

経済と経営 16-1 (1985. 6)

〈論文〉

宗教イデオロギー批判論理の二形式
——スピノザ・仲基・マルクス——

鷲田 小彌太

(1)

宗教ならびにイデオロギーのラディカルな批判ということですぐに思い出されるのは、富永仲基(1715-46年)である。仲基は十代のなかばにしてすでに儒教批判の書たる「説蔽^{せつへい}」を書き、当時、江戸の昌平校と並びたつ半官立の学問所たる懐徳堂を破門されたともいわれる。「説蔽」は幻の書として未発見であるが、24歳の1738年に叙した神道・儒教・仏教批判のテーゼ集ともいふべき『翁の文』(刊行は死の直前の46年)、それに仏教典のそれぞれに分け入ったの詳細な批判を展開した『出定後語』(1744年述・45年刊行)の2冊が残された。きわめて独創的な思想家といわれる仲基の宗教ならびにイデオロギー批判の骨格は、ほぼ2点に要約される、いたって明快な論理を有している。

第一。『翁の文』冒頭はこういう。

《いま世間では、神・儒・仏の道を三教とって、インド・中国・日本の、それぞれ三国に並び行なわれるもののように考えている。あるいは三教は一致すると主張したり、またあるいはこれをたがいに批判しあって争い合うということにもなっている。しかし、本来、道たるべき道というものは、特別のものであって、この三教の道というものは、すべて誠の道というものには、決してかなわない道だということを知る必要がある。なぜかといえば、仏教

はインドの道、儒教は中国の道であり、国が異なるので、これらは日本の道ではない。神道は日本の道ではあるが、時代が異なっているので、今の世の日本の道ではない。

国がちがっても、時代がちがっても、道は道にかわりがないはずである。しかし、この道の道と名づけられた言葉の本来の意味は、それが実践されるところから出た言葉なので、実践されない道というものは、誠の道ではない。だからこの三教の道は、すべて今の世の日本では、実践されていない道だといふべきものである。》(日本の名著 18『富永仲基・石田梅岩』中央公論社所収・檜林忠男訳)

仲基は社会意識(=道)を明確に実践的意識であるととらえる。カント的にいえば、ここでは、「われわれは何を知りうるか」という認識的真理いかんが問題なのではなく、「われわれは何をなしうるか」という実践的妥当性が問題になっているのである。真理(Wahrheit)ではなく正(Richtigkeit)である。だから、超時代的・超場所的妥当性を主張する社会意識の教説は、これを根拠のないものとして批判するのである。まことの実践的意識は現実的意識なのだ。すなわち、現実的生活過程に照応した、通用する意識形式でなければならない、とするのである。

第二は、社会意識のイデオロギー性を剔出する「加上」の論理である。『翁の文』第9テーゼでいう。

《およそ古代以来、道について説き、法をたてようとするものは、必ずそれぞれの主張に対して、それ以前の誰かを祖にかこつけ、そのものの主張することよりも、さらに秀れたことを述べようとする。これは非常に歴然とした傾向なのだが、後代の人々はみなこの事実を知らず、そのため幻惑されるのである。》(前掲訳書)

社会意識が自己の理論的正当性・正統性を主張する一般的方式を、仲基はこのように批判する。マルクスはイデオロギーに歴史はないといったが、まさにそのことによって、諸社会意識は自己の歴史的正当性を「加上」の論理

によって基礎づけようとするのである。ヘーゲルの哲学史の叙述方式は、ヘーゲルに先行するすべての思想が、時代経過の中でそれぞれの一面性・虚偽性をはぎとられて、しかもヘーゲルへと貫流すべき^{アイデンティティ}一体性をすべて保存しつつ、意識の歴史の一段階を次々に登りつめて、ヘーゲルという大高峰へと達するように按配されている。まさに、イデーの進化論ともいうべきヘーゲルのイデオロギー性を根底から批判する論理を、仲基はすでにして提出していたとあってよい。しかも、このイデオロギー批判の論理は、悪評紛々たるレーニン『唯物論と経験批判論』が採用した批判論理と相同であることを注意をうながしたい。レーニンは、ボグダーノフ、バザーロフ、ヴァレンチノフ等ボリシェヴィキ派の「昨日の友」を「一反動哲学」だとして切って捨てる。すなわち、その哲学は、その思想的祖をバークレーに、次いでヒュームに、フィヒテにもつ、そして直接にはマッハやアヴェナリウスを継承した不可知論の変種であり、マルクス主義とは根本的に相入れない非・反唯物論的系譜に立っており、結局、主観的観念論に行き着く他ない、と断罪するのである。この乱暴としかいいようのない批判の論理——批判の対象を先行思想に還元する仕方——は、実はイデオロギー批判の一般方式であって、とくにレーニンに固有なものではないといたい。すなわち、イデオロギーは、現実的歴史をもたないが、それに固有な歴史的命を先後の継承関係の中に持つということにもとづく、批判論理なのである。(もっともこの批判方式はレーニン自身に対する反批判にもあてはまるので、たしかにイデオロギー性が巧妙にしつらえた敵対者の論理的正当性の批判には役立つが、自らがよって立つマルクスとの正統派関係的意識に対する反批判には、かならずしも有効にたちむかえなかったとあってよい。)

仲基と同時代の本居宜長が「見るにめさむるここちする事共おほし」(『玉勝間』)と『出定後語』を評したように、ほとんど独力で仲基が当時の支配的イデオロギーを批判する切り口はあざやかである。(つけたせば、その天皇崇拜イデオロギーを除去した宜長の学問論も、きわめて仲基に近かったとあって

よい。)しかし、仲基は、当時まったく孤立し、孤独のうちに若い生涯を終えた。

この仲基の宗教・イデオロギー批判の論理を、いっそう大がかりに遂行したのは、同時代人たるデービット・ヒューム(1711-1776年)である。ヒュームは仲基より4歳年上である。もとより両者にいかなる意味でも交渉があったわけではない。その処女作『人間本性論』は1739年-40年に刊行された。

ヒュームもまた、宗教あるいはイデオロギーが主張する真理や正統性が不可知であり相対的であるとする。それを極論づけて、真理(認識)とは仮構知に他ならない、というのである。彼にとっても、まさに、現実的で実践的な意識こそが問題なのである。そして、そのポジティブな主張は仲基と原理的に同一である。仲基は『翁の文』第6テーゼでこういつている。

《それならば、その誠の道、つまり今の日本の世で実践されるべき道とはいったいなにをいうのであろうか。それは、ただ物事に対しては、その当然になすべきことをつとめ、今現在やっている仕事に生活の根拠をおき、心を素直にし、品行を良くし、言葉づかいを柔らかくし、立居振舞いを慎み、親のあるものは、よく親に孝養することである。》

そのイデオロギー批判論理のあざやかさに対して、これはまた驚くほどの陳腐な通俗的道德訓の羅列にしかすぎない。これは何を語るのか。いかなる種類のイデオロギー性をも排除する「ラディカルな経験主義」(ジェイムズ)は、実のところ、「現実」=現存秩序の肯定的実践意識のみを承認することに落ち着かざるをえない、ということである。

マルクスはその学位論文の序言でヒュームの言を引いているように、ヒュームは、宗教を正面から排撃するという意味での無神論者ではなかったが、いかなる「迷信」の類、人間の知覚に到達不能な形而上学的モノを、科学(「人間の科学」、すなわち哲学)の中に持ち込むことを断固として拒否したという意味での非宗教、無宗教的教説を展開してたじろぐところがなかった。その主張を約言していえば、マルクスの学位論文の次の言と同じである。

《端的にいえば、すべての神々を私は憎む。この告白は哲学自身の告白であり、人間の自己意識を最高の神性とは認めないすべての天上および地上の神々にたいする、哲学自身の宣言である。自己意識と並ぶものはだれもおるまい。》(岩崎允胤訳)

しかし、マルクスの上のごとき言をマルクスの宗教批判の根幹にすえるだけに終ると、後年のマルクスの「自己批判」の意味を正確につかまえそこねるといふ点に、注意をうながしたい。実は世上云々されるのとは根本的に異なって、マルクス学位論文は、エピクロス＝ヒューム流の「自己意識」論＝「意識の自然学」＝知覚の原子論＝知覚一元論をこそ批判の第一目標にすえているのである。だから、ヒュームの「自己意識」の哲学にもとづく宗教批判の論理にとどまっていると、非宗教的ではありえても、宗教・イデオロギーのもっとも奥深いところまで批判の剣が到達しかねるといいたいのである。

(2)

すでに椎名重明が詳しく述べているように、マルクス「ヘーゲル法哲学批判」の宗教批判の論理にはいくつかの問題点がある。椎名が列挙する四点を簡約していえば、こうなる。

(1)宗教批判があらゆる批判の前提である。しかし、それはフォイエルバッハをもって基本的に終ったのか。

(2)「人間が宗教をつくる」。しかし、宗教によってつくられる人間なしには宗教もつくられないのではないか。

(3)宗教は「倒錯した世界」状況を社会的基礎とする。しかし、そうした状況から生れる宗教はすなわち「倒錯した世界意識」なのかどうか。

(4)マルクス、エンゲルスのいう「宗教」は、いわゆるイデオロギーあるいは上部構造に入るのか入らないのか。というのは、民衆に対する「精神的抑圧手段」としての宗教と、民衆の「現実的不幸の表現…それに対する抗議」あるいは「幻想的幸福」としての宗教とを区別するものは何か。(『マルクスの

自然と宗教』世界書院・1984年)

この疑問点に対する椎名自身の解答は次のごとくである。

(1)フョイエルバッハの宗教批判とは哲学的批判のいいであり、いうまでもなく晩年のエンゲルスやカウツキーが精力的に試みたことから分るように、マルクスにとって宗教批判は終っていなかった。

(2) 宗教も「社会の産物」である。教育や政策によって強制されるからだけでなく、強制にたち向かう人間——たとえば殉教者——をも、宗教がつくる。だから、人間がつくる宗教も、人間をつくる宗教も、ともに否定的(清算的)批判の対象ではない。

(3)マルクス、エンゲルスの反宗教的な宗教批判は、民衆に対する精神的抑圧手段と化した、民衆の阿片となっている宗教を対象とする。これと哲学的宗教批判たる無宗教的立場とは区別されるべきだ。

(4)たとえ偶像、迷信であろうとも、それを信仰し礼拝することに民衆の幻想的な幸福があるとすれば、それらを否定するものは、それに代るものを与えるものでなければならない。現実的幸福を与えることができないかぎり、宗教の「消滅」「自然死」を待つほかない。

このような前提に立って椎名は次のようにのべる。至言である。

《階級がなくなり、抑圧がなくなれば、共産主義という媒介の必要性とともに、抑圧の手段としての宗教の必要性もなくなるのは当然であるが、そのことと宗教そのものの消滅とは同じではないであろう。

いずれにしても、「地上の批判」をもって「天上の批判」にかえることができない……。『現実の不幸』が民衆の宗教心となってあらわれずに、逆にマルクスの無神論(宗教的「幽霊」からの民衆の解放)となって現われるためには、宗教的信念をも動かすラディカルな理論が民衆をとらえて離さないというのでなければならない。》

しかし、椎名の宗教批判はまさに「宗教的信念をもゆり動かすラディカルな理論」の構成を語りながら、「現実の生活関係からその天国化された諸形態

を説明」する「科学的宗教史」——晩年のエンゲルスやカウツキーが試みた——の裏付けを持つことの必要性を強調するにとどまるのである。そしてここにたちどまるかぎり、ヒュームが「迷信」にかえるに現実的生活の必要性に基礎をおく「信念」(belief 私念)をもってしたように、現実的不幸にもかかわらず、その中でいかに心の平和を達成して生きるにはどうしたらよいかという、世俗道徳に道を開く結果ともなるといいたい。実にカウツキーが、そしてエンゲルスがそのような「経験主義的実証主義」の一側面を持ちあわせていたようにである。では問題の本質はどこにあるのか。まさに哲学的宗教批判にこそ介在するといいたい。つまり、フォイエルバッハ的宗教批判とは水準の異なる哲学的宗教批判いかなの問題なのである。マルクスの宗教批判は、エピクロス＝ヒューム流の哲学的宗教批判に定位するのではなかった。そしてフォイエルバッハ的な哲学的宗教批判にとどまるのでもない。ではそれはマルクス独自の創建になる批判理論であるか。あるいはそれが定位する先行者を持つのであるか。この点を以下吟味してみたい。

(3)

《富永仲基は世界史上に初めて、イデオロギーそのものの批判を、独力で遂行し完成した。ポール・ヴァレリーが思想の生理学を、分析し続けたより二百年以上も前のことである。》(谷沢永一『なにわ町人学者伝』潮出版・1983年)

ひとにいささか大仰な言いまわしは許されてしかるべきだとしても、上の評言はあまりにも過大である。すでにしてベネディクト・スピノザ(1632年－1677年)が根底的な宗教およびイデオロギーそのものの批判を遂行しているのである。『神学・政治論』(1670年)および『エチカ』(1675年完成)においてである。しかも、仲基やヒュームの批判が「^{イデオロギー}虚偽意識」の清算主義的批判にとどまっているのに対し、スピノザのそれは「宗教的信念」をこそゆり動かすラディカルな批判にまで達しているのである。

まず最初に、スピノザ哲学の独自な性格をきわだたせ、スピノザ「復活」

の烽火をあげたルイ・アルチュセールの言を引こう。彼はそれを「想像的なものの唯物論」であるとして、こういう。

《スピノザの「理論」は、イデオロギーならびにその時代の第一のイデオロギーたる宗教にかんして、それらを想像的なものと同一視することで、あらゆる幻想を退けた。と同時に、イデオロギーを単なる誤謬や純然たる無知とみなすことを退けたのである。というのも、スピノザの「理論」は、人間たちが彼らの身体の状態によって「表現された」世界にたいしてとる関係にもとづいてこの想像的なものの体系をうちたてるからである。》(『自己批判の諸要素』1974年)

このようなスピノザ理解に至るためには、さまざまな説明を要する。その経緯をまず示してみよう。

匿名での出版を余儀なくされた『神学・政治論』は、即刻多数の非難と批判をよびおこし、71年にはこの瀆神の書がスピノザの手になるものだと告発され、ついに74年、禁書とされるにいたる。ではこの書でスピノザは第一に何を主張しようとしたのか。神学と哲学の分離、信仰と学問（〔科〕学）の分離である。もとより、表現上にかぎればこの両者は相互対立的・排他的ではないとされている。否、宗教は共同社会（国家）を秩序あるものとして平和裡に、したがって幸福な状態に治めるためには、必要不可欠であるとさえ主張されているのである。もとより、宗教と国家の結合は、宗教が国家のために存するのであって、その逆ではないとされる。共同体の幸福のためにである。人間が信仰をもつのは、人間が幸福な生を送りうるためになのである。

では、宗教がその維持のためにあるとされる国家とは、どのようなものとして存立しているのか。共同社会を統治する支配機構としてまず存在する。国家権力としてである。宗教はこれに対して、国家のイデオロギー機構として第一義的に存立するといおう。スピノザ自身の言葉でいえばこういうことだ。

《キリストはモーセのように物質的な報酬ではなく、精神的な報酬を約束

した。というのは、すでに述べたように、キリストは国家を維持し、法律を制定するためにつかわされたのではなく、普遍的な法のみを教えるためにつかわされたからである。このことからして、キリストが国家の中に新しい律法を導入しようとしたのではないから、モーセの律法を少しも廃止したのではないこと、道徳的な教えを説き、それを国家の法から区別することのみを配慮したのである、とわれわれは容易に理解するのである。》(工藤喜作訳)

したがって、聖書とは、国家の傍にあって、国法、国家の強制装置とは異なる仕方で一般の民衆に「服従と敬虔の念を植うつけることを目的とする」^{イデオロギー}観念体系に他ならないのである。なぜそれをイデオロギーと私が呼ばざるをえないのか。他でもない「服従と敬虔の念」を一般民衆にもたらしするためには、その教説はもっぱら民衆の理解力に適合されねばならないし、また経験によってのみ証明されねばならないからである。そこでは〔科〕学的真理が問題なのでなく、道徳的・法的正しさが問題となるのである。それはスピノザが「第一種の認識」とよんだ、その諸前提に対する純然たる無知とは異なる「想像的な『現実性』」(アルチュセール)の問題領域なのである。端的に言って、問題となっているのはこういうことだ。

《われわれは太陽をみる時、太陽がわれわれから約 200 フィート離れていると想像する。この誤謬はそのような想像の中には存在しない。われわれが太陽をそのように想像する場合、太陽の真の距離ならびにわれわれの想像の原因を知らないことのうちにあるのだ。なぜなら、もしあとで太陽が地球の直径の 600 倍以上もわれわれから離れていることを認識しても、それにもかかわらずやはり太陽を近くにあるものとして想像するであろうからだ。われわれが太陽をこれほど近いものと想像するのは、太陽の真の距離を知らないからでなく、われわれの身体の変相 (affectio) はそれ自身太陽から刺激される限りにおいてのみ太陽の本質 (essentia) を含んでいるからだ。》(『エチカ』II・定理 35・備考)

学的厳密性からいうと全き誤謬であるもの(われわれと太陽との距離)も、

イデオロギー的にはまったく正しい(wahr でなく richtig)。だから、まさに信仰の領域とはたんに「誤てる意識」の領土であるにとどまらず「想像的な現実性」の意識の領土でもあるのだ。かかる「現実性」に訴ええない教説は、一般大衆を揺り動かして、理論が一つの物質的力に転化するところにまでつき進むことができないのである。宗教において、否、宗教においてこそまさにそうである。つまり、現実的で実践的な意識＝イデオロギーたりえないというわけである。

ではなぜにスピノザは、学的認識（真理）を媒介せずとも「現実性」を獲得しうる認識領域を宗教のために与えたのであろうか。大きくいって二つある。

第一は、哲学〔学〕と信仰の分離を確定するためである。《哲学の目的は真理のみであり、信仰の目的は、服従と敬虔以外にないからである。次いで、哲学の基礎は共通概念であり、自然のみから求めなければならないが、信仰の基礎は物語と言語であり、聖書と啓示とのみから求められねばならないからである。》ここから、スピノザは信仰が各人に哲学〔＝科学〕するための最高の自由を承認することを求めるのである。信仰は真理云々に関与してはならない、と主張するわけだ。

しかし、第二に、聖書が物語と啓示とのみから成立していることの確認は、超越的な、人知を超えてある神の存在、したがって宗教の存在不可避性を承認しているようにみえて、そのまったく逆の事態を証明し主張するためにそうするのであるという点を指摘したい。スピノザの言説はきわめてデリケートである。

スピノザは聖書を、人間が自然の^{できごと}歴史を総括し、確実に与えられたものとしての自然の歴史から、自然物についての結論を定義するように、つまり、自然を自然そのものの歴史にもとづけて理解するように、聖書の真の歴史をまとめ、確実に与えられたものならびに原理としてのその歴史から^{聖書の著者たちの精神}を正しい帰結を導きだすように解すべきだ、とする。すなわち、

聖書の物語は、主として奇蹟を、自然の異常な出来事についての話を含むが、それはそれを記述する物語作者の意見と判断とに順応されたものであり、さらにその啓示は予言者の意見に順応されたものであり、だからこそ人間の理解を超えている、とされるのである。ここでスピノザは何を述べているのか。他でもない聖書をそれを書いた作者たちの手になる物語、神の^{ことば}声を伝達する予言者たちの意見へと環元し、作者たちならびに予言者たち、すなわちイデオログたちの^{オピニオン}意見からなる^{フィクション}創作物と解すべきだ、と。これを読む一般民衆の理解力に順応した言葉と像によって語られねばならない、と。要言すれば、聖書とは、一般民衆に愛と正義の名によって服従と敬虔さを要求する統治のための^{イデオロギー}観念体系に他ならない、とスピノザは断じるのだ。

以上のことからスピノザが導きだす結論は何か。神のことばとされるものは、人間が誰でもその「第一種の認識」たる「想像力」を正当に活動せしめれば獲得しえる「想像的現実性」、すなわち感性的確実性（「道徳的現実性」）に他ならない。しかしそうであれば、愛と正義が実行されるために神のことばが必要なのであり、共同社会が愛と正義にもとずいて運営されるということが、神のことばに服従と敬虔の念をいただくことに他ならないのだから、神のことばをたとえ知らなくても、人々が愛と正義の支配する生存様式を獲得しておれば、それでよいということになる。実際、スピノザは『神学・政治論』の後半章と、最後の著作『政治論』において、愛と正義の支配する、しかも民衆の力と理解とに順応した政治形式たる共同社会の構想を、民主主義的政体として展開することによって、神の名による統治を歴史的過去の遺訓たらしめ、人間による人間の統治ならびに統治それ自体の揚棄のプロセスを提示するのである。ここで、宗教のアイデアが民主主義のアイデアに転位する。共同体を維持する愛と正義の法が神のことばから人間たちのことばに転位する。想像の現実性に定位する民主主義イデオロギーがまさにその現実的・実践的意識として一般民衆を揺さぶって、そのアイデアに服従と敬虔さを強いる。すなわち物質的力に転化する契機を獲得するのだ。（スピノザの民主主義論＝

大衆国家論については、共著『人間社会の論理』青弓社・1985年で詳論した。) 神学の名によって神学を否定した、近代唯物論のモーセといわれるスピノザは、まさに宗教イデオロギー揚棄の本質的意味を提示するのである。宗教に支配された人間たち——人民大衆——が宗教を不用にしてゆく決定的意味を明示するのである。ここで神学の名によるという措辞は、神学の外被をつけた克服すべき対象であるものとして、第一義的に解されるべきではない。イデオロギーは、その特定のイデオロギーを不用ならしめるイデオロギーによってのりこえられる要があるのであって、科学に解消されてそれで終りだというわけにはいかない事由をこそ、スピノザは語ってやまないからである。

(4)

マルクスの共産主義構想も一つの〔科〕学である前に、一つのアイデアとして存在した。それが〔科〕学であることと標榜する過程においても、イデオロギーであることをやめてはいない。このことをたんに消極的意味においてだけでなく、積極的意味においても主張したい。なぜなら、想像的現実性を基盤とすることなしに、共産主義は人民大衆のアイデアとして自己現実化することはできないからである。天動説という想像的現実性と地動説という科学は根元的に矛盾しているのではない。しかし、太陽が東から出て西へ沈むという現実性と、地球が自転しつつ太陽のまわりを公転しているという現実性とを、認識種次元の相異において区別し、なおかつ両者の間に橋を架けようというのがスピノザの、そしてマルクスの行き方であった。二つの現実性は、他に解消しえない、その意味でいうなら二元的現実性といってよい。そこに橋を架けるのは、至難の術であるといってよい。だからして注意すべきは、その〔科〕学的現実性を証明しえない事柄が、ただちに不用でもあり有害でもあるという行き方が一面的であり、誤謬の因ともなるということである。

しかし、まさに第一の現実性をマルクス主義が不可分に要求する故に、マルクス主義教説がいつも簡単に、予言者や教祖の意見にすぎぬ物語や啓示、

たんに人民大衆の局限された想像的現実性に順応するにしかすぎない物語や啓示という、個人崇拜や大衆追随主義の陥穽にはまりこむということになるのである。つまり、宗教的イデオロギーの本質と相同のものへと転位してしまうのである。もとより〔科〕学でないから、たんにイデオロギーにすぎないから、その主張や実践が誤りだとするのでは十分ではない、という点を再度いおう。そうではなくて、学とイデオロギーとの相互限定にきわめて注意深くあることなしには、アイデアを実現するプロセスが至難でもあり、迷い道に踏み込むのだといたい。つまり、マルクス主義が自己のイデオロギー的言説を不断かつ十分に、そして説得的な仕方に対自化できており、かつ公く表明しえていなければ、その持つイズムの力は半減することになるのである。事実、半減以上というひどい状態に陥っているとわざるをえない。だからイデオロギー＝観念学の論、イデオロギー理論とは、まずもって、イデオロギーを科学へと転位させ解消することではなく、イデオロギーがもつ現実的で実践的な意義（もとより意識としての）を、すなわち社会意識の内的解明をすることである。スピノザが聖書解釈においてその一範例を示した。そのことの意義をいささかなりとでも伝達しえたのなら、小稿の目的は達せられたとしなければなるまい。（なお、社会意識論のマルクスに定位した論究については、その概括を拙著『イデオロギーの再認』（白水社・1985年）第3章「社会意識と言語——マルクスとソシュール」で試みた。）

イデオロギーに科学の擬態をほどこすことの誤りとともに、イデオロギーを狂信の類、たんにドクマティズムにすぎないものとして葬り去ることの、革命思想にとっての致命的意味を最後にそして再度強調しておきたい。

(85・3・30)