

## 自然法と公共的理性

——マルティン・ローンハイマーによるデイヴィッド・クローフォード批判——

平手賢治

### 目次

- 第1章 問題の所在
- 第2章 前期ルールズと後期ルールズ——『正義論』と『政治的リベラリズム』——
- 第3章 ルールズ理論の問題点——トマス主義自然法論の観点から——
- 第4章 自然法と「経験的な事実」
- 第5章 自然法と公共的理性
- 第6章 ルールズの附帯条件と公共的理性
- 第7章 結語——多元的な社会における自然法の防禦——

## 第1章 問題の所在

### 1.1 クローフォードの見解

#### 1.1.1 「人間社会」と「家族」

神学者デイヴィット・クローフォード (David Crawford) は、論文「家族における社会の根底、正義の基底を認識すること」(Crawford, 2007) (以下『クローフォード論文』とする) において、「人間社会」を「両性の2つの人格間の婚姻からなる家族の結合において定立せられるもの」として位置付ける。

クローフォードによれば、「人間社会」は「婚姻からなる家族の結合」を基本に成り立っており、その婚姻の結合とは「人間存在の身体的な構造法則」(個々の人格は、男性或いは女性として性的に区別されたものとして、構成されていること)の表れであるとする。即ち、クローフォードは、アリストテレス主義の観点から、以下の点を率直に認めている。即ち、人間社会は、単なる「個々人」によってではなく、本来生殖的である「婚姻」と称する基本的な社会共同体を形成するために互いへ向けて相互に秩序付けられた〈「男性」と「女性」〉によって、構成されている。端的に述べれば、クローフォードによれば、〈「男性」と「女性」〉それ自体が、社会の基底、即ち、「第一の又不可欠の基本組織」を形作っているのである。

#### 1.1.2 三位一体的-キリスト論に基づく家族的人間学

そして、クローフォードによれば、まさにかかる家族(家庭)においてこそ、正義の概念が生起し、そして、最も基本的な学習がなされる。それ故に、正義についての構想とそれに基づく制度を公共的に是認することは、「家族的な人格」の構造に含意された人間学にしっかりと根ざさなければならないのである、とする。

ここで重要な点は、クローフォードのいう「家族的人間学」は、人間の身体の構造に書き込ま

れただけのものではない。それどころか、神学者として、クローフォードは、「家族的人間学」に、三位一体的-キリスト論 (trinitarian-christological) の基底を与えるのである。三位一体的-キリスト論とは、クローフォードが文化的な命題として理解しているものであって、神学的教説 (それ故、包括的教説) であるが故に、市民の諸制度に基づいて「法的に課されたものではなく、その内在的な価値 (intrinsic merits) によって判断されるべきものなのである」(Crawford, 2007, p. 403)。

### 1.1.3 クローフォードのリベラリズム批判

そして、クローフォードは、正義についての手続的な概念の故に、(クローフォードが理解しているところの)「リベラリズム」は、善・人格・家族についての「包括的な」見方を含んでいる三位一体的-キリスト論というかかる文化的な命題に本質的に対立することを示す。即ち、クローフォードは、「リベラリズム」を、純粋な手続主義であると位置付け、「個々の選好を、調停し、法的に保護促進しようと試みる」ものとする。と同時に、「リベラリズム」は、(クローフォードの意味するところの)「家族」についての真なる構想に本質的に敵対し、公共的に妥当する人間学及び善の構想として個人主義を支持することを試みる、とする。クローフォードは、「リベラリズム」に対し、リベラリズムが個人主義を支持することを以って、①中立的であり、②善についてのある一定の構想を公共的に認識しそして促進することを抑制するという、リベラリズムそれ自体の原理に矛盾すると、批判するのである。

## 1.2 クローフォードによるローンハイマーに対する批判

クローフォードは、以上の見解に基づいて、マルティン・ローンハイマー (Martin Rhonheimer) の『2005年ノートルダム法科大学院での自然法講義』(以下『自然法講義』とする) (Rhonheimer, 2005, なお、平手, 2007, 参照) においてなされた、『『公共的理性』』についてのロールズ概念に批判的に取組み、そして、条件付ながらも利用すること (appropriation) について検討を施す。

そして、クローフォードは、ローンハイマーは、第1に、確かに自然法に言及してはいるけれども、リベラルな手続主義の短所と誤りを避けることに成功しておらず、又、第2に、ローンハイマーの保守的な、リベラリズムについての「柔らかな解釈」(benign interpretation) は、正義の公共的な構想を健全な人間学に根拠付けることはできないというリベラルな諸構想に主としてありがちな傾向に取り込まれてしまっている<sup>1)</sup>、と批判する。

## 1.3 ローンハイマーによるクローフォードに対する評価

### 1.3.1 自然本性的な社会的存在という人間位格と公共的な理性との関係

しかしながら、ローンハイマーは、『クローフォード論文』において述べられている、①人間学、そして、②社会の根本的且つ極めて重要な基本組織としての家族、について大筋において賛成している<sup>2)</sup>。だからこそ、クローフォードが賛同するように (Crawford, 2007, p. 392)、ローンハイマーは、『自然法講義』にて、「前政治的な社会生活を個々人の自発的な諸結合に還元す

る」ジョン・ロールズ (John Rawls) の見解を「酷評」し<sup>3)</sup>、ロールズが家族を「自発的な結合であり、正義という公共的な教説に関しては他のものと何ら本質的相違はない」と考えている (Crawford, 2007, p. 388) ことは重大な過ちである、とする。蓋し、市民として自由且つ平等である以前に、人間存在は、異なった文脈において自然本性的な社会的存在であり、その社会的存在のひとつが、家族 (即ち、人間存在が「自由且つ平等」ではないところ) であるからである (なお、山田, 2006, 参照)。

とするならば、人間位格についてこのように明確化された自然本性的な社会的な次元は、公共的理性にとって関連性なきままではあり得るはずがない。しかしながら、クロウフォードは、社会及び公共的理性についてのロールズ概念の基底をローンハイマーが (ロールズへのかかる批判に基づいて、又、「人間本性」へのローンハイマーの言及に基づいて、) 拒絶していることの重大性に気付いていない。

それどころか、クロウフォードは、自然本性的な諸結合又前社会的な諸結合の存在は「形而上学的な事実」ではなく「経験的な事実」であるとのローンハイマーの主張に基づいて、ローンハイマーの「リベラリズムの柔らかな解釈」に対してのクロウフォードの批判を根拠付けている。クロウフォードによれば、ローンハイマーが (「形而上学的な真理」ではなく)「経験的」そして「経験的な事実」という言葉を用いることは、ローンハイマーは意のままに「経験的なもの」を自由に解釈できるリベラルな手続主義から免れることに事実上失敗している。これこそが、クロウフォード唯一の実質的な主張なのである。

### 1.3.2 前期ロールズに対する批判の存在

しかしながら、ローンハイマーは、人間位格についての包括的なリベラルな構想を公共的に承認する単なる手続的なリベラリズム (所謂前期ロールズの「正義論」) に対するクロウフォードの批判に同意する (Rhoneimer, 2009a, p. 141)。それどころか、この点に関しては、ローンハイマーだけでなく、ロールズを初めとした多くのリベラル主義者も同意するはずである。即ち、公共的な中立性という立場を主張するふりをしながら、人格についての一定の「希薄な」概念を承認するという過ちを犯した「前期」ロールズ (『正義論』もそのひとつ) を批判しているリベラルな思想家さえ存在するのである。そもそも、ロールズは、リベラル主義者<sup>4)</sup> や反リベラル主義者<sup>5)</sup> による、批判の結果、前期の正義論を根本から改定し、そして、新たな立場を展開したことを見落としてはならないのである<sup>6)</sup>。

## 第2章 前期ロールズと後期ロールズ——『正義論』と『政治的リベラリズム』——

### 2.1 前期ロールズと後期ロールズについてのクロウフォードの無理解

『クロウフォード論文』の主要な問題のひとつは、ロールズそしてロールズの政治的リベラリズムについてのローンハイマーの批判的な考察を取り扱うにあたって、クロウフォードのロールズは依然として『正義論』(Rawls, 1971) のロールズ (以下『正義論』とする) に過ぎず、一方、ローンハイマーは、『政治的リベラリズム』(Rawls, 1996) (そして、『政治的リベラリズム』の

重要な諸改定を含んでいる「公共的理性の理念：再考」（ロールズ，2006）の「後期ロールズ」（second Rawls）を専ら批判的に考察している点である。

後期ロールズは、クローフォードにおいて理解されてはいない。これはクローフォードの主張にとって重大な問題である。蓋し、ロールズは『正義論』を実質的に改定し、或いは、ロールズは最早『正義論』を主張していないという意味ではなく、『政治的リベラリズム』は『正義論』がなしたものと異なった問題を取り扱っているという意味で、著しく異なっているからである。『政治的リベラリズム』のかかる新たな又特殊なテーマは、『クローフォード論文』において検討されそしてそのアプローチを拒絶される、ローンハイマーの『自然法講義』の主題でもある（Rhonheimer, 2009a, p. 143）。しかし、残念なことに、クローフォードは、マイケル・サンデル（Michael Sandel）によってまずもって開始されたような（なお、サンデル，2009，参照）、『正義論』に対して向けられた、現在では古典的とも言える、旧来の批判に基づいて、後期ロールズのローンハイマーの批判的な取組みを評価し、その評価に基づきながら、ロールズの『政治的リベラリズム』に関する特殊なテーマ、そして、ローンハイマーの『自然法講義』に関するテーマ、を共に見落としているのである。

## 2.2 前期ロールズと後期ロールズとの相違

では、前期ロールズと後期ロールズとの具体的な相違とは何であろうか（Rhonheimer, 2009a, p. 143）（なお、【表1】参照）。『正義論』は、正義に適った社会についての一定の構想を説明する。一方、『政治的リベラリズム』は、正義についてのロールズ自身の構想は、リベラルな伝統における立憲民主政という政治的枠組に適合し、それ故、立憲的な合意によって公共的に是認された、政治的な正義についてのあり得る多くの諸構想の中のたったひとつにすぎないものであることを強調する。従って、『政治的リベラリズム』は、改定された正義論ではもはやなく、又、別の正義論でさえない。『政治的リベラリズム』は、リベラルな立憲民主政についての理論なのである。かかる理論は、「正義に適った社会は正義という見方からどのように見えなければならないのか」（即ち、事実『正義論』がなしたところのもの）について一定の見解を齎すことを求

【表1 前期ロールズと後期ロールズ】

	前期ロールズ	後期ロールズ
著作	『正義論』（1971年）	『政治的リベラリズム』（1993年）
テーマ	正義に適った社会についての一定の構想	リベラルな立憲民主政についての理論
問題意識	正義に適った社会は正義という見方からどのように見えなければならないのか	道徳的な、宗教的・哲学的・道徳的な諸教説によって深刻にも分裂したままの自由且つ平等な市民からなる正義に適った又安定した社会がそこに永続して存在することは、如何にして可能であるのか（多元性の事実と安定性の問題）
特徴	リベラルな包括的な教説 （クローフォードの批判対象）	政治的なもの （ローンハイマーの批判対象）

めてはいないという意味において、本質的に「政治的」である。それどころか、『政治的リベラリズム』は、最も深遠なる形而上学的又宗教的諸問題についての合意が存在しないある世界においてともに生活しそして協力し合う「自由且つ平等な市民」の要求に適合するための、基本的な政治的諸制度のために必要とされるもの（所謂ロールズの「立憲的な必須事項」(constitutional essentials)）の考察を齎すことを求めているに過ぎない。しかし、かかる世界は、一般的に共有された政治的諸価値に基づいた安定した政治秩序（『正義論』において見落とされていたテーマ）を喫緊に必要としている。それ故、ロールズは『正義論』とは異なってそのテーマを設定した時、『政治的リベラリズム』は、「道理的な、宗教的・哲学的・道徳的諸教説によって深刻にも分裂したままの自由且つ平等な市民からなる正義に適った又安定した社会がそこに永続して存在することは、如何にして可能であるのか」(Rawls, 1996, p. 4) という問題に応答しているのである<sup>7)</sup>。

### 2.3 ロールズの『政治的リベラリズム』

ロールズの立場の展開についての、又、ロールズの関心の移り変わりは、「ロールズの政治的リベラリズムについての、そして、政治的リベラリズムについてのローンハイマーの『柔らかな解釈』についての、クローフォードの批判において、寧ろその要点を、何故、見落としているのか」を示唆している。『正義論』においては、『政治的リベラリズム』にとっての中心的な問題（即ち、多元性の事実と安定性の問題）についての考察は、全く欠けていた。それ故に、ロールズ自身が認めているように、ロールズの正義理論と公共的理性とを同一視するロールズの解決は誤ったものである。クローフォードにとってはおそらく驚くべきことであろうが、ロールズは、「包括的教説」を『正義論』において押し進めていることを率直に認めている。非リベラルではあるがしかし依然として道理的である、即ち、立憲民主政と両立可能であるであろう宗教的或いはその他の包括的な見方に（部分的でさえありながらも）基づいて、正義についての他の諸構想を主張する、他の、同様な道理的な人々が存在することを考慮することなく、『正義論』は、正義に適った社会というロールズの構想（ロールズが述べている如く、「包括的なリベラルな教説」）を単に述べているに過ぎないのである。『政治的リベラリズム』は、秩序付けられることを目指す社会に存する、深刻な争いの種になる社会的・哲学的・宗教的多元主義という現実の諸条件の下で、永続して安定を保ち続けるであろう、このような善く秩序付けられた社会を統治すべき根本的な政治的価値と善を詳説しながら、このような立憲民主政についての政治的枠組の理論を提示するのである (Rhonheimer, 2009a, p. 145)。

### 2.4 『政治的リベラリズム』はリベラルな手続主義とは異なる

「後期」ロールズ、即ち、『政治的リベラリズム』のひとつ、「公共的理性の理念：再考」そしてロールズの死後出版された『公正としての正義：再説』のより多くの記述は、クローフォードが家族にとって害のあるものとして示した（クローフォードが述べるところでは、ローンハイマーが拠って立つ所の）手続的なリベラリズムのイメージに一致していない。ロールズ（特に

後期ロールズ)は、単なる「リベラルな手続主義」という理念の主唱者ではないことは確かである。ロールズは、上述した如く、ハーバーマスの「討議倫理学」といった見解を明確に拒絶する(Rawls, 1996, lect. 9)。それ故、ロールズは、公正としての正義というロールズの構想について、『政治的リベラリズム』において、以下のことを肯定する。

「公正としての正義は、手続的には中立的ではない。明らかに、正義についてのその諸原理は、実質的であり、そして、手続的諸価値以上のことを一層示しており、よって、社会及び人格についての政治的な諸構想を示しているのである。……それは、多元主義の事実を前提とした共通の根拠——或いは、好む人がいるならば、中立的な根拠といってもよいであろう——のように思われる。かかる共通の根拠は、重なり合う合意の焦点としての政治的な構想それ自体であり、そのように明確にされたならば、手続的には中立的ではないのである」(Rawls, 1996, p. 192)<sup>8)</sup>。

## 2.5 前期ロールズはリベラルな包括的教説である

更に、ロールズ同様、『正義論』において詳細に説明されたようなロールズ自身のリベラリズムは、それ自体、包括的教説である、その包括的教説とはまさにあまりにも包括的であるが故に、このような共通の根拠として、それ故、多元主義の諸条件の下での立憲民主政の基本構造にとって要求された政治的な正義の表現として、役に立たない。従って、後期ロールズと『政治的リベラリズム』に関するかぎり、ロールズのリベラリズムをそれ自体「包括的教説」としてその正当性を否定するクロウフォードの試みは、的外れである。即ち、包括的教説であるのかかる非難は『正義論』に対して向けられたものであるという点で、不適切であることは明らかである。蓋し、第1に、ロールズ自身は、『正義論』を「リベラルな包括的教説」として理解しているからであり、又、第2に、ロールズは、『正義論』は、近代立憲民主政にとって必要とされる政治的な背景理論として又政治的な共通の根拠として、役立つことは不可能であることを認めているからである。それ故に、第3に、ロールズは『政治的リベラリズム』においてこそ、近代立憲民主政にとって必須の政治的なひとつの背景理論を提供するからである (Rhonheimer, 2009a, p. 146)。

## 2.6 政治的リベラリズムは中立的ではない

そして最も重要なことであるが、政治的リベラリズムについてのロールズの構想は、善のある構想にとって中立的であることを決して主張していない。蓋し、政治的リベラリズムについてのロールズの構想は、公共的な理性は(政治的な)諸善及び諸価値を含んでいることを承認しているからであり、又、政治社会それ自体がひとつの善であることを承認しているからである(Rawls, 1996, p. 201ff., 参照)。ロールズでさえ、政治的リベラリズムの諸原理によれば、「共同善及び連帯というカトリックの見解が、政治的諸価値という観点において、表現されるならば」、正義についての政治的な構想として公共的に是認されることは可能である(ロールズ, 2006, p. 207)ことを率直に認めてもいる。蓋し、カトリック的な見解は、政治的なリベラリズムによって要求される道理性の諸要求に適合しているからである。このことは、驚くべきことのように思



われるかもしれないが、しかし、ロールズは、そのことを明らかに肯定しているのである。蓋し、ロールズ理論についてのロールズ自身の修正過程はロールズをかかると結論へと（ロールズが好むと好まざるとは別にして）おそらく導くであろうからである。それ故に、ロールズの政治的リベラリズムの立憲的な諸原理に従って秩序付けられた立憲民主政は、価値を公共的に受け容れるであろうことを疑う理由はなく、又、『クローフォード論文』において詳細に説明された家族についての人間学に実質的に含まれているような諸善を示すであろうことを疑う理由はない<sup>9)</sup>。ロールズの論理に従えば、立憲民主政は、まさにクローフォードも正しく意図していたものである公共的な諸理由によって議論され得る政治的な善をまさに描く限り、当該諸善を受け容れることができるであろう。蓋し、クローフォードが主張するところによれば、クローフォードの家族的な人間学は適切な公共的諸理由を齎し、そして、クローフォードの家族的な人間学は、私的な善としてだけでなく、立法や公共政策によって目指されるべき政治的な共同善の構成部分である政治的な善として、認められるからである（Rhonheimer, 2009a, pp.146-7）。

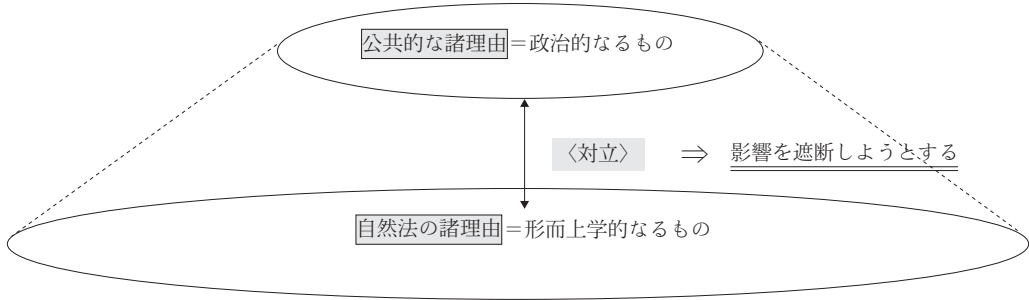
### 第3章 ロールズ理論の問題点——トマス主義自然法論の観点から——

#### 3.1 人間存在の前政治的な社会的本性を無視するロールズ

ローンハイマーの『自然法講義』は、ロールズ自身の言葉に従ってロールズを捉え直そうとする試みであった<sup>10)</sup>。ローンハイマーによれば、『政治的リベラリズム』には、現実の多元主義又避けることのできない多元主義という状況下で近代政治社会の問題に取組まざるを得ないやり方についての多くの政治的な真理が存在する<sup>11)</sup>。ローンハイマーの『自然法講義』において明らかになったように、『政治的リベラリズム』でのかかると一連の政治的な真理こそが、又、ロールズを更なる譲歩へ齎している整合性・一貫性への探求こそが、最終的には、同性による婚姻からなる家族の問題、或いは、中絶について、ロールズの最も典型的な「リベラルな」立場の「崩壊」を齎しているのである（Rhonheimer, 2005, p. 67ff.）。即ち、ローンハイマーによれば、まさにここにおいて、自発的な結合としての家族というロールズの当初の構想<sup>12)</sup>は、依然として『政治的リベラリズム』においても存在しているといえよう（Rhonheimer, 2009a, p. 147）。しかし、『政治的リベラリズム』で、ロールズは、ある種の困難に至った。蓋し、『政治的リベラリズム』は、明らかに、主として婚姻の結合そして家族の結合において自らを明らかにする人間存在の前政治的な社会的本性を、正当化するどころか、排除しているからである。ロールズは、「公共的理性を、自然法の諸理由による影響から免れさせることを目指している」（Rhonheimer, 2005, p. 67）のである<sup>13)</sup>（なお、【図1】参照）。

#### 3.2 自然法の理念を無視するロールズ

ロールズの『政治的リベラリズム』の主な問題点（そして、弱点）は、自然法の理念のまさに完全なる無視であり、自然法の理念に対する深刻なほどまでの反感である。ロールズは、ある種の自然法が政治的リベラリズムという構想へと統合されることは絶対に避けたい。だが、ロー



【図1 ロールズが捉える自然法と公共的な理性との関係】

ロールズは、その政治哲学から自然法を締め出そうとすることに失敗する。なぜならば、ロールズは、「方法論的な恣意性」、「理屈っぽい巧みな操作」、「基本的な経験的事実」の無視、へと陥っているからである。ローンハイマーが公共的な理性についてのロールズの構想を「再考」した要点は、まさに、このような、ロールズが自然法をその政治的リベラリズムからうまく締め出すことができなかった点にあるのである<sup>14)</sup>。

## 第4章 自然法と「経験的な事実」

### 4.1 クロウフォードによるローンハイマー批判

ローンハイマーの『自然法講義』においては、以下の如き内在的な批判を展開している。即ち、「公共的な理性についてのロールズの構想には、自然法の実在に矛盾するものは、何も存在しない<sup>15)</sup>」という点をロールズは示しているが、これは、「人間社会は、『自由且つ平等な諸市民』から単に構成されている」とのロールズの前期の主張を議論することによってなされている。「人間社会は、『自由且つ平等な諸市民』から単に構成されている」というかかる構想は、ローンハイマーによって、明らかな誤りであるとされ、そもそも最も根本的な「経験的な」所与とは一貫していない（なお、宗岡，2008，pp. 31-4，参照）。

ここで、クロウフォードは、「経験的」という表現に躓く。より正確に述べれば、「社会的な本性は、それ故、自然本性的に人間位格を社会的な存在になすもの」は、「真に『形而上学的』ではなく経験的な諸問題である」とのローンハイマーの指摘に躓くのである。確かに、クロウフォードが指摘する如く（Crawford, 2007, p. 393），ローンハイマーは、男性と女性の生殖的な結合を、家族、人間存在の社会的な本性についての他の表現、例えば「自然本性的な社会的事実」、「基本的な経験的な事実」、「現実の人間存在としての我々の実存という基本的な事実」、或いは、「婚姻の結合という生殖的な自然本性についての、家族についての、基本的な経験的事実」と述べている。しかし、クロウフォードは、「経験的な事実」は諸善ではないと主張する。家族の真の本性は、「経験的なもの」に単に基づくことはできない。とするならば、公共的な理性にとっての規範的な根拠であるためには、家族の真の本性は、善についての包括的な構想に基礎付けられなければならないのである。



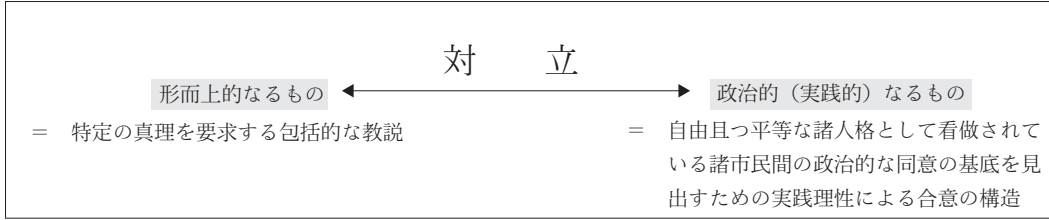
にもかかわらず、クローフォードは以下のように続ける。家族の真の本性は、リベラルな手続主義によって幾度となくなされた自由な解釈を必要とするに過ぎないであろう。「単に経験的なものが捉えるに失敗するもの（そして、単なる経験的なものが、原理上、リベラルな諸原理そのままでは、捉えることができないもの）が人格それ自体の善（即ち、人間位格の完成態としての善）の感覚であるが故に」、単に経験的なものは「無数の新たな『現実の』諸状況に開かれている」。それ故にこそ、「手短に言えば、ローンハイマーの主張が求めているものは、善についてのある包括的な見方である」（Crawford, 2007, p. 395）。しかしながら、善についてのこのような包括的な見方は、ロールズの公共的な理性と相矛盾する、と、クローフォードは指摘するのである。

#### 4.2 ローンハイマーによる反批判——ローンハイマーの「家族」の見方——

クローフォードは「経験的な事実」という言葉についてローンハイマーの用い方をあまりにも大げさに表現するとともに、又、その内実から外れている。クローフォードは、ローンハイマーが、かかる経験的な事実を、「社会についてのこれらの基本的な事実と、それらに結び付けられた諸価値」について言及する時、或いは、「社会的諸善」の代わりに単に「社会的諸価値」と称する時（Rhonheimer, 2005, p. 54）、又、「自然本性的な社会の本質」（Rhonheimer, 2005, p. 27）と称する時「諸価値」に明白に結び付けている点を見落としている。更に、ローンハイマーは、その自然本性的な社会の諸特徴は、生殖的な結合としての異性愛の特徴を含みながら、公共的な理性にとって十分に関連性ある又その用い方を指し示す政治的な諸善として（ロールズが巧妙に取り入れるものに反対して）理解されなければならないことを示し、「家族という事実」について詳細に語る（Rhonheimer, 2009a, p. 151）。従って、家族、そして、人間位格の「家族的な」特徴についてのローンハイマーの見解は、単なる「経験的な事実」との主張よりもより一層内容豊かなものであるとすることを、クローフォードは見落としている。即ち、人間位格の「家族的な」特徴についてのローンハイマーの見解は、明らかにアリストテレス的な意味において（アリストテレス, 1961, pp. 32-5（第1巻1252a24-1253a4））、自然本性的に又かかる意味において経験的に、人間位格の本質的な特徴を経験により知りながら、その自然本性的な社会的な交わりについての政治的な善として肯定するものである。

#### 4.3 ロールズにおける「形而上的なもの」と「政治的なもの」との区別と自然法

「経験的な事実」についてローンハイマーが語った独特の内実とは、部分的にロールズの用語を用いながらもロールズの立場の内在的な批判に関するものである。ここで、公共的な理性は善についての「形而上学的な意味での」論争的な諸教説に基づいて定立されることはできないことをロールズが強調していることは重要である。ロールズは、「形而上的」という言葉を使うとき、それを「政治的」に対立させる（Rawls, 1999, chap. 18）（なお、【図2】参照）。ロールズにとって、「形而上的なもの」は、例えば、カントの自律の理念或いはミルの個性（individuality）の理念のような、或いは、道徳的諸価値又「自然法」と称せられる指示・命令等々といった、特定



【図2 ロールズにおける形而上的なるものと政治的なるものとの関係】

の真理を要求する包括的な諸教説に属している。しかしながら、一方で、「政治的なるもの」は、実践的なるものの領域に属している。即ち、「政治的なるもの」は、道理的な人間諸存在間で、政治社会の基本構造を定立するために共通の根拠としての役割を果たすことのできる（、又、そうすべき）ものであり、適切な仕方ですべて「公共的な理性」として考えられることのできるものである。蓋し、「政治的なるもの」は、論争的な宗教的・形而上学的諸真理（ロールズ的な意味においての）から独立して、公共的な理性として市民によって理解され又原理上受け容れられることのできる、ある種の理性だからである。確かに、自然法を支持する者は、まさに、自然法の主張は、かかる類のものである（たとえそれらが真理を要求することを含んでいたとしても）ことを主張する。自然法を支持する者は、ロールズ的な意味において包括的ではなく、異なった包括的諸教説（宗教的なるものをも含む）を支持する者によって、公共的な諸理由の主張の特徴の一種として、理解され受け容れられる傾向にあるのである（すべての人格が公共的な諸理由を適切な諸理由として受け容れることはできなく又同意できないとしても）（Rhonheimer, 2009a, pp. 151-2）。

#### 4.4 ロールズのカント的構成主義

更に、ロールズを批判するローンハイマーの論理展開を理解するためには、政治的に正しいものが内省的な構成（構築）のプロセスの対象（目標）であることをロールズが認めていると考えることが重要である。ロールズは、それを「カント的構成主義」（Kantian constructivism）と呼んでいる。

とはいうものの、しかしながら、重要なことは、正義についてのロールズの政治的構想において、必ずしもあらゆるものが構築されてはいないことをロールズが認めている点である（Rhonheimer, 2009a, p. 152）。「私達は、いわば、始めるに当たっての、ある材料が必要となる」（Rawls, 1996, p. 104）。それ故、「社会と人格の諸構想がなければ、実践理性の諸原理は、要点を有せず、用いることもかなわず、適用されることもないであろう……。実践理性の諸原理が構築されることがないのと同様に、理性の諸概念として社会及び人格の諸構想は構築されないのである」（Rawls, 1996, p. 108）。こうして、ロールズによれば、構成主義的な見方又かかる意味において「政治的な」見方は、「実践的な理由付け又判断において関連性のある諸事実が構築されないのと同じ様に、人格及び社会の諸構想が構築されることはない」（Rawls, 1996, p. 121）点が認められなければならない。

ロールズは、このことを更に説明し、第1に、「正しさを形作る或いは誤りを形作る特徴」(right-and-wrong-making characteristics)を有する諸事実が存在することを、私達に示す。そして、第2に、他の諸事実は、「正義の内実、或いは、諸徳の本質、或いは、政治的な構想それ自体である」。「それらは、構成主義的な手続の本質によって与えられたものである」(Rawls, 1996, p. 121ff.)。しかしながら、第2の諸事実は、第1の「正しさを形作る或いは誤りを形作る特徴」に当てはまらない。ロールズは、第1, 第2の事実両者について例を挙げる。即ち、「第1の種類の実事の説明するためには、奴隷制は不正義であるということを主張するために、私達は、奴隷制は幾人かの諸人格が他者を彼らの財産として所有する、従って、彼らの労働という製品を管理し所有する、ということを許容するという事実に訴える」。「第2の実事の説明するためには、正義の本質は奴隷制を不正義として非難するという事実に、或いは、正義の諸原理は奴隷制を不正義なるものとして非難するという事実に、私達は直ちに訴えるであろう」(Rawls, 1996, p. 122)。ロールズは、「諸事実はそれ自体単なる諸事実である」、そして、「諸事実は、諸理由(根拠)としての事実の重みと関連性に従って、道理的な手続によって規定されなければならない」ということを付け加える。「そのように理解されるならば、構成主義的な政治的構想は、真理についての私達の常識的な諸理念、又、事実の諸問題、と調和しないものではない」(Rawls, 1996, p. 122)。

#### 4.5 経験的な事実の内実

ロールズの「カント的構成主義」についてのかかる理論の中へと更に論を進めるのではなく、「社会の自然本性的な諸根拠についての諸問題そして人間諸存在の社会的な本性についての諸問題が、真に形而上的な諸問題ではなく、経験的な諸問題であることを語ることによってローンハイマーは何を意味しているのか」、そして、「ローンハイマーは何故かかる文脈において経験的な事実について言及するのか」を、ここでより一層明らかにすべきである (Rhonheimer, 2009a, p. 153)。

第1に、「形而上的なもの」は、鍵カッコの中にある。即ち、「形而上的なもの」は、「政治的なもの」に対立するものとしてロールズの「形而上的なもの」に言及する。「形而上的なもの」は、政治的なものの領域においてロールズ的な意味においてさえ構築されることは不可能でありその必要性もないものに言及しているのではなく、「開始されるべき材料」に言及しているのである。経験的な事実であるものは、カントの「自律性」或いはミルの「個性」といったように、人格についての確定的な包括的又形而上的構想(或いは、ロールズの『正義論』の人格についてのロールズのカント的構想)ではなく、ある人の包括的な道徳的或いは宗教的な教説から独立した、社会についての健全な構想にとって根本的なものに、属している。詰りは、経験的な事実であるものは、「開始されるべき材料」に属している。しかし、かかる「開始されるべき材料」は、ロールズにとって、ある面真理を含んでいる。蓋し、それは、「構成された」のではなく、政治的に妥当(正当)であるからである (Rhonheimer, 2009a, p. 153)。

第2に、公共的な諸理由は「現在受け容れられている一般的な諸信条及び常識に根拠付けられた理由付けの諸形態のみに、又、これらが論争的ではない場合には科学の諸方法及び諸結論のみ

に、訴えられなければならない」というロールズの主張にも、「形而上的なもの」とは対照的に「経験的な事実」は、関連する。それは、以下のことを意味する。「憲法の必須事項(constitutional essentials)そして基本的な正義についての諸問題を議論するに当たって、私達は、包括的な宗教的又哲学的諸教説に訴える」のではなく、「現在市民に一般的に広く受け容れられ或いは利用されている明白な諸真理」だけに訴えるのである(Rawls, 1996, p. 224f)。従って、ローンハイマーが指摘するように、長期に渡る人間社会の実在は、男性と女性との間の生殖的な共同体に依存している、それ故、異性間の結合は政治的な善もしくは同様のものごとである(同性間の結合についてそう語ることはできない)と、ある人が主張したとしても、それほど驚くことではないのである(Rhonheimer, 2009a, p. 154)。たとえば、これらの論点の内いくつかがイデオロギー的な理由のために異論・反論の余地をもって議論されたとしても、また、幾人かが生殖技術によって生殖の「自然本性的な」諸形態に取って代わりうるもの(試験管内受精(IVF)等)を主張したとしても、このことは、生殖的な異性間の諸結合についてのこれらの「経験的な事実」は論争の余地ある包括的な宗教的或いは哲学的教説を構成しないという事実を、或いは、当該経験的な事実は「広範に受け容れられた」諸真理であり市民に一般的に利用可能であるという事実を、変更することはない(Rhonheimer, 2009a, pp. 153-4)。

#### 4.6 政治的なものと自然法

以上より、ロールズは、ロールズの正義についての政治的な構想から、「真理」についての各々の理念を締め出すことに成功していない。一般的に認められているように、ロールズは、「形而上的なもの」(包括的な哲学的又宗教的な諸教説を要求する真理)と「政治的なもの」(「自由且つ平等な諸人格として看做されている諸市民間の鼓舞された又積極的な政治的な同意の基底」を見出すための単なる実践理性による、合意の構造)との間に明白な二律背反を構築しようと試みる(なお、【図2】参照)。がしかし、政治的なものは、人間位格についてのある真理に、少なくとも基礎付けられねばならない。にもかかわらず、ロールズによれば、何も構築されなることはないのである。しかしながら、まさに自然法こそが、政治的なものの領域において、(人間位格の自然本性的な諸傾向によってそのほとんどを配置された)経験的な所与(真理獲得的な人間の理性によって解釈されることが必要であるが)にしっかりと根拠付けられたこれらの基本的な諸真理を表現しているのである。

#### 4.7 経験的な事実は政治的な善である

さて、クロウフォードは、「形而上的」或いは「経験的な事実」といった用語に、別の内容に関わる意味付けを与え、又、まさにロールズに対抗して主張をなすためにローンハイマーがそれらの用語を論争的に又皮肉を込めて用いた点を無視する意味付けを与えている。おそらく、クロウフォードは、ロールズの専門用語及び主張内容を考慮に入れていないが故に、ローンハイマーが述べたことを、これらの「経験的な事実」(即ち、人間存在の社会的本性)は「諸善」として看做されていない、という主張に曲解するのであろう。しかし、これはまさしく「誤り」であ

る。ローンハイマーが指摘する如く、クローフォードは、あまりにも拙速に、かかる議論展開を図っている。蓋し、クローフォードは、ロールズは、政治的諸価値を諸善として看做さないと考えているからである。しかし、このことは、またまたそうではないのである。『政治的リベリズム』において、ロールズは、実際、「正」と「善」との間の鋭い対立、その結果、ロールズの当初の立場、を放棄している。現在では、ロールズは、正の優位性は善についての諸理念は避けられなければならないことを意味していない、それは不可能である、と指摘する。寧ろ、正の優位性は、用いられた諸理念は政治的な諸理念でなければならないことを意味するのである (Rawls, 1996, p. 203)。これは重要な点であり、ある意味で、自明の理なのである。即ち、正義の公共的な構想及び公共的な理性は、政治的に妥当なもの（更には、政治的な共同善にとって妥当なもの）としてまさに看做される諸善に根拠付けられなければならないし、当該諸善の表現でなければならない。それ故に、諸善は、より広い意味において政治的諸善でなければならない。そして、このことが、ロールズに対するローンハイマーの基本的な主張である (Rhoneimer, 2009a, p. 155)。男性と女性の生殖的な結合、家族等々は、「私的なもの」であるだけでなく、本質的に政治的な諸善である (Rhoneimer, 2009b)。ローンハイマーの主たる主張は、これらの諸善は、社会の再生産にとっての条件であり、そして、社会が長期に渡って存続する現実在 (reality) であることの条件である<sup>16)</sup>。

クローフォードが、「経験的な事実」等々の観点からのみ婚姻・性的特質・家族について語ることは十分ではないと述べることは正しい。クローフォードの誤った理解を防ぐためには、これらの経験的な事実は、公共的政治哲学がそれなくしてはなすことができない健全な政治的人間学にとっての基底であることに言及すべきであり、そして、このような政治的人間学は、ロールズの意味ではなく古典的な意味において、形而上的諸真理を含んでいることに言及すべきなのである。それ故、ローンハイマーによれば、これらの基本的な社会的諸価値或いは諸善のより複雑な説明は、巧みな操作そして自由な解釈へと開かれた単なる事実的な何かとしてだけでなく、人間学的諸善としてそしてかかる意味において形而上的真理としてそれらを理解可能なものにさしめることがまさに必要とされているのである (Rhoneimer, 2009a, p. 156)。

#### 4.8 経験的な事実と自然法論

しかし、これはより洗練された自然法論の役割である (Rhoneimer, 2000)。自然法は、経験的なもの、事実的なもの、本性的なもの、等々と十分に関係があることを決して忘れるべきではない (メスナー, 1996, 参照)。ローンハイマーが重要と考えている点は、ロールズは、社会についてのロールズ概念から、単に「形而上的」であるもの、従って、政治的に妥当でないものを排除するだけではない、ということである。それどころか、社会についてのロールズ概念は、最も現実的なもの、そして、(ロールズ的な意味において「形而上的な」或いは宗教的な包括的教説から独立した) 経験的に明白であり論理的に説得力のあるもの<sup>17)</sup>をも排除する。

それ故に、クローフォードは、自然法についての「リベラルな」構想を有することをもって、



不当にもローンハイマーを非難する<sup>18)</sup>。せいぜい、クロウフォードは、ローンハイマーがかかる試みにおいて不首尾に終わるためではなく、ロールズ的な意味における「リベラルな」諸見解を主張しないために、ローンハイマーを非難するのである<sup>19)</sup>。

## 第5章 自然法と公共的理性

### 5.1 公共的な諸理由と自然法的な諸理由

ローンハイマーのアプローチが、「核心となるリベラルな諸原理の観点から、又、核心となるリベラルな諸原理の条件付け及び内的論理に従って、結果的に自然法を理解している」(Crawford, 2007, p. 396) とクロウフォードが考えるもうひとつの理由が存在する。蓋し、ローンハイマーは、『自然法講義』において、「公共的な正当化にとって適切であるためには、自然法の諸理由は、第一に、公共的な諸理由の中へと転換されなければならない」、そして、「自然法の諸理由は、政治社会の共同善に関連することによって正当化されることができる限りにおいてのみ、公共的な諸理由になる」(Rhonheimer, 2005, p. 48) ことを認めているからである。

しかしながら、クロウフォードは、かかる見解が寧ろ伝統的な主張の原型であることを見落としているように思われる。その主張は伝統的である。蓋し、ローンハイマーは、多くの箇所でのこの意味において引用する聖トマス・アクィナスがそれを理解したように思われる意味において、その主張を正確に理解するからである。即ち、市民法(国法)は、道徳法と同じ範囲を有していない(なお、教皇ヨハネ・パウロ二世, 1996, 平手, 2009, 参照)。市民法(国法)は、政治的に必要な又手ごろなもののみを定立する。そして、市民法(国法)は、「正義と平和の共同善」(聖トマス・アクィナス)(そして、自由)という厳密には政治的な観点から必要であるもののみを罰する。

### 5.2 市民法(国法)と自然法との相違

かかる市民法(国法)とは対照的に、「自然法」それ自体は、啓示の助けを借りることのない人間理性によって自然本性的に知り得る限りの、全道徳秩序を包含している。自然法は、自然本性的な人間理性によって認識し得る限り、単なる「道徳法」に過ぎない。即ち、自然法は、あらゆる道徳的な諸徳に関連し、そして、当該諸徳の理性的な(合理的な)構造を規定する(なお、平手, 2010, 参照)。更に、自然法は、あらゆる悪徳を禁止する。しかし、自然道徳法が命じ或いは禁止するすべてのことが市民法(国法)によって命じられ或いは禁じられひいては罰せられさえもしなければならないわけではないということは、共通の教えである。それ故に、どの自然法の諸理由が公共的な諸理由(それ故、あることが法的又政治的諸手段によって公共的にも是認されなければならない或いは是認されるべきであるということを示すことのできる諸理由)でもあるかを決定するためには、どんな場合であれ、「自然法それ自体」(自然法が道徳法であること)に言及するだけでなく、何故自然法のこれこれしかじかのある規範が政治的な善に関連するのかを示す更なる主張が政治的に妥当であり従って公共的な理性の諸根拠に基づいて公共的には



認められる（例えば、成文法ないしはそうでないものによって、司法システムによって是認される）ための予備軍であることを、必要とする。このことと、「核心となるリベラルな諸原理の条件付けや内的論理の視点から、又、当該視点に従って」自然法を理解することとの共通点を理解できない<sup>20)</sup>。ローンハイマーの見解は、どんな場合であれ、ある種の近代自由主義によって条件付けられることは決してない。蓋し、ローンハイマーの見解は、まさに自然法を公共的な諸理由のための真理の基準としても受け容れるからである。確かに、「自然法は公共的理性の真理の基準であり」、そして、「公共的理性は自然法へのある関連なくして適切に定義されることはできない」（Rhonheimer, 2005, p. 52）（勿論、第一に、公共的な理性（そして市民法（国法））は決して自然法に矛盾しないに違いないということの意味するもの）とのローンハイマーの主張には、（リベラルな中立主義や単なる手続主義という意味においての）特殊「リベラルな」ものは何も存在しないのである。

### 5.3 自然法と市民法（国法）の区分は、必ずしもリベラルなものに基づくものではない

更に又特に、クローフォードは、ロールズがその政治的正義についての構想をもってして述べようとする基本的問題を見落としており、又、ローンハイマーの自然法アプローチを支える基本的問題、即ち、「国家という強制機構によって合法的に執行されるであろう基準・規範とはどれか」という問題を見落としている。即ち、「自然法は、具体的な諸法を不正義なものとして認識するための基準として常に機能するけれども、自然法は、市民全体に基づく法、そして、何が国家という強制機構によって課されるべきか、を判別するための十分な基準ではない」（Rhonheimer, 2005, p. 51）。このことは、ある意味では、原理の問題である<sup>21)</sup>。リベラリズムは同様の諸理念を有しているけれども、これはあまり、「リベラリズム」とは関係がない。古典的なリベラル（例えば、J. S. ミル）の中にはこのことに非常に近い理念を有していたものもあるからといって、ローンハイマーの見解がミルのリベラリズムに置き換わるわけではないし、又、聖トマス・アクィナスのローンハイマーの読みが間違っていることを意味しないのである（Rhonheimer, 2009a, p. 158）<sup>22)</sup>。

### 5.4 自然法と多元主義的な民主政社会

一方で、更に、「国家という強制機構によって合法的に執行されるであろう基準・規範とはどれか」という問題は、公共的な理性及び法的手続にとっての共通の基盤を見出さなければならない、多元主義的な民主政社会という問題についての問題でもある。多元主義的な民主政社会という問題は、この場合もまた、私達が生活している世界についての単なる事実そして必然性に過ぎない。かかる問題に応答するひとつの現実的な他に取り得る手段は市民戦争である<sup>23)</sup>。しかしながら、近代立憲民主政は、まさに、そうした市民戦争ではなく、政治文化（平和的な協働の文化）によって、必ずしも調和的ではないけれども、紛争そして政治的抗争もなく、市民戦争を克服することである。かかる政治文化は、多元主義（特に宗教的な多元主義）の経験に基づいて、特に展開しているものである（なお、ロールズ, 2004, pp. 3-9, 参照）。即ち、ロールズの言葉

でいえば、それは、衝突する包括的な諸見解を通じて展開しているのである。

クrowフォードの議論には、かかる問題への配慮が全く欠けている。しかしながら、かかる問題を扱うことなくロールズ思想を批判することは不可能である。蓋し、それが、ロールズの『政治的リベラリズム』のまさに主題だからである<sup>24)</sup>。かかる主題は、当然、ローンハイマーの『自然法講義』での主題のひとつでもある。詰り、クrowフォードは、単に議論の要点を見落としているに過ぎない。クrowフォードは、婚姻及び家族についての三位一体的-キリスト論の構想を詳細に説明する。確かに、そのこと自体は、キリスト教徒としてだけでなく一般的な人間存在としての私達の道徳的な自己理解にとって、真理であり、又、妥当である<sup>25)</sup>。しかしながら、「宗教的に又道徳的に多元的な社会において、聖書の見地から定立された三位一体的-キリスト論の主張が、如何にして、政治的に妥当なものになり、政治的に強制されるものになることができるのか」、政治哲学についてのローンハイマーが探求しているものは、かかる議論であって、すべてのその深みにおける全真理についての説明ではない。両試みは、それぞれの位置において、許容されるものであり、又、必要なものであるが、しかし、両者ともに他方に対抗して対立を齎すべきものではないのである (Rhonheimer, 2009a, pp. 159-60)。

## 第6章 ロールズの附帯条件と公共的理性

### 6.1 クrowフォードの「内在的な価値」(intrinsic merits)

さて、クrowフォードは、このような政治的な主張をなすつもりはない、とする。ただ、ここで驚くべきことは、クrowフォードは、気付くことなく、附帯条件 (*proviso*) というロールズの有名な理念とまさに同じことを述べている点である。

クrowフォードは、「クrowフォードの、人格についての見解と、かかる三位一体的-キリスト論の基底によって照射された光を通じて部分的に導かれた家族との関係は、当然内在的な価値それ自体に従って判断されるよう、少なくとも、文化的な命題としてのひとつの正当な可能性であるべきである」(Crawford, 2007, p. 403) とする。ここで、重要な点は、「内在的な価値それ自体に従って判断されるよう」という箇所である。「内在的な価値それ自体に従って判断されるよう」との箇所を、クrowフォードが、三位一体的-キリスト論の基底は政治的に又法的に実行されるべき文化的な命題として公共的に守られることは不可能であるとする意味ならば、至極妥当である。言い換えれば、非信仰者にとって、このような神学的な基底は、政治的に又法的に実行することに論争的な構造を齎す、求められた理解可能性及び受容可能性が単に欠落しているに過ぎない。かかる神学的な基底は、ロールズの言葉でいえば、道理的である包括的教説であり、或いは、寧ろ包括的教説に属している。がしかし、クrowフォードが「内在的な価値それ自体」と称しているものによって公共的に提起されそして守られなければならない。「内在的な価値それ自体」という表現は何を意味しているのであろうか。ローンハイマーは、かかる文脈からして、「内在的な価値それ自体」とは、「それが特殊政治的な善として理解可能であるかぎりでのその文脈、社会についての政治的共同善にとって妥当である限りでのその文脈」、「その特殊な政治的

次元」,「公共的理性としてのその価値(長所)」等を意味することができるに過ぎない,とする(Rhonheimer, 2009a, p. 160)。

## 6.2 クロウフォードの「内在的な価値」の内実

しかし、ローンハイマーが指摘するように、そうであったとしても、クロウフォードは、ロールズ的な政治的リベラリズムのある形態とは本質的に異なった立場を主張しているとも考えられるが、しかし、そうではないであろう。クロウフォードは、ロールズの見解と同じことを述べているのである。確かに、クロウフォードがその三位一体的-キリスト論の基底の内在的な価値それ自体を理解したように、かかる公共的な理性が一層宗教的な教説であり「世俗的な」教説ではない包括的教説を参考にし、そして又、こうすることはロールズの政治的リベラリズムに矛盾すると、クロウフォードは応えるであろう。しかしながら、これも、事実ではない。ロールズは、公共的な諸理由と世俗的な諸理由とを同視しない<sup>26)</sup>。ロールズにとって、公共的な諸理由は、包括的教説から適切に導き出されるのである。そして、更に、公共的な諸理由は、宗教的な包括的教説でもあるであろう(Rawls, 1996, p. 170)。ロールズ曰く、最良の条件は、2つある。第1に、このような包括的諸教説は、「道徳的」でなければならない。即ち、他の(道徳的な)包括的諸教説と政治的に共存できなければならない(Rawls, 1996, p. 129)。そして、第2に、包括的諸教説は、政治的な諸理由によって適切な時期に公共的に提起されなければならない。即ち、このような包括的な教説から導き出された公共的な諸理由は、他の包括的諸教説を主張する人々にとっても公共的な諸理由として受け容れ可能であり得る類の諸理由でなければならない。詰りは、公共的な諸理由は、特殊政治的な諸価値を表現しなければならないのであり、公共的な議論へと開かれた適切な政治的主張として表されなければならないのである(Rhonheimer, 2009a, pp. 160-1)。

## 6.3 ロールズの附帯条件

かかる第2の条件は、よく知られているように、ロールズが附帯条件(*proviso*)と呼んだものである。ロールズが取り上げた例として、国家が教会学校に援助するための公共的な理由である(なお、日本国憲法89条参照)。その主張は、教会学校が宗教的な真理を代表しそして促進している、或いは、真の神の啓示に根拠付けられる諸価値を促している、ということではない。寧ろ、その主張は、教会学校によって社会の共同善へと促進される宗教的諸価値についての特殊な貢献、学習効率の高い水準、文化への特殊な貢献、と同じ事柄を含んでいる。更に、ロールズは、確かに、公共的な諸価値及び政治的な諸価値として万人によって守られ、奴隷制反対の理解可能な諸理由を促すけれども、19世紀の奴隷廃止運動が宗教的な諸価値によって育まれ、宗教的な包括的諸教説に根拠付けられていると述べる。それ故に、当該諸理由は、包括的な宗教的・哲学的・形而上学的教説の部分であることの価値によってではなく、政治的な諸善としての、即ち、政治的な共同善の諸要素としての、当該諸理由の「内在的な価値それ自体」の観点から、公共の場において促されたのである(Rhonheimer, 2009a, p. 162)。

#### 6.4 ロールズにおける包括的教説と公共的な諸理由との関係

少なくとも、後期ロールズにとって、このような諸理由が宗教的な包括的教説に根拠付けられているという問題は存在しない。蓋し、公共的な正当化それ自体は、「正義についての一群の道徳的な政治的構想という観点から、依然として付与されているからである。しかしながら、如何なる宗教的な或いは世俗的な諸教説自体が表現されるべきかについての、制限或いは要求はない」（ロールズ、2006、p. 202）。雑誌『コモンウェルス』（1998年9月25日）でのベルナード・プルサック（Bernard G. Prusak）による有名なインタビューにおいて、ロールズは、附帯条件について以下のように説明している。

「宗教的であれ世俗的であれ、ある包括的な教説は、どんな時でも政治的な主張の中へ持ち込まれることは可能である。しかし、私は、こうする人々は、彼らが信じているものが彼らの主張にとって公共的な諸理由であるということをも示すべきであるということをお願いしたい。従って、彼らの意見は、もはやある特定の党派のもっともなものではなく、ある社会のあらゆる構成員が道徳的に同意するであろう（必ずしも彼らが同意する必要はないが）意見なのである。重要なことは、人々が、彼らの特殊な包括的な諸教説とは別に理解されそして評価されることのできるある種の理由を齎すことである。例えば、彼らは、神の復讐或いは来世について熟慮することによってではなく、何故自殺幫助が潜在的に不正義であるかについて語ることによって、医師による自殺幫助に反対する。従って、公共的理性の理念は、あらゆるこれらの諸問題に対する正しい答えについてではなく、それらの答えがよって立つべきところの諸理由の種類についてのものなのである」（Rawls, 1999, chap. 27）。

そして、これを「世俗主義に対する不明瞭な主張」として考え、批判する者もいるであろうとのプルサックの質問に対して、ロールズは、以下のように続ける。

「私は、それを強く否定する。世俗主義に対する不明瞭な主張ではないのと同様、宗教に対する不明瞭な主張でもない、と私が述べたことを思い出してほしい。次の点を考えてみてほしい。2つの種類の包括的教説、即ち、宗教的な包括的教説と世俗主義的な包括的教説が、存在するでしょう。宗教的な信仰の人々は、私が世俗主義に関する不明瞭な主張をなしていると述べるであろう。一方、世俗主義の人々は、宗教に関する不明瞭な主張をなしていると述べるであろう。しかしながら、私は両者を否定するのである。それぞれの側が、立憲民主政についての基本的な諸理念を前提としている。従って、私が提起したものは、私達は、公共的な理性の観点から、私達の政治的な諸主張をなすことができる、ということである。その時、私達は、共同善に立脚している。こうして、私達はお互いを理解し、そして、協働し合うことができるのである」（Rawls, 1999, chap. 27）。

#### 6.5 ロールズの附帯条件とクローフォードの「内在的な価値」

以上からするならば、これはひとつの道徳的な主張であろう。それは、仮に、クローフォードが「その内在的な価値によって」三位一体的-キリスト論の構想に公共的な領域における理解可能性を与えることができるならば、確かに、クローフォードによって明らかにされたものと同じ三位一体的-キリスト論の構想に根拠付けられた婚姻と家族についての理解を支える政治に対して、公共的な諸理由を与えることを排除することはない。このことは、ローンハイマーが強調す

るように、クローフォードは、三位一体の神学及びキリスト論を含むクローフォードの宗教的な信条を共有しないであろう人々にとって、当該信条が、理解可能であるようであればならぬことを意味している（Rhonheimer, 2009a, p. 163）。

## 6.6 自然法は包括的教説ではない

従って、人格及び家族についてのクローフォードの構想は、政治的善として（即ち、政治的な共同善の部分を生ずる価値として）示されることができれば、ロールズが「包括的教説」と呼んでいるものではない、ことに注意しなければならない。ローンハイマーによれば、クローフォードがなした如く、ある見解を公共的に支えるために必要な人格の善の構想は、クローフォードが詳細に説明したものと同じく、ロールズがかかる用語を用いた意味において包括的教説でなければならないとすることは、誤りであり、自滅的である。寧ろ、「政治的にそれが妥当である限り」、それが自然法に属すると考えるべきなのである。自然法は、特に自然法が「政治的に妥当である限り」ではなかったとしても、包括的教説ではない。自然法は、自然本性的な法の教説（a natural legal doctrine）なのである<sup>27)</sup>。一般的に、自然法についての考察の要点は、（より広範な神学的文脈において自然法を考察することとは別に）自然法それ自体は包括的な教説を示してはいないということである。それどころか、自然法（論）は、原則としてあらゆる人間諸存在にとって共通であり、人間存在の包括的・宗教的・哲学的な観点とは無関係な自然本性的な理性の表現であることを目指している。更に、自然本性的な理性は、ロールズが公共的な諸理由と称するものを生み出し得るのである（Rhonheimer, 2009a, pp. 163-4）。

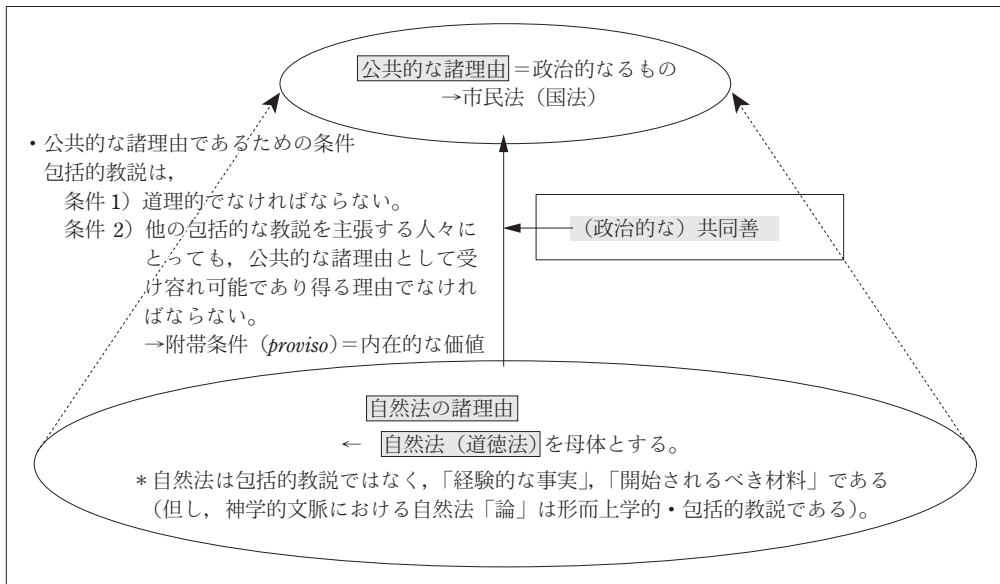
## 6.7 自然法的な諸理由は公共的な諸理由の母体である

更に、クローフォードの提起に反して、公共的な理性についてのロールズの理念においては、何も、「神学的或いは宗教的な背景」（Crawford, 2007, p. 403）に由来し、或いは、「神学的或いは宗教的背景」によって充足された、公共的な諸理由の排除を意味していない。その逆が真理である。即ち、ロールズは、明らかに、公共的な理性と、ロールズが「背景的文化」と呼んでいるものとを区別している。ロールズが強調するように、公共的な理性の理念は、公共的な議論のあらゆる諸形態を伴いつつ、背景的文化には適用しない。公共的な理性の理念は、国家という強制機構が法規範及び政策を課することを意味する、諸決定へ及びその諸決定の公共的な正当化へ適用するに過ぎない。ロールズが意図しているように、このような強制力は、多元的な民主政社会における事実の問題として、（世俗的であれ宗教的であれ）包括的な諸教説の真理の諸要求に基づくだけで実行されることはないであろう（又、おそらく不可能であろう）。がしかし、政治的な諸理由であり、そして、それ自体、あらゆる市民にとってアクセス可能な理性的な議論へと開かれた公共的な諸理由に基づいているだけで実行されることがあり得るのである。そこで、ローンハイマーは、公共的な諸理由は、自然法の諸理由であるが、しかし、自然法の一理由では決してなく、公共的或いは政治的な諸理由であり得る自然法の諸理由である、とする。詰り、社会の政治的な共同善に関連する諸理由なのである（Rhonheimer, 2009a, p. 164）。



6.8 男性と女性との生殖的共同体は、経験的な事実であり、政治的善である

自然本性的に社会的なるものとして人間存在を理解するそれらの事実と当該事実に対応した諸価値は、一連の自然法に根拠付けられた公共的な諸理由に属する。それらの内のひとつで、最も基本的で重大なものは、男性と女性との生殖的な共同体（婚姻或いは夫婦関係）そしてそこに由来する家族の役割である。婚姻と家族のかかる役割について認識することは、根本的な政治的諸善として認識することができる基本的な人間の諸価値或いは諸善として解釈されそして理解される経験的或いは「自然本性的な」与件に基礎づけられるのである（Rhonheimer, 2009a, pp. 164-5, 教皇ヨハネ・パウロ二世, 2005, Rhonheimer, 2009b, 参照）<sup>28)</sup>。



【図3 ローンハイマーの政治的リベラリズム】

第7章 結語——多元的な社会における自然法の防禦——

7.1 『自然法講義』におけるローンハイマーのロールズ批判の要点

ロールズは、一貫性を見出すことに対するその情熱において、又、公共的な理性についてのロールズの構想に対する異議・反論に応答することにおいて、非常にうまく対処している。ロールズは、あまりにもうまく対処しているが故に、自然法に対抗するためのロールズの予防戦略は、結局は崩壊している。このことを示すことが、ローンハイマーの『自然法講義』の狙いであった。しかしながら、政治的リベラリズムについてのロールズの理論、そして、公共的な理性についてのロールズの（再考された）理念は、専ら「自由且つ平等なる者」としての市民を考察するというロールズの特異リベラルな理念に対抗・反論して用いられるには、十分に力強く、又、十分な真理を含んでいる。公共的な理性についてのロールズのかかる理念は、それに由来する互換性というロールズの欠点ある原理とともに、諸市民についての又人格の政治的な構想について



の本質的な諸特徴の全領域を見落としているが故に、異議・反論が唱えられるべきである。かかる本質的な諸特徴の全領域は、ローンハイマーが「経験的な事実」と称しているもの<sup>29)</sup>に根拠付けられた前政治的な社会的な本性に由来する（ロールズは、生殖は同じ性の諸結合によって実現されることは不可能であるという、単なる「経験的な」事実を軽視しているけれども<sup>30)</sup>）。このことは、「自然本性的」なるもの（勿論、健全な諸理由によって適格であるものであるが）は、公共的理性の領域へ入るそれらの政治的な諸善の部分として政治的なものの中へと入るであろう、とのローンハイマーの見解を補強するであろう。

## 7.2 ローンハイマーの主張の要点

最後に、結論として、ローンハイマーに倣い、ローンハイマーの「政治的リベラリズム」についての以下の3つの要点を指摘したい（Rhonheimer, 2009a, pp. 165-6）。

### 7.2.1 自然法アプローチの重要性

第1に、社会哲学・政治哲学への健全な又道徳的な自然法のアプローチは、洗練された三位一体的な又キリスト論的な「身体の神学」以上に、夫婦間の愛と公的領域（即ち、政治的・法的諸目的にとっての）における家族についての健全な構想を防禦するためにより一層重要である。このような自然法のアプローチは、それ自体を、ロールズ的に意味における「包括的な教説」としてではなく、公共的な理性の基底として、役割を果たすことが可能であり、各々の道徳的な市民にアクセス可能な又各々の道徳的な市民によって対話可能な、ある種の共通の道徳性の部分として、理解している（Rhonheimer, 2009a, pp. 165-6）。

### 7.2.2 家庭的な正義と政治的な正義との区別

第2に、たとえ、正義の感覚が又正義の徳が、家族の文脈において第一にそして最も本質的に生活しているような対人諸関係の経験にその根源を有しているとしても、政治社会は又正義についての幾つかの特殊な政治的諸特徴は、公共的な領域にとって特殊なのであり又政治的なものにとって特殊なのである。それ故かかる政治的諸特徴は、安易に、家族の文脈から政治社会へ置き換えることはできない<sup>31)</sup>。国家についてのプラトンの構想に関するアリストテレスの最も重要な批判のひとつは、プラトンは、政治的な統治（国政）と家庭的な統治（家政）とを混同していることにあった。アリストテレスは、家庭的な統治（家政）は、不平等で不自由なるものについての統治である一方で、政治的な統治（国政）は自由であり平等な市民（その最も重要な特徴は支配する人々と支配される人々との相互交換可能性）についての統治であることを指摘する。同様に、たとえ、政治的な正義の構想が、家族の文脈において、正義の徳やそれと結合した他の諸徳（最も重要なものには、連帯、寛容、慈愛）を第一に学ぶことなくして、展開することができなかったとしても、政治的な正義を単に家庭的な正義へと還元すべきではないのである（Rhonheimer, 2009a, p. 166）。

### 7.2.3 キリスト教徒にとっての政治的リベラリズム

第3に、キリスト教徒（より具体的にはカトリック信徒）は、キリスト教の価値の究極的な基底だけでなく、多元的な又自由な社会において如何にしてこのようなキリスト教の価値或いは

善が効果的に促されるか、を考察することが必要である。このことは、異なった又部分的に争っている諸確信を有する人々が互いに生活しそして平和裡に協働することを可能ならしめるというエートスとして正統性をもって正当化された、政治秩序の論理を侵害することなしに、なされる必要がある。ある政治的党派が、彼らが正義に適ったそして究極的に価値あるものであると考えるものを全領域にわたって実現することはあり得そうにもない<sup>32)</sup>。従って、単に実現すべき究極の諸真理について教えるだけでなく、(宗教的なそして哲学的な諸確信における市民の深い分裂、そして、変転する多数派、にもかかわらず) 共同善のために平和裡に協働することを望む市民に共同善を与えることのできる正義の公共的な構想に関しての内在的な道徳性について教示する、道徳哲学としての政治哲学が必要である<sup>33)</sup>。更に、かかる政治哲学は、必ずしもキリスト教信仰そしてキリスト教信仰に由来する神学的又霊性的な叡智を持たない人々にも受け入れ可能であり、政治的に促進される可能性を有しているために、如何にしてキリスト教的な価値を提起すべきか、或いは、善について理解すべきか、を学ぶことを手助けする。キリスト教の最も包括的な信条や確信という道徳的実体によって(しかしながら、健全な又説得力のある公共的な諸理由を用いることは当然であるが)、自由に基づく政治社会における社会的な諸制度や社会の法的枠組が齎されそして形作られることが可能となり、その結果、キリスト教の信仰と伝統の叡智がおおいに用いられることとなるであろう(Rhonheimer, 2009a, pp. 166-7, なお、平手, 2008, 参照)。

## 註

- 1) クロウフォードによれば、そもそも、健全な人間学は、三位一体的-キリスト論の基底を有した、人間の身体の特徴及び「家族的な人格」についての人間学の如き、善についての実体的な又包括的な概念を示すことを試みようとするからである。
- 2) ローンハイマーは、『クロウフォード論文』を「一読した後で幾分当惑を覚えた」とする。  
 そもそも、ローンハイマーは、1979年、若手哲学者として又平信徒として、自然法における家族の根拠を擁護するために、そして、家族は社会の基本組織でありとりわけ正義を含む「徳の学校である」ということを主張するために、家族についての著作『家族と自己実現 —— 解放への代替案 ——』(*Familie und Selbstverwirklichung. Alternativen zur Emanzipation*)を執筆している。  
 ローンハイマー曰く、確かに、当該著作は、通常の「出版的な意味での成功」と呼ばれるものとはならず、又、「婚姻の絆への参与」又「家族生活の善」よりも「個人の解放」に重きを置く17世紀後半の主要なイデオロギーとの対立をあまりにも先鋭に引き立たせてしまっている。しかしながら、かかる不首尾にもかかわらず、「決してかかる問題についての見解を変えることはなかった」、と述べている。  
 従って、ローンハイマーの「リベラリズムの柔らかな解釈」は、この点に関しての見解の変化によるものでは決してないことは明らかである。
- 3) 但し、これは、ローンハイマーのロールズ批判の、主要ポイントのひとつではあるが、最も重要なポイントではない。
- 4) チャールズ・ラーモア(Charles Larmore)等をあげることができよう。
- 5) 例えば、最も重要な人物のひとりとして、マイケル・サンデル(Michael Sandel)等をあげることができよう。

- 6) その新たな立場とは、それ自体が、ユルゲン・ハーバーマス (Jurgen Habermas) によって最も影響力ある仕方で今日示されている「純粋なりベラルな手続主義」,そして、ハーバーマスによって、ラーモアによって、或いは、異なった仕方ではあるが、ロナルド・ドゥウォーキン (Ronald Dworkin) によって強く主張されている、純粋なりベラルな手続主義についての批判を含んでいるのである。

- 7) 『政治的リベラリズム』のかかる本質的なテーマを、決して見失ってはならない。ロールズ自身が『正義論』と『政治的リベラリズム』との相違を如何に強調していたかを、以下に見てみよう。

「最後に、『正義論』と『政治的リベラリズム』の根本的な違いを指摘することで本稿の結びとしたい。『正義論』は、明確に、ロック、ルソー、カントにより代表される社会契約の観念から、次のような正義理論を展開することを試みるものである。すなわち、もはや、正義理論にとってはしばしば致命的であると考えられる異論にさらされることのない、そして、長らく支配的だった功利主義の伝統よりも優れていることが明らかかな、そうした正義理論である。『正義論』は、正義についてわれわれが行う熟慮された判断の最良近似であり、そしてその結果として、民主的社会に対し最も適切な道徳的基盤を提供するような理論の、構造的な特徴を提示したいと願うものである。さらに『正義論』では、公正としての正義 [の構想] が、一つのリベラルな包括的教説として提案され (もっとも、この本では、『包括的教説』という言葉はまだ使っていないが)、その秩序だった社会の全構成員がこの同じ教説を支持しているとされるのである。こうしたたぐいの秩序だった社会は穏当な多元性の事実と矛盾するものであり、それゆえに、『政治的リベラリズム』はそうした社会を不可能なものと思なすのである。

こうして、『政治的リベラリズム』は別の問題に検討を加えることとなる。すなわち、人々が、宗教的であったり非宗教的であったりする包括的教説、とりわけ教会や聖書といった宗教的権威に基づく諸々の教説を指示すると同時に、立憲民主制社会を支える、道理に適った正義の政治的構想をいざとといったことは、どうすれば可能であるのか——こうした問題である。政治的な構想はリベラルで自立的なものと思なされるが、包括的であると思なされない。他方、宗教的教説は包括的であるかもしれないが、リベラルではないこともある。『正義論』と『政治的リベラリズム』の二著は、どちらも公共的理性の観念を有するものであるが、非対称的である。『正義論』においては、公共的理性がリベラルな包括的教説によりあたえられる。それに対し、『政治的リベラリズム』にあつては、公共的理性が、自由で平等な市民たちに共有される諸々の政治的価値に関する推論＝理由づけの方法となり、そしてこの理性は、市民たちの包括的教説が民主的な政治形態と両立する限りにおいて、それらの教説に干渉しない。したがって、『政治的リベラリズム』の秩序だった立憲民主制社会とは、有力で支配的な市民たちが、宥和不可能だが、それでもなお道理には適っている諸々の包括的教説を支持し、そしてこれに基づいて行動するような社会である。こうした包括的教説の数々が、ひるがえって、社会の基本構造において市民たちが有する諸々の基本的な権利、自由、機会を特定する、道理に適った政治的構想——必ずしも最も道理に適う政治的構想ではないかもしれないが——を支えるのである」(ロールズ, 2006, pp. 256-8) と。

- 8) 従って、「家族的な人格」という実体的な概念がこのような共通の根拠の部分ではあり得ないであろうしあるべきではないのである。
- 9) しかし、立憲民主政は、その神学的な理論的根拠そして論争的な基底の幾つかを公共的に受け容れないであろう。
- 10) ローンハイマーは、ロールズについて、「首尾一貫性を追い求め、あらゆる種類の批判に答えようと努める、誠実な思想家」であり、又、そうすることによって、「ロールズは、絶えず自らの諸見解を練磨してきたのである」と、その姿勢を高く評価している。
- 11) かかる多元主義という状況下で近代政治社会の問題に取り組むことは、今日、道徳的な人格が権威主義的・抑圧的な政治的・社会的秩序という古い「リベラル以前」の (pre-liberal, 前立憲的, 前民主政的という意味)

構想に与し捨て去ることを望まなかった自由の代償である。

- 12) それはリベラルでもなく或いは反リベラルでもない。端的に言えば、誤りである。
- 13) ここでは、ロールズは、大多数の20世紀のリベラリズムの偏見そして方法論の欠点の犠牲者といってもよからう。例えば、ロールズは、このような見解についてロックを参照することは決してできなかった。蓋し、ロックは、初期の「リベラル」主義者のほとんどと同じように、自然法の伝統の中で、依然として考えており、家族は、個々の人格を形づくるものであり、教育にとって重要であるものであり、人間社会の根幹であるものである、との家族についての非常に強固な理念を有しているからである。
- 14) 皮肉なことに、クローフォードは、ローンハイマーの主張が、アリストテレス及び聖トマス・アクィナスの伝統における伝統的な自然法論であることに気付いていない。おそらく、その理由は、クローフォードが、ローンハイマーが手続的リベラリズム、「中立的」リベラリズムの呪縛にとらわれていることを指摘するのにもあまりにも力点を置きすぎってしまったからであろう。それよりも、更に一層皮肉なことは、クローフォード自身の主張は、明らかに、自然法の主張ではない。蓋し、クローフォード自身の主張は、三位一体的-キリスト論の教説において定立されているが故に（従って、キリスト教的な啓示に基づいているのである）、本質的に、神学的であるからである。自然法の主張はこのような類のものでは決してあり得ない。それ故に、少なくとも、方法論的には、クローフォードの主張は、カトリック自然法論の伝統とは食い違っている。確かに、キリスト教の啓示そして神学（特に、三位一体という啓示された真理と玄義において、又、キリスト論において）に基づいて政治学を定立することは、カトリックの伝統が〈婚姻の妥当性〉を又〈社会及び政治にとっての家族の妥当性〉を定立している仕方ではない（だからといって、キリスト教の啓示が、あらゆる諸善に十分な可知性（理解可能性）を与えることを促しながら、社会そして家族についての健全な自然法の構想を強く擁護することを否定したわけではない。それどころか、ローンハイマーは、啓示の当該働きを肯定する（Rhonheimer, 2008, chap. 1, なお、平手, 2008, 参照）。しかしながら、キリスト教の救済が、その第一の又適切な論争の基底として役割を果たすことはできない。蓋し、このことは、啓示による助けを必要としない、人間理性に基づく自然法という理念と矛盾するからである。況してや、啓示或いは神学が、自律的な諸個人の自由な結合としての家族という、世俗的な理念、リベラルな理念を論破するに有効であり得るはずがない。又、啓示や神学が、他に取れ得る見解についての公共的な是認又立法に対する根拠付けをなすことは不可能である（Rhonheimer, 2009a, p. 149）。残念なことに、クローフォードは、ローンハイマーの『自然法講義』を、ローンハイマーが扱う実際の問題の背景或いは追求した明白な意図・目的から、読み込んでおらず、寧ろ、（政治的な観点からすれば不適切に位置付けられた）クローフォード自身の神学的な関心から、読み込んでいる（その結果、公共的理性についてのロールズ概念に対するローンハイマーの取扱いについても、不適切な読解に終わっているのである）。
- 15) しかしながら、ロールズは、自然法を、独特な仕方の恣意性によって排除している。
- 16) 同様のことが、中絶の問題についても当てはまる。即ち、まだ生まれぬ子のいのちの権利は、胎芽及び胎児の遺伝学の状況についての一般的にアクセス可能な知識に基づいた、明らかに政治的な善であり、又、生まれたものの他の諸権利（例えば、女性の自己決定権、或いは、プライバシー権といったような）を覆す、明らかに政治的な善なのである（なお、平手, 2009, 参照）。
- 17) 即ち、「生殖なくして、社会は恒久的に存在し得ない」、「人間の性的特質、男性と女性との共同体、家族は、生殖にとって必要不可欠である」、「これが、経験的なもの等が政治的に妥当である限り自然法にそれ故公共的理性にも属していることの根拠である」ことをも排除するのである。
- 18) しかし、実はそれどころか、ローンハイマーは、伝統的な自然法的思考によって公共的な理性についての「リベラルな」構想を破壊することを試みていることに注意せよ。
- 19) しかしながら、クローフォードはそもそも事実上自然法の構想に従事していない。それどころか、クロー

フォードは、自然法は「経験的な事実と十分に関係がある」ということを見落としてさえいる。現実には偶発的に生じたものを以ってしてだけでなく、物事の現実において経験されることのできる構造と原型を以ってして、私達は主としてその現実において「人間本性」と称する。ロールズが行ったように、人間存在の本質を「人間存在が自由且つ平等であること」に還元することは、経験的にいって、誤っている。それは、人間本性に純然と属しているものを、そして、社会的存在としての人間存在にとって根本的であるものを、見落としていることを意味している。ロールズの意味における「形而上的な」教説として理解されるべきではない、これらのものは、政治的な諸善及び公共的な理性の範囲から道徳的に排除されることはできない。そして、このことは、「互換性」というロールズの原理、そして、ロールズの「正当性についてのリベラな原理」(なお、平手, 2007, 参照)は、政治的な自由と平等に依拠するだけでなく、市民である前に社会的な存在として彼らを自然本性的に構成するものに依拠する人間位格の概念によってそして市民の概念によって形作られなければならないということの意味するのである (Rhonheimer, 2009a, p. 155)。

- 20) 確かに、ある種のリベラリズム (例えば、このような見方とより調和するであろうものとして、古典的なロック的自由主義や、ミルの加害原理の論理に適用するもの) が存在する。しかし、これは非常に単純である。蓋し、ロックは、依然として古典的な自然法論の伝統に非常に依拠しているからであり、又、ミルの公共哲学においては、明らかにアリストテレス的なある痕跡が残存しているからである。
- 21) 例えば、自慰行為は、自然法によって定立された道徳秩序に反するけれども、法によって禁じられるべきではないし、又、犯罪の場合或いは商業関係の場合 (そこでは、政治的にも法的にも自然法の規範を是認するためのまさに公共的な理由が存在する) を除いて、一般的に姦通或いは嘘をつくことを市民法 (国法) は禁止すべきではないことは、寧ろ万人にとって明白であろう。
- 22) ローンハイマーの見解は、「真理ではなく法が権威を作る」(*Auctoritas, non veritas facit legem*) というホッブズの原理、即ち、(一旦最高の政治権力が制度化されたならば、最高権力によって定立された実定法を超えた正義の基準の存在および正当性を否定する) ホッブズの法実証主義とは何ら共通点はない。寧ろローンハイマーはこのような見解を拒絶する。蓋し、ローンハイマーは、自然法に基づく異議・反論は、ホッブズ (後には、法実証主義の偉大なオーストリアの法哲学者ハンス・ケルゼン) が考えた如く、政治権力の正当な統治権を蝕むこともなく、そして、平和を危険に晒すこともなく、実定法に対抗していつでも提起されることができると考えるからである。しかも、更に、ローンハイマーは、ホッブズの法実証主義を拒絶する。蓋し、ローンハイマーは、実定法の正義は自然法における真理の恒久的な基準を有していることを主張するからである (Rhonheimer, 2009a, pp. 158-9)。
- 23) それ故、ローンハイマーは、「近代政治は他の諸手段によって実行される市民戦争である」(MacIntyre, 1984, p. 253) というアラスデア・マッキンタイア (Alasdair MacIntyre) の主張に賛成しかねている。
- 24) 先に指摘した如く、『政治的リベラリズム』は、「そこで、道徳的な宗教的・哲学的・道徳的な諸教説によって深刻にも分断されたままの自由且つ平等な市民からなる正義に適った又安定的な社会が長期に渡って存在することは如何にして可能であろうか」(Rawls, 1996, p. 4) という問題提起から始まっていたことを想起して頂きたい。
- 25) 例えば、確かに、教皇ヨハネ・パウロ二世の「身体神学」は、聖書に深く根ざしそして神学的に豊かである故に、賞賛に値する。
- 26) なお、ロバート・アウディ (Robert Audi) (Audi, 2000) は、公共的な諸理由と世俗的な諸理由とを同一視する。
- 27) ドイツでは、自然本性的な法の教説を、自然法則 (Naturgesetz) とは区別されたものとして、自然法 (Naturrecht) と称されている。
- 28) 例えば、発展そして進歩にとって必要不可欠であり、それ故、政治的善でもある財産の蓄積そして継承、知識・技術その他文化の側面の継承だけでなく、生殖それ自体が、根本的な政治的な善である。なぜなら、生



- 殖は、永続的に社会の現実在を保証するからである。
- 29) 例えば、性的特質と生殖との間の関係、性的な生殖という長期に渡って社会が実在するために依拠せざるを得ないものとロールズが「生殖的労働」と呼んでいるものとの間の関係、である。
- 30) それは、伝統的な異性愛の婚姻というかかる「生殖的労働」がいつか人為的な生殖（例えば、試験管内受精（IVF））によって一般的に取って代わられるかもしれないという現実的な将来の可能性があるか否か、そして、このことは道徳的に許されているだけでなく更に政治的にも望ましいか否か、ということとは、別問題である（政治的な観点からのこのような試みに効果的に反論を加えることは、比較的容易である（Rhonheimer, 2009b, 参照））。
- 31) かかる意味において、ロールズの有名な2つの道徳的な力、即ち、「正義の感覚に関する能力」、そして、「善の構想に関する能力」、という区別において（Rawls, 1996, p. 19）、ある真理が存在する。そこでは、「正義の感覚に関する能力」とは、「社会的協働という公正な諸条項を特徴付ける、正義についての公共的な構想から理解し、適用し、行動する能力」（Rawls, 1996, p. 19）である。まさに、「自由」と「平等」は、それらの特殊政治的な意味において、家族生活において現に存在しない。それどころか、家族生活は、不平等、服従、権威、恭順、共同体等々を時には（更に正しく）強調する正義の他の特徴により一層根拠付けられている（家族生活は、政治的な領域が完全に欠けているのではなく、そこにおいて異なった外形と意味付けを得ているのである）。
- 32) 多数派は、大統領と彼らのイデオロギーと同じように変転する。
- 33) こう考えたならば、ロールズの『政治的リベラリズム』にて展開された政治哲学と同様の見解は、有益なものであり得よう。蓋し、ロールズの『政治的リベラリズム』において展開された政治哲学は、それ自体肯定的に捉えられるべきものであるからではなく、キリスト教徒である市民は根本的な問題を十分に自覚するよう手助けすることができるからであり、ロールズの『政治的リベラリズム』によって提起されたものより十全な解決を見出すために必要な包括的な基本概念を齎すからである。

## 参考文献

- R. Audi (2000), *Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- D. Crawford (2007), "Recognizing the Roots of Society in the Family, Foundation of Justice", *Communio: International Catholic Review* 34, no. 3 (Fall 2007), pp. 379-412.
- A. MacIntyre (1984), *After Virtue*, 2d ed., Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press (A. マッキンタイア (篠崎栄訳) (1993), 『美德なき時代』みすず書房).
- J. Rawls (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- J. Rawls (1996), *Political Liberalism*, paperback edition, New York: Columbia University Press.; 1st. ed., 1993.
- J. Rawls (1999), *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- M. Rhonheimer (2000), *Natural Law and Practical Reason: A Thomist View of Moral Autonomy*, New York: Fordham University Press.
- M. Rhonheimer (2005), "Notre Dame Law School: Natural Law Lecture 2005 The Political Ethos of Constitutional Democracy and the Place of Natural Law in Public Reason: Rawls's "Political Liberalism" Revisited," *The American Journal of Jurisprudence*, vol. 50, pp. 1-70.
- M. Rhonheimer (2008), *The Perspective of the Acting Person: Essays in the Renewal of Thomistic Moral Philosophy*, Washington, D. C.: the Catholic University of America Press.



- M. Rhonheimer (2009a), "Rawlsian Public Reason, Natural Law, and the Foundation of Justice: A Response to David Crawford", *Communio: International Catholic Review* 36, no. 1 (Spring 2009), pp. 138-67.
- M. Rhonheimer (2009b), *Ethics of Procreation and Defense of Human Life: Contraception, Artificial Fertilization and Abortion*, Washington, D. C.: the Catholic University of America Press.
- アリストテレス (山本光雄訳) (1961), 『政治学』岩波書店。
- M. サンデル (菊池理夫訳) (2009), 『リベラリズムと正義の限界』勁草書房。
- 南山大学監修 (1986), 『第2バチカン公会議 公文書全集』サンパウロ。
- 平手賢治 (2007), 「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・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1号, pp. 17-47, 44巻2号, pp. 253-303。
- 平手賢治 (2008), 「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」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)』45巻1号, pp. 121-86。
- 平手賢治 (2009), 「マルティン・ローンハイマーの立憲民主政におけるいのちの防禦論 ——立憲民主政の本質——」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)』45巻4号, pp. 171-221。
- 平手賢治 (2010), 「トマス主義自然法論と多元主義 ——マルティン・ローンハイマーによるジーン・ポーター批判——」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)』47巻2号, pp. 90-105。
- 福岡聡 (2006), 「理由の復権 ——公共的理性に基づく正当化——」南山大学社会倫理研究所編『社会と倫理』第19号, pp. 44-58。
- 宗岡嗣郎 (2008), 「〈法的=政治的=実践〉における主体性の基盤 ——ホッブズ・ロック・トミスムにおける意思——」『久留米大学法学』第59・60合併号, pp. 29-82。
- 宗岡嗣郎 (2009), 「人間の社会的本性と社会論 ——ホッブズ・ロック・トミスムにおける知性——」『久留米大学法学』第61号, pp. 43-142。
- J. メスナー (水波朗=野尻武敏=栗城壽夫訳) (1995), 『自然法 ——社会・国家・経済の倫理——』創文社。
- 山田秀 (2006), 「ロールズ正義論と伝統的自然法論」南山大学社会倫理研究所編『社会と倫理』第19号, pp. 59-72。
- 教皇ヨハネ・パウロ二世 (裏辻洋二訳) (1996), 『教皇ヨハネ・パウロ二世回勅 いのちの福音』カトリック中央協議会。
- 教皇ヨハネ・パウロ二世 (長島正=長島世津子訳, 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——』カトリック中央協議会。
- J. ロールズ (田中成明=亀本洋=平井亮輔訳) (2004), 『公正としての正義 再説』岩波書店。
- J. ロールズ (中山竜一訳) (2006), 『万民の法』岩波書店。
- J. ロールズ (川本隆史=福岡聡=神島裕子訳) (2010), 『正義論』紀伊国屋書店。