

## マルクス主義、新マルクス主義、キリスト教徒

ヨハネス・メスナー

山田 秀 訳

マルクス主義支持の告白を語ろうとするとき、この告白は今日では全世界を覆つてはいるが、各々そこで考えられているマルクス主義は部分的にしか共通の内容を意味していないと意識した上でしか、その告白はなされ得ない。カール・マルクスの教説の解釈が区々に分裂していたのは既に彼の存命中に始まることであつて、社会民主主義政党内では修正主義的マルクス主義の諸形態にまで展開して来ていた。それらはマルクスの学説が現実と一致し得ないという理由から新しい解釈を行うものであつた。これらと並んで自由主義社会において大きな共産主義政党が正統マルクス主義を、これに矛盾する諸事実を新たに解釈することによつて過去において維持し、現在なお維持している。ソヴィエトロシア及び大陸中国のマルクスレーニン体制は、実践の場面で解釈する段になると様々な帰結に至るとはいえ、相変わらず正統マルクス主義を奉じている。但し新マルクス主義のごく一部の者は、資本主義生産様式を分析した『資本

論』（二八六七年）の三巻本を読み続けた。その広範な影響は、マルクスがフリードリヒ・エンゲルスと共同で公表した『共産党宣言』に縁るところが過去も現在も大きい。或いは二三頁の一八四八年のこの小冊子は、より規模の大きい版を聖典に有するというのが正しいのかも知れない。<sup>①</sup> 共産党宣言は史的唯物論を簡潔に説いており、世界革命を目標として掲げる階級闘争綱領を描く。その頂点に「万国の労働者よ、団結せよ！」がある。

社会主義政党における今日のマルクス主義及び再イデオロギー化の多くの形態の根柢には正統マルクス主義の中心テーゼがある。

全世界のマルクス主義者の多くが一致しているのは、「哲学者は世界を様々に解釈してきた。重要なのは、世界を変へることである<sup>②</sup>」というマルクス教説に従つて世界を変革しようとする決意によつてのことである。彼らの一致は、更に、マルクスが資本主義の

本質と捉えた生産手段の私有が人間による人間の支配関係並びに力関係を可能にするという考えに見られる。彼らの一致点は、上記点と関連して産業経済の労働者の運命を疎外に見ていることである。生産手段の私有によって経済的に条件づけられたこの疎外こそが、

〔宗教、哲学、政治、社会といった〕他の様々な疎外の形態を左右するものとなる。すべてのマルクス主義が、それ故、急進的、革命的、そして暴力行使を躊躇わない者も、すべての人間の平等原理を実現し、かくしてその自由を保障するような社会秩序の基準を提供する未来のマルクス主義的ヒューマニズムに想いを同じように馳せるのである。そして最後にこれもすべてのマルクス主義者に共通することであるが、経済と社会に関するマルクスの分析が科学的であるという信仰があり、それは、上述の目標設定にとつてどうやら客観的な正当化が与えられているという信仰と結びついている。

西側で正統マルクス主義を奉じているのは、イタリアとフランスの共産党のほかにドイツ連邦共和国の社会民主党の最古参世代と最近世代 (Juso, 青年社民党员) とであつて、彼らは党の再イデオロギー化と連合政権における社民党への批判を熱心に展開している。世界の三分の一は正統マルクス主義が政権の座にある。詰り、ソヴィエトロシアと大陸中国である。ソ連ではレーニンの解釈によるマルクス主義が支配しており、これにスターリン創設の官僚恐怖体制が伴っている。政治戦略的、哲学世界観的独占的地位を要求するこの姿勢は、もはや今日では自由世界の共産党から完全には承認されていない。毛沢東主義は物心両面でソ連から援助を得て大陸中国にお

いて毛沢東によつてかなりの期間にわたつて実施された。しかし、政治諸権力との平和的共存や、人民公社即時設立にみられるような中国によつて実施された「大躍進」政策に基づく人民民主主義についての対立する見解からソ連と先鋭に対立することになった。『毛沢東語録』は全世界の何百万者もの人々に広まつた。

正統マルクス主義を本質的に否定することによつて修正マルクス主義を擁護して闘つた人物は、二〇年代のSPD (ドイツ社民党) 内では特にエードワルト・ベルンシュタイン (一九三二年歿) であつた。これに対してアウグスト・ベーベル (一九三三年歿) は、世紀の転換期において修正主義に対する最も手ごわい論敵であり、プロレタリアの階級闘争と国際連帯の主張者でもあつた。彼に纏わつては、キリスト教とマルクス主義とは如何なる理解も不可能であると彼が考へ、「キリスト教と社会主義は火と水 (水と油) のように対立する」<sup>3)</sup> と言つたことが忘れられ得ない。世紀転換期のSPD内部の路線闘争においてベルンシュタインは、三つの点でマルクスの根本教義に反対した。<sup>4)</sup> 第一に、唯物論的社会哲学は現実の世界では確証されない。何となれば、どの時代の法概念や道德概念、人間の精神的素質や宗教的伝統についても社会発展にそれらが果たした大きな意義が明らかに認められるからである。第二に、価値論及び剰余価値論は誤っているだけでなく、搾取の事実が明白である以上不必要でもある。第三に、工業と農業における営業関係及び所有関係の発展は非常に限定された規模においてしかマルクスの蓄積論に合致しない。マルクス主義の路線闘争に直面して、筋金入りのマルクス主義者で

最後にオーストリア連邦大統領を務めたカール・レナー（一九五〇年歿）は「かくてマルクスへの依拠は、私にせよマルクス学徒の誰もが甚だ遺憾とするものであるが、啓蒙的であるよりは混乱させるし、一致させるよりは分裂させる」と書いている。

新左翼はマルクスを超えなかった。

「新左翼」の新マルクス主義は、もはや労働者階級を革命の主体とも担い手とも見ない。彼らが現代の消費社会の中に取り込まれてしまっているからであると言う。新左翼はむしろ社会的紛争領域外の集団に、それもとりわけ学生や知識人に、学校や公共機関への潜入を通じて若いときから批判的意識を形成せしめることに期待を懸ける。暴力の行使を共感して眺める彼等集団は、既存の社会「体制」が秩序を保つて機能するのを妨げ、支配的な消費及び労務強制に関する社会意識の改革を目指し、自由民主主義において保障されている権利は仮象自由であることを証明し、抗議と挑発によって国家の警察装置及び司法装置に反撃に出よう仕掛ける。乗っ取り、人質の拘束、テロ行為に意義が付与されるが、それはマスメディアによって格別注目されることになり、それによって体制変更の不可避性を認識させるからという理由による。<sup>5</sup> 幾つかの点で新左翼はマルクスを超えなかった。第一に、その理論はもっぱら現状の批判に終始しており、階級闘争とか革命のほかには「抑圧」にどう対処すべきかの指示がない。第二に、革命後に万人の自由と平等に基礎を置いた一般利益に資するよう経済と社会はどのように機能すべきかについ

て、何ら語るどころがない。この問題は、第三に、社会権威に対する新左翼特有の懐疑に鑑みると尚更重要となる。批判は確かに必要である。しかし、革命に後続するものが如何なるものであるべきかについて明快さを欠くならば、批判は十分ではない。その結果は、最近の歴史の総ての革命が雄弁に語るように、恐らく独裁であろう。マルクスの初期著作の意味でのヒューマニズムに懸ける新左翼の期待は、それを実現する具体的な指針はそこには見出されない。寧ろ、

新左翼は、マルクスによる「人権の否定」と対決しなければならぬ。何となれば、人権の承認はあらゆるヒューマニズムの根本前提であるからである。ポーランド人教授のA・シャフは現実主義的な立場から以下のように断言している。「資本主義における疎外の上に今日では社会主義においても疎外の問題が更に付け加わっている。と言うのも、我々にこれまで知られて来た社会主義社会のどの形態においても疎外の様々な形態が登場しており、しかもそれは、相変わらず暴力の装置として国家が存在するからである」。複雑な行政機構としての国家が死滅するということが既に配分問題が幻想であることを露呈している。同じことが、私有財産制の廃棄によって疎外の廃棄が自動的にみられるとする信念についても言える。<sup>6</sup> すべてについて、果たして初期マルクスのこうしたヒューマニズムは単なる伝説に過ぎないのではないかという疑問が湧いてくる。新左翼の精神的旗手として著名な者にヘルベルト・マルクーゼ、テオドール・アドルノがいる。こうした新マルクス主義に近いものにF・カストロやE・ゲバラの革命理念がある。

人間と社会は、マルクス主義によって唯物論的に理解され、「此界ヒューマニズム」に完全隷属している。宗教の廃棄は「此界性の真理を確立する」ために不可欠である。

今日自由世界の諸国民の多くの者がイエズス・キリストをカール・マルクスと並べ、救済課題を担うキリスト教に社会課題を与えろというこの事実は、マルクス主義の現世ヒューマニズムの影響なしに説明することはできない。マルクス主義的基礎づけによる社会政策が著しく進歩的であると自ら空想しているのは、同様に啓蒙の進歩信仰の後衛であるマルクス主義の相続財産でもある。現世ヒューマニズムを掲げてマルクスとエンゲルスのマルクス主義は、世界観が個人生活と社会生活の全世界に向けて理解された意味解釈であるならば、極めて具体的な世界観を提供している。人間生活の意味は、外でもない、誕生から死亡までの人間の生存領域における実現対象である。何となれば、人間とは物質であり、それも物質だけが存在するものであつてみれば物質以外の何者でもない。マルクスの思想世界の有名な核心（『史的唯物論』、レーニンによれば『弁証法的唯物論』）は、「人間はその生活の社会的生産において一定の、即ちその意志に依存しない諸関係に入る。……その関係は物質的生産力の特定の発展段階に対応する。」<sup>8</sup>と言ひ表されている。生産関係に特定の社会意識形態が対応する。生産力が現存の生産関係、法律的に言うところの所有関係に矛盾するに到ると、「社会革命の時期」が到来する。「経済の土台が変化すると」、法律的及び政治的「上部構造の巨大な全体が、より緩慢であれより急激であれ、転覆する」。人間の意識が人間の

存在を規定するのではなく、逆に人間の社会的存在が人間の意識を規定する<sup>8</sup>。人間の意識、文化、法、政治、とりわけて宗教は、マルクスによれば物質的生活の社会的生産様式の機能である。これに対しては、それでは一体すべての精神的なものがそれに依拠するときの生産形態は如何にして成立したのかという問いが浮かんで来る。この問いにはエンゲルスも又明言したように、あらゆる理論に先駆けて行為があつたのだという一つの答しか存在しない<sup>9</sup>。創造的行為は、たといその機縁がその時々々の現存する生産諸関係に由来したとしても、人間精神の事柄である。真理や価値や法についての確信といった精神的根本形態なしには、共同生活、協同、不可欠な社会的権威についての社会成員の同意は存在できないことであろう。それ故、マルクスの「本当のヒューマニズム」は、彼自身はこれを「自然科学的に」根拠を有するものと看做そうとしたが、決してヒューマニズムではあり得ない。何となれば、ヒューマニズムは少なくとも人間の倫理的責任に基礎を置いた根源的自由権を一般的に承認し保障することを要求するからである。

物質とその認識の発展が弁証法的に見られることと弁証法を唯物論に本質固有であることをマルクスが証明したことを、レーニンはマルクスの決定的な貢献であると認めた。事実はしかし、マルクスは只ヘーゲル哲学の根底にある精神の弁証法的発展の原理を物質に転用したに過ぎない。物質の弁証法的発展は、レーニンによれば、変化しない元素は存在せず、事物の不変の本質も存在し得ないことを結果とする。相互に排除し合う対立の闘争のみが絶対的であり得

るが、それは物質の運動と発展がそうあるが如くである。ただ一つ絶対的なものが存在し得る。それは即ち弁証法的発展過程にある物質の永遠の自己運動である。<sup>10)</sup>この「科学的」唯物論的認識論にエンゲルスは、「役に立たない社会秩序の無益な生産物」である「宗教に対する不変的武器」を見出した。レーニンはエンゲルスに言及して、「エンゲルスの全著作を参照せずにマルクス主義を理解し真の解釈をすることは不可能である」と述べた。この一つの問いについて後期のマルクスは若きマルクスの見解を何ら変更しなかった。一八四三年に彼は書いている。「人民の幻想の幸福である宗教の廃棄こそ真の幸福の要求である。……真理の彼岸が消失して後に、此岸「現世」の真理を確立することが歴史の課題である」。<sup>11)</sup>

すべての精神的実在は生産関係と所有関係に連結されているというマルクス主義のテーゼは維持できないことが証明された。

マルクスに負う認識があるとすれば、それは人間的思惟がイデオロギーによって動揺することの認識である。経済史観という意味でイデオロギーが何であるかということに関しては、マルクスにおいて「経済史観の奇形の姉妹」、社会階級理論に関する場合と同様により正確な説明が見られないと、彼自身社会主義者でマルクスの崇拜者であるヨーゼフ・シュンペーターが書いている。<sup>12)</sup>確かに「法的、政治的、芸術的、或いは哲学的、要するにイデオロギー的諸形式」を、物質的生活の生産様式によって完全に規定されている「巨大な上部構造」として語るの間違っている。或る社会の「精神」生活の過

程が部分的に経済の生産関係によっても規定されているのは言うまでもないが、それも全体として見れば関係の一要素に過ぎないと言うのでは決してない。とんでもない。W・ゾンバルトとM・ヴェーバーは、精神と宗教の力が初期資本主義の発展にとつて決定的であったことを、その有名な研究において証明した。<sup>13)</sup>百年以上に互つて自然科学の領域で、例えば、物理学、化学、生物学、天文学といった領域で、矢継ぎ早に認識の進歩が見られたのは生産関係、即ち、所有関係によつて、従つて、社会の階級状況に条件づけられていると考えるのは全く馬鹿げている。こうした理由から、多く論じられているにも拘らず、今日社会科学においてイデオロギーについて何ら一般的承認を得た概念が存在しないことの説明がつく。認識過程がイデオロギーによつて制約されるという現象全体が物質的ないし精神的関心の影響を伴つて把握されるのが一番よいであろう。シュンペーターは、経済的関心に比重を置きすぎるとマルクスは著しく誤解されることになるといつており、これは恐らくそうであるうが、しかし次のようにも述べている。「彼の友人エンゲルスでさえマルクスの墓で、問題の理論につき、個人と集団とは主に経済的動機によつて前方へ動かされるが、それはある重要な関連で誤つておりその他の点で此事であるという趣旨の定義を与えた」。<sup>14)</sup>レーニンは、マルクスのイデオロギー概念を根拠に真理認識一般の可能性を疑問に付した。実際には新マルクス主義及び新左翼の指導的集団は、マルクスに依拠して、社会の現実並びに真理を認識できるのは（マルクス主義の）知的エリートだけであり、社会意識全般が真理を

獲得し得るのは階級のない社会に於いてであると、このように考えた。しかし、シュンペーターが記したことは新マルクス主義にも新左翼にも当てはまる。即ち、「彼の考えに即していないイデオロギー体系のイデオロギー的性格をマルクスは明らかに認識しておきながら、彼自らのイデオロギー体系のイデオロギー的要素に対しては全く何も見えていなかった」<sup>15</sup>。

マルクス主義の人間観とキリスト教の人間観は両立できない。

自由主義世界の社会主義の再イデオロギー化<sup>16</sup>は、体制変更、階級闘争、現世ヒューマニズム、それ故マルクス主義人間論の方向を指摘している。マルクスレーニン研究所によれば、人間は高度に発達した「有機的物質」であり、心理的なものや意識といったものは「物質の中でも人間の脳髓と呼ばれる部分の機能」であって、精神と精神に可能となる物質世界の再現示（反省）もまた同様である。感覚的経験によって知ることの可能な物質世界以外の現実は存在しない。人間の人格性はあくまでも社会的生産関係の産物である。こうした「真のヒューマニズム」は、キリスト教の人格主義的ヒューマニズムと超えがたい深淵で隔てられている。後者によると、人間は人格であって、その完全な展開はなるほど社会的結合によって始めて可能になるのだが、それでもその肉体的・精神的幸福が社会結合の意味であり目的である。キリスト教によって人間は自己の生存目的が現世をも社会的存在をも超えるものであることを知る。神の似像として造られ、従って、人間人格の尊厳はどんな地上の価値を

も凌駕しているのである。このような人間論的に決定的な次元は、新マルクス主義及び新左翼の世界像と人間像においては後景に退いており、それどころか現世ヒューマニズムと体制変更という目的と引き換えにすっかり失われている。今日キリスト教の集団で試みられているキリスト教とマルクス主義のヒューマニズムの連携にあつては、社会変更を求める闘いにおいてマルクス主義のヒューマニズムが優勢である。何故ならマルクス主義の方が暴力行使につき道徳的により自由であると感ずるからである。

キリスト教とマルクス主義のヒューマニズムとの相互対立は、キリスト教徒とマルクス主義者とが実際の個別問題で共通の目標実現のための実質的な議論に基づいて協力することは、ヨハネス二十三世が平和回勅 (*Pacem in terris*, 1963, Nr. 160) で言われるとおりである。しかしながら、それ以降、新マルクス主義と新左翼は、キリスト教的価値表とは相容れない新しい価値表を視野に入れて体制変更を強力に支持しているということを考慮しなければならない。

マルクス主義は（前国家的な）人権を社会の必要に隷属する操作可能な「残余量」に貶める。

自由はマルクス主義にしてみれば、残余物である。詰り、それは物質生活の生産のための社会組織がそこに基礎づけられた「必然性」に従って、個人の生活領域における個々人に残したものに外ならない。それ故、社会的自由は国家がその市民に容認した諸権利の謂いである。人類の最高課題は、経済発展の客観的論理を理解すること

であって、それに社会意識、とりわけ資本主義諸国の「先進的な」階級の意識を明瞭・厳密・批判的に適合させることを目的とする。<sup>(17)</sup> この意味において毛沢東は書いている。「全世界の共産主義者は市民よりも事情通である。何となれば、彼等は現実と発展を規定する法則を理解しているからである。彼等はその弁証法を知っており、更に前進するのである」と。<sup>(18)</sup>

人間の一般的な法意識及びキリスト教社会理論によると、人間の基本的自由は国家によって保障された権利ではなく、倫理的責任の故によりよき自己を求めて自己実現という充足を果たすべき生存使命を賦与された人権に基礎を有するものである。人間の意識がそれに就いて疑いを差し挟まないことは、一九四八年の国連による「世界」人権宣言が示している。その前文と第一条は明確に、人権が理性と良心を備えるが故に有する人間の尊厳に基礎づけられていることを語っている。

若きマルクスは、彼自身の人間論に基づいて人権を厳しく否定しなければならぬと信じた。その根拠は彼の理論に人格としての人間の個体（個人）が欠けていたことにある。その理論によると、人間は専ら社会的存在であり、しかもそれ自体「類的存在」に過ぎない。これにつき彼は、あまり知られていない著作『ユダヤ人問題に就いて』（一八四五年）で述べている。人権は、「市民社会の成員の権利、即ち、利己的個人、共同体から切り離された人間の権利に外ならない」。市民社会の最高の社会概念は安全であるが、この概念によつたとしても市民社会はその利己主義を超えることはない。「い

わゆる人権のうちのどれも利己的個人を、市民社会の成員であり、詰り自己の殻に、自己の私利と自己の恣意に引き籠り共同体から切り離された個人を超え出るものではない。人権において人間が類的存在として捉えられているどころか、寧ろ類的社会自身が、詰り、個人にとつて外的枠であり根源的自律の制約である市民社会が登場する」。利己的個人は政治的國家の前提であつて、「國家によつて人権「保障」において利己的個人として承認されている」。かくして、「彼ら（利己的個人）の生活内容を成すところの精神的並びに物質的諸要素の無制御の運動を承認する結果を伴う。それ故、人間は宗教から自由とされた（解放された）*Beliebt*ではない。彼は宗教の自由*Freiheit*を得たのである。彼は所有から自由とされたのではない。彼は所有の自由を得たのである。彼は営業の利己主義から自由とされたのではない。彼は営業の自由を得たのである」。人間的解放*Emanzipation*が始めて完全に成就されるのは、マルクスによれば、人間が「経験的生活、個人的労働、個人的諸関係において類的存在*Gattungswesen*となつたときである」。人権を伴う政治的民主主義は、とマルクスは更に附言するのだが、キリスト教の思想に淵源するのであつて、「人間は各人が至高の者として、最高の存在として妥当し、……決して現実の類的存在ではない<sup>(19)</sup>」。マルクスにとつては、従つて、「宗教の批判はあらゆる批判の前提」である。何となれば、「それは人民の阿片である<sup>(20)</sup>」のだから。人権の問題、並びに、社会変化過程でのその操作可能性に関する新マルクス主義と新左翼の明らかにされていない態度を見るだけでも、キリスト教徒にとつ

てそれは警告を意味していると言わねばなるまい。

平等と自由に関するマルクス主義教義の理解はキリスト教社会理論の理解と対立する。

マルクス主義の理解によれば、労働者は資本家と法的には平等の地位を有してはいるが、労働者が資本の支配に、即ち、生産手段の私的所有に服しているという理由から社会的平等は有していない。従つて、社会的平等の樹立如何はこの私有財産の排除に懸かっている。この理念は「しかし」実行されると、理念の期待とは正反対の結果を惹起する<sup>21</sup>。実際は私有財産は社会的平等の最大限を実現するために不可欠な前提である。私有財産「制採用」の場合にだけ市場経済が可能となり、消費者と労働者とが生産領域において自らの意思を貫徹することが可能な前提が与えられるのである。完全な社会主義において自由な労働組合は許されない。生産様式と生産量は、計画中央機関によつて、標準化された消費者のための標準化された商品の供給として決定される。その際、消費者は供給の様式に何ら直接の影響を及ぼすものではない。マルクスはすべての社会主義同様、需要原理から出発するので、社会的平等を分配問題と看做す。共産党宣言によると、それは最終段階では「各人はその能力に依じて、各人にはその必要に依じて」ということであつた。分配されるべき財の蓄えは、しかしながら、給付の規模と質とに依存する。一般的利益は、自己利益もまた、給付に対する権利、及び能力と労働投入によつて生産された財を安価に交換する可能性に対する権利を

基礎づける。キリスト教社会理論に従つても、「各人に同じものを」ではなく、「各人に彼のものを」が妥当するのである。それに更に三つの原理が接続する。第一に、私有財産、資本は社会権力と搾取の手段であつてはならないこと、そして社会政策と競争政策を通じて、私有財産下にある生産財の利用がなされた場合一般的利益が保証されるべきこと。第二に、所得政策によつて万人に、万人の協同に基づく福祉の増大に参加することが可能とされること。第三に、それに利害を有する万人に、生産手段の所有への参加が開かれていること、これら三原理が接続する。

「科学」として提示された「資本主義」の没落に関するマルクスのテーゼは、現実には社会政策的介入によつて反証されてしまった。キリスト教社会理論とキリスト教社会運動の両者ともが、マルクスの階級闘争理論の克服に与つて力があつた。

先行するすべての社会主義と異なつて彼の社会主義は科学的な社会主義であると、マルクスは共産党宣言で主張した。彼は、「資本主義の生産は自然法則の必然性を以て自己否定を行う」という科学的証明を与えようとした。証明として彼が展開したのは、「資本主義的生産様式」の内的発展の法則である。その核心を労働価値説に見出したと彼は信じた。今日ではソヴィエトロシアの教条主義的マルクス主義の主張者以外では殆ど誰もこの学説に固執しないと云つてよいであろう。この科学理論に基づいてエンゲルスは一八四五年に「英国ほど予測の簡単なところはない。……革命は起こるに違ひな

「<sup>22)</sup>と書いた。実際には英国ほど著しい持続性を伴いつつ社会変化が進行した例はヨーロッパの他のどの国にも見られない。

マルクスの発展法則のうち労働者階級の漸次窮乏化法則がプロレタリアートによる生産手段所有の取用という決定を導く。しかし、産業発展の第一段階の後に早くも労働者は、労働市場の組織化を伴う連合による自助努力を図った。なるほど彼等はかなりの間成果を見たり見なかつたりという事態であつた。しかし終に彼等は賃金協約において労働と財産の平等権を獲得した。労働組合は、こうして自由主義社会の社会経済において基礎的な秩序形成作用を引き受け、結局は本質的により高い労働諸条件を、即ち、成長する社会福祉へのそれに見合つた参加及び法治国家及び社会国家における社会的安全を獲得することができた。労働組合は、闘争力を有することによつてマルクスが資本論で論じた「社会権力」に今や自らなつている。<sup>23)</sup>これはマルクスが「科学的に」予測したものとは全く逆の発展である。労働者と指導者の健全な感覚は、窮乏が到来するに任せるのではなく、市場経済における自分らの独占力を認識し、それを利用し、かくして社会的市場経済への発展のための強力な要因となつたのであつた。

実施中の再イデオロギー化において革命的な階級闘争は特別の地位を占めている。即ち、様々な形態で階級闘争は、学校を始めとして外でもない「諸制度への行軍」によつて、最終的には根本的な体制変革を齎さなければならないとされる。この再イデオロギー化においてはマルクス主義、新マルクス主義、新左翼の三者は一致して

いる。それに加えて最近ではカトリック集団に、マルクスの社会分析が『クワドラジェジモ・アンノ』（一九三二年）によつてカトリック社会理論に受容されていると見たがる向きがある。他の者はこの受容が早くも労働者回勅『レールム・ノヴァールム』（二八九一年）において見られると主張する。キリスト教社会理論の解釈におけるこうした方向転換の本質は、産業社会は階級社会であり、階級闘争はその克服のために必要であり且つ倫理的に正当化されるものであるとするマルクス思想の受容に見出される。『社会問題』の初版（一九三四年）において既に私は、「既に早い時期からこの上なく明瞭にプロレタリアの運命の本質が自由競争経済に基づいた生存不安と賃金労働の従属性であることが正にカトリシズムにおいて認識されていたことが、あたかもこの認識はK・マルクスの資本主義分析に始めて負うものであるかのような誤謬「認識」に対して強調されなければならぬ」と強調しておいた。特に私が言及したフランツ・フォン・バーダーは、既に一八三五年には資本主義経済の形成原理たる自由競争が「プロレタリア」の運命にたいして責任があると看做し、階級分化をはつきりと認識し、労働契約を締結することで工場主の独占的地位に対抗する彼らの地位を強化するための労働者の結合可能性を指摘した。<sup>24)</sup>フランツ・フォン・バーダーは一八二六年来ミュンヘンの教授で、同地にて一八四一年他界した。カトリック陣営ではこの点でマルクスの社会分析よりも何十年も先行していたことになる。フォン・バーダーは階級問題を、後にマルクスがそうしたように、「財産喪失者或いはプロレタリアの社会 *Society* の

有産階級に対する不均衡」に見た。フォン・バーガーは、それでも、階級対決は人間的でキリスト教的な根本原則の尊重に拘束されるべきことを見ていた。

カトリックの集団は既に労働者回勅第十五番で弾劾された「根本誤謬」、即ち、有産階級と無産階級とが「本性」から対立するものであり持続的闘争へと定められているとする「観念」を見落としている。『レーラム・ノヴァールム』第十五番も『クワドロジェジモ・アンノ』第五十三番も同じ語句で、資本と労働は相互に依存し合っていると語っている。「労働なしでは資本が存在し得ないと同様、資本なしに労働は存在し得ない」と。同じことをシュンペーターも述べている。マルクスの階級理論は「極めて現実離れ」している。何となれば、それは個々の家族が不断に上層階級へ上昇したり没落したりすることを見過ぎたからである。その上、マルクス主義の偏見に染まって考えない者にとって、「その（階級の）関係は通常時には第一に協同の関係であり、反対の理論はできる限り異常な事例を吟味しなければならぬことは、明らかなことである」と言えよう。<sup>(25)</sup>マルクスの階級理論及び階級闘争理論が科学的に基礎づけられているとは確証され得ない。シュンペーターは先述の箇所でもマルクスの階級理論に就いて明解に語っている。「奇妙なことであるが、マルクスは明らかに彼の思惟構築の支柱の一つであったものを、我々が知る限り決して体系的に精緻化しなかった」。この点で最近の承認されたマルクス研究は一致している。<sup>(26)</sup>キリスト教社会学論は、上述の教会の見解に見られる意味において、使用者と労働者

との社会的協調主義の関係を語っている。キリスト教社会運動（労働者協会、キリスト教労働組合）はマルクス主義階級理論に対して多大の犠牲を払って戦った。社会史は彼らが正しかったことを証した。マルクスによつて予言された窮乏していくプロレタリアを従属勤労者の今日の状況とを比較してみるだけでよい。事実、労働者は今日では自分たちをプロレタリアとは理解していない。それに、今日ケインズ経済学に由来する経済及び財政政策の諸手段に基づいて可能になっているよりも、階級闘争によつた方が職場と収入とがより確実になることはない、労働者自身が知っている。

キリスト教社会学論とマルクス主義との対立は架橋不可能なものである。これに関しては、とりわけ「解放の神学」の調停の試みによつて錯覚に陥らされてはならない。

我々が出发点に置いているのは、今日マルクス主義について語る者は新しい状況を顧慮しなければならないということ、社会主義政党は今日、マルクス主義への再イデオロギーへの回帰の道を歩んでいることである。急進的青年社会主義者だけでなく、知識人の新左翼も原動力となっている。彼等は、社会変革を社会革命の問題として達成しようとするが、その際その体制が政治的及び経済的生活の根本作用をどのように果たし得るのかを個別的により詳細に語ることは出来ない。これに対して、キリスト教社会学論は資本主義の間違った作用を一步一步改善していくという社会改革の道を主張する。社会改革はこれまでに、マルクスとエンゲルスが百年前に批

判の対象とした資本主義から見ると、産業社会の社会形態を完全に変えてきた。社会主義の「うちの」マルクス主義「という形態」が一九三一年の回勅『クワドラジェジモ・アンノ』の時代にこの回勅によって拒絶されたように、同回勅第百二十番の同じ文言で、但し「社会主義」を「マルクス主義」に置き換えなければならないが、表明されねばなるまい。即ち、「マルクス主義が、他の謬説同様、正しいことを幾らかは含んでいるとしても（このことを歴代教皇は一度も否定はしない）、しかしその根柢には、それに固有であり、尚且つ真のキリスト教的理解とは相容れない社会観がある。同時によいかトリック信者であり真のマルクス主義者であることは不可能である」。

すべての産業社会において今日では、カトリック社会理論はそれだけでは資本主義の不正に対して決定的な成果を上げることができないという考えに支えられた運動が見られる。カトリック社会理論がこれを為し得るとすれば、それはマルクス主義と手を結んで資本主義の主要「構造」と戦う時だけである。更に、この「解放の神学」が暴力の行使を含むかどうかは見解の分かれるところである。相当数の集団によって「革命の神学」が主張されているが、ここでも暴力の行使の問題は未解決である。独自の色調を有するのはラテンアメリカの「解放の神学」である。そこには解放の神学に関する錯綜した文献があり、「原生林にも譬えられる」<sup>27)</sup>。この解放の神学はラテンアメリカの社会学に依拠するものであるが、それは「根本において、カール・マルクスの『科学的』方法を用いて、しかもその際こ

の方法を自由且つ創造的にラテンアメリカ諸国の現実に適用する」という意味で、マルクス主義的である」。この「科学」はマルクスの哲学的思想には関心を有さず、寧ろ実践に価値をおき、政治的関与の重要性を強調するものの、革命だけがテクノクラシー発展を越えることができ、人間を自由にすることができると確信している<sup>28)</sup>。聖職者達は社会変革のために暴力を行使する戦うゲリラ兵側に立つて、彼らとともに戦い、戦死したと、よく引用されるコロンビアのカミロー・トルレスが記している。

解放の神学で最も困難な点は次に存する。教会の使命は靈魂の救済にあり、従って、神学も政治や社会の秩序構築に対する権限を有しない。このことは最近再度第二ヴァチカン公会議が司牧憲章第四十二番で強調したとおりである。教会の使命として与えられた教説が遵守履行された場合に世俗秩序の利益になるとすれば尚更のことである。正義に叶う秩序のために配慮を行うのは特にカトリック一般信徒の問題である。

註

- (1) So J. Raddatz, Karl Marx – Eine politische Biographie, Vorabdruck in: "Die Zeit" vom 7. 2. 1975.
- (2) II. These über Feuerbach, in: Marx-Engels, Studienausgabe, hrsg. von Iring Fetscher Bd. I. – Philosophie, Fischer Bucherei, Frankfurt 1966, 141.
- (3) A. Bebel, Christentum und Sozialismus, 1892. Die Frau und der Sozialismus, Zürich 1883, 58. Aufl. Berlin 1954. 本書は「社民党の伝統として今日再び脚光を浴びよく読まれている社会主義のドイツ語文献で彼の手になる。

- (4) E. Bernstein, Zur Geschichte und Theorie des Sozialismus, Berlin-Bern 1901.
- (5) J. Oelinger, Die Neue Linke und der SDS. Die politische Theorie der revolutionären Opposition, Köln 1969.
- (6) A. Schaff, Marxismus und das menschliche Individuum, Wien-Frankfurt-Zürich, 1965: 142, 168f., 178f.
- (7) E. Topitsch, Die Legende vom Humanismus des jungen Marx, in: Gesellschaftspolitische Kommentare, 20. Jg., v. 1, 8, 73 (Nr. 15).
- (8) K. Marx, Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1859.
- (9) Fr. Engels, Socialism, Utopian and Scientific, 1892; Einleitung XV.
- (10) W. I. Lenin, Materialismus und Empiriekritizismus, 1909.
- (11) K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, 1844; in: wie Fußnote 2, 17f.
- (12) J. Schumpeter, Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, Bern 1946, 31.
- (13) W. Sombart, Der moderne Kapitalismus, 2 Bd., 6. Aufl., München 1924; M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 1. Bd., Tübingen 1920.
- (14) J. Schumpeter, aaO, 27.
- (15) J. Schumpeter, Geschichte der ökonomischen Analyse, 1965, Bd. I, 70.
- (16) Vgl. dazu Interview in: Herder Korrespondenz, 1975, Heft 3, 113–140.
- (17) W. I. Lenin, Materialismus und Empiriekritizismus, 1909, 154.
- (18) Mao-Tsu-tung, People's Democratic Dictatorship, London 1950, 6.
- (19) K. Marx, Zur Judenfrage, in: wie Fußnote 2, 44–53.
- (20) K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: wie Fußnote 2, 17.
- (21) Vgl. M. Dijas, Die neue Klasse, 1957.
- (22) Fr. Engels, Die Lage der arbeitenden Klasse in England, Leipzig 1845.
- (23) Vgl. G. Briefs, Art. Gewerkschaften, in Handwörterbuch der Sozialwissenschaften, 4. Bd., 1965, 545f.
- (24) J. Messner, Die soziale Frage, Innsbruck 1934, 433. けれど就つては

現在では次の文献がある。R. Weiler, Zur Analyse sozialer Krisen in der Sozialethik. Die Aktualität der Frage nach der sozialen Krisen, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften, hrsg. von W. Weber, Münster 1975, 36, 39, 44f.

- (25) J. Schumpeter, Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, aaO, 39.
- (26) K. Kühne, Ökonomie und Marxismus, 1972, 268. Kl. Hartmann, Die Marxsche Theorie, 1970, 465.
- (27) 次の文献は優れた概観と案内を提供している。Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, I. u. II., in: Internationale Katholische Zeitschrift, Communio Verlag Köln, 5, 1973.
- (28) C. Torres, Revolution als Aufgabe des Christen, 2. Aufl., 1970.

著者紹介

ヨハネス・メスナー (Johannes Messner) 法学博士、政治学博士、ウィーン大学倫理学及びキリスト教社会科学名誉教授。

原典

Johannes Messner, *Marxismus, Neomarxismus und der Christ*, Kirche und Gesellschaft Nr. 22, Köln 1975.

記事後記

メスナーに関連して、本紀要バックナンバー所収の以下の論文がある。  
 ヨハネス・メスナー (拙訳) 『社会秩序の大憲章』 『社会と倫理』 第十号。  
 「特集 メスナー自然法論」 『社会と倫理』 第十三号。  
 拙稿「ヨハネス・メスナーの生涯と著作」 『社会と倫理』 第十八号。

その外で最も重要な文献は次の二著である。

ヨハネス・メスナー (水波朗・栗城壽夫・野尻武敏共訳) 『自然法—社会・国家・経済の倫理』 創文社、一九九五年。

水波朗『自然法と洞見知—トマス主義法哲学・国法学遺稿集—』 創文社、二〇〇五年。