ同レベルにとどまっていたように思われる。すなわち、「プロテスタンティズムは理論的な欲求よりも実践的欲求」が強く、ルターの場合は特に「信仰と理性との対立」または矛盾に陥っている (vgl. GW4, S.21-23), というものである。

その後、43年の第2版でおびただしい数の引用がルターの文献からなされることになる。ユリウス・ミュラーのような論敵に対応するためということもあっただろうが、しかし、第2版「序言」にある「思弁哲学は宗教に規定されずに宗教を規定する。……しかし私は、宗教それ自身に語らせる」(GW5, S.16)というフォイエルバッハの言は一考に値する。この方法はフォイエルバッハがかねてから哲学史的著作で行っていた方法、すなわち、当該の思想家にできるだけ多くを語らせ(叙述)、語られざる暗示的なものまで引き出し(発展)、その上で吟味の篩いにかける(批判)という方法だからである (vgl. GW3, S.4)。

フォイエルバッハは内的欲求を感じなければ、ここまで手の込んだ作業をしない。数多くの引用がルターからなされたということは、かなりの関心をもってルターを読んだということであり、『キリスト教の本質』第2版の準備期から、ルター解説は本格化したと推察される。

44年の『ルター論』冒頭にある「宗教の教えのなかでも、ルターの教えほど……人間の知性 *Verstand*・感覚・感情に矛盾するものはない」(GW9, S.353)というテーゼから類推してみよう。ここで問題視されている内容は、人間の欠陥と神の完全性が完全に二極にひき裂かれ、人間を採るか、神を採るか、二つに一つという「あれか、これか」の関係である。つまり、フォイエルバッハのおこなう人間学的な読解と還元は、なにかしら同じものがないと不可能なのだが、天使と悪魔のごとき相容れない分裂状態では不可能ではないか、という疑念が先行している。かつてエラスムスが『自由意志論』を著したのに対し、ルターが『奴隷意志論』をもって対抗したことは有名な話だが、ちょうどこれに相当する『キリスト教の本質』の議論があるので、そこから考えてみよう。初版「秘蹟における矛盾」の章には「宗教は人間を切り離す。神の活動は人間の自己活動が外化されたものである」(GW5, S.397)という一節がある。第2・第3版では「自己活動」云々の語句のあとに「自由意志が対象化されたもの」という文言が挿入され、「神の活動は人間の自己活動が外化されたもの、自由意志が対象化されたものである」と修正される (vgl. GW5, S.397f.)。さらに後者の版では、この箇所以下のようなフォイエルバッハの補足と引用が脚注として入る。

それゆえ、ルターが（とりわけエラスムスに対する著書のなかで）神の恩寵に比して人間の自由意志を無条件に否定したことは、ルターの知性と真理感覚に偉大な名誉を与えるものである。ルターは宗教の立場から、実に正しく次のように明言している。「『自由意志』という名は神的な称号と名であって、ひとり高貴な神的尊厳者を除いては誰もそれを使うべきでなく、また使おうとも思わないのだ。」『ルター全集』第19巻、28頁 (vgl. ebd.)

「自由意志」は神にふさわしい称号だから、その語を人間にあてはめるべきではない、というルターの『奴隷意志論』の内容を、「宗教」の立場として賞賛しているかのようにも読める。少なくとも、宗教的「情意」を「信仰」を基礎づけるものとみて「哲学」の「思惟と心情」の立場から否定的評価を与えた38年のルター観とはまったく逆である。むしろ、43年の第2版以降は、その信仰心に（賛同とは言えないが）理解を示していると考えられる。それはなぜなのか？ 一見、矛盾しているようにみえるが、フォイエルバッハの批判的アプローチの特徴を理解すれば、ここには矛盾がないという結論になる。この謎を解くためには、39年の「哲学とキリスト教」を見直す必要がある。

問題は「哲学」と「信仰」との関係である。フォイエルバッハは、39年の論評で、「たとえば、哲学が扱ったほうがよいのは、宗教的な奇跡信仰そのものではなく、たんに宗教的な奇跡信仰を理性的な信仰としても基礎づけ正当化している概念や表象にすぎない」、「哲学は……信仰そのものとはなく、信仰理論と闘う」(GW8, S.234) という。先ほど、筆者は39年のフォイエルバッハが「情意に対して批判姿勢をとる」と指摘した。それが間違いだったということではない。なぜなら彼は、「奇跡信仰が基づいている表象や概念の反駁は、信仰そのものの間接的反駁にすぎない」(GW8, S.235) ともいうからである。フォイエルバッハがおこなっている宗教批判の直接の対象は「博士たち」「学識者たち」であって、たんに信仰心の深い人々ではない。後者の人たちは、人類の幼年期に属するか、あるいは、そのような信仰心を抱かざるをえない状況があるか、いずれにせよ（止むにやまれずの）生活の必要性から信仰している誠実な人たちと解される。先のルターの引用で「宗教の立場から正しい」といわれたのは、ルターが（宗教内部とはいえ）カトリシズムから「実践的」に人々を解放したことは近世の流れからいって必然的であり、その実践の結果、「奴隷意志」の信仰心が得られることも首尾一貫していて誠実だ、という判断にもとづいている。この脈絡で、聖アントニウスも誠実さも、古代のキリスト教徒の厳格さも（間接的に反駁しつつではあるが）正しいと評価される。フォイエルバッハの宗教批判は一度、否定的に扱った内容を、処理済のものとして放擲するような

安易なものではない。39年から43年にかけての信仰心の意味変更は、一度は切り離して理解しようとした「心情」と「情意」が生活の困窮も含め自然に基礎をおいている点では同根であり、「非恣意的」なものであるかぎりは一定の距離をおきつつ容認するべきだ、という慎重な態度をわれわれに要請しているように思われる。

44年の『ルター論』で「感性の絶対的実在性」が説かれたのは、『キリスト教の本質』では自己活動の基礎としての「精神」、遍在する理性・愛を背景とする汎神論的精神が「哲学」の本質として残っていたのに対し、44年の論では、導入部で「非人間的」にみえるルターの教説のなかに、帰結におけるキリストの救済という場面で「神の人間愛の感性的確実性」が欺きえないもの、信頼されるべきものとして確証されたからといえる。『キリスト教の本質』第2版「序言」にあった「思弁哲学は宗教に規定されずに宗教を規定する」という思弁哲学の能動性・自発性は肉体にも感覚にも依存しない精神の独立性のなす業だが、初期から40年代初頭まで影を落としていたフォイエルバッハの汎神論的精神もまた、同様に、一方的に対象を決め込んで分析する危険性が隣接していたのではなかろうか。40年代のルター研究により、フォイエルバッハは新たな視点を獲得した。それは2つのテーゼに象徴的に表現されている。一つは「信仰は愛の根である」(GW9, S.393)というテーゼ。もう一つは「懷疑は憎悪の根である」(ebd.)というテーゼである。いずれも38年の『ペール論』にも、41年の『キリスト教の本質』にも、43年の『根本命題』でさえなかった見方である。30年代はおろか41年の時点から見ても、逆を突いた発想になっている。なぜなら、前者は「信仰と愛は矛盾する」、後者は「懷疑の精神は人々を神学から解放する」と考えられていたからである。しかし、こうした逆転の発想は、「宗教」の分析を抜きにしてはたどり着けない見方である。哲学は自分の反対物、「非哲学」から始めるべきだと42年の「暫定的テーゼ」は教え、それが「感覚論の原理」だともいわれる(vgl. GW9, S.254)が、フォイエルバッハの宗教批判は、自分自身が自明視している前提を何度も見直す〈不断の弁証法的活動〉といえるのではなかろうか。

結びに代えて

以上、断片的ではあるが、初期著作から44年の「ルター論」に至るまでの、フョイエルバッハの思想的転回を概観してきた。彼の思想を「感性哲学」や「人間学」の言葉で要約することは容易だが、そこに至る道のりは困難なものであった。彼の宗教批判は44年で終わるわけではない。むしろ44年に始まった。すなわち、のちの自然宗教（古代宗教）や儀礼的信仰の「発生的」解明につながる、新たな批判の礎が44年に築かれたのである。

ここで改めて、彼特有の錯綜した用語を整理し、今後の研究の行方を示唆して小論の結びに代えたい。

「感性」について。28年の『理性論』から30年代前半のフョイエルバッハは、汎神論的理性優位の「感覚」, 「感性」理解に立っている。筆者の理解では、ヘーゲル思弁哲学を汎神論として読み込み、汎神論的理性（精神）の遍在のもとの、感覚的なもの、個別的なものをとらえる姿勢が若きフョイエルバッハの基本スタンスであった。30年代初頭では、ベームも含め、愛の神秘説が汎神論の真なる姿として賞揚されるが、それは、理性や愛が普遍的な精神（神）の「純粹活動 *purus actus*」として、宇宙全体を貫くものと考えられたからである。41年の『キリスト教の本質』初版の付録にある「宇宙の自己自身への愛」という表現はその名残りと考えられ、30年代前半までのフョイエルバッハの思想的シンボルは（ヘーゲルに倣った）「円」とみてよい。しかしその後、その汎神論的同一性の象徴たる「円環」が揺らぎ始める。それが37年の『ライプニッツ論』である。ライプニッツのモナドの「質料」に規定される「受動性」が些末なものとしてではなく「本質的」な規定として読み直されるとき、本来はあるはずのない汎神論精神の「外」なる諸物や存在者の実在性が感得される（その後、43年にシンボルは「楕円」に変わる）。ヘーゲルとは異なるモナド解釈の自覚と、ライプニッツの連続律を応用した外界を感受する「繊細な感覚」が（本論ではなく補註としてだが）肯定的に論じられ、39年「ヘーゲル哲学批判」における唯物論的転回の準備となる。

「哲学者」と「人間」について。〈感性の「自然科学的実在性」から「絶対的実在性」へ〉というフォイエルバッハの自己評価にあてはめると、〈理性的「哲学者」から感性的「人間」へ〉という図式でまとめられそうだが、初期のころ、汎神論的視点から前者にルターが算入されていたこと、自然の生命を奪うような機械論に対して最初から批判的だったことなどを加味すると、その内容理解は意外と難しい。しかし、そこに先述の「懐疑」という視点を導入するといくぶん明瞭になる。33～34年のフォイエルバッハは「懐疑」を肯定的にとらえ、その精神の担い手としてデカルトとルターを讃えながら神学批判を展開していた。ところが、37年の時点では、ルターの「懐疑」が二次的なものにすぎず、哲学的「懐疑」がまだ未成熟な「情意」的精神の段階とみなされた。このとき、ルターは「哲学者」のカテゴリーから外され、その「宗教」的意義がいったんマイナスに落ち込む。38年の『ベール論』で「信仰と理性の矛盾」として批判的に描かれたプロテスタンティズムは、41年の『キリスト教の本質』では「信仰と愛の矛盾」として転用され、疎外の因子としての「信仰」「宗教」は「理性」「哲学」に劣るものとみなされた。外交的・社交的気質としての〈理性・心情（愛）〉に対し、内向的自己感情としての〈信仰・情意〉はもっぱら否定的に論じられたわけである。

ところがこの主著の見方に更なる根本的変更が加わる。この変更こそ、旧立場の清算（「哲学者」の「人間」への吸収）を基礎づけるものとなった。すなわち、『キリスト教の本質』第2版の改訂のためのルター文献の解読作業による価値転換である。44年のルター再評価は、キリストの「和解と救済の瞬間」における「愛の確かさ」にある。もちろん、37年の『ライプニッツ論』の繊細な「感覚」論によって、人間学的な見方が登場し、「自然科学的実在性」と言われるような思惟の「外部」が経験論的に意識されはしたが、その思惟は原理的に汎神論的一元論の枠内にあった。また39年の「ヘーゲル哲学批判」では旧哲学の一元論的円環が突破され、思弁的体系的「哲学」とは異なる「発生的＝批判的哲学」の方法が説かれた。それでも、少なくとも41年までは、汎神論「哲学」にもとづく理性的「愛」の「遍在精神」が支配的だった。神学の呪縛からの解

放と考えられた「懐疑」の精神が41年の時点でも健在だったからである。こうして40年代におけるフォイエルバッハのルター研究は、自らの哲学的価値観にラディカルな反省を迫るものとなり、41年までの汎神論的哲学をもってしても解き明かせなかった、「愛の根」としての「信仰」という新しい視点を切り開いた。

「宗教」について。ルターの宗教性の再評価は、「宗教」および「信仰」というカテゴリーの「批判的容認」という研究姿勢を定着させた。初期から一貫している「神学」批判の基本的態度は変わらないし、ルターの信仰心をフォイエルバッハがそのまま肯定するわけでもない。しかし、たとえ哲学的批判としては未熟な「情意」由来の「信仰」であったとしても、宗教的または日常実践として「必要」に迫られた「信仰」であるかぎりには、「発生的」に十分な意味があり、人間学者として距離をおきつつその誠実さを認めるという立場をフォイエルバッハは採用する。39年の「哲学とキリスト教」以来、フォイエルバッハが批判的に闘わなければならなかったのは「宗教」ではなく、「信仰理論」としての「神学」や「哲学」であった。「宗教」の批判的容認という視点は、46年の「宗教の本質」で展開される、日常生活の実践における「エゴイズム容認」の立場へ通じるものであり、自然の弱者との共生・共存の基礎が開拓されたと考えられる。

研究動向に関して。わが邦におけるL・フォイエルバッハ評価は未だにマルクスからみた中途半端な唯物論者・無神論者といった定番解釈が横行しているが、海外では少しずつその歪曲された刻印を是正しようとする動きが出てきている。ルター研究にかぎってみるなら、古くはラヴィドヴィッツ (1931)、H・M・ザス (1978)¹⁷、ブランドホスルト (1981) などの研究があったが、近年では、Ch・L・フラナガン (2009)¹⁸、U・ケルン (2014)¹⁹、F・トマソーニ (2015)²⁰、H・ヴァルター (2017)²¹らの研究がある。それぞれ、フォイエルバッハのテキストを年代史的に丹念に追った研究として優れたものである。特にフラナガンの総括、すなわちフォイエルバッハの宗教批判は「神学者への特定の批難に由来するのではない」という見方や、批判対象であるルターの教説にフォイエル

バッハは「神と人との関係にかんする深遠な逆説をみた」といった指摘は、筆者の見解と重なるだけでなく、近年のルター論をめぐるフォイエルバッハ研究の傾向をも特徴づけているように思われる²²。U・ケルンやH・ヴァルターからは、フォイエルバッハのルター解釈の功績のほかに、その一面的人間解釈の指摘もあり、今後は「神—人間」関係における人間学的還元の意義が改めて問われることになるかもしれない。

他方、日本では、昨年11月に「フォイエルバッハの全体像を求めて——改めて問う、そのアクチュアリティ」という研究交流会が開催され、フォイエルバッハ思想のもつ現代的意義が一部の研究者によって模索され始めている²³。残念ながら、ルターに関する話題はその場では出なかったが、提題者の1人である石塚正英氏が「“人間のなかの神”を考える—大井学匠に何を学んできたか—」という過去の論考を最近ホームページ上でふたたび公開し、「ルターからフォイエルバッハへ」の移行はけっして越えられない「懸隔」ではないとして、フォイエルバッハの宗教論から比較宗教学や比較民俗学にいたる現代的可能性を示唆している²⁴。私の小論は、その可能性を実現するための予備作業にすぎないが、新たなフォイエルバッハの読み直しの一助になれば幸いである。

【引用文献および文献略号一覧】

L. Feuerbach: *Gesammelte Werke*, hrsg. von W. Schuffenhauer, Berlin, Akademie Verlag, 1967: GW

『理性論——一にして、普遍、無限なる理性について *De ratione, una, universali, infinita*, 1828』→『理性論』GW1

『死と不死に関する思想 *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, 1830, 1847』→『死と不死』GW1（47年改版は書名が『死の思想 *Todesgedanken*』に変更されるが、中身は30年の論をもとに、章立ての組換えや文章の移動・削除・加筆など、大幅な改訂をフォイエルバッハ自身が行ったものである。）

『近世哲学史——ウェルラムのベーコンからベネディクト・スピノザまで *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza*, 1833』→『近世哲学史』GW2

『アベラールとエロイズまたは著作家と人間、一連の諧謔的哲学的箴言, 1834』→『著作家と人間』GW1

- 『近世哲学史——ライプニッツ哲学の叙述・発展・批判 *Geschichte der neuern Philosophie - Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*, 1837』→『ライプニッツ論』GW3
- 『ピエール・ベール——哲学史および人類史への一寄与 *Pierre Bayle, Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit*, 1838』→『ベール論』GW4
- 『キリスト教の本質 *Das Wesen des Christentums*, 1841, 1843, 1849』GW5
- 『ルターの意味での信仰の本質——『キリスト教の本質』への一寄与 *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers - Ein Beitrag zum „Wesen des Christentums“*, 1844』→『ルター論』GW9
- 『わが哲学的履歴を特性描写するための諸断片 *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae*, 1846』→「自伝的断片」GW10
- 『〔L・フォイエルバッハ全集〕第1巻への〕序言 *Vorwort [zu L. Feuerbach: Sämtliche Werke, Bd. I]*, 1846』→「全集版序言」GW10

【註】

- 1 Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, Bd. I-X, herausgegeben von Ludwig Feuerbach, Leipzig, Otto Wigand, 1846-1866.
- 2 この引用箇所直前に、「1843-44年／『将来の哲学』』という（2行に分けられた）見出しがある。ここから筆者は、フォイエルバッハは43年から44年ころに「人間学への解消」という課題を自らに課し、従来の哲学に見切りをつけ、宗教批判の人間学的基盤を形成したのではないかと推察する。
- 3 わが邦の「ルター」に特化したフォイエルバッハ研究としては、河上睦子「フォイエルバッハにおける『ルター』」（相模女子大学紀要56A, 1993年, 91-105頁）がある。
- 4 半田秀男『理性と認識衝動——初期フォイエルバッハ研究』上巻, 溪水社, 1999年, 755頁。
- 5 Vgl. GW1. SLXIV und Georg Biederman, *Ludwig Andreas Feuerbach*, Leipzig · Jena · Berlin, Urania-Verlag, 1986, S.44f.
- 6 S. Rawidowocz, *Ludwig Feuerbachs Philosophie, Ursprung und Schicksal*, Berlin, Walter de Greuter & Co, Zweite Auflage 1964 (Erste Aufl. 1831), S.37.
- 7 拙論「初期フォイエルバッハのルター論——宗教的人間の『発生的—批判的』解読に寄せて」『桜文論叢』第96巻, 2018年, 530-31頁参照。
- 8 たとえば、フォイエルバッハは、「哲学そのもの……純粹思想が人間にとって無であり、人間に対して何もできないことを知っていた」から『死と不死』を「詩的・感性的な言語」で表したとし、しかも5章からなる大著『死と不死』のうち、結論をふくめ散文調で書かれている4章を「序言」扱いする。つまり第4章にあたる「死に対する脚韻詩 *Reimverse auf den Tod*」のみを「本文」すなわち「人間学的真理」「感覚の事象, 直接的確実性の事象」とみなそうとする。もしこれらの言明が事実だ

とすると、『理性論』におけるヘーゲルへの賛辞や「純粹思惟」の実践哲学的意義、『理性論』『死と不死』の二著に共通する汎神論の立場からの人格神論の批判など、30年までにフォイエルバッハが試みた哲学的思索のすべてが水泡に帰してしまう。

- 9 L・フォイエルバッハが自分の過去の思想形成史を塗り変えようとする弁明は、アカデミー版『全集GW』の編者によって「パウル・ヨハン・アンゼラム・フォン・フォイエルバッハとその息子たち」という題を付された1847年の小論にも認められる。その小論には、30年代半ばまでの哲学史研究が、自分の本性を抑えたネガティブな「逆行」の時期（第1期）だったと回想され、38年の『ベール論』からポジティブな批評家としての活動が「歴史的・批判的な時期」として始まり（第2期）、そして『キリスト教の本質』においてその活動は終結・完成され、「積極的または生産的な時期」（第3期）に至ったとされている。この第3期は、一切を包括する一つの原理、すなわち『「自然を基盤とする人間』という原理』から「発生的に」生み出されており、「感性的直観の真理性」に基づく同原理の叙述と展開をなし、「局地的かつ抽象的な、哲学上と宗教上の諸原理」に代わるものとまでいわれている（vgl. GW10, S.330f.）。まるで『キリスト教の本質』で自分の最終的立場が確立したかのような言説である。しかし、41年の初版にせよ、43年の第2版にせよ、「全集版序言」1846の評価に依拠するなら、44年の『ルター論』における「感性的人間」の立場に『キリスト教の本質』は至っていなかったとみるほうが順当である。47年という時期はシュティルナーとの論争を経たあとであること、『近世哲学史』『ライプニッツ論』『ベール論』の加筆・修正を含む改訂に専心した時期であること、また、『キリスト教の本質』第3版（1849）の準備期でもあること等を考慮すると、彼の積極的な宗教批判活動に有利になるよう、同書の思想的位置を高められたのかもしれない。
- 10 拙著『初期フォイエルバッハの理性と神秘』知泉書館、2017年（以下、『理性と神秘』と略）、第3章第1節参照。
- 11 Bruno Bauer, Charakteristik Ludwig Feuerbach. In: *Wigand's Vierteljahrschrift*, Bd. 3, 1845, S.104.
- 12 ベーメについては、拙著『理性と神秘』第2章第2節～第3章第1節を参照。
- 13 39年の「哲学とキリスト教」において「心情 Herz」が理性的「思惟」とともに「哲学」のカテゴリーに入れられていることは、34年の『作家と人間』における「理性=妻」VS「心情=妾」という古い思弁性の図式をフォイエルバッハが克服しようとしていた事情を示している。
- 14 「スピノザの実体は理性的なもの自体だから『洞察』をもたない」（GW4, S.44）という叙述は汎神論哲学の本質をつく言い回しである。「もっている」という動詞は、人間であれ神であれ人格を連想させるが、スピノザの実体は洞察をもつのではなく、実体の変容した様態として「洞察」なるものが「ある」にすぎない、という含みである。間違っても「洞察がないから思慮が足りない」などと解してはならない。
- 15 拙論「初期フォイエルバッハのルター論」538-40頁参照。
- 16 Vgl. Heinz-Hermann Brandhorst, *Lutherrezeption und bürgerliche Emanzipation*,

- Göttingen, Wandenhook & Ruprecht, 1981, S.127.
- 17 Hans-Martin Sass, *Ludwig Feuerbach, mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg, Rowohlt Taschenbuch, 1978.
- 18 Christy L. Flanagan, *The Paradox of Feuerbach: Luther and Religious Naturalism*, Florida State University Libraries, 2009.
- 19 Udo Kern, *Dialektik der Vernunft bei Martin Luther*, Berlin, LIT Verlag, 2014.
- 20 Francesco Tomasoni, *Ludwig Feuerbach – Entstehung, Entwicklung und Bedeutung seines Werkes*, Münster · New York, Waxmann, 2015.
- 21 Helmut Walther, Martin Luther und Ludwig Feuerbach – Die Bedeutung des Reformators für die Philosophie von „Luther II“. In: *Aufklärung und Kritik*, 2/2017, S.249-70.
- 22 Cf. Flanagan, *a. a. O.*, pp. 191-97.
- 23 拙著「【報告】フョイエルバッハの全体像を求めて」『フョイエルバッハの会通信』第10号, 2019年3月25日, 1-7頁参照。
- 24 石塚正英「“人間のなかの神”を考える—出隆と大井正と—」『頸城野郷土資料室学術研究部研究紀要』Forum10 2017,ISSN 2432-1087, 1-5頁参照。

