慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	マイケル・ウォルツァーの寛容論
Sub Title	Walzer on toleration
Author	大澤, 麦(Osawa, Mugi)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	2003
Jtitle	法學研究 : 法律・政治・社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.76, No.12 (2003. 12) ,p.299- 320
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	鷲見誠一教授退職記念号
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-20031228-0299

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

マイケル・ウォルツァーの寛容論

大澤麦

一

本稿は、正戦論や正義論の分野で刺激的な論考を公表しつづけている現代アメリカの代表的な論客マイケル・ウォルツァーの寛容論の特質と意義を、とくに以下の二つの点に留意しながら明らかにしようとするものである。一つは彼の寛容論が近年精力的に取組まれつつある現代リベラリズムの寛容論に対していかなるスタンスをもつかという視点であり、ここでは単にウォルツァー自身の寛容論の骨格を描写することに関心を封じ込めず、広くリベラリズムと寛容をめぐる諸問題を考える余地を残すことが意図される。そしてもう一つが、彼の寛容論が彼の政治・道徳理論全体の中に占める位置への注視である。本稿の検討の中心となるテキストは彼が寛容問題を集中的に論じた『寛容について』(T)[1]であるが、同書に先行する諸論考の中で提示されてきた彼の多彩な論点を、改めてこの「寛容」という概念をとおして検証し直すという作業がここでは試みられる。したがって、次節以下で詳説する寛容論との関連で必要な範囲内で、最初にウォルツァーの政治・道徳理論を支える思考様式全般にま

つわる特徴と、そこから導かれる彼独特の方法論に触れておくことは便宜がよいであろう。

ウォルツァーの展開する議論がJ・ロールズの『正義論』に触発されて起こったリベラル－コミュニタリアン論争において、後者の範疇に位置づけられてきたことは周知のとおりであり、事実、ロールズおよび彼と同一の指向をもつ政治・道徳理論の「哲学者」たちへのウォルツァーの論及は、つねに批判的な脈絡の中において現われる。ここで批判の俎上に載せられるタイプの「哲学者」とは、偏向性を免れぬ特定の観点を思考から締め出し、これによって普遍的な利点と明瞭な正確さを備えた仕方で万人を規制する一つの完全な行為準則ないし生活規準を設計（発明）しようとする者を指す。[2] この種の普遍主義を彼は「被履法則型普遍主義」（covering-law universalism）とも呼んでいるが、[3] それは時間や空間、そして文化や宗教の相違を超えた、すべての人間を覆い尽くす単一の道徳原理の中に普遍性を見出そうとする思考法である。もとより、ウォルツァーも万人に共通する道徳の存在とその意義を決して認めていないわけではない。だがそのあり方は、特定の文化的背景を負った諸集団（共同体）内の人々が長い歴史の中で幾世代にも渡って徐々に培ってきた「濃密」（thick）で「最大限の」道徳から抽象された、「希薄」（thin）で「最小限の」道徳規準という形を取る以外にはありえない。最大限の道徳は最小限の道徳につねに先行するのである。[4] 右のタイプの「哲学者」たちは「普遍的な」道徳を導出するための合理的な手続（最小限の規準）の構築に精密な工夫を凝らそうとするが、それは本来基底に据えられねばならない個々の既存の「濃密な」道徳をかかる手続によって裁断することになるばかりか、我々が実際に共有していない多様で複雑な道徳（その意味で最大限の道徳）を最小限の規準から導出せんとする倒錯を犯すことになる。[5] だが、ウォルツァーが一貫して拒絶するのはこうした意味での道徳原理への「哲学」的なアプローチにして思考法（道徳的最小主義）であって、必ずしもリベラリズムそのものでないことは、ここで注意しておく必要がある。

ウォルツァーを含めたアメリカ人にとって、リベラリズムはすでに歴史の中で伝統化され共有化された価値、

その意味で「濃密な」道徳を構成するものにほかならない。それは自発的共同団体（voluntary association）、多元主義、寛容、プライヴァシー、自由な言論、才能に開かれた経歴など、すべて「権利語」によって叙述されるリベラルな諸価値の総体なのであり、彼らにはこれから完全に離脱する選択肢はそもそも存在しない。しかし、ウォルツァーによれば「リベラリズムは自己転覆の理論」でもある。それは個人の権利を起点にした不断の解放の過程を押し進め、リベラリズムを生み出したリベラルな社会そのものを掘り崩してしまうからである。[6] 先に述べたリベラルな「哲学者」たちは、個別的な歴史的・文化的背景を捨象し、したがって特殊な利害関係から自由になった平等な個人を立論に措定するが、[7] これは「自己転覆」の流れに拍車をかけるだけであろう。だから、社会的価値を思い出させてくれるコミュニタリアニズムは、リベラリズムにとって論敵であるどころか、その存立のために欠かせない批判と矯正とを定期的に与えてくれる必要物なのである。そもそも義務なるものが個と集団（共同体）との緊密な相互連関なしには存在しえないとすれば、道徳を問題にする際に両者の二項対立を前提にすることはできない。[8] その意味でその前提を自ら瓦解させる要素を内包しているリベラリズムは、道徳理論としてはきわめて「奇妙な」（strange）理論と言わざるをえない。[9]

ウォルツァーは、こうし認識のもと、道徳原理を確立する方法として「哲学者」による「発明の道」に替わる「解釈の道」を提唱する。これは彼がアメリカとともに自らのアイデンティティを見出すユダヤ教の伝統、すなわち「祈り」と「議論」とからなるイスラエル共同体をモデルに導き出した方法である。アモスにおいて典型的に見られるように、旧約におけるイスラエルの預言者は預言を行う際にすでに共同体全体に共有されている宗教的伝統と道徳法、つまりその共同体の「濃密」で「最大限の」道徳に訴えかける仕方でそれを行う。その際、預言者はあくまで共同体内部の者として語るのであるから、預言はつねに「特定の観点」から語られることになる。預言は構成員の記憶や憤慨や悔い改めを喚起するものであるが、その働きはそれに限定されるものではない。そ

れは同時に伝統を「解釈」し直し修正することによって社会の指導者や慣習を批判するからである。しかもこの批判は預言者の単独行為ではなく、共同体構成員全員の営み（議論）の中で遂行される。道徳はこの長い歴史の中でかかる「解釈」を不断に繰り返していくこと（reiteration）によって徐々に創造されていくのである。(10)

このようにして確立される道徳では、リベラリズムの哲学に見られる個と共同体の背反の可能性は初めから排除される。しかし、「解釈」は既存の価値を前提にすることから、これによって創造される道徳は現実の批判力を失うことはならないのか。ウォルツァーによれば、批判は内部に共有された価値にコミットしながら行われるときに最も先鋭化され有効な力を発揮する。外部の立場からの批判は現実との連関を失った超然主義に陥るか、さもなくば批判ならぬ敵視として立ち現われるからである。(11) ウォルツァーは「解釈」による内部的な批判の恰好の例として、ジョン・ロックの『寛容書簡』（Letter Concerning Toleration）に引照しながら次のように述べる。

『書簡』の中の決定的な論点において、ロックは決然と過去に視線を向けて、〔一八世紀の〕ウィッグの政治や啓蒙哲学ではあまり目立たない理念――個人の救済の理念――を喚起する。ロックはプロテスタントの思想と実践に訴えているのである。彼は述べる、「不信仰者が他人の信仰告白を外面的に装ったところで虚しい。信仰のみ、そして内面的な誠実さが神に確実に受け容れられるからである」。『書簡』はルター派やカルヴァン派の神学の特殊な読み方を提供してはいるが、それは突飛で奇異な読み方ではない。それは決してそれらの神学やイングランド・プロテスタンティズムの道徳世界の代用物を要請してはいないのである。ロックは力強い結論へと進む。……「人間は望もうが望むまいが救われることを強制されえない。……人間は自分自身の良心に任されねばならないのである」。ロックはここで自然権という新しい言語で語ってはいない。これは「信仰のみによる救済」という誠にもって古い言語なのである。しかし、彼の文章は人がどのようにして古きものから新しきものへと変わっていくかを示唆している――それは権利を発見することによるというよりも、信仰や「内面的な誠実さ」や良心を解釈することによるのである。(12)

右の引用で示されるのは、ロックが一七世紀の伝統的な言語上の慣習に則りながら「解釈」という方法を用い

て言葉の意味をずらし、それによって現実の社会批判を遂行しているということである。ここに我々は、近年の政治思想史研究に大きな影響を与えたQ・スキナーの思想史方法論を想起しないわけにはいかない。周知のとおり、スキナーは古典的テキストがすべて普遍的で永続的な、その意味で哲学上の大問題を論じているという専断を厳しく批判し、思想史家はまず著者（思想家）が当該テキストを執筆した際の意図、また同時代の知的文脈の中におけるテキストの意味の究明に向かわねばならないと主張した。そして、その際に彼が留意した方法こそ、著者が同時代的文脈の中で行った言語上の慣習に対する操作のメカニズムの検証であった。[13] スキナーの方法論は大きな論争を引き起こすとともに、類似の手法を取る数多くの研究文献を世に送り出すことになったが、同時に思想史研究と「現在の社会と政治の一般的な問題」との連関を断ち切って過去への思索に沈潜するそうした手法は、たえず「尚古趣味」との論難に付きまとわれた。[14] しかし、ウォルツァーの場合は類似の方法を示しながらも、つねに関心は現在の問題状況におかれる。彼の「解釈への道」は古代イスラエルの宗教的・道徳的伝統の研究から得た知見であるとともに、それを現在の政治・道徳理論へと応用するための方法の重要な部分を構成しているからである。[15] 換言すれば、彼の方法は過去を瞬時に払拭する概念装置を駆使するリベラリズムの「哲学者」と、普遍性を内包しない過去への探求に没頭する「思想史家（歴史家）」との中道を行くものであり、その意味で両者の架橋をなし遂げる可能性を秘めるのである。こうしたウォルツァーの思考様式は、彼の寛容論においても貫かれている。我々はこれまでの議論を念頭におきつつ、この辺で寛容の問題へと入っていきたい。

二

近年、表題に「寛容」(toleration or tolerance) という語を含んだ研究文献がとりわけ英語圏を中心に量産さ

れている。ここで直ちに気づかされるのは、それらが今指摘した①哲学的方法を取る研究と②思想史的（歴史的）方法を取る研究とに、ほぼきれいに二分できることである。[16] 前節で述べたとおり彼が強い関心を示すのが現代リベラリズムであることから、ここではウォルツァーの議論の特徴を明瞭にするためにも、①のリベラリズムの哲学的な現代寛容論の特質に言及してみたい。[17]

今日のリベラル・デモクラシーが多様な価値や善の構想を持つ人々・諸集団の共生を最優先の課題として設定している以上、それを基礎づける理念の一つとして「寛容」に注目が集まるのはある意味で当然である。実際、リベラリズムの理論家たちの多くは、寛容がつねにリベラリズムの伝統の中心価値であったと主張している。[18] しかし、逆に見ればこのことは、彼らが寛容の起源をリベラリズムの出発点と同一視することを意味し、ここにロックからJ・S・ミルへの寛容論の初期的発展が確認されるとともに、その分析においてはリベラリズムの根幹をなす諸概念（たとえば「中立性」、「自律」、「多様性」など）が中軸に据えられることになる。

もとより、リベラリズムの寛容論と言ってもその内容は多岐にわたり、それらをここで網羅的に提示することはできないが、その多くを通底する一般的な性格として以下の三つの点が指摘できるであろう。第一は、寛容概念の語源的意味への執着である。日本語で「寛容」と訳される toleration ないし tolerance は、本来「耐える」「持ち堪える」という意味をもったラテン語の *tolero* に由来している。よって、その語源的意味に即す限り、その概念を「自由」から区別するのは、その適用対象が道徳的な「否認」ないし感性的な「嫌悪」を伴うものに限られるとの認識が導かれる。[19] ただし、寛容の対象を否認すべきものに適用するとき、そこには寛容は悪を容認することだとする理解が現われ、寛容という理念のもつ徳性それ自体が疑問視されるという逆説が生じる。もちろん、所詮寛容は「良く言って不承不承の容認、悪く言えば下手な偽装を施した敵意である」との諦念を表明することもできようが、[20] それはその理念を中心に据えるリベラリズム自体を「暫定協定」（*modus vivendi*）的なもの

と認めることになるばかりか、「協定」当事者になりえないもの、ロールズ流に言えば「重なり合う合意」(overlapping consensus)[21]に参与できないものへの寛容という問題を生むことになる。その際に、寛容の適用領域を「穏当な多元主義」(reasonable pluralism)に包括できる範囲に限定したとしても、そもそもその範囲への定住に甘んじるものが重大な寛容問題を惹起するようなことはない。その場合、寛容はその力量が最も強く期待される領域において、無力を曝け出すことになるであろう。また、J・S・ミルに倣って「他者に危害を加えない」範囲に寛容の適用を限定しても(加害原理)、何をもって「危害」とするかを客観的に判定することは至難の業だと言わざるをえない。[22]

第二は、寛容の対象範囲の広さである。現代寛容論の起源がポスト宗教改革期(一六、七世紀)の宗教的寛容論にあるとしても、現代の寛容問題は宗教のみに限定されず、人種差別や性差別、さらには個人の嗜好や趣味の領域にまで拡大されている。ウォルツァーはこの契機をプロテスタント急進主義による「良心」(*conscientia*)という語の意味転換のうちに見出している。彼によれば、元来「良心」は善悪について神と人間とが共有する知識を意味したが、宗教改革以前には教会という団体がその正確な内容の取次ぎ役を果たしていたため、良心は公的な実在を有していた。しかるに、急進主義は教会の仲介を否定することで良心を「神と個々の人間が共有する知識」として解釈する。このことから、内面に「神的なるもの」を有する個人が内省と決断をとおして行う行為、すなわち自らの判断に基づいた自己選択がきわめて重要な地位を獲得するようになった。ウォルツァーによればこれがリベラリズムの個人主義の源泉である。[23] ともかく、ここに個人が選び取るあらゆるものへの寛容が何憚られることなく要求されることになり、その対象範囲は限りなく拡大されていったのである。[24] あたかも寛容が逆に対立点を惹起し、これを増幅させる条件を生み出しているようにも見える。

第三は、「包括的世界観」、すなわち特定の宗教的・哲学的・形而上学的前提に依拠する議論を回避しようとす

る一般的な傾向である。たとえばウォルツァーは、道徳的主体として道徳の創造力を有する人間は多様な道徳世界を創造できると述べているが[25]、そこにリベラリズムの好む多様性の擁護が含まれているとしても、その言説が「神の似姿」に造られた人間というユダヤ教の宗教的教義に由来する場合は、そのこと自体においてその言説全体が一蹴されかねない。ここには価値の多元性が前提とされるだけでなく、競合する価値の間の相互理解や和解に対する悲観主義が貫かれている。そこで政治的な寛容、すなわち中立的な審判としての政府の役割に期待が寄せられることになるが、その際の中立性が政府の介入時における理由の中に特定の善の構想への優遇（冷遇）がないことのみが求められるのか（理由における中立性）、それとも政府の介入によってすべての生の構想が優遇（冷遇）されない結果を生むことが求められるのか（結果における中立性）、両者の解釈の相違は問題への全く異なる対処とそれ固有の困難を生む。前者を取れば社会の中で抑圧や不利益を被っている特定の少数民族集団や貧民層への積極的支援策（affirmative action）は否定されかねないし、後者を取れば多様な善の構想に均等な機会をもたらす基準をどこに見出すかという難問が浮上してくるであろう[26]。

もちろん、リベラリズムの寛容論は今日でも精力的な取り組みを怠らず、多くの有益な研究成果を公表し続けている。しかし、これまでの問題点が、近代以前の寛容論のもっていた共同体的契機の捨象から生じるものであることは留意されてよい。近代以前の寛容論はおしなべて個人と共同体との緊密な相互連関、あるいは共同体相互の関係の中で提起されてきたものであり、しばしば問題にされる寛容の除外例（たとえばロックにおけるカトリック教徒と無神論者）は、論者の想定する共同体自身の存立を脅かすか否かで決定されてきた。しかし、現代における主観化された良心の特権的地位を認めるリベラリズムの寛容論は、共同体の倫理の前に必ずしも怯まず、むしろ「個人か共同体か」という問題設定を生み出すことで公私の二元論を先鋭化させ、寛容問題をしばしばジレンマに陥らせている。これに対してウォルツァーの議論では、先のコミュニタリアニズム解釈にも示されると

おり、個人と共同体との二項対立は本来的にはありえない。彼の場合には、寛容論に限らず市民社会論であれ正義論であれ、人間は「自然状態」や「原初状態」ではなく、すでに団体の中にコミットした形でつねに登場する。つまり個人と倫理的な絆をもった団体が、彼の政治・道徳理論の主体なのである。[27]

ウォルツァーは個人と団体との関係、そして個々人からなる団体の性格を説明するときに「自然状態」なき社会契約説をしばしば援用する。その際の強調は国家や政府の創設やその正当性の探求にではなく、個々の契約当事者たちの間にその様々な利害の差異を超えた「道徳的な絆」を確立することにおかれる。この「絆」によって支えられる個々の団体は、その構成員たちに逆に「第二の生命である道徳的生命」を授けることで、彼らの団体における「共同生活」(common life) を保証し、その「絆」と「共同生活」から構成員の道徳的な義務意識が生まれることになる。だから「義務は成員資格とともに始まる」のである。[28] よって団体を形成していない、あるいはそれから離脱した孤立無縁の個々人は、何ら社会的責任を負えない、その意味で道徳的・政治的主体とはなりえない。ウォルツァーによれば、リベラリズムの理論は社会と国家を切り離して、前者を「私的な人間」「利己主義者」「利己主義者の家族」からなる自発的共同団体として描写し、後者の機能を「没人格的な行政」「法の前の平等」「適正手続」などによって「見知らぬ人々」(strangers) を統治することに見出す。これが誇張に過ぎるとしても、少なくともこうした理論構成からはきわめて消極的な義務意識しか生まれず、構成員の社会に対する積極的なコミットメントは期待しえないのである。[29]

ウォルツァーはつねに「個人の自由」と「共同に分かち合う責任」との両立を是とするのであり、[30] 右の彼の契約説はこの二つの要素の連関を示したものと考えることができる。しかし、集団の「共同生活」から生じる義務観念が道徳的主体になりうる条件だとすれば、彼の論理はトートロジーに陥ってはいないのか。実は彼の想定する契約当事者たちは、当該契約の場に至る以前にすでに「共同生活」を形作っている。つまり、その契約は「自

然状態」における無からの創設行為ではなく、既存の「共同生活のリアリティの承認、そしてそれによって可能となる道徳的転換の承認」[31]、言い換えれば彼らの共有する「濃密」で「最大限の」道徳の確認にして「解釈」なのである。ウォルツァーにとって、これが社会契約の締結と世代毎に繰り返される（reiterated）その更新の意味にほかならず、彼はその範例を出エジプト記におけるイスラエル民族のシナイ契約に見ている。[32] だとすれば、ここで言われる団体は長い歴史と文化の伝統をもつ宗教的、民族的、政治的な共同体のみが含意されていると受け取られうるが、彼によれば決してその限りではなく、この契約説理解は市民社会の重要なファクターである自発的共同団体を理解するうえにも欠かすことはできない。自発的共同団体は、リベラリズムの理論家が安直に考えているような個々人の純粋な意志の産物ではないのである。人間は女性、労働者階級、カトリック教徒、黒人といった重要なアイデンティティ集団の中に、自己選択の余地なしに生れ落ちる。よって、そうした人間による団体の設立は、多くの場合、自分たちのアイデンティティの表明である。[33] つまり、自発的共同団体の多くはその設立以前に、構成員たちによって「共有された理解」がすでに存在していたのである。

以上のようなウォルツァーとリベラリズムの「哲学者」たちとの思考様式の相違は、そのまま前者の寛容論の中に持ち込まれる。ウォルツァーの思考範型はどのような寛容の世界を彼に描かせるのか。以下、『寛容について』の具体的な内容を眺めてみたい。

三

『寛容について』は、刊行直後からリベラリズムの「哲学」の立場からの手厳しい批判に曝されることになった。そして、その責任の一端は彼自身の挑発にあるのかもしれない。まず同書の冒頭で、彼は「哲学者」の手続主義

を一五行程度で要約してみせて、それを現実離れしているものとして一蹴する（T, 1）。そして、「哲学者」たちが長年にわたって精緻化に努めてきた「寛容」の概念を、何の根拠も示さぬままに「異なる歴史や文化やアイデンティティをもった人間集団の平和的共存」と定義しながら、一般的に人々は寛容は大切だと主張する強い傾向にあるという理由だけで寛容の善性を即断する（T, 2）。さらには、自らが同書の中で寛容の歴史的・コンテキスト主義的考察を行うと宣言するにとどまらず、人間の選択は単一の普遍的原理によっては決定できないこと、また最善の政治的取り決めはつねに歴史や文化に対して相対的であることを述べながら、哲学者は歴史的見識を持たねばならぬと忠告するのである（T, 3-5）。これに対する「哲学者」の反論の詳細を論じる余裕はないが、その多くに共通するのは、彼は哲学的な議論を避けたがゆえに寛容を無原則に論じているというものである。彼らによれば、哲学を欠いた議論は物事の善悪の判定ができず、結果的に自らのドグマを吐露することになる。[34] しかし、私見ではウォルツァーは決して無原則ではない。前節までに確認した彼の思想に忠実に論を運んでいるのである。

ウォルツァーは右の寛容の定義を披露して間もなく、寛容を①態度の側面と②レジームの側面に分け、さらに各々を五つの範疇に細分化する（T, 10-12）。まず、①から順に見てみよう。①―(a)「諦め」、①―(b)「無関心」、①―(c)「禁欲的な受容」、①―(d)「好奇心」、①―(e)「熱狂」。これらはすべて自らと異質なものに直面したときの寛容な心のあり方である。前節で確認したように、このうちリベラリズムの寛容論の概念定義に当てはまるのは(c)だけである。(a)は典型的には一六、七世紀の宗教的寛容論において現われるものであり、長年の宗教戦争に疲弊した者が諦念を持って差異を受け容れるときの心の態度である。(b)は通常「寛容」とは異質のものとして議論の枠組みから外されてきた。また(d)と(e)も、ともに差異に対するポジティヴな態度であるとして、「忍耐」という語源を重視するリベラリズムの観点からは「寛容」とは区別されるのがつねであった。

ウォルツァーがこの五つをすべて「寛容」の中に包摂できるのは、その語源的意味に拘泥せずに「平和」という政治的な、言い換えれば帰結主義的な視点でそれを捉えるからである。(a)〜(e)いずれであれ、結果として「平和」が調達されればそれでよい。そして実践の世界では、(a)〜(e)いずれの態度が最も平和に資するかは時・場所・状況に応じて不断に変化するのだから、具体的な状況を離れて(a)〜(e)間の優劣を哲学的に論じたところで何の意味もない。こうした論法のうちに、彼の寛容論が無原則だと言われる所以があるのである。

だが、①の「態度」の類型は、実のところ『寛容について』の理論構成においてはさほど重要ではなく、それは最後のポストモダニズムと多文化主義の議論で多少の役割を演じるに過ぎない。同書のコアをなすのは②の寛容なレジームなのである。それは①と同様、以下のように五つに分類される。②―(a)「多民族帝国」：ペルシア、プトレマイオス朝エジプト、ローマ、②―(b)「国際社会」、②―(c)「多極共存体制」(consociations)：ベルギー、スイス、キプロス等、②―(d)「国民国家」：多数例、②―(e)「移民社会」：アメリカ。このほかに複合的な事例としてフランス、イスラエル、カナダ、ECの四例が個別に論じられている(T, chap. 3)。もちろん、ウォルツァーがこの五つのレジームを「寛容」と呼ぶのは、たとえば人種差別や人権侵害がないといったリベラルな価値に基づくものではなく、これらが過去や現在において差異をもつ諸集団の平和的共存を保っていた、あるいは保っているという経験的な事実による。そしてさらに重要なのは、この五つのレジームの中で問題となる主体は個人ではなく集団だということである(T, 8)。この集団を通じて、前節で述べたウォルツァーの社会契約説理解は、寛容論の中に接木されていくからである。

ウォルツァーの契約説が出エジプト記のシナイ契約をモデルとしていることは先に述べたが、時代は下るがやはりユダヤ人の共同体を包括していたローマ帝国の例を考えるのがこの場合はわかりやすい。ローマはその巨大な版図内に多様な異民族の自律的・半自律的共同体を包括し、その共同体相互の関係を「万民法」(*ius*

gentium）という帝国の法によって規定することで全体を統治し、これによって差異の「平和的共存」を達成していた。その際、個人は各共同体に統合され、そこでその共同体固有の伝統・宗教・道徳に由来する法に服すことになる（T, 14-5）。つまり、ローマは全体として眺めたとき、各共同体内に独自な形で働く多くの特殊な法と、各共同体相互の関係を規定する単一の普遍的な法（万民法）とが共存していたのである。ここで我々は直ちにこの議論が、本稿一節で論じた「濃密な」道徳と「希薄な」道徳とに対応していることに気づかされる。濃密な道徳がそれを有する諸集団の文化や歴史への透徹した理解なしに了解できないのに対して、希薄な道徳は各々の濃密な道徳から抽出される「最大公約数の善」、いわば「肉を削ぎ落とした後に残る骨」のようなものであるから、仲間内のみならず「見知らぬ者」にも容易に了解され、よって適用することができる。だから、その内容は殺害や暴力や抑圧に対する禁止条項という、どの民族共同体の濃密な道徳にも多かれ少なかれ内包される「最小限の」道徳によって構成される。[35] 万民法はまさにその道徳の法規化にほかならない。希薄な道徳が囲い込む領域の突破はつねに紛争や動乱を意味するのであるから、それは危機に対するぎりぎりの防波堤なのであり、ウォルツァーの寛容論はいわばその限界状況を叙述したものと考えられる。だから、諸共同体間の戦争は寛容の典型的な失敗である。その失敗によってもたらされる被害を最小限に封じ込めること、もとの寛容なレジームを維持・修復することが彼の正戦論の重要な柱となる。[36] よって、正戦論は寛容論の延長に現われる理論であり、戦争は寛容同様にあくまで希薄な道徳の世界での出来事である。『正義と不正義の戦争』がリベラリズムの希薄な「権利語」によって叙述され、[37] 戦闘員―非戦闘員、正戦―非正戦、責任者―非責任者といった単純な二分法、[38] その意味で「浅薄な（thin）」（！）論理に支配されるのは、このことの証左と言えるであろう。

以上の多民族帝国モデルから得られる知見は、その変種としての国際社会や多極共存体制においてもほぼそのままの形で適用される。万民法でつながった諸々の民族共同体は、国際社会では国民国家に、多極共存体制では

連合を組む個々の民族共同体に衣を替えて、それぞれ国民国家間の外交によって（T, 20-1）[39]、立憲的な取り決めや指導者間の交渉によって（T, 22-3, 54）、その「平和的共存」のための措置が施される。ここでもまた、全体としてのより大きな共同体の中により小さな複数の異なる自律的・半自律的共同体が、外交上の取り決めや制度的調整（最小限の規準）をとおして共存するという図式が保たれるのである。しかし、寛容問題が集団内部の問題として直接的に現われる国民国家と移民社会の場合はそう単純ではない。そこでは濃密な道徳が不可避的に寛容問題に関わるからである。

四

ウォルツァーによれば、国民国家は「単一の支配的集団がそれ自身の歴史と文化を反映する仕方で共同生活を組織する」ある種の文化的統一体である。その目的のために国民国家は、公教育や公共生活の象徴などを有効に活用して、その支配的文化を維持・強化しながら国民の再生産に努める。したがって、国民国家が中立であるというのは全くの誤解である（T, 25, 55）。そして、この場合の「平和的共存」とは多数派による少数派の保護という形態以外にはありえないのであるから、そこにおける寛容問題は、文化的同質性（一つの濃密な道徳）をもった「支配的集団」（多数派）が国内の少数派をどのように処遇するかという地平において現われることになる。

ここで問題となるのが少数派の性格である。ウォルツァーによれば、国民国家の寛容はこれまで取り上げた三つのレジームのそれとは異なり、集団ではなく集団の構成員そのものに焦点が合わせられるとされる。だが、このことは裏返せば、そもそも集団を形成しない個人は彼の寛容論の考察対象にはなりえないということなのであり、ここでの少数派はつねに彼ら自身の独自の文化を形成している者でなくてはならない。そして、かかる少数

派がその文化に基づいて自発的共同団体、相互扶助団体、私立学校などの団体を形成するとすれば（T, 26）、この国民国家においても、全体としてのより大きな共同体の中により小さな複数の集団が存在するという構図は保たれているのである。ただし、この場合の少数派には自治権はなく（T, 61）、彼らの文化的な独自性は私的領域で表出されるときにのみ寛容の対象とされ、公的領域からは基本的に締め出されることになる。もちろん、少数派であれ公民権を付与されて国家の正式な成員資格を取得しているケースは少なくない。しかし、先述のとおり成員資格が義務を生み出すとすれば、公民権を有する少数派はまさにその成員資格のゆえに多数派の支配する政治的共同体としての国民国家に対して義務を負い[40]、結果として多数派文化が構成する濃密な道徳への同化を余儀なくされるという逆説が生じる（T, 27）。つまりこの場合、公的領域への参加資格が彼ら独自の濃密な道徳を希薄化させる条件を形成しているのであり、ここに政治的な寛容と文化的な寛容との大きな背反が生じていることに気づかされる。けれども、ウォルツァーにとって、このような国民国家の寛容問題は移民社会のそれに比べれば全く取るに足らないものである。なぜなら、そこでは彼の寛容論の骨格そのものを無効化するような現象が生じるからである。

ウォルツァーは彼が複合的事例として挙げるフランス、カナダ、イスラエルにも移民社会としての特質を認めてはいるが（T, 37, 41, 44）、その純粋形態としてはアメリカ合衆国を指摘するのみである。すなわち、彼の言う移民社会とはアメリカ社会の別称にほかならない。移民は殖民と異なり組織化された集団として到来せず、よって当地において領域をもった自治的な共同体を形成しないところに特色をもっている（T, 30）。そのためそこで形成される宗教団体やエスニック集団はすべて自発的共同団体という形態を取ることになるのであって、多数派の存在しない状況下、当該団体は外部からの不寛容に悩まされるよりも、むしろ内部の無関心による解体のほうにより大きなリスクを経験することになる。他方、国家は当初のうちは第一移民集団の言語や政治文化を支える

機能を果たすが、状況の推移の中で次第に中立化していき、間もなくすべての移民集団に対して寛容な態度を取るようになる。これまでの議論との関係で注意すべきは、こうした国家が排他的に主張する裁判権が、集団ないし集団の構成員に対してではなく公民としての個人に対して直接的に向けられていることである。したがって、ここでの国家による寛容の対象もまた、集団ならぬ個人の選択と行為である。そしてそれと同時に、個人相互の水平的な関係においてもそれぞれがそれぞれの個人化された文化的アイデンティティ、つまり個人間の差異を寛容し合うことが奨励されることになる（T, 31）。まさに移民社会アメリカは「最大限の（もしくは最も徹底した）寛容のレジーム」なのである（T, 34）。だが、右のように描き出されたアメリカの姿は、本稿二節で取り上げた現代リベラリズムの寛容論の思想世界そのものではないのか。そうだとすれば、このことは少なくともアメリカに議論を限定した場合、ウォルツァーの寛容論よりもリベラリズムのそれのほうが遙かに現実への適合性をもっていることを意味しないのか。端的に言えば、「現実離れ」しているのは「哲学者」ではなくて、ウォルツァーのほうだということにはならないのであろうか。

この場合我々は、右のアメリカ像が「哲学者」の手になる描写ではなく、ウォルツァー自身の筆で描かれていることに注意しなければならない。ウォルツァーの認識によれば、今日のアメリカの多文化主義的な状況は右の描写をさらに極端な方向へと押し進めている。移民社会であるアメリカは元来、（ネイティヴ・アメリカンを除いて）誰の故地でもない土地の全土に多様性が分散している多元的な社会である（T, 94）。しかし、近年の社会的な平等意識の増大、アジアやラテン・アメリカからの移民の大波、個々人の差異化の際限なき進展などの現象は、アメリカをかつてなかったほどに雑多な国に変質させている（T, 96）。しかも、そうした状況を背景に、一切の共通のアイデンティティと行為準則を切り捨てて行動するポストモダン的人間が大量に現われる一方で（T, 88）、組合、教会、利益集団といった諸集団の衰退と機能低下の著しい兆候が顕在化している（T, 99-100）。既述

のとおり、ウォルツァーにとって集団は人々の「共同生活」を支える「道徳的絆」を意味するのであり、個人は集団へのコミットなしに政治や道徳の主体に相応しい義務意識はもちえない（T, 104）。つまり、『寛容について』は、こうしたアメリカの現状の問題性を他の四つのレジームとの比較の上で浮き彫りにさせ、その克服の契機を見出そうとした作品であったと言える。その意味で、その作品は極端化に走るアメリカのリベラリズムへのコミュニタリアン的な矯正であったのである。

ウォルツァーは、同書の末尾付近で諸団体の再生のための具体的な政府の支援政策の提言を行っている（T, 105ff）。たしかに、行政による支援は疲弊した集団がその活力を回復させるための良好な条件と環境を整備してくれるかもしれない。だが、道具化した現代の政府にできるのはあくまでそこまでの「お膳立て」にすぎず、共同体の倫理的絆の回復そのものに主導性を発揮することはできない。ウォルツァーがそこで望んでいるのは、自らアイデンティティを断ち切って共同体から浮遊していくポストモダン的人間を再び「共同生活」、すなわち社会の濃密な道徳の世界に連れ戻すことである。だが、馬に水を飲ませるどころか川に連れて行く権限さえない政府に、それをどこまで期待できるのか全く定かではない。ウォルツァーが若き頃に探求したピューリタンの諸セクトが、政府の「支援」どころか過酷な弾圧を受けながらも、新しい共同体の倫理と政治文化を自発的に形成していったことを想起するとき、彼の提言は一時的な処方にすぎないように思われてくる。そして、その処方が功を奏さぬとき、「集団の中の人間」を前提に組み立てられた彼の理論は、おそらくその再構成は不可能になるであろう。

さらに言えば、この理論の再構成という点では、彼の「解釈」という方法にもいくつかの問題点がある。彼の主張するとおり、たしかに「解釈」は多様な道徳を創造し、有益な社会批判として共同体の発展に寄与するであろう。しかし、そこには異文化や異質な要素を外部から摂取して、共同体そのものを再構成するという視点が欠

落している。言い換えれば、「歴史的時間の中に住む聖なる共同体」[41]イスラエルをモデルとするウォルツァーの共同体は時間においては未来に開かれていても、空間においては他者や他の共同体に対して閉ざされているのである。外的な要素を摂取できなければ、一旦内部が極度に腐敗するとその立て直しは難しい。「解釈」はその集団が一定限度良好な状態にあるときにのみ有効なのである。彼は寛容なレジームとして五つの類型を提示してみせたが、例えば北朝鮮やかつてのイラクのようにこの五つのいずれにも入らない根本的に不寛容な体制の場合、「解釈」は新体制再構築の見通しを立てられぬばかりか、有益な批判をどこまで行えるかも疑わしいであろう。

それでも、ウォルツァーの寛容論の大きな魅力は、リベラリズムが抜け落とした共同体という視点を寛容論に導入したことにある。これは、既述のとおり、後者の理論上の難題の多くはこの共同体論的契機の捨象に多くを負っていたということもあるが、決してそればかりではない。近年関心が高まっている「承認の政治」「アイデンティティの政治」は、リベラリズムの寛容論に対しても強力な批判者として立ち現われたが、そこで求められるのは単に自己選択された行為への法的保障や法の前の平等な扱いではなく、個々人および諸集団の存在そのものの差異性に深く根ざした「尊重」（respect）であった。[42] 個人間の「忍耐」という視点に囚われている限り、この問題への積極的な回答は容易に見出せそうもない。[43] その点、ウォルツァーの寛容論は共同体のすべての構成員がそれぞれ独自の仕方によって全体に関わり、そこで「共同生活」を営むというモデルであるため、そこに「尊重」の欠如という問題が一義的な問題として浮上することはない。そして、そうしたウォルツァーのリベラリズム批判がユダヤ教の伝統の歴史的な「解釈」から引き出された思考範型と諸概念で構築されたという事実は、思想史家に一筋の光明以上のものを与えてくれる。現代リベラリズムの哲学者が標榜する「普遍性」が、キリスト教の宗教的伝統に深く由来する「被履法則型普遍主義」の脱宗教化した一つの形態であるとすれば、ウォルツァーの『正義の諸領域』や『寛容について』には、ユダヤ教の伝統に深く由来する「繰り返し継いでいく普遍主

義」(reiterative universalism)[14]の別の「普遍性」が内在化されている。彼はそれを特殊な歴史研究の中から抽出し、今日の社会現象とその支配的な哲学を分析し批判する諸概念に、歴史的相対主義に陥ることなく改鋳してみせたのである。もちろん、彼のユダヤ教解釈には専門的な見地から多くの批判もあるであろう。それでも、思想史家に普遍性の探求に取組む勇気を与えてくれるウォルツァーが計り知れぬ魅力を持った理論家であることに、少しの変わりもないのである。

(1) M. Walzer, *On Toleration*, Yale U. P., 1997. 以下Tと略記する。
(2) M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Harvard U. P., 1987 [大川・川本訳『解釈としての社会批判』風行社、一九九六年], pp. 5, 9ff. M. Walzer, *Thick and Thin*, University of Notre Dame Press, 1994, pp. 66-7.
(3) M. Walzer, 'Nation and Universe,' in S. M. McMurrin, ed., *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 11, University of Utah Press, 1991, p. 510.
(4) Walzer, *Thick and Thin*, p. 13.
(5) *ibid*., pp. 11-5. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, pp. 11-3, 25. ウォルツァーはかかる哲学者の例としてロールズのほか「理想的発話状況」を提唱するJ・ハーバーマス、そして今日の代表的なリベラリズムの論客B・アッカーマンを挙げている。
(6) M. Walzer, 'The Communitarian Critique of Liberalism,' *Political Theory*, 18-1, 1990, pp. 14-5.
(7) M. Walzer, 'A Critique of Philosophical Conversation,' in M. Kelly, ed., *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, MIT Press, 1990, p. 186.
(8) M. Walzer, *Obligations*, Harvard U. P., 1970 [山口訳『義務に関する11の試論』而立書房、一九九三年], p. 7.
(9) Walzer, 'The Communitarian Critique of Liberalism,' p. 14.

(10) Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, pp. 72, 80-3, 89, 94.

(11) *ibid*., pp. 59-60.

(12) *ibid*., pp. 53-4.

(13) Q. Skinner, 'Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action' in J. Tully, ed., *Meaning and Context*, Polity Press, 1988［半澤・加藤編訳『思想史とは何か』（抄訳）、岩波書店、一九九〇年、所収］, pp. 112ff.

(14) Q. Skinner, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge U. P., 1998［梅津訳『自由主義に先立つ自由』聖学院大学出版会、二〇〇一年］, pp. 101-9.

(15) M. Walzer *et al*., eds., *The Jewish Political Tradition*, 2 vols., Yale U. P., 2000-3. ウォルツァーにおけるユダヤ教研究と『正義の諸領域』（M. Walzer, *Spheres of Justice*, Basic Books, 1983［山口訳『正義の領分』而立書房、一九九九年］）に代表される現代正義論との内的連関性についての詳細な議論としては、以下を参照せよ。藤田潤一郎「マイケル・ウォルツァーにおける批判と正義」、『法学論叢』一四一―一・一四二―三、一九九七年。同右「創造と出エジプト」、『思想』八八九、岩波書店、一九九八年。

(16) 最近の例を以下に示しておく。① A. E. Galeotti, *Toleration as Recognition*, Cambridge U. P., 2002. K. Tan, *Toleration, Diversity, and Global Justice*, Pennsylvania State U. P., 2000. J. Horton and S. Mendus, eds., *Toleration, Identity, and Difference*, MacMillan, 1999. G. Newey, *Virtue, Reason and Toleration*, Edinburgh U. P., 1999. S. Mendus, ed., *The Politics of Toleration*, Edinburgh U. P., 1999. ② R. P. Hsia and H. van Nierop, *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age*, Cambridge U. P., 2002. O. P. Grell and R. Porter, eds., *Toleration in Enlightenment Europe*, Cambridge U. P., 2000. J. Coffey, *Persecution and Toleration in Protestant England, 1558-1689*, Longman, 2000. A. Levine, *Early Modern Skepticism and the Origins of Toleration*, Lexington Books, 1999.

(17) この点に関する本節の以下の叙述には、近日刊行予定の古賀敬太編『政治概念の歴史的展開』（晃洋書房）所収の拙稿「寛容」第4節との重複があることをお断りしておく。

(18) たとえば、以下を参照せよ。S. Mendus, *Toleration and the Limits of Liberalism* [谷本・北尾・平石訳『寛容と自由主義の限界』ナカニシヤ出版、一九九七年], Macmillan, 1989, p. 3. J. Waldron, 'Theoretical Foundations of Liberalism,' *Philosophical Quarterly*, 37-147, 1987, p. 145. A. Arblaster, *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Blackwell, 1986, pp. 66ff. W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*. Oxford U. P., 1995 [角田・石山・山崎監訳『多文化時代の市民権』晃洋書房、一九九八年], pp. 155ff.

(19) M. Cranston, 'John Locke and the Case for Toleration,' in S. Mendus and D. Edwards, eds., *On Toleration*, Clarendon Press, 1987, p. 101.

(20) G. Fitzgerald, 'Toleration or Solidarity ?' in Mendus, ed., *The Politics of Toleration*, p. 13.

(21) J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia U. P., 1996, pp. 150ff.

(22) この問題の詳細な検討は以下を参照せよ。J. Horton, 'Toleration, Morality and Harm,' in J. Horton and S. Mendus, eds., *Aspects of Toleration*, Methuen, 1985.

(23) Walzer, *Obligations*, pp. 121ff.

(24) D. A. J. Richards, *Toleration and the Constitution*, Oxford U. P., 1986, p. 249.

(25) Walzer, 'Nation and Universe,' pp. 522ff.

(26) Mendus, *Toleration and the Limits of Liberalism*, pp. 133ff.

(27) Walzer, *Spheres of Justice*, pp. 7-8. M. Walzer, 'The Concept of Civil Society,' in M. Walzer, ed., *Toward a Global Civil Society*, Berghahn Books, 1995 [石田・越智・向山・佐々木・高橋訳『グローバルな市民社会に向かって』日本経済評論社、二〇〇一年、所収], p. 16.

(28) Walzer, *Obligations*, pp. xii-xiii, 7, 91-2. Walzer, *Spheres of Justice*, pp. 82-3.

(29) Walzer, *Obligations*, pp. 113-4.

(30) M. Walzer, 'A Particularism of My Own,' *Religious Studies Review*, 16-3, 1990, p. 197.

(31) Walzer, *Obligations*, p. 97.

(32) M. Walzer, *Exodus and Revolution*, Basic Books, 1985 [新井訳『出エジプトと解放の政治学』新教出版社、

一九八七年］, pp. 53, 88.

(33) Walzer, 'The Communitarian Critique of Liberalism,' p. 15.

(34) G. Tinder, 'Peaceful Coexistence,' *Review of Politics*, 60-3, 1998, pp. 580-1. B. W. Ballard, 'Whose Pluralism?' *Interpretation*, 26-1, 1998, p. 144.

(35) Walzer, *Thick and Thin*, pp. 5-6, 10, 16-7. Walzer, *Obligations*, p. 20.

(36) ウォルツァーにおいては、前者は「戦争における法」（*ius in bello*）後者は「戦争への法」（*ius ad bellum*）の問題として処理される。M. Walzer, *Just and Unjust Wars*, 2nd ed. Basic Books, 1992, p. 21.

(37) マイケル・ウォルツァー（藤田・大川訳）「政治の場での哲学の居座りを望まない（上）」、『みすず』四六二、一九九九年、一二頁。

(38) 杉田敦「二分法の暴力」、『思想』九四五、岩波書店、二〇〇三年、一九一頁。

(39) ここでウォルツァーが国際法に言及しないのは彼の正戦論との関係で重要な含みがあるが、本稿ではあえてこの問題に立ち入らない。

(40) Walzer, *Obligations*, pp. 48. 96.

(41) Walzer, *Exodus and Revolution*, p. 120.

(42) A. Phillips, "Dealing with Difference," *Constellations*, 1, 1994, p. 79. A. R. Murphy, *Conscience and Community*, Pennsylvania State U. P., 2001, pp. 282-3.

(43) 近年リベラリズムの立場からこの問題に挑んだ作品としては以下を参照せよ。Galeotti, *op. cit*.

(44) Walzer, 'Nation and Universe,' p. 513.