



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	不確定的な世界における社会批判の可能性（1）
Author(s)	グレッグ, ベンジャミン; Gregg, Benjamin; 長谷川, 晃 他
Citation	北大法学論集, 50(3), 235-256
Issue Date	1999-09-30
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/14970
Type	departmental bulletin paper
File Information	50(3)_p235-256.pdf



不確定的な世界における社会批判の可能性（一）

ベンジャミン・グレッグ

長谷川晃・川崎修・作田久美子・田中拓道 訳

社会的・政治的問題を規範的に扱うということは、それらを「公正 (rightness)」あるいは「正義 (justice)」その他の規範的「正しさ (correctness)」の概念において扱うことである。正しさを主張することは、道徳的権威の主張を意味している。さらに規範的な正しさとは、解釈・判断に関連した事柄でしかありえない。すなわち、判断とは解釈することなのである（正しさの客観的で必然的な基準が存在しないと仮定して――

この仮定については以下に議論する）。規範を適用するということは、それ自体一つの判断、常に論争的な一つの判断である。というのもその判断は、個人や集団が現に採用しておりコミュニケーションや社会が採用すべき規範の源泉と妥当性とは何なのか、という問題に対する相互に相容れない別個の答えによって、常に批判にさらされるからである。

多くの自由民主主義国における社会システムは、長年にわたつ

て強い安定性を示し、基本的には争いえないくらいの妥当性を常に示してきた。このような多元的社会において、大多数の市民は自らの社会に対してレベルに大差ない素朴な忠誠心を示している。しかしながら、この安定性を社会規範の確定的性質ととらえらるるものに求めることはできない。社会規範が不変の原則の体系を構成していると考える人は今日ではほとんどいないにしても、規範的原則とは多かれ少なかれ包括的であり、首尾一貫し、疑いえないという意味において、確定的なものであると論じる人はいるかもしれない。⁽¹⁾この理解によれば、確定的な規範的原則とは客観的なものであり、確定性とは多かれ少なかれ明白で、首尾一貫した、合理的な規範的原則の可能性を提示するための条件ということになる。この見方に対して私が論ずるのは、実際には誰かを規範に従わせ、特定のやり方で行動することを要求するような強い意味においては、いかなる社会規範も確定的ではない、ということである。

私は以下において、八つのステップに従って議論を進めていく。まず第一に、規範的・認識的不確定性の例を挙げる。次に、ローカリズムを超えるが普遍主義にまで至らないような、批判という概念を提起する。第三に、私の社会批判の概念を、脱中心化された (decentered) 視点からの批判として展開する。第

四に、批判における相対主義について論じ、第五に、手続主義ではない説得としての批判 (critique as persuasion) について論じる。さらにプラグマティズムの一形態としての批判という概念を提起し、第七に、批判の位置依存性 (situatedness) について検討する。結論として、いくつかの実質的な問題例について、私の立場の適用に結びついたさまざまな考察を、手短に行うこととする。

規範的・認識的不確定性の实例

社会規範の不確定性のあり方は多様である。紙面の都合上、八つの例に限定して議論を進めよう。まず第一は、規範と規範システムは部分的にしか機能しない、ということである。規範システムが不完全な様式でしか機能しない理由の一つは、規範システムは漸進的な歴史のプロセスによって形成され、したがってその規範システムを構成する規範は必ずしも首尾一貫したもものにはならないということであり、また別の理由は、社会生活は社会的コントロールの数多くの源泉によって規定されているということである。規範システムはある社会的コンテクストの下では作動するものの、別のコンテクストの下では作動しな

い。ある規範システムは、社会的行為者が選択を行う際のコンテキストや境界を提供するのであり、その選択をいかなる特定の意味においても確定することなく、大まかな意味においてその枠組みを与える。同じようにして、行為のめざす目的は、規範の選択に大まかな枠組みを与える。このようにして、規範システムは社会的秩序の変化に応じて変遷しつつ、常に社会的秩序と絡み合っているのである。

第二は、規範は相矛盾する諸前提を含むことがありうる、ということである。いかなる規範システムも、相互に矛盾した多くの大前提によって特徴づけられていることが多い。なぜなら、全ての規範やその帰結について、おそらく全く反対の結論を正当化するための、全く逆の規範を見出すことが可能だからである。

第三は、いかなる規範的決定も、いくつかの競合する規範のもとに包摂されうる、ということである。実際一つの点を通して、曲線が無数にたどれるのと同じように、いかなる道徳的決定も、無数の相異なる一般規範のもとに包摂されうる。規範的決定を行うということは、競合する諸規範の中からある一つの規範を選択するという他に他ならない。しかもそれらの諸規範は、すべて過去の多くの道徳的決定に見合うはずのものであるが、この場合については、それぞれ全く別の行動を促すもの

なのである。換言すれば、いったん再解釈された規範はいかなる行為をも包摂しうるため、いかなる規範もある特定の行為を強制（あるいは排除）したりはしない、ということである。

第四は、手続主義は公平な規範的決定を導かない、ということである。手続主義は、ある一定の手続的様式によってなされたあらゆる決定が正しいことを保証するわけではない。正当化のためのいかなる特定の手法も、確定された手続をもたらしはしないからである。道徳的な思考や決定を基礎づけることができるような、内在的な道徳的合理性というものは存在しない。規範的問題に対する手続的な裁定は、本質的には規範的なものではないのである。なぜなら手続主義は、道徳的論議と例えば日常の政治における狭い利害関心に基づいた道具的なレトリックとを区別する方法を、何も与えはしないからである。

第五は、純粹に形式的な規範適用は不可能である、ということである。道徳的形式主義とは、道徳的決定者が適用の過程とは全く独立した内容の規範を、純粹に形式的な過程によって推論したり適用したりする、という考えである。つまり決定者は、規範の内容に貢献したりそれを修正したりすることなしに、規範を適用あるいは強制するのである。しかしながら、規範はその「適切な」適用についての指示を与えるわけではないので、

道徳的決定者は特定の規範の適用に際して実質的な解釈を行わなければならないらず、それゆえ単に規範を形式的に適用するという以上のことを行っている。また、決定者の自由になる選択肢というものは必然ではないのだから、特定の選択肢の選択は規範外的な影響を受けてなされがちである。すなわち、規範を適用するためには、決定者は単に形式的でない、実質的な決定を下さなければならないのである。

第六は、規範の意味と適用は偶然的である、ということである。我々は、特定の規範や規範システムや一連の道徳的原則が超越的であると仮定しようや、いかなるア・プリオリな根拠も有してはいない。同様に我々は、あらゆる規範が時と変化を超えた何か、そして本質的な人間性や人間の目的に基づいた何か―それは正しい理論によつて最終的に明らかにされるであろう―に対応していると考える理由も有してはいない。規範的価値は偶然的であり、歴史的機会によつて与えられ、ただ世代を経ることによつてのみ変化しうるような文化や制度に埋め込まれている。もし規範を導く価値が偶然的なものであるとするならば、道徳的原則の意味はその適用と同様に、偶然的で全くアド・ホックでしかありえないのである。

第七は、規範の意味は常に不確実 (uncertain) である、とい

うことである。規範は自己解釈的ではなく、規範についてのいかなる意味も排他的な妥当性を主張できないため、道徳的原則の意味は一定ではなくむしろコンテクストに依存している。規範的解釈の基準は、解釈的不確実性を排除できない。基準とはそれ自身言語の使用のための一般規則である。それは自ら解釈を必要とするような一般言語を用い、その他の規則と同様に、自らについての解釈を規定するわけではない。規範の定義と解釈とは、過去から引き継がれるよりむしろ個々の状況に応じて形成される傾向にある。道徳的原則の定義と解釈とは、常に形成されつつあるものなのである。規範の意味を形づくるために状況を考慮することがあるのと同じように、道徳的原則はある状況の意味を確定するために用いられることがある。

個人や集団もまた、行動の有意な性格を形づくり、他者の行動を理解し、自らの行動を他者に理解可能なものとするために、規範を用いる。我々は道徳的原則を解釈のスキームとして用いることにより、社会的世界のパターン化された性格をある程度認識し、描写するのである。別の個人（もしくは集団）のある行動は、アド・ホックに形成された規範に対する適応として説明される。それはちょうど、形成された規範の意味に対応するようにアド・ホックなやり方で状況が再構成されるのと同

じことである。個人と集団はそのような解釈的手続きによつて――例えばある有意味な情報を無視して、他の情報を疑うことなしに当然のものとして決めてかかるような――道德的原则を使用可能なものとするのである。さらに道德的原则は、行動の説明としてもその指示としても、不十分なものである。特定の諸状況は、あらかじめそれぞれが明確に区分され、現在適用が問題となつてゐる一般規範の具体例と見なされるものとして、我々の目の前に存在しているわけではない。さらに、規範それ自体も、自らの具体例を当然のように主張できるわけではない。規範とそれが適用される際のコンテクストとの間にあるギャップは、規範的秩序の確定力 (determinative power) を限定している。ある規範についてありうるいかなる意味も排他的な妥当性を主張しえず、したがつて、いかなる規範もただ一つの行動を包含するわけではないのである。

第八は、規範は本質的に不完全である、ということである。規範の(可能な適用範囲内の)個々の適用は、コンテクストに依存する。いかなる社会状況もそこにおける行為者から独立ではないのだから、規範の適用は、常に特定の社会状況の中で行われる。そして行為者・規範・状況は絶えず互いに影響し合ひ、相互に形成しあうのだから、規範の発動それ自体が状況を

変化させるのである。行為者や状況と同様、規範は実際の状況の網の目以外のところで現れることはない。行為者と規範と状況についての当面の定義とは、互いに絡み合つてその状況自体を形成しており、どの要素についても一つを抽出して原因や結果として扱うことはできない。いかなる規範も、このような実際の状況の網の目の中でのみ用いられており、また用いることが可能なのである。行為者の社会的知識と実際の利害の全体は絶えず移り変わるため、行為者が状況に最終的判斷を下すことは決してない。すべての判斷は、ただ状況に応じて絶対的であるにすぎず、それは何らかの後の決定が今ここでの実性を變えるかもしれない、という認識に基づいたものである。

ある規範の個々の場面における適用もまた時とともに變化する。規範の用いられ方は、自動的でもなければ首尾一貫しているわけでもない。規範に従うことは一義的な結論を導く論理的演繹の過程なのではない。つまり、いったん社会的状況が確定すれば、適切な規範が自然と明らかになるというわけではないのである。もしいかなる規範もそれ自身では自らの具体例を当然のように主張することはできず、常にその偶然的な適用を待つものだとすれば、たとえいかに深く内面化されているとしても、規範それ自体が実際の行動の細目を決定することはできない。

ところで、社会規範を何か確定的なもの、認識的にも規範的にも確定的なものとなす人々にとっては、社会規範が実際には高度に不確定的 (indeterminate) であるというテーゼは、何らかの所与の社会やコミュニティに対する非内在的な批判が不可能であることを示唆している、ということになるだろう。というのも、もし社会規範が規範的に不確定的であるならば、社会に内在するもの以外の一体いかなる規範によって、それぞれの社会が正当に判断され評価されるのか、ということになるからである。またどんな非内在的な規範の適用もそれが適用される当該の社会とは関連がないため、恣意的とならざるをえないように思われるからである。もし規範の規範的不確定性が次の事実から引き出されるならば、すなわち規範というものが意味においても適用においても偶然的であること、本質的に不完全であること、首尾一貫性を欠く仮定を含むこと、ある社会的コンテキストでのみ作用するものであること、形式的な、あるいは純粹に手続的な、あるいはその他の公平な適用ができるようなものではないこと、といった事実から引き出されるのだとすれば、それぞれの社会やコミュニティに内在的な規範のみが妥当性を持ちうるように思われるであろう。規範的不確定性という状況のもとでは、内在的な規範こそが、あるコミュニティ

や社会の中で受容されるであろう唯一の規範であるように思われるだろう。なぜなら、ある特定のコミュニティや社会における規範は、そのコミュニティの偶然性や不完全性や一貫性のなさの外部あるいはそれを超越したいかなる視点に対して、おそらく説得力を持たないからである。さらに、もし社会それ自体の (偶然的で不完全で矛盾を含んだ) 基準のみに着目して社会を考察することができれば、あらゆる所与の社会に対するローカルな批判のみが可能であるように思われるだろう。したがって、批判は批判の対象それ自身に「中心をおいた (centered)」立場からのみ可能であるように思われるだろう。すなわち、あらゆる規範における不確定性は、非ローカルなあるいは「脱中心化された」視点の可能性を排除しているように思われるのである。しかしながら私は、(いかなる形であれ) 不確定性のテーゼが示しているのは、社会的批判が規範的に特殊 (idiosyncratic)、主観的、あるいは個人主義的ではかありえない、ということではないと主張する。私が主張しているのは、批判が認識的に脱中心化されており、かつ、その規範的な主張の内容において潜在的に普遍主義的であるような、相互主観的に生み出された視点を取る限りにおいて、社会やコミュニティに対するローカルでない脱中心化された批判が可能である、

ということである。私はローカリズムと普遍主義の間の中間地点を画定する。それは「啓蒙されたローカリズム (enlightened localism)」もしくは「準普遍主義 (almost universalism)」と呼ぶものである。

批判—ローカリズム以上、普遍主義以下

社会制度の個人的・社会的な帰結をローカルな伝統や価値や慣習という観点のみから分析することによつては、その制度を擁護することはできない。ローカルなコミュニティにおける価値が我々に訴えかける唯一の価値であるとすれば、局地性 (parochialism) それ自身が「善」の必然的な属性となる。たとえ現代の大衆社会においてさえコミュニティは様々な形で多様性を有しているとしても、社会やコミュニティ内部の異なった諸価値は均質化される傾向にあるし、あるいは少なくとも、ローカルに是認された諸価値は、一枚岩的なものとして現れるようになるだろう。もしコミュニティの諸価値が、コミュニティ外部の諸価値からは批判できないとするなら、同時にコミュニティの諸価値は、それを変えたいと望むコミュニティ内部のいかなる者にとつても批判できないことになる。もし内在的な見

方のみが妥当するのであれば、コミュニティにおいて異議を唱えているいかなる成員も、残りの成員にとつては受け入れがたい立場に立つてことになるのである。なぜなら、コミュニティ内部の少数派のあらゆる規範と観点は、まさに彼らが少数派であるというその定義からして、ただちに許容されないものとなるからである。

同じように、ちょうど道徳的論争の焦点となつている当の社会の文化的慣習や慣行に具体化された価値や規範や理念に訴えることによつては、ある特定の生活様式を正当化することはできない。道徳的な規則や限界づけやヒエラルヒーに異議が唱えられた瞬間から、異議を唱えた者は単なるローカルな批判を越えることになる。なぜなら(議論による [discursive]) 異議申し立てでそれ自体が最低限意味しているのは、潜在的には普遍主義的であるような、論証の手續と裁決の基準に対する信頼が共有されている、ということだからである。もし特定の社会規範や理想が、自集団中心主義的に (ethnocentrically) のみ正当化されうるとすれば、つまり、単にそれらの規範や理念が「我々」がたまたま価値をおき、永続を望んでいる類いの社会を促進させるという理由で、また単にそれらが「我々の」社会であるという理由で、正当化されうるとするならば、例えば、いかなる

外部の者も、奴隷制がまだ合法であつた時代にアメリカの南部の奴隷制に対して正当な反対を行うことはできなかったし（もちろん奴隷自身は除くが―ただしいづれにしても、彼らは奴隷であることによつて直ちに我々からは除外される）、地球上のほとんどいかなる場所においても最新の事例を選び出すことができるような抑圧的な支配体制の内部にいる者は、誰もその体制に反抗できないことになろう。もし我々が、望ましい類いの社会についての決定的な根拠として、我々のアイデンティティを自らの社会の慣習や歴史から得ているのだから、自分たちが望ましいと思うのは「我々の」社会である、と主張する以上のことを挙げるができないのだとすれば、定義上、現状維持こそが「良い」ということになる。それも単に、今存在しているというだけの理由で。というのも、ローカリズムはただ単に異なる観点を指摘することができるにすぎず、それら異なる観点の間で判断を下すことはできないからである。さらにローカリズムはまた別の理由でも、道徳的・政治的に問題を抱えている。もしあらゆる差異が法によつて承認されるのだとすれば、すでに確立されたあらゆるハイパーキーは、（いかなる基準から見て）望ましかろうと望ましくなからうと、規範的批判の及ばないものとなつてしまふだろう。ここでもまた、ローカリ

ズムの立場からすれば、全ての政治的正当化は操作の何らかの形態としてのみ可能なのであり、この操作に反対する理由づけを持つ者は（ローカルなコミュニティの成員であれ、もちろん外部の者であれ）誰もいない、ということになるだろう。

さらに、「無偏の見地 (the view from nowhere)」が規範の根拠づけの代わりをすることもできない。なぜなら、さまざまな主張や反論について評価を下しうるのは、現実に関するあらゆるデイスコースを超越した唯一の現実が（デイスコースの経験的な引照点として）存在する、ということ仮定した場合のみであり、かつ現実への脱中心化されたアクセスが存在する可能性を仮定した場合のみだからである。また、「不偏不党の観点」は倫理や政治や法の規範的根拠の代わりをすることもできない。なぜならコミュニティの一部の成員の状態と観点を特権化するような共通規範は、他の成員にとつては不公平で抑圧的であるかもしれないからである。⁽⁵⁾ いかなるコミュニティも社会も完全に均質ではないとすれば、完全に無視できるような成員間の差異というもの存在しない。もしあるコミュニティや社会が均質に見えらうとしても、その見かけ上の均質さを導いている条件は、おそらく永遠に固定されたものではないし、現在でも完全に安定しているわけではないのである。もしコミュニティや

個人が、自らの社会的・政治的・道徳的判断および行動は、偶
然の状況や観点から生じてきたものである、という点を考慮す
るならば、自らの判断や行動のもとにある単に特定の状況や観
点にすぎないかもしれないものに、支配的な地位を与えること
を避けることができるし、他の条件や観点にもとづく主張を排
除することを避けることができるだろう。

もし規範が一つの文化的慣行の形であり、文化的慣行とは、
それ以前の偶然的な歴史的に特殊な行動の見地から以外には、
歴史的に特殊で、偶然的で、根拠のないものであるとするなら
ば、それぞれの文化的慣行は、真偽についての独自の基準や独
自の制度的サンクションを有しているわけではない、(フーコー
を参照)⁽⁶⁾。もしそうでなければ、偶然的で歴史的に変遷し文化
的に異なる規範という概念は、単に次のシニカルな考えを許容
するものにすぎなくなる。すなわち「新しい多元主義の下で、
誰が誰に対して何を行うかということは、憂鬱なくらい予測可
能である」という考えをである。行為者が自らの行為を正統化
するように、正統性のどの審級も自らを構成する要素である規
範を正統化するわけだから、正統性が複数ということはありません。
結局、もしもローカルな基準が究極的な道徳的決定要因
であると主張されるなら、一体どのローカリティがその決定要

因に当たるといふのだろうか。ローカルな基準の制定は、普
遍的基準の制定と同様に、常に問題を抱え、異議にさらされてい
るのである。そのうえ、あるコミュニティや集団のすべてのロー
カルな成員がローカルな基準の決定を手助けするということが、
一体どれくらいありうるだろうか。さらに全てのローカルな成
員が、その基準が何かという点に関して他の全成員に同意する
ということに至っては、一体どれくらいありうるだろうか。も
し不同意が起り、しかもその裁決がローカルでしかありえな
いとすれば、ローカリスト的観点からすればいかなる主張
も等しく妥当性を持つ⁽⁸⁾のだから、いかなる裁決も不可能となっ
てしまう。

脱中心的立場からの批判

ローカルな立場に代わる選択肢は脱中心的立場であり、脱中
心的立場はプラグマティックなアプローチによって可能となる。
プラグマティックなアプローチは、特定の必要や欲求や利益を
充足させるような説明を探索する。この必要や利益は、それ自
体、アプローチを評価するための内在的な基準である。ただし
だからといって、外在的な基準も含めたその他のあらゆる基準

が無関係というわけではない。競合するアプローチ間の争いは、たとえ非内在的な基準であつても、それが裁決のための基準を有しているのなら—その基準がアド・ホックなものであつても（実際まだ決定されていない問題が与えられた場合、その基準はアド・ホックでしかありえない）—裁定可能である。その場合裁定は、一つのアプローチの中だけで可能であるのみならず、異なるアプローチ間においても可能である。もしそうでなければ、アプローチの数と同じだけの「真理」が存在することになつてしまふだろう。というのも、それぞれのアプローチは、他の全てのアプローチにとつては重要ではなく他のアプローチから批判をうけることがないような、自分自身の真理というものを持つてゐるからである。「真理」と規範的基準とは、ともに複数存在することになるだろう。このアプローチからすれば、普遍的基準や正当化の戦略は、理論的に説得力がなく、政治的・道徳的にも強制力のないものとなるだろう。⁽⁹⁾⁽¹⁰⁾

もしも言説・理論・社会批判の真理性、正確さ、倫理的水準を評価するための基準が、その言説の社会的・政治的目的に対応した帰結でしかないのなら、我々は先の問いに戻ることになる。これらの帰結は一体いかなる基準によつて評価されるのか？。もしこれらの基準がただローカルなものではかありえな

いのなら—例えば、ある特定の社会集団や批判者自身のコミュニケーションの利益のように—、プラグマティズムは自集団中心的にしかありえない。しかし、もしも基準がローカルなものを超えたものでありうるなら、プラグマティズムは脱中心的たりうる。プラグマティズムは、評価の基準として帰結に訴える。帰結もまたアド・ホックなプロセスにおいて解釈される必要があるという点において、プラグマティズムは本質的に自集団中心的なアプローチであると思われるかもしれない。しかし実際には、プラグマティズムは本質的に自集団中心主義的でも、本質的に脱中心的でもない。つまりそれはどちらでもありうるのである。ただし、唯一脱中心的なプラグマティズムのみが、多様性や不一致や少数派の見方に開かれた社会やコミュニティを想定しうる。脱中心的なプラグマティズムは我々に次の手段を提示してくれる。すなわち、私的な事柄のために公的な事柄に対して盲目になることを防ぐ手段、狭い事柄のために広い事柄に対して盲目になることを防ぐ手段、偏狭な事柄のために世界大の事柄に対して盲目になることを防ぐ手段である。

ローカリズムに代わる脱中心的な代替的立場とは、個人の特殊な観点と、完全な外部世界との間にあるどこかの立場である。つまりそれは、前者よりも広く一般的であり、後者ほど絶対的

でも超越的でもないような観点である。自由に選択を行う自律的主体という考えが普遍主義に対する唯一の代替案ではないように、社会的に形成された知は、超越的知に対する唯一の代替案ではない。超越的でないような分析は、歴史的なものかもしれない。普遍的でも絶対的でもないような正当化は、制限された部分的なものかもしれないが、しかし主観的、個人主義的なものではないのである。

例えば、言語は（主体によってのみ用いられ理解されるのだから）主観的に用いられるが、同時にそれ自身客体化し、普遍化し、一般化している。（我々が「緑」と言う時、たとえ二人の色が全く同じというのではないにせよ、我々は聞き手が同じ「緑」を理解するだろうと想定している。）記述や分析や批判の行為は常に均質化を行っているのである。人間の言語は、全体化することなしには記述や分析や批判を行えない。特定の文化における行動、例えばある職業や宗教的慣習のような行動について述べる場合でも、資本主義あるいは世俗化の発展と拡大のような「世界的・歴史的」過程について述べる場合でも、人は均質化あるいは全体化を行っているのである。人間の言語は、ある集団や文化やコミュニティを、様々な物語（*narrative*）の不確実な集合体―あまりに複雑で多様で変化が激しいため、

一つの全体として描き出すことができないような集合体―以上の何ものかを見なすことよってのみ、これを把握することができる。言語は個人を、アイデンティティや自我や主観性といった語によって一貫して表現することが可能であるような、それほど複雑でも多様でも断片的でもない何かと見なしてのみ、把握することができるのである。⁽¹⁾

ローカリスト的立場は、自己利益の実現を求める言説と、物事の状態や観点を記述しようとする言説とを区別できない（これら二つの言説のカテゴリーは異なっているが、両者はある場合には一致しうる）。しかし日々の生活において、どちらかがより適切と考えられる場合、有能な社会的行為者が主張しているのは、彼らがこの違いを理解した上で特定の環境に評価を下している、ということである。この二つのタイプの言説がしばしば混同され、結合されるという事実、あるいは自己利益の言説と物事の状態を記述しようとする言説とがしばしば一致したり曖昧な関係に立つという事実、このことは、両者の区別の妥当性を減じるわけではない。ただこの区別が妥当する場合にのみ、はじめて我々は混乱・重複・曖昧さ・操作を見分けることができるのである。

脱中心的立場を生み出す相互理解のプロセスこそが、社会や

歴史の中に埋め込まれた具体的人間の特定の観点や利己的衝動とは異なる、規範的または解釈的コンテクストを生み出す。個人外的な立場は、個人相互間の深い経験から生じうる。もちろんそれとは無関係なこともあるが。脱中心的立場は、一般化された、あるいは特殊性を超えた基準を引き出しうる。このような基準に訴えることよつてのみ、人は自らの社会集団の外部に立つ他者に対して、自らの議論を有効なものとする（時には説得さえ行う）ことができる。このような間主観的な規範を探求することよつてのみ、社会的に重要な問題を特定することができ、様々に異なった理解や誤解を分類でき、未確認の発見を特定しそれに取り組むことができる。

客観性は、相対的に不安定なコミュニティ、相対的に安定したコミュニティの両方において可能である。もちろん諸前提が広く共有され確固として根付いているようなコミュニティは、前提が異なり、同意が繰り返し協議に付されなければならないようなコミュニティに比べて、より安定している。しかし前者においてさえ、コミュニティの安定性は不確かなものすぎず、常にくつがえされる可能性がある。なぜなら、社会批判の客観性とは（自然科学の方法にあるような）外部世界との関係における批判の機能ではないからである。すなわち社会批判の客観

性とは、文化的客観性である⁽¹²⁾。文化的意味における客観性とは均質性に関連したものであり、文化が画一的であればあるほど、その基準は「客観的」になる。ただしそれは、当の文化に内在する観点から見た場合のみである。文化がいかに内的に画一化されていようと、むしろそれゆえに、その基準は他の文化にとつては「客観的」ではない。さらに非画一的な文化内で協議が必要だとするならば、異なる文化間においてそれはより一層必要となる。この「異なる文化」という表現は、コミュニティとどこの社会にもあるそれ以外の下位集団との間の区別を指すこともできる。

規範的理由と同じように認識論的理由からも、社会的行為者は絶えずお互いに話し合う必要がある。時には自らの主観的な主観性を超えて眺望することのできる自己のみが、すでに存在している相互性の関係を認めることができるだろう。脱中心的主体 (decentered subject) は相互性の関係に対して対立するものでなく、むしろそのような関係のまさに条件そのものなのである。脱中心的主体は、常に修正に対して開かれた次のような立場、すなわち間主観的に生み出され、認識論的には脱中心的であると同時に、その規範的主張においては潜在的に普遍主義者であるような立場の、条件そのものである。これらの立場が

可能である限り、社会的な世界における規範的不確実性はその批判の可能性を排除しない。

批判における相対主義

以上のような立場は相対的である。相対主義者の立場によると、世界は絶え間なく変化しており、多様性に富み、もっともらしい様々な方法で理解されるだろう（もちろん人は同時にあらゆる理解を採用し、しかも首尾一貫しているということはできないが）。他のすべての立場と同様、相対主義者の立場も偶然的である⁽¹³⁾。しかし偶然的な立場は外部にある現実の存在を否定しない。なぜなら知識の可能性というものは、完全にでないにせよある程度知ることのできる外部の現実を前提としているからである。もちろんこの前提が、外部の現実のプロセスが確実な手段を与えてくれるわけではない。もし知るプロセスが偶然的であるものの外部にある現実を前提とするものであるなら、人はただ偶然的にしかなることがない。相対主義は、せいぜい自らを絶対的でなくただ偶然的に根拠づけることができるにすぎないのである。相対主義も他のあらゆる立場と同様に、自己を安定させる確証を求め、自己を不安定にさせる矛盾を避

けようとする。しかしその場合でも、最終的で究極的な非偶然的な確証が得られることは決してない。相対主義の立場はそれ自体相対的なものである。つまり偶然的な事物を知るといふことは、それ自体偶然的なものである⁽¹⁴⁾。しかしそれでも、相対的立場は説得力を持ちうるし、現実に関する偶然的知識は目に見える知識である。我々はあらゆる話について、それが科学的であるにせよそうでないにせよ、「それは本当か?」「本当かどうかどうやって決めるのか?」と尋ねることができる。これらの問いにはつきりと答えることはできないが、それでももつともらしいと思われる答えを提起し、それに対して批判を加えることはできる。さらに自分たちが実際に承認した話についてなぜ承認したのかを説明し、自分たちが実際に変更を加えた話についてなぜ変更したのかを説明することができる。その答えが、純粋な作り話や欺瞞的意識とならないためには、それが最終的なものである必要はない。プラグマティックな認識論は相対立する観点について判断を下すのに、その社会的・政治的帰結（それはアド・ホックな方法によって解釈されねばならないが）を尋ねることをもつてする。ある観点は次のような基準によつて評価されるかもしれない。すなわち、正確さ、概念の簡潔さ、経験的予知の可能性の強化、人生における社会的価値や

社会的形式の擁護、政策に直結した有意な情報の生産などである。この認識論自体は、プラグマティックなすなわち偶然的なやり方を除けば、それら様々な評価方法の間でどれか一つを決定することはできない。

人間社会全体とその中の集団および個人とは、ふだん認識に関する諸基準に判断を下し、優先順位をつけている。その基準に含まれるのは、経験的妥当性、説明の包括性、量的精密さ、経験的予知可能性、論理的一貫性、概念の簡潔さ、審美的アピール、実際的効果、道徳的受容可能性である。個人や集団、さらに社会全体でさえ、合意のないまま認識の基準に判断を下し、さらに改変や修正を加えることは、認識の基準を判断する際の「ノーマルな行動」の一部となっている。関係する全ての者にとって、こうした判断は最終的なものでも異議のないものでも満足のいくものでもないだろうが、文化的な意味から言っても、こうした判断は人間生活にとって必要である。さらにこうした判断は、多くの人々にとって長い間有益であり有意義であり続けているため、規範的・認識的基準を「正しく」判断する可能性が信じられ続け、かつその可能性を信じたいと望まれ続けている。このような（存在しないかもしれない）「正しさ」をいつの日か達成することが明白に不可能であるからといって、正

しい判断の可能性を信じる強さとその信念の論理的一貫性とが損われるわけではない。実際、この信念はある種の規制的機能——それなしには、実際に常時存在している判断を下す必要性から解放されえない——を持つかもしれない。

しかし絶対的なものが存在しない世界とは、必ずしも規範が実力でしかありえないような世界であるわけではない。もし知識が単なる権力と全く等置されるのなら、コミュニケーションおよび理解は疑わしく、うまくいきそうにないものとなる。というのも、もし権力と欲求とが知識の唯一の基盤であるとすれば、知識も不可能になるからである。もし知ることの主観的次元と客観的次元とが切り離されたならば、その両者ともが不可能になる。非個人的な理解と個人的知識とが架橋されえないなら、脱中心的知識はありえないのである。もしあらゆる知識やデイスコースが単に自集団中心主義の投影にすぎないのなら、いかなる知識もデイスコースも、社会批判の道具とはなりえない(ローティを参照せよ)¹⁵。認識論的に見れば、社会の現実に対する適切な批判的立場のようなものを提供する可能性は無くなってしまっただろう。全ての知識とデイスコースが自集団中心主義の投影であると主張することは、知識と権力とを合体させることであり、それゆえに自己利益の支配を賛美することであ

る。変化や改革の擁護は、自己利益による基礎づけ以外には何も持たないだろう。自己利益のみが、世界およびそれが自らの生活に与える帰結についての分析を行い、世界についての我々の様々な理解や理論についての議論するための原理を与えることになるだろう。自分勝手な極めて偏った観点が、唯一のありうる観点になるだろう。知識と行動は、操作としてのみ可能となるだろう。

以上の理由から、実現可能な規範的システムとは、自らのものと異なる真理の基準を喜んで受け入れることができるものでなければならぬ。⁽¹⁶⁾ 真理のオルタナティブな基準を喜んで受け入れるということは、還元主義を拒否することであり、相対主義の形式を採用することである。相対主義の主張とは部分的には次のような主張のことである。すなわち、いかなる単一の規範システムもある対象領域を排他的に把握しないこと、そしていかなる社会批判も、現象を完全に包含し、完全に説明するという主張を支持できない、ということである。⁽¹⁷⁾

注

(1) 以下に挙げる最近の五つの著作は、確定的な規範的原理を仮定するパースペクティヴの範囲を例証しているが、

それらはまた、このような企てに内在するいくつつかの問題を例示している。(i) S・ハンプシャー (Stuart Hampshire) は、道徳的判断は、“ought”や“must”またそれらと同様の様相概念を含んだ経験的判断と同じくらいに、確定的かつ「客観的」であり、真偽について敏感であり、証拠や理由に根拠づけられたものであると確信している (*Innocence and Experience*, Harvard University Press, 1989, p.91)。経験的な問い (例えば、地球は太陽の回りを回っているのかそれとも太陽が地球の回りを回っているのかというような) の真偽は、あらゆる人間、あらゆる文化、あらゆる時代にとって普遍的である、と主張することには問題がないかもしれない。しかし、ハンプシャーは、中絶、アフアーマティヴ・アクション、医者の手助けによる安楽死、胎児の組織を用いた医学研究、同性愛者間の法的結婚などに関わる規範的問いについて、いかにして同様の主張をすることができのだろうか。

(ii) 道徳的批判は、手続的にも、また究極的に実質的な根拠に関しても基礎づけられ得ない。それにも関わらず、A・ギデンス (Anthony Giddens) は、道徳的批判は純粋に主観的、恣意的な意見以上のものであり得ると言っている (“A Reply to My Critics”, in D.Held and J.B.Tompson, eds., *Social Theory of Modern Societies*: Anthony Giddens and His Critics, Cambridge University Press, 1989,

p.291)。彼は規範的な反事実を是認する(例えば、搾取についての反事実的理論は、常に存在する進歩の可能性を強調する。)(*A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Vol.1: *Power, Property, and the State*, Macmillan, 1981, p.247)。社会批判の可能的根拠として、彼はロールズの正義論とハーバーマスの理想的発話状況という考えを称賛している。しかし、これらの考えはギデンス自身の批判的判断を正当化するものではない。(iii) J・スタウト(Jeffrey Stout)は、「穏健なプラグマティズム」についての自分の考えは真理を定義づけるといふ誘惑に抵抗しているものであると主張する。彼によれば、「真の道德的命題は、真の科学的命題が科学的事実に対応するのと同じ意味で、道德的事実と対応する」(*Ethics After Babel: The Language of Morals and Their Discontents*, Beacon Press, 1988, p.250)。また、「正当化は真理とは異なる相対的である」(*ibid.*, p.251)。そして「理性と道德についてのある概念は正しく、別の概念は誤っている」(*ibid.*, p.256)。このようにスタウトは真理を定義する。もし、「穏健なプラグマティズム」の考えが、「道德的言明の真偽や正当化の如何を判断したり、それに従って行爲したりする必要から我々を解放しないならば」(*ibid.*, p.265)、それは必然的に道德的基準について知っているということ前提にし、そのことによって真理の主張を

なすことになる。(iv) G・G・ハーファム(Geoffrey Galt Harpham)は、倫理の内部における、法の「自律性」と他者の「自律性」との区分について述べている。例えば、子供を虐待する者や妻を強姦する男は次のように主張するかもしれない。すなわち、彼の行動は家庭や制度の動態に「内在的な」ものであり、それに対して関係のない人間はただの他者であって、その「他者性」が尊重されるべきである、と。ハーファムにとつては、法の自律性のみがこのような他者の自律性に抗議することができる。このような自律性は、「理由よりもむしろ理性によって、また私にとつてよいことよりもむしろ善そのものによってのみ強制される」であろう(*Getting It Right: Language, Literature, and Ethics*, University of Chicago Press, 1992, p.30-31)。「文化的な諸価値が無価値で不確実であつて論議的になるとときには、文化や利益についての私化された概念を確実に超越するような命令に訴えることのみが行動を正当化することができる」(*ibid.*, p.53)。「しかし、何が「善」それ自体の規範的根拠であり、ハーファムの善についての特別な知識はどこからきているのであろうか。(v) アウグスティヌスは、道德的不確定性という我々の経験は本質的に損なわれた人間の性格を反映していると主張している。それは、神聖な国家としての「善」(「神の国」とは相容れない本質で

ある。アウグスティヌスの現世における代替物——限られた役割を持つ国家——は、G・ウォーカー (Graham Walker) にとっては原理の政治に対抗する原理づけられた議論である (*Moral Foundations of Constitutional Thought: Current Problems, Augustinian Prospects*, Princeton University Press, 1990)。ウォーカーは、アウグスティヌスの議論から、「邪悪な本質」を所与のものとする人間は、彼らが道徳的に中立な場合にのみ道徳的でありうるという考えを發展させている。しかし、もし道徳的中立性が本当に中立的であるならば、それはもはや道徳的ではない。同様に、もしそれが真に道徳的ならば、それは道徳的に中立でありえない。もし理想的裁判官が、彼または彼女の野心に対する賢慮のあるチェックとして法に従ったり、「真の」道徳への導きとして法を顧慮するならば、法の不道徳性が裁判官の慣習への服従を凌駕するのはいつであろうか。他方、過去の法的決定は道徳的な重みがあるのだろうか、あるいはそれはより高次の道徳的洞察への単なる道標にすぎないのだろうか。

(2) アメリカ独立宣言の第二センテンスに十分に論証された形で記されている規範(「すべての人は平等に創られている」は「すべての人を平等に扱え」とたぶん解釈されるだろう)でさえ、多くのヨーロッパ系アメリカ人にとっては、長い間、「アフリカ系アメリカ人を手当たり

次第に差別せよ」という解釈を含んでいた。今日、この解釈は司法システムにより明確に排除されている(多くのアメリカ人の行動や信念において、また、様々なアメリカの制度における実践においては排除されていないけれども)。「すべての人を平等に扱え」という規範のいかなる解釈も、「(これまたはあの集団の)人々に対して手当たり次第に差別せよ」といったような極端な解釈を含んでいるような、競合する解釈に対して、排他的な妥当性を主張することはできない。私は、「The Parameters of Possible Constitutional Interpretation」(in: R. Wuthnow, ed., *Vocabularies of Public Life: Empirical Essays in Symbolic Structure*, Routledge, 1992, pp.207-233)において、合衆国での司法的平等の不確定性に関する理論を展開している。

(3) J・ハーバーマス (Jürgen Habermas) は、普遍主義的手続と基準のいくつかについて明らかにしている。「発話の意味は、それに対して提示される理由のうちにある。発話の意味を理解することは、その妥当性の状態を知ることである (*The Theory of Communicative Action*, Vol.1, *Reason and the Rationalization of Society*, Beacon Press, 1983, p.115)」。認識論的あるいは規範的「真理」は、「直観や整合性のテストを通じてではなく、もっぱら議論、特に個人または集団間の理解への到達を志向している議論を通じて明らかにされる。このタイプの規範的議論は普遍的

な観点を前提としている。対話に従事しているというまさにその行動がコンセンサスの可能性への信念を仮定している。コンセンサスの可能性は、さらに、協力して真実を求めるといふ動機以外のいかなる動機も無効にするような条件のもとで、人々が議論に従事するということを仮定している。しかし、ハーバースは、これらの普遍主義的な諸前提が「善い」と同様「悪い」道徳へと導くこともありうるということを認識していないように思われる。

(4) T. Nagel, *The View from Nowhere* (Oxford University Press, 1986)

(5) もちろん、すべての慣習的規範が恣意的に特権化された条件や観点によって基礎づけられているわけではない。標準化された測定単位のような規範、例えば、産業安全規格、ヘルスケア労働者の資格基準は、コミュニティのすべての人に潜在的には恩恵を与えうるものである。

(B. H. Smith, *Contingencies of Value: Alternative Perspectives for Critical Theory*, Harvard University Press, 1988, p.181 を見よ。)

(6) M. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Pantheon Books, pp.112-113, p.131, p.133.

(7) S. Lovibond, "Feminism and Postmodernism" (in: *New Left*

Review, 178, 1989, p.22)

(8) ローカリストの提案には大きな意味をもつものもある。

A・マッキンタイア (Alasdair MacIntyre) によると、競合する倫理的原理の間での議論は、それらが起きた所——すなわち歴史——においてのみ解決されうる (*After Virtue*, University of Notre Dame Press, 1981, p.273)。また、B・ウィリアムズ (Bernard Williams) によれば、倫理的確信は「基本的に社会的現象」であって他人の確信を必要とするものであり、様々な点で制度や公共的討議に依存しているものである (*Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, 1985, p.170)。それ以外のローカリストの提案には問題があるものもある。もしハーファムが主張するように、人間にとつての善が現在の社会的伝統の中でのみ練られたり保持されたりしうるものであるならば、批判者が権力に汚染された社会的実践というアスペクトから自らを解放することはほとんど不可能となるだろう。というのは、批判者は参加者の立場の外部にあるいかなる立場をも引き出すことができないからである (*Gating*, p.50)。ハンブシャーは正当にも次のように主張している。我々が、ある言明を討議について前提とされている何らかの型から取り除いたり、この型に適合的な背景的知識についてのすべての諸前提を断つてしまふならば、我々はその言明を評価することはできな

と (*Innocence*, 91)。しかし我々は、既知である永久的なものについて前提されている背景をならん必要としない (*ibid.*)。なぜなら、それは、ハンプシャーが次のように呼ぶもののためである。それは、「つねに複雑に絡み合ったあらゆる可能性からの抽出であり、判断の真実性とおそらく関係するものとして(いかに不合理であるとしても)引き合いに出される特徴の無限の複合体」と呼ぶもののためである (*ibid.*)。既知の永久的なるものの背景はおそらくすべての人にとつて存在する。従つてそれは、ハンプシャーが考えているような真理の主張にとつて、広く規範的である根拠としては役に立ちえないであろう。

(9) 多元性の主唱者が考えるであろうことに反して、社会的物語の複数は、所与の論争や不同意(それは単に論争の数が増えることにすぎないのだが)への参加者の数の膨張や、参加者間の平等を意味するものではない。

(10) 普遍的基準や正当化された手続は、他の理由の場合と同様に納得できないものであるかもしれない。困難な事案における判決は、例えばある種固有の法的推論の産物というよりは、むしろしばしば政策分析の一形態となる。一九五四年に連邦最高裁は *Bolling v. Shape* (347 U.S. 497) と *Brown v. Board of Education* (347 U.S. 483) について同じ日に判決を出した。*Bolling* はワシントンの公立

学校における人種隔離の合憲性に関してのものであったが、連邦最高裁はそれは修正第五条の適正手続における平等保護の保証によるものであり、違憲であるとした。R・ポズナー (Richard Posner) はこれを「曲げられた解釈」であると捉えている。「修正第一四条は適正手続条項と同様に平等保護を含んでいるが、連邦政府には適用できず、修正第五条は連邦政府に(のみ)適用されているが平等保護条項がない。そこには、ただ適正手続条項のみがあり、人種差別の禁止については何ら触れられていないのである (*The Problems of Jurisprudence*, Harvard University Press, 1990, p.144)。」連邦最高裁は、州立学校に

おける人種隔離が不法とされたとき、なお隔離を行っていた首都の学校の政治的な(法的ではないまでも)特殊性を避けようという欲求によつて導かれたのだろうか。ポズナーによれば、政治的感覚を欠いたり、悪しき政策を代表したり、明らかに望ましくないと予期される結果となるような決定は、ある点でまさにそのような理由により、法によつて要求されたり許されたりするような決定ではないであろう (*ibid.*, p.145)。

(11) ハーフアムは、法についての客観化、普遍化、そして一般化という類似的な性質について述べている (*Gettings*, p.319)。法は単一の基準によつて、類似のあるいは異なる事案を決定する傾向がある。しかし、法的公正は、社

会的あるいは個人的環境に十分な適応をすることが体系的に不可能であることを意味しており、その場合には、異なる状況にある個々人に不平等な結果をもたらすことになる。ハーファムにとつては、差異の尊重は倫理的に維持可能な法的システムの必要物である。

(12) 同様に、法律専門家（社会批判者でもある人はほとんどいないのだが）は似たような教育的背景、宗教的信念、政治的傾向、職業上の経験を共有しており、法的テキストも同じように解釈する傾向があるだろうし（異なる背景をもつ人々は法律を多様に解釈するであろうが）、判決の前提にも同意する傾向があるだろう。ポズナーは、このような状況のもとでは法は、客観的で非個人的なものとして現れるであろう（またある意味ではそうである）と言っている（*Problems*, p.202-203）。（現実には、現代の米司法界内の政治的文化的分裂はこのような客観性を妨げている。）

(13) 相対主義者は、彼らの立場は常に成り立つわけではない特定の状況の関数であると主張することで、自己矛盾を回避している。確かに相対主義者は、自己の立場を他の立場よりも優れていると主張することで自らの立場を保持している。しかし優越性の主張は、常に成り立つわけではない特定の状況にもとづく立場と矛盾するわけではない。そのような特定の状況がもはや成り立たない場

合には、その立場はもはや優れてはいないのである。

(14) ハンプシャーの言う、いかなる特定の道徳も偶然的な歴史的状况にその生存可能性を依存しているという主張もまた偶然的である（*Innocence*, p.75-76）。

(15) R・ローティ（Richard Rorty）は相対主義の代わりとして「率直な自集団中心主義」を主唱している。例えば死者を彼らの「無辜の時代」におき、「我々と同じくらい何も知らない人間がどのように話したかということを知ることと同じように」彼らの「時代遅れの言葉」を理解するのである（“The Historiography of Philosophy: Four Genes”, in: R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner, eds., *Philosophy in History*, Cambridge University Press, 1984, p.50）。このケースにおける批判は、異なるもの（例えば過去や他の文化）に凝縮されるかもしれない。しかし人は「単に自分達自身であることの安楽さ」に打ち勝つために（C. Geertz, “The Uses of Diversity”, *Michigan Quarterly Review*, 23, 1986）、多角的な観点から物事を見るために、そして習慣的あるいはその他の制限された考え方を打ち砕くために、さらにおそらく共生のより啓蒙された形を発達させるためにさえ、他人との相違を用いることができる。他の選択肢を理解することは、相互理解にとつての前提条件であり、またおそらくは道徳的責任にとつてさえ（他との対話が批判的な自己反省を促進させてい

くかぎりにおいて)、そして確かに正確さという認識的目標にとつてさえそうである。ハンプシャーは「公正に対する尊重の普遍的な必要性」を、経験的に観察することのできる「善の概念の多様性」から演繹している。すなわち、交渉や譲歩における公正は「特定の善の概念から独立している」ところの共有された道徳という必要条件を形成するものである (*Innocence*, p.118-119)。

(16) 確かに、少なくともいくつかの規範は、一つの見地のいくつかのアスペクトが別の言葉に「翻訳可能」であるようならば、二つの異なる見地によって共有されねばならない。文化や話者の間にある不同意は、かなりの同意と共有された信念とを背景とすることによってのみ始めて理解できる。しかし、成功した解釈が二つの言語使用者の間での何人かの同意の蓄積を前提とする一方で、それはいかなる同一の信念や原則の集合も要求しないのである。(D. Davidson, "On the very Idea of a Conceptual Scheme", in: *do*, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, 1984 を見よ。) 同様に、社会批判者の間の相違は、現実と合理性のモデルを前提としている規範的立場のように、非相違、すなわちある程度共有された同意と信念を背景としてのみ可能である。一つの規範的見地を別の範囲や型に「翻訳」すると(どう)とは、二つのものが完全には別のものではないということを要求

する。それ自体としては、「翻訳可能性」は、立場の定義概念、モデル、または「事実」が明確で論争の余地のない意味を持っているということの意味するわけではない。最も明確な事実言明から最も抽象的な一般論まで、すべての立場は争いの余地のあるものである。このことは、例えば宗教と科学的信念との間の関係に容易に見出される。すべての経験的結論は、ちようどあらゆる一般的言明がまだ説明されていない「経験的事実」に関連づけられることによつて異議が申し立てられるように、経験を越えた考慮により疑問に付されるかもしれない。従つて、真理の要求が一つの基準として一つのタイプの妥当性に限定される必要はない。事実、各々の批判的立場は、それぞれの内にも真理についての固有の規範を抱えているであろう。異なる立場はおそらく異なる規範を持っているだろう。異なる立場の間で「翻訳」をするとき、我々は必然的に正当化についての別の基準を受け入れているのである。

(17) 対照的に、普遍主義はたった一つの規範体系がいかなる現象をも完全に説明するという主張を支持できると主張する。しかし、ハンプシャーはそのことを明確化することができないため、道徳的相対主義が「普遍的な人間のニーズ」(*Innocence*, p.90) を過小評価しているという彼の主張を十分に維持できない。

△前半おわり▽

〔後記〕

本論文の著者であるベンジャミン・グレッグ (Benjamin Gregg) 氏は、一九八〇年イェール大学を卒業後、一九八五年にベルリン自由大学で、また一九九六年にはプリンストン大学で博士号を取得し、現在は米国のテキサス大学オースティン校政治学科助教授として、現代ヨーロッパおよびアメリカの社会理論および政治理論を講じながら、特に多元的社会における統合の可能性、あるいは多元的社会における正義の可能性に関する理論の研究を行っている。代表的な論文としては、

“Jurisprudence in an Indeterminate World: Pragmatist not Post-modern” (*Ratio Juris*, 1998), “Adjudicating Among Competing Systems of Belief” (*International Review of Sociology*, 1999), “Using Legal Rules in an Indeterminate World: Overcoming the Limitations of Jurisprudence” (*Political Theory*, 1999) などがある。尚、本翻訳の原論文は、“Possibility of Social Critique in an Indeterminate World” (*Theory and Society*, 1994) である。また現在グレッグ氏は、著書として *Enlightened Localism: Public Policy and Moral Knowledge in an Indeterminate World* を準備中であり、この著作では、政治、公共政策、あるいは法における規範主義的解決へのオルターナティブが考察されているとのことである。

訳者の一人である川崎修氏（立教大学法学部教授）と私とは、グレッグ氏が一九九二年から九四年にかけて東京外国語大学の外国人助教授として日本に滞在されていた頃から、北大での研究会などを通じて知己を得、その過程で本翻訳の仕事をもとめることとなった。原論文は、普遍主義とローカリズムの狭間において価値多元的な社会における社会批判の条件を探るという極めて重要な理論的課題に取り組んだ意欲作である。諸般の事情から翻訳の完成に予想以上の時間がかかってしまい、グレッグ氏にはご迷惑をおかけしてしまったことをお詫び申し上げますと共に、この翻訳の掲載に快諾をいただいた北大法学論集編集委員会に厚く御礼を申し上げます。

（一九九九年八月、長谷川晃）