

マルティン・ローンハイマーの政治的リベラリズム批判(2・完)

——自然法と立憲民主政のエートスとの関係——

平 手 賢 治

目 次

- 第1章 問題の所在
- 第2章 リベラルな立憲民主政の歴史的展開 (以上44巻1号)
- 第3章 ロールズの政治的リベラリズムに対する批判
- 第4章 自然法とリベラリズム
- 第5章 結語 (以上本号)

第3章 ロールズの政治的リベラリズムに対する批判

1 政治的リベラリズムの前提に対する批判 ——人間社会に関するロールズの不十分な理解——

1.1 近代の政治的エートスの定式化

1.1.1 近代の政治的エートスの内実

立憲民主政の歴史的展開において明らかにされたように、近代の政治的エートスは、①「平和的な共存のエートス」であり、②「自由のエートス」であり、③「自由の平等性という意味における正義のエートス」であった。ローンハイマーは、近代の政治的エートスにとって、又、近代の政治的エートスによって形成される公共的な理性にとって、本質的であるものとして、以下の2点を指摘する (Rhonheimer, 2005, p. 25)。

第1に、「幸福の達成、宗教的な真理、永遠の救済等の最も高い道徳的価値の実現についての問題或いは教説は、政治的な領域から除外され、その結果、それらの対立の可能性は中和される」ということ。

第2に、①「正当な政治プロセスが、包括的

なより高い意味における善についてだけでなく、政治的な議題において含まれている問題についても、市民の希望、個人的な関心、市民の確信とたとえ矛盾したとしても、市民はかかる正当な政治プロセスの結果を受容れるべきであるという、道徳的な責務を有している」こと。そして、②「専ら、憲法によって賦与された平和的な手段又は法的な手段によってのみ、このような諸決定を覆すことができる」こと。

以上の点を、近代の政治的エートスは含意している。

1.1.2 近代の政治的エートスの背後にある社会の本性

しかしながら、ローンハイマーが最も重視する点は、近代の政治的なエートスは、「人間人格を社会的な存在に本性的になさしめるもの (即ち、社会的な本性)」についての基本的な諸問題を、公共的な理性から原理上除外することはない、ということである (同様の観点に立つものとして、山田, 2006a, pp. 61-3, 参照)。蓋し、これは、真に「形而上学的な」諸問題ではなく、「経験的な諸問題 (経験的な諸事実)」だからである。

ローンハイマーによれば、人間存在及び人

間社会の本性（本質）について基本的に確定されている事実とは、第1に、少なくとも、「公共的な正当化及び公共的な理性の論理を必ずしも妨げない」、第2に、「包括的な教説がするが如く、正義に関する政治的な構想とは競合しない」、第3に、「本性的に社会の基本構造を形成するものを示す、即ち、政治的なものの現象の根源に存在するものを示す」、ということである。

従って、何故かかる事実に対応した諸価値が政治的に特権化され或いは公共的に承認（支持）されるべきではないのか、ということについての、正当な（妥当な）公共的な理由が先験的に存在することはあり得ないのである（Rhonheimer, 2005, p. 26）。

よって、ローンハイマーは、社会の本性（本

質）に関わる事実により、以下のような点を一貫して強調する。人生の価値は、その発展の各々の段階、即ち、①「人間の尊厳」→②「男性と女性の生殖的な婚姻上の結合」、「婚姻上の結合に根ざした家族」→③「分業及びコミュニケーションの本性的な必要性に由来する基本的な局所的共同体（local communities）」、において存在する、とする。そして、ローンハイマーは、「各々の段階である家族、局所的共同体等は、政治社会のまさに将来性は各々の段階に依拠しているという意味で、本性的で」あり、又、「正義に関する健全な政治的構想は、各々の段階である家族、局所的共同体等を含み又服するという意味で、本性的である」として、社会の本性（本質）の内実を規定するのである。

表3 ローンハイマーによる近代の政治的エートスの定式化

- | |
|--|
| <p>(1) 平和的共存、自由、正義に関するエートスは、以下のものを含んでいる。</p> <p>(a) 政治的に根本的なものと、道徳的に（或いは宗教的に）最も高いものとの間の区別を承認すること。そして、道徳的に（或いは宗教的に）最も高いものを超えた、政治的に根本的なものの優越性を承認すること。</p> <p>(b) 最も高い価値であるものに基づくだけでなく、政治的に根本的であるものに基づいても、諸措置をなすに当たっての立憲的な政治的及び法的決定の結果が、市民自身の確信に十分に一致せず、或いは、一定の制限内で矛盾する時でさえも、諸措置をなすに当たっての立憲的な政治的及び法的決定の結果を、一定の制限の範囲内で、市民は進んで尊重し受容れること（これは、実定法にある一定の優先性を認めることである）。</p> <p>(c) 互換性の理念であり、少なくとも、基本的な自由についての平等性という意味における、平等性について、根本的に取決めること。</p> <p>(2) 政治（politics）、それ故、正義及び公共的な理性に関する公共的に承認（支持）された構想は、政治に優先しそして政治の範囲を限定する幾つかの基本的な諸善の下にある、ということを確認すること。これらは以下のものを含んでいる。</p> <p>(a) 個人の、基本的な自由及び権利。</p> <p>(b) 人間社会の基本的にそして本性的に賦与された特徴（それ故、人間実存の本性的に社会的な特徴）に関して尊重すること。そして、それによって、明確化された政治的共同善。その共同善の支配の下に、社会の各政治的組織と公共的な理性は、布置されるべきである。</p> <p>以上のことは、……それが政治的に妥当である限り、自然法に対する尊重と同じである。</p> |
|--|

1.1.3 近代の政治的エートスの定式化

以上のことを踏まえて、ローンハイマーは、近代の政治的なエートスを定式化するならば、表3の2つの基本的な特徴によって、指摘することができる、とする(表3参照)。但し、第1の基本的特徴は、第2の基本的特徴を超えた政治的な優越性を(制限されてはいるが)有している(Rhonheimer, 2006, p. 26)。

1.2 人間社会に関するロールズの不十分な理解

ローンハイマーは、ロールズの政治的リベラリズムを代表とする現代リベラリズムは、近代の政治的エートスの定式化(2-b)のレヴェルの問題(なお、稲垣, 1979, p. 203, 参照)を扱っている⁴⁸⁾、と位置付けた上で、ロールズの政治的リベラリズムに対し、社会及び本性的に社会的な存在としての人間の位格性(人格)についての十分な概念を欠いている、と批判する。

そして、その原因は、「自由且つ平等な市民」というロールズの問題は、「人格が社会的存在として(それ故に市民としても)本性的であるもの」を捨象した「政治的な構成主義」(political constructivism)の帰結である、と批判する(Rhonheimer, 2005, p. 27, なお、福岡, 2006, p. 45, 参照)。

1.2.1 人間社会における本性の欠落

既に、ロールズは、著書『正義論』(*A Theory of Justice*)において、社会を、「諸人格の、多かれ少なかれ自己充足的なアソシエーション」として、或いは、諸人格の「相互的な利益のための協働の企て」として、定義している(Rawls, 1971, p. 4)。確かに、社会が、「長きに渡る相互的な利益のための協働の企てである」ということは、確たる真理であり、そして、直観的に受容れることができる。

しかしながら、社会は個々の市民の単なる

「協働の企て」として記述することは、確たる真理ではない。

蓋し、ローンハイマーによれば、第1に、そもそも、政治学の対象は、①「自由且つ平等なる存在としての個々の市民だけでなく、本性的に社会的な存在としての市民を扱う」こと、②「市民であるところのもの」を扱うこと、即ち、「両親、家族の構成員、子供達(まだ出生していないものも含む)、財産権を有する者、隣人、ビジネスのパートナー、分業という基本的な諸事実が齎す交換及び協働」を扱うこと、③「人格のかかる社会的次元が本性的に明らかにする社会の単位(the social units)を扱う」こと、だからである(Rhonheimer, 2005, p. 27)⁴⁹⁾。

第2に、社会契約論の観点から指摘するならば、社会についてのロールズの定義の仕方は、自然状態における社会的な現実在を誤って捨象しているからである。或いは、伝統的自然法論の観点から指摘するならば、ロールズは、社会を、政治的なものとして、従って、政治的な構成主義(political constructivism)の結果として、考えているに過ぎないからである。

ここで注意すべきは、社会契約論によって基礎付けられている古典的リベラリズムは、政治的構造によって、前政治的なもの即ち本性的に社会の本質を保障することを意図していることから、社会についてのロールズの定義の仕方とは根本的に異なっている点である。即ち、ローンハイマーが端的に指摘する如く、方法論的個人主義は社会契約論にとって典型的であるけれども、自然状態における個々人の関心は、社会的な存在としての諸人格にとって本質的なものであるものによって形作られており、ロールズの如く、相互的な単なる利益のためにによって形作られているわけではないのである(Rhonheimer, 2005, p. 27)。

1.2.2 ロールズへの批判〔Ⅰ〕——社会の基本構造の起源としての家族という視点の欠落——

ロールズが人間社会における本性という視点を欠いているとの上記批判に対し、ローンハイマーは、以下の2点の反論を想定する。

第1の反論は、ロールズは、「よく秩序付けられた社会」(well-ordered society)を「複数の社会連合の内の一つの連合」(union of social unions)と称し(Rawls, 1971, p. 525)、人間は人生において「パートナーとして互いに必要としている」(Rawls, 1971, p. 522)ことを根拠に、人間の「社会的な本性」を承認している(Rhonheimer, 2005, p. 27)、と。

第2の反論は、ロールズは、社会の基本的な単位(basic unit)として家族を受容れ、「複数の社会連合」(social unions)としての「友愛及び他の集団」(friendships, and other groups)と家族を同等に扱っている(Rawls, 1971, p. 525)。又、ロールズは、あらゆる他の形態の自発的なアソシエーション(即ち、「教会或いは大学、専門的或いは科学的アソシエーション、ビジネスの会社或いは労働組合」(Rawls, 1999, p. 158／翻訳、ロールズ, 2006, pp. 228-9))と家族を同等に看做している。詰り、ロールズは、社会的な本性を認め、その証拠に家族を扱っていると指摘できる(Rhonheimer, 2005, p. 28)、と。

しかしながら、以上の反論に対し、ローンハイマーは、「全く反道理的(unreasonable)」である、と再反論する。蓋し、ローンハイマーによれば、ロールズの見解は、「婚姻上の結合(the marital union)に関する生殖的な本性についての基本的な経験上の諸事実、又、家族についての基本的な経験上の諸事実と矛盾する」からである(Rhonheimer, 2005, p. 28, なお、

山田, 2001, pp. 67-8)。

第1に、そもそも、家族は、「自発的」(voluntary)ではない。即ち、誰も自分の両親或いは自分の家族を選択していないし、或いは、出生することを誰も選択していない。逆に、両親は、自分達の子孫を選択していない。詰り、家族は、明らかに、「自発的なアソシエーション」ではない。

第2に、婚姻(の結合)は、確かに自発的であるが、「アソシエーション的」(associative)ではない。即ち、婚姻の結合は、「その原因においてだけでなく、本性的な仕方においても、社会の起源(the origin of society)である」。そして、婚姻の結合は、「人間社会が基本的であるところのもの」、即ち、「男性と女性の生殖的な結合に根底を有する、秩序付けられた人民大衆(multitude)」を形成する⁵⁰⁾。従って、ローンハイマーは、婚姻の結合は、「出産を通じて家族になることへと拡張されるが、その目的及び善は婚姻の結合によって創造されそして伝えられ、社会の本性的な基本構造を形作る」とするのである(Rhonheimer, 2005, p. 28)。

それ故、ローンハイマーが指摘する如く、単なる自由且つ平等な個々の市民の「協働の企て」としての社会を論じることは、社会を誤って理解しており、その結果、「社会的なるもの」を論じることによって齎される「政治的なもの」という概念を曲解してしまう。この点において、ロールズの見解は、「不完全」なのである。

1.2.3 ロールズへの批判〔Ⅱ〕——前政治的な社会的な現実在という視点の欠落——

次に、ロールズは「社会は共同体でもなく又アソシエーションでもない」ということを主張する(Rawls, 1996, pp. 40-3)が、ローンハイマーは、ロールズの社会についての概念は明らかに共同体又はアソシエーションをもとに考案

されたものである、と批判する。

それは、ロールズが、「社会は、アソシエーションが典型的に有している終極目的及び目標を有する」ことを否定し、或いは、「社会は、共同体にとって典型的である善に関する共有された包括的な構想を有している」(Rawls, 1996, p. 41)ことを否定するからではない。ロールズが、人間存在は、「アソシエーションに参加するかの如く、理性の時代の社会に参加する」のではなく、人間存在が「卓越した生活を送る社会の中へ生まれている」ということを強調する点においては全く以って正しい(Rawls, 1996, p. 41, Rhonheimer, 2005, p. 28)。

問題であるのは、ロールズが、かかる文脈において社会を語る場合、その社会とは「よく秩序付けられた民主政的な社会」(Rawls, 1996, p. 40)を意味している点にある。即ち、ロールズは、「正義の政治的構想によって既に形成された社会」、即ち、「市民の社会」或いは「政治社会」について語っているのである(Rhonheimer, 2005, p. 28)⁵¹⁾。

確かに、人間存在が、生まれた場合、政治社会の中に生まれ、国家の市民となる。しかしながら、かかる事実、「人間存在の第一の社会或いは完全な社会のアイデンティティのいずれでもない」。ローンハイマーによれば、そもそも、①まず、人間存在は、特定の両親の子供として、即ち、論理的に述べれば、「人間存在が市民になるに先立つ社会の現実在である、特定の特殊な家族の構成員として、生まれる」。②次に、人間存在は、「政治社会に先立ち、そして、固有の目的と共に本性的に存在する、特定の局所的共同体にも所属する」。③そして、市民社会或いは政治社会以前の特殊な本性は、「正義に関する政治的な構想によって、よく秩序付けられる」のである(Rhonheimer, 2005, p.

28-9)。

従って、政治社会は、以上の前政治的な社会の現実在を考慮に入れなければならない。しかしながら、ロールズの見解における、正義に関する政治的な構想は、このような構想にとり先立って存在する現実在は、自由且つ平等な個々の市民のみである。従って、かかる想定に基づき、如何に、精巧に政治的な構想を構成しようとも、かかる政治的な構想によっては、上記前政治的な社会の現実在を、社会の基本的な構造の部分として、再構築することは不可能なのであると、ローンハイマーは指摘する。

要するに、ローンハイマーは、よく秩序付けられた政治社会は、本質的に、「社会的存在としての市民を本性的に構成するもの」に従属し、そして、「社会的存在としての市民を本性的に構成するもの」に対する尊重及び配慮をしなければならない、という点を強調するのである(Rhonheimer, 2005, p. 29)。

1.2.4 原初状態論の再構成

1.2.4.1 原初状態論に対する批判

上の立論からすれば、ロールズの原初状態(the original position)の基本的な欠点は「無知のヴェール」(不知のヴェール, veil of ignorance)⁵²⁾にあるのではない。即ち、問題は、「正義の原理を形成し或いは採決するため、参加者は参加者自身のアイデンティティを捨象されなければならない」という基本的な想定にあるのではない(Rhonheimer, 2005, p. 29)。

ローンハイマーが問題にする点は、寧ろ、「参加者が、自由且つ平等なるものとしての個々の市民及び市民の諸関心を専ら代表するよう描き出されている」点にある。即ち、問題は、参加者が、「個々人としてのみ自ら自身を代表するよう認められている」点であり、「原

初状態において更に代表されるべきであるものの」、即ち、「全ての婚姻上の結合そして家族を基点に (above and before) 属する基本的な本性の社会的な諸連合 (the basic natural social unions) の代表者として自ら自身を表すよう認められてはいない」点である (Rhonheimer, 2005, p. 29)⁵³⁾。

蓋し、原初状態において決せられるべき正義の諸原理は、(確かに、誰も自身の位置を知らないのではあるが、)「現実の社会的世界に言及している」のであり、そして、個々の人格によって創造され、原初状態に似た何ものかに関する論理によって形作られたような「擬制的な普遍性或いは社会的な普遍性に言及しているのではない」からである (Rhonheimer, 2005, p. 29)。

1.2.4.2 市民概念の再構成

従って、ローンハイマーは、正義に関する公共的に承認 (支持) された政治的構想は、「現実において存在するものとしての人間存在に言及しなければならない」のであり、政治学は、「現実において存在するものとしての人間存在を取り扱うよう一般的に求められている」のであることを指摘する。勿論、ローンハイマーにおいては、「現実において存在するものとして」とは、「人間社会の本性の部分である、まさに限定された諸形態において、互いに本性的に関連付けられた、根本的な社会的存在として」という意味である (Rhonheimer, 2005, p. 30)。

従って、正義或いは公共的な理性に関する道徳的な政治的構想は、第1に、「市民のアイデンティティが、自由且つ平等なるものとしての政治的な状況によって形作られている」という点を考察しなければならないだけでなく、第2に、「市民が本性的に社会的存在になるということを通じたそれらの事実によって形作られて

いる」⁵⁴⁾ ののである、という点を考察しなければならない。それ故、ローンハイマーが指摘する如く、市民は、正義に関するある道徳的な政治的構想の想定であり、そして、「統合的な部分」 (integral parts) なのである (Rhonheimer, 2005, p. 30)⁵⁵⁾。

1.2.4.3 包括的な教説・穏当な多元主義の事実を根拠とする批判に対する反論

なお、以上の主張に対し、以下の2点の批判が考えられる、とローンハイマーは指摘する。

第1は、包括的な教説ではないかとの疑問である。しかし、ローンハイマーによれば、かかる主張は、善に関する包括的な教説或いは道徳的諸価値に関する包括的な教説を主張することに、「何ら関係がない」。蓋し、「人間存在が生活している現実世界における現実の人間存在としての人間存在の実存」という、基本的な事実から始まる、ある形態の道徳性についての「根本的な部分」であるからである (Rhonheimer, 2005, p. 30)。

第2は、「判断の重荷」 (burdens of judgment) に基礎を置く「穏当な多元主義」の事実 (the fact of *reasonable* pluralism) を示すかもしれない、との反論である。しかし、ローンハイマーによれば、この反論は意味をなさない。蓋し、①「人間社会が異なった性の2つの人格の生殖的な結合において起源を有していることを無視すること」になるからであり、又、②「市民として、人間存在は皆、本性的に、このような結合 (union) に起源を有するということを無視すること」になるからである。詰りは、何れの事実の無視も、「健全な判断を欠いて」おり、「単に反道徳的 (unreasonable)」であり、更に、「判断の重荷」或いは「穏当な多元主義」に属するものとして説明することは不可能であるからである (Rhonheimer, 2005, p. 30)。

従って、ローンハイマーは以下のように指摘する。社会の本性、そして、本性的に社会的存在としての人間諸人格といった基本的な真理を、正義に関する公共的には認（支持）された政治的構想から、除外することは不可能なのである。そして、かかる基本的な真理は、「公共的な理性によって、確固として是認（支持）されなければならない」。即ち、「かかる真理の内の幾つかは論争的である」という事実は、かかる真理を公共的に正当化することが不可能であることを意味せず、又、かかる真理は公共的な理性（理由）から排除されるべきであるということの意味しないのである（Rhonheimer, 2005, p. 30）。

1.2.5 古典的リベラリズムとロールズとの相違

ロールズは、その議論を、ボーダンに代表される反絶対主義的な特徴から出発し、又、ロックに代表されるリベラルな伝統から出発する。そこで、ローンハイマーに従い、古典的リベラリズムにおける社会的本性と政治的な構想との関係をここで確認する。

1.2.5.1 ボーダンにおける社会的本性と政治的な構想との関係

まずは、ボーダンにおける社会的本性と政治的な構想との関係である。ボーダンの政治的思考は、その中心部分において、明らかに、反アリストテレス主義的である。詰り、ボーダンは、アリストテレスとは異なり、「最も根本的な政治的な善は、道徳的な徳という卓越性、又は、幸福性の卓越性ではない」ということを主張する。

しかしながら、ローンハイマーが強調するに、ボーダンは、ボリスに関するアリストテレス主義的な構想の中核となる想定から、逸脱することはない。即ち、ボーダンは、アリストテ

レス同様、「国家、そして、公共的なものの一般的な領域は、政治的なものよりも前に存在しているもの」として、社会連合（social unions）及び現実在を想定しており、そして、社会連合及び現実在を支配している、と主張するのである（Rhonheimer, 2005, p. 30）。

それ故、ボーダンは、政治社会を、多くの市民として、定義することはない。ボーダンによれば、「共和政」という公的権力は、「多くの家族に及ぶ、そして、多くの家族にとって共通であるものに及ぶ、法及び主権に基づいた、政府の権力」なのである。詰りは、ボーダンの君主権力は絶対的ではないのである。即ち、ローンハイマーによれば、ボーダンの君主権力は、君主権力を制限する政治的な諸制度によってではないが、①「自然法によって（フランスにおいては、サリカ法典（*Lex salica*）という根本法によって）」、そして、最も重要なものとして、②「家族という社会的な単位（the social unit）及び財産権、即ち、政治社会の『基本的構造』に先立ち、そして、公共的には認（支持）された正義という政治的な構想のまさに本性及び範囲を形作る現実在によって」、制限されているのである（Rhonheimer, 2005, p. 31）。

1.2.5.2 ロックにおける社会的本性と政治的な構想との関係

次に、ロックにおける社会的本性と政治的な構想との関係である。明らかに、ロックにとって、議会政府に利益を委ねる社会契約、そして、共同体の創出は、「本性（自然）の法」（Law of Nature）が通用しそして人間の営為を規制する「自然状態以前に関連する」。ロックの自然状態は、完全な自由の状態である。そして、ロックの自然状態は、「単に個々人の状態ではなく、家族の生殖的な結合の状態であ

り、土地所有者及び労働者の状態なのである」(Rhonheimer, 2005, p. 31)⁵⁶⁾。

1.2.6 ロールズ理論の誤りの根底

以上により、ロールズは、ローンハイマーが的確に指摘するが如く、社会を、政治社会(即ち、民主政的な社会、よく秩序付けられた社会)としてのみ焦点を当てるだけの、「欠点ある社会概念」を研究の対象にする。それ故に、正義についてのロールズ理論の全体像、そして、政治的リベラリズムについてのロールズ理論の全体像は、「一本足で立っている」だけであり、一つの目だけで現実を見ている」とのローンハイマーの批判は、重大である(Rhonheimer, 2005, p. 31)。

そもそも、人間社会には、個々の人格のみを代表している個々の人格のアソシエーションだけではなく、「政治的な現象そして公共的な現象に先立った確固たる本性的な社会的事実」が存在している。確固たる本性的な社会的事実は、「正義に関する道理的な構想が言及しなければならないもの」であり、そして、「道理的な構想がその基本的な内実を本性的に受容しているもの」なのである(Rhonheimer, 2005, p. 31)。

一旦、かかる本性的な社会的事実が存在していることを承認するならば、第1に、「正当性に関するリベラルな原理」、「互換性の基準」、「公共的な理性(理由)」という概念及びそれら3つの諸原理の相互関係、第2に、「重なり合うコンセンサス」という概念、第3に、正義に関する政治的な構想と包括的な教説との関係、以上のロールズの政治的リベラリズムに関する基本的な想定に、重大な変更が齎される。

以下においては、各々の論点を夫々論じていくことにする。

2 ロールズの正当性に関するリベラルな原理と互換性の基準に対する批判

2.1 問題の所在

ロールズの正当性に関するリベラルな原理を検討することから始める。

2.1.1 ロールズの正当性に関するリベラルな原理

正当性に関するリベラルな原理とは、「政治権力の行使が、立憲的な本質に調和して行使される場合に限り、十分に適切であること」を意味する原理である。その場合の立憲的な本質とは、「自由且つ平等なるものとしての市民全てが市民共通の人間理性にとり受容れ可能な原理及び理想に照らして是認(支持)することが、道理的に(理にあって)期待されうるのである」ものである(Rawls, 1996, p. 137, 217, なお、福岡, 2006, p. 50, 参照)。

2.1.2 正当性に関するリベラルな原理に対するフィニスの批判

先ず、ローンハイマーは、かかる正当性に関するリベラルな原理に対する、「不可解で曖昧なるもの」(bafflingly ambiguous)であるとのジョン・フィニス(John Finnis, 1940-)の自然法論の立場からの批判を取り上げる。フィニスは、正当性に関するリベラルな原理の定義の内「市民全てがそれを是認(支持)するよう道理的に期待され得るであろう」という箇所について、人は「人々の行動を予測し、或いは、その主張の合理的な強さを推し量る」ということを意味するかどうかを問題にする(Finnis, 2000, p. 79)。

そこで、ローンハイマーは、フィニスの指摘する「曖昧さ」(ambiguity)について、以下の2つ解釈を提示することができる、とする(Rhonheimer, 2005, p. 32)。

第1の解釈は、立憲的な本質と公共的な理性

のそれに対応する内実が、全ての道徳的な市民によって事実上受容られるであろう或いはまさに少なくとも受容られるであろう限り、立憲的な本質と公共的な理性のそれに対応する内実⁵⁷⁾は正当である、とする見解である。

第2の解釈は、立憲的な本質と公共的な理性のそれに対応する内実が、全ての道徳的な市民によって受容られるべきである限り（即ち、立憲的な本質と公共的な理性のそれに対応する内実を是認（支持）することを拒絶するそれらの市民が反道徳的であると証明するが故に）、立憲的な本質と公共的な理性のそれに対応する内実⁵⁸⁾は正当である、とする見解である。

2.1.3 正当性に関するリベラルな原理の真の問題点

ローンハイマーは、フィニスの指摘する「曖昧さ」については、正当性に関するリベラルな原理を、「ロールズ理論の全体の文脈において理解するならば、その意味は曖昧であるよりは寧ろ明確である」とし、端的に述べるならば、正当性に関するリベラルな原理の真の問題は、「他のところ⁵⁹⁾に存在する」のである、とする。

そこで、以下においては、ローンハイマーに従い、第1に、「何故フィニスが非難する曖昧性は、ロールズ理論においては存在しないのか」を説明する。そして、第2に、「正当性に関するリベラルな原理において、市民の『道徳的な期待』が意味するもの」を明らかにする（Rhonheimer, 2005, p. 32）。

その結果、ローンハイマーは、正当性に関するリベラルな原理について、以下の2点の問題点が存在していることを明らかにする。第1に、ロールズの交換性（互惠性、reciprocity）という概念が、政治的に不十分に規定されて（underdetermined）いること、第2に、交換性

の概念と公共的な理性の概念との関係が不明確であること、以上2点である。

以下においては、正当性に関するリベラルな原理の2つの問題点を明らかにする⁵⁷⁾。

2.2 フィニスの「曖昧さ」に関する解釈の検討

2.2.1 第2の解釈の意味

まず、正当性に関するリベラルな原理における「道徳的に期待されうであろう」（「主張の合理的な強さを推し量る」という意味）という箇所についての第2の解釈から検討を始めることにする。

第2の解釈においては、「道徳的な市民によって受容られるべき基準」、即ち、「正当性に関する原理を有効にするための、道徳性に関する更なる基準」を必要とすることになることは容易に想像できる。詰り、ローンハイマーによれば、実質的には、「正当性に関する原理は何も語っていないが故に、反道徳的な実質的な主張から道徳的なものを区別できる新たな基準が必要となる」のである。

そこで、フィニスは、「反道徳的なものと道徳的なものとを区別する、かかる基準を、公共的な理性に最も適切に提供することができるのは、自然法である」と主張する。それ故に、正当性に関するリベラルな原理についての第2の解釈が、ロールズの意図するところであるならば、「フィニスの主張は説得的であり、その場合は、自然法の諸理由は、公共的な諸理由となる」のである（Rhonheimer, 2005, pp. 32-3）。

2.2.2 第2の解釈の評価

しかしながら、ローンハイマーが指摘するように、ロールズ理論において、公共的な諸理由としての自然法の諸理由という、このような説明を受容れることはあり得ない。詰り、「正

当性に関するリベラルな原理に関する第2の解釈が成立する可能性は全くない」のである (Rhonheimer, 2005, p. 33)。

蓋し、ローンハイマーが端的に指摘する如く、第2の解釈は、「正当性に関するリベラルな原理から、かかる原理が穏当な多元主義という状況を映し出し、そして、穏当な多元主義という状況の下で機能するという中核的な特徴の一つを奪う」からである。善について実質的な主張を有する自然法それ自体が、「判断の重荷」(burdens of judgment)に晒されるのである。それ故、自然法は、ロールズの論理からすれば、コンセンサスを創出することができないのであり、又、公共的な理性の部分ではあり得ない。寧ろ、ローンハイマーが幾度も指摘するが如く、自然法は、「それ自体論争的であり、市民の不一致の原因」ですらあるのである (Rhonheimer, 2005, p. 33)。

よって、ロールズの政治的リベラリズムの文脈において、正当性に関するリベラルな原理を正しく理解するためには、「第2の解釈は、ロールズの解釈としては捨て去らねばならない」。

正当性に関するリベラルな原理は、政治的な領域に特殊固有な諸理由及び公共的な理性にとって特殊固有な諸理由のみを含意し、そして、それ以外の他の諸理由からは独立しているのである。従って、正当性に関するリベラルな原理の要は、かかる原理が政治的なものであるという「フリースタンディングな道徳的観点の部分である」と主張する点にあるといえよう。この点こそが、「社会の基本構造において具体化された正義に関する公共的に妥当な政治的構想として、それを是認(支持)している人々の重なり合うコンセンサスの焦点なのである」(Rhonheimer, 2005, p. 33)。

2.2.3 第1の解釈の意味

では、第1の解釈が妥当なのであろうか。第2の解釈が退けられたからといって、第1の解釈が妥当であるわけではない。

第1の解釈は、市民の「道徳的な期待」が、道徳的な市民の行動を予測し、それ故、事実上道徳的な市民全てによって受容られるであろう或いは少なくとも受容られることがまさに可能であろう全ての人々の政治的な位置付けを正当化する、というものであった。かかる第1の解釈が、リベラルな正当性をして、「市民の大多数によってある位置付けが単に受容られるであろう可能性或いは予測される受容性と同じであることを意味する」に過ぎないならば、ローンハイマーが指摘する如く、正当性に関するリベラルな原理は、多数決原理(majority principle)との単なる一致にすぎないことになる (Rhonheimer, 2005, p. 33)。

2.2.4 第1の解釈の評価

しかし、これは、ロールズが理解する正当性に関するリベラルな原理ではない。

ロールズの政治的リベラリズムは、「戦略的な構想或いは実用論的な構想ではなく、フリースタンディングな道徳的観点であることを意図するもの」である。それ故、多数決原理は、確かに道徳的な内実を有するけれども、ある法或いはある政策が多数によって是認(支持)されるよう予測することは、是認(支持)された法或いは政策の公共的な正当性に関する道徳的原理からすれば、ローンハイマーが指摘するように、「決して十分ではない」のである (Rhonheimer, 2005, p. 33)。

2.3 ロールズの正当性に関するリベラルな原理の意味と問題点

2.3.1 ロールズの正当性に関するリベラルな原理の意味

従って、政治的な正義に関するある道徳的な構想が、道徳的に正当とされるためには、多数によって受容られていることだけでは、十分ではない（なお、芦部，1997，p. 17，参照）。即ち、「多数に受容られていることに加えて，このような構想は，正しい諸理由（the right reasons）のために受容られなければならない」のである（Rhonheimer, 2005, p. 33）。これらの正しい諸理由は，自由且つ平等な人格としての他の市民に対する尊重を表すものでなければならない。

従って，ローンハイマーは，「受容される可能性とは，正当な政治的位置付けが，道徳的な人々によって事実上受容られるであろう或いは受容られるまさに可能性あるものである」ことと解釈すべきことになる，と指摘する（Rhonheimer, 2005, p. 34）。

蓋し，それらは，ロールズが正義に関する政治的な構想とかかる構想に基づいて制定される成文法及び法を是認（支持）するための「正しい諸理由」と称するものを特徴付ける，「同意及びコンセンサスの本質的な要求と一致し，しかも，公正であり，互換性の基準を満足させる」からである（なお，福間，2006，pp. 45-6，参照）。こうして，正当な政治的位置付けは，事実上道徳的な市民全てによって受容られるよう「道徳的に期待されているであろう」ということになるのである。従って，人々に人々自身の選択をさせるように常にしておくことによって，主だった不一致が存在するところでは，このような政治的位置付けは，「他の人々の自律性（autonomy）を犠牲にしてまでも実

質的な諸価値を行使することはない」のである（Rhonheimer, 2005, p. 34）。

以上の如く，ロールズの公共的な諸理由の概念が意味するところを，ローンハイマーは明らかにするのである。

2.3.2 ロールズの正当性に関するリベラルな原理の真の問題点

このように，正当性に関するリベラルな原理を位置付けることがロールズの意図であるならば，フィニス等の自然法論者による，「ほとんど常に，リベラルな位置付けを，道徳的に告発された政治的諸論争における勝者にする効果を有している」との批判は妥当なものであろう（George, 2000, p. 1）。すると，ローンハイマーが指摘する如く，真の問題点は，「正当性に関するリベラルな原理それ自体にあるのではなく，互換性の基準にある」と指摘することができる（Rhonheimer, 2005, p. 34）。

即ち，第1の問題は，①「前政治的な人間社会の本質について無視をする反事實的・反道徳的な想定」，それ故に，②「自由且つ平等な側面だけでなく，本性的に社会的存在とする側面に配慮した諸人格の本質について無視する反事實的・反道徳的な想定」である。かかる想定は，互換性という特殊政治的な概念に密接に関連する。第2の問題は，「ロールズは，如何にして互換性を公共的な理性の理念と結び付けるのか」という点である（Rhonheimer, 2005, p. 34）。

そこで，以下において，以上2つの問題点を検討する。

3 互換性という特殊政治的な概念の正体 ——近代立憲民主政のエートス——

3.1 問題の所在

正当性に関するリベラルな原理は，道徳的

な市民に受容られるか否かを問題とするが故に、その原理は、ロールズが道理的なるものによって理解しているものに依拠する。従って、正当性に関するリベラルな原理を批判するにあたっては、道理的なるものを明らかにすることが重要である。それ故、道理的なるものの正確な意味付けを把握することから論を始める (Rhonheimer, 2005, p. 34)。

3.2 道理的なるものと合理的なるもの

ロールズは、「道理的な」(reasonable) 或いは「道理性」(reasonableness) という用語を以って、市民を、特殊政治的であり、そして、市民の「合理性」(rationality) から区別されるものであると、特徴付ける。即ち、ロールズによれば、人格は、個人的な諸目的を達成する適切な手段に従事するよう探求しながら、善の構想を追求する限り、「合理的」(rational) と称されるべきであるが、しかしながら、人は、「特定の形式の道徳的な識別能力」(a particular form of moral sensibility) を有する場合、「道理的」と称されるべきである、とする⁵⁸⁾。その「道徳的な識別能力」は、「平等なるものとしての他者が是認(支持)すると道理的に期待されるであろうとの観点に基づいて」、「公正な協働自体に従事する欲求を下支えする」(Rawls, 1996, p. 51)。従って、かかる道理性は、互換性という理念において十分に表されることになる。

3.3 道理性と互換性の理念

ロールズの互換性の理念は、「ある世代から次の世代へと、長きに渡る協働に関する公正な体系」(Rawls, 1996, p. 15) としての社会という構想に結び付いている(なお、福岡, 2006, p. 50, 53, 57, 註(11), 参照)。

人々が、等しく「協働の公正な条項としての諸原理及び諸基準を提起し、そして、他者が同様にを行うであろうという保証を与えるこ

とによって協働の公正な条項としての諸原理及び諸基準を遵守するようまさに整えた場合」(Rawls, 1996, p. 49), 人々は、互換性の基準に適合するという意味において、道理的である(なお、岩田, 1994, pp. 54-5, 参照)。従って、「道理的なるものは、公正な協働の体系としての社会の理念の一要素であり、そして、その公正な条項が全ての人が受容れるほど道理的であることは互換性の理念の部分である」(Rawls, 1996, p. 49, なお、福岡, 2006, p. 51, 参照)。

しかしながら、人格が合理的な行為主体として追求する善及び個人的な人生設計等の構想は、しばしば互いに衝突し合う個人的な諸目的及び人生設計に言及する、包括的な観点である。ロールズによれば、合理的な行為主体の間に重なり合うコンセンサスを見出すのは、合理性ではなく、道理性である(Rawls, 1996, p. 320)。その結果、長きに渡る互いの利益のための協働の体系としての社会が可能となるのである。従って、「ある道理的な包括的観点は、真理であるかもしれないし或いは真理でないかもしれないが、その支持者が他の包括的な観点(その真理主張は矛盾対立するかもしれない)の信奉者との平和裡の政治的な協働をするよう仕向ける見方なのである」(Rhonheimer, 2005, p. 35)。

3.4 道理性と市民性

ロールズは、「道理的であることは、認識論的な理念ではない(それは認識論的な要素を有してはいるけれども)。寧ろ、道理的であることは、公共的な理性の理念を含意する民主政的なシティズンシップの政治的な理想の部分である」ことを強調する(なお、福岡, 2006, p. 52, 参照)。その理由は、「合理性との対比において、道理性は、他者の公共的な世界に焦点を充てるからである」(Rawls, 1996, p. 62) とす

る。

従って、道理性は、「真理」とは対照的に、市民性 (civility) に関する徳に言及する、本質的に政治的な範疇に属する。市民性に関する徳とは、包括的な諸教説の真理に基づく判断においては、道理的なそして実行可能な政治的合意に至ることは、実践的に不可能であるにもかかわらず、「正義に関する共有された政治的構想の基底に基づく協働の能力」(Rawls, 1996, p. 63) である (Rhonheimer, 2005, p. 36)。

3.5 立憲民主政の近代的なエートスと互換性の基準

ローンハイマーは、立憲的な本質及び正義に関する公共的な構想は、「全ての人が、自由且つ平等な市民として、互いの利益のために、社会において、平和裡に協働することを許容するという、そういう仕方では、共有されなければならない」と指摘する。更に、ローンハイマーは、このことは、「善を超えた正の政治的な優越性に関する理念」でもあり、「善を超えた正の政治的な優越性」は、各々互いにそれらを対立させることなしに、「合理性なるものを越えた道理性なるものの政治的な優越性という理念」に対応し、又、「私的なものを越えた公的なものの政治的優越性」に対応する、と指摘する (Rhonheimer, 2005, p. 36)。

このことを以て、ロールズは、立憲民主政の近代的な政治的エートスの典型的な形態を示すだけでなく、「実行可能なそして正義に適った政治的秩序の基底であると万人がまさに理解するもの」、即ち、「道理性に関する原理」を定式化する。

中でも、互換性の基準は、「平和裡の協働及び平等な自由の状況を創出することができる政治的な正義に関する構想において適切なものでなければならない」とローンハイマーは強調す

る。そして、ローンハイマーによれば、互換性の基準及びその適切な道理性を受容れることなしに、平和的な公共的秩序或いは立憲民主政 (①中立性及び正義に関する手続的な論理, ②平等な基本的な諸自由, ③政府における民主的参加, を有する法の支配) を定立することは、いずれも不可能である。従って、ロールズの正当性に関するリベラルな原理を下支えしている理念は、「リベラリズム」という単なる表現ではなく、「ヨーロッパ及びアメリカの幾世紀の歴史を通じて発展し、それ以来、市民化され、全世界に拡散しつつある、まさに『立憲民主政の魂』(the soul of constitutional)」なのである (Rhonheimer, 2005, p. 36)。

3.6 互換性の基準の問題点

しかし、ロールズは、この理念を、転回させる。その転回とは、ローンハイマーによれば、「自然法にとって明らかに敵対的なものである」。そもそも、自然法の諸理由自体は、真理を含んでいると主張し、それ故に、あらゆる人の理解に開かれているとする。しかしながら、ロールズは、「自然法の諸理由それ自体が公共的な諸理由であるとすることは許容できない」とするのである (Rhonheimer, 2005, p. 37)。

そこで、ローンハイマーは、自然法を公共的な理性に属するものとして論陣を張るのではなく、以下のような戦略に出る。第1に、ロールズの理論において、自然法の公共的な機能へ向かった、かかる敵対性を齎す諸要素を看取し、第2に、それら敵対的要素が立憲民主政のリベラルな伝統に調和しないことを示す。そして、第3に、リベラルな立憲民主政のエートスを危険に晒すことなく、それら敵対的要素を取り除くのである。

それ故に、ローンハイマーは、問題は、「リベラルな立憲民主政の諸原理、詰りは、互換性

の理念は、政治的リベラリズムというロールズの理論において、如何に機能するのか」ということにある、とする。このことは、「ロールズの社会についての理論は、リベラルな立憲民主政の諸原理に如何に影響を与えているのか」ということにかかっている⁵⁹⁾。より端的に問題を述べるならば、「ロールズの政治的リベラリズムにおいて互換性の基準は公共的な理性に如何に関係しているのか」ということである (Rhonheimer, 2005, p. 37)。

以下においては、この点を論じることにする。

4 互換性の基準と公共的な理性との関係

4.1 互換性の基準の意義

4.1.1 ロールズによる互換性の基準の定義

ここで、ロールズによる、互換性の基準 (the criterion of reciprocity) に関する定義を述べる。互換性の基準は、「私達の政治権力の行使は、次の場合にのみ適切である。それは、私達が政治的な活動に対して提示する諸理由が、それらの活動の正当化として他の市民によって道理的に受容られるであろうということを実際に考えている場合にのみ〔適切〕である」(Rawls, 1996, p. xlv) とするものである。

そして、ロールズは、正当性に関するリベラルな原理は、互換性のかかる理解から導かれることを強調する。従って、ロールズにおいては、「立憲的な構造それ自体のレベルにおいて、又、立憲的な構造に調和して立法化される特定の法及び法律のレベルにおいて、互換性を充足するもののみが、リベラルな意味において、市民全体に強制力を正当に行使することが可能なのである」(Rhonheimer, 2005, p. 37)。

4.1.2 ロールズにおける互換性の基準の程度

ここにおいて、ローンハイマーは、以下の問

いが生じるとする。即ち、「私達が、私達の政治的な活動に対して提供する諸理由が、それらの活動の正当化として他の市民によって道理的に受容られるであろうということを実際に考えている」とは、互換性の基準との調和という観点からすれば、「それらの諸理由に同意するという意味において私達の諸理由を他者が受容れることができるということを私達は期待しなければならない」ということを意味するのであろうか、と (Rhonheimer, 2005, p. 37)。

第1に、これは、不可能である。蓋し、「ロールズの論理において、このような期待は、全く反道理的 (unreasonable) であり、そして、事実に矛盾しているところか、穏当な多元主義 (reasonable pluralism)、そして、判断の重荷 (burdens of judgment) という存在に、矛盾している」からである (Rhonheimer, 2005, p. 38)。ローンハイマーは、「互換性は、そこまで要求できないし、要求してはいけないのである」と指摘する。

第2に、このような互換性は、全く機能しない。蓋し、その時、「ある不一致は、その論争的な問題の領域においてある法的な行使を控える原因である」からである。そして、ローンハイマーは、「このような法的行使に関する最小限度の実践は、寧ろ、無政府主義或いは少なくとも極端な形態の自由尊重主義にその類似性を見出すことができるだけで、リベラリズムには全く関係がない」とも指摘するのである (Rhonheimer, 2005, p. 38)。

4.1.3 互換性の基準の正体

従って、ローンハイマーの指摘する如く、互換性の基準は、私達が他者への政治権力及び強制力の行使を正当化する諸理由は、公共的な理性にとって適切である諸理由でなければならないのであり、それ故、このような諸理由と同

様に、たとえ他者がそれらの理由に同意していなくとも、道理的な市民にとって受容れ可能でなければならない、ということの意味することができるに過ぎないのである（誰かがこの種の理由を受容れない場合には、その時、このことは、諸理由が反道理的であるのではなく、諸理由を受容れないこの人格が反道理的である、ということの意味する）。

この点は、非常に重要であり、ロールズは、以下のように述べる。「市民が根本的な政治的諸問題を巡り、政府の強制権力を発動する諸々の法及び政策を擁護するにあたり、互いに政治的な正当化を行う。その際には、市民は自己の政治的な主張の根拠となる理由を持ち出すこととなる。公共的な理性の理念とは、このようにして、持ち出される種類の理由についての、一つの見方」なのである、と (Rawls, 1999, p. 165 / 翻訳, ロールズ, 2006, p. 240)。

4.2 互換性の基準と公共的な理性との関係

4.2.1 空虚な互換性の基準から政治的な内実を有する互換性の基準へ

以上の点は、互換性の基準について、その論理に関し、重要なことを意味する。公共的な理性（理由）を互換性の基準に単に還元したくない場合、互換性の基準は、公共的な理性のまさに内実を定義するものになり得ない。寧ろ、ローンハイマーは「逆である」とする。即ち、「互換性が意味するものは、公共的な理性の論理及び内実から引き出されなければならない」のである (Rhonheimer, 2005, p. 38)。ロールズの言を再度持ち出すならば、公共的な理性は、市民が「政府の強制権力を発動する諸々の法及び政策を擁護するにあたり、互いに政治的な正当化を行う。その際には、市民は自己の政治的な主張の根拠となる理由を持ち出すこととなる。公共的な理性の理念とは、このようにし

て、持ち出される理由の種類についての、一つの見方」(Rawls, 1999, p. 165 / 翻訳, ロールズ, 2006, p. 240) であった。かかる見方から、互換性が意味するものは、引き出されなければならないのである。そして、ローンハイマーは、単に互換性の基準だけに、かかる見解及びこの種の諸理由を見出すのは、「馬鹿げており」(ridiculous)、そして、公共的な理性に、政治的に「空虚な定式」(empty formula) を与えることになる、とするのである (Rhonheimer, 2005, p. 39)。

4.2.2 互換性の基準と公共的な理性との関係

従って、ローンハイマーが指摘する如く、「互換性は政治的な内実において何を意味するのか」、或いは、「互換性が如何に機能しているか」は、「公共的な理性が根本的に対象とするところのもの」(what public reason is fundamentally about) から無関係に、そして、先立って、理解されることは不可能である。公共的な理性の概念は、或いは、公共的な諸理由の概念は、一般的に、「根本的な機能を有して」おり、そして、「互換性の基準に、その特殊政治的な意味付けを付与している」のである (Rhonheimer, 2005, p. 39)。

それ故、公共的な理性の理念、及び、「公共的な諸理由が適切に意義付けるところのもの」(what public reasons properly are) の理念は、互換性の基準から、「独立して」、そして、「先立って」、定義されなければならない。さもなければ、公共的な理性の内実は、公共的な領域又政治的な領域にとって適切である諸理由についての見方によって、「一層の適格性 (qualification) を得ることのない、互換性という曖昧なそして一般的な理念」へと、単に還元されるにすぎないこととなる (Rhonheimer, 2005, p. 39)。

公共的な理性を形式的な互換性という単なる不適格な理念へこのように還元することは、ローンハイマーが指摘する如く、「政治的に反道理的 (unreasonable) である」。それは、公共的な理性を、「黄金律 (the golden rule) のような何ものか (或いは、黄金律に過ぎない何ものか)」へと、還元するということを意味しているのである。このような黄金律的な形態の公共的な理性は、ローンハイマーも指摘するように、「機能することはない」であろう。蓋し、「偶然にも幾人かの市民の選好と比べた場合、何も行使することを許容しない」であろうからである (Rhonheimer, 2005, p. 39)。

4.3 互換性の基準と公共的な理性の実質化

4.3.1 互換性の政治化と公共的な理性の内実

それ故、ローンハイマーは、「互換性は、政治的に適格化されなければならない」とする。

確かに、互換性それ自体の理念は、公共的な理性の概念と無関係に理解することは可能である。しかし、かかる理解は、ローンハイマーが指摘する如く、「互換性に関する政治的な概念では全くなく、互換性という理念は、あまりにも非常に幅がありそして不十分に規定されることになってしまう」。同じことが、正当性に関するリベラルな原理、及び、道理性の概念についても当てはまることは明らかである (Rhonheimer, 2005, p. 39)。ロールズが指摘するように、それは、互換性の概念に由来し、そして、こういうわけで、その原理は、互換性それ自体の観点ではなく公共的な理性という理念の観点において、第一義的に定義されなければならない。

従って、ローンハイマーは、「互換性の基準を諸理由が充足するものを認識するために、即ち、政治的な意味において十分に道理的であるものを認識するために、公共的な理性及びそ

の基本的な内実であるものを前以って、規定しておかなければならないのである」とする (Rhonheimer, 2005, p. 39)。

4.3.2 ロールズの公共的な理性に対する批判

しかし、ロールズは、公共的な理性を前以って規定するのではなく、その全く反対を行う。即ち、ロールズは、公共的な理性の内実は互換性の基準によって単に定義されることを肯定し、(Rawls, 1999, p. 136, 141, 175 / 翻訳, ロールズ, 2006, p. 199, 205, 251), 又, 政治的リベラリズムは、「互換性の基準によって表現される、それ自体本来備わっている (道徳的) 政治的な理想を有している、フリースタンディングな政治的構想である」(Rawls, 1996, p. xlvii) ことを肯定する。

それ故、ローンハイマーは、事実上、「互換性の基準は、ロールズの理論におけるジョーカーであり、急場しのぎの不自然な解決 (*a Deus ex machina*, 機械仕掛けの神) にすぎない」と、ロールズを批判する。即ち、互換性の基準は、「公共的な理性に関して前以って規定された概念とは無関係に、政治的には不適格なそして管理不可能な仕方、用いられている」のである (Rhonheimer, 2005, p. 39)。

ローンハイマーは、結局、公共的な理性の概念は、ロールズの理論においては、「適切にその根本的な役割を遂行し得ず、それ自体特殊政治的な内実を有しない互換性という単なる概念に依拠するようになる」と位置付ける (Rhonheimer, 2005, p. 40)⁶⁰⁾。

その結果、ローンハイマーは、互換性の基準によって、以下の事態が齎されるとして、ロールズの互換性の基準の捉え方を批判する (Rhonheimer, 2005, p. 40)。

第1に、互換性の基準は、「公共的な理性の概念において、即ち、特殊政治的な概念枠組に

において、具体化されることなく、自由且つ平等な市民として看做される個々人の選好のための梃子として独断的に機能する」。

第2に、互換性の基準は、「社会を、個々人の人格的な選好を追求する個々人の総計 (aggregate) へと還元する」。

第3に、互換性の基準は、「公共的な理性を、しばしば社会の政治的な共同善を犠牲にして、このような諸選好を促進する一手段へと還元する」⁶¹⁾。

4.3.3 ローンハイマーの社会的本性に基礎付けられた公共的な理性

ローンハイマーは、公共的な理性をして、人間社会の本性に由来し、又、本性的に社会的存在としての諸人格の本性に由来する、確たる基本的なそして政治的に妥当な諸課題についての言及を、必然的に含意している、としている。それ故に、ローンハイマーにおいては、互換性という意味付けは、①「自由且つ平等なるものとしての個々の人格」に関する関心についての諸考察だけではなく、②「局所的な共同体 (分業に関する基本的なそして擬制-本性的な諸構造)」⁶²⁾は勿論、③「男性と女性の本性的な生殖的結合」、④「家族」、⑤「家族の教育的課題」といった関心の諸考察を含意しなければならない。ローンハイマーが指摘する如く、これらは皆、公共的な理性の意味付け及び内実を形作るに当たって、「基本的に妥当」であり、それ故、「本質的に政治的な道理性に属している」のである (Rhonheimer, 2005, p. 40)。

4.3.4 ロールズの公共的な理性の位置付け

ロールズは、公共的な理性に関するこのような構想を、明確に除外する。ロールズにとって、公共的な理性は、自由且つ平等なるものとしての個々の市民に役立ち、そして、このような仕方では、ロールズの原初状態もデザインされ

ている。ロールズ理論における、政治的な道理性は、「宗教的にだけでなく深く根ざされた急進的な道徳的多元主義という状況下で」、即ち、「人間存在にとって及び社会にとって善であるものについての全般的な不一致という状況の下で」、自由且つ平等な人間存在の間の協働を保証するという、その機能に限定されるように推察される、のである (Rhonheimer, 2005, p. 40-41)⁶³⁾。

4.4 原初状態論との関係

4.4.1 原初状態における無知のヴェールの反道理性

従って、繰り返しになるが、ローンハイマーは、ロールズの原初状態の問題は無知のヴェールではないことを指摘する。ロールズの原初状態の問題は、寧ろ、「参加者が、個々の市民としての人々の関心及び選好の他には、個々の自由且つ平等な市民だけを代表している点」にある。これは、ローンハイマーが端的に指摘する如く、「反道理的」である (Rhonheimer, 2005, p. 41)。

例えば、原初状態における参加者が自分自身の性的方向付けをたとえ知らなかったとしても、当該参加者が正義に関する諸原理の枠組において異性愛の結合に優位性を与えることは、反道理的ではない。

蓋し、ローンハイマーによれば、同性愛の市民が、以下の点を肯定することは、一般的に道理的であるからである (Rhonheimer, 2005, p. 41)。第1に、「男性と女性との婚姻の結合は、社会の生殖的な (再生産の, reproductive) 根本である」。第2に、「男性そして女性自身は、このような結合に自らの実存を負っている」。それ故、第3に、「婚姻の結合は、同性愛の共同 (partnership) とは異なり、同性の結合が完全に欠損している政治的な妥当性を有してい

る」, という点を肯定することは, 一般的に道理的である。

ローンハイマーは, 「これらの点を承認することに失敗することは, 社会的な機能を承認することに失敗することであり, それ故に, 性に関する政治的な妥当性を承認することに失敗することである」と強調する (Rhonheimer, 2005, p. 41)。

4.4.2 原初状態論の限定

それ故, この文脈における, 互換性の逸脱を主張することは, ロールズの前政治状態において獲得される基本的な社会的事実及び社会的に妥当な生物学的事実を否定することを意味する。人間存在は現実世界についての多くの他の基本的な真理を以って生活しているが故に, その真理は無知のヴェールによって道理的に隠蔽されることはできない (なお, Rawls, 1971, p. 137, 参照)。この点に関し, ローンハイマーは, とりわけ, 原初状態における参加者は, 「反道理的になるほどまでに無知にするべきではない」とし, 無知のヴェールは, 「人格的な不公平性を除去することを扱うだけにすべきである」とする (Rhonheimer, 2005, p. 40)。

確かに, 誰も, 市民として (例えば大学の構成員として), 単に性の志向のためだけに, 異なって扱われるべきではない。しかし, このことは, ローンハイマーが指摘するように, 「政治的そして法的観点から, 異性愛の生活結合と同性愛の生活結合は同等に取り扱われるべきである」ということを意味してはいないのである。更に, 正義に関する公共的に承認 (支持) された政治的構想は, 男性と女性の生殖的な婚姻の結合及びその結合に由来する家族を促進・保護するに当たって, 「明らかに特権を有した関心を示すべきではない」ということを意味してはいないのである (Rhonheimer, 2005, p. 41,

なお, Rawls, 2001, p. 87 / 翻訳, ロールズ, 2004, p. 155, 参照)⁶⁴⁾。

4.5 前政治的な価値, 公共的な理性, 原初状態, 互換性の関係

上で述べてきたローンハイマーの見解を簡略に以下において纏める。

4.5.1 前政治的な価値の重要性

ローンハイマーは, 自由且つ平等なるものとしての市民という政治的そして法的構想は, 「正義に関する道理的に政治的な構想を推し進めその結果必然的に形作る実質的な前政治的な価値によって, 方向付けられそして配置されなければならない」とする。実質的な前政治的価値は, 正義に関する道理的に政治的な構想を推し進め, その結果, 正義に関する道理的に政治的な構想を必然的に形成するに至る。

ローンハイマーが指摘するように, 確かに, これらの政治的に妥当な前政治的な諸価値は, 賦与された諸状況の下で, 「論争的」ではある。しかし, 「公共的な理性の領域から原理上排除されることは不可能なのである」。蓋し, ローンハイマーによれば, 「公共的な理性という理念の真正な政治的意味付けを認め, そして, 公共的な理性という理念を, 政治的には適格ではない互換性の理念に片務的に専ら依存させることができないとするならば, 前政治的な諸価値を公共的な理性の領域から排除することは, まさに公共的な理性の理念に矛盾する」からである (Rhonheimer, 2005, p. 42)。

4.5.2 原初状態に対する批判 —— 胎芽・胎児を例にして ——

同様のことが, まだ生まれぬ生命に関する問題にも当てはまる。原初状態における全ての参加者は, 「自分達は, かつては, まだ生まれていない人間存在であった」ということを認識している。その時には, 彼等は, 社会の基本構

造についての決定に参加することはできなかった。それ故に、ローンハイマーは、原初状態において、まだ生まれぬ人の関心をも代表しない、ということは、子供達の関心を代表しないということが不正義であるのと同様に、始めから、「根本的に、不正義であり、不公正であり、反道徳的である」と批判する (Rhonheimer, 2005, p. 42)。

ローンハイマーが指摘するように、そもそも、胎芽 (embryos) 及び胎児 (fetuses) の地位は、種としてのホモサピエンス一般という生きている人間存在の地位と同様に、原初状態の中に参加する前に明らかにされなければならないのであり、そのように想定されなければならない。蓋し、「胎芽及び胎児の地位は、正義の原理を定立するまさに過程における審議の問題ではあり得ず、正義の原理定立後の問題でもあり得ない」からである。胎芽及び胎児の地位を無視することは、端的に述べるならば、「不公正の何もの」でもないのである (Rhonheimer, 2005, p. 42)。

4.5.3 互換性の基準に対する批判 —— 宗教的信条を例にして ——

確かに、後になって、ロールズは、宗教的な信条であっても、公共的な諸理由の根拠に基づいて促進される限り、かかる宗教的な信条は公共的な領域において促進されるであろうことを容認する。しかし、にもかかわらず、公共的な理性というロールズの構想においては、「宗教的な信条が、自由且つ平等なるものとして看做される個々の市民を専ら参照する互換性の基準を充足しない限り、宗教的な信条を容認しないということになる傾向性が存在する」とローンハイマーは指摘する (Rhonheimer, 2005, p. 42)。

ローンハイマーは、この点を捉え、「かかる

態度は、妥当でなく、決して真にリベラルではない」と批判する。即ち、ローンハイマーは、包括的な教説及びその構成要素が、特殊公共的な諸理由が存在するところ以外は、法的に実施されることはない、ということをとたとえ容認したとしても、「包括的な教説の位置付けは、公共的な諸理由から除外されるべきではない」と主張するのである。蓋し、包括的な教説及びその構成要素は、「政治が取り扱うとされるものの本質」を含み、それだけでなく、「政治的な正義が言及する人間社会の現実在に関する本質」も含むからである (Rhonheimer, 2005, pp. 42-3)。

4.5.4 互換性の基準の政治的実質化

それ故、互換性の基準は、「社会、男性と女性の結合、家族についての、どの基本的な教説が、公共的な理性の内実であることが正当であるのか」、を選択する役目を果たすことが、どうしてもできないのである。というよりも寧ろ、「長きに渡る協働の企てとしての社会についてのこれらの基本的な経験的諸真理は、互換性のまさに基準を制限する」のであると、ローンハイマーは指摘する。即ち、ローンハイマーによれば、「これらの基本的な経験的諸真理は、互換性の基準に、適切な政治的意味付けを与え、そして、強制的に課された法的な規範及び公共的な政策に関する正当性及び正義の政治的な基準として、政治的な領域において適切に、互換性の基準を適用することを許容する」のである (Rhonheimer, 2005, p. 43)。

5 政治的諸構想と包括的な教説との関係

—— 家族の場合 ——

更に、ローンハイマーは、以上の、ロールズ理論における「公共的な理性と互換性の基準との関係の捉え方」が、ロールズ理論における

「政治的構想と包括的な教説との関係の捉え方」を妥当ではないものになっている、と批判を押し進める。

5.1 ロールズ理論における包括的な教説の意義

ロールズは、「友愛の理想そして家族的・アソシエーション的な関係だけでなく、人間生活において価値あるものに関する構想そして人格的な特徴に関する理想を含んだ」場合に、ある構想は、政治的ではなく、包括的である、とする。そして、ロールズは、ある構想が、諸価値及び諸徳と「一層関連付けられた体系の内部において、あらゆる承認された諸価値及び諸徳を構成する場合に、十分に包括的である」ということを付け加える。そして、それは、「多くの（しかし決して全てではないが）非政治的諸価値及び諸徳を構成し、そして、むしろ緩やかに関連付けられる場合には、部分的に包括的」に過ぎない、とする（Rawls, 1996, p. 13）。

ローンハイマーは、かかるロールズの包括的な教説の位置付けは意義深いものである、と位置付ける。蓋し、第1に、ロールズは、「政治的な構想は、非政治的な価値に言及してはならない」と指摘するからである。第2に、ロールズは、「家族と他のアソシエーション的な諸関係を同一視し、家族は、政治的な構想の部分であり得ない理想である」と主張するからである（Rhonheimer, 2005, p. 43）。

5.2 ロールズ理論における包括的な教説に対する批判 —— 政治的なものの本質 ——

ローンハイマーと同様、上記2つのロールズの主張は、斥けられるべきである。蓋し、ローンハイマーによれば、第1に、政治的な諸価値は、非政治的な領域或いは前政治的な領域そしてそれに対応した諸価値に必然的に言及せ

ざるを得ないからである。そして、第2に、社会の生殖作用（再生産）は、明らかに、最も卓越した政治的価値の一つであるからである（Rhonheimer, 2005, p. 44）。

ローンハイマーによれば、政治的なものは、何ものかから結果として生じざるを得ない。ローンハイマーは、第1に、「政治的な正義は、特殊政治的であるけれども、政治的な正義が言及するものを創造するのではなく、前政治的なものに言及するという仕方では政治的なものである」と指摘する。即ち、政治についてのリベラルな構想は、プライバシー、財産権、個人の自由等といった、「真正に非政治的な価値或いは前政治的な価値」に言及されなければならないのである。

そして、ローンハイマーは、第2に、「政治は、人間社会の現実在そのものに言及しなければならない」と指摘する。即ち、そもそも、人間社会の現実在は、「個々の人格から構成されるだけでなく、本性的に社会的な諸連合（unions）から構成され」、かかる人間社会の現実在そのものに言及しなければならないのである（Rhonheimer, 2005, p. 44）⁶⁵⁾。

5.3 ロールズ理論における社会契約論の扱い方に対する批判

ローンハイマーは、確かに、ロールズは、正義及び政治的リベラリズムの理論が、社会の本性についての幾つかの基本的な想定に根拠付けられなければならない、ということを十分に気付いているように推察される、としながらも、しかし、以下の批判が生じざるを得ない、とする。

第1に、ロールズは、「何故に、社会を単なる個々の市民の協働の体系として定義しているのか」、その理由を論じることではない。そして、第2に、ロールズは、「人格的な選好を有する

自由且つ平等な個人を除き、社会的・政治的に妥当な他の現実が存在しない社会を想定するが、かかる世界において公共的に承認(支持)されるために、市民は、如何に、正義の政治的な構想について熟慮(審議)することができるのか」を説明することはない(ローンハイマーは、「おそらく説明不可能であろう」とする)(Rhonheimer, 2005, p. 44)。

勿論、以上の2点の批判は、社会契約論について先に述べた問題を明らかにする。しかし、(ロックの如く、社会契約論が、あまりに真面目に取り上げられ、又、あまりに厳格な仕方で開催されない限り、)社会契約論は、あまり害を有せずそして注目に値するほど優れたものである。即ち、第1に、「政治社会は市民に奉仕しなければならないのであり、その逆ではない」ということを明らかにし、第2に、「共同善において、共同体を超えた個々の人格の優越性が存在する」ということを明らかにする。

しかしながら、ローンハイマーは、ロールズの場合、社会契約論は、「それほど害がないものではない」(詰りは、害がある)と指摘する。ここで、社会契約主義は、「無から(*ex nihilo*) 政治的な正義に関する構想を適切に構築する(即ち、社会的に何ものでもないものから、自由且つ平等な市民という概念に専ら基づいて構築することを基礎付けることを意味する)ための一道具」であると判明する(Rhonheimer, 2005, p. 44, なお、福岡, 2006, pp. 50-1, 参照)。ローンハイマーが指摘するように、急進的な「カント的構成主義」(Kantian constructivism)とロールズが名付けるこのような試みにおいて、社会契約論の諸欠点は、「深刻な諸問題」を惹起し、(既に付与された諸理由のための)契約理論を、「反直観的なそして自壊的なもの」にするのである

(Rhonheimer, 2005, p. 44)。

5.4 ロールズ理論における家族の位置付けに対する批判

5.4.1 ロールズ理論における家族の位置付け

そこでは、ロールズは、第1に、家族は「ある世代から次の世代へ、社会及びその文化に関する秩序だった生産及び再生産(生殖)の基礎である」ということ、第2に、「生殖的な労働(labor)は、社会的に必要な労働である」ということ、第3に、「家族は、恒久的な社会を維持するに、適切な構成員におけるこのような市民を養育すること及び発展することを保証しなければならない」ということ、を事実上承認する(Rawls, 1999, p. 157 / 翻訳, ロールズ, 2006, pp. 226-8)。

しかしながら、ロールズは、「家族がこれらの役割を効果的に果たすべく整えられ、それ以外の政治的な諸価値と衝突しないものである限り、正義の政治的構想によって、家族が一定の形態をとるよう要求されるといったことはない(詰り、一夫一婦制に基づく家族でなければならないとか、異性愛に基づく家族でなければならないとか、ないしは、その他の形態の家族でなければならないといったことなどないのである)」という「奇妙な註」(Rhonheimer, 2005, p. 45)を付け加える(Rawls, 1999, p. 157, f. n. (60) / 翻訳, ロールズ, 2006, p. 323, 註 (60))。そして、ロールズは、「男性の同性愛者及び女性の同性愛者の権利義務」はこの原理に基づいて扱われるであろう、とする。即ち、同性愛者の権利義務が、「秩序立った家族生活そして子供の教育と調和する限り、同性愛者の権利義務は、他の事情が等しければ(*ceteris paribus*)、十分に許容されるであろう」と指摘するのである(Rawls, 1999, p. 157, f. n. (60) / 翻訳, ロールズ, 2006, p. 323, 註 (60))。

5.4.2 ロールズ理論における家族の位置付け に対する批判

ローンハイマーが指摘するように、ロールズの主張の不合理性は、「人間生活の起源に関する基本的な諸事実」に鑑みれば、非常に明白である。蓋し、「同性の結合における性的な交わりは『生殖的な労働』に関わることは不可能である」からである。勿論、ロールズは、人間である以上、人間生活の起源についての基本的な諸事実を当然に認識している。然らば、ローンハイマーが指摘する如く、ロールズは先の註においては、「秩序だった家族生活及び子供の教育」について単に語っているに過ぎないのであり、「異性愛の結合という最も典型的なそして本性的な特徴であるもの」、即ち、「生殖的な労働」を明確に除外しているのである（Rhonheimer, 2005, p. 45）⁶⁶⁾。

そこで、ローンハイマーは、ロールズは、「意図的に明らかであるものを無視している」とする。即ち、ローンハイマーは、概していえば、ロールズは、「異性の性的生殖行為なくして、『家族生活』そして『子供の教育』といったようなものは存在しない」ということを、意図的に無視している、と批判するのである。蓋し、「異性の性的生殖行為なくして、子供は存在しないのであり、子供が存在しないならば、長きに渡る市民の互いの協働も存在しない」からである（Rhonheimer, 2005, p. 45）⁶⁷⁾。

このように、ローンハイマーは、「生殖は政治的な価値である、それ故に、正義に関する政治的な構想の必要な部分である」との主張を、適切に、又、説得的に展開する。かかる前提を否定することは、「長きに渡る市民の協働としての社会の実存は政治的に妥当でありそして政治的な価値である」ということを否定することを意味する。しかしながら、以上の点は、

第1に、「ロールズの政治理論のまさに基底に矛盾し」、第2に、「ロールズの理論が長きに渡る協働の公正な体系としての社会という理念に賦与した根本的な役割に矛盾する」のである（Rhonheimer, 2005, p. 46）。

5.5 前政治的な現実在

それ故に、「ロールズは、単一の市民と市民の権利義務との間の互換性に基づく公共的な理性という概念を根拠付けるという目的を達成するために、社会の基本的な本性的諸事実を巧妙に無視しなければならない」と、ローンハイマーは的確に批判する。即ち、確かに、ロールズは、家族を、社会の基本構造に属するものとして、無視はしていない。が、しかし、ロールズは、家族を、「前政治的な現実在」としては、無視しているのである（Rhonheimer, 2005, p. 46）。

ここで、ローンハイマーに従い、前政治的な現実在は、以下の特色を有していることを確認する。

第1に、前政治的な現実在は、「社会の基本的な政治的構造を定立する過程において創造されることはない」。

次に、第2に、前政治的な現実在は、「正義に関する公共的に承認（支持）された政治的な構想によって規定される何ものかとして、社会の基本的な政治的構造を定立するプロセスに参加する」。

それだけでなく、第3に、前政治的な現実在は、「かかる政治的な構想（それ故、公共的な理性の内実）を、従って、互換性の基準を特殊政治的に適用すること」を⁶⁸⁾「まずは規定し即ち形作るものとして、社会の基本的な政治的構造を定立するプロセスに参加する」のである（Rhonheimer, 2005, p. 46）。

第4章 自然法とリベラリズム

1 自然法、公共的な理性、政治的なものの領域、共同善の概念

これまでロールズの政治的リベラリズムを自然法論の観点から検討してきたが、以下においては、①自然法、②公共的な理性、③政治的なものの領域、④共同善の概念、を分析することを通じて、自然法とリベラリズムの関係を明らかにする。

1.1 自然法と公共的な理性の関係〔I〕——第1の局面——

1.1.1 問題の所在

自然法は、公共的な理性ではなく、自然法それ自体は、根本的な仕方では自然法の内容を形作る (Rhonheimer, 2003)。一方、公共的な理性は、自然法の理性ではないが、自然法を含意する。従って、ローンハイマーの指摘する如く、「自然法は、公共的な理性に先行する」のである。但し、公共的な理性は、制限された仕方あるいは限定された仕方では、自然法を含意する。即ち、公共的な理性は、「公共的な理性が政治的に妥当である限り」、自然法を含意するのである (Rhonheimer, 2005, p. 46)。

では、「政治的な妥当性に関する基準とは正確には何であるのか」が、問題となる。

1.1.2 自然法と政治的なものの関係

ローンハイマーは、「自然法は、自然法が政治社会の共同善に関係する限り、政治的に妥当である」とする (なお、山田, 2006b, p. 110, 山田, 2004, 参照)。

殺人を例にとる。自然法は、人間存在に、殺人を行わないよう命ずる。蓋し、殺人は、本質的に不正義であり、人間の善に反するからである。

しかし、このことだけを以って、刑法という

実定法 (人定法, positive law) によって殺人が道徳的に抑止されている理由とすることはできない。即ち、実定法は、単に、ある諸行為が道徳に反し、或いは、自然法に反するからといって、当該諸行為を抑制することはないのである。

殺人 (特に、故意殺) が犯罪であると言明され、そして、公的権威によって罰せられる理由は、とりわけ政治的なものである。そもそも政治的なものとは、「市民を平和・安全に共に生活させ、よって、社会が崩壊することを防ぐために、必要なもの」である (Rhonheimer, 2005, p. 47)。それ故、殺人が実定法によって禁止されなければならない理由は、「正義及び平和についての共同善に対するその妥当性である」 (S. T. I-II, q. 96, a. 3 / 翻訳, アクィナス, 1977, p. 113)。

1.1.3 聖トマス・アクィナスによる自然法と実定法との関係

そこで、聖トマス・アクィナスは、以下のように述べる。

刑法は悪徳を制限している。悪徳を「禁止することなしには人間社会が保持せられないような、他人に害悪を及ぼす如き悪徳を禁止するのである。例えば、殺人、窃盗、及び、この種の事柄が人定法 (実定法) によって禁止される」 (S. T. I-II, q. 96, a. 2. / 翻訳, アクィナス, 1977, p. 110) と。

それ故、聖トマス・アクィナスは、自然法の行使の残滓は神の判断に残されているとして、以下のように述べる。

「人定法 (実定法) は、神の判断に従えば罪 (例えば、偶像崇拜) である多くの物事を、処罰しないままである。蓋し、人定法 (実定法) は、完全な徳を人間に強要することはない。完全な徳は、僅かな人々に属しており、そして、

人定法（実定法）が方向付けしなければならぬような非常に多くの人々において、完全な徳が見出されることは不可能である」（S. T. II-II, q. 69, a. 2 ad 1. / 翻訳, アクィナス, 1985, p. 266）と。

しかし、一般的な人間の不完全性は、理性だけではない。聖トマス・アクィナスは、実定法（人定法）は、原理上、正義に関する問題に制限されており、そのことを以って、聖トマス・アクィナスは、事実上、公共的な理性という概念⁶⁹⁾を以下の如く指摘する。

「人定法（実定法）がそれへと秩序付けられている共同体と、神法が秩序付けられているそれとでは、共同体の在り方が違っている。蓋し、人定法（実定法）は、人々の相互の結び付きにおいて成立しているところの市民共同体へと秩序付けられている。しかるに、人々が相互に対して秩序付けられているのは外的行為によるのであり、そうした行為でもって人々は相互に交わってゆくのである。しかるに、この種の交わりは正義の側面に属するものであって、正義は本来的にいって人間的な共同体を導く機能を有する。それ故、人定法（実定法）が制定するのは正義の行為に関わる諸規定のみであり、もし他の諸徳の行為を命ずることがあるとしたら、それは、それらの行為が正義の側面を帯びるものたる限りにおいてのみであって、これはアリストテレスが『ニコマコス倫理学』第五巻で述べているところから明らかである」と（S. T. I-II, q. 100, a. 2. / 翻訳, アクィナス, 1977, p. 189）。

1.1.4 自然法と公共的な理性との関係

以上の聖トマス・アクィナスの見解により、ローンハイマーは、自然法と公共的な理性との関係の第1の局面として以下の3点を指摘する（Rhonheimer, 2005, p. 48）。

第1に、自然法は、姦通、男色、偽りを禁止する。確かに、これらは、本性的な実践理性が指摘する如く、本来的に道徳に反する行為である。しかし、ローンハイマーが指摘する如く、このことは、①「本来的に道徳に反する行為を禁ずる自然法の諸理由は、公共的な諸理由である」ということを意味しない。又、②「それと類似の道徳的諸規範は合法的に施行されるべきであり、或いは、類似の悪徳は刑法によって抑止されるべきである」ということを意味しないのである。

第2に、そこで、公共的な正当化に相応しくあるためには、自然法の諸理由は、公共的な諸理由へ転換されなければならない。自然法の諸理由は、「政治社会の共同善に関係することにより正当化されることができるとのみに、公共的な諸理由へ転換することができる」のである⁷⁰⁾。従って、ローンハイマーは、「公共的な諸理由の全体の組合せは、自然法の諸理由全体の組合せの一部を含んでいる」のであり、換言するならば、（すべてではないが）自然法の諸理由の内の幾つかは、「政治的な共同善に関係するが故に、公共的な諸理由としても妥当である」とする。

第3に、このことは、公共的な理性は、少なくとも、自然法の諸理由に部分的ながら基づいているということが導かれる。ローンハイマーは、「自然法の諸理由が公共的な諸理由に対する関係は、良心が賢慮に対する関係と同じである」と指摘する。即ち、確かに、自然法的な理性は、「道徳的な真理の名において」、そして、「人格についての真理において」、命じ、警告し、忠告し、禁止する「客観的实在の声」である。しかし、このことは、ローンハイマーの指摘する如く、「自然法全体が公共的な理性に属するということを意味せず」、或いは、「妥当な

自然法の理性であるものが公共的な理性としても妥当するということを意味しない」のである。たとえ、人間存在が、云々の規範が自然法に関連するということを認めても、賢慮ある諸理由について認めないことができるだけでなく、原理上、当該規範が政治的に実行されるべきかどうかについても認めないことができるのである。それ故、ローンハイマーは、「自然法論は、自然法的な理性であると同時に公共的な理性という特殊政治的な理論の部分ではない限り、公共的な理性に関する十分な理論ではない」とする。

1.2 自然法と公共的な理性との関係〔Ⅱ〕

——第2の局面——

1.2.1 自然法と公共的な理性とを架橋する近代立憲民主政のエートス

確かに、以上の自然法と公共的な理性との関係は、「トマス主義の観点において正当化されることができるだけでなく、自然法の伝統の中核に属するものである」(Rhonnheimer, 2005, p. 48)。

しかしながら、自然法と公共的な理性との関係に関する第2の局面が言及されるべきである。ローンハイマーによれば、第2の局面は、近代立憲民主政のエートスに特に関連を有するものである。

1.2.2 公共的な理性を正しい理性と同一視する見解

自然法の本質的な特徴は、以下の点にある。妥当性に関する自然法の主張は、①「正しい理性であること」及び②「どの人の理解に対しても開かれていること」、両者について、自然法の主張と一致する点にある。事実、自然法は、道徳的真理の名において、そして、正しい理性の名において、その主張をなす。その結果、かかる論理により、「自然法の理性を受容れない

人格は、道徳的に腐敗したもの或いは少なくとも反道徳的であるものとして考えられる」とされる (Rhonheimer, 2005, p. 49)。

そこで、公共的な諸理由が自然法の諸理由である故に(即ち、公共的な諸理由が正しい理性であるが故に)、「自然法の諸理由は公共的な諸理由である」ことを正当に主張する見解が考えられる。かかる見解からすれば、一旦公共的な理性が真理でありそして正しい理性であることが示されれば、その場合にのみではあるが、直裁的に、公共的な理性は一般的に真理でありそして正しい理性であることを導くことができる、とする(なお、George, 2000, p. 2, 参照)。

1.2.3 公共的な理性を正しい理性と同一視する見解に対する批判

ローンハイマーが指摘する如く、この論理は、まさに、立憲民主政が克服することを目指した論理である。それは、「政治的論題から正しい理性の問題或いは真理の問題を排除する」という意味においてではない。それは、真理及び正しい理性についての対立する見解を、「近代において唯一政治的に道徳的な仕方であると教訓を得てきたもの」に、即ち、「社会平和、協働、基本的な自由」を危険に晒すことなく、落ち着かせることができる、「公共的な綱領を創り出す」という意味においてである (Rhonheimer, 2005, p. 49)。

ローンハイマーは、「公共的な理性を、正しい理性と同一視することは、政治的には、対立的であり、又、愚かなことである」と指摘する。蓋し、ローンハイマーによれば、公共的な理性と正しい理性とを同一視することは、他の市民の道徳性を承認することを(従って、他の市民の見解に関する政治的な正当性を)、(多数かもしれないし多数ではないかもしれない)他

者が正しい理性（理由）と考えたものに市民が合意することに依拠させることであるからである（Rhonheimer, 2005, p. 49）。

それは信仰の自由の場合において最も明白となる。ローンハイマーが指摘する如く、「公共的理性と正しい理性との同一視は、互換性を真理の主張の下位に置いている」ことを意味する。深刻なイデオロギー紛争の歴史を見れば、かかる態度が、政治的な正当性の究極的な基準又決定的な基準となっているところではどこでも、「市民的な協働を不可能にし、終には市民戦争を開始する原因となる」ことは明白である（Rhonheimer, 2005, p. 49）。

1.2.4 公共的な理由に対する自然法の諸理由の不十分性

従って、問題は、以下の事実に言及することによって解決されることはない。第1に、ある基本的な問題における意見の相違は、「無知（ignorance）或いは合理性を欠いた（subrational）影響に根ざされているに過ぎないという事実」に言及することによって解決はされない。第2に、自然権に訴えることによって、「万人がアクセス可能な根拠（明証性, evidence）及び判断の基準を用いた、道理的である原理及び規範」（Finnis, 2000, p. 83）に訴えるという事実に言及することによって解決はされない。

ローンハイマーは、確かに、これら2つの事実は首肯できるが、しかしながら、以下の点を示すに過ぎないとする。第1に、「自然法の諸理由は、事実上、公共的な諸理由に関する妥当な候補群である」ということを示すに過ぎない。そして、第2に、「公共的な理由の十分な道理性は、自然法と矛盾しない場合にのみ達成される」ということを示すに過ぎないのである（Rhonheimer, 2005, p. 49）。

詰り、妥当な公共的な理由であるとの主張は、それらが根拠（明証性, evidence）及び一般的にアクセス可能な基準に基づくことによって、政治的に正当化されることは可能である、ということを示しているに過ぎないのである。従って、ローンハイマーは、「政治的な基準（従って、公共的な基準）として、かかる基準は、容易には機能しない」と批判するのである（Rhonheimer, 2005, p. 50）。

1.2.5 自然法の諸理由から公共的な諸理由への転換

従って、公共的な理由として正当化されるべきである理由にとって、①「正しい」、②「真実である」、③「『万人にとってアクセス可能な根拠（明証性, evidence）及び判断の基準』に基づいている」ということは、確かに、これらは皆、公共的な諸理由の十分な道理性に関する現実的な基準であるけれども、政治的には十分ではないのである。蓋し、ローンハイマーが指摘する如く、「無知」、「合理性を欠いた（subrational）影響」、加えて、「私的な（おそらく違法な）関心によって引き起こされる偏見」、「文化的或いは宗教的偏見」、その他多くの要因（ロールズの用いる意味とは異なった「判断の真なる負荷」）が、「自然法の根拠（明証性, evidence）及び自然法の合理的なアクセスの可能性を深刻に妨げそしてその権威を傷つける」からである（Rhonheimer, 2005, p. 50）。

そこで、注目すべきことに、ローンハイマーは、真理及び正しい理性を、政治的な（従って法律上の）正当性及び妥当性に関する公共的な基準へと転換するに唯一の可能な解決は、以下の3点であることを指摘する。第1に、「『真なる有徳』或いは『聖人』のある種の政治的な保護」、第2に、「政治的なものより高く権威付

けられた靈性的な力へのある種の服従」, 第3に, 「道徳的卓越性に関する包括的な構想に基づいて設定されたポリス倫理学の新たな形態」を主張することである。これらは, 近代の政治が, 長くそして苦痛な歴史的経験のために, 「捨て去ってきたもの」である (Rhonheimer, 2005, p. 50)。

従って, ローンハイマーは, 近代民主政社会は, 「真なる理性或いは正しい理性であることによってそれ自身を正当化することのない公共的な理性の概念」を必要としている, とする。即ち, ここで, ロールズに部分的ながらも同意し, 必要とされているものは, ある意味で, 「フリースタンディングな, 或いは, 特殊な (specific) 公共的な道理性」である。それは, 根本的な諸価値そして特殊政治的な諸価値に関連しているという意味において, フリースタンディングな公共的な道理性, 或いは, 特殊な公共的な道理性なのである (Rhonheimer, 2005, p. 50)。

そして, 注意すべきは, ローンハイマーは, 「このことは, 真なる理性或いは正しい理性の問題が公共的な道理性から取り除かれているということ」を決して意味せず, 或いは, 「政治的な諸価値が道徳的な真理とは無関係である」ということを決して意味しない, ということを繰り返し強調する点である。「真理主張が特殊公共的な道理性に関与するよう示されることができる」限り, 即ち, 「公共的な理性が自然法の真理に一致し或いは矛盾しないという程度においてのみ十分に道徳的である」限り, 政治的には正当であるということの意味するのである (Rhonheimer, 2005, p. 51)。

1.2.6 強制の契機の正当化

公共的な諸理由は, 具体的な問題に関して公共的な諸理由に同意しない市民⁷¹⁾によっても

政治的に正当であると考え得る諸理由に基づいて, それ自体を正当化する。そこで, 確かに, かかる公共的な諸理由に同意しない市民は, 当該諸理由を, 正当な公共的な諸理由として, 認識するよう強いられることになる。しかし, ローンハイマーが指摘する如く, 正当な公共的な諸理由は, 「正しい理性という名において公共的な領域において存在しているのではなく, 一般的に認識された政治的な諸価値という名において公共的な領域において存在している」のである。それ故に, たとえ, 当該諸理由が政治的な諸価値に「不同意でありそして異なった仕方では均衡 (balance) をとっている」としても, 当該「諸理由は, 公共的な道理性に属するその種の諸理由である」ということを承認しなければならぬのである。そして, ローンハイマーは, 自然法を真摯に支持する者は, 自然法が政治的な共同善に関係する限り, 自然法は政治的な道理性及び政治的な諸価値の観点において支持されることが可能となり, そして, 支持さえされなければならないとする (Rhonheimer, 2005, p. 51)。

真理の承認から独立した妥当な公共的な諸理由として承認する故に, このような諸理由に基づいた立法及び政策は, それらに同意していない人々にも, 正当に (市民平和, 協働, 基本的な自由を危険に晒すことなしに) 施行することができるのである。そして, ローンハイマーは, このことによって, 「自然法を主張する市民が自然法的な諸理由を援用することを妨げることはない」とする。蓋し, 自然法を主張する市民は, 自然法の諸理由を正しい理性であると考えており, そして, 道徳的な真理に合致していると考えているからである。それどころか, 寧ろ, 「自然法を主張する市民にそうする資格を与える」のである。加えて, ローンハイ

マーは、「これらの諸理由は、適切に、又、論争的に透明な仕方、公共的な諸理由として援用されるが故に、このことによって、市民は市民自らの見解を不寛容に他者に課すのでもなく、又、市民の平和、協働、基本的な諸自由を危機に晒すのでもない、という根拠（明証性、evidence）を与える」とするのである（Rhonheimer, 2005, p. 51）。

1.2.7 自然法と公共的な理性との関係の3つの定式

以上より、ローンハイマーは、自然法と公共的な理性との関係に関して、重要な点を以下の3点に纏める。

第1に、確かに、自然法は、具体的な諸法を不正義なものとして識別するための基準として常に機能している。しかし、自然法は、法によって課されるべきであるものを理解するに十分ではない。又、市民の全体に課す国家権力機構を理解するに十分な基準でもない。そこで、ローンハイマーは、この点に関し、「自然法は、とりわけ政治的である基準、即ち、公共的な理由（理性）に属する基準によって、具体化され、或いは、政治的領域に適用されなければならない」のである、と指摘する（Rhonheimer, 2005, pp. 51-2）。

第2に、同様に、ローンハイマーは、「公共的な理由（理性）として承認されるためには、自然法の諸理由は、単なる自然法の諸理由以上のものでなければならない」とする。即ち、自然法の諸理由は、「自然法の諸理由自体が、公共的な妥当性の観点において正当化されることが可能である」ことを示さなければならないのである。公共的な妥当性とは、ローンハイマーが指摘する如く、「自然法の諸理由が、社会の政治的な共同善に関係しなければならないもの」であり、そして、「この仕方、一定の事

例において自然法の諸理由に同意しないそれらの市民らにも（云々の理由としてではなく、道徳的見地から、政治的に正当であると考えられる理由として、）受容れられることが可能でなければならないもの」である（Rhonheimer, 2005, p. 52）。

第3に、一方で、ローンハイマーは、「公共的な理由（理性）は、自然法にある関係を有することなしに、適切に定義されることは不可能である」と指摘する。その結果、ローンハイマーは、互換性の基準を用いる際には、従って、正当性に関するリベラルな原理を用いる際には、「政治的なもの」そして「そのまさに本性に従って『公共的な理性』であるもの」という特殊な文脈の中に埋め込まれるべきであり、又、かかる意味において、「政治的なもの」そして「そのまさに本性に従って『公共的な理性』であるもの」という特殊な文脈によって制約されるべきである、とするのである（Rhonheimer, 2005, p. 52）。

1.3 ロールズの政治的なものの無内容性

1.3.1 ロールズの政治的なものの循環性

政治的なものの領域は、伝統的に政治的な共同善と称されるものの構想によって、初めて明確化されることができる。

しかしながら、ローンハイマーは、ロールズ理論に対し、「政治的なもの、或いは、政治的価値を特徴付けるもの、を適切に定義付けることに成功していない」と批判する。確かに、ロールズ理論において、政治的なものに関する直観的な概念が存する。が、しかし、ローンハイマーが指摘する如く、すべて「循環的」なのである。即ち、ロールズは、正義の公共的な構想という観点において政治的なものを定義し（正義の公共的な構想→政治的なもの）、次に、政治的なもの（政治的な価値）

の観点において正義の公共的な構想を定義する(政治的なもの→正義の公共的な構想), という具合に循環的なものである(……正義の公共的な構想→政治的なもの→正義の公共的な構想→政治的なもの→……)(Rhonheimer, 2005, p. 52)。

その結果, ロールズは, 「政治的な価値であるものを定義するために, 部分的な包括的な教説と称する何ものかに言及しなければならず, そして, 「部分的な包括的な教説を定義することを避けねばならなかった」。そして, その代償として, ローンハイマーは, 「ロールズは, 互換性という概念に単に依拠することとなってしまった」のである, と的確に批判を展開する(Rhonheimer, 2005, p. 53)。ロールズは, 互換性という概念によって, 「社会, 及び, 社会の本性・諸目的・具体的な諸善, が何であるか」を更に具体化することなしに, 進んで永続的な協働を行う自由且つ平等な市民から成り立つものとしての社会を創出するのである。

こうして, ローンハイマーの指摘する如く, 政治的なものに関するロールズの問題は, 「多くの点で十分に規定されず, 結局は, 反道徳的であることさえ明らかとなる」のである(Rhonheimer, 2005, p. 53)。

1.3.2 ロールズの社会契約論に対する批判

ロールズの政治的なものという概念が反道徳的であるということが明らかであるのは, ローンハイマーによれば, 蓋し, ロールズの政治的なものが, 以下の点を含意しているからである。即ち, 「協働の体系としての社会が, 社会を規定するそして原初状態において樹立されるべき基本構造及び正義に関する政治的構想によって創出されている」との想定を暗黙裡に含意しているからである(Rhonheimer, 2005, p. 53)。

従って, ロールズの見解においては, 社会契約論の根本的な問題は, 「政治社会は, 社会によって本性的に形成されたある現実において生活しているのではない, 純粋な個々人」として想定されている, 個々人の利益に資するための契約の所産である, ということになる(Rhonheimer, 2005, p. 53)。

原初状態, 互換性の原理, 公共的な理性, 正当性に関するリベラルな原理といったロールズの諸原理は, 「社会の本性的な諸事実を喪失させ或いは政治的に『中立』(neutral)となるようにさせ」, それ故, 「市民の個人の自律性(autonomy)に関する諸要求を下位に」置くように強いる。従って, ロールズの鍵となる諸原理は, ローンハイマーが端的に指摘する如く, 「政治的に妥当な本性の特性(固有性, 特質, properties)を意図的に無視する」のである。その結果, ロールズの政治的リベラリズムにおいては, これらの諸原理が, 「反道徳的な仕方」, 即ち, 「政治的に独断的な仕方」で, 機能するのである(Rhonheimer, 2005, p. 53)。

1.3.3 自然状態論と政治的な諸価値

そもそも, 近代の社会契約論において, 唯一ルソー(Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778)のみが, 「契約によって社会という状態の中に入る前の人間は, 孤立した個人以外の何ものでもないとして考察されるべきである」ということを主張したに過ぎない。ホブズも, ロックも, カントも, いずれも, 「自然状態を, 社会に関する基本的な諸事実が既に本性的に存在しない人間の状態であると想定してはいなかった」⁷²⁾。ローンハイマーが指摘する如く, ホブズ, ロック, カントの自然状態の構想は, 「非実在的であるというよりも, 寧ろ, 社会に関するこれらの本性的な諸事実が, 紛争及び戦争へと導き, それ故, 人間存在の繁栄と進歩へ貢献

するよう、政治的に（法によって）秩序付けられなければならないということにおいては、全く一致している」のである（Rhonheimer, 2005, p. 53）。

例えば、生命、自由、財産というロックの基本的な諸価値は、個々人に対してだけでなく、婚姻の結合及び家族に対しても言及されており、そして、「ロックが自然という前政治的な状態においてさえ自然の法（the law of nature）と称しているものによって、規定されている」のである。そこで、ローンハイマーは、かかる「ロックの基本的な諸価値は、政治的なものという意味及び内実を形作っている」と位置付け、公共的に承認（支持）されている正義に関するある政治的な構想は、これらの諸現実及び諸価値を、「公共的な理性の基本的な内実として尊重しなければならない」のである、と主張するのである（Rhonheimer, 2005, p. 54）。

1.3.4 政治的なものを支える信仰の市民

人間の社会において最も多くのコンセンサスが存在するのは、まさに、これらの基本的な事実と、その事実に関連した諸価値、についてである。即ち、ほとんどの人々が現実的に非常に伝統的な仕方では考えている、これらの基本的な諸問題に関して、「リベラル」を支持することが多い。そこで、ローンハイマーは、かかる事態を捉え、「これらの基本的な社会的諸価値は、現実的には『重なり合うコンセンサス』（overlapping consensus）の焦点を形成するに最も適切な候補群」である、とするのである。

この点から、ローンハイマーは、更に以下の2点を指摘する（Rhonheimer, 2005, p. 54）。

第1に、最も適切な候補群は「信仰の市民」（citizens of faith）（ロールズ）によって典型的に促進されるという事実は、「最も適切な候補

群を公共的な理性から除外されるべきとされる包括的な教説」へと転換しない。

第2に、歴史的に、最も適切な候補群が、ユダヤ-キリスト教的な諸価値、（世界の他の部分では）イスラム教的な諸価値、他の宗教的な諸価値、を全体に行き渡らせたある文化によって決定的に促進されてきたという事実は、「公共的な理性に属しているものの特徴を取り除くのではない」、又、「公共的な諸理由だけでなく公共的な理由（理性）であるよう主張しているある公共的な理由（理性）の基底でさえあるとの特徴を取り除くのではない」。寧ろ、ローンハイマーは、幾つかの基本的な諸問題に関して、「信仰の市民」は、知的側面についていえば立憲民主政の文化的な根源により類似しているが故に、より道理的である、という事実の徴表なのである、とする⁷³⁾。

1.3.5 宗教と社会的本性との関係

しかしながら、ローンハイマーは、以下の点に配慮しなければならないとも指摘する。即ち、社会の生殖の基底やそれに由来する道徳的な事実とは異なって、宗教的な真理の確定或いはある特定の宗教の承認（支持）の必要性は、「社会の本性の部分ではない」し、又、「正義に関する政治的な構想の内実を特徴付けるものでもない」ことには注意しなければならない。

このことは、宗教自体が、承認されるであろう或いは承認されるべきである基本的な人間の価値ではないということではなく、又、その行使が促進されるべきではない基本的な人間の価値ではないということでもない。ローンハイマーは、「公共的な理性の外部に存在しそして社会の政治的な共同善に属しないものは、宗教の真理の問題であり、即ち、本質的に政治的な問題ではない」ことを主張するのである（Rhonheimer, 2005, p. 54）⁷⁴⁾。

1.3.6 包括的な教説と政治的な構想との関係

それ故に、①「宗教的な真理に関する問題を政治的な議題から排除すること」、そして、②「公共的な理性には相容れないような宗教的な権威として、宗教的な権威に基づいた議論を考慮しないこと」、は、政治的に道理的である (Rhonheimer, 2005, pp. 54-5)。

しかしながら、同じことは、「人間社会の本性に関する諸問題」には、当てはまらない。たとえ、「人間社会の本性に関する諸問題」が、確固とした道徳的な含意を有していたとしても、そして、ある包括的な道徳的・宗教的な教説の本質的な部分であるといった場合であっても、「人間社会の本性に関する諸問題」には当てはまらないのである (Rhonheimer, 2005, p. 55)。

「人間社会の本性に関する諸問題」を、宗教的な自由と類似に扱うことは、政治的に反道理的である。蓋し、特定の宗教を定立するのとは異なって、「人間社会の本性に関する諸問題」を宗教的な自由と類似に扱うことは、「政治のまさに意味付けを歪める」からである。即ち、ローンハイマーが指摘する如く、確かに、「政治は、人間社会の意味付け及び現実在を超越した宗教の真理に関連してはいない」。が、しかし、「政治は、本質的に、社会の現実在、及び、社会の現実在において生活する全てにとっての共同善、に關係する」からである (Rhonheimer, 2005, p. 55)。

「性的な方向付けのあらゆる形態が必ずしも同じではない」との主張(教え)は、経験上明白であり社会的に基本的な主張である。かかる主張(教え)は、「一つの或いは多くの包括的な道徳的或いは宗教的教説の本質的な部分」である。このことによって、かかる教え(teaching)が、正義に関する道理的な構想そ

して公共的には是認(支持)された政治的な構想に含まれていることについて不適切であるわけではない。寧ろ、このことによって、「このような教え(teaching)を含む包括的な教説についての道理性」を明らかにするのであり、そして、「その教え(teaching)を拒絶する包括的な教説の反道理性」を明らかにするのである (Rhonheimer, 2005, p. 55)。

2 多元主義、不正義に関する公共的な是認、政治的な正当性 —— 暫定協定としての立憲民主政 ——

2.1 多元主義

公共的な理性の本性及び内実は、自然法によって規定された現実在に關係する。それ故、公共的な理性にとって自然法の諸理由はあたかも「真理の声」のようである。しかし、ローンハイマーは、「確固たる公共的な諸理由、確定された立憲的な条項、かかる理由及び条項に基づいて制定された成文法及び諸法は、かかる真理とは一致せず、従って、根本的な仕方で共同善と矛盾する場合がある」ことを指摘する。詰り、ローンハイマーによれば、「社会の基本的な諸価値は、内的或いは外的な脅威に対抗して、公的な権威によって十分に保護されていないこと」があり得るのであり、時には、「公的な権威は、共同善の基底を侵食し、或いは、共同善を非難さえする」のである (Rhonheimer, 2005, p. 55)。

従って、中絶の事例が示すように、ある状況においては、コンセンサスが失われている場合もあり、その場合においては、「道徳的な多元主義」そして「その多元主義に対応した権利に関する諸主張」が生じる。このような多元主義は、ローンハイマーによれば、確かに政治的には正当な多元主義であることが可能であるが、

決して穏当な多元主義であるわけではない。詰り、このような多元主義は、厳密な政治的な意味において、「道理的であるものの境界の外部にある多元主義」である (Rhonheimer, 2005, p. 55)。蓋し、このような多元主義は、「社会及びその法的秩序にとって根本的・基本的構成要素となる何ものか」を意図的に否定するからである。即ち、このような多元主義は、「人間存在の生に関する権利は、第三者の対立矛盾する諸関心 (例えば、自己規定、キャリア・プロジェクト、プライバシー等といったもの) によって覆されることができない何ものか」を意図的に否定するからである (Rhonheimer, 2005, p. 56)⁷⁵⁾。

2.2 反道理的な事例

2.2.1 反道理的な事例 —— 安楽死、同性婚、中絶 ——

根本的な反道理的な不一致に関する事例は、第1に、公衆衛生機関においてさえ実行されるような医師の手による自殺幫助 (medically assisted suicide) の立法化、そして、第2に、同性の結合を、男性と女性の婚姻の結合と同等に扱うこと、第3に、中絶問題である。

予めローンハイマーの見解を述べるならば、ローンハイマーは、①自殺幫助の権利の立法化、②同性の結合の公的な承認、③中絶の権利、を否定することによって、「自由且つ平等な市民としての権利は、誰も侵害されてはいない」と結論付ける。蓋し、ローンハイマーによれば、第1に、これらの権利が、ある市民の政治的に承認された権利であることは、道理的に不可能であるからであり、第2に、これらの権利が、社会の基本構造の構成要素ではあり得ないからである (Rhonheimer, 2005, p. 56)。

2.2.2 安楽死否定説

安楽死 (医師の手による自殺幫助) の公的な

承認を例に取るならば、「自由且つ平等な市民としての権利は、誰も侵害されてはいない」と明白に言い切ることはできない。即ち、国家が安楽死の法的権利を定立することは、この問題に関して中立的な立場をとったことを意味しないのであり、或いは、「司法府或いは立法府による宗教的・哲学的な正説 (orthodoxy) を課されることから免れ」、「市民の死に場所についての諸判断を市民自身で行う」という、市民の自律性を尊重することを意味しないのである (Rhonheimer, 2005, p. 56)⁷⁶⁾。

寧ろ、ローンハイマーは、「その全く逆である」と的確に指摘する。即ち、第1に、このような権利の法定は、「精神病患者にとって、又、一般的には私達の間で最も弱い人々にとって」 (主として、老年の人々、死に至る病に罹った人々、死を迎えつつある人々) の自律への脅威である。第2に、このような権利の法定は、「一時的な緩和の手段によって適切にケアされるという彼らの将来」に深刻・劇的な害を与え、そして、「苦しんでいる諸人格としての彼らのまさに尊厳」に深刻・劇的な害を与える。蓋し、第1に、彼らは、「社会にとっての重荷である」と、公的に考えられる」からである。そして、第2に、彼らは、「自らの死への加速に同意することによってこの重荷から社会を軽減するよう圧力をかけられていると感じなければならない」⁷⁷⁾ からである (Rhonheimer, 2005, p. 57)。

それ故、ローンハイマーは、確かに、究極的なハード・ケースにおいて、安楽死は、単一の人格に関する一つの善として、又、哀れみに関する少なくとも理解可能な行為として、ある説得性を有するかもしれない⁷⁸⁾ が、「安楽死の権利を法的に認めることは、社会の政治的な共同善に対する重大な侵害である」と主張するのである。

2.2.3 安楽死肯定説に対する批判

更に、ローンハイマーは、上記議論に反対する見解、即ち、安楽死肯定説に対して、第1に、安楽死肯定説は、上記議論を、公共的な理由にとって適切である議論として承認しなければならないこと、第2に、安楽死肯定説は、上記議論を、「宗教的な或いは哲学的な正説を課すこと」として拒絶することはできないこと⁷⁹⁾、を主張する (Rhonheimer, 2005, p. 57)。

ローンハイマーが指摘する如く、そもそも、安楽死の事例においては、寧ろ、医師の手による自殺幫助の権利を承認しないという側に、公共的な諸理由がある。蓋し、問題を注意深く検討するならば、「医師の手による自殺幫助といった権利は、重大な公共的な関心、即ち、公共的な諸理由の重みを犠牲にして、幾人かの市民達の個人的な諸選好を与える」からである (Rhonheimer, 2005, p. 57)。

「宗教的な或いは哲学的な正説を課す」と主張することに対抗する積極的な論争は、実際、公共的な諸理由を超えた絶対的な優越性を個人的な諸選好に与え、個人的な諸選好を政治的に崇めることを自ずから意味するのである。しかし、ローンハイマーが指摘する如く、「人格的な自律性それ自体は、自ずから公共的な理由を生み出すことはない」。それどころか、「人格的な自律性は、(共同善に関係する) 公共的な諸理由によって制限されることが可能であり、そして、時には制限されなければならない」のである (Rhonheimer, 2005, p. 58)。

2.3 不正義に関する公共的な是認 (支持)

2.3.1 問題の所在 —— 不正義に関する公共的な是認 (支持) を巡る問題 ——

ここにおいて、以下の状況下における問題を検討する (Rhonheimer, 2005, p. 58)。

(1) 第1は、安楽死、同性婚、中絶というト

ピックに関するコンセンサス、又、政治的に安楽死、同性婚、中絶を如何に扱うかに関するコンセンサスは存在しないだろうし、そして、特に近代社会においては存在しない。

(2) 第2は、多くの実在している立憲民主政において、安楽死、同性婚、中絶といった問題は、多くの市民の眼において、本性及び人間社会の基本的構造と (即ち、自然法及び共同善と) 調和しない仕方で、事実上、法によって規定されている。

かかる状況においては、市民は、公共的な理性は、曲解されないまでも、深刻なまでに損なわれている、ということを結論付ける。根本的に不正義である法の公的な是認 (支持) は、法の公的な是認 (支持) を非常に根本的に不正義なものであると判断している当該市民の眼からすれば、諸決定それ自体だけでなく、立憲民主政、その政治的な諸制度、それらを立法化している決定手続から、正当性を剥奪し、結果、それらを創出する政治システムを擁護すべき道徳的義務が喪失しているように映る可能性があるのである。

ここでは、不正義に関する公共的な是認 (支持) について以下の点が、問題となる⁸⁰⁾。

第1に、公共的な理性は、深刻にも損なわれ或いは部分的にも曲解された場合、安楽死を巡る問題の如く、基本的な問題についての不一致を許容するだけでなく、自然法の基本的な諸要求と矛盾する法及び政策を許容する。このような「公共的な理性は、明確な政治倫理を具体的に示すことを主張する政治的な秩序として正当化されることが依然として可能なのか」 (Rhonheimer, 2005, p. 59)。

第2に、そもそも、市民は、事実上政治システムを擁護するよう強制されるだけでなく、その行為するよう道徳的に義務付けられていると

いう感覚を持つよう強制され、その結果、政治システムを忠実に擁護するよう強制される。このことは、道徳的な諸理由である。そこで、宗教的な信仰（例えば、カトリック教会の権威的な教え）を有する市民が、ある法律が自然法に対して重大な不正義であり矛盾することを確信する場合、当該市民は、かかる道徳的な諸理由を更に蹂躪するのか。端的に述べるならば、特殊政治的な道徳性に関する諸要求は、ある程度まで、自然法に根源を有する諸要求を蹂躪するのか（Rhonheimer, 2005, p. 59）。

以上の問題に対する答えに関して、ローンハイマーによれば、鍵は、「立憲民主政のエートスにとって本質的なもの」にある。

2.3.2 不正義に関する公共的な是認（支持）

の根拠 ——近代立憲民主政のエートス——

ローンハイマーは、そもそも自然法それ自体は公共的な理性ではない、とする。そして、一定の政治社会においては、公共的な理性が自然法と対立するある諸決定を許容する場合でさえ、「公共的な理性は、公共的な理性自体の特殊政治的な道徳性を、公共的な理性として主張する」とする（Rhonheimer, 2005, p. 59）。

確かに、広範に社会一般に承認された公共的な正当化として、公共的な理性は、「市民の平和的な共存」、そして、「市民の基本的な自由に関する平等な及び公平な安全」という根本的な政治価値を具現化する。しかしながら、自然法に対するこのような矛盾は、システムの基本的な政治的道徳性を排除しないのである。即ち、ローンハイマーによれば、公共的な理性は、政治的な原理として機能し続け、その根本的な政治的な諸機能の大部分を充足するのである（Rhonheimer, 2005, p. 59）。例を挙げるならば、たとえ奴隷制という重大な不正義を許容してき

たととしても、アメリカ憲法及びその公共的な理性は、奴隷制が依然として廃止されなかった間、その政治的役割を成功裡に充足しなかったとは、誰も指摘することはできないのと同じことである。

ここにおいて、ローンハイマーは、「近代の政治的なエートスの核心」に至っている、と指摘する。即ち、「平和、自由、基本的な正義に関するその制度的なエートスを、近代の政治的なエートスに位置付けている」のである。詰り、ローンハイマーが指摘する如く、その公共的な理性の受容れとは、「その道徳的な真理を承認することに依拠するのではなく、その政治的な正当性を承認することに依拠している」のである。即ち、ローンハイマーは、「公共的な理性は、政治的な領域或いは公共的な領域から、真理の問題を排除することによってではなく、平和的な共存、社会的な協働、平等な市民の自由という根本的な政治的な価値を蝕むことのない仕方、この問題を許容することのみによって、その政治的な正当性を承認する」のである、と指摘するのである（Rhonheimer, 2005, p. 60）。

2.3.3 不正義に関する公共的な是認（支持） を巡る自然法論の見解

このような不正義に関する公共的な是認（支持）論に対し、ローンハイマーは、自然法論から、以下の2つの見解が考えられる、とする。

2.3.3.1 自然法論からの第1の見解

第1は、公共的な理性が自然法と矛盾する状況下では、「社会の基本的な政治構造は、基本的な政治構造がその正当性を失う程度まで歪められている」、或いは、少なくとも、「法律は政治的及び法的システムの正当な生産物として看做されることがない程度まで歪められる」と想定する（なお、Finnis, 2000, p. 89, 参照）。

自然法論からのかかる想定からは、以下のよう
に主張される。不正義を公共的な理性が是認
(支持) するという状況は、市民性 (civility)
に対する重大な違反であり、従って、違法な及
び反市民的な (uncivil) 仕方によって対抗され
ることになる。しかし、それらに対する「違法
な抵抗は不成功である可能性が高く」、「ほとん
ど勝利の見込みのない市民戦争さえも引き起こ
す可能性が高い」。それ故に、人は、この形態
の抵抗を避けるよう強いられるのである。この
ように、自然法論からの第1の見解は主張する
のである (Rhonheimer, 2005, p. 60)。

2.3.3.2 自然法論からの第2の見解

第2は、自然法と矛盾する公共的な理由に基
づく法を、受容れ不可能であると判断する。し
かしながら、確かに、これらの法は正義に適っ
てはおらず、自然法に矛盾しており、更に、深
刻にも共同善を侵害している。が、しかし、「自
然法と矛盾する公共的な理由に基づく法は政治
的には正当な法」である、ということを確認す
るのである。即ち、「自然法と矛盾する公共的
な理由に基づく法は、正当に立法化されている
が故に、市民性 (civility) の基準を侵害するこ
とはなく、それ故、道徳的見地から、違法なそ
して反市民的な (uncivil) 仕方によって反対さ
れてはならない」とするのである (Rhonheimer,
2005, p. 60)。

自然法論からの第2の見解からは、以下の点
が導かれる。市民の平和的共存及びあらゆる
市民の基本的諸自由という政治的な価値は、
たとえ、「人間の位格 (人格) の生に関する権
利 (人格権)」そして、「社会の生殖 (再生産,
reproduction) といった根本的な諸問題」に関
係し、従って、「共同善とは重大にも矛盾する」
場合であっても、具体的な法及び政策における
不正義によって蹂躪されない、フリースタン

ディングなそして第一義的な道徳的な重さを有
しているのである。このように、自然法からの
第2の見解は、主張するのである (Rhonheimer,
2005, p. 60)。

2.3.3.3 自然法論からの第2の見解の妥当性

従って、自然法論からの第2の見解は、「反
道徳的ではあるけれども、にもかかわらず、政
治的には正当である」という形態の多元主義が
存在することを主張するのである。ローンハイ
マーは、「自然法と矛盾する公共的な理由に基
づく法の正当性は、立憲民主政の公共的な理性
への参与 (participation) にある」とする。即
ち、公共的な理性のかかる側面こそが、厳格な
政治的な諸理由 (その厳格な政治的な諸理由
は、政治的な道徳性に属するが故に、道徳的な
諸理由である) の故に、それ自体の論理を有す
るのである。この点において、ローンハイマー
は、「平和的な共存及び個人の自由に関する優
越性が、承認されそして肯定されるべきである」
と主張する (Rhonheimer, 2005, p. 60)。従っ
て、自由且つ平等な存在としての諸市民間の互
換性は、「政治的な正義の部分であるその市民
性 (civility) の基本的な部分」としても、考慮
されなければならないのである (Rhonheimer,
2005, p. 61)。

2.4 暫定協定と重なり合うコンセンサス

2.4.1 立憲民主政のエートスに潜む暫定協定の重要性

勿論、自然法論からの第2の見解から導かれ
る多元主義は、重なり合うコンセンサスの論理
というよりも、暫定協定 (*modus vivendi*) の
論理である。そして、ローンハイマーは、実
際、「暫定協定は、民主政的な立憲国家の政治
的エートスに本来的に常に備わっているのであ
り、そして、備わり続けているのである」と
する。ロールズは、「単なる」(mere) 暫定協

定と、政治的な道徳性からフリースタンディングな見方とを、区別することに熱心に取り組んでいる。しかし、「暫定協定は、ロールズが考えている以上に、より多くの道徳的な実体を有しているのである」とローンハイマーは指摘する。即ち、暫定協定は、「ロールズが認めている以上に」、長き渡って政治的な安定性を保障することがより可能なのである (Rhonheimer, 2005, p. 61)。

2.4.2 暫定協定の重要性の根拠 —— 暫定協定としての立憲主義 ——

従って、ローンハイマーが指摘する如く、「ロールズの構想は、ある暫定協定に過ぎず、少なくとも、暫定協定にとって典型的な諸要素を含まざるを得ない」。即ち、ロールズ的な類型の重なり合うコンセンサスが、暫定協定と称され、或いは、暫定協定の幾つかの諸要素を含むことを禁ずるものは何もないのである (Rhonheimer, 2005, p. 61)。蓋し、暫定協定は、是認（支持）された正義の構想の根本的な側面について意見が一致しない人々から、平和的な共存、社会的な協働、基本的な諸自由を保障するために与えられた擁護を引き出すならば、「その政治的な役割を専ら果たすことができる」からである (Rhonheimer, 2005, p. 62)。そして、ローンハイマーは、「歴史的にも、立憲主義 (constitutionalism) は、特殊なそして高度に洗練された類の暫定協定であることは、寧ろ明らかである」とする。

ローンハイマーは、このように暫定協定を位置付け、ロールズの政治的リベラリズムを極めて的確に、以下のように批判する。ロールズは、暫定協定に関するかかる事実を承認せず、従って、「ある包括的・閉鎖的な、時には幾分不寛容な形態のリベラリズムに立脚し、政治的リベラリズムというプロジェクトの基底を

蝕んでゆく」。即ち、「ロールズは、自由且つ平等な市民の権利及びこれらの諸権利を基点として理解される互換性の基準に訴えることによって、リベラルな立場が少数派である所ではどこでも、暫定協定は、公共的な理性を蝕むことを主張する」。ここでは、多数者の専制から個人を保護することを道徳上意味付けられているはずの個々人の諸権利及び自由の概念が、まさに最も正当に適用されるべき諸領域において、即ち、政治的な共同善の根本的な特徴である領域において、「多数決原理 (majority principle) を的外なものにするよう、濫用されている」のである、とローンハイマーは主張するのである (Rhonheimer, 2005, p. 62)。

2.4.3 重なり合うコンセンサスの基底としての自然法

以上より、ローンハイマーに従えば、道徳的な構想でもあり同時に立憲民主政というフリースタンディングな政治的な構想（或いは、政治的なリベラリズムの政治的な構想）に由来する、重なり合うコンセンサスの焦点であるのは、「公共的な理性という特殊な政治的な論理」である。

この点に関しては、確かに、ロールズは、重なり合うコンセンサスの必要性を誇張し過ぎる観があるが、幾つかの本質的なそして実りのある構想の要を明らかにする。

しかし、ローンハイマーによれば、「決定的な違い」が依然として存在するのである。即ち、ロールズにとって、政治的構想の部分ではないもの全ては、除外された（或いは少なくとも除外可能な）包括的な教説（即ち、自然法）の部分であるとして、考慮されなければならない。しかし、ローンハイマーにとっては、「その包括的な教説或いは自然法は、政治的に妥当である限り、包括的な教説の部分ではなく、寧ろ、

健全なそして道理的な政治的構想の基底なのである」。即ち、ローンハイマーは、「包括的な教説或いは自然法は、まさに、このような構想の(実践的な)真理の基本的な基準である」と位置付けるのである(Rhonheimer, 2005, p. 62)⁸¹⁾。

2.5 公共的な理性と自然法との緊張の緩和 ——背景文化——

2.5.1 公共的な理性と自然法の一致を図る民主政的な政治プロセス

ローンハイマーが指摘するに、ここで強調すべき重要な点は、「公共的な諸理由が自然法に一致することは、それ自体、開かれた政治的過程の結果として、理解されなければならない」ということである。即ち、公共的な諸理由と自然法との一致が、自然法の諸理由が公共的な諸理由と一致する限り自然法の諸理由を単に引き合いに出すことによって、即ち、自然法の諸理由を引き合いに出す人々が明らかな真理であると考えるものに訴えることによって、齎されることは「不可能」なのである。蓋し、(この点に関し、本質的な洞察を加えている、ホッブズが指摘するが如く、) このことは、「公共的な理性に対抗した私的な諸理由を引き合いに出すことに結局はなり、それ故、当該問題を解決するのに失敗する」からである。ローンハイマーが指摘する如く、「自然法を真なる理性として引き合いに出すことは、不一致及び紛争を増加するだけ」なのである(Rhonheimer, 2005, p. 63)。

ホッブズの有名な法諺「真理ではなく権威が法をつくる (*Autoritas non veritas facit legem*)」は、「政治的な紛争においては、真理によってではなく、正当な権威的決定によって最終的には解決される」という基本的な真理をも示している⁸²⁾。そもそも、公共的な理性と自然法との一致を生み出すことのできる、最高

主権は存在しないし、強制力を有したより高度な道徳的な保護は存在しない。そこで、ローンハイマーが指摘する如く、「公共的な理性と自然法とのかかる一致を創出する役割を果たしているのは、——憲法制定権力及び立憲された権力という両者のレベルに関する——民主政的な政治プロセスそれ自体」なのである。従って、ローンハイマーは、「公共的な諸理由として自然法の諸理由を引き合いに出すことは、政治的な諸理由として、正当化されなければならない」とする。即ち、それらは、民主政のプロセスそれ自体の過程において政治的な正当化のプロセスを経なければならないのである(Rhonheimer, 2005, p. 63, なお、カウフマン, 1996, p. 259, 参照)。

2.5.2 公共的な理性と自然法との緊張

多元的な社会においては、「公共的な理性に関して広範に承認された内実と、自然法の諸要求との間の緊張が常に必然的に存在する」であろう。リベラルな立憲民主政の政治プロセスこそが、政治的な枠組を維持することによって、①この緊張を寛容に取り扱うことができ、又、②この緊張と共に生活することができ、そして、③この緊張を克服することができるのである。

従って、ある形態の多元主義は、反道理的且つ政治的に正当であるということを承認することは、決定的に重要である。即ち、ローンハイマーによれば、「ある形態の多元主義は、自然法の見地からは反道理的であり、しかし、依然として、公共的な理性の見地からは正当である」場合が十分にあり得るのである。そして、「政治システムの正当性にかかる真理の事実上の是認(支持)にかからしめることもなく、公共的な理由において良心及び真理の声であるというそれらの機能を達成するために、自然法を

許容しそして掻き立てるのは、まさにかかる緊張なのであり、そして、自然法を擁護するのは、市民なのである」と、ローンハイマーは主張する (Rhonheimer, 2005, p. 63, なお, Rawls, 1996, p. 217, 福間, 2006, pp. 51-2, 参照)。

2.5.3 背景文化の役割

ここにおいては、ロールズが、背景文化 (background culture) と称するものの作用が決定的に重要である (Rawls, 1996, p. 14, なお, 福間, 2006, p. 55, 参照)。即ち、民主政的なプロセスの成果は、「堅固な道徳的・文化的・宗教的な伝統に根底を有する市民」にかかっている。ここでは、市民社会及び宗教的な諸権威も、それらの忠実な支持者の良心を述べ、果たすべき立憲的な役割を有しているのである。この意味において、民主政的な立憲国家に関する政治的な諸制度、及び、政治的な価値としての自由に対するその諸制度の根本的な配慮、によって、政治的に決定的に重大な仕方において、媒介された、背景文化を形成する、かかるプロセスにおいて、「市民らは皆行為者なのである」とローンハイマーは指摘する (Rhonheimer, 2005, p. 64)。

それ故、ローンハイマーの立場からするならば、「近代政治は、他の手段によって実行された市民戦争である」(MacIntyre, 1984, p. 253) との見解に与することはできない。蓋し、立憲民主政における近代政治は、「決して市民戦争ではなく、政治文化によって、即ち、ある紛争的な政治文化によって、市民戦争を克服し、市民戦争に発展することを防ぐ諸手段」だからである。即ち、かかる政治文化は、ローンハイマーによれば、「市民戦争である最低悪 (*summum malum*) を避け、そして、長きに渡って市民が平和的な共存をし、互い利益を享受する協働を維持することによって、この

ような紛争にも耐えられる」文化なのである (Rhonheimer, 2005, p. 64)。

以上をして、ローンハイマーは、「自由及び人格的な自由の文化の基底」である、とする。立憲民主政における政治紛争は、より高度に区別された政治的エートスの部分である。ローンハイマーは、「その政治的エートスは、市民の徳に単に訴えるだけではなく（時には、不幸にも、その政治的エートスは十分に訴えることもしない）、とりわけ、手続的であるだけでなく、特殊政治的な諸価値であるけれども実体的な諸価値を含意する、制度的なエートスである」とするのである。①平和的な共存、②個人的な自由、③自由の平等性としての正義といった、これらの価値は、「共同善を定式化し、政治的及び公共的な理性の共有された道徳的な原理として機能する」のである (Rhonheimer, 2005, p. 64)⁸³⁾。

2.6 自然法の諸理由の特徴

自由且つ開かれた社会において、自然法及び自然法の諸理由に関する多くの局面は、常に政治的な紛争の一部分であろう。即ち、ローンハイマーが指摘する如く、自然法及び自然法の諸理由に関する多くの局面は、「論争の中心となる要或いは主題」なのである (Rhonheimer, 2005, p. 65, なお, Rhonheimer, 2001, 参照)⁸⁴⁾。万人の本性的な理解に開かれているものとして自然法及び自然法の諸理由に単に依拠することは、「政治的な幻想」に過ぎない。即ち、公共的な諸理由として自然法及び自然法の諸理由を単に引き出すことは、「政治的な幻想」に過ぎないのである (Rhonheimer, 2005, p. 65)。

2.6.1 自然法の諸理由における非公共性

ここにおいて、ローンハイマーにおける、自然法の諸理由の特徴を以下の3点において、纏めることにする。

第1に、重要な点は、「自然法の諸理由であるということの特質は、自然法及び自然法の諸理由は、公共的な諸理由としての資格をまだ付与されていない」ということである。

蓋し、ローンハイマーによれば、近代の公共的な理性は、人間の位格（人格）にとって本性的に善であるものに関して分裂された「ある社会におけるコンセンサスを創出する」という役割によって、部分的に明確化されているからである。自然法論は、それ自体、たとえ制限された政府のある教説としてそれ自身を正しく示しているとしても、「公共的な諸理由を付与するに十分ではあり得ない」のである (Rhonheimer, 2005, p. 65)。

2.6.2 自然法の諸理由における非政治性

第2に、重要な点は、「自然法に関する多くの規範は、政治的に妥当ではない」ということである。例えば、他者が実質的に政治的領域を圧迫する場合がある。しかし、他者がそう行うことは、正当化されなければならない。このことは、ローンハイマーによれば、「自然法論の課題ではあり得ず、自然法を政治哲学の本質的要素の一つとして含意する、より広い政治哲学の課題である」。実際、「自然法の諸理由を提起しそして妥当な公的な諸理由として正当化することによって」、即ち、「自然法の諸理由の真理の故に自然法の諸理由は公的に是認（支持）されているということを公衆（the public）に確信させることによって」、同僚の市民を確信させることは、市民にかかっているのである (Rhonheimer, 2005, p. 65)。

2.6.3 自然法の諸理由における国家強制的契機

第3に、重要なことは、第2の点より、「自然法の諸理由が政治的にも妥当である可能性があることを示している」点である。即ち、自然

法の諸理由が主張することは、「国家の強制的な機構によって、道理的に行使される可能性があることを示している」のである。それどころか、ローンハイマーは、「正当性に関するリベラルな原理は、自然法の諸理由を無視しないようにしなければならない」とする。蓋し、自然法の諸理由は、ローマ・カトリック或いは他の信仰者である、「信仰の市民」たちによって、一般的に保持されるからである。ローンハイマーが指摘する如く、ロールズも、「但書」（付帯条件, proviso）に関する理念が導入され、結局はこのことを承認しているように推察されるのである (Rhonheimer, 2005, p. 66, Rawls, 1996, li-iii, Rawls, 1999, p. 144, 152-6／翻訳, ロールズ, 2006, pp. 208-9, pp. 221-6, なお, 福間, 2006, p. 52, 参照)⁸⁵⁾。

2.6.4 公共的な理性における包括的な教説（自然法）の重要性

そして、ローンハイマーは、「如何にして、カトリック教会の教導権（Magisterium）が、次第に、公共的な理由付けの形態に、自然法に基づく中心的な教えを、付与をするのか」を理解することは、興味深い問題であるとする。かかる問題は、明らかに、中絶、安楽死、同性間の婚姻に関する事例に関係する。中絶、安楽死、同性間の婚姻についての諸理由が人間のいのちの価値に関するより広い包括的な宗教的な教説において埋め込まれているという事実（パウロ6世, 1969）は、より広い包括的な宗教的な教説（教え）の他の部分の特殊政治的な特徴に影響を与えることはないのである (Rhonheimer, 2005, p. 66)。かかる教えに対して賦与される諸理由は、ロールズが指摘する如く (Rawls, 1999, p. 152／翻訳, 2006, p. 208), 「但書」の諸要求と見事に一致するのである (Rhonheimer, 2005, p. 66)。

確かに、このことこそが、多くのリベラリスト及びヨーロッパの「世俗化された人々」(laicists)を、益々、神経質にさせる。即ち、「自然法の政治的な諸要求を擁護するための政治的な諸理由、即ち、善なる公共性、が存在すること」、特に、「カトリック教会が、公共的な道理性に訴えることによって、自然法の立場を擁護すること」は、多くのリベラリスト及びヨーロッパの「世俗化された人々」(laicists)を、益々、いらだたせるのである(Rhonheimer, 2005, p. 66)。

しかし、ローンハイマーは、「自然法及び教会の教説においては、政治的な共同善の現実的な部分ではないもの、それ故、市民の全体性に関する市民法(民法)或いは刑法の強制力によって正当に課されることが不可能であるものが、多く存在する」ことを強調する。詰り、ローンハイマーが指摘する如く、「自然法の政治的な妥当性、それ故、道徳性を正当な法によって行使することは、政治的な諸理由によって制限される」のである。従って、政治的な共同善は、「道徳的な徳の卓越性を含まず、ましてや、宗教的な卓越性及び聖性を含むことはない」とローンハイマーは主張するのである(Rhonheimer, 2005, p. 66)⁸⁶⁾。

第5章 結語

1 ロールズの免除戦略

1.1 ロールズの免除戦略の意義

ロールズの政治的リベラリズムは、「自然法の諸理由による影響から、公共的な理性を免れさせようと試みる」ことに特徴がある。その戦略は、「政治的なものの領域を道徳的な或いは宗教的な包括的な教説の領域から明確にそして整然と区別し、又同様に、公共的な理性を背

景文化から明確にそして整然と区別することを試みる」ことにある(ロールズの免除戦略, Rawls's Immunization Strategy)(Rhonheimer, 2005, p. 67, なお、福岡, 2006, p. 55, 参照)。

1.2 ロールズの免除戦略に対する批判

ローンハイマーは、確かに、かかる区別それ自体は「妥当でありそして有益である」とする。が、しかし、ロールズはかかる区別を「誤用している」と、ローンハイマーは批判するのである(Rhonheimer, 2006, p. 67)。

ロールズは、公正としての正義及び政治的リベラリズムという政治的な構想は、重なり合うコンセンサスの焦点であることを肯定する一方、にもかかわらず、このような政治的構想と包括的な諸観点の内実との間の明確な境界線を、あたかも相互に排他的であるかのように、描く。

確かに、現実においては、政治的な構想のフリースタンディングな特徴と、同時に政治的な構想が重なり合うコンセンサスの焦点であることとの間には、確固たる緊張が必然的に存在する。しかし、ローンハイマーによれば、政治的な構想は、このような「重なり合うコンセンサスの帰結」(重なり合うコンセンサスの帰結とは、「重なり合う包括的な諸観点の内の幾つかの内実がまさに存在するということ」を意味している)であるが故に、「政治的な構想は、それほどフリースタンディングには最早見えない」のである(Rhonheimer, 2006, p. 67)。

1.3 ロールズの免除戦略に対する評価

確かに、この点は、ロールズの理論の本質的な矛盾では必ずしもない。

しかしながら、第1に、ローンハイマーは、ロールズを擁護する者は、「無防備な矛盾を実際に避けるために、包括的な教説(背景文化)

に属する多くの物事が存在するという譲歩を強いられることになる」であろう、と指摘する。かかる包括的な教説は、本質的に、重なり合うコンセンサス、そして、かかるコンセンサスに対応した正義に関する政治的な構想に属しもしなければならないのであり、それ故、公共的な理由(理性)の部分でもなければならない。従って、ローンハイマーによれば、「まさに、自然法の基本的な政治的諸要求は、このようなものである」といってよからう、とする。

第2に、ローンハイマーは、最も興味深いこととして、自然法の基本的な政治的諸要求が、「最も重なり合うコンセンサスがカトリック、プロテスタント、ムスリムとの間で見出される場所」であり、それだけでなく、自然法の基本的な政治的諸要求こそが、「他の宗教の包括的な教説及び世俗的な包括的な教説との間で見出されるべき場所」であることを指摘する⁸⁷⁾。

1.4 ロールズ＝ハーバーマス論争

以上の点に関し、「ロールズは首尾一貫していない」として非難したのは、ユルゲン・ハーバーマス (Jürgen Habermas, 1929-) である (なお、神原, 2006, pp. 23-7, 参照)。ハーバーマスは以下のような批判を展開した (Rhonheimer, 2005, p. 68)。

1.4.1 ロールズに対するハーバーマスの批判

ハーバーマスによれば、ロールズのフリースタンディングな観点は、全くフリースタンディングではない。蓋し、ロールズのフリースタンディングな観点は、道徳的な源泉から齎された包括的な教説に依然として依拠しているからである。それ故、ロールズのフリースタンディングな観点は、ある包括的な観点の道徳的な実体から完全に独立しているべきであるとする「道理性に関する第三の視点」(third perspective for the reasonable) を承認することをしない。

その代わりに、ロールズは、非公共的な諸理由に基づいて、公共的な討議 (discourse) を誤った推論に基づいて設定しているのであると、ハーバーマスは批判を展開するのである (ハーバーマス, 2004, pp. 93-126)。

1.4.2 ハーバーマスに対するロールズの批判

一方、ロールズは、ハーバーマスの討議倫理学 (discourse-ethical) の概念は、幾つかの本質的な点において、近代民主政というリベラルな立憲主義について、理解が不足していると反批判を展開する (Rawls, 1996, pp. 373-434, なお、神原, 2006, pp. 27-34, 参照)。

ローンハイマーは、確かに、ロールズに対するハーバーマスの指摘は当を得ているが、その一方で、ハーバーマスよりもロールズを肯定的に評価する。即ち、ローンハイマーは、二元論的な(二段階的な)立憲主義の叡智を犠牲にして、「ある種の民主-共和政的な永続する討議 (democratic-republican permanent discourse)」を制度化するハーバーマスの試みに異議を唱える点において、ロールズに与すべきであると考えているのである。

即ち、ローンハイマーは、①立憲化された権力 (constituted powers) と憲法制定権 (憲法設定権, constituent) を区別すること (佐藤, 1991, pp. 88-96), そして、②立憲化された権力を (立憲化された権力に基底をおく憲法及び政治的・法的諸制度を), 立法, 判決, 政策の通常のプロセスの過程において憲法制定権による修正或いは操作として扱うこと, は, 典型的なリベラルな立憲主義の伝統 (二元論的な立憲主義の叡智) である, と想定するのである。それ故、「民主政を飼いならすこと」は, 法理的であるよりもより政治的である, ある種の司法積極主義 (judicial activism) (佐藤, 1991, pp. 305-7, なお、政策型訴訟について、田中,

1994, pp. 366-7, 田中, 2000, 参照) によって、民主政の土台が蝕ばれない限り,) 立法及び政策に課する司法の制限及び制約を明らかにすることである、とローンハイマーは主張するのである (Rhonheimer, 2005, p. 68)。

2 ロールズの免除戦略の最終的崩壊

2.1 ローンハイマーによるロールズの政治的リベラリズムの評価

ローンハイマーは、最終的には、「ロールズの免除戦略は成功しない」と結論付ける。

しかし、ローンハイマーは幾つかの留保をつける。

第1に、ローンハイマーは、ロールズの正義に関する政治的な構想が、重なり合いによってこのまさに政治的な構想を形成する包括的な教説において含まれている幾つかの真理に必然的に依拠する限り、ロールズの政治的リベラリズムという構想においては、「多くの真理が存在する」と指摘する。即ち、ロールズの政治的な構想は、「一旦適切に用いられるならば、自然法の根本的な必要性を表現している公共的な諸理由の可能性を与える傾向がある」とローンハイマーは位置付けるのである (Rhonheimer, 2005, p. 68)。

更に、第2に、ローンハイマーは、ロールズは、公共的な理性の構想を放棄することはないが、微調整をなすことによって、その立場を改善してきた、とする。即ち、「ロールズ自身が自らの免除戦略の基底を明らかに掘り崩す立場」(免除戦略の最終的崩壊)に至り、よって、「政治的リベラリズムというロールズ自身の理論を改善したのである」と評価する (Rhonheimer, 2005, p. 68)。

2.2 ロールズにおける中絶問題の変遷

2.2.1 中期ロールズの中絶の権利肯定説(?)

では、「ローンハイマーの自然法論とロールズの政治的リベラリズムとは、どのくらい異なっているのか」、中絶問題を巡るロールズの変遷を以って以下に確認してみることにする。

ロールズは、当初、中絶問題について、以下のように述べた。

ロールズは、「平等な市民としての女性の平等性」は、妊娠第一期の間妊娠を終える女性の権利(詰りは、胎児を殺害する女性の権利)は「人間のいのちに対する適切な尊重」によって破棄(蹂躪)されることはないとの主張を確立しようと試みた (Rawls, 1996, p. 243, f. n. (32))。そして、ロールズは、この主張を否定することは、政治的な価値の均衡 (balance) が存在しなければならないということを否定することであろう、と主張する。即ち、ロールズは、このような均衡 (balance) を排除する傾向のある包括的な教説は、この点において、反道徳的であることを主張するのである。

そして、ロールズは、公共的な理性の理想 (ideal)⁸⁸⁾ に対立するであろう唯一のものは、「この権利を否定する包括的な教説から、賛成するかどうか」、即ち、例えば、「聖書、ある教会の教えの権威(しかし、この権利を否認することに関する特殊政治的な理由、即ち、公共的な諸理由を有することなしにはあるが)に言及するだけで、賛成するかどうか」である、ことを認めていた。

2.2.2 後期ロールズの中絶の権利否定説と母親の選択権尊重論の不当性

2.2.2.1 後期ロールズの中絶の権利否定説

ロールズは、後に、自身の中絶に関する当初の見解について、第一妊娠期間における中絶に対する女性の権利を主張したものとして誤解

されている, と主張する (Rawls, 1996, 1 v, f. n. (31), Rawls, 1999, p. 169, f. n. (80) / 翻訳, ロールズ, 2006, pp. 329-330, 註 (80))。

そして, ロールズは, 以下のことを示すことのできる公共的な諸理由 (即ち, 特殊政治的な諸理由) が存在することは可能である, ことを付け加える。即ち, ロールズは, 人間のいのちの価値及び諸権利を蹂躪するような中絶をする女性の権利を確立することは, 諸価値の反道徳的な均衡 (balance) を確立することである, ということを示すことのできる公共的な諸理由 (即ち, 特殊政治的な諸理由) が存在し得る, ことを付け加えるのである。

この点に関し, ローンハイマーは, ロールズは, 「人間のいのちが, 妊娠を終える (即ち, 彼女の胎児を殺害すること) という女性の権利によって蹂躪される可能性を否定する, 妥当な公共的な諸理由が事実上存在するということを, 原理上考察可能であると主張した」のであるとする。更に, このことを以って, ローンハイマーは, 「まさに, 自然法論の見解と一致している」とし, 「ロールズの公共的な理性の理念は, 自然法論と一致している」と指摘するのである (Rhonheimer, 2005, p. 69)。

2.2.2.2 母親の選択権尊重論の不当性

一方で, ローンハイマーは, 「ロールズの再定式に基づいて, 生まれてこないいのちの価値ある及び可能性ある諸権利を全く考えず, 女性の権利を専ら考える, 母親の選択権尊重 (pro-choice) の位置付けは, 現在, 深刻な困難に陥っている」と指摘する。蓋し, 「いのちに対する生まれてこない者の権利の価値を考察の対象から意図的にはずすことによって, 母親の選択権尊重の位置付けは, 厳密なロールズ的な観点においても, 諸価値の均衡 (balance) を失っている」からである。母親の選択権尊重

の議論は, 「プライバシー権或いは女性の自己決定権という非政治的な包括的な教説」 (或いは, 「イデオロギー」, しかしながら, その妥当性は, 政治的にもそして法的にも全く疑わしい) から引き出される主張に過ぎないのである (Rhonheimer, 2005, p. 69)。

よって, ローンハイマーは, 結局, 母親の選択権尊重の議論は, 「政治的にも反道徳的であるだけでなく, 非合法的である」と結論付ける。そして, 以上の如く, 中絶について最終的に言及したことがロールズの真の意図であるならば, ロールズの公共的な理性においては, 自然法の諸理由は, 原則として除外されない, とのローンハイマーの指摘は真に当を得たものである, といってよからう (Rhonheimer, 2005, p. 70)。

2.3 結語

最後に, ローンハイマーの見解を, 消極的要素及び積極的要素に, 簡略に纏めることにする。

2.3.1 消極的要素

本稿において叙述されたローンハイマーの見解における消極的要素を述べるならば, 以下の2点を承認することに要約される。

第1に, 人間存在は, 「自由且つ平等としての個々の市民に関係する諸価値のみを承認することはない」, 第2に, 人間存在は, 「政治社会及び政治の本質的な必要条件を表現するそれらの価値を, それ故, 正義の政治的な構想という『本性的な』 (前政治的な) 諸前提であるそれらの価値を, 初めから, 互いに除外しない」, ということを挙げることができる (Rhonheimer, 2005, p. 70)。

ローンハイマーは, この2つの条件を踏まえるならば, 個々の市民の自由且つ平等, 及び, その市民の互換性というリベラルな配慮を危険

に晒す必要もなく、或いは、立憲民主政の制度的なエートスを放棄する必要もないであろう、とする (Rhonheimer, 2005, p. 70)。

2.3.2 積極的要素

更に、本稿において叙述されたローンハイマーの見解における積極的要素を述べるならば、以下の3点を承認することに要約される。

第1に、「人間存在が市民である前に、人間存在は、自然法によって支配された、既に人間的且つ社会的な存在である」。第2に、「市民として、人間存在は、本性的な社会的存在であるということに関するこのアイデンティティを奪われない」。第3に、「いのちに対する人間存在の権利は、市民としての人間存在の政治的な地位に依拠するのではなく、人間存在が人間存在であることに依拠するのである (いのちに対する人間存在の権利は、人間存在が市民になることができるための必然的な前提条件である)」(Rhonheimer, 2005, p. 70)⁴⁹⁾。

ローンハイマーは、これらの要素を受容れる政治的リベラリズムという構想は、ロールズの政治的リベラリズムの構想よりも、より道理的な諸結果を齎す、とする (Rhonheimer, 2005, p. 70)。

2.3.3 結語

以上でローンハイマーの政治的リベラリズム批判を一言一句漏らさず忠実に見てきたわけであるが、ローンハイマーの理論は、自然法という健全にそして政治的に考察された理論によって豊かにされた政治的リベラリズムであるといつてよからう。

確かに、かかるローンハイマーの理論は、ローンハイマー自身が認める如く、「ロールズの理論ではない」。しかしながら、ローンハイマーは、「平和、自由、政治的な平等といった特殊近代政治的なエートス、及び、その特殊近

代政治的なエートスに依拠した公共的な理性という特定の近代的な構想を捨て去ることなく、リベラルな立憲民主政において、自然法は公共的な理性の部分として如何に考察されなければならないのか」(なお、第1章1.1.2, 参照)という問題意識に、適切・的確に応えている。その際、ローンハイマーは、「よりよく理解するための構想的な枠組及び内省的な背景」として、ロールズの独創的な (original) 理論を、依然として「有益」(Rhonheimer, 2005, p. 70)なるものとして用いている。この意味において、ロールズの理論は、ローンハイマーの理論と共に高く評価することができ、体制倫理 (政治経済体制の根幹) を論じる際に、ロールズの理論及びローンハイマーの理論を避けて通ることはできないのである。

註

48) ラズ (ラズ, 1996) のような重要な例外が存在することに注意せよ。

49) 個々の市民に対する「平等な尊重と配慮」を強調する点において、ドゥオーキン (ドゥオーキン, 2003, 2001) も同様の過誤を犯している。

50) かかる点は、同性間の結合においては当てはまらない。即ち、同性間の結合は、生殖的ではないが故に、社会の本性的な構造に関連性を有していないからである。

51) この点に関し、山田秀は、「ロールズが『人格』が自由で平等であるというとき、それはそのまま『市民』が自由で平等であるという命題にほとんど自動的に変換され」てしまっていると、的確に指摘する (山田, 2006a, pp. 66-7)。

52) 「無知のヴェール」を「不知のヴェール」との訳語を充てることについて、(山田, 2006a, pp. 69-70, 註 (1)), 参照。

53) 但し、かかる批判は、第1に、存在論的な仕方において、人間存在が個々の人格としてのみ存在

するということを否定しない。第2に、政治的に組織化された社会のレベルにおいて、市民として、人間存在は自由且つ平等なる者として考察されそして承認されなければならない、ということ、を、否定しない。第3に、人格に関するロールズの政治的概念を、道義上、拒絶することはない。以上3点に注意せよ。

54) 中でも、「男性と女性の生殖的な婚姻の結合であり、そして、婚姻の結合をして、この結合に由来し、この結合に基づいて、定立された家族という事実」が重要である。

55) ロールズは、原初状態における当事者について「彼らが人間社会についての一般的な諸事実を認識することは当然である」と語る (Rawls, 1971, p. 137)。ローンハイマーは、このことを以て、専ら、自由且つ平等な個人としての市民に配慮することのみを、「人間社会についての一般的な諸事実」としてロールズが考慮に入れることを妨げているように思えない重要な主張 (affirmation) である、と指摘する。なお、ロールズの理論において、原初状態における当事者によって承認されるべき前政治的な諸価値は、個々の市民として専ら考察される諸人格の諸善である「基本善」(primary goods) である。

56) 『市民政府論』における、「所有権 (財産権) について」の第5章、そして、「父権 (paternal power) について」の第6章のみを指す (ロック, 1968)。

57) 幾つかの点において、ロールズへの批判は、フィニスの批判と同様な結果となる。しかし、フィニスとローンハイマーとは、政治的リベラリズムの概念の評価、そして、政治倫理学に関する幾つかの実践的な含意に関して、重要な相違を有していることに、注意せよ。なお、フィニスらの新自然法論とローンハイマーの相違点については、(May, 2003, pp. 119-25) 参照。

58) 実質的観点を敢えて配慮せず、形式的観点より述べるならば、合理性とは単数の状態を表し、道理性とは複数の状態を表しているともいえる。但し、一般的には、合理性を形式論理的・実証主義的な理論理性という意味合いで、道理性を常識と

しての広義の実践理性の意味合いで捉えられる場合が多い(なお、田中, 1996, pp. 214-5, pp. 230-1, 参照)。

59) しかし、ロールズは、ホッブズの伝統において、自由且つ平等な個人によってそして個人のみによって構成される社会の概念を、単に想定するだけであり、ロールズ自身は実際には分析していないことに注意せよ。

60) こういうわけで、道徳的に熱のこもった政治的論争において、リベラルな地位をほぼ勝者にする効果を有するのである (George, 2000, p. 1)。興味深いことに、ロールズは、公共的な理性及び正当性に関するリベラルな原理を、互換性に言及することなく明確化する。「市民達は基本的な政治的問題が生じる場合には、自分の政治的見解を正当化するために、公共的に受け入れることのできる理由をお互いに提出することができなければならない」(Rawls, 2001, p. 91) と。このことが意味するところは、ロールズがその直前において主張するように、政治的な権力は、「全ての市民が自分自身の理性に照らして公共的に支持することのできる仕方、で、できる限り行使されるべきである」(Rawls, 2001, p. 91) ということである。従って、ロールズは、互換性の基準だけでは、あまりにも浅薄な原理であるが故に、公共的な理性及び正当性に関するリベラルな基準を明確化することはできない、ということ承認しているように考えられる。この点を捉え、ローンハイマーは、ロールズは、少なくとも直観的に、「公共的な理由」の定義付けは「互換性」の定義付けに先立つことを承認している、と指摘する (Rhonheimer, 2005, p. 40, f. n. (84))。

61) このことに関する近時の事実上の事例は、リベラルな非差別化 (liberal nondiscrimination) という名目で、同性間の婚姻と、男性と女性の本性的に生殖的な婚姻上の結合とを、同一視するとの主張がある。しかしながら、社会の政治的な共同善の根本的な部分としての、男性と女性の本性的に生殖的な婚姻上の結合と、個々の市民の本性的に非生殖的な私的な性的嗜好とを、公共的な理性 (理由) において、道徳的に同一視することは不可能

である。

- 62) 場合によっては、おそらく、企業を考慮に入れることもできるが、しかし、ローンハイマーは、消極的である (Rhonheimer, 2005, p. 40)。
- 63) 勿論、多元主義に関するこのような記述は、誇張されている。ローンハイマーによれば、ロールズは、「ロールズの理論を、多元主義に関するこのような誇張されたそして結局道徳的には自滅的ともいえる概念を以って、厳密に下支える」が、多元主義に関するこのような記述が、「穏当な多元主義として現実的に定義されること」は決してあり得ないのであり、「公共的な理性に基づいて法律上の諸制限に関する基底として機能すること」は現実的には決してあり得ないのである (Rhonheimer, 2005, p. 41)。
- 64) ロールズは、原初状態における自由且つ平等なものと市民を表すために、市民は「対称的に」位置付けられなければならないのであり、「形式的平等という基本的教え」、或いは、「全ての点で同様のもの達は、同様に扱われるべきであるという」シジウィックのいう公平の原理を尊重しなければならないとする (Rawls, 2001, p. 87)。ローンハイマーは、この点を捉え、「そのこと以上に真理なるものはない!」とし、「こういうわけで、正義に関する政治的な構想において異性愛の結合及び同性愛の結合は同等に扱われるべき理由を理解することは困難である」 (Rhonheimer, 2005, p. 41 f. n. (87)) と、指摘する。
- 65) 例えば、確かに、男性と女性の生殖的な結合及び家族は、社会の起源でありその未来にすぎないといえるかもしれない。しかし、「男性と女性の生殖的な結合及び家族は、人間社会の現実のまさに構造に属している」のである。このことは、明らかに、教会、大学、シンジケート（企業連合）等々には適用されない。確かに、教会、大学等は、社会の卓越性に皆貢献する。しかし、「教会、大学等は、そのまさに本性の一部分ではなく、又、社会が本性的に根ざしているものではない」のである (Rhonheimer, 2005, p. 44)。
- 66) 同性の結合は養子縁組或いは生殖技術を通じて子供を得ることができるということを恐らく考え

ているのであろう。

- 67) それ故、市民法 (民法, Civil Law) は、この事実をおざりにすることはどうしてもできない。又、市民法は、非生殖的な種類の本性によって存在する結合と、「婚姻」と称している本性的に生殖的な種類の結合とを、同一視することは不可能である (日本国憲法第24条参照) (Rhonheimer, 2005, p. 44)。
- 68) 「生殖に関していえば、異性の結合或いは同性の結合におけるパートナーは、平等であると考えられるべきではなく、それ故、正義を是認 (支持) するために、彼らは市民法によっても不平等に取り扱われなければならないという意味において」である (Rhonheimer, 2005, p. 46)。
- 69) ローンハイマーは、「ミルの加害原理に驚くほど近いものである」とする (Rhonheimer, 2005, p. 47)。
- 70) 例えば、法によって詐欺が一般的に禁止されるということは、裁判において或いは契約に際して詐欺を行うことは、自然法及び公共的な理性両者によって禁止されている、ということである。
- 71) おそらく、道理に合わない場合、即ち、偏見、情欲、道徳的な腐敗による場合が多いであろう。
- 72) ローンハイマーは、ケルゼンとは異なり、ホプズは、賢明にも又明確にも、自己保存に関する自然権に基づいて、又、19の自然法に基づいて、法実証主義は正当化され得ないということを認識しながらも、法実証主義を基礎付けた、とする。
- 73) 従って、ローンハイマーは、ポパーが、リベラルな世界の諸価値は、歴史的に人間存在の宗教的な遺産から分離されることが不可能であるこれらのまさに文化的な根源を有している、ということ、を、忘れないよう注意を喚起するが故に、ポパーはリベラルでは全くない、とすることは妥当でない、とする。
- 74) この教訓を、ヨーロッパ人及びキリスト教教会は、「和解 (accommodation) という長期のプロセス」を通して、得なければならなかった。そして、かなりの程度まで、排他的ではないけれども、この教訓を得るプロセスは、「立憲民主政の近代政治的なエートスを生み出したもの」であったので

- ある (Rhonheimer, 2005, p. 54)。
- 75) ローンハイマーは、その種のものは、「政治的な正義に関する道徳的な主張として、リベラルな立憲主義の伝統によって、決して考察されてこなかった」とする (Rhonheimer, 2005, p. 56)。
- 76) 第一線で活躍する英米のリベラルな哲学者達が、有名な「哲学者の信念」(Philosophers' Brief) において主張した (Rawls, 1997, 参照) が、ローンハイマーはそれほど説得的ではないとする。
- 77) 詰り、「死への加速は彼らの権利である」が故に、その権利を使わないことは「反道徳的であるように思われる」のである (Rhonheimer, 2005, p. 57)。
- 78) このような単一の事例から、人は、「医師の手による自殺帮助という一般的な権利の望ましい状況を推測する」ことはできないのであり、又、「それに対応した諸構造及び制度化された諸慣習の創設を推測する」ことはできない。蓋し、ローンハイマーによれば、第1に、このような権利が、「医師の手による自殺帮助の可能性を、共同善の一部として誤って示している」からであり、又、第2に、「医師の手による自殺帮助それ自体を、ある善として示している」からである。ローンハイマーは、せいぜい、まさに稀なそして究極的な事例において、人は、刑事免責の譲歩を考慮することができるに過ぎないのである、とする (Rhonheimer, 2005, p. 57)。
- 79) 但し、勿論、安楽死肯定説は、自説が信奉する包括的な道徳的或いは宗教的教説によって支持されているが故に、安楽死否定説を「宗教的な或いは哲学的な正説を課す」こととして拒絶することは、当然である。
- 80) これらの問題を主題として扱ったものが、(Rawls, 1996) である。
- 81) 確かに、自然法は、明らかに、善に関する包括的な教説を惹起するが、しかし、このことは、自然法に根ざしているあらゆるものは、包括的な教説の部分であり、ロールズの意味における正義の構想ではあり得ない、ということを意味するわけではない。
- 82) 勿論、ホプズの見解に全面的に与するわけではない。
- 83) ローンハイマーは、近代政治的なエートスによる平和構築の力の一例として、制度的な手続の論理によって2000年のアメリカ大統領選挙における紛争の解決を挙げることができる、とする。
- 84) このことは、神学的な諸理由にとっては当然であるように思われる。蓋し、救済と恩寵の秩序の外部においては、自然法の十分な可知性は存在しないからである。
- 85) 福間によれば、「ロールズは後年、公共的な理由付けの中に包括的世界観に基づく信念を持ち込むことを許容するようになったが(公共的理性についての『広い見解wide view』)、それには『但し書きproviso』が存在し、包括的世界観を導入することによって支持される如何なる政策に対しても、適切な仕方では公共的な理由が提示されなければならないことを要求している」とする。
- 86) 但し、ローンハイマーは、「誤解かもしれない」と留保をつける。ただ、ローンハイマーは、次のように述べる。確かに、市民が有徳になることは、共同善及び社会にとって最も重要な点ではある。しかしながら、人間を有徳にする(聖性を高める)ことは、政治的制度の役割でもなければ、特殊政治的な共同善の部分でもない。徳ある生活を送るために好ましい社会状況を作り出すことは法及び政治の役割であるほうがよいであろうが、しかし、この点においても、決定的であるものは、政治的な局面及び考察、即ち、公共的な諸理由である、と。
- 87) 従って、当該事態は、「大部分のリベラルな伝統それ自体」にも当てはまり、「中絶或いは同性間の婚姻を正当化するために、リベラルな伝統それ自体を引用することはできない」のであり、況や、「今日において、人格的な自律の名において一般的に理解されそして正当化されているが如く、離婚を正当化するために、リベラルな伝統それ自体を引用することはできない」のである (Rhonheimer, 2005, p. 67)。
- 88) なお、福間によれば、ロールズは、公共的な理性の理想と理念について、「公共的理性の『理念idea』とはとりわけ裁判官の判断に適用されるものと考えていた……。しかし後にロールズはこの

公共的理性の『理想ideal』は最高裁の裁判官のみならず、政府の官および公職に就いている（または就こうとしている）者、そして理想的には一般市民までもが（投票を行なう際には）充たすべきものであると考えるに至っている」と指摘する（福岡, 2006, p. 55）。

89) まだ生まれぬ者が立憲上（例えば、合衆国憲法修正5条及び修正14条の意味において）の人格ではないとしても、そのいのちに関する権利を承認しないことは、政治的な正義にとって逆説的であり、反道理的である。蓋し、政治的正義が考慮に入れなければならないあらゆる権利は「市民」の権利であり、そのうちの幾つかは人間存在の自然権であるからである（なお、Rhonheimer, 1998b, 参照）。

参考文献

1 外国語文献

1.1 著書

- R. P. George and C. Wolfe eds. (2000), *Natural Law and Public Reason*, Washington, D. C.: Georgetown University Press.
- A. MacIntyre (1984), *After Virtue*, 2d ed., Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- W. May (2003), *An Introduction to Moral Theology*, 2d ed., Huntington, Ind.: Our Sunday Visitor, Inc.
- J. Rawls (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- J. Rawls (1996), *Political Liberalism*, paperback edition, New York: Columbia University Press, 1st. ed., 1993.
- J. Rawls (1999), *The Law of People with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press. / ジョン・ロールズ (中山竜一訳) (2006), 『万民の法』岩波書店。
- J. Rawls (2001), *Justice as Fairness. A Restatement*, ed. by Erin Kelly, Cambridge, Mass.: Harvard University Press. / ジョン・ロールズ (エリン・ケリー編) (田中成明＝亀本洋＝平井亮輔訳) (2004), 『公正としての正義 再説』岩波書店。
- C. Taylor [et al.] (1994), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Edited and introduced by Amy Gutman, Princeton: Princeton University Press.
- K. R. Popper (1969), *Conjectures and Refutations*, 3d ed., London: Routledge and Kegan Paul.
- R. J. Trigilio (2004), *Thomistic Renaissance — The Natural Moral Law: The Reawakening of Scholasticism in Catholic Teaching as Evidenced by Pope John Paul II in Veritatis Splendor*, Dissertation. com Boca Raton, Florida.
- C. Wolfe (2006), *Natural Law Liberalism*, Cambridge University Press.

1.2 論文

- J. Finnis (2000), "Abortion, Natural Law, and Public Reason," in *Natural Law and Public Reason*, ed. R. P. George and C. Wolfe, Washington, D. C.: Georgetown University Press, pp. 75-105.
- J. Rawls, J. J. Thomson, R. Nozick, R. Dworkin, T. M. Scanlon, T. Nagel (1997), "Assisted Suicide: The Philosophers' Brief," *The New York Review of Books*, Vol. 44, No. 5.
- M. Rhonheimer (1998a), "Lo Stato costituzionale democratico e il bene comune," in *Ripensare lo spazio politico: quale aristocrazia?*, edited by E. Morandi and R. Panattoni (*Con-tratto - Rivista di filosofia tomista e contemporanea* VI), Padova: Il Poligrafo, pp. 57-122.
- M. Rhonheimer (1998b), "Fundamental Rights, Moral Law, and the Legal Defense of Life in a Constitutional Democracy. A Constitutionalist Approach to the Encyclical *Evangelium Vitae*," *The American Journal of Jurisprudence*, vol. 43, pp. 135-183.
- M. Rhonheimer (2001), "Is Christian Morality Reasonable? On the Difference Between Secular and Christian Humanism," *Annales Theologici*, vol. 15, pp. 529-549.

- M. Rhonheimer (2003), “The Cognitive Structure of the Natural Law and the Truth of Subjectivity,” *The Thomist*, vol. 67: 1, pp. 1–44.
- M. Rhonheimer (2005), “Notre Dame Law School: Natural Law Lecture 2005 The Political Ethos of Constitutional Democracy and the Place of Natural Law in Public Reason: Rawls’s “Political Liberalism” Revisited,” *The American Journal of Jurisprudence*, vol. 50, pp. 1–70.

2 邦語文献

2.1 著書

- アウグスティヌス (服部英次郎訳) (1982, 82, 83, 86, 91), 『神の国 (1・2・3・4・5)』岩波書店。
- アリストテレス (山本光雄訳) (1961), 『政治学』岩波書店。
- アリストテレス (高田三郎訳) (1971, 1973), 『ニコマコス倫理学 (上・下)』岩波書店。
- T. アクィナス (稲垣良典訳) (1977), 『神学大全第13冊』創文社。
- T. アクィナス (稲垣良典訳) (1985), 『神学大全第18冊』創文社。
- 芦部信喜 (1997), 『憲法 (新版)』岩波書店。
- 伊東孝之＝井内敏夫＝中井和夫編 (1998), 『世界各 国史20 ポーランド・ウクライナ・バルト史』山川出版。
- 岩田靖夫 (1994), 『倫理の復権 —— ロールズ・ソクラテス・レヴィナス ——』岩波書店。
- 稲垣良典 (1979), 『トマス・アクィナス』勁草書房。
- 稲垣良典 (2003), 『人間文化基礎論』九州大学出版会。
- A. カウフマン (上田健二＝竹下賢＝永尾孝雄＝西野基継訳) (1996), 『法・人格・正義』昭和堂。
- 佐藤幸治 (1991), 『現代法律学講座5 憲法 (新版)』青林書院。
- E. ジルソン (服部英次郎訳) (1974), 『中世哲学の精神 (上)』筑摩書房。
- E. ジルソン (藤本雄三訳・著) (1995), 『『神の国』論 —— アウグスティヌス, 平和と秩序 ——』行路社。
- 田中成明 (1993), 『法的空間 —— 強制と合意の狭間で ——』東京大学出版会。
- 田中成明 (1994), 『法理学講義』有斐閣。
- 田中成明 (2000), 『転換期の日本法』岩波書店。
- R. ドゥウォーキン (木下毅＝小林公＝野坂泰司訳) (2003年), 『権利論 (増補版)』木鐸社。
- R. ドゥウォーキン (小林公訳) (2001), 『権利論 (2)』木鐸社。
- D. トゥルノー (尾崎正明訳) (1989), 『オブス・デ イ —— カトリックの動き ——』白水社。
- 野尻武敏 (1997), 『第三の道 —— 経済社会体制の方位 ——』晃洋書房。
- 野尻武敏 (2006), 『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。
- J. ハーバーマス (高野昌行訳) (2004), 『他者の受容 —— 多文化社会の政治理論に関する研究 ——』法政大学出版局。
- パウロ6世 (神林宏和訳) (1969), 『フマーネ・ヴィ テ —— 適正な産児の調整について ——』中央出版社。
- 半澤孝磨 (2006), 『ヨーロッパ思想史のなかの自由』創文社。
- 半田元夫＝今野国雄 (1977), 『キリスト教史1』山川出版社。
- 藤原保信 (1985), 『政治理論のパラダイム転換 —— 世界観と政治 ——』岩波書店。
- Y. ブリュレ (加藤隆訳) (2007), 『カトリシズムとは何か —— キリスト教の歴史を通して ——』白水社。
- 松田純 (2005), 『遺伝子技術の進展と人間の未来 —— ドイツ生命環境倫理学に学ぶ ——』知泉書館。
- 松山昌司 (1994), 『社会科学と社会倫理』南山大学社会倫理研究所。
- J. マリタン (吉満義彦訳) (1948), 『形而上学序論 (改訂版)』エンデルレ書店。
- J. マリタン (久保正幡＝稲垣良典訳) (1962), 『人間と国家』創文社。
- 三島淑臣 (1993), 『現代法律学講座3 法思想史 (新版)』青林書院。
- 水波朗 (1987), 『トマス主義の法哲学 —— 法哲学

- 論文選——』九州大学出版会。
- 水波朗 (1987), 『トマス主義の憲法学 —— 国法学論文選——』九州大学出版会。
- 水波朗 (1987), 『ホッブズにおける法と国家』成文堂。
- 水波朗 (1990), 『基本的人権と公共の福祉』九州大学出版会。
- 水波朗 (2005), 『自然法と洞見知』創文社。
- モンテスキュー (野田良之=稲本洋之助=上原行雄=田中治男=三辺博之=横田地弘訳) (1989), 『法の精神 (上・中・下)』岩波書店。
- レオ・シュトラウス (石崎嘉彦=飯島昇蔵訳) (2006), 『リベラリズム 古代と近代』ナカニシヤ出版。
- J. ラズ (森際康友編訳) (1996), 『自由と権利 —— 政治哲学論集——』勁草書房。
- J. ロック (鶴飼信成訳) (1968), 『市民政府論』岩波書店。
- H. ロンメン (阿南成一訳) (1956), 『自然法の歴史と理論』有斐閣。
- ## 2.2 論文
- 神原和広 (2006), 「政治的リベラリズムとカント的共和主義の対話 —— ロールズ政治哲学の課題 ——」南山大学社会倫理研究所編『社会と倫理』第19号, pp. 18-43。
- B. ゼートル (山田秀訳) (2003), 「危機に立つ共同善 —— 政治的苛立ちと改革の必要性 ——」南山大学社会倫理研究所編『社会と倫理』第15号, pp. 141-53。
- H. J. テュルク (山田秀訳) (2006), 「ジョン・ロールズの政治哲学とカトリック社会教説 —— ドイツにおける議論を中心に ——」南山大学社会倫理研究所編『社会と倫理』第19号, pp. 1-17。
- 平手賢治 (2004), 「体制移行の倫理学 —— 体制移行の背景的正義 ——」比較経済体制学会『比較経済体制学会年報』41巻1号, pp. 57-68。
- 平手賢治 (2005a), 「体制移行における共通善」名古屋学院大学総合研究所『名古屋学院大学論集 (社会科学篇)』42巻1号, pp. 113-34。
- 平手賢治 (2005b), 「それは何であるか —— 経営哲学とは? ——」日本経営倫理学会『日本経営倫理学会誌』第12号, pp. 71-82。
- 平手賢治 (2006a), 「経営哲学とシティズンシップ」名古屋学院大学総合研究所『名古屋学院大学論集 (社会科学篇)』42巻3号, pp. 151-72。
- 平手賢治 (2006b), 「企業は社会的責任を担えるか —— 存在論に基づくCSR原理序論 ——」第3回経営倫理学会懸賞論文。
- 平手賢治 (2006c), 「J. マリタンのキリスト教的ヒューマニズム」経済社会学会編『経済社会学会年報 XXVIII 多元社会のガバナンス —— 貨幣・コミュニケーション・規範 ——』, pp. 242-52。
- 平手賢治 (2007a), 「レシェク・バルツェロビチの『制限された国家』論 —— 現世的体制における人間本性・自由・国家との関係 ——」名古屋学院大学総合研究所編『名古屋学院大学論集 (社会科学篇)』43巻3号, pp. 231-48。
- 平手賢治 (2007b), 「マルティン・ローンハイマーの政治的リベラリズム批判 (1) —— 自然法と立憲民主政のエートスとの関係 ——」名古屋学院大学総合研究所編『名古屋学院大学論集 (社会科学篇)』44巻1号, pp. 17-47。
- 平手賢治 (2007c), 「現世的体制における自由 —— J. Maritain の『自由の哲学』 ——」経済社会学会編『経済社会学会年報 XXVII 経済社会の関係から21世紀の生活を考える —— 社会変動に伴う経済現象の解明 ——』, pp. 163-74。
- 福岡聡 (2006), 「理由の復権 —— 公共的理性に基づく正当化 ——」南山大学社会倫理研究所編『社会と倫理』第19号, pp. 44-58。
- O. ヘッフェ=K. デマー=A. ホラーバッハ (山田秀訳), 「自然法」南山大学社会倫理研究所編『社会と倫理』第5号, pp. 101-122。
- 水波朗 (1991), 「意識下の新カント派観念論 —— 青井秀夫教授に批判に答えて ——」『法の理論』第11号, 成文堂, pp. 259-94。
- 山田秀 (2001), 「自然法と家族 —— 「家族と世代間倫理」シンポジウム・コメント ——」南山大学社会倫理研究所編『社会と倫理』第11・12合併号, pp. 65-71。
- 山田秀 (2002), 「政治倫理の新しい展開 —— 国民国家と共同善を中心に ——」南山大学社会倫理

- 研究所編『社会と倫理』第13号, pp. 173-83。
- 山田秀 (2003), 「政治倫理学についての一考察
——その学問的ないし体系的位置付けと構造に
即して——」三島淑臣教授古希祝賀『自由と正
義の法理念』成文堂, pp. 443-65。
- 山田秀 (2004), 「共同善 —— 伝統的自然法論ない
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
X X V I 「第三の道」の経済社会学 —— Good
Society の原理を求めて ——』, pp. 67-79。
- 山田秀 (2005a), 「ヨハネス・メスナーの生涯と著作」
南山大学社会倫理研究所編『社会と倫理』第18
号, pp. 75-123。
- 山田秀 (2005b), 「松田純著『遺伝子技術の進展と
人間の未来』」南山大学社会倫理研究所編『社会
と倫理』第18号, pp. 145-50。
- 山田秀 (2006a), 「ロールズ正義論と伝統的自然法
論」南山大学社会倫理研究所編『社会と倫理』
第19号, pp. 59-72。
- 山田秀 (2006b), 「共同善と補完性原理 —— 伝統
的自然法論の立場から ——」南山大学社会倫理
研究所編『社会と倫理』第20号, pp. 95-126。
- A. ラウシャー (山田秀訳) (2000), 「人格性, 連帯,
補完性」南山大学社会倫理研究所編『社会と倫理』
9号, pp. 126-56。