

# フ オ イ エ ル バ ツ ハ 論

フリードリッヒ・エンゲルス著  
佐野文夫訳

## 凡例

- ・ 底本における旧漢字は新漢字に、旧仮名遣いを新仮名遣いに改めている。
- ・ いくつかの語で送り仮名の統一をした。
- ・ 【】はすべて本PDF作成者による挿入である。
- ・ ルビは、いくつか底本にあるが、作成者によるものもある、特に明記しない。
- ・ 底本とは構成を変えている。刊行者序—Dückerによるもの—は、末尾に回した。刊行者による注釈も、底本では文節末にあったものを、まとめて刊行者序の前に移した。ただし、エンゲルスによる注は該当の文節末に置いた。それに伴って注に、底本とは異なる番号を振っている。
- ・ 文献名で青字斜体であるものはネットに公開されていることを示す。

本 P D F は、Friedrich Engels 著 "*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*" を佐野文夫が訳し、当初同人社書店から出版された。のちに Dücker の序文と注を加え、マルクスのテーゼをエンゲルス編と並べて、岩波文庫から出されたものである。1927年10月1日初版を底本としている。目次に付けた節の標題は英語版にならった。

## 目次

### 訳者序

### 序

一 【ヘーゲル…ヘーゲル哲学の真の意義と革命的性質とは、人間の思惟および行為のすべての結果の究極的妥当性に対して、一挙にとどめを刺した点にあった。】

二 【唯物論…自然を本源的なものと見た人々は、唯物論の種々の流派に属している。】

三 【フオイエルバッハ…彼の真の觀念論は、彼の宗教哲学と倫理学とにくると明瞭になってくる。】

四 【マルクス…ヘーゲル学派の解体から、本統に果実を結んだ唯一のもの……その一派は、主としてマルクスの名を項いているものである。】

### フオイエルバッハに関するテーゼ

### 刊行者注

### 刊行者の序言

## 訳者序

マルクス主義は世界の一定の部分的事象の認識ではなく、全体としての世界の認識であつて、諸々の理論はこの基礎の上に立つものである。従つてマルクス主義の箇々の理論が理解され得るためには、それらの根柢をなしているところのものがまず理解されなければならぬ。しかるに、わが国におけるマルクス主義研究者の関心は、従来殆んどすべて、価値理論、資本蓄積理論、或いは単に社会組織の経済的説明と解された『唯物史観』理論——しかも多くは文献的穿鑿——に限られていて、それらのものが拠つて立つているところの基礎的方面は、殆んど顧みられなかつたと言つて差支えない。しかしそれらの理論は、いづれもマルクス主義構成の、謂わば『上層建築』をなすものであつて、それ自体として理解され得べきでなく、『基礎』の発展または派生としてのみ徹底的に理解され得べきものである。

最近わが国においても、マルクス主義構成のこの基礎的方面が漸ようやく注意されるようになったのは、マルクス主義研究の発達の必然的結果であると共に、日本におけるマルクス主義運動が、新しい一段階に進展したことを示すものである。

本書に収めた第一論文、エンゲルスの『ルードウィヒ・フォイエルバッハとドイツ古典哲学の終結』は、マルクスおよびエンゲルスの数多くの著作中、専らこの基礎的方面を系統的に取り扱つたものと

して、特異の位地を占めている。それは、マルクスおよびエンゲルスの青年期におけるマルクス主義根本思想の歴史的構成道程の記述であると共に、その論理的構成の解説である。

本書の第二論文、マルクスの『フオイエルバッハ論綱』は、エンゲルスも言っているように、『マルクスが後々の仕上げるために走り書きにした覚え書き』であるが、『新世界観』——プロレタリア的世界観——の『天才的萌芽を蔵している最初の文書として、この上なく貴重なるものである。』この簡単な十一の論綱<sup>テーゼ</sup>のなかに、革命的プロレタリア運動を貫く指導原理が、フオイエルバッハの受動的感性的唯物論の批判の形において、最も端的な表視を以て与えられている。それはマルクス主義根本思想が始めて自己を形成した時代、即ち『神聖家族』および『ドイツチェ・イデオロギー』と同じ年代に誌されたものであつて、ブルジョア的意味における哲学そのものを除き去る弁証的唯物論の核心を構成するものである。

本書は、シュツットガルト、デイトツおよびベルリン、フォルヴェルツ刊行、第八版から翻訳したものである。

本書の第一論文は、『フオイエルバッハ論』と題して、最近『マルクス主義』誌上に連載したものであるが、いま一冊にまとめて刊行するに当つて、各行に涉つて改修を加えた。

一九二五年五月十三日

## 改版序

本訳書を岩波文庫へ入れるに当って、マルクシスト文庫中のドゥンカア刊行の原書を参照し、凡てそこにある傍注を訳し加えた。そして更にドゥンカアの序言をも訳出して読者の便宜に供することにした。彼の刊行の原書に収められている附録の全部をここにも載せることは訳者の希望であるが、目下特殊な事情のため、それを果すことが出来ぬ。やがてこの憾みを償い得る日を待つのみである。

一九二九年五月二十八日

## 序

カール・マルクスは『経済学批判』（ベルリン、一八五九年）の序文の中で、一八四五年に吾々兩人がブリュッセルにおいて、『ドイツ哲学の觀念論的見解に対する吾々の見解の』——即ちマルクスによつて仕上げられた唯物史觀の——『対立点を兩人共同でまとめて、事實上吾々の從來の哲学的良心と手を切る』ことに取りかかった旨を記している。『この企ては、後期ヘーゲル派哲学の批評という形で実行された。二冊のどつしりした八つ折り綴りの原稿は、夙にウエストファーレンの出版所に届いていたが、当時諸々の事情の変化のために上梓することができぬという報知を受け取った。吾々は悦んでその原稿を、鼠の囁（ささ）むるがままの批評に委ねた。何故なら吾々は主要目的——自己を清算するという目的をすでに達していたからである。』

爾来、吾々兩人のうちの何れもこの題目に立ち戻る機会なくして、四十有余年の歲月が流れ、そしてマルクスは死んでしまつた。ヘーゲルに対する吾々の關係については、所々で発表してきたが、今まで遂に總括的に説いたことはなかつた。それにまた、実に幾多の点でヘーゲル哲学と吾々の見解との中間点を成しているフォイエルバッハには、爾来一度も立ち戻つて論じてはおらぬ。

しかるにその間にマルクスの世界觀は、ドイツおよびヨーロッパの境界をはるかに越えて、文明世界のあらゆる國語の中にその代弁者を見出してきた。他方ではドイツ古典哲学が外国において、殊に

イギリスとスカンデナヴィアにおいて一種の復活けっふを閲くわんしており、それにドイツにおいてすら、人々は、哲学の名の下に大学に給与くうぎょされている雑炊ぞうすい的折衷論には飽き飽きしているように見える。注3

こういう事情の下に、予は、ヘーゲル哲学に対する吾々の関係、ヘーゲル哲学からの吾々の出発と分離とを、簡単にまとめて述べることに、ますます必要になったと思つた。同様にまた、後期ヘーゲル派哲学者の中でも、取り分けフォイエルバッハが、吾々両人のスツルム・ウント・ドラング時代（青春期）にわたつて吾々に与えた影響を充分に承認することが、まだ果されずにある名譽ある義務のようになつた。かくて予は『ノイエ・ツァイト』編輯部が、フォイエルバッハに関するシュタルケの書物の批評を予に請こうたとき、よろこんでその機会を捉えた。予の論文は、同誌一八八六年第四および第五冊に發表されたが、今ここにそれを校正して単行本として公けにする。

この文章を印刷に附する前に、一八四五—四六年の旧稿をもう一度引張り出して、目を通して見た。しかるにその中のフォイエルバッハに関する章は未完成のものであつた。既成の部分は唯物史觀の説明より成るものであるが、それは只吾々の經濟史に関する知識が、当時まだ如何いかに不充分だつたかを証するに外ならぬものである。なおその中には、フォイエルバッハの教義そのものに対する批評が欠けており、従つて旧稿は今の目的のためには何等用をなさぬものであつた。ところがそれに引きかえ、予はマルクスの古い帳面の中に、フォイエルバッハに関する十一の論綱を発見した。附録として巻末にかかげたのがそうである。これはマルクスが後々の仕上げのために書き付けておいた覺書きであつ



て、印刷する目的で書いたものでは絶対にないが、新世界觀の天才的萌芽を蔵している最初の文書としてこの上なく貴重なものである。

一八八八年二月二十一日、ロンドン。

フリードリヒ・エンゲルス

\*ここにいう『八つ折り綴り原稿』とは、『ドイツチェ・イデオロギー』（副表題『代表者フォイエルバッハ、ブルノー・バウエルおよびスチルネルにおける最近ドイツ哲学並びに種々の予言者におけるドイツ社会主義の批判』）を指す。

この原稿は、従来その中の極小部分が発表されたのみで、ドイツ社会民主党によつて久しく死蔵されていたが、マルクス・エンゲルス研究所（モスクワ）のリヤザノフの異常な努力によつて、その大部分が蒐集され、最近その中の第一部（フォイエルバッハ批判に宛てられた部分）が、同研究所機関誌々上において発表された。なおこの部分は、『独逸的觀念形態』第一篇（フォイエルバッハ論）と題して、梶田民蔵、森戸辰男両氏によりて、『我等』第八卷第五号および第六号に訳載された。（訳者）

# フオイエルバッハとドイツ古典哲学の終結

フリードリヒ・エンゲルス

本書\*を読めば、吾々は過去の或る時期——時間からすれば、今から漸く満一代以前の時期ではあるが、ドイツにおける今日の人々には、すでに一世紀も昔のことのように縁遠くなっているところの——に引き戻される。それは実に一八四八年の革命【フランスの二月、続くドイツ三月の一連の革命運動】のためのドイツの準備期であつた。そして爾来<sup>じらい</sup>わが国に現れている、一切の出来事は、一八四八年の継続にすぎず、この革命の遺言の執行に外ならぬのである。

\* 哲学博士 C・N・シュタルケ【Carl Nicolai Starcke, 1858-1926】著、『ルードヴィヒ・フォイエエルバッハ論』  
 【*Ludwig Feuerbach*】、シュットガルト、フェルト・エンケ、一八八五年刊。

十八世紀におけるフランスの場合と同じく、十九世紀におけるドイツの場合も、哲学上の革命が政治的崩壊を誘致した。だがこの両者の場合はどんなに違つて見えただろう！ フランス人は、公認されていた学問全体と、教会と、時には国家とも、公然の戦いを行った。彼等の著書は国外のオランダやイギリスで印刷され、それにまた彼等自身が屢々何時バスチーユ牢獄に投げ込まれるか分からなかつた。これに引きかえドイツ人は——大学教授で、国家の任命を受けた青年の教師で、彼等の著書は公認の教科書で、おまけに、全発展の終極的体系たるヘーゲル<sup>注2</sup>哲学は、謂わばプロシア王国国有哲学の地位に経<sup>たち</sup>上つていたので！ こういう大学教授のかげに、彼等の<sup>げんがく</sup>銜学的な曖昧な言葉のかげに、そ

してこういう不活撥な退屈極まる時期の中に、革命が潜んでいたといえるだろうか？ およそ当時革命の代表者と見做されていた人々は、頭を混乱させる此の（ヘーゲル）哲学の最も頑強な反对者たる自由主義者ではなかったか？ ところが、政府も自由主義者も、等しく見抜かなかったものを、すでに一八三三年に、少くとも一人の人間が見抜いていた。そしてその人間こそはハインリヒ・ハイネであった。

一例をあげよう。当時、哲学的命題のうちで、『實在的なものはすべて合理的であり、合理的なものはすべて實在的である』<sup>注4</sup>というヘーゲルの有名な命題ほど、物の分らぬ政府の感謝と、それに劣らず物の分らぬ自由主義者の憤怒とを招いたものはなかった。だがそれは、存立しているすべてのものの神聖視であり、専制主義、警察国家、専断裁判、検閲制度の哲学的祝福であると解されていたことは明白である。そういう風にフリードリヒ・ウイルヘルム三世<sup>注5</sup>も取っていたし、臣下もまたそう取っていた。しかしヘーゲルにあつては、存在しているすべてのものが、必ずしもそれだけでは實在的なものではないのである。彼にあつては、實在性なる性質は、同時に必然性をもっているものだけに属しているのだ。『實在性は発展中に必然性たることを証する。』従つてまたヘーゲルは、手当り次第の政府条令——ヘーゲル自身は『或る租税令』を例にあげている——を、それだけで、一から十まで實在性のあるものとは見做しておらぬ。しかるに必然的なものは、結局においてまた合理的なものたることを示すものである。そこでヘーゲルの命題は、当時のプロシア国家に適用すれば、次のような意

味になるだけである。曰く、この国家は必然的なものである間は、合理的であり、理性に合致している。しかもこの国家が吾々にとつて害悪に見え、しかもそういう害悪があるにも拘らず国家が存続しているとするれば、政府の善悪はそれに応ずる臣下の害悪の中に、そうなるべき根拠を有するのである。かくて当時のプロシア人は、自己に相当する政府をもつていたわけである。

しかるに今やヘーゲルによれば、實在性なるものは、事情と時代の如的を問わず、あらゆる場合の社会的または政治的狀態に具つてゐる属性ではない。その反対である。たとえばローマ共和国は實在性をもつていた。だがこれを押しつけたローマ帝国も、また同じく實在性をもつていたのである。フランス王国は一七八九年には非實在的なものとなつた。言い換えれば、あらゆる必然性を奪われて非合理的なものとなつた。かくてこの王国は大革命によつて、――ヘーゲルがいつも極度の感奮<sup>かんふん</sup>を以て語つてゐるところの大革命によつて――滅<sup>ほろぼ</sup>されねばならなかつた。故にこの場合は王国が非實在的で、革命が實在的だつたのである。このように、從來のすべての實在的なものは、発展の経過中に非實在的なものとなり、自己の必然性、存在の權利、合理性を失うのである。萎滅してゆく實在に代つて、一の新たな生氣ある實在が現れる、――この實在は、旧いものが賢明にも抵抗せずに死滅する場合は、平和に現れ、この必然性に反抗する場合には暴力的に現れる。かくてヘーゲルの命題は、ヘーゲルの弁証論<sup>注6</sup>「弁証法」そのものによつて自己の反対のものに転化する。曰く、人間の歴史の領域内において實在的なすべてのものは、時と共に非合理的なものとなる。故にそれは性質上非合理的な運命を

もっており、当初から非合理性を負わされている。そして人間の頭脳の中で合理的に現れる一切のものは、たといその時は、現存する外見的な実在と<sup>ていよく</sup>抵觸していようと、結局は実在的なものとなる運命をもっているのである。かくてあらゆる實在の合理性という命題は、ヘーゲルの思惟方法の一切の法則に従つて、或る別な命題に転化する。即ちそれは、存立するものはすべて滅亡に<sup>すた</sup>値するという命題である。

しかしながらヘーゲル哲学の眞の意義と革命的性質とは、（ここではカント<sup>註8</sup>以後の全發展の完結として、ヘーゲル哲学だけに限つて論じなければならぬ）、取りも直さず、人間の思惟および行為のすべての結果の究極的妥当性に対して、一挙にとどめを刺した点にあつた。哲学は眞理の認識を必要とするものであるが、ヘーゲルにあつてはこの眞理なるものは、一旦発見さればいつまでも後生大事に<sup>ぞくしゆ</sup>墨守されたがる、既成の諸々の独断的命題の寄せ集めではなかつた。眞理は認識そのものの過程の中に、科学の長い歴史的發展の中に存するものであつて、この科学は低い階段の認識から絶えず高い階段へと進むものではあるが、たといどんな点まで進んでも、<sup>い</sup>謂わゆる絶対眞理なるものを発見して、その後はこの絶対眞理を眺めて手を<sup>しまね</sup>拱いていればよいというような点には決して到達するものではない。そして哲学的認識の領域におけると同じく、他の如何なる認識の領域並びに実践的行為の領域においてもそうである。歴史もまた認識の場合と同じく、人類の完全な理想状態のうちに完結点を見出すことはできぬ。完全な社会、完全な『国家』とは、ただ空想の中のみ存立し得るものである。こ

れに反して、つぎからつぎへと続く一切の歴史的状态は、低きより高きへと向上する人間社会の無限の発展の道程に於ける一時的階段にすぎぬ。各階段は必然的なものであり、従つてその階段を発生させた時代と諸条件とに対しては存在の理由をもっている。しかしそれは老衰してくる。そして、その階段自身の胎内に発達しつつある新たな高級の諸条件に対して、存在の理由を失うようになる。それは、より高級の階段に席をゆずらねばならぬ。そしてまた今度は、この階段もやがて凋落する順番となる。ブルジョアジーが大工業と競争と世界市場とによつて、安定的な昔ながらの制度をすべて實際上に絶滅したように、この弁証哲学は究極的絶対真理の観念と、並びにそれに応ずる、人類の絶対理想状態の観念とをすべて絶滅してしまう。この哲学の前には、究極的な、絶対的な、神聖な何物も存在しない。この哲学は一切のものの消滅性を証明する。この哲学の前に存立するものは、生成と衰滅の過程、低きより高きへ向う無限の向上の連続的過程だけであつて、この過程が人間の思索的頭脳に反映したものが、取りも直さずこの哲学なのである。尤も弁証哲学はたしかに一の保守的方面をもつてはいる。即ちこの哲学は、一定階段の認識および社会が、それを生んだ時代と事情とに対しては存在の理由をもっていることを認めている。しかしまたそれだけのものにすぎぬ。この見解の保守主義は相対的なものであつて、この見解の革命的性質は絶対的なものである——この哲学が認容する唯一の「唯一の」絶対的なものである。

吾々はここでヘーゲル哲学のこういう見解が、自然科学の今日の状態と全然一致しているか否かと

いう問題に立ち入る必要がない。後者は地球そのものの存在については可能的な終焉を予言し、地球の有する適住性については可なり確実な終焉を予言しており、従つてまた人類の歴史に対して、向上的な分枝のみならず下降的な分枝があることを認定している。しかしとにかく、吾々は、社会の歴史が下降し始める分岐点からはまだ可なり経立つてゐるのだから、ヘーゲル哲学に対して当時自然科学がまだ全然当面の問題ともしていなかつた題目を取り扱うことを強いるわけには行かぬ。

だがここで言つておかねばならぬことは、以上の説明は、ヘーゲルにあつては、これほど鮮明な形では示されておらぬという点である。以上のことはヘーゲルの思维方法から生ずる必然的な結果であつて、ヘーゲル自身は、そういう結論をこれほど明瞭には引き出さなかつた。しかもその理由は簡単である。即ちヘーゲルは一の哲学体系をつくる必要があつたからであつた。そして体系なるものは、在来の要求に従つて、何等かの種類の絶対真理で以て締めくくりをつけなければならぬものなのである。かくてヘーゲルも、一方では特に論理学の中でこの永久真理なるものは論理的または歴史的過程そのものに外ならぬことを力説していながら、他方では、この歴史的過程そのものに終結を与えることを余儀なくされた。けだし彼の哲学体系に何処かで結末をつけねばならぬからである。この結末を彼は論理学において再び発端とすることができ。即ちこの場合は終結点なる絶対觀念【「絶対理念」——これについてはヘーゲルは絶対に何事をも云うすべを知らぬという点でのみ、この觀念は絶対なのである——が『外化』(“entäußern”)して自然となる。そして後に精神の中で、即ち思惟および歴



史の中で、再びもとの己れに帰るのであるのだが全哲学の結末においては、こういう風な発端への逆転は、ただ一つの方法によつてのみ可能である。即ち人類がこの絶対觀念の認識に到達する時を歴史の終結となし、そして絶対觀念のこういう認識は、ヘーゲル哲学においてすでに成就じゆうじゆされていると説く方法がそうである。だがこれは、取りも直さずヘーゲルの哲学体系の独断的内容全体を絶対真理と説くことであつて、あらゆる独断的るものを絶滅する彼の弁証的方法と矛盾する。と同時に革命的方面が、優勢な保守的方面のために圧しつぶされるのである。そして哲学的認識について言い得ることは、歴史的实践についても当て嵌はまる。即ち人類は、ヘーゲルという人物において、絶対觀念を完成するところまで到達したのだから、實際上でもこの絶対觀念を現実に実行し得るぐらいの点まで来ているとしなければならぬ。されば同時代者に対する絶対觀念の實際上の政治的要求は、勢い過當に高度のものであつてはならぬわけである。かくて吾々はヘーゲルの法律哲学の結論に次のことを見出す。即ち絶対觀念はフリードリヒ・ウィルヘルム三世が臣下に向つて再三再四空約束をした身分代表制王国となつて実現する。言い換えれば、当時のドイツの小ブルジョア關係に適應した、所有階級の穩健な制限された間接的支配となつて実現するといふのである。そしてこの場合にも依然として貴族の必要なことが、思弁的な方法で吾々に証明されている。

このように、体系なるものの有する諸々の内部的必要は、徹頭徹尾革命的な思惟方法を以て、極めて穩順な政治的結論が生み出された所以を語るに充分である。こういう特殊な形の結論が生まれたこ

とは、慥かに、ヘーゲルがドイツ人だったこと、並びに同時代者たるゲーテと同じく、ヘーゲルに一片のパリサイ人癖が残っていたことに起因するものである。ゲーテもヘーゲルもそれぞれ自分の領域ではオリンピアのツォイスだったが、兩人ともドイツのパリサイ人たることを全然脱し切らなかった。<sup>注10</sup>

しかしながら以上のことは、ヘーゲルの体系が、従来の如何なる体系とも較べものにならぬほどの大きな領域を包括し、且つこの領域において、今日から見てもなお驚くほどの思想の富を展開するを妨げなかった。精神現象学（これは精神の発生学および古生物学の対比論とも名付け得べきものであつて、種々の階段を通過する個人の意識の發展を、人類の意識が歴史的に通過する諸階段の短縮的再現として説いたものである）、論理学、自然哲学、精神哲学、そして後者はまた歴史、法律、宗教の各哲学、哲学史、美学等々と、それぞれ歴史的な下位形態において研究を遂げられている。——こういう種々の歴史的領域の全般に涉つて、ヘーゲルは、一貫せる發展の糸の発見と証明とに従事している。そして彼は創造的天才だったばかりでなく、百科辞彙的<sup>じい</sup>博学の士でもあつたのであらゆる方面で劃期的<sup>かつき</sup>にふるまつた。<sup>注11</sup>

ただこの場合にヘーゲルは、『体系』の有する諸々の必要に迫られて屢々無理やりの構想に逃げ路を求めねばならなかつたことは言うまでもない。そしてこれについては「ヘーゲルの小反對者共が今にいたるまでやかましく騒ぎ立てている。しかしながらこういう組立てはヘーゲルの仕事の粹であり、

足場であるにすぎぬ。ここで徒らに停滯せずに、更らに進んで宏大な建物の中に奥深く入るなら、今でもなお十二分の値打ちを発揮し切らぬ無数の宝を見出すであろう。あらゆる哲学者の場合において、『体系』なるものは消滅すべき運命にある暫時的なものである。その理由は外でもない。即ち体系なるものは、人類の或る不滅の要求から、即ち一切の矛盾を克服せんとする要求から生れたものである。しかるに一切の矛盾が一举に取り除かれたとすれば、その時は吾々は謂わゆる絶対真理に到達したのであつて、世界歴史は結末に達するわけである。しかもなお歴史は進行をつづけてゆく。しかも歴史にとつては、もはや為すべきことが何も残つておらぬということになる。——故に解くことのできぬ新たな矛盾が起きるのである。ここにおいて、このように哲学に課せられた課題は、実は人類が総がかりで、不断の進化のうちに始めて成就し得ることを、一人一人の哲学者に独力で成就せよという課題に外ならぬことを吾々が見抜くなら——そしてかかる洞察に吾々を導いたものは、結局ヘーゲル其人に外ならなかつた、——その瞬間はまた、従来の意味における哲学全体が最期をとげる時である。人々はこういう方法では、且つ個々の人間を以てしては、到達することのできぬ『絶対真理』には眼を呉れずに、その代りに実証科学によつて並びに実証科学の総果を弁証的思惟を以て総括する方法によつて到達し得る相対真理を追求するようになる。かくて哲学一般はヘーゲルで完了する。何故なら一方においてヘーゲルは、哲学の全発展を彼の体系の中に大規模に総括しているからであり、他方において、たとい無意識的にでも、この迷宮から世界の現実的実証的認識に進むべき道を吾々に示して

いるからである。

このヘーゲルの体系が、ドイツの哲学的色彩の雰囲気の中でどんなに素晴らしい効果をもたらしたかを想像することができよう。それは数十年つづいた一の凱旋行列であつた。しかもこの凱旋行列は、ヘーゲルが死んでも少しも静まらなかつた。それどころか、一八三〇年から一八四〇年の間というもの、『ヘーゲル風』が独占的にはびこつて、ヘーゲル反対者すら多かれ少かれこれに感染したのである。まさにこの時代にはヘーゲルの思想は、或は意識的に或は無意識的に、ありとあらゆる科学に侵入し、謂わゆる『教養ある意識』（教養ある人士）の思想の糧となつてゐる通俗書や日刊新聞の中にも充満した。だが全線にわたるこの勝利は、内部における闘争の序曲に外ならなかつたのである。

ヘーゲルの総学説は、すでに述べたように、實際的問題に関する種々様々な党派の見解を包容するに充分な余地を残した。そして当時のドイツ理論界において實際的のものはといえば、何よりもまず宗教と政治の二つであつた。ヘーゲルの体系に主点をおいた者は、この兩つの方面において可なり保守的である理由があつた。これに反して、ヘーゲルの弁証的方法を主要と認めた者は、宗教上にも政治上にも極度の反対派に属する理由があつた。ヘーゲルその人はいえ、彼の著作の中には可なり頻繁に革命的憤激が流露しているに拘わらず、全体としてはむしろ保守側の方に傾いてゐるように見えた。何といつてもヘーゲルにとっては、彼の方法よりも体系の方が、はるかに『難澁な思想的仕事』たるに値したのである。

一八三〇年代の終りに當つて、ヘーゲル学派における分裂が益々明瞭になつた。左翼、謂わゆる青年ヘーゲル派は、信心深い正統派並びに封建的反对派との戦いにおいて、灼熱的な時事問題に対する哲学的な勿体振<sup>もったい</sup>つた抑制を段々に棄て始めた。これまで彼等の学説はこういう抑制のおかげで、国家の黙認を、それどころか保護さえも与えられていたのであつた。ついで一八四〇年に正統派の偽<sup>に</sup>せ信心と封建專制的反動とが、フリードリヒ・ウィルヘルム四世<sup>注12</sup>と共に玉座に即<sup>つ</sup>いた時は、いよいよ公然と党派の名乗りを揚げることが、不可避的な勢いとなつた。戦いは依然として哲学的武器を以て行われたが、その目標はもはや抽象的哲学的なものではなくなつた。目差すところは、直接に伝統的宗教と現行国家とを滅ぼすことであつた。そして『ドイツ年報』<sup>注13</sup>時代には、實際上の究極目的は、なお主として哲学的な扮装をしていたが、一八四二年の『ライン新聞』<sup>注14</sup>時代になると、青年ヘーゲル派は扮装<sup>ふんさう</sup>を棄てて、赤裸々に新興急進ブルジョアジーの哲学たる正体を現し、ただ検閲官を瞞<sup>まん</sup>着<sup>ちやく</sup>するためにのみ、哲学という隠れ蓑を用いたにすぎなかつた。

しかし当時は、政治といへば荊棘<sup>けいげき</sup>だらけの原野だつたので、勢い主要闘争は宗教に向けられた。それにまたこれは、特に一八四〇年以降は間接に政治的闘争でもあつたのである。最初の導火線となつたものはシュトラウスの『イエス伝』<sup>注15</sup>（二八三五年）であつた。のちにブルノー・バウエル<sup>注16</sup>は、この書に説かれてある福音書の神話形成理論に対して、福音書の物語全体が福音記者自身の創作に係わるものだという証明を以つて争つた。両者の論争は、『自己意識』対『実体』の闘争という哲学的扮装の

下に行われた。福音書の奇蹟物語は、原始共產体の胎内における無意識的、伝統的な神話創造によつて發生したものであるか、それとも福音記者その人によつて創作されたものであるかという問題は、段々大きくなつて行つて、世界歴史における決定的原動力は『実体』であるか、それとも『自己意識』であるかという問題にまで發展した。そして最後に、今日の無政府主義の予言者だつたスチルネル——バクーニンは彼から非常に多くのものを横取りしている——が現れてきて、至上の『自己意識』の代りに至上の『唯一者』を以て絶頂に位せしめたのである。

だがヘーゲル学派のこの方面の崩壊過程には、これ以上に立ち入ることはやめよう。それよりも吾々にとつて重要なことは、最も断乎たる青年ヘーゲル派の一派が、既成宗教に対する戦いの實際上の必要に迫られて、英仏の唯物論に逆転したことである。そしてここで彼等は、彼等自身の学派の体系と衝突する羽目となつた。即ち唯物論は自然を唯一の實在と解するに反して、ヘーゲルの体系にあつては、自然は絶対觀念の『外化』、謂わば觀念の低落したものにすぎぬ。いずれにもせよこの場合は、思惟とその思想産物たる觀念とが本原的なものであつて、自然は觀念一般の低下によつてのみ存在する一個の派生的なものに外ならぬ。こういう矛盾の中を彼等は右往左往していた。

この時に當つてフオイエルバッハの『キリスト教の本質』<sup>注18</sup>が現れた。この書は唯物論を文句なしに再び玉座に据えることによつて、右の矛盾を一挙に粉碎したのである。自然はすべての哲学と没交渉に存在する。自然は吾々人間が教育するところの基礎であつて、人間それ自身が自然産物なのである。

自然と人間とを外にしては何物も存在しない。吾々の宗教的空想の所産たる、人間以上に位する実体なるものは、吾々自身の実体が空想上に反映したものに外ならぬ。かくて呪縛<sup>じゆばく</sup>は解かれた。『体系』は粉碎されて抛棄<sup>ほうき</sup>され、右の矛盾は、構想の中にのみ存するものと解決された。——この書が齎<sup>もたら</sup>した救いの力がどんなものであったかは、自らこれを体験した者でなければ想像がつかぬ。世を挙げてこれに感激した。吾々は皆一時の間はフォイエルバッハ信者だった。如何にマルクスが熱情的にこの新しい見解を迎えたか、そして如何<sup>いか</sup>に甚<sup>はなは</sup>しく彼<sup>が</sup>——これに対する批評は保留したに拘わらず——この見解に影響されたかは、『神聖家族』<sup>注19</sup>を見れば分かる。

フォイエルバッハのこの書の諸々の過誤すらも、却つてこの瞬間的效果を強めた。美文調の、おまけにところどころ勿体ぶった文体は、いよいよ読者を加えた。そしてまたこういう文体は、多年の間の抽象的且つ難解なヘーゲル風<sup>ぶり</sup>の後を承けて、一服の清涼剤でもあった。途方もない愛の神化もそうである。世人は『純粹思惟』の至上権にうんざり<sup>うんざり</sup>していた時だったので、是認とまでは行かずとも大目には見たのである。だが忘れてはならぬ。一八四四年以来『教養あるドイツ』(ドイツ知識階級)の間に疫病のように蔓延した『真正社会主義』<sup>注20</sup>が、取りも直さずフォイエルバッハの右の一つの弱点と結びついて、科学的認識の代りに美辞麗句を、生産の経済的改造を以てする無産階級の解放の代りに、『愛』の力を以てする人類の解放を唱え出した。手短かに言えば、それは胸のわるくなるような美文と鬱陶<sup>うつとう</sup>しい愛の説教とに化したのであつて、その典型はカール・グリュン君であつた。

更らに忘れてはならぬ。ヘーゲルの学派は消滅したが、ヘーゲルの哲学は批判的に征服されはしなかった。シュトラウスとバウエルとは、いずれもヘーゲル哲学の一方面を取り上げ、他の方面を攻撃した。フォイエルバッハは、ヘーゲルの体系を破つて、簡単に抛棄してしまつた。だが一個の哲学は、単に虚偽だと説くだけでは片附けられるものではない。そしてヘーゲルの哲学のように、国民の精神的発達の上に非常な影響を与えている彪<sup>ぼうだい</sup>大な業績は、これを手取り早く無視した位では中々片附けられなかつた。それは、この哲学特有の意味において『止揚』(„aufheben“)されねばならなかつた。即ちこの哲学の形式は批判的に打ち破るが、この哲学によつて獲得された新しい内容は救い出すという意味である。これがどういふ風に行われるかを以下に述べよう。

とはいえ一八四八年の革命は、フォイエルバッハがヘーゲルを片附けたと同じ無体なやり方で、哲学全体を総括的に片附けてしまつた。そして同時に、フォイエルバッハ当人もまた押しのけられてしまつた。

## 二

すべての哲学、殊に近代の哲学の大なる根本問題は、思惟と実有【*Sein*、存在】との関係の問題である。ずっと大昔の時代には、人間はまだ自分出身の肉体の構造について全く無知で、諸々の夢象に脅やかされてゐるために思惟<sup>\*</sup>と感覚とは肉体の活動ではなく、肉体の中に棲<sup>す</sup>んでいる一の特種な靈魂の活動



であつて、この靈魂は死ぬ場合に肉体から離れてゆくのだという觀念に到達した。——こういう大昔の時代以來、人間はこの靈魂と外部の世界との關係について、頭を悩まさねばならなかつた。死ぬ場合に靈魂は肉体から離れて生き続けてゆくものとすれば、その上にも靈魂がなお特別に死ぬという觀念が生まれる理由はなかつた。かくて靈魂不滅の觀念が生じたのである。そういう發達階段にあつては、靈魂の不滅は慰安として現れずに、逆らうことのできぬ運命として現れ、またギリシヤ人の場合のように、屢々積極的に一の不幸として現れる。人格の不滅という退屈な構想に導いたものは、慰安に対する宗教的欲求でなく、靈魂を認めはしたものの、一般的無知のため、肉体の死後にこの靈魂をどうしたらよいか当惑した結果なのである。これと全く同じ徑路で、自然の勢力を人間に擬<sup>な</sup>らえることによって最初の神々が生まれた。そしてこの神々は、諸宗教の發達につれて、次第に一個の超世界的な姿を取るようになった。即ち精神の發達につれて、自然的に、抽象——むしろ蒸留——の作用が現れ、多かれ少かれ制約されているところの、且つ相互に制約し合つているところの多数の神々から、右の抽象または蒸留の過程を経て、遂に一神教の唯一神なる觀念が人間の頭の中に發生したのである。

\* 今日でもなお、未開人及び程度の低い野蛮人の間には、夢の中に現れる人間の姿は、一時肉体を離れた靈魂だとする觀念が一般に行われている。従つてまた現実の人間は、彼の夢幻現象が夢で現れた人に対して行つた行為に対して責任あるものと考えられている。たとえばイムツルン【Everard Ferdinand Im Thun】は一八八四年に、ギヤナ島のインデアンの間に、そういう思想を發見した。

このように、哲学總体の最高の問題たる思惟と実有、精神と自然との關係の問題は、すべての宗教と同じく、野蛮時代の狹隘無知な觀念に根ざしている。だがこの問題が充分に明確な形で提起され、全意義を獲得することができたのは、漸やくヨーロッパの人類がキリスト教的中世の永い冬眠から醒めた時であつた。実有に対する思惟の位地に関する問題は、矢張り中世のスコラ哲学においても大きな役目をつとめ、何が本源的であるか、精神が自然かという問題は、教会の意に逆らつて發展して、神が世界を創造したのか、それとも世界は永遠の昔から存在しているのかという問題にまでなつた。

精神と自然と何れが本源的かという、この問題に対する答え方につれて、哲學者は二大陣營に分裂した。自然に対する精神の本源を主張し、従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の宇宙創造は、たとえ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かに荒唐無稽こうとうむけいなものである。)それに反して、自然を本源的なものと見た人々は、唯物論の種々の流派に属している。

イデアアリスマス

マテリアリスムス

觀念論および唯物論という、この兩つの言い表しは、本来これ以外のことを意味するものではない。そしてこの論文でも、これ以外の意味に使つてはおらぬ。これ以外の意味をこの兩つのものの中に挿入するとき、どういふ混乱が生ずるか吾々は後に見るであらう。

しかし思惟と実有との關係の問題は、もう一つ別な方面をもつてゐる。即ち、周囲の世界に関する吾々の思想は、この世界そのものに対してどういふ關係にあるかという問題である。吾々の思惟は実

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および概念の中に、實在の正しい映像を産出する能力があるか？ この問題は哲学上の言葉では、思惟および実有の自同性の問題と言ひ、ひろく大多數の哲学者がこの問題に対して肯定的な答えを与えている。たとえばヘーゲルにあつては、この問題の肯定は自明のことである。というのは、吾々が實在的世界において認識するものは、とりも直さずこの世界の思想的内容だからである。それは世界を絶対觀念の階梯（かいてい）的實現たらしめるものであつて、この絶対觀念なるものは、世界から独立して、且つ世界より以前に、永遠の昔から何処かに存在してきているものなのである。だがこのように、当初から思惟内容を成しているところの或る内容を認識し得るのは言うまでもないことである。同様にまた、この場合は証明さるべきものが、すでに内々に前提の中に含まれていることも極めて明瞭である。しかしこのことはヘーゲルにとつては、思惟および実有の自同性の証明から、更らに進んで次のような結論を引き出すを妨げなかつた。曰く、ヘーゲルの哲学はヘーゲルの思惟にとつて正しいものであるが故に、同時にまた唯一の正しい哲学である。そして人類がヘーゲルの哲学を直ちに理論から実践に翻訳して、世界全体をヘーゲルの原則に従つて改造することによつて、思惟および実有の自同性が確証さるべきであると。こういう幻想を、ヘーゲルはすべての哲学者並みに抱いてゐるのだ。

だがこの外に、世界の認識の可能、少くとも余蘊（ようん）なき認識の可能に反対する一連の哲学者がある。これに属するのは、新しいところではヒューム（注）とカントであつて、この二人は哲学の發展の上に重要

な役割をつとめてきた。だがこれに対する反駁は、觀念論の立場から可能だった限りにおいて、すでにヘーゲルによつて決定的に行われている。フオイエルバッハはそれに唯物論的なものを附け加えたが、それは深刻というよりもむしろ器用である。しかしながら、右の意見に対する最も有力な反駁は、あらゆる哲學的幻想に対する場合と同じく、実践即ち實驗と産業とである。吾々が或る自然現象に関する吾々の理解の正しいことを証明する場合に、右の自然現象そのものを吾々の手で作り出すことができ、そのものの諸条件によつてそれを發生させ、<sup>あまつさ</sup>剩えそれを吾々の目的に役立たしむる如き方法を以てすることができれば、捉えどころのないカントの『物自体』なるものは即座に片がついてしまう。動植物の体中に生ずる化學的物質は、有機化學がつぎつぎにそういうものを説明し始めるまでは、依然としてこういう『物自体』であつた。有機化學によつて説明されるに至つて始めて、この『物自体』は『吾々のための物』となつた。たとえば茜<sup>あかね</sup>の色素アニザリン<sup>注2</sup>がそうである。吾々はもはやアニザリンを、原野の茜根に生ずるままに委せず<sup>注3</sup>に、はるかに廉価に、且つはるかに簡単に、コールタールから製出しているのである。コペルニクスの太陽系<sup>注3</sup>は三百年の間仮説であつた。ほとんど間違ひなしのものではあつたが、依然として仮説であつた。ところがルヴリエー<sup>注4</sup>が、コペルニクス体系によつて与えられた材料から、未知の二遊星が必然的に存在していることを算出したばかりでなく、更に進んでこの遊星が天体のうちに占むべき位置さえ算定し、ついでガルレ<sup>注5</sup>がこの遊星を現実に発見した時に、始めてコペルニクスの体系が確証されたのである。それにも拘らず、カント思想の復活がドイツで新

カント派によつて企てられ、ヒューム思想の復活がイギリスで（そこではヒュームの思想は決して滅びなかつた）不可知論者<sup>注6</sup>によつて企てられているのは、これらの思想に対する多年の理論上および實際上の反駁を無視するものであつて、学問上からは一の退歩であり、實際上からは、唯物論を内々で受け容れながら世界の眼の前ではこれを否認する恥知らずのやり方と言わねばならぬ。

だがデカルト<sup>注7</sup>からヘーゲル、ホッブス<sup>注8</sup>からフオイエルバッハに到るまでのこの永い時期に互つて、哲学者たちは、彼等が信じているように決して純粹思维の力によつてのみ駆り立てられたものではなかつた。その反対である。彼等を真に駆り立てたものは、特に自然科学および産業の強大にして急激な進歩であつた。この事實は、唯物論者の場合にはすでに表面に現れたが、觀念論哲学体系もまた、ますます唯物論的内容を帯びてきて、精神と物質との対立を汎神論的に調和しようとつとめてきた。かくて最後に、ヘーゲルの体系は、その方法および内容上觀念論的に顛倒<sup>てんとう</sup>された唯物論たることを示すものに外ならぬ。

シュタルケが、フオイエルバッハの特徴を論ずるに当つて、まず第一に思维と実有との關係についての、この根本問題に対するフオイエルバッハの位地を研究しているのはこの故である。だが彼は緒論の中では、従来の哲学者、殊にカント以後の哲学者の見解を、不必要な程度にまで哲学的な難澁な言葉で叙述していながら、ヘーゲルに関しては、彼の著作の個々の章句にあまりに形式的に執着したために、非常に簡単にしか触れておらぬ。この短かい緒論の次に、シュタルケはフオイエルバッハの

關係著書の順を追つて、フオイエルバッハの『形而上学』そのものの發展道程を詳細に述べている。この叙述は勤勉に且つ概観的にまとめられているが、惜しむらくはこの著書全体を通じて、さして必要でもない場合にも無暗やたらに哲學的な表現法を濫用している弊が、この条りの叙述にも現れている。しかも著者は、同一学派の表現法もしくは、フオイエルバッハ自身の表現法だけを用いているのならまだしもだが、種々様々の流派、殊に近頃猖獗しょうけつを極めている自称哲學の諸流派の表現法を混用しているのだから、この弊は一層煩わしい。

フオイエルバッハの發展道程は、一人のヘーゲル主義者——尤も全然の正統派ではないが——の、唯物論にいたるまでの發展道程である。即ちこの發展、一定の階段に達すると、ヘーゲルの觀念論的体系と全然絶縁することを必然とするものである。ついにフオイエルバッハは抵抗すべからざる力に迫られて、否応なしに次の見解を取るに到つた。曰く、ヘーゲルの謂わゆる『絶対觀念』の先世界的存在、即ち『論理的範疇の先在』なるものは、超世界的創造主に対する信仰の空想的遺物に外ならぬ。吾々自身が属しているところの、實在的な、感官によつて知覺することのできる世界が唯一の實在であつて、吾々の意識と思维とは、如何に超感覺的なものに見えようと、一の實在的、肉体的器官たる頭腦の所産にすぎぬ。物質が精神の所産でなく、精神そのものが物質の最高建物に外ならぬ。こういう思想は、いうまでもなく純然たる唯物論である。ところがフオイエルバッハは、ここに到つて停頓ていどんしてしまつた。彼は、在り来りあきたの哲學的偏見——唯物論の實質に対する偏見でなく、唯物論なる名称

に対する偏見——を克服することができなかったのである。彼はこう言っている、『唯物論は予にとつて人間の本質および知識の建物の基礎である。だが、唯物論は予にとつては、生理学者や狭い意味の自然研究者、たとえばモレシヨット<sup>注9</sup>における如きものではない。彼等の立場並びに専門からすれば『唯物論は必然的に（建物の基礎ではなく）建物そのものである。後方（Rückwärts）では予は唯物論者と完全に一致するが、前方（Vorwärts）ではそうではない。』<sup>注10</sup>

フオイエルバッハは、ここでは、物質と精神との関係についての一定の見解を基礎とする一般的世界観たる唯物論と、一定の歴史的段階に——即ち十八世紀に——この世界観が取つた特殊の形態のものとを混同している。それどころか、今日十八世紀の唯物論が、自然科学者および医学者の頭の中に、俗悪化された形をとつて存続しているもの——そして過去五十年の間ビュヒナー<sup>注11</sup>、フオークト<sup>注12</sup>、モレシヨットによつて弘布されてきたもの——と、右の本来の唯物論とを混同している。だが觀念論が一連の發展階段を通過したように、唯物論もそうであつた。自然科学の領域に劃期的な発見が現れた度に、唯物論は自己の姿を変えねばならなかつた。それにまた、歴史が唯物論的に取扱われるようになって以来、この方面にも新たな發展の軌道が開かれている。

前世紀（十八世紀）の唯物論は著しく機械的なものであつた。そのわけは、当時あらゆる自然科学の中で機械論だけが、就中天界および地球固形体の機械論、一言でいえば重学<sup>注13</sup>【力学】だけが、或る程度の完結に達していたからであつた。化学は漸やく幼稚な燃素説<sup>注13</sup>の形をとつて存在したばかりで

あつた。生物学はまだ襁褓おしめまとを纏まとつていた。動植物有機体は大ざっぱに研究されただけで、純機械論的原因から説明されていたにすぎぬ。デカルトにとつて動物が一個の機械だったように、十八世紀の唯物論者にとつては人間は一個の機械注14だった。化学的および有機的性質の事象にあつては、機械論的法則もはたらいっているには相違ないが、それは他のより、高い諸法則によつて背後に押しのけられている。——およそこういう性質の事象に対して、専ら機械論の尺度のみを適用したこと、これが古典的フランス唯物論に特殊な、一の偏狭な性質を生んだものであつて、これはその時代からいへば止むを得なかつたものである。

このフランス唯物論に特殊な第二の偏狭な性質を成すものは、世界を一個の過程として、歴史的進化の中にある一個の実在として、理解する能力がなかつたことである。この事情は、当時の自然科学の状態と、並びにそれと関聯する形而上学的な、即ち反弁証的な哲学方法とに相應するものである。自然が永久の運動の中にあることは、その当時にも知られていた。だがこの運動は、当時の思想によれば、永久は永久でも循環しているものであつて、一步も前進せず、常に反復して同一の結果を生み出すものと見做されていた。こういう思想は當時は止むを得なかつたのである。カント太陽系発生理論注5は、たつた今現れたばかりで、単なる奇説と目されていたにすぎなかつた。地球の發達の歴史たる地学は、まだ全然知られていなかった。そして今日生命をもっている自然物は、單純なものから複雑なものへと向う一系列の永い發展の結果であるという概念は、當時一般に學問的に構成され得なかつ



たのである。従つて非歴史的な自然観は止むを得なかつた。こういう自然観がヘーゲルにも存在していることを思えば、吾々はこの点で十八世紀の哲学者を非難することは出来ぬ。ヘーゲルにあつては、自然なるものは観念の単なる『外化』であつて、時間上の発展の能力がなく、単に空間上に自己の多様性を拡大し得るだけである。従つて自然は、自己の中に包蔵しているすべての発展階段を、同時に且つ並立的に展開しているのであつて、絶えず同一の過程を永久に反復するように運命づけられているのである。一方この時には地学、発生学、動植物生理学および有機化学が構成され、かかる新科学を其礎として、あらゆる方面に後日の進化論の天才的予感が現れていた（たとえばゲーテおよびラマルク<sup>注</sup>を見よ）。そういう時代にヘーゲルはあらゆる発展の根本条件たる時間を度外視して、空間上の——そして時間外の——発展という莫迦げたことを臆面もなく自然の上に課している。だが体系がこういうことを要求したのだ。そこで方法<sup>注</sup>は、体系を愛するあまりに自己を犠牲にしなければならなかつたのだ。

これと同一の非歴史的な見解が、歴史の領域にもはたらいていた。ここでは中世の遺物に対する戦いが観察を偏狭にしたのである。中世なるものは、単に一千年に互つた一般的野蛮状態によつて歴史が中断されたものと見做されていた。中世の諸々の偉大なる進歩——ヨーロッパ文化領域の拡張、そこに相並んで発生した幾多の活気ある大民族、そして最後に十四世紀および十五世紀の巨大なる技術的進歩——こういうものはすべて認められなかつた。その結果、理性によつて大なる歴史的聯結を見

抜くことが不可能となり、歴史なるものは、高々、実例と例証の集積物として哲学者の御用に立つたにすぎなかった。

五十年の間ドイツで唯物論を商ってきた俗悪化専門の行商人どもは、彼等の教師の目前に横たわっていたこういう障壁を越えようとは決してしなかった<sup>注7</sup>。それ以来自然科学の上に行われてきた一切の進歩は、彼等にとつては、世界創造主の存在を否定する新らたなる論拠としてのみ役立つにすぎなかった、そして事實上、理論を更に発展させることなどは、全然彼等の商売外のことであつた。觀念論は万策つきて、一八四八年の革命によつて死に面したとはいへ、それでも、一時の間唯物論がそれ以上に零落したのを見て満足を味わつた。フォイエルバッハがこういう唯物論に対する責任を拒絶したのはまことに正当なことであつた、ただ彼は、巡回説教者の教説と一般的唯物論とを混同しなければよかつたのである。

だがここで二つのことを注意しなければならぬ。第一に、フォイエルバッハの存命中にも、自然科学はまだ烈しく醗酵中であつて、この醗酵は最近十五年間に始めて比較的澄んできたばかりである。新しい知識材料が未曾有<sup>みぞう</sup>の量で供給されたが、目まぐるしく現れてくる発見の混沌の中に聯絡と秩序とを組み立てることは、全く最近にいたつて始めて可能になつたにすぎぬ。なるほどフォイエルバッハは三つの重大な卓見——細胞の発見、エネルギー變化の発見、並びにダーウイン<sup>注8</sup>以後の命名に係わる進化論の発見——を三つながら三つとも、存命中に経験したには違ひない。だが田舎住いの一人<sup>注9</sup>ば

つちの哲学者が、これらの発見を正當に評価するに充分なほど科学を研究することができよう筈がないではないか？ しかもこれらの発見は、当然自然科学者ですら一部は反対しており、一部はそれを充分に利用することを解していなかったものである。この場合の責めは、偏えに、当時の憐れむべきドイツの状態に帰すべきものであつて、こういう状態のおかげで哲学の教壇は、詭弁を弄する折衷派の殻つぶしのために占領され、これに引きかえ、彼等の上に巍然として拔ん出ていたフオイエルバッハは、一小村に引き込んで不機嫌な余生を送らなければならなかつた。それ故に、フランス唯物論のあらゆる偏頗<sup>へんぱ</sup>を取り去つた歴史的<sup>歴史的</sup>自然觀——それは今日に到つて、始めて可能になつたものである——を、当時フオイエルバッハが把握しなかつたからといつて、それは何も、フオイエルバッハの罪ではないのである。

第二に、フオイエルバッハが、單なる自然科学的唯物論はたしかに『人間の知識の建物の基礎ではあるが、建物そのものではない』といつたのは全く正當であつた。何故なら吾々は、單に自然の中に生活しているだけでなく、人間社会の中に生活しているのであつて、後者はまた前者に劣らず、自己特有の發展史と科学とを有している。従つて社会の科学を、言いかえれば、謂わゆる歴史的および哲學的科学的の總体を、唯物論的基礎に調和させ、この基礎の上に再建することが肝要であつた。しかしこういうことはフオイエルバッハには許されなかつた。<sup>注20</sup>この場合彼は『基礎』があるにも拘<sup>か</sup>わらず、依然として伝統的な觀念論の圈内に縛りつけられていたのである。このことは彼自身も、『後方では

予は唯物論者と一致するが、前方ではそうでない』という言葉で認めている。だがこの社会の領域において『前方』に進まなかつたのは、即ち一八四〇年乃至四四年の立場を越えなかつたのは、フオイエルバッハその人であつた。それもまた主として彼の隠遁生活の結果であつて、彼は他のあらゆる哲学者に増して仲間との交際を欲していたにも拘わらず、こういう事情のために、才幹を同じうする他の人々との友誼的な、或は対抗的な議論のうちに思想を生み出すことができず、彼自身の一人ぼつちの頭から生み出すことを余儀なくされたのである。如何に彼が社会の領域では依然たる觀念論者であつたかを、吾々は後に細目に互つて見るであらう。

ここではただ、シュタルケがフオイエルバッハの觀念論を、不当な箇所に求めているということに注意しなければならぬ。『フオイエルバッハは觀念論者である。彼は人類の進歩を信じている』(第一九ページ)『全体の基礎、全体の下部構造は依然として觀念論である。實在論とは、吾々については、理想の流れを追う場合に邪路に陥ることを防ぐだけのものである。真理および正義に対する同情、愛、感奮はそれぞれ理想の力ではないか?』(序文第八ページ)。

第一に、ここにある觀念論(注<sup>1</sup>)とは、理想的目標の追求以外の何物をも意味しない。ただこれは高々カントの觀念論並びに彼の『無上命令』(注<sup>2</sup>)に当てはまるだけである。しかしながらカントが自己の哲学を『先驗的觀念論』と名づけたのは、ここで道德的理想が主眼となつてゐるからではなく、全然別な理由からであることは、シュタルケも思い出すであらう。哲学的觀念論は、道德的、即ち社会

的理想に対する信仰を中心とするものだという迷信は、哲学の外部において発生したものである。即ちそれは、シルレルの詩中の哲学的隻言片句〔「片言隻句」を金科玉条として暗誦しているドイツの俗人の間に生じたものなのである。カントの無力なる『無上命令』——それは不可能事を要求するが故に、従つてまた決して實在的なものに到達しないが故に無力である——を何人にも増して峻烈に批評し、シルレルがもたらした実現不可能の理想に対する俗人の狂信を、何人にも増して手厳しく罵倒した者は、完成せる觀念論者たるヘーゲルその人であつた（たとえば『精神現象学』を見よ）。

第二に、人間を動かす一切のものは人間の頭脳の中を通過しなければならぬ。このことはどうしても避けることができぬ。飲み食いの如きですらそうであつて、これは頭脳の媒介によつて飢渴を感じた結果始まり、同じく頭脳の媒介によつて飽満を感じた結果終るものである。人間に対する外界の作用は、人間の頭脳の中に表現され、この頭脳の中に或は感情として、或は思想として、或は衝動、或は意志決定として、約言すれば『觀念の流れ』として反映し、こういう姿において『觀念の力』となる。そこで、かかる人間が一般に『觀念の流れを追究』し、『觀念の力』が自分に対して影響を与えることを許しているという事情が、人間を觀念論者たらしめるといふなら、そういう意味では、幾分でも尋常に發達した人間は、誰れでも生まれながらの觀念論者なのであつて、およそ唯物論者なるものは一般にあり得ないことになるではないか？

第三に、人類は少くとも現在のところでは、全体から見て進歩的方向に動いているという信念は、

唯物論と觀念論との対立にとつて、絶対に何等係わりのないことである。フランス唯物論者は、理論者のヴォルテール<sup>注23</sup>やルソー<sup>注24</sup>に劣らず、殆んど狂熱的な程度に右の信念を抱いていて屢々この信念のために最大の一身上の犠牲を払った。『真理と正義とに対する感奮』——この文句を善意に解する——のために全生活を捧げた人があるとすれば、その実例はディデロー<sup>注25</sup>であつた。さればシュタルケがこういう一切のものを觀念論だと説くなら、それはただ唯物論なる言葉と、並びに（觀念論と唯物論との）両傾向の全対立とが、この場合彼にとつて一切の意味を失つたことを証明するに外ならぬ。

事実をいえば、この場合シュタルケは、市井の俗人が永年に互る坊主の誣言<sup>ぶげん</sup>に培<sup>つちか</sup>われて、唯物論なる名称に対して抱いている伝統的な偏見に対して、許すべからざる讓歩を行つたのである。尤も<sup>もつと</sup>シュタルケは、おそらく意識せずにそうしたのであらう。かかる俗人は、唯物論とは、牛飲馬食のこと、眼を楽しませること、肉慾、虚栄心、金錢慾、貪慾、利殖、投機、一言でいえば彼等自身が内々その奴隸となつてゐるところの、あらゆる不潔な罪惡のことと解してゐる。そして觀念論とは、徳に対する信仰、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いるが、実のところは、彼等の常習となつてゐる『唯物的』<sup>ぼうちつ</sup>放埒<sup>ほうちやう</sup>から必然に生ずる二日酔や破産に悩んでいる間だけ、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、『人間とは何かと問えば、——半分獸物<sup>けもの</sup>で半分天使』と。

その外ではシュタルケは、今日ドイツで哲学者と号して大風呂敷をひろげている大学講師共の攻撃

と説教とに對して、フオイエルバッハを擁護するに腐心している。ドイツ古典哲學のこういう後産に興味をもつ人々にとつては、確かにそれは重要なことである。シュタルケ自身にとつては、そうすることが必要に見えたのであろう。だが予はこの問題で読者を煩わすことは止めよう。

### 三

フオイエルバッハの眞の觀念論は、彼の宗教哲學と倫理學とにくると明瞭になつてくる。フオイエルバッハは宗教を毫も廃棄しようとはしない。彼は宗教を完成しようと欲する。哲學そのものを宗教の中に没入させようといふのである。『人類の各時期は、宗教上の變化によつてのみ區別される。歴史的運動は、人的の心情ヘルツの中に入り込んだ場合にのみ根柢に達するのである。心情は宗教の一形態ではなく、従つてまた宗教が心情の中に存在するといふのではなく、心情そのものが宗教の本質なのである』(シュタルケ、第一六八ページに引用するところに拠る)。宗教とは、フオイエルバッハによれば感情關係であり、人間も人間との心臓ヘルツの關係であつて、この關係は、これまでは實在の空想上の映像の中に——即ち人間性質の空想的映像たる一神または多神の媒介の中に——自己の真相を求めていたが、今では『我』と『爾ニヒ』の間の愛の中に、直接に且つ媒介なしに自己の真相を見出している。かくて結局フオイエルバッハにあつては、性愛が、彼の新宗教実行の最高形式ではなくとも、少くとも最高形式の一つとなるわけである。

さて人間と人間との感情関係、時に両性の間の感情関係は、人類が存在している限り存在してきている。殊に性愛は過去八百年間に発達を遂げ、高い位地を獲得して、この期間においてあらゆる詩の必須的な枢軸となつてきた。諸々の既成宗教は、性愛の国家的規定、即ち結婚法に対して浄めを与えるだけを能事としてきたのであつて、こういう宗教は明日にでも一度に消えて無くなるとしても、そのために愛と友情との実行には微塵も変化が起るものではない。たとえばフランスにおいてキリスト教が、一七九三年から一七九八年まで事実上消滅して、ナポレオンですらキリスト教を再び引き入れるに当つて、反抗と困難とを閲<sup>けみ</sup>しなければならなかつたのであるが、しかもこの中絶時代にはフオイエルバッハの意味するような代用物に対する要求などは現れなかつたのを見ても分かる。

ここにおいて、フオイエルバッハの場合の觀念論は次の点に存する。即ちフオイエルバッハは、交互の愛情の上に基礎を置く人間相互の関係、即ち性愛、友情、同情、献身等を、單に特定の――彼から見れば過去に属しているところの――一宗教に対する因縁なしに、それ自体に存立するものとして通用させずに、これらの相互関係は、宗教の名によつて浄められる時に始めて完全な資格を獲得するものであると主張している。即ちフオイエルバッハにとつて肝心なことは、こういう純人間的な聯繫が存在しているということではなく、こういう聯繫を新しい眞の宗教として理解するという点である。こういう聯繫は宗教的な刻印を捺<sup>お</sup>された時に始めて完全なものと思ふされるというのである。宗教という言葉は“religare”【ラテン語】から來たものであつて、本来『結合』を意味する。故に二人の人間の



結合はすべて宗教である。こういう語原学的な小細工が、観念論哲学の最後の方便となっている。即ち宗教という言葉が、實際上の語用の歴史的進化から見て何を意味しているかというのではなく、語原上から見て何を意味すべきかというのが主眼となっている。かくて性愛と性的結合とが一の『宗教』に祭り上げられるようになる。只々それは、観念論の思出にとつて大切な『宗教』という言葉で、言語から消滅させまいためなのである。丁度これと同じことを、四〇年代にルイ・ブラン一派<sup>注1</sup>の改良主義者等が口にしていた。即ち彼等にとつては、宗教のない人間は化物としか考えられないで、吾々に向つていつもこう言つていた、『それなら無神論、それが取りも直さず諸君の宗教ではないか！』<sup>注2</sup>

フォイエエルバッハが真の宗教を、大体唯物論的な自然観の基礎の上に建設しようと欲するのは、近代化学を真の錬金術と解するのと違わない。宗教が神なしに存立し得るものとすれば、錬金術も賢者の石なしに存立し得よう。因みに、錬金術と宗教との間には非常に密接な聯絡がある。賢者の石は神に類似した幾多の性質をもっている。そして紀元一世紀乃至二世紀のエジプト・ギリシャの錬金士が、キリスト教の教義の發達に關与していたことは、コップ<sup>注3</sup>およびベルテロー<sup>注4</sup>の提供した資料の証する通りである。

『人類の各時期は、宗教上の変化によつてのみ區別される』というフォイエエルバッハの主張は、断然たる虚偽である。歴史上の大きな転回期は、これまで存立してきている三つの世界的宗教——仏教、

キリスト教、回教——だけを考慮に入れる場合のみ、宗教上の変化が伴<sup>つ</sup>て、いるにすぎぬ。自然發生的に生じた古い氏族および民族宗教は、もともと布教的なものではなかったで、その氏族および民族の自立性が破れると同時に、一切の抵抗力を失った。それどころかゲルマン民族の場合などは、崩壊しつつあるローマ世界帝国と接触しただけで、そして、今しがたローマ帝国によって採用され、その国の経済、政治、思想上の状態に適應するようになった世界的宗教のキリスト教と接触しただけで、民族宗教は一と溜<sup>た</sup>まりもなく力を失った。こういうわけで、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、広汎な歴史的變化が一の宗教的刻印を帯びているのを見るのである。それにキリスト教にせよ、實際に普遍的な意義をもった革命に対して宗教的刻印を与えたのは、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争の第一階段に限られていたのであつて、しかもそれは、フォイエルバッハの考えているように、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学<sup>イデオロギ</sup>以外には如何なる形の觀念<sup>イデオロギ</sup>体をも知らなかつたことによつて説明されるものなのである。だが十八世紀に到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独特の觀念<sup>イデオロギ</sup>体<sup>イデオロギ</sup>を有するようになった時は、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、専ら法律上および政治上の觀念に訴えただけで遂行した。そして自己の進路の妨害となつた場合にのみ、漸やく宗教を顧みたにすぎなかつた。それでも旧宗教の代わりに新宗教をもつてくることなどは、夢にも考えなかつた。そうしようとしたた

めにロベスピエール<sup>注5</sup>がどんな失敗をしたかは人の知る通りである。

今日吾々にとつては、他人との交通において純人間的な感じを味うことなどは、階級対抗および階級支配に基礎を置く社会の中に吾々が行動しなければならぬ事実によつて、その可能性がすでに充分に害<sup>そこな</sup>われている。従つて吾々はこの感じを一の宗教に祭り上げてまで、吾々の手でその可能性を一層妨害しなければならぬ理由がない。それにまた、歴史上の大きな階級闘争に対する理解は、その国おきまりの史述によつてすでに申分なく朦朧たるものにされており、殊にドイツではそれが甚しいのだから、その上に吾々がわざわざこういう階級闘争史を教会史の単なる一附録と化してまでも、右の理解をいやが上にも不可能にするにも当るまい。これだけで見ても、如何に今日吾々がフォイエエルバッハからかけ隔っているかが分かる。こういう愛の新宗教を記念するフォイエエルバッハの『麗句』は、もはや今日において全然読むに値いしないものである。

フォイエエルバッハが本当に研究した唯一の宗教はキリスト教であつた。即ち一神論の上に樹てられた西洋の世界的宗教である。彼はキリスト教の神なるものは、人間の空想的反映であり、人間の現象であることを証明している。しかるに、ここにいう神そのものが、長い間の抽象過程の産物であり、古代の数多の氏族および民族神の集中的精髓なのである。それに応じて、こういう神の原型となつてゐる人間も、實在の人間ではなく、同じく数多の實在人の精髓、即ち抽象人であつて、従つてまたそれ自身の一の思想像なのである。フォイエエルバッハは全巻いたるところに感性を説き、具体的なもの、

實在的なものの中への潜入を説法していながら、ひとたび単なる性的交通以上の人間同志的交通について語り出すと、この同一人が忽ちどこからどこまで抽象的になってくる。

この交通はフオイエルバッハの眼には、道徳という只の一面を現すだけである。そして吾々はここでもまた、ヘーゲルに較べてフオイエルバッハの貧弱なのに驚くのである。ヘーゲルの倫理学または道徳論は法律哲学であつて、次のものを包含している。一、抽象的法 (Recht)、二、徳性 (Moralität)、三、人倫 (Sittlichkeit)。そして後者にはまた、家族、市民社会、国家が包括されている。形式は此く観念論的でありながら、内容は現実的である。ここでは、法律、経済、政治の全領域が総括されて道徳と並んでいる。ところがフオイエルバッハの場合は正反対である。彼は形式からいえば現実的であつて、人間から出発している。だがこの人間が棲んでいる世界のことについては絶対に何事も語っておらぬ。かくてこの人間は、依然として宗教哲学の中で説教していた人間と同一の抽象人である。この人間はまさしく母の胎内から生まれたのではなく、一神教の神が脱化したものであつて、従つて歴史的に成立し歴史的に限定されている實在世界の中に棲んでいるのではない。なるほどこの人間は他の人間と交通はするが、他の人間といつても、矢張り皆この人間と同じく抽象人なのである。<sup>注6</sup>宗教哲学では、それでもまだ男と女とが存在していたが、倫理学になると、こういう最後の区別も消えてしまつてゐる。なるほどフオイエルバッハの中には、非常に飛び飛びにはあるが次のような文句が出てくるには違ひない。曰く、『宮殿の中では、人は茅屋<sup>ぼうおく</sup>にある場合と違つた考え方をする。』——『飢

餓や貧窮を前にして、汝の腹の中に何の物資もない場合には、汝の頭の中、感覺の中、胸の中にも道德に到る何の素材もない。――『政治は吾々の道德とならねばならぬ』云々。しかしフオイエルバッハは、こうは言っているものの、こういう命題を發展させることを知らず、これらの句はどこまでも單なる辭句であつて、シユタルケですら、政治はフオイエルバッハにとつて侵入することのできぬ境界であつて『社会学は彼にとつて一の不可知境<sup>unbekannt</sup>であつた』と白状せざるを得なかつた。

同様にフオイエルバッハは、善惡の対立の取り扱いにおいても、ヘーゲルに較べて平板に見える。『ヘーゲルの意味するところはこうである。人々が人間というものは性は善だと言う場合には、何か非常に偉大なことを言っていると信じている。だが彼等は、人間というものは性は惡だという言葉は、一層偉大なことを言っているのだということを忘れてゐる。』ヘーゲルにあつては、惡は歴史的發展の動力が顯現する形態である。しかもそれには二重の意味が存している。即ち一方では、新たな進歩は、いづれも必然的に聖なるものに対する罪過として現れる。言い換えれば、死滅しつつはあるが習俗によつて神聖化されている旧態に対する叛逆として現れる。他方では、階級対立の出現以来、歴史的發展の楨杆<sup>こうかん</sup>となるものは、取りも直おさず人間の邪惡な情熱、即ち貪婪<sup>どんらん</sup>と支配欲とであつて、たとえば封建制とブルジョアジーの歴史は、それを示す唯一の持続的な証拠である。ところがフオイエルバッハは道德的惡の歴史的役割を研究する氣にならなかつた。歴史なるものは彼にとつては一般に氣に添わない、氣おくれのする領域なのである。それに彼の主張、『本来自然から發生した人間は、純粹な

自然体にすぎなかつたので、決して人間ではなかつた。人間なるものは人間の産物であり、文化、歴史の産物である。』——彼のこういう主張すらも、彼にあつては遂に何等果実を結ばなかつたのである。

ここにおいてフオイエルバッハが道徳について以後吾々に語るところは、勢い極度に貧弱なものになければならぬ。曰く、幸福衝動は人間生得のものであつて、従つて一切の道徳の基礎でなければならぬ。だが幸福衝動は二重の修正を受ける。第一に、人間の行為の自然的結果によつて修正される。即ち陶酔の結果は宿酔であり、習慣的な無節制の結果は病氣である。第二に、行為の社会的結果によつて修正される。即ち吾々が他人の同じ幸福衝動を尊重しなければ、他人はそれにつれて吾々自身の幸福の衝動を妨害する。そこで吾々は、自己の衝動を充たすためには、自己の行為の結果を正しく評価することができなければならず、他方において、同じ衝動の権利を他人の上にも認めなければならぬということになる。故に自分に対しては合理的な自己抑制、他人との交通においては愛——お定まの愛だ！——この二つがフオイエルバッハの道徳の基準であつて、そこから他の一切のものが派生する。そしてフオイエルバッハの才氣煥発の叙述も、シュタルケの力をこめた讃辞も、この一対の命題の貧弱と平板とを掩いかくすことはできないのである。

自分一身だけに係り合うことによつて幸福衝動が充たされることは極めて稀れであり、且つこの場合自分と他人と両つながら有利になるように充たされることは決してないものである。幸福衝動は満足の手段たる外界との交渉を必要とする。故に、飲食、異性、書籍、談話、議論、活動、諸々の利用

および消耗の対象を必要とするのである。フオイエルバッハの道徳は、こういう諸々の満足の手段および対象が各人に一々与えられてであると仮定しているか、でなければ、この道徳は実行もできぬ有り難い教えを各人に対して与えるものであるか、即ちこういう満足の手段をもたぬ人々にとつては一文の値打ちもないものであるか、いずれかである。そしてこのことはフオイエルバッハ自身がこういうむき出した言葉で語っている。『宮殿の中では、人は茅屋にある場合と違った考え方をする。飢餓や貧弱を前にして、腹の中に何の物資もない場合には、頭の中、感覚の中、胸の中にも道徳に到る何の素材もない。』<sup>8)</sup>

それでは、他人の幸福衝動を同等に認めるとどうなるか？ フオイエルバッハは、こういう要求が絶対的にすべての時代および事情に対して通用すると見做している。だがこういう要求が通用するのは何時の時代からだろうか？ 古代の奴隸と主人との間、中世の農奴と豪族との間には、幸福衝動の同権などというものが云々されたろうか？ 被圧迫階級の幸福衝動は、容赦なく且つ『法によつて』支配階級の幸福衝動の犠牲にされなかつたらうか？——いかにもそうだ、それは不道徳なことであつた、だが今日では同権が認められているというのか？——文句の上では認められている。ブルジョアジーが封建制に対する戦いにおいて、並びに資本制生産の発達につれて、一切の身分上の、言い換えれば人身的な特権を廃止して、まず第一に私法上の人身的同権を、ついで漸次に公法上の同権を導き入れることを余儀なくされて以来はそうである。だが幸福衝動なるものは、觀念上の権利によつて生

かされるのは極く僅少部分であつて、幸福衝動を生かす最大部分は物質的手段である。それに資本制生産なるものは、同権を認められている人間の大多数の手に、乏しい生活に必要なものだけが入るやうに心がけているものであるから、多数の幸福衝動の同権を奴隸制または農奴制の場合以上に尊重しないと云つて差支えない。それでは幸福の精神的手段、即ち教育手段はどうか？『サドワの校長』すが、すでに一筋の神話的人物ではないか？<sup>注9</sup>

それだけではない。フォイエルバッハの道德理論によれば、株式取引所が道德の最高殿堂になる。

——ただ、人々がつねに正当に商量するものと仮定さえすれば。私の幸福衝動が私を取引所に誘くとする。そして私は取引所で自己の行為の結果を正しく商量して、その結果が私自身に愉快だけをもたらして損失をもたらさないように、言い換えれば、いつも儲けるようにすれば、それでフォイエルバッハの規則は充たされるのである。それにまた、私はそうすることによつて他人の同じ幸福衝動を侵害しはしない。何故なら、その他人もまた私と同様に、自由意志で取引所に行き、私と投機を行うに當つて、私が私自身の幸福衝動に従つたと同様に、彼もまた彼自身の幸福衝動に依つてゐるのだ。そして彼が金銭を失つたとすれば、取りもなおさず彼の行為は、商量の仕方が悪かつたのだから不道德であることを証するものであつて、おまけに私は、彼に当然の罰金を課することによつて、近代のラーダマンツス<sup>注10</sup>として意気揚々とふんぞり反えることができるのである。それにまた愛も——單なるセンチメンタルな文句だけのものでない限りは——取引所に作用している。何故なら各人が他人の中に



自己の幸福衝動の満足を見出しているからであつて、まさにこのことは愛が果たすべきことであり、愛が実際にはたらく形なのである。そして私は自分の営みの結果を正しく予想し、従つて成功を以て投機すれば、この場合私はフオイエルバッハの道德の最も嚴密な要求をすべて充たしたことになる、おまけに金持ちになるのである。別な言葉でいえば、フオイエルバッハ自身がどんなに欲しまいと、どんなに予想しまいと、フオイエルバッハの道德は今日の資本制社会にとつて誂え向きにできているのだ。<sup>注一〇</sup>

だが愛は！——然り、愛はフオイエルバッハにあつては、つねに且ついたるところに、實際生活のあらゆる困難を切り抜けさせる神通力である。——しかも正反對の利害をもつた諸階級に分裂している社会においてそうなのである。言うまでもなく、こうして愛の革命的性質の最後の名残りが哲学から消えてしまつた。そして残るものは、爾等互いに愛せよ性や身分の區別なく互いの腕に身を投げよという、昔からの定まり文句——万人協調の夢想！

一言で尽せば、フオイエルバッハの道德理論は、前人の一切の道德理論と何等変りがない。それはすべての時代、すべての民族、すべての事情に當て嵌るものである。そして取りも直さずこの故にこそ、この道德は如何なところにも、如何なる場合にも実行できぬものであつて、實在の世界に対してはどこまでも無力であることはカントの無上命令と同様である。実際上は、各階級が、それぞれが各種職業が、それぞれ固有の道德を有しており、また罰せられずにやることができる場合にはその

道徳をも破っている。そして一切のものを一つにしたがる愛なるものは、戦争、争い、訴訟、家庭の紛擾ふんじょう、離婚、他人に対するできるだけの搾取等の場合に現れるのである。

だがフオイエルバッハが与えた有力な刺戟が、フオイエルバッハ自身に対しては、このように無結果に終わったのは何故であつたろうか？ その理由は簡単である。即ち彼は、自分で死ぬほど嫌つていた抽象の王国から、活ける實在への道を発見することができなかったためである。彼は自然と人間とに密着していた。しかし自然と人間とは彼にあつては、どこまでも単なる言葉だつたのである。彼は實在の自然についても、實在の人間についても、ハッキリした事を吾々に語ることができなかった。<sup>注102</sup>しかしフオイエルバッハの抽象人を、歴史の中に行動するものとして考察しさえすれば、吾々はこの抽象人から活きた實在人に達するのである。しかもフオイエルバッハはそうすまいと努めた。それだから彼は遂に一八四八年という年を理解することなく、彼にとつてはこの年は、實在の世界との最後の絶縁、孤独生活への隠退を意味したにすぎなかつた。ここに到らしめた罪は、前にも言つたように、主として彼を零落するに委させたドイツの事情にある。

しかしながらフオイエルバッハが果さなかつた進歩は、どこまでも遂行されねば止まなかつた。フオイエルバッハの新宗教の核心を成した抽象人の礼拝は、實在人とその歴史的発展との学を以て代えられねばならなかつた。フオイエルバッハを超えてフオイエルバッハの立場を発展させることは、一八四五年にマルクスによつて『神聖家族』において始めて行われたのである。

#### 四

シュトラウス、バウエル、スチルネル、フォイエルバッハ。これがヘーゲル哲学のそれぞれの分流であつた。尤もそれは、彼等が哲学の分野を離れなかつた間だけのことである。シュトラウスは『イエス伝』および『教義論』以後は、専らルナン<sup>注1</sup>張りの哲学のおよび教会史的美文を事とした。バウエルは、キリスト教の發生史の方面で何かを成就しただけにすぎぬ。尤もこの方面での彼の業績は著しいものであつた。スチルネルは、どこまでも変物であつた。バクーニンが彼とブルードンとを搗きまぜて、捏ねあげたものを『無政府主義』と命名した後も、依然として一箇の変物であつた。ひとりフォイエルバッハだけが哲学者として重きを成していたのである。しかしながら、見たところ一切の特殊科学の上に聳え<sup>そび</sup>一切の特殊科学を結合する『科学の科学』たる哲学が、フォイエルバッハにとつてはどこまでも越えることのできぬ境界、手を触れることのできぬ聖域であつたばかりでなく、フォイエルバッハ自身が哲学者として中途半端であつて、下半身は唯物論者で、上半身は觀念論者だつた。彼はヘーゲルを批判的に処理せずに、ヘーゲルを無用のものとして無造作に片附けた。しかるにフォイエルバッハ自身は、ヘーゲルの体系の百科字彙的な豊富さに比して、勿体ぶつた愛の宗教と、薄っぺらな無力な道德以外に、何等積極的なものを仕上げなかつた。

ところが、ヘーゲル学派の解体から、右の外になお別一派が現れた。それは本統に果実を結んだ

唯一のものであつた。そしてその一派は、主としてマルクスの名を頂いているものなのである。<sup>\*</sup>

<sup>\*</sup>「この機会に一身上の説明を許して貰いたい。近頃この理論に対する予の寄与に論及する人が多いので、ここに一言してこの点を明らかにせざるを得ない。予とマルクスとの四十年間の協働の以前並びに協働中に、予がこの理論の建設にも完成にも、独立に或る程度の寄与をしたことは、予と雖も否むことはできぬ。しかしながら、指導的根本思想の最大部分、殊に経済および歴史の領域におけるものと、取り分け右の根本思想の決定的な鋭い把握とは、共にマルクスに属するものである。予が寄与したことは——精々一二の専門に関することは別として——予がいなくともマルクス独力で仕上げることができたものである。ところがマルクスが仕遂げたことは予なら仕上げなかつたことと思う。マルクスは他の吾々のすべてよりも高所に立ち、より広く見渡し、より多く且つより敏速に見通した。マルクスは天才であつた。他の吾々は高々能才だつた。マルクスがいなかつたら、この理論は、今日到底現在のようなものではなかつたであろう。だからこの理論がマルクスの名を冠しているのは当然である。<sup>註2</sup>

この場合もまた、唯物論的立場に復帰することによつて、ヘーゲル哲学との分離が行われた。言い換えれば、この一派は、實在の世界——自然および歴史——を、先入見的な觀念論的妄想のない人間の誰れでもの眼に映ずるがままに把握しようとして決心した。それ自身の現実上の聯結——空想上の聯結でなく——において把握された事実と一致しない觀念論的妄想を、すべて犠牲にしようとして決心したのである。そして一般に唯物論なるものは、それ以上を意味するものではない。ただこの場合、始めて唯物論的世界観が本統に真剣に取り扱われて、知識のあらゆる領域に——少くとも大綱の上で——こ

の世界観が徹底的に実施されただけである。

ヘーゲルは無造作に片附けられはしなかった。反対にこの一派は、上に述べてきたヘーゲルの革命的方面、即ち弁証的方法を取り入れたのである。しかしこの方法は、ヘーゲルの場合の形では用を為さぬものであった。ヘーゲルにあつては、弁証論とは概念の自己発展である。絶対概念なるものは永久の昔から——何処か知らぬが——現存しているばかりでなく、それはまた、存立している全世界の本統の生ける靈魂なのである。この絶対概念は、『論理学』の中で詳細に論じられてあるすべての予備階段を通じて、自己そのものに発展する。(この予備階段なるものは、すべて絶対概念の中に包蔵されているのである。) ついで絶対概念は、自己を『外化』して自然に転化する。自然の中では、自己を意識することなしに、自然的必然性の姿を取つて、新たな発展をして、遂に人間の中で再び自己意識に到達する。この自己意識は今度はまた、歴史の中で再び荒削りから段々と仕上げられる。そして最後に、絶対概念はヘーゲル哲学において再び完全に自己に帰るのである。故にヘーゲルにあつては、自然および歴史の中に現れる弁証的發展——言い換えれば、一進一退の波状運動を通じて行われる、低きより高きへ向う進展の因果的聯結——は、何処か知らぬが永久の昔から、しかしいつでも人間の頭脳とは没交渉に行われているところの、概念の自己運動のステロ版〔單なるコピー〕に外ならぬ。こういう觀念上の顛倒<sup>てんとう</sup>は取り除く必要がある。吾々は實在の事物を、絶対概念の何等かの階梯<sup>かいてい</sup>の模像と観ずに、頭の中の概念を、再び唯物論的に實在の事物の模像と観た。これによつて弁証論は運動

の——外部的の世界と人間の思惟との両方の運動の——一般法則の学に還元されたのである。この二系列の法則は、実質から見れば同一のものではあるが、表現から見れば、人間の頭脳によつて意識的に適用され得る限りは、各々異つたものである。だがこれらの法則は、自然においては——且つ今までのところでは大部分、人間の歴史においても——外見的偶然の無限の連鎖の中を貫いているのである。だがこれと同時に、概念弁証論そのものは、實在世界の弁証的運動の單なる意識的反映にすぎなくなり、かくしてヘーゲルの弁証論は、頭で立っていたのが再び脚で立つように置かれた。そしてこの唯物論的弁証論は、爾來<sup>じらい</sup>吾々の最良の労働具となり、最銳の武器となつてゐるが、この唯物論的弁証論は吾々だけが発見したのでなく、不思議にもこの外に、吾々と、否ヘーゲルとさえも没交渉に、ドイツの一労働者ヨゼフ・ディーツゲン<sup>注</sup>によつて発見されたのであつた。<sup>\*</sup>

\* 『或る職工の觀たる精神労働の本質』、ハムブルグ、マイスナー、一八六九年刊を見よ。【山川均訳『**労働者の觀たる人間頭脳の働きの性質**』】

しかし、これと共にヘーゲル哲学の革命的方面が再び採り上げられた。そして同時に、ヘーゲルにおいてこの方面の徹底的の遂行を妨げていた觀念論的裝飾から解放されたのである。世界は出来上つた事物の複合体と解すべきでなく、過程の複合体と解すべきである。この過程において、外見上固定している諸々の事物と、並びに吾々の頭脳におけるそれらの事物の思想的映像たる諸々の概念とが、生成と消滅との不斷の変化を閱<sup>けみ</sup>するのであつて、この不斷の変化の中では、あらゆる外見上の偶然と

一時的な後退とが現れるにも拘わらず、結局は前進的な発展が貫いている——こういう大きな根本思想は、特にヘーゲル以来、普通世人の意識の中に入っているのであって、右に述べた一般的な点では何等異論を見出さないまでになっている。しかしこの根本思想を文句の上で認めることと、研究の下に置かれた各領域において、この根本思想をそれぞれ実施することとは違う。それは兎に角、研究の場合につねに右の視点から出発するなら、究極的解決や永久真理などの必要は一挙に無くなってしまうのである。獲得された認識は、すべて必然的に局限されており、獲得された事情によつて制約されていることを、人々はつねに意識している。と同時に、今日なお生残っている旧形而上学からすれば、打ち克つことのできぬ諸々の対立たとえば真と偽、善と悪、同と異、必然と偶然というような対立によつて、もはや人々は目を眩まされるようなことはない。こういう対立は単に相対的な妥当性しかもっていないものであること、今日真なりと認められているものは偽りの方面を包蔵していて、この方面が後日現れてくると同様に、今日偽りと認められているものも、矢張り真の方面をもっていて、その方面のおかげで以前には真なりとして通用することができたのであること、必然事であると主張されているものは、純粹の偶然事で組み立てられたものであつて、偶然事と見えるものは、必然事を包蔵する容器であること、——その他、そうしたことを人々は知るようになった。

ヘーゲルが『形而上学的』と呼んでいる旧時の研究方法及び思维方法は、その時代には歴史的に大きな理由があつた。過程が研究され得るには、その以前にまず、事物が研究されねばならなかつた。

眼の前に現れている変化を知覚し得るまでには、その以前にまず、甲なら甲という事物がどういふものであるかを知る必要があつた。そして自然科学にあつては、そうだったのである。事物を出来上つたものとして受取つた旧形而上学は、死んだ物と生きている物とを出来上つたものとして研究した自然科学から発生したものである。しかしこういう研究が発達して、思い切つた前進が可能となり、こういう事物を伴つて自然の中に現れる諸々の変化の系統的研究に移ることが可能となつた時には、哲学の領域においても、旧形而上学のための吊鐘「晩鐘」が鳴つた。そして、事実において、自然科学は前世紀（十八世紀）の末までは、主として蒐集の学、でき上つた物の学だつたとすれば、現世紀（十九世紀）にあつては、主として整理の学、出来事の学、事物の起源および發展の学、そういう諸々の事象を一箇の大きな全体に結合させる聯結の学なのである。動植物有機体内の事象を研究する生理学、個々の有機体について胚芽から成熟までの発達を取り扱う発生学、地殻の漸次的形成を探究する地質学、こういうものは、いずれも皆現世紀の児である。

しかしながら、自然過程の聯結に関する吾々の知識に刺戟をもたらして、これに偉大な進歩を与えたものは、就中次の三大発見である。第一は、細胞の発見である。細胞が単位となつて、その増殖と分化とから動植物の全体が発達したことが発見され、その結果、すべての高級有機体の発達および生長は、ただ一つの普遍的法則に従つて行われていることが判つたばかりでなく、有機体が変種して、それによつて個体的発達以上の進化が行われ得る道程が、細胞そのものの可変性によつて明白となつ



たのである。——第二は、エネルギーの変化である。この発見の結果、始めて無機自然界の中にはた  
らいている謂わゆる勢力、即ち機械力並びにその補充物たる謂わゆる潜勢力、熱、輻射（光線乃至放  
射熱）、電気、磁力、化学的エネルギー等は、宇宙的運動のそれぞれ現象形態であることが証明され  
た。右の運動は、一定の量の比例において、一の運動から他の運動に変化するものであつて一運動の消  
滅量に対しては他の運動の一定量が再現し、かくて自然の全運動は、こういう間断なき変化の過程  
中、一の形態から他の形態へと還元されているのである。——第三は、ダーウインによつて始めて綜  
合的に説明されたものであつて、即ち、今日吾々の周囲にある有機的自然産物（人間も含む）の存在  
は、若干の単細胞的胚芽に起原する長い發展過程の結果であり、それらの胚芽はまた、化学的な道程  
中に生じた原形質または蛋白質から發生したものであることが、これによつて証明されたのである。

この三大発見と、並びにその他自然科学の幾多の大進歩とのおかげで、今日吾々は、自然界におけ  
る諸現象間の聯結を、個々の領域について証明することができるばかりでなく、個々領域間の聯結  
を、全般に互つて証明することができるようになり、かくて経験自然科学そのものによつて供給され  
た諸々の事実を介して自然界の相互聯結の展望図を、殆んど系統的な形で描くことができる程度にま  
で進んでいる。こういう綜合図を供することは、以前には謂わゆる自然哲学の任務であつた。しかし  
この自然哲学は、まだ知られなかつた實在的聯結の代りに觀念上の空想的聯結を以てし、事実の欠け  
ているところを思想像を以て補い、實在の罅隙（こげき）を単なる想像によつて塞ぐことで、僅かに右の任務を

果し得たにすぎぬ。自然哲学はそうするに當つて、幾多の天才的思想をもつていたし、後日における幾多の発見を當時すでに感知していたが、甚だしく莫迦々々しいことをも説き立てた。これは仕方がなかつたのである。しかるに今日においては、吾々の時代にとつて満足の行く『自然体系』を獲るためには、自然研究の諸結果を、弁証的に、言い換えれば、それ自身の相互聯結の意味において把握すればよいのであつて、しかもこの相互聯結の弁証的性質は、形而上学的に訓練された自然科学者でさえ、嫌々ながらも認めざるを得ない状態になつてゐるのだから、今日自然哲学は徹底的に葬られてしまつたわけである。それを今更ら復活させようという企てがあるとすれば、余計なことであるばかりでなく、それは一の退歩なのである。

だが、自然——それはまた同時に歴史的発展過程と認められてゐる——について言えることは、社会の歴史についても、あらゆる部門に互つて通用することであり、人間（および神）に関する事柄を扱うあらゆる学問の総体にも通用することである。ここでもまた、歴史、法律、宗教等の哲学が今まで成立してゐた根拠は、出来事について立証さるべき實在的相互聯結の代りに、哲学者の頭の中で作り出されたものを以てしたこと、全体としても、個々の部分においても、歴史を觀念の漸次的實現と観たこと、しかも当然哲学者当人の愛好觀念だけの實現と観たところにある。爾來歴史は、予め確立してゐるところの或る觀念的目標を目指して、無意識的ではあるが、必然性を以てはたらくてゐるものとされた。たとえばヘーゲルにあつては、彼の絶対觀念の實現を目指してはたらくものと考えられ、

この絶対觀念を目指す確固たる傾向が、歴史的出来事の内面的聯結を形づくるものと見做された。かくて、まだ知られなかつた實在的相互聯結に代えるに、意識されないところの、または漸次に意識に上つてくるところの、或る新たな神秘的託宣をもつてしたのである。故に、ここでも自然界におけると全く同様に、實在的聯結を発見することによって、この人為的に作り出された聯結を葬り去ることが必要である。畢竟、この任務の帰するところは、支配的法則として人間社会の歴史の中を一貫してゐる一般的運動法則を発見することにある。

しかるに社会の発達史は、或る一つの点において、自然の発達史と本質的に異なるものたることを示している。自然においては、相互にはたらきかけるものは——自然に対する人間の反作用を度外視すれば——意識のない純盲目的能因であつて、そういう能因の交互作用の中に一般法則がはたらいてゐるのである。發生する一切の出来事のうち——表面に現れてくる無数の外見的偶然事でも、そういう偶然事の内部に存する法則性を立証する終極的な結果でも——何一つとして、意欲された意識的目的として現れてくるものはない。これに反して社会の歴史においては、行動してゐるものは、意識を賦与され、反省または情熱を以て行動し、一定の目的に向つて働らく人間である。意識された意図、意欲された目標なしのものは、何一つとして發生しないのである。しかしこういう差別は、歴史的研究、殊に個々の時代と事件の歴史的の研究にとっては重要なものではあるが、歴史の経過は内面的な一般法則によつて支配されるという事実には變りがないのである。とはいへ、この場合に各個人によつ

て意識的に意欲された目標に反して、表面の上では大体偶然が支配しているように見える。意欲された通りのものが現れることは極く稀<sup>ま</sup>れであつて、大多数の場合は、意欲された数多の目的が交錯し反撥するか、それとも、これらの目的そのものが始めから実現不可能のものであるか、乃至実現の手段が不充分であるか、いずれかである。このように、歴史的領域における無数の個人意志並びに個人行為の衝突は、無意識的自然界を支配している状態と全然類似した状態を現出する。行為の目的は意欲されたものであるが、その行為から實際の上に生ずる結果は、意欲されなかつたものであるか、乃至は、始めは意欲されている目的に合致しているように見えても、結局意欲されている結果とは全然別なものであるかである。このように、歴史上の出来事は、大体において、つねに偶然によつて支配されているように見える。しかしながら、表面の上では偶然が作用している場合でも、つねにこの偶然は、内部に隠れている法則によつて支配されているのである。そこで帰するところは、この法則を発見することだけである。

各人が自己の意識的に意欲した目的を追求することによつて、人類は善かれ悪かれ自己の歴史<sup>注4</sup>をつくる。そして、種々の方面にはたらくこの多数の意志と、並びに外界に対するこれらの意志の多種多様の作用との結果が、取りも直さず歴史なのである。されば帰するところは、多数の個人が何を意欲しているかにある。ところがまた、熱情や反省を直接に規定する槓杆<sup>こうかん</sup>の種類は、極めて多数多様である。この槓杆は、一部は外界の対象であり得るし、一部は観念的動因、即ち名誉心、『真理と正義とに對

する感奮』、人身的憎惡、乃至はまた、あらゆる種類の純個人的な妄想であり得る。しかしながら一方において、歴史の中に活動している数多の個人意志は、大多数の場合、意欲されたものとは全然違つた結果——往々それとは正反對の結果——を生ずるものであつて、従つて個人意志の動因に、如何なる場合も總体的結果に対しては從属的な意義しかもつていないことは、すでに吾々の見た通りである。他方において、更らに次のことが問題となる。即ちこういう動因の背後に、更らに如何なる起動力が存在しているか？ 如何なる歴史的原因が、行動する人間の頭腦の中でこういう動因に変形するのか？

こういう問題を旧唯物論は提出したことがなかつた。従つてまた旧唯物論の歴史觀——というやうなものがあるとすれば——それは本質上俗向きのものであつて、一切のものを行為の動機から判断し、歴史上に行動する人間を、世人と賤人とに分ち、しかる後に、常則として貴人は欺かれ、賤人が勝利者であることを發見するのである。そこでその結果はどういうことになるかといへば、旧唯物論から見れば、歴史研究にあつては教訓的なことが沢山には現れないということになるし、吾々から見れば、歴史の領域においては旧唯物論は宛てにならなくなつたということになる。何故なら、旧唯物論は、歴史上にはたらいてゐる觀念的衝動力を、究極的原因と決めてかかつて、一体その背後に何が存在しているか、この衝動力の衝動力を成すものは何であるかを研究しないからである。觀念的衝動力を認めてゐることが不徹底なのでなく、更らに突込んで、この衝動力を動かしている原因を究めない点が

不徹底なのである。これに反して歴史哲学は、殊にヘーゲルが代表しているものは、歴史上に行動する人間の、表面的な乃至は現実に活動している動因が、歴史の出来事の究極的原因ではなく、そういう動因の背後に別箇の起動的勢力が存在しているのであって、それを探究することが必要であることを認めている。ところが歴史哲学は、そういう起動的勢力を歴史そのものの中に求めないで、むしろこの勢力を、外部から、即ち哲学的觀念体イデオロギーから、歴史の中に持ち込んでいるのである。たとえばヘーゲルは、古代ギリシャの歴史をそれ自身の内部的聯結から説明することはせずに、簡単に、この歴史は『美しい個性の姿』の完成、そういう意味での『芸術』の実現に外ならぬと主張している。この場合にヘーゲルは、古代ギリシヤ人について、幾多の美しく且つ深いことを述べているが、そうだからと言って今日の吾々は、空談に過ぎないという種類の説明では、もはや満足するものではない。

故に結局のところは、歴史上に行動している人間の動因の背後に——意識されて、或は意識されずに、しかし多くの場合は意識されずに——存在しているところの、そして歴史の本統の究極的動力を成しているところの起動的勢力を究めることにあるとすれば、この場合に主眼たり得るものは、どんなに秀でた人間ではあつても、個々の人間の場合の動因ではなく、それよりも大衆を、諸民族全体を、そして一民族内にあつてはまた諸階級全体を動かしている動因である。そしてそれも一時的な閃光や、すぐ消えてしまう藁火わらびのようなものでなく、一大歴史的变化の中を貫く持續的行動に導くところの動因でなければならぬ。行動する人々とその指導者——謂わゆる偉人——の頭腦の中に、明瞭に乃至は

不明瞭に、直接に乃至は觀念的な姿となつて、甚しきは天上界の形をとつて意識的動因として反映しているところの起動的原因が解明すること——これこそ、全体としての歴史、並びに個々の時代および個々の国の歴史を支配している法則の発見に、吾々を導き得る唯一の道である。人間を活動させる一切のものは、人間の頭腦の中を通らなければならぬ。しかしながらそれがこの頭腦の中でどういふ姿を取るかは、周囲の事情によつて甚しく左右される。一八四八年のラインではまだやつていたように、労働者が無やみに機械を叩き壊すようなことはなくなつたからと言つて、それで労働者が資本家的機械経営と妥協したわけでは決してない。

以前のすべての時期においては、こういう歴史の起動的原因の探究は——原因と結果の關聯が錯綜し隠蔽されているために——殆んど不可能であつたに反して、わが現在の時期は、右の關聯を單純化しているので、謎を解くことを出来るようになった。大産業の確立以來、従つて少くとも一八一五年のヨーロッパ平和<sup>注本</sup>以來、イギリスの人間にとつては、その国における全政治的闘争が、地主貴族(landed aristocracy)とブルジョアジー(middle class)の兩階級の支配權要求を中心にしてゐたことは、もはや何人にも秘密ではなくなつた。フランスにおいては、ブルボン家の復歸と共に同一の事実が意識されるに到つた。チェリーからギゾー、ミニエ、チエールにいたる王政復古時代の歴史家は、いずれもこの事實を以て、中世以後のフランスの歴史を理解するための鍵<sup>けん</sup>鑰<sup>やく</sup>であると説いている。そして一八三〇年以後には、この兩國において、支配權獲得のための第三の闘争者として、労働階級が、プ

ロレタリアアートが認められるにいたった。爾来事情が著しく單純化されて、故意に眼を塞がない以上は、この三大階級の闘争と、それらの利害の對抗との中に、近代歴史の起動力を認めざるを得なくなつた。——少くとも、右の二つの最先進国においてはそうであつた。

だが、これらの諸階級は如何にして發生したか？ 旧封建的大地主の發生は、——少くとも最初は——一見して政治的原因に、即ち地所の暴力的占領に歸することができたのに反して、ブルジョアジーとプロレタリアートの場合は、もはやそうは行かなかつた。この二大階級は純經濟的原因から發生し、發達したものであること火を賭<sup>カ</sup>るよりも明らかである。同様にまた、地主とブルジョアジーの間の闘争においても、ブルジョアジーとプロレタリアートの間の闘争においても、いずれも第一に經濟上の利益が主眼だつたことは明瞭であつて、政治的權力は、この經濟的利益の實現のための單なる手段の役目をつとめていたにすぎなかつたのである。ブルジョアジーとプロレタリアートとは、いずれも、經濟關係——精密に言えば生産方法——の變化の結果發生したものである。初めにはギルド的手工業からマヌファクトリアへ、ついでマヌファクトリアから蒸汽經營および機械經營を伴つた大工業への推移が、この兩階級を發達させた。ブルジョアジーによつて運轉された新生産力——まず第一に分業、並びに総マヌファクトリアにおける部分労働者の聯力——と、ブルジョアジーによつて發達させられた交換条件並びに交換關係とは、或る階段において、法律によつて神聖化されているところの、伝統的な現存生産秩序と兩立できなくなつた。言いかえれば、封建的社会組織のギルド的特權、



並びにその他無数の人身的および地方的特権（それは非特権的身分<sup>シユケンンド</sup>にとつては、それぞれ桎梏<sup>しづこく</sup>であつた）と、調和すべからざるものとなつた。ブルジョアジーによつて代表された生産力が、封建地主並びに親方によつて代表された生産秩序に叛逆した。その結果は人の知る通り封建的桎梏が寸断された。——イギリスでは漸次に、フランスでは一挙に。そしてドイツではまだそれが完了していない。だがマヌファクチュアが一定の発達階段において封建的生産秩序と衝突したように、今日すでに大工業が、封建的生産秩序に取つて代つたブルジョア的生産秩序と衝突している。大工業はこの生産秩序に縛られ、資本制生産方法の狹隘<sup>きょうがい</sup>な制限に束縛されて、一方に民衆全体のプロレタリア化を益々盛んに惹起<sup>しやうき</sup>し、他方に、はげ口のない生産物の大量を益々多く生み出している。生産過剰と大衆の貧窮——一は他的原因となつている、——大工業の落ち行くところはこういう莫迦<sup>もが</sup>氣た矛盾であつて、この矛盾が生産方法の変更による生産力の解放を必然的に要求するのである。

故に、少くとも近代歴史においては、次のことが証明されている。曰く、一切の政治的闘争は階級闘争である。そして諸階級の一切の解放闘争は、必然的に政治的形態を取る——何故なら階級闘争はいずれも一の政治的闘争である——<sup>注5</sup>にも拘らず、結局は經濟上の解放を中心とするものである。故に少くともここでは国家、即ち政治的秩序は副次的要素であつて、市民社会、即ち經濟關係の王国が決定的要素である。旧來の思想は——ヘーゲルもそういう思想を抱いているのだが國家を決定的要素と観、市民社会を、前者によつて決定される要素と観た。なるほど外見はそれに一致している。個人の

場合には、彼の行動の起動力が彼を実地に行動させるためには、その個人の頭脳の中を通過して、意志の動因に変化しなければならぬように、市民社会——どの階級が支配しようとする構わぬ——の一切の要求も、法律の形で一般的效力を獲るためには、国家意志の中を通過しなければならぬ。このことは問題の形式的方面であつて、自明のことである。ただ問題はこの単に形式的なだけの意志——個人の意志でも国家の意志でも——が、如何なる内容をもっているか、何処からこの内容が来たか、何故に他の内容でなく、この内容に限って意欲されたかという点である。そしてこの点を究明するときには、近代歴史においては、国家意志は全体から見ても、市民社会の要求の変化によつて決定され、諸階級中のいずれが優勢であるかによつて決定され、結局において、生産力および交換關係の發展によつて決定されることを知る。

しかしながら、すでに巨大な生産手段および交通手段を伴っている吾が近代においては、国家は独立の發展をもつた独立の領域ではなく、反対に、国家の成立並びに發達が、結局において社会の經濟的生活条件から説明されるべきだとすれば、況んや以前の時代に於ては、——人類の物質的生活の生産が、まだこれほど豊富な補助手段を以て営まれなかつたのだから、従つてまた、こういう生産の必要は、人類に対して一層大きな支配を及ぼしていたに相違ないのだから、——そういう以前の一切の時代に対しては、右と同じ事がより以上に言い得るわけである。今日、大工業と鐵道の時代にあつてすら、なお国家は、全体からいつて、生産を統御している階級の經濟的要求の反映物にすぎず、それ

の総合的形態をとつたものに外ならぬとすれば、況んや人間が自己の物質的要求を充たすために、生涯中の一層大きな部分を捧げなければならなかつた時期、即ちその時の人々が今日の吾々に比して、はるかに物質的要求に依倚<sup>い</sup>していた時期にあつては、国家は一層そういう性質のものであつたに相違ない。以前の諸々の時代の歴史を研究して、この方面のことを真面目に穿鑿<sup>せんさく</sup>するなら、右に言つたことは数限りなく確証される。だがここでは、いうまでもなくこういう点を論じているわけには行かぬ。

国家および国家法が経済關係によつて決定されるとすれば、私法もそうであることは言うまでもない。私法とは、本質上、個人と個人との間に現存しているところの——その時の事情の下では常態的な——經濟上の關係を認可するだけのものにすぎぬ。とはいへ、こういうことが實際に現れる形式は種々様々であり得る。たとえばイギリスにおいて民族的發達全体と嚮応<sup>きやうおう</sup>して行われたように、旧封建的法律の形式を大部分保存して、それにブルジョア的内容を与えることもできれば、それどころか、封建的名称の下にそのままブルジョアの意味を押しつけることさえもできるが、また一方では、西ヨーロッパ大陸における場合のように、商品生産社会の最初の世界的法律たるローマ法に無慘な改竄<sup>かざん</sup>【改竄】を加えたものを、單なる商品所有者の一切の重要な權利關係（販売者と購買者、債權者と債務者、契約、責務、等々）の基礎に据えることもできる。この場合、なお小ブルジョアの並びに半封建的な社会に役立たせようとするには、單に裁判上の運用によつて、ローマ法をその社会の狀態に適合させることもできるし（普通法）、乃至はまた、一知半解<sup>いちはんかい</sup>の、お追従<sup>ついで</sup>上手の法律家の力を藉<sup>か</sup>りて、そうい

う社会状態に適應したチグハグな法典に仕上げることもできる（プロシア国内法）。尤もこういう法典は、そういう事態の下においては、法律上の見地からしても劣悪なものであろう。或はまた、ブルジョア大革命の後なら、この同じローマ法を土台として、ブルジョア社会の模範的法典、たとえばフランスの『コード・シヴィル』<sup>注\*\*</sup>のようなものを作り上げることもできる。このように、ブルジョア法規は、社会の経済的生活条件を法律の形で表現したものにすぎぬとすれば、それは善くも悪くもその場合の事情次第である。

人間に対する最初の観念的権力が国家に表現される。社会は内外からの攻撃に対して、自己の共同利益を擁護するための一の機関を造り出す。この機関が国家権力なのである。この機関は、発生するや否や社会に対して自立するようになる。しかもそれが一定階級の機関となつて、その階級の支配を直接に施行するようになるほど、右の傾向が甚しくなる。支配階級に対する被圧服階級の闘争は、必然的に一の政治的闘争となり、まず第一にこの階級の政治的支配に反対する闘争となる。この政治的闘争がその経済的基礎と聯結しているという意識は、段々朦朧<sup>もうろう</sup>となり、遂には全然消滅する場合もある。闘争当事者にあつては全然はそうでなくとも、歴史家の場合<sup>注6</sup>は殆んどつねにそうである。たとえば、ローマ共和国の闘争に関する古文書の中で、アピアン<sup>注6</sup>だけが、結局において主眼たるべきもの——即ち土地所有——を、明晰に誌しているにすぎぬ。

しかるに国家は、ひとたび社会に対立して一個の自立的権力となるや、更らにより以上の観念体<sup>イデオロギー</sup>を

生み出す。職業政治家や、国家法の理論家、私法の法律家にあつては、経済的事実との関聯はまず当然消え失せてしまう。あらゆる個々の場合において、経済的事実が法律の形で先取されるためには、まず立法的動因の形を取らなければならぬのだから、そしてこの場合には、言うまでもなくすでに適用されている全法律体系に対する顧慮が必要なことから、今度は法律上の形式が一切で経済上の内容なんかどうでもよくなる。かくて国家法と私法とは、それぞれ独立の歴史的發達を伴つた独立の領域として、それ自身で系統的記述ができるものとして取り扱われる。そしてそれには、すべての内部的矛盾の一掃を以てすることが必要となるのである。

なお一層上級の觀念体——言い換えれば、なお一層物質的經濟的基礎から遠ざかつている觀念体は、哲学および宗教の形をとつてゐる。この場合は、觀念とそれの物質的存在条件との関聯が、ますます錯綜したものとなり、ますます介在物によつて不明瞭なものとなる。だがこの関聯は存在はしてゐるのだ。十五世紀中葉以来の全ルネサンス時代が、都市の、即ち町人階級〔ブルジョア階級〕の重要な一產物だつたように、その時以来新たに目覺めた哲学もそうであつた。その哲学の内容は本質上、小中町人階級の大ブルジョアジーへの發達に嚮應した思想の哲學的表現に外ならなかつた。このことは十八世紀のイギリス人およびフランス人が、往々經濟學者と哲學者とを兼ねていたことによつて、明瞭に示されてゐるし、またヘーゲル学派の場合については、すでに証明した通りである。

だが、もう一つ、宗教のことを簡単に調べて見よう。というのは、宗教は一見物質的生活に最も隔

たっており、最も縁遠いもののようだからである。宗教なるものは、非常に野蛮な時代に、人間自身の性質および周囲の外界の性質を誤解せる野蛮な觀念から發生したものである。しかるに觀念体イデオロギイなるものは、いずれも、一旦存在するようになれば、与えられた表象資料と連結して發展し、その表象資料を更らに一層發達させるものである。でなかつたら、それは何等觀念体ではない。言いかえれば、独力で發展するところの、且つ自己の法則にのみ従うところの自立的な實在体を取り扱う意味で、思想を取り扱う事にはならなくなるのである。こういう思考過程が人間の頭腦の中で行われる場合、その人間の物質的生活条件が、結局においてこの思考過程の成り行きを規定するのであるが、そういうことは世の人間には必然的に意識されないでしまう。蓋しそうでなかつたら、觀念体全体が成立しなくなるであろう。かくて原始的な宗教的觀念は、大多数の場合、近縁の各民族群にとつて共通なもののだが、この民族群の分離後は、各民族においてそれぞれ民族特有の生活条件に従つて独特の發達をする。こういう過程をとることは、幾多の民族群について、特にアーリアン民族群（謂わゆるインド・ヨーロッパ民族）について、比較神話学によつて一々証明されているところである。このように各民族においてそれぞれ仕上つた神々は、いずれも民族神であつて、その神々の領域は、その神々から守護されている民族的地域を越えることなく、その境界外では別の神々が、競争者なしに泰平樂をならべていたのである。それらの神々は一民族が存立していた間だけ、觀念の中に存在をつづけてゆくことができた。そして当の民族が没落すると共に滅亡してしまつた。こういう諸々の旧民族没落が

ローマ世界帝国をもたらしただのであるが、この帝国の経済的発生条件は、ここでは研究するわけに行かぬ。こうして諸々の旧民族神は滅亡に陥った。ローマの民族神すらもそうであつた。これもまたローマ市という狭隘な区域にだけ適合していたものである。そこでこの世界帝国を一の世界宗教によつて補充せんとする要求は、自国の神々の外に、何等か尊敬すべき価値ある外国の神々を、悉くローマに拉<sup>ちん</sup>してきて、敬仰と祭壇とを用意しようという企ての中に明白に看取することができる。だが新たな世界宗教は、こんな風に皇帝の勅命によつて作り出されるものではない。この時に當つて、新世界宗教たるキリスト教は、一般化された東洋殊にユダヤの神学と、通俗化されたギリシャ殊にストア派の哲学との混合物の中から、すでに私かに発生していた。キリスト教が発生当時どんな風のものだったかは、別に攷<sup>し</sup>々たる研究を要すべきである。何故なら今日吾々に伝つてゐるキリスト教の公けの容姿は、キリスト教が国教たるに適合させられた容姿であつて、ニケア會議<sup>注7</sup>によつてこの目的に適合させられたものにすぎぬからである。だがキリスト教が、二百五十年後に国教となつたという事實は、キリスト教が時勢に適應した宗教だつたことを説明している。今はそれで充分だ。中世にはキリスト教は、封建制が発展すると正比例して、それに適應した宗教に発達し、それに適應する封建的教職制度を伴つてゐた。そして町人階級が現れてきたときには、封建的カトリック教に對抗して、プロテスタント異教が、最初に南フランスにおいて、アルビ派<sup>注8</sup>の間に発達した。それは恰かも、その地方の都市が繁栄の絶頂に達した時代であつた。中世は、爾余<sup>イデオロギー</sup>の一切の形の觀念体——哲学、政治学、法律学

を、神学に併合して、それぞれ神学の細科目たらしめた。同時に中世は、一切の社会的および政治的運動に、神学的な形を取ることを強要した。こういうわけで、専ら宗教で哺はぐくまれている大衆の心情に向つては、大衆自身の利益を、宗教の衣を着せて示してやらなければ、大きな激動を惹き起すことができなかったのである。そして町人階級が最初から、何等認められた身分に属していない無産都市ブルレア（庶民）、日傭人、あらゆる種類の奴僕——後日のプロレタリアの先駆——の隷属を現出させたように、プロテスタント異教も、夙に町人的穏和的なものと、隷民的革命的なものに分かれ、後者は町人的異教信者によつて嫌悪されていた。

プロテスタント異教を掃蕩できないのは、擡頭たいとうしつつある町人階級を打ち敗ることができないのに相応した。この町人階級が充分に強力になったとき、今まで主として地方的だった封建貴族との戦いが、全国的範圍にひろがり始めた。最初の大闘争はドイツに起こった。——謂わゆる宗教改革である。町人階級は爾余の叛逆的諸身分——都市ブルレア、下級貴族、田舎の農民を、自己の旗幟きしの下に糾合し得るほど、まだ有力でもなかったし、發達もしていなかった。貴族は最つ先きに粉碎された。農民は暴動を起した。この暴動はこの革命的運動全体の頂点を成すものである。都市はこの農民を見殺しにした。かくて革命は地方諸侯の軍勢のために殺され、地方諸侯が獲物全体を残らず攫さらつてしまった。<sup>注9</sup>爾来三百年の間、ドイツは、自力で歴史の中に入り込む国々の列から姿を消した。だがこの時、ドイツ人のルーテルの外に、フランス人のカルヴァン<sup>注10</sup>が起つていた。彼は生粋のフランス流の



鋭さを以て、宗教改革の町人的性質をさらけ出して、都会も共和化し、民主化した。ルーテルの宗教改革はドイツで零落し、ドイツを破滅させたに引きかえ、カルヴィンの宗教改革は、ゼネバ【ジュネーブ】、オランダ、スコットランドにおいて共和主義者の旗印となり、オランダをスペインとドイツから解放し、イギリスに起った第二幕目の町人的革命【名譽革命】に對して、思想的衣裳を提供した。茲においてカルヴィン教は、當時の町人階級の利益の宗教的扮装たることを証拠立てた。そのために、一六八九年革命が、貴族の一部と町人との妥協によつて完了した時には、カルヴィン教は充分に認められるに到らなかつたのである。かくてイギリス国教が再立された。だが国王を法皇にいただく昔日のカトリック教の姿を取つて再立されたのでなく、著しくカルヴィン教化された。旧国教は快活なカトリック教式安息日を守つて、退屈なカルヴィン教式安息日と戦つてきたが、町人化された新国教は後者を実施した。そしてカルヴィン教式安息日は今以てイギリスを美化しているのである。

フランスでは、カルヴィン教少数派は一六八五年<sup>注1</sup>に圧迫され、カトリック化され、或いは驅逐された。しかしそれが何のききめがあつたか？ 当時すでに自由思想主義者ピエール・バイル<sup>注2</sup>が活動中であり、且つ一六九四年にはヴォルテールが生まれた。ルイ十四世の暴力政治は、却つてフランスの町人階級<sup>ビュルジュワーズ</sup>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、自己の革命を行う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わりに、自由思想主義者が国民議會に坐席を占めた。これによつてキリスト教は、その最後の階段の中に踏み込んだのである。爾來キリスト教

は、何等かの進歩的階級の爲に、その階級の目的の努力の思想的扮装たる役目をつとめる能力がなくなつてしまつた。それは次第次第に支配階級の独占物となり、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。ここにおいて種々の階級は、それぞれ自己に適合した宗教を利用してゐる。即ち地主ユンケル【ドイツ地主貴族】はカトリック・イエスイット教またはプロテスタント正教を、自由主義および急進ブルジョアは唯理教を利用してゐる。この場合に主人公自身が、自己の宗教を信仰してしようと、いまいと構わぬ。

かくて吾々は知る。宗教は一旦形成されると、つねに伝統的な実材を包含しており、そして言うまでもなく、伝統なるものは、觀念体イデオロギイの一切の領域において、一個の大きな保守的力である。しかしこの実材に起きる変化は、階級關係から發生する。即ちこういう変化を企てる人々の經濟關係から發生するのである。ここではこの点で充分である。

以上述べできたところは、マルクス歴史觀の一般的略説、それになお、高々若干の例説を主眼としてにすぎぬ。この歴史觀の証明は、歴史そのものについて与えられるべきである。そしてこの証明は、別の諸著作においてすでに充分に与えられてゐると言つてまず差支えない。だがこのマルクス歴史觀は、弁証的自然觀が一切の自然哲學を不必要且つ不可能ならしめたと同様に、歴史の領域において哲學を終熄させるものである。もはやどんな場合も、肝要なことは、事物の聯結を頭の中で考え出すことではなく、事実の中にそれを發見することである。かくて自然および歴史から驅逐された哲學に残

るところは——残っているものがあるとすれば——純粹思惟の領域だけである。思惟過程の法則に関する学、即ち論理学および弁証論<sup>注3</sup>である。

\*

一八四八年の革命と共に、『教養あるドイツ』は、理論に告別の辞を与えて、実践の領土に移って行つた。その間に手工労働に基礎を置く小規模工業とマヌファクチュアとは、真の大工業に取つて代わられ、ドイツは再び世界市場に現れた。新らたに成立した小ドイツ帝国<sup>注4</sup>は、小国家制度や、封建制度の遺物や、官僚的経済が、ドイツのこういう發展を妨げていた悪弊の少くとも最もひどいものを取り除いた。しかしながら、商量<sup>スケッチ</sup>の神が哲学の研究室から抜け出して、株式取引所に自己の殿堂を築くようになるにつれて、それと同じ比例で、ドイツの最深の政治的屈從時代を一貫してドイツの光榮であつた偉大なる理論的性向が『教養あるドイツ』から消えて行つた。——研究の結果が實際上に金儲けの役に立とうと立つまいと、警察の氣に入ろうと入るまいと、そういうことには氣をかけぬ純學問的な研究に対する愛着が消えて行つた。尤もドイツの公認自然科学は、殊に個々の研究の領域では、時代の頂点に立っているには相違ないが、それも、すでにアメリカの雑誌『サイエンス』が正當に誌している通り、個々の事実の綜合、およびその一般法則化の方面では、これまでと異つてドイツよりも、今やはるかにイギリスの方が大進歩を遂げているのである。そして歴史科学(哲学を含む)の領域では、何物をも懸念せざる古来の理論的精神は、古典哲学の消滅と共に今や完全に消滅している。無思想の

折衷主義、地位および収入に対する戦々兢兢たる懸念がそれに代つて現れ、卑俗極まる立身出世主義にまで成り下つてゐる。この種の学問の公認代表者は、ブルジョアジー並びに現存国家の公然たる御用思想家となつてゐるのだ。――だが今は、右の両者が労働階級に公然と対抗してゐる時代である。

そして労働階級にあつてのみ、ドイツの理論的性向が害われずに存続してゐる。ここでは、この性向は勦蕩することはできぬ。労働階級の間には、地位や、賃殖<sup>かじよく</sup>や、お上みからの庇護などに対する顧慮は少しも存在しない。反対に、学問が、何物をも顧慮するところなく、何物にも囚われずに進めば進むほど、労働者の利益と要求とに一致するようになるのである。労働の発展史の中に、社会の歴史全体の理解の鍵鑰を認めた新しい一派は、当初から特に労働階級に向つた。そして彼等の間に喜んで受け容れられた。御用学問の間に受け容れられることなどは、最初から要求も期待もしていなかつたのだ。ドイツ労働者運動は実にドイツ古典哲学の継承者である。<sup>注105</sup>

## フオイエルバッハ論綱

カール・マルクス

従来エンゲルスによつて發表されてきた『論綱』（本書第一版に掲げたものがそれである）は、マルクスの原稿と多少相違するところがあり、数箇所互つて、言句、傍点（原文——アンダーライン）、句読点等の加除が行われている。

左に掲げた本文はマルクスの原文（リヤザノフ編）であり、六号活字を以てせるものはエンゲルスの校訂文である。

この翻訳は河上肇氏によつて訳出されたもの（『社会問題研究』第七十一冊所載）に負うところが多い。（訳者）

フオイエルバッハに<sup>注1</sup> (ad Feuerbach)

—

従来のすべての唯物論（フオイエルバッハのも算入して）の主要欠陥は、対象が、現実性、感性が、客体または直観の形態のもとにのみ執<sup>とら</sup>えられて、感性的・人間的活動、実践として執<sup>とら</sup>えられず、主体的に執<sup>とら</sup>えられざることである。だから活動的方面は、抽象的に、唯物論とは反対に観念論——それは

当然、現実的、感性的活動をそのままに認めないもの——から展開された。フオイエルバッハは感性的な、——思考客体から現実<sup>に</sup>に区別されている客体を執えようと欲している。しかし彼は人間の活動そのものを対象的活動として執えていない。だから彼はキリスト教の本質の中で、理論的挙措<sup>きよそ</sup>のみを真に人間のなものと観て、それに引きかえ実践は、その汚らしくもユダヤ人的な現象形態においてのみ執えられ且つ固定されている。それだから彼は『革命的』な、実践的・批判的な活動の意義を掴<sup>つか</sup>んでいない。<sup>注2</sup>

従来のすべての唯物論——フオイエルバッハのも算入して——の主要欠陥は、対象が、現実性、感性が、客体または直観の形態のもとにのみ執えられて、人間の感性的活動、実践として執えられず、主体的に執えられざることである。だから活動的方面が、唯物論とは反対に、観念論から展開されるという結果になった——しかもただ抽象的に。けだし観念論は当然、現実的、感性的活動をそのまま認めないからである。フオイエルバッハは感性的な、思考客体から現実<sup>に</sup>に区別されている客体を執えようと欲している。しかし彼は人間の活動そのものを対象的活動として執えていない。だから彼は『キリスト教の本質』の中で、理論的挙措<sup>きよそ</sup>のみを真に人間のなものと観て、それに引きかえ実践は、その汚らしいユダヤ人的な現象形態においてのみ執えられ且つ固定されている。それだから彼は『革命的』な、実践的・批判的な活動の意義を掴<sup>つか</sup>んでいない。

## 二

対象的真理が人間の思惟に到来するか否かという問題は、何等理論の問題ではなく、一の実践的問題である。人間は真理を、即ち彼の思惟の現実性と力、その此岸性 (Diesseitigkeit) を、実践において証明せねばならぬ。思惟——実践から遊離されたる——が現実的なりや非現実的なりやの争いは、一の純然たるスコラ哲学的問題である。

対象的思惟が人間の思惟に到来するか否かという問題は、何等理論の問題ではなく、一の実践的問題である。人間は真理を、即ち彼の思惟の現実性と力、その此岸性を、実践において証明せねばならぬ。実践から遊離せる思惟が現実的なりや非現実的なりやの争いは、一の純然たるスコラ哲学的問題である。

## 三

環境と教育との変更に関する唯物論的学説は、環境が人間によつて変更され且つ教育者自身が教育されねばならぬということを忘れてゐる。だからその学説は、社会を二つの部分——その中の一方が社会の上に超越する——に分たねばならないのである。

環境と人間的活動との変化の合致または自己変更は、革命的実践としてのみ執えられ且つ合理的に理解され得る。

人間は環境と教育との産物であり、変更された人間は従つて別の環境と変化された教育との産物であ

るという唯物論的学説は、環境こそ人間によつて変化されるということ、および教育者自身が教育されねばならぬということを忘れてゐる。だから必然的にこの学説は、社会を二の部分に分ち、その中の一方が社会の上に超越するということになる。(たとえばロバート・オーエンの場合)。

環境と人間的活動との変化の合致は、変革的实践としてのみ執えられ且つ合理的に理解され得る。

#### 四

フオイエルバッハは宗教的自己隔離 (Selbstentfremdung [自己疎外]) の事実から、一の宗教的なものと一の現世的なものとへの、世界の二重化の事実から出発している。彼の仕事は、宗教的世界をその現世的基礎の中に没入させることにある。しかし現世的基礎が自分自身から浮き上つて、一の独立王国として雲界に定着するということは、この現世的基礎の自己潰裂かいれつと自己矛盾とからのみ証明さるべきである。故にこの現世的基礎そのものが、それ自身に、その矛盾において理解されねばならぬし実践的に革命されねばならぬ。故に、たとえば地上の家族が神聖家族の本尊として発見されたら、今度は前者そのものが理論的に且つ実践的に絶滅されねばならぬのである。

フオイエルバッハは宗教的自己隔離の事実から、一の宗教的、表象的世界と一の現実的世界とへの、世界の二重化の事実から出発している。彼の仕事は、宗教的世界をその現世的基礎の中に没入させることにある。彼はこの仕事の完成の後にもなお為すべき主要な事柄が残つてゐることを看過している。と



いうのは、現世的基礎が自分自身から浮き上って、一の独立王国として雲界に定着するという事實は、取りも直さずこの現世的基礎の自己潰裂と自己矛盾とからのみ説明さるべきである。故にこの現世的基礎そのものが、まずその矛盾において理解されねばならず、然る後に矛盾の除去によつて実践的に革命されねばならぬ。故にたとえ、地上の家族が神聖家族の本尊として発見されたら、今度は前者そのものが理論的に批判され且つ実践的に変革されねばならぬのである。

## 五

フオイエルバッハは、抽象的思惟を以て満足せずに、直観を欲している。しかし彼は感性を、実践的な人間的・感性的活動として執えていない。

フオイエルバッハは、抽象的思惟を以て満足せずに、感性的直観に訴えている。しかし彼は感性を、実践的な、人間的・感性的な活動として執えていない。

## 六

フオイエルバッハは宗教的本質を人間的本質の中に没入させている。しかし人間的本質は何等個々の個人に内在する抽象物ではない。その現実においては人間的本質は社会的関係の総体である。この現実的本質の批判に這入らないフオイエルバッハは、それだから

一、歴史的経過を抽象し、宗教的情操をそれ自身に向つて固定させ、且つ一の抽象的・孤立的・人間的な個体を仮定するの止むなきに到つた。

二、だから本質はただ『種』として、内的な、暗黙な、多数個人を自然的に結合する普遍性として、執えられ得るに止まる。

フオイエルバッハは宗教の本質を人間的の本質の中に没入させている。しかし人間的の本質は何等個々の個人に内在する抽象物ではない、その現実においては人間的の本質は社会的關係の總体である。

この現実の本質の批判に這入らないフオイエルバッハは、それだから、

一、歴史的経過を抽象し、宗教的情操をそれ自身に向つて固定させ、且つ一の抽象的——孤立的——人間的な個体を仮定するの止むなきに到つた。

二、だから彼にあつては、人間的の本質はただ『種』として、内的な、暗黙な、多数個人を単に自然的に結合する普遍性として、執えられ得るに止まる。

## 七

だからフオイエルバッハは、『宗教的情操』そのものが一の社会的産物であること、且つ彼が分析せる抽象的個人に一定の社会形態に属することを認めていない。

だからフオイエルバッハは、『宗教的情操』そのものが一の社会的産物であること、且つ彼が分析せ

る抽象的個人は現実においては一定の社会形態に属することを認めていない。

## 八

すべての社会的生活は本質上実践的である。理論を神秘主義に誘うすべての神秘は、その合理的な説明を、人間の実践の中に且つこの実践の把握の中に見出す。

社会的生活は本質上実践的である。理論を迷わせて神秘主義に導くすべての神秘は、その合理的な説明を人間の実践の中に且つこの実践の把握の中に見出す。

## 九

直観的唯物論が、即ち感性を実践的活動として掴まない唯物論が、到達するところの絶頂は、個々の個人および市民社会の直観である。

直観的唯物論が、即ち感性を実践的活動として掴まない唯物論が、到達するところの絶頂は、『市民社会』における個々の個人の直観である。

## 一〇

旧い唯物論の立場は市民社会、新しいその立場は人類社会または社会的人類である。

旧い唯物論の立場は『市民』社会、新しいその立場は、人類社会、または社会化された人類である。

一一

哲学者は世界をいろいろに解、積、してきたただけだ。世界を、変、更、することが眼目だろうに。<sup>注3</sup>  
哲学者は世界をいろいろに解、積、してきたただけだ。しかし世界を、変、更、することが眼目である。

## 刊行者注

### 序

注1 この原稿の一部は現在、モスクワのマルクス・エンゲルス研究所長によって刊行されてゐる『マルクス・エンゲルス・アルヒフ』において公にされてゐる。(ドイツ版マルクス・エンゲルス・アルヒフ、フランクフルト、第一巻、二〇五―三〇六頁、フォイエルルッハに関するマルクス並びにエンゲルス、を見よ。)但しそこで注意すべきは、注解―補遺(フリードリヒ・エンゲルスの)として明記されてゐない限り―並びに各章の題名は編輯者の附け加えたものなることである。【前書きに記した通りエンゲルスのものは本文に、編輯者のものは以下にある。】

注2 特に『資本論』第一巻第二版の跋におけるマルクスの所論と対比して、ヘーゲルの弁証法に関するマルクスの詳論、並びに『アンチ・デュリング』におけるエンゲルスの叙述を見よ。(エンゲルス著『社会主義の発展』共産主義入門叢書、ベルリン・ヴィバ発行、二八頁、次頁及び本書の附録参照)【附録はテーゼ以外は訳出されていない。】

注3 当時ドイツでは新カント主義が勃興しつつあった。

### 一

注1 エンゲルス著、『フォイエルバッハ論』は一八八六年四月と五月に始めて発刊。【雑誌に発表。】

注2 G・F・W・ヘーゲル(一七七〇―一八三二)。一八一八年哲学教授としてベルリンに招聘さる。

注3 H・ハイネ、『ドイツにおける宗教並びに哲学の歴史に就いて』(一八三四年刊)に曰く、『吾々の哲学的革命は

成就された。ヘーゲルはその偉大なる円環を仕終えた。』

注4 ヘーゲル著、『法律哲学概要』（一八二一年刊）から。ヘーゲルの歴史哲学（レクラム世界文庫、第四八八—四七七五、七四頁）に曰く、『神の世界計画から実現されたもののみが實在性を有してゐる、神の世界計画に副わないものは無価値な存有にすぎない。』【「實在的」は「wirklich」の訳であるが、通常は「現実的」と訳される。「現実的」なものはすべて合理的であり、合理的なものすべて現実的である。】

注5 【Friedrich Wilhelm III】一七九七—一八四〇年間プロシヤを統治した。

注6 思惟の（かくしてまた同時に實在性の）——矛盾における——自己発展についてのヘーゲルの学説。この自己発展は定立（テーゼ或は肯定）と反定立（アンチ・テーゼ或は否定）を絶えず作り出してジンテーゼ（否定の否定）に融合する。

注7 ゲーテの『ファウスト』中に出てくるメフィストの言葉、『生起するものすべては、滅亡に値いする。』

注8 イマヌエル・カント（一七二四—一八〇四）。一七五五年以来ケーニヒベルヒ大学に教鞭をとる。

注9 対ナポレオン闘争に国民を鼓舞せんがため（一八一三年及び一八一五年）。

注10 メーリング遺稿集第二卷、第二卷、三八八頁に於ける一八四七年のマルクスのゲーテ評（カール・グリュン評論の際）参照、『かくてゲーテは、或は巨大であり、或は瑣小である。また彼は、或は傲慢な、嘲笑的な、厭世的な天才であるかと思うと、或は思慮深き、謙遜な、偏狭な俗物である。』

注11 エンゲルスは一八六五年F・A・ランゲへの手紙（ノイエ・ツァイト、第二八卷、第一号、一八四頁以下参照）を次の言葉で結んでゐる。『勿論私は決してヘーゲル学徒ではないが、それでも私は常にかの古い偉大なる人間に対して非常な畏敬と愛着の念をもつてゐる。』

注12 【Friedrich Wilhelm IV】一八四〇—一五九年在位（一八六一年死す）。

注13 一八三八年以降A・ルーゲの編輯にかかる『ドイツの科学と芸術に関するハレ年報』は、一八四一年以降検閲の理由から、マルクスとパウエルとの共働の下に『ドイツ年報』として発刊される。なお一八四四年ルーゲとマルクスとは姉妹誌『独仏年誌』を編輯した。

注14 一八四二年一月一日以降ケルンから発刊。マルクスは一八四二年十月から一八四三年三月迄主筆をしてゐた。

注15 ダヴィド・フリードリヒ・シュトラウス（一八〇八—一八七四）。『イエス伝』がエンゲルスに及ぼした影響については、G・マイヤー『青年期におけるF・エンゲルス』、二七頁—三三頁を見よ。

注16 [Bruno Bauer]（一八〇九—一八八二）。パウエルはキリスト教の発生に関する批判的著述を一八四〇年、一八四一年及び一八五〇年に公けにした。

注17 マックス・スチルネル [Max Stirner]（一八〇八—一八五六）。彼の主著『唯一者とその財産』は一八四五年に発刊。

注18 [Ludwig Feuerbach]（一八〇四—一八七二）。フォイエルバッハ著『キリスト教の本質』は一八四一年に発刊（二版一八四三年）（一九〇四年にはまたレクラム世界文庫、第四五七一—四七七五）。

注19 マルクス、エンゲルス共著『神聖家族或は批判的批判の批判』、一八四五年。リテラリッシェル・ナツハラス、第二巻、例えばその二四八頁に曰く、『形而上学的絶対精神を「自然の基礎に立つ現実の人間」に解消する事によつて、ヘーゲルの立場に立つてヘーゲルを完成し且つ批判したフォイエルバッハが始めて、ヘーゲルの思弁哲学の批判、従つて凡ての形而上学の批判のために、大なる且つ優れた根本特質を描き出すことによつて、宗教の批判を完成した。』或は一九四頁次頁に曰く、『誰が、概念の弁証法、哲学者のみが知つてゐた神々の戦争を絶滅したか？フォイエルバッハである。誰が、全く「人間の意義」ではなしに——恰も人間は人間であることの意義以外の他の意義をもつかのように——「人間」を、古きがらくたの代りに、また「無限の自己意識」の代りに置いたのであるか！その人こそフォイエルバッハである。而もフォイエルバッハのみである。』

注20 共産党宣言（共産主義入門叢書、四四頁以降）。

## 二

注1 【David Hume】（一七一―一七七六）。ヒュームは一七四八年『人間の悟性についての研究』を公にした。

注2 【アリザリン alizarin】一八八六年以来人工的に生産さる。

注3 コペルニクス（一四七三―一五四三）。

注4 【Urbain Jean Joseph Le Verrier】フランス人、天文学者、一八七七年に死す。

注5 【Johann Gottfried Galle】ガルレ（プレスラウの天文学者）は一八四六年に海王星を発見した。

注6 エンゲルス著『史的唯物論』（附録にあり）を見よ。【本訳書にはなし】

注7 【René Descartes】一五九六―一六五〇、フランスの一思想家、近世哲学の創設者。

注8 【Thomas Hobbes】一五八八―一六七九、イギリスの唯物論的哲学者、イギリス革命時代の人。

注9 【Jacob Moleschott】（一八二二―一八九三）。主著『生の循環』、一八五二年。

注10 フォイエルバッハの書簡往復並びに遺稿、ライプチヒ、一八七四年、第二巻、三〇八頁に於ける遺された箴言を見よ。かの『キリスト教の本質』の第二版序文（一八四三年）でフォイエルバッハは既に言った、『本来の理論哲学の領域においては、ヘーゲル哲学――ここに生ずるものは正に逆だ――とは全く反対に、上述の意味における實在論、唯物論のみが私にとつて価値を有する。』（レクラム版、三七頁）。

注11 ルイ・ビュヒナー【Ludwig Buchner】（一八二四―一八九九）、共著『力と物質』、一八五五年版。

注12 カール・フォークト【Karl Vogt】（一八一七―一八九五）、『盲信と科学』一八五五年刊。（フォークトの政治的



告発行をマルクスは反駁書、ヘル・フオークト（一八六〇年）で精算した。

注13 化学者シュタール（一六六〇—一七三四）は、凡ての可燃性個体は共通物質、燃素（可燃性のもの）を含有してゐると信じてゐた。

注14 医者で哲学者たるフランスのラ・メットリール【Julien Offroy de La Mettrie】（一七〇九—一七五一）は、その著『人間は一の機械である』を、一七四七年に公けにした。

注15 カント著『一般的自然史及び天体論』（二七五五年刊）に於いて

注16 【Jean Baptiste Pierre Antoine de Monet de Lamarck】（一七四四—一八二九）、ラマルク著『動物哲学』一八〇九年に発刊。

注17 次の三句切りの説明の爲めには、なおエンゲルスの遺稿中に、自然科学の発展をより詳しく説明した比較的长度の文が見受けられる。

注18 【Charles Robert Darwin】（一八〇九—一八八二）、『自然淘汰による種の起源』は一八五九年に発刊。

注19 一八三七年にフォイエルバッハは田舎（ブルックベルグ村）に引き込んだ。一八七二年彼は孤独で而も経済的な窮乏の裡に死んだ。

注20 『ドイツチェ・イデオロギー』（一八四五—一八四六）のフォイエルバッハに関する断片二四二頁に曰く、『感覚的世界についてのフォイエルバッハの見解は、一方では感覚界の単なる直観に制限され、そして他方では単なる知覚にとどまり、**現実的、歴史的人間の代りに「人間」をおく。「人間」は実在的に云へば「ドイツ人」である……**』二四二頁に曰く、『フォイエルバッハは、彼を圍繞せる感覚的世界が永遠の昔から直接に与えられた・絶えず同一な・物ではなくて、産業並びに社会状態の産物であるということ、然もそれは、凡ての歴史的時代に於ける各時代の人々の活動の結果、**産物であり、**彼等の各々は先行者の事業を継続し、彼等の産業及び交通を更に発達せしめ、変更さ

れた諸要求に応じてその社会秩序を変化した……意味においてである、ということを知らない。……『二四四頁に曰く、『フォイエルバッハが唯物論者である限りにおいては、歴史は彼にとつて存在しない。そして彼が歴史な監察する限りにおいては、彼は決して唯物論者ではない。』（マルクス・エンゲルス・アルヒフ、第一巻から）。【引用文の内青字はマルクスの書き込み、黒字はエンゲルスの文字。三木清訳『ドイッチェ・イデオロギー』を公開している】

注21 エンゲルスはここで、一方世界観の領域における・他方処世の領域における・觀念論並びに唯物論なる言葉の全く相異なる概念内容を高調してゐる。

注22 道德律の絶対的な良心命令（カントの倫理学における）。【定言命法】

注23 ヴォルテール【Voltaire: 本名François-Marie Arouet】（一六九四—一七七八）。『理神論者』といえば、実はなお神を信じてゐるが、それを世界統治者としてなく舊世界創造主として認め、そして『自然宗教』を教義的教会宗教に對立せしめる人々が理解される。

注24 ジャン・ジャック・ルソー【Jean-Jacques Rousseau】（一七一二—一七七八）。

注25 デニー・ディデロー【Denis Diderot】（一七一三—一七八四）。

### 三

注1 ルイ・ブラン【Louis Blanc】（一八一—一八八二）は一八四〇年にその著『労働の組織』を公けにした。

注2 Donc, l'athéisme c'est votre religion! 【オリジナルにうフランス語で書かれている。】

注3 ヘルマン・コップ【Hermann Franz Moritz Kopp】（一八一七—一八九二）。主著『化学史』、一八四三年以降刊。

注4 【Marcellin Pierre Eugene Berthelot】フランスの化学者（一八二七—一九〇七）。

注5 ロベスエール【Maximilien François Marie Isidore de Robespierre】（一七五八—一七九四）は、その失墜の数ヶ月前に、

『神の礼拝』を歌劇風な齣で上演しようと試みた。

注6 マルクス・エンゲルスの『ドイツチエ・イデオロギー』のフォエルバッハに関する断片（マルクス・エンゲルス・アルヒフ、第一巻、二六三頁次頁を見よ）から、『フォエルバッハは（ウイガンダの四季報、一八四五年、第二巻）「公共人」たる資格によつて自らを共產主義者として宣言し、そして人間「そのもの」を一の称号に変化し、従つて彼は現存世界における一定の革命的党派の成員を示すところの共產主義者なる言葉を再び、単なる範疇に変化せしめようと信ずる。この場合彼が如何に間違つてゐるかは、この説明によつても明らかにされる。人間相互の關係についてのフォエルバッハの全演繹は、人間は相互に必要であり、且つ常に必要であつたということを示すに過ぎない。彼はこの事実就いての意識を創立しようと欲する、従つて彼は、他の理論家同様、存在せる事実についての正しい意識を示そうとするだけである。然るに、現実の共產主義者にとつては、かかる存在物を顛覆することが問題だ。』

注7 "terra incognita"【ラテン語、未知の領域の意味で西洋語でそのママ使われるらしい。】

注8 フォエルバッハは、彼の生涯の悩み多き最後の十年に関する自伝の中でたしか斯う書いている（コーフート、L・フォリエルバッハ論、一九〇九年刊、三一八頁を見よ）、『何事もなし得ないが故に何もなし、又何ものをも正に有しないという理由によつてのみ何事をもなし得ないというのは一の否定的意識である。私は確かに極めてさゝやかなものにすぎない——少くとも世界に対して、然しその理由はたゞ私が極めて僅かなものしか持つていないからである。私により多くのものを与えよ、然らば私はより富まん。何等の財産をも有しないものは、何等の意思をも有しない。』

注9 一八六六年ライプチヒの教授ベエツシエルの言葉、『ケーニヒグレーツ（＝サドワ）の勝利はプロシアの校長の勝利であつた。』【プロシア対オーストリアの戦争のこと、ケーニヒグレーツでほぼ決着がついた。】

注10 【Khadamantus】古代ギリシヤ人の觀念によれば地獄の審判者の一人。

注11 この最後の文は、一八六六年の最初の文には未だ見出されない。

注12 フォイエルバッハは自然科学の見解について特に言っている。……だが商工業なしに自然科学が何処に存したであろうか？ 誠に「純正」自然科学ですら、商工業によって、人間の感覚的活動によって始めてその目的並びにその材料を得るのである。』（マルクス・エンゲルス、『ドイツチェ・イデオロギー』、マルクス・エンゲルス・アルヒフ、第一巻、二四三頁）。

#### 四

注1 ルナン【Joseph Ernest Renan】（一八二二—一八九二）、フランスの東洋学者で多作な人、一八六三年その著『イエス伝』を発刊。

注2 ——人間の精神的偉人の歴史において殆んどその例を見ないエンゲルスのこの謙遜は、一八八四年十月十五日 J・p h・ベッカーへの彼の手紙の中にも同様に云われている。『予は予の生涯を通じて自分相応の仕事をやつて来た。即ち予は第二の提琴手【第二バイオリン】である、思うにまた予は自分の仕事を全く間に合せにやつたのである。そして予は、マルクスの如き素敵な第一提琴手【第一バイオリン】を持ったことを喜ぶものである。』（F・エンゲルス、『忘れられた手紙』、ゼーホーフ版、五五頁）

注3 デイットゲン【Joseph Dietzgen】（一八二八—一八八八）プロレタリアの哲学独学者、彼は非凡な能力を以てマルクス主義哲学に寄与した。然し彼の諸著にはなお多くの不明な点がある。これについては、レーニン著『経験批判論』を見よ。但し今日デイットゲンの真価を認むるに誠に禍になつてゐるものがある。それは、彼の息オイゲン・デイットゲンがその父の著述に対してなしたところの滑稽に類する尊敬である。——その際老革命家デイットゲンは改良主義者の精神的水準に迄更に引き下ろされた。

- 注4 一八九四年一月二十五日のエンゲルスの手紙(エンゲルス『プレヴィアル、ウィーン、一九二〇年、一二八頁』参照。それに曰く、『人間は自己の歴史そのものを、然も与えられた、自己を制約する環境の中で、眼前に見出される事実的諸関係を基として作る。その中でも経済関係は、爾余の政治的、イデオロギー的關係によつて影響されることもあるであろうが、終極に於ては決定的なものであり、そして一貫した、のみならず解りよくする赤線を形成する。』)
- 注\* 【作成者注】ナポレオンがワートローで破れてなされたパリ条約以降のこと、ブルボン王朝が再建された。】
- 注5 この挿入文は一八八六年の文にはない。
- 注\*\* 【作成者注】フランス民法典、ナポレオン法典ともいわれた。】
- 注6 【Arnaud, Appian, アレキサンドリアのアッピアノス】ケーザル時代のローマの歴史家であつて特にローマの市民戦争について書いた。紀元第二世紀中の人。
- 注7 紀元三三三年ニケアにおける教会会議。【第一回ニカイア会議、「ニケーア」とも】
- 注8 フランスの都市アルビになぞらつて呼ばれた、或はまたリヨンの指導者ペトルス・ワルツスになぞらつて『ワルツス宗信者』と言われた、『異端者』運動である。この運動は十三世紀に、火と剣で以て根絶された。
- 注9 F・エンゲルス『ドイツ農民戦争』、共産主義入門叢書第八巻、ベルリン合同国際出版所、一九二五年刊参照。
- 注10 【Jean Calvin カルヴァン】一五〇九—一五六四。カルヴィンは一五四一年ゲンフにおいて自治教会の憲法を創立した。
- 注11 【1685フォンテーヌブローの勅令】ナント勅令の廃止、新教徒の迫害。【ナント勅令で新旧の同権を認めていた。】
- 注12 【Pierre Bayle】一六四七—一七〇六。フオイエルバッハは一八三八年彼について詳しい一著を草した。
- 注13 F・エンゲルス、『空想から科学への社会主義の発展』【堺利彦訳】(共産主義入門叢書第七巻)三〇頁参照。
- 注14 オーストリアを除外するが故に『小ドイツ』。

注15 『社会主義の発展』に附したエンゲルスの（一八八二年の）序文の結びの文、同書七頁参照。

## テーゼ

注1 このテーゼの精確なる原文はリヤザノフによつて、マルクス・エンゲルス・アルフィーフ、第一巻、二二七頁以下に公けにされた。なお同書二二三頁参照。

注2 『フォイエルバッハは感覺的世界を、それを構成せる個々人の凡ての生ける、感覺的活動として把握することが出来ない。従つて、彼が例えば健全なる人間の代りに、腺病質の、過勞した、肺病がかった飢餓者の一群を見る場合、彼は、その隠れ場を、『より高い直観』と『類における觀念的均一』とに求めざるを得なかつた。従つて、共產主義的唯物論者が産業及び社会組織の變革の必然性並びに條件を見るところ、正にそのところにおいて彼は觀念論に逆戻りする。』（マルクス、エンゲルス、『ドイツチェ・イデオロギー』、マルクス・エンゲルス・アルヒフ、第一巻、二四四頁）。

注3 マルクス、エンゲルスの『ドイツチェ・イデオロギー』（マルクス・エンゲルス・アルヒフ、二二六頁を見よ）に曰く、『意識を變革しようとする（初期ヘーゲル派の）かかる要求は結局のところ、存在を別様に解釈しようとする要求と同じである、換言すれば、他の解釈によつて存在を是認するのと同じである。初期ヘーゲル派イデオローゲンは、彼等自称の「世界をもより動かす」空語にも拘らず、最も偉大なる保守主義者である。』

## 刊行者の序言

エンゲルスの『ルードウィヒ・フォイエルバッハ』は今日に於てはもはや哲学者フォイエルバッハのために読まれてはいない。フォイエルバッハの意義は前世紀の四十年代に於ける彼の評判に比してひどく失せている。支配階級にとってフォイエルバッハは宗教並びに教会に対する彼の闘争に於て余りに過激であつた。支配階級は彼に対して大学で地位を得る道を遮り、そして彼を徐々に餓死せしめた。けれども革命的な労働者社会にとってはフォイエルバッハは充分に進歩的でなかつた、プロレタリアの階級闘争に直接関与することに、この隠遁して生活せる自由思想家にして無神論者たる彼は、奮起することが出来なかつた。かくしてフォイエルバッハは二つの戦線の間に立つた。そしてかくて彼は歴史に追い越された。彼の主著たる『基督教の本質』（一八四一年、一八四三年及び一八四九年に三版を重ね、第四版は一八八三年にやつと現れた）は、レクラム版の民衆版（一九〇四年）があるにも拘わらず今日ではもはや余り読まれない。これは不当だ。それは確かに教会のオーソドックス並びに世間離れのした宗教的思弁に対する火の如く烈しき闘争書である。

近代の精神史に於てフォイエルバッハはヘーゲルとマルクスとの間の、弁証法的觀念論と弁証法的唯物論との間の、中間項として重要な位置を占める。併しながらマルクスとエンゲルスとが正当に『フォイエルバッハ主義者』と呼ばれ得たのは、実にただ短期間にすぎなかつた。一八四五年にはマ

ルクスは既にフオイエルバッハを追い越して成長していた。そのことを示しているのは、彼の有名なフオイエルバッハに関する諸論綱及び就中また、マルクスとエンゲルスとが一八四五年から四六年にかけて共同して起草し、しかも全体としては曾って印刷されたことのなかった論争書なる「ドイッチェ・イデオロギー」の、最近リヤザノフによってマルクスの遺稿の中から堀り出されたところの、フオイエルバッハを取扱っている部分である。

吾々はここにマルクス主義の一方ではヘーゲルの弁証法に対する、また他方ではフオイエルバッハの唯物論に対する関係、並びにフオイエルバッハの抽象的唯物論の具体的歴史的唯物論へのマルクスのなせる拡張に立ち入る必要はない。そのことは実にエンゲルスの敘述に於て充分に行われている。しかしいづれにせよなお、その間に公にされた文献（書簡集及びその他のもの）によって、マルクス及びエンゲルスのフオイエルバッハに対する個人的関係についての若干の事実を示すことは適當なように見える。

マルクスとエンゲルスとに決定的な影響を及ぼしたのは、フオイエルバッハのどの著作であつたか。エンゲルスは今ここに刊行する彼の著作に於てはただ『基督教の本質』（一八四一年）に言及しているのみである。マルクスからフオイエルバッハへ宛てた手紙のうちでなお保存されている唯一のものに於て——そこでは、フオイエルバッハはシェリング批判を書くべきだ、と猛烈に要求されている——マルクスもまた、一八四三年に現れた『基督教の本質』の第二版の序文に触れている。<sup>注一</sup>



注一 カール・グリユン、『フォイエエルバッハ書簡集及び遺稿』ライプチッヒ一八七四年刊、第一卷三六〇頁。

一八四三年一〇月三〇日のマルクスよりフォイエエルバッハへの手紙。

メーリングは彼の出版したマルクス・エンゲルス遺稿（第一卷三三六頁、そしてマルクス伝の中では五四頁）に於て、フォイエエルバッハのマルクスに及ぼした最も強い印象は実にフォイエエルバッハの『哲学の改革に対する暫定的諸論綱』によつて与えられた、ということをもつて証明した。これらの論綱はルウゲの『最近ドイツ哲学及び誌学珍奇集』一八四三年三月のなかに現れている。なお、このものはまたマルクスの筆になる最初の政治的著作たる『最近のプロシヤ検閲令に関する評論』を含んでいた。しかし既に約一年程以前の「一八四二年三月二〇日にマルクスはルウゲに『宗教的芸術』についての論文を——これは嘗て公にされなかった——約束し、そしてその際に次の如く書いた。

「この論文自身のなかで私は、必然に宗教の一般的本質について語らねばならぬであろう。この場合私は幾分フォイエエルバッハと衝突に陥るが、この衝突たるや、原理に関するのではなく、原理の捉え方に關係するのである。いずれにせよ宗教はその際得はしない。」（ベルンシュタイン、『社会主義文献』第一卷、一九〇二年五月、三八九頁を見よ）

上に挙げたフォイエエルバッハの諸論綱に関しては次にマルクスは同じくルウゲにあてて一八四三年三月一二日の手紙のなかで書いている——

「フオイエルバッハの箴言は、彼が余りにも多く自然についてそして余りにも少なく政治について論及している点に於てのみ、私にとつては正当でない。しかるにそれは、それによつて今の哲学が真理になり得る唯一の紐帯である。」（社会主義文献、第一卷三九七頁）

序でながらこれらのフオイエルバッハの諸論綱の中から一つの命題を取り出すことは興味がある。それにはかうある。――

「思惟が存在から生ずるのであつて、存在が思惟から生ずるのではない。」（フオイエルバッハ全集、一九〇四年刊、第二卷、二三九頁）

マルクスの史的唯物論の有名なる核心的命題のうちで反響している反命題は――

「人間の意識が彼等の存在を規定するのでなく、却つて逆に人間の社会的存在が彼等の意識を規定するのである。」（「経済学批判」へのマルクスの序言、一八五九年）

然しながらここに於てマルクスは如何により深く、如何により具体的であるか。フオイエルバッハとマルクスとのこれら二つの命題を対照させることだけによつて彼らの精神上の親和と並びにまたマルクスの強力なる優越とが示される。

マルクスとエンゲルスとの間のフオイエルバッハに關しての思想交換に立入るに先立つて、いつわれわれはエンゲルスに於てフオイエルバッハについての記述はじめて出遇うかを、ここでお確定しておきたい。一八三九年一〇月にはなお、「私は今熱心なるシュトラウス主義者である」<sup>（注）</sup>とひとり

の友人にあてて書いたエンゲルスは——嚴格に敬神的に教育されそして宗教上の諸問題で非常に苦しんでいたこの青年にD・F・シュトラウスの自由主義的な諸著はかくも影響したのであった、——フオイエルバッハの書物を一八四一年より四二年へかけての彼のベルリン滞在の際はじめて知ったように見える。かの地でユング・ヘーゲリアーネル、即ち「自由思想家」の仲間に於て、彼はフオイエルバッハの『基督教の本質』の解放的な影響を体験した。「感激は一般的であつた。我々は全て一時フオイエルバッハ主義者であつた。」エンゲルスは實際また、「ぶしつけに嚇されたが、しかし不思議にも免れた聖書」という彼の諷刺的な基督教的英雄詩（一八四二年四月）のなかでフオイエルバッハを偽信に対する戦いに於ける指導者として讚美した。そこでは彼について次のように云われている。――

「彼自身大胆なる無神論者たちの全軍、

彼自身極悪の悪魔帳の全財宝、

彼自身誹謗と輕蔑との全流、

そは、聖ヨハネ助けよ！——恐るべきフオイエルバッハなり」<sup>(註二)</sup>

注一 エンゲルス、『初期著作集』グスタフ・マイヤー刊行、ベルリン、シュプリングエル書店、一九二〇年刊、七七頁

注二 エンゲルス、『初期著作集』二二六頁

ほぼ同時代に同じく匿名で現れたエンゲルスの著書『シェリングと啓示、自由哲学に対する最近の反動的企図の批判』（ライプツヒ、ビンデル書店、一八四二年）に於てもまたヘーゲルの「最近の追従者」として、フオイエルバッハに幾度も、しかも専らフオイエルバッハの『基督教の本質』に論及されている。――

「かくてフオイエルバッハの基督教の批判はヘーゲルによつて基礎づけられたる思弁的宗教論に対する必然的な追補である。……フオイエルバッハは宗教上の諸規定を主観的な、人間の關係に還元する。

（五二頁）

エンゲルスは一時マルクスよりもなお一層強くフオイエルバッハに捕えられていたように見える。<sup>（注）</sup>そこでまたフオイエルバッハに対する批判もまた彼にあつてはいくらか一層遅々として遂行されたのであつた。

注一、例えば、独仏年誌（一八四四年）のなかのエンゲルスの『イギリスの状態』の最後の節を参照せよ（マルクス・エンゲルス遺稿集第一巻四八二頁以下）。ここでエンゲルスはまたフオイエルバッハの一八四三年の諸論綱に關係をつけている。

マルクスとエンゲルスとの間の手紙の交換は一八四四年の九月にはじめて始つてゐる。当時兩人は丁度バウエルに対する彼らの大なる文筆上の清算、『神聖家族或いは批判的批判の批判。ブルノオ・バウエル並びにその一味に対して。』（一八四五年）を企てたところであつた。「真の**人本主義**はドイ

ツに於ては唯心論よりも一層危険な敵を有していない。」というその最初の文章をもつて直ちにフオイエルバッハの人本主義の合言葉を高調するところの、その序文は、実に、同じく一八四四年九月の日附になつてゐる。同じ年に『独仏年誌』に現れた彼らの諸論説のなかで、並びに『神聖家族』のなかに於て、マルクスそしてとりわけエンゲルスはなお少しの控え目もなしにフオイエルバッハに同意していた。それからの二三の引用文はわれわれによつて傍証のなかに附け加えられてある。

次の数週間数箇月間の手紙は——残念なことにはエンゲルスの手紙だけしか保存されていないが——フオイエルバッハのことを幾度も陳べてゐる。エンゲルスは一八四四年一月（第一巻七頁）に次の如く書いてゐる。——

「フオイエルバッハは神から「人間」に至つた、そしてそれ故「人間」は確かになお抽象なる神学的の神聖な外見でもつて飾られてゐる。「人間」へ至る真の道はその逆である。……「人間」は、経験的な人間にその基礎をもたない限りは、幽霊である、簡単に云えば、われわれの思想並びに特にわれわれの「人間」が或る真なるものであるべきならば、われわれは経験論及び唯物論より出発しなければならない。即ちわれわれは普遍的なものを個々のものより導き出さねばならないのであつて、ヘーゲル式に自己自身より若しくは主観より導き出してはならない。」

なお一八四五年二月二日のエンゲルスの手紙は特に重要である。——

「彼（クリイゲ）がここから旅立つた翌日、フオイエルバッハから私にあてて手紙が届いたので、私た

ちは彼にそのように書いてやった。フォイエルバッハはかう云っている。彼が共産主義を、それを著述家として代表するほどに、取扱い得る前に、彼はまず宗教的汚物を根本的に滅ぼしてしまわなければならない。また彼はバイエルンに於ては余りにも全生活によつて閉ざされているのでそれに至ることが出来ない。だが彼は共産主義者であり、そして彼にとつてはただその遂行の方法だけが問題であると。」

(二五頁)

エンゲルスはなお、(マルクスの滞在していた)ブラッセルにも来るようにフォイエルバッハを動かすことを彼は希望すると、つけ加えている。否、彼のそれから先の旅行計画のなかに彼は次のように述べている。「フォイエルバッハが来ないのなら、私は彼の所に行き、そして次に、金と時間とがあるならばまたもう一度イギリスへ行く。」(二六頁)。これに反して一八四六年の手紙はフォイエルバッハに關しては根本に於て一層冷やかにまた一層批評的に書かれている。一八四六年八月一九日にエンゲルスは書いている。――

「私は追従者たちのなかでフォイエルバッハの『宗教の本質』を一寸通読した。二三のはつきりとした事実を除けば、全く昔のままだ。彼が純粹に自然宗教に限っている最初のところでは、彼はより多くの経験的な地盤にとどまるように、既に余儀なくされているが、しかし後では雑然となる。またただ本質、人間等々だ。私は嚴密にそれを読みそして興味のある場合には、主要な箇所を、君がそれをフォイエルバッハの代りに用いることが出来るように、最近のうちに君のために抜粹しよう。」(二三頁以下)

これは『ドイツチエ・イデオロギー』が一八四六年八月には実際まだ全く完結されていなかったことを示すものである。九月一八日にはエンゲルスは再びフオイエルバッハに帰つて次のように書いている。――

「フオイエルバッハからの抜粋を作ることを、私は或る恐怖からこれまで決心することが出来ない。このパリでは精力はわれわれに全く無氣力に（弱く）やつて来る。」（三五頁）

約束されたフオイエルバッハからの抜粋をばエンゲルスは遂に一八四六年一〇月の長い手紙（四五頁―四九頁）のなかで提供している。彼はそこでフオイエルバッハから引いた一聯の箇所全体をかなりかなり皮肉に注釈している。就中かう云つてゐる。――

「悟性的存在による自然の創造に対する、無よりの創造に対する及びその他に対する攻撃――大部分「人間の間にされたる」、即ち心持よき、「市民の心」を描えるドイツ語に翻訳されたる materialismus vulgaris（卑俗なる唯物論）」（四六頁）。

その後フオイエルバッハという名前は手紙の往復の全体から殆んど全く消え失せてゐる。マルクスとエンゲルスとはまさしく彼を「片付け」たのであつた。彼は彼らに対してもはや言うべき何物ももつていなくなつた。フオイエルバッハは、彼が一八四三年に到達した点にほぼ立ち止つていた。ところがマルクスとエンゲルスとは遙かに彼を越えて進んでしまつていた。<sup>（注）</sup>そのことについては、一八八六年にシュタルケのフオイエルバッハについての書物の批評からして出来上つたところの、エンゲルス

の本冊子が詳細に教えるのである。

注一 一八六七年四月二四日にマルクスはエンゲルスにあてて『神聖家族』を回顧して、「フオイエルバッハ崇拜はいまではひとに極めて滑稽な感じを与える」と書いている。

われわれにとつて現在エンゲルスのフオイエルバッハの書は、マルクス主義の哲学的基礎を最も詳細に説いているために、極めて甚しく重要である。マルクス・エンゲルスの世界観の明瞭なる把握が戦闘のプロレタリアートにとつて有する非常な意義を考えて、少くともマルクス及びエンゲルスの本質的な哲学上の議論を民衆版の形で集める企てがなされねばならない。科学的共產主義のこの二人の大家の間の分業に於ては、エンゲルスが主としてマルクス主義の弁護と普及とに身を捧げたのに反して、マルクスは就中経済学的・理論的の仕事を担当した。それ故ここでは殊にエンゲルスの諸著がわれわれにとつて問題となるのは偶然でない。

ついでながらこの機会に、エンゲルスは根本的に考えれば実にマルクスとは異つた立場を代表していたとする、かのずるい見解を斥けておきたい。このときひとは、マルクス主義の重要な諸要素を攻撃しながらしかもマルクス主義者として止り得るためには、エンゲルスに対して攻撃的に太鼓を打ちならし廻ることが場合によつては正当であると信じている。然しながらマルクスは、われわれの知つているように、エンゲルスの主要なる諸著作（例えば反デューリング論）を原稿のとき厳密に目を通したのである。同じくまたマルクスとエンゲルスとは絶えず凡ゆる彼らの取扱う思想について意見



を立入って述べ合っていたのである。マルクスは確かにマルクス主義の如何なる歪んだ若しくは誤った説明をも拾っておかなかつたであろう。ひとはマルクスをばエンゲルスをもつて修正主義的に訂正しようと欲することは決して出来ない。

注一 例えばオーストリア・マルクス主義者アルフレッド・ブラウンタール（ブラウンタール『歴史哲学者としてのマルクス』ベルリン・カッシラ書店、一九二〇年刊一七三頁を見よ）やマックス・アドラア（『マルクス研究』第三卷二九三頁）にあつてはそうである。その他またゲオルク・ルカッチ『歴史と階級意識』一九二三年（マリク書店）にあつてもそうである。

一八九〇年のある手紙のなかでエンゲルスは一人の知識を熱望している学生にあてて書いた（『社会主義文献』第二卷七二頁）。――

歴史的唯物論について私の知っている限り最も詳細な敘述を与えたところの私の著書なる『オイゲン・デューリング氏の科学の変革』及び『フオイエルバッハ論』を私は君にお知らせしたい。

反デューリング論のなかのそれに関する部分はおおエンゲルス自身によつて彼の小さい宣伝書、『空想から科学への社会主義の発展』のなかに要約されており、そしてこの書は共產主義初歩教科書のなかの第七卷に於いて普及版としてわれわれによつて刊行されているのに、エンゲルスのフオイエルバッハ論はこれまでただ原版の原文出版の形で現れているだけである。

注一 エンゲルス『ラデック『社会主義の科学と行動への発展』（ヴィヴァ書店、ベルリン、一九二四年刊）

今日の読者には若干の歴史上の細かい事柄は縁がなくなつたからして、われわれはフオイエルバッハ書の原文にかなり多くの傍注を附加した。ところでこの冊子は凡ゆる労働者にとつて理解され得るものであるべきである。それ故にまた外国語表が附け加えられた。

注一 また傍証のなかには重要な、フオイエルバッハに関係する若干の箇所が『ドイチエ・イデオロギー』から取り入れられている。

附録に於てマルクス及びエンゲルスの著作からの一列の論説と引用文とが結び合されているが、これによつて唯物論の主題はなお一層進んで解明される。これらの箇所はかなり大部な、一部分はまた容易に得がたい著作から取つて来られているのであるが、そのことはこの場所に於てそれらを要約することを二重に正当ならしめるのである。ここに一八四五年のマルクスのフオイエルバッハに関する論綱が収録されねばならなかつたことは何等説明を要しない。われわれはエンゲルスがこれらの論綱に与えた読み方を保存した。原草案についてはマルクス・エンゲルス・アルヒーフ（第一巻二二七—二三〇頁）に於ける複製が知識を与える。

同様に、『フオイエルバッハに書き漏らしたるもの』としてエンゲルスの遺稿のなかに発見されそして今ではエンゲルスの自然弁証法のロシア版に於てはじめて公刊されているところの、フオイエルバッハ原文の一部のかの増補がここに収められた。

エンゲルスの論文『史的唯物論について』（本来は空想から科学への社会主義の発展のイギリス版

の序文）は特別な意義を有するが、それはエンゲルスがここで不可知論と対質して唯物論の認識論的方面を補っているからである。エンゲルスのこの論文は『神聖家族』のうちのマルクスによつて書かれたる哲学史に関する章からのかなり長い引用文を既に含んでいる。われわれはそれに応じてまたなおこの章の爾余の部分になすフランス唯物論の発展の概観を附け加えた。

最後になおエンゲルスの筆になるマルクス『経済学批判』（一八五九年）のかなり長い批評のなかから、甚だ教訓的な形式でヘーゲルからマルクスへの道を敘述しているところの、一節が附録のうちに取り入れられている。【ここに言われる附録は本訳書には含まれなかった。】

ここに与えられた材料になおエンゲルスの『社会主義の発展』の第二章を添えるならば、われわれはそこに附け加えられた傍証と一緒にしてマルクス・エンゲルスの唯物論の特徴を示すために多少とも重要な凡ゆる箇所を手近かに持つことになる。マルクス主義の世界観を全ての胡麻化しや折衷主義的な混ぜ物の試みによりて濁らせられないように純粹に保つためには、これらのものを注意深く読むことが差迫つて必要であるように見える。以前のマルクス主義的な独逸社会党から宗教的な感情世界をもつてさえ媚びるところの改良党への発展に面しては、厳密に唯物論的な、従つてまた無神論的なマルクス主義の根本的立場を鮮明にすることは極めて処を得たことである。特にまたエンゲルスのフオイエルバッハ書がまさしく参考書とも教科書ともなるべきプロレタリア的自由思想家たちにとつては、どこに於て今日なおひとり純正なマルクス主義は擁護されまた尊重されるかが、明瞭になるであ

ろう。

注一 共産主義運動初歩教科書、第七節二三―三三頁

注二 レーニン『宗教について』ベルリン一九二六年刊、参照。

ベルリン、一九二七年二月

ヘルマン・ドゥンカー【Hermann Duncker】

作成者：石井彰文

作成日：2015.3.19