

ジヨン・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—

ハンス・ヨアヒム・テュルク

山田 秀訳

ロールズ、政治哲学、社会倫理学

ジヨン・ロールズ（一九二二—二〇〇二年）の作品の最良の解釈者の一人が一九九三年に書いた導入に次のようにある。「ハーヴィード大学の哲学教授のこの重量級の著作ほど今世紀において遅早くしかも大きな注目を集め、強力で広範に及ぶ議論を誘発した哲学書はない。哲学の素人を全く顧慮することなく、本書は体系的厳密な集中力を注がれた六〇〇頁に、実践哲学史において今日まで展開されたものの中でも論証的に内容濃厚で極めて精緻な政治的正義及び社会経済的正義の理論を開陳している。^①」ヴォルフガング・ケルステインングは、一九七一年の著作『正義論^②』をプラトン、アリストテレス、ホップズ、ロック、ルソー、カントの伝統に位置づける。ロールズは、元になる原稿を様々な論文^③において公刊し、様々な改訂新版^④で修正を施した。アメリカで見られた議論からの様々な異論

に対応し、従来の議論の弱点を取り除こうとした。米国では政治哲学及び社会倫理学の二つの立場がロールズと議論を交わした。一方はロバート・ノージックやジエームズ・ブキャナンといった「リバタリアン」であり、彼等は個人主義的自由主義者として社会国家的ある種の制約を承認しない。他方はマイケル・サンデル、マイケル・ウォルツァー、チャールズ・テーラー、アラスデア・マッキンタイヤーといった「共同体主義者」ないしこれと近い思考様式を懐く社会学者であり、彼等は反対側から議論を行い、諸個人の合理的契約や同意に対しして共同体内で育まってきた倫理的伝統を優先する。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との対照的に、特にドイツではカトリック社会教説がこれと十分取り組まなかつたことは耳目をひく。この主題に自分の論文で取り組んでいる数少ない論者の一人であるフランツ・ヨーゼフ・ボルマンは、近日中に比較的大部の著作を公刊するという（他の数名に

については後に言及しよう)。「既にもう三十年以上にも及ぶロールズの公正概念をめぐつてなされて来た極めて徹底した学際的な議論の中で、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い。そうした状況はやつと最近になつて変わりつつあり、それはロールズ後期著作、とりわけ多元社会の政治的有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懷き始める神学者が増えてきているからである。疑いなく二十世纪で最も影響力のある正義論との批判的対話に対してこのような抑制的な態度を採ることは、社会正義という主題が、一九三一年に初めてこの社会正義概念が公式の教導職の語法として採用されて以来(回勅『クワドラジエジモ・アンノ』において—著者)、カトリック社会教説内で重要な地位を占めることに思いを致すなら、尚更驚くべきことと思われる⁽⁵⁾。」それ故、こうした驚くべき事情をここでは調査しておこう。これに対して政治学及び社会科学は、史的概観から明らかになる世俗的な意義をロールズに認める。ピーター・ラステットは『哲学、政治、社会』叢書第一巻において、ホップズ、ロック、ルソー、カント、ヘーゲル等の偉大な名前とともに健在であつた三〇〇年間の後、十九世紀中葉以来今日に到るまで政治哲学は死んでいる、と主張している。実践哲学は全体として非合理主義に陥つてしまい、規範的言明は趣味、感情、表明以外の何ものでもない。哲学界では論理学、科学理論、認識論、言語哲学が幅を利かすばかりである。論理経験主義と分析哲学が哲学界を支配する。倫理学と社会哲学について言えば、この百年来その場が見当たらない。こうし

た診断はアングロサクソン圏には当てはまるものではあろうが、それでも大陸においてはオトマール・シュパン(一八七八—一九五〇年)、カール・シュミット(一八八八—一九八五年)、レオ・シュトラウス(一八九九—一九七三年)、エリック・フェーゲリン(一九〇一—一九八五年)といった政治思想家、マックス・ホルクハイマー(一八九五—一九七三年)やテオドール・アドルノ(一九〇三—一九六九年)のフランクフルトの批判理論が意味を有していた。尤も、その彼らとて包括的規範理論の構想というより寧ろ時局の具体的な問題に取り組んだ。その限りでロールズは現に彼の理論構想を引つさげることによってかの偉大な過去の政治倫理学的思想家に再度連なつたのである。それだけでなく、彼は最近の哲学及び社会科学の認識を構想に組み入れようと試みる。こうした二つの理由から彼はかくも圧倒的な反響を世界的にかち得たのである。

ロールズ哲学の根本特徴

カトリック社会教説との比較を行う前に、ロールズ哲学の根本特徴は彼自身の修正を考慮して想起されなければならない。彼自身による極めて重要な解明が冒頭に置かれている。『正義論』では「公正としての正義の理論が正義についての包括的道徳説であるのかそれとも政治構想であるのかという問題が」未決事項であった⁽⁶⁾。新版では決定が下された。即ち、「公正としての正義の構想は今や政治的正義構想として提示される⁽⁸⁾。」それは、従つて、道徳的、宗教的

かつ哲学的多元主義の世界ではや不可能となつてゐる「道徳的全体論の一部」などではない。こうして、社会的自由主義の思考様式に特徴的となつてゐる道徳と政治の区別が行われる。善なるもの、即ち、道徳は自由な個人の事柄となり、正しいものは社会の事柄となり政治の事柄となる。⁽⁹⁾我々はこうした考え方「善と正の区別ないし分離」をドイツで最も影響力のある哲学者ユルゲン・ハーバマスに見る。宗教的及び道徳的確信があくまでも個々人の私的事柄であるのに比し、政治的問題と社会的問題の間には「重なり合う合意」、即ち多元社会における交差量「共通部分」が見出されるべきである。正義の基本理念は「世代から世代へと継承されていく社会的協同の公正で長期に及ぶ体系としての社会の表象」である。⁽¹⁰⁾正義によつて善く秩序づけられた社会の協同する成員は自由で平等な人格である。この社会の社会的協同は三つの特徴を有する。即ち、その社会は公的にそして協同する人々によつて承認された規則と手続きに導かれる。相互関係、相互性のお蔭で、貢献を為す各人總てが、承認された基準にもとづいてそこから利益を得る。参加者全員に合理的な利点が存する。⁽¹²⁾ロールズはここで理性的人格を想定している。それは合理的に、つまり目的的に規定されて行動するだけでなく、たとい自分が不利になる場合であつても他人も理性的に振舞う限り、全体としてみれば理性的に行動する人格である。全体の理念は現実の記述ではなく、目的表象であるが、それは実現可能な理念として根拠づけられる。根拠づけは有名な政治上の契約理論の類型に属する。この契約理論は、近代初期に現わされたがその後ロールズ以前には殆ど

主張されなかつた。ロールズによつて契約理論は驚くべき復活をみた。契約理論による根拠づけは、宗教的權威も他のいかなる權威もそして又合理的自然法のような哲学体系も多元社会における道徳的並びに政治社会的秩序を保障することが出来なくなつてしまつた以上、必要であることが証明された。契約で合意された支配の行使と財の分配のための規則が正当であるか否かは、そのような思考構造においては、ただ次の一点に、即ち、それらが一般的に同意可能であるか否か、「それらが関係当事者の契約合意の結果として議論を尽くして展開され得るか否か」に懸かつてゐる。契約の考察と決定のすべての出発点は、分配されなくてはならない現存する資源の希少性である。ホップズのような古典的契約理論において万人による万人の闘争によるこの分配は、契約が合意され分配が承認された制度に譲渡されない限り不可能である。それに対しても「ロールズ契約理論」ではそのための協同の意志と合理的意志とが最初から存在する。こうして、分配の正義とは何であり、それは如何に定義され、作り出されるかという問い合わせ全理論の中心に置かれることになる。

正義原理と原初状態

ここで二つの正義原理が立てられる。さりとて両原理とも個人にとっての道徳行為規範ではなく、社会及び政治秩序の構造（「基礎構造」）である。「正義は社会制度の第一の徳」であつて、個々の行為者の徳ではない。このように『正義論』冒頭で直ちに宣言されて

い。¹⁴⁾

配分上の紛争はロールズに言わせれば自然状態においては未だ存せず、複雑に発達した社会、それも正義に定位しなければならない既に存在する規則を有した社会において発生する。配分の正義は彼によれば、一般的に予想されるように「個々人の特殊な要求、願望、選好が……我々に知られているとして、どのように所与の商品の一群が様々な個々人に配分され、あるいは彼らに割り当てられるべきであるか」に存するのではない。寧ろ問題は制度的に解決されなければならない。「如何にすれば制度の統一的な骨組としての基礎構造の制度が規制され、長期的にみてそして諸世代に亘つて公正で給付能力のある生産的な社会的協同体系が維持されうるのであるか？」これら諸規制は社会の背景に根差し働いているのであるから、ロールズはこれを「背景的手続的正義」とも呼んでいる。この正義形式は、二つの正義原理に分かたれる。即ち、「(a) 各人は、その自由の体系と万人にとつて合意可能な、平等な基本的自由の完全に妥当な体系に対する平等な変更不可能な要求権を有する。(b) 社会的および経済的不平等は、二つの条件を満たさなければならぬ。第一に、それは公正な機会の平等という条件下で万人に開かれた職務と地位に結びついていなければならない。第二に、それは社会でもつとも恩恵に与つていらない人々に最大の利益をもたらさなくてはならない（格差原理）」。平等思想はそれでも格差原理に優位する。自由もまた位階秩序からみて譲歩しなければならない。平等は抽象的でなく、ここでは自由の目録として、即ち、思想の自由、良

心の自由、政治的自由、結社の自由、身体の不可侵等「と並ぶもの」として理解されなければならない。最も興味深い考えは格差原理という考え方であろう。それは、不平等は最終的には一般的善、とりわけ不利な立場にある人々の善によつて正当化されなければならない、とするものである。ロールズはこのために「マクシミンスタンダード」を用いるのだが、それは「全体の評価をもつぱら最も不遇な立場に依存させる。『マクシミン』という表現は maximum minimum、即ち、最小の最大「最も小さき者の最富裕化」ないし最高の最小限を意味している。それ故我々は、最良の最小装備を提供するような最善の基本秩序を樹立すべきである」。¹⁵⁾ ロールズは、どのようにして格差原理が不遇な人々の役に立つべきであるかを詳細に考量し提案した。¹⁶⁾ ここでパレートに従つた所得分配との違いが存するか否かが議論される（パレート原理によると、社会変化が許容されるのは一人の人間が少なくともよくなり、しかも他の人々の状態が悪化しない場合だけである）。これら正義の諸原理の背後には自由で平等な一群の市民が常に想定されているのだから、リベラルな正統化原理は次のように定式化されなければならない。即ち、「政治権力は、それが（不文であれ成文であれ）憲法に一致して行使され、しかもその憲法の重要な構成要素が理性的で合理的な人格としてのすべての市民によつてその共通の人間の理解力に照らして是認される場合にのみ正統である」と。道徳的にも宗教的にもはたまたとりわけ政治的問題に就いて多元的な社会において同意に到達するために、ロールズは構成的な前提を行う。彼は「無知の

ヴェール⁽²⁰⁾のもとで必要な協定が取り結ばれる原初状態を想定する。決定が下される間の無知の条件は以下の通りである。即ち、参加当事者は、彼らによつて代表される人々の社会的地位、人種の帰属、性別、生来の能力、見解を知つてはならない。こうした無知の状態は、当事者が自由で合理的に協定を結ぶことができるようになるために企図されている。それは、当事者が事実として何について合意したかを問うのではなく、何について合意可能であり合意するであろうかを問うのであるから、仮説的なものである。それがとりわけ非歴史的である理由は、この合意が事実として結ばれたものでもなければ結ばれることもないであろうことによる。原初状態は、市民が政治的に平等であり、合理的かつ協同的に行はれすることができ、またその意欲があるというモデルである。こうした条件下で結ばれた社会の基本構造についての協定は公正とされる。⁽²¹⁾この基本構造は、「より高い利益関心」の実現を可能にしなければならない。それらは、正義感覚と正義構想を築き上げること、善の構想及び善き生活の構想を展開すること、善を追求して成果をあげること、こうした利益関心である。こうしたより高い利益関心は、しかしながら、平等な「基本権」、平等な「基本的自由」並びに「基本的善益（基本財）」への平等な接近可能性が与えられていて初めて実現され得る。ロールズは目録を作成する。1 政治的自由思想、表現、報道の自由、集会の自由、選挙権及び被選挙権。2 良心及び宗教の自由、結社の自由。3 身体の完全性、移動の自由、所有権。4 法的安全、身体の自由、手続きの安全。⁽²²⁾所有に関してロールズは綿

密な考察を行つた。正義の全体構想は、各人の尊厳と自由という義務論的公理から出発するのであるが、それでも帰結主義的ないし目的論的に議論を展開している。基本秩序と自由と善益（財）の分配は、自由な人格への、なかでも不遇な者への効果に基づいて測定される。しかしロールズが最初規則功利主義ないし行為功利主義という形で支持していた功利主義とは異なつて、その効果として重要なものは幸福の総体でも平均でもましてや媒介変数などではなく、上述した利益、自由、善益の装備配置である。⁽²³⁾正義の基準を考える場合大切なのは、協同し自由で分別ある市民としての個人の役割であつて、諸個人の主觀的欲求や願望ではない。功利主義があつては共同体的善を達成するために幸福の充足を諦めることは決してあり得ない。最後に両理論を区別する社会に関する異なつた像がある。公正としての正義は選択された制度を決して毀損しない。功利主義において社会というのは諸個人の多数に可能な最大の満足を提供するためだけ役立つ⁽²⁴⁾。ロールズは自己の理論を、「目的論的」功利主義と区別して「義務論的」功利主義と呼んでいるが、それでも（彼はその言葉を使つてはいないが）「帰結主義的に」結果をも考慮するのである。⁽²⁵⁾

カトリック社会教説とロールズのこれまで

ロールズ自身は、本稿で言及している著作の中で、大陸のカトリック社会教説並びにその著者に全く触れていない。彼が道徳と宗

教の役割に言及するのは、せいぜい多元主義を論ずる枠内においてのことであり、しかもその際、彼はこれによつてその正義哲学を基礎づけるのではなく、中立的立場に止まろうとする。⁽²⁶⁾恐らくロールズは古典的なカトリック社会教説についてもその展開についても何ら知るところはないであろう。カトリック社会教説の中心内容である共同善、連帯性、補完性、社会正義は彼の主要著作の詳細な索引のどこにも登場しない。彼はただ英米カトリックの専門文献内部で活動しているに過ぎない。せいぜい人格という概念、これは上述のカトリック教説の中心概念に属するのであるが、この概念が重要な役割を演じているくらいである。「この人格という構想はヒト（ホモサピエンスという種の一員）の構想と混同されではならない。」⁽²⁷⁾と言うのは、後者は、人間の能力とか道徳的ないし政治的徳とかの規範的概念を一切用いずに、生物学や心理学によつて規定され得るものだからである。その上、人格を特徴づけるために我々は、それらの概念に次の概念を、即ち、理性、推論、判断という諸能力の定式化に用いられる諸概念を追加しなければならない。このとき問題になつてゐるのは、両道徳能力に伴いしかもその行使にとつても徳の実践への投入にとつても必要となる本質的な能力である。⁽²⁸⁾ギリシャのポリス市民に既に由来するこの定義は、行動主義、生物主義、マルクス主義を拒絶するものであり、カトリック教説の基礎にある人間像と符合するものであるけれども、こうした本質的なものが欠ける場合に胎児、障害者、痴呆、昏睡患者に対しても人間の尊厳の保護を否認するとなれば、倫理的諸問題を投げかけることになるだろ

う。しかしロールズはこの問題を本稿で参照した著作においては論じていない。原初状態理論と契約理論並びによく秩序づけられた社会の目的像への適用にはそうした倫理的否定的な評価は含まれていない。

上述したカトリックの根本命題の基礎は自然法学説である。ロールズはこれに言及はするが、そして複数形「自然権」でも用いられているが、その頻度は非常に低い。それはメタ形而上学的契約理論を必要であると彼が見なすところ、即ち、神、宗教、哲学、そして「幾人かの者」が自然法と名づけるものがもはや社会の合意を形成できないところで登場する。⁽²⁹⁾それでも彼は、「自然法の最小限の内容」を語る英國の法学者ハーバート・ライオネル・アドルファス・ハートに賛同し、この内容が自分の構想に含まれていると考へている。このとき彼にとつて市民の忠誠を根拠づける政治的価値が問題となつてゐる。又ある時には彼はその契約理論と自然法とを功利主義的効用理論に共に対置させて、自然法と或る者たちが呼ぶ「人格の不可侵性」について語つてゐる。⁽³⁰⁾やや詳細な見解をロールズは『正義論』の脚注で表明している。⁽³¹⁾「いわば形而上学的な正義概念から人間の尊厳が導出され、」そこから理性と協同への能力が生ずる。ロールズはすべてを一つの「合意」から導出しようとするのではあるが、「この前契約的な論理は（……）自然法的正統化に対応する。磐石の自然「的倫理」法則としての正義は動態的形成過程（自然法）を含んでいる」。⁽³²⁾それ故、ここには人間と社会についてのメタ経験的な所与的想像が存在するのであって、これは伝統的に自然法が

考えてきていることに外ならない。予想以上に近似していることが、カトリックにおける自然法思想のその後の展開が以前の新スコラ学的形式から離れていったという事実によつて明らかになる。「教会の社会教説が新スコラ学的自然法理解と余りにも緊密に結合していることは、こうして時代遅れとなつた。と言うのも、この哲学的な傾向は、形而上学的な過剰要求、永遠に法的に生起しなければならないものの硬直した確定に基づいているという理由で、更には、その基本的誤謬、即ち、『神によつて人間に立てられた要求と内容的な前所与の秩序とを直接的に無差別的に混同するという誤謬に基づいている』³⁴⁾という理由で『イデオロギーの嫌疑を受けるに到つた』からである³⁵⁾。『混同については』道徳と法、善と正義の直接的な等値という補足が必要である。ノーテレ＝ヴィルトフオイナーは続けて言う。「このことは形而上学並びに自然法の終焉を意味しない。何となれば、『解答を要求されて存在しているあの問題は残されたままである』のだから。恣意に委ねられているのではなく、基本価値への志向を有する形而上学、超越的な事物並びに現実在ことに人間の次元に関する教説という意味での形而上学抜きには如何なる倫理学も不可能である。自然法及び形而上学の固有で、そして常に同一に止まり今日でも尚依然として正当とされる根本関心は、あくまでも『社会秩序、その必要価値、法益（制度）の客観的な基礎づけ』である。考察を更に進めていけば、ロールズとの親近性はより明瞭になつてくる。「自然」とは単に予め発見される事実性でもなければ、生物学的な事実性でも文化的なそれでもない。自然とは人間

存在における非恣意的な構造であり、実践理性で以て初めて解釈され、解明され、拘束的なものと理解されなければならない。理性は自然所与の規範存立「非人為的に既に与えられている諸規範の集合」を単に読み取る道具ではない。「倫理規範は自然『それ自体』の性質ではなく、経験的認識、合理的判断形成そして議論によつて獲得された意思の一一致の結果である。自然の中へ投げ込まれているのは規範ではなく、人間の倫理的理性である。そしてこの理性は、自然的規制を承認することで人生を成功させる諸規範を決定しなければならない。自然的なものを規範的なものとして特徴づけることが理性に叶うための觀点を決定することは、理性の委譲されえない役割である³⁶⁾。この自然的なものは、ミュンヘンの社会倫理学者ヴィルヘルム・コルフによれば、人間（常に同時に攻撃者でもあり保護者でもあり保護を必要とする者もある）の自然適合的で非恣意的なものであると同時に歴史的文化的に「非恣意的なもの」でもある。ヨハネス・メスナーであれば、これを人間本性の作用様態とか「実存的諸目的」と呼ぶであろう。規範的理性、人格、歴史性の強調によって変更を被つた自然法理解は、ユルゲン・ハーバマスとの対話で交わされたヨーゼフ・ラツインガー枢機卿、ベネディクト十六世現教皇によつて主張されている。「自然法の理念は、自然と理性とが相互浸透しており、自然自身が理性的であるという自然概念を前提している。こうした自然觀は進化論の勝利によつて崩壊した。自然は、たといその中に理性的行態が存在するにしても、それ自体理性的ではない。これはそこから我々に立てられた診断であり、今日

一般に異論がないように思われる。(……) 何れにせよ近代の、最も根本的なところで理性法であろうとする自然法の最後の要素として人権が残されている。この人権は、人間が人間であるというそれだけで、ただ人間という種に帰属することによって権利の主体であり、存在それ自身が価値と規範を内在させており、それは発見されるべきものであり、発明され得るものではないという前提なしには理解できない。或いは今日ではこの人権の教説は人間の義務並びに人間の限界についての学説によつて補完されなければならないかも知れない。そしてのことから改めて次の問題が、即ち、自然の理性がそれ故人間にとつての理性法が、更に世界におけるその存立があり得るのではないかという問題がよみがえることの機縁になるのではないか。こうした会話は今日、文化相互間で解釈され指導されなければならぬであろう⁽³⁷⁾。ここで注意しなくてはならないことは、旧式の自然法理解における自然と理性という両概念が生の生物学的事実性とその対象的な理性秩序を意味していること、他方ではしかし引用の最後に実践理性の規範的な作用が人間の側に記述されており、それが人間本性の所与の解釈をなし得、なさねばならないこと、こうしたことである。

恐らくはカトリック社会教説との見かけの不適合性の故であろうが、ロールズの理論はその両立可能な側面でもカトリック社会理論家によつては殆ど受容されていない。経済倫理学者のカール・ホーマンは一九八九年当時既に、第二次世界大戦以降で実践哲学の最も重要な著作の著者であるロールズがカトリックの議論で何ら役割を

演じていないと述べている。カトリックのガレス協会の一九八八年から一九九五年刊行の『国家事典－法、経済、社会』において、ロールズは全七巻の多くの見出し項目で重要であると言及されているものの簡単に紹介されているだけで、入念な叙述も討論も見られない。例外をなすのは、「実践哲学」について書かれた哲学者オット・フリート・ヘッフェの記事である。ヘッフェは実践哲学の復権に果たしたロールズの貢献を高く評価はするが、その彼ですら倫理から離れたところで実践哲学を根拠づけることに疑念を懷く。「人間的行為の放棄できない義務を蔑ろにせずして道徳概念をすつかり放棄できるものかどうか」という問題が生ずる⁽³⁸⁾。ヘッフェによれば、ロールズには「善」についての意味論が欠落している。一九七八年から一九八二年に出版された教会合同運動の三巻本『キリスト教倫理学便覧』においてロールズは殆ど登場しないし、言及される場合でも論評なしで、単に注においてである。但し、そこには『正義論』が最も重要で内在的な、即ち、超越的でない最近の倫理学であるとの注記が記されている⁽³⁹⁾。こうした事情は殆ど変わっていない。メンヒエングラートバッハに在るカトリック社会科学中央研究所の所長アントン・ラウシャーの著作を見てみると、一九八八年以降ロールズを扱つたものは見られない。カトリック社会教説の代表的人物の何人かをもう少し見ておこう。カトリック社会教説の大御所の一人でイエズス会神父のオスヴァルト・ネル・ブロイニングはその晩年もはやロールズとは取り組まなかつたように思われる。他方、ドミニコ会のアルトゥル・ウツツはロールズを少なくとも何回かは論じ

ている。ウツツは原初状態の叙述と人間における相互的効用性への素質を原罪以前の神学的原初状態と比較するものの、人間に就いてのこの不完全な本質言明は彼には十分ではない。ウツツは、ロールズの十分とは言えない平等原理と格差原理に対しても、共同善の理論を据える⁽⁴⁰⁾。両正義原理の根本特徴についてのより詳細な叙述をミュンスターの社会倫理学者フランツ・フルガー（故人）が行っている。「なるほどロールズはこの根本命題を掲げても依然として功利主義に近接しているように思われる。それでもここでは最大多数の幸福が倫理規準となっているのではなく、多くの場合物質的に理解された幸福に先行する各人の平等な権利である。従つて、功利主義で要請される効用の最大化は倫理学的にはただこの権利の枠内においてのみ倫理的であり得る。この枠は多数の恣意に任される（せいぜい少數者の不利になるようなされる）ものではなく、それ自身で通用するのである。しかしこの功利主義を決定的に超える条件を基礎づけることができるためには、ロールズはその諸前提を離れて各人の（そればかりか未出生児の）無条件の平等な尊厳を受け入れ、その無制約的な尊重を基本的に要求しなければならない。その内容に関してもはこの正義論の規則は功利主義のそれとそれほど相違しない。相違はただ最終的な基礎づけに、即ち、経験的・実用的な次元を超えて理念的根拠、詰り人間の尊嚴を要求するという基礎づけに存する。こうしてロールズは、彼が引用するカントの哲学的構想の内部で考察を行うのである。無条件の人権とその正義は、一ロールズは明瞭にそのように考えるのであるが——確かに国際連合による一九四八年の

年の人権宣言のなかに明文で確認されていない最終的な根拠づけのこうした仮定をした場合にだけ、効力を有する」⁽⁴¹⁾。更に、ここではカントの継続のみならず、カトリックの伝統である自然法論の継続も見られるのではないかと問うてみると、フルガー自身次のように語っている。「カントも功利主義批判でカントに依拠するロールズも、それ故共に、それとは自ら知らずして、ましてはつきりと同じ概念を用いることなどなくして、長いキリスト教的倫理の伝統の下に立っている」⁽⁴²⁾。自然という概念は登場しないが、ここでトマス・アクイナスの思想が再び主題化される。見かけ上の相違は、ロールズが哲学理論ではなく政治理論を構想し、大陸自然法の伝統の概念や理念に関心を払わないことに主に基づく。アイヒシュテットの社会倫理学者で政治学者のベルンハルト・ズートルも有名な二つの原理を引用し、そればかりか暗黙の内にこれを受容しているかのようであるが、異議を唱える。もつともその異議は根本に関わるものではない。「この原理を適用する場合の困難は、確実な予想を許さない点にある。経済的な問題についてさえ、措置が或る特定集団にとつて有利になるか不利になるか予測を立てることができるくらいである。更に大きな困難が基準の多義性にある。物質的なものを超えて人間の自由の機会と国家の制御権限との関係を考えてみた場合、『有利』とは何を意味するだろうか。機会の平等とは、万人にとつてより高い地位への法的に平等な通路が理解されるならば、何を意味するのだろうか」⁽⁴³⁾。この批判はロールズだけに当てはまるように思われない。カトリック倫理学内部でもその社会

正義についての通常の教説に同様に批判を適用できる。憎むべき不正は厳密に確定することができるかも知れないが、具体的な個別事例において社会正義が何を求めるかについては、個人主義の極端な立場（例えば、ロバート・ノージック）や平等主義的集合主義といった極端な立場を採らない限り、それ以外の様々な社会教説内において定義することはできない。しかし有利と不利と正義を定めることが困難であるか或いは不可能である場合にロールズは疑わしいときには平等の保証を優先するとズートルは纏めており、これは正しい。と言るのは、第一原理は第二原理・格差原理に優位すべきであるからである。ところで、カトリック社会教説においても、疑わしい場合には補完性を、従つて自由と不平等を連帶性と平等のためには犠牲にするという傾向が見られはしないだろうか。これらはロールズに対する本質的な異論とはならないであろう。すべての自由社会で発生し、倫理的な正当化の吟味を受けなければならない不平等を判別するための、ロールズの基準よりもより説得的な基準はどこに存在するのだろうか。批判の対象とされている功利主義も公平に取り扱わなければならないであろう。と言うのも、功利主義は究極の義務拘束性ないし根拠づけを欠いているとは言え、少数者が多数者により大きな効用の犠牲にされない限り、具体的決定のための議論の補助を提供し得るからである。そこで、ミュンスターの社会倫理学者ヘルマン＝ヨーゼフ・グローセ・クラハートは次のように判断している。「規範的志向性においてロールズの理論は社会国家を強化し、不遇な者にできるだけ十分な最小限の分配を確保する社会の

基本秩序を確立することを目指しているということは歴然としている。その限りでロールズの正義論はキリスト教社会教説と直接的に接合可能である。何となれば、キリスト教社会教説は聖書の『貧しき者を選ぶこと』に義務を感じており、この出発点から区々様々な現代社会の枠内で実現可能な改革像を展望するからである。⁴⁵⁾

面白いことに、一九八六年に出されたアメリカ合衆国のカトリック司教団の司牧教書『万人のための経済正義』は明言していないが、ロールズの基本思想を本文に組み入れている。司牧教書についてドイツ語で註釈を書いたイエズス会のフリートヘルム・ヘングスバッハは次のように書いている。「司牧教書の経済倫理学的核心部分と、主観的欲求と利益に接合された倫理学と正義に定位した理性倫理学とを結合しようと試みたロールズとの共通点は否めないように思われる」。ヘングスバッハは共通点を数え上げるが、なかでもロールズの分配基準の使用と、ロールズが他の名の下で望んだ参加正義の投人が見られる。もつとはつきりとロールズの分配原理をカトリック教説に組み入れる可能性と必要性を見ているのがアイヒシュテットの社会倫理学者ミヒヤエル・シュラムである。「聖書的発見方法（詰り、貧しい者の選択—著者）の社会哲学的再構成」というパラダイムとしてジョン・ロールズの正義論の『格差原理』は役立つ。⁴⁶⁾ シュラムは格差原理の適用をじつに厳密に描いて、それに従つてドイツの資産状態を算定している。しかし更に詳しく見る必要がある。「経験的に許容される不平等のどのような割合がじつさい行為の刺激を解いて、経済の『ケーキ』の拡大に貢献し、それ

によつて最も貧しい社会成員にとつての『最大可能な』資産拡大になるのか。この手の問題は、制度の調整を入念に個別に分析することによつてしか解明されえない。何れにせよ、聖書的発見法を適切に再構成する『格差原理』は、自由主義的『レッセフェール』資本主義とも（経済的意味での）社会主義的平等主義とも、そしてどのような封建体制とも両立できないことが判明する。一般的に『社会的市場経済』という考えが『格差原理』には最もうまく適合するであろう。⁴⁷ ところで、シュラムはこの文脈で更に、ドイツにおいて「現に」存在するよりもより大きな不平等が「結局は」弱い者のためのより大きな利点に導くのではないかと問う。彼はロールズの場合とくに優れた点を、即ち、ロールズでは配分、詰り資源の投資と受益者への分配が正義原理において一緒に尚且つ同時に考慮されるという点を認めていた。ドイツ司教会議のカトリック社会科学研究所における二〇〇一年度の社会倫理学者会議の席で、シュラムはロールズ理論の報告を行い、カトリック教説への部分的親近性を指摘した。⁴⁸ 格差原理に対して彼は他の論者同様に批判的に構えるが（これについては後に他の連関で論じる）、善と正という異なる次元への二分法を採用する。なるほど偶然性を克服しこれで完結する包括的な善の定義をめぐる宗教的或いは哲学的努力を評価はするが、それを万人にとつての正についての同意には利用できないとする、ロールズの偶然性意識から出発して、シュラムも又、正（義）の領域での「重なり合う合意」を必要で正しいものと考える。彼は二つの次元を区別する。「宗教的な次元では当然のこととして形而上学の問題につ

き、従つて『善』の様々な構想の真理性につき宗教的な議論がなされ得るし、又そうされるべきである。政治的な次元では、しかしながら、教会は別様に行動しなければならない。（……）『善』について独自の宗教説を主張しても、同時に『政治的リベラリズム』の政治的宽容において政治的なるものの領域では独自の道徳的価値を認識することができる。（……）『善』についての独自の教説と政治的『正』の問題との間の区別の意味は、宗教的『善』についての自己の（包括的）表象が政治的基準にまで高められ得ないこと、さもなければ教会は正に包括的な社会の基本合意を台無しにしてしまうということにある。⁴⁹

ボーフムの社会倫理学者ヨアヒム・ヴィーマイアーも又、ある論文で二つの思考体系の調和可能性と確認している。「キリスト教倫理学はこの構想を使用できる。何となれば、その構想は、不偏性の観点および不遇な者に特別の配慮を払うという観点を有しており、これがキリスト教の表象と合致するからである」。更に若手のカトリック倫理学者マリアンネ・ハイムバッハ・シュタインもその一人である。両原理を評価して次のように書かれている。「キリスト教倫理学の文脈の中で正義原理の再構築は、最も不遇な立場にある人々の観点を主張し、すべての人のための社会における人格展開の機会が得られるよう主張する限りにおいて、貧しい者の選択と読解できるのである。貧しい者の選択という意味で、それ故に、キリスト教倫理学の側に具体的な政治的決定の倫理的主張可能性の試金石とし

て、再構築が最も不遇な立場に置かれた人々の生存可能性と参加機会にどのような影響を与えるかという問い合わせられて⁽⁵¹⁾いる。この評価に際しては、国民国家の壁も世代の壁も乗り越えられなければならぬ。最近ドイツカトリック社会倫理学⁽⁵²⁾内で中心概念と成つてゐる「参加の正義」（配分的正義、*iustitia distributiva*に代つて）は、協同を可能にする社会秩序並びに国家秩序を求めるロールズの政治的 requirement と大いに一致する。

これまで引用されてきたカトリック倫理学者によつては未だ論及されていゝロールズについての考察を伝統的教説に近い立場の神学者ペーター・ロットレンダーが行つてゐる。多元国家においてどれだけの共通性が可能であり又必要であるかという問題が問われる。多くの構想のうち、ロットレンダーは二つの構想を結合可能で有益であると考へる。「市民社会」のモデルに類似する、ウォルツァーやテーラーといった共同体主義者の参加モデルと並んで、ロールズの「重なり合う合意」というモデルは、多元国家内で様々な倫理的考へが正義に関する表象を（なるほど倫理的善という意味においてではないとしても）一般的正の交差集合における理解と共通性へと導くことを可能にするものである。⁽⁵³⁾倫理的善への優越的洞察なしには正も基礎づけられ得ないという（ロールズがその純粹に政治的正義の理想にとどまり道徳的的理想を語らない限りにおいて両立する）制限の下で、ロールズのこの考へは社会実践についてみてキリスト教徒にも又同意可能なものである。フランクフルトのイエズス会神学校附属のネル・ブロイニング研究所の現所長で社会倫理学者

のフリートヘルム・ヘングスバッハは最近の『キリスト教社会倫理学』の中で、社会倫理学において契約理論とゲーム理論の役割を強調する連関でロールズ理論を二ページに亘つて要約して論じているが、ロールズを明確にキリスト教的としていない。幾つかの異論が語られてはいるものの（例えば、無前提的な根拠づけという欠陥のため、根拠づけは同語反復に見える。）彼はロールズをその実践との関連性故に、そしてその本質的側面でキリスト教的構想、とりわけ参加の正義への要求と結合可能であると看做している。その他の点では様々なカトリック学者によるロールズ理論についての多くの講演、講義、紀要論文が見られるが、それらはロールズを高く評価し、あれやこれやを受容し、或いは一稀ではあるが一批判する。しかし、カトリック社会教説と根本的に且つ詳細に取り組む試みは稀である。そうした例外をなすのがイエズス会機関紙『哲学と神学』掲載のフランツ・ヨーゼフ・ボルマンの論文である。⁽⁵⁴⁾彼はロールズとカトリック社会教説との共通性をいくつか挙げている。先ず、挙げられるのは道徳的認識論で、これは普遍的道徳の基本命題をもたらす実践理性に基づいている。更に、人間とその尊厳並びに権利の不可侵性、とりわけ粗野な功利主義の拒絶を堅固な発点にする。ボルマンも又、厳密な意味での善と多元社会における正との区別に共通性を見ている。最後に、彼はロールズにおける社会の基本構造はカトリック教説の共同善に外ならないと考える。⁽⁵⁵⁾著者による批判的発言は以下でより詳細に論じられよう。もう一つの研究がつい最近公刊された。それはロールズ理論をカトリック社会教説に統

合する多くの可能性を擁護するものである。⁵⁷著者は断言する。「いわば形而上学的正義概念から人間の尊厳が導出されている」。更に、「道徳が正義を、正義が尊厳を、尊厳が正義原理に一致した基本善益（基本財）の経済的分配を要求する。こうして独自の道徳的ラチオ Ratio が、例えば自己の効用最大化によつては置き換えられえない正義の基礎として前提される。（……）ロールズが派生語たる尊厳と分配で理解する内容から、彼の未展開の道徳理論、従つて正義の根拠づけも萌芽的に再構成され得る」。このようにロールズは前経験的、然り形而上学的に議論を行つていて、原初状態も前経験的、メタ経験的な理想から成り立つていて、前契約的な要請は自然法的基礎づけから自由ではないのである。⁵⁸「たとい迂回しているとは言え、更なる形而上学的帰結を伴うことなく、ここでは確かに拘束力ある人間本性という概念が再導入されている」。

ロールズ批判、及びカトリック社会教説との相違

最後の考察で重要ではあるが、尚依然として不明瞭な所見が提起されている。正に就いての政治的規定にしても道徳的善と交差領域を有する。理性的に考察する諸人格の契約によつてのみ正として規定されると称されるものは、既に上述されたように、人間の本性に定義された善である。既に示されたように、ロールズも又、彼自身は承認しないとしても、最終的には道徳的善に繋留されていることを前提しなければならない。この意味で、直観主義者も共同体主義

者もそして又自然法信奉者も、契約締結によつては設立されない道徳基礎を引き合いに出すことは正当である。このそれ以上背景に遡及できない道徳的基礎と、経験や熟慮ないし状況や同意によつてその都度正確に見出されなければならない正（義）との間に横たわる限界を正確に見極めることは、カトリック教説側の諸概念におけると同様、未解決である。それでもやはりカトリック社会教説は、ボルマンが正しく述べるように、関心が特に整合的理論に向けられているロールズの場合よりも多く社会の具体的正義問題を視野に取り入れている。⁵⁹ここで更に、教会の教説以外からなされているロールズに対する本質的批判を紹介しなければならない。ロールズは、契約構想に際して、すべての偶然的、個人的性質、能力、条件を捨象する。そして、無知のヴェールの下で契約によつて正義原理を選択決定する者として合理的に議論する人格を前提する。しかしながら、正義問題では、個々人又は集団の正にこの偶然的な状況と条件とが役割を演ずるのである。ロールズは個人の偶然性に対抗すべく免疫力を強化しようとする。即ち、彼は「個人の性質を剥奪する正義を要求する。その正義とは、個人的生活状況の偶然的所与を平等主義的に測定し、格差原理に従つて補償的な調整プログラムに従わせるものである」。⁶⁰社会哲学者のケルスティングは総ての平等主義者を分析科学的パラダイムの囚われ人として非難する。「自己答責的抽象的人格を自然的・社会的所与の覆いから取り出すという考えは幻想である」。⁶¹共同体主義者の側での訂正も必要であり、ロールズの政治的リベラリズムと彼等の間での克服し難い対立が立てられ

る説でもなく、又カトリック教説の基本見解とロールズの間での対立についても同様である。ロールズの思考様式が抽象的過ぎて、非歴史的で、理論的過ぎるとする批判は彼に当てはまるだけではなく、カトリック社会教説内部での主流派にも当てはまる。この主流派は連帶性、補完性、人格性といった周知の諸原理の背後に身を隠すだけであるので、それだと両見解の批判を通じて対立というよりは寧ろ共通側面が与えられていることになる。それでもやはりカトリック社会教説一般はロールズ信奉者よりも具体的且つ実践的正義問題に迫っている。

ロールズはその理論の厳密さと論理性にも拘らず、尚依然として不思議なほど両面価値的である。彼を批判する論者はこれを指摘する。例えばケルスティングは平等原理の優位を批判するが、この原理は結局平等を、「平等主義」を、そして個的人格の破壊を招くからである。「才能、性格、社会化の運命の道徳的恣意性についての致命的な議論によつて、それに基づいてなされるあらゆる功績の拒絶、詰り、個人の自然的ないし教育によつて獲得された能力や装備の理想的総体資産としての一般としての、更に憂慮すべき共通資産 common asset についての全体主義的連想によつて、ロールズは自ら平等主義的パンドラの箱を開けてしまつた。(……) 従つて、ロールズは個々人の資産を剥奪し、彼らに内在する才能や能力を共有財産、社会的生産力に変えてしまい、その経済的成果は正義の規則に従つて分配されなければならない⁽⁶³⁾。正反対の側からザンクト・ペルテンの経済倫理学者ペーター・ウルリッヒは異論を唱える。彼

の見解によれば、ロールズは政治的リベラリズムを経済上のネオリベラリズムに対し貫徹していない。「このことは、彼が市場の役割とよく秩序づけられた社会における『自由競争経済』と取り組むすべての場合に明らかとなる。これに関する彼の見解は驚くほど調和的なものであり、(……) ときにはアダム・スミスの見えざる手 invisible hand を想い起させ⁽⁶⁴⁾る」。ウルリッヒはロールズに「よく秩序づけられた社会の政治的にリベラルな基本構想の社会経済的下部構想⁽⁶⁵⁾」を測量する。基本財の分配があくまでも市場に任せられるので、格差原理は平等原理を掘り崩す。ロールズの「自然法的な他の契機」はもはや何らこれを変えることはない。

このように相反する評価がある以上、無条件でロールズに与することはカトリック社会教説に何ら利益をもたらさない。既に述べたように、伝統的な社会教説に対しても現代化されたそれに対しても同様に相反する異議が唱えられる。両理論にとっての問題はより根が深そうである。若干の本質的基本姿勢や選択肢以外は、正義の一種論から、何が具体的な社会的および経済的条件下で社会的正義であるかは導出され得ない。「動態的発展」という現実に対応して満足の行く社会正義の全体状態は存在し得ない。社会正義への問い合わせるものは、いつでも存在するか懸念される社会の現状であつて、それがより正義に叶つた解決を願わしいものと思わせるのである⁽⁶⁶⁾。ロールズの思考がそれへの目を見開かせることができるのであれば、開いたカトリック社会教説はそれを取り入れるべきであろう。具体的且つ実践的な措置に辿り着くには社会経済的認識が欠かし得ない。

ルーティの認識は、いれで無条件に有効な認識をもたらすとは程で
ある。ルーティした認識をロールズのカトリック社会教説の通り運営する
こと。ルーティは不可欠なのである。

-
- (1) Wolfgang Kersting, John Rawls zur Einführung, Hamburg 1993, S. 7.
- (2) John Rawls, A Theory of Justice, Cambridge (Massachusetts) 1971, deutsch: Eine Theorie der Gerechtigkeit, hg. v. Hermann Vetter, Frankfurt am Main 1975, neu hg. v. Otfried Höffe, Berlin 1998.
- (3) 米国の機関報紙や公民的な論文から、論議や議論がなされる。
John Rawls, Die Idee des politischen Liberalismus, Aufsätze 1978–1989, hg. v. Wilfried Hinsch, Frankfurt am Main 1994.
- (4) John Rawls, Justice as Fairness. A Restatement, Cambridge (Massachusetts) 2001, deutsch: ders., Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf, hg. v. Erin Kelly, Frankfurt am Main 2003.
- (5) Franz-Josef Bormann, Was von Fairness übrig blieb. Zur Bedeutung von Rawls' Theorie der Gerechtigkeit für die katholische Soziallehre, in: Theologie und Philosophie, 78. Jg. (2003), S. 384–405, hier 401. 『この間、政治的最善の達成のため、多くの人々が、本筋ではある議論に話題を限定する傾向がある。論究を控えようとする傾向には、論題を限定する傾向がある。』
- (6) Oxford 1956, Introduction IX.
- (7) Rawls, Gerechtigkeit als Fairness, S. 16.
- (8) ebd.
- (9) Rawls, Die Idee des politischen Liberalismus, S. 364–397. 『この間、政治的最善の達成のため、多くの人々が、本筋ではある議論に話題を限定する傾向がある。』
- (10) Rawls, Gerechtigkeit als Fairness, S. 16.
- (11) a. a. O., S. 25.
- (12) a. a. O., S. 26f.
- (13) Kersting, Rawls, S. 26.
- (14) Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, hg. v. Hermann Vetter, S. 19.
- (15) Rawls, Gerechtigkeit als Fairness, S. 88.
- (16) a. a. O., S. 78.
- (17) Tomas W. Pogge, John Rawls, München 1994, S. 54.
- (18) Rawls, Gerechtigkeit als Fairness, z. B. S. 104–111; vgl. Kersting, Rawls, S. 56f.
- (19) a. a. O., S. 75.
- (20) Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, hg. v. Vetter, S. 159–166.
- (21) Rawls, Gerechtigkeit als Fairness, S. 38–44.
- (22) Rawls, Die Idee des politischen Liberalismus, S. 95ff. und 159–248; ders., Gerechtigkeit als Fairness, S. 178ff.
- (23) a. a. O., S. 170ff. 『この間、政治的最善の達成のため、論究を控えようとする傾向がある。』 Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, hg. v. Vetter, S. 186–201.
- (24) a. a. O., S. 52.
- (25) a. a. O., S. 48.
- (26) Rawls, Gerechtigkeit als Fairness, S. 48ff.
- (27) a. a. O., S. 52; ebenso ders., Die Idee des politischen Liberalismus, S. 267ff.
- (28) a. a. O., S. 270; ders., Gerechtigkeit als Fairness, S. 38.
- (29) Herbert Lionel Adolphus Hart, The Concept of Law, Oxford 1961, S. 189–195; deutsch: ders., der Begriff des Rechts, Frankfurt am Main 1973.
- (30) Rawls, Gerechtigkeit als Fairness, S. 97 u. 295f.
- (31) Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, S. 51 u. 46.
- (32) a. a. O., S. 549, Ann. 30. 「公正のための正義の理論は、なぜか、自然法論（自然権論）特有の性質をもつてゐる。」 ロールズは、「社会規範」に対する「自然的な性質」を語るばかりでなく、人間に平等な正義に基づく権利を承認する。

- (33) Ehrar Nass, Naturrecht statt Urzustand. Die verdeckte Legitimationsstrategie bei John Rawls, in: *Die Neue Ordnung*, 59. Jg. (2005), S. 97 u. 99.
- (34) Ursula Nothelle-Wildfeuer, Vom Naturrecht zum Evangelium? Ein Beitrag zur neueren Diskussion um die Erkenntnistheorie der Katholischen Soziallehre im Ausgang von Johannes Paul II, in: Perspektiven christlicher Sozialethik. Hundert Jahre nach Rerum Novarum, hg. v. Franz Furger u. Marianne Heimbach-Steins, Münster o. J. (1991), S. 72.
- (35) Hans-Joachim Höhn, Zwischen Naturrecht und Diskursethik. Überlegungen zur Begründungsproblematik der Christlichen Sozialethik, in: Anton Rauscher (Hg.), Christliche Soziallehre heute. Probleme, Aufgaben, Perspektiven, Kö In 1999, S. 90.
- (36) Wilhelm Korf, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, Mainz 1973, S. 62ff. u. 76ff.
- (37) Josef Ratzinger Benedikt XVI, Grundsätze aus fünf Jahrzehnten, hg. v. Florian Schuller, Regensburg 2005, S. 165.
- (38) Staatslexikon, 7. Aufl., Bd. 4, Sp. 530.
- (39) Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 1, S. 210.
- (40) Arthur F. Utz, Ethik des Gemeinwohls. Gesammelte Aufsätze 1983-1997, hg. v. Wolfgang Ockenfels, Paderborn-München-Wien-Zürich 1998, S. 156f., 85 u. 389.
- (41) Franz Furger, Christliche Sozialethik. Grundlagen und Zielsetzungen, Stuttgart-Berlin-Köln 1991, S. 70ff.
- (42) a. a. O., S. 73.
- (43) Bernhard Sutor, Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der christlichen Gesellschaftslehre, Paderborn-München-Wien-Zürich 1991, S. 106.
- (44) Hermann-Josef Große Kracht, Kritik an der radikalliberalen Marktföderologie. John Rawls, James Buchanan und das Theorieprogramm der Neuen Interaktionsökonomik bei Karl Homann (1. Teil), in: Orientierung, 65. Jg. (2001), Nr. 17, S. 180. 理論と社會 2001年17号
- (45) Gegen Ummenschlichkeit in der Wirtschaft. Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA "Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle", Aus deutscher Sicht kommentiert von Friedhelm Hengsbach SJ, Freiburg-Basel-Wien 1987, S. 267.
- (46) Michael Schramm, Gerechtigkeit der Vermögensverteilung, in: Peter Fonk/Ido Zelinka (Hg.), Orientierung in pluraler Gesellschaft. Ethische Perspektiven an der Zeitenschwelle (Festschrift Bernhard Fraling), Freiburg (Schweiz) u. Freiburg i. Br. 1999, S. 17.
- (47) a. a. O., S. 177.
- (48) Ders., Sozialethisches Kontingenzmanagement. Das Gerechte in John Rawls' politischem Liberalismus, in: Anton Rauscher (Hg.), Soziale Gerechtigkeit, Köln 2002, S. 111-138.
- (49) a. a. O., S. 133f.
- (50) a. a. O., zitiert S. 175.
- (51) Marianne Heimbach-Steins, Kompromiß: die Not ethischer Verständigung in der pluralen Gesellschaft, in: a. a. O., S. 144.
- (52) Mehr Beteiligungsgerechtigkeit. Memorandum einer Expertengruppe berufen durch die Kommission VI für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1998. Die deutschen Bischöfe – Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, Das Soziale neu denken. Für eine langfristig angelegte Reformpolitik, Bonn 2003, bes. 3.2 u. 4.1.
- (53) Peter Rottländer, Ethik der Solidarität im Spannungsfeld von Postmoderne und Kommunitarismus, in: Thomas Haussmanner (Hg.), Christliche Sozialethik zwischen Moderner und Postmoderne, Paderborn- München-Wien-Zürich 1993, S. 232f.
- (54) Friedhelm Hengsbach, Die andern im Blick. Christliche Gesellschaftsethik in den Zeiten der Globalisierung, Darmstadt 2001, S. 86f.
- (55) Franz-Joseph Bormann, Was von der Fairneß übrig blieb. Zur Bedeutung

- von John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit für die Katholische Soziallehre, in: Philosophie und Theologie, 78. Jg. (2003).
- (56) a. a. O., S. 402f.
- (57) Elmar Nass, Naturrecht statt Urvzustand. Die verdeckte Legitimationsstrategie bei John Rawls, in: Die Neue Ordnung, 59. Jg. (2005), S. 93-108.
- (58) a. a. O., S. 97ff.
- (59) Wolfgang Kersting, Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart, Frankfurt am Main 1977, S. 223.
- (60) Bormann, Was von der Fairness übrig bleibt, S. 403.
- (61) Wolfgang Kersting, Kritik der Gleichheit. Über die Grenzen der Gerechtigkeit und der Moral, Weilerswist 2002, S. 69.
- (62) a. a. O., S. 77.
- (63) a. a. O., S. 63f.
- (64) Peter Ulrich, Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie, Bern-Stuttgart-Wien 1997, S. 256.
- (65) a. a. O., S. 258.
- (66) Wolfgang Schmitz, Soziale Gerechtigkeit als Gerechtigkeit nicht durch Tugendhaftigkeit, sondern durch Institutionen, in Gerechtigkeit in der sozialen Ordnung, hg. v. Rudolf Weiler und Akira Mizunami, Berlin 1999, S. 32f.

訳者後記

本譯文は、訳者の求めに応じて十年來の親交のあるハッス・アト・ルク・チュルク教授が書かれていたものである。原題は次の通り。

Hans Joachim Türk, Nürnberg (Germany), Die politische Philosophie von John Rawls und die Katholische Soziallehre unter besonderer Berücksichtigung der Diskussion in Deutschland, 2005.

（訳者）・ローランド・ミタノ

いふところでは誰も異論を唱えないであろう。日本でも多くのロールズ研究書、研究論文が書かれておられる。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を見える。いいや、この度、英米語文献に見る、尚且つカトリック社会倫理学の分野で精力的かつ持続的に活躍しておられるチュルク教授に手紙で事情を説明して寄稿をお願いしたのが、快諾して顶いた。教授は、*Die Neue Ordnung*（ニューノーバの機関紙）に論文や書評を恒常的に寄稿しておられる。

ハンス・アト・ルク教授は神学博士や社会倫理学者である。多数の著作のほか、次の1冊を挙げるにふさわしい。

Hans Joachim Türk, *Postmoderne*, Stuttgart 1990.

尚、訳出に当たっては、ロールズ英語原典からではなく、ドイツ語版を使用した。又、頻出する用語のほか、Gitter は、チュルク氏が所属するカトリック社会倫理学ならし伝統的自然法論におけるその語の背景の下にて使用されることが多い、即ち、古代ギリシャのagathonを始め、中世キリスト教の bonum、更に、現代での用語（ハンス語ではbiens）に鑑み、これを「善益」へ訳出した。一般的にはあるべく「財」である。他は省略する。

Ich bedanke mich ganz herzlich bei Herrn Professor Dr. Hans Joachim Türk für die großen Bemühungen, die er eingesetzt hat, um eine ganz neue Abhandlung auf mein Ersuchen hin für unsere Zeitschrift „Gesellschaft und Ethik“ zu schreiben. (Hideshi Yamada)