書 評

マイケル・ウォルツァー著
『寛容について』

(みすず書房 2003年)

藤 野 寛

Michael Walzer, On Toleration

Hiroshi FUJINO

1) 帝国は、そこに住むマイノリティ・グループにとっては - 権力の中心からの隔たりの大きさのゆえに、またその運命が官僚たちにとって結局はどうでもよいものだったがゆえに - 国民国家その他の支配体制よりも生き易いものだった。ウォルツァーが「国家とマイノリティ」の中でそう論じているのを読んだ時の驚き - 本を読んでこれほど驚いた経験は、私にとって空前絶後だ。目から分厚い鱗が落ちた。なにしろ私は、「日帝」だの「反帝・反社帝」だのという言葉が呪文のように飛び交う環境の隅っこに棲息していたことがあるので。

そこに書かれていたのが「寛容」の問題に他ならなかったことが、今になってみればよくわかる。いや、それどころか、『寛容について』というこの本は、ウォルツァーがそれまでに論じていたことを「寛容」という論点からまとめ直したものの、という性格すらあるように思う。例えば、この本の第二章は、上掲論文(テーマが国家なので「国際社会」は含まれていなかった)を微修正して書かれたものだろうし、第

五章には同じく最近邦訳が刊行された『道徳の厚みと広がり²』での考察が生かされているはずだ。

ウォルツァーを読むことの愉しさの一つは、その該博な知識に由来する。ユダヤ人に限らず、少数民族の歴史と現実についての知識だ。例えば、帝国の専制支配のもとで苦しめられたマイノリティの例として彼が挙げるのは、イスラエルだけでなく、カルタゴ、アステカ人、タタール人だ(32)³。また、寛容であるのを常とする帝国の首都の実例として挙げられるのは、上掲論文では「バグダッド・コンスタンチノーブル・ウィーン」だった。今回、ブダペストも加わった(33)。帝国の首都と聞いて、ニューヨークなどという見当外れの名前しか思い浮かべない自分が、惨めを通り越して滑稽に思えてくる。本訳書の「あとがき」には、自らの「哲学的教養」の薄っぺらさを認めるウォルツァーの発言が紹介されているが、そんなことは帳消しにされて余りある。「理論」における控えめな姿勢が、むしろ魅力に思えてくる。

ウォルツァーのもう一つの魅力は、意表を突くその独特の分類の仕方にある。寛容の体制を「多民族帝国・国際社会・国家連合・国民国家・移民社会」の五つに分類するなど、その典型だが、本書で寛容な姿勢を「諦め・無関心・自制的な受容・好奇心・熱狂」(27)と並べているのも、いま一つの例だ。彼は、ただ単に並べるだけで、そこにヒエラルキーを忍び込ませない。普通なら、五つに分類すれば、次は、その間に価値の序列を設けて、低い方から高い方へとステップアップしてゆく「発展」の物語を描き出す、としたものだが、それをしないところがウォルツァーの不思議さだ。だから、倫理学者でなく政治学者なのだ、とも言えるし、多元主義の美德が実践されている、ということなのかもしれない。

たしかに、面白いのだが、しかし、そういう風に並べっぱなしにして話はすむのかという感想は、やはり残る。そこから、ウォルツァーを離れて考えるというプロセスが作動するのだ。ウォルツァーという思想家への関心にとどまりえず、「寛容」という問題そのものについても考え始める。するとウォルツァーが論じていないことについても気になり始め、ウォルツァーから出発してももう少し細かく考えずにはいられなくなる。しかし、その方向で考える前に、ウォルツァーから私が学んだと思うことをもう一点、確認しておきたい。

2) この世界には、性質を異にする無数の対立が存在する。その対立をどう解決・解消するか - 人生の問題とは、多くがそのように描き出せるものだろう。もっとも、人生の問題のすべてが、対立とその解消の問題であるわけではな

い。例えば、「死」というのは「そうではない問題」の一例だと思うが、それでも無理やり「生」と対立させて「生と死の弁証法」の問題などという捉え方がなされたりもした。

「弁証法」という考え方 - そこでは、対立の「止揚(揚棄)」というのがキーワードだった。aufhebenというドイツ語を手掛かりにして、対立はたしかに廃棄されるのだが、高いところに揚げて・保存もされる、というような説明がなされた。これは対立に対処する、いかにもidealistischなトリックだと言わざるをえないが、弁証法をそういう「肯定的な性格」から解き放とうとしたのがアドルノだった - 対立を運動の原動力として認める、という発想そのものは保持しつつ。つまり、弁証法そのものは残り、「媒介」がキーワードの地位につく。すべては - 二項対立の両項、両極端と見えるものさえ - 媒介され合っている。外部は存在しない。

例えば、サミュエル・ハンチントンが提出した「文明の衝突」という捉え方は、中西輝政によれば、「二十一世紀の世界は、当時支配的な見方であった「グローバルな国際社会の一本化が進む」という方向ではなく、むしろ数多くの文明の単位に分裂してゆき、それらが相互に対立・衝突する流れが新しい世界秩序の基調となる⁴⁾」という議論だ、と要約されるが、しかし、この両傾向は互いに排除し合うものではあるまい。グローバル化によって初めて可能になったものとしての「文明の衝突」。そこでも、すべては媒介され合っている。外部はない。しかし、和解もない。では、そういう閉ざされた内部にあって、なお掲げられうる理念があるとすれば、それは何か。「寛容」こそ、それなのか。

「寛容は、迫害と不安に終止符を打つが、社

会の調和のための処方箋ではない」(152)という趣旨の発言をウォルツァーが繰り返すのに遭遇して考えずにはいられないのは「寛容」と、弁証法の理念としての「調和」や「和解」、「総合」との違いということだ。「諦念」「断念」のニュアンスを色濃く漂わせる「寛容」は、それでもなお「理念」と呼べるものなのか。

この点に関連していると思えるのが、「個人主義」と「共同体主義」の発想の違い、という問題だ。ウォルツァーはUSAの人だから個人主義の心性は当然深くたたき込んでいるはずだが、同時に、常に、共同体を背負って思考している。もちろん、ユダヤ人という共同性だ。だから、対立という場合でも、考えているのは常に集団と集団との対立だ。その際、集団と集団との力関係が対等であることはまずありえないから、それはより具体的には多数派と少数派との対立、ということになる。寛容の問題も、はなから、マイノリティに対する寛容、という問題として捉えられることになる。変わり者の個人に対する寛容など、それほど深刻な問題ではない、とすら言う(「違いのせいで孤立している風変わりな個人を寛容に取り扱うことは易しい」(17))

弁証法が、対立についてidealistischに考えることができたのも、結局、個人の間での対立をモデルにして考えていたからではないか。現実の対立は、しかし、集団と集団のそれであって、力関係の不均衡を伴う。だから、そこでの対立の解消は、「止揚」という形を取らない。ところが、事典を開いて「寛容」の項を読むと、随分idealistischな説明がなされていて、ウォルツァーを読んだ後ではすっかり白けてしまうということが、しばしば起こる。個人同士の関係

で考えているため、例えば「隣人愛」との違いが曖昧になってしまったりするようだ。手元の『倫理学レキシコン』ではこんな具合だ。

「寛容は、他者の人生の形や文化の形に対する生き生きとした関心において完成され、そこでは(隣人)愛の世俗化された控えめなあり方となる。⁵⁾」

逆に、「隣人愛なんて、所詮、寛容程度のものなのか」という皮肉な感想すら浮かんでしまうとしたものだ。ヘーゲルの弁証法の生成過程には「愛」をめぐる思考がある、と習ったことが思い出される。

ウォルツァーはいつも、集団に属する個人として思考している。もちろん、その上で、では個人と集団との関係はどうなっているのか、という問題は残るはずだが、少なくとも、個人と集団を対立の相でだけ考えて解放の物語を紡ぎ出すというようなことはしない。「共同体主義」者たる所以だろう。ウォルツァーのような人が現れるのが、個人主義の国だとされるUSAであって、集団帰属性の強いとされる日本ではないというのは、皮肉な気もするのだが。

3)ウォルツァーが論じていないことは何か。例えば、寛容の正当化の問題。ウォルツァーの関心は「寛容は何によって可能になるのか、それはどのようにはたらくのか」(10)という点にある、とはっきり表明されており、「なぜ寛容であるべきなのか」にはない、ということだろう。しかし、「寛容」が推奨されるべき徳であると考えのなら、なぜそうなのか、という問いを避けて通ることはできない。というのも、

寛容は、ことによれば「推奨されるべき徳」ではないのかもしれないからだ。どういうことか。

「序言」の冒頭、ウォルツァーは、かつては自分を寛容の「対象」と考えていたが、後になってようやく自分が寛容の「主体」でもあることに気づいた、とさりりと書いている。これは、大問題ではないか。寛容の主体と客体との非対称性の問題だ。考えてもみよう。異なる他者を「寛い心で許容する」というのは、渋々そうする場合も少なくないにせよ、それでも、単に「折れる」「譲歩する」ということと同義ではなく、基本的に、気分の悪いものではあるまい。それに対して、人から「大目に見られる」ことはどうか。どこか癪にさわる、いや屈辱的ですからあることなのではないか。自分は寛容に扱われることを望むか、と自問すれば、「否、対等に扱われること、きちんと認められることをこそ望む」という答えが思い浮かぶ。また例えば、日本社会に生きる外国人や、あるいは同性愛者に対して自分は「寛容」の姿勢をもって接するべきか、と自問して、私は、そんな問いの立て方はいかにも失礼だ、と感じる。そこでは、互いに対等の存在として認め合うという相互性、対称性こそ望ましいのであり、「寛容」はそれではない。ウォルツァーも、国民国家におけるマイノリティとマジョリティの関係について、こう言っている。

「そこでは私は少数派に属し (...) 仲間の寛容さに依存する存在であるのに対し、その仲間の側では、私の寛容さなどなしですますことができる。」(45)

承認であれ、愛であれ、友情であれ、倫理的な徳の多くは相互性、対称性をその特徴とする。それに対して、寛容は、その特性を含まない点を目印とする徳であるようだ。もし、お互いに寛容に処遇し合う、というような光景が出現したとすれば、そこで実践されているのは、実はもはや「寛容」ではない、という事情にあるのではないか。その意味で、寛容とは、徳として、いかにも緩い理念なのではないか。

4) 寛容という徳の、理念としての緩さという時、考えずにすまされないのは、その限界の問題だ。例えば「正義」には限界 - それ以上「正義」であってはならない、という限界 - というものが存在しないように見える。正義であってあり過ぎるということはない。それに対して、「寛容」には限界がある。それどころか、その限界はどこに置かれるべきかという問いを根本の問題としてかかえ込む、という点こそ、寛容の寛容たる所以だ、とすら言えるのではないか。例えば、ウォルツァーが寛容の対象の具体例として一再ならず挙げるのは、「ヒンズー教未亡人の焼身殉死」(98)である。「クリトリス切除や鎖陰」(101)、あるいは、最近フランスやドイツで社会問題化している「公立学校でのスカーフ着用」(103)の例も挙げられている。こういった文化上の差異を大目に見るかどうか - 寛容とは、具体的にはそういう事態を通して試されもする問題なのだ。

受け容れがたい差異との関係においてこそ「寛容」の徳は試される。受け容れがたいけれども大目に見るか、それとも、受け容れがたいから受け容れないか。事情次第で採用されたりされなかったりする徳が寛容なのだ。寛容であ

りさえすればよい、とか、寛容であればあるほどよい、という話ではない。事情を考慮する、とは日和見ということだ。寛容は原理とはなりえない。(だから、寛容の理論家ウォルツァーが、寛容であったりなかつたりして首尾一貫しないのは、事柄の性質上、当然なのだと言わねばなるまい。彼がタリバンに対しては非寛容に、サダム・フセインに対しては寛容になるという事態を批判するとしても、それは個々の状況判断に即する批判でなければなるまい。)

「寛容」という態度の必要性への問いがリアリティをもって浮上してくるのは、誤っている、あるいは悪いという風に否定的に評価されるものに対する態度決定を迫られる時である。圧縮すれば、問いはこうなる。

「なぜ、誤っていること、あるいは(道徳的に)悪しきことを寛容に扱うことが、(道徳的に)正しいとか、それどころか必要であるということがありうるのか。⁶」

もちろん、ここから厄介な哲学的問題が始まる。私にとって、クリトリス切除は誤りであることの自明な慣習だが、同性愛はそうではない。しかし、そのようには考えない(それどころか、逆に考える)他者がいる。そういう人を相手にして、寛容の限界を云々しうするためには、何が誤りで何が悪かという点での恣意性を免れていなければならないのだ。それに対して、もし私が「絶対的な真理」を認めない懐疑主義・相対主義をとるのであれば、自分が真理の側に立っているという保証はなく、誤りを奉じているように見える他者についても、真実そうであるかは定かでない、ということになり、あらゆる差

異に対して態度保留の姿勢しか認められないことになる。あるいは、もし、私が理性主義者であり、強制のないコミュニケーションを通して真理で合意できるはずだ、と考えるのであれば、徳としての寛容など必要なくなる、ということになるだろう。

5) 正当化、限界の問題と並んで、そもそも、どういう場合に(のみ)「寛容」は推奨されるべき徳の候補となりうるのかと、可能性の条件についても考える余地がある。例えば、夫婦のケースを考えてみよう。夫婦の間に寛容の徳がはたらいっていることは喜ばしいことだろう。平和共存をめざして寛い心で大目に見合う、ということ。しかし、ドメスティック・ヴァイオレンスに対する処方箋は、平和共存をめざす「寛容」だろうか。そんなことをしてまで夫婦であり続ける理由が、そもそもどこにあるというのか。別れば良い-それだけの話なのではないか。逆に考えると、寛容を徳として認める状況とは、関係を解消することができないような状況だ、ということになる。足抜けできないということ。個人にはそれは可能だとしても、集団的には難しいというのが多くのケースではないか。にもかかわらず、それを無理やりやろうとしたのが「民族浄化」だろう。まさにボスニア・ヘルツェゴヴィナにおけるようなケースでこそ、寛容は不可欠な徳となる。

より一般化して言えば、ある関係に(否定的な)負荷がかかっており、にもかかわらず、その関係を解消することが不可能であるような場合に、寛容は推奨されるべき徳となる、ということだろうか。そして、グローバル化とは、たしかに、足抜けした後どこにも居場所がなく

なる、そういう趨勢だ、という気がする。

6)だとすると、寛容が徳として推奨されるような状況というのは、困ったもの、克服されるべき何ものかなのではないか。そこで、抑圧や迫害が起こるよりは寛容が機能する方がましだ、とは言いえども、根本的には、そういう状況をなくすことこそ目指されるべきではないのか。言い換えれば、寛容とは、所詮、暫定的な徳でしかないものではないか。それが、今さしあたり必要とされることまで否定はしないけれども、しかし、本当のところは、そんな徳など必要とされない社会こそ、目指されねばならないのではないか。ゲーテは書いている。

「寛容は、本来、暫定的な志操にすぎないものであるべきだ。それは、承認に向かうべきだ。大目に見るとは、侮辱するということだ。7)」

それにしても、しかし、「暫定的」ということを言うためには、事態が将来どの方向に向かうかいつあるのか、その道筋が、ある程度描かれていなければなるまい。寛容をめぐるウォルツァーの思索は、人を、歴史哲学的思弁へと追いやらすにはすまないものだ。われわれは、寛容がより必要とされる世界に向かっているのか、それとも、少しずつではあれ、必要とされなくなるような世界に、なのか。こうも言い換えられようか。望ましいものとは、「差異の政治⁸⁾」ではなく、「差異をなくす政治」こそそれではないのか。どうして、ことさらに「寛い心」などというものが必要なのか。「理性」だけでは不十分なのか。「寛容 = 差異を大目に見る心」

などという厚かましい徳を具えているよりは、むしろ、端的に「平等主義者」であるべきではないのか。

いや、そう言う時、私は、依然として、政治と道徳を混同する過ちを犯してしまっている、ということなのか。そもそも「寛容は、道徳的な原理なのではなく、政治的な方針⁹⁾」なのであり、まさにその点をこそ、私は政治学者ウォルツァーから学ぶべきなのかもしれない。

(ふじの ひろし・本学経済学部助教授)

(注)

- 1) Michael Walzer, Staaten und Minderheiten, in: Ders., Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie, Berlin 1992, S.100ff.
- 2) マイケル・ウォルツァー『道徳の厚みと広がり - われわれはどこまで他者の声を聴き取ることができるか』(芦川晋・大川正彦訳、風行社、2004年)。
- 3) 括弧内の数字は、邦訳『寛容について』(大川正彦訳、みすず書房、2004年)のページ数を表す。但し、訳文は独訳から私が重訳したものである。
- 4) 中西輝政、『文明の衝突と21世紀の日本』(集英社新書、2000年)への改題、191頁。
- 5) Otfried Höffe, Lexikon der Ethik, München 1992, S. 279.
- 6) Rainer Forst (Hg.), Toleranz, Frankfurt a. M./ New York 2000, S. 10.
- 7) Goethe, Maximen und Reflexionen. (Otfried Höffe, Toleranz: Zur politischen Legitimation der Moderne, in: Forst (Hg.), Toleranz, S. 74. からの孫引きである。)
- 8) Forst編のToleranzという論集には、ウォルツァーの「差異の政治 - 多文化的な世界における国家秩序と寛容」という論考が収められており、これは、ウォルツァーが申告している様に、『寛容について』の文字通りの要約である(Michael Walzer, Politik der Differenz. Staatsordnung und Toleranz in der multikulturellen Welt)。
- 9) 中野敏男「無条件な寛容はありうるのか」、『モラル・アポリア』ナカニシヤ出版、1998年、109頁。