

共同善と補完性原理

——伝統的自然法論の立場から——

山 田 秀

目次

はじめに

第一章 社会回勅と補完性原理

I 社会回勅 *Remun novarum* の基本課題と指導原理

II 社会回勅 *Quadragesimo anno* における補完性原理

第二章 伝統的自然法論による人間観及び社会観

I 伝統的自然法論の人間観

II 伝統的自然法論の社会観

III 伝統的自然法論の国家観

第三章 伝統的自然法論による社会構成原理

I 社会理論の二つの課題

II 伝統的自然法論における共同善理解

III 社会構成諸原理

結 論

はじめに

一 補完性原理 (das Subsidiaritätsprinzip od. das Prinzip der Subsidiarität,

principium subsidiaritäts) は、ヨーロッパ統合の問題が進んでいく中で中心的な思想を表わす術語として浮上し、我が国でも俄然注目されてきて、現在では社会科学に携わる者の一般教養語として完全に市民権を獲得した感がある。その間、新聞では「権限配分の原理」とか「権限委譲の原理」とかの訳語もみられたようである。確認はしていないが、他の訳語も使われていたかも知れない。しかし現在では、ほぼ「補完性の原理」又は、「補完性原理」で定着している¹⁾と見てよさそうである。

二 ところが、この原理は、実は、ヨーロッパ統合の動きが仮に見られなかったとしても、ずいぶん以前から極めて重要な原理として、或る学問の世界では常識であった。それはカトリック世界である。より限定して言うならば、カトリック社会理論ないしカトリック社会倫理学 (katholische Soziallehre bzw. Sozialethik)²⁾、或いは伝統的自然法論 (die traditionelle Naturrechtslehre) とついてもいいのであるが、そこにおいて補完性原理は人間的な社会建設にとつて決定的に重要な原理として公認されている³⁾。しかも、そこで注意され

なければならぬのは、孤立してその原理のみが語られるのではなく、他の重要な社会諸原理との緊密な全体的連関の下に位置づけられ論じられてきていることである（第三章参照）。

三 本稿で私が試みようとするのは、そうした問題について多少の考察をしてみようとのことである。既に邦語文献でも充実した内容を提供するのが見られるようになって来ているが、以上の問題設定のもと、主にドイツ語文献によりながら、補完性原理についての論を以下では展開していきたい。

ここでの具体的な手順として、私は先ず、カトリック公式文書におけるこの原理に直接関わる重要箇所を紹介し、それについての極めて簡単な解説を与えた後に、それを準備した先行思想を紹介し、それを踏まえた上で、現在までに体系的に補完性原理がどのような位置と意味を有しているかについて論じることにはしたい。その重要箇所を語り始めるに先立って、しかしながら、多少の予備的論述が求められる。

第一章 社会回勅と補完性原理

四 社会回勅(Sozialenzykliken, Sozialrundschriften)とは、メスナー門下の一人ツイフコヴィッツ Zsitkovits によれば、「全世界規模での人間社会の再建や秩序樹立」を根本関心として発せられた教皇書簡である³⁾。

その最初の社会回勅 *Rerum novarum* 『レールム・ノヴァール

ム』(以下ではRNと略記する)は、ローマ教皇レオ十三世(一八七八—一九〇三年)によつ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公布された。その四十年後に、ピウス十一世(一九二二—一九三九年)によつて一九三一年五月十五日に文字通りの四十周年の社会回勅、即ち、*Quadragesimo anno* 『クワドラジェジモ・アンノ』(以下ではQAと略記する)が公布された。ヴィーン在住のイエズス会の重鎮ヨハネス・シャーシング Johannes Schasching はこれを「ピウス十一世の原則綱要」と評しているが、この回勅において、カトリック教会で初めて公式の文書において、「補完性原理」*principium subsidiaritätis* が登場した。回勅自体は、全体主義的な世界秩序が進展しつつある世界情勢の中、社会秩序、福音に基づくその再建と完成とについて述べたものである。

そこで、我々は先ず、社会回勅の嚆矢であるRNについて本稿に関わる限りでの最小限を語っておくのが便利であろう⁴⁾。

I 社会回勅 *Rerum novarum* の基本課題と指導原理

五 RNは教皇レオ十三世によつて公布された。必要性が高まっていたからであった。何の必要性か。工業化の進展の中で見られる労働者問題の深刻化にカトリック教会として対応するためであった。より詳細に述べると、社会の大部分がプロレタリア化し、賃金労働者が社会転覆の危険に曝され、マルクス主義への依拠が増大しつつある一方、経済思想及び経済秩序を自由主義が牛耳り、資本所有者

が社会勢力を振るい、自由を主張する資本主義と特別所有権の廃棄を要求する社会主義が対立する中で、その両者のいずれも真の解決を提供し得ないとの観点から、カトリックの立場を鮮明に打ち出して、以後の教会の社会理論の基本線の軌道を敷いた。⁵⁾

では、十九世紀最大の社会問題とされた労働者問題並びに労働者階級の生存危機を克服するという目的及びその実現のための手段を模索する上で決定的な出発点とすべきは何であるか。これを教皇は「人間の尊厳」に求めた。この基礎付けに援用されたのは、言うまでもなく、神の似像性であり、又、人間にその本性と共に負わされた倫理的義務であった。「この点ではすべての人が平等であり、富みも貧しきも、主も僕も、領主も臣下も人間の尊厳に変わりがない。……人間の尊厳を侵害すればどのような権力も罰せられずには済まない。」(RN, 32) レオ十三世は、公権力が配慮すべき配分的正義の実現を怠り、賃金労働者が貧困にある状況を断罪した。社会が二階級に分裂を余儀なくされているとしたならば、その原因は、公権力の失敗と生産手段所有者の財力とにある。⁶⁾

六 社会主義の理解では、分裂した二つの階級は和解することなく闘争へと定められている。しかし、レオ十三世は、労働者問題の解決は、しかもその共同善に適った解決方法は、万人の人間の尊厳を同等に尊重することと共同利益がそれを命ずるのと同様に、協調と協同においてのみ成立し得ると説いた (RN, 15)。

労働者問題を、教皇は、人間の尊厳という根源から捉えることによつて、人権を実定法以前の、言い換えるならば国法以前の次元か

ら取り組むべき視界を導入し得た。即ち、それは「人間に本性からして帰属する」(RN, 32) 人権であり、従つて、不可譲の権利である。実に国際連合による一九四八年の世界人権宣言の半世紀も前に教皇は、人間の尊厳と権利とが経済及び社会秩序の合意に左右されない根本規範であることを宣言したのである。

人間の権利、人権、それは前国家的なものである。⁸⁾ ところで、この人権には個々人のそれもあれば、家族のそれもある。従つて、国家はこれを尊重し、保護を与えなければならぬ。「人間が国家よりも古い」(RN, 6) のは勿論のこと、「家族は如何なる公的団体よりも古い」(RN, 6)、詰り、家族は国家よりも古いのであるから。

七 レオ十三世教皇がRNにおいて基礎に置いたのは人間の尊厳であった。そこから、人間こそあらゆる経済活動の意味であり目的である、という命題が帰結される。かくして、時の賃金労働者は、経済生活において全面的に人間として評価される基本権を有する地位を承認されたのである。そして、労働者問題解決のための大方針が宣言されることになる。

回勅の中で術語としては未だ用いられてはいないが、後に「社会的パルトナーシャフト」と呼ばれる思想が既に提出されている (RN, 20, 21)。即ち、資本無しには労働が無いように、労働無しには資本は存在し得ない (RN, 15)。これは労使協調の思想であり、共同決定法の成立にも関わっている。そして、この思想は更に一九八一年の回勅『働くことについて』『*Laborem exercens*』に再登場する。

ところで、労働者問題解決を図るためには、生産手段に対する特別所有権の制度的承認が不可欠であり、従って、社会主義の主張とは反対に、特別所有権の社会化乃至国有化は賃金労働者を害することになる。そればかりか、天賦の権利をも侵害する (RN, 4, 5, 35)。要するに、社会化 *Vergesellschaftung* は、労働者から財産形成の可能性を奪い、相続可能な財産を通じての将来への家族の備えを家族から奪うものでしかない。⁽⁹⁾

八 教皇の採った立場は、社会主義との対比で、社会的現実主義 *Sozialrealismus* と名づけることができよう。⁽¹⁰⁾ この立場は、社会主義の悪平等主義を退ける (RN, 14)。人間一人一人の素質に相違があり、共同善への各人の寄与能力に相違があることは歴然たる事実であるからである。又、二つの階級が和解できない闘争を繰り返すという社会主義思想をも退ける。両階級が協力してこそ初めて社会の均衡も平和もたらされ得るのであるから (RN, 15)。

国家について教皇は次のように考える。国家の存在目的は、共同善の実現 (乃至創出) であり、この協同の成果たる共同善に与る資格を国民は有しており、賃金労働者も同様である (RN, 37)。更に国家は、社会全般及び個々人の福祉を追求すべき権威ある社会であるが、社会主義国家とは異なり、家族成員の将来を配慮するという両親の役割を尊重し、家族共同体の絆を重んじる。それと対照的に、家族が非常困窮状態から脱け出せないである場合には、この非常事態を是正緩和すべき義務を国家は負っている (RN, 11)。しかし、そうは言っても、「国家権力の担い手が為し得るのはそこまで

であって、それ以上ではない。彼等に限界を与えるのは自然である」 (RN, 11)。ここに共同善実現課題を負う国家に対して、事物の本性からして補完性原理が妥当していることを我々は確認することができる。尤も、「補完性原理」がその定式化を公的に獲得するのは、回勅 QA においてであった。RN は社会主義のみならず自由主義もイデオロギーとして退ける。教皇は全体としての真理に対して義務を負っているであって、イデオロギーとは現実の個別的側面だけを見る態度に外ならないと考えられるからである。⁽¹¹⁾

以上で最小限の準備が整ったのではないかと思う。次に、RN から四十年の後にローマ教皇の名で発せられた回勅を取り上げてみることにしたい。

II 社会回勅 *Quadragesimo anno* における補完性原理

九 本回勅が公布された時期は、イタリアではムッソリーニのファシズムが既に政権の座にあり、ドイツではヒトラーのナチスが擡頭しつつあったことが想起されなければならない。民主主義は危機に立たされ、世界経済の危機も進行中で、第一次世界大戦の傷も癒えない状況下、軍国主義や軍拡を伴う全体主義政治体制を歓迎する空気が立ち込めている時代のことであった。⁽¹²⁾ こうした状況下で、補完性原理は正式に姿を現すことになったのである。即ち、一方では全体主義体制が広がり、ファシズムや国家社会主義が力を振るう。他方では生活全般で集中化と官僚化が進んだ。そうした中、自由主義思想は、個人と国家の間にある中間団体の正当な存在を軽視するも

のであったから、公的領域における国家の全権掌握に手を貸してしまつた⁽¹⁴⁾。人間の人格的・社会的自由がこうした様々な脅威に曝される中で根本的な回答を求められた教会の声明文書たるQAにおいて定式化されたのが外ならぬ補完性原理であつた。

一〇 如上の精神的背景を考慮に入れて、補完性原理を語るQAの次の段落は読まなければならない。ここでは、近代諸語訳を参照しつつラテン語原典から訳出されている優れた澤田訳を引用する⁽¹⁵⁾。

つまり、昔は小さな集団が行なつていた多くのことが、社会状態のもろもろの変化のもとで今や大きな集団でなければ遂行できなくなつていくということは、歴史が明らかに示しているように、真実ではあるが、それにも拘らず常に確固不動で、変更も牽強付会も不可能なのは、社会哲学のあの、きわめて重要な原理である。すなわち、個々の人間が自らの努力と創意によつて成し遂げられることを彼らから奪い取つて共同体に委託することが許されないと同様に、より小さく、より下位の諸共同体が実施、遂行できることを、より大きい、より高次の社会に委託するのは不正であると同時に、正しい社会秩序に対する重大損害かつ混乱行為である。けだし、社会のあらゆる活動は、その権能と本性ゆえに、社会体の成員たちに補助を提供せねばならず、彼らを破壊し吸収するようなことは決してあつてはならないからである。

(QA, 79)

したがつて国家の最高権力は、もし自ら関わつていると本来の任務への精力集中を著しく妨げるような副次的業務、問題の処理を、より下位の諸グループに任せるべきであり、そうすれば、最高権力のみに遂行可能であるがゆえに最高権力のみに属するすべての業務を、状況が

効め必要が迫る指導、監督、奨励、抑制を通じて、より自由、より強力、より効率的に執行できるようになる。それゆえ為政者たちに確信して貰いたいのは、この補完義務の原理を守ることによつて、様々な諸集団のあいだの段階的秩序がよりいっそう強化されれば、社会組織の権威と効率はいっそう秀で、国家政体はいっそう幸福かつ豊かになる、ということである。(QA, 80)

QA第七九番は、その後折りに触れ、例えば、ピウス十二世によつて「教会の社会教説によつて守られた根本命題」と表明され、ヨハネス二十三世による回勅『マテレル・エト・マジストラ』(Mater et magistra, 53) においてQA記載の文言がそのまま引用され、その意義が説かれている。『現代世界憲章』(Gaudium et spes, 86) にもその意義が国際経済協力の場面で強調されている。

一一 補完性原理 (principium subsidiaritatis) という用語⁽¹⁶⁾は、支援、救援、補助、補完などを意味するラテン語 *subsidiium* に由来する。そしてこのラテン語は元来は軍服用語であつて、「予備軍」(subsidiarii cohortes, Reservkohorten) を意味して⁽¹⁶⁾いた。連带的結合及び義務によつて社会共同体がその成員「より詳しくは、個々人の成員のみならず、大小様々な人間集団をも含む」に与えるべきものは支援、援助であつて、それ以上ではない。それ故この原理が関わるのは、個々人の活動だけではなく、個々人を基盤として成立するが、個々人に解消し得ない独自の存在性を獲得しそれ相応の作用を示す社会集団でもあり得る。

補完性原理は、様々な共同体の権限を相互に測定することによつて、

この関係を律する。すべての社会は、家族とか地方自治体といったより小さな社会も、固有の使命を自己の権限で自己の手段を用いて果たさなくてはならない。そのために社会は他者にお伺いを立てたりする必要などない。より大きな手段を有する他の社会といえども、介入して、特定課題の実現の仕方を命じてはならない。¹⁵⁾

かくして、一般的に、より小さくより下位の単位（個人又は社会）に対して補完的支援を行うべくより大きくより上位の単位社会は義務づけられている、と言わねばならない。簡潔に述べると、補完性原理は基本的に「自助への支援」を意味している。

一二 国家と呼ばれる人間の社会集団に補完性原理を適用して事態を考えてみると、国家の為し得、且つ為すべき出来るだけ多くの課題がより下位の単位社会に委譲されなければならない、という趣旨ではない。国家は、国家固有の、詰り、全体社会或いは総体社会としてその独自の作用を果たすべく存在を獲得したそもその課題を洩れなくすべて遂行すべきなのである。それにしても、補完性原理は、上位単位の絶えざる拡張欲に対しては制約を課し、下位単位の生活圏の活動権を上位社会の侵害から防禦する。その一方、補完性原理は、他の権限領域に属する問題を当該上位単位社会「ここでは国家」が背負い込んではならないことをも教示する。

このように見てくると、「出来るだけ少ない国家、必要なだけの国家」という格率の言わんとする内容も自ずと了解せられるであろう。そしてこれによってQA第八〇番の意味も明らかになるであろう。

一三 ところで、如上の補完性原理は、かつて位階秩序擁護のカトリックにのみ通用する原理と非難される時代もあった。しかし、現在では広く受容されているように見られる。一体、補完性原理は特殊カトリック的原理に過ぎないのか、それとも普遍的原理であるのか。この問題に連関してよく引証されるのは、リンカーン大統領の次の言葉である。¹⁶⁾

政府は、人々が自らでは全く為し得ないか、或いは、自力で頑張つても左程首尾よく為し得ないことへの必要がある場合、それを人々のために調達しなければならぬ。人々が自分でよく遣りおせることには、政府は介入してはならない。

この問題提起の意味は、第二章、第三章でより実質的に考察されることになるであろう。

第二章 伝統的自然法論による人間観及び社会観

I 伝統的自然法論の人間観

一四 本章では、補完性原理が展開される前提乃至基盤となる伝統的自然法論による人間観及び社会観を取り上げて論ずることにする。

人間は、その本性からして社会的存在であること、個人的存在であることに優るとも劣らないものである。¹⁷⁾

伝統的自然法論は、人間の本性についてこのように観る。人間が個

人的・個体的存在であるの言うまでもない。しからば、それに尽きるのか、と更に問うならば、決して然りとは断言できない筈である。何となれば、誰しも自分自身がそれであるところの「人間」が個人的存在に尽きるものでないことを内心で確かに、「本性適合的に」*conaturaliter* 知っているからである。これは一体何を示唆するのか。

人間は、その身体的本性からしても、同時に又、その精神的本性からしても、あらゆる点で、社会に深く関係している。²⁰ 換言すると、人間は文化に深く依存しこれによつて彩られている。しかし、同時に又、文化や社会を作り出すのも人間自身である。その意味で、人間は、真に文化的存在であり社会的存在である。²¹ 前に引用した文とこの認識を結び付けて、メスナーは別の箇所でも次のように表現している。

それ故、人間は最初から個人であると同時に社会的存在である。その本性からして個人的存在であることに劣らず同様に社会的存在である。彼が社会的存在であるのは、文化的存在であるからである。²²

一五 ここで上記の「個人的でもあり社会的でもある人間本性」について、カトリック社会倫理学も特にドイツ語文献で目にする説明を一瞥しておきたい。一般的に、人間を冒頭で「人格」と捉え、それを更に「個人性」と「社会性」に分説する。²³ しかも、その際、個人性と社会性が一体的に扱われる点にその共通特色が見られるようである。結局は同じことを言おうとする趣旨であると考えられる

のであるが、ジャック・マリタン等は、人格を構成する二極を、「個性」*individualité* と「人格性」*personnalité* と表現し、現実在する具体的個々人は両極を含んでしか存在しないのではあるが、この二極の間で或る時は一方の極に、又ある別の時には他方の極に存在の様態を傾斜させながら存在する悲劇的な存在者である、と考える。それは、彼一流の形而上学乃至存在論が下敷きになった首尾一貫した透徹した考察によるもので、人間的存在を第一質料という消極的存在原理と形相でもある靈魂という積極的原理との全き合体によつて成立すると見る観方が背景にあつた。²⁴ 以下の第一七節で検討するメスナーの理論は、表現だけに囚われるとドイツ語圏一般に見られる見解と一致しているが、実質的に見た場合には、どちらかと言えばマリタンの思想に親和的であるように思われる。

何れにせよ、伝統的自然法論者、カトリック社会倫理学者の間では、人間は先ず神の似像として人格であると理解されていること、そして、その上で、人間人格を形成する契機に「個人性」と「社会性」とが同時に緊密一体的に捉えられていること、こうした共通理解が見られる。ここでは故フランツ・フルガーの『キリスト者と社会』の冒頭文を見てみよう。²⁵

人間は、その本質からして共同体を志向している。共同体の中においてのみ彼は個人的な人格性になり得るのであり、またそうあり得るのである。この言わば逆説的な本質構造が、人間が自己自身を反省し始めた時から、人間を襲来している。個人ではあるのだが、人間は古代ギリシャの哲学者達が既に確信していたように、本質的に *Zoon*

Politikon、即ち、「ポリスの動物」である。

同様に、個別性と社会性と人格性を正確に説く者として宮川教授の補完性原理に関する論文から紹介しておきたい。²⁶⁾

人格は自己であるという「個別性」と、对他者関係存在であるという「社会性」の二面の総合である。人はそれぞれ独自の個別性で理性と意志を備え他の全ての者から区別される自存的個人であるだけではない。同時に他の人間とのさまざまな共同体を形成し協力関係の一定秩序の中で相互にまた共同体に対して責任を負う生き方をする。「社会的」存在である。……トマス主義的人格概念において特に強調されるのはこの社会性と個別性が不可分の統一的相互内在関係の中にあるということである。……勿論、根源的には人格の「自我性、責任ある自由行為の主体としての個別的自存的自己」は絶対者による創造行為に由来し、……現世の現象界にあつては他者との関係において初めて人は「自分」であり、具体的な個々の人格の個別性は社会性に内的に浸透された個別性であり社会性抜きで個別性はありえない。

一六 文化の核心を成すのは、社会的生活形式であつて、それは幾世代もによつて形成され蓄積継承されてきた、その集団特有の生きるための智慧の遺産である。抽象的な人間、頭の中で構想される人間「像」や人間「観」ではなく、具体的な人間を問題にするならば、「人間が真に人間的な実存を達成しうるのは、たといそれがどれほど未開であつたとしても、社会及びその社会に固有の文化においてである。」²⁷⁾というメスナーの発言を誰もが首肯するのではなからうか。しかも、そうした社会生活を営むに際しては、各人が人間

としてそれなりに然るべく尊重され生存充足の意志を、或いはその利益を追求することが可能となるような平和の秩序へと人間はその本性からして追い遣られる。詰り、この事態は、社会契約などの意志的、設計的なものに由来するのでは決してないのであつて、その意味で客観的な事柄である、と言わねばならない。尤もこう言うからといって、何も細部まで人間の社会的意志に依らずに客観的に定まる、と主張するのではないこと勿論である。具体的に歴史的に登場する様々な社会制度は、人間の社会的本性に根基しつつ人為の努力によつて仕上げられるものに外ならないからである。

それにしても、ここでは次の三点を指摘しておきたい。一つは、人間の基本的価値評価が問題となるところでは、人間本性の要求が働いたため、存在論的な基礎づけが得られる、ということ。もう一つは、生活上要求せられる倫理的責任に基づく行為様態への認識は、生得的ではないということ。これは、伝統的自然法論と啓蒙期のいわば理性法論との大きな相違を成す。²⁸⁾何れにせよ、このように存在論的基礎を有する本性適合的倫理的意識が、あらゆる社会の根本秩序を形成する具体的場面で働いている、と言わねばならない。そして、第三に、社会の平和及び法秩序を樹立していくに際しては、本稿第三章で改めて述べる社会諸原理が方向づけを与える。

一七 社会の存在根拠は、「霊肉一体の人間本性の特殊性」と「人間における霊肉の不可分離の統一性」にある。²⁹⁾それは、精神は質料と一体化するが故に、質料の制約を受けるということを意味する。これは「補完の必要性」に繋がる。しかし、同時に、個別的人間本

性は、その質料的本性に基づいて「補完の可能性」をも得る。ここに形而上学的社会的本性への鍵がある。

人間は、その個別的本性の諸力が劃一的でなく、本質的本性に固有な目的が同じであるが故に、協同と交流を通じてこれら諸目的に拘束された十全な人間の実存に到達すべく諸力と諸能力とを結合するのである。³⁰⁾

人間は、その潜在能力を能う限り広範に顕現することによって自己完成を遂げようとする。しかし、直ぐ上に述べた如く、霊肉一体的な本性故に、人間は自足的ではあり得ず、他者との交流と協同(Kommunikation u. Kooperation)へと規定されている。換言すれば、人間は(自然)本性的に社会「国家をも含む広義の社会」を志向している。伝統的自然法論は、その中でも特にメスナーはそれに注意を促すのであるが、人間は静態的・抽象的に「理性的動物」animal rationaleと把握されて足りるものではない。経験現実にかかれた態度を保持し続けたメスナーにとっては、人間は、なるほどその実在の本質定義からすれば「理性的動物」であるに違いないが、現実的動態的には、「歴史性を帯びた文化的存在」であつた。³¹⁾

次に、我々は社会の存在理由が共同善の実現にあることを尋ねることになしたい。

II 伝統的自然法論の社会観

一八 社会は、以上の考察を前提にすると、メスナーに従つて、「実存的諸目的によって要求されている十全な人間的存在獲得を相互に

促進するための人間の結成体³²⁾と規定することが出来るであろう。社会は個別的人間の補完可能性と必要性とに基づき、「交流と協同」によつて結合体として存在する。相互補完のうちに人間が力を結集して産み出すものは、個々人がばらばらに活動した場合の成果の単なる集積を優に超える。伝統的自然法論によれば、社会は「超個人的、永続的な固有の存在」を有しはするが、それは実体的存在(W. Fr. Hegel) などでは決してなく、偶有的存在であり、あくまでもそれにとどまる。しかし、それにも拘らず確かに独自の存在性を有する。この社会がそれ相応に存在を充足している場合には、そこにそれ相応に充足した共同善が創出されて存在している。スコラの表現すれば次の通り。Ens et bonum convertuntur.³³⁾

一九 社会の存在根拠及び目的が上述した通りであるならば、既に共同善の存在及び内容が、少なくとも含蓄的に且つ基本的に、了解されている、と言わねばならない。この大本さえ押えているのであれば、その概念的把握は様々であり得る。³⁴⁾メスナー自身、存在論的、倫理学的、静態的及び動態的、ベンサム公式の修正的、文化倫理学的、そして価値秩序的観点から定義を下している程である。³⁵⁾ここでは存在論的定義を紹介しておこう。

共同善とは、各人の本性に印刻された個人的且つ社会的生存使命を自己の責任において果たすために、社会成員の社会結合から生み出される援助である。³⁶⁾

共同善は、二つの根本機能を有する。第一に、消極的根本機能と

しての「平和秩序の樹立」、第二に積極的なそれとしての「福祉秩序の樹立」である。いわゆる近代社会の幕開けにおいては第一機能に力点が置かれた。法的には形式的法治国家思想ないし夜警国家思想であり、経済的には自由放任社会である。やがて、時代の変遷と社会状況の変化をうけて実質的法治国家思想ないし社会国家思想が唱えられるようになった。経済的には単なるレッセフェール思想を乗り越えようとする動きである。何れにせよ、歴史に登場した諸国家は、共同善の根本二機能の内を行きつ戻りつし、尚且つそれをより十全に或いはより不完全に果たしてきたように見える。

二〇 共同善の価値内容に着目した場合、ここでは少なくとも二重の層が認められる。その実質を成す価値善益 Wertgut とそれを保障する制度的なもの das Institutionelle との区別である。この位置付けについては論者によって幾つかのニュアンスの相違が見られ、それに一部応じて用語上の相違もみられる。例えば、ヴィルヘルム・ヴェーバーの説明によると、トマス主義を任ずる神学者の中に共同善 bonum commune を多少なりとも委曲を尽くし網羅的に数え上げ、その全体で「共同善」 Gemeingut を構成する一定の諸価値及び価値表象を内容的に語ろうとする者があり、他方ではストアレス主義者のように、 bonum commune を組織化の価値 Organisationswert と表現し、これを Gemeingut に対比させる者も見られる。共同善は、それぞれの次元から、例えば、存在論的次元、形而上学的次元、倫理的次元、法的次元、政治的次元、経済的次元、政策的次元などの諸次元から、これを眺めることも勿論できる訳である。しかし、ここ

では指摘するだけで満足しなければならない。

社会の存在の充実度がそのまま共同善の価値充実度を示しているのであつてみれば、その共同善秩序を体现する典型を我々は何に於いて見出すであろうか。その一つは国家である。そこで、次に国家に目を向けることにしよう。

III 伝統的自然法論の国家観

二一 そもそも国家は、メスナーによれば、「一定の地域に定住した人々によつて構成された、そして最高の支配権力を備えた共同体であつて、その共同善の全面的な充足を目的とするもの」と定義される。それは人間の社会的・国家的本性に根ざしており、その社会目的によつて特徴づけられる。即ち、人は自らの本性によつて社会的協同へと結集し、その生存使命や文化使命を果たそうとする。そうした使命達成を可能にする包括的統合的共同体が国家である。従つて、それは「人間本性の完成のために必要な諸々の社会的基本作用の、詰り共同体の自己防衛とか、その法秩序や一般的福祉を保証することといった作用の、包括的な全面的な達成」を目的とする。言い換えれば、社会的協同全般を築き上げ、促進し、規制することを通じて、人間本性の完成に必要な諸条件を、これを要するに共同善を創出することこそが国家の作用であり、課題である。国家の本質と使命がこうしたものであると理解されるならば、歴史学者が言うとおり、何もそれは国民国家という形式をとる必然性はないのであろう。しかし、ここで述べられた国家観は、歴史に埋没してしま

う特殊性の次元で把握された国家次元を超えている。だからこそ、国家必ずしも国民国家たる必要なし、という命題が成り立つ訳である。又、ポリスという名の国家形態も歴史上存在した。しかし、それらが法的団体であることには些かの変更もないだろう。又、秩序を樹立することが人間の社会生活、国家生活にとって最重要であることについても異論はあるまい。更に、国家は実力を伴った法団体であるからには、単なる実力にも解消できないならば、同じく単なる法規範にも解消できない。血肉を備えた平均的な人間の集合するところでは、現実的に事柄を把握しそれに対処することが、結局は人間の共同生活、それも少しでも「善き生活」を送るために適合するような共同生活を可能にするであろう。それは、私の見るところでは、伝統的自然法論乃至自然法倫理学が説いてきた方向で最もよく実現され得るように思われる。即ち、空想に走らず現実から学び、楽観主義にも悲観主義にも陥らず、どこまでも社会改革を目指すということである。これ、社会倫理学が本質的に、社会生理学、社会病理学、応用自然法論としての社会改良論から成り立つ所以である⁴⁶。

次章では、社会の存在の充足が共同善創出の業であり意味であるが故に、それを生み出すための方途を振り返ってみよう。いわゆる社会構成原理の問題である。

第三章 伝統的自然法論による社会構成原理

二二 アルトウル・ウッツは、二十世紀におけるトマス哲学、とりわけてその社会哲学・法哲学の徹底的包括的研究で傑出した業績を上げた代表的カトリック自然法論者である⁴⁷。その彼が「カトリック社会理論とは何か」という論文で、私が本章で論じようとしている主題に関連して示唆に富む説明を与えている。しばらくそれに従おう。

カトリック社会理論（乃至社会倫理学）の学問的位置づけを行うためには、誰もがその構成要素の夫々を吟味すればよいと考えるであろう（尚、「カトリック的」に就いては第五六節以下を参照）。そこで先ず「社会理論」について。

I 社会理論の二つの課題

二三 社会理論とは、「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⁴⁸」である。別言すると、「人格の如何なる価値と目標とが共同体の課題（共同善）に取り入れられるかという問い⁴⁹」に対する学問的応答である。その試みは、社会理論における第一課題としての価値統一に関する問いと、第二課題としての組織原理に関する問いに及ぶ。第一主題について述べよう。

二四 ウッツは言う⁵⁰。マルクス主義によれば、人間は此岸的存在に過ぎず、従って、「人間はその人生において社会的なものへの統合を実現したならば、自己の人生の意味をも充足したことになる」。

この理解に従えば、死とは当該個人の社会全体への組み入れが終了したことに外ならない。しかし、人間が、若しも彼岸を期待する存在であるならば、この者にとってマルクス主義の人間観、社会観、国家観は誤謬に立脚し、それを強要するイデオロギーであり、その装置である。マルクス主義が宗教を「阿片」と見る所以である。マルクス主義は国家権力乃至共産党最高機関或いは執行部の決定を凌駕するような個人の自由を認めることができない。要するに、宗教的心情の持ち主は、「唯物論者という社会構成員として」しか生きていく外ない。たとい私事として宗教が認められようとも、実質的自由はそこに存しない。

この例が示しているのは、社会理論において重要なのは「社会の共同善に数えられる諸価値」であるとウッツは教示する。⁽¹⁾

二五 他方、自由主義にとって社会は価値中立のものである。それ故、自由主義社会は多数者の自由をなるべく障害せずこれらに秩序を与える役割を負う。この考えに従えば、道徳規範は「個人の感じ方の結果」に過ぎないということになる。道徳の位置づけに関しては、自由主義的社会主義も自由主義と異ならない。勿論、自由の理解の仕方において区別される。そして、より重要な区別はその世界観的基礎にある。

自由主義が、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個々人の社会への統合を眺めるのに対して、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、個人が私事として社会秩序から除外されている道徳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観念において、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会主義の社会理論の相違は、とりわけ私的所有秩序への見解に、延いては経済への国家介入及び生産手段の国有化に対する見解に明瞭に現われる。⁽²⁾

二六 社会理論を特色づける問題は、ウッツによれば先述の如く、二次元乃至二層に分かたれる。第一次元は、個人と社会に関するもので、共同善の内容（共同善概念）に関わる問いである。如何なる価値と目標が共同体の実現価値として引き受けられるのかという問いである。第二次元は、第一次元で受容された価値実現の課題がその実現に際して依拠すべき組織原理への問いである。

自由主義については、この第二次元の課題は単純明瞭である。自由をなるべく妨げられることがないように組織化が図られるべきこととなるだけである。それに対して、自由主義的社会主義、マルクス主義は、共同体課題として引き受け実現する責めを負っている物質的福祉を提供しなければならず、そのために強力で容赦ない国家権力の動員が要請されることとなる。

かくして、第二次元の課題が社会理論を、社会体系とか経済体系と呼ばれるものに仕上げていくことになる。自由主義社会の価値中立性という第一次元の価値は、「自由の調整」を要求する。我が国の公共福祉論で、公共の福祉とは「自由の調整原理」或いは「人権の調整原理」と表明される場合、基本的にはこの見解に立つ訳であ

る。そして、ここでは自由主義経済体制が帰結されることになる。マルクス主義の唯物論的共同善価値は、社会成員に全体の経済目標に厳格に順応することを要求する⁽⁵³⁾。

では、カトリック社会倫理学の場合はどうかであろうか。次に、メスナーの文献を参照しつつ、この立場を確認することにした。

II 伝統的自然法論における共同善理解

二七 既に我々は、人間が個人的存在であると同時に社会的存在であることを見た(第一四、第二五節参照)。一体、人間はどの程度社会の一部であつて、又、どの程度そうではないのであろうか。人間本性に予め印刻された実存目的それも超社会的実存目的とて、その実現に就いてみるならば、人間は自己の素質を完全に展開するために社会的結合を欠かしえないのだから、社会にも、又、制約されている⁽⁵⁴⁾。その意味では、「社会全体は個人に先立つ」と言わねばならない。しかし、個々人は自立的固有存在であり、超社会的目的を有するという意味では、「個人こそが社会全体に先立つ」と言わねばならない。この両命題は、要するに、「人格としての人間」に帰着する。

二八 そこで、社会は何のために存在するのか、その社会目的を考えてみると、それは社会の存在根拠と存在秩序から明らかにされる。

社会の目的は、実存的諸目的に根基する生存使命を自己の責任において果たすために万人が必要とする援助「を与えること」である。こうした援助は、社会的統一体の全成員の結合によって可能となり、しか

し又他方においては、万人によって必要とされるのであるから、共同善とか共通利益、或いは社会善(社会福祉)と呼ばれる⁽⁵⁵⁾。

共同善とは、かくして、社会の存在目的であり、それは第一に、社会によって個々人にもたらされる援助である。第二に、共同善は存在に定礎された客観的現実である。即ち、恣意的なものではない。勿論、これは共同善実現のための計画、手段、方法、適用等の社会の意思の関与を否定する趣旨ではない。第三に、共同善は、その根本使命として「平和秩序の樹立」という消極的機能と、「福祉秩序樹立」という積極的機能を有する⁽⁵⁶⁾。

二九 共同善には根源的二機能が認められる(第一九節)。その第一機能は、「全人間の実存にとつての前提条件となる共同生活秩序を、人間本性のより低い傾動素質によつて脅かす妨害から防衛する」こと⁽⁵⁷⁾のうちのにある。個人主義的な自由主義国家観・社会観によれば、社会目的はこの機能に尽きる。その理念は「諸利益の調和」であり、法制度はその手段である。しかし、歴史的経験はその虚偽性を露呈した。共同善の第二機能は福祉秩序の樹立である。人間は、その生存使命、自己完成乃至自己充足を果たすべく、社会的本性に促されて社会を形成する。そして、その社会は、個々人の自己完成を援助することを以て自己目的とするのであるから、社会の存在目的たる共同善が福祉機能を担うのは、実は極めて当然である。

三〇 共同善を別の角度から眺めてみよう。共同善は、社会の現実在がそうであつたように、これもまた個別善の単なる集積とは異なる

る「一つの新しい現実」であり、「超個人的、持続的な固有存在」である⁽⁵⁸⁾。そして、この固有存在である共同善に二つの層、即ち、社会全体の価値善益それ自体とそれ自体共同善の一部を成すものではあるが下位の価値領域に属するが故に「共同善に仕える手段」と呼ばれ得るものが見られる(第二〇節⁽⁵⁹⁾)。これには、法制度、公的教育制度、病院や研究所を含めての公的公衆衛生機関、福祉施設、軍隊、警察、交通網、交通手段の整備、上下水道、電気供給、等が列挙され得る。それらの重要な役割を過小評価してはならないが、それでも手段的なものであるが故に、その使えるべき目的、即ち、価値善益が軽視されてはならない。ではその価値善益 Wertgüter とは何かというと、メスナーによると、「社会の平和と秩序、社会成員の自由の保障、自己責任と自己努力による本質的生存生命達成を万人に可能にすること、社会全体の良好な衛生状態、将来及び子々孫々のためにする経済的生活基盤の保障⁽⁶⁰⁾」である。

三一 共同善に就いては尚最小限語っておかねばなるまい。それは「秩序として」の共同善、共同善の「作用因」、共同善の「補助的地位」である。

共同善は、当該社会成員の自己完成への援助であり、自己完成は実存的諸目的によつて各人に課せられた使命の達成にある。それ故、共同善は、本来人間本性に印刻された目的秩序に奉仕すべき性格を有していると言わねばならない。第三〇節で見たように、共同善には二層乃至二側面があった。価値善益としての共同善と制度としての共同善がそれである。そこで秩序という観点から価値善益として

の共同善に注目すると、「人格としての完全な人間存在にとつて基礎的自由」こそが最も主要であることから、共同善秩序は何よりも先ず「自由の秩序」である⁽⁶¹⁾。そして、倫理一般に位階秩序が見出されるように、共同善秩序にも位階秩序が見られる。

社会の文化は、包括的意味においては、あらゆる価値領域に伸張する共同善の現実在であり、これを分有することによつて、個人はそもそも本性によつて定められている文化的存在に、即ち、社会と共同体とがその前提条件となつて奉仕すべき完全な人間の実存と名付けられたものに成るのである⁽⁶²⁾。

三二 共同善は、個別善の単なる集積とは異なる「一つの新しい現実」である(第三〇節)。それは超個人性と永続性によつて特徴づけられる。それは、何世代、否何十世代にも互る人間の思惟、努力、勤勉、創意工夫、労働、経験が蓄積されて、靈知的、精神的、倫理的創造として結晶化したものに外ならない⁽⁶³⁾。即ち、共同善に外ならない文化とは、過去に向かつては多くの先行世代の生の収穫、未来世代にとつては生の基盤としての意味を有する。

三三 価値善益という側面では必ずしも十分意識化自覚化されないとしても、制度面では共同善は、それが外的な事柄に関わつていないが故に、意識に上りやすいと言えるであろう。即ち、事物の価値善益乃至物質財を事とする経済的、社会的事象は、日常の労働に密着しているがために、意識の舞台に容易に登場する。

社会成員は社会的協同を意識的に経験する。何となれば、社会的協同

は、二重の自己利益関心、即ち、自己の労苦の軽減と労働成果の増大と結合しているのであるから。

かくして、共同善は「比例性の秩序」 eine Ordnung der Verhältnismäßigkeit となる。社会的協同がどれほどの実を結ぶかは、社会成員の能力の供出と努力の傾注の度合いに懸かっている。比例性の秩序として把握される共同善秩序は、「動態的發展の秩序」でもある。他の動物と人間が相違する本質的特徴は、「理性」或いは「言語」(ギリシャ語では同一語)、メスナーによると「伝統」或いは「価値追求」に求められる。

人間は、「善き生活」を求めてのその長い歴史を通じて、様々な分野で發展を遂げて来た。創造的發展を可能とした媒介は、「社会的協同」がこれを果たした。

こうした協同の諸力や諸成果は変化する。故に、共同善もまた、移り変わる個々の集団の寄与と社会的協同全体の生産性に応じて社会的協同の成果を分有することが出来るよう、比例性を不断に更新して樹立することによってのみ現実化される。

かくして、共同善秩序は「力動的發展の秩序」でもある。

三四 共同善の諸原因については簡潔に次のように述べておこう。その作用因は「個々人の努力」以外にあり得ない。そして、当然のことながら、共同善は個々人がその持てる力をなるべく妨げられない仕方でも協同の業に投入できるとき、最もよく現実化される。それ故、自己利益追求が承認される。これは補完性原理に繋がる。他方、

個々人の自己利益追求が調和せしめられ共同善へと方向づけられるよう形相因が働く。その形相因とは「社会の秩序権力」である。秩序権力は、「個々人や団体の自由な活動の上に、監督的に、指導的に、鼓舞的に、そして援助的に、その影響を及ぼす」。

三五 共同善に就いて考察してきた以上の論述は、既に、その本質的な「補助的」地位を随処で語っている。この問題に就いて、ここで少し纏めておきたい。

共同善は、人間の自己完成・自己充足に資すべき善益であつて、自己目的では決してない。それは「人間が、自己の実存的目的に根基する生存使命を実現するために社会的協同から獲得する援助」である。

正しくは、共同善は補助的地位を有するのみ。しかし、その地位は人間の実存の全領域に及ぶものである。何となれば、人間は自己の実存的目的に印刻された生存使命を遂げるためにこそ、社会的協同を必要とするのであるから。

共同善の補助的地位(補完的地位)からして、実存的諸目的の中に印刻された人間的位格の發展を犠牲にして共同善の拡張が企図される限り共同善は存在し得ないことが理解される。更に、共同善は、存在論的にみて人間の実存的目的に根基するものであるから、目的秩序の枠内においてのみ現実在たり得る。人格は決して共同善の単なる手段とされてはならない。従つて、「低い位階秩序の目的の領域においてすら、介入が共同善を損わずに実施されるのは、この方

法によつてしかより高い秩序の善益に奉仕する共同善の補助機能が確保できないという場合に限られる⁽²⁴⁾。

以上を要するに、共同善の補助的・補完的地位は、社会の、そして、共同善の存在論的地位に由来する必然的帰結である。

III 社会構成諸原理

三六 人間の社会集団、ことに国家の共同善課題を論ずるに際しては、共同善原理と補完性原理(補助性原理)を語らなければならない。

社会より発し社会と関連する行為が倫理的拘束的性格を獲得するのは、社会成員の自己完成に資すべき共同善に基づいている⁽²⁵⁾。共同善は、社会権威の基礎付けを行うが故に、社会及び国家の最高原理である。教皇レオ十三世は、「共同善は、神に次ぐ、社会の始源的且つ終極的法則とされている」と簡潔に語った⁽²⁶⁾。即ち、共同善は、社会権威の権限を基礎付けると同時に、その限界をも訓する⁽²⁷⁾。

三七 共同善原理は、第一に、客観的内実を伴った原理である(第二八節参照)。第二に、共同善原理は法「『権利』原理でもある(第三二節参照)。第三に、共同善原理は、社会全体(例えば、国家)及び社会成員それぞれに帰属せしめられるべき「各人のもの」に関わる。それは、自由の範疇、共同善への貢献と分有に関わる(第三〇、三三節参照)。第三に、共同善原理は、その義務付けに関して、立法者に対しては共同善によつて要求される法規制を行うよう義務付け、他方国民に対しては権威への服従を要求する。第四に、共同善原理は、優位原理を意味する。即ち、共同善は個別善に優位する。しかしながら、この優位原理が妥当する

のは、同一の位階秩序に属する諸善益(諸価値)の間においてのみであることに注意しなければならない。従つて、物的犠牲で済む場面であぐえて人格的自由の犠牲を社会成員に要求することは共同善原理からして正当化されない。給付提供で済むところを生命の犠牲を要求できないのは勿論である。良心の決断が犠牲にされてならないのは、それが「人間の倫理的全人格⁽²⁸⁾」に、「超社会的生存目的⁽²⁹⁾」に密接に関わっているからである。

三八 さて、法秩序は共同善秩序であつて、共同善原理は、全社会成員が実存的目的によつて課せられ、それ故に自己責任において為されるべき生存使命を果たすことが出来るよう、それに必要であり、且つ社会的協同によつてもたらされるべき援助が正しく提供されることを要求する。そこで、補助性・補完性原理が意味するのは次の通りである。

共同善は、個人や部分社会が自力で行い得る事柄に関して、何らの権限も資格をも社会に付与しない⁽³⁰⁾。

ここから解るように、共同善原理と補完性原理とは同一事態、存在論的倫理的現実の二つの側面を表している。であればこそ、ピウス十一世は補完性原理を全く正当にも、「最高の社会哲学上の原理」と呼び得たのである(尚、この訳語と解釈の問題に就いては、結論において再度検討することになろう)。そして又、両原理を一命題で表現することが可能であるとメスナーが発言し得たのであつた。

共同善は本性からして援助である。しかも、あくまでも、社会成員一

個々人及び部分社会―が自己の使命を果たす上での援助なのである。⁽⁷⁹⁾

三九 補完性原理も事物に即応した客観的原理である。

共同善の全現実とは、実存的諸目的に基づいた諸使命に奉仕すべき補助的地位を尊重すべきとの拘束を受けている。それ故、社会的権限の測定原理としての補完性原理は存在原理である。しかも、共同善の存在秩序に属するので、それは共同善原理に劣らず存在原理なのである。と言うのは、補完性原理は、人間の人格的社会的本性の統一に根差し、そこに書き記された目的秩序のお蔭で内容の規定されたものなのであるから。⁽⁸⁰⁾

補完性原理は、存在秩序と目的秩序に根拠を有するが故に、全く特定された比較的狭い社会単位、例えば、家族、大小さまざまな近隣共同体や職業共同体に、内容的に全く特定された責任、権限、権利を割り当てる。それ故、補完性原理は特定内容を有する正義原理でもある。別の箇所では次のような記述が見られる。

補完性原理は社会の基礎的構造原理である。人間の本性はその完全な展開を遂げるため多様な社会的結合に依存しているのであるから、補完性原理は内容的に特定した具体的な社会秩序の構造原理であって、決して単に形式的ではないようなものではない。⁽⁸¹⁾

四〇 補完性原理は法原理である。それが「責任領域に根拠を有する権限」を規制するからである。⁽⁸²⁾ この原理は、法秩序を規律する自法的根本原理でもある。権利がそもそも支配力の一種であるように、社会乃至国家的権威の有する権利も同様であって、それ故、こ

の支配力は、補完性原理によって本質的に制限を受ける。かくして、補完性原理は、「社会における権限配分の原理」ともなる。

補完性原理は、団体に対しても国家に対しても全権力の掌握の要求を拒絶する。補完性原理は、全権掌握を要求する国家に対して、自然本性的にして自由な諸団体の固有の権利を保護する。かかる理由からして、それは多元社会の構造法則であり、機能法則である。補完性は、国家の全能要求を行う全体主義に反対する。補完性原理は、「国家」と区別される「社会」の固有性を保護するところの自由社会体制の自法的根本法則である。⁽⁸³⁾

国家と社会の区別を踏まえた多元社会論が右の引用文から明瞭に窺われる。但し、国家の完全社会性乃至全体社会性と一体化した多元社会論であり、国家と他の社会集団を機能においてのみ相違すると見立てた上での多元的国家論とは異なる。

四一 補完性原理のお蔭で国家やより大きな集団の介入から守られた個々人やより小さな集団の権限並びに権利は、強力に行使されなければならぬ。この面での補完性原理は、次のように変換される。「出来るだけ多くの自由、必要なだけの国家」と。又、言い換えて次のように定式化され得よう。「出来るだけ多くの自己責任、必要なだけの国家要求」、或いは、「出来るだけ多くの自己援助、必要なだけの国家援助」と。

四二 共同善原理と補完性原理に連関して掻い摘んで述べてきた内容を前提すると、国家と社会の区別、及びその意義が明らかとなる。

全体としての社会は、個人及び部分社会から成り立っている。そしてそれらは国家において統一されている。その国家は、共同善原理と補完性原理とに基づいて、爾余のすべての社会から区別される。国家の目的は、人間本性の完成に必要な諸々の社会的機能の包括的全面的充足にある(第二節参照)。

国家の課題は補助的であるのみ。より小さな共同体には固有の責任と固有の権利の広大な領域が存する。即ち、固有の力に基づいて、それ故、国家の援助に俟たずして実存的固有目的を実現することの可能な全範囲に及ぶ領域が存する。社会的共同生活並びに社会的協同のこうした部分は「国家」と区別して「社会」と呼ばれる。

社会とは、特殊目的の実現を目指す国内的並びに超国家的共同体である。前者には、社会の細胞たる家族を始め、近隣共同体、職業共同体、任意の諸団体、民族などが含まれる。後者には、国際共同体、教会が数えられる。国家とは、或る特定地域内での、基礎的な社会目的の実現を目指した共同体である。共同善の全面的な実現を目指す共同体である。これを踏まえて、「国家は万人の協同を通じて果たされるべき生存使命に基づく人々の社会生活の統一であり、社会は個人、集団、共同体がそれぞれに負っている生存使命に基づく人々の社会生活の多様性(多元的構造体)である」と言える。

四三 国家は、より小さな共同体、社会、要するに部分社会から成り立つ一種の社会である。メスナーは、それを「社会団体」Gemeinschaftsverbandとも表現している。ところが、より大きな共同体との関係でみると、国家はその構成員である。

即ち、国家は、内に対しては、部分社会が始原的に有する諸権利を尊重しこれを保障する責めを負い、外に向かつては、国際共同体に対して自然法上の諸義務を負う。こうした観点をもたね近代の個人主義が、そして集合主義が大衆社会の出現を、そして全体主義の擡頭を準備したのである。

四四 伝統的自然法倫理学では、共同善原理、補完性原理を語った後、更に、連帯性原理を語り、メスナー門下のルドルフ・ヴァイラーは、自由原理、参加原理を論じている。メスナー自身の『社会問題』では、自由原理が共同善原理に先置されているが、最も一般的に挙げられる、共同善原理、補完性原理、連帯性原理の三原理の論述の順序を見ると、メスナー学派、ウッツ学派では共同善原理が最初に登場する。それに対して、北ドイツ学派と仮に名付けることができるならば、このグループでは、ミュンスター大学教授で後のケルン大司教ヨーゼフ・ヘフナー、ミュンスター大学教授ヴィルヘルム・ヴェーバー⁽⁸⁵⁾、イエズス会ネーロ・プロイニング、レーゲンスブルク大学教授フランツ・クリューバー⁽⁸⁶⁾、そして政治倫理学者として著名なベルンハルト・ズートル⁽⁸⁷⁾は、連帯性原理から社会原理の論述を開始する。これについては、結論の部で再度閲読しよう。何れにせよ、ここで簡単に連帯性原理について述べよう。

四五 社会秩序形成のための指針としての社会原理の一つである「連帯性原理」das Prinzip der Solidarität, Solidaritätsprinzipは、自由主義とも社会主義とも異なるキリスト教の立場を特徴づける「連帯主義」Solidarismusに由来する名称である。連帯性原理は、存在の

原理という観点と当為の原理という観点から考察されうる。ここではズートルに拠る。

四六 存在原理として見られた連帯性原理が意味するところは、人格の社会性乃至社会志向性に他ならない。このでの社会性 *Sozialität* は人格にとって何か外在的で附加的なものではなく、「自らにとつて本質的な根本特徴の一つ」である^(註)。

諸々の人格はお互いを必要とし合う。諸人格は歴史的・社会的生活を送る最中において自己を展開する。……社会は、それ故、外面的に様々な利益を実現するための目的団体であるばかりではない。社会は、寧ろ、協同して価値を実現していくための空間であり、それ故に、人格の展開のための可能根拠である。従つて、我々はいわば、運命的に相互に結合されているのである。我々の幸福は、他者の幸福と連関している^(註)。

尤も、こうした結合の度合いは、これまた言うまでもないことであるが、濃淡緊密希薄に相違が見られる。しかし、時代の変化、技術進歩のもたらした新しい世界状況下では旧来の図式を単純に維持するだけでは足りないであろう。存在に即した全人類の連帯を語らねばならない時代が、そして実践せねばならない時代が既に到来しているのではないか。即ち、「いよいよ狭くなる地球で人類が生き延びることが出来るとするなら、それは、我々全員に関わる問題の解決に必要な限度での共同性を發揮する場合だけであろう」^(註)。

四七 当為原理としての連帯性原理について述べよう。相互依存という人間存在の構造から、相互義務が帰結する。それも、個々人及

び集団相互間の義務、個々人及び集団の全体性（全体社会）への義務、全体社会の個々人及び集団への義務、という三つの方向でそれは問題になる。共同体の各成員は、共同善の実現のために共に責任を負う反面、共同体は各成員の幸福のためにこれまた責任を負う。個別善と共同善は相互に条件し合う。とすることは、「同じ船に乗っている」ということである。

尤も、これは連帯性原理が、個別的な（個人的な）利益への権利を放棄せよと要求しているのでもない。このような説明を聞いてくると、これは、共同善を語り、共同善原理を補完性原理に先行させてきたグループが主張していたことと実質的に重なってくるのではないか。実際、ズートルは次のように述べている。

連帯性は、紛争が生じている正にそこにおいても尚、共同性を要求する。……連帯性は人格的な自己主張の放棄を要求するものではない。人格は集合体に埋没してはならない。しかしながら、連帯性は特殊利益の利己主義的隔離と容赦ない貫徹とを禁ずる。連帯性は我々が共同善と呼ぶ一般利益の次元において秩序付けられた利益の擁護・実現を配慮するよう義務付ける^(註)。

かくして、我々は、共同善の現実在と共同善原理にここでも逢着することになった。

四八 カトリック社会倫理学ないし伝統的自然法論で社会の構成原理の一つ「自由原理」と呼ばれるものがあることに触れておいた。ここで簡単に説明しておきたい。

自由は、自由主義が考えたような「からの」自由 *Freiheit, von*“

即ち消極的な自由ではなく、キリスト教的な理解の下では、それ故、伝統的自然法論においても何か積極的な自由、即ち、「への」自由 *Freiheit „zu“* である。⁽⁹⁵⁾ 自由が人間の尊厳、人格性との連関で考えられる以上、それは内容を具体的に含んだものでしか本来あり得ないのである。⁽⁹⁶⁾

自由は、人間にとって人格的にも社会的にも、理性的本性を通じてその倫理的責任に任された本質的生存使命に関する自己決定の能力のうち存する。人格の側面からはこの自己決定は責任秩序に拘束されており、社会的側面からはその行使の保障となる社会秩序に拘束されている。この倫理的責任に基づく自由の解釈はキリスト教の人間観社会観に拠るもので、自由に積極的な意味が与えられる。それは何かであることへの自由、即ち、本性を通じて人間に予め印刻された本質的生存目的の実現への自由である。かくして、自由はその確固たる基礎付けと同時に明瞭な限界をも獲得する。⁽⁹⁷⁾

これにより、拘束のない（無制約の）自由など存在しないことが判る。人間が自由であるのは、社会共同生活においてその倫理的使命を實現するためである。⁽⁹⁸⁾ 自由の本来の意味は、人間としての存在目的を自発的に実現するという意味での「自己実現」にあるであろう。

「自由」という言葉の本来の最勝義の意味は、トミストの哲学者ジャック・マリタンもいうように、かような物質的・精神・道徳的な多様な諸事物の適切な、つまり自然法適合的な追及のなかで遂げられる自らの「存在の充足」、自己完成の状態を意味しているのである。それはまた「幸福」ということの真の意味である。⁽⁹⁹⁾

四九 自由原理との連関で、メスナーはいわゆる意思の自由についても紙幅を割いているが、今は割愛せざるを得ない。ただキリスト教的な社会改革との連関で自由原理について次のことを附言しておきたい。自由原理は、自己責任と自己創造的な人格の展開に基礎付けられているものであるが、それに優るとも劣らず、この人格の展開に秩序づけられた共同善と補完性の原理は「秩序づけられた自由の最大可能性」を要求する。どういふことかと言うと、自由が社会において発揮される程度は、倫理的力がどれ程活き活きしているかに掛かっている。詰り、社会改革を考える上で、「気風の改革」*Gesinnungsreform* が重要課題となる。これは直ぐさま「状況の改革」*Zuständereform* を想起させる (QA, 77)。尚、その外の重要問題として、補完性原理との関連でいわゆる「私的所有制度」、「私有財産制」の論題があるが、これについては既にかなり詳細な考察を別稿で展開しているので、そちらのご参照を乞う。⁽¹⁰⁰⁾

結論

五〇 以上、伝統的自然法論の観点から、社会構成諸原理の内でも最近特に注目を浴びるようになってきた補完性原理に関連する幾つかの問題について、特に共同善との連関で論じてきた。最後に、補完性原理について賦与される評価語を取り上げ、これについて多少とも私なりの考察を施してみたい。先ず、QA 第七九番に登場する一文を再度引用して確認することから始めよう。

つまり、昔は小さな集団が行なっていた多くのことが、社会状態のもろもろの変化のもとで今や大きな集団でなければ遂行できなくなっているということは、歴史が明らかに示しているように、真実ではあるが、それにも拘らず常に確固不動で、変更も牽強付会も不可能なのは、社会哲学のあの、きわめて重要な原理である。すなわち、個々の人間が自らの努力と創意によって成し遂げられることを彼らから奪い取って共同体に委託することが許されないと同様に、より小さく、より下位の諸共同体が実施、遂行できることを、より大きい、より高次の社会に委託するのは不正であると同時に、正しい社会秩序に対する重大損害かつ混乱行為である。以下略。

引用文中傍点を附した箇所の原文は、in philosophia societatis gravissimum illud principium”となつている。このラテン語原文を訳出する場合に、澤田訳のように「社会哲学のあの、きわめて重要な原理」と訳出することは固より可能であり正しくもある。他方ではしかし、宮川論文で「だがその中にあつても、無視も変更も決して許されないかの社会哲学の最重要な根本原則は依然確固不動の効力を有しているのである。」⁽⁴⁾と見られるように、「かの社会哲学の最重要な根本原則」と訳すことも可能であると思われる。詰り、ここで問題は、gravissimum illud principium の gravissimum をどのように理解するかということである。両方とも成り立つのか。何れかが正しいのか。一見些細に思われるこの一語の理解は、私の見るところ、実は社会諸原理の構造的な理解と一体的であるが故に、手短に

ではあつても検討に値するのである。

五一 直ちに参照に値すると期待されるのは、回勅の起草に関与した者の発言ではなからうか。その一人、オスヴァルト・フォン・ネルーブロイニングは、ある箇所で註記して次のように明言している。⁽⁵⁾

回勅をここに訳文にて復刻するに当り、最終的に第七九番の「最上の」oberstという語を変更してある。それは「極めて重要な」höchst gewichtig に置き換えられている。この方がラテン語の gravissimum により忠実であるばかりでなく、補完性原理が社会哲学の最高原理であるかのような誤解を避けることになるからである。

回勅起草者によるこの発言がある以上、我々は「最も重要な社会哲学上の原理」と訳出すると誤りを犯すということになるのである。どうか、どうもそうとは速断できないのではないかと私は思う。それは、有力な社会倫理学者が多くの箇所で、繰り返し、jener oberste sozialphilosophische Grundsatz”とドイツ語で表現しているからである。例えば、ラテン語を自由に読んだメスナーもその一人である。ラウシャー然り、フルガー然り。メスナーにせよ、ウッツにせよ、ネルブロイニングが起草原案を練った事実、その後の彼自身及び彼に近い論者の発言を知らない筈はあるまい。何かがそこにある筈ではなからうか。こうして、この訳語をめぐる問題をどう解釈するかという疑問が浮かんでくる。次にそれを少し検討してみたい。

五二 カトリック社会理論の学者間で社会諸原理の一つとして補完性原理が承認されていることは言うまでもない。それ以上に出て、

多くの論者間で、共同善原理、連帯性原理の承認も共有されている。ここまでは略完全な一致が見られよう。更に、論者によつては、人格原理、自由原理、参加原理を説くこともある。このうち特に人格原理は、原理と銘打たれなくともカトリック社会倫理学の出発点に常に置かれていることについて、全く疑問の余地がない。

五三 前に見たように、社会諸原理を論ずるに際して論者によつて、その論述の展開の順序に違いが見られた。ここで改めてその意味を再検討してみよう。例えば、先に見たように、ヘフナーやネル・ブロイニング、ズートル等は、連帯性原理から説き起こし、共同善原理、更に補完性原理へと説き及んでいた。それに対して、メスナーやウッツ等は、先ず共同善原理を論じ、その後で補完性原理、連帯性原理へと詳説する。特徴を敢えて明言するならば、カトリック社会倫理学者には大別して、連帯性原理から思考を開始するグループと共同善原理から開始するグループとが見られるように思われる。そして、実はこれは *donum commune* を独訳する場合、価値実質については *Gemeingut* という訳語を、組織価値については *Gemeinwohl* の訳語を当てる論者と、両価値内容を同一用語 *Gemeinwohl* で包括的に表現する論者との区別に略対応する。そして更に述べるならば、後者のグループは、カトリック社会倫理学の伝統の中でも格別に共同善の独自の存在性格と作用とを強調して、社会倫理学が学問としてそもそもも存立する位置を闡明ならしめようと努力した論者でもあった。

五四 我々は、先に(第三八節参照)、例えばヨハネス・メスナーの

自然法論の観点から見た場合、共同善原理と補完性原理とは同一事態を二つの側面から言及しているに過ぎないことをみた。そればかりでなく、一つの命題に集約できるという見解も紹介した。尤も、言語的表現として我々が意識的にある事態を取り上げる場合、それ相応の根拠もある筈で、今の場合、両原理が完全に符合するということはないであろう。私もそこまでは考えていない。しかし、両原理がそれに関わっている事態に着目する限り、それは同一事態であると考える。参考までに、別の著作から関連する箇所を抜粋しておこう。

時に見られることではあるが、補完性原理は基礎的、倫理的、法的秩序原理及び社会原理として共同善原理に或る意味で対立すると考えるならば、これは誤りであろう。上述した所から明らかなように、共同善原理と補完性原理は根本において同一事態の両側面である。この事態は簡潔に次のように表現され得る。即ち、共同善は援助であり、しかも援助であるのみである。それ故、その作用様態は本質的に補助的なものである。両原理が根本において一つであり、社会の一本質作用をその規定の側面とその制約の側面から表しているが故に、レオ十三世はその共同善を「社会の始原的且つ終局的法則」と呼ぶことができ、ピウス十一世とヨハネス二十三世は補完性原理を「社会哲学のあの堅固で揺るぎない極めて重要な根本法則」と呼び得たのであった。

社会全体から眺められた場合「分枝の秩序」として現れるものが、より小さな単位の固有の共同善や諸権利に関しては、社会の「構築の秩序」であることが、即ち、より大きな社会に補助の地位だけを割り当てる「補完性原理」であることが判明する。それ故、分枝秩序と構築秩序において社会の「同じ」一つの存在秩序と社会秩序とがある。一

方は言わば上から、他方は下から見られると言う形で、全体からは共同善秩序、部分から、即ち、社会の肢体からは補完性秩序として、要するに、責任の優先、権限の優先、法の優先、それらの秩序として現れるのである。^⑩

五五 以上の簡単な考察を通じて、先に提起された問題に就いて私は次のように答えよう。何れの訳語を採るかは論者の自由に任されており、何れも成立し得る。但し、それは、その採用した訳語を成り立たせる背景との整合性に裏打ちされての話であつて、この問いのみを分離して論ずることは不毛である。尚、最後に補完性原理は普遍性を有するの否かについて述べよう。この原理が承認されたのは、或いは公式に表明定式化されたのが比較的最近のことであるとしても、又、歴史的条件が揃う必要があつたとしても、それだけで普遍性を否定する根拠にはならないのではないか。寧ろ、メスナー等の考察に従うならば、そしてカトリック社会倫理学の基本的な思想に従つて首尾一貫して考えようとするならば、人間の人格性を、それ故、人間の尊厳を出発点に置き、その存在論的な構造から共同体の必然的存在理由、その目的、その作用の基本的内容及び態様を大枠において定めるのが所謂社会構成原理であるのだから、これは歴史性を超えるものでなければならぬ。即ち、補完性原理は普遍的である。そして、それ故、カトリック思想がそれを準備し定式化し、牽引車として普及に努力した歴史的事実があつたとしても、それはそれで大いに意義あることであるに違いないが、そのことによつて補完性原理の普遍性が減殺されることはない^⑪と私は考える。

五六 尚、前に予告はしたものの、未だ検討していない課題が残されている。それは、第三章冒頭の第二二節で指摘したことで、カトリック社会理論(カトリック社会倫理学)の「社会理論」に就いては第二三節以下で検討したが、「カトリック的」という形容詞に照準を合わせた検討が為されないままであつた。ここでは簡単に、カトリック社会理論には神学的な社会理論と哲学的な社会理論とがあるということ、そして、自然理性の光の下で営まれる哲学的な社会理論の有力な思想として「伝統的自然法論」があるということを先ず確認しておきたい。世俗化が進んだ、そして世界観的多元主義の現代社会にあつては、例えばメスナーが自己の使命として受け止めて実践した「哲学的な」カトリック社会倫理学の存在理由は大きいと言わねばならない^⑫。そして、メスナーは、この立場を好んで「伝統的自然法論」とか「伝統的自然法倫理学」と呼んだのであつた。これに対しては、異なる立場を表明するカトリック学者も勿論いる訳で、実際メスナーはこの問題に関して論争まで行つてゐる。誤解を最小限避けるべく次の文を引用しておく。

人間の本质に就いて人間の理性認識に接近可能でないものをキリスト教的啓示は何ら語らない。ただ、啓示は、理性の光で人間が認識する事柄についての明瞭さと確実さとを人間に与える。^⑬

五七 その思想が歴史的事実(の問題)としてはカトリック思想界で保存され豊饒にされ伝達されてきたとしても、その思想内容の妥当性は畢竟人間の存在構造に定礎されそれに由来している限りで自

然理性によつて十分検討され得る内実のものである限りにおいて人類一般に通用するという点を強調して「伝統的自然法論」と呼ぶことには十分理由がある。そして、そうであるならば、これをカトリック社会倫理学と殆ど重なる学問と考えることが出来るのである⁽¹⁰⁾。メスナー門下でヴィーンのカトリック社会倫理学者の代表者の一人であるアルフレート・クローゼ博士は、カトリック社会理論にとつて自然的な基礎付けが特徴となつてゐるのである以上、これに即してみる限り、カトリック社会理論はキリスト教よりも更に以前に遡るとまで主張している⁽¹¹⁾。

信仰厚い研究者はこれに如何反応するであろうか。しかし、信仰者を対象とした神学的カトリック社会理論は厳然と存在するのであつて、案ずるには及ぶまい。寧ろ、倫理学の危機の時代、特定の教義・信仰を前提としない次元において万人が「自然的理性の光の下に」その所論の当否を論議し得る哲学的カトリック社会理論の存在意義は益々高まるものと私は信ずる者である⁽¹²⁾。嘗てクリューバー教授は次のように発言した。

カトリック社会理論は、哲学的な方法に基づいて「自然法」と呼ばれるものから自己の認識を獲得する。それ故、この学は、キリスト教の啓示から自己を根拠付けるのではなく、哲学的・自然的に自己の根拠付けを行う。……信仰は、人間的な解決や改革へと導く靈感を与え、動機付ける力となるが、社会倫理の源泉にはならない⁽¹³⁾。

以上を要するに、カトリック社会理論の「カトリック的」という形容詞の意味は、自然法論としてのカトリック社会理論はその原理

や規範に關して殊更にカトリック的な構成要素（語り、他の社会理論には見られないものでカトリック社会理論にのみ見られるという意味での構成要素）を持つものではないが、歴史的にこの理論がカトリック教会の精神的状況の中で保存され発展し、教授されて来たのであるから、やはり「カトリック的」という形容詞を冠せられることは正当であるという事態を指している⁽¹⁴⁾。

註

(1) ヨーロッパ統合との連関では、澤田昭夫「補完性原理 The Principle of Subsidiarity: 分権主義的原理か集合主義的原理か?」『EC統合の深化と拡大』（日本EC学会年報 第十二号、有斐閣、一九九二年）が推奨される。尚、刑法学では或る特定論題（緊急避難）に關して多くの論者によつて「補充（性）の原則」という用語で論じられてきた。この思想をより一般的に取り入れて論ずるものに、梅崎進哉、宗岡嗣郎『刑法学原論』（成文堂、一九九八年）がある。実定法ではその外、社会保障法、行政法で論じられることがある。

(2) 補完性原理についてのドイツ語基本文献は、巻末参照文献欄を参照。尚、宮川俊行「補完性原理」のトマス主義社会倫理学的考察、『法の理論17』（成文堂、一九九七年）末尾の文献欄も参照されたい。その他、桜井健吾「補完性原理の萌芽——ケテラーとテュージングの論争（二八四八年）——」水波朗・稲垣良典・阿南成一編『自然法と宗教I』創文社、一九九八年。最近のものとして、マイケル・シーゲル「グローバル化と補完性の原理」『社会と倫理』第十三号、南山大学社会倫理研究所、二〇〇二年。尚、補完性（補助性）原理は、我が国において、水波朗・野尻武敏・栗城壽夫共訳によるヨハネス・メスナー著『自然法』がドン・ボスコ社から出版され、公衆に接近可能となつた。一九五七年昭和三年）のことである。その後、水波教授が諸論考を通じて精神的に

- 補完性原理の紹介・導入を図った。一篇を挙げる。水波朗「福祉国家の法理——社会国家・補完性原理、扶養国家——」『公法研究』第二十八号、一九六六年。
- (3) Valentin Zsitkovits, Sozialenzykliken, in: A. Klose, W. Mantl, V. Zsitkovits (Hrsg.), *Katholisches Soziallexikon*, 2. Aufl., 1980.
- (4) 本回勅には、元々章節番号は附されていないかった。後に引用の都合上賦与されたもので、ドイツ語版とフランス語版とでは相違する。))))
では、ドイツ語版の番号に拠る。Vgl. KAB (Hrsg.), *Text zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*, mit Einführung von Oswald von Nell-Breuning SJ u. Johannes Schasching SJ, 8. erweiterte Auflage, Kevelaer 1992, S. 40 u. 121-122.
- (5) Johannes Messner: *Die Magna Charta der Sozialordnung*, 90 Jahre *Rerum novarum*, Kirche und Gesellschaft Nr. 76, Köln 1981. 橋本昭一「社会回勅の一〇一年」『社会と倫理』第十三号(南山大学社会倫理研究所、二〇〇二年)は、ローマ教会と近代社会との和解という観点からRNの歴史の意義を捉えようとする。
- (6) J. Messner, *Die Magna Charta der Sozialordnung*, S. 6.
- (7) J. Messner, *Die Magna Charta der Sozialordnung*, S. 6.
- (8) 我が国の憲法学の教科書、基本書、体系書と呼ばれる著作の中では、(基本的)人権「正確には人権思想」の歴史と分類、特に後者に関して必ず、「前国家的」(基本的)人権と「後国家的」(基本的)人権が紹介される。しかし、その自覚的基礎付けを周到に行ったものは皆無に近い。多少の学問的バリエーションを見ながらも法についての強制説を基本的に承認し、実定法上の権利が語られ、これに先行し国家以前の存在論的な権利の実在を積極的に説くための方法を有しない論者には、そもそもそれを語ることが出来ない訳である。否、語ろうと欲して語ると、それは勢い「意思」に還元されざるを得ない。こうした趨勢の中で、独自のアプローチを示すものとして、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。
- (9) J. Messner, *Die Magna Charta der Sozialordnung*, S. 9.
- (10) Johannes Messner, *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftslehre, Staatslehre und Wirtschaftsethik*, 5. neubearbeitete u. wesentlich erweiterte Aufl., Innsbruck-Wien 1966, S. 125, 479. 拙稿「モンネス・メスナーの生涯と著作」南山大学社会倫理研究所『社会と倫理』第十八号、二〇〇五年、一〇二—一〇三頁。
- (11) J. Messner, *Die Magna Charta der Sozialordnung*, S. 6; ders., *Das Naturrecht*, S. 24.
- (12) Rudolf Weiler, *Die soziale Botschaft der Kirche. Einführung in die katholische Soziallehre*, Wien 1993, S. 24.
- (13) Anton Rauscher, *Personalität, Solidarität, Subsidiarität. Katholische Soziallehre in Text und Kommentar*, Köln 1975, S. 38.
- (14) 澤田昭夫「補完性原理 The Principle of Subsidiarity: 分権主義的原理か集合主義的原理か?」三七—三八頁。尚、ドイツ語版に即した同箇所の拙訳は、「アントン・ラウシャー「人格性・連帯・補完性」『社会と倫理』第九号(二〇〇〇年)「一五〇—一五一頁に掲載されている。
- (15) 尚、宮川教授の指摘にある通り、QAの原文中には、「servatio hoc subsidiarii officii principio」とあり、「この補完義務の原理を守る」ということと「よつ」とか「この補完義務の原理に忠実に」とか訳せるであろう。語り、厳密に言うとは、「補完性原理」というこのままの形で、この術語は見られない。該当箇所のドイツ語訳は、「durch strenge Beobachtung des Prinzips der Subsidiarität」となっているのど、「補完性原理を厳格に守ることによって」と訳出できる。因みに、後の回勅のなかでは、「補完性の原理」 principium subsidiaritäts と表現されている。文脈によって主格以外の格変化形で登場するのではあるが。
- (16) Johannes Messner, *Das Naturrecht*, S. 298 Anm. 4. 「予備軍」とは、その主力部隊がその第一次的義務を自分たちだけの力で遂行し得ない場合に、投入される軍を意味する。
- (17) Anton Rauscher, *Personalität, Solidarität, Subsidiarität*, S. 40.
- (18) Lothar Schneider, *Subsidiäre Gesellschaft- Erfolgreiche Gesellschaft*, 3. ergänzte Aufl., Paderborn 1983, S. 18. Dort heißt es: „The legitimate object

- of government is to do for a community of people whatever they need to have done but cannot do at all, or cannot so well do for themselves in their separate and individual capacities. In all that the people can individually do as well as for themselves, government ought not to interfere.”
- (19) „Der Mensch ist von Natur ebensosehr ein gesellschaftliches wie ein Einzelwesen.“ (J. Messner: *Das Naturrecht*, S. 149.) この一文は、近代思考に特有なイデオロギーに外ならない個人主義ないし個体主義が前提されたところ、即ち、いわゆる先進諸国で通用力をもつ個体主義的存在理解が前提されたところで語られている (Vgl. J. Messner: *Das Naturrecht*, S. 118)。尚、秋葉悦子訳著『ヴァナカン・アカデミーの生命倫理——ヒト胚の尊厳をめぐって——』(知泉書館、二〇〇五年)とくづく三二—三五頁。
- (20) Vgl. Walter Kerber: *Sozialethik*, Stuttgart-Berlin-Köln 1998, S. 31-34.
- (21) Michael Landmann, *Philosophische Anthropologie*, Berlin 1976, bes. S. 172ff.
- (22) J. Messner: *Das Gemeinwohl*, S. 37.
- (23) Joseph Kardinal Höfner: *Christliche Gesellschaftslehre*, 8. Aufl., Kevelaer 1983; Wolfgang Ockenfels: *Kleine Katholische Soziallehre, Eine Einführung - nicht nur für Manager*, 4. Aufl., Trier 1992; Bernhard Sutor: *Politische Ethik: Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre*, Paderborn 2. Aufl., 1992.
- (24) 詳細は、水波朗『自然法と洞見知』第一章、及び第九章を参照されたこと。
- (25) Franz Furger: *Christ und Gesellschaft, Elemente zu einer christlichen Sozialethik*, Freiburg Schweiz 1978, S. 12. 尚、最もよく読まれた書物『1111』上掲 J. Höfner: *Christliche Gesellschaftslehre* が最もその他 Alfred Klose, *Die Katholische Soziallehre*, Graz 1979, Franz Küber, *Der Umbruch des Denkens in der katholischen Soziallehre*, Köln 1982, Oswald von Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit, Grundzüge katholischer Soziallehre*, Wien 1980, Rudolf Weier, *Einführung in die katholische Soziallehre, Ein systematischer Abriss*, Graz-Wien-Köln 1991, Küber (S. 30-31) は、簡にして要を得ていると思われるので、次に訳出しておこう。「人間は、自立的に存在すると同時に対面的に存在する。孤立的に存在すると同時に社会と共に存在する。そうした生き方をするものである。人間のあり方は、個人的本性並びに社会的本性の二重性ないし二極性に基づくものであつて、それは人格性を構成する要素である。人間は *ens individuale* 並びに *ens sociale* の緊張統一のうちに実存する。つまり、独一的で且つ社会志向的な存在である。その人格性はこうした二要素から形成されている。その個別的本性のお蔭で、人間は他の被造物の因果的法則性から解放されており、自己の洞察と決定に基づいて自由に行為する。人間は、だからといって、アウタルク「自足的」な、つまり自分だけで充足している存在ではないのであつて、社会的本性故に、他の同朋と共に生きることによつて自らの人格性を発揮するのである。」尚、次の一文を参照のこと。「Person ist aber nicht nur Selbstand, sie ist vielmehr *Selbstand im Gegenüberstand* zu anderen Personen.“ (Wilhelm Weber: *Person in Gesellschaft*, Paderborn 1978, S. 11.)
- (26) 宮川俊行『「補充性原理」のトマス主義社会倫理学的考察』一三三頁。
- (27) J. Messner: *Das Gemeinwohl*, S. 40.
- (28) 拙稿「ヨハネス・メスナーの良心論——良心の構造と機能をめぐって——」(『自然法—反省と展望』創文社、一九八七年)を参照。Vgl. J. Messner: *Das Naturrecht*, S. 102, 314. ヴェルヘルム・ヴェーバーの「見解を支持して」。Wilhelm Weber: *Der soziale Lehrauftrag der Kirche, Katholische Soziallehre in Text und Kommentar*, Köln 1975, S. 22. 尚、附言しておくと、伝統的自然法論の中にもヒュアンスの相違がみられるのは言うまでもない。そのうちの概念演繹的・理性主義的色彩の濃厚なものを Neuscholastik bzw. Neothomismus (新スコラ主義「新トマス主義」と呼ぶ場合がある)。
- (29) 秋葉悦子「自己決定権の限界」(『法の理論』第17号、成文堂一九九七年)一〇五—一一頁。
- (30) J. Messner: *Das Naturrecht*, S. 153.

(31) 従って、メスナーの立場からは、文化と自然とにつき、両者を対立概念とみる通念とは根本的に異なり、むしろこれを一種のイデオロギーの歴史的思惟産物と見る。文化こそ人間の「自然」状態である。Vgl. J. Messner, *Kulturrecht*, S. 336-344. 尚、¹⁾人間の社会的本性、自然法、共同善を考察するに際して伝統的自然法論で殊のほか重視されてきた家族共同体について一言しておかなくてはならないだろう。そもそも我々人間が、ともかくにも現代にいたるまで様々な問題を常に孕みながらも生き長らえてきているという厳然たる事実を全面的に認めるところから出発しなければならぬと私は思う。それは人間の基本的存在単位として「家族(共同体)」が常に存在し、それに固有の働きを果たしてきたからであろう。伝統的自然法論では、それもとくにヨハネス・メスナーにおいては、人間の共同生活一般における家族共同体の全人的次元に対して深く寄与している様が強調されている。その先駆としてメスナーは、聖アウグスティヌスを挙げていたが、それら伝統的自然法論によって存在論的形而上学的に探求されてきた人間論が昨今の自然科学や霊長類学等のいわゆる経験諸科学によっても基本的に支持され補強されている事態を私は興味深いものと思っている。RNでも最初から家族の意義が強調されていた(本稿第六、第八節参照)。

(32) J. Messner, *Das Naturrecht*, S. 156. Die Gesellschaft ist „das Verbundensein von Menschen zur gegenseitigen Förderung in der Erreichung des durch die existentiellen Zwecke geforderten vollmenschlichen Seins“. ¹⁾上記社会の定義中に登場した実存的諸目的 die existentiellen Zwecke (J. Messner, *Das Naturrecht*, S. 43ff.) についての簡単な説明を施す必要があるだろう。聖トマス・アキナスは「スバテノ事物ノ本性ハ、ソノ働キカラ明ラカニナル。」(Natura enim uniuscuiusque rei ex eius operatione ostenditur.) と言った (Sanctus Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I, qu. 76, a. 1.)。確かに、ある事物の作用様態は、その実体と存在とを示す。科学は、一般に生命のない自然や自然の法則を捉えるに当たって、その事物のうちに作用している諸力を観察することから出発する。同様に、生命のある自然の場合についても、その行為の仕方、とりわけてそ

の環境への応答の仕方を観察することから出発する。とすれば、人間の本性や人間に固有な行為法則を尋ねる場合にも他の方法がある訳ではない。従って、我々は、人間の中に働いていると知られる諸力や諸傾動(傾向/Triebe)を究明することが必要である。すると、直ちに次のものが観察される。自己維持、栄養摂取本能、生計保障への傾動(未来への配慮)、性的衝動、両親の子供への愛、家族生活への傾動、社交への傾動、経験や知識を広めようとする傾動、美への傾動、他人から尊重されたいという傾動、最高存在との正しい関係に入ろうとすることへの傾動、その他一切の目的を含めて幸福への傾動、こういったものが観察されるであろう。

これら今列挙したものを眺めてみると、その内の若干は動物と共通し、又他のものは相違している。人は、自己内の傾動を理解し、その傾動と傾動内在的目的との連関を「例えば、栄養本能が個人の生命や健康維持に役立っていることを」把握し得る。更に、その傾動を充たしてその目的を遂げることが適切か否か、又その際問題になりうるとしてその程度はどうあるべきか、こうしたことを決定することが、少なくとも部分的には(人間としての)自己自身に、その自己決定に委ねられていることを自覚している。飲食に即して考えると、その摂取方法、及び、摂取量は、自己の恣意に委ねられているのではなく、適量に控える場合のみ「理性的本性に適った」ものであることを、そしてそれが責任に属していることを人は知っているのである。「ここでアリストテレスの言うプロネーシス、思慮が重要な意味を有する」。そしてこうした責任と一致した行為を行うことへの「一種の内的な傾動」を、即ち、義務の必然性を、自覚しているのである。そして更に、人は、他の人間にも直ちに同じ理性的本性を認め、それと共に、他人に求めもすれば、又他人から求められもする特定の諸行為態様を知るのである。これ、倫理及び法の存在論的基盤である。尤も、こうしたメスナーの方法論に批判的なカトリック社会倫理学者がいない訳ではない。同じ自然法論者であっても別の立場を探る者に、Franz Martin Schmözl, Eberhard Schockenhoff, Martin Rhonheimer 等が見られる。

- (33) 拙稿「自然法論的認識論——メスナー自然法論の一貢獻——」(『法と国家の基礎にあるもの』創文社、一九八九年)二七四—二七五頁。
- (34) この認識主体の本性に融合したままでの「本性適合的認識」と、反省化し対象化する「概念的認識」については、水波朗「指月の譬え」『創文』第四三二号(創文社、二〇〇一年)が示唆的である。
- (35) J. Messner, *Das Gemeinwohl*, S. 91-94.
- (36) „Das Gemeinwohl besteht in der aus der gesellschaftlichen Verbundenheit der Gesellschaftsmitglieder erwachsenden Hilfe für die eigenverantwortliche Erfüllung der ihnen in ihrer Natur vorgezeichneten persönlichen und gesellschaftlichen Lebensaufgaben.“ (J. Messner, *Das Gemeinwohl*, S. 92)
- 尚他の箇所(J. Messner, *Ethik. Kompendium der Gesamtheit*, 1954, S. 456)では簡潔に「人間本性の充足的展開となる前提を全面的に創り出す社会目的」を共同善とする。
- (37) 公法と私法の形式的区分論は、とりわけ近代社会の成立と、言い換えれば、国家と市民社会との区別 (Unterschied vom Staat und der Gesellschaft) と関連している。団藤重光『法学の基礎』(有斐閣一九九六年)八八頁以下。
- (38) 自然法、殊に伝統的自然法論の立場からみた自然法と経済社会体制の問題について、野尻武敏『転換期の政治経済倫理序説——経済社会と自然法——』(ミネルヴァ書房、二〇〇六年)第8章「経済社会体制と自然法思想」を参照されたい。
- (39) Allgemeininteresse u. Allgemeinwohl bzw. Individualismus u. Kollektivismus にごとて略記しておく。一般利益と一般善と訳語を与えよう。もちろん両者は同義語として使うことも出来る。しかし「一般利益が個人の利益や集団の利益の「均衡」Ausgleichの結果でしかないとしたら(我国の憲法学者の理解による)「公共の福祉」とは正にこの「諸権利の調整」としか見ない)、それは異義語としなくてはならない。そこでは物質的利益への傾斜が見られがちで、利益調整のための民主主義的権力獲得が主要関心事となる。それは正義の全面的な実現としての共同善原理に悖る。個体主義には更に唯名論が附着する。すると、例えば、「同じ人間の尊厳」、「同じ人間の権利」というものすら、それが「共通のもの」、「一般的なもの」である以上「虚構」とされ、基礎が剥奪されてしまう。以上は個体主義の帰結であるが、対極に立つ集合主義では、事態は改善されるどころか、その弊害は余りにも明白となった。「我々の結論は、それ「共同善」は超個人的な独自の現実であり、しかも、人間は超社会的な独自の現実である、ということであった。」(J. Messner, *Das Gemeinwohl*, S. 119.)
- (40) Wilhelm Weber, *Person in Gesellschaft*, Paderborn 1978, S. 29f. Vgl. auch Bernd Kertten, *Sozialethik und Gemeinwohl*, Berlin 1992, S. 120-123.
- (41) Oswald von Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre*, Wien 1980, S. 34-36.
- (42) 例えば、共同善を形而上学的観点から論ずるところでは、メスナーは、英米圏で耳にしない中欧独特の表現を三つ取り上げてそのイデオロギー性を告発している。その三つの表現として、「世界観的多元主義」wechenschaulicher Pluralismus、「新しい寛容の理念」die neue Idee der Toleranz、「政治の脱イデオロギー化」die Entideologisierung der Politikがある。このように用語だけを聞けば何ら違和感を覚えないこれらの語句は、メスナーに言わせれば、反形而上学的人間観、社会観、共同善観を有する政党の「反形而上学的イデオロギーを隠蔽する用語」、チャールズ・ステイヴンソンの所謂「説得定義」persuasive definitionに外ならない。結局、こうした反形而上学的イデオロギーは、現実に対する人々の目を睡まし、現実在の本質的特徴への通路を遮断してしまう。同様の欺瞞は、生命倫理(学)の分野でも着実に進行しつつある。エンリケ・プラート(E. H. Prat, S. 62.)によれば、胎児の殺害を「妊娠の中断(中絶)」と言い換え、「自殺(自己殺害)」を「自由死」と言い換え、そして「IVF用にとってあったが最早不要になってしまったヒト胚の殺害」を「余剰胚をその運命に委ねる」などと言い換えることによって、真実を隠蔽する風潮が見られる。更に、一般的には見逃されているが、従来「安楽死」Euthanasieと呼ばれていたものを、昨今我が国の生命刑法学では、「臨死介助」という訳の分らぬ、少なくとも不適切な訳語を与えて

- 深い考慮なしに導入する向きがある。原語の *Sterbehilfe* は「*じつてん*」の問題性が指摘されたことにも拘らず、*びやん*。Vgl. Günther Pöthner, *Grundkurs Medizin-Ethik*, Wien 2002, S. 251-262.
- (43) J. Messner, *Das Gemeinwohl*, S. 103-247.
- (44) J. Messner, *Das Naturrecht*, S. 727. „Der Staat ist die mit höchster Herrschaftsgewalt ausgestattete Gemeinschaft eines auf bestimmtem Gebiete seßhaften Volkes zur allseitigen Begründung seines Gemeinwohls.“
- (45) Vgl. J. Messner, *Das Naturrecht*, S. 725. „Dieser Zweck ist die umfassende und allseitige Erfüllung der von der Vollwirksamkeit der menschlichen Natur geforderten gesellschaftlichen Grundfunktionen des Selbstschutzes der Gemeinschaft sowie der Sicherung ihrer Rechtsordnung und ihrer allgemeinen Wohlfahrt.“
- (46) 拙稿「カトリック社会理論における自然法の意義——カトリック社会理論入門——」『社会倫理研究』第四号、一九九六年、一八一—二二頁。
- (47) Arthur Fridolin Utz OP, *Recht und Gerechtigkeit. Thomas von Aquin: Theologische Summe II-II, Fragen 57-79*. Nachfolgebassung von Bd. 18 der Deutschen Thomasausgabe. Neue Übersetzung von J. F. Groner. Anmerkungen, sowie vollständig überarbeiteter und ergänzter Kommentar von A. F. Utz, Bonn 1987. 社会倫理学体系全五卷 *Die Sozialethik* (1. Teil, *Die Prinzipien der Gesellschaftslehre*; 2. Teil, *Rechtstheoretische*; 3. Teil, *Die soziale Ordnung*; 4. Teil, *Wirtschaftsethik*; 5. Teil, *Die politische Ethik*) は、メスナー『自然法』と並ぶ、最高級の社会倫理学大全である。又カトリック社会倫理学の重要資料(社会倫理学全般の文献目録、教文会書、教皇回勅、ピウス十二世教皇の社会大全等)の編纂でも大変な功労があった。ウッツについては、野尻武敏訳『第二の道の哲学』(新評論、一九七八年)、島本美智男訳『経済社会の倫理』(晃洋書房、二〇〇二年)、島本美智男「アルトウール・ウッツの経済秩序倫理学」(『社会と倫理』第十号、二〇〇一年)を参照されたい。
- (48) Arthur Fridolin Utz, *Was ist katholische Soziallehre?*, Kirche und Gesellschaft Nr. 46, Köln 1978, S. 3.
- (49) A. F. Utz, *Was ist katholische Soziallehre?*, S. 5.
- (50) A. F. Utz, *Was ist katholische Soziallehre?*, S. 3.
- (51) A. F. Utz, *Was ist katholische Soziallehre?*, S. 3.
- (52) A. F. Utz, *Was ist katholische Soziallehre?*, S. 4.
- (53) A. F. Utz, *Was ist katholische Soziallehre?*, S. 2.
- (54) J. Messner, *Das Naturrecht*, S. 179.
- (55) J. Messner, *Das Naturrecht*, S. 189.
- (56) J. Messner, *Das Naturrecht*, S. 190-191.
- (57) J. Messner, *Das Naturrecht*, S. 190.
- (58) J. Messner, *Das Naturrecht*, S. 193.
- (59) J. Messner, *Das Naturrecht*, S. 193f.
- (60) J. Messner, *Das Naturrecht*, S. 194.
- (61) J. Messner, *Das Naturrecht*, S. 196.
- (62) J. Messner, *Das Naturrecht*, S. 196.
- (63) J. Messner, *Das Naturrecht*, S. 197.
- (64) J. Messner, *Das Naturrecht*, S. 197. 引用文中の傍点は、メスナーによる強調。
- (65) J. Messner, *Kulturethik*, S. 346.
- (66) J. Messner, *Das Naturrecht*, S. 154, 198.
- (67) J. Messner, *Das Naturrecht*, S. 199.
- (68) J. Messner, *Das Naturrecht*, S. 200.
- (69) J. Messner, *Das Naturrecht*, S. 212. 註(36)をも参照されたい。
- (70) J. Messner, *Das Naturrecht*, S. 212. ヘルギーの法哲学者ジャン・ダバンは、同じことを次のように語る。公共善(国家的共同善)は「完全な人間的善」*le bien humain complet*に奉仕するものである。従って、この世の生活と諸価値の次元で人間に関わるものであって、公共善に無縁であるものは何もない。その素材・質料の観点からみれば、公共善は「この世の一切の事物を含んでいる。公共善の質料的対象はこの世の一切の事物である。しかし、それが現実には公共善の内容として立ち現われるのは、「形相的」対象との連関においてである。即ち、形相的对象として

- ダバンによって叙述された四観点によって汲み上げられる限りにおいて、この世の一切の事物が、可能態から現実態へともたられ、即ち、具体的公共善へと現実化するのべからず。Jean Dabin, *L'État ou le politique. Essai de définition*, Dalloz Paris 1957, p. 94.
- (71) J. Messner: *Das Naturrecht*, S. 213.
- (72) J. Messner: *Das Naturrecht*, S. 213.
- (73) Vgl. J. Messner: *Das Naturrecht*, 1. Aufl., Innsbruck-Wien 1950, S. 197.
- (74) Au milieu, Breue an den französischen Klerus, 16. 2. 1892, zitiert aus J. Messner, *Das Gemeinwohl*, S. 10 sowie J. Messner, *Die soziale Frage*, S. 365.
- (75) 憲法字句は、一般的に、憲法規範から一方では「授權」規範であり、他方では「制限」規範であること。他
- (76) J. Messner: *Das Naturrecht*, 5. Aufl., S. 294.
- (77) J. Messner: *Ethik*, S. 267.
- (78) J. Messner: *Das Naturrecht*, S. 295.
- (79) J. Messner: *Ethik*, S. 267.
- (80) J. Messner: *Das Naturrecht*, S. 296.
- (81) Johannes Messner, *Die soziale Frage*, 7. neubearbeitete und erweiterte Auflage mit dem Untertitel: Im Blickfeld der Irrwege von gestern, der Sozialkämpfe von heute, der Weltentscheidung von morgen, 1964, S. 377.
- (82) J. Messner: *Das Naturrecht*, S. 298.
- (83) J. Messner: *Das Naturrecht*, S. 298f.
- (84) J. Messner: *Das Naturrecht*, S. 503.
- (85) J. Messner: *Das Naturrecht*, S. 503.
- (86) 水波朗『自然法と洞見知』三四四頁。
- (87) Rudolf Weiler, *Einführung in die katholische Soziallehre. Ein systematischer Abriss*, Graz Wien Köln, 1991, S. 40-41.
- (88) Wilhelm Weber, *Person in Gesellschaft*, Schönigh-Verlag Paderborn 1978, S. 28ff.
- (89) Franz Klüber, *Katholische Soziallehre und demokratischer Sozialismus*, Bonn-Bad Godesberg 1974, S. 11-26.
- (90) Bernhard Sutor, *Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre*, S. 32-39.
- (91) Bernhard Sutor, *Politische Ethik*, S. 32.
- (92) Bernhard Sutor, *Politische Ethik*, S. 32.
- (93) Bernhard Sutor, *Politische Ethik*, S. 32f.
- (94) Bernhard Sutor, *Politische Ethik*, S. 33.
- (95) 神原和宏「共和主義における自由の概念について」三島淑臣教授古希祝賀『自由と正義の法理念』(成文堂、二〇〇三年)参照。
- (96) 宗岡嗣郎「自由の法理」三島淑臣教授古希祝賀『自由と正義の法理念』参照。
- (97) J. Messner: *Die soziale Frage*, S. 353.
- (98) Rudolf Weiler, *Einführung in die katholische Soziallehre*, S. 40.
- (99) 水波朗『基本的人権と公共の福祉』(九州大学出版会、一九九〇年)九二頁。
- (100) 拙稿『百周年回勅』の今日的意義(二)——法哲学的観点から——『社会倫理研究』第二号『社会倫理研究所』一九九三年、九七—一二七頁。
- (101) 宮川俊行『『補充性原理』のトマス主義社会倫理学的考察』二頁。
- (102) KAB (Hrsg.), *Text zur katholischen Soziallehre*, S. 121. Bernhard Sutor, *Politische Ethik*, S. 37.
- (103) Anton Rauscher, *Personalität, Solidarität, Subsidiarität*, S. 39.
- (104) Franz Furger, *Christ und Gesellschaft*, S. 41.
- (105) Oswald von Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit*, S. 34-35.
- (106) Franz Furger, *Christ und Gesellschaft*, S. 36.
- (107) 拙稿『共同善——伝統的自然法論なほし社会倫理学におけるその概念と機能をめぐって——』『経済社会学会編『経済社会学会年報』XXVI, 現代書館、二〇〇四年、六七—七九頁。』
- (108) J. Messner: *Die soziale Frage*, 7. Aufl., 1964, S. 368-369.
- (109) J. Messner: *Die soziale Frage*, S. 377.
- (110) 水波朗『自然法と洞見知』三三九頁には次のように見える。「観念的に事を考えることに慣らされた大方の日本人は、『補充性の原理』といっ

た言葉を聞くと、これを何か補完性原理思想・概念・概念と捉えて、これが現実には各国内に働き存在する存在論的現実であることを理解しない。しかし正しくは補完性は国家をあらしめている国家的本性法則（自然法法則）の基本的なものであって、それぞれの国家で、その国家作用がこれに従って働いている限りでのみ諸々の社会集団の多種多様な共同善の現実化が、その総体としての国家的公共善の現実化があり、公共善は即ち国家の固有存在そのものであるから）国家の存在があるのである。」

- (11) 例えば、秋葉悦子訳著『ヴァチカン・アカデミーの生命倫理』一〇頁には次のようにある。「本書で多くのセラ論文を取り上げた理由の一つは、博士の論文が、高度に専門的な最先端の自然科学の知識を扱うものでありながら、自然科学に従事する人ばかりでなく、臨床医にも、倫理学者にも、一般の人々にも十分理解できるように細心の配慮が払われているためである。特にキリスト教の知識を持たない人々のために、神学的記述は最低限に抑えられている。」
- (12) J. Messner, *Die soziale Frage*, S. 334. 水波朗『自然法と洞見知』二九八—三二三頁。
- (113) 拙稿「カトリック社会理論の現代的意義——出会いとその発展相及び射程について——」高橋広次編『現代社会とキリスト教社会論』一九九八年、一九三頁。
- (114) Alfred Klose, *Die Katholische Soziallehre*, S. 11f., 19ff. u. 25.
- (115) 水波朗『自然法と洞見知』三二三頁。
- (116) Franz Klüber, *Der Umbruch des Denkens in der katholischen Soziallehre*, Köln 1982, S. 10f.
- (117) J. Messner, *Das Naturrecht*, S. 310f.

参考文献

KAB (Hrsg.), *Text zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*, mit Einführung von Oswald von

Nell-Breuning SJ u. Johannes Schasching SJ, 8. erweiterte Auflage, Kevelaer 1992. (KAB: Abk. von „Katholische Arbeiterbewegung Deutschlands“)

Franz Furger, *Christ und Gesellschaft, Elemente zu einer christlichen Sozialethik*, Freiburg Schweiz 1978.

Joseph Kardinal Höflner, *Christliche Gesellschaftslehre*, Neuausgabe, herausgegeben, bearbeitet und ergänzt von Lothar Roos, Kevelaer 1997.

Alfred Klose, *Die Katholische Soziallehre. Ihr Anspruch - Ihre Aktualität*, Graz 1979.

Franz Klüber, *Katholischen Gesellschaftslehre, 1. Bd.,: Geschichte und System*, Osnabrück 1968.

Franz Klüber, *Grundlagen der katholischen Gesellschaftslehre*, Osnabrück 1960.

Franz Klüber, *Katholische Soziallehre und demokratischer Sozialismus*, Bonn- Bad Godesberg 1974.

Franz Klüber, *Der Umbruch des Denkens in der katholischen Soziallehre*, Köln 1982.

Johannes Messner, *Die soziale Frage der Gegenwart, Eine Einführung*, Tyrolia, Innsbruck-Wien-München, 1934.

Johannes Messner, *Die soziale Frage*, völlig neu bearbeitete 6. Auflage mit dem Untertitel: Im Blickfeld der Irrwege von gestern, der Sozialkämpfe von heute, der Weltentscheidung von morgen, 1956; 7. neubearbeitete und erweiterte Auflage, 1964.

Johannes Messner, *Ethik. Kompendium der Gesamtheik*, Innsbruck-Wien-München 1955.

Johannes Messner, *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftslehre, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, 1. Aufl., Tyrolia-Verlag Innsbruck-Wien-München 1950, 5. neubearbeitete u. wesentlich erweiterte Aufl., Innsbruck-Wien 1966, 7. unveränderte Aufl., Duncker u. Humblot Berlin 1984.

Johannes Messner, *Das Gemeinwohl. Idee, Wirklichkeit, Aufgaben*, 2. Aufl., Osnabrück 1968.

- Johannes Messner, *Die Magna Charta der Sozialordnung, 90 Jahre Romum nonarum*, Kirche und Gesellschaft Nr. 76, Köln 1981.
- Oswald von Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre*, Wien 1980.
- Oswald von Nell-Breuning, *Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehrmäßigen Dokumente*, 3. erw. Auflage, Wien 1983.
- Anton Rauscher, *Personalität, Solidarität, Subsidiarität. Katholische Soziallehre in Text und Kommentar*, Köln 1975; wieder abgedruckt in: ders., *Kirche in der Welt, Bd. 1*, Würzburg 1988, S. 253-295.
- Lothar Schneider, *Subsidiäre Gesellschaft - Erfolgreiche Gesellschaft*, 3. ergänzte Aufl., Paderborn 1983.
- Bernhard Sutor, *Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre*, 2. Aufl., Schönigh-Verlag Paderborn-München-Wien-Zürich 1992.
- Arthur-Fridolin Utz, *Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzips*, Heidelberg? 1956.
- Arthur-Fridolin Utz, *Sozialethik, 1. Teil, Die Prinzipien der Gesellschaftslehre*, Heidelberg 1958.
- Arthur-Fridolin Utz, *Ethik und Politik. Aktuelle Grundfragen der Gesellschafts-, Wirtschafts- und Rechtsphilosophie*, Stuttgart-Degerloch 1970.
- Arthur-Fridolin Utz, *Was ist katholische Soziallehre?*, Kirche und Gesellschaft Nr. 46, Köln 1978.
- Arthur-Fridolin Utz, *Ethik des Gemeinwohls. Gesammelte Aufsätze 1983-1997*, Schönigh-Verlag Paderborn-München-Wien-Zürich 1998.
- Wilhelm Weber, *Person in Gesellschaft*, Schönigh-Verlag Paderborn 1978.
- Rudolf Weiler, *Die internationale Ethik. Eine Einführung*, 2 Bde., Berlin 1986 u. 1989.
- Rudolf Weiler, *Einführung in die katholische Soziallehre. Ein systematischer Abriss*, Graz Wien Köln, 1991.
- Rudolf Weiler, *Die soziale Botschaft der Kirche. Einführung in die katholische*

Soziallehre, Wien 1993.

- 水波朗 『トマス主義の法哲学』九州大学出版会、一九八七年。
- 水波朗 『トマス主義の憲法学』九州大学出版会、一九八七年。
- 水波朗 『基本的人権と公共の福祉』九州大学出版会、一九九〇年。
- 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。