

寛容と規律化

近代的市民権とマルチカルチュラリズム

三谷 尚澄

1. <ウィスコンシン州 v. ヨーダー>のつきつけるもの

1970年代初頭、アメリカ合衆国ウィスコンシン州、グリーンカントリーに居住するアーミッシュ、ジョナス・ヨーダー、ワラス・ミラー、アディン・ユーツィーの3人は、同派の教義に従い、コミュニティーの一員である小学校8年生の児童¹を学校から退学させ、コミュニティー内での集団生活に専念する道を選択させた。それに対し、同地区の公立学校行政担当官は7歳から16歳の児童の学校教育への出席義務を命じるウィスコンシン州法（1969年制定）に則りヨーダー以下三人を告訴。告訴状を受理したグリーンカントリー地方裁判所は、州法違反の罪で被告人に有罪を宣告、罰として各人に5ドルの罰金を命じた²。

有罪判決をうけて、ヨーダー以下三人は地方裁判決をウィスコンシン州最高裁へ上告。ウィスコンシン州法による学校への出席命令は、宗教団体の設立に対する議会の中立を定める修正憲法第1条(The First Amendment)、および第1条の州レベルへの適用を定める同第14条の精神に違反する、というのが被告人の上告理由であった。審理はウィスコンシン州最高裁から合衆国連邦最高裁へとひきつがれ、最終的に、連邦最高裁がアーミッシュの人々の要求を受け入れたウィスコンシン州最高裁の判決を承認する形で、審理は決着する(Wisconsin v. Yoder 406 U.S. 205)。

一連の審理において何が問題とされていたのかを理解するためにも、まず、アーミッシュの人々がどのような理由に基づいて子供達に退学の道を選ばせたのかを明確にしておくことが必要であろう。ウィスコンシン州最高裁に対する連邦最高裁の裁量上訴文(certiorari)によれば、アーミッシュの人々の主張はこうである。

16世紀スイスの再洗礼派に淵源し、制度化された教会や物質的な繁栄の強調を拒否しつつ、簡素な初期キリスト教の姿に立ち返る事を主張するアーミッシュの教えは、

¹ フリーダ・ヨーダー（15歳）、バーバラ・ミラー（15歳）、ヴァーモン・ユーツィー（14歳）の三人。

² 以下、<ウィスコンシン州 v. ヨーダー>の公判記録に関しては：FindLaw for Legal Professionals, <http://laws.findlaw.com/us/406/205.html> に掲載の連邦最高裁判例 406 U.S. 205 (1972)に従っている。

他人と競争する精神を否定し、世間から離れたコミュニティーの中で農業を中心とした穏やかな生活を送ることを重視する。しかし、合衆国における現行の高校教育では、世間での成功につながるような知性、個人の自立、科学的／技術的知識、他者との競争の精神の重要性が強調され、それらの教育は知識よりも知恵、個人の自立よりもコミュニティーの福祉、そして近代的世俗社会との統合よりは分離を強調するアーミッシュの教義に反している。こういった、勉強やスポーツでの競争を強調する環境での教育を継続することは、子供達が神による救済の道から外れた道を歩みつづけることを意味するし、また、そういったアーミッシュの信念に敵対的な環境で身体的にも感情的にも多感な青年期を過ごすことは、アーミッシュの子供達の心に近代化された都会的な暮らしへの憧れ等余計な心理的葛藤を引き起こし、最悪の場合、子供達のコミュニティーからの離脱を促す危険さえ考えられる。そういった意味で、公立であれ私立であれ、高校への出席の強制は、アーミッシュの宗教およびその生活様式に反するばかりか、子供達の宗教的生活様式への統合を阻害し、最終的にはアーミッシュのコミュニティーを崩壊させる脅威としてしか作用しない。それ故、このまま子供達を地域の学校へと通学させつづけるならば、アーミッシュの人々は信仰を放棄して多数派社会へと同化されるか、より寛容な土地を求めて移民となる道を選ぶしかなくなってしまふことになる。これが、アーミッシュの子供たちを学校へと通学させないことの原因なのだ…。

以上がアーミッシュの人々の主張であるが、原告であるウィスコンシン州や最高裁の見解に反対するダグラス判事の主張文にみられるように、そこには、近代の社会を大きく特徴付けるリベラリズムの精神と真っ向から対立する、非常に大きな論点が含まれている。つまり、そのような主張を受け入れることは、アーミッシュの子供達が自ら望んでアーミッシュでない生き方を選択する権利、つまり、個人が自らの生活様式を自由に選択する権利という、リベラリズムの伝統ないし合衆国憲法の定める最大の自由なり権利の侵害を意味しているように思われるのである。共同社会の中にある成員が、伝統的社会を離脱して個人になろうとしたときの悲劇。ヘーゲルならば、それを、ソフォクレスの語るアンチゴネーの悲劇に託しつつ、「人間の掟」と「神々の掟」の対立と呼んだであろう³。

アーミッシュの人々が提示した問題は、いうまでもなく、急速に近代化の進行する社会の中で、絶滅の危機に瀕したマイノリティ文化をどのように保護すればよいのか、というマルチカルチュラリズムに関わる問題である。それも、単に存続の危機に瀕したマイノリティ文化の存続という問題ではなく、マイノリティの主張する文化の価値観が、多数派の側の価値観を真っ向から否定するような、極端な形態の対立を示すマルチカルチュラリズムの問題である。

³ G W. Hegel [1988], *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner, S. 304-316

確かに、マルチカルチュラリズムに関する規範的議論は近年盛んになってきている。しかし、それらの議論の主たる潮流は、現行のリベラルという多数者側の価値観と整合的な仕方でマイノリティの要求を取り込むにはどうすればよいか、に関わる議論であり、そのような議論の枠内では、アーミッシュのように「非リベラルな」文化の存続要求を受け入れるのは難しいのではないかと、との疑問が予想される。

この、リベラルでない文化の存続要求に対して、リベラルな文化はどのように対応すべきか、という問題の困難さは、社会の近代化に伴って浮上してきたマルチカルチュラリズムの要求を自らの議論の枠内に取り込もうと努力してきたリベラル陣営の努力を考えてみると、いっそう明確なものとなる。この、〈ウィスコンシン v. ヨーダー〉事件のしめす厄介さはどのような性質のものであるのか。この点をもう少し詳しく分析し、問題点を析出した上でその問題に対する解答を何らかの形で提示することを本稿の最終的な目標としてみたいのだが、まずは先を急がず、当の問題へと直接進む前に少し回り道ではあるが「リベラルな」マルチカルチュラリズムの構想がどのようなものであるかを概観し、問題の根の深さがどのようなものであるかを確認しておくことにしたい。

2. 伝統へと帰属する権利；リベラル・マルチカルチュラリズム

従来、個人の権利の最優先を主張するリベラリズムの理論と、個人の権利に優先してでも文化集団の権利を擁護するマルチカルチュラリズムの主張とは相性が悪いと考えられてきた。党派的でない政府、との建前上、政府が特定の文化的生のあり方にコミットすることはリベラリズムの原則からして認められない、というのである。これに対して、近年マイノリティ文化に対する保護の政策を、当該の文化に属する市民の権利を補充する条項であるとして容認しようとするリベラリズムの議論が注目を集めてきている。ジョセフ・ラズやウィル・キムリッカの理論がそれである⁴。

ラズが議論の出発点として重視するのは、個人の自律とは各人が外部から強制されることなしに、自ら最善であると承認する生のあり方を選択することなのであるから、そのためにも各人が自ら選択するための様々な選択肢が十分に確保されていなければならない、との前提である。ラズによれば、このような自律的生の構想は、「価値多元主義」の考えかたと分かちがたく結びついたものである。というのも、自律が価値あるものとして評価されるのは、卑しいものや不道德なものを自由に選択する、といった場合ではなく、人が様々な価値ある選択肢の中から、有意義な選択肢として自らの生のあり方を選択する、という

⁴ Joseph Raz [1994], *Multiculturalism: A liberal Perspective*, in *Dissent*, 1994 Winter
Will Kymlicka [1995], *Multicultural Citizenship*, Oxford U.P. (角田他訳[1998]『多文化時代の市民権』晃洋書房)

場合なのであるから、その背景には画一的な生の構想を人々が押し付けられている状況ではなく、様々に相対立し、両立不可能でさえあるような選択肢が存在する、との前提が控えているからである。各々独自の価値をもつ様々な選択肢の中から、各人が自分の生にとって有意義だと判断する生のあり方を選択して行くこと、自らの生を新しく自己定義してゆく過程の中においてこそ、個の自律は見出される、というわけである。ラズによれば、このような価値多元主義に基づいた自律の構想こそが、「画一的な生に対する、すなわち、理想的な生の形式についての画一的な構想を統治権力や他の手段によって人々に押し付ける社会に対するリベラルな防波堤をなす⁵」。

このように、ラズの構想によれば「自律的人格の生の特徴は、それが今あるところのものではなく、今あるところのものにいかにしてなったか⁶」の中に求められる。つまり、「自律的な主体が自ら退けた多くの選択肢が存在した、という事実によって、その生は特徴付けられる⁷」のである。ここにみられるのは、各人の自律は各人の暮らす環境のあり方に依存しているのだから、各人の自律に配慮するとは、各人の環境に配慮することでもある、という「自律の環境への依存」テーゼである。このテーゼに従うならば、当然、各人の自律に配慮する政府は、各人の環境のあり方、各人の人格的自律の条件の配備に配慮しなければならないのであり、その点にこそ政治的自由の意味が見出されるのだ、ということになるであろう。

(同じく、近年における多文化主義的リベラリズムの代表的論者とみなされているウィル・キムリッカは、ラズとほぼ同様の論点を「人々の有する、有意味な選択を行う能力は、社会構成的文化 *societal culture* へのアクセスに依存している⁸」という独自の表現で説明している。)

このように、人間の生の意義は、ある生き方を選択する際にアクセス可能である選択肢の豊富さに依存するのであるが、ラズはこの「選択肢」の中の重要な要素として、「各人の文化への帰属意識 *cultural membership*⁹」をあげている。各人がどのようにして現在の人物となったか、という過程に、彼の帰属する文化的コンテキストが大きな影響力をもつことは疑い得ないからである。ここから、各人が帰属する文化もまた、各人の有意義な自律的選択を可能にするためにも、その繁栄と尊敬とが政府による保護や支援の対象とされるべき資材のひとつである、とみなされるようになるのである。

⁵ Raz, *Ethics in the Public Domain*, Oxford U.P., p. 120

⁶ Raz, *ibid.*, p. 121

⁷ Raz, *ibid.* p.121

⁸ Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p.82-85

⁹ Raz, *Multiculturalism*, p. 71

しかし、そのような文化的コンテクストの保護が必要とされるのは、あくまでも個人の自律と厚生 Well-Being の促進を目的とする限りのことであって、それは「化石化しつつある文化を原初の状態のままにとどめておくための保守的政策でもなければ、多様性をそれ自体のために育成するべく実施される政策でもない¹⁰」。ラズのリベラリズムは、文化的集団のアイデンティティが時とともに変容するものであることを当然の事実として受け止めるし、ある文化が他の強力な文化の中へと同化されてしまうことに反対を表明もしない。多数派によって徐々に吸収されてしまいそうなマイノリティ集団が存在するにしても、「その過程が強制によるものでなく、人々や共同体に対する尊敬の欠如から生じているのではなく、また十分に段階的に進行するのであれば、そこには何の問題も存在しない¹¹」のである。

また、ラズによれば、存続の危機に脅かされている文化集団の内部では、集団の構成員たちはその文化の内部に留まり、外部の文化との接触を避けるよう重圧をかけられがちであるが、そのような保守的傾向に支持を与えるのは誤りである。確かに、ある文化の伝統的慣習を法的に承認したり、若者たちが自文化の歴史や伝統についての教育を受ける機会を保証したり、公共の施設の中に彼らの文化的要素を取り込んだり、といった措置は必要なことである¹²。しかし、だからといって、それらの多文化的社会の内部において各文化集団が変化を経験することに反対する理由はないし、とりわけ「個人の自律」を重視すべし、との基本原則からして、「自分たちの生まれついた文化の中で、自己の見解を表明する手段を見出すことのできない構成員のためにも、離脱の機会〔と権利〕とが奨励されなければならない¹³」というのがラズの結論である。

3. 文化的伝統と寛容の限界

以上は、「個人の自律」に根本的価値を見出すリベラルな主張の中にも、「環境に依存する自律」との観点から集団的権利の容認を説く理論が存在することに関する論点である。しかし、この「個人の選択の権利」に決定的な重要性を認めるラズーキムリッカ流のリベラルな行き方には、常にある種の難問がついて回る。「個人の自律」なり選択をあくまでも重視し、集団からの「離脱の権利」の確保を常に要求するリベラリズムの政策は、「個人の意義深い選択 individual meaningful choice¹⁴」に価値を認めない、あるいは個人の自由より集団の存在自体に重きをおくような文化に相對した場合に、どのような政策を採用すべきか、という問題がそれである。そして、先に見たアーミッシュの事例がリベラリズム

¹⁰ Raz, *Multiculturalism*, p.74

¹¹ Raz, *ibid.*

¹² Raz, *ibid.*, p.78f.

¹³ Raz, *ibid.*, p.77

¹⁴ Will Kymlicka [1989], *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford U.P., p. 197

に突きつけているのは、まさにこの非リベラルな文化に直面したとき、リベラリズムはどのような態度をとればよいのか、という問題なのであった。

例えば、キムリッカは近著『バナキュラーの政治』の中で、「寛容の限界」という表題の下、以下のような発言をしている。

「民族集団が少女たちに陰核除去を行うことは許されるべきであろうか。強制結婚やタリクによる離婚は合法的に承認されるべきであろうか。妻に対する暴力を非難された場合に、夫がその弁明として「文化」を引き合いに出すことは許されるべきなのだろうか。これらの慣習は、そのいずれも世界のある地域では許容されているものであり、現地では伝統として敬意を払われている可能性さえあるのである¹⁵。」

全ての文化的伝統に敬意を払うことを建前とするマルチカルチュラリズムの論理を突き詰めるなら、最終的に、我々はこのような文化的慣習をも容認せざるをえなくなるのではないか、との懸念に対して、あくまでリベラル・デモクラシーの伝統的立場を保持しようとするキムリッカはきっぱりと断言する。それらの非リベラルな文化的伝統は、マルチカルチュラリズム本来の精神からして認められない、と。

キムリッカの論拠はこうである。確かに、リベラルなマルチカルチュラリズムは、リベラルの伝統とはそぐわないような「集合的権利」を容認する。しかし、キムリッカによれば、その「集合的権利」の容認は、あくまでも、グループ対グループ間における集団の権利、つまり、多数派文化の抑圧的侵食を前にして、存続の危機に瀕したマイノリティが「対外的に自文化を防御する external protections」ためにのみ認められるものであって、この権利は、グループ内での「グループ対成員」の関係における「内部の成員の自由に対する制限の権利 internal restrictions」とは区別されるべき事柄である。前者の権利は、グループ間の平等を達成することによって、グループ内の成員の自律的生を促進する、との観点から容認される集合的権利であるが、内部の成員の自律的生に対する抑圧として作用する後者の権利は、リベラル・デモクラシーの価値観と不整合をきたす主張でしかありえない¹⁶。

このようなキムリッカの戦略は、あくまでもカナダ国内でのマルチカルチュラリズムの現状と可能性に関心を寄せるキムリッカにしてみれば当然の選択であるかもしれない。個人の自由を促進することがマルチカルチュラリズムの第一義的目的である、と明確に規定

¹⁵ Will Kymlicka [2001], *Politics in the Vernacular*, Oxford U.P., p.172

¹⁶ Will Kymlicka [1998], *Finding Our Way*, Oxford U.P., p.62

するカナダ政府の公式見解からして¹⁷、集団内の成員に対する「対内的制約」の行使は認められない、あるいは、そのラインが「非リベラル・マイノリティ¹⁸」に対する「寛容の限界」として定められざるを得ない、との結論を示すほかないからである。

しかし、キムリッカのこのような態度は、最初に見たアーミッシュの問題を考慮の枠内に取り入れるとき、どのような評価を受けることになるであろうか。この論点に関して、「対内的制約の禁止」を重視するキムリッカを批判したのがチャンドラン・クカサスである。クカサスは、アーミッシュの人々のケースとよく似た、カナダにおけるプエブロ族インディアン¹⁹の事例 (Hofer v. Hofer) に基づいて、独自のキムリッカ批判を展開している²⁰。

クカサスの語る事例によれば、あるプエブロ族のインディアンが、コミュニティ内の伝統的宗教を離れ、プロテスタントへと改宗したことをうけて、プエブロ族の評議会は、その「背教者」たちにコミュニティにおける共有財産を全面的に放棄した上で、集団の外へと追放されるべきことを命じた。一方、追放を命じられたプエブロのメンバー達は、個人の権利に基づく「信教の自由」を定めた「インディアンの権利章典」を根拠に反論、それまでの労働量に見合ったコミュニティの共有財産へのアクセス権を主張した。プエブロ評議会の命じる通り、財産の全てを失わないかぎり集団からの離脱が認められないのなら、リベラリズムの擁護する信教の自由など実質的に機能していないも同然なのであり、その限りで、信教の自由を守り抜くためにも、自分達の財産への権利は承認されるべきだ、と主張したわけである。「個人の自律」を重視するキムリッカの立場からすれば、「(プエブロからカトリックへの) アイデンティティの合理的修正可能性」(あるいは自由な生活様式を選択する権利) はリベラルの重視すべき最大の原則であって、そういったアイデンティティの書き換えを侵害するようなプエブロの民族文化は擁護されるべきではない。キムリッカ曰く、「信教の自由に関するリベラリズムの通常の観念には、自らの意思で自分の宗教を変更する各個人の権利が含まれている。プロテスタント信仰を告白したからといって、プエブロ・コミュニティのなかで暮らす能力が損なわれるべきではない²⁰」。

しかし、プエブロ族文化の研究者であるスヴェッソンの主張をひきつつクカサスの語るところによれば、宗教的規範に対する遵守の精神こそが、近代文明の侵食を前に風化の一步手前にまで至ろうとしているコミュニティの存続を基盤のところ支えているプエブロ族の文化にとって、内部の成員による伝統的宗教規範への異議申し立てや集団からの離脱の道を容認することは、自文化の存続可能性を根本の部分で破壊してしまうことを意味しており、その限りで「背教者」たちの容認は、「プエブロ・コミュニティの存続を文字

¹⁷ Canadian Heritage Homepage, *Canadian Multiculturalism Act*, 1988, http://www.canadianheritage.gc.ca/multi/policy/act_e.shtml; Kymlicka, *Finding Our Way*, p.184f.

¹⁸ Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p.164

¹⁹ Chandran Kukathas [1992], Are there any cultural rights?, in *Political Theory*, Vol.20

²⁰ Kymlicka, *Liberalism*, p. 196

通り脅かす²¹」。そして、その意味で、信教の自由というリベラルな原則のプエブロ族に対する押し付けは、宗教的規範の重要性を何よりも重視する非リベラル・コミュニティに対する抑圧的干渉以外のなにものでもない、との評価を下されざるを得ない。つまり、クカサスによれば、「(個人の自律なり自由な) 選択の決定的重要性をとりこんでしまったとき、キムリッカは干渉の道へと一步を踏み出したのだ²²」ということになるのである。クカサスはこういう。

「当該の文化がもともとリベラルな性格を有しておらず、個人であることなり個人の選択を賞賛しないものであるのなら、そのような場合その文化のリベラル化について語ることは、不可避免的にその文化の根本を掘り崩すことを意味する。文化とは、単に色彩豊かな踊りや儀式だけの問題ではないし、またそれは個人の選択の枠組みなり文脈だけで片のつく問題でさえないのである²³」。

クカサスのような、ある文化がその伝統的習慣として集団内の成員に課す「対内的制約」を擁護する論者の主張の背景には、個人の自律なり自己決定が生全領域に適用される一般的価値である、との前提が放棄される場合には、宗教集団や文化集団が、一定の個人権を制限することによってその成員達の「人格構成的目的」(サンデル)を保護することは許容されるべきだ、との要求が控えている。個人の自律的自由と水準を異にする「人格」概念の重要性を前面に押し出すことによって、非リベラルな文化を擁護することの理論的根拠とするのである。つまり、

「(サンデルたちは)良心の自由とは自らの宗教を選択する自由ではなく、自らの人格構成的目的を追求する自由として理解されるべきだと論じて、アーミッシュの人々の、子供を退学させる権利を擁護している。すなわち、人々にとって自分がどの宗教に所属しているのかということは自分が誰であるのかをきわめて根本的なところで規定しているので、人々にとっての最優先の利益は、このアイデンティティを保護し強化することであり、それに比べれば、このアイデンティティから距離をとってそれについて評価を下すことができるということはたいした利益ではない。したがって、アーミッシュの子供達に外の世界について教えてもそこには価値がほとんどないか、あるいは全くない(ひょっとするとそこには積極的害悪さえ存在するかもしれない)、と

²¹ Kukathas, *ibid.*, p.121

²² Kukathas, *ibid.*

²³ Kukathas, *ibid.* p.122

サンデルは論じているのである」(以上はキムリッカによるサンデルの主張の要約²⁴)。

そして、このように、個人の自律を重視するリベラルと、自律を犠牲にしても人格構成的目的の追求を重視すべきだ、とする要求との間には「真の対立が存在する²⁵」。一方で、信教の自由、というリベラルの価値観を擁護しようとするならば、共同体の提示する人生の諸目的は固定されており、変更不能である、とのテーゼを拒絶しなければならない。しかし、他方、リベラルが自分達と基本原則を共有しない集団に対して、それらの集団が自律の理念を共有していないからといって、リベラルの集団がそれを押し付けてもよい、ということにはならない。(これは、その反リベラル集団が外国の独立国家である場合にはとりわけ自明である)。これが、アーミッシュの問題が我々に突きつけていた問題、つまり、カントやミル等個人の自律(ないし自己決定)の権利に普遍的な価値を付与することを承認してきた、リベラリズムの伝統に対して真っ向から提出された疑念の内実を構成するものなのである。

では、問題の所在が明らかになったところで、我々はこの対立をどのように考えればよいのか。解決の糸口をつかむためにも、ここでいったん「個人の自律」なり「自己決定」の概念が決定的な重要性をもつようになった啓蒙の時代まで考察の視点を差し戻して、そこから逆照射する形で当該の「自律」をめぐる問題に対するアプローチを試みてみることにしたい。

4. 革命とものごい：一般意思と市民であることの強制

「自己決定する個人」の普遍的権利がその重要性を認知され、実現を目指されるべき政治的目標としての地位を獲得し始めたのが、近代的な「市民」概念の誕生と時期を同じくすると考えるのは、あながち的外れなことではないであろう。また、「各市民の自由と平等」の政治的理想を強力に推進した歴史的運動の代表例として、フランス革命を考えることに異論を提出する人もあまりいないであろうと思われる。そこで、「人間の普遍的権利としての自己決定」という考え方が重大な挑戦にさらされている状況に対する手がかりを探るために、権利の担い手としての近代的市民、との契機の重要性を確定させた、フランス革命の時期にまでさかのぼって、市民とはいかなる存在であったのかを考えてみることにしたい。問題史の源流にまでさかのぼって、問題を考察するための視点を確保してみることは有効な戦略であると考えられるからである。

²⁴ cf. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 163

²⁵ Kymlicka, *ibid.*

革命における平等な市民の出現は、各人に「同一のフランス国民」としてのアイデンティティを徹底させることで、市民間の連帯意識が強力に形成され始めるのと並行して生じた現象でもあった。革命の引き起こした激しい変化は、様々な個性と複数の声を媒介し、抑圧の構造を徹底して排除しようとするコンドルセ的「共同理性」ではなく、強力な同一化作用のもと、各成員の中に国民としての一体感を生み出すことを期待されたルソンの「一般意思」をその政治的主導理念として選択したのである（例えばモンターニュ派の政治運動など²⁶）。

そして、そういった革命の運動を通じて生じた「一般意思」の担い手たる「主権者」としてのフランス国民には、常に主権の担い手たるにふさわしい生活様式、つまり「市民」としての生活を送ることがその義務として要求されるようになる。つまり、主権者としてフランスにくらし、革命の成就した自由と平等とを享受しつつ毎日の生を暮らすつもりならば、そういった人物には自由と平等の代償として市民として暮らすことの義務を負ってもらう、というわけである。このように、革命における「国民の創出」運動は、同時に各人に市民としてのアイデンティティを強制的な課題として押し付けるプロセス、つまり、市民として自由であるべく強制されることをも同時に意味していた。万人が平等でなければならぬ、との建前上、万人が市民とならねばならないのであり、「市民とならない自由」は、そこには認められない。ロベスピエールの言葉でいえば、各人は市民として「自由であることを強制」されたわけである。

このような万人の市民化の運動は、例えば、革命期以降盛んになった教育と政治の結びつきの運動などにその特徴が典型的に現れている。フランス国民である以上、国民がルソンの一般意思との一体感を胸中に宿すのは当然である、との建前を前提に、「祖国愛」を説く教科書の全国的な配布が盛んに行われ、国家による万人の市民化作業が進行する。つまり、革命の国フランスに暮らすものは総員誇り高き市民たらねばならぬ、とのスローガンのもと、「大革命にふさわしい人間の再生」、あるいは「祖国愛に満ちた市民の創出」を目指して、国家による個人の私生活への規律的介入が積極的に導入され、一元的国民の創出へと急進的に向かう全国的潮流のもと、いわゆる「近代的統治」がフランス国内に導入されていくわけである²⁷。

さらに例をあげるなら、こうした「国民の創出」運動のあり方を端的に示す傾向として、1790年6月12日の、ラ・ロシュフーコー＝リアンクール宣言に端を発する「ものごい根絶委員会」の活動を挙げることができるだろう。「ものごい根絶委員会」とは、文字通り、当時フランス国内にたむろしていた貧困層、いわゆる「ものごい」層の人々に対して、単なる慈善に基づく政府からの生活補助を行うだけでよしとするのではなく、国民の一般意思に反する存在である常習的のものごいを、革命の精神に適合した正当な市民へと矯正すべく、強制的規律化の権力を行使する、という運動であった。委員会の運動は、貧民層への

²⁶ フュレ・オズーフ編 [1999], 『フランス革命事典3』, みすずライブラリー, p. 211-234

²⁷ 坂上孝 [1999], 『近代統治の技法』, 岩波書店, p. 53-117

食事や宿の供与といったレベルではなく、その貧困状態の根本的改善を目指した、定期的な家庭訪問等を手段とする生活の徹底的な規律化にその特徴をもっている。「貧困の現状を細部にわたって持続的に観察することによってその原因を特定し、適切な序言を与え、・・・つめたい行政官ではなくて、被扶助家庭にたいして配慮に満ちた視線を注ぐく後見人>としての資格」において、委員会は市民の再生を目指すのである。こうして、中央政府のパノプティコン的監視のもと、「ものごいである自由」は、国民の一般意思の権威のもとに抹消される運命をたどることになる・・・²⁸。

こういった、フランス革命に端を発する「市民」たることへの強制は、(先ほどのアーミッシュやプエブロ族の事例と同じように) やはり異質な素質をやどした「他者としての市民」との出会いの場面において顕在化される。ここで、再び考察の視点を20世紀にまで差し戻し、革命精神の同一化する傾向を端的に示すことになった「イスラムのヴェール事件」と呼ばれるある事件に注目してみることにはしたい。

5. 革命・市民・個人：「イスラムのヴェール」が問いかけるもの

「1989年10月、革命二百年のお祭り気分がすっかり遠のいたころ、パリ郊外クレューの町で一つの事件が生じた。当初は新聞の片隅に小さく報じられたただだったが、マスメディアをとおしてあつというまにフランス社会全体をまきこみ、寛容とは何か、差異への権利とは何か、社会的統合とは何か、民主主義とは何か、人権か市民権か、といった議論をまきおこすことになる。

この事件は普通、「イスラムのヴェール事件」と呼ばれている。公立の中学校に通うイスラムの女生徒サミラ（十五歳）と彼女に同調する二人の女生徒が、頭にかぶっているヴェールを教室に入っても脱ぐことを拒んだため、校長の指示で教室の外に追い出されたのである。

学校側がなぜ彼女を教室から追い出したかと言えば、日本の学校にみられるように、衣服についての校則違反などというくだらない理由によるのではない。事は、フランス革命以来の共和制の原理、また公教育をめぐるこの百年間の闘争にかかわっていた。すなわちフランス共和制は一貫して、学校教育からいかにして宗教（特にカトリック教会）の持つ影響力を排除するかに腐心してきた。とりわけ第三共和制（1871年成立）の政治指導者たちにとっての最大の課題は公教育における非宗教性(laicite)の確立であり、無免許の修道会から教育権を奪い、公立学校での宗教教育を禁じ、女子の中学・高校を設立し、といった具合に、彼らは教会の外濠を次々に埋めていった。そしてついに1905年、政教分離を法制化し、宗教を教育の場から排除することに成功したので

²⁸ 坂上、前掲書、p. 243-281

ある²⁹。」

以上は、いわゆる「イスラムのヴェール」事件が生じた1989年当時フランスに滞在していた、仏文学者の海老坂武が事件の一連の経過をつぶさに報告した文章の冒頭である。現代フランス社会に関する造詣の深さを活かして、海老坂は事件をめぐる一連の論争を手際よく裁いて報告してみせるのだが、彼の報告によれば、革命の遺産として引き継がれてきた学校教育の非宗教性と、宗教的寛容のいずれを重視すべきなのか、という点が論争の大きな焦点の一つとしてクローズ・アップされた。つまり、生徒による学校内への宗教的ファクターの持込を排除し、革命以来の共和国の規律を生徒に教えるべきなのか、それとも、宗教的寛容の原則のもと、女性徒サミラのヴェール着用を許可すべきであるのか、が事件の争点として争われたわけである。

確かに、ヴェールの着用を単なる宗教的帰属意志の表明として捉えるのなら、その着用の禁止は（革命以来続く）政府側からの直接的な規律化権力の行使、すなわちフランス国民たるサミラにも学校教育における非宗教性原則の遵守が当然要求される、の一言で話には決着がついたはずである。しかし、問題を複雑にしていたのは、18世紀以来続くカトリック教会との闘争というヨーロッパ的文脈の中で培われた非宗教性の構想が、20世紀に入り、（例えは悪いが）いわば獅子身中の虫として自国の文化内に非リベラルな文化的・政治的伝統をとり込もうとする際に生じる不可避の摩擦を、サミラのヴェール着用がはからずも象徴的に示唆していた、という事情である。

学校における非宗教性の原則は、一般意志の総意の下達成された、市民であれば当然その遵守を要求されるはずの義務である。しかし、その当の原則を定めた「フランス国民」は、あくまで18世紀から19世紀にかけてのカトリック教会との闘いという文脈を生きた特定のフランス市民であって、そのフランス市民の伝統が20世紀以降の多様な顔をした全てのフランス国籍取得者にまで当てはまる、と結論づけることには少しばかりの飛躍があるように思われる。

フランス国民の性格形成に決定的な影響を与えた1789年の「人間と市民の権利宣言」第一条は「人間は自由かつ権利において平等なものとして生まれ、かつ生存する」と人間の権利を規定しているが、その一方で、「宣言」の第6条は「法は総意（一般意思）の表明である。すべての市民は、個人的にあるいは代表者を通して法の制定に寄与する権利をもつ」として市民の権利のあり方を定めている。そして、この点に関して問われるべきなのは、第一条と第六条の狭間に現れる、「人間」と「市民」の間に存する乖離を我々はどう捉えればよいのか、という問題である。第一条における「人間」が、第六条における一般意思の担い手たる「市民」へとその性格規定を変えるとき、一体何が生じているのだろうか。革命期のフランスにおいて、「ものごい」は人間ではあるが、「市民」ではなく、「市民」

²⁹ 海老坂武 [1992]、『思想の冬の時代に』、岩波書店、p.42-43

たるべく国家による画一的規律化を施されるべき存在であった。しかし、「人間」であるものごいが「市民」へと切り替わるこの瞬間に、一体何が生じているというのか。あるいは、「人間」たるべきサミラには認められるべきヴェール着用の権利が、「市民」サミラに対しては否定されざるを得ないことの裏面ではどのような事情が働いているのか。言い換えるなら、「一般意思」という具体化された権力の正当化装置は、「一般」の枠内に取り込めない差異を含んだ他者たる人間の多様性にどう対処すればよいのかが、ヴェール事件の裏側で問われようとしているのである。佐伯啓之の解釈に倣っていうなら、西洋近代なり普遍的リベラリズムの幻想に疑いを投げかける視点の登場をヴェール事件は象徴している、ということであろう³⁰。つまり、「個人の自律」という、西洋近代に起源をもちつつも普遍的価値を体現するとされた政治的理想が、生まれ故郷であるヨーロッパなりアメリカを離れた文脈で、あるいは非リベラルな伝統との出会いの中で問い直されるとき、どのような結論が導かれるのかという問題が、ヴェール事件の裏側で問われようとしているのである。

そういった「ヴェール」が象徴する問題を引き継ぎつつ考えてみるなら、アーミッシュなりプエブロ・インディアン事件の背景にも、<個人の自律に基づく「市民の条件＝自己決定の権利」であるから、個人の権利は保護されるべきだ>との構想に価値を置くのは、一西洋近代の生み出したローカルな文化的価値観のひとつに過ぎない。つまり、そういったリベラリズムの原則に対する忠誠は国家による市民の創出過程、つまり、西洋的価値観に基づく規律的同質化の過程に他者をそのまま巻き込むこと、あるいはその覇権主義的文化侵略に対する無条件降伏の要求を意味しかねない、との理解が潜んでいる。ローカルな「市民」概念の枠にはめ込まれて、自分達の生を拘束されるのはゴメンだ、というわけである。そして、おそらくそこには同時に、自律の構想は、人間のあり方に関する哲学的考察によって支えられた普遍的洞察の示す価値観である、との啓蒙主義的人間観に対する正面からの挑戦が含まれてもいるのだろう。いずれにせよ、近代的市民の条件を満たすことと、人間として認められるべき権利を付与されていることとは全く同値ではないということ。それどころか、ものごい根絶委員会のように、自由の精神を知らぬ土着的民族を啓蒙し、彼らに自由市民の権利を与えてあげる、とのスタンスには西洋近代のうみだした価値観のパターナリスティックな押し付け、との含みが常について回りかねないことをこれらの事件は指し示しているのである。

これらの、近代的啓蒙の精神がうみだした個人の自律なり自己決定という価値観の普遍性に正面から疑いが投げかけられる現場を目の当たりにすると、やはり、「自由な市民」であることをリベラルの精神を共有しない「人間」一般のあり方にまで拡張することにはある種の傲慢さがつきまとうようだ、との結論は避けられないように思われる。しかし、だからといって、では啓蒙の精神が洞察した人間理性の自律という構想そのものが、西洋

³⁰ 佐伯啓之 [1995]、『イデオロギー／脱イデオロギー』、岩波書店、p.113-121

近代の外部では全く妥当性をかいたローカルな特色にすぎない、多様な文化的価値観の単なる一部として相対的な価値を認められるにすぎない、との結論へと一足飛びに跳躍してしまうことにも、私はためらいを感じざるを得ない。確かに、西洋近代の生み出した様々な概念の中に、具体的な文脈の刻印を消しようもなく押し付けられた、相対的妥当性をしかもちえない観念が存在するのは事実であろう。しかし、そのことが同時に、西洋の生み出した価値観には、そのいずれにも普遍的妥当性を認めることができない、との極端な結論を直接に導くわけではないのではなかろうか。西洋文化の相対化は、決して同時にその全面的否定なりローカルな地方的価値観への封じ込めを意味しはしないはずだ、との感想を私は抱かざるを得ないのである。

6. 文明と対話：マイノリティ文化は常に抑圧的なのか？

すると、いわゆる「非リベラルな」マイノリティ文化に対する我々の態度は、どのようなものであるべきなのだろうか。リベラルな原則の押し付けは避けざるを得ないにしても、そこから即座にあらゆる文化的慣習の容認なり「何でもござれ」的な「好意的無視」の政策へと飛躍してしまうのにも抵抗が感じられる。「人道的見地から」容認しがたいような文化的慣習を、マイノリティの文化だからとの理由だけで逆差別的に承認するというのも随分と問題を含んだ選択のように思われるのである。

そういったマイノリティに対する「好意的寛容」の視線がはらむ問題性を典型的に示したテキストとして、ディドロの『ブーガンヴィル航海記補遺』などを挙げることができるだろう。この物語におけるディドロの視線は、一見したところ、タヒチに居住する「幸福な野蛮人」の視線を通じて、植民地の文化を蹂躪するヨーロッパ文明を告発する、差異に寛容な精神を体現しているようである。しかし、そのタヒチ人による「未開文明」の擁護者たるディドロの視線は、同時に、文明化されてはいないが、「幸福な野蛮人」との表象をタヒチ人に押し付ける方向へと固定化されてしまっている。つまり、ディドロの視線において、タヒチ人は野蛮なりにも幸福なだけなのであって、タヒチ人の文化のなかに例えば西洋の先端をもしのぐようなリベラルな文化が存在している可能性を探る視点は最初から排除されてしまっている。寛容をよそおいつつ、「未開」との自らの基準に従ってのみ対話の相手をラベル付けするこのような視線もまた、傲慢さをはらんだものであるといわざるを得ないであろう。

同様の問題点はおそらくはラズのマルチカルチュラルリズムにも見出されるのであって、キムリックなどは「ラズは、大半の先住民族の文化が反リベラルであり、それゆえそれらをリベラル化することも不可能だ、と思い込んでいるように思われる。・・・重要なのは、現存するリベラルな民族が、どれもかつてはきわめて反リベラル的であった、ということ

を忘れないことである³¹⁾と述べたりもしている。

先のヴェール事件やアーミッシュ等の問題に関しても事情は同様であろう。例えば、ヴェール事件の背後に透けて見えるのも、イスラムのヴェール＝女性の抑圧の象徴であるから、女性の開放を前進させるべき教育体制化において、ヴェールの着用は排除されねばならない、式の、対抗文化に対する対話の姿勢の欠如という論点であったように思われる。

(件の事件の背後には、増えつづける難民の同化問題をどう処理すべきか、の政治的関心が露骨に見え隠れしている。) ヴェール＝野蛮で抑圧的で危険なイスラム(とりわけ事件の文脈では「原理主義」＝排除されるべき対象の象徴)との図式に捕われてしまうことにこそ危険の根は潜んでいるということであろう。あるいは、見方によっては、成員の改宗を認めないプエブロの社会よりも、現行のリベラルな政治体制のほうがよほど抑圧的な形態に落ち込んでいるという視点を提出することも十分可能ではないかと思われる。(井上達夫の指摘する現代日本の非リベラルな性格や最近のテロ報復に反対する論者に対するアメリカでの言論統制じみた動きは、そのような可能性を十分に予想させるものである³²⁾。)

いずれにせよ、ここまでに考察してきたどの事例に関しても述べられうるのは、いかなる文化も完全にリベラルではないし、いかなる文化も完全に反リベラルではない、との前提を常に忘れないことの重要性であるように思われる。一般に「リベラル」とされる文化であっても、そこには市民であることの強制が常につきまといている以上、その規律的な権力の行使が政治的抑圧の形態として機能していないという保証はどこにもない。つまり、市民として自由であることが必ずしも人間として自由であることを意味するわけではないし、極端な話、「都市の空気は不自由にする」といったケースを想定することすら可能ならぬのである。「リベラル対反リベラル」との二者択一的図式のもと、「共約不可能な二者間での対立」、との図式に落ち込むと、異質な他者との共存を目指した異文化間での対話、との戦略が挫折してしまうことになる。また、リベラルな寛容の精神を発揮する、との前提だけでも、そこには相手の文化を自らの基準に依拠してのみ格付けするディドロ的な抑圧の視線を導入してしまう危険が伴う。タヒチ人による、「フランス人よ、おまえたちは不自由だ」との告発に耳を傾ける可能性なり態度は常に留保されるべきである。

リベラル陣営に属するものは、自らの立場の普遍性という根拠のない幻想に依拠するのではなく、さりとて対話の可能性の完全に閉ざされた異質な他者との「暫定協定」なり「寛容」の名を借りた実質的無視の態度に留まっていればよいわけでもない。お互いが、相手に自らの価値観を承認させるべく共通の土俵に立つことを模索した上で闘争状態を保持し、かつ、相手の文化から自分達も何かを学べるかもしれない、との前提を忘れずに対話を進行させる地平の確保、という観点こそ、常に留保されるべき予備条項であろう。対話のための基盤整備、との観点から一連の外的条件を整備して行くことが、「自律」という

³¹⁾ Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p.235

³²⁾ 井上達夫 [2001], 『現代の貧困』, 岩波書店 ; (特にその第1章、第2章を参照)。

特定の価値観に依存することのできないリベリズムが採用すべき次善の策であるように思われるのである。

1996年から数年にわたってオーストラリアを揺るがしたワン・ネーション党の事件がその脅威を明確に示したように、「リベラルな平等」の教条的信仰は、非リベラルな（白人西洋の）他者に対する狂信的排除への衝動と常に背中合わせである。アジア系移民の排斥運動やアボリジニーに対する差別と偏見に満ちたポーリン・ハンソンらの政治的活動を背後で支えていたのは、各市民の権利の平等というリベラルの大原則に照らして、アボリジニーや移民文化にたいして政府が公的な援助を提供するのはおかしい、との個人権に立脚したきわめて「リベラルな」性格の強い主張であった。彼（女）らの主張が、単なるゼノフォビアに由来するヒステリックな政治運動であったわけではなく、ある意味ではきわめて正当なリベラルの伝統に則った発言にその推進力の根を有していたことは、記憶されてよい事実であるように思われる³³。

最後に、再び海老坂武の言葉を借りつつ、結論じみたことを付け加えておこなうならば、「<差異への権利>を認めることが、文化の相違を超えて、共同の（「普遍的」といってはならない）規範を探求することを妨げないはずだ。どちらの文化の慣習に従うべきかではなく、どちらの文化の慣習をもこえた共同の価値観・・・というものを共同に見つけ出すことができるのではないか³⁴」。あるいは、少なくとも、「それは不可能である」、との断定からは徹底して距離をとることこそ重要なのである。

おそらく、世間の動きは文明間の対話よりは衝突へ向かって突き進みつつある、とするのが冷静な現状認識なのであろう。確かに、リベラル・デモクラシーの勝利による「歴史の終焉」などといった一昔前の神話はどこにも姿をみせなくなってしまった。しかし、その対極にある「文明の衝突」の決定的地平からも、我々はまだまだ遠い場所にいるはずだ、との現状診断を試みてみることも、決して無益で外的外れな希望であるようには思えない。例えば、キムリッカの報告によれば、カナダのケベック州でクレューユのサミラの場合と同じような「ヒジャブ」の着用をめぐる事件が生じたとき、「あらゆるムスリムは性的平等に反対する原理主義者であり、ヒジャブを支持するムスリムは全てが陰核除去やタラク離婚をも支持し、おそらくはイランのテロリズムやサルマン・ラシュディに対する死刑宣告をも受け入れる人々なのだ、との思い込みが多数のケベック人の間にほぼ自動的に広まっていた」。しかし、とキムリッカは続ける。ヒジャブ事件は、人々が以前から心の中で抱いていたこれらのステレオタイプを議論の土俵の上へと引き出し、それについて真剣に議論するきっかけを提供したのである。議論の結果は、初期の段階では確かにムスリムたちに痛みと傷とを要求するものであった。しかし、議論が進むにつれ、ケベックの人々は

³³ ポーリン・ハンソンとワン・ネーション党の運動に関しては；関根政美 [2000], 『多文化主義社会の到来』, 朝日選書, p. 129-154

³⁴ 海老坂, 前掲書, p. 253

全てのムスリムが前述の差別的風習を支持しているわけではないこと、そして、本当の敵はイスラムそれ自体ではなく、<自分達自身の文化を含めた>、様々な文化に共通してみられる極端な過激主義なのだ、との理解を得るにいたり、最終的にケベック州におけるイスラムの存在は議論の前以上に認知されるようになったという³⁵。

大切なことは、対話の可能性を途切れさせないこと、そして、対話のための条件の設定に注意深く留意し続けておくことであろう。穏やかな対話とは程遠い、緊張感をはらんだけんか腰の「闘論」であれ、優越感に基づいた傲慢な好意的無視や対話の拒絶といった極端な姿勢より幾分かは受け入れやすい、と考えるのが穏当な態度であるように思われる。

(博士後期課程・日本学術振興会特別研究員)

³⁵ Kymlicka, *Finding Our Way*, p.69