

# 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—

平手賢治

## 目次

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

## 第1章 問題の所在

### 1 本稿の目的及び主題と叙述の順序

#### 1.1 本稿の目的及び主題

##### 1.1.1 本稿の目的

本稿の目的は、伝統的自然法論 (Traditional Natural Law Theory, Traditionelle Naturrechtslehre, 野尻, 1997, p. 241, pp. 252-5, 山田, 2005a, p. 110, 註 (3)) に基づく政治的リベラリズム批判を、マルティン・ローンハイマー (Martin Rhonheimer, 1950-) の見解に忠実に即して、みることにあ<sup>1)</sup>る。

かかる本稿の試みは、以下の点において意義がある。

第1に、日本では、基本的に、英米の枠組において正義或いはリベラリズムを捉える見解が一般的であり、政治倫理学を巡る大陸の動向(なお、山田, 2002, 山田, 2003, 参照)を等閑視する傾向が強い<sup>2)</sup>。それ故、ローンハイマーの政治倫理学に着目することは、それ自体有意義なことである。

第2に、近時、英米においてさえも、伝統的自然法論が有力に主張され (Trigilio, 2004)、伝統的自然法論の立場から正義論に積極的に関

わろうとする動向が存在する (Wolfe, 2006)<sup>3)</sup>。かかる動向において、ローンハイマーの伝統的自然法論は、英米の伝統的自然法論に多大な影響を与えている。それ故、とりわけ、ローンハイマーの伝統的自然法論に基づく政治的リベラリズム批判は注目に値する。

第3に、大陸及び日本においても、ジョン・ロールズ (John Rawls, 1921-2002) の政治的リベラリズム (Rawls, 1996) を伝統的自然法論の観点から捉え直そうとする動向が見られる (テュルク, 2006, 山田, 2006a)<sup>4)</sup>。かかる動向の中で、ローンハイマーの政治的リベラリズム批判は、ロールズの政治的リベラリズムを的確に批判し、更なる展開を図る点で、擡んでている。それ故、ローンハイマーの政治的リベラリズム批判に注目する意義は非常に大きなものである。

##### 1.1.2 本稿の主題

本稿の目的は、ローンハイマーに忠実に即し政治的リベラリズム批判を展開することにあることから、本稿の主要な関心は、一貫して、ローンハイマーの以下の問いに答えることにある。

即ち、「最も自由且つ先進的な国々において現実に存在するような、リベラルな立憲民主政

において、古典的な意味における自然法は、如何にして、道理性 (reasonableness) 及び客観的な道徳的価値に関する正当なそして政治的に有効な基準であるのか」(Rhonheimer, 2005, p. 1) という問いである。

## 1.2 本稿の叙述の順序

かかる問いに答えるために、以下の順序にて、叙述を進めることにする。

第1に、近代立憲民主政の政治的なエートスの正当性に関する歴史的な議論を展開し、近代立憲民主政の政治的なエートスの本質を特徴付ける (第2章)。

第2に、リベラルな立憲主義として、現在、最も有力な見解であり、最も妥当な見解であると思われる、ロールズの政治的リベラリズムを取り上げ、①「何故、ロールズの政治的リベラリズムは、立憲民主政の政治的なエートスの真なる表現として、部分的な成功を収めるに過ぎないのか」、②「何故、ロールズは、政治的リベラリズムに関して、バイアスのかかった説明を示すのか」、③「何故、ロールズは、近代立憲民主政の政治的なエートスの重要な側面に、即ち、自然法及び自然法に関する基本的な政治的な諸価値に関係する側面に、正義を付与することに失敗するのか」という問題を扱う (Rhonheimer, 2005, p. 7) (第3章)。

第4に、ロールズの理論は、引き続き効果的な修正を施すに値する、数多くの真理を含んでいることは、確かではあるが、公共的な理性に対する自然法の妥当性に賛意を示す政治哲学にとって、「有益な対照的背景 (contrast-background)」であるには、明らかに真理でないものも数多く含んでいる。そこで、①自然法及び公共的な理性との関連性を明らかにし、次に、②多元主義的な社会 (pluralistic society) における自然法についての政治的な問題を明ら

かにする (第4章)。

第5に、公共的な理性における自然法の諸理由の妥当性に異を唱える「ロールズの免除戦略」(Rawls's immunization strategy) を示すことによって、ロールズ自身のアプローチの内的な論理的展開の帰結として、ロールズの理論は必然的に崩壊に至る、ということを明らかにする (第5章)。

## 2 マルティン・ローンハイマーの略歴

ローンハイマーは、日本においてはそれほど一般に知られてはいない。そこで、ローンハイマーの略歴を述べることにする。

ローンハイマーは、1950年に、スイス、チューリッヒに生まれ、歴史学、哲学、政治学、神学をチューリッヒ及びローマにおいて研究し、チューリッヒ大学 (the University of Zürich) より哲学博士号を授与されている。1983年には、「ホーリー・クロスとオプス・デイの高位聖職者集団」(the Prelature of the Holy Cross and Opus Dei) に入会<sup>5)</sup>、カトリック司祭 (Catholic priest) に叙階される。1972-1978年には、チューリッヒ大学ヘルマン・リュッベ (Hermann Lübke) 教授の下で助手 (assistant) を、1981-1982年には、フリーブル大学 (the University of Fribourg) オットフリート・ヘッフエ (Otfried Höffe) 教授<sup>6)</sup> の研究助手 (Research Assistant) を務めた。その後、ケルンにあるテュッセン財団 (the Thyssen Foundation) より奨学金を得、ボン大学 (the University of Bonn) のヴォルフガング・クルクセン (Wolfgang Kluxen) 名誉教授と共に活動する。現在は、ローマ教皇庁立ホーリー・クロス大学 (the Pontifical University of the Holy Cross) の倫理学及び政治哲学教授である。2002年には、ローマ教皇庁立聖トマス・ア

クィナス・アカデミー (the *Pontifical Academy of St. Thomas Aquinas*) へ学士院諮問会員 (a corresponding academician) として指名されている。最近では、研究者としての活動に加え、フリーブールにおいて、特に大学生を対象に、聖職者の仕事にも専念している、とのことである<sup>7)</sup>。

### 3 ローンハイマーの主張の要

ローンハイマーの主張をより理解し易くするために、その主張の要となる3つの概念 (①立憲民主政, ②公共的な理性, ③自然法の諸理由と公共的な理性 (理由) との関係) を前以って明らかにしておき、先入見の形成に努めることにする。

#### 3.1 立憲民主政

第1は、立憲民主政 (constitutional democracy) である。

現在、政治的な問題に関する規範的な思考に関して、ほぼ疑問の余地なく、受容られている枠組は、立憲民主政である。立憲民主政国家は、長い歴史の過程において育まれてきた、「複雑なエートスの表現」である。ローンハイマーによれば、立憲民主政のエートスは、自然法として言及される前政治的な道理性の枠組において具現化される公共的な理性の特殊な構想を形作る (Rhonheimer, 2005, p. 1)<sup>8)</sup>。

#### 3.2 公共的な理性

第2は、公共的な理性 (理由) (public reason) である<sup>9)</sup>。

公共的な理性は、ある種の道理性 (理に適ったもの, reasonableness) として定義されることができ。

ローンハイマーによれば、かかる道理性によって、政治社会の基本的な政治的諸制度、その法体系、それら諸制度を基底にした具体的

立法 (これらは、強制的な国家権力によって多くの市民に正当に課せられる) は、以下の仕方において、正当化されることが可能となる。即ち、一般的なコンセンサスを統制可能なやり方において、詰り、社会的な協働 (social cooperation) の基底を掘り崩すのではなく寧ろ促進しそしてこれらの基本的な政治的及び法的諸制度の安定性を保障するやり方において、制度及び法とその強制力は、正当化されることが可能となるのである (Rhonheimer, 2005, p. 2)。

この道理性こそが、人間社会の政治的な共同善に関連するのである<sup>10)</sup>。

#### 3.3 自然法の諸理由と公共的な理性との関係

第3は、自然法の諸理由 (natural law reasons) と公共的な理性 (理由) との関係である (Rhonheimer, 2005, p. 2)。

かかる関係の捉え方如何は、ローンハイマーの政治的リベラリズム批判の根幹に関わる。

ローンハイマーは、まず、自然法の諸理由と公共的な理性の関係に関して、自然法の諸理由は、公共的な理性に先行し、公共的な理性を根本的な仕方では形作る限りにおいて、公共的な理性に属する、と述べる。

しかし、重要なことは、だからといって、自然法的な諸理由は、立憲民主政にとって十分な、公共的な諸理由であると主張することはできない、とローンハイマーが主張する点である。それは、蓋し、自然法の諸理由は、自然法の諸理由であるに過ぎないからである。即ち、自然法の諸理由は、万人の理解に開かれているに過ぎないからなのである。

より詳細に述べるならば、自然法的な諸理由が十分な公共的な諸理由であると主張することが不可能である理由は、ローンハイマーによれば、第1に、自然法は、政治的に妥当であるも

の以上のものを包含し、法的な強制力によって道理的に行使されることが出来るもの以上のものを包含しているからである、第2に、自然法は、実定法でもなく、書かれた法（成文法）でもないからである、といえよう。

そもそも、公共的な理性は、立憲民主政における市民が、国家権力機構によって正当に行使された政治的な諸決定を拘束する正義について、公共的に是認（支持）された基準及び規定を明らかにする政治的な諸制度及び実定法の体系に基礎を置き、そして、政治的諸制度及び実定法の体系によって表される。

一方、自然法は、適切な公共的な諸理由を付与することよりも寧ろ、公共的な理性それ自体に固有の実践的な真理に関する基準として、機能する。とはいっても、この基準は論争的であるであろうし、それ故、その社会内部における真理に関する妥当な基準として、政治プロセスそれ自体においてそして政治プロセスそれ自体を通じて部分的に正当性を達成しなければならない<sup>13)</sup>、ということに留意する必要がある。

従って、ローンハイマーは、自然法それ自体は公共的な理性であると主張することはできないが、にもかかわらず、公共的な理性を自然法に一致させることは、政治的に妥当である限り、公共的な理性が十分に道理的である状況である、と指摘する。詰り、自然法の諸理由の真理は、その公共的な受容れにかかっているのではなく、自然法の諸理由の真理が政治的に正当な諸理由として承認するものは、公共的な受容れにかかっているのである。それ故、「かかる公共的な承認が自然法の諸要求に一致すればするほど、この公共的な承認は益々道理的になるのである」と、ローンハイマーは指摘する。

#### 4 伝統的自然法論の特殊政治的表現としてのリベラルな立憲主義

ここにおいて、公共的な理性、共同善、自然法といった問題を適切に扱うために、リベラルな立憲主義の歴史的な展開を簡略に述べることにする。蓋し、以下の如く、近代政治文化の系譜を、その淵源及び原初的な動機付けにまで遡るならば、「何故に、公共的な理性に関する現代の解釈（或いは、これらの解釈の特殊な諸側面）は、立憲民主政のエトスを着実に理解することができないのか」、明らかとなるからである。

##### 4.1 リベラルな立憲主義の淵源

###### 4.1.1 近代とリベラリズムの本質

過去200年間、概して、立憲主義は、19世紀初期からリベラリズムと称される政治的な動向によって、まさに成功裡に促進されてきた<sup>12)</sup>。

しかし、ローンハイマーが指摘する如く、19世紀大陸のリベラルは、民主政を至極積極的に促進してきたわけでは必ずしもない。民主政的な急進主義の圧力の下で産業革命によって引き起こされた社会転換の結果として、19世紀の間、古典的なリベラリズムの政治は、自身を新たな現実へ次第に適合させてきたのである。

しかし、民主政的な改革及び政治的な平等へ向けたこのような近代における展開は、リベラルな立憲主義の本質的な部分である点には、注意を要すべきである。

###### 4.1.2 中世とリベラルな立憲主義の淵源〔I〕

###### ——法の支配——

だが、ローンハイマーによれば、リベラルな立憲民主政の淵源は、近代ではなく、代議政体（representative government）に関する中世の伝統に結び付く。このリベラルな立憲民主政は、民主政の理念（普通選挙を通じた人々による支

表1 リベラルな立憲民主政の淵源及び展開

リベラルな立憲民主政の淵源	リベラルな立憲民主政の展開
①中世の法の支配 (マグナ・カルタ) ②中世の抵抗権 (サラマンカ学派) ③中世の公会議主義 (カトリック公会議)	①イギリスの議会主権 (ロック) ②アメリカの権力分立主義(モンテスキュー)

配)を採用することによって、おそらく歴史上初めて、民主政の理念を実践的な形態へと齎したのである。

リベラルな立憲民主政は、根本的な諸権利に関する立憲的な保障に基づいており、それ故、法の支配(芦部, 1997, pp. 13-7)によってそして代議制的な立法機関を通じて、制限された政府の理念及び実践に基づいている(なお、平手, 2007, 参照)<sup>13)</sup>。従って、「近代の立憲民主政は、制限された民主政であり、即ち、権利、自由、政治的に妥当な善の共有された構想に与して制限されているのである」。その善は、「これらの自由及び諸権利を保持することにおいて第一義的に存在し、そして、一般的に承認された正義の基準に従って平和的な協働を可能にする基本的な政治的そして法的諸制度・諸手続において第一義的に存在するのである」(Rhonheimer, 2005, p. 3)。

#### 4.1.3 中世とリベラルな立憲主義の淵源〔II〕

##### ——抵抗権——

更に、ローンハイマーは、「近代立憲主義は単なるリベラルではない」とし、リベラルな立憲主義は、リベラリズムよりも更に遡る歴史ある伝統を復活させ、展開している、とする。即ち、英米法系の法の支配が中世後期に淵源を有するのと同様に、立憲主義も抵抗権という中世の教説に深く結び付いていることを指摘するのである(Rhonheimer, 2005, p. 3)。

抵抗権<sup>14)</sup>は、政治権力の行使は、権力及び利益に服するのではなく、市民全体にとっ

ての共同善に服する、という理念を想定している<sup>15)</sup>。このような教説は、受け継がれ、スアレス(Suárez, 1548-1617)、ヴァスケス(Vázquez, 1604 歿)、ヴィトリア(Vitoria, 1546 歿)等のサラマンカ学派(スペイン、近代初期)の自然法論によって、更に展開された(ロンメン, 1956, pp. 55-63, 三島, 1993, pp. 210-3)。

#### 4.1.4 中世とリベラルな立憲主義の淵源〔III〕

##### ——公会議主義——

ローンハイマーが指摘するに、一層重要な点は、近代立憲主義は、中世の公会議主義(conciliarism)の所産でもあることである(Rhonheimer, 2005, p. 4)。

確かに、①教皇の権威、公会議において統一された司教(bishop)全体の同意に基づいているという理念、そして、②教皇は司教達によって選出され、それ故に、司教達に責任を負っているという理念は、神学上伝統的ではなく、そして、最終的には異端として拒絶された(なお、ブリュレ, 2007, pp. 73-7, 参照)。

しかし、かかる理念は、ユグノー教徒(Huguenots)<sup>16)</sup>による、正当な抵抗という政治的な教説へと展開をし、後には、ルター派教会の信仰者によっても採用された。この元来神学的・教会法的な教説は、立憲主義及び代議政体の近代的展開において、もう一つの母体となったのである<sup>17)</sup>。

以上より、ローンハイマーによれば、リベラルな立憲民主政の淵源は、近代ではなく、中世

の伝統、即ち、①法の支配、②抵抗権、③公会議主義に結び付いているのである。

## 4.2 リベラルな立憲主義の展開

かかる中世後期の伝統は、やがて、ジョン・ロック (John Locke, 1632-1704) のイギリス議会主義へ、そして、モンテスキュー (Montesquieu, 1689-1755) の三権分立主義へと連なっていく。

### 4.2.1 イギリスの議会主義 ——ロック——

まず、中世後期の伝統が生み出したものは、信頼としての政府という、或いは、政府は市民社会の有権者の権力 (憲法制定権力、憲法設定権力、the constituent power) に依存しているという、ロックの理念である。

しかし、ロック自身は、リベラル主義者 (a liberal) 或いは立憲主義者 (a constitutionalist)<sup>18)</sup> とは異なることに注意すべきである (Rhonheimer, 2005, p. 4)。

イギリスに関する限り、ロック (後には、ボリンブルック (Bolingbroke, 1678-1751)) は、事実、議会主権 (国会主権、parliamentary sovereignty) を促進した。が、議会主権 (国会主権) は、根本的な諸権利にあまり配慮することはないことが明らかとなった。イギリス議会の専制は、19世紀初期、ヘイピアス・コーパス (habeas corpus, 人身保護令状) (芦部, 1997, pp. 222-3) に関する諸権利をも一時停止させたのである。ヘイピアス・コーパスは、市民の最も基本的且つ大切な諸権利に関するもので、マグナ・カルタ (Magna Charta, 1215年) に由来するものである。

従って、マグナ・カルタ及びそれに淵源を有する諸権利は、最高権 (sovereign) (即ち、法の支配の理念) であるというエドワード・コーク (Edward Coke, 1552-1634) の理念と、議会主権 (国会主権) というロックの理念との両

立は、それほど容易ではないのである。

### 4.2.2 アメリカの権力分立主義 ——モンテスキュー——

イギリスの議会主義 (parliamentarianism) は、民主化の進行プロセスによって、より顕著となっている議会の専制へと陥ることは、何とか免れてはきた。一方、当時植民地であったアメリカにおいては、モンテスキューの影響を受けたピューリタン (puritan) において、ロックは、異なった仕方でも適切に読まれ始める (Rhonheimer, 2005, pp. 4-5)。

モンテスキューは、『法の精神』 (*De L'esprit des lois*) (モンテスキュー, 1989) において、「イギリスの憲法」 (The constitution of England) とモンテスキューが称するものの解釈から、分割された諸権力のシステムとしての代議政体に関する理念を展開した (佐藤, 1991, pp. 76-7, 芦部, 1997, pp. 255-7)。実際には、このような憲法は、モンテスキューのかかる解釈以外、全く存在しなかった。しかし、後に、イギリス憲法に関するウィリアム・ブラックストーン (William Blackstone, 1723-1780) の解釈を通じて、〈抑制-均衡〉システムについてのモンテスキューの記述は、アメリカ立憲主義の精神を形成することとなる。

興味深いことに、モンテスキューは、リベラル主義者 (a liberal) というよりも、どちらかといえば、寧ろ、貴族政的反君主主義者 (an aristocratic anti-monarchist) であった<sup>19)</sup>。即ち、モンテスキューの理念は、司法権の独立を含意する法の支配という英米法の理念を生み出した歴史ある伝統によって非常に大きな影響を受けていたのである<sup>20)</sup>。

## 4.3 古典的リベラリズム

### 4.3.1 古典的リベラリズムの特徴

以上の如く、ローンハイマーは、リベラルな

立憲主義の淵源を、①法の支配、②抵抗権、③公会議主義、に求め、その展開を、①議会主権、②権力分立、の観点から分析する(表1参照)。そして、古典的な政治的リベラリズムを適切に理解する上では、リベラリズムにおけるあらゆることが、系譜的に、リベラルであるというわけではないことを、明らかにする。そこで、ローンハイマーは、古典的リベラリズムを以下のように規定する(Rhonheimer, 2005, p.5)。

第1に、古典的なリベラリズムは、文化的な伝統において具体化されており、そして、人間の位格性(人格)、社会、主権といった国家権力の現実についての幾つかの真理を承認している。

第2に、古典的な政治的リベラリズムの基本的な政治的諸理念は、18世紀以来、絶対主義体制による権力の濫用、そして、自由及び人間の尊厳の抑圧、に対抗する動きであった。

第3に、古典的な政治的リベラリズムは、制限された政府、抵抗権、国民主権(人民主権)、という歴史ある伝統を再び復活させ、そして、再びその正当性を立証してきている。

第4に、最も重要なことであるが、古典的な政治的リベラリズムは、代議政体の伝統を想定している。代議政体は、ギリシア及びローマの古代には知られてはおらず、①中世の(封建的)伝統、②中世都市の政治文化及び議会主義、③代議制的諸団体(集会)によって統治される宗教的秩序の慣行、に由来する<sup>21)</sup>。この豊かな伝統は、その異なった形態において、ローマ法及び中世の自然法の伝統なくして、存続することは決してなかった。

要するに、ローンハイマーは、「リベラルな立憲主義は、常に、自然法の伝統の表現の特殊政治的な形態であり続けている」ことを強調するのである(Rhonheimer, 2005, p.5)。

#### 4.3.2 リベラリズムの歴史上の敵

更に、重要な点は、リベラリズムの歴史上の敵は、一体何かである。中世を暗黒の時代と捉え、近代を肯定的に捉える傾向が強く残存する、日本の学問状況においては、強調すべき点であろう。即ち、リベラリズムの敵は、リベラリズムが出現した時代によって長らく失われてきた、中世の政治世界ではない。寧ろ、リベラリズムの敵は、ローンハイマーによれば、近代合理主義が齎した、以下の2つの国家類型である(Rhonheimer, 2005, p.5)。

第1は、法による抑制がなされていない権力に基づき、そして、社会的及び経済的に無能な法服貴族(*noblesse de robe*)に特権を独断的に与える、近代絶対主義的領域国家である。

第2は、西洋社会の霊性的-宗教的不和の帰結において、市民生活のあらゆるところである種のパターンリスティックな管理を施す権力を益々拡張・増長する国家である。

従って、古典的な政治的リベラリズムは、その根底として、ヘブライの聖書、ギリシア-ヘレニズム的背景、ローマ的背景を有するキリスト教的西洋の歴史とは無関係に理解されるべきではない<sup>22)</sup>。蓋し、古典的な政治的リベラリズムは、かかる文化的な前提にその淵源を有するからである(Rhonheimer, 2005, p.6)<sup>23)</sup>。伝統的自然法論を等閑視する傾向の強い日本においては、特に注意すべき点であろう(なお、水波, 1991, 参照)。

#### 5 ロールズに対するローンハイマーの基本的な姿勢

ローンハイマーは、ロールズの政治的リベラリズムという熟考された理論は、(正義に関する疑問の余地ある平等主義的な見方の幾つかは別にして)「立憲民主政のエートスに関する十

分な、非常に力強いとさえいえる、表現である」として、高く評価する。しかし、確かに、ロールズは、自身の政治的リベラリズムは、近代のリベラルな立憲民主政の本質的なエートスを十分に表現したものであると主張するが、ローンハイマーは、「部分的に正しいに過ぎないことも事実である」とも指摘する。

そこで、ローンハイマーは、ロールズに対して取るべき姿勢は、「政治的リベラリズムを論破することではなく、寧ろ、政治的リベラリズムに関するロールズの解釈の短所を明らかにし、そして、ロールズの解釈を修正するための幾つかの見解を示す」戦略に出る (Rhonheimer, 2005, p. 6)。

ロールズの政治的リベラリズムは、重要な諸局面において、ロールズが「カント的構成主義」(Kantian constructivism) と称するものの故に、事実上、自然法におけるその基底の代わりに、自由且つ平等な市民の互換的な承認という単純な理念を用いることによって、リベラルな立憲主義の伝統 (時には、社会契約論の伝統) から議論を開始する。これは、ローンハイマーが指摘するとおり、「誤り」である。この「誤り」によって、ロールズ理論において、自然法の理念は公共的な理性というロールズの理想と矛盾し、公共的な理性と自然法との関係は混乱し、自然法を全く無視することとなるのである (Rhonheimer, 2005, p. 7)。

以上より、ロールズに対するローンハイマーの基本的な姿勢は、「ロールズの誤りは些細な限定されたものであるという点では、ほぼ正しい」と評価した上で、にもかかわらず、ロールズの誤りを匡すことは、「自然法と (ロールズの制限された) 公共的な理性が、如何に関連付けられているか」に関するロールズの説明にとって大きな調整を齎すものである、という立

場なのである。

## 第2章 リベラルな立憲民主政の歴史的展開

### 1 政治哲学の位置付けと自然法

さて、以下においては、ローンハイマーの伝統的自然法論は、政治哲学において如何に展開するのか、を問題とする。そこで、第1に、「ローンハイマーは政治哲学を如何に捉えているのか」、そして、第2に、「ローンハイマーは政治的なるものと自然法との関係を如何に捉えているのか」を明らかにする。

#### 1.1 政治哲学の根本的な特徴

ローンハイマーの政治哲学は、第1に、実践哲学としての政治哲学、第2に、制度及び法を方向付けるものとしての政治哲学、第3に、合意を探求するものとしての政治哲学、であると特徴付けることができる。ローンハイマーの政治哲学の特徴は、ロールズの政治哲学の役割 (ロールズ, 2004, pp. 3-9)、(即ち、第1の実践的役割、第2の方向付けの役割、第3の宥和の役割、第4は第3の役割の変化形である現実主義的ユートピアの役割) とほぼ一致する<sup>24)</sup>。

しかしながら、ローンハイマーは、アリストテレスの流れを汲むフランス語圏・ドイツ語圏の実践哲学の復権に位置し、ロールズは、功利主義思想の優勢な英米語圏においてカント的な義務論及び社会契約論の復権を目論む立場にある (山田, 2006a, p. 59)。両者の出自は異なり、その影響が、後に述べるローンハイマーとロールズの相違に結び付いていることに注意しなければならない。

#### 1.1.1 実践哲学としての政治哲学

ローンハイマーの政治哲学の根本的な特徴



の第1は、実践哲学の一部門であることである (Rhonheimer, 2005, p. 7, 山田, 2003, p. 447)。詰り、政治哲学は、倫理学に属し、倫理学は実践的である。蓋し、政治哲学は、まず、実践的認識について考察し、そして、活動に向けられているからである。

それ故、ローンハイマーによれば、政治哲学は、規範的であるだけでなく、その規範の現実化の具体的な諸条件を考察しなければならない<sup>25)</sup>。従って、政治的諸制度及び活動の合理性は、具体的な文化的文脈それ故歴史的な文脈に埋め込まれたものとして理解されなければならない。又、具体的な文化的・歴史的な文脈においてのみ理解できる諸問題を扱うものとして、理解されなければならない<sup>26)</sup>。詰り、ローンハイマーは、政治的な実践の理論として、政治哲学は、その考察において、具体的な、歴史的な文脈、歴史的経験、政治的なもの適切な論理についてその認識を含意しなければならない、とするのである。

要するに、政治哲学は、〈存在〉の必然的な秩序を熟慮する形而上学ではなく、部分的にはあるが偶発的な問題を扱いそして活動に向かった実践哲学なのである (マリタン, 1948, pp. 267-73)。

### 1.1.2 制度及び法を方向付けるものとしての政治哲学

ローンハイマーの政治哲学の根本的な特徴の第2は、政治的なものの論理は、「私としての活動」及び「善の追求」といった人格の諸活動を支配する道徳的規範 (自然法も含む) とは一般的に異なっており、制度を枠付けそして法的諸ルールを定立するといった行為によって、特徴付けられている点である (Rhonheimer, 2005, p. 8, なお, 山田, 2003, pp. 457-8)。かかる行為によって、個々の人格の諸活動だけ

でなく多くの人格の諸活動は、国家権力の強制力によって規定されており、そして、その行為によって、市民の中には他者に及ぶ権力を使用する者もいることとなる (山田, 2003, pp. 449-51)。それ故に、政治的な諸活動は、政治的な団体全体の活動でもあり、又、市民の共同体の全体に関わることでもある (なお, マリタン, 1962, p. 12-7, 参照)。

### 1.1.3 合意の探求としての政治哲学

ローンハイマーの第3の政治哲学の根本的な特徴についてである。ある人格は本性的に支配者であり、別の人格は本性的に被支配者であるというプラトニックな見方をするのならば別ではあるが、一般的には、家政的な (家父長的な, domestic) 支配と政治的な (political) 支配とを区別するアリストテレス的な類型化 (アリストテレス, 1961, pp. 46-7) が依然有効である (Rhonheimer, 2005, p. 8, なお, 平手, 2005a, pp. 114-9)。

家政的な支配は、和合した同じ善を達成しようと努力する、共通の関心を有した人々に対してなされる。それ故、家政的な支配は、本質的に「専制的」(despotic) である。

一方、政治的な支配は、多元的な関心を示し、そして、ポリスという共通の文脈において、異なった善を追求する自由な人格に対してなされる。それ故、このような政治的な支配の行使は、正当化を必要とする。又、支配されるが、しかし、潜在的には同時に支配者でもある (治者と被治者との自同性を有する) 人々の間に合意を、絶え間なく、探し求めるのである。

従って、ローンハイマーの政治哲学の第3の根本的な特徴は、絶え間なく合意を探求することにあるといえる。

## 1.2 政治哲学と自然法 —— 政治的なるものと自然法との関係——

以上のように政治哲学を位置付けるローンハイマーの立場からすれば、政治哲学と自然法との関係については以下の4点が重要である。

### 1.2.1 政治的なるものから導き出される公共的な理性

第1は、公共的な理性を構成する賢慮という徳の重視である。即ち、ローンハイマーの政治哲学及び政治倫理学（政治的な活動の構想、及び、政治的なるもの即ち共同善）は、人間人格の善性、充足、繁栄を扱う個人的な倫理学とは異なり、基本的な諸原理のレベルに基づいて正しくなければならないのであり、特殊な仕方において賢慮的でなければならない（Rhonheimer, 2005, p. 8, 山田, 2003, pp. 459-60）。詰り、ローンハイマーは、政治的なるものという特殊な内容を有した原理に基づいた賢慮（prudence）<sup>27</sup>こそが、多くの自由な人格のために選択された諸活動（立法等）を導くのである、とする。その結果、かかる諸活動は、一般に「国家」と称される強制的な機構という手段を用いて行使されるのである。政治的なるものの原理に基づいた政治的な賢慮、及び、特殊政治的な正当化という賢慮固有の論理が、公共的な理性（理由）を構成するのである。

### 1.2.2 公共的な諸理由と自然法的な諸理由とは異なる

第2は、それ故、ローンハイマーは、公共的な諸理由（public reasons）は、自然法的な諸理由（natural law reasons）それ自体と単純に同一視することは不可能である、とする点である（Rhonheimer, 2005, p. 9）。蓋し、自然法それ自体は、「一般的な道徳的な諸活動」と、「特殊政治的なるもの」とを、区別しないからである。詰り、自然法は、そのまさに本性（nature）

によって、人間生活の全体を包含する。それ故に、自然法である限りは、自然法は、政治的に道徳的なるものとして考慮に入れられるべきものについての基準であることは不可能なのである。自然法の諸理由は、「人格が一方の側面で人格自身の活動に課すよう義務付けられている道徳的な諸規範」と、「その人格が他者に諸活動を正当に課すであろうもの」とを区別しないのである。

### 1.2.3 公共的な理性（理由）と自然法の諸理由との関係〔I〕 —— 公共的な諸理由の政治性——

第3は、公共的な諸理由と自然法の諸理由との関係如何である。確かに、自然法は、具体的な諸法を不正義なものとして承認するための基準として常に役割を果たすかもしれない。しかしながら、自然法は、「政治的な共同善に属するものを理解するに十分な基準ではない」。それ故に、「自然法は、法及び市民の全体性に関する国家の権力機構によって課されるべき基準」である（Rhonheimer, 1998b）。自然法の諸理由が政治的・公共的な理性の領域において妥当な諸理由であるためには、自然法の諸理由は、政治的なるものの論理に従って、自然法の政治的な適用、制限、具体化でなければならない。政治的なるものの論理は、「自然法それ自体の概念に含まれているのではなく、特殊政治的なものであり、即ち、公共的な理性としての理性にとって固有のもの」である（Rhonheimer, 2005, p. 9）。

### 1.2.4 公共的な理性（理由）と自然法の諸理由との関係〔II〕 —— 自然法の紛争性——

第4に、最も重要なことであるが、自然法の諸理由とは異なって、公共的な理性は、実現化可能性の論理に基づいている。即ち、公共的な

理性は、不一致及び紛争の状況下においてもコンセンサス及び協働が可能である状況に基づいている。ローンハイマーによれば、そもそも、規範的な道徳的真理に訴える自然法の諸理由は、正確に述べるならば、「社会紛争及びイデオロギー的な不一致を解決することのできる諸理由」ではない。それどころか、寧ろ、「自然法の諸理由は、これらの紛争の一端であり、場合によっては、紛争の原因」ですらある。即ち、自然法が存在を信じている人々にとって、自然法の諸理由は、「確かに、真理の基準ではあるが、しかし、場合によっては、論争的でもある」のである (Rhonheimer, 2005, p.9)。従って、このことは、「自然法の諸理由は万民の理解に開かれている」と称したところで、解決できない主要なまさに「政治的な」問題なのである。

## 2 立憲民主政の展開 [ I ] —— ポリス倫理学：アリストテレス ——

以下においては、アリストテレス (Aristotle, 前 384-前 322) と近代初期の政治思想との間に生じた歴史的展開を通じて、近代立憲民主政

という政治的なエートス固有の正当性を理解するに必要な基本的な特徴をみる (表 2 参照)。以下に述べられる、ローンハイマーの立憲民主政の展開は、自然法の諸理由を公共的な諸理由へと転換する、立憲民主政のエートスの定式化 (Rhonheimer, 2005, p.26) を導き出す (第 3 章)。

まずは、アリストテレスのポリス倫理学である。

### 2.1 アリストテレスの肯定的側面 —— 実践哲学としての視点 ——

ローンハイマーは、プラトン (Plato, 前 427-前 347) とアリストテレスとの対比において、実践哲学としてのポリス倫理学の実質を明らかにする。

ローンハイマーによれば、プラトンは、絶対的な正義の視点を強調する。ポリスという正義に適った秩序は、ポリスを調和的に構造化された社会的有機体として定立することによって、政治社会における紛争を排除することを目指す。その社会的有機体とは、全体的な正義の視点を強調するが故に、政治的というよりも寧ろ

表 2 立憲民主政の展開

歴史的な転換	立憲民主政に関する思想的展開
ポリスの衰退	ポリス倫理学の衰退
ローマ帝国の登場	①ローマ公法の登場 ②キリスト教の国教化
ローマ帝国の衰退	アウグスティヌス的な二元論の登場
教皇グレゴリウス I 世	政治的アウグスティヌス主義の登場
カロリング王朝	政治的 - 教会的一元論への変転
中世最盛期	聖職権主義的なポリス倫理学の揺れ戻し → 教皇の権力の完足性 (十分性)
教皇の権力の完足性への批判	バドゥアのマルシリウス：①中世的要素：政治的自然主義 ②近代的要素：平和の擁護
宗教戦争 (ユグノー戦争等)	ジャン・ボエダン：最高善の追求から、最高悪の忌避へ → 平和のエートスの登場 → 社会契約論へ

家政的 (domestic) であり専制的であることになる。

一方、かかるプラトンの主張に対して、ローンハイマーは、その政治哲学の捉え方故に、実践哲学としての政治哲学の視点を強調するアリストテレスの立場に与する。

前述した如く、実践哲学としての政治哲学は、現実に行われた活動を考察する際、その活動の背景に存する歴史的に文脈化された実践的な仕方を用いて、その活動を考察するのであった。従って、かかる政治哲学は、政治社会を、本質的に自由な市民間の協働の体系として、想定する。即ち、自由な市民間の協働の体系としての政治社会は、潜在的に紛争を抱え、市民間に互換性 (互惠性, reciprocity) 及び平等性に関するルールに基づいた相互の関係を定立する。それ故、政治的な共同体は、異なった諸目的を追求し、時には相対立する諸利益を有しはするけれども、協働に関する制度的・法的な枠組を創出する、自由な市民の秩序であることになる (Rhonheimer, 2006, p. 10)。

以上の点に関し、ローンハイマーは、アリストテレスに与するアリストテレス主義者であると自らを位置付けるのである。

## 2.2 アリストテレスの否定的側面 —— ポリス倫理学としての視点 ——

しかしながら、以下の点においては、ローンハイマーは自らを非或いは反 (un- or anti-) アリストテレス主義者であると位置付ける (Rhonheimer, 2005, p. 10)。

アリストテレスが「政治学を倫理学に属するものとした」点を巡る解釈において、ローンハイマーは、「政治学は倫理学の一部である」とする一般的な解釈を「誤りであり、或いは、非現実的であるとして」退け、「政治学を倫理的なるものの完成である」と解釈する。即ち、ロー

ンハイマーは、アリストテレスが当初より倫理に関する自らの講義を「政治的な学知」と称している (アリストテレス, 1973, pp. 183-92) とし、それ故に、アリストテレスの著書『政治学』 (*Politics*) は『ニコマコス倫理学』 (*Nicomachean Ethics*) のまさに完成であり、よって、『ニコマコス倫理学』は、アリストテレス主義の『政治学』の第1の部分形成するのである、と解釈する。

従って、ローンハイマーにおいては、アリストテレスの倫理学は、本質的には、ポリス倫理学 (polis-ethic) であり、包括的な道徳的哲学の形態をとる政治哲学である。かかる解釈からは、以下の2点が導かれる。

第1に、そもそも、政治生活は、公共的な出来事に積極的な参加をすることから成り立っており、かかる政治生活は、通常の人々にとって (即ち、真理を瞑想することに最上の幸福性 (happiness) を見出す哲学者を除く全ての人にとって)、最も卓越した生活であり、それ故、(哲学者ではない人にとって)、「政治的な関与或いは市民的な関与は人間の充足及び幸福性にとって必要なものである」ということが導かれる (なお、平手, 2006a, pp. 158-63, 参照)。

第2に、ポリスは、法的強制力により、人々に徳を有する生活をなさせ、そして、人々を教育させるという役割を有しているということが、導かれる。

詰りは、ローンハイマーは以下のように述べる。「その政治哲学の中心的目的 (aim) は、人間の徳に基づいて政治学を樹立することであり、人間の徳 —— 道徳的な卓越性 —— を、ポリス及びその法の最も重要な目的 (aim) として理解するのである。徳は、ポリスの文脈における生活においてなされるべきことであり、そして、ポリスの法こそが、市民をして徳ある

生活をさせ或いは少なくとも悪徳を慎むようなさしめる役割 (task) を有しているのである」(Rhonheimer, 2006, p. 10) と。

このように、アリストテレスが倫理学及び政治哲学をポリス倫理学として捉えることに対して、ローンハイマーは、アリストテレスは「依然として、プラトンの忠実な門弟である」として位置付け、アリストテレスのポリスは「際立って教育(者)ぶった企て (pedagogical undertaking)」を保持していると批判する(なお、アリストテレス, 1961, pp. 460-1 (山本光雄訳者解説, 参照)。詰りは、ローンハイマーは、アリストテレスが、頹廃的なアテネ人に向かって、ポリス倫理学の模範的な都市はラコーニアの首都スパルタであると繰り返し主張したことを捉え、「アリストテレス的な政治的思考の疑問の余地ある特徴」であると位置付けているのである (Rhonheimer, 2006, p. 11)。

### 3 立憲民主政の展開〔Ⅱ〕 — キリスト教的な二元論：アウグスティヌス —

#### 3.1 ローマ帝国とキリスト教 — ローマ公法の登場とキリスト教の国教化 —

ヘレニズム時代は、帝国 (*basileia*) という広大な領土を有し、王政を賞賛する時代である一方で、伝統的なギリシアの都市国家が衰退していった時代であった。それ故、伝統的なギリシアの都市国家が衰退するにつれ、ポリス倫理学というアリストテレス主義的な構想は、その実践的な主張の基盤自体を喪失していった。そして、ポリス倫理学の衰退によって齎された間隙は、第1に、ローマ公法の登場と、第2に、キリスト教の国教化、という事態によって、埋められていくこととなる。

#### 3.1.1 ポリス倫理学の衰退によるローマ公法の登場

第1に、ローマ公法の登場についてである (Rhonheimer, 2005, p. 11)。確かに、古代ローマの政治思想的展開は、一時的には、共和政的なキケロ主義そしてポリヴィウス主義が登場したが、次第に、帝国へと集中化されて行き、やがて、「第一皇帝共和政の正当性という最高位 (principate) を与えることを望む、ローマ公法 (Roman public law) によって取って代わられた」。ローマ公法においては、古代ローマの王法 (*lex regia*) に属する、「皇帝がその意に就いて命令することは、法の力を有している」(*quod principi placuit legis habet vigorem, what the Emperor is pleased to command has the force of law*) といった有名な法諺が作り出される<sup>28)</sup>。ローンハイマーは、かかる法諺は、「人々がその支配する権力を皇帝へ完全に移譲しているというフィクション」に基づいて正当化されており、従って、皇帝によって公布されたあらゆる法は、「あたかも人々自身によって作られたものであるかの如く」、正義に適ったものとして、又、人々によって承認されたものとして、考えられるべきとされたのであった、と指摘する。

#### 3.1.2 ポリス倫理の衰退によるキリスト教の国教化

第2に、キリスト教の国教化についてである (Rhonheimer, 2005, p. 11)。ポリス倫理学の衰退・喪失による、公共的な政治哲学の不在による間隙は、ローマ公法だけでなく、市民宗教によっても、埋め合わせられた (なお、半田, 1977, pp. 115-7, 参照)。その結果、神々を崇拝することによって得られた神々への忠誠 (favor) は、帝国繁栄のための条件であると主張された。

確かに、コンスタンティヌス (Constantine,

在位 306-337) の時代を経て、テオドシウス (Theodosius the Great, 在位 379-395) の時代には、帝国及びその権力はキリスト教化することになり、終には、カトリックは国教として公認された。しかし、ローンハイマーは、「ローマ風の思考は変化しなかったのである」と指摘する。即ち、確かに、キリスト教という宗教は、異教とは異なって一神教的であり、それ故に一層新たな異教を受容れることに躊躇をするが、「キリスト教を信奉することこそが、帝国の福祉(善き生の)保障であると考えられていたのである」(Rhonheimer, 2005, p. 12)。

政敵リキニウス (Licinius, 在位 308-324) とのミルヴィオ橋 (ミルウィウス橋, the Ponte Milvio) での戦いで、決定的な勝利を収める前夜に、勝利を預言する天空に輝くキリスト教の十字架を見たという (半田, 1977, pp. 181-3), コンスタンティヌスの見神(vision)は、キリスト教の神を信奉するローマ風の典型的なやり方であった。即ち、帝国の最高性及び善性を巡る闘争においてキリストの神によって保護されているという証であったのである。

従って、コンスタンティヌスの有名なミラノ勅令 (313年) は、権威あるものであったが、これ以前の勅令の確認に過ぎなかったことに注目すべきであると、ローンハイマーは指摘する<sup>29)</sup>。

### 3.2 〈神の国／この世の国〉という二元論

#### ——アウグスティヌス——

#### 3.2.1 ローマの衰退とアウグスティヌス

ミラノ勅令より1世紀後、キリスト教の政治的思考において、急激な変化が生じた。ローマが西ゴート族アラリック (Alaric) の「ローマの劫略」(418年)によって衰え (半田, 1977, pp. 206-7), 異教徒達は、その原因を、キリスト教が伝統的なローマの神々に対し敵対的態度

を取ったためであると、告発したのである。

ローンハイマーは、聖アウグスティヌス (Saint Augustine, 354-430) が、著書『神の国』 (*The City of God*) (アウグスティヌス, 1982-91) において、キリスト教とローマ帝国との間の結び付きを切断したのは、まさにこの時であった、と指摘する。即ち、「アウグスティヌスは、ローマの崩壊はキリスト教の真理に矛盾せず、真なる神を崇拝することは、ローマの栄光を主張するための手段ではなく、この世の国 (city) の市民を、天の国へと導く手段であるとし、そして、神の国は、この世において打ち立てられるべきではなく、人間存在の心 (hearts) において形作られなければならないのである」と主張したのである (Rhonheimer, 2005, p. 12)。

#### 3.2.2 〈神の国／この世の国〉という二元論の意義

ローンハイマーは、アウグスティヌス以来、キリスト教的な政治的思考及びキリスト教的な社会は、「二元論的」となった、とする。即ち、ポリス倫理学は、「ポリスにおける生活に結び付いた道徳的な卓越性という一元論的な構想」を有することから、「ポリス倫理学というアリストテレス主義的な理念」を純粹に維持することは不可能となり、ポリスは実存として (existentially) 2つの部分に分割されたのであった。

ローンハイマーによれば、第1の部分は、「道徳的生活の保存」へと向かい、そして、新なる平和を保障する秩序に市民を服従させるという任務を有した、この世の部分である。この世の国家権力の秩序は、真なる神を崇拝することを妨げない限り、正当であった。

第2の部分は、人間の心 (hearts) において定立され、そして、現在の歴史或いは現実の世

界において、その成就が表現においてさえ見いだされず、しかし、霊的ななしかも終末論的である神の国なのである。

そして、キリスト教特有の二元論は、「この世界が主として支配されている2つの事物」としての、「聖職者の聖なる権威」と「王の権力」へと結び付く（ローマ教皇ゲラシウスⅠ世 (Gelasius I, 在位 492-496)）。詰り、この世の支配者は権力 (*potestas*) と結び付く一方で、聖職者の霊的な権力はカリスマである権威 (*auctoritas*) と結び付くのである。権力 (*potestas*) 及び権威 (*auctoritas*) は、異教徒の時代においては、共に「アウグストゥス (Augustus) =メシアニズム」に起因していた (半田, 1977, pp. 120-1) が、キリスト教信仰は、「アウグストゥス=メシアニズム」を、権力及び権威の2つに引き裂き、2つの分離した力に帰せしめたのである。それ故、「強制的な現世的権力 (the *regnum*) の政治的自律性が定立されるが、しかし、同時に、現世的な権力は、霊的な権力 (the *sacerdotium*) の道徳的な権威に従属されたのである」 (Rhonheimer, 2005, p. 13)<sup>30)</sup>。

### 3.2.3 公共的な理性の萌芽

ここにおいて重要なことは、アウグスティヌス以来のキリスト教的な二元論は、公共的な理性 (public reason) という概念が育まれる土壌であった、ということである。即ち、ローンハイマーによれば、キリスト教的な二元論における、強制的な現世的権力としての側面は、「市民の平和的共存を保障するという強制的な国家権力の政治的な役割」、及び、「市民の道徳的卓越性を達成しよう主張することなく、市民の現世的な福祉 (善き生) を促進するべきという役割」に結び付き、他方、霊的な権力としての側面は、「聖性及び永遠の救済に存する神の

国を人格の核心において促進するという教会の霊的な役割」へと結び付く (Rhonheimer, 2005, p. 13)。

そして、ローンハイマーは、政治的・福祉的な課題と霊的な課題との分離は、より高度な諸価値の実現化へ向けて自律性及び中立性を公共的な理性に与えることによって、「政治的なものの領域」 (the realm of the political) を具体化する、と指摘する。即ち、公共的な理性は、現世的・政治的な共同善を以って強制的な政治的な力の使用を正当化し、平和維持、社会秩序、現世的な福祉 (善き生)、政教分離 (宗教的諸問題における不介入) についての正当化根拠となるのである。従って、「宗教的な真理に関する公共的な承認は、政治的な領域の繁栄に関する条件では最早なく、又、現世的な権力は、教会によって示されるべき真理及び市民らによって実践されるべきとされる真理に介入することを控えなければならない」のである (Rhonheimer, 2005, p. 13)。

## 4 立憲民主政の展開〔Ⅲ〕 ——二元論の転倒とその揺れ戻し：教皇グレゴリウスⅠ世——

### 4.1 二元論の転倒 ——政治的アウグスティヌス主義——

#### 4.1.1 政治的アウグスティヌス主義

しかしながら、その後暫く、キリスト教的な二元論が齎した政治的思考は、保持されることはなく、それどころか、寧ろ、(後述するように) 幾世紀後に、政治的な近代性の起源となる転回を齎す。その運命的な転回は、「政治的アウグスティヌス主義」 (political Augustinism) とローンハイマーによって称されるものである (Rhonheimer, 2005, p. 13, 水波, 1987, p. 109, 稲垣, 2003, p. 26, p. 38 註 (11), 参

照)。政治的アウグスティヌス主義は、「2つの国 (city) という二元論と、その二元論に対応した現世的なるものを越えた霊的なものの優越」を曲解し、「統治者は、天より万人全てに渡る権力を授けられている、それ故、この世の国は、天なるものに服さなければならない」(ローマ大教皇グレゴリウス (グレゴリイ) I世 (Gregory the Great, 在位 590-604)) とし、「国家権力は神の国に奉仕しなければならない」という根本的な理念を有していた (半田, 1977, p. 227-34)。詰り、「もし、この世の君主の権力が、聖職者とその言葉のみをもって課することができないものに、強制的な力の恐怖を、課することができないならば、この世の君主の権力は必要ではないであろう」(セヴィリアのイシドールス (Isidore of Sevilla, 560-636)) とされ、国家の強制的な権力が、「教会の霊的な権力の世俗的な力 (腕, arm)」であると考えられる長い伝統が始まったのであった (Rhonheimer, 2005, p. 14)<sup>31)</sup>。

#### 4.1.2 政治的-教会的一元論

##### 4.1.2.1 ローマ大教皇グレゴリウス I 世の真なる意図

ローンハイマーは、教皇グレゴリウス I 世について以下のように述べる。教皇グレゴリウス I 世は、意のままに世俗的な権力を布置することによって教会権力を増長させることを目論んではおらず、その意味においては、教皇グレゴリウス I 世の意図は明らかに政治的ではない。それどころか、教皇グレゴリウス I 世は、「常に修道士であり続けたのであり、霊性そして祈りの人であった」と指摘する (Rhonheimer, 2005, p. 14)。

従って、教皇グレゴリウス I 世の意図は、寧ろ、「世俗支配者は神の国の奉仕者であることという役割を賛美」し、それ故、「自らの手に

保持している権力の尊厳の由来を再び想起した世俗支配者の権力を賛美」したことにある。即ち、「この世の神聖な権威の提示を世俗的な支配者において見出し、この世の支配者に対抗する如何なる抵抗の権利をも否定する」ということが、教皇グレゴリウス I 世の教説の本質的な含意であったのである。

しかしながら、ローンハイマーは、結果的には、この世の権力 (*potestas*) は、永遠の救済というより高い諸目的に奉仕するように見られ、ここにおいて、ある種の宗教的な神聖化を益々獲得した点が重要であると指摘するのである<sup>32)</sup>。

##### 4.1.2.2 キリストの代理人 ——政治的-教会的一元論——

そして、かかる現世的な権力の宗教的な神聖化は、ローマ帝国のカロリング王朝において最高潮に達する。カロリング王朝における現世的な権力は宗教的に賛美され、皇帝達は、司教・司祭に対して一般的に用いられていた伝統的名称である「キリストの代理人」(*Vicarius Christi*) と自らを称し、 sacrament (秘蹟) として皇帝の神聖化を考えたのであった。このことは、結果として、「オットー主義の皇帝達の下で、領域的支配者としての司教 (bishop) を政治的・行政的な帝国の構造の中へ統合する帝國的な教会のシステムへと導き」、「キリスト教共同体」(*respublica Christiana*) が創出されたのである。新たなポリスでは、政治倫理学が、救済のキリスト教倫理学及びキリスト教倫理学を支えるキリスト教の信仰と衝突し、結果的に、異端信仰は今日「立憲的な本質 (constitutional essentials)」と称するものとは対立するものとして (それ故、政治システム及び社会秩序の土台を揺さ振り、そして、国家権力によって排除されるべきものとして) 看做されたのである



(Rhonheimer, 2005, p. 14)。

ローンハイマーは、かかる事態に関し、「現世的そして霊性的という2つの権力の区別はかろうじて残存しはしたけれども、実際には、アウグスティヌス主義的な二元論は、世俗的な権力が教会を思うままにする政治的-教会的一元論 (political-ecclesiastical monism) によって取って代わられた」のであった、と指摘する (Rhonheimer, 2005, p. 15)。

#### 4.2 二元論の揺れ戻し —— 聖職権主義的なポリス倫理学 ——

##### 4.2.1 聖職権主義的なポリス倫理学の登場

現世的な権力の宗教的神聖化が齎した政治的-教会的一元論は、教会側からの揺れ戻しに合う。即ち、教会は、政治的システムの中へのかかる統合から、そして、政治システムの下での服従から、教会の自由 (*libertas ecclesiae*) を防禦し、長きに渡る闘争を通じて教会自身を開放したのである。

その結果、皮肉なことに、中世最盛期において、教皇は唯一保持する最高権力となった。そして、教皇の絶対的権力の導きの下で、「キリスト教共同体」 (*respublica Christiana*) が、封建主義的な意味において解され、そして、固有のポリス倫理学が創出された。

詰り、プラトンのそしてアリストテレス的な政治的思考にとって典型的である、ポリスの実存主義的な統合 (unity) は、聖職権主義の観点から、刷新・明確化されたのである (Rhonheimer, 2005, p. 15)。

##### 4.2.2 聖職権主義的なポリス倫理学に潜む歪曲の契機

しかしながら、聖職権主義的なポリス倫理学は、一連の内的・外的特質により、崩壊するよう運命付けられていた。

ローンハイマーによれば、元来、アウグス

ティヌス主義的な二元論は、世俗的な秩序及び神聖な秩序を階層的に重ねておき、他方を一方の支配に置くという、中世において行なわれた形態とは全く異なるものであった。そもそも、アウグスティヌス主義的な二元論は、異なった制度的な秩序に属するものとして、世俗的な秩序と神聖な秩序とを区別することであったのである。詰りは、政治的なるものは、「社会の現世的な福祉 (善き生) のためにこの世の強制的な権力を用いるという必要性」によって特徴付けられる。一方、霊的なるものは、「強制的な権力によって又この世の善の名において行為するのではなく、人間の良心に影響を与えたるものの基底に基づく又真理及び永遠の救済の名において、権威及び道徳的なカリスマ」によって特徴付けられるのである (Rhonheimer, 2005, p. 15)。

##### 4.2.3 教皇の権力の完足性の確立

しかしながら、本来のアウグスティヌス主義とは対照的に、教皇は、中世最盛期以来、聖職者にとって固有の最高の権威 (*auctoritas*) だけではなく、権力の完足性 (権力の十分性, *plenitudo potestatis*, fullness of power) を有することを主張している。ローンハイマーによれば、権力の完足性 (*plenitudo potestatis*) は、世俗的な君主 (皇帝も含む) は、原罪という観点から (原罪 (sin) という判断理由から考えて見て, *ratione peccati*)、詰り、道徳的な理由を考慮することを通じて、現世的な出来事に対しても拡張されると考えられる教皇の管轄権に服するものと看做されるべきとする権利を有している (Rhonheimer, 2005, p. 15)。従って、教皇がかかる権力の完足性を有するとすることは、皇帝から教皇へと、「キリストの代理人」 (*Vicarius Christi*) の地位が移ったことを意味する。

その結果、確かに、かかる権力の完足性或いは管轄上の主権の完足性は、政治的に正当化されたというよりも寧ろ、道徳的そして牧会的に正当化されたのである。が、しかし、ローンハイマーが適切にも指摘するように、政治的な権力を超えた法的な優越性（即ち、制度的な優越性）を主張する霊的な権力それ自身が、政治的にならずにおくことは不可能であった<sup>33)</sup>。そして、中世最盛期において、最高位を巡る教皇と皇帝との対立・闘争において、教皇は、皇帝の地位の弱体化を図るために、イタリア都市国家そして領土君主の独立を促進した。それとともに、1世紀弱遅れてではあるが、封建諸侯は、教皇の権力の完足性 (*plenitudo potestatis*)こそが、自らの権力に対する、そして、自らの領土における市民の平和的共存に対する、最大の障害であると次第に気付き始めたのである。詰り、皮肉にも、教皇は、領土主権の名の下に、封建諸侯の抵抗を促進したのであった (Rhonheimer, 2005, p. 16)。

## 5 立憲民主政の展開 [IV] ——近代政治思想の萌芽：パドゥアのマルシリウス——

### 5.1 パドゥアのマルシリウス ——教皇の権力の完足性に対する批判——

14世紀の、このような政治状況において登場したのが、最初の近代的な政治思想家でありながら、純粹なアリストテレス主義者であったパドゥアのマルシリウス (Marsilius of Padua, 約1270-約1342)である (なお、レオ・シュトラウス, 2006, pp. 286-309, 参照)。

マルシリウスは、ポリスの一元的な政治倫理学というアリストテレス主義的な観点を強調することによって、教皇の霊的な最高位 (現世的な出来事を越えた聖職的な最高位の理念) に現世的な権力が服従すること、そして、教皇

の権力の完足性 (*plenitudo potestatis*) という概念を批判した。マルシリウスは、教会及びその聖職者 (ministers) は、権力は勿論、霊的な権力さえも行使すべきではなく、福音を説教し秘蹟を執り行うことのみ限定されるべきであると主張し、又、単に教会の管轄権 (ecclesiastical jurisdiction) を行使する権利は勿論、神学的教説が異端であるか否かを裁決する権利、そして、異端であることを宣告する権利を否定した。マルシリウスは、「権力の完足性 (*plenitudo potestatis*) を正当に有することができる者こそが、世俗的な権力の役割を担うべきである」と考えていたのである (Rhonheimer, 2005, p. 16)。

### 5.2 近代政治思想の淵源と公共的な理性の淵源 ——近代の要素——

マルシリウスは、近代的要素と中世的要素のアンヴィバレントな位置にいる。まず、近代的な要素としては以下の2点に注目すべきである。

第1に、ローンハイマーによれば、マルシリウスのエラストゥス主義 (Erastianism, 国家権力至上主義)<sup>34)</sup>の主眼は、霊的或いは宗教的なものではなく、又、ある種のより高い宗教的な神聖化を国家に与える試みでもない。ローンハイマーは、マルシリウスの主張の本質的な斬新さは、『平和の擁護者』 (*Defensor pacis*) という主著の表題に掲げられているが如く、近代的な政治論理に従っている点にあることを強調する。即ち、マルシリウスは、トマス・ホブズ (Thomas Hobbes, 1588-1679) よりも2世紀程先駆けて、市民の平和に基軸を置く主張を行ったのである<sup>35)</sup>。マルシリウスは、2世紀後に「近代政治思想の固有の開始点となる、宗教的・イデオロギー的論争によって無慈悲にも分裂された社会における平和の探求」を行った

のであった (Rhonheimer, 2005, p. 16)。

そして、第2に、ローンハイマーによれば、マルシリウスの主張において、公共的な理性という近代的な理念の初出現を見出すことができる。それは、「教皇庁主義的な (curialist) 理念或いは教皇主義的な (papalist) 理念」<sup>36)</sup> よりも、中世を通じて脈々と流れる、アウグスティヌス本来のキリスト教的な二元論に非常に近い (Rhonheimer, 2005, p. 17)。

しかしながら、皮肉なことに、教皇の権力の完足性 (*plenitudo potestatis*) に関する中世教皇庁の理論は、当時勃興しつつあった領域国家及び世俗的な関心の必要に応じて作り変えられ、国家主権及び絶対的な政治権力に関する近代の政治的な定式を準備したのであった。

### 5.3 政治的な自然主義 —— 中世的要素 ——

次に、中世的要素である。確かに、マルシリウスによれば、教会法に対する世俗法 (国法, the civil laws) こそが国家において統治主体であるべきであり、そして、政府の権威と権力は、人民の意志から専ら導き出されている。しかしながら、マルシリウスは、アリストテレス主義的な政治的思考が、上に言及した教皇の神政 (hierocracy) に関する理論以外にも、中世の「政治的な自然主義」 (political naturalism) において、より有意義な仕方でも中世に残存してきたことを示す。

ローンハイマーによれば、政治的な自然主義は、聖トマス・アクィナス (Thomas Aquinas, 約1225-1274) によって最も顕著に示されている。即ち、政治的な自然主義とは、「人間社会及びポリスは原罪の結果であるというよりも寧ろ創造の秩序の部分であり、それ故、人間存在が社会において生きていくこと、そして、政府の政治的な形態を定立することは自然的 (本性的) である」ことを主張するのであ

た (Rhonheimer, 2005, p. 17)<sup>37)</sup>。

### 5.4 マルシリウスの二重性の超克 —— マキャベルリ ——

以上より、マルシリウスは、第1に、政治的なものを、具体的なある種の道徳性として見出しているという意味において、近代の「公共的な理性」に関する初の唱導者である (近代的要素) が、一方、第2に、アリストテレス主義的な立憲主義の伝承者でもある (中世的要素)。

この両者の特徴の結合は、マキャベルリ (Machiavelli, 1469-1527) において、より顕著に見出すことができる (Rhonheimer, 2005, p. 18, なお、山田, 2003, pp. 444-6, 参照)<sup>38)</sup>。語り、マキャベルリは、①「理想的な国家は、法の支配を通じて市民が自由である共和政である」 (中世的要素) が、しかしながら一方、②「法的諸制度が流布していないところでは、公的権力は専制的な権力の手落ちるであろう」 (近代的要素)、という確信を表明するのである。

## 6 立憲民主政の展開 [V] —— 平和のエートス: ボーダン ——

### 6.1 達成されるべき最高善から避けられるべき最高悪への転換

異なった文脈においてではあるが、14世紀のマルシリウスと16世紀のマキャベルリは、政治思想の新たな時代の到来を示した。しかし、新たな時代に明らかに突き進み、君主という支配者を有した領域的国家の出現によって、中世ヨーロッパは終焉を迎えつつあった。その時、第1に、キリスト教による宗教的な統合 (unity) の崩壊、第2に、プロテスタントによる宗教改革、第3に、一連の信仰告白の紛争及び戦争、という出来事によって、中世ヨーロッパは、根本的な大転換を経験した。かかる社会的な動乱

の経験によって、人々は、公的権力の主要な役割は、「最高の善の達成を促進することではなく、最高の悪（即ち、市民戦争）を避けることである」との、マルシリウス、マキャベルリ以来の洞察を確信するようになる。即ち、かかる洞察は、ローンハイマーによれば、政治の主要目的は、「最高善（*summum bonum*）を達成することではなく、最高悪（*summum malum*）を避けることにあるという、いわば、近代初期の政治思想の主旋律（*cantus firmus*）」となったのである（Rhonheimer, 2005, p. 18）。

## 6.2 ボーダンの主権論 —— 暫定協定 ——

ここで注目すべきは、「近代政治思想の最大の人物（*champion*）」であり、(近代的な形態の) 公共的な理性の創始者であるジャン・ボーダン（Jean Bodin, 1529-1596）の見解である。ボーダンは、フランス法思想家の集団を形成した法学者であったが、カトリック信徒とユグノー信徒との宗教戦争（ユグノー戦争, 1562-1598）のさなか、宗教的な多元性の問題に関し厳格な政治的解決を主張したが故に、政治家として見られるようになった。ボーダンらの主張の要点は、「重要なことは、正しい宗教はどれなのか、ということではなく、人々は平和において如何にして互いに生きることができるのか」ということであった（Rhonheimer, 2005, p. 19）。

ボーダンは、1576年の著書『国家論』(*Six Livres sur la République*)において、主権に関する教説を展開した。ボーダンにとって、主権に関する教説は国家の本質に関するものであった。しかしながら、絶対的な権力を主張することは決してなく、ボーダンの主権に関する教説は、特殊政治的な論理に依っている。その特殊政治的な論理とは、ローンハイマーによれば、私的な諸善とは区別される、公共的な諸善を保障することに根拠付けられた「暫定協

定」(a *modus vivendi*) という論理である。そして、その目的は、「根本的な実存の妥当性に関する諸問題を巡る紛争及び不一致によって特徴付けられるある世界において、市民の共存と協働の政治的な条件を創出すること」であった（Rhonheimer, 2005, p. 19）。

## 6.3 ボーダンの二元論

ボーダンの暫定協定という理念は、①実存的なそして絶対的な意味においてより高く存在する価値と、②道徳的・宗教的な尊厳性という意味においては軽度なものであるかもしれないが、政治的にはより根本的な価値とに、区別することに依っている。ローンハイマーは、かかる区別は「近代の公共的な理性の始まりを印すもの」であるとして、着目する（Rhonheimer, 2005, p. 19）<sup>39)</sup>。

ローンハイマーは、かかる区別は、関心及びコンセンサスによって一般的に擁護されているが故に、「政治的により根本的であるもの」を支持し、「ある人がより高い価値であると考えたもの」が政治的に履行されることを進んで拒絶することを意味する、とする。即ち、道徳的・宗教的観点からより高いものであるものを超えて、政治的に不可欠なるものの優越性が定立されることを意味するのである。

かかる区別は、国家権力という現世的な強制力と教会という霊的な権威との間の、元来のアウグスティヌス主義的な二元論（正確には、平行論（*parallelism*））を、ある仕方再定立するに必要である。ローンハイマーが指摘する如く、アウグスティヌス主義的な二元論は、主として、教皇の権力の完足性（*plenitudo potestatis*）という権威ある教説の故に、「中世の間で見捨てられてきたもの」であった、のである（Rhonheimer, 2005, p. 19）。

#### 6.4 リベラルな立憲主義の根幹を占める平和のエートス

ローンハイマーは、ボーダンの主要な理念は、「平和のエートス」(an ethos of pacification, an ethos of peace)を創出することであったことを重視する。平和のエートスの目的は、公共的な諸善及び諸制度の安定性を保障することであった。ボーダンにとって、公共的な諸善及び諸制度の安定性を保障するに当たって不可欠なものは、国家権力の主権であった。従って、ホップズと同様、ボーダンにとって、「主権という公共的な理性の本質的な役割は、市民間の平和的な共存及び協働を維持する」ことであったのである (Rhonheimer, 2005, p. 20)<sup>40</sup>。

より正確に述べるならば、社会平和に関するかかる政治的なエートスは、何が善であり又何が正義に適ったものであるかについて含意されている最も高い価値についてのコンセンサスを社会において欠きながらも、次の点に焦点を当てるのである。即ち、人間充足、人生の意味、善についての根本的な問題に関して(時には、基本的な正義についての問題に関してさえも)市民間で一致しないにもかかわらず、「あらゆる市民が信奉する諸制度は勿論のこと、平和的な共存及び協働に関する基底を如何に定立するのか」という点に焦点を当てるのである。そして、かかる政治的なエートスは、ローンハイマーによれば、「平和に関するボーダンのエートスに内包された論理であるだけでなく、一連のリベラルな立憲主義に内包された論理なのである」(Rhonheimer, 2005, p. 20)。

#### 7 立憲民主政の展開〔VI〕——リベラルな立憲民主政のエートスと社会契約論——

##### 7.1 ボーダンの見解に対する批判 —— 自由のエートスの必要性——

ボーダンやホップズの如く、平和を維持し、進歩を保障する主権という権力が必須であることを強調する見解は、以下の3点において批判を免れない。

第1に、国家権力を制限する制度的な保障を欠いていたこと<sup>41</sup>、第2に、共同善の支配の下へと効果的に国家権力を布置する制度的な保障を欠いていたこと<sup>42</sup>、第3に、極端な個人主義に絶対的な主権の基底を置くという矛盾した意図に基づいていること<sup>43</sup>、である。

そこで、ローンハイマーは、確かに、ボーダンの理論は、絶対主義国家勃興の時代においては、中世教会法によって伝えられたローマ公法の伝統的な定式を用いることによって絶対主義国家を正当化するが、ボーダンにみられる主権権力による平和(pacification)のエートスは、「市民の自由、安全、個人の政治的自律といった自由のエートスによって、補完されねばならなかった」と指摘するのである (Rhonheimer, 2005, p. 20)。

##### 7.2 近代立憲主義の理念 —— 平和のエートスと自由のエートスの結合——

従って、リベラルな立憲主義は、平和(peace)のエートスを補完するような自由のエートスを、本質的に含意している。平和のエートス及び自由のエートスは、共に、特殊な公共的な理性を形作るのである (Rhonheimer, 2005, p. 21)。

ローンハイマーは、リベラルな立憲主義を以下のように位置付ける。リベラルな立憲主義は、「近代主権国家、社会及び政府に関する諸事実」を想定する。リベラルな伝統における立憲主義

(即ち、リベラルな民主政)は、「無秩序(無政府主義)ではなく、権力を法の支配の下に従属させ」、それによって、「自己の関心を追求する個人的な人格としての市民を第一に保障する」。リベラリズムは、不当な特権に対して敵対的であり、そして、個々の市民が正当な関心を追求するという「自由」という創造力を信じている。従って、リベラリズムは、「官僚政治、大きな政府、集産主義」に対して懐疑的である。蓋し、ローンハイマーによれば、リベラリズムは、確かに、市民の関心は「個人」への関心だけでなく、「社会の単位」(social units)への関心、とりわけ、人間存在の社会的次元を本性的に明らかにする関心であるけれども、市民は、国家政府当局がなす以上に自己の関心をより良く認識しているということ、一般的に主張するからである(Rhonheimer, 2005, p.21)。

### 7.3 近代立憲主義の正当化根拠 ——近代社会契約論——

近代立憲主義の偉大なる達成は以下の3点であると、ローンハイマーは指摘する。

第1に、絶対的な権力を、法的な制限及び管理の下へ従属させてきたこと、第2に、確固たる自然権及び人格的自由を、実定法として保障し、制度化してきたこと、第3に、独立した司法権を発展させてきたこと、である。

かかる近代立憲主義(の偉大なる達成)は、「社会及び政府は社会契約(a social contract)の所産として考えられたものである」(社会契約論)という理念に基づいて、基礎付けられた。近代社会契約主義(modern contractarianism)は、ローンハイマーによれば、「絶対主義の背景に対抗する無理からぬ、独創的な理念」である。即ち、社会契約主義は、「政府は公共的な領域の関心(国家及びその支配者)ではなく、寧ろ個々の市民の関心を促進すべきである」と

いう急進的な主張を以って、絶対主義に対抗したのである(Rhonheimer, 2005, p.21)。

### 7.4 社会契約論における人間本性的要素

一般的に、社会契約主義は、「社会及び政治的実存における生は人間にとって本性的である」とするアリストテレス主義的な理念と対立関係にあるとされている。しかし、ローンハイマーは、この対立関係を強調すべきではない、とする。蓋し、「社会契約論は、事実上、人間の社会的本性の説明である」からである。即ち、社会契約論は、第1に、社会及び政府において秩序付けられた生という人間にとっての必然性を示し、第2に、何故人間が社会及び政府の状態の中へ参加することが、本質的に、道理的(reasonable)であり、本性的(natural)であるのか、についての理由を理解しようと試みるものであるからである。よって、ローンハイマーが指摘するが如く、近代社会契約理論は、「人間の本性的な社会的特徴を支持する明確な議論」として、理解されることが可能なのである(Rhonheimer, 2005, p.21, なお, Rhoneheimr, 1998a, 参照)。

### 7.5 社会契約論の修正

#### 7.5.1 社会契約論の修正における基本理念

しかしながら、ローンハイマーは、以下の点に留意しなければならない、とする。

そもそも、社会契約論は、「本質的に、社会は人間の個性性を現実化する手段である」という理念を有する。確かに、かかる理念は、社会契約論が絶対主義に対抗するものであることを示しているが故に、決して放棄されてはならない。

しかしながら、かかる理念のみを奉じることは、「一面的であり、妥当ではない」と、ローンハイマーは主張する。蓋し、かかる理念の背後には、「社会は、元より非社会的な諸個人

間の契約の所産である」という誤った想定が存しているからである。詰り、確かに、「社会の本質 (the essentials of society) は、墮落せられ、相対立矛盾し、不満足な仕方では存在する」が、契約を取決めるためには、そもそも「社会の本質が既に存在しなければならない」からである、とローンハイマーは指摘するのである (Rhonheimer, 2005, p. 22)。

### 7.5.2 社会契約論の修正〔I〕 —— 人間実存に先立った自然権論の拒否 ——

そこで、ローンハイマーは、以下の3点において社会契約論について修正を施すべきである、とする。

第1に、最高の絶対的権力の下で自己服従 (auto-submission) による国家権威の創出というホブズ主義的な観点を拒絶することは、「社会的存在として人間が存在していることは無関係に、ある『自然権』が存在することができる」という社会契約論の基本的な想定を拒絶することを意味する。即ち、①契約が取決められる以前に、契約を取決める個人のみが存在するだけである、②社会契約が言及するものは、専らこれらの前社会的個人々の関心に過ぎない、という古典的社会契約論の想定を拒絶することを意味するのである (Rhonheimer, 2005, p. 22)<sup>44) 45)</sup>。

### 7.5.3 社会契約論の修正〔II〕 —— 個人の選好を促進する手段としての国家観の拒否 ——

そして、第2に、「社会的存在としての人間実存とは無関係の自然権が存在する」、又、「人間実存に先立った自然権が存在する」という理念を拒絶することは、「契約が取決められる以前に、契約を取決める個人のみが存在する」、又、「社会契約は、これらの前社会的個人々の関心及び選好のみを適切に参照する」という現代の

社会契約主義において暗黙裡に前提とされている想定を拒絶することをも意味する。

かかる想定は、原初状態の設定を見れば分かるように、まさにロールズの正義論の基本的な想定である。しかし、「社会契約は、社会を創造することはできないの」であり、社会において存在する限定的及び条件付のやり方を示すにすぎない。過去のほとんどの社会契約理論は、このことを承認している。大部分の社会契約は、「集団に対する個人の法的に保障された優越性」を定立することによって、或いは、「公的なるものに対する私的なるものの優越性」を定立すること（このことは社会契約主義の真理である）によって、政治権力を正当化することを目指してきたに過ぎないのである (Rhonheimer, 2005, p. 23)。

### 7.5.4 社会契約論の修正〔III〕 —— アリストテレスとの宥和 ——

そこで、第3に、「社会及び国家は個人の関心及び選好を促進する手段として理解されるべきである」との誤った想定を拒絶するならば、アリストテレスと近代社会契約主義の核心にある洞察とを「宥和する」(reconcile) ことが可能となる。確かに、社会契約主義は、「個々の人格的な真なる関心を促進するのではなく、それどころか、政治的共同体の支配の中へ個々の人格を布置する形態の政府は、正当性を有し得ない」という理念を基本的に示す。しかしながら、これは、「社会及びその政治的組織は、個々の市民の関心及び選好を促進すべき単なる手段にすぎない」ということを示しているのではない。「社会は、本性的に個々の人格と共存する現實在 (a reality) であり、そして、人格の関心は、彼／彼女の実存を社会において埋め込まれた個人として尊重する」ことをも明らかにする。この点において、ローンハイマーが指摘す

る如く、人間存在に、「社会とは何であるか」を教示し、それ故、「人格が本性的に社会的存在であることを意味するもの」をも教示する、アリストテレスに回帰する必要があるのである（Rhonheimer, 2005, p. 23）。

## 7.6 古典的リベラリズムの実像

しかし、ローンハイマーは、19世紀のリベラリズム及び近代社会契約論は、現実には、理論的に考えられたほどに、個人主義的であったわけではない、とする。「社会は、個人の関心を単に促進するために人間によって創造された何かではない」という理念は、実際、現実レベルにおいても、又、理論レベルにおいても明白であった。以下においては、この点を確認する。

### 7.6.1 現実レベルの古典的リベラリズムの実像

まず、ローンハイマーの指摘するように、現実レベルに関していえば（Rhonheimer, 2005, p. 23）、例えば、ヴァージニア権利章典、或いは、フランス人権宣言においては、憲法及び政府が社会或いは国家を創造するものであるとして理解されてはならず、既に社会的存在である人間にとって固有なものである諸権利を保障するものとして理解されている。即ち、これらの文書は、「個人の権利を保護し、共通の関心を追求するものとしての社会」という概念を想定しており、決して、「社会は、個々人の関心及び選好をまさに促進するために社会契約によって創造される」という社会契約固有の理念に基づいた、誤った個人主義を促進することを想定してはいなかったのである。

### 7.6.2 理論レベルの古典的リベラリズムの実像

次に、ローンハイマーの指摘する、理論のレベルに関していえば（Rhonheimer, 2005,

pp. 23-4）、第1に、自然状態に関するホブズの記述は、事実上、紛争及び戦争における社会ではあるが、社会状態の記述であった。

第2に、ロックの自然状態は、人間は本性的に共同体において生活し、そして、決して孤立した仕方においてではない、という意味において、社会的であるとし、戦争状態は、紛争を解決することのできる独自の判断を欠くが故に、自然法に根拠を有する本性的な社会的絆の悪化であるとした。政府が保障するよう任せられているロックの生命・自由・財産（life, liberty, property）は、個々人の単なる価値ではなく、家族及び社会秩序を想定した社会的な統合体（social unities）の価値である。家族及び社会秩序においては、生命・自由・財産に依拠する土地の所有者及び労働者達は、共通の関心を共有するのである。

第3に、同様のことが、イマヌエル・カント（Immanuel Kant, 1724-1804）にすることもでき、勿論、ドイツ啓蒙主義以前の社会契約理論家達にもいえ、そして、より一層明らかなことは、初期の近代社会の理論家ヨハネス・アルトウジウス（Johannes Althusius, 1557-1638）にもいえるのである。

第4に、19世紀のリベラリストの間でも、一般的に、個人的な自由の正当な行使に関して、疑いのない社会的な想定が存在していた。有名な例は、ジョン・スチュアート・ミル（John Stuart Mill, 1806-1873）である<sup>46)</sup>。ミルは、離婚の自由を主張しているが、子供を有する配偶者間においては、子は両親の自律性を決定的に制限する実存であるとし、子を有する配偶者間の離婚はより一層困難でありそして疑問の余地があるということを公言する。

### 7.6.3 古典的リベラリズムの実像

古典的リベラリズムは、「決して無秩序では



なく」、婚姻及び家族の価値、教育の重要性、文化的価値、人間生活の価値と同様、「社会的な現実の根底に埋め込まれていた」。例えば、18世紀の終わりから19世紀の始めにかけての民法（市民法）及び刑法といった啓蒙期の法典化は、人間生活の保護を構想の契機としていた。従って、ローンハイマーの指摘する如く、古典的なリベラリズムは、個々の人格についての関心だけでなく、「本性的に前政治的・基本的な社会的統合体（social unities）についての関心を促進するもの」として、社会を看做していたのである（Rhonheimer, 2005, p. 24）<sup>47)</sup>。

ローンハイマーは、リベラルな立憲民主政の歴史的展開を以下のように、最終的に位置付ける。

歴史的には、リベラルな立憲主義、そして、自由のエートスは、「人間社会の基底に関する確固たる同意」を想定していた。確かに、「リベラルな立憲主義は民主政化を通じた基本的な諸自由及び諸機会の平等性のエートスによって、依然として、補完されなければならない」。しかし、「リベラルな立憲主義は、實際上、決して、単なる個人主義的な自己実現のイデオロギーではなかった」のである。

よって、個人主義は、第1に、歴史的な文脈においては、法の支配の下にない権力を有する「国家の理念に対抗するよう方向付けられた価値ある理念」であり、そして、個人主義は、第2に、市民をその固有なものとして考えるだけでなく、「市民の関心をパターンリスティックに認識するよう主張し、又、市民に幸せを齎すよう主張した」のであった（Rhonheimer, 2005, p. 25）。

## 註

- 1) なお、伝統的自然法論の立場から体制倫理を論じたものとして、注目すべき文献は、（松山, 1994, 野尻, 1997, 2006）がある。
- 2) 更に、テュルクは、「ロールズの受容と議論が米国で見られ、やがてヨーロッパでも見られたのと対照的に、特にドイツではカトリック社会教説がこれと十分取組まなかったことは耳目をひく」という点も指摘する（テュルク, 2006, p. 1）。
- 3) フランツ＝ヨーゼフ・ボルマンによれば、ロールズの公正としての正義を巡る徹底した議論の中で、「カトリック社会教説の側から書かれた論文はほんの僅かに過ぎな」かったが、「そうした状況はやっと最近になって変わりつつあり、それはロールズ後期著作、とりわけ多元社会の政治的意思形成という文脈で『公共的理性』や宗教的議論の役割についての考察に強い関心を抱き始める神学者が増えてきている」（テュルク, 2006, p. 2）。なお、ボルマンの指摘する「神学者」の多くはアメリカ人である（テュルク, 2006, p. 15, 註 (5)）。
- 4) 但し、山田秀による以下の指摘は重要であろう。「日本でも多くのロールズ研究書、研究論文が書かれてきている。他方、ドイツでは我が国と事情が相当違うように思われる。少なくとも長い間そうした状態が続いたように見える」（テュルク, 2006, p. 17, 訳者後書き）。
- 5) オブス・デイについては、（トゥルノー, 1989）, 参照。
- 6) なお、ヘッフェの自然法に関し、（ヘッフェ, 1998）, 参照。
- 7) なお、ローンハイマーは、The American Journal of Jurisprudence (Notre Dame Law School), the Fordham Series in Moral Philosophy and Moral Theology (Fordham University)の編集委員であり、the scientific board of Acta Philosophica (Pontifical University of the Holy Cross)の構成員でもある。
- 8) ここにおいて重要なことは、自然法は、本性的（natural）であり、それ故、前政治的（pre-political）であるが故に、公共的な理性とは同一のものとは看做されない点である（Rhonheimer, 2005, p. 1）。

- 9) なお、福間聡は、「ルールズによる一連の考察に特徴的であったのは、政治的・道徳的議論において理由・理性が有するそれ自体の意義や重要性を回復させたことにある」とし、「人びとが有する欲求や利害を妥当なものとして合理化する機能しか与えられていない理由とは異なる理由、すなわちそれ自体が人々の要求を正当化する根拠として適切な役割を有している理由とは何であるのかをルールズは考察している」とする(福間, 2006, p. 44)。福間の後期ルールズ解釈は、極めて妥当であり、首肯できる。しかし、それだけに、本稿で述べられるローンハイマーの政治的リベラリズム批判に晒されることになるであろう。
- 10) なお、山田秀は、以下のように述べ、ルールズ批判に関し、ローンハイマーと共通の観点に立つ。「人間人格の統合性を反映した統合的社会としての国家、ルールズの擁護による政治的社会を正しく見定め、これを位置づける方が(共同善の原理)、人間存在の現実により密着しており、ルールズが語り残したことを語っているといえないであろうか。私はそのように思う。」と指摘する。
- そして、ルールズの「正義を感じ取る力」(the capacity for a sense of justice)、合理性と道徳性の区別の背景に存在する「英米語圏の common-sense philosophy」は、「伝統的自然法論では、……意識的に取り上げて論じられていることを、J. マリタン (Jacques Maritain) の本性適合的認識論(knowledge through connaturality)を挙げ、指摘している(山田, 2006, pp. 67-8)。
- 11) なお、(カウフマン, 1996, p. 259)、参照。
- 12) 立憲民主政について語ることによって、リベラルな民主政という、より通常使われる用語を慎重にも避けることにする。
- 13) なお、体制倫理論における制限された民主政に関しては、(平手, 2007)、参照。
- 14) ローンハイマーは、カントによっても抵抗権が否定されていないことは驚くべきことであるとす。
- 15) 1989年の東欧革命における共同善の役割について、(平手, 2005a)、参照。
- 16) ユグノー教徒とは、16-17世紀フランスのカル

ヴェン派の新教徒である。

- 17) 一方、不幸なことに、カトリックの政治思想は、市民に対してではなく神に対してのみ感覚的な責任を負うという仕方で、国家の権威及び権力を、造物主の最高権威をこの世において表すものとして捉えた。その結果、ローンハイマーが指摘する如く、「絶対主義国家の理念の影響を益々受けることとなった」のである(Rhonheimer, 2005, p. 4)。
- 18) 例えば、後のバンジャマン・コンスタン(Benjamin Constant, 1767-1830)等が挙げられる。
- 19) 三島は、「モンテスキューの三権分立論は純粋な近代市民的立場からする議会制民主主義の提言であったというよりも、むしろ彼の属する特権的貴族身分の政治的・社会的利益を擁護するために構想されたものであった」と指摘する(三島, 1993, p. 249)。
- 更に言えば、そもそもモンテスキューは、「抽象的(非歴史的)合理主義というフランス啓蒙主義思想の一般的特徴から遠くはなれて」、後のエドマンド・バークやドイツ歴史法学派(サヴィニー、プフタ)などに連なる「歴史主義的=反合理主義的傾向を多分にもっていた」(三島, 1993, p. 249)。
- 20) それ故に、ローンハイマーは、以下のように指摘する。「事物は、転換と行きつ戻りつすることによって、複雑に、相互に関連されそして結び付けられている。歴史は、多面的連続体である。従って、誰も、自らの立場を排他的に擁護するイデオロギー的な諸理由(reasons)を歴史にあてがうべきではない」と指摘する(Rhonheimer, 2005, p. 5)。ローンハイマーの立憲民主政の歴史的展開の捉え方も、「転換と行きつ戻りつすることによって」捉えられていることに注意せよ。
- 21) なお、その一例として、ポーランド史における、シュラフタ民主政(或いはシュラフタ共和政)の例を挙げるができる(なお、伊東, 1998, pp. 87-90, pp. 115-34, 参照)。
- 22) ヘブライ、ヘレニズム、ラテン各々3つの文化を統合する、極めて妥当な形態について、(ジル

- ソン, 1974, 特に3章・4章), 参照。
- 23) それ故に, 信仰厚いキリスト教徒であるチャールズ・テイラーの以下の指摘は, 当を得ている。「西洋リベラリズムは, リベラルな知識人の間でたまたま一般的である世俗的・脱宗教的な展望の表現というよりも寧ろ, キリスト教のより有機的な副産物である」。それ故, 西洋リベラリズムは「あらゆる文化にとっての適合可能な根拠ではなく」, そして, 「完全な文化的な中立性を主張すべきではない」(Taylor, 1994, p. 62)。
- 更に, キリスト教徒のテイラーの指摘で不足ならば, 世俗的そして不可知論的なリベラル主義者であるカール・ポパー (Karl Popper) の有名な指摘を以下に挙げよう。「私達の社会的世界を『最善』であると私が称するとき……, 私は, ギリシアそして聖なる地から, ソクラテスから, 旧約新約聖書から, キリスト教を通じて私達に至った基準及び価値を心に留めている」のである (Popper, 1969, p. 369)。
- 24) なお, 山田秀が指摘する如く, ロールズの政治哲学の役割の内, 特に第3・第4の点は, 原罪による「人間本性の毀損」, 即ち, 人間の弱さ, といったカトリック社会倫理 (或いは伝統的自然法論) における人間理解との多くの類似点を見出すことができる (山田, 2006a, pp. 60-61, なお, 山田, 2003, p. 456, 参照)。「人間の弱さ」について, (松田, 2005, pp. 121-47), その社会科学的展開について, (平手, 2006a), 参照。
- 25) ローンハイマーは, 「確かに, 実現可能性の諸条件を捨象された規範的な政治哲学は, プラトンが著書『国家』(Republic) において試みた如く, 『善の理念』或いは『正義の理念』を現実化するための規範を定立しようと試みるかもしれない。しかしながら, このような純粋な形而上学的な観点は, 挫折することを運命付けられている」と指摘する (Rhonheimer, 2005, p. 7)。
- 26) なお, この点において, ロールズの第4の政治的役割である, 現実主義的ユートピアの役割に関係する。ロールズは, 現実主義的ユートピアの役割との関連で, 穏当な多元主義 (the fact of reasonable pluralism) を肯定的に評価し, その
- 条件下での正義の探求を開始する (ロールズ, 2004, pp. 8-9)。
- 27) トミズムにおける賢慮の役割について, (Maritain, 1996, pp. 14-5), 参照。賢慮は, 特に法学において発展してきた。中でも, (田中, 1994), 参照。政治学において賢慮を重視するものとして, (藤原, 1985), 参照。
- 28) 「かかる法諺は, ローマ皇帝が行ったと同様に, 絶対的権力を正当化するために, 中世教会法を通して, 近代初期の時代において, 中世教会法を用いた人々に伝えられた」(Rhonheimer, 2005, p. 11)。
- 29) そもそも, コンスタンティヌスの前任者ガレリウス (Galerius, 在位305-311) は (キリスト教徒を迫害したけれども), キリスト教という宗教を寛容を以て扱うよう勅令 (ガレリウスの寛容令) を出している (半田, 1977, pp. 179-81)。
- 30) 道徳的卓越性と純一的救済 (integral salvation) の問題を扱うに際し, 純一的救済は, 道徳的な導きの力, 教説の卓越性, 尊厳の最高性によって, それ自体を負わずからである。しかしながら, 霊的な権力は, 政治的に強制力を有するものとして看做されていなかったことに, 注意せよ。
- 31) なお, アウグスティヌスは, ドナティスト (Donatist, ドナトゥス派) に対し, 国家権力を使用するよう請願したことに注意せよ (半田, 1977, pp. 191-3)。ローンハイマーは, この点に関し, 「常に対話の力を信じていた聖ヒッポの司祭 (saint Bishop of Hippo) にとっては全くその特徴を示していない」(Rhonheimer, 2006, p. 14) と留保している。
- 32) 後に, グレゴリウス I 世の教えが, ルター (Luther) によって非常に熱心に引用され, そして, イングランドにおいては, カトリック信徒及び長老派教会の国教反対者と衝突した際, そして, より一般的には, 16世紀及び17世紀初期における「王の神聖な権利」(Divine Right of Kings) という教説が明確化された際, 自身を神の「代理」(lieutenant) と考えた, ジェームズ I 世 (James I) によって用いられた, ということは不思議ではないであろう。

- 33) 中世は勿論、19世紀まで、教皇も、教皇御自身の教皇国家において現世的な君主であった。それ故、政治の場面においては有力な政治的当事者であったのである。
- 34) エラストゥス主義とは、国家が教会に勝る権力を持つとする国家権力至上主義のことをいう。
- 35) 従って、ローンハイマー同様、「マルシリウスの反聖職権主義は、厳密にいうならば、プラグマティックな政治的アプローチであり、政治的な主張であり、世俗的なもの」であるといえよう (Rhonheimer, 2005, p. 16)。
- 36) 特に、ヴィテルボのジャコモ (Giacomo di Viterbo, 聖トマス・アクィナスの弟子) やアエギディウス・ロマヌス (Aegidius Romanus) が、教皇の最高位及び直接的な権力 (potestas directa) についての主唱者である。
- 37) 即ち、かかる点に言及することは、原罪に関連して齎される教皇の権力の完足性を否定することを意味するのである。
- 38) なお、『君主論』のマキャベルリにおいてというよりも寧ろ、『リウィウス論 (Discorsi)』のマキャベルリにおいて、見出すことができる。
- 39) ローンハイマーは、かかる区別を、「ロールズは、ボーダンを参照することなく、正確に論じ、公共的な理性という概念の復活を試みていることは重要である」と指摘する (Rhonheimer, 2005, p. 19, なお、ロールズ, 2006, pp. 246-9, 参照)。
- 40) 勿論、社会平和に関するかかるエートスは、本質的に、近代の領域国家の勃興に結び付いているのである。
- 41) 憲法学上の所謂「制度的保障」(佐藤, 1991, pp. 363-4) を意味するのではない。
- 42) 共同善は、社会全体の善だけでなく個々人の善をも含むものであり、又、主権者の権力保持についての善であると現実認識される公的部門である。なお、第1, 第2の批判は、主としてボーダンに対する批判である。
- 43) 第3の批判は、特にホッブズに対する批判である。
- 44) かかる基本的な想定は、原初状態 (original position) というロールズの新社会契約主義的な

構想ほど如実に示すものはないであろう。

- 45) 但し、かかる想定を拒絶することは、政治的な近代性の条件下でアリストテレス主義的な (或いは新アリストテレス主義的な) 共同体主義の一面性を補うためにも、社会契約主義的な個人主義という真理を放棄することを意味しない。
- 46) なお、加害原理のパターナリスティックな解釈について、(ラズ, 1996), 参照。
- 47) 政治的リベラリズムの諸原理が、多元主義 (自己中心的な個人主義) の一帰結として、社会に関する非政治的な想定に適用されるのは、より近時の現象である。これは、リベラルな立憲主義それ自体及びその公共的な哲学に関するまさに社会的な基底の腐敗を齎したのであった。

## 参考文献

### 1 外国語文献

#### 1.1 著書

- R. P. George and C. Wolfe eds. (2000), *Natural Law and Public Reason*, Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- A. MacIntyre (1984), *After Virtue*, 2d ed., Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- W. May (2003), *An Introduction to Moral Theology*, 2d ed., Huntington, Ind.: Our Sunday Visitor, Inc.
- J. Rawls (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- J. Rawls (1996), *Political Liberalism*, paperback edition, New York: Columbia University Press.; 1st. ed., 1993.
- J. Rawls (1999), *The Law of People with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press. / ジョン・ロールズ (中山竜一訳) (2006), 『万民の法』岩波書店。
- J. Rawls (2001), *Justice as Fairness. A Restatement*, ed. by Erin Kelly, Cambridge, Mass.: Harvard University Press. / ジョン・ロールズ (エリン・ケリー編) (田中成明=亀本洋=平井亮輔訳) (2004), 『公正としての正義再説』岩

- 波書店。
- C. Taylor [et al.] (1994), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Edited and introduced by Amy Gutman, Princeton: Princeton University Press.
- K. R. Popper (1969), *Conjectures and Refutations*, 3d ed., London: Routledge and Kegan Paul.
- R. J. Trigilio (2004), *Thomistic Renaissance — The Natural Moral Law: The Reawakening of Scholasticism in Catholic Teaching as Evidenced by Pope John Paul II in Veritatis Splendor*, Dissertation. com Boca Raton, Florida.
- C. Wolfe (2006), *Natural Law Liberalism*, Cambridge University Press.
- ## 1.2 論文
- J. Finnis (2000), “Abortion, Natural Law, and Public Reason,” in *Natural Law and Public Reason*, ed. R. P. George and C. Wolfe, Washington, D.C.: Georgetown University Press, pp. 75–105.
- J. Rawls, J. J. Thomson, R. Nozick, R. Dworkin, T. M. Scanlon, T. Nagel (1997), “Assisted Suicide: The Philosophers’ Brief,” *The New York Review of Books*, Vol. 44, No. 5.
- M. Rhonheimer (1998a), “Lo Stato costituzionale democratico e il bene comune,” in *Ripensare lo spazio politico: quale aristocrazia?*, edited by E. Morandi and R. Panattoni (*Con-tratto — Rivista di filosofia tomista e contemporanea* VI), Padova: Il Poligrafo, pp. 57–122.
- M. Rhonheimer (1998b), “Fundamental Rights, Moral Law, and the Legal Defense of Life in a Constitutional Democracy. A Constitutionalist Approach to the Encyclical *Evangelium Vitae*,” *The American Journal of Jurisprudence*, vol. 43, pp. 135–183.
- M. Rhonheimer (2001), “Is Christian Morality Reasonable? On the Difference Between Secular and Christian Humanism,” *Annales Theologici*, vol. 15, pp. 529–549.
- M. Rhonheimer (2003), “The Cognitive Structure of the Natural Law and the Truth of Subjectivity,” *The Thomist*, vol. 67:1, pp. 1–44.
- M. Rhonheimer (2005), “Notre Dame Law School: Natural Law Lecture 2005 The Political Ethos of Constitutional Democracy and the Place of Natural Law in Public Reason: Rawls’s “Political Liberalism” Revisited,” *The American Journal of Jurisprudence*, vol. 50, pp. 1–70.
- ## 2 邦語文献
- ### 2.1 著書
- アウグスティヌス (服部英次郎訳) (1982), 82, 83, 86, 91), 『神の国 (1・2・3・4・5)』岩波書店。
- アリストテレス (山本光雄訳) (1961), 『政治学』岩波書店。
- アリストテレス (高田三郎訳) (1971, 1973), 『ニコマコス倫理学 (上・下)』岩波書店。
- T. アクィナス (稲垣良典訳) (1977), 『神学大全第13冊』創文社。
- 芦部信喜 (1997), 『憲法 (新版)』岩波書店。
- 伊東孝之=井内敏夫=中井和夫編 (1998), 『世界各国史20 ポーランド・ウクライナ・バルト史』山川出版。
- 稲垣良典 (2003), 『人間文化基礎論』九州大学出版会。
- 岩田靖夫 (1994), 『倫理の復権——ロールズ・ソクラテス・レヴィナス——』岩波書店。
- A. カウフマン (上田健二=竹下賢=永尾孝雄=西野基継訳) (1996), 『法・人格・正義』昭和堂。
- 佐藤幸治 (1991), 『現代法律学講座5 憲法 (新版)』青林書院。
- E. ジルソン (服部英次郎訳) (1974), 『中世哲学の精神 (上)』筑摩書房。
- E. ジルソン (藤本雄三訳・著) (1995), 『『神の国』論——アウグスティヌス, 平和と秩序——』行路社。
- 田中成明 (1993), 『法的空間——強制と合意の狭間で——』東京大学出版会。
- 田中成明 (1994), 『法理学講義』有斐閣。
- 田中成明 (2000), 『転換期の日本法』岩波書店。
- D. トゥルノー (尾崎正明訳) (1989), 『オプス・デ

- イ——カトリックの動き——』白水社。
- 野尻武敏 (1997), 『第三の道——経済社会体制の方位——』晃洋書房。
- 野尻武敏 (2006), 『転換期の政治経済倫理序説——経済社会と自然法——』ミネルヴァ書房。
- J. ハーバーマス (高野昌行訳) (2004) 『他者の受容——多文化社会の政治理論に関する研究——』法政大学出版局。
- パウロ6世 (神林宏和訳) (1969), 『フマーネ・ヴィテ——適正な産児の調整について——』中央出版社。
- 半澤孝磨 (2006), 『ヨーロッパ思想史のなかの自由』創文社。
- 半田元夫=今野国雄 (1977), 『キリスト教史1』山川出版社。
- 藤原保信 (1985), 『政治理論のパラダイム転換——世界観と政治——』岩波書店。
- Y. ブリュレ (加藤隆訳) (2007), 『カトリシズムとは何か——キリスト教の歴史を通して——』白水社。
- 松田純 (2005), 『遺伝子技術の進展と人間の未来——ドイツ生命環境倫理学に学ぶ——』知泉書館。
- 松山昌司 (1994), 『社会科学と社会倫理』南山大学社会倫理研究所。
- J. マリタン (吉満義彦訳) (1948), 『形而上学序論 (改訂版)』エンデルレ書店。
- J. マリタン (久保正幡=稲垣良典訳) (1962), 『人間と国家』創文社。
- 三島淑臣 (1993), 『現代法律学講座3 法思想史 (新版)』青林書院。
- 水波朗 (1987) 『トマス主義の法哲学——法哲学論文選——』九州大学出版会。
- 水波朗 (1987) 『トマス主義の憲法学——国法学論文選——』九州大学出版会。
- 水波朗 (1987) 『ホッブズにおける法と国家』成文堂。
- 水波朗 (1990) 『基本的人権と公共の福祉』九州大学出版会。
- 水波朗 (2005) 『自然法と洞見知』創文社。
- モンテスキュー (野田良之=稲本洋之助=上原行雄=田中治男=三辺博之=横田地弘訳) (1989),

- 『法の精神 (上・中・下)』岩波書店。
- レオ・シュトラウス (石崎嘉彦=飯島昇蔵訳) (2006), 『リベラリズム 古代と近代』ナカニシヤ出版。
- J. ラズ (森際康友編訳) (1996), 『自由と権利——政治哲学論集——』勁草書房。
- J. ロック (鶴飼信成訳) (1968), 『市民政府論』岩波書店。
- H. ロンメン (阿南成一訳) (1956), 『自然法の歴史と理論』有斐閣。
- 2.2 論文**
- 神原和広 (2006), 「政治的リベラリズムとカント的共和主義の対話——ロールズ政治哲学の課題——」南山大学社会倫理研究所編『社会と倫理』第19号, pp. 18-43。
- B. ズートル (山田秀訳) (2003), 「危機に立つ共同善——政治的苛立ちと改革の必要性——」南山大学社会倫理研究所編『社会と倫理』第15号, pp. 141-53。
- H. J. テュルク (山田秀訳) (2006), 「ジョン・ロールズの政治哲学とカトリック社会教説——ドイツにおける議論を中心に——」南山大学社会倫理研究所『社会と倫理』第19号, pp. 1-17。
- 平手賢治 (2004), 「体制移行の倫理学——体制移行の背景的正義——」比較経済体制学会『比較経済体制学会年報』41巻1号, pp. 57-68。
- 平手賢治 (2005a), 「体制移行における共通善」名古屋学院大学総合研究所『名古屋学院大学論集 (社会科学篇)』42巻1号, pp. 113-34。
- 平手賢治 (2005b), 「それは何であるか——経営哲学とは?——」日本経営倫理学会『日本経営倫理学会誌』第12号, pp. 71-82。
- 平手賢治 (2006a), 「経営哲学とシティズンシップ」名古屋学院大学総合研究所『名古屋学院大学論集 (社会科学篇)』42巻3号, pp. 151-72。
- 平手賢治 (2006b), 「企業は社会的責任を担えるか——存在論に基づくCSR原理序論——」第3回経営倫理学会懸賞論文。
- 平手賢治 (2006c), 「J. マリタンのキリスト教的ヒューマニズム」経済社会学会編『経済社会学会年報XXVIII多元社会のガバナンス——貨幣・コミュニケーション・規範——』, pp. 242-52。

- 平手賢治(2007),「レジェク・バルツェロビチの『制限された国家』論——現世的体制における人間本性・自由・国家との関係——」名古屋学院大学総合研究所編『名古屋学院大学論集(社会科学篇)』43巻3号, pp. 231-48。
- 福岡聡(2006),「理由の復権——公共的理性に基づく正当化——」南山大学社会倫理研究所編『社会と倫理』第19号, pp. 44-58。
- O. ヘッフェ=K. デマー=A. ホラーバツハ(山田秀訳),「自然法」南山大学社会倫理研究所編『社会と倫理』第5号, pp. 101-122。
- 水波朗(1991)「意識下の新カント派観念論——青井秀夫教授に批判に答えて——」『法の理論』第11号, 成文堂, pp. 259-94。
- 山田秀(2001),「自然法と家族——「家族と世代間倫理」シンポジウム・コメント——」南山大学社会倫理研究所編『社会と倫理』第11・12合併号, pp. 65-71。
- 山田秀(2002),「政治倫理の新しい展開——国民国家と共同善を中心に——」南山大学社会倫理研究所編『社会と倫理』第13号, pp. 173-83。
- 山田秀(2003),「政治倫理学についての一考察——その学問的ないし体系的な位置付けと構造に即して——」三島淑臣教授古希祝賀『自由と正義の法理念』成文堂, pp. 443-65。
- 山田秀(2004),「共同善——伝統的自然法論ないし社会倫理学におけるその概念と機能をめぐって——」経済社会学会編『経済社会学会年報XXVI「第三の道」の経済社会学—— Good Societyの原理を求めて——』, pp. 67-79。
- 山田秀(2005a),「ヨハネス・メスナーの生涯と著作」南山大学社会倫理研究所編『社会と倫理』第18号, pp. 75-123。
- 山田秀(2005b),「松田純著『遺伝子技術の進展と人間の未来』」南山大学社会倫理研究所編『社会と倫理』第18号, pp. 145-50。
- 山田秀(2006a),「ロールズ正義論と伝統的自然法論」南山大学社会倫理研究所編『社会と倫理』第19号, pp. 59-72。
- 山田秀(2006b)「共同善と補完性原理——伝統的自然法論の立場から——」南山大学社会倫理研究所編『社会と倫理』第20号, pp. 95-126。
- A. ラウシャー(山田秀訳)(2000),「人格性, 連帯, 補完性」南山大学社会倫理研究所編『社会と倫理』9号, pp. 126-56。