



Title	不確定的な世界における社会批判の可能性（2・完）
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(4), 335-365
Issue Date	1999-11-30
Doc URL	<a href="https://hdl.handle.net/2115/14980">https://hdl.handle.net/2115/14980</a>
Type	departmental bulletin paper
File Information	50(4)_p335-365.pdf



## 不確定的な世界における社会批判の可能性（二・完）

ベンジャミン・グレッグ

長谷川晃・川崎修・作田久美子・島亜紀訳

手続主義的ではない（ポスト経験主義的）  
説得としての批判

評価の第一の基準として個別主義者の利益を認めることは、個人間・集団間の理解（と、それゆえに協力）の可能性を締め出すことである。もし個別主義者の利益が評価の唯一の基準であるとするれば、個人間・集団間の関係は決して理性に基づくも

のではなく、力に基づくものになりえない。もしXの人種（宗教、国籍、年齢、性別、政治的信条）に属する人がローカルでない基準をYの人種（宗教、国籍、年齢、性別、政治的信条）に属する人には適用できないとすれば、社会科学は不可能であり、人々の相互行為は危ういものになるだろう。

現実を直接的・反射的意味において認識するためのアクセスの探究をあきらめることは、公平な評価基準の探究を断念する

ことではない。真理に関する唯一の非歴史的な基準という目標をあきらめることは、真理の可能性そのものを否定することではない。どんな合理的な人でも認めざるをえないようなやり方で真理性を示すための手続は存在しないとしても、ある提案は真理でありうるからである。むしろそのようなものに代わって、真理とは、話し合われ合意された「同意」であり、原則としていつでも修正可能なものとして定義されるかもしれない。そうだとすれば、我々の理論や解釈を唯一試せるのは「事実」ではなく、せいぜいのところ自らの残りの信念とそれら理論・解釈との首尾一貫性のようなものでしかない。<sup>(18)</sup> 言うなれば解釈活動は示威行為ではなく、「説得」活動になる。論理に基づく議論による説得は、その議論が暗に示している合理的基準と同様に、ただ「主観的」にのみ強制的でありうる。この議論は合理的証明や経験的検証の展開よりはむしろ、様々な学派や伝統の間における対話の運動に満ちあふれたものである。<sup>(19)</sup>

説得は（その他の多くの議論の手段と同様に）様々に異なった形式で行われる。その間の相違の一つは、経験主義者の説得基盤とポスト経験主義者のそれとの間における相違である。M・ヘッセ (Mary Hesse) が自然科学について述べた三つの特色は、社会学論として再定式化された場合、今の議論に関係してくる。<sup>(20)</sup>

その第一は、データ〔事実〕は社会批判から分離できない、ということである。なぜなら、データと見なされるものはある解釈を通じて決定されるからであり、「事実」それ自体もまた解釈を通じて再構成されなければならないからである。社会批判とは、ある仮説的・演繹的図式の枠内で外面的に社会と対照されるモデルではなく、「事実」それ自体を見る見方である。社会批判を行う者にとって、社会的意味を決定するのは批判それ自体である。すなわち、意味は理論における一貫性に基づいて構築されるのであり、「事実」と対応しているわけではないのである。

第二は、社会批判者が自らの理論について主張する妥当性は「内在的」（あるいは完全に循環的）なものである、ということである。なぜなら「事実」と見なされているものを構成しているのは、「諸事実」の相互関係について批判者の理論が語っていることだからである。同じ事柄に関する別の批判者の説明は全く異なるし、それは状況次第である。<sup>(21)</sup> したがって我々は、社会が「実際にはどのようなものか」という点について批判者が証拠として挙げているものを用いることはできず、その代わりに先の方法論的な問いについて考えてみる必要がある。すなわち、行為と信念についての批判者の説明は「社会的に」

いかにして生み出されているのか、という問いである。<sup>(22)</sup> 結局規範的批判は証拠に基づいては決定されない。一つ以上の批判が同一の「事実」に対応し、また二つ以上の批判を同一の「事実」に異なる形で適用しうるし、さらに経験的証拠はいかなる批判についても、それを受け入れたり拒否したりする根拠を与えない。もしも批判に関係するとして持ち出された証拠によつて、批判を拒絶したり受け入れたりすることができないのだとすれば、批判者は自らの規範選択において広い裁量の余地を持っていることになる。もしも様々な形の非論理的な、そしておそらくは社会的な影響力が批判者の行う選択に影響を与えるのだとすれば、<sup>(23)</sup> 我々は論理や証拠よりも批判についての社会的説明を優先させなければならず、またできる限り社会的な用語によつて批判の内容を説明しようとしなければならぬ。<sup>(24)</sup>

第三は、社会批判における規範的判断は、科学的理論における場合よりも独断的ではない、ということである。なぜなら、規範的判断は経験的評価に従うものの、「事実」に基づいては決定されないからである。理論は経験的には決定されないものであり、また経験的な説明は理論負荷的であるため、理論は価値に関連づけられた根拠によつて正当化されるだろう。<sup>(25)</sup> そのため、自然界の研究者達は成功が見込めそうな予測とコントロー

ルのためのプラグマティックな基準を求めるが、対照的に社会的世界の研究者達は、倫理的価値と政治的目標とに注意を向けなければならぬのである。<sup>(26)</sup> 結局のところ、社会的生活についての知識の増大は、ふつう社会的世界に対するコントロールの増大へと変換されるわけでない。社会についてより多く理解されればされるほど、特定の必要から見た行動の「合理性」を増大させることによつて、諸制度に対する技術的コントロールがより強化されることにはなるかもしれない。しかしこのことは、啓蒙主義者の想定、つまり社会の隅々にまで理性を行き渡らせることによつて、永久に広がり続ける自治を生み出す、という想定を決して復元させるわけではない。A・ギデンズ (Anthony Giddens) は現代の社会生活がいかに自己再帰性によつて特徴づけられるかを述べているが、自己再帰性が社会(私的)生活における無数の意図せざる結果を減少させるわけではない。ただし我々は、知ることのできる安定した社会的世界など存在しない、と結論すべきではない。むしろ世界に関する知識それ自身が、知識の不安定性や移ろいやすい性質の原因なのである。つまり、知識は常に確実なわけではないのである。クワイン (Quine) の主張によれば、我々が関係するシステムのいかなる場所においても、もし徹底的で十分な調整を行う

なら全ての命題は真理と見なされうるし、逆に言えば修正の影響を受けない命題は存在しない。<sup>(28)</sup> 認識論的に言えば、物理的なものについての「神話」と神々についてのそれとは、論理的に同じ次元にある。どちらの場合にも、正当化の手続は慣習以外のものではありえない(したがって偶然的である)。我々は自らの様々な利害や目的に応じて、多くの中から一つの手続を選択するのである。

もし手続主義者ならば、私の「啓蒙されたローカリズム」や「準普遍主義」という考えは、それ自身認識的に不確定的であると言ふことになるだろう。私はここでハンプシャー(Hampshire)のように、認識的不確定性の問題を認めよう。

すなわち、それぞれの個人・社会集団はある程度「同時代の不正義の多くに対し盲目である。なぜならある特定の生活様式を支えている彼らの文化と教育とは、その生活様式に埋め込まれた独特の特徴を、人間の生一般において避けられない特徴として表現するからである」、<sup>(29)</sup> という問題である。しかし私はハンプシャーと異なり、道徳の普遍的側面を提起することをもちつてこの問題を解決することはしない。すなわち、普遍的で「あらゆる道徳にとって必要な支え」<sup>(30)</sup> としての手続主義概念に至るような側面をもつてである。私はまた、次の点においても彼の主

張に同意できない。すなわち、一つの社会・コミュニティ内における生活様式の違いは、一つの共通善に資するわけではない<sup>(31)</sup> ため、社会的平和や社会的一貫性の必要条件是、特定の実体的な概念の背後にあり、特定の(それゆえに分離可能な)善概念から独立した、最小限の正義概念である、という主張である。<sup>(32)</sup> 私の反論は以下の三点である。

第一に、ハンプシャーの超越的手続主義という考えは、<sup>(33)</sup> 合理性と公正さとを、そして公正さと手続とを、根拠のないまま次のように同一視している。「合理性の基準とは公正さの基準のことである。議論が十分な手続を経ず、意見が十分に尊重されなかったならば、最終的な判断は偏向と不公正とによって歪められたものになる」<sup>(34)</sup> と。しかしながら、公正さが「ある決定を」支える理由づけが適切であった<sup>(35)</sup> こと、そして「関係する事情が公平に考慮されてきた」ことを意味するのなら、ハンプシャーのアプローチは我々が最も知る必要のある点について、何も教えることができない。すなわち「適切な」「主要な」「関係する」「公平な」という語が一体何を意味するのか、という点である。ハンプシャーのように「決定を支える手続とプロセスが公正で理に適ったものである時にのみ、決定は公正かつ理

に適ったものである<sup>(35)</sup>と述べることによつては、「公正」や「理に適う」という語—まさにハンブシャーの概念がそれに依拠している—の意味を説明することはできない。

第二に、ハンブシャーの手続主義概念は普遍主義的であると主張されているが、にも関わらずそれは、個人の自律性のようになりベラリズムにおける非普遍的価値に基づいたものである。

「目的についての対立がある場合にはいつでも、開かれ認知された手続の下で協議し・議論し・判決に従う、という道徳的要請<sup>(36)</sup>」それ自体は、別にリベラルな要請であるわけではなく普遍的な道徳的要請である、と主張すること、つまりその要請は、柔軟性のない超自然的主張を行う(例えば法王のような)者、別の人種や外国の生活様式に対して敵意を抱く人種差別主義者や排外主義者達に対しても等しく受容可能である、と主張することは、ハンブシャー自身のモデルによつては支持できない。

J・スタウト (Jeffrey Stout) は、より説得的に次のように主張している。すなわち、正義が含意しているのはリベラルな公正さの概念以上のものであり、個人の自由の手続的保障のためのメリットを回避するものである、と。ただし、例えば次のような「制度的設定」を想像することも可能であろう。「そこでは、善についての相対立する概念解釈間の争いに対して適度な

制限が課されることによつて、広く共有された正当な諸目的がもたらされる。ただし、公正さは、功績のような他の事情に配慮する余地も残しておかなければならない。ここでは特別の社会的実践において追求される目的の方が、公正さよりも重要視されるのである<sup>(37)</sup>、というようにである。言い換えれば、いかなるありうべき手続主義も実質的要素を内包しているのであり、純粋な手続主義は社会批判にとつてありうべき形式ではないのである。

第三に、ハンブシャーは、一方における超越的手続主義という彼の概念と、他方における彼の確信、つまり我々は社会的・歴史的文テクストから抽象化された実践が正しいのかわるなかのかわりえない、という確信とを調停していない。たとえ最小限の正義概念を受け入れるとしても(もつとも私はその概念を受け入れないが)、それを全くの抽象的議論によつて発見することはできない。抽象的議論はそれ自体普遍主義的なものであるために、「議論の出発点として広く通用している正義概念に引照できないのなら、ある特別な社会的実践が正義であるかどうかについて確定的な結論」を示すことはできない<sup>(38)</sup>。結局のところ、ハンブシャーが言うように、正義に関する抽象的原則は、協議の具体的なコンテクストにおいて何が平等であり公

正であるのかを確定できないのである。彼は次のように述べている。「しかし、協議に臨むいかなる当事者も最初の慣例を發明しているわけではなく、正しい手続に対する彼らの推測は、現在のコンテクストに見合った過去の事例に基づいている」<sup>(40)</sup>、と。端的に言えば、ハンプシャーの手続主義についての考えは、位置ある批判 (situated critique) と、いう彼の認識一例えば「習慣と歴史的環境とは、いかなる協議をも支配している公正さの觀念に対して、数多くの特殊な条件を課している」<sup>(41)</sup> という言明——とは一致していないのである。彼の主張によれば、相異なる道徳は「次の点を承認している。すなわち善についてのお互いの概念解釈はある点において両立不可能であり相互に敵対しあっていること、そして善の概念が何らかの特定の内容を有している以上そうあるべきこと、である。」

以上のような次第で、私の「啓蒙されたローカリズム」とか「準普遍主義」という考えは、手続主義的ではない。さらにこれが経験主義的なものでもないことを示すために、ここで「事実」が理論に依拠しているということを論じよう。我々が明らかにであると考えるものは、我々の理論・それを構成している概念・その他関係する概念枠組み・規範的諸前提から成っている。知識とは、現実に対して特権的な関係にある表象に関するもの

ではない。クワインとセラーズ<sup>(43)</sup>は、知識の本性についての説明がせいぜいのところ人間の行為の記述にしかなりえないのはなぜなのかということを明らかにしている。ローティは、クワインとセラーズの議論を引き継いで、次のように論じる。自然科学である社会科学であるに関わらず、認識における権威は、内的な特権的表象・デイスコースよりもむしろ「社会が我々に語らせるもの」を参照することによって説明されるべきである。「我々がすでに受容しているものに参照することによってでなければ、いかなるものも正当化の根拠とは見なされない。一貫性以外の正当化の指標を見出そうとしても、自らの信念や言語の外部に出る方法はない」<sup>(44)</sup>。我々は、長い間にわたって発達してきた特定の社会慣習に訴えることによってしか、知や真理についての主張を正当化することはできない。合理性と客観性に関する非歴史な基準に到達することはできないのである。なぜなら、すべての論争者が議論に決定を下す際に一義的に訴えるような、いかなる永遠の基準あるいは手続も存在しないからである。

ヘッセ、セラーズ、クワイン、ローティそれぞれの考えは、概して反経験主義的もしくはポスト経験的なものである。同様にポスト経験主義が含意しているのは、理論的に中立な観察は

不可能である、という考えである。すなわち、演繹的に組み立てられた法則システムは学問的説明の最高の理想にはなりえない、という考えであり、科学それ自体が解釈的な試みであり、そこには意味・コミュニケーション・翻訳の問題が直接に関係してくる、という考えである。<sup>(45)</sup> ポスト経験主義は、客観主義と相対主義のデカルト的二元論を排する。諸理論の間の選択においては、いかなる中立的な計算方法も存在しない、というこの前提は、<sup>(46)</sup> 科学が非合理的であることを含意しているわけではない。むしろそれが意味しているのは、自らのアプローチと結論とを競合するものから擁護するために、科学者は論理に基づいた議論を行っている、ということである。これらの論理的な議論は、長い間にわたって発展してきた広範な探究共同体に基づいたものである。科学的基準に訴えることは、非科学的な基準に訴えるのと異ならず、まさしく説得の問題なのである。<sup>(47)</sup>

他方でポスト経験主義者のアプローチは、それだけでは次のような重要な疑問を提起することができない。すなわち、我々はいかなる社会的慣習に訴えるべきなのか。より良いものとして悪しきものをいかに区別するか、どちらが捨て去られ批判され再構成されるべきか、いかなる超歴史的な基準も存在しないとしてそれにもかかわらず我々の行動を批判し・評価し・改

良あるいは廃棄するための何らかの基準が存在するのか、といった疑問である。要するに、ポスト経験主義は社会科学の情報基盤となる倫理的・政治的要因を適切に強調するが、その一方で、競合する諸価値を評価するためのいかなる手段も与えないのである。ポスト経験主義者の思想におけるこの受け入れの可否に対する無関心という性質を乗り越えるために、私はいかにして競合する諸価値が評価されるか(またおそらくは実際に多くの具体的な事例において評価されているか)、という点について、プラグマティックな説明を行うことにする。

### プラグマティズムの形式としての批判

批判的論究は次のような意味において、ある程度は常に権威と結びついている。つまり、それ以前の批判・規範的規則・類似するもの・引き合いに出しうる言及を行っている規範的に「承認された」源泉などの中における権威の流れを確認する、という意味においてであり、さらに、これらの「権威ある」素材を、批判者の目的・直観・信念に従って補強し合理化する、という意味においてである。しかしながら、もしも権威が絶望的なままに政治化されているのなら、規範の「究極的手段」は

力でしかありえなくなる。<sup>(48)</sup>「互いが作りたいと願っている世界が両立しない種類のものであるような諸集団」間の争いが暴力的方法ではなく合理的方法によって解決されるのは、ただ規範的内容のみならずその認識論的内容が、特定の集団・個人の自己利益から離れて与えられる場合に限られる。そのような内容を、公平で合理的な方法によって相互に評価しあうことができないのなら、社会批判はただ力に基づいて可能となるにすぎない。<sup>(49)</sup>」

しかし規範を（道徳や合理性も同様だが）力へと還元するならば、規範は不可能なものとなる。むしろ逆に、認識的に不確定的な世界においては、たとえプラグマティックな理論によって許容された薄い意味においてのみであるとしても、合理性と道徳性は可能なのである。社会的世界が認識論的その他の意味において不確定的であるという主張は、独我論を不可避的に導くものではない。あらゆる規則が確定的でないとしても、世界に関する「真の」命題はまだ可能なのである。なぜなら、たとえ我々の「現実」に関する知識が確定的たりえないとしても、「現実」そのものは確定的たりうるからである。究極の意味においてある特定の命題が「真」であるかどうかを我々は決して知ることがないとしても、その一方で、我々が真理性を十分に

主張しうるような、究極的とまではいかないやり方は、普段の生活において世界と対する場合、ほとんどの場合十分にプラグマティックな役に立つ。もしそうでなければ、たとえ我々の共有している信念の多くが究極的な意味における「真理」ではないにせよ、我々はいかなる時にもものごとを知ることができなくなってしまうだろう。もし我々の信念のほとんどがこの意味における「真理」であるとすれば、我々は次のような理由、つまり現在の通念、特にコミュニティ規模で基礎を持つような通念に対して疑いを投げかけるような別の世界観を喜んで受け入れるべき差し迫った理由を、多くの場合有してはいないのである。（もちろん社会批判者はこの規則の例外であろう。彼または彼女は典型的な形で現在の通念に対して不満を持ち、コミュニティ規模で基礎を持ついくつかの信念に対して疑いを有している。）

このようなコミュニティ規模のパラダイムを用いるためにパラダイムに関するあらゆる事柄を知る必要はないということは、自然科学といういつそう体系化された厳密な分野から得られる例によって示される。「科学者達は多くの場合、教育とその後

の文献探索から得られたモデルにコミュニティ範囲のパラダイムとしての地位を付与している特徴はいったい何なのかをよく

知らないままに、あるいは知る必要もないままに、そのモデルに基づいて仕事を行っている。そうであるがゆえに、彼らは一連の完全な規則を必要としないのである。彼らが参加している研究の伝統によって示された一貫性は、さらなる歴史的・哲学的探究によって明らかにされるかもしれない潜在的な規則や想定集合体の存在さえも含意していないことがある。<sup>(51)</sup> プラグマティックな立場から見れば、社会的世界が合理的であるのは、それが何らかの究極的な根拠を有しているからではなく(そんなものは有していない)、むしろ社会的世界があらゆる規則に対して疑問を提しうる限りにおいてである(もちろん「あらゆる」規則について同時にそうするというわけにはいかないが)。<sup>(52)</sup>

「真理」についてのこのプラグマティックな考えは、ローティの言う現状の規範への恭順以上のものではない(別の意味でプラグマティックな?)。「客観性」概念に対して、異議を呈するものである。ローティの概念とは次のようなものである。「歴史主義者の意見、つまり前世紀において理性が勝利したというのは今世紀における『迷信』であるという意見は、最新の語彙は最新の科学における達成から借りてきたものであるという修正主義者の意見と同じように、本質を特権的に言い表したものではなく、世界を記述しうる語彙の潜在的無限性についての話

にすぎない。<sup>(53)</sup>」ローティは、多かれ少なかれ均質で統一的で合意に基づいた一連の規範を想定しているが、そのような均質性・統一性・合意の存在を示すことは不可能である。ただし、諸個人・集団・コミュニティが、一つの言語(少なくとも一つの翻訳可能な言語)と生活様式のある側面を共有する場合においては、これら諸個人・集団・コミュニティは意味と価値とに関する何らかの基準を共有するだろうと考えられる。意味と価値とに関する基準を受け入れる(少なくとも部分的に、また時々は)ということとは、ある規範的な問題に対する同意の可能性の必要条件を有する(少なくとも部分的に、また時々は)ということである。

さらに、おそらく道徳的・実践的推論の幾つかの形式は共有されるだろう。特にそのような形式が専門化されていなかったり、特有の訓練を必要としない場合にはそうである。例えばハンプシャーは次のように主張している。「判決・仲裁・協議の方法は、万人が内面的な検討を行う場合に理性の程度に応じてある程度は用いている思考の方法と、外面的には同じものである」<sup>(54)</sup>と。同じようにしてポズナー(Posner)も次のように論じている。「法的推論」のようなものは存在しない。弁護士や裁判官が法的問題に答えるのは、単純な論理の使用と、普

通の人々が用いている実践理性における様々な方法によってある。法は安定性を強調するため、科学的態度は法にはなじまない<sup>(55)</sup>、と。

プラグマティックな理論は、社会的世界における経験的に観察可能な無秩序・内部の矛盾・不確定性について説明しうるが、その場合次のように結論づけなければならないわけではない。

つまり、社会やコミュニティは規範的に正当ではありえず、またそれらは実際に正当性やその他の規範的一貫性に関する概念を有することができない、とする結論である。規範的不確定性<sup>(55)</sup>は、必ずしも社会やコミュニティの正当化可能性を脅かすわけではない。むしろ規範的不確定性は、社会システムが機能するために最も必要な、妥当な限りでのフレキシビリティを与え(説明し)さえるのである。そのうえ規範的不確定性は、社会批判の可能性そのものを排除するわけではないし、いかなる

コミュニティや社会についても、それらへの社会的もしくは非内在的な批判の可能性を排除するわけでもない。たとえその批判が根拠のないものであつても、真理・客観性・妥当性に関するプラグマティックな概念は、規範的なニヒリズムを意味するわけではないのである。他方でボズナーとローティは、プラグマティズムは本来政治的価値を全く持たない、と正しく結論づ

けている<sup>(58)</sup>。ただしこの結論が意味しているのは、プラグマティズムが規範的に中立であるとすれば、社会的世界に対する不確か度でプラグマティックな全ての批判は不可能となるということではない。批判は批判されている何もものかによって抵触された基準を前提としている。しかしながら、規範的に中立であるということとは、基準を有していないことを意味するわけではないし、あるいは少なくとも、批判者の用いている基準を留保することを意味するわけではない。それが意味しているのは、当該の事例において用いられている特定の基準は帰結主義者の考えに従ってコンテクストに応じて与えられたものである、ということである。プラグマティックな批判はいかなる超越的基準も有してはおらず、むしろ位置に依存した「ローカルな」基準を有しているのである<sup>(59)</sup>。

### 批判の位置依存性

プラグマティズムは、すべての第一階デイスコースについての妥当性の規準を明確化するようなメタ・デイスコースを拒否できると共に、現状を単に記述しすべての規範的要求をそれに服せしめる自然化された認識論をも拒否することができる。と

いうのも、プラグマティズムは、位置ある社会的批判という観念をプラグマティズム自体の可能性として説明することができるところである。一方では、社会を批判する者の見方は、「無偏的な見地」ではなく、いずれかの文化や社会、そして何らかの歴史的文脈といったようにどこかに位置づけられた個人や集団の見方である。他方では、複雑な社会的実践のうちのどれが理解されるのかという点において、ただ一組の構成的規準が存在するわけではない。<sup>(61)</sup>位置ある批判は、ある文化の諸規準が一義的で論争の余地がないために、批判を行う者が、問題なく、つまりまずそれらの規準を批判的に評価するということをせざるに、それらに訴えかけることができるのだ、と想定してはならない。たとえ位置ある批判が文化の本質的に論争的な性格に対して、また文化的な諸規準を批判的に吟味することへの必要性に対して敏感であるとしても、その吟味自体が文化的歴史的に位置づけられている。批判とその自己明確化は、位置依存的なものであり、批判の妥当性に関する非歴史的で超越的な規準を分節化することを求めるような、基礎づけ主義的思考を要請しはしない。ただし、位置ある批判は一般的な諸規準を予め排除するものではなく、むしろそれらの規準もまた位置依存的であることを強調するのである。

確かに、「位置依存性」とは問題の多い概念である。一方では、それは局所的であるということ、つまり単に個人や集団あるいは共同体の立場に立つということを意味するものであるはずはない。また他方では、それはそれ自体で普遍主義に対する批判を提示している。つまり、ローカルな理解から切り離された立場というものは、ローカルな共同体やその文化や諸了解を操作する可能性をもつがゆえに、魅力的ではありえないのである。位置づけられた批判は局地的なもの以上でなければならぬと同時に、単に普遍的ではないというだけのものでもあるはずもない。しかし、社会に内在的であると共にその社会的確な批判でもあるような規準はいかにして成り立つのであろうか。ローカルな諸了解に結びつけられ、外在的規準を欠く批判者は、彼あるいは彼女が帰属する社会に対して十分に批判的距離を保つことができないかもしれない。しかしその一方で、普遍的な(あるいは準普遍的な)規範的立場は、社会に距離を置き、批判の可能性があるものとして推奨されるとしても、その正当化はおそらく不可能である。その立場は、準普遍的と考えられる一定のタイプの行為の禁止(例えば、詐欺、背信、暴力、殺人)からさえ導出不可能である。規範システムは、そのような禁止とは異なった、それ以上のものである。

規範システムが部分的にはそのような禁止から形成されているのと同じように、規範システムの社会的批判は部分的には既存の道徳から形成される。しかし、現状の批判が現状自体に内在する原理から始められるとするならば、それが的確な批判であるためには、その原理を超えてゆくものでもなければならぬ。ローカルな道徳性についての社会的批判はその道徳に内在する規準と共に始まりうるが、しかし、その批判はそれらの規準を超えなければならぬのである。このような超越の際に、批判は位置依存性という性格を失うわけでもなければ、普遍性へと進むわけでもない。位置依存性という性格を失わないのは、批判的認識を阻害するような諸条件（例えば局地性）を含む集団生活の諸条件から逃れられないからである。そして、同様の理由から、批判は普遍性へと進むこともできないのである。<sup>(62)</sup>ここで重要なのは批判的な距離である。ただし、その距離とは「外側」「独立」といった意味での絶対的な距離ではない。その点では、ここで重要なのは分離ということかもしれない。しかし、ラディカルな分離が社会的批判の前提条件であるわけではない。残された問題は、どれくらい距離が批判的な距離であると言えるのか、ということである。しかし、少なくとも我々は、批判的距離の測定は粗いものではなく細かいものであ

るということ、換言すればその距離の測定は「フィート単位」ではなく「インチ単位」であることを認識している。<sup>(63)</sup>

さて、世界が通常の常識的レヴェルで想像されるよりももっと複雑であるし、人間による制御も容易くはないということを示唆するからといって、認識的および規範的な不確定性のテーゼは、日常的な目的のために「役立つ」わけでもないであろう。確かに、そのテーゼは、多くの場合には、すなわち、個人や集団そして社会全体さえも一見明確で制御のきく状況下では、より効率的に（あるいはより負荷の少ない形で）機能するかもしれない。しかし、社会理論が社会構成員の自己理解や信念を考慮に入れなければならない一方で、その理論の妥当性は、そのような自己理解や信念に関する合意に必ずしも依存しなければならぬわけではない。私の言うプラグマティックな批判という観念は、不確定性テーゼが妥当であるのに社会構成員がそれを受容していない場合に、それにも関わらずいかにして社会批判が可能であるのか、ということを説明しようとするものである。しかし、次のような問題が残っている。すなわち、社会批判に対して、分散しており、相対主義的かつプラグマティックで、距離を置いたアプローチが、ローカリズムの単なる別形態ではないということ、我々はいかにして知りうるのか、という問

題である。ここでウォルツァー (Walzer) の分析の諸側面は、私の観点から (多くの点で同調的な) 応答を試みる事ができるといふ点で有益である。ウォルツァーは、批判的距離はラディカルな分離には至らないと考えることで、社会的批判は文脈主義的で経験に則したものとなると考えている。そのような批判においては、批判者は社会に深く関与して実質的な社会参加を行うことが期待される (例えば、批判の対象となっている社会的実践、争われている共同体の規範、あるいは解釈の必要が生じている法テキスト、といったものの内での議論という形で)。しかし、ウォルツァーにとつては、参加的な批判はいかかわらず一定の距離を置いた批判である。彼に言わせれば、「批判をなすために我々は社会全体から一歩退く必要はない。我々はただ、社会の中での一定の権力関係から身を離せばよいだけである」<sup>(64)</sup> ウォルツァーは接近と距離という二つの要素を考慮しながら、一方でそれぞれの分配的領域 (近接がここにある) に在する諸原理の探究として彼の正義の概念を展開すると共に、他方で所与の社会的実践における人々の地位は、他の実践やある制度の中に存在する制度の権力構造 (距離がここにある) における彼らの地位によって無効にされえないとする。しかしウォルツァーは、距離と分離の間の境界が確定不可能であり、そ

れゆえ批判の形式は、社会変化をもたらす際における実際の効果という観点からは相互に区別することができない (と彼は述べているのだが)、ということを確認しているようには見えない。<sup>(66)</sup> 「批判における成功は社会や政治的イデオロギーの理論よりも、批判者の立場や地位とよりいっそう関係がある」とウォルツァーは言うが、彼は批判的内在主義 (critical internalism) の概念を、批判者の「立場または地位」という参加の能力に訴えることで支持することはできない。結局、いかにして批判者は、どちらの帰結が権力の結果で、どちらがそうでないかを決定するのだろうか。結果に関心をもつ批判者には、批判の対象としている実践や制度における参加者と共通の何かをすでに有していることが要求されなければならないわけではない。むしろ批判者は道徳的または認識的関心の共通点を生み出そうとするであろう。参加的な批判は、既存の社会的実践や制度への参加と類似している必要はない。例えば、権力によって歪められた社会的実践、制度あるいは伝統の側面から解放されるということは、様々な実践について競合している諸主張に判断を下すことを要求するということであり、それらの主張のいくつかは参加者の立場の外側に存在するであろう。<sup>(67)</sup>

社会批判はまた、社会科学的研究の理論的、経験的成果に頼

ることもない。(もし社会科学における規範的批判や研究が、まずはじめに認識論的同意を得ることなしには進むことができないうならば、そもそも批判も研究も生じないだろう。)我々は世界に打って出たり、それを分析したりするための確実な認識論や規範理論を何ら必要とはしない。社会批判は、ウォルツァーが主張するように「既存の道徳を發展させること」に存するとは限らない。内在主義が自己否定的となるのは、批判によつて批判者が、批判的な自己吟味の能力を喪失し、文化やアイデンティティーの範囲をいつそうせばめていくという無限後退に陥つた時である。ウォルツァーの考えるような内在主義は、もしそれが単に「我々自身であることの気安い安楽」(自分達自身に対して批判的であろうとする努力を怠ること)を正当化するだけならば、失敗するであろう。(68)内在主義は批判者を彼ら自身の文化的特質の中に閉じ込めてしまふが、それに対して不確定的な世界における社会批判は、自省的で、それゆえ自己から距離を置いた、それほどダイカルではない内在主義的な実践としてのみ可能である。自己から距離を置くことと自省とは、脱中心的かつ相対的でプラグマティックな社会批判へのアプローチがローカリズムの一つの形式にすぎなくなるかもしれないという可能性に対する防波堤の役割を果たすのである。

### 位置ある批判の適用に関する考察の例

私は、自分の立場がいかにして相対主義を超えるかという方法——その方法とは基礎づけ主義的でも独断的でもなくむしろプラグマティックで脱中心化されており、また絶対的とか、相対的というよりもむしろ中間的なものであるが——を示すような幾つかの実質的な例を挙げて、結論に代える。例を挙げるにあたり、私は、私の立場が社会批判の問題に対しては唯一の「正しい」アプローチも唯一の答えもないと考える点で、自己限定的であることを強調したい。さらに私の立場は参加者によつてのみ応用可能であり、理論家の想像上の鳥瞰的立場(このような立場は不可能のだが)から来るものではない。「啓蒙されたローカリズム」は、それでもなおローカリズムである。したがって、以下にあげる例はこの理論がいかにして展開されるかについて指示しうるものではなく、ただそれを示唆するものでありうるだけである。それらの例は、実質的な問題に直面させられたとき、私の立場と関係する可能な考えを示す。私のアプローチは次のような問いを通して(問題解決の)方向を探るものである。すなわち、いかなる必要性と利益が満足させられるべきか、いかにして批判者は特有の見地や自己探究的な衝

動とは異なる脱中心的な立場を生み出すのであろうか、相互性のどのような関係がすでに存在するものであるのか、そしてそれらはローカリズムを超えるがしかし普遍主義の此岸に位置づけられるような批判的な立場を示唆することができるのか、といった問いである。

### 1. 移民と居住権

コミュニティーや国家は制限なき移民を認めるべきであろうか。ある者は、政治的制限なしの契約の自由は個人が各自の進展を求めて自由に行き来する近隣世界としての国際社会を意味すると論ずるだろう。国家官吏の唯一の仕事は「ある特定の領土の秩序を維持することである・・・しかしこの領土にだけに住むべきかを決定したり、人々の生来の優位の享受をある特定の人種に限ったりすることではない。」<sup>69</sup>この場合、批判者は次のように問う必要がある。すなわち、ここで「ローカルなるもの」とは何か、誰が「コミュニティー」を構成するのか、と。批判者は、ある特定の場所の居住者とそこに居住を求めめる人々との間の競合する目的とを簡単に区別できるだろうか。たぶん、特定の居住者は彼らのニーズを、特有の生活様式や雇用の機会維持、またおそらく地方人口密度の抑制を守ることなどを含ん

だものとして定義するだろう。居住を求めめる人々は、彼らのニーズをよりよい生活、文化、経済的選択を求め、また本国での政治的宗教的抑圧から逃れるものとして捉えるかもしれない。このような競合する目的に加えて、批判者は居住者と非居住者の間の互酬の関係（経済的互酬関係のみならず）、例えば相互依存関係を明らかにするかもしれない。そして、このような互酬的關係は、批判に対する脱中心的な観点を与えるかもしれない。しかし、相互依存の事実、その依存を充足する（例えば貿易を通じて）相互の権利を何らかの仕方を含んでいるのだろうか。誰がその充足の許容度を決定するのか。批判者はこの考慮から「普遍主義」の見通しのきく地点——例えば、経済的あるいはその外の相互依存関係や、そのような相互連関的なニーズを満たす相互の権利の帰結の望ましさなど——まで移動できるだろうか。明らかに居住者のこれらの問題の解答への参加は正当化される。しかし、単に居住者だけではない（さもないと我々は偏狭なローカリズムを構築してしまう）。批判者はまた次のように問わねばならない。将来の居住者もまた関連する討議に参加すべきか、またはそうならそれらの個人やグループのうちどれがどの程度参加すべきか、と。

以上とは別に、批判者はまず最初に「ローカル」という言葉

がいかにして文字どおり理解されるべきかについて考慮するかもしれない。よく言われる無制限の移民という概念は、功利主義から演繹される独善的な「ローカル」の理解に由来するだろうか。あるいは「ローカル」の逐語的ではない理解は、居住者や潜在的居住者ではなく、むしろ特定の場所に何ら利益を持たないコミュニティに焦点を合わせるかもしれない。このようなコミュニティは、ある特定の状況におけるグループや個人の「公平な」そして「正当な」(Just)扱いについての理解という点から定義されるかもしれない。例えば、北米の居住者は、ちょうど米国の一部の居住者が米国移住を求めるハイチの潜在的「経済難民」の入国に賛成したり、反対したりするかもしれないのと同様に、統一後のドイツの現行移民政策に賛成したり反対したりするかもしれない。手短かに言うならば、批判者はローカリズムという概念が空間的・時間的に理解される必要があるかどうかについて考えることから始めるかもしれない。「コスモポリタン・ローカリズム」の概念は矛盾であるか、またそれは非地理的な点に限られたあるグループに帰されるのだろうか、そして誰の考えが同様に限定されたグループの他の考えと競合したり闘ったりするのか、といった問題もある。

## 2. 福祉

「政府は人間の欲求を満たすための知恵の工夫である。人間はこれらの欲求がこの知恵によって満たされるべきであるという権利を有する」<sup>(70)</sup> 政治的参加の問題に関して、批判者は以下のように問うであろう。問題となっている知恵は政治的エリートのか、あるいは全体としてのコミュニティのそれなのか、と。ここで関連のあるニーズとはエリートのものでなく、全ての人々のそれである。また、批判者は以下のようにも問うであろう。市民全体のニーズを最もよく満たすことができるのはエリートなのか、あるいは、市民全体自身なのか、と。「人間の欲求」とはおそらくすべての人の欲求であるが、このような欲求の充足は様々な特権を生み出すだろう。例えばそれは、意志決定——負担や利益の配分——に関する特権などである。種々の特権を有することは、ある種のエリートたることである。他方、効率性という実用的な理由で、真の権力をもつ特権的集団(例えば官僚)は、およそすべての人、すなわち非エリート大衆の最大の利益であるかもしれない。しかし、批判者は、次のような場合には何らかのローカルな立場を構築できないかもしれない。すなわち、その立場が、潜在的には疑わしいのだが有利な立場にあるとされる、既存のエリートのもので

ない場合、また、エリートが常に自分の特権を温存しようとす  
る可能性がある場合である。これに対し、脱中心的な立場は、  
ニーズの充足について考慮するという点において位置づけら  
れている。もつとも、非エリートは、おそらく自分自身のニー  
ズを満たすことに自己志向的な関心を持っているだろう。では、  
問題となっているエリートほどの程度、他者志向的(つまり他  
人のニーズを満たすことへの)関心を有しているのだろうか。  
もちろん、他者志向的関心を満たすことは、もしそれらが利他  
的なものでないならば、権力、承認、富のような(エリート)  
自身の報酬を生み出すことになるだろう。しかし、すべての人  
にとつて、自己志向的な利益を満たす最良の方法を明らかにす  
ることは指標となる問題であろう。そしてこの問題に対する答  
えは、エリートによつてということであろう。批判者が、何ら  
かの主張が純粹に利他的な動機のものであることについて、経  
験に基づいて疑いをもっている場合には、批判者は、エリート  
自身のための脱中心的立場を明らかにすることに比較的大きな  
困難を感じるだろう。では、他の可能な主張もすべて、ただ利  
己主義的な(それゆえ脱中心的であるというより中心化されて  
いる)ものにすぎないのであろうか。

### 3. 消費と個人のアイデンティティ

いかにして我々は次の事実を評価すべきだろうか。すなわち、  
現代の多くのコミュニティーにおいて、諸個人がコミュニティー  
の完全なメンバーとして自分自身を捉えたり(他者によつて捉  
えられたり)することを可能にする典型的な行動とは消費活動  
である、という事実である。そこでは食料、衣服、住居、器具、  
交通など以上の多くのものを(手にする)ためには貨幣が必要  
である。「これらすべての商品を購入することは、翻つて、少  
なくとも『平均的米国人(または西欧人、日本人)』としての  
成功とそのような人間としてのアイデンティティによつて日々  
生きてゆくことを認めることである。・・・人々があるローカ  
ルな文化的飛び地によつてこの情け容赦のない貨幣経済の原動  
力から守られない時、彼らは金で買えるものすべてを手に入れ  
ることによつて最も基本的な自己定義せざるを得ない。」<sup>(71)</sup>そこ  
で、批判者は以下のように問うであろう。いかなる根拠におい  
て(また誰の名において、そしてどのコミュニティーにとつて)  
人は、個人のアイデンティティの「商品化」が望ましくらぬ  
発展という問題を説明するものであると論ずるのだろうか、と  
批判者は、個人のアイデンティティに必要なものを次のよう  
な線に沿って仮定するだろう。つまり、人間は経済的な必要性

から自由な生の領域を必要とする（なぜなら、人々は、手段として、戦略的に、商品のように扱われる物ではないからである。）ということである。しかし、批判者はさらに、次のような問いに取り組まねばならない。人間についてのこの定義はどこから来るのか。個人は、彼（彼女）らに個人的な領域（そこにおいて個人は、自己の生の構築に対する責任をとるべきであるのだが）を提供する経済に対して防御権を持つのか。批判者は、一般的な立場から、自由のこの領域が経済的な必要性によって過度に浸食されていることを批判すべきなのだが、その一般的な立場を明らかにすることができると、と。批判は、市民がある仕方で行動するよう義務づけられること、あるいは、市民がアイデンティティーや社会的承認に対する制限にさらされることから、彼らを守るように方向づけられる。批判者は、経済活動への制裁と制限による経済領域の浸食が許容されるものであるかどうかもまた考慮するかもしれない。批判者は、市場とコミュニティーのほとんどのメンバーにとって利益になるだろうと（期待される）経済的自由との競合するニーズを明らかにするかもしれない。それは、それほど一般化されない利益が、（例えばビジネス部門のような）比較的規制の少ない経済活動に対してより直接的な興味を持つ人々の生計と関連す

ることと同様である。

#### 4. 職場と仕事

もし慣例的な仕事がある特定の職場の目的にかなわないのであれば、その仕事をしている者は、彼（彼女）に与えられた仕事に精力を傾けることができるだろうか。例えば、開業医は、「患者を職業上の便宜で他の医療従事者に任せようとするよりも、むしろ患者のニーズに自らの技術を適合させ」る準備があるメンバーからなる「機能的医療チーム」に取って代られるべきだろうか。このチームでは、医者は、根拠のある場合には「看護婦」の仕事を受け取る準備があり、また喜んでそうする。逆に、看護婦もまた、それが適切な場合には治療を施す準備があり、また喜んでそうするのである。<sup>(72)</sup> 批判者は、職場に要求されることはそこで仕事をする者にも要求されるが、その一方で、仕事を行っている者は自分自身のニーズを持つ、また、サービスの供給者とその消費者の競合するニーズの間では常にコンフリクトが生じうる、と考えるかもしれない。理想的にはそのような関係は、例えばサービス供給者の雇用とサービス消費者のニーズの充足とのように、互恵的なものである。おそらく批判者は、サービスの供給者と消費者間に現存している互酬の関係

を考慮することによって、脱中心的な立場を勝ち取ることができ  
るであろう。もちろん、理想的には二者はうまく調和するもの  
であるが、しかし実際には多いようにそれらが調和しない場合、  
批判者は、サービスの供給者とその消費者との関係を改善し、  
協調させるための条件の創出へと方向づけられた立場から、当  
該の状況を分析しさえするかもしれない。批判者は、ニーズの  
相互充足という概念において、準普遍的な立場を構築するかも  
しれない。

### 5. 公的負担の分配

市民は、兵士となる代わりに金銭で国やコミュニティに奉  
仕することが許されるべきだろうか。「戦争に行かねばならな  
いとき、彼らは軍隊の費用を払い、家にいる。議会で集まらね  
ばならないとき、彼らは代表者を指名し、家にいる。真に自由  
な国においては、市民は何事も自分たちの力で行なうべきであっ  
て、金という手段で何事かをすべきではないのである。(73)」  
と言われることもある。これに対して、批判者は、利益と負担  
のバランスという観点から公的負担の適正な分配について考え  
るかもしれない。公的サービスから利益を受けている個人は、  
それらのサービスを供給するという負担を負っている他の個人

に通常は頼っている。適正なバランスとは、「交換」における  
不公平さを排除しようとするものかもしれない。この交換という  
概念から、批判者は、脱中心的な立場を勝ち取ることができ  
るかもしれない。すなわち、利益と負担は互いに互いを包含し合っ  
ており、両者に必要である(ニーズは満たされることを欲し、  
一方そのニーズの充足は不可避的にある種のコストを課す)。  
このような立場から批判者は、(富、権力、コネによって認め  
られた地位と同様の)特別の地位を享受し、公的負担の「公正  
な」つとめを果たそうとしない個人やグループを批判すること  
ができるであろう。そして、批判者のこのような批判が可能な  
のは、批判された人自身が理解し、おそらく受け入れさえする  
ことができるような立場からそれをするることによってのみであ  
ろう。

### 6. 義務教育

もし子供の精神が高い教養への欲求を全く示さないなら、そ  
の心だけが最善のことを知りうるという理由から、最低限の教  
育を受けた子供(それがどのように定義されたとしても)はさ  
らなる登校義務から解放すべきだろうか。「子供が社会の信条  
とカテキズム(教理問答書)を学び、読み書きや算数ができ技

術を身につけるなら、つまり端的に言うと、現代の都市で認められ、通常の有益な仕事ができるようになるなら、より高い教養に向けては自らに良いものを自分自身で見つけさせるように放っておかれる方がよいだろう。ニュートンやシェークスピアのような偉大な人ならば、計算法や演劇の技法をむりやり教え込まれることなしに学ぶであろう。必要なことは、本や教師や演劇にアクセスする可能性があることだけである<sup>(74)</sup>。批判者は、自分自身で決定できるほどの能力がない人々に(物を)与えることの(個人的および社会的な)必要性について、詳しく述べることができらるだろう。批判者は、「無能力」とか無能な個人の「最良の利益」について、かなり問題を含みまた争いの余地がある定義を説明しなければならない。批判者は、無能力者の善のために与えることにおける利益が、助けられる人の権利——助けられない権利、または過度に助けられない権利(援助が害となる場合)——との間でバランスを取らねばならないということの意味を探究するであろう。さらに、批判者は「適切な」援助の規準についての概念を脱中心的な立場から捉えるかもしれない。「適切な」ということを定義する難しさということだけで次のことを含意するわけではない。すなわち、あるグループ(無能力者)が重要な協議や交渉に十分に参加す

ることができない場合に、「準普遍的な」立場は全く不可能であるというわけではない。このような立場は、もしそれが、重要な問題についての協議への参加能力のおよそ平等な分配を要求するならば、非現実的なものとなるだろう。批判者の興味は現実的で、分析的にも批判的にも有益な観点になればならぬのである。

#### 7. 経済的権力と経済的無力

雇い主である人々は、彼(彼女)らが雇った人々を雇用している、ということによって支配しているのか。「人は被雇用者に対して支配権をもつ。彼は、実際に公的な職務であるものすべてを占有している。彼は、地獄と絞首台についての権力ではなく、長時間労働や短時間労働、満腹や空腹、健康や病気についでに権力を持っている。誰がこの権力を持ち、それを行使する資格をいかにして与えられ、国家は権力保持者の自由をいかにしてコントロールするのかわかるとい問題は、今日では一般大衆に実に多く関わる問題である<sup>(75)</sup>。」批判者は最初にこのような主張の妥当性について検討するであろう。そこにはある基本的な(そして基本的な問題のない)ありふれた経済の力学があるのだろうか。もし雇い主が満足な賃金を払えないならば、雇われ

人はどこか他に働き口を見つけようとするのか。もしこのよう  
な力学が成り立つとすれば、先の主張の著者はそれを認識して  
いるのか。しかし、批判者がこれらの問題にいかにか答えようと  
しても、またいかなる留保を付したとしても(例えば市場経済  
に政治的な傾向があるか)、雇われる個人の側での自己決定の  
必要や利益と、雇い主の側での雇用や解雇の決定の自由の必要  
や利益は明らかにすることが可能であろう。このとき、批判者  
は批判のための脱中心的立場を提示するであろう。つまり、經  
済的な自己決定は両者共に必要であり、それゆえ正統性につい  
て競合する主張を判断するための可能な基準を示すであろう。

このような基準は、他者の主張が正統であるという可能性を相  
互に承認することを含意している。雇業者や被雇業者は、雇用  
についての「合理的」基準(いかにしてそれが定義されるのか  
は問題であるが)というある概念の内にさらに脱中心的立場を  
見いだすのではないだろうか。ただし、ここでの雇用とは、被  
雇業者を奴隷化したり卑しめたりはしない(雇い主もそのこと  
の望ましきには自由意思の下で同意することもある)ものの、  
雇い主によって押しつけられる(被雇業者も自由意思の下で同  
意することもある)(能力のような)基準に従属するものであ  
る。このような優越的な立場は、現存する互酬関係、すなわち

雇業者と被雇業者との経済的相互依存によって示唆されており、  
それは批判者の熟慮のためのもう一つの道である。実際、批判  
者は、労働と人間の尊厳の双方の必然性に関する議論に基づき、  
その規範的主張の中で潜在的に普遍主義的な立場を詳細に論じ  
るのである。

#### 8. 日本における平等<sup>(76)</sup>

一九五〇年に、日本の刑法は、通常殺人の場合に比して直系  
尊属に対する殺人(または傷害致死)に対してより厳しい罰を  
課していた。それは、法が「子の親に対する道徳的義務を特別  
に重要視したもの」であり、「道徳の要請に基づくもの」であ  
ると言われた<sup>(77)</sup>。確かにこの法の主な目的は、被害者となる尊属  
の保護ではなく、むしろ「加害者である卑属の反道徳性を特に  
考慮すること」にあつた<sup>(78)</sup>。この例においては、批判者は「平等」  
と「道徳」という競合する利益を明らかにするであろう(ここ  
で定義されているように、互いに競合しているものとして)。  
批判者は、規範的に方向づけられた行動は原理づけられるべき  
である(たとえ競合する諸原理の間で、原理づけられた選択肢  
が存在しないとしても)という概念の中に脱中心的な立場を生  
み出すかもしれない。しかし、たとえ批判者が道徳の普遍的な

側面を明らかにできないとしても、彼または彼女は何らかの形式の手続主義に依拠することはできない。なぜなら、手続主義それ自体が普遍主義的だからである。また批判者は、これら競合する規範的ヴィジョンの潜在的な「互酬性」を探究することに失望するかもしれない。平等は道徳の一形態として考慮されるかもしれないが、(ここで定義されているように) 道徳は平等の一形式ではありえない。おそらく、潜在的に普遍主義的な立場は、人間の尊厳という概念において明らかにされるかもしれない。先の競合する規範的主張は、双方人間の尊厳についてのある概念に訴えている。さて、これらの相異は架橋されるだろうか。批判者はまた、ローカリズムについてさらなる問題を、つまり他の文化的伝統に対する日本の特殊性を提示するかもしれない。子供の親(直系尊属)に対する道徳という概念は、一方で一九四七年の憲法の「民主主義的な道徳(人間の尊厳に基づく)という観点からも認められる一方で、「子供が親から受け取る恩(個人が目上の人に負っている恩)へのお返しとして、自然な愛情・義務に基づく」親に対する子供の自発的な服従と奉仕という観点からも認められる。批判者は、(孝は恩へのお返しであるという根拠のもとで) 道徳の後者の形式(孝)は法の下での権利と義務に従うべきである、

という多数者の意見に含まれる確信を評価するかもしれない。法と道徳はいかなる文化的伝統においても厳格に区別できるのだろうか。もしできないとすれば、ここでの例は「普遍的な」テーマについての特定のバリエーションにすぎないのか。もしそうならば、(西欧の人々による) 法と道徳の関係についての批判は非西欧的なケースに対して妥当であるのか、あるいは関連するものでさえあるのか。さらに、批判者は、ある特定の文化的伝統というローカリズムを超えた批判的立場を明かにし、それを詳細に論じるかもしれない。とりわけ批判者は、地位において不平等な人々の間での関係としての孝の一形態として再構築された臣下の忠(日本の封建制の歴史から来たもので、封建領主による封土、俸給、あるいは手当てに対する封建武士の報恩である)という原理を分析することができるであろう。いかなる平等(あるいは不平等)の概念も文化に特有のものでなければならぬのか。もしそうであるならば、文化が異なるにも関わらず、それらの文化的規範的伝統が、合意とは言えないまでも、いくつかの類似点、そして脱中心的な批判のための可能な立場を呈示することは可能なのであろうか。

9. ドイツにおける人間性<sup>(80)</sup>

一九七五年に、ドイツの憲法裁判所は、人間の生命が存在する場合すべてにおいて、その尊厳の主体がそれを意識しているかどうか、そしてそれを守る方法を知っているかどうかに関わりなく、それは人間の尊厳に値する、と判示した。「人間存在の始まりから、それに内在する潜在的な能力は人間の尊厳を確立するのに十分である。∴女性が自由に個性を発展させる権利——それは親であることや、それに付随する様々な義務に対する女性の責任ある決定を包含するが——は、正当化可能な理由なしに、他人の法的に保護された領域に踏み込む権限や、ましてや生命と同様にこの領域を破壊する権限をアプリオリに(女性に)与えることを許すものではない。」憲法裁判所は、競合する主張のバランスをとりながら、妊娠した女性の自己決定権よりも胎児の生命を護ることの優越性を支持する決定を下した。(妊娠、出産、子育てを通して)女性の自己決定権を軽視すること(例えば個人の発展や自己充足のための多くの機会に關して)は、社会的に比較的受け入れられやすい。なぜならそれは、墮胎よりも過酷さがずっと少ないからである。この場合、批判者は胎児と母親の競合する利益とを、つまり自己決定における後者の利益対胎児が生き続ける場合の推定利益とを評価するであろう。(批判者はまた、議論に参加できない者のた

めのこの推定が、コミュニティーあるいは国家の福祉機能や、おそらくは自分自身の利益を表明できない人々に対する「特別な保護」の一形態を含蓄するものかどうかを考へるかもしれない。)批判者は、自由という価値の中に脱中心的立場を見出だすかもしれない。しかし、もしそうならば、批判者は次のように問わねばならない。すなわち、それは誰の自由なのか(自由が相互に排他的であるならば)、と。胎児は完全に母親に依存し、その一方で母親は胎児に依存していないため、批判家は、批判の基礎としていかなる互酬的關係も認めることはできないだろう。確かにこの例は、ある者に所有されているもの(自己決定としての自由)はそれゆえに他の者により所有され得ない(継続される生命としての自由や不自然な死からの自由)場合に、批判者が潜在的に普遍主義的な立場を発見するように促すものである。批判者は、最近のドイツの歴史(そしてその歴史に対する現代ドイツ人の適切な反応)の特色としてさらなるローカリズムを挙げるかもしれない。ワイマール憲法とは異なり、一九四九年憲法は、「国家社会主義政権が政府方針として行なった『生きるに値しない生命の抹殺』、『民族抹殺計画』および『肅清』に対する反動」から、生命への絶対的権利を包含している。」現行憲法は、「個人の生命がほとんど重視されず、ゆえ

に不当な権利の名の下に市民の生と死に対して無制限の虐待を加えた政権」への反動として、人間の生命が根源的価値をもつことを断言している<sup>(83)</sup>。批判家は、ある種のローカリズム——例えば歴史的行動に対する道徳的責任のような——が、規範的理由のために拒否されるかどうかということよりも、むしろ肯定されるべきかどうかについて探究しなければならぬ。批判者は、このようなローカリズムの受容が他のロジニティー（犠牲となったコミュニティを含む）との合意点を的確に確立するかどうかを探究せねばならない。このような合意点は、過去、現在、そして将来に予想される行動の批判のための脱中心的立場を提示することができるだろうか。

謝辞 私は「理論と社会」の編集者に対し、草稿への批判的コメントに感謝する。

## 注

- (18) P.K.Feyerabend, *Against Method* (rev.ed.) (Verso, 1988) を見よ。  
 (19) J. Alexander, "The New Theoretical Movement," (in: N. J.

Smelser, ed., *Handbook of Sociology*, Sage, 1988) を見よ。

(20) M.Hesse, *Revolution and Reconstructions in the Philosophy of Science* (Indiana University Press, 1980), pp.172-173.

(21) 自然科学者のものとして、H.Zuckerman, "The Sociology of Science" (in: N. J. Smelser, ed., op.cit., p.547) を見よ。

(22) 同様に自然科学者によってこの問題として、G.N.Gilbert & M.Mulkey, *Opening Pandora's Box: A Sociological Analysis of Scientists' Discourse* (Cambridge University Press, 1984) pp.13-14 を見よ。科学（因果関係の判断と一つの反事実的条件付き判断を行う）と社会批判（道徳的判断を行う）とは、（少なくとも一時的には）疑問の余地のない安定した背景的知識を仮定する。

(23) 自然科学者のケースについては、Zuckerman ("Sociology of Science" p.548) を見よ。

(24) H.M. Collins, "The Sociology of Scientific Knowledge: Studies of Contemporary Science" (in: *Annual Review of Sociology*, 9, 1983, p.272) を見よ。

(25) Hesse, *Revolution* を見よ。

(26) 自然科学のヘッセによる説明についての社会学理論を直接的に應用することが、学者と批判者が単に倫理と政治のみに気をとられているということを含意する一方で、私は学者と批判者が同じようにして社会的行動のプラグマティックな説明に（プラグマティックは規範的な実践

とは異なる) 依拠するだろうと論じている。いかなる所  
与の例においても、このような考慮を導く基準は倫理的  
もしくは政治的でありうるだろうが、必ずしもそうであ  
る必要はない。例えば、基準はプラグマティックなもの  
かもしれない。

(27) A.Giddens, *The Consequences of Modernity*, (Polity, 1990)  
p.45

(28) W.V.O. Quine, "Two Dogmas of Empiricism" (in: *do. From  
a Logical Point of View* (Harper Torchbooks, 1963) p.42, 44

(29) *Innocence*, p.59; しかし私は「コンセンサスではなくコ  
ンフリクトが「常態」である (ibid., p.189) というハンブ  
シャーの結論には同意できない。本論文における説明の  
試みは、認識的および規範的不確定性にも関わらず、ほ  
とんどの現代自由主義国家における社会システムは、そ  
れらが実際そうであるように、(妥当性の点で) 安定して  
おり挑戦されることもない」ということへの驚きから始まる。

(30) *ibid.*, p.72

(31) 多様性の道徳的帰結はまた、裁判官の選任においても  
問題となる。ある考えでは、最良の司法チームは多様性  
を誇るものであるかもしれない。なぜなら、多様性は統  
一された司法において可能である知的探求よりもより強  
固な探求を約束するからである(あるいは、例えば異質  
な社会における正義は異質な司法にいつそう対応しそ

だからである。) しかし司法が多様性を有するものであれ  
ばあるほど、異なる裁判の間での合意はよりいつそう少  
なくなるだろう。つまり、司法的なコンフリクトの認識  
的価値は、異なる裁判の間に生ずる不同意を解決するた  
めの方法が欠如していることから生じる司法の確実性の  
欠如に対して、バランスを取らねばならないであろう。  
他の問題としては、司法の多様性を達成するための特定  
の手段を選択することから生ずるものがある。いかなる  
解答も代理を含むように思われる。というのは、多様性  
を生み出すために選ばれた裁判官達は、ある意味で、社  
会内の多くの異なる集団の少なくともいくつかをともか  
くも「代表する」ような地位を占めるであろうからであ  
る。しかし、もし多様性が代理によって達成されるのな  
らば、いかにして我々はその代理人が多様性を達成する  
ために受容可能で、また必要であるかを決定できるので  
あるうか。人種的な異質性と性差別の歴史ともつ社会  
における制度の中で、より大きな多様性を達成するため  
に、人種と性は「適切な」代理であるのだろうか。しか  
し、もし社会が宗教的分裂と職業にもとづく社会的階級  
化の歴史を同様を持っているとすれば、なぜ、例えば宗  
教や職業ではなくてむしろ人種と性が代理になるのか。  
また、なぜ、社会的問題に無関係な特徴を選ばず、啓発  
された判決(この用語がどのように定義されるかはさし

あたり括弧にくくるが)に貢献する特徴、例えば氣質を  
選ぶのであろうか。

(32) *Ibid.*, pp.72-73.

(33) ハンプシャー (*ibid.*, p.55) は、競合する主張の間での  
比較考量と裁定の手続は正義についての実質的原理を何  
ら含意しないという確信と共に、手続主義についての純  
粋形態を提案する。しかし、ハンプシャー (*ibid.*, p.188)  
が主張するように、もし交渉を可能にする共有された基  
盤が「共有された第一段階の道徳的信念ではなく、一連  
の共通の実践」であるなら、なぜこれらの慣例はもっぱ  
ら形式的でなければならぬのだろうか。実質的に共有  
された基盤は、純粋に形式的なものと同じくらい、人々  
に共有され、また基礎的なものであるだろう。

(34) *Ibid.*, p.53

(35) *Ibid.*, p.54

(36) *Ibid.*, pp.142-143

(37) *Ethics*, p.273

(38) *Innocence*, p.55

(39) *Ibid.*, p.61

(40) *Ibid.*, p.75

(41) *Ibid.*, p.74

(42) *Ibid.*, p.77 ハンプシャーは、超越的で基礎的な正義の手  
続的概念——それが「人間の出来事における一定不変な

もの」である——は変化する特定の正義解釈と相互に影  
響し合うと言う。 (*ibid.*, p.55) 公正に関する手続的ある  
いは準手続的議論は、階級社会においてさえ、報酬と罰  
を配分する役割を果たすであろう。そしてそこでは、そ  
のような議論が、伝統的に受容された社会的差異につい  
ての観念を掘り崩してゆくだろう。ハンプシャーは、競  
合する社会的利益間の調停のプロセスそれ自体が、公平  
と正義についての広く受容された概念解釈を修正するか  
もしれないと信じている。現実の社会的諸制度と諸実践  
に対する準保証的な「矯正手段」という観念は、「歴史を  
通じての理性の展開」というヘーゲルの信念と同様に、  
歴史哲学に結びつく。しかし、もし超越的手続主義の改  
善効果がゼロ時点から始まるならば、なぜ歴史の多くが、  
多くの人々にとって、不正義や苦痛や暴力といった苦し  
みの続く記録なのだろうか。超越的なものがこのよう  
な目的論に最後に入り込むのはいつなのだろうか。

(43) クワインの見解については、“Two Dogmas”を見よ。

セラーズに従えば (W. Sellars, “Empiricism and the Philoso-  
phy of Mind”, in: *Minnesota Studies in the Philosophy of  
Science*, Vol.1, H.Feigl & M.Scriven, eds., University of  
Minnesota Press, 1956) 良心は根本的に言語的なもので  
ある。ほとんどの知識は言葉を使用する能力と共に始ま  
り、個物や概念についての知識は命題についての知識の

抽象であって、後者に時間的に先行するものではない。もし知識が命題に関係するものであって、命題が従事していると思定されている対象に関係するものでないならば、信念の正当化は公的で間主観的なものであって、私的なものでも客観的なものでもないことになる。

(44) R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton University Press, 1979), p.186

(45) A. Giddens and J.H. Turner, eds., *Social Theory Today* (Polity, 1987)

(46) E.g. T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (University of Chicago Press, 1970), pp.199-200

(47) C・サンズテイン (Cass Sunstein) によると、最高裁の究極的な役割は「現実の人間にとって良い結果を生み出す」ことである。(“How Independent is the Court?”, in: *New York Review of Books*, 39, 1992, p.50) 裁判官は何の結果ももたらさないような、または悪い結果をもたらすような決定を避けようとする。例えば、生存(食料や住居)の権利を擁護するような決定は原理的には正当化されるであろうが、実際にはまさに損害をもたらすかもしれない。(たとえ訴訟当事者にとっては恩恵があるにしても)。ポズナーは法システムにおける重要な変化はしばしば法的決定の「正しさ」ではなく、予想される政治的あるいは社会的結果についての裁判官の考慮に基づくものである

と論ずる。すなわち、結果は、コンヴェンショナルな法的議論のバランスが何であれ、決定を大きく揺るがすことになろう。(Problems, pp.148-149) この帰結主義的な観点は、法をある種の社会学であるいは道徳工学の道具と捉えることを意味するわけではない。法は、態度を変化させることによって間接的に行動に影響を与え、それを通じて行動を変化させながら、人々の嗜好を形成してゆくことができる。同様に、法は、報酬と罰を生み出すことにより直接的に行動に影響を与えることもできる。法は、多元的な社会において規範秩序を形成することに貢献できるし、習慣(それは態度に影響を与える)を形づくり、また法的に禁じられている行動を「正しくない」とか道徳的に悪いと(認識的な不一致を通じて)解釈するように個人を促すこともできる。また、帰結主義的な観点は、訴訟を社会的修復のための有望な方法として捉えることもしないのである。(G.N. Rosenberg, *The Hollow Hope: Can Courts Bring About Social Change?*, University of Chicago Press, 1992と比較せよ。)

(48) O・W・ホームズ (O.W. Holmes) にとって、「力は良い手段で和らげられる限り究極の根拠であり、不一致の世界を作りたがる二つの集団の間では、私は力以外の矯正手段を知らない。」(M.D. Howe, ed., *Holmes-Pollock Letters*, Harvard University Press, 1961, p.36)

- (49) S・フィッシュ (Stanley Fish) は、法的論争はただ政治的手段によってのみ解決でき、法は全く力の問題であると述べている。「論争の解決は、政治的手段、事業の第一原理への訴え、あるいは判決を出す地位にいる人の宣言、あるいはその結果として論争が公的にあるいは行政的に解決されるような票決、あるいは武力の介入によってのみなされる。」(“Almost Pragmatism: Richard Posner’s Jurisprudence”, *University of Chicago Law Review*, 57, 1990, p.1453) フィッシュにとって、これらすべての行為は力を表す。そしてそれらは他よりも柔軟であるという点でのみ互いから区別される。法は力の代替手段を与えるわけではなく、せいぜい正統な力と正統でない力の区別をするための手段を与えるだけである。この区別でさえ自己利益的でしかありえず、決して分散はされたものではない。なぜなら「正統な」力はただ主張者によって採られた立場の支持や擁護のためにのみ用いられ、その一方で「正統でない」力はその立場に反対して用いられるだけだからである。
- (50) Davidson, “Conceptual Scheme” と比較せよ。
- (51) Kuhn, *Structure*, p.46
- (52) 私はセラーズの次のような主張を言い換えているのである。「経験的知識はその洗練された拡張である科学と同様、合理的である。というのは、それが根拠を持つから
- でなく、すべてを一度にとりわけではないにしても、いかなる主張をも危険に曝すことのできる自己修正的な営為であるからである。」(“Empiricism”, p.300)
- (53) *Philosophy and the Mirror of Nature*, p.367
- (54) *Innocence*, p.54
- (55) *Problems*, p.459
- (56) R. Posner, “What Has Pragmatism to Offer Law?” (in: *Southern California Law Review*, 63, 1990)
- (57) R.Rorty, *Consequences of Pragmatism* (University of Minnesota Press, 1982)
- (58) 対照的にC・ウエスト (Cornell West) は、どこにも明確に表現してはいないが、プラグマティズムは政治的結果を必然的に伴うということを主張している。(The *American Evasion of Philosophy*, University of Wisconsin Press, 1989, p.5) (これらの非常に異なる著者達がそれぞれ自分のことをプラグマティストとみなしていることに注意せよ。) プラグマティズムは、結果のタイプや人間のニーズが評価されるかどうか、あるいは、いかにしてその評価がなされ、誰によってその評価がなされるのということさえもアプリオリに特定することができない。それは、政治的に議論の余地のある判決理論や道徳的価値のどれを裁判官が採用すべきかどうか、あるいは、それらのうちのどれが裁判官の決定に影響を与えるものとし

て考えられるべきかを示すことができない。しかし、プラグマティズムは、根拠となる法的理論が主張したり要求したりすることについての我々の理解を変えることができる。実際の例では、プラグマティックなアプローチは、裁判官の個人的な政治的判断や判決の社会的・歴史的なコンテクストに依存してリベラルにも保守的にもなるだろう。しかしそれは常に形式主義を否定し、それに代えて法的理論の帰結主義的な根拠を主張する。帰結主義は固有の政治的価値を何ももたないのである。

(59) 私の考える批判の概念は、認識論的な基礎づけ主義の昔ながらの方法(例えばハーバーマスのような)や知識と権力とを同視する最近の方法(例えばM・フーコーのような)に代わる案を与える。ハーバーマスを明示的に導き、またフーコーを暗黙の内に導いている規範的前提は、政治的自治(自律)と個人の主体性(独立)である。すなわち、全体としての社会は、それを構成している集団や個人と同様に自己決定的であるべきである。フーコーはこの規範を現実化するいかなる可能性をもア priori に拒絶する。ところがハーバーマスは、それを文化人類学的に根拠づけ、一方では現代社会において危機に瀕してはいるがなお生き残ることのできるものの変化の跡を辿る。両者とも、彼らそれぞれの批判の規範的根拠として社会生活における確定的な規範に訴える。一九六四年

のフランクフルト大学教授就任演説および *Knowledge and Human Interests* (1968) において、ハーバーマスは解放の源泉をコミュニケーションの社会的コンテクストではなく、コミュニケーションそれ自体の中に置いている。

*Theory of Communicative Action* (1981) において、彼は生活世界はもはや経済と国家に影響を与えておらず、経済や国家は脱言語化されたコミュニケーション・メディアによって物質的再生産をなしており、それゆえ規範を欠いた行動領域であって、もはやコミュニケーション的理解には依拠してないと主張している。フーコーは、*Archaeology of Knowledge* (1966) の中で、ディスクルス(討議)とは行為でもあり、また支配の産物でもあると論じている。言明はすべて意図的な意味から独立しているが、討議は自然的・社会的プロセスに対する社会のコントロールにより生み出されている。フーコーの *Discourse on Language* (1971) は権力としての知識について分析したものである。権力それ自体(それは学校、刑務所、工場のように制度の中に埋め込まれているのだが)は、現実には人間の行為に頼ることなしに社会的統合を生み出している。*Discipline and Punishment* (1975) では、社会的集団が与えうる影響すべてが否定されている。社会的プロセスは権力のシステムティックな増加にすぎない。そして人間の行為のすべては、特に主体のない権力の戦略にとつ

ての原材料にすぎない。ハーバーマスの言う社会生活における権力から自由な領域の規範は社会学的に見て現実的ではないのに対して、フーコーの言う権力関係とは独立したタイプの知識の規範はただ引き立て役として、反事実的な不可能性としてのみ有効である。なぜなら、フーコーは知識と権力を完全に同一視しているからである。

(60) M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism* (Harvard University Press, 1987) pp.8-18を比較せよ。

(19) S. Benhabib, "Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance" (in: *Praxis International*, 11, 1991)を見よ。

(62) 普遍主義に対する私の議論は、認識論的あるいは倫理的に究極的な哲学的基礎付けに対する議論である。同様の議論は、フランスのポストモダニストによって最近なされてゐるし (K. Baynes, J. Bohman & T. McCarthy, eds., *After Philosophy: End or Transformation?*, MIT Press, 1987を見よ)、また、アメリカの新プラグマティスト、とりわけローティによってなされてゐる。(Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature; Consequences of Pragmatism*; また、*do, Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989を見よ。) ハーバーマスは非基礎づけ主義的な哲学をドイツにおいて主導的に擁護している者で見なされるかもしれない。しかし、自己自身は否定しているのだが、実際は彼は倫理学と社会科学の批判理論にとつて

の究極的な規範的根拠を求めている。(K. O. Apel, "Normative Begründung der 'Kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken", in: A. Honneth et al., *Zwischenbetrachtungen: Im Prozess der Aufklärung*, Suhrkamp, 1989を参照。) ハーバーマスと私の立場の相異は、全くもつて基礎づけ主義と反基礎づけ主義との間の相異である。

(63) ハーフマンは同様の点を指摘している。「倫理的な討議は『距離』の計算を通してなされる。原理と利益の間あまりに大きな距離は大きな格言を生み、あまりに小さい距離は弁明、悪しき信仰、虚偽意識を生み出す。」(Gething, p.45)

(64) *Interpretation*, p.60.

(65) *Spheres of Justice* (Basic Books, 1983) p.19.

(66) *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century* (Basic Books, 1988) p.x.

(67) J. Bohman, *New Philosophy of Social Science: Problems of Indeterminacy* (MIT Press, 1991) p.222を比較せよ。

(68) "The Uses of Diversity"

(69) H. Sidgwick, *Elements of Politics* (Macmillan, 1919) pp.295-296

(70) E. Burke, *Reflections on the French Revolution* (Macmillan, 1791) pp.10-11

- Jan, 1913) p.57.
- (71) L.Rainwater, *What Money Buys: Inequality and the Social Meaning of Income* (Basic Books, 1974) p. xi.
- (72) T.Levin, *American Health: Professional Privilege vs. Public Need* (Praeger, 1974) p.41.
- (73) J.-J.Rousseau, *The Social Contract* (in: Rousseau, *Social Contract and Discourses*; trans. G.D.H.Cole, Dent, 1973) p.93
- (74) G.B.Shaw, *The Intelligent Women's Guide to Socialism, Capitalism, Sovietism, and Fascism* (Penguin, 1965) pp.436-437.
- (75) R.H.Tawney's *Commonplace Book*, J.M.Winter & D.M. Joslin eds., Cambridge University Press, 1972) pp.34-35.
- (76) いわゆる「福岡尊属傷害致死事件」（一九五〇）の多数意見による。判例集IV No.10, 2037（刑事）（J. M. Maki trans., *Court and Constitution in Japan: Selected Supreme Court Decisions 1948-60*, University of Washington Press, 1964）一九四九年に被告は家族喧嘩において父親の頭のあたりをひどく殴った。父親は翌日死亡し、被告は傷害致死により起訴された。第一審は被告を有罪とし、懲役3年、執行猶予3年を命じた。判決は、（法の下での平等の原則に違反するとして）刑法第二〇五条第二項の規定は憲法14条に違反すると認めた。検察はただちに最高裁に特別上告をした。
- (77) Maki, *Court*, p.131
- (78) *Ibid.*, pp.132-133
- (79) *Ibid.*, p.136
- (80) かわゆき “Abortion Reform Law Case” (1975), 39 の多数意見に於て。Bundesverfassungsgericht I, trans. excerpt. D.P. Kommers, *The Constitutional Jurisprudence of the Federal Republic of Germany*, Duke University Press, 1989) のケースは「抽象的違憲審査」によるものであり、立法化された後には法令の合憲性について議会や州政府の中で意見が戦わされた。この例において、五つの州政府と連邦議会のメンバー達は、基本法の幾つかの規定に反しているという理由で、人間の尊厳と生きる権利の条項を含む中絶改正法（Abortion Reform Act）の関連部分について、再調査するよう憲法裁判所に嘆願した。
- (81) *Ibid.*, pp.350-351
- (82) しかし裁判所は、「（女性の）生命や健康に危険がある」場合、彼女自身の「生命の権利や身体的不可侵性」が脅かされる場合、また「妊娠した女性やその家族の社会的状況が（由々しき）事態を引き起こす」場合には、妊娠を継続させることを望んでいない。（*Ibid.*, p.354）
- (了)