

『精神現象学』の認識論 (1)

前田庸介

ヘーゲルーフォイエルバッハマルクスの関連を認識論の側面から説明するための基礎作業として『精神現象学』の「意識」章を検討することが本稿の目的である。

あらかじめ三者の関連について現在の私の研究の及んでいる範囲で一定の考察を行っておきたい。この中で同時にヘーゲルに対する分析視角をも明らかにしたいと思う。

I

フォイエルバッハとマルクスはヘーゲル哲学の思想圏から唯物論者として離脱する過程で、ヘーゲルにおける“普遍性の自立化”に“特殊性の自立化”を対置したとすることができる。特殊性とはヘーゲルのばあい、実在性・有限性を示す概念であり、実在性・有限性を自立化させることはヘーゲルが批判した当の悟性論理に立つことを意味する。ヘーゲルのばあい、特殊性の基本論理は矛盾であり、特殊性は現存在と概念の矛盾によって **zugrunde gehen** し、全体＝絶対者の契機へと止揚される。この契機を全体から抽象して自立化させる立場が悟性論理である。

フォイエルバッハとマルクスはその限りで、悟性論理を自覚的にヘーゲルに対置することによって経験的定在・実在性の自立性を守ろうとしたといえよう（マルクスにおける“特殊性の自立化”については、『学位論文』における「個別的自己意識」概念、『国法論批判』における「市民社会」概念を想起された。これらはいずれも、ヘーゲルのもとでは総体性の契機に“止揚”されている。フォイエルバッハとの差異については後に触れたいと思う）。

彼らは特殊性を自立化させることによってヘーゲルの概念構成の枠組の解体をめざしたのだが、ヘーゲル観念論との対決において唯物論を構築しようとするとき、これは一定の方法論上の必然性を持っていたといえる。というのは、ヘーゲルにおいて特殊性を全体の契機へと止揚する論理、既与の实在を連関の総体のなかで理論的に再構成する論理は、实在性の *idealisieren* の論理でもあったからであり、観念論の正当性根拠とされたからである。

だが、特殊性の自立性を連関の外で端的に主張するばかり、特殊性は普遍性(=媒介)との関連を断ち切られることによって相互に *gleichgültig* な感性的個別性=経験的定在に解体する。そして、この感性的個別性の無批判的受容、無批判的実証主義に陥る危険をとまなう。このばかり、個別と普遍の抽象的対立の問題、ヘーゲルがその克服を通して自己の論理をつくりあげた同じ問題に直面することになる。「空虚な観念論はそれゆえ同時にまた絶対的経験論でなければならぬ」(Ⅲ 184)⁽¹⁾。

感覚所与の無批判的実証主義とヘーゲルが「単色の形式主義」と呼んだ構成的原理の主観化・形式化との、形式をもたない内容と内容をもたない形式との、個別と普遍との抽象的対立の問題がそれである。ヘーゲルにおけるこの問題の解決を限られた素材の検討を通して示すことが本論の基本課題であり、ここでは問題を示唆するにとどめておきたい。

II

まず、フォイエルバッハのヘーゲル批判を検討しよう。

ヘーゲルは感性・直観を「捨象」し、認識を思考に一元化している。その結果、ヘーゲルは決して現実的存在に到達できない。現実的存在はつねに個別のであり、感性・直観に対してのみ与えられる。ヘーゲルにおける思考と存在の同一性は思考=普遍性の抽象的エレメントにおける同一性であり、思考の自己同一性にすぎない。以上が主な論点である。

「『現象学』も『論理学』も自分自身を直接に前提することから、したがって感性的意識との直接的な矛盾、絶対的断絶から始める。というのはそれらは思想の他在からではなく思想の他在についての思想から始めるからである」(S.

35.)⁽²⁾。『現象学』も『論理学』も“存在 (Sein)”を端初概念としている。だが「規定された存在 (das bestimmte Sein) のみが存在であり……私は存在そのものという存在の概念をもってはいるが、しかしすべての存在は規定された存在である」(S. 27.) フォイエルバッハはこの見地からヘーゲルに次のような問いを発する。「君の無規定な純粹な存在とはどんな実在的なものもそれに照応していない抽象物にすぎず、ただ具体的存在のみが現実的である。もしそうでないなら、まず私に一般的な諸概念の実在性を証明せよ」(S. 27.)。ヘーゲルは感性・直観を「捨象」しているため、「純粹な存在と經驗的現実的存在との矛盾」(S. 27.)を決して脱却することはできない⁽³⁾。

フォイエルバッハによれば存在とはつねに「現実的な存在」であり「存在は存在する事物と一つのものである」(S. 27.)。そのかぎり「個別的なものが存在に属し、他方、「普遍的なものが思考に属する」(S. 289.)のだから、思考の抽象的エレメントにとどまる限り、存在に到達することは不可能になる。「存在は思考の限界である」(S. 287.)「思考と区別されない存在、理性の一つの述語または一つの規定にすぎない存在とは、ただひとつの思考された抽象的存在にすぎず、実際にはなんら存在ではない。したがって思考と存在との同一性とは単に思考とそれ自身の同一性を云い表わしているにすぎない。つまり、絶対的思考は決して自分を離れ、自分から出て存在に到達するのではない。存在はあくまで彼岸的なものである」(S. 286.)。「あるものがあるという証明は、あるものが単に思考されただけのものではないということ以外の意味をもたない。しかしこの証明は思考そのものからくみ出すことはできない」(S. 285.)「ヘーゲルは思考によって力にあまる仕事をする思想家である。かれは事物そのものをとらえようとするが、事物の思想のうちでそうしようとし、思考のそとに出ようとするが、しかし思考そのもののうちでそうしようとする」(S. 296.)⁽⁴⁾。

フォイエルバッハによればこの「思考と存在との矛盾」(S. 238.)「悟性と感性との分裂」(S. 276.)の根拠は神学にある。「どのようにして人間は存在の所有への思考のこのような越権に到達するのか？神学によってである」(S. 291.)議論がわき道へそれるがこの点にかんするフォイエルバッハの見解に耳を傾けてみよう。「神は現存が本質、概念から切り離されえない存在、あるとして以

外は全く考えられない存在である」(S. 276.) つまり神の **Sein** は **denkbar** という点以上ではない。そして、**Sein=denkbar** とする点で、デカルトに始まりヘーゲルにおいて完成された近世哲学も神学と同一本質なのである。「自己は精神であるというデカルトの定義、すなわち私の本質はただひとつ『私は考える』という点にのみあるという定義は自己についての近世哲学の定義である……神において **Sein** が **denkbar** から切り離されえないのと同じく、自我においても **Sein** は **denkbar** から切り離されえない。この不可分性が前者においてと同じく後者においてもまたその本質を構成している」(S. 276.)。

神はその諸規定に様々な人間の感性的性質を数え入れていても、神の神たるゆえんはその「抽象的で超越的な本質」にある。神の超越性・抽象性は、それが決して感性・直観の対象ではなく思考の対象であること、思考されたものであることにもとづいている。「ある存在がなんであるかはただその対象からのみ認識され、ある存在が必然的に関係する対象はその明示された本質にほかならない」(S. 252.) のだから、神の超越性・抽象性は人間をいったん「思考する存在 (**das Denkendes**)」という抽象体へ還元しなければ成り立たない。人間は神を本質的对象とするのであるが、このことは、人間が自分自身を「思考する存在」という抽象体へ還元するというまわり道を経てはじめて成り立つのである。神が決して感性の対象ではなく思考の対象としてのみ可能である限り、これはその形態がどうであれ神学一般の普遍的本質に属する。

だが、ふつうの神学のばあいこの還元がかくされる。ふつうの神学の神は人間の感性的性質をその諸規定としているから、「神学の抽象物はその対象が抽象によって得られたにしても、しかし同時に再び感性的な存在として表象されていたから、それ自身いわば感性的な抽象物であった」(S. 257.)。ふつうの神学のばあい、人間がその感性的性質を含む全体において神の中にとりこまれているから、人間が神を本質的对象としてもつとき、人間の「思考する存在」への還元が行われているようにはみえない。人間の感性的性質が神の諸規定とされる結果、人間はむしろ神におのれの感性的性質の確証をみる。

思弁哲学のばあい、この還元があからさまになる。というのは思弁哲学は人間の「思考する存在」への還元そのものを神の本質にするからである。思弁哲

学は神の本質を理性とし、人間の感性的性質を捨象する。「有神論(Theismus)は神を感性の立場から考える。思弁の神学者や哲学者はこれに反して、神を思考の立場から考える。かれはだから自分と神との中間に感性的存在という妨げになる表象を持たない。かれはしたがってなんの妨げもなく客観的な思考された存在を主体的な思考された存在と同一視する」(S. 252.) 神学の主体的本質である人間の「思考する存在」への還元を神=客体の本質とすれば、ふたたびこの神の本質を人間の本質へと解消することは神学のなかで可能である。思弁哲学が神学と異なる点は、後者が人間の抽象体への還元を神を対象とするばあい限定しているのに対し、思弁哲学がこの限定を取り除いた点にあるにすぎない。思弁哲学は神学の中で神学を人間学に解消することによって神学の主体的本質を明らかにしたのである。フォイエルバッハはこの点を「思弁哲学の高い歴史的意義」(S. 249.)⁶⁾と評価する。思弁哲学はそれ以外の神学が客体の形態のもとに表象していたものの主体的本質を明らかにした。「有神論において客体であるものは、思弁哲学においては主体である」(S. 252.)。

宗教的疎外の主体的本質が人間の「思考する存在」への還元にあるとする疎外把握は疎外止揚の方向を規定する。思弁哲学は神学の内部で神学の主体的根拠が人間本質の観念論的把握にあることをあきらかにした。かくして、フォイエルバッハの宗教批判は思弁哲学批判に媒介されることによって人間本質の唯物論的把握あるいは唯物論の人間学的基礎づけにおいて完結する。

フォイエルバッハの人間論は感性概念をその二重意味——認識論的・人間論的——において人間把握の軸に据えることによって「呼吸する存在」としての人間の自然的存在論をうちだすことにあったといえよう。人間を「思考されたもの」を固有のエレメントとする思考の抽象的天国から「現実的存在」を固有のエレメントとする現実的地上へととりもどす鍵が感性概念である。「ただ感性的存在だけがその存在のために自分の外に別の事物を必要とする」(S. 251.) 「呼吸する存在は必然的に自分の外にある存在に関係し、自分の本質的な対象を、すなわち、それによってそれが現にそれであるところのものを自分の外にもっているが、しかし思考する存在は自分自身に関係し、自分自身の対象であり、自分の本質を自分自身のうちにもち、自分自身によって現にそれがあるところ

のものである」(S. 252.)。⁽⁶⁾ 感性概念は広義においては意識から独立した客観的実在を示す。「客観的存在の、すなわち思想または表象の外にある存在の本質的な特徴は感性である」(S. 252.)。

議論を認識論の問題にもどそう⁽⁷⁾。フォイエルバッハの人間の自然的存在論にもとづく認識論はどのようなものであろうか。いままで述べてきたことから察せられるように直観と思考との二分法に立った上で、前者の後者に対する先行性・基底性の主張を基本とする。思考が現実から遊離してひとり歩きする——その帰結が神学であり、思弁哲学である——ことのないよう思考を直観の鎖につなぎとめておこうとする。思考の直観による被制約性(フォイエルバッハはこれを「思考の自然的制約」(S. 280.)「合理的制限」(S. 280.)と呼んでいる)をふまえるべきことが強調される。そして認識は客観的実在の「模写((Abbild))」でなければならない。「君は君自身が目に見える存在としてのみ見るのであり、君自身が手にふれられる存在としてのみ手にふれるのである。開かれている頭脳にとってのみ世界は開かれており、頭脳の窓はただ感官だけである」(S. 316.)。「思考された真理が現実の真理でもあるかどうか……このことを決定する基準はただひとつ直観である」(S. 313.)「真理にしたがった頭脳(Kopf)と心情(Herz)との統一は……心情の本質的对象がまた頭脳の本質的对象でもあること……したがって対象の同一性のうちのみある」(S. 320.)。以上の引用から明らかなように「呼吸する存在」としての人間が直観を通して思考に対象を与える。「私が受苦する(leiden)とき、私の外に存在する活動性、つまり客観性の表象が生じる」(S. 299.)。したがって「思考と存在との統一は、人間がこの統一の根拠、主体としてとらえられるばあいにも、意味がありまた真理である。ただ実在的なものだけが実在的な事物を認識する」(S. 316.)。

フォイエルバッハは思考物と区別された現実的对象を欲する。現実的对象を人間の本質的な対象にしようとする。そのために、感性概念を軸に据えることによって思弁哲学の主観=客観、思考=存在の解体をめざしたのである。ヘーゲルにおいて「捨象」された感性・直観を復権させることによって主観と客観の非同一性を原理として定立しようとしたといえよう。神学批判の具体的方法

として構想された「発生的-批判的哲学」(S. 43.)もこの線に沿うものである。表象が現実の対象の模写であるか、それとも思考のたんなる空想にすぎないかを直観のふるいにかけることによって判別することをそのねらいとする。「批判的発生的哲学とは表象によって与えられた対象を……無批判的に論証し概念把握するのではなく、その起源を研究する哲学であり、その対象が現実の対象であるかまたはたんに表象、一般に心理的現象にすぎないかを疑う哲学であり、したがってもっと徹密に主観的なものと客観的なものとを区別する哲学である」(S. 43.)。

だが、フォイエルバッハは感性、直観に、認識対象の先行的な確定の機能を見とめることから更に進んで、思考から切り離された独自の真理把握の能力を与えるにまでいたっている。「感覚の真理」(S. 301.)「直接的な真理」(S. 227.)の主張がそれである⁽⁸⁾。直観と思考、感性と悟性の二分法のもとで「感覚の真理」を唱えるばあい、真理認識における思考の固有の役割が宙に浮くことになるのはさげがたい⁽⁹⁾。また、超感性的なものの実在性を一般的に否認することになる。この点でフォイエルバッハのカント評価をみておこう。「カントは理性の積極的、合理的な諸限界(Grenze)を制限(Schranke)と考えることによって、それらをあやまって理解し説明するという矛盾をおかした。制限とは勝手な、あるべからざる、とりのぞきうる限界である」(S. 41.)。カントは主観性の合理的な限界として「感性または対象性一般」(S. 280.)をいちおうおさえたのであるが「感覚と経験の対象は悟性にとって単なる現象にすぎず、真理ではない。すなわちそれらは悟性の本質に一致しない。悟性はしたがってその本質においてけっして感性によって制限されてはいない。さもなくばそれは感性的事物を現象とみないであからさまな真理とみなすだろう」(S. 281.)物自体あるいは本質の認識可能性を主張したヘーゲルと異なり、それを超感性的なものとして排除し(この点について更に S. 281. を参照)現象=真理の見地に立っていることがわかる。さらに超感性的なものの実在性を否認する結果、普遍はことばあるいは名前にすぎないという見方が現われてくる⁽¹⁰⁾。

このような真理観はフォイエルバッハが、存在と本質との一致を基本的な前提とすることに起因する。「ただ人間の生活においてのみ、しかもただ異常で

不幸なばあいにも、存在が本質から分離する」(S. 289.)。一致を前提とするから、真理は感覚の対象となり、直接知の主張が可能になるのである。

だが感覚的真理あるいは直接知の真理観そのものは決して感覚的真理ではない。真理は感覚に対して与えられるという真理観は決して感覚に対しては与えられない。そこには認識に対する思考の反省が介在している。直接知の真理観のこのような自己矛盾、自己否定を開示することによって直観と思考、直接性と媒介性、個別と普遍の二元論を止揚すること、直接性そのものが直接性と媒介性の統一としてあること、感性的個別性そのものが個別と普遍の統一としてあることを示すこと、これが「感覚的確信」の課題だったのである。

フォイエルバッハの議論はヘーゲルが批判した当の立場をむしかえず議論になっているといえようが⁽¹¹⁾、これは“特殊性の自立化”というヘーゲル批判の方法の帰結であるといってよい。いまの例でいえば、個別と普遍の弁証法的統一を個別を自立化させることによって解体しようとしたのである。フォイエルバッハの自然的存在論もヘーゲルの自己意識概念の「生命」の契機、自己意識の個別性の契機を自立化させたものである。ヘーゲルの自己意識概念においては、「生命」と「自己意識」、個別性と普遍性のふたつの契機の媒介圏が歴史社会の固有の領域をなすのであり、前者を自立化させれば非歴史的自然存在論に帰着する。ただし、ヘーゲルの展開においては、両契機の媒介過程において後者が包括的契機の位置を占め、媒介過程が観念論の正当性根拠となっているのであるが⁽¹²⁾。

III

主観—客観の同一性（これはヘーゲルのばあい個別と普遍の弁証法的統一と同義である）の解体が対象を直接性の論理次元で規定する、即ち感性・直観の対象として規定することになっている点でフォイエルバッハの議論はヘーゲル哲学の枠にとらわれた内容となっている。対象を直接性の論理次元で無批判的に前提するとき、連関の把握が主観的構成に陥ることこそ先述のようにヘーゲルが問題としたことであった⁽¹³⁾。既与の素材に形式を外的にはりつける方法と区別してヘーゲルは自らの方法を「概念把握的思考 (das begreifende

Denken)」と規定する(S. 56.)。この方法においては「形式は具体的内容そのものの固有の生成」(S. 55.)として把握さるべきだとされる。この点に論及した一節を『精神現象学』の「序論」から引用しよう。

「学問が組織されるにはただ概念それ自身の生命にまかせさえすればよいのである。図式による場合は外的に定在(Dasein)にはりつけられる諸規定も、学問においては充実した内容の魂としてみずから運動していく。そのさい、存在するもの(das Seiende)がどう運動していくかという、それは一方ではみずから自分に対して他者となり、他者に内在する内容となる。他方では、この展開された自分の定在を自分のうちへとりもどす。ということは、すなわち、自分自身をそこで一つの契機たらしめ、自分を単純化して一つの規定態とする。一方の運動においては、否定性は区別し、定在を定立するはたつきである。他方の、自分へ帰る運動においては、否定性は規定された単純態の生成(Werden der bestimmten Einfachheit)である。このようにして内容は、その規定態が何か他のものから受けとられ、外からあてがわれたのではないことを示している。内容が自分自身に規定態を与えるとともに、みずから進んで自分を契機となし、全体のなかに位置せしめるのである」(S. 51. p. 130.)⁽⁴⁾。

「存在するもの」=直接的なものはその運動を通しておのれのうちに含む他者・区別を措定する。これは内的なもの外在化であるから他者・区別の措定は同時に措定の止揚であり、他者・区別は自己関係(Beziehung auf sich)と統一されている。ここに「存在するもの」の真理として「全体」が生成する。はじめの「存在するもの」は全体に根拠づけられることによって契機としてのその真の規定態を受けとる。

ここで「存在するもの」のかくれた媒介運動を開示することが「存在するもの」のゲネシスの再構成となっていることに注意する必要がある。「存在するもの」の自己運動は「全体」のゲネシスであるが、この「全体」が根拠として「存在するもの」を根拠づけることによって「存在するもの」の真の規定態が生成するのである。「存在するもの」として直接性の論理次元で無批判的に受けとられたばあい、まだその根拠は明らかにされてはいない。つまり、その存在が偶然的が必然的かの区別は与えられてはいない。これは根拠からの展開に

よってのみ与えられる。他方、根拠は「存在するもの」からの展開によって与えられる。このばあい、「全体」=根拠のゲネシスと「存在するもの」の根拠からのゲネシスの再構成とは二重過程あるいはひとつの同じ過程の二側面なのである（再構成という意味は「存在するもの」を結果として前提するということである）。定在=根拠づけられるもの、本質=根拠としておさえた上で、次のヘーゲルの記述が参考になる。

「哲学的認識においても、定在としてのかぎりでの定在の生成は、本質の生成あるいはことからの内的本質の生成とは異なっている。しかしまず第一に哲学的認識はこの両方の生成をふくむ。……また第二に哲学的認識はこれら二つの別な運動を合一させている。ここでは実体の内的な発生あるいは生成ということは不可分的に外的なものへ、定在へ、対他存在へ移行することであり、逆に定在の生成ということは本質のなかへ自分をとりにどすことである。したがって運動は二重化された形で全体が生成する過程をなしており、二つの生成のそれぞれが同時に他方を定立し、だからまた、それぞれが両方ともを自分の二側面としてそなえている。そして、それぞれ自分自身を解消して全体の契機となることにより、両方が合して全体をなすのである」(S. 42. p. 120.)。

以上のように本質のゲネシスと定在のゲネシスの再構成とは二重過程として把握される。「存在するもの」の自己運動は「全体」=根拠のゲネシスであるが、この過程が同時にその逆過程、「存在するもの」のゲネシスの再構成になる。「存在するもの」のゲネシスの再構成とは、無媒介的直接性を仮象として解体することにおいて同時に仮象の必然性を把握すること、即ち無媒介的直接性を媒介された直接性として、総体性の契機として再構成することである。無媒介的直接性として *scheinen* する対象のかくれた媒介をそのゲネシスの再構成を通して顕在させることによって仮象は解体されるが、同時に仮象をゲネシスの結果として把握する（これは媒介運動を同時に媒介運動の自己止揚として把握することであるがその論理構造の具体的説明はヘーゲル反省論の検討によってはたされねばならない）ことによって仮象の必然性が示される。

このように仮象が解体されるだけでなく、その必然性が把握されることによって根拠と根拠づけられるもの、本質と存在、形式と内容とが相互外在に陥る

客観的根拠も明らかになるのである。

「存在するもの」の自己運動とは、そのかくれた媒介運動（根拠との）の展開であり、そのゲネシスの再構成である。このことによって「存在するもの」はその真の形式を獲得する。ヘーゲルは云う、「真なるものは自分自身の生成（Werden seiner selbst）である」（S. 23. p. 101）。

ヘーゲルは以上のような方法をとることによって形式規定の根拠を内容に真に内在させようとしたのである。根拠＝全体＝連関の指定におけるドグマティズム、主観主義の克服の方法として構想されたものであった。

なお、議論がわき道へそれるが、「生成」の概念は「序論」全体にわたる中心概念であり、上にその骨格を示したような内容において把握さるべきと思われる。一、二の引用をしよう。「結果がただちに現実的な全体ではなく、その結果を生ずるにいたった生成とあわせて全体なのである」（S. 12. p. 91.）。「媒介とは自分を運動させながら自分自身としての同一性を得ていること（die sich bewegende Sichselbstgleichheit）、いいかえれば自分自身のうちに帰ってくる反省……あるいはそれをまったく抽象化していえば単純な生成である」（S. 25. p. 103）¹⁶⁶。

ヘーゲルによれば「存在するものの本性」は「その存在において自分の概念である」（S. 54.）点にある。「概念はおのれを対象の生成として展開する対象の固有の自己である……」（S. 57. p. 137.）のだから、「存在するもの」の概念的把握とは、先述のような意味においてそのゲネシスを再構成することである。

以上のかんたんな考察から明らかなようにヘーゲルの発生的方法は事物の連関の把握における主観主義の克服をめざしたものであるということが出来る。直観と思惟、内容と形式、個別と普遍の二元論に立つばあい、連関の把握における主観的構成を免がれない。諸事物は連関の把握において一定の項のもとに包摂されるが、主観的構成のばあい、項の先在性が無批判的に前提される結果、構成的原理の外面化におちいるといえよう。ヘーゲルは事物の指定と連関の指定とをひとつの同じ根拠から統一的に展開することによって二元論を克服しようとしたのであり、「概念の自己運動」の構想をこのような理論的文脈においてと

らえることは可能であろう。ただし、それは、フョイエルバッハが「この観念論（ヘーゲル——引用者）が主観的観念論と区別されるのは、ただそれが現実の一切の内容を包括し、それらを思想の規定性にする点にあるにすぎない」（S. 297.）というように観念論の首尾一貫した遂行でもあった。

以上、きわめて雑駁な内容であったが、これで本稿を閉じることにし、次回においてはマルクスの分析を行った後に本論に入りたいと思う。

（注）

- （1） Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Hegel—Werke, Bd.3, Suhrkamp Verlag. S. 184. 以下、本文に示したように略記する。本書に限らず引用文中の強調はすべて筆者のものである。
- （2） Feuerbach, „Zur Kritik der Hegelschen Philosophie“, in : L. Feuerbach—Werke, Bd. 3, Suhrkamp Verlag. S. 35. 以下、頁数のみを付す。松村・和田訳『将来の哲学の根本問題』他二篇、岩波書店。158頁。本稿の訳文は基本的に本訳に負っている。
- （3） ヘーゲルが感性・直観を「捨象」しているというのはフョイエルバッハの失当である。感性・直観は「感覺的確信」ではなく「知覚」で取り扱われている。Ⅲ. 93. を参照されたい。
- （4） フョイエルバッハの議論をつきつめれば、ことばもまた普遍的なものであるから「存在はただこのような云いあrawすことのできないものに基いているから、それ自身云いあrawすことのできないものである」「ことばの終るところ、そこに初めて生命が始まり、初めて存在の秘密が開かれる」（S. 290.）ということになるが、このような主張は唯物論の物質概念にもはねかえってこざるをえないであろう。存在は思考から *ableiten* できないことは存在は思考によって *erkennen* できないことと同じではない。現実を反映するためにこそ必要な合理的抽象の意味が否定されてはならないであろう。
- （5） 「理性と区別された理性の本質が結局理性と同一視され、そのために神の本質が理性の本質として認識され、現実化され、現在化されるということは、一つの内面的な、神聖な必然性である。この必然性に、思弁哲学の高い歴史的な意義は基づいているのである」（S. 249.）
- （6） 『経哲手稿』におけるマルクスのヘーゲル批判は、人間は決して唯心論的な存在ではなく「自然存在」であるというその理論的核心においてフョイエルバッハのヘーゲル批判の再論となっている。さらに「心情 (*Herz*)—女性的な原理、有限なものに対する感覚、唯物論の座—はフランス的であり、頭脳 (*Kopf*)—男性的な原理、観念論の座—はドイツ的である」（S. 235.）「真の哲学者、生活、人間と一体となった哲学者は、フランス人とドイツ人の血をひくものでなければなら

ない」(S. 235.)というフォイエルバッハのプログラムが『独仏年誌』の構想に
 関連していることが注目されねばならない(M. Riedel, "Anthropologie bei He-
 gel und Marx", in: System und Geschichte, Suhrkamp, 1973. S. 121 ff.)。
 『ヘーゲル法哲学批判序説』における「この解放の頭脳(Kopf)は哲学であり、
 その心情(Herz)はプロレタリアートである」(MEW. Bd. 1. S. 391.)や『手
 稿』の「唯物論と観念論の統一」などの命題もこの脈絡からとらえることができ
 る。実際、『手稿』におけるマルクスの人間規定には「受苦的存在(ein leidendes
 Wesen)」などの「フランス的」なものと「自己自身にとってあるところの存在
 (ein für sich selbst seiendes Wesen)」などの「ドイツ的」なものとをみだ
 すことができる。

- (7) フォイエルバッハに認識論に関するまとまった著作があるわけではなく、個々
 の著作に断片的に論じられていることからその全体像を再構成するしかないので
 あるが、筆者が参照しえた文献は極めて限られており、この意味で不十分性を免
 がれないことをおことわりしておきたい。包括的な研究として以下がある。Alf-
 red Kosing, „L. Feuerbachs materialistische Erkenntnistheorie“, in: DZ
 fP 9-1972.
- (8) フォイエルバッハがヘーゲルに対して「感覚の真理」を主張することは一定の
 根拠をもつ。ヘーゲル自身、フォイエルバッハが「思弁的経験論」(S. 24.)とよ
 ぶような無批判的実証主義をもつからである。
- (9) フォイエルバッハが思考の固有の機能および思考と直観との関係の把握におい
 て動揺をくりかえしていることは、この点に起因するものと思われる。以下の研
 究からもこのことは確認できる。亀山純生「フォイエルバッハの感覚論とその人
 間学的基礎づけについて」『唯物論研究』1979年11月号所収。
- (10) フォイエルバッハが唯名論への傾斜を濃厚にしている点は否定できない。たと
 えば、「すべてのこれらの諸規定あるいは名前は(Dasein, Fürsichsein, Reali-
 tät, Existenz, etc.) 様々な見地から一個同一のことがらを表現するにすぎない」
 (S. 287)。
- (11) Kimmerle, Sein und Selbst, Bonn, 1978, S. 429 ff. を参照。
- (12) フォイエルバッハの唯物論が主観—客観における認識源泉の問題、つまり表象
 が現実の模写であるか否かの判定の問題をもっぱらにしているのは、これ自身、
 きわめて重要であるとはいえ、一面性を免がれない。主—客における認識源泉の
 問題と客観的諸対象の総体的な連関(=システム)の把握、その展開原理とが統
 一的にとらえられなければならない。この統一的把握が欠落するばあい、個別と
 普遍の抽象的対立を免がれないといえよう。
- (13) ヘーゲルは経験論が「無批判的無意識的」に主観的構成に陥っていることを次
 のように論じている。「学的な経験論の根本的な錯覚は次の点にある。それは物
 質とか力とか、一、多、普遍、無限、等々というような形而上学的なカテゴリー

を用い、更にそれらを導きの糸として推理を進め、そしてその場合には推理の諸形式を前提しかつ適用しているにもかかわらず、しかもそれは自分が形而上学を含み形而上学を行っていることを知らず、カテゴリーおよびカテゴリーの結合されたものを全く無批判的無意識的な仕方で行っているのである」(Ⅷ, 108—109.)

- (14) 邦訳頁数は以下を示す。山本信訳、「精神現象学 序論」『ヘーゲル』中央公論社、所収。
- (15) 引用文中、末尾の「単純な生成」に関し別の箇所では次のように云われている。「反省によって、すなわち自分自身のうちに帰ってくるということによって、真なるものは結果であることになるのであるけれども、しかし同時に、結果としての真なるものと、それにいたる生成の過程との対立も、反省によって解消される。なぜなら、この生成もまた単純であり、したがって、真なるものの形式、すなわち、結果において単純なものとして現われるという形式と異なっていない。生成ということはむしろ、こうしてふたたび単純性に戻ってきていることにほかならない」(S. 25, p. 103.) このような媒介の消失という事態はゲネシスの二重性から把握さるべきと思われるが、それ以上のことがらについてはまだ研究が及んでいない。

(筆者の住所：国立市東2—4 院生寮)