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

| | |
|---|---|
| Title | 現代自由主義社会における寛容 :<br>少数派文化権の是非をめぐる一考察 |
| Sub Title | Toleration in contemporary liberal societies: on the validity of minority cultural rights |
| Author | 松元, 雅和(Matsumoto, Masakazu) |
| Publisher | 慶應義塾大学法学研究会 |
| Publication year | 2009 |
| Jtitle | 法學研究 : 法律・ 政治・ 社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.82, No.8 (2009. 8) ,p.49- 76 |
| JaLC DOI | |
| Abstract | |
| Notes | 論説 |
| Genre | Journal Article |
| URL | https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-20090828-0049 |

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.

# 現代自由主義社会における寛容

## ——少数派文化権の是非をめぐる一考察(1)——

松元雅和

一　はじめに
二　リベラリズムと少数派文化権の擁護——キムリッカの場合
三　古典的寛容論への回帰——クカサスの「リベラルな群島」モデル
四　現代自由主義社会における文化的寛容の諸問題
五　終わりに

### 一　はじめに

「政治的リベラリズム（とリベラリズム一般）の歴史的起源は、一六・一七世紀の宗教的寛容をめぐる長い論争とともに、宗教改革とその余波にある」（Rawls 1996: xxvi）とJ・ロールズが述べるように、リベラリズムの歴史と寛容の歴史は切っても切り離せない関係にある。寛容をめぐる諸問題は、宗教改革と宗教戦争の過程で政治的論争の全面に登場し、それ以降西欧リベラリズムの核心のひとつであり続けてきた。本稿は、以上のリベラリ

ズムと寛容の関係性を現代の諸条件のもとで再検討する試みである。

正義をめぐる諸問題と同じく、寛容をめぐる諸問題もまた、特定の歴史的・社会的条件のもとで生じる問題である。その条件を、S・メンダスにならって「寛容の環境」（circumstances of toleration）と呼んでおこう。[2] メンダスが特定する寛容の環境とは、第一に「嫌悪や否認や憎悪と結びついた多様性という環境」、第二に「寛容の主体が干渉したり影響を与えたり、不快感を与える慣習を一掃する能力を持っているが、しかしその権力を行使しない、という環境」である（Mendus 1989: 8-9/一三―一五）。第一の環境は、相対立する善き生の目標を有する諸集団が同一社会内に複数並存している状況を指している（多様性の存在）。第二の環境は、そうした諸集団のあいだで歴然とした力関係の不平等が存在している状況を指している（権力の不均衡）。一六・一七世紀のヨーロッパで寛容をめぐる諸問題が全面化したのは、当時の歴史的・社会的条件がこれら二つの環境に合致していたからにほかならない。

それでは、リベラリズムと寛容の関係性を現代の諸条件のもとで再検討するさいに注目される「寛容の環境」とは何であろうか。第一に、一社会内における文化的多様性の存在がある。その背景には、先住民の発言力が急速に高まりつつあること、ヨーロッパ諸国で旧植民地からの移民が急増していること、またグローバル化の波を受けて移民の国際的移動が増大していることなどが挙げられる。その結果、たとえばアメリカ合衆国では二〇〇七年五月時点で非白人系少数派の人口が総人口の三分の一に当たる一億人を突破し、イギリスでも二〇〇一年時点で総人口の七・九パーセントに当たる約四六四万人がエスニックマイノリティの出自であった。

第二に、一社会内における文化集団のあいだの権力の不均衡がある。一民族と一国家が重なり合う従来の国民国家のモデルは、現代自由主義社会では優勢ではない。にもかかわらず実際は、市民権政策、言語法、教育政策、公職への雇用、権力の中央集権化、全国規模のメディア、象徴、休日の制定、兵役等の政策といったネイショ

ン・ビルディングの事業を通じて、文化的少数派は、こうした国家規模での同化圧力に日常的にさらされている（Kymlicka 2002: 364/五二三）。多数派との明白な権力関係の不均衡のなかで、彼らは特別な施策がないかぎり不利な社会的立場を耐えざるをえない。

さて、以上の歴史的・社会的条件のもとで、現代自由主義社会おける文化的寛容はいかなる形態を取るべきであろうか。本稿では、それをとくに少数派文化権（minority cultural rights）の是非の観点から考察してみたい。少数派文化権とは、少数派文化の存続と繁栄を図るための新たな権利概念として、自由主義社会の各国で導入が図られている[3]。現代社会を取り巻く「寛容の環境」に対処するための一方策として少数派文化権が有望であることについては、リベラルな政治理論家のあいだでも大まかな一致がある（Horton 1993）。彼らのあいだで意見が分かれるのは、その内実についてである。本稿ではとくに、同じリベラルの陣営にあるW・キムリッカとC・クカサスの違いを手がかりとしながら、現代自由主義社会における文化的寛容の諸問題に接近してみたい。

両者の意見の違いはつぎのように要約できる。すなわち、キムリッカはリベラルな自律の見地から少数派文化権を正当化しようとしているのにたいし、クカサスはリベラルな寛容の見地から少数派文化権を正当化しようとしている。本稿では、第二節でキムリッカの議論を紹介し、第三節でその対案としてクカサスの議論を紹介する。ついで第四節で、クカサスの議論に向けられる二つの異論を手がかりに現代自由主義社会における文化的寛容の諸問題を明らかにし、最後にクカサスの議論に代わる文化的寛容のモデルを提示する。

## 二　リベラリズムと少数派文化権の擁護――キムリッカの場合

少数派文化権は、現在「多文化主義」（multiculturalism）という主義主張のもとで積極的に擁護されている。

多文化主義とは、一九六〇年代後半からカナダ・オーストラリア・スウェーデン・イギリス等の国々で漸次採用が始められた、自国内の少数派文化の保護政策を積極的に推進しようとする考え方のことである。リベラルな政治理論家のなかでいち早く多文化主義の重要性に着目し、少数派文化権の正当性を論証しようとしたのがキムリッカである。

キムリッカが大学院生であった一九八〇年代の英米圏では、多文化主義の理論と実践にたいして多くのリベラルが懐疑的であった。当時はいわゆるリベラル・コミュニタリアン論争が政治理論の中心的な争点となっており、そのなかで多文化主義はリベラリズムよりはむしろコミュニタリアニズムに近いものと位置づけられていたのである（Kymlicka 2002: ch. 8 sec. 1）。オックスフォード大学時代にロールズ、J・ラズ、R・ドゥオーキンらのリベラリズムを摂取したキムリッカは、一方で故郷カナダの多文化主義の理論と実践に多くのリベラルが懐疑的であったことに不満を感じていた(4)。そこで彼は、多文化主義がコミュニタリアニズムよりはむしろリベラリズムと親和的であることを示そうとして、博士論文とそれをもとにした『リベラリズム・共同体・文化』（Kymlicka 1989）を執筆したのである。そのタイトルには、多文化主義をコミュニタリアニズムではなくリベラリズムのなかに位置づけなおそうとするキムリッカの意図が率直に反映されている。

彼がそこで行った議論とは、リベラリズムの根本には個々人の自律（autonomy）への配慮があり、その配慮は少数派文化権を排除するというよりもむしろ正当化するというものであった(5)。自律とは、端的に言えば「選択する能力」、すなわち、豊富に存在する選択肢のなかから、自らの生の目標と方向性を自分自身の意志によって決断する能力のことである。この能力を保障するため、リベラルは伝統的に言論の自由や結社の自由、教育機会の保障などを掲げてきた。しかしキムリッカは、これに加えて、個々人が自律的に振舞うためにはその人が所属する文化の存続と繁栄が必要であると考える。

自律の条件に自文化が必要になる理由は、それが人々にとっての「選択の文脈」になっているからである。いざ人々が自律的選択を行おうとしても、彼らにとって選択に値する有意味な選択肢が手元に存在しなければ、選択の機会自体が意味を失ってしまう。そしてこの有意味な生の選択肢を人々に提供するものこそが、人々の属する文化だというのである。もしそうであるとすれば、「選択の文脈」としての自文化を失いつつある文化的少数派にたいしては、彼らの文化を保護し支援するための少数派文化権が必要となってくる。この意味で、リベラルの自律への配慮は、多文化主義者の少数派文化への配慮と表裏一体である。

しかし、もしキムリッカの少数派文化権の擁護がリベラルな自律の理念を基礎としているのであれば、構成員の自律を抑圧する文化慣習にたいしてはどのように対処すべきなのであろうか。たとえば、自文化の存続と繁栄を確たるものとするため、構成員がその文化を離脱することを制約する、あるいは構成員の子供にたいして限られた教育機会しか提供しないような文化慣習のことである。[6] こうした慣習にたいしてキムリッカが下す診断は簡明直裁である。構成員個々人の自律を重視しない少数派文化は、保護と支援に値しない。そもそも個々人の自律の条件を整えようというのが問題の根本にあるのだから、キムリッカが保護と支援の対象とする少数派文化は、その構成員にたいして一定の自律を認めているという点で、すでに（部分的に）リベラル化された文化のみである。少数派文化の存続と繁栄は、あくまで個々人の自律成就のための手段にすぎない。「ある種の少数派の権利は個人の自律を支持するよりも蝕むことがはっきりしている。……それゆえ、多文化主義のリベラルな擁護者が直面する決定的な問題は、個人の権利の制約を意味する『悪い』少数派の権利と、個人の権利を補完すると見なされうる『良い』少数派の権利とを区別することである」（Kymlicka 2002: 340/ 四九二）。

この区別を明確にするため、キムリッカは少数派文化権を以下の二つに分類する（Kymlicka 1995: ch. 3 sec. 1; 2002: ch. 8 sec. 2）。

・外的保護（external protection）。集団を外部の決定による衝撃から保護することを意図する。
・内的制約（internal restriction）。集団を内部の異論のもたらす不安定化から保護することを意図する。

前者の「良い」少数派の権利は「選択の文脈」としての少数派文化を保護することで、構成員の自律を促進することを意図しているが、逆に後者の「悪い」少数派の権利は構成員の自律を抑圧することで、少数派文化を保護することを意図している。どちらも少数派文化の維持と繁栄に資するものであるが、後者の内的制約は文化構成員の自律の抑圧を含んでいる点で、リベラルな自律の理念と相容れない。「個人の自律にコミットしていることを考慮すると、リベラルは、内的制約の要求に懐疑的であるべきだと思われる」（Kymlicka 2002: 342/ 四九四）。逆に言えば、その射程を前者の外的保護に限定するかぎり、少数派文化権はリベラルな自律の理念から首尾一貫して正当化できるというのがキムリッカの議論の骨子である。

## 三　古典的寛容論への回帰――クカサスの「リベラルな群島」モデル

以上のように、キムリッカはリベラリズムの根本には個々人の自律への配慮があると見、そこから理論内在的に（特定の）少数派文化権の正当性を論証してみせた。以上のキムリッカの議論にたいして、リベラリズムの陣営で真正面から異を唱えたのがクカサスである。[7] たしかにクカサスはつぎの点でキムリッカと同じ見解にある。すなわち、少数派文化権を擁護する多文化主義の登場は、リベラリズムの限界（あるいはコミュニタリアニズムの意義）を示すものではまったくない。むしろリベラルは自身の根本原理に従って、少数派文化権を正当化することができるのである。「リベラリズムとは根本的に多文化主義の理論である。換言すれば、道徳的・宗教的・文化的多元性の事実にたいする哲学的応答である」（Kukathas 1997b: 134; cf. 1998: 690）。けれども、クカサスはキ

ムリッカと異なり、リベラルな自律の理念ではなくリベラルな寛容の理念に訴えることで、少数派文化権を正当化しようとする。そしてこの違いは、のちに見るように、両者が正当化しようとする少数派文化権の内実に重要な違いをもたらすことになる。

クカサスの議論は以下の論理に従っている。

（一）リベラリズムの思想の根本にあるのは自律ではなく寛容である

冒頭に引用したロールズと同じく、クカサスは現代リベラリズムの源流を一六・一七世紀の宗教改革と宗教戦争に見る。この点で彼は、その源流を一八・一九世紀の啓蒙思想（カント、フンボルト、ミル）に見る自律のリベラリズムの陣営には与しない。すなわち、その解釈があくまで特定の解釈であることを断りつつも[8]、「リベラリズムにとって根本的な価値とは寛容である」（Kukathas 2003: 23）と主張する[9]。クカサスによれば、この意味でのリベラリズムの源流はヨーロッパにおける宗教改革と宗教戦争の経験にさかのぼるものであり、J・ロックの『寛容書簡』（一六八五年）とP・ベールの『哲学的注解』（一六八七年）がその代表作であるとされている（Kukathas 2003: 39, 262）。

なぜクカサスがリベラルな寛容の理念を重視するかといえば、リベラルな自律の理念は現代自由主義社会を彩る多様性や多元性とうまく折り合わないと考えるからである（Kukathas 2003: 56-64）。彼の見方では、自律という理想はきわめて文化特殊的なものであって、リベラリズムを自律の理念から定義するなら、現存するあまりに多くの文化を排除することになってしまう。リベラリズムとは何よりもまず社会の多様性や多元性と向き合うための思想であり、それは自律よりも寛容を核心とすることでもっともよく果たされるというのである。クカサスはロールズにならって、自律のリベラリズムを包括的リベラリズム、寛容のリベラリズムを政治的リベラリズム

と呼び、この区別を明確にしている（Kukathas 1992b: 680; 2003: 16–17, 182, 262–3, 265）。

現代リベラリズムの源流を宗教改革と宗教戦争の経験に見出すか、あるいは啓蒙思想に見出すかについての検討はここでの課題ではない。ただし、ロールズ『正義論』の出版以降、現代リベラリズムが自律の理念を重視する包括的リベラリズムを中心に発展してきたのは事実であり、キムリッカの議論もこの発展の一部である。クカサスは、のちにロールズも賛同するリベラリズムの政治的転回[10]を示唆することで、リベラリズムの核心を自律から寛容へと引き戻したのである。

### （二）リベラルな寛容の理念は、個々人の良心および結社の自由を導く

それでは、リベラルな寛容の理念に基づく社会とはいかなるものであろうか。第一に、それは個々人の良心の自由を最大限に擁護する社会である。「リベラルな寛容の理想の核心にあるのは、良心の自由という価値である」（Kukathas 2003: 25）。ここで重要なことは、クカサスが自律と良心の自由のあいだに明確な一線を引いていることである。良心の自由とは、自己の現状を反省的に考察し、新たな自己を獲得する自己選択能力としての自律を意味するものではまったくない。いいかえれば、クカサスの支持する自由とはあくまでも外的障害の欠如を意味する消極的自由に留まるものであり、自己支配を意味する積極的自由を含むものではないということである。「自由な社会とは選択主体（choosers）からなる社会のことではない。……内的自由とは自律や自主独往のことではない。それは良心の自由のことなのである」（Kukathas 2003: 113）。

この意味で理解された良心の自由は、リベラルな自律の理念よりもはるかに広く共有されているものである。先に触れたとおり、近代啓蒙思想の産物であるという点で、自律はひとつの文化的バイアスを免れない。しかしクカサスによれば、これとは対照的に、良心の自由は自由主義社会の構成員のみならず人類にとっての普遍的な

利益といえるものであり、オーストラリアのアボリジニ、一五世紀の侍、イボ族、二〇世紀ダブリン在住のカトリック系アイルランド人、ニューヨークのハシド派ユダヤ人、テキサスのブランチ・ダヴィディアンのあいだでさえ共通に見られる利益であるという（Kukathas 2003: 55）。

第二に、良心の自由は結社の自由として制度化される。「リベラルな体制が寛容を支持する方法は、人々が自分たちの思うままに――良心に従って――生きることを可能にするため、結社の自由を保護することによってである」（Kukathas 2003: 39）。良心の自由は個々人相互に異なる。そこで、個々人が共同で社会生活を営むためには、外部からの干渉を受けずに自分の良心に矛盾しない人間と結合する自由をもたなければならない。そしていったん特定の行き方に賛同する個々人から成る結社が形成されるなら、外部はそれに干渉を行うことは許されない。良心の自由を尊重する社会は、結社の自由を尊重する社会である。

### （三）文化共同体は、個々人の良心および結社の自由に基づく私的結社として理解されるべきである

以上のように、リベラルな寛容の理念は良心および結社の自由の保障を通じて具体化される。この観点から、クカサスは文化共同体を――少数派・多数派を問わず――個々人の良心および結社の自由に基づく私的結社と見なしている。「文化共同体は、構成員が結社の条件とそれを支える権威とを正統であると承認しているかぎりにおいて、自発的結社と見なせるだろう」（Kukathas 1992a: 116）。もちろん、ここでの問題の一つは、いわゆる自発的結社と異なり、文化への帰属が自己選択の範疇でなく社会的環境の一部であるということである（松元　二〇〇七：第五章第Ⅱ節）。にもかかわらず、クカサスは私的結社というメタファーに固執する。人々が文化共同体を離れないという選択をしているなら、自発性の条件としてはそれで十分である。すなわち、「構成員が結社の条件とそれを支える権威とを正統であると承認している」ことを「認める証拠として必要なのはただ、構成員が

離れないことを選んでいるという事実である」（Kukathas 1992a: 116）。この意味で結社の自由は、第一義的には結社への参入の自由というよりは結社からの離脱の自由として理解すべきである（Kukathas 2003: 115）[11]。

文化共同体が私的結社である以上、その存続は、ひとえにどれだけの人間を結社内に引き止めておけるかにかかっている。この結社の自由が文化的少数派にも保障されているかぎり、それを超えた少数派文化権は必要とされない。なぜなら、そうした文化の保護や支援がなくとも、当の文化に人々を引きつける魅力さえあれば、国家の手を借りずとも存続することはできるであろうからである（Kukathas 2003: 96）。逆に言えば、万人に結社の自由が認められながらも、なおその存続に国家の保護や支援を借りざるをえない文化は、そもそも存続するに値しない。それゆえ、リベラルな自律の観点から外的保護を正当化するキムリッカとは異なり、リベラルな寛容の観点に立脚するクカサスはそうした国家の保護や支援の正当性を認めない。「国家は、どの文化が生き残り、どの文化が死滅し、どの文化が変容するかといったことを決定する仕事に携わるべきでない」（Kukathas 2003: 252）。良心および結社の自由を個々人に保障する以外に、少数派文化の存続と繁栄を図るさらなる積極的施策が必要となるわけではない。

（四）私的結社としての少数派文化には、外的保護としての少数派文化権が認められない

以上の理由から、クカサスにとって、外部の決定による衝撃から集団を保護するための少数派文化権――外的保護――は認められない。「多文化社会とは、集団の多様性に対応するが、どの集団にも文化の維持や保存の権利を認めない社会のことである。／別の言い方をすれば、この多文化主義観ではいかなる文化的権利も存在しない。集団・宗教・文化的伝統は結局、彼ら自身の資源で生き残らなければならない。……これは文化集団に大した承認を認めず、もちろん外的保護もほとんど認めない」（Kukathas 2001: 92）。国家の役割は個々人の良心およ

び結社の自由を保障すること、そして結社間の平和的共存を維持することであり、どの結社が存続と繁栄に値するかを決定することではない。これはリベラルな寛容の理念に基づく中立的国家である。

こうして、リベラリズムは差異の政治ならぬ「無関心の政治」(the politics of indifference)によって特徴づけられる。「リベラリズムは、個人が属している集団にたいしては無関心である」(Kukathas 2003: 249)。自由主義社会における個人が私的結社を形成するのは自由であり、同時に個人が加入した私的結社との関係を継続するかどうかを決定するのも自由である。個々人の良心および結社の自由の結果にかんしては、政府は中立的立場を保たねばならない。クカサスは以上の中立的国家の役割を、ゲームのアンパイアに例えている。「アンパイアであることのポイントは、その関心が、ゲームの結果を決定することではなく、衝突や問題が生じた場合に裁定を下してゲームを続けさせることに向けられているという点にある」。この意味で、「ゲームのアンパイアは中立的でなければならない」(Kukathas 2003: 213)。この無関心な中立的アンパイアのもとで、文化共同体は各々の良心の自由に従い、自力で自文化の存続と繁栄を目指すことになる。「自分のしたいように、好きにすればよい。けれどもそれは、いかなる集団にも成功の保証を与えるものではない」(Kukathas 2003: 107)。

### (五) 私的結社としての少数派文化には、内的制約としての少数派文化権が認められる

対外的制約とは対照的に、内部の異論のもたらす不安定化から集団を保護するための少数派文化権——内的制約——は、それが良心および結社の自由の一部であるかぎり認められる。すなわち、キムリッカと異なり、かりに構成員の自律を抑圧するような文化慣習であったとしても、それが人々の良心および結社の自由に基づいているのであれば、多数派社会がそれに干渉することは適切でない。自由主義社会であることと、その内部に反リベラルな少数派文化を含むことは論理的に矛盾しないのである。「自由主義社会の諸制度においては、自律や個性

を軽視する生活様式も依然として繁栄するだろう」（Kukathas 1998: 696）。けれども、「自由主義社会は内部の反リベラリズムを寛容すべきである」（Kukathas 2003: 120）。それゆえ、「自由な社会とは自由な社会あるいは自由な結社から成る社会のことではない。自由な社会とは多数の結社から成る社会であるが、そのすべてが自由な結社である――それどころか、そのひとつたりも自由な結社である――必要もない」（Kukathas 2003: 98）[12]。

ただし、文化共同体は構成員に自律を認めなくとも、離脱の権利（a right to exit）は認める必要がある。なぜなら、内的制約の正当性は究極的に個々人の良心および結社の自由に基づいているからであり、結社の自由は第一義的には結社からの離脱の自由として理解されるべきだからである。そして、構成員がこの離脱の権利を保障されているにもかかわらず、その権利を行使しないのであれば、構成員にたいして課される内的制約はもはや不正でない。通常個々人に付されている諸権利――市民的・政治的・社会的権利――は、すべてこの離脱の権利から生まれる派生物にすぎないからである。「根本的権利があるとすれば、これ［＝共同体を離れる権利］こそがそれであるべきである。……それは同時に個人の唯一の根本的権利であり、そのほかの諸権利はみな、この根本的権利の派生物か、共同体によって与えられたものであるにすぎない」（Kukathas 2003: 96）。

逆に言えば、この離脱の権利が客観的に存在し、にもかかわらず構成員が文化内部に留まるならば、構成員の自律を抑圧するような文化慣習であっても国家がそれに干渉することは許されない。「もし個人が、たとえその人に退出する自由があったとしてもある共同体に住み続け、自分を（主流社会の判断では）不正に処遇する慣習に従うなら、そのときその不正義にたいする我々の心配はなくなる」（Kukathas 1992a: 133）[13]。その構成員が自律を抑圧する文化慣習に黙従しているにもかかわらず、主流社会がその慣習に父権的に干渉するなら、彼らの良心および結社の自由を尊重していることにはならないのである（Kukathas 2003: 37, 116）。

以上のクカサスの議論を要約すると、つぎのような自由主義社会像が明らかになる。すなわち、結社からの離脱の自由を備えた個々人のもとで、対外的には保護や支援を要求しえないが対内的には構成員の自律を抑圧しうる私的結社としての文化が並存する寛容の体制。以上の自由主義社会像は、これまで度々国家に帰されてきた「政治体」(body politic)、「良い秩序の社会」(well-ordered society)、「国家という船」(ship of state)のようなイメージとはまったく異なる。それは「相互的寛容の海のなかで活動する様々な共同体から成る群島としての社会……諸社会から成る社会であり、単一の権威の創出物でもないしその管理下にもない」(Kukathas 2003: 8–9; cf. 20–2)。それは住み分けを本質とする社会である。各文化共同体は、ほかの共同体に干渉しない代わりにほかの共同体からの干渉も受けない。クカサスの考えでは、多様性と多元性に彩られる現代自由主義社会を描写するもっとも適切なメタファーは、この「リベラルな群島」である。(14)

**表1　少数派文化権の是非**

| | 外的保護 | 内的制約 |
|---|---|---|
| 自律のリベラリズム（キムリッカ） | 容認する | 容認しない |
| 寛容のリベラリズム（クカサス） | 容認しない | 容認する |

## 四　現代自由主義社会における文化的寛容の諸問題

以上、少数派文化権の是非をめぐるリベラリズムの陣営からの応答として、キムリッカとクカサスの議論を取り上げた。E・ギルが適切に要約しているように、「キムリッカにとっては自律に独立の価値があり、寛容の政治はそれに役立つかもしれないが、そうでないかもしれない。一方でクカサスにとっては、独立の価値があるのは寛容そのものである」(Gill 2001: 99)。ここで、両者の立場を少数派文化権の是非との関連で整理するなら、**表1**に示すようになる。第一節で取り上げたキムリッカの唱える自律のリベラリズムは、集団を外部の決定による衝撃から保護することを意図する「外的保護」を認めるが、集団

を内部の異論のもたらす不安定化から保護することを意図する「内的制約」を認めない。対照的に、第二節で取り上げたクカサスの唱える寛容のリベラリズムは、「外的保護」を認めないが「内的制約」を認める。このように、自律を重視するか寛容を重視するかに応じて、いかなる少数派文化権を認め、また認めないかが交錯しているのである。

本節では、以上の概観をもとに、現代自由主義社会における文化的寛容の諸問題に取り組んでみたい。自律のリベラリズムを採用することに付随する諸問題については別の機会で論じたので（松元　二〇〇七：第四章）、ここでは少数派文化権を正当化するにあたり寛容のリベラリズムを採用することに付随する諸問題を取り上げてみよう。それは大きく分けて、寛容のリベラリズムが（一）外的保護を認めないこと、（二）内的制約を認めることに関わっている。

### （一）承認未満の寛容

第一に、クカサスはリベラルな寛容の理念を重視することの結果として、承認の政治（the politics of recognition）を拒絶する。「リベラリズムからの忠告とは、承認要求に抵抗することである」（Kukathas 1998: 687）。たしかにクカサスも、現在の自由主義国家で承認要求が高まっていることを否定はしない。それは例えばスリランカのタミール族やスペインのバスク族の政治的要求、ラシュディー事件のような事例において明白である。けれども、このような事例においてすら、自由主義国家は「承認の政治」ではなく「無関心の政治」に固執すべきである。リベラルな政体は「承認を要求する様々な集団やアイデンティティのあいだの競合する主張を融和させよう」という哲学的試みを示していない。代わりに、哲学的観点ではいかなる解決も可能でないので、試みない方が良いと想定する。それゆえ、それが推奨するのは、政治制度が承認の問題を政治的論争の中心に置くことを拒絶

するようにするということである」(Kukathas 2003: 251)。

クカサスがここまで頑なに承認の政治に抵抗することの理由は、それが少数派を主流社会と対立させてしまうのみならず、少数派同士を対立させてしまうからである。「承認を要求する者に承認を与えようとすることは、ほとんどつねに危険なことである。というのも、承認を要求することはしばしば、ほかの同様の要求あるいはほかの利害と衝突するからである。……／問題は、多文化主義の政治が承認の政治に変容するとき、それがただちに利害をめぐる集団の争いに身を落としてしまうことである」(Kukathas 2003: 250-1)。無関心の政治は多様性や多元性の平和的共存を唯一の目標とする。逆に承認の政治は、「嫌悪や否認や憎悪と結びついた多様性」という寛容の環境において、文化集団同士の衝突の可能性を緩和するというよりもむしろ悪化させてしまうがために、クカサスにとって望ましいものとは映らないのである。

けれども、「承認の政治」ではなく「無関心の政治」を採用することが諸文化の平和的共存に役立つというのは本当であろうか。なぜなら、M・フェステンスタインが指摘するように、「無関心の政治」に伴う法律や公共政策の非中立的結果こそ、集団間の衝突を激化させてしまうと考えることも十分可能だからである(Festenstein 2005: 99)。はじめに確認したように、寛容の環境には「多様性の存在」に加えて「権力の不均衡」も含まれる。たとえば、現代国家は数々のネイション・ビルディングの事業を通じて、特定の文化の創出と再生産に事実上加担している。しかも、それは言語政策や教育政策といった、現代国家が避けては通れない政府活動に内在しているのである(松元　二〇〇七：第三章第Ⅳ節)。一言でいえば、現代国家が多数派・少数派を問わず、あらゆる文化に「無関心」であることは実質的に不可能である。

クカサスはそれを「政策や正義の結果ではなく、偶然や歴史の結果」と切って捨てているが(Kukathas 2003: 246)、こう言ったからといって無関心の政治が平和的共存に資することの理由が示されたことにはならない。逆

にキムリッカのように、少数派文化権の擁護を通じて、かえってより安定的な社会的統合が果たされると論じることも十分に可能なのである（Kymlicka 1995: ch. 9; 2002: ch. 8 sec. 5）。畢竟、クカサスはここで、寛容の環境のうち「多様性の存在」に注意を払うあまり、「権力の不均衡」が生み出す諸問題に取り組むことを怠っているように思われる。

### （二）寛容の限界

第二の論点において、クカサスは逆に「権力の不均衡」に注意を払うあまり、「多様性の存在」が生み出す諸問題に取り組むことを怠っているように思われる。先に述べたように、クカサスは少数派文化の内部での内的制約を認めている。「もしそうした共同体や結社の構成員が、その結社の条件に従って生活し続けたいと望むなら、外部の共同体は、彼らが自らの権利の範囲内で活動することを妨げるいかなる介入の権利もない」（Kukathas 2003: 96）。その結果、クカサスは離脱の自由という根本的権利を除けば、現代自由主義社会が許容しうる寛容の限界を設定していない。人々が自らの文化に黙従しているかぎり、その文化慣習が抑圧的であるか否かを問う資格は外部の人間にはないのである。

クカサスが内的制約を認める理由は、特定の文化慣習にたいする外部からのチェックが、少数派の良心および結社の自由に反すると考えるからである。「抑圧の脅威は少数派共同体内部と同じく、その外部からもやってくる」（Kukathas 2003: 135-6）。そうであるとすれば、少数派の抑圧文化慣習を認めることは、国家権力が行使する抑圧を回避するための必要悪である[15]。「さて、これは主流社会内部に無数の結束した抑圧的共同体を残す可能性が高い。無関心の海に漂う暴政の孤島である。にもかかわらず、暴政の脱中心化の方が好ましいのである。その理由のひとつは、あらゆる権力は腐敗する傾向にあり、絶対権力は絶対的に腐敗するからである」（Kukathas

2003: 137)。リベラルな寛容の理念はこの絶対権力を阻止するための防波堤であり、少数派文化への干渉を少しでも認めるなら、いずれ滑りやすい坂を下って絶対権力の出現を招いてしまう。クカサスにとって、問題は絶対的介入か絶対的非介入かの二者択一であり、そのあいだに有意な中間地点は存在しない(Kukathas 2003: 183, 187)[16]。

しかし、少数派文化にこのようなフリーハンドの権力を認めることには大きな問題が伴う。たとえば、クカサス自身のリストを引けば、内的制約には①女性の機会を制約する慣習(財産権の否定や教育の制限、強制結婚)、②子供の機会を制約する慣習(外部社会からの隔絶)、③通常の医療(輸血等)を否定する慣習、④身体的危害(陰核切除や儀式的瘢痕文身)、⑤構成員を危険にさらす慣習(成人式の一種)、⑥動物の残酷な処遇、⑦非人道的な刑罰の慣習等が含まれる(Kukathas 1997a: 70)。クカサスが支持する寛容のリベラリズムは、以上のような――一部には現代自由主義社会において明白に禁止される――抑圧的文化慣習をも認めるのであろうか。その場合、B・バリーが言うように、クカサスの支持する「公的寛容は無数の私的地獄を作り出す公式となってしまう」かもしれない(Kukathas 2003: 140 より重引)。

けれども、バリーの批判はクカサス自身の言葉によって反駁できる。というのも、結局のところクカサス自身も、寛容の対象となる内的制約の但し書きとして、いかなる私的結社も「奴隷化や身体的抑圧を禁じるリベラルな規範」、すなわち「『残酷・非人道的・価値を貶める処遇』にたいするリベラルな禁止」には服さなければならないとしているからである(Kukathas 1992a: 128)。しかし、この但し書き自体は一体どこから来るのであろうか。この但し書き自体はリベラルな寛容の理念に訴えることからは導かれない。すなわち、寛容の限界について語ろうとすればするほど、寛容以外の理念に訴えざるをえないのである。けれども、絶対的介入と絶対的非介入の二者択一を迫る結果、クカサスは自らが設定しようとする寛容の限界に整合的説明を与えられていない[17]。

以上指摘したように、寛容を現代自由主義社会を統べる根本的理念と見なすクカサスの議論は、「承認未満の寛容」、「寛容の限界」の異論に開かれている。そこで本稿では最後に、この異論に対処するための文化的寛容論として、P・ジョーンズが近年提唱している「間接的承認」（mediated recognition）論を試論的に取り上げてみたい（Jones 2006a: 30-2; 2006b: 133-5）。

たしかに、クカサスも認識しているとおり、「寛容の環境」において承認の政治を実践することにはある種の困難が伴う。なぜなら、寛容の環境が「嫌悪や否認や憎悪と結びついた多様性」を含む一方、承認の政治は「文化的・象徴的変革を通じて、周辺集団の軽視されているアイデンティティや文化的産物を再評価したり、文化的多様性を積極的に評価すること」（Kymlicka 2002: 333/ 四八三）を目指すものだからである。結局のところ、「嫌悪や否認や憎悪」の対象を「積極的に評価する」とはいかなる意味であろうか。すなわち、「我々はいかにして同時に寛容しながら承認することができるのだろうか」（Jones 2006b: 128）。

この問題を解決するため、ジョーンズは「嫌悪や否認や憎悪」の対象と「積極的評価」の対象を分離する。我々が少数派の文化的アイデンティティを寛容すべきであるのは、我々が彼らの人格的アイデンティティを承認すべきだからである。少数派文化が我々にとってときに嫌悪や否認や憎悪を惹起するにもかかわらず、それを寛容する必要があるのは、文化の担い手である構成員の「人格」に文化とは独立の内在的価値があるからである(18)。この場合、「我々の承認はまず第一に、特定のアイデンティティではなく、より一般的なアイデンティティに向けられている。そして、この承認の一般性こそ、我々が承服しがたい特定のアイデンティティを寛容する理由を我々に与えるものなのである」（Jones 2006b: 139）。重要な点は、この間接的承認のモデルにおいて、我々の積極的評価は文化の内在的価値ではなく、それが構成員にとって有する道具的価値に向けられているという点であ

る（Jones 2006b: 138）[19]。

以上の考えを敷衍するなら、先に挙げた現代自由主義社会における文化的寛容の諸問題にたいして、幾つかの有益な示唆を得ることができる。第一に、「寛容の環境」において承認の政治を放棄し、無関心の政治に撤退する必要はなくなる。より正確に言えば、間接的承認のモデルにおいて、国家は文化の内在的価値には無関心だが、文化の道具的価値には無関心でないのである。リベラルな寛容の理念に基づく中立的国家というクカサスの主張を受け入れてみよう。けれども、ジョーンズに言わせれば、中立的国家の役割は何もしないことではなく、むしろ多数派が少数派にたいして行使する権力を防止するための枠組みを創出することを含むものである（Jones 2006b: 129-30; cf. 松元　二〇〇七：第三章第Ⅴ節）。間接的承認のモデルは、文化の内在的価値と道具的価値を峻別することにより、寛容の環境において「多様性の存在」に配慮しながら「権力の不均衡」を是正しうる一方策を提示している。

第二に、間接的承認のモデルは、寛容の限界を設定する場合に必要な寛容以外の政治的理念を提示している。先に示したように、クカサスは、内的制約を行使する私的結社も「残酷・非人道的・価値を貶める処遇にたいするリベラルな禁止」には服さなければならないとしている。けれども、この禁止命令自体はリベラルな寛容の理念からは導かれない。ところで、間接的承認のモデルにおいて、文化的寛容は人格的承認の派生物である。言葉を換えれば、文化的アイデンティティに道具的価値が発生するのは、それがそもそもの人格的アイデンティティの内在的価値を促進するからである。「残酷・非人道的・価値を貶める処遇」はこの人格的価値を直接的に侵害する。それゆえ、文化的アイデンティティと人格的アイデンティティを区別するこのモデルに依拠することで、――その一線の引き方は開かれた問いであるとはいえ――現代自由主義社会における寛容の意義と限界を設定する首尾一貫した理論的基盤を得ることができるのである。

## 五　終わりに

以上本稿では、現代自由主義社会における文化的寛容のバラエティについて検討を加えた。クカサスが唱える寛容のリベラリズムは、キムリッカが唱える自律のリベラリズム（第二節）とは裏腹に、外的保護としての少数派文化権は認めないが内的制約としての少数派文化権は認める（第三節）。しかし彼の議論は「承認未満の寛容」、「寛容の限界」の異論に開かれている。そこで本稿がクカサスの文化的寛容のモデルに代わって提示したのは、文化的寛容を人格的承認の派生物と捉えるジョーンズの「間接的承認」のモデルであった。このモデルは、第一に寛容と承認のあいだの一見したところの矛盾を解消しうる点、第二に人格的アイデンティティの内在的価値に基づいて寛容の限界に首尾一貫した説明を与える点で、クカサスのモデルよりも有益なものであると思われる（第四節）。

最終的に、外的保護としての少数派文化権に一定の正当性を認め、内的制約としての少数派文化権に一定の留保を付している点で、本稿の結論はクカサスよりはキムリッカの立場に近い。そこで最後に、キムリッカの唱える自律のリベラリズムとジョーンズの唱える間接的承認のモデルの違いを明らかにしておくのが有益であろう。第一に、人格性の理念は自律というカント的含意を必然的に伴うわけではない（注(18)）。それゆえ第二に、間接的承認のモデルはキムリッカがそうするよりも幅広い文化慣習を寛容する可能性が高い。第三に、これと関連して、それはキムリッカの自律のリベラリズムと比較して、少数派の文化慣習に干渉するリスクを削減しうる。これらの点については別稿での検討に委ねたい。

（1）本稿の一部は、Political Philosophy 研究会、東京大学（二〇〇八年七月一九日）、2nd Global Conference: Multiculturalism, Conflict and Belonging, University of Oxford, UK (5 September, 2008)、クオ・ヴァディス、慶應義塾大学（二〇〇八年九月二七日）、および日本政治学会二〇〇八年度研究会、関西学院大学（二〇〇八年一〇月一二日）の機会で報告した原稿をもとにしている。いずれの機会においても、報告時の質疑応答において諸先生方から有益なご批判・コメントをいただけたことに深く御礼と感謝の念を表したい。

（2）もちろんこれは、ロールズが名づける「正義の環境」（circumstances of justice）を踏襲した議論である。ちなみに、ロールズが「正義の環境」として特定するものは、客観的環境としての「穏やかな希少性という条件」と、主観的環境としての「利害の対立という条件」であった（Rawls 1971: sec. 22）。

（3）現在導入が図られている少数派文化権としては、以下のような種類がある。①免除――文化慣習を禁止するなど文化的少数派に不利となるような法律や規則の適用を免除すること。②支援――文化の維持・繁栄、文化的少数派の社会的地位の向上を目的として、多数派には認められない特別な国家的支援・財政援助を行うこと。③自治――文化的少数派に一定地域内の自治権を与えること。④外的規制――文化慣習を保護するため、文化的少数派に属さない人々の自由を一部制限すること。⑤内的規制――文化慣習を保護するため、文化的少数派に属する人々の自由を一部制限すること。⑥承認／施行――刑法・家族法・土地法などにおける文化的少数派の伝統的な法律や規則の施行を認めること。⑦代表――議会・裁判所などにおける文化的少数派の代表枠を保障すること。⑧シンボル的要求――少数派文化の価値や地位、存在を公式的に認知・促進すること。詳しくは松元　二〇〇七：第一章第Ⅴ節を参照。

（4）あるインタビューでキムリッカはつぎのように語っている。「カナダで育つ者にとって、少数派の権利の問題を避けて通ることは難しい。私が子供ながらにはっきりと覚えている最初の政治的記憶は一九七〇年代前半にさかのぼるが、それはたまたまケベック・ナショナリズムと先住インディアンの政治的動員の双方が復活した時期と一致している。覚えているかぎり、当時ケベックでは分離独立の明白な脅威が存在していたし、インディアンの状況もカナダの国内的・国際的恥部の最大の要因であった。そこで、こうした少数派にたいしては何らかの特別な対処が必要であるという感覚をもちながら私は育ったのである。／けれども、私が哲学的問題として少数派の権利に関心をもつようになったのは、ようやく一九八〇年代半ばのオックスフォード大学院時代のことである。当時私は幾人かの英語圏で

もっとも卓越した政治理論家――ロナルド・ドゥオーキン、スティーヴン・ルークス、G・A・コーエン、ジョセフ・ラズ――の講義に出席していた。彼らはリベラルな政治理論、とりわけ分配的正義についてのリベラルな平等主義理論、当時ちょうど勃興しつつあったリベラルと『コミュニタリアン』の論争について講義を行っていた。私は彼らのリベラルな平等主義についての仕事に非常に感銘を受け、興奮したし、彼らがコミュニタリアニズムを棄却することにも完全に賛成だった。私の考えでは、彼らは個人の自律と資源の平等というリベラルな発想を説明し擁護しようとするすばらしい仕事を果たしていたのである。／ある日、チャールズ・テイラーがワークショップのためオックスフォードを訪れ、彼独特のコミュニタリアニズムを披露した。私はその前から彼の仕事について知っていて、ほかのコミュニタリアンと同様、彼にも賛成しかねていた。けれども、その話のなかで、テイラーはカナダ政治を論じることから始め、コミュニタリアニズムだけがケベックや先住インディアンのような集団の特別な権利を擁護しうるのだと論じた。私はワークショップに出席しているドゥオーキンやほかのリベラルな理論家がその点について彼に異議を唱えるだろうと思っていたが、そうではなかった。彼らもまた、リベラリズムがそうした特別な権利を排除するという点でテイラーに同意したのである。これは私をひどく困惑させるものだった。なぜなら、私はリベラルな平等主義的正義論に強く引かれていたが、同時に正義はケベックや先住民にたいする何らかの『特別な地位』を要求するという前提で育ってきたからである。私は、自分の見方にあるこの一見したところの矛盾を整理する必要を感じた。そこで、政府向けに再生産技術についての仕事を何年かこなしたことを除いては、それ以来これが私の研究の主要領域となったのである」（Kymlicka and Marín 1999: 133-4）。

（5）　以下の議論についてのより詳しい説明は松元　二〇〇七：第四章第Ⅰ節を参照。

（6）　リベラルな自律の理念と少数派の文化慣習が衝突する事例として、キムリッカは以下のものを挙げている。①カナダのフッター派が棄教を理由に追放した元信者にたいして、コロニーの財産の取り分の拠出を拒んだ事例（Kymlicka 1995: 161-2/二四〇―二四一；2002: 237-8/三四五―三四六）。②アメリカ合衆国のアマン派が集団内の子供にたいする一六歳までの義務教育を拒んだ事例（Kymlicka 1995: 162/二四一―二四二；2002: 238/三四六―三四七）。③アメリカ・インディアンのプエブロ族が部族信教を信仰しない構成員を差別し、住宅補助の支給を拒むなどしてきた事例（Kymlicka 1995: 39, 153, 165/五七、二二七、二四七）。④カナダ・インディアンのコースト・セイリッシ

ュ族が同じ部族の成員にたいしてイニシエーション儀式を強要した事例（Kymlicka 1995: 44/六三）。

（7）マレーシア生まれ。オーストラリア国立大学歴史学・政治学学士、ニューサウスウェールズ大学政治学修士、オックスフォード大学政治学博士。王立陸軍大学（キャンベラ）、ユタ大学等を経て、現在ロンドン大学教授。クカサスは自身のリベラリズムと多文化主義への関心をつぎのように回顧している。「本書は文化的多様性にいかに政治的に応答するかについての哲学的著作である。こうした問題への私の関心は家族経験が口火となった。私はジャフナのタミール人として一九六〇年代にマレーシアで育ったのだが、その時に言われたのは、我々が先住民人種に属さないので、ブミプトラすなわち『現地人』であるマレー人と同じ機会を受けることはないということだった。これは不公正に思われた。その理由は、私がマレーシア人として、マレー半島に生まれた両親（と両方の祖父母）のもとに生まれたからであるだけでなく、こうなってしまうと、世界のどこに移住しようとも、我々は『現地人』になれないからである。……こうした家族経験は、エスニシティの政治を考えるさい、つねに私のなかで重要な試金石となっていた。おそらくこれが、エスニックなレッテル張り、エスニックな政治一般にたいして私が長く抱いている反感の源泉となっている」（Kukathas 2003: ix）。

（8）Kukathas 1992a: 110; 1997b: 134 などを参照。

（9）この主張にたいしてキムリッカは、ミッレト体制下の反リベラルな寛容モデルを引き合いに出しながら、リベラリズムを特徴づけるものはあくまでも自律であり、寛容それ自体はその派生物でしかないと再反論している。「リベラルな寛容をそれ以外の寛容から区別しているのは、まさに、それが自律を基本的価値として受容していること――すなわち、諸個人は自らが現在抱いている諸目的について自由に評価を下すことができ、場合によってはそれらを修正することもできるべきだ、という考え方――である」（Kymlicka 1995: 158/一三五；2002: 231-2/三三七）。けれども、この再反論が成功しているとは思われない。それは単純に、リベラリズムにおいて自律が必須概念かどうかが問題となっているはずであるのに、「自律という基本的価値を受容していること」が「リベラルな寛容をそれ以外の寛容から区別している」ものであると宣言するのは論点先取にほかならないからである。

（10）ロールズは当初、自律を維持・発展させることは道徳的人格にとっての「最高次の利益」のひとつであると述べていた（Rawls 1980: lect. 1 sec. 4）。しかし後期になって、彼は以前にカント的自律にあまりにも大きく重心を置

きすぎたことを修正し、正義の構想をつぎのように政治的に限定する。「公正としての正義は何らかの政治的徳――礼節や寛容の徳といった公正な社会的協働の徳、また道理性や公正の感覚といった徳――についての説明を含んでいる。決定的な点は、こうした徳をある政治的構想のなかに認めることは、包括的教説にかんする卓越主義的国家を導くものではないということである」（Rawls 1996: 194）。クカサスとロールズの政治的リベラリズムの比較については Casals 2006: 95–6 を参照。ただし正確には、『政治的リベラリズム』に至っても、ロールズがリベラルな自律の理念そのものを放棄したわけではないようである。むしろ、ロールズは自律の範囲を政治的な意味に限定することで、公的領域におけるリベラルの要請と私的領域におけるコミュニタリアンの要請を両立させようとしたとの解釈もある（cf. Kymlicka 1995: ch. 8 sec. 2; 2002: ch. 6 sec. 7）。

(11) この点から、クカサスは自発性／非自発性の基準から民族的少数派と移民とを区別するキムリッカにも批判的である（Kukathas 2003: 80–4, 162–3; cf. 松元　二〇〇七：一五六注三）。

(12) 具体的にクカサスは、①結婚相手や職業、居住地の選択に厳しい制約を課す規定をもつ統一教会の例、②指揮系統に従い上司への厳格な服従を必要とする軍隊組織、③構成員のあいだでの政治的自由を制限する政党組織、④ストライキ等でプレイの自由を制約されるスポーツ組織の例を挙げている（Kukathas 2003: 93–4）。

(13) もちろん問題のひとつは、離脱の権利に付随するコストについてである。たとえば、離脱の自由はあるがその対価があまりにも高くつくため、ある結社内に留まり続けざるをえないような場合である。けれどもこの点にかんして、彼の回答とは、率直にコストは度外視して構わないというものである。「この異論にたいする回答は、離脱が極度のコストを伴うという点を否定することではない。単純に、事実離脱がコストを伴うかもしれないという点を承認することである。けれども、個々人は依然としてそのコストを負うか負わないかを決定する自由がある。コストの大きさはこの自由に影響を与えない」（Kukathas 2003: 107）。

(14) クカサスは以上の「リベラルな群島」モデルを、国際社会の規範を国内社会の規範に反映させるモデルとして提示している。なぜなら、「国際社会は……本質的に最大限に寛容な体制であり、主権の教義は本質的に寛容の教義でもある」からである（Kukathas 2003: 163, cf. 22, 27–9, 35–6）。

(15) クカサスはアボリジニに同化を迫った例を挙げ、リベラルな自律の理念を文化的少数派に強制することの危険性

を指摘している（Kukathas 2001: 96; 2003: 146）。

(16) ただし、このクカサスの指摘にたいしてキムリッカは、内的制約が放棄されるべきであると主張することと、内的制約の放棄を迫ることとは別であると論じている。リベラルは「多数派は少数派の共同体内での個人権の侵害を阻むことができない」という事態と共存していくことを学ばねばならない。「これはちょうど、彼らが反リベラルな法律を持つ他国と共存していかなければならないのと同じことなのである」（Kymlicka 1995: 168/一五一）。興味深いことは、ここでキムリッカがクカサスの「リベラルな群島」と同じく国際社会とのアナロジーを用いている点である（注(13)を参照）。クカサスは、キムリッカが実質的に自律を放棄して寛容のリベラリズムに譲歩したと見なしているが（Kukathas 2003: 186-9）、右の意味でキムリッカがクカサスの「リベラルな群島」モデルに接近していることは否定できないであろう。

(17) クカサス自身もこのことを意識している。しかし彼がそこで採る道は、リベラルな寛容の理念を緩和することではなく、むしろ強化することであった。彼は以前の但し書きを事実上撤回することにより、自身の理論的整合性を保とうとするのである（cf. Okin 2002: 214-5）。しかしその帰結は、理論的一貫性に代えて実践的妥当性を犠牲にすることであるように思われる。ある書評で述べられているように、「クカサスは陰核切除のような慣習が、ときには非常に若い子供たちに、計り知れない苦しみと死さえも引き起こしうることを認めているにもかかわらず、主流社会はこうした子供たちを保護するため介入すべきでないと考えている。ここでもまた、彼の回答は理論構造内部では矛盾していない。けれども、現実世界では、これは脆弱な人々を苦しむままに放置している。これは政治理論の観点からは正当化されるかもしれないが、おそらく倫理的根拠からは正当化されないだろう」（Russell 2004: 540）。

(18) 何が「人格」（person）を構成するかについて、ジョーンズはそれほど厳密な答えを提示していない。「我々は『人格』から特別にカント的含意を取り払うことができるし、それでもこの仕事を果たすことのできる道徳的カテゴリーは残されている。我々に必要なことは、その独自のアイデンティティを含む人々にとって大切なものを真剣に取り扱うに足る理由を我々に提供する説明のもとで、人々を承認することである。それゆえ、『人間』というアイデンティティも、それを単なる生物学的記述ではなく道徳的含意を負った概念として理解するなら、この役割を果たすことができる。あるいは『平等な道徳的地位をもつ存在』あるいは『尊重に値する存在』のようなより拡張的な説明の

方が好ましいかもしれない」(Jones 2006a: 30–1)。リベラリズムを自律でも寛容でもなく、平等な尊重の原理から定義する議論については松元 二〇〇七：第一章第一節を参照。

(19) ただし、実のところ、文化をその内在的価値ではなく道具的価値から捉える点についてはキムリッカやクカサスにおいても変わらない。「私のリベラルな理論で政治権力と資源への要求の土台となっているのは、文化の内在的価値ではなくその道具的価値なのである」(Kymlicka 2001: 62)。「文化や人間の生が取っている特定の歴史的形式は束の間のものであるがゆえに、それ自体にはいかなる価値も存在しない。大事なのは文化を作る人間であり、文化が仕える人間である」(Kukathas 2003: 42, cf. 67–9)。それゆえここでの対照性は、人格の内在的価値を自律に見出すか、良心および結社の自由に見出すか、「平等な道徳的地位をもつ存在」あるいは「尊重に値する存在」に見出すかという点にあるといえる。



## 引用・参考文献


Casals, Neus Torbisco (2006). *Group Rights as Human Rights: A Liberal Approach to Multiculturalism*. Dordrecht: Springer.

Festenstein, Matthew (2005). *Negotiating Diversity: Culture, Deliberation, Trust*. Cambridge: Polity Press.

Galenkamp, Marlies (2001). "The Limits of Tolerance in a Liberal Society: In Search of Guidelines." In *Handbook of Global Social Policy*, eds. Stuart S. Nagel and Amy Robb. New York: Marcel Dekker: 337–56.

Gill, Emily R. (2001). *Becoming Free: Autonomy and Diversity in the Liberal Polity*. Lawrence: University Press of Kansas.

Hawkins, Deborah (2004). "Tolerance and Freedom of Association: A Lockean State of Nature?" *Social Theory and Practice* 30 (4): 589–98.

Horton, John ed. (1993). *Liberalism, Multiculturalism and Toleration*. London: Macmillan.

Jones, Peter (2006a). "Equality, Recognition and Difference." *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 9 (1): 23–46.

—— (2006b). "Toleration, Recognition and Identity." *The Journal of Political Philosophy* 14 (2): 123–43.
古賀勝次郎（二〇〇四）「チャンドラン・クカサス『自由主義群島――多様性の政治哲学』」『早稲田社会科学総合研究』第四巻第二号、一七一―一八頁。
Kukathas, Chandran (1992a). "Are There Any Cultural Rights?" *Political Theory* 20 (1): 105–39.
—— (1992b). "Cultural Rights Again: A Rejoinder to Kymlicka." *Political Theory* 20 (4): 674–80.
—— (1997a). "Cultural Toleration." In *Ethnicity and Group Rights: Nomos XXXIX*, eds. Will Kymlicka and Ian Shapiro. New York: New York University Press: 69–104.
—— (1997b). "Liberalism, Multiculturalism and Oppression." In *Political Theory: Tradition and Diversity*, ed. Andrew Vincent. Cambridge: Cambridge University Press: 132–53.
—— (1997c). "Multiculturalism as Fairness: Will Kymlicka's Multicultural Citizenship." *The Journal of Political Philosophy* 5 (4): 406–27.
—— (1998). "Liberalism and Multiculturalism: The Politics of Indifference." *Political Theory* 26 (5): 686–99.
—— (2001). "Is Feminism Bad for Multiculturalism?" *Public Affairs Quarterly* 15 (2): 83–98.
—— (2003). *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
Kymlicka, Will (1989). *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press.
—— (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press. （角田猛之・石山文彦・山崎康仕監訳『多文化時代の市民権――マイノリティの権利と自由主義』晃洋書房、一九九八年。）
—— (2001). *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
—— (2002). *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, 2nd ed. Oxford: Oxford University Press. （千葉眞・岡崎晴輝訳者代表『新版　現代政治理論』日本経済評論社、二〇〇五年。）
—— and Marín, Ruth Rubio (1999). "Liberalism and Minority Rights: An Interview." *Ratio Juris* 12 (2): 133–52.

Levy, Jacob T. (2000). *The Multiculturalism of Fear*. Oxford: Oxford University Press.

松元雅和（二〇〇七）『リベラルな多文化主義』慶應義塾大学出版会。

Mendus, Susan (1989). *Toleration and the Limits of Liberalism*. Basingstoke: Macmillan.（谷本光男・北尾宏之・平石隆敏訳『寛容と自由主義の限界』ナカニシヤ出版，一九九七年。）

Okin, Susan Moller (2002). "'Mistresses of Their Own Destiny': Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit." *Ethics* 112 (2): 205–30.

Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.（矢島鈞次監訳『正義論』紀伊國屋書店，一九七九年。）

—— (1980). "Kantian Constructivism in Moral Theory." *The Journal of Philosophy* 77 (9): 515–72.

—— (1996). *Political Liberalism*, paperback ed. New York: Columbia University Press.

Russell, Deborah (2004). "Review of *The Liberal Archipelago* by Chandran Kukathas." *Australasian Journal of Philosophy* 82 (3): 538–40.

Yuracko, Kimberly (2000). "Enforcing Liberalism: Liberal Responses to Illiberal Groups." In *Handbook of Global Legal Policy*, ed. Stuart S. Nagel. New York: Marcel Dekker: 485–509.