

初期マルクスとキリスト教 (二)

——ヘーゲル研究と無神論への移行——

富 沢 賢 治

はじめに

マルクスは無神論の意義について次のように述べている。「神の揚棄としての無神論は理論的ヒューマニズムの生成であり、私有財産の揚棄としての共産主義は……実践的ヒューマニズムの生成」である。それ故、「無神論は当初はまだ共産主義であることから遠い」とはいえ、「共産主義は無神論とともにただちにはじまるのである。」

前稿で指摘しておいた如く、マルクスは生まれつきの無神論者ではない。彼の無神論は「神の揚棄」の結果確立されたものである。「神の揚棄」とはなにか。それは単なる「神の否定」ではない。マルクスにおける無神論の形成過程のなかに「神の揚棄」の意味を探ることが本稿の課題である。

(一) K. Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, in: *Marx-Engels Gesamtausgabe I A/bt*, Bd. 3 (以下 *MEGA*, I-3 と略記), S. 166. 城塚・田中訳『経済学・哲

学草稿』岩波文庫、二一六頁。

(2) *ibid.*, S. 115. 邦訳、同上書、一三二頁。

(3) 富沢賢治「初期マルクスとキリスト教(一)——少年マルクスとキリスト教」『一橋論叢』五十二巻六号、参照。

(4) この課題を支える、より一般的な問題は、ドイツ・キリスト教思想の発展過程における弁証法の問題である。ルターにおけるプロテスタントイデオロギの確立からドイツ古典哲学を経てフォイエルバッハにいたる、神学から無神論への発展史をみると、キリスト教思想は、その生成、発展のうちに自己を否定する要素を生みだし、その矛盾を原動力としてさらに発展することにより、その内包する否定的要素が宗教思想としての許容量を越えたとき、キリスト教思想そのものが質的变化をとげ、無神論へ転化せざるをえなくなつたかのような過程を経ている。これはまた、より一般的には、思想史における思想の弁証法的発展の問題につながる。マルクスの提出した「神の揚棄」の問題は、ここまで問題を一般化しないと解決できないように思われる。

マルクスを無神論の方向へ押しやる最初の衝撃を与えたのはヘーゲル哲学であった。

ベルリン大学時代のマルクス自身の告白によれば、ヘーゲル哲学の影響をうける以前の彼は、専門分野においては法哲学を「カント的方法」で構成し、余暇には「一切はうわの空の月か

ら構成された」ような抒情詩を書きまくる、要するにすべての面で「純粋に観念的な」考え方しかできない青年であった。ところが、一八三七年、彼は身体の調子がよくなかった間に、「ヘーゲルを始めから終りまで、彼の弟子の大部分をふくめて、一通り会得した。」それは彼に深刻な影響を与えた。当時の彼はこう述べている。「暮はおりた。私の最も聖なるものは引き裂かれた。そして新たな神々が持ち込まれねばならなかった。……イデアリスムス——因みに、私はそれをカントおよびフィヒテのそれと比較し、そして胸中に懐いてきたのだが——そのイデアリスムスから離れて、私は現実そのものの中に理念を求めるようになった。以前には神々が地球から離れた上空に住んでいたとするならば、今や神々は地球の中心になった。」かくしてマルクスは、従前の観念的な思索を改めようと決意し、「すべての詩と小説などの腹案を焼きすて」、観念的方法にもとづく法哲学の研究を放棄し、ヘーゲル哲学の強い影響のもとに今や新たな仕事に立ち向かっていった。「私は仕事そのものに、すなわち神がいかに概念それ自体として、宗教として、自然として、歴史として顕現するかという哲学的弁証法的な神の展開の仕事に立ち向かっていった。私の最後の命題がヘーゲル体系の始まりであった。」

「以上の引用に明らかな如く、マルクスの「イデアリスムス」から「レアリスムス」への移行は、ヘーゲル哲学により媒介されている。後に彼は、ヘーゲル哲学の観念性を批判し、徹底した唯物論者になった。しかしマルクスをして抽象の世界から現実の世界へ移行するための第一歩を踏み出さしめたのがほかならぬそのヘーゲル哲学であったことを看過してはなるまい。これがマルクスとヘーゲルとの最初の出合いが持った意義である。後に彼は、「真理と自由とへの道は、火の川を通る以外にはない」として、フオイエルバッハを高く評価するが、この「火の川」にたどりつくためには、マルクスはまず、ヘーゲルという梃子によって抽象の世界から現実の世界へと押し上げられる必要があったのである。

(1) 一八三七年十一月十日付、マルクスの父への手紙。

MEGA, I-1-2, S. 214.

(2) *ibid.*, S. 219.

(3) *ibid.*, S. 218.

(4) *ibid.*, S. 219.

(5) K. Marx: *Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach*, in: *Marx-Engels Werke*, Bd. I, Berlin 1961, S. 27. 『マルクス・レーニン全集』第一巻、大月書店、一九五九年、三〇頁。

二

「神の展開の仕事」とマルクスがいう場合、その「神」はいかなる内容を持つものであろうか。マルクス自身はそれについてなんら説明を加えていない。それは恐らく彼の「神」概念が当時のヘーゲル的「神」概念、あるいはその青年ヘーゲル学派的解釈によっているからであろう。それ故、当時のマルクスの

「神」概念の内容を明らかにするために、ヘーゲル哲学における「神」概念とその青年ヘーゲル学派による解釈を探るといふ回り道を経ることが必要となる。

ヘーゲルは、「神の真の姿」は「精神」である、と規定する⁽¹⁾。ヘーゲルによれば、「絶対者を客体と解してそこに立ちどまるのは、近代において特にフィヒテが正当にも強調したように、一般に迷信と奴隸的恐怖の立場である。」それ故、「人間が救われ、人間が幸福になるということは、人間が神との統一を意識し、神が単なる客体であることをやめ……恐怖の対象であることをやめることよってのみ実現される。……われわれのなすべきことは、われわれが直接的な主観性を脱し……神がわれわれの真実な本質的な自己であることを意識することよって、この救済にあずかることにある。」

かくして、ヘーゲルにあっては、超越神は否定され、宗教と哲学とは哲学を上位として融和され、宗教の発展は理性の弁証法的自己発展として把握されるにいたる。宗教は、ヘーゲル哲学においてはじめてその現実の歴史的発展において把握される根拠を得る。ヘーゲル哲学のこの側面を發展させ、遂に無神論にまで到達したのが青年ヘーゲル学派であった。

すなわち、D・F・シュトラウスは、『イエス伝』(一八三五年)において、ヘーゲル哲学の立場から福音書を歴史的に分析し、福音書は、「メシヤとともにこれこれのことが起こらねばならない、イエスはメシヤであった、だからそれらのことはイエスとともに起こったであろう」という原始教団の推理による

ものである、すなわち福音書は歴史的記述ではなく、ユダヤ民族の渴望をあらわす「神話」である、と論証した。このシュトラウスの福音書の神話形成論にたいして、B・バウアーは、同じく福音書を歴史的に分析することにより、福音書は共観福音史家の創作によるものだとし、さらに、キリスト教の諸思想がすでにフィロンやセネカの思想のうちに準備されていたことを明らかにすることにより、古代世界のうちにキリスト教成立の思想的必然性が存していたことを論証しようとした⁽⁴⁾。そして最後にフォイエルバッハが、『キリスト教の本質』(一八四一年)において、神学の秘密が人間学にあることを論証したとき、ドイツ思想史において無神論ははじめて神学に内在するかたちで理論化されるにいたった。

ヘーゲルの「神」概念はそもそも始めから無神論にまで自己発展せざるをえないような矛盾を内包せるものであった。エングルスは、「フォイエルバッハのキリスト教批判は、ヘーゲルによって基礎づけられた思弁的宗教論にたいする必然的な補充である」と述べている。

マルクスが「神の展開の仕事」という場合、その「神」はすでに彼が以前信じていたような天空にある超越神ではなく、ヘーゲルにより天空から地上に引きずりおとされた「神」であった。その「神」は、フォイエルバッハがヘーゲルの「神」概念について述べているように、「自分自身に矛盾せる神、無神論的な神」であった。マルクスにおいて、このヘーゲルの「神」概念から無神論への移行が比較的容易になされたであろうこと

は想像にかたくない。マルクスがヘーゲル哲学に強く影響されたとき、彼はすでに青年ヘーゲル学徒たちと共に無神論へかけてその第一歩を踏み出したのである。

(1) G. W. F. Hegel: *System der Philosophie*, Erster Teil, Stuttgart 1929, S. 200. 松村一人訳『小論理学』岩波文庫、上巻、二五七頁。

(2) *ibid.*, SS. 403 f. 邦訳、同上書、下巻、一八三—四頁。
(3) D. F. Strauss: *Das Leben Jesu, Kritisch bearbeitet*, 4 Aufl., Tübingen 1840, Bd. I, S. 94.

(4) この点にかんじてB・シュマーは多くの論文を書きつらぬ。代表的論文は『*Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes*』, 3 Bände, Leipzig 1841.

(5) ヘーゲル哲学におけるこの否定面を強調したB・パウマーは、ヘーゲル哲学においてすでに「宗教の崩壊」がみられるとして、ヘーゲルを「無神論者」「反キリスト教徒」とまで呼んでゐる(B. Bauer: *Die Posanne des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*, Leipzig 1841, in: *Die Hegelsche Linke*, ausgewählt u. eingeleitet von K. Löwith, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962, SS. 123 ff. u. S. 180.)

なお、ヘーゲルから、青年ヘーゲル学派にかけての無神論形成にかんする最近の研究としては左記の文献参照。
G. M.-M. Cottier: *L'athéisme du jeune Marx: ses origines hégéliennes*, Paris 1959.

J. Gebhardt: *Politik und Eschatologie, Studien zur Geschichte der Hegelschen Schule in den Jahren 1830—1840*, München 1963.

H. Stuke: *Philosophie der Tat, Studien zur „Verwirklichung der Philosophie“ bei den Junghegelianern und den Wahren Sozialisten*, Stuttgart 1963.

(6) F. Engels: *Schelling und die Offenbarung, Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie*, Leipzig 1842, in: *MEGA*, I-2, S. 225.

『キリスト教の本質』(一八四一年)でフォイエルバッハが証明せんとしたのは、「神の本質の秘密は人間の本質である」ということであった。ところが、ヘンゲルスは「すでに一八三九年、F・グレーバーへの手紙で、「人間と神とは、本質からいうと、同一である」とらうことが「ヘーゲルの基本原理」である(MEGA, I-2, S. 556)」と述べてゐる。

(7) L. Feuerbach: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, in: *Kleine Philosophische Schriften*, Hrsg. von M. G. Lange, Leipzig 1950, S. 123. 植村晋六訳『将来の哲学の根本命題』岩波文庫、八三頁。

三

一八三〇年代の後半から四〇年代のはじめにかけて、B・パウアーをはじめとする青年ヘーゲル学徒はキリスト教の源流を

歴史的に批判、研究するという仕事に立ち向っていた。それと関連して青年ヘーゲル学徒のあいだでは古代哲学史が盛んに研究されていた¹⁾。マルクスもまたエピクロス主義、ストア主義、懐疑論哲学の歴史に耽りて研究をはじめ、一八三九年から一年余にわたり大部の研究ノートを作成し、一八四一年には、彼の学位論文『デモクリトスとエピクロスとの自然哲学の差異』(以下『学位論文』と略記)を書きあげている。

従来『学位論文』研究の多くは、マルクスをはじめからの無神論者とみなしているために、彼の思想形成史においてこの論文の持つ宗教批判の意義を不当に軽視している。それら研究の多くは、マルクスがこの論文で問題としているのは哲学と現実との関連であるとして、そこに考察の中心点をおいている。それは『学位論文』本文の後にマルクスが付した『注解』をみるかぎりにおいては正しいといえる。しかしながら、『注解』のもつ意義だけを一面的に強調することにより、この論文が全体として持っている基本的な意義を軽視してしまうことは、正しいとはいえない。この『学位論文』は、青年ヘーゲル学派の宗教批判の一環として書かれたものであり、マルクス個人の思想形成史のうえからみれば、彼における無神論的立場の確立、人間主義への移行を示すものである。以下本稿においては、さしあたり分析視角をこの点に限定して、『学位論文』におけるマルクスの宗教批判のあり方を考察する。

まず序言においてマルクスは、「率直に言えば、私はすべての神々に憎悪をいだく」というプロメテウスの言葉を引用し、

哲学の宗教的取り扱いに反対している。そして、「プロメテウスこそ、哲学史のうちで、最も高貴な聖者であり殉教者である²⁾」と評価して、神の立場ではなく、人間の立場こそ哲学固有の立場であると主張する。

第一部「デモクリトスの自然哲学とエピクロスの自然哲学との一般的差異」において、マルクスが特に強調しているのは、必然性を制御する原理としてのエピクロス哲学における「偶然」概念である。「偶然」概念を分析した結果、マルクスは第一部の結論として、「すべてのものは宿命によって生起すると考えるような哲学から何の得るところがあるか、……エピクロスによってわれわれは救われ、自由の境涯に身を置くようになったのである³⁾」というフェレイウスの言葉に同感を示し、人間の自由を保証するという点において、「偶然」を原理とするエピクロス哲学のほうが、人間を必然の絆に結びつけるデモクリトス哲学よりも優れている、と評価している。

第二部「デモクリトスの自然哲学とエピクロスの自然哲学との個別的差異」において、マルクスが重要視するのは、エピクロス哲学における「アトム」の直線からの逸脱(Detachment)という概念である。マルクスによれば、虚空におけるアトムの運動において、「逸脱は運命の連鎖を破る」ものであり、「反抗し抵抗しうる或るもの」である。エピクロスの自由原理、神否定の原理は、このように基本的には、「純粋な個体の概念」であるアトム論における「アトム」の直線からの逸脱⁴⁾という概念にもとづいている。マルクスはこれを「自己意識」と関連づけ、

「自己意識の絶対性、並びに自由こそはエピクロス哲学の原理である」と述べている。そして現存する第二部の結論部分においてマルクスは再び「序言」のテーマにもどり、「地上の人々の生活が宗教の重荷にひしがれ、神が天上の高みから人々を脅かしていたとき、あえてひとりのギリシャ人がはじめてこれに彼の人間的な眼を向け、最初の者として反抗した」というルクレティウスの詩を引用し、「エピクロスこそは最も偉大なギリシャの啓蒙家である」として、人間の解放者エピクロスに賛辞を呈している。

以上の本文部分にたいし「付論」において、マルクスはさらに「神の存在にかんする証明」について論じている。彼によれば、「神の存在にかんする証明は、空虚なトートロジーにすぎない」か、さもなければ、「本質的な人間の自己意識の存在にかんする証明、その論理的説明にはかならない。」⁽⁷⁾「真実の証明は逆に次の如くいわれねばならぬであろう、『都合よく自然ができていないので神が存在する』、『理性的でない世界があるから神が存在する』、『思想がないから神が存在する。』しかしこのことは、世界が非理性的であり、従って自分自身も非理性的であると思う人にとっては、神が存在するという以外に何を意味しようか。すなわち非理性こそ神の存在である。」⁽⁸⁾

以上考察してきたようにこの『学位論文』の中心的テーマは、宗教的必然論にたいする人間の抵抗の可能性であり、必然論、決定論、運命論にたいする人間の自主性、行動性の賛美である。このようにみると、『学位論文』は、当時の青年へ

ゲル学派の宗教批判の一環として書かれ、マルクス個人の思想形成史のうえからみれば、それが彼における無神論、ヒューマニズムの確立を示すものであったと評価できよう。

(1) それはまた、オイセルマンが述べているように、「自己意識の哲学」の源流をさぐるという意味をも持っていた (Т. И. Ойерман: *Формирование философии марксизма*, Москва 1962, стр. 39. 森宏一訳『マルクス主義哲学の形成』第一部、勁草書房、一九六四年、五七頁、参照)。

(2) この点がなぜ重要かといえは、このように理解することによってはじめて、『学位論文』が同じ一八四一年に出版されたフォイエルバッハの『キリスト教の本質』と思想的に密接な関連があることが理解できるし、またフォイエルバッハを媒介にしたその後のマルクスの思想的発展を正しく把握することが可能となるからである。

『学位論文』を無神論宣言としてみる視点が、従来の研究から生じ難いものであった理由は、それら研究が、マルクスの思想的出発点をこの『学位論文』に求め、彼をはじめからの無神論者に仕立てあげることによって、この論文のもつ宗教批判の意義を軽視してしまっただからである。

(3) MEGA, I-1-1, S. 10.

(4) *ibid.*, S. 22.

(5) *ibid.*, S. 28.

(6) *ibid.*, S. 51.

(7) この引用文からも知られるようにマルクスのエピクロ

ス解釈は、基本的には、青年ヘーゲル学派の「自己意識の哲学」の立場からなされている。しかしながら、マルクスのこのエピクロス評価から直ちに、当時の彼の思想が全面的に「自己意識の哲学」の立場にたつものであると結論することはできない。このような結論は次のような疑問を生ぜしめる。「自己意識の哲学」はむしろ個体内的自由の哲学であって、それ自体が無媒介に民衆や貧民の立場に連るとは思われないのであって、従来の初期マルクス研究の盲点の一つは、実に学位論文とそれ以後のマルクスの立場との関連が不問に付されているところにあると私は考える(古賀英三郎「カール・マルクス」『一橋論叢』四七巻四号、七二ページ)。マルクスの全生涯の思想のうちで、個体絶対視の思想がみられるのは、この時期だけである。

それ故、この時期の思想をもってマルクスの思想的出発点とみる従来の研究視点からすれば、上述のような疑問が出てくるのは当然である。私は、前稿で、初期マルクスの思想形成史を『学位論文』からはじめず、『学位論文』以前のマルクスの思想を考察することによって、すでにそこに全体的視点のあることを強調しておいた。個体的存在を常に全体的存在との関連においてみるという立場は、マルクスの思想を一貫して貫くものであり、「自己意識の哲学」の影響を強くうけたこの時期においても、この立場は全面的に否定されてはいない。彼は、「準備ノート」においても『学位論文』本文中においても、「自己意識の哲学」の

主観主義的個の立場を鋭く批判してゐる(MEGA, I-1, S. 24 ff. S. 125. 参照)。すなわち、マルクスは、主体の自由を保証するという点では「自己意識の哲学」の立場に依拠しながらも、その主観主義的個の立場にたいして批判の鋒先を向けているのである。この理論的矛盾を解決するためには、「自己意識」にもとづく「個」の哲学に代って、フォイエルバッハの「類」の哲学が必要とされていた。マルクスは、ギュムナジウム時代における全体的人間観、および『学位論文』における個体的人間観への疑問の提出という点で、まさに、B・パウアーラの「自己意識の哲学」の立場をこえて、フォイエルバッハの類意識の哲学にもとづく全体的人間観へ結びつく萌芽を蔵していたのである。

なお、この全体的人間観が古賀氏のいわゆる「民衆や貧民の立場」にいかに関係が結びついていくかについては、富沢賢治「ヒューマンイズムと階級闘争理論——『ライン新聞』時代のマルクスにおける両者の論理連関」『一橋研究』十一号(一九六四年)参照。

(8) MEGA, I-1, S. 51.

(9) *ibid.*, SS. 80 f.

(10) *ibid.*, S. 81. なお、マルクスは、すでに一八三九年に書かれた「準備ノート」の第三分冊において、人間がその「永遠的な性質」を自己から排除して、それを神として礼拝しているということ、それ故、また従来神の述語としてみられてきた「善なるもの」という観念それ自体が神の

正体であるということを描している (*ibid.* SS. 111-3. 参照)。これはフォイエルバッハの『キリスト教の本質』の基本的構想と一致する。

まとめ

マルクスのヒューマニズムは無神論と表裏一体をなしている。彼の無神論は「神の揚棄」としての無神論である。「神の揚棄」とは、「神」概念自体が揚棄され無神論に転化されるものであることを意味する。この揚棄の弁証法的過程は、マルクス個人における無神論形成の過程をふくめて、ヘーゲルからフォイエルバッハにいたる前世紀中葉のドイツ無神論形成史のうちにもその典型例を見いだす。

マルクスの無神論の成立過程には、イギリス経験論やフランス唯物論からの直接の影響は見られない。本稿の考察により明らか如く、彼の無神論は、ヘーゲル宗教学の発展の線上にあるものと見られる。マルクスをふくめてのドイツにおける無

神論の成立史は、あたかもキリスト教自身のなかからキリスト教を否定する要素が発展してきたかのような外見を呈している。これをもって、キリスト教から無神論への弁証法的発展と解することは可能であろうか。これに解答することは本稿の範囲内ではできない。ここでは単なる仮説として次のことを述べておくにとどめる。

人類の科学的知識の発展に無関心でありえないキリスト教思想家たちはキリスト教思想の内容を多少なりとも唯物論化せざるをえなくなる。そしてその唯物論的内容がキリスト教信仰の許容量を越えたとき、それが無神論に転化する。これが、カント、フィヒテ、ヘーゲル等のドイツ古典哲学における宗教論から青年ヘーゲル学派の無神論への発展が示す一つの理論的帰結ではなからうか。若きマルクスの『学位論文』は、まさにこの理論的な流れのなかで書かれたものであり、この流れのなかに位置づけてはじめて正当に評価できるモメントを持つものといえよう。

(一橋大学大学院学生)