

## フオイエエルバッハのスピノーザ 批判について

良 知 力

かつてヘーゲルは『もしひとが哲學することを始めるならば、彼はまずスピノーザ主義者であらねばならぬ』と語った。いわばスピノーザ主義は、絶対真理の形をとった『デカルト哲學の客観化』として、實體のなかに思惟と延長を統一しつつ、あらゆる特殊の否定をおして實體の絶対的形式を確立したからである。近世思辯哲學の出発點はそこにある。しかし、スピノーザ哲學には概念の自己運動が缺け、エチカの體系の出発點たる實體、屬性およびモードスの定義がそれ自體の必然性において示されていなかった。その意味で、『ドイツのスピノーザ』フオイエエルバッハはスピノーザに出發した近世思辯哲學の形式の完成をヘーゲルに求め、さらに彼自身の新しい哲學をヘーゲル哲學の否定的實現のなかに求めようとした。いわば彼は、經驗的唯物論と汎神論との二つの傳統を統一し、その統一を媒介

としてヘーゲル絶対哲學の影響から唯物論にいたる一貫した途をさぐりながら、『表象をおして與えられた對象を……獨斷的に實證し、把握するのではなく、對象が現實的な對象であるか、それとも總じて心理的現象である表象にすぎないものか疑い、したがって主觀的なものと客觀的なものとを嚴密に區別する發生論的批判的哲學』を確立しようとした。

したがって、フオイエエルバッハのスピノーザ批判は彼のヘーゲル批判の論理的豫備條件をはらみ、その意味で史的唯物論成立の源泉を形づくる。しかし、問題はより深いところにある。フオイエエルバッハのスピノーザ批判はスピノーザ主義そのもののなかに、より積極的な歴史的意義を秘めていたからである。たしかに、スピノーザ哲學は依然として一つの宗教であった。しかしそれは、ヘーゲル哲學が『神學の最後の逃げ場所であり、最後の合理的支柱』であったのと同じ意味においては、むしろスピノーザは物質——フオイエエルバッハのいう神の否定——を彼のエチカの體系のなかに持ちこむ際に、十七世紀オランダ・ブルジョアジーの積極的な歴史的な要求を反映した。彼の汎神論はある側面では唯物論の色彩を放ち、神學的唯物論とさえ特徴づけられる。もちろん、スピノーザの認識論あるいは存在論は唯物論ではなく、むしろ平行論だといふ一般の見解も存在する。しかも他面では、デボーリン(A. M. Deborin)や一時期のルボル(L. K. Luppel)に代表されたソヴェト哲學者のように、スピノーザを『ひげのないマルクス』だとし、スピノーザ哲學を辯證法的唯物論の直接の系譜のなかにひきこもうと

する極端な企てさえ行われた。フオイエルバッハの場合も事情は同じである。彼が『キリスト教の本質』の豫備的勞作ピエール・ペール研究をとおして認識論的側面から宗教を暴露し、一八三九年から四三年にかけて唯物論への一貫した發展の途をたどった事實も、多くの新カント派哲學家や新ヘーゲル主義者によって、あるいは否定され、あるいは條件づけられている。

教義の解釋は自由である。しかし、解釋の底にある生活意識は一つの要求として文字どおり人の感性に迫る。社會思想としての考察はこの小文のわく外であるが、しかし一言だけでもそれを指摘しておかなければならない。たとえば、フオイエルバッハの精神的發展の政治的動機を示すことにとめたカール・グリーンは、亡命プランを中絶して哲學史研究に没入しなければならなかった一八三〇年代はじめのフオイエルバッハについて、こう語っている。『ポーランド革命と共に、三十年代の短期間の激動に續いて恥づべき反動が生じてからというもの、……また自由な精神のすべての活動や運動があらゆる面で壓迫されてからというものは、すぐれた精神の人々に心を沈めて、にくむべく嫌悪すべき現代によって身をけがされぬようにする以外途はなかった。』しかしその後、フオイエルバッハが『ハレ年報』その他でキリスト教哲學を批判したのは、『神妙ぶつただじゃれ(新シエリング哲學)』が哲學の姿をとったプロイセン政策』にはかならなかつたからである。彼の一貫したキリスト教批判は絶對主義警察國家の精神的用具に對する一ヘーゲル學徒の批判としてあらわれた。——『いまのキリスト教とは

一體何だ。それは俗物どもの國にみちびく小途にすぎず、警察のおぼしめしにかなって安全にパンを食うためのものではないか。『われわれにとつてさえ、信仰は一つの法律に仕立てあげられている。國家警察が神學の基盤だと言つてもよさそうだ。』それだからこそ、一八四三年のドイツにおいて、宗教批判はフオイエルバッハをもつて實質的に終りながら、しかも『宗教批判』があらゆる批判の前提』となつたのである。

ところで、スピノーザ主義は十七世紀のオランダ・ブルジョアジの社會的諸要求が生んだ哲學的所産であつた。それは、哲學史の承譜の上では、ユダヤ主義、スコラ主義、デカルト哲學、オランダ唯物論などの綜合的發展の上にもいだされ、ジョルダン・ブルーノやトマス・ホッブスの系列につながりつつ、なお中世的な神學的思辯の色彩をとどめた。しかし、從來の有神論が神を超越的に客觀化し、神の本質と存在との矛盾をとおして、人間の個が人間の本質をこえることができるという『酒によつた思辯』におちいつたのに反して、スピノーザ主義は知性の場において客觀と主觀を同一化し、物質的なもののおよび感性的なものからの抽象をとおして神を哲學の原理とした。いいかえるならば、彼は世界をそれ自體から解釋した。その限りにおいて、それは史的一元論の近世的萌芽であつた。

他面、スピノーザ主義における唯物論的側面については、まづわれわれはエチカ第二部定理七の命題をとりあげねばなら

ぬ。——『觀念の秩序および結合は物の秩序および結合と同一である。……また思惟する實體とひろがりを持った實體とは同一の實體であつて、それが、ときにはこの屬性の下で、またときにはかの屬性の下で把握されるのである。……同様に、延長のモードとこのモードの觀念とは同一物であつて、ただそれが二つの仕方で表現されているにすぎない。』しかしスピノーザにおいては、物質および精神の屬性は單一の實體のことなつた相をえがきだすものであるといへ、なお相互に自立的であり、それぞれの屬性は實體の本質を構成するものとして必然にそれ自身よつてのみ考えられ、したがつて他の屬性の概念をふくまない性質のものであつた。この意味で、彼の體系の基底には物心平行論が横たわつていて一般に考えられている。しかし、たとえば一九二〇年代の機械論者L・I・アクセルロッドが指摘したように、『スピノーザが疑問の餘地なくその足場を唯物論的基盤の上にとつて、平行論の見解を本質的に放棄していることはまったく明白である』と考えると、スピノーザの『靜態的平行論』は一つの制約を持たなければならぬ。事實、そのような指摘と照應したものと、スピノーザに次の命題がある。——『人間の精神を構成する觀念の對象は身體あるいは現實に存在する、ある延長のモードであつて、それ以外の何ものでもない。……人間は精神と身體とからなり、さらに人間の身體はわれわれがそれを感じるとおり存在する。……だが、われわれは自分たちの身體の本性について適切な認識を持つときはじめて、この〔精神と身體との〕合一を適切に

あるいは明白に理解することができる。』ここでは、デカルトの觀念論的コギトはあきらかに否定されると共に、物體は『他在における理念』として考えられてもいない。物體は客觀的實在を容認されているばかりか、知識の過程において一義的なものとして精神を規定する。

しかし、もちろんスピノーザの教義は一貫した唯物論ではない。知性の場における思惟と存在との同一性は思辯的論理構造に必然的にみちびかれねばならない。スピノーザが彼の言葉で實體と呼んでいるものは、現實的かつ經驗的事物としての自然ではない。スピノーザ主義においては、延長と物質とは區別され、延長は思考と共に單一の實體を表現するものであつた。そこでの實體あるいは實體と屬性の統一は絶対的かつ形而上的性質を持った。かつてデボーリンが強調したような、日常用語における物質としての實體概念は、スピノーザ主義の發展系譜の上では、むしろデイドロにまでくだらねばならない。事實、自然の下に物質あるいはその變狀以外のものをも理解しようとする彼の見解は、神學・政治論文第六章の脚註に示されると共に、彼自身の明確な斷言のなかにみいだされる。——『だが、もしも神と自然(一つの物量あるいは物體的物質として解されるような)は同一物であるという考えから神學・政治論文が出發していると考える人々があるならば、それはまったくあやまつている』彼がすでに若き日、ユダヤ教との絶縁をとおして唯物論的思考様式に接近していたことは、ルカス(Maximilien Lucas)による最古の傳記史料にもたしかに示されてい

る。だが、後年の彼にとつては、實體の認識とは實在的對象を知る精神の哲學的行爲であると共に、また最高の献身および自由を意味する倫理的かつ宗教的行爲であつた。そのような事情の配慮の上に立つてのみ、彼の認識體系の最高形式である『直観知』(scientia intuitiva)の主知主義的傾向は理解される。

絶対的觀念論は有神論における神の感性的世界を廢棄し、その體系的の世界に純粹悟性を貫徹せしめた。思辯哲學は絶対的無前提性から出發し、神の思惟は外的客體を前提としない自己思惟であつた。有神論は人格性および存在をとおして神を人間および自然から區別するのに、表象的な意味では神の知性はあらゆる事物を包括するものと考へる。いわばそれは、二重化された自己の本質を自己意識の單純な同一性のなかで總括する。ところが、汎神論は規定性および本質から考へて神を人間から區別しなかつた。その意味では、有神論は矛盾であり、汎神論は統一であつた。したがつてフオイエルバッハは、汎神論は有神論の表象を實在的に徹底せしめたものだと考へた。また、有神論は神を非物質的本質としてとらえている。それならば、神から物質をみちびき出すことは神學から神學の否定をみちびき出すことにほかならない。物質が神からみちびき出されるためには、神自身が物質の本質として規定されなければならないはずである。このような論理をもとにして、フオイエルバッハは次のように規定している。『汎神論は有神論に無神論を——神に神の否定を結びつける。つまり神は物質的な、スピノーザの言葉ではひろがりを持った本質<sup>(16)</sup>なのだから。』しかし、神の否定

を神の本質の述語あるいは屬性とすることは、逆に言えば現實を神化せしめることである。フオイエルバッハの視點からみれば、スピノーザは自然のなかに神をたかめたが、逆にまた神のなかに自然をたかめてしまったことになる。汎神論の合理が徹底すれば、そこでは自然の概念があれば十分であり、神はまったく『餘分な存在』に轉化する。『真理の合言葉は「神も自然も」ということではない。「神か自然か」ということなのだ。』神と自然との同一視あるいは混同こそ、フオイエルバッハにとつての『スピノーザの基本的誤謬』であつた。

ここでフオイエルバッハが指摘したスピノーザの基本的矛盾は、スピノーザの言葉を借りれば、生み出す自然(natura naturans)と生み出される自然(natura naturata)との矛盾だといえよう。いわば實體とモードス、無限物と有限的個物、存在と不可分離に結びついた本質と必然的存在をふくまない本質、永遠にして不變な存在を認識する直観と個的で一時的なものを對象とする表象との矛盾である。では、この矛盾を解決する辯證法はたしてスピノーザのなかにみいだされるものか。ここでの問題はそれである。スピノーザの場合、何よりもこの矛盾は永遠の概念のなかにあらわれる。すなわち、モードスの時間的世界がどうして無時間的實體のなから生じ得るかということである。もちろん、スピノーザはこの問題を最終的に解決してはいない。しかし、少くともそこには辯證法の暗示があつた。つまり、エチカの冒頭で示されているように、實體はそれ自身のなかにのみ存在し、それ自身をとおしてのみ考えられ

るものであった。しかし、神の本性の必然性からは無限に多くのものが無限に多くの仕方では生じなければならぬ。(エチカ第一部定理十六)。いいかえれば、實體からはすべてのモードスが恒常的にしかも必然的に生じる。實體はモードスのなかにも存在し、モードスの本性および秩序は實體の本性と原理的に相違するとはいえず、なお相互に条件づけあい、豫想しあう。この相関係のなかに、たしかにわれわれは辯證法の萌芽をみいだす。しかしなお、延長的實體の無限性の説明(第一部定理十五備考)のなかにみいだされるように、スピノーザにおいてこれらの思想が明確な辯證法的結論に達しているわけではない。たとえば彼は有限で可分的な量と實體としての量とを考ふる際に、單に知性と表象との區別というような非辯證法的態度で説明を打切る。スピノーザにとって、規定はすべて否定であつた。そのことから、彼は自己原因としての絶対的肯定性を實體に與えた。しかし、近世思辯哲學の體系の貫徹のなかで否定はやがて否定の否定となり、したがって肯定とならなければならなかつた。個は規定されたものであると共に、對自的存在としてみずから規定するものであり、一般からの離反であると共に、またそれへの回歸でなければならず、したがって個もまたそれ自體において一般でなければならなかつた。ヘーゲルが指摘したこのスピノーザの缺陷は、彼が運動および静止を實體の屬性とせず、モードスの世界に歸したことに共に、彼の哲學に靜態性と非歴史性とを與えた。ヘーゲルとスピノーザとは自然を論理學に從屬せしめた點で一致する。しかし、ヘーゲルの論

理學が矛盾の論理學であり、『純粹抽象から實在への移行の論理學』であつたのに反して、スピノーザにとって發展の理念は何等の意味を持つていない。

『汎神論は必然的に觀念論にみちびかれる。』スピノーザにおける否定はヘーゲルにおける否定の否定において思辯哲學としての完成をみた。そのことから、フォイエルバッハが感性の一義性を基盤としてスピノーザの實體および屬性の形而上的かつ絶対的性格を批判するとき、その批判はヘーゲル哲學の絶対性批判を論理的に豫想する。彼が絶対理念の個的歴史現象への體現を拒否し、總體としての類の一つの個のなかに體現せしめることは現實の法則や原理を廢棄するにひとしいと考え、それによつて對象の客觀性と時間と空間の統一という唯物論の基本命題を擁護するとき、それはスピノーザの實體の形而上的性格に對する批判をもふくむ。なぜならフォイエルバッハにとつて、實體とモードスとの、また理性と感覺との區別は、一般的なものと個別的なものとの、類と個との區別にほかならなかつたからである。

それにもかかわらず、フォイエルバッハにとつて、ヘーゲル哲學が『逆にされた——神學的觀念論』であつたように、スピノーザ哲學は『神學的唯物論』であつた。そこでは、精神もまた一つの否定として定置され、即自的存在としての一般のみが現實的あるいは實體的なものとして語られており、その限り實體における思惟と延長との同一性は、やがては延長そのものの絶対化を豫想するからである。それはもはや神學の對象ではな

く、哲學の對象である。實體は感性的世界の徹底をとちとして、類としての一般のなかで具象的な歴史に結びつくべきであった。いうまでもなく、類としての生活理念は史的唯物論の成立基盤の一つであった。では、その理念が單なる自然としての把握形式をこえて、社會的自己疎外としての問題意識に發展するみちすじはどのようなものか——いわばフョイエルマンのスピノーザ批判はこのような問題提起の論理的前提として考えらるべきである。

(1) G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Werke. Berl. 1836. 15. Bd. S. 376.

(2) L. Feuerbach, Zur Kritik der Hegelschen Philosophie. Berlin 1955. S. 57.

(3) L. Feuerbach, Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie: in Kritik d. Hegel. Philos. S. 34.

(4) たとえば、代表的なフョイエルマンの研究家として、彼の哲學を大衆化したその唯物論に反対したものにボリン (W. Bolin, Ludwig Feuerbach. Sein Wirken und seine Zeitgenossen mit Benutzung ungedruckten Materials, Stuttg. 1891) やマーゼン (F. Jodl, Ludwig Feuerbach. 2. verb. Aufl. Stuttg. 1921) などがある。マーゼンはフョイエルマンの立場を實踐主義的として、その教義を單なる心理學に還元する。ボリンはフョイエルマンの唯物論を限定して考え、神學との對立におおじては彼の

唯物論を認容してはいるが、『しかし、このまったく否定的な同意と共に、彼自身唯物論に對して決定的な反對態度をとっている』(四十八ページ)と考える。ボリンによれば、フョイエルマンは唯物論および觀念論のいずれに對しても自然および精神現象の解明原理であることを許さなかつたからである。

(5) K. Grün, Ludwig Feuerbach's philosophische Charakterentwicklung. Sein Briefwechsel und Nachlass. Lpz. u. Heidelberg. 1874. 1. Bd. S. 91.

(6) カーン・ペンツェル『一八四三年十月二十五日付』

(7) L. Feuerbachs Sämtliche Werke. Lpz. 1846~66. 3. Bd. S. 115.

(8) Marx-Engels, Werke. Berlin 1957. Bd. 1. S. 378.

(9) Spinoza Opera. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Hrsg. v. Carl Gebhardt. Heidelberg. II. p. 39.

(10) たとえば、ヒチカ第二部定理六、第三部定理二、書簡、要番號四など参照。

(11) L. I. Akselrod, Spinoza and Materialism: in Spinoza in Soviet Philosophy. A Series of Essays selected and translated and with an Introduction by G. L. Kline. Lond. 1952. p. 76.

(12) Spinoza Opera. II. p. 96f.

(13) A. M. Deborin, Spinoza's World-View: in Spi-

noza in Soviet Philosophy. p. 112.

(14) Spinoza Opera. IV. p. 307.

(15) Grundsätze der Philosophie der Zukunft: in Kritik d. Hegel. Philos. S. 113.

(16) L. Feuerbach, Geschichte der neueren Philosophie. Sämtliche Werke. 4. Bd. S. 391 f.

(17) この命題についてスピノーザは、一六七四年のあて先不明の書簡において次のように述べている。『したがって、形態というものは規定以外の何ものでもなく、また規定は否定以外の何ものでもないのですから、形態というものは、前述のように、否定以外のものではあり得ないでしょう。』Spinoza Opera. IV. p. 240.

(一九五七年十月十五日) (法政大學助手)