

マルクスの宗教理解について（一）

津田雅夫

序

カール・マルクス（一八一八—八三）の宗教理解について、その新たな理論継承の視角といったものを考えてみたいことにしたい。

また、『ヘーゲル法哲学批判 序説』（一八四四）におけるマルクスの

周知の宣言的な命題を引用しよう。それは、彼の理論的嘗為にとってと同様に、われわれの考察の出発点をも画するものであるからである。

ドイツにとって宗教の批判は本質的にはもう終っている。そして、⁽¹⁾宗教の批判は、あらゆる批判の前提である。

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。⁽²⁾

ここには、説明をする二つの事柄が提示されていると言えよう。一つは、宗教批判がいかなる広がりと深さをもって、あらゆる『批判』——まさにこの言葉には、I・カント以来のドイツ古典哲学（ドイツ観念論）の基調が示されている——の前提として捉えられているのか

といふことである。その問いは、近代以来の宗教批判の歴史にたいする、いかなる総括的な把握のうえに成り立っているのかということを意味する。また、それは同時に、ヘーゲル左派、J・フォイエルバッハ、マルクスへと展開した宗教批判が孕む理論的射程を、現代の地点から問い合わせることである。

もう一つの、言わば傍系の問い合わせとして、あらゆる批判の前提としての、すなわち、批判の質を問う試金石としての宗教批判が、いかなる固有の論理でもって、法や政治の批判に展開していくかざるをえないものとして捉えられているのかということである。そこには、どのように必然性が把握されているのであろうか。すこし見方をかえて言えば、マルクスのイデオロギー論の形成が、宗教批判を基軸に行なわれたとの意義を再考してみる必要があるようと思われる。とりわけ、主体的な思想としてのイデオロギーと科学的なイデオロギー論とを統一的見地から把握しようと試みる場合、人間の『観念』の嘗為を、その極において表示するものとしての宗教——それは、世俗化された形態をも含めてである——と、その宗教への批判とは、不可欠の契機をなすであろう。また、マルクス自身についてみれば、この若き日の確信が、

その思想発展において、いかなるかたちで継承され、かつ、生かされていったのか。後期の『経済学批判要綱』（一八五七—八）や『資本論』（第一巻、一八六七）に断片的に見いだされる宗教に関する言明と、どのような関連のもとに捉えられるべきであろうか。

こうした説問に、充分な解答がすでに与えられているとは言えないであろう。むしろ、マルクスにおける宗教の問題は、以後のマルクス主義思想史においては忘却され、そして、宗教批判は、文字通り、批判者みのものと了解され、残された課題と言えば、ただ、無神論の啓蒙と、諸宗教の歴史的実証的解明とがありえたかのことき傾向も存在した。そして他方では、レーニンが批判したよう⁽³⁾、西欧社会主義政党に見られた、宗教問題そのものの極度の無関心性と、宗教批判・無神論への消極的姿勢によって、問題自体が覆われていたと言える。（また、こうした傾向に関連して言えば、われわれ日本の『無宗教的』⁽⁴⁾な、すなわち、宗教の批判的媒介を経ない世俗的な近代化がもたらした思想風土は、マルクスにおける宗教の問題性を、われわれ自身のものとして受けとめ発展させることを困難にしてきたと言えよう。）

そうした状況においても、『経済学・哲学手稿』（一八四四）『経済学批判要綱』刊行以後の、マルクス研究の新たな高揚と進展に伴い、疎外論もしくは物象化論の文脈において、彼の宗教把握がもつ理論内在的な意義も取りあげられつつある。しかし本稿では、むしろ宗教論の側から、すなわち、マルクスの宗教に関する論及の分析から、疎外論の内容も再考してみることを試みたい。そうした考察は、疎外の發

想の出発点であり、その核心をなす『転倒』の観念の実質的内容を、改めて明らかにするであろう。そして、そのことは、マルクスの思想がもつた世界観的な包括性を批判的に解明していく端初をなすと考えられる。

すこし先回りすることになるが、このことに関連して、『現実的個人』の概念に少し触れておこう。マルクスが、ヘーゲルおよびヘーゲル左派の論議を踏まえて、あらゆる『思想』に先行し、その前提をなす、すなわち、出発点としての現実的諸個人の概念を明確にしただけではなく、宗教批判の論理の徹底化（その止揚）という作業を通して、宗教を必要としない歴史的な成績としての現実的諸個人の概念を、その理論活動の初期において、すでに構想したということは——他方で、現実の次元における、あの輝かしい「その姿から人間性の高貴さがわれわれにむかって光を放つ」「フランスの社会主義的な労働者」⁽⁵⁾の存在の確認を伴いつつ——、マルクスの思想に、世界観的な、たんに科学性の要求にとどまらない全体的性格を付与するものであったと考えられる。同じことを裏面から言えば、M・シュティルナー、S・キルケゴー尔以後の、個人や主体性をめぐる実存主義的な諸構想を、その袋小路に陥ることなく、かつ、その止揚を可能にする広大な射程の論理がマルクスにおいて準備されていたことを意味している。

しかし同時に、そのことは、マルクスの思想に特定の歴史性を刻むことになった。もとより、理論の歴史性・時代性は自明のことであるが、ただ、マルクスの現実的個人の把握について、新たな掘りおこし

により、その構想が孕む可能性と本来の広がりとを回復し発展させることが必要なように思われる。ここでは、そうした事情を了解するため、マルクス（溯って、フォイエルバッハ、ヘーゲル左派）の宗教批判の射程を側面から照射する二つの事例について触れておきたい。その一つは、現代プロテstant神学の一潮流たる、K・バントからD・ボンヘッファーを経ての、『宗教』としてのキリスト教の止揚をめざす試みについてである。そこにおける宗教批判、すなわち、マルクスの用語で言えば、イデオロギーとしての宗教が、伝承的な教義体系・儀礼・制度を備えた教会キリスト教の全体が、批判の対象となる。そして、その反省は、ボンヘッファーに見られるように、イデオロギーとしての宗教の自己否定、無宗教的なキリスト教の構想へと進展していく。彼は次のように問う——「無宗教的なキリスト者は存在するか。宗教がキリスト教の一つの衣服にすぎないとすれば——その衣服はいろいろな時代に多様な外見をしていたのであるが——、無宗教的キリスト教とは何であろうか。……。いずれにしても答えるべき問いは、無宗教の時代において、教会、各個教会、説教、礼典、キリスト教的生活は、どんな意味があるかということである。」そして彼は、われわれが完全に無宗教の時代を迎えていた事態を、カントの啓蒙論を想起させる「成人性」の概念でもって表現しつつ、そのことによつて、近代以来の宗教批判の帰結として、無宗教的に「この世 Welt」を生きることの積極的な意義を示唆する。彼は現実世界を、あくまで

現実を説明し、意味付与する「作業仮説」としての神・宗教のもち込みを一切、排除する。——「道徳学的・政治学的・自然科学的研究の仮定としての神は、廃棄され、克服された。哲学的・宗教的な作業仮説としての神も同様である（フォイエルバッハ）。これらの作業仮説を見捨てる事、あるいは、これらをできるだけ広く排除する」とは、一つの知的誠実さである。⁽⁹⁾

こうしたボンヘッファーの方向づけを承けての、宗教の非宗教化。世俗化をめぐる以後の論議を顧みるとき、一世紀以上も前の、フォイエルバッハによる人間学的批判、そして、マルクスのイデオロギー批判がもつた歴史的な意義とその有効性を理解することは容易であろう。しかし他面、こうした議論に見られる、とりわけ、その帰結における特殊西歐的な、もしくはキリスト教的な制約性を指摘せざるをえない。そのことは、マルクスの宗教理解の意味を、より普遍的な位相において捉えるために必要である。

イデオロギーとしての宗教、「歴史的に条件づけられた暫定的な人間の一つの表現形式」でしかなかった宗教が否定されたあと、ボンヘッファーによれば、キリスト者であることは、もはや『人間』であることを以外の何ものをも必要とせず、それゆえまた、キリストとの出会いも、ただ、絶対的に他者のために存在するという「超越経験」を意味するものと解釈される。⁽¹⁰⁾ 端的に人間であること、エゴイズムの否定、絶対的な無私性といったものが、教会キリスト教の止揚にさいしての積極的な契機として無媒介に抽出され、かくしてそれらは、宗教批判

の成果として、宗教と宗教批判の対立を越えた、共通の文化伝統のもとに繰り込まれることになる。

同様な接近の仕方は、いわゆる西欧マルクス主義⁽¹⁾、さらには、フランクフルト学派における宗教、キリスト教への評価のうちに見られる。M・ホルクハイマーによれば、「無私の態度、自愛の他愛へのこうした昇華は、ヨーロッパでは、その起源を、真理と愛と正義は一つだ」というユダヤ・キリスト教的理念の中にもつてゐる」とされ、「神信仰的伝統と利己的態度の克服との必然的つながり」(傍点、引用者)が力説される。⁽²⁾かくして、ポンヘッファーと同様に、エゴイズム克服と無私性の契機が、そのものとして即目的に、宗教と無神論をつなぐ肯定的なものとされ、他方でその結果、両者の対立面は、もはや理論的アクリュアリティを失った消極的なものとして背景に退くことになる。

そこで例えば、哲学的唯物論者における自然概念が、プロテスタンントの隠された神と等置されて、ともに「抽象的実体」という同次元のものと評価されたり、また、啓蒙的理性は、宗教的啓示の代替物たる「客観的理性」としての面のみが強調され、形式化され主觀化された道具体的理性との対比において、実在のうちに内在する秩序として、平等や幸福についても、その客観的規準を与えるものとされた。⁽³⁾

こうした見解は、それなりの妥当性を有するものではあれ、ここにおいては、ただ、神学的・宗教的な遺産のみが、その継承のあり方のみが問われているにすぎず、宗教と宗教批判・無神論との対立は、結果として副次的な意義しか与えられないことになる。非宗教化、

世俗化をめぐる論議は、一面において、フォイエルバッハやマルクスの批判の妥当性を証するものであつたが、他面、宗教の一歩手前の事柄への退却によつて、かえつて、宗教的なイデオロギー化の孕む問題性——その積極的な意義をも含めて——と、それについてのマルクスやフォイエルバッハの分析の思想的意味を曖昧にするものでもあつたと言えよう。

そうした特殊西歐的な、キリスト教的伝統の枠内での論議に収斂させずに、改めて、宗教批判の意義と、そしてマルクス宗教論の思想的普遍性とをどこに見いだしうるのかを考えてみなければならない。そうした新たな読解を試みようとするとき、それゆえ、いくつかの方法的な反省をくぐりぬける必要があらう。

まずその一つは、マルクスの宗教理解と、それ以後のマルクス主義思想史における宗教論の展開との区別についてのものである。F・エングルスやK・カウツキーによる、宗教・キリスト教の起源や本質に関する諸研究⁽⁴⁾、さらにまた、レーニンやA・グラムシにおける、自国の社会変革の歴史的展望と密接にからまるかたちでの、きわめて個性的な宗教把握などが、すぐさま想起されよう。それらは、たしかに、マルクス主義の側からなされた、宗教に関する重要な論及として、唯物論的な無神論の発展の視角において検討されるべきものであり、当然そのようなものとして、マルクス宗教論の評価に際しても考慮されなければならない。しかし、マルクスとそれ以後の展開とは、やはり質的に区別されるべきであろう。それは、マルクスに即して言えば、

彼の思想形成において、宗教の批判が不可欠の契機として介在していたからであり、また、その理論構成において、宗教の概念が、現実と観念とのダイナミックな把握を可能ならしめる要素として作用していると考えられるからである。さらに、巨視的にみれば、啓蒙主義的な無神論の限界性と、その止揚の方途について、それを自明のことと前提するのではなく、改めて探求の課題として、また、そうした視点でマルクスの宗教理解も捉えられるべきであろう。

第二に、マルクスの宗教理解の評価の前提として、ヘーゲル左派の宗教批判がもつた思想史的位置を明確にすることが必須である。その点が解明されないかぎり、マルクスの宗教理解の意味も曖昧なままに終始するであろう。とりわけ、フォイエルバッハ宗教批判と、それをめぐるB・バウアー、シュティルナーの論争は、近代以後の宗教批判にたいする総括的な役割を担っていると考えられるのであり、そこで獲得された成果が明らかにされなければならない。そして、宗教批判を軸にしたヘーゲル左派の論議のうちから、『思想』にたいする新しい接続の仕方なり自覚なりが生じてきたのであり、また、その際の基調をなす一組の概念として、『現実的個人』と『イデオロギー』とが析出されてくる経過といったものが解明されなければならない。

こうした点が踏まえられてこそ、マルクスのイデオロギー論の固有の性格を問うことも可能になり、また、宗教批判（＝止揚）との関連のみ、疎外の意義、とりわけ、イギデオロギーの固有の次元たる「普遍性の形式」（『ドイツ・イデオロギー』）と、それを担う根底的な個体

性の理念とが有する積極的な意味を明らかにしうるであろう。

最後に、マルクスの思想発展に即するかたちで、その宗教理解を考察することが必要である。このことは自明のことのように思われるが、彼の宗教論の解説においては、いまだ不充分であり、初期諸著作のみに依拠した説明や、また、初期と後期の著作を明確に区別せず、宗教に関する断片的な言明を抽出し一般化したような研究がなされているのも事実である。マルクス宗教理解の完結も、著しい進展と精緻さを増しつつあるマルクス学全体との関わりで、当然、論じられるべきである。そのさい、とくに、後期著作における宗教の取り扱いを再検討し、マルクスの宗教理解に一貫するもの、また、その文明史的な、もしくは西歐的な視野を越えた意味を明らかにすることを試みたい。以下、こうした反省の諸項目に沿いつつ、その具体的な内容を検討していくこととする。

第一章 啓蒙的宗教批判の基本性格

第一節 啓蒙と宗教批判

宗教への批判は、なによりも端的に、一般的概念としての『啓蒙』の事柄に属する。啓蒙的理性は、いかなる事態を見つめ、何を暴こうとするのか。まず、その典型的と思える発言を掲げてみよう。

い。自分が愛着する理由も、自分の行為の動機も、自分の見解の根拠も、まともに検討したことはない。……習慣的な尊崇、理屈抜きの愛着、伝統と化した恐怖——その対象を検討する眼も直視する能力も持つ人はきわめて少ない。諸国民は昔から、習慣と先例と先入見の激流に押し流されている。どんな窮屈な姿勢にも体が慣れるよう、教育の力で、精神はどんな奇怪な見解にも慣れてしまう。

哲学が現実と対立するのは、哲学の原理からの結果である。哲学は人間の行動や目標が盲目的必然の産物であってはならないという主張を堅持する。科学の諸概念も社会生活の形態も支配的思考様式も支配的習俗も、慣習によって承認され、無批判に実践されてはならない。哲学が自分自身を対立させるのは、存在、あるいは実存の決定的諸問題における單なる伝統や黙従に対しである。哲学がにわかなければならぬ、愉快でない仕事は、自然的で、普遍で、永遠にみえるほど深く根をおろしてしまった、人間間の関係や反応様式を対してさえ、意識の照明をあてる作業である。

そこでさらに問題とされるべきは、啓蒙的批判の核心をなす宗教批判が、いかなる方向づけと形態でもって展開していくのか、その去就の如何である。その点を、マルクスに直接に先行するフォイエルバッハに少し即して、そうした推移の帰結を考えてみることにする。

時代と思想的立場の大きく相違する二人の思想家の見解は、しかし共通して、啓蒙的理性の性格・役割を語っている——たとえ後者において、啓蒙はすでに変質を迫られ、苦渋にみちた挫折の予感に脅かされているにせよ——。すなわち、継続的かつ無批判に注入され、習慣と化し、無意識の底に沈殿した、あらゆる観念・思考・信念・感情・行為・人間関係の諸形態に理性の光を当て、意識の明るみにもたらす

自身はどのように自覚していたのであろうか。いわゆるドイツ三月革命前 Vormärz の急速に進展する思想状況を前にして、彼は自らの宗教批判の意味を再考することを余儀なくされる。彼は自己に突きつけられた問いを次のようなものだとして了解する。——もはや宗教批判は焦眉の課題ではなくなり、今や「政治的および社会的な改革」が求められ、「人間がどういうふうにして神の前で正義を見いだすかが問題

なのではなくて、人間がどういうふうにして人間たちの前で正義を見いだすかが問題なのである」⁽²⁴⁾と。

そうした批判に応えて、彼はまず、その宗教批判のめざしたもの、たんなる神の否定、宗教の非合理性の告発ではないこと、そういうものは十七・八世紀には属しても、自らの世紀の問題ではないことを確認し、彼の場合に神や宗教の否定が意味するのは、「現実の生活においては必然的に人間の否定になる、人間の幻想的・空想的・天上的な肯定の代わりに、人間の感性的・現実的な肯定、したがって必然的にまた、政治的・社会的な肯定をおく」⁽²⁵⁾ためであることを強調する。しかし、さらに進んで彼は、次の問責の前に自己を立たせる。

しかしあなたの主題はそれにもかかわらず依然として、たんに頭と心の事柄にすぎない。しかるに害悪は、人類の頭または心のなかに位置しているのではなく、人類の胃のなかに位置しているのである。もし胃が病んでいるならば、すなわち、もし人間の実存の基礎 *Grundlage der menschlichen Existenz* が破壊されているならば、そのとき、頭と心のあらゆる明晰性および健康は何の役に立つのだろうか。⁽²⁶⁾

彼はこの問いかけの正当性を承認する。そこで彼は、自らの宗教批判の意義を、より限定された慎ましいものとして、しかしそのことによって、より明晰化されたものとして捉えるに到る。彼はその問責の

根底性を認めつつ、そうした課題に低触せず、むしろ、その必要を自覚させ促進させるものとして、自らの宗教批判を位置づける。彼は、「頭のうちにのみその根拠をもつ多くの害悪、胃の病気さえ」（傍点、引用者）存在することに言及し、自らの批判の補完的な性格を明らかにしつつも、なお、自己の与えられた使命に忠実であることを表明する。⁽²⁷⁾

フォイエルバッハのこうした歴史的自覚は、啓蒙の宗教批判の最終的な局面を示していると言えよう。そこには、宗教の否定を通して現実の肯定に到り、さらに、地上の人間の肯定が、人間の置かれた現実の矛盾をリアルに捉えることを可能にするという道筋が、フォイエルバッハにおいて辿られているのが見られる。そうした経過を顧みると、そこに、宗教の止揚に関する二つの基本的な問題意識の絡み合いを認めることができよう。

その一つは、宗教が人間の観念の営為における、なんらかの根源的な転倒に基づいているという確信と、そこから、宗教の止揚への方途として、そうした観念的倒錯または自己偽瞞にたいする覺醒（＝自己意識）をもたらすべき、広い意味での知的な呼びかけとから成り立っている。この認識的と言える側面は、宗教的諸観念の不合理にたいする様々な批判に始まり、スピノザ、ヒュームからフォイエルバッハに到る人間学的な諸構想のうちに結実するものである。

他の一つは、自然の改良であれ、人間的社會の形成であれ、宗教を必要としない状態の実践的な創出をめざしてのものである。それは例

えば、善良な無神論者からなる社会への予感に始まり (P・ペール)、宗教と市民社会の二律背反と地上的幸福への熱烈な肯定を経て (ドルバッカ)、地上の人間的世界の「感性的・現実的活動」による実現への樂観的な展望をもって (フォイエルバッハ)、その頂に達する。

宗教の世界から地上の世界へ、こうした問題意識の交差のうちで展開した啓蒙的宗教批判の諸要素は、いがなる仕方でマルクスのうちに繼承されていったのであらうか。

第二節 啓蒙的宗教批判の繼承

成熟期のマルクスの宗教批判の方法を示唆するものとして、次のようないきがなる發言が注目される。

技術学は、自然にたいする人間の能動的な態度をあらわに示しており、人間の生活の、したがつてまた人間の社会的生活關係やそこから生ずる精神的諸觀念の直接的生産過程をあらわに示している。どんな宗教史も、この物質的基礎を無視するものは——無批判的である。じつさい、分析によつて宗教的な幻像の現世的な核心を見いだすことは、それとは反対にそのつどの現実の生活關係からその天国化された諸形態を説明することよりも、ずっと容易なのである。⁽²⁸⁾ あとのほうが、唯一の唯物論的な、したがつて科学的な方法である。

一見するところには、マルクス以前の宗教批判のすべてにたいする、

一括しての決別がなされているように読める。フォイエルバッハまでの宗教批判の本質が、「分析 Analyse によって宗教的幻像の現世的な核心を見いだす」方法にあると剔抉され、拒否されている。しかば、そうした方法は、「そのつどの現実の生活關係からその天国化された諸形態を説明する entwickeln 方法に比して、いかなる意義をも付与されないのであらうか。「唯一の唯物論的で科学的な方法」のみがすべてとされているのであらうか。宗教批判のみならず、イデオロギー批判一般の method が、ここで問われていると言える。そのさい、問題をたんに、觀念論的な分析の方法と唯物論的な説明の方法とに割りふつて済ませるといったわけにはいかないであろう。

とは言え、宗教・イデオロギーに関する「唯物論的で科学的な方法」を極度に力説する見解は、例えばそれを、L・アルチュセールのうちを見ることができる。彼に従えば、マルクスの場合においても、史的唯物論の原則に見合うイデオロギー論は確立せず、それは、レーニンの「イデオロギー的社会諸關係」の概念把握を端緒とし、本格的にはグラムシのヘゲモニー論の形成をまつて、ようやく唯物論的な説明・展開 entwickeln を可能ならしめる概念装置が考案されるに到つたのであり、アルチュセールの表現を借りれば、イデオロギーの「物質性」を把握する地点に達したのである。それゆえ、マルクスの宗教批判も当然そのほとんどは(後期のものをも含めて)、フォイエルバッハと同じ理論水準の、イデオロギーに関する「イデオロギー的な觀念」としての把握に終始したものと見なされ、觀念的な分析の方法に基づく解

派学（「フォイエルバッハ主義」）として斥けられる事になる。しかし、こうした見地からすれば、およそ積極的な意味で啓蒙的宗教批判の継承と止揚を考えることは、たんに理論的な後退でしかないであろう。

他方、啓蒙的宗教批判の新たな捉えなおしは、マルクス以後のマルクス主義史において見ることができる。こうした継承の典型的な一面をレーニンにおいて見ることができる。フォイエルバッハが、「実存の基礎」の破壊に対する批判の根底性を承認しつつ、なお、「頭のうち」にのみ根拠をもつ観念的倒錯への批判の必要性を意義づけたことは、レーニンの次のような言葉のうちに、その鮮かな反響を見る事になる。

全現代社会によって無知、無学、偏見の運命を負わされている幾百万の人民大衆（とくに農民と手工業者）が、もっぱら純マルクス主義的な啓蒙の直線コースで無知から抜けだすことができるなどと考えるのは、マルクス主義者のおかしうる最大の誤りであり、最悪の誤りである。これらの大衆に種々さまざまな無神論の宣伝材料を与えて、種々さまざまな生活分野から取ってきた事実を知らせ、いろいろな仕方で彼らに近づいて、種々さまざまの方面から、また種種さまざまの方法で彼らの関心を呼びおこし、彼らを宗教的な眼から呼びさまし、やさぶりおこす等々しなければならない。

彼は、純然たる説教者の方法でもって宗教的偏見が除去されると考えることの迷妄を強調しつつ、なお、十八世紀啓蒙的無神論者の諸著作がもつ現代的意義を高く評価する。それはなによりも、意識の変革、文化的な革命が要請されていたからであり、そのさい彼らの著作やパンフレット類は、「まったくおくれた大衆に、宗教問題にたいする意識的態度と宗教の意識的批判にたいする関心とをいだかせる能力」⁽³¹⁾をもつと見なされたからである。ここにおいて啓蒙的宗教批判の才知あふれる「分析」は、マルクス主義の立場から位置づけ直され、生かされていると言えようが、レーニンにおいて、こうした捉え方を生ぜしめた背景として、本来は革命的・進歩的なブルジョアジーの歴史的課題である宗教批判を、ツァーリ専制の「中世的未開」のなかにあって、社会主義をめざす勢力が引き受けなければならないという特殊ロシア的な思想的・社会的な状況があげられる。しかし、より根本的で理論的な根拠として、一方で、大衆の意識の変革における「立ち遅れ」にたいする、過度とも思える重視と強調であり、他方、こうした評価と対応し、それを補完するものとして、宗教の本質と社会的役割に関する徹底して否定的な認識が指摘される。彼によれば、まさに「マルクス主義は、現代のすべての宗教と教会、ありとあらゆる宗教団体は、労働者階級の搾取を擁護し、彼らを麻痺させる役をするブルジョア的反動の機関である」とねに考へてある。⁽³²⁾

そこから、レーニンによる啓蒙的宗教批判の評価も、こうした宗教に対する否定的で敵対的な位置づけからなされることになる。宗教は

人間精神を麻痺させ愚弄する「精神的安酒」であり、それゆえ、あらゆる方法を尽くした暴露が求められているからである。そこで、「もつとも広範な科学的・啓蒙的宣伝と反宗教的宣伝とを組織する」とが綱領的に提起され要請されるに到る。⁽³³⁾ 宗教に対する科学的な解明と啓蒙的批判の結合は、宗教のこうした否定的把握のうえに成立し、そうした方向に沿うかたちで啓蒙的宗教批判が継承されていったと言えよう。こうした継承の思想的な意義は、それとして明白であり、宗教が現実と観念とを転倒させ、その否定的な帰結として、社会的矛盾に現実的に働きかけることを難しくさせ、人間的諸欲求・必要を変質させ、無力化させるとき、こうした批判の有効性は、くりかえし確認されよう。

しかし、レーニンの見方とは異った側面から、啓蒙的宗教批判を考へてみるとことが可能である。それは何よりも、啓蒙的宗教批判が宗教の単なる否定に帰結せず、その批判の成り果として、いかなる積極的なものをもたらしたのかを問うことから始まる。すなわち、宗教批判の進展は同時に、宗教を必要としない人間と、その歴史的な生成とをめぐっての多様なイメージの構築の過程でもあった。現実と観念、この人間の営為全体を構成する情円において、後者の極として宗教は位置づけられ、その宗教への批判は、それゆえ必然的に文明全体にたいする批判に連なるものであった。宗教は倒錯した世界の本質を、その凝縮されたかたちで映しだす「一般理論」（マルクス）として把握され、それゆえ、疎外された形態においてではあれ、全人間的な富を、また、

そうした富の總体を自覺した人間的主体を觀念の極において表現し、かつ、保存するものとして捉えられたと言えよう。

そこで、こうした面での継承の行方を、マルクスの成熟期の著作のうちに、前もってすこし展望しておくことにしよう。問題の焦点は、経済的疎外と宗教的疎外の対応のさせ方に認められる、マルクスの問題意識の一貫性についての評価に紋られる。こうした一貫性は、マルクスがイデオロギーと物質的基礎の関係を説明するための単なる素材もしくは例証として宗教を取りあげているのではないことを示唆している。それはより重要な意義をもつと考えられなくてはならない。

『資本論』商品章においてマルクスは、商品の物神的性格について、「置き替え Quid pro quo」の現象、すなわち、商品形態が労働の社会性および生産者相互の社会的関係をして、労働生産物の対象性として、物の社会的な本性として映しだす現象を指摘し、その解明のため、宗教的世界に参照をもとめている。手の所産たる労働生産物は商品形態を取ることにより、頭の所産たる宗教的觀念の如く、それ自身の生命を付与された姿態の外見でもって、人間にとつて不透明で倒錯した領域を形成する。宗教と経済、この觀念と現実の両極における転倒は、經濟的疎外の根底性が前提とされつゝも、互いに補完的なものとして、人間疎外の深さと広がりを指し示すものである。またさらに、こうした対応は、商品・価値を産出する抽象的人間労働と、宗教における抽象的人間の崇拜との関係を中心に、社会構成体と宗教形態との関わりとして歴史的に辿られていく。

商品論に見られた、経済的疎外と宗教的疎外との方法的かつ歴史的な対応のさせ方がもつ意味は、『経済学批判要綱』における論議と関連させるとき、よりダイナミックで顕著なものとなる。周知のように、歴史の三段階把握において、その第二の社会形態は、「物的依存性のうえにきやかれた人格的独立性」の段階として規定され、そこにおいて「一般的な社会的物質代謝の体系」が、また、「普遍的諸関係と全面的欲求と普遍的力能 Vermögen の体系」が、はじめて形成されるものと位置づけられた。⁽³⁴⁾ 諸個人の普遍的発展と自由な個性の実現のための、こうした前提条件が準備される「資本の偉大な文明化作用 the great civilising influence of capital」⁽³⁵⁾ を力説しつゝ、同時にマルクスは、そろした形成が、實労働における労働者の所有の喪失という、疎外のもつとも極端な形態、「転倒した、さかさまの形態」⁽³⁶⁾において遂行されるべきをえない事情を説明する。しかしそのさい、彼は疎外的形態が、特定の歴史的諸条件から生起する、それゆえ、ひとつの消滅していく必然性であり、絶対的なものではありえないこと、つまり、この転倒が現実的なものとしての積極的なものを準備しつゝ、いすれば歴史的に止揚されていく過程的なものであることを明らかにする。⁽³⁷⁾

歴史的必然性としての、すなわち過程的なものとしての転倒・疎外の把握は、宗教的疎外の理解においても貫ぬかれている。それについて、『資本論』のある準備草稿において、彼は次のように述べる。

それゆえ、労働者にたいする資本家の支配は、人間にたいする物

の支配、生きている労働にたいする死んだ労働の支配、生産者にたいする生産物の支配なのである。なぜなら、労働者にたいする支配の手段（……）となる商品は、じっさい、生産過程のたんなる結果であり、その生産過程の生産物であるからである。これは、観念形態の領域において宗教のなかに現われる関係、すなわち、主体の客体への転倒およびその逆の転倒という関係とまったく同じ関係が、物質的生産において、現実の社会的生活過程――――において、現われているものである。歴史的に見れば、このような転倒は、富そのものの創造を、すなわち、ただそれだけが自由な人間社会の物質的基礎を形成しうる社会的労働の無容赦な生産力の創造を、多数者の犠牲において強要するための、必然的な通過点として現われる。このようないくつかの対立的な形態を通らなければならぬのは、ちょうど、人間が自分の精神的諸力をまず第一に自分に対立する独立な諸力として宗教的に形づくらなければならないのと同じことである。（傍点——マルクスの下線部分）

ここには、宗教的疎外がその成績として、宗教を必要としない人間を形成するといふ、宗教の果たす積極的な意義が示唆されていると言えよう。疎外的な形態での精神的諸力の形成、さらに言えば、そうした諸力を担う人間的主体の、転倒されたかたちでの成立と保存の事態を意味するものとして、宗教が理解されている。従来、マルクスの宗教理解に關連して、現実にたいする抵抗の側面と阿片的な機能とが宗

教の両面を示すものとして取りだされ、さらに、宗教の本質が、現実と観念との観念論的倒錯によって現実を隠蔽し、人間的諸欲求を無力化させ、社会変革を押しとどめようとする反動的性格のうちにある」とが指摘されるにとどまっていた。もしくはまた、後期著作に力点を置きつつ、本節の冒頭に掲げた引用に見られる「科学的で唯物論的な方法」⁽³⁹⁾を強調しつつ、初期マルクスの宗教理解との断絶を重視する見地においては、マルクスは、ただ科学的・実証的な研究対象としてのみ宗教を取りあげ、それゆえに宗教現象にたいして科学性の要請のみを掲げていたのだとされる。あのの見解の場合、無神論のもつ世界観的な含意といったものは、いずれにせよ背景に退かざるをえない。しかし、このような従来の見方とは別に、啓蒙的宗教批判の継承という観点から、そしてさらに、宗教を必要としない人間と宗教なき社会へのイメージ構築への絶えまない嘗為のうちに、マルクスの宗教理解を捉えなおしてみることが必要であろう。そのときに初めて、抵抗と阿片といった両面の指摘に尽きるのではなく、そうした評価が生じてくる一步手前の事柄としての、精神的諸力の形成と人間的主体の成立・保存が、宗教的疎外の積極的な契機として捉えられ、それによって、啓蒙的宗教批判を止揚する遠大な歴史的展望が、マルクスの宗教理解にこめられていたことを了解しうるであろう。こうした意味で、彼の次の言明は、なお古びていらないものとして読むことができるのではないかであろうか。

引用者)

第三節 『現実的個人』について

序論としての本章を締めくくるにさいして、マルクスの宗教理解、広くはイデオロギー概念を把握するための前提となる事柄について触れておくことにしたい。

前節の最後に述べたような方向づけに沿ってマルクス宗教論を考察していく場合、先行するヘーゲル左派の宗教批判の展開が踏まえられていることは必須であるが、そのさい、とりわけヘーゲル以後の宗教や思想にたいする質的に変化した接近の仕方が形成されてきたことに留意し、その概念把握を端的にではあれ試みる必要がある。人間と思想の関わりにおける新しい態度の成立は、その基底において、人間觀をめぐるラディカルな転回によって担われていたのであり、そ

およそ、現実の世界の宗教的な反射 *Widerschein* は、実践的な日常生活の諸關係が人間にとつて相互間および對自然のいつでも透明な合理的關係を表わすようになつたときにはじめて消滅しうるのである。社会的生活過程の、すなわち物質的生産過程の姿は、それが自由に社会化された人間の所産として人間の意識的計画的な制御のもとにおかれたとき、はじめてその神秘のヴェールを脱ぎ捨てるのである。しかし、そのためには、社会の物質的基礎または一連の物質的存在条件が必要であり、この条件そのものがまた一つの長い苦悩にみちた発展史の自然発生的な所産なのである。⁽⁴⁰⁾ (僕点——

うした人間觀をめぐる論議の中心に、『現実的個人』の性格つけに関する問題があつたと考えられる。そこで、その問題の核心を端的に示していると思われる、フォイエルバッハの『キリスト教の本質』(一八四一)をめぐる諸論争と、それを媒介にしての彼の立論の変化を取りあげ、その意味を、マルクス宗教理解との関連において見ておくことにしたい。

フォイエルバッハにおける、そうした思想変化は、一つには、それまではともかくも思想上の歩調をそろえてきたヘーゲル左派、とくに

B・バウアー派との批判的対決を契機にしてであつたと考えられる。まず、ヘーゲル評価の変遷に關わって見てみると、⁽⁴¹⁾ フォイエルバッハはそれまでもヘーゲルの観念論的思惟を批判しつつ、しかし同時に、ショーリングらの積極（肯定）哲学との対比において、その合理的・批判的な性格を擁護し、また、ヘーゲル哲学の孕む宗教批判の契機を評価していたと言える。それゆえにまた、そうした方向でヘーゲルを作り継承せんとするヘーゲル左派との連携が思想的に可能であった。⁽⁴²⁾しかし、一八四一・二年の段階に到り、ヘーゲル哲学からの論理的な帰結といふがたちで「否定的な宗教哲学」を目指むバウアーハの試みをフォイエルバッハは批判して、ただヘーゲル宗教哲学の根本的な否定のうえにのみ、自らの宗教哲学が成立することを力説した。⁽⁴³⁾ そのさいに注目されるのは、ヘーゲルおよびヘーゲル左派との対立が、人間觀の根本的な相違の問題としてフォイエルバッハ自身にとって自覺されてゐるという点である。そして、その新しい人間把握を特徴づける中

心概念が「欲求 Bedürfnis」の概念であった。そこで彼は、次のようにヘーゲル宗教哲学を批判する。

ヘーゲル宗教哲学は空中に漂つてゐるが、私の宗教哲学は両足でもつて大地の故郷のうえにしっかりと立つてゐる。ヘーゲル宗教哲学は自らのうちに、いかなるパトスも、苦惱する存在者 Leidendes Wesen も、欲求も、要するに何の土台ももたない。⁽⁴⁴⁾

彼はこの欲求概念でもつて、現実の諸個人の実存 Existenz を根拠づけるのであり、「窮屈に苦しう notleidend 存在者だけが、必然的な notwendig 存在者」⁽⁴⁵⁾ であつて、欲求をもたないような存在者は、存在する必然性のない余計なものにすぎない。そこから彼は、人間を自己意識といった旧来の概念規定でもつて捉えるバウアーハの人間把握を批判し、そこに孕む基本的な人間觀の対立——それはさしあたり、人間を自己意識もしくは意識一般といった抽象化された平面において了解する、本来的に理論的・觀想的な人間觀と、感性的な欲求や必要を媒介にして、対象的世界に情熱的に関与していく活動的人間觀との対立として定式化されよう——を、自らのこれまでの理論構成における問題点として感じとつていく。そして、この欲求概念を軸にして、宗教批判と唯物論とがフォイエルバッハにおいて統一的に把握されていくことになる。その辺の経過は、神学者 J・ミュラーへの反論のうちに鮮やかに看取される。ミュラーがフォイエルバッハの分析をして、

意識の疎外を扱うだけの「主観性の哲学」であり、その議論は、人間が対象において自己を認識するために「ある客觀的幻想的表象」を必要とするのだという主張に尽きていると批難したのに答えて、フォイエルバッハは宗教分析の理論的な前提が、対象的自然の客觀的實在性の承認にあることを改めて確認し・反駁ながらも、なお宗教的願望 Wunsch を欲求論の視角から展開しなおす必要を促されたと推測される。⁽⁴⁵⁾

ニコラーオの批判——フォイエルバッハは自らの論議の都合に合わせて恣意的に、キリスト教のうちに諸欲求・願望をじつちあげ、操作している——に対してフォイエルバッハは、この欲求の「発生論 Genesis」こそ、彼の分析全体の「もともと完全に根拠つけられた、真に哲學的な中心点」をなすものであることを強調し、彼の宗教論の鍵概念が欲求概念であることを明確にする。⁽⁴⁶⁾ さらに彼は、自己の説を説明し、より補強するため、まず、主観的願望と必然的欲求とを区別し、そのうえで、この区別の根拠を「歴史」に求める。彼は欲求の必然性を歴史的制約性に關わらしめ、例えば次のように述べる。

特定の諸欲求はただ特定の時代 Zeit にのみ發生し満たされる。

そして、「欲求」の充足の時がいつ出現するかといふと、それは、ある欲求がもはや主觀的な、それゆえ不当な願望 Wunsch の性格をもたず、外的な歴史的狀況・諸条件の適・不適に左右されながら、強制力、すなわち、絶對的な權利、必然性をもつて現われる時なの

である。欲求こそ、最高・至上の威力であり、歴史の運命である。そしてさらに、ある時代の欲求は、その時代の宗教であり、この諸欲求の対象が、時代の最高の本質、神である。ただ欲求のうちにのみ、宗教が根づいている。⁽⁴⁷⁾

欲求と願望の區別は、それ以前に概念として確立されていた「心 Herz」と「心情 Gemüt」の區別と交差させられる。心は「普遍的な心情」であり、心情は「キリスト教的な心」だと以前に定義されていたが、いまや心情は、欲求として見れば、キリスト教成立を必然ならしめた特殊歴史的な形態であり、キリスト教の没落は、願望として結局は無力であった心情における普遍人間的な契機（心の欲求）の解放・實現として展望されるわけである。⁽⁴⁸⁾ こうした論議の妥当性はともかくとして、ここでフォイエルバッハは、一方で、感性的欲求の基底としての自然と、自然的存在としての人間を確立しつつ、他方で、宗教的疎外を媒介にしての、人間的に感性的な欲求の実現、その主体たる、成果としての類的な人間を捉えていたと言えよう——たとえ、その把握が宗教論という狭い枠に押しこめられていたにせよ——。

ここでマルクスに戻って、さしあたりのまとめをつけておこう。マルクスの宗教理解なりイデオロギー論を考えるさい、『現実的個人』の視角を欠落させでは充分な理解は不可能である。宗教批判に即したかたちで、また、その限りで現実的個人を説明するとすれば、それは、あらゆる概念の營為に先行し、それに還元されない歴史貫通的

な自然存在を意味するものとし、宗教的疎外の成果として、宗教を必要とする人間的な存在を表現するものとして理解される。現実的個人は、それゆえ、イデオロギー以前のものの溯及的・原理的な確認と、イデオロギー以後のものの歴史的・現実的な展望との二契機をうちに孕んだものであり、しかもその統一は、あくまでも過程的なもの、すなわち、イデオロギー過程における矛盾的なものとしてのみ成立する。宗教批判がもつ批判性は、かくして、人間的本質の現実的な再獲得を伴つて生じるものであり、じつした現実的個人といデオロギーとの過程的で矛盾的な把握こそ、啓蒙的宗教批判の遺産であり、その立場されたものと言えよう。

- （1） Marx Engels Werke, Bd. I, S. 378.
 （2） Ibid., S. 379.
 （3） 「宗教にたどりたる労働階級の態度」『ハーリン全集』大河書店、第十五卷、四〇〇頁以下。
 （4） そつした側面の強調など、安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』青木書店、一九七四年、八一頁および八九頁。ひろた・おやわ『文明開花と民衆意識』青木書店、一九八〇年、十一頁および七六頁。
 （5） マルクス経済学にたどりたる人間学的関心に導かれた研究として、例えば、井田清明『市民社会と社會主義』岩波書店、一九六九年。山内内靖『社会科學の方法と人間学』岩波書店、一九七三年、参照。

- （6） じつした立場の一面を、特にフォイエルバッハは闊別けたが、エーリヒ・K・ルーフィッヒの所説がおかれれる。Einleitung zu „Sämtlichen Werken“, in: Feuerbach Sämtliche Werke, neu herausgegeben von W. Bolin u. F. Jodl, Zweite unveränderte Auflage, 1960, Bd. I, S. XXXIV.
- （7） Ökonomisch-philosophische Manuskripte, 1844. MEW., Ergänzungsband, S. 553-4.
- （8） D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 1951. 鶴松・森訳、『抵抗と信従』新教出版社、一八八頁。
- （9） 同上、1151頁。
- （10） 同上、1171頁。
- （11） 例としてE.トロッホの宗教論（Atheismus in Christentums, 1968. 竹内・高尾訳『キリスト教の無神論』上・下、法政大学出版局）。
- （12） 「神信仰と無神信仰」（『イオガネス』四八〇号、一九六四年）久野収訳『哲學の社会的機能』晶文社、一七一一頁。
- （13） 同上、一六三頁。
- （14） Zum Begriff der Vernunft, 1952. 磯江景致訳『新マルクス主義の根本問題』晃洋書房、一三五頁。
- （15） やしあたり、佐藤敏夫『宗教の喪失と回復』日本基督教出版社、一九七八年。T・ルックマン『見えない宗教』（一九六七年）赤池・スィングラー訳、ヨルダン社。B・ウェンツ『現代宗教の変容』（一九七六年）井門・中野訳、ヨルダン社、参照。
- （16） とくにヨンゲルス晩年の原始キリスト教についての論及（「アーネ・バウマーと原始キリスト教」MEW., Bd. 19, S. 297ff. 「蘇格蘭」MEW., Bd. 21, S. 9ff. 「原始キリスト教史によれ」MEW., Bd. 22, S. 447ff.）。
- （17） 例えば、P. Masterson, Atheism and Alienation, 1971. 足立訳『無神論と疎外』法律文化社、111頁。
- （18） cf. J. Kadenbach, Das Religionsverständnis von Karl Marx, 1970, Verlag Schöningh, München.

- (29) D'Holbach, Le Christianisme dévoilé, 1761. Textes choisis, Édition Sociales, tome I, p.98-9. 鈴木惣藏『キリスト教論』開拓社翻訳、十四一七八回。
- (30) M. Horkheimer, The social function of philosophy, 1940. Zeitschrift für Sozialforschung, Jahrgang 8, 1939/1940, S. 325-6.
論理書「十日回」。
- (31) ハルバーナー著『キリスト教論』開拓社翻訳、題題也、〇・二・四、cf. P. Connerton, The tragedy of enlightenment. An essay on the Frankfurt School, 1980, Cambridge.
- (32) D'Holbach, op. cit., p.99 論理書「十八回」。
- (33) ハルバーナー著『キリスト教論』第176回の註釈 MEW., Bd. I, S. 89.
- (34) Vorwort zu Bd. I von Fenerbachs Sämtlichen Werken, 1845, in: L. Feuerbach Gesammelte Werke (FGW. 附註), herausgegeben von W. Schuffenhauer, 1877ff, Berlin, Bd. 10, S. 189. 金子重一訳『ハルバーナー著キリスト教論』翻訳五版、原刊卷、二八回。
- (35) ibid., S. 189. 回訳、二八回。
- (36) ibid., S. 189-190. 回訳、二八回—二九回。
- (37) ibid., S. 190. 回訳、二八回。
- (38) Das Kapital, Erster Band, MEW., Bd. 23, S. 392.
- (39) cf. L. Althusser, Idéologie et Appareils idéologique d'Etat, La Pensée, No. 151, 1970.
- (40) 「戦闘的無神論の意義」といふ「ノーリハ全集」原刊卷、二九回。
- (41) ibid., S. 253. 『キリスト教論』原刊卷、四二回。
- (42) Beleuchtung einer theologischen Recension vom „Wesen des Christentums“, 1842, FGW., Bd. 9, S. 178-9. 『基督教論』二九回。
- (43) cf. E. Schneider, Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik, Göttingen 1972, S. 48. Fußnote 41.
- (44) ibid., S. 240. 回訳、二九回。
- (45) Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, 1842, FGW., Bd. 9, S. 253. 『キリスト教論』原刊卷、四二回。
- (46) Beleuchtung einer theologischen Recension vom „Wesen des Christentums“, 1842, FGW., Bd. 9, S. 178-9. 『基督教論』二九回。
- (47) cf. E. Schneider, Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik, Göttingen 1972, S. 48. Fußnote 41.
- (48) op. cit., S. 183-4. 論理書、二九回。
- (49) ibid., S. 184. 回訳、二九回。
- (50) ibid., S. 185ff. 回訳、二九回。
- (51) 「基督教にだらかる宗教的知識の態度」といふ「ノーリハ全集」原刊卷、二九回。
- (52) 「ローラン教説」(著) 羅領御譯、第116卷、二二〇回。
- (53) Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf), 1857-58, Berlin 1953, S. 75.
- (54) ibid., S. 313.