L'Intolérable（認めがたく、耐えがたいもの）

－寛容を考えはじめるために－

佐藤　啓介

1. 寛容の危機

寛容、正確に言えば、寛容の「実践」と「理論」は、現在それぞれの面で危機に瀕しているといえる。

その危機とは、哲学者ポール・リクールの言葉を借りれば、次のように表現できる。

> 寛容についての言説は、二つの危機に瀕している。すなわち、陳腐化（banalité）の危機と、混同（confusion）の危機である。[1]

リクールが言う二つの危機のうち、「陳腐化の危機」とは、寛容の「実践面」に関わる危機である。多くの国において、憲法上、思想・信条の自由が認められており、差異を生きている現代、もはや「寛容」など当たり前の価値にすぎないという風潮が蔓延している。これが、陳腐化の危機である。もちろん、その風潮の背後に寛容に対する十分な理解が存在しているならば、そうした風潮がとりたてて問題視されることもないだろう。だが、実際には、私たちは寛容なるものに対する理論的な基礎を曖昧にしたまま、そうした風潮に流されてしまっているように思われるのである。そして、この寛容の理論的基礎についての理解の曖昧さこそが、リクールの言うもう一つの危機、「混同の危機」である。故にこちらは、寛容の「理論面」に関わる危機だと言えよう。そしてその理論的危機の内実とは、寛容という概念は、一方で制度的問題であり他方で道徳的問題であるのだが、寛容が語られる多くの場面において、その二つの次元が混同されてしまっていうという事態である。

しかし、こうした二重の危機を目の当たりにし、寛容概念についての理論的・思想史的理解の欠如を嘆き、「本来的な寛容概念」の回復を図ろうとするのは、いささか性急にすぎると思われる。そうした考えは、依拠すべき「正しい寛容概念」なるものが理論上存在すると信じており、かつ、その地点から見て、現在の危機的状況を「悪しき状況」だと判断していることになろう。しかし、以下で私が試みたいのは、そうした本来的な寛容概念の回復ではない。そうではなく、私の目標は（いわゆる）本来的な概念の存在を宙吊りにし、寛容概念を考えるにあたっての「座標軸」を整理することである。それは言ってみれば、寛容論の「マッピング」である。

では、何故そのようなマッピングをおこなおうというのか。それを明らかにするには、寛容という概念の歴史的経緯を振りかえっておくのがよいだろう。後で詳述するとおり、

---

[1] Paul Ricœur, "Tolérance, intolérance, intolérable" *Lectures 1: Autour du politique,* Seuil, 1991, p. 294.

この概念は定義が曖昧であり、それ故、歴史的・文化的に様々な位置づけ・評価がなされてきた。この曖昧さをもって寛容概念を糾弾する向きもあった。だが、この曖昧さは、実は寛容概念にとって本質的ではないかと思われるのである。というのも、社会・制度・生活様式が変わるにつれて、おのずと「何を、どこで、どのように、何のために」寛容するのか、それ自体が変化してきたからである。社会が変われば、寛容概念も変わる。従って、「本来的な寛容概念」なるものを理論的に構築し、それに訴えかけるのは、いささか本末転倒であろう。そうではなく、「何故、何のための寛容なのか」を、現在問題が起こっている個々の状況から導き出していくことが重要ではないかと思われるのである。そうした理由から、本来的な寛容概念を直ちに措定するという強圧的な身振りをする代わりに、寛容という概念をどのように扱うことができるのか、様々な観点から分類してみたいのである。

そして、その分類、そのマッピングはまさに、冒頭でリクールが述べていた「寛容の理論的危機」を解きほぐしていくことにほかならない。それが第 2 章「「寛容」という諸概念」、第 3 章「「宗教的寛容」という諸概念」の目標である。そして、その理論的危機を見極めていく中で初めて、寛容の実践的危機の回避法もまた見えてくるはずである。そこで、第 4 章「認めがたく、耐えがたいもの」では、実践的危機の何が危機なのかを明らかにした上で、その危機にどう対処すべきか、私の考えを述べることにしたい。そうした二種類の危機への二種類の対処によって、「寛容を考えはじめるため」の道が拓かれるはずである。

2. 「寛容」という諸概念

今しがた述べたとおり、以下では寛容概念のマッピングを試みたい。そのマッピングの方法とは、まず「伝統的な宗教的寛容の分類」を辞書的に確認した上で、寛容という多義的な概念に対して、様々な「分類軸」を設定することで、その意味を腑分けしていくことである。あらかじめその分類軸を述べておけば、「寛容という行為そのものに対する分類」（＝寛容の itself）、「目的ならびに動機に基づく分類」（＝寛容の why）、「対象に基づく分類」（＝寛容の what）、「手段と行為主体に基づく分類」（＝寛容の how & who）という軸を設定していく。

2-1. 伝統的な宗教的寛容の分類

寛容という概念。それが元々は近世のキリスト教的文脈から生まれたというその出自については、ここで振りかえるまでもなかろう（もちろん、だからこそ、この「宗教的寛容研究会」も成り立つわけだが）。そこでまず、伝統的な「宗教的寛容」という概念について辞書的に確認することで、その中にどのような座標軸が導入されているのかを瞥見しておこう。

RGG（*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*）第 3 版の「宗教的寛容」の項目によれば、伝統

的に、宗教的寛容には一つの区別がなされてきたことが記述されている[2]。それは、「形式的寛容（formale Toleranz）」と「内容的寛容（inhaltliche Toleranz）」の区別である。

形式的寛容とは、「他宗教の宗教とその実践に関与しないこと」であり、これが制度化されることで、「信教の自由」という概念が発生する。この寛容が形式的と呼ばれる所以は、「他宗教の内容には関知しない」からである。もちろん、そこからその対概念である形式的非寛容の定義も可能である。すなわち、「他宗教の信仰者を、ある国家制度・教会制度に属するよう強制すること」である。

他方、内容的寛容とは、「他宗教もまた聖なるものとの真の出会いの可能性だと承認すること」だと言われる。つまり、他宗教の内容にまで踏み込み、その内容そのものに対して承認を与えること、それが内容的寛容である。無論、となれば、内容的非寛容とは内容的寛容の逆、すなわち、他宗教の内容を承認しないことだということになる。

なるほど、この区分がそれなりに有効に機能する場面もあるだろう。しかし、このような（ある意味、貧弱な）区分だけで寛容の全てを論じるのは、もはや社会が複雑化した現代においては――いや、現代でなくとも――不可能であると思われる。たとえば、形式的寛容についていえば、「相手の内容に踏み込まない」ことと「信教の自由という制度」との間には、かなり大きな隔たりがあるが（たとえば、前者なら制度化されずとも、個人的行為として可能である）、それを等しく形式的寛容という語の下で一括するのは、かなり無理があるだろう。また、内容的寛容の場合、相手の信念の内容に踏み込み、それを承認するのはよいとして、それから一体どのような態度を取るのだろう。相手の信念の内容を認めるからといって、相手の行動まで全て認めるとは限らない。このように考えると、形式的寛容、内容的寛容、そのいずれの定義も、あまりに多くの「寛容」を内包しすぎてしまっている。何より、あまりに宗教的寛容に限定されすぎている。そこで、まず形容詞「宗教的」は取り払い、名詞「寛容」だけを、既に示唆した様々な軸を頼りにマッピングしていきたい。

2-2. 寛容の Itself ―― 行為そのものによる分類

寛容とは、どのような動作、どのような行為なのか。いや、それはそもそも行為だと言えるのか。そのように寛容を「動詞」として考えた場合、寛容概念には三種類の可能性が考えられる[3]。それは、「回避（abstention）」の寛容、「我慢（endurance）」の寛容、「承認

---

[2] "Toleranz", S. 1. *Digitale Bibliothek Band 12: Religion in Geschichte und Gegenwart*, S. 32954 (vgl. RGG Bd. 6, S. 932-933), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 本稿では、第 3 版の CD-ROM 版（2000 年発売）を用いた。なお、RGG 第 3 版まで元々Die Religion … という表記だが、現在刊行中の第 4 版では Religion … と定冠詞が外されている。CD-ROM のタイトルもまた、それに併せて定冠詞 Die が外されている。なお、形式的寛容と内容的寛容の区別については、以下も参照。近藤剛, 「宗教的寛容の源流と流露――神学的基礎付け・哲学的概念化・合法的制度化」『人文知の新たな総合に向けて』, 京都大学大学院文学研究科, 2004.

[3] Antoine Garapon, "The Law and the New Language of Tolerance" *Tolerance between Intolerance & the Intolerable: Diogenes* no. 176 (ed. by Paul Ricœur), Berghahn Books, 1996. Ricœur, "Tolérance, intolérance, intolérable" (op. cit.).

（admission）の寛容」の三つである。

ここには、受動的寛容から能動的寛容へ、ないし消極的寛容から積極的寛容へ、グラデーションとでもいうべき多層性が存在している。ちなみに、思想史的に見ると、回避から我慢へ、我慢から承認へと徐々に寛容概念が変容してきたことが確認できる。もちろん、その変容の背景を、思想的発展という単一の理由だけで説明することは不適切である。たとえば回避の寛容についていえば、それは「嫌な相手から回避が可能」であるような空間占有状態（＝逃げる場所がまだどこかに残っている状態）においてしか可能ではない。しかし、もはや現在の日本や欧州のような人口密度の高い都市部においては、回避の寛容は成立が難しくなっている。故に、そうした空間的圧力が承認の寛容を発生させる基盤となっているのである。

さて、我慢から承認という間も、厳密にいえばもう少し細かい区分けが可能である。ここではリクールの区分を概観するのがよいだろう[4]。

1. 賛同はしないがそれを妨げる力は持たないものを、自分の意志に反して我慢する
2. 相手の生き方には賛同しないが、それを理解しようという努力はする。ただし、それを信奉することはない
3. 相手の生き方には賛同しないが、相手が望むように生きる自由を尊重し、その生き方を公的に発言する権利を認める
4. 相手が第三者を明かに傷つけない限り、どんな生き方にも賛同する。つまり、あらゆる種類の生をあるがままにする

このように我慢から承認の間は四つの段階に細分できるのだが、これら諸段階のスライディングゲージを動かす二種類のパラメーターを確認することができる。それは、一方で「相手を妨げる力を禁欲すること」であり、他方で「自分の確信を禁欲すること」である。この二種類の禁欲をどのように働かせるか（働かせないか）によって、我慢～承認の間が、細かく揺れ動くわけである。

他方、回避～我慢～承認という三段階を、細分するのとは逆に、より広いグラデーションの中に位置づけることも可能である。それについては、フランスの哲学者 V. ジャンケレヴィッチの『徳論』における「諸徳の回廊」という議論が有益である[5]。彼は、様々な徳をその「高み」に向かって序列化していく。「……補償 → 懲罰 → 等価 → 平等 → 均衡 → 寛容 → 尊敬 → 憐れみ → 善意 → 愛 → 慈愛」という具合にである。無論、この回廊

---

[4] Ricoeur, “The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable” *Tolerance between Intolerance & the Intolerable* (op. cit.), pp. 190-191. なお、リクールは 3 と 4 の間に、もう一種類、やや特殊な寛容の段階を挿入している。「相手が私と違う生き方をする理由に、賛同するわけでもないし、賛同しないわけでもない。ただ、恐らく、相手がそうする理由は、人間的理性の有限性故に私には捉えられない善との関係を表現している」という寛容である。これは一種の不可知論的寛容とでも呼ぶことができるだろう。

[5] Vladimir Jankélévitch, *Traités des vertus II: Les vertus et l’amour* 2, Flammarion, 1970/1986. 以下も参照。合田正人,『ジャンケレヴィッチ――境界のラプソディー』, みすず書房, 2003.

の右にいくほど徳としての地位が高くなる。ジャンケレヴィッチは、この回廊の「尊敬」の段階までを「正義の領分」と呼び、「憐れみ」から終局の「慈愛」までを「愛の領分」と位置づけている（ただし、愛の領分に行けばいくほど、その徳は「誇張的徳」という、逆説的にしてほとんど実現不可能という性格を増していく反比例的な関係も潜んでいるのだが）。

さて、ジャンケレヴィッチにおいては、承認の寛容は徳の一つ上の位階「尊敬」に位置づけられ、他方、回避の寛容と我慢の寛容はかなり「マイナーな」徳に位置づけられているのが注目に値する。

> 寛容という徳は、一見すると、控えめの徳、マイナーな徳に思われるかもしれない。この語の中には、何か微かながら不遜なアクセント、知覚しがたいが尊大のニュアンスがある。[6]

ジャンケレヴィッチがこのように寛容を位置づける理由は三つある。第一の理由は、その「消極性」である。彼の考える寛容（すなわち、回避と我慢の寛容）とは、「何をすべきか」ではなく、「何をすべきではないか」しか示唆しない。こうした寛容概念は、「他者の入り込みがたさ（impénétrabilité）」をその暗黙の前提としており、結果、相手に積極的には踏み込まないという態度を生む。故に、それはマイナーだというわけだ。第二の理由は、回避と我慢の寛容が、実は寛容の主体の側に内的動機が欠如していても可能である点にある。つまり、寛容とは、内面性なき振る舞いたりうるのである。私たちは、相手に対して何ら共感がなくとも共存はできる（極端にいえば、サルの乱行に対する我慢も、他人の無作法に対する我慢も、同じ寛容になりかねないのだ）。最後の理由は、寛容が仮言性ないし条件性という性格を帯びていることである。すなわち、「～である場合に限って相手を寛容する」というその「条件付き」の性格――たとえば、自分を攻撃しない限りでの寛容など――は、「敵をも愛する」愛の無条件性に比べれば、マイナーな徳でしかないとジャンケレヴィッチは考えている[7]。

---

[6] Jankélévitch, *Traités des vertus II: Les vertus et l'amour* 2 (op. cit.), pp. 86-87.

[7] では、ジャンケレヴィッチは寛容を消極的にしか捉えていないかといえば、決してそうでもない。彼は、寛容の前提となっている「形而上学的」前提について思索を進める。その前提とは、「世界が分裂している」ないし「世界が多様である」ということ――このこと自体、よくよく考えると驚くべきことである。第一原因から発した世界が、にもかかわらず、単一ではないのである――であり、ひいては、その背後にある形而上学的悪（＝つまり、世界の不完全性）である。世界は、形而上学的に悲劇的なのである。

そして、それ故に、そこには様々な不条理がある。この結果、価値や真理もまた、世界同様、分裂してしまう。故に、私は自分のもつ価値観念（善と呼んだほうが良いが）を確信しているが、それと同時に、他の人間もまた（私のものとは異なるかもしれない）価値観念を保有していると考えざるをえなくなる（沢山のモナドが林立する状態）。何故なら、世界と同様、人間の認識能力もまた不完全で有限であるため、真理それ自体を認識することはできないからである。ここにあるのは、真理や価値という絶対的なものが複数形であるというパラドックスである。「モナドがあればあるほど、絶対的なものがある」（p. 96）。「この複数形の絶対的なものという逆説が、寛容の哲学の形而上学的基礎である」（ibid.）。「価値の世界は、分裂した世界である。価値の天穹は曇り空である」（p. 97）。

もちろん、私はジャンケレヴィッチの寛容概念をそのまま採用しようというわけではない。たとえば、必ずしも全ての寛容が条件付きの寛容であるとは限らない。むしろ、私が彼の記述から読み取りたいのは、（彼の考える）寛容の三つの性格――消極性、内面性の欠如、条件性――は、私たちが「寛容」という行為を想定する際、そのそれぞれの有無がパラメーターとして働いている、ということである。それら三つのそれぞれの有無によって、寛容という行為の内実は、非常に広い振幅をもって変動しうるのである。

以上、リクールやジャンケレヴィッチらの思索も参照しつつ、寛容という行為そのものに多彩なグラデーションがあることが明らかになっただろう。そして、そのグラデーションは、様々なパラメーターの変動によって、内部へとさらなる細分を許し、また、外部へとより広い分散を許すのである。

2-3. 寛容の Why ―― 目的と動機による分類

さて、寛容という行為そのものが抱える多様性は以上で概観できたが、その多様性は、その行為に同伴する様々な変数によって、さらに累乗されていく。その変数の軸を一つずつ確認していこう。

そもそも何故、何のために寛容を是認するか、その目的・動機は何なのか。そうした軸を設定することによっても、寛容を分類することが可能である。ここでは参考までに、ウォルツァーによる五つの理由・動機を見ておこう。彼は、相手が同朋のメンバーではなく、故に、私と相手の間に共通性が存在しない場合を念頭におきながら、寛容の動機を以下のように列挙する[8]。

1. 殺し合いではなく平和を求めるため
2. 差異に対する無関心
3. 道徳的ストイシズム（つまり、「他者には、仮にそれを魅力的な仕方で行使していなくとも、そうする権利がある」という禁欲的信念）
4. 他者への好奇心
5. 差異の熱狂的な是認、差異そのものの美的受容（「違うことはそれ自体として

ジャンケレヴィッチは、この「他者にも（私のとは異なるかもしれない）真理がある」という認識もまた、寛容と呼ぶ。この寛容は「入り込めないもの、判断しえない真理に対するオマージュ」である。さて、それでは、このように「他者にも（私のとは異なるかもしれない）真理がある」と私を意識させるのは何か。それは、断じて「他者が実際に私とは異なる真理を有している」という経験ではない（その事実自体が分からないのである）。ジャンケレヴィッチは、この「二人目の視点」を立てることは、超自然的な出来事、超理性的な跳躍、ある種の脱自だと言う。いや、より正確にいえば、他者の真理が存在しうることが論理的かつ理性的に導かれるとしても、その存在の可能性を通して、「私というモナドに、私一人の視点の特権性を放棄させる」努力――私がなすのではなく、私をなす努力――こそが、超自然的で誇張的（hyperbolique）な出来事である（p. 101）。このようなジャンケレヴィッチの寛容論には、まだまだ宗教哲学的に解明すべき問題が残っているだろう。

[8] Michael Waltzer, *On Toleration*, Yale U. P., 1997, pp. 8-13.（邦訳：マイケル・ウォルツァー（大川正彦 訳）『寛容について』，みすず書房, 2003.）

美しい」という差異の賛美）

一見すると、これらの動機はかなり異質なもの同士を含んでいる。しかし、そのどの動機であろうとも、いずれも共通して「世界に実在していることをどれほど是認していようとも自分たちが知っているものとは異なる何か、疎遠で異質な何かである他者性と共存している」状態を生み出すことが可能なのである[9]。そのため、1〜5 のいずれが「より良い／より悪い」寛容というわけではない。

> 事実、これらのどの態度であっても、それが強固に確立されていれば、寛容を安定させるだろう。[10]

プラグマティックな物言いをすれば、いずれの動機であろうと、どれも等しく役に立つのである。そのため、ジャンケレヴィッチは寛容は内面性なき行為たりうると指摘していたが、その性格が、ここではかえって好都合に働いているという見方もできるかもしれない。

また、ウォルツァーは非常に重要な指摘をしている。それは、どれかある一つの動機が、ある寛容の体制の元で全体的に共有されている必要さえないことである。要するに、各人ごとの寛容の動機が同じでなくとも、結果として、寛容の状態は成立しうるのである[11]。これは、後述する宗教的寛容の問題を考えるにあたっても、重要な視角を与えてくれよう。

2-4. 寛容の What —— 対象による分類

さて、寛容という行為が何をするのか、また、何のためになされるのか、その二つについてはある程度整理がついただろう。ついで考えるべきは、何を寛容するのか、すなわち寛容の目的語である。ここでは、そのような軸に照らすことで、二つの種類に寛容を大別することができる。それは「相手の行動（behavior）」への寛容と、「相手の信念（belief）」への寛容である[12]。

行動という現勢態への寛容と、信念という潜勢態への寛容は、厳密に区別されるべきである。何故なら、相手が何かが良いことだと信じていることと、実際にそれをなすこととは別物だからである。たとえば、相手が何か私に対して邪悪な信念を抱いているらしい。しかし、その行動は今のところ全くもって無害である。さて、私はこの相手とどう接するべきか（どこぞの国のように、予防的先制攻撃をしかけることも可能だが）。こうした問題を考える上で、この軸は重要な働きをするだろう。のみならず、かつてオウム真理教と呼ばれた宗教団体と地域住民との間で起こった（そして今も起こっている）トラブルを想起するまでもなく、この行動／信念の軸は、さらに「現在の行動／過去の行動」「現在の信念／過去の信念」という仕方で、時間軸によってさらに細分されねばならない場面も生じてくるにちがいない。

---

[9] ibid., p. 11.
[10] ibid., p. 12.
[11] ibid., p. 12.
[12] Garapon, "The Law and the New Language of Tolerance" (op. cit.), p. 72ff. ガラポンについては、以下も参照。Paul Ricœur, "*Le Gardien des promesses* d'Antoine Garapon" *Le juste* 2, Esprit, 2001.

こうした寛容の対象という問題について明確な立場を取るのは、フランスの法哲学者 A. ガラポンである。ガラポンは、近世までの寛容（特に宗教的寛容）は信念への寛容が主流だったが、もはや「信念」そのものが人間活動の指導的原理としての地位を失いつつある現代においては、信念への寛容を寛容のモデルとすることは不適切だという。つまり、「寛容の新しい言語」が必要だという。そうした行動への寛容のモデルとなるのが、「司法」の領域だとされる。

> かつて宗教が果たしていた役割を引き受けるのは、法的な領域である。[13]

未遂も含めて、裁判は「悪しき行動」が起こされてから開かれるものである以上、彼の考える行動に対する司法モデルの寛容とは、「意図主義」ではなく「帰結主義」に立脚した寛容だといえるだろう。もちろん、事前的予防措置という存在を考えると、必ずしも単純な帰結主義に立てるわけでもないのだろうし、また、そこにこの行動／信念の軸を考える上での困難があるのだろう。

2-5. 寛容の How ＆ Who ―― 手段と主語による分類

最後に、誰が、どのようによって寛容するのか、すなわち寛容の「主語」と「手段」の軸を設定することで、寛容概念はさらに分類可能である。その軸によって、寛容は概ね次の三つに分類できる。「制度」の下での寛容、「文化・共同体」の下での寛容、「個人」の下での寛容である[14]。

制度の下での寛容とは、何らかの「権威」によって成立している社会制度によって保証・推進されるものである。もちろん、権威といっても、必ずしも法・国家に限定されるとは限らない（たとえば教会制度）。他方、後者二つの寛容は、道徳的次元の問題であり、いわゆる「徳（vertu）」としての寛容である。そして、個人の下での寛容は、その徳が個人的信念のレベルにのみ根差したものだといえよう。

もちろん、一人の個人によってなされる寛容が、その三つの寛容のいずれによっても重層的に決定されていることもある（その否定や逆もまた然り）。よって、この主語・手段軸は、各座標を排他的に設定する軸のメタファーで論じるのはいささか不適切なのかもしれない。

以上、伝統的な寛容概念を踏み台にしつつ、寛容概念に対し、四つの軸――寛容行為そのもの、寛容の動機、寛容の対象、寛容の主体――を刺し込み、いくばくなりとも有用なマッピングがおこなえたのではないかと思う。繰り返すが、このマッピングの目的は、本来的な寛容とそうでない寛容との間の境界線を引くことではない。寛容そのものが持つ曖昧さを、できるだけそのままに捉えることが目的なのである。次章ではこのマッピングを延長させ、本研究会の主題である「宗教的寛容」についてもマッピングを施してみよう。

---

[13] Garapon, “The Law and the New Language of Tolerance” (op. cit.), p. 77.
[14] Ricœur, “Tolérance, intolérance, intolérable” (op. cit.), p. 297ff.

3. 「宗教的寛容」という諸概念

宗教的寛容という語に冠せられている「宗教的」という形容詞は、何を意味するのか。単純に言えば、この「的」はどんな「的」なのだろうか。この「的」の意味自体、時代・社会・制度・法・宗教が変われば、変化しうるものではないだろうか。だが、他方で、的の意味が拡散しすぎると、そもそも「宗教的寛容」という概念がなくてもよい（寛容一般だけでよい）という批判も生じるかもしれない。そこで、やはり前節の寛容一般と同様、宗教的寛容に対していくつか軸を刺し込むことによって、「的」の意味をマッピングしていく必要があろう。こちらのマッピングについては、前節よりはいささか簡略なものにとどめておこう。あまり具体的な事例から離れた思弁的なマッピングをしたところで、さしたる意味はないからである。

3-1. 宗教的寛容の Who & Whom――主格と目的格としての「的」

さて、一番容易に想起される「的」の意味とは、「宗教的寛容とは、宗教が／を寛容することだ」という考え方、つまり、主格および目的格としての「的」である。そのように解釈するならば、主格×目的格の機械的な組み合わせによって、以下の九通りの宗教的寛容が考えられる。

寛容を与える側（＝主格） 与えられる側（＝目的格）	宗教α内の教派 A	宗教α	無宗教
宗教α内の教派 B	1	2	3
宗教β	4	5	6
無宗教	7	8	9

この一覧を見るや否や、当然、どこまでが宗教的寛容の名に値するのか、そして、どこまでが宗教的寛容の問題圏に入ってくるのか、という問題が生じてくる。さすがに 9 は（常識としては）除外してもよいだろうが、3 や 6、7 や 8 は微妙な問題となろう。しかし、伝統的な宗教的寛容の問題圏といえる 1, 2, 4, 5 よりは、むしろ 3, 6, 7, 8 こそが現代、「宗教と寛容」の文脈において問われているのではないかと思われる。

もちろん、同時に、何が宗教であり何が宗教でないかの境界線が一層曖昧になりつつあるため（いや、実際にはそのような境界線などかつてからなかったのかもしれないが）[15]、この主格と目的格という二重の軸は、それ自体がかなり曖昧さを帯びた軸であることも留意しておくべきだろう。

---

[15] 「宗教」なるものの定義は何か、その外延はどこまでなのか、といった問いは、1980 年代以降の宗教学における自己批判的メターディシプリン研究の根本問題であり、そうした議論に対する目配せなしに安易に「宗教」概念を振りまわし続ける姿は、醜悪なものにさえ映りかねない。渡辺学,「宗教起源論と宗教学の起源」『岩波講座 宗教 2――宗教への視座』, 岩波書店, 2004. 深澤英隆, 「「宗教」概念と「宗教言説」の形成」『〈宗教〉再考』（島園進・鶴岡賀雄 編）, ぺりかん社, 2004.

3-2. 宗教的寛容の What ―― 目的格の中身としての「的」

的を目的格に取るとしても、さらに「相手の宗教の何を寛容するのか」と問うた場合、2-4 の「行動への寛容／信念への寛容」の区分が、それぞれさらに細分されることになる。特に、信念の内実を考えはじめるとき、宗教固有の問題が発生することになる。

まずは、行動への寛容は、形式的、ないし抽象的には、次の四種類に細分できるだろう。

1. 相手が「存在する」ことへの寛容
2. 相手が「活動する」ことへの寛容
3. 相手が「ある信条を信じる」ことへの寛容
4. 相手が「その参加者以外の人に関わる」ことへの寛容

たとえば、「あなたたちの宗教教団が存在することは認めるが、私たちには干渉しないでくれ」という主張は、1〜3 の行動に対しては寛容を示しているが、4 の行動には寛容を示していない。また、「あなたたちが何かを信じることは認めるが、団体を結成することは認めない」など、様々な寛容の内実がありうる。そして、特に 2 や 4 の中に、それこそ非常に具体的な行為（儀礼行為、居住行為、倫理的行為など）が含まれていると考えておけばよいだろう。

他方、信念の細分については、3-1 における主格と目的格の組み合わせによって、争点が莫大に増えるため、また、あまりに具体的な内容が現実において多様すぎるため、うまく整理できない。例をあげれば、寛容の対象が相手の神信念なのか、真理信念なのか、世界観なのか、価値観なのか、といった具合にである。

行動への寛容にせよ、信念への寛容にせよ、これ以上の区分をおこなうことはさほど意味のある試みではないだろう。むしろ、これ以上の議論は、個々の現実問題に即して考えられるべきである。分類は、それ自体に意味があるわけではない。

3-3. 宗教的寛容の How ―― 副詞・形容詞としての「的」

ついで、「的」を「どのようにして（宗教が／宗教を）寛容するのか」という意味での的、すなわち、副詞ないしは形容詞としての的として考えた場合、2-5 の「制度の下での寛容／文化・共同体の下での寛容／個人の下での寛容」の軸が、もう少し詳しく考えられる。具体的にいえば、後者二つがさらに細分されることになる。結果、以下のように五種類の宗教的寛容が区分されることになる。

1. 制度として確立した形での寛容
2. 制度には至っていないが、その宗教の教理によって保証される寛容
3. 制度には至っていないが、その宗教の実践的エートスおよびハビトゥスによって保証される寛容
4. 個人的に内面化され、個人的に解釈された（つまり、その解釈までもが共有されているとは限らない）教理によってなされる寛容
5. 個人的に経験された宗教的経験に基礎づけられた寛容（ここでいう宗教的経

験とは、具体的-実定的宗教における経験に限定される必要はない）

2-3 において、ウォルツァーによる「ある共同体が別の共同体に寛容を与える場合、その動機が共同体内部において同じである必要はない」という指摘を紹介したが、その指摘はこの分類において、特にも重要な意味を持っていよう。共同体だからといって、寛容の動機および手段までもが共同であるとは限らないのである。また、2-5 において、制度／文化・共同体／個人の三項が排他的座標ではないことを指摘したが、同様に、宗教的寛容の源泉もまた、以上のいずれか一つに限定されるとも限らない。たとえば、2 と 3 などは寛容の源泉として容易に共存しうるだろう。

以上で、寛容一般（2 章）、および宗教的寛容（3 章）のマッピング的分類は一通り終えることができた。それらは、本来的な寛容を探るためのものではなく、「その状況に相応しい」寛容を探るためのチャート的な下敷きにすぎない。重要なのは、このマッピングを踏み台にしつつ、そのつど適切な寛容概念――そして、マッピングそのものをもう一度――を問題状況に即して案出していくことであって、ありもしない「本来的な寛容概念」を絶対的基準として大上段に振りまわすことではない。

4. 認めがたく、耐えがたいもの（L'intolérable）

さて、ここで本論文の冒頭を想起しよう。本論文は、寛容の二重の危機――混同という理論的危機と、陳腐化という実践的危機――から議論を説き起こしたのだった。前章までの議論は、その前者、理論的危機への処方箋であった。しかし、このようなマッピングをすればするほど、そこにもう一方の危機の影がひたひたと忍び寄ってくることも否めない。そう、「何故、そんな分類などするのか。寛容なんて当たり前なのだから、いちいち考えるほどの主題だとは思えない。考えるだけ時間の無駄だ」という声を発する「陳腐化」の影である。寛容の理論的危機への処方箋は、そもそも一体何に対して処方されるべきものなのだろうか。

このような問いは、詰まるところ、「寛容の問題を一体どこから考えはじめればよいのか」という問いに帰着する。何故、私たちはそもそも寛容なる概念を問うのだろうか。以下では、これまでの形式的なマッピングという方法――これは、寛容の問題を考えはじめる「方法」の議論である――とは全く異なる形で、寛容の問題を考えはじめる「動機」の議論を展開してみたい。

4-1. 認めがたく、耐えがたいもの

現在、どこから寛容の問題に入るべきなのか。寛容の問題は、果たしてどこから立ちあがってくるのか。それは端的に言って、私たちが寛容しえないものに面したとき、「認めが

たく、耐えがたいもの（l'intolérable）」に面したときではないだろうか[16]。つまり、私たちの心の内奥に「非寛容の感情」が沸きあがる瞬間、まさにそのような瞬間こそ、寛容の問題が切迫した問題として立ちあがる原初の場面だとは考えられないだろうか。

リクールは、そうした感情が「義憤（indignation）」として形を纏ったときこそ、寛容の問題が問いとして成り立つときだと述べている。

> まさに、心の一番最初の叫びとは、次のようなものである。「そんなの絶対認められない！」。ここにあるのは、何か正義（justice）のようなものである。「そんなの不公平（injuste）だ！」、これが私たちの最初の抗議である。この義憤によって、私たちは問題へと入って行こう。[17]

このような寛容論、すなわち、「寛容」からはじめるのではなく、「非寛容」からはじめる寛容論。そうした寛容論こそが、逆説的ながら、「陳腐化の危機」の何が危機なのか（あるいは危機ではないのか）を明らかにしてくれるのではないだろうか。

それでは、そこでいう非寛容とは、果たしてどのようなものなのだろうか。これまでのマッピングの中で形式的に設定された寛容概念の中には、それを寛容概念として採択するや否や、同時に非寛容の内容も設定できるケースがいくつか含まれている。つまり、その寛容を否定するような態度が「認めがたく、耐えがたいもの」だと感じられ、それに対しては寛容を与えない、というケースである。一例として、2-5 の議論で登場した制度による寛容や文化・共同体による寛容について考えてみよう[18]。制度による寛容とは、「公正な制度の下で相手の諸権利・諸自由を保証すること」である。とすると、そうした寛容を主張するためには、逆に、公正な制度そのものを保持しないような考え方に対しては、どうしても非寛容にならざるをえない。そうした考え方にさえ寛容を与えてしまっては、制度的寛容そのものが破綻してしまうからである。同様に、文化・共同体による寛容について言えば、その寛容とは「違う習慣・考え・信条を持つ相手と共存する態度」のことであるが、そこには、「共生の基礎となるコンセンサスを形成する行為に加わらず、むしろそれを攻撃する態度」に対する非寛容が内包されている。

しかし、このような非寛容は、寛容の内容を設定したことで事後的に析出される非寛容、寛容の定義のうちに既に内容された非寛容にすぎない。言わば、寛容の定義の裏返しである。従ってそれは、既に寛容概念が意味あるものとして受け取られている場合にのみ立ち現れてくる非寛容であり、「寛容の問題が切迫して立ち現れてくる非寛容の瞬間」とは呼べまい（むしろ、以上のような寛容の定義に内包された非寛容とは、「非寛容の問題が切迫して立ち現れてくる寛容の瞬間」とでも呼ぶべき瞬間に関わってくる）。

となると、「寛容に先立つ非寛容」なるもの、「それ自体として認めがたく、耐えがたい

---

[16] L'intolérable とは、もともとはリクールから借用したものである。これを「認めがたく、耐えがたいもの」と訳す理由は、2-2 で確認した寛容の三類型（回避・我慢・承認）を踏まえた結果である。

[17] Ricœur, "Tolérance, intolérance, intolérable" (op. cit.), p. 294.

[18] ibid., pp. 301-302, 305-306.

もの」が何なのかを考えるには一体どうしたらよいのだろうか。その考察のためには、いささか方法論的予察を要するようである。

4-2. 義憤の発見術によるミニマリズム的寛容論

ここで私たちは、先に引用したリクールの言葉にもう一度目を通してみよう。「まさに、心の一番最初の叫びとは、次のようなものである。『そんなの絶対認められない！』……この義憤によって、私たちは問題へと入って行こう」。

さて、私たちが実際にこのように叫ぶ場面を想起してみよう。卑近な例として、ケーキを前にした私と姉。年上というただそれだけの理由で、大きなケーキを先に奪ってしまう姉。それに対して、泣きじゃくりながら叫ぶ私。「そんなの絶対認められない！」。私たちはそう叫んでいるとき、「それでは何が正当に認められるべきか」をよく理解した上で叫んでいるだろうか。そして、その理解から演繹的に叫びを発しているのだろうか。恐らく、大抵の叫びは、そんな演繹的なものではあるまい。端的にいって、「何だかよく分からないが、とにかく認められない」という（ときに不合理でさえある）感情から憤りを発しているのではなかろうか。

「寛容に先立つ非寛容」もまた、この何とも安直とも言える（そして、理性／感情という、古き、そしていかがわしい二分法にあえて立脚した）現実的直感によってこそ発見できるのではないだろうか。つまり、何が一般に寛容されるべきかはよく分からないが、それが寛容されるのだけはどうしても認められないという憤り。そこから初めて、寛容を真に問題たらしめる「認めがたく、耐えがたいもの」の姿が浮かび上がってくるのではないだろうか。義憤は「発見術（Heuristik）」としての役割を果たすのである[19]。ここで私が拠って立っているのは、「最低限何が寛容されるべきかよりは、最低限何が寛容されるべきではないかのほうが、分かりやすい」という、いささか素朴ともいえる発想である。古来からの言いまわしを引けば、「善よりは悪のほうが何だかまだ分かる」という皮膚感覚である。

> 事実、不正に対する我々の感覚は、大抵の場合、正義に対する感覚よりも信頼が置ける。[20]

このような感覚から「最低限何が寛容されるべきではないか」を明らかにし、その後で初めて「何が寛容されるべきか」を考えていく身振り、それを以下ではミニマリズム的寛容論と呼ぶことにしよう。

私がミニマリズム的寛容論と呼ぶものに、もう少し詳しい肉づけをしておこう。先にリクールに倣いつつ、義憤は発見術としての役割を果たすと述べたが、このような考え方を最初に提起したのはドイツの哲学者 H. ヨナスである。彼は著書『責任原理』の中で、義憤ではなく、「畏れの感情」に発見術としての役割を与えている。

---

[19] Ricoeur, “The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable” (op. cit.), p. 197ff.

[20] Paul Ricoeur, “Une théorie purement procéduale de la justice est-elle possible?: A propos de *Théorie de la justice* de John Rawls” *Le juste* 1, Esprit, 1995, pp. 93-94.

> 危険が知られていない限り、何が守られるべきなのか、何故守られるべきなのかが分からない。これらのことが知られうるのは、どんな論理や法則でもなく、危機に面することからのみである。まず何より危機が、知識に先だって沸き起こる感情を通して我々の前に現われ、脅かされていると感じられている価値が何であるかを教えるのである。我々は、まずそれが脅かされているという事実を知ってはじめて、それが何であるのかを知るのである。[21]

私たちもまた、このような方法を用いることにしよう。その方法は、他者が犠牲となっている状況を目にした義憤によって、「他者の何が犠牲になっているのか」を知り、寛容の限界を知ると同時に、「何を守るために寛容がなければならないか」を知り、そこからようやく寛容論をはじめるミニマリズム的営為である。こうした「認めがたく、耐えがたいもの」から寛容を考える身振りこそが、「寛容なんてもういらない」という昨今の風潮――すなわち、寛容の陳腐化の危機――に対する理論的応答の第一歩なのである。

それでは、マクシマリズム的寛容論、最大限の寛容論――全てを寛容する立場から徐々に非寛容を広げていく議論――からはじめることは無理なのだろうか。事実、その手の寛容論は、しばしばキリスト教的文脈において、「愛」を第一原理とする形で広くおこなわれているものである。だが、私が思うに、そうした議論では、寛容が問いとして立ちあがってくる緊迫した場面に立ち会えず、結果、そもそも寛容が必要なのかどうか、それ自体がよく分からないままに終わってしまう恐れがある。その必要性を認識させる発端として機能するのが、ミニマリズム的寛容論なのである。従って、寛容論のミニマリストは、「寛容しえないものの領域を広げていく」のではなく、「寛容しうるものとしえないものの境界を見極める」ことによって、何を寛容すべきではないかと何を寛容していくべきか、その二つの方向性を同時に見定めていくのである。こうした経路を取らず、いきなり寛容論をはじめたところで、寛容の陳腐化が蔓延している現在においては、さしたる一般的関心を引かず、寛容理論の自己延命的単純再生産としてしか受け取られないのではないか――そして、実際、そのような現状に寛容論が陥ってしまっているのではないか――と危惧される。

余談までに述べておくと、伝統的に寛容論においては、「不寛容に寛容を与えるべきか」という問題が受け継がれてきた。しかし、不寛容一般が問題なのではなく、その「その不寛容によって何が脅かされているか」が問題なのであって、その「何」に応じて、寛容を与えるべきかどうかを考慮すべきだと思われる。そのため、ミニマリズム的寛容論は、そうした「不寛容の寛容問題」に対しても、一定の効力を有していると期待される。

4-3. 現代におけるミニマルな非寛容

「認めがたく、耐えがたいもの」といっても、あらゆる文化・時代を超えた「普遍的か

---

[21] Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, 1984 (orig. 1979), p. 63.（邦訳：ハンス・ヨナス（加藤尚武 監訳）『責任という原理――科学技術文明のための倫理学の試み』，東信堂, 2000.）

つ絶対的に認めがたく、耐えがたいもの」が存在するのかは定かではない。しかし可能な限りその絶対性を志向した場合、少なくともこの現代において、人間が人間である以上、「そんなの認められず、耐えがたい」と義憤を発してしまうような悪とは、一体何であろうか。

（a）人道に対する罪

こうした問題を立てたとき、直ちに想起されるのが、時効にさえしえないと言われる「人道に対する犯罪（crime contre l'humanité）」であろう。人道に対する犯罪について最も鋭利な分析を施した思想家の一人として想起されるのは、ジャンケレヴィッチであろう。彼は、ドイツの戦争犯罪について、こう述べている[22]。

> ドイツの罪は、あらゆる視点から見ても例外的な罪なのだ。その途方もなさ、信じがたいサディズム云々。しかし何よりその罪は、語の厳密な意味で、人道に対する犯罪なのである。つまり、人間の本質に対する犯罪、こういってよければ人間一般の「人間性（hominité）」に対する犯罪なのだ。……人種主義的犯罪は、人間としての人間に対する攻撃なのである。決して、かくかくしかじかとしての（～の範囲での）人間や、あれこれとしての人間、たとえば共産主義者・フリーメーソン・イデオロギー的敵対者などとしての人間に対する罪ではない。違う！人種主義者どもが狙ったのは、存在の同一性、つまりあらゆる人間のうちの人間的なものなのだ。[23]

このようにジャンケレヴィッチは、ドイツの戦争犯罪の本質は、人間そのものへの攻撃、つまり、あらゆる人間から人間であることを剥奪する行為だと考えた。つまり、人間が人間として存在すること、それ自体に終焉をもたらそうとしたというのである。従って、その悪意は「存在論的」悪意であり、その罪は「形而上学的」罪だとさえ言われている。

> ユダヤ人迫害は純粋な悪意、しかも存在論的な悪意の産物である。つまり、歴史が知ってしまった最も悪魔的で最も無動機の悪意である。この犯罪は、動機づけられていない。下劣な動機によってさえも、である。この反-本性の犯罪、動機なき犯罪、法外な犯罪は、従って文字通り「形而上学的」犯罪なのだ。[24]

従って、彼はその行為に赦しを与えることさえもが、それ自体、人間性に対する冒涜だと言う。故に、この人道に対する犯罪、つまり「人間としての人間、人間性への攻撃」が認めがたく、耐えがたいということになる。

しかし、この例――いや、比較不可能な犯罪である以上、例にさえならないかもしれないが――は「認めがたく、耐えがたすぎる」のではないかとも思える。それは、人間が人

---

[22] ジャンケレヴィッチにおける人道に対する罪の議論については、以下で詳しく論じた。拙稿,「不可能な赦しの可能性――現代宗教哲学の観点から」『宗教と倫理』第 4 号, 宗教倫理学会, 2004.

[23] Vladimir Jankélévitch, "Pardonner?" (orig. 1965-71) *Imprescriptible*, Seuil (col. *Points*), 1986, pp. 21-22.

[24] ibid., p. 25.

間であることの極北、人間と非人間の境に位置するとさえ言えまいか。私たちは、そのような地点に達しない限り、「最低限認めがたく、耐えがたいもの」に出会えないというのだろうか。私たちのここでの意図がミニマリズム的寛容論である以上、ミニマルな寛容を析出するためには、もう少しミニマルな認めがたく、耐えがたいものを測深する必要がある（ただし、後述するように、ジャンケレヴィッチの叙述は、「認めがたく、耐えがたいもの」が人間としての人間に関わる地点、つまり形而上学的地点において見えてくるということを教えてくれた点で、非常に示唆的である）。

（b）絶対的基準としての身体

こうした中、現代において、「認めがたく、耐えがたいもの」の最低基準となりつつあるのは「身体」だと主張するのが、ガラポンである。彼は、身体を「絶対的基準」と呼び、それへの攻撃があるかないかが、寛容すべきものと寛容すべきでないものの稜線をなすと主張している。

> 寛容の問題が我々の社会の中で激しく浮上してくるのは、身体が問題になっている場合である。……身体の統合性（integrity）を巡っては、疑いえないコンセンサスが形成されている。信条や行動に寛容が与えられるのは、それらが身体の統合性を傷つけない限りにおいてである。[25]

具体的にいえば、人々の身体的・心理的な「健康（health）」ないし「安全（security）」が、「認めがたく、耐えがたいもの」のミニマルな基準となると言われている（従って、ガラポンが「身体」というとき、そこには既に「心」も含まれた概念であることには留意しておこう）。

こうした主張の背景には、かつての寛容の対象が「信念」であったのに対し、そうした寛容がもはや機能しなくなりつつあるというガラポンの現状認識がある。

> 身体に［議論を］集中させることで、深い動機といったものを考えずに済ませることができる。私たちの社会は、信条が……行動を強力にインスパイアするという信念を信じ、そう想像するには、あまりに困難な時代にいる。宗教的寛容が——おそらくはあまりにも——観念に集中していたのとは対照的に、今日人々は、身体のことしか考えていない。そして、身体がどういう世界観を働かせるかといったことなど考慮していない。……人々が欲しているのは、哲学的な反省などではなく、科学の専門家による手助けなのだ。[26]

思想と呼ばれる営みに携わっている人間からすれば、いささか厳しい言葉だが、このガラポンの現状認識は、恐らく良くも悪くも間違ってはいないだろう。身体は、今や「認めがたく、耐えがたいもの」を識別する最も可視的な基準となったのである（いや、身体が可

[25] Garapon, “The Law and the New Language of Tolerance” (op. cit.), p. 83.
[26] ibid., p. 83.

視的だからこそ、その識別基準となったというべきか)。

しかし、人間の身体の全てが寛容と非寛容の分水嶺として等しく機能するのだろうか。まだそこには見極めるべき繊細な稜線があるのではないだろうか。私たちは、このガラポンの思考にもう少し付き従っていくことにしよう。

（c）子供の身体

ガラポンは、身体への攻撃の中にも、さらに「まだ（辛うじて）認められるもの」と「絶対認めがたいもの」の両者が含まれていると言う。従って、身体への攻撃一般の中に、さらにミニマルな「認めがたく、耐えがたいもの」を識別する稜線が走っているのである。

そこで、こう考えてみよう。「身体への攻撃」とは言うものの、果たして「誰」の身体への攻撃が「認めがたく、耐えがたい」のだろうか。それはやはり、「私」の身体への攻撃だろうか（それこそ、誰だって「我が身はかわいい」のだから)。しかし、ガラポンはそのようには考えない。彼の考えでは、自分の身体以上に基準となるのは「子供」の身体である。ガラポンは、大人の領域で係争中の問題は、自分の視点からではなく、子供の視点から問題を立てたときにこそ、問題は一層逼迫すると同時に、争点が明確になると言う。そして、そうした「子供という基準」は、フランスの公教育におけるヴェール問題に代表されるように、実際に現実の中で既に作動しているのである。

> リベラルな統治下においては、大人に関して解決できない困難は、子供を経由することで議論されている。[27]

それでは、何故、「認めがたく、耐えがたいもの」を見極める基準が「子供の身体」なのだろうか。ガラポンは法哲学的な立場から、二つの理由をあげている。第一に、様々な価値・信条が引き継がれていくのが、子供だから。第二に、子供は自分の意見を表明できないため、攻撃を全面的に被る立場にいるから。しかし私には、この二つの理由は、「子供の身体への攻撃がなされたときに我々が感じる義憤」の出所の解釈としては、いささか手続き的すぎるように思われる。子供は今の社会や価値を引き継いでいく存在である、だから、私たちは子供への攻撃に憤りを感じるのだろうか。子供が意見を表明できない、だから、私たちは子供への攻撃に憤りを感じるのだろうか。むしろ、そうした意味づけの手前において、子供への攻撃は端的に認めがたく、端的に耐えがたいと感じられるのではないだろうか。たとえ、その子供が私たちの価値や信条を全く引き継がない「隔絶した子供」であっても、それでもなお、私たちはその子供への攻撃に嫌悪感を抱き、義憤を発するのではないだろうか。

（d）人間の脆さへの形而上学的攻撃

それでは、子供の身体（および精神）への攻撃が「絶対に認めがたく耐えがたい」もの

[27] ibid., p. 83.

だと認めるとして、何故、それが最もミニマルな基準たりうるのか。

その哲学的理由として傾聴に値するのは、次のようなヨナス（そしてリクール）の主張である。それは、「恐れ（ないし義憤）の発見術によって脅かされていると分かるのは、人間そのものの脆さである」という主張である。リクールは言う。

> ……義憤の発見術が警告を鳴らすのは、脆いもの（the fragile）、つまり、害に対する傷つきやすさに切に直面することへ道徳的警戒を怠らぬようにということである。[28]

そして、ヨナスは、人間の脆さの代表――いや、パースの意味でのインデックス記号と言って良い――、すなわち、脆さの「原対象（Urgegenstand）」であるのが「子供」、乳飲み子だと述べている。

> 乳飲み子。その子が息をするだけで、否応なく周りの世界に、その子の世話をせよという「べし」（ein Soll）が向けられる。そんなの、見れば分かることだ。……ただ、私はこれを周りの世界への「懇願（Bitte）」（世話をしてくれ）だと言うつもりはない。というのも、乳飲み子はまだ懇願さえできないからである。[29]

子供は自分では何一つ自分の面倒をみることができない。誰かが世話をしない限り、たちまち、生命を失ってしまう存在である。そして、誰かがそれを傷つけようと思ったら、あまりにも容易に傷つけることができる存在である。ヨナスは、人間の脆さがこの乳飲み子において、端的に剥き出しにされていると言う。だからこそ、子供への攻撃は、「認めがたく、耐えがたい」のである。

ただし、注意すべきは、「子供の身体が脆いから」悪の基準となるわけではない（その場合、大人の身体などの「脆くない身体」に対してなら、条件次第では攻撃してもよいことになってしまう）。そうではなく、幼児において端的に露呈する「人間性そのものが持つ脆さ」への攻撃だからこそ、それは寛容されてはならないのである。ジャンケレヴィッチの言葉を借りれば、人間としての人間が抱える脆さへの攻撃――形而上学的攻撃――だからこそ、そしてその意味で人間性への攻撃だからこそ、子供の身体への害が、寛容されざる悪の最もミニマルな基準、そして、それ自体として「認めがたく、耐えがたいもの」となると解釈すべきであろう。

私たち人間は、傷つけられたら実際に傷がつく。あまりにも当たり前のことだが、その「可傷性（vulnerabilite）」――傷つきやすさ、というよりは、傷つく可能性――こそが、人間の一面を構成しているのである。何かを被ることを被らざるをえないその人間のあり方。すなわち、「傷を負う可能性の条件」という超越論的な傷を負っている人間のあり方。子供には、その人間のあり方が剥ぎ出しの形で「現象」しているのだ。故に、それを攻撃することは、人間のあり方そのものを根源から破壊しようとすることなのである。こうした人間性への攻撃――この場合、人間性とは、語の文字通りの意味での人権＝「人である

[28] Ricoeur, “The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable” (op. cit.), p. 199.
[29] Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* (op. cit.), p. 235.

権利」と解するべきであろう――をおこなうことは、その攻撃者が人間を止めることとほとんど同義であるとさえ言える。そうした（語の厳密な意味における）非人間的行為に対しては、寛容を与えるべきではない。ここに、ミニマリストは、寛容しえないものの分水嶺を見るのである。

結び

まとめよう。4 章では、「寛容一般」（ひいては宗教的寛容）の問題が問題として立ちあがってくる入り口を探ることが目標なのだった。その結果、リクールやヨナスの発見術を手がかりとして、「人間性そのものを構成している脆さへの攻撃」の特権的事例たる「子供の身体への攻撃」が、現代において最もミニマルな「認めがたく、耐えがたいもの」の基準として設定されることになった。この基準を決して手放すことなく、「守られるべき人間の脆さ」と「断じて認められず耐えがたい悪」に照らして現代の社会に即した寛容概念を立ち上げていくこと。それが寛容のミニマリストが示唆する、寛容論への入り口である。

無論、この入り口は、具体的な問題が起こっている場面に比べれば、あまりにも原理的すぎ、抽象的すぎ、慎重すぎるのは確かである。しかし、人間的寛容の底に足をつけておくことで、ともすれば「相互不可侵の無関心で何の問題もない」という声によって、寛容の問題の全てが流出してしまう危険性は防げるだろう。つまり、陳腐化によって、寛容すべきでないものにまで寛容を与えてしまうという危機――そう、これこそが陳腐化の危機の内容なのだ――が、このような形で回避できるのである。寛容のために寛容を論じるのではなく、絶対的非寛容の対象たる「認めがたく、耐えがたいもの」の前で危機に曝されているものを守るために寛容を論じる。それが、非寛容からはじめるミニマリズム的寛容論の基本的な志向なのだ。本論前半で試みた寛容概念の理論的処方箋もまた、その志向のもとで活用されるべきものなのである。

ウォルツァーの『寛容について』の序文には、次のような一節がある。「寛容が支えるのは、生そのもののである。何故なら、迫害は往々にして死に行きつくからである」[30]。この一文に、上記の私の志向を読み込むのは恐らく深読みであろうが、この一文を借用して、こう言うことはできよう。「寛容が支えるのは、人間そのものの脆さである」。差異を生きている時代にあっても、脆さは常に脅かされうる。何故なら、人間は、人間である以上、常に既に傷を負いうる存在であることをやめることなどできないのだから。

＊本研究は、財団法人庭野平和財団から受けた平成 16 年度研究助成の成果の一部である

（さとう・けいすけ　大阪府立高等専門学校非常勤講師）

[30] Waltzer, *On Toleration* (op. cit.), p. xii.