

新觀念形態に於る宗教否定と禪 (二)

市川 白 弦

消費行動は、生活の原始的な形である。人間はこの生活に重大な役割を演ずると思はれるものに、特別な關心と注意とを以て向つて行く。物に對する生活關係は、物の理解の豫件であり、物の理解が其處から始まる視點となる。未開人の生活、複雑な生産手段と社會組織とをもたない生活に最大の交渉をもつものは、自然である。自然は恵む。また脅迫する。天恵と天災との性質と原因の正當な理解が、自然の合法性に關する知識と、之に由て自然を支配する技術との不足のために阻止される。そこに怪偉な他者が在る。それに對して優越感などは起り得ない。人間の禍福死活は、たゞ自然の偶然性に懸つてゐる。自然は不可解な、歡喜と恐怖との源泉として、操り手として、運命的な色を帯びてくる。

對象の不可解は不安であり、不利である。それはともかく理解されねばならない。最も原始的な理解の仕方は、物を其の性質に従つて理解しないで、之を自分の性質に従つて推測することだ。子供の世界觀がそうである。未開人は自分が様々な行動の主體であることを知つてゐる。然し抑へき

れぬ衝動によつて、自分の行動が引きづられることも知つてゐる。天賦のために思ふ儘にならぬことを感じてゐる。彼らは自分の内に斯様な主體と依屬とを感知する。同様に、自然現象の背後にも何か主體があるだらう。この主體の恣意に驅られる自然現象によつて、我々の禍福が決まるのだらう。といった様に考へる。自然現象は背後へ押しやられ、或る主體の働らきとして現はれる。自然は擬人化せられた。そして理解せられた。が、同時にそれは超人間的である。人智、人力を超へてゐるから。自然と人間とは量的な違ひを以て隔てられた。この隔たりこそ不可知な不可抗性である。自然は神秘化せられた。神秘的に擬人化せられた。自然宗教は人間の「子供ぢみた性質」。「無智の娘」である。

彼らはそこで自然を人間化するだけ自然を神化し、自然を神化するだけ人間を神化する。意識的には神を肯定して人間を否定し、無意識的には神を否定して人間を肯定する。之が自然宗教の辯證法である。辯證の主體は人間の空想。感性的な、同時に非感性的な創造的想像。自然は此の辯證の過程に必要な材料を提供するに過ぎない。そこで空想と事實とが喰ひ違つてくる。この喰ひ違ひが Das Religiöse である。宗教の世界で感情の所有者である石や棒きれは、事實の世界ではたゞの石や棒きれである。何も知らない者には、といふよりも、見える限りでは、他の石や棒きれと變りがない。たゞ見えない範圍で、信仰される限りに於て、宗教の對象である。結局、自然宗教の神は、

人間的なものとして理解せられた、自然の必然性であつた。神學が物理學に先行する。

かやうに、消費の見地から物を眺め、同時に之を擬人化することは、一般に理解の幼稚な仕方であると共に、初期の神學的な方法でもあつた。神は自分を、人間の理解力以上には啓示しなかつた。餘りに實用的な。餘りに人間的な。之がこの神々の特徴であつた。そこでこの時期の集團生活は、此の經濟的支配者「神」に依屬するものとして、神を中心に行はれた。

依屬の感情は解放の感情に結合する。依屬する者は依屬から解放されねばならない。否、よき依屬の中にあらねばならぬ。既に神は實用的である。神が生活に有利であるやうに、神に仕向けねばならない。ところで神は人間的である。神は人間に對すると同じ仕方で動かされるであらう。祈願と供物と舞踏と。これらの方法に依つて生活の繁榮を圖るべきである。蓋しこの時代の神は、肉體的な制約と自然の必然性によつて、絶えず阻害される人間の意欲が、適當な充足の方法と、その可能の限界とを知らないために現はれた *Wollen* と *Können* との溝を、譯もなく埋めるものとして案出されたものだからである。そこで宗教が科學に先行する。

宗教も科學も、對象の未知な性質を理解し、之を生活に適合させることを傾向または任務としてもつ點に於て同じである。だが宗教と科學、中でも自然科學と宗教との違ひは、自然科學が自然法に従つて、自然から借りた手段によつて、此の目的を達するのに——「自然の法則に従ふことによ

つてのみ自然を征服することができるとベーコンが近世文明の初めに豫言した——宗教はそうした手段を借りずに、たゞ祈禱、供犠、神樂、咒符といった方法によつて、同じ目的を達するか、達せられると考へる點にある。宗教は「生活の技術」であつた。神は人間にとつて利害があると推定される程度に應じて其の尊嚴を保つ。神の背後には人間の一定の欲望が隠れてゐた。神學が經濟學に先行した。「物質的生活の土臺」であるものが「宗教及び神々の根底」であつた。神は人間と同じくマテリアリズムとセンセエシヨナリズムとの真理に凭れてゐた。後の時代には單に美學、政治、醫學、法律學の對象にすぎなかつたものが、この時代では宗教または神學の問題であつた。「人間を支配する力からの解放の手段は、文化、勞働、技術である」。従つて此の三者がまだ健全に普及してゐない所では、近代都市の中央にすら、自然宗教のための餘地が残つてゐる。

實用的であること。これがこの神の第一の特色であつた。「若しジュビターが、私の祈願に對して聾であつたら、何のために私は彼に犠牲を供へるであらうか。若しツェレーラが、額に汗して働らく農夫達の願望に答へないなら、何のために彼らは彼女に牝の内臓を與へるであらうか(「オヴィデウス」)。羅馬人は濕糞の神をもつてゐた。濕糞は野に牧草を繁らせる。「經濟の魂」であつた。ゼンダヴェスタの法典に云ふ、「偏へに犬の悟性のお蔭によつて世界は守られるのである」。家財と家

畜とが犬に守られてゐた。犬であれ、牛であれ、馬糞であれ、彼らの際立つた文化的、歴史的役割が——經濟生活を規定する彼らの性質が明白となるとき、人は彼らを神化し始める。「文化は動物が人間生活に於て特殊の意味を獲得した瞬間から始まる」。人間は動物と奴隸との援助によつて、文化の段階に登つた。但し後者は、最初から餘りに人間的であつた爲めに、少くとも存命中は神學の對象にならなかつた。尤も實用的だといふのは、必ずしも事實そうであることを要しない。そう信ぜられさへすれば充分である。或る時代の或る民族の宗教的表象は、その民族性と文化と生活様態と、それらを取り卷く地理的環境の特性との關係によつて規定せられる。

人間的であること。これがこの神の第二の特色であつた。我々は神に於て人間を構成する諸性質を見る。神は感情をもつ岩石であり、思考する狐であり、意志をもつた雷霆であり、狸であり、氣壓の變化である。但し彼らには、人間に不可能なことも可能であつた。蓋し人間の願望と空想とは自然の法則を顧慮しない。自由であり、無際限である。神の全能は、願望と空想の全能だ。理性から見て不可能なことは、奇蹟として可能である。否、たい奇蹟によつて神は神でないものと區別せられる。神の存在のために、何よりも奇蹟が願望せられる、空想せられる、否、信仰せられる。信仰にとつては不可能な何物もない。信仰が奇蹟に先立つ。そして奇蹟を可能にする。神の信仰と奇蹟信仰とは不可分である。行爲しない人間が死人である様に、奇蹟なき神は神ではない。信すると

は、奇蹟を信するのだ。従つて信者にとつて奇蹟は全く確實である。疑ふ餘地が無い。思索の地盤が信仰だから。

然しこの空想の自由さも、この時代には、素朴な思考の擬人化性のために狭められた。そこでこの時代の神々は他面、様々な欠陥を持つ。他の自然現象に苦しめられることもあり、季節によつて死滅することもある。天界にも擄取、姦姪、鬭争があつた。人々は屢々地上に落下する敗神の武器や神體の破片の音を聞いた。天界からの消息は、前以て天界へ投げ上げられた下界の消息、「宗教的惡夢」であつた。

神は天界の主である。「神を信することは、主を信することを意味する」。「主人であることは神であることを意味した」。ホーマーに於て、エスキラスに於て、神は「王の王」であつた。數部族共存の社會、群雄割據の社會では、宗教も多くは多神教であり、それが或る一部族によつて統一された社會、封建的專制政治の社會では、一神教的となつた。各部族はその頭首の祀る神々をもつてゐたが、統一者の神は統一者の守護神だから、統一者と同じく、征服された部族の諸神の上に君臨したからである。屬國の諸神は本國の神の前に薄れて行つた。同様な義務と犠牲とが、新しき神の名に於て宣言された。宗教が政治となつた。自然への依屬は、次第に制度への依屬に移つた。

然し、建全な文化、勞働、技術が、此等の諸神からその神秘的なマンテルを脱がせるとき、我々

はそこに單純な物理過程を見る。自然の擬人化は、自然宗教時代の主要な世界理解の型であり、この擬人化からの離脱は、近代文明に於ける世界理解の指標であつた。

神々の森嚴な装束が脱落するや、整然とした物理現象の合法性が現はれてくる。神々はもはや風雲に駕するを得ず、雷霆を驅ることを得ず、經濟の魔術者であることができない。神々に向けられた情熱は冷却し、幻滅し、彼らは解雇された役者の如く退去する。然らざるものは形なき名號として生き残つた。此の推移は多く封建的國家の發達に伴つた。そして多神教的な有形の自然神は、次第に一神教的な無形の權力神に變つた。道德的意識の未發達の時代には、神も甚だ非道德であつたが、今や彼にも道德的要素が加はつた。發達した希臘の神、猶太教の神などは、その代表的なものだ。

希臘人は一般に彼らの希望を自然の限界内に保つてゐた。精神的なものと肉體的なもの、形式的なものど内容的なものとの調和が理想であつた。この傾向を通して從來の神が次第に精神化せられた。斯る觀照的な傾向から眺められた時、自然は彼らの目的として現はれ、何故に自然が存在するかといった考——世界創造の觀念へは到達しなかつた。然るに猶太人は實踐的な態度を以て自然に向つたので、自然は實踐的意志の反定立として現はれ、従つてその存在理由が尋ねられ、その

終末さへも考へられた。然し兩者とも自然に對する依屬關係よりも、制度に對するそれを反映してゐたことは同一である。殊に猶太教は支配階級の間から生育したので、その最高倫理は法制であつた。宗教は甚だ國家的な性質をもつてゐた。

之に反して、被支配階級の間に生れ、其處に受け容れられたのは基督教である。彼らに入要なのは法制ではなかつた。愛であつた。だが貧民、奴隸達には愛着する祖國が無かつた。彼らはコスモポリタンである。従つてその愛は超國家的であつた。猶太教は人間の諸性質の外化であつたが、基督教は人間の本質の外化である。後者はどの宗教よりも精神の救済に關心する。「神の教義」といふよりも、「救済の教義」であつた。「神を求むる者は、自己の救済に就て悩む」(クレメンス・アレクサンドリヌス)。基督教は精神宗教の最も發達した段階に屬する。

以上甚だ簡單に自然宗教の發生から精神宗教の展開まで辿つた。自然に對する人性發現の共通性と、その發展の類同性との内に、有形から無形へ、民族から人類へ、存在から理想への神性の發展が基礎付けられてゐた。自然から人間へ、投寫された人間の欲望から投寫された人間の本質へ。これが宗教現象の一般的な發展過程であつた。「自然の神性は宗教の始めを形成するが、人間の神性は宗教の終局目的を形成する」。

基督教は救済教である。救済はどうして可能か。その論理的根據は何か。救済が可能なのは、救済する者とされる者との間に共通性がなければならぬ。「若し神が根本的に他の本質だとすれば、人間はどうして神の内に慰安と平和を見出すことができるか」。神が自分に似せて人間を造り、自分の息を吹き込んだといふ點に、救済の可能な根據が語られてゐる。「人間の特質は自己意識である」。自覺を成立させる覺は最も根本的な覺、一切の他者を自分の内容とするが、それ自身は他者の内容とはならぬもの。神さへもこのもの、内容であつた。それは神の神である。「人間がそれとの分裂を感じるところの存有は、彼に本具される本質であらねばならぬ」。無意識的な神は、意識的な神の根據であり、前提である。

人は神に於て自分の本質を讚美する。神に關する人間の知識は、彼自身の本質に關する知識である。但し間接的な自己意識。除外的な自己肯定だ。「人間は自分の本質を崇拜した。初め彼は自分を對象化した。然し對象を自分の本質としては認識しなかつた」。この認識の缺如こそ基督教の特徴である。感性の對象が人間の外部にあるに對して、宗教の對象が人間の内部にある點に於て、自然宗教も精神宗教も變りは無い。宗教の對象は「入魂的な」對象である。自然宗教に於て、自然を擬人化して人間に近づけ、同時に之を神化して神秘の彼岸に押しやるために働いた創造的想像が、精神宗教に於ては、始めに人間に似せて神を作り、然るのち神に似せて人間を造るために働く。

従つて精神宗教の端初は、神と人間との分裂ではなく、人間の本质と人間との分裂である。人間は宗教に於て、神の概念へ廻り道して自分の本质へ還る。祈禱は現象的な人間と人間の本质との對話である。「宗教は人間の隠れた財寶の儀式張つた除幕。かれの内奥の思想の懺悔。かれの愛の秘事の顯はな告白である」。公開された宗教の本质は、人間に對する神の超越であるが、「宗教の秘密な本质は、神の本质と人間の本质との同一」である。

人間的なものと神的なものと對立と止揚とが、人間の現實と人間の本质とのそれらの關係に解消せられた。基督教の對象と内容とは、本來純人間的なものだ。人は宗教の本质を知るに従つて、之を人間によつて解釋することを試みるであらう。人間の諸性質の、人間の本质による透徹であることに於てのみ、精神宗教——基督教の救済は可能である。この意味に於て、神は人間の諸性質と人間の本质との間の「人格化された紐帶」である。基督教はもともと「人間の自己規定」に過ぎないところの啓示に於て、規定するものと規定されるものとの間に、此の人格化された概念を挿入することによつて、此の規定を人間學的な命題とする代りに、神學的な命題とした。「神學の秘密は人間學である」。人間學は目覺めた神學。神學の自己啓蒙。新しき宗教哲學だ。この哲學に於て人は無神論に到達する。宗教が神話となる。人は解剖された神體を見て、以前の様にロマン的な情熱を感じないであらう。凡ゆる信條合理化の試みは、ロマン的宗教への幻滅をもち來す。

人は神概念に於て語られた事實を見る。然し其の理由や由來を聞かない。神の愛があり、神が造つた世界がある。然し何故に神は愛か。どうして世界が造られたか。など、問ふてはならない。それを問ふことによつて君は人間學へ、自然科學へ、即ち無神論へ行くであらうから。「神とは——凡ての實在、凡ての完全性、凡ての力がそこに内藏されてゐるところの、つまり凡ての事物が既成の形で、魚の如く泳いでゐる見事な深遠な空想の井戸である。神學はそれらをこの井戸から取り出す母親である」——思辨哲學では純粹思惟がこの井戸であつた——かくて神學は自然界に於ける生成の順序と法則とを無視した。かつ自然を無價値な贅物とする。神が肉眼無しに見ることができのなら、何故動物には肉眼が必要か。神學にとつて肉體は、自然一般は不完全な贅物である。「神學は世界を否定する」。だが何故に神は不完全な世界、墮落する人間を造らねばならなかつたか。惡魔は一般的に神よりも優勢ではないのか。

然し、信仰がこれらの疑問に先行する。それは人間の願望を最も愉快な、最も輝かしい方法で成就させるといふ理由を以て、人間を歡喜させ、眩惑させ、理性の追求を陶醉させる。信仰は説明しない。信仰は命令する。マホメットは劍を把つた。尤も神學が一應は説明する。然し神學は中途半端な學問だ。「片方の眼で天國を夢み、片方の眼で俗界を覗く」信仰と理性の中間物——學問の流産

である。かつ宗教の本質は信仰であつて神學ではない。

信仰が人間の自己疎外——宗教を形成する。神を具體化し至善にするために、人間はゼロとなり極惡其自體となる。にも拘らず、否、だから人間は救はれねばならない。ゼロをプラスにするものは奇蹟よりない。奇蹟を可能にするものは信仰である。信仰に於ては、願望するものは存在し、要求することは實現する。死後に於て、天上に於ていあらうとも。永生を欲するのは、永生を信ずるからではない。永生を欲するから、永生を信ずるのである。存在するから、それが求められるのではない。求められるから存在するのだ。觀念が對象から導き出されるのではない。その逆である。思辨哲學の奇術の様に。

人間は不滅であらうとする。すると彼は不滅である。彼は救済者を欲する。すると救済者が存在する。永遠な淨福の世界を求める。すると天國が存在する。——百圓欲しいと思ふ。と、百圓得られる。これは不可能だ。人は天國に就て語るべきである。——「信仰の本質は、人間が願望するものが存在するといふことである」。このことを立證するものが奇蹟であつた。奇蹟を支へるものはまた信仰であつた。此處に一つの循環がある。無信仰者に奇蹟はない。合理化された奇蹟は有難くない。否、奇蹟ではない。奇蹟なき信仰は夢想である。

然し奇蹟とは何か。或ることを願望すること、それが實現してゐること、の、超自然的同一。

「一つの實現された超自然的願望」である。奇蹟の支持者は信仰であつたが、信仰の支持者は願望と想像力である。この二者は自然の制約を越えて翔ける。それは萬能的だ。「主に能はざることある可きや」(モーゼ)。そのうへ願望は、瞬時に自由に實現することを欲する。見よ、願望と同じく、奇蹟は自由にかつ敏速である。奇蹟の威力は、想像力の威力であつた。従つて奇蹟は、想像力の場合の如く、勞作無しに願望に契ふから愉快である。この快感が考究を鈍らせ、勞苦に諦めを與へた。科學と實踐とは、基督教が生々と存在した間、歪められてゐた。信仰は、地上に於て、科學と實踐とによつて實現し得られるものを否定して、之を天上に於て肯定する。地上の生活が貧弱である程、神は愈々飽滿し、天國は益々豊富になる。「そこでは乞食が百萬長者であり、伍長が皇帝であり、人間が神である」。だが、思索と勞働とは元來、非奇蹟的―非信仰的―無神論的である。

従つて信仰は人を愚昧にする。討究の自由を認めない。本質的に「一定の」信仰だから。何人もこの一定のものを「信じなければならぬ」。それが一定の教理として「固定」されるも無理がない。従つて保守的である。絶えず「異安心」と戰はねばならぬばかりではない。新しい見解を何でも異端として斥ける傾きをもつ。信仰は除外的だ。一つの命題のみが眞理であり、一つの神だけが神である。

他は誤謬、異端である。信仰は内部に於て人間の本質を疎外する許りではない。外部に於て人間を疎外した。信仰は黨派的だ。黨派性は人を傲慢にする。信者の謙虚は、往々、逆立した不遜であつた。地獄は撰ばれた信心家の喜びを高くする。回教が劍を以て命じたものを、基督教は地獄の呪ひを以て強制した。

従つて信仰は鬭争的だ。「教會は全權を以て異端者を處罰した。この處罰は信仰の本質中に横はつてゐる」。民族の對立は失はれた。然し正統と異端との對立が激化した。後者は民族的な對立よりも遙かに狂熱的であつた。信教上の争は、單なる政治上の鬭争よりも根づよく悲惨であつた。信仰は熱烈である程、排他的だ。排他は憎惡となり、憎惡は迫害となる。信仰は幾度か歐洲の歴史を血に染めた。信仰は慘虐的である。良心の苛責の代りに、神の保證を持つが故に。惡魔の發現、神に叛くものを迫害するに何の躊躇が要るであらう。

然し、惡魔の存在を否定することは、神を否定することである。「害惡の根源を自然科學的、人間學的に説明し始める者は、有益なもの、神的なもの、本質をも同じ方法で説明するであらうから」。惡魔は神と同じく、信仰の論理に無くてはならぬ契機である。信者は神に感謝する。人間には感謝しない。腥き人身供犠が平氣で行はれるのに不思議はない。信者は惡魔を迫害する。然し人間を迫害しない。分析好きな信者よ。序でに人間から惡魔を分離して迫害するがい。信仰は愛に

矛盾する諸事を爲しとげた。

信仰と愛とが具體的に結合されたものは救世主である。神の人間化である。人間のみ人間を知る。神が人間を愛するためには、彼自身人間的でなければならぬ。「同情は同等の本質を前提とする」。人體享受は、神と人との此の相等性を語る。救世主は、神が人間の心情に敏感なことの證左。「人間に對する神の愛の、疑ひなき確實性」以外の何物でもない。一般に、信仰を保證するものとして奇蹟があつたが、之ではまだ不充分であり、實際祈りが聽かれるかどうか疑はれたとすれば、基督教の劈頭には、その充足の確實性、救世主が立つ。彼は「主觀の全能、一切の束縛と自然の法則から放たれた心情、心情の凡ての願望の實在」。そして如何なる障害の中にも實現される救済の確實性である。最大の苦難と最大の勝利とが、救世主に於て結合される。救世主は基督教の柱石であり、生命の泉であつた。

信仰に依て實體化された愛。これが基督である。愛は基督の根據、基督は「派生的な愛」である。基督が愛の唯一の根源でも分配者でもない。「基督が我々を愛したが故に、我々は相互に愛しなればならぬといふのは、虚飾的、摸倣的な愛である」。斯る他律性のうちに信仰に制約される愛の病弊が潜んでゐる。

信仰が疎外した人間の本質を再び人間と結合するものは愛である。愛によつて人は自己の本質へ還る。愛の主辭はもともと神ではなくて人間である。「信仰は無愛情的」、「愛は無信仰的」だ。此の對立原理を一つのものとして見るのが基督教の特性——欺瞞である。「神が愛の故に自分を放棄した様に、我々は愛の故に神を棄てなければならぬ」。愛は内部に於て人間と彼の本質とを結合する許りでなく、外部に於て人間と人間とを結合する。信仰は自分の幸福に、愛は他人の幸福に關心する。「愛は信仰が人間の心臓に與へる傷を癒やす」。愛には敵が無い。異端が無い。罪に於ても德を見出し、誤謬の内にも眞理を見る。無私であり、平等であり、普遍的である。理性が無私であり、平等であり、普遍的である様に。眞の愛は理性的だ。理性に洗はれぬ愛は感傷である。「理性の支配する所にのみ、普遍的愛が支配する。理性其者が普遍的愛に外ならぬ。信仰が地獄を見出したのであつて、愛がではなく、理性がではない。愛にとつては嫌なもの、理性にとつては不合理だから」。

單純に愛であれば宜しい。基督教的爱は、その修飾を放擲して、單純に愛を最高の規範としない限り、その不合理性のために「眞理探究の心を侮蔑する愛」となり、その除外性のために「愛の本質と矛盾に陥る愛」となる。愛は單純に愛することに於て悦びを見出す。報酬を求めない。稱號も權威

も要らない。自足的だ。無神論的だ。「人間の本质に於ける統一性自體」である。萬有を人間の本质と合一させる睿智的活動でもある。スピノーザは「神に對する人間の知的愛は、神が彼自らを愛する愛の一部だ」と言つた。神はスピノーザでも人間の本质に外ならなかつた。彼は觀念論を斥けた。彼の哲學は存在論的だつた。スピノーザは近世に於ける無神論の祖、人間學の先驅であつた。「自然がスピノーザに於て神と呼ばれてゐるにしても、この神の屬性の一つは延長性である。觀念論からのスピノーザの根本的差異は、まさに此處にあるのだ」。

簡單に、スピノーザと此の人間學とのつながりを一瞥しやう。スピノーザが我々と結合する第一の特色は、彼が外部の世界の存在を肯定したことだ。彼の哲學は直觀主義であつた。思辨哲學の様に生産的ではなかつた。我々は嚮に思辨哲學の方法が、神學の影響下にあると言つた。之は夙にスピノーザが指摘してゐる。「彼らは靈魂が單にそれ自身の力によつて、感覺し、觀念を造りだすと言ふ。だがそれは、これらのものが事物の感覺でも觀念でもないことを意味してゐる。彼らは幾らか靈魂を神として考へる」(「悟性改革に關する論述」第二)。

人間學は自然の合目的性を否定したが——「普通に自然の合目的性として把握されるものは、現實に於ては、世界の統一、原因と結果との調和、自然に於ける凡てのものがその中に存在し、作用

し、一者は他者を負ひ、豫定するといふ聯關一般に外ならない」——スピノーザも同様であつた。之が第二の特色である。或る人は言つた「この自然科學(十八世紀の)が登りついた最高の一般思想は、自然の秩序の合目的性の思想であり、平板なウオルフの哲學であつた。それによれば猫は鼠を喰ふため、鼠は猫に喰はれるため、また全自然は造物主の叡智を證明するために造られたものである。然るに當時の哲學が、當時の自然認識の立場によつて迷はされなかつたこと、それがスピノーザから偉大なフランスの唯物論者達に至るまで、世界を、それ自身から説明することに固執し、將來の自然科學に對して、存在理由を提供したことは、その最高の名譽である」。スピノーザは、自然の研究に於ても、社會の研究に於ても、それぞれ因果の範疇を以てすべきことを教へた。そして隨所に終局原因を見出さうとする哲學者をわらつた。「例へば、石が屋根から誰かの頭へ落ちて、彼を殺したとする。彼は次の様にして、石が人を殺すために落ちたことを證明する。即ち、石が神の意思によつて、この目的のために落ちなかつたとすれば、どうして正に、かくも多くの事情が、偶然に合致するのか、云々」(倫理學、第一部、追加)。神の意志は、スピノーザによつて、「無智の避難所」と呼ばれた。

そこで第三の特色は、彼の無神論である。宗教は理性を除外する。實踐的價值しかもつてゐない。そして權勢の道具として榮えてきた。「人々が恰も自分の救済のためであるかの様に、自分の

隷屬のために、戰つたり、また一人の人間の名聲のために、水や柱を消することを、恥辱だと思はないで、最高の名譽だと思つたりする様に、彼らを欺瞞の中に保持すること、また彼らを制禦すべきこの恐怖を、宗教の美名のもとに隠すことが、上層の最後の秘密であり、又全くその利益とすることであるにしても、自由な國家に於ては、之より不幸なことは無い。偏見によつて各人の自由な判斷を奪ふこと、何とかしてそれを制限させることは、一般的自由に全く悖るからだ」(「神學政治論」卷二)。

従つて第四の特色は彼の自由思想である。上掲の著述が無神論の理由を以て、彼を迫害する背後の原因を與へた。彼はそれに於て、宗教的偏見と戰つた許りでなく、之と結合した當時の專制主義を糾弾した。それが時の上學の教授達を不快にした。「哲學の自由に關する我慢のできぬ暴戾な著作」(「途轍もない自負によつて盲目になつた背神者スビノーザ」等の誹謗が加へられた。ライブニッツは、その主要な誹謗者の一人だつた。然し常にスビノーザの心底を流れてゐたものは、その清朗な人間への愛着であつた。

従つて第五の特色は彼の人間學もしくは倫理觀である。「人々がその存在を維持するために望ましいことは、みんなの精神と肉體とが、一樣に一個の精神と肉體を成す程に皆が一致すること、皆が出来るだけその存在を維持すること、皆が皆に必要なものを求めること、これ程よいことは一つ

もなく、この事から生ずる結論は、理性に導かれる人間、即ち理性の指導に従つて自分らの利益を求める人間は、他人にとつて望ましくないことは、自分も努力しやうとしないことだ(倫理學、第四節、十八)。「貧民の世話は全社會の義務だ」(同、附錄十七)。彼の倫理觀は功利主義と快樂主義とを含んでゐた。

スピノーザの「倫理學」は上述の特色を以て展開された新しき生活型態への基礎付けの試みであつた。此等の關係から、わが人間學の主唱者は「獨逸のスピノーザ」と呼ばれ「自然を神として崇めることをやめた、又ヘーゲル學派を経てきたスピノーザ」と呼ばれた。彼自身も告白した、「吾々はスピノーザ主義を、もしくは汎神論を有する」。汎神論は物の世界の存在を肯定する。物自體が觀念論哲學に於て極限概念だつた様に、物質は神學にとつて極限概念であつた。然し人は、物質乃至世界の否定から、どうして「物質の世界を、而も神學に抗して引き出すことができるか」。たゞそれは、神自身が物質的規定を有つとされる時に可能である。「汎神論は、有神論と無神論とを——神と神の否定とを結合する。神は物質的存在であり、スピノーザの言葉を借りて言へば、延長ある本質である」。汎神論は「神學的無神論」「神學的唯物論」だ。「宗教哲學的原理にまで高められた、近世の本質」である。反神學的、反觀念論的——人間學的、唯物論的。これが近世の特色であつたから。スピノーザは近世の唯物論に關して、「少くとも彼の時代にあつては、眞なる哲學的表現」を試

みた「近世の無神論と唯物論との豫言者」と呼ばれた。

さて、我々の宗教批判を以て、宗教は無意味な幻想だと斷定するもの、と見るのは誤解である。

宗教は人間意識の必然的な發展段階である。それはその發生當時に於ては、各々人間性の内に根據をもち、一定の人間的要求を充たした、社會的意識の一型態である。我々はこの意識型態を人間學的方法を以て解釋したにすぎない。そしてそこにある意識學的不備と自己憧憬とを指摘した。かくて精神宗教は自己を止揚する必要に迫られた。自然宗教から基督教への發展があり、基督教の中にも發展があつた様に——舊教から新教への推移は、神のための宗教から、人間のための宗教への推移であつた——いまや基督教からの發展が必要となつた。之を行ふものは人間學である。

人間學は彼岸の救済を此岸のそれに代へる。人間が彼の本質と制約とを自覺する時、そしてそれ以上または以外のものであらうと欲しない時、彼は現實に於て「完結的な完全な人間」であり、彼岸に對する信仰が無くなり、死も亦人間の任務、本性に屬することを知る。「人間的に君が死に於て自己の最後の任務を果すといふ意識を以て死ぬことは、従つて死と和平の中に死ぬことは、君の最後の願ひであり、目的であらねばならぬ」。「生活の財寶を享樂し、その害惡を出来るだけ除去せよ。生活は現在あるものよりも、地上に於て、より良くすることができるとを信ぜよ」。地上の

害惡を除くものは、その絶滅に向ふ實踐的意志である。手を胸にあて、天上の裁判に任せる祈禱ではない。「彼岸についての信仰を生みだした愛は、病人をその死後に治療し、飢渴者がくたばつてしまつた後に救助する愛である」。

彼岸への愛を斷念せよ。そして生ける人間のために懸念せよ。自然は人間に食欲と享樂欲とを、即ち「幸福衝動」を平等に與へた。それは生活の前提かつ土臺である。従つて道德の根柢でもあらねばならぬ。「幸福なき道德は、無意味な言葉にすぎない」。缺乏は唯物論者。贅澤は觀念論者である。道德的體系は良き物質的基礎の上に置かれねばならぬ。生活に必須な物質的基礎を奪はれてゐる者には、道德に至る何の根柢も素材も無い。「道德の完成を保證せんとするならば、先づその途上に横はる物質的障害を無くすべきである」。生存要求へのアンチテーゼは、また道德へのアンチテーゼだ。單なる義務の爲めの倫理は、道德を幸福から分離して考へることが出来る裕福な人達の倫理である。理想主義の倫理學が、生活に脅かされる者に、忍耐と犠牲とを教へてきた。カントがその倫理學を、上層の教授達のために書かないで「日傭人や樵夫や農民や職人のために」書いたなら、どんなによかつたか。

煩瑣にして上品な道德學を棄てよ。單純に直接な人と人との結合に行け。第三者の概念によつてそれを亂すな。愛は仲介者を要しない。人間のために人間を愛するもの、人間の本質的な愛に自己

を合一させるものは「基督を基督たらしめたこと」を行ふ。その時「基督は彼の愛の本質を消失することなくして消滅する」。我々は神學を人間學に引き下げるることによつて、人間學を神學に高めた。「人間は人間にとつて最高の本質である」。此處に世界史の轉向點がある。新しき時代が始まる。ここでは舊き思辨哲學と神學とが不要になる。新しき時代は、新しき世界觀を、新しき宗教を要求する。救濟教の本質は信仰であつた。人間の本質は愛である。愛を信仰から切り離せ。「神に對する愛の代りに、人間に對する愛を、唯一の眞實な宗教として定立せよ」。Religare はもつゝ結合を意味した。人間と人間との直接の結合。これが新しき宗教の指標である。Isolation is finiteness and limitation, community is freedom and infinity. Man by himself is but man; man with man, the unity of I and Thou, is God.

一切の科學は、専ら斯る指標に向つて、人間と人間とのよき結合を、最も有効に實現し、擁護し、擴大するために行使されねばならない。科學を人間の手に返せ。人間の否定のための科學から、人間の肯定のための科學へ。人間が人間を手段にするための科學から、人間が人間を目的とするための科學へ。これが新しき科學の目標である。ライン河に浮べられた船が、自然に海へ達する様に、人性に隨順して科學を追究する者は、自然に眞理へ達するであらう。然るに「科學が眞理を實現せんとするや、科學は察の客體となる。——察は眞理と科學との限界をなしてゐる」。人間學

の眞理を實現するために、先づ「政治が我々の宗教であらねばならぬ」。政治以外のものは私事である。新しき宗教は、先づ政治を通して、人間の理論的要求と、實踐的要求との調和を圖り、人間のよき精神的要求と、よき物質的條件との合致のために努力する。精神の家庭主義に、物質の家庭主義が結合されねばならない。「人間は宗教の端初であり、人間は宗教の中點であり、人間は宗教の終局である」。God was my first thought, Reason was my second, Man my third and last thought.

然し、上述の宗教批判も、十九世紀後半の一思想によつて、克服された。尤も彼の人間學が、一、意識形態を批評するに當つて、之をその現實の地盤へ解消せんとしたこと。二、精神と自然との二元觀を克服せんとしたこと。三、精神物理學 (Psycho-physik) 的傾向を持つてゐたこと。例へば、The new philosophy makes man, including nature as the basis of man, the one universal and highest object of philosophy. Anthropology, including physiology, is the universal science. 四、存在辯證法的、存在史觀的な傾向を持つてゐたこと。例へば「私は思想から對象を産出しないで、反對に、思想を對象から産出させる。だが對象は、頭の外に存在する物である」「私のあの著述の思想は、本來、思想ではなく、對象的な生きた又は歴史的な事實である」「私はたゞ實踐哲學の領域に於てのみ、觀念論者である」。五、かの Man is the highest essence to man. といふ言葉は、人間至

上主義的な意味も含んでゐたが、同時に、支配被支配の觀念にも關係してゐた。——殊に晩年の彼は甚だ非觀念論的であつた。然し彼が此の傾向に目覺めたとき、彼は既に生理的に餘力を失つてゐた。——後繼者は此の言葉を全く後の意味に使つた。「獨逸の唯一の實踐的に可能な解放は、人間を人間の最高の本質だと宣明する見地に於ける解放である」。六、かうした立場から、觀念論哲學と神學との關係を指摘し、哲學を神學から切り離したことを。そして、七、「神が自分に似せて人間を作つた」といふ傳統的思想を否定して「人間が自分に似せて神を作つた」といふ考へ方に、具體的な系統を與へ、且つ、八、彼岸に對する希望を、此岸に對する希望に置き代へ、曾ては單なる虛榮と思辨との問題にすぎなかつた無神論を、無產者のための問題にしたこと。などは、その態度乃至方法に於て、内容に於て、又は企圖に於て、その後繼者達に感化を與へた所のものであつた。

然し乍ら、その人間學の基礎概念であり、且つ宗教批判の原理であつた「人間」は、決して具體的現實的な人間ではなかつた。「人間なるもの」「類としての人間」*Mann as species* だつた。何時何處にも、あてはまる人間であつて、何時何處にも存在しない人間であつた。成程、この「人間」は孤獨ではない。常に「汝」との交渉に於て、自分を解釋する存在であつた。然しこの「汝」は依然として抽象的な人間である。従つて我と汝との交渉も、たかだか友愛と戀愛とを語る言葉に終つた。之は結局、人間を現實の歴史的な社會關係に於て、把握しなかつたことに由る。尤も中には、嚮に引用し

たもの、外に、「農民の欲望は、農民的状态よりも先には進まない」「人は廷に於ては、茅屋に於てと別な考へ方をする」「經濟は哲學と道德との基礎を形成する」——一八六〇年、あの有名な批判の序文の影響の下に書かれた言葉——といった存在史觀的な傾向が、其の片鱗を見せてゐるが、之も挿入的な感投詞に止まつた。

表象、觀念を形成し、所持するものは、勿論人間の意識である。社會組織も意識形態も、人間の生活過程から現はれてくる。然し此の「人間」は、「人間といふ觀念」ではなくて、現實に存在し活動する人間であらねばならぬ。人間を人間たらしめるもの、それによつて人間が自己を動物から區別する所のものは、かの人間學では宗教または自意識であつた。然し斯様な觀念的な區別なら、なほ幾らも他に仕方があるであらう。人間を現實の人間にするものは、人間の物質的な生産活動である。人間は此の活動に於て、彼の生活資料を生産し始める時、動物の域を越えて歴史の途上に登る。Der erste geschichtliche Akt dieser Individuen, wodurch sie sich von den Tieren unterscheiden, ist nicht, dass sie denken, sondern dass sie anfangen, ihre Lebensmittel zu produzieren. 歴史の推進力は斯る「生産」である。

人間は生産に於て、彼の肉體的存在を再生産する許りではない。否、生産は寧ろ「個々人が自ら

の生を表現する一定の様式であり、個々人の一定の生活方法」である。人間が何を如何に生産するかといふことは、人間が如何に彼の生活様式を表現してゐるか、従つて彼が如何に存在してゐるか、即ち彼が何であるかといふことだ。Was die Individuen also sind, das hängt ab von den materiellen Bedingungen ihrer Produktion. この時、人は彼の意志から獨立した生産關係に依屬することになる。In the social production which men carry on they enter into definite relations that are indispensable and independent of their will. 蓋し、彼の生産活動が全社會機構に如何なる影響を及ぼし、彼自身の生活へ如何に反響し來るか、完全に認識することも、その影響を彼の意志を以て左右し盡すことも不可能だから。

かくて、一定の生産關係の總和が、社會の經濟的構造を形成する。と同時に此の構造の上に、それに照應する意識形態と、世界理解の範疇が形成される。生活が意識を決定する。Nicht das Bewusstsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewusstsein. 従つて生活形態の推移と共に、漸次、意識形態も推移し始める。具體的、現實的な歴史は、人間と自然との斯る實踐的な辯證の中に實在するので、その反映としての意識型態の中に在るのではない。意識形態そのものは、何らの歴史を有しない。單に意識形態そのもの、歴史を考へるのは、「現實の影」を結合するに齊しい。「意識に就ての饒舌が影を潜め、現實的な知識がそれに代つて現はれねばならぬ」。その

時、從來の空想的な人間の、空想的な活動としての、歴史現象の説明が消滅し、具體的、實證的な歴史の科學が生誕する。「我々は唯一の科學、即ち歴史科學を有するのみである」。自然と人間とは、物質的な生産を通して、實踐的に統一せられ、交渉的に解釋せられる。自然史と人間史とが、互に制約し、綜合される。かの人間の思惟が、對象的な真理に到達するか否かの問題は、我々が感性を「對象的な活動」として把握することによつて解決される問題——理論の問題でなくて實踐の問題である。

人間史の出發點は、勿論、人間である。然し、「人間其者」といつた抽象原理であつてはならぬ。「外界に對する自己の働らきかけの過程に於て經驗する感覺に依て思索に目ざめさせられる」人間「生産諸力の増長の、社會的諸關係の解消の、諸觀念の形成の、絶えざる運動の只中に生活する」人間、斯る人間こそ歴史を變化し創造する原理である。然るにかの人間學の原理は「外部對象の消費過程に於て經驗する感覺によつて思索に目ざめさせられる」人間にすぎなかつた。外部對象は、ここでは單に消費の客體である。物質世界は、人間に榮養手段を與へるものにすぎない。Der Mensch ist das, was er ist. 結局、人間學の世界は「市民社會」であり、人間學は「市民社會に於ける個人の直觀」die Anschauung der einzelnen Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft. であつた。感性は單に、交渉的な直觀の原理として扱へられ、「實踐的な人間の——感性的な活動」practical human-

sensory activity」として把握されなかつた。寧ろ實踐は「汚らしい・猶太人的な」ものとして蔑まれた。彼は歴史に於ける人間の實踐的＝批判的な活動 the practical-critic activity の眞義を理解しなかつた。こゝに彼の根本的な觀念性が横はる。

彼は到る所で「人間」を語る。が、その人間が住む世界―社會と歴史とに就ては殆ど語らない。「社會學は彼にとつて不可知界」であり「歴史の領域は彼にとつて、一般に不便な、また不快なものであつた」。従つて社會はたかだか「人間と人間との關係」に過ぎず、道德は「人間と人間との良き結合」といつた人道主義的な愛の倫理―一つの僧侶主義に終つた。此の倫理の出發點は、人間の感性的な欲求、「幸福衝動」であつた。然し幸福と稱せられるものは大部分、單に人間と人間との結合から得られるものではない。それには物質的な素材を要する。その良き分配を要する。然しこのことは、變則な社會に於て、完全に拒否されてゐる。勿論、單なる「愛の福音」によつて實現される性質のものではない。現實の社會面から退場した、數名の人道家の間では可能であらうとも。然し、この程度のもものは、現に各家庭の内で行はれてゐる。

右の如き客觀的狀勢が、巖壁の如く實在する時、それが實踐的に止揚されぬ限り、「愛の福音」は 'an innocent and childish dream' にすぎない。「人間が水に溺れるのは、彼が重力の思想に執はれてゐるからだ。重力の意識を人間の腦裡から驅逐しさえすれば、彼が水に溺れる危險を無くするこ

又が出来る」といつた夢想に類する。而もかの人間學は、斯る夢想―感傷を神聖化して、新しき宗教を唱へんとする。あの熱意と執拗とを以て否定した「宗教」の名を、何故に再び「新しき世界觀」にかぶせねばならなかつたか。「觀念論的思ひ出にとつて大切な宗教といふ言葉が、言語として消滅するを欲しない」ためか。「然らば無神論、これ諸君の宗教だ」といつた信者達の様に。

彼の宗教批判は、今一つの宗教を増加するための準備に終つた。宗教から哲學を分離するために出發した哲學は、再び新しき宗教の中へ没入してしまつた。天上の人間が地上へ引き降された。具體人の横に、抽象人が据えられた。そして地上は一層繁雜になつた。新しき人間は、神學から抽象された人間にすぎなかつた。かの龐大な宗教批判の述作は、結局、主辭と賓辭との置換にすぎなかつた。永遠に變ることなき人間關係―性愛や友情の中に棲息する抽象人から、生きた現實人に到達するためには、人間を「歴史に於て行動するもの」として把握しなければならぬ。

かの人間學の歴史觀が、宗教本位の史觀、いはゞ宗教史觀だつたのは、寧ろ當然であらう。之に従へば、歴史を形成する主體は、人間の本性と其の欲求である。社會機構と意識形態とが、このものに依て構成せられ、このものに適合する限り存續する。人間の本性と欲求こそ歴史の推進力である。そして之が、最も具體的に、而も要約的に表現せられ、且つ固定化されたものが、宗教であつ

た。我々は各時代が所有した神と天界と地獄とを検討することによつて、其の時代の人々が、最も高く評價した思想、感情、制度、最も欠乏を感じてゐたもの、脱却せんとした精神的、物質的環境を理解することが出来る。近代までの社會的な事變には、常に、顯はにか、隱密にか、「宗教の刻印」がおされてゐた。と宗教史觀は考へてゐる。かくて、この史觀によれば、人間の社會關係は人間の意欲―意識の所産である。従つて、この意識を改變することによつて、これらの諸關係を改變することができる。そこで、彼の批判と攻撃の對象は、現實界の「思想」となる。現實界其者ではなくなる。鬭争は「言葉に對する鬭争」となつた。「獨逸哲學と、獨逸の現實との間の聯關を問題にし、それを行ふ批判と、それを取り卷く物質的環境との關係を問題にする」ことなどは、此の哲學者の企て及ばざる所であつた。たとひ彼は欲してゐないにしても、事實として「意識を變更せんとする此の要求は、結局、現存するものを、他の仕方で解釋しようといふ、即ちそれを他の解釋によつて承認しようといふ要求に外ならない」。

Philosophers have merely interpreted the world in various ways; the essential thing is to it.

宗教史觀が宗教を現實の地盤へ解消せんとしたことは宜しい。然し、その上に爲すべきことを看過した。更に、此の現實の地盤が、それ自身を分割して、自己の性質と願望と生活とを、天上に投寫せざるを得なかつた理由が、その物質的生活の矛盾の内に發見せられ、人間の本性も願望も、從つ

て宗教的情操其者が、既に一つの歴史的産物であることが分析せらるべきであつた。The religious world is merely a reflection of the real world. 人間の本質を愛として把握する方法そのものが、既に近世の浪漫的世界觀の歴史性に根ざしてゐる。

故に、宗教の止揚は、その現實の地盤が、その矛盾の相に於て理解せられ、然るのち、此の矛盾の除去を通じて行はるべきだ。それがためには、單に意識過程としての宗教の本質が分析される許りでなく、更に社會過程としての宗教、即ち制度としての宗教、組織としての宗教の特殊な性質が解剖せられ、進んで國家過程、政治過程に於ける宗教意識及び制度の特殊な役割が、特に明白にされねばならない。

宗教史觀の歪曲は、次のことにも存在する。人爲的な布教によつて傳播された世界的宗教——回教、基督教——に關して云へば、社會の廣汎な歴史的變化が、それらの「宗教的刻印」を帶びてゐたが、「自然發生的に生じた、古い民族及び民族宗教は、もとく布教的なものではなかつたので、その氏族乃至民族の自立性が破れると同時に、一切の抵抗力を失つた。それどころか、ゲルマン民族の場合などは、崩壊しつゝある羅馬帝國に接觸しただけで、民族宗教は一たまりもなく力を失つた」。のみならず「基督教が實際に普遍的な意義をもつた變化に對して、宗教的刻印を與へたのは、十三世紀から十六世紀までの、市民の解放段階に限られてゐた」。而もこれは「中世史の前期が、宗

教と神學以外に、どういふ形の意識形態も持たなかつた」ことによつて説明される。従つて十八世紀に至つて、この人々が自分の立場に合致した獨特の意識形態をもつたとき、「例へば、十八世紀末の佛蘭西の變化などには、單に法律上、政治上の觀念に訴へただけで遂行した」。そこでは宗教の否定さへも、問題になつた。

況してこれらの歴史が、かの技巧に依て、既に遺憾なく朦朧化されてゐる時に、斯る歴史を「單なる教會史の附録」として、その理解を一層曖昧にする必要はない。否、教會史こそ、歴史の單なる附録なのだ。「歴史が宗教的衣裳を着けた時期は、次第に過ぎ去つてゐる」。

既に宗教が、その現實の地盤を、物質的な生活形態の矛盾の内に有する限り、それは單なる宗教の自己疎外性の指摘といつた觀念的な仕方、論争によつては、決して克服されるものではない。宗教否定の理論は、常に、自己疎外的な宗教的表象を必要とする如き、現實の地盤の特殊性に對する實踐的な止揚の活動に結合されねばならない。「物質的力は、たゞ物質的力によつてのみ放棄される。理論は、それが或る者を把へる時に、或る力となる」。人間は彼が食ふところのものだ、環境の產物だ、といつた考は、一つの宿命觀である。「四圍の事情こそ人間によつて變化されねばならぬこと、教育者自身が教育されねばならぬこと」を看過してゐる。環境の變化と、積極的な人間活動との合致が見出されねばならぬ。Das Zusammenfallen des Ändern der Umstände und der mensch-

lichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als Praxis gefasst und rationell verstanden werden. 尤も、かの人間學に於ても、時には斯様な見解が見られぬでもないが、それは「何等脈絡のない、その時々のおもひつき以上に出でない」ものであり「彼の一般的な物見方に對して、極めて微々たる影響」を及ぼしてゐるに過ぎない。結局、かの人間學の宗教批判は「宗教的表象の批判」たるに止まつた。

我々は——といつても、無論、筆者の立場から語るのではない。上來すべて同じ。——以下、新しき觀點を略述し、此の立場から、新しき方法を以て、「人間」を解釋し、「宗教」を批判しやう。但し、我々の解釋と批判との對象は、勿論、主として「現實の人間」、「現實の諸宗教」、それらの「現實の地盤」である。人間の變らぬ「本質」や、宗教の嚴密な「定義」を詮鑿するのではない。本質や定義を明らかにしないで、漫然と論議するのは、許し難き混亂だ、冒瀆だ、無意味だとも言はれるであらう。一應、尤もである。だが、現實に存在するものは、個々の人間であり、個々の宗教であつて、人間の「本質」や、宗教の「定義」ではない。そして現實の歴史に於て、重大な役割を演ずる者も亦、現存する人間、現存する諸宗教であつて、觀念學の特等席に居眠してゐるそれ等の「本質」や「定義」ではない。且つ、人間は人間の本質を理解して、然る後、人間として存続し始めたのでもなく、宗教も亦、その定義の確定を待つて、然る後、現存し始めたのでもない。斯様に考へて次へ進む。(未完)