

2011年度 卒業論文

リベラリズムにおける寛容への批判

大阪大学文学部
哲学・思想文化学専修
はまべ あきら
浜辺 章

目次

序	3
第1章 リベラリズムと寛容	
第1節 本稿で扱うリベラリズムの特定	5
第2節 寛容の要請	8
第3節 リベラリズムと寛容の歴史	10
第4節 寛容の観念	14
第2章 不平等な寛容	
第1節 寛容の非対称性	18
第2節 寛容の主体	19
第3節 寛容対象の設定	23
第3章 寛容の作用	
第1節 平等と寛容	27
第2節 差異と寛容	29
第4章 リベラリズムの可能性	
第1節 リベラリズムと普遍性	35
第2節 公的領域の開放	37
結語	43
参考文献一覧	45

序

本論文ではリベラリズムの中心観念の一つである寛容¹を取り扱い、寛容とリベラリズムの結びつきの仕方と、政治的場面における寛容の実践に対する批判を行ったのち、それによって明らかになったリベラリズムの課題を克服するような政治理論の検討を行う。

自由と平等を志向し、多元主義²の立場をとる現代リベラリズムにおいて、多くの場合寛容という概念は欠くべからざる善きものとして評価されており、その理論と実践の双方においてリベラルであることと寛容であることはほとんど同義に扱われてきた。本論文で私が企図するのは、そのような寛容の観念がなぜリベラリズムに組み込まれているのかを明らかにし、そしてその寛容の観念が手放しで称賛できるものではないと批判することであり、その批判は以下の道筋を通してなされる。つまりまず第1章において、リベラリズムが寛容と同義であるとみなされる理由、すなわちその結びつきの由来や仕方を、リベラリズムの立場からの説明と、歴史的背景からの説明によって明らかにしたうえで、第2章と第3章において、リベラリズムが賞賛する寛容の観念を批判的に分析し、それがリベラリズムの基本観念である中立性の理念と平等の理念に反するものであることを示す。

これまでになされてきた寛容への批判を通したリベラリズム批判としては、リベラルな寛容はそれが対象とすべきものをカバーしきれないといった点で不十分であるとする承認論などを挙げるができる。これに対して私が取り上げる寛容への批判は、政治的寛容がたとえリベラリズムの望むように運用、適用されたとしても当の寛容の実践自体が問題を招くものであると批判する、M. マルクーゼとその影響を受けた論者達、特に W. ブラウンや S. メンダスらの議論である。彼女らの批判を再構築し、リベラリズムの理論が元来理念のレベルにおいて寛容の理念を含むものであるということにとどまらず、実践のレベルでの寛容とも分かちがたく結びついているということを示すことで、さらなる寛容批判を展開したい。具体的には、分析に先立って、多義的かつ複雑な寛容の観念を分類し、本稿が扱う寛容の観念を絞り込んだのち (2-1)、寛容を施す主

¹寛容(Tolerance)とはラテン語の *Tolerare* に由来する語であり、オックスフォード英英辞典によれば、耐える、許す、大目に見るといった他者への態度を意味する。(Oxford English Dictionary, second ed. 1989, “tolerance” を参照。)

そして本稿で扱う「寛容の実践」の観念は、「友愛」などの理念と言いかえることのできる漠然とした寛容ではなく、信教の自由といった、一定の法的な内容を伴い概念化可能なものである。また、M. ウォルツァーのように、態度や美德としての寛容 (tolerance) と実践としての寛容 (toleration) を区別する論者もいるが、本稿ではそうした区別は行わない。(Walzer, 1997, xi)

なお、本稿において寛容という語をどのような意味に限定して使用するかについては、第2章第3節でさらに詳述する。

² カントの定義によれば、多元主義とは「自分は自分自身のなかに全世界を包みこんでいるのだと思ひながら振る舞うというのではなく、自分を単なる一世界市民と見なし、そのように行為する考え方である。」(Kant, 1798, 邦訳 p.28)

この多元主義が実践された時、その社会は多元性を持つと言われ、——大抵の場合、他者に危害を加えない範囲で許可される——様々な教説が、各人によって自由に保持される。

体がマジョリティや政治権力の側でしかないこと (2-2) と、その主体が寛容の対象を恣意的に決定し得ることに対する批判を行う (2-3)。

そして寛容の現れに対するこうした批判を踏まえた上で、第3章において、寛容の実践が2つの作用がいかなる効果をもたらすものであるのかを明らかにする。それはつまり、寛容の作用は社会問題を解決するのではなく、ただ公的問題としての地位を剥奪することで問題に対処するだけであること(3-1)と、さらには寛容の実践は実際には民主主義の基本条件や市民の平等、そして平和な多元社会を大きく脅かすものであることを批判する(3-2)。そして最後に第4章において、第2章と第3章での批判の展開によってもはや美德とはみなされなくなった寛容の実践を捨象した、自由、平等という理念に沿ったリベラリズムの可能性とはどのようなものなのかを検討する。その試みは、単に寛容の語を捨象することにとどまらず、寛容の分析を通して明らかになった根本的な諸課題に対処しうる理論を探究するものである。具体的には、第2章および第3章において明らかになる、マジョリティによる公的領域の独占を回避するような政治思想を追求し、そのためにJ. ハーバーマスやH. アレントらの思想を検討する。

本稿の目的は多くのリベラリズムの論者が賞賛する寛容の観念を批判することにある。しかし私はそのことによって寛容が果たしてきた役割、すなわち差別や暴力に対する寛容の功績を否定するのではない。私が試みるのは、寛容がリベラリズムにおける普遍的な美德であるという無批判な認識を改め、その隠れた構造や作用を明らかにすることである。その試みを通して、リベラリズムが寛容の名のもとに不平等を隠蔽していることや、それがリベラルの理論と深い次元で関係していることが示されるであろう。しかし私はそれでもなお、自由と平等を志向するリベラリズムは最良の政治理念であると信じ、寛容という美しき観念を導入することで放棄された当初の理念を、寛容の捨象によって立て直すことができるであろうと考える。つまりその意味で、本論文の題目「リベラリズムにおける寛容への批判」とは、現代のリベラリズムに見られる寛容の作用を批判するという試み（リベラルが賞賛する寛容に対する批判）に加え、リベラルな諸理念に合致するようなりベラリズムの立場から、現代政治哲学や政治学において称賛されている寛容の観念を批判するという試み（リベラルの立場からの寛容批判）も含意しているのである。

第1章 リベラリズムと寛容

リベラリズムの諸理論あるいは政治実践において、寛容の語句が法的に規定されたり制度化されたりすることはない。¹しかし寛容はリベラルな多元主義、多文化主義において不可欠な観念であり、同時にリベラリズムの論者が賞賛する観念である。

第1章では、このような寛容とリベラリズムの結びつきを理論と実践の双方の場面において分析する。しかしそのためには始めに、その意味するところが非常に多岐にわたる「リベラリズム」の中から、本稿で対象とするものを特定する必要がある。そこでまず、多様なリベラリズムのなかでも特に平等を重視するJ.ロールズの理論と、自由と平等を標榜する欧米キリスト教社会における政治実践の2つが本稿における分析の主要な対象となることを第1節において示す。そして第2節ではそうしたリベラリズムがいかにかして寛容と結びつくのかについて、当のリベラリズムの立場からの説明を試みる。第3節ではそれに対して、リベラリズムが寛容の観念といかにかして結びつくのかをその歴史的変遷から示すことによって、第2節では示されることのなかった説明を試みる。最後に第4節において、本稿における批判の対象である寛容の観念がいかなるものであるのかを特定し、第3節と併せて次章での批判への糸口とする。

第1節 本稿で扱うリベラリズムの特定

哲学理論としてのリベラリズムはJ. S. ミルの『自由論 (*On Liberty*)』²に始まるとされるが、今日においてリベラリズムという語の意味するところは多岐にわたり、歴史的な変遷を含めるとほとんど逆の意味を持つ場合もある。M. クランストンによる自由主義の分類によれば、歴史的にリベラリズムはブルジョア資本制の政治的表現や道徳を基礎とする政治理論なども意味し、さらに政治実践としてはそれがあらわれた西洋の各国において、それぞれ性質の異なる固有の自由主義と呼ばれるものがあつた。現代の自由主義にしても、R. エクレッシヤルが「(現代の自由主義は、) さまざまな善きものを取りそろえて矛盾なくまとまりのある一つの状態に組み入れるのではなく、政治の世界からあれこれと欲張って寄せ集めただけのもの」³と述べるように、そしてまたJ. ロールズとR. ノージックの理論の隔たりが示すように、その観念は非常に多様である。⁴

¹ たとえばロールズは『正義論』第35節において寛容をリベラルの要素として前提しているが、第34節で「寛容は生活上の必要性あるいは国家が申し立てる理由(国家理性)から導出されてはいない。道徳的、そして宗教的自由は平等な自由の原理から導かれる。」(Rawls, 1971, p. 214)と述べ、寛容が特定の権力から発せられるのではなく、原理から導き出されるものであるとしている。しかしその導出過程は明示されておらず、本章第2節での説明を待つものであると言える。

² Mill, 1859 ミルはこの著作で、当時のイギリスにおけるヴィクトリア朝の政治・社会制度を批判し、個人の自由を論じた。

³ Eccleshall, 1984, p. 39 [引用文()内は引用者による補足]

⁴ ロールズが福祉国家的リベラリズムを指向するのに対して、ノージックは一般的にリバタリアニズム(自由主義)と呼ばれる立場をとり、各人の自由に対する国家の規制を大幅に制限し、ロール

辞書的な意味によれば、リベラルという語は束縛、偏見からの自由や、政治的意見として法あるいは政策を自由または民主主義を指向するように再構築しようとすることを意味し、またそれらに加えて、寛大であるという意味も持つ。⁵さらにリベラリズムの理論の多様化によって、この定義以外にもリベラリズムには個人の自由の尊重、平等な個人の観念、寛容、法の尊重、権力の分立と議会制度、市場経済の承認、などの観念が大きな程度の差を持ちながら含意されることとなった。寛容の分析と批判という本稿の目的に照らせば、本稿における分析の中心となるのはリベラリズムのこのような諸要素のうち、最も寛容と関係する観念であると思われる平等と、(平等にあたえられるべきものとしての)自由である。それゆえ本稿では、上に挙げたような諸観念の曖昧な集合体としてのリベラリズムではなく、自由と平等の観念を明確に保持し促進する理論を対象とせねばならない。さらに、寛容が必要とされるのは社会における多元性を確保するためであることから、多元性を明確に主張するリベラリズムを対象とする必要がある。言い換えれば、メンダスが述べるようなリベラルな政治社会、すなわち「開放的で、多樣的、多元的であり、その構成員が信奉するすべての信念と活動は等しく暖かく受け入れられる」⁶ような社会が理想として掲げられている理論である。

この対象の特定にあたってまず思い浮かぶのが、現代リベラリズムの代表者である J. ロールズの理論である。ロールズがその理論において主張するのは、原初状態⁷から導き出される自由と平等についての正義の二原理であり、それは同時に正の善に対する優先や、普遍的かつ中立な正義に基づく法治主義、及びその法による自由と平等の権利保障などを要求する。

ロールズの掲げる正義の二原理とは以下の2つである。

第一原理 各人は平等な基本的諸自由のもっとも広範な総合的枠組みに対する対等な権利を保持せねばならず、それは他の人びとの自由の同様な枠組みと両立可能であるようになされねばならない。

第二原理 社会的・経済的不平等は、次の二条件を充たすように編成されなければならない。

(a) そうした不平等が正義にかなった貯蓄原理に矛盾せずに、最も不遇な

ズの再配分を批判する。

⁵ Oxford English Dictionary, second ed. 1989, “liberal” を参照。

⁶ Mendus, 1989, p.69 邦訳 p. 99

⁷ 原初状態とは、正義の原理を作り上げるための、市民が各自の社会的状況や性格などを一切知らない仮定的討議状況である。ロールズは正義の原理を、合理的に基礎づけられるものとして提示するというもくろみに従い、このような装置を考えた。

原初状態では各人の合理的選択によって、道理に適った原理が選択される。つまり、自分たちがルールを作る共同体でそれぞれがどのような立場にあるのかを知らない、自由かつ平等な市民は、自分の利害関心を考慮して、その共同体において自分が最も不利な立場に置かれた際にも受容できるようなルールを作ることを志向するため、結果的に全員にとって等しく良いルールを作ることになるのである。(Rawls, 1971, Chapter1-4)

人びとの利益になることと、

(b) 公正な機会均等の諸条件のもので、全ての人に開かれている地位や職務に付随すること。⁸

このように第一原理が自由、第二原理が平等（許容される格差）を規定し、第一原理が第二原理に優先することから、ロールズの理論においては自由が平等より重視されているようにも見える。しかし第一原理で要求されているのはあくまでも平等な自由である。その意味で、この2つの原理はどちらも平等を要求していると言い換えることができるであろう。すなわち第一原理では自由についての平等が、第二原理では社会的・経済的なそれ以外の場面における平等が規定されているのである。このことからロールズはリベラリズムのなかでも特に平等を重視すると見ることができ、まさに本稿で扱うべき理論であると言える。また、ロールズが多元性を非常に重要視することは周知の通りであり、例えば『政治的リベラリズム(*Political Liberalism*)』における「リベラリズムのきわめて重要な想定は、平等な市民がまったく共約不可能で和解不可能なほど異なった善の諸構想(*conceptions of the good*)をもっているということである」⁹というような言葉によって明確に表現されているため、この点でもロールズの理論は本稿の対象として十分であると言えるだろう。加えて、こうしたロールズの理論に近い立場をとり、かつ寛容をリベラルの徳であると表明する法哲学者の井上達夫や、方法論においてはロールズと異なるとしても、広い意味では同様の目標を目指していると言える J. ハーバーマスらについても取り扱う。

また、理論としてのリベラリズムだけではなく、先に挙げたリベラルな諸観念を実現していると主張してリベラルを標榜するアメリカや西欧の多元主義的民主主義国家も、政治実践におけるリベラリズムとして扱う。多元主義的民主主義国家としてのそれらの国家の市民は、リベラルであると同時に相互に寛容であるとされる。そしてその憲法は、多数派の信仰や選好に基礎を持つのではない、あらゆる国民にとって受容可能なものであるとされている。この中立性の標榜に対してはすでに多くの批判がなされており、改めて取り上げるまでもない。¹⁰しかしこの問題を寛容に対する批判という本稿の立場か

⁸ Rawls, 1971, p. 302

⁹ Rawls, 1993, p. 303

¹⁰ リベラルを標榜する国があるとしても、完全にリベラルな国家は実際には存在していない。L. スカーマンの挙げている例によると、日曜と土曜が休日であることはそれぞれキリスト教とユダヤ教の信仰に沿うものであるが、イスラム教の聖なる日である金曜日は休日ではない。これは西洋の多くの国家が特定の宗教を支持していることを例証している。(Scarman, 1987, p.55)

そうであるにもかかわらず多くの多元主義的民主主義国家がリベラルを標榜する現代の状況は、善良な白人ナショナリストも、ネイションが白人文化を中心に構成されていることに疑問を抱かないという G. ハージの批判によって十分よく説明される。(Hage, 1998, 邦訳 pp.41 ff.)

それ以外にも、1970年代からのフェミニズムの論者らによって、リベラルを名乗る国家が家父長的なイデオロギーに染まっていること、——たとえば、そうした国家が男女平等の参政権を与えることによって「男女の平等は達せられた」と主張しており、現実には女性が経済的・社会的に劣位にあることは顧みられないといった状況——が明らかにされている。(山田竜作, 2010, p.99)

ら捉えることによってさらにこの問題を掘り下げるので、リベラルを標榜するこうした多元主義的民主主義国家を、実践におけるリベラリズムとして本稿の分析の2つ目の対象とする。¹¹まずは次節において、この2つのリベラリズムがいかんにして寛容と結び付いているのかについて、当のリベラリズムの側からの説明を試みる。

第2節 寛容の要請

R. P. ウォルフはその著書において、プラトンのユートピアの徳が正義であるとすれば、君主政治の徳が忠誠、伝統的自由民主主義の徳が平等であり、そして近代多元論的民主主義の徳は寛容であると述べている。¹²実際に、現代リベラリズムの多くの諸理論において寛容は称賛されており、論者によってはリベラリズムを「寛容主義」とし、現代の、とくに9.11以後の価値対立に対応しうる思想としている。¹³では先に挙げた2つのリベラリズムは、それぞれどのようにして寛容と結びついていると言っているのだろうか。批判に入る前に、まずはそれらの側からの説明を示してみたい。

まず実践としてのリベラリズムである多元主義的民主主義国家においてリベラリズムが寛容を必要としていることは、「市民社会においては、我々各自に善意と敬意、公正な振る舞いと寛容性が求められるのである。」¹⁴というG. W. ブッシュの第一回大統領就任演説の一節や、ドイツ連邦共和国首相A. メルケルがヨーロッパ議会で行った、多様性と寛容をヨーロッパの魂であるとする演説¹⁵からも十分に読み取れる。つまり、多

本稿の主眼はあくまでもリベラリズムや多元主義的民主主義国家における寛容に対する批判にあるため、上記の諸批判には立ち入らない。また、上記の批判は理論としてのリベラリズムとして特定したロールズのリベラリズムに対して、直接の批判を行うことはできないと考えられる。なぜならばロールズのリベラリズムは、「(女性蔑視や白人の優越といった現実の諸課題が) 何もないところから公平にルールを作り上げる理論」だからである。つまり、ロールズの理論において、原初状態にある各人は、自らの性別がわからない状況で女性の社会的地位を下げるような原理を採択するはずがないのである。

ただし、その理論そのものにおいて既に、フェミニズムが西洋民主主義国家に見られるとして批判した家父長的問題をはらんでいると指摘することは可能であろう。この問題については第2章第3節で取り上げる。

¹¹ なお、本稿では以上の2つをリベラリズムの理論と実践として取り扱うが、その際そこに暗黙のうちに含まれている(あるいは含まれているかもしれない)寛容の観念はリベラルという語からはいったん除外する。

¹² Wolff, 1965, p.4

¹³ 佐藤光, 2008, 序論

¹⁴ G. W. Bush, 2001

¹⁵ A. Merkel, 2007

一方でメルケルは自身の所属政党であるドイツキリスト教民主同盟(CDU)の青年部会議において、ドイツに多元主義を作り上げるという試みは失敗したとも述べている。「多元主義と、共存共栄して暮らし、互いに楽しむという試みは、…完全に失敗しました」(Merkel, 2010) この主張の異なりは、先の引用文がヨーロッパ議会における発現であったのに対し、この引用文は保守政党とされるCDUでの発言であるということによるものが大きいと思われるが、多元主義という言葉があるときは装飾として用いられ、ある時は保守からの攻撃対象とされるということを示していると言えるだろう。

元主義的民主主義国家においては、多元主義を保持するために他者との相互の寛容が必要であるという主張が明示的になされていると言えるであろう。¹⁶

では、理論としてのリベラリズムにおいてはどうかであろうか。J. ローレンスもやはり寛容を称賛しており、特に『政治的リベラリズム』においては「寛容の原理を哲学そのものに適用し、(中略) 宗教的寛容を(中略) 正義の首尾一貫した政治的観念にまとめ上げる」¹⁷という目標を設定することで寛容精神を含む正義理論の構築を目指している。

しかしなぜ理論としてのリベラリズムが寛容と結びつくのだろうか。そのことを明らかにするために、理論的リベラリズムの側からのリベラリズムについての説明を見る必要がある、それは以下のようなものである。つまり、各人は社会においてそれぞれの私的な信念を持っているが、リベラルな政治体制においてそうした信念はわきに置かれ、公平中立な原理に基づいた政治が行われるという説明である。このことをローレンスに即して言い換えると以下のようなになる。すなわち、各人は包括的教説 (comprehensive doctrines)、つまり「包括的な宗教的・哲学的・道徳的教説——すべての主題に適用されすべての価値を包含する教説」¹⁸を保持しており、これに基づいて一群の最終的な目的や目標を持ち、そうした善の構想への能力を持つ。そして社会活動においても、私的領域では各人がそうしたそれぞれの価値観、すなわち包括的教説や善の構想を保持し続けるのであり、法を犯さない限り政治が介入すること、つまりそれを弾圧したり、逆に特定の包括的教説を助長したりするようなことはないとされる。言い換えると、政治とは公的領域においてなされる実践であり、特定の包括的教説に依拠するのではなく、前節で挙げた正義の二原理に基づく公正中立なものなのである。ゆえに包括的教説と政治は相互に独立しているのであるが、リベラリズムの側からのこの説明を別の観点から見ることで、寛容が要請される原因が見えてくる。

井上達夫は、現代の市民の要求とそれから生じる対立を利害対立と価値対立に二分し、利害対立が調停可能な充足要求であるのに対し、価値対立は充足不可能な妥当要求であるとする。¹⁹そして利害対立の調整の役を担うのが国家であり法であるが、国家の正統性の根拠はそうした利害対立の調停のみにとどまらず価値対立への対処にも及ぶとし、リベラリズム、あるいは多元主義を、解決困難な価値対立という課題に挑戦するものであると井上は主張する。²⁰つまり法の領域の外の事柄である価値対立に対処することもリベラリズムの使命とされているのである。リベラリズムの理論におけるこの2つの対立への対処のために、まず利害対立に対処しうる法原理としては、ローレンスの正義の2原理に代表される不偏不党の法原理が定式化されている。だが、価値対立への対処とはどのように定式化されるのだろうか。

井上達夫によれば、リベラリズムは各人の善き生の諸構想 (包括的教説) の妥当要求

¹⁶ ブラウンによれば、多元主義的民主主義国家において、寛容の言説は権力からなされることもあれば、市民社会において呼びかけられることもある。このことの意味するところについては第1章第4節において取り上げる。

¹⁷ J. Rawls, 1993, p.10

¹⁸ J. Rawls, 2001, p.14 邦訳 p.23

¹⁹ 井上達夫, 1999, p.94

²⁰ *ibid.*, pp.10 f.

そのものを否定するのではなく、その公共性を否定するのである。それゆえ法制度によってそうした諸構想が否定されることはなく、その諸構想が正義の要求に合致しないものであったとしても、政治権力に依存しない実践の理由としては妥当性を持つ。よって、公的制度が市民に伝えるのは、「守られるべき様々な諸価値のうち、公共の力によって強行しうるのはこれだけです。あとはあなた自身の生き方と他者への説得や他者との自由な協力を通じて実現に努めて下さい。」²¹ということである。²²しかし私的領域での対他関係をこのように楽観視することが、価値対立をはらみ続けるこの世界において可能なのであろうか。

理論としてのリベラリズムは現代における深刻な価値対立にも対処すべきであるとされるが、私的領域への不介入という制約ゆえに、法制度としてこれ以上積極的な干渉を行うことはできない。そこで要請されるのが、法・政治制度と無関係であるとされる寛容なのである。換言すると、リベラルな法・政治制度がいかに中立、あるいは普遍的な基底的原理の構想に成功したとしても、私的領域における価値対立は依然解決せず、政治的解決は望みえない。そこで要請されるのが寛容であり、それを行いうるリベラルな市民なのである。つまり、リベラルな社会がリベラリズムの根本理念である自律や良心の自由の観念、そして安定した多様性を確保するためには、公的領域における中立に加えて、私的領域における市民相互の寛容が必要とされるのである。

第3節 リベラリズムと寛容の歴史

さて、前節においてリベラリズムの側からの寛容とリベラリズムの結びつきが説明された。しかし、その結びつきを歴史的由来などの観点から分析することで、前章では示されなかった寛容の隠れた性質や作用、すなわち現代リベラリズムにおける寛容の問題の所在が明らかになる。歴史学に依拠するこの作業によって、近代における宗教的寛容を寛容主義としてのリベラリズムの起源の一つであるとする多くの論者による歴史的な寛容実践への理解がきわめて素朴であることを批判し、第2章における現代の寛容実践に対する批判への足掛かりとする。特に、第2章で中心的に取り上げるブラウンらによる寛容批判では、その批判に組み込まれている寛容の歴史の変遷の描写がかなり大雑把であり、歴史学研究の見地からはやや遅れているように思われるため、本節での歴史的検討を通じたのちに再構成することが有効であると思われる。そこで以下において、リベラリズムと寛容の歴史の変遷をたどる。

リベラリズムと寛容の結びつきを歴史的観点からの分析する作業のために、始めに寛容という概念そのものの変遷を確認する。歴史学者の深沢克己によれば、歴史的に、政

²¹ *ibid.*, p.106

²² 井上の思想において政治権力とは、各人がその善の構想のもとでよりよい生活を目指すにあたって、その実現のために用いることが有効であるような資源として捉えられている。そしてそうした政治権力の使用は正義の原理によって規制されるのである。

また、第4章で再び取り上げるように、井上は何が公的な事柄であるかは変化しうるとしている。

治場面において寛容の概念が今日と近い形で現れたのは15、6世紀に始まる西洋キリスト教世界での宗派対立においてであると言われている。²³そしてその寛容の概念の変遷を、深沢の言葉を借りてまとめると以下ようになる。つまり、宗教改革初期である宗教戦争の時代には、他宗派を容認する——言い換えると真理の探究において誤謬を容認する²⁴——寛容は、信仰の弱さの表現として否定的に考えられたが、やがて宗教戦争から宗教平和に移行する段階になると、寛容はいわば必要悪として暫定的にはあるが肯定され、信仰に優先する国家理性によってカトリックとプロテスタントの（形式的な）平和共存が実現されたのである。ただし、この平和共存は不安定であり、宗派間の対立や迫害は17世紀を通じて持続した。そしてその反省として、近代的寛容思想が17世紀末から登場し発展を遂げ、信教や礼拝の自由と不可分の関係を保ちながら近代ヨーロッパの生んだ普遍的価値となったのである。

さて、寛容の観念の用いられ方に関するこの図式によれば、寛容の観念が初めて政治的に用いられたのは宗教平和の段階、つまり暫定的な平和共存の段階であり、そこでは、当時国内にカトリック、プロテスタントの両勢力が存在していた国家がその統一や、紛争の解決のために寛容の実践を必要としたのである。ロールズは「政治的リベラリズム（さらにはより一般的なリベラリズム）の歴史的な起源は、宗教改革と16、7世紀における宗教的寛容に関する長い歴史を伴う宗教改革の後にある」²⁵と述べ、こうした初期近代の宗教対立における寛容の発展にリベラリズムの萌芽を見ている。また、こうした寛容の実践こそが寛容主義としてのリベラリズムの起源であり J. ロックの理論の実践であると賞賛する論者は「信仰が真実のものである限り、たとえ自己の信仰とは異なる、虫酸が走るほどの嫌悪感をもたらす信仰であったとしても、その存在を断固として認めよう——こうした確固とした倫理的態度がリベラリズム本来の課題と意味であった。」²⁶と述べてこれを賞賛している。確かに、宗教対立や弾圧の続く当時のイングランドに生まれたロックにとって寛容は生涯の政治的テーマであるとされ、「寛容についての書簡(“An letter concerning Toleration”）」²⁷を始めとする著作において、彼は宗教的不寛容の不合理性を説いた。土屋恵一郎のまとめに従えば、ここでロックが主張したのは①政治と宗教を明確に2分して、宗教の世界に対して、他の力が介入することを禁じることと、②宗教・宗派の選択の問題を、宗派の指導者や聖職者の手から、まったくの個人の次元に解体することである。²⁸

²³ 深沢克己, 2006, 緒論

深沢によれば、寛容の起源をどこに求めるかは難しい問題であり、宗教改革における寛容とそれ以前の、中世キリスト教神学の「寛容 (tolerantia)」とは区別される。

²⁴ 宗教的真理とは本来、妥協不可能なものであり、宗教対立は常に自らの信念の真理要求と共にあった。このことは、当時のカトリック司祭であるボッシュエの「私たちにはあなたたちを迫害する権利がある。なぜなら、私は正しくて、あなたたちは間違っているから」という言葉によってよく表現されている。(エリザベス・ラブルース「宗教的寛容」『西洋思想大辞典2』収録)

²⁵ Rawls, 1993, x x iv

²⁶ 佐藤光, 2008, 序論

²⁷ Locke, 1685

²⁸ 土屋恵一郎, 2002, p.109

ただし、ロックが「寛容についての書簡」において述べているのは、あくまでもキリスト教を中

これまでに述べたことを、ロックの理論と当時の政治実践をリベラリズムの起源として称賛する論者の立場からまとめると以下のようになるだろう。つまり、宗教的寛容が実践された当時の国家において、信仰は私的なものとされ、市民的・政治的な社会と宗教的社会は切り離されていた。言い換えると、彼らによれば国家権力はロックの思想の実践として、政治的領域の中立性・不偏不党性を標榜し、同時に異なる宗派の信者に対してもその信仰を私的なものとするので、つまりあらゆる信仰からの要求を公的なものとして認めないことによって、彼らを国民として受容したのである。このような当時の国家権力の宗教的中立性の要請は、現代のリベラリズムにおける中立性につながる重要な観念であるが、しかし当時の寛容の政治実践はこの理論とは大きく異なっていた。それはつまり、寛容が必要悪として、利害計算にもとづいて権力によってなされたものであったということであり、このことはミルの『自由論』のなかにすでにみられる。

リベラリズムの祖とされるミルは、その主著である『自由論』において、思想の自由と、他者に危害を加えない限りでの行為の自由、そして団結の自由という3つの自由を自由社会の条件として提示した。ミルによれば、実際の社会ではこれらの自由が保障される前段階において、各人の信念の多元性は、各人がその信念や教説を普遍的に真であると考えない限り——井上達夫の言葉で言い換えるなら、それぞれの善の構想を相対主義的にとらえる限り——にのみ保持されるとされ、そうした相対的な見方を拒絶する宗教的教説の間では多元性が積極的に目指されることはない。従って、宗教的教説は多元性を拒絶するが故に上述したように寛容を否定的に考えたのであり、ミルによれば、それゆえ当時の宗教的教説間の寛容は、多数派が他を圧倒するだけの勢力を持ちえなかったときに要請されたのである。²⁹また、実際の歴史を検討することによって、政治実践における寛容は市民間の相互の寛容ではなく常に権力の側からなされるものであったために、実際には信仰を私的なものとされたのは少数派だけであり、彼らは権力の「寛大さ」によって生かされていたという図式が見えてくる。しかもその寛大さとは道徳的な寛容精神の実践ではなく、寛容の名のもとで彼らを受容することのほうが放逐や弾圧よりも少ないコストで実現可能であるという利害計算の結果として実践されたものだったのである。³⁰具体例として、以下においてキリスト教内部での宗教対立が続く17世紀ヨーロッパに在って、寛容の国として称賛されるオランダの例を検討したい。

スペイン国王政府からの独立を成し遂げた17世紀オランダでは、支配階層の多数を占めるカルヴァン派の他に、ローマ・カトリック、再洗礼派（メンノー派）、ルター派、

心とした寛容論であり、それはたとえば、異なる信仰を持つものを迫害することがキリストの教えに反するといった形で表現される。(Lock, 1689, p.123)

²⁹ Mill, 1859, pp.10 f. 邦訳 pp.20 f.

³⁰ この利害計算において考慮される事柄としては、対立の緩和による内乱の回避などの国内平和だけでなく、——その結果としての——経済的利害も大きな比重を占めている。なぜならば、経済活動は御しがたい嫌悪の感情を越えて行われることもあるからであり、そのことの例として、メンダスや谷本光男らによってシェイクスピアの戯曲に登場するユダヤ人商人シャイロックの「なるほど、儂はお前さん方と売り買いはする、話もする、連れ立って歩きもする。そのほか大抵のことはやってもよい。だが、一緒に飲み食いとお祈りとだけは、真平ご免を蒙るね。」(『ヴェニスの商人』第1幕第3場、邦訳 p. 30) という台詞が挙げられている。

レモンストラント（アルミニウス派）といったキリスト教諸派に加え、キリスト教徒ではあるが、特定の宗派に強く結び付くのではない態度無決定層やユダヤ人など、多くの宗派が存在していたが、彼らは迫害されることなく、それぞれの宗派の様式に従った礼拝を行うことができていたことから、寛容の楽園であったと称賛とされている。³¹

だが、オランダ史研究者の桜田美津夫によれば、確かに共和国指導者層が自らの信じる宗派であるカルヴァン派の牧師による他派排斥の要求を退け、同時に公式教会であるカルヴァン派以外の秘密教会における礼拝も黙認するなどの寛容の実践がなされていたが、一方で共和国の成立期において政治的戦略や利害から、スペインと結び付くカトリック教徒に対する礼拝の禁止や、議会派と総督派の対立に対応した教派对立による迫害や追放が行われたとされる。つまり当時のオランダにおける寛容の実践は、異なった宗教的信念を持つ人々による平等な共生ではなく、政治権力を持つカルヴァン派によって恣意的になされたものであったのである。そして、桜田は排除ではなく共生が図られた理由を以下のように述べる。

北部ネーデルランデン（オランダ共和国）の宗教改革はトリエント公会議後という比較的遅い時期にはじめられ、しかも国王ではなく少数派の反乱勢力によって遂行されたために、カルヴァン派の数は決して急速には増加しなかった。この意味でオランダの宗教改革は、いわば「スロー・リフォーメーション」だったのである。仮にカルヴァン派の政府が非カルヴァン派住民を迫害し改宗をあくまで強制しようとも、彼らの数はあまりにも多すぎ、それにかかる社会的コストを考えれば、全く非現実的であり、事実上不可能だったのである。³²

つまり当時のオランダにおける寛容の実践は、政治的利害と結び付いた政策であり、国家統合のために利害計算から導き出された必要悪としての包摂の実践だったのである。さらに、寛容の施し手である権力＝カルヴァン派と、寛容の受け手である他宗派という図式が成り立つ非対称なものであったことなどからロックの理論の実現とは言えず、ましてそこから寛容主義としてのリベラリズムの倫理的態度を読み取ることは、それこそ寛容という語に潜む権力性を無視するものである。

ただしこの結論に対しては、当時の寛容の実践はたしかに上述のように手放しで称賛できるものではないが、一方で寛容が政治的な利害計算の結果用いられた妥協の手段としてのみ考えられていたのではなく、和協神学やエキュメニズム（世界教会主義）、あ

³¹ 例えば B. スピノザは『神学・政治論』において、当時のオランダについて「我々は、判断の自由と、神を自らの意向に従って礼拝する自由とが、何人にも完全に許されている国家に、——自由が何ものにもまして高貴であり、甘美であると思われる国家に、生を享くという稀なる幸福に恵まれている」（Spinoza, 1670, 邦訳 p.45）と述べている。

³² 桜田, 1992, pp185 f. [() 内は引用者による補足]

るいは理神論といった融和的・超宗派的な宗教思想を背景にしたものでもあったことを付言しなければならないだろう。³³

ここまでの2つの節において、寛容がどのようにしてリベラリズムと結び付いているのかを見てきたが、ではその寛容とはいかなる効果をもたらすものであるのか。続く第4節でこの寛容の観念を分析する。³⁴

第4節 寛容の観念

第1節で取り扱ったリベラリズムの観念と同様に、本稿の批判の対象である寛容の観念もまた、多くの場所あるいは場面で、多くのものを対象として、非常に多義的に用いられる観念である。そこで次節での批判に先立って、第1節と同様に、分析の対象となる寛容の観念を絞り込み、さらにその具体的な現れを示すことから始めたい。寛容の観念を分類し絞り込むという本節の作業においては、問題群の整理という成果以外に、寛容の観念の多義性・複雑性自体が寛容の問題の一つであることが明らかにされるというもう一つの成果が挙げられるであろう。また、この分類によって、次節以降の批判をやや先取りする形で、本稿での批判の枠組みを示すこともできると考えられる。³⁵そのためまずは、メンダスの *Toleration And The Limits of Liberalism*³⁶を参照しながら、寛容がどのようなものを対象にし、どのような行為を伴うものであるのかを分類する。

メンダスによれば、寛容を批判する論者にはまず、寛容の観念を、「人を生きるがままにする」という消極的寛容と、差異を積極的に受け入れることを要求する積極的寛容とを区別する論者（L. スカーマンなど）がいるが、³⁷本稿ではこの区別はとくには行わない。なぜならメンダスらの言う消極的寛容もまた、ある意味では積極的寛容と同様の仕方で形作られると思われるからである。また、道徳的に根拠のある否認と結びつく寛

³³ 深沢, 2006, 諸論。ただしこれらはあくまでもキリスト教会内での和協を説くものであることが多い。

³⁴ メンダスは寛容とリベラリズムの結びつきの仕方について、本稿における分析とはやや異なる分析を示している。メンダスによれば、ミルが主張したのは多元主義の立場からの寛容擁護であり、宗教に限らず、あらゆる信念の多元性が社会を豊かにするということから、寛容を説いたとされる。それに対してロックが主張したのは、「宗教的不寛容が不合理である」ということ、つまり各人が持っている信念は簡単に変えられるものではないため、それに対して強制等の不寛容で臨んでも効果が得られないことから、そうした不寛容は不合理であるということである。(Mendus, 1989, chapter2, 3)メンダスによるこの区別は、本稿の第2節および第3節における「リベラリズムの論者の立場からの説明」と「歴史における現れ」の区別に近いものであると言えよう。

³⁵ 寛容という語はすでに前節までもに幾度となく出てきており、本節で行う分類を初出の際に行うべきであったかもしれない。しかしこれまでに扱ったのはあくまでも各理論における寛容という語そのものの現れ方であるのに対し、本節での分類は主に寛容の多様な観念を分類するものであるため、次章で展開される批判と結びつけて行うのが最適と判断した。

³⁶ Mendus, 1989. 訳出にあたっては『寛容と自由主義の限界』谷本光男他訳、ナカニシヤ出版、1997を参照した。

³⁷ *ibid.*, p.5 邦訳 p. 9

容と、そうではない単なる嫌気と結びついた寛容に二分する論者（P. ニコルソンなど）や、そしてそれに対して理性と結びつく道徳的判断と非道徳的判断の区別を設けることはできないとする論者（M. ウォーノックなど）がいるがこの区分にも立ち入らない。³⁸ この道徳的判断の地位に関する哲学的論争と結びつく区別に対して本稿では、その区別をすることはできるが明確に線を引くことはできないとするメンダスと同じ立場を採ることとする。

ここまで、寛容の観念の対象と行為についての簡単な分類を行ったが、続いて、以下ではよりリベラリズムに引き付けて、寛容の観念を分析する。

「リベラルであるということは、寛容であるということの意味しうる。」第2節で示された説明に則るなら、この言葉は、リベラルであるならば、私的領域の事柄について市民は相互に寛容であるということの意味する。つまり、ここでの寛容の理念とは、リベラルな平等の実践と実現によって同時に実現されるものなのである。だが、寛容それ自体が、効果を期待される政治的实践として現れるとき、それは異なった様相を見せるのであり、本章で行う寛容に対する批判は、そのような本来の理念とは異なる寛容の使用へと向けられる。

今述べたことをより詳しく言い換えると、思想信条の自由の範囲における他者の信念への寛容とは、たんに嫌悪や憎悪といった感情に対処する方法のレベルにとどまるべきものであり、リベラリズムの理念としての寛容精神もそのように解されるべき観念である。³⁹ また、リベラリズムにおける寛容の観念は、私的領域においてそのように用いられるだけでなく、リベラリズムの実践において社会的平等や（全ての市民に平等に与えられる権利としての）良心の自由が達成されたとき、同時に無条件に「その政治体制はリベラリズムの寛容精神を体現している」と公的領域の事柄についても用いることができるのであり、そして、リベラリズムの言う公的領域に関連づけられる寛容はこれ以上の意味を持ちえないはずである。加えて、リベラリズムとともに語られる寛容の理念は、第3節で論じたような国家統一のための必要悪としての消極的な寛容ではなく、異なった他者と多元性のもとに共生するための積極的な寛容であるとされている。⁴⁰ これに対して、政治的、社会的な効果を期待された寛容の実践、つまり政治的意図を伴った寛容

³⁸ *ibid.*, pp.9 ff. 邦訳 pp.15 ff.

³⁹ しかし、そうした寛容な態度もまた、権力や私的共同体（教会や学校など）の呼びかけによって形成されうるのである。それについては第2章第2節において取り上げる。

⁴⁰ もっとも、この区別についてはより詳しい分析が必要であろう。そうでなければこの区別は、寛容に多少の美しくない点があることを認めただけで、結局は寛容を手放して賞賛するリベラリズムの論者と同じ道を歩むことになる。

つまり、「前近代に現れた必要悪としての寛容」と「近代的寛容思想」などの区別を行ったところで、本稿での批判の観点からすれば、このような区別はせいぜい評価者がどのような立場にいるのか、つまり多元性や信仰の異なる他者との共生を自身が望んでいるか、あるいはそうではないかの違いを表明するのみである。別の言葉で言えば、この区別には評価者がリベラルかそうでないかの違いしかないとと言える。なぜならリベラルでない市民の観点からは、リベラルな政体はどれだけ寛容を美点として飾り立てようとも、所詮国家統一のための必要悪として多元性を許容しているのだという評価が依然として可能なのである。

の言説⁴¹が現れることは、リベラリズムにおける理念としての寛容の観念から逸脱しているのである。

なぜ、そしてどのように、そうした寛容の実践が理念としての寛容の観念から逸脱しているのかについては次節以降に示すこととし、ここでは、そのような寛容の実践とはいかなるものであるのかを示す。以下において、主に W. ブラウンの *Regulating Aversion-Tolerance in the Age of Identity and Empire*⁴² に依拠しながら、リベラリズムにおけるそうした寛容の現れを見ることにする。

ブラウンによれば、寛容は今日にあって、広範囲の立場にまたがり、広範囲の目的のために普及している。⁴³そして、そうした寛容の実践は主に言説としてあらわれ、そうした言説はまず権力による不寛容な行いを隠蔽するために用いられる。そのことは、たとえば 9.11 後のアメリカにおける言説と政策に見て取ることができる。

たとえば、9.11 によってあおられた国家安全保障の危機という文脈において、アメリカ合衆国はエスニック集団および定住外国人に対して平等を保証しただけでなく、9.11 後のアメリカの脅威として呼び出されたものである、「われわれ」のなかにいる「中東風の人々」に対する市民の寛容もまた明らかに要求した。

(中略)

⁴¹ 石田英敬『フーコー・ガイドブック』(小林康夫他編、筑摩書房、2006)によれば、言説 (discours) は、フランス語の一般名詞として「演説」や「論述」を意味するが、フーコーにおいては、『言葉と物』以降、重要な意味を持つ語として現れる。石田によれば、「ディスクール」とは、「言語学との対比において、じっさいに実現された言語活動としての〈言われたこと〉・〈書かれたこと〉の集合を指す。個々の〈言われたこと〉・〈書かれたこと〉は、フーコーにおいては「エノンセ (言表)」と呼ばれる。「エノンセ」は言語活動の実現の出来事である。「エノンセ」の生産に規則性をあたえ、その対象や主体、共存の場などを統御している規則性のレベルが「ディスクール」(p.61)なのである。

寛容が寛容の主体の信念と深く結びついているということの重要性からも、フーコーの言うこの概念を用いることが有効であると思われる。

⁴² Brown, 2006. 以下 RA と表記する。訳出に当たっては向山恭一訳『寛容の帝国：現代リベラリズム批判』も参照した。

ブラウンはこの著作で「寛容の地位を超越的な美德から、歴史的に変化するリベラルな統治の要素に変えること」(RA, p.11 邦訳 p.16)を目指している。そこでは、寛容が共存の原理としてではなく、効果を期待される実践として強力なレトリック機能を持って現れることが分析され、多形的で不安定な寛容の観念は、超越的あるいは普遍的な美德ではなく、歴史的・政治的に言説的なものであると説明される。

⁴³ 「国際連合の会議と国際的な人権運動においては、寛容は良心及び言論の自由と並んで普遍的な人間の尊厳の基本要素としてリストに挙げられる。ヨーロッパにおいて、寛容は最近の第3世界からの移民、ロマ、そして (いまだに) ユダヤ人に対する適切な扱いとして、そしてバルカンにおける市民紛争の解決法として示されている。合衆国において、寛容は人種的に分断された近所との平和的共存の鍵と、多様な人口構成の公立学校におけるコミュニティの基礎構造、軍隊と他のそのほかのところで乱用される同性愛嫌悪の矯正策、そして増加する憎悪犯罪の解決策を提供する。」(RA, p.2 邦訳 p.5)

にもかかわらず国家は同時に、社会的平等を確保するものとして自らを表象し、そして市民に偏見や迫害を修辭的な仕方では禁止する一方で、国家が市民に対してそれへの寛容を要求した集団自体への違法で迫害的な行為にも関与しているのである。移民帰化局（現在は国土安全保障省内の移民税関執行局）による不法外国人への取り締まりから、一つの民族的なサブカテゴリーに分類される不法住人の交流や国外退去、空港における保安検査での人種のプロファイリング、そして警察や FBI による市民権を無視した捜査に至るまで、国家はアラブ系アメリカ人とアラブ系外国人を活発に中傷し、迫害し、彼らを国家の安全保障に対する潜在的脅威として、そして容疑者として、それゆえに弱点がある微妙な住民として構成している。⁴⁴

ブラウンは、この例を単に偽善やごまかしではなく、主体を規制し、国家を正当化する言説としての寛容によってなされているものであるとする。そしてこのとき同時に、寛容の言説は不寛容の隠蔽に加えて、他の効果も發揮しているのである。⁴⁵こうした寛容は同時に不寛容の実践を伴わない場合もあるが、近代におけるユダヤ人および宗教的少数者に対する寛容政策から、ポスト冷戦期の民族主義や原理主義の高揚、あるいは国内での性的指向の少数者に対する言説にもみることができる。⁴⁶

⁴⁴ RA, p.84 邦訳 pp.114 f.

⁴⁵ そうした寛容の作用については次節以降で取り上げる。

⁴⁶ 宗教的寛容については第 1 章第 3 節を参照。

ユダヤ人への寛容令としてブラウンはオーストリアにおける 1782 年のユダヤ人のための寛容令や、フランスにおいて 1789 年の大革命の後、1791 年にフランス国民議会によってなされたユダヤ人解放の宣言が挙げられている。また、ポスト冷戦期の民族主義や原理主義として、ソビエト連邦崩壊後の中東欧における民族対立や、現代においてキリスト教、イスラム教を問わずあらわれている宗教的原理主義などが挙げられている。(RA, p.87 及び pp.90 f. 邦訳 p.116 及び pp.123 f.)

第2章 不平等な寛容

本章では、第1章において示したリベラリズムと寛容の構造理解と寛容の観念に関する概説をもとに、それらを批判的に分析することで、現代リベラリズムにおける寛容が、リベラリズムの基本観念である中立性の理念と平等の理念に反するものであることを示す。

これまで、第1章の第3節および第4節において、示唆されたか、あるいは直接導かれた寛容への批判は以下の3点である。つまり、①寛容がそもそも非対称性の生成を伴い、②さらに寛容の政治的行使が権力やマジョリティによってなされるものでしかなく、③そして寛容の対象も権力によって決定されるということへの批判である。本章では、この3つの批判を第1節から第3節において取り上げる。

齋藤純一はその著書において、対等な市民による民主主義の基本条件は、あらゆる市民が民主的過程から締め出されないという非排除性と、特定の人びとの主張が特権的に扱われることなく、誰もが対等な政治的存在者として扱われるという特権化の禁止であるとしたが¹、本章での批判によって、リベラリズムにおける寛容の実践がまさにこうした条件に反するものであることが明らかにされるであろう。

第1節 寛容の非対称性

寛容の政治的非対称性という論題は、第1章第3節で示した近代における寛容の実践から直接導かれる。²だがその例においては同時に、寛容そのものが、その使用において非対称性を不可避に伴うことが示唆されているのであり、このことは同様に前章第4節で例示した現代における寛容の諸実践からも読み取ることができる。この批判は寛容という言葉によって何らかの結果がもたらされるという批判のうちで、もっとも根源的なものであるが、それはいかなるものであるのか。

先に述べた宗教対立初期の寛容が誤謬の容認と考えられたことから導かれ、またブラウンも述べているように、寛容という言葉は——その言葉の使用においてのみならず、個人的な信念としても——嫌悪するものに対する感情を緩和し、その対象に対しての発言や行動を差し控えるというだけでなく、同時に何らかの社会的、政治的、宗教的な規範が寛容主体³のうちに立てられることを必要とする。そして寛容の主体はその規範を普遍的なものとみなし、寛容の対象を異端とするのである。ブラウンの言葉を借りれば、寛容は根本的な道徳的ないし文化的相対主義に向かうのではなく、〈人間〉は普遍的であるという啓蒙主義的普遍主義からの後退として「さまざまな宗教、文化、価値体系間の無関心にはいたらず、むしろそれらの多様性を優劣で分類する諸価値の目録に

¹ 齋藤純一, 2008, pp.57 f.

² この問題については次節で論じる。

³ 寛容主体(the tolerator)は寛容の客体(the tolerated)に対して寛容を付与するものである。

従わせる」⁴ことにも繋がりうるのであり、このことは「寛容が包摂と厳格な規範性という対立する二重の行為」⁵を伴うことを示している。例を示すと、たとえば第1章第3節の事例のようにオランダのカルヴァン派信徒がローマ・カトリックの信者に対して寛容な態度あるいは行動をとるとき、同時にそのカルヴァン派信徒は自らの宗教的信念が真理であること、——言い換えればカルヴァン派の教説が真であり、それを信じていることが正しいことであるということ——を信じており、場合によってはそれを相手であるローマ・カトリックの信者に対して明示的に、あるいは暗黙の裡に要求するのである。

寛容によるこうした規範の生成、あるいは非対称な意味づけ自体は、本論が批判する狭義の寛容、すなわち政治的場面における寛容にとどまらず、あらゆる寛容の実践に及ぶ。つまり、たとえば人が公共の場で騒ぐ者に寛容な態度をとるとき、それに付随して「公共の場では騒いではならない」という規範的信念が正しいこととして彼によって保持されるのであり、友人のセンスの悪い服装に対して寛容な態度をとるときにも、正しい服装の範囲が規範的に想定される。もっともこうした一方的な規範の生成は確かに非対称的な作用ではあるが、それは対等な立場の間でなされる限りでは一時的に非対称なだけであり、権力性と結び付かない限りその想定された規範が何らかの効果を伴うことはないだろう。だが一方で、政治的な事柄についての寛容のこうした作用は、それによってさらなる効果をもたらすものである。そうした効果について、続く3つの節で検討する。

第2節 寛容の主体

前章の最後の節で示した例によって、近代的寛容の政治的非対称性、つまりパワーバランスの意味における非対称性が示され、そのことによって同時に当時のリベラリズムが非中立的であったことが明らかになったが、この批判は本稿が対象とする2つのリベラリズムの場合にも妥当するのだろうか。言い換えると、本来リベラリズムが賞賛するのは、平等な市民による相互の寛容のはずであったが、寛容とは結局のところマジョリティによって施し与えられるものでしかなく、そしてそのときマジョリティは中立的ではなく、政治的に非対称な寛容を行うという批判が実践と理論の双方において成り立つのだろうか。

まず、現代の多元主義的民主主義国家の政治実践における寛容の使用に際しても同様の非対称性が見られるかどうかということについては、主に社会学の問題であると思われるためここでは深くは立ち入らない。しかし、メンダスが言うように、例えばアメリカに国教会がないからといって、アメリカ社会が公共的に中立であるとは言えないだろ

⁴ RA, p.227 邦訳 p.305

⁵ RA, p.227 邦訳 p.305

う。⁶

本稿では実践におけるリベラリズムがそのように非対称であるなら、それはどのような構造を持つのかという例を幾つか取り上げるとどめるが、その分析からリベラリズムの理念では私的領域における市民相互のものとされる寛容が、実際の多元主義的民主主義国家においてはマジョリティである政治権力による、マイノリティ⁷への寛容として実践されているとすることができるだろう。換言すると、寛容の行使が、本来の意味である不利な立場にある人々によるものでも、リベラリズムが主張する市民相互の寛容でもなく、政治的寛容として政治権力やマジョリティの側からのみなされているということである。そのことは具体的には、例えば前章の最後の節に引用したような事例を見ることで、つまり 9.11 後のさまざまな政治的寛容の言説が多くの場合白人の多数派からムスリムに向けられたものであることや、あるいはEU圏での寛容の言説といったものを見ることによって、現代の政治的寛容もまた非対称であることは容易に示され、同時にこの観点からの実践におけるリベラリズムの非中立性の暴露もなされうるであろう。さらに言えば、そうしたリベラリズム、つまりこれらの現代多元主義的民主主義国家や類似の政治権力のほとんどは、自らを特定の善の構想に依存するのではなく、世俗的であると主張していると言えるが、こうした構造をブラウンは以下のように表現する。

（その政治体制が）世俗主義的だという慢心が、多文化的なリベラルな民主主義体制の内部において寛容の普及を強化している。そしてそうした慢心は、リベラルでない国家や超国家組織に対する不寛容や攻撃を正当化するだけでなく、いくつかの文化と宗教をあらかじめ寛容に値しないものとして印づける一方で、その他のものが支配的であるがゆえに文化や宗教として登録されないことを体裁よくごまかしている。後者はむしろ「主流である」とか、単に「アメリカ的である」と形容されるだけである。このような仕方では、合衆国における寛容の言説は、普遍的な価値や公平な実践を装いながら、国内においても国外においても、いくつかの信条や実践を文明的なもの、その他のものを野蛮なものとしており、同時にその言説は、実際にはブルジョワのプロテスタント的規範で充満しているにもかかわらず、自らが中立的だという慢心にもとづいて作用しているのである。⁸

〔（ ）内は引用者による補足〕

⁶ Mendus, 1989, p.83 邦訳 p.119

⁷ ここでのマイノリティとは、社会におけるその構成員が少ない集団ではなく、その社会的影響力が小さい集団を指す。大賀哲は孝忠延夫(2008)を参照し、マイノリティを「民族・宗教・言語・文化などの「持つとされる属性」——継続的なものであれ、継続的なものであれ——によって当該社会によって不利益を被っている集団」としており、本論ではこの定義に従う。(大賀哲, 2010, p.68)

⁸ RA, p.7 邦訳 pp.11 f.

別の言い方をすれば、国家は自らを国内の多様な信念に対する中立な調停者であると思ひ込み、またそのように自らを位置付けている。つまりたとえば同性婚の問題において、リベラリズムの理論によれば、リベラリズムの枠組みにおいてセクシュアリティは私的なものであるとされるため、リベラルな国家はその問題に対して価値中立的な態度を表明する。そして同性愛者の結婚を提唱する人々とそれを認めない者との間の対立を——例えばその対立が度を超えて暴力に至った際に法的に規制したり、どちらかの側から政治的要求がなされた際に中立な判定者として同じく中立な法に従って判定を下したりすることによって——調停すると言われているのだが、実際にはこうした国家が価値中立であることはないのである。

さて、ここまでで、本節冒頭で掲げた目標、つまり寛容の実践が政治的に非対称になされているという批判を、本稿の対象の一つである実践におけるリベラリズムに対して行うことができた。しかし、実践におけるリベラリズムとしての諸国家における寛容の実践をさらに注意深く見ることによって、「寛容の主体」についてのさらなる問題点が浮かび上がる。それは寛容が平等な——そしてリベラルな——市民によって自発的になされるのではなく国家によって付与されるという先述の状況を越え、再び市民が寛容の主体となっているという状況である。そしてこのことは決してリベラリズムが理念として掲げたような仕方ではなされているのではないという点で問題を抱えており、そのことは多元主義的民主主義国家を自任するアメリカにおける実践から見る事ができる。以下において再びブラウンの挙げる例と分析を参照する。ブラウンが例として挙げるのは2000年の大統領選挙における対立候補との討論でのブッシュの発言とその後の政策である。

「私はゲイの結婚には賛成しません。結婚とは男と女の神聖な制度だと考えています。……私は彼がどのような意見を示してくれているのか分からない。……私はただ、あなた方に伝えるだけで、私が他の人々を尊重する人間であることを。私は彼らを尊重しているのだ。……彼がどこから来たかは分からないが、私は寛容な人間であり続けよう。これまでも生涯ずっと寛容であったのだから。ただ、私はたまたま、結婚というものは男女の間にあるものであるという考えが強い人間だというだけなのだ。」⁹

ブラウンは討論会におけるブッシュのこのような発言を引いたうえで、ブッシュがこうした発言をすると同時に、同性婚を禁止する憲法修正条項を支持するなど政府による同性婚の禁止を保持したことをあげ、そこに潜んでいる寛容についての問題を浮かび上がらせる。そしてブラウンによるその批判は、上記の発言とその後の政策との関係を単なる偽善として捉えるだけでは見えてこない、まさに本節の批判をさらに深化させるこ

⁹ J. W. Bush, 2000

とにつながるような構造を明らかにするものである。

ブラウンによれば上記の状況において起こっているのは、国家が一般大衆、つまりアメリカにおけるマジョリティである、同性婚に反対する人々に対しては同性愛や同性婚に寛容であることを説きながら、国家自体はその政策を通して特定の価値観に依拠した家族の価値や結婚の形式を支えているという事態である。このとき、これまで述べてきたような仕方で国家が寛容の主体となっているのではなく、一般大衆が——国家によってなされた言説を通して——個人として寛容の主体となっているのである。換言すると、リベラリズムの理念は「市民相互の寛容」であり、ここでなされている寛容の主体も確かに市民ではあるが、しかし、ここでは市民が国家による統治の媒体として寛容になるように要請されているのである。つまりこうした実践においては、国家がその不寛容や諸価値についての自らの偏向を覆い隠すために、そして国家を円滑に統治するために、寛容が一般大衆に対して要請され、そうした市民が寛容を与えるという図式が成立しているのである。

このようにして、本稿の分析対象である2つのリベラリズムのうち、実践におけるリベラリズムについては、その非中立性や政治的非対称性が示され、加えてその寛容の実践において権力性が市民の背後へと隠されているということが明らかにされた。では本稿のもう一つの対象である理論的リベラリズムにおいてはどうかであろうか。

おそらく民主主義というルールに則る限りにおいて多数派の形成は不可避であり、政治権力がマジョリティの教説を世俗的かつ普遍的なものとして申し立てることもまた、理論としてのリベラリズムが実践に移されたときには避けることができないのではないだろうか。この問いに対しては、リベラリズムの政治理論においては人間の根本的権利としての自由と平等は確保されているが、たとえば人工妊娠中絶などの道徳的・論争的問題については多数決原理が有効であるため、マジョリティの形成とその教説の普遍妥当要求および政策化が必ず回避されるような理論がその基礎に保持されているとは言えないだろう。

しかし、ここでロールズを擁護できるとすれば以下のように言いうるであろう。つまり、実践におけるリベラリズムにおいては、それがすでに大きな問題を抱えていることが示されているのに対し、理論的リベラリズムでは憲法制定の段階でそうした多数派が形成されることはなく、また、——特に『政治的リベラリズム』や『公正としての正義：再説(*Justice as Fairness: A Restatement*)』¹⁰といった後期の著作において特に強調されるように——ロールズの理論における市民はリベラルであるため、そうした市民によって形成される多数派は、憲法に自らの選好を反映させることはないとされているということである。このことをハーバーマスは以下のように述べる。

その市民が相互に平等な権利を認め合う民主的共同体の内部には、寛容に扱われるべきものの境界を一方向的に決定することを許可された権威の存立

¹⁰ Rawls, 2001.

するいかなる余地も残っていない。市民の平等な権利と相互的な尊重という基礎のもとでは、誰も自身の選好と価値志向の観点から寛容の境界を設定する特権を有していないのである。¹¹

このような、ハーバーマスや他のリベラリズムの論者によるいささかユートピア主義的である主張には、2つの含意がある。一つは本節で批判した寛容の主体についての批判であり、この点に関しては理論的リベラリズムの主張の通り、理想的市民社会においては寛容を一方的に付与するような権威は存立しえないという主張を一旦は認めることができるかもしれない。つまり、リベラリズムの理念が思い描くような、リベラルな市民だけからなるような社会では、当然そのような一方的な権力は現れないであろう。S.メンダスは寛容の実践について「寛容の環境」と呼ぶような寛容にとっての2つの必要条件、つまり①否認や嫌悪や憎悪と結びついた多様性と、②寛容の主体が寛容の客体の行為に対して影響を与える立場にいるという状況の2つを挙げたが¹²、この場合そうした状況が2つとも生じていないということになる。この主張を認めるならば、本節での批判は本稿が対象とする2つのリベラリズムのうち、実践におけるリベラリズムである多元主義的民主主義国家に対してのみ当てはまることになる。

しかし上記の引用でハーバーマスが直接的に主張しているのは、このように寛容を施す主体、すなわち権威や多数派がリベラリズムにおいて存立しないということではなく、寛容の境界を定める主体がリベラリズムにおいて存立しえないということである。この主張は非常に重要なものであるが、私見ではこの主張は問題をはらんでいる。続く第3節においてこの問題を取り上げる。

第3節 寛容対象の設定

マジョリティが寛容の主体となっているという前節での批判に引き続いて、本節では寛容の対象——あるいは私的領域という名の、寛容が作用する場——を政治権力が決定するという非中立性を批判する。この問題は前節に挙げた問題の一部ではあるが、リベラリズムによる恣意的な場面設定を明らかにするという点で、特に取り上げる必要があると思われる。ここでの批判も前節における批判と同様、実践と理論それぞれのリベラリズムに対してこの批判を行うことができるのかを順に見るものである。本節でのそうした分析は、前節で一旦認めた、理論的リベラリズムにおける一方的な寛容主体の不在という論拠からのリベラリズム擁護を否定するに至る。

まず初めに明らかにしておかなければならないのは、寛容の対象がマジョリティによって恣意的に決定されることは、普通でないものとして貶められる寛容の対象を作り出

¹¹ Habermas, 2003, p.41 邦訳 p. 61

¹² Mendus, 1989, pp.8 ff. 邦訳 pp. 13 ff.

すとともに、同時に寛容の対象にすらならないもの、すなわち「不寛容の対象」や「存在を認識されないもの」を生み出すということである。¹³前章において述べたように、初期近代から現代に至るまでのいかなる事例においても、実践におけるリベラリズムが寛容の対象を一方的に決定することは、単にマジョリティの信念と、マジョリティとマイノリティの間のパワーバランスによるところが大きい。ブラウンはこのことの例として、合衆国大統領 G. W. ブッシュが「イラクにあると妄想された大量破壊兵器を許さなかった一方で、(中略)北朝鮮の大量破壊兵器の開発についてはどうやら放置するつもりだった」¹⁴ことを挙げている。この政治的・軍事的な事情による決定は国際関係における事例ではあるが、これは確かに強者による許容できるものとそうでないものの選別の例であると言えるであろう。¹⁵

では理論的リベラリズムをこの点から批判することは可能であろうか。批判のために、第1章で示した点を確認しておく。第1章において示したのは、ロールズが主張するように、公的領域（公共の場）では包括的教説を保持する個人がそれをわきに置き、公平で道理にかなった選択を行うことによって、中立な政治が行われるということと、その際私的領域（公共の事柄でないこと）において残る価値対立に対処するために寛容が要請されること、そして近代の政治実践において寛容は国家統一の利害計算の結果必要とされたものだけということである。私はこの3点から、公的領域と私的領域という区分こそがそもそも統治のための区分であるとの批判が可能であると考ええる。

公的領域と私的領域、あるいはロールズの言葉では公共の事柄とそうでない事柄という区分では現代の社会問題をとらえることはできないという批判は多くあり、そこでは公的という語の意味をさらに詳細に分類する試みがなされている。¹⁶これに対して私が批判を試みるのは、リベラリズムに先立っている公私二元論という設定こそが寛容を政治的なものとして導入する前提として機能しているということである。芦名定道によれば公的領域と私的領域とは近代的な社会システムの形成期において設定されたものであり、そこでは「教派的な多元性を背景とした対立構造を乗り越えて市民社会の秩序を

¹³ 「不寛容の対象」は、寛容に値しないものとして積極的に攻撃され、排除されるものであり、他方「存在を認識されないもの」は、問題としてあらわれていない、つまり一切の主張や要求をなさないか、それが主張や要求として認識されていないものである。

¹⁴ RA, p.216n(9), 邦訳 p.292n(9)

¹⁵ ここでの批判のための多元主義的民主主義社会における事例として、第1章第3節の注10で触れたフェミニズムからの批判を再度取り上げることができるかもしれない。しかし一般的に女性問題は「男女の平等」という言い方であらわされることが多く、「女性への寛容」とはあまり言われないことから、ここでは取り上げない。

しかし本節の結論と関連させて言うなら、現代社会における女性への社会的不平等は、主にリベラリズムが法によって扱わない私的領域の事柄とされているのであり、その公私二元論という場面設定がすでに女性の劣位を導き出すことをほとんど不可避に伴っているのとも言えるであろう。

¹⁶ 例えば、齊藤純一による公共性の分類が挙げられる。齊藤は公共性には、①国家に関係する公的なもの (official) ——例えば政教分離における政——という意味、②特定のだれかではなくすべての人々に共通するもの (common) という意味、そして③誰に対しても開かれている (open) という意味の3つが含意されているとしてこれらを分類する。(齊藤 2000, pp. viii-ix) これに対して、本稿の試みはこのような理論の深化を目指すのではなく、すでにリベラリズムが提示している公私の区別について分析することである。

構築するために、道徳的あるいは宗教的信条——（中略）——といった対立と混乱の要因を、国家が介入できない私的領域に編入する」¹⁷ことがなされていたのである。このことを本稿に即して換言すると、理論的リベラリズムにおいて、政治権力は意識的か無意識的かにかかわらず法による規制と寛容による対処という2つの道具を統治のために持っており、あらゆる社会的問題のうち法で規制しうる領域を公的領域と名付けたのである。逆に宗教のようにそれを法で規制することがあからさまに特定の善や包括的教説に依拠することを意味し、そうなれば法では解決不可能な対立が生まれ国家統一の妨げになるような事柄に対しては、私的領域へと編入したうえで寛容を導入することによって対処していると言えるであろう。そしてその寛容が権力によって導入されるならばそれはやはり非対称的であり、そのときそのリベラリズムは中立性を放棄している。

また、もしそれが非対称ではないとしても、私的な事柄は扱わないというリベラルな態度が、解決できない事柄は私的なものとするということの裏返しであるならば、そのリベラリズムはより良き政治体制を目指す規範理論としてのプロジェクトを放棄していると言えるだろう。よりロールズに引き付けて換言すると、ロールズにおいては協働できる事柄については公共の事柄として公的に扱い、そこで解決できない問題が私的なものとして退けられていると言える。さらに、リベラリズムにおける寛容についての批判を行っている先行研究を、この観点から構成しなおすことで、それらの批判をさらに根本的なものとすることができるだろう。

大庭健はリベラリズムにおける寛容に対して、そうした寛容の発揮は、リベラルな主体が、自らが多数派であることを忘失したときか、あるいはもう捨ててもいいと考える価値に限って行われるものだという批判を行っている。¹⁸大庭によるこの批判をこれまでの批判に即してさらに深めるなら、理論的リベラリズムは自らが多数派であることを忘失したり、自らが保持している価値を捨てても良いものとそうでないものに分類したりした後に、それらを私的領域と公的領域という2つの領域に都合よく配置することで、自らが守りたい価値を普遍的、あるいは世俗的なものとしてひそかに前もって保護しているのである。

こうした批判を踏まえるならば、前節で引用したハーバーマスの主張に対する批判は以下のようなものになるだろう。つまり、リベラリズムの理論において寛容の対象を設定するような権威が存立しえないとしても、それは憲法や法を制定するという場においてでしかない。問題は、その憲法制定の段階に先立ってすでに、公共の事柄や領域とそうでない私的な事柄の区別がなされており、それは社会問題を政治的に解決するかどうかの判断が正義の原理や憲法の制定に先立ってなされているということと同義であるということである。換言すると、確かにリベラリズムの主張するように、リベラルな市民は一方的な寛容の主体として寛容の対象を設定することはできない。しかしそれに先立って、リベラリズム自体が、リベラルな市民が法制度によって規制を図るものとそう

¹⁷ 芦名定道 2006, p.5

¹⁸ 大庭健 1994, p.143

大庭によれば、ここでリベラリズムが決して手放さないものが、自己所有という観念とその権利である。

でないものの区別を行っているのである。つまり、リベラルな社会においては確かにハーバーマスの言うような一方的な主体は存立しえないかもしれないが、しかし本節で批判したようなリベラリズムによる公私の場面設定こそが、すでに一方的な寛容の実践なのである。

さて、これまでの3つの節において、リベラリズムにおける寛容の実践が、その本来の理念にあるような市民相互の実践ではなく、政治的に非対称であり、そしてその非対称性は巧みに隠蔽されていることが示され、さらに理論的リベラリズムに対しては、公私二元論というその理論の前提のレベルで、すでに非対称な寛容の実践がなされているという批判がなされた。これが本章冒頭に挙げた民主主義の基本条件のうち、特権化の禁止に反していることは明確であろう。つまり、前節までの批判が妥当であるなら、リベラリズムの実践が作り上げており、そしてリベラリズムの理論が暗黙の裡に含意しているのは、誰もが対等な政治的存在者として扱われるのではなく、マイノリティの主張に比べて権力や多数派といった特定の人びとの主張が特権的に扱われるという状況である。

第3章 寛容の作用

前章での批判では、リベラリズムの寛容が非対称であり、リベラリズムの基本条件のうちの一つである特権化の禁止に反していることが示された。では、そうした非対称な寛容の実践は、一体どのような作用を伴うものであり、また、どのような効果をもたらすものなのだろうか。本章ではこの問いに対する解答を試みる。そのためにまず第1節において、リベラリズムにおける寛容が、リベラリズムのもっとも重要な観念である平等に関して、なんら貢献するものではないことを示す。ブラウンの言葉で言い換えると、現代の寛容の実践においては、寛容が平等の代補としてあらわれているということである。¹そして続く第2節で、そうした寛容の実践は「何の効果もない無害な言説」ではなく、先に挙げた民主主義の基本条件のもう一方である非排除性、つまり、あらゆる市民が民主的過程から締め出されないという条件をも脅かすものであることを指摘する。この2つ目の批判を言い換えると、現代リベラリズムにおいては、寛容の対象がアイデンティティとされることで、差異が刻み付けられるということ、すなわち、寛容の言説が差別化の言説となっているということである。²

第1節 平等と寛容

本節の目的は、寛容が平等と同等の効果を発揮できないがゆえに、寛容の実践によっては社会問題や社会的不正義を解決できないということを示すことにある。

私がここで主張するのは、寛容によって問題が解決されるわけではない以上、寛容の対象が寛容に扱われたとしても、それはその問題が公共の政治的問題として対処されないことを意味するため、解決の方法として十分ではないということである。言い換えると、例えばある個人や集団が社会的問題を惹き起こしていたり、あるいはその被害を被っていたりするなど社会的不正義に直面している際に、政治権力がその問題に対処すべくそうした個人や集団を寛容の対象に指定するとき、政治権力はその問題を認識しながらも、それが公的に解決されるべき問題ではないとして解決を断念しているというこ

¹ この問題についてはRA, 第3章「代補としての寛容」に依拠して批判を進める。寛容の消極性に対するこの批判は、そのままリベラリズムに対する積極的批判となりうるであろう。

代補 (Supplement) とはデリダの用いた概念であり、以下のように説明される。

「代補〔補足〕は付加されるものであり、余計なものである。それは、別の充溢を豊かにする充溢であり、現前の過剰である。(中略)ところがこれは代理的補足である。それが付加されるのは、ただ代理をするためにだけである。それは、の=代り=にやって来る、あるいは挿入される。それが代理をし、代わりになるのは、現前の先立つ欠如のせいである。」(Derrida, 1967, 邦訳 p.8)

² この批判は、政治的寛容の実践が問題への対処として不十分であるばかりか、逆に市民の平等と平和な多元性社会を危うくするものであることを指摘するものであり、本節ではこの問題について、ブラウンやフーコーの分析に依拠しながら批判する。

とを意味するのである。

平等に扱われるべき市民が寛容に扱われるという言い方は、2通りの解釈が可能であろう。つまり、一つには平等な存在である諸個人間で、ある者が他のある者を寛容に扱うという、リベラリズムの理念にあるような市民相互の寛容である。これがなされていないリベラルな政体があるとすれば、それはロールズやハーバーマスの言うようなリベラルな市民状態に至れていないというだけであるが、この「リベラルな市民状態」は、厳然たる政治理論としてのリベラリズムにおいてではなく、諸理念の集合体としての広義のリベラリズムにおける理想の市民であり、政治理論ではなくユートピア論に属するものである。一方、2つ目の、そして本論での批判に適した解釈は、政治権力や多数派が、平等に扱われるべき市民のうち、一部のものを寛容の名のもとに扱っているというものである。第2章第2節での批判と関連することであるが、多数派が寛容の客体を寛容の名のもとに扱うということは、そうした客体をその共同体において不必要な存在、あるいは多数派の寛大さによって共同体での存在を許されているものと位置付けることに他ならない。

しかし当然のことながら寛容の言説はそうした不正義としてではなく、逆に社会的な不平等を解決するものとしてなされている。寛容の実践とは社会問題を解決する方法ではなく、多数派が問題に対処する方法に他ならない。つまりそれは、当該の社会問題や社会的な不正義を、対処あるいは調停されたものとして管理することを意味し、多数派による統治の手段となっているということであるため、そうした寛容の実践を賞賛することはできないだろう。

では、平等に代わるものとして提示されながら、平等を達成することはない寛容の観念は、リベラリズムのなかにどのように組み込まれているのであろうか。ブラウンによれば、ロックの理論における寛容は宗教的自由——本稿の言い方では、平等な宗教的自由——と置き換えうるものであったが、現代において寛容はリベラルな平等の代補としてあらわれる。³このことを代補についての「あるシステムの欠如を補填するはずの添え物が、じつはシステム内に書き込まれており、さらにはそのシステムが現れるための「場」を与えていること、これが代補の論理である。」⁴という説明に即して換言すると次のようになるであろう。つまり、リベラリズム、あるいはリベラルな社会というシステムは、それ自体が抱える欠如——理論のレベルにおいて、私的領域への不干渉という原則によって解決を制限される諸課題が不可避に存在することや、実践のレベルにおいて、許容しがたい他者に対して平等を与えないという状況——を寛容によって補填するのであるが、実はそうした欠如とともに寛容はすでに理論の段階で前提されており、そしてそれなくしてリベラリズムが成立しえないということである。さらに言えば、寛容はリベラリズムに必要な観念としてあらかじめ含まれており、さらには寛容がリベラリズム成立の場を用意しているのであり、ブラウンの言葉を借りれば「(寛容は)リベラルな平等の実践の限界を埋め合わせ、おおい隠し、そして自身を完全なものとし

³ RA, pp.35 f., 邦訳, p.49

⁴ 林好雄他, 2003, p. 133

て表現するが、そうではないものを完成させる」⁵のである。このことは第1章におけるリベラリズムと寛容の結びつきについての考察を補強するものであるが、ここで強調されるべきなのは、法的に保障されるリベラルな平等が政治的実践として不十分であり、その埋め合わせとして寛容が用いられるということである。

第2節 差異と寛容

さて、寛容が社会的平等の実現手段としては積極的な作用を持ちえないというこれまでの批判に続いて、以下では現代における寛容がアイデンティティを対象とするものであり、それはリベラリズムが目指す安定した多元社会を揺るがし、社会統合⁶を阻害するものであるということを指摘する。

第1章第3節で述べたように、初期近代の宗教対立において寛容の対象は「選択した宗派」であり、それを政治的な場で取り去ることによって、そこにおいて市民は——ロックの理論においてはあくまでも一神教の信者としてであったが——平等な存在であるとされた。つまり、第1章において述べたような初期近代におけるロックの理論では、自律的な市民が自らの意思で宗派を選択するのであり、寛容の対象はそうした「選択された宗教」であった。⁷それゆえ論理的には市民は選択した宗教をわきに置いて、不偏不党な市民として政治に参加することができたのである。しかし、この図式は時代が進むにつれて変化した。ブラウンによれば、時代が進むにつれて寛容の対象は宗教だけでなくエスニシティ、セクシュアリティ、文化にまで及ぶようになり、それと並行して、市民とその包括的教説（宗教を含む）との結びつきも、かつてのように自由な選択によるものとは考えられなくなった。⁸つまり後天的かつ自律的な選択を対象としていた寛容が、与件であるアイデンティティを対象とするようになったのである。このようにして寛容の対象が自然化され、寛容の客体そのものに向かうと同時に、寛容の場面そのものの構成も、差異それ自体によって生み出されていると見なされる。このことについてブラウンは次のように例示する。

⁵ RA, p.36, 邦訳 p.49

⁶ 齊藤純一によれば、社会統合(social integration)とは「消極的には、成員が社会の一員であるという意識をもちえている——社会から見捨てられているとは感じない——関係性、より積極的には、成員が社会の基本的な規範や制度を正当なものとして受容/支持し、それらを通じて相互の権利を保障し合い、相互の生活を支え合うことに自覚的にコミットする関係性が成り立つ状態を表す言葉」である。(齊藤, 2008, p.41)

⁷ ロックは宗教的信念を他のあらゆる信念よりも深い信念であり、切り離しがたいものとしている。このことからメンダスはロックにおいて宗教は選択ではなくアイデンティティに近いものであると述べているが(Mendus, 1989, chapter2)、井上公正によればロックは”On the Difference between Civil and Ecclesiastical Power”という覚書において「教会の成員になることは、全く自由意志であり、すきなきにはいつでもそれをやめることができる」(井上公正, 1978, pp.207 f.)と述べているため、ロックも宗教を選択によるものとして見ていたと言えるであろう。ただし、ロックは意見と行動、つまり意志と行為は深く結びついていたとする。(香内三郎, 2005, p.28)

⁸ RA, p.46 邦訳 p.63

たとえば、中学校や高校の生徒たちが、たがいの人種、エスニシティ、文化、宗教、性的指向を許容しあうよう教えられるとき、問題となっている差異やそれが扱われているアイデンティティが、社会的、歴史的に構成された物であり、そしてそれ自体が権力や支配的規範の効果、あるいは人種、エスニシティ、セクシュアリティ、文化に関する言説であることは全く示されない。むしろ、生徒たちが許容しなければならないと学ぶのは、差異それ自体なのである。⁹

このような現象は、M. フーコーの言う主体編成の変化であるといえる。主体編成の変化についての例を挙げると、たとえばフーコーは『知への意志 性の歴史 1 (*La volonté de savoir : Histoire de la sexualité, Volume 1*)』¹⁰の中で、19世紀における心理学・精神医学の発達によってかつては偶発的出来事であった同性愛が「彼の気質と分かちがたく結びついていて、習慣上の罪というよりは、異形な本性」¹¹と理解されるようになったと述べている。つまり同性愛者は「性懲りもない異端者」から「ひとつの種族」となったのである。こうした「自然化(naturalize)」によって、初期近代において選択とされていた事柄の本質化(essentialize)が起こり、寛容は「本質に対する寛容」へと変化した。¹² また、多文化主義による寛容の復興とともに、初期近代において個人を対象としていた寛容は集団を対象とするようになった。正確に言うと、個人を私的・文化的な集団の代表とみなすようになったのである。¹³

玉木秀敏は自律的個人間の寛容は選択対象に向けられるものであり、選択の対象として扱いにくい性的アイデンティティや深遠な道徳的・宗教的信念に対して寛容を用いることはできないとし、そのことがリベラリズムにおける寛容の限界であるとして寛容を批判している。¹⁴ しかし今日の政治実践における寛容の言説はむしろそうしたアイデンティティを対象としているのであり、先のフーコーの分析で明らかのように、それらは

⁹ RA, p.16 邦訳 p22

¹⁰ Foucault, M. 1976. 邦訳『知への意志 性の歴史 1』渡辺守章

¹¹ ibid, 邦訳 p. 55

¹² メンダスは道徳哲学における「べきである」と「である」の区別をもとに、寛容の正当な対象は変えることができものだけであるとする。つまり行為主体がコントロールできる行為に対して、皮膚の色や人種のルーツといった変えることができないものは寛容の正当な対象たりえないとする。(Mendus, 1989, p.16 邦訳 p. 24) しかし現代において寛容が実際にそうしたものを対象としている以上、それを不当な使用であると断ずるまえに、それがどのような構造を持って現れているのかを分析することが必要であると思われるため、本稿ではさらに分析を進める。

なお、メンダスも触れていることであるが、寛容の正当な対象に関するメンダスのこの区別では、主体と分かちがたく結びついた信念という非常に変えがたいものについて、それをどのように扱うべきであるのかという問題も残る。

¹³ RA, pp.44 f., 邦訳 p.61

¹⁴ 玉木秀敏, 2001, p.185

より本質化されているのである。¹⁵

ブラウンはさらに、寛容の対象が心や身体にもとづいたアイデンティティに向かうという現代の状況を作り出しているものの一つが、まさに寛容の言説それ自体なのだとする。¹⁶つまり、これまでに挙げた具体例のような形で寛容の言説がなされる時、それと同時にそうしたアイデンティティが本質的なものとして生産されるのである。ここで、このブラウンによる見立てを J. P. サルトルの主張によって補強することができるであろう。サルトルはその著書『ユダヤ人(*Réflexions sur la question juive*)』¹⁷のなかで、「ユダヤ人とは、他の人々が、ユダヤ人と考えている人間である。これが、単純な真理であり、ここから出発すべきなのである。(中略)反ユダヤ主義者がユダヤ人を作るのである。」¹⁸と述べる。つまり、民族的にセム族すべてがユダヤ人ではなく、また、宗教的にもユダヤ人全員がユダヤ教徒なのではないという状況ゆえに、ユダヤ人という民族をとらえる確固とした仕方があるのではない。¹⁹ユダヤ人は反ユダヤ主義者によってそのような嫌悪の客体として形作られるのであり、そこでは嫌悪が寛容へと形を変えても同じ構図が成り立つのである。こうした作用は W. コノリーの言う差異のパラドクスに所以すると言えるだろう。つまり、主体にとって差異とは自らのアイデンティティを確立するために不可欠なものである。そして一方、あるアイデンティティを維持するためには「何らかの差異を他者性に転換すること、それを悪ないしは悪の代理像の一つに転換することが避けられなくなる」²⁰のであり、寛容の言説はその他者性への対応として生じるのである。

さて、それではアイデンティティへの寛容とは、正確には何を対象にしているのだろうか。私は現代に現れているこの問題をとらえるためには、公的領域と私的領域というリベラリズムが依拠してきた分類に加えて、領域についての別の角度からの区分が必要であると考え。公私以外の区分としてはこれまで内的領域と外的領域という区別があったように思われるが、ブラウンの言う現代における寛容の政治実践に際しては、この

¹⁵ 日本における同様の例として、精神科医による「生まれつきの何かの因子により決定されている性格や気質はたしかにあるし、それによってある人の判断材料にしてもよい」と考える人がそれだけ多くなっている、とうことではないか」という記述を挙げることができる。(香山, 2005, p.191)

¹⁶ RA, pp.44 ff. 邦訳, pp.61 ff.

¹⁷ Sartre, 1954, 安堂信也訳

¹⁸ *ibid.*, p.57

¹⁹ たとえば東欧と西欧のユダヤ人は身体的特徴が異なっており、また、ある程度その土地に溶け込んだ都市部のユダヤ人と、そこへ東欧から流入してきたユダヤ人との社会問題も近世においては発生していた。

加えて、宗教的にも、たとえば無神論者のフロイトや、キリスト教に改宗した改宗ユダヤ人として、プロテスタントに改宗した音楽家のメンデルスゾーンや、カトリックに改宗したマーラーを挙げることができる。彼らはユダヤ教を棄教したのちも「ユダヤ人」であった。ユダヤ教に帰属していたマーラーの場合、彼はその身に降りかかる拒絶や職業上の困難、誹謗に対処するためにカトリックへと改宗した。しかし一部の分析家によればマーラーの音楽には「ユダヤ教の聖歌の影響が認められるとされ続け、また、妻のアルマ・マーラーの記述によれば、マーラーがカトリックを受洗したことも「決して彼のユダヤ人性を忘れさせることはできなかった」のである。(Silberman, 1986, 邦訳「カトリック」、「ユダヤ音楽」、「ユダヤ教」の項を参照)

²⁰ Connolly, 1991, 邦訳 p.120

信念と行為——言い換えれば絶対に保護される心的、内的領域と、法が扱うか否かにかかわらない外的領域——という2つの領域だけでなく、それに加えて、与件という第3の領域が出現するといえる。その与件の領域は、従来の外的・行為の領域と内的・心的な領域という二分法によっては回収され得ないものである。しかし、この構図をとらえきすることはできないであろう。なぜなら、この問題を考える際には「行為は信念と結びつく限り、アイデンティティと不可分に結びついている」という反論が可能だからである。そのためここでは、公的領域と私的領域以外に、行為と信念という区分を用いたとしても現代における本質化はその枠組みによって把握することはできないのであり、寛容、そしてリベラリズムの問題を考える際にそうした枠組みにとどまる限り、問題の解決はおろか、問題の把握すら望みえないということを指摘するにとどめたい。よって以下では、本質化というものがもたらす帰結について考察する。

本質的アイデンティティは文化的なものとしてされており、それはとりもなおさず、本質が私的な事柄であることを意味する。つまり、公的領域での社会問題や社会的不正義の原因が、個人的・文化的・自然的なアイデンティティにあるとされ、——リベラルな政体が干渉することのない——私的領域に含まれているのである。別の言い方をすれば、寛容の実践は差異をそれが交わるべき場所である公的・政治的領域から遠ざけており、その結果価値対立や、それによって惹き起こされる社会問題は、政治問題として解決されず、差異を本質化する寛容が機能する私的領域での問題とされるのである。そしてその結果、差異は再生産され、対立や社会問題、そして社会的不正義が生産され続けるのである。²¹前節において、リベラリズムは、解決できない問題や目を向けたくない、解決を望まない問題を私的領域の事柄とすることで、その解決から逃れていることを指摘した。本節で述べたような自然化・本質化された事柄もまた、そうした解決を断念した、あるいは解決を望まない問題とみなされ、私的領域に落とし込まれていると言えるであろう。

さらに、寛容の言説は寛容の主体に対しても効果を及ぼす。それはつまりリベラリズムにおける寛容の言説が、寛容の主体のアイデンティティをより強固なものにすることであり、池田緑の言葉で言えば、「(寛容は) 支配や加害を行ってきた側が自らのアイデンティティの崩壊を防ぎ、主流派が中心であることを前提とした社会の再編成・再統合の為に活用すべき概念として語られている」²²のである。そしてそうした寛容の実践のもとでは、マイノリティはナショナルな客体としての地位に留め置かれるのである。²³

さて、こうした構造が見えてきたところで、それがもたらす作用についても批判を行う必要がある。本章の冒頭に述べたように、齋藤純一は民主主義の2つの基本条件とし

²¹ 私的領域における寛容の実践として、具体的には、寛容が国家や教会によってのみならず、学校、近隣の結社にまで広がったことが挙げられる。こうした場所での寛容の実践も、寛容が信条の領域からアイデンティティの領域へと移動していることを示しており、それはまさに寛容がフーコーの言う統治性として機能していることを示している。

²² 池田緑, 2005, p.87 [() 内は引用者による補足]

²³ *ibid.*, p.86

て非排除性と特権化の禁止を掲げているが、これまでに明らかになった寛容の実践の構造に対しては、それが2つの条件のうち非排除性を脅かすものであるという批判が可能であろう。

齋藤によれば、非排除性とは人びとが人種、エスニシティ、宗教といった文化的差異ゆえに民主的過程において排除されるようなことが起こらないということである。²⁴これに対して、リベラリズムにおける寛容の実践に際しては、先に述べたような近代における本質化という見方の広がりによって、本質的アイデンティティに基づく要求を取り去ることはできても、そうしたアイデンティティそのものは拭い去ることができないものとされ、政治的でないとされた領域におけるアイデンティティに対する寛容の実践のたびに、異質な他者として差異が刻み付けられるのである。例を挙げると、法的に人種差別が規制されるのは人種による制限の禁止や雇用機会均等の法などであるが、その法によって差別そのものが解消されることはない。むしろ権力はそのことで十分に役目を果たしたとされ、それ以上の是正措置を取ることはない。そして残った差別それ自体は私的なものとされ、同時に本質的な差異に対する寛容の実践が要請されることで政治問題として見られることはなくなり、さらにその実践のたびにさらに差異が刻み付けられるのである。言い換えると、そうして本質化された後の、マイノリティからの公的要求は、すべて私的・文化的なもののみなされ、その要求は公的討議から排除されるのである。

こうしてリベラリズムにおいて、寛容の実践が民主的な公的討議からマイノリティの要求を私的で、本質に基づき、文化に支配されたものとして排除するという効果が明らかになった。その結果、ブラウンの言葉を借りれば、寛容の実践はここに至って、「共通の公的秩序を維持しながら多様な信条を私的に許可するという当初の目的から完全に逆転し、むしろ、共通のものの中に本質的な他者性を刻み付ける様式となるのである」²⁵。そしてこのようにして差異を刻み付けることによって、平等のプロジェクトとしての実践におけるリベラリズムと寛容は、平等のプロジェクトだけでなく、連帯や社会統合のプロジェクトまでも放棄しているのである。

そして、本章で明らかにした寛容の2つの作用、つまり、つまりマイノリティとのアイデンティティの差異を生産してマイノリティを排除し、それによって同時にマジョリティのアイデンティティを確立するような「アイデンティティへの寛容」と、前節で示した「代補としての寛容」は、第2章での非対称性に対する批判と相まって、寛容の言説や実践がフーコーの言う「統治性(governmentality)」²⁶として作用していることを示す。

²⁴ 齋藤純一, 2008, p.57 齋藤は文化的差異が政治的な排除や周辺化を惹き起こすことを指摘し、また、I. M. ヤング(2000)を引用し、その排除は民主的討議過程からの排除(「外的排除」という形だけでなく、民主的討議過程内部における排除(「内的排除」という形をも取りうるということ)を指摘している。

²⁵ RA, p.46, 邦訳, p.63

²⁶ 統治性 (La gouvernementalité, Governmentality) とは、「さまざまな場所で、公式に政治的と認定されたものに限定されない合理性を通じて「行為の導き」を組織するもの」(RA, p.4 邦訳 pp.7 f.)である。この言葉はフーコーの造語であり、船の操舵を意味するラテン語に由来する (gubernare)。この「操舵」がキリスト教における魂の「指導」や、行動の自己制御といった意味を含んでいった。

ブラウンによれば、「寛容はリベラルな国家やリベラルな法体系に関連づけられるが、それによって正確に成文化されているわけではない実践の複合体」²⁷なのであり、そのような寛容は非政治的な事柄を対象としながらも、きわめて政治的な効果をもたらしているのである。²⁸

フーコーは「このかつての意味の拡がり」を「統治性」という造語に担わせ、それによって、狭義の政治にとどまらず社会全体に拡がった体制を標定しよう」(高桑和巳, 2006, pp.86 f.)としたのである。

²⁷ RA, p.4 邦訳 p.7

²⁸ 容のこうした性質が、寛容の実践が問題をはらんでいるということを見えにくくしてきたともいえるであろう。

第4章 リベラリズムの可能性

ここまでの3つの章を通して、リベラリズムと寛容の結びつきの仕方や、その作用を見てきた。そこでは、寛容の言説が歴史的につねに政治的非対称性をもっており、リベラリズムの理念を体現しているとは言い難かったことに加え、現代においてそれはリベラルな平等の代補となっていることが示された。さらに寛容の言説の普及とともに、寛容の対象は選択された事柄から本質化された事柄へと移行し、そうした本質への寛容とは社会的不正義を解決できないばかりか、社会統合や平和な多元社会をも脅かすものであるということが明らかになった。本章では、これらの批判を踏まえた上で、それでもなお、リベラリズムが可能であるのかを問う。¹

第1節 リベラリズムと普遍性

本節では、これまでの批判を回避するような政治理論が可能であるのかを探り、そしてそのときリベラリズムは存続しうるのかを考察する。

現代リベラリズムにおける寛容の言説や寛容の実践といったものに対する本稿での批判は上に挙げたようなものであり、以下のように整理することができるだろう。まず、①寛容は、マジョリティによってなされる非中立的な実践であり、それゆえ②その対象もマジョリティによって——大抵の場合これは意識的にではなく無意識に——設定されるのであり、②「理論的リベラリズムにおいては公私の区分という場面設定の段階でそれが組み込まれているのである。そしてこうした寛容は③そもそも積極的に平等を実現する施策とはならないばかりでなく、④近代以降に寛容が与件であるアイデンティティに向けられたことで、寛容はその客体の本質に対する寛容となり差異を際立たせ、社会統合を危うくするのである。さらにそうした寛容の言説は、アイデンティティに基づくとされた要求を私的なものとする近代の傾向を助長もしているのである。

こうした課題に対処する方法として最も手っ取り早いのは、たとえば共同体主義²のように、当該社会自体の善の構想を特定することであろう。本稿の分析は共同体主義にまで対象を広げることを意図しないためここでは深くは立ち入らないが、以後の考察のために、なぜ共同体主義は上記の諸問題をクリアできるのかを簡単に確認したい。リベラリズムのようにあらゆる善の諸構想に対する中立性を主張するのではなく、その共同体にとって最も優先される善の構想を特定する共同体主義においては、①と②は自明であり、批判となりえない。³たとえば保守的なカトリックの信仰に基づく政治的共同体

¹ ここからのリベラリズムは本稿で特定したような狭い意味でのリベラリズムではなく、第1章において列挙したようなリベラルな諸観念を含む広い意味でのリベラリズムである。

² 共同体主義と名のつく思想には多くのタイプがあるが、ここでは単に共同体が特定の善の諸構想を保持し推進することを理想とするような、広い意味での共同体主義を指す。

³ 本稿の批判は、リベラリズムが前章までで挙げたような諸問題を不可避に含意し、隠匿しているということに対するものであった。それゆえ、ここでの「批判となりえない」という表現は解答が

において、税金がカトリック教会を建設するために用いられたり、公立学校でカトリックの教義が教えられたりすることは、共同体主義の意図することであり、まったく問題とされない。そこでは非カトリックの市民はまさに、「我々とは異なるもの」として寛容によって生かされているのである。そして、この共同体主義の立場においては、②⁴に対しても、カトリックの構想を公的な事柄として設定するのだと応えることが可能なのである。

また、そのような共同体主義はあらゆる市民の完全な平等を目指すのではなく、マジョリティが彼らの善の構想に従って平等の度合いを決めるのであるから③も批判とはならず、④に至っては、共同体のマジョリティのアイデンティティを確保するためにはそもそも批判されるような事柄ではないとみなされるであろう。

さて、このようにして共同体主義に対して本稿の諸批判は全く当たらないことが示されたが⁴、リベラリズムを本稿の諸批判から擁護する方法として第一に、この共同体主義と同様の戦略をとることが考えられる。それは、リベラリズムを善の諸構想より上位に位置する普遍的な枠組みとしてではなく、リベラリズムという特定の善の構想としてとらえることである。言い換えればそれはリベラリズムの「あらゆる市民は自由かつ平等で、…」というようなその諸観念を、共同体主義における善の構想と同様の位置に落とすことであり、いふならばそれを普遍的な構想ではなく、特殊的・文化的な構想とするのである。この解決法はブラウンが示唆しているものであり、ブラウンは実践におけるリベラリズムがすでに文化的であるということと、理論におけるリベラリズムも文化的である以上、理論的リベラリズムの再生はそれを文化的なものと認めることから始まると主張する。⁵ブラウンはまずリベラリズムが文化的であることを明らかにする。それによれば、実践におけるリベラリズムはまず、個人主義や企業家精神を促進するという点で文化的であり、さらにリベラルな秩序が非リベラルな価値や実践を法の中に隠匿し、肯定しているという点においても文化的であるとされる。⁶また、理論におけるリベラリズムも同様にこうした文化的側面を持ち、生来的に混交性、不純性をはらんでいるのであり、「唯一のリベラリズム」というものは存在しえないとされる。⁷言い換えれば、西洋の多元主義的民主主義国家は、たとえばキリスト教・男性・異性愛者といった中心要素を保持しており、それゆえ文化的であるとの批判を免れえず、また、ロールズの理論においてもそうした善の構想の痕跡が見受けられ、いかにロールズがあらゆる善の諸構想からの独立を主張しようとも、たとえば個人主義などを文化として指すことが可能であるということである。

このことは現代のリベラリズムに対する批判であると同時に、先に見た共同体主義と

政治理論として妥当であるかどうかではなく、明らかに認めていることから「隠匿している」という批判が成り立たないということである。

⁴ これによって共同体主義がすぐれた政治理論であることが示されるのではない。むしろ、こうした点をすでに自明のものとして許容しているということが、リベラリズムから見れば共同体主義が抱える政治理論としての欠点なのである。

⁵ RA, pp.22 ff. 邦訳 pp.31 ff.

⁶ RA, p.22, 邦訳 p.31

⁷ RA, p.24, 邦訳 p.34

重なる点ゆえに本稿での批判を免れる可能性を持つ。つまり、もはや普遍性を標榜しないような文化的リベラリズムにおいては、①の批判に対しては非対称な寛容を行う主体は——西洋の従来への価値観にまみれたものではあるが——文化的リベラリズムという善の構想に依拠していると応えることが可能である。このようにして、いわゆる開き直りをするすることで、②～④の批判をも回避することが可能である。なぜなら、西洋の文化を背景にしたリベラリズムは何が公的な事柄で、何が私的な事柄なのかに関して明示することができる。また、その主要観念である平等についても、たとえば文化的なものとしてのリベラリズムはある一定の事柄の平等を保証するものであると言い得るし、差異についてもそれが主流であるかそうでないかという区分が行われるのである。⁸ これらをまとめて言い換えると、結局のところこれらのすべては寛容によって対処される事柄とされるのである。

しかし、このような政治理論は単に現代の多元主義的民主主義国家に対する現状肯定であり、これをリベラリズムと言うことはもはやできないであろう。この文化的リベラリズムが捨象してしまったものは、中立性や独立性である。中立な原理であってこそその自由と平等であり、多元主義なのであり、リベラリズムを再構築するにあたって中立性を捨てることはできないと考えられる。私見では、本稿でなされたような批判に耐えるためにリベラリズムが断念せざるを得ないものは、中立性ではなく普遍性である。つまりそれは、リベラリズムが普遍的であることを目指し、改善を続ける態度をとる限りにおいて、いま現に普遍的ではなくても構わないと考えることである。

本稿における寛容への批判を通して明らかになったリベラリズムの課題は、実践においてマジョリティが政治的討議からマイノリティを排除することであり、そして理論においても、その前提としてそのような公私の区分が行われているということであったが、こうした諸課題は、上記のような態度をとることによって回避しようとえられる。次節では、幾人かの論者の主張を参照しながら、そうした開かれたリベラリズムの可能性についての探究を行いたい。

第2節 公的領域の開放

前節の最後に述べたように、リベラリズムの再生としてふさわしいのは、リベラリズムが文化的であることを認め——いかなればそれを「普遍的な善の構想」として考えることを諦め——、そうやって内容の普遍性を断念するその代わりに、普遍的な手続きを構築することでリベラルな諸理念を目指すことであろう。なぜこのときリベラルな諸

⁸ ロールズの『政治的リベラリズム』におけるいわゆる「後退」はリベラリズムを「一般市民の教育された常識に少なくとも親しまれ了解されてきた内容を持つ民主的思想の伝統」(Rawls, 1993, p.13 f.)に依拠させるものである。そこにおける正義原理成立過程の変化に対する、つまり哲学的転向に対する多くの批判はさておき、その正義原理の内容は依然として平等や自由、多元性を説くものであるため、本稿では特に区別を行わない。

理念が捨象される必要がなく、またそうされるべきではないかと言うと、現代における実践的リベラリズムや理論的リベラリズム、そして先に挙げた共同体主義的文化的リベラリズムのいずれにおいても、リベラルな諸価値、つまり自由や平等、そして多元性の観念それ自体は非難されるものではなかったからである。リベラリズムは現段階ではその実践と理論の双方がその理念に沿うものではないということが、寛容を通じた分析によって明らかになったが、そうした問題点を根本的な次元で取り除くことで、そもそもの理念である万人の平等や平等な自由、多元性や中立性はいまだ価値を持ち、追求すべきものとして保持されうると考えられる。こうした問題を解決しうる政治思想を探究する前に、そのような政治理論が何を旨とするかを要求されるのかを明らかにしたい。

これまでの批判によって明らかになったように、寛容の言説の背後に見られたのは、政治的討議における平等が保障されていないことが寛容を必要とし、また、寛容の実践がそうした不平等や排除を助長してきたということであった。また、最後の批判として扱った、寛容の実践を通してマイノリティのアイデンティティを本質化したり、文化的なもののみなしたりすることによって彼らの要求やその要求の場を私的領域に落とし込むということは、裏を返せばマジョリティが自らの主張を特権化して公的領域を独占することに他ならない。⁹そしてこうした批判を踏まえて前節において批判されたのは、リベラリズムがその中立性を真理として主張しながらも、それを確立できていないことであった。それゆえ、そうした不正義の状況を解決するためには、私的領域におかれたマイノリティの要求やそれに付随するものを公的領域において申し立てることができるようにするということが、つまり公的領域の独占¹⁰を防ぐことが必要なのである。このとき、このような独占の温床となっている観念である「普遍的な公的領域」という観念はもはや存続しえない。何が公的かという問題は時代と権力に結びついて常に変化するものであるというフーコーの分析を見た以上、それにあわせて公的領域の方も変化しなければならないのである。ではそのような解決はどのようなものなのか。

本稿の最後に、そのような諸理念に近いものを保持しながら、実践において政治原理をその理念に合致したより良きものへと改善するような手続きを確保する政治理論を探究したい。そのような政治理論とはつまり、公的領域が議論に開かれているような、言い換えると「公的領域の開放」¹¹を保持しているような政治理論である。なおその際、本稿での批判をふまえた上でそれを乗り越えうるような政治理論を探究するこの試みにおいて、確認しなければならないのは以下の3点である。つまりまず、本稿の批判を

⁹ このことは同時に、第2章第2、3節において述べた寛容の非対称性や特権化と結びついているのである。リベラリズムには、寛容の客体である「他者」とは文化に支配されたものであり、それに対して「我々」は世俗的な存在であり、文化を任意に支配することができるという図式が見られるのである。

¹⁰ 本稿での批判に沿ってより詳しく言えば、これは公的領域における議論を独占するというだけでなく、何を公的領域の事柄とするかの決定権を独占することも意味している。

¹¹ 「公的領域の開放」とはこれまで批判したような「公的領域の独占」に対する語である。それは従来私的であるとされた事柄を含め、あらゆる事柄を公的問題として提起することが可能であるような公的領域を保持することであり、そうした提起によって「何が公的であるか」は常に変化を続ける。

乗り越えるためには、①その理論が公的領域と私的領域の区分を恣意的に普遍的なものとして確定してしまわないことが不可欠である。そして、リベラリズムが寛容の言説を持ち出さざるを得なかった理由、つまり②「リベラルな市民という解決のための概念を持ち出すことの回避」を当然ながら踏襲せねばならない。さらに、③その理論は政治制度の構想でなければならない。つまり、理念にとどまるのではなく、メカニク的な方法論を用意していなければならない。以上の3点に留意しながら、以下では、J. ハーバーマス、H. アレントやW. コノリー、そして井上達夫の思想を検討する。

ここで再び、第2章で引用したハーバーマスの主張に目を向けたい。ハーバーマスは「その市民が相互に平等な権利を認め合う民主的共同体の内部には、寛容に扱われるべきものの境界を一方向的に決定することを許可された権威の存立するいかなる余地も残っていない」¹²とし、そうした境界は反省的な憲法の原理によって規定されるとしている。¹³このことは公的領域についての議論にも適用することが可能であろう。つまり、この構図では、公的領域に持ち込んでよいとされる、つまり公的領域で扱うことが妥当だとされる事柄は、多数派ではなく反省的な憲法の原理によってのみ決定されるのである。そのとき、リベラリズムの普遍主義は、その内容が今現に普遍性を持っているということの意味しない。ハーバーマスはそれを「差異にきわめて敏感な普遍主義」として提唱する。

万人を平等に尊重することは、同質と思える人だけにではなく、他者の人格に、すなわち、異質であることによって他者とみなされる人にまで及ぶ。そしてわれわれのうちの一者としての他者との連帯は、あらゆる実質的なものに抵抗し、透過性を持つ境界をつねに押し広げてゆく共同体の柔軟な「われわれ」へとつながっているのである。(中略) この場合の受容とは、共同体への囲い込みでも、他者の締め出しでもない。「他者の受容 (Einbeziehung des Anderen)」は、むしろ共同体の境界をすべての人に対して——またまさに互いに異質である人、異質であり続けることを望む人に対して——開いていることを意味している。¹⁴

ハーバーマスによるこの主張は、開かれた公平な討議を志向するという点で本稿の要求に合致したものとなっている。ではハーバーマスのこの理念の先にある、法の正当性の基礎をなすための合意を目指す開かれた討議——本稿での議論に即して言えば独占されない公的討議——とは、どのようにして実現されるのであろうか。

今、あらゆる人びとからの要求に対して開かれていると言うことは大きな困難を伴う。

¹² Habermas, 2003, p.41, 邦訳 p.61

¹³ 同上

¹⁴ Habermas, 1996, 邦訳 pp.1 f.

なぜなら、開かれた討議を主張する政治思想においては、ある事柄が公的であるか私的であるのかを判定する原理は普遍性を宣言しない。そのため、そこでは何が公的問題であるのかについての議論が常に開かれていなければならない、また、その判定もマジョリティによるものであってはならないのである。¹⁵それゆえ、現行の憲法やマジョリティの価値観からは明らかに私的であるような事柄が要求されたとしても、その要求は公的討議の場において検討されなければならないのである。¹⁶しかしハーバーマス自身が認めているように、彼の思想は「理想的発話状況(ideale Sprechsituation)」やそこでの道理に適った討議を要請しており、メカニク的な理論として成立していないと言える。¹⁷

では、ハーバーマス以上に各人の差異を重視してアイデンティティからの要求を政治的なものとして討議の場に持ち込むことを主張し、また、意見の複数性を重視し、独自の政治観から公的領域の再生を試みたアレントではどうであろうか。

アレントの政治思想において特徴的であるのは、その公私の区分である。アレントは、従来リベラリズムによってなされてきた公私の区分に対して、それを古代アテナイのポリスのイメージから説明する。つまり、私的領域とは生命としての必要から生じる、必然によって支配された自閉的なものであり、それに対して公的＝政治的領域は必然から解放された「自由の領域」であるとされる。端的に言えば、これまで見てきたようなリベラリズムにおける公私の区別に対して、アレントの考える私的領域が含む事柄は少ないのである。アレントによれば、各人は公的領域において、他者との「差異性(distinctness)」を自覚し、その差異性は自らの「唯一性(unicqueness)」となる。それゆえ、彼女の理論においては意見の複数性を持った公的領域は、より豊かな内容を持ち、多くの事柄が政治的なものとして扱われるのである。¹⁸ただし、アレントにおいても「公的空間における相互行為としての活動は、あくまでも公的な関心によって動機づけられていなければならない以上、私的な利益にもとづく行為もまた、カテゴリカルに排除されることになる」¹⁹のであり、このとき前提されているカテゴリーの成立を巡っては、本稿でなされてきたような批判が妥当すると言えるだろう。つまり、何が私的利益に基づいているのかということの判断は、必然的に、何らかの私的利益に基づいた基準によってしかなされ得ないのである。

市民の生に関わるほぼすべてを公的領域の事柄としたアレントの思想は、闘技(agon)民主主義やラディカル・デモクラシーに継承されている。続いて以下では、コノリーら

¹⁵ このとき、その問題が公的討議に値するかを別のレベルで討議することは無限遡行を招く。それゆえ、公的討議は無条件であらゆる事柄に対して開かれていなければならない。

¹⁶ ハーバーマスは、自身が討議の条件として主張する「当事者が提示する任意の問題とすべての論拠に政治的討議が開かれている」ことに対して、リベラリズムはそれを拒否するとしている。(Habermas, 1992, p.379 邦訳, 下巻 p.37)しかし、討議の公開性を要求することがリベラリズムの理念に反するとは考えられない。

¹⁷ ハーバーマスの討議理論は明らかに、従来リベラリズムが公私の区分を確定することで公的討議を独占してきたことへの批判として現れており、フェミニズムによる同様の批判と軌を一にするものであるが、本稿ではこれ以上深くは取り扱わず、その理論が政治制度としては未だ十分ではないと述べるにとどめる。

¹⁸ Arendt, 1958, pp.175 f. 邦訳 pp.286 f.

¹⁹ 川崎修, 1998, pp.335 f.

の闘技民主主義を扱い、それに対して本稿の批判を投げかけることで、その可能性を検討する。

コノリーは本稿で批判したようなリベラリズムの性質、すなわち許容し得ない他者性を脱政治化し、私的なものとするような作用に代えて、他者性や差異を「政治化(politicization)」することを提唱する。²⁰彼の思想において、各人はその差異を保持したまま公的領域に現前し、古代ギリシアの闘技場におけるような相互の「闘技的敬意」によって、互いに認め合い、アイデンティティに基づいた主張を聞くのである。ロールズとの相違を強調するなら、ロールズが公私の区別において、論争的な事柄を私的領域に落とし込み、その価値対立をリベラルな市民という機械仕掛けの神によって解決することによって「秩序だった社会」をもたらしたのに対して、闘技民主主義はその私的とされた要求をも公的討議の場に持ち出し、政治に反映させようとするのである。しかし、井上によればこれは具体的な制度構想を伴わない単なるスローガンにとどまっており²¹、また、ここでもロールズの「リベラルな市民」同様、「相互に認め合い聴きあう市民」が要請されており、このような主観的態度を政治制度とすることは困難であろう。²²しかし、コノリーの説く民主主義の非最終性(non-finalization)などの観念は公的領域の開放という本章の要求に合致しているものであり、こうした点はリベラリズムの理論が引き継がねばならないものであろう。

さて、このようにしてハーバーマス、アレント、そしてコノリーの思想は、いずれも「良き市民」が要請されることから、メカニックな政治理論を追求するという本稿の観点からすると、理想やスローガンでしかないとみなされた。

本節の最後に、「正義の基底性」の観念をもとに、以上の論者らよりも従来のリベラリズムに近い仕方でリベラリズムの再生を試みる井上達夫の思想を取り上げたい。第1章で取り上げたように、井上達夫の主張ではリベラリズムは各人の善の諸構想に対して無批判にその公共性を認めないことで、独立性を確保している。再び引用すると、「守られるべき様々な諸価値のうち、公共の力によって強行しうるのはこれだけです。あとはあなた自身の生き方と他者への説得や他者との自由な協力を通じて実現に努めて下さい。」²³ということであった。しかしここまでの批判を踏まえれば、このようにして市民の善の諸構想やその一つとしてのアイデンティティからの要求に対してその公共性をみとめないことは、そうした要求を討議領域からの排除することにつながるのである。井上はこのアポリアを避けるべく、公共性について独自の思想を展開する。

井上は善の構想が各人を規定することを認め、それでも善の構想(「善き生の諸構想」)から独立した正義原則が可能であるとする。つまり、ロールズのリベラリズムに対する

²⁰ Connolly, 1991, 邦訳第3章「リベラリズムと差異」

²¹ 井上達夫, 1999, p.214

²² この批判によって、齋藤純一らが主張するラディカル・デモクラシーもまた、良き市民を前提していると指摘しうるであろう。

また、齋藤は公共圏におけるマイノリティの保護のために、J. シュクラーが提唱する「不正義の感覚(the sense of injustice)」(Shklar, 1990, chapter 3)を挙げているが、この観念が本稿で批判してきたような寛容の言説と同様の作用をもたらすものではないのかは、今後考察すべき課題であると言える。

²³ 井上達夫, 1999, p.106

M. サンデルによる批判は、各人の善の構想はその個人と密接に結びついており、リベラリズムが言うようにバイキング形式で選ばれるものではないのであり、それゆえ善の構想から独立した中立な正義原理を構想しようとする「負荷なき自我」は認められないというものであった。²⁴井上はサンデルの主張を認めた上で、各人がそうした善の構想の実現に努めながらも、公共的理由から政治的主張を行うものとする。そしてその主張は特定の善の構想によって正当化されるのではなく、善の諸構想から独立した正義原則によって規制されるのである。井上達夫によれば、その正義原則の公共性は常に問いに付されるものである。そのため、正義原則は中立性ではなく、独立性を要請するのであり、それは正義の基底性の第2の条件として「(2) 正義の原理は「善き生」の特殊構想に依存することなく正当化可能でなければならない」と表現される。井上はこの正義の独立性に対する批判として、あらゆる正当化は特定の善の構想によってなされるという批判を想定し、それに対して、正義原理を正当化する価値は、あらゆる善の構想の促進にとって必要な、「自己の生をその探求に捧げることのできる道徳的人格としての人間存在の可能条件に関わる価値」²⁵であると主張する。しかし、そのような価値が存在し、そこにこのような内容が存在するのことは論争的な事柄であり、文化的であるとの批判を免れ得ないであろう。さらに、井上はマジョリティの暴政を防ぐような公共性の判断の根拠として、「自己の立場が少数派に逆転したと想定した場合でもなお自ら受容できる」²⁶ことを要請する「反転可能性 (reversibility)」を挙げている。しかし、たとえば人工妊娠中絶といった論争的な事柄について、討議の確保されない一方的な想定は、非対称性の点から批判されるであろう。

結局のところ、井上が公的領域を確立することによって政治理論の構想を目指したという点については、メカニク的な政治理論であるとして評価できるが、しかし公的領域を確定するというレベルにおいてマイノリティの主張をくみ取ることができず、公的領域の開放性を保持しているとは言えない。

このようにして、ここで検討された公的領域の開放を志向する諸理論もまた、第2章および第3章において示した批判を免れえないか、あるいは「良き市民」を要請するユートピア的な思想であらざるを得ないということが示された。しかしながら、第4章冒頭で述べたように、リベラルな諸観念を保持しながら、同時に家父長的に差異を同化するのでも排除するのでもないような理論は、やはりこうした開かれた、非最終性を持つ公的領域によって可能になるであろう。

²⁴ Sandel, 1998, 邦訳 pp.9 f.

²⁵ 井上達夫, *ibid*, pp.104 f.

²⁶ 井上達夫, *ibid*, p.223

結語

本稿における分析と批判で示されたように、多元主義を擁護するために利害対立だけでなく価値対立にも向き合うはずであったリベラリズムは、政治的に解決されるべき差異に由来する価値対立を、私的領域における個人的・自然的・文化的、つまり政治的に解決できない本質的な差異に由来するものとするすることで、その対処を寛容にゆだねている。つまり寛容あってのリベラリズム、多元主義であり、寛容という私的領域における実践なくして価値観の対立には対処しえないのである。また、現代リベラリズムの政治実践において寛容の対象は本質化された他者のアイデンティティ、すなわち他者そのものであり、法制度ではなく寛容が持ち出されることで一層差異が刻み付けられる。なぜなら寛容は対立問題の解決法ではなく、それに対処する方法なのであり、同時に差異とそれに由来する対立を固定するものとして機能するからである。

山田園子の表現を借りれば、寛容とは「友愛の娘ではなく敵対の娘」¹なのであり、それゆえ政治理論は寛容を良きものとして賞賛し促進するのではなく、それを生み出している「敵意」の原因を、すなわち不正義を解決すべきである。そうした不正義の解決を目指し、その原因をマイノリティの排除に結びつけ、それを政治的領域において公平に取り扱う目指すものとして、第4章では公的領域の開放性を保持する政治理論を扱った。それらのうち、討議を通じた公的領域の開放を指向するアレントやコノリー、そしてハーバーマスの思想は、ロールズの理論や、それを本稿に現れた問題群を認識しながら再生させることを試みた井上らの理論よりも、本稿でなされた寛容への批判や、それを通して現れた問題群を的確に捉えていると言えるだろう。しかしやはり、そうした思想が良き市民を要求することは理想主義との指摘を免れ得ない。以下、彼らの理論が達成困難なプロジェクトであることを指摘し、同時に理念としての寛容の要求するところの多難を示したい。²

本文中にも述べたように、彼らの理論は公的領域がよりいっそう中立的になりえたとしても、市民間の善の諸構想からの価値対立は寛容によって対処される。しかし許容しえないものをも許容しなければならないというリベラルな市民のハードルは高いのであり、そのことは井上達夫自身が述べている。井上の理論においては多元主義的な社会の実現のためには寛容な市民が必要であるが、寛容のために必要なのは「人間尊重の精神を核として保持した上での人間的共感」³であるとする加藤新平に対して、井上は以下のように述べる。

¹ 山田園子, 2005(3), p.9

² アレントらの思想が導き出す私的領域の政治化は、ともすれば私的領域に対する政治支配の介入としてネガティブに捉えられることもある。この問題について、ハーバーマスは「政治的討議の開放は、必然的に私的領域の保護を骨抜きにし、個々人の人的統合を危機に陥れかねない」(Habermas, 1992, p.380 邦訳, 下巻 pp.37 f.)という J. D. ムーン(1991)らの懸念を挙げている。

³ 加藤新平, 1976, p.552 (強調は加藤による)

人間的共感を寛容精神の基礎に置く考え方には賛成できない。人間的共感を抱きえない相手に対してなお寛容であることが寛容精神の核心であると思えるからである。「同じ人間ではないか」という感覚をともに抱き合えるような相手に対して寛容であることは比較的容易である。人が真に寛容精神の持ち主であるかどうかの決定テストは、いくら努めてもこのような共感を抱き得ない相手——「殺してやりたい程憎い奴ら」、「得体の知れない不気味な連中」、「魂を悪魔に売り渡した者ども」、「人間の名に値しない人間」等々——に対してなお寛容であり得るかである。(中略)共感が寛容を基礎づけるのではなく、共感の限界が寛容の存在理由をなす。⁴

つまり、本稿で批判したような事柄を捨象した寛容の理念があつたとしても、そのような市民社会の実現は途方もなく困難なものなのであり、これは同時にそうした徳を備えた市民状態が困難であることを示している。それゆえ、政治理論は共感といった主観的観念を捨象し、誰に対しても開かれている公的領域を構築せねばならないのである。

⁴ 井上達夫, 1986, pp.197 f.

参考文献一覧

- Arendt, H. (1951, 1958, 1966-68, 1973) *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich. 邦訳：『全体主義の起源 1 反ユダヤ主義』大久保和郎、1972、『全体主義の起源 2 帝国主義』大島通義他、1972、『全体主義の起源 3 全体主義』大久保和郎他、1974、みすず書房
- Arendt, H. (1958) *the Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press. 邦訳：『人間の条件』志水速雄、中央公論社、1973
- Arendt, H. (1968) 『暗い時代の人々』阿部齊訳、筑摩書房、2005
- Borradori, G. Habermas, J. Derrida, J. (2003) *Philosophy: in a time of terror*, The university of Chicago Press. 邦訳：藤本一勇、澤里岳史 (2003) 『テロルの時代と哲学の使命』岩波書店、2004
- Brown, W. (2006) *Regulating Aversion -Tolerance in the Age of Identity and Empire-*, Princeton University Press. (RA) 邦訳：『寛容の帝国—現代リベラリズム批判—』向山恭一、法政大学出版局、2010
- Bush, J. W. (2000) ‘The Second Gore-Bush Presidential Debates,’ 2000/10/11, commission on Presidential debates.(<http://www.debates.org/index.php?page=october-11-2000-debate-transcript>, 2012 年 1 月 10 日現在)
- Bush, J. W. (2001) ‘Inaugural Address of George W. Bush,’ 2001/1/20、イェール大学内 HP(http://avalon.law.yale.edu/21st_century/gbush1.asp, 2012 年 1 月 10 日現在)
- Connolly, W. E. (1991) 『アイデンティティ\差異：他者性の政治』杉田敦他訳、岩波書店、1998
- Cranston, M. (1967) 『自由：哲学的分析』、小松茂夫訳、岩波書店、1976
- Derrida, J. (1967) 『根源の彼方に——グラマトロジーについて』足立和浩訳、現代思潮社、1972
- Eccleshall, R. et al. (1984) *Political Ideologies: An Introduction*, Hutchinson
- Foucault, M. (1976) 『性の歴史 I 知への意志』渡辺守章訳、新潮社、1986
- Habermas, J. (1992) *Faktizität und Geltung : Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, pbk, Suhrkamp. 邦訳：『事実性と妥当性』河上倫逸他訳、未来社、2004
- Habermas, J. (1996) *Die Einbeziehung des Anderen : Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp. 邦訳：『他者の受容』高野昌行訳、法政大学出版局、2004
- Hage, G. (1998) 『ホワイト・ネーション：ナショナリズム批判』保莉実他訳、平凡社、2003
- Kamen, H. (1967) 『寛容思想の系譜』成瀬治訳、平凡社、1970
- Kant, I. (1798) 『実用的見地における人間学』渋谷治美訳、『カント全集 1 5』収録、岩波書店、2003

- Labraousse, E. (1968, 1973) 「宗教的寛容」F. P. ウィーナー編『西洋思想大事典』収録、森田安一訳、平凡社、1990
- Locke, J. (1667) ‘an essay concerning toleration’ Stewart, M. A. eds, Clarendon Press-Oxford.
- Locke, J. (1685) ‘a letter concerning toleration’ 邦訳：「寛容についての書簡」、『世界の名著 27』収録、大槻春彦責任編集、中央公論社、1968
- Mendus, S. (1989) *Toleration and the limits of liberalism*, Humanities Press International. 邦訳：『寛容と自由主義の限界』谷本光男他、ナカニシヤ出版、1997
- Merkel, A. (2007/1/17) 「ヨーロッパの魂は寛容です」、上野喬訳『経営論集』第71号収録
- Merkel, A. (2010/10/17) ‘Merkel says German multicultural society has failed’ BBC news Europe (<http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-11559451>, 2012年1月10日現在)
- Mill, J. S. (1859) *On Liberty*, George Routledge and Sons. 邦訳：『自由論』塩尻公明他、岩波書店、1971
- Rawls, J. (1971, 1999) *A theory of justice*, Harvard University Press. 邦訳：『正義論』矢島鈎次、紀伊国屋書店、1979. (訳出に当たっては『正義論 改訂版』川本隆史訳、紀伊国屋書店、2010も参考にした。)
- Rawls, J. (1993) *Political Liberalism*, Columbia University Press.
- Rawls, J. (2001) *Justice as Fairness: a Restatement*, Harvard University Press. 邦訳：『公正としての正義：再説』田中成明他、岩波書店、2004
- Sandel, M. J. (1982, 1998) 『自由主義と正義の限界〈第2版〉』菊池理夫訳、三嶺書房、1992
- Sartre, J- P. (1954) 『ユダヤ人』安堂信也訳、岩波書店、1956
- Scarman, L. (1987) ‘Toleration and the Law’ in *On toleration*, S. Mendus and D. Edwards eds, Oxford University Press.
- Sen, A. (2006) 『アイデンティティと暴力：運命は幻想である』大門毅監訳、勁草書房、2011
- Shakespeare, W. (1596-97) 『ヴェニスの商人』中野好夫訳、岩波書店(1939、1973改訳)
- Shklar, J. (1990) *the Faces of Injustice*, Yale University.
- Silberman, A. (1986) 『グスタフ・マラー事典』柴田南雄監訳、岩波書店、1993
- Spinoza, B. (1670) 『神学・政治論』畠中尚志訳、岩波書店、1944
- Taylor, C. (1994) 「《インタヴュー》多文化主義・承認・ヘーゲル」『思想(865)』, 1996-07, 岩波書店
- Taylor, C. et al., (eds.) (1994) 『マルチカルチュラルリズム』佐々木毅他訳、岩波書店、1996
- Walzer, M. (1997) *On Toleration*, Yale University. 邦訳：『寛容について』大川正彦、みすず書房、2003
- Wolff, R. P. Moore, B. jr. Marcuse, H. (1965) *A Critique of Pure Tolerance*, Beacon press. 邦訳：『純粹寛容批判』大沢信一郎、せりか書房、1969
- 芦名定道(2006)「宗教的寛容から公共性へ」『宗教と公共性』収録、宗教的寛容研究会

- ・ 芦名定道(2005)「宗教的寛容・問題群の構造：問題の整理に向けて」『宗教と寛容』収録、宗教的寛容研究会
- ・ 池田緑(2005)「平等,寛容,想像力,そして植民地主義：植民地主義をめぐる基礎的考察(II)」『大妻女子大学紀要. 社会情報系, 社会情報学研究 14』収録、大妻女子大学
- ・ 石川涼子(2005)「多様性と政治統合の基礎：ロールズ, コノリー, テイラーにおける多様性受容の構想」『早稲田政治経済学雑誌 360』収録、早稲田大學政治經濟學會
- ・ 井上公正(1978)『ジョン・ロックとその先駆者たち』御茶の水書房
- ・ 井上達夫(1986)『共生の作法』創文社
- ・ 井上達夫(1999)『他者への自由—公共性の哲学としてのリベラリズム—』創文社
- ・ 宇ノ木建太(2005)「「市民」認識の諸態様：寛容をめぐる議論を対象として」政策科学 13(1)収録、立命館大学
- ・ 大庭健(1994)「共生の強制、もしくは寛容と市場の所有：自由主義をめぐる一断想」『現代思想 22(5)』収録、青土社
- ・ 小倉欣一編(2004)『近世ヨーロッパの東と西：共和制の理念と現実』山川出版社
- ・ 加藤新平(1976)『法哲学概論』有斐閣
- ・ 川崎修(1998)『アレント：公共性の復権 現代思想の冒険者たち 17』講談社
- ・ 北村実(2010)「異文化に不寛容なフランス共和主義--スカーフ問題とライシテ」『政経研究(94)』収録、政治経済研究所『政経研究』編集委員会
- ・ 香内三郎(2005)「ジョン・ロックにおける「寛容」論の近代的転回」『コミュニケーション科学(22)』収録、東京経済大学
- ・ 香山リカ(2005)『結婚がこわい』講談社
- ・ 小林康夫他編(2006)『フーコー・ガイドブック：フーコー・コレクション』筑摩書房
- ・ 齊藤純一(2000)『公共性』、岩波書店
- ・ 齋藤純一(2008)『政治と複数性：民主的な公共性に向けて』岩波書店
- ・ 佐藤光(2008)『リベラリズムの再構築：「自由の積極的な保守」のために』書籍工房早山
- ・ 桜井哲夫(2001)『知の教科書 フーコー』講談社
- ・ 桜田美津夫(1992)「オランダ共和国における宗教的自由について」仲手川義男編著『ヨーロッパ的自由の歴史』収録、南窓社
- ・ 桜田美津夫(2005)「オランダの建国と宗教的寛容」『歴史学研究 No.808』収録、青木書店
- ・ 関良徳(2001)『フーコーの権力論と自由論』勁草書房
- ・ 玉木秀敏(2001)「リベラリズムと寛容」『大阪学院大学法学研究 第 28 卷』収録、大阪学院大学法学会
- ・ 高澤紀恵他(1996)『フランス史 2』山川出版社
- ・ 谷本光男(1996)「寛容の問題」『龍谷大學論集 448』収録、龍谷大学
- ・ 土屋恵一郎(2002)『正義論／自由論：寛容の時代へ』岩波書店
- ・ 萩原優騎(2011)「社会のダイナミズムとしての機能的寛容——マイケル・ウォルツァ

一の『寛容について』を中心として」『社会科学ジャーナル71』収録、国際基督教大学

- ・林喜代美(2002)「ジョン・ロックの寛容論と英国リベラリズム」『徳島大学社会科学研究第16号』収録、徳島大学
- ・林好雄他(2003)『知の教科書 デリダ』講談社
- ・深沢克己、高山博編(2006)『信仰と他者：寛容と不寛容のヨーロッパ宗教社会史』東京大学出版会
- ・山田園子(2004,2005)「ジョン・ロック『寛容論』の包容・寛容策——同時代の関連諸論考における位置——」(1)~(4)、『広島法学28巻』1号、同2号、同3号、同4号収録、広島大学法学会
- ・山下孝子(2006)「リベラリズムから承認へ--ガレオッティ「承認としての寛容」論をめぐって」『法学政治学論究 第70号』収録、慶應義塾大学大学院法学研究科内「法学政治学論究」刊行会
- ・和田光司(2005, 2009)「十六世紀フランスにおける寛容に関する諸概念について(上、中、下)」『聖学院大学論叢』17(3), 18(1), 21(2)収録、聖学院大学