

# 社会のダイナミズムとしての機能的寛容 —マイケル・ウォルツァーの 『寛容について』を中心として

萩原 優騎 \*

## はじめに

本稿は、拙稿「社会の構造としての機能的寛容 類的人間から個人的人間へ」（『社会科学ジャーナル』第70号、2010年）の続編である。「機能的寛容」は、国際基督教大学21世紀COEプログラム『『平和・安全・共生』研究教育の形成と展開』にて、村上陽一郎によって提唱された。それは、「平和」、「安全」、「共生」についての理論が機能する条件を示すものである。今回は、機能的寛容というものが、社会の中で具体的にどのような形をとって現われるのかということ論じた。村上は、社会における芸術家の役割を、その例として挙げている。この点について、ケネルム・バリッジが社会人類学の領域で展開した、「類的人間」と「個人的人間」という概念を中心とする理論を参照しつつ検討した。そこでは、共同体に生きる人々の逸脱の程度や、社会の変革に向かう力の度合いが考察の対象となった。ある場合には、逸脱が一定の範囲内で許容されることで、共同体の安定性が維持される。一方、そのような状態からさらに進んで、従来の状況からの逸脱を契機として、社会の変革へと向かうことがある。それが実現し得るには、個人の力だけでは不十分であり、個人の置かれた社会的状況がどのように構成されているのかということも問題になるだろう。この点について問うことが、今回の課題である。

本稿では、マイケル・ウォルツァーの『寛容について』を中心に、そこでなされている議論を機能的寛容との関連で見ると。最初に、その検討を始めるに当たって、考察の前提となる概念の定義や、ウォルツァーの問題意識を確認する。次に、ウォルツァーが示した五つの寛容体制について扱う。その区別に従えば、これまでの歴史の中に見られた寛容体制の在り方としては、主に集団を単位としたものと、個人を単位としたものが存在することになる。続いて、現代の社会状況の中では、寛容をめぐる問題が

\* 日本学術振興会特別研究員PD（東京大学大学院新領域創成科学研究科）、  
本学教養学部非常勤講師

どのような形をとって現われているのか、そして、それは従来の様相とどのように異なるのかということに触れる。その分析から、ウォルツァーは、現代社会において寛容を実現するための方途と、それに向けての実践の在り方を示唆している。そこで論じられていることについて村上は、ヨーロッパに伝統的に見られたとされる「唯一解」という前提を批判して、「複数解」という在り方を提唱している。そのような意思決定において実現されるダイナミズムこそが、機能的寛容である。最後に、これまでの議論を通じて明らかになった点を振り返り、今後の展開の可能性について述べる。

## I. ウォルツァーによる寛容体制の類型

### 1. 考察の背景

村上陽一郎は、「寛容」という概念を考察するに際して、マイケル・ウォルツァーの『寛容について』で展開されている議論に触れている。同書でウォルツァーは、この概念を次のように定義する。「寛容は生そのものを支える。なぜなら迫害はおうおうにして死を招くのみだから。さらに寛容は共同の生、つまりわたしたちが生きているさまざまな異なる共同体を支える。寛容は差異を可能にするし、差異は寛容を不可欠なものにする」。村上は、この定義において表明されているような態度を、価値多元主義と区別する。<sup>(1)</sup> なぜなら、諸伝統の間に優劣をつけることができないという意味で価値多元主義を定義するならば、ある伝統の存在を他の伝統の立場から拒否することは不可能だからである。<sup>(2)</sup> 実際には、特定の伝統を多元性という論理では肯定できない場合があるという。「ある共同体のなかで、ある伝統が『一つの伝統』《a tradition》として働いている間は、それが如何なるものであっても、許容されなければならない。しかし、それが一旦『唯一の伝統』《the tradition》となったり、あるいはそうなるうとしたとき、共同体の成員は、それを拒否することができる」。<sup>(3)</sup>

村上によると、現代社会においては、こうした価値の多元性を保証する仕組みの一つとして、「他者危害回避の原則」がある。これは、J. S. ミルの『自由論』での考察に基づいて、欧米の自由主義的な生命倫理学の立場が、自己決定権を掲げる根拠として主張してきたものである。この原則について、加藤尚武は次のように要約している。「判断能力のある成人の場合、自身の生命、身体、財産等に関して、たとえ本人にとって不利益な決定を下したとしても、結果として他人に危害を及ぼすことにならない限りは、その決定を認める」。<sup>(4)</sup> ウォルツァーならば、この原則を「手続き主義」の一種と呼ぶだろう。手続き主義の論者の典型として、ロールズやハーバマスらが挙げられ

ている。ウォルツァーの理解では、手続き主義とは、当事者に一定の制約を課すものである。「この制約とはいえば、いっさいの道德の形式的な基準、つまり絶対的な不偏不党性もしくはそのなんらかの機能的な等価物を果たすものとしてデザインされている。このような要求を賦課することは首尾よくはこぶと想定されているため、当事者たちがたどりつく結論は説得力のあるしかたで、道德的に権威あるものとみなされる」。<sup>(5)</sup>

しかし、手続き主義の観点から寛容の問題を扱うことは難しいと、ウォルツァーは考える。「すべての寛容体制を統御したり、ありとあらゆる状況、ありとあらゆる時と場所において、特定の政治制度や憲法制度のために、わたしたちに行動することを要求したりする原理は存在しない。手続き主義的議論がここでわたしたちの何の助けにもならないのは、まさに、この議論が時と場所にしがたった違いをもうけず、適切でなしかたで状況の違いを考慮に入れていないからである」。<sup>(6)</sup> 画一的な基準に依拠した万能な解決法があるとは、ウォルツァーは考えない。しかし、その点を認めたとしても、寛容に関する一般化できない個別的情况を扱えないということにはならない。寛容が実現される規範を検証し、実際の編成の理想形と、そうした編成のそれぞれに特異な変形の両方を見ることが重要であるという。<sup>(7)</sup> この作業に取り組むに当たって、これから展開される議論の背景にある問題関心が語られている。「わたしの主たる関心は、共同で（自発的結社、宗教上の礼拝、文化表現、地域自治といった経路で）行使されたり、集団によってその構成員のために要求されたりする場合の個人の諸権利にある。……問題がずっと厄介になるのは、わたしたちが向かいあわなくてはならない常軌を逸し異論を唱える者が〔個人ではなく〕集団である場合である」。<sup>(8)</sup>

ウォルツァーが個人の問題を権利の場面に限定して論じようとするということについて、村上は次のように述べる。「私は、社会の寛容は、個人の寛容の延長上にあると考えるがゆえに、個人に関しても、同じ問題を立てたい。さらに言えば、共同体のなかのエキセントリックな異分子に対して、その成員がどれだけ『寛容』になれるか、ということは、ウォルツァーの言う共同体の寛容体制にとっても、決して軽い要素ではない。異分子の存在は、共同体にとって負の価値を持つものではないからである」。<sup>(9)</sup> この視点では、ウォルツァーが論じる寛容の問題が、道德的、政治的意味にとどまらず、機能的な意味も含めて検討されるべきであることが示唆されている。ウォルツァーによれば、経験は常に文化に媒介されているのであり、このような媒介が作り上げる差異に敬意を払うことを、自身の考察では目論んでいるという。<sup>(10)</sup> この課題を達成する

には、文化の媒介作用、すなわち、集団の構成員としての個人の経験が、どのように成立するのかということが問われるべきだろう。村上が、機能的な側面を含めて寛容の問題を問う理由の一つは、この点にあると思われる。

ウォルツァーの言う文化の媒介とは、村上の表現では「ノモス」である。ノモスとは、社会共同体が、その成員を「人間」たらしめる力を指す。<sup>(11)</sup> ノモスには、二つの側面があるとされる。一つは、言語によって認識の枠組みを作る認識論的ノモスであり、もう一つは、共同体の他のメンバーの行動や躰によって個人の中に構築されていく、行動規範的ノモスである。<sup>(12)</sup> これらの働きにより、共同体の安定性が維持され、同時に、そこに生きる人々も、秩序の安定性を根本的に乱すことのない範囲内で統御される。それは、「カオス」が制御されているということである。カオスとは、個人に内在するエネルギーであり、様々な方向に闇雲に放射する可能的なものであると表現できる。<sup>(13)</sup> そのようなエネルギーが、文化の媒介によって統御されることで、社会的存在としての人間とその集団が形成される。ただし、カオスはノモスによって完全に統御されるわけではなく、ノモスから常にはみ出す余剰部分が存在する。<sup>(14)</sup> この余剰部分が、「機能的寛容」と呼ばれる。それは、現状において成立している以外の新たなノモスの創出を、機能的に保証している。<sup>(15)</sup> 道徳的、政治的な意味で寛容が問題になるのも、このようにノモスとカオスがせめぎ合う中で、共同体が維持されている限りにおいてである。すなわち、機能的寛容とは、道徳的な価値ではなく、それらの価値を論じるための機会を提供するものであると言える。<sup>(16)</sup>

## 2. 集団に対する寛容

機能的寛容について論じるに当たり、村上はウォルツァーを引用しつつ、これまでの歴史における寛容のバリエーションを紹介している。ヨーロッパの歴史には、寛容な政治体制の五つの類型があると、ウォルツァーは論じた。五つの体制のうち三番目までは、主に集団を対象として寛容が実現されるものが挙げられている。第一に、ローマ帝国をはじめとする多民族帝国である。そこでは、様々な集団は互いに共存するか選択の余地はなく、それらは帝国の官僚によって統治されている。<sup>(17)</sup> このような状況が寛容の実現であるというのは、その制度に由来するものである。すなわち、税金が支払われ平和が維持されている限り、帝国の官僚は自治共同体の内部生活には介入しないのであり、共同体の存続は、個々の構成員の差異の受容にではなく官製の寛容にのみ依存する。<sup>(18)</sup> ただし、村上が注記しているように、ここで言う「平和」は、現

代社会での戦争がない状態に相当するものではない。それは、価値観や生活様式の差異に由来する軋轢が、人々や集団の間で生じていない状態であろう。<sup>(19)</sup>

この場合、寛容の単位は近代の個人主義とは異なる。帝国における自治では、個人をエスニック集団や宗教に基づく単一のアイデンティティに閉じ込めがちであり、集団とそれが有する権威構造及び慣習的な実践が、寛容の対象となる。<sup>(20)</sup> 集団を単位とした秩序の安定性が保たれている限りは、その内部に生きる人々の日常生活も維持される。しかし、逸脱した個人は、共同体の凝集力や共同体の存続への脅威として認識されることになる。<sup>(21)</sup> そのように認識された存在は、社会の中心的な位置を占めることはできない。それゆえ、孤独な異論派や異教徒、文化の上での放浪者は、寛容でリベラルな場所である帝国の首都に逃亡するが、潜在的な異論派ら他の人々は、自らの共同体の規律に従わせられながら暮らす。<sup>(22)</sup> ここに、ノモスとカオスの関係という機能的寛容の問題が、少なくとも部分的には現れている。首都は、移動可能な逸脱者の存在が許容される空間である。そうした人々は、帝国そのものからは排除されることなく、同時に秩序の維持も図られていたと言える。結果として見るならば、帝国のノモスから逸脱しようとするエネルギーを処理する一種の安全弁として、首都という空間は機能していたことになる。

第二に、ウォルツァーは国際社会を挙げる。国家として成立している全ての集団や、その集団が許容する慣行は寛容に扱われるという意味で、国際社会は一つの体制としては寛容であるという。<sup>(23)</sup> ただし、他国の主権をそれぞれの国家が互いに認めているとしても、その限度は設定されている。その例が、人道的介入である。人類の良心に衝撃を与える行為は寛容に扱われないが、そうした行為を止めるための強制力の行使は義務付けられていなく、人道的介入は自発的に行われる。<sup>(24)</sup> それゆえ、発揮できる強制力が限られるため、国際社会は弱い体制であると、ウォルツァーは評価する。一方、村上は、ウォルツァーのこの議論の中に、寛容の機能的な意味を読み取っている。それは、外交手段などによって、国際社会が破局に至らない道を探ることにより、辛うじてでも平和的状态にとどまっているという事態である。<sup>(25)</sup> しかし、そのように読んだとしても、ウォルツァーの議論には違和感が残ると、村上は述べている。外交には、相手の伝統とは異なるこちら側の伝統を、ある程度は認めさせるという側面が含まれている。<sup>(26)</sup> この側面を考慮に入れるならば、本来的に寛容には一種の矛盾があることになるという。つまり、寛容とは、それが実現していない状態において必要とされる原則であり、寛容が実現している状態では問題にならない。<sup>(27)</sup> ところが、ウォルツァー

はこの点には全く触れないまま、国際社会は寛容な体制であると認定してしまっていると、村上是指摘する。

次に挙げられているのは、多極共存・連合型国家である。このような集団は、官僚による統治を図る多民族帝国とは性格を異にする。様々な異なる集団は、単一の超越的な権力によって寛容に扱われるのではなく、集団は互いに寛容に扱うことで、共存の方途を探る。<sup>(28)</sup> ここにも、道徳的、政治的な意味での寛容だけでなく、秩序の安定性の維持という機能的な側面を見ることができる。相互の寛容による共存が実現するには、一定の条件が必要であるとされる。種々の取り決めは、連合する共同体の規模や経済力を反映しているため、社会的な基盤の安定性に依存している。<sup>(29)</sup> もちろん、安定性が維持されるための条件は一つだけではない。例えば、当事者たちのいずれかが一定の制約を受けながら優位な地位を占めている場合や、それぞれがおおよそ対等な場合などである。<sup>(30)</sup> 逆に、そうした安定性が脅かされることは、共存や連合の危機を意味する。したがって、互いに寛容であるためには、相互の信頼が重要であると、ウォルツァーは論じる。ただし、それは相手の善意に対する信頼というよりは、悪意の効果を防ぐ制度的な取り決めに対する信頼であるという。<sup>(31)</sup>

### 3. 個人に対する寛容

残りの二つは、個人を対象として寛容が発揮されるという点を特徴とする。上述のような特徴を持つ多極共存・連合型国家と比べて、国民国家の方が実際には安定性を発揮していると、ウォルツァーは考える。それは、一つの集団が国中にわたって優位を占め、公共生活を形作り、民族マイノリティや宗教マイノリティを寛容に扱うものであるという理由による。<sup>(32)</sup> 特定の集団が支配的であるゆえに、国民国家においては、当該の集団の優位性と維持が図られる。すなわち、一つの集団が、自身の歴史と文化を反映する形で共同生活を組織するのであり、このような意図によって公教育や公共生活の象徴及び儀礼が定められる。<sup>(33)</sup> そして、村上の指摘によると、ヨーロッパの近代国家において、公教育という側面が顕著に見られるようになったことは、近代化そのものと密接に関係している。

近代社会では、生活機能の外化としての都市化という現象が生じた。<sup>(34)</sup> かつては、それぞれの家庭でなされていた子供の教育は、公教育を担う教育機関へと委ねられた。公教育の導入は、先述した「他者危害回避の原則」による秩序の維持という、機能的な問題にも不可分である。近代においては、それ以前の社会では有力であった血縁や

地縁に基づく拘束力が弱まり、個人を単位とした社会生活が普及した。そうした状況で、この原則は、個人の自由を一定の範囲内で容認し、極度な逸脱を防ぐ役割を果たすこととなった。つまり、近代社会におけるノモスとして、カオスを統御する手段になったと言える。この原則が効力を発揮するには、自己決定権を行使する条件である、理性的な判断能力を獲得した自律的な主体の形成が課題となる。それゆえ、自律的主体の判断能力を高めるために必要となるものを他律的に受容させるシステムが、社会の規範として設定される必要があった。<sup>(35)</sup>それを具体的に推進したものが、公教育である。

ここまでの記述からも明らかなように、国民国家における寛容の対象は、既に見たその他の体制とは異なる。そこでの寛容が焦点を当てているのは、集団ではなく個人である。<sup>(36)</sup>個人は、市民であると共に、特定のマイノリティの構成員でもあり得る。市民としての個人は、皆と同等の権利と義務を持ち、多数派の政治文化に積極的に関わるよう期待されるが、マイノリティの構成員としての個人は、自発的結社や相互扶助組織といった私的な集合体を作ることが認められているという。<sup>(37)</sup>もちろん、個人がマイノリティの一員として自らの立場を強く主張し行動するならば、多数派に属する人々との間で摩擦が生じるかもしれない。一方、マイノリティとしての個人は、権利と義務を有する市民でもある。それゆえ、集団の内部で長い間受け入れられてきた差別と支配の様式は、構成員が市民として承認された後には、受け入れがたいものになるかもしれない。<sup>(38)</sup>そうであるならば、マイノリティの一員であるということの自覚は両義的である。既存の規範の否定が、集団の中で名目的にせよ容認されることは、共有されているものが絶対ではないことの容認でもある。<sup>(39)</sup>つまり、このような形で個人への寛容が実現する状況では、社会の秩序の安定性は、従来からの一定の変化を伴いながら、動的に維持されるということになるだろう。こうした動的なシステムに頼るとすれば、既存の規範が時間の経過にもかかわらず無傷のままであるということにはならない。<sup>(40)</sup>

ここに、国民国家の機能に特有の問題が現れる。市民としての個人が、自身の属する集団の慣習を受け入れられない場合、国民国家は集団に対して、諸個人にもっと寛容であるように強制させることもあり得る。<sup>(41)</sup>この強制力が発揮される場面では、集団の存続が問題になる。内部の統制力が弱まった状況では、構成員を維持していくためには、教義の説得力や文化的な魅力が保持されていること、メンバーであることについての理解がリベラルであることが必要とされるという。<sup>(42)</sup>こうして、人々は自身

の所属する集団に帰属しつつ、同時に国民国家の市民として多数派の文化にも適応しながら、日々の生活を営むことになる。もちろん、マイノリティの人々が、そのような境遇に必ずしも満足であるとは限らない場合も多い。マイノリティは、民族的多数派からの圧力にさらされているからこそ、抵抗に向かって社会面と心理面の双方で自らを組織し、一つの共通の文化を再生産してきた。<sup>(43)</sup> 村上の論考では、これは普遍主義と多元主義の対立という問題に重なる。すなわち、相手はその文化を普遍的なものとして強制しようとする時、自己の独自性が自覚され、それを主張しようとするようになる。<sup>(44)</sup>

五番目に、移民社会が挙げられている。最初の移民は自らの国民国家を形成していると想像するが、彼らの統制から一旦引き離されてしまうと、国家はどの集団にも関与しなくなり、その全てに対して寛容になるという。<sup>(45)</sup> この点において、多数派を中心とする国民国家と区別される。そこでは、エスニック集団や宗教集団が自らを維持するとしたら、純粋な自発的結社として行わなければならない、他者による不寛容よりも構成員の無関心ゆえに危険に晒される。<sup>(46)</sup> そのことが、「他者危害回避の原則」を近代社会が採用した一つの帰結であると、村上は述べる。この原則は、しばしば共同体の成員同士の求心的な紐帯を崩してしまうという。<sup>(47)</sup> これは、個人の自己決定権を容認する条件としての、「他人に危害を及ぼすことにならない限り」という部分に関わるものである。危害を与えないということは、本来は相手を思いやる感覚の結果であるにもかかわらず、それだけでは、むしろ相手に対する消極的かつ無関心な態度へと、容易に変質してしまいかねない。<sup>(48)</sup> これは、後述する、ウォルツァーの言うポストモダンの社会の一つの特徴でもある。

そして、そのような社会において実現する寛容の在り方も、国民国家とは異なる。すなわち、集団の構成員としてではなく、個人としての全ての市民に対する支配管轄権を要求するのであり、寛容の対象は個人の選択と行動になるという。<sup>(49)</sup> これは、「他者危害回避の原則」の定義に合致するだろう。個人の選択と行動の自由を認めつつ、それらを一定の範囲内に制限することで、近代社会はノモスとカオスの関係を調整し、秩序の維持を図ってきた。このことは、寛容の対象となる個人の側にも言える。つまり、それぞれの集団の構成員は、一人の人間に人格化された集団文化の各々異なる型を受け入れなくてはならず、万人が自分以外の全員を寛容に扱わなければならない。<sup>(50)</sup> このように寛容の度合いが高まることは、将来においてどういった帰結をもたらすだろうか。その長期的な効果が集団の生活を促進することになるのか、それとも



解体するののかということについては先が見えないと、ウォルツァーは述べている。<sup>(61)</sup>

## II. 現代社会における機能的寛容

### 1. ポストモダンの社会

以上のように、時代が進むにつれて、寛容の体制は変化を遂げてきた。近代においては、個人により焦点が当てられることになったことが、これまでの記述から確認できるだろう。ウォルツァーによると、近代主義的なプロジェクトには二つの側面がある。一つは、民主政的な包含性という「参入」であり、もう一つは、集団全体に、声、場所、それ自身の政治を提供することという、「分離」である。<sup>(62)</sup> 分離において必要とされる「境界線を求める闘争」においては、「自己決定」がキーワードになるという。それは、一定のテリトリー、あるいは一連の独立した制度への希求を含意するものであり、脱集権化、権限移譲、自治、分割、主権が掲げられる。<sup>(63)</sup> このようにして、それぞれの集団とその構成員に対する寛容が保障されてきた。ただし、個人の自由が承認される場面では、二つの方向性を確認できるという。すなわち、自らのメンバーシップの境界から逃れ、市民であることだけを要求する者もいれば、信仰者やエスニックな縁戚関係の組織された共同体の構成員として、承認され寛容に扱われたいと欲する者もいる。<sup>(64)</sup> しかし、この二つの側面のどちらを選ぶべきなのかということには答えを出せないと、ウォルツァーは考えている。強力な集団と自由な個人の共存こそ、近代性を特徴づけるものだからである。<sup>(65)</sup>

ところが、ポストモダン状況が進行する移民社会では、このような前提が揺らぐとされる。移民社会において人々は、明確な境界や単一のアイデンティティもない生活を経験し始めているのであり、個人は郷土に関わるしがらみから逃れ出て、自由に混じり合うという。<sup>(66)</sup> その結果、個人と集団との関係は大きく変化してきた。人々は、必ずしも共通のアイデンティティに同化するとは限らず、一方で集団との関係がなくなるわけでもなく、両義的なアイデンティティを持った個人が絶えず混合する、高い強度の多文化主義が生じる。<sup>(67)</sup> こうした状況の典型として、アメリカ社会について論じられている。この多元主義という寛容の体制が焦点を当てているのは、共同の生活様式ではなく、個人の選択とライフスタイルである。<sup>(68)</sup> これは、近代社会における再帰化の増大の結果として生じた事態として、アンソニー・ギデンズが説明したことでもあった。ギデンズによると、ポスト伝統的秩序において、自己アイデンティティは再帰的に組織される試みとなり、その本質は、絶えず修正される生活史の物語にあ

る。<sup>(59)</sup> さらに、今日の社会における多様な選択肢が、そうした傾向に拍車をかける。社会生活の開放性、行為の文脈の複数化、権威の多様性のために、ライフスタイルの選択は自己アイデンティティと日常生活の構成において、ますます重要なものになっているという。<sup>(60)</sup>

そのような状況が進展する一方、多文化主義に対する反発も生じる。その典型例が、原理主義であるとされる。ウォルツァーの定義では、原理主義とは、まとまりのある共同体や統合された意識への切望をイデオロギーの形で表すものであり、その不寛容の矛先が向けられるのは他の正統派教義というよりはむしろ、世俗的な混乱と無秩序状態に対してである。<sup>(61)</sup> こうして、近代的な秩序は様々な状況を併存させつつ、変化し続けている。ただし、ウォルツァーの認識では、ポストモダン状況の進展は、未だその途上にある。それゆえ、人々は差異をまだ集合的に経験するのであり、個人的な関係が寛容の政治によって補強されなくてはならないとされる。<sup>(62)</sup> そこでは、モダンかポストモダンかという二者択一が問題なのではない。ポストモダンのプロジェクトがモダニズムに端的に取って代わったわけではなく、様々な境界が存在するのであるが、一方でこうした境界は、ありとあらゆる越境によってぼやかされているという。<sup>(63)</sup>

そのような中で、ポストモダン状況においてどのような可能性を見いだせばよいのかということ、ウォルツァーは最後に考察している。多文化主義を構成する自発的な結社としての集団は、不確実性が高いとされる。自由に参加したりしなかったりできるという自由は、強力な凝集力のある結社をもたらすことはない。<sup>(64)</sup> このような凝集力を高めることが今後の課題であるというのが、ウォルツァーの暫定的な結論である。そのために、寛容を原則とした政治参加の様々な機会を創出する試みが提唱される。寛容は、それまで抑圧され不可視であった集団に正統性を与え、こうした集団が大挙して現れると、政治空間の量、制度的機能の数と範囲、個人の参加の機会を増大させるという。<sup>(65)</sup> ただし、かつての寛容体制が持っていたような、個人に対して様々な制約を課すことで実現する凝集力が現実的ではないということも、視野に入れられている。ウォルツァーの構想では、「ポストモダンの放浪者」は、解体と混合の可能性を捉え、自由な個人として行動するが、集団の強さを背景とすることで、文化の革新と相互の学びの行為主体にもなり得る。<sup>(66)</sup>

## 2. 唯一解からの解放

ここで、前回の拙稿の最後に触れた、ケネルム・バリッジの主張に接続される。バリッ

ジは、共同体において現時点で成立しているノモスを変革するには、どのような条件が必要なのかということ論じた。従来は自明だった状況を問い直す契機となるような出来事に、どのように認識主体が関与すればよいのかということが、主題となっている。そうした出来事に直面することでパースペクティブの変容が生じ得るのは、出来事自身の力によるのではなく、そうなるように仕組まれた文化の中に人が投げ込まれているからであると、バリッジは述べる。<sup>(67)</sup> この「仕組まれた文化」がどのようなものであるのかということ、ウォルツァーは示唆している。「文化の革新と相互の学びの行為主体」を形成するには、教育が重要であるという。「民主的な教育は批判的な思考の訓練であって、そのねらいは学生たちが既成の信念体系や文化実践を自分自身で独立に、望ましくは懐疑的に評価できるようになる点にある、と想像するのは、たしかに魅力的だ。というのも、批判者こそ最良の市民ではないか、というのだから。おそらくそうかもしれない。いずれにせよ、わたしたちはそうした人たちをもっと必要としている」。<sup>(68)</sup>

そして、これは村上による機能的寛容の定義でもある。「第一に、自己が一つの選択肢としての、ある伝統に依拠していることを自覚することができ、それに基づいて、第二には、伝統に関して他の選択肢の可能性を認め、かつそれに依拠する他者の存在を認め、また、その可能性を自ら検討できる、という二つの能力を有するとき、その個人、あるいは共同体は、『寛容』であると定義できるのではないか」。<sup>(69)</sup> そのような個人のモデルとしてウォルツァーが挙げるのは、ポストモダンの移民社会に生きる主体である。ウォルツァーは、移民社会において出現した個人の在り方を、「ハイフン付きのアイデンティティ」あるいは「二重のアイデンティティ」と表現する。例えば、イタリア系アメリカ人を指す「イタリアン-アメリカン」といった表現が、それに当たる。「ハイフンは、他のアメリカ人による『イタリア人であること』の受容を象徴し、それと同時に、『アメリカ人』ということは強い文化的な主張あるいは特有の文化的な主張をもたない政治的なアイデンティティであるということの承認を象徴している」。<sup>(70)</sup>

このような個人が教育を通じて、ウォルツァーが定義する意味での批判者となるような社会が構想されている。すなわち、「異なる共同体の内部で寛容を擁護しながら、依然としてそうした差異に価値を与え、この差異を再生産する（そして再考し修正する）男たち・女たちを産みだすこと、である」。<sup>(71)</sup> そこでは、特定の共同体に帰属しながら、その時点での帰属の在り方は、もはや絶対ではない。村上の表現を用いるな

らば、「自己の無自覚な構造のなかでの『当然』なことが、一つの選択の結果であることの認識を通じての、自己の相対化の始まりである。人間は、自らの伝統を相対化し、場合によっては、それを捨てて、他の選択肢をあらためて意図的に選択することも可能になる」。(72) こうした実践を共同体に組み込む時、特定の立場や主義を前提とした二者択一は困難となる。なぜなら、特定の立場や主義に全面的に依拠し、それを絶対的な基盤として出発することが不可能になるからである。「これはつまり、わたしたちは決して多文化主義や個人主義の首尾一貫した擁護者ではありえず、わたしたちはたんに共同体主義者かリベラルかであったり、近代主義者かポストモダニストかであったりすることは決してできず、両者のバランスを求めらるるにおうじて、いまは一方、またいまは他方というあり方をとらざるをえない、ということの意味する」。(73)

ヨーロッパの歴史の中で維持されてきた一つの前提があると、村上は述べる。それは、「問題には唯一の合理的な解が存在し、ゆえに問題の解決とは何らかの方法でその唯一解を見いだすことである、という前提である」。(74) これは、一種の「信仰」と呼ぶべきものであるという。「その前提は、実は殺したはずの神の目を残していることにほかならないのではないだろうか。つまり神の目から見れば、如何なる場合でも、最善の解決があるのであり、神ならぬ人間は常にその『最善の』解に気づくわけでもなく、あるいは気づいたとしてもそれを常に実行できるわけでもない、このような了解が基底にあって、唯一解信仰も生まれてきているのではなからうか」。(75) この前提そのものを問い直す時、ダイナミズムが生じる。「そこにあるのは、飽くまでも判断のダイナミズムである。特定の価値基準に足をべったりと置いてしまって、そこから、問題を理解し、そこから、問題の解決を求めようとする、敢て挑戦的に言えば『知的怠惰』からの離脱である」。(76)

### 3. 複数解の容認

ダイナミズムが生じるということは、これまでの表現を用いれば、既存のノモスが揺動し、カオスが活性化されるという、機能的寛容に等しい。「無限後退であって少しもかまわず、むしろつねに揺れ動いているという意味ではまさしく、無限後退であるからこそ、意味があるときさえ言うてよいが、しかしとにかく、そのダイナミズムの働きだけは容認しなければならない。そのとき、ダイナミズムの静的な把握が許されるとすれば、それが『寛容』になるだろう、と考えるのである」。(77) こうして、唯一解の存在を前提とした意思決定モデルに代わるものとして、「複数解」が提唱される。

「ここで提案する複数解の容認とは、最終的に選択された『解』が『合理的な最適解』であり、『唯一解』である、という意味決定の際の『解釈』を捨てることを意味する。言い換えれば、その最終解を選ばせたのは、特定の価値と特定の視点に立つことだけであることの確認である。捨てられたそれ以外の解は普遍的な『合理性』の基準から見て『より非合理』ではない、ということの確認である」。(78)

複数解という意味決定の在り方を採用するならば、そこでの決定内容は常に暫定的なものにとどまる。それは、「ある特定の『解』が今選ばれたのは、取り敢えずある特定の価値と視点に重きを置いたからであって、それ以外の可能性を否定し、捨てたわけではない、ということ、常に、強く、認識することの提言である」。(79) ウォルツァーも、このような知の暫定性に言及している。「わたしたちはこちらではこのようにして、あちらではあのようにして、いまはこうして、いつか将来はあのようにして、というしかたで選択をおこなうべきである。たぶん、わたしたちの選択はすべて暫定的で実験的におこなわれるべきであり、いつも修正・見直しをまぬかれないし、破棄すらまぬかれない」。(80) ウォルツァーは、寛容によって多元性を保障しようと試みているが、その実現のために採用する方法は、機能的寛容に相当すると言えるだろう。

ただし、知の暫定性を容認するということは、価値の多元性を無条件に肯定することではないと、ウォルツァーは付記している。「わたしたちの選択はたったひとつの普遍的な原理（あるいは相互関連した一連の普遍的な原理）によって決定されるのではないし、こちらでの正しい選択はあちらでも同様に正しいわけではありえないという考えは、精確に言えば、相対主義的である。最善の政治制度はこの制度が編みあげようとする生活を元にとなむ人びとの歴史と文化に相対的である。これはわたしには明白な論点であると思われる。しかし、わたしは無制約の相対主義をブチあげているのではない。というのも、どんな制度も、ある制度のどんな特質も、なんらかの平和共存のかたちをもたらす（そうして基本的人権を固く支持する）ものでないかぎり、道徳的な選択にはならないのだから」。(81) 冒頭で示した、村上が言う「一つの伝統」と「唯一の伝統」の区別という論点が、ここに重なってくる。すなわち、ある伝統が「唯一の伝統」としてその普遍性を他の伝統に対して強制しようとする時、平和共存が脅かされる。そうした状況に陥らないために、機能的寛容が発揮される共同体の在り方、バリッジの表現では「仕組まれた文化」が構想される。「人は、『頑固に』自らの『伝統』に固執するが、しかし同時に、それが、そしてそのみが唯一の『伝統』であることを主張しない、という態度をとること、また共同体が、そうした態度を成員にと

らせるような制度を整えること、ここに私は、僅かに解決の光を見いだすものである」と村上は書いている。<sup>(82)</sup>

そのような制度においては、ウォルツァーが挙げていたような教育に加えて、複数解という意味決定の実践が重要となる。そのモデルを、村上は次のように記述している。「三次元的でハイアラークカルな上部で理想的な解が決まるのではなく、同じ平面の上にネットワーク状に散らばるさまざまな要素どうしの中のダイナミックに揺れ動くトレードオフ、それが時々刻々のある解となっており、それに伴ってシステム全体が静的に定まらない動きを続ける」。<sup>(83)</sup> もちろん、暫定的にはあれ、複数の選択肢の中から特定のものを選ばなければならない。しかし、「後から振り返れば、一つの解に結果が収斂しているように記述できるかもしれないにせよ、実は初期条件から結果（仮令『同じ』結果であったとしてさえ）への道程は多岐に互って可能であったはずであり、実際、仮に同じような初期条件にある二つの系が、同じような結果に到達していながら、たどった道筋が大きく異なる、というような場合を想像することは容易だろう」。<sup>(84)</sup> この点を常に自覚し、現時点で実現している選択以外のものを新たに選び取る可能性を除外しないこと、そのような意思決定構造を有する社会は、機能的に寛容である。

## おわりに

これまで見てきたように、ウォルツァーが五つの体制の類型を出発点として論じた問題には、道徳的、政治的な意味での寛容だけでなく、それをどのように実現すればよいのかという機能的寛容についての問いが含まれていた。既に引用した箇所でも村上が述べていたように、機能的寛容は道徳的な価値ではなく、そうした価値を論じるための機会を提供するものである。機能的寛容は、個人の認識の在り方において必要とされると共に、個人が参与する社会にも求められる。バリッジは、現時点で成立しているノモスの変革者となり得る存在を、「個的人間」と呼んだ。「個的人間は、別種の社会や道徳秩序を夢想する批判者でもあり、伝統を変化させようと待ちかまえる創造的な発火装置でもあるのだ。別の言い方をすれば、個的人間とは、所与のあるいは慣習的な道徳体制の変革を可能とする諸関係の体現者である」。<sup>(85)</sup> 個的人間は、自身の認識にダイナミズムを有していると共に、社会のダイナミズムを保証する存在でもある。そして、そのような人間が具体的に行動するというだけでなく、個的人間の形成を可能にするような仕組みが社会に組み込まれている必要があることを、バ

リッジは指摘した。アプローチの仕方は異なるにしても、ウォルツァーも同様の問題について問いを立てている。本稿では機能的寛容をキーワードとした検討を通じて、これらの議論において示唆されている事柄を、より明確にすることを試みたつもりである。

最後に、ここでの考察から、機能的寛容について論じることで、どのような可能性が見えてくるのかということに、簡潔ながら触れておきたい。個人や社会のダイナミズムを静的に、あるいは概念的に把握したものが機能的寛容であると、村上は述べていた。別の機会に論じたように、それを構造的に記述する一つの可能性として、ジャック・ラカンの精神分析がある。<sup>(86)</sup>そこでは、認識主体を成立させている構造に、ノモスとカオスの二つの傾向が含まれているということを見た。そうであるならば、現時点で自己批判的な認識には至らず、日常の自明性の中に埋没している認識主体も、パースペクティブの変容の可能性を構造的に有していると言うことができるはずである。それは、社会の構造にも当てはまるだろう。もちろん、認識主体を対象とした精神分析の理論を、安易に社会分析に応用することは妥当ではない。応用を試みるのであれば、元々の定義や議論の射程を明らかにした上で、どのような拡張がなされたのか、そしてその意義はどこにあるのかといったことが示されるべきである<sup>(87)</sup>。しかし、認識主体についての議論を出発点として、社会の構造を検討することには、積極的な面もある。それは、社会を一つの構造として記述した時、ノモスが揺動するカオスの契機をその構造の中に捉える限りにおいて、社会状況の変革の可能性を機能的に保証できるということである。機能的寛容という視点が、認識主体の構造と社会の構造の両方に適用可能であることの意義も、まさにこの点にあるのではないだろうか。

## 注

- (1) Walzer, p. xii. (邦訳 p.10)
- (2) 村上 (2006)、p.9.
- (3) 同上
- (4) 加藤、p.167.
- (5) Walzer, p.1. (邦訳 p.12)
- (6) *Ibid.*, pp.2-3. (邦訳 p.14)
- (7) *Ibid.*, p.3. (邦訳 p.15)
- (8) *Ibid.*, p.8. (邦訳 pp.22-23)
- (9) 村上 (2006)、p.16. ここで村上が、異質な存在は負の価値を持つとは限らないと述べているのは、そのような存在が、結果として当該の共同体の安定性を維持するものとして機能している場合を指している。詳細は、拙稿『社会の構造としての機能的寛容 類の人間から個人的人間へ』、『社会科学ジャーナル』第70号、2010年。
- (10) Walzer, p.7. (邦訳 p. 21)
- (11) 村上 (2006)、p. v.
- (12) 村上 (2009)、pp.18-19.
- (13) 同上、p.18.
- (14) 同上、p.20.
- (15) 同上
- (16) 村上 (1994)、p.222.
- (17) Walzer, p.14. (邦訳 p.30)
- (18) *Ibid.*, pp.14-15. (邦訳 p.31)
- (19) 村上 (2006)、p.17.
- (20) Walzer, p.16. (邦訳 pp.32-33)
- (21) *Ibid.*, p.16. (邦訳 p.33)
- (22) *Ibid.* (邦訳 pp.33-34)
- (23) *Ibid.*, p.19. (邦訳 p.38)
- (24) *Ibid.*, p.21. (邦訳 pp.40-41)
- (25) 村上 (2007)、p.12.
- (26) 村上 (2006)、p.19.
- (27) 同上、p.20.
- (28) Walzer, p.22. (邦訳 p.42)
- (29) *Ibid.*, p.23. (邦訳 p.44)
- (30) *Ibid.* (邦訳同上)
- (31) *Ibid.*, pp.23-24. (邦訳 p.45)
- (32) *Ibid.*, p. 24. (邦訳 p.46)
- (33) *Ibid.*, p.25. (邦訳 p.47)
- (34) 村上 (1998)、p.103.
- (35) 櫻村、p.258.



- (36) Walzer, p.25. (邦訳 p.48)
- (37) *Ibid.*, pp.25-26. (邦訳同上) ただし、後述するように、国家の市民と団体のメンバーという、ウォルツァーが採用する区別については、実際にそれが成り立つのだろうかという異論も提起されている。
- (38) *Ibid.*, p.27. (邦訳 p.50)
- (39) 村上 (1998)、p.128.
- (40) 同上、p.129.
- (41) Walzer, p.27. (邦訳 p.50)
- (42) *Ibid.* (邦訳同上)
- (43) *Ibid.*, p.258. (邦訳 p.51)
- (44) 村上 (1994)、p.229.
- (45) Walzer, p.31. (邦訳 p.56)
- (46) *Ibid.* (邦訳同上)
- (47) 村上 (2006)、p.4.
- (48) 同上
- (49) Walzer, p.31. (邦訳 pp.56-57)
- (50) *Ibid.*, pp.31-32. (邦訳 p.57)
- (51) *Ibid.*, p.34. (邦訳 p.61)
- (52) *Ibid.*, p.85. (邦訳 p.133)
- (53) *Ibid.* (邦訳同上) ここでウォルツァーが用いている「自己決定」という概念は、「他者危害回避の原則」との関連で論じられる個人についての問いと比べて、より幅広い文脈で定義され、集団単位の意味決定について使用されている。
- (54) *Ibid.*, p.86. (邦訳 pp.134-135)
- (55) *Ibid.*, p.87. (邦訳 p.135)
- (56) *Ibid.* (邦訳 p.136)
- (57) *Ibid.* (邦訳同上)
- (58) *Ibid.*, p.100. (邦訳 p.155)
- (59) Giddens, p.5. (邦訳 p.5)
- (60) *Ibid.* (邦訳同上)
- (61) Walzer, p.88. (邦訳 p.137)
- (62) *Ibid.*, p.90. (邦訳 p.140)
- (63) *Ibid.* (邦訳同上)
- (64) *Ibid.*, pp.101-102. (邦訳 p.157)
- (65) *Ibid.*, p.107. (邦訳 p.164)
- (66) *Ibid.*, p.109. (邦訳 p.168)
- (67) Burrige, pp.238-239. (邦訳 p.239)
- (68) Walzer, p.110. (邦訳 p.169)
- (69) 村上 (2006)、p.15.
- (70) Walzer, p.33. (邦訳 p.59) ハイフン付きのアイデンティティについては、大川正彦がいくつかの

点で留保している。そのような個人が、移民社会においてのみ可能であるかのように想定されること。ウォルツァーの議論においては、フランスとの対比でアメリカが一個の国民国家ではないかのように論じられていること。国家の市民と集団のメンバーの区分、あるいは公と私の区分が怪しいこと。ある集団のメンバーの貧困は、その人々が国家の市民として要請されるべきありようから逸脱しているからだという形で正当化されてきたこと。こうした点について、事態を込み入ったまま論ずる可能性を、ウォルツァーは自ら塞いでしまったのではないかと、大川は述べる（大川、pp.199-200）。ただし、本稿の関心は、ウォルツァーがハイフン付きのアイデンティティをどのように定義するか、それが政治的にどのような問題をもたらすのかということにあるわけではないので、この点について、これ以上は立ち入らない。ここで論じようとしているのは、ウォルツァーが構想する、集団の差異の維持とその変容の在り方を、機能的に見てどのように評価できるかという点にある。

- (71) Walzer, p.110. (邦訳 p.170)
- (72) 村上 (2006)、p.15.
- (73) Walzer, p.112. (邦訳 pp.171-172) ウォルツァーは、このバランスに「社会民主主義」の名前を与えている。それをどのように呼ぶかはともかく、ウォルツァーの議論は、移民社会として位置づけられている、アメリカのみ当てはまるものなのだろうか。このような方法や、その実践における社会のダイナミズムという機能は、他の社会においても論じることができるのではないか。ただし、ウォルツァーは冒頭で、自身の議論を特定の文脈に限定していることを表明している。「この試論がおこなう議論は多くの場合、ヨーロッパ、北アメリカ、中東の実例をつうじてなされている。ここでの議論がラテンアメリカ、アフリカ、アジアの現実とかみ合うかどうか、そしてそれはどの程度かについては、他の人びとに頼んで教えていただくほかないだろう」(Ibid., p.7. [邦訳 p.21])。
- (74) 村上 (1998)、p.233.
- (75) 同上、pp.233-234.
- (76) 村上 (1994)、p.242.
- (77) 同上、p.222.
- (78) 村上 (1998)、pp.234-235.
- (79) 同上、p.235.
- (80) Walzer, p.5. (邦訳 p.18)
- (81) Ibid. (邦訳 pp.18-19)
- (82) 村上 (2006)、p. x.
- (83) 村上 (1998)、pp.239-240.
- (84) 同上、p.240.
- (85) Burridge, p.5. (邦訳 p.11) 詳細は、前掲拙稿「社会の構造としての機能的寛容 類的人間から個的人間へ」を参照。
- (86) 拙稿「機能的寛容における他者の問題」、『社会科学ジャーナル』第 68 号、2009 年。
- (87) 詳細は、以下の拙稿を参照。「再帰化と自己決定権」、『社会科学ジャーナル』第 67 号、2009 年。「象徴界は衰退しているのか」、『I. R. S. — ジャック・ラカン研究 —』第 8 号、2011 年。

## 参考文献

- 大川正彦「訳者あとがき」、[大川正彦訳] 所収、2003 年。
- 樫村愛子『ラカン派社会学入門 現代社会の危機における臨床社会学』世織書房、1998 年。
- 加藤尚武『現代倫理学入門』講談社学術文庫、1997 年。
- 村上陽一郎『文明のなかの科学』青土社、1994 年。
- 『安全学』青土社、1998 年。
- 『文明の死／文化の再生』岩波書店、2006 年。
- 「寛容を巡って」、植田隆子、町野朔編『平和のグランドセオリー 序説』風行社、2007 年。
- 「芸術の起源と機能的寛容」、村上陽一郎、千葉真編『平和と和解のグランドデザイン——東アジアにおける共生を求めて』風行社、2009 年。
- Burridge, Kenelm. *Someone, No One: An Essay on Individuality*, Princeton University Press, 1979. (宮永國子訳『個のアイデンティティ——誰かであること、誰でもないこと——』世界思想社、1996 年。)
- Giddens, Anthony. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford University Press, 1991. (秋吉美都他訳『モダニティと自己アイデンティティ——後期近代における自己と社会——』ハーベスト社、2005 年。)
- Walzer, Michael. *On Toleration*, Yale University Press, 1997. (大川正彦訳『寛容について』みすず書房、2003 年。)

※本研究には、平成 22 年度科学研究費補助金 [特別研究員奨励費] (課題番号 208320) を使用した。

**Functional Tolerance as Dynamism of Society:  
Focusing on Michael Walzer's *On Toleration***

<Summary>

Yuki Hagiwara

This paper is a sequel of “Functional Tolerance as a Structure of Society: From the Person to the Individual.” Functional tolerance proposed by Yoichiro Murakami is a key concept of ICU-COE program “Peace, Security and Conviviality.” According to Murakami, society and epistemic framework consist of nomos and chaos. The regulative power of nomos is not comprehensive and chaos has a surplus part which is not regulated. This part is called functional tolerance. He developed his theory by referring to Michael Walzer's *On Toleration*. The purpose of this paper is to reconsider this book to find the new possibility of Walzer's discussion.

Walzer showed 5 regimes of toleration. The first 3 regimes, multinational empires, international society and consociations, tolerate groups. In multinational empires, “the survival of different communities depends only on official toleration, which is sustained, mostly, for the sake of peace.” As for international society, “all the groups that achieve statehood and all the practices that they permit are tolerated by the society of states.” Consociations try to maintain imperial coexistence, but “the different groups are not tolerated by a single transcendent power; they have to tolerate one another and work out among themselves the terms of their coexistence.” The rest, nation states and immigrant societies, tolerate individuals. Toleration in nation states is focused on individual participants of groups, “who are generally conceived stereotypically, first as

citizens, then as members of this or that minority.” A character of immigrant society is “the state claims exclusive jurisdictional rights, regarding all its citizens as individuals rather than as members of groups. Hence the objects of toleration, strictly speaking, are individual choices and performances.”

This analysis mentions how human beings have achieved toleration morally and politically. Besides, it also contains questions how people have maintained their community and coexistence, which is a main issue of functional tolerance. In fact, Walzer pointed out that one of the characteristic trends of the contemporary situation as postmodernity is the loss of its unity. The regime of toleration is focused on personal choices and lifestyles rather than on common ways of life. He suggests how people recover the unity and emphasizes the importance of education. Then he concludes, “Certainly, it is tempting to imagine democratic education as a training in critical thought, so that the students can undertake an independent, preferably skeptical, evaluation of all established belief systems and cultural practices: for aren’t critics the best citizens? Maybe so; in any case we need more of them.” Another name of this critical thought is functional tolerance. Murakami says that the surplus part allows people to be able to behave outside of the regulative power of *nomos*.

To choose either modernism or postmodernism on the assumption that human beings can reach one unique solution will not be the power to break down the difficulties we are faced with. Walzer and Murakami insist that we need to give up one unique solution which has been a truism through the whole history of Europe. This means that the theory of functional tolerance has the possibility to reform decision-making systems today.

