

新觀念形態に於る宗教否定と禪 (一)

市川 白 弦

かの新興イデオロギーにおける宗教否定の思想的な源を私達は直接には十九世紀におけるヘーゲル左派の無神論に見いだす。

かれらは之によつて「宗教と現代文化との間に一致を設けやうとする最後の絶望的な試み」をなしつゝあつたヘーゲル一派の觀念論に反對した。もつともヘーゲルですら極右派の基督教徒からはその宗教觀が汎神論へゆくといふ理由で「背信者」として譏られてゐたが、にも拘らずかれらは理性と啓示とをつながうとするかれを肯定し得なかつた。そうしたかれの企ては氣まぐれであつてそれがもち來す「精神と物質、無限と有限、神と人間とのかくも讃むべき思辨的同一は形而上學の頂きにおいてその最高所に達したところの近世の不幸な矛盾——信仰と無信仰、神學と哲學、宗教と無神論の同一に外ならない」。ヘーゲル哲學は神學の最後の合理的支柱であるが然しそこでは信仰と理性とが互ひに欺きあひつゝおのおの自分を欺くのである。宗教の信條は理性の解釋を超えるといふ點において正統基督教徒は正しい。哲學はたゞ人間の本質と要求から信條の起原を明かにすればい

い。神學に依る觀念論と觀念論に結合した神學とが之によつてこわされるであらう。

この作業はフリードリヒ・ザルヘルム四世（二七九七—一八四〇）による宗教的偽善と封建的反動との擡頭期から顯著になつたが、最早それは單に哲學的な商議のためには行はれなかつた。既成宗教の否定と既存形態の潰滅とにむけられてゐた。それはまづ急進的インテリゲンチアの觀念的指導者としてかれらの反觀念論的氣分に無神論的衝動に體系をあたへた。アカデミツクなものが顛落しはじめた。「虚偽にたいする我々の反感が獨逸の大學の汚された教室をすて、彼の書に向つたとき眞理への我々の衝動はそこに慰安と落着きとを見いだした。」とハイデルベルヒの學生は言つた。「この時かれのものが世に現れたのであつた。この書は唯物論を有無を言はず王座にまつり上げ以てかの矛盾を一擧にして粉碎してしまつた。自然はすべての哲學から獨立して存在してゐる。自然と人間とを除いては何物も無い。我々が造りだした人間以上の本質などといつたものは我々自身の本質が空想的に反映したものにすぎない。——感激は一世を風靡した」。左翼知識階級の反響がきこえたばかりでなく、職人や労働者たちもまたこの哲學にかれらの精神的武器を見いだした。「學者でない我々はあなたの講義の學問的意味の正しい評價はできません。然しあなたが抗議される僧侶と信仰との欺瞞は、我々がその桎梏のもとに苦しんでる現代の隷従と卑劣との體系の最後の要塞だといふこと、それ故に信仰の代りに愛を、宗教の代りに教育を、僧侶の代りに學者を置くあなたの主張は我

々がもどめてゐる未來の唯一の強固な土臺だといふことだけは感じかつ理解してゐます」。

この思想はその基礎を存在論的人間學においてゐる。それはまづ存在論として觀念論に對し人間學として宗教を批評した。もつとも存在論と人間學とは基本思想に對するアクセントの置きかたの違ひからくるものであるが。では基本思想からたづねやう。

觀念論哲學は一般に存在にたいする思惟の優位から出發する。存在はすべて意識された存在である。意識において意識にたいして思惟のかたちにおいて與へられたものである。與へられるといふのも思惟のそこから與へられるのではない。思惟の規定をうけるべきものとして與へられるのである。經驗内容における直接の所與といはれるものも、いはゆる物自體の觸發によるのではない。思惟にまで課題として、適切にいへば思惟が自らに解くべく要求したものととして、思惟の發問性によつて思惟の内から投げだされたものとして自己をあらはにするのである。對象の超越性は思惟への無限な課題性に外ならない。

かやうにして存在の問題は思惟の根源性へ吸收されるが、然しそこにはもはや問はるべき何もかも残つてゐないだらうか。否。思惟がたんに論理的な根源者として經驗とはちがつたものであるなら、どうして自ら經驗内容を生むことができるであらうか。要求による生産はそのまま質料的なも

の、生産であらうか。思惟が自分の本質へかへつて純粹になることによつて對象的なものへの構成または生産がはじめられるにしてもその作業が客觀性を得るためには感覺的內容によつて充たされねばなるまい。「感性は *ultima ratio* であり *summa summarum* (總勘定) である」。内容のない思惟は空虚だといふのはまさにこのことを教へる。そうであるなら思惟の内容そのものに客觀的なものが含まれてゐなければなるまい。根源的な要求がそれを手がかりとして發動し、その兆表にしたがつて思惟するやうな契機が與へられてゐなければならぬ。「直接知識の秘密は感性である」、「感性においてのみ對象は眞の意味で與へられる」——ひとはこの場合、感性を觀念論的に解してはならない。このことはあとで明かにしやう。——思惟が何かの仕方で存在的なものにつながつてゐないなら、それは觀念について知ることはできないにしても存在については何も知りえないだらう。火は熱いが火の表象は熱くない。熱くない火の表象ももとは熱い火の知覺から游離されたものである。「思慮ぶかい人の悟性が見ないものを感性的な人は手をもつて感ずる」。だが思惟はどうして存在と關聯しえたであらうか。

感性的な存在は空間の世界をかたち作るが思惟は時間の世界にある。然し空間的なものもぢかに内觀されてある場合は時間のうちにある。もともと繼起的なものが同時的なものに翻譯されて、空間の世界が成りたつとも考へられやう。時間の特質は持續だといはれるが持續といふことは記憶の

あるところ、想起の可能なところ、進むと共に還ることができるところに成立する、進むだけで還る意味を持たぬものは、永遠と呼びうるかもしれないが持續ではない。かつ永遠においては進むといふことさへないであらう。然し持續を成す各内容を見くらべるなら、そこに認められるものは變化の系列であつて不變的な何物でもない。變化といふ意識はどうして起つたか。

前刹那の内容と後刹那のそれとが還る意識作用によつて見比べられたからである。然し比べるはたらしきは實質的に内容を生むはたらしきではない。前後の區別はどうして可能なのか。思惟の要求が設定したものなのか。が、どういふ手がかりもないのにどうしてそうした要求がうごき、また充たされうるか。もともと色の區別がないところに形の意識が成立しないやうに、異質的な經驗内容の聯關のないところに向つて、どうして前後がつけられるであらう。經驗内容そのもの、差別性もはや差別の意識の所産ではない。これさへもこの意識の産物だといふなら、それは意識の傲りである。どうして或る經驗には一定の聯關があらはれて、他の聯關があらはれることができないか、説明されぬだらう。差別の意識の根柢に差別を生む意識を考へるにしてもその困難は同じである。我々はそこで *quid juris* の分野から *quid facti* の領域へ移らねばならない。觀念論的な問のたて方の行詰りを見たからである。けだし我々がさきに思惟と存在との結合の可能をたづねたとき、すでに不可能なしかも無意味な問を問ふてゐたのである。なせといふに、出發の當初に捨象されたもの

を、然るのち抽象されたものに向つて拾ひあげさせようとしたのだから。この種の困難と無意味とは畢竟、思惟と存在との分離といふ獨斷に立つて、そのどちらか一方から出發して他方をとりいれやうとする抽象的な方法そのものに根ざしてゐる。

時空はよく感性の形式とか、思惟の範疇とか考へられてきたが、いま述べたやうにそれを充たす内容が何ら差別的な要素をもつてゐなかつたら、どういふ意味の時空も成り立たないだらう。時空の據り所は必ずしも主觀の先驗性だけではあるまい。また空間的なものは時間的なもの、再構成だともいはれるが、然し空間的なものでも經驗の一視野のうちへたやすくはいつてくるものは、時間の形をかりなくとも直観することができるといふ。時間は一つの視野から他の視野へうつるはたらきなんだから。然し二つ以上の視野を一つの聯關に置くものは空間である。より高次の空間である。意識の還るはたらきは各視野をより高次の空間に置くはたらきである。つまり具體的な時間は却つてより高次の空間において成りたつと考へられる。のみならず時間的なものはすべて單なる思惟によつて同じ空間的なものに翻譯されるのではない。彫刻家の感興は表象として空間化されるでもあらう。然しそれが客觀的なひろがりをもつためには意志と結合した思惟、肉體をふくんだ運動を通して物の上へ移されねばならない。してみれば空間は時間に、時間は主觀に攝取されると言ひきるのは無理なやうである。我々は却つて時空をば具體的な經驗において、原始的に與へられる思惟と存

在との交渉の仕方として理解する。そして思惟と存在とをそのどちらか一方へ押込まうとする方法をとらない。

はじめに思惟するものと存在するものがあつてその交渉が成りたつのではない。兩者はもともと原始的に綜合されて、ひとつの交渉的な經驗として、具體的な生として自分をあらはしてゐる。世界は先づ現存するのではなく、交渉において現存するのだ。従つてたえず實踐的な生活においてちに存在と交渉してゐる者にとつては思惟と存在との結合がどうして可能であるかとか、心の外に世界があるかどうか、といふやうな閑散なことは初めから問題にならない。原始的な事實において解決されてゐる。「觀念論の根本欠陥はまさにそれが世界の客観性または主観性に關する、實在性または非實在性に關する問題を、たんに理論的な立場から提出しそして解決するところにある。然し實際には世界はそれが意志の存在に對する、また所有に對する意志の客體であればこそもともと初めて悟性の客體なのである」。意識された存在が語られる前に意識そのもの、存在性が省みられねばならぬ。具體的な意識はまづ實踐的な關心として存在する。「我思ふ」は「我欲す」の初源性によつて土臺づけられてゐる。従つて存在は何よりも前に交渉的な存在である。思惟の賓辭にすぎない存在は思惟された存在であつて、それに向つて働らきかけることができる存在ではない。

「外物」は何よりもまづその消費過程において認識される。實踐的な關心が情感、表象の全體的な

聯關にはいりこむ行動によつて、我々と外物の存在に關する信念をあたへる。もともと肉體と結合した意志を通してのみ我々は表象される物を現實の物から、觀照の對象を消費の對象から區別する。存在とか非存在とかに關する問題を多くものは實踐的な關心から離れた理性ではなくて、それと結合した理性であるであらう。我々が感性的な仕方で働らきかけるところの存在は、我々から獨立した實體的な存在であつて、存在の表象ではない。目や耳は表象と觀念の世界を作るに便宜かもしれない。だが觀念論の託宣や無上命令によつてとりのけられぬところの飢渴を感ずるとき、そして手でもつて掴み、脚でもつて運び、口でもつて嚙むとき、人は事實においてアイデアリストではない。勞働は觀念論を不可能にする。

意識は觀念論的または唯物論的に理解されるどういふものでもない。靈魂の作用でもなく腦髓の働らきでもない。「靈魂が考へたり感じたりするのではない。靈魂とは人格化實在化されて一つの本質に轉化された、思惟感覺意欲の機能または現象にすぎないから。腦髓が考へたり感じたりするのでもない。腦髓とは一つの生理學的抽象であり全體性から引裂かれ固定された道具にすぎないから」。意識とは現實の人間の日々の物事との交渉において、悲喜哀樂の陰影をもつてあらはにされてゐる生の姿である。即ち我々は意識を以て全體的な人間的存在の具體的な存在の仕方として理解す

る。かやうな人間の在り方の構造と聯關と展開の仕方とを、その現實の地盤において把握し解釋するのが存在論的人間學である。「眞理は唯物論でも觀念論でもなく、生理學でも心理學でもない。眞理はたゞアントロポロジーである」。

すでに意識がかやうなものとして理解されるならばそれはまづ誰かの意識でなければならぬ。誰の意識でもない意識といふものはない。してみれば或る意識體系は他の意識體系にとつては一つの客觀である。「現實の我はたゞそれに汝が對立するところの我であり、そしてこのもの自身は他の我に對しては汝であり客觀である。私はたゞ主觀——客觀として存在し思惟し、否、感覺する」。我ど汝との統一として始めて人間の現實性が成立する。勿論この統一はロマンティックの同一哲學でいふやうな主客のイデntyテイトではない。「思惟するものと思惟されるものが同一だといふのは、男性は女性に對し、また逆に女性は男性に對して一つの綜合概念だといふ意味においてゝある」。我々にどつては我ど汝、主觀と客觀とはどこまでも相異なる他のものである。であればこそ兩者の間の實踐的交渉が可能になるのだ。「然るに觀念論的な我にとつては客觀一般が存在しない様に如何なる汝も存在しない」。勿論そこに現實の交渉が成りたゝないのは當然である。が此の交渉こそ生活がそこに始まり、思惟と存在との聯關が顯はれ、一般に哲學が現實性をおびるところのものではなかつたか。單に抽象的な主觀客觀の關係として認識の問題を語るならば空虚な戲論になるだ

らう。

哲學の端緒は單なる「我」であつてはならない。考へるといふことが既に社會的な根據をもつてゐる。それは、ことば(概念)によらずしては行はれないが、ことばはもと「我」と「汝」との交渉から、會話から發生したものである。哲學がディアログとして生れ、ディアレクティブクとして成長したのも偶然ではなからう。「人間は一般に單獨にはなく、相共に概念と理性に到達する」。然るに「我」から單獨にどんな存在でも——が、目に見えぬ存在をとりだして誇らんとする思辨哲學は「酔うた哲學」である。哲學は再び正氣にかへつて「自分自身を疑ひその反定立から自分を生みだすだけの自由と勇氣」をと戻し、同時に客觀でもあるやうな具體的な主觀から出直す必要がある。なるほどフイヒテの我もヘーゲルの精神もその根源的な活動において非我を立てゝはゐる。然しその活動はどこまでも叡智的または論理的なものだつたからそれによつて生みだされたものもまた觀念的な性格を失ふことができなかつた。處女マリアの如き「我」が果して何を生むことができたであらう。

現實の我はその能動性の豫件として受動性をもつてゐる。關心の前提として欠乏を含んでゐる。客觀はもともとかやうな私の二面性の對象として、且つ地盤として與へられてゐるところのものである。「客觀は單に我々の對象である許りでなくまた感覺の根據、條件かつ前提である」。私が渴を

感ずるのは私の外部の水分が私の内部をも形成し、私の生存と感覺の一條件となつてゐるからである。非我は私の能動性を、そして存在を可能にする條件および地盤として原始的に與へられてゐる。まさにその故にそれは認識(學的)の對象である前に既に生の對象であり、交渉的な存在としてその實在性を土臺づけられてゐるのだ。

新しき哲學はだから精神や思惟からではなく、不安な欠乏から、飢餓から出發しなければならぬ。飢餓——廣義の——は我とともに非我を、しかし現實の非我を、有とともに——だが無内容な純有から出發する論理學はどうして現實の存在に關係するのか——無を、しかしなまなましき無を——頭腦の中の無ではなく心臓の中の無、胃の腑の中の無——感じが直接なため全く實在的な無——を自らの原理とするところの新しい世界觀の土台である。我と非我とはそこで現實に分たれ、能動と所動とがそこでいきいきと際會する。肉體とはかやうな分裂と綜合の坐としての一つの特種な而も原理的な人間の在り方であつて、それは我と必然的に聯關しながら、而も私の本質的なかつ初源的な對立をなす「物」として、我における受動性の場をかたち作つてゐる。従つて現實的な客觀は私に對して働らきかける存在が存在するところだけに存在し、私の活動が他の存在のその抵抗に出あふところだけに存在する。然るに觀念論者たちにとつては客觀は主觀の觀念にすぎない。ヘーゲルの我も亦その端初においてこの受動性の原理を欠いたために、觀念の自然に游泳するのみで

現實の差別界へ來ることができなかつた。總ての牛が黒くなる暗夜としてシェリングの絶對が譏られるなら、ヘーゲルのそれは總ての牛が亡靈になる冥府である。いづれにせよ「ミネルバのふくろふは夕暮にしか飛ばない」。

我は肉體において一つの全體に纏められてその現實性をもつてくる。現實の我は肉體によつて想像的な亡靈から區別される。もし我々の我が不可入性の原理をもたなかつたら、我々は何と抽象的な空虚な人間だつたらう。現存するものは肉體によつて他と分けられ、居るところの場所によつて性質を異にする人間だけである。知覺し思惟するのはいはゆる自我でもなく理性でもない。物でもあり心でもある人間がその全體を以てするのである。思惟がそれ自身の主辭ではなく現實的な人間の賓辭であるところ、そこでのみ思惟と存在とが出會つてゐる。かうした「人間」の把握によつて初めて、思惟はどうして存在へくるといふ困難な見せかけの間は止揚されてしまふ。もともと人間のうちには兩者の統一が與へられてゐるんだから。人間からかれの存在を否定することはかれの思惟を否定することである。たとひかれが純な思惟のうちに自分の存在を忘れてゐやうとも、それは客觀的にかれの存在がなくなつたことではない。客觀的にその存在が否定されるならかれの思惟も停止する。思惟と存在とを切り離すことができるのはたゞ「思想」の上でだけである。意識的には精神と腦髓とのつながりを分つことができる。然し兩者の無意識的な關聯を分つことはできない。生命

を否定することなしには。「苦痛、感覺一般は抽象的思想がなすこの種の分割に對する公然の極めて明瞭な抗議である」。思惟と存在とに關する論證は人間學的な立場にたつことによつて、意味をもち現實性をおびてくる。さもなければ觀念上の統一に終つてしまふ。現實の事物を把握することができるものは現實的な實體だけである。

主體——客體としての人間の在り方は他の存在にも通ずる。それ自身——もちろんこの場合の *Sich* はカントにおけるやうな *an sich* から區別されねばならない——であると共に對象であるやうなものとして存在は存在する。*Sichselbst* = *Gegenstand* = *Sein* として存在する。かうした在り方を觀念論的に理解された在り方に對して感性的な在り方といふ。この在り方において存在の差別と聯關との徵表が第一次的に興へられる。ひとはこの徵表の背後へ廻ることができない。それは存在そのものに *an sich* に含まれる構造であつて我々の思惟がそこへ持ちこんだものでないから。「自然を超越して自然の背後へは、我々は空想と對象なき思辨との領域へ、我々を喪失することなしには行くことができない」。

この初源的な徵表を手がかりとして我々は存在が分離させてゐるものを分離し、聯關させてゐるものを聯關する。經驗が事實的にもつ秩序と關係とを系統づける。理性的思惟とはかやうなもので

なければならぬ。従つてそれは經驗内容の產出者にならうとしない。却つて經驗の忠實な分析と綜合によつて、そこに與へられてゐる性質と法則とを他の凡ゆる經驗群との聯關のうちへ照し出す。聯關において照し出すことがその任務である。この距離にあつては太陽は私の眼が私に示すより大きくは私に現れない。が、このことからすぐに太陽そのものは私が見るより大きくはないと斷定するならむろん間違ひである。が、この錯誤の責を負ふものは私の判斷であつて私の目ではない。感性は偽らない。それはすべてを語る。が、語られたものを充分に理解するためにはそれらを結合しなければならぬ。凡ゆる生活系統との聯關において。「感官の福音書をその聯關において讀む」はたらしき、それが理性的思惟である。——感官乃至感性をひとは心理學的または生理學的に考へてはならぬ。それは現實生活にあつて他の存在者とちかに交はる人間の特殊な在り方に關する概念である。自然科学もそれにおいて正當な位置と領域とを見いだすやうな具體的全體的な立場を人間學は支持する。「君が生命の本質、例へば動物のそれを、その全體性において君の手を以て掴むとき、君が心理學的抽象によつて彼の靈魂を身體からひき離したり、生理學的剝皮術によつてその腦髓を君の氣儘な實驗に従はせたりするより、ずつとその本質の近くにゐる。生は絶對の立場であり科學は有限の立場である。生命は合一し知識は分離する」。

だから哲學の機官は感性と具體的に聯合してゐて、二つの抽象的な原理として對立せぬ理性でな

ければならない。「哲學、科學一般の課題は感性的な即ち現實的なものから離れるところにはなく、その中へはいりこんでゆくところに、對象を思想や表象へ轉化する内にはなく、普通の眼に見えぬものを見るやうに、即ち對象的にするところに成立する」。理性とは感性的の従つて現實生活の具體的な普遍的統一において、自己と自然とを解釋する人間の在り方である。従つて我々ほどの時所にも通ずる不變的な理性を考へてはゐない。「抽象的理性は存在しない。存在するものはたゞ人間の自己意識、永遠に變る有限な人間理性だけである」。具體的なものから抽象的なものへ、實在的なものから觀念的なものへ、この道を歩むことによつて哲學は觀念論の非生産的な觀念の反芻をやめるであらう。

實在的なものから觀念的なものへ——だが凡ゆるイデオロギーはその運載者の意識するごしなにごとに拘らず、形成の當初には自ら事實としてこの過程をとつてゐる。けれど具體的な存在を形成するものは自然と人間とであつた。しかるに後者は自分の存在について尋ねる存在であり、現實では「自分自身を疑ひその反定立から自分を生みだす」生活者である。かれはその生活に際して自分を對象との實踐的な聯關において、同時に對象を同様な交渉において解釋する。自然は解釋されることによつて現實性をもつ。が、人間の場合は自分を解釋することが存在することであり、この特別な在り方を「意識」と呼ばれた。具體的な意識はこの意味において一つのアントロポロジーである。自

然の在り方はこのアントロポロギーにおいて人間の在り方と綜合されてゐる。この綜合的な在り方こそ生活經驗の最初の規定者であつて、人はこのものにおいて、このものを通して自己と自然を眺め、その結果を抽象し綜合し乃至豫料することによつて、つまりアントロポロギーを通して把握された生活經驗を様々の立場と方法において系統づけ原理づけることによつて、イデオロギーを構成する。イデオロギーはつねに原生活經驗の後からゆくものであり、且つアントロポロギーを媒介として原生活經驗を反映することになる。「人間は畢竟、自分の本性を超出することができない」ところのものである。

イデオロギーはすべてその基礎をなす人間の存在様式に解消することによつて、最もよく理解され批評されるであらう。この場合、人間とは最も基礎的ながつ現實的な原理であり、具體的な存在の關聯である。「この哲學は抽象的なたゞ思惟された、または想像されただけの存在ではなく却つてひとつの現實的な、むしろ最も現實的な存在、すなはち人間を、從つて最も實證的な實在原理をそのの原理としてもつ」。イデオロギーの批判は他のイデオロギーを以て之に對峙させることによつてははなく、却つてその現實の土臺を吟味することから始められねばならない。「高きは明白な地平と、最も遠きものは最も近きものと、抽象は具體と、思辨的なものは經驗的なものと、哲學は生活と結合させねばならぬ」。從つて哲學は「自己自らを始點とせず却つてその反對を非哲學を

始點とすべきである。「私の哲學は畢竟哲學をもたないことにある」。即ち哲學の端緒は神とかヘーゲルの理念とかいつたものでなく、「有限なもの、限定されたもの、現實的なもの」、言ひかへれば最も基礎的な現實の生活經驗でなければならぬ。單に凡ゆるイデオロギーの論理的矛盾を指摘するといふのでなく、その現實の地盤を明かにしそれと具體的な存在との聯關を決定することによつて批判するといふ此の方法、これがこの流をくむ現代までの批評家たちが繼承し發展させたところのものであつた。

さて我と自然とはもともとアントロポロギーにおいて綜合されてゐるのだから、我の在り方は自然の在り方であり、意識 *das Bewusstsein* は意識された存在 *das Bewusste Sein* に外ならない。ところで具體的な存在を形成するものは自然と人間とであつた。従つてこれ以外または以上に何か超越的な存在乃至意識がたてられるなら、それはもはや具體的な實在ではない。却つて自然あるひは人間から游離されたものであり、その意味においてはじめのものゝ投影である。かのヘーゲル哲學の柱石をなすものは「超越的思惟」であるが、その主辭にあたるものは超越者ではなく、却つて人間自身である。ヘーゲルは人間の思惟を存在の具體的な聯關からもぎとり人間の外に孤立させて、これを形而上學的かつ認識論的絶對に轉化させたのだ。だがかやうな絶對からは最早どういふ現實も定立されはしない。「初めから客觀の塵を拂ひ落してゐるこの主觀は、しかる後どうして客觀へ

ゆくかについて頭を悩ます。そして實際この抽象的精神は客觀的存在への道を見つけない。それにとつては凡ゆる存在を精神から産み出すより外の何ごとも残されてゐない」。そこで思辨哲學は現實の差別界が純粹思惟によつて生みだされるものと考へる。丁度神が無から世界を造つたやうに。純粹思惟における思惟と存在との同一は、その概念が自己のうちに存在を含むところの神の觀念からの移植である。「具體的概念は概念に轉化した神である」。だがどうして神——精神は自分を否定して自然とならねばならなかつたか。無知から知へくるのは健全な道ゆきである。知から無知へくるのは癡狂院への道ゆきではないか。

ヘーゲル哲學の根本前提は理性の世界支配の考であるが、かれは之を宗教上の攝理の信仰をもつて説明してゐる。歴史的世界に對するかれの態度はその根據において全く宗教的であつた。ドイツが指摘したやうにかれは宗教から歴史へきた。神はかれにあつては歴史の諸段階を通して人間の自己意識——哲學においてその頂上に達するところの理念に外ならない。哲學は宗教が表象として保有するものを概念において把握するものであつた。かやうな哲學は畢竟「合理的神祕說」であり、論理學の衣を以て假裝した神學である。「ヘーゲル辯證法の祕密は結局においては、かれが哲學によつて神學を否定し、しかるのち神學によつて再び哲學を肯定することにある。端初と終結とをなすものは神學であり、中繼ぎの環として中間に最初の狀態としての哲學が立つてゐる。が否定

の否定は神學である」。然し一度否定された神學はそこから前と同じものとして生きかへることはできない。哲學による宗教の合理化は哲學の死であり、そしてまた宗教の死である。「ドグマと宗教とのあひだの凡ゆる媒介は理性に對する虚偽であり、かつ信仰に對する虚偽である。つまり信仰が理性から、他方においては理性が信仰から各々相手のものを掠め取る氣儘な戯れである」。思辨哲學は一般に觀念的な超越者を設定して、このものからすべての經驗内容を規定しやうとする傾きをもつてゐるが、それは結局、哲學上の絶對をば神學の方法を以て粉飾することに外ならない。かくて理性と感性も亦神學の方法にならつてしばしば越えがたい溝を以て隔てられた。のみならずヘーゲルに至つて哲學はその辯證法そのもの、轉移性にも拘らず、思辨哲學固有の觀照的傾向の飽和によつて永遠に完全な「哲學の理念の絶對的現實態」とされた。勿論それは思辨的迷信であつて科學の世界への化身説と呼ばれていゝ。神學の地盤上での神學の否定、これがヘーゲル哲學の致命的な矛盾である。結局それは「神學と哲學との間に生れた死産兒」であつた。

「思辨哲學の祕密をなすものは神學である」。従つて前者の批判は後者の批判に推移しなければならぬ。そして後者の批判は前者を止揚するであらう。然し神學と思辨哲學との廢墟の上に我々は新しい哲學、人間學をうちたてる。人間學はまづ神學と思辨哲學の世界へ歴史的に發現した人間の思想形態の研究から出發する。その原理となるものは自然と人間である。「凡ゆる超自然的なもの

は人間を媒介にして自然へ、凡ゆる超人間的なものは自然を媒介として人間へ還元されねばならぬ。』(さきのヘーゲル哲學の批評は必ずしも當つてゐるとは思はれないがそのせんさくはあとにしやう)。

我々は以上の考察において、思辨哲學の立言ははなはだ抽象的であること、そしてその抽象性は多かれ少かれ意識的にか無意識的にか、神學の方法を轉用または反映させたことから來たのであるから哲學の批判はしせん宗教の批判に關聯してゐること、ところが生活は理論に先だちかつこれを規定する地盤となるものであるから、一般にイデオロギイの批判はこれをその地盤をなすところの生活經驗との聯關において把握し、それを現實の具體的な生活經驗との關係において見かへすことによつて行はれねばならぬこと、然るに具體的な生活經驗をかたち作つてゐるものは自然と人間とであつて、もともと之を除いては何物もないのだからこれ以外、もしくは以上に定立された意識乃至存在はさきものから游離された影像に外ならない。従つて宗教批判の方法は宗教の花冠である神性觀念の游離性から、いひかへれば抽象または投影としての神觀念から、それを土臺づける實在的聯關の地盤への解消を現實の具體的な生活經驗の反省を通してなされるのにあるべきことを知り得た。

ところで宗教の特質はカント乃至ヘーゲルなど總ての宗教合理論者の考へるやうにそのイデオロ

ギーの合理性にあるのではない。却つて人間を全部的にゆり動かすその特殊な熱情、正當にもシュライエルマツハが規定したやうに絶對依屬の感情なのである。然しシュライエルマツハにあつてはこの感情がどういふ地盤において發生し、どこからその對象——神性觀念をひきだしてくるか、明かにされてゐなかつた。そこで更にこの感情の發生過程をこの感情の背後乃至基底にある具體的な生活經驗にまで述べけることによつて、我々は兼ねてこの感情の對象である神性觀念の游離性を照明することができるであらう。

前にのべたやうに、人間が存在するといふことは自分を解釋することであり、とりあへずアントロポロジーとして現象することであつた。然しこのことは何を意味しまた何をもち來すか。

意識はもと生活意志の現はれる際に生活意志とそれにとつてよそよそしいものとの對立と、もに成立したのである。そしてこの他者的なもの、性質と法則とを理解しこれを生活意志へ適合させ生活領域へ組織づけるものである。けだし自分の生活領域のうちに、傍らに、まだ自分によつて組織されない他者が存在するといふことは、それだけ生活領域の抹殺であり生活意志への暗礁である。それは不幸でありまた不安である。生活意志はまづこのものへぶつかつてその正體をつかまうとする。他者を自分との實踐的な交渉において、また自分を他者との同じ交渉によつて解釋し、他者を自分に、自分を他者に適合させやうとする。アントロポロジーはかうした目的のために又かやうな

過程において成立する。この意味においてそれは人間の解放であり休み場であり生きる意義である。

然し人はこれによつて眞に解放されたであらうか。否。他者はこゝにおいて理論的には無限の課題性を帯びてき、實踐的には盡きざる制約をもつてきた。とくに後者は誰にも痛切である。他者を交渉的な存在として知ることとは一方、主體—客體として自分を知ることである。つまり能動と所動との綜合者として、換言すれば自由と必然とが相尅する場所として自分を意識することである。かやうな差別と交錯の自覺の條件乃至地盤となるものは肉體であつた。自分を知るといふことは結局、肉體の現實性において、現實性を通して時間と空間との中に時空の一つの交叉點としての生命を見つけることであつた。その時我々は自分の周圍に他の時空を占有するところの無數の存在を見いだす。世界における我を發見する。現實は冷巖である。自然は脅威である。他者の存在が始まるどころに自分の存在は終結する。他者の理法が我の意志を制肘する。——かくて肉體による主客の區別は人間學的に最も原始的なかつ原理的な意味をもつてくる。——我はいまや肉體的な必然に制約される自分を、従つて自然から世間から制肘される自分を認める。かゝる被制約性即ち有限性の自覺は生命の否定の自覺である。死の自覺である。現實者はつねに生の肯定と否定とに跨がつてゐる。生存は苦惱の陰影をもつてゐる。陰影は拂はなければならぬ。

ところで有限性の自覺は何らかの意味で有限性を超えて之を自分の内容となしうるもの、知識ではないか。「意識は本質的にはすべてを内容とする無限的性質に屬する」。何れにせよ人は心情において悠遠であり、想像において奔放である。それらはその對象の性質を或は無限化し、或は自由に編成しうる性能を具へてゐる。それは人間がそれによつて現實の繫縛から幾らかでも越えてゆくことが出来るめでたき双翼である。人はおのづから情念の境、空想の世界に向つて、自分の憧憬を投射し慰安の對象を描くであらう。然し自分の本質を越えてゆくことのできぬかれはこの描かれた對象のうちへ無意識的に——そうだ、無意識的といふことがこの場合、重要な特徴である——自分の性質乃至本質を移入し、同時に現實における自己の自然、種族、社會、人類への依屬の情感を投寫する。もつともこの創作は原始時代には自分の經濟的生活と密接なかつ重大な關係にあると考へられる事物を媒介として行はれる。ともかくかやうにして事物乃至觀念が實踐的な情意への無限な超越的な對象となる。即ち神話化される。神は無意識的に疎外された人間である。従つて宗教批判の仕事はこの無意識的過程を意識へもち來すことにあるであらう。

神の賓辭は人間の賓辭である。「人間は空想によつて彼とは違つた恐くはより高い種類の個體を描きだすことはできやうが、然し彼は決して彼の種族、彼の本質を度外視することはできない。彼がこれらの他の個體に與へる諸の本質規定は常に彼自身の本質から作りだされた規定である」。と

ところで神に一切のよきものを附與するために人間は自分から一切を掠奪せねばならぬ。人間の自己疎外即ち神の超越性はかくして完全に遂行される。然し人間は自分から奪取されたものを神においてより明瞭により能率的に享樂する。宗教は空想の昇天であり、そして心情の復活祭である。神は超越的に充たされた人間の願望であつた。

神の系譜學は願望の系譜學である。ひとは各時代の神々においてその時代の人間が最も高く評價したところの要求、思想、感情を讀むであらう。「神は人間にとつて人間の最高の思想と感情との拔萃帳であり、彼にとつて最も大切な最も神聖なもの、名をのせた金襴簿である」。ひとはこの名を人間の名において讀むために宗教が主辭としたものを賓辭に、賓辭としたものを主辭に置きかねばならぬ。「神性は愛である」と記されてゐるならそれを「愛は神性である」と翻譯すればよろしい。「神性は人類のための受苦だ」との命題は「人類のための受苦は神性である」と書きかへるがよろしい。

而して天國はこの世界の植物系から採集された花譜であり地上から投射された階級社會である。従つてどの宗教のイデオロギイもその發生當時の人間の要求と社會状態とを反映するものであり、かつその要求を充たすところのもの、充たすところ考へられるところのものであり、また左様に考へられるかぎりにおいてそれは眞理である。宗教は何れも上記の一般的形式をもつて心理的、歴史的に

發生したものであつて、或るものは天啓的、他のものは然らずといった性質のものではない。従つて宗教の一般的生成形式が各時代の特殊な人間の要求とアントロポロジーの上にとのやうに發現していつたかを明かにすることによつて、各宗教の具體的な批判がなされるであらう。然し我々の目的はそうした宗教の一端についての穿鑿にあるのではない。たゞその一般的型態について語らうとするまでである。凡そ宗教といはれるものには大體から見ても自然を對象とするものと自然以外の人格神を對象とするものがある。前者をかりに自然宗教、後者を精神宗教と呼ばれる。我々はまづ前者の批判から着手しやう。(未完)