目次

一　序　說

一　階級支配の要具としての宗教

第五十二議會に提出された宗教法案は帝國憲法が形式的に保證した信教の自由をヨリ實質的に骨拔きにしようとするのみでなく、更に却て宗教をヨリ强烈なる階級的支配の要具たらしめようとする意圖を含むものである。それは治安維持法、出版法案、勞動組合法案その他、日本のブルジョアが性急に完成を急ぎつゝある統一的な反動的立法の一環を成すものであつて、それ自身孤立的に觀察さるべきでなく、同時に今日の反動ブルジョアが此本來的の階級的要具にいかに新しい注意を向けつゝあるかを語るものである。

世界戰爭以後に於て各國のブルジョアジーの諸政策は、資本主義自體の沒落過程に伴うて、著しい反動味を帶ぶるに至つた。同時に無產階級の運動は嘗つて歷史上に經驗せざるほどの深刻なものとなつてきた。これが吾々の當面してゐる歷史的段階における、政治生活上の根本的特徵である。それは當然に觀念の領域にも反映せざるを得ないのである。宗教法案は日本における世界

資本主義の反動化の一表徴といふ意味をも有する。哲學及び宗教は一見、社會の經濟的構造と最も間接的な位置におかれて居り、イデオロギーとして最も高い段階に立つのであるが、世界戰爭後の歐羅巴では、兩者は著しく反動的風潮を帶び、ブルジョアジーの生活觀を明瞭に反映してゐる。哲學については必要な限りに於て後に述べるつもりであるが、先づその主要潮流を瞥見せよ

價値なる永遠的な超感性世界的規範を空想する所謂新カント派、事物の本質を直觀によつて捕へようとするフッサールの現象學、眞理の觀念を一掃し擬制によつて說明しようとするヴァイヒンガーの「かのやうに」Als-ob の哲學、あらゆる現實を思惟の所產とするコーエンの汎論理主義、これらのものは歐羅巴の今日のブルジョアジーの世界觀、生活觀が形而上學的色調を濃厚にしつつあることを示してゐる。日本に於ても、最大のブルジョア哲學教授西田幾多郎氏の主著『自覺における直觀と反省』の結論は、中世紀の神學者をも動員したとりとめなき神秘主義であつた。これら一切の流派のブルジョア哲學の核心を成す思想は、物質を精神に隷屬せしむる傳來的觀念哲學の詭辯論に外ならぬ。それ自身一の自然に外ならない精神は彼等によれば一の神秘な創造者であり、實在し且つ運動しつゝある物質は却て卑しき、死したる、凝結したる隷屬者に外ならぬ。いふまでもなく、それは斷然たる虛僞であると共に、唯物論の、從つてまたプロレタリアートの哲學たる辯證的唯物論の敵である。彼等も亦常にマルクス主義に明白な敵意を示してゐる。

宗教の方面に於ても今日の歐羅巴には新教よりも舊教の方が猛烈に復興しつゝある。ヘルメリンクなるドイツの一神學者は率直に舊教の優勢であることを承認し「一般的風潮からみれば、新教も今や舊教的である」「哲學者、大工業家、政治家(立派な顏振であることよ!)は文化の促進者として(!、舊教の方を重く見てゐる」と書いてゐる。自由主義的な新教の勢力が減じて、反動的な舊教の復興しつゝあることは何を意味するか? それは過去十數世紀に亘り專制的な君主や貴族の手足となり徹底的に農民其他の勞働大衆を欺瞞した舊教の教理と組織と經驗の方が、今日の反動ブルジョアジーの政治目的に一層合致したものであるからに外ならない。

封建制度の下に於て宗教と寺院とはその强い支柱であつた。されば十八世紀のフランスの新興ブルジョアの代辯者は徹底的な無神論を以てこれに反逆した。日本に於て明治初年の勇敢な廢佛毀釋の運動は勿論、無意識であつたが、ブルジョア革命が宗教的方面に於て果たす歷史的實踐の一つではあつた。しかるに今日では宗教と寺院とはブルジョア制度の有力な支持者となつてゐる。それは宗教が階級的支配の要具であることはいづれの階級社會に於ても同じだからである。吾々マルクス主義者は自然及び社會における一切の現象が嚴密な法則に從つて運動しつゝあることを

知つてゐる。社會の發展は神其の他の超自然力に基いたことはない。自然界の變化も超自然力によつて起るのではない。人間の自然に對する征服は神の信仰に依らずして、却て神の敵である自然科學に負うてゐる。すべての宗教及び超自然的、超人間的力に對する各種の信仰を生み出す妄想は其の基底に於て物質的生産關係に依據する。この思辨そのものを決定するものは究極的には、社會的生産力と生活條件の發展段階に外ならない。かゝる點からのみ現代の各種の信仰をも説明し得る。恐怖が神を作る。資本主義社會の無政府的生産は日々、新しい生活の恐怖を大衆の間に植ゑ付ける。宗教は絶望せる大衆にとつての阿片となる。日本人は比較的に宗教に冷淡だと觀察する人も有るが、種々の原始的宗教や祈禱的宗教は民衆殊に貧農や小手工業者の間に深く浸みこんでゐる。特殊部落と呼ばれた人々の間における眞宗の信仰、都市小市民の間における日蓮宗の信仰、名も知れぬ偶像神の崇拜、加持祈禱の類、は依然として殘つてゐる。そして我國では時として生きた人間が神に擬せられる。――（生きてゐる人間を神と見ることは、宗教をもつて社會生活、具體的には階級社會の反映と見るマルクス的理論の一好例である）。――要するに宗教が莫大なる勞働民衆の層に阿片として働きつゝあることは我國も他國と同じである。そして歐羅巴諸國に於ては殆んど例外なく國家豫算中の宗教費が年々增加するのであるが、我國にても神社費寺院費は既に相應の額に上つてゐる。

二　前代無神論とマルクス無神論

マルクスの『ヘーゲル法律哲學批判』は「宗教の批判はドイツに於ては既に終つた、宗教の批判はあらゆる批判の前提である」といふ意味深き言葉から始まつてゐる。「眞理の彼岸」が消滅した後に始めて「此岸の眞理」が設定され得る。「政治の批判」――換言すれば社會主義原理――を展開するためには先づ「神學の批判」があつて、舊い世界觀の强大な部分である有神的觀念が破壞されねばならぬ。

この無神論のための鬪爭は、近代の歴史上、先づ進歩的ブルジョアジーの代辯者の行うたところである。フランスに於ては十八世紀の唯物論者殊にドルバツクが徹底的な無神論を展開し、ドイツに於てはマルクスが前掲論文を、エンゲルスが同じく無神論的立場を明白に示した論文『イギリスの狀態について』を書いた直前にストラウスやフオイエルバツハの深刻な宗教批判が行はれた。ゲーテは「世界及び人類の歴史に於て、他のすべてのものが從屬してゐるところの、本來の唯一の最も深刻な題目は不信者と有信者との爭ひである」と言つたが、ドイツやフランスの殆ん

どすべての古典文學や古典哲學が有信的であつたことから考へると、革命的ブルジョアジーのために舊世界觀に對して猛烈に挑戰したドルバツクやフォイエルバツハの宗教批判が激烈な階級的意義を有してゐたことが分る。

無神論は唯物論の必然的歸結である。而して社會主義の辯證的唯物論がギリシヤ以來の唯物論の最高の發展である如く、社會主義の無神論もギリシヤ以來の無神論、特に前揭の進歩的ブルジョアジーの無神論の繼承であり、その最高の發展であると言ふことができる。唯物論は人間が二元論の矛盾と唯心論の虛僞とを打破し、世界を統一的に明瞭に理解しようと試みるに至つた最初の、そして唯一の正しい哲學思想であるが、それが宗教の傳統に對する鬪爭と直接に結びついてゐることもギリシヤ哲學以來の根本特徴である。無神論は一切の神を否定し、世界の目的論的說明を否定し、世界がそれ自身にて成立し生成することを證する。無神論者はあらゆる特定物を制約すると稱する超世界的な、超絕的な、無條件的な、絕對的な、神性を拒否する。神の代りに人間自體を置く。無神論者は超絕的な創造者を假定する有神論をも、神は世界に內在すと說く汎神論をも否定する。「神なければ世界は說明すべからざるものとなる」といふのは虛僞であつて、「神があれば世界は說明すべからざるものとなる」といふことこそ眞である。

社會主義の理論が確立するためには、一方に於てブルジョアジーとプロレタリアートとの間の階級鬪爭といふ社會的實踐が根源であつたと同時に、他方に於ては哲學、歷史、政治、經濟學の諸領域における既存の種々の思惟材料が必要であつたことは各種の新學說と同じであつた。（エンゲルスが「吾々ドイツの社會主義者はサンシモン、フリエー、オーエンの繼承者であるばかりでなく、またカント、フイヒテ、ヘーゲルの繼承者であることを誇る」と言つた言葉をも想起せよ。）マルクスの無神論も前代の無神論の繼承發展であるのであるが、しかも二者の間には强烈な差異が有る。即ち前代の無神論は人間を以て單なる自然的存在、又は種屬的存在と見るに反し、マルクス的無神論はそれ以上に人間を社會的歷史的生成物と見、宗教を以て單に人間の製作物と見るに留めずして、これを社會生活の反映であると斷定するのである。

以上の如くしてブルジョア的無神論が先づ淸掃の役目をつとめた國々――フランス、ドイツ、イギリス――に於ては、これに依つて社會主義的無神論の確立が容易にせられた。しかし單にそれのみでない。この「神學の批判」――有信的な舊世界觀の破滅は、唯物論的基礎に立つ「政治の批判」――社會主義の諸原理の確立を容易にしたのである。マルクスがドイツに於て既に宗教批判が終つたと言つた言葉は、かゝる點から見て深き意味を持つてゐる。

此故にブルジョアの宗教克服の缺けてゐる國々では、宗教に對する闘爭について特別の困難が伴ふのみならず、それは勞働大衆を社會主義的意識に導く上にも障害となる。一國の資本主義が變則的發達の過程に依つて發展し、ブルジョアが進歩的役割――ブルジョアも歴史の一定段階に於て、即ち封建的殘存物を驅逐する上に於ては、進歩的なるものであつた、何となれば封建的社會よりも資本主義社會の方が人類にとつてヨリ進歩的なものであることは明白であるから――を果すことなくして、直にその對極なる帝國主義的反動ブルジョアジーに變化したところでは、ブルジョア的無神論が社會主義を準備する一條件となる狀態も缺けてゐる。レーニンは『社會民主々義の宗教に對する關係』（一九〇九年の論文、抽譯レーニン『宗教について』希望閣版に收む）の一文のなかで、ロシヤに於てはかゝる無神論の爲の闘爭史の缺けてゐることを指摘し、「ロシヤに於ては吾々のブルジョア民主々義的革命の條件に適應してこの任務も殆ど全く勞働階級の双肩にかかつてゐる」と書いてゐる。日本に於てもまた無神的のための闘爭は僅少の頁を有したに過ぎぬ。我々の念頭に浮ぶものとしては中江兆民氏『續一年有半』（無神無靈魂論）、幸德秋水氏『基督抹殺論』などに過ぎぬ。中江兆民氏の思想は立派な哲學的唯物論であつて、それはブルジョア急進主義の最も鋭い深い哲學的表現で、社會主義への立派な先驅者の聲であつたが、惜しい哉、その哲學を繼承發展せしめるものが無かつた、ヘツケル流の生物學的唯物論者加藤弘之が御用的に基督教を攻擊した諸著書や、三宅雪嶺氏の『宇宙』などには多少の無神論的色彩があるとのことである。是に反して佛教、神道、基督教に關する種々の非科學的な宗教文獻は甚だ多量に生産されてゐる。諸大學における宗教講座の起源や歴史を科學的に批判的に研究することよりも、宗教の復興を重要の任務と見なしてゐる。東京帝國大學の姉崎博士が佛教、神道、基督教の所謂三教合同なる宗教的喜劇の舞臺監督の役目をつとめたが如きは、その實踐的方面である。日本における基督教は最初、自由主義の味方であり、進歩的ブルジョアジーの思想的代表者となつてゐたが、日本の資本主義が帝國主義の段階に進入するに至つて、自己もまた自由主義的な政治的色彩を捨て、或は帝國主義戰爭の公然の擁護者となり、或は勞働階級に對する催眠術者となつてゐる。最近、賀川豐彦君は『青年に訴ふ』といふ一文を發表して（『太陽』七月號）マルクス主義を確信する青年を難んじ、その哲學的唯物論を市井の無賴漢の所謂唯物主義と混同し、階級意識を排斥し、宗教意識を以て人心を改造することが社會運動の目標だと論じてゐる。基督教傳道家のうちの最も自由主義分子であつた賀川豐彦君ですら、最近におけるマルクス主義の廣汎な普及や、勞働者農民の間における階級闘爭の深刻な發展に對しては、野卑な虚言家、反動的な宣傳家とならざるを得

なくなつてゐる。

嘗つてレーニンは、あらゆる手段を以てあらゆる方面から無神論に對する大衆の興味を喚起し彼等の宗教的迷妄を打破する必要を述べ、これを回避するものはマルクス主義と唯物論を裏切るに等しいと論じたが、(『マルクス主義の下に』といふ一九二二年に書いた論文、志賀義雄氏『レーニン主義の哲學』附錄にある。)日本に於ても、無神論のための鬪爭、宗教の一切の迷妄を打破する任務は、勞働階級殊に階級意識ある共産衞の政治鬪爭と結びつきたる特別任務——先づブルジョア民主々義を社會主義的意味に於て獲得せざるべからざる一般任務と對應したる——となつてゐる。

三　宗教に對する鬪爭は後廻しにすべきか？

「宗教は私事なり」といふのは社會主義の久しい間の傳統的政策である。(この原則は一八九一年の『エルフルト綱領』に宣言せられた。)いふまでもなく此原則は宗教が社會主義者個人の私事であるといふ意味ではない。卽ち社會主義者が神佛を信じ又は宗教的宣傳をなすことが許されるといふ意味ではない。それは實にブルジョア國家に對する關係に於て宗教が私事たらねばならぬといふ積極的要求である。換言すれば、一般市民に對して信教の自由を確立せよ、國家がこれに向つて干渉する勿れ、といふブルジョア民主々義的要求であり、ブルジョア國家がいかなる宗教團體とも結びつかざることの要求である。社會主義社會に於ては宗教はその成立の經濟的社會的根據を失ふ故に、それ自身も消滅する。社會主義者が「宗教は私事なり」といふ原則に立つて信教の自由を國家に向つて要求するのは、ブルジョア制度の爛熟、從つてその自己壞滅、從つて次代社會への飛躍の爲の社會的條件を促進する爲に外ならぬ。

(この點について山川均氏が改造四月號に書かれた論文のなかで「近頃ある無產者運動に關した新聞で、宗教法案は、信教の自由に干渉するものだといふ立場に立つた反對論を見た。しかしすべての宗教が完全に支配階級の支配の機關になり終つてゐる時に信仰の自由といふ問題は有り得ない」と論じて居られるのは誤謬である。嘗て、パリ・コムミユンの亡命者たるブランキー主義者の一團がロンドンで宣言書を出した時、エンゲルスは種々の點で「餘りに急進的すぎる」ことを非難したが、そのなかでブランキー主義者が宗教に對しても單純に過激なる騷々しい言葉を弄してゐるナイーヴな態度を非難した。山川氏のいふ如く、今日、宗教が完全に支配の機關であることは事實に違ひないが、それを認識するだけであるならば、單に「餘りに急進的すぎる」だけのことである。社會主義にとつて切實なものは、あらゆる社會現象を科學的に、卽ち唯物辯證法的に

解剖し、その歴史性に從ひ、適切正確な戰略及び戰術を持つことであるが、この意味に於てブルジョア國家に向つて宗教を私事たらしめやうとする運動、即ち信仰の自由を要求する運動は現在の日本の政治的社會的事情の下に於て、特に反動的な統一的宗教法案を作つて宗教團體の統制を計畫しつゝある今日に於て、最も適切な必要な運動である。信教の自由それ自體は我々にとつて何等の目的とならぬ。我々は信教の自由なるものゝ歴史的限界性を知つてゐる。その上で我々はブルジョア民主々義獲得の一環としてのみ、今日の歴史的事情によりて規定せられる一政治闘爭過程としてのみ、信教の自由に對する國家の干渉を排除するものであるし、又排除せねばならないのである。上に引用した山川氏の文章は宗教について僅々數行觸れてゐるばかりで同氏の意見は十分示されてゐないから詳論を避けるが、とにかく筆者は信教の自由に對する干渉を攻擊した「ある無産者運動に關した新聞」――多分、無産者新聞――の態度に賛成するものである。）

又、宗教は私事なりといふ原則は、宗教に對する闘爭が第二義的のものであるといふ意味を持つてゐない。今の社會民主々義者――第二インターナショナルの人々は、宗教の政治的意味を輕視して是に對する闘爭は後廻しで差支へないと考へる。この點にても第三インターナショナルの人々との間の深き溝を見る。後者は宗教が階級的イデオロギーの表現であり、階級的機關であることを指摘し、これに對する闘爭がプロレタリアートを資本主義より解放する重要な一方面であることを認識する。しかし單純な反宗教的宣傳はブルジョア的のものに過ぎず、たゞ政治的階級闘爭のうちに於てのみ、それと關聯せしめてのみ、大衆を無神論者にする事ができる。レーニンは「宗教は私事か？」といふ論文のなかで「勞働大衆を不斷に壓迫し無知にすることに依つて成立する社會に於て、單に説教によりて勞働大衆の宗教的偏見を打破し得ると思ふものは愚者である」となし、政治的闘爭と關聯せしめてのみ是を成就し得ることを述べた。この思想はエンゲルスも嘗て述べたところである。――第三インターナショナルに於て宗教問題の取扱はれたのは一九二三年夏の擴大執行委員會の際である。それは瑞典共産黨の首領ヒエーグルントが同黨の機關紙に論文を書き、マルクスの文句をもぢつて「天上よりも地上を批判し、支配階級の神學よりも政治を征服し、神よりも資本主義を廢除せねばならぬ」と述べ、暗默のうちに第二インターナショナル流の消極主義を表白したことに起因したのであつて、これについてはブハーリンが明快な攻擊演説をした。このときに出來た『宗教についてのテーゼ』はマルクス的レーニン的精神に立つものであつて、特に戰術的方面について鋭い思想がある。――

四　ユトピヤ社會主義と無神論

マルクス以前の社會主義に於ては、未だ全く宗教的色調が消えて居らぬ。ワイトリングもさうであつた。サン・シモンは新キリスト教なるものを唱導した。ルイ・ブランも「政治上のアナーキーは哲學上の無神論から發する」と書いたことが有る。イギリスでは、オーエンは無神論者であつたが、キングスレーの如き所謂キリスト教社會主義の說教者が出た。社會主義運動の最惡の變種が宗教的社會主義に外ならない。一八四八年に共產黨宣言の瑞典譯が出たとき、その扉に「民の聲は神の聲なり」と書いてあつたさうである。これらの事についてはこゝに述べぬ。マルクスに至つて、全然無神論となつた。彼に至つて超自然的、超人間的なるもの一切が驅逐せられた。しかしマルクスの無神論は、前述の如く、彼に先行せるブルジョア無神論の發展であり新しき展開なのであつて、一八四〇年代のマルクスの論文にはエルベシウス、ドルバツク、マンデヴターユ等の名が屢々出てくる。特に彼に影響多かつたものはフォイエルバツハである。本論文はマルクス、エンゲルスにおける無神論とレーニニズムにおける其發展を研究することを目的とするが、直接にマルクスのための前驅者となつたフォエルバッハの宗教批判は是非とも研究しておかねばならぬと思ふから、それを次に述べる。

二　フオイエルバツハの宗教批判

一　フオイエルバツハの哲學內容

プレハノフは『マルクス主義の根本問題』のなかで、マルクス、エンゲルスの唯物論はフォイエルバツハよりも遙かに發達した理論を提供してゐるが、しかもそれはフォイエルバツハ哲學の內面的論理の規定した方向に於て發達したと書いてゐる。この言は大體に於て正しい。カール・ディールの如きブルジョア學者やマツクス・アドラーの如きカント的「マルクス主義者」はフォイエルバツハのマルクス、エンゲルスに對する影響を過少に見積つてゐるが、プレハノフ、レーニンの如き最も徹底した唯物論者は其影響の大きかつた事を述べてゐる。苟くもカント主義の如き夾雜物なしにマルクス、エンゲルスの思想の發展を忠實に研究する者は、何人も後者の評價の正しいことを發見するであらう。殊にエンゲルスが『アンチ・デユーリング』の中で哲學を取扱つた

第一篇の基礎的思想はフォイエルバツハに出てゐると考へられる。マルクス主義は一方に辯證法をヘーゲルより、他方にフォイエルバツハの唯物的自然觀、人間觀をとり入れて、その方法論的、認識論的、世界觀的方面の確立と展開とを遂げたのである。（レーニンは嘗て何かの論文で「幸福にもロシヤでは唯物論の強い傳統がある」と言つたことがある。フォイエルバツハはロシヤで正當な評價者を見出してゐる。最近、マルクス・エンゲルス・インスチチユートからデボーリンの監修の下でフォイエルバツハ全集が新しく刊行されつゝあるのも其一だ。）

フォイエルバツハの宗教批判を見る前に、その哲學の主要特徴を擧げることが必要である。

彼の哲學上の最大功績は、實在と思惟との關係、兩者の統一性について正當な唯物論的斷案を提供したことに在る。彼はいふ、哲學の最高法則、最高任務は事物を在るがまゝに思惟し認識することにある。哲學の端初は神でなく、絶對者でなく、無限者でなく、却て有限者であり、現實者であり、對象者である。ヘーゲルの思辨哲學は抽象的なものから具體的なものを、觀念的なものから實在的なものを、普遍から特殊を導き出さうとするのであるが、かゝる顚倒した進路は到底、眞實の客觀的現實性に到達することはできぬ。ヘーゲルはカントの擧げた思惟と實在との矛盾を止揚したが、しかもそれは矛盾の內面に於て思惟の內面に於て止揚したに過ぎぬ。思辨哲學にとつては、絶對精神が主語であり、客語としての實在が附加されてゐるにすぎぬ。眞の關係は其逆である。本來實在が主語であり、思惟が客語である。思惟は實在から出るが、實在は思惟から出ない。實在は自己から出て、自己によつて存し、自己の中に根源を有する。實在とは自然であり、物質である。最初の所與は物質である。在るとは思惟の中に在るといふ謂でない。物質が本源であり、それはあらゆる思惟の外に獨立に存在してゐる。物質から獨立した精神の先世界的存在なるものはない。ヘーゲルにありては自然が精神の他在（Anderssein）であるが、フォイエルバツハは精神こそ自然の他在であるといふのである。

確かに哲學は實在から出發すべきである。しかし實在の概念からでなく、現實の、經驗され體驗され得る實在からでなければならぬ。吾々は思惟から獨立した存在を知るために感性以外の他の特徴を有しない。抽象的實在でなく、具體的に實在するもの——質や時間空間の規定なくしては思惟され得ないところの實在が哲學の出發點である。特定の質を思惟せずには、質一般を思惟することはできない。特定の質が現實の質である。同じことが時間空間についても言はれる。特定の時間及空間のなかにおける存在のみが現實の存在である。無限物一般は有限物なくして思惟することはできない。純粹の論理的手段を以て作り上げられた抽象的知識は、現實を把握しない

假象的知識にすぎない。フォイエルバツハは思辨哲學が見捨てゝゐた感性的直觀に再び科學的權利を附與した。即ち感覺と感情とにおける直接の體驗を通じてのみ主觀が客觀に接觸するに至る。感性のみが太陽の如く明かである。感性を以て始まる所に於てのみ懷疑と爭論とが止む。眞理、現實、感性は自同である。(Wahrheit, Wirklichkeit und Sinnlichkeit sind identisch)

人間も一の自然である。それは一の實在的實體である。それは自然の一部である。人間は主觀であると同時に客觀である。哲學の出發點は「我」でなくして「我」及び「汝」でなければならぬ。私は私にとつては「我」であるが、他にとつては「汝」である。我々は感性を通じて事物を認識するが、しかも感性が本源ではない。物質が我々の感覺に反映する。物質のなかには人間の感覺と一致する能力が存在してゐる。客觀は私にとつて感性の對象であるばかりでなく、亦その基礎である。實在と思惟との統一はこの點に於て矛盾なく解決され得る。實在は主語であり、思惟は客語であるが、しかもそれはその主語の實體を含有する客語である。私にとつて主觀的に絕精神的、非物質的、非感覺的なるものも、それ自らは客觀的には物質的、感覺的である。思辨哲學が宣言してゐる思惟と實在との統一――すべての認識の最終の目標はこの兩者の統一に存してゐる――は、人間を根據として、人間をこの統一の主體として理解する場合に於てのみ意味があり眞理がある。實在的事物を認識することのできるものは實在的實體のみである。いかにして思惟が實在に近づくかといふ苦痛に充ちた、解け難き問題は、以上の基礎に立つてのみ解決することができる。實に哲學は原初事實としての人間、主觀と客觀との統一なる人間から出發すべきである。

自然を見よ、人間を見よ！　とフォイエルバハツハは叫んでゐる。哲學とは存在するものを認識することである。事物をその客觀的現實性に於て直觀することが人間をあらゆる偏見から解放する所以である。思辨哲學の抽象――觀念的なものから實在的なものを引出すことは、自然の實體を自然の外に、人間の實體を人間の外に、思惟の實體を思惟の外に見ることを意味する。人間のみがフイヒテの「我」の基礎、ライブニツツのモナードの基礎、ヘーゲルの絕對者の基礎たり得るのである。人間を無視し又は人間を超絕する思辨には、統一性も必然性も實體性もない、あらゆる科學は自然に基礎を持たねばならぬ。自然的基礎なき限り、學說は一の假說であるにすぎぬ。これは特に自由の學說について妥當する。これまで反自然的又は超自然的にのみ說明せられた自由を自然化することは新しい哲學にのみ可能である。かくて哲學は再び自然科學と、自然科學は哲學と結びつかねばならない。――

以上の如き哲學內容がマルクスとエンゲルスとにいかに影響し、そして此二人の天才がいかにこれを變革したかは後に述べる。

二　フオイエルバツハの宗教批判

フオイエルバツハは以上の如き世界觀人間觀に立つて、在來の傳統的宗教（即ち彼にありては基督教）及びヘーゲルの思辨神學に對して猛烈な闘爭をした。私は彼の主要著作の『基督教の本質』（一八四八年）及び『宗教の本質に就ての講演』（一八四一年）によつて彼の宗教批判を一瞥する。

宗教批判における彼の最大功績は「神は自己に似せて人間を作つた」といふ傳統觀念を一蹴して「人間は自己に似せて神を作つた」といふ論綱を確立したことに在る。彼は、神の觀念即ち神の意識とは人間自身の意識に外ならず、絶對的實體即ち神なるものは人間自身の實體に外ならないと考へる。

宗教に於て人間は自己自身を二つに引裂いてゐる。人間は神を以て自己と對立する、他の、自己存在をする實體と考へてゐる。人間でないものが神、神でないものが人間となる、神は無限のもの、人間は有限のもの、神は完全、人間は不完全、神は永遠、人間は時間的、神は神聖、人間は罪あるもの、神は肯定、人間は否定であるとなつてゐる。しかし人間は宗教に於て自己自身の秘密な實體を對象化してゐるにすぎない。神の人格は人間が自己自身の實體の規定及び表象を一の他の實體、人間の外なる實體の規定及び表象とする手段に外ならぬ。神の人格なるものは人間の人格の外化し對象化したものに外ならぬ。人間は自己の願望又は理想を超絶的な力に具象化する。神とは事物化され偶像化された人間の意慾の姿像である。現實と人間の願望との間の分裂があらゆる宗教の母胎である。人間の欲望、思想、文化の發達と共に宗教も發展し、後代の文化にとつて、前代の宗教は偶像崇拜と見えてくる。

人間に於て始めて神は神としての對象となる。人間の種々なる性質があつてこそ、はじめて神の現實性、根源、種々相ができあがる。人間の生理的性質、知能的性質、道德的性質は、また神なるものに附與せられてゐる性質である。神は人間に對してのみ存在し、石や植物の爲に存在しない。神は人間に於て始めて神となる。感情のみが認識の基礎であり、現實の認識である。神の諸性質は人間から感ぜられるものとして、感覺として、病理的規定としてのみ、始めて現實性を持つことになる。神の仁慈、神の救ひ、神の祝福なるものは人間の歡喜及苦痛の感覺に根ざして

ゐる。人間の苦痛の感覺が人間の感覺であるが如く神の仁慈の感覺は人間の感覺である。有限についての苦惱の感覺は無限についての祝福の感情に外ならぬ。神の神としての感覺は、人間の人間としての感覺と不可離である。ヘーゲルの思辨的神學に謂ふところの、神の自己認識は人間の認識と切り離すことはできない。

神學者や觀念論者は「世界は神なくして說明せられない」と言つてゐる。しかし其逆が眞である。若し神が存在するとすれば、世界の存在は說明すべからざるものとなる。何となれば世界が餘剩物となり終るからである。世界は旣に存在して居り、且つそれは一の眞理である。旣に存在し且つ完全であるもの――世界は、その上に完全なる實體――神を必要としない。世界の存在が眞理だとすれば、神は人間の思想と空想との中に於てのみ存する夢にすぎない。自然の存在について妥當することは自然の中における出來事にも妥當する。神が活動するものだとすれば、自然の活動が止揚せられてしまふが、逆に自然の活動は神の活動を止揚する。吾々は神を信仰して自然を否定するか、若くは自然を信仰して神を否定するかの何れかである。抽象的思惟の立場からする場合、自然が無のなかに消滅してしまふ如く、自然的世界觀の立場からするならば、神が無のなかに消滅する。

神なるものは一の矛盾である。我々のことを心配してくれない神、我々の祈りに耳を傾けない神、我々を見ず愛せざる神は神でない、かくて人間性が神の根本的客性となつてゐる。しかるに他方では人間以外に、人間を超越して自己存在をしない神は神でないとせられてゐる。かくて非人間性、外人間性が神の根本的客性となつてゐる。スピノーザの實體（スブスタンツ）の如きものは神ではないことになつてゐるのである。

基督教の詭辯論の特徵的な奇計は、神の實體の非探究性、非理解性といふことを說いてゐることである。しかし此の非探究性なるものの秘密は、自然的性質を超自然的、非自然性質のものとなし、神の實體を人間以外の實體たるかの幻想を抱かしめ、是によりて旣知の事項を理解すべからざるものとなすことに存してゐる。

神は理論の暗夜である。宗教に於て神は理論又は理性の提出する全問題を解答又は拒否する最終唯一の根源となつてゐる。宗教は各種各樣の問題に對し常に同一の答へを以て答へ、あらゆる自然の活動を神の直接の活動、一の意圖を追求する自然外の、又は超自然の實體の活動に歸し、以て何等の答へをしないと同樣の答へをする。神とは理論の缺乏に代置せられた概念である。神は說明すべからざるものの說明であるが、しかも萬物を無差別に說明せねばならぬものであるか

ら、結局何物をも說明しないものである。

空想が宗教の最初の機關である。神の實體は空想の對象化したものである。神は人間的實體の外化したものであるから、それ自身、感性的實體である。しかし宗教に於て、それは感性の限界から切り離された、無制限の感性的實體である。神はあらゆる感性的なものをたゞ一遍に表象する。あらゆる空間的なものを非空間的方法で、あらゆる時間的なものを非時間的方法で、感性的なものを非感性的方法で表象する。それは人間が人間の感性的水平線を空想によつて擴大することを意味する。而して此不合理も宗教の始原に於ては後世の神學の如く甚しくはなかつた。最初、神と人との間の關係は空想上の差異即ち量的差別があつたのみであるが、神學に至つて其差別は質的となり、神は自己思惟をする實體に變化したのである。

人間の眼界が狹隘なれば狹隘なるほど、即ち歷史、哲學、自然について知ることが少ければ少いほど、彼等が神に惑溺することも深い。ギリシヤ學藝の如き燦爛たる文化はヘブライ人の有し得なかつたところである。それはヘブライ人が學藝に對する欲求をエホバと代置したからである。萬物を神のなかに持つ人間、天國の祝福を既に空想のなかに享樂してゐる人間は、あらゆる文化への衝動力たる困苦や窮乏を感ずる苦がない。神に惑溺する人間の間には眞に人間的な文化は發展しない。人間の道德生活は宗教によりて進歩するのでなく、外部的狀態の改善のみによつて達せられる。

フオエルバツハは以上の如き見地から更に奇蹟、天啓、三位一體、聖晩餐等の種々なる手品に對して深刻な解剖と、そして嘲罵を加へてゐる。

然らば神はいかにして廢除されるのであるか？　他なし、自然の認識に依る、と彼は考へる。人が一度、惡や禍の現象を自然的原因から割り出さうとするに至れば、善や神的なるものの現象も超自然的實體からでなく、事物の自然的性質から割り出さうとするやうになる。世界の一般的本質が全人間に浸みる時、神についての信仰が破れ、それが世界（自然）についての信仰に變る。かくして神は止揚され終る。さればフオイエルバツハの歷史哲學上の根本思想は、人間が人間として、地上における自由なる、自己意識を有する市民となるといふことに在つた。

フオイエルバツハは自己の思想的經歷を述べて「神はわが第一の思想であり、理性はわが第二の思想であり、人間はわが第三の思想である」と言つたことがある。ドイツの古典哲學は極めて有信的である。またフオイエルバツハの研學の時代はヘーゲル哲學が偉大な專制的王者として君臨した時代である。これらのものを克服して傳來宗教と思辨神學の全秘密を暴露した彼の戰ひは

痛烈なものであつた。

三　彼の批判の批判

フオイエルバツハの宗教批判に對して、今日の我々は種々の非難を加へることができる。彼の謂ふところの人間は、社會的に制約せられ不斷に變化しゆく人間でなく、舊唯物論の意味における人間、即ち自然的存在物としての人間、種屬的存在としての人間であつた。彼にとつて人間は歴史的に生成し歴史的に決定される社會的存在でなかつた。又、彼の觀察した宗教は基督教だけであつて、しかもそれは歴史的社會的に生成され歴史の各段階に於て異つた特質を示すところの宗教でなかつた。(この點に於て彼は方法論的に、また歴史的哲學的には、ヘーゲルよりも數歩退却してゐると言つていゝ。)

これらの根本的な弱點が除去せられ、人間と、また其宗教とが新しい光の下に科學的に説明せられるには、實にマルクス及びエンゲルスの獨創的な天才に俟たねばならなかつた。

しかしフオイエルバツハが宗教が人間の所産に過ぎざることを哲學的に立證したことは何と言つても彼の功績である。この構想は斷片的には早くより有つた。例へばアリストテレスは『政治學』のなかで「人間は神々の外容のみならず其生活關係をも人間の姿に從つて作り上げた」と書いてゐる。ヒユームも『人性論』のなかで、人間は自己の實體を神の姿のなかに對象化してゐるといふ意味を書いてゐる。しかしこれらは何れも徹底的な唯物論の見地から、深く究明された理論でなかつた。是に反して神なる概念が哲學の領域に占め來つた範圍は甚だ廣大である。古代、中世、近世の哲學を通じ、神はあらゆる流派の觀念論と結びついてゐる。それは現代まで引續いてゐる。カントはやはり有信的であるが、それでも神を以て實踐理性のポスチユラートだとなし神の存在は認識や眞理の範疇から離れてゐると論じた。しかるにこの點において現代のドイツ理想主義哲學はカントより遙かに退却してゐる。例へばコーエンの如きは宗教を以て道德、學術、藝術の窮極的統一であるとするのみならず、宗教は眞理の問題、即ち實在に關する認識問題であり、神の存在は認識によつて眞理として證明されねばならぬと考へてゐる。ヴインデルバントやナトルプも神を以て善の勝利の保證であるとなしてゐる。カントには、封建的地主階級に反抗した十八世紀末の進步的ブルジョアの階級的特色が表はれてゐるが、帝國主義ブルジョアの代辯者となつた現代の觀念論者はカント哲學の持つた革命的部分を失つてしまつてゐる。これが現代ブルジョア哲學の階級的意義である。これらのものに對してフオイエルバツハの宗教批判がいかに

強烈な進歩性を持つてゐるかは何人も容易に思ひ浮べ得るであらう。

なほ、フォイエルバツハは傳來の宗教及び思辨的神學に對して徹底的に抗爭したのであるが、宗教それ自身を廢棄しようとするものでなく、却て人間と人間との間の直接の感情的交通、謂はゞ愛の宗教なるものを建てようと欲した。その愚劣なることについてはエンゲルスが『フォイエルバツハとドイツ古典哲學の歸結』（佐野文夫氏譯『フォイエルバツハ論』）のなかで說いてゐる通りである。即ち「フォイエルバツハが眞の宗教を大體、唯物論的な自然觀の基礎の上に建設しようと欲するのは近代科學を眞の錬金術だと解するのと違はない。」「今日我々にとつて他人との交通に於て純人間的な感じを味ふことは階級對抗及び支配に基礎をおいてゐる社會の中に吾々が行動しなければならぬ事實によつて十分害はれてゐる」わけである。我々にとつて必要なものはこの小ブルジョア的なフォイエルバツハでなくて、傳來宗教及び思辨神學の神觀に痛烈な批判を加へた彼に外ならぬ。要するにフォイエルバツハも我々にとつて一の有力な先驅者であつたのである。

三　マルクス、エンゲルスの無神論

一　歷史的唯物論と無神論

哲學の最高問題は思惟と實在、精神と自然との問題である。これに關する答への如何に依つて過去のあらゆる哲學流派は客體（物質、自然）から出發する唯物論と、主體（精神、思惟）から出發する唯心論との二大陣營に分れてゐる。その中間に在る二元的折衷論は、哲學として正統的なものでない。自然に對する精神の本源を主張する唯心論が萬物を精靈化する原始種族のアニミズムに出てゐることはエンゲルスが既に早く指摘したところであり、イギリスの偉大な人類學者タイラーもその豐富な研究から同じ結論に到達した。アニミズムは自然に對する人間の活動の最初の表象作用であるにしても、それが顚倒せられた觀念であることは今日何人も考へ及ぶところである。社會的にかゝる起源をもつ唯心論は必然に宗教と結びついて居り、理神論（ディスムス）、有神論（テイスムス）、汎神論（パンテイスムス）の形に於て、神の觀念を容認し、これに歸結を見出してゐる。

マルクス主義は科學であり、唯物論の最高の發展物である。科學と宗教との間に調和はない。マルクス主義は世界の目的論的說明を許容しない。それは超自然的超人間的存在の支配を認めず唯物辯證法の光に照らして自然及び歷史の一切を法則的に理解する。ベーベルは社會主義と基督教とは火と水との如く對立すると言つたが、マルクス主義には一切の有神的觀念を容れる餘地がない。

マルクス、エンゲルスの無神論はその全哲學內容——辯證法的唯物論——の必然の歸結であるが、その直接の先驅としてフォイエルバツハの宗教批判があつたことは旣述した。だがマルクスとエンゲルスはフォイエルバツハの宗教批判を、その哲學と共に、克服し變革したのである。彼等の無神論はもはや宗教を以て人間の意識の欺瞞とのみ見るブルジョア的のものでなくなつた。「宗教は民衆の阿片である」といふ最も端的な最も鋭い宗教の本質規定の現れた『ヘーゲル法律哲學批判』から歷史的唯物論の第一期の著作たる『ドイツチエ・イデオロギー』（一八四五—六年）の書かれた頃までは、マルクス、エンゲルスのフォイエルバツハ克服時代といふことができる。マルクス、エンゲルスの思想的經歷は人がブルジョア的思想の影響を脫して社會主義者となる過程の縮圖たるものである。私は人が社會主義的世界觀を確立するために、一切の有神的觀念を捨つるのみならず、いかにブルジョア無神論をプロレタリヤ的無神論に變革せねばならぬかを知るために、わが科學的社會主義の建設者のフォイエルバツハ克服の大要を次に摘記しよう。

二　マルクスのフオイエルバツハ克服

フォイエルバツハは哲學を人間の學に還元した。彼は人間から出發して世界を解釋した。彼は人間を以て「我」及び「汝」としたが、この思想は「人間の本質はたゞ共同生活體のなかに、人間と人間との統一のなかに含まれる」『人間と人間との共同生活體が眞理と普遍性との第一原理であり中心點である」（『哲學の原現』）といふ貴重な社會學的把握にまで進んだ。（だがそれ以上に發展しなかつた。）彼の人間哲學は、エンゲルスが「我々は一時みなフォイエルバツハ黨であつた」と回想してゐるが如く、マルクスとエンゲルスとに强烈に影響した。獨佛年報時代の二人の論文には「人間の解放」「人間性の奪還」といふことがどの行からも滲み出してゐる。だが、宗教からの解放を人間解放の根本條件の一と見ることは均しかつたが、しかもマルクス、エンゲルスの意味する人間は忽ちフォイエルバツハの人間以上に出た。一言に言へば、「人間の實體」といふ思想は「人間社會」といふ思想に、「種屬としての人間」といふ思想は「社會化された人間」といふ思

想に代へられたのである。

マルクス、エンゲルスのフォイエルバツハ克服の第一は、人間を單に、直觀の生物と解せず、これを實踐の生物、行動の生物となしたことに在る。人間を單に「感性的對象」として見るだけでは足りない、それは「感性的活動」として理解せられねばならぬ。人間を圍繞する感性世界は人間の實踐、即ち產業と社會狀態との產物に外ならない。人間と自然との自同性の問題は哲學をまたずとも、疾くより產業のなかに證明されてゐるのである。フォイエルバツハはなるほど人間を人間たらしめた。しかし彼は感性世界を以て人間の全的な、生きた、感性的活動と考へない。この故にこそフォイエルバツハは現在に對する批評を斷念してゐる。彼は實踐から逃避した。眞の唯物論者は產業及び社會的機制の變革の必要と條件とを理解してゐる。マルクスは『フォイエルバツハ・テーゼ』のなかで「人間は四圍の事情及び敎育の產物であり、從つて變化した人間は別の事情及び變化した敎育の產物であるといふ唯物論の學說は、四圍の事情こそ人間によつて變化されねばならぬこと、敎育者自身が敎育されねばならぬ事を忘れてゐる。……四圍の事情の變化と人間の活動の變化との合致は變革的な實踐としてのみ理解される」「社會生活は本質上實踐的なものである。理論を誑かして神秘主義に導くところの一切の神秘は、人間の實踐に於て、そして此實踐の把握によつて合理的に解明される」「哲學者は世界を色々に解釋してきただけである。だが肝要なことは世界を變更することである」と言つてゐる。この實踐を基準とする思想は『ドイツチエ・イデオロギー』に至つて一層鮮明に現れてゐる。かく主體的活動を力調する事は、單に世界を解釋するだけの舊唯物論と、世界を變革する戰鬪的唯物論との分れ目を成す。

第二の克服は人間が單なる自然的種屬的存在でなく、社會的存在であることを明らかにしたことに在る。マルクスは「人間的本質とはその實體から見て社會關係の總體である」と言ひ、エンゲルスは「フォイエルバツハの分析してゐる抽象的個人は現實に於ては一定形態の社會に屬する」と言つてゐる。舊唯物論の立場は市民社會であるが、新唯物論の立場は人間社會又は社會化されたる人類である。

第三の克服は人間が歷史のなかに於てのみ存在することを看破したことに在る。歷史は人間の全本質の展開する現實性の領域に外ならない。「人は人間を歷史に於て行動するものとして考察するときにフォイエルバツハの抽象的人間から眞に生ける人間に到着する。」「フォイエルバツハは唯物論者である限りに於て歷史を知らず、歷史を知る限りに於て彼は觀念論者であつた。」「我々はたゞ一つの科學を、歷史の科學をしか知らない。」

第四の克服はフォイエルバツハの毫も論題としなかつた政治的國家の問題が人間の解放と不可離に結びついてゐることを明かにしたことに在る。政治家マルクスの慧眼はこの點で鋭く閃いてゐる。フォイエルバツハの考ふる如く、人間の解放は人を宗教から解放するだけでは足りない。マルクスは「人間とは精神的本體、自由なる人々、共和主義者である」「人間がその中に分裂してゐる宗教と國家とから人間を引離すこと、人間と人間との直接の結合、これ人間の完全なる解放である」と言ひ、「宗教が人類の理論闘爭の索引である如く、政治的國家は人類の實際闘爭の索引である」と論斷した。

更に獨佛年報時代に於て歴史的唯物論は未だ萌芽狀態に過ぎなかつたが、マルクスとエンゲルスとが當時よりして歴史の推進力としての革命、社會力としての階級の意義を正しく把握してゐたことは記憶しておかねばならぬことであつて、フォイエルバツハの影響の強烈であつた當時よりして既にこの點に於て後者以上に高く出でてゐるのであり、マルクスとエンゲルスの一生の勞作はすべて革命――變革的實踐の見地から事物を觀察してゐたのである。

（マルクス、エンゲルスのフォイエルバツハ克服はこの二人の初期の著作なる『ヘーゲル法律哲學批判序論』『猶太人問題』『イギリスの狀態』『マルクスのルーゲへの手紙』（以上獨佛年報所載、一八四四年）、『フォイエルバツハ・テーゼ』一八四五年、『神聖家族』一八四五年、『ドイツチエ・イデオロギー』一八四五―四六年並に『フォイエルバツハ論』一八八八年等に現れてゐる。だが主觀と客觀、時間と空間といふが如き根本問題についてのフォイエルバツハの思想は後に至るまでマルクス、エンゲルスの基礎的思想であつたと考ふ。『反デューリング論』はその好例と考へ得る。これらの點については他日別の稿で論ずる。）

三　獨佛年報誌における宗教批判

獨佛年報時代のマルクスとエンゲルスの宗教批判にはなほフォイエルバツハの影響の顯著なるものがある。

マルクスは次の如く言つてゐる。

「宗教が人間を作るのではなく人間が宗教を作るのである。……宗教は自分自身を未だ贏ち得てゐないか又は既に再び失ひ果てた人間の自己意識であり自己感性である。……宗教は人間本體の空想的實現である。……宗教は人間が自己自らを中心に動く樣になるまでの間だけ人間の周圍をめぐる幻想的太陽にすぎない。」（『ヘーゲル法律哲學の批判』）

エンゲルスも言ふ。

「宗教は其本質から言へば人間と自然とから其內容全部を虛脫してしまふことであり、此內容を彼岸の神といふ幻想に引渡してしまふことである。……宗教の第一の言葉は虛僞である。……人間的なもの、自然的なものを超自然的超人間的なものに見せかけようとする虛構が一切の不眞理と虛僞との根源である。……人間が其人間性、其本體を取戻す事のできる唯一の方法は一切の宗教表象の根本克服と、神へでなく彼自身への決然として正當なる復歸によるのみである。」『イギリスの狀態』)

エンゲルスはカーライルに對抗して宗教の本質を論じつゝ、「だが余はこの上フォイエルバツハから何を剽竊すべきであらうか?」と言つてゐる。以上引用した思想は後者の思想に多くを負つてゐる。

しかし此時代に於てもマルクス、エングルスは其宗教批判に於てフォイエルバハツを克服し、プロレタリヤ的無神論の基礎を据ゑたのである。

彼等は第一に宗教的情意が社會的產物に外ならないことを明かにした。人間とは抽象的個人を指すのでなく、國家を、社會をいふのである。「この國家、この社會が宗教即ち顚倒した世界意識を作り出す。それはこれらのものが顚倒された世界に外ならないからである。宗教はこの世界の概論であり、百科全書的摘要である。」フォイエルバツハは宗教が人間の顚倒した意識であることを明かにした。だが人間の國家、社會が人間性を沒却した一の顚倒された世界であることは、彼の考へ及ばない所であつたのだ。フォイエルバツハは宗教的世界が現實的世界の所產であることを明かにした。しかし此認識——宗教本質の認識は成功しても、何故に宗教が現世界に依然として殘つてゐるかといふことを發見し得なかつた。それは社會自身の自己矛盾の結果に外ならない。吾々は先づ現實的世界そのものの矛盾を理解し、實踐的にこの矛盾の克服から始めねばならぬ。

この所にマルクス、エンゲルスは宗教の克服が政治的國家の克服と必然に連關することを明かにした。歷史の任務は眞理の彼岸が消滅した後に此岸の眞理を設定するに在る。だから哲學者は天上の批判を地上の批判に、宗教の批判を法律の批判に、神學の批判を政治の批判に變ぜねばならない。人間の解放は宗教からの解放だけでは足りない。人類の理論的鬪爭の索引は宗教であるが、その實際的鬪爭の索引は政治的國家でなければならない。宗教に對する鬪爭を單に觀念的鬪爭に限ることはブルジョア無神論の特徵であるが、社會主義者はこれを政治鬪爭の過程に於ての

み解決しようとする。これは後に於てレーニンの展開した重要な思想であるが、既にマルクスはこれを獨佛年報時代に直截に示してゐる。

マルクスは宗教批判に關聯して理論と實踐との關係について鋭い洞察をしてゐる。彼はいふ、物質的力は物質的力によつて倒されねばならぬ、理論も大衆を把握するや否や物質的力となる、理論は事物の根柢を、即ち人間自身を把握し得るときに物質的力となる、かゝる理論の實行力の明白な證據は宗教批判に外ならない、そして宗教批判は人間を縛る一切の隷屬的關係を覆へす一の無上命令を以て終るべきものである、と。一切の有神的觀念を破壞することは人間が人間性を奪還する上に缺くことができない。無神論の理論は人間解放のための一物質的力たる役割を有してゐる。

マルクスは宗教が民衆の阿片であることを明かにした。彼はいふ「宗教的苦難は一つには現實的苦難の表現であると共に又一つには現實的苦痛に對する抗議である。宗教は抑壓せられたる生物の嘆息であり、又それが魂なき狀態の魂であると等しく、それは無感情の世界の感情である。卽ちそれは民衆のための阿片である」と。こゝにはフォイエルバツハの抽象的人間以上に「民衆」が現れて居り、被壓迫者にとつての阿片たる宗教の社會的役割が明瞭に規定せられてゐるのである。

以上の如くして、マルクスとエンゲルスとは宗教が社會生活の所産であることを早くより見究めてゐたのであるが、この社會生活を決定する根本條件、精神的産物の下部建築たるものが何であるかは、未だ獨佛年報時代には明かになつてゐなかつたのである。しかし周知の如く、歴史的唯物論は一八四五年から一八四八年にかけて完成したのである。宗教の眞の社會的性質は歴史的唯物論の完成と共に完全に發見せられた。

四　イデオロギーとしての宗教

歴史的唯物論はマルクスとエンゲルスの共著より成る『ドイツチエ・イデオロギー』に於て最初の完成をみたと考ふ。一八四五―四六年に書かれたこの著書はマルクスが『經濟學批判』の序文に述べてゐるやうに未刊のまゝに殘されてゐたのであつて、從來發表されてゐたものはスチルナーに關する部分にすぎなかつたが、一九二五年に『マルクス、エンゲルス、アルヒーフ』第一冊にリヤザノフの手に依つてはじめてその第一部が發表された。それはフォイエルバツハの批判にあてられた部分であるが、精神的産物が社會生活の上部建築にすぎざるものであり、これを決

定する下部建築が物質的生産關係であるといふ認識が精彩なる筆致を以て叙述されてゐるのである。思想、觀念、意識は先づ直接には物質的活動、人間の物質的交通に由來する。人間の觀念、思惟、精神的交通は物質的關係からの直接の流出物に外ならない。

マルクスはいふ。

「意識とは意識せられたる實在以外の何者でもない。そして人間的實在とはその現實の生活過程である。」

「人間の頭腦における幻像はその物質的なる、經驗的に確定され且つ物質的條件に結びつきたる生活過程の必然的補充物である。道德、宗教、形而上學、その他のイデオロギーと是等に對應する意識形態とは此故にもはや自主自立の貌を維持するものでない。それらのものは歴史を有しない、それらのものは發展を有しない、却て物質的生産と物質的交通とを發展せしむる人類が、この彼等の現實性と共に、彼等の思惟及び思惟の産物を變ずるのである。意識が生活を決定するのでなく、生活が意識を決定する。」

右に依れば宗教はイデオロギーの一つである、そしてイデオロギー一般は人間の生活過程から決定されるものであり、物質的生産活動を基底とするものである。宗教は他のイデオロギーと同じく、それ自身獨得の歴史を、發展を有しない。それは物質的生産と物質的交通との變化に伴つて變化する。

人の意識の根柢を物質的生産關係に求むる歴史的唯物論の一般的規定はこの『ドイツチエ・イデオロギー』を以て最初の完成をみたと言つて差支へない。しかしながら最も注意しなければならぬことは、宗教其他のイデオロギーが單に自然に對せる人間の一般的生存活動のみから生じたものでなく、社會群の、階級間の鬪爭の變化のなかに其發生と消滅の原因を求めねばならぬことである。野蠻人は月又は太陽のなかに支配者が住むと信ずるが、それは自然の認識から生じたものでなく、地上の社會的鬪爭を反映してゐるのである。

宗教的表象の奥には政治關係がある。我々は舊唯物論者の如く、宗教を以て單に人間の意識の欺瞞であると言つて滿足することはできない。素朴なる唯物史觀論者の如く、宗教が單に物質的生産關係の反映だといふ一般的規定のみを以て滿足することはできない。それは經濟と階級と政治とを分割する拜物教的泥濘に陷らざるを得ない。

一八四八年の『共産黨宣言』は宗教を單に物質的生産の上層建築として説明するのみならず、その變化過程を鋭い階級的觀點から叙述してゐるのである。

「人間の生活關係、其社會的諸關係、其社會的存在と共に、人間の表象、觀念、概念、一言にして言へば其意識が變動することを理解するのに、深い洞察が必要であらうか？　思想の歴史は精神的所産が物質的所産につれて變形した以外の何ごとを示してゐるであらうか？　一時代の支配的思想は常に支配階級の思想に外ならなかつた。」

「古い生活關係の解體と共に古い思想が解體する。」

「古代世界が滅亡に瀕した時、古代宗教はキリスト教によつて征服された。十八世紀にキリスト教思想が啓蒙思想に屈服したとき、封建社會は當時の革命的ブルジョアジーと死の鬪爭をしたのである。良心の自由、信教の自由とは單に心意の範圍における自由競爭の支配を意味するにすぎない。」

「（人或は云ふ）自由、正義等といふが如き、あらゆる社會狀態に共通なる永遠の眞理がある、しかるに共産主義者は永遠の眞理を廢除し、宗教を廢除し、新しきものと代ふることをせずして道德を廢除する、共産主義はすべての過去の社會的發展と矛盾すると。

「この泣言はいかに片付くべきであるか？總ての過去の歴史は、違つた時期々々に違つた形をとるところの階級反對のなかに動いてゐた。

「だが如何なる形態であつたにしろ、社會の一部分が他の部分を搾取するのは、あらゆる過去の世紀に共通なる事實である。故にあらゆる世紀の社會的意識が、その種々雜多の相に拘らず、何等かの共通の形態のなかに、階級反對の完全な消滅によつてのみ全く解消するところの意識形態のなかに、動いてゐたのは毫も不思議でない。

「××××××は傳來の××××××を最もラヂカルに××するものであり、この發展行程に於て傳來の思想が最もラヂカルに破壞されることは毫も不思議でない。」

在來の社會は階級反對といふ共通の特質を持つてゐたのである、だから宗教といふが如き精神的所産も各時代に共通な何物かを具有してゐたのは事實である。しかし、それだからとて宗教が永遠のものだと結論することはできない。階級關係を解消することに依つてのみ、宗教は解消するのである。宗教は一旦成立すると、それ自身の獨特の發展史を有するが如く見える。しかし其根源は階級關係に還元せられ得るし、せられねばならぬ。エンゲルスもこの點に關して次の如く言つてゐる。

「宗教は一旦形成されると常に傳統的な實材を包含して居り、そしていふまでもなく傳統なるものはイデオロギーの一切の領域に於て一個の大きな保守的力である。しかしこの實材に起き

る變化は階級關係から發生する。」

五　宗教の起源について

歴史的唯物論は宗教の起源について明快な規準的な斷定を下し得てゐる。過去三四十年來、宗教の社會學的研究が勃興してブルジョア大學の重要な一科目となり、特にその起源の問題は古代文獻、土俗學、人類學等の助けを借りて特別の研究科目として發達してゐる。マルクス、エンゲルスの時代に此方面の材料が未だ多く集められず、從つて是に關する精密な研究もあり得なかつたのであるが、歴史的唯物論の提供する宗教起源說は他の幾多の宗教起源說を遙かに凌駕してゐる。

エンゲルスは『反デューリング論』のなかで、歴史の始源に於て自然の諸力が人間の頭腦に妄想的に反映して宗教的表象を生ずるが、直に此自然の諸力と併んで社會上の諸力――權力關係――が活動し始め、それは恰も自然力の如き自然必然性を持つ、說明すべからざる力として人間に對抗し、神の性格を形成するに至ると說いてゐる。クノーは、エンゲルスが自然力を以て宗教の「第一過程」と見たことを以て、自然崇拜起源說を唱へた近代宗教學の鼻祖マックス・ミュラーから影響されたものであるとなしてゐるが、エンゲルスの所謂第一過程とは人間が動物の如く自然と對した時期を指すに過ずして、重きをおいたのはいふまでもなく社會關係特に權力關係が宗教に反映する時期であつて、マックス・ミュラーの如く人間を單純なる受動的生物と見るが如き無意味のものではなかつたのである。

エンゲルスの立場を繼承しつゝ、宗教の起源の問題を鮮明に解いたのは、ロシヤのボグダノフの部族長老起源說である。部族の長老――後には大家族の家長――は生產における指導、支配、命令、計畫等の「創造的」活動をなし、そこに絶大な政治的權力を生ずるのであるが、この權力を不可抗の力として其下に隷從せねばならぬ人々の間には、それよりして靈魂又は精靈の崇拜が導き出され、全自然は靈化され、アニミズムの表象を生じ、祖先崇拜は神の崇拜へ轉化してゆくのである。かくの如く生產關係及び政治關係に伴うて生じた宗教はそれらの關係の變化に伴うて變化する。部族社會に於ては多神教が支配するが、中央集權的君主國家においてはそれが一神教と變化するのである。

各民族の宇宙開闢神話や神々の姿には、その社會の生產關係や政治關係が反映してゐる。或る原始種族の生產が例へば農業より漁業に變るとき、そのトーテム神や神話が農業的なものから漁

業的なものに變ることは珍しくないといふ。彼等の空想する天國はその生産の最も祝福せられた狀態であるのを常とする。例へば北極地方の原始種族の想像する天國は、豐富に白熊が住むものであるといふ。神々の間には分業もあれば、階級もあり、支配關係もある。戰爭其他の地上の社會關係も神々のなかに反映してゐる。

こゝではこれらの社會學的材料について述べる事が目的でないから、それを省略するが、以上少しく述べた所を見ても、歴史的唯物論が宗教の起源の問題についても如何にその本質を摑んでゐるかを見ることができる。（クノーの『宗教及び信仰の起源』には多くの社會學的材料が集められてゐる。但し純潔なマルクス主義の立場が少ない。）

六　資本主義社會と宗教

宗教は人間がその自然的人間的內容を拋つて幻想的な超自然的超人間的存在に隷從することを意味する。それはイデオロギー一般と同じく人間の物質的生活過程に基礎を有し、階級關係を反映し、且つ階級支配の要具となつてゐる。神は幻想から生れた超人間的存在であるが、しかもそれは人間關係の反映である。マルクスは『資本論』第一卷の有名な一節（『商品の拜物教的性質及びその秘密』）のなかで、商品の拜物教的性質と宗教との興味ある「類推」をしてゐる。

資本主義社會における商品形態は、人間勞働の社會的性質を勞働生産物の對象的性質、勞働生産物の社會的な自然的性質たるかの如く見えしめる。總勞働に對する生産者の關係は生産者の外部に存在する各對象間の社會關係であるかの如く見える。だが商品形態の下に物と物との關係といふ幻想的形態を採つて人類の眼に映ずるものは、實は人類自身の一定の社會的關係に外ならない。かゝる關係を類推せしむるものは宗教である。宗教では人類の頭腦の諸生産物がそれ自身の生命を附與された存在物であるかの如く見える。勞働上における個々人の社會的關係が彼等自身の人的關係として現れず、物と物、勞働生産物と勞働生産物との社會的關係に依つて隱蔽せられる資本主義的商品生産制は、神なる幻影の下に人間自身の姿を隱蔽する宗教とよく似てゐるのである。マルクスは商品生産の社會にとつては、抽象的人類の禮拜を特徴とするキリスト教殊にそのブルジョア的に發展したプロテスタントや理神論が最も適當した宗教形態だと書いてゐる。

資本主義社會に於て宗教は依然として存續して居り、ブルジョアは其維持のみならずその發展に努力してゐる。レーニンのいふが如く、宗教に對する鬪爭は抽象的な觀念的說教に限らるべきでなく、吾々は大衆の間における信仰及び宗教の起源を物質的に說明することを知らねばならぬ、

吾々は單純な無神論の說敎者であることはできない。吾々は直接に資本主義社會における宗敎の社會的物質的根據と戰ふことを理解せねばならぬ。

資本主義社會における宗敎の根源についてエンゲルスは明快に次の知く述べてゐる。(『反ヂューリング論』三四三頁、河野、林、邦譯、五五三頁)

「人間は今日のブルジョア社會に於て、彼等自身の作り出した經濟關係に依り、彼等自身の生產した生產手段に依り、恰も外部の力に依つて支配せられるが如くに、支配せられてゐる。かくて宗敎的思惟の事實上の根據が繼續して居り、これと共に宗敎的思惟自體も繼續してゐるのである。ブルジョア經濟學はこの外力支配の因果的關聯について一定の見解を立てたのであるが、しかも事情はこれに依つて少しも變つてゐない。ブルジョア經濟學は全般的に恐慌を妨げることはできないし、個々の資本家を損失、劣惡の債務、破滅から保護することもできないし、個々の勞働者を失業と窮乏とから保護することもできない。このことは常に、人間が考へ、神(卽ち資本家的生產方法の外力的支配)が指導する、といふことを意味する。單純なる認識はそれがブルジョア經濟學以上に深く且つ廣くあつても、社會上の力を社會の支配から取り除くことはできない。」

レーニンは一層直截に次の如く言つてゐる。(「宗敎に對する勞働者黨の態度について」)

「勞働大衆の社會的壓迫、資本主義の盲目な力の前における彼等の明白な絕對的無力、日々刻刻普通に勞働する人々に加はる、戰爭、地震等の如きすべて非常の事變よりも千倍も恐るべく驚くべき苦痛――これらのもの〻中に宗敎の深い今日の根據は求めらるべきである。「恐怖が神を作つた。」資本の盲目的權力の前における恐怖、盲目的恐怖(蓋しそれは民衆によつて豫定され得ないから)、プロレタリヤ及び小有產者を一歩々々脅威して、彼等に「突然の」「豫期せざる」「偶然の」窮乏を、沒落を、乞食、窮民、淫賣婦への轉化を齎らし、彼等を餓死せしむる恐怖……これが卽ち唯物論者が若し唯物論の幼稚園にかぢりついてゐたくないと思ふならば、第一に記憶しておかねばならぬところの近代的宗敎の根源である。」

ブハーリンは資本主義社會の宗敎の根源を盲目的暴力を振ふ市場關係に求めてゐる。資本主義社會における絕對專制君主は市場である。彼は忽ち或人の生活をうち滅ぼし或は忽ち他の人間の生活をひきあげる。人間にとつて、市場は抗すべからざる、理解すべからざる力となつて現れてゐる。これらの特徵は直ちに神なるもの〻超自然的性質と合致する。資本主義社會に於て、人間は人間の生活を統制することができない。故に自然と人間との背後に神が存在して之を支配する

のだといふ幻想は不可避的におこつてくる。更に前代の神は純抽象的なものでなく、神の姿容は人間の姿容に形どつてゐると想像せられてゐた。ギリシヤの神々は最も肉體的な姿をしてゐたのである。封建時代に於ては偶像の崇拜が支配してゐた。然るに今日に於ては、神とは最も抽象的なものであり、その姿容は認識すべからざるものとなり、單に觀念上の存在とせられてゐるが、このことも經濟的に說明が付く。即ち資本主義社會を支配する經濟形態は、市場を本位とする流通經濟であり、その勢力は無形的に作用をするからである。(『共產主義のABC』『歷史的唯物論の理論』等) それもやはりレーニンと同じくエンゲルスの上述の引用文からの思想を承繼したものに外ならない。

かくて資本主義社會における宗教の社會的根據は、資本主義自體の機構に存してゐる。その無政府的な商品生產と、それから生ずる種々の社會的作用とに存してゐる。

七　宗教の消滅

しからば宗教消滅の社會的條件は何であるか？　それはいふまでもなく宗教的幻想を呼び起すが如き社會的機構の消滅に依りて、外力的支配の幻想を呼び起す必然性を有せざる社會的機構の成立によりて、可能となる。かゝる社會は資本主義社會がその內在的矛盾を止揚して不可避的に進み入る次代の新社會に外ならぬ。そこは自由なる個々人が共同の生產手段を以て勞働し、その數多き個別的勞働力を社會的の一勞働力として意識的に支出する社會である。かゝる社會の總生產物は一つの生產物であり、勞働及び勞働生產物を通じて與へられる人類の社會的關係は生產上にも分配上にも透明且つ單純なるものとなる。かゝる社會に於ては、外力的支配が存在せず、從つて宗教的幻想の成立する社會的根據が消滅する。

マルクスは次の如く言つてゐる。

「現實世界の宗教的反映は、總じて日常生活上の實際的事情が人類相互間及び人類對自然間の合理的な關係を透明的に人類の眼前に日々呈示するに至り、こゝに初めて消滅し得るものである。社會的生活過程即ち物質的生產過程の形態は、それが自由なる社會化したる人類の產物として彼等の意識的計畫的なる支配の下に立つとき、こゝに初めて其神秘的假面を脫ぎ捨てる。それには社會が一定の物質的基礎を、一列の物質的生存條件を與へられることを要する。此等の條件それ自身も亦、長きにわたる苦痛に充ちた發展史の自然生長的產物なのである。」『資本論』第一卷第一篇)

エンゲルスは明白に次の如く言つてゐる。

「社會が財產を獲取し全ての生產手段を計畫的に行使し、以て社會自體並にすべての社會成員を、隷屬――現在に於て彼等は彼等自身の生產した、しかし彼等に巨大な外部的力となつて對立する所の生產手段に依つて、この隷屬のなかにおかれてゐる――から解放した場合、かくて人間が單に考ふるのみならず自ら指導をも行ふに至つた場合に於て始めて、今日なほ宗教のなかに反映してゐるところの、最後の外部的力が消滅し、これと共に宗教的反映自體も消滅するのである、けだしそれは反映すべき何物もなくなつたといふ單純な理由からである」（『反デューリング論』）

神は一定の社會關係の必然的所產であるが故に、人は單なる觀念的鬪爭に依つて神を消滅せしむることはできない。生產手段が社會的財產となり、人間自身が意識的に生產を指導し得る社會に於てのみ、神は消滅する。その社會に於て、神を產出する社會的根據がないが故に、神は必然に單純に消滅する。このことは直ちに吾々の實踐と結び付くものである。吾々の無神論のための鬪爭は、神の幻想を生み出す社會的物質的根據それ自身に向けられねばならぬ。それは階級的政治的鬪爭と結びついてのみ、效果を發揮することができる。歷史上、階級鬪爭が宗教の衣裳をまとふた時代があつた。歐羅巴の中世末期について言へば、新興ブルジョア階級を代表するルーテルのプロテスタント運動、下級農民の指導者として戰つた僧侶ミュンツェル等がある。我國の戰國時代における一向宗、日蓮宗の一揆は特種の農民戰爭であつたと見得る。今日にてもイギリス植民地其他における回教徒の運動は革命的意義を持つて居り、宗教が一種の革命的武器である場合がある。又、支那における反キリスト教運動といふが如きものは特種の社會的根據と特種の政治的任務とを持つてゐる。然し今日の資本主義國家に於て、階級鬪爭が宗教的扮裝をする時期は永遠に過ぎ去つたのであり、今日かゝることを考ふるならば、それは歷史の進行を無視する、純然たる反動主義である。今日、マルクス的無神論者の根本任務は、一般的階級鬪爭の過程に於て、なほ宗教的幻想を可能ならしむる資本主義の機構自體と戰ふことに存してゐる。

四　レーニンに於ける展開

一　マルクス主義の發展としてのレーニン主義

理論と實踐とはマルクス主義に於て始めて高き意義を獲得したと言ひ得る。自己運動をする客觀的現實、その運動過程に對する唯物辯證法的認識、この認識に立つての此運動過程への意識的參加、これらのものの不可離な綜合はマルクス主義に於てのみ見出され得る。ブルジョア的理論は客觀主義に立つて事物を純客觀的、純抽象的、純形式的、且つ非實踐的に叙述できると信じる。その實踐は經驗主義の埒内を出ることができぬ。マルクスとエンゲルスとは常に「我々の理論は獨斷論でなく、實行のための指針である」と繰返した。實際上、マルクス主義の理論はいかなる部分に於ても實踐の規準を含んでゐる。宗教に關してもさうである。

レーニンは偉大な政治家であつたが、同時に偉大な理論家であつた。理論は彼にありては實踐の集中的表現に外ならなかつた。彼の理論は多くロシヤの現實とロシヤの革命運動と結びついてゐるが、それだからとてレーニンの理論はロシヤ的理論にすぎぬと言ふ者があれば、それは根本的に誤謬である。マルクスが資本家的生産を解剖する爲に用ひた材料は主としてイギリスであつたが、この故に彼の理論をイギリス的理論だと非難する者は今日殆んどゐなくなつたと言つていい。同樣にレーニンの理論も世界史的意義を持つてゐる。彼の宗教克服はロシヤの現實と階級闘爭の實踐とに深く結びついてゐるが、しかしそれは辯證法的唯物論に貫かれて居り、特に戰術方面にその鋭い展開をなしてゐる。

私は先づレーニンが一九〇五年のロシヤ革命慘敗後におけるゴルキイやルナチヤルスキーの宗教的運動に向けた闘爭から叙述する。

革命の波の次第に高まつた一九〇五年以前のロシヤの革命的文獻は、論文でも小説でも戯曲でも、生氣が潑剌としてゐる。だが一九〇五年の慘敗、それに續く暗黑な政治上の反動は必然ロシヤの革命運動の一部分を廢頽させた。インテリゲンチヤの間には不潔な性慾を描いた、そして社會主義に敵對する反動小説『サニン』の如きが流行した。(この書物は日本のブルジョア、インテリゲンチヤの崇拜を得た。) ボリセヴイキ分派の内部にも「召還派」「最後通牒派」といふが如き極左翼主義が構行し、哲學的潮流としてはボグダノフを先頭とする經驗批判論が現れ、マルクス

主義の唯物論的立場を根こそぎにしやうとした。一九〇八年に出版された『マルクス主義哲學概要』なる論文集は特にマルクス主義からの退却の甚しいものである。同書のなかでバザロフは外部世界に對する「信仰」は「神秘主義」だと說明したり、ボグダノフはカントとマルクス主義とを結び合せようと試みたり、ルナチヤルスキーは『宗教的無神論』なるものを說いて人間最高の「潛在性」の禮拜を宣傳したり、ペールマンはエンゲルスの辯證法を神秘主義と說明したり、ユシニケヴイツチは「認識の象徵的理論」を說いたりしたのである。レーニンの偉大な著作の一つ『唯物論と經驗批判論』はこれらのものに對する彼の精力的な鬪爭と克服の記念碑である。

觀念論的傾向と宗教とは隣人である。マルクス主義を觀念論的、感覺論的、象徵論的、神秘論的に修正しようと試みた當時の非マルクス主義的傾向は不幸にも必然に宗教的運動にまで進んだのである。それはゴルキイ及びルナチヤルスキーを先頭とした「神を作る」運動であつた。ゴルキイの書いた有名な小說『懺悔』はその代表的なものである。ゴルキイとルナチヤルスキーとはイタリーのカプリ島で開いてゐた勞働者學校で「神を作る」ことを講釋した。

二　「神を作る運動」

レーニンがゴルキイに與へた一九〇八年から一九一三年までの書翰集（カメネフ編）は頗る興味多いものであるが、その最後の三通は「神を作る」運動を論難したもので、殊に最後の一通は單純な短い言葉のなかに、マルクス主義の宗教批判の全要素が含まれてゐる貴重の文獻だと考へられる。

一九一三年十一月十四日の手紙に於てレーニンは「神を作る」ことと「神を求むる」ことは毫も差異のないことであつて、恰も黃色の惡魔と青色の惡魔とを區別しようとするが如きものであり、これを「個人的觀點からでなく社會的觀點からみると、神を作る各種の企ては、愚鈍なる小ブルジョア階級の、脆弱なる俗物どもの、「懷疑的になり、疲れ切つて」ゐる夢想的な「自己侮蔑的」の小ブルジョアの、甘ツたるい自己觀察に外ならない」と論じてゐる。同年十二月の手紙は一層理論的で一層痛烈である。それに依ると、ゴルキイは

「神とは、社會的感情をめざましめ之を組織化するところの、人種、民族、人類の創造した各個の思想の複合であつて、個性を社會と結合し且つ動物的個人主義を制御する目的を持つてゐる」

といふ論綱から出發してゐるのであるが、これに對してレーニンは次の如く書いてゐる。

「神が社會的感情をめざましめ且つ之を組織立つる思想の複合だといふのは正しくない。これは思想の物質的起源を隱蔽しようとするボグダノフ的觀念論だ。神は（歷史的にも實際的にも）何よりも先づ、人間の愚劣な屈從性と外部の自然と階級的壓迫とから作り出された思想――この屈從性を堅固にし、階級鬪爭を眠らせてしまはうとする思想の複合なのだ。

「君の全定義は徹頭徹尾、反動的でありブルジョア的である。……

「何故にそれは反動的であるか？　それは法王及び農奴制度の辯護者の思想を動物性の「制御」といふことで粉飾してゐるからだ。

「現實に於て、神性思想は「動物的個人主義」を制御したことがない。これを制御したのは、原始の群（ルド）や原始の共同體であつた。神性思想は「社會的感情」を常に眠らしめ、痴鈍にし、生者を死者に置きかへてゐたのだ。何となれば神性思想は常に奴隷制度の（最惡の、救ふ能はざる奴隷制度の）思想であつたからだ。神性思想は決して「個性を社會と結び合せた」ことがなく、常に壓迫者の神性に對する信仰に依つて被壓迫階級を縛りつけてゐたのだ。

君の定義はブルジョア的だ、（そして科學的でも歷史的でもない）何となれば君の定義は無差別な、一般的な、「ロビンソン的」な概念一般から成つて居り――特定の歷史的時代の特定の階級について取扱つたものでないからだ。……

「哲學的觀念論が「常に個性の利益を眼中においた」といふのは當つて居ない。デカルトはガッセンディに比べて個性の利益をいくらかでも多く眼中においたか？　若くはフィヒテとヘーゲルをフォイエルバッハと比較するときは？……」（レーニン『ゴリキイへの手紙』獨譯九五―九七頁。この本には中野重治氏〔叢文閣〕と高橋正男氏〔白楊社〕の兩譯がある。白楊社本の譯者はその序言に私がその飜譯に加勢し前半は「共働」と言ひ得る云々と書いてあるが、全く事實に反して居り、私は同氏の飜譯に何等責任がなく、甚だ迷惑な次第であるから、誤解を避けるため此機會に一言しておく。）

三　宗教克服の諸戰術

マルクス的無神論はレーニンに於て最も鋭い戰術上の展開をした。私はその重要な部分を列擧する。いふまでもなく、それ〴〵は不可分に結び付いてゐる。

（1）レーニンは「宗教は私事なり」といふ戰術上の原則を、日和見主義者の歪曲及び無政府主義者の慢罵に對抗して、防衛した。後者の多くのものは、或は宗教を以て各個人の私事であると解し、或は宗教はそのまゝで捨ておけば自然に消滅するといふが如き消極的な解釋をした。（ゴル

テルの「史的唯物論」の如きは後の見解をとる。)マルクスは既に『ゴータ政綱批評』に於てかくの如き見解を嘲笑した。エンゲルスは一八九一年代に宗教がブルジョア國家との關係に於て私事たるべきであることを明かにした。レーニンは『宗教は私事か!』といふ論文のなかでマルクス、エンゲルスの正統なる思想を展開し、一般的政治的階級闘爭のなかにおけるこの原則の適用を論證した。「宗教は私事なり」といふ原則は日和見主義者の意味するが如きものでなく、ブルジョア國家が宗教を階級的要具として使用することに抗議し、信教の自由を戰ひとり、宗教と國家の政治的連關を斷たうとする政治的な闘爭的な意義を含むのである。又、極左翼的革命文句に陶醉する無政府主義者は「宗教は私事なり」といふ原則を以て、神に對する革命的戰爭と信心深い勞働者への顧慮とから生じた動搖であり折衷であるとするのであるが、レーニンは此原則が却て辯證法的唯物論からの直接且つ不可避的な歸結であることを明かにした。

(2)レーニンはプロレタリヤ的宗教克服が一般的階級闘爭との連關に於てのみ解決せられることを主張した。これはマルクス主義の宗教闘爭上の根本原則である。マルクスが既に獨佛年報時代にこの輝かしい思想を提供してゐること、エンゲルスが『反デューリング論』のなかで一層精確に此思想を確立してゐることは既に述べた通りである。單純なる無神論の主張は宗教のプロレタリア的克服とブルジョア的克服との限界性を無視するものに外ならない。マルクス主義者は宗教に對する單純な觀念的闘爭を排するのみならず、みだりに極左翼的革命文句を弄して神を一擧に抹殺しようとする無政府主義者をも排擊する。バクニンの『神と國家』は華麗な文句に充ちた面白い本であるが、個々の歴史的段階を顧慮した精確な戰術的基準をこれから發見することができない。更にマルクス主義者は、例へばビスマルクの「文化闘爭」――ビスマルクは一八七〇年時代に舊教徒を警察政治的に壓迫して共政黨たる中央黨に迫害を試みたが却て失敗した――の如き闘爭方法をも排擊する。一般的階級闘爭から切り離された、かくの如き闘爭方法は、階級闘爭自體を怠惰ならしむると共に、却て坊主の反動的陣營を堅むる結果を生むからである。

(3)レーニンは無神論の宣傳と階級闘爭一般との間の交互作用について最も美事な辯證法的見解を示した。彼はいふ「無神論の理論的宣傳即ちプロレタリアートの一定の層における信仰の否定と、この層の階級闘爭の成功、成行、條件との間に絶對的に調和すべからざる障壁を置くこと――それは辯證法的に論議しないことであり、可動的な相對的な障壁を絶對的障壁に引上げることであり、生きた現實に於て密接に結びついてゐるものを強ひて分離することであり、」かくの如きは「マルクス辯證法の完全な無知を示す」ものである。例へば或る町に於て或る僧侶又は牧師

に指導せられてゐる勞働者があるとする。そしてそこにストライキが起つたとする。この場合に於てマルクス主義者は無條件的にストライキに應援し、且つこの場合に勞働者が無神論者と神信者とに分裂することを防止せねばならぬ。この場合、無神論をふりかざして宣傳することは鬪爭自體を分裂し、勞働者を却て坊主に引渡すことになる。マルクス主義者はかゝる無政府主義者的行動を採ることができない。しかしそれは日和見主義者の如く神信心の大衆を恐れ、從つて宗教と妥協するからでない。それは此の階級鬪爭こそ近代資本主義社會に於て赤裸々の無神論的宣傳よりも百倍もより善く大衆を無神論者とするからである。——他の場合に於て、マルクス主義者が信心深い、階級意識の非常に低い大衆に向つて「社會主義は宗教である」と說明しても、それは宣傳技術として許され得る。しかし、例へばゴルキイ流の「神を作る」運動は許すことが出來ない。前者は「宗教から社會主義への過渡」であり、後者は「社會主義から宗教への過渡」であるからだ。

(4)レーニンはロシヤにおけるプロレタリアートの宗教克服の特殊性を規定した。先進資本主義國に於ては、例へば十八世紀のフランスの唯物論者、十九世紀のドイツのフォイエルバツハといふが如くに、一應、ブルジョア的宗教克服が行はれたのであるが、ロシヤに於てはかゝる時代を經過せずに、プロレタリアートが既に反動化したブルジョアジーと對抗する段階に入つた。「ロシヤに於ては吾々のブルジョア民主々義革命の條件に適應して、この任務（宗教克服の任務）もまた殆んど全く勞働階級の双肩にかゝつてゐる」「ロシヤに於ては西歐と事情が全く異つてゐる。プロレタリアートが我がブルジョア民主々義革命の指導者である。プロレタリアートの黨は、中世紀の殘存物に對する鬪爭における精神的指導者たらねばならない。この鬪爭は舊い官僚的宗教並びにこれを再興し修補せんとする等のあらゆる企てにも向けられねばならない」と、レーニンは書いてゐる。反動的政府を支持する寺院及び僧侶に對してのみならず、勞働階級に對抗して前者を助くるブルジョアジーの階級的役割をも曝露し、これと鬪爭せねばならない。この故に、レーニンは「宗教は私事なり」といふ戰術原則の日和見主義的、無政府主義的歪曲がロシヤに於ては西歐におけるよりも百倍も罪惡であることを力說してゐる。

(5)レーニンは宗教克服の鬪爭に於て、ブルジョアジーの進步的な分子と一定の提携をする必要を說いた。「否、十八世紀の進步的ブルジョアジーの代表者とも提携せねばならぬ」とも書いてゐる。この故に彼は革命後のロシヤに於て、重要な無神論の文獻のみならず、進步的ブルジョアの宗教に關する批判的著書や社會學的な研究の蒐集や飜譯を勸めてゐるのである。

ブルジョア民主々義と社會主義とは堅固な障壁を以て隔てられてゐる譯でない。プロレタリアートのみが、いかなる過去のブルジョア革命も果たし得ない程度の、中世紀的殘物の清掃の政治的役割を果たし得るのは、ロシヤ革命の證明したところで、レーニンは『ロシヤ革命四週年』といふ論文で、これに關說してゐる。

マルクス無神論と其歪曲

目次

一　政治闘爭の一環としての宗教克服

一　無神論の政治的意味

マルクスの『ヘーゲル法律哲學批判』の冒頭には次の有名な言葉がある。

「宗教の批判はあらゆる批判の前提である」

「眞理の彼岸が消滅した後、此岸の眞理を設定することは歴史の任務である。人間の自己外化の神聖な姿が假面を剝がれた後、その神聖ならぬ姿における自己外化の假面を剝ぐことが、歴史に仕へる哲學の先づ第一の任務である。かくて天國の批判は地上の批判に、宗教の批判は法律の批判に、神學の批判は政治の批判に、變じてくる。」

實際、無產階級は自己階級解放のための解放原理であるマルクス主義に到達するために、先づ舊世界觀の强大な部分である一切の有神的觀念を克服せねばならぬ。無神論は唯物論を哲學的基礎とするマルクス主義の當然の歸結である。神又は佛といふ超自然的超人間的力を假定すること

は、舊來の階級社會の社會的經濟的根據と照應して、あらゆる流派の觀念論と結び付き、且つ大衆の間になほ深く信仰となつて滲み入つてゐる。無產階級は此蜘蛛の巢から脫却した後に始めて「政治の批判」の理論的實踐的任務を果たすことができる。

日本の無產階級は昨年以來、はじめて一般的な政治過程に入つたと言ひ得る。階級鬪爭が政治的地盤の上に廣汎且つ深刻に展開し始めてゐる。かゝる客觀的現實の急激な變化はわが國の社會主義の陣營內において、舊來の單純な經驗主義の基礎に立つてゐた折衷論的見解を一應淸算し、マルクス主義の正統的方面——唯物辯證法、政治的社會主義——を力强く基礎づけようとしてゐる。しかし言ふまでもなく、まだ不十分である。吾々は哲學、歷史、政治、經濟、階級等の諸方面に於て一層精力的にマルクス主義の精髓を戰ひとらねばならない。

宗敎はわが社會主義者の最も多く取り殘してゐた方面であつた。しかし宗敎の本質と是に對する戰術を明確に決定することは、一般に社會主義的世界觀を確立する上に必要であるのみならず、また一の政治的必要でもある。社會主義は一切の超人間的非人間的範疇を排斥する。神佛から出發する宗敎と精神又は思惟といふ神秘者から出發する哲學上の觀念論とは、無產階級の世界觀の敵である。これらのものの階級的性質を看破しなければ明確な政治認識を獲得することができない。更に今日の歷史的段階の下にわが無產階級が負うてゐる政治的任務は特に宗敎に對する明確の態度を要求する。わが無產階級の直接當面の歷史的任務は所謂ブルジョア・デモクラシーの獲得にある。この鬪爭は必然に一層高い鬪爭と結びつく。然るに宗敎は吾國においても勞働者の一部や大多數の貧農や小市民の間に深く喰ひ入つて居り、寺院と僧侶とは中世的機構を保ちつゝ、しかも直接間接にブルジョアの利益に奉仕して居り、他方に於て怜悧なる若くは狡猾なるわがブルジョアは此中世的機構に一種の綜合を施して宗敎法案なるものまでを案出し、宗敎を一層强烈な階級的支配の要具にしようとしてゐる。歐羅巴では世界戰爭後においてマルクス主義の陣營內においてすら宗敎的思想が部分的に擴がつて居り、後に述ぶる如くカント的マルクス主義者マックス・アドラーの如きは斯くの如き非マルクス的思想を理論的に基礎づけようと試みて居る。わが國においても斯くの如き思想が小ブルジョア分子に依つて無產階級運動の內部に持ち込まれる日があるであらうし、他方において反動主義者が宗敎を意識的に利用しようとする意圖も既に見受けられる。わが無產階級は宗敎の階級的政治的意義を理解することを知り、これと政治的に戰ふ道を知らねばならぬ。

二　いかに戰ふか？

しかしマルクス主義は宗教が一定の社會關係の所產であることを知る。此故に單純なる理論的宣傳を以て宗教を絕滅しようと欲するブルジョア自由主義者や無政府主義者に反對し、むしろ斯くの如き幻想を生み出す社會的根據自體と戰ふことを力說する。宗教の克服は階級鬪爭の具體的實踐と連關せしめねばならぬのであつて、こゝに宗教のブルジョア的克服とプロレタリア的克服との限界が有る。レーニンはこの點に關して次の如く言つてゐる。（『社會主義と宗教』一九〇五年の論文。）

「吾々はいかなる場合に於ても急進ブルジョア民主々義者のやうに、宗教問題を抽象的に、觀念的に、「理性」から、階級鬪爭の外に、提起してはならない。勞働大衆の無制限の壓迫と野蠻化との上に築かれてゐる社會に於て純粹にプロパガンダを以て宗教的偏見を打破し得ると信ずるのは馬鹿馬鹿しいことである。人類を壓してゐる宗教の重壓がこの社會內部の經濟的壓迫の產物であり反映であることを忘れるのはブルジョア的狹隘であらう。資本の暗黑な暴力と戰ふことに依つて啓蒙せずして、單に小册子やプロパガンダに依つてプロレタリアートを啓蒙することはできない。被壓迫階級が地上に樂園を作るために此の現實の……鬪爭に一致することはプロレタリヤが天上の樂園についての意見の一致するよりも一層重要である。」

エンゲルスはマルクスと同じくフォイエルバッハの唯物的自然觀人間觀から深い影響を受けたが、しかもフォイエルバッハが宗教一般を否定するのでなくて一の「高尙な」愛の宗教を見出さうとした不徹底を非難し、階級對立の社會において其全く空想であることを說明した。（『フォイエルバッハ論』）だが彼は宗教を一擧に廢除することを唱導した自稱無神論者デューリングの過激な主張にも痛棒を加へたのである。（『反デューリング論』）ラテン系の諸國の無政府主義者やブランキスト、ドイツのモスト一派等は宗教に對して極度の革命的文句を弄したが、かくの如きは警察力を以て舊敎徒の政治的進出を妨害しようとして却て失敗したビスマルクの「文化鬪爭」と其無效果である點に於て相等しい。

各國におけるマルクス主義的政黨がその綱領のなかに特に無神論を書き入れてゐないのは、一般的階級鬪爭のなかに於て此問題を解決せねばならぬとする以上の理由に基いてゐる。ロシヤ共產黨の綱領のなかには、「一般的政治的範圍」の項のなかに宗教について次の如き規定がある。

「宗教に關して黨は教會と國家との分離、教會と學校との分離といふが如き、ブルジョア民主

主義者の綱領に掲げてゐる手段だけで滿足するものでない。……黨は大衆の一般的經濟的の全活動の領域における計畫的、目的意識的の秩序の實現のみが宗教的偏見の死滅を結果することを確信する。黨は廣汎に組織された科學的、啓蒙的、反宗教的宣傳を通じて、勞働大衆を宗教的偏見から事實上に解放し、搾取階級と宗教的宣傳團體との間の紐帶を斷ち切ることに努力する。しかし其際、信仰者の感情を害することを注意深く避けねばならぬ、何となれば斯くの如きは單に宗教的狂信を打ち堅めるに過ぎないから。」

マルクス主義は宗教克服の基礎的戰術として「宗教は私事なり」といふ原則を有してゐる。これは宗教が各個人の自由であるとか、宗教は放擲しておけばよいといふ意味でない。宗教が國家に對する關係に於て私事たることの政治的要求である。國家が宗教的團體と關係せざること、信教の自由を完全に認むること、學校と教會とを分離すること等の要求である。各國の日和見主義はこの原則を、宗教は各個人の私事であるといふ風にゆがめた。昨年採用された墺太利社會黨の綱領は明白に「宗教は各個人の私事である」と規定した。既にマルクスはゴータ政綱批評に於て宗教を私事と見るが如き非政治的思想を嘲笑したが、その思想は日和見主義の諸黨に依りて裏切られつゝある。

二　奴隷の思想としての神性觀念

一　唯物論と無神論

マルクス主義の哲學的基礎は唯物論である。從つて無神論は必然に其世界觀の一部分である。唯物論といふ言葉は屢々ブルジョア哲學者を胴震ひさせるが、哲學上の唯物論は勿論、ブルジョアの現實の生活原理たる所謂物質主義——牛飲馬食主義——とは異つてゐる。唯物論は一切の超自然力、超人間力を否定し、世界の目的論的說明を否定し、あらゆる實在、あらゆる現實を物質の運動に還元し、世界がそれ自體にて生成し生長することを證明する唯一の科學的な世界觀である。精神、思惟といふやうな神秘なる創造者を假定する觀念論は必然に信仰と結びついてゐる。思惟と實在との自同性は唯物論に依つてのみ說明せられ得る。感覺と思惟とは同一の根源を持ち、同一の發展の異れる段階を表はしてゐるものであり、物質の感覺性と精神性とは自然一般の發展史の過程の異れる表現である。觀念論者は唯物論を指して形而上學だと言ふが、唯物論がその認

議論を思惟と感覺との同種性に基礎づける限り、それは唯一のアンチ形而上學である。觀念論は哲學と科學との必然的連結を基礎づけることができず、その哲學は根本に於て宗教と同じく信仰の事柄となる。

唯物論は昔から不可避的に觀念論の敵であると同時に超自然力の信仰に敵對するのである。宗教反對は全唯物論に共通する。從つて無神論を缺くマルクス主義なるものはない。

いかなる新學說も、それがいかに獨創的であつても突然に天から降るものではない。マルクスとエンゲルスは既存の三つの主要な思惟材料――ドイツの哲學、イギリスの經濟學、フランスの社會主義――を採つて無產階級の實踐原理たる科學的社會主義を建設した。彼等のスツルム・ウント・ドラング時代に特に强烈にフォイエルバツハの唯物的自然觀人間觀が影響したことはメーリングの編んだ『遺稿集』のなかの初期論文を見れば明かである。フォイエルバツハは「神は自己に似せて人間を作つた」といふ傳統思想を顚倒して「人間は自己に似せて神を作つた」といふ論綱を確立した。この思想は獨佛年報時代のマルクス、エンゲルスのどの論文にも現れてゐる。

二　上部建築としての宗教

しかしマルクス主義が一切の舊唯物論と異る點は唯物論が歷史に、社會科學に適用されたことに在る。マルクスが『フォイエルバツハ・テーゼ』に簡潔に規定した如く、舊唯物論は行動的方面になると忽ち觀念論を持ち込んでゐたのである。マルクス主義に至つて始めて自然と歷史とが因果法則に從つて合法則的に發展する過程として把握せられた。エンゲルスのいふ如く、舊唯物論も歷史哲學も歷史の究極原因を歷史上に働いてゐる觀念的衝動力と決めてかゝつてゐたのであるが、「この衝動力の衝動力」を成すものが何であるかを研究しなかつた。「行動する人々とその指導者――謂ゆる偉人――の頭腦の中に、明瞭に乃至は不明瞭に、直接に乃至は觀念的な姿となつて、甚しきは天上界の形をとつて、意識的動因として反映してゐるところの起動的原因を解明すること――これこそ全體としての歷史、並びに個々の國の時代及び個々の國の歷史を支配してゐる法則の發見に、吾々を導き得る唯一の道である。」（『フォイエルバツハ論』）そしてこの歷史最終の起動力が物質的生產關係に外ならないことを發見したのがマルクス、エンゲルスの劃期的な功績なのである。宗教といふ精神的所產も單にフォイエルバツハの如く之を人間の所產と見るだけでは足りない。宗教もイデオロギー一般とひとしく社會的存在に依つて、根本的には物質的生產關係に依つて決定される。「意識とは意識された實在にほかならぬ、そして人間の實在とはその現實

の生活過程である」「宗教はそれ獨得の歴史を、發展を有しない」『ドイッチエ・イデオロギー』「古い生活關係の解體と共に古い思想が解體する」「近世の宗教の自由とは心意の領域における自由競爭の支配に外ならぬ。」『共産黨宣言』資本主義社會に宗教の存續するのは、資本主義自體の作り出す無政府的生産の盲目な力が人間の頭腦に一の對抗すべからざる外力として反映するからである。「今日のブルジョア社會においては、人間は彼等自身の創造せる經濟關係によつて、彼等自身の生産せる生産手段によつて、恰も或る外部的な力によつての如くに、支配される。だからそこには宗教的反射作用の事實的基礎が存續してゐるのであつて、この基礎と相俟つて宗教的反射そのものもまた存續する。」『反デューリング論』宗教が現實に消滅するのは「社會が全生産手段を計畫的に行使することによつて自分自身並びにあらゆる成員を奴隷狀態から解放する」（同上）が如き生産關係の成立する社會に於てのみ可能である。

三　宗教は民衆のための阿片

マルクスは「宗教的苦難は一つには現實的苦難の表現であると共に又一つには現實的苦痛に對する抗辯である。……宗教は民衆のための阿片である」と書いてゐる。（『ヘーゲルの哲學の批判』）大衆の眼に不可抗な超自然力として映る神なるものゝ實體は、實は人間社會の生産關係特に階級關係の反映に外ならない。レーニンは次の如く言ふ。（『社會主義と宗教』）

「勞働者の經濟的壓迫は不可避的にあらゆる種類の政治的壓迫と社會窮乏とを作り出し、大衆の精神的道德的生活を野蠻と萎縮とに導く。宗教は他人のための永久なる勞働、窮乏と孤獨とに依つて抑壓されてゐる大衆を至る所で惱ましてゐる一種の精神的壓迫である。搾取者に對する鬪爭における被壓迫階級の無力は不可避的に彼岸におけるより善き生活への信仰を導き出す、それは丁度、自然との鬪爭における野蠻人の無力が神々、惡魔、奇蹟其他の信仰を呼びおこすのと同じである。生涯中、働いて窮乏に苦しむ人間に對して、宗教は屈從と忍耐とを教へ、天國での報ひの希望を以て慰める。だが他人の勞働で生活してゐる人間に對しては、宗教は地上での幸福を教へる。宗教は民衆のための阿片である。宗教は資本の奴隷の人間的容貌や最小の人間的生存慾をも減ぼしてしまふ惡酒である。だが自己が奴隷である事を意識し自己の解放のために起ちあがつたところの奴隷は、もはや半分奴隷でなくなつたものである。大工業によつて教育され都市生活によつて啓蒙された、階級意識ある近世勞働者は、宗教的偏見を輕侮するに至り、天國を坊主やブルジョア信者にまかせておき、地上のより善き生活のために鬪爭する

に至る。今日の勞働者は社會主義の方へ來りつゝある。社會主義は宗教的迷妄を破る科學であり、勞働者を彼岸の生活の信仰から解放し、地上の善き生活のための眞の闘爭に彼等を結合するのである。」

レーニンは『勞働者の黨の宗教に對する關係について』（一九〇九年）といふ論文にも、資本主義社會における不意の失業、窮乏、零落が大衆の恐怖を惹き起し、それが大衆の間に宗教の根源として作用することを鮮明に叙述してゐる。

今一つレーニンを引用しよう。彼が一九一三年にゴルキイに與へた手紙に次の一節がある。（カメネフ編『ゴルキイへの手紙』）

「神とは（歴史的にも實際的にも）何よりも先づ人間の魯鈍な被壓迫性と外界の自然と階級抑壓とを通して生み出された諸々の觀念を――この被壓迫性を强固にし、階級闘爭をごまかし去らうとする諸々の觀念の複合なのだ。神性の觀念のかくの如き淵源とかくの如き事實上の意義とに拘らず、民主々義及びプロレタリアートの闘爭が、一個の宗教的思想の他の宗教的思想に對する闘爭といふ形態をとつてゐた時代がなるほど歴史上にあつた。

だがかゝる時代は久しい過去に流れ去つた。

ヨーロッパに於てもロシヤに於ても、一切の神の觀念は、最も洗練された最も善意な神性の觀念の辯護乃至是認と雖も――今日は終に反動の是認なのである。」

この手紙は一九〇五年のロシヤ革命慘敗後の反動時代にゴルキイやルナチヤルスキーが「神を作る運動」といふ反動的な宗教的運動を試みたことに對しての非難である。

レーニンの宗教に關する論文は六つほどしかないが、その微細な點までマルクス、エンゲルスの思想の繼承發展であつて、宗教の資本主義社會における物質的根源、その奴隷的性質は彼から最も鮮明に學ぶことができる。

四　トルストイ主義の階級的性質

マルクス主義者は人間の思想がその生活過程に依つて規定され制約されると解する。また如何なる思想も時間と空間との制限から自由であることはできない。歴史の上に立つが如き外觀を有する偉大な思想も當該歴史時代の生産關係からの制約を脱することはできない。例へばトルストイは偉大な人道主義者であり大藝術家であり、その思想は將來の人類に光明を與へるものだと思ふ人がある。決して然らず。彼の思想は實はロシヤの現實の、否、ロシヤの過去の反映であり、

且つ家長的なロシヤ村落の農民の生活觀の代表者であつたといふことができる。レーニンが一九〇八年に書いた『ロシヤ革命の鏡としてのトルストイ』といふ論文は、何等かの思想、何等かの宗教が結局、その屬する生活關係によりて規定されることについての模型的な分析であるからこゝにそれを讀まう。

レーニンは先づトルストイが矛盾した二方面を具へてゐることを數へる。一方は偉大な天才藝術家であり、他方はキリスト信者の痴人である。

「トルストイは一方では資本主義的搾取を忌憚なく批判し、政府の暴力、裁判と行政との喜劇の假面を剝ぎ、富の增大、文化の成果と貧困の增大、勞働大衆の苦痛との間の矛盾を曝露してゐる。他方では、愚かにも惡に抗するに暴力を以てする勿れと說教してゐる。一方では最も醒めたる現實主義に立つてあらゆる假面を剝いでゐるが、他方では世界中での最も卑しむべきこと即ち宗教の說教人である。」

だがトルストイの見解のかゝる矛盾は偶然でなくて、十九世紀後半のロシヤの生活が經驗した矛盾を代表するのである。

「トルストイの見解の矛盾は近世の勞働者運動や近世の社會主義から判斷すべきでなく家長的なロシヤの村落のなかに起らざるを得なかつたところの、資本主義の襲來に對する抗議、大衆の土地喪失と窮乏に對する抗議といふ見地から判斷すべきである。……

「トルストイは、ロシヤにおけるブルジョア革命の爆發に際してロシヤの農民大衆のなかにおこつた思想と氣分とを表現する限りに於て、偉大である。トルストイは、我國の革命の特殊性がブルジョア的農民革命であることを表現する點に於て、獨創的である。この觀點から見ればトルストイの見解の矛盾は農民の此革命に際しての矛盾多き條件の現實的反映である。……

「公の教會、地主、政府を拒み、土地所有のあらゆる古き形式を破り警察的階級的國家の代りに自由の小農の共同體を作り上げようとする努力、これが一九〇五年の革命時代における農民の歷史的地步を赤き糸の如く貫いてゐる努力であつた。そしてトルストイの著作の精神的內容はこの農民の努力に應じて抽象的な「キリスト教的無政府主義」の形をとつたのである。」

トルストイの思想の階級的根源は以上の如くである。だが農民のかゝる獨善的態度が反動的であることゝ照應して、トルストイの思想自體も社會進步の觀點、歷史の進行の觀點からは同じく反動的のものと見る外はないのであつて、ロシヤ及び外國のトルストイ主義者の消極性、反動性もこの點から說明せられ得るのである。

三　カント主義によるマルクス無神論の歪曲

一　宗教的社會主義の潮流

マルクス以前の空想的社會主義は將來の社會秩序を資本主義生産方法の必然的發展の成果として觀察せず、むしろ倫理的基準に立つて世界を改善しようと欲してゐたのである。その限りに於て、マルクス以前の何れの社會主義にも宗教的色彩が有る。サン・シモン等のことは言ふまでもない。ラツサールすらも其フイヒテ流の理想主義のために科學的社會主義からなほ離れてゐる。マルクスが「吾等の哲學者」と呼んだヂーツゲンすらも「社會主義の諸傾向は一の新しい宗教への材料を含む。しかしそれは古い宗教の如く情意のものでなく頭腦のものである」「社會的勞働が意識的計畫的に組織されたものが近代人の渴望する聖地である」といふ文句を弄してゐる。ウイルヘルム・リープクネヒトは「キリスト教は過去の亡靈であり」、「吾黨は科學の黨である。科學は宗教に敵對する」と考へてゐたが、「社會主義は感情の事項としてはキリスト教の最大の强味を持ち、悟性の事項としては科學の最大の强味を持つ」といふ演說もした。ルナチヤルスキーも嘗つては宗教的無神論なるものを唱へて「人間の最高の潛在性」の發揚と崇拜とを說教したことがある。これらの人々は確信的なマルクス主義者であつて、勿論こゝに述べるカント主義の亞流ではなく、傳來宗教に無條件に敵對したのであるが、しかも宗教自體の根本的否定者であつたと言ふこともできぬと考へられる。他方に於て公然の宗教的社會主義なるものは前世紀末から引き續いて發展して居り、ドイツでは世界戰爭後に社會民主黨や勞働組合や青年運動のなかに勢力を扶植してゐる。ドイツ社會民主黨の一指導者ラードブルヒは、勞働者は教會や僧侶に反抗してゐるが、そのことは勞働者が宗教に對して痛々しい渴望を感じてゐる證據である、彼岸の宗教を捨て此岸の宗教を創造せねばならぬ、といふ意見である。(彼岸の宗教も此岸の宗教も宗教である以上民衆のための阿片であるのに相違はない。)ボーナスといふ人は『社會主義月報』誌にのせた一文で、マルクスとキリストとを比較し、前者の革命說を非難し、勞働運動の未來は暴力なくして勝利するが如き精神の力を準備したり、信任したりすることに在ると書いてゐる。エレーンベルヒなる人は同じく『社會主義月報』誌上の一文で、自然科學的世界觀と批判の精神とがブルジョア科學の最も惡いところであるが、幸福なことには勞働者の全部がその毒に犯されてゐるわけでな

く、聖書を自然科學的世界觀を以て批評して自己の感情を頽廢させてゐるのは勞働階級の少部分に止つてゐる、教會が今まで社會主義に反對してゐた結果、勞働者は宗教に無關心であつた、教會は今まで農民や小市民のことだけ知つて勞働者のことを知らなかつた、これから勞働者もキリスト教信者になるだらうといふやうな馬鹿々々しいことを書いてゐる。そして彼等は彼等の新しい宗教を「社會主義的宗教」と呼んでゐる。(ドイツ近代の宗教的社會主義についてゾエークニック『近代の宗教的社會主義』一九二六年、なる書物あり。)

嘗つてエンゲルスは次の如く言つた。「無神論は歐羅巴の勞働者黨にとつて十分に自明のことになつた。……これらの黨は神を簡單に捨てゝしまつた。彼等は現實生活のなかに生活し且つ思惟する。從つて彼等は唯物論者である」と。しかし大衆の間には迷信がまだ殘つて居り歐羅巴の黨にも上述の如き宗教的社會主義の風潮がおこつてゐる。しかし之を以て何人もエンゲルスの樂觀主義を非難することはできない。それは單純に歐羅巴の多くの黨が勞働者黨でなくなつたからである。宗教的社會主義の風潮の再起した社會的根據は歐羅巴資本主義の動搖と廢頽とが小ブルジョアを恐怖と不安とに驅り立ててゐるからに外ならない。

二　マックス・アドラーのカント主義

以上の如き宗教的社會主義の風潮と照應して、カント主義の立場からマルクス的無神論を歪曲しようとするものに墺太利社會主義の最も有力な代表者マックス・アドラーがある。カントを以てマルクスを修補する運動は既に前世期末からベルンスタインを先頭として始まつてゐたのであるが、アドラーはむしろカントを以てマルクスを骨拔きにしようとするものである。彼はカント的マルクス主義者といふよりも寧ろマルクス的カント主義者であるといふことができる。

アドラーは政治的領域に於ては形式的デモクラシー、階級協調、ブルジョア平和主義の確信者であるが(彼の『マルクス主義の國家觀』をみよ。)哲學的領域においてはエンゲルスが無力命令と冷笑したカントの無上命令から、特定の歷史的段階を無視する不特定の「倫理的理想」から、倫理的判斷の根本形式としての當爲から、出發する。所謂倫理學上の諸問題は人間精神の最も古い傳統に屬し、多くの點に於て最も遲れた迷妄を反映してゐると考へられるが、アドラーは倫理學を社會主義的に基礎づけることをせずして、逆に古い倫理學を以て社會主義を基礎づけようとするものである。彼はいふ、「若し道義的理想が存しないとすれば、プロレタリアートが結局、工業的

封建制度の一組織――そこでは實に今日よりもより善き賃銀、清潔な住宅、短き勞働時間、疾病、災害老年及び勞働不能等、等に對する十分の保險の存した場合が少くない――を以て滿足し得ない筈はないでないか」と。（『マルクス主義の諸問題』）しかしマルクス主義は、永久的、終局的、超時間的なる最高道德原理としての「倫理的理想」なるものを認めることができない。一切の道德原理は結局、當時の經濟的社會的關係の所産である。道德が經濟關係を決定するのでなく、經濟關係が道德を決定するのである。エンゲルスは『反デューリング論』のなかで善惡の觀念が時代により、民族により非常に變化することを指摘し、現に吾々の前にはキリスト的封建的道德、ブルジョア道德、プロレタリヤ道德の三大群が同時に且つ并んで行はれて居り、そして未來により長く殘りゆくものはプロレタリヤ道德であることを明白に述べてゐる。絶對善、絶對惡なるものは存し得ない。善も惡も相對的であり、社會關係の變化に伴うて變化するのである。

永遠なる道德や宗教があるやうに見える。『共産黨宣言』は之を說明して次の如くいふ、「過去の總ての歴史は異つた時代に異つた姿をする階級反對のなかに動いてゐた。だが如何なる形態であつたにせよ、社會の一部分が他の部分を搾取することはあらゆる過去の世紀に共通なる事實であつた。（この階級反對といふ共通的事實があつた故に）あらゆる世紀の社會意識はあらゆる種々雜多のものがあつたにも拘らず何等かの共通の意識形態のなかに動いてゐたのは不思議でない。

マルクス主義は人間が社會生活に於て一定の目的を定立して是を追求することを否定するものでない。否、目的を追求する人間の活動は歴史の缺くべからざる因素である。倫理的理想は超世界的な計畫や目的論的世界から生ずるのでなく、一定の社會關係の下における歴史的必然の結果として與へられるものである。それは必然性を排斥せずして必然性によりて規定される。社會人における目的の成立は社會的過程に依りて決定され、後者は更に經濟的生活過程によりて規定される。人間はむしろ一定の歴史的條件の下に於て、必然に物質的條件から制約される一定の目的又は理想を定立することを餘儀なくせられる。一定の目的を追求する人間がなければ、歴史がなく、生きた社會生活がない。例へば社會主義は人類の絶對理想といふわけではない。社會主義は資本主義的社會の後に必然に到來すべき經濟的社會秩序である。同時に社會主義は勞働階級の理想であり、その意識的目的であり、そして此目的は物質的現實が必然に規定してゐるものである。

マルクス主義は道德を以上の如く解する。是に反し、アドラーは道德的理想の永遠と無變化とを主張する。かくの如き社會主義の倫理的基礎づけは必然に神に門戸を開くものである。そして

實際においてアドラーは著書『カント認識批判における社會學的』(一九二四年)においてマルクス無神論の完全なる否定に乘り上げたのである。(デボーリンはこの書物をマルクス主義の立場から徹底的に批評した。デボーリン『修正主義の最後の智慧』(『マルクス主義の旗の下に』第一號一九二五年)、次の個所は同文に負ふところ多し。)

三　先驗的構成としての「社會化した人間」

アドラーはマルクスの「社會化した人間」といふ概念を以て彼の偉大な發見、劃期的な學問的功績であると稱へてゐる。しかし此點から直にアドラーの歪曲がはじまるのである。アドラーは「社會化した人間」を以てカント的意味における一の先驗的普遍的形式的概念にしてしまふのである。

マルクスにとつて人間とは抽象的な個人又は種屬でない。「人間的本質とは社會關係の總體」を指し、「新唯物論の立場は人類社會又は社會化された人間」をいふのであるが、それは一定關係に屬する歴史的人間なのである。しかるにアドラーに在つては、「社會化された人間」は一種の抽象的な實體、一の神秘的な巨人、一の純粋な精神的實體である、彼にありては、社會化された人間とはカントの先驗的意識の主體となつてゐる。社會における個々人が普遍的内容を持つて居り、各個人のなかに社會が含まれてゐる事は正にマルクスの敎へてくれる所であつて、個々人の抱くあらゆる表象、概念、思想は社會的内容を有してゐる。しかしマルクスの社會化した主體といふ概念はどこまでも經驗的であり、且つ個體概念を無視するものでない。マルクスにありては形式的抽象的な普遍が先行するのでなく、個體の集合したものが普遍なのである。フォイエルバツハに從へば、單なる普遍としての普遍は思惟のなかにのみ存する。人類は人間のなかに存し、そして各人が人間である。個體のみが分割すべからざるものであり、統一であり全部である。だが人間の本質は我と汝、人間と人間との統一のうちにのみ存する。一人は他人を通じてのみ世界を認識する。(ヨードル『フオイエルバツハ』二十五頁以下)かやうなフォイエルバツハの見解は、後々までもマルクスに影響してゐたと思ふ。しかるにアドラーの意味する、社會化した人間は生きた、具體的な、經驗的な、現實的な歴史的人間でなくして、一のアプリオリであり、形式的先驗的範疇であり、普遍としての普遍なのであつて、フォイエルバツハの人間ともマルクスの人間とも全く違つたものである。カントの先驗意識が一の超個人的意識である如く、アドラーの謂ふ社會的人間も純粋の超歴史的、超經驗的、形式的範疇であつて、マルクスの本來の意味は全くゆがめら

れてゐる。かゝる觀念論の亡靈を作り出すことから、宗教へ轉移することはホンの一歩であり、又アドラーもそれを行つてゐる。

アドラーはカントに從つて三つの意識又は意識の三つの機能を承認してゐる。第一は認識の機能、第二は意思の機能、第三は信仰の機能である。彼に從へば、信仰の機能又は宗教の機能は人間性の一要素であり、信仰は社會化された人間の意識の一の必然且つ普遍妥當の形式であつて、それなくしては意識一般は考へられないのであると。アドラーが觀念論者としてかくも反動的な結論に達した事は未だなかつた。信仰は今や決定的要素であり、理論的認識にも實踐的行動にも其の基礎として働く。人間は純粹の精神的實體であつて、各個の現實に先行する先驗的意識の負擔者であり、宗教は社會化した人間の精神や顯現であるとせられる。

かうしてアドラーは今や明白に宗教の必然を承認するに至つたのであるが、歴史から因果性、必然性の概念を投げ捨て、カントの「自然の意圖」といふ思想に從ひ、合目的性の概念をとり入れるに至つてゐる。彼にとつて極めて自然な道行であると言へば言へる。アドラーはカントに從つて、歴史は豫定された意圖に從つて理性の進歩することであると考へる。彼は次の如く言つてゐる。

「進歩の本來の意義は自然主義の考ふる如く、動物が人間になつたといふことでなく、人間が神的なものになることである。」

「信仰の本來の目的は無限の理性的發展に在る、その經驗的表現が人間の進化である。神と不死とは此無限性と不可離な信仰の構成部分の理論的に可能であり實踐的に必然の條件である。」

「認識批判論が進歩の概念を宗教的信仰に還元するとき、屢々非常に攻擊を被るが、それは現代にまで引續いてゐる自然主義的進化思想が一の思惟必然になつてゐる偏見からである。」

「信仰は宗教的意識の存在形態である。」

「宗教意識は進歩を意味する發展理念の一根本契機である。」

アドラーはカントの神の概念を承認し、神がなければ人間の生活はあらゆる意味を失ふであらう、神はあらゆる成果の保障である云々と言つてゐる。カントは、神を以て實踐理性のポスチュラートであるとなし、これを認識の對象とすることを拒んだのであるが、しかしカントの「批判的」の神も既成宗教の神も空想の所産であることに於て別に異つたことはない。レーニンは嘗つてゴルキイの「神を作る」運動を揶揄して神を探すことと神を作ることの差異は黄色の悪魔と青色の悪魔との差異にすぎないと言つたが、この言葉はアドラーにもあてはまる。

アドラーは信仰なき社會主義は考へられない、といふ。マルクス主義は歴史的進歩の必然といふ意味で社會主義を語るべきでなく、社會主義實現の可能に關する信仰が社會主義への根本要素である、信仰がなければプロレタリアートは勝利しないと論ずるのである。かくの如きカント的又は倫理的社會主義はマルクス主義よりユトピヤ社會主義への復歸を意味するのでなく、直に宗教的社會主義の方へ轉落することを意味する。しかるに宗教的社會主義は無産階級運動の諸潮流のなかで最惡の部類に屬して居るのであつて、無産階級の實踐力を奪ひ去る麻醉劑に外ならないものである。

四　自然、人間及び必然性

アドラーの觀念論がマルクス主義と全く相容れないものであり、その宗教論がマルクス的無神論を完全に歪曲するものであることは全く明白である。アドラーはマルクス主義の哲學的基礎たる唯物論と全く背反する。彼は歴史における「物質的」なるものは自然科學におけるそれとは全く異ると考へ、「此物質的なるものはもはや物的なものでなく、人間的のものであり、精神的のものである」とも言つてゐる。社會も彼にとりては一の精神的なものである。彼は物質的形式を總て心的內容に依據せしむる。然し心的內容を最終審判者として社會を說明することは不可能である。心的內容それ自身が更に說明さるべきものであり、それは社會の經濟的構造に依つて決定せられる。自然は人間の社會關係の發展する土臺であり、自然は人間相互の社會關係を媒介するばかりでなく、自然と人間との間に行はれる交互作用が社會生活の重要な契機であることはマルクスの指摘した通りであつて、人間は自己以外の自然に働きかけ、それを變更することに依つて自己を變更する。社會は社會化せる人間のみでない。それは同時に社會化せる自然でもある。人間が物に結びつく關係が各社會の組織形態を決定する。アドラーは人間中心主義者であるが、しかも人間の能動性は彼の如き神秘的な觀念論に依りて說明することはできぬ。マルクス、エンゲルスは人間の意思、目的を定立する能力、人間の熱情を十分に評價してゐる。人間が歴史を作るといふことはマルクス主義の根本原理の一つであるが、マルクス、エンゲルスの明かにしたのは社會生活の「衝動力の衝動力」が物質的生產關係に外ならないことである。アドラーはカントの內在的合目的性の範疇に屈服してゐるが、自然及び歴史の進行は必然性を以て規律せられて居るのであり、「自然必然性の認識に基いて自己及び外的自然を支配する事に依つて自由が成立する」（エンゲルス）のである。人間の目的定立が必然性を排斥せずして、必然性に依りて規定せられ、その

限りに於て人間の努力が歴史進歩の缺くべからざる因素であることは曩に述べた。客觀的現實の自己運動と、この運動過程の科學的認識と、この科學的認識に立つた人間の此運動過程への意識的働きかけと、この三者の不可離な結合のなかにマルクス主義者の理論と實踐との精髄が存してゐる。アドラーの見解は觀念論一般と同じく、理論と實踐とが二つに裂けてゐる。要するにヂーツゲンが早く既に言つてゐるやうに「新カント派の名の下にマルクス主義の背骨を折り、以前克服されたブルジョア古典哲學の二元的世界觀をプロレタリヤ陣營内部に持ち込まうとするのは一の反動的風潮」なのである。

四　フロイドとマルクス

近代科學の成果を攝取してマルクス主義を豐かにしようとする試みは各種の方面で行はれる、又行はるべきでもある。マルクス、エンゲルス自身すら新しい科學の成果を以て自己の學說を補ふことをしたのはモルガンの研究を敬意を以て採用したことでも分る。然し最近代に於て、それが屢々失敗したことは、例へばロシヤのボグダノフがマツハやアヴェナリウスをとり入れた經驗批判論を以てマルクス主義の修補を企て、結局バークレー流の主觀的現象論に逆戻りしたるが如くである。フロイドの精神分析學は近代科學の最も重要な成果の一つであるが、これをマルクス主義に結びつけようとして失敗したものにクリツシエ『フロイドとマルクス』(一九二四年)がある。

クリツシエはフロイドを以てマルクス的無神論をゆがめようとした。彼は宗教は人間社會の生産關係に基くものでなく、人間の持つてゐる最も奥深い衝動的素質が宗教形成の第一位であると考へる。『生産關係すらも此衝動力によりて建設され、それに制約せられる。』宗教は人間に不可抗に内在する、決して取り除くことのできない衝動から生れる。それは謎の如き最奥の衝動力であるが、それを否定することができない。この衝動的素質といふ見地からすれば、宗教の形態上の變化が認められるだけで、生産關係の變化に依り、階級關係の消滅に依り、宗教自體が死滅するといふことは有り得ない。各個の大衆運動のなかには神秘的な内的衝動力が動いてゐる。プロレタリアートの連帶的心理は人間自然の素質であつて、新しい宗教、人間的なる宗教、共同生活態宗教の形成さるべき根源がそこに存してゐる、といふのである。

以上の見解はマルクス主義と全く相容れることができぬ。時間と時代とを無視して人間の心理を考ふることは不可能である、宗教は歴史的に見て常に階級支配の要具であり、必ずこれに對應

する組織を持つてゐた。階級反對の事實を離れて宗教の發生、發達、消滅の事實を觀察することはできない。人間的宗教なる理論が汎神論に變化するのは容易なことであり、そして汎神論から既成宗教の信仰に變化することも容易である。要するにフロイド説を以てマルクス的無神論を修補することはできない。それは純粹にブルジョア的試み以外のものでない。

フロイド自身はエドイポス・コンプレツクスなる假定に據つて宗教の起源を説明しようとしてゐる。（エドイポスとは知らずして父を殺し母と婚したギリシヤ傳説中の一主人公の名。）原始の社會に於て息子は母親に性慾を感じ父親を嫉妬する、娘は逆に父親に性慾を感じ母親を嫉妬する、息子たちは相計つて父親を殺すに至る、然し息子たちは父親に感じたと同樣の嫉妬を相互に感じ合ふ、此事からして終に族外婚（エキゾガミー）の慣習が生ずるに至る、他方に於て息子たちは其殺した父親に對する心の苛責を感ずる、彼等は嘗つての憎惡の對象であつたものを尊敬の對象に代へる。父親の象徴は社會形成の要素となり、これからしてトーテミズムがおこり、族父の祖先崇拜となり、宗教の最初の形態が生じる、といふのである。このエドイポス・コンプレツクスはフロイドの公式の一つであるが、實際上に於て妄想以外の何物に値するだらうか？

フロイド派の一人コルナイの『精神分析學と社會學』は眞に馬鹿々々しき反動的結論に達してゐる。例へば、プロレタリアート大衆の革命主義は、數千年間、文化的に低い水準におかれてゐたプロレタリアートが滿たすことのできなかつた性慾の蓄積が本源的な力を以て爆發するものである、「萬國プロレタリアートよ、團結せよ」といふ言葉は同性愛の階級的表現である。[illegible]對する憎惡は母親に對する性慾衝動から父親を憎んだ息子の最古の感情からであり、アナキストの爆彈はその父親殺しの象徴である、といふが如くである。

フロイド主義者は大抵、陰欝なる宿命論者である。彼等は社會主義の到來は不可避であるが、それは社會の發展でなくて老衰であり、高級の文化を有する諸民族は將來に於て野蠻粗野なる民族に依りて征服されるであらうといふ悲觀的な豫言をしてゐる。

フロイドの學説が醫學と心理學とに偉大な貢献をしたことは疑ひない。しかし社會關係の領域における彼等の成果は以上の如く妄想的であり、反動的である。最近代におけるヨウロツパ殊にオースタリーのブルジョア社會科學は多く悲觀的、懐疑的色彩があるが（スペングラーやヴアイヒンガーを考へ合せよ）、それはヨウロツパ資本主義の頽廢に伴ふブルジョアジーの生活觀の反映でもあるのである。吾々はフロイド説の社會的方面についての應用から學びとるべきものを有しない。また心理的分析から出發して社會現象を説明する企て自身が本來的に無理でもある。（社

會主義の立場よりするフロイド説の詳細な批評はユリネツツ『精神分析とマルクス主義』、『マルクス主義の旗の下に』第一號を見よ。）

明治年代の輝ける唯物論者

目次

第一　明治年代の進歩的ブルジョアジーとその思想的分派

一、歴史の辯證法

資本主義社會が前代のいかなる社會形態よりも優れてゐることは明白な事實である。私たちは進んでそれを承認するし、たとへば蒙昧なる古代の農業共產社會に憧憬するトルストイ流の思想を、歴史の進歩を遮ぎる反動思想として排擊せざるを得ないのである。資本主義の發展期に當つてブルジョアジーが進歩的階級として歴史上に登場し、封建制度の繫縛から人類を解放する偉大な役割を遂行したことも明かな事實だ。吾が日本の資本主義はヨウロツパ資本主義の如く一の自然史的過程として成立したものでなく、且つ地主的勢力は今日と雖もなほ充分に清掃されてゐないが、しかしわが資本主義の黎明期たる明治前半において、ブルジョアジーが、ヨウロツパのそれほど强勢でなかつたとは言へ、とにかく一の革命的階級として一定の進歩的役割を果したのは

明白である。

ヨウロツパのブルジョアジーが資本主義の發展期に進歩的役割を果たしたからとて日本のブルジョアジーもそうであつたと言へないでないか、と抗議する人があるかも知れぬ。無論、單純な歴史的類推は毫も事物の本質を明かにすることができぬ。だが吾々は生産力の發展程度が略々同一であり、從つて經濟的構成や階級的構成が同じである場合においては、そこに共通の社會形態、共通の思想形態の反覆されることを見るのだ。これは唯物史觀の確證する貴重な法則の一つである。（註）

註　發展期のブルジョアジーの思想について見れば、次のような反覆的現象がある。すなはち近代において最も早くブルジョア社會に到達したオランダでは唯物論的なスピノーザの體系が發展した。次いで十七世紀にブルジョア革命の行はれたイギリスではホツブス、ロック、トーランドの唯物論や、また理神論が行はれた。十八世紀のフランスでは百花繚亂たる唯物論や無神論が發展した。十九世紀のドイツ・ブルジョアジーの發展期にはフオイエルバツハの唯物論があつた。こんな例は文學美術の方面についてもあげることができる。

だが歴史はいつまでもブルジョアジーを進歩的階級にしておかない。資本主義が反動的な帝國主義段階に踏み入ると共にブルジョアジー自身も反動化す。歴史の最も美しい法則の一つは、諸諸の社會的矛盾の焔の中から一定の進歩的階級が生み出され、それが人類進歩の原動力としての役割を新に果たすに至ることである。資本主義生産の中樞から生長するプロレタリアートはブルジョアジーの捨て去つた進歩的役割を繼承する。この一般的現象は吾國に於ても今や除外例でない。

一の階級はその階級運動を基礎付けるために一定の思想的表現を持つ。だから發展期のブルジョアジーの哲學、藝術、學問等は若々しい青春に充ちてゐたのである。だが反動化した今日のブルジョアジーにあつては、そのイデオロギーは多分の觀念論的、神秘論的、廢頽趣味的傾向を帶び、もはや歴史進歩の精神的武器としての實踐性を失つてゐる。プロレタリアートは如何？　彼はブルジョアジーのすべての精神的遺産を見捨てたであらうか？　否、プロレタリアートはブルジョアジーに對する憎惡にも拘らず、後者が進歩的役割を果たしてゐた時代のイデオロギーの革命的部分を繼承するのだ。たとへばマルクス主義の成立過程から言へば、それはフランスのブルジョア唯物論、ドイツのブルジョア哲學、イギリスのブルジョア經濟學なくしては發展し得なかつた。

かくの如きが歴史の辯證法である。そしてこれが近代のあらゆるブルジョア社會に通有する普遍的な姿なのだ。日本の資本主義は頗る特異な過程を通じて發展したが、やはり以上述べた關係は一定程度に於て行はれてゐるのである。

この小論はイデオロギーの領域における、明治年代の吾が進歩的ブルジョアジーと今日のわがプロレタリアートの連關を檢討する一つの試みである。私が主題を哲學的方面に（それもその一部に）限らうとするのは、哲學があらゆるイデオロギーのなかの中心であるからであり、また世界歴史上、ブルジョアジーのかつての革命的哲學の精髄がプロレタリアートに依つて繼承されてゐるといふ興味ある事實があり、吾國のプロレタリアートは其世界觀の基礎をマルクス主義によつて築いてゐるものであるけれども、明治年代の進歩的ブルジョアジーの哲學から何等の影響も被らざるを得なかつたと言へないからである。

發展期のブルジョアジーの哲學は、一言に言へば唯物論であつたのである。彼等は宗教を破壞することを怖れなかつた。あらゆる流派の觀念論と酷烈な戰ひをすることを怖れなかつた。今日は如何。今日、唯物論哲學の正統性を發展してゐるのはプロレタリアートのみである。今日、ブルジョアジーは宗教に復活し、觀念論哲學に復活し、プロレタリアートの無神論と唯物論とを指してこれ人類の恥辱なりと叫んでゐる。かうして哲學上にても昨日の進歩的ブルジョアジーの精神的遺産はプロレタリアートによつて繼承されてゐる。

明治維新は一のブルジョア革命であつたが、當時におけるブルジョアジーは階級としてなほ幼弱であり、從つて明治前半においても彼等はヨウロツパのブルジョア革命期のブルジョアジーの如く強くなかつたが、なほ且つ一定の進歩性を發揚した。その思想的代表者も種々の分派に分れたとは言ひながら、たしかに勇敢的で革命的で進歩的であつたと結論することができる。哲學上においても一定の唯物論的傾向が存してゐる。

問題は、吾がプロレタリアートの唯物論的世界觀がいかなる程度において明治前半の革命的ブルジョアジーの思想的代表者の影響を受けたかにある。勿論、わがプロレタリアートは國際的マルクス主義の思想から共世界觀を築くのであつて、ヨウロツパにおける如くブルジョアジーの革命的な精神的遺産の上に社會主義が發展したといふような現象は日本にない。が兩者の間にいかなる關係もないと言ふことも言はれない。最近、明治時代を色々の方面から研究してゐることが流行してゐるが、それはたしかに有用なことであり、私たちも其研究を興味深く讀むことができる。だが私たちは吾がプロレタリアートの未來の發展のために、プロレタリア的立場から明治時

代を再評價する必要に迫られてゐる。社會主義者は過去一切の歴史的成果を否定し破壞するものではない。社會主義者こそ歴史的發展の成果の一切の正しい部分を批判的に攝取し發展するのであり、歴史の進歩を害するものである限り舊い傳統を容赦なく除去しようとするのである。私どもはこの意味から明治年代のブルジョアジーの歴史的貢獻や、その思想的發展を顧みたいと思ふ。

二　明治ブルジョアジーの發展過程と其思想的分派

明治維新は地主支配の典型的な政治形態である封建大名制を除去し資本主義的生産及びブルジョア的統一國家への大道をきり開いた、一のブルジョア革命であつた。この時代は階級衝突の時代であり、直接の權力鬪爭の時代であり、實行と政治との時代であつた。私たちは既に忘却してしまつてゐるが、明治維新前後には荒々しい創造の空氣がみなぎつてゐたのだ。だから當時の理論は何れも空理空言でなく、實行のための理論といふ特色を強く持つてゐる。社會的變革を用意する理論又はその變革の渦卷のなかゝら生長する理論は、ヨシ後世から見て幼稚であつても、眞摯な有用な理論であることが常である。明治維新前後における理論はかゝる活潑な生命を有するものであつたと言ひ得る。（註一×註二）

註一　植原悅二郎氏の「明治民權發達史論」は有益な書物であるが、同氏は明治初年の自由黨運動を批評して「自由の擴充、民權伸張、國民同權の必要、社會改良、善良なる立憲政體の確立といふが如きは西洋の思想否、西洋の文字を鵜呑み丸呑みにして單に之を請け賣りして居つたにすぎぬとしか考へることはできぬ」といふ常識論を振りまはしつゝも、すぐ其のあとで、これらのものが「我民權の發達に多大なる貢獻を爲したることは事實である」と書いてゐる。一定の社會的事實の發達の武器となり得る理論は、いかなる內容であるにしろ、すでに立派に理論の役割を果してゐるのだ。理論とはそれより以上のものでない。

註二　明治七年出版の西周氏「百一新論」は主として儒教を說いてゐるが、「漢の世で刀筆の吏といふのは其時の律令などに委しく、筆を取て筒に詰めた者を云たのでござつて彼空經を抱て蠹魚を事とした儒者とは何れか世用に立つたでござらう」と言つてゐる。實行時代の空氣はかゝる書物にも表はれてゐる。

だが明治維新において相格鬪した二勢力はヨウロツパのブルジョア革命におけるが如く地主勢力及び新興ブルジョアジーでなくて、むしろ幕府軍も倒幕軍もその階級的基礎は大土地所有制によりて立つ地主勢力であつたと見ることができる。德川時代において商業資本、ブルジョア的原

始蓄積、機械工業への前行段階としての家内工業、工場制手工業すらが、一定程度において發達したが、當時の弱いブルジョアジー――町人――は到底、明治維新の指導者たり得なかつた。これ同維新が不徹底に終つた所以である。新政府たる藩閥政府も一の地主的政府であつたと言ひ得る。この地主的政府があのように猛烈に資本主義の發達を培ふた理由は、一は封建制度の胎内に準備されたブルジョア生産制への歴史的力が明治維新の後に著しく發揚されたことであり、他は資本主義の世界的な歴史的運動の影響であつて、日本自ら資本主義國家となるより外になかつたのだ。

明治維新以後にわがブルジョアジーは、階級として急激に發展した。この階級はいかなる要素から構成されたか？　非常に大まかに言へば、それは第一には舊くからの商業資本家要素（舊町人）であり、第二には士族から出てきた新ブルジョア要素である。この二つのほかに吾が資本主義の發展に貢獻したもう一つの要素がある。それはブルジョア化された地主である。最後のものは藩閥政府のなかにあつて經濟的政治的にブルジョア生産制の確立に貢獻したのである。――日本資本主義の發展過程に關するこれらの問題は頗る興味あり實益ある研究題目であるがこゝに詳しく取扱ふことはできない。（註）

註　ブルジョア生産制は日清戰爭までに略々支配的のものとなつたが、この戰爭から日露戰爭にかけてブルジョアジーの指導權は愈々具體的地盤を確立し、更に世界戰爭を經て日本のブルジョアジーは文字通りに金融資本の段階に到達し、指導的な經濟的政治的力となつた。明治二十年代の終りからブルジョアジーは地主と鬪爭せずして妥協し、自らも反動化した。この過程はイデオロギーの上にも反映してゐる。

本題に返る。わがブルジョアジーの思想上の發展と分派とはいかなる筋道を經たか？

吾々は明治維新以前においてブルジョア的思想特にブルジョア政治思想がすでに強く現れてゐることを注意せねばならぬ。大觀すれば、攘夷論も開國論も共に日本を統一國家即ち近代ブルジョア國家たらしめようとする明白又は暗默の志向を含むと見ていゝのであるが、その點はしばらく論じない。維新以前において福澤諭吉の『西洋事情』、加藤弘之の『立憲政體略』の如き、ヨウロツパ及びアメリカのブルジョア政治制度を詳論した傑作があつたが、實際運動上においては坂本龍馬のいわゆる八策の如きは、憲法の制定、上下二院の議會制、外國貿易、人民皆兵制の如きブルジョア民主々義的要求を含んで居り、しかもそれが土佐藩といふ一つの黨のプログラムであつたのである。更に横井小楠の如きは、ブルジョア政治制度の極限たる共和政治の思想をすら抱

いてゐたとのことである。（註）兎もあれ、ブルジョアジーの基礎的思想は早くすでに現れ、社會的變革のための精神的武器として役立ちつゝあつたのである。

註　尾佐竹猛氏『維新前後における立憲思想』に依ると、横井小楠は「夙に共和政の價値を認めて居り其刺客の難に遭ひし原因も、其著と稱せられる『天道革命論』が共和政を鼓吹し、國體を危くすると誤解せられ、守舊連に忌まれたからである」と。（同書一一五頁）

既述の如く明治維新前後は實行の時代である。廣い意味での政治の時代である。從つて維新の權力闘爭の筋道を通じて新に勃興したブルジョアジーの思想が先づ最も尖鋭に政治的方面に現れたのは毫も不思議でない。そして此時代におけるブルジョアジーのあらゆる思想は、單にその純粹な理論的構成のみを以て其分派を分つことができない。いかなるイデオロギーも天上や空中に浮んでゐるものでなく、現實には何れかの階級又は社會群の志向を代表するものである。私はやや大膽な言ひ方ではあるが、明治前半期のあらゆるブルジョアジーの思想家は、政治的行動團體たる黨（廣い意味においての）を標準としてその分派を定むることが妥當であるまいか、そして明治前半期における一切のイデオロギーの領域――政治學、經濟學、哲學、文學、等々――における代表者は次の何れかの群に還元され得るのでないかと考へる。

第一群は、後に自由黨に結集した急進的ブルジョアジーを代表する思想家等である。明治十年代の諸新聞の論爭に徴するに、この一派の政治的意見の特徴は、主權は人民にありといふ主權在民說を把り、議會制度においては一院制を主張し、憲法制定については憲法制定議會を開き人民の手によつて制定すべしと主張したことに在る。彼等は言はゞジャコバン黨である。事實上、この派の人々は民權を購ふために幾度か鮮血を流した。本稿において取扱ふ中江兆民はこの第一群の思想家のうちの最も優秀な人である。

第二群は、後に改進黨に結集した溫和な民主々義ブルジョアジーである。彼等は主權は議會にありと主張する議會主義者であり、言はゞジロンド黨である。わが新文明の指導者であつた福澤諭吉はこの傾向に立つ第一人者である。

第三群はいはゆる藩閥又は官僚系に屬する思想家である。（藩閥又は官僚は廣い意味においてやはり一の黨である。）この中には明かに二派がある。第一は純然たる保守派であつて舊い地主的勢力を代表するものである。この派は一切の民權運動を憎惡した。この傾向を政治的に最も濃厚に代表したのは、明治十五年に、あらゆる民權運動を軍隊及び警察の威力を以て壓服すべしと主張したところの岩倉具視であらう。この反動政治家は「明治維新は急開に過ぎたり」と論じてゐる。

他の一派は、進歩的なブルジョア化された地主勢力、若くは政治組織のブルジョア化を一定程度において承認する地方勢力を代表する思想家である。この二つの流派は主として帝國大學に占據した。帝國大學の歴史は、そこが學問のブルジョア的自由討究の場所でなくて、藩閥又は官僚といふ一つの黨の思想的防衛者の集團所であつたことを示してゐる。明治年代において、そこから自由民權の叫び聲のあがつたことは一度もない。ヘツケル流の自然科學的唯物論を唱へた加藤弘之はこの第三群のなかの第二の流派の最も秀れた代表者である。

本稿は、進歩的ブルジョアジーの哲學たる唯物論がわが明治前半のブルジョアジーにいかなる程度において表はれてゐるか、それがプロレタリアートに如何に影響したか、を知るために、中江兆民の思想を少しく考へて見度いのであつて、この目的のために、非常に簡略であるが、わがブルジョアジーの思想的發展の一般的過程を以上に述べたのである。

三　悲劇の人物中江兆民

中江兆民は發展期における吾がブルジョアジーの最も輝ける思想的代表者の一人である。彼が不治の病にかゝつて餘命一年半と宣告された後に書き殘した『一年有半』『續一年有半』の二書はなほ多くの人の記憶に殘つてゐるであらう。彼が幸德秋水の師であつたことに感懷を持つ人もあるであらう。事實上彼の思想が今一歩で社會主義に近づいて居り、また無政府主義的なところも有つたことは彼の著書『三醉人經倫問答』のなかにも表はれてゐる。

兆民氏の遺子丑吉君は私の最も敬愛する友人の一人である。同君は永い以前から北京に住んで古代支那史の研究に沒頭して居られる。同君は頗る家嚴の風を帶び哲學者らしく又政治家らしく、北京における最も異彩ある人物である。私はかつて放浪生活中、北京において同君から溫い友情を受けた。それは私の忘れることのできない貴い記憶である。當時、同君から家嚴のことについて僅かしか聞かなかつたことは遺憾に考へてゐる。

簡單に彼の經歴を傳しておく。中江兆民は自由主義の思想及び運動の發祥地たる高知藩の產である。年十九（慶應二年）長崎に學び、明治初年には福地櫻痴の日新塾頭となり、明治四年、司法省留學生となつてフランスに學び、哲學、史學、文學を研究し、孟子、文章軌範、日本外史等を佛譯したことがある。留學中は、上流と交らず、「下等職人と酒を飲んで歩いた」と自ら言つてゐる。明治七年歸朝したが忽ち陸奥宗光と衝突して官を罷め、これより一生を通じての藩閥政府反對派となつた。番町に開いた佛學塾には二千餘人が學んだ。西園寺の東洋自由新聞、板垣の自

由黨組織にはみな參畫した。廿一年の保安條例發布に際して彼も東京から放逐された。廿三年、大阪から選まれて代議士となつたが、民黨が豫算八百萬圓削除の議を翻へして六百萬圓削除に妥協したのを憤つて辭職した。彼は民權新聞に據つて薩長政府と吏黨とを攻擊し、自由改進兩黨の聯合を說き、大隈板垣を握手せしめた。その後、政界を退き、北海道に實業を營んだが悉く失敗した。明治卅四年、大阪に赴いたが、胃癌を疾み、醫師より餘命一年半と宣告され、堺において『一年有半』を草したが、生前廿二版を發行するほどに賣れた。餘命なほ盡きず、東京に歸つた後、『續一年有半』を草し、三十四年十二月十二日に沒した。年五十五。遺命して死體を解剖し宗教の式を用ひなかつた。著書はルソー民約論、英文常山紀談、理學鈎玄、維氏美學、理學沿革史、三醉人經倫問答、佛國革命前二世紀事、警世放言、一年有半、續一年有半等。彼の傳記としてはその愛弟子幸德秋水の熱情に溢れた『兆民先生』がある。

私は兆民を以て悲劇の人と呼ぶ。それは同氏が轗軻不遇のうちに死んだからでない。(窮乏の中に死ぬることは豈に人間の恥辱ならんや。)吾々は彼の志が悉く遂げられなかつたことを傷むのだ。彼は急進ブルジョアジーの勇氣あり節操ある思想家であつたが、しかもわがブルジョアジーは彼の熱望した如くに舊い封建勢力と徹底的に戰ひ拔かず、却て明治二十年代の後半から、その仇敵たる反動勢力と妥協、野合し始めた。世界經濟の帝國主義段階への轉入につれて吾がブルジョアジーが進步的理想を捨て、自らも反動化したのは、一の必然であつたかも知れない。ブルジョアジーは兆民の如き進步的思想家を却て危險視するに至つた。兆民が『一年有半』に自由黨を罵つて

「自由黨が其抑鬱、困頓、流離、艱難の歷史を一棄して自ら伊藤に獻じて少しも貴重顧籍せず而して伊藤とは何者ぞ、正に往年自由黨をして抑鬱、困頓、流離、艱難せしめたる所の張本人にして、即ち當の敵たりしを思へば、我れ自由黨諸子の度量に服せざるを得ず、抑も男子の氣節を奈何ん、彼れ唯利是れ視る、故に爲さゞる所なし、故に其度量は大盡の愚弄に忍ぶ幇間の度量也」

と書いてゐるのは、やがて日本ブルジョアジーが進步的理想に背き去つたことに對する彼の滿腔の不平の發露であらう。

彼の政治的活動はまことに悲劇的に終つた。だが彼の殘した思想的作品はなほ多くの生命がある。彼の哲學も不當の薄遇を被つてゐないとは言へない。だが若しも哲學史が哲學教授の學說を中心とせずに、革命的思想家を中心とするに至るならば、彼は疑ひもなく明治哲學史に大いなる

位置を占めるであらう。次章以下に彼の唯物論と無神論とを檢しよう。

第二　中江兆民の唯物論

一　續一年有半

中江兆民の唯物論哲學の基礎思想は『續一年有半』別名『無神無靈魂論』に最も鮮明に現はれてゐる。同書は彼の死の數ケ月前、病苦の裡に十日あまりにて草したものである。幸德秋水はその卷首に

「數年の糧と萬卷の書を具へて組織的の大著作をとの多年の希望が今や其日に追はれる貧乏の中で、一冊の參考書もなく、僅か十日か二十日の間に、病氣を忍んで大急ぎで書き上げねばならぬこととなられたは、思へば情けなさの限りである、本書も固より書き放しの其儘で、一字の推敲も一句の鍛錬もせられる暇はない、書けば限りがない、病氣も餘程進んだから是れ位にしておこう、と言つて渡されたので余は其發行を是非とも生前の間に合したいと思つて、草々に持つてきて奇剛に附した」

と書いてゐる。この書物はその分量が小さく、體系的ではないにしろ、日本の哲學的思惟の歴史における一つの紀念標となるものであらう。

兆民は粗雜なる經驗主義者でなかつた。俗惡な政治家でなかつた。彼は『一年有半』のなかで古來、日本に眞の哲學なかりしことを悲しみ、「哲學なき人民は何事をなすも深遠の意なくして、淺薄を免れず」と言ひ、萬朝報理想團の發行を祝して「諸君の志を伸べんと要せば政治を措て之を哲學に求めよ」と言つてゐる。これらの言葉の眞意は單なる啓蒙主義者の言葉以上のものを含んでゐるのである。彼には理論を以て實踐の武器たらしめようとした志向がある。

吾々は先づ何よりも彼を歴史的に理解すべきであらう。彼の著作からは三十年近い歳月が隔つて居り、また彼の代表した思想は既に過去となつた革命期のブルジョアジーの思想である。彼の思想は十八世紀のフランスの唯物論哲學に出たものであり、從つて後者の持つてゐる缺陷をやはり持つてゐるのである。

だが、吾々は『續一年有半』が古來の唯物論の正統性を完全に代表してゐる作品であることに注意せねばならないのである。現代のマルクス主義の持つてゐる歴史的社會的、また辯證法的見

地は彼にはない。だがマルクス主義が完全に攝取してゐるところの、古代ギリシヤ哲學以來の唯物論哲學の精髄は、完全に『續一年有半』のなかに採り入れられてゐる。舊唯物論一般の缺陷がこの書につきまとふてゐることは大なる問題でない。吾々にとつて興味のあるのは、唯物論そのものゝ正統性を發揚せられてゐる點にある。

二　物質、精神と肉體、唯心論

兆民は宗教的偏見と形而上學的虛構が人間の不幸の最大原因だと考へる。彼は唯物論、無神論を以て觀念論、神學に代へ、人間を以て神に代へ、新文化の基礎に科學と理性とを置かうと欲してゐる。この點において彼は十八世紀のフランスの啓蒙學者と同じ志向に立つてゐる。一切の觀念論が不可避的に宗教又は神學と血緣を結んでゐるといふ思想は、すでにドルバツクにも表はれて居り、後にフオイエルバツハがヘーゲル思辯哲學と神學との關係において之を力說したが、兆民もやはり「宗旨家及び宗旨に魅せられたる哲學者」といふ言葉を屢々繰返して、一切の唯心論が畢竟、偏見の體系たる宗教の俘囚であることを明かにしてゐる。彼はその哲學的思惟の方法論について次の如く言つてゐる。

「余は理學（哲學を指す、筆者）に於て、極めて冷々然として極めて剝出しで極めて殺風景で有るのが理學者の義務否な根本的資格で有ると思ふのである。故に余は斷じて無佛、無神、無精魂、即ち單純なる物質的學說（唯物論を指す、筆者）を主張するのである」

唯物論の根本的問題の一つは物質の先在性といふことである。知覺される對象と知覺の對象とは同一でない。實在そのものは實在の表象と無關係に存在してゐる。物質が最初の所與であり、本源である。このことを認めない限り、精神の先世界的存在を認めることゝなり、自然の外部に獨立する實體又は勢力があつて、自然を運動に引入れるといふ迷妄に墮してしまふのだ。兆民は「純然たる客觀的とも言ふべきは外間實に其物有つて而して吾人の精神未だ之を省知し得ないものをいふべきである」と書いてある。カント主義者の如く物自體と現象とを絕對的に區別することは一の信仰主義に外ならぬ。兩者には本質的差違はない。差違は既知と未知との差違だけであり、人間は次第に未知から既知へ生長する。物質の先在性、人間の認識能力の歷史的生長といふ基礎的思想は『續一年有半』の全卷にある。

人間は自然の體系の一部である。人間自身、一の自然的實體である。唯心論者が、人間を以て物質的な肉體と非物質的な靈魂から成立つてゐると考ふるのは根本的に誤謬である。靈魂は不滅

でない。靈魂は肉體と共に發展し、肉體と共に消滅する。却て物質のみが不朽不滅である。兆民は神學者の思付いた幻想を覆へして、現象の眞實の原因を探究することを要求する。彼は精神と肉體との問題について次の如く言ふ。

「精神とは本體ではない、本體より發する作用である、働きである、本體は五尺軀である」

「唐辛は無くなりて辛味は別に存するとか、太鼓は破れて鼕々の音は獨り遺つてゐるとか、これ果して理義を思索する哲學者の口から眞面目に言はるゝ事柄であらうか。」

「軀殼は本體である、精神はこれが働き即ち作用である、軀殼が死すれば精魂は即時に滅ぶる。」

「軀體、即ち實質、即ち元素は不朽不滅である、之が作用たる精神こそ朽滅して跡を留めない。」

「釋迦耶蘇の精魂は滅して已に久しきも路上の馬糞は世界と共に悠久である。」

靈魂とは自然法則から獨立した、神秘的な力を附與された實體でない。人間の一切の知的能力は肉體組織から派生された活動である。この活動の王座は腦である。觀念論者等は腦の活動を抽象して之を獨立の實體にまで高めてゐるのだ。――フォイエルバッハが詳細に展開したこの思想はわが兆民にも現はれてゐる。兆民は、人間の精神とは灰白色腦細胞の作用であつて、其働く毎に瀑布の四面に噴沫飛散する如くに兆微の細分子が飛散しつゝ有るかも知れない、といふ臆說を提唱してゐる。

兆民は、靈魂なるものは實は物質の一資格にすぎないのであつて、いはゆる靈魂の不滅なるものは「虛靈派哲學士（唯心哲學者の意味、筆者）の言語的泡沫」にすぎないと考へる。そこで彼は次の如く言つてゐる。

「感情や感覺や斷行や皆精神の發揮の種類である、夫れ若干元素の抱合より成れる五尺の軀から此くの如く燦爛たる金碧の光彩が放たれて居るので昧者は此光彩を認めて本體となし主人となして五尺軀を以て奴隷と爲して彼の虛靈說の囈語ができたのである、夜光珠の光が餘り美麗なるが故に珠よりも光が貴ばれて光てふものが珠を離れて別に存在してゐると思ふたのもやゝ無理もないと言つてよい。」

兆民は、プラトンやデカルトやライプニッツや、皆宏遠達識の傑士でありながら知らず識らずの間に己れの死後の都合を考慮して天道、地獄、唯一神、精神不滅等、煙の如き、否な煙りなら現に有るが此等のものは單に言語的泡沫にすぎないのを自省しないで立派に書を著はして臆面もなく之を唱道してゐるのは笑止千萬だと言つてゐる。彼はまた唯心論者に對してのみならず、一切の懷疑論者、二元論者に對しても痛烈な攻擊を浴びせてゐる。

三　感性・主觀＝客觀、時間と空間、必然と自由

唯心論者は主體なくして客體なしと考へる。だから彼にとつては、物質は精神の所產なのである。之に反して唯物論者は、物質が精神の所產でなく、精神が物質の所產であると考へる。しかし精神は物質の最高の所產なのだ。精神は高度に發達した物質なのである。兆民は「精神即ち軀體の作用は軀體より發しながら之れが本體たる軀體の中に局しないで十八里の景圍氣を透過し太陽系の天體を透過し直に世界の全幅を迄領略する能がある」と言つてゐる。

唯物論者は人間が感性を通じて事物を把握することを主張する。主觀が實在に到達するのは思惟を通ずるのでなく、廣い意味の感性即ち感情と感覺とにおける直接の體驗を通じてゞある。感官を通じてのみ眞の意味の對象が與へられる。だが唯物論者は感覺的現象論者の如く、感性を本源だと見るのでなく、物質のなかは人間の感覺と一致する能力が存在してゐることを前提する。この唯物論の基礎的論題は兆民の思想にも明かに現れてゐる。彼は言ふ。

「元來吾人が其軀體の作用たる精神を體外に發出するは如何して有るか、取も直さず五官と號する窓を經て發出するではないか。」

「正不正、義不義、美不美等の所謂無形の意象でも其實失張り五官を經由してゐる。」

「五官の窓から吾人の精神を誘發し感興し來る所の外物が先づ之れが模型と成り牽聯し變化し細緻し化醇して影象と成り、記性中で若干時月を經る中に又變じて純然抽象的となりて玆に意象を作成する。」

兆民は更に進んで思惟と實在との自同性の問題について、最も美事な唯物論的解決を施してゐる。吾々は實在世界の觀念及び概念の中に實在の正しい映像を產出する能力があるか？　吾々の思想は周圍の世界に對して如何なる關係にあるか？　唯物論はこの問題について正しい肯定的な答を與へる。物質の基底には人間の感覺と一致する同質的な能力が含まれてゐる。物質の感覺性と精神性とは自然一般の發展史の過程の異れる表現である。人間は感性を通じて客觀的事物を把握することができるのである。この主觀＝客觀の綜合についての唯物論的解明は唯物論史から見てフォイエルバツハの始めて明確に示してゐたところであつて、フランス唯物論においては未だ端初的に說明されたに過ぎぬ。ドルバツクの「自然體系論」においてもこの點は未だ明確でない。兆民はフォイエルバツハに親んだとは思はれないから、この點に關する彼の思想は甚だ獨創的だと言つてよいのであるまいか？　彼は次の如く言つてゐる。

「意象の過半否殆んど全數は皆客觀的で、而して又主觀的である。」「客觀主觀相映じて兩鏡の如くして始て學術の强固なるを得べきである。」「純然客觀的なものも實に寡い、萬物皆客主相映じて兩鏡の纖翳なきが如くである。」

兆民は哲學上の根本問題の一つである空間及び時間の問題についても、唯物論の立場からカント流の先驗主義に對抗してゐる。カント主義者は時間及び空間を以て先驗的な直觀形式だと言ふのである。是に反して唯物論者は時間及び空間は實在の法則、實在の形式、實在の條件であり、儼然たる客觀的範疇だと言ふのである。兆民は「空間は世界の大きさを意味して居り、時は世界の久しさを意味してゐる」と規定してゐる。異れる具體物が異れる場所に配置される故にこそ、組織ある自然がある。兆民は、世界萬物なるものは眞にこれ有るに違ひない、苟くも萬物有る以上は或る場所を塞いでゐるに違ひない、と言つて空間の客觀的實在性を主張してゐる。

時間も單なる直觀形式でない。時間は事物の發展の客觀的條件である。連續なく、運動なく、變化なく、發展なき所には、すなはち時間なき所には、生命も自然もない。時間なき感覺、時間なき意思、時間なき實體などいふものは全くの無意味である。兆民は次の如く言ふ。

「苟くも物が有れば其物が經過する時間が有る、縱令ひ其物は不滅にして窮已無しとしても、甲の形を保つ時間が有り、又乙の形を保つ時間が有る、山の芋の時間も有れば、鰻の時間も有るといふ勘定だ、即ち時とは萬物を載せて此の刻限より彼の刻限に運び行く車の如きものである。」

時間と空間とが人間の精神に依據すると考ふるのは一の信仰主義であり僧侶主義である。時間と空間とに關する人間の表象が相對的であるにしろ、それは兩者の客觀的實在を覆へすものでない。兆民はすべての正統的唯物論者の如くこの點をみとめてゐる。

いはゆる意思自由の問題も『續一年有半』のなかで取扱はれてゐる。觀念論者は人間の意思は自由だと言ふ。彼等は因果性も必然性も意識の主觀的形式だと片付ける。是に反して唯物論者は觀念論者の說くが如き意味の意思自由を否定し、必然論の立場を執る。一方に人間の認識があり、他方に事物の自然必然性がある場合、後者が第一次であるのは明かなことだ。唯物論者は自由とは必然的勤機に從つて行動することだと解する。兆民がこの立場をとつてゐるのは言ふまでもない。しかし、それよりも興味あることは、兆民がこの點に關して、フランス唯物論者流の啓蒙主義を表現してゐることである。十八世紀の啓蒙論者は教育を極めて重視した。兆民は「人をして道德的二個以上の事項が目前に臨む時に、必ず其の正なる者に就て不正なる者を避けしめやうと

するのには、幼時よりの教育が極めて大切である、平時交際する所の朋友の選擇が大に肝要である」と言つてゐる。吾々はかく考へない。人間の性格は社會的、歴史的に成長する。それは社會的變化に依つてのみ變化するのであつて、教育自體すら社會と共に變革されるのである。だがこの點はこゝで論ずべきことでない。

以上、私は兆民の思想が古來の唯物論の正統的部分を代表してゐることを例證した。だが現代における最高の唯物論はマルクス主義である。この見地からすれば兆民の思想は舊唯物論一般と同樣に、批判に堪へられない方面が有る。そのことについては後に一括して述べよう。

第三　中江兆民の無神論

唯物論は當然に無神論へ發展する。いな、無神論を含むと言つていゝ。古來の唯物論者のなかには、汎神論や理神論を信じてゐたものもあつた。だが徹底的唯物論者は既存宗教や神學と戰ふたのみならず、汎神論や理神論においても前者と同じ矛盾と迷信とを見、それら一切を克服しようとした。唯物論史上、その第一人者はドルバツクであろう。わが中江兆民も一切の「宗教並に宗教に魅せられた哲學」を否定する。

觀念論者は、神とは最高の本質、絶對者、世界の本源、思惟や情意や意思が最高原理として要求する統一、であると言ふような事を述べて、神を以て經驗を超越した、あらゆる特定物を制約する無制約者だといふ風に考へてゐる。カントは神は認識の對象でないとしたが、他方において實踐理性のポスチユラートだといふ大讓歩をしてゐる。是に反して唯物論者は一切の超自然力、超人間力を否定し、世界の目的論的説明を否定し、あらゆる實在、あらゆる現實を組成するものが物質とその運動であることを證明する。無神論はその當然の歸結である。觀念論者は「神なければ世界は説明すべからざるものとなる」といふのであるが、フォイエルバツハの言つた如く「神あれば世界は説明すべからざるものとなる」といふ事こそ却て眞理なのである。

兆民の『續一年有半』は體系的な著書でないから無神論思想も組織的に詳しく展開されてゐないが、彼が唯物論哲學において古來の正統性を保持してゐるように、無神論についても徹底した立場を執つてゐる。その重要な方面を次にあげよう。

第一、兆民は一切の有神的觀念と對抗してゐる。一切の宗教及び神學は迷信にすぎない。人間は地上的、感性的、物質的實體に外ならない。人間を支配するものは自然の法則以外にない。宗

教的獨斷と唯心論的幻影とは兄弟であつて、それは何等の科學的內容もない。兆民は單に有神論を排擊するばかりでなく、汎神論、萬有汎神論、理神論の一切を込めて排擊する。理神論はイギリスのブルジョアジーの哲學的武器となつた歷史を持つてゐるが、兆民は、徹底したフランス唯物論者と同樣にそれをも同じく抹殺するのである。

第二、兆民は神が世界を創造したといふ思想を嘲笑する。物質は不朽不滅である。物質こそ能動的な發端である。自然の發端に神を置くことは救ふべからざる愚蒙な假說である。彼は次の如く言ふ。

「夫れ無よりして有を得る、此れ何の言ぞ、完全な腦髓を所持する者に理解し得らるべき言であるか、無はどこまでも無なる可き筈である、無が有と成るを得る程ならば、其無は眞の無では無いので、何かの種子を包容して居たものではないか。」

兆民はこの點において進化論をも援用してゐる。宗教上の造物說は古昔學術草昧の世に今より言へば殆ど精神病者の如き人物に由りて想象されたものにほかならない。物質は永遠の運動狀態にある。自然における一切は相互に連絡して居り、不時に運動し變化しつゝある。そこで彼は

「此廣大無邊の世界、此森然たる萬物が一個の勢力に由りて一々に造り出されたと云ふよりは、從前他の形體を有せしものが自然に化醇して此萬彙に變し來つて、乃ち自然に出來たと云ふこそ更に數層哲學的である」

と言つてゐる。物質は永遠であるが其形態は過渡的である。自然は破壞と創造との斷へざる過程である。兆民は創世說に對抗して以上の如く抗議する。

第三、兆民はドルバツクやフォイエルバツハと同じく、宗教の心理的起源が人間の願望に基いてゐることを論じてゐる。神とは事物化され偶像化された人間の意欲の姿像である。人間は自己の願望を超絕的な力に具象化する。現實と人間の願望との間の分裂があらゆる宗教の母胎である。兆民は有神論を以て「死に畏れ生を戀ひ、未來に於て尙猶ほ獨自一己の資格を保たんとの都合好き想像」に出たものであり、「人生限りありて朝夕を圖らざるに、心竊に憂愁し身後に憑賴する所あるを願ふ」に出たものであり、「古昔プラトン、プロタンの徒よりデカルト、マルブランシ、ライプニツトの屬、皆唯一神說を皇張するに於て、基督教僧侶と其說を上下し、人をして恍然是れ恐くは推理を本とする哲學者でなくて、妄信を基とする僧人なるべしと想はしむる程度に至て居る」ことを罵つてゐる。フォイエルバツハは、又或る程度においてドルバツクも、神性概念が人間の幸福願望に出たことを指摘すると共に、歷史的には宗教が蒙昧な原始人の間に發生したこと

を論じてゐる。兆民は宗教的表象の發生においての原始人の役割を指摘して居ないが、もう一歩でそこに近付いてゐる。

第四、フォイエルバッハは、「神は自己に似せて人間を作つた」といふ傳統的思想を覆して、「人間が自己に似せて神を作つた」といふ論綱を確立した。これは彼の宗教哲學の光彩ある部分の一つであるが、兆民もこれと同じ思想を述べてゐる。神學の觀念に從ふと、神は一方において何等人間との相似を持たない實體であるが、他方において神は人間と同じ感覺、感情を具ふる特質を與へられてゐる。兆民は「神の意象の如き、幼時兩親の語話を聽き是れ極て慈善なる、愛らしき顏の、色の白き面の、豐下で福々しい、鬚髯雪の如き、常に莞爾として笑みつゝある、老後旅行の水戸西山公にも似たらんかと思ふ老人を想像して、其具體的繪畫が稚弱なる記性中に深く滲入して拔く可からずなりたるものである」といふ說を掲げてゐる。

第五、兆民はあらゆる啓蒙論者と同じく、宗教が道德の基礎を構成してゐるといふ說を激しく非難してゐる。宗教の本質は人間が人間的本性から分離し、自己の理性を忘却し、虛無の本體の意思を最高意思と幻想するところにある。人間的本性に背反する道德は何にもならない。彼は次の如く言ふ。

「人類中の事は人類中で遣て除け、不正は追々と避け、正義は追々と近寄ることを勗めて乃ち自己脚跟下の事は自己の力で料理する樣做し將ち去らずして、世界有る可らざる神を影撰し事理も容す可らざる靈魂の不滅を想像して辛うじて、自己社會の不始末を片付けんとするのは寧ろ生地無しと謂はねばならぬ。」

「宗教及び宗教に魅せられたる哲學の囈語を打破しなければ眞の人道は進められないのだ。」

兆民はこゝに封建的宗教の束縛に反抗する革命的ブルジョアジーの思想的代表者として進出してゐるのである。宗教が磨絕された後において人間は始めて自由な市民となるといふフォイエルバッハ流の思想がこゝに表はれてゐる。兆民が宗教が道德の泉源であるといふ舊來の思想を排擊して、宗教こそ不道德の源泉、人間の迷妄の根據であると見たことは全然正當であると言はねばならぬ。彼が道德を唯物論的基礎において築かうとした衝動も全く正しかつたのである。然し彼は歷史的唯物論の如く、道德を社會的歷史的關係において明かにせずして、理性の光りに照らされる不變の道德律を見ようとした點に於て、啓蒙主義者一般と同じく、本質的にはこの領域においては觀念論へ返つたものだと言はねばならない。

だが無神論は實踐的にも兆民の人生觀の深い一部を成してゐたのである。彼が親友馬場辰猪の

死を悲しむ文は切々の情に溢れてゐるが、その文中にも自ら靈魂不滅を信ずる能はざる事を述べてゐる。「一年有半」のなかには、墓地の年々廣がりゆく不經濟を述べて、法案を設けて一切火葬となし、各人携へ去りたる餘は骨と灰とを一所に堆積して毎月日を定めて海中に投棄せよ、孝子貞女の情を竭すには遺骨を家に置き又は寫眞畫又は油畫等を展べ之に對して焚嵩悽愴の誠を致せば足りる、と述べてゐる。彼自身もその死に際して遺言し宗教の式を用ひしめなかつた。だから彼の墓はどこにも建てられてゐないのである。同じく無宗教者であり、且つそれを公言しながらなほ「宗教論」一篇を草して人民啓蒙のために宗教を利用せよと說いたところの福澤諭吉とは殆んど行き方が違つてゐる。私は科學的社會主義者の創說者の一人なるフリードリツヒ・エンゲルスがその死後に自己の屍を焚いた灰を大洋中にまき散らせた話を思出す。

唯物論、無神論の哲學的意味を知らざる人、または今日の反動ブルジョアジーの思想的影響下にある人は、或は兆民を以て無道德、無敬虔の人物であつたと思ふかも知れぬ。しかし私は唯物論者、無神論者こそ最も道德的であると考へてゐるが、人としての兆民は頗る潔く、頗る情あり頗る氣節あつたとのことである。（註）

註　德富蘇峰が『一年有半』を評した文のなかに次の語がある。「著者は眞面目の人也、常識の人也。夫として其妻に眞實に、父として其子に慈愛に、友として其交はる所に忠なる人也。但た皮下餘りに血熱し眼底餘りに涙多く、腹黑きが如くにして極めて初心に、而皮硬きに似て頗る薄く、自ら濁世の風波に觸るゝに堪へざる身を以て强ひて之を凌がんと欲して克はず。爲めに、時に酒を假り、時に奇言奇行を藉り、以て其自ら世と容れざる悶を排せんと試みたるのみ。」云々

*　*　*

なほ兆民の政治及び社會についての思想一般を研究するのは必要なことである。特に多くの政府反對派の新聞に主筆となつて働いた彼の政治論には興味深きものがある。また彼の思想には明かにフランス思想と支那思想との交互影響が見られてゐる。これらのことはこゝには省略しておき度い。たゞ『一年有半』のなかの一句「民權是れ至理也、自由平等是れ大義也」といふのが彼の一生のスローガンであつたことだけを記しておく。

第四　批判

既述の如く、中江兆民の思想は唯物論、無神論における正統性を保持してゐる。單に保持して

ゐるのみでない。彼は徹底的に、戰鬪的にそれを主張してゐる。譬喩的に言へば、彼は哲學上のジャコバン黨員だと言つていゝ。明治時代にかゝる思想家のゐたことは吾々の少からず喜びとする所である。

だが、これも前に言つた通り、吾々は彼の思想を歴史的に理解しなければならぬ。彼の理論には既に舊くなつた部分がある。階級關係の變化につれて、一定の思想のある部分又は全部が舊くなることは時間的に免れぬところである。一の思想の全體的價値又は社會的役割はそれの形成された時期と其後とに於て異つてゐる。私たちはかうした見點から、明治時代における兆民の思想の役割や、今日における其效用について判斷することができる。次に二三の批判をしてみよう。

第一、唯物論について。兆民の思想は舊唯物論一般の缺陷をやはり持つてゐる。舊唯物論はマルクス主義の論理的前驅であるが、マルクス主義者はそれに數々の批判を加へてゐる。エンゲルスは十八世紀フランス唯物論の缺陷として第一に機械論であつたこと、第二に非歴史的であつたこと、第三に非辯證法的であつたことをあげてゐる。プレハノフは、十八世紀唯物論者が自然を形而上學的に理解してゐたといふ非難を附け加へてゐる。マルクスはフォイエルバツハの唯物論が單に人間を感性的對象として見ただけであつて、之を感性的活動として、實踐の生物として、見なかつたことを非難してゐる。要するに舊唯物論は自然と歴史とを分割し自然については唯物論的に理解するが、歴史＝社會については觀念論を持ち込んでゐたのである。これらの一般的缺陷が兆民の唯物論につきまとふてゐることは、既にあげた同氏の思想の內容を回想すれば明かであらう。人間は單に自然的存在として抽象的に理解されてゐるだけであつて、歴史のなかに行動する具體的な社會的人間として理解されて居らぬ。人間の諸認識が感性を通ずることは正しく指摘されて居るが、感性自體すら歴史的に社會的に制約されることが理解されて居らぬ。進化論的契機は指摘されてゐるが、辯證法的方法に立つものでない。世界は一個の過程として理解されずに、實體が不變であるといふ形而上學的誤謬が充分にとり除かれて居ない。自由及び必然の理論についても歴史においてこそ大なる適用を見出すのであるが、兆民はそこまで進まなかつた。要するに唯物論が自然及び歴史に通ずる統一的世界觀となつたのはマルクス主義をまつて始めて實現されたのであるから、兆民の唯物論が以上の如き缺陷を持つてゐたことは當然でもあつたのである。

第二、無神論について。兆民の無神論は舊無神論一般と同じ正當な部分ならびに缺陷を有してゐる。歴史的唯物論に立つマルクス的無神論の觀點がいふまでもなく缺けてゐる。兆民が單に有

神論に對してのみならず、理神論、汎神論をこめての一切の宗教的思想と對抗したのは正しい。神性の觀念の起源が心理的には願望又は恐怖にあることや、神といふ虚無的實體が人間的實體の抽象されたものに過ぎないことを指摘したのも正當である。だが兆民は宗教の物質的起源を明かにすることができなかつた。宗教的表象は社會的生産關係の反映であり、具體的には權力關係の反映である。宗教は他のイデオロギー一般と同じく、獨立的な主體的な存在でなく、その根柢において人間の物質的生産過程によつて決定される。野蠻人は月や太陽のなかに支配者が住んでゐると信ずるが、それは自然の認識から生じたものでなく、地上の社會關係殊に權力關係の反映したものである。かういふ觀點が兆民に缺乏してゐるのはやむを得ないのである。從つて兆民は、宗教を以て單に人間の迷妄に由來するのであり、一の意識的欺瞞に外ならないと理解し、單に啓蒙の過程を通じて宗教を克服し得ると信ずるのである。だが宗教はその物質的根源が消滅しない限り、消滅することはできない。單なる觀念上の戰ひのみを以て宗教を打破する事はできない。宗教的迷妄を生み出す物質的根源の止揚、即ち階級關係の止揚に依つてのみ、宗教はその成立の根據を喪失するのである。この故に宗教に對する鬪爭はそれ自體獨立的なものでなく、一般階級鬪爭の具體的實踐に從屬してのみ行はるべきものである。

實際上、唯物論、無神論、社會主義の三者は不可分のものである。ブルジョアジーは封建制度を斃すに當つては無神論を一つの武器としたが、彼等は政權を握つた後においては宗教を破壞せずして之を保存し、そして之を階級的支配の一要具たらしめてゐる。事實上、資本主義社會においては宗教の物質的根源が少しも刈りとられてゐない。この社會における無政府的生産は大衆を不斷に窮乏に突き落すのであり、それに對する恐怖感は社會的に神の表象を作り上げるのである。將來の社會においてのみ、プロレタリアートの手によりてのみ、宗教は自然死を遂げしめられるであらう。

兆民の無神論がこれらの觀點を有しないことは言ふまでもない。進歩的ブルジョアジーの思想家にとつて、それは當然のことであつた。だが兆民の無神論の原理的方面が決して時代遲れとならずに、なほ今日、吾々に多く役立つ事は忘れてならぬ。宗教的偏見の完全に打破された後において、人間の科學と生活とは大なる進歩をするに違ひない。そして人の宗教的迷妄を打破する上について、兆民の無神論、また舊無神論一般はなほ多くの生命を有してゐる。

第三、啓蒙主義について。明治前半における吾が進歩的ブルジョアジーの思想家は殆んどすべて啓蒙主義者である。十七世紀、十八世紀のオランダ、イギリス、フランス、ドイツにおける發

展期のブルジョアジーの思想的代表者がすべて啓蒙主義者であつて、全生活を出來得る限り完全に人間理性の力に依つて築かうとしたのは人の知る如くであるが、明治前半における吾が資本主義の發展期にもやはり啓蒙主義が支配したものである。これは同じ生産力の發展段階にあつては同じ思想形態が反覆されるといふ法則の結果であつて、これを單に西洋の思想の請賣りだと片付けるが如きは淺薄だと言はねばならぬ。明治前半の啓蒙主義的思想家等は非常に眞面目であつたのである。「天は人の上に人を造らず、人の下に人を造らず」といふ有名な一句から說き起した福澤諭吉の「學問のすゝめ」は吾國における啓蒙主義文獻の最も代表的なものである。中江兆民もフランス型の啓蒙主義思想の傳道者である。彼は宗教的偏見と形而上學的迷妄を以て人類の不幸の泉源と見、この不合理なるもの、偶然的なるものを人間理性に依つて除却しようと欲したのであり、是に依つて健全な賢明な自由な合理的な社會ができると信じたのである。啓蒙主義といふものも歷史的に判斷されねばならぬ。啓蒙そのものは社會關係の發展程度によつて決定されるのであり、それ自身、獨立の意味はない。啓蒙は偉大な事業であるが、人間の見解が變つてゆくためには、社會的現實が變革されねばならぬ。後者の變革が前者を決定する。人間の意識は社會的實在の規定する所であるからである。人間の見解が個々人だけで變るといふことは不可能である。問題は階級關係の變革にある。宗教といふ空想的產物も單なる幻影でなくて、社會的諸條件の全部と連絡して居るのであり、この意味において一定の現實性を持つてゐる。宗教は社會的條件を變革する事なしに、それだけで之を廢絕することができない。兆民が啓蒙主義者一般と同じく、かゝる社會的見地を有してゐなかつたのはやむを得なかつたのである。この問題に對する解答はマルクス主義者のみが與へ得たのである。

*　*　*

中江兆民が唯物論者、無神論者として、また發展期のブルジョアジーの革命的思想家として、明治思想史上に頗る特異な地位を占めることは以上述べたところで明かであらう。だが自己の過去を忘れ、唯物論、無神論の旗を投げすて、中世紀的世界觀に返つたところの今日のブルジョアジーにとつては、兆民の如き思想家はもはや一の異端者にほかならないのである。是に反してプロレタリアートは彼の如き思想家を自己の先驅的思想家として見ることに躊躇しないのである。世界のプロレタリアートは現在、丁度フランスのブルジョアジーが十八世紀末に在つたと同じ狀態にある。そして彼は發展期のブルジョアジーの觀念的武庫から唯物論、無神論の武器を繼承し、これをプロレタリア的世界觀の出發點たらしめるのである。

兆民の思想を充分、繼承展開した人があつたとは言へない。反動化しつゝあつたブルジョアジーの中からそのような思想家の出なかつたのは言ふまでもない。兆民の思想はむしろ吾國の初期の社會主義者に直接間接の影響を及ぼしたと見るべきであらう。幸德秋水は彼の愛弟子の一人であつて獄中において『基督抹殺論』の著を草し、兆民の流れを汲む無神論を殘してゐる。吾國における初期の社會主義運動はむしろ自由主義者、民主々義者と見るべき人々の手によつて始められてゐる。ブルジョアジーの進步的役割の喪失、日淸戰後におけるプロレタリアートの擡頭に伴ふて在來の自由主義的民主々義的運動に從事した人や、それらの思想を奉じてゐた人々が社會主義運動に赴いたことは寧ろ自然であつたと思はれる。だから吾國の社會主義運動は一面において明治初年以來の民主々義的運動に一源流を持つと見ていゝであらう。(勿論、今日における社會主義運動の階級的基礎は勞働者であり、貧農の一部がそれに參加してゐるのであり、その思想的根據はマルクス主義である。)この吾國社會主義の發生期において兆民の思想が直接間接にいかなる具體的役割を演じたかは興味ある事柄であらう。私は先輩堺利彥氏に之等の事情を聞きたいと思つてゐるが、まだその機を得ずにゐる。

わが國における進步的ブルジョアジーの思想的代表者として、また唯物論、無神論、啓蒙主義などに關聯して、私は兆民のほかに福澤諭吉、加藤弘之の二人に興味を引かれてゐる。何れ機を見て之等の人々のことも論じたいと思つてゐる。(一九二八年一月稿)

宗教について

目次

譯者例言

○無神論はマルクス主義世界觀の不可離なる一構成部分である。是に反して神なる思想は一切の流派の觀念論の歸結である。マルクス主義の哲學的基礎たる唯物論は、一切の超自然的超人間的力を排除する。マルクスの青年期の力に充ちた著作『ヘーゲル法律哲學の批判』は卷頭に「宗教の批判はあらゆる批判の前提である」と喝破してゐる。しかしマルクス主義は單なる唯物論でなく、歴史的辯證法的唯物論である。宗教の本質はマルクス主義に依つて始めて明かにせられた。無神論を缺くマルクス主義が考へられないと同時に、マルクス主義を缺く無神論は到底、不徹底を免れない。

○この小冊子はレーニンの宗教に關する論文を集めたものである。レーニンはいかなる方面に於ても獨創的頭腦を以てマルクス主義を正當に發展した。宗教についてもそうである。特に宗教に對するマルクス主義的戰術が鋭くこゝに展開せられてゐる。

○此小冊子は一九二六年九月に公にされたドイツ譯『宗教について』から翻譯した。卷頭にヘルマン・ドウンカーの九頁ほどの序文が載つてゐるが、わざ〳〵翻譯するほどでもないから省略し

た。マルクス主義と宗教との關係について興味を持たれる人は近刊する僕の小冊子『社會主義と無神論』の御一讀を願ふ。

○この小冊子中の『勞働者黨の宗教に對する態度について』『戰鬪的唯物論の意義について』『レーニンのゴルキイへの二つの手紙』はそれ〳〵邦譯が前に出てゐる。第一のものは雜誌『マルクス主義』(大正十五年四月)に、第二のものは志賀義雄君譯『レーニン主義の哲學』の附錄に、第三のものは中野重治君譯『レーニンのゴルキイへの手紙』のなかにある。(最後のものは高橋正男君譯の白楊社本も出てゐる。高橋君は同書序文に私が同君の飜譯を手傳つたように書いてゐるが、事實でないことをこゝに書き添へておく。)これらの飜譯の臺本であつたと思はれる獨譯『レーニン選集』、雜誌『マルクス主義の旗の下に』第一號、カメネフ編『レーニンのゴルキイへの手紙』のなかの文章を獨譯『宗教について』と比較してみると少しづつ違つてゐるが、此譯書は後者に據ることにした。以上の同志諸君の飜譯はそのまゝに拜借したところが少からずある。こゝに御禮を申上げておく。

一九二七年六月十七日

譯者

社會主義と宗教

今日の社會は全然、地主及び資本家の階級に屬する極小の少數者の、勞働階級の莫大な大衆に對する搾取の上に築かれてゐる。それは一の奴隷所有の社會である。何となれば、全生涯を通じて資本のために油汗を流す「自由なる」勞働者が單に利潤を作り出す奴隷の生活費と、資本主義奴隷制の確立と永久化とに必要なだけの生存手段を求むる「權利を有する」に過ぎないからだ。

勞働者の經濟的壓迫は不可避にあらゆる種類の政治的壓迫、社會的窮乏を惹き起し、作り出し、大衆の精神的道德的生活の野蠻化と萎縮とを導き出す。勞働者はその經濟的解放のための鬪爭に何程かの政治的自由を戰ひとることができる。だが資本の權力が動搖しない限りいかなる自由も彼等を貧困と失業と隷屬とから救ひ出さないだらう。宗教は、他人のための永久的勞働によつて、困苦と孤獨とによつて抑壓されてゐる人民大衆を至る所に重壓する精神的壓迫の一種である。搾取者に對する鬪爭に於ける被搾取階級の無力が來世におけるより善き生活への信仰を呼びおこすのは、丁度、自然との鬪爭における野蠻人の無力が神々、惡魔、奇蹟其他のものを呼びおこすの

と同じてある。宗教は、一生涯、働いて苦しみ抜く人間に對しては、地上における屈從と忍耐を教へ、天國の報ひの希望を以て慰める。だが宗教は、他人の勞働によつて生活する人間に對しては、搾取者たる彼等の全存在を安々と是認し天國の祝福の入場切符を相當の値段で賣渡し、かうして彼等に地上での善行を敎へてゐる。宗教は民衆のための阿片である(1)。宗教は資本の奴隷がその人間の姿や、いくらかでも人間らしい生存の要求を溺滅させてしまふ一種の精神的毒酒である。

だが自分が奴隷であることを知り自己の解放のために起ちあがつた所の奴隷は、既に半分は奴隷でなくなつたものである。近世の階級意識ある勞働者は、大工業に依つて教育され、都市生活に依つて啓蒙された結果、宗教的偏見を侮蔑して之を振り捨て、天國を坊主やブルジョア的信心者にまかせておき、自らは地上におけるより善き生活のために闘爭するに至つてゐる。近世のプロレタリアートは社會主義の側へ歩み寄つてゐる。社會主義は宗教的愚蒙と闘爭するために科學を攝取し、勞働者を地上のより善き生活のための眞實の闘爭に結束することに依つて、來世の生活への信仰から彼等を解放する。

「宗教は私事として宣言されねばならぬ」――此言葉のなかには宗教に對する社會主義者の大體の態度方針が表現されてゐる。然し我々は、何等の誤解をも殘さない爲めに、此言葉を精確に定義しておかねばならぬ。我々は宗教が國家に對して私事たるべきことを要求するのであつて、我我自身の黨に對して宗教が私事だと觀ることはできぬのである。國家は宗教について何事をも執り行ふべきでない。宗教團體は國家權力と結合することを許されない、各人は如何なる宗教を信ずることも完全に自由であらねばならぬ、若くは如何なる宗教をも信じないこと、即ち無神論者であること――しかしどの社會主義者も原則として無神論者である――も完全に自由でなければならぬ。何等かの宗教告白の差違のために國家公民の權利に差違を付けることも全く許すべきでない。公文書に於て國家公民の宗教的歸屬を吟味することさへも無條件に廢止せねばならない。國教會に對する如何なる指圖も許すべきでない。國家的手段を以てする、教會團體や宗教團體に對する如何なる指圖も許すべきでない、是等の團體はむしろ完全に、同僚向の公民の自由な官廳から獨立した團體であらねばならぬ。是等の要求の剩ますところなき充實のみが、かの汚辱に充ちた、呪ふべき過去を終滅せしめることができる。過去に於ては教會は國家の隷從者であり、公民は教會の隷從者であつた。そこには中世的なる宗教審判法(2)が成立し適用され、(今日に至るまで吾が刑法(3)や刑事命令にそれが殘つてゐる)、信仰又は不信仰を追究し、人間の良心を凌辱してゐ

た。教會と國家との完全なる分離――これが社會主義プロレタリアートの今日の國家と今日の教會とに提起する要求なのである。

ロシヤ革命は政治的自由の缺くべからざる構成部分たる此要求を實現せねばならぬ。ロシア革命はこの點に於て特に有利な條件の下に行はれてゐる、といふのは警察的封建的專制支配の兵營的政治が僧侶の內部にすら不滿と激昂と反逆とを呼びおこしてゐるからだ。ロシヤの正教僧侶はあんなに卑屈で馬鹿ではあつたが、今日、彼等ですらロシヤの舊い中世的秩序が凄まじく破壞されつつあることに目を醒ましてきた。彼等すら自由のための要求に加擔し、兵營的政治と官吏の自恣に對して抗議し、『神の從者』に課せられる警察スパイの役割に對して抗議してゐる。我々社會主義者は僧侶のなかの正直な人間の要求を最後まで展開せしめ、其語る所を聽き、宗教と警察とのあらゆる結帶を決定的に引裂いてしまふことを彼等に要求し、以て其運動を支持せねばならぬ。僧侶諸君が誠實にやるとすれば――其時、諸君は教會と國家、教會と學校との完全な分離に贊成せねばならない、宗教が無條件に、何等の制限なしに私事として宣言されることに贊成せねばならない。若し然らずして諸君が自由のための此の徹底的な要求を受け入れないとすれば、――其時、諸君は宗教審判法の傳承のなかに依然として擒へられてゐるわけであり、かくして國家からの僧錄扶持に依然かぢりついてゐるわけであり、諸君は諸君の武器の精神的力を信じないのであり、かくしていつまでも諸君は國家權力から買收されるわけである、――かゝる場合において全ロシヤの階級意識ある勞働者は諸君に對して忌憚なき戰爭を宣告するであらう。

宗教は社會主義プロレタリアートの黨に關しては毫も私事ではない。我々の黨は階級意識ある先驅的鬪爭者が勞働階級の解放のために團結したものである。かくの如き團體は階級意識の缺乏に對し、宗教的信仰の無和と謬想とに對し、無關心でゐることはできない。我々が教會と國家との完全な分離を要求するのは、宗教的迷蒙に對し、純粹に精神的な、單純に精神的な武器を以て、我々の出版物を以て、我々の言葉を以て、戰ふことができるようにする爲めである、然し我々は我々の團體卽ちロシヤ社會民主勞働者黨を、何よりも正に勞働者のあらゆる宗教的愚蒙を克服する鬪爭のために創立したのである。我々にとつて精神的鬪爭は毫も私事でなく、全黨の、全プロレタリアートの事項なのである。

然りとすれば、何故に我々は我々の綱領のなかに我々が無神論者であることを宣言しないのであらうか？　何故に我々はキリスト教徒や神信者が我々の黨に加入することを禁じないのであらうか？

この問に對する答へは、宗教に關する問題提起の方法がブルジョア民主々義者と社會民主々義との間に極めて重大な差違を有することを明かにするのである。

我々の綱領は、全然、科學的の、即ち唯物論的の世界觀に立脚するのである。だから我々の綱領の說明は、必然的に宗教的迷蒙の眞の歷史的經濟的根源を明かにすることをも含んでゐる。我我の宣傳は必然的に無神論の宣言をも含む。この種の科學的文獻の出版は、從來、絕對的封建的國家權力によつて嚴禁され、訴追されてゐたのであるが、今や此出版は我が黨の仕事の一部門とならねばならぬ。我々は今やエンゲルス(4)が嘗つてドイツの社會主義者へ與へたところの、十八世紀のフランスの無神論及び迷蒙主義の文獻を飜譯して大衆の間に流布すべきだ、といふ忠告を實現せねばならぬと考へる。

然し我々はこの點に關し、如何なる場合に於てもラヂカルなブルジョア民主々義に見るが如くに、抽象的に、觀念論的に、「理性」から、階級鬪爭の外に、問題を提起することを許されない。勞働大衆の無限の壓迫と野蠻化とに基礎をおいてゐる社會に於て、純粹のプロパガンダを以て宗教的偏見を破壞し得ると信ずるのは馬鹿々々しいことである。人類を重壓してゐる宗教的壓迫が社會內における經濟的壓迫の產物であり反映にすぎないことを忘れるのは、ブルジョア的狹隘であらう。資本の暗黑な權力に對する彼等自身の鬪爭を通じて啓蒙せずして、何人も小冊子や宣傳によつてプロレタリアートを啓蒙することはできない。地上に樂園を創造するために、被壓迫階級がこの現實の革命的鬪爭に一致することは、天國の樂園についてのプロレタリアートの意見の一致よりも、より重要である。

これが、我々が綱領中に我々の無神論を明記せず、且つ明記することを許されない理由である(5)。これが、我々があれこれの古い偏見の殘物を信じてゐるプロレタリヤに我が黨への接近を禁じない、又禁ずることを許されない理由である。我々が何れかの「キリスト教徒」の不徹底を克服するために科學的世界觀を宣傳することは、我々にとつて缺くべからざることである。だが是れは決して我々が宗教問題をその出る幕でない第一の場所に押し出さねばならぬといふことを意味しない、それは決して眞に革命的な經濟的政治的鬪爭の諸力を第三義的な意見や荒唐な空想のために分裂せしむることを許すことを意味しない、之等のものは迅速に全ての政治的意義を失ひ、そして經濟的發展自體の過程を通じて迅速に屑部屋に投げ込まれるだらう。

反動的ブルジョアジーは至る所で、宗教的憎惡心を焚きつけ、事實的に重要且つ根本的である政治的經濟的問題——革命的鬪爭のなかに今や實際的に團結してゐるロシヤの全プロレタリアート

がこの問題の解決に着手してゐる――から大衆の注意を此方面に轉向させようと試みてきたし、今日、我々の方に向つてすら之を試み始めてゐる。プロレタリアートの力を分裂せしめようとする反動的政策は、今日主として黒百人組(6)の猶太人虐殺のなかに表はれてゐるが、明日は何等かの微妙な形態を工夫するに至るだらう。我々はいかなる場合に於ても、プロレタリアートの連帶と科學的世界觀とに關する沈着な、不撓不屈な、忍耐强い、そして第二義的な意見の相違の色々の妨害から離れた宣傳を以て、彼等に對抗すべきである。

革命的プロレタリアートは宗教が國家に對して眞に私事となることを實現し得るだらう。そして此の中世的風習の除去された政治制度の下に於て、プロレタリアートは、人間の宗教的愚蒙の眞の源泉たる經濟的隷制を除去するために大規模の公然の鬪爭に從事するに至るであらう。

（『新生活』第二十八號一九〇五年十二月三日）

宗教に對する勞働者黨の態度に就て

宗務院(7)豫算の討議に際してヂューマ(8)でなされた代議士ズルコフの演說及びこの演說の草案の討議に際して吾々のヂューマ分派でなされた討論は、非常に重要な、そして今正に現實的な問題を提起した。宗教と結びついてゐる一切のものに對する興味は、今日、決定的に「社會」の廣汎な範圍を把握し、勞働運動と接觸してゐる知識階級の陣列内に並に若干の勞働者の範圍内に浸み込んでゐる。社會民主黨は無條件に宗教に對する立場を表明しなければならぬ。

社會民主黨はその全世界觀を科學的社會主義、即ちマルクス主義の哲學的基礎は、マルクス及びエンゲルスが屢々力說したやうに、辯證法的唯物論であり、そしてこの辯證法的唯物論は、フランスに於ける第十八世紀の唯物論及びドイツに於ける（第十九世紀前半）フォイエルバツハ(9)の唯物論――即ち絶對的に無神論的で、あらゆる宗教に決定的に敵對する唯物論の歷史的傳統から取られたものである。マルクスが原稿中に讀んだエンゲルスの『反デューリング論』全體が、唯物論者たり且つ無神論者たるデューリング(10)をその唯物論の不徹底のために（蓋し彼は宗教及び宗教哲學に逃げたからである）責めてゐるのを、吾々は思ひ出す。吾々はまた、エンゲルスがルドウイツヒ・フォイエルバツハに關するその著作に於いて、フォイエルバツハが宗教を絶滅するためではなくて、之を革新し、一つの「高貴なる」宗教を發明する等々のために、宗教と鬪つたことを非難してゐるのを思ひ出したいと思ふ。宗教は民衆の

ための阿片である――といふ、此マルクスの原則は、宗教問題に於けるマルクス主義の全世界觀の主要點である。マルクス主義はすべての今日の宗教及び教會、ありとあらゆる宗教團體を以て常に勞働階級の搾取と醉麻との支持に勤むる、ブルジョア的反動の機關と見るのである。

然しそれと同時にエンゲルスは、屢々社會民主黨より「より左翼」たり「より革命的」たらんと欲し、勞働者黨の綱領に於いて宗教に對する宣戰の意味で無神論の直接の告白を取り入れんと欲する人々に反對した。一八七四年、ロンドンに亡命者として生活してゐたコムミユンの殘黨たるブランキー主義者(11)の有名な宣言書の批判に於いて、エンゲルスは、宗教に對する彼等の騷々しい宣戰を愚劣事であると論じ、かやうな宣戰は宗教に對する興味を新たに復活し、宗教の實際の死滅を困難ならしめる最善の手段であると言つた。エンゲルスはブランキー主義者を非難するに、プロレタリアートの最も廣汎な層を意識的にして革命的なる公然の政治的實踐に引き入れるところの勞働大衆の階級闘爭のみが、實際に被壓迫大衆を宗教の羈絆から解放し得るものであり、勞働者黨の政治的任務として宗教に宣戰するが如きは一の無政府主義的空語であることを洞察し得ないことを以てした。また一八七七年、エンゲルスは、デユーリングの觀念論及び宗教に對する些かの讓歩をも假借なく責めた『反デユーリング論』に於いて、それにも拘らず、宗教を社會主義社會に於いて禁止しようと欲したデユーリングの一見革命的な思想を斷罪した。エンゲルスは、宗教に對してかういふ戰を宣することは、「ビスマークが自らビスマークを征服せんとする」こと、即ち、僧侶に對するビスマークの「文化闘爭」、ビスマークが七〇年代にカトリツク教に對する警察的迫害を通じて、ドイツのカトリツク黨、即ち「中央黨」に對して行つた闘爭の愚劣事を繰り返すに等しいものであると考へたのである。この闘爭によつてビスマークは單にカトリツク教徒の戰闘的僧侶主義を強めたのみであり、單に現實的文化の事項を毀損したのみであつた。といふのは、彼は政治的分割の代りに宗教的分割を喚起し、勞働階級及び民主々義者の若干の層を階級及び革命闘爭の緊急任務から全く表面的な、ブルジョア的に欺瞞された反僧侶主義の傾向へ轉向させたからである。エンゲルスは、他の形態でビスマークのこの愚劣事を繰り返さんと欲する、極革命的たらんと欲するデユーリングを非難し、勞働者黨が辛抱强くプロレタリアートの組織化と啓蒙に、即ち宗教に對する政治的闘爭の冒險に於いて自ら轉覆することなくして宗教の死滅を齎らす仕事に、努力し得んことを要求した。この立場はドイツ社會民主黨の血肉となり、かくしてドイツ社會民主黨は、例へばイエスイツト教徒の自由や、ドイツに於けるその認可や、あらゆる宗教に對する全ての警察的取締政策の廢止に贊成を叫んだのである。「宗教を私事と宣言

することと」といふ、エルフルト綱領（一八九一年）のこの有名な箇條は、社會民主黨の上記の政策を確定したものである。

この政策はやがて空文となり、反對の方向の、すなはち日和見主義的マルクス主義といふ意味に於てするマルクス主義の新しき改惡を生み出した。人々はエルフルト綱領(12)の文句を次の如き意味、即ち、吾々社會民主々義者及び吾々の黨は宗教を私事と考へる、社會民主々義者としての吾吾に取つて、黨としての吾々に取つて、宗教は私事である、といふ意味に解釋し始めた。この日和見主義見解に對して直接論爭しないで、エンゲルスは、九〇年代に於いて、論戰的な形態に於いてゞはなくて積極的な形態に於いて、決定的に之に反對することが必要であると考へた。即ちエンゲルスは、社會民主黨が宗教を私事と考へるのは國家に關してであつて、決して一個人に關してゞはなく、マルクス主義に對し、勞働者黨に對して私事たるのでないといふことを故意に擧證するところの說明の形態に於いて、これをなしたのである。

以上は宗教問題に於けるマルクス及びエンゲルスの見解の外面的な歷史である。マルクス主義を輕忽に取扱ふ人々、考へることも出來ず又考へようとも欲しない人々に取つては、この歷史はマルクス主義の無意味な矛盾と動搖の絲玉であり、「徹底的」な無神論と宗教に對する「寬容」とよりなる雜炊であり、神に對する革命的戰爭と、信心深い勞働者の話に合槌を打つところの臆病な欲望と、彼等を脅かす憂慮等々との間の「無原則の」動搖と見える。吾々は無政府主義的空論家の文書に於いて、かういふ趣味でのマルクス主義に對する多くの攻擊を見出すことが出來る。

然しマルクス主義を眞面目に理解し、その哲學的基礎及び國際社會民主黨の經驗に深入りすることが少しでも出來る人々は、次のことを容易に洞察するであらう。即ち宗教に關するマルクス主義の戰術は極めて徹底して居り、マルクス及びエンゲルスが十分に考へ拔いてゐたこと、好事家(ディレッタント)及び無識者(イグノラント)が動搖と考へることこそ正に辯證的唯物論からの直接且つ不可避の歸結であることを。若し宗教に關するマルクス主義の外觀上の「緩和」が所謂「戰術的考慮」のなかに「脅かしたくない」等々の希望の意味で證明されてゐるのだと信ずる人があれば、それは甚しい誤謬であらう。反對に、マルクス主義の政治的方針は、この問題に於いてその哲學的基礎と密接に結合されてゐるのである。

マルクス主義は唯物論である。唯物論としてのマルクス主義は、第十八世紀の百科辭典學者(13)の唯物論又はフォイエルバツハの唯物論と同樣に宗教に敵對的である。然しマルクス及びエンゲルスの辯證的唯物論は、唯物哲學を歷史に、社會科學に應用することによつて、百科辭典學者及び

フォイエルバツハよりも先へ進む。吾々は宗教と闘はねばならぬ。それは全唯物論のイロハであり、從つて又マルクス主義のイロハである。けれどもマルクス主義はイロハに止つてゐる唯物論ではない。マルクス主義は一層先へ進む。マルクス主義はいふ。吾々は宗教を克服することを知らねばならぬ。そしてそれがために吾々は大衆に於ける信仰及び宗教の起源を唯物論的に説明することが出來なければならぬ。宗教に對する闘爭は抽象的な觀念的な説教に限られてゐるべきではない、吾々はこの説教に於いて事物を輕んずべきはない。この闘爭は、宗教の社會的根源の除去を目的とする階級運動の具體的實踐と關聯されなければならぬ。何故に宗教は農民の大衆の間に於ける如く、都市プロレタリアートの後れた層に於いても、半プロレタリアートの廣汎な層に於いても、維持されてゐるか？　民衆の無智のために、とブルジョア進歩主義者、急進主義者又はブルジョア唯物論者は答へる。かくて彼等は言ふ——宗教を倒せ、唯物論萬歳、無神論的觀念の弘布は吾々の主要任務である！　マルクス主義は言ふ——嘘だ！　かういふ觀念は表面的な、ブルジョア的に制限された文化擁護論である。かやうな觀念は宗教の起源を十分深く説明せず、唯物論的でなくて、觀念論的に説明する。近代資本主義諸國に於ては宗教の起源は主として社會的根源を持つてゐる。勞働大衆の社會的壓迫、資本主義の盲目な力の前に於ける彼等の明白なる絶對的無力、日々刻々普通の勞働する人々に加はる、戰爭、地震等の如きすべて非常の事變よりも千倍も恐るべき驚くべき苦痛——これらのものゝ中に宗教の深い今日の根源は求めらるべきである。「恐怖が神々を創造した」。資本の盲目的權力の前に於ける恐怖、盲目的恐怖（蓋しそれは人民大衆によつて豫定され得ないから）、プロレタリア及び小有産者を一歩々々脅威して、彼等に「突然の」「豫期せざる」「偶然の」窮乏を、沒落を、乞食、窮民、淫賣婦への轉化を、齎らすことが出來、彼等を餓死に委ねるところの恐怖——これが即ち、若し唯物論者が唯物論の幼稚園にかぢりついてゐたくないと思ふならば、彼が第一に又最も記憶して置かねばならぬところの、近代的宗教の根源である。大衆自らが團結的、組織的、計畫的、意識的に宗教の根源に對し、あらゆる形態に於ける資本の支配に對して闘ふことを、學ばない限りは、如何なる啓蒙冊子も、資本主義の盲目的な破壞力から獨立することのできぬ、資本主義の牢獄で腐朽する大衆から宗教を除去しないであらう。

然しこのことからして、宗教に反對する啓蒙書は有害であり又無用であるといふ結論か生ずるであらうか？　さうではない。全く異つた結論が生ずる。このことからして、社會民主黨の無神論的宣傳はその根本任務、即ち搾取者に對する被搾取大衆の階級闘爭の發展に從屬されなければ

ならぬといふ結論が生ずる。

辯證的唯物論、即ちマルクス及びエンゲルスの哲學の基礎を徹底的に考へたことがないものは、この原則を誤解し得る（又は少くとも速かに理解することが出來ない。）それはどういふ譯であるか？　精神的宣傳、或は思想の宣傳、數千年以來維持されてゐる文化と進歩との敵に對する鬪爭（即ち宗教に對する鬪爭）が、階級鬪爭、即ち經濟及び政治に於ける一定の實際的目的のための鬪爭に從屬さるべきであらうか？

かやうな反對論はマルクス主義に對するありふれた反對論の一つであるが、それはマルクス辯證法の完全な無智から生じたものである。この論者を不安ならしてゐる矛盾は、生きた生活の生きた矛盾、即ち、言葉の上の、考へ出された矛盾でなくて、辯證法的な矛盾である。無神論の理論的宣傳、即ちプロレタリアートの一定の層に於ける信仰の否定とこの層の階級鬪爭の成功と過程と條件との間に、絶對的な超ゆべからざる障壁を置くこと――それは辯證法的に論議しないことであり、可動的な、相對的な障壁であるものを絶對的な障壁に引上ぐることであり、生きた現實に於いて密接に結びついてゐるものを強ひて分離することである。一例を擧げよう。或る場所の或る産業部門の勞働者が、例へば、勿論無神論者であるところの、可なり自覺せる社會民主々義者の進歩的な層と、未だ村落及び農民と結びついてゐるところの、神を信じ、教會に行き、全く未だ、例へば、キリスト教勞働組合を設立した町牧師の直接的感化の下にあるところの、可なり後れた勞働者とに分れてゐるとせよ。更にまた經濟鬪爭がこの町に於いてストライキを喚起したと假定せよ。マルクス主義者は無條件にストライキ運動の成功を第一位の仕事にせねばならない、そしてこの鬪爭に於いて勞働者が無神論者と基督信者とに分離する事に決定的に反對せねばならない、熱心にかやうな分離を克服せねばならない。無神論宣傳はかういふ情勢の下に於いては餘計のことであるのみならず又有害となり得る――それは後れた層を尻込みさせないため、投票を失はないため等々の俗物的立場からではなく、階級鬪爭の現實的進歩の立場からである。この階級鬪爭こそ、近代資本主義社會の狀態に於いては赤裸々の無神論的宣傳よりも百倍も、より善くキリスト教的勞働者を社會民主黨及び無神論に齎らすであらう。無神論の說教者はかういふ時機及びかういふ情勢の下に於いては、ストライキ參加によつてゞはなく神に對する信仰によつて勞働者を分割すること以上には何も希望せぬ牧師を扶助するにすぎないのである。あらゆる犧牲を拂つて神に對する戰爭を說教する無政府主義者は、實際に於いて、牧師とブルジョアジーとを援助するのみであらう。（無政府主義者が又實際に於いて常にブルジョアジーを援助する如く。）

マルクス主義者は唯物論者、即ち宗教の敵でなければならぬが、然し辯證的唯物論者、宗教に對する鬪爭を抽象的に觀念しないで、抽象的な、純理論的な、自ら常に同一な說教の土臺の上に觀念しないで、具體的に觀念し、實際的に遂行され且つ大衆を最も多く善く訓練する階級鬪爭の土臺の上に觀念するところの、唯物論者でなければならぬ。マルクス主義者は全體の具體的情勢を顧慮する事が出來、常に無政府主義と日和見主義との限界（この限界は相對的な、可動的な、可變的なものであるが、然しそれは存在する）を見出す事を知らねばならぬ。彼は抽象的な空語的な空虛なる「革命主義」に陷つてはならず、又宗教に對する鬪爭の前に戰慄し、この彼の任務を忘れ信仰と妥協し且つ階級鬪爭の利益によつて導かれないで、小さなみぢめな顧慮によつて導かれる——即ち何人をも悲しませず、何人にも衝突せず、何人をも驚かせない——「共に共に生かす」といふ賢い規範によつて導かれるところの、小ブルジョア又は自由主義的インテリゲンチヤの俗物性又は日和見主義に陷つてもならぬ。

この立場からして、宗教に對する社會民主黨の態度に關する、すべての特殊な問題は決定されなければならぬ。例へば僧侶が社會民主黨の黨員たり得るかどうかといふ問題が屢々提出されるが、人々は西歐の社會民主黨の經驗に訴へることによつて、何等の制限なしに肯定的な意味で、この問題に答へるのが常である。然しこの經驗は單に勞働運動に對するマルクス主義の敎義の適用の產物たるのみならず、ロシアには缺けてゐる所の（之れに就いて吾々はなほ後に述べる）、西歐に於ける特殊な歷史的關係の結果であるから、無條件な肯定的な解答はこゝでは誤つてゐる。僧侶は社會民主黨の黨員たり得ないと、常に又すべての場合に斷言することは出來ないが、またこれと正反對の規範を打ち立てることも出來ぬ。若し僧侶が共通の政治的事業のために吾々のところへやつて來て、黨の綱領を犯すことなく黨の事業を眞面目に遂行するならば、吾々は彼を社會民主黨の隊伍に取り入れることが出來る。といふのは、吾々の綱領の精神及び基礎と宗教的信念との間の對立は、かういふ情勢の下に於いてはたゞ彼一人に關することであり、彼の個人的事項たるに止るからである。だが政治團體は黨員の世界觀と黨の綱領との間に矛盾が存在するかどうかといふことに就て、その黨員を吟味することは出來ぬ。然しかういふ場合は、西歐に於いてさへ、勿論たゞ稀な例外たるに過ぎず、ロシアに於いては尙ほ一層ありさうにもないことである。例へば一人の僧侶が社會民主黨に入りこんで、殆ど彼の獨占的な、そして最も重要な事業として活潑な宗教宣傳を黨內で行はうと欲するならば、黨は無條件に彼を除名しなければならないであらう。吾々は、神に對する信仰を維持してゐる全ての勞働者を單に加入させるのみならず、熱心

に彼等を引きつけねばならぬ。吾々は彼等の宗教的感情を些かでも侵害する事に絶對に反對するが、然し吾々の綱領の精神で教育するために彼等を獲得するのであつて、彼等の宗教的感情に對して積極的に闘爭するためではない。吾々は黨の内部に於いて思想の自由を認めるが、それはただ、集團の自由によつて決定される或る限界内に於いてゞある。吾々には、黨の大多數から否認されてゐる意見を活潑に宣傳する者と手を携へて進む義務はない。

他の一例を擧げる。吾々はあらゆる事情の下に於いて、「社會主義は宗教である」といふ説明の故を以て、かくの如き説明に對應する見解の宣傳の場合と同樣に、社會民主黨の黨員を斷罪しなければならないであらうか？　否、さうではない。マルクスからの（從つて又社會主義からの）背離はこの場合決定的に存在するけれども、この背離の意義、言はゞその特別の重要性は、事情の異るに從つて異り得る。勞働大衆の前に現はれた一人の煽動者又は一人の男が、分り易くするため、物質に導き入れるため、未發達の大衆の間に行はれてゐる言葉で彼の意見をより現實的に現はすために、さう言ふ場合と、一著述家が（例へば吾がルチヤルスキー一派の精神で）神の建設又は「神を建設する」社會主義を宣傳しはじめる場合とでは、全く事情が異つてゐる。第一の場合に於いては、忠告は干渉であり、又は煽動者の自由、「教育的」感化の自由の無用な制限であらうが、第二の場合に於いて黨の側の忠告は必要であり且つ義務である。「社會主義は宗教である」といふ原則は、前者に取つては宗教から社會主義への過渡の形態であり、後者に取つては社會主義から宗教への過渡の形態である。

さて、吾々は西歐に於いて「宗教を私事と宣言すること」といふ原則に對する日和見主義的解釋を生じた條件を觀察しよう。實際、この場合にもまた、眼前の利益のためにする勞働階級の根本利害の放棄として日和見主義一般を生じたところの、共通の原因が働いてゐる。プロレタリアートの黨は宗教を私事と宣言することを國家に要求するのであつて、民衆の阿片に對する闘爭、宗教的迷信に對する闘爭の問題を「私事」と見るのではない。日和見主義者は、社會民主黨が宗教を私事と考へたかの如くに、問題を曲説するのである。

然し普通の日和見主義的曲説（それは宗教問題を取扱つた際の吾々の議員團の討論に於いては全然明瞭にならなかつた）の外に、宗教問題に於ける西歐の社會民主々義者の今日の、言はゞ、過度の無關心を生じた特別の歴史的條件が尙ほある。それは二種の條件である。第一に宗教克服の任務は革命的ブルジョアジーの歴史的任務であつて、西歐に於いては、この任務をかなりの程度に於てブルジョア民主々義者が彼等の革命の時代又は封建制度及び中世に對する共闘爭の時代

に遂行したことである。(或は少くとも部分的には。)フランスに於いてもドイツに於ても、社會主義よりもずつと以前に開始されてゐた。ブルジョア的な宗教克服の傳統が存在する。(百科辭典學者、フォイエルバツハ)ロシアに於いては吾々のブルジョア的民主々義的革命の條件に適應して、この任務もまた殆ど全く勞働階級の双肩にかゝつてゐる。小ブルジョア民主黨(ナロードニキ[14])はこの點に於いて(新進の黑百人組カデツト又は「ウエツチ」[15]のカデツト黑手組が信ずるほど、我が國に於いてあまりに多くの貢献をなさず、寧ろヨーロツパに比較すればあまりに少かつた。

他方ヨーロツパに於ける宗教に對するブルジョア的戰爭の傳統は既に、無政府主義者によるこの戰爭の特別なブルジョア的曲說を生じてゐる。それはマルクス主義者が既に久しい以前に且つ繰返して示した如く、ブルジョアジーに對する攻擊のあらゆる「狂暴」にも拘らず、ブルジョア的世界觀の土臺の上に立つてゐる。ローマン諸國に於ける無政府者及びブランキー主義者、ドイツに於けるモスト[16](彼はまたデューリングの弟子であつた)一派、オースーリヤに於ける八〇年代の無政府主義は、宗教に對する鬪爭に於いて極度に革命的空語を使用した。ヨーロツパの社會民主々義者が今他の極端に陷つてゐるのに何の不思議があらう。それは理解されるし又ある程度に於いては肯定されもする。然し吾々ロシアの社會主義者は西歐の特殊な歷史的關係を忘るべきでない。

第二に、西歐では國民的ブルジョア革命の終結以後、多かれ少かれ完全な信仰の自由の移入以後、宗教に對する民主々義的鬪爭の問題は、既に、社會主義に對するブルジョア民主々義の鬪爭によつて極めて甚しく歷史的に壓迫されて、ブルジョア政府は意識的に、僧侶主義に對する似而非自由主義的な十字軍によつて大衆を社會主義から引き離さうと試みるに至つた。ドイツに於ける文化鬪爭、僧侶主義に對するフランスのブルジョア共和主義者の鬪爭は、共にかやうな性質を帶びてゐた。社會主義から大衆を引き離すための手段としてのブルジョア的反僧侶主義は、西歐では、社會主義者の間に於ける宗教との鬪爭に對する今日の無關心の普及に先行してゐる。これも亦理解され且つ肯定される。といふのは、ブルジョア的及びビスマーク的反僧侶主義は、社會民主々義者が宗教に對する鬪爭を社會主義のための鬪爭に從屬させることによつて、後者によつて阻止されなければならぬからである。

ロシアに於いては事情が全く異つてゐる。プロレタリアートは吾々のブルジョア的民主々義的革命の指導者である。彼等の黨は中世のあらゆる遺物に對する鬪爭における精神的指導者でなければならぬ。その鬪爭は、その中には舊い官僚的宗教的並にそれを復興し修正せんとする等々の

すべての企圖に對する闘爭をも含んでゐる。エンゲルスは國家が宗教を私事と宣言すべきであるといふ勞働者黨の要求の代りに、社會民主々者自身及び社會民主黨のために宗教を私事と宣言すること を置き代へた、ドイツ社會民主々義者の日和見主義を、比較的に穏やかに修正したのであるが、ロシアの日和見主義者によるこのドイツの背離の模倣は百倍も辛辣なエンゲルスの批判に値するといふことは明白である。

デューマにおける吾々の分派が宗教は民衆の阿片であると宣言した時、彼等は正しく行動したものであり、そしてかくして宗教問題に於けるロシア社會民主黨のすべての行動のために役立つ先例を作つたのである。人々は更に一歩を進め、無神論的歸結を詳細に論議すべきであつたらうか？　吾々は否と信ずる。それはプロレタリアートの政黨の側に於ける宗教に對する闘爭のやり過ぎを喚起したかも知れなかつた。それは宗教のブルジョア的克服とプロレタリア的克服との限界の消滅を惹起したかも知れなかつた。極めて反動的な議會に於いて社會民主黨分派がなし得べき第一のことは、立派に成し遂げられた。

社會民主黨の第二の、殆ど最も重要な任務――極めて反動的な政府の支持を受けてゐる教會及び僧侶、並に勞働階級に對するその闘爭に於けるブルジョアジーの階級的役割の闡明――もまた立派に成し遂げられた。實際、この問題に就いては未だ多くのことが言はれ得るし、又社會民主主義者はそれ以上尚ほ同志ズルコフの演說を完全にすることを知つてゐなければならないが、而も彼の演說は立派なものであつて、それをすべての黨組織の間に弘布することが、吾々の黨の直接任務である。

第三には、吾々は、かくも屢々ドイツの日和見主義者によつて曲說される「宗教を私事と宣言すること」といふ論綱の正しい意味をもつと詳細に說明すべきであつた。遺憾ながら同志ズルコフはこれをしなかつた。吾が分派は既にこの問題に於いて、雜誌『プロレタリア』が固定させた過失、即ち同志ベロウゾフの過誤を犯してゐるのだから、これは一層殘念なことである。わが分派に於ける討論は、無神論に關する討論そのものが宗教を私事と宣言することといふ有名な要求の正しい說明を隱蔽したことを示してゐる。吾々はわが分派のこの過失を同志ズルコフのみに負はせようと思はない。否、そればかりではない。吾々は公然と告白する、この問題を十分闡明しなかつたこと、ドイツの日和見主義者に關するエンゲルスの批判の意義を十分に社會民主々義者の意識に植ゑつけなかつたことは、黨全體の責任であるといふことを。わが分派の討論は、それが問題の不明瞭な理解であつて、マルクスの教義から遠ざかることではなかつたことを示してゐ

る。そして吾々はこの誤謬はわが分派が今後議場に出る際に修正されるであらうと信ずるものである。

大體に於いて同志ズルコフの演說は前述の如く優れたものであつて、すべての組織によつて弘布さるべきものである。この演說の處置によつて、議員團が社會民主々義者の義務を極めて誠實に遂行したことを證明した。最後に尙ほ一つ希望して置きたいことは、分派の內部に於ける討論に關する通信が、もつと屢々、黨の機關紙に揭載されて、以て分派が黨に親しくならんこと、黨が分派によつて行はれる困難な內部的な事業を信賴するやうにならんこと、黨の活動と分派の活動との原則上の一致が作られんことである。

（『プロレタリア』第四十五號一九〇九年五月十三日）

階級及び黨の宗教及び教會に對する關係

ヂューマに於て、第一に宗務院の豫算について、第二に僧籍から除かれた人間の復權について第三に舊信派團體[17]について行はれた討論は、宗教及び教會に對するロシヤの諸政黨の特徵を明かにする、極めて教訓的な材料を提供してゐる。吾々はこゝに之等の材料の一般的觀察をするが、主として宗務院の豫算に關したことを取扱ふつもりである。（上記の諸問題に關する討論の速記錄をまだ吾々は手にしてゐない。）

ヂューマの討議を觀察して全く異樣に眼に映ずる第一の結論は、ロシヤに於て戰鬪的の僧侶主義が存在してゐるのみならず、それが强まり、自ら團結しつゝあることである。四月十六日に僧正メトロフォーネスは次の如く說明してゐる、「吾々のヂューマにおける活動の第一步は實に、名譽ある國民選擧によつて選ばれた吾々がこのヂューマに於て、あらゆる黨の分裂を超越して、倫理的立場からあらゆる方面を照らし出すべき一個の堅固な僧侶團體を形成することに在つた。……吾々がこの理想的狀態に到達し得ない根據は何であつたか？……この責任は、諸君（即ちカデツト[18]及び「左翼派」）と椅子を並べてゐる人々、即ち僧侶出身の代議士でありながら反對派に屬する人々の負ふものである。彼等は、最も望ましくないものは一個の僧侶黨の成立することに外ならないと說いてゐる。人はロシヤの僧侶の僧侶主義について沈默してゐる必要はない、――吾吾は同じ傾向のものばかりではない、――吾々は一個の特別な集團に結合しようとする希望を通じて純粹の道德的倫理的目標を追求するものである。諸君よ、左翼の代議士が吾々の兄弟のなか

に持ち込んだ不統一が分離と分裂とを齎らしてゐる今日、諸君（即ちカデツト）は責任を吾々に嫁しようとしてゐる。」

僧正メトロファーネスは彼の文肯演説のなかに一つの秘密を喋舌つてゐる、即ち左翼派がデューマの僧侶の一部が一個の特別の「倫理的」（この言葉は國民を欺すために「僧侶的」といふ言葉よりは勿論便利である）團體を作るのに反對してゐる事について責任を持つてゐることを。

約一ケ月後の五月十三日に僧正オイロギウスはデューマに於て「デューマ内僧侶の決議書」を朗讀した。「デューマ内の正教派僧侶はその絶對多數に於て次の意見を有する、」……「正教派教會の現在の情態」の利益に鑑み、舊信派の說教の自由も、單純な屈出義務だけで濟む舊信派團體の創立手續も、舊信派僧侶に牧師の稱號を與ふることも、何れも許すべきではない。ロシヤ僧侶の「純粹の道德的立場」は最も純粹な僧侶主義として現はさるべきである。……

さて「デューマ内僧侶の絶對多數の純粹なる道德的倫理的立場」とはどんなものであるか？デューマの演說から二三の拔萃をしてみやう。「私はたゞ次のことを言ふのである、この（即ち教會の）改革の主動は、内部から即ち教會から出發さるべきであつて、外部から、即ち國家から出發さるべきでない。慥かに豫算委員會がその主動に立つべきものでないのである。教會は神の永遠の機關であつて其法則は不變のものであるが、國家生活の理想は周知の如く不斷に變化する。」（僧正オイロギウスの四月十四日の演說。）此辯士は「不安なる歷史上の對比物」たる、カタリナ二世治下における教會財産の還俗のことを回想してゐる。「今年、教會財産を國家の統制の下におかうといふ希望を表白した此豫算委員會が、明年になつて、教會財産を國家の一般財産のなかに移し入れ、それから更に其管理權をも教務官廳から最終的に奪ひとつて行政國家官廳に移さうといふ希望を表明しないと、誰れが保障することができようか？……今日、諸君（即ちデューマ代議士）の前には諸君の精神的の母即ち正教々會が立つてゐる。教會は國民代表者である諸君のみならずその精神的の子である諸君の前に立つてゐるのである。」（同上）

これこそ純粹の僧侶主義である。教會は、永遠のもの、神的のものが、時間的のもの、地上的のものを超越するが如く、國家を超越して立つ。教會は國家が教會財産を還俗せしめることを許さない。教會は自己のために一の特權的支配的地位を要求する。デューマの代議士は教會にとつて單に國民代表者たるのみならず――正しく言へば少しもそうでなく――むしろその「精神的の子」だといふのである。

これは、社會民主黨代議士ズルコフの表現した如く、牧師の衣服をまとへる官吏ではなくて牧

師の衣服をまとへる農奴制度の擁護者である。教會の封建的特權の擁護、中世紀的狀態の公然の主張――これが第三デューマの大多數の僧侶が採用した政策の本體である。僧正オイロギウスも全く例外でない。ゲペツキーも教會財産の「還俗」が許すべからざる「不正」だと怒鳴つてゐる。（四月十四日）僧侶マシユケヴイツチは、十月黨(19)の報告は「吾々の教會生活が過去に於て安んじ、將來も安んじてゐなければならない所の、歴史上及び寺院法上の柱石を覆さうとするもの」であり、「寺院法上の基礎に立つロシヤの正教々會の生命と活動を、――實際上の教會君主たる僧正が使徒より繼承したる殆んど全ての權利を俗世の君主に讓り渡さねばならぬが如き狀態に於て指導せんとするものであり、」……「これは他人の財産を侵害するが如くに、教會の權利と財産とを侵害するものであり、」……「報告者は教會生活の寺院法的秩序を破壞せんとするものであり、彼は正教々會をそのあらゆる經濟的機能と一所にデューマに從屬せしめんとするものである、しかるにデューマはわが國において正認された宗教のみならず正認されない宗教をも信ずるが如き多種多樣の要素から成立つてゐる一機關にすぎない。」（四月十四日の演說）

ロシヤのナロドニキと自由主義者とは自ら慰めて、ロシヤでは戰鬪的僧侶主義や、俗世權力に反抗する「教會君主」の鬪爭のために何等の土臺も存してない、といふ「理論」を吐いてゐる。

若くは正しく言へばそう言つて自ら欺いてゐる。吾が革命はこの種の幻想を他の通俗的な自由主義的な幻想と一緒にして打ち碎いてしまつた。專制支配が何等毀損せられずに成立してゐる限りでは、僧侶主義は隱蔽された形態のなかに成立してゐる。警察及び官憲の全權力は一般的には階級鬪爭を、特殊的には「下等なる賤民」に對する「牧師の衣服をまとへる農奴制度の擁護者」の鬪爭を、「社會」及び民衆の眼から隱してゐる。然し革命的プロレタリアートと農民とが封建的專制支配に傷けた破れ口は、見えざるものを見ゆるようにしてしまつた。プロレタリアートとブルジョア民主々義者中の最も進步的な要素とが一九〇五年の終りに政治的自由を、大衆を組織する自由を奪取し、これを利用し始むるや否や、反對階級も一の自主的な公然の組織を作るに努むるに至つたのである。無制限の絶對專制主義の下に於ては、彼等は自ら組織を作ることなく、且つ特に公然と表面に出なかつた、――それは彼等が弱かつたからでなく强かつたからであり、彼等が政治的鬪爭のために自らを組織する能力がなかつたからでなく、當時、彼等が自主的な階級組織の眞摯な必要を毫も見なかつたからである。彼等はロシヤにおける專制支配と封建主義とに對する大衆運動の可能性を信じなかつた。彼等は賤民を制御するには笞で十分だと考へて全く放任してゐる。だが專制支配の被つた第一の傷口は、專制支配を支持し且つ之を必要とする社會

的要素をして白日の下に出づることを余儀なくせしめた。一月九日（二十二日）の血の日曜日の事件[20]、一九〇五年のストライキ運動、十月より十二月への革命を作り出す力を持つてゐる大衆に對しては、もはや古い笞だけを以て戰ふことができなくなつた。自主的な政治團體の道を切り開かねばならなくなつた。貴族の聯合會議が黑百人組を組織し、最も惡辣なデマゴーグを發展させることが必要となつた。「教會の君主——僧正」が一の自主的力として反動的僧侶を組織することが必要となつたのである。

第三デューマ及びロシヤ反動革命の第三デューマ時代の特徴は、正に反動的勢力が組織化し始め、全國的基準に於て發展し始め、一の特別な、純反動ブルジョア的「議會」を必要とするに至つたことに存してゐる。戰鬪的僧侶主義が表面に現れてきた。そしてロシヤの社會民主黨は今や屢々僧侶主義的ブルジョアと非僧侶主義的ブルジョアジーとの間の鬪爭の見物人となり參加者とならざるを得なくなつてゐる。吾々の一般的任務がプロレタリアートを助け、これを一の特別の階級に結成し、ブルジョア民主々義との限界を立つることに存してゐる以上、この任務の一構成部分は、あらゆる宣傳及び煽動の手段——デューマの演壇もその一つだ——を利用し、大衆に向つて、社會民主々義的及びブルジョア的反僧侶主義の差違を明白にすることである。

十月黨員及びカデットは第三デューマに於て、極右翼派に對し、僧侶派と政府とに對し、戰を挑んだが、このことは如上の任務を非常に容易ならしめたのである、何とたれば彼等はブルジョアジーの教會及び宗教に對する關係を明白に示してくれたからである。カデット及び所謂進步主義者の合法新聞は、今日、特別の注意を以て舊信派問題を取扱ひ、そして十月黨はカデットと共同して政府に向つて、どんなに小さいことがらにしろ、「十月十七日[21]」に約束した改革の實行をせよと迫るだらうと書いてゐる。吾々に興味のあるのは此問題の原則的方面、即ちブルジョアジー一般——そのなかには民主々義者の名を潛してゐるカデットも含まれるのだ——が教會及び宗教に對して採つてゐる態度である。吾々が見逃してならないことは、舊信派と今日の支配的教會との間の鬪爭といふが如き、比較的に部分的なる問題に依つて、舊信派と相結んで居り且つ部分的には直接に彼等から財政的援助をすら受ける十月黨（「ゴロス、モスクヴイ[22]」は舊信派から資金を仰いでゐるといふ）が、階級としてのブルジョアジーの利益及び政策の基本的問題を隱蔽してゐることである。

伯爵ウヴアロフの演說を觀察しよう。彼は十月黨の流派に屬するが、同黨のフラクションからは分離してゐる男である。彼は社會民主黨員ズルコフの演說のあとに登壇して、勞働者の代表者

たるズルコフの提出した原則上の問題はこゝに觸れないと前置きをし、デユーマの二三の教會の收入項目や寺院扶持費を與へることについての調査を行ふことを宗務院や上級官廳が躊躇してゐるのを攻擊してゐる。十月黨の正式の代表者カメンスキーは「正教を堅めるため」に教區の再興を要求した質問を提出した。（四月十六日に。）此思想は所謂「左翼十月黨派」の一人カプスチンに依つて一層詳しく主張せられた。「吾々が國民生活を、農村人口の生活を顧みるならば――と彼は叫んでゐる――吾々は今や悲しむべき現象を見るのである、卽ちそこでは宗教生活が動搖を極めてゐる、民衆の倫理的組織の最大唯一の土臺が動搖してゐる。…　罪の概念、良心の聲は果して何に依りて代置さるべきであらうか？　階級鬪爭の概念や、一又は他の階級の權利といふ概念が之に代るべきでないのである。これは今や日常の習慣となつてしまつてゐる、悲しむべき概念である。宗教を人倫の基礎として將來存續せしめ之を全人民に適應せしめねばならぬといふ見地からすれば、こゝに必要となるのは、この宗教の性質を弘布すべき宗教がそれ相應の權威を持つといふことである。」……

反革命ブルジョアジーは宗教を强め、宗教の感化を大衆の間に堅めようとしてゐる。その理由は、彼等が「牧師の衣服をまとへる官吏」が教會の權威を低下させ、以て支配階級に加へてゐる缺點、不進步、また損害をすら感じてゐるからである。十月黨は僧侶主義とその警察的後見との遺り過ぎを克服するのであるが、それは宗教の感化を大衆の間に强めるためであり、少くも余りに粗野な、余りに古くなつた、余りに退步して民衆欺瞞の目的に叶はなくなつた手段を、より巧妙な、より完全な手段に代へる爲めである。警察的宗教はもはや大衆を愚昧にするのに役に立たない。一のより文化的な、新しく作つた、より巧妙な、自治的教區にも有效なるが如き宗教を吾吾に與へよ――といふのが資本が專制支配に向つて要求するものなのである。

カデツト黨員カラウロフも完全に同じ立場に立つてゐる。この「自由主義的」裏切者（「ナロドナヤ、ウオリヤ」[23]）の發展は彼を右翼ガデツトにしてしまつた）は、「教會の國家性を奪ふのは、人民大衆を、文盲者を、教會の建設的仕事から離れさせてしまふことだ」と怒つてゐる。彼は、大衆が「無宗教となる」のは「驚愕すべき」（これは彼の文句である）ことだと考へる。彼は全然メンシコフと同樣に、「教會の偉大な獨特の價値を無價値にすることは……單に教會の損害たるのみならず、國家の損害だ」と怒鳴つてゐる。彼は、「教會の任務は永遠不變のものであるから教會が政治と結び合ふことは許すことができない」といふ狂信者オイロギウスの言葉を以て「黃金の言葉」だと名付けてゐる。彼は教會が黑百人組と結合することを難んじてゐるが、しかもそれ

は單に教會をして「キリストの精神、愛と自由との精神における其の偉大な神聖な事業を、これまでよりも一層大きい力と一層大きい名譽とを以て行はしめる」ためにしかすぎない。

同志プエロソフはデューマの演壇から、非常に巧くこのクラウロフの「牧歌的」昂奮を嘲笑した。だが此ような嘲笑はそれだけでは充分でない。人は――デューマの演壇から眞先にやらねばならぬことなのだが――カデットの立場が完全に十月黨と一致してゐて、傳統に固執してゐるロシヤの普通の坊主の仕草よりも、より巧妙な教會的詐欺の手段を以て、民衆を宗教的媚藥を通じて愚蒙にしようとする「文化的」資本の努力以外の何者をも表現しないことを斷定すべきであつた。

民衆を精神的奴隷にしておくためには、教會が黒百人組と最も密接に同盟することが必要だ――といふのは、年刻を經た古狸の地主であり暴人であるブリシュケヴッチの口から出たところである。吾々は一層利巧に、狡猾に、巧妙に振舞はねばならない――吾々は愚蒙且つ粗野の甚しい黒百人組を周圍に作つておかうと欲する、吾々は「教會の國民的性質の剝奪」に宣戰し、教會は政治の上に超越するといふ僧正オイロギウスの「黄金の言葉」を吾々の旗に大書しようと欲する。――かくの如き方法に依つて行動してのみ、吾々は少くとも遲れてゐる勞働者の一部及び特に小市民及び農民を痴人にしておくことができる、吾々はかくしてのみ、改革された教會をして人民大衆を精神的奴隷にしておくといふその「偉大神聖な仕事」の實行を助けることに成功するであらう。――

新聞『レーチ』(24)をも含む吾が合法新聞は、最近、論集『ウエーチ』の編纂者たるスツルーヴエ(25)一黨を激しく非難してゐる。然しデューマにおけるカデツト黨の正式演說者たるカラウロフは、この非難及びスツルーヴエ一派との此不和の卑しむべき全僞瞞を完全に曝露したものである。カラウロフやミリウコフ(26)が頭で考へることをスツルーヴエは舌で語つてしまふ。自由主義者がスツルーヴエを非難してゐるのは、たゞ彼が不注意に眞理を喋舌つてしまひ、カルタをすつかり見せてしまふからである。『ウエーチ』と不和になつたが、從前の如くカデツト黨を支持してゐる自由主義者は、最も無良心に民衆を欺いてゐる、といふのは彼等は不注意の公然の言葉を非難するが、この言葉と對應する行爲はそのまゝに續けてゆくからである。

こゝに取扱はれてゐる問題がデューマで討議されてゐた際、トルウドヴイキ(27)のとつた態度には多く言ふべきものがない。いつもと同じように、農民的トルウドヴイキとインテリゲンチヤ的トルウドヴイキとの間の鋭い差違がこゝでも示された、――大なる川意を以てカデツトに追隨し

てゆかうとする後者にとつて不利となるように。

農民ロシュコフの演說は明かに彼の政治意識の不鮮明なことを示してゐるが、しかも彼は、カデットの無意味な行動を攻擊し、「ロシヤ人民同盟」が信仰を堅むるものでなく却て破壞するものだと言つた。だが彼は自分のプログラムを提出することもできなかつた。だが彼がぶつきら棒に僧侶の臨時手當や牧師寄附强要に關する赤裸々の眞理を報告し始め、僧侶が離婚事件に際して金錢の外に「一瓶の火酒や食料品や一ポンドの茶などを要求し、この演壇から發言するに堪へないような事柄を要求する」と述べ始めるや（四月十六日、議事錄二二五九頁）――黑百人組的デューマはもはや我慢しきれなくなり、忽ちに吼哮がおこつてきた。「恥を知れ！　この馬鹿野郎！」――と黑百人團が怒鳴り立てた。それは彼等が、僧侶の金錢强請や牧師の官吏事務のための「租稅」の支拂についての一農民の單純な演說の方が各種の理論上及び戰術上の反宗教的、反僧侶的宣言よりもズツと大衆に革命的に影響することを、感じたからである。第三デューマに於て專制支配を擁護する牡牛の群團は彼等の從者たる議長メエンドルフを强迫してロシュコフの發言を禁じさせてしまつた。（社會民主黨員、それに二三のトルウドヴイキやカデットが加はつて議長のこの處置に抗爭した。）

ロシュコフの此演說は、非常に原始的性質を帶びてゐるに拘らず、宗教を僞善的、反動的に擁護しようとするカデットと、農民の原始的、無意識的、傳來的の宗教性との間の裂け目全體をハツキリと曝露したものである。農民の生活關係は――欲つしなくとも意識しなくとも――僧侶への貢納に反對する眞に革命的な憤怒を呼びさまし、中世紀的狀態に對する斷乎たる鬪爭を生み出すのである。カデットは、宗教を民衆のなかに新しい形で堅めようと欲する反動ブルジョアジーの代表者である。ロシュコフの一派は革命的ブルジョア民主々義者の代表者であつて、それはまだ發達して居らず、階級意識もなく、臆病で、非自主的で、分裂したものではあるが、しかも地主と僧侶と專制支配とに反抗する鬪爭のために、未だ消盡されてゐない革命的エネルギーの貯藏を自己のうちに藏してゐるのである。

インテリゲンチヤ的トルヴドヴイキたるロサノフはロシュコフと同じほどの無意識さでカデットに接近してゐる。彼は教會と國家との分離が「左翼」の要求だと發言することを理解してはゐたが、「僧侶を政治鬪爭の參加から排除するように選擧法を改正する」といふ問題になると、忽ち反動的、小ブルジョア的文句を弄した。あの標本的な並百姓が自己の生活方法に關する眞理を語り始むるや忽ち自然に表面に露出してきた革命的感情は、このインテリゲンチヤ的トルヴドヴイ

キに於ては忽ち消滅し、その代りに、曖昧極まる、そして直接に矛盾をすら含む文句が現れてゐる。吾々は、ロシヤの農民が、彼等を壓し彼等を破滅せしめてゐる所のあらゆる農奴制度の擁護者――それが地主、修道僧、貴族のいづれの形をとつてゐるにしろ――の羈絆を打破るにはプロレタリアートに追隨してゆくより外に方法がないのだといふ眞理がこゝに百千度、確證せられてゐることを見出すのである。

勞働者黨及び勞働階級の代表者たる社會民主々義者ズルコフは、全ヂューマに於て、この討論を眞の原則的水準にまで引き上げ且つ臆する所なく、プロレタリアートが教會及び宗教に對して如何なる態度をとるか、徹底的な生々した民主々義者全體が如何なる態度を此問題について採らねばならぬかを言明した唯一人である。「宗教は民衆のための阿片である」……「民衆の金を一錢たりとも、民衆の意識を蒙昧にする、血なまぐさき民衆の敵に與へるな」――社會主義者ズルコフのこの正直な、勇敢な、公然の戰ひの叫び聲は、純反動的なヂューマに挑戰の如く鳴り響き、プロレタリアートの數百萬の人々の間に反響した。プレロタリアートは此戰ひの叫び聲を大衆の間に擴め、そして時がきたならば、これを革命的行動のなかに飜譯するであらう。

（『ゾチアル・デモクラット』第六號、一九〇九年六月四日）

戰鬪的唯物論の意義について

……第二に此の種の雜誌(28)は戰鬪的唯物論の機關紙とならなければならぬ。成程、吾々は此事業に携はる機關、少くとも政府機關を持つてゐるが、甚だ無氣力に、甚だ不充分に活動してゐるにすぎない。此處にもわが純ロシヤ式（ソヴィエット的であるとは言へ）官僚主義の一般的狀態の壓迫があらはれてゐる。故に戰鬪的唯物論の機關紙たることを任務とする此雜誌が無神論のための不撓不屈の宣傳を展開し、無神論のための不撓不屈の闘爭を行ひ、以て政府機關を援助し、改善し、激勵する事は最大緊急事である。そのためには、あらゆる國語の無神論文獻を愼重に調査し、苟くも此方面に於て價値あるものは、全部之を飜譯するか、或は少くともその摘要を作らねばならぬ。

既に隨分久しい以前に、エンゲルスは、近代プロレタリアートの指導者達に、十八世紀末の無神論の戰鬪的文獻を飜譯して人民大衆の間に大に普及させるように勸めてゐる。恥しいことだが吾々はまだそれを實行してゐない事を告白しなければならぬ。（之は革命期に權力を獲得する方が

權力を正しく利用するよりも容易であるといふ數多い證據の一つである。）この吾々の無氣力、不活潑、無能を種々の「高慢な」論據から辯明しようとするものが間々ある。例へば十八世紀の舊い無神論文獻は「時代おくれで、非科學的で、幼稚だ」などいふのがそれである。かういふ學者ぶつた詭辯ほど劣惡なものはない、それは衒學でなければ、マルクス主義に對する徹底的無知を匿くすものである。成程、十八世紀の革命家の書いた無神論の文書には非科學的な點や幼稚な點が多い。しかし乍ら是等の文書を短くして、人類が十八世紀末以來、科學的宗教批判に於て成し遂げた進歩や、これに類する最新の論文について一言附加へて出版することを誰れも咎めるものはない。

現代社會全體に咒はれて、精神的暗黑、無智、偏見に墮されてゐる數百萬の民衆（殊に農民と小手工業者）を唯々一本調子に、純粹のマルクス主義的啓蒙によつて此暗黑から救ひ出すことができると考へるとすれば、それはマルクス主義者の陷り得る最大且つ最惡の誤謬に屬する。吾々はあらゆる種類の無神論の宣傳材料を大衆の手に渡さねばならぬ。種々の生活領域からの事實を以て彼等に無神論を教へねばならぬ。吾々は種々の手段を以て彼等に接近して彼等の興味を喚起し、彼等を宗教的昏醉から目ざめしめ、ありとあらゆる方面から、又ありとあらゆる方法を以て彼等を覺醒させねばならぬ

十八世紀の舊い無神論者の大膽で、活氣に溢れ、勇敢で、機智に富み、且つ公然と支配者たる僧侶を攻擊した評論の方が、今日なほ、人々を宗教的昏醉から呼びさますには十分、千倍も效果が多い。之に較べて、吾々の文獻のなかには、退屈な、無味乾燥な、別に事實の選擇もしないでマルクス主義をたゞ並べ立てただけのものが有る。そして率直に白狀するが、マルクス主義から背離したものすら屢々有る。吾國ではマルクスとエンゲルスとのあらゆる重要著作が殆んど飜譯されてゐる。だから舊い無神論と唯物論とが、マルクス及びエンゲルスの與へてくれた改善を臺なしにしてしまふと心配する少しの理由も絶對に無い。最も重要なことは――自分でマルクス主義者の積りでゐながら、現實ではマルクス主義から背離してゐる共產主義者が最も頻繁に忘れてしまふことだが――未だ全然未發達な大衆をして宗教問題に對するハツキリした態度を執らしめ宗教の意識的な批判をなさしめるようにすることである。

そこで今度は他の方面を見よう。誰れでも近代の科學的な宗教批判の代表者を調べてみるがよい。教養あるブルジョアジーの之等の代表者は、彼等獨得の方法で宗教的偏見を否定しながら、殆んど常に、彼等がブルジョアジーの精神的奴隷であり「僧侶主義の外交官式從者」であること

を直に暴露するような論證を以て、其否定を「增補」してしまふのである。

二つの例を擧げる。R・Tヴイツパー教授は一九一八年に『基督教の起源』（モスカウ、「フアロス」出版）といふ小冊子を出した。著者は近代科學の最も重要な成果を紹介してゐるが、その際彼は教會が政治機關としての武器の役目を演じてゐる所の偏見と詐欺とに對して少しも鬪爭してゐないのみならず、又此問題を避けてゐるのみならず、更に觀念論及び唯物論の兩「極端」に超越するといふ正に嗤ふべき、徹頭徹尾、反動的な要求までも掲げてゐる。之こそ世界の至る所で勞働人民から搾り出した數億ルーブルの利潤を宗教維持のために濫費する支配ブルジョアジーに阿諛するものに外ならない。

有名なドイツの學者アルトウル・ドレーヴスは、その著書『キリスト教神話』の始めの方では宗教的の偏見とお伽話を否定し、キリストは存在して居なかつたと立證してゐながら、結論に際しては、革新された、適當に清められた、精錬された宗教、「日々益々澎湃として盛になる自然主義的思潮」に對抗し得べき宗教の必要を力說して居る。（一九一〇年第四版二三八頁）たしかにドレーヴスは古い腐朽した宗教的偏見の代りに、新しい、ヨリ汚濁野卑な偏見を持ち出して公然に、意識的に、あらゆる公衆の前に搾取者を支持する反動家である。

けれども是を以て直にドレーヴスのロシヤ譯は不用だとは言へない。否、共產主義者並びにすべての徹底的唯物論者は一定限界內に於てブルジョアジーの進步的部分と同盟を結び、ブルジョアジーの反動化を撓まず暴露しなければならぬ。更に進んで、ブルジョアジーがなほ革命的であつた時代たる、十八世紀におけるブルジョアジーと同盟することを忌避するのは、マルクス主義及び唯物論に對する裏切りに等しい。何となれば、弘く行はれてゐる宗教的無知と戰ふために、何等かの形態に於て、また或る程度まで、ドレーヴスと「同盟」を結ぶことは、吾々にとつて一の義務であるからである。

戰鬪的唯物論の機關紙たらんと欲する雜誌『マルクス主義の旗の下に』は無神論の宣傳に留意し、此の種の文書の概要をまとめ、此の方面における政府機關の活動の多大の缺點を補正することに力を致さなければならぬ。特に重要なのは數多の具體的な事實上の資料と集成とを含み、近代ブルジョアジーの階級利益、階級組織と宗教制度、宗教宣傳との關係を明かにしてゐる著書や小冊子を利用することである。

この點に關して特に興味のあるのはアメリカ合衆國に關する資料である。成程、アメリカでは宗教と資本との間の公的、官廳的、國家的連關は正確には分らないが、この事實こそ却て近代的