

マルティン・ローンハイマーの自然法論における理性と信仰

平手賢治

目次

- 第1章 問題の所在 ——ローンハイマーの見解の位置付け——
- 第2章 新スコラ学派自然法論における二元論的誤謬と自然法の認知的特徴
- 第3章 回勅『真理の輝き』におけるトマス主義自然法論
- 第4章 実践理性による秩序付けとしてのトマス主義自然法論
- 第5章 自然法と徳の倫理学
- 第6章 キリスト教的ヒューマニズムにおける信仰と理性との関係
- 第7章 回勅『真理の輝き』における自然法と信仰との関係
- 第8章 救済の道徳性としてのキリスト教的ヒューマニズム
- 第9章 キリスト教的ヒューマニズムとキリスト教的な徳の倫理学の特殊性
- 第10章 結語 ——キリスト教的ヒューマニズムの深遠なる道理性と教会の次元——

第1章 問題の所在 ——ローンハイマーの見解の位置付け——

1 本稿の目的

近時公刊された法哲学の「初学者」用「入門書」(深田, 2007, pp. i - ii)において, 自然法論は, 日本では, 「法学者や法律家たちの間に広く浸透したりすることはなかった」のであり, 「第二次世界大戦後においてもほぼ同じである」と指摘されている¹⁾。では, 欧米では, どうであろうか。同「入門書」によれば, 「欧米諸国では, 今日でも, 自然法を主張し続けている人々はいるが, その数は少なくなりつつある」とされる²⁾。かかる指摘された自然法論に関する状況についての当否はさておき, 同「入門書」によれば, 自然法論の低迷の「一つの理由は, 自然法の存在やその認識可能性について論証することが困難になっているからである」とされる(深田, 2007, p. 49 (深田執筆))。

そこで, 本稿の目的を端的に述べるならば, スイスのトマス主義自然法論者マルティン・ローンハイマー (Martin Rhonheimer)³⁾の見解を忠実に取り上げることによって, 「自然法の存在やその認識可能性について論証する」こと (或いはその一助を図ること) にある。本稿では, 第1に, ローンハイマーのトマス主義自然法論における自然法の認知的構造を明らかにし, その上で, 第2に, かかるトマス主義自然法論が, キリスト教の信仰において占める位置を明らかにする。

2 ローンハイマーの見解の位置付け

さて, 自然法論が「浸透したりすることのなかった」日本において, 誤解を防ぐために, 上記

本題を論じる前に、ローンハイマーの見解の位置付けを明らかにすることは、本稿の論述を進めるに当たって、有益であろう。そこで、以下において、ローンハイマーの見解における影響関係(①道徳的な行為の内実、及び、②実践理性の位置付け、についての、ローンハイマーの2大テーマを巡る影響関係)を簡略に示した上で、他の主要見解との相違(①米国において有力な見解の一つである新自然法論との相違と、②ドイツにおいて有力な見解の一つであるトマス主義における「カント的転回」との相違)を簡略に述べることによって、ローンハイマーの見解の位置付けを明らかにする⁴⁾。

2.1 ローンハイマーにおける影響関係

2.1.1 道徳的な行為の内実についての影響関係

まず、道徳的な行為の内実に関するローンハイマーの見解についての影響関係である(表1-1、参照)。教皇ヨハネ・パウロ二世の回勅『真理の輝き』(1993)に、強固に結びついた密接な関係が見られる(ヨハネ・パウロ二世, 1995, pp. 127-8 (§ 78ff), 参照), 道徳的な行為に関するローンハイマーの見解については、以下の5つの点から齎されたものである。

第1に、ローンハイマーは、セルベ・ピンカールス (Servais Pinckaers, O. P.) から、①目的 (*finis*) の重要性、②意志の目的として対象を理解する必要性、③〈主観-客観〉二元論克服の必要性、④「志向的な行為」として人間的行為を理解することの重要性(この点に関しては、エリザベス・アンスコム (G. E. M. Anscombe) から) (アンスコム, 1984), といった影響を受けた (Pinckears, 1995, 2005)。

第2に、ローンハイマーは、人間的行為の客観的意味付けについて、テオ・ベルマンズ (Theo G. Belmans) から影響を受け、単なる物理的な秩序のある事物ではなく、選択されたある行為として、人間の「対象(客体)」を理解するようになった。

第3に、ローンハイマーは、ジョゼフ・ドゥ・フィナンス (Joseph de Finance) から、聖トマス・アクィナス (Thomas Aquinas) における、人間の道徳的な自律性の概念を理解し、人間の道徳的な自律性の概念を「分有された神律」として明確化するようになった。

第4に、ローンハイマーは、ジュセッペ・アッパ (Giuseppe Abbà) から、如何にして、聖トマス・アクィナスは、法に焦点を絞った倫理的な見解から、より徳に焦点を絞った倫理的な見解へと、移行していったか、を理解するようになった。

第5に、ローンハイマーは、アンヘル・ロドリゲス・ルーニョ (Angel Rodríguez Luñon) から、

表 1-1 道徳的な行為の内実についての影響関係

	影響を齎した人物	影響のポイント
第1の影響	セルベ・ピンカールス	〈主観-客観〉二元論の克服
第2の影響	テオ・ベルマンズ	自然法則的観点からの脱却
第3の影響	ジョゼフ・ドゥ・フィナンス	分有された神律の重視
第4の影響	ジュセッペ・アッパ	自然法論から徳の倫理学へ
第5の影響	アンヘル・ロドリゲス・ルーニョ	聖トマス・アクィナスの徳の倫理学の深化

(特に、選択的な習慣 (*habitus electivus*) としての道徳的な徳に関する、) 聖トマス・アクィナスの徳の倫理学の理解を深めるようになった。

2.1.2 実践理性の位置付けについての影響関係

次に、実践理性の位置付けに関するローンハイマーの見解についての影響関係である (表1-2, 参照)。従来、本性と道徳性との関係についての聖トマス・アクィナスの解釈は、「実践理性は本性の秩序についての理論的な諸判断に基づいている」ことが前提とされてきた (なお、阿南, 1960, 参照)。ローンハイマーも、かかる見解に与してきたが、第1に、聖トマス・アクィナスについてのかかる解釈とテキストそれ自体との間の根本的な不一致、そして、第2に、行為についてのアリストテレス理論における諸テキストと徳との間の根本的な不一致、に着目するようになっていった。

その様な時、ローンハイマーは、以下の3つの見解に接する。

第1に、ローンハイマーは、ジャーメイン・グリゼイ (Germain Grisez) の論文「実践理性の第一原理」(Grisez, 1969) に接し、「実践理性は、それ自身の開始点を有している」ということを確信する。

第2に、ローンハイマーは、ジャック・マリタン (Jaques Maritain) の著作『道徳哲学の第一諸概念に関する9講』(*Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*) (Maritain, 1990), そして、ジョン・フィニス (John Finnis) の著作『倫理学の諸基底』(*Fundamentals of Ethics*) (Finnis, 1983) から、人間本性 (それ故、道徳的な善) についての理解は、形而上学的な思弁から始源的に導き出されるのではなく、寧ろ、本性の傾きという内なる経験において具体化される、主体の実践的な洞察力を通じて得られるものであるとの見解に至る。

第3に、ローンハイマーは、第1及び第2の観点を踏まえて、倫理学は、方法論的に形而上学に従属するものとして、又、形而上学から導き出されるものとして、理解されるべきではない、との、トマス主義倫理学におけるヴォルフガング・クルクセン (Wolfgang Kluxen) の主張を理解するようになる。

以上より、ローンハイマーは、聖トマス・アクィナスにおいて、自然法を、主として、実践へと適用される思弁的な諸判断のひとつとしてではなく、実践理性の理論として、確信をもって理解するようになったのである。

表 1-2 実践理性の位置付けについての影響関係

	影響を齎した人物	影響のポイント
第1の影響	ジャーメイン・グリゼイ	実践理性はそれ自身の開始点を有すること。
第2の影響	ジャック・マリタン ジョン・フィニス	道徳的な善についての理解は、形而上学的な思弁からではなく、本性の傾きという内なる経験において具体化される、主体の実践的な洞察力から得られること。
第3の影響	ヴォルフガング・クルクセン	倫理学は、形而上学から導き出されるものとして理解されるべきではないこと。

2.2 他の主要見解との相違

2.2.1 新自然法論との相違

では、他の主要見解との相違を見てみることにする。

まず、確かに、ローンハイマーは、本質的に、自然法は、「前理性的な本性」(pre-rational nature)に属するのではなく、実践理性に属することを強調し、更に、自然法は実践理性についての理論であることを強調する。それ故、ローンハイマーは、あたかも、グリゼイとフィニスの「新自然法論」(“new natural law theory”)に属しているように見える⁵⁾。

しかしながら、第1に、ローンハイマーは、新自然法論に対し、①行為の理論、②実践理性の理解、③徳の無視、④避妊等の個別問題の取り扱い、について、批判を展開している。

第2に、そもそも、ローンハイマーは、アリストテレスの伝統における理性的な徳の倫理学としてトマス主義倫理学を解釈するが、これは根本的に新自然法論とは異なっている。

以上より、確かに、グリゼイとフィニスは、聖トマス・アクィナスをより適切に解釈したことについて重要な貢献をなし、又、かかる貢献によってローンハイマーに重大な思想的な移行を齎した。しかし、ローンハイマーは、新自然法論を推し進めるどころか、アリストテレスの伝統における理性的な徳の倫理学として理解する、聖トマス・アクィナス自身の教えにしっかりとした基礎付けをなすよう試みている。それ故、ローンハイマーの立場は、新自然法論とは根本的に異なっているといえよう。

2.2.2 トマス主義の「カント的転回」との相違

次に、ローンハイマーは、クルクセンより、聖トマス・アクィナスは倫理学を形而上学に従属させているのではなく、寧ろ、倫理学と形而上学を明確に区別することを学んだ。しかしながら、ローンハイマーは、それ以外、クルクセンから重要な見解を取り入れてはいない。

それどころか、クルクセンがその初期に指導した研究者とは、最も深刻な不一致が存在する。かかる研究者達は、聖トマス・アクィナスからの修正主義的な逸脱をなし、(確かにクルクセンの聖トマス・アクィナス解釈におけるある曖昧性に由来するのだが、)クルクセンの著作に直接に根拠付けることなく、聖トマス・アクィナスの解釈の中に「カント的転回」を齎そうと試みている。ローンハイマーは、かかる「カント的転回」に対して明確な批判を展開している(それ故、ローンハイマーは、ドイツ語圏では、「辛辣な」(outspoken)反カント主義者として知られ、時には批判もかっている)。

ローンハイマーは、カント的アプローチとトマスのアプローチとの相違を強調し、カント主義によって悪影響を及ぼされている聖トマス・アクィナスの解釈を退けているのである(Rhonheimer, 2006)。実践理性又志向性に関するローンハイマーの見解を、ある種の「主体性(主観性)の」転回(a “subjectivity” turn)を反映してか、カントによる影響であるとするトマス主義者もいるかもしれないが、全くの誤解である。ローンハイマーは、本質的に人間の知性は真理を達成する能力であり、従って、道徳的に正当な主体性は真理に根ざすものである、とする。それ故、カントとは異なり、ローンハイマーは、主体性(或いは主体)について単に強調するのではなく、「主体性の真理」について強調をしているのである。

第2章 新スコラ学派自然法論における二元論的誤謬と自然法の認知的特徴

では、「自然法の存在やその認識可能性について論証する」(或いはその一助となる)ために、その本題に入ることにする。

1 新スコラ学派自然法論 —— 〈本性-理性〉の二元論——

1.1 二元論的アプローチ

一般的に、体系的な図式化として、自然法には、2つの側面を見出すことができる (Rhonheimer, 2000, p. 8ff, Rhonheimer, 2002, p. 36ff, なお, 吉山, 1996, pp. 148-9, 参照)。

第1の側面は、自然法の存在論的基底たる事物の本性を重視する点である。即ち、第1の側面は、自然法を、「人間の霊肉一体的な本性」(corporeal-spiritual nature of man)と看做し、よって、自然法を、人間的行為にとつての規範である本性として理解する。この第1の側面においては、自然法は、事物の秩序の内部に位置付けられた、規範的な秩序として、看做される。

第2の側面は、「自然法のノエティックな(認知的な, noetic)局面、心の中に書かれたその存在、人間によって承認されるべき本性的なその能力」と称されるものを重視する点である (Fuchs, 1965, pp. 6-9)。

新スコラ神学及び哲学においては、かかる二側面を構成し、第1に、自然法は人間によって認識可能な本性の秩序であること、第2に、一旦認識されたならば、道徳的な行為の一規範として直ちに自然法それ自体を課す、という、二元論的なアプローチが、一般的となった (Rhonheimer, 2000, p. 9ff)。

二元論的なアプローチは、①客観的・客体的側面としての「本性」或いは「本性の秩序」と、②主観的・主体的側面としての「理性」或いは「道徳的な認識」との間の二元論に基づく。即ち、一方で、①自然法は、本性の領域において位置付けられ、他方で、②自然法は、本性に位置付けられた道徳的な秩序を読み取る理性の機能であり、又、自由な行為においてかかる秩序に従うべき理性の機能とされる。従って、新スコラ学派自然法論においては、客観的・規範的な本性の秩序が、主観的に認識され、そして、行為に適用されることを以って、「自然法は、人間の心にかかれている」とするのである (図2-1, 参照)。

しかし、かかる考察に従えば、「人間の心にかかれたもの」は、客観的存在としての自然法と

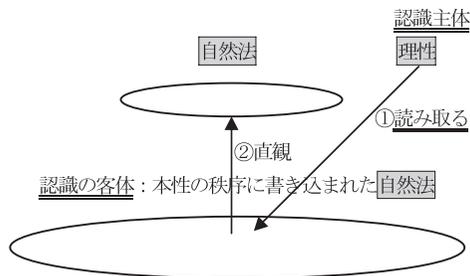


図2-1 二元論的アプローチ

いうよりも寧ろ、客観的存在としての自然法の主観的な認識である。自然法それ自体は、認識の「対象」として（しかし、かかる「対象」からは独自の、「法」として）本性において定立された、道徳的な規範についてのある種の規則（法典, code）である点に、注意しなければならない（Rhonheimer, 2003, p. 2）。

1.2 自然法の認知的特徴

しかしながら、ローンハイマーは、自然法 (*lex naturalis*) の教説に関する長きに渡る伝統に照らす限り、自然法は、単なる「本性の秩序」（即ち、認識を通じて、人間の「心」に書かれた）何ものかとなるであろう、主体の認識の単なる対象）では決してないことを強調する。詰り、伝統的には、自然法は、善と悪についての本性的な認識という具体的な形態の道徳的な認識として理解され、それ故、自然法の本質的な認知的特徴を肯定されていた。即ち、認識されるべき何かであるためだけに、自然法は「人間の心」に書かれている」わけではない。道徳的な善へと人間主体が知性を以って開かれることによって、人間的行為に関する「法」が構成されるがために、自然法は「人間の心」に書かれている」のである。自然な（本性的な）仕方で、道徳的な善へと人間主体が知性を以って開かれているが故に、人間的行為に関する「法」は、まさに「自然」法と称されることができるのである。従って、自然法とは、道徳的な善及び悪についての、実践的な、それ故、規範的な、本性の認識なのである。このようにして、ローンハイマーは、自然法を適確に捉えるのである（Rhonheimer, 2003, pp. 2-3）⁶⁾。

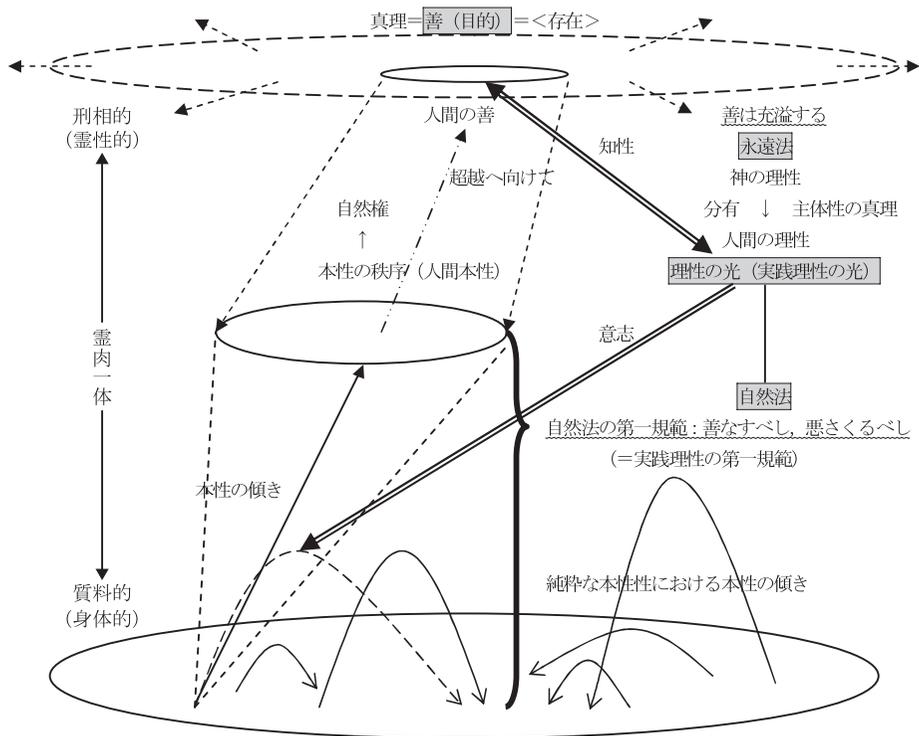


図 2-2 ローンハイマーのトマス主義自然法論における自然法の認知的構造

すると、いずれにせよ、自然法は、特に主体の側に位置付けられており、結論的には、事実、主観的である。そこで、その客観性（従って、それに基づいた道徳的規範の客観性）は、ローンハイマーの自然法論において、如何に、保障され得るのか、が問題となろう。本稿においては、後により詳細に見るが、結論を先に述べるならば、人間の善に関するかかる本性的な認識において、主体性の真理が明示される、という事実、詰りは、実践理性の真理に関する固有の原理に、自然法の客観性を求めることになるであろう（ローンハイマーのトマス主義自然法論における自然法の認知的構造については、図2-2を参照）。

1.3 新スコラ学派自然法論の問題点

確かに、二元論的なアプローチは、ローンハイマーと同様に、以下の3点において有意性を認めることができる（Rhonheimer, 2003, p. 4）。

第1に、二元論的なアプローチは、日常的なコミュニケーション或いは霊的な導きの言い回しのために、かかる二元論的なアプローチの仕方、自然法を明示することは、多くの場合、それで事足りるのであり、又、時には有益でさえある場合もある。

第2に、二元論的なアプローチは、ある自然権（即ち、実定的な法規範を下支えし、或いは、実定的な法規範に先立っており、善及び正についての客観的な規範的秩序が存在するという理念）の存在を十分に擁護することができる。

第3に、二元論的なアプローチは、真であり又善であると主体が実際に信ずるものを以ってして、真理についての客観的なルールと看做されるべきではない、とした上で、真理についての客観的なルールが、主体性に対して（即ち、行為する主体の道徳的な認識に対して）、存在する、という理念をも明示している。かかる意味において、事実上、自然法は、外見上善であるにすぎないものを事実上善として肯定することから真理についての客観的なルールを防御しつつも、主体性に関する真理を定立する、道徳的な規範なのである。

しかしながら、ローンハイマーは、二元論的なアプローチは、深刻なことに、自然法の分析又かかる分析に基づく倫理-規範的議論の全体を、理解不能にし、そして、理性的な観点からすると、あまり納得することのできないものにしてしまう、と非難する。即ち、客観的な「本性」（「本性の秩序」）と、主観的な「理性」（「道徳的な認識」）とを調和させることは、自然法を「自然法則的に」（physicalist）理解することに賛意を示すことである。自然法についての自然法則的な（physicalist）考えにおいては、自然法は、直裁的な仕方、道徳的な規範性が付与される、単なる本性の構造及び目的にすぎないと看做されてしまうのである。この点を捉え、ローンハイマーは、二元論的なアプローチを、「二元論的誤謬」（dualistic fallacy）として、端的に非難するのである（Rhonheimer, 2003, p. 4）。

2 「本性」と「理性」との本質的な統合についての人間学

2.1 人間の善における本性及び理性両者の一体性

かかる二元論的誤謬は、〈主体-客体〉による二元論の故に、認知的機能としての理性、従って、道徳的行為主体のまさに主体性としての理性が、所謂「人間の本性」の一部分である（図2-2、

参照), という事実を解りにくくする。

ローンハイマーによれば, そもそも, 知性の働きは, 人間が「人格」である(即ち, 霊肉一体性)という真理に従い, 人間の善を理解することへと人間主体を開く。人間の善とは, 知性が認知したものに直面した場合にのみ, 「人間(人格)の善」であることが自ずと明らかになる善である。それ故, 人間(人格)の善は, 単に「本性によって与えられた事実」として認識主体に相直面する単なる「対象(客体)」ではなく, 同じ認識主体の一部でもあるのである。蓋し, 認知の働きにおいて, かかる善は, その理解可能性(可知性)を通じて, 明らかにされ, 又, ある意味において, 構成されるからである(Rhonheimer, 2003, pp. 4-5)。

2.2 善の先行性

ここで, 人間学的な事実(形而上学的な事実)に直面する。即ち, ローンハイマーが指摘する如く, 「人間の本性」は, 知性の役割なしには, 又, それに伴う知性の働き又理性の働きなしには, 考えられないのである。

確かに, 行為は, 全ての事物の存在を, 常に追い求め又明示する(「行為は存在に従う」(*agere sequitur esse*))(Rhonheimer, 1994, p. 159ff)。しかし, 同時に, このことは, 事物の存在(本質或いは本性)は, それ自体では, 人間存在に認識されないことをも意味するのである。

そもそも, 人間存在は, 各々の本性の具体的な能力を認識することによって, その事物の存在を認識する。そして, 本性の具体的な能力は, 本性の具体的な能力の働きによって認識されるが, しかし, 人間存在は, 本性の具体的な能力の働きの対象によって, 本性の具体的な能力の働きを認識する(表2-1, 参照)。

とするならば, 人間の自由の対象(客体)(人間の自由は, 理性に存在し, 又, 理性における欲求(*appetitus in ratione*)としての意志に存在する)は, 具体的には, その自己を明示するという多様な形態における善である。それ故に, 人間の本性を認識するためには, どんなにこのことが逆説的に思われようとも, 人間存在は具体的な人間の善を先ず認識しなければならないのである。

このようにして, ローンハイマーは, 善の先行性を, 説得的に根拠付けるのである(Rhonheimer, 2003, p. 5)。

表 2-1 ローンハイマーの自然法論における善の先行性の根拠

	認識対象	人間本性の場合
第1段階	事物の存在(本性)	人間本性
第2段階	本性の <u>具体的な能力</u>	理性(意志)
第3段階	本性の <u>具体的な能力の働き</u>	自由
▼ 第4段階	本性の <u>具体的な能力の働きの対象</u>	自由の対象たる善

2.3 本性の後続性

原則として, このことは非理性的な動物にも該当する。即ち, 確かに, この場合において, 人

間存在は、非理性的な動物の行動（即ち、ある特有の規則正しさ及び常態）の観察を通じて、非理性的な動物の善を認識することができる。

しかしながら、自由に基づいて行為する人間の場合においては、規則正しく又常態通りに生じる行動は、人間の善を規定すべき基準ではない。人間人格は、理性に基づいて、従って、自由を以ってして、行為する。蓋し、理性は、多くの事物に対して開かれているからであり、そして、「善についての様々な考え」（正しいものもあるが、間違っただけのものもある）を有することができるからである（アクィナス、1996、p. 336）⁷⁾。

ここで、ローンハイマーは、倫理学の意義を問題とする。アリストテレスによれば、倫理学は、本性（自然）についての哲学ではなく、規則正しい、従って、自然（本性）の行動を述べることはない（アリストテレス、1966、pp. 339-43（第2巻第8章））。即ち、人間存在が人間の行為にとっての基底として探し求めている人間本性は、人間存在がすでに人間の善を認識している程度までしか、人間存在によって見出されることができないにすぎないのである。ローンハイマーは、この点を捉え、人間本性の認識は、倫理学のための出発点ではなく、又、各々の行為する主体についての実践理性のための出発点ですらない、寧ろ、人間本性の認識は、その結果である、と指摘するのである。詰り、ローンハイマーによれば、人間存在は、正しく「本性」を解釈するよう、人間の善を既に認識しなければならず、そうして、規範的な意味付けに富んだ人間本性の概念に至らなければならない。事実、人間存在が自然法を通じて認識しているのは、かかる人間の善である。それ故、自然法は、ある認知的な原理として（即ち、ある形態の道徳的な認識として）理解されなければならないのである（Rhonheimer, 2003, pp. 5-6）。

2.4 本性と理性の統合

それ故、ローンハイマーの自然法論においては、以下のことが導かれる（図2-2、参照）。

第1に、人間の善は、知性の働きへ「付与された」単なる対象（客体）ではない。知性は、実体的な形相、それ故、その肉体的性というのちの原理である霊的な魂（靈魂）から、発出する。かかる知性のまさに本性は、人間にとって本当に善であるものは、ある意味において、知性の働きそれだけで、構成されそして定式化される。

第2に、人間の善及び道徳的な善は、本質的に、理性の善（*bonum rationis*、即ち、理性に関する善であり、理性のための善であり、理性によって定式化された善）である。かかる善の地平の内部においてのみ、「人間本性」は、魂という知性の働きの現前に現れる如く、その規範的な重要性において、人間の本性自らを明らかにする。結果として、一見、逆説的に見えたとしても、人間の善を認識することは、人間本性の正しい理解に先立っているのである。人間本性は、人間において本性的である全てのものが、知性の働きの対象（客体）であるその善の観点（見地）から解釈される前に、その規範的な特徴を明らかにすることはできないのである（Rhonheimer, 2003, pp. 6-7）。

以上より、「認識されるべきものである」本性の面前において「認識する」能力としての人間理性を描くことは、道徳哲学において、更には、「自然法」の分析においては、あまり適切ではない。二元論的アプローチ（自然法の分析を単純化する新スコラ学派自然法論）は、事物を単純

化し、その実際の本性をも曖昧にしてしまう。そこで、人間理性は「本性」でもある故に（即ち、なされるべき善、及び、避けられるべき悪を本性的に認識するのは、理性である故に）、更に、次章（第3章）において人間理性を検討することにする。

第3章 回勅『真理の輝き』におけるトマス主義自然法論

1 回勅『真理の輝き』における自然法論

教皇ヨハネ・パウロ二世の回勅『真理の輝き』（*Veritatis Splendor*）は、教皇レオ13世の回勅『真なる自由の本質』（*Libertas praestantissimum*）において示された、自然法についての叙述を引用する。『真理の輝き』（及び『真なる自由の本質』）においては、新スコラ学派自然法論による単純な分析とは異なり、自然法の内容は、認識する主体の側に、と同時に、「本性」の真理という客体（対象）の側に、一体となって、布置されている。かかる構想によれば、自然法は、人間が、真理に従った実践の仕方或いは命令の仕方において（即ち、「本性の秩序」と称される道徳的な秩序を、その秩序に関する限りで、明らかにする、ある認識の働き（knowing）において）、人間の善を認識する、第一の本性の働きである。『真理の輝き』（ヨハネ・パウロ二世、1995, pp. 73-5（§ 44））において引用された、教皇レオ13世のテキストは、3つの主張を基本的に含意している（Rhonheimer, 2000, p. 11ff）。

以下において、ローンハイマーの見解に忠実に即して、順に各々確認していくことにする。

2 理性の規定としての自然法

2.1 回勅『真理の輝き』における第1の主張

第1は、理性の規定としての自然法についての叙述である。『真理の輝き』（及び『真なる自由の本質』）は、以下のように述べる。

「わたしたちに善を行うよう命じ、罪を犯さないよう勧めるのは人間理性にはかならないので、自然法は一人ひとりの心の中に書かれ、刻みこまれています」（ヨハネ・パウロ二世、1995, p. 73（§ 44））。

これは、自然法であるものについての形式的な或いは実質的な定義を規定している。即ち、自然法は、「人間本性」ではないし、又、「本性の秩序」でもない。自然法は、事物の本性において直面する規範でもない。

自然法は、「一人ひとりの心の中に書かれ、刻みこまれた何ものかなのである。自然法は人間存在に善をなすよう命令し、又、人間存在に罪を犯すことを禁ずるが故に、自然法は「人間理性にはかならない」のである。それ故、まさにローンハイマーが指摘する如く、自然法は、より正確に述べるならば、実践理性であり、そして、更に正確に述べるならば、実践理性のある諸判断（実践理性の諸判断とは、人間存在に善をなさしめ、悪を避けるようになさしめるもの）の集合である（Rhonheimer, 2003, p. 8）。

それ故に、『真なる自由の本質』は、自然法を、ある「理性の規定」(*praescriptio rationis*)と称している。「理性の規定」とは、聖トマス・アクィナスが、夫々の法と同様、自然法は、ある理性による秩序付け (*ordinatio rationis*) であると称するもの (アクィナス, 1977, p. 5)⁸⁾と、同様のものである (Rhonheimer, 2003, p. 9)。

2.2 自然法則との相違

そして、ローンハイマーは、自然法が「人間理性にほかならない」ならば、自然法における「法」と近代科学の自然の「法則」(the physical or natural laws)とは、異なるものである、ことに注意しなければならない点を強調する。

人間にとって認識可能であり、そして、実践レベルで適用可能である自然の規則・定位・構造として、「自然の法則」(natural laws)について、語る、かかる仕方は、(後に触れるように(第4章第1節)、ストア派の思想にその淵源を有するが、)近代科学と共に生じた、「法」という用語から導かれた不適切な用い方である。ケプラーが天体の「運行法則」(*leges celeritatis et tarditatis*)について語り、そして、ニュートンがニュートンの「運動法則」(*leges motus*)を定式化した時、彼ら近代自然科学者は、行為(働き)を秩序付けるある理性の原理について語っていたのではなく、寧ろ、実は、自然(本性)である規則・構造について語っていたのである (Rhonheimer, 2003, p. 9)。即ち、かかる「法則」は、自然(本性)である限りは、確かに、造物主の理性が秩序付けた結果ではあるが、しかし、単に思弁的な認識の対象(客体)であるに過ぎない本性(自然)の構造をそれら自体において保持していると考えられているのである (アクィナス, 1977, p. 4)⁹⁾。

2.3 本性としての理性(自然的理性)

しかしながら、ローンハイマーは、近代自然科学のパラダイム内部において、トマス主義自然法論を論じることは妥当でない¹⁰⁾、とする (Rhonheimer, 2003, pp. 9-10)。聖トマス・アクィナスは、「法」について語っている時、人間の諸法との類比、神の法との類比、神の理性が秩序付ける永遠法との類比によって、法的-政治的意味における「法」について語っているのである。かかる意味において、「法」は理性による秩序付け (*ordinatio rationis*)、或いは、理性の規定(即ち、既知の領域において、人間的行為を、常に確たる善であるその目的へ方向付ける理性の命令的な働き)である¹¹⁾。

ローンハイマーが端的に指摘する如く、そもそも本性としての「本性(自然)」は、法であるということの特徴を有していないのである(表3-1、参照。なお、Porter, 2004, Rhonheimer, 2006、参照)。「法」は常に「理性に属するところの何ものか」(*aliquid pertinens ad rationem*) (アクィナス, 1977, p. 3)¹²⁾である。即ち、法は、神の永遠の理性によって、人間の立法者の理性によって、それだけでなく、本来各々の個々の人間の自然的理性(本性的な理性、本性としての理性)によっても、定立されることができる。蓋し、各々の個々の人間の自然的理性(本性的な理性、本性としての理性)は、本性的なそして規範的な(即ち、実践的な)仕方で、為されるべき善と避けられるべき悪を認識するからである。それ故に、聖トマス・アクィナスにとって、実践理性の第一の原理と自然法の第一の規範は、全く同じなのである、ということをローンハイマーは指

表 3-1 本性と理性

	本性の側から (本性としての)	理性の側から (理性としての)
本性 (≒存在重視)	本性としての本性 (自然法則)	理性としての本性 (ジーン・ポーター)
理性 (≒理性重視)	本性としての理性 (=自然的理性) (聖トマス・アクィナス, ローンハイマー)	理性としての理性 (道具的・計算的理性)

摘する (Rhonheimer, 2003, p. 10)。人間的行為の目的は、善を行い、善を追求しそして悪を避けることなのである (*bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum*) (アクィナス, 1977, p. 72)¹³⁾。

2.4 「理性によって構成される何ものか」としての自然法

かかる自然法についての、理性的な又認知的な特徴を、『真理の輝き』(ヨハネ・パウロ二世, 1995, p. 22 (§ 12), p. 68 (§ 40)) は、より根本的な仕方であつたりより明白な仕方であつたり、次のように確認する。

「自然法は、何をすべきか、また何をしてはならないかをわたしたちが理解するために、神によってわたしたちのうちに注ぎ込まれた理解の光にほかなりません」(ヨハネ・パウロ二世, 1995, p. 22, 68)。

ローンハイマーは、その自然法論において、自然法は、「理性によって構成される何ものか」(*aliquid a ratione constitutum*) であり、そして、理性の働き(業) (*opus rationis*) である(アクィナス, 1977, p. 68)¹⁴⁾と、終始一貫して、主張する (Rhonheimer, 2003, p. 11)。即ち、ローンハイマーにとって、自然法は、事実上、神が創造の瞬間に人間に与えた理解の光から、発出するものであり、又、自然法は、為されるべき善と避けられるべき悪を、命令的な仕方即ち実践的な仕方であつたり、人間存在に理解させる、認知の働きの集合なのである。

そして、ローンハイマーは、かかる法こそが、自然法 (*natural law*) と称される、とする。蓋し、造物主によって人間に付与された知性が人間本性の一部であるのと同じように、「自然法を公布する理性は人間本性にとって固有なものである」からである (Rhonheimer, 2003, p. 11)。人間が、人間の知性の働きを通じて、本性的に、定立し、定式化し、或いは、公布するのは、法なのである¹⁵⁾。

3 永遠法の分有としての自然法

3.1 回勅『真理の輝き』における第2の主張

第2は、永遠法の分有としての自然法についての言及である。『真理の輝き』(及び『真なる自由の本質』) は、以下のように述べる。

「『しかし、人間の理性についての規定は、わたしたちの霊とわたしたちの自由がそれに従

属しなければならない、あるより高い理性に関する声と解釈者としてでなければ、法としての効力をもちえなかったのである』。実に、法の効力は、義務を課し、権利を与え、特定の行動を罰するその権威にあります。『さて、もし人間が自らの最高立法者として自分自身に自らの行為の規則を与えたのであれば、明らかにこのことはみな、人間のうちに存在することはできませんでした』（ヨハネ・パウロ二世，1995，pp. 73-4）。

第2の主張は、人間の理性についてのこれらの規範的な働きは、実際に、法の特徴及び効力を有している、ということ述べている。詰り、人間理性についてのこれらの規範的な働きは、「義務を課し、権利を与え、更に、特定の行動を罰する」のである。唯、理性は、従属し又服するところのより高い権威の声（解釈者）であるだけに、それ故、このような権威を有することができるのである。

かかる『真理の輝き』の主張をして、ローンハイマーは、第1に、人間の理性は造物主の理性に服することを肯定するために、更に、第2に、その規範性を定立するに当たって、人間理性を、「本性」或いは「本性の秩序」よりも、神の理性に帰するために、重要なものとして位置付ける（Rhonheimer, 2003, pp. 11-2）。かかる神の理性は、あらゆる行為及び動きを導き、事物をその適切な目的へと秩序付ける（アクィナス，1977，p. 47）¹⁶⁾、神の叡智の理性（*ratio*）たる、永遠法である。神の摂理は、自然法において、ある本性的な仕方であらうに明らかにされる。神は、人間に、命令的な仕方であらうに（即ち、人間自身の認知の働きを通じた、法という形態において）神御自らの真なる善を教え導くのである。

3.2 回勅『真理の輝き』における第3の主張

そして、ローンハイマーは、かかる第2の主張を踏まえたうえで、以下の第3の主張が導かれる、と位置付ける。

「それゆえ、自然法はそれ自体、理性を授けられた存在のなかに植えこまれ、その存在を正しい行為と目的に駆り立てる永遠法です。それは、宇宙の創造主にして統治者である方の永遠の理性に他なりません」（ヨハネ・パウロ二世，1995，p. 73）。

このように、人間理性は、自然法であるが故に、本性にではなく、神に帰されるのである。

注意すべきは、ローンハイマーが以下のように解釈すべきではないとしている点である（Rhonheimer, 2003, p. 12）。即ち、善を認識するために、人間理性は、人間理性が認識できるものに更に啓示を受ける必要があるとして、神によって教え導かれる必要がある、と解釈すべきではない点である。第3の主張が意味するところは、その正反対なのである（図3-1、参照）。

ローンハイマーに従い端的に述べるならば、そもそも自然法は永遠法それ自体である。即ち、

- 善を認識するために ⇒ 理性+啓示が必要なのではない。
- ⇒ 理性のみで足りる。
- 蓋し、自然法=永遠法（の分有）だから。

図 3-1 善を認識するための条件

神の永遠法は、自然法において、永遠法それ自体を明らかにし、自然法を通じて、その適切な目的へと人間的行為を方向付け、その目的を達成するのである。それ故、永遠法は、自然法が明示されそして効力を有するという程度において、認識され、即ち、人間の自然的理性（本性的な理性）を通じて、認識されている。言い換えるならば、自然法は、真に、永遠法の分有である。即ち、自然法は、認知的な又行為的な仕方、永遠法を有するのである（Rhonheimer, 2003, p. 12）。

4 神律への参与（分有） ——人間理性の規範的役割——

4.1 神律への分有による自律

それ故、実践理性は、自然法であり又自然法に基づいて赴くが故に、実際には、行為に対しての権威的な導きであり、義務を課し、そして、諸権利を定式化する。人間は、まさに人間の自律性は「神律への参与（分有）」（即ち、永遠法の分有（参与）又永遠法の自己所有）であるが故に（ヨハネ・パウロ二世, 1995, p. 69（§ 41）, Rhonheimer, 2000, p. 319ff¹⁷⁾、現実の自律性を有するのである。即ち、自然法は理性的な被造物における永遠法の分有であるということは、自然法の神律的な特徴を認識することを全くは意図してはいないが、しかし、人間理性の規範的な特徴を定立することは意図しているのである（Rhonheimer, 2003, p. 13）。蓋し、人間理性の規範的な特徴を定立することは、「私達の内部における神の光の刻印（痕跡）」以外の何ものでもないからである。かかる「私達の内部における神の光の刻印（痕跡）」によって、私達は善を悪から区別することができ、そして、「私達の内部における神の光の刻印（痕跡）」は、自然法がまさに行うものなのである（アキナス, 1977, p. 19¹⁸⁾。

以上より明らかとなった点は、ローンハイマーによれば、以下の理由のために極めて重要な点である（Rhonheimer, 2003, p. 13）。

蓋し、第1に、永遠法への言及（即ち、人間理性の規範的な働き（所謂「自然法」）があるより高い叡智に服するということの肯定）は、人間人格の実践理性の規範的な役割を決して相対化することはない、ということを示しているからである。

又、第2に、人間存在をして、人間の善を認識するために、人は神への明示的な言及を常に必要とする、ということの意味してはいないからである。

確かに、命令すること及び行為することは、実践理性の本性に属している。実践理性は、実践の始まりであり、そして、人間人格が善と信ずるものに従い或いは悪と信ずるものを避けるよう行為主体を動かす。しかしながら、このことは、あたかも、人間理性は、善のかかる秩序の立案者としての、従って、立法者としての、神の認識に頼るよう（即ち、規範的になるように或いは又適切に実践的になるように）要求しながら、指示的ではあるがしかし命令的ではない仕方、適切さの諸関係を認識することへと方向付けられているにすぎない、と理解されるべきではないのである。

要するに、ローンハイマーが強調するところは、人間本性は、それ自体で、理性が意志によって動かされそして本性の傾きという欲求のダイナミズムの中へ分け入るが故に、実際に、実践へと動き、そして、善へと動く、という仕方、既に構成されているのである、という点なのであ

る (Rhonheimer, 2003, p. 14)。

4.2 実践理性の真理認識

以上より、ローンハイマーは、認識された善へと方向付けられたかかる知性の動きについて分有的な特徴を明白に認識すること（即ち、人間の造物主の理性に人間の理性が服するという認識）は、認識された善についての現実の又特定の義務的な特徴を自覚することの存在を説明するに当たって、必ずしも必要ではないことを、強調する。

そして、ローンハイマーは、その根拠を次のように明らかにする (Rhonheimer, 2003, p. 14)。

即ち、そもそも、知性の動きの分有的な特徴を明白に認識することは必ずしも必要ではないとの、その理由は、「善」は「真」なるものであるが故に（さもなければ、善は理解可能（可知的）ではないであろう）、真なるものと善なるものは相互に互いを含んでいる、という事実による。実践理性の諸判断は、その対象物として、その真理の側面から働くことについての善を有している。思弁的な知性と同じく、実践知性は真理を認識するのである（アキナス、1962, p. 183）¹⁹⁾。それ故に、認識された善は、「実践的な真理」である。しかしながら、真理は、それ自身「真理である」ために、良心（善悪の判断力）に、真理自らを課す。従って、理性に認識された善は、認識された真理が一致 (assent) を要求するのと同様に、認識している主体に義務を課すのである。更に、実践理性の諸判断は、義務付ける力（拘束力、*vis obligandi*）（アキナス、1977, p. 362）²⁰⁾ をそれ自体で含意している、ある命令の特徴を有しているのである（図3-2、参照）。



図 3-2 真と善との関係

それ故、第1に、ローンハイマーは、自然法（又、自然法によって定立された道徳的な秩序）の分有された本性について明白に認識することが、人間理性の実践的なそして命令的な価値を構成するのではない、と指摘する。超越的なより高い源泉から導かれた実践的な真理として認識されるという仕方では、人間理性の実践的なそして命令的な価値を豊かにするのである。そもそも、超越的なより高い源泉から導かれた実践的な真理は、ある環境又究極の状況において自然法の命令に効果的に服するための疑いのない目的をも更に提供できるのである (Rhonheimer, 2003, p. 15)。

加えて、第2に、ローンハイマーは、神の理性に人間理性が「分有的（参与的）に服すること」を明白に自覚することは、道徳的な経験が、特に宗教的でもある、ある経験に（即ち、人間の責任ある絶対的自律という誤った承認によって排除された、ある経験に）、参与する備えをなすのである、とする (Rhonheimer, 2003, p. 15, 後に述べる、ローンハイマーにおける信仰と理性との関係を想起せよ)。

4.3 道徳的な経験は法の経験ではなく善についての真理の経験である

結果として、分有された特徴について認識することは、より高位の法、即ち、神の法に従属し

そして服しながら、「法の理性」(*ratio legis*)を、その言葉の現実の意味において、付け加える。即ち、ローンハイマーは、たとえ、実践理性の働きとして、自然法が現実の意味において、ある「法」の特徴を有しているとしても、法の理性(*ratio legis*)は、明確にされることもないし、或いは、それに付随して、自然法に関するこれらの実践的な諸判断が実行される瞬間に考慮されることもない、ことを強調するのである。人間の根本的な道德経験は、ある「法」に従うという経験ではなく、善についての真理の経験、より正確に言えば、第一の実践的な原理の光における、「為されるべき善」(*bonum faciendum*)の経験なのである(Rhonheimer, 2003, p. 15)。

しかしながら、これらの実践的な諸判断という分有された特徴を明白に認識する場合、人間は、人間の自律性はある神律を明示する、ということを理解することができる。即ち、人間は、人間によって認識された善を、ある「為されるべき善」としてだけでなく、神の意志として、理解することができるのである。

第4章 実践理性による秩序付けとしての自然法

1 本性の傾きという文脈における人間理性

1.1 自然法論とストア派

1.1.1 自然法論におけるストア派の位置

ここにおいて、新スコラ学派の立場から、自然法と「認識され、又、適用されるべき本性の秩序」とが同じである、という概念を擁護するために、以下の異論を想定することが可能である。第1は、神は「本性において」御自ら自身を明らかにする、という異論であり、第2は、理性は、本性の中へと分け入ってある秩序を認識し、そして、それ自身をかかえる秩序に為すという、まさにその程度までに、理性は神の永遠法の分有である、という異論である。

ローンハイマーは、このような異論を支える、自然法についての概念を、又、永遠法に対するその関係を、歴史的には、ストア派にまで遡ることができる、と指摘する(Rhonheimer, 2003, pp. 16-7)。

1.1.2 ストア派における理性の位置 ——キケロー——

確かに、ストア派は、第1に、永遠法は宇宙的な秩序と同一視されるべきである、そして、第2に、それ故、人間は本性の一部であるが故に、永遠法は、本性の認識を通じて判読可能である、との点を、ローマ法を通じて、自然法の伝統に大きな影響を与え、法の概念又自然権の概念への道を開いた(なお、三島, 1993, pp. 97-102, 123, 参照)。

しかしながら、ローンハイマーは、ストア派の影響を自ら進んで受け容れた教父達の大多数は、自然法の理性的、知性的、認知的な特徴に強調を置いたため、教父達はストア哲学を受け容れるに当たって、重要な変質を齎した、ことを強調する(なお、三島, 1993, pp. 136-9, 参照)。教父達は、本性を、ある神の創造として(即ち、超越的なものであり、従って、本性の秩序と同一視されるべきではない、ある永遠法に由来するものとして)理解したのである(Rhonheimer, 2003, p. 17, 三島, 1993, pp. 137-8)²¹⁾。

そもそも、ストア派にとって、人間の理性 (*ratio*) は、超越的な理性 (*ratio*) の分有及び姿 (似姿, *image*) ではなく、本性それ自体に固有なものであるロゴス (*logos*) であった。従って、人間の理性 (*ratio*) は、本性が傾き及び目的の点において既に含んでいるものについてのある種の内省となる。即ち、人間は、オイケイオシス (*oikeiosis*) において (なお、青野, 1985, 参照)、合理的に、かかる本性の秩序を同化 (吸収・融合) するのである。

それ故、ストア派において、法は、以下のように述べられる。

「法とは、為されなければならないものに関して、又、為されてはならないものに関して、私達に命令を下す、最も高い理性であり、本性に固有なものである」(キケロー, 1999, p. 193)。

法は、「私達が、本性そのものからつかみ取り、汲み取り、引き離す、書かれたものでなくて自然に生まれた」ものである (キケロー, 2000, p. 350)。

自然法は、単に「本性と一致することにおいて、正しい理性」に過ぎない (キケロー, 1999, p. 123)。

以上のキケローの有名な諸定式化は、ローンハイマーが端的に指摘するように、脱ストア派の文脈或いはキリスト教の文脈の内部において解釈されるならば、寧ろ曖昧或いは少なくとも不十分であるように思われるのは当然であった (Rhonheimer, 2003, p. 17)²²⁾。

1.1.3 教父達によるストア派の継受とその変容 —— 聖アンブロジオ ——

そもそも、教父達にとって、世界におけるかかる神の姿 (似姿, *imago*) は、本性でもなければ宇宙的な秩序でもない。即ち、造物主の姿は、唯一人間の霊的な魂においてのみ、特に人間の知性において、従って、実践理性という人間の働きにおいて、現存するのである。実践理性は、単に本性を映し出すのではない。寧ろ、神の知性とその働きとして分有される場合、人間理性は、その順番として、本性に光を当て、そして、本性を十分に理解可能なるものにするのである。

ローンハイマーは、教父達によるこのような自然法に関する説明は、トマス主義自然法論に完全に一致する、とする (Rhonheimer, 2003, p. 18)。蓋し、トマス主義自然法論は、その認知的な特徴を、即ち、聖アンブロジオに従えば「私達は、悪であるものは避けなければならない、ということ自然に理解し、又、同様に、自然に、私達は、私達にとって善であるものを指示されるべきである、ということ、を、認識する」点を、強調するからである。明らかに、聖アンブロジオのかかる見解は、第一の自然法を、ある形態の道徳的認識として (詰り、聖アンブロジオにとって、人間存在内部における「神の御言葉」である、善及び悪の実践的又本性的な認識として)、看做しているのである。ローンハイマーが指摘する如く、人間存在は、本性において、或いは、「石版」において、神のロゴス (*logos*) を見出すのではなく、「神のいのちある靈魂 (the living Spirit of God) の故に、私達の心に刻まれている」のである。従って、「私達の良心 (善悪) の判断は、心の中で、ある法を構成するのである」。

1.2 自然法と霊肉一体性

1.2.1 人格における霊肉一体性

ある「付与された本性の秩序としての」本性及び、かかる意味における、理性にとってのある「対象」は、トマス主義自然法論とは、依然として別の概念に属している。しかしながら、ローンハイマーによって明らかにされた如く、一旦、自然法とは、人間の善についての実践的な認識を成し遂げる本性の行いである、ということが明らかとなったならば、人間存在は、善についてのこのような本性の実践的認識が如何にして得られることができるのか、という問題へと導かれる。

ここで、ローンハイマーは、かかる問題を理解するためには、人間は、知性の能力を有しているけれども、人間の知性ではない、ということに注意すべきである、とする。即ち、人間は知性の能力を有しているが人間の知性ではないのと同様に、(理論的或いは実践的両者の)知性の働き或いは理性の働きでさえ、知性の力のみによっては、実行されない。詰りは、(知性の)働きは従属させられているのである (*Actus sunt suppositi*)。

かかる点を捉え、ローンハイマーは、知性の働きは、個々の諸能力 (the individual faculties) に関するもの、ではなく、人間存在の全体性における具体的な主体に関するもの、であるとし、従って、知性の働きは、人間の理性を通じて認識する人間の霊肉一体の存在という全体性において人格 (靈魂) だけを認識する、理性ではない、とする。即ち、ローンハイマーによれば、人間は、傾向性の集合、又、生き生きとした、感覚的な、そして、知性の傾き或いは意志の傾きの集合、であり、「人格」は、これらのすべてなのである (Rhonheimer, 2003, pp. 18-9)。

1.2.2 霊肉一体性から齎される帰結

確かに、人間は、人間の霊性のお陰で、ある「人格」ではある。しかし、トマス主義においては、人間人格は、実体 (substance) のある統合において、靈魂と身体によって形成されているすべてである (なお、水波, 1987c, pp. 27-50, 宮川, 1984, 2006, 平手, 2008b, 参照)。

そこで、ローンハイマーは、確かに、人間は、靈魂の秩序に属していないが故に、受肉化された靈魂ではないとし、人間は動物の秩序に属しており、何よりも第一に、人間は動物である、とする。しかしながら、ローンハイマーは、人間は動物であるとしつつも、そもそも、靈魂は、生きている身体 (即ち、動物) が、霊的な働きだけでなく、靈魂のいのちを充満させる仕方 (従って、理性の導きの下で)、人間の動物的な特徴についてのあらゆる他の働きをも、実行することを許容する点を、見落とすことなく適確にも、強調する (Rhonheimer, 2003, p. 19)。

それ故、トマス主義においては、人間人格は、端的に述べるならば、かかる靈魂によって、いのちを吹き込まれた、本質的に生きている身体なのである。

かかる人間人格の位置付けから、ローンハイマーは、身体なるもの (動物的な特徴) の実体 (substance) と、霊的なもの (霊的な特徴) の実体 (substance) とのかかる統合は、人間の身体性と動物的な特徴それ自身についての意味付けとその内実を転換する点に着目する。即ち、人間の動物的な特徴それ自体についての意味付け及び内実、逆に、人間の霊的な存在に、その特殊な人間的なそして現世的な特徴を、即ち、人間の同じ本性的な肉体及び動物的な特徴の限界 (内部) では、

又、人間の自然環境の限界（内部）では決して生じることない、霊的な実存の特徴を、しかし、特に、かかる動物的特徴を通じてではあるが、更に、与えるのである。それ故に、理論知性の働きは、身体がなければ人間存在には不可能であり、又、実践知性の働きは、本性の傾きなしには実践的になり得ず又行為へ向かって動くこともできない（Rhonheimer, 2003, p. 19）。

以上のように、人間の身体性・動物性（即ち、純粋な本性性における本性の傾き）を、ローンハイマーは自然法論において位置付けるのである。

1.3 人間存在における本性の傾き

1.3.1 本性の傾きの適正性

しかしながら、霊肉一体性（から齎される帰結）において、如何にして、人間存在は、これらの本性の機能及び傾き（特に、人間の肉体的及び動物的存在から生じる本性の機能及び傾き）を理解することができるのか、が問題となろう。

確かに、これらの傾向性及び傾き（例えば、自己保存の傾き、或いは、性的な傾き）は、明らかに実践的である。即ち、これらの傾向性及び傾きは、当該傾向性及び傾きの善及び目的を追求するよう行為主体を押し動かす（詰りは、行為へ向かって動かす）。各々の本性の傾きは、本性によって（*a natura*）傾きそれ自身の善及び目的を有する（*bonum et finis proprium*）。しかしながら、それらの単なる本性性のレベルで、自己保存の傾向性或いは性的な傾向性が、人間にとって適正な善及び目的を更に意味するのか。如何にして、人間存在は、特定の本性に従った傾きにとって特殊であるものだけでなく、人格にとって適正なもの（即ち、これらの傾きの瞬間に、人間としての人間にとって、善なるもの）を認識することができるのか（なお、Rhonheimer, 2000, p. 67, 75, 参照）。以上の点が問題になるであろう（Rhonheimer, 2003, pp. 19–20）。

1.3.2 本性の秩序と自然的理性との関係

かかる点においてこそ、現実の意味において、自然法の内的な構造の分析及び自然法の「機能」の分析が始まるのでであると、ローンハイマーは指摘する。

事実、確かに、かかる分析は、如何にして、自然法は、本性の秩序の部分を形成し、明示し、そして、ある意味において、構成するのか、を説明するであろう。

しかしながら、ローンハイマーが幾度もその要点を繰り返す如く、かかる本性の秩序は、認識しそして行為する行為主体としての人間が自分自身を見出す、いわば、直面する、統一体ではない。本性の秩序とは、同じ本性の認知の働き（実践理性の本性の働き）がその一部を形成する、ある本性の秩序である。

従って、人は、特殊に本性（自然）でもある理性（ある種の「本性（自然）としての理性」(*ratio ut natura*)、即ち、自然的理性）を見出すことができるのである。かかる理性に対してこそ、ローンハイマーが幾度となく指摘するように、自然法は、実際に、「人間の内なるもの」(*inside man*)と称されることができ、又、人は、自然法は「魂に刻み込まれている」ということができるのである（Rhonheimer, 2003, p. 20）。

1.3.3 自然的理性の適正性を担保する永遠法の分有

しかし、自然法が、本性的に善へと向かって動く実践理性として理解され、そして、道徳的な

秩序を構成することを、人は如何にして述べることができるのか。

この点に関し、ローンハイマーは、聖トマス・アクィナスに倣い、自然的理性の光 (*lumen rationis naturalis*) は、神の理性によって、神の姿へ向けて (似姿へ向けて、*ad imaginem*) 創造されるが故に、本性的に善へと向って動く実践理性として理解され、そして、道徳的な秩序を構成する、と述べる (アクィナス, 1996, p. 411)²³⁾。更に詳しく述べるならば、自然法は、永遠法の現実の分有であるが故に、自然法は、あたかも善に関する完全な秩序が、永遠法である、神の理性によって構成されたその起源に存在するのと同様に、自然的理性によって構成されたものとして、適切に考えられることができるのである (アクィナス, 1977, p. 68)²⁴⁾。かかる分有は、(たとえ、ただ分有され又創造された認知的な光にすぎないものとしての、人間理性が、本質的に本性の傾きによって構成されながらも、真理を創造することによってでは決してなく、真理を認識すること (それ故、真理をそれ自体の存在において見出すこと) によったとしても、) 永遠法に服する場合だけでなく、道徳的な秩序を構成する永遠法の具体的な秩序付けの機能に参与することによって、それ自らを明らかにするのである (Rhoneimer, 2003, pp. 20-1)。

2 聖トマス・アクィナスの自然法論 ——ローンハイマーのST I-II, q. 94 a. 2. の解釈——

2.1 ローンハイマーによる聖トマス・アクィナスの自然法論における3つのテーゼ

ローンハイマーによれば、聖トマス・アクィナスは、ST I-II, q. 94 a. 2. において、自然法の起源及び認知的構造につき、以下の3つのテーゼを確認している、とする (Rhoneimer, 2003, p. 21)。

- (1) 自然法は、実践理性の働きである。実践理性は、それ自身の開始点を有しており、そして、思弁理性からその諸原理を導き出すことはない。
- (2) 自然法は、人間の善の実践的又規範的な認識の働き (*knowing*) である。かかる認識の働きは、本性の傾きのダイナミズムに人間理性が深く植えつけられることに基づいて展開される。
- (3) 実践理性によって把握されるが故に、本性の傾きの善及び目的は、人間の善を構成するものとして理解され又確認される。しかしながら、同時に、人間の善及び目的を有したこれらの傾きは、理性によって規定され又秩序付けされる。即ち、人間人格の霊肉一体の存在の全体性の中に統合され、それ故、更に転換されている。このようにしてのみ、これらの傾きは、自然法に属し、又、自然法である。

以下、ST I-II, q. 94 a. 2. に関連付けながら、ローンハイマーの見解に忠実に即して、順に3つのテーゼを各々確認していくことにする。

2.2 第1テーゼ

- (1) 自然法は、実践理性の働きである。実践理性は、それ自身の開始点を有しており、そして、思弁理性からその諸原理を導き出すことはない。

2.2.1 実践理性の第一規範はそれ自身の開始点を有している

自然法の規範は、思弁理性（或いは理論理性）に対する論証の原理の関係と同様の、実践理性に対するある関係性を有している。それ故、自然法の規範は、原理（実践的な原理）であり、従って、他の形態の認識から導き出されることはない（アクィナス, 1977, p. 71)²⁵⁾。このように、聖トマス・アクィナスは指摘する。

そこで、ローンハイマーは、自然法の実践的な原理或いは規範は、人間本性の思弁的な認識の形態の応用ではない、とし、寧ろ、自然法の実践的な原理或いは規定は、人間の善についての本性の秩序がその起源において理性的に（即ち、理性の秩序 (*ordo rationis*) として）それ自身を明らかにする、働きである、とする（Rhonheimer, 2003, p. 22）。従って、実践的な原理は、他から導き出されないそれ自身の開始点を有しており、直ちに直観される（そうであれば、実践的な原理はそもそも原理ではないであろう）（Grisez, 1969）。聖トマス・アクィナスが指摘する如く、実践理性は、他の経験に還元できないある第一の経験（語り、人間存在の傾向性に関する相関的な又形相的な内実としての「善」の経験（善とはすべてのものが欲するものである (*bonum est quod omnia appetunt*））から始まるのである（アクィナス, 1977, p. 72)²⁶⁾。このことは、思弁的な知性が、存在の経験において、そして、ある存在又非存在の全く反対の本性の明証性において、その第一原理（例えば、無矛盾律）を定式化するようなかかる仕方（更に、一貫した或いは導出された仕方ではなく平行した仕方）（アクィナス, 1977, p. 72)²⁷⁾、その開始点を有しているのと同じことである。

2.2.2 実践理性の第一規範の特質

かかる開始点から、直裁的な又非論証的な仕方、聖トマス・アクィナスが述べるが如く、自然法の第一規範でもある実践理性の第一原理（即ち、人間の行為の目的は、善を行い、善を追求しそして悪を避けることである (*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*)) が生じる（アクィナス, 1977, p. 72)²⁸⁾。

かかる点を捉え、ローンハイマーは、実践理性の第一規範の特質を以下の2点において指摘する（Rhonheimer, 2003, p. 23）。

第1に、無矛盾律は、他の諸形態の認識が演繹するであろうところの、ある別個の原理ではなく、寧ろ、存在についての各々の他の形態の認識において暗々裡に含まれた、開始点となる原理である。それと同様に、実践理性の第一原理から、更に、より具体的な何かが導かれることは不可能である。寧ろ、実践理性の第一原理は、普遍的な種類又具体的な種類両者に関しての各々の更なる形態の実践的な認識について、暗々裡に常に現存する、基底である。

そして、第2に、かかる原理は、実践理性の諸判断に基づいて、追求 (*prosecutio*) という或いは忌避 (*fuga*) という最も適切なダイナミクスを与える。このことは、理論的な肯定そして否定 (*is / is not*) に関するものではなく、(実際、「それによって、善は為され、悪は避くる」よう動かす) とりわけ、実践的な種類の肯定／否定である、所謂「実践的な繫辞 (けいじ)」 (*practical copula*) である (表4-1, 参照)。

2.3.1 実践理性の基底としての人間の善

ST I-II, q. 94 a. 2. の第2段階は、自然法の他のすべての規範（或いは、実践理性の他のすべての原理）の起源についての説明である（アクィナス, 1977, pp. 72-3）。

自然法の他のすべての規範（或いは、実践理性の他のすべての原理）は、すでに、より具体的な内実を有している。自然法の他のすべての規範（或いは、実践理性の他のすべての原理）は、ローンハイマーに従ってすでに検討してきた如く、第一原理から演繹されるのではなく、（善を行い追求するよう、又、悪を避けるよう命令する、「実践的な繫辞」の影響の下で、常に）実践理性が、本性の傾向性或いはそれ自身の存在の傾きに関する個々の善（目的）を理解する、本性的な又自発的なプロセスを通じてそれ自ら自体を構成する（Rhonheimer, 2003, p. 24）。

このことを以って、ローンハイマーは、①人間主体の真なる経験であり、②際立って又本質的に実践的である経験であり、③他の形態の認識から決して導き出されない経験である、とする。かかる経験は、人間にとって具体的な本性の傾きの多様性において善へ向かって動いてゆく存在として、それ自体について生じる経験である。それ故、かかる経験は、実践的な又道徳的な特徴に関するものである（Rhonheimer, 2003, pp. 24-5）。更に、ローンハイマーは、かかる経験は、あたかも理論的な思弁を通じた後の考察にとっての出発点であるのと同時に、具体的な人間本性に関する各々の他の経験の構成要素となる、とする。それ故に、哲学的人間学（人間についての形而上学）は、自然法についてのかかる実践的な経験を前提にするのである（Rhonheimer, 2003, p. 25）。即ち、善を本性的に認識するものとしての自然法は、人間本性の認識の前提なのである（Rhonheimer, 2000, pp. 22-42, Finnis, 1983, p. 10ff, p. 20ff）。

2.3.2 実践理性と人間の善との関係

結果として、ローンハイマーは、自然法は、人間の善（本性の傾きのダイナミズムに人間理性が深く植えつけられたことに基づいて展開するその善）についての実践的な又規範的な認識の働き（knowing）である、と位置付ける。

そもそも、実践理性は、命令（*imperium*）という特徴を有している。即ち、実践理性は、秩序付け又動かす、ある理性である。蓋し、実践理性は、ある「傾きの環境（周辺条件）」の内部において働く理性であるからである。即ち、ローンハイマーによれば、実践理性を通じて、本性の傾向性及び傾きは、理性にとってのある善になり、本性の傾向性及び傾きは、理性によって秩序付けられ、又、理性の秩序において（しかし、かかる知性のレベルのみであるが）本性の傾向性及び傾きは、人間の善として確かめられるのである（Rhonheimer, 2003, p. 25）。

かかる第2段階において、聖トマス・アクィナスは、第一の実践原理のダイナミクスに基づいて、実践理性が人間の善として理解するあらゆるものは、為されるべき善或いは避けられるべき悪として、自然法の規範のある部分を形成する、ということを確認する（アクィナス, 1977, p. 72)²⁹。ローンハイマーは、かかる定式化に基づき、自然法は、本性の傾きのダイナミクス内部における実践理性の展開のプロセスにおいて、具体的に構成される、ということが、ここにおいて明らかになる、と論じる（Rhonheimer, 2003, p. 26）。それ故に、聖トマス・アクィナスは、「理性は、人間が、あらゆるものを諸善と考え、結果的に、行為を以って追求すべき何かとして、

又、その反対に避けるべき悪として、考える場合に、本性の傾きを有するものに向った、あらゆるものを本性的に把握する。従って、自然法の規範の秩序は、本性の傾きの秩序に従う」ということを続いて確認する（アクィナス、1977, p. 73）³⁰⁾。

2.3.3 実践理性と個々の本性の傾きとの関係

ここで、聖トマス・アクィナスは、(自然法の規範のこれらの傾きから始まる) 個々の本性の傾きについて、ローンハイマーによれば、以下の2点のより明白な理由の故に、かかる傾きの理性の構成につき詳細に考察することなく、言及し始める（Rhonheimer, 2003, p. 26）。

そもそも第1に、ST I-II, q. 94 a. 2. の主題は、単に、自然法は単一の規範を単に構成するのではなく、多様な規範を含んでいる、ということ論証しているに過ぎない³¹⁾。即ち、ST I-II, q. 94 a. 2. は、①自然法の規範の起源は、実践理性と本性の傾きとの間で作り上げられる関係に起因することを、又、②人間の内部において、多様なこのような傾きが見出されることを、説明しているのである。

そして、第2に、人間的行為の道徳性に関する基準及びルールとして、理性に基づく基本的な教説 (doctrine) は勿論、一般的な法の本質及び自然法に関連する他の側面は、直前のST I-II, q. 94 a. 1. において既に述べられている³²⁾。

しかしながら、聖トマス・アクィナスは、かかる教説 (doctrine) に対し、ST I-II, q. 94 a. 2 ad 2. に対する回答において、簡略な言及を為す。それが、ローンハイマーの第3の論点へと至るのである。

2.4 第3テーゼ

(3) 実践理性によって把握されるが故に、本性の傾きの善及び目的は、人間の善を構成するものとして理解され又確認される。しかしながら、同時に、人間の善及び目的を有したこれらの傾きは、理性によって規定され又秩序付けされる。即ち、人間人格の霊肉一体の存在の全体性の中に統合され、それ故、更に転換されている。このようにしてのみ、これらの傾きは、自然法に属し、又、自然法である。

2.4.1 純粋な本性性における本性の傾きの適正化

聖トマス・アクィナスは、ST I-II, q. 94 a. 2 ad 2. に対する回答において、「欲情的 *concupiscibilis* 及び怒情的 *irascibilis* 情念など、とにかく人間本性のいかなる部分に属するものであろうと、こうした傾向性はすべて、それらが理性によって規制される限りにおいて、自然法に属するのである」(トマス・アクィナス、1977, p. 74)³³⁾と述べる。

欲情的及び怒情的情念といった純粋な本性性における本性の傾きは、まだ「自然法」ではない。しかしながら、ローンハイマーが指摘する如く、純粋な本性性における本性の傾きは、自然法のある部分を形成するのである。蓋し、純粋な本性性における本性の傾きは、理性によって規定されているからである。

更に、ローンハイマーの主張するところによれば、自然法は、形式的には、対象物が本性の傾きについての個々の善又具体的な目的である、実践理性の諸判断である。かかる実践的な又規

範的な諸判断においては、これらの具体的な善及び目的は、理性の秩序において、適正なるものとして（即ち、目的、善、適正な働き、として）判断されるようになる（Rhonheimer, 2003, p. 27）。即ち、自然的理性の光（*lumen rationis naturalis*）を有することを通じて、永遠法（秩序付ける神の理性）に参加する場合、人間は、自身の行為及び目的へ向かって異なった本性の傾きによって導かれるだけでなく、理性的なレベルにおいて、適正な（正しい）行為と目的へと（*ad debitum actum et finem*）（アキナス、1977, p. 19）³⁴、具体的な本性の傾きを有するのである。

2.4.2 実践理性と道徳的な対象

以上の点は、ローンハイマーによれば、以下の2点において、聖トマス・アキナスの主張に合致することに注意すべきである。

第1は、かかる純粋な本性における本性の傾きの適正化は、理性による道徳的な対象を構成することについての聖トマス・アキナスの教説（*doctrine*）に完全に合致する点である（Rhonheimer, 2003, p. 27）。

事実、①個々の本性の傾きの具体的な善及び目的の領域において、人間の善を理性的に構成することと、②（純粋な本性の類（*genus naturae*）における対象とは異なり、）道徳的な対象を構成することとは、類似のプロセスである（Rhonheimer, 2003, pp. 27-8, なお、第4章2・1・3、参照）。詰り、善を構成することと道徳的な対象を構成することとの類似性は、「人間の行為における善及び悪は、理性との関連において、規定されている」という事実によって説明されるのである（アキナス、1996, p. 377）³⁵。

第2に、人間の善を構成することについてのかかる分析は、道徳的な行為は、「理性によって理解されるが故に」、それらの種（*kind*）において、「形相から作り上げられる」（アキナス、1996, p. 394）³⁶ という帰結に関する聖トマス・アキナスによる叙述に合致する（Rhonheimer, 2003, p. 28）。

事実、理性は、本性の傾きは本性的（自然的）であるが故に、形相と質料との間の関係性に関するものを映し出す、本性の傾きとの関係を有している。形相及び質料は、共に、複雑な統合を形成する（同じことが道徳的な対象にも当てはまる。道徳的な対象は、①それに関わるという意味での質料（*materia circa quam*）と、②理性に由来する形相的な部分からなるのである）。

しかしながら、善の本性的性は、本性において定式化された如く、個々の本性の傾き、及び、その善、目的、働きについての単なる本性的性に還元されることは不可能であると、ローンハイマーは主張する。即ち、ローンハイマーは、このような還元は、ある行為の道徳の類（*genus moris*）をその本性の類（*genus naturae*）に還元するのと同じことであり、ある人間的行為の「道徳的な対象」と「身体的な対象」とを混同するのと同じことであろう、と主張するのである。教皇レオ13世が『真なる自由の開発』において指摘するように、自然法は、適正な行為と目的へと（*ad debitum actum et finem*）人間を傾け、従って、永遠法それ自体を有効にする。このことは、理性という規定し又秩序付けする働きなしには、不可能なのである。

3. 人間の善についての実践的なそして規範的な認識としての自然法

3.1 自然法の意義

以上より、一般的な法（特に自然法）についての言及を十分に正しく扱うことができる。

聖トマス・アクィナスによれば、一般的な法は、人間の行為を規定するものである。しかしながら、これは、理性の役割である。即ち、それは理性がある目的を秩序付けすることである。それ故に、理性に属するところの何ものか (*aliquid pertinens ad rationem*) である（アクィナス、1977, p. 3)³⁷⁾。より具体的なレベルでは、ローンハイマーが端的に指摘するように、「法」によってとは、「行為することへと秩序付けられた、実践理性についての普遍的な実践的な諸判断（諸命題）」ということの意味する（アクィナス、1977, p. 4)³⁸⁾。かかる意味において、自然法も、「理性によって構成されたところの何ものかであり」(*est aliquid per rationem constitutum*)、そして、各々の判断と同様に、理性の働き (*rationis opus*) なのである（アクィナス、1977, p. 68)³⁹⁾。

正確には、自然法は、実践理性の本性的な諸判断の一つの結合である（Rhonheimer, 2003, p. 29）。その諸判断は、規範的な或いは命令的な仕方では、本性の傾きによって指図された目的の領域における、為されるべき善と避けられるべき悪を明示している。理性によって秩序付けられた、本性の傾きの結合は、人間のアイデンティティを（従って、人間の本性的な道徳的秩序をも）構成し、そして、明確化する。よって、ローンハイマーが繰り返し主張するように、自然法こそが、「人間本性」を作り上げ、そして、行為にとって規範的である理性についてのその秩序が出現するのである（図2-2、参照）。結果として、客観的な道徳的秩序の諸基底の出現は、自然法の認知的な現存を既に前提としているのである。二元論的アプローチの如く、自然法は、このような秩序から推論（演繹）されることはできない。蓋し、自然法それ自体こそがかかる秩序を知らしめる（認識させる）からである。

3.2 自然法的第一規範と自然法第二規範

具体的な点において、自然法は、「生来（本性によって）道徳的である」ものを含んでいる実践理性の諸判断の集合である。ローンハイマーは、実は、これらの諸判断の内部において、確たる複雑性が存在することを、指摘する。

即ち、①直裁的に明白であり、又、本性的な自発性を以って実行される、諸判断（黄金律のような、第一の原理或いは真に共通の原理）が存在する一方で、②自然的理性という創意に富む原理を通じて、（第一の原理から推論（演繹）されるのではなく、）第一の原理の光において広範囲に渡って見出される、諸判断（自然法第二の諸規範、それは、既に、「他の人々の財産権を尊重すること」、「殺すなかれ」等々といった行為類型に関係する）が存在する（Rhonheimer, 2000, p. 267ff）。（賢慮というそれらの規範的又命令的な実践的な諸判断が、具体的な諸判断のレベルで、存在する）これらの規範的な又命令的な実践的な諸判断は、行為することへと向かって動く（或いは、行為することから説得して思いとどまらせる）（表4-2、参照）。

かかる意味において、厳密には、自然法の諸規範は、道徳的良心によって適用された場合、人格の自由及び当該人格が行為することを規定する「規範」ではない。ローンハイマーが主張する

表 4-2 実践理性の諸判断の内部構造

具体的レヴェル ↑ ↓ 抽象的レヴェル	道徳的に行為する (或いは, 行為しない) ↑ 賢慮	
	自然法の第二規範	自然的理性という創意に富む原理を通じて, 自然法の第一規範という第一の原理の光において広範囲に渡って見出される諸判断 (「他人の財産権を尊重せよ」等)
	自然法の第一規範	直裁的に明白であり, 又, 本性的な自発性を以て実行される諸判断 (黄金律のような第一原理)。

ように, 自然的理性についてのこれらの実践的な諸判断は, ある自然法を形成するが, 寧ろ, 道徳的に行為することとしての行為付けの基底であり, そして, 出発点である (Rhonheimer, 2003, p. 30, なお, 第4章2.2.2, 参照)。

既に指摘したように (第4章2.2.3), 実践的な認識についてのこれらの諸判断或いは諸形態は, 人格を, 実践的な又道徳的な主体として, 一般的なレヴェルとともに, 様々な道徳的な徳に一致した, 人間の行為の様々な領域両者において, 構成する。それ故に, 聖トマス・アクィナスは, 「ある目的に対する私達の行為の第一の方向付けは, 自然法を通じて生じる」ということを述べるのである (アクィナス, 1977, p. 20)⁴⁰⁾。即ち, このことは, ローンハイマーが指摘する如く, 自然法なくして, ある行為をなすことは全くないであろう, ということの意味する。蓋し, 各々行為を為すことは, ある目的を追求し, そして, このような追求なくして, 行為は生じないであろうからである (Rhonheimer, 2003, p. 30)。

3.3 自然法こそが理性の秩序を構成する

しかしながら, 同時に, 自然法は, 達成されるべき根本的な善 (理性の秩序 (*ordo rationis*) である道徳的な善の秩序を明らかにする善) についての諸判断のある集合である。それ故に, 形式的に又適切な仕方では述べるならば, 自然法は, ある道徳的な秩序に基づいて認識されてはならず, 或いは, 道徳的な秩序から推論 (演繹) されないものである。寧ろ, 正確に言えば, 自然法こそが, 理性の秩序 (*ordo nationis*) として, 道徳的な秩序を構成し, 又, 現実化するものである (即ち, かかる秩序こそが, 「人間本性」を, その道徳的な規範的意味付けにおいて, 明らかにするのである) (Rhonheimer, 2003, p. 30)。

しかしながら, 理性の秩序は, 自然法を通じて又自然法において明らかにされた, 永遠法以外の何ものでもない。蓋し, 自然法は永遠法であり, 人間の実践的な道理性において現存するからである (Rhonheimer, 2003, p. 31)。

4 自然法と道徳的良心

4.1 思弁的な知性による人間本性の発見

ここで, ローンハイマーは, ある霊的な機能としての知性が, 際限のない仕方では, それ自身の働きについて内省する能力を有していることには, 注意を喚起すべきである, とする

(Rhonheimer, 2003, p. 31)。

人間の知性は、実践理性のこれらの本性的な諸判断について（それ自体を対象として）内省する。そうすることによって、かかる道徳的な秩序又かかる「人間本性」を、思弁的な知性の対象として、又、規範的な意味付けについての十分な人間学的現実在として、見出すことができる。

しかし、ここで、大いなる配慮がなされるべきであると、ローンハイマーは主張する。即ち、かかる規範性は、認識する人間の面前において存するある本性から、推論（演繹）されず、或いは、かかる本性において読み取られることはない。それどころか逆に、実践理性それ自体の根源的な規範性こそが、本性の傾きのダイナミクス内部におけるその位置付けに従って、人間の善についての本性的な諸判断を通じてそれ自身を明示すると、ローンハイマーは強調するのである。

これらの点は、ローンハイマーが主張する通り、根源的な、それ以上簡単にできない、根本的な経験を形成する。かかる根本的な経験は、①人間存在(主体性についての人間学的アイデンティティ)と、②かかる人間のアイデンティティの規範的側面が、同時に、両者それ自体を明らかにする場である、ある経験なのである（なお、平手、2008a, pp. 27-30, 参照）。

4.2 習慣としての自然法

更に、ローンハイマーは、かかる道徳的な経験についての内省のレベルを分析する場合、人は、形相的な意味においてではなく、質料的な意味における、「自然法」という第2の概念へ至る、とする（Rhonheimer, 2003, pp. 30-1, アクィナス, 1977, p. 68)⁴¹⁾。このように導かれた概念は、実践理性のこれらの諸判断の命題の内実及びそれに対応した道徳的な経験にただ言及するにすぎないが、それは、固有の又主要な意味において、自然法である。知性それ自体の実践的な又秩序付けする働きについて知性が内省することを通じて、規範的な道徳的認識の諸形態の習慣 (*habitus*) が形成される⁴²⁾。それは、「道徳的学知」の原理又基底という習慣 (*habitus*) としての、自然法である（第一の原理の習慣 (*habitus*) は、良知 (*synderesis*) ともいわれる）（アクィナス, 1977, p. 69)⁴³⁾。ローンハイマーによれば、認識に関するこれらの諸形態は、自然な（本性的な）仕方によって、実践理性の第一の諸判断において自ら自身を明らかにし、①主体が主体自身を支配しなければならないある真理の声（呼びかけ）として、又、②良心の判断を通じて具体的に行為することに適用される、ある真理の声（呼びかけ）として、良心において現れる、規範的な明示であり、或いは、道徳的な規範である⁴⁴⁾。

5 自然法と自然権

5.1 本性の傾きの数多性及び複雑性

これまで、ローンハイマーに従い、自然法は、規範的或いは命令的な仕方では、本性の傾きによって指図された目的の領域において、為されるべき善及び避けられるべき悪を明示する、実践理性の諸判断の結合である、ということを見てきた。これらの傾きは、数において多く、又、人間人格の複雑な本性というあらゆる他の諸層から生じる。そこで、①自己保存の傾き、②性的傾き、③社会生活への傾き、④真理認識への傾き、夫々を検討する（図4-2, 参照）。



図 4-2 本性の傾きの諸層

5.1.1 自己保存の傾き

第1に、自己保存の傾きについて取り上げる (Rhonheimer, 2003, p. 32)。

自己保存の傾きは、基本的な傾向性であるが、しかし、理性の秩序の内部において追求された場合、(例えば、①正義という、②ある人の隣人へと向かった慈悲心という、③共同善に対する配慮という) 他の必要性との調和において追求される。ローンハイマーも主張する如く、自然法内部に含まれている何ものかとしての、「自己自身を保存すること」とは、その純粋な本性性における単一の本性の傾きにすぎないのではない。例えば、人間は自らのいのちを他者の善のために犠牲にすることもできるのである。

5.1.2 男性と女性との間の性的傾き

第2に、同様のことが、男性と女性との間の性的傾きにも適用される (Rhonheimer, 2003, p. 32)。

ローンハイマーは、男性と女性との間の性的な傾きの対象(客体)は、ある人間の善としての理性によって把握されることによって、又、実践的な判断の内実を形成することによって、純粋な本性(純粋な自然)において見出される、傾き以上のものである、と主張する (Rhonheimer, 2003, p. 32-3)。語り、男性と女性との間の性的傾きは、「自然(本性)があるゆる動物に教える」(ローマの法学者ウルピアヌス)以上のものである。理性によって把握され、又、理性の秩序において(人格のレヴェルで)追求される、かかる本性の傾きは、二人の人間の間での愛、即ち、独占(唯一無二性)の要求を有した愛、人格(彼らは人間のいのちを伝えるという役割において統合されている、ということを理解している人格である)間での不変の貞操(即ち、それは、身体間の単なる魅惑ではない)の要求という愛、になる。異なった性の二人の人間の間での貞操ある又不変の婚姻は、まさに、性的特質についての真理である。語り、それは、婚姻という人間の善として理解された性的特質なのである。

以上、ローンハイマーが指摘する如く、あらゆる他の形態の友愛及び徳と同様に、婚姻であるところのものであるかかかる特殊な類型の友愛は、「本性においては」見出されない。婚姻であるところのものであるかかかる特殊な類型の友愛は、人間が理性による秩序付け (*ordinatio rationis*) としての自然法を通じて接する、道徳的な秩序の特質 (*property*) 及び規範である (Rhonheimer, 2003, p. 33)。

ウルピアヌスによれば、「本性があるゆる動物に教える」ことは、確かに、人間の愛にとっての前提でもあるが、しかし、「本性があるゆる動物に教える」ことは、かかる愛が属する本性の道徳的な秩序を依然として十分に明示してはいない。結果的に、人間の場合においては、「本性

があらゆる動物に教える」ものは、義務性（忠実性）或いは規範性を定立するに決して十分ではないのである。そこで、ローンハイマーは、もし、動物が、動物の本性に豊かな本能を授けることによって動物に対し命令することをなすならば、動物はその機能を遂行するであろうが、では、同じことが人間についても語るができるのであろうか（否、そうではないであろう）、と皮肉を込めて批判するのである。（Rhonheimer, 2003, p. 33）。

5.1.3 真理の認識への傾きと社会生活への傾き

第3に、最も重要な傾きである、真理（特に、神についての真理）を認識するための本性の傾き、そして、社会において生活するための本性の傾き、は、自己保存の傾き、性的傾き、とは異なり、人間の霊的な本性から、直裁的に生じる。人間は、本性的に、無知から忌避し、そして、他の人間に不快を与えないよう試みる。事実、ローンハイマーが指摘する如く、自然法こそが、（各々の他の徳に関するものとして）正義の第一の諸概念を構成し、又、更に「自然権」（即ち、「本性によって正しい」何ものか）の概念を可能にする。それ故に、ある自然権の概念は、自然法の主体内部において、積極的な現存或いは展開を既に前提としているのである（Rhonheimer, 2003, p. 33）。

なお、ローンハイマーによれば、自然法（又、自然法を有する実践理性の秩序付け（*ordinatio*））が、正義の諸原理を形成しなかった場合、以下のような事態が考えられる（Rhonheimer, 2003, p. 34. 表4-3, 参照）。

第1に、何も「本性的に正しい」何かとして決して理解されることはない。

第2に、「正しさ（権利）」という各々の概念は、（啓示された）神聖なるものであれ人間的なものであれ、実定法から導き出される。

第3に、「正しさ（権利）」であるものという概念は、トラシュマコス（Thrasymachus）が述べる如く、自己利益、又、最も強いものの利得に過ぎない（プラトン、1970, pp. 18-9(338E-339A)）。

第4に、「自然権」という状況は、想像もできないだけでなく、更に、「善」としての「権利」、又、「誰かにとって適正なるもの」としての「権利」という概念も、まさに同様に想像だにできないであろう。

表 4-3 自然法が正義の原理を齎さなかった場合に生じる事態

	自然法が正義の原理を齎さなかった場合に生じる事態
第1	何も本性的に正しいものとして理解されることはない。
第2	正しさ（権利）という概念は、実定法から導き出される。
第3	正しさ（権利）という概念は、自己利益（最も強いものの利得）に過ぎなくなる。
第4	自然権（誰かにとって適正なるものとしての権利）という概念も定立できなくなる。

5.2 自然法と自然権の意義

5.2.1 自然法と自然権との相違

さて、以上の点を踏まえるならば、時に、「自然法」と「自然権」は、区別せず（場合によっ

ては、同義語として)用いられているが、しかしながら、これは、非常に大いなる混乱を引き起す。

ローンハイマーは、自然法と自然権の相違を以下の如く、行う (Rhonheimer, 2003, p. 34)。

前近代的な伝統にとって、自然法 (*ius naturale*) は、自然的正 (自然的に正しいもの, *iustum naturale*) と同じものである (三島, 1982, pp. 30-4)。即ち、ある「正しさ (権利)」は、ある適合性 (fittingness) に基づいて、誰かにとって適正であるものである。例えば、売り買いという行為の場合、夫々の商品はその価格を有している。聖トマス・アクィナスによれば、具体的な価格が慣習 (convention) に一致して定立されることができる一方で、ある商品がある価格を有する (それ故、「商品-価格」の関係性を有する) という事実は、自然的 (本性的) である。従って、ある価格を支払うことは、自然法 (*ius naturale*) に合致するのである (アクィナス, 1985, p. 7, 参照)⁴⁵⁾。

一方、「正しさ (権利)」という近代の概念は、意味の点で、幾分異なっている。即ち、「正しさ (権利)」という近代の概念は、何よりもまず、主観的な正しさ、「何者かに対する」主張或いは権利 (正しさ), になっている。このことが、自由という諸権利によって意味するものであり、そして、一般的には、人権である。

しかしながら、ローンハイマーは、自然法 (*ius naturale*) は、トマス主義の伝統において見る限り、既知の事実、本性に従った (*secundum naturam*) 適合性、正義の秩序の基底、である (なお、宮川, 2007, 参照)。法 (*ius*) は、もっと正確に言えば、正義の徳の対象である (それは、「各々の人格にその人格に見合ったものをきちんと又絶え間なく進んで与えること」として明確化される), と主張する。それ故、ローンハイマーは、「自然法」又「自然権」という用語は、区別されるべきである、とするのである (Rhonheimer, 2003, p. 35)。

なお、以上より、自然法は徳の観点からその人にとって適正であるものであるならば、自然法は、他の人々との関係性における行為に関係する正義だけに関連するのではない。即ち、自然法は、節制或いは剛毅の領域に属する道徳的な諸徳と同じく、自らを支配する行為主体に関係する行為を含む、あらゆる道徳的な諸徳を規定するのである (表4-4, 参照)。

表 4-4 自然法と自然権との相違

	自然法 (自然的正)	自然権
意 義	本性に従ったある適合性 (徳) の観点から、その人にとって適正であるもの	何者かに対する主張
名宛人	他の人々だけでなく自分も	自分以外の他の人々

5.2.2 自然法と自然権の関係

ここにおいて重要なことに、「法」(*ius*) という概念は、自己定立的でないこと、又、「法」(*ius*) という概念は、単に本性において「既知とされて」さえいないことに注意しなければならないと、ローンハイマーが主張する点である。ローンハイマーによれば、あらゆる道徳的な概念と同様、正しさ (権利) という概念は、殊更、自然法の展開の内部において、構成されているの

である。

即ち、第1に、そもそも「自然に（本性的に）既知とされた事実」であるもの（それは、幾つかの局面において妥当であり、又、自然法の定式にとっての前提である）は、適合性というある関係である⁴⁶⁾。

次に、第2に、かかる「適合性という関係」又「一致（合致）」(*adaequationes*)に関する規範性、そして、適正さ (*due, debitum*) についてのまさに概念は、実践理性に由来する。実践理性のみが、人間人格の善である徳の目的に向かってこれらの「適合性という関係」を秩序付けることができるのである。

それ故、第3に、適合性という関係についての概念は、自然的理性に由来し、そして、かかる意味において、事実本性的（自然的）である。適合性という関係についての概念は、それを構成する自然法及び理性は本性的であるというのと同じ意味において、本性的（自然的）である。それ故、正義の秩序に属するあらゆる適合性という関係についての概念は、自然法を通じて、構成されているのである（Rhonheimer, 2003, pp. 35-6）。

よって、第4に、法と権利（正しさ）との間の関係性に関して、聖トマス・アクィナスが一般的に述べるところは、自然法と自然権との関係性に適用されることができる。即ち、「法は、適切な（固有な）意味において、権利ではなく、寧ろ、ある意味において、ある権利であるものがある権利であるということを保障するということである」（アクィナス, 1985, p. 5)⁴⁷⁾。

5.2.3 近代自然法論批判

以上を踏まえるならば、近代における自然権論とは、以下の2点において異なっていることに注意すべきである。

5.2.3.1 権利の背後には自然法がある

第1に、ローンハイマーは、自然権は、厳密には、本性から推論（演繹）された或いは本性において「読み取られた」規範性ではなく、寧ろ、自然法の原理の観点から、本性の構造を読解したことの結果であるとし、このことは、自然法に基礎付けられた主張を定立する際、悪意ある循環の中に落ち入らないためにも、又、論点先取 (*petitio principii*) という過ちを犯さないためにも、重要である、とする。

そもそも、例えば、①ある人の隣人にとって「適正な何か」についての概念、②「傷つけない」ことについての概念、③「害さない」ことについて概念、④（黄金律によって表現される）互換性といった、又、（各々の形態の正義が、確定された類型である）平等性といった概念それ自体、これらの諸概念、は、他者とともに社会において生活し、他者とコミュニケーションをし、交換と配分という行為を以って他者と関係する等々のかかる本性の傾きに由来する。とするならば、ローンハイマーが指摘する如く、自然法なくして、「ある権利」についての概念は存在しないであろうし、「権利（正しさ）である何ものか」についての概念は存在しないであろう。蓋し、自然法がなければ、人間間の諸関係における規範性或いは義務性（忠実性）という各々の概念は、存在しないからである（Rhonheimer, 2003, p. 36）。

かかるまさに基本的なレベルで、「法は、適切な（固有な）意味において、権利ではなく、

寧ろ、ある意味において、ある権利であるものがある権利であるということを保障するものである」ということが適用されるのである（アクィナス、1985、p. 5）。

5.2.3.2 権利の背後には善がある

第2に、「適正さ」又「正しさ（権利）」(*ius*) という概念も、正義の各々の関係性に固有のものであり、依然として十分ではない。適正であるものは、自然法の原理（為されるべき善 (*bonum faciendum*) 等）の支配に入ることができるよう、「正しさ（権利）」はある「善」としてそれ自体を明らかにしなければならないのである。実際、聖トマス・アクィナスは、誰かに適正であるものを与えることは、ある善（財）についての固有なるもの（財産権, *property*) を有する、ということ述べる（アクィナス、1991、p. 18）⁴⁸⁾。それ故、ローンハイマーは、人は、善についての或いは人間の善 (*bonum humanum*) についての概念へ遡って、権利と適正さという概念をたどることが必要である、とするのである（Rhonheimer, 2003, p. 36）。

何故に、「権利」は、このような仕方ですらを他の人格とのある関係にある人にとっての、人間の善であるのかといえ、それは、自然法の第一の原理の役割を形成し、そして、その役割のために、「私にとって平等」な存在としての他の人格を根本的に承認することを前提とする、かかる黄金律に基づいているからである。このような承認（即ち、各々の正義の基底）は、又、理性の働きなのである（Rhonheimer, 2002b, p. 290）。

第5章 自然法と徳の倫理学

1 自然法と徳の倫理学

1.1 ローンハイマーの自然法論

ここで、ローンハイマーの自然法論の要点を簡略に纏めてみよう（図2-2、参照）。

自然法は、新スコラ学派が主張する如く、人間存在の眼前に存在する本性の秩序において読み取られるべき諸規範、或いは、実現されるべき諸規範の、ある結合ではない。それどころか、自然法は、各人間存在の自然的理性の本性的な諸判断において構成されるものである。

かかる点を前提にするならば、以下の2点が導かれる（Rhonheimer, 2003, pp. 37-8）。

第1に、自然法は、現実に、人間の魂に「書かれており、又、深く刻み込まれている」ということをよりよく理解できる。

第2に、自然法の存在論的な意味付け、語り、①自然法は人間本性の明示であり、又、②かかる本性に根拠付けられた道徳的な秩序であることをも認識することができる。即ち、より正確に述べるならば、事実、①主体の実践的な理性によって示される自然法は、その規範的なダイナミクスにおける人間の本性である。と同時に、②自然法は、主体の自己所有（分有された神律 (*theonomy*) である、現実の自律）であり、又、道徳的な良心に直面した際、自然法それ自体に真理の力と権威を課す客観的な規範なのである。

1.2 自然法と道徳的な徳との緊密性

ローンハイマーによれば、自然法を実践理性という本性的な（自然的な）原理のある集合と

して理解することは、自然法の規範と道徳的な徳との間の密接な関連性を理解することへと導く (Rhonheimer, 1994)。

かかる自然法と道徳的な徳との緊密性を、ローンハイマーは以下のように根拠付ける (Rhonheimer, 2003, p. 38)。

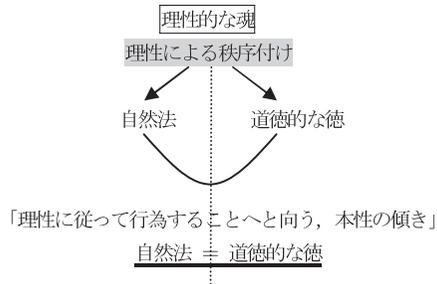


図 5-1 自然法と道徳的な徳との緊密性

そもそも、道徳的な徳は、本質的に、理性による秩序付け (*ordinatio rationis*) の一類型である。即ち、習慣 (*habitus*) と同じく、道徳的な徳は、情欲 (節制) 的な傾き又憤怒 (剛毅) 的な傾きに、そして、「意志」と称される理性的な欲求 (正義) に、印付けされた又刻み込まれた、理性の秩序である。人間は、理性的な魂によって本質的に形成されるならば、「理性に従って行為することへと向う、本性的な傾き」を有する。それ故、かかる傾きは、自然法によって課されている働きであるところの徳を経験することである (アキナス, 1977, p. 76)⁴⁹⁾ (図5-1, 図4-1, 参照)。

1.3 道徳的な徳における自然法の充足

では、道徳的な徳を自然法の観点から見ると、道徳的な徳は如何なるものと位置付けられるのか。この点に関し、ローンハイマーは、ルーニョに倣い、自然法と道徳的な徳との緊密性からするならば、道徳的な徳は、具体的に行為を為すレベルでの自然法の充足である、と位置付けられることになるであろう、と主張する (Rhonheimer, 2003, p. 38)。

蓋し、そもそも、道徳的な徳は、具体的なレベルで人間にとって善であるものを選択するという習慣 (*habitus*) であるからである。それ故に、ローンハイマーは、自然法の諸規範は、まさに、賢慮の諸原理なのであるとし、諸原理のレベルで自然法が基底とするところの「主体性の真理」は、究極的には、道徳的な徳を有することを通じて保障されている、とする (Rhonheimer, 2003, p. 38)。

かかる道徳的な徳の機能は、アリストテレスが示すように、真理に従って善でもあるものが、主体にとって善なるものとして現れるということを確認にすることにある (アリストテレス, 1971, p. 99)⁵⁰⁾。個々の徳は、理性の要求に従って、人間存在の「欲求」的な部分、感覚の傾向、意志、を効果的に配置させることによって、このことをなすのである (図5-2, 参照)。

かかる仕方において、自然法において定立された、理性に従って行為すること (*secundum rationem agere*) (アキナス, 1977, p. 76)⁵¹⁾ は、自然法に十分な実効性を与えるという働きを

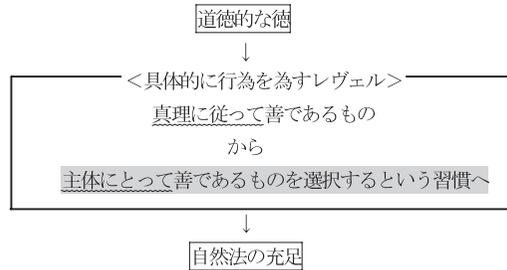


図 5-2 道徳的な徳と主体性の真理との関係

明らかにする道徳的な徳において、充足される。従って、自然法と道徳的な徳との間の密接な関係は、何故悪徳が人間において自然法を覆い隠す主要な諸原因のひとつであるのか、ということ明らかにするのである (Rhonheimer, 2003, p. 39)。

以上のようにして、ローンハイマーは、トマス主義の構想を、「法」に基軸をおくだけでなく、寧ろ、徳に基軸をおく、倫理学及び道德神学におけるアプローチへの道を開くことへと、導くのである。

2 人間のいのちの尊重に関する現代的諸問題 —— 自然法の永久不変性 ——

2.1 問題の所在

さて、現在、以下の如き主張がなされている。

自然権に対する尊重を有した自然法は、忘れられ、或いは、個人にとって又政治社会（その政治社会が基盤とする諸法）にとって無関係なものとなっている。このような、自然法に対する尊重の欠如（更には、自然法の否定さえも）が、避妊、中絶、生殖技術、の広範囲に及ぶ拡散に見られる。

しかしながら、かかる見解は、全く正しくないと、ローンハイマーは指摘する (Rhonheimer, 2003, p. 39)。

以下に、かかる見解を検討する。

2.2 自然法の第一規範の徴表としての合意の存在

仮に、ある人が、このような「自然の法」(“law of nature”)を受け容れず、又、「自然の法」の存在を否定する人々は明白な真理の単なる否定論者に過ぎないとし、自然法は「事物の本性」において容易に又自ずから判読可能である既知の事実であるということを主張する、としよう。その時、唯一の解決策は、否定論者が否定するものを強烈に肯定することを通じて、否定論者を論破することになるであろうと、ローンハイマーは述べる。蓋し、ローンハイマーが指摘する如く、明白であるものを否定し、そして、直観的に認識可能であるものを否定する人間は、議論を以って向かえられるべきではなく、寧ろ、非難、叱責、憤りを以って向かえられるべきであろうからである (Rhonheimer, 2003, p. 39)。

しかしながら、事態は、更に一層複雑である。現代人が、明白であるものを又直観的に認識可

能であるものを否定し、それ故、自然法の根本的な規範を、殊更に否定する、とは考えにくい。事実、明白であるもの（即ち、自然法の第一規範）については、驚くべきほどの合意が存在する（Rhonheimer, 2003, p. 40）。

そこで、かかる合意の存在にローンハイマーは注目する。詰り、ローンハイマーが端的に指摘するように、かかる合意は、人間の良心における自然法の現存の証し（或いは、徴表）なのである。

そもそも、かかる合意がなければ、殺人、名誉毀損、姦通、窃盗、詐欺、等々多くの行為類型が一般的に不正であると理解されている事実を、理解することはできなくなる。確かに、現実には、人間の邪悪さ又弱さのために、殺人、名誉毀損、窃盗、等々の不正義がありふれている。しかし、当該行為類型は、常に、健全な判断を授けられていると看做される人々によって、非とされている。このことは、人間の心における自然法の実効ある現存なくしては不可能であり、又、殺人、名誉毀損、姦通、窃盗、詐欺、等々についての概念を定立することはまさに不可能となる（これらの概念は、皆、ある人格は「正義」という概念を有している、ということをも前提としており、そのこと自体は、自然法の働きなのである）。以上のように、ローンハイマーは、極めて説得的な主張を展開するのである（Rhonheimer, 2003, p. 40）。

2.3 関係の希薄な規範の存在

確かに、現代文化には、客観的な又普遍的な道徳性を原理上拒絶するという傾向が広く行き渡っている。しかしながら、ある個人レベルでの倫理的な個人主義又主観主義という現象は、ある観点からはかかる現象とは対立する別のものに結び付いている。即ち、今日では、公的生活における、そして、社会的、政治的、経済的な分野における、個人的なそして制度的な人間行為の両研究において、歴史上かつてない程に、「人権」という名の下で）普遍的であるよう自ら自身を宣言し、又、それらの客観的な価値の力を以って自ら自身を梃付けする、道徳的諸規範を想定し、かかる道徳的諸規範は、義務的な評価基底である、と考えられている。しかしながら、ローンハイマーが指摘する如く、かかる事態は、自然法は忘れ去られていくことは決してないという事実とは、別の兆候である（Rhonheimer, 2003, p. 40）。

一方、夙に指摘されることではあるが、ある自然法の実存を擁護する多くの者の間にできえ、実際に自然法の内実であるものに関して、一致した見解は存在しない。即ち、人間理性が本性的に人間存在に「善」であるとして又「義務の問題」であるとして示すものについて、一致した見解は存在しないのである（Rhonheimer, 2003, p. 41）。

しかしながら、ローンハイマーは、合意は、最も重要で共有された又特殊な規範のレベルにおいてのみに存在する、と指摘する。即ち、ローンハイマーは、聖トマス・アクィナスに従い、ほとんどの人間存在にとって理解するに困難な、又、「最も賢明な人」（アクィナス、1977, p. 186）⁵²⁾ だけによって誤りなく理解されることができ、所謂（自然法との）「関係の希薄な」（remote）規範（「多様な状況についての多大なる考慮をまっはじめて判断を下しうることから」）という完全なレベルが存在する（アクィナス、1977, p. 186）ことに、注目するのである（Rhonheimer, 2003, p. 41）。事実、かかるレベルにおいてこそ、信仰者と非信仰者との

間にて、(それと同じくらいに) 意見について大きな違いが、存在するのである。例えば、避妊、離婚、ある場合の中絶(即ち、避妊という心的傾向性を以って実践された場合)(Rhonheimer, 1989)、遺伝子治療、或いは、試験管内の受精、といったような問題は、ローンハイマーが指摘するように、「自然法」の観点から、より一層関係の希薄な(remote)主題(時に、その本質的な道徳的属性を理解するに困難である主題)であろう⁵³⁾。

2.4 技術の進歩による、道徳的な価値を認識することへの悪影響

技術的な進歩によって、本性へ(「既知とされているものへ」又前提とされているものへ)介入する可能性は、絶えず、増大しつつある。即ち、ローンハイマーは、人間の力は、過去の時代において、「本性的なるもの」として、或いは、「不変なるもの」として、単に受け容れられるべきものであったものへと拡大されつつあり、又、人間が従順な仕方では屈せねばならないある運命という形をとって、人間に現れたものへと拡大されつつある、とする。今日では、人間存在は、幸福性及び善き生についての人間存在の視点に沿った形で、かかる人間の力を修正しようと(必ずしも不正であるわけではない)、「人間の条件」を(少なくとも多くの領域において)変える力を有しているのである(人は、ここで、生殖技術、遺伝学、等々を考えるであろう)。その結果、ついには、近代社会においては、個人の自律は、決して以前には有り得なかった程まで、成長しているのである。以上のように、ローンハイマーは近代社会を捉えているのである(Rhonheimer, 2003, p. 41)。

それ故、ローンハイマーは、人間のアイデンティティは、具体的な歴史的、社会的、家族的な文脈の中へ分け入るために前以て確立されている、確定的な社会的役割という観点から、変えることのできないものとして、明らかにされることは最早ないと、指摘する。確かに、原理のレベルにおいては、かかるプロセスは、偉大なる進歩として、看做されるべきではある。しかし、論理的には、かかる発展が、確固たる絶対的な道徳的な禁止を、(少なくとも社会的な効用に関して)理解可能なものにするにはほとんどない。即ち、ローンハイマーが指摘するように、社会的文脈が、各々の個々の人格に対する、或いは、(例えば、当該人格の性によって、定義付けられる)人間集団に対する、確定的な役割を前以て最早定義付けることはないのである。このような状況では、過去において、社会化のプロセス及び社会の一般的な形態によって、そして、いのちについての共有された環境によって、枠付けされた諸制約に、支えられている、確固たる道徳的な価値及び規範を理解することはより困難になるであろうことは明白であろう(Rhonheimer, 2003, p. 42)。

2.5 いのちの問題

ここで、いのちに関する現代的な問題を取り上げる。

病気の治療といった有益な目的のために人間のいのちに関して実験を行うことは、科学者の夢であるだけでなく、人類の夢であった。現在、人間のいのちに関して実験を行うことが技術的には可能となり、かかる実験を推し進める圧力は、日々増大している。しかしながら、注意すべきは増大しつつある圧力の背景である。それは、決して、自然法が最早認識されないからではない。ローンハイマーが適確にも指摘するように、本性に及ぶ人間の力が増大し、今まで知られて

いなかった新たなる挑戦を生み出す点に、その背景があるからなのである (Rhonheimer, 2003, p. 42)。

2.5.1 ヒト胚実験肯定説における自然法の暗黙裡の承認

現在、ヒト胚実験を肯定し、そして、その過程において、ヒト胚は、まだ依然として、尊厳を有した存在、或いは、人格権を有する存在ではない点を強調する見解が存在する (ヒト胚実験肯定説)。ローンハイマーによれば、かかる見解において、注意すべきは、自然法を否定するのではなく、(暗黙的であろうとも) 自然法を確認している点である。実は、ヒト胚実験肯定説は、人格を善き目的のために利用したくないのであり、それ故、ヒト胚がある人格の地位を有していることを否定するよう強いられるのである (Rhonheimer, 2003, p. 42)。

かかるヒト胚実験肯定説の過ちは、ローンハイマーが指摘する如く、自然法に関連してはいない。ヒト胚実験肯定説の過ちは、実践的な認識の誤りではなく、ある理論的な類の誤りである。即ち、他の人々を利するためにある人間個人を利用(搾取)するという重大な不正義を引き起こす形而上学的な人間学についての誤りなのである。だれも、ある人間存在の人格の尊厳は、多数者を利するために、合法的に侵害されるであろう、と主張することを望まない。これは、明らかに、自然法と矛盾している。それどころか、ローンハイマーが端的に指摘するように、ヒト胚実験肯定論者のある人物は、自然法の命令から、ヒト胚という人間存在を「除外する」ために、これらの人間存在に人格の地位を与えることを拒絶するのである (Rhonheimer, 2003, pp. 42-3)。

2.5.2 ヒト胚実験肯定説による自然法の曖昧化

しかしながら、このような形而上学的な人間学についての誤りは、とりわけ、(時に合法ではあるが、他の人々を犠牲にして追求される,) 自身の善き生、自己決定、人格の計画の達成を探し求める、不当な意志から生じる区別(差別待遇)という現実の又固有の行為に起因する。不正義というかかる文脈における、まだ生まれぬ人間存在の尊厳と権利を承認しないという誤りは、人間のいのちというヒト胚の形態においては殊更、真なる実践的な誤りとして(即ち、不正義として)明示される (Rhonheimer, 1998)。ここにおいて、ローンハイマーは、このような誤りに常に含まれているものは、ある人間存在の心において自然法を曖昧化することを引き起こし、次第に、人間の真なる善へと向かった行為を導く際の自然的理性の光を無力なものにしてしまうであろうと、強く批判するのである (Rhonheimer, 2003, p. 43)。

2.5.3 自然法の自明性に訴えることは妥当でない

自然法或いは自然権の自明性に訴えることは、このような仕方では悪に取り込まれている人々にとってあまり有益では有り得ない。と同時に、良き信仰に触れることなく或いは単なる無知から(或いは彼ら/彼女らが生きている環境の圧力から)、真理において教え示されることを必要とする人々は、(ある状況の場合を除いて) 望みのない不十分である、ある想定された形態の自明性に訴えを見出すであろう。即ち、換言するならば、現在議論されている道徳的な問題の非常に多く(おそらくその大部分)は、自然法との関係がより「希薄」(remote)である規範に関係するであろう問題に関連している。かかるレベルでは、自明性は最早存在しないのである。

深刻なことに、ローンハイマーによれば、自然的理性の創意に富むプロセスは、①その主体が

社会的な環境において晒される条件付け（生い立ち、環境）のある具体的な形態によって、②語り伝えられた文脈或いは文化的な文脈によって、③仕事の世界の圧力及び質料的な制約によって、誤って導かれる可能性がある（Rhonheimer, 2003, p. 43）⁵⁴。

そこで、ローンハイマーは、人は、一方で、主張をすることを欲し、他方で、ある承認された権威という手段によって（それを受け容れるべき根拠付けを有している当該人物にとっては）、教え導かれることを欲するのである、とする（Rhonheimer, 2003, p. 44）。

第6章 キリスト教的ヒューマニズムにおける信仰と理性との関係

1 自然法と信仰との関係

ここにおいて、キリスト教的ヒューマニズムにおける信仰と理性の問題に至る。即ち、自然法という確固たる諸要求の自明性は、ローンハイマーが強調する如く、キリスト教の信仰の文脈においてのみ（又、十字架の玄義という視点内部における本性の道徳的な秩序のあらゆる要求を現実のものとするためのキリスト教的な生活の文脈内部において与えられる恩寵を以ってのみ）、正当化されることができるとを明らかにすべきなのである（Rhonheimer, 2003, p. 44, なお、平手, 2008b, 参照）。

但し、かかる秩序は、たとえそれ自体内部において万人にとって理解可能であったとしても、現実に存在する人間にとってはある困難性を含んでおり、又、時には、人間の善を理解不可能なものにする逆説的な特徴を有している。それ故、ローンハイマーは、信仰の光においてのみ、自然法は、あらゆるその理解可能性及び人間性を回復することを、適確にも強調するのである（Rhonheimer, 2003, p. 44）。

ここにおいて重要な点は、自然法それ自体は、理性によって認識することが不可能であるからではなく、贖いの秩序の外部では、かかる理解可能性（可知性）が、時には人を誤らせ又重圧であるようにさえ感じられるからである。それだからこそ、自然法は、人間の心の中へと植えつけられた幸福に対する欲求とは両立不可能である、非人間的な要求を含んでいるように思われるのである。

そこで、人間存在を自由にするその真理の一役割としてそれ自らを明らかにする自然法にとって、必要とされるものとして、ローンハイマーは、以下の3点を挙げる。第1に、忍耐強い善の充溢の働きであり、第2に、信仰の光の働きであり、続いて、第3に、キリストの精神を有した社会構造の浸透、である（Rhonheimer, 2003, p. 44）。

かかる点を、以下において、キリスト教的ヒューマニズムの観点から、より詳細に明らかにする。

2 キリスト教的ヒューマニズムにおける信仰と理性

2.1 信仰と理性 ——ジョン・ロックの立場——

ジョン・ロックは、『キリスト教の道理性』（1695年）（ロック, 1980）において、聖書において述べられている如く、啓示されたキリスト教の道徳性において、（信仰によって手助けされる

ことなく)人間の理性のみによって把握されることのできないものは何もない、と主張する。しかし、ロックは、啓示された道徳性における信仰は、多くの人々にとって、心理的に必要なものであり続けているし、そして、これからも常に必要とされるであろう、とする。その理由は、ロックによれば、多くの人々は、哲学的な研究に求められている課題に、彼ら自らが専念する余裕も又能力も有していないからである、とする (Rhonheimer, 2008, p. 1)。

2.2 世俗的なヒューマニズムとキリスト教的ヒューマニズムにおける信仰と理性

ローンハイマーは、かかるロックの見解は、世俗的なヒューマニズムとキリスト教的なヒューマニズムとの両者に対立することは明らかである、とする。では、ローンハイマーは、世俗的なヒューマニズム、そして、キリスト教的ヒューマニズムを如何に位置付けているか (表6-1, 参照)。

表 6-1 ヒューマニズムとキリスト教の道徳性の関係

世俗的ヒューマニズム	キリスト教の道徳性は非道徳的である。
キリスト教的ヒューマニズム	キリスト教の道徳性は道徳的であり、又、非道徳的である。

世俗的なヒューマニズムは、キリスト教の信仰又聖職権的なパターナリズム (clerical paternalism) という制約からある種の解放として、自らを看做していると、ローンハイマーは指摘する。それ故、世俗的ヒューマニズムは、あらゆるその近時の形態においても、キリスト教の信仰は、多くの人々は余裕又知的な洞察力が不足しているが故に、ロックの如く、多くの人々にとって心理的に必要なものである、とすることを決して許容することはなかった。それどころか、ローンハイマーが指摘するように、世俗的なヒューマニズムは、無神論的であろうがなかろうが、カトリック教会によって教え示される、キリスト教の道徳性が要求する典型的なものの多くは、全く非道徳的であり、合理的な手段によって論証することができず、一般的に非人間的なものとして拒絶されるべきものである、としたのである (Rhonheimer, 2008, pp. 1-2)。

一方、キリスト教的なヒューマニズムは、キリスト教の道徳性は深遠なほどまでに道徳的であり、同時に、論争的なほどまでに非道徳的である、という、両面を含んでいると、ローンハイマーは指摘する。ローンハイマーによれば、かかる主張は、カトリック信者に、おそらく驚きを生じさせるであろう。蓋し、啓示された道徳性の幾つかの内実は理性を超越或いは超えているということは何とか認めることができるにしても、少なくとも、カトリック信者は、キリスト教の道徳性の諸要求のうちの幾つかは厳密に言えば非道徳的であると、容易に認めることは、決してできないであろうからである (Rhonheimer, 2008, p. 2)。

3 キリスト教信仰の必要性

3.1 道徳的でもあり、非道徳的でもある道徳的諸要求の存在

ここで確認されるべきは、キリスト教的生活にとって、たとえ理性を厳密には超越或いは超えることがなくとも、道徳的でもあり又非道徳的でもあると同時に述べられることができる特殊

な道徳的諸要求が存在するということであると、ローンハイマーは指摘する。

或いは、ローンハイマーによって、別の仕方でも述べられているところによるならば、キリスト教的な生活についての基本的な道徳的諸要求は、原則として、十分に理解できる (intelligible) のであり、それ故、道徳的な議論及びその擁護に至ることは可能であるが、しかし、同時に、多くの場合、十分な道徳性を確保するため、キリスト教の信仰を擁護することを必要としているのである (Rhonheimer, 2008, p. 2)。

3.2 キリスト教的な生活に関する道徳的諸要求における信仰の必要性

従って、キリスト教の信仰を擁護することがなかったならば、キリスト教的な生活についての基本的な道徳的諸要求は、非道徳的であるように思われる。蓋し、これらの基本的な道徳的諸要求を充足することは、明らかに困難であるからである。これらの基本的な道徳的諸要求は、ローンハイマーが指摘するように、あまりにも多くの要求をしており、そして、非現実的であり、それ故、抑圧的でさえあるため、人間存在に過度の負担を強いているように思われるのである。その結果、それらの本質的な道徳性は、容易に、達成不可能な理想という非道徳性の中へと変換してしまう。それ故、達成不可能な理想は、多くの人々には受け入れ不可能となるのである (Rhonheimer, 2003, p. 2)。

しかしながら、ローンハイマーが一貫して強調するところは、確かに、人々は、これらの道徳的諸要求を、現実に達成可能な目的として、十分に受け容れることができるが、しかし、希望を生み出しそして慈愛を通じて実践的となる信仰に基づいてのみ、受け容れることができる点である。厳密には、かかる文脈においてこそ、これらの道徳的諸要求は、その道徳性を十分に回復するのである (Rhonheimer, 2008, p. 2)⁵⁵⁾。

4 信仰と理性との関係における真の問題

4.1 自然法に関する基本的な諸要求

勿論、キリスト教の生活に関する幾つかの厳密な超自然的な諸要求 (例えば、秘蹟、教会の教導権への忠誠と遵守、殉教の喜び、等) を、ここにおいて、持ち出すことはしない。このような道徳的諸要求は、キリストにおける信仰、教会、秘蹟に基づいて、初めて理解できるに (intelligible) 過ぎないことは明白である (Rhonheimer, 2008, p. 2)。

確かに、キリスト教の道徳性に関するこれらの厳密な超自然的な特徴でさえ、今日では、異論のないものではなくなっている。がしかし、ローンハイマーによれば、その要点は、以下の点にある。即ち、教会によって理解されそして教え示される如き、自然法に関する基本的な諸要求の、寧ろ様々な又より深いレベルでの深刻な危機の故に、異論を唱えられている点である (Rhonheimer, 2008, p. 3)。

ローンハイマーがここに言う、自然法に関する基本的な諸要求とは、例えば、①婚姻の分解不可能性 (離婚の不可能性)、②断続的な節制という手段に専らよる責任ある親であることの実践、③専ら婚姻への性的諸行為の制限、④無辜の人間存在の直接的な殺害行為 (主として中絶) の無条件の禁止、である。更に、かかる自然法に関する基本的な諸要求に加え、キリスト教徒は、

キリスト教徒の使命に基づく英雄的な行動を時に要求され、ビジネス活動、政治、科学的研究、医療福祉等において、正義及び高潔という道徳的な諸要求を考慮しなければならないのである（Rhonheimer, 2008, p. 3）。

4.2 キリスト教の道徳性による非道徳性の回復

ここにおいて、ローンハイマーは、問題は、以下の点にある、とする。即ち、原則として本質的に道徳的であり人間的であるように思われるもの（例えば、婚姻は不可分であるべきという理想、或いは、人間のいのちに対する無条件の尊重、等といったもの）は、実践するに当たって達成不可能なもの、それ故、非道徳的であり、非人間的でさえあるものとして、信仰の手助けを借りない理性には、少なくとも多くの場合、見受けられる。ローンハイマーの問題意識は、この点に終止符を打つ点にある（Rhonheimer, 2008, p. 3）。

ローンハイマーは、かかる終止符を、キリスト教の道徳性は、その多くを、人間本性の本質的な諸要求に十分に適合する道徳的な生活を送るという可能性に、光を照らす点に求める。このことは、非信仰者の純粋な世俗的なヒューマニズムとは異なった、真の特殊なキリスト教的ヒューマニズムを語ることを意味する。ローンハイマーが端的に指摘する如く、最初は非道徳的に思われるものが、信仰、希望、慈愛を通じて道徳性を再び得るのであり、このようにして、実際、信仰が理性を救い、そして、理性が信仰を人間的に又効果的にする、あらゆる力を回復するのである。正しく理解されるならば、それ故、理性は、道徳的な理性として効果的に機能することができるよう、又、「道徳性に関する道徳性」を主張するよう、啓示を必要とするのである。結論を前以て述べるならば、このように、ローンハイマーは、理性と信仰との関係を捉えているのである（Rhonheimer, 2008, p. 3）。

本稿では、以下において、ローンハイマーの見解に忠実に従い、幾つかより詳細に、以上の点を説明することによって、更に、ローンハイマーと同様に、キリスト教の道徳性に関する「特殊性」（specificity）或いは「特有性」（distinctiveness）についての、（現在ではその主題はほとんど話題になってはいないが）よく知られた議論に資するものになりたいと考えている（Rhonheimer, 2000, pp. 547-53）。

第7章 回勅『真理の輝き』における自然法と信仰との関係

1 回勅『真理の輝き』再説

1.1 回勅『真理の輝き』における自然法論再説

先に（第3章2.1及び第4章2.2）、カトリックの道徳的な教説は、道徳性についての基本的な諸要求は人間理性にとって基本的に理解可能である、と主張することを見た。が、ここで再び、ローンハイマーに従い、『真理の輝き』の見解を取り上げることを通じて、この点を再確認してみることとする（Rhonheimer, 2008, pp. 4-5）。

『真理の輝き』は、以下のように述べる。

たとえ、「神が善い方だから」、「神だけが善について答えることができる」としても、しかし、神は「人間をつくり、人間の心の中に書きこまれている法（ローマ2・15参照）、すなわち『自然法』をとおして、知恵と愛をもってその最終的な目的に人を秩序づけることによって、神はすでに答えて」いるのです（ヨハネ・パウロ二世、1995、p. 22）。

そして、先に触れたように、聖トマス・アクィナスを引用し、以下のように述べる。

自然法は、「何をすべきか、また何をしてはならないのかをわたしたちが理解するために、神によってわたしたちのうちに注ぎこまれた理解の光に他ならない。神は、創造にあたって、人間にこの光と法をお与えになりました」（ヨハネ・パウロ二世、1995、p. 22）。

確かに、以上の『真理の輝き』における教説は、キリスト教の道徳性は、たとえある意味でそれが真実であったとしても、自然法が要求するもの以上のものはない、とは述べてはいない。しかしながら、かかる教説は、「如何にして、私達は、人間として、基本的に善であるものと悪であるもの、正しいものと間違っただけのもの、を区別しているのか」、それ故、「超自然的慈愛を通じて神へ秩序づけられることができるのちは、何を為すのか」という基本的な諸問題に関連している。このように、ローンハイマーは指摘する。

続いて、そこで、『真理の輝き』は、以下のように述べる。

「善と究極の目的、つまり、神に向けて秩序づけられうるかどうかを決定する人間の行為の」基本的な能力は、「人間の完全な真理において、そしてそれゆえに常に霊的次元をもつ人間の自然な傾向、動機、最終的選択において考察される人間存在そのもののなかにある理性によって把握されます。まさにこれらこそが自然法の内容である」のです（ヨハネ・パウロ二世、1995、p. 129）。

そして、更に、『真理の輝き』は、以下のように述べる。

カトリックの倫理学者の多くは、「自然法によって確立された道徳的秩序は、原則的に人間理性にとって理解することが可能なので、この種の研究は正当であり必要である」として、「要求を正当化し、道徳的生活の規範のための基礎を提供するために、より一貫した合理的な理論を見いだす必要性を認めることは正しいことです」（ヨハネ・パウロ二世、1995、p. 120）。

このことは、ローンハイマーが指摘する如く、自然法は「人間理性の命令」であるが故に、まさにそのとおりである。「私たちに善を行うよう命じ、罪を犯さないよう勧めるのは人間理性にはかならない」（ヨハネ・パウロ二世、1995、p. 73（教皇レオ13世の言葉））。ローンハイマーが幾度となく繰り返すように、自然法は、私達をして、「悪から正しいものを区別することを可能にする」「自然の理性の光」以外の何ものでもないのである（ヨハネ・パウロ二世、1995、p. 71）。

1.2 理性と道理性との裂け目

しかしながら、ローンハイマーが強調するところによれば、一方で、『真理の輝き』は、明らかに、①理性が道徳的に規範的なものとして正当化することが原則として可能であるものと、②人間の現実の可能性を考慮した場合道理的であるように思われるもの、との間に開いている裂け目を理解している (Rhonheimer, 2008, p. 5)。

『真理の輝き』は、以下のように述べる。

「キリストのあがないの神秘のうちのみ、人間の『具体的な』可能性を発見します」。それ故に、「教会の教えは、本質的には、『問題になる善の比較評価』に従って、人間のいわゆる具体的な可能性に順応され、適合され、等級づけられねばならないただの『理想』である……と結論付けるのは、非常に重大な誤りとなります」。教会は、「キリストによってあがなわれた人」ということについて語っているのです (ヨハネ・パウロ二世, 1995, p. 163)。即ち、「神の命令は、もちろん、人間の能力、しかも聖霊が与えられている人の能力につり合っているのです (ヨハネ・パウロ二世, 1995, p. 164)。

ローンハイマーは、以上の『真理の輝き』の指摘は、以下の2点を意味するとする (Rhonheimer, 2008, p. 5)。

第1に、「私達に賜っている聖霊を通じて、私達の心に注がれている」(ローマ5・5) 唯一神の愛のみが、自然法が要求するものを充足することを確信することができる、ということの意味している。

第2に、唯一神の愛のみが、自然法の十分な道理性が保持されることが出来る唯一の方法であり、又、「自分自身の弱さを善に関する真理の基準にする」⁵⁶⁾ (ヨハネ・パウロ二世, 1995, p. 164) 誘惑を阻止することのできる唯一の方法である、ということの意味しているのである。

2 道徳的な認識に関する2つのレヴェルとベキ／デキルの二元論

2.1 道徳的な認識の問題

ここで、ローンハイマーは、とりわけ、そして、より根本的な仕方では、道徳的な認識の問題(道徳的な認識論的な問題)のひとつに至る、とする (Rhonheimer, 2008, p. 5)。

そもそも人間は、本質的に、道徳的な存在である。人間は、自由な主体として、熟慮して、いとわず(従って、理性によって導かれ)、私達が「責任的」と称する仕方では、行為する。更に、このことは、超自然的なレヴェルに関しても真理である。蓋し、恩寵は、自然(本性)を抑圧するのではなく、自然(本性)をその究極的な卓越性(完成)へと齎す(引き上げる)からである。従って、信仰、希望、愛によって齎された卓越性(完成)は、道徳的な認識をも完成(卓越)するよう意味されなければならない。逆に、人間の魂におけるこれらの超本性(超自然)的な力の不在は、道徳的な認識の範囲とその質に関係する (Rhonheimer, 2008, pp. 5-6)。

そこで、ローンハイマーは、以下の問題を列挙する。①恩寵が自然(本性)を完成へと齎すことは、被造的な本性の秩序の正しい自律性を破壊することではないのか、②人間の理性と意志

は、人間本性に適切に一致する善を知覚することができず、そして、現実化することができないということの意味するのか、③については、超自然的な恩寵は、人間本性にとっての必然的な或いは本質的な補完物となり、従って、超本性的なそして恩寵的な特徴に疑義を差し挟むことにならないのかどうか（即ち、恩寵は、自然（本性）によって（本来）、「要求」されない）、ということさえ疑問となるであろう、とするのである。ローンハイマーが指摘するように、以上の如き疑問は、事実、問題全体の核心に触れるものである（Rhonheimer, 2008, p. 6）。

2.2 道徳的な認識の2つの次元

2.2.1 「ベキ」の次元と「デキル」の次元

そもそも、理性に導かれた道徳的な認識は、2つの次元を有する。その2つの次元は、密接に繋がっており、そして、互いに完全に分離されることは決してない（表7-1、参照）。

表 7-1 理性に導かれた道徳的な認識の2つの次元

第1の次元	人間の善を把握する能力（自然法の働き）	→ 「ベキ」(<i>ought</i>)の次元
第2の次元	人間の善を現実化し、「ベキ」を実行に移す実践的な能力	→ 「デキル」(<i>can</i>)の次元

ローンハイマーは、かかる2つの次元を以下のように位置付ける（Rhonheimer, 2008, p. 6）。

第1の次元は、人間の善それ自体を把握する能力であり、そこから、それに対応した「ベキ」(*ought*)を明らかにする能力である。このことは、厳密には、自然法の働きである（Rhonheimer, 2000）。

第2の次元は、かかる善を現実化し、そして、それに対応した「ベキ」を実行に移す実践的な能力についての、（個人的そして社会的な両者の経験にも基づいている）判断である。

かかる第2のレベルに関して、道徳的な主体は、人間の善及びその適切な可知性（理解可能性, *intelligibility*）への根源的な洞察力と衝突する経験に直面している。従って、かかる第2のレベルに関して、自然法によって表される善及び「ベキ」は、道徳的に縛られた規範（或いは、禁令的な仕方です式化されるならば、道徳的な絶対性）としてよりも、寧ろ、程度の差はあれ達成可能な理想として現れるにすぎないのである（Rhonheimer, 2008, p. 6）。

2.2.2 婚姻におけるベキの次元とデキルの次元

そこで、ローンハイマーは、例として、婚姻の分解不可能性（離婚の不可能性）という道徳的な規範を、取り上げる。

確かに、信仰ある夫婦間の愛は、永久に続くことを意味し、そして、人間の意志の不安定性、そして、生活・置かれた状況等の絶えず変化しつつある環境の不安定性、に影響されることはない。かかる信仰ある夫婦間の愛は、万人にとって（特に子供にとって（さえも））明白に理解可能な (*intelligible*) 基本的な人間の善として、存在する。しかし、同時に、信仰ある夫婦間の愛は、実践可能性についての判断のレベルに関して、全ての事例及び環境においては、不可能であり、あまりにも困難であるように思われる。即ち、確かに、人々は、全ての婚姻が安定的であり信仰的であるところの社会は、現在の社会における以上に一層多くの幸福な人々を有した、よ

り一層善い社会であろう、ことをよく認識している。しかし、人々は、信仰ある夫婦間の愛が、道徳的な規範として定立されそして擁護されることは、空想上の理念であり、全く不可能である、と考えている。

そこで、ローンハイマーは、確かに、純粋に人間的な観点からの、配偶者に対する忠誠（再婚することの禁止、他のパートナーとのある種の性的関係の禁止）は、愚かにも最近は全く意味をなしていないように思われる、現実の悲劇的な事例が存在するとしつつも、しかし、このような状況においてこそ、（キリストとの共鳴といった、）理解可能な更に付け加えられた考えが、忠誠を意味ある道徳的な（そして達成可能な）選択へと転換するために、必要なであることを、強調するのである（Rhonheimer, 2008, pp. 6-7）。

2.2.3 人間の善と道徳性との裂け目

かかる点を踏まえて、道徳的な2つの次元について述べるならば、道徳的な洞察力の第2の次元（現実化可能性或いは「実行可能性」についての判断）は、それに対応した「ベキ」の「妥当性」（plausibility）に必然的に影響を与えることになるであろう。詰り、道徳的な洞察力の第1のレベルに影響を与えるであろう。というのは、ローンハイマーによれば、道徳的な「デキル」（*can*）を超えて達する道徳的な「ベキ」が、それ自体で、捉えられることは不可能であるからである。そして、「デキル」それ自体（即ち、ある人物が当該人物の範囲或いは力の内部において存在するものとして認め或いは肯定するであろうもの）は、それを達成するよう試みるプロセスにおいて、非道徳性というある外観に深く冒されているからである。従って、ローンハイマーは、次のように語る。道徳的な責務の適切な理解に基づいて、一貫して行為するよう望む人格は、①人間の善「それ自体」であると人格が認識しているものと、②實際上達成可能でありそれ故道徳的であると人格が判断するもの、との間で開いている大きな裂け目（明らかに架橋することのできない裂け目）に直面した自分自身に気付くことであろう、と（Rhonheimer, 2008, p. 7）。

2.2.4 「ベキ」を「デキル」に適合させる？

確かに、理論的には、人がなすべき責務があると感じるあらゆる善を行うことは不可能であると単に信ずるところを述べることによって、かかる苦境を扱うことは、可能である。しかしながら、ローンハイマーが指摘するように、このような態度は、合理的な一貫性、それ故、人生計画を充足することへと導きそうにもない⁵⁷⁾。それ故、「ベキ」と「デキル」との間の裂け目を埋める一層より説得的な仕方は、①かかる善についての、そして、②その善に対応した道徳的な規範についての、緩やかな解釈、又、「改定された」或いは「稀釈された」解釈を結果として定式化し、「ベキ」を「デキル」に単に適合させること（即ち、「人間の善を達成することは不可能である」という経験を合理化すること）が考えられるであろう（Rhonheimer, 2008, p. 7）。

しかし、「ベキ」を「デキル」に単に適合させることは、根源的な洞察力の本質的な道徳性を人間の善の中へ規定することでは決してない。ローンハイマーが主張するように、「ベキ」を「デキル」に単に適合させることは、道徳的な規範の中へと転換する際、非人間的であると理解されそれ故非道徳的であると理解されるであろう、理想へと、人間の善を格下げすることなのである。確かに、（文化的に齎された偏見といった場合を除いて）、第2の次元においても、「十分

な」人間の善の諸要求を理解することは、依然として可能であろう。しかし、ある人が、十分な人間の善の諸要求を、規範的なものとして或いは道徳的に道徳的であるものとして受け容れない可能性が最も高いのである（Rhonheimer, 2008, pp. 7-8）。

3 人間の苦境のパラドックスと帰結主義者になることの誘惑

人格が善と実践可能性との間の裂け目を合理化するよう誘うことによって、真正な洞察力を人間の善の中へと覆しそして緩和することへと向う、このような人間生活における経験が存在する。ここでは、かかる経験はどこに存在するのか、を検討する。

3.1 原罪による正当化の不当性

まず、原罪を以ってして、かかる経験を説明することを想定する見解があるかもしれない。しかしながら、かかる見解は妥当でないと、ローンハイマーは指摘する。

ローンハイマーによれば、原罪は以下のように位置付けられる。

そもそも、原罪のドグマは、何故に、神によって創造された、人間及び世界は、このような悲しむべき状況において見出されるのか、を説明するに過ぎない。即ち、確かに、原罪のドグマは、啓示の手助けなしに決して認識することができない、人類の現在の苦境及び苦難の根源的な又懲罰的な特徴に光を当てる。しかしながら、原罪のドグマは、人間存在が苦境それ自体を理解することを手助けはしないのである。従って、かかるローンハイマーによる原罪のドグマによれば、非常に明白な、人間学的、心理学的、歴史学的、社会学的、そして、万人に知られているその他の事実の領域に関しては、原罪のドグマは全く神秘的ではない。端的に述べれば、「人間の条件」(*conditio humana*)は、明白な事実なのである。一方、信仰は、人間存在に、①原罪のドグマの由来、②当初は原罪を有してはいなかったこと、③人間についての解釈（人間の道徳的可能性及び歴史感覚についての解釈）に関するもの、を語るに過ぎないのである（Rhonheimer, 2008, p. 8）。

3.2 人間の苦境の内実

それ故、先ず、原罪のドグマが決して光を投げかけることのないもの、即ち、苦境それ自体を扱わなければならない、とローンハイマーは述べる。

悪との対面、質料的又霊的な苦悩との対面、人間存在自身の弱さとの対面、において無力であるが故に、苦境は、不正義に、災害に、人間間の分裂に、不誠実に、戦争に、暴力に、苦しむという経験によって、構成されている。更に、苦境は、人知を超えた状況によってだけでなく、人間存在（私達のそして私達の隣人）の行為によって創出されたあまりに多くの状況についての愚かさという経験をも含んでいる。もし、信仰者が、人類の墮落という歴史の背景、歴史の核心で既に働く罪の贖いという背景、に抗して、かかる悪の神秘 (*mysterium iniquitatis*) を解釈するならば、非信仰者によって描かれた人々とは全く異なった道徳的な「ベキ」についての結論を描くであろう（Rhonheimer, 2008, pp. 8-9）。

3.3 非キリスト教的な応答例 ——フロイト、マルクス、ダーウィン——

例えば、ローンハイマーによれば、過去幾世紀かの流れの中で、人間実存の謎そして世界の条

件に対する、多くの特殊な非キリスト教的な応答例が登場した。即ち、内なる世界の救済を約束するイデオロギーが存在する一方で、人間は、例えば、「リビドー」、「質料（唯物）」、「生産の諸条件の結果」、「最も適合したものが長らえるための闘争（適者生存競争）における選択的利益の結果」等々以外の何ものでもない」と主張する、還元主義によって概して齎されるイデオロギーが存在したのである（なお、平手、2006、参照）。このように、異なった種類のヒューマニズムが存在する（最も首尾一貫したヒューマニズムは、疑いなく、公然の無神論的ヒューマニズムである）のであり、又、正当に何を期待できるのか、何に対して希望を持つ権利があるのか、という疑問に答えるに異なった仕方が存在するのである（Rhonheimer, 2008, p. 9）。

3.4 人間の理性を脅かす自己矛盾

更に、問題なのは、ローンハイマーが指摘する如く、人間の理性を脅かすより一層深い自己矛盾が存在することである。即ち、多くの事例において（その事例は時にほとんど不可避的であるように思われる）、善を為しそして悪を避けることは、非常に不利な結果を齎している。そして、逆に、悪を行った結果は、このような悪を行う行為を避けることによって齎される結果よりも、しばしばより良いようにも思われるのである。

ローンハイマーは、このことは、人間の実践理性にとって、いわば、「スキャンダル」なのである、と指摘する。というのは、少なくとも結局は、それはゆくゆく善い何ものかへと導くべきであるということは、本質的に善に属しているからである（従って、人間存在は皆当然に（本性的に）そう考える傾向にある）。しかし、純粋に人間の観点からしてみれば、ゆくゆく善い何ものかへと導かれるとの考えが生じるのは、それほど頻繁な出来事ではない。確かに、聖パウロは、「あらゆることにおいて、神は、神を愛する人々に、善のために働く」（ローマ8・28）とローマ人へ書いてはいる。が、しかし、それは、勿論、信仰者にとっての手助けであるに過ぎないのである（Rhonheimer, 2008, p. 9）。

3.5 帰結主義の魅惑

ここで、純粋に人間的なレベルで、以下の疑問が生じる。即ち、幸福性についての見通しを示すことなく、問題及び災難を招くだけであるように思われる、道徳的な諸要求に、まさに重要な事柄が存在するのか否か。それどころか、予期された善き生及び幸福性という観点から、既知の状況において、行為の結果を探索し、最適化することを許容する、ある種の道徳性を有することは、より善いことであり、又、より人間的なのか、このような疑問が生じるであろう。

この点に関して注意すべき点として、ローンハイマーは、以下の2点を指摘する。

第1に、善き生及び幸福性の見通しは、善の本質的な特質であるということを忘れるべきではない。善き生及び幸福性の見通しと善とは、道理的には、永久に切り離されたものとして看做されることはできないのである。にもかかわらず、ある人は、善に関する道徳性と、幸福性へと至ることのできない願望とを、和解するよう試みる。かかる和解は、人間の本性を考慮するならば、そもそも不可能である（Rhonheimer, 2008, p. 9）。

第2に、人間を自由且つ責任ある存在として考えるならば、人間存在は、責任を負うことと幸福性が何等かの仕方で結び付けられることを期待するであろう。しかし、時に、幸福であるため

には、幸運であることがまさに必要であるように思われる。即ち、ある道徳的な義務を実行する際、責任的であるようとのある人の努力に依存しているというよりも寧ろ、偶然の出来事により一層依存しているように思われる。従って、幸運そして悪運は、人間人格及び人間人格の自由な選択に帰することができる、自由且つ責任ある存在としての人間の達成及び決定よりも、より重大な役割を果たすように思われる。加えて、ごく僅かな事例においてはあるが、不正義をなすことを慎むことによって、善き生へと導くどころか、不正義に苦しむことになる場合がある。詰り、道徳的であることは、全く割に合わないように思われるのである。そして、ローンハイマーが端的に指摘するように、道徳的であるとは、道徳的な基準が帰結主義的なものである場合には、実に、非常に一層割に合うように思われるのである (Rhonheimer, 2008, pp. 9-10)。

とすれば、帰結主義という誘惑的な魅力は、人間の条件の苦境、そして、その影響下で働く道徳的な理性の苦境を、まさに明らかにする。又、人間の条件の苦境、そして、その影響下で働く道徳的な理性の苦境の表れである。そこで、ローンハイマーは、帰結主義とは、「ベキ」を「なすことのできる最善なるもの」へと調節することによって「ベキ」と「デキル」との間の裂け目を克服するために、断続的な合理化を要求する、ある種の「テクニック」なのである、と位置付ける。即ち、帰結主義は、なすべき正しい事物であるものを認識するために、行為の云々の過程から生じる可能性ある結果をまさに判断しなければならないのであり、そして、最も望ましい結果が生じる可能性のあるあるひとつをまさに選択しなければならない、ということを示しているのである (Rhonheimer, 2008, p. 10)。

3.6 帰結主義の位置付け

以上の点は、理性が人間の善を把握するという根源的な能力をまさに改めることなくして、帰結そして当該帰結の評価に関する具体的な見通しに従い、それを単に修正することによって、道徳性は如何に影響される得るのか、を再び示している。そこで、ローンハイマーは、かかる修正は、人間の善を実践的な諸目的として根源的に把握することによって特徴付けられる、道徳的な理解に関する第一のそして根本的な次元に基づくのではなく、実践的な現実可能性についての諸判断が形成されるどころの第2の次元に基づいて惹起される、ことに注意すべきであるとする。従って、ローンハイマーが指摘するように、第1の次元に関する道徳性は、影響されるのではなく、単に脇において置く、或いは、少なくとも格下げされ従って相対化されるのである (Rhonheimer, 2008, p. 10)。

第8章 救済の道徳性としてのキリスト教的ヒューマニズム

1 プラットフォームとしての人間理性

確かに、ローンハイマーが指摘する如く、帰結主義は、合理的な理論である。そして、帰結主義は、歪曲された仕方ではあるけれども、ある形態の道徳性を明示している。それ故、合理的に、帰結主義に対して反対の主張をなすことができ、帰結主義は道徳的に欠点あるものとして示されることができる。しかし、かかる試みは、本稿の主題ではない (なお、Rhonheimer, 1994,

参照)。本稿においては、ローンハイマーに倣い、人間の道徳的な理性が、信仰から、そして、信仰が生み出す見通し（見込み）から、齎されるであろう手助けを欠いている限り、如何にして、帰結主義的な道徳的な思考の妥当性が、適切にも人間の条件に由来し、そして、人間の条件と結び付いているのか、を示したかっただけである（Rhonheimer, 2008, pp. 10-1）。

そこで、上において述べられたローンハイマーの見解を纏めるならば、善の中への洞察力、従って、道徳的に規範的であるものの中への洞察力は、ある人の「道徳的な見通し」及びそれに関連した希望によってだけでなく、ある人自身の能力の経験によって、形作られ或いは条件付けられる限り、その場合、人間の善及びその規範的な含意についての信仰者の理解と非信仰者の理解は、必然的に異なっている、ということである（Rhonheimer, 2008, p. 11）。

このことは、一見、信仰者と非信仰者との間の合理的なコミュニケーションを妨げるも同然の、深刻な問題であるように思われる。しかし、ローンハイマーは、それは事実ではない、と主張する。即ち、そもそも、キリスト教の道徳性についての基本的な諸要求（それは、実は、自然法の諸要求であるのであるが）は、啓示或いは信仰から引き出されるのではない。キリスト教の道徳性についての基本的な諸要求は、真に、幾度も指摘したように、人間理性に由来するのである。従って、ローンハイマーは、信仰者と非信仰者との間の対話に関する共通のプラットフォームが存在するのであり、しかも、かかるプラットフォームは、理性的な主張についてのプラットフォームである、と極めて妥当にも主張する。但し、キリスト教徒と非信仰者は、人間の善が要求するものを十分に受け容れる能力という点において異なっていることには注意すべきである（Rhonheimer, 2008, p. 11）。

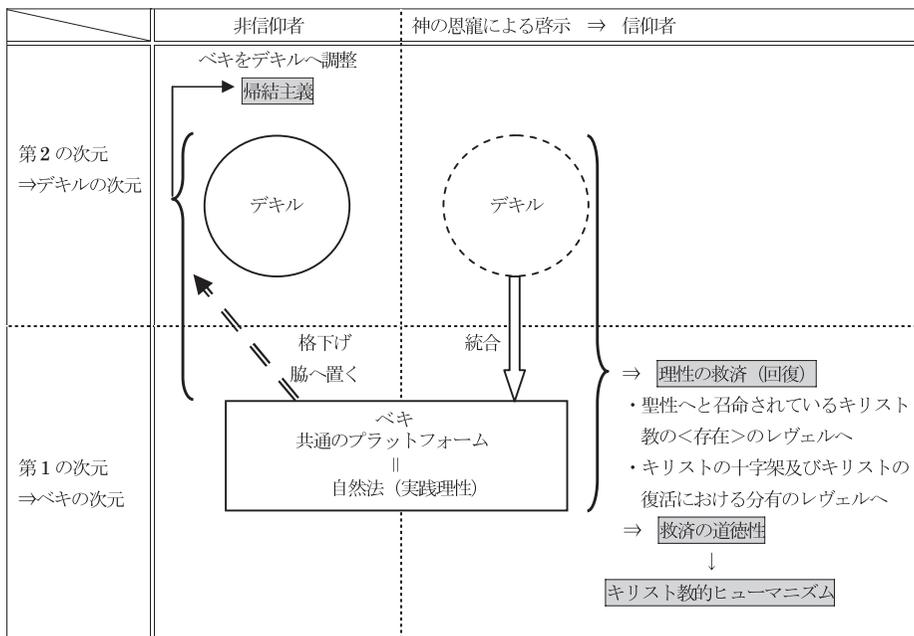


図 8-1 救済の道徳性としてのキリスト教的ヒューマニズムの構造

2 キリスト教の啓示

キリスト教の啓示は、人間存在の現実の能力及び見通しについてのメッセージ（約束）を、本質的に含んでいる。キリスト教の啓示は、人間の心の最も深い部分の欲求に対する具体的な答えだけでなく、世界の神秘に対する、人類の神秘に対する、具体的な答えを用意する。その答えの内実は、原罪、墮落、受け継がれた罪（個人的なものではなく、人類それ自体のものである）、キリストにおいて神がなられた人間を通じた贖い、教会を通じた贖いの瞑想、という啓示である。

そこで、ローンハイマーは、人間の善に関して、救済は、人間であることについてのあらゆる諸要求に十分に又真に適うことができないことが明白であることからの解放を、意味している、と主張する（Rhonheimer, 2008, p. 11）⁵⁸⁾。

3 信仰の影響範囲

そして、ローンハイマーは、キリスト教の信仰の内実の中へと実践理性を統合することについての要点は、道徳的な観点から要求されるものを充足するよう促すために、恩寵が来るわけではない点にある、とする。要するに、問題は、単に実行に関するものに過ぎないのではない。ローンハイマーによれば、信仰の影響はより一層深く入っているのである。即ち、ローンハイマーは、信仰の影響は、その実行に関する第2のレベル、即ち、現実化可能性及び人間の可能性についての判断のレベルに影響を与えることによって、道徳的な理解の根底に到達しているのであり、よって、人間の善の理解可能性（可知性、intelligibility）を十全に回復するのである、とする（Rhonheimer, 2008, pp. 11-2）。

4 救済の道徳性としてのキリスト教的ヒューマニズム

しかしながら、更に、その影響及びそれに対応した「理性の救済」(rescue of reason) は、より高いレベルに基づいて生じている。「理性の救済」は、①聖性へと召命されているキリスト教の〈存在〉のレベル、そして、②キリストの十字架及びキリストの復活における分有の論理のレベル、である。このことは、キリスト教の道徳性を正しく理解するに当たって絶対的に重大であると、ローンハイマーは指摘する。

それ故、道徳的な諸要求（人間の善及びその十全的な充足が要求するもの）は、救済の歴史にとって固有な観点から、焦点が当てられる。

ローンハイマーによれば、キリスト教の道徳性は、本質的に、救済の道徳性であり⁵⁹⁾、そして、純粋な世俗的なヒューマニズムに関する本質的な矛盾及び不一致（不一貫性）が克服されることができるのは、まさにこのような仕方においてである。

ローンハイマーに従い、更に正確に述べるならば、救済の道徳性は、十字架のヒューマニズムとも称することができるキリスト教的なヒューマニズムへと導く（図8-1、参照、なお、平手、2006、参照）。ローンハイマーは、キリスト教的なヒューマニズムは、殊更キリスト教的であるところの、人間の道徳性であり⁶⁰⁾、そして、それが真のヒューマニズムである、と主張する。蓋

し、充足性及び幸福性についての約束であるというその諸特徴を人間の善へと回復することは、現実的なやり方であるからである。勿論、これが、キリスト教にいう、善い知らせである。即ち、キリスト教のメッセージは善い知らせであり、福音 (*Evangelium*) なのである (Rhonheimer, 2008, p. 12)。

第9章 キリスト教的ヒューマニズムとキリスト教的な徳の倫理学の特殊性

1 世俗的ヒューマニズムとキリスト教的ヒューマニズム

以上より、ローンハイマーは、純粋な世俗的なヒューマニズム及びキリスト教的なヒューマニズムが齎すものを、以下のように指摘する (表9-1, 参照)。

1.1 世俗的ヒューマニズムが齎すもの

まず、ローンハイマーは、純粋な世俗的なヒューマニズム或いは非信仰的なヒューマニズムは、真なる「人間性」を必ずや損なうであろうと結論付けることができる、とする。即ち、純粋な世俗的なヒューマニズム或いは非信仰的なヒューマニズムは、人間の現実の道徳的な諸力を必ずや軽視し(「道徳的に」軽視し)、そして、固有の善(正義、忠実性、慈悲心、真理性、剛毅、節制、慈愛等々、即ち、全ての範囲の徳)として、人間の理性が把握するものを現実化するよう、十分に努力する人間の可能性が欠如しているとするのである (Rhonheimer, 2008, p. 12)。

そして、ローンハイマーは、以下の3点を以って、世俗的ヒューマニズムを批判する (Rhonheimer, 2008, pp. 12-3)。

まず、第1に、人間人格の道徳的な可能性の軽視は、人類の苦境を減じるというよりも寧ろ増大する、道徳的な基準の正当化へと概して導く。

表 9-1 世俗的ヒューマニズムとキリスト教的ヒューマニズムによって齎される帰結

	基本的評価	齎される帰結
世俗的ヒューマニズム	人間の道徳的な諸力の軽視 (人間性の喪失)	①人間の苦境を増大する道徳的な規 準を正当化する。 ②行為する人格以外の第三者を正し いこととして犠牲にする。 ③自由な選択と無制約な個人主義的 な自律性を齎す。
キリスト教的ヒューマニズム	個人的な犠牲、奉仕、愛の重視	①社会関係と行為する人格との両者 を豊かにする。 ②行為する人格からより多くを要求 する一方で、第三者を犠牲にする ことはない。 ③人間の善に関する理解可能性を増 大し、善について共有された理解 に基づく、個人間の絆を創造し強 める。

更に、第2に、人間人格の道徳的な可能性の軽視は、行為する人格自身以外の誰かを正しいこととして犠牲にする、行為の過程及び行為の実践的な「解決」へ、と導く。

それ故、第3に、問題を一層複雑化しそして社会関係を綻れさせることによって（例えば、破壊された家族そして離婚したカップルの社会的な影響を想起せよ）、人間人格の道徳的な可能性の軽視は、①人間の可能性を一層過小評価するある試みの妥当性を、それ故、②「自由な選択」と無制約の個人主義的な自律性というイデオロギーに基づいた、又、「自由な選択」と無制約の個人主義的な自律性相互に関連付けられた、世俗的なヒューマンイズムの妥当性を、次第に、致命的にも、増大させる。

1.2 キリスト教的ヒューマンイズムが齎すもの

一方、キリスト教的なヒューマンイズムは、キリストに従いそしてキリストと次第に同化されるという論理において、個人的な犠牲、奉仕、自己贈与、愛に基づいていると、ローンハイマーは主張する（Rhonheimer, 2008, p. 13）。

そして、ローンハイマーは、以下の3点を以って、キリスト教的ヒューマンイズムを肯定的に捉える（Rhonheimer, 2008, p. 13）。

まず、第1に、もし、個人的な犠牲、奉仕、自己贈与、愛に基づくヒューマンイズムが現実的にキリスト教的であるならば（不幸にも、キリスト教徒は、必ずしもキリスト教的な仕方では振舞っているわけではない）、このようなヒューマンイズムは、行為する人格からより多くを要求する一方で第三者を犠牲にすることのない、解決へと導く。

それ故、第2に、キリスト教徒は、人類の苦境を減じる傾向にあり、そして、①社会関係、そして、②人間的にだけでなく超自然的に行為する人格との両者を豊かにすることは明らかであろう。

更に、第3に、結局は、このことは、徳の実践から一般的に由来するかかる価値に根拠付けられた、人間の経験についての新たなそして励みとなる文脈を創造することによって、人間の善に関する理解可能性を確かめそして増大させるであろう。それ故、ある程度まで、善について共有された理解に基づく、個人間の絆を創造し又強めるであろう。

以上より、ローンハイマーは、その齎される結果を考慮しただけでも、キリスト教の道徳性は、純粋な世俗的ヒューマンイズムよりも、より道徳的であることは明らかである、とするのである（Rhonheimer, 2008, p. 13）⁶¹⁾。

2 政治社会との関係

2.1 原理主義という批判に対して

確かに、以上のキリスト教的ヒューマンイズムは原理主義ではないか、という批判が考えられる。しかし、原理主義との批判は、全く適切ではない。ローンハイマーによれば、原理主義者とは、強制力ある公共的秩序（政治的諸制度及び法）に関する基準として、キリスト教の道徳性に関する規範を、統合的に定立することを試みる人物である（Rhonheimer, 2008, p. 13）。

かかる意味での原理主義者は、そもそもキリスト教の道徳性が要求するものではない。それど

ころか、ローンハイマーは、啓示及び信仰に依存すること（信仰を受け容れるとは、自由な人格の行為を想定していることに注意せよ）によって、キリスト教の道徳性に固有な道徳性は、多元的な社会における大衆にとって妥当な強制力ある立法についての基準であることは不可能である、と述べる（Rhonheimer, 2008, pp. 13-4）。

それ故、ローンハイマーは、多かれ少なかれ、キリスト教徒から同質的に構成された社会においてでさえ、①自由且つ責任ある振る舞いに関する道徳性の基準、そして、②振る舞いに関する法的に定立されそれ故執行可能な基準は、同質である必要はないとし、更に、キリスト教徒は、確固とした範囲内で、自由及び自律性が、公共的な諸制度によって保護されるべき本質的に道徳的な善として、看做されている、政治的な文化に関する選択をなすべきである、と主張する（Rhonheimer, 2008, p. 14）。ローンハイマーによれば、個人的に人間が真理に服することは、政治的に或いは法的諸手段によって実行されるべき課題ではないのである（Rhonheimer, 1998, 平手, 2007b, 平手, 2007c）。

2.2 俗世における聖性の追求

いずれにせよ、ローンハイマーが主張する如く、本来、キリスト教徒が目指すものは、法そして政治的諸制度による強制力ある手段を賦課することを通じて、社会を形作ることではなく、キリスト教徒の振る舞いを通じて内面から社会を改革することである。確かに、このことは、例えば法といったレベルに関して、変化へと導きそして多くの事物の改善をゆくゆくはなすであろう。

しかしながら、ローンハイマーは、キリスト教徒は、政治及び組織化された行為に対するキリスト教徒の役割を狭めるべきではないとも、主張する。即ち、決定的な役割は、「通常の人々」によって実行されることである。かかる「通常の人々」とは、自分達は、まさに頻繁に「異論を唱えられる兆し」であると怖れることなく、通常の生活において、神聖性へと向ったキリスト教の召命を十分に現実化することを目指すよう求められていることを意識している人々である。このようにして、ローンハイマーは、「信仰ある市民」の重要性を指摘するのである（Rhonheimer, 2008, p. 14）。

第10章 結語 ——キリスト教的ヒューマンイズムの深遠なる道徳性と教会の次元——

1 道徳性と信仰と理性

以上より、理性と信仰を巡るローンハイマーの見解を纏めることができる。

ローンハイマーは、第1段として、基本的な道徳的諸要求（人間の善）は、原則として信仰から独立しておりそしてその意味において自律的である、本質的な道徳性を含んでいる、とする。しかしながら、第2段として、キリスト教の信仰という諸条件の下においてのみ、「人間なるもの」及び「人間についての真理」に完全に一致する道徳性に一貫して従うことが可能となる、とする。ローンハイマーによれば、その理由は、基本的な道徳的諸要求は、信仰の文脈内部において統合された場合にのみ、（まさに「道徳的なもの」として）擁護されそして正当化されるこ

とができるからである。このことは、根源的な道徳的認識と称されるもの（自然法以外の何ものでもない）へと、規範的な妥当性を十分に回復することである（Rhonheimer, 2008, pp. 14-5）。

ここにおいて注意すべきことは、ローンハイマーの見解においては、人間の善に一致させることによって、一方で道理性に関する要求が、他方で信仰が、十分に理解可能な（可知的な、intelligible）道徳的諸要求を、真に理性に根拠付けられるようにする、ということである。従って、ローンハイマーは、信仰は、ある人格が、幸福性へと向った努力と人間の善の諸要求とを一致することができ、更に、それ故、一貫性を以ってこれらの道徳的な諸要求に適合することができることについての、必要条件である、と述べるのである（Rhonheimer, 2008, p. 15）。

そして、ローンハイマーは、キリスト教徒は、決して理性を恐れるべきではない、と指摘する。ローンハイマーが指摘する如く、理性は、たとえ、あらゆるその強さを回復するために、十字架の一見非道徳的な愚かさによって浸透されそして豊かにされなければならないとしても、キリスト教徒の味方なのである。そして、十字架は、価値（meaning）及び理解可能性（intelligibility）の源泉であることとは別に、超自然的な喜びそして霊的な復活の根底であることが明らかとなる（Rhonheimer, 2008, p. 15）。

ローンハイマーは、ジョン・ヘンリー・ニューマン（John Henry Newman）枢機卿の『自己弁明書（*Apologia pro vita sua*）』末尾を取り上げ、ニューマン枢機卿が、人間理性の真理達成能力に対して敬意を払っている箇所を引用する。ニューマン枢機卿は、当該箇所において、如何にして、墮落した人間における理性は反宗教的なものへと向かって偏見を持たされるようになるのか、又、ニューマン枢機卿自身の言葉を用いるならば、事実、如何にして、墮落した人間における理性は、それを「自滅的な度を越した行い」へと、そして、「攻撃的な知性の巨大なエネルギー」へと導くのか、ということを指摘する（Newman, 1993, p. 221）。その際、ニューマン枢機卿は、教会の教導権を通じて語られる啓示は、まさに、「必要だからこそ与えられる」のである、と端的に指摘する（Newman, 1993, p. 226）。即ち、教会の教導権を通じて語られる啓示は、人間の思考力を決して弱めることなく、人間の思考力の行き過ぎに抗し、そして、人間の思考力の行き過ぎをコントロールすることを目指しているのである。従って、ローンハイマーは、ニューマン枢機卿を例に上げ、不可謬の教導権の行使において、理性の真理達成能力を十分に回復しそして永久に保護することのできる何ものかを見るのであるとし、又、同様に、教会の道徳的な教説は、基本的に、理性及び道徳的な理解の力を強化している、と確信すべきである、と主張するのである（Rhonheimer, 2008, p. 15）。

このようにして、『真理の輝き』に従い、「要求を正当化し、道徳的生活の規範のための基礎を提供するために、より一貫した合理的な理論を」見出さなければならない（ヨハネ・パウロ二世, 1995, p. 120）。そして、人間の善についての理解可能性（intelligibility）及び人間の善が要求するものを一般的に理解する人間の能力に、確信を有することができるのである。

2 理性の歪みを是正する、人格的な回心と許し

しかし、勿論、幾度も繰り返すように、ローンハイマーの見解において、人間の善が要求する

ものを理解する人間の能力は、説明の一部分に過ぎない。かかる理解が、信仰によって生み出された見通しによって、広められ、そして、豊かにされることは、依然として必要のままである。従って、キリスト教徒が、道徳的な理性が要求するものを吸収し、そして、キリスト教的な信仰を生活の中で実行する際に道徳的な理性が要求するものに専心するよう、強力に押し進めなければならない。このことは、以下の2つのことを意味していると、ローンハイマーは指摘する (Rhonheimer, 2008, pp. 15-6)。

第1に、キリスト教徒自らにおいて、又、キリスト教徒以外の他者において、人格的な回心 (personal conversion) を育むことである。人格的な回心とは、①自ら自身の不十分性、②恩寵の必要性、③それに対応した、神の善性及び慈悲に基づいた希望、について認めることを意味している。

第2に、このことから、人格的な回心とは、キリスト教の慈愛そして兄弟愛に関する習慣的な傾向性、そもそも第一義的には、幾度もある隣人が自分達に対してなしてきたであろう害悪に対して隣人を許す傾向性、を働かせねばならない。

以上の、第1に、人格的な回心についての、又、第2に、他者を幾度もすすんで許すことについての、このような安定的なそして慎ましやかな態度は、ローンハイマーが指摘するように、ある人の心を強くすることによって理性の歪みを防ぐために、道徳的な生活が立ち上げられなければならない基礎である (表10-1, 参照)。

表 10-1 道理性と教会の次元

	キリスト教的な信仰生活における基礎	教会の使命
①	人格的な回心 (自身の不十分性、恩寵の必要性、神の善性に基づいた希望) を育むこと。	人間実存の真理と看做される人間の良心を照らすこと。
②	兄弟愛、隣人愛に基づき、他者を幾度もすすんで許すこと。	告解の秘蹟を通じた、「神の許し」そして「再創造」に関する申し出及び効果的な施しによって付随して生じる、人格の回心へ招くこと。

3 教会の2つの使命

更に、従って、ローンハイマーは、教会の使命は、2つに重なるものとして述べるができる、とする。即ち、教会の使命は、以下の約束 (メッセージ) として明確化される (Rhonheimer, 2008, p. 16)。

第1は、十分に人間的なるものとして人間実存の真理と看做される人間の良心を照らすことである。

そして、第2は、この世におけるキリストという贖いの現存である教会の秘蹟の力をして、人間を手助けし、これらの要求に適合するよう努力をし、それ故、同時に、他者に対する光となり、社会の只中で徐々に変化させる (パン種を膨らます) ことである (表10-1, 参照)。

3.1 教会の第1の使命

第1の使命に関して、ローンハイマーは、教会は、誰にもまして、良心の形成に対して責を負

うべき第一のものである、とする。教会は、たとえ道理的であったとしても、教会のメッセージは、道理的な何ものかとして万人によって承認されることはないであろうし、それ故、多くの人によって拒絶されるであろう。かかる事実十分に気付きながらも、教会は、良心の形成に対して責めを負っていると、ローンハイマーは主張するのである。教会のメッセージが万人によって承認されないということは、先に述べた人々に過度に負担を強いるという「非道理性」のためだけではない。人々が、自ら自身の行為を以って紡いでおり、そして、罪と過ちのために頻りに自らの良心がさいなまれる、蜘蛛の糸に絡みとられているからである（かかる事態は、自己正当化、放棄、自暴自棄へと導くであろう）（Rhonheimer, 2008, p. 16）。

3.2 教会の第2の使命

ローンハイマーが主張するように、教会の道徳的な教説は理解不可能（unintelligible）であるより独断的に言われれば言われるほど、益々、現実の問題は、理解可能性（intelligibility）が欠如しているのではなく、寧ろ、批判者たちは人格の回心をすすんで経験しないことにある、と疑うことができるであろう。それ故に、教会の第2の使命を、即ち、教会の神聖な創設者に最もよく類似している、教会のまさに適切な役割を、強調しなければならない。ローンハイマーによれば、その役割とは、主として告解の秘蹟を通じた、「神の許し」そして「再創造」に関する申し出及び効果的な施しによって付随して生じる、人格の回心への招きである。教会の内部においてのみ（父と子によって送られた聖霊の御蔭で）、人間の唇は、神の許し及び慈悲を述べることができるのである（Rhonheimer, 2008, p. 16）。

そうした場合、教会及び教会の聖職者は、聖なる御父の慈悲深い愛が人々の間に現存するよう、キリストの使命をまさに継続している。しかし、次に、かかるキリストの使命は、人間にとって善であるものについての完全な真理を明確に（幾度となく、そして、適切に）教え導くことなくして、意味を有することはない。ローンハイマーが指摘するように、教会の聖職者が赦し免じるのは、説教からではなく、告解室においてなのである（Rhonheimer, 2008, pp. 16-7）。

4 結語

以上より、ローンハイマーが強調するように、信仰の光においてのみ、道徳的な規範としての人間の善の完全な充足は、その十分な道理性を回復し、更に、そのことを以って、幸福性及び充足という重要な見通しとしてのその訴えは、その十分な道理性を回復する、ことを決して忘れるべきではない。このことは、人間存在を、原罪ではなく、教会の道徳的な教説において齎された諸要求に十分に適合できないと感じるであろう人格を以ってして、理解と寛容という態度へと導くのである。ローンハイマーは、相対化したり、「ベキ」を「デキル」に不法に調節したり、道徳的な規範を等級付けることなく、にもかかわらず、あらゆる霊的指導の役割は、各々ひとつひとつの人格が次第にキリストによって贖われた人間本性が目指しているあらゆる善の充足を導くよう試みなければならないことを強調するのである（Rhonheimer, 2008, p. 17, なお、平手, 2008b, 参照⁶²）。

以上より、ローンハイマーは、オプス・ディ（*Opus Dei*）創設者であられる聖人ホセマ

リア・エスクリバ (Josemaría Escrivá) の言葉を引用し、キリスト教徒は、劣等感 (inferiority complex) を以ってではなく、人間理性の真理達成の能力を救うための信仰の能力に基づいた、ある種の優越感 (complex of superiority) を以って、常に、行為すべきなのである、と主張する。確かに、真理が多くの人々に述べ伝えられた時、多くの人々は、理解せず、或いは、喜んで受け容れようとはしない。しかし、ローンハイマーは、それは、教会及びその教えについて信仰している人々が、真理を述べ伝える役割において失敗してしまっている、ということの意味してはいないし、又、それは、キリスト教徒が語りかけている人々は原則として教えの真理を把握することができない、ということの意味してはいない、と指摘する。即ち、ローンハイマーは、確かに、一般的に認められているように、説明の仕方について常に改善することは可能であり、又、必ず改善することが必要であろう、としつつも、しかし、人々が受け容れたならば、そして、人々が受け容れた場合、それは、人々の心の変化しつつある傾向性にとって適正であるであろう、とするのである。蓋し、かかる変化によって、人々は、自然法が要求するものを本質的に理解することが可能となるよう、自分自身を十分に開くことができるようになるからである。そして、ローンハイマーは、次のように結論付ける。自然法が要求するものを本質的に理解することが可能となるよう自分自身を十分に開くことは、先ず第一に、論証によって、決して達成されることはなく、寧ろ、祈りを通じて、聖性について各々のキリスト教徒の人格的な苦闘を通じて、例えば、自己犠牲そしてキリスト教徒の仲間である男性・女性への喜びに満ちた奉仕を通じて、達成されるのである、と (Rhonheimer, 2008, p. 17)。

以上のようにローンハイマーは、その自然法論において理性と信仰との関係を捉えているのである⁶³⁾。

参考文献

- J. M. Finnis (1983), *Fundamentals of Ethics*, Oxford and New York.
- J. Fuchs (1965), *Natural Law: A Theological Investigation*. Trans. H. Reckter, S. J., and John. Dowling. New York, 1965. Originally published as *Lex naturae: Zur Theologie des Naturrechts*, Düsseldorf, 1955.
- G. Grisez (1969), "The First Principle of Practical Reason." In *Aquinas: A Collection of Critical Essays*. Ed. A. Kenny. London, 1969. pp. 340-82.
- J. Maritain (1990), *An introduction to the Basic Problems of Moral Philosophy*. Trans. Cornelia Borgerhoff, Mass., 1990. Originally published as *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, 1951.
- J. H. Newman (1993), *Apologia pro vita sua*, Everyman's Library, New York.
- S. Pinckaers (1995), *The Sources of Christian Ethics*. Trans. Mary Thomas Noble, the Catholic University of America Press, Washington D. C., 1995. Originally published as *Les sources de la morale chrétienne: Sa méthode, son contenu, son histoire*. Études d'éthique chrétienne/Studien zur theologischen Ethik 14. Fribourg and Paris, 1985.
- S. Pinckaers (2005), *The Pinckaers Reader: Renewing Thomistic Moral Theology*, Ed.: J. Berkman; C. S. Titus. Trans.: M. T. Noble; et al., the Catholic University of America Press, Washington D. C..
- J. Porter (2004), *Nature as Reason: A Thomistic Theory of the Natural Law*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge.

- M. Rhonheimer (1989), "Contraception, Sexual Behavior, and Natural Law: Philosophical Foundation of the Norm of 'Humanae Vitae'," *The Linacre Quarterly*, Vol. 56, No. 2, pp. 20-57.
- M. Rhonheimer (1994), *La prospettiva della morale: Fondamenti dell'etica filosofica*, Armando, Rome.
- M. Rhonheimer (1998), "Fundamental Rights, Moral law, and the Legal Defence of Life in a Constitutional Democracy. A Constitutionalist Approach to the Encyclical *Evangelium Vitae*," *American Journal of Jurisprudence* 43, pp. 135-83.
- M. Rhonheimer (2000), *Natural Law and Practical Reason: A Thomist View of Moral Autonomy*, Fordham University Press, New York.
- M. Rhonheimer (2002a), *Legge naturale e ragione pratica: Una visione tomista dell'autonomia morale*, Armando, Rome.
- M. Rhonheimer (2002b), "Sins against Justice" (*IIaIIae, qq. 59-78*), in S. J. Pope (ed.) *Essays on the Ethics of St. THOMAS AQUINAS*, Georgetown University Press, Washington D. C., pp. 287-303.
- M. Rhonheimer (2003), "The Cognitive Structure of the Natural Law and the Truth of Subjectivity", *The Thomist* 67, No. 1, pp. 1-44.
- M. Rhonheimer (2006), "The review of Jean Porter's *Nature as Reason: A Thomistic Theory of Natural Law*", *Studies in Christian Ethics* 19, No. 3, pp. 357-78.
- M. Rhonheimer (2008), *The Perspective of the Acting Person: Essays in the Renewal of Thomistic Moral Philosophy*, the Catholic University of America Press, Washington, D. C..
- 青野透 (1985), 「ストア派の人間観について —— オイケイオシス論を中心に ——」, 日本法哲学会編『法哲学年法 通号1984』有斐閣, pp. 154-64.
- T. アクィナス (大鹿一正訳) (1962), 『神学大全第6冊』創文社。
- 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。
- T. アクィナス (稲垣良典訳) (1991), 『神学大全第19冊』創文社。
- T. アクィナス (高田三郎=村上武子訳) (1996), 『神学大全第9冊』創文社。
- 阿南成一 (1960), 『現代の法哲学 —— 法形而上学序説 ——』有斐閣。
- 阿南成一 (1991), 『現代自然法論の課題』成文堂。
- アリストテレス (田中美知太郎編) (1966), 『世界古典文学全集 16巻 アリストテレス』筑摩書房。
- アリストテレス (高田三郎訳) (1971), 『ニコマコス倫理学』岩波書店。
- G. E. アンスコム (菅豊彦訳) (1984), 『インテンション —— 実践知の考察 ——』産業図書。
- 河見誠 (1997), 「新自然法論における実践的原理」『青山学院女子短期大学紀要』51巻, 169-88頁。
- 河見誠 (2001), 「多文化時代の特殊, 普遍, キリスト教 —— 多文化主義から新自然法論へ ——」『青山学院女子短期大学総合文化研究所年報』9号, pp. 25-43。
- 河見誠 (2005), 「客観的実質的価値提示の現代的意義 —— 新自然法論の主張をもとに ——」伊藤滋夫編『基礎法学と実定法学の協働』信山社, pp. 31-56。
- キケロー (1999), 『キケロー選集8』岩波書店。
- キケロー (2000), 『キケロー選集2』岩波書店。
- 葛生栄二郎 (2002), 「自然法論と法実証主義」三島淑臣編『法哲学入門』成文堂, pp. 75-110。
- 沢田和夫 (1969), 『トマス・アクィナス研究 —— 法と倫理と宗教的現実 ——』南窓社。
- A. P. ダントレーヴ (久保正幡訳) (1952), 『自然法』岩波書店。
- D. M. ネルソン (葛生栄二郎訳) (1996), 『賢慮と自然法 —— トマス倫理学の新解釈 ——』成文堂。
- 教皇ヨハネ・パウロ二世 (長島正=長島世津子, 糸永真一訳) (2005), 『教皇ヨハネ・パウロ二世使徒的勧告 家庭 —— 愛といのちのきずな ——』ペトロ文庫。

- 教皇ヨハネ・パウロ二世（成相明人訳）（1995），『教皇ヨハネ・パウロ二世回勅 真理の輝き』カトリック中央協議会。
- 平手賢治（2006），「J. マリタンのキリスト教的ヒューマンイズム」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），「現世の体制における自由 —— 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。
- 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），「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 ——」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 2 号，pp. 253-303。
- 平手賢治（2008a），「体制移行論における統合的視座 —— 教皇ヨハネ・パウロ II 世の『記憶とアイデンティティ』に即して ——」ユーラシア研究所『ロシア・ユーラシア経済』907 号，pp. 19-36。
- 平手賢治（2008b），「カロール・ヴォイティワをめぐる伝統的自然法論と体制倫理論 —— リベラリズムの暴力性 ——」『ロシア・東欧研究』第 36 号，pp. 133-45。
- A. フェルドロース（原秀男＝栗田陸雄訳）（1974），『自然法』成文堂。
- 深田三徳＝濱真一郎編著（2007），『やわらかアカデミズム・〈わかる〉シリーズ よくわかる法哲学・法思想』ミネルヴァ書房。
- プラトン（田中美知太郎編，藤沢令夫＝尼ヶ崎徳一＝田中美知太郎＝津村寛二訳）（1970），『世界古典文学全集 15 プラトン II』筑摩書房，pp. 5-291。
- 三島淑臣（1982），「自然法論」井上茂＝矢崎光圀＝田中成明『青林新講義シリーズ 講義 法哲学』青林書院新社，pp. 24-45。
- 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（1987a），『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（1987b），『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（1987c），『ホッブズにおける法と国家』成文堂。
- 水波朗（1990），『〈日本国憲法講義要録〉 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 —— トマス主義法哲学・国法学遺稿集 ——』創文社。
- H. ミッタイス（林毅訳）（1971），『自然法』創文社。
- 宮川俊行（1984），「『人間の尊厳』のトマス主義倫理的考察」『長崎純心大学短期大学部紀要』第 21 巻，pp. 1-16。
- 宮川俊行（2006），「ベルソナについて —— トマス人間論哲学的考察 ——」長崎純心大学カトリック社会福祉研究所／長崎純心大学・長崎純真大学短期大学部『カトリック社会福祉研究』第 6 巻，pp. 1-48。
- 宮川俊行（2007），「回勅『クワドラジェジモ・アンノ』の正義論 —— トマス主義福祉倫理学的考察 ——」長崎純心大学カトリック社会福祉研究所／長崎純心大学・長崎純真大学短期大学部『カトリック社会福祉研究』第 7 巻，pp. 1-34。
- J. メスナー（水波朗＝栗城壽夫＝野尻武敏訳）（1995），『自然法 —— 社会・国家・経済の倫理 ——』創文社。
- 山田秀（1982），「ヨハネス・メスナーの自然法論」『九大法学』第 44 号，pp. 73-114。
- 山田秀（1986），「倫理的真理について —— 伝統的自然法論の立場から ——」日本法哲学会編『法哲学年報 通号 1985』有斐閣，pp. 108-7。

- 山田秀 (1993), 「メスナー自然法論の思想的境位」南山大学法学会編『南山法学』第16巻3・4号, pp. 99-124。
- 山田秀 (1996a), 「(分科会) 自然法と共同善 ——メスナー自然法論の一側面——」日本法哲学会編『法哲学年報 通号1996』有斐閣, pp. 137-46。
- 山田秀 (1996b), 「カトリック社会理論における自然法論の意義 ——カトリック社会理論入門——」南山大学社会倫理研究所編『社会倫理研究』第4号, pp. 1-21。
- 山田秀 (1998), 「発展する共同善と自然法 ——動態的自然法論の一素描——」南山大学社会倫理研究所編『社会と倫理』第4号, pp. 1-21。
- 山田秀 (2005), 「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 (2006), 「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。
- 山田秀 (2007a), 「伝統的自然法論の精華 ——ヨハネス・メスナー晩年の著作を中心に——」南山大学社会倫理研究所編『社会と倫理』第21号, pp. 77-111。
- 山田秀 (2007b), 「『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——」南山大学法学会『南山法学』第31巻1・2号, pp. 49-84。
- 吉山登 (1996), 『カトリック倫理の基礎』サンパウロ。
- J. ロック (服部知文訳) (1980), 『キリスト教の合理性・奇跡論』国文社。
- H. ロンメン (阿南成一訳) (1961), 『自然法の歴史と理論』有斐閣。
- [付記] 本稿において、邦訳のあるものは適宜参照したが、引用するに当り、文脈上変更した場合もある。

註

- 1) かかる指摘は、妥当な現状認識であろう。現在、法学、経済学、経営学等の社会科学の分野において自然法論を唱えているものは、法学においては、伝統的自然法論の立場から、ホセ・ヨンパルト、山田秀、秋葉悦子、新自然法論の立場から、河見誠、葛生栄二郎、経済学においては、伝統的自然法論の立場から、野尻武敏、を挙げることができる。但し、神学・哲学・倫理学を含めれば、状況は変わる。
- 2) かかる指摘に対しては、異論が提起される可能性がある。なお、同テキストにおいても（執筆担当者は異なるが）、「自然法について論じられることは、日本では極めて少なくなってきているが、英米では新自然法論の登場を一つの契機にして、自然法研究が再び勢いを増しつつある」（深田，2007，p. 55（註）2（河見誠執筆））との指摘もなされている。
- 3) ローンハイマーの略歴については、（平手，2007b，pp. 48-9），参照。
- 4) ローンハイマーの見解の位置付けについては、（Rhonheimer, 2000, pp. 555-92），及び，W. マーフィ（William F. Murphy, Jr.）の解説（Rhonheimer, 2008, pp. xiv-xviii）に、全面的に負っている。
- 5) 日本において、新自然法論について紹介した文献として、（河見，1997），（河見，2001），（河見，2005），（深田，2007，pp. 54-5）（葛生，2002，pp. 104-8）を挙げることができる。
- 6) 聖アンブロジオ（St. Ambrose）は、聖パウロの「ローマ人への手紙」（Rom 2: 14ff.）からの有名な一節を、以下のように意識し、自然法は、心の中に書かれた「神の御言葉」と同じものであるとする。「善と悪についての諸概念が、私達において湧き上がってくる。それによって、私達は、悪であるものは避けられねばならない、ということ自然のまま理解し、又、同様に、私達は、そこに私達にとって善であるものが記述されている、ということ自然のまま認識する」。
- 7) ST I-II, q. 17, a. 1, ad 2. 「意志が自由に種々異なったものに赴きうるということも、じつは、理性が善

- bonum* (=善きもの)の種々異なった概念*conceptiones*を持つことができるという、まさしくこのことに発するのだからである」(“*Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni*”).。
- 8) ST I-II, q. 90, a. 1. ad 3. 理性による秩序付けとは、「理性によって規制されていること」である。
- 9) ST I-II, q. 90, a. 2. ad 1. 聖トマス・アクィナスは、「規制するもののうちに見出される場合」だけでなく、何らかの法によって「規制され、規準ではかられるものの中に見出される場合」(「何らかの法によって何事かへと傾向づけられるところのすべてのものの中に見出される場合」)をも、「法」と称する。「こうして、およそ何らかの法に由来するところの傾向はすべて、本質的な意味で*essentialiter*ではないが、いわば分有的な意味で*participative*『法』と呼ばれることが可能である」とする。
- 10) メスナーは、自然科学において定立された自然法則と、道徳領域における自然法の概念とを連続して捉えようとする。この点に関し、メスナーのシュメルツ (F. M. Schmölz) に対する反論を参照 (メスナー, 1995, pp. 56-7 (註 (12)), 参照)。なお、ウッツ (A. F. Utz) は、メスナーの立場を聖トマスの真なる立場であるとし、そして、ローンハイマーを批判する。ローンハイマーのウッツに対する反批判に関しては、(Rhonheimer, 2000, p. 560ff), 参照。
- 11) 法の定義は、市民法の定義であることに関して、ST I-II, q. 90, a. 4., 参照。「法の定義」は、「共同体の配慮を司る者によって制定され、公布せられたところの、理性による共通善への何らかの秩序付け、にはかならない」(“*...definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.*”) (アクィナス, 1977, p. 12)。
- 12) ST I-II, q. 90, a. 1.
- 13) ST I-II, q. 94, a. 2.
- 14) ST I-II, q. 94, a. 1.
- 15) ST I-II, q. 90, a. 4, ad 1. 「自然法の公布は、神がそれを自然本性的に認識されるような仕方て人々の心に植えつけた、というそのことによって為されているのである」(“*... promulgatio legis naturae est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam*”) (アクィナス, 1977, p. 12)。
- 16) ST I-II, q. 93, a. 1. 「永遠法とは、すべての働きと運動とを導くものである限りにおいての、神的智慧の理念にほかならぬ」(“*lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum*”).。そして、「万物を正しい目的へ向って動かすものとしての神的智慧の理念は、法たるの本質・側面をおびるのである」(“*... ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis*”).。
- 17) このことは、聖トマス・アクィナスによって、①「自然法とは、理性的被造物における永遠法の分有 (参与)にほかならない」(“*lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura*”). (アクィナス, 1977, p. 19 (ST I-II, q. 91, a. 2.)), ②人間の理性によって、人間は「自ら並びに他者のために配慮する限りにおいて、神の摂理に参与する」(“*Fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens*”).) (アクィナス, 1977, p. 19 (ST I-II, q. 91, a. 2.)), ③追加的な啓示を別にして、常に可能性ある、永遠法は、特に、自然法を通じて、即ち、永遠法から「それ自身の似姿」を引き出す、「本性的な理性」を通じて、明らかにされている (“*Licet lex aeterna sit nobis ignota secundum quod est in mente divina; innotescit tamen nobis aliquantulum vel per rationem naturalem, quae ab ea derivatur ut propria eius imago; vel per aliqualem revelationem superadditam*”).) (アクィナス, 1996, p. 411 (ST I-II, q. 19, a. 4. ad 3.)), といった、様々な有名な定式化において、言及されている。
- 18) ST I-II, q. 91, a. 2. 「何が善であり、何が悪であるかを判別するところのいわば自然的理性の光*quasi lumen rationis naturalis*, すなわち自然法とは、われわれの内なる神的光の刻印にほかならぬ、ということである」(“*... quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud*”).

sit quam impressio divini luminis in nobis".)。

- 19) ST I-II, q. 79, a. 11, ad 2. 『真』と『善』とは相互に含みあうものである。すなわち、『真』も或る善である。さもなくば真が欲求されることはありえないであろう。また、『善』も或る真である。さもなくば、それは可知的ではありえないであろう。……実践知性の対象は、『真』という特質のもとに行動にまで秩序づけられているごとき善なのである。けだし、実践的知性も真理を認識するのであり、その点、観照的知性と同様である。ただ、それは認識される真理を行動にまで秩序づけるのである」(“... *verum et bonum se invicem includunt: nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile; et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile (...)* obiectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus, sub ratione veri. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit, sicut et speculativus; sed veritatem cognitam ordinat ad opus”).
- 20) ST I-II, q. 104, a. 1.
- 21) 三島は、「教父たちはストアの自然概念を利用しながらその実、その意味を神学的に転換し、この転換された自然概念に基づいて彼らの社会哲学的理論を展開して行ったのであった」と指摘する。
- 22) なお、キケローと自然法論との関係について、(三島, 1993, pp. 119-23 (特に, pp. 122-3)) 参照。
- 23) ST I-II, q. 19, a. 4.
- 24) ST I-II, q. 94, a. 1. 「自然法は理性によって成立せしめられたところの或るものであり、それはあたかも命題が理性によって作り上げられたものであると同様である」(“*aliquid per rationem constitutum: sicut etiam propositio est quoddam opus rationis*”).
- 25) ST I-II, q. 94, a. 2. 「自然法の規定が実践理性に対して有する関係は、諸々の論証の第一原理が思弁理性に対して有するものと同様である。というのも、これらはともに自体的に知られるところの諸原理*principia per nota*だからである」。
- 26) ST I-II, q. 94, a. 2. 「端的にいて第一に把握されるのが有であるごとく、行為・働き*opus*に秩序づけられているところの実践理性によって第一に把握されるのは善*bonum*である」。
- 27) ST I-II, q. 94, a. 2. 「第一の論証不可能なる原理*principium*は、『同時に肯定し、かつ否定するということは(ありえ)ない』というものであって、それは有と非有の観念*ratio*にもとづいている」。
- 28) ST I-II, q. 94, a. 2. 『善は為すべく、追求すべきであり、悪は避けるべきである』というのが法の第一の規定・命令である。そして、自然法の他のすべての規定はこの規定にもとづいて成立するもの」である。
- 29) ST I-II, q. 94, a. 2, 参照。「実践理性が自然本性的に人間の善なりと捉えるところの、かの為すべきこと、もしくは避けるべきことのすべてが自然法の規定に属するのである」と述べる。
- 30) ST I-II, q. 94, a. 2. 「理性は、自然本性的なる仕方で善きものとして、したがってまた働きを通じて追求すべきものというふうにつまえる。それらとは反対のことがらについては、それらを悪しきもの、そして避けるべきものとしてつまえるのである。／それゆえに、自然本性的な傾向性*inclinatio naturalis*の段階・序列*ordo*にしたがって自然法*lex naturae*の諸々の規定が秩序づけられることになる」(“*Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae*”).
- 31) ST I-II, q. 94, a. 2. の題名は、「自然法は数多の規定をふくむか、あるいはただ一つだけか」である。
- 32) ST I-II, q. 94, a. 1. の題名は、「自然法は習慣・能力態であるか」である。
- 33) ST I-II, q. 94, a. 2, ad 2.: “... *omnes inclinationes quarumcumque partium humanae naturae, puta concupiscibilis et irascibilis, secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem...*”。
- 34) ST I-II, q. 91, a. 2.
- 35) ST I-II, q. 18, a. 5. 「人間行為にあつては、その善*bonum*とか悪*malum*とかは、理性*ratio*への関係において

語られる」(“*In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem*”).

- 36) ST I-II, q. 18, a. 10. 「道徳行為の場合は、その種も理性の懐抱するところとなった形相に基づいて設定される」(“*species moralium actuum constituuntur ex formis prout sunt a ratione conceptae*”).
- 37) ST I-II, q. 90, a. 1.
- 38) ST I-II, q. 90, a. 1, ad 2. 「実践理性のうちに見出されるところの、行為へと秩序付けられた普遍的命題 *propositiones universals* は法の本質を有する」(“*... propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones...*”).
- 39) ST I-II, q. 94, a. 1.
- 40) ST I-II, q. 91, a. 2, ad 2. 「すべての推論は自然的に知られた諸原理 *prindipia naturaliter nota* から導出されるのであり、……したがってわれわれの行為が目的へと方向・秩序づけられるその発端も、自然法によるのでなければならぬ」(“*nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis (...) Et sic etiam oportet quod prima directio actuum nostrorum ad finem, fiat per legem naturalem*”).
- 41) ST I-II, q. 94, a. 1. 「信仰によって把持されているところのものが信仰と呼ばれるように、習慣として、*habitu* 把持されているところのものが習慣と呼ばれることが可能である。そして、この意味においては、自然法の命令は時としては理性によって現実に考察されているが、時としてはたんに習慣的に *habitualiter* 理性のうちに見出されるに過ぎないこともあるので、このような意味においては自然法が習慣と呼ばれることが可能である」。
- 42) 誤解を怖れず述べるならば、習慣としての自然法は、あたかも裁判官の法的思考(実践理性による秩序付けとしての自然法)に対する、判例(法)のようなもの、である。
- 43) ST I-II, q. 94, a. 1, ad 2. 「良知は、人間的な行為の第一の根源・原理たるところの、自然法の諸々の命令をふくむ習慣たるかぎりにおいて、われわれの知性の法である」(“*synderesis dicitur lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum*”).
- 44) 現代世界憲章 § 16 において、以下のように言及される。「人間は良心の奥底に法を見いだす。この法は人間がみずからに課したのではなく、人間が従わなければならないものである。この法の声は、常に善を愛して行い、悪を避けるよう勧め、必要に際しては『これを行なえ、あれを避けよ』と心の耳に告げる。人間は心の中に神から刻まれた法をもっており、それに従うことが人間の尊厳であり、また人間はそれによって裁かれる」と。
- 又、回勅『真理の輝き』において、自然法と良心の関係について、以下のように言及される。自然法は良心に関する真理の規範であり、「良心の判断が法を確立するものではありません。むしろそれは、自然法の権威、および人間がその魅力を認識し、そのおきてを受け入れる最高の善に関する実践理性の権威とをあかします」(ヨハネ・パウロ二世, 1995, p. 98 (§ 60)) とし、そして、「理性の法のなかに宣言されている道徳的善についての真理は、人間が行った善や悪に対して責任をとるよう促す良心の判断によって、実践的かつ具体的に認められます」(ヨハネ・パウロ二世, 1995, p. 98 (§ 61)) と述べる。
- 45) ST I-II, q. 57, a. 2, 参照。
- 46) 例えば、①一致(合致, *adaequatio*) という本性的な関係として有名な「男性と女性との結合 (*coniunctio maris et feminae*)」、或いは、②「商品」と「価格」との関係、更には、③適合性と状況 (*Sachverhalte*) という多くの他の関係であり、それらは、ローマ帝国初期の時代 (*Principate*) の古典的なローマの法学者によって示されたように、事物の本性から、直観的に把握することができるのである。
- 47) ST I-II, q. 57, a. 1. 「法は権利・正しいことそのもの *ipsum jus* ではなく、権利の或る理念 *aliqualis ratio juris* なのである」(“*lex non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aliqualis ratio iuris*”).
- 48) ST I-II, q. 81, a. 2. 「或る者に負債 *debitum* を支払うことが善という本質側面 *ratio boni* を有すること」

(“reddere debitum alicui habet rationem boni”)は明白である、とする。

49) ST I-II, q. 94, a. 3. 「人間に固有なる形相とは理性的なる靈魂であるから、いかなる人間のうちにも理性に従って行為することへ向う自然本性的なる傾向性が見出される。ところが、理性にしたがってとは、徳にもとづいて行為することにほかならない。このような次第で、徳の行為はすべて自然法に属するものである。けだしいかなる人間にたいしても、かれに固有の理性が、有徳なる仕方で行為せよと自然本性的に命ずるからである」(“Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem. Et hoc est agere secundum virtutem. Unde secundum hoc omnes actus virtutum sunt de lege naturali: dictat enim hoc naturaliter unicuique propria ratio, ut virtuose agat”).

50) アリストテレスは、「よきひとはそれぞれのことがらをただしく判断するのであって、彼にあっては、それぞれのことがらにおいて、そのことがらの真が見られるのである」と述べる。

51) ST I-II, q. 94, a. 3.

52) ST I-II, q. 100, a. 1.

53) 一方で、殺人、名誉毀損、姦通、窃盗、詐欺、等々の無秩序化された特徴(自然法の原理的な規範に関連する、行為類型としてその内的な態度)を理解することは、現代においてでさえ、万人にとって容易である。

54) ローンハイマーは、例えば、離婚により、「関連付けられた」家族(「4人の親を持った子供」等)が規範となる社会において成長した、子供そして若い人々を想定した場合、かかる状況において、自明性へ訴えかけることは、十分な手助けにはなり得ないであろう、とする。

55) キリスト教の非道徳性とは、「解決できない問題」(puzzle)といったような完全な「理解不可能性」というよりもむしろ、実現不可能な理想という非道徳性である。しかしながら、実現不可能な理想は、それ自体では又ある種の善として、万人にとって理解可能である。かかる意味においては、「道徳的」なのである。それ故、本稿にて後に述べるように、啓示されたキリスト教の道徳性と手助けのない実践理性或いは自然法との間には深遠な連続性があるのである。

56) 『真理の輝き』において、「自分自身の弱さを善に関する真理の基準にする人の態度」は、「道徳法全般の客観性に関する疑いと、特定の人間の行為に関する道徳的禁止の絶対性の拒絶を助長し、ついには価値に関するあらゆる判断を混乱させてしまうので、社会全体の道徳性を腐敗させます」とされる(ヨハネ・パウロ二世, 1995, p. 164)。

57) このことは、自身の理性的な洞察力以外の道徳的な認識の源泉(例えば、信仰によって受け入れられた、啓示された道徳規範)を同時にすすんで受け入れる人々にとってのみ、理性的に一貫した生活の仕方であることを明らかにすることができる。

なお、あらゆることにおいて教会の教えに従うことを望む人々によって採られる立場は以下のようなになる。おそらく、彼らは、避妊をしない、或いは、中絶を拒絶するといった「ハード・ケース」において、最善を尽くして教導権に従おうとするであろう。即ち、彼らは、理性というよりも寧ろ信仰を通じて、教会によって彼らに与えられた道徳規範をすすんで受け入れるが故に、最善を尽くして教導権に従おうとするのである。

しかし、第1に、これは、理性的に一貫した立場であるためには、教導権へ服従することを、道徳的なものとして、考慮することを前提としているという点に注意すべきである。蓋し、人は、聖霊によって導かれた教会の真なる教導権は事実真理の声であるということ(再び信仰に基づいて)確信しているからである。

更に、第2に、一貫性をもって又信仰をもって、このような仕方生活するためには、彼らは、人格的な内的闘争を通じて、信仰によって受け入れた道徳的な要求に少なくとも適合するよう試みるべきである点に注意すべきである。さもなければ、彼らは、理性的に首尾一貫することはできないであろう。

58) 人間であることについてのあらゆる諸要求とは、例えば、①婚姻は不可分であるべきであるということ、②重大な個人的な問題を解決するために無辜のそして無防備な人間存在を(合法的に)殺害することを勇敢に

も慎むこと、③不正義なビジネスを実践することが、深刻な個人的な困難性又職業上の不利益を惹起する場合、不正義なビジネスを実践することを勇敢にも慎むこと、等々である。

59) 更に、このことは、何故に、キリスト教の信仰は、決してある種の倫理へと還元されることができないかの理由でもある。蓋し、真なるキリスト教倫理のディスコースは、常に、倫理的なディスコース以上のものである。真なるキリスト教倫理は、神、人、この世、歴史感覚といった、信仰に根を有する、真理を意味しているからである。

60) 従って、キリスト教的ヒューマニズムは、「救済の倫理」と「この世の倫理」という、誤った推論に基づく区別を克服する (Rhonheimer, 2000, p. 547ff)。又、この世の「倫理秩序」と「救いの秩序」との区別は、(ヨハネ・パウロ二世, 1995, pp. 64-5 (§ 37)) において、「カトリックの教えと両立できない立場を含んでいることは誰の目にも明らか」として、拒絶されている。

61) このことは、啓示されたキリスト教の道德性と、自然法において展開する如き、手助けのない実践理性との深遠なる連続性を再度示すことである。かかる連続性は、実践理性それ自体に根拠付けられる。即ち、かかる連続性は、実践理性は、十分に理解可能ではなかったとしても、人間の善に配慮する限り、啓示されたキリスト教の道德性にまさりて由来する、人間の善を本質的に捉えることができるという事実根拠付けられる。それ故に、かかる連続性を根拠付けるためには、たとえ、この世と人間はキリストにおいて根源的に創造されているという神学的な真理があるより一層の存在論的な根拠付けをかかる連続性に付与するとしても、創造という神学に訴える必要はないのである。しかしながら、創造という神学をこのように引き合いに出すことは、倫理学の観点である実践理性という視点から必要とされてはならず、哲学的或いは神学的な視点から必要とされているのである。

62) 「漸進性の法」と「法の漸進性」について、(ヨハネ・パウロ二世, 2005, p. 67 (§ 34)) 参照。

63) なお、本稿は、ローンハイマーの自然法論における理性と信仰を、一言一句漏らさず客観的に明らかにすることに努めた。次稿において、アメリカでの論争、ドイツでの論争を検討することを通じて、ローンハイマーの自然法論の更なる概要及びその一般的な評価を明らかにする予定である。