

書 評

山田秀著『人間と社会 ―自然法論研究―』

成文堂, 2019 年, x iv + 475 頁

平手 賢治 (岐阜協立大学経営学部)

キーワード: 創造的存在, 共同善, 家族, 孟子, 教育

1 はじめに

山田秀¹⁾著『人間と社会 ―自然法論研究―』(成文堂, 2019 年)(以下、『人間と社会』)は, 全 7 つの章及び全 4 つの Anhang (補遺) からなり²⁾ (初出一覧は, pp. x iii・iv, 参照), 伝統的自然法論が一般的に論じる論題 (共同善原理, 補完性原理) に限らず, それ以外の特定論題 (家族, 私的所有制, 儒学, 教育, 人権など) について論じたものである (p. i)。このような類書は, 著者の師である水波朗先生の書を除き, 管見のかぎり, 他に見たことはない。本書評の目的は、『人間と社会』を読み解くことによって, 第 1 に, <事実としての山田自然法論> (山田自然法論の概要) を示し (第 2 章), 第 2 に, <志向としての山田自然法論> (山田自然法論の展開) を明らかにし (第 3 章), 第 3 に, 日本における現代自然法論の方向性を示すこと (第 4 章) である。なお, 本書『人間と社会』は, 伝統的自然法論 (カトリック自然法論) を扱ったものだからといって, 語りかけるべき相手としてカトリック信徒のみを想定しているわけではない点に注意しなければならない (p.75, 187 など参照)。『人間と社会』は, 倫理学の危機の時代に, 善意のすべての人びとに向けて, つまり, できる限り多くの心ある読者に向けて, 語りかけようとしている。この真摯な姿勢は, あたかも著者の生涯の使命の如きものとなっている。かかる意味において, 本書の読者は, 著者が伝統的自然法論にかける情熱を, ダイレクトに感じ取ることのできるはずである。では, 章ごとに本書の内容を紹介していこう (全 4 つ Anhang は割愛した)。

2 事実としての山田自然法論

2. 1 人間の存在充足 ―「第 1 章 人間実存における幸福衝動」―

第 1 章においては, 幸福とは何であるか, という問いが扱われ, 人間の存在充足の意味 (創造的存在としての人間における実存充足の様態) が明らかにされる。

幸福の意味についての立場は, ①プラトン, アリストテレス, メスナーなどの, <人間本性に適合した徳に幸福を見る見解>と, ②エピクロス, ベンサム, ラスキなどの, <感覚的快楽に幸福を見る見解>に分かれるが, 著者は, 勿論, ①の徳を重視する見解に立つ。①の見解は, 人間本性の認識を前提にすることから, 理性を重視し, 理性に基づく生活が人間の幸福衝動の充足を図るとする (p.2)。そして, アリストテレスを引き, 人間は誰もが, 幸福 (人格として自分自身を完成すること, 実存充足すること) を目指しているとする (p.5)。しかし, アリストテレスは苦悩と不運の中でこそ人格性が成長し得ることを知らなかつ

た。人間が自己を偉大なものに捧げるといふ創造的な次元の重要性に、アリストテレスは気づかなかったことを、著者は指摘する (p.6)。本来、人間の身体的及び精神的傾向性は分裂した状態にある。しかし、人間実存を根底から分裂させるこの矛盾こそが、人間一人一人がその存在の展開と統合を創造的に果たしていく前提なのである。従って、人間の創造的課題は、種子が発芽し成長し花がいわば自動的に咲くのと違って、人間本性に賦与されししばしば頑迷に抵抗する素材を手なずけて最善の自己の自己充足を達成することである (p.10)。とするならば、確かに、快樂主義において苦悩は廢滅すべきものであるが (p.12)、しかし、(徳を重視する立場においては、) 苦悩こそが、快樂の方向に向かう衝動を抑え、苦悩なしには、本質的の自己充足に向かう人間の眼差しと推進力が發揮されることはない (p.13)。但し、苦悩を乗り越えるには、希望が必要である。幸福衝動自体のうちに、希望がなければ、人は、全くの不幸となる (p.17)。さらに、幸福衝動自体のうちに、悔悛(後悔)が必要である。ここでいう悔悛とは、人間の現実とこの現実によって規定された人間の実存秩序について教示する内心の声に我々人間が答えるという意味での、悔悛である (p.17)。人は、創造的な存在である。それ故に、創造的な現存在の意味を欠いては、その幸福衝動が充足されることはありえない (p.7)。人は、創造的な存在として苦悩、苦痛、失敗を経験し、それを潜り抜けて、成長するのであるとする (p.i, なお、山田, 2017, p.253)。

2. 2 自然法と家族 —「第2章 家族と自然法 —経験科学と自然法論の架橋の試み—」—

第2章においては、自然法論において家族は如何なる地位を占めているか、という問いが扱われ、自然法の意義そして家族の意義が論じられる。

自然法を論じるに当って、まずは、①自然法と自然法論との区別、②伝統的自然法論と近代的自然法論との区別、③自然法則と自然法との区別が重要である、とされる (p.28)。そこで、第1に、自然法と自然法論との区別が論じられる。自然法論は、哲学者などによって苦心の末提示されるに至った自然法についての思索であるが、一方、自然法は、観念ではなく実在であり、我々一人一人の存在の構造法則として常に働いているものである (p.29)。

第2に、伝統的自然法論と近代的自然法論との区別が論じられる(なお、山田, 2014, pp.85-92, 参照)。伝統的自然法論は「宇宙秩序(コスモス)に基礎をもつ自然的『正(ユス)』から成立しており、客観的な秩序の下、それ自体義務を含意しているもの」である (p.30)。一方、近代的自然法論は、自然法論というよりは自然権論であり、その特徴は、自然権とは区別される自然法は、不変、普遍の妥当性を持つ、「理性の推論によって創出される一般的規範の体系」である。そして、近代的自然法論は、国家が意図された目標追求のために各人の合意によって創り出された「一種の人工機械」である点(社会契約論)に特徴がある (p.31)。さらに、伝統的自然法論と近代的自然法論は、その人間観において著しく異なっている。すなわち、近代的自然法論は、人間を靈魂と身体との二実体の偶有的結合からなるとするデカルト的な見方をとる(それ故、完璧な自然法典の提供ができると思ひ誤った) (p.32) 一方で、伝統的自然法論は、人間を<靈肉一体的存在>とみ、それ故、人間は相互補完的存在であると説く。すなわち、身体能力は、人間靈の資質と希求との関係において制約されているので、人は他者による補完を得てより人間的な充足を得ようとするが(補完の必要性)、他面、人間の理性的本性もその精神的発展のために、つまり、欠乏の故に補完を必要というばかりでなく、寧ろ積極的に相互補完をすることへと人格的に志向している(補完の可能性) (p.34, なお、山田, 2017, p.249, 参照)。そして、人間各人の存在充足のために必要とされるものは、多種多様であることから、人間は多様な相互補完の方途を求め多元的な社会を求めてきた。しかしながら、多元性の中においても、統一性が求められる。それ故、国家は、完全社会として、人間の存在充足の必要性において、部分的な善益でなく、終局的な善益を追求する。国家は、完全社会なのである(多元的国家論)

(pp.34-35, なお, 山田, 2017, pp.251-2, 参照)。

第3に, 自然法則と自然法との区別が論じられる。自然法論(自然法倫理学)とは, 相互補完をなすべく結集した人びとの具体的現れ方が果たして人間の存在充足に資するか否かを, 制度的側面, そして, イデオロギー的側面の両面から考察する学問である。自然法倫理学は, 倫理学といえるためには, ①倫理の根拠, ②倫理の本質, ③倫理の規準, について答えなければならない(p.35, なお, 山田, 2014, pp.213-29; 山田, 2017, p.256, 参照)。そこで, まず, ①善の意義如何(倫理の根拠)については, 善とは事物の相応の完全性であるが, 倫理的な善とは人間本性が要求するところの善(人間にとっての「課題としての善」)であること, 次に, ②人間本性によって要求される完全性の意義如何(倫理の本質)については, 完全性とは, 人間の行為が人間本性や身体的, 精神的諸傾動に予め刻印された諸目的と合致することであること, 更に, ③倫理の規準については, 倫理の規準とは, 人間本性や身体的・精神的諸傾動に予め刻印された諸目的(実存的諸目的)であることが, 明らかにされる(pp.39-40)。人間本性を規定するところのその規定性は, 良心を通じて現われる(なお, 山田, 2017, pp.250-1, 参照)。これを自然法則(*lex naturalis*)といい, 自然法則は人間が自己の存在充足を遂げるか否かの成否を分かち規準である。そして, メスナーに倣い, 自然法則のうち法と正義に直結する部分を自然法(*ius naturale*)というとする。このように, 自然法則と自然法とは区別されるのである(pp.40-1, なお, 山田, 2014, pp.93-112, 参照)。

第4に, 社会と国家の意義が論じられる。人間は, 霊肉一体の人間本性の特殊性により, 社会的本性を備えるのであった(p.41)。人間の社会的本性の故に, 社会は, 「実存的諸目的によって要求されている完全な人間存在の獲得を相互に促進するために形成された人間の結合体」として存在する(p.42)。人は自らの本性によって社会的協同を図り, その生存使命, 文化使命を果たそうとする。生存使命, 文化使命の達成を可能にする包括的統一的共同体が, 国家である。国家が, 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(共同善)を創出することこそが, 国家の働きである。従って, 国家とは, 「一定の地域に定住した人びとによって構成された, そして最高の支配権力を備えた共同体であって, その共同善の全面的な充足を目的とするもの」である(国家四要素説)(p.47)。

第5に, 家族が論じられる。まず, 自然人類学, 動物生態学を参考に家族の意義が明らかにされる。動物生態学を参考に, 第1に, 家族という社会集団を持つものは, 哺乳類の中でも人間だけであり, 家族という社会集団を形成した高等霊長類こそがヒトであること(家族を持ったサル)(pp.59-60), そして, 第2に, ①オイキアの防衛, ②オイキアを維持するための経済活動, ③子供の養育, という3つの役割を果たす雄を父親と名付け, 父親はヒト社会にしか存在しないこと(p.61), が明らかにされる。次に, 伝統的自然法論の立場から, 婚姻そして家族の意義が明らかにされる。まずは, 婚姻が, 全人格の相互愛に基づく, 男女の合法的で, 永続的な生活共同体にして性共同体として生まれ, 次に, 家族が, 社会の細胞として, 両親とその子供達との共同体であるとして生じる, とされる(pp.69-70)。そして, 家族は, 最も人間らしく最も貴い生存形式であり, 利害打算また互酬性を超えた, 人格的な交わりにおいて遂行されていく場である(p.79)。家族の目的は, ①日常生活に必要な肉体的, 精神的諸財を家族成員に提供すること, ②子供を養育すること, ③社会の細胞となることの3つである(p.71)。そして, 家族は, ①生物学的意味において, ②道徳的意味において(人間は, 家族関係の中で生長することを通じて, 社会的徳の重要なものを, 即ち, 隣人愛と正義とを学ぶ), ③文化的意味において(文化の高さを決定する諸価値の推進力を生み出す), 社会の細胞である, とされる(p.72)。伝統的自然法論において, 家族は, 殊更重要な位置を与えられる。なぜなら, 自然法がそこに置いて作動し, 内容を満たされたものとして習得される場としての家族共同生活の有する意義を重視するからである。人間は, 家族の中で, 家族の全成員が自己実現を目指して生活する中で, 自己の態度や精神や人格を具体的に形成しつつ, 同時に, 全家族員を拘束する行為範型が形成され

作動し存在していること（人格形成，社会化，文化化）を洞見する。つまり，端的に言えば，家族という人間の原社会は，自然法の存在と認識にとって，格別な意味を有するが故に，自然法論において重要な位置を与えられるのである（pp.72-3，なお，山田，2017，pp.259-60，参照）。

2. 3 共同善原理 —「第3章 共同善，社会，国家 —トミズムの観点から—」—

第3章において，トミズムの観点から，特にメスナーに即して，〈国家—社会—共同善〉の内実とそれらの関係について，明らかにされる。

第1に，国家目的が示される。アリストテレスは，近代特有の歴史的所産という意味での偏見（政治と倫理との分離）はなく，国家の中に倫理の全体と完成を見て取る（p.100）。目標とされる国家の使命は，国民の「完全な生活」（倫理的精神的に完成されるべき高貴な人間性）の実現である。従って，アリストテレスにとって，国家は，人民の共生のためでなく，幸福で立派な生活のために存在する共同体であった（p.102，なお，山田，2017，pp.252-3）。メスナーは，アリストテレスの考えを受け継ぎ，国家を，「人間の実存的諸目的の実現可能性を確保する社会」と位置づけた。目標とされる国家の使命は，「人間本性の完成に必要な諸々の社会的基盤機能の包括的且全面的な充足」にある。それ故，国家の機能は，「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つくること」となる。かかる意味において，伝統的自然法論において，国家は，総体社会あるいは完全社会といわれる（p.103）。

第2に，人間の社会的本性が論じられる。社会的たる所以は，人間が自己完成を遂げる為には，身体的にも精神的にも自己外の援助，即ち他の人格及び文化に依存しているという直接的経験事実によって裏付けられる（なお，山田，2017，p.248，参照）。そして，人間の社会的本性の根拠は，「霊肉一体の人間本性の特殊性」乃至「人間に於ける霊肉の不可分離的統一性」にある。従って，人間は，自足的ではあり得ず，完全な人格・文化的存在になるためには，他者との交流と協同を必要とする。人間は自然本性的に社会を志向しているのである（pp.107-9）。

第3に，社会が論じられる。社会は，秩序である。秩序とは，内的構成原理に基づく統一体である。内的構成原理とは，形相因を意味し，作用原因的でもあり，目的原因的でもあり得る。人間の社会的本性は，作用因として働き人びとを社会へそして国家へ通し促すと同時に，人間の現実の行為様態は，認識と意志に条件付けられており，その目的が目的因として働くのである。そして，社会の内的形相原理は，実効的であるために外的結合紐帯，つまり，制度を必要とすることが指摘される（p.115）。

第4に，共同善が論じられる。①共同善は社会によって個々人にもたらされる援助であること，②共同善は存在に立脚した客観的現実であること，③共同善は，消極的機能としての平和秩序の樹立と積極的機能としての福祉秩序の樹立という2つの根本機能を使命とすること，が示される（p.118）。共同善は，社会成員の自己完成への援助であり，自己完成は，実存的諸目的によって人間に課せられた使命の達成にある。従って，共同善は，人間本性に刻印された目的秩序に資すべき性格を内包している。つまり，共同善は秩序である。〈秩序としての共同善〉には，〈価値善益としての共同善〉と〈制度としての共同善〉がある。制度面から見られた共同善において，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にかかっていることから，共同善は〈比例性の秩序〉となって現われる（p.121）。共同善が比例性の秩序として把握されるということは，共同善は〈動態的發展の秩序〉でもあることが明らかとなる。即ち，共同善は，個々の集団の寄与と社会全体の生産性に依じて社会的協同の成果の配分を受けることができるよう，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のである（p.122）。要するに，共同善は，その作用因としては，個々人がその力をなるべく妨げられない仕方で共同に投入できるとき，最もよく現実化され，自利の追求が承認される。他方，共同善は，個々人の自利追求が調和せしめ

られ、共同善へと方向づけられるよう形相因が働くのである。端的に言えば、作用因は、個々人の努力であり、形相因は、社会の秩序権力である (p.121)。さらに、共同善は、人間の自己完成に資すべき善益であって、自己目的では決してない。共同善は補助的地位を有するのみである。実存的諸目的の中に刻印された人間的位格の発展を犠牲にして共同善の拡張がなされることはあってはならないことである (pp.123-4)。

第5に、国家の共同善課題が論じられる。①共同善は社会及び国家の最高原理であること、②共同善は法＝権利原理であること(従って、各人の持ち分に関わる)、③共同善は義務づけの態様において働くこと、④共同善は、倫理的な要求を時に正義の要求(義務づけ)にすることもあること、が指摘される (pp.124-5)。そして、共同善は補完的なものである。共同善は個々人や部分社会が自力で行えることに関して、何らの権限も資格をも社会に付与しない(補完性の原理)。補完性の原理は、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ものである。それ故、補完性の原理は多元社会の構造法則であり、機能法則である (pp.126-7)。

第6に、共同善原理と補完性原理は、国家と社会との区別を明らかにする。社会は特殊目的の実現を目指す個々人及び部分社会から成り立っているが、それらは国家において統一されている。そして、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な充足にある (p.128)。従って、国家は「万人の協働を通じて果たさるべき生存使命に基づく、人びとの社会生活の統一体である」が、一方、社会は「個々人、集団、共同体が夫々に負っている生存使命に基づく人びとの社会生活の多様性(多元的構造)」である (p.129)。なお、山田によれば、メスナーは、職能的自治団体の果たすべき役割の大きな政治経済体制を志向している (p.132)。

第7に、政治の優位が指摘される。政治とは、「共同善の実現、保持、増大のために、責任ある地位にある者によって採用される合目的な行為」である (pp.134-5)。政治の目的は、共同善にのみ見いだされ、それ故、共同善こそが政治概念の基礎とされなければならない。とするならば、政治の優位とは、「共同善の保持並びに増大をその機能とする国家の主権」の意味である (p.135)。政治的権威が失墜したならば、国内の諸勢力を共同善へと向けて導く能力が弱まり、政治は本来の力を発揮し得ず、諸々の利益集団の要求に翻弄され、共同善実現とは関係のないところで、利害調整を行うに過ぎなくなってしまう。そうならないよう、政治が優位に立つべきであると主張される (p.136)。

2. 4 補完性原理 —「第4章 共同善と補完性原理 —伝統的自然法論の立場から—」—

第4章においては、体系的に補完性原理が如何なる位置と意味を有しているか、が論じられる (pp.163-76は、第3章と重なるところが多いため略する)。

第1に、補完性原理が論じられる。全体主義の広がりとは自由主義による中間団体軽視の風潮の中、補完性の原理は、教皇ピウス11世の回勅『クワドラジェジモ・アンノ』(1931年)によって、教会の公文書において初めて、言及される (p.156)。補完性原理は、基本的に「自助への支援」を意味しているが、国家に補完性原理を応用するならば、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一方で、他の権限領域に属する問題を当該上位単位社会(国家)が背負い込んではいかならないことをも示している。つまり、「出来るだけ少ない国家、必要なだけの国家」が目指されるのである (p.161)。補完性原理も(共同善原理同様)存在原理であり、様々な社会単位に、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ある (p.177)。一方、補完性原理は、全権掌握を要求する国家に対して、自由な諸団体の固有の権利を保護することから多元社会の構造法則であり、機能法則である。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然的根本法則なのである (p.178)。すなわち、全体としての社会

は、個々人及び部分社会から成り立っているが、それらは、国家において統一されている。国家は共同善原理と補完性原理に基づいて、爾余のすべての社会から区別され、国家目的は、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な充足にあるのである。

第2に、連体性原理が論じられる。連帯性原理は、<存在の原理としての連体性原理>と<当為の原理としての連体性原理>がある。<存在の原理としての連体性原理>とは、人格の社会性乃至社会志向性に他ならない。現在、<存在の原理としての連体性原理>が、全人類の連帯を語らねばならない時代が到来していることに注意しなければならないとされる。そして、<当為の原理としての連帯性原理>とは、相互依存という人間存在の構造から、相互義務が、帰結するというものである。①個々人及び集団相互間の義務、②個々人及び集団の全体性への義務、③全体社会の個々人及び集団への義務、という3つの方向で、問題となる (p.180)。

第3に、自由原理が論じられる。自由原理における、自由とは、消極的自由の意味ではなく、本性を通じて人間に予め刻印された本質的生存目的の実現への自由である。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。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とされる (pp.181-2)。

第4に、各原理間の相互関係が論じられる。すなわち、<連帯性原理から共同善原理、補完性原理へと説明する学派> (ヘフナー、ネル=プロイニング、ズートルなど) と<共同善から補完性原理、連体性原理へと説明する学派> (メスナー、ウッツなど) があるが、共同善の独自の存在性格と作用性を重視し、共同善原理と補完性原理とは同一事態を2つの側面から言及しているに過ぎないことに注意すべきであると指摘される (p.179, pp.184-5)。

2. 5 私的所有 —「第5章 『百年回勅』の今日的意義 —法哲学的観点から—」—

第5章においては、法哲学徒の観点から、教皇ヨハネ・パウロ二世の社会回勅『百年回勅 (チェンテージムス・アンヌス)』(1991年)をその羅語版・独語版・英語版などを用いて緻密に分析され (pp.199-216)、伝統的自然法論における私的所有権論が示される。

第1に、私的所有権論が論じられるに先立ち、自然法と万民法との関係が論じられる。すなわち、歴史的意義における万民法 (過去のある時点に於いて存在した万民法) の本質を自然法との関係の下で見極めることを通じて、今日の万民法を明らかにし、万民法に内在して働く原動力 (つまり、自然法の働き) を明らかにする。その結果、万民法とは、「応用自然法」であり、「国内法的諸制度及び国際法的諸制度を樹立する際に諸民族に共通の経験によって実効的となった自然法」であることが明らかにされる (pp.218-20)。

第2に、私的所有制が論じられる。諸民族に共通に見いだされる制度の一つ、しかも最も重要で代表的なものの一つが、私的所有制である (p.221)。伝統的自然法論は、実存的目的に基づく目的論的性格を有する。私的所有権にも、「地上の諸財は、総ての人がその実在的諸目的を実現するに当って彼ら総てに役立つよう規定されている」との法目的がある (「万物は万人に共属する」)。従って、財の本性自体が私的所有制の必然性を支持することはない (p.222)。では、伝統的自然法論において私的所有制が何故擁護されてきたのかといえば、人間本性の毀損の故に、「実存的諸目的の実現に最も有益であり、地上の諸財が万人の利益となるとの目的を最もよく実現できるのは、私的所有制だからである。つまり、私的所有制は、第一次自然法によるのではなく、人間本性の充足に有益なるが故に、第二次自然法によって正当に導入される (p.223)。つまり、私的所有制は、効率的であり、秩序だっており、平和的であることから (つまりは、共同善秩序の根幹をなすものであるから) (メスナーの私的所有制について、pp.224-5)、肯定されるのである。従って、私的所有制は、その具体的形式は、歴史的諸情況の条件下にあり、万民法 (応用自然法) の一

典型なのである (p.225)。

第3に、トマスの私的所有論が論じられる。確かに、回勅『レールム・ノヴァールム』や回勅『マーテル・エト・マジストラ』を根拠に、私的所有権の絶対性を説く、カトリック思想家が後を絶たない (pp.234-5)。しかし、トマスは、所有財産の区別は、自然法によるのではなく、寧ろ、実定法に属する人間的合意に基づいて存在する、とする。トマスの根本原理は、「地上の諸財が人類共同体に贈与されていること」であり、私的所有秩序は、かの原理実現のための手段として機能するのであって、ある経験的諸前提条件が与えられた場合、共同使用原理を、社会哲学の空間から歴史的現実の空間へ変換し、原理の実現を可能ならしめるものであることを明らかにする (p.236)。従って、個人としての人間が特定事物の支配者と見なされるか否かは未決定なのである。そして、トマスは、ある人の外的事物に対する所有「権能」について「管理」(諸般の事情を考慮して事物の適切な管理を行うこと、つまり、善良なる管理を行うこと)と「使用」(人間の生存目的の為に或る事物を役立てること)との区別をし、管理権能は私的であったとしても、使用権能は共同的でなければならないことを指摘する (pp.238-9)。すなわち、トマスは、外的事物を近代的な意味における私的所有権の絶対性において所有できるとは考えてはおらず、共同的なもの(つまり、共同善を重視しつつ、その社会的機能を考慮して私的所有制が肯定される)と考えているのである (p.241)。

第4に、伝統的自然法論の私的所有制が論じられる。要するに、伝統的自然法論は、①外的事物は、全人類の利用に供さるべき神からの賜物と看做され、然かるべく取扱われるべきこと、②共同使用原理は、墮落後の人間本性を顧慮して、個々人の利害関心を媒介としつつ共同善実現へと結実するには、私的所有制がもっとも善いものであること、③しかしながら、所有権能には管理権能と使用権能があり、使用権能には、財の共同性の側面が再び強調される面があることを指摘したのであった (pp.239-40)。以上の伝統的自然法論の所有権論は、「共有私有」とでもいうべきものであり、新たな「環境倫理学」への方向性を示すものであることも指摘される (pp.241-2)。

2. 6 東洋の共同善原理 —「第6章 孟子、共同善、洞見知」—

第6章においては、『孟子』に「西洋法思想・国家思想における共同善思想に比肩し得るもの」があるのではないかと、との問いにおいて (p.264)、自然法(論)が、洋の東西に関わらず、現われていることが明らかにされる。

第1に、「孟子の生きた時代背景」(pp.265-72)が示され、孟子の真の狙いは、戦国期における「大多数の人民、農民の救済」であったとされる (p.336)。

第2に、孟子思想への接近の仕方として、思想的発展史的論述を「志向に即した体系的論述」へと統合消化することが目指される旨が述べられる。すなわち、孟子の共同善思想は、孟子によって明白に意識され体系化されたかぎりでの『孟子』(「事実としての『孟子』」)を踏まえた上で、『孟子』誕生の微妙な個人的・伝記的事情を通じて見抜かれる『孟子』の志向あるいは希求に即して、そうあるべかりし『孟子』(「志向としての『孟子』」)において、明らかにされるのである (pp.273-5, p.333)。

第3に、孟子の王道の内容(政治的共同善)が明らかにされる。王道の内容は、まずは、民に恒産あらしめる。そのためには、戦争を慎み、節度或る税制を採用し、井田法を実施する。こうした経済政策によって、まずは民百姓に経済的な安定をもたらす。次に、精神社会的な安定を招来すべき教育(人倫教育)を行う。王道とは、「人に忍びざるの心」を近きから遠きに徐々に押し及ぼしていく、仁政の実施であり、その具体的内容は、自然法論の共同善思想に通底していると指摘される (p.299)。

第4に、四端説章(公孫丑上篇第六章)が分析され、王道(共同善)実現のためには (p.300)、まず、仁政を実施するならば天下平定をなすこと極めて容易であること、次に、人間には四端の心が賦与されて

いること、そして、四端を拡充することが人の道であることが示される (p.301)。そして、四端の「端」は、古注の端本説と新注の端緒説が示され (p.303)、伝統的自然法論の観点も考慮しつつ、四端の「拡充」を考えれば、端本説 (特に渡邊卓説) が支持されるべきことが示される。少なくとも、孟子の性善説は、理論のみならず実践を重視しており、従って、普段の修養による四端の拡充が必要であることが強調される (pp.304-5)。

第 5 に、『孟子』における王道論と性善説、四端説は、一体的なものであり、従って、『孟子』においては政治と倫理も一体である (p.302, 306)。さらに、仁義の徳の神髄は、親に仕える孝、兄に使える悌であることから、『孟子』においては、政治的共同善は家族的共同善とも一体的である。仁義に基づく王道論とそれを支える性善説、四端説に見られる人間本性観は、一体的なものであり、実は共同善思想であるといつて善いものである (p.306)。

第 6 に、民本思想が論じられる。特に、民爲貴章、湯放桀章、齊宣王問卿章を引き (pp.309-12)、易姓革命が示され、鄒與魯鬪章において民衆の抵抗権が認められるとする。著者によれば、王道を唱道した孟子を突き動かしていたものは、民生を第一とすべしとする、共同善原理への内的直覚であり、それが、一方で王道政治となり、他方で天命思想 (易姓革命論) となって現われているとする。すなわち、『孟子』は、歴史的な情況に制約を受けつつも、政治共同体の存在理由が共同善の実現にあり、また、天命思想 (易姓革命論) は共同善が最早果たし得なくなった政権の地位に関するものであり、共同善実現を裏側から保障するものである (pp.313-4)。

第 7 に、古注、新注を退け、渡邊卓博士の見解に従い、① (浩然の気について) 「気」は元々それ自体としては「倫理的志向」を欠いている、それ故、「気」に絶え間なく「義」を与え養い、その活発な生命力を発揮できるようにすれば、やがて浩然の気にまで消化し、王道となること (p.323)、② (良心について) 善への志向は、人間内部に天与のものとして確実に存在し、それは、植物のように、生々しい生命体で、それ自体を成長させる生命力をもつ、それ故、植物を栽培するような配慮をほらえば、人は善へと志向してゆくこと (p.328)、③ (学問について) 学問とは、失踪した良心を呼び戻し、力強い生命力を回復させ、それに依存しつつ、仁義 (人間の政治的=倫理的な責務) を目覚めさせることであること (p.331)、④ (修養について) 天与の心を養うには、積極的には「存心」 (心が失踪ないように手指で押さえる) であり、拡充と養気がこれに含まれ、消極的には「寡欲」と「存夜気」が含まれること (p.331)、が指摘される。

要するに、『孟子』には、禽獣とは異なる惻隱の心を備える「と与にある」存在 (岡田武彦) としての人間存在 (万物一体の仁)、現代風にいえば、同胞を人格的な主体として連帯のうちにみる人間存在が認められることに、「志向としての『孟子』」の根本がある (p.337)。その根本から、孟子の王道政治の出発点とそこから展開される具体的提言と同時に孟子の人間本性への生々しい生命観とが、協同と交流を通じて国的組織を形成し、そして、組織体の共同善を実現する。このように解したとき、伝統的自然法論の理解する共同善思想と極めて呼応するものといえと、結論づけるのである。

2. 7 教育 —「第 7 章 生命への畏敬と教育の根源 —林竹二博士の人と教育哲学—」—

第 7 章においては、自然法は、人間本性に内在する客観法則である故、人間形成に密接し重大な役割を担っている教育と深いところで関係しているとし、自然法論の観点から教育 (授業の意義と学問の意義) についての考察が試みられる (p.364)。その際、教育哲学者であり、ソクラテス学徒であり、キリスト教徒である、林竹二博士及びその教育哲学が、詳細に取り上げられる (pp.364-84)。

第 1 に、授業の意義が明らかにされる (p.385)。人間が生きているということは、成長することであり、成長するということは、学ぶことである。従って、授業は、一定の知識を切り売りするものではなく、「教師

と子どもが、いっしょになって一つの問題を追求する場」であり、「子供のうちに一つの事件を引き起こす営み」である（p.391）。すなわち、授業において、それまで持っていた通俗的な知識、借り物の知識（ソクラテスのいう「ドクサ」）が打ち破られ、本当の知識（ソクラテスのいう「エピステーメー」）へと向かうことが重要である（p.389）。とするならば、教師の仕事は、借り物の知識（ドクサ）という垢にまみれている日常性から、授業における自己吟味を通じて、魂を清めること（カタルシス）である（p.392）。

第2に、学問の意義が明らかにされる（p.392）。学問とは、為己の学であり、真実の学との意味での実学である。実学では学ぶ意志が要請される。学ぶ意志とは、「真実を真実であるが故に尊重し、追求する意志」であって、学ぶ意志が「問題を何度でも問いなおさせる力」を育てる。ドクサの吟味が、学問そのものなのである（p.393）。そして、一つのことを理解するとは、理解できなかったときの自分とは別の人間になること、自己を新たにすること、旧情旧我を誠実に自己の中に滅ぼしつくす事業である、と述べる（p.395）。

第3に、今日の学校教育が論じられる。今日の学校教育は、よい製品を製作するための、工場（下請けの機械的な作業）になりさがっている。その根本的な原因は、文部省の中央集権化された行政権力と財界産業界との「合体」にあるとされる（p.397）。要は、教育をポイエーシスの観点で捉えるべきか、それとも、プラクシスの観点で捉えるべきか、が問われているのであり、プラクシスの観点において教育を捉えるべきであるとされる（p.398）。

2. 8 謙遜と黙想 ―「おわりに」―

最後に、「おわりに」をみよう。長倉久子先生は、膵臓癌になられたとき、「これ（病気）も神様からの賜物ですよ」と語られた（p.449）。今道友信先生は、謙遜という徳目は、乞食の心構えであり、神からいただけるものは、幸福であろうと試練であろうとどんなものでも恵みとして受けとる心、それが「心の貧しき者は幸いである」ことの真の意味であるという（pp.449-50）。そして、ヨゼフ・ピーパーは、大きな努力と労苦が必要であるが、心を開いて本当に「在る」ものを見るとき、われわれの深い願いがかなえられ、人間としての生命の満ちあふれと喜びが経験される、それが、コンテンプラチオに他ならない、という（p.452）。（謙遜と黙想に関わる）このような珠玉の言葉が「おわりに」において語られ、本稿は閉じられる。

3 志向としての山田自然法論

山田秀によって明白に意識され体系化された限りでの山田自然法論の概要を見てきたわけである。しかし、ここにおいては（山田秀先生にご指導をいただいたわたくしとしては）、山田自然法論において見抜かれる志向性にして、あるべかりし山田自然法論を探求するという態度で論を進めたい。ただし、その前に、基本的枠組を確認しよう。

3. 1 基本的枠組

3. 1. 1 <教説―思想―伝統>

社会についてのカトリックの考察は、①カトリック社会教説（社会問題についての文書作成公開の段階）、②カトリック社会思想（社会教説が信仰周辺に引き寄せながらも信仰とは独立して理論となっていく段階）、③カトリック社会伝統（カトリック社会教説とカトリック思想が、幾世紀にもわたって発展し伝統を形づくる段階）という、<教説―思想―伝統>という同心円状の段階を想定することができる（平手、2020c, p.1）。

3. 1. 2 カトリック社会思想の2つの要点

カトリック社会思想の段階に関しては、2つの要点があることに注意しなければならない(平手, 2020c, p.2)。

第1は、キリスト教は、「皇帝のものは皇帝に、神のものは神に」(Mt.22:21)に示されるように、<霊性的な権威>と<現世的な権力>からなる二元的な関係の中で発展してきた点に注意しなければならない(キリスト教二元主義)。この点は、アリストテレスが過ごしたポリス一元主義的状况とは大きく異なる一方で(なお、山田, 2017, p. 253, 参照)、朝廷と政権との二元的な関係の中で国史を展開してきた日本と非常に似ている部分がある(なお、近藤, 1969, 参照)。

第2は、第2バチカン公会議以前、教会は、政治手段の助けを得て、社会を道徳法に従うよう促すことに重点を置いていた(間接権力論)。が、しかし、第2バチカン公会議(1962-5)以後、教会は、平信徒も、神聖さへ召され、世の内部から、個人的な使徒職を通して、平信徒が生活している社会の福音化をもたらすよう召されていることを強調するようになった点に注意しなければならない(『現代世界憲章』no.36, 参照)。所謂「聖職者の後見からの解放」である。この点は、山田自然法論の根底にも流れている。例えば、回勅の名宛て人の変化(p.95の註(182)など参照)を指摘する点を見れば明らかであろう。

3. 1. 3 カトリック社会教説の4つの原理、4つの価値、3つの役割

カトリック社会教説の段階に関しては、その体系(4つの原理、4つの価値、3つの役割)を把握しておく必要がある(平手, 2020c, p.3)。

カトリック社会教説は、次の2点において体系化される。第1に、①人間の尊厳の原理、②共同善原理、③補完性原理、④連帯性原理という4つの原理によって構成されていること、第2に、①愛、②正義、③真理、④自由という4つの価値の実現を目標としていることである。つまり、4つの原理は社会改革の出発点であり、4つの価値は社会改革の到達すべき目標とでもいってもよいであろう。因みに、山田自然法論は、特に4つの原理を緻密かつ網羅的に分析したものと見えよう。

カトリック社会教説は、次の3つの役割を担っている(なお、『現代世界憲章』nos.30-7, 参照)。第1は、預言者的役割(構造批判の観点)である。預言者達が神の権威をもって社会的な不正(罪の構造)を批判したことに象徴される。第2は、司牧者的役割(制度の観点)である。如何なる体制、制度をもって、社会的な不正(罪の構造)を克服するのかという、司牧者の役割を担っている。第3は、聖職者的役割(徳涵養の観点)である。人々の社会的な美徳がなければ、制度だけでは社会問題を解決することはできない。社会的な美徳(例えば、社会愛、社会正義など)が必要なのである。山田自然法論は、主として、法哲学的観点から、即ち、制度的な観点から(第2の司牧者的役割から)、様々な論点に取り組もうとしたものであるといえる。因みに、教皇ヨハネ・パウロ二世の回勅『チェンテージムス・アンヌス』(1991年)は、司牧者的役割に重点を置いたものであるが、教皇フランシスコの回勅『ラウダート・シ』(2015年)は、預言者的役割及び聖職者的役割に重点を置いたものといえよう(従って、社会科学(経済学)の理論ではない、平手(2020a), 参照)。では、多少前後することもあるが、各章ごとに個別論点を検討していきたい。

3. 2 人間の存在充足の背後にある貧しさの神学と黙想の重要性 — 「第1章」と「おわりに」 —

第1章において、創造的存在としての人間の実存充足の様態が明らかにされる。起点となるのは、アリストテレスのいうところの幸福(善き生)である。アリストテレスは、人間的現実を分析し、現代であれば生得的素質と呼ばれる素質の問題を見いだすと同時に人間本性の卓越性に行為様態が予め刻印されていることも見て取る。生得的素質が善く発現するためには理性の正しい使用が求められ、理性の正しい使用とは中庸に適った持続的な意志に規定された行為様態(習慣)である。習慣が形成されるためには、教育が

必要であるとし、教育の成果として、性格が（完全な人格性）が、獲得されるのである。このようにして、人間は人格として完成され、その実存充足が図られる。これが、アリストテレスの見解であった（山田，2017，pp.252-3）。

著者は、ここにおいて、一つの道を開き、一つの道を閉ざす。開いた一つの道は、苦悩の問題である。「人格は苦悩や災難の中でこその他のどんなものを通してよりも成長し得ること、そしてその際に人は幸福をもたらす事物の外的な世界とはとても交換できそうにない内的な幸福を獲得することが可能である」とする（山田，2017，p.253）。著者は、具体的にどんなことを考えているのか。『人間と社会』の中で記述を求めれば、それは、中国戦国時代における「大多数の人民、農民」の苦悩であろう（p.336）。つまり、社会教説の第1の役割である預言者的役割からすれば、中国戦国期のような罪の構造に対する根本的な非難が山田自然法論の根底にある。だからこそ、孟子の生きた時代背景をそれ相応の頁数をあてて執筆したものと推察する（pp.265-72）。

では、カトリック自然法論に、論点を戻せばどうなるか。教皇フランシスコは、次のように述べる。「イエスは、私たちが悲惨さに触れ、他の人の苦しむ肉体に触れてほしい」。人々の悲惨さに触れるときはいつも、「私たちの生活は驚くほど込み入ったものになり、そして、私たちは、人々であり、人々の一部であるということを劇的に経験する」（EG，no.270）。勿論、「人々の一部である」ということは、（ポリスの）貴族になることではなく、人々（民）の中の貧しきその男とその女になることを意味している。その意味で、山田自然法論における人間の存在充足論は、アリストテレスの理論から「自由な人格性の理想」³⁾へと続く長くて遠い距離（p.5）を完全になくし、アリストテレスの理論を乗り越えている。つまり、人間の存在充足に関するアリストテレスの理論とは、全く別の理論となっているといつてよいであろう。

さらに、著者は、「おわりに」にて、長倉久子先生そして今道友信先生の言葉を引き、謙遜の徳目をあげる（pp.449-50）。謙遜の徳とは、もらえるものは何でもいただくという、「乞食の心構え」である。ここにおいて、山田自然法論をもう一步前にすすめなければならない。参考となるのは、オプス・デイ創設者聖ホセマリアの見解である（平手，2020c，pp.10-2）。罪の構造としての貧しさとは別に、貧しさには、選択された貧しさ（自発的貧困）がある。しかし、選択された貧しさ（清貧）は、徳ではなかった。トマスによれば、貧しさは、誓願において修道会の構成員によって受け入れられた福音的勧告（貞潔、清貧、従順）の一つに過ぎなかった。しかし、平信徒も、宗教家と同じく、世の財を所有することを放棄し、貧しく生活するというモデルに従わなければならないのであれば、そのようなことができない平信徒は貧しさ（清貧）という美德から除外され、より低い程度の聖性の追求に甘んじなければならなくなる。しかし、これでは、総てのキリスト教徒は、聖性に召されているとの『教会憲章』（nos.39-42）に反してしまう。第二範疇のキリスト教を認めてしまうことになってしまう。万人が、貧しさ（清貧）という福音伝道の言葉に一致する美德を生き抜くよう求められているはずである。そこで、聖ホセマリアは、貧しさを勧告ではなく徳目として取り上げた。つまり、貧しき人々を優先する愛として、そして、（神を除く）総てのものからの内的な分離をはかるという態度（偶像崇拜の否定）が、重要となったのである。

では、このような態度はどう身につけるべきか。著者は、その答えを示している。ヨゼフ・ピーパーの言葉である。ピーパーによれば、心を開いて本当に「在る」ものを見るとき、我々の深い願いが兼ねられ、人間としての生命の満ちあふれと悦びが経験される、それが、コンテンプラチオ（黙想）であるという。これは一体どういうことか。山田自然法論をさらに進めてみよう。問いは黙想とは何かである。黙想とは、知性と意志が神の中に安息するようになるころの、最も高度な最も単純な形の祈りである。黙想において神の眼差しを認識するが、神を見るためには、心は清くなければならない。従って、黙想には心を浄化すること、つまり、謙虚さ、清貧さ（貧しさ）が必要とされる。ということは、黙想とは真理をそのままに受

け入れることである。つまり、私たちは、物事が如何に機能するか、物事が何において有用か、というよりもむしろ、物事が如何に存在しているのか、物事が何故存在しているのか、が問いとして突きつけられる。私たちは、第一原因を探し求める。それ故、黙想は、知を愛することとなる。黙想は愛の一形態なのである。従って、黙想は、他者を知ろうと私たち自身の目を開くことであり、つまり、愛においても一つの人格について出会うことである。そして、私たちは、一つの人格に出会うとき、いつも、神についての新たな何かを知るようになる。ということは、黙想は、超越解脱を目標とする坐禅の如く、他者を排除しそして自分自身内部に閉じこもることではない（なお、岡田、1970、pp.64-96、参照）。黙想は、私たちが神に向けて、創造の全体（人間社会が一つの結合体であること、万物一体の仁）を知覚することを可能にするものである。そして、私たちの心が神に向けられている以上、それは、善である。人間の善は、黙想の果実といえよう。つまり、黙想（的な生活形態）を通じて（LS, no.222）、心の中から、経済的、文化的な危機を克服するための霊的なエネルギーが生み出されるのである（平手、2020c、pp.15-6）。

以上の考えは、山田自然法論の深読みか。否である。『人間と社会』において、儒学についての修養が語られる（p.331）。山田自然法論には、崎門儒学の流れをくむ岡田武彦先生の精切な体認の学の強い影響がある（p.337、p.358の註（199）、参照）。儒学は、宇宙万物の天理は心性に備わるとし、<天地万物の理の知的究明>と<心性の存養による理の体認>を要とし、後（理の体認）をより根本とし、前（理の究明）は後（理の体認）より自ら生じるとした（岡田、2001、p.121）。更に、岡田は、人間の存在充足には、「ものと与（とも）に生きる」、「ものに反して生きる」、「ものを超えて生きる」の3者があるが、常時は「ものと与に生きる」（共存の心）が善いとした（岡田、2001、p.81）。そして、共存の心の命根を養うには、身を動かさないうで座ることによって身命を充実する修行（つまり、兀坐（こつざ））が必要であるとされた⁴⁾。<と与に生きることを体認する兀坐>は、<創造の全体を知覚するコンTEMPLATIO>と通底しているといえまいか⁵⁾。

3. 3 国家の完全性にとまなう立憲主義と政治経済体制の問題 — 「第3章」と「第4章」 —

第3章と第4章に転じたい。ここにおいては、著者が閉ざした一つ道について論じることにはしたい。著者は、『人間と社会』において、アリストテレスへの「ポリス中心主義」との批判に対して（山田、2017、p.252、参照）、応答することはあまりない。それどころか、アリストテレスの見解の中には「近現代特有の歴史的所産という意味での偏見、即ち、政治と倫理乃至道德の分離とか二律背反とかが見られない」と述べ、少なくとも「偏見」という言葉が使われる以上、「近現代特有の歴史的所産」に対して、著者は、肯定的ではないであろう。また、孟子の共同善思想が論じられるに際しても、「人間の政治的=倫理的責務」を目覚めさせることをうかがわせる記述が散見される（渡邊卓博士の引用であるが、p.331）。つまり、山田自然法論における、政治と倫理との分離に否定的なニュアンス、もつといえば、政治と倫理の密接な関係を志向する傾向性が、うかがわれるといってもよい。しかしながら、カトリック社会思想における2つの要点として、①キリスト教的二元主義と②聖職者の後見からの解放があることを指摘した。山田自然法論は、②の第2パチカン公会議以後の<聖職者の後見からの解放>の動きには敏感に応答している。しかし、①のキリスト教的二元主義については、ある意味において、道を閉ざしているように感じられるのである。

キリスト教二元主義を理解するには、その歴史的な展開を把握することが重要である（平手、2020b、pp.43-4）。重要な要点を挙げれば、①アラリックのローマ劫掠（410年）により、宗教と政治の一体化は揺らぎ、②アウグスティヌスの登場により、世の国と神の国に分けられ、③シャルルマーニュによる西ローマ帝国の復活により、政治的アウグスティヌス主義（現世的権力は教会の超自然的な目的に奉仕しなけれ

ばならない)が登場し、④教皇グレゴリウスによる教皇の至上権からの現世的な権力を越える霊的な権力の優位の確立がなされ、⑤教皇の至上権の強まりがかえって教会権力の政治化を招き、近代領域国家の下地をつくり、絶対主義国家の登場、そして、その反動としての立憲主義国家(市民の自由、法の支配、司法権独立)の誕生へとつながってゆく。つまり、古代から近代までの「歴史的所産」は、<教会と国家>との区別、<宗教と国家>との区別、<社会と国家>との区別、<救済の秩序と創造の秩序>との区別、を生み出した(平手, 2020b, p.42-3)。その結果、現世的な権力を、非神聖化し、市民生活と政治生活における新たな世俗的な精神を育むための条件が創り出され(政治権力の相対化)、そして、現世的支配者は、司牧的な論理の内部(つまり、道徳的な問題)においては、霊的な権威(教会)によって究極的に解釈される道徳規範(自然道徳法)に従うということが確立されたのである(公的な法文化の創造)。以上の事態は、アリストテレスの生きたポリス一元主義の世界とは全く異なっている。キリスト教二元主義は、『ニコマコス倫理学』(倫理学)と『ポリティカ』(政治学)を一元的に捉える構想とは、全く異なった構想であるといえよう。ここに至って、アリストテレスに倣い、「完全社会」ということは、本当に意味があるのだろうか(野尻先生は、「国が完全社会であるというとならぬ方は、今日ではもう崩れました」と述べている(野尻, 2020, p.25)) (なお、河見, 2017, p.236の間③とそれに対する応答である、山田, 2017, pp.251-2, 参照)。

しかし、次のような反論が考えられる。山田自然法論においても共同善原理と補完性原理により、国家と社会とは区別されており、十分に配慮されているのではないかと(但し、山田自然法論において、統一性を保つのは、あくまでも国家であることに注意せよ)。果たしてそうであろうか。『人間と社会』において、政治経済体制論をうかがわせる記述としては、メスナーが「職能的自治団体の果たすべき役割に大いに期待しており、又、法管理の局面でも職能団体の意義」を重視している点を指摘する(p.132)。この記述は、ある意味、アリストテレス=トマスの混合政体論を思い起こさせる(おそらくその影響下のものであろう)(平手, 2020b, pp.9-12)。確かに、ジョン・フィニス(John Finnis)などは、混合政体論についてアリストテレスの見解とトマスの見解に違いを見ていない。が、しかし、アリストテレスの混合政体論は、階級間のバランスをとることによって、政治的な安定を確保することを重視していたが、トマスは、政府が法と調和することを、そして、法によって秩序づけられることを重視していた。その目的とするところは全く異なっていたのである。実は、アリストテレスとトマスとの間には、さらに大きな違いがある。すなわち、トマスは、政府は個人によってではなく法によって、つまり、共同善を目指す理性の秩序づけによって制限されることが重要であると考えていた。もっといえば、混合政体とは、アリストテレスにおいては、統治者と被治者が職務の交代という意味で交代が可能である政府であったが、トマスは、全部ではなく一部だけを支配することを、つまり、法によって制限され、制限された支配(法による支配(rule by law))を意味していたのである(従って、「完全」ではないのである)。そして、トマスの混合政体論は、法的に無制約な王権は、貴族政的要素と民主政的要素とを組み合わせ、専制政治の危険を回避させ、政府を共同善に向けさせるようとする。なぜなら、君主政的な要素、貴族政的な要素、民主政的な要素の組み合わせが、あらゆる社会集団の利益を代表することを保障すると考えるからである。要するに、アリストテレスとトマスとを、体制論において、連続的に考えることはできないのではないかと。もっといえば、現在の政治経済体制論として、果たして、トマスの混合政体論は、妥当なのであろうか。実は、トマスは、君主が、完璧に有徳であり、徳が保障され、従って、政府が墮落しないならば、君主政による統治は、あらゆる政体の中で、最善のものであろうと述べた。しかし、完全な徳というものは、まずあり得ない。君主政は、簡単に、専制政治へと墮落してしまう。だからこそ、トマスは、法によって政府を制限することを指摘したのである。しかし、これは、真の意味での制限であるか。トマスは、当然であるが、絶対王政を経験し

ていない（暴政と絶対王政は全く異なる）。ましてや、全体主義も経験してはいない。しかし、現代の我々は、法が本当に支配するためには、司法統制という意味において、人定法に制限をかける、ある種の制度的な取り決めが必要であることを知っている。この取り決めは、「近現代の歴史的所産」（その淵源の多くは、アングロ・サクソンの慣習法の伝統とイングランド議会主義にある。思想家の代表としては J.ロック（John Locke）であろう）をなくしては、我々は手に入れることはできなかったものである（平手, 2020b, pp.6-7）。すなわち、法の支配（トマスの rule by law とは異なり、rule of law）を、つまり、制限された国家という近代立憲主義的な構想を、我々は、「近現代の歴史」を経験せずしては、手に入れることはできなかったのではないか。

さらに述べれば、山田自然法論の〈倫理—政治〉一元主義的要素は、孟子の共同善思想にも見られる（孟子の世界もポリス一元主義であろう⁹⁾。「君主有徳」説であれ（孔子）、「有徳為君」説であれ（孟子）、君は有徳者であるべし、もし、有徳でなければ天が政権を打倒すること（政治的天命思想、易姓革命論）を強調することは、ポリス一元主義的要素の表れである。例えば、山田は、『孟子』の湯放桀章などについて、儒学に於ける抵抗権的側面としてあげるが、山田も指摘するように、このような解釈は（江戸期においては）「我が国では強く批判されて来た」（p.312）ことを忘れてはならない。例えば、〈山崎闇斎—浅見綱斎—若林強齋〉の京都崎門の系譜を引く小野鶴山は、「自然ト親ヲ見ルトシホシト忍ビラレヌ心アル。ソレガ草木ノ発生ノ心ゾ。ソコノ我が心ニ根ザシテイルヲ仁ト云フ」とした上で、本条の朱子『集注』に照らしつつ、「天理ノ大分カラ云フ時ハ、君ガ悪イト見棄ルコトハナイコトゾ」とし、たとえ主君が暴虐の人物であったとしても、その仁に背いてこれを打つということは、「彝倫」（イリン）を破るものである、とした。そして、「王勉ガ説〔評者：放伐しても可なりとする説〕ヲ本文ノ旨ト見ルハ悪イゾ」「朱子ノ本註ガ孟子ノ正意ナリ」とした（近藤, 2002, pp.12-6）。では、『孟子』には、抵抗権は認められないのか。吉田松蔭によれば、漢土は天が君師を「億兆」より選び命ずるが、君師が「億兆」を治めることができなければ、天が是を廢する。しかし、本邦は、「天日の嗣、永く天壤と無窮なる者」にて、「大八洲は、天日の開き給へる所にして、日嗣の永く守り給へる者」である。「征夷大將軍の類は、天朝の命ずるところにして、其の職に称ふ者のみ是に居ることを得」。従って、「征夷をして足利氏の如くならしめば、直ちに是を廢するも可なり。是、漢土君師の義と甚だ相類す」と述べる（吉田, 1979, pp.89-92, なお, pp.19-27）。つまり、漢土は、ポリス一元主義であり、易姓革命があり得るが、大八洲は、二元主義であり、易姓革命はあり得ず、但し、現世的権力に対しては抵抗権が認められると述べているのである（なお、足利に対する信長の対応について、近藤, 1969, pp.36-7, 参照）。従って、キリスト教二元主義を肯定したからといって、孟子の共同善思想を否定することにはならない。

論を元に戻そう。キリスト教的二元主義による〈国家＝立憲主義国家〉は、ポリス一元主義によるアリストテレス流の〈国家＝完全社会〉とは異なっているのではないか。伝統的自然法論の立場においても、近現代の歴史的所産を正の遺産として受け入れ、政治経済体制論を構想するべきではなかろうか。

3. 4 トマス主義自然法論と崎門学派自然法論 — 「第 2 章」 —

第 2 章に移ろう。山田自然法論における家族の捉え方は、山田自然法論の根幹のひとつであり、その説得力に圧倒され、評者が述べるころはなにもない。全面的に賛同するばかりである。しかしながら、伝統的自然法論の捉え方については、議論すべき点が少なからずあるのではないかと、考える。

伝統的自然法論と近代的自然法論との区別は、山田自然法論の指摘の通りである。しかし、伝統的自然法論は、ただ一つしかないかといえは、実際はそうではない¹⁰⁾。大きく分けて 3 つの立場が考えられる。第 1 は、新スコラ主義自然法論である。宇宙には、ある種の本質そして目的を普遍的必然的に規定するも

のがあり、それが、実在をその目的へ向けて導いていくという適切な働きを規定する基盤（基本原理）となる。その基本原理は、必然的な仕方では、自然本性に書き込まれており、その基本原理を理論理性が自然法（則）として認識あるいは読み取り、当該自然法を實踐理性が適用、応用すると考える見解である。しかし、はたして、人間は、まず、自らがどのような存在者であるかという形而上学的分析をし、次に、如何なる善を追求すべきかを問題にするであろうか。否、そうではないであろう。実際は、人間はその善を追求する欲求から、一人称の観点から、つまり、行為する人格の観点から、実際の行為を行うはずである（平手、2018a）。事実、アリストテレスは、実践的な真理は存在者との一致ではなく正しい欲求との一致であると、実践的な真理を理論的な真理に転換する。だからこそ、アリストテレスは、「いかなる実践や選択も、ことごとく何らかの善を希求している」と、『ニコマコス倫理学』の冒頭で、述べたのであった。従って、人間存在が追求するものは、常に善として追求されるのである。ということは、新スコラ主義自然法論のように＜自然本性に書き込まれた自然法を如何に認識するのか＞が問題ではなく、真の問題は、＜私たちが善を追求するに当って、善にみえるものと真に善であるものとを、如何に合理的に区別することができるか＞である。その問いに対する、アリストテレスの答えは、何か。それは、真の善と偽の善を区別できるのは、有徳な人格である、というものであった。つまり、有徳な人格であるかぎり、理性的であるとしたのである（だからこそ、アリストテレスにおいては、自然法倫理学は、徳の倫理学になるのである）。以上が、第2の古典的自然法論である。では、有徳でない人物はどうなるか、アリストテレスは、有徳でない人間は、理性によってではなく、ポリスの法によって有徳な生活をするよう強制すべきであるとする（ポリス一元主義的な倫理学が現われているであろう）。すなわち、有徳な人格である貴族には理性があり、有徳でない人格である奴隷には理性がない。それ故に、アリストテレスは法によって有徳な生活をするよう道徳を強制すべきと考えていたのである。しかし、トマスが登場する。トマスにおいては、すべての人は、神の像において創造されており、決して完全に消え去ることのない神の知性の光を分与されている（神律の分有）。かかる神律の分有という楽観的な確信（徳の大衆化、理性の大衆化）によって、アリストテレスに欠損していた万人に備わる自然的理性の原理についての理論（自然法論）を構築したのである。これが、第3のトマス主義自然法論である。トマス主義自然法論は、古典的自然法論とは異なり、その本質に、神律の分有があることを強調する。このような分類は不毛ではないかと思われるかもしれない。しかしながら、伝統的自然法論内部での3つの区分は、非常に重要である。なぜなら、我が国では、伝統的自然法論といえば、一般的に、新スコラ主義自然法論の意味で捉えられており、そこから、伝統的自然法論は事実から規範を引き出しているとの批判がなされるからである。しかしながら、トマス主義自然法論には、そのような批判は当たらない（なお、山田、2014、pp.230-4、243-6、参照）。また、我が国では、伝統的自然法論は、ストア派起源のものとしてされるが、国際神学委員会の『普遍的倫理の探究』が指摘するように、これも妥当な見解ではない（SUE, no.26）。なぜなら、トマス主義自然法論の本質は、神律の分有にあるのであり、理性が大衆化されたことこそ、重要だからである。以上の点において、伝統的自然法論を一括りにするのではなく、伝統的自然法論内部においても、新スコラ主義自然法論、古典的自然法論、トマス主義自然法論に分類することは、非常に意義のあることであるとする（平手、2016）。

では、神律の分有とは何であろうか（平手、2019、なお、SUE, no.63、参照）。ここで重要な点は、神律を分与されたからといって、人間の理性は「神の理性の出張所のようなもの」（p.81）ではない点、もつとえば、人間任せの自由な空間を人間に与えているわけではない点である⁹⁾（神律の自律性の否定）。神の像とは¹⁰⁾、神の力に類似したものであり、完全な像ではない。但し、像という限りは、類似性があるはずである。神の像にいう類似性とは、知性認識するかぎりにおいて、神に似ていることを意味している。では、神の知性認識とは一体何であるか。それは、神が神自らを知性認識し、神自らを愛することである。そ

れ故、人間における神の像とは、神を認識しそして神を愛する人間の自然本性的な能力である。さすれば、人間の分有された知性は、神が神ご自身に関係するのと同じように人間自身に関係する（つまり、人間の〈自己〉関係性にある）のではなく、神を認識し神を愛するという関係性のために創造されている（つまり、人間の〈神〉関係性にある）ことになる。従って、神律を分与された人間は、神の如き自律（創造的な理性）を手にするのではなく、神を認識し神を愛する（つまり、神（の像）に向かう）という意味での自律を手にしたのである。これが、人間の存在充足の根本原理である。この根本原理が万人に備わっていることを重視する理論体系が、トマス主義自然法論であるといつてよかろう。

但し、山田自然法論は、おそらく私見に対し次のような批判を向けるであろう。「伝統的自然法論の少なからざる叙述が、あまりにも不用意に神学的な、即ち、信仰認識から得られた確信が自明と看做され、人間本性という概念に投げ込まれて、そして他の表現でもう一度そこから演繹的に回収されるとしているのは、間違いなく弱点である。自然法論と自然法倫理学は、それに対して、哲学的な方法で研究を遂行しなければならない」と〔強調は、山田によるものである〕（山田、2017, p.251 ; なお、山田、2015, p.199, 参照）。しかしながら、神学は、神という側面のもとで神についての概念を語るが、哲学は、経験上のあらゆる有限な存在者の第一原因として神を語る。すなわち、哲学は、第一原因について語る場合、正当化の文脈だけを明らかにしようとするのではなく、むしろ、「分有された存在としての有限の存在者の構造そのもの」を明らかにしようとする。従って、第一原因としての神についての認識は、有限な存在者の真理についての認識でもあるのである。当然、このことは、倫理学についても当てはまるのではないか。実践理性の分有的な構造を認識することは、倫理学の範囲内に踏みとどまっていると考えている（但し、確固としてそう言えるわけではまだない。なお、メスナーにおける理性と信仰について、山田、2014, pp.77-85, 参照）。

ただ、ここで、ひとつ注意を喚起しておきたい。「神律の分有」の議論（特に、「神律の自律性」の議論）は、山田自然法論で論じられる何かに似ていないであろうか。お気づきの方おられると思うが、質料なしに、従って、身体なしに存在し働くことの可能な純粋霊的実体、つまり、「天使的理性」を人間存在に〈注入〉した云々との、有名なマリタンの議論である（山田、2014, pp.90-2）。「注入した」と「分与した」とは（意味は大いに異なるが）示すその論理構造は非常に類似したものではなかろうか。確かに、神律の分有という言葉は使わないが、山田自然法論においても、同様の枠組を用いているのではなかろうか（反対説の近代的自然法論に関してではあるが）（勿論、評者は、経験的事実（特に家族）に訴える山田自然法論のその手法を否定するつもりはまったく、寧ろ、肯定的である）。

なお、自然法の本質が、神律の分有にあるとして、このことは、本当に普遍的なのか、西洋のみに通ずるものではないか、との疑念が生じるかもしれない。しかしながら、トマス主義自然法論と非常によく似た構造が、〈闇斎－絅斎－仁斎〉の系譜における崎門学派（尾藤正英の言葉で言えば朱子学の思想に含まれた「自然法的思惟」（尾藤、1961, pp.4-9）においてもみられるのである¹¹⁾。山崎闇斎は、「万物の理は、宇宙・天の理を受けたものであって、不易の実存在であるといつても、一体どこに存するものであるか。それは、観念に過ぎぬものではないか」との疑問を抱き、「宋儒の実存在の説を超えて、日本人として、その根本のいのちに対する思索に進むこととなる」（近藤、2007, p.18）。すなわち、「神道は自分の外にあって対象としてみるもの」ではない。自分のいのちは、祖先のいのちに連なり、「祖孫一貫一体として、みづからに認識すべきものとなつたのである」（近藤、2007, pp.19-20）。「いまや、神道は自分の外にあるものではなく、自己自身が神道のうちに生きてゐるのである」。この心境の開拓を、闇斎は、「心神」の語に即して語る。すなわち、闇斎は、『宝基本記』をひき、「人は乃ち天下の神物なり、須らく静謐を掌るべし。心は乃ち神明の主なり。心神を傷くるなかれ」とあることに注目する。心神とは、「人の心は神からその神霊を分

から与えたもの」、つまり、神から分与されたものであることに注目するのである（近藤，2007，p.21）。近藤によれば、心神とは、神の御心が、この我が心にそのままに宿ってみおられるという信仰を示す語なのである（なお、近藤，2007，pp.131-9，参照）。トマス主義自然法論という「神律の分有」と神道の奥義である崎門学派自然法論という「心神」は、根底において同じものを指しているのではないか、そう考えざるをえないのである¹²（詳しくは、平手，2019，参照）。

4 おわりに ―経済倫理学（「第5章」）と教育哲学（「第7章」）―

本書評においては、第5章の私的所有制、第7章の教育哲学については、私の能力と紙幅の都合上、割愛する。だが、それぞれの章について、一言触れておきたい。

第1に、私的所有制（第5章）については、山田自然法論の立場に全面的に賛成である。マリー・ロスバード（Murray Rothbard）のように（ロスバード，2003）、古典的自然法論に与しながらも、所有権論はロック（John Locke）の立場を取る自然法論者もいることから、山田自然法論の「共有私有」という私的所有制論の意義は大きい。但し、昨今の状況を考える限り、私的所有制を単独に論じるだけでは足りず、経済倫理学という枠組において、カトリック社会伝統を踏まえた上での、①私的所有制、②利益、③市場、④金融、⑤経営などの議論が総合的に検討されなければならないと考えている¹³。

第2に、教育哲学（第7章）については、伝統的自然法論ならではの授業観、学問観が提示されるだけでなく、山田先生のお人柄がうかがわれる、先生ならではの論考であると感じている。また、林竹二との著作との出会いも興味深い（p. i）。村井実論（山田，2007）と併読されるならば、より伝統的自然法論における教育哲学の概要が明らかになることと思われる¹⁴。

第3に、山田自然法論の学問的態度に鑑みれば、日本における現代自然法論研究は、①よりいっそうの海外における自然法論研究の成果の吸収にとどまらず、②日本における自然法論の多様な研究成果の活用・交流¹⁵、そして、③何よりも①②の研究結果として生まれるであろう、東洋思想にも配慮した、独自の現代自然法論の構築が、今後いっそう必要となってゆくのではなかろうか。かかる意味においても、山田自然法論の存在意義は多大なるものがある。

本書評の執筆をすすめればすすめるほど、山田自然法論の偉大さと自らの非才、力不足を痛感させられた。山田自然法論は、壮大なメスナー自然法論のみならず、これまた壮大なウッツ自然法論にまで視野を広げ、さらには、王陽明の原典のみならず現代日本儒学（宇野哲人、宇野精一、岡田武彦、荒木見悟、山下龍二などなど）にまで果敢に挑みつづける。本書評では、山田自然法論のその魅力を伝えきれなかった。

『人間と社会』を手にとられた読者の皆様には、是非、著者の前著『ヨハネス・メスナーの自然法思想』（成文堂，2014年）¹⁶を併せて読まれることをお願いしたい。なぜなら、山田自然法論の体系的・一貫性・統合性からすれば、両著一体的に把握しなければ、少なくとも、山田自然法論の概要すら把握できないからである。評者には、山田自然法論の全容を把握する能力はないが、次のことは、確信を持っている。『人間と社会』には、日本の現代自然法論の最前線のみならず最高峰がある、と。

以上

【註】

1) 山田秀先生（以下敬称略）の略歴は次の通りである。1955年鹿児島市生まれ。鶴丸高校，九州大学法学部，九

州大学大学院法学研究科終了。九州大学法学部助手（比較憲制論），南山大学法学部教授（社会倫理研究所第一種研究所員）を経て，現在（2020年12月），熊本大学法学部教授。ヴィーン大学カトリック新学部客員教授（1994年9月-1995年7月）。水波朗先生に師事し，1986年，法学博士（九州大学）を取得。オーストリア学術芸術功労十字賞（1998年7月），ヨハネス・メスナー賞（2007年9月）を受賞。

- 2) Anhang I の日本語版に相当するものとして，山田秀「人間本性と人権についての哲学的考察」『熊本法学』第122巻，pp.73-97（山田，2011）が挙げられる。なお，本書を読み解くにあたって，（山田，2007；山田，2015）を併読することは，山田自然法論の概要をより明らかにすることになると考えられる（p.462，参照）。
- 3) ここでいう「自由な人格性の理想」とは，「国家が人間の実存に意味を与えるのではなく，逆に，国家は人間の実存からその深い意味付与を受け取るという思想」のことをいう（p.5）。
- 4) 岡田は，静坐を，兀坐さらには臥坐と発展させた（岡田，2001，p.80）。
- 5) 勿論，山田自然法論には，ここから先があるように思えて仕方がない。鍵となるのは，王陽明の思想である。今後，山田自然法論は，王陽明の思想との関係において，どのような影響を受け，どのような方向性にすすんでゆくのか，大変興味深い。
- 6) 山田は，「アリストテレスと孟子との間には，私の目には或る本質的共通性があると見える。例えば，倫理と政治との緊密一体的な相互関係，それと密接不可分と考うべき徳の完成を人間形成の（今日流に言えば，自己実現の）の目標に置く点などを指摘し得ると思う」[下線強調は，評者によるものである]と述べる（p.345註(12)）。
- 7) 学問としての自然法論は，「それぞれの時代の国家生活，経済生活，社会生活，国際生活において自然法原理に相応しい正義の秩序を練り上げていく」ことを目標にしていることから（山田，2014，p.280），山田自然法論は，如何なる政治経済体制を目指しているのか，大いに気になるところである。更には，メスナーの政治経済体制論は，ドルフース政権との関わりにおいて，如何なる影響を受けているのか（なお，山田，2014，pp.9-12，pp.340-1，参照）（できれば，併せて，メスナーの著書『ドルフース』と『エグゼクティブ』（英語名）は，体制論において，どのような位置づけになるのか）が，問題となるであろう。
- 8) メスナーは，伝統的自然法論を，「プラトン及びアリストテレスに遡り，アウグスティヌス，トマス・アクィナスにより更に発展せしめられ，16，17世紀のスペイン人学者，とりわけフランシスコ・ビトリア及びスアレスによって盛期を迎え，その後も絶えることなく伝統として継承されている思惟傾向」であるとする。
- 9) 自己決定（権），人格的自律（権）を強調する見解はこの系譜に連なる。
- 10) 著者は，人間の尊厳について論じるにあたって，「人間の尊厳を『神の似像』性という神学的・宗教的な背景からではなく，哲学的な光の下において，即ち，『人間の自由と自己目的』という観点から」説くことが必要であると述べている（山田，2014，p.292）。
- 11) 実は，荻生徂徠の門人太宰春台（平手純）は，その著『聖学問答』にて，「若〔モン〕今ニモ天主教ノ禁ヲ弛ラレバ，闇齋ガ如キ者ハ，必皆天主教ニ帰スベキナリ」と述べている。崎門学派とキリスト教の類似性は，江戸時代当時より認識されていたのである。
- 12) おそらく，山田自然法論は，以上の「神律の分有」という説明を否定はしないであろうが，世俗化した世界では説得性を欠いているとし，経験的な現実，中でも，人間が家族的存在であることを強調し，家族における自然法原理の認識・習得に，着目するであろう。しかしながら，このような見解も，結局は，世俗化した世界（家族の解体が進む個人主義的・相対主義的な世界）では，説得力を失いつつあるのではないであろうか。やはり，評者は，このような事態にいたっては，経験的現実のみならず，神律の分有による，両面的な説明が不可欠であると考え。その際，崎門学派が，自らのいのち（という経験的現実）を起点に，祖孫にその認識を広げてゆき，「心神」に行き着く点は，非常に参考になると考えている。
- 13) 経済倫理学については，島本美智男先生の翻訳によるウッツの『経済社会の倫理』が非常に参考になる（ウツ

ツ, 2002)。『経済社会の倫理』は、ウッツの『社会倫理学』の第4部の翻訳である（ウッツ, 2002, p.283）。なお、山田秀先生によって、ウッツの『社会倫理学』のそれ以外の部の翻訳がすすめられている。第5部『政治倫理学』は公刊されている（山田, 2009-2015, 参照）。

- 14) なお、著者は、教育哲学という論点の重要性に鑑み、(日本語箇所での)最終章に、置かれたのであろう。例えば、アリストテレスは善いポリスが成立するためには公教育が必須であると述べたことから、アリストテレス＝トマス主義における教育(という論点)の重要性がうかがわれる(岩田, 2010, p.237)。確かに、教育の重要性はいまも不変である。しかし、現代の企業は、その存在の大きさ・重要さからすれば、企業はギリシア時代のポリスに相当するものであろう(それ以上であるかもしれない)。そこで、アリストテレスは、ポリスのことどもに関する学問として、『ポリティカ』を、『ニコマコス倫理学』を踏まえ、論じたように、企業のことどもに関する『コーポレティカ』とでもいうべき議論が必要であらう。その意味で、企業(家)論は重要であると考ええる(平手, 2018b)。社会倫理学としての経済倫理学、個人倫理学としての経営倫理学(なお、ウッツ, 2002, p.280 [訳者解説], 参照)は、今後の自然法論の主要テーマであると考えている。
- 15) 注目すべき伝統的自然法論の研究として、(1)水波朗先生の系譜からは、山田秀先生の研究のみならず、高橋広次先生(南山大学名誉教授)のアリストテレス研究及び環境倫理学研究、そして、高橋自然法論の学統を受け継ぐ井川昭弘先生(八戸学院大学准教授)のメスナー自然法論研究及び生命倫理学研究、(2)ホセ・ヨンバルト先生の系譜からは、河見誠先生(青山学院女子短期大学学長)の新自然法論研究、そして、秋葉悦子先生(富山大学教授)のスグレッチャなどの生命倫理学研究、(3)野尻武敏先生の系譜からは、永合位行先生(神戸大学教授)のドイツ経済倫理学研究がある。
- 16) 山田自然法論の把握には、河見誠による「書評・山田秀『ヨハネス・メスナーの自然法思想』」(河見, 2017)と、山田秀によるその応答「メスナー自然法思想の理解のために ―河見誠教授の書評への応答―」(山田, 2017)が、非常に参考になる。参考までに、簡単に河見による「質問」をまとめておく。①人間の社会本性は、質料的観点のみならず形相的観点(位格性)からしても、そうではないのか。②原罪を根拠とせずに強制規範性をどのように根拠づけられるのか。③完全社会とは国際社会ではないのか。④霊肉的本性は完全に近代的身体観と対立するものか。臓器移植を例にとればどうなるか。⑤帰納的・形而上学的方法により倫理的経験事実からどのようなものが見いだされることになるのか。⑥帰納的・形而上学的方法により善の基本的な内容(基本善)が倫理的経験事実から見いだされるやり方はどのようなものであるか。⑦永久法からの分析的判断による自然法の導出ではなく、帰納的で存在論的な認識論を用いるべきであるが、家族の中での自然法原理の体得というのは、限定過ぎるのではないか。⑧現代自然法論は、具体的にどのような人権論を展開することになるか。以上である。②、⑤、⑥、⑧の論点は、前著『ヨハネス・メスナーの自然法思想』に関わるものであるが、①、③、④、⑦は、『人間と社会』とも関わるものである。

【参考文献】

- 岩田靖夫(2010),『アリストテレスの政治思想』岩波書店。
 アルトゥール・ウッツ(島本美智男訳)(2002),『経済社会の倫理』晃洋書房。
 アルトゥール・ウッツ(山田秀訳)(2009-2015)『政治倫理学(1)・(7・完)』『熊本法学』第118-133巻。
 岡田武彦(1970),『坐禅と静坐』桜楓社。
 岡田武彦(2001),『陽明学つれづれ草 ―岡田武彦の感涙語録―』明德出版社。
 河見誠(2017),「書評・山田秀『ヨハネス・メスナーの自然法思想』」『法の理論 35』成文堂, pp.231-45。

教皇庁国際神学委員会(岩本潤一訳)『普遍的倫理の探究 ―自然法の新たな展望―』カトリック中央協議会(SUEと引用)。

教皇フランシスコ(2014),『使徒的勧告 福音の喜び』カトリック中央協議会(EGと引用)。

教皇フランシスコ(2016),『回勅 ラウダート・シ ーとともに暮らす家を大切に―』カトリック中央協議会(LSと引用)。

近藤啓吾(1969),『近世日本國民史に學ぶ』蘇峰会。

近藤啓吾(2006),『崎門三先生の学問』皇學館大学出版部。

近藤啓吾(2002),『小野鶴山の研究』神道史學會。

野尻武敏(足立正樹=永合位行校正)(2020),『社会思想史漫歩』高菴出版。

山田秀(2007),『善さ』を志向する人間本性 ―村井実博士の自然法論的教育思想―『南山法学』第31巻第1・2合併号, pp.49-84。

山田秀(2011),「人間性と人権についての哲学的考察」『熊本法学』第122巻, pp.73-97。

山田秀(2014),『ヨハネス・メスナーの自然法思想』成文堂。

山田秀(2015),「メスナーの伝統的自然法論」南山大学社会倫理研究所『社会と倫理』第30号, pp.105-25。

山田秀(2017),「メスナー自然法思想の理解のために ―河見誠教授の書評への応答―」『法の理論 35』成文堂, pp.247-64。

山田秀(2019),『人間と社会 ―自然法論研究―』成文堂。

尾藤正英(1961),『日本封建思想史研究 ―幕藩体制の原理と朱子学的思惟―』青木書店。

平手賢治(2016),「トマス主義自然法論とは何か」『法政論叢』第52巻第2号, pp.1-12。

平手賢治(2018a),「自然法と行為」『志學館法学』第19号, pp.87-104。

平手賢治(2018b),「自然法論におけるリーダーの使命 ―稲盛和夫の『フィロソフィ』と小倉昌男の『経営学』―」,『経済社会学会年報』第40巻, pp.95-106。

平手賢治(2019),「トマス主義自然法論と朱子学的自然法論 ―自然法の本質と普遍性―」『法政論叢』第55巻第1号, pp.75-93。

平手賢治(2020a),「自然法論における企業家の役割 ―教会の反資本主義的態度に対するマルティン・ローンハイマーの批判―」岐阜協立大学地域創生研究所『地域創生』第39集, pp.17-27。

平手賢治(2020b),「マルティン・ローンハイマーの制限された政府論 ―自然法論の立場からコロナウィルス危機を考える―」『岐阜協立大学論集』第54巻1号, pp.41-56。

平手賢治(2020c),「マルティン・シュラッグの『貧しさの経営神学』―ビジネスについての教皇フランシスコの教え―」『岐阜協立大学論集』第54巻第2号, pp.1-20。

吉田松陰(近藤啓吾全訳注)(1979),『講孟節記(上)』講談社。

マリー・ロスバード(森村進=鳥沢円=森村まどか訳)(2003),『自由の倫理学 ―リバタリアニズムの理論体系―』勁草書房。

【付記】本稿は、第56回経済社会学会全国大会のラウンドテーブル「日本における現代自然法論」(2020年10月11日)での報告原稿をもとに執筆したものであります。ラウンドテーブル報告者山田秀先生、井川昭弘先生、そして、フロアにてご参加してくださいました先生方に対しまして、心よりお礼申し上げます。

【追補】脱稿後、永合位行(2020),「書評 山田秀著『人間と社会 ―自然法研究―』」『経済社会学会年報』第42巻, pp.193-4が、出版された。