唯物論·無神論

1 佐野學集 1

1930・東京・希望閣刊

607-108

内容

唯物論哲學としてのマルクス主義

序

唯物論、無神論及び社會主義。この三者はプロレタリアートの世界觀の最も主要な構成部分である。いふまでもなく三者は不可離に結びついてゐる。この小册子は無神論を取扱つたのである。無神論は哲學史を持つてゐるが私の叙述したのはいふまでもなくマルクス主義の立場からする無神論である。レーニンは「世界中で最も卑しむべきことは宗教の説教人たることである」と言つたが、資本主義社會に於てなほ宗教的迷妄の殘存してゐるのは、かゝる迷妄を生み出す社會的根源が存在してゐるからに外ならない。宗教の社會的根源を認識し之を克服する方法を知ることはマルクス主義に依りてのみ可能である。

この小册子はマルクス主義の發展過程における無神論の史的發展を主要のテーマとしたが、特に唯物論との關係に於て之を叙述する事に留意した。わが國に於ては無神論も唯物論も、從來、大なる發達をしてゐないといひ得る。これは日本の經濟及び政治の歴史から生じた結果である。わが德川時代における哲學思想は封建的な倫理學や空想的な宗教哲學が主であつた。明治維新以

後になつてもブルジョアジーが進歩的役割を果たす事が少く、迅速に帝國主義的ブルジョアジーに變化した結果、その哲學思想は觀念論が主要潮流であり、近來において特にそれが甚しい。イギリスにおけるベーコンやホツブスの哲學、フランスにおけるラメトリ、ヂイデロ、ドルバツクの哲學、ドイツにおけるフォイエルバツハの哲學といふが如き、西歐におけるブルジョア革命期の進歩的ブルジョアジーを代表する唯物論的の思想潮流は吾國において發達しなかつたし、若くは萠芽だけで凋落した。しかるにプロレタリアートの唯物論も無神論もブルジョアジーのそれの繼承發展に外ならない。この結果として吾國においては宗教的迷信はなほ深く大衆の間に殘つて居り、神秘ならざるものが依然として神秘化され、人間的なもの、自然的なものが非人間的、超自然的に觀念されて居り、かゝる宗教的觀念論的迷蒙は當然の結果として政治生活の進歩を阻害してゐるのである。マルクス主義は唯物論者であり、無神論者でなければならない。かゝる基礎的態度があつてのみ、政治上の勝利を十分に戰ひとることができる。

目次

目次

第一　序說——思惟の運動と社會的變革の過程

一　マルクス主義は哲學を有しないか？

マルクス主義は哲學を有しない、といふ卑俗な意見は社會發展の生きた現實過程を把握することのできぬ哲學者の大多數を支配してゐるやうに見える。然し十九世紀以來の大きい現實たるプロレタリアート運動の實踐原理として益々深刻な價値を發揮しつゝあるマルクス主義が確乎たる世界觀、方法論、認識論、歷史哲學の上に立脚しないといふことは斷じて無いのである。ブルジョア哲學者中の慧眼な人々、例へばナトルプ、シュタムラー、トレルチ、デンニースの如き人々は、種々の方面からマルクス主義の「粗雜さ」を證明しようとし、若くは之に一定の哲學的基礎付けを與へようとしてゐる。哲學者、殊にカント主義者の或る部分が社會主義に近付いたことは事實である。然し之等は不幸にも、そして當然にも、マルクス主義に對する偏見又は改惡を含んでゐる。

マルクス主義が哲學を有しないといふ意見は、歷史的にも論理的にも誤謬である。

科學的社會主義の創設者であるマルクスもエンゲルスも、その學問的生ひ立ちから言へば、哲學から社會主義に近付いたのである。二十七歲の青年マルクスは「プロレタリアートは哲學のなかに彼の精神的武器を發見する」「人間解放の頭部は哲學であり、其心臟はプロレタリアートである」「哲學はプロレタリアートの止揚なくして實現されることはできないし、プロレタリアートは哲學の實現なくして自己を止揚することができない」（『ヘーゲル法律哲學批判序說』）と書いてゐるが、この根本的態度は彼の一生の理論的及び實際的活動を貫いてゐる。マルクスとエンゲルスとは、その經濟學、政治學、社會史等の學問的活動の領域に於ても、更にその偉大な實踐的政治的活動の領域に於ても、常に獨得の哲學的基礎に立つてゐる。* その基礎とは自然及び歷史に通ずる統一的世界觀としての辯證法唯物論である。マルクス主義は一切の過去の革命的哲學のしかりし如く、當面の社會に對する痛烈な批判に立脚する。しかし過去一切の哲學と强烈に異つてゐるところは、それが社會變革の精神的武器として持つ無比の實踐性である。**

* 最も卓越せるマルクス主義者たるレーニンは、マルクスの政治論が常に其哲學によつて基礎づけられてゐることに屢々論及してゐる。たとへばマルクスがルイ・ナポレオンを取扱つた『ブルメール十八日』における問題の提起と解決の態度に關してレーニンは次の如く言つてゐる。

「マルクスは彼の哲學たる辯證法的唯物論に忠實でありつゝ、一八四八—五一年に偉大な革命期の歷史的經驗を（問題解決の）基礎にとり入れた。マルクスの學說はこゝでも他の場合と同じく、深い哲學的世界觀と豐富な歷史の知識とに依つて解明された經驗の綜合である。」（レーニン『國家と革命』一九二六年版二八頁）

** マルクスは『フオイエルバツハ・テーゼ』の終りに「哲學者は世界を色々解釋してきたゞけである。だが肝要なことは世界を變革することである」と書いてゐる。

エンゲルスは「吾々ドイツの社會主義者はサン・シモン、フーリエー、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。マルクス主義は、ドイツ古典哲學と直接の關聯を持つてゐる。だが辯證法的唯物論は、人間思惟の歷史から見て、ロシヤの偉大な社會主義者プレハノフの言つた如く「古代ギリシヤに於てデモクリツトにより、又部分的にはその先驅者たるイオニアの思想家に依つて根柢を据へられた世界觀が既に到達した、最高の發展段階を表現する、近代的唯物論なのである。」* マルクス主義哲學は近

代プロレタリアートの社會的鬪爭の實踐的必要に應じて生れてきた。しかしその直接の思惟材料からみれば、近世におけるイギリス經驗論、フランス經驗論からカント二元論、ヘーゲル辯證法的觀念論に至る近世哲學の精髓が其母液となつてゐる。

否、それのみでない。古代哲學におけるヘラクリツト、デモクリツト、エピクール、またローマ哲學におけるルクレチウス等の正統的な傳統がマルクス主義のなかに攝取されてゐるのである。あらゆる事物は歷史的發展の過程に從ふ。理論も一の生成的產物である。哲學も人間の理論思惟の歷史的發展の結果である。それは新しい時代において新しい內容と形態とに發展する。マルクス主義哲學もかゝる歷史的生成物にほかならない。

＊プレハノフ『マルクス主義の根本問題』邦譯一頁。

これらのマルクス主義の歷史的性質については後に述べる。こゝには、先づ、何故にブルジョア階級の哲學者がマルクス主義哲學を理解しないか？　といふ問題をとりあげて見る。

二　社會的變革の主體的階級の哲學

その最大の理由は今日の哲學者の大部分が生きた現實を「哲學的」に把握することができなくなつたからである。「哲學とは其時代の思惟の中に把握することである」「哲學とは本質的には存在するものの批判である」といふヘーゲルの言葉の强烈な實踐的意義は、理論と實踐とを公然分割する今日の高踏哲學にあてはまらない。今日の觀念論哲學は人間の實踐生活、人間の眞の文化生活、人間の未來の進步に對する刺戟力又は理解力を失つた樣に思はれる。なぜそうなつたか？それは、彼等の代表する階級即ちブルジョア階級が社會的進步の主體たることを止めたからである。

「總じて人間の意識は生活に依つて決定されるのであつて、意識が人間の生活を決定するのではない。人間の表象や思惟や精神的交通はかれらの物質的生活からの流出物である。「意識とは意識された實在にほかならない、そして人間の實在とはかれらの現實的な生活過程である。」（マルクス『ドイツチエ、イデオロギー』）＊　各時代の哲學は、其時代の人間の生活觀を最も總括的に且つ最も深く反映するものに外ならない。」

＊マルクスは『ドイツチエ、イデオロギー』のなかで、觀念論との差異を明かにしつゝ、思惟の本質を說明して次の如く言ふ。

「天から地へ降るところのドイツ哲學とは正に逆にこゝでは地から天へ登る。卽ち人間が語つたり想像し

たり表象したりすることや、語られた、思惟された、想像された、表象された人間などから出發して、肉體を持つた人間に到達するのでなく、現實に活動する人間から出發して、彼等の現實的な生活過程から、これらの生活過程の觀念的反射とその反響との發展をも説明する。人間の頭腦における幻像をまた、彼等の物質的な、經驗的に確めることのできる、そして物質的諸前提に結び付けられてゐる生活過程の必然的なサツプレメントである。かくて道德や宗教やメタフイジークや其他のイデオロギー及びそれに適應した諸々の意識形態は、もはや獨立の外觀を保持することは出來ない。それらのものは歴史を持たず、發展を持たず、むしろ彼等の物質的生産や物質的交通を發展せしめる人間が、かゝる彼等の現實性と共に、また彼等の思惟とその思惟の生産物とを變化するのである。意識が生活を規定するのでなくして生活が意識を規定する。」(リヤザノフ編『マルクス、エンゲルス、アルヒーフ』第一卷、一九二六年、二三九頁以下。經濟學批判會編『唯物辯證法』五二—五四頁)

だが社會が階級的分裂をしてゐる限り、哲學は具體的には各個の階級の生活觀を最も强く反映するのである。決してそれは階級の外に立つものであり得ない、マルクスは「……理論的原則は現存する階級闘爭即ち吾々の眼前の歴史的變動の實際的狀勢が普遍的に表現されたものにすぎない。」(『マニフエスト』)と言つてゐる。

他方に於て社會生活の本質は變革といふことである。否、自然と社會とを通ずる一切のものの本質は變革といふことに在る。自然及び歴史は矛盾に充ち、その矛盾の解消に急ぎ、統一と共に更に新しい矛盾が現れ、次の新しい變革を用意する。矛盾は統一よりもヨリ本質的であり、すべての運動の根源であり、矛盾なきところに發展、動力、生命はない。不斷の矛盾、不斷の變革、不斷の統一は社會生活のみならず、原形質の儚き生涯をも支配する運動法則であり、運動形態である。「戰は萬物の父であり」(ヘラクリット)、「矛盾は前導者である。」(ヘーゲル)。而して社會における矛盾と變革は、今日、階級の對立と闘爭との形態をとつてゐる。すなはち社會上の生活條件の內在的矛盾は歴史上、階級の分裂となつて現はれ、この矛盾を解除する發展途上の內的衝突は階級闘爭の形をとる。歴史の進歩は今日まで平和、理性、友愛の仕事でなく闘爭と革命とを通じて行はれたのである。この意味においてマルクス主義者は階級闘爭が社會進歩のために如何に重要な役割を果たすかを評價するのである。

歴史は教へてゐる。變革の主體即ち社會の進歩を指導する階級は、各時期について一つしかなく社會全體の進歩はこの階級の實踐に依つて推し進められることを。哲學者等は常に其屬する階級の利益を擁護する精神的武器として自己の體系を作り上げる。然し其階級利益が全社會の利益

と一致するが如き階級の持つ哲學のみが進歩性を有し、現實性を有し、眞理を有する。眞理とは現實世界の正しい把握のみならず、その發展の方向の認識を含むものである。而して現實中の現實たるもの、最も集中化された現實とは、社會的矛盾の解決に役立つ變革的實踐である。この實踐を指導する階級が最も現實的の階級である。

かくの如き階級は必然に當該社會における被壓迫階級である。現存秩序の維持のためにいかなる反動的手段をも辭しないところの壓迫者、搾取者は社會的矛盾を激成するだけの役割をする。かれらは過去及び現在に執着するが、未來をみることができぬ。しかるに「眞の實在とは未來のことである、未來とは展開され實現されたる現在である。」(デボーリン)社會上にすでに實質的に成熟し實在してゐるものから、それを蔽ふてゐる一切の外皮をとり去つて之を實際化する變革的事業は被壓迫階級のみの成し遂げてきたところであり、また成し遂ぐるであらうことである。かかる階級の哲學のみが歴史の進歩のための强烈な役割を果たすのである。

今日の資本主義社會における、かくの如き革命的階級はプロレタリアートにほかならない。資本主義生産の中樞的條件として、ブルジョアジーの對立物として、歴史に登場してきたプロレタリアートはブルジョア社會の批判者たり克服者たるべく運命づけられてゐる。したがつてプロレタリアートの變革的實踐の意識的表現としてのマルクス主義は現代における最も革命的なる理論なのである。マルクス主義以前に空想的社會主義がプロレタリアートの思想的武器として先驅してゐたのは人の知る如くである。だがマルクスのいふ如く、空想的社會主義は「プロレタリアが尙未だ自ら階級を結成するまでに充分發達せず、從つてプロレタリアとブルジョアの闘爭そのものも尙未だ政治的性質を帶ぶるに至らず、生産力がブルジョアジーそれ自らの胎内において尙未だ、プロレタリアの解放と新しき社會の形成とに必要なる物質的條件を洞見せしむるまでに充分發達しない間」* のプロレタリア的理論であつたのであり、しかしながら「歴史の進展するに從ひ、之と共にプロレタリアの闘爭が益々明白となるに從ひ、彼等が彼等の頭腦のなかに科學を求めることはもはや不必要となり、彼等はたゞ彼等の眼前におこりつゝある事實を説明し、自らその代辯者となればよいことになつた」** のであり、「換言すればプロレタリアートが單に「資本に對する一の階級」たることから「それ自らのための階級」となり、こゝに科學的社會主義すなはちマルクス主義が成立したのである。」それは、この瞬間から「歴史的運動の意識的所産となり、そして獨斷論的でなくなり、革命的となつた」*** のである。

* * * * * マルクス『哲學の貧困』、淺野晃氏譯二一三頁以下

社會主義者のうちにも哲學を意識的に輕視する人々がゐる。この態度は全く誤謬である。かくの如き偏見が生じたことにも社會的理由がある。それはマルクス主義から革命的要素を拂ひ捨てた、政治上の日和見主義と對應するものであり、且つ同じ社會的根源から出てゐる。マルクス主義は、プロレタリアートとブルジョアジーとの階級鬪爭が政治的に鋭く發展するに至つてから、その思想的反映として生成したのである。階級鬪爭の高い形態は政治的鬪爭である。政治的であることは革命的であることと同意義である。日和見主義者は政治鬪爭の根柢には經濟關係があるといふ理由に依つて、政治鬪爭を經濟鬪爭にまで引き下げようとする。これらの人々は、尖鋭な政治的階級鬪爭の所產としてのマルクス主義唯物辯證法を理解することができず、淺薄な現實的經驗論又は懷疑論の哲學的立場を執るのである。

科學的社會主義の創說者は決して哲學を輕視しなかつた。その一例として最近發表されたエンゲルスの遺稿『自然と辯證法』をあげることができるであらう。同書はエンゲルスが一般的哲學方法としての唯物辯證法を自然にも適用し、自然科學の基礎的範圍を確定しようとしたものであるが、彼はそのなかで近代自然科學の根本害惡は哲學と絕緣したことにあること、自然科學の各個の認識領域相互の正しき連絡は單純の經驗的方法にては不可能であること、自然科學は理論的思惟即ち哲學を缺くを得ないこと、人間の思惟の歷史的發展道程即ち哲學史に關する智識が理論的自然科學の樹立する理論に標準を與ふること、等を述べそして次の如く言つてゐる。

「哲學は社會及び科學の一定の發展段階における人間の思惟の最高の成果である。哲學は、それなくしては人間の智識が全く考へ得ないところの、概念あるひは範疇を展開する。しかし此等の諸範疇そのものは更に人間の智識及び行動全體の發展の歷史的產物である。だから古い、久しい以前に克服せられた方法及び哲學的體系を基礎としては、科學の進步は不可能である。人間の智識及び人間の實踐の所與の各發展段階には、それ〴〵一定の「哲學」、一定の方法論が適應する……」

三　マルクス主義の進步性

哲學史家はカントよりヘーゲルに至るドイツの哲學運動の全環を極めて理論的に叙述し得てゐる。だがヘーゲル以後の哲學史の叙述になると、甚だ非論理的であり、羅列式であり列傳風である。何故か？

その主要の社會的理由は、ブルジョア觀念論が社會進步の精神的武器といふ切實な意義を喪失

したからである。カントよりヘルダー、フイヒテ、シエーリングを經てヘーゲルに至るドイツ古典哲學は、十八世紀末よりのドイツのブルジョアジーの革命的實踐——封建的ユンカーの倒壞、大工業の確立、資本主義制度の確立、近代國家の建設——の理論的表現であり、その限りに於て社會進歩の實踐過程に對する最も有力な精神的保障者であつたのである。例へばカントについて見れば、彼はブルジョア社會がその革命期に於て生み出した最も偉大な思想家である。彼の思惟形式についての革命は、現實世界における革命の社會的總行程の現實的な一構成部分である。マルクスは青年期の一論文に於てカント哲學は「フランス革命のドイツ的原理」だと書いたことがあり、＊又、フランスのブルジョアジーの革命的社會哲學を十八世紀のドイツの抽象的な主義のなかに反譯したものがカントであるといふ意味を書いてある。だがカントの理性とはブルジョア的理性のことであり、彼の意味する市民とは財産なきプロレタリアートを含まず、その自由なる意思とは自由競爭を欲求するブルジョアジーの欲求の哲學的表現である。然し封建的制度に比して資本主義制度は確に人類の偉大な進歩であり、その限りに於てカント哲學は强烈な進歩的役割を演じたのであり、この哲學の歷史的意義もそこに在る。——

＊メーリング編『マルクス、エンゲルス遺稿集』第一卷二七一頁。

然しブルジョア階級の革命的實踐は十九世紀後半より止んだ。かくの如き實踐の主體として、ブルジョア階級に代つて歷史の正面に登場したものはプロレタリアートである。この客觀的な社會的事實はドイツ古典哲學の包含してゐた革命的要素をプロレタリアートの哲學たるマルクス主義に讓らざるを得なくなつたのである。同時にドイツ觀念論は生きた現實をプロレタリアート運動のなかに盛られてゐる眞理性を把握する力を失つたのである。そして彼等は社會上の保守主義の主柱とならざるを得なくなつてゐる。＊

＊今日のブルジョア哲學は次第に形而上學に後戻りしつゝあると見ることが出來る。價値といふ超歷史的な超時間的な超感性的な規範を空想する新カント主義、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て擬制によつて說明しようとするヴアイヒンガーの「かのように」の哲學、あらゆる現實を思惟の所産と見るコーエンの汎論理主義は、未來に希望を失つた廢頽期のブルジョアジーの反動的生活觀を反映するものである。タールハイマーは、世界戰爭以前のドイツ哲學はなほ一の精密科學として、歷史的唯物論に對して方法論的鬪爭を挑んでゐたものであつたが、世界戰爭に慘敗した今日では失はれたる帝國主義の王國に對する憧憬から、超感性的な形而上學に迷ひ込んでゐるのであり、かつ形而上學に敵對してゐた新カント主義は今日ではそれ自身、極めて抽象的な形而上學に變化した、と

論じてゐる。（ダールハイマー『ドイツにおけるカント生誕二百年祭』『アルバイター・リテラツール』第九號一九二四年四七七頁）。一九二四年のカント二百年祭に際してはロシヤのマルクス主義者もカント批評の論文を發表した。ヤコブソン『ソヴイエツト出版物におけるカント祭の反響』（獨文『マルクス主義の旗の下に』第一年第一册一九二五年一七六頁以下）はそれを要約してゐる。ロシヤのマルクス主義者であつて、絕へず新カント主義に鋭い批判を續けてゐるのはアクセルロッドである。彼の近著『ブルジョア社會學批判』（永田廣志氏の邦譯あり）には、新カント派の最大の代表者たるリツケルトの歴史理論に對する批判が展開されてゐる。

ブルジョア階級の革命的實踐、カントよりヘーゲルに至るドイツ古典哲學、プロレタリアートの革命的實踐、その理論的表現としてのマルクス主義の辯證法的唯物論、この四個の異れる形態を、歴史上の單一なる進化過程の四要素として把握しない限りマルクス主義の歴史性を見拔くことはできない。かつて宗教を破壞し、觀念論と酷烈な鬪爭をすることを恐れなかつたところのブルジョアジーは、今日では多分の觀念論的、神秘論的、廢頽趣味的イデオロギーに泥醉してゐる。そしてプロレレリアートの唯物論と無神論とを指してこれ人類の恥辱であると絕叫してゐる。だが唯物論と無神論こそプロレタリアートがかつての革命的ブルジョアジーから繼承した精神的遺産である。エンゲルスは『フオイエルバツハ論』のなかでも、ブルジョア科學の領域に於ては、何物をも顧慮しないドイツ古來の理論的精神が古典哲學の消滅と共に完全に消滅し、無思想の折衷主義、卑俗なる立身出世主義が支配してゐることを指摘し、たゞ勞働階級の中にのみドイツの理論的精神が害はれず存續し、勞働の發展史の中にのみ社會の歴史全體の理解の鍵の存することを叙述し、「ドイツ勞働者運動はドイツ古典哲學の繼承者である」と、こゝにも繰り返してゐる。*

＊エンゲルス『フオイエルバツハ論』佐野文夫譯一六二頁。

ブルジョア階級の哲學者がマルクス主義哲學を無視、非難、拒否する理由の一つとして、プロレタリアート階級運動の實踐上の目標がブルジョア社會に於て殆んど實現し得ないものであるといふ理由をあげる事もできる。ブルジョア階級の哲學者がその階級的立場を捨つる場合に限りマルクス主義は彼等にとつて認識可能の對象となる。ブルジョア觀念論哲學者に一貫する方法論的特徴は、頑强に辯證法を否定することに存してゐる。これはブルジョアジーがもはや未來に希望を失ひ、歴史を生成と發展の過程として理解し得なくなつたことと照應する。曆史は生ける辯證法的過程である。社會的矛盾の克服を通じて、換言すれば革命階級の變革的實踐を通じて、歴史は進歩してゆく。今日、この使命を果たし得る階級はプロレタリアートの外にない。プロレタリ

アートの勝利を恐怖するブルジョア哲學者は必然に辯證法の敵となり、マルクス的世界觀の敵となる。

他方に於て、或る支配階級が沒落に近づいてゐる程度に從つて其階級を代表する哲學者が從來、他の階級に向つて試みた無意識的欺瞞に意識的欺瞞の加はる程度が多くなる。換言すれは御用哲學化する程度が甚しくなる。此事は吾々が既に今日味ひつゝある所であり、それは直ちに政治的意義を帶びてゐる。だが之に應じてプロレタリアートの哲學も一層發展し、高められ、鬪爭的となり、現實の物質的力となつてゆくのだ。

四　頽廢期の歐羅巴ブルジョアジーと其哲學

私は哲學が各階級の生活觀の反映であること、今日のブルジョア哲學が社會進歩の刺戟力でなくなつたこと、を述べた。その二三の例をあげて見る。

オスワルド・スペングラーの『西歐の沒落』は甚だ有名な本で、日本でも一部に於て持てはやされてゐるとのことである。だが此書物は資本主義末期のブルジョアジーの悲觀的傾向と懷疑主義との最もよき意識的表現である。世界戰爭の莫大な破壞經濟的恐慌、社會的危機、ブルジョア制度の運命的な破綻の過程、近づきつゝあるプロレタリアートの不可避な政治的勝利、かゝる客觀的現實の前に、ブルジョアジーは絶望、懷疑、恐怖、悲觀を感ぜざるを得ない。スペングラーは最もよく之を表現する。彼は全人類史から因果律の思想を抹殺して運命といふ思想を以て之に代へてゐる。各種の社會は少年から老年へ、それから死を以て終る一の輪である。歐羅巴の文化の輪は既に創造的な力を消盡して下り坂となつた、歐羅巴はローマ帝國の運命を踏む、と彼は「豫言」してゐる。だが歐羅巴にはブルジョアジーが廢頽しても、プロレタリアートが殘つてゐる筈である。新しい歐羅巴の創造者たるものがプロレタリアートであることは、「運命」ではなくて、歷史的必然なのである。スペングラーが一九一八年に書いた『プロシヤ主義と社會主義』といふ小冊子は、その顯著な反動振りに依つて人を驚かす。彼はそこでブルジョア的暴力、ファシスト的專制を憧憬してゐる。彼は、宗教の中にあらゆる文化の本質があると考へ、神への信仰はあらゆる科學よりも價値があり、貴族と僧侶とがあらゆる方面に於て文化を擁護する者であるとなし、「ケーザル主義」を讃美してゐる。そして第四階級即ちプロレタリアートは無文化で無形式で、無歷史で、「ラヂカルなる無」("das radikale Nichts) に外ならず、ケーザル主義を以て拘束すべきことを說いてゐる。一九一八年のドイツ革命後に、ブルジョアジーはファシスト的要求を持つ

に至つたが、スペングラーは敏感な獵犬の如く、これを、「哲學」に表現してゐるのである。

同じ意味で、一種の流行哲學となつてゐるヴアイヒンガーの「かのように」(Als ob)の哲學をあげることができる。彼の哲學の根據は全く消極的のもの、即ち擬制である。彼はいふ、「神が在りとすれば、汝はそのやうに行動せねばならぬ」のであり、「汝は神が存在するかのやうに行動せねばならない」と。又、いふ、「擬制主義にとつても價値がやはり最高のものである、だが此價値は形而上學へ導かるゝが如き、人間精神から獨立した永久の基礎ではなく、理性から派生した空想的活動の必然且つ合目的の形像である。價値は之に依つて非價値となるのでなく、反對に、人間精神の最も高價な立證である」と。ヴアイヒンガー哲學はブルジョアジーの懷疑を極めてよく表現するものであり、新カント哲學の解體の一形相を成すと見ることができる。

パウル・エルンストといふ人の『ドイツ觀念論の崩壞』(一九一八年)といふ本も歐羅巴ブルジョアジーの廢頽の一意識的表現である。彼は資本主義の盲目的な組織を呪つてゐるが、哲學の理想をアジヤに見出してゐる。「何故に支那に資本主義が其土臺を得なかつたか？　それは支那人が農業を愛し、尊敬し、その單純な欲望を充たすものを、自ら少許の土地から作り得たからである。……改良も革命も必要でない。必要なことは眞の道德に歸ることである。」「最高の形而上學的思惟は、吾々は之を、印度の森林中で裸で生活し、米食のみで身を養ひ、乞食生活をしてゐる人々に負ふてゐる」などと書いてゐる。支那の農民や印度の乞食坊主は社會の前資本主義期の一生活形態に外ならない。——歐羅巴の哲學者や文學者の一部にはアジヤの研究が甚だ盛になり始めたとのことである。しかしながら、そこには廢頽ブルジョアジーの二日醉の焦燥した氣分が大分手傳つてゐる。それを無暗に有難がつてはいけない。吾々アジヤ人はアジヤを深く正しく理解しなければならない。だが、廢頽したブルジョアジーや小ブルジョア的ヂイレツタントの精神に於てせずに、プロレタリアートの觀點から、マルクス主義の精神に於てせねばならぬのだ。

第二　マルクス主義哲學の源泉

一　三つの源泉

本論文はマルクス主義哲學の發展を文義的又は文獻的に研究するものでない。そういふ研究は有用であり必要であるが、殘念ながら私には其時間もなければ、それに必要な本も少い。だから

私は直ちにマルク主義哲學の本來の論理的發展の線に沿ふて其本質的部分を明かにすることにしよう。私はこゝに先づ極めて簡單にマルクス主義哲學の源泉の主要部分について數言しよう。

いかなる天才的な思想と雖も、それが出來あがつたまゝで天から降つてくるものでない。あらゆる哲學は一定の歴史的位置を有し且つ一定の論理的發展の順序に從ふのである。たとへばニウトンはコペルニクスなくして、カントはロツクとヒユームとなくして、ヘーゲルはカントなくして、考ふることはできない。同時に哲學はそれ自身獨立の發展をなすものでない。「哲學は經驗的な現實世界の變動を最も包括的に人間の頭腦に反映するものに外ならない。マルクス主義はブルジョアジーとプロレクリアートとの間の政治的階級鬪爭の發展と共に發展した産物であるが、同時にそれは一の完成した旣製品として突然に現れたものではなく、歴史の未來の發展を約束する一切の先行せる革命的思想の結果である。」プレハノフは嘗つて次の如く言つた。「ドルバツクとエルヴエシウスとは形而上學的唯物論者であつた。彼等は形而上學的觀念論と戰つて之を破つた。彼等の唯物論は辯證法的觀念論に地位を讓つた。この觀念論は今度は辯證法的唯物論に依つて破られた」と。＊この言葉はマルクス主義の哲學的源泉を簡潔に言ひ現はしてゐる、と言へるであらう。十八世紀のフランス唯物論から十九世紀初頭のヘーゲルの辯證法的唯物論へ、それより更にマルクス及びエンゲルスの辯證法的唯物論へ、これがマルクス主義哲學の成立の大摑みな歴史的論理的順序である。吾々はこれに加へて、ヘーゲル哲學の止揚者として强烈な役割を果たした唯物論者フオイエルバツハのマルクス及びエンゲルスに與へた影響を數へねばならぬであらう。

＊プレハノフ『歴史に對する一元論的見解の發展の問題について』二〇一頁。プレハノフは同書一〇一頁において更に次の如く言つてゐる。

「自然現象及び社會的發展の問題における觀念論的見地の破産は思惟する人々（即ち非折衷論者、非二元論者）を强ひて、唯物論的世界觀へ復歸せしめねばならなかつた。また實際においてそうであつた。然し新唯物論はもはや十八世紀末のフランス唯物論者の學説の單なる反覆であることはできなかつに。觀念論のあらゆる收穫によつて豐富にせられた唯物論が復活せられたのである。これらの收穫のうちで最も重要なるものは辯證法的方法であつた。即ち現象をその發生、その發展、その消滅に於て見るところの觀察であつた。この新しい傾向の天才的代表者はカール・マルクスであつた。」

マルクス主義全般の主要な源泉はドイツの哲學、イギリスの經濟學、フランスの社會主義だといふことが言はれてゐる。イギリス、フランス、ドイツはそれ〴〵異つた意味における近代文化の代表者であつた。イギリスは最も先進的な資本主義國として發展して居り、資本主義生産方法

の法則の認識たる經濟學の研究が盛に行はれた。フランスは階級鬪爭が結局權力を目ざす政治鬪爭であることを偉大な實例――フランス革命を以て鮮明に示した。ドイツは經濟的發達が最も遲れてゐたが、思索に於て卓越し、哲學の武器を以て現實を顚覆しようとしてゐた。青年時代のマルクスとエンゲルスとは當時の獨、佛、英の最も發達した社會科學上の產物を非常の勤勉を以て研究し攝取したのであつて、マルクス主義は最初よりインターナショナルの性質を帶び、決してドイツの特殊的產物ではなかつた。*

＊カウツキー『マルクス・エンゲルス評傳』(櫛田民藏氏譯)三〇頁以下には、マルクスが獨、佛、英の最も卓越した思想の綜合者であつたことを說明してゐる。カウツキーは「この三つの國民思想をば、その何れにも偏しないやうな一つのより高い統一體に綜括すること、それがマルクスとエンゲルスとの歷史的貢獻の發端を成形する」と書いてゐる。

第一　フランス唯物論。――マルクス主義の哲學たる辯證法的唯物論の歷史的論理的前提を成す先づ第一のものは十八世紀のフランス唯物論である。フランス唯物論は機械論的であり世界を一個の過程として理解する能力がなく、實體を絕對不變と考ふる形而上學的誤謬にすら陷つたが、舊來の形而上學的觀念論をカントと異る方面に於て、だがカントよりもヨリ有効に破つたのである。大膽公然たるフランス唯物論は敎會、地主、專制君主、封建社會一般に對する大膽公然たる宣戰狀であり、廣汎なる大衆を封建社會の破壞へ呼びさます警鐘の役割をした。カントはキリスト敎神學の傳來の「神と自由と不死」なるものが認識の對象たり得ないことを批評的に立證したが、實踐理性に於て之を再び「要請（ポスチュラート）」として取り上ぐることを敢へてした。是に反してフランス唯物論者は徹底せる無神論者として神の存在を否定した。彼等は唯物論、無神論を以て觀念論、神學に代へ、感性を以て思惟に代へ、人間を以て神に代へた。中世紀人が、人間とは神の創造であると說明したに反し、新時代人たるこの唯物論者等は、人間とは自然の創造であると說明した。彼等は形而上學的虛構と宗敎的偏見とが萬惡の根源であることを見た。自然の外に特別の本體または勢力があつて、それが自然を運動に引き入れるのでない。宇宙を組成するものは物質とその運動だけである。人間は自然の一部である。靈魂は何等非物質的存在でなくて、肉體とともに生成し發展し消滅するものに外ならぬ。フランス唯物論者の道德觀、社會觀、政治觀はマルクス主義の見地から見て全く批判に堪ふべからざるものがあるが、しかし唯物論及び無神論の根本的契機は最も大膽且つ基礎的に主張せられてゐるのであつて、この革命的ブルジョアジーの革命的イデオロギーはプロレタリアートの社會主義思想の先行條件を成してゐる。さればマルクス

は『神聖家族』のなかで、フランス唯物論が共産主義の論理的土臺であることについて次の如く言つてゐる、

「デカルトの唯物論が本來の自然科學のなかに流れ入つた如く、フランス唯物論の他の一派は直接に社會主義及び共産主義に口を開いてゐる。」

「フーリエは直接にフランス唯物論者の教理から出發した。バブーフ主義者は粗野な唯物論者であつたが、しかし發展せる共産主義も直接にフランス唯物論から出てゐる。この唯物論は、エルヴェシウスが與へたところの姿をとつて唯物論の母國すなはちイギリスに回歸した。ベンタムはエルヴェシウスの道德論をとつて彼の有名な功利説の體系を基礎付けたが、更にオーエンはベンタムの體系から出發してイギリスの共産主義を基礎付けたのである。イギリスへ追放されてゐたフランス人カベーはそこの共産主義思想に刺激されて、フランスに歸つた後は、粗野であつたが最も人に知られた共産主義の代表者となつた。フランスの社會的共産主義者たるデツアミー、ゲーイ等はオーエンと同じく唯物論を以て眞の人道主義の教理として、共産主義の論理的土臺として發展させたのである。」*

＊メーリング編『マルクス、エンゲルス遺稿集』第二卷二三八頁、三三九―四〇頁。

マルクスの指摘した如く、フランス唯物論は二つの思想的根源を持つてゐる。一はデカルトから出發して其機械論を發展し完全にその形而上學を振り捨てた一派であつて、フランスの自然科學一般の發展に多大の貢献をした。他はロツクに出づるものであつて、しかもイギリスの唯物論が徹底しなかつたに反し（たとへば理神論が發展しても無神論の發展しなかつたことをみよ）ロツクの影響の下に發展したフランス唯物論は大膽であり、戰鬪的であり、革命的であり、直接に社會主義にすら流入してゐる。『人間機械論』を書いたラメトリはデカルト機械論とイギリス唯物論の結合者である。『人間論』を書いたエルヴェシウスはイギリス唯物論のフランス的發展である。フランス唯物論の大成者は『自然體系論』を書いたドルバツクである。同書は二部に分れ、第一部には唯物論的世界觀の積極的基礎が説明されて居り、第二部にはあらゆる流派の宗教觀に破壞的な批判を投げつけ徹底的な無神論を主張してゐる。政治や道德については唯物論的主張がある。（私はドルバツクの『自然體系論』について一論文を書く積りでゐる。）この書物のなかで、無神論を取扱つてゐる部分は少しも古くなつてゐない。フォイエルバツハの宗教論に先驅してゐる個處もある。ドルバツクの唯物論的世界觀の基礎的部分はなほ充分に一切の觀念論の弱處を衝き唯物論の正統的要素を明かにしてゐる。政治や道德に關する部分は今や最も批判は堪へないが。――

第二　ヘーゲル辯證法。――マルクス主義哲學の第二の論理的歴史的前提はヘーゲル哲學である。エンゲルスは明白に、ヘーゲルの歴史哲學は「新しき唯物論的見解の直接の理論的前提」であつたのであり、「マルクスはヘーゲルの眞實の發見を包容してゐるところの核心を剝ぎ出す仕事並に辯證法をその觀念論的覆ひから脱却せしめて單純な形態――に於て辯證法は思惟展開の只一つの正しき形態となる――で打ち立てる仕事を企て得た唯一人者であつたし、又現にそうである」と言つてゐる。* 哲學にとつて最も根本的なことは正しい方法を確立することである。ヘーゲルは方法は科學の魂であると考へたが、正しい方法のみが正しい認識を獲得することができるのである。カント以後、ドイツ哲學は辯證法を把握しつゝ進んだのであるが、ヘーゲルに至つて自然、歴史、精神の世界を一の過程として、即ち不斷の運動、變化、轉換及び發展の内的連絡を指摘しようとする企てがなされた。しかしヘーゲルの功績は問題を提起した點にある。觀念論者たる彼は問題を解決し得なかつた。マルクスは頭で逆立ちしてゐたヘーゲル辯證法を唯物論的に顚倒して之を脚で地上に立たせたのである。マルクス主義哲學の方法論はヘーゲル哲學の攝取によつて完成された。

＊エンゲルス『マルクス主義と唯物辯證法』邦譯『唯物辯證法』所收、一六〇頁。

カントの二元論を徐々に克服したドイツ觀念論の發展はヘーゲルに至つて徹底した觀念論的一元論となつた。ヘーゲルにとつて自然は單に精神の他在にすぎぬ。客觀は思惟の屬性にすぎない。思惟の發現形態は論理的概念である。眞の實在は論理的概念である。この概念は内面的の辯證法的必然を以て自己發展をするが、それは同時に世界の自己發展を意味する。エンゲルスは辯證法の根本法則は三つに還元されると言つてゐる。第一は質の量への轉化及びその逆の法則、第二は對立物の統一の法則、第三は否定の否定の法則である。＊ ヘーゲルはこれらの法則を自然及び歴史に通ずる事物自體の發展法則と見ずして、純粋の思惟法則として觀念論的に展開したのである。だから世界は人間の思惟の一定發展段階の産物として理解される。ヘーゲルは明白に、哲學の任務は辯證法的方法を以て論理的概念の發展の辯證法的過程の内在的必然を研究するにあると考へてゐる。

＊エンゲルス『科學としての辯證法の一般性質』、『マルクス・エンゲルス・アルヒーフ』第二册、二八四頁、一九二七年。

唯物論者たるマルクスは思惟が實在を決定するのではなく、實在が思惟を決定すると考へる。この故に形而上學と抱合してゐたヘーゲルの辯證法はマルクスにおいては自然を基礎とするもの

に變つた。ヘーゲルにあつて絶對精神が現實的なものを創造するのであつたが、マルクスにおいては絶對精神とは物質の狀態及び運動抽象に外ならなくなつた。ヘーゲルにあつては、思惟は概念のなかに含まれてゐる矛盾及びこの矛盾の解決によつて運動するのであるが、マルクスにあつては、概念中に含まれてゐる對立は事物自體のなかに含まれてゐる矛盾の反映に外ならない。ヘーゲルにあつては、事物の進行は理念の進行によつて規定されるが、マルクスにあつては生活の進行が思惟の進行を規定する。辯證法は自然及び人間に通ずる事物の運動法則であり、人間の頭腦がそれを反映するのである。人間の頭腦に辯證法的に反映するのは、事物の發展が辯證法的におこり且つ人間の頭腦自體も自然の一部に外ならないからである。マルクス主義において「辯證法は自然、人間社會（歷史）及び思惟の一般的運動及び發展法則の學」（エンゲルス）となり得たのである。

第三　フォイエルバツハ唯物論——十八世紀のフランスの形而上學的唯物論より十九世紀初半のドイツの辯證法的觀念論へ、更にそれより辯證法的唯物論へ、これがマルクス主義哲學の成立の歷史的論理的順序であつたのである。だがこの過程を强烈に促進したものとしてフォイエルバツハの唯物論哲學をあげねばならぬ。ヘーゲル左黨のなかから出たフォイエルバツハの唯物論的自然觀、人間觀は、マルクス、エンゲルスをヘーゲル觀念論の呪縛から解放した。エンゲルスは一八四〇年代の初頭を回想して「吾々は一時みなフォイエルバツハ黨であつた」と書いてゐる。* マルクス、エンゲルスに對するフォイエルバツハの唯物論哲學の影響はヘーゲルにも劣らずに强烈なものである。フォイエルバツハ哲學は深刻な、痛烈な、剴切なものであつて、唯物論の歷史から見て、今日も燦爛たる光を放つてゐると考へるが、しかし今日かれと雖も彼の生時と同じく、彼の哲學の價値は充分に正しい評價を受けて居らず、學校哲學から冷遇を受けてゐる。フォイエルバツハの哲學上の最大功績は實在と思惟との關係、兩者の統一性の問題について、ヘーゲルの觀念論的思辯を克服して、これに正當な唯物論的斷案を與へたことにある。哲學の端緒は神でなく、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おいて、思惟の內面において、止揚したにすぎぬ。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。在るとは思惟の中にあるといふ謂でない。物質が本源であり、それは思惟の外に獨立してゐる。物質から獨立した精神の先世界的存在なるものはない。哲學は實在から具體的に實在するものから出發せねばならぬ。人間も一の自然であり、一の實在的實體であり、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」でなくて「我」及び「汝」である。――この唯物論の正統的要素の極めて力强く主張されてゐるフォイエルバツハ思想がマルクス、エンゲルスに多大の影響を與へたのは明かである。プレハノフが「マルクス及びエンゲルスの唯物論はフォイエルバツハのそれより遙かに發達せる理論を提示してゐるけれども、彼等の唯物論的見解はフォイエルバツハの哲學の內面的論理によつて規定された方向に於て發達したものである」*と言つてゐるのは充分正しい。だがブルジョア學者ゾムバルトの考ふるようにマルクス、エンゲルスが一生を通じてフォイエルバツハ黨であつたと考ふるのは勿論誤りである。**マルクスの「フォイエルバツハ・テーゼ」及び「ドイツチエ・イデオロギー」を讀めば、いかにマルクスがフォイエルバツハの弱處を衝き、それを批判的に克服したかが明かである。***

* プレハノフ『マルクス主義の根本問題』（垣藤恭譯）三七頁。

** ゾムバルト『プロレタリア社會主義』一九二四年、第一卷一二一頁。

*** リヤザノフ編『マルクス・エンゲルス・アルヒーフ』一九二六年、第一卷、二四一頁以下。

二　マルクス主義の構成分

社會進歩のための新しい社會階級が歷史上に登場する場合、この階級の實踐を基礎づける哲學は必然に新しい認識方法と認識成果とを以て現はれるが、それは自然及び歷史におけるあらゆる範圍にわたる廣大な世界觀の樹立に進む。單に現象の全範圍に認識を及ぼさうとするのみでなく、歷史の過去、現在、未來の一切に及ばうとするのである。マルクス主義の哲學的基礎は辯證法的唯物論である。それは自然及び歷史に通ずる廣汎な世界觀であると共に、政治的戰略及び戰術の原理をも包括する實踐原理である。それは一のまとまつた綜合的なものであるが、狹い意味における哲學上の、その構成分を分けてみると次の如くなるであらう。

第一は思惟又は精神を本源と見ずして自然又は物質を本源と見る哲學的唯物論。

第二は自然及び歷史の運動原理を把握する一般的方法論としての辯證法。

第三は歷史の唯物辯證法的把握たる歷史的唯物論（唯物史觀）。一般的方法論としての辯證法の提供する普遍的範疇はこゝで具體的特殊的形態を見出す。例へば生產力といふ範疇は歷史に特有

なものであつて、自然界にはない。

第四は自然の唯物辯證法的把握としての自然科學の基礎理論。こゝで特殊な具體的範疇が見出されねばならぬ。

第五は實踐を基準と見る認識理論。

第六に歴史的唯物論に依つて基礎付けられた倫理學を考ふることもできる。

第七に同じく歴史的唯物論の光りに照らして宗教の社會的根源とその實踐的克服とを明かにする宗教哲學を考ふることもできる。

哲學にとつて最も重要なことは正しい出發點と正しい方法とである。マルクス主義は出發點として哲學的唯物論を、その方法として辯證法を把る。私は本論文に於て第一に擧げた部分のみを取扱ふのであるが、先づマルクス主義が舊唯物論から如何なる遺産を繼承してゐるかを考へて見る。

第三　マルクス主義は舊唯物論のいかなる遺産を繼承するか

マルクス主義の唯物論哲學は、これを人間の社會に、歴史に應用した點に於て、これを實踐と結びつけた點に於て、舊來の唯物論と强烈なる差異を有するのであるが全唯物論に共通する基礎的部分は完全に繼承され且つ發展されてゐる。ギリシヤ以來の長い傳統を有する唯物論は現代においてマルクス主義の形に於て其最高の發展を見てゐるのである。今、マルクス主義が舊來の唯物論から繼承し且つ發展してゐる基礎的部分を例擧してみよう。

一　自然(物質)が本源である

我は非我に、意識は實在に、精神は自然に如何なる關係に在るかといふ問題は哲學上の根本問題である。エンゲルスはいふ「精神と自然と何れが本源的かといふ問題の答へに依つて哲學者は二大陣營に分裂した。自然に對する精神の本源を主張し、從つて結局において何等かの種類の宇宙創造を認容した人々は觀念論の陣營を構成した。(そして哲學者の場合宇宙創造は、たとへばヘーゲルの場合のように、往々キリスト教におけるよりも遙に荒唐無稽なものである)それに反して、自然を本源と見た人々は唯物論の種々の流派に屬してゐる」と。＊實在と思惟との關係の問題はあらゆる認識、あらゆる科學における最高の對極物であつて、これ以上重要のものはない。

あらゆる流派の哲學は觀念論又は唯物論の何れかに屬する。兩者の中間を彷徨する二元論、折衷論は哲學として正統的なものでない。唯物論の基礎的前提は外部世界の承認であり、物が我々の意識の外に且つそれと獨立して存在することの承認である。マルクス主義はこの立場を把る。知覺される對象と、對象の知覺とは同一でない。實在そのものと實在の表象とは異る。實在は實在の表象とは無關係に存在する。實在の概念又は表象は主體の意識に依存して居り、後者の滅亡と共に消滅するが、それ自體としての實在即ち外的世界は吾々の意識と無關係に存在する。自然が人間以前より存在してゐたことは自然科學上の疑ふべからざる眞理である。

＊エンゲルス『フオイエルバツハ論』邦譯四五頁。

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。在るとは思惟のなかに在るといふ謂でない。物質が本源であり、それは思惟の外に獨立に存在する客觀的存在である。物質から獨立した精神の先世界的存在なるものはない。精神も物質である。然り、最も高度に發達した物質である。意識は物質の一性質に外ならない。物質は吾々の感覺に反射する。物質とは空間及び時間のなかに存在して吾々の感覺に作用し且つそのなかに反映する客觀的實在である。人間も自然の一部に外ならない。人間は主體であると共に客體である。一個人にとつては主觀的に純精神的、非物質的、非感覺的なものも、それ自らは客觀的には物質的、感覺的である。エンゲルスはいふ「吾々の意識と思惟とは如何に超感覺なものに見えようとも一の物質的肉體的器官たる頭腦の所產にすぎぬ。物質が精神の所產でなく、精神が物質の最高の所產に外ならない」と。＊

＊エンゲルス『フオイエルバツハ論』五四頁。

唯物論に敵對する一切の流派の觀念論は精神を創造者となし、精神の先世界的存在を假定するのである。それこそ超世界的創造主に對する信仰の空想的遺物に外ならない。精神を現實世界の創造者と見なす哲學的觀念論と、神を世界の端緒におく神學者の寢言とは不可離の關係にある。吾々の認識が「我」から、「主體」から、出發せねばならないことは、觀念論者の言葉の通りである。だが「觀念論者の出發點とする我は、感性的事物の存在を廢除せる我であり、それ自身何等の存在を有せざる我であり、單に思惟されただけの我であり、現實の我でないのである、……觀念論の謂ふ我にとつては客體一般も存在しないし、「汝」も存在しない。」觀念論者は對象世界の客觀的獨立性を抹殺するのである。フオイエルバツハは自然の本源性を主張しつゝ、觀念論者を批評して、頗る實際的な次の言葉を吐いてゐる。

「自然は端緒をも終結をも持たぬ。自然における萬物は交互作用をして居り、相對的であり、

同時に原因であり結果であり、あらゆる方面に亘り、また交互的である。自然には君主がない。それは一の共和國である。君主的統治の下に住み慣れてゐる人間は君主なき國家や人間の共同生活を考へることができぬ。それと同樣に子供の時分から神の表象に慣れてゐる人間は、神なき自然を考ふることができぬ。しかし外自然的又は超自然的實體たる神なくとも自然は思惟し得るのであり、國民の外に、または國民を超越するところの君主の偶像なくとも、國家又は國民は考へ得るのである。しかり、共和國が歴史の任務であり人間の實際的目標であるように、自然の秩序を一の共和國的のものとして認識し、自然の統治を自然の外におかず、自然自體の本質のなかにそれを基礎付けることは、人間の理論的目標である。」**

* フオイエルバツハ『唯心論と唯物論について』フオイエルバツハ全集第十卷、一八五七年版、一八六頁。

** フオイエルバツハ『宗教の本質』（一八四八年のハイデルベルヒにおける講演）クレーナー版、一九二三年一一八頁。

觀念論にとつては、主體がなくては客體がない。思惟若くは表象が實在である。世界が自我なしには存在しなくなつたり、人間が腦髓なしに考へたり、認識又は感覺と物理的世界とが等視されたりする。ブレハノフは獨在論者を揶揄し「獨在論に依れば諸君の兩親から生れないで却て諸君の兩親が諸君から生れたことになる、何となれば諸君の兩親の實在も諸君の知覺における實在に還元されるから」と言つた。獨在論は個人意識を出發點とするのであるが、超個人意識から出發する類ひの觀念論も依然として獨在論におけるが如き難點を有する。觀念論のスコラ哲學的、神秘的、僧侶的迷妄は自然及び歴史に對する人間の正しい認識を妨げる。

レーニンは『唯物論と經驗批判論』のなかで「模寫する者から獨立しての、模寫される物の存在（意識から離れた外部世界の獨立性）は唯物論の根本前提である」* ことを力說し、若し之を否定するならば、地球が人間以前に存在したといふ疑ふべからざる眞理も亦否定されざるを得ないであらうと言つてゐる。レーニンが同書のなかに引用したフオイエルバツハの言葉をこゝに引用しておかう。

「人間又は意識の客體とならない自然は思辯哲學にとつて、又は少くとも觀念論にとつては、カント的物自體であり、現實性なき抽象である。然し此自然が直に觀念論を破綻に導くのである。自然科學は――少くとも現在の狀態の下では――必然性を以て吾々を導いて次の一點に到らしめる――即ちまだ人間存在の條件がなかつた當時、自然即ち地球がまだ人間の眼や意識の題目でなかつた當時、自然はまさしく絶對に非人間的な實體であつたのである。觀念論はこれ

に對して、しかしその自然は思惟されたる自然である、と反對する。勿論。然しこの故に自然が或る期間に亙つて現實に存在しなかつたとは言ひ得ないのは、丁度、私がソクラテスやプラトンを思惟しない場合に彼等が私にとつて存在しなかつたといふことからして、ソクラテスやプラトンがかつて私なしに存在しなかつたと言へないのと同じである。」**

* レーニン『唯物論と經驗批判論』、獨譯レーニン全集第十三卷一一〇頁、一九二七年。

** 同上六八—六九頁。

二　物質の存在形式は運動である

運動は物質に固有なものであつて、その存在の根本形態である。現實性と運動とは分つことができない。何等かの運動をなしつゝあるものが現實的であり、それから運動する限りに於て現實である。運動は實在性、現實性の基準である。この唯物論の正統的部分はまたマルクス主義に完全に攝取されてゐる。

エンゲルスは「運動は物質存在の形式である、いつ如何なる所に於ても運動なき物質、物質なき運動はない」「最も普遍的な意味における運動——物質の存在方法、內在的屬性として理解されるところの——は宇宙に生起するあらゆる變化と過程、すなはち單純なる場所の移動から思惟に至るまでの變化と過程を、それ自身のなかに含んでゐる」* そして「運動それ自身は一の矛盾である、既に單なる機械的の位置の移動ですら或る物體が同一瞬間に或る場所にあり同時に他の場所にある、同一の場所にありまた同一の場所にないといふことに依つてのみ可能である、かゝる不斷の矛盾の設定とその同時的な解決とが正に運動である、」** と言つてゐる。

* エンゲルス『運動の根本形態』『マルクス・エンゲルス・アルヒーフ』第二卷二九一頁。

** エンゲルス『反デューリング』邦譯一八七頁。

空間及び時間は運動する。物質を前提する空間及び時間はカントの謂ふが如く、先驗的の直觀形式でなく、實在的形式である。物質は空間を充たして居り、物質は時間のなかに發展し運動する。運動のない所には生命がない。自然におけるすべてのものは變化と運動とのなかに在る。變化と運動とを基礎として、物質の一定の總計が存在する。運動の概念を伴ふ。吾々の知覺は不斷に變化するが、この知覺の可變性は物質の運動と變化とを反映するものに外ならない。

物質の形式は運動であるといふ、以上の唯物論の基礎的說明がいかに重要な意味を有するかは、之を形而上學的觀念論や感覺的現象論に比較して見れば分る。之についてギリシャ哲學における

唯物論者へラクリツトの貢献を思ひ出して見よう。パルメニデスを首領とするエレア學派の哲學者は世界を變化する現象界と永久不動の實體界とに分ち、後者は思惟を通じてのみ認識し得るものであり且つ後者のみが實在的であると教へた。後世の感覺的現象論の父たるプロタゴラスは認識の源泉を感覺の中にのみ認め、表象のみを實在と觀じ、「人は萬物の尺度なり」といふ理屈に到達した。パルメニデスの形而上學的觀念論にありては、現象界と實體界との相互關係を說明することができず、兩者を統一する契機が缺けてゐる。プロタゴラスに在りては、感覺世界のみが實在的であつて、それと客觀世界との具體的な結び目が存在しない。ヘラクリツトは兩者を克服して次の如く說明する。曰く在るものは全て變化し變化するものは全て在り、實在と非實在との統一は生成である、と。物質の根本的な屬性は運動、變化、生成に外ならない。ギリシヤ哲學における此鬪爭は、また近代哲學における唯物論に對する鬪爭にも妥當する。**

＊エンゲルスは形而上學が運動＝矛盾の觀點を全く缺除してゐることを指摘して次の如く言ふ。「勿論吾吾が事物を靜止せる、生命なきものとして、獨立に、個々別々に觀察する限り、吾々は何等の矛盾に打突からない。吾々はそれらの事物に、或は共通の、或は異れる、否、相互に矛盾せるある種の特質を發見する。がそれは其場合、夫々別々の事物に分配されて居り從つて何等の矛盾をそれ自身のなかに包含してゐない。かかる觀察の領域を以て足る間は吾々も普通の形而上學的思惟を以て十分である。が吾々がその事物をその運動において變化において、生命において、相互作用において、觀察するや否や、全然之と異る。此場合、吾々は直ちに矛盾に陷る……形而上學的思惟にとつては、運動は矛盾であるが故に全く理解すべからざるものである。しかもそれは運動の理解の得べからざることを主張することに依つて自らかゝる矛盾を滔々認める。從つて又事物及び現象それ自身には客觀的に存在する矛盾があること、それが事實的力であること、を認めるのである。」（エンゲルス『反デューリング』邦譯一八七―一八八頁。）

三　思惟と實在との自同性について

思惟と實在との關係は、さきに述べたところの精神が本源か實在が本源かといふ問題のほかに、今一つの問題を含んでゐる。それは、周圍の世界に關する吾々の思想はこの世界そのものに對して如何なる關係にあるか？　吾々の思惟は實在的世界を認識する能力があるか？　吾々は實在的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？　といふ問題であつて、思惟と實在との自同性の問題と呼ばれてゐる。觀念論者の多くのものは之に肯定的な答へをする。何となれば、かれらにとつて世界は思想の實現そのものであるからである。

この問題に對し、唯物論者は觀念論者と異つた意味に於て肯定的な答へをする。吾は感性を通じて事物を把握する。思辯哲學者が殆んど輕視した感性に再び科學的權利を附與したのはフォイエルバツハである。この點においても彼はマルクス主義哲學の先驅をなしてゐる。彼は廣い意味の感性、即ち感覺と感情とにおける直接の體驗を通じてのみ、主觀が實在に到達することを確信した。彼は思惟を通じてでなく、感官を通じてのみ眞の意味の對象が與へられること、直接的知識の秘密が感性であることを說いた。しかし唯物論者は感覺的現象論者の如く、感性を本源だと見るものでない。物質が吾々の感覺に反映するのである。物質のなかに人間の感覺と一致する能力が存在してゐる。「唯物論は正統感覺論であり、純粹感覺論（現象論）は非正統觀念論である」（デボーリン）。唯物論は第一に物質を最初の所與と認め、第二に物質の基底に人間の感覺と一致する、同種的な能力が含まれてゐることを承認する。客體は私にとつて感性の對象であるばかりでなく、またその基礎である。フォイエルバツハの言ふ如く「實在は主語であり、思惟は客語であるが、しかも後者は主語の實體を含有するところの客語である」「實在的實體だけが實在的事物を認識することが出來る。」思惟が自己存在をする抽象でない限りに於てのみ、思想は實在から離れない。いかにして思惟が實在に近づくかといふ、苦痛に充ちた問題は、唯物的基礎に於てのみ解決することが出來る。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いふが、唯物論がその認識論を思惟と感覺との同種性に基礎付ける限り、それは唯一のアンチ形而上學である。

だがマルクスとエンゲルスは、思惟と實在との自同性の問題についてもフォイエルバツハ以上にはるかに進んだ。即ち彼等はこの問題を究極的に說明するものは實踐即ち實驗と產業であることを明かにした。フォイエルバツハの如く、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」として理解されねばならぬ。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。人間と自然との統一性（または思惟と實在との自同性）は哲學を俟たずとも、疾くより產業のなかに證明されてゐる。＊マルクスは次の如く言ふ。＊＊

「フォイエルバツハは抽象的思惟を以て滿足せずして、直觀を欲してゐる。だが彼は感性を實踐的な人間的感性的な、活動として把握してゐない。」

「對象的眞理が人間的思惟となるか否かの問題は何等理論の問題でなくて、一の實踐的問題である。實踐のうちに人間は眞理を、すなはち現實性と力とを、彼の思惟の此岸性を證明せねばならぬ。思惟――實踐から遊離されたそれ――の現實性又は非現實性に關する爭ひは、一の純然たるスコラ哲學問題である。」

＊マルクス『ドイツチエ・イデオロギー』『マルクス・エンゲルス・アルヒーフ』第一册二四一―二四四頁參照。

＊＊マルクス『フオイエルバツハ・テーゼ』『マルクス・エンゲルス・アルヒーフ』第一册二二七頁、二二八頁。」

四　意識は實在に依つて決定さる

外部世界はそれ自體にて存在する。吾々の意識、思惟は外部世界に依つて制約せられる。「本來、實在が主語であり、思惟は實在から出るが、實在は思惟から出ない。實在は自己から出で、自己によつて存し自己のなかに根源を有する」（フオイエルバツハ）主體は客體から創造されるものである。意識は超自然的のものでなく、物質的なものである。意識は實在に依つて決定せられる。

意識が實在から決定せられるといふ、此唯物論上の觀點が社會生活に適用されると强烈な意義を帶ぶるようになる。超絶的な精神といふ創造者を假定する觀念論的歷史觀は、歷史から人間性、自然性、現實性を奪つてしまふ。人間の意識を最初の所與と見ることは、歷史の解釋に信仰主義を導入することを意味する。人間の諸社會的意識は彼の社會的存在から決定されたものであり、前者は後者の變動に伴つて變動するのである。だからマルクスはいはゆる唯物史觀公式のなかで「物質的生活の生產方法は、社會的の、政治的の、及び精神的の生活過程一般を條件づける。人類の意識が彼等の存在を規定するのでなく、寧ろ其反對に、人類の社會的存在が彼等の意識を規定する」と言つてゐる。

五　物自體と現象、絶對眞理と相對眞理

カントは、吾々は「現象」を認識し得るが、「物自體」は認識不可能のものであつてたゞ信仰を通じて之に接近することが出來ると說明した。信仰主義に墮して、人間自身を侮辱する反動性は、プラトンの理念（イデー）、パルメニデスの實在界、カントの物自體に共通する所である。エンゲルスはカ

ントの物自體の說を不可知論と呼んだ。

勿論、對象と知覺との數量的同一を信ずることは誤謬である。（現象論者は此誤謬を犯すものである。）吾々の知覺に限界があり、完全に外部世界と一致することは出來ぬ。物自體と現象とは數量的にも內容的にも完全な同一物でない。然し此故を以てカントの物自體を認識し得ないといふ信仰主義を許すことはできない。物自體と現象との間には何等本質的な差違はない。差違はたゞ既知と未知との間の差違があるだけである。カントの物自體とは實在性のない抽象である。本來、物自體とは「實在性ある抽象」であり、吾々の外部に存在して居るものであり、認識可能のものであり、「現象」と何等原則的に異る所はない。吾々の知覺の對象は吾々の知覺自體と異り、物自體は「吾々のための物」即ち現象と異つてゐるが、それは後者は前者の一部乃至一面であるからである。然し無知から知識が生成し、不完全な知識は次第に完全となる。人間の認識能力には絕對的な限界はない。相對的な可動的な歷史的な限界があるのみである。マルクス主義は人間の認識能力の可動性、進步性を認めるし、一定の歷史的時期における認識能力は根源に於て物質的生產關係に係つて規定されることを認める。マルクスとエンゲルスとは「物の個々の具體的性質を知り盡したならば物自體を認識したわけである」といふヘーゲルの思想を支持するのみならず、この物自體を認識する基準は實踐であると考へる。エンゲルスは「プヂングを知ることは之を食ふことである」といふ通俗的な言葉で之を說明してゐる。

物自體と現象とを分つことは誤謬ではない。現象の基礎に物自體が在る。然し吾人の意味する物自體は認識の對象たり得る實在的客體である。然しカントは物自體を單に思惟されたものとして見ない。彼は物自體の現實性を、即ちその客觀的實在性を奪ひ去り、本來、「存在を有する本體」であるものを「思惟された本體」に變化してしまつてゐる。この點にカントの全誤謬が存してゐる。カントは唯物論者でもあり、觀念論者でもある。唯物論者たるカントは外界の實在性を承認した。觀念論者たるカントは精神の神秘性を信仰して、客觀的實在たる物自體を現實性なき抽象物に變化し、超絕的な、認識不可能な、彼岸のものとしてしまふのである。

人間はコールタールの中にアリザリンが存在してゐることを知らなかつた。今日人間は之を知つてゐる。これを知つた瞬間から、コールタールはアリザリンとの關係に於て、人間にとつて物自體から現象となつたのである。昨日、アリザリンがコールタール中にあることを人間が知らなかつたとて、昨日アリザリンがコールタール中に無かつたと主張することは出きない。そういふことを主張することは、近代自然科學の全貢獻を抹殺するものにほかならぬ。レーニンはエンゲ

ルスの引用した此例からして次の「三つの重大な認識的結論」が生ずるとなしてゐる。*

「一　■は吾々の意識から獨立し、吾々の知覺から獨立し、吾々の外部に、存在してゐる。何となればアリザリンが昨日コールタールのなかに存在してゐたことは爭ふべからざることであり、同樣に吾々が昨日この存在について何事をも知らず、少しもアリザリンの知覺を持つてゐなかつたことも疑ふべからざることであるからである。

「二　現象と「物自體」との間には、何等原則的の相違が存しないし、又存し得ない。相違は單に認識されたものと、だまだ認識されないものとの間に存するのみである。從つて此兩者間に特殊の限界を設くる哲學的考察――すなはち物自體は現象の「彼岸」にあると言ひ（カント）、または、吾々の外部に存在し且つ未だ何等認識されたことのない世界についての問題については、吾々は一の哲學的障壁を以て隔絶し得るし又隔絶せねばならぬと言ふ（ヒューム）が如き――は、すべてこれ空虛なる痴言であり、遁辭であり、誤魔化しである。

「三　認識論においても、他の科學の領域におけると同じく、辯證法的に、即ち吾々の認識を既成不變のものと考へず、いかにして智識が不知から成立するか、いかにして不完全、不精密な智識がより完全、より精密なものとなるかといふ風に、考察されねばならぬ。」

＊レーニン『唯物論と經驗批判論』獨譯、八八頁。

レーニンは更に語を次いで、人間はそのありとあらゆる日常生活において、コールタールからアリザリンが發見されたが如き簡單な例を、すなはち「物自體」の「現象」への即ち「吾々のための物」への轉回を幾百萬回となく經驗してきてゐるのであつて、物自體と現象との間にあらゆる狡猾な差異を設けることは無駄な哲學的譫言にすぎないと論じてゐる。

人間の認識は絶對眞理に到達し得るのであるか？　マルクス主義は然りと答へる。カント哲學が物自體の認識の不可能を主張するのは上述の如くである。他方に於てヒュームの如き懷疑論者やマツハの如き經驗批判主義者は人間の智識が絶對に相對的である事を主張する。しかし人間の無智は相對的無智に外ならない。不完全なる智識は完全にされつゝある。人間の認識は絶對眞理を反射する。こゝに絶對眞理といふは客觀的眞理といふ意味であつて、不變不動な永久眞理なるものが在るのではない。客觀的眞理とは事物の個々の現實性の總計をいふのである。人間の認識能力は歷史的になほ多くの制限を蒙つてゐる。然し人間の思惟はその性質上、絶對眞理を把握し得る。絶對眞理は相對眞理の總計から積み上げられる。科學の各發展段階は其度毎にこの總計のなかに絶對眞理の一粒々々を加へる。然し科學の各段階の發展程度に應じ、眞理の限界は、智識

の將來の發展によつて伸縮されるものとして、常に相對的である。しかし現象論者の信ずる如く、絶對眞理と相對眞理との間に超え難い限界があるのでない。人間は相對的直理に依つて一歩々々、絶對眞理に近づくのである。

認識の基準は實踐であり、生活である。人間の實踐は日々の生活裡に於て「物自體」を「現象」即ち「吾々のための物」に變じつゝある。吾々の認識とは人間の主觀的表象に實在的客體が適應することであるが、この認識の眞理性が試驗され、確證され、獲得されるものは人間の實踐の中に於てである。

唯物論者は一切の觀念論や不可知論と假借なく戰ふのである。ブルジョア哲學は實踐を回避し、抽象と純粹思惟の領域に閉ぢ籠り、物自體、外的世界の剩ます所なき認識の可能を疑つてゐる。是に反してプロレタリヤ的思惟並に實踐は客觀世界の認識可能を大膽に認め且つ原則上之を支配し得る可能性を認める。かくの如き點に於ても、プロレタリア階級はブルジョア階級との鋭き對立物である。

六　時間と空間

カント哲學は時間と空間とを以て先驗的な直觀形式であるといふ。これ亦一の僧侶主義、信仰主義である。空間と時間とは實在の法則、實在の形式、實在の條件であり客觀的範疇である。私が此處に居り、君が彼處に居り、外的に相互に聯絡する。異つた場所に配置されるといふことであつて、始めて組織ある自然がある。空間をその現實性に於て把握するとき、場所の制限性は空間から抽象し得ない。場所の制限性に結びついてのみ空間は一つの實在的具體的概念である。時間も單なる直觀形式でなく、根本的な生活形式、生活條件である。連續なく、運動なく、變化なく發展なき所には生命も自然もない。發展と時間とは切り離すことができぬ。時間なき感覺、時間なき意思、時間なき實體は無意味である。時間なき發展は發展なき發展と言ひ得る。「絶對的本體は自ら自己の中より發展す」といふ思辯哲學の命題は、之を逆にした場合に於てのみ、即ち「自ら發展し、時間的に發展する本體のみが一の眞の現實の本體である」と言ひなほした場合に於てのみ眞である。エンゲルスは次の如く言ふ、「一切の存在の根本形式は空間及び時間であり、時間外の存在といふことは、空間外の存在と同じように、大きな無意味である。」

＊エンゲルス『反デューリング』邦譯六四頁。

唯物論は吾々の意識から獨立する物質の客觀的存在を承認する。唯物論は空間と時間との現象

論的又はカント的概念を否定する。世界には運動する物質以外に何物もない。そして運動する物質は時間及び空間の外に於て運動することができない。時間外の存在、空間外の存在は全く意味がない。時間及び空間は單なる現象の形式ではなく、存在の客觀的實在的形式である。空間及び時間に關する人間の表象は相對的であるが、それは空間及び時間の客觀的實在を否定するものでなく、此相對的表象を通じて絶對眞理へ近づくのである。レーニンは「空間及び時間に關する人間の表象の變化性がこのいづれの客觀的實在をも顚覆しないのは、恰も物質の運動の構成及び形態に關する科學的認識の變化性が客觀的實在と外的世界とを顚覆しないのと同樣である。」と言つてゐる。

＊『唯物論と經驗批判論』獨譯一六七頁。

七　必然と自由

唯物論者は物質が客觀的に存在するものであり、その存在形式が時間空間の內部における運動であり、そして其運動が因果的に、合法則的に、必然的に行はれることを確信する。然るに觀念論者に依れば、因果性も意識の主觀的形式だといふことになつてゐる。原因と結果との間に客觀的な必然的連絡がないとすれば、原因が結果の後に來たり、時間が逆行したりすることが可能である。一方に人間の認識があり、他方に自然必然性がある場合、明白に自然必然性が第一次のものであり人間の認識が第二次のものである。前者に適應するだけのことである。エンゲルスは「必然性は認識せられざる限りに於て盲目である」といふヘーゲルの思想を採り入れてゐる。自由とは必然性の認識なのである。意思の自由とは、事物に關する智識につれて事物を解決し支配し得る能力を謂ふに外ならない。人は必然性を認識し、之に服從することに依つて、自由となり、自然に對する支配者となる。人間の認識は相對的であるが、それは一歩々々、絶對眞理に接近し、「物自體」を「吾々のための物」たらしめ、「盲目的な必然性」を「吾々のための必然性」に變化させて行くのである。人間の眞の自由、眞の向上は唯物論的見地からのみ獲得される。吾々の外に獨立して活動しつゝある法則を認識する根本過程もやはり實踐を通ずる。人間の實踐の過程に於て、自然現象の「過程は人間の頭腦に客觀的に眞實に反映し、かくして人間は自然に對する支配者となる。」物自體の認識を絶望し、恣意的な「意思の自由」を忘想する觀念論者は人間の眞實の進歩を妨ぐものである。

マルクス主義はこの必然性と自由の理論を最も美事に社會生活に適用する。歴史的必然　豫見

が科學的社會主義と前代における空想的社會主義との根本的な差違である。社會主義の勝利は之に依つて希望でなくて必然となつた。

八　抽象と具體

事物の存在形態は常に具體的であり、特殊的であり、個體的である。唯物論者は具體から抽象を導き、特殊から普遍を導き出す。これが事物の客觀的實在性、現實性、眞理性を把握する唯一の方法である。然るに觀念論者はその逆である。彼等は普遍を特殊に先行せしめ、抽象を具體に先行せしめる。彼等は世界の現象のなかに交互に働き合ふ無數の種々の原因の代りに、一個の原因、一個の本體、一個の名稱を與へる。彼等は普遍、抽象を自然の根本的本體と見、普遍から特殊へ、抽象から具體へと下つてくる。かゝる進路は全く顚倒したものである。觀念論者は思想を對象から抽象するのでなく、思惟された對象を原因と眺める。これは事物に關する思想から事物自體を導かうとするものである。無から現實を創造しようとするものである。マククスはいふ、「抽象のみありて分析の存せざる以上、究極の抽象に於て、一切の事物が論理的範疇として表現されるのは驚くに足りない。……あらゆる對象から有生たると無生たるとを問はず、人間たると物たるとを問はず、一切の謂はゆる偶然的なものを抽象することに依てこれを究極まで抽象してゆけばただ論理的範疇のみが實體として殘る、といふことになる。……形而上學者は此世界の事物は刺繍であつて論理的範疇こそ地布（カンバス）であると主張する。……存在するところの一切の事物、地上と水中とに生きとし生ける一切のものは、抽象によつて一の論理的範疇に還元され得るといふこと、かくの如き方法によつて、現實の世界を、盡く抽象の世界、論理的範疇の世界に溺らし得るといふことに何の不思議があるだらうか」と。*

＊マルクス『哲學の貧困』淺野晃氏譯、一七一頁以下。

抽象するとは、自然の本質を自然の外部に、人間の本質を人間の外部に、思惟の本質を思惟の外部におくことを意味する。思惟と實在との眞の統一を破壞するものこそ觀念論者の抽象である。客觀的現實的自然は感性を通じて個々に、特殊的に、具體的に與へられる。低いものから高いものへ、無智から智へ、具體から抽象へ、特殊から普遍へ、これが人間認識の、人間生活の、法則である。マルクスは「具體的なものは、それが多數概念の包括なるが故に、即ち雜多の統一なるが故に、具體的なのである。具體的なものは、現實なる出發點であり、從つて直觀と表象との出發點である」と言つてゐる。＊　單なる、普遍としての普遍は、人間の忘想のなかに在るにすぎな

い。

＊マルクス『經濟學批判』序說　宮川氏譯三七頁參照

普遍、抽象から出發する觀念論者は、必然に、世界の本源者又は第一原因として神なるものを生み出すに至る。「神がなければ世界は說明する事ができぬ」といふのが徹底した觀念論者の言草である。だが事はその逆である。即ち神があれば世界は說明すべからざるものとなる。現實的自然は神がなくとも、哲學や神學がなくとも、容觀的に實在してゐる。哲學の任務は事物を在るがまゝに、その現實性に於て、把握することに在る。普遍、抽象から出發する世界の說明は、必然に目的論的說明に轉形し、人間を偏見の牢獄に繫ぎ其眞の自由の獲得を妨ぐる。唯物論はかゝる信仰的、僧侶的、神祕的、スコラ哲學的、超自然的、超人間的なる一切の觀念論の虛僞と戰ひ、人間をして眞の人間性に立たしめ、眞の人間文化の創造を目的とするのである。

＊　＊　＊　＊　＊

唯物論は哲學と共に古い。人間の思想の歷史に輝かしい光を放つてゐる古代ギリシヤ哲學は先づその第一頁を唯物論を以て始めてゐる。即ちギリシヤ哲學の先頭に立つところの、物活論者と呼ばれるイオニアの哲學者は、たとへばターレスがあらゆる實在の基礎を水と見、アナクシメネスが空氣と見、ヘラクリツトが火と見たるが如く、あらゆる實在の基礎を物質に求め、且つ物質に感覺の力があることすら發見した。唯物論は物質と精神との關係について一定の見解を基礎とする一般的世界觀である。それは各個の歷史段階に於て異つた姿をとつてゐる。だが唯物論は一貫して觀念論及び宗教の迷妄と戰ひ、二元論の矛盾と戰ひ、世界を統一的に理解する正しい人間的思惟の發展に力めてきた。マルクス主義は、プロレタリアートがブルジョア社會に對して痛烈な批判を加ふるに至つた段階に生長した唯物論であり、あらゆる過去の唯物論の正統的繼承者であり、その最高の發展物なのである。

エンゲルスは「自然科學の領域に劃時代的な發見が現はれた度毎に唯物論は自己の姿を變へなければならなかつた」と言つてゐる。（『フオイエルバツハ論』邦譯五七頁。）自然科學の發展程度は各歷史段階における唯物論の發展を特色づけてゐる。だが自然科學の發展自體の眞實の背景は社會における生產力の發展にほかならぬ。人間の社會的勞働が自然を制御し征服することが强ければ强いほど自然科學の發展となつて現れる。生產力の發展の著しい社會、即ち人間の生活があらゆる方面において活氣に溢るゝ社會にあつては、その哲學的イデオロギーは人間自身の力の發揚に

信賴する唯物論の形をとる。是に反して生産力の減衰したる社會においては、非人間的超人間的力を信仰する觀念論が猖獗となる。

歴史はそれを證明してゐる。紀元前五世紀のギリシヤにはデモクリツトが出て近世の原子說の創說者とすらなつてゐる。紀元前四世紀はプラトン及びアリストテレスの觀念論時代であつたが、アリストテレスの弟子にはストラボが出て、あらゆる存在と生活とを物質の自然力に歸した。紀元前三世紀には唯物論的思惟方法が再活し、大唯物論者エピクールの時代がきた。それに續いてストア學派はあらゆる現實が物質的であり、物質のみが現實的であることを主張した。ローマ時代には唯物論者ルクレチウスがゐる。何れも當該社會の進步的方面の代表者であつた。封建制度に縛られた中世ヨウロツパの社會は、神學の婢僕となり下つたスコラ哲學に反映してゐる。具體的現象は單なる假象にすぎずと見なされ、超經驗世界が唯一の實在と見なされた。だが第十五世紀からは鬱勃たる生産力の發展は、人をして自然に眼を向はしめ、具體的事物ならびにその合法性則を把握せしめようとするに至つた。超自然的な神の概念を中心とする封建的イデオロギーに先づ反逆するに至つた唯名論——自然のなかに存在するものは個々の對象であり、事物は其抽象に過ぎざる論理的概念に先行すると論じたところの——は、滅びゆく舊き封建社會に對して新しく生れ出でんとするブルジョア社會の鬪爭を表現するものに外ならなかつた。唯名論は唯物論の前驅である。近世に於て最も早くブルジョア社會に到達したオランダに於ては唯物論的なスピノーザの體系が現れた。次いでブルジョア生産制を發展せしめたイギリスではホツプス、ロツク、トーランド等の唯物論が現れた。次いで十八世紀のフランスに於いては十七世紀のガツセンディやベールの跡を追ふてラメトリ、エルヴエシウス、デイデロ、ドルバツク等の輝ける唯物論者が輩出した。十九世紀のドイツにおいては、急進ブルジョアジーの代表者としてフオイエルバツハが出た。近世において、發展期のブルジョアジーの思想的武器は唯物論にほかならなかつた。哲學者は決して當人たちの信ずるように純粹思惟の力を以て思惟するのでない。彼等を驅り立てる眞の力は生産力の發展——産業の進步——である。近世において觀念論も一定程度において革命的ブルジョアジーの武器となつたのであるが、しかもエンゲルスの言の如く、それらの「觀念論體系と雖も益々唯物論的內容を帶びて、精神と物質との對立を汎神論的に調和しようとつとめた」のであり、「ヘーゲルの體系は其方法及び內容上、觀念論的に顚倒された唯物論たるものであつた」* のである。

* エンゲルス『フオイエルバツハ論』邦譯五二頁

東洋においては唯物論哲學は特に發展しなかつた。古代印度哲學における勝論派が、概念には必ず之に對應する具體的實在物が存し、これらの實在が交互作用をなして統一されることを主張した如きは、明かに唯物論の正統的要素を代表するが、しかし唯物論哲學として大なる發展をしなかつた。古代支那哲學にも近世日本哲學（たとへば伊藤東涯）にも唯物論の根源はみとめられるが、一の哲學體系として發達したと言ふことを得ない。その理由は、東洋諸國が農業的封鎖社會の段階に永く留つてゐて、それを反映するイデオロギーは觀念論を以て足りてゐたからである。日本は明治時代の資本主義的生產の段階に入つて始めて中江兆民、加藤弘之の如き唯物論者を出した。

マルクス主義哲學は一般的に唯物論哲學たるばかりではない。それは過去の唯物論の正統的要素を悉く攝取してゐる。が、そればかりでない。マルクス主義はプロレタリアートの世界觀であるが故に、過去のあらゆる唯物論、特にブルジョア唯物論の批判的克服の上に築かれてゐる。批判とは過去の發達を一概に廢除することではなく、そのなかの正しい部分を攝取し、更に客觀的必要に應じて新しいものを發展することを言ふのである。私は上にマルクス主義がいかに過去の唯物論に通有する正統的要素を吸收してゐるかを見た。マルクス主義が舊唯物論をいかに批判的に克服したかを見ることが次の論題である。

＊プロレタリアートの對立物たるブルジョアジーの思想的代表者はマルクス主義の唯物論的基礎に對してあらゆる攻擊を加へてゐる。往々にして哲學上の唯物論を以て通俗的實際的意味における所謂唯物主義と混同するものがある。エンゲルスは明白に次の如く述べて、その謂はれなきを言つてゐる。

「唯物論なる名稱に對する傳統的な偏見は、市井の俗人が永年に亘る坊主の誣言に培はれたものである。……かゝる俗人は唯物論とは牛飲馬食のこと、眼を樂しませること、肉慾、虛榮心、金錢慾、貪慾、利殖、投機、一言でいへば彼等自身が內々その奴隸になつてゐるところの、あらゆる不潔な罪惡のことと考へてゐる。そして觀念論を德に對する信仰、普遍的な人類愛、一般に「より善き世界」のことと解してゐる。彼等はこの「より善き世界」を信じてゐることを、他人の前では誇稱してゐるが、實のところは彼等の常習となつてゐる「唯物的」放埒から必然に生ずる二日醉や破產に惱んでゐる間だけ、高々それを信仰するにすぎぬ。だから彼等の愛誦の歌にもあるではないか。「人間とは何かと問へば半分獸物で半分天使」と」

（『フオイエルバツハ論』邦譯七二―七三頁。）

第四　マルクス主義は舊唯物論をいかに克服したか

一　マルクス及びエンゲルスの哲學的諸文獻

マルクス主義が舊來の唯物論の基礎的部分を採り入れ且つ之を發展せしめてゐることは上述の如くである。然しマルクスとエンゲルスは舊唯物論の維持すべからざる部分を變革し、克服し、ブルジョアジーとプロレタリアートの階級闘爭の具體的實踐を基礎づける精神的武器としてプロレタリアートのための新しい世界觀を作り上げた。

マルクスとエンゲルスが自己の哲學について特に體系的組織的な著作を殘さなかつたのは事實である。たとへばマルクスは一八五八年にエンゲルスに「ヘーゲルが發見はしたが同時に神秘化してしまつた方法理論（即ち辯證法、譯者）を普通の人間の解るように」* 書き度いと報じてゐるが、それも實現されずに終つた。だがマルクスとエンゲルスの哲學的見解の歷史的論理的發展を跡つけるためには吾々に充分の資料が與へられてゐる。

* マルクス・エンゲルス書簡集第二卷二三五頁。一八五八年一月十四日の手紙。

マルクスとエンゲルスとは彼等の舊來の哲學的見解の「自己淸算」のために、一八四五年より一八四六年にかけて『ドイツチエ・イデオロギー』といふ哲學的著作を共同著述し、新ヘーゲル派の批判といふ形の下においてドイツ觀念論と決定的に袂別した。この書物はスチルナーに關する僅少の部分が以前に發表されただけで、原稿のまゝに殘つてゐたが、一九二五年に『マルクス・エンゲルス・アルヒーフ』第一卷にフオイエルバツハ・テーゼと共に、彼等の新唯物論の形成過程を知スが一八四五年に書いた『フオイエルバツハ・テーゼ』と共に、彼等の新唯物論の形成過程を知り得る重要文獻である。マルクスの『哲學の貧困』（一八四七年）のなかの數節にはヘーゲルの觀念論的辯證法に對する唯物論的辯證法の鮮明な論述がある。更にエンゲルスの『オイゲン・デユーリング氏の科學の變革』（『反デユーリング』）（一八七七年）は、マルクスもその原稿中に之を讀んだものであり、それは論戰的形式のものであるに拘らず、學問のあらゆる方面に亘つてマルクス主義の基礎的思想を展開したものであつて、哲學についても、自然及び歷史の兩方面に通ずる統一的なマルクス主義的世界觀が論述されてゐる。エンゲルスの『フオイエルバツハとドイツ古典哲學の歸結』（『フオイエルバツハ論』）（一八八八年）は量は大きくないが、質的にはマルクス主義哲學の最も積極的な最も深味のある著書であつて、『反デユーリング』と共に吾々の幾度も讀み返さね

ばならぬ貴重な文獻である。マルクスの『資本論』には唯物辯證法に關する鋭い叙述が數個所ある。『資本論』自體がこの方法の最も包括的な最も深刻な應用なのである。右のほかマルクスの『經濟學批判』(一八五九年)の序文及序說や、エンゲルスがその『社會主義の發展、空想より科學へ』のイギリス版に附した序文(一八九二年)(『歷史的唯物論について』といふ名で知られてゐる)や、エスゲルスがマルクスの『經濟學批判』について批評文(『マルクスにおける唯物論と辯證法』といふ名で知らる)(一八五九年)なども、マルクス主義の哲學的基礎に對する缺くべからざる文獻である。更にリヤザノフが最近、『マルクス・エンゲルス・アルヒーフ』第二冊(一九二七年)に發表したエンゲルスの遺稿『自然と辯證法』は、科學的社會主義者の創說者の一人エンゲルスが自然科學の方面にも進出して之をマルクス主義的に基礎づけようとしたことを示す貴重の文獻である。マルクス主義は自然及び歷史に通ずる統一的世界觀であつて之を單に歷史に限るならば、それはマルクス主義を片輪にするものである。エンゲルスの『自然と辯證法』はマルクス主義を唯物史觀だけに限らうとする偏見を明瞭に打破するものであると共に、自然科學の唯物辯證法的基礎づけの如何にあるべきかの道を示すものである。(いふまでもなく此書は未完の書であるばかりでなく、まだ推敲せられざる下書きである。これから、たとへば『反デューリング』におけるが如き完成した理論を求めてはならない。)更にマルクスの青年期の著作なる『ヘーゲル國法學批判』(一八四三年、リヤザノフ編『マルクス・エンゲルス全集』第一部第一卷、一九二七年刊)『ヘーゲル法律哲學批判序說』(一八四四年、同上所收)、『猶太人問題』(一八四四年、同上)、『神聖家族』(一八四五年、タールリング編『マルクス・エンゲルス遺稿集』、第二卷所收)の如きは、マルクスの哲學的思惟の發展過程を示すものであり、且つ後年の基礎的思想が既に充分鮮明に表はれてゐる。だがマルクス主義者が特にマルクスの此青年期の著作を珍重し後年の完成せられたる思想を輕視することルカツチコルシュの如くであることは許されないであらう。この期の著作においては未だ觀念論の殘缺が充分に清掃されてゐると言ふことができない。少くとも『ドイツチエ・イデオロギー』及び『フオイエルバツハ・テーゼ』以後の諸文獻、特に『反デューリング』等からこそ、吾々は完成されたマルクス主義哲學の基礎部分を學び得るのである。*

* プレハノフはマルクス主義者によつてすら、マルクス主義哲學が十分に理解されてゐないことを指摘してゐる。そして、それは一定の豫備知識を缺くからだと言つてゐる。彼はヘーゲル哲學及び唯物論一般(特にはフオイエルバツハ)に對する理解の缺乏がその主な原因だと言つてゐる。(『マルクス主義の根本問題』邦譯八頁。)彼の言ふ通り、マルクスとエンゲルスに先行したヘーゲルの辯證法哲學、フオイエルバツ

ハの唯物論哲學に對する理解がなくては、十分にマルクス主義哲學を理解することができぬ。ヘーゲル及びフオイエルバツハの研究は吾々日本人にとつては困難な仕事でないことはないが、哲學が人間の理論的思惟の最も包括的な集中物である限り、またマルクス主義に於ては政治上の戰略及び戰術すら辯證法的唯物論の哲學に依つて基礎づけられてこそ始めて徹底したものとなり得るのである限り、それの研究を缺くことができない。

二　六つの克服

マルクスとエンゲルスが舊來の唯物論の根本缺陷と認めたものは何であつたか？　そして如何に之を克服したか？　唯物論はマルクス及びエンゲルスに依つて如何に新しい學說として發展せしめられたか？　私はこれらの點については他の論文で詳しく論ずる計畫をしてゐる。此處ではその最も重要な點を簡單に指摘することにとどめる。

第一　マルクスとエンゲルスは舊唯物論の多くが機械論的であり非歷史的であることを認めた。十八世紀のフランス唯物論はあらゆる事物に機械論の尺度を適用した。彼等は世界を一個の過程として理解する能力がなく、實體が不變であるといふ形而上學的誤謬に陷つてゐた。彼等にとつて、事物は發生し、變化し、消滅するものでなく、出來あがつたまゝに、不變に、存在するものと解せられてゐた。形而上學的思惟が不可避的にそれに對應する。彼等にとつて、事物の存在ならびに共交互關係は相對的、可動的でなく、絕對的、不動的なるものであつた。物質の屬性としての運動の概念が勿論あるにはあつた。だがそれは單に永久に循環してゐるだけであり、常に同一の反覆を繰り返すだけのものとせられてゐた。ビユヒネル、モレショツト等の自然科學的臂學的唯物論もフランス唯物論と同じ誤謬を有するものである。マルクスとエンゲルスとは、世界が不斷の發展過程にあることを證明した。自然及び歷史において究極的、絕對的、不變的のものは存在しない。一切のものは低きより高きへ向ふ連續的發展の過程のなかにある。一切の歷史狀態はこの連續的發展の個々の具體的段階にすぎない。過去、現在、未來はそれ〴〵切りはなすことのできない連結を有してゐる。ブルジョアジーの歷史觀は高々、過去と現在との連結を明かにするのみである。プロレタリアートは未來を目がけて進む。歷史の本質は變革的であり、それを把握することのできるのは革命的階級のみである。

第二　マルクスとエンゲルスとは舊唯物論が非辯法的であることを認めた。世界は過程として把握せられなくて、不變の實體が假定されてゐた。マルクスとエンゲルスはヘーゲルの辯證法を

唯物論と結び付けた。世界の自己運動、對立物の鬪爭、その同一性、矛盾、否定の否定、止揚、綜合、生成、飛躍、量の質への轉化及びその逆、等々、ヘーゲル辯證法の精髄は最も美事に唯物論の基礎と結合した。だがヘーゲルにあつては思惟から導き出された論理的範疇が自然や人間に適用されるのでなく、自然及人間から抽象された法則が辯證法であるに過ぎぬ。エンゲルスは「概念辯證法は事物自體の發展の反映にすぎぬ」と言つてゐる。マルクス及びエンゲルスが、辯證法が自然並に人間(社會、歴史)を通ずる一般的運動法則であることを明かにし、從つて「辯證法は自然、人間及び思惟の一般的運動及び發展法則の學に外ならない」ことを明かにしたのは、正に注意せねばならぬ。彼等は辯證法を思惟の法則に限つたり、社會の法則に限つたりしたのでない。エンゲルスは「自然は辯證法の試金石である」と言つた。マルクスもエンゲルスも、自然の辯證法的過程について深い注意を向けてゐる。從つて彼等は自然科學自體の理論的基礎にまで進出しようとした。リヤザノフがエンゲルスの遺稿『自然と辯證法』を發表するに當つて、それに附した解説には、マルクス及びエンゲルスの自然科學に對する關心を彼等の初期からの各文獻について證明を試みてゐる。(マルクス・エンゲルス・アルヒーフ」第二册一一七頁以下。)この基礎的觀點があればこそ、マルクス主義は自然及び歴史に通ずる統一的世界觀たり得るのである。

第三　マルクスとエンゲルスとは舊唯物論が自然と歴史とを分割し、歴史の領域になると忽ち觀念論を持ち込んでゐることを認めた。マルクスはいふ、「フォイエルバツハが唯物論者である限り、歴史は彼の前に現れず、彼が歴史を取扱ふに至ると既に唯物論者でなくなつてゐる」と。フランス唯物論者も人間の行動の規準を理性におく唯理論者に外ならなかつた。マルクスとエンゲルスとは自然と歴史との重大な差異——即ち自然においては意識のない純盲目的能因のみが働くが、歴史においては意識を附與された、目的を意識する人間の行動が能因となる——を認めたが、しかも歴史が内面的な一般的な法則に支配されることを唯物論的に證明した。一言に言へば、彼等は歴史特有の範疇として物質的生産力といふ範疇を發見した。生産力は歴史上のあらゆる衝動力の基礎であり、言はゞ衝動力の衝動力である。人間の行動を促す觀念的衝動力は生産力の發展程度に照應する。人間の意識は經濟關係の上に築かれた上層建築にすぎない。

第四　マルクス、エンゲルスは舊唯物論が人間の本質を抽象的自然的に理解し歴史的社會的に理解しないことを認めた。人間は現實に於ては必然に一定形態の社會に屬する。人は人間を歴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達する。人間の本質はその實體から社會關係の總體である。フォイエルバツハの「人間の實體」

といふ思想、「種屬としての人間」といふ思想はマルクスに於て「社會化された人間」といふ輝ける思想に代つた。歴史は人間の全本質の展開する現實性の領域であり、人間は歴史に於てのみ明確な自己確認に到達する。

第五　マルクスとエンゲルスとは舊唯物論が感性のみに捕はれて實踐的方面を見なかつたことを認めた。人間は直觀の生物たるばかりはなく、實踐の生物であり、行動の生物である。「フォイエルバツハは單に人間を感性的對象として見たゞけで、感性的活動として理解しない。」「舊唯物論の立場は市民社會である。」「新唯物論の立場は人類社會又は社會化された人類である。」「哲學者は世界を色々に解釋してきたゞけである。だが肝要なことは世界を變革することである。」マルクスはフォイエルバツハの人間觀に多大の尊敬と同情を有したに拘らず、彼が現在の生活關係に何等の批評を試みないことを責め彼は實踐から逃避したと罵つてゐる。

第六　マルクスとエンゲルスは、歴史上、社會的矛盾の解除が階級闘爭の形態をとつてゐることを認めた。舊唯物論は階級の深刻な意義を理解しなかつた。フランス唯物論者は階級の差違を氣質や素質の差違に歸した。フォイエルバツハは政治的には自由主義以上に出なかつた。舊唯物論は結局、市民社會の哲學にすぎなかつた。階級闘爭が歴史の内容を成すことはマルクス以前においてもフランスの歴史家たとへばギゾーに依つて説明されたが、辯證法的唯物論によつて哲學的に基礎づけた説明はマルクスに於て始めて可能であつたのであり、更にマルクスは單に階級闘爭の理論のみでなく、プロレタリアートの獨裁といふ高い政治的認識をも導き出した。

「舊唯物論は人間の社會生活を唯物論的に説明し得なかつた。マルクスとエンゲルスとは自然と歴史とに通ずる辯證法的唯物論の見地から、人間の社會生活を規定する最も根本的な推進力が物質的生産力であることを發見した。政治、法律、宗教、道德、藝術、哲學等の社會上の上部建築の起源と發展とに始めて綜合的な説明を施し得た。そして今日における社會的矛盾の解決が階級闘爭の形態を採ることを科學的に明かにした。歴史の必然も、人間の自由も、人間の創造的活動も、舊來の神秘的妄想的な觀念論の立場からでなしに、始めて唯物論的に、即ち科學的に、説明せられた。」

*　*　*　*　*

今日、マルクス主義者の内部における哲學的潮流は少くとも三つあると思ふ。第一群はマルクスとエンゲルスの哲學基礎に立つて、これを忠實に祖述し且つ發展させてゐる一派である。ロシヤのプレハノフ、レーニン、ブハーリン等を先頭にするものである。世界戦爭前に於けるカウツ

キイの著書にはマルクス主義哲學の正統的方面を發揮したものがある。第二群はカント主義に依る社會主義の哲學的基礎付けを行はうとするもので、墺太利のマツクス・アドラーが其首領である。マルクス主義は一切の觀念論と敵對するのであつて、カント主義を許すことが出來ない。第三群はドイツのゲオルグ・ルカツチの一派であつて、彼の著書『歴史と階級意識』が代表作である。此書は辯證法を歴史にのみ限らうとする點に於て根本的に誤謬である。自然と歴史とを分割すれば、唯物論は徹底的に崩壞する。吾國における社會主義の陣營内には、在來、粗雜な經驗主義のみが存してゐたが、社會生活殊に無産階級の政治生活の急激な展開は、社會運動の新しい哲學的基礎付けを必要とするに至り、その實踐的原理としてマルクス主義の哲學的基礎についての眞摯な思索がおこりつゝある。かゝる思想運動は在來見たるが如き流行哲學の推移と異なり、吾國の社會生活の内部に深い根柢を持つてゐるものであり、從つてその影響は強いものとなるだらう。マルクス主義は正統唯物論である。吾々は一切の觀念論の流派と戰ふと共に、マルクス主義陣營内における如何なる觀念論歪曲に對しても戰はねばならぬ。吾々の政治的階級鬪爭は正しいプロレタリア的哲學の基礎においてのみ發展することができる。（一九二七年八月稿、一九二八年二月改稿）

歴史的唯物論と倫理的理想の問題

一　唯物論に對する俗人的偏見

マルクス主義は正統唯物論である。唯物論は哲學と共に古い。それは二元論の矛盾を打破し、世界を統一的に把握するために發生した唯一の正しい哲學的思想であつて、同時に宗教的迷妄と結ぶ觀念論の克服をも不可避の使命とする。唯物論はギリシヤ哲學以來、永い傳統を有してゐるが、マルクス主義は現代における其最高の發展を表現するものであつて、古來の唯物論の正統的要素を攝取してゐるのみならず、唯物論を社會現象に、歴史に、適用してゐる點に於て、舊唯物論と激烈な差異を持つてゐる。唯物論はマルクス主義に至つて始めて自然及び歴史に通ずる統一的な世界觀となつた。

マルクス主義は單純の理論でなく、プロレタリアートの生活原理、實踐原理である。社會生活の本質は靜止的な統一に存しなくて、繼起する諸矛盾を解消する變革の過程である事である。マルクス主義は社會生活のこの本質的部分を把握する學説である。故にプロレタリアートの對立物たるブルジョアジーの思想的代表者は、常にマルクス主義に對してあらゆる攻擊を試みるが、殊

にその唯物論的基礎に對して誣妄を加へることを怠らない。由來、唯物論を通俗的意味における所謂唯物主義と混同するものが少くない。エンゲルスは明白に次の如く特徴づけてゐる。

『唯物論なる名稱に對する傳統的な偏見は、市井の俗人が永年に亘る坊主の誣言に培はれたものである。……かゝる俗人は唯物論とは牛飲馬食のこと、眼を樂ませること、肉慾、虚榮心、金錢慾、貪慾、利殖、投機、一言でいへば彼等自身が内々その奴隷になつてゐるところの、あらゆる不潔な罪惡のことと考へてゐる。そして觀念論とは德に對する信仰、普遍的な人類愛、一般に「より善き世界」のことと解してゐる。彼れ等はこの「より善き世界」を信じてゐることを、他人の前では誇稱してゐるが、實のところは、彼れ等の常習となつてゐる「唯物的」放埒から必然に生ずる二日醉や破産に惱んでゐる間だけ、高々それを信仰するにすぎぬ。だから彼等の愛誦の歌にもあるではないか、「人間とは何かと問へば半分獸物で半分天使」と。』（『フォイエルバッハ論』、佐野文夫君譯に依る。）

哲學上の唯物論は市井の俗物の唯物主義とは違ふのであつて、その主張は色々あるが、自然（物質）が本源であり、最初の所與であつて、精神は最高度に發達した物質に外ならず、『實在が主語で、思惟が客語』（フォイエルバッハ）であるのを主張することが根本的主張である。哲學的唯物論は一切の超自然力を否定し、人間を人間自體に還元し、科學的な世界觀の下に人間をして眞の人間性を發揮せしむるものである。だが唯物論に對する傳統的偏見は執拗に反動的階級の間に生き續けてゐる。吾々はその最近の一例を賀川豐彦君が『太陽』七月號に載せた一文に見る事ができる。賀川君は哲學上の唯物論を毫も理解せず、『永年に亘る坊主の誣言に培はれた傳統的な偏見』の捕虜となつてゐる。同君に依ると、今日、マルクス主義の確信を抱いて社會運動の各分野に働いてゐる青年達は金錢や性慾のために動く市井の無賴漢と同じであり、共産主義とは無道德の謂であり、資本主義の機制を説明する科學的用語たる餘剰價値はマルクス主義者の目的意識だといふことになつてしまつてゐる。何たる無理解、何たる卑劣な虚言であるか。賀川君がマルクス主義に代る諸原理として提起してゐる主觀經濟學、頭腦經濟、心理的社會主義等は、世界を感覺の合成と見るところの舊い、反動的な、詭辯的なバークレー主義、ヒューム主義に外ならない。そこでは、主觀と客觀との自同性は完全に否定され、人間と自然とは絶對に敵對するものとなり、愛、人心改造、宗教、新理想主義等の民衆欺瞞の常套語――民衆の階級意識を攪亂する呪文が行儀よく並んでゐる。一口に青年と言つても階級に依つて、其生活方法も思惟方法も根本的な差異がある。賀川君はかの一文に於て無産階級の青年を罵り、今日の强烈なマルクス主義的潮流に對

して有産階級の青年の蹶起を促したるものでもあらうか。

私は賀川君の論文のなかから、唯物論者と倫理的理想との問題だけをとりあげてみることにする。唯物論者は果して賀川君の言ふ如く理想を無視又は否定するものであらうか？　否！　唯物論者こそ實踐上の理想主義者である。眞の卽ち實踐上の理想主義者とは、社會的に決定された一定目的を忠實に追求し、このために一切を犧牲として厭はざる人間をいふのである。今日に於て斯かる行動は必然に政治生活のなかに表現される。そして今日、かゝる決然たる態度を執り得るもの、そして執つてゐる者は、唯物論者たるマルクス主義者のみである。新しい世界歴史は彼等に依つて書かれつゝある。（本文は賀川君に對する論駁として書くのではないが、間接の論駁と言ふことはできよう。）

二　倫理的理想の性質決定展開について

社會學――マルクス的歴史唯物論――は人間相互の關係及びその結果のうちの意識せられざりし方面、その必然的過程を研究するものだと言ひ得る。理想とは人間の行動上の最高の意識的目標又は基準であり、人間の歴史生活上の觀念的衝動力のことである。人間は社會生活の過程に於て一定の理想を形成し、之を追求する。人間はかゝる目標なしには自己の生活が何物にも値しないことを感ずる。理想を定立し之を追求することに依つて、人間は人間の歴史を作る。

然しこの理想、この觀念的衝動力は決してそれ自體の存在生長を有するものでない。この衝動力の背後には更にその衝動力がある。人間は自由意思を以て理想を形成するのでなく、むしろ人間は生活の過程に於てかゝる理想を定立することを强制されるのである。今、人間が歴史生活上に形成する理想を科學的に觀察して見ると、これから生ずる第一の答へは理想が決して天上界のものでなくて、現實的、地上的、人間的のものであることである。第二は理想が人間の所謂意思の自由に依據せずして寧ろ必然性を以て規定されることである。第三はかゝる規定者が物質的生活關係に外ならないことである。第四は理想が歴史的に變化することである。第五は理想が階級と不可離のものである事であつて、近世プロレタリアートに至つて理想が極めて明瞭な特異性を帶ぶるに至り且つ强烈な作用を發揮することである。その一々を略述しよう。

一　理想は地上的のものである　徹底した觀念論者の信ずる如く、理想は先驗的に、純精神的に、論理的に、天上に、存在してゐるのではない。絶對的理想又は最終目標なるものがあつて、個々の歴史的段階における理想を律するものでない。カントは形式的、普遍的、究極的道德原理を物

自體の不可認識世界から導き出し、之を經驗的現實的な實踐行爲の基準たらしめてゐる。觀念論者は、理想が人物に對して拘束力を有する事實からして、直に、人物の追求する目標を世界の端初であり自然の第一原理と考へ、感性的、現實的、物質的過程を論理的、精神的過程と混同してしまふ。然し實在についての思想から實在自體を導き出すことはできない。實在するものは感性的な現實的自然であつて、抽象的な精神でなく、精神はむしろ物質の屬性にすぎないのである。人物が自然の一部と說明される場合に於てのみ、思惟と實在との矛盾なき自同性、統一性が明かになり得る。ローマの一法學者は『正義さへ殘るならば世界は滅亡しても差支へない』といふ妄想に到達した。觀念的なものから具體的なものを說くことはできない。唯物論は具體的なものから觀念的なものへ、具體から抽象へ、特殊から普遍へ、個體から全體へと進む。實際、吾々は現實の經驗や體驗を通ずる以外に於て、實在を確める方法がない。特定の質や量や時間や空間の規定なくして、實在は考へられない。無限物一般は有限物なくして考ふることができぬ。理想は絕對者、無限者としての力を有してゐるが、それは人間の外に超越的存在を有するものではなく、其律するものは個々の時代の、有限的な現實的な、感性的對象たる具體的人間であり、理想を作り出すものも斯かる人間である。エンゲルスの言つた如く、すべての時代、すべての民族、すべての事情にあてはまる道德は、その故にこそ現實にあてはまらず、實在の世界にとつて無力である。觀念論は人間の理想の個々の限界を確めることができない。過去、現在、未來のどれにもあてはまる理想は、過去及び現在の限界としないといふ保障をすることができない。過去及現在の限界を未來の限界としてしまふことは、とりもなほさず人間の未來の發展、進步を妨碍することを意味する。理想も具體的なものであり、時間に制約されたものであり、人間的地上的のものである。

理想はまた人間の道德的衝動、本能、感情、理性といふが如きものから生ずるのでない。人間の心理的素質は歴史的に變化する。時間に制限されざる存在や發展がありとすれば、それは存在なき存在、發展なき發展に外ならない。道德的衝動又は理念は理想の原因でなくて、各個の歴史時代における道德的規範に遵據する道德的行爲の結果にすぎない。

二　理想は必然性によりて決定される　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是を追求することを否定しない。否、目的を追求する人間の活動を歴史の缺くべからざる因素と見る。然し目的の定立は自由に放恣に行はれるものではない。倫理的理想は超感性世界、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。

自然及び歴史の一切の現象は因果律に從ふ合法則的發展の過程である。人間外の實在も人間自體も必然性に依つて規定される。一方に人間の認識及び意思があり、他方に自然必然性がある場合、前者は不可避的に後者に適應せねばならぬのである。エンゲルスのいふ如く、「理解せられざる限度に於てのみ必然性は盲目」なのであつて、人間が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ことに依つて自由が成立する。自由は自然必然性からの夢想的な獨立によつて存在するものでない。『意思の自由とは事物に關する知識に伴うて事物を解決し得る能力に外ならない。』

必然性の概念は目的の概念と衝突するものでない。必然性が與へられてゐる場合、人間の目的定立も目的追求も必然性の結果として與へられる。人間の活動は必然性を排斥せずして、むしろ必然性によりて規定される。人間は一定の歴史的條件の下に於て、必然に理想を定立することを餘儀なくされるのである。人間の活動と必然性を二律背反的に對立させることは、主觀客觀の統一を理解せざる二元論である。社會人における理想の定立は社會的過程の必然に依つて規定されるのであり、この社會過程は更に人間の物質的生活關係から規定されるものである。

自然及び歴史は靜止した、絶對不變のものでない。それは發展の過程であり、不斷の矛盾、變革、生滅、統一の過程である。人間の社會關係は不斷の辯證法的變革のなかに在る。倫理は人間の行爲の規範の一定の綜合であるが、人間の倫理的表象及び概念自體は人間の社會關係の變動と共に變動する。理想は宿命論的に決定してゐるのでなく、社會關係の變動を規定する歴史的必然性に依つて規定せられる。

三　理想は物質的生産關係によつて規定さる　マルクスは人間の意思、目的を定立する能力、人間の熱情を十分に評價した。これは明かに人間の社會生活における衝動力である。だがマルクスの劃期的な功績はこの「衝動力の衝動力」が人間の物質的生産關係に外ならないのを發見したことであり、是に依つて歴史の過程の眞相が科學的に把握されるに至つたのである。イデオロギー一般は物質的生産關係の上に築かれるものであり、その變動と共に變動するのであつて、倫理的理想もまたさうである。

社會現象を社會上の諸力の交互作用のみから説明する者は、發生の問題を解決することができず、從つて生長發展の問題を解決することができない。各個の社會力の正當な位置を確立することもできない。マルクス主義は唯物論の一元的立場から、外部世界の實在を認め、それとの交互作用に於て人間の生活が成立するものであること、人間の精神はこの生活過程に依つて決定され

ることを認識する。

人間史の第一前提は生きた現實の人間である。これらの現實的人間の史上における最初の行爲は思惟することでなくて、生活手段を生産することである。生産は人間の自然に對する能動の過程であると共に人間の生活の充實、深化の過程である。人間の自然との自同性は哲學をまたずとも、産業が疾くより證明してゐる。この經濟活動は一方に人間相互の社會的機制（生産關係）を形成せしむると共に、他方に一定の社會心理（表象）を作り上げる。（『ドイツチェ・イデオロギー』）この表象は、その現實的なものと幻想的なものとを問はず、現實の經濟的關係が人間の意識に反映したものである。人間の生活がその意識を決定する。人間の倫理的理想もこの制約を脱するものでない。

道德的規範は人間の社會生活の技術的規則である。人間は道德的に行動するが、それは協働の必要から生れたものに外ならない。道德なき社會が存在したといふ假定は無意味である。協働の必要といふことは、他方から見れば矛盾の抑制といふことである。社會はその全體に於ても個々の部分に於ても、常に矛盾に充ちて居り、この矛盾の解消から進歩が現れてくるのであるが、これらの矛盾は一定程度に於て何等かの均衡條件に依つて抑制されてゐなければならぬ。然らざれば社會自體は一日も存續することはできない。道德的規範はこの均衡條件たるものであるが、協働も矛盾もその根柢は經濟關係に依つて規定されてゐるのであるから、道德的規範は決して各時代の經濟的構造と衝突するを得ないのである。

倫理的理想が物質的生産關係に依つて決定される明白な證明は、個々の歴史時代における理想が生産關係の變動に伴つて常に變動してゐることである。それを次に見よう。

四　理想は歴史的に制約される　理想は時間的に制約されて居る。歴史の各段階は人間の理想の姿容を變化せしめる。この變化を喚起するのは生活關係である。

カント哲學を以て社會主義を修正しようとする一派がある。彼等は社會主義を以て倫理學を基礎づけようとせずに舊來の倫理學を以て社會主義を基礎づけようとする。彼等は各時代の、いはば價値量を測定する絶對的尺度たるべき絶對理想を設定しようとしてゐるが、かくの如き形式的普遍的範疇は一の空想にすぎない。吾々は一定の歴史的必然を認識することはできるが、人間の認識能力はカント的意味でなくなほ歴史的に限局せられてゐるのであつて、人類の終局的進歩の如何なるものかを完全に認識することはできず、從つて終局的絶對的理想を豫見し得ない。あらゆる時代、あらゆる民族にあてはまると稱する理想はその故にこそ現實にあてはまらない。彼等

の主張の如く、當爲又は理想が原則として實在から導き出されないとすれば、理想は現實と關係のない、具體的生活條件と切斷された抽象となり終る。各時代の理想は常に經驗的具體的であつて、絶對理想と考へられてゐるものすら、その中には歴史性が含まれてゐる。

各時代の理想は生活條件の變化と共に變化してゐる。自己以外の條件を通じて變化するものは、もはや絶對的といふを得ない。各時代の生活條件はカントの道德原理の拘束力を拘束してゐる。拘束される拘束力は既に拘束力を失つたものである。

エンゲルスは次の如く言ふ。（『反デューリング論』）

「善惡の觀念は民族から民族へ、時代から時代へと、非常に變轉する。その結果として、それらの道德觀念は、相互にしばしば直ちに互に矛盾撞着し合ふほどである。」

これに對して善とは惡でなく、惡とは善でないことを言ふのだと抗議する人があるかも知れないが、かくの如き純抽象的な一般規定は何等具體的現象を説明することができぬ。一時代における惡が次の時代に善となり、逆に善が惡となる辯證法的過程こそ人間社會の具體事實である。善も惡も相對的であるにすぎない。一個の社會に於ても相對立する異種の道德が併存してゐることは吾々が眼前に見てゐる所である。エンゲルスは前述の言葉に續けて次の如く言つてゐる。

「今日いかなる道德が吾々に向つて説教されてゐるか？　そこには先づ信心深い古い前時代から到來せるクリスト教的封建的道德がある。その道德は本質的には舊教と新教とに分たれ、その細分としてはジエスイツト、カトリツク的道德及び正統プロテスタント的道德から、寛容的啓蒙的道德に至るまでの細別が成就してゐる。これらの道德と相並んで近代のブルジョア道德があり、これに對應してプロレタリヤ道德がある。從つて最も進歩發展せる歐洲諸國における過去、現在、未來は同時に且つ相並んで行はれてゐる道德説の三大衆團を生んでゐる。然らば其の中のどれが眞正なものかと言へば言葉の絶對的終局的意味から言へば、決して唯一の道德なるものは存在するものでない。然し先づ最も永續すべく約せられてゐる要素を主要にもつものは、現在に於て、現在を變革する、即ち將來を代表する道德即ちプロレタリヤ道德以外の何物でもない。」（平野義太郎君譯による）。

道德的規範が人間の進歩の各階段に應じて變化したことは多くの例が示してゐる。原始社會に於て、生活手段の稀少のために人口の增加を制限せねばならなかつたことは、老いた親を遺棄又は殺害することや嬰兒を殺すことを一の道德的規範たらしめた。今日の吾々は言ふまでもなく之を大なる罪惡と見てゐる。奴隷の所有も毫も人間の倫理的理想と衝突しなかつた時代がある。ア

リストテレスが奴隷を以て國家及び社會の自然的な物的基礎と見たことは周知のことである。否、敗者を悉く慘殺してゐた原始社會の戰爭に比すれば、敗者を殺さずに奴隷とするに至つたことは、人間の道德上の進歩の一つである。アメリカの奴隷解放以前に於ては、南部諸州の知事や僧侶の中には、奴隷解放運動者を「人類の敵」と名づけてゐたものがあつたとの事である。中世の寺院法は利子の徵收を禁じたが、近代國家の法律は利子の妥當なることやその限界を民法に規定してゐる。これは經濟的理由以外の何に依つて說明し得るであらうか。「汝盜む勿れ」といふ道德律は私有財產の社會に於て妥當であるが、盜む動機の取り除かれてゐる社會に於ては、精神病者のみが盜みをするであらう。「人格は手段でなくて自己目的である」といふカントの道德思想それ自體も、超歷史的なものでなく、特定のブルジョア社會の歷史的所產である。個性は自由競爭の支配する近代ブルジョア社會に於て始めて成立したものであつて、歷史を溯るほど人間は非個性的であり、その屬する社會に縛り付けられてゐたのである。個性は歷史の結果である。然るにカントは之を顚倒して歷史の出發點たらしめてゐる。カントは個人と社會との敵對、矛盾を認識したが、これも十八世紀のブルジョアジーの生活體驗と對應するものである。マルクス主義は單に個人と社會との對立のみならず、幾多の社會群のお互の對立をも發見したのであり、從つて道德を個人と社會との間の調和といふが如き單純のものに限らない。

絕對的理想なる空想的觀念に訴へることは社會現象や人間の活動を倫理的イデオロギー自體に求むるものであつて、ユトピヤ社會主義はかゝる見地に立つてゐたのである。これに反してマルクス主義は資本主義自身の胎內に社會主義的社會の機制が生長しつゝあり、資本主義より社會主義への過渡が一の歷史的必然であることを論證する。社會主義は勞働階級の理想である。それは歷史的必然であるが故に、勞働階級の階級的理想となる。この理想の定立も之を追求する意慾も物質的生活關係から決定されてゐるのである。然し社會主義はあらゆる人類の永遠的な絕對理想又は最終目標といふわけではない。社會主義社會の後に更に現はるべき新しい社會は新しい理想を人類の胸に呼びおこすであらう。たが吾々が吾々の認識能力を超ゆる限界以上に、倫理的理想の具體的形態を搜すことは、空想に陷ることなしには、不可能である。

三　保守及び進歩兩階級の倫理的理想

階級的分裂をしてゐる社會では、各人の倫理的理想は彼等の屬する階級に依りて決定される。意識すると否とに拘らず、彼等の道德觀念は、彼等の階級的地位に依つて制約される。階級は社

會的生産の組織のなかに占むる各人の地位より、その生産に於て演ずる役割より、また生産手段に對する關係によつて決定された人間の大きな集團である。社會的勞働の組織のなかに演ずる役割、社會的に生産された富の領有方法及び分量によつて人間を區別するのが階級である。階級の對立は社會的矛盾の最大の表象形態に外ならない。社會は、その根柢に於ては、物質的生産力の矛盾衝突によつて一の歴史的段階から次の新しい段階に展開し行くのであるが、この矛盾の解消は常に階級闘爭の形をとつてゐる。社會的矛盾の解消に依つて社會は進歩、發展する。この點から、相對立する基本的階級をカウツキーが『倫理學と唯物史觀』において試みた分類にならつて、抽象的に保守階級及び進歩階級に分ちて論じよう。此の二つの階級は各々異つた道德を有してゐる。一言に言へば保守階級は階級支配の道德を正認しようとし、進歩階級は階級對抗の道德を正認しようとする。經濟的發展は常に舊階級の力を減じ、新階級の力を增す。こゝに舊新道德が衝突するに至る。

現狀に滿足する保守階級は古い階級支配の道德を守る。そして新しい階級の道德を反道德として非難する。保守階級の存在は社會の發展と背反するのであるが、その背反の程度に應じて彼等の道德は愈々不道德となるのであるが、しかし彼等は逆にその道德を益々神聖化さうとする。マルクスのいふ如く支配階級の存立條件と進歩した生産力との間の反對が顯著となるにつれて、該階級のイデオロギーは愈々僞善的となり、且つ其僞善が虚僞の生活によつて罰せられるに伴うて、該階級の言語は愈々道德的となり、神聖めかしきものとなるのである。

是に反して新興階級の倫理的理想は彼等が階級對立、階級的壓迫を感ずれば感ずるほど明確となり、その道德的爆發は强まるのである。そして自己階級の道德を全社會の道德たらしめようと欲するに至る。現實の階級闘爭は愈々これを促進する。そして進歩階級の道德觀は唯物論的立場をとることが少くない、これは少くとも近世の革命的ブルジョアジーの思想的先驅者の示したところであり、現にプロレタリア階級の示してゐる所である、その理由は、被壓迫階級が超自然的な神や佛に救ひを期待する根據や必要がなくなつたからである。鐵の如き階級支配が存續してゐた場合、被壓迫者は現世の苦痛を彼岸の樂園の想像によつて解消してゐたのであるが、現世に樂園を設定しようとする熱情の起り得る客觀的根據の生ずるに及んで、正しい唯物論的世界觀がこれを基礎づけるに至るのである。

新興階級の倫理的理想は社會上の古い、反進歩的要素を破壞しようとする熱情を呼びおこす。それは階級闘爭の觀念的衝動力となる。この倫理的理想の導き出す目的活動が歴史發展の因素と

なる。

新興階級の新しい倫理的理想は新しい社會關係の實現された場合に於てのみ實現され得る。また進歩的なる實踐的階級は實現され得るもののみを要求する。これは現實が不可避に要求するのである。然るに保守階級は自己の道德に色々の神秘化を行ひ、これを神聖と見せかけることに一生懸命となる。それは何人も實現し得ず、到達し得ないやうな、高尙な、抽象的な、天上的なものとなる。哲學的觀念論が其修飾者である。

マルクス主義は科學であつて倫理學でない。倫理はマルクス主義自體のなかから出てくるのでなく、却てその科學的解剖の對象である。然しマルクス主義に至つて始めて倫理を科學的に基礎づけ得たのである。科學的に基礎づけ得られたものは最も正しい最も强い力を發揮することができる。マルクス主義は人間の倫理的理想が天から降るものでなく、超歴史的、超經驗的のものでなく、具體的な現實な人間自身の所産であり、そして人間社會の物質的生産關係の發展の自然必然性によりて決定されるものであることを示した。必然性を認識することは人間の活動を自由であらしめる條件である。認識された必然性は卽ち自由である。社會主義は歴史的必然である。同時に無産階級の理想を形成するに至つたものであり、その目的意識である。科學的認識に立つ目的意識の追求は、前代の何れの倫理的理想よりも無産階級のそれが力强い所以である。

階級的自覺は理想の追求力を强度にするものである。無産階級はその歴史上の地位から言へば、前代のいかなる階級よりも進歩的である。ブルジョアジーは人類が封建制度の牢獄から解放されるに當つて偉大な革命的役割を演じたがしかも彼等の掲げた根本的な倫理的要求たる平等の要求は、單に封建貴族や地主の特權的地位の廢除を目標とするものであり、自己を新しき階級支配の主人たらしめんとするものであつた。しかるに無産階級の平等の要求は階級支配自身を根絶しようとするものである。資本主義的大規模生産の物質的條件のなかから生れてきた無産階級は、歴史上に比類ないほど、階級としての集團力、統制力を有するのみならず、また階級意識の所有者なのである。物質的條件が倫理的理想の內容を決定することは何れの時代でも同じであつたが、過去の個々の歴史的段階における進歩的階級はそれを意識しなかつた。例へば中世紀において階級鬪爭は宗教の衣裳をつけてゐた。近代のブルジョアジーも自己の倫理的理想を全社會の目標と考へたのであるが、多くの幻想や自己欺瞞を加へてゐたのである。

無産階級のみが社會的理想から一切の幻想や欺瞞を取り除いて、之を歴史發展の必然性と合致せしめてゐる。無産階級は、マルクス主義に依つて社會發展の運動法則を認識し、自己の歴史的

使命に覺醒し、且つこれと共に階級自體の力や組織を具備するに至つたが故に、十八世紀の革命ブルジョアジーや、ユトピヤ社會主義者の陷つたが如き幻想や欺瞞を避けることができてゐる、マルクス主義は理想を定立し之を追求する。人間の熱情に依つて人間の歴史の作り出されることを認識する。然し彼は唯物論的立場から人間の倫理觀念を法則的因果的に説明し、人間の目的活動が超世界的な豫圖から引き出されるものでなく、自然必然性の一であることを説明したのである。彼は社會主義の歴史的必然性を證明し、この必然性と無産階級の目的追求の實踐活動と結び付けることに依つて、無産階級の倫理的理想を强めたのである。絶對理想の觀念は、デモクラシー一般の觀念の如く空想、抽象、非現實のものであり、幻想と欺瞞とをよびおこす反動的役割を演ずるだけである。眞實の理想主義者とは、かかる妄想的な絶對理想の説教者のことでなく、現代における最も進歩した唯物論的世界觀たるマクルス主義によつて、歴史の必然を明かに認識し、この歴史的必然の規定する倫理的理想の實現のために一身の利害を捨てて献身的活動をなし、以て新しい歴史を創造する人々を指すのである。

――一九二六年八月『太陽』掲載――

レーニンと哲學

本稿は哲學上の一根本問題であるところの、物自體と現象との問題についてのレーニンの思想を簡單に述べたものである。レーニンの哲學の體系や、哲學上の諸根本問題についての彼の思想については他日、研究を公けにしたいと思つてゐる。

一

レーニンが偉大な政治家であつたことは善く知られてゐる。彼が同時に偉大な哲學者であつたことも此頃、段々に知られてきたやうに思はれる。吾々は一歩進んで彼の政治が彼の哲學に依つて基礎付けられてゐたことを十分認識する必要がある。彼の哲學的基礎はマルクス主義の辯證法的唯物論である。マルクス主義は正統唯物論である。それは、プレハノフが言つた通り、古代ギリシヤのイオニア學派の哲學者やデモクリツトに始まつた唯物論の、近代における最高の産物なのである。勿論、マルクス主義は種々の點で舊唯物論と强烈な差異が有るが唯物論哲學の本來的要素は完全に攝取されてゐる。レーニンは最も徹底した唯物論者であつたのである。

ブハーリンは『レーニン主義研究の問題について』といふ短い覺え書のなかで、哲學に關するレーニンの寄與は

「辯證法に關する學說、辯證法の適用、辯證法と折衷主義、形式論理學と辯證法、辯證法と詭辯法。」これが大體問題の一つの列べ方である。

他の列べ方。「唯物論、物自體と外界の實在性の問題、物自體と認識、客觀的眞理、絕對的眞理及び相對的眞理、主觀的觀念論一般の批判、物質、エネルギー等、等と客觀的世界」と書いてゐる。以上の列擧はやゝ簡單にすぎると思ふが、大體、レーニンの取扱つた問題をよく摘記してゐる。

二

レーニンの哲學上の主著は一九〇九年に書いた『唯物論と經驗批判論』である。この書物は彼の同志ボグダノフ其他の人々が墺太利のマツハやアヴエナリウスの感覺的現象論をとり入れた經驗批判論を唱道したに對し、マルクス主義の立場から論駁したものでカント以後の觀念論に對しても痛烈な批評があり、又經驗批判論者が唯物史觀を認めるが、哲學的唯物論は承認できぬといふ矛盾をも鋭く攻擊してゐる。この書物は論駁書であるが、エンゲルスの『反デユーリング論』が論駁書でありながら、マルクス主義の最も重要な理論的文獻であるのと、同じ意味を持つてゐる。

『宗教について』といふ小冊子にはレーニンの宗教に關する論文が集められてゐるが、唯物論より當然に生れてくる無神論や、宗教と鬪爭する戰術などが鋭く展開せられてゐる。

『辯證法について』といふ短い文章も、レーニンが如何に立派に辯證法を理解してゐたかを示してゐる。辯證法はヘーゲルが完成した理論で、マルクスとエンゲルスとはヘーゲルの觀念論的立場を顚覆して之を唯物論と結びつけた。辯證法的唯物論は自然及び歷史を通ずる運動法則及び運動形態の學で、この基礎に立つてのみ、吾々は自然と歷史との解釋に正しいものを生み出し得る。

レーニンの此一文は主として、對立物の同一性、普遍と特殊の問題を取扱つてゐる。

彼が一九二二年に書いた『戰鬪的唯物論の意義について』といふ一文は、宗教や科學を論じたものであるが、當時、政治家として多忙な生活を送つてゐた彼がかくの如き理論的文獻を草したことについて敬意を禁じ得ないものがある。

レーニンが種々の機會に觸れた政治的論文には度々、唯物論や辯證法に論及したものがある。

三

唯物論といふ言葉は屢々所謂物質主義なるものを意味するやうな誤解を招く。哲學上の唯物論

は勿論さういふ下等なものでなく、哲學上に於て、觀念論と對立するやうなものである。あらゆる哲學上の流派は、世界の本源を精神と見る觀念論と、之を物質（マテリー）（又は自然）と見る唯物論との二大派に別つことができる。新カント派の觀念論者ヴインデルバンドも、哲學上の唯物論を所謂物質主義なるものと混同することの謂はれないことを其の『哲學概論』のなかに說いてゐる。レーニンはマルクスと同樣に哲學上の唯物論者であることは改めて言ふまでもない。

思惟と實在の問題、即ち人間の思想は外部と如何なる關係を持つか、といふことは哲學上の根本問題であるが、唯物論は物質の先在性を主張し、人間がなくとも外部世界は實在するものであり、人間はこの世界を構成する一部に外ならず、精神は最も高級に發達した物質に外ならないと說くのである。唯物論の見地からのみ、人間は宗教的迷蒙から脫却し、外部の自然との調和に於て人間本來の力を發揮することができる。是に反して觀念論の要旨は、ギリシヤの昔にエレア學派の首領パルメニデスの言つた「思惟は實在なり」といふ一句に盡きるのである。人間の思惟しない、思惟できないものは實在しないといふのである。彼等の思惟を徹底して行けば、太陽が東から上り西に沒するのは自然法則に從ふからでなく、人間が其精神を以て太陽を東から引き出したり、西へ沒入したりさせるのだといふことになる。吾々はかゝる妄想に從ふ必要はない。

この短い文章でレーニンの哲學に關する思想一般を述べることは不可能であるが、物自體と現象に關する彼の思想を、それも極く簡單に述べると次の如くである。

四

カント哲學に依ると、人間は現象を認識することができるが、物自體は認識の對象たり得なくて、たゞ信仰に依つて之に近づくことができると說明してゐる。レーニンは、他の唯物論と同じく、物自體の認識可能を主張する。カントの物自體は實在性のない抽象物であるが、本來の物自體は認識可能の對象であつて、現象と何等原則的に異つてゐるものでない。卽ち物自體は實在性のある抽象物に外ならない。人間の認識能力は何等先驗的な制限があるわけでなく、社會的生產關係の歷史的段階に依つて決定されるものであり、人間の生活は無智から智へと進んでゐる。物の具體的な性質の一々を知り得たならば、それは、とりもなほさず物自體を認識したことになる此時からして物自體は現象となるのである。人間は幾百萬回となく、物自體が現象に轉化したことを實際生活上、實見してゐる。神祕な物自體を假想することは、價値なき哲學的たわ言である、とレーニンは言つてゐる。

人間が物體を認識するのは實踐を通じてである。吾々が或る物體を吾々自身の行動を通じて吾吾の目的のために使用した場合、その物體が吾々の觀念と一致し且つ之に依つて所期の目的を達し得たとするならば、その時、その物體に關する吾々の知覺が、外界における實在と一致する積極的證明を有することになるのである。吾々の外界には物が存在してゐる。この物は吾々の頭腦に反映して、知覺觀念となる。その知覺、觀念が物の映像として正しいか否かは實踐が行ふのである。さればエンゲルスも疾くの昔に『プヂングを吟味することは、それは食ふことである』と言つてゐるのである。

五

カント主義者のみならず、ヒューム派の感覺論者も、唯物論は形而上學だと言つて非難する。唯物論は現象の外に、吾々の外界における實在的なものを見るから、といふのが其理由である。ヒューム主義者は唯物論者と同じく、吾々の知識が感官を通じて受け入れられることを認めるのである。がしかも彼は感覺以上に進むことができない。彼等によれば感覺の限界外には何等信ずべきものがなく、物質は感覺の永久的可能性だとか、物質は感覺の合成であるとか言つて、吾々の知覺、吾々の觀念の背後に進むことを拒絕するのである。だが唯物論者は、人間の知覺や觀念の背後に客觀的實在たる物質が存在して人間の感官に働きかけるのであり、人間の感官は之を反映する力を有することを主張するのである。吾人の感覺が外界の物を正しく反映するや否やの最終審判者はやはり人間の生活實踐である。吾々の行動の結果が、吾々の知覺と、知覺された物の對象的性質と適合した場合に於て、外界の實在性が證明されるのである。ヒューム主義者は外的世界を以て人間の感覺の合成だと考へ、感覺のみを事實上の與件とするのであるが、かくの如きは人間が長い生活實踐に依つて獲得した歷史的進歩を無視するものに外ならない。

六

レーニンはカント主義者及びヒューム主義者に對抗して、客觀的眞理の問題、及び絕對眞理と相對眞理の問題を取扱ふ。客觀的眞理とは人間の觀念の中に、主體に、依存せず、人間、人類に依存しない內容をいふのである。眞理とは單にイデオロギー的形態のものでない。外界に實在する物の基本性質である。自然科學は人間が存在しない以前に、既に地球の存在してゐたことを立證してゐる。これが客觀的眞理の一例であり、これを拒むことはできない。若しヒューム主義者の

如く、感覺を以て認識の與件となし物を以て感覺の合成であるといふ見地を採れば、人間の感覺以外に存在してゐる客觀的眞理といふものは全く存在しないことになる。レーニンは唯物論的見地から客觀的眞理の存在を主張するのである。

次に客觀的眞理を反映する人間の感覺は、これを一度に、完全に、無條件に、絶對的に反映するか又は近似的に、相對的に反映するだけなのであるか？　ヒューム主義者は此問題に對して、人間は相對的眞理のみを認識するのであり、人間の知識は相對的であるといふことを主張する。レーニンは是に對して、絶對眞理とは固い障壁に依つて隔てられてゐるものでなく、相對的眞理が次第に積み上げられて絶對眞理に到達するのであつて、科學發展の各段階は人間の相對的知識をして一歩一歩、絶對眞理に接近せしめつゝあると説明するのである。

*　*　*

以上述べたことはレーニンの哲學思想のたゞ一つの方面にすぎない。だが、彼が徹底的な唯物論者であることとマルクス主義哲學の正統な繼承者であることが分る。唯物論は人間を超自然的超人間的妄想から解放し、眞の人間性を奪還し、その基礎の上に新しい人間文明を展開するものである。吾々は神祕な創造者を捨てゝ、人間本來の力を發揮することを目的とする。哲學も要するに人間の生活觀の表現であり、今日に於ては各階級の生活觀の表現である。その意味に於て、哲學も政治的である。哲學は現實に或は階級的壓迫の要具となり、或は階級闘爭の要具となつてゐる。唯物論哲學の基礎に立つて、ブルジョア哲學が認識不可能とする物自體の最奥の内容をも切り開き、以て新しい人間生活の建設に進まうとする點に、プロレタリア階級の哲學がブルジョア階級の哲學と異る最も重要な點がある。

――一九二七、七、一稿、雜誌『法律春秋』掲載――

宗教論

目次

第一章　宗教批判の意義

一　プロレタリア的批判

「宗教の批判はあらゆる批判の前提である。」（マルクス、『ヘーゲル法律哲學批判序說』）

マルクスのこの言葉は宗教に關するプロレタリア的批判の最も根本的な論綱の一つである。一體、批判とは單に獨斷と懷疑とを排して正しい知識を確立するといふだけのものでない。それは一定の革命的階級が、歷史の必然によつてその階級に與へられたところの變革的實踐を實行するために、所與の一切の現實――單に社會關係（歷史）のみならず、自然をも、思惟をも含む――についての全體的な、革命的な、新しい認識を確立することをいふのだ。それは單に舊い認識の否定ではなくて、揚棄である。階級社會における社會發展は階級鬪爭の過程を通ずる。革命的階級は、社會の物質的生產過程から既に成熟してきてゐる社會革命の諸勢力を、それを繫縛し隱蔽してゐる傳統的諸關係から解放し、既に實質的に存在してゐる現實を、具體化し實際化する

使命を負ふのであるが、この階級はその精神的武器として、自然、社會、思惟に通ずる統一的な新世界觀を作り上げずしては、即ち批判の過程を經ずしては、この階級的實踐を全くすることができない。

かゝる意味の批判は當該社會の最も眞實なる自己批判である。

資本主義社會における、かゝる自己批判の主體は、資本主義の內在的矛盾の解決者として生み出されたプロレタリアートに外ならない。

だが、プロレタリアートの批判は、過去のいかなる革命的階級の果たした批判よりも、强烈であり、根本的であり、破壞的である。その理由についてマルクスは次の如く言つてゐる。

「總ての過去の歷史は、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。た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動いてゐたのは毫も不思議でない。

コンミュニズムの××は傳來の××制度を最もラヂカルに××するものである。だからこの發展過程に於て傳來の思想が最もラヂカルに破壞されるのは毫も不思議でない。」（『コンムニストマニフエスト』）

階級そのものの揚棄者として歷史に出現したプロレタリアートの批評は、新しき階級的支配を戰ひとるためにのみ戰つた過去のいかなる革命的階級の批判よりも、一切の現實の最も深い根柢にまで及ばさるを得ない。

二　あらゆる批判の前提としての宗教批判

何故に宗教の批判はあらゆるプロレタリア的批判の前提であるか？　宗教のプロレタリア的批判はいかなる命題を含んでゐるか？

マルクスの『ヘーゲル法律哲學批判序說』（一八四四年）には次の思想がある。

一、宗教は民衆の幻想的幸福である。宗教的苦難は現實的苦難の表現であり、それに對する抗辯でもある。宗教は抑壓せられたる活き物の嘆息である。宗教は民衆の阿片である。民衆が幻想的幸福としての宗教を揚棄しようとすることは、彼等が眞實の幸福を要求することである。宗教はたゞ人間が自己自ら中心にして動くようになる迄の間だけ、人間の周圍をめぐる幻想的太陽にすぎない。この幻想的太陽を批判し克服するにあらざれば、人間は眞實の人間生活に到達するこ

とはできない。

二、宗教は顚倒した世界意識である。だがこの意識を作り出す世界自體が顚倒して居るが故にこそ、宗教といふ顚倒した世界意識が作り出されるのである。宗教はかゝる顚倒した世界——過去及び現在の國家と社會——の概論であり、それの百科全書的摘要であり、それの通俗的形式における論理である。故に宗教に對する鬪爭は宗教を精神的香料としてゐる世界に對する鬪爭を意味するのであり、顚倒せられざる人間世界の爲の鬪爭である。

三、俗人は自分の外に居る僧侶に對して鬪爭するよりも、自己自身の心中にある僧侶と戰はねばならぬ。

四、宗教反對の批判の基礎は、人間が宗教を作るのであつて、宗教が人間を作るのでないといふことである。

五、批判の武器は武器の批判に代ることはできない。物質力は物質力に依つて倒されねばならない。然し理論も大衆を把握するや否や物質力となる。理論はラヂカルとなる場合に於て事物の根柢を摑む。人間にとつて根柢たるものは人間である。かゝる根柢を摑む理論のみが大衆を把握する。ドイツの理論はラヂカルであつて實行力を有してゐる。その明白な證據はドイツの理論が宗教の決然たる實證的揚棄から出發したことである。

六、宗教の批判は人間に對する最高の實在は人間であるといふ教義を以て終る。隨つてそれは人間を一の賤められ、隷從させられ、見棄てられ、輕蔑せられた存在たらしむるが如き一切の關係を覆へす無上命令を以て終る。

七、「眞理の彼岸」が消滅した後に「此岸の眞理」を建設することができるのだ。かくし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。

三　宗教批判と政治批判

一八四三—四四年頃のマルクスにおいて歷史的唯物論は未だ萠芽狀態にあつたのであつて、この『ヘーゲル法律哲學批判序說』にはフォイエルバツハの自然主義的人間觀の影響がかなり濃厚である。だがマルクスは此時からすでにフォイエルバツハが毫も論題としなかつた政治的國家の問題を人間の解放の問題と深く結び付けてゐる。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。マルクスは上揭論文を揭載した『獨佛年報』に同じく載せた『ルーゲへの手紙』のなかで「人間とは精神的本體、自由な人々、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き離すこと、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、また『猶太人問題』のなかでは「宗教が人類の理論闘争の索引であるが如く、政治的國家は人類の實際闘争の索引である」と言つてゐる。宗教批判と政治批判とは密接に結合してゐる。彼は後者のなかに於て國家と宗教との關係を鋭く分析し、國家そのものの持つ宗教性を指摘してゐるが、このことについては後に再論しとう。

四　宗教のプロレタリア的批判の三方面

プロレタリアートの立場からする宗教批判は人間の全生活過程のいかなる方面について行はるべきか、換言すれば宗教批判自體の對象は何であるか？

第一に人間の意識過程における宗教的表象の本質が曝露せられねばならぬ。

第二に社會生活過程における、制度として宗教、組織としての宗教の階級的性質が曝露せられねばならぬ。

第三に國家過程、政治過程における宗教意識、宗教制度の特殊なる役割が特に曝露せられねばならぬ。

さらばプロレタリアートはいかなる基礎的觀念から宗教批判を行ふか？　それは、いふまでもなく、マルクスとエンゲルスとがプロレタリアートの新しい世界觀として戰ひとつた辯證法的唯物論の立場からだ。

第二章　マルクス主義者は宗教的表象をいかに理解するか

一　基礎的觀點としての辯證法的唯物論

マルクス主義の哲學的基礎は辯證法的唯物論である。そしてプレハノフの言つた如く「辯證法的唯物論は古代ギリシヤにおいてデモクリツトにより、又部分的にはその先驅者たるイオニヤの哲學者等に依つて根柢を据へられた世界觀が既に到達した最高の發展段階を表現する、近代的唯物論である。」唯物論は主體（精神、思惟）から出發せずして、客體（自然、物質）から出發する。從つて神といふ超人間的超自然的力を否定する。だが辯證法的唯物論は前代の唯物論と强烈な差違を有して居るのであり、從つて兩者の宗教否定も之に對應するところの差違を有してゐる。

辯證法唯物論は次の點において前代の唯物論と異る。

一、舊唯物論は多く機械論的唯物論である。それは世界を一個の過程として理解することができず、實體が不變であるといふ形而上學的誤謬にも陷つてゐる。マルクス主義はかゝる機械論的立場を克服し、歷史的過程の思想を以て之に代ふる。

二、舊唯物論は非歷史的であり、歷史の領域になると觀念論を持ち込んでゐた。自然そのものの解釋すら歷史的探究を必要とするのであるが、舊唯物論はマルクス主義の如く發展の概念、過程の概念をとり入れなくて、非歷史的自然觀を採つてゐる。

三、舊唯物論は非辯證法的である。世界は過程として把握せられなくて、不變の實體が假定されてゐた。運動は物質の屬性として示されてゐたが、それは單に永久に循環してゐるだけであり常に同一の反覆を繰り返すだけのものであつた。マルクスはヘーゲルの辯證法を唯物論と結びつけた。對立物の鬪爭、その同一性、矛盾、否定、揚棄、綜合、生成、飛躍、量の質への轉化及びその逆、世界の自己運動等々、ヘーゲル辯證法の精髓は最も美事に唯物論の基礎と結合せしめられた。

四、舊唯物論は人間の本質を抽象的自然的に理解し、歷史的社會的に理解しなかつた。人間は現實に於て必然に一定形態の社會に屬する。歷史の行動者としての人間こそ、眞の人間である。フォイエルバツハの所謂人間は抽象的人間にすぎない。フォイエルバツハの「種屬として人間」といふ思想は、マルクスにおいて「社會化された人間」といふ輝ける思想に代つた。歷史は人間の全本質の展開する現實性の領域であり、人間は歷史のなかに於てのみ明確な自己確認に到達する。

五、舊唯物論は人間を單に直觀の生物と觀じた。たが人間は實踐の生物である。マルクス主義は世界を解釋するだけでなく、世界を變革する戰鬪的唯物論である。

辯證法的唯物論は自然及び歷史の運動原理を把握する一般的方法論であり、新しい世界觀である。だがマルクス主義の最も輝ける功績は、歷史の唯物辯證法的把握たる歷史的唯物論（唯物史觀）の確立である。（勿論、自然の唯物辯證法的把握を無視する意味は少しもない。）舊唯物論は人間の社會生活を唯物論的に說明することができなかつた。マルクス主義は人間の社會生活を規定する最も根本的な推進力が物質的生產力であることを發見した。政治、法律、宗教、道德、藝術、哲學等の上部建築の起源と發展とに始めて綜合的な說明を施し得た。そして階級社會における社會的矛盾の解決が階級鬪爭の形態を採ることを科學的に明かにした。歷史の必然も、人間の

自由も、人間の創造的活動も、舊來の妄想的な觀念論からでなしに、始めて唯物的に、即ち科學的に、說明された。――要するにギリシヤ哲學以來の唯物論は、辯證法的唯物論に至つて、始めて自然と歷史とを通ずる統一的な世界觀となつたのである。

吾々は以上の如き基礎的見解に立つて宗教の本質、發生、發展、消滅を觀察することゝする。

二　イデオロギーとしての宗教

宗教は人間の頭腦の空想的產物でめる。たが人間の頭腦の產物――表象、概念、觀念、一口に言へば意識――は、觀念論者の考ふる如く獨立的な主體的な存在ではなくして、その根柢においては人間の物質的活動、人間の物質的交通に由來して居るのである。神佛といふ不思議な存在があつて、それが人間や自然を動かすのだ、といふ妄想も、結局は社會の物質的生產過程即ち社會的生產力と生活條件の發展に依つて決定されるのである。

舊唯物論は、宗教が人間の意識の欺瞞だといふことを力說する。（その點においてまちがつてゐない。）だがマルクス主義は宗教を以て單に人間の意識の欺瞞と見るばかりでなく、その根源を人間の物質的生產過程に還元するのである。マルクスは一八四五―四六年に書いた『ドイツチエ、イデオロギー』に於て既に明確に歷史的唯物論の基礎的見解を發表してゐる。彼は次の如く言つてゐる。

「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之等と對應する意識形態とはもはや自主自立であり得ない。それらのものは歷史を有しない、それらのものは發展を有しない、却て物質的生產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產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。」

數年後に書かれた『コンムニスト・マニフエスト』にはこの思想の一層明確な叙述があり、「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、一言に言へば其意識が變動することを理解するのに深い洞察はいらない。思想の歷史は精神的所產が物質的所產につれて變形したこと以外の何事をも示してゐない」「古い生活關係の解體と共に古い思想が

解體する」と述べてゐる。

だが、勿論、宗教とその物質的經濟的基礎との連關は、當の本人には氣付かれないことを常とするのである。宗教と哲學とは最も高級のイデオロギーに屬し、それと經濟的條件との間には無數の中間的條件が介在するのである。

エンゲルスは次の如く言つてゐる。

「イデオロギーなるものは、いづれも一旦存在するようになれば、與へられた表象資料と連絡して發展し、その表象資料を更に一層發展させるものである。でなかつたら、それは何等イデオロギーではない。言ひかふれば獨力で發展するところの、且つ自己の法則にのみ從ふところの自立的な實在體を取扱ふ意味で思想を取扱ふことでなくなる。かういふ思考過程が人間の頭腦のなかで行はれる場合、その人間の物質的生活條件が結局において此思考過程の成り行きを規定するのであるが、そういふことは當の人間には必然的に意識されないでしまふ。蓋しそうでなかつたらイデオロギー全體が成立しなくなるだらう。」（佐野文夫『フォイエルバッハ』一四七頁）

中世紀において、農民や小市民の大衆の封建領主に對する階級闘爭が宗教一揆の形態をとつてゐたのはこのよい例である。だがこの場合にもその內面において、イデオロギーとして宗教と經濟的基礎とは密接な關係の下に立つてゐる。この種の事柄については宗教史を論ずる場合になほ明かにするであらう。

三　宗教的表象と權力關係

宗教は人間が自己の自然的內容を捨て、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。人間がその人間的內容を、彼岸の神といふ幻想に引渡してしまふことが宗教の本質である。

神は不可抗の、說明すべからざる、自然必至的な力となつて人間の前に現れてくる。だがこの宗教的表象はいかにして生じたものであるか？　それは地上の權力關係そのものを反映するに外ならないのだ。權力關係はいかにして生じたか？　それは階級過程から生じてくる。そしてこの階級關係こそ、在來の人間社會における物質的生產過程からの直接の所產である。人類は最初からそして最終まで、階級關係に縛り付けられてゐるものでない。エンゲルスのいふように、階級は社會的生產力の發展の不充分なる結果として存續してゐるにほかならぬ。

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、いふまでもなく、これは自然の認識

から生じたものでなく、地上の社會的關係のなかに最も決定的な役割を演じる階級關係、權力關係を反映してゐるのである。

エンゲルスは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おいて一個の大きな保守的な力である。しかし此實材に起きる變化は階級關係から發する。」（同上一五七頁）

宗教其他のイデオロギーは單に自然に對する人間の一般的生存活動のみから生じたものでないそれは社會群の、階級間の鬪爭の變化のなかに發生と消滅との具體的原因を求めねばならぬ。宗教的表象の奥には、權力關係がある。吾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だと言つて滿足することができないと同時に、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抽象的規定のみを以て滿足することもできない。

四　外力的支配の幻想的反映（宗教の起源　1）

およそ事物の本質は、その發生の際に、素朴ながら、最も露骨に示されるのである。宗教についてもそうである。

エンゲルスは『反デューリング論』のなかで宗教の起源を論じてゐるが、彼は、歴史の端初において、自然界の諸々の力が人間の頭腦に妄想的に反映して宗教的表象を生じるのであるが、直にこの自然の諸力と竝んで社會上の諸力――權力關係――が活動し始め、それが恰も自然力と同じような不可抗な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。即ち次の如く言つてゐる。

「一切の宗教は人間の日常生活を支配する外部的な力が人間の頭腦に幻想的に反映せるものにすぎない。そして此反映においては地上の力が天上の力といふ姿をとる。歴史の初期においては、先づ第一に自然力がかゝる反映をなし、それが諸民族の間に一層發展して極めて種々樣々なる人格神を生んだのである。――しかし間もなくこの自然力と並んで社會上の力が作用し始める。この社會力もやはり人間にとつては外部的なものであり、しかも始めはやはり說明すべからざるものとして人間に對立し、且つ自然そのものと一見同じ自然必然性を以て人間を支配するのである。之に依つて始めはたゞ神秘不可思議なる自然力のみを反映せる幻想の姿が社會的屬性を獲得し歴史的力の代表者となつてくるのである。」（邦譯『反デューリング論』五五一―

—二頁）

以上の如くエンゲルスは自然力を以て宗教形成の原初過程と見るのであるが、それは人間が動物の如く人間に對した時期を指すのにすぎなくて、重きをおいたのはいふまでもなく社會關係が宗教に反映する時期である。彼は近代宗教學の鼻祖マツクス・ミユレルの如く人間を單純な受働的動力と見たのでない。

レーニンはゴルキイに與へた手紙のなかで「搾取者に對する鬪爭における被搾取者の無力が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、奇蹟其他の信仰を呼びおこすのと同じである」と書いたことがある。

五　ボグダノフの種族長老起源說（宗教の起源　2）

唯物史觀の立場から宗教の起源の問題を最も鮮明に說いたのはロシヤのボグダノフの種族長老起源說である。ブハーリンの『史的唯物論の理論』はそれを絕對に正しい說だとして援用してゐる。やゝ長文に亘るが、こゝにそれを引く。

「種族の長老は生產における集積された經驗の守護者として、組織し、管理し、命令し、勞働計畫を立て、活動的、「創造的」原理を表徵するが、一方、その他のものは聽從し、命令を實行し、上から示された計畫に服し、他人の意思に從つて行動するのである。この生產關係は萬有の考察、就中、人間自身を考察する模型となつた。人は肉體と精神とに分たれた。「靈魂」とは肉體を指導する所のものである。靈魂は肉體よりも高位である。これ宛も組織者及び管理者が單純な執行者よりも高位に在ると同然である。（アリストテレスは曾つて靈魂を主人に、そして肉體を奴隸にしたことがある。）同一模型に從つて人々は殘餘の世界をも考察し始めた、即ち人々は如何なるものの背後にもこの「精神」が存することを信じ始めた。全自然は魂を有するものの如く思はれた。（この見解を學問上アニミズムといふ）かゝる見解が一度生ずるや、それは又宗教へ導かずにをかなかつた。この宗教は祖先の禮拜（祖先崇拜）、種族長老、指導者、組織者の崇拜から始つたのである。勿論、彼等の「靈魂」なり或は「精神」なりは、最も知識經驗に富み又最も强い精神であつて、人を救ふことができ、世のすべてのものがそれに依存してゐると考へられた。これは既に宗教である。從つて宗教の起源すら生產關係（特に主人と奴僕との關係の存する生產關係）及び夫に依つて條件付けられたる政治的社會秩序の反映として發生したものなることを示してゐる。社會內部の生活が說明されたと同樣の模型に依つて　宗教は全

世界を説明したのである。

「宗教の其後の全歴史は生産關係並に政治的社會關係の變化と共に宗教の形式も亦變化したことを示してゐる。例へば社會が二三の相互の結合の弱き種族から成り、夫等の各々が其長老及び酋長を有するならば、其時は宗教は多神教の形式を採るのである。又若し例へば統一の過程を經て、中央集權的君主制が生ずるならば、夫と同じことが天上においても平行的に行はれ、天上では地上の支配者と同様に冷酷な唯一神が御座に登るのである。若し奴隷を有する商業共和國（例へば紀元前五世紀におけるアテネ）を例に採るならば、そこでは假令、多數の神神のなかで戰勝都市の女神パラス・アテネが嶄然頭角をあらはしてゐるとは言へ、神々も亦共和制的に組織されてゐる。いかなる「端正」なる國家にも有司の等級組織ともいふべきものが存すると同様に、天上においては聖者天使、神々等が其位階と等級と其勳等とに從つて居並んでゐる。更に地上の上司の間における神々の間にも分業が起る。即ち或神は軍事の專門家であり（ローマ人の間にあつてはマースの神、ギリシヤ・カトリック教會では戰勝者ゲオルグ又はカルキストラステイギウス即ちミカエル將軍）、又或神は商業の神（メルクール）であり、更に又或神は農業の神である等々」。

宗教は地上の叛亂すらも反映する。支配と隷屬との關係が存する所には到る所に特に此關係を反映する宗教が存在する。宗教の教ふる所によれば實生活におけるが如く、天上界にも亦同様に戰爭奴隷化反亂がおこる。即ち惡魔鬼神暗の長等は地上で國家を破壞せんとする敵の首領の模寫に外ならなくて、彼等は天上で皇帝たる全能の神の權力を潰滅せしめ、天上の全秩序を顚覆せしめんとするものである。」（以上の引用文は楢崎氏の譯文に依る。）

六　原始種族の間に於ける宗教的表象（宗教の起源3）

原始種族の間の宗教的表象は、「宗教が人間を作るのでなく、人間が宗教を作るのだ」といふフオイエルバツハ及びマルクスの見解解確認してゐる。各種族の宇宙開闢説やその崇拜する神々の姿には、その社會の生産關係、政治關係が反映してゐる。例へば或る原始種族の生産が農業から漁業に變るときには、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つてゆくといふが如き現象はオーストラリヤ土人の間に見ることができるのである。彼等の空想する天國はその生産の最も豐かに祝福された狀態にあることを常とする。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み且つ日光の輝いてゐるところであるといふ。ローザ・ルクセンブルグ

は、オーストラリヤ土人の間に見出されるトーテム崇拜の儀式は、一定の植物又は動物の食料の再生産のために、その生産の方法を保存する必要上、いつも昔からともなく傳はり來つた宗教儀式であるといふスペンサーの說をその『資本蓄積論』の冒頭に引出してゐる。

プレハノフは『マルクス主義の根本問題』のなかで、チロルの研究から次の一節を引用してゐる。

「低級の人種の宗教の中には、地上の政治組織に依つて形成された天上の神國を示す……ところの體系が存在する。そこでは庶民は多數の人間的靈魂及び其他の遍在的精靈に依つて構成され夥しき神々は貴族階級に對應し、最高の神自らが國王たるのを見る。」（恒藤恭氏譯文による。）

マルクスは神秘の雲霧から地上的核心を發見するのは、各時代の現實的生活關係からして其天國的形態を說明するよりは遙かに容易だと言つたことがある。嘗つてサン・シモンは宗教的思想を通じて古代ギリシヤの政治的社會的秩序を說明しようとしたし、かくの如き試みは幾多の宗教家に依つて無數に試みられてゐるが、宗教自身が社會の物質的生產過程に依りて決定されるものであり、從つて宗教を基準として歷史の說明を行ふことはできない。

七　資本主義社會における宗教の物質的根源

資本主義社會は、それ以前の社會に比すれば、最も啓蒙せられたる社會であるといふことができる。最も進步したブルジョア國家に於て、宗教關係は言はゞ公法から私法の領域に入つてゐる。しかしながら宗教的表象自體は依然として存續してゐる。小手工業者や貧農や遲れた勞働者の一部には依然として信仰が存續してゐる。觀念論者は、宗教的意識は人間に固有なる心理だと說明してゐる。ブルジョアジーは、いかなる代價を拂つても宗教は維持されねばならぬと叫んでゐる。

マルクス主義者は抽象的な觀念的說教を以て宗教を克服することができると信ずるものでない。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り、直接に資本主義社會における宗教の社會的物質的根據と戰ふことを理解せねばならない。

エンゲルスは次の如く言つてゐる。

「人間は今日のブルジョア社會に於て、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される如くに、支配される。かくて宗教的思惟の事實上の根據が繼續して居り、これと共に宗教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。ブルシ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。このことは人間が考へ、神（即ち資本家的生産方法の外力的支配）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。」（『反デューリング論』邦譯五五三頁）

人間の對抗すべからざる力といふことが神なるものの根本的性質である。然るに資本主義社會の下における經濟關係は、人間自身の作り出したものに相違ないが、しかし人間の力で決して統制することのできぬものである。資本主義は忽ち或人の生活をうち亡ぼし、或は忽ち或人の生活をひき上げる。人間にとつて資本主義的經濟關係は抗すべからざる、理解すべからざる力となつて現れる。このことは直ちに神なるものゝ超自然的性質と合致する。資本主義社會において、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のである。

レーニンは一層具體的に次の如く言つてゐる。

「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起源を持つてゐる。勞働大衆の社會的壓迫、資本主義の盲目的な力の前にお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く驚くべき苦痛——これらのものの中に宗教の深い今日の根源は求めらるべきである。「恐怖が神を創造した。」資本の盲目的權力の前における恐怖、盲目的恐怖（けだ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、齎らすことができ、彼等を餓死にゆだねるところの恐怖——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お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、あらゆる形態における資本の支配に對して戰ふことを學ばない限りは、いかなる啓蒙冊子も、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。」

（拙譯レーニン「宗教について」二三—二四頁）

八　次代社會に於ける宗教的表象の不可避的消滅

外力的支配の存する限り、宗教的意識は社會から消滅することができない。それの存する限り、

宗教は阿片として民衆を魅惑し、彼岸を空想することに依つて現世の苦痛を忘れしめる。宗教は、人間が人間自身の生活を統制するに至り、外力的支配を絶滅するに至り、始めて消滅する。マルクスの言葉を以てすれば、人間が「自由なる社會化された人類」として、その物質的生産過程を意識的計畫的な支配の下におくとき、始めて社會は一切の神秘的な外皮を脱ぎ捨てる。マルクスは次の如く言つてゐる。

「現實世界の宗教的反映なるものは、總じてたゞ實際的な日常生活の諸關係が人間相互の間の、且つ人間と自然との透明な合理的諸關係を、日々人間に表示するようになつたとき、始めて消滅し得るものである。社會的生活過程の、即ち物質的生産過程の構造はそれが自由意思をもつて社會を組織せる人々の産物として、その人々の意識的な計畫的な管理の下に立つに至つたときにのみ、始めて其神秘的な霞の衣を脱ぎ捨てる。けれどもそのためには、それ自體がまた長きに亘る且つ苦みに充ちた發展史の自然生的な産物であるところの、社會の物質的基礎または一系列の物質的生存條件が、必要とされるのである。」（河上宮川兩氏譯『資本論』第一分册一二〇頁）

自由なる社會化されたる人類の社會は、自由なる個々人が共同の生産手段を以て勞働し、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。かゝる社會の總生産物は一つの生産物であり、勞働及び勞働生産物を通じて與へられる人類の社會的關係は生産上にも分配上にも透明且つ單純なるものとなる。かゝる社會においては、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。

エンゲルスも宗教の消滅について次の如く言つてゐる。

「社會が財産を獲取し全ての生産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――現在において彼等は彼等自身の生産した、しかし彼等に巨大な外部的力となつて對立するところの生産手段に依つて此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、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、それはけだし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』邦譯五五四頁）

神は一定の社會關係の必然的所産であるが故に、何人も單なる觀念的鬪爭に依つて神を消滅せしめることはできない。生産手段が社會的財産となり、人間自身が意識的に生産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、神を産出する根據がないが故に、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つくのである。宗教に對する闘爭は、神の幻想を生み出す社會的根據それ自身に向けられねばならず、それは階級的政治闘爭と結びついてのみ、効果を發揮することができる。

マルクスは一八四二年にルーゲに與へた手紙のなかで明白に次の如く言つた。

「宗教は顚倒せられた現實の理論たるものである。故にこの顚倒された現實の解體と共に、宗教も自ら破碎する。」

第三章　社會生活過程及政治過程における宗教

一　制度としての宗教

宗教は單にイデオロギーとして、諸々の表象や觀念の集合であるばかりでない。それは社會生活過程において、一の制度として存在を持つ。制度としての宗教は教會又は寺院の組織であり、一定の體系を有する祭祀及びその人的代表者としての僧侶から成立してゐる。

教會寺院は、その教理がいかに天上的であり非俗世的であつても、その組織内容は常に地上的であり俗世的、社會生活過程の一部を成して居り、社會の經濟的文化的秩序を反映して居る。主觀的に超俗してゐる僧侶と雖も、客觀的には社會人口の一部であり、社會階級として何れかの階級に屬してゐる。僧侶は最も早く現れた身分である。原始社會において魔術師、豫言者、卜者は支配者の地位を有してゐる。古代の神政國家においては祭政一致の政治制が行はれる。僧侶の首腦部は常に支配階級の一部を形成してゐる。

各國の教會寺院の歴史は、制度としての宗教がいかに社會の經濟的秩序と密接に結合してゐるかを示してゐる。例へばわが國における奈良朝の寺院をとつてみると、それは大土地所有者であり、奴隷の所有者であり、支配者階級の一部であり、當時の經濟的秩序を最もよく反映してゐる。歐羅巴に於て、中世紀の教會はそれ自身、封建的大諸侯であつた。また都市發達の時代にありては、貨幣經濟からの民主主義的形態が教會内に入り込んでゐる。

制度としての宗教は、いかなる社會的機能を持つてゐるか？　それは民衆の現世的苦痛、現世的不平を鎭靜して彼岸世界の幻想に溺惑させ、現世において地上の樂園を建設せんとする民衆の階級闘爭を抑壓することに在る。宗教制度は階級的支配の要具に外ならない。教會寺院はそれ自身、一の搾取機關であり、全搾取機關の一部であると同時に、搾取の全機構の擁護者である。僧侶は

それ自身、搾取者であると共に、民衆の搾取者への反抗を眠り込ませるための説教者である。

宗教的表象と同じく、制度としての宗教も、人間の物質的生存條件に依つて條件付けられて居り、其核心において經濟的政治的秩序を反映してゐる、宗教には色々の觀念的な社會的な中間條件が介在してゐるが、その樞軸は唯物史觀の立場からでなくては説明することができない。

二　國家機構と宗教機構

制度としての宗教は數千年に亘る長い傳統、組織、訓練を有してゐる。それは常に國家機關と密接に關聯してゐる。

マルクスは宗教を以て、顚倒せられたる世界意識と考ふる。顚倒せられたる世界とは國家のことである。國家はそれ自身、宗教性を有してゐる。社會の上に、社會の外に、立つところの權力、その組織化としての國家、民衆自體のなかに根ざさない、民衆自體の統制することのできない力、そこに國家の宗教性が潜んでゐる。古代の神政國家は純粹にこの宗教性を發揮してゐる。そこでは宗教が國家結合の原理となり、國法の基礎となつてゐる。中世の封建國家においては、宗教は封建的階級制の正認者であり、政治的不平等の支持者であり、スコラ哲學の如き特別の觀念組織を生み出してゐる。近世のブルジョア國家において、一應、宗教は公法から私法の領域に追ひ出された。だがこのことは人間を宗教から解放したことをも意味しないのは勿論、國家を宗教から解放したことをも意味しない。宗教が國家の權力要素と結合することは、宗教及び國家の本質上、依然同じである。ヨウロツパにおいては、世界戰爭以後において、新教よりも舊教の方が猛烈に復興しつゝある。國家財政における宗教費は何れの國においても年々增加してゐる。國家機構と宗教機構との連關は直接にも間接にも、今日の帝國主義時代において一層增加してきてゐる。

帝國主義國家はあらゆる反動的機關を動員せねばならぬ。教會寺院はその積極的な手段である。日本のブルジョアジーが統一的な宗教法案を作らうとしてゐるのは、その反動的攻勢の一表現である。教會寺院もまた其の搾取者としての階級的本能から帝國主義者の反動政治に能働的に參加する。日本の僧侶は從來、選擧權及び被選擧權の獲得運動をやつてゐたが、普通選擧法に依つてそれを與へられた今日では、新に政治結社加入の權利を獲得する運動に進出してゐる。(今日、僧侶は政治結社への加入を治安警察法によつて禁じられてゐる。) 更に佛教各宗の管長は貴族院への進出運動を試みてゐる。社會の生產的經營に毫も參加せざる此搾取者等が政治的方面に進出した場合、帝國主義的政治の反動と對應して、巨大な反動の柱として働くだけのものであることは疑ふ

べくもない。歐羅巴においては宗教的な政黨は既に久しい間、勞働者及び農民の敵として立つてゐる。ドイツの舊教徒より成る中央黨はその著例である。更に基督教社會黨といふが如きものは、階級意識なき勞働者及農民をひき入れて、階級としての勞働者及び農民に對抗せしめてゐる。

三　階級鬪爭の具體的實踐裡における宗教克服

ブルジョア無神論者は、數千年來の文化と進歩との敵たる宗教に對する鬪爭は、階級鬪爭に從屬するものでなく、それ自身、一の基礎的な鬪爭だと考ふる。しかしマルクス主義者は、抽象的に、觀念的に鬪爭するだけで宗教を克服することができると信じない。宗教は物質的根源を有してゐる。近代宗教のそれは資本主義的生産方法の外力的支配にほかならない。勿論、無神論の思想的宣傳の効果は否定せられない。だがそれだけでは不充分である。否、理論的宣傳を以て、宗教の思想的否定を以て、宗教を絶滅することは出來ない。むしろ神といふ幻想を生み出す社會的根據自體と戰ふことこそ、即ち資本主義制度自體と戰ふことこそ、宗教を克服する最も根本的な方法である。故に宗教に對する鬪爭は階級鬪爭の具體的實踐に從屬せしめられねばならないのである。

レーニンは次の如く言つてゐる。

「吾々はいかなる場合においてもラヂカルなブルジョア民主主義者の如く、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は許されない。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内における經濟的壓迫の産物であり反映であるにすぎないことを忘れるのは、ブルジョア的狹隘であるであらう。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。」（レーニン『宗教に就いて』一一頁）

「近世の階級意識ある勞働者は大工業に依つて教育され、都市生活によつて啓蒙された結果、宗教的偏見を侮蔑して之を振りすて、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善き生活のために鬪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に歩み寄つてゐる。社會主義は宗教的黑蒙と鬪爭するために科學を攝取し、勞働者を地上の

ヨリよき生活のための眞實の闘爭に結束することに依つて、來世への信仰からかれ等を解放する。」（同上五頁）

以上の如くして、プロレタリアートの宗教克服は一般階級闘爭との連關に於てのみ可能である、だがかく言へばとて無神論を理論的に宣傳する必要がないといふのでない。闘爭自體を深めてゆくためには、あらゆる場面において理論的把握、理論的宣傳は缺くべからざることであり、宗教についてもさうである。マルクス主義者は、無政府主義者の如く神否定の革命的文句に醉拂つてはならず、日和見主義者の如く卑俗な現實的利益のために革命的理論の宣傳を忘れてもならないのである。レーニンは之について次の如く言つてゐる。

「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おける信仰の否定と、この層の階級闘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おくこと――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、生きた現實にお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。」

「マルクス主義者は抽象的な空語的な空虚な「革命主義」（無政府主義者）に陷つてはならず、又宗教に對する闘爭の前に戰慄し、この彼の任務を忘れ信仰と妥協し且つ階級闘爭の利益に依つて導かれないで、小さな、みじ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。」（『レーニン宗教について』）

宗教に對する闘爭は一般階級闘爭の利益に從屬せねばならぬ。しかし是れは宗教に對する闘爭を後廻はしにして差支へないといふ意味でない。若くは此闘爭が第二義的であるといふ意味でない。第二インタナショナルに屬する人々は宗教の政治的意味を輕視して之に對する闘爭は後廻はしで差支へないと信じてゐる。この點に於ても第三インタナショナルの人々と深い溝渠を見る。後者は宗教が階級的イデオロギーの表現であり且つ階級支配の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方面であることを認識する。ゴルテルの『史的唯物論』は第二インタナショナルの日和見主義を分有してゐる、即ち彼は哲學上の唯物論から離れてゐるのみならず、「宗教は私事なり」といふ戰術上の原則を極めて日和見主義的に歪曲し、宗教はそのまゝに捨てゝおけば自ら消滅してしまふと考へてゐる。第三インタナショナルに於て宗教問題は一九二四年夏の擴大執行委員會で取扱はれた。それは瑞典共產黨の首領ヒエ

グルンドが宗教問題を消極的に取扱つたことに起因したのであつて、此時ブハーリンが明快な攻擊演說をしたが、このときにできた「宗教についてのテーゼ」はマルクス的レーニン的思想に立つものであつて、特に戰術方面に鋭い思想を示してゐる。

四　マルクス主義の宗教に對する鬪爭

マルクス主義の宗教克服の諸原則を要約すれば次の如くである。

一、宗教に對するプロレタリア的克服は先づ第一に一般階級鬪爭の具體的實踐と連關せしめられねばならぬ。觀念的に、抽象的に、階級鬪爭の外に、單なる理論的宣傳のみを以て之を果たすことができない。こゝに宗教のプロレタリア的克服との限界がある。

二、しかし理論的宣傳を無視することはできない。マルクス主義の哲學的基礎の一つは無神論である。マルクス主義者は無神論者でなければならぬ。たゞこの理論的宣傳が階級鬪爭の實踐と結び付かねばならぬと言ふのみ。

三、この故にブルジョア無神論者と一定程度の同盟を結ぶ必要が時として生ずる。それを躊躇してならない。

四、マルクス主義の基礎的戰術の一つに「宗教は私事なり」といふ原則がある。この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ない。社會主義者が神佛を信じたり又は宗教的宣傳をなすことが許されるといふ意味でない。それは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、國家はいかなる宗教團體とも結びつく勿れ、宗教と政治、宗教と教育を明確に分離せよ、といふ要求である。一八七一年におけるパリ・コムミュンの勞働者政府は國家機構から一切の僧侶的要素を放逐した。一九一七年十一月のロシヤ革命に於てもそうであつた。

五、ブルジョア民主主義革命の完了しない國においては、宗教は制度上にも、また民衆の意識の上にも、舊い中世紀的要素を殘してゐる。かゝる國に於ては、政治上、プロレタリアートがブルジョア民主主義を確立せねばならぬことゝ對應して、宗教克服に關するプロレタリアートの任務は特に大なるものが有る。

第四章　宗教史について

一　宗教史の方法論

宗教は過去の歴史において巨大な役割を演じた。教會寺院は全搾取機構の一部として民衆に對する專制的權力を振つた時期がある。（例、中世の教會）階級鬪爭が宗教の衣裳をまとふて戰はれたことがある。（例、中世末期の農民戰爭。）國家間の戰爭が宗教の名に依つて行はれたことがある。（例、三十年戰爭。）學問藝術が完全に宗教の支配の下に在つた時代がある。（例、ギリシヤの藝術、ゴシック藝術等。）されば宗教を基礎的觀點として歴史を理解しようとする試みが往々にして現れる。サン・シモンが宗教を通じてギリシヤの社會を理解しようとしたのは著しい例である。フォイエルバツハすらも宗教を基準として歴史の發展を理解しようとしたのである。

歴史的唯物論はかゝる見地に無條件的に反對するのである。先に繰返して述べた如く、宗教はその基底に於て物質的生産過程を有するものであり、俗世における支配と隷屬との關係を反映してゐるのである。從つて各時代の宗教は先づ如何なる物質的根源から成長したかを檢討されねばならぬ。他から檢討されるものが、他を檢討する基準となることはできない。

マルクスは『ドイツチエ・イデオロギー』のなかの、スチルナーを論じた個所で次の如く言つてゐる。

『人間は、宗教に於て、その經驗的世界を、彼に外的に對立するところの、一の單に思惟されただけの、表象的な本質に作り上げる。これは「自意識」といふような他愛のない概念から說明すべきことでなく、在來の全生産・交通方法からして說明せらるべきである。「自動紡織機」の發明や鐵道の應用がヘーゲル哲學と無關係であるように、宗教は人間の概念と無關係である。若しスチルナーが宗教の「本質」を論じようとするならば、即ちこの非本質的なもの（宗教）の物質的基礎を論じようと欲するならば、彼はこれを「人間の本質」や神の屬性のなかに搜すべきでなく、宗教的發展の各個の段階に見出される世界のなかに求むべきである。』（『社會主義文獻』第三卷）

こゝでマルクスは宗教史の研究の基礎はそれぞれの時代における「生産・交通方法」であることを示してゐる。

マルクスは資本論第一卷のうちの最も重要な註の一つと思はれるもの（第十三章註八十九）のなかで人類史と自然史との差違を指摘して工業の意義を明かにしてゐるが、そこで宗教史の方法論に言及して左の如く言つてゐる。

「工藝は自然に對する人類の能働的關係、即ち人類の生活の直接的生産過程、從つてまた人類の社會的生活關係及びそれに基く精神的諸表象の直接的生産過程を明示するものである。この物質的基礎から抽象してしまへば、あらゆる宗教史さへも無批判的となる。實際、分析に依つて宗教の雲霧的形像の地上的核心を發見することは、各場合における現實の生活關係からその天國化された諸形態を展開する事よりもヨリ容易である。後者こそ唯一の唯物的な、從つて科學的方法である。」

二　宗教史觀の非科學性

歴史を理解する正しい方法は唯物史觀の外にない。社會の上部建築の一つである宗教に依つて歴史を根柢から理解することはできない。エンゲルスは「フォイエルバツハ論」のなかで、フォイエルバツハが宗教を基準として歴史を理解しようとすることを正當に非難してゐる。これはやがて宗教史觀の、從つてまた何等かのイデオロギーに依つて歴史を理解しようとする史觀の、非科學性に對する一般的非難である。

エンゲルスはそこで次の如く言つてゐる。

「人類の各時期は宗教上の變化に依つてのみ區別される、といふフォイエルバツハの主張は斷然たる虚僞である。歴史上の大きな轉回期は、これまで存立してきてゐる三つの世界的宗教――佛教、キリスト教、回教――だけを考慮に入れる場合のみ、宗教上の變化が伴つてゐるにすぎぬ。自然發生的に生じた古い民族および民族宗教は、もともと布教的なものではなかつたので、その民族及び民族の自立性が破れると同時に一切の抵抗力を失つた。それどころかゲルマン民族の場合などは崩壞しつゝあるローマ帝國と接觸したゞけで、そして今しがたローマ帝國によつて採用され、その國の經濟、政治、思想上の狀態に適應するようになつた世界的宗教のキリスト教と接觸したゞけで、民族宗教は一と溜りもなく力を失つた。こういふわけで吾人は多かれ少かれ人爲的に發生した世界的宗教、殊にキリスト教と回教との場合に、始めて廣汎な歴史的變化が一の宗教的刻印を帶びてゐるのを見るのである。」

「キリスト教が實際に普遍的な意義を持つた革命に對して宗教的刻印を與へたのは十三世紀か

ら十六世紀まで、即ちブルジョアジーの解放闘爭の第一段階に限られてゐたのであつて、しかもそれはフォイエルバツハの考へてゐるように人間の心臓や宗教的要求によつて説明されるものではなく、中世史の前期が宗教と神學以外には、いかなる形のイデオロギーをも知らなかつたことに依つて説明されるものである。」

「十八世紀に至つてブルジョアジーが充分に有力になつて自己の階級的立場に合致した獨特のイデオロギーを有するようになつた時は、彼等は偉大にして且つ終局的な彼等自身の革命、即ちフランス革命を專ら法律上及び政治上の觀念に訴へたゞけで遂行した。そして自己の進路の妨害となつた場合にのみ、漸く宗教を顧みたにすぎなかつた。」

「歴史上の大きな階級闘爭に對する理解は、その國おきまりの史述によつて既に十分に申分なく朦朧たるものにされて居り、殊にドイツではそれが甚しい。故に吾々は今更かういふ階級闘爭史を教會史の單なる附錄と化して、右の理解をいやが上に不可能にするにも當らない。」（邦譯『フオイエルバツハ論』八一頁以下）

以上の如くして、歴史は教會史の單なる附錄でなく、教會史こそ前者の單なる附錄である。歴史が宗教的衣裳を着た時期は次第に過ぎ去つてゐる。

三　宗教史についての斷片　〔一〕

この短い論文のなかで宗教史の全體について論じてゐることもできないし、マルクス、エンゲルスの著書のなかから宗教史に關する個々の記述を一々拾ひあげることも不可能である。こゝには宗教史の重要な部分について、斷片的に、示唆するだけに留める。

資本論第一卷の最も重要な一節「商品の拜物教的性質及び其秘密」のなかで、マルクスは資本主義社會におけるプロテスタント教及び理神論の物質的根源を、また古代アジヤ的、古代ギリシヤ・ローマ的生産方法の下における自然宗教及び民族宗教の物質的根源を最も精確に指摘してゐる。

資本主義社會は拜物教的性質を有する社會である。資本主義社會の商品形態は、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的關係であるかに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と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。この資本主義社會においては、勞働上の個々人の社會

的關係が彼等自身の人的關係として現れず、物と物、勞働生產物と勞働生產物との社會的關係に依つて隱蔽せられてゐる。そこでマルクスは

「商品生產者たちの社會にとつては――それら商品生產者たちの一般的社會的生產關係は彼等の生產物を商品として、從つて價値として取扱ひ、且つかゝる物的形態において彼等の私的勞働を平等なる人間勞働として相互に關係せしむることのうちに成立するのであるが――かゝる社會にとつては、抽象人を崇拜するキリスト教が、特にそのブルジョア的發展たる新教、理神論等が最も應はしき宗教形態である。」（河上宮川兩氏譯、『資本論』第一分册一一八頁）

と言ふのである。かくして前代の神々は人間の姿容に形どつたものであつたが、資本主義商品制の時代に於て、神とは最も抽象的な、その姿の認識することのできぬ、單なる觀念上の存在となつてゐるのである。

しかるに宗教史の最初に遡つて、そこに現れてゐる自然宗教及び民族宗教を見ると、それらの宗教における神々は最も具體的な、人間的な姿をしてゐる。封建時代には偶像の崇拜が支配してゐたが、更に溯つてギリシヤの神々を見れば最も肉體的な姿をして居る。更に自然種族の間においては神と人とが質的差違として現れずして單に量的差違として現れてゐる。その理由はこれらの社會における生產方法がブルジョア的生產方法に比すれば遙かに單純であり、商品生產者の存在が單に從屬的であるにすぎないことに原因する。マルクスはこれを次の如く說明してゐる。

「古代アジア的の、古代的〔ギリシヤ・ローマ時代を指す――譯者〕等の生產の仕方においては、生產物の商品への轉化は、そしてそれゆゑに人間の商品生產者としての存在は、一の從屬的役割を演じてゐる、尤もそれは、共同體がその崩解の段階にはいつてゆくに從つて、益々重要のものとなつてはくるが、固有の意味での商業民族は、エピクールの神々のように、或はポーランド社會の隅々に散在してゐたユダヤ人のように、古代世界の間隙にのみ生存したのである。かゝる古代の社會的諸生產組織は、ブルジョア的のそれに較ぶれば遙により單純であり、より透明である。しかしそれらは、個人が他の個人との血族的連繫の臍の緒をまだ斷ち切つてゐない程度にある個別的人間としての未熟さに基いてゐるか、あるひは直接の支配隷屬關係に基いてゐる。それらは、勞働の生產力の低き發展段階によつて、且つそれに適應せる物質的生活の生產過程の內部における人間相互の間の、および人間と自然との間の、狹隘なる關係によつて、制約されてゐる。かゝる現實の狹隘さが、觀念的には、古代の自然宗教及び民族宗教の上に反映してゐるのである。」（同上一一八―一一九頁）

宗教世界は現實世界の反映にすぎない。人間がながい苦痛に充ちた發展史の過程において一定の物質的條件を獲得し、自由な社會化した人間として、意識的に全生產を統制し得るに至つて、そこで社會の一切の神秘的な假面が脱ぎ捨てられ、宗教世界も消滅してしまふのだ。

四　宗教史についての斷片〔二〕

吾々は歷史の各段階における物質的經濟的條件を先づ探究せねばならぬ。だが同時に社會はその最初の發達段階を除き、すべて階級對抗に分裂して居り、從つて階級鬪爭が歷史の中核を成してゐる。だから階級鬪爭の觀念から歷史を觀察することができるし、また觀察せねばならぬ。

宗教史自體も宗教的衣裳をまとふた階級鬪爭の歷史以外のものではない。今、エンゲルスの著書論文のうちに之に關聯した部分を指摘する。

一、エンゲルスはマルクスの遺稿『フランスにおける階級鬪爭』に附した序文（一八九五年）の終りで、ローマ帝國におけるキリスト教徒が最も危險な革命黨であり、殊に軍隊のなかに蔓延し、カイゼルの意思が最高の法律であることを拒んだことを叙述し、ドイツの社會主義鎭壓法の執行者を當時のローマの官吏と比較してゐる。原始キリスト教は、教義的にはユダヤの神學と通俗化されたギリシヤ哲學殊にストア哲學との混合物であるが、社會的には廣汎な被搾取勞働民衆の精神的武器であつたのである。

二、エンゲルスは一八五〇年に書いた『ドイツ農民戰爭』のなかで、宗教的色彩の最も濃厚であつた十六世紀のドイツ農民の大叛亂を唯物史觀の立場から最も精確に分析してゐる。この書は一八七〇年の第二版序文で言つてゐるように「農民戰爭の起因、その間に出現した種々の黨派の立場、是等の黨派が自己の立場を把握せんとするための政治上宗教上の諸學說、鬪爭の結果そのものを之等階級の歷史的に與へられた社會的生存條件から必然性を以て說明せんとするものである。かくてドイツの當時の政治組織、それに對する反抗並に當時の政治上及び宗教上の學說をば、當時ドイツにおいて農業、工業、陸路及び水路、商品及貨幣の交易が到達してゐたところの發展段階の原因としてでなく、その結果として指示せんとする」ものであつて、當時のドイツの經濟的水準及び階級層に關する分析が卷頭にあり、次いで反對派の二大集團のイデオロギーを論じ、市民的改良派たる僧侶ルーテル、無產大衆の革命的政治的指導者たる僧侶ミュンツエルの思想的根據を論じてゐる。歷史が中世から近世に移るに際して、何れの國においても宗教を以て扮裝する農民の大叛亂が行はれたが、エンゲルスのこの青年期の著作はそれに對する唯物史觀的理解の基

準を與ふる。

三、エンゲルスがその死の少し前に書いた『原始キリスト教について』といふ論文（『ノイエ・ツアイト』第十三卷、一八九四年）は、原始キリストが被壓迫者の運動であり、奴隷、解放された奴隷、窮民、無權利者の宗教として發達したものであり、勞働大衆を隷屬と窮乏より解放しようとする點に於て近世社會主義運動と類似してゐることを指摘してゐるのみならず、キリスト教が中世紀において被壓迫農民と都市の無產平民を把握してゐたことを述べ、そして「當時のキリスト教徒の地方團體は今日の「インターナショナル」の地方支部の觀がある」といふルナンの言葉に注意を向けてゐる。近世資本主義生產方法のなかから必然に生れ出た社會主義とキリスト教とは內的連絡を持つものでないが、被壓迫者の解放運動の發展形態の上からは、類推的な研究の興味があるであらう。

四、エンゲルスの『フォイエルバッハ論』『歷史的唯物論について』は、近世ブルジョアジーとキリスト新教、殊にカルヴィン派との連關を明白に描いてゐる。そしてフランスのブルジョア革命以來、階級鬪爭が宗教的衣裳をつける時代が全く過ぎ去り、これと共にキリスト教が最後の段階に入つたことを述べてゐる。

エンゲルスは左の如く言つてゐる。

「ルイ十四世の暴力政治は却つてフランスの町人階級をして、發達したブルジョアジーにのみ適當する、非宗教的な、純政治的な形で自己の革命を行ふことを容易ならしめたにすぎぬ。プロテスタント教徒の代りに、自由思想主義が國民議會に坐席を占めた。これによつてキリスト教はその最後の階段に踏み込んだのである。爾來、キリスト教は何等かの進步的階級のために其階級の目的の努力の思想的扮裝たる役目をつとめる能力がなくなつてしまつた。それは次第々々に支配者階級の獨占物となり、支配階級は下層階級を制御するための單なる統治手段としてキリスト教を使つてゐる。こゝにおいて種々の階級はそれぞれ自己に適合した宗教を使用してゐる。即ち地主ユンケルはカトリツク・イエスイツト教またはプロテスタン正教を、自由主義および急進ブルジョアは唯理教を使用してゐる。この場合に主人公自身が自己の宗教を信仰してゐようとゐまいと構はぬ。」（邦譯『フォイエルバッハ論』一五六頁）

第五章　哲學上に於ける無神論

一　觀念哲學と宗教

マルクス主義の哲學的基礎は唯物論である。それは一切の非人間的、超人間的範疇を排斥する。從つて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は、神佛といふが如き超自然力から出發する宗教と共に、プロレタリアート世界觀の敵である。

エンゲルスのいふが如く「哲學は社會及び科學の成果である。哲學はそれなくしては人間の知識が全く考へ得ないところの、概念あるひは範疇を展開する」（『自然辯證法』）のである。理論的思惟即ち哲學を缺いて自然及び歷史をその全體性において把握することはできないのである。

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（觀念論）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。

唯心論（觀念論）は自然に對して精神の本源を主張する。精神はそれ自身、自然に外ならないのに、觀念論者は精神が唯一の創造者であつて、自然（物質）は精神の隷屬者に外ならず、實在し且つ運動しつつある物質は、死んだ、卑しい、凝結した隷屬者だと考へるのである。

自然に對して精神の本源を主張する觀念論哲學は、文化史的に見れば、萬物を精靈化する原始種族のアニミズムから出てゐるのである。これはエンゲルスの早く指摘したところであるが、イギリスの著名な人類學者タイラーも同じ結論に達してゐるのである。ギリシヤ思想の研究家ゴムペルツも、プラトンの理念に關する教理が二三の原始種族のアニミズムを基礎として成長した見解と著しい同似性を有することを指摘してゐる。アニミズムは自然現象間の因果關係を把握しようとする人間意識の最初の表現であるけれども、自然現象を神話を以て說明することは原始人の好奇心を充たしても、自然に對する原始人の力を毫も擴大しなかつたのである。――勿論、觀念論哲學者の謂ふところの創造的精神が、原始人の間の觀念、例へば人間は粘土から作り上げられたといふアメリカ・インデアンの神と似ても似つかぬものがあることはいふまでもない。原始土人の神は非常に人間に類似してゐるが、大觀念論者の所謂精神は抽象的なもので、何等人間的なもの

を持つてゐない。だが、原始人の神の表象が觀念論者の精神に移るためにはエンゲルスの言つた如く非常に永い蒸溜過程を經なければならなかつたが、しかもこの蒸溜過程も本質的部分には何等の變化をひきおこさなかつたのであつて、兩者の本質は依然として同じなのだ、

宗教と觀念論哲學とは以上の如くして同じ歷史的根源を有してゐる。兩者は切つても切れない腐れ緣を持つてゐる。それは觀念論哲學の歷史上、神といふ概念の占めてきた廣大な範圍や任務を見れば分る。

二　觀念哲學における神の概念

神といふ概念が觀念論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、近世を通じてあらゆる流派の觀念論は神の概念と結び付いてゐる。彼等に依れば、神とは「最高の本質」、「絕對者」、「世界の本源」、「思惟、情意、意思が最高原理として要求する統一」であり、經驗の對象でなくて、超絕的なものであり、あらゆる特定物を制約する無制約者だといふのである。

彼等の間にも分派がある。

第一に有神論（テイスムス）は神を以て、世界から獨立した、人格的な、創造的な、超絕的な本質だと考へる。この神が世界を作つたのであり、永久に作るのだと說明される。第二に汎神論（パンテイスムス）は、神は世界から獨立してゐるものでなく、世界に內在するものであつて、事物の一全體たる世界の本源的な統一だと考へる。第三に萬有汎神論（パネンテイスムス）は、神の超絕と內在とを結合して、世界は神のなかにあり、神は世界のなかにある、と說明してゐる。第四に理神論（デイスムス）は、神と世界との關係に因果の範疇を適用して、神は世界を創造した本源者であるが、一旦創造された以上、世界は神の支配を離れて自らの法則に依つて進行する、といふ思想である。

カントはやはり有神論者に屬してゐるが、それでも彼は神の存在が認識や眞理の範疇から離れてゐることを論じ、たゞ實踐・道德的理性にとつて缺くべからざる要請だといふのである。

しかるに現代の觀念論哲學者はカントよりも更に退却してゐる。例へばコーヘンの如きは宗教を以て、道德、學問、藝術の窮極的統一であるとなし、宗教は眞理の問題、即ち實在に關する認識問題であつて、神の存在は認識によつて眞理として保證されねばならぬといふ途方もないことを言つてゐる。（コーヘン『倫理學』一九〇四年、四一七頁以下）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ジーの階級的特色が表はれてゐるが、帝國主義ブルジョアジーの代辯者となつた現代の觀念論者にはカント哲學の持つた革命的部分が全く消滅してゐる。

三　唯物論と無神論

觀念論に對抗するものは唯物論である。そしてマルクス主義は、古代ギリシヤ哲學以來の唯物論哲學の現代における最高の發展である。それはいふまでもなく觀念論哲學の一切の有神的觀念に反對する。

唯物論は哲學と共に古い。それは二元論の矛盾を打破し、世界を統一的に把握するために發生した唯一の正しい哲學的思惟である。それは一切の超自然力、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、世界がそれ自身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り、一切の觀念論の迷妄の克服を不可避の使命としてゐる。

唯物論の基礎的部分は次の如くである。

一、自然（物質）が本源である。唯物論の基礎的前提は外部世界が吾々の意識の外に且つそれと獨立して存在してゐることの承認である。知覺される對象と對象の知覺とは同一でない。實在は實在の表象とは無關係に存在する。

二、物質の存在形式は運動である。運動は物質に固有なものであつて、その存在の根本形態であり、現實性と運動とは分つことができない。

三、人間は感性を通じて事物を把握する。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い。物質が吾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。

四、意識は存在に依つて決定される。意識が存在を決定するのでない。

五、カントは、吾々は現象を認識し得るが、物自體は認識不可能だと考へた。現象と物自體とを分つのは間違つてゐない。だが物自體も認識可能の實在的客體である。人間はコールタールの中にアリザリンが存在してゐることを知らなかつたが、之を知つた瞬間から、コールタールとアリザリンとの關係に於て、物自體は現象となつた。認識の基準は實在である。

六、カントは時間及び空間を先驗的な直觀形式だと考ふる。唯物論者は之を實在の法則、實在の形式、實在の條件であり、客觀的範疇であると考ふる。

七、原因と結果との間には客觀的な必然的連絡が有る。意思の自由とは、事物に關する知識につれて事物を解決し支配し得る能力である。

八、事物の存在形態は常に具體的であり、特殊的であり、個體的である。唯物論者は具體から抽象を導き、特殊から普遍を導き出す。これが事物の客觀的實在性、眞理性を把握する唯一の方法である。だが觀念論者はその逆である。

以上は唯物論哲學の基礎的論題である。そこからは必然に無神論が生れてくる。

無神論はあらゆる特定物を制約すると稱する超世界的な、超絶的な、無條件的な、絶體的な、神性を拒否する。神の代りに人間自體をおく。無神論者は超絶的な創造者を假定する有神論をも、神は世界に內在すると說く汎神論をも、その他の一切の有神的觀念を拒否す。「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。

ギリシヤ哲學以來の唯物論の最高の發達物たるマルクス主義は當然に無神論をその基礎的な哲學部分とするのである。

四　無神論史についての斷片〔一〕

無神論は唯物論からの必然的果實である。從つて無神論の歷史は大體、唯物論の歷史の線に沿ふてゐる。そして、この思惟發展の歷史は、イデオロギーの歷史一般と同じく、各歷史的段階における物質的條件から制約せられてゐる。

こゝにギリシヤ哲學以來の無神論史の概要を述べることは不可能である。私は十八世紀のフランスの唯物論及び十九世紀のドイツのフォエルバッハ哲學に現れた無神論についてのスケッチをするだけにとどめよう。

十八世紀のフランス唯物論は進步的ブルジョアジーの、教會、封建的地主貴族、絶對專制主義に對する大膽公然たる宣戰狀である。それは廣汎な大衆を封建社會の破壞に呼びさます警鐘であつた。それは革命的ブルジョアジーが封建的イデオロギーを破壞することに依つて新しいブルジョア社會を建設せんとする精神的武器であつた。マルクスの言ふように十八世紀フランス唯物論は當時のフランス人の生活の反映であり、その「反神學的、反形而上學的、唯物論的實在に反神學的、反形而上學的、唯物論的理論が對應せざるを得なかつた」（『神聖家族』）のである。無神論は十八世紀唯物論の主要な構成部分であつた。それは懷疑論者であつたピエール・ベール（一六四七—一七〇七年）に早くも現れてゐる。彼は純然たる唯物論者ではなかつたが、知と信とを峻別して迷信を排斥し、宗教的教義の非合理性を指摘した、彼の哲學的經歷は、宗教的懷疑から出發して形

而上學への懷疑に移り、その否定者となり、かくてフランスの當來の唯物論を用意した。彼は、健全なる無神論者の社會が到來するであらうと言ひ、人間は迷信及び偶像崇拜に依つて墮落するが無神論に依つて墮落すべきものでなく、無神論者こそ却て尊敬すべき人々であると論じてゐる。

ベールの後に、十八世紀を通じて、フランスに於ては唯物論が發展したが、その源流は二つある。第一はデカルトに出るものであつて、デカルトの機械的物理學と形而上學とを完全に切り離して前者を發展せしめた一派、及びエピクルスの唯物論の再興者たるガツセンヂイ及び英國のホツブスに源泉を見出してゐる一派である。こゝにはラメトリ及びドルバツクだけを擧げる。

ラメトリ（一七〇九―一七五一年）は有名な『人間機械論』の著者であり、專制政府に對する果敢な鬪爭を以て終始した戰鬪的唯物論者である。彼は哲學上のジヤコバン黨だと言つていゝ。彼は自然主義的一元論の決然たる宣言者であつて、物質が先在するのであつて、その眞の本質は認識することはできないが――この點においてなほ形而上學的實體の概念に捕はれてゐる――物質の諸屬性たる外延、運動、感覺は充分に認識されると考へる。物質はみな運動して居り、そのなかに生命性を持つてゐる。人間と動物との間には分量上の差異はあるが、人間において全然新しい性質が加はるといふことはない、一切の精神作用は腦の分泌作用である。一切の思惟も意思も感覺から生じる。感覺は物質の機能に外ならない。ラメトリはかくの如き見地から、神性概念一般を否定する。物質が本來の實體である以上、神性なる假定を持つ必要がない。否、それは機械論的自然觀察を妨ぐるのみである。神の概念は人間の幸福にとつて却て危險なものである。宗教上の狂信からこそ個人の幸福や民族間の平和が破られる。ベールの所謂無神論者の國が到來するまでは世界は幸福となることができない。ラメトリはキリスト教徒の節慾に對して感覺の快樂を唱道した。（ラメトリの唯物論は輝かしいが、その社會的倫理的見解が甚だダラシないことに注意せねばならぬ。マルクス主義からでなければ、單純な唯物論からでは、社會の諸現象を眞に科學的に說明することはできない。）

『自然體系論』の著者ドルバツク（一七二三―八九）に至つてフランス唯物論が偉大な集大成を見たと同時に、無神論も最高の發展を見た。唯物論の聖書と呼ばれてゐる『自然體系論』は當時の昂揚的な思想に科學的歸結を與へたものであつて、十八世紀の自然主義的一元論の最上の傑作であり、來るべきフランス革命は既にこの書のなかに躍動してゐたのである。

彼は『自然體系論』の序文のなかで次の如く言ふ。人間は自然を正解しないから不幸なのである、人間は自然に對して偏見を有して居り、可見的世界以上の抽象的な精神を假定するから常に

誤謬に陥るのである、悪を征服する手段を自然のなかに求むる時が既に來てゐる、抽象的な、自然外の力を假定することから起る誤謬は諸國民を縛る暴君や僧侶といふが如き恥づべき鐵鎖を鍛上げる、此誤謬よりして奴隷制度や、人間を狂信に陷れて天國の名に於て地上に血を流す悲劇が生れる、吾々は人間を理性に目ざめしめるために先づ自然を正しく認識せねばならない、と。ドルバツクは、自然は巨大な全體であり、人間はその一部であり、人間が自然の彼岸に求めてゐる本體は空想力の所產に外ならないと考へる。人間は一の生理的實體であり、その道德的存在は單に生理的存在の特殊の方面にすぎない。世界は物質とその運動以外の何物をも示さない。世界は原因と結果との無限の連環である。種々雜多の物質は不斷の交互作用のなかに在る。廣い意味での自然とは個々物全部の形をとれる異種の綜合であり、狹い意味での事物の自然とはその物の持つてゐる性質と作用形態の綜合である。更にドルバツクは運動が物質の最も重要な法則だと考へる。各事物はその本來の性質上、一定の運動の能力がある。吾々の感官は一定の客體から印象を受ける能力がある。吾々の中に直接又は間接の變化を生じない事物を知り得ない。

ドルバツクは以上の見地から精神又は神といふ超自然力を假定することを絕對に排斥する。精神又は神といふ原因に訴ふることは吾人の無知を表明することに外ならない。人間は自然的原因を見出し得ない場合に、精神又は神をそこに挿入する。これは自然現象を精神又は神の所產と見た野蠻人の說明方法に外ならない。自然が一の作用を齎らすといふことに依つて、自然を抽象化し人格化するのは絕對に誤謬である。何人もかゝる實體の存在場所をも行動方法をも知ることができないではないか？　かくてドルバツクは一切の有神論を否定したのみならず、汎神論をも否定した。（この點でヴォルテールはドルバツクに喰つてかゝつたのである。）

左にドルバツク自身の言葉を添へておかう。これは彼の『自然體系論』の結語と見るべき部分である。

「若し吾々が自然を死せる、物質なき、全く受働的な素材の堆積と解するならば、吾々はたしかに運動の原理を自然の外に求むることを餘儀なくされるであらう。然し吾々が自然をその現實のまゝに、即ち一の全體として理解するならば——その全體の種々の部分が種々の特質を有し、それからその特質に照應して活動し、相互に不斷の作用及び反作用をなして居り動力を有し、ある共通の中心に向つて引きつけられ、また他方では外圍に向つて動かんがために離れ合はうとし、即ち吸引し、衝擊し、結合し、分離してゐる、そして之等の絕えざる離合集散によりて、吾々の見るところの一切の物體が生產され分解される、——吾々が見るところの構成及

現象を理解するために超自然的諸力に返ることを何者も强制しないであらう。」

＊　＊　＊　＊

フランス唯物論の缺陷については、エンゲルスが『フォイエルバツハ論』のなかで、第一に機械論であつたこと、第二に世界を一個の過程として理解する能力がなく單に運動を循環、反覆に限つてゐたこと、第三に非歴史的な見解が歴史の領域にも働いてゐたこと、の三つをあげてゐる。プレハノフは更に『唯物論史』のなかで、フランス唯物論者が物質の本質を形而上學的に解してゐた缺陷をあげてゐる。然しこの缺陷にも拘らず、フランス唯物論はマルクス主義世界觀に出口を開いてゐるのであつて、後者は前者なしに充分に發展し得なかつたのである。無神論についてもフランス唯物論者のそれの如き活氣に溢れた文献は二度とできそうもないのであつて、この精粹はこれを勞働大衆の間に普及せしむる十分の價値がある、とはエンゲルスもレーニンも言つてゐるところである。吾々はかゝる意味においてフランス唯物論を理解し且つなほ研究せねばならぬ。

五　無神論史についての斷片〔二〕

次ぎに一八四〇年にマルクスとエンゲルスとに大きい影響を及ぼしたフォイエルバツハの宗教批判を極く簡單に述べておく。（やゝ詳しくは拙著『マルクス主義と無神論』のフォイエルバツハの項を參照せられよ。）

唯物論者フォエルバツハはカントの沒年たる一八〇四年に生れた。彼も一八四八年の革命のための、ドイツの急進的ブルジョアジーの思想的表現者であつたといふことができる。彼は大觀念論者ヘーゲルの弟子であつたが、徹底した唯物論的な自然觀、人間觀の新哲學を展開し、マルクスとエンゲルスとに少からざる影響を與へた。

彼の宗教批判における最大の功績は「神は自己に似せて人間を作つた」といふ傳統思想を一蹴して「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。この思想は從來とても斷片的に存在してゐたが「アリストテレスやヒユームはかゝる思想を抱いてゐた）、これを最も鮮明に示したのはフォイエルバツハである。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のであるが、實は神の人格と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ない。神の人格とは人間の人格の外化し對象化したものに外ならない。人間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。

神學者や觀念論者は「世界は神なくして說明することはできぬ」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。世界は存在してゐる。世界は自己だけで既に完全である。世界の存在が眞理だとすれば、世界の外にあつて世界を動かすといふ神は人間の空想のなかにのみ存する夢にすぎない。空想が宗教の最初の機關なのであつて、神とは空想の對象化したものに外ならない。あらゆる啓示は人間自身の希望又は願望の啓示にすぎない。人間の眼界が狹隘なるほど、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大きいのは、ヘブライ人がギリシヤの學藝の如き文化を有しなかつたことでも判る。人間の生活は宗教を通じて進步するのでなく、外部的生活の改善からのみ進步する。

宗教は人間の歷史に幾多の流血の歷史を生み出してゐる。人間が自然の本質、人間の本質を正しく理解する場合に於てのみ、神に對する信仰が破れ、人間が人間として、自由なる市民として進步するに至る。

* * *

フォイエルバツハは、その哲學からも、宗教批判からも、マルクスとエンゲルスとに大きい影響を與へた。だがゾムバルトのように、彼等は一生を通じてフォイエルバツハ主義者だと言ふことは勿論まちがひである。マルクスとエンゲルスとはフォイエルバツハ哲學の規定した論理的方向に進んだと言へるけれども、彼等は一八四五年頃には全くフォイエルバツハ哲學を揚棄してゐたのであることは『フォイエルバツハ・テーゼ』(一八四五年)『ドイツチエ・イデオロギー』(一八四五—四六年)を見れば明かだ。マルクス主義の辯證法的唯物論における社會の概念、歷史の概念、實踐の概念、政治的國家の概念、階級の概念、革命の概念の如きは前者に全く缺けてゐるところである。しかしフォイエルバツハがマルクス、エンゲルスの重要な先驅者であつたことは疑ひなく、また彼が古來の唯物論の歷史を通じて最も卓越した唯物論者の一人であつたことは疑ひないのであり、この點において吾々はフォイエルバツハからなほ多くのものを學びとる必要があるのだ。

六　宗教的社會主義について

嘗つてエンゲルスは次の如く言つたことがある。「無神論はヨウロツパの勞働黨にとつて十分に

自明のこととなつた。これらの黨は簡單に神を捨てゝしまつた。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。しかし勞働大衆の間に未だ宗教的信仰が殘つてゐるのみならず、勿論、社會主義の正系ではないけれも、宗教的社會主義の一派が殘つてゐる。マルクス以前の所謂ユトピヤ社會主義は、社會主義社會の到來を以て資本主義的生産方法からの必然として理解せずして、倫理的基準に依る社會的改革の意味に解してゐたのである。

イギリスに於てロバート・オエーンは無神論者であつたが、同國にキリスト教社會主義なる一派が十九世紀半ば以來、相應の發展をした。その首領はキングスレーである。彼等は次の如き理論的見地を持つてゐる。即ち、吾々はキリスト教徒なればこそ社會主義者なのである、經濟生活は競爭の原理に依つて發達するものではなくて、協働の原理によりて進展するのであるが、キリスト教こそ最も協働を奬勵するのであり、從つて最も社會主義的である。キリストが建設せんとした神の王國は今は、社會主義黨に依りてのみ建設されることができる、社會主義は古い眞理を新しく復活し、眞の教會を建設せねばならない、吾々は聖書の論理に從つて社會主義を信ずるのである、と。

マルクスを生み出したドイツに於ても、宗教的社會主義はなほ生き續けてゐる。殊に大戰後におけるドイツの困難な狀態は大衆の一部に信仰を再びよびおこし、日和見的社會主義者は却てそれに迎合してゐる。二三のものは、マルクスとキリストとを比較し、前者の革命說を非難し、勞働運動はキリストの精神に從つて暴力なき勝利を準備するにあるなどと考へてゐる。

だがレーニンのいふ如く、キリスト教社會主義は社會主義運動の最惡の變種に外ならない。

キリスト教社會主義よりもヨリ危險なものはカント哲學に依つてマルクス主義を修正しようとする一派である。それは今や墺太利マルクス主義の首領マツクス・アドラーに依つて企てられてゐる。在來、アドラーはカントの倫理學に依つてマルクス主義の新らしい基礎付けを行はうとしてゐたが、一九二四年に書いた『カント認識批判における社會觀的』において、更に宗教的に進出し、カントの、實踐理性のポスチユラートとしての神の概念をとり入れ、「進步の本來の意義は動物が人間となるといふことでなく、人間が神的になることである」「宗教意識は進步を意味する發展理念の一根本契機である」といふが如き言葉を弄してゐる。

倫理學を以てマルクス主義を基礎付けることは出來ない。倫理學こそマルクス主義を以て基礎付けらるべきである。人間の目的定立、人間の創造的活動は、マルクス主義によつてこそ徹底的に說明せられる。アドラーはカント哲學に據つて、先驗的に決定された絕對理想を以て歷史を、

人間行動を、說明しようとしてゐるのであるが、かくの如き觀點は必然に神に門戶を開くものである。社會人の目的は社會的過程によりて決定され、後者は更に經濟的生活過程に依りて決定される。人間はこの物質的條件から制約される一定の目的を追求するものであり、そこに人間の生きた生活がある。社會主義は永遠不動の理想ではない。だが資本主義の後に必然に現れる過程であればこそ、勞働階級の歷史的理想になるのである。

第六章　結論——日本の宗教問題について

結論として、日本の宗教問題について其の重要なモメントを指摘しておかう。

一、日本が十九世紀の半ばに至るまで一の農業的封鎖國として世界の資本主義運動の圈外に立つてゐた歷史的事情は、德川時代の末期に至るまでの日本の社會生活に、宗教の深い痕跡を殘してゐる。イデオロギーの領域だけについて言へば、宗教哲學は猖獗を極めたが、正當な哲學的思惟が發達せず、文學美術の上にも宗教の深い影響が與へられてゐる。

二、一八六八年の明治維新以來、日本は次第にブルジョア的中央集權國家の體制に進入するに至つたのであるが、その資本主義が殆んど自由主義的資本主義の期間を經過することなしに反動的な帝國主義に移つた特殊な事情は、社會生活、政治生活の上になほ多くの舊い要素を殘してゐる。一般歷史上、かゝる舊要素を清掃するのが進步的ブルジョアジーの役割であるが、日本に於てかゝる清掃の極めて不十分にしか行はれてゐない事情に對應して、宗教上にもなほ多くの前代的要素が殘つてゐる、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殘つてゐる。地方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、加持祈禱の類が依然殘つてゐる。諸君は至る所に神社や寺院の夥しいことを見るであらう。わが宗教は未だ十分にブルジョア化されてゐないといふことができる。民衆の間に殘つてゐる資本主義以前の宗教意識は、階級意識の發達を暗くするものにほかならない。

三、マルクスが、國家の宗教性なるものを指摘したことは前に述べた。わが國において政治關係が未だ十分にブルジョア化されてゐない事情は、國家の宗教性をなほ强く殘してゐる。大アジヤ主義といふが如きイデオロギーは一方において資本家及び地主の積極的慾望を代表するものであると同時に、なほ强烈なる國家の宗教性をも表現してゐる。

四、しかし日本が帝國主義的段階に入つてゐるといふ事情は、ブルジョアジーをして宗教を階

級的要具たらしめようとする期待を強めてゐる。世界戰爭後においてヨウロツパのブルジョアジーは積極的に宗教殊に舊教を階級的支配の要具として用ひる事を始めてゐるのであるが、日本に於てもブルジョアジーは意識的に之を計畫しつゝあるのであつて、第五十二議會に提出された宗教法案はその一例である。同案は自由主義者の反對によりて葬られたが、來る第五十四議會において恐らく新しく提出されるであらうし、わが愚昧なるブルジョア政黨の代議士もこの法案の階級的意義を認識するならば、忽ち之を可決することであらう。この宗教法案のみならず、ブルジョアジーは種々の方面から宗教の積極的利用を今後企てることであらうし、勞働大衆中の階級意識なき部分にはこれに利用されるものがあるであらう。

五、わが佛教は十數世紀に亘る長い傳統を有し、長い間に發達した民衆欺瞞の組織と訓練とを有してゐる。日本が帝國主義の段階に入つたことと對應して、舊い官僚組織を有する各宗派は、帝國主義の支柱となつてゐる。佛教はもと印度の農業共産體の社會の宗教的反映として發達したものであつたが、そのなかに含まれてゐる民主々義的思想や、包括的な厭世觀哲學のために、農業的生産を主とする國々の間に擴大し、世界的宗教になつたのである。佛教は日本においてはながい歴史的及び民族的環境の下において現世的宗教となり、民衆の欺瞞及び搾取の道具となつてゐたのであるが、宗教として發達する要素を疾くより失つてしまつて居り、今日においては單に支配者を擁護する反動の支柱以外のものでなくなつてゐる。各宗管長殊に眞宗の法主は隱然或は公然、國家官僚の最上層と密接に結合してゐる。

六、キリスト教は明治三十年頃までは進歩的ブルジョアジーの一要具であり、政治的には自由主義的立場を採つてゐたのであるが、これも日本の帝國主義時代への進入につれて、自由主義的色彩を失ひ、或は公然たる帝國主義戰爭の擁護者となり、或は勞働階級の勃興に對する恐怖者となり、その精神的抑壓者の役割を演じつつある。

七、日本のブルジョアジーが進歩的革命的役割を演じた期間が非常に短かつた事情と對應し、哲學上、唯物論や無神論の運動が發達せず、また社會上、反宗教的運動が發達しなかつた。日本の自由主義ブルジョアジーのジヤコバン的代表者中江兆民の「無神無靈魂論」はフランス唯物論の流れを汲んだ輝かしい無神論であつたが、それは一つの哲學的流派として發達することができなかつた。加藤弘之の基督教を攻擊した諸著書や、彼の自然社會、政治、倫理等に關する思想を記した著書はヘツケル流の唯物論に立つものであつて、彼の動機が支配階級の擁護であつたにせよ、また一つの有力な唯物論的無神論思想的であつた。しかし是れも同じく後繼するものがなか

つた。日露戰爭以後、わが國の哲學は觀念論が猖獗を極め、殊に超世界的超歷史的な價値なる規範を空想する新カント派哲學が主流となつてゐる。ブルジョアジーの學問において唯物論哲學が發達せずして觀念論が主流となつたことは、日本の經濟的事情が日本のブルジョアジーの必要が、これを實現したにほかならない。また日本においては、今日、ドイツに於て見るが如きブルジョア自由主義者の無神論運動――ドイツにおいては無神論團體が三つあつて、約六十萬人の會員を擁し、雜誌を發行し、「教會脫退運動」なるものをやつて、プロレタリアートのための間接の同盟者たる役割を演じてゐる、――がなく、從つてプロレタリアートはこの方面に別働隊を有しない。この故に日本のプロレタリアートは政治上にブルジョア・デモクラシーを戰ひとらねばならぬことと對應して、無神論を大衆の間に植え、一般階級鬪爭との連關において宗教を克服することも其任務となつてゐる。

八、最近において佛教僧侶の政治的進出運動が著しくなつてきてゐる。今日の府縣會選擧に際して眞宗が全國の同派寺院に命令して、勞働者及び農民を代表する候補者に寺院を演說會場として貸與することを妨害したのは一つである。佛教僧侶が政治結社加入の政治的權利を獲得する運動をおこしたのもその一つである。彼等は選擧權被選擧權をも有しなかつたのであるが、大正五年、佛教五十六宗派の決議を以て其獲得運動をおこしたのであるが、普通選擧法において之を獲得したのである。彼等は今日、更に團結して、治安警察法の僧侶の政治結社加入の禁を打破する運動に着手したのである。ブルジョアジーは將來、僧侶のために此禁を解くに違ひない。僧侶の政黨がいかに害毒を流したかは諸國の歷史の示すところであつて、ドイツにおいてはビスマルクが十年間にわたり、警察力をも使用してカトリック教徒の政黨を壓迫して所謂「文化鬪爭」を行ふたのであるが、それは效を奏せずして却て之を强むるが如き結果となつた。わが國の佛教僧侶は社會的に何等の生產的貢獻をして居らず、その組織は官僚的專制的であり、その思想は保守因循を極めて居り、かかる一團が政治的に進出する場合、いかに反動政治の支柱となつて、プロレタリアート及び貧農の政治的擡頭に對立するかは明かである。更に最近に於て、各宗代表者の貴族院議員互選規則の設置を叫び、貴族院への代表選出、有爵僧侶の有爵議員互選規則への加入を要求してゐる。彼等はかような政治的手段を以て、その中世紀的特權を擁護しようとするのだ。そして保守反動の障壁たる貴族院へ進出しようと試みてゐる。

九、僧侶牧師も階級鬪爭の外に立つことは出來ない。彼等內部の間にすら階級對立がある。彼等がその本來の階級的姿容を政治的に露出することは寧ろ希望すべきことである。將來一つの問

題となることは、下級の僧侶牧師であつて勞働者農民の政黨を支持しようとする者の出てきた場合、黨がこれをいかに取扱ふかといふことである。黨の綱領を承認し黨の活動に從屬する限り、そして黨内において宗教的宣傳を絶對に行はない限り、その參加を許して差支へないであらう。

日本の資本主義の發展條件に對應して階級闘爭が尖鋭となるにつれて、吾國の僧侶、牧師の集團は政治の外に立つことができなくなり、その大部分は勞働者農民の直面に一の政治的に組織化された反動的勢力として立ち現はれようとしてゐる。だが、わが僧侶牧師の内部にも階級的對立關係が存して居り、更に宗教組織の内部にも例へば眞宗の本山と末寺との關係といふが如き對立關係が存してゐる。プロレタリアートはあらゆる敵の内部の對立關係を利用せねばならない。

以上の如くしてわが勞働大衆の先頭隊たるプロレタリアートは今や宗教に對して積極的態度を採らざるを得なくなつたのである。即ち彼は一切の宗教的幻想を批判し克服してマルクス主義的世界觀を愈々强く戰ひとると共に、また一切の反動勢力との闘爭の一環として、僧侶、牧師の反動的な政治的勢力を粉碎せねばならなくなつた。（終）

社會主義と無神論