



マルクス主義の宗教批判とキリスト教、仏教

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-03-12 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 孝橋, 正一 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00004018

マルクス主義の宗教批判とキリスト教、仏教

孝 橋 正 一

目 次

- 一 宗教批判の前提としての唯物論の発展
- 二 マルクス・エンゲルスの宗教批判
- 三 レーニンにおける宗教批判の実践的展開
- 四 キリスト教のマルクス主義批判
- 五 仏教とマルクス主義

一 宗教批判の前提としての唯物論の発展

遠くギリシア哲学の園に種子をまかれた唯物論は、中世の冬眠と暗黒の時代に苗床をおくり、近代社会の黎明をむかえて、一八世紀のフランスにめざましい発展をとげ、一九世紀にはいつて観念の理想郷ドイツにおいて、それが哲学的に可能な最高の開花をみせるにいたった。フォイエルバッハの『キリスト教の本質』における神学

批判とキリスト教の秘密の解明・暴露は、哲学的唯物論の一応の結実を意味するものであった（もつともそれは厳密には、単なる哲学以上に「実践的な人間学的宗教」であつたことは別の機会に述べておいたとおりである）^{*}。しかもそれを受入れそれを批判的に超えて、歴史的唯物論として完成させる役割を担つた人はマルクスであつた。

他方においてその伝統をほこるドイツ古典哲学は、カントからヘーゲルにいたるあいだに、しだいにカント的・二元論を克服し、ヘーゲルにおいて一元論的観念論哲学を完成した。しかしヘーゲル哲学がその独自性とするところのできる根柢は、いうまでもなくそれが方法論において弁証法的に把握・展開せられたことである。「ヘーゲル哲学の眞の意義と革命的性質とは（ここではカント以来の全発展の完結として、ヘーゲル哲学に限定して論ずべきであるが）、人間の思惟と行為のすべての成果の窮極的妥当性に対して一挙に止めをさしたという点にあつた」。すなわち、ヘーゲルの「この弁証哲学は窮極的絶対真理の観念とそれに照応する人類の絶対理想状態の観念とをすべて絶滅してしまう。……この哲学は一切のものの消滅性を証明する^{*}」とエンゲルスは述べている。ヘーゲルにおいては、思惟は弁証法的必然をもつて自己発展をなすことによつて外化する（entäußern）。それがそのまま世界の自己発展である。思惟が存在を規定する、しかも弁証法的に……。ヘーゲル哲学の根本はここにある。したがつて彼のいわゆる「絶対精神」は形而上的理念として、絶対的な實在ゆえに絶対的であるのではなく、エンゲルスのいうように、革命的性質（変動性・転化性）をもつということ、このことがこの哲学の容認する唯一の絶対的なことである。ヘーゲルの哲学的「体系」は、それゆえにみずから「体系」を否定、すなわち超克していくものでなければならぬ。「こうして哲学一般はヘーゲルで完了する。なぜなら、一方においてヘーゲルは、哲学の全発展をその体系のなかに大規模に集大成しているからであり、他方において、たとい無意識的にもせよこの迷宮から世界の現実的認識に進むべき道を私達に示しているからである^{**}」。絶対真理の探究から相対真理の追求へ、哲学から実証科学へ！それがヘーゲル哲学の論理的帰結であり、そのことの眞実性を

適確に認識把握し、実践的に遂行した後継者は、マルクス—エンゲルスであつた。

こうしてフオイエルバッハの哲学的唯物論とヘーゲルの弁証法的観念論とは、マルクス—エンゲルスにとつては、それによつてそれを超えた弁証法的・歴史唯物論の直接的な歴史的論理的前提であつた。

マルクス—エンゲルがフオイエルバッハをいかに評価・批判したかについては別の機会に論じておいたが、いくらかの追加的説明を加えつつ、いま一度その克服の条件に関する要点だけをここにとりまとめておこう。プレハノフがいうように「マルクス及びエンゲルスの唯物論は、フオイエルバッハのそれより遙かに發達せる理論を提示しているけれども、彼等の唯物論的見解はフオイエルバッハの哲学の内面的論理によつて規定された方向に於て發達したものである」[※]が、それは、自然唯物論から歴史唯物論へ、哲学から社会科学へ、抽象人から実在人へなどとマルクス—エンゲルスのいう意味での發展であつた。

(1) フオイエルバッハをふくむ旧唯物論においては、人間が直觀的生物または感性的対象としてのみ捉えられていて、それが感性的活動または実践として捉えられていない。「哲学者は世界をいろいろに解釈してきただけだ。世界を変更することが眼目だらうに」。そしてフオイエルバッハが唯物論者である限りのところでは歴史はなく、そして彼が歴史を顧慮している限りのところでは観念論者である。

(2) 自然と社会との歴史の本質的な相違は、純盲目的能因に対する目的意識的な反省と情熱による行動という一点にかかつており、しかも後者の背後には個人的意思とは独立な動因が横たわっている。歴史を動かすこの原動力は經濟的原因—生産力である。

(3) したがつて旧唯物論においては問題とならなかつた政治（国家）と經濟の問題が、現実的な歴史的・社会的・人間の解放にとつて重要なものであることは、論理的帰結であり現実的要求である。人間の解放はフオイエルバッハの考えたように神からの解放によつて完成されるものではなく、人間がそのなかに分裂している宗教と

国家から人間を分離することによって成就せられる。そして近代の歴史は「一切の政治的闘争は階級闘争である」ことを教え、「諸階級の一切の解放闘争は、必然的に政治的形態をとる」が、しかもそれは結局のところ「経済上の解放を中心とするものである」^{*****}。

（備考）この小論は、私の前論文「フォイエルバッハの神学批判と人間学宗教」につづく姉妹的小論として、マルクス主義の宗教批判とその批判の批判をこころみようとするものである。そして制作時期もその基本的部分に関しては、一九四八—一九四九年であるが、このたびの公表にあたっては、若干の修正加筆を加えたことを断つておきたい。

* 私の論文「フォイエルバッハの神学批判と人間学的宗教」社会問題研究第一四巻第一号。

** F. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, SS. 7-8.

*** Engels, *ibid.*, S. 12.

**** 恒藤恭訳、プレハノフ『マルクス主義の根本問題』三七頁。

***** F. Engels, *ibid.*, S. 51.

二 マルクス—エンゲルスの宗教批判

無神論は唯物論からの論理的必然である。それはもちろん、あらゆる形態の有神論および観念論に対してたっている。

神学的ならびに観念論的世界観は、歴史のおよび原理的に同一の根拠にたっている。したがって、世界の唯物論的理解とその現実とは、一切の超自然的存在（神および神的なるもの存在）、實在（物質）に対する思惟（精神）の先在性に対する否定である。ブルジョア的思想が進歩的役割を果たした国々、たとえばフランス、イギリスおよびドイツにおいては、それらの階級の人々によって、宗教（神学的世界）の克服——その階級の社会的性質によ

つて限界づけられながらも——がおこなわれた。しかしこの進歩的ブルジョア階級によって生みだされた無神論は、プロタレタリア階級によって質的な転換をとれないつつ引きつがれ、社会科学の理論と結合して、社会運動の指針となった。したがって、マルクス—エンゲルスの無神論と宗教批判は、フォイエルバッハの反神学・無神論の継承と超克、歴史的唯物論による宗教批判と神の消滅、社会科学の理論にもとづくその論証である。

「宗教は民衆の阿片である」というあの有名な言葉をそこにふくんている『ヘーゲル法哲学批判』の序説において、マルクスはその無神論的立場を次のように説明している*。

「反宗教批判の根本は、人間が宗教をつくるのであって宗教が人間をつくるのではない、ということである。そしてたしかに宗教というものは、自己をまだかちえていないか、あるいはかちえていながらもまた喪失してしまつた人間の、自己意識であり自己感情である。しかし人間といつてもそれは世界のそとにうずくまつている抽象的な存在ではない。人間それは人間の世界のことであり、国家社会のことである。この国家この社会が倒錯した社会であるために、倒錯した世界意識である宗教を生みだすのである。宗教はこの世界の一般理論であり、その百科辞典的な綱要であり、その通俗的な形の論理学であり、その精神主義的な名譽問題 (point d'honneur)、その熱狂、その道徳的是認、そのおごりやかな補完であり、その慰藉と弁明と存在との一般的根拠である。宗教は、人間存在の眞の現実性をもたない場合におこる人間存在の空想的な実現である。それゆゑ宗教に対する闘争は、間接的には、宗教を精神的香料としているあの世界に対する闘争である。

宗教上の不幸は、一つには現実の不幸の表現であり、一つには現実の不幸に対する抗議である。宗教はなやめるもののため息であり、心なき世界の心情であるとともに、精神なき状態の精神である。それは民衆の阿片である。

民衆の幻想的幸福としての宗教を廃棄することは、民衆の現実的幸福を要求することである。民衆が自分の状

態についてえがく幻想をすてると要求することは、その幻想を必要とするような状態をすてると要求することである。宗教の批判は、したがって宗教を後光とするこの苦界の批判をはらんでいる。

批判の鎖にまつわる想像の花をむしりとりとつてしまったが、それは人間が夢も慰めもない鎖を背負うのではなく、鎖をふりすてて生きた花をつみとるためであった。宗教の批判は人間の幻夢をやぶるが、それは、人間が迷夢からめざめた正気づいた人間らしく思考し行動し、自分の現実を形成するためであり、自分自身を中心に、したがって自分の現実の太陽を中心に運動するためである。宗教は、人間が自分自身を中心に運動しないかぎり、そのあいだ人間のまわりをまわる幻想的な太陽であるのにすぎない。

それゆえに、真理の彼岸がきえうせた以上、此岸の真理をうちたてることが、歴史の課題である人間の自己疎外の神聖な姿が仮面をはがれた以上、神聖でない姿での自己疎外の仮面をはぐことが、当面、歴史に奉仕する哲学の課題である。天上の批判は、こうして地上の批判にかわり、宗教の批判は法の批判に、神学の批判は、政治の批判にかわる。」

ここに抜き書きした引例によつても明らかのように、歴史的唯物論の体系の醸成時代におけるマルクスの思想は、フオイエルバッハの思想の直接的継承であり、またその表現においてもフオイエルバッハ的形容を豊富にもっているのであつて、マルクスがいかに多く影響をこの先輩から受けたかがはつきりうかがわれる。フオイエルバッハはかつて「真理は、思惟に存するのでも、そのもののみとしての知識に存するのでもない。真理はただ、人間の生と本質との総体にすぎない」とし、すんで「真理は唯物論でも、観念論でもなく、生理学でも、心理学でもない。真理はひとりアントロポロジーのみ」であると述べたが、マルクスもまた初期のある機会に「……ここにおいて貫徹された自然主義あるいは人間主義が、観念論とも唯物論とも異つてゐること、また同時に、それらがこれら両者を統一する真理であるということをおわれわれは見出す。」そして「主観主義と客観主義、唯心

論と唯物論、「能動的」活動と「受動的」苦悩とは、社会的状態のなかではじめて、それらの対立を、それとともにこのような対立としてのそれらのあり方を失うことは明らかである。《理論的な諸対立の解決でさえも、ただ実践的な仕方でのみ、人間の実践的エネルギーによってのみ可能であり、だから、その解決はけつしてたんに認識の課題であるのではなく、現実的な生活の課題であること、しかも哲学はそれをただ理論的な課題としてだけとらえたからこそ、それを解決できなかったということも、明らかである。――》と述べている。^{***}すなわちここで明らかなことは、フオイエルバッハと彼に学んだマルクスが、いずれも単なる哲学的反省の課題としてのみ問題に取組んでいるのではなく、人間の生の現実における実践的課題を凝視していることにおいて共通点をもっているということであり、そこには生活の現実とむすびついたヒューマニズムの精神と姿勢がたらぬいているということである。しかしまた同時に、フオイエルバッハが無意識的に脱落しており、したがってマルクスが彼によって、しかも彼を超えていく思想的展開の理論的基礎が、すでに早くこの時期に準備せられている事実を見のがすなら、それは致命的な誤謬となるであろう。それはいうまでもなく人間に対する歴史と社会の導入であり、「社会」の人間の全現実的な認識である。こうしてマルクスはいう、「無神論の人間愛は、だから最初はただ哲学的な抽象の人間愛にすぎないが、共産主義の人間愛はそのまますぐに実在的であり、ただちに活動しようとする緊張している。」また「……しかし、無神論、共産主義は、人間によってつくりだされた対象の世界の、すなわち対象性をもつよう生みだされた人間の本質諸力の、逃避でも抽象でも喪失でもけつしてなく、不自然で未発達な素朴さへと逆もどりする貧困でもないのだ。それどころか、それらは人間の本質の、しかも一つの現実的なものとしての人間の本質の、現実的な生成であり、現実的に人間のために生成した実現である。」^{***}

* マルクス『ヘーゲル法哲学批判』（マルクス『エンゲルス全集第一巻』四一五―四一六頁）。

** 植村晋六訳、フオイエルバッハ『将来の哲学の根本命題』一四一、一六八頁。

*** K. Mark, Ökonomisch-philosophische Manuskripte 城塚登・田中古六訳『経済学・哲学草稿』一四一、二〇五頁。

**** 『同上書』一三二、二一六頁。

こうして『ヘーゲル法哲学批判』と『経済学・哲学草稿』は、マルクスにおけるフオイエルバッハの受容と超克の足場であったが、歴史的唯物論の第一期作品であり、その基礎体系の最初の樹立であるといわれる『ドイツ・イデオロギー』がエンゲルスとの共同作品として登場した。そしてそれ以降、マルクス・エンゲルスの宗教批判はいよいよよきびしく、理論的に整備されていったのである。

「意識は意識された存在以外のものでありうるためしはなく、そして人間たちの存在とは彼らの現実的生活過程のことである。」

「……人間たちの頭腦のなかの模糊たる諸観念といえども、彼らの物質的な経験的に確かめうる、そして物質的諸前提に結びついた生活過程の必然的昇華物である。したがって、道徳、宗教、形而上学およびその他のイデオロギーとそれらに照応する意識諸形態はこれまでのように自立的なものとはもはや思われなくなる。それらのものはいかなる歴史をもたず、いかなる発展をもたず、かえって彼らの物質的生産と彼らの物質的交通を展開する人間たちが、この彼らの現実とともにまた彼らの思惟と彼らの思惟の産物をも変えるのである。意識が生活を規定するのではなくて、生活が意識を規定する*。」

『ドイツ・イデオロギー』における歴史的唯物論の基礎的体系の建設によって、そしてさらに『共産党宣言』（一八四八年）においてそれがいっそう明確化されることによって、マルクス・エンゲルスの宗教批判もまた、フオイエルバッハの神学批判とそこから生まれた人間学的宗教の主張にするどくきびしい批判をあびせかけ、歴史的唯物論における独自の宗教批判の体系をきずきあげていったのである。

いまマルクス・エンゲルスの豊富な労作のなかから、宗教と宗教批判に関する中核的部分をぬきだしてみよう。

まず『共産党宣言』において、この二人は次のように述べている。[※]

「人間の生活上の諸関係、その社会的諸関係、社会的存在の変化とともに人間の観念、見解、概念、一言でいえば人間の意識もまた変化するということを理解するのに、それほど深い洞察力が必要であろうか？

思想の歴史が証明していることは、精神的生産が物質的生産とともに変化するというでなくてはならないか？ ある時代の支配的な思想は、いつでもただ支配階級の思想にすぎなかった。

一つの社会全体を革命する思想があるといわれる。それはただ、古い社会の内部に新しい社会の諸要素がすでに育っているという事実、古い生活諸関係の解体とともに、古い思想の解体がすすむという事実を指しているものにすぎない。

古代社会が減亡しつつあったとき、古代の諸宗教はキリスト教によって征服された。一八世紀にキリスト教思想が啓蒙思想に打負かされたとき、封建社会は当時なお革命的であったブルジョア階級と最後の死闘をおこなっていた。信仰の自由と宗教の自由という思想は知識の分野での自由競争の支配をいいあらわしたものにすぎない。「けれども」と誰かがいうだろう「宗教的、道徳的、哲学的、政治的、法的などの思想は、たしかに歴史的発展の過程で変化した。しかし宗教、道徳、哲学、政治、法そのものは、こういう変化にもかかわらず存在をまもってきた」と。

「そのうえ、自由、正義などのように、あらゆる社会状態に共通する永遠の真理がある。ところが共産主義者はこういう永遠の真理を廃止する。宗教を、道徳を、刷新するのではなくて、廃絶する。だから共産主義はこれまでの歴史的発展全体と矛盾する。」

このような苦情は、いつたい、どういうことなのか？ これまでのすべての社会の歴史は階級対立の中で進展してきた。この階級対立は時代が違えば、それぞれ違った姿をとってあらわれた。

しかし、この対立がどういう形態をとつてあらわれたにしても、社会の一部分が他の部分を搾取していたことは過去のあらゆる時代に共通の事実である。したがって、あらゆる時代の社会的意識が、きわめて多種多様でありながら、ある共通の形態をとつて動いていることは不思議なことではない。そして、これらの諸形態、諸意識形態は、階級対立がまったく消滅するときにはじめて完全に解体する。」

このような見解にもとずいて、歴史的唯物論は、宗教の発生、発展および消滅ならびに形態について分析をすすめ、そこにマルクス主義の宗教体系（宗教批判の体系）が樹立されたのである。

「宗教というものは、たいへん野蛮な時代に、人間自身の性質および周囲の外界の性質を誤解した野蛮な観念から発生したものである。」

「……すべての宗教は人間の日常生活を支配する外部的な力が人類の頭に、幻想的に反映したものにほかならず、この反映においては、地上の力が天上の力なる形態をとる。」

宗教の起源について、エンゲルスは二つの場所でこのことを指摘して、さらに観察と分析をすすめる。宗教はそのはじめ自然の力の反映としてあらわれた。人間は自然の威力に頼り・恐れ・そして祈った。原始的宗教観念が自然力の反映であるところから、大多数の場合、それは近縁の諸民族にとつて、共通のものであった。しかし間もなく、このような自然力とならんで、社会力が宗教形成の要因となると同時に、神々も新しい形態をとつてあらわれるようになった。すなわち、民族分離後における宗教は、それぞれの民族特有の生活条件に応じて、独特の発達をとげたのである。そして宗教はここに民族宗教として成立した。各民族によつて信仰される神々は、その民族のみを守護し、その領域は神々によつて守護される民族的領域を越えることはありえない。神々はその民族の存立とともに、民族の觀念のなかに存在をつづけ、民族の滅亡とともに消滅した。そこにおいて作用した社会力は、自然力と同様に、外部的・必然力な力をもつて人間を支配する。こうして最初はただ自然力だけを反

映した幻想的姿が社会的属性を護得し、歴史的力の代表者となったのである。

このときにあたって、歴史は旧民族群の没落・滅亡とローマ世界帝国の建設をもたらした。多数の神々の自然的・社会的全属性が全能の唯一神に移されなければならない社会的地盤が用意せられた。新世界宗教となったキリスト教は、一般化された東洋殊にユダヤ神学と、通俗化されたギリシア殊にストア哲学との混合物のなから、すでにひそかに発生しはじめたのである。キリスト教の歴史はここからはじまる。そして「……このように便利で手頃でまたすべてに適應しうる姿においては、宗教は、人間を支配する外部的・自然的・および社会的な力に對する人間の態度の直接的、つまり感情に適應した形態として、人間がこのような力の支配の下に立つかぎりは存続しうることとなつたのである。

中世時代には封建制の發展と正比例して、キリスト教はそれに照応した宗教としてそれに適應する封建的教職制を伴つていた。カトリック教は、まさしく封建制度に對應するキリスト教の中世的反映であり、したがつて封建制度の動搖は同時にカトリック教の動搖でなければならぬ。宗教改革（ドイツにおけるルッテル、フランスにおけるカルヴィン）は勃興しつゝあつた市民階級（Bürgertum）の中世的勢力に對する經濟的反抗の對応物である。そしてプロテスタント教およびカルヴィン教は、市民階級の觀念的衣裳であつた。

しかし歴史は教える、「宗教はひとたび形成されると、つねに伝統的な実材を包含しており、そしていふまでもなく、伝統的なものは、イデオロギーの一切の領域において、一つの大きな保守的力である。しかしこの実材に起きる変化は階級關係から発生する。すなわち、こういう変化をくわだてる人々の經濟關係から発生する。」こうして宗教は最終の段階において次の形態をとるにいたる。すなわち、なんらかの進歩的階級のために、その階級の目的の努力の思想的扮装としての役割を喪失し、支配階級の独占物として、また被支配階級に對する抑圧手段として利用せられる宗教は、もはや目的ではなく手段であり、信仰ではなく政策である。

* マルクス、エンゲルス『ドイツ・イデオロギー』（同前第三卷）二二頁。

** K. Marx u. F. Engels, Manifest der kommunistischen Partei, SS. 41-43.

*** F. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, SS. 54 ff. u. Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft ("Anti-Dühring") SS. 393ff.

*

宗教の一般的性質が前述のようなものである以上、資本主義社会における宗教もまた、その制約のうちになつたものでなければならぬ。

「現代のブルジョア社会においては、人間はなんらかの外部的力によつてと同様に、人間自身が作つた経済的諸関係、人間自身が生みだした生産手段によつて支配される。こうして宗教的反射作用の事実的基礎が、またこれとともに、宗教的反射そのものが存続する。」*

「生産物が商品として、また価値として取扱われ、そして私的労働がこの物的形態において同じ人間労働としてたがいに関連させられる一般社会的な生産関係が成立している商品生産者の社会にとつては、抽象的な人間を礼拝するキリスト教、ことにブルジョア的に発展したプロテスタントや自然神教などが、もつとも適応した宗教形態となるのである。」**

マルクス—エンゲルスは資本制社会下の宗教の発生ならびに形態について、このように述べている。さらにレニンにおいては、次章にとりあげるように、資本の盲目的権力に対する恐怖こそ、近代の宗教の起源でなければならぬと規定している。

こうして社会的生産物としての幻想的太陽は、資本主義社会の存続とともに、人類にかりそめの幸福をめぐみあたえる。しかもそれは神の名と力において、大衆をあくまで忍従と隷属の地位におくために必要な支配階級の

要求する道徳として、またその政策として存立している。それゆえに、近代史上におけるキリスト教の社会的役割は、古代的奴隸制度の正当化、中世的農奴制度の称揚、そして近代的無産階級の抑圧である。

またキリスト教社会主義を批判した場所において、マルクス—エンゲルスは、次のように述べている。「キリスト教の禁欲主義に社会主義的色彩づけをなすほどたやすいことはない。キリスト教もまた、私有財産に対して、結婚に対して、国家に対してはげしく反対したではないか。それらの代りにキリスト教は慈善と乞食、独身と禁欲、僧院生活と教会とを説教したではないか。キリスト教社会主義は貴族たちの怒りを清めるために僧侶がそぐ聖水にすぎない。」^(註)

(註) この表現に、リヤザノフは次のような注をつけくわえている。

「キリスト教の社会的原理は階級——支配者と奴隸化されたもの——の存在することの必要を説教して廻り、奴隸化された者にとつては、彼等によれば、唯、支配者が彼等に恵みをたれると云う信心深い望みがあるのみなのだ。キリスト教の社会的原理は忍従されている凡ゆる汚穢さに対しての報酬を天国に移してしまふ。そしてそれによつて地上におけるこれ等の汚穢さの存続を正当化してしまふ。……キリスト教の社会原理は憶病、自己蔑視、卑下、服従、矛盾、一言にして云えば庶民たる性質を称揚する(事である。)しかし、自分を人間の層みたいにあしらつてもいたくないプロレタリアートにとつては、大胆、自覚、自負及び独立の感情こそパンよりも大切なのである。キリスト教の社会原理には、奸策と偽善とのスタンプがおされている。プロレタリアートは革命化しているのだ。キリスト教の社会原理とはかかるものである」^{***}

しかし、幻想的太陽または顛倒した世界意識である宗教はついに消滅する——このような幻想をよび起すところの、またかかる顛倒意識をうつしだすところの社会機構の消滅と、もはや人類にとつてなんらの外部的力の支配のあり得ない共産主義社会への移行によつてである。マルクスとエンゲルスから、その最後のしめくりを聞^{***}こう。

「一般に現実的世界の宗教的反映は、實際的な日常生活上の諸關係が、人間同志や自然に対して、日々透明な

理性的関係となつてあらわれるようになる、すぐに消滅してしまふものである。社会的な生活過程、つまり物質的な生産過程の姿は、それが自由な社会化した人間の所産として、その意識的・計画的な管理のもとにたつき神秘的な霧の衣をぬぎすてる。しかしそのためには、物質的基礎が社会に要求されるが、それ自身が長い苦しみにみちた発展史の原生的産物なのである。^{***}」

「……この行為（社会的行為……筆者註）にして遂行されるならば、すなわち、社会が全生産手段の掌握と計画的管理により、自分自身およびその全成員を奴隷状態——彼等自身によつて生産されながら彼等自身に對し優越的な外部の力として対立せる、この生産手段によつて彼等が現に陥つてゐる奴隷状態——から解放するならば、かくて、人間がただ思惟するのみならず指導するならば、そこで初めて、今なお宗教に反映されている最後の外部の力が消滅し、したがつてまた宗教的反映そのものも消滅する。というのは、その場合にはもはや反映すべき何ものも存在しないという簡単な理由からである。」

さてこの場合、宗教克服の任務を課せられたものは、それを支配要具として利用する支配階級に對してたつ無産大衆である。理論と実践とは、そこにおいて「一」となる。「批判の武器はもちろん武器の批判にかゝることはできないし、物質的な力は物質的な力によつてたおされなければならない。しかし理論もそれが大衆をつかむやいなや物質的な力となる。理論が大衆をつかみうるようになるのは、それが人に訴えるように論証をおこなうときであり、」それは「ものごとを根本からつかむことである。ところで人間にとつての根本は人間そのものである。……宗教の批判は、人間にとつて人間が最高の存在であるという教説でおわる。したがつて、人間をいやしめられ、隷屬させられ、見すてられ、輕蔑された存在にしておくようないっさいの諸関係を、くつがえせという……至上命令をもつておわるのである。」

* F. Engels, Anti-Dühring, S. 394.

** K. Marx, Das Kapital, B. I., SS. 84-85.

*** K. Marx u. F. Engels, Manifest., SS. 47-48.

早川二郎訳、リヤザノフ編『共産党宣言・註解版』一五〇頁。

**** Marx, *Ibid.*, S. 48, Engels, *Anti-Dühring*, S. 394.

***** マルクス『エンゲル法哲学批判』(マルクス—エンゲルス全集第一巻) 四二二頁。

三 レーニンにおける宗教批判の實踐的展開

歴史的唯物論はマルクス—エンゲルスによつて完成されたが、それは単に哲学の分野にとどまることなく、社会科学の理論として展開せられた。そしてその思想的・理論的繼承と發展がレーニンによつてなされるとともに、彼によつてその眞実性が社会的實踐において論証せられたことはいうまでもない。

さて、当面の課題をいまここに提出せられている宗教とその批判にしぼることとしよう。

「宗教は民衆の阿片である。——このマルクスの格言は、宗教の問題におけるマルクス主義の世界観全体のかなめ石である^{*}」と前提し、レーニンはまず奴隷的道德としての宗教に痛烈な批判を加える。

「宗教は、他人のための終身の労働と孤独のうちひしがれた人民大衆のうえに、いたるところでおおいかぶさっている精神的圧制の一形態である。自然とたたかうさいの未開人の無力が、神や悪魔への、奇蹟などへの信仰を生みだしているのと同じように、搾取者とたたかうさいの被搾取階級の無力は、不可避的によりよい来世への信仰を生みだす。一生涯働き、困窮している人に、宗教は、天国で恩賞をうける望みで慰めながら、現世での温順と忍耐とおしえる。一方、他人の労働でくらしている人々には、宗教は、現世で善行をおしえ、彼らの搾取者としての存在全体のためにきわめて安っぽい弁解を提供し、天国の平安への入場券を手頃な値段でうりつける。宗教は民衆の阿片である。宗教は一種の精神的下等火酒であつて、資本の奴隷は自分人間としての姿

を、またいくらかでも人間らしい生活にたいする自分たちの要求を、この酒にまぎらわす[※]。」

さらに近代的宗教の起源について、彼は次のように述べている。

「現代の資本主義諸国では、この根源はおもに社会的なものである。勤労大衆が社会的におしひしがれていること、戦争や、地震などのような異常な出来事のどれにくらべてもなお千倍も恐しい苦しみ、千倍も荒々しい苦痛を、日々、刻々、普通の働く人々にあたえる資本主義の盲目的な力に対して、この勤労大衆がまったく無力なように見えること、——これこそ、宗教の現代におけるもつとも深い根源である。『恐怖が神々をつくりだした。』資本の盲目的な力——人民大衆には予見できないために盲目的な力、プロレタリアと小経営主の生活の一步ごとに、『不意の』、『思いがけない』、『偶然的』零落や、滅亡や、こじき、窮民、売笑婦への転落や、餓死をもたらそうとし、また実際にもたらず力に対する恐怖——これこそ宗教の根源[※]」である。

このように宗教および宗教批判に対するレーニンの見解は、マルクス—エンゲルスの視点と立場の継承・展開であることは明らかである。そしてゴリキーが「神とは、種族、民族、人類によつて練りあげられた観念、個人と社会とを結びつけ、動物的個体主義を抑制することを目的として、社会的感情をめざさせ、組織する観念の複合体である」と定義し、「神々はさがすものではなく——つくりだされるものである」という提起に対して、レーニンは二回にわたつて、ゴリキーに批判と非難の手紙を送っている。第一の手紙においては、「求神主義が創神主義や、建神主義や、造神主義などとちがうというのは、黄色い悪魔が青い悪魔とちがっているというのと、すこしもかわりません。単に黄色い悪魔より青い悪魔をとるためであるとしたら、まるきりなにも論じないよりも百倍も悪い」ことを指摘して、小ブルジョア的精神をつつみかくしているゴリキーの思想に不満の意を表明している。それをおいかける第二の手紙においては、一般的批判から具体的批判へと一步をすすめて、一切の宗教的なものは、窮極において観念論の産物と支配階級の支配用具にほかならず、「したがつて神の観念を擁護した

り是認したりすることは、たとえもつとも洗練された、もつとも善意のそれであろうとも、すべて反動を是認することです。……あなたの定義全体は、徹頭徹尾ブルジョア的だ※※※」ときびしく非難している。またトルストイに対しては、彼が現代社会の矛盾と虚偽——社会の諸制度、教会、裁判、軍事その他の社会悪を直接的に暴露し、それに誠実な抗議をなすことによつて、支配階級にむちを打つ役割をはたしたけれども、そのキリスト教的無政府主義や悪への無抵抗主義の教義は、民主主義と社会主義の具体的問題や階級闘争や革命運動からの逃難とそれに対する冷淡な態度となつてあらわれることを指摘し、トルストイのもつ矛盾にきびしい批判を加えている。したがつてトルストイにおける国教会との闘争も、結局のところ大衆抑圧のための新しく浄化・洗練せられた毒藥を説教することと雑居して、自由主義者がその反革命的側面を意識的に利用する危険性について非難※※※している。

* レーニン『宗教に対する労働者党の態度について』（レーニン全集第一五卷）三九二—三九三頁。

※※※ レーニン『社会主義と宗教』（同前第一〇卷）七〇頁。

※※※ 同前、第一五卷三九六頁。

※※※ レーニン『フ・エム・ゴリキへ——一九一三年一月中旬および二月一八日』（レーニン全集第三五卷）一一八—一九九頁、一二三—一二四頁。

※※※ 早川二郎訳、レーニン『ロシア革命の鏡とそのレフ・トルストイ』、『エル・エヌ・トルストイ』、『トルストイとプロレタリアの闘争』（社会主義と宗教）一〇九、一一二、一一九—一二二、一二九—一三〇頁。

このようなマルクス主義的宗教批判の原理を前提として、レーニンにおいては、労働運動における実践的な闘いのなかで——とくに無政府主義者と日和見主義者に対するきびしい批判とともに——宗教に対する批判とその態度を明示・展開する。その要点は次の通りである。

まず第一に、マルクス—レーニン主義は、基本的・徹底的に「宗教と闘わなければならない。このことは唯物

論全体の、したがってマルクス主義のイロハである。しかしマルクス主義は、イロハに立ちどまつている唯物論ではない。マルクス主義はそれをこえてすすむ。それは言う。宗教との戦い方を理解する必要がある。」つまり「宗教との闘争を抽象的—思想的な説教にとどめてはならない」のであつて、「……大衆のあいだにある信仰や宗教の源泉を唯物論的に説明」し、「この闘争を、宗教の社会的根源をとりのぞくことをめざす階級運動の具体的実践にむすびつけることが必要」であり、それが弁証法的唯物論の宗教に対する態度である*。

第二に、社会民主労働党（共産党の前身—筆者註）は、宗教についてブルジョア民主主義におけるように、抽象的・観念的に、理性から、階級闘争の外に問題を提起するのではなく、宗教の成立する社会的根拠を労働運動の具体的実践を通じて克服しようとするものであるから、無神論の宣伝と階級闘争の実際との一般的関係は弁証法的統一において理解されるのでなければならない。「無神論の理論的宣伝と、すなわちプロレタリアートの一定の層のあいだにある宗教的宣伝を破壊することと、この層の階級闘争の成功、歩み、諸条件とを、絶対的な、こえることのできない境界線で分離することは、非弁証法的にものを考えることであり、可動的な、相対的な境界線でしかないものを絶対的な境界線にかえ、生きた現実において切りはなしえないようにむすびついているものをむりやりに切りはなす」誤謬をおかすこととなる。たとえば、社会民主主義（現在の共産主義—筆者註）の先進層で無神論を支持している労働者と、キリスト教信者で後進的な農民とむすびついた労働者とが混在して住んでいる町で経済闘争がストライキまで発展したと仮定する。このような情勢にのぞんで、マルクス主義者は、ストライキの成功を最重要視する義務があり、労働者が無神論者とキリスト教信者に分裂することを防ぎ、また分裂工作に対して断固として戦う義務がある。この場合には無神論をまっさきにかかげて宣伝することは有害無益であつて、むしろ「この階級闘争は、むきだしの無神論の宣伝よりも百倍もよく、キリスト教的労働者を社会民主党に導き、また無神論に導く」はずである**。

第三に、「宗教は私事である」と宣言するエルフルト綱領（一八九一年）の命題は、「宗教が国家にたいしては私事である」ことを要求するものではあるが、われわれ自身の党にたいしては……宗教を私事と考えることはけつしてできない。」「国家と教会との完全な分離—これこそ社会主義的プロレタリアートが、こんにちの国家とこんにちの教会に対して提出している要求である。」しかし「社会主義的プロレタリアートの党にたてば宗教は私事ではない。……われわれが、自分たちの同盟、ロシア社会民主労働党（共産党の前身—筆者註）を創立したのはとりわけ労働者のあらゆる宗教的愚弄にたいして闘うためで……ある。われわれにとつて思想的闘争はけつして私事ではなく、全党的な、全プロレタリア的な問題である。」ところが日和見主義者たちは、宗教が党にとつても私事であるかのように曲解し、また無政府主義者は、ぜがひでも機械的に神との闘いを説くことによつて、労働戦線の分裂をまねき、实际的・結果的には、ブルジョア階級を援助する役割を果している。※本

レーニンの宗教に対する批判的態度は、以上述べたところによつて明らかのように、マルクス—エンゲルスによつて樹立せられた歴史的唯物論の正統派的継承であり、また同時にその実践的展開であつた。理論と実践との高度の統一を説くマルクス主義の思想体系は、レーニンにおいて文字どおり具体化されたものとみることができよう。そして一九一七年一〇月の社会主義革命後のソ同盟憲法（第一二四条）には、宗教行事をおこなう自由と反宗教宣伝の自由はすべての市民にみとられる」ことを規定しているが、それは宗教が国家に対しては私事である」という原則からと、共産主義への過渡的段階としての社会主義社会には、資本主義社会の遺物としての宗教がなおその残像をとどめるといふ事実に対する考慮にもとづいてるように思われる。いつさいの宗教、迷信、神祕主義を克服するためには……それらを生みだし、そだてた地盤をなくさなければならぬ……いいかえれば、資本主義社会をなくし共産主義社会を建設しおえなければならぬ。」……ソ同盟では宗教の社会的根源が永久に絶滅された。ソ同盟市民の圧倒的な多数は無神論者である。」しかし社会主義社会では宗教的見解がまだ完全

に克服されていない。宗教と宗教的迷信は、まだ当分は住民のかなりの部分の頭脳を、とくに農村を支配しつづける。社会主義社会における宗教と宗教施設は古い体制の遺物であり、遺産である。^{***}

* レーニン『宗教に対する労働者党の態度について』（同前全集第一五巻）三九五、三九八頁。

** 同前、三九七—三九八頁。

*** 同前、三九四、三九八、四〇〇頁およびレーニン『宗教と社会主義』（同前全集第一〇巻）七一—七三頁。

**** ソ同盟科学院哲学研究所編『史的唯物論』第四冊六七—六八頁。

四 キリスト教のマルクス主義批判

キリスト教は、神の宇宙創造、人間の彼岸的救済（それは同時的自己同一的に個人の此岸的・精神的・心情的救済を意味する）、行為的統一としての愛の実践倫理を総合的に体系化した宗教である。原罪に苦しむ人間の生を、イエス・キリストがすべての人類に代り死をもってその罪をつぐない、そこから新しい生のよろこびがわいてくるという信仰のうえに成立している。そこでは神が人間をつくり、絶対的な神と相対的な人間との断絶を、否定的媒介契機をおして接続させると同時に、世俗的生を宗教的生にまで高揚させようとする非論理の論理体系が存在している。神↓創造(生)↓転落(原罪)↓十字架(死)↓復活(新生)は、世界の根本原理としての神の弁証法的発展の姿にほかならない。それゆえに後に述べるように、仏教が弁証法的無神論の性格をもつのに対して、キリスト教は弁証法的観念論であると規定することができよう。

それはともあれ、マルクス主義とキリスト教とは、その原理的・基本的な相違にもかかわらず、ある意味において多くの類似点をもつていとみられる。たとえば、歴史の発展と人間の解放に関する意欲と理解、主義に対する忠実性と実行的努力、そこをつらぬく弁証法的論理の外形的類似性——その内面には本質的に、根本的精神

における背反をやどしている——を指摘するキリスト教信仰家もあれば、世界革命による共産主義的王国の実現にみられる終末観的な歴史意識と人間性の奪回と解放を任務とする使徒的使命にマルクス主義の宗教性をみようとすると宗教学者や社会学者もある。^(注)しかしながらキリスト教とマルクス主義との間には、二重の意味における根本的な相違が存在している。その一つは、前者がなによりもまず宗教であるのに対して、後者は科学をふくむ哲学だということであり、他の一つは、前者が哲学的には神を措定する観念論であるのに対して、後者は神の存在を否定する唯物論だということである。自明のことであるかのように思われる両者の比較を、あえてここに提起しておいた理由は、キリスト教とマルクス主義、あるいはより広く宗教と科学との関係が議題にのぼるときにおちいりがちな誤謬を、あらかじめ用心深く避ける準備をととのえておくためである。

(注) この点に関して、ロゲンドルフは^{***}「マルクス主義の弁証法的唯物論も、その見せかけの厳密な論理性の背後には、経済史の恐しい展開につれて一步一步近づいてくる最後の審判の黙示的な幻影の火が燃えている。実際、今世紀に於ける全体主義哲学はすべて、キリスト教会を追放した結果近代社会に出来た大穴を埋めるべく、反教会の旗印も鮮かに乗りこんできた異教なのである。宗教のみがそそり立てることのできる忠誠と献身と雄々しさの感情は悉く彼等の手中に帰した。彼等もまた、キリスト教と同じように殉教者も、祭式も行列も、そしてドストイェフスキーがすでに予言しているように、大審問官の宗教裁判まで、取りそろえているのである。」

また「マルクス主義の包蔵する宗教的性格」について猪木正道も次のように述べている。^{***}「原始マルクス主義におけるプロレタリアート概念は単に哲学的であるに止まらず、人間解放、人間性奪回という神聖な使命を負わされた使徒であり、宗教的戦士であった。プロレタリアートの階級闘争は階級なき社会という地上における神の国を建設するための聖戦である。更に原始共産制から階級社会に転落し、古代奴隸制、中世封建制、近代資本制を経て、最後に世界革命により共産主義の自由の王国へ到達するというマルクス主義の史観そのものが、原罪による人類の随落と、キリストの再臨による最後の審判を説くキリスト教の終末観と靈犀相通するものを含んでいる。かくてマルクス主義はマルクスを教祖とし、資本論を聖典とする一大教会の形態をとり、法王、枢機官、僧正、司祭といった大小の聖職者を生み出し、僧侶の差別さえあらわれる。マルクス主義が負のキリスト教(Negative Christianity)と呼ばれるのはこのためである。」

さてキリスト主義者のマルクス主義批判の要点をここにとりまとめておこう。北アメリカ外国伝導協会は、共産主義に対するキリスト教の態度を決定するために一つの委員会を設けたが、その委員会における検討と見解を一九四八年に公表した。神学校教授や長老牧師によつて執筆せられたこの資料は、^{*}かならずしもマルクス主義に対する社会科学の批判ではないが、それに対するキリスト主義者（神学者ならびに信仰家）の思想と態度を表明するものである。また各委員の見解は、その詳細な点においてはくいちがつているところもあるが、それにもまして多くの共通点をもっていることが特徴的である。いまその要点をひろいあげてみると、次のとおりである。[※]

(1) ファッシズムが独善的・虚無的であるのに反して、共産主義は健全な道徳をもっている。後者はもともと建設者であつて破壊者ではない（J・C・ベネット）。ファッシズムの人類差別主義に対して、コムニズムは人類差別反対主義である（N・トマス）。ナチズムは道義的懐疑主義のむすんだ実であるが、共産主義は道徳的・政治的空想主義の所産である。前者は「首位の民族」であるという原理にもとづいて、あらゆる民族がおちいりがちなる自己崇拜観念を高揚して、他の異民族を自己に隷従させようとするが、コムニズムは理想社会には人種の差別は無用であるという信念をもっている（R・ニーバー）。

(2) 共産主義の魅力は、神の国のかわりに、階級の無い平等の社会を実現し、社会的不公平と経済的搾取のない社会を建設する具体的・積極的なプログラムをもっているという点にある。一九世紀以降の世俗主義的世界観においては「神はかつて存在したが、いまはすでに死んでいる。」この人間の無意義性からもたらされる無用感と空虚感の失望を救済するものとして、ファッシズムやコムニズムが青年や知識人をとらえたのである。……共産主義はユダヤ系のマルクスによつて、メシヤ王国に対するユダヤ人の黙示的希望を世俗化したをのであり、マルクス主義にとつては、共産主義は単なる理念ではなく、科学的に確められた事実の叙述である。普遍的で予定せられた波にのっていることを彼等は信じている。ブルジョア資本主義社会が、それ自体に固有の不道義によ

つて、現実に共産主義を発生させたということは文字どおり真実である(M・スピнка)。

共産主義の最大の力は、搾取され閑却されている民衆にとつて魅力をもっているということであり、また彼等のために経済的正義の約束を履行するからであるという事実を忘れるべきではない。共産主義が近代運動として生成した頃には、キリスト教主義者の形成したものは、不公正の社会制度を擁護するという精神的な承認機関となつていた。この点において共産主義の抗議は、キリスト教と対照的であつて、まことに有効で適切なものであつた。それは教会のうえにくだされた審判として、共産主義からキリスト教が受取らなければならない一つの側面である。無神論は、すくなくともその一部は、教会の道義的失策の結果である(J・C・ベネット)。

みられるように、ここにあつまつたキリスト主義者は、ほぼ正當にマルクス主義(共産主義)を評価した教会に対する自己反省をおこなつたあとで、マルクス主義に対する非難と反撃に転ずる。

(1) この国の支配的政党(共産党)のひとにぎりの指導者が、いかに国民の財産を公有にすることができたのであるか。それはロシア人の心理的素質に負うところが多いとみられる。つまり彼等にはルネサンスの経験がなく、土地はすべての人の共有であり、無制限の搾取のために用いるべきではないとされている。彼等はヨーロッパ人よりもはるかに共産主義的素質をもっている(M・スピнка)。

(2) 共産主義は特殊の歴史觀を絶対視し、その運動によつて完全な人間の救済がもたらされると考えている。共産主義運動以上の神は存在しないという。その誤謬は理論的無神論にあるのではなく、むしろ實際的偶像崇拜にある。共産主義理論によれば、革命後の社会においては国家は枯死するという信念をもっている。宗教の消滅に關しても事情はまた同様である。これは共産主義者に深くくいこんでいる樂觀的・空想的な偶像崇拜にほかならない(J・C・ベネット)。

(3) 国家の枯死の理論に反して、プロレタリア独裁の實際は、きびしく統制された警察国家となつた(M・ス

ピンカソ)。ソ連はいま警察国家として人類史上いまだかつてみないほどの絶対的権力を、国民の生活と思想のうえに行使している。個人は国家のために存在するのであつて、国家からあたえられる以外の権利を個人はもたない。ロシアには民主的権利の自由は存在しない(N・トマス)。共産主義は理論と実践の統一を創造したことをほこるが、実際にはひどい矛盾をむきだしている。マルクス主義のいきいきとした寛容な理想主義の夢想とロシアの恐怖政治の対照がよくそれを物語っている。プロレタリア独裁は、漸定的な懷疑主義による道義的ユートピアの性質をもつが、その希望は一つの幻想にすぎないで、やがて恒久的権利を主張するものと同じことをおこなうようになるであろう(R・ニーバー)。

(4) 現代のイデオロギー闘争の両方の陣営にキリスト主義者がおり、したがつてキリスト教原理としての人格尊重の意義を鮮明・強調する必要がある(L・S・オルブライト)。世界を独善的に自己と反対派に対立させるのが人間の通有性であるが、キリスト教の区画線は、むしろ彼等自身のたましいの間をつらぬいて引かれるべきである。……戦争というみじめであさましい状態のもとにおいても、敵とともに神の子であること、神の子である敵に対する関心をキリスト主義義は忘れない。これに対して共産主義の独裁政治のもとにおいては批判はいつさい終りをつけ、言論の自由は封殺される。共産主義者は彼等に反対するすべての者の精神や良心を強制するために、あらゆる方法を講ずる。……共産主義の無神論は、人間の罪の深さについて理解するところがない。また資本主義の拘束から解放した個人の自由を保証するはずであつた共産主義は、ひとたび政権を獲得すると、すざましい恐怖として個人のうえにあらわれる。キリスト教と共産主義は、神と無神、人格に対する態度において根本的に異っている(J・C・ペンネット)。

これらの見解と批判はさまざまの視点と濃淡をもつて表現せられているけれども、要するに、(1) キリスト主義者であることから当然に、神の存在を前提とし、信仰的立場からマルクス主義を批判していること、(2) ブル

ジョア民主主義の立場にたっているので、プロレタリア独裁の歴史的意義が理解できず、それを個人の自由に對する独裁一般の侵害と理解しているというところにつぎである。しかしそのさい、単なる感情的反共ではなくて、キリスト教自身および資本主義制度の欠陥について、マルクス主義から教えられたことを卒直に承認していることは高く評価すべきである。

* 矢内原忠雄『マルクス主義とキリスト教』一五一—一九頁、九七—九九頁。

** ヨゼフ・ロゲンドルフ『キリスト教と近代文化』三四頁。

*** 猪木正道『共産主義の系譜』六二頁。

**** Committee to Study a Christian Approach to Communism of the Foreign Missions Conference of North America, "The Challenge of Communism to Christianity. (海老沢亮訳『基督教に對する共産主義の挑戦』) 右書に収録されている各論文を参照。

日本において深く熱心な宗教的信仰の立場から、キリスト教とマルクス主義との対決ならびにその異同や關係づけをあたえた矢内原忠雄の見解には注目すべきものがある。彼は社会科学者であるとともに原始キリスト教(無教会主義キリスト教)の信者であったが、それゆえにマルクス主義を科学的研究の対象とする場合には、それ自身において正しい客觀的認識と評価をあたえている。たとえば、「存在が意識を規定する」というマルクス主義的命題においても、多くの精神主義者や経済学者さえ誤りがちなように、意識の存在への反作用を否定ないし看過するような誤謬はおかされていない。また「……歴史的發展の契機として社会生産關係を重要視することが歴史の科学的説明として適當ならば、われらはこれを武器として歴史学を研究するを妨げない。」「もし唯物史觀が、經濟的條件の変化に應じて社会状態は変化し、しかして經濟的條件の変化が社会状態の変化を促がす先行條件であるというだけならば……私は唯物史觀をもって冒瀆なりと言うをえない。神はかくのごとき方法をもつて働き得給うからである。……社会科学上の唯物史觀もまた神の人類指導の御經綸を研究するものとして、吾人

の学問の範囲に地位を与えられるべきものである。」*

このように宗教と科学に関していちおう妥当な関係づけをえながら、信仰的実験にもとづく確信から「人が神を作るのではなくてそして神が人を作るのが真理だ」として、原理的・基本的にマルクス主義に対決している。したがって矢内原においては、「科学は現象に関する知識の体系」であつて、そこにおのずから「その領域と限界」があるが、宗教（信仰）は「生命そのものを説明」する「永遠不動」の真理であり、「神は知識の根源」であるがゆえに「神の真理は学説の正当もしくは誤謬に拘らずして立つ」という関係におかれる。そしてキリスト教信仰の立場からみれば、科学としての唯物史観もまたゆるされてよいものであり、同時にその歴史観や方法論ならびに実践性において多くの形式的類似性をもつものではあるが、その体系は総体として根本原理的に逆立ちしているという批判がその主張の核を形成している。

また彼が原始キリスト教信者であることは、教会的キリスト教に対するきびしい批判を投げかける根拠となっている。教会は強者と弱者の対立にのぞんでは強者の側にたち、「政治家に利用せられて思想善導のお先棒にはなるが、所謂思想善導の偽善性を改むるだけの明知も勇氣も有しない。要するに教会はしらずしらずの間に此世の権力階級に対して自己の独立と節操とを売っているのではないか」。「宗教的儀式と伝統とをば人民に強要し」國家と宗教（教会）とがなれあうような「かくの如き形において繁栄する宗教団体および宗教家は正に人民の公敵である。宗教的感情に訴えて人民のお賽銭を捲き上げ、良心をくもらし、自由の精神を去勢する宗教家たちとその祈祷説教とはまさに唾棄すべきである。」

さらにキリスト教的道徳としての「愛」は、「すべての社会を通じて妥当する根本原理」であり、「愛は決して反社会的即ち反動的たることがない」。「いかなる場合にも吾人の執るべき戦の武器は『神の言』たる両刃の剣である。……不義は不義なりと……正義を正義なりと明白に頭わそう。それが吾人の従事する最も根本的な戦闘

である。「キリスト教は革命の宗教である。それは個人を革命し社会を革命し自然を革命する。壮大にして整然、よくマルクス主義の匹敵しうるところではない」^(註)。愛と正義とそれにもとづく改革に関するこの宗教的発言は、フォイエールバッハにおける「愛と人間の宗教」を批判し、愛の讃歌を嘲笑したエンゲルスにおける愛の理解の弱点をついているものとみてもよいであらう。

(註) ハルナックもまたいう「……正しい良心の命ずる所に従い、且つ隣人の為に最善と思われる所により、我々は戦い、努力し、圧迫された者の為に権利を得、地上的関係を規定しよう……福音は唯一の目標と唯一つの心情とを知っているのみ」であり、それは「神の子供と神の国の市民であることおよび愛を行うこと」を意味する^{キリスト教}。

社会運動に対するキリスト教の立場は、次のように規定せられる。すなわち、キリスト教は「神中心に来世を信仰」する罪のゆるしと霊の救いの福音であり、「来世において人の救済万物の復興理想社会実現の壮大極まる神の経綸」が成就する。マルクス主義と社会運動は「人間主義現世主義たることは疑の余地がない」から根本的にその存在理由が異っている。しかしもし社会制度がキリスト教原理としての愛の正義に反するならば、まさにその正義と愛のゆえにその改革を要求することはいうまでもない。そのさい注意しなければならないことは、「社会制度の変遷に対してキリスト教の立場はむしろ中立的無関心的である」ということである。たましいの救いは一切の社会改革の原動力を供する。故に根本的である」が、社会制度の変遷またはその内容がどうであるかは、キリスト教の課題ではなく、社会科学が決定すべきものだからである。このように考えると、キリスト教教会がマルクス主義の進撃に対し周章狼狽してその十字架の旗印を曖昧にし、キリスト教の転回を策して、あるいは相対的歴史的神観を樹立し、あるいは社会的救済事業に没頭して、マルクス主義に迎合接近せんとするが如き一切の試みは、すべての形式主義儀式主義のキリスト教と同じく、決してキリスト教の真理を擁護する所以ではない。キリスト教はこれらの運動によって決して重きを加えない。かえつてますますマルクス主義に征服せられるに過

ぎない。キリスト教は、現世主義人間主義にわづらされずほんらいの面目、すなわち、神の摂理および霊と来世の信仰罪の意識の尊重などに徹すべきである。※※※※

* 矢内原忠雄『マルクス主義とキリスト教』一七、二〇、九六頁。

** 同右、一一、九五、一〇一、一三一頁。

*** 同右、二一、三二頁。

**** 同右、六〇、一一四—一一五頁および山谷省吾訳、ハルナック『基督教の本質』一二五—一二六頁。

***** 矢内原忠雄『前掲』二四、三九、一三〇、一三二頁。

さて矢内原における宗教と科学の関係づけは、神の存在とその信仰を前提とするともに、科学はそれ自身みずからの真理と法則を追究することの要求が、それがそのまま神の指示であるというところに存している。なぜなら「神は知識の源泉」「信仰は学問に関して寛容」だからであり、「たとい唯物論者の発見したる科学的真理なりとも、真理は真理だ」し、「唯物史観も一つの社会科学の仮説としてまたその限りにおいてのみ、われらの偏見なき研究に価する」。しかし唯物論と唯物史観を氏が承認しえない理由は、歴史の根本原理および原動力を物質と物質的生産力におき、それを「愛なる神の力」にもとめないからである。「われは神を信じ、彼は神を否定する……キリスト教とマルクス主義とは根本的に異らざるをえない」。しかも「信仰は夢幻にあらずして現実、空想にあらずして生活」、「客観的実在は神」*であって、それはさきにもふれておいたように氏の信仰的実験よりの確信である。要するに、それは氏の宗教的||信仰的次元における内証・体験とそこからの発言であって、その限りにおいては具体的・実践的なものかをもっているとはいえようが、哲学的反省においては観念論的立場にたつものであることはいうまでもない。氏は同時に社会科学者としてマルクス主義または弁証法的唯物論の科学的認識に関してはほぼ適確で、若干の点を除いて、ほとんど誤謬をおかしてはいない。ただ人関と歴史の根本原理および原動力が、基本的に逆立ちしているだけである。いま若干の点を留保したが、その事例としては、「キ

リスト者とマルクス主義とは社会改革の目的のために共同戦線に立ちうるであろうか」と氏は設問したすぐその後で「断じていな」と自ら答えるが、その理由はやはり根本原理の本質的相違にもとめてい[※]る。この点においてレーニンが無神論的労働者とキリスト教的労働者との共同戦線の必要性と合理性を主張しているのに対して、このキリスト主義者はいくらか弾力性を欠いているように思われる。

次に、「マルクス主義の理論のうち最大の弱点はその宗教論にあると思われる。かれらは宗教の最も深き本質を理解しないからである」と氏がいうとき、私もまた、氏とはまったく別の意味で、この見解に賛成する。この場合、別の意味で、というのは、シャークヤムニズム的（仏教的）立場からみるということを意味し、賛成するというのは、マルクス主義の宗教把握と批判が、人間的生における具体的・実践的なある種のものを見落している点に関連している。これらの点については節を改めて論ずるが、いまの場合、キリスト教とマルクス主義の対決は、神と物質的存在の対立として措定せられている。この意味では矢内原もマルクス—エンゲルス—レーニンも同じ次元での対決にはかならないが、前者においては宗教的信仰の立場から神の存在を確信し、後者は哲学的科学的立場からそれを根本的に否定する立場をとっている。しかし、愛敵の理論は、非論理の論理としてすぐれて本質的に宗教的次元における真理である。エンゲルスにおける愛の理解は、せいぜい倫理的徳目としての限界にとどまってお^り、それゆえに愛の概念の提示が、階級分裂の社会においてさえ「実際生活のあらゆる困難をきりぬけさせる魔術神」となり「万人協調の夢想！」に終つてしま^うのである^{※※}。しかし宗教的「愛」は不正・不義に対する怒りであり、改革への情熱と行動であることは、矢内原とともに私もまたこの見解を支持する。しかしまた矢内原においては、神の存在とそれへの信仰によつてのみ愛は実現するが、私においては—シャークヤムニズム的立場にあつては—神は不在のままでもよいし、そうでなければ、科学的真理から遠ざかつてしま^うほかはないのである。ここにおいて問題は、総じて宗教をそれがどうという性質のものであれ、いつさい否定するかどうか、

宗教において神は絶対的に必要な要素かどうかということにしほられる。マルクス・エンゲルス・レーニン神の存在と宗教を否定し、矢内原は神を絶対的に必要とする宗教を信じ、私は神の不在の宗教を支持する。ジードのソヴェト旅行記の中の反宗教闘争に関する一文は、この点に関してきわめて教訓的なものをもっているように思われる。「……福音書なるものに対するまた福音書から生れてきた諸々のことどもにたいする無智や拒否は、実に悲しむべきほど人類と文化を貧しくせずにはおかない……ドイツ人は中々うまい比喩……を知っている。その比喩は、私にうまく云えないことを表現してくれる。《沐浴の水と一緒に子供まで棄ててしまった》というのである。これは無分別と性急さに禍いされた結果を諷刺したものであろう。ソヴェトでも、この沐浴の水が穢くなつて堪えがたい臭気を発していたということはありうるだろうし、私もまたそう信ずることに少しも吝かではない。あまり穢く濁つていて、そこにつかっている子供が分らくなつていたので、ひとびとは分別を忘れて何もかもすつかり棄ててしまったのだ」。

* 矢内原忠雄『マルクス主義とキリスト教』四五、五二、九〇、九五―九六、一一六頁。

** 同右、一一六頁。

*** F. Engels, Ludwig Feuerbach, *ibid.*, S. 38

**** 小松清、アンドレ・ジイド『ソヴェト旅行記』一五一―一五三頁。

五 仏教とマルクス主義

マルクス主義は思惟と存在との関係に関する哲学上の根本問題を唯物弁証法的に確定し、さらに歴史的社會にまでその論理を貫徹することによって唯物史観を完成し、社会科学を確立した精巧な理論的実践的体系であることは肯定されなければならないであろう。

しかし「宗教の批判はあらゆる批判の前提である」といったマルクス主義の宗教観には、暗黙のうちにある一つの前提がおかれている。そしてこのような前提がゆるされるかぎりにおいては、マルクス主義の宗教批判の全体系を、その総体としてもまた部分的にも打ちこわすことは困難である。しかし問題はその前提それ自身にかかつており、したがってこの前提の吟味・批判に、マルクス主義の宗教批判の妥当性と限界の判断がかけられているものといえよう。

「宗教が神なしに存立できるとすれば、煉金術も賢者の石なしに存立できよう。」^{*}代表的にエンゲルスが述べているように、マルクス主義は神のない宗教を考えることができなかったことだけははっきりしている。マルクス——エンゲルスの宗教研究は、もちろん単にキリスト教だけではなく、一切の宗教（神学）、ことにバラモン神学や仏教にまでおよんでいる。しかし仏教における弁証法的思惟を指摘している以上には深くちちいつてはいないし、仏教が本質的に神のない宗教であることの認識には到達していかった。そしてその批判の対象となつた宗教は主としてキリスト教であつた。しかしここで重要なことは、シャークヤムニズムが、古代インドにおける支配階級バラモン族の神政支配に対する抵抗として、バラモン神学、外道哲学などいっさいの有神論的哲学と宗教を批判的に超克して、超自然的存在や絶対神の存在を拒否し、「人間にとつての根本は人間そのものである」という、フォイエルバッハ的・マルクス——エンゲルスの措置を出発点および到達点にもつものであることであつて、この点に関しては別の機会に明らかにしておいたとおりである。^{**}したがってマルクス主義の宗教批判は、すくなくとも原理的・基本的には、すべて神のある宗教に対する批判であり、そのかぎりにおいて妥当なものをもっているかも知れないが、神のない宗教、すなわち仏教については妥当しない多くのものをもっているだけではなく、その反神論的批判のあるものは、仏教的立場からの神学批判と共通のものをもっており、また仏教的真理に対して肯定的・援護的役割をはたしているとさえいふことができる。

* マルクス『ヘーゲル法哲学批判』（マルクス全集第一巻）四五頁。

** F. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen deutschen Philosophie, S. 32.

*** * に同じ

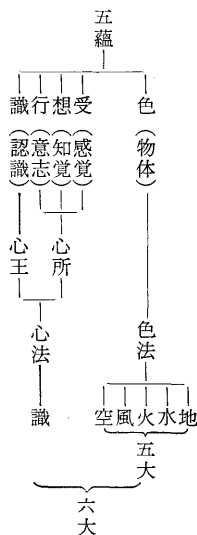
**** 私の論文『フォイエルバッハの神学批判と人間学的宗教』社会問題研究第一四巻第一号

もちろんこのような提言によつて、仏教とマルクス主義を同一視しようとする暴挙を私があえておかそうとしてゐるものではないことについてあらかじめことわつておく必要がある。

エンゲルスのいうように、思惟と存在との關係を追求することは、すべての哲学、とりわけ近代哲学の根本問題であつた。西洋の世界において提起せられたこの基本的課題に答えるためには、觀念論か唯物論かのいずれか一つの立場から決着をつけなければならなかつたし、哲学の歴史はそのための思索と論理の集積にはかならないとみられる。そこでは、思惟と存在、精神と物質などいづれにせよ、なにものかを基本的に措定し、その基本的に措定されたものの制約のなかで両者の關係を説明しようとしていた。しかし東洋の哲学、とりわけ原始仏教|| シャークヤムニの思想においては、事情は根本的に異つていた。彼においては、真理への探究は、縁起論的ならびに実相論的の二方向からその弁証法的統一のもとになされたが、そこに見出された真理は「空」(Sunyata)であつた。(注¹)(注²)そこには初発の起因として存在するある種の絶対的・固定的なもの——精神または物質を措定することがゆるされず、すべての存在はそれ自身、縁起的・無自性的・相依的・運動的であり、それゆゑに真理(法・Dharma)を空として矛盾の行為的統一において実践的に体認し、それをそこから論理的に展開した。「一切諸法本因縁生無主若能解此者即得真实道」(過去現在因果経)をはじめ多くの仏伝がこのことを証明している。*この場合「無主」とは空であるとともに神の否定であり、因縁(縁起)とは存在の「空」観的認識を意味している。そして、空とは無ではありえず——なぜなら、それは有に對する無として相対的概念であるとともに、無という存在(有)を措定するものだからである——無と有との現象的・現実的矛盾を空を媒介として弁証法的・行為的に

統一し、そこから無と有とが生成して来る根底において、すべてを把握した状態を指している。仏教的真理が「二即一切・一切即一」、「色即是空・空即是色」という表現をとってあらわれる理由がそこにみられる。^{(注3)(注4)}

(注1) シャークヤムニズムにおいては、法を縁起論(それはいかに—Wieso?)と実相論(それはなにか—Was ist?)という二つの観点にたつて探究する。そして発見された法としての空の根拠は、すべての存在が五蘊(Pañca skandha)の仮和合であるところから生ずる。その理論的洞察と実践的体認によって、人間は人間であるままの状態で、人間であることの苦悩から解放せられる。「照見五蘊皆空度一切苦厄」般若心経)。なお五蘊の構成は次の図式の通りであるが、学者・研究者によって、その意味のとりかたや表現に若干の差がみられることがある。図式は高神覚昇のものによつたが、カッコ内の現代訳は原語の意味に近いものを私自身が選んで入れたものである。^{**}



なお、金剛般若経では法としての空を次のように表現している。「所言一切法者、即非一切法、是故名一切法」いわゆる一切の法は、実のところ(絶対的・固定的に措定すべき筆者注)法ではない。それゆえにこそ一切の法とよばれる。^{**}

(注2) 原始仏教は明らかに、無神論的性格をもって特徴づけられているが、シャークヤムニヅダ(Buddha)の偉大性が表現するために、彼の死後以降、その弟子や後継者たちによって、彼の超人化または神格化がなされたことは容易に推察することができる。また原始仏教の理論的展開過程において、さらに方便的に大衆における信仰の獲得と倫理の実践をめざして、たとえば、一神論的観念論としての唯識論、阿弥陀仏信仰やその他さまざまな汎神論的観念論を生みおとしていったことも否定できない事実である。しかしそれにもかかわらずシャークヤムニヅは、本来的・本質的に無神論として存在している。^{**}

しかしてこのような見解に対する反対論も多くみられる。たとえばドイツのすぐれた仏教研究家H・ベックは、^{**}仏教無神論

説の誤謬を指摘していう「仏陀のように、靈的 \parallel 超感覺的なものに傾倒していた人物を、現代言うような意味で無神論者とよぶことはとんでもない話である」。この場合、ものの本質に関する決定の課題とものごとに対処する主体的姿勢または自覚の問題とが無意識的に混同せられ、仏教における後者の強調——とくに仏教的方法による象徴的・含蓄的表現形式が有神論（したがって哲学的には観念論）として受取られるところに誤謬の根拠が横たわっている。たとえば、哲学的に唯物論者は、「存在が意識を規定する」ことを主張するが、そのために人間の自己疎外をもたらず社会制度から人間性の奪回と人格性を確立を要求するすぐれて倫理的・精神的な要求を提出し、主体的・自覚的な社会的実践を展開するが、そのことのために、この唯物論者はけつして観念論者とはよばれないであろう。この場合唯物論者であることが同時にすぐれてヒューマニストなのである。ベック自身も認めているように、シャークヤムニは「哲学的思弁を徹底的に拒否し」また「感性に束縛されている低劣な思考」ないし「論理的思考」を「観照的な智慧の獲得」によって「内面的な変化をおこさせ」て、より高次の意識（悟り）にみちびき、人間自身のなかに「実行力のある決心をおこさせ」る主体的姿勢の確立を説いた。したがってそれほどまで、後者の視点を課題としている。しかしいま両者の区別を明確にするために、あえて両者をいちおう機械的に分析してみたが、生の全現実的な姿においては、事実はこのような機械的分割においては存在していない。つまり主体的自覚はもの本質に関する認識と密接に関連・結合しており、そこから社会的現実における真理と誤謬が生成してくる。この立場からみると、仏教は無神論をその性格的特質としてもっているということが出来る。

わが国においては、主としてマルクス主義の立場から、仏教の唯心論ないし観念論的性格を指摘するものが多い。たとえば、巖本勝は「仏教はその全歴史を通して、本質的に唯心論であった。しかもそれが哲学・乃至神学体系として透徹一貫しない、多分な雑駁な日和見のな、いわばアジア的特色を帯びた唯心論であった」とし、本体のアートマン（梵） \parallel 神 \parallel 心的存在を華嚴、般若、心地観の各経や大乘起信論から引用して論証しようとしている。またいくらか別の視点から、戸頃重基は原始仏教の無神論的性格を承認しつつも、「仏教に神がないのではなく、神についての考え方が内在であったというだけなのである」といって「仏教弁証法は具体的な論理ではなく、抽象的統一の論理である。それは厳密にいうと、論理ではなくむしろ直観であり、弁証法はその直観の図式であった。端的にいうならば仏教弁証法は心の技術であった。世の中は心のもち方一つでどうにもなるという観念論をあのわずらわしいスコラの教義をもって弁証にこれつとめた」宗教的観念論であると規定している。ところで前者においては唯物論の公式主義的方法によって仏教を切りうち、後者は哲学的反省において唯物論的に仏教を批判しつつ、唯物論的精神性——主体的自覚性を仏教から撰取しようとするところに相違がある。仏教における社会科学的社会

性の稀薄ないし捨象性の指摘をはじめとする多くの点において、この両者とりわけ後者には聞くべきものをもっているが、仏教的「空」や「心」を実体的に把握することによってその本質を誤り、生の矛盾の行為的統一をそのありのままに体認的に把握することが脱落しているか（前者）、哲学的分析においてすぐれたものもちながら、宗教としての仏教に対する認識の相対的な弱さとそこからもたらされる恣意的な解釈のために、仏教思想の現代的な適用が階級協調主義におちいるという結果にもなっている（後者）。

なおついでながら、A・シュヴァイツェルは、仏教とりわけ大乘仏教を全然理解していない。彼によれば「仏教はバラモン教と同一の根本思想をもつが、その相異は、前者が多神教的祭祀には原則として無関心であること」、「仏教は存在の本質に關する学問的な研究と討論を排斥」し、苦悩の循環からの脱出、つまり涅槃に入ることが肝要であることを知れば……足りる」としている。またバラモン教と仏教とが成功しているのは、本来ただことばにおける倫理にすぎず、行為の倫理ではない。したがって、それらの「思惟が何かを示すことができるのは、ただ世界から隠遁して無行動な自己完成に生きられる境遇にあるものに対してだけである」。キリスト教の實踐的倫理性を強調し、比較宗教論的にキリスト教を最高のものとして位置づけようとする彼の知識と論理は、キリスト教に關する限りにおいてきわめてすぐれたものをもっているが、仏教に關しては以上の引用にみられるように、きわめて幼稚で貧弱なものではない。*****

（注3）西田哲学が行為的直観と絶対矛盾的自己同一の視点から述べていることは、ほぼ仏教の核心に哲学的にせまっているものとみることができ、東洋的無の宗教は即心是仏と説く。それは唯心論でもなく神秘主義でもない。論理的には多と一との矛盾的な自己同一ということでなければならぬ。一切即一というものは、一切が無差別的に一というのではない。それは絶対矛盾的自己同一として、一切がそれによって成立する一でなければならぬ。そして絶対現在としての歴史的世界成立の原理があるのである。……我々は自己矛盾の底に絶対的に死して、一切即一の原理に徹するかが即心是仏の宗教である。……それは唯心論とか神秘主義とかいうものとは逆に、絶対的客観主義でなければならぬ。*****

* 赤沼智善『仏教教理之研究』三九頁。

* 加藤咄堂『仏教要義』九六、一二八一—三二頁、一五〇—一五二頁、赤沼智善『前掲書』一四六—一五七頁、高神覺昇『般若心経講義』一八九頁。中村元・紀野一義訳註『般若心経・金剛般若経』一八一—二〇頁、九六頁参照。

* 渡辺照宏訳、ヘルマン・ベック『仏教—第一部仏陀』一四八、一五三、一五七、一五八頁。

***** 巖本勝『仏教論』一八八—一九〇、二四〇頁および戸頃重基『宗教と唯物弁証法』一〇二、三〇〇—三〇二頁。

***** 鈴木俊郎訳、シュヴァイツェル『キリスト教と世界宗教』三〇、三五、三七頁。

***** 西田幾太郎『哲学的論文集第三（絶対矛盾的自己同一）』二七九頁。

ところでいま一度、西洋哲学をふりかえってみよう。旧唯物論においては、自然が人間を、物質が精神を規定することを認めたけれども、この両者の関係を弁証法的統一において理解することができず、機械論的ないし形式論的な誤謬をおかしている。いいかえると、旧唯物論は世界を一つの過程として把握することができず、実体を不変のものとして規定するのである。それはすべての存在を、経験と実践においてではなく、思惟と論理において把握しようとしたことからの当然の帰結でもあった。

しかし弁証法的唯物論においては事情は異っていた。それは思惟と存在との関係において唯物論的に断定をくだすと同時に、両者の関係を対立物の矛盾の統一における関係として理解する。しかも物質の存在形式は運動であり、世界は「運動する物質」または「物質の運動」である。そこには絶対的に固定的な、つまり不変的ななものも存在することはできない。人間においては環境が人間を規定し、人間を規定した環境は、逆に人間によって規定せられる。これらのことの総体こそ世界と人間の真理である。歴史唯物論は、多くの感情的反マルクス主義者や不勉強な社会学者と経済学者が、一方通行的な経済的決定論であると単純にしかも誤って思い込んでいるのとは反対に、社会的人間の主体的行動性（能動性）を否定するものではない。^(注)環境的（客観的）に被規定的な人間が環境に規定されながら、その環境を超えてそれを主体的に規定していくことを保証している。そこに世界（社会）に規定されながら、それを変更していく主体的行為または社会的実践——客観と主体との弁証法的統一が存在する。それはもはや「理論の問題ではなく、一つの実践的問題である」。「人間の実践の総体」とはこのようなものであり、それは（歴史的）人間の全現実な姿への洞察にはかならない。

（注）この点に関してはマルクス・エンゲルスのフォイエルバッハに関する論文やテーゼをはじめとして、多くの作品のなか
にその意味のことがおりこまれているが、いまここには正しくそして端的に要約された二つの文章を引用しておく。

「一定の土台によって生みだされた上部構造は受動的なままではない。上部構造は土台にたいして、社会の内部に存在したたかっている諸階級にたいして中立的なものではない。上部構造は、いったんあらわれたのちは、『最大の能動的な力となり、自分の土台が形づくられつよくなるように能動的に協力し、あらたな制度をたすけて、古い土台と古い階級をかたづけ根絶させるようにあらゆる方策をとる。』」(ソ同盟科学院哲学研究所)

「世界のこの発展は、厳格に合法則的である。環境は人間を作り、人間はまた環境を作る。しかしこの交互作用を通じてそれ自身の中に存する発展法則が実現せられる。人間は世界のこの客観的合法則性を自己のうちに反映し、合法則性を認識しつつ、自己の周囲の世界の変化過程を予見し、自己の環境に働きかけ、それを改造する。そこに実現する法則は意識的行為の無意識的結果である。」(住谷悦治)

ここでふたたび仏教へかえろう。マルクス—エンゲルスが「運動する物質、その存在に規定される思惟、主体による客観への反作用——人間の実践の総体」と規定したものは、それをつつんでシャークヤムニが「空」というはずいたものにはかならない。ただその場合、マルクス—エンゲルスの世界においては、運動する物質そのものが、なお「存在の立場を固執し、有の立場を脱するものでない」という区別がその根底によこたわっていることもみのがすべきではない。このようにみた田辺元はまた別の機会に「ヘーゲルの観念弁証法とマルクスの唯物弁証法に対して、第三の弁証法……行為弁証法、現実弁証法をとる」ものと仏教について語ったことがある。この区別と表現はいちおうその意味を理解することができるけれども、また同時に誤解をもまねくおそれがあることに注意すべきであろう。なぜなら、唯物弁証法はすぐれて行為的・実践的な弁証法であり、しかもマルクス主義の理論体系においては、それが歴史的社会的性と切離しがたくむすばれ、そこから歴史と社会が科学的に証明せられる根拠を提供しているという意味においては、シャークヤムニより大きく前進している事実を承認しなければならぬからである。

さて、仏教の根本原理である縁起論的・実相論的空観は、しばしば誤解されがちなように、人間生活における

消極的・隠遁的な姿勢を意味するものではなく、逆に積極的・能動的な態度を表明するものであるということについて、注目の印象を新たにしておく必要がある。たとえば、「色即是空・空即是色（般若心経）や「身心脱落・脱落身心」（道元）の対句は、弁証法的空観の論理と現実をもつともよく表現するものであるが、ここでは空の性質・内容とともに、往相と還相との弁証法的な行為の統一が物語られている。「色即是空と見れば大智を生じ、空即是色とみれば大悲を生ず」と賢首大師が『般若心経略疏』において注釈をつけているのは、よくこのあいだの事情をとらえている。

仏教が無神論的宗教であることの理論的根拠がここにみられるが、それは同時に歴史的社会的意識的反映でもあった。シャークヤムニをとりまく古代インドの社会では、バラモンを最高とするカースト制度のもとに、宇宙の本質を梵(Brahman)とする神学的イデオロギーをもって、神政的な圧制支配がおこなわれていた。もつともこの古代インドの宗教は、すではやく梵我一如(Brahmatma aikyam)の思想にまでたどりついていたが、この観念論哲学によつて解脱できるものは少数のエリートにすぎず、大衆は輪廻の恐怖にさらされていた。第二階級クシャトリアに属するシャークヤムニは、このバラモン神学と政治支配——その他道哲学の観念論的神学と苦行の実践——から大衆を解放することを意図として、宗教的探究をつづけた。そこに生誕した新しい宗教が仏教であつたとすれば、仏教が無神論的宗教であることは、まさしく歴史的社会的反映にほかならず、そこにえがきだされた世界は、自然と歴史とをつつむ「世界的世界」^{***}であるともみられよう。もつとも歴史の発展のこの段階においては、歴史そのものとその認識方法の未熟性のゆえに、文字どおり社会現象を歴史的に把握することはできなかったが——。

シャークヤムニは、あるとき創造神や超自然的存在を否定して次のように述べている。「もし有神論者のいうように、神が人間には思量することのできないほど偉大な存在であるとするなら、神の性質もまた私達の思量を

こえており、したがって私達は彼を知ること、彼に創造者の特性を帰することもできない訳である」(菩薩行經)。要するに、理論的合理性をもって、シャークヤムニは神の存在を否定しているのである。

* ソ同盟科学院哲学研究所編『史的唯物論』第一冊二〇四頁および住谷悦治『プロレタリアの社会学』四六頁。

** 田辺元『キリスト教の弁証』四五四頁。

*** 同右『哲学入門』二〇二—二〇三頁。

*** 赤沼智善『釈尊』二七頁、渡辺照宏『仏教』四三頁参照。

**** 西代義治『仏教哲学の根本問題』五一頁。

このように仏教は無神論的世界観をもち、しかも弁証法的に空を媒介として無と有、精神と物質、思惟と實在を関係づけるものであった。それはある意味で、観念論でもあり唯物論でもあるが、また同時にそのどちらでもありえない。むしろそこから観念論と唯物論が生成してくる根底を問題にしているのであった。ここで私達は、フオイエルバッハの神学批判から生まれた人間学的宗教を思い出す必要がある。さきにも引用しておいたように、フオイエルバッハにおいては「真理は唯物論でも、観念論でも……ない。真理はひとりアントロポロジーであり……」「真理は思惟に存するのでも、そのもののみとしての知識に存するのでもない。真理はただ、人間の生と本質との総体にすぎない」ものであった。出発期のマルクスにおいても「……貫徹された自然主義あるいは人間主義が、観念論とも唯物論とも異つてゐること、また同時に、それらがこれら兩者を統一する真理であるということ……見出す」現実的な人間の生そのものが課題となつてゐた。フオイエルバッハとマルクスは、ここでは、思惟・概念・理論・反省など一連の観念的系列において人間の真理を把握しようとしてゐるのではなく、なまなましい生の現実を、唯物論を根柢として、感性的・直観的に(フオイエルバッハ)ないしは歴史的・社会的に(マルクス)に把握しようとしてゐることは事実である。そのかぎりにおいて、フオイエルバッハとマルクスは、明らかにシャークヤムニズムの把握した人間の真理の一端にふれてゐることはたしかである。しかしマルクス—エ

ンゲルスによつて批判されたように、フォイエルバッハにおいては歴史的社会的認識とそれによる規定が、彼の理論構造のどこにも見出すことができず、それが完全に看過され脱落しているという意味では、抽象的・観念論的であり、真に人間の実践の総体としての生の現実を正しく理解しているものとはいいがたい。この点に関してシャークヤムニズムはどのように理解されるべきであるか。

さきに仏教的世界は「世界史的世界」——しかしそれは認識における潜在的可能性にとどまったが——であるといった。それは自然と社会をつつむ真理の探究へ志向するものであることを意味するが、そのさいシャークヤムニは、真理（法）を人間の主体的洞察と体認において把握しようとした。それとともに、西洋哲学の問題提起にみられるように思惟と存在の関係を決定することが根本問題であるのではなく、思惟や存在が成立してくるその根底を問うことが仏教にとつての基本問題であつたことにも関連的に留意しておく必要がある。またシャークヤムニズムは、フォイエルバッハの人間学的宗教におけるように歴史をまったく捨象するのではないが、しかしまたマルクス主義にみられるように、哲学と科学との統一のもとに、客観的に歴史法則そのものを解明し、社会運動の実践の指針を樹立しようとしたのでもなかつた。もつとも古代インドという歴史的背景のなかにあつて、社会の運動法則を客観的に解明することは、社会の歴史それ自身の浅さと科学の発達以前の状態においては、不可能に近いことは誰れしも異存はないであろう。しかしもしシャークヤムニが社会運動論的に非難されるとすれば、バラモンの階級的支配と民衆の奴隷的生活状態のなかにあつて、前者を打倒するための革命運動の社会的指導者とはならず、——彼は第二階級に所属し、後に滅亡した弱少国のプリンスとして生れ、育つた——無明からの解放によつて理想的・安定的な人間の再発見が可能になるといふ、個人的開眼に焦点を定めたことであろう。シャークヤムニがフォイエルバッハと異なるところは、歴史的現実をふまえているという一点であり、しかしそれを社会的に解放するのではなく、主体的・精神的安定の課題に還元したことにおいて、むしろイエス・キリス

トに近いのがみられる。しかしまた絶対的な神の存在や人間の彼岸的救済を説くのではなく、むしろ神の不在と人間自身の再発見を主張することによって、シャークヤムニは西洋にはみられない独自の宗教体系をきざぎざあげ、社会的人間における主体的実践の道標をうちたてた事実を看過することはできない。それは社会的人間が、なる社会的条件のもとにおかれても、誤りのない主体的実践を積極的に展開するための教義であり、その前提といかして神の不在と存在の非固定的流動性が予定されているのである。したがってシャークヤニズムは、個人の無常性を説くだけではなく、社会の変動性を主張するとともに、そのような状況に処する個人の主体的姿勢の確立を要求しているものとみることが出来る。「……真にこの無常觀に直参しうるものには、ただに自己一身の変移を知得するのみならず、一切の社会制度の永久性に対してプロテストせざるを得なくなるのは当然である。……一つの制度、習俗が一定の時間を経過すると、それをめぐる、それによって利益をかちえている一部の人々が階級的に發生する。彼らは事の是非、その将来における常無常を押しきつて、是を永久化せんとし、其れに必要ならゆる觀念形態を作り出すものである。……人間は自己に関心あるもの、乃ち、利害關係をもつ事象、制度、事物の上には、事の当否、善悪、常無常をこえて、これを永久化せんとする努力をなすものである。……然し、もしその永久化せんとする努力が、一部の人々だけの利益を目的として、社会大衆の利益を犠牲にするようなものならば、愈々清算を早められる^{*}」ことが仏教の根本原理からの必然であることをある仏教学者が指摘しているのは、正しい觀察と理解であるといえよう。

かつてエンゲルスは、フオイエルバッハが「愛と人間」の宗教を主張したとき、彼をあげしく嘲笑していった。「だが愛は———そうだ、フオイエルバッハにあつてはいたるところでそしていつでも、實際生活のあらゆる困難をきりぬけさせる魔術神である。———しかも正反對の利害をもつた、階級に分裂している社会においてそのようなのである。こうして哲学からその革命的性質の最後の名残りが消えてうせ、聞きあきた古いいきまり文句だけがあと

に残る。あなたたちはたがいに愛しあいなさい。性や身分の区別なくおたがいの腕に身を投げかけなさい——万人協調の「夢心持」^{キリスト教}。しかし人間学的宗教に投げかけられ、しかもおそらく宗教一般を嘲笑的に非難したこの批判は、すくなくともシャークヤニズムないし仏教的「愛」にはあてはまらない。なぜなら、仏教は原理的に社会制度をふくむすべての存在の固定性を拒否し、この真理にそむいて現状の固定によつて利益を得ようとするものに対してはげしい憎しみをよびさまし、それと勇しく闘うことを要求するからである。憎しみをもつて闘いつつ相手を否定し、自己をも否定的に超えて生成・高揚することが、仏教的「愛」にはかならない。歴史的社會における人間的実践の行為的統一としての愛とはこのようなものである。それゆえに資本主義社會における労資の階級対立と抗争は客観的な歴史的必然であるが、仏教的世界観はこの事実を次のように観察するとともに、それぞれ階級の主体に行動することを要求するであろう。すなわち、資本の本能的欲求の担い手である資本家は、利潤の追求と拡大およびそれを保証する社会制度の恒久持続性のためにあらゆる施策と努力をこころみるが、他方労働者は自己を賃金制度にしばりつけ、低賃金と失業を基底とするさまざまな社会的障害におそわれ、人間の自己疎外をもたらずにはおかないこの社会制度を超越しようとする。資本主義社會の人間は、このいづれかに所属し、それ以外に存在のしようがない。そこに階級の対立と抗争の客観的事実がある。しかし社會をふくむすべての存在は固定的でありえず、たえず変化する。社會の運動とその方向については社会科学の規定する歴史法則が指示する。労資の階級対立と抗争の社会的現実のなかにあつて、労働者は労働運動によつて資本を否定するとともに、賃金労働みずからをも否定し、そこに新しいより高次の社会制度が生成・発展していく。それがどのような方法と形態をとつてなされるかについても、歴史的・社会的諸条件が決定する。それが歴史的社會における愛の眞実のあり方にはかならない。如是我聞からはじまる『社会経』において、シャークヤムニはこのようにいうにちがいない。したがつて仏教的世界観にてらしてみると、エンゲルスの「愛」に対する批判に關する

かぎり、人間の生の矛盾の行為的統一として生成する真の意味における宗教的次元における愛としてではなく、単なる論理的反省ないしは道德的徳目としての愛の概念としてしか理解していなかっことが反批判されなければならぬ。そしてエンゲルスのフォエルバッハ批判は、後者における歴史性の脱落という意味での抽象性と観念論的性格をもつことの指摘においては正しいが、その主張の強烈さのために、フォエルバッハが提唱した「人間と愛」の宗教が、歴史的・社会的に展開するとすれば、このような方向と形態をとるであろうことを予見できなかったことにおいて、重大な脱落がエンゲルスの側に存していることを認めないわけにはいかない。

この節のはじめの方で指摘しておいたように、マルクス主義には、暗黙のうちの一つの前提があった。それは神のない宗教は存在しないということ、およびそこから派生して唯物論と宗教—それはそのまま観念論を意味する—は両立しないということであった。しかしこの前提はキリスト教的ないし西洋的世界においては通用するかもしれないが、東洋とりわけ仏教的世界には通用しない。ここでは唯物論的であることと宗教的であることとは二律背反の関係にたつものではない。かえって、宗教は空を媒介として、科学がその科学性を貫徹することを要求しているのである。したがって、西洋哲学の知識、思想と論理構造をもつて、ましてマルクス主義の公式理論をもつて、宗教一般のなかに仏教をも解消し、そのことをもつて仏教の批判的に葬り去ることができると独断する唯物論者は、真理とその学問的研究にのぞむ態度や方法上に重大な誤謬があるという反批判をうけなければならないように思われる。

けれどもマルクス主義の宗教批判、いまの場合、仏教批判はなおきびしく次の疑点に追究の手をゆるめることをしないであろう。

キリスト教的世界において、科学的真理とそれが指示する自然および社会法則に対して宗教的圧制を加え、支配階級の支配用具としての役割をはたしてきた伝統的事実と同様に、仏教的世界においても、同様の存在と役割

をはたしてきた事実を否定することはできないではないか。ことに日本の社会のファシズム化過程と第二次世界大戦の時代に、多くの仏教学者と職業的仏教家が、聖戦として戦争の正義性と正当性を理論的に保証し、またこの聖戦に勇んで参加し喜んで死んでいくことを仏教の教えとして国民大衆に説教してきたではないかと。この指摘は事実そのものであつて、いかに強弁しようとも、否定することはゆるされない。ここでは仏教学者と僧侶は、全面的に懺悔と自己反省をおこなうとともに、自分自身のどこに認識不足と誤謬があつたかを発見しなければならぬ。

たしかに仏教は、いかなる事態にのぞんでも不動の態度を自分自身のうちに確立し、そのように実践することを個人に教える。もしそこに仏教的真理に対する真実の理解が不十分であるなら、この教理は、ファシズムにもコミュニズムにも、ヒューマニズムにも、エゴイズムにさえむすびつき、それら行動のいずれの原動力とさえなりうる可能性をはらむ危険性をもちあわせている。そして事実の問題として、過ぎた悪夢の時代には、ファシズムとして自己実現をみたのであつた。しかしそれは仏教原理の罪ではなく、その罪は仏教原理をそのようなものとしてしか把握できなかった仏教学者と職業的仏教家がせおうべきものである。日本の社会においては、社会学者が仏教に関して無関心、あるいはそれ以上に無理解であるのと同じ程度に、仏教学者は社会科学に関して不知・誤解をおかしている場合が多い。

さきにもふれておいたように、仏教の根本原理は歴史的社會をもつて成立しているが、原理それ自身が社会科学の法則を指示するものではなかつたし、そのような歴史的段階には到達していなかつた。したがつて社会の歴史的発展過程において、仏教の原理はみずからを科学として自己実現すべき任務を、自然および社会科学者におわせているものとみななければならない。そして自然および社会科学の発見した法則が、人間の社会的実践の指針となることを期待している。ところがすぐまに指摘したような事情の存在は、仏教学者や職業的仏教家

における社会科学に対する関心と理解の忘却・脱落のために、歴史法則の無視と時の支配階級への追従によって生じた悲劇であるとみられる。

このように観察・分析をすすめてくると、マルクス主義の宗教批判はすくなくとも仏教には妥当しないし、逆にその宗教批判は反批判されなければならない基本的問題点をもっているものといえることができる。またマルクス主義＝唯物史観は、存在が意識を規定することを基底として、逆に意識の存在への反作用を決して否定するものではないことはさきに指摘しておいたところであるが、それが経済的決定論であると誤解される理由の一つには、この理論体系における反作用に関する理論的主張と内容にいくらかの弱さがあることも認められる。それゆえにマルクス主義においていくらか弱い「主体性の原理を仏教哲学によつて補足……強化させる」という主張には大いに聞くべきものがあるように思われる。

* 友松円諦『現代人の仏教』一五一―一五二頁。

** Engels, *ibid.*, S. 30, S. 38.

*** 戸頃重基『宗教と唯物弁証法』三二三頁。