

カトリック社会理論とは何か

社会理論というと、先ず、社会的協同によって実現されるべき人間の諸価値に関する教説と理解される。本性適合的に世界観の中に基礎づけを有する人間の諸価値、それらの定義に応じて最高次元において既に様々な社会教説が生れることになる。

一 社会理論における第一主題としての価値統一にか かわる問い

マルクス主義は人間の中に、彼が生きているこの社会の物質的福祉を共に作り出していくことが唯一の使命であるとする、此岸的存在しか見ない。人間はその人生において社会的なものへの統合を實現したならば、自分の人生の意味をも充足したことになる。死というものは、この見方では、個々人の全体への組入れが終結するということを意味するだけである。もし人間が彼岸を期待するものであ

アルトウル・ウッツ
山田 秀訳

るならば、それは、この社会が彼にとって十分なものではなく、唯物論的な社会が提供し得る以上のものを求める、ということの意味するであろう。こうした理由から、マルクス主義が宗教を社会的価値から排除しなければならぬのは昔も今も変わらない。宗教はマルクス主義の目には人々にとってのアヘンである。同様に、マルクス主義は国家権力の決定を凌駕するような自由を承認することができない。そればかりか、支配から解放された社会というマルクス主義の幻想を認めたとしても個々人の自由は唯物論的社会内で理解されるだけである。仮にマルクス主義者が、宗教は私事として自由であると云ったとしても、それは、各人は内心で自分の欲するままに信じる事が出来るとはいえ、その外面に現われる生活は宗教的信念によって微塵も彩られていてはならない、ということの意味する。従って、国家は宗教に何ら配慮しない。宗教的人間は、唯物論者という社会成員として活動するほかない。共産主義国家で宗教が憲法

カトリック社会理論とは何か

上承認されているとしても、その承認は「私事」という意味で紙の上に書かれているというだけのことである。宗教教育の許可は一時的な政治的策動にすぎない。個々の場面では、宗教教育の実施を邪魔し、教会へ通う者を尾行し、職業活動から締め出すためのあらゆることが為される。

マルクス主義の例が示していることは、社会理論において重要なのは社会の共同善に数え入れられる諸価値であって、場合によって私事と宣言されるようなものではない、ということである。

私事だけを問題とするのが自由主義である。自由主義にとって社会は価値中立のものである。個々人の側から見れば何らかの価値に依拠しているアトム的个人の自由のため、全体としての社会は、多数者の自由を障害することなく秩序付けるといふ意味以外を有しない。マルクス主義に対して自由主義社会理論は、例えば宗教的な人々が教会共同体を組織することができるという利点を有する。彼らは煩わされることがない。その信仰の確信は、自分の収入を使う場合と同様に私事である。こう言うと言えはよい。しかし、自由主義思想に立つ社会は、障害要因があつたとしてもそれが現実のものとなつた場合、即ち、社会の平和が既に乱されたときになって初めて対抗すること出来る。この社会は、精々これまでの経験に基づいて、例えば性的な放縦主義が特定犯罪の氾濫につながるという認識にいたることができるのみである。しかし、性的放縦主義それ自体は社会にとってよくなく悪いという前もつての認識は、自由主義社会教説には馴染まない。何れにせよこの学説にとって道德の規範は個々

人の感じ方の結果に過ぎない。それらは従つて、それ自体としては決して法秩序に組入れられない。経験によつて実証された現実に基づいて自由主義の立法者は初めて倫理的な規範を社会規範として承認するよう促されるのである。実定法規はその見解に依れば決して倫理規範それ自体として裁可されてはならない。自由主義の立法者は従つて、法的予防措置を講ずるに際しては社会の動きに対してよほど慎重に対処しなくてはならない。こうした事情から、例えばテロリストに対する社会自由主義の連邦共和国の慎重でゆつくりした法的介入が説明される。

西側の社会民主主義政党において理解されているような、いわゆる自由主義的社会主義は、社会教説の中の道德の位置付けに関しては別の見解を採るものではない。それが自由主義から区別されるのは自由の理解の仕方においてである。しかも、その自由は、発展の阻害の防止としてだけでなく、国家によつて保護された自由、即ち、経済、教育、文化そしておよそすべての経済的社会的問題を統制するよう国家を義務付ける自由としても理解される。とは言え、より深い区別はその世界觀的基礎にこそある。自由主義が個々人の社会への統合を、個人の自由は社会秩序なしには衝突するという功利主義的な観点から眺めるのに対して、自由主義的社会主義にあつてはマルクス主義に由来する残響がある。即ち、個々人が私事として社会秩序から除外されている道德領域において拘束されていないとされるとしても、その社会政策並びに経済政策の基本觀念において、個人は社会から規定されるのであつて、従つて歴史的に生成す

社会と倫理

る社会規範の下に置かれている。自由主義と自由主義的社會主義の社會教説の相違は、とりわけ私的所有秩序への見解に、延いては經濟への國家介入及び生産手段の國有化に対する見解に明瞭に現われる。

二 社會理論における第二主題としての組織原理への

問い

それぞれの社會教説を規定するに当たって最も深いところで問題となるのは、既に述べたように、個人と社會に関する様々な見解であつて、それは即ち、人格のいかなる価値と目標とが共同體の課題（共同善）に取り入れられるかという問いである。これ社會教説の第一次元である。そうは言つても、第二次元はそれに劣らず重要であつて、共同體の諸課題が實現される場合にそれに即して為されるべき組織原理である。自由主義にとつて第二次元は簡單である。詰り、自由をなるべく妨げられないように組織化すればよいのである。これに対して、共同體の課題として物質的福祉が含まれているように、多くの責任を負わされたマルクス主義の綱領は、國家權力を楯に是が非でも實施されなくてはならない。なるほどマルクス主義者は、彼らの社會は支配なしで遣つて行ける、と主張する。しかし、この言明を真とするために、彼らは社會主義的再教育という強制手段を必要とする。しかも、仮にこれが成功したとしても、國家權力はいつまでも細部にいたるまで指令を發しつづけなければならない

だろう。しかもマルクス主義の見解のために、權威が真に民主主義的に樹立されていると仮定しても、多数者に属しない者にとつては總ての事項において唯物論的綱領に屈し、自分の人格性を救うことのできる場を社會の何処にも見出せないという必然性が露わになるのである。マルクス主義の組織は、社會の全成員が唯物論的世界觀に幸福を見出す場合にのみ耐えられる。これは何処に、そして何時あるのだろうか。

自由主義とマルクス主義の諸例が示しているように、社會教説には二つの要因が含まれている。第一は、共同善概念に内包されている諸価値。第二は、社会的行為を通じて諸価値が實現される場合に手段となる組織原理。この第二要因が社會教説を、社會体系とか經濟体系と呼ばれるものにする。自由主義社會の価値中立性は、自由主義の組織原理を、即ち自由の調整を望む。そこから自由主義經濟体制が、即ち、競争の形式的規制だけを目指す自由經濟が帰結する。これに対してマルクス主義の唯物論的共同善は、社會成員に全體の經濟目標に厳格に順応することを要求する。従つて、組織原理は、どれほどその決定が民主的に行われたとしても、經濟目標の權威的決定に他ならない。自由を感じるのは、唯物論的世界觀を信奉する者だけである。

ではカトリック社會理論はどのように見えるのであろうか。それはそもそも存在するのであろうか。

カトリック社会理論とは何か

三 カトリック社会理論を突き止めることの難しさ

社会問題に関する教会の様々な公文書を読むと、教会の教導職は具体的な問題につき散発的で実際の立場を採るだけで、その結果、こうした態度決定の根底に不拔の社会倫理的核となる教説があるとはとても思われないう印象を与えてしまう。或は行間から以下のような一般的な配慮を、即ち、貧しい者や虐げられた者への配慮、人々の間での正義一般、働く人々における人格の尊厳の尊重、婚姻の貞潔、家族精神の維持、国家における市民の秩序感覚、君主の徳への配慮を読み取ることが出来るかも知れない。しかし、そうした表明はすべて、特定の折に、それぞれの弊害に対してなされたものである。奴隷問題に対するニコラウス五世とレオ十三世との間に見られる態度の何と違う！ 出版の自由、宗教の自由、民主主義、財産、とりわけ共同決定に対する発言における何と変化！ こうした表現はすべて、走り読みをする者の眼には歴史的な制約を受けた何らかの価値感覚から発せられた折々の態度表明としか映らない。しかし、実際にはそれらは統一へとたたらされ得るものであつて、そこから社会体系及び経済体系が定式化される明確な社会理論が得られるし、どのような方法を踏んで教会の文書は読まれ評価されなくてはならないかが知られるのである。

四 教会の社会理論に含まれる諸価値

どのような文章化がなされていようとも、すべての態度決定において教会が重視してきたのは、人間の人格が社会的に回避可能な苦痛や困窮になるべく妨げられないでその永遠の使命（召命）に従って生きることが可能となるような社会秩序である。もちろんキリスト教は安楽な暮らしの宗教ではない。キリストは精神において貧しくあるよう、即ち、金銭から内面が解放されるよう説かれた。キリストは我々に、自分の十字架を引き受けてキリストに、受難者に従うよう求められた。キリストはこの世で我々を苦しみから救済するといふのではなく、むしろ苦しみを通して我々を救済するために来られた。それ故、我々の間にはいつでも貧しい者がいるのである。しかしこれは、我々自身が裕福である一方で貧しい者を貧しさの中に無頓着に放置してよい、ということを意味しはしない。いずれにしてもこの教えには、社会的不平等それ自体を排除する努力をしてもマルクス主義が目論むように地上の生活を完全に規制することとは決してできない、ということが含まれている。苦しみのない社会は彼岸においてのみ存在し得る。この希望は、マルクスが宗教は人々にとってのアヘンなりと言つてキリスト教徒を非難するように、我々キリスト教徒が社会正義に対する責任を鈍感にする麻薬などではない。

人間人格が社会内で正しく位置づけられるよう教会は配慮するのであるが、このことは同時に又その自由な展開への配慮も含んでい

社会と倫理

る。人格の自由、これは神の賜物でありマルクス主義におけるが如く国家によって与えられはしないのであるが、この自由こそがカトリック社会理論の中心にある関心事項である。

そうは言うものの、ここで問題とされる自由は、自然的並びに超自然的倫理法則に服する自由である。倫理法則によって結合された自由な人格の共同体としての社会は、それ故に、同様に倫理法則に服している。従って、人格の倫理規範は同時に社会の規範でもある。こうした規範に教会は何世紀にも互ってこれまで常に注意を向けてきた。社会規範が問題となるところであるならば何時でも、人定法ないし実定法も又、裁可(ないし制裁)という仕方で導入され得る。法が倫理的行為の支えと見なされた限り、教会が倫理規範の実現を達成するために国家法を利用し、即ち国家の裁判所に頼ったということは当然のことであった。社会がいよいよ世俗化し、それどころか価値中立という名で自由化していったその度合に応じて、教会は道徳的警告によってますます倫理規範への配慮を表明することができたのである。

教会は社会を道徳的命令の下に置かれた共同体と理解しているのであるから、社会生活はただ紛争対立の中で展開されていくのだという考えを受け容れることはできなかった。むしろ教会は、昔も今も変わることなく、倫理的使命を帯びて、どんな時代にもどんな状況下でも見出される必要のある真の共同善が存在すると確信している。この共同善を社会にとって実効あらしめるためには、その担当者がどれほど民主的に選出されたとしても、権威が必要である。教

会とは以前から、権威それ自体は、即ち権威という制度は社会契約の結果でなく、人間の本性を社会的なものとして創造した神の摂理に基礎を有する、という教えを説いてきた。こうした観点からのみ本当の市民の服従が存在するのである。もし権威が、理性の自立性という思い違いに基づいて秩序形成力を創出する社会成員の合意の結果でしかないならば、その権威は、その決定は自律的理性によっていつでも拒絶され得るのであるから、もはや仲裁裁判の力以上のものではないであろう。

諸教皇はこれまでいつも国家の権威を常に神に基礎づけられた命令権力と説いてきた。これは大勢順応主義とは無関係である。教皇は同時に又つねに良心論を堅持してきた。このお蔭で人間は人間の命令が神の命令に背く場合に決断が可能なのである。

こうした見方からすれば社会生活は際限なき紛争と同視されてはならない。階級闘争は従ってカトリックの社会理解には無縁であり、少なくともそれが社会的紛争の最後の解決として妥当すべしという仕方では無縁である。

教会は、それ故、価値中立的な自由主義とも階級闘争的なマルクス主義とも明確に一線を劃す。自由主義に対しては、教会は社会に先行して与えられている諸価値を主張する。又マルクス主義に対しては、教会は社会諸価値の中で神に対して義務を負う人間を第一位に置く。価値を含んだ共同善という考えを有するが故に、権威も同時に社会像の中に取り入れられる。これはカトリックの思想を両思想から、即ち、社会的権威を「正しい」ものとして証明もできな

カトリック社会理論とは何か

ればその意志も有しない自由主義から、そして同時に権威を力と同一視せずにはおかないマルクス主義（但し力は最後の状態では放棄できると信じてはいるが）からも区別する更なる指標となる。

五 カトリック社会理論による社会共同生活の秩序原理

a 人格性

カトリック社会理論の倫理的価値秩序から組織を構築するに当たつての決定的な示唆が得られる。基本的に良心に対して拘束される人格が尊重されなければならない。誰も自分の良心に反して行為を強要されることはできない。従つて、人間は単に経済的な法則に基づいて組織化され得ない。むしろキリスト教の見解によれば無拘束の自由は存在しない。自由は常に倫理規範の下におかれている。そしてこの規範は、我々が倫理的努力を行うと同時に社会の最善のために働かねばならないという仕方においてだけでなく、我々が公的にも私的にも十全で倫理的に善い生活を送ることを社会が要求するという意味においても、社会的に常に意味深いのである。この点に社会が倫理規範を法的に定式化し得る根拠が見られる。

b 補完性原理

他方でこのことは同時に、社会は社会成員の人格的な、神によつて創造された責任意識の展開を尊重しなければならないことを意味

する。従つて、各人が個人の責任で彼自身のものを遣り遂げる意志がある限り、彼からその権限を奪つてはならない。彼が個人として、一家の父として、職業従事者として、その他の身分の者として自分の課題を遂行できる以上は、彼に帰属する社会的役割を共同体に移してはならない。このことはより小さな共同体にも当てはまる。婚姻が、家族が、社会的責任から設立された団体が行いうるものは、公的制度によつて吸収されてはならない。ここにはピウス十一世が回勅『クワドラジェジモ・アンノ』七九番で公式化した補完性の原理の手掛かりがある。

それにしても補完性原理はピウス十一世の場合にはなお追加的に特別の精神的文脈の中に置かれており、これについては更に論じられることになる。この原理が初めて定式化されるとき依然として、最高決定機関、即ち、国家の権威は全体社会の中で個人、婚姻、家族等にとどのような課題が帰属するかを知っている、という前提があった。いかなる理由からであれ、とりわけ国家機関は自然的な、神の意志における秩序をもちや認識できないのであるから（価値中立主義）、先的前提が成立しなくなったとき、補完性原理は国家の権威の判断に対する個人やより小さな共同体の優位という意味において新しい力点を獲得することになる。こうした考え方は殆んど直ちに補完性原理の、カトリック社会理論の人格主義的傾向の社会的価値理論一般の具体的適用へと到る。

社会と倫理

c 私的所有秩序と自由主義的経済秩序

教会は、人間本性に由来するすべての人間と人間社会に妥当する倫理的価値を主張するばかりでない。教会は、現実の具体的人間、その諸傾向、激情、生じうる様々な誤り、要するに倫理規範に対する人間の事実的行為についての特別な像を有する。「homo homini lupus」(人間は人間に対して狼である)というホップズ流の考え方に与する者ではないが、教会は人間の弱さも移ろいやすさも勿論心得ている。倫理的完成を目指して努力する人格は、それ故、彼を脅かす他者や国家権力の濫用に対して保護される必要がある。この認識に私的所有秩序の擁護は由来している。個々人は倫理的生存目的を達成するために、経済領域でもその決定を擁護されなくてはならないだろう。教会は、それ故にどのような所有形式が採択されるべきか比較考量し判断する場合に、個人の利益を優先することに重きを置く。私的所有は、たとい根源的自然法ではないにしても、他人のためにするよりも自分のために進んで配慮する人間の間での秩序のための法である。

見ての通り、ここでも原理的な思考が基礎にあつて、それは所有関係についての様々な見解の核心であり、様々な再分配を擁護する場においても消えてなくなることはない。顕著な社会格差に関わる再分配擁護は、私有財産制に先行する地上財が総ての人々に利用されるよう定められているという点に基礎づけられている。これは私的所有秩序内で、もしも私有財産が価値創造、即ち、資本と労働の生産性を社会の最善になるよう刺激し社会の平和を保障するとい

うその社会的役割をもちや果たし得なくなつたときに、緊急なものとなる。しかし〔長期的〕動向としては、可能な限り広域層の私的所有秩序を目指さなければならぬ。これは即ち、目標は私有財産に基づく市場経済であることを意味する。と言うのも、私的所有制を要求する者は、私的所有者間での財物の交換を含んでいなければならない、さもなければ所有に本質的な特徴、即ち処分権能が欠けるからである。私有財産制を擁護する教会の教えて重視されているのは、それ以外の形態では人々が関心を持たないであろうところでの事物の世界との関わりで人間の投げやりな態度と比したばあい、資本と労働の生産性を刺激向上させることである。人々が関心を有するのは、自分で作り上げしかも自由に処分もできる事柄についてだけである。こんな風に私的所有権(制度)に関する教皇の様々な表明は纏りのある一体的なものとして読まれるべきであつて、個々ばらばらに読まれるべきものではない。

このように言うことは、それでは私有財産制に基づく市場経済は、どのような状況下でも、どのような文化圏においても、どの民族においても唯一正義に適つたものとしてカトリック社会理論が弁護する経済体制であることを意味するののか。

社会に与えられた倫理的文化的諸課題を十全に遂行するために自分たちの関係をどのように組織化していくか、それを更に詳細に決定するのは、それ自体人々の自由な決断に依つてゐる。理想主義者は集まって、自由に協同して共産主義秩序を樹立することができる。しかし、誰も自らの労働の成果を消費のためであれ生産のためであ

+

カトリック社会理論とは何か

れ使用し得る財産と見なすことを妨げられてはならない。この意味でレオ十三世は所有権は神聖なものと保持されなければならない、と宣言した（『レールム・ノヴァールム』第三五番）。従って、民主主義の選挙で少数者を凌駕するように多数決原理でもって所有権を押えつけることはできない。この権利が侵害されず各人が経済的に自由に処分できる限り、それぞれの集団はいかようにも所有形態を支持してもよいし、又それに応じた組織を作ってもよい。それ故個々の企業では資本と労働の法関係は必ずしも、資本の投資家と労働の提供者とが別人であるという仕方（これは「資本主義的な」企業において実際見られることであるが）で規制される必要はない。労働契約に組合契約を優先することも可能である。だからと言って労働契約が不正であると言えないこともない（『クワドラジエジモ・アンノ』第六四番）。企業に関してカトリック社会理論は特定の企業形態を、つまり資本主義的それも社会的それをも弁護するものではない。しかし、ピウス十一世は後者を特に推奨している（『クワドラジエジモ・アンノ』第六五番）。何となれば、その方が資本主義的な企業よりも紛争を生み出さないからである。企業における所有形態についてのこうした考察に依拠したとしても、何れの所有形態を総体秩序としてカトリック社会理論が支持するのかという問いには未だ答えられない。全体として私的所有権にこれほど中心的な位置が承認されるのであるから、何れにせよ私的所有権の成立し得ない共産主義の経済体制は排除される。従って、残る体制は、一般的に消費財のみでなく特に処分の自由をも含んだ生産財に対する私的所有が承認

される体制であって、それは市場経済である。

では何処で、どの文化圏で、どの民族において、いかなる経済状況下で市場経済が実施されるべきであるのか。この問題は、どの程度所与の条件が私的処分を許容するか、とりわけ一般的福祉に必要な価値創造を自分の責任において実現するためにどの程度社会成員が教養を身につけているかに依る。そうとは言え、趨勢はなるべく市場経済組織に到ろうとする方に向いている。何故なら、社会成員の自己責任はそこにおいて最もよく展開され得るし、既述の如く、個々の社会成員から彼にとって好ましい企業形態の選択の余地が奪われないからである。

六 できるだけ多くの自由、必要なだけの権威

社会成員の善意にのみ依存した完全社会の中に置くことができるであろうようなユートピア的期待に対する教会の懐疑、人間の罪深さと弱さとの認識は、国家権力の担い手に対する態度にも現れている。なるほど教会は、既に述べたように、（決して放棄されることのない）国家権力を造物主によって正当化する教えに基づいていた何世紀にも及ぶ古い時代において、教皇が破門によって諸侯に倫理法則を遵守するよう強制することが出来た限りでは、「先ず自由を、次に拘束を」という規則を支持する理由を見出さなかった。しかし、すべての文書から明らかになることは、教会は個人が自分の倫理的完成を追及し国家権力による正しい処遇を要求するばあいに

+

社会と倫理

国家権力の保持者の不当な干渉から個人を保護するための最も確実な方法を探ったことである。オイゲン四世「一四三一—一四七年在位」は、教書『クレアートル・オムニウム・レールム・デウス』（一四三五年）の中で原住民の強制立退きを教会法によって処罰することにした。ピウス十一世は、ナチス体制の人種差別主義に対して「教会からの」破門では太刀打ちできなかった。そこで教皇は（『ミット・ブレネンダー・ゾルゲ』という）書簡という手段を選んで諸国民の良心に訴えた。初めは明白な反教会的態度、次には反宗教的態度として現れてきた国家の完全な世俗化は、個人に対する国家権力の濫用に対する防禦に重心を移す必要を生じた。最上の社会秩序原理、即ち補完性原理は、既述の如く、いまや決定的に個人への地位を獲得したのである。国家権力は世界観問題や道徳問題については荷が勝ちすぎると弁えているので、共同善をその広がりと深さにおいて権威的に確定する権限がある程度放棄する。他方では国家権力が価値中立的と自己規定したとしても、共同善を無内容にすることは出来もしなければ許されもしない。それにしても国家権力は価値に対して目を瞑ることは許されない。何となれば、国家権力は、社会の重要な積極的要素に、物質的なものであれ精神的なものであれ、社会にとって欠かし得ない価値を自分の責任で作りに出す自由を少なくとも与えて刺激しなければならぬからである。この意味において、補完性原理はピウス十一世によって近代国家に適用されたものとして、理解されていた。グレゴリウス十六世は、たとい彼とピウス十一世との間に核心において違いがないとしても、こう

した形式では補完性原理を公式化しなかったであろう。両者ともに、正しい、人間の倫理的価値を含んだ共同善観を氣遣っていた。両者とも、社会形成に責任を負って働くために必要とする社会における位置を人間人格に確保しようとした。グレゴリウス十六世は、国家が倫理的価値秩序を洞察し得ると信じており、国家が倫理秩序の積極的刺戟者として活躍することを前提にしていた。ピウス十一世は、これに対して、社会体において形成される自発性を秩序付ける者としてのみ国家を認識するだけではあるが、さりとて価値秩序のために責任を完全に免除する訳でもなかった。

七 要約

上述したところから、社会的諸価値によって満たされた共同善に関する教説であると同時に、共同善という意味で人間相互間の行動を規制するために尊重されるべき組織原理を内包する教説でもあるカトリックの社会理論が存在することが帰結する。それは「開かれた命題」である、と言われるかも知れない。しかし、どんな解釈でも受け容れるような命題だけが理解されるのであつてはならない。むしろ特定の方向性を有する態度決定であり、指針である。例えば、総ての関与者が道路交通で、事故が発生しないよう、具体的状況で要求されるように振る舞わねばならないとする、道路交通法の規定の一般条項は、命令の性格をその内に含んではいても、開かれた命題とは呼ばれない。それ故、それはどちらの具体的適用を選択する

カトリック社会理論とは何か

かにつき無関心でないのである。こうした命令的意味で、カトリック社会理論が擁する命題は理解されなければならない。勿論これら方位付けの特徴は非常に一般的に扱われる。それにしても、具体的秩序のための指針を与えるに付き、即ち、選択肢の中で優先順位を与えるに付き十分間に合うのである。従って、教会の文書を解説し適用するに当たっては、それぞれの発言がそこから為された、その中心となる核を見出すことが重要になる。と言うのも、教会の教導・司牧職は社会問題について、具体的に、いわば繰り返し返しのきかない事例に関連して発言するからである。従って、特にそのために公式化されたものから、類似の場合に適用することが求められるような実質が見出されなければならない。

以下では教皇文書を解説するにあたって顧慮すべき若干の視点が論じられることとなる。

八 社会問題に対する教皇声明の解釈のための指針

1 教会は、カトリックの信仰と倫理教説、道徳的義務についての教会の見解、及び倫理法則に基づく自由に反するような、歴史的に条件づけられた特定主張に対して、その都度反対してきた。教会の教導職によって批判されていた主張にはこれやあれやの視点で正当化されるものがあるかも知れない。教会教導職は、しかし、基本的に倫理秩序にかかわる反対者の議論を問題にして解答を与え、そうすることによって論敵からその他の主張にとって基礎と

なるものを反故にするのである。すると恰も論敵の諸主張がその細部に到る論点諸共に様々な濃淡を以て非難されているような外観を呈す。その典例が共産主義と社会主義に対する教会の態度であろう。一八四六年十一月九日には既に、詰りカール・マルクスの共産党宣言公刊二年前に、ピウス九世は回勅『クイ・ブルーリブス』において、更に宣言発表以後の一八四九年十二月八日には回勅『ノステイス・エト・ノビスクム』において共産主義及び社会主義の倫理的・宗教的背景への注意を促している。私有財産の廃棄を基礎づけている論拠は、マルクス主義が宗教に取って代わろうとするものであることを、即ち宗教の地位を占めようとすることを明らかに示している。宗教に基礎づけられた倫理秩序は、マルクス主義にとっては殆んど人間の人間自身からの疎外そのものを意味する。マルクス主義的共産主義は、道徳、婚姻及び家族に関する教会の見解に対する破壊的な対立命題を意味する。ピウス九世の応答は、それ故に、共産主義の秩序思想全般に対する包括的・徹底的な拒絶という仕方であり得なかった。純粹に経済倫理的な問題、即ちキリスト教的倫理教説がそれも特に宗教の諸権利が侵害されずに存在するか否かという問題は議題とされなかった。しかし、この問題は大凡のところ、ピウス九世が私的所有に對する個人格の権利に言及するところで想起される。この言及は注目しない訳には行かない。これによって教皇は、宗教問題への直接的関連を抜きにしても存立する共産主義に対する論拠を提示した。しかしながら、これとて経済秩序の具体的問題との直

社会と倫理

接的連関には未だ置かれていない、依然として抽象的に保たれている議論である。

2 教会教導職は、当然のことであるが、経済的、社会的、政治的諸問題の具体的発展段階に関連して発言する。経済的、社会的、政治的諸問題への発言はそれ故、時代に制約された連想を伴っている。例示として所有に関する表明と民主主義に関する表明を挙げるができる。

レオ十三世の私的所有権擁護論は、自分の能力をできるだけ自分自身で決定し、物質財についての個々人の処分権によってしかも不安定な国家規制によつてではなく、経済的生存を自ら確保する個々人の権利に究極的に定礎されている。この教説の核心はそれにしても時代に制約されたものを内包しており、教会の所有権論は手工業の中産階級の生産様式と結びついているかのような外観を呈する。正に土地に対する諸発言が私的所有に関する自然法理論が時代に制約された状況と結びついていたことを示している。

民主主義を評価するばあい教皇の諸声明が歴史的錯綜を参照すべきことが既に述べられた。教会の教導職が相手としていた社会は政治的に成熟した市民社会ではなかった。革命において現れた大衆運動は、広範な大衆に自治の信頼を寄せられるような状況ではなかった。無秩序への恐れが、人民が安寧秩序を保つて民主主義の手続を踏んで公共の問題に取り組むことができるであろうという考えを遙に上回っていた。本質的に位階秩序を成しており下

から上への無制約な価値形成を許さない教会組織は、倫理秩序が民主主義によつて守られるなどとは微塵も考えない。十九世紀に大国に民主主義が導入されたような、危険な政治的実験の擁護を教会に期待することはできなかった。教会教導職は、倫理問題に対して権限があると自負しており、自己の道徳的教えを聞いてもらうためには諸侯に語りかけるほうが遙に容易であった。政治と信仰とが分離し、それに伴つて教会の思想の影響が完全に弾圧されるのではないかという恐れやキリスト教的生活を犠牲にするような権力の濫用の危険もあるのではないかという事態が生まれて初めて、社会の秩序を「公衆の」良心に委ねようとの考えが目覚めたのであった。そこでヨハネス二十三世になつて回勅『パーチェム・イン・テリス』（一九六三年）の中で初めて近代的に理解された良心の自由を政治秩序の規制原理にすることが出来たのであった。教皇は、国際連合の人権宣言の構想を、神によつて人間に書き記された良心はいくつかの過ちを犯した後で、それが本性的に向けられているかの規範に自分から回帰するであろうことを信頼して、受け容れた。こうした政治思考の変遷のためには教説の核心には何らの変更も必要ではなかった。変化は政治的に全く変貌した社会に古来の良心論を適用するという点に一に懸かつていた。しかも、キリスト教的に解された倫理規範に政治的効力を与える可能性が尚も唯一与えられているという点を考慮してである。レオ十三世は、こうした政治状況には未だ遭遇していなかった。こうしたわけで、彼が「キリスト教的民主主義」を精々社会

カトリック社会理論とは何か

連帯として理解し、政治運動として理解することは出来なかったことが判明する。

3 教導職の公式化は一般的歴史文脈において成立するだけではない。それらは併せてその折々に様々な色調を帯びる。レオ十三世、ピウス十一世、ピウス十二世において私的所有権が明瞭に「神聖視されている」のを知る読者は、『マーテル・エト・マジストラ』（一九六一年）やとりわけ『ポプロールム・プログレッシオ』（一九六七年）をみて、そこではまるで別の強調がなされているものだから、カトリック社会理論の中心核における所謂「不変性」に対して疑問を持つことになるかも知れない。今日では（そして特にマルセル・トマンによって）レオ十三世並びにその後継者において見られる個人主義的傾向は、教会の土壌で育ったものでは明らかに自然法哲学に由来する。合理主義的そしてその結果主観主義的な特徴はクリスチャン・ヴォルフに由来するが、その著作がルイージ・タパレツリに決定的な影響を与え、さらにタパレツリの自然法哲学がレオ十三世及びその後継者達によって神学者のための重要教科書として推奨されたのであった。それにも拘らず、教会の私的所有権論の学説上の核心は、レオ十三世のときに社会的義務という概念を通じて緩和されはしたけれども、手を付けられることはなかった。レオ十三世においてこの核心は歴史的そして精神的な装いを有しているとはいえず、明るみに出される。即ち、生存と生活の展開を配慮しつつなるべく広範に自己決定ができるようにとの観点で物質財に対する個人的処分権を承認すると

いうことである。

九 共通な社会理論の下でもカトリック教徒間にみられる様々な経済及び社会政策の見解

カトリック社会理論が明白な方向付けを経済及び社会秩序の基本問題について与えているとは言っても、様々な利益集団は具体的な様々な経済政策並びに社会政策上の提案を行なうことが出来る。しかも二つの理由からである。第一は認識論上の理由からのもので、実践原理から具体的適用にいたる認識の過程に関わる。この過程は、自然科学におけるほど合理的には進行しない。むしろ、それは具体的になればなるほど、個人的価値感得が混入する。具体的実践判断は裁量判断である。ここで見解は四分五裂する。これこそが、全社成員の善意をもってしても、全成員を拘束する具体的決定が権威による判断又は投票によって下されなければならない理由である。第二に、個々人は決定の結果を別様に判断するものである。少々のインフレは貨幣の安定に影響しないと考える者が一方にいるかと思えば、他方には賃金物価の悪循環は安定させることが最早できないと考える者がいる。第二の理由はかなりの程度第一の理由と、即ち具体的実践判断が裁量判断であるという性格と密接に関連している。

価値感得に影響される実践判断は判断者の利害状況から区別され得ない。こうした理由からカトリックの使用者と労働者が社会政策

社会と倫理

上の決定で意見が食い違うことは驚くに当たらないし、むしろ全く普通のことである。では得々と自慢されたカトリック社会理論は何処へ行ったのであろうか。

相違は裁量判断が開始される次元になって初めて生まれるのである。経営者と労働者は、何れにせよ、より高い水準で、即ちカトリック社会理論の次元で一致し得る。そうは言うものの、両者は中心核を協力して築き上げるよう努めるべきであって、決して個々の教皇文書を楯に争ってはならない。カトリック社会理論の具体的な仕上げは、どの道、入念な事態に即すると同時に倫理的な考量を要する問題である。その考量に当たっては、自分の見解を擁護しようとする各人がそれを主張しなければならず、しかも教皇の文書を一々論拠として持ち出すべきではない。カトリック社会学説に基づいてこそ、様々な利害関係者が対話を常に行い、しかも、相異なる裁量判断を下しているからといって骨肉相食む兄弟のように振る舞わないことが可能となるであろう。

文献参照

- Johannes Messner, *Populorum progressio: Wende in der christlichen Soziallehre*, in: *Gesellschaft und Politik. Schriftenreihe des Instituts für Sozialpolitik und Sozialreform*, N. F. 4 (1968), S. 16-24.
 O. von Nell-Breuning, *Baugesetze der Gesellschaft*, Freiburg (Herder-Bücherei) 1968.
 Anton Rauscher (Hrsg.), *Das Humanum und die christliche Sozialethik*, Köln 1970.
 Lothar Roos, *Ordnung und Gestaltung der Wirtschaft*, Köln 1971.

- Arthur-F. Utz, *Theologie und Sozialwissenschaften*, in: *Fragen der Theologie heute*, hrsg. von J. Feiner, J. Tritsch, F. Böckle, Einsiedeln, 2. Aufl. 1958, S. 447-462.
 Wilhelm Weber, *Anfragen an die Soziallehre der Kirche nach dem Konzil*, in: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften*, Bd. 13, Münster 1972, S. 27-53.

原典

- Was ist katholische Soziallehre? : *Kirche und Gesellschaft* Nr. 46, Köln 1978.

著者

- Dr. Theol. Arthur F. Utz OP, Prof. Für Ethik, Sozialethik und Rechtsphilosophie an der Universität Fribourg.
 ウッツ教授の詳細は、アルトゥール・ウッツ著、島本美智男訳『経済社会の倫理』（晃陽書房二〇〇二年）の「訳者あとがき」を参照されたい。

訳者註釈

- 以下に、本論文所引の文書について、引用順に簡単な説明を付す。
 回勅『クワドラジェジモ・アンノ』（第五章下）： *Quadragesimo anno. Rerum novarum* 公布四十周年を記念してポピウス十一世（一九二二—一九三九年）によって一九三一年五月十五日に公布された社会回勅。「クワドラジェジモ・アンノ」とは、ラテン語で「四十周年目」の意。社会秩序、福音に基づくその再建と完成となつて述べる。「ポピウス十一世の原則綱要」（ヨハネス・シャシング）といわれる。
 回勅『ノールム・ノヴァールム』（第五章c）： *Rerum novarum*, ノオ十三世（一八七八—一九〇三年）によって一八九一年五月十五日に「労働者問題に対して、カトリック教会の公式の態度を表明するために纏められ

カトリック社会理論とは何か

公布された、最初の社会回勅。

教書『クレアートル・オムニウム・レールム・デウス』(第六章)・Creator omnium rerum Deus. オイゲン四世(一四三二—一四四七年)による一四三五年公布の書簡。

書簡『ミット・ブレネンダー・ゾルゲ』(第六章)・Mit brennender Sorge. ドイツ国内にある教会の苦境に直面して、国家社会主義並びに全体主義的民族主義的理念に対抗すべくピウス十一世によって公布された、ドイツ語による回勅。

回勅『クイ・プルーリプス』(第八章)・Qui pluribus. 一八四六年十一月九日にピウス九世(一八四六—一八七八年)によって公布された、カトリック信仰の敵に対する、とりわけ共産主義に対する警告の書。

回勅『ノステイス・エト・ノビスクム』(第八章)・Nostis et nobiscum. ピウス九世によって公布された、一八四九年十二月八日付け文書。社会主義及び共産主義に対する教会の司牧上の優位、役割を説く。

回勅『パーチェム・イン・テリス』(第八章)・Pacem in terris. ヨハネス二十三世(一九五八—一九六三年)がその死の六日前の一九六三年四月十一日に公布した、「地上に平和を」説いた回勅。

回勅『マートル・エト・マジストラ』(第八章)・Mater et magistra. ヨハネス二十三世によって一九六一年五月十五日に公布。社会生活の最近の発達とキリスト教の光に照らしてみた社会形成について論じた回勅。

回勅『ポプロールム・プログレッシオ』(第八章)・Populorum progressio. パウロ六世(一九六三—一九七八年)によって一九六七年三月二十六日に公布された、「諸民族の進歩について」の回勅。

上記諸回勅は、書出しの二三の語句をそのまま回勅名として使用するのが慣例である。それは、丁度、論語や孟子の章句を指定する場合、最初の語句を使用しているのに比肩せられよう。従って、『レールム・ノヴァールム』は、Rerum novarum、或いはこれを更に省略してRNとして引用される。他の回勅も同様で、例えば、MMとあれば、Mater et magistraのことである。これらの回勅には、邦訳がある。

『教会の社会教説』(中央出版社編、一九九一年)は、『レールム・ノヴァ

ルム』と『クワドラジエジモ・アンノ』を収録している。同じく、中央出版社から、回勅シリーズとして新書版で『マートル・エト・マジストラ』、『パーチェム・イン・テリス』、『ポプロールム・プログレッシオ』が出版されている。尚、『ミット・ブレネンダー・ゾルゲ』は、河島幸男氏(西南学院大学教授)による原資料の翻訳と解説(ピウス十一世回勅「深き憂慮に満たされて」が『西南学院大学法学論集』第三十三巻第一・二・三号(二〇〇一年)に掲載されている)。

社会回勅に関しては、『社会倫理研究』第一号、及び、『社会と倫理』第十三号がそれぞれ特集を組んで紹介論述しているので、参照されたい。