

# 自然なき自然法論？ (一)

高橋 広次

- 序論 戦後自然法論議の変質 (以上本号)
- 第一章 グリセズーフィニス「新自然法論」
- 第二章 「新自然法論」をめぐる論争
- 第三章 論争の発展
- 第四章 トマス自然法解釈の問題点
- 第五章 「種の法理」

## 序論 戦後自然法論議の変質

先の大戦後、これまでカトリックの世界で命脈を保ってきたが、一般には殆ど名目のみで影響力の乏しかった自然法論が蘇生した。この再生自然法論は、新トマス主義のそれ以外にも様々に異なる傾向の哲学から発していたが、「法律は法律だ」とする法実証主義のテーゼに対する限界意識と反動から涵養されていた点で軌を一にしてい

たように思われる。いわゆる戦争犯罪と並び「人道に対する罪」や「平和に対する罪」が、制定法を超える「自然法」に根拠を置くものとして提唱され、今後の世界の恒久平和を願う心は、各国憲法の冒頭に、立法者といえども蹂躪することを得ない「人間の尊厳」の規定を置かせた。国際連合の「世界人権宣言」やA・A諸国の独立といった一連の動向も、自然法思考に好ましいエートスから醸成されたものと見られたのであった。もつとも、この尊厳規定の哲学的根拠とされる「自然法」の内容を尋ねると、その捉え方は国あるいは人によってまちまちであつて、キリスト教の道徳神学に基づく場合もあれば、リベラリズムの自由精神を指す場合もあり、またマルクス主義の側から被抑圧者の解放ユートピアとして説かれたりもする。しかし、この時期に浮上した「自然法」の意味は、道徳的であつて、それが人間的制定法の善悪を判定する普遍的規準、あるいは制度が陥る人間的抑圧機構を撤廃する改革的機能にあると見られる点で、どの解釈も共通している。たとえば、ダントレーヴやE・ブロッホは、自然法に何か本質的原理が存在している<sup>(1)</sup>と考えているわけではない。それよりも彼らにとつて重要なことは、歴史的に果たした自然法論の業績である。抑圧された者、困窮に陥っている者を救済し解放する機能を営むところに自然法の永遠の価値があると説くとき、ここに自然法と自然法論との区別はさほどの重要な意義を持たない。しかしながら、自然法は何らかの理念・思想であつたらうか？ ヨーロッパにおいて古代ギリシアから中世キリスト教を経て連綿と受け継がれてきた自然法論は、たとえば「人間の尊厳」という理念を説くことで終わりを止めていたであろうか？ そうでないことは、古代ギリシアでは人間存在の根拠として宇宙の存在秩序が、中世キリスト教では神の創造秩序が背景をなしていたことから知られる。自然法は人間の最高の掟であるとしても、伝統的には必ずそれを超越する存在秩序との連関において理解されてきた。人格や尊厳という言葉は中世キリスト教自然法思想で陶冶された観念であろうが、「自然法」は遙かそれ以前より人間と共に妥当している<sup>(2)</sup>のである。

しかるに、人権の擁護がいかなるイデオロギーも抗し難い共通の追求すべき国家理念として定着するに伴い、自

然法思想の中で伝えられてきた自然法の存在論的側面は、人間を生物学の立場から捉えるものとして忌避され、むしろ国法を超えこれを評価する道徳的規準、即ち「切り札」として人格に帰属する権利の不可侵的效果が、自然法の核心的意義を占めるようになった。自然法は、いかなる恣意——それが国家によるのであれ、社会によるのであれ——によっても覆すことのできない道徳的価値を指すものとして理解される。ここにおいて視野に収められる道徳的価値は、自然のどこを探しても見当たらない超越的性質のもので、目的自体としての人格に帰属しており、背後から己れを決定するいかなるものもなく、却って自ら決定することによって価値を定立する主体の働きに帰属している。このとき、人間がその自然的傾向性に基づいて目的を実現するところに一種の道徳的価値を発見しようとする視点は成立しない。善悪判定のキャストイングポートを握るのは「理性」であって、「自然的傾向性」ではない。後者は道徳の予備的条件とはなっても、構成的要素とはならない。自然の中には、何か人間を拘束するような道徳的目的の類いは存しない。しかし、このように自然法が専ら、自然とは独立した道徳的人格価値の視点から重視されるのであれば、「自然法」という言葉に冠せられている「自然」という語に殊更の内容がこめられているわけではなく、同一趣旨を損わない限り、他の言語をもって十分に変換しうるものと受け止められて不思議ではない。実際、自然法という用語は議論の混乱を招くのみで不要であるという考えから、これを用いない「自然法的」根拠づけも現れうる。かくて内実は全くの道徳や権利に充たされた法論も、自然法論という名称の下に唱えられる。自然法論のこうした傾斜は、これまでの法実証主義との厳しい対立を緩和化し、ついには論理的徹底において「自然法」という名称は「正法」をもって十分に代替可能なもの、あるいは「政治的正義の戦略」を指称するにすぎないものとみなされるようになった。<sup>(4)</sup> 自然法は高度に発達した産業社会における各人の保護と尊重を自由—民主主義体制の枠内で正当化する。道徳的人格が権利主体として絶対的に尊重されることにより、自然法の普遍—不変的妥当の働きが引き継がれる。かくて自然法は、客観法から主観法の次元へ移される。この移行は法哲学においては英米

法思想の伝統をなすりペラリズムの立場から「権利論」として現れ、あるいは大陸ではカントの超越論的哲学の立場から「義務論」として現れる。法は人間主体に帰属する規範的屬性と解され、今日、事物の本性に刻印された人間の被規定性がそのまま、実定法の内容をなすと説く客観主義的自然法論の主張は影をひそめた。しかし他方において、実定法は任意な内容を持ちうる法規範であると説く徹底した法実証主義者も影をひそめた。実定法を内在的に制約する法の最高原理を、論理的に疑わしい「自然」から受け取らずとも、「人格の尊厳」から、あるいは「法体系に内在する一定の道徳的価値」(ドゥオーキン)から受け取りうるものが理性的に自明であると確信するようになったからである。こうして「人格の尊厳」は、自然法論者も法実証主義者も、哲学的出发点は異にしても拘わらず等しく尊重せねばならない法原理とみなされる。それ故に、主張する結論を見る限り、法実証主義と自然法論との境界が溶融し、法実証主義者と目されていた人物が自然法論者であるとの評価を受けたりする事態もでてくる。

こうして、自然法論と法実証主義とがその前提を緩めて歩み寄ってくる中で、他方、反実証主義の立場を買きたいが、このままでは自然法論の立場を擁護することができないと考える者たちは、両者の立場を超える「第三の道」を発見しようと努めた。<sup>(5)</sup>この過程においても、やはりそこで主張される「自然法」はその意味の重心を移動させている。この重心移動は、今度は、「人間の尊厳」という自然法論の目的価値に即してではなく、自然法論の法学方法論に即して行われる。ここで吟味の対象となるのが、近代の合理的自然法論であり、法実証主義である。これらは、あるいは人間の普遍・不変的本性を前提に、あるいは法律体系の閉鎖的完結性を前提に、固定したドグマから演繹によって一義的な結論を引き出すとする体系思考に基づいて推論を行う点で軌を一にしていると捉えられる。かかる自然法論及び法実証主義の方法論理解が、それらの正しい主張をなぞっているかどうかにつき疑念は大いに残るが、しかし今求められている「第三の道」は、このような類いの思考は「法の歴史性」という疑いえぬ

事実の前に挫折せざるをえないという反省から、具体的法状況の中で最も正しい結論を引き出す実践的思惟固有の方法を提供することにより、「法の歴史性」という難問を併せクリアする自然法論の可能性を考えることにあつたといえよう。この道を辿る者にとつて、法適用者の眼前にあるのは非決定的状況であり、規則はこの状況に対して一定の価値判断あるいは行為決定の指針を与えてくれるものではなく、単に解決のための必要条件でしかない。規則が先にあるのでなく、問題状況が先にある。この未定のままに置かれた問題状況を行為に向けた一義的な解決へ導くところに実践的思惟固有の卓越性がある。

ところで、かかる固有の実践的思惟とはいかなるものであるか? それは、もはや精密科学をモデルにするような近代の機械的・数学的悟性の働きではなく、むしろ古代・中世の法思想で重視されていた「思慮」の働きに見られる。これは、アリストテレスがその『ニコマコス倫理学』で詳細な分析を施した「プロネーシス」と呼ばれる概念である。彼は、エピステーメ、ソ피아、ヌースのような知性的卓越性と比べ、プロネーシスには単なる認識的意味以上のものがあることを明らかにした。<sup>(7)</sup> 今日、倫理的命題が感情的・命令的意味を持つという見解は、それが認識的・記述的意味を持つという見解を排除するものと見られている。しかし、アリストテレスによれば、倫理的命題は感情的・命令的意味を担いながら、真もしくは偽でありうる。<sup>(8)</sup> プロネーシスにおいては、今ここで私が為すべき状況と使命の把握、意欲する目的の正しさとこの目的を意欲する人柄の正しさととの相関、この目的を達成するのにふさわしい手段の選択に際して働く実践的合理性が問題となる。プロネーシスは、具体的な歴史的・社会的状況の中で、自らの努力で獲得したハビトゥスに基づき、適正な行為への指針を与える判断能力である。この実践的思惟は、解決さるべき問題に関して特徴づけられるから必然的に問題思考、即ちトピックを出発点とし、真理を求めるとこの問題に携わる議論参加者の討論を経て同意・説得を得ようとするレトリックに関わり、問題とこれを解決する手がかりを与える原理との間の視線の往復を繰り返す中で論理的整合性を求めるヘルメノイティクにも関わ

る。かくして、反実証主義の立場に立ちながら、自然法の伝統をなおもつなごうとして「第三の道」を選ぶ者たちは、アリストテレスのプロネーシス、あるいはトマスのブルーデンティアに、その復活の手がかりを見出そうとした。このいわゆる「実践理性復権」の運動の中で、古代・中世における法・倫理思想で重きをなしていたが近代の科学主義に圧されて忘れられていた、トピック・ディアレクティク・レトリック・ヘルメノイティクといった実践的思惟の術が、硬直した体系的思考に代わり状況に即応しながらも、それに流されない正しい判断を提供するものとして浮上してきた。<sup>9)</sup>これらは、自然法論に関心を寄せる者たちにとって、法学や政治学の領域で生じた失地の回復をはかるに、祖先の遺産を役立てうる最善の方法として歓迎された。

しかしながら、まず第一に自然法とは自然的な正しさと同一の範囲を指しているのだろうか？ また、自然的な正しさと理性的な正しさとはどう違うのであろうか？ もし同じだとすれば「正しさ」の前に「自然的」を冠することによつたような意味があるのだろうか？ 理性に適っており、人間固有の幸福の実現に向かうような道徳判断が「自然法」と呼ばれるのなら、「理性法」と表現するのとどれほどの径庭があるのだろうか？ ここには「自然」という言葉の転義が利用されているにすぎないのではなからうか？ 次に、話をトマス倫理学全体の解釈に移して言うならば、トマスは人間の最高善の達成において、本性的傾向に基づく自然法に重要な導きの機能をさほど認めず、実践理性とりわけ「思慮」にその意義を認めていたのであろうか？ 我々の今・ここでの行為について、自然法はごく僅かのことしか教えてくれず、実際の行為への原動力となるのは、目的に向け状況を見廻して判断する思慮の方であるとされる。<sup>10)</sup>しかし、自然法は「私にとって今ここでの判断・行為」というコンテキストにおける個人的倫理の教示に還元されるだろうか？ それが「自然的」と呼ばれるのは、人間の他でもない本質（生物学的・理性的本性）に規定された秩序を踏まえてのことであるからではないか？ それのみならず、自然法は個々人とは独立に存在する社会体の秩序でもある。社会体は、人間がその生を営むにあたって世代を超え回帰してくる基本的需要を

果たすべく成立した特種な存在体である。自然法は、決して個人倫理化されるものでなく、人間及び社会体の存在秩序であるところに、その特質を有するのである。<sup>(11)</sup> 自然法の存在意義は、実践理性が導く具体的判断形成の合理性を保証するところにあるというよりも、むしろ人間及び社会体の基本的な存続条件の理性的把握に基づく當為の言明に存するといえよう。自然法を理性的正しさとして実践的合理性の局面で捉える議論もまた、伝統的自然法論の重心移動を示す傾向に他ならない。

こうして戦後自然法論は、「人間の尊厳」を最高の法理念とし、それを実現する機関として実践理性の働きを強調するに及び、人間における自然的傾向性に基づく実存秩序の面が看過され、もはや法における「自然」を語ることに格別の意義は認められなくなった。従って戦後法哲学で「自然法論」を名乗る理論が現れても、その正当性にまつわる議論をなすにあたっては、必ずしも「自然法」の名称でなければならぬことはなく、却って「法」の上に「自然」を冠すること自体形容矛盾か、無用の誤解を招くものであるとして、この言葉の使用を避けることが勧められた。二〇世紀末の議論状況において、伝統的自然法論の影響は再び小さくなり、大学講壇で説かれる思想史上の遺物としてしか人々の関心を惹かなくなった。この空虚を埋めるものとして今日法哲学の議論の前景に出てきたのが、英米法哲学に端を発した功利主義対権利論⇨義務論の論争である。しかし、この対立をよく見るならばそれは、かつて伝統的自然法論の内部でその抛って立つ人間の存在論的本質によって結合されていた目的論的⇨幸福論的傾向と義務論的傾向とが、その存在論的本質の否定によって、分裂をきたした結果に胚胎するものと見ることができないだろうか? 即ち功利主義対正義論は、人間本性の一面的抽象化により生じた義務なき目的論と目的なき義務論との論争であると捉えることができないであろうか? 功利主義対義務論⇨権利論は、自然法論の影響力が退潮したあとに生まれた形而上学抜き、従って人間中心の「解体自然法論争」とでも称すべきものであろう。<sup>(12)</sup>

我々はこの論争の焦点を探ってみるならば、いかにそれが乗り上げている岩礁が大きいか、そしてかかる事態を嘆

く前にいかに解体されたものの影響力が惜しまれるかが自ずと理解される。

功利主義の中心テーゼは、人間の行為はただその結果によってのみ評価されるのであって、それ自体で正あるいは不正なのではないということである。この点で功利主義は価値の相対性を前提する法実証主義の考えに近いが、他方全ての行為の正しさは最大多数の最大幸福によって決定されると説くことで、自然法論が一方で主張する幸福倫理に近いとも言われうる。しかし自然法倫理における幸福は究極の善として理性に従う人間本性の存在充足によって規定されるのに対し、功利主義における幸福は、各人の経験的な欲望の満足、それも快苦に還元される価値の量的多少の計算に基づく快の最大化にあるとされる点で、根本的に区別されねばならない。功利主義によれば、人間は利己心にとどまらず仁愛も有するがその範囲は限られており、他者による社会的評価も斟酌して自分の道徳的感覚を形づくってゆく。しかし、幸福の最大化を妨げる要因が生じた場合、何らかの道徳的規制を無視することができるし、状況や結果の一切に全く関わりなしに、それ自体で拘束力を有するとされる道徳的命令に従うことは却って反倫理的である。カントが挙げる「嘘をつくなかれ」の命令も、約束された行為がもし一般的な幸福を損うものであれば、その約束に固執し続けることは愚かな行為であることになる。功利主義者にとって、道徳的命令は行為のためのひとつの「参考」であって、行為の決定動機は、計算的思量に基づく目的的效果的達成にある。道徳的命令を頑なに遵守することは、その者から柔軟な思考能力を奪い、状況に即応した適正な判断を下すことを不得手にしてしまう。しかし、こうした功利的思维の柔軟さは、機を見るに敏な臨機応変の措置の適切さに効果を發揮することは認められようが、一步間違いと善悪の判断をそのつどの各人の欲求や機会如何に依らしめるだけに、基本的道徳価値や正義にまで効力を及ぼすものであってはならぬであらう。

これに対し義務論の立場から言えば、「嘘をつくなかれ」は、状況の如何——それがどのようなせつばつまった状況であつても——を問わず無条件に妥当する理性の道徳的命令である。ここで行為への命令ということは、行為



にあたっての参考という程度の拘束力ではなく、端的に我々の行為の動機となるべきことを要求する。義務論者は、道徳的行為の動機からあらゆる幸福追求目的、選好、利益を排する。私の行為を拘束する根拠となりうることは、私の主観的欲求ではなく、私があることを欲するということが直ちに、私にそのことに対し権利を有するということではない。我々の選好や享樂と當為との間には事實的にも論理的にも必然的關係はない。このように目的や欲求から距離を置き、多くの事實は人間に道徳的ガイドラインを与えるものでないとするならば、道徳的當為の妥當根拠は一体何であろうか? 恐らく、道徳的命令はその命令を遂行することが理性的人格にとつて端的に正しいが故に遵守せねばならないのであって、それ以上でもそれ以下でもない、というのがその答えであろう。道徳的命令を遂行するのに、それが基づくあるいはそれが条件づけられる目的は必要ない。しかし、いやしくも命令が発せられる状況においては、「何故に我々はそれに従うべきなのか?」という問いは必ず伴う。<sup>(13)</sup> 我々は命令のよつて來たる根拠を知解するが故に、納得して行為へと踏みきる。もつとも、この知解は瞬時に行われる場合もあれば長い思量を要する場合もある。しかし、目的という視点が与えられてはじめて、命令は我々が為すべき當為を含むことが知解されるのである。定言命法の命令者は、目的を排して、義務を行為の理由に掲げるであろうが、このことは「正義は他の何のためにでもなくそれ自体のために行われるところに価値を有する」ということを意味する。たとえば「嘘をつくなかれ」はそれ自体で妥當する道徳的命令で、これを守るのに別に理由は存しない。では、この命令が端的に人を拘束することはどのようにして証明されるだろうか? それは、普遍的可能性と論理的整合性との確認テストによって行われる。たとえば、守るつもりのない約束が道徳的命令たりえないのはこのテストに耐えないからである。しかし、不整合が生ずるのは一方のみに違約の可能性を認めているからであつて、双方にもそれを認めれば少くとも論理的不整合は生じなくなるであろう。倫理は論理を含むがこれに還元されるものでないし、混同されてはならない。

また権利論において「個々人は国家によって等しい配慮と尊重への権利を有する」ことが中心テーゼとして掲げられる<sup>(14)</sup>。この権利は社会的利益、人間の自然的性向の如何に拘わらず、独立に尊重されねばならない。個人の権利の侵害の可能性がある場合、社会(制度)の方がその変更を容忍せねばならない。ところでかかる不可侵の権利の正しさは、形而上学が立ち去った現代において、如何にして証明されるであろうか？ 現代倫理学を支配する分析哲学の規範理論では、それを、人間の単なる主観的感情の事実に訴えることができないとすれば、「直観」による明証に求める他ない。しかし、この「直観」は一步間違えば各人の主観的確信と同一視されかねない。なぜなら、男性と女性、外国人と国民、家族と他人、嫡出子と非嫡出子との無差別的取扱いは、社会制度や自然的特性に重要な法的レレヴァンスを認める者にとって必ずしも「自明」な真理とは考えられていないからである。

以上略述してきた戦後法思想の経過を振り返るとき、自然法論議は少くとも伝統的自然法論から見て徐々に変質してきていると言いうる。ドイツの憲法学者イゼンゼーによれば、カトリック教説とフランス革命の精神との間に歴史的には宥和しえぬ溝があったのであり、己れをあらゆる真理の裁判官とする人間的理性のヒュプリスに対し、世界の秩序は前もって与えられているのであって、そこではあらゆる存在者がその一定の座を見出しており、その内在的目標に適合して己れを展開し、あらゆる目標は最高かつ究極の目標、神に向けられる中に、「自然法」が位置づけられていた。かかる教皇のいわば「神律的」自然法像においては、「自由は他律的法則からの自由として消極的に理解されるのでなく、神の意志と一致する固有の法則の履行への自由として積極的に理解される<sup>(15)</sup>」。こうした自然法観に対し、戦後復活した自然法論は、自然法をもつて、あらゆる社会的・政治的抑圧から人々を解放するのみならず、他者に危害を加えない限り何ごとを為すことも正当化する法的根拠として形式的に捉えるに及んで、リベラリズムと対照的な哲学的前提を有するにも拘わらず、結論の上では後者に接近している。次いで、自然法は

実践哲学復権の運動において、歴史的状況に適した正しさを判断する根拠として不適格であると宣告された一般的な本性法則の代わりに、「正しき理性」として捉え返されるときに再び古典的意義が再生するものと見られた。このとき、自然法は人間の存在論的条件とは独立に、それに基づいて良心が善悪を把握する自明の規範原理として理解される。自然法は自然的正のことであり、実践的判断や選択における実践的合理性の謂となる。そして今日に至って形而上学の衰退とともに人間本性論が消去され、存在と当為とを峻別する方法が支配的となったあと、伝統的自然法倫理の構成契機でしかなかった両極が、義務なき目的論（功利論）と目的なき義務論（権利論）との相容れぬ対立として顕在化するに至った。ところで、こうして再び自然法の意義が忘却の淵へ沈み去ろうとしていた中で、カトリック的議論の枠内にはあったが、トマス自然法論につき注目すべき革新的解釈が提起され、伝統的解釈の危機感を煽ったことから、これとの間に熱心な論争が繰り広げられ、トマス自然法論の核心は一体何であったかについて再吟味がなされた。この革新的解釈の与えた大きな影響が生み出した論争によって、自然法論は、全体においては無関心の方へ進みつつある法哲学界の一隅にはあったが、少なからぬ活気を取り戻した。それではこのような論争を惹き起こすきっかけとなった革新的トマス自然法論解釈とはどのようなものであるか？ 伝統的なスコラ主義的解釈といえば、直ちにその主要なテーゼとして、人間本性における存在と当為との不可分、倫理学と形而上学との不可分、存在秩序とそれに対応する価値ヒエラルキーの主張、意志に先行する理性の優位（主知主義）等が念頭に浮かぶであろう。しかしこの新たに提起された自然法解釈に従えば、右の解釈が全く退けられ、『神学大全』の法論におけるトマスの真意は、(1) 人間の義務に関する命題は人間本性の命題から導き出されないこと、(2) 形而上学から道徳原理を得るために自然の存在から人間の当為へ進む道はなく、実践理性はそれ自身で自立した働きを有すること、(3) 諸価値の間に優先順位はなく、人間の道徳的完成において基礎的諸善への配慮は偏ってはならないこと、等を主張することにあつたとされる。この改革的テーゼは一九六五年、*Natural Law*

Forum 誌第一〇巻に、German G. Grisez による論文“The First Principle of Practical Reason—A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2”において発表されたが、後にこのテーゼをほぼ全面的に受け容れ、さらに発展的見解を付加して体系的書物としてまとめあげたのが一九八〇年に公刊された John Finnis の *Natural Law and Natural Rights* である。<sup>(17)</sup> いわゆるこの Grisez-Finnis 理論は、存在論に立脚する伝統的なトマス自然法解釈に大きな波紋を呼び起こし、現代の価値観多様な世相に自然法論を調和させて生き永らえさせる秀れた解釈であるとして多くの賛同者を見出した反面、それはトマス自然法論を近代的自然法論から区別する核心部分を骨抜きにする曲解であるとして強い反撥を惹起した。後者の立場から見れば、この新テーゼは、自然主義的誤謬のタブーを侵害しないよう存在と当為との分離に神経を使うオックスブリッジの分析哲学的伝統に根ざした解釈のように見受けられ、その連関で新カント主義の方法二元論に立脚するケルゼンの法理論にも似通う結果となり、法実証主義通有の精神は、自然法論を主張する側でもはや無視しえない理論的条件となったかのように受けとられた。

右のグリセズ・フィニス理論に対し、フィニスの著作が出版された同年（従ってグリセズの新説が現れてから一五年の歳月を経ていたが）、Ralph McInerney が *The American Journal of Jurisprudence* 誌『ナチュラール・ロー・フォーラム』の継続雑誌（第二五巻で掲載された）“The Principles of Natural Law”において批判を試みてから論争の火蓋は切って落とされた。<sup>(17)</sup> 彼はこの論文で、事実と価値との区別、実践理性の第一原理が pre-moral として特徴づけられること、客観的価値ヒエラルキーの否定の三点に絞って新テーゼの批判を試みたが、翌年同誌においてグリセズ、フィニスは連名でこの批判が自分たちの説くテーゼの誤読に基づいていると自著・自論文の引証をもって反駁した。<sup>(18)</sup> 他方、一九八一年、アメリカにおいて古典的自然法論の擁護で指導的影響力を有した Henry Veitch は McInerney に与し、トマス倫理学—法論の存在論的基礎を信念として “Natural Law and the ‘is-ought’ Question: Queries to Finnis and

Grisez”という論文で、新理論を自然から目的を開放した現代哲学の流れに棹さすものとして捉え、自分は敢えてこの流れに逆らうとの態度を表明した。<sup>(19)</sup>これに対し直ちに同年フィニスらは、“Natural Law and the ‘is-ought’ Question: an Invitation to Professor Veitch”の論文をもって、もっと丁寧に自分たちの主張を読めばこうした批判は生じない筈であると応じた。<sup>(20)</sup>さらに論争は当事者の手を離れ一種の「代理論争」へと発展した。Lloyd L. Weinreb は一九八七年に出版された *Natural Law and Justice* という著作で、自然法思想史に独自の解釈を与える試みを企てたが、その中でフィニスの理論を、自然を規範的秩序であるとする古代の見解に与しない「義務論的自然法論」と名づけ、正当化議論を専らにする一連の現代法哲学の傾向として「自然なき自然法論」に帰属するものに他ならぬと批判した。<sup>(21)</sup>同年、今度はグリセズ・フィニスの所説に丁寧に即しながら、Russell Hittinger は、*A Critique of the New Natural Law Theory* という著作で、彼らの立場を「新自然法論」と名づけ、緻密な内在的批判を遂行し、ロールズ正義論との類似性を指摘した。<sup>(22)</sup>この両著作における批判に対し、Robert P. George は一九八八年“Recent Criticism of Natural Law Theory”という論文で、グリセズ・フィニス理論の擁護に努め、Weinreb 及び Hittinger が指摘した批判がそもそもトマス思想の正しい理解に基づくものでないことを論じ、切り返した。<sup>(23)</sup>その他にも本論争に関して様々な関与が見られたが、本年一九九六年 Anthony J. Lisska はその著 *Aquinas’s Theory of Natural Law—An Analytic Reconstruction* で、ヴィーチのトマス自然法論解釈に基づき、人間の本质＝目的的思想を復活させて、フィニス説を批判し、同じ分析哲学の手法を用いながらも、「一連の性的諸特性」(A set of dispositional properties)としての人間本性において存在一当為の不可分が成立することを、英米言語哲学圏にも説得可能な仕方でも立証しようと努めた。<sup>(24)</sup>

以上、我々はグリセズ・フィニスの理論、ヒッティングガーが言う「新自然法論」の成立可能性をめぐる論争の流れを略述してきた。ウェインレブの特徴づけによれば、それは「自然なき自然法論」として、自然法の働きを規定

法の正当化を行う道徳的根拠へ縮減するものだと言う。もしそうであれば、この「新自然法論」もまた、戦後自然法論議の動向、即ち自然法の内容を先行する人間の实存秩序から得てくることによりも、人間の幸福実現に向け理性が計画する実践的合理性にウエイトを置く動向に歩調を合わせていることになる。確かにトマス自然法論において、グリセズが『神学大全』法論の純粹に厳密な解釈の作業に基づき指摘した人間的実践理性の自律性が主要な倫理的契機をなしていることは否めない。この意味で自然法が人間の共同善を固有の追求目的として成立する限り、人間中心的性格を帯びることは一方の真理である。しかし、これがトマス自然法論の唯一正しい読み方であるとき、自然法は専ら理性法論あるいは反省的行為論のコンテキストで理解されることになり、トマスが自然法論議の前に置いた「永久法論」との関係の意義は希薄となる。彼は明らかに「自然法とは理性的被造物における永久法の分有に他ならない」と述べているからである。<sup>26)</sup>「分有」ということで、人間の創造的主体性が表示されるとともに、その自律性が「相対的」、換言すれば「許容された限りでの自律性」であることが表示される。人間的自由とは、神の絶対的自由と異なり、「許されたる空間での自由」であり、この制約は人間が「生まれる」という受動態において存在し始めるとともにある。人間的自由は神によって前もって与えられた秩序に制約される。トマスがこのように自然法論を永久法論の枠内に位置づけていることは、これまで何ら実践的意義を持たない理論的思弁の企てとして受け止められてきた。こうした理解は、「新自然法論」も、これを批判する「スコラ主義自然法論」も共有している。しかし、トマスの企ては世紀末の現代において俄然、実践倫理的射程を含蓄することになった点に注意しなければならない。今トマスの永久法論に含まれる神学的ニュアンスを除いて言えば次のように事態を表現できるであろう。

従来、自然は科学的進歩の前において人間的幸福追求のための手段として活用されるか、その阻害として克服されるべきものとして捉えられた。自然の内に何か重要な道徳的意義があるのでなく、それは人間の人格的完成に向け

て自由に捌かれるべき課題Xでしかない。人格を持たない自然は、単なる生物学的条件として、理論的には価値無関心の記述対象とみなされ、実践的には低い価値しか持たないものとみなされた。ところが、現代のハイテクノロジーが人間中心主義的自然観と結びついて生み出した様々な医療問題や環境問題は、人間内外に先在する自然的条件が、人間的介入に対する「倫理的」意義を含み持つことを次第に浮き彫りにするようになった。アリストテレスによれば、「自然」は「それ以外の仕方ではありえない」ものとして、倫理実践の対象から外された。倫理実践は、専ら自由と責任を本質とする人間間の行為についてはじめて成り立つものであった。<sup>26</sup>しかるに、ハイテクノロジーは古代の技術的能力を遙かに凌駕し、自然の循環性や均衡性に回復不能な傷を植え込み、ひいては人間の種の同一性や永続性を損う危険性を蔵することが分かるようになるにつれ、自然物は無限の開放系の内にあるのではなく、一定の閉鎖的システムを構成していることが限界意識をもって受けとめられるようになった。かくて、自然に介入する人間の技術的制作為は厳しい倫理的コントロールの下に監視されることになった。アリストテレスの倫理学ではポイエーシスの領域はプラクシスの領域と区別され、前者において技術の論理は考えられても、技術の論理は考えられなかった。しかし制作の端緒が制作者にありながら、制作されたものが制作者の意図を離れ生存に負荷的影響を及ぼす可能性を持つや否や、技術は倫理的合意を生ずる。このことは、従来の倫理が人間の道徳的完成を求める実践の倫理であったのに対し、人間の生存を可能にする制約としての自然条件に向かう技術の倫理の確立が焦眉の急の問題となったことを意味しよう。実践の倫理が人間の当為であるとするならば、技術の倫理は人間に委ねられている許容の問題である。人間はいかなる行為を為すべきかというよりも、人間にはいかなる行為が許容されうるかという思量が重要となる。今日成立を見ている生命倫理学や環境倫理学は、先端技術をコントロールする形をとりつつ、許容の限界を立てる自然とその条件内での文明成長の可能性とを、実践哲学の思量圏へ引き入れている。しかしそれだけでなく一部の環境倫理学は、さらに急進的な自然観を主張する。なぜなら、技術の倫理と

いえども結局は、それは人間のための自然保護に仕えるものであって、この意味で自然は人間にとって間接的に倫理的意義を含むにすぎないからである。彼らにとって、自然にはそれ自体に、単なる手段的資源的効用を超えた固有の倫理的主体性が備わっている。人間という倫理的主体もかかる「自然」という能産的主体の表現、それも精巧な『芸術作品』に他ならない。この立場から見れば、ヨーロッパの伝統的倫理は、自然的基体から徐々に離れ個体的完成を最高善として超越的に目ざすものであって、哲学的源泉を異にするとはいえ、アリストテレスの「ウーシア」や近代哲学者たちの「主体」は、いずれも何ものにも依存しない自存性に尊貴さを認めようとする各時代の倫理意識の反映と見ることが出来る。しかしこれに対し伝統的な東洋倫理は、むしろ人間の倫理的完成を普遍的に最深善（一生の根拠）へ自覚的に降り立ち、これと冥合する方向に求めていると言えなくもない。現代の倫理的状况は、技術行使における人間の責任に問題をとどめるにしろ、あるいは倫理の本質を「自然」にも拡大して認めるにしろ、人間中心主義の視点がもはやこれまでどおりのままでは通用せず、他の自然（生命）中心主義という視点によって相対化されざるをえない方向性を強めた。それは地球上に住む者は人間のみではないという自明の事実を改めて倫理的反省の前へ引き出したと言えよう。もつともこの宇宙倫理的な反省は伝統的には洋の東西を問わずに存在している。ただそれは現代のように実践的意識の対象となることがなく、宗教的・哲学的観想の対象として問題とされているにすぎなかったが、今やカイロスが視向を転換させる。

今述べた倫理的反省をトマス法思想のコンテキストに置き換えてみればどうであろうか？ それは、トマス法思想においてきわめて重視された自然法を、最新の解釈が提示するように、思慮により人間的幸福へ向けて導かれる実践的合理性の方へ還元するのでなく、これまで看過されてきた永久法に視向を転じて把握することを意味する。医療問題や環境問題という人間的生命及び自然の根基に触れる問題を、人格の尊厳の観点から権利保護によって解答しようとする自然法論の有効性は限界を有する。これに対し、永久法は、自然法を通じて人間に人間にふさわし



い世界を形成することを委ねるとともに、生命法則を通じて全ての生命体を直接に支配する包摂的法(則)である。これまで生命法則は永久法と直結し、最初から「それ以外の仕方ではありえないもの」とみなされ、ここに重大な倫理問題が起こるとは予想だにされなかった。しかし現代の先端技術は生命のあり方を人間の合理的な選択問題と化したのである。永久法は人間の幸福達成に向けて「それ以外の仕方でもありうるもの」、従って人間の幸福達成に障害となるならばその変更を求めもさしつかえないものとみなされる。生命にそれ自体尊厳が帰属するのでなく、生命の質が重要であるとされる。しかし、生死を管理する技術を人間が掌中にしたことは直ちに人間が神の役割を演じてよいことにはならない。永久法には人間的理性の届かぬ深い淵があることを人間は謙虚さをもって受けとめねばならぬ。従って、生命問題Xを解く公式のひとつに「人格」があるが、今や他の公式「自然の要求」(これは比喩ではない)を付加せねばならない。戦後自然法論は法実証主義との論争で、自然法を専ら実定法(国法)の正当化・批判根拠として、いわば道德的關係から捉えてきた。しかし世紀末自然法論は自然法を永久法との実践倫理的關係からも捉えることを望む。こうした試みを可能にするためには、現代哲学を支配する「自然主義的誤謬」の関門をくぐるのが前提になる。我々は先ほど略述した「新自然法論」と「スコラ主義自然法論」との論争を手がかりとして、ここから、今日の生命倫理や環境倫理を一括して自然法論へ接合する端緒を得たいと思う。このことは、これまで実践的関心から全く看過されてきた永久法を「自然ある自然法論」の中で再生させ、人間的自由の歯止めなき昂進により世界に生じた文化的・倫理的多極化に最低限の統一的基礎を与えることを意味する。ただ問題なのは、なるほど永久法なくして自然法は理解できないことを立証しても、トマスの永久法観念は神の創造精神を前提として成り立っている。しかし、現代科学の洗礼を受けた者に神学的議論の受容を条件に永久法を説くことは困難であろう。それ故に我々は万人共通の自然的理性をもって能う限り永久法の観念を説明することが要求される。<sup>(28)</sup>トマス主義自然法論という狭い枠内で継続してきた上述の議論を、もっと広い範囲へ向けて解放しうる

かどうか、そして「新自然法論」の人間中心主義的定位とは逆方向で自然法論が可能となるかどうかは、ひとえにこの試みの成否にかかっていると見えよう。

## 註

(1) A. P. ダントレーヴ『自然法』久保正幡訳、岩波現代叢書、一九七〇年。彼は「自然」という言葉の多義性から出てくる自然法懐疑論に対し、「現代の研究者が真に注目を要するのは、自然法の理論そのものよりもむしろ自然法の機能であり、自然法の本質に関する論議よりもむしろ自然法の背後に潜んでいたものもろの問題点である」(一〇頁)と述べ、自然法理論がローマ法形成キリスト教思想の形成、近代市民革命に果たした「功績」に重点を置いて肯定的評価を回復しようとする。また Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Suhrkamp Taschenbuch, 1986 年。ブロッホは「社会的ユートピアがとりわけ人間の不幸の撤廃に向かうのに対し、自然法は人間が貶められている事態の撤廃に向かう」という区別を施しつつも、「法的ユートピア」という言葉において両観念は交差していると説く。即ち、彼にとって自然法とは「より善い状態への道を整えるべく現存するものを除去してゆかねばならない」という信念の別名である。vgl. S. 234f.

(2) メスナー『自然法』水波・栗城・野尻訳、創文社、一九九五年。「しかし人格価値そのものが法哲学の基礎とされるならば、法秩序は人格価値が、然り、一般に人格観念が意識に昇るはるか以前から現実在するものであったのだが、という難問を生ぜしめる」(二七五頁)。共同体価値がより前提的である。

(3) E. ヴォルフは、「自然法」という言葉において「自然」が第一のもの、決定的なものであるならば、自然に依存する自然の法(ein Recht der Natur)が考えられている筈であり、そのとき我々の眼差しはまず自然の本質に向かわねばならない。しかし、それが単に付加的なもの、第二級のもの、副次的なものであるなら、法に依存する法の本質(die Natur des Rechts)が考えられているのであり、結局「正」の本質が問われることになろうと述べている。後者の場合、「自然」は「法」の基体としてでなく、「法」を限定する形容詞として機能するであろう。vgl. Erik Wolf, *Das Problem der Naturrechtslehre*, 1964, S. 27.

(4) ここに言う「正法」とは、「立法者の主観的意志にその妥当を負わぬ」、「あらゆる法形成に先立って与えられた客観的な法的真理」ではなく、「法的形成諸契機のプロセス性格から生じる開かれた解決」(傍点原著、Heinrich Henkel, *Einführung in die Rechtsphilosophie*, 2. Aufl., 1977, S. 530, Anm. 9)を指し示すものであって、この「非特定性」は「人間の尊厳の内容とそこから現れる尊重要求が抽象的に規定しえぬ」(S. 264)と由来している。このヘンケルの「正法」理解は、リップフェルが「正

しいものの基準」として立てる「人間の尊厳」が、常に「白紙の性格」を残さざるをえないとする思想に、即ち永遠に達することができないうが、正しき一般の統制理念として革新的機能を果たし続けうると説く思想に負っている (Hans Rytzel, *Grundprobleme der Rechts- und Staatsphilosophie*, 1969, S. 344)。

また自然法の代わりとして「政治的正義の戦略」を説く者に Othfried Hoffe がいる。その著 *Politische Gerechtigkeit—Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat* の第四章及び第五章を参照。

(5) たとえば A・カウフマンの法思想が典型的である。彼によれば「法内容を絶対的に定立した古典的自然法論も、法形式を絶対的に定立した古典的法実証主義も、ともに失敗したのである。残されているのは、それゆえ、自然法と法実証主義のあなたにある『第三の道』にすぎない。この『あなた』もしくは『中間』の立場を、絶対的であるとも、相対主義—機能主義的であるとも特徴づけることはできない」。上田・竹下・永尾・西野編訳『法・人格・正義』(昭和堂、一九九六年) 所収の論文「戦後初期における自然法のルネサンス—およびそこから生まれてきたもの—」一九一頁。この「第三の道」はもはや自然法ではない。彼にとって自然法は「單純に構成された、完結した社会において成り立っていた」が、高度に複雑な現代社会では、「いかなる自然法の一覽表も存在しない。存在するのはただ、多様な方向へ向けて差し向けられてある人間、人格としての人間にすぎない」(同、一二二頁)。しかし、却ってこの高度に複雑化した現代社会において、厳然として存する自然秩序の限界性が次第に人間の眼に見えるようになってきた面が見忘れられている。

(6) 「第三の道」を確保するために、「批判対象の過度の単純化」が行われているという指摘につき、三島淑臣(「自然法論」と法実証主義の彼方」『現代の法思想』大橋智之輔他編、有斐閣、一九八五年)、二二七頁参照。

(7) アリストテレス『ニコマコス倫理学』第六卷第五章を特に参照。正しい思慮は単に「ことわりを具えた状態」たるにとどまらない。その正しい判断のためには快苦の影響によって行為の根源が損われないよう心情が保全されることが前提となる。

(8) cf. Raphael Demos, Some Remarks on Aristotle's Doctrine of Practical Reason, in: *Philosophy and Phenomenological Research* (1961-1962), p. 160.

(9) フィーヴェク、ペレルマン、ガダマーらの名が挙げられるであろう。

(10) たとえば最近のトマス倫理学解釈において次の著作が典型的である。Daniel Mark Nelson, *The Priority of Prudence—Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implications for Modern Ethics*, 1992. 葛生栄二郎訳『賢慮と自然法——トマス倫理学の新解釈』成文堂、一九九六年。「本章では、もっぱら自然法の観点からトマスの道徳論を理解するのは誤りであると言え、理由と根拠を提示するという約束に応えることから始めたいと思う。実に豊富な賢慮に関する記述や実践理性における賢慮の

役割を見れば、トマス倫理学は自然法論よりも賢慮論に依拠しているのだという私の主張が確からしいものに見えてくるであろう(五三頁)と言う。この主張はフィニスよりもラディカルであり、ゲワースの立場に近いように思われるが、詳細な検討は拙稿の第四章に譲る。

- (11) メスナー『自然法』の冒頭で、自然法論の対象となる人間のあいだの諸関係は、「個々人のあいだに、個人と社会体諸形象とのあいだに、社会体諸形象相互のあいだに生ずる」(前掲訳書、五頁)ものとされる。自然法を個人倫理化して捉えるのは一面の真理でしかない(三四〇—一頁)。
- (12) メスナーによれば、自然法は、人間の実存的諸目的により与えられた義務や権利の枠内では「自分なりの生活を形成することを各人に委ね、また自分の気に入るように共同生活を形成することを各国民に委ねている」。それ故にメスナーの自然法理論においては「実存的諸目的」の下に法の倫理的本質と功利的作用とが合一して捉えられている。前掲訳書、二六七頁以下を参照。
- (13) カント的義務論に対する「こうした批判につき」cf. Henry B. Veatch, *Human Rights—Fact or Fancy?*, 1965, p. 21. 義務論者は「人間の目的へ訴えても道徳的当為の存在を何ら推考せしめることができない」と示したあとで、突然テールブルがひっくり返り、あらゆる道徳的当為に何の明白な保証や正当化も伴っていないことに気づき苦境に陥る。何故に私が従わねばならないかを道徳的命令者が私に告げえないなら、誰が私に義務があるなどと語りうるだろうか?—こうヴィーチは批判している。
- (14) R. バウオーキン『権利論』木下・小林・野坂訳、木鐸社、一九九一年、二三八頁以下を参照。彼によれば、ロールズの始源状態はまさにこの「平等の配慮と尊重への抽象的権利を有効あらしめるべく案出されたもの」に他ならぬ。
- (15) Josef Isensee, Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Papste des 19. Jahrhunderts, in: *Menschenrechte und Menschenwürde*, Hrsg. von Ernst-Wolfgang Böckenförde und Robert Spaemann, 1987, S. 144, 149.
- (16) German Grisez, The First Principle of Practical Reason—A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2, in: *Natural Law Forum*, 10, 1965, pp. 168-201.  
John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 1980. なおグリセス—フィニス理論の梗概を知りたい有益な論文として、German Grisez, Joseph Boyle, and John Finnis, Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends, in: *American Journal of Jurisprudence*, 32, 1987, pp. 99-151.
- (17) Ralph McInerny, The Principles of Natural Law, in: *American Journal of Jurisprudence*, 25, 1980, pp. 1-15.
- (18) John Finnis and German Grisez, The Basic Principles of Natural Law—a Reply to Ralph McInerny, in: *American Journal of*

- Jurisprudence*, 26, 1981, pp. 21-31.
- (19) Henry Veatch, *Natural Law and the 'is-'ought' Question—Queries to Finnis and Grisez*, in: *Swimming Against the Current in Contemporary Philosophy*, 1981, pp. 293-311.
- (20) John Finnis, *Natural Law and the 'is-'ought' Question—An Invitation to Professor Veatch*, *Catholic Lawyer*, 26, 1981, pp. 266-277.
- (21) Lloyd L. Weinreb, *Natural Law and Justice*, 1987. 特ニ cf. pp. 108-115.
- (22) Russell Hittinger, *A Critique of the New Natural Law Theory*, 1987.
- (23) Robert P. George, *Recent Criticism of Natural Law Theory*, in: *University of Chicago Law Review*, 55, 1988, pp. 1371-1429. 乃至同一著者の『*民法論文集*』cf. *Natural Law and Human Nature*, in: *Natural Law Theory—Contemporary Essays*, edited by same author, 1992, pp. 31-41.
- (24) Anthony J. Lisska, *Aquinas's Theory of Natural Law—An Analytic Reconstruction*, 1996.
- (25) トマス『神学大全』第九一問題第二項<sup>6</sup> et talis participatio legis aeternae in rationali creatura 'lex naturalis' dicitur.
- (26) アリストテレス『ニコマコス倫理学』第三卷の分析をよびつゝ *ἐξ ἑαυτοῦ* (1113b7) も *ἐξ ἑαυτοῦ* (1111b30, 1112a31, 1113b10, 1114a29) は「我々の力の範囲にあるもの」「我々の自由になるもの」を意味する。
- (27) たとえば、ジョーゼフ・フレッチャーは「倫理学と安楽死」(『バイオエシックスの基礎』——欧米の「生命倫理」論——H・T・エンゲルハート、H・ヨナス他著、加藤・飯田編、東海大学出版会、一九九〇年)、一三九頁で、次のように「生命の質」倫理を擁護している。「神を自然の原因とするだけでなく、自然とその仕組の建設者ともするようになる。さらに、自然の建設者とするだけではなく、自然の経営者ともするようになる時代遅れの弁神論から、われわれは自分自身を解放しなければならぬ。こうした古風な基礎に立てば、地震や火事、あるいは生や死について、その目的因であると同時に作用因であるものは神自身ということになるだろう。そしてこの場合、論理的な推論に従えば、『自然に干渉すること』(これこそ正に医学であるが)はどれも『神を演じること』になる。しかしそのような神は、真面目に言えば死んだのである」と述べている。無論この考えによれば「永久法」は生命倫理の方向づけにとって何ら必要でない法ということになる。彼にとって倫理において重要なのは、単なる生命ではなく、人間の理性的意志決定であり、これを方向づけるのは人間の幸福である。ところで、フレッチャーは、人間だけでなく全ての生物がその生命を保持するため大なり小なり「自然への干渉」を行っていることを忘れてゐる。「自然への干渉」の存在は、自然全体が当初から許容していることなのである。しかし「許容」ということは、いずかかに許容の閾値が蔽にあることを

含意している。生命の種的同一性・回帰性・均衡性・永続性の閾値に迫り突破しようとする危険性を孕むのがハイテクノロジーの応用（たとえば本来の治療行為としての目的を逸脱した遺伝子操作）であり、ここに格別に人間による「自然の干渉」が倫理問題を生ずるのである。従ってある種の医療問題は人格権の侵害とは別種の問題を蔵している。これは「永久法」への違反行為に他ならない。

(28) メスナーもまた「永久法」観念にまつわる神学的性格を避けてこう言う。「アウグスチヌスやスアレスの永久法論からいずれにせよ理解されることは、永久法からする自然法の証明は、ことに今日の精神状況に鑑みて、一連の認識論的・形而上学的・神学的問題を惹き起こすことである。認識論的には、いかにしてわれわれは永久法、その存立、その内容の認識にいたるのかに答えるという問題である。形而上学的には、今日では神の存在や本質についての問いが解明されねばならない。というのは中世とは反対に、神の实在は一般に信じられていないし、神概念も統一したものではないからである。神学的には、そして確かに自然科学的ならびに啓示神学的には、永久法の認識や人間のうちでのその作用様態がどうなっているのかその様式や様態が、説明されるべきである。なぜなら……プロテスタント神学により、本性法則が、それとともに永久法の作用可能性が、「原罪により破壊された」本性そのものを介して、疑問に付されているからである」（傍点原著、前掲訳書、三三八頁）。メスナー自身が採る自然法の基礎づけは「帰納的・存在論的」方法である。