

無 神 論

林 伯 修 譯

上 海

江 南 書 店 印 行

1 9 2 9

無 神 論

佐野學著
林伯修譯

上 海

江南書店印行

1 9 2 9

無 神 論

目 錄

原序

社會主義與無神論

一 序說

- (1) 作為階級支配的要具的宗教
- (2) 前代的無神論與馬克思的無神論
- (3) 對於宗教的鬥爭可以放在後頭麼?
- (4) 烏托邦社會主義與無神論

二 費爾巴哈的宗教批判

- (1) 費爾巴哈的哲學內容
- (2) 費爾巴哈的宗教批判

[1]

808067

(3)他的批判的批判

三 馬克思, 昂格思的無神論

(1)歷史的唯物論與無神論

(2)馬克思的費爾巴哈克服

(3)德法年報領誌上的宗教批判

(4)作為意德沃羅基的宗教

(5)關於宗教的起源

(6)資本主義社會與宗教

(7)宗教的消滅

四 Lenin 的展開

(1)作為馬克思主義的發展的 Leninism

(2)「造神的運動」

(3)宗教克服的諸戰術

馬克思無神論與其曲解

一 作為政治鬥爭的一環的宗教 克服

(1)無神論的政治的意味

(2)怎樣地鬥爭呢？

二 作為奴隸的思想的神性觀念

(1)唯物論與無神論

(2)作為上部建築的宗教

(3)宗教是麻醉民衆的鴉片

(4)托爾斯泰主義的階級的性質

三 馬克思無神論為康德主義所 曲解

(1)宗教的社會主義的潮流

(2)麥克司·阿德拉的康德主義

(3)作為先驗的構成的「社會化了的人間」

(4)自然，人間及必然性

四 弗洛特與馬克思

歷史的唯物論與倫理的理想底 問題

- 一 俗人對於唯物論的偏見
- 二 論倫理的理想性的性質，決定，
展開
 - (1)理想是地上的
 - (2)理想為必然性所決定
 - (3)理想為物質的生產關係所決定
 - (4)理想是歷史地被制約的
- 三 保守及進步兩階級的倫理的理想

原 序

唯物論，無神論及社會主義，這三者是普羅列塔利亞特的世界觀底最主要的構成部分。不用說，三者不可分離地結合着。這本小冊子是論列無神論的。無神論在哲學史上有其自身的歷史，但我所敘述的，不用說是從馬克思主義的立場所論列的無神論。Leninism說過『世界中最可鄙的就是宗教底說教者』，在資本主義社會還有宗教的迷妄殘存着的，不外是因為生出這樣的

[1]

迷妄底社會的根源存在着的緣故。要認識宗教底社會的根源，而知道其克服的方法，只有依着馬克思主義始有可能。

這本小冊子雖以馬克思主義的發展過程中的無神論底史的發展爲主要的題目，但其敘述特地留意於其和唯物論底關係。在我國(日本)無神論和唯物論，可以說從來都沒有很大的發達。這是日本的經濟及政治的歷史所生的結果。德川時代的哲學思想，是以封建的倫理學及空想的宗教哲學爲主。到了明治維新以後，布爾喬亞也少完成進步的脚色，便迅速地變化爲帝國主義的布爾喬亞的結果，哲學思想是以觀念論爲主要潮流，近來尤甚。像英國的倍根 (Bacon) 及霍布士 (Hobbes) 的哲學，法國的拉美特利 (Lamétrie) 蒂德羅，(Diderot) 得爾巴克 (D'holbach) 的哲學，德國的費爾巴哈 (Feuerbach) 哲學的那樣，代表着西歐的布爾喬亞革命期底進步的布爾喬亞的唯物論的思

潮，在我國沒有發達過，或只有萌芽就凋落了。然而普羅列搭利亞特唯物論和無神論，都不外是繼承發展布爾喬亞派的，其結果，在我國，宗教的迷信還深深地殘留於大眾之間，不成神祕的東西，依然被神祕化着，人間的東西，自然的東西，猶在非人間地，超自然地被觀念着，這樣的宗教的觀念論的迷蒙，當然的結果，阻害着政治生活的進步。馬克思主義不可不是唯物論者，無神論者，只有取着這樣的基礎的態度，然後能夠充分地戰取政治上的勝利。

本書所收的三篇論文，是今年三月，五月，六月所寫的東西。關於倫理的理想的部分雖沒有直接涉及無神論，但這是用馬克思主義的立場去批判和宗教結緣最深的哲學的觀念論的倫理觀，且闡明了只有與觀念論和宗教敵對着的唯物論者是實踐的理想主義者。此外，我還想把我國(日本)的宗教的諸問題，關聯着政治生活而論列，現在且先以這理論的部分問世。

佐野學

一九二七,七,三一。

[4]

社會主義與無神論

(一) 序說

(1) 作為階級支配的要具的 宗教

被提出於第五十二議會底宗教法案，不僅要更實質地抽去帝國（日本）憲法在形式上所保障着的信教的自由的骨子，還倒含着使宗教



成為更強有力的階級支配的要具的企圖。牠構成密於維持法，出版法案，勞動組合法案及其他

——日本的布爾喬亞性急地所急欲完成的統一的反動的立法底一環，是不可只就其自身孤立地去觀察的；同時在說明今日的反動布爾喬亞對於這本來的階級的要具怎樣地加以新的注意。

世界戰爭以後，各國的布爾喬亞底諸種政策，隨着資本主義自身底沒落，都帶着反動的意味。同時普羅列塔利亞特的運動也成爲歷史上未曾經驗過的深刻的東西。這是擺在我們目前的歷史的階段的政治生活上底根本的特徵。牠當然也不能不反映於觀念的領域。宗教法案，還意味着在日本表現出來的世界資本主義的反動化的一個表徵。哲學及宗教，一見是被置於和社會底經濟的構造最間接的地位，而占有意德沃羅基 (Ideologie) 底最高段階，然在世界戰爭後歐羅巴，兩者都帶着很反動的傾向，明瞭地反映着布爾喬亞底的生活觀。關於哲學方面，限於必要的範圍後面再說，這裏請一瞥其主要的

潮流：空想着價值的永遠的超感性世界的**規範**所謂新康德派；要用直觀來把握事物的本質的赫爾（Husserl）的現象學；想一掃真理的觀念而用擬制來說明的衛哀興額（Vaihinger）的“似如”（Als-if）哲學；以一切現實為思維的所產的戈英（Cohen）的汎論理主義——這些東西都表示着歐羅巴今日的布爾喬亞的世界觀，生活觀漸漸濃厚地帶着形而上學的色彩。在日本也是一樣，最大的布爾喬亞哲學教授西田幾太郎氏的主要著作「自覺中的直觀與反省」底結論，顯然是連中世紀的神學者都動員着的不得要領的神秘主義。構成這些流派的布爾喬亞哲學核心的思想，不外是把物質隸屬於精神底傳來的觀念哲學的詭辯論。依他們看來，精神——其自身不外是一種自然——是一個神秘的創造者，而實在而且運動着的物質，倒是卑下的，死的，凝結着的隸屬者。那不消說是斷然的虛偽，同時是唯物論的，因而也是普羅列塔利亞

特的哲學——辯證的唯物論之敵。他們也時常對於馬克思主義表示明白的敵意。

宗教方面也然。在今日的歐羅巴，舊教比新教尤有猛烈地復興的趨勢。德意志底一位神學者赫爾美林克率直地承認舊教的頹勢，他說：『從一般的潮流看來，新教現在也是舊教的了。』『哲學者，大工業家，政治家（多麼體面的人們喇！）都以文化的促進者（？）器重舊教方面。』自由主義的新教的勢力漸減，反動的舊教的勢力的復興，是意味着什麼呢？這不外因為過去十數世紀間曾為專制的君主及貴族底的爪牙，澈底地欺騙過農民及其他勞動大眾的舊教的教理，組織，和經驗，更一致於今日的反動的布爾喬亞汜底政治目的的緣故。

在封建制度之下，宗教和寺院是其強固的支柱。所以，十八世紀法蘭西的新興布爾喬亞的代辯者以澈底的無神論反逆了牠。日本明治初年的勇敢的廢佛毀釋的運動，不消說是無意識

的，却是布爾喬亞革命於宗教的方面完成歷史的實踐之一。然而今日，宗教和寺院，倒成爲布爾喬亞制度的有力的支持者。那因爲宗教無論在那個階級社會都是階級的支配的要具。我們馬克思主義者知道，自然及社會中的一切現象都是循着嚴密的法則而運動。社會的發展不是基於神及其他的超自然力。自然界的變化也不是起於超自然力。人類征服自然，不依神的信仰，却負於爲神之敵的自然科學。生出對於一切的宗教及超自然的，超人類的力底各種信仰的妄想，是植根於物質的生產關係。決定這種思辯自身的東西，究竟不外是社會的生產力和生活條件的發展階段。只有從這一點才能說明現代的各種信仰。恐怖創造神。資本主義社會的無政府的生產，日日散布新的生活的恐怖於大衆之間。宗教在絕望了的大衆，是一種鴉片。日本人比較地冷淡於宗教——有人這樣地觀察，但種種的原始的宗教及祈禱的宗教，實深入於民衆

尤其是貧農及小手工業者之間。被稱為特殊部落的人們當中底真宗的信仰，都市小市民當中底「日蓮宗」的信仰，不知名的偶像的崇拜，「加持祈禱」之類，還依然殘存。在我國（日本）有時活着的人還被擬於神（把活着的人看做神，是把宗教看做社會生活——具體地說，階級社會的反映的馬克思的理論的一個好例）。——要之，宗教對於廣大的勞動民衆層正在營着鴉片的作用，在我國（日本）也和他國一樣。而在歐羅巴諸國，國家預算中的宗教費年年增加，差不多沒有例外，我國（日本）神社費寺院費，也已經達到相當的數目了。

（2）前代的無神論與馬克思的無神論

馬克思的「黑格爾法律哲學批判」用着「宗教的批判在德意志業既終了；宗教的批判是一切批判的前提」這幾句意味深長的話開始。「真

理的彼岸」消滅之後，始能建設「此岸的真理」。要展開「政治的批判」——換句話說，社會主義原理——不可不先有「神學的批判」以破壞舊世界觀底強大的部分——有神的觀念。

這種爲無神論的鬥爭，在近代的歷史上業已先由進步的布爾喬亞派的代辯者實行。在法蘭西，十八世紀的唯物論者尤其是德勒巴克 (D'Holbach) 展開了澈底的無神論：在德意志，馬克思寫了上面所舉的論文，昂格思寫了同樣地明白地表示無神論的立場的論文「論英吉利的狀態」不久以前，斯特勞思 (Strauss) 及費爾巴哈 (Feuerbach) 已實行了深刻的宗教批判。歌德雖說過：『在世界及人類的歷史裏面，其他一切的東西都是從屬的，本來的唯一的最深刻的題目，就是不信者和虔信者之爭，』但是如果想到德意志及法蘭西底差不多一切的古典文學及古典哲學都是虔信的，便可知道爲革命的布爾喬亞派而猛烈地和舊世界觀宣戰了的德

勒巴克及費爾巴哈的宗教批判含有激烈的階級的意義。

無神論是唯物論的必然的歸結。牠和社會主義的辯證的唯物論是希臘以來的唯物論的最高發展一樣，社會主義的無神論也可以說是承繼希臘以來的無神論，尤其是進步的布爾喬亞派的無神論，是其最高的發展。唯物論是人類打破二元論的矛盾和唯心論的虛偽，嘗試着統一明瞭地理解世界的最初的，而且唯一的正確的哲學思想，牠直接地和對於宗教的傳統的鬥爭結合這件事也是希臘哲學以來底根本特徵。無神論否定一切的神，否定世界之目的論的說明，而證明世界以其自身成立而生成。無神論否認稱為制約一切特定物底超世界的，超絕的，無條件的，絕對的神性。以人類自體代替神。無神論者否定假定着超絕的創造者的有神論和主混着神內在於世界的汎神論。所謂『如果沒有神，世界便成不可說明的東西』是虛偽的，倒是『如

果有神，世界便成不可說明的東西』這句話是真的。

要確立社會主義的理論，一方須以布爾喬亞和普羅列塔利亞特間底階級鬥爭這種社會的實踐為根源，同時他方以哲學，歷史，政治，經濟學的諸領域底既存的種種思維材料為必要，這和建設各種新學說沒有兩樣。（請並想起昂格思所說的幾句話：『我們德意志的社會主義者自誇着不但是聖西門，傅立葉，歐文的承繼者，而且是康德，費希特，黑格爾的承繼者。』）馬克思的無神論也是前代無神論底承繼發展，但兩者之間却有很大的差異。即是：前代的無神論把人類看做單純的自然的存在，或種屬的存在，反之，馬克思的無神論再於其上，把人類看做社會的歷史的生成物；不僅把宗教看做人類的創作物，而且斷定牠是社會生活的反映。

在上面所述布爾喬亞的無神論先盡了驅除的任務的各國——法，德，英——裏，社會主

義的無神論因此容易確立。然不僅此。這種「神學的批判」——虔信的舊世界觀底破滅使立於唯物論的基礎的「政治的批判」——社會主義諸原理容易確立。馬克思所謂宗教的批判在德意志業既終了這句話，由這一點看來，很有深長的意味。

因為這個原故，在欠缺着布爾喬亞的宗教克服的國度，不僅關於對宗教鬥爭有特別的困難，而且在引導勞動大眾於社會主義的意識上，也有障礙。在一國的資本主義依着變則的發達的過程而發展，布爾喬亞沒有完成進步的任務——布爾喬亞於歷史的一定階段即剔除封建的殘存物上，也是進步的，何故呢？因為資本主義社會比封建的社會，在人類看來，顯然是更進步的東西故——而即變化為其對極的帝國主義的反動布爾喬亞化的地方，便缺乏着布爾喬亞的無神論為一個準備社會主義的條件的狀態。Lonin 在「社會民主主義之對於宗教的關係」

(一九〇九年的論文，收在拙(佐野學)譯Lenin論宗教集裏，希望閣版。)文裏，指出在俄羅斯欠缺着這種爲無神論的鬥爭史，寫着，「在俄羅斯適應於我們的布爾喬亞民主主義的革命的條件這種任務也差不多全擱在勞動階級的肩膀上。」在日本，爲無神論的鬥爭，也不過有着僅少的頁數。浮現於我們的念頭的，不過只有中江兆民的「續一年有半」(無神無靈魂論)，幸德秋水的「基督抹殺論」等吧了。中江兆民的思想，是卓越的哲學的唯物論，牠是布爾喬亞急進主義底最深銳的哲學的表現，到社會主義的卓越的先驅者之聲；所可惜的，沒有承繼發展那種哲學的人。赫克爾(Heckel)流的生物學的唯物論者加藤弘之御用地攻擊基督教諸著書及三宅雪嶺氏的「宇宙」等，固有多少的無神論色彩。反之，關於佛教，神道，基督教底種種非科學的宗教文獻，則生產量甚多，各大學的宗教講座，與其說是科學地批判地研究宗教的起源和歷史，

毋庸說是以宗教的復興爲重要的任務。像東京帝國大學的姊崎博士盡着佛教，神道，基督教所謂三教會同的宗教的喜劇底舞台監督的職務那樣，是其實踐的方面。日本的基督教，最初是帶着自由主義，成爲進步的布爾喬亞底思想的代表者，至及日本的資本主義進入于帝國主義的階段，卽連自己也捨去自由主義的政治的色彩，或爲帝國主義戰爭的公然的擁護者，或成爲對於勞動階級的催眠術者。最近，賀川豐彥君發表一篇「告青年」的論文（「太陽」七月號）非難確信馬克思主義的青年，混同牠的哲學的唯物論於市井無賴的所謂唯物主義，排斥階級意識，而主張以宗教意識改造人心爲社會運動的目標。連基督教傳道者中最是自由主義分子的賀川豐彥君，對於最近的馬克思主義的廣汎的普及與勞動者農民當中的階級鬥爭的深刻的發展，也不得不成爲卑鄙的說說者，反動的宣傳家了。Lenin 曾經論及有以一切手段從一切方面喚起

大衆對於無神論的興味而打破他們的宗教的迷妄的必要，以爲回避這個的就等於背叛馬克思主義和唯物論（載在「馬克思主義的旗下」的一九二二年所著的論文，志賀義雄氏「Leninism的哲學」收爲附錄），然在日本，爲無神論的鬥爭，打破宗教的一切迷妄的任務，也成爲和勞動階級，尤其是牠的有階級意識的前衛，的政治鬥爭結合着的特別任務——和首先不能不於社會主義的意義，獲得布爾喬亞民主主義的一般任務對應的——。

（3）對於宗教的鬥爭可以放在後頭麼？

「宗教是私事」——這是社會主義的長期間的傳統的政策（這原則曾在一八九一年的耶魯夫爾特綱領（Erfurter Programm）宣言過）。這原則，不待說不是意味着宗教爲社會主義者個人的私事。卽不是意味着許可社會主義者信

奉神佛或從事宗教的宣傳。牠實是在對於布爾喬亞國家的關係上，宗教不可不成爲私事的積極的要求。換句話說，就是確立對於一般市民的信教自由！國家勿向牠干涉！——的布爾喬亞民主主義的要求，布爾喬亞國家不和任何宗教團體勾結的要求。在社會主義社會，宗教因爲失其成立的經濟的社會的根據，其自身也歸於消滅。社會主義者所以立着「宗教是私事」的原則而向國家要求信教自由者，不外爲要促進爲布爾喬亞制度的成熟，因而爲牠的自己崩壞，因而爲向着次代社會的飛躍的社會的條件而已。

（關於這一點山川均氏在爲「改造」四月號所寫的論文裏，說「近頃在某種關於無產者運動的新聞，看到站在視宗教法案爲干涉信教自由的立場的反對論。但是在一切宗教業已完全地成爲支配階級的支配機關的時候，不得有信教自由的問題；」這是錯誤的。從前，巴黎公社的亡命者勃蘭基主義者的一團，在倫敦發表宣言的

時候，昂格思曾經列舉種種之點，非難其「過於急進的」，其中非難着勃蘭基主義者對於宗教也徒弄着單純的過激的言辭的幼稚的態度。一如山川氏所言，今日，宗教已完全地是支配的機關，確是事實，但是如果僅僅認識這種事實，那就未免僅是「過於急進的」了。在社會主義看來，切實的，是科學地即唯物辯證法地解剖着一切社會現象從其歷史性得到適切正確的戰略及戰術；在這種意義，向着布爾喬亞國家要求聽宗教成爲私事的運動——即要求信教自由的運動，在現在日本的政治的社會的事情之下，尤其是在作成反動的統一的宗教法案而計畫着統制宗教團體的今日，實爲最適切的必要的運動。信教的自由自身，在我們看來，不成什麼目的。我們知道信教自由的歷史的界限性。因此上，我們，只作爲獲得布爾喬亞民主主義的一環，只作爲依着今日的歷史的事情所規定的一個政治鬥爭過程，來排除，而且不能不排除，國家對於信教自

由的干涉。因為上面所引用的山川氏的文章，關於宗教的僅有數行，不能十分代表同氏的意見，故避去詳細議論；要之，作者（佐野學）是贊成攻擊對於信教自由的干涉的「某關於無產者運動的新聞」——大概是「無產者新聞」吧——的態度）。

復次，宗教是私事這個原則，並沒包含對於宗教的鬥爭是第二義的意義。現今的社會民主主義者——第二國際的人們，輕視宗教的政治的意義，以為把對於牠的鬥爭放在後次並沒妨礙。關於這一點，也和第三國際的人們間有着甚深的鴻溝。後者指示宗教是階級的意德沃羅基的表現，是階級的機關；認識對於牠的鬥爭是由資本主義解放普羅列塔利亞特的重要的一方面。但是，單純的反宗教的宣傳，不過是布爾喬亞的東西，只有於政治的階級鬥爭之中，只有使牠和政治的鬥爭關聯，始能使大眾成為無神論者。Lonin 在「宗教是私事麼？」論文裏，以為：「

在依着把勞動大眾不斷地壓迫着使他們成爲無知而成立的社會，相信能夠單依說教打破勞動大眾的宗教的偏見者便是愚人』。那只有使其與政治的鬥爭關聯始能成就。這種思想，昂格思也會說過。——在第三國際涉及宗教問題的事，是在一九二三年夏季的擴大執行委員會的時候。那是起因於瑞典共產黨的首領希葉格倫特在同黨的機關報登載論文，曲解着馬克思底文句，說了『與其批判天上，毋甯批判地上，與其征服支配階級的神學，毋甯征服其政治，與其廢除神，毋甯廢除資本主義』，却暗暗地表白着第二國際流的消極主義；關於這件事，布哈林作了明快的攻擊演說。在這時候決定的「關於宗教的綱領」是站在馬克思的Lenin的精神的東西，關於戰術的方面，尤有銳利的思想。——

(4) 烏托邦社會主義與無神

論

[17]

在馬克思以前的社會主義，宗教的色調未全消滅。隈特林格 (Whetling) 也是如此。聖西門 倡導了新基督教。路易·勃蘭 (Louis Blanc) 也曾寫過『政治上的「阿那其」是發源於哲學上的無神論』。在英吉利，歐文 雖是無神論者，却出了像金格斯黎 (Kingsley) 那樣的所謂基督教社會主義的說教者。社會主義運動的最壞的變種，莫過於宗教的社會主義。據說一八四八年共產黨宣言的瑞典譯文出版的時候，其封面寫着「民的聲就是神的聲」。關於這些姑置不論。及至馬克思，遂全然成爲無神論了。及至他，凡超自然的，超人間的東西一切都被掃除。但是馬克思的無神論，如上所述，是在他以前的布爾喬亞無神論的發展，是一種新的展開，在一八四八年代的馬克思的論文裏，業魯麥修士 (Helyotius)，德勒巴克 (D'Holbach)，曼德比優 (Mandeville) 等之名，時時出現。給他影響特多的，要算費爾巴哈。本論文的目的雖在研究

馬克思，昂格思的無神論和其在(Leninism)中的發展，但我以為無論如何，關於直接地為馬克思的先驅者費爾巴哈的宗教批判是不可不加以研究的，因述之如次。

二 費爾巴哈的宗教批判

(1) 費爾巴哈的哲學內容

樸列哈諾夫在「馬克思主義的根本問題」中寫着：馬克思，昂格思的唯物論，雖提供比費爾巴哈遙為發達的理論，但牠是於費爾巴哈哲學的內面的論理所規定了的方向發達了的。這話大體是對的。像布爾喬亞學者卡爾·狄爾(Karl Diehl)及康德的「馬克思主義者」麥克斯·阿德拉(Max Adlor)雖把費爾巴哈對於馬克思，昂格思的影響估價過少，然如樸列哈諾夫，Lenin等最澈底的唯物論者則謂其影響甚大。研究者苟能除去像康德主義似的夾雜物而忠實地研究馬

克思，昂格思的思想的發展，無論誰人必會發見後者估價的正確。尤其是昂格思在「反丟林論」中論列哲學的第一篇底基礎的思想，是出於費爾巴哈。馬克思主義，一方由黑格爾取得辯證法，他方由費爾巴哈取入唯物的自然觀，人生觀，而完成其方法論的，認識論的，世界觀的方面的確立和發展。Lenin 曾在什麼論文裏說過，「幸福的是俄羅斯有唯物論底堅強的傳統」。費爾巴哈在俄羅斯得到正當的估價者。最近由馬克思，昂格思館，在德博林（Deborin）監修底下，從新刊行費爾巴哈全集也是一個例證。）

我們要知道費爾巴哈的宗教批判，就不可不先知道其哲學的主要特徵。

他的哲學上的最大功績，在關於實在與思維的關係，兩者的統一性，提供了正當的唯物論的斷案。他說，哲學最高法則，最高任務，在一如原物地思維和認識事物。哲學的初端，不是神，不是絕對者，不是無限者，却是有限者，現實

者，對象者。黑格爾的思辯哲學，是由抽象的東西導出具體的東西，由觀念的東西導出實在的東西，由普遍的東西導出特殊的東西，但由這樣的顛倒着的進路，到底不能到達真實的客觀的實性。黑格爾雖揚棄了康德所舉的思維和實在的矛盾，但那不外是於矛盾的內面，於思維的內面，把牠揚棄吧了。在思辯哲學看來，絕對精神是主語，作為客語的實在，不外被附加着吧了。然而真的關係，適得其反。本來，實在是主語，思維是客語。思維出於實在而實在不出於思維。實在出於自己，依着自己而存在，在自己之中有着根源。實在是自然，是物質。最初之所與是物質。所謂「在」者，不是說在於思維之中。物質是本源，牠獨立地存在於一切思維之外。沒有由物質獨立的精神的先世界的存在。在黑格爾，自然是精神的他在（Anderssein），但費爾巴哈却以為只有精神是自然的他在。

哲學確是應由實在出發，然不是由實在的

概念，而不可不由現實的，可以經驗可以體驗的實在出發。我們除了感性以外沒有其他的特徵可以知道從思維而獨立的存在。哲學的出發點，不是抽象的實在，而是具體地實在着的東西——沒有質及時間空間的規定便不能思維的實在。不思維特定的質，是不能思維「質一般」。特定的質就是現實的質。關於時間空間也可以一樣地說。只有在特定的時間及空間內的存在，纔是現實的存在。無限物一般，是沒有有限物便不能思維的。用純粹的論理的手段所作成抽象的知識。不外是不把握現實的假象的知識。費爾巴哈再附與思辯哲學所捨棄的感性的直觀以科學的權利。即主觀只有經由感覺和感情的直接的體驗纔能與客觀接觸。只有感性像太陽似的明澈着。懷疑和爭論只有在以感性開始的地方歸於止熄。真理，現實和感性是自同的東西。(Wahrheit, Wirklichkeit und Sinnlichkeit sind identisch)人間也是一種自然。牠是一種實在的實體。

牠是自然的一部。人類是主觀的同時也是客觀的。哲學的出發點，不是「我」，而不能不是「我」及「你」。我，在我看起來，固然是「我」，然在他看來，則成爲「你」了。我們雖由感性而認識事物，但是感性不是本源。物質反映於我們的感覺。在物質之中，有和人間的感覺一致的能力存在。客觀，在我不但是感性的對象，也是牠的基礎。實在和思維的統一，在這一點可以沒有矛盾地得到解決。實在是主語，思維是客語，然牠是含有主語的實體的客語。依我看來，在主觀上爲終精神的，非物質的，非感覺的東西，他自身在客觀上也是物質的，感覺的。黑格爾哲學所宣言着的思維和實在的統一——一切認識最終的目標在於二者的統一——只有以人類爲根據，以人類爲這統一的主體而理解的時候，會有意義，有真理。只有實在的實體是可以認識的實在的事物。思維怎樣地去接近實在呢？——這個充滿苦痛而難於解決的問題，只有立於以上的基礎纔能

解決。實在說，哲學應該由作為原始事實的人類，由主觀和客觀統一的人類出發。

看自然吧！看人類吧！——費爾巴哈叫着。所謂哲學，是認識存在的東西。於其客觀的現實性直觀事物，是所以使人類由一切偏見解放的。思辯哲學的抽象——由觀念的東西引出實在的東西，意味着在自然之外觀察自然的實體，在人類之外觀察人類的實體，思維之外觀察思維的實體，只有人類得為費希特的「我」的基礎，萊勃尼慈 (Leibniz) 的「模拿德」(Monad) 的基礎，黑格爾的絕對者的基礎。在無視人類或超越人類的思辯，沒有統一性，必然性，實體性；一切科學不可不於自然獲得基礎。只要沒有自然的基礎，學說便不外是一個假說。這於自由的學說尤其妥當。只有新的哲學能夠把以前單被反自然地或超自然地說明的自由自然化。這樣的，哲學和自然科學遂不能不互相繫結。——

以上的哲學內容怎樣地影響于馬克思和

昂格思呢？這二位天才又怎樣地變革這個呢？等待後面再行說明。

(2) 費爾巴哈的宗教批判

費爾巴哈立於上述的世界觀人生觀，對於從來的傳統的宗教（在他是基督教）及黑格爾的思辯神學作着猛烈的鬥爭。我將依據他的主要著作「基督教的本質」（一八四一年）及「關於宗教的本質的講演」（一八四八年）一瞥他的宗教批判。

他在宗教批判上的最大的功績，在於拋棄「神仿着自己而造人間」的傳統觀念，而確立「人間仿着自己而造神」的論綱。他以為神的觀念——即神的意識不外是人類自身的意識，絕對的實體——即神這樣東西不外是人類自身的實體。

人間於宗教把自己分而為二。人間以神與自己對立，以為別個的，自己存在着的實體。以

爲不是人的便是神，不是神的便是人；神是無限的，人是有限的；神是完全的，人是不完全的；神是永遠的，人是時間的；神是神聖的，人是有罪的；神是肯定的，人是否定的。但是，這不過是人間在宗教上把自己的秘密的實體對象化着吧了。神的人格，不外是人間把自己的實體的規定及表象，作爲一個別的實體，人以外的實體的規定及表象的手段吧了。神的人格這種東西，不外是人間的人格之外化，對象化了的東西。人間把自己的願望或理想具象化爲超絕的力。所謂神者，就是被事物化被偶像化了的人間的意慾的形像。現實和人類的願望間的分裂，爲一切宗教的母胎。伴着人類的欲望，思想，文化的發達，宗教也同時發展，由後代的文化看來，前代的宗教彷彿是偶像崇拜。

在人間，神，始成作爲神的對象。唯其人間有種種的性質，始能構成神的現實性，根源，和種種相。人間底生理的性質，知能的性質，道德的

性質也是被賦與於神的性質。神只對於人間而存在，不是爲石頭及植物而存在。神在人間始成其爲神。只有感情是認識的基礎，是現實的認識。神的諸性質，只有作爲爲人類所感的東西，作爲感覺，作爲病理的規定，始有現實性。神的仁慈，神的救濟，神的祝福，都植根於人間的歡喜及苦痛的感覺。恰如人間的苦痛的感覺，是人間的感覺一樣，神的仁慈也是人間的感覺。對於有限的苦惱的感覺，不外是對於無限的祝福的感情。神之作爲神的感覺，和人類之作爲人類的感覺實爲不可分離。黑格爾的思辯的神學所謂神的自己認識，實不能和人間的認識相離。

神學者和觀念論者說：『世界如果沒有神便不能說明』。但是其反倒是真的。如果有神存在，世界的存在便成爲不可說明的東西。何故呢？因爲世界終於成爲餘剩物的緣故。世界業已存在，並且那是一個真理。既已存在而且完全的東西——世界，便不以更加完全的東西——神爲必

要。如果以世界的存在爲真理，則神不外是只存在於人間의思想和空想的中間的夢幻。對於自然的存在是妥當的事，對於自然中所生起的事也必妥當。如果以神爲活動着的東西，則自然的活動便被揚棄了，反之，自然的活動也把神的活動揚棄。我們信仰神而否定自然呢？還是信仰自然而否定神呢？兩者必居其一。恰若取着抽象的思維的立場的時候自然便消滅於「無」之中一樣，若採取自然的世界觀的立場，則神也消滅於「無」之中。

神之爲物是一種矛盾。不關注我們的事情的神，不俯聽我們的祈求的神，不容顧我們的神，便不是神；這樣的，人間性便成爲神的客觀性。然而在另一方面，以爲不於人間之外，超越人間而自己存在着的，便不是神。這樣的，非人間性，外人間性，也成爲神的客觀性。像斯賓諾沙 (Spinoza) 的所謂實體，便不是神。

基督教的詭辯論的特徵的奇計，是說明神：

的實體之非探究性，非理解性。然這非探究性的秘密，在於以自然的性質為超自然的，非自然性質的東西，使人們懷着神的實體彷彿是人間以外的實體的幻想，而因以既知的事項為不可理解的。

神是理論的暗夜。在宗教上，神是解答或拒絕理性所提出的全問題的最終唯一的根源。宗教，對於各種各樣的問題常以同一的答語為答，以一切自然的活動歸於神的直接的活動，追求着一個意圖底自然以外的，或超自然的實體的活動，結局等於沒有解答。所謂神者是代替理論的缺乏的概念。神是不可說明的東西的說明，然因為必須無差別地說明萬物的緣故，結局等於沒有說明什麼東西。

空想是宗教的最初的機關。神的實體，是空想底對象化的東西。因為神是人間的實體底外化了的東西，其自身是感性的實體。然在宗教，牠是由感性的界限分離的，無制限的感性的實

體，神是僅僅一遍地表象着一切感性的東西。把一切空間的東西用非空間的方法，把一切時間的東西用非時間的方法，把感性的東西用非感性的方法；表象。那是意味着人間依着空想來擴大人間的感性的水平線。而這種不合理，在宗教的始原尚不如後世的神學之甚。最初，人和神的關係，只有空想上的差異即量的差別，然至於神學，其差別便成質的，神遂變化為自己思維的實體。

人間的眼界愈狹隘即關於歷史，哲學，自然所知道的愈少，則他們感溺於神愈深。譬如希臘學的燦爛的文化，是赫勃萊人所不能有的。那是因為赫勃萊人以耶華華代替對於學藝的欲求的緣故，找萬物於神之中的人間，已經於空想之中享樂着天國的祝福的人類，當然不感覺到那為一切文化的衝動力的困苦及窮乏。在感溺於神的人間當中，真的人間的文化不會發展。人間的道德生活，不是由於宗教而進步，只有依着外部

的狀態的改良而達到。

費爾巴哈由以上的見地，更對於奇蹟，天啓，三位一體，聖晚餐等種種把戲加以深刻的解剖和嘲罵。

然則怎樣纔可以把神廢去呢？他以為，無他，只有依着自然的認識。人間一經以惡及禍的現象為發生於自然的原因，便不會以善及神聖的東西的現象為出於超自然的實體，而以為出於事物的自然的性質。世界的一般的本質透澈於全人間時，對於神的信仰便破壞而變為對於世界(自然)的信仰。這樣的，神終於被揚棄了。那末，費爾巴哈的歷史哲學上的根本思想，在以人間為人間，為地上的，有着自由的自己意識的市民。

費爾巴哈曾敘述他自己的思想的經歷說：『神是我的第一思想；理想是我的第二思想；人間是我的第三思想。』德意志的古典哲學，是極度信的。又費爾巴哈的研學的時代，是黑格爾哲

學以偉大的專制的王者君臨着的時代。克服這些東西而暴露了傳來宗教和思辯哲學的全秘密的他的鬥爭，實在是痛烈的東西了。

(3) 他的批判的批判

今日的我們，對於費爾巴哈的宗教批判，能夠加以種種的非難。他的所謂人間，不是社會地被制約着，不斷地變化下去的人間，而是舊唯物論的意味的人間，即作為自然的存在物的人間，作為種屬的存在的人間。在他看來，人間不是歷史地生成，歷史地被決定的社會的存在。又他所觀察的宗教，僅限於基督教，而且他不是歷史地社會地生成着，於歷史的各階段表現着相異的特質的宗教。（在這一點，可以說他在方法論上，歷史的哲學上比黑格爾退却幾步。）

要除去這些根本的弱點而於新的光輝底下科學地說明人間與其宗教，實不能不有待於馬克思及昂格思的獨創的天才。

但是費爾巴哈哲學地證明宗教不外是人間的所產，無論怎樣說，不能不說是他的功績。這種構想，斷片的早已有了。譬如阿里士多德，在「政治學」中，說着，『人間不但依着人間之姿，造成諸神的外容，並且同樣地造成其生活關係。』休謨也在「人性論」裏面，寫着含有人間把自己的實體對象化於神之姿中的意味的話。然這些都不是從徹底的唯物論的見地，深行闡明的理論。反之，為神的觀念所占領的哲學底範圍甚為廣大。通乎古代，中世，近世的哲學，神和一切派別的觀念論常連結着；繼續着到了現代。康德也是有信仰的，雖然他以神為實踐理性所要請，以為神的存在是由認識及真理的範疇分離着。然而，現代的意志理想主義哲學，在這一點，比康德更退為退步。譬如戈英，不特以宗教為道德，學術，藝術的究竟的統一，而且以為，宗教是真理的問題即關於實在的認識問題，神的存在必須依認識作為真理而證明。溫德爾班特 (Wi-

ndelband) 及拿特爾勃 (Natorp), 也以神爲善的勝利的保障。在康德雖表現着十八世紀末反抗封建的地主階級底進步的布爾喬亞的階級的色彩，然成爲帝國主義布爾喬亞的代辯者現代的觀念論者，却失了康德哲學所有的革命的部分。這是現代布爾喬亞哲學的階級的意義。費爾巴哈的宗教批判對於這些東西是怎樣地含有強烈的進步性呢？無論什麼人都能容易想起吧。

還有費爾巴哈對於傳來的宗教和思辯的神學雖澈底地抗爭了，然他並不欲廢止宗教的自身，却想欲建設一種人和人間的直接的感情的交通——所謂愛的宗教。其愚劣誠如昂格思「費爾巴哈和德意志古典哲學的歸結」佐野文夫氏譯「費爾巴哈論」裏頭所說的一樣。即是：『費爾巴哈大體欲於唯物論的自然觀上建設真的宗教，這和把近代科學解作真的鍊金術沒有差異。』因爲「今日在我們看來，於和他人的交通中享受純人間的感情這件事，十分爲我們在以階

級對抗及支配為基礎的社會中不能不行動的事實所阻害』的緣故。在我們視為必要的，不是這種小布爾喬亞的費爾巴哈，而是痛烈地批判傳來宗教及思辯神學的神觀的他。要之，費爾巴哈也是我們的一個有力的先驅者。

三 馬克思昂格思的無神論

(1) 歷史的唯物論與無神論

哲學的最高問題，是思維與實在，精神自然的問題。關於這個答案底怎樣，過去的一切哲學流派，分為從客體(物質，自然)出發的唯物論和從主體(精神，思維)出發的唯心論的兩大陣營。在那中間的二元的折衷論，不能算是哲學的正統。對於自然而主張精神為本源的唯心論以為萬物出於精神化的原始種族的 Animism —— 這是昂格思老早就指示了的；英吉利的偉大的人類學者泰拉(Tylor)也由其豐富的研究到達了

同樣的結論。就使 Animism 是人間對於自然的活動底最初的表象作用，今日無論誰人也能想及他是被顛倒了的觀念。社會的，有着這樣的起源的唯心論，必然地和宗教結合而於理神論，有神論，汎神論之形，容認神的觀念，在這裏發見歸結。

馬克思主義，是一種科學，是唯物論的最高發展物。科學和宗教之間沒有調和。馬克思主義，不許用目的論來說明世界。他不認超自然的超人間的存在支配，燭照於唯物辯證法之光而法則地理解自然及歷史的一切。伯伯爾 (Bebel) 說過社會主義和基督教像水火般的對立，實在馬克思主義沒有容認一切的有神論的餘地。

馬克思，昂格思的無神論，是其全哲學內容——辯證法的唯物論——的必然的歸結，而有費爾巴哈的宗教批判為其直接的先驅則如上述。但是馬克思和昂格思把費爾巴哈的宗教批

利連同其哲學一同克服變革了。他們的無神論早已不是單把宗教看做人間的意識的欺瞞底布爾喬亞的東西了。從以『宗教爲民衆的鴉片』底最端的最鋒銳的宗教的本質的表現的「黑格爾法律哲學批判」至歷史的唯物論的第一期的著作「德意志意識沃羅基」（一八四五年——四六年），可以說是馬克思昂格思的費爾巴哈克服時代。馬克思，昂格思的思想的經歷，是人們脫却布爾喬亞的思想的影響而成爲社會主義者的過程的縮圖。我爲要知道人要確立社會主義的世界觀，不特應棄去一切的有神的觀念，而且應該怎樣地把布爾喬亞無神論變革爲普羅列塔利亞的無神論之故，將於次節略述我們的科學的社會主義底建設者的費爾巴哈克服的大要。

（2）馬克思的費爾巴哈克服

費爾巴哈把哲學還元於人間之學。他從人間出發而解釋世界。他以人間爲「我」及「你」，但

這種思想已進至貴重的社會學的把握——『人間的本質，只含於共同生活體之中，人與人的統一之中；』『人與人的共同生活體，是真理和普遍性的第一原理——中心點』。（『哲學底原理』但是沒有比這再發展了。）他的人間哲學，如昂格思所回憶着說，『我們一時都是費爾巴哈黨』一般，強烈地影響了馬克思和昂格思。在德法年報時代二人的論文中，字裏行間都透露着『人間的解放』『人間性的奪還』的氣息。但是，以由宗教的解放爲人間解放的一個根本條件固然一致，然而馬克思，昂格思所意味着的人間，却遠出於費爾巴哈的「人間」以上，一言以蔽之，「人間的實體」的思想爲「人間社會」所替代，「作爲種屬的人間」的思想爲「被社會化了的人間」的思想所替代。

馬克思，昂格思之克服費爾巴哈第一點，在不僅以人間爲直觀的生物，而以爲實踐的生物，行動的生物。單把人間看做「感性的對象」是

不夠的，牠不可不作爲「感性的活動」而理解。圍繞人間的感性世界，不外人間的實踐即產業和社會狀態的產物。人間和自然的自同性的問題，不待哲學，早就被證明於產業之中。費爾巴哈，誠然使人間成爲人間。但他不以感性世界爲人間的整個的，活生生的感性的活動。唯因這個緣故，費爾巴哈便斷念於對於現在的批判。他從實踐逃避了。真的唯物論者，理解着產業及社會的機制的變革的必然和條件。馬克思在「費爾巴哈論綱」中說着：「人間是周遭及教育的產物，因而變化了的人間是別的事情及變化了的教育的產物這種唯物論的學說，忘記了周遭的事情必依人間而變化，教育者自身不可不被教育這些事。…… 周遭的事情的變化和人間的活動的變化的合致，只有作爲變革的實踐而理解」底「社會生活，本質上是實踐的東西。欺誑着理論而導於神秘主義的一切神秘，在人間的實踐，合理地依這實踐的把握而被解明。」『哲學者不過把

世界種種地解釋了，但緊要的是把這個世界變革」。以這種實踐為基準的思想，至「德意志意德沃羅基」尤為鮮明地表現了。這樣的，高調着主體的活動，成為不過解釋世界的唯物論和變革世界的戰鬥的唯物論的分歧點。

第二的克服，在闡明人間不是單純的自然種屬的存在，而是社會的存在。馬克思說，「所謂人間的本質，由其實體看來，是社會關係的總體」，昂格思說，「費爾巴哈所分析着的抽象的個人，在現實屬於一定形態的社會」。舊唯物論的立場為市民社會而新唯物論的立場則為人間社會或被社會化了的人間。

第三的克服，在看破人間只存在於歷史之中。歷史不外是人間底全本質的展開的現實性的領域。「人把人間作為行動於歷史的考察時，便從費爾巴哈的抽象的人間到達真的活着的人間。」「費爾巴哈在為唯物論者的時候不知道歷史，在知道歷史的時候，他便為觀念論者。」「我

僅僅知道一種科學，歷史的科學。】

第四的克服，在闡明費爾巴哈所毫不以為論題之政治的國家問題，和人間的解放為有不可分離的連結。政治家馬克思底慧眼，在這一點敏銳地閃着。如費爾巴哈所思考，人間的解放，僅把人從宗教解放，這是不夠的。馬克思說，『所謂人間是精神的本體，自由的人人，共和主義者。』『人間從在他們中間分裂着的宗教和國家把人間引離，人間和人間的直接的結合，這是人間的完全的解放。』而斷定『恰如宗教為人類底理論鬥爭的索引一樣，政治的國家是人類底實際鬥爭的索引』。

在德法年報時代，歷史的唯物論還在萌芽的狀態，但馬克思和昂格思從那時起已經正確地把握着作為歷史的推進力的革命，作為社會力的階級的意義，不可不記憶着；從費爾巴哈的影響正強烈着的當時，關於這一點，他們既經高出於後者以上；馬克思和昂格思一生的勞作，

一切都用革命——變革的實踐的見地去觀察事物。

(馬克思，昂格思的費爾巴哈克服，在這兩人底初期的著作「黑格爾法律哲學批判序論」「猶太人問題」「論英吉利的狀態」「馬克思寄路格的書信」(以上德法年報所載，一八四四年)「費爾巴哈論綱」，一八四五年，「神聖家族」，一八四五年，「德意志意德沃羅基」，一八四五——四六年，及「費爾巴哈論」，一八八八年，等都表現着。但是關於主觀和客觀，時間和空間底根本問題的費爾巴哈的思想，到後來還為馬克思，昂格思的基礎的思想。「反丟林論是其最好的例證。關於這些，他日另稿論述。)

(3) 德法年報雜誌上的宗教批判

在德法年報時代的馬克思，昂格思的宗教

批判，尚帶着顯著的費爾巴哈的影響。

馬克思說：——

『不是宗教創造人間，却是人間創造宗教。……宗教是未取得自己的或已喪失自己的人間的自己意識，自己感性。……宗教是人間本體底空想的實現。……宗教不過是人間未至以自己爲中心而活動以前的期間繞着人間的周圍的幻想的太陽。（「黑格爾法律哲學的批判」）

昂格思也說：——

『宗教，從其本質說，是從人間和自然抽却其全部內容的事，是把這內容引渡於彼岸的神這個幻想的事。……宗教的第一句話便是虛僞。……把人間的東西，自然的東西，裝成彷彿超自然的超人間的東西的虛構，是一切的不真理和虛僞的根源。……人間取回其人間性，其本體的唯一可能的方法，只有依着根本克服一切的宗教表象，和

決然地向神而向他自身的正常的復歸。』
（「論英吉利的狀態」）

昂格思對抗着加萊爾（Carlyle.）而討論宗教的本質說，『但是，我應該再從費爾巴哈剽竊什麼東西麼？』以上所引用的思想，負於後者的思想甚多。

然就在這時代，馬克思，昂格思已經於其宗教批判克服費爾巴哈，而奠定了普羅列塔利亞的無神論的基礎。

他們，第一闡明宗教的情意不外是社會的產物。所謂人間不是指着抽象的個人，而是指着國家，社會。『這種國家，這種社會，作出宗教即顛倒了的世界意識。那因為這些東西不外是被顛倒了的世界的緣故。宗教是這個世界的概論，百科全書的摘要。』費爾巴哈說明宗教為人間底顛倒了的意識。但是，人間的國家，社會乃沒却人間性的一個顛倒了的世界，是他的思想所不及的。費爾巴哈說明宗教的世界是現實的世界的

所產。然這認識——宗教本質的認識即使成功，尙不能發見何以宗教仍然還存在於現世界。那不外是社會自身底自己矛盾的結果。我們不可不先從理解現實的世界底矛盾，實踐地克服這種矛盾始，

馬克思，昂格思在這裏闡明宗教的克服必然地和政治的國家的克服關聯。歷史的任務，在於真理的彼岸消滅之後，建設此岸的真理。所以，哲學者不能不變天上的批判爲地上的批判，變宗教的批判爲法律的批判，變神學的批判爲政治的批判。人間的解放，不僅以由宗教解放爲滿足。人類的理論的鬥爭的索引雖是宗教，然其實際的鬥爭的索引不能不爲政治的國家。祇把對於宗教的鬥爭限於觀念的鬥爭的，是布爾喬亞無神論的特徵；然社會主義者則只欲於政治鬥爭的過程解決之。這是後來 Lenin 所開展的重要的思想，而馬克思既經在德法年報時代直捷了當地把牠表示了。

馬克思儼聯着宗教批判而尖銳地洞察着理論和實踐的關係。他說物質的力不可不用物質的力去打倒。理論一旦把握着大眾便成爲物質的力，理論能把握事物的根柢——即人間自身的時候便成爲物質的力，這樣的理論的實行力的明白的證據，不外乎宗教批判，而宗教批判，應該以一個推翻束縛人間的一切隸屬關係的無上命令終結的，云云。破壞一切的有神的觀念，是人間奪還人間性所不可缺的。無神論的理論，負有爲人間解放底一種物質的力的任務。

馬克思喝破宗教是麻醉民衆的鴉片。他說：『宗教的苦難，一方是現實的苦難的表現，同時他方是對於現實的苦難的抗議。宗教是被壓抑了的生物的嘆息，又牠和無靈魂的狀態的靈魂一樣，牠是無感情的世界的感情。即牠是民衆的鴉片。』在這裏超乎費爾巴哈的抽象的人間之「民衆」出現了，爲被壓迫者的鴉片——宗教底社會的脚色明瞭地被規定了。

如上所述，馬克思和昂格思很早就看定宗教是社會生活的所產，至於決定這種社會生活的根本條件，精神的產物底下層建築是什麼東西呢？在德法年報時代還未闡明。但是，誰都曉得，歷史的唯物論是從一八四五年至一八四八年所完成的。宗教底真的社會的性質，完全地和歷史的唯物論的完成同時被發見了。

(4) 作為意德沃羅基的宗教

歷史的唯物論，我們可以在馬克思，昂格思所共著的「德意志·意德沃羅基」看到其最初的完成。一八四五——四六年所寫的這部書，——如馬克思在「經濟學批判」的序文所述，未曾出版，從來發表過的祇有關於斯蒂爾拿（Stirner）的部分，及一九二五年始由黎耶莎諾夫之手在「馬克思，昂格思文獻」第一冊發表其第一部。那是用來批判費爾巴哈的部分，以精彩的筆致

敘述着精神的產物不外是社會生活底上層建築，決定牠底下層建築是物質的生產關係這種認識。思想，觀念和意識，第一，直接地生於物質的活動，人間的物質的交通。人間的觀念，思維和精神的交通，不外是由物質的關係底直接的流出物。

馬克思說：——

『所謂意識者，不是被意識了的實在以外的任何東西。而所謂人間的實在，就是其現實的生活過程。』

『人間的頭腦中的幻像，是其物質的，經驗地被確定而且連結於物質條件的生活過程底必然的補充物。道德，宗教，形而上學，及其他的意德沃羅基與他們對應的意識形態，因此，都早已不能維持其自主自立的狀貌。那些東西沒有歷史，那些東西沒有發展，倒是使物質的生產和物質的交通發展的人類，連同他們的現實性把他們這種

思維及思維的產物變更。不是意識決定生活，而是生活決定意識。』

依上所述，宗教是一種意德沃羅基。而意德沃羅基一般，是爲人間的生活過程所決定的，是以物質的生活爲基礎的東西。宗教也和其他意德沃羅基一樣，沒有其自身獨有的歷史和發展。牠隨着物質的生產和物質的交通的變化而變化。

求人的意識的根柢於物質的生產關係之歷史的唯物論底一般的規定，可以說在這「德意志意德沃羅基」看到最初的完成。然而最應該注意的，是宗教及其他的意德沃羅基，不僅是由人間對於自然的一般的生存活動而生的東西，而且不可不於社會羣的，階級間的鬥爭的變化裏面求有發生和消滅的原因。野蠻人相信月亮或太陽中住着支配者，那不是由自然的認識而生，而是反映着地上的社會的鬥爭。

宗教的表象的深處有政治關係。我們不能

如舊唯物者一樣，說着宗教僅是人間的意識的欺瞞便滿足。不能如素樸的唯物史觀論者一樣，僅以宗教是物質的生產關係的反映這種一般的規定為滿足。這是不能不陷入於把經濟和階級及政治分裂的拜物教的泥濘的。

一八四八年的「共產黨宣言」不但把宗教作為物質的生產底上層建築來說明，而且從尖銳的階級的觀點，說明牠的變化過程。

『要和人間的生活關係，社會的諸關係，及社會的存在同時理解人間的表象，觀念，概念，一言以蔽之，人間的意識的變動，淵深的洞察有必要麼？思想的歷史，除精神的所產隨物質的所產而變形之外還表示什麼事呢？一個時代的支配思想，常是支配階級的思想。』

『舊的思想伴着舊的生活關係底解體而解體。』

『古代世界瀕於滅亡的時候，古代宗教』

便爲基督教所征服。十八世紀基督教思想屈服於啓蒙思想的時候，封建社會和當時的革命的布爾喬亞便作了殊死的鬥爭。所謂良心的自由，信教的自由，不外僅意味着在心意底範圍中的自由競爭的支配。

『(有的人說) 有如自由，正義之類底共通於一切的社會狀態的永遠的真理，然而，廢除永遠的真理，廢除宗教，沒有新的代替而廢止道德的共產主義是和一切過去的社會的發展矛盾的。

『這種抱怨的話應該怎樣發付呢？一切過去的历史，在相異的時代起着相異的形相的階級反對中活動着。

『但是，無論是怎樣的形態，總之社會的一部分擷取他一部分的事，是一切過去的世紀所共通的事實。故一切世紀的社會的意識，儘管有種種雜多的形相，總在什麼共通的形式中，在祇有依着階級反對的完

全的消滅而全銷除的意識形態中活動着的，是毫沒有不可思議的。』

從來的社會，都具有階級反對這共通的特質，所以稱爲宗教的精神的所產，事實上都都具有各時代所共通的什麼東西。但是，不能因爲這個原故便結論着宗教是永遠的東西。宗教祇有依着銷除階級關係而銷除的。宗教一經成立，便好像具有牠自身獨特的發展史。然其根源，可以還元，也是不得不還元於階級關係。昂格思關於這一點也說過下面的話：——

『宗教一經成立，便常包含着傳統的實材，不待說，傳統的東西，在意德沃羅基的一切的領域有一個很大的保守力。然生起於這種實材的變化，是由階級關係發生。』

(5) 關於宗教的起源

歷史的唯物論，關於宗教的起源可以下着明快的規準的斷定。過去三四十年來，宗教的社

會學的研究勃興而成爲布爾喬亞大學的一種重要科目，尤其是其起源的問題，借助於古代文獻，土俗學，人類學等而作爲特別的研究科目而發達。在馬克思，昂格思的時代，這方面的材料尙蒐集未多，因而也得不到關於牠的精密的研究，然歷史的唯物論所提供的宗教起源說，實遠凌駕於許多其他的宗教起源說。

昂格思在「反丟林論」裏面，說着，在歷史的始原，自然的諸力妄想地反映於人間的頭腦而產生宗教的表象，社會上諸力——權力關係——立即和這自然的諸力開始活動，牠具有恰如自然力的自然必然性，作爲不可說明的力而對抗人間，至於形成神的性格。庫諾（H. Cunow）雖以昂格思視自然力爲宗教的「第一過程」爲受了唱導自然崇拜起源說的近代宗教學的鼻祖麥克斯·牟拉（Max Müller）的影響，然昂格思所謂第一過程，不外是指人間像動物般地對於自然的時期，其所置重的，不待說是社會關係尤

其是權力關係反映於宗教的時期，不是像麥克斯·牟拉，把人間看做單純的受動的生物那樣無意味的東西。

承繼着昂格思的立場而鮮明地解說宗教起源的問題的，是俄羅斯的波格達諾夫（Bogdanow）的部族長起源說。部族的長老——在後來是大家族的家長——從事生產中的指導，支配，命令，計劃等等的「創造的」活動，在那裏生出絕大的政治的權力，然在把這權力作為不可抗的力而不能不隸屬於其下的人們之間，則由牠導出靈魂或精靈的崇拜，全自然被靈化着，發生 Animism 的表象，祖先崇拜便轉化而為神的崇拜。這樣的，隨着生產關係及政治關係而生的宗教，隨着那些關係的變化而變化。在部族社會，雖為多神教所支配，然在中央集權的君主國家，牠便變為一神教了。

各民族的宇宙開關神話及諸神的容姿，都為其社會的生產關係及政治關係所反映。或一

原始種族的生產，譬如由農業變為漁業時，有圖騰（Totem）之神及神話，便由農業的變為漁業的，並不希奇。我們所空想的天國，常為其生產所最被祝福的狀態。譬如北極地方的原始種族所想像的天國，豐富地產着白熊。諸神之間，也有分業，也有階級，也有支配關係。戰爭及其他地上的關係也反映於諸神之中。

在這裏因為我們的目的，並不在述說這些社會學的材料，所以把牠省略，然單就上面所略述的看來，也可以看取歷史的唯物論對於宗教的起源的問題是怎樣地捉住牠的本質了。（庫諾的「宗教及信仰的起源」搜羅着許多社會學的材料。但純潔的馬克思主義的立場却甚少。）

（6）資本主義社會與宗教

宗教意味着人間拋棄其自然的人間的內容而隸從於幻想的超自然的超人間的存在。那是和意德沃羅基一般同樣地，以人間的物質的生

活過程為基礎，反映着階級關係，且成為階級支配的要具。神是由幻想所生的超人間的存在，而且牠是人間關係的反映。馬克思在「資本論」第一卷的有名的一節（「商品底拜物教的性質及其秘密」）中，從事商品底拜物教的性質和宗教底有興味的「類推」。

資本主義社會中的商品形態，使人間勞動底社會的性質看來髣髴是勞動生產物底對象的性質，勞動生產物底社會的自然的性質。生產者對於總勞動的關係，看來髣髴存在於生產者外部的各對象間的社會關係。但是，在商品形態之下，採取物與物的關係這種幻想的形態而映現於人類的眼睛的東西，其實不外是人類自身底一定的社會的關係罷了。使人們類推這樣的關係的便是宗教。在宗教，人類的頭腦的諸生產物，看來髣髴是其自身被賦與了生命的存在物。每個人在勞動上的社會的關係，不呈現為他們自身的人的關係，而為物和物，勞動生產物和勞

助生產物的社會的關係所隱蔽的資本主義的商品生產制，很似於神的幻影之下隱蔽着人間的容姿的宗教。馬克思寫着，在商品生產的社會看來，以抽象的人類的禮拜為特徵的基督教，尤其是其布爾喬亞地發展了的耶穌新教（Protos-tant）及理神論為最適當的宗教形態。

在資本主義社會，宗教依然存續着，布爾喬亞，不但維持牠而且在努力使牠發展。誠如 Lenin 所說，對於宗教的鬥爭，不應限於抽象的觀念的說教，我們不可不知道物質地說明大眾間的信仰及宗教的起源。我們不能做單純的無神論的說教者。我們不能不理解直接地和資本主義社會中的宗教底社會的物質的根據鬥爭。

關於資本主義社會中的宗教的根源，昂格·思明快地說述如下（「反丟林論」三四三頁，河野，林，日譯，五五三頁。）：——

「人間在今日的布爾喬亞社會，恰如為外部之力所支配一般地為他們自身所作出，

的社會關係，爲他們自身所生產的生產手段，所支配。這樣的，宗教的思維底事實上的根據繼續着，同時宗教的思維自身也是繼續着。布爾喬亞經濟學，關於這種外力支配底因果的關聯雖抱着一定的見解，但事情毫不因此而變更。布爾喬亞經濟學，不能全般地防止恐慌，也不能保護每個資本家使免於損失，劣惡的債務和破滅。這件事常意味着：人間思考，神（即資本家的生產方法的外力的支配）則指導的事。單純的認識，即使牠較布爾喬亞經濟學深而且廣也不能把社會上的力從社會的支配除去。』

Lonin 更加直截了當地說着（「論勞動黨對於宗教的態度」）：——

『勞動大眾的社會的壓迫，在資本主義的盲目的力之前他們的明白的絕對的無力，時時刻刻普遍地加於勞動着的人們的，比着像戰爭，地震等一切非常的事變還要

利害千倍的可驚可怕的苦痛——應該在這些東西中找尋今日的宗教底很深的根據。「恐怖御作神。」在資本的盲目的權力之前的恐怖，盲目的恐怖（因為牠不能為民衆所預定的緣故）一步一步脅威着普羅列塔利亞及小有產者而給與他們「突然的」「沒預期的」「偶然的」窮乏，沒落，轉化為吃食，窮民，和賣淫婦，使他們餓死的恐怖……這就是唯物論者如果不願意老在唯物論的幼稚園，第一不能不記憶着的近代的宗教的根源。」

布哈林則求資本主義社會的宗教的根源於發揮着盲目的暴力的市場關係。資本主義社會中的絕對專制君主便是市傷。他忽毀滅或人的生活，或忽興起他人的生活。在人間看來，市傷是作為不可抗的，不可理解的力而出現。這些特徵，便和神之為神的超自然的性質合致。在資本主義社會，人間不能統制人間的生活。故神存在

於自然和人間的背後而支配着牠的幻想，遂不可避免地發生起來。更想像着前代的神不是純抽象的東西，神的姿容是象着人間的容姿。希臘的諸神，最具肉體的容姿。封建時代受了偶像崇拜的支配。然而今日，所謂神者，是最抽象的東西，其容姿是不可認識的而僅有觀念上的存在，但這件事也可以經濟地加以說明。即因為支配資本主義社會的經濟形態，是以市傷為本位的經濟流通，牠的勢力無形地作用着的緣故。（「共產主義底ABC」[歷史的唯物論的理論]等）那也不外和 Lenin 一樣地承繼着上面所引用的昂格思的文句的思想。

這樣的，資本主義社會中的宗教底社會的根據，存於資本主義自身的機構。存於其無政府的商品生產和其所產生的種種的社會的作用。

(7) 宗教的消滅

然則宗教消滅底社會的條件是什麼呢？ 這

不消說依着喚起宗教的幻想底社會的機構之消滅，依着沒有喚起外力的支配的幻想的必然性的社會的機構之成立，始有可能。這樣的社會，不外是資本主義社會揚棄其內在的矛盾而不可避免地進入的次代的新社會。他是自由的每個人用着共同的生產手段而勞動，把其許多的個別的勞動力作為社會的一勞動力而意識地支配着的社會。這樣的社會的總生產物，是一個生產物，經過勞動及勞動生產物所產生的人類的社會的關係，⁷無論在生產上或在分配上都成為透明而且單純的東西。在這樣的社會，沒有外力的支配，因而宗教的幻想所由成立的社會的根據便消滅了。

馬克思說：——

『現實世界的宗教的反映，總須至日常生活上的實際的事情把人類相互間及人類對自然間的合理的關係透明地日日呈示於人類目前的時候，始能消滅。社會的生活過

程即物質的生活過程的形態，須至牠作爲自由的社會化了的人類之產物而立於他們的意識的計畫的支配之下的時候，始脫却其神秘的假面。對於牠，社會須給與以一定的物質的基礎，給與以一系列的物質的生活條件。這些條件自身也是經過長期的充滿着苦痛的發展史的自然生長的產物。』（資本論第一卷第一編）

昂格思明白地說過下邊的幾句話：——

『社會獲得財產，計畫地使用全體的生產手段，用以由隸屬——在現在他們因他們自身所生產的，然却作爲巨大的外部的力而與他們對立的生產手段，被置於這種隸屬之中——解放社會自體及其一切社會成員的時候，這樣的，人間到了不但思考而且自行指導的時候，今日尙反映於宗教之中的，最後的外部的力，始行消滅，同時宗教的反映自體也歸消滅。因為牠沒有什麼

可以反映的東西這個單純的理由的緣故。

』（「反丟林論」）

神是一定的社會關係的必然的所產，所以人不能依單純的觀念的鬥爭使神消滅。神只會消滅於生產手段成爲社會的財產，人間自身得意識地指導生產的社會。在那種社會，沒有產出神的社會的根據，所以神便必然地單純地歸於消滅。這件事是直接地和我們的實踐連給着的。我們爲無神論的鬥爭，便不能不轉向於產出神的幻想的社會的物質的根據自身。牠只有和階級的政治的鬥爭結合始能發揮效果。歷史上，階級鬥爭有穿着宗教的衣裳的時代。就歐羅巴的中世紀末期說，有代表新興布爾喬亞階級的路德的 Protestant 運動，有作爲下級農民的指導者而鬥爭了的僧侶閔提爾（Münzer）。我國（日本——譯者）戰國時代的「一向宗」「日蓮宗」的暴動可以看做特種的農民戰爭。今日英吉利殖民地及其他的回教徒的運動，也有革命的意義，

宗教也有成爲革命的武器的時候。又像中國中的反基督教運動，具有特種的社會的根據和特種的政治的任務。然在今日的資本主義國家，階級鬥爭用着宗教的裝扮的時期，已永遠地過去了，如果今日還懷着這樣的思想，那是無視歷史的進行，便是純然的反動主義了。今日，馬克思的無神論者的根本任務，存於一般的階級鬥爭的過程，同時還使宗教的幻想可能的資本主義的機構自體鬥爭。

四 Lenin 的展開

(1) 作爲馬克思主義的發展 的Leninism

理論和實踐，可以說在馬克思主義始獲得高級的意義。自己運動着的客觀的現實，對於其運動過程的唯物辯證法的認識，立於這認識上的意識地參加這種運動過程，這些東西的不可

分離的綜合，只有在馬克思主義始能見功。布爾喬亞的理論，相信能夠立於客觀主義而純客觀地，純抽象地，純形式地，而且非實踐地敘述事物。其實踐不能求諸經驗主義的範圍內。馬克思和昂格思，常返覆着『我們的理論，不是獨斷論，而是為實行的南針。』實際上，無論在馬克思主義的理論的任何部分，都含有實踐的規準。關於宗教也是如此。

Lenin 是偉大的政治家，同時也是偉大的理論家。依他看來，理論不外是實踐的集中的表現。他的理論，多連結着俄羅斯的現實和俄羅斯的革命運動，但如果有因是而謂 Lenin 的理論不過是俄羅斯的理論的人，那就是根本的謬誤。馬克思所用為解剖資本家的生產的材料專取材於英吉利，但是今日差不多沒有因此去非難他的理論為英吉利的理論的人，同樣地 Lenin 的理論也具有世界史的意義。他的宗教克服，雖深深地連結着俄羅斯的現實和階級鬥爭的實踐，

但是牠是貫徹着辯證法的唯物論，尤其是在戰術方面銳利地展開着。

我請從 Lenin 在一九〇五年俄羅斯革命慘敗後，對於高爾基及魯拿查爾斯基的宗教的運動的鬥爭敘起。

在革命之波次第高漲了的一九〇五年以前的俄羅斯革命的文獻，無論論文，小說，或戲曲都是生氣鬱勃。但是，一九〇五年的慘敗，接着繼續下來的暗黑的政治上的反動，必然地會使俄羅斯的革命運動的一部分頹廢了。在知識階級之間流行着描寫不潔的性慾的而且敵對於社會主義的小說像「莎甯」之類。（這書也得到日本布爾喬亞，知識階級的崇拜，）在布爾扎維克分派的內部則像「召還派」「最後通牒派」的極左翼主義盛行着，哲學的潮流則有以波格達諾夫為先河的經驗批判論要根本剷去馬克思主義的唯物論的立場。一九〇八年出版的論文集「馬克思主義哲學概要」，尤其是由馬克思主義退却甚遠

的東西。在同書之中，巴嗶羅夫說明，對於外部世界的「信仰」是神秘主義，波格達諾夫要把康德和馬克思主義結合，魯拿查爾斯基說着宗教的無神論而宣傳人間最高的「潛任性」的禮拜，麥爾曼以昂格思的辯證法為神秘主義，優修格維慈倡着「認識的象徵的理論」。Lenin 的偉大的著作之一「唯物論與經驗批判論」就是他對於這些東西的精力的鬥爭和克服的紀念碑。

觀念論的傾向和宗教是鄰人（的關係）。要觀念論地，感覺論地，象徵論地，神秘論地修正馬克思主義的當時的非馬克思主義的傾向，不幸的，必然地進至宗教的運動。那就是以高爾基及魯拿查爾斯基為先頭的「造神」運動。高爾基所著的有名的小說「機悔」是其代表的東西。高爾基和普拿查爾斯基在意大利的卡僕利島所辦的勞動者學校，講着「造神」的講義。

(2) 「造神的運動」

Lenin 自一九〇八年至一九一三年寄給高爾基底書翰集（加美涅夫編）頗多有興味的東西，其最後底三封信是論難「造神」；尤其是最後一封信，可說是在單純的短翰裏，含着馬克思主義的宗教批判的全要素的文獻。

Lenin 在一九一三年十一月十四日的書信裏論着「造神」和「求神」，是毫無差異的，恰如想區別黃色的惡魔和青色的惡魔一樣，如果不是由個人的觀點而由社會的觀點觀察牠，則造神的各種企圖，不外是愚鈍的小布爾喬亞階級的，脆弱的俗物們的，「懷疑的而且疲極」着的夢想的「自己侮蔑的」小布爾喬亞的美滿的自己觀察而已。』同年十二月的書信尤為理論的，尤為痛烈的。依據那封信，高爾基是從

『神者，是喚醒社會的感情而把牠組織化的，人種，民族，人類所創造了的各個的思想的複合；抱着把個性和社會結合並且

制動物個人主義的目的」。

之論綱出發，Lenin 對於這點寫着如下：

『所謂神是喚醒社會的感情而把牠組織起來的思想的複合，是不對的。這是想要隱蔽思想之物質的起源的波格達諾夫的觀念論。神，(無論在歷史上或在實際上)第一是從人的愚劣的屈從性和外部的自然和階級的壓迫所作出的思想——使這屈從性堅固，使階級鬥爭睡眠了的思想的複合。』

『足下的全定義，澈頭澈尾是反動的，布爾喬亞的。……』

『爲什麼那是反動的？因爲那是以動物性的『制動物』粉飾法王及農奴制度的辯護者的思想故。』

『在現實上，神性思想沒有制動物〔動物的個人主義〕，制動着牠的，是原始的羣和原始的共同體。神性思想，常使「社會的感情睡眠，凝鈍，把生者變成死者。因爲神性

思想常是奴隸制度的(最壞的,不可救藥的奴隸制度的)思想故。神性思想決沒有使個性和社會結合],却常用對於壓迫者的神性的信仰去束縛被壓迫階級。

『足下的定義是布爾喬亞的。(並不是科學的,歷史的。)爲什麼呢?因爲足下的定義是由無差別的,一般的,「魯濱孫的」概念一般而成——不是特時定的歷史的時代的特定階級設想的東西故。……』

『哲學的觀念論常置重個性的利益於眼中,這種說話是不當的。笛卡兒比加仙第(Gassandi)能有多少更置重個性的利益於眼中呢?或把費希特及黑格爾同費爾巴哈比較的時候?……』(Ionin「寄哥爾基的書信」德譯九五——九七頁。這本書有中野重治氏「叢文閣版」及高橋正男氏「白楊社版」二種譯本。)

(3) 宗教克服的諸戰術

馬克思的無神論至 Lenin 始達到最尖銳的戰術上的開展。我把牠的重要的部分列舉出來。不消說，牠們彼此之間是不可分地結合着。

(一) Lenin 以「宗教是私事」的戰術上的原則對抗和防衛機會主義者的曲解和無政府主義者的漫罵。後者的許多人，或以爲宗教是各個人的，或以爲宗教如果放任之則自然歸於消滅，而消極地解釋着。(哥爾帖爾的「史的唯物論」取着後的見解。) 馬克思 已經在「哥達綱領批評」嘲笑着這樣的見解。昂格思 在一八九一年代，闡明宗教在和布爾喬亞國家的關係上該爲私事。Lenin 在「宗教是私事麼？」的論文裏面，展開着 馬克思、昂格思 的正統的思想，論證着這原則在一般的政治的階級鬥爭上的適用。「宗教是私事」的原則，不是機會主義者所意味着的東西，而是抗議着布爾喬亞國家使用宗教爲階級的要具，戰取宗教的自由，而含有斷絕宗教和國家的

政治的關係的政治的鬥爭的意義。又陶醉於極左翼的革命文句的無政府主義者，以「宗教是私事」的原則爲由對於神的革命的戰爭和對於信心深厚的勞動者的顧慮而生的動搖，折衷，但是Lenin 則說明這原則倒是辯證法的唯物論的直接而且不可避免的歸結。

(二) Lenin 主張普羅列搭利亞的宗教克服只有把牠和一般的階級鬥爭關聯始能得到解決。這是馬克思主義的宗教鬥爭上的根本原則。馬克思在德法年報時代已經提倡着這有光輝的思想和昂格思在「反丟林論」中更精確地確立這思想，前面已經說過。單純的無神論的主張，不外是抹殺宗教之普羅列搭利亞的克服和布爾喬亞的克服的界限性。馬克思主義者不僅排斥對於宗教的單純的觀念的鬥爭，並且攻擊那徒弄極左翼的革命文句而欲一舉抹殺神的無政府主義者。巴枯寧的「神與國家」雖然是充滿着美麗的文句的奇書，但不能從其中發見顧慮着各個的

歷史的階級底精密的戰術的基準。復次，馬克思主義者，對於俾士麥底「文化鬥爭」——俾士麥在一八七〇年代警察政治地壓迫舊教徒，嘗試迫害中央黨，結局却失敗了。——的鬥爭方法也加以攻擊。因為這種從一般階級鬥爭切離的鬥爭方法，會使階級鬥爭自體懈怠，同時反鞏固了僧侶的反動的陣營。

(三)Lenin 關於無神論的宣傳和階級鬥爭一般間的交互作用，指示了最巧妙的辯證法的見解。他說，『無神論的理論的宣傳即於普羅列塔利亞特底對於一定的層的信仰的否定和這層的階級鬥爭的成功，進行，條件之間置下絕對地不可調和的障壁的事——那是沒有辯證法地討論的，是把可動的相對的障壁弄成絕對的障壁的。強把密接地結合於活生生的現實中的東西分離的，』這是『表示其對於馬克思辯證法之完全的無知』的。假如某鎮有為某僧侶或牧師所指導的勞動者，而那兒起了罷工。在這種情形之下

馬克思主義者，無條件的應援罷工，並且在這時候，不能不防止勞動者分裂為無神論者與信神者。這種時候，標榜無神論而宣傳，則不啻分裂鬥爭自體，而使勞動者跑到僧侶方面去。馬克思主義者不能採取這種無政府主義者的行動。但是，那並不是如機會主義者一樣，因為恐怕信神心的大衆，因而和宗教妥協。那是因為這種階級鬥爭在近代資本主義社會裏使大衆變為無神論者之效果百倍於赤裸裸的無神論的宣傳故。——在別的時候，馬克思主義者向着信心甚深而階級意識很低的大衆，說明「社會主義就是宗教」，那也可以作為宣傳技術而許可。但是不能許可高爾基流的「造神」運動。因為前者是「從宗教到社會主義的過渡」而後者乃「從社會主義到宗教的過渡」的緣故。

(四)Lenin 規定俄羅斯的普羅列塔利亞特的宗教克服的特殊性。在先進資本主義國家，都一律經過布爾喬亞的宗教克服，例如十八世紀

的法蘭西的唯物論者，十九世紀德意志之有費爾巴哈，但在俄羅斯，則沒有經過這樣的時代即已入於普羅列塔利亞特對抗反動化了的布爾喬亞的階段了。Lenin說「在俄羅斯，適應於我們的布爾喬亞民主主義的條件，這種任務（克服宗教的任務）差不多全落在勞動階級的雙肩上，」在俄羅斯，事情全和西歐相異。普羅列塔利亞特是我們布爾喬亞民主主義革命的指導者。普羅列塔利亞特的黨，不能不為對於中世紀的殘存物的鬥爭的精神的指導者。這種鬥爭不能不兼向舊的官僚的宗教及想把他再興，修補等的一切企圖。不僅對於支持反動的政府的寺院及僧侶不能不和牠鬥爭，即與勞動階級對抗而幫助前者的布爾喬亞的階級的角色，也不能不暴露之而和牠們爭。因此之故，Lenin力說着「宗教是私事」的戰術原則之機會主義的，無政府主義的曲解，在俄羅斯，其罪惡百倍於西歐。

(五)Lenin主張在克服宗教的鬥爭，有和

布爾喬亞的進步分子爲一定的提攜之必要。他說，『不，就和十八世紀的進步的布爾喬亞的代表者，也不能不與之提攜。』因爲這個原故，他在革命後的俄羅斯，不僅對於重要的無神論的文獻，並且提倡蒐集及翻譯關於進步的布爾喬亞的宗教的批判的著書及社會學的研究。

布爾喬亞民主主義和社會主義，實在不能以堅固的障壁隔絕。只有普羅列塔利亞能夠完成掃清過去任何布爾喬亞革命所不能掃清的，中世紀的殘物這種政治的任務，這是俄羅俄革命所證明的；Lenin 在其『俄羅斯革命四週年』的論文裏面，說着這事。

馬克思無神論與其曲解

一 作為政治鬥爭的一環的 宗教克服

(1) 無神論的政治的意味

在馬克思的「黑格爾法律哲學批判」的冒頭，有着下面有名的語句：

『宗教的批判，是一切批判的前提。』

『真理的彼岸消滅之後，建設此岸的真理，是歷史底任務。人間的自己外化的神聖

的容姿被剝去假面之後，剝去其非神聖的容姿的自己外化的假面，這是服事歷史的哲學的第一個任務。這樣的，天國的批判則變為地上的批判，宗教的批判變為法律的批判，神學的批評變為政治的批判。』

實際上，普羅列塔利亞特為要達到為自己階級解放的解放原理的馬克思主義，不能不首先克服舊世界觀的強大的部分的一切有神的觀念。無神論，是以唯物論為哲學的基礎的馬克思主義底當然的歸結。假定所謂神佛的超自然的超人間的力這一事，是和從來的階級社會底社會的經濟的根據照應着，和一切流派底觀念論結合着，並且還作為信仰而深深地滲入於大眾之間。普羅列塔利亞特脫却這蜘蛛的巢穴之後，始能完成『政治的批判』的理論的實踐的任務。

日本的普羅列塔利亞特，可謂自去年以來，始進入於一般的政治過程。階級鬥爭，開始在政治的地盤上廣泛地而且深刻地展開着。這樣的

客觀的現實底急激的變化，在我國(日本)的社會主義的陣營內，正在一律清算着從來立於單純的經驗主義的基礎上的折衷論的見解，強有力地給馬克思主義的正統方面——唯物辯證法，政治的社會主義——奠着基礎。但是，這不消說還是不充分的。我們不可不於哲學，歷史，政治，經濟，階級等諸方面，更加勵精地戰取馬克思主義的精髓。

宗教，是我們的社會主義者所留遺最多的方面。但是，明確地決定宗教的本質和對於牠的戰術，不特是一般地確立社會主義的世界觀上的必要，而且也是一個政治的必要。社會主義排斥一切的超人間的、非人間的範疇，從神佛出發的宗教和從精神或思維這神秘者出發的哲學上的觀念論，都是普羅列塔利亞特的世界觀之敵。非看穿這些東西底階級的性質，便不能獲得明確的政治認識。並且在今日的歷史的階段之下，我們的普羅列塔利亞特所負擔的政治的任務，

特地要求着對於宗教的明確的態度。我們的普羅列塔利亞特的直接的當面的歷史的任務，在獲得所謂布爾喬亞的德謨克拉西。這門鬥爭必然地連結着更高度的鬥爭。然而宗教，在我國（日本）也深深地浸入勞動者的一部分，大多數的貧農及小市民之間、寺院和僧侶保持着中世的機構，而且直接間接擁護着布爾喬亞的利益；在他方面，我們的聰明的或狡猾的布爾喬亞，正在對於這中世的機構施着一種綜合而至于想出宗教法案這種東西，欲使宗教成爲更強有力的階級的支配的要具。在歐羅巴，世界戰爭之後，宗教的思想，甚至於馬克思主義的陣營內，也部分地擴張着；後面所說的，譬如康德的馬克思主義者麥克斯·阿德拉，就是想理論地給這樣的非馬克思的思想奠下基礎。這樣的思想在我國（日本）也必有依着小布爾喬亞分子把牠輸入普羅列塔利亞特運動的內部的日子吧，他方，反動主義者意識地想利用宗教的企圖也既經發現出

來了。我們的普羅列搭利亞特，不可不理解宗教底階級的政治的意義，及政治地和牠鬥爭之道。

(2) 怎樣地鬥爭呢？

但是，馬克思主義知道宗教是一定的社會關係的所產。所以反對以單純的理論的宣傳絕滅宗教的布爾喬亞自由主義者及無政府主義者，却力說着去和產生這樣的幻想底社會的根據自體鬥爭。宗教的克服，是不可不和階級鬥爭的具體的實踐關聯的，在這裏有着宗教的布爾喬亞的克服和普羅列搭利亞的克服的界限。Lenin 關於這一點，說着如下（「社會主義與宗教」一九〇五年底論文）：——

『我們，無論在任何場合，都不可像急進的布爾喬亞民主主義者似的抽象地觀念地把宗教問題從「理性」中，於階級鬥爭之外提起。在建築於勞動大眾的無限制的壓迫和野蠻化上的社會，相信可以純粹地用宣

傳來打破宗教的偏見的，是很恩義的。忘記了壓着人類的宗教的重壓，是這個社會內部底經濟的壓迫的產物和反映的，是布爾喬亞的狹隘吧。不依着與資本的黑暗的暴力鬥爭去啓發普羅列塔利亞特，而單依着小冊子和宣傳去啓蒙，是不可能的。被壓迫階級爲着創造樂園於地上而一致於這現實的……鬥爭的事，比普羅列塔利亞關於天上的樂園的意見的一致更爲重要。』

昂格思，和馬克思一樣，受了費爾巴哈的唯物的自然觀人生觀的很深的影響，而且非難費爾巴哈不是否定宗教一般而是欲發見一個「高尚的」愛的宗教之不澈底，說明牠在階級對立的社會完全是空想的。（「費爾巴哈論」）但是，他對於倡導一舉能廢除宗教的自稱無神論者丟林的過激的主張，也大加攻讞。（「反丟林論」）拉丁系的諸國的無政府主義者及勃蘭克主義者，德意志的模斯特一派等，對於宗教徒弄着極端的

革命的文句，像這樣的，其無效果和俾斯麥——欲用警察力去防害舊教徒的政治的發展而倒失敗了的俾斯麥的「文化鬥爭」相等。

各國的馬克思主義的政黨沒有特地把無神論定入其綱領的，是根據這個問題不可不於一般的階級鬥爭中解決的上述的理由。在俄羅斯共產黨的綱領裏面有「一般的政治的範圍」一項，關於宗教有如下的規定：——

『關於宗教，黨，不僅以像教會與國家的分離，教會與學校的分離般的，布爾喬亞民主主義者的綱領所揭發着的手段為滿足。……黨，相信只有在大眾的一般的經濟的全活動的領域中的計畫的，目的意識的秩序底實現，纔能使宗教的偏見死滅黨，經過廣泛地組織了的科學的，啓蒙的，反宗教的宣傳，努力切斷榨取階級和宗教的宣傳團體之間的紐帶，使勞動大眾，事實上由宗教的偏見解放出來。但在那個時候，不可不

深深地注意避去傷害信仰者的感情。爲什麼呢？因爲像這樣的，不過反使宗教的狂信堅實的緣故。』

馬克思主義以「宗教是私事」這個原則爲克服宗教的基礎的戰術。這並不是，宗教爲每個人的自由，或把它放任了就算了的意味。而是於宗教對於國家的關係上爲一件私事的政治的要求。是國家不和宗教的團體發生關係，完全地承認信教的自由，學校和教會分離，等等的要求。各國的機會主義者把這個原則曲解爲宗教是每個人的私事。去年被採用了的奧大利社會黨的綱領，明白地規定着「宗教是每個人的私事」。馬克思在哥達綱領批評裏面，既經嘲笑那把宗教看做私事的非政治的思想，那思想漸漸爲機會主義的諸黨所背叛了。

二 作爲奴隸的思想的神性 觀念

(1) 唯物論與無神論

馬克思主義的哲學基礎是唯物論。因之，無神論便必然地爲其世界觀的一部分。唯物論這個名詞，常使布爾喬亞哲學者震慄着，但是哲學上的唯物論，不消說和布爾喬亞的現實的生活原理的所謂唯物主義——牛飲馬食主義——不同的。唯物論是，否定一切的超自然力，超人間力，否定世界之目的論的說明，把一切的實在，一切的現實還元於物質的運動，而證明世界於其自體生成生長的唯一的科學的世界觀。假定精神，思維是那樣的神秘的創造者的觀念論，必然地和信仰結合在一起。思維和實在的自同性只有依着唯物論纔能說明。感覺和思維是出於同一的根源而表現着同一的發展的相異的階段的東西；所謂物質的感覺性和精神性，是自然一般底發展史的過程的相異的表現。觀念論者指唯物論爲形而上學，但是只要唯物論以其認

識論爲思維和感覺的同性的基礎，牠就是唯一的反形而上學。觀念論不能給哲學和科學的必然的連結奠下基礎，其哲學根本上便不免和宗教同樣成爲信仰的事體。

唯物論從古以來便不可避免地爲觀念論之敵，同時是和超自然力的信仰敵對的。

無論怎樣的新學說，無論他是怎樣地獨創的也不是突然從天降下的東西。馬克思和昂格思採取既存的三種主要的思維材料——德國的哲學，英國的經濟學，法國的社會主義——而建設了普羅列搭利亞特的實踐原理——科學的社會主義。在他們的累壓和狂飈時代費爾巴哈的唯物的自然觀人間觀特地有了強烈的影響，這只須一讀梅林所編「遺稿集」所收的初期論文便瞭然了。費爾巴哈把傳統思想「神模倣着自己而創造人」顛倒過來，確立了「人模倣着自己而創造神」的論綱。這個思想在「德法年報時代的馬克思，昂格思的任何論文裏都表現着。

(2) 作為上部建築的宗教

但是，馬克思主義和一切的舊唯物論相異之點，在於歷史地社會科學地適用唯物論。一如馬克思在「費爾巴哈論綱」裏簡潔地規定了的一樣，舊唯物論一涉及行動的方面，便拉進觀念論來了。及至馬克思主義，始將自然和歷史作為因果法則地因而合法則地發展着的過程把握了。一如昂格思所說，舊唯物論和歷史哲學，都以在歷史上活動着的觀念的衝動力為歷史的究竟原因，但是沒有研究構成「這個衝動力的衝動力」的是什麼。解明於「行動着的人們和其指導者——所謂偉人——的頭腦之中，明瞭地或不明瞭地，直接地或成觀念的容姿，甚至取着天界的形態，作為意識的動因能反映着的起動的原因——祇有這個是能夠引導我們去發見支配着整個的歷史並且支配着每個時代及每個國度的歷史底法則的唯一之道。」（「費爾巴哈論」）而發見了

歷史最終的起動力不外是物質的生產關係的，確是馬克思，昂格思的劃時代的功績。叫做宗教的精神的所產，單如費爾巴哈一樣，把牠看做人間的所產是不夠的，宗教也和「意德沃羅基一般」同樣是依着社會的存在，而根本地爲物質的生產關係所決定的。『所謂意識者，不外是被意識了的實在；而所謂人間的實在，就是其現實的生活過程。』宗教，牠設有獨得的歷史和發展。』(「德意志•意德沃羅基」)『古舊的思想隨着古舊的生活關係的解體而解體。』『所謂近世的宗教的自由，不外是心意的領域的自由競爭的支配。』因爲資本主義社會中宗教的存續，是資本主義自體所產出的無政府的生產的盲目的力，作爲一個不可抗的外力反映於人間的頭腦的緣故。『在今日的布爾喬亞社會，人間爲着他們自身所創造的經濟關係，爲着他們自身所生產的生產手段所支配，恰如爲外部的力所支配一樣。所以，那裏有宗教的反射作用的事實的基礎存

續時，宗教的反射這種東西也跟這個基礎存賴着。』（「反丟林論」）宗教的現實地消滅，只有在社會依着計畫地使用全生產手段從奴隸狀態解放自己及一切的成員』那樣的生產關係成立後的社會，始有可能。

（3）宗教是麻醉民衆的鴉片

馬克思說，『宗教的苦難，一方是現實的苦難的表現，同時另一方面是對於現實的苦痛的抗辯。……宗教是麻醉民衆的鴉片。』（「黑格爾的哲學的批判」）作爲不可抗的超自然力而映入大衆眼裏的神的實體，實在不外是人間社會的生產關係尤其是階級關係的反映。Loniu說（「社會主義與宗教」）：——

『勞動者的經濟的壓迫，不可避免地造成一切種類的政治的壓迫和社會窮乏，牠引導大衆底精神的道德的生活於野蠻和萎縮。宗教，是一種精神的壓迫，到處煩惱着

從事有益他人的永久的勞動，窮乏和孤獨所壓抑着的大衆。被壓迫階級對於擄取者的鬥爭的無力，不可避免地導出對於彼岸的較良的生活的信仰，那恰如野蠻人對於自然的鬥爭的無力，喚起諸神，惡魔，奇蹟及其他的信仰一樣。宗教，對於勞動一生而苦於窮乏的人間，教以屈從和忍耐，以天國的報應的希望安慰他們。但是，宗教對於靠着他人的勞動生活着的人們，則教以地上的幸福。宗教是麻醉民衆的鴉片。宗教是並資本的奴隸的人間的容貌及最小限度的人間的生存慾也消滅個干淨的毒酒。但是，意識着自己是奴隸，爲着自己的解放而蹶起的奴隸，早已一半不是奴隸的了，爲大工業所教育，爲都市生活所啓蒙的，有階級意識的近代勞動者，已經輕蔑着宗教的偏見，已經把天國放任給僧侶及布爾喬亞信徒，而從事於地上的較良的生活鬥爭了。今日的

勞動者，漸漸向着社會主義方面來了。社會主義，是破除宗教的迷妄的科學，從彼岸的生活的信仰解放勞動者，而結合他們於爲着地上的更良的生活的真正的鬥爭。

Lenin 在「論勞動者的黨對於宗教的關係」(一九〇九年)論文裏，也鮮明地敘述着，資本主義中的不意的失業，窮乏，零落惹起大衆的恐怖，牠卽作爲宗教的根源而作用於大衆之間。

請再從 Lenin 引用一例。他在一九一三年給高爾基的書信有一節如下(卡美涅夫編「寄高爾基的書信」):——

『所謂神者，(無論在歷史上抑在實際上)是首先鞏固着，貫通人間的愚鈍的被壓迫性，外界的自然和階級壓抑而生出來的諸種觀念——鞏固這個被壓迫性，而遮掩去階級鬥爭的諸種觀念的複合的東西。不管神性的觀念有這樣的淵源和這樣的事實上的意義；民主主義及普羅列塔利亞特的鬥

爭，在歷史上，誠然有過取着一個宗教的思想對於別個宗教的思想的鬥爭這種形態的時代。

『但是，這樣的時代，已屬於悠久的過去了。

『無論在歐羅巴或在俄羅斯，一切的神的觀念，雖說最洗鍊了的最善意的神性的觀念的辯護乃至是認——在今日終歸是反動的是認。』

這封信是對於一九〇五年的俄國革命慘敗後底反動時代，高爾基及魯拿奢爾斯基所試行的「造神運動」，反動的宗教的運動的非難。

Lenin 關於宗教的論文雖只有六篇，然却承繼和發展着馬克思，昂格思的思想至於微細之點，宗教之存於資本主義社會的物質的根源，其奴隸的性質，都可以最鮮明地從他學得。

(4) 托爾斯泰主義的階級的 性質

馬克思主義者；以爲人的思想爲其生活過程所規定，所制約。並且，無論怎樣的思想，都不能免去時間和空間的制限而自由。外觀像站在歷史之上似的偉大的思想，也不能脫離那個歷史時代的生產關係的制約。譬如托爾斯泰是個偉大的人道主義者，大藝術家，有人相信他的思想會給與光明於將來的人類。那決不然。他的思想不能說是，俄羅斯的現實的，不，俄羅斯的過去的反映，並且家長的俄羅斯村落的農民的生活觀的代表者。Lenin 在一九〇八年所著的「作爲俄國革命的反射鏡的托爾斯泰」的論文，因爲牠的關於無論怎樣的思想，怎樣的宗教，結局爲其所屬的生活關係所規定這件事的典型的分析，在這裏把牠引用吧。

Lenin 首先指出托爾斯泰具有矛盾着的二

方面。一方面是偉大的天才藝術家，他方面是基督信者的癡漢。

『托爾斯泰，在一方面，無忌憚地批判資本主義的榨取，剝去政府的暴力，裁判和行政的喜劇的假面，隱露着富的增大，文化的成果與貧困的增大，勞動大眾的苦痛之間的矛盾。在他方面，却多麼愚駭地說教着勿以暴力去抵抗暴惡。一方站在最醒覺的現實主義而剝去一切的假面，他方却是一個世界中的最可卑鄙的事——宗教的說教人。

但是，托爾斯泰的見解的這樣的矛盾，並不是偶然，而是代表十九世紀後半俄羅斯的生活所經驗了的矛盾。

『托爾斯泰的見解的矛盾，不應由近世的勞動者運動和近世的社會主義來判斷牠，而是應由家長的俄羅斯的村落裏不得不發生的，對於資本主義的襲來的抗議，對

於大眾之喪失土地和窮乏的抗議的見地來
判斷牠。……

『托爾斯泰，在表現俄羅斯的布爾喬亞革命的爆發之際發生於農民大眾中的思想和氣分的範圍內，是偉大的。托爾斯泰，在表現着我國（俄羅斯）的革命的特殊性是布爾喬亞的農民革命這一點，是獨創的。從這觀點看來，托爾斯泰的見解的矛盾，是農民在這革命之際的許多矛盾的條件底現實的反映。……

『想拒絕公的教會，地主和政府，破壞土地所有的一切古舊的形式，而創設自由的小農的共同體以代替警察的階級的國家的努力，這是像一條鮮紅的線索似的貫穿着一九〇五年革命時代的農民的歷史的地步的努力。托爾斯泰的著作的精神的內容，正照應着這種農民的努力而深取抽象的「基督的無政府主義」的形態。』

托爾斯泰的思想底階級的根源，如上所述。但是，農民的這樣的獨善的態度是反動的。因此。托爾斯泰的思想自身，從社會進步的觀點，歷史的進行的觀點看來，也是除了同樣地視為反動的之外沒有辦法；俄羅斯及外國的托爾斯泰主義者的消極性，反動性，也可由這一點來說明。

三 馬克思無神論爲康德主義所曲解

(1) 宗教的社會主義的潮流

馬克思以前的空想的社會主義不把將來的社會秩序當做資本主義生產方法的必然的發展的成果觀察，倒想樹立倫理的基準而用以改良世界。在這種意義，馬克思以前的任何社會主義，都帶着宗教的色彩。聖羅門是不消說的。甚

至拉塞爾，也爲着其費希特流的理想主義，尙與科學的社會主義隔離着。就是被馬克思稱爲「我們的哲學者」汎諸更也說着『社會主義的諸傾向包含一種到新的宗教的材料。但是，牠不是古舊的宗教似的情意的東西，而是頭腦(理智)的東西。』『社會的勞動意識地計畫地被組織了的，是近代人所渴望的聖地。威廉·李卜克希特，以爲基督教是過去的亡靈，『我黨是科學的黨。科學是和宗教敵對的。』但他也演說着將社會主義當做感情的事項看，便有基督教的最優點，當做悟性的事項看，則有科學的最優點。魯拿奢爾斯基也嘗提倡宗教的無神論，說教着發揚和崇拜「人間的最高的潛在性」。這些人都是馬克思主義的確信者，不消說不是這裏所說的康德主義的流亞，而是無條件地和傳來的宗教敵對着的，然却不能說他們是宗教自身的根本的否定者，別一方面，公然的宗教的社會主義，自前世紀末葉以來，繼續地發展着，世界戰爭後，德意

志的社會民主黨，勞動組合及青年運動之中扶植着牠的勢力。德意志社會民主黨的一位指導者拉德堡，以為勞動者雖反抗教會及僧侶，但那是勞動者痛切地渴慕着宗教的證據，所以不可不捨棄彼岸的宗教而創造此岸的宗教。(彼岸的宗教和此岸的宗教，只要是宗教以上，必定是麻醉民衆的鴉片。)有一位叫做波拿士的，在「社會主義月刊」上登載一文，比較着馬克思和基督，而非難前者的革命說，說明勞動運動的未來，不在暴力，而在準備和信任着勝利的精神之力。葉倫堡也在同「社會主義月刊」雜誌上的一文寫着，自然科學的世界觀和批判的精神是布爾喬亞科學的最壞的方面，可幸的是勞動者的全部沒染着牠毒害，而以自然科學的世界觀批評宗教致使自己的感情頹廢的，止是勞動階級的一小部分而已，教會到現在止反對着社會主義的結果。勞動者對於宗教是無關心的，教會是到現在為止，祇知有農民及小市民而不知有勞

動者，從今以後，勞動者也將為基督教信徒吧——這樣的蠢話寫了一大堆。於是他們稱他們的新的宗教為「社會主義的宗教」。(關於德意志近代的宗教的社會主義，有左葉克涅克的「近代底宗教的社會主義」，一九二六年的著書。)

昂格思曾經說過：『無神論，在歐羅巴的勞動黨看來，是十分地自明的事體。……這些黨，都簡單地捨棄了神。他們在現實生活之中，生活着，並且思維着。因之，他們都是唯物論者。』但是，大衆之間，還殘留着迷信，歐羅巴的黨，也興起上面所述的宗教的社會主義的潮流。然而，無論誰都不能以此非難昂格思的樂觀主義。那是因為歐羅巴的許多黨不是勞動者的黨的緣故。宗教的社會主義的潮流的再起之社會的根據，不外因為歐羅巴資本主義的動搖和頹廢，使小布爾喬亞陷於恐怖和不安吧了。

(2) 麥克司·阿德拉的康德

主義

和上述的宗教的社會主義的潮流相照應，在欲以康德主義的立場曲解馬克思的無神論的人們中，有奧地利社會主義的最有力的代表者麥克司·阿德拉。以康德修補馬克思的運動，既經從前世紀末以伯倫斯泰因為先鋒而開始了，阿德拉簡直欲以康德來抹殺馬克思的精髓。與其說他是個康德的馬克思主義者，毋甯說他是個馬克思的康德主義者，更為恰切。

阿德拉，在政治的領域，是形式的德模克拉西，階級協調，和布爾喬亞平和主義的確信者，(請看他的「馬克思主義的國家觀」)但在哲學的領域，却是從冷笑着昂格思的無力命令的康德的無上命令，從無視着特定的歷史的階段的不特定的「倫理的理想」，作為倫理的判斷的根本形式的「當為」，出發。所謂倫理學上的諸問題，被看做屬於人間精神的最古舊的傳統，在許多地方反映着最落後的迷妄，但是阿德拉不社

會主義地給倫理學奠基礎，倒反欲以古舊的倫理學爲社會主義的基礎。他說，如果道義的理想不存在，則普羅列塔利亞特結局不是沒有理由不可以工業的封建制度的——組織——在那裏存着不少機會比諸今日有更好的工錢，清潔的住宅，短時間的勞動，對於疾病，災害，老年及不能勞動等等的充分的保險——爲滿足麼？（「馬克思主義的諸問題」）但是，馬克思主義不能承認作爲永久的，終局的，起時間的最高道德原理的「倫理的理想」這種東西。一切的道德原理，結局都是當時的經濟的社會的關係的所產。不是道德決定經濟關係，而是經濟關係決定道德。昂格思在「反丟林論」裏頭指出善惡的觀念依着時代，依着民族非常地變化着，明白地說述，在我們的目前，有基督的封建道德，布爾喬亞道德，普羅列塔利亞道德的三大羣，同時並行着，而較爲長久地殘留於未來的，就是普羅列塔利亞道德。不得有絕對善和絕對惡的東亞。善和惡是相

對的，隨着社會關係的變化而變化。

永遠的道德及宗教看來好像有的一樣。「共產黨宣言」說明牠如下：『過去的一切的歷史活動於相異的時代現着相異的容姿的階級反對之中。但是無論取着怎樣的形態，社會的一部分擷取他一部分的事，是一切過去的世紀所共通的事實。（因為有了這階級反對的共通的事實的緣故）一切的世紀的社會意識，不管牠有過一切形形色色的東西，總在一種共通的意識形態中活動着，這不是不可思議的。……………」』

馬克思主義並不是否定人間于社會生活上樹立和追求一定的目的的。不，追求着目的的人間的活動，是歷史所不可欠缺的素因。倫理的理想，不是從超世界的計畫及目的論的世界生出來的，而是作為在一定的社會關係之下底歷史的必然的結果而課與的。牠不排斥必然性而為必然性所規定。社會人的目的底成立，為社會過程所規定，後者更為經濟的生活過程所規定。人

閱，實在說倒是於一定的條件之下，必然地被追得樹立為物質的條件所制約着的一定的目的或理想。如果沒有追求一定的目的的人間，便沒有歷史，沒有活生生的社會生活。譬如，社會主義，不是人類的絕對理想。社會主義是資本主義的社會之後必然地會到來的經濟的社會秩序。同時，社會主義是勞動階級的理想，是其意識的目的，而這目的，是物質的現實必然地規定着的東西。

馬克思主義，像上述的解釋道德。反是，阿德拉却主張道德的理想的永久與無變化。這樣的奠定社會主義的倫理的基礎，必然地對於神開着門戶。實際上，阿德拉在其所著「康德認識批評中的社會學的」(一九二四年)中，終於陷入於馬克思無神論底完全的否定。(德博林從馬克思主義的立場徹底地批評了這書。德博林，「修正主義的最後的智慧」(「馬克思主義的旗下」第一號，一九二五年)。以下多負於這篇論文。)

(3) 作為先驗的構成的「社會化了的人間」

阿德拉以馬克思的「社會化了的人間」這個概念，為他的偉大的發見，劃時代的學問的功蹟。但是，阿德拉的曲解便從這一點開始了。阿德拉把「社會化了的人間」看成了一個在康德的意味的先驗的普通的形式概念。

在馬克思看來，所謂人間，不是抽象的個人或種屬。『所謂人間的本質』是指『社會關係的總體』。『新唯物論的立場』謂之『人類社會或社會化了的人間』，那是屬於一定關係的歷史的人間。然而在阿德拉看來，『社會化了的人間』，是一種抽象的實體，一個神秘的巨人，一個純粹的精神的實體；在他看來，所謂被社會化了的人間成為康德的先驗的意識的主體。社會中的每個人都有普遍的內容，每個人之中包含着社會這件事，正是馬克思所教給（我們）的，每個人所懷抱的

一切表象，概念，思想，都含有社會的內容。但是，馬克思的社會化了的主體這個概念澈頭澈尾地是經驗的，並且不是無視個體概念的東西。在馬克思看來，不是形式的抽象的普遍先行着，個體之集合了的東西纔是普遍的。依着費爾巴哈，作為單純的普遍的普遍，只存在於思維之中。人類存在於人間之中，而每個人是人間。只有個體是不可分割的，統一的，全部的。但是，人間的本質只存於我與你，人間與人間的統一之中。一個人只有經由他人認識世界。（約德爾，「費爾巴哈」二十五頁以下）我以為這樣的費爾巴哈的見解，影響着馬克思一直到了他的晚年。然而阿德拉所意味着的社會化了的人間，不是活生生的，具體的，經驗的，現實的歷史的人間，而是一個 *Apriori*，是形式的先驗的範疇，是作為普遍性的，和費爾巴哈的人間及馬克思的人間是完全兩樣的。像康德的先驗意識是一個超個人的意識一樣，阿德拉所謂社會的人間，也是

純粹的超歷史的，超經驗的，形式的範疇，而馬克思的本來的意義便完全被曲解了。從這樣的觀念論的亡靈到宗教的轉移，只略差一步，阿德拉正是這樣。

阿德拉，依着康德而承認三種意識或意識的三種機能。第一為認識的機能，第二為意志的機能，第三為信仰的機能。依着他，信仰的機能或宗教的機能，是人間性的一要素，信仰是被社會化了的人間的意識的一個必然的普遍妥當的形式，沒有牠便不能思考「意識一般」。阿德拉以觀念論者的資格這樣地達到反動的結論的事還未有過。他以為信仰，現在也是決定的要素，在理論的認識，在實踐的行動，都作為其基礎而活動。人間是純粹的精神的實體，先行於每個的現實底先驗的意識的負荷者；宗教，是社會化了的人間的精神及顯現。

這樣的，阿德拉現在已明明白白地承認宗教的必然了，已由歷史捨棄因果性，必然性的概

念，而依着康德所謂「自然的意圖」的思想，探入合目的性的概念了。在他這可以說是極其自然的徑路。阿德拉依着康德，以為歷史是理性隨着被豫定了的意圖的進步。他說着如次：——

『進步的本來的意義，不是，像自然主義所想的一樣，動物變成人間，而是人間成爲「神的」底東西。』

『信仰的本來的目的在無限的理性的發展，其經驗的表現就是人間的進化。』

『認識批判論把進步的概念還元於宗教的信仰時，常受着非常地攻擊，因為那是到現代爲止繼續着的自然主義的進化思想，成了一個思維必然的偏見。』

『信仰是宗教的意識底存在形態。』

『宗教意識是意味着進步的發展理念底一個根本契機。』

阿德拉承認康德的神的概念，說着，沒有神則人間的生活將失掉一切意味，神是一切的成

果的保障云云。康德以為神為實踐理性所要請，拒絕以這個為認識的對象，但是，康德的「批判的」的神，和既成宗教的神，同是空想的所產，別沒有什麼差別。Ionin 嘗揶揄着高爾基的「造神」運動，說過找神與造神的差異，不過是黃色的惡魔和青色的惡魔的差異吧了，這句話亦可用於阿德拉。

阿德拉說，沒有信仰的社會主義是不能想像的。以為馬克思主義，不是可於歷史的進步的必然這種意味來說明社會主義，關於社會主義實現的可能的信仰，是到社會主義的根本要素，如果沒有信仰，普羅列塔利亞使沒有勝利。像這樣的康德的或倫理的社會主義，不是意味着從馬克思主義向烏托邦社會主義的復歸，而是意味着直向宗教的社會主義的墮落。然而宗教的社會主義，在普羅列塔利亞特運動的諸潮流中，是屬於最壞的部類的，那不外是奪去普羅列塔利亞特的實踐力的麻醉劑吧了。

(4) 自然,人間及必然性

這樣看來,阿德拉底觀念論是明明白白地和馬克思主義完全不能相容的,其宗教論是完全地把馬克思的無神論曲解的東西。阿德拉完全地背反着馬克思主義底哲學的基礎的唯物論。他以爲歷史上的「物質的」的東西和自然科學上的,完全相異,還說着「這物質的的東西,早已不是物的東西,而是人間的的東西,精神的東西」。在他看來,社會也是一個精神的東西。他使物質的形式統統地依據於心的內容。但是,把心的內容作爲最終審判者來說明社會的事是不可能的。心的內容自身更須加以說明,那是爲社會的經濟的構造所決定。自然,是人間的社會關係的發展的土台,自然,不僅是媒介人間相互的社會關係,自然和人間之間的交互作用是社會生活的重要的契機,是和馬克思所指示着的一樣,人間加勞動於自己以外的自然而變更牠,因此

把自己變更着。社會不僅是社會化了的人間。他同時也是社會化了的自然。人間結合於物的關係，決定每個社會的組織形態。阿德拉是一個人間中心主義者，然而人間的能動性，不能依着他那樣的神秘的觀念論來說明。馬克思，昂格思充分地估價着人間的意見，樹立目的的能力，和人間的熱情。所謂人間創作歷史的事，是馬克思主義的一個根本原理，馬克思，昂格思，所闡明的，就是社會生活的「衝動力的衝動力」不外物質的生產關係。阿德拉屈服於康德的內在的合性的範疇，但是自然及歷史的進行是為必然性所規律的，『自由，成立於基于自然必然性的認識而支配自己及外的自然的。』（昂格思）人間的目的的樹立，不排斥必然性而為必然性所規定，在那個範圍，人間的努力，是歷史進步所不可缺的素因，這在前面已經說過了。客觀的現實的自己運動，這運動過程的科學的認識和站在這科學的認識上的人間對於這運動過程加

以意識的動作——在這三者的不可離的結合裏面，便存着馬克思主義者的理論與實踐的精髓。阿德拉的見解，和「觀念論一般」一樣，理論和實踐分而為二。要之，汎諸更老早便說過似的？「想在新康德派的名下，把馬克思主義的脊骨折斷，將以前被克服過的布爾喬亞古典哲學的二元論的世界假輸進普羅列塔利亞陣營內部的，確是一種反動的潮流」。

四 弗洛特與馬克思

想攝取近代科學的成果以豐富馬克思主義的企圖，在各種方面做着，並且也是應該做的。就是馬克思，昂格思自身，也做過以新的科學的成果補充自己的學說，看其對於摩爾昂的研究表示敬意而採用的事也就明白。然而這件事在最近代却常是失敗的，譬如，俄羅斯的波格達諾夫以採入麥哈及衛拿留斯所主張的經驗批判論，企畫着馬克思主義的修補，結果，逆轉于巴

克萊流的主觀現象論，這是一例。弗洛特精神分析學，是現代科學的最重要的成果之一，想把牠和馬克思主義結合而失敗了的，有克立舍的「弗洛特」(一九二四年)。

克立舍欲以弗洛特曲解馬克思的無神論。他以為宗教不是基于人間社會的生產關係的東西，而人間所具有的最深奧的衝動的素質乃為宗教形成的第一位。『甚至生產關係也為這衝動力所建設，為牠所制約。』宗教，不可抗地內在於人間，而生於決不能除去的衝動力。牠是謎似的最深奧的衝動力，不能把牠否定的。只有由這衝動的素質的見地可以認識宗教的形式上的變化，而宗教自體依生產關係的變化，階級關係的消滅，而消滅的事是不會有的。在每個大眾運動之中，神秘的內的衝動力在活動着。他以為普羅列塔利亞特的連帶的心理，是人間自然的素質，可以形成新的宗教，人間的宗教。共同生活態宗教的根源，便在那裏。

以上的見解，是完全地不能和馬克思主義相容的。無視時間和時代而思考人間的心理，是不可能的，宗教，他歷史地看來，常是階級支配的要具，必具有與牠對應的組織。離開階級反對的事實，是不能觀察宗教的發生，發達，和消滅的事實。人間的宗教的理論，變化為汎神論的，是容易的，由汎神論變化為既成宗教的信仰，也是容易的。要之，用弗洛特說修補馬克思的無神論是不可能的。牠除了純粹的布爾喬亞的嘗試以外，一點什麼都沒有。

弗洛特自己根據着「耶的卜司錯綜」(Oedipus Complex) 的假定來說明宗教的起源。(耶的卜司是誤殺其父而與其母結婚的希臘傳說中的一個主人公之名。) 在原始社會中，男兒對於母親感觸性慾而嫉妬父親，女兒却對於父親感觸性慾而嫉妬母親，至於男兒們相謀而殺却父親，但是，男兒們彼此之間也互相感到和對於父親同樣的嫉妬，由這件事終於發生族外婚的習

慣，在他方面，男兒們感到對着其被殺的父親的心的灰責，他們遂以從前憎惡的對象的東西為尊敬的對象。父親的象徵，成為社會形成的要素，圖騰制度 (Totemism) 因為發生，而成為族父的祖先崇拜，發生宗教的最初的形態了。這個耶的卜司錯綜固為弗洛特的公式之一，然在實際上，除看做妄想之外，值得什麼呢？

弗洛特派的一人柯爾內的「精神分析學與社會學」，達到真笨得可憐的反動的結論。譬如，他以為，普羅列搭利亞大眾革命主義，是數千年間，文化地被置于低下的水準的普羅列搭利亞特所不能滿足的性慾的蓄積以本源的力而爆發的東西，『萬國普羅列搭利亞特喲，團結起來！』這句話，是同性愛的階級的表現。對於……的憎惡，是由來於因為對於母親的性慾衝動而憎惡父親的男兒的最古舊的感情，無政府主義者的爆彈，是其殺父的象徵。

弗洛特主義者，大抵是陰鬱的宿命論者。他

們以爲社會主義的到來是不可避免的，但是那
不是社會的發展而是老衰，而且悲觀地預言着，
具有高級的文化的諸民族，將來必將爲野蠻粗
野的民族所征罰。

弗洛特的學說，對於醫學和心理學有偉大
的貢獻，是無可疑的。但在社會關係的領域中他
們的成果，如上所述，是妄想的，反動的。在最
近代的歐羅巴尤其是奧大利的布爾喬亞社會科
學，很多悲觀的，懷疑的色彩，（請聯想及斯賓格
拉及倭賓嘉）那也是伴着歐羅巴資本主義的頹
廢底布爾喬亞的生活觀的反映。我們從弗洛
特說之對於社會的方面的應用，沒有什麼可學
得的東西。而且由心理的分析出發來說明社會
現象的企圖自身，本來就沒有道理了。（從社會
主義的立場所著的弗洛特說的詳細的批評，可
看優利涅諸「精神分析與馬克馬主義」（「馬克思
主義的旗下」第一號）。）

歷史的唯物論與倫理的理想
底問題

(一) 俗人對於唯物論的 偏見

馬克思主義是正統唯物論。唯物論同哲學一般悠久，那是爲打破二元論的矛盾，統一地把握世界而發生的唯一的正確的哲學的思維，同時克服與宗教的迷妄結合的觀念論，也爲其不可避免的使命。唯物論自希臘以來有悠久的傳統，而馬克思主義則爲表現其在現代最高的發展的東西，不僅攝取古來唯物論的正統的要

素，而在把唯物論適用於社會現象，適用於歷史這一點，和舊唯物論有很大的差異。唯物論，至馬克思主義始成爲通乎自然及歷史的統一的世界觀。

馬克思主義，不是單純的理論，而是普羅列塔利亞特的生活原理，實踐原理。社會生活的本質不在於靜止的統一，而是銷除繼起的諸矛盾的變革的過程。馬克思主義是把握着這種社會生活的本質的部分。故與普羅列塔利亞特對立的布爾喬亞派的思想的代表者，常對於馬克思主義加以一切的攻擊。尤其是不怠地誣妄着那唯物論的基礎。從來，不少把唯物論和通俗的意味的所謂唯物主義混同者。昂格思明白地舉其特徵如下：——

『對於唯物論之名稱底傳統的偏見，是市井俗人多年爲僧侶的謠言所培成的東西。……這些俗人，以爲唯物論是指牛飲馬食的事，娛目的事，肉慾，虛榮心，金錢慾，貪慾，利殖和

投機，一言以蔽之，他們自身暗暗裏爲其奴隸的，一切的不潔的罪惡的事。他們以爲觀念論是對於德的信仰，普通的人類愛，一般地「較良的世界」。他們在人前誇稱相信這個「較良的世界」其實至多不過在爲他們的常習的「唯物的」放蕩所必然地發生的宿醉及破產所惱之間信仰着牠吧了。那末，他們所愛誦之歌不是也有「請問，什麼是人？一半天使，一半獸」麼？」（「費爾巴哈論」）

哲學上的唯物論，和市井俗物所謂唯物主義的不同，其主張雖有種種，而其根本的主張則爲自然（物質）是本源，是最初的所與，精神不外是最高度地發達了的物質，『實在是主語，思維是客語。』（費爾巴哈）哲學的唯物論，否定一切的超自然力，把人間還元於人間自禮，使人間於科學的世界觀之下，發揮真的人性。但是，對於唯物論的傳統的偏見，執拗地繼續發生於反動的階級之間。我們可以賀川豐彥君登

在七月號「太陽」的一文，作其最近之一例。賀川君毫不理解哲學上底唯物論，而爲「多年培養於僧侶的謬言的傳統的偏見」之捕虜。依着賀川君，今日，抱着馬克思主義的確信而活動於社會運動的各分野的青年們，都和爲着金錢及性慾而活動的市井無賴漢一樣，所謂共產主義者乃無道德之謂，說明資本主義的機制的科學的用語之剩餘價值，乃是馬克思主義者的目的意識。多麼無理解，多麼卑劣的虛言呵！賀川君所提出的代替馬克思主義的諸原理——主觀經濟學，頭腦經濟，心理的社會主義等，不外乎把世界看做感覺之合成的舊的，反動的，詭辯的巴克萊主義，休謨主義吧了。在那裏，完全否定主觀和客觀的自同性，把人間與自然弄成絕對地敵對的東西，儼然地羅列着愛，人心改造，宗教，新理想主義等欺騙民衆的常套語——攪亂民衆的階級意識的呪文。一句話說，所謂青年者其生活方法和思維方法也是依着階級而有根

本的差異。賀川君或許想在那篇文理，罵着無產階級的青年，對於今日的強烈的馬克思主義的潮流而促有產階級的青年之騷起吧？

我只想從賀川君的論文中，提出唯物論者與倫理的理想的問題來說。一說唯物者果如賀川君所說，無視或否定理想麼？否！祇有唯物論者是實踐上的理想主義者。所謂真的即實踐上的理想主義者，就是忠實地追求着社會地被決定了的有一定的目的，不惜爲牠犧牲一切的人。在今日這種行動，必然地表現於政治生活之中。而今日能夠，而且正在取着這種決然的態度的人只有唯物論者的馬克思主義者。新的世界歷史，他們正在寫着。（本文雖然不是爲論駁賀川君而作，但可以說是間接的論駁。）

(二) 論倫理的理想性質， 決定展開

社會學，——馬克思的歷史唯物論——可以說是研究人間相互的關係及其結果中不被意識着的方面——其必然的過程的東西。理想，是人間的行動上的最高的意識的目標或基準，是人間的歷史生活上的觀念的衝動力。人間在社

會生活的過程，形成一定的理想而追求之。人間沒有這種目標，便會感到自己生活沒有價值。人間依着樹立而追求理想，作成人間的歷史。

然而這種理想，這種觀念的衝動力，決不是有其自體的存在生長的東西。這種衝動力的背後還有牠的衝動力。人間不是以自由意志形成理想，倒是人間在生活的過程中被強制着樹立這種理想。現在，試行科學地觀察人間在歷史生活上所形成的理想，那末由是而生的答案；第一，理想決不是天界的，而是現實的，地上的，人間的，第二，理想不是爲人間之所謂意志的自由所規定，倒是爲必然性所規定。第三，這種規定者不外是物質的生活關係。第四，理想是歷史地變化的。第五，理想是和階級不可分離的，及至近世的普羅列塔利亞特，理想遂帶着明瞭的特異性而且發揮着強烈的作用。以下請逐一地略述吧。

(一)理想是地上的

理想不是，如澈底的觀念論者所相信的一樣，先驗的純精神的，論理的，存在於天上的。不是有個絕對的理想或最終的目標可以律各個歷史的階段的理想。康德由物自體的不可認識世界導出形式的，普遍的，究極的道德原理，而以牠為經驗的現實的實踐行為的基準。觀念論者，由理想對於人間有拘束力的事實，即以人間所追求的目標為世界的初端，為自然的第一原理；而混同感性的，現實的，物質的過程於論理的，精神的過程。然由關於實在的思想導出實在自體是不可能的。實在着的東西是感性的現實的自然，不是抽象的精神；精神却不外是物質的屬性。祇有把人間作為自然的一部來說明的時候，思維和實在的沒有矛盾的自同性統一性始能明瞭。羅馬的一個法學者達到了『只要留着正義，世界便滅亡也沒妨礙』的妄想。由觀念的東西

來說明具體的東西是不可能的。唯物論，是從具體的東西到觀念的東西，從具體到抽象，從特殊到普遍，從個體到全體。實際上，我們除由現實的經驗及體驗以外，沒有方法確認實在。沒有特定之質，量，時間及空間的規定，不能思考實在。無限物一般，沒有有限物是不能想像的。理想有作為絕對者，無限者的力量，但那不是於人間之外別有超越的存在的東西，其所規律着的是各個時代的有限的，現實的，感性的對象之具體的人間，而做成理想的也是這樣的人間。誠如昂格思所說，適用於一切時代，一切民族，一切事情的道徳，因為那個原故，不能適用於現實，對於實在的世界是無力的。觀念論不能確定人間的理想的每個的界限。對於過去，現在，未來都可適用的理想，不能保障不以過去及現在的界限為未來的界限。以過去及現在的界限為未來的界限，就不管意味着妨害人間的未來的發展及進步。理想，也是具體的東西，為時間所制約的。

東西，是人間的，地上的東西。

理想，也不是從所謂人間的道德衝動，本能，感情，理性之類生出來的。人間的的心理的素質歷史地變化着。如果有種不受時間制限存在及發展，那不外是沒有存在的存在，沒有發展的發展。道德的衝突或理念，不是理想的原因，而是遵據每個歷史時代的道德的規範的道德的行為的結果。

(2) 理想為必然性所決定

馬克思主義並不否定人間於社會生活上樹立和追求一定的目的。不，牠是把追求目的的人間的行動看做歷史所不可缺的素因。然而目的不是可以自由地放恣地樹立的。倫理的理想，不是由超感性世界，目的論的世界而發生，却是在一定的社會關係之下作為歷史的必然的結果而被課與的。

自然及歷史的一切現象，是依着因果律的

合法則的發展的過程。人間以外的實在和人間自體，都爲必然性所規定。一方有人間的認識及意志，他方有自然必然性的時候，前者便不可避免地適應於後者。誠如昂格思所說，「自然性只有在不被理解的限度是盲目的」自由成立於人間根據自然必然性的認識而支配自己及外的自然。自由不是依着離開自然必然性的夢想的獨立而存在。「所謂意志的自由不外是隨着關於事物的知識而能解決事物的能力。」

必然性的概念不是和目的的概念衝突的。必然性被限定的場合，人間的樹立目的，追求目的，也都作爲必然性的結果而被限定。人間的活動並不排斥必然性，倒是爲必然性所規定，人間在一定的歷史的條件之下，必然地不能不樹立理想。二律背反地把人間的活動與必然性對立的，是不能理解主觀客觀的統一的二元論。社會人的理想的樹立，爲社會的過程之必然所規定，這個社會過程更爲人間的物質的生活關係

所規定。

自然及歷史不是靜止的絕對不變的東西。那是發展的過程，是不斷的矛盾，變革，生滅，統一的過程。人間的社會關係在不斷的辯證法的變革之中。倫理是人間行為的規範的一定的綜合。人間的倫理的表象及概念自體，隨着人間的社會關係的變動而變動。理想不是宿命論地決定的，而是為規定社會關係的變動的歷史的必然性所規定。

(3) 理想為物質的生產關係所 決定

馬克思充分地估價了人間的意志，樹立目的的能力，人間的熱情。這顯然是人間的社會生活的衝動力。但是，馬克思的劃時代的功績在發見這「衝動力的衝動力」不外是人間的物質的生產關係，因此可以科學地把握歷史的過程的真相。意德沃羅基一般。是建築於物質的生產關

係之上，隨其變動而變動，倫理的理想也是如此。

祇從社會的諸力的交互作用說明社會現象的人，不能解決發生的問題，因而不能解決生長發展的問題。不能確立每個社會力的正常的地位。馬克思主義由唯物論的一元的立場，認識外部世界的實在，認識在和牠的交互作用成立人間的生活，人間的精神為這生活過程所決定。人間史的第一前提，就是活生生的現實的人間。這些現實的人間在歷史上的最初的行為，不是思維，而是生產生活手段。生產是人間對於自然的能動的過程，同時是人間生活的充實，深化的過程。人間和自然的自同性，不待哲學學已早為產業所證明。這種經濟活動，方形成人間相互的社會的機制（生產關係），同時他方造成一定的社會心裏（表象）。〔意德志·意德沃羅基〕這種表象是，不問其為現實的或幻想的，現實的經濟的政治的關係反映於人間的意識的。人間的

生活決定其意識，人間的倫理的理想，也不能脫却這種制約。

道德的規範，是人間的社會生活的技術的規則。人間道德地行動着，那不外是由於合作的必要而發生。沒有道德的社會存在着的假定是無意義的。合作的必要，從別一方面看來，就是矛盾的抑制。社會，無論在其全部抑在各部分，常充滿着矛盾，從這矛盾的消除而進步，但這些矛盾是不能不於一定的程度依着什麼均衡條件而抑制的。不然的話，社會自體便一日也不能存續。道德的規範就是這個均衡條件，但是，因為合作和矛盾的根柢都為經濟關係所決定，所以，道德的規範便決不能和各該時代的經濟的構造衝突。

倫理的理想為物質的生產關係所決定的明顯的證明，就是每個歷史時代的理想常隨着生產關係的變動而變動。請看次節吧！

(4)理想是歷史地被制約的

理想是時間地被制約着的。歷史的各個階段，使人間的理想發生變化。喚起這變化的就是生產關係。

有一派欲以康德哲學修正社會主義。他們不以社會主義為倫理學的基礎，而欲以從來的倫理學為社會主義的基礎。他們雖欲設定可以測定各時代的，比方說，價值量的絕對的尺度——絕對理想，然而這樣的形式普遍的範疇不外是一個空想。我們雖然能夠認識一定的歷史的必然，但是人間的認識能力——不是康德的意味——還是歷史地被局限着的，人類之終局的進步是怎樣的呢？這是不能認識的，因而不能預見終局的絕對的理想。稱為可以適用於一切時代，一切民族的理想，就是因為這個原故，不能適用於現實。如他們所主張一樣，當為或理想，原則上既不能由實在導出，那末，理想就終

於成爲和現實沒關係的，從具體的生活條件分離了的抽象了。各時代的理想，常是經驗的具體的，甚至那可以看做絕對理想的東西，其中也含着歷史性。

每個時代的理想，隨着生活條件的變化而變化。通過自己以外的條件而變化的東西，早已不能算是絕對的。每個時代的生活條件，拘束着康德的道德原理的拘束力。被拘束着的拘束力，已經是失却了拘束力的。

昂格思說(「反丟林論」)：——

『善惡的觀念，從民族到民族，從時代到時代，非常地變轉着。結果，那些道德觀念，相互間常常直接地互相矛盾衝突着。』

有人駁着他說，善便不是惡，惡便不是善，也未可知；但是，這樣的純抽象一般規定不能說明任何具體的現象。在一時代的惡，會成爲次時代的善，反之善成爲惡的辯證法的過程，就是人間社會的具體事情。善與惡不外是相對的吧了。

就在一個社會裏，對立着的異兩種相異的道德併存着的事，吾們目前也可以看得到的。昂格思接着說：——

『今日向着我們說教着的，是怎樣的道德呢？在那裏第一有從虔誠的舊的前時代傳來的基督教封建的道德。那種道德，本質地分爲舊教和新教，再細分之則爲從耶蘇，加特力的道德及正統普魯特士坦特的道德到寬容的啓蒙的道德的細別。這些道德相並行而有近代的布爾喬亞道德，而和牠對應的爲普羅列塔利亞道德。因之，在最進步發展的歐洲諸國的過去，現在，未來，生出同時而且並行着的道德說的三大集團。那末，其中算那個是真正的呢？從首辭的絕對的終局的說來，唯一的道德決不會存在。但是，主要地含有最可永續的要素的是，在現在，除了變革現在即代表將來的道德——普羅列塔利亞道德之外，什麼都沒有。』（依平野義太郎君日譯）

道德的規範，照應於人間的進步的每個階段而變化，這有許多的實例可以證明。在原始社會，因為生活手段的稀少不能不制限人口增加，遂使遺棄或殺害老年的父母及殺害嬰孩成爲一個道德的規範。不消說今日我們把牠看做大罪。有一時代，奴隸的所有毫不和人間的倫理的理想衝突。阿里士多德曾以奴隸爲國家及社會的自然的物的基礎，這是周知的事。不，把敗者不殺留爲奴隸比較把敗者通通殺却的原始社會的戰爭，的確是人間道德上的進步之一。在阿美利加的奴隸解放以前，南部諸州的知事及僧侶之中有把奴隸解放運動者稱爲「人類之敵」。中世的寺院法禁止徵收利息，而近代國家的法律却于民法規定利息的正當及其界限。這除由經濟的理由以外，還有什麼可以說明的呢？「你勿竊盜」這道德律在私有財產的社會是妥當的，但在已除去竊盜的動機的社會，只有精神病者會竊盜吧。「人格不是手段而是自己目的」的康德

的道德思想自體，也不是超歷史的東西，而是特定的布爾喬亞社會的歷史的所產。個性，是在自由競爭所支配的近代布爾喬亞社會始能成立的東西，越把歷史溯上去，人間越非個性的，而是被束縛於其所屬的社會的。個性是歷史的結果。然而康德把牠顛倒着而使成歷史的出發點。康德認識了個人和社會的敵對，矛盾，這也是和十八世紀的布爾喬亞的生活體驗相對應的東西。馬克思主義不僅發見個人和社會的對立，並且發見許多社會羣的互相對立，因而不把道德限於個人和社會觀和那樣單純的東西。

訴於絕對的理想之空的觀念的事，是求社會現象及人間的活動於倫理意德沃羅基自體，烏託邦社會主義就是站在這種見地。反之，馬克思主義則論證着社會主義的社會的機制生長於資本主義自身之胎內，從資本主義到社會主義的過渡是一個歷史的必然。社會主義是勞動階級的理想。牠因為是歷史的必然的原故，成爲

勞動階級的階級的夢想。這理想的樹立，追求這理想的思想，都為物質的生活關係所決定。但是，社會主義不是一切人類的永遠的絕對理想或最終目標。將出現於社會主義社會之後的新的社會，必于人類的胸中喚起新的理想吧。但是，我們，如果超越我們的認識能力的界限而搜求倫理的理想之具體的形態，不陷於空想是不可能的。

(三) 保守及進步兩階級的倫理的理想

在階級地分裂着的社會，每個人的倫理的理想，爲他們所屬的階級所決定。他們的道德觀念，不問意識着與否，爲他們的階級的地位所制約的。階級是，依每個人於社會的生產的組織之中所占着的地位，依其在生產上所演的腳色及依其對於生產手段的關係而決定的人間的大集團。依着他在社會的勞動的組織中所演的腳色，

社會地所生產之富的領有方法及分量去區分人間，就是階級。階級的對立，不外是社會的矛盾的最大的表徵形態。社會，於其根抵，依着物質的生產力的矛盾衝突而從一個歷史的階段展開到其次的新的階段，而這個矛盾的銷除，常取階級鬥爭的形式。社會，依着社會的矛盾的銷除而進步發展。從這一點，我們模倣柯祖基在「倫理學與唯物史觀」所試用過的分類法，抽象地把相對立的基本的階級分爲保守階級及進步階級來討論吧。這二個階級，各有相異的道德。一言以蔽之，保守階級是認階級支配的道德，而進步階級則是認階級對抗的道德。經濟的發展，常減却舊階級的力量，增加新階級的力量。於是新舊道德遂至衝突。

滿足現狀的保守階級，守着古舊的階級支配的道德。而誣毀新的階級的道德爲反道德，保守階級的存在，和社會的發展背反；他們的道德雖隨着其背反的程度，而愈成爲不道德，然而他

們却反益使其道德神聖化。一如馬克思所說，支配階級的存立條件和進步了的生產力間的反對愈顯著，該階級的意德沃羅基便愈成爲偽善的，且隨其偽善爲虛偽的生活爲懲罰，該階級的語言便愈成爲道德的，裝着神聖的面目了。

反之，新興階級的倫理的理想，他們愈感到階級的對立，階級的壓迫，便愈明確；其道德的爆發因之強烈。而至於欲使自己階級的道德成爲全社會的道德。現實的階級鬥爭，益發促進着這個。而進步階級的道德觀，不少取着唯物史觀的立場。這至少是近世的革命的布爾喬亞派所示過的，方今普羅列塔利亞特正在示着的。其理由是，因爲被壓迫階級沒有期待救濟於超自然的神佛的根據和必要的緣故。鐵般的階級支配有續着的場合，被壓迫者雖常依着彼岸的樂園的想像銷除現世的苦痛，然及可以興起建設樂園於現世的熱情的客觀的根據發生的時候，正確的唯物論的世界觀便給牠奠定了基礎。

新興階級的倫理的理想，喚起破壞社會上的古舊的，反進步的要素的熱情。牠成爲階級鬥爭的觀念的衝動力。這倫理的理想所導出的目的活動，成爲歷史發展的素因。

新興階級的新的倫理的理想，只在新的社會關係實現了的場合，纔能實現。進步的實踐的階級祇要求着可以實現的東西。這是現實不可避免地要求着的。然而保守階級，拚命地施行種種的神祕化於自己的道德，把牠衝爲神聖。那成了誰也不能實現不能達到似的，高尚的，抽象的，天上的東西。哲學的觀念論便是其修飾者。

馬克思主義，是科學，不是倫理學。倫理，不是從馬克思主義自體中生出來的，倒是其科學的解剖的對象。但是，到了馬克思主義，始得科學地給倫理奠下基礎。能夠得到科學的基礎的東西，始能發揮着最正確的最強大的力量。馬克思主義指示着，人間的倫理的理想，不是從天降

下的，不是超歷史的，超經驗的東西，而是具體的，現實的人間自身的所產，而為人間社會的物質的關係的發展的自然必然性所決定的東西。認識必然性，是使人間的活動得到自由的條件。被認識了的必然性即是必由。社會主義是歷史的必然。同時是形成了普羅列塔利亞特的理想，是其目的意識。這是站在科學的認識的目的意識的追求，普羅列塔利亞特的比前代任何倫理的理想更為強有力的緣故。

階級的自覺，是增強理想的追求力的東西，普羅列塔利亞特，從其歷史上的地位說來，是比前代的任何階級進步的。布爾喬亞氾，當人類從封建制度的牢獄解放時，演了偉大的革命的角色，而且他們所揭櫫了的根本的倫理的要求——平等的要求，僅是以廢除封建貴族及地主的特權的地位為目標的東西，使自己成為新的階級支配的主人的東西。然而普羅列塔利亞的平等的要求，則為根絕階級支配自身的東西。從資

本主義的大規模生產的物質的條件裏生出來的普羅列搭利亞特，不時有着歷史上沒有比類的，作為階級的集團力，統制力，而且是階級意識的所有者。物質的條件決定倫理的理想的内容，這在任何時代都是一樣的，不過在過去的每個歷史的階段中的進步的階級沒有意識着牠吧了。譬如在中世紀，階級鬥爭披了宗教的衣裳。近代的布爾喬亞也把自已的倫理的理想認為全社會的目標，附加着許多的幻想及自欺。

祇有普羅列搭利亞特，從社會的理想。除去一切的幻想及欺騙，而使之和歷史發展的必然性合致。普羅列搭利亞特，依着馬克思主義認識社會發展的運動法則，覺醒于自己的歷史的使命，並且同時因為已具備了階級自體之力和組織的緣故，能夠避免十八世紀的革命布爾喬亞及烏托邦社會主義者所陷入過的幻想及欺騙。馬克思主義，樹立理想而追求之。認識着依人間的熱情造出人間的歷史。但是，他從唯物論

的立場，法則的因果地說明了人間的倫理觀念，說明了人間的目的活動不是從超世界的豫圖導出，而是自然必然性的一端。他說明社會主義的歷史的必然性，依着這必然性和普羅列搭利亞特的目的追求的實踐活動連結，高調着普羅列搭利亞特的倫理的理想。絕對理想的觀念，一如「德模克拉西一般」的觀念，是空想，抽象，非現實的東西，只演着喚起幻想和欺騙的反動的角色。所謂真實的理想主義者不是這樣的妄想的絕對理想的說教者，而是指那有着現代最進步的唯物論的世界觀——馬克思主義，明確地認識歷史的必然，爲着這歷史的必然所規定着的倫理的理想實現，捨去一身的利害而爲獻身的活動，以創造新的歷史的人們。

1929 4 1 付 排

1929 5 4 初 版

1 — 2000 册

版權所有
不准翻印

每册實價大洋三角五分

#2

242162