

# 多元文化論のための 若干の基礎的思弁的考察

マイケル・ウォルツァーに稽古をつけてもらって足腰を鍛えよう<sup>1</sup>

藤野寛

1937 年、ニューヨーク生まれのユダヤ系アメリカ人政治学者マイケル・ウォルツァーは、リベラリズムと共同体主義との論争の過程で、後者の側の論客としてよく知られるようになった。それはそれで大変興味深い論文を書いているのだが<sup>2</sup>、私にとってウォルツァーのおもしろさは、アメリカ合衆国を一つの実例とする多元文化社会をめぐる、彼がすすめている思索にある。地球上に存在する無数の多元文化社会の、現状のみならず歴史にまでどれほど細かく彼が精通しているかについては、呆れるほかない。その実証的知識の豊富さと哲学的思弁の控え目さの配分の具合がことのほか好ましく感じられる。

## 1. 普遍主義と多元主義——あるいは、アメリカ合衆国のイメージについて

さて、アメリカ合衆国の経験から学ぶという場合、真っ先に思い浮かぶ事例は、

---

<sup>1</sup> 本稿では主としてウォルツァーに稽古をつけてもらうことになったが、文化の多元性について論じる上での基本を、私はむしろテイラーから学んでいる。その点については、次の論考の中で論じた。「多元文化主義・同化ユダヤ人問題・非同一的なもの」(『現代思想』1996 年 3 月号)

<sup>2</sup> Walzer, Michael: The Communitarian Critique of Liberalism, in: *Political Theory*, 18:1 (1990)

アメリカ合衆国における多民族共存、多文化共生の努力(と失敗?)、なのではないか。けれども、私がウォルツァーの議論から学びうることの基本は、アメリカ合衆国の例は、日本人が日本社会の国際化や「多元文化」化を模索していく上での——少なくとも直接の——お手本にはならない、という点である。「差異の政治のために」という論考の中で、アメリカ合衆国についてウォルツァーは言う。

その際に決定的なのは、移民〈種族〉——国民グループや民族グループ、人種、宗教上の共同体——が地域的に分散しているという点である。黒人奴隷という例外を別にして、移民たちは、一人また一人ばらばらと、あるいは家族を伴って、合衆国にやってきた。彼らは、分け隔たった隣人組織の中からどれかを選び出す(場合によってはその中に囲い込まれる)こともあったけれども、より大きな規模での分裂ということはいずれも回避したし、国の中は自由に動き回り、とことん混ざり合った都市と州を形成していったのだ。(1992-234)

インディアンを別にすれば、構成メンバーがみな移民であり、黒人奴隷を別にすれば、誰もが強制されることなく移り住んできた人たちであるような社会、地元の人間と他所者という区別が成立しない社会、人々が感情の結びつきをもって土地に住みつき棲み分けが成立するということにならず、混住を原則とする社会、「国民的、民族的帰属が、安定した領土という基盤をついぞ保持することのなかった」(1992-146)社会——それは、日本とは別種の社会であり、日本の現実を判断するための規範的な鏡として採用するとしたらあまりに短絡的というものだろう。

けれども、この抽象的な自戒が、ウォルツァーの思索から学びうることの白眉である、というわけではもちろんない。むしろ、「あらゆる人種・民族が混じり合い、混血化(雑種化)しつつある社会としてのアメリカ合衆国」という、あるいは一般に流布しているかもしれないアメリカ合衆国イメージを、多元主義の立場から退ける点にこそ、彼の思索の核心はある。退けられるのは、「メルティングポット(人種の坩堝)としてのアメリカ合衆国」というイメージであるが、それは次のように描

き出されうる。

もし万一、一つの新しい国民性が生まれるとするならば、それは、より以前の移民も最近の移民も区別なくあらゆるグループが同じ温度の熱にさらされる、坩堝の中から浮上してくるものとならずにはすまないだろう。その名前のないアメリカ人は、世紀転換期において、未知の来るべき人間——その人こそが、名前を文化の実質で満たすことになるわけだが——のために、いうなれば場所を空けておく存在だったのだ。そして、それまでの間は、大半のアメリカ人はハイフン付きのアメリカ人にとどまるだろう。大なり小なり祖父たちに好意を寄せ、大なり小なり多様性に縛られながら。(1992-203f.)

ぐつぐつと煮えたぎる大鍋の中にありとあらゆる人種の人間がぶち込まれ、それらがすべて溶け合って、成分としてはすべての要素を含んでいるけれど、もとの姿形はもはやとどめない、新しい、究極の混血、究極の雑種とでもよぶべき人間としての未来のアメリカ人(「移民たちはいつの日にか単一の民族を形成することになるだろう(1992-148)」)のイメージ——ウォルツァーは、このイメージを現状の描写として誤っているのはもちろんのこと<sup>3</sup>、将来の努力目標として採用することもできない、と判断する。そして、「坩堝」論者にとっては過渡期の産物でしかなかった「ハイフン付きのアメリカ人」を、彼は推奨する。

「ハイフン付きのアメリカ人」——例えば日本語で「イタリア系アメリカ人」とか「中国系アメリカ人」とか言う場合の「系」という字をハイフンに置き換えて考えたものが、それである。ウォルツァーは言う。

移民たちが、アメリカにやって来て定住していった時のように一人また一人とアメリカ人になったのだとすれば、それは、もっぱら政治的な意味においてのことである。かれらは合衆国の国民となったのだ。それ以外の点では、文化的にも、宗教的にも、一定の間は言語的にさえ、彼らは、ドイツ人、スウェーデン人、ポ

---

<sup>3</sup> 在米日本人によって体験されたアメリカ社会については、水村美苗『私小説 from left to right』(新潮社 1995

ーランド人、ユダヤ人、イタリア人であり続ける。(1992-146)

ハイフンはこの二つのプロセスを一人の人間の内で結びつける。その結果、合衆国のユダヤ系アメリカ国民は、経済的・政治的活動の点では他のすべてのアメリカ人に類似するが、より深い文化の次元では他のユダヤ人にも似通うことになったのである。(1992-212f.)

ハイフンによって結びつけられた存在というあり方は、アメリカ国民の内面生活には次のように反映する。

合衆国国民の感情生活は大体においてはプライベートなところで営まれる——だからといってしかし、孤独に、という意味ではなく、すべての国民からなる共同体よりもはるかに小さなグループにおいて営まれるのである。アメリカ人というのは、そのプライベートな事柄において社交的であって、政治においては個人主義的な人たちだ。社会とはグループの集まりであり、それに対して、国家は個々の市民の組織である。社会と国家とは、常に相互作用の内にあるとはいえ、形の上では異なるものである。支えや慰めや帰属の経験を求める時には、人々はグループの方に向かう。自由と運動の可能性を求めては、国家に向かうのであるが。(1992-157)

形式的に考えてみるだけでも明らかなように、メルティング・ポットとその中で原形をとどめない仕方で融け合わされるアメリカ人というイメージが成り立つためには、いつかある時点で、鍋の蓋が閉められなければならないまい。しかし、ウォルツァーは、アメリカ合衆国がどこまでも外部に開かれた移民国家であり続ける、という前提から出発している。アメリカ合衆国はアカディア人(A)からゾロアスター教徒(Z)に及ぶ多数の民族グループを含む社会なのだ(1992-197)が、その数は、今後とも増え続けるだろう。

だからこそ、文化的多元主義と政治的普遍主義とをきわどく結びつける彼自身の

---

年)に鮮やかに描き出されている。特に、249 頁以下。

立場を表明するものとして、このハイフンは決定的な役割を担う。それは、もともとの出自とアメリカという生の現場とを結びつけるのみならず、文化と政治、差異と同一性、多元主義と普遍主義とを結びつけるハイフンでもある。ウォルツァーが推奨する「差異の政治」は「新しいハイフン付きのアイデンティティ(例えば「アジア-アメリカ国民」)を生み出す」(1992-239)のであり、「アメリカ合衆国とは、様々な文化的ナショナルリティからなる一つの政治的ネーションである」(1992-235)ということになる。

このあたりの消息を、ウォルツァーはアメリカ合衆国の紋章にからめて次のように語り出す。

合衆国の大紋章には〈多から一を〉(E pluribus unum)という標語が刻まれている。それは、統一性のためには多様性は背景にしりぞけられるべきである、と主張しているかのような印象を与える。かつては多くのものがあったが、今はお互いの中に吸収され合ってしまった、あるいは、イスラエル・ザングウィルによる古典的な言い回しを借りるなら、一つに溶け合ってしまった、というわけだ。けれども、大紋章はもう一つ別の像も表現している。鉤爪で矢の束を掴んでいる〈アメリカの〉鷲である。ここでは、矢は互いに吸収され合っていないし、一つに溶け合ってもいない。束ねられているだけ、並べ立てられているだけであり、〈一のなかの多〉なのである。「アメリカ的」という形容詞が描き出しているものとは、おそらくは、このような仕方での「一である」あり方なのだろう。(1992-200)

「多」から「一」へ向かう運動があるわけではない。あるのは、むしろ、同時性、共存である——あらためて言うならば〈一のなかの多〉である。(1992-201)

多元主義を説得力のあるものとしようとするウォルツァーのこういう議論を追っていて痛感されるのは、普遍主義への誘惑というものがかいかに強いのか、という点である。アメリカ合衆国を「メルティング・ポット」として描き出す姿勢は、多元的なものを尊重するようであり、実は、多元主義の仮面をかぶった普遍主義ではな

いのか。一つの特例——例えば、アングロ・サクソンでプロテスタントの白人によって共有される価値——を、普遍的価値だと言い張り、これをすべての人に強要、貫徹しようとするような普遍主義の欺瞞と抑圧性から免れていることは確かだとしても、多元性が溶解して、ひとつの新たな混血アイデンティティとでも呼ぶべきもの、いわば「人類はみな混血兄弟!」を志向する普遍主義が生まれ出ることが希求されているのではないのか。

雑種の普遍化によって多元性から新しい一元性をひねり出すというこのトリックに、多元主義者ウォルツァーは与しない。先ず、差異がはっきりと表明され主張されねばならない。そのようにして、多元性を保証する境界線が引かれなければならない。もちろん、単なる多元主義にとどまっていたのでは、多元性の相互否定に陥る危険に対して歯止めをかけることができない。だからこそ、ハイフンによってアメリカ人という同一性が危うく保たれねばならないのではある。その点を踏まえた上で、なお、このハイフンの中に読み取られねばならないのは、とことん多元性を尊重しようとする姿勢である、と思う。境界線はぬぐい消されるべきではないし、跳び越えられてもならない。多元性を硬直に、コミュニケーションの阻害にいたらせないための努力が始まるのはその後のことである。ウォルツァーはその消息を次のようにイメージ化している。

差異の表明が効を奏すればするほど、分裂の度合いは大きくなる。しかし、一つ一つの部分は精神的にも物質的にも自給自足してはいない。だからこそ、限界を確定するための交渉の中で、限界を越境する可能性に探りが入れられもするのだ。いうなれば社会の地勢図の上に境界線が引かれ、その上で、その線を点線化する努力がなされるのだ。差異をなんらかのもっと大きな全体の中に統合するために。(1992-232)

## 2. 多元性の基盤をなすもの：濃淡のある世界

多元論者が「多元性」を擁護する時、敵役として念頭に置いているのは、一つには、地球のすみずみまでなめつくし一切のものを数量化し交換可能なものに変えてしまう経済原理の「一元性(普遍性)」であり、いま一つは、国境を越えて通用すべき政治原理としての正義の「一元性(普遍性)」であろう。これに対抗して持ち出されるのが「文化の多元性」であるわけだが、しかし、「文化の多元性」という言葉のもとに、われわれは一体何を考えればよいのだろうか。

唯一絶対の神の声を頭上にいただき、他の神の声に聴き従う存在はこれを撲滅してもよしとするような、宗教を基盤とする原理主義が複数並存し争いあう、そのようなあり方でしか「多元性」をイメージできないのであるとすれば、そのような多元主義は願ひ下げにしたい、と言わざるをえない。宗教がもはや絵空事としてしか感じ取れなくなった、啓蒙された世界の住人である者にとっても共感可能であるような「多元性」「多元的な文化」「多元的な社会」を構想するための糸口はどこに求めればよいのか。

多元文化主義の論陣を張るチャールズ・テイラーは、人間の生がどれほど決定的にその共同的次元によって刻印されているか、という点から説き起こしてゆくのを常とする。その際、彼が決まって持ち出す議論は次のようなものである。

われわれは、自らが何者であるかを定義するために必要な言語を〈ひとりで〉習得するわけではない。われわれにとって大切な他人との交渉の中で、その言語の使用へと導き入れられてゆくのだ——ジョージ・ハーバード・ミードが〈重要な(有意味な)他者〈と呼んだ人々との相互行為を通して、導き入れられてゆくのだ。〉<sup>4</sup>

もし、私が自分にとって特別に価値があるとみなすものごとが、私が愛する人間との関係の中でしか、わたしの手の届くものとならないのだとすれば、その人間

<sup>4</sup> Taylor, Charles: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt am Main 1993, S. 22

は、私のアイデンティティの一部分をなすということになるだろう。<sup>5</sup>

テイラーがここで語っていることを、単に、個人主義を「生の共同性」の方向へ、「人間」を「人の間」の方向へ開いてゆこうとする議論、という風にだけ片付けてしまうべきではない。そうではなく、ここに見て取られるべきは、普遍主義的なものの考え方に対する批判の出発点である。いささか、挑発的に言うならば、「差別の倫理学」とでも呼びうるものの萌芽。どういうことか。

テイラーが「愛」について語っていることに注目しよう。

言葉はしばしば錯覚の原因となるものだ。「愛」といえば容易に「恋愛」「親子の愛」「兄弟愛」「隣人愛」「人類愛」など様々な「愛」の例が思い浮かぶ。どれにも同じ「愛」という漢字が使われているから、どの言葉も対象こそ異なれ、同じ「愛」について問題にしているように感じ取れる。しかし、はたしてそうか。

かつて、私は、アドルノが、もし哲学が「知(真理)への愛」として定義されうるとしたら、それは同時に「虚偽への憎しみ」でもあるはずだ、という趣旨のことを述べている<sup>6</sup>のにふれて強い印象を受けたことがある。より一般化して、「愛」とは、同時に何者かに対する「憎しみ」でもあらずしてはそれ自身ではありえない、そういう事情にあるのではないか。誰かを愛することは、同時に他の誰かを憎む、と言ってきたすぎれば、嫌うことなしには成り立たない事柄なのではないか。

ところが、「人類愛」というのは、すべての人を愛するのだ、という。つまり、憎しみの対象を持たない愛、憎しみを構成成分としない愛だ。ここでは、すべての人間を無差別に愛する、といわれる「神の愛」がモデルになっている。では、一体そういう「神の愛」をモデルとする「人類愛」と、いわゆる「恋愛」との間に、両者をともに「愛」の語のもとに一括することを可能にする何らかの共通点があるのだろうか。例えば、「欲求」についてはどうだろうか。欲求を構成成分としないよ

---

<sup>5</sup> Ebd., S. 23

<sup>6</sup> Adorno, Theodor W.: *Philosophische Terminologie, Band I*, Frankfurt am Main 1973, S. 200f.

うな「恋愛」を考えることは不可能だろう。そもそも「欲求(Bedürfnis)」とは、欠如に由来する動きである。定義上、神には欠如ということがあり得ないとすれば、神は欲求を抱くことはなく、恋愛の意味で何かを愛することもできない、ということになるだろう。

「愛」についてウォルツァーは言う。

神の愛も、それがあある特定の人に向けられる場合には、その都度異なっているのだ、と想定する方が理に適っていることになろう——さもないと、その神の愛は、この私(あるいは、あなた)に対する愛では少しもない、ということになってしまいうだろう。仮に、神の愛はそのような仕方で差異のあるものなのではないとしても、人間の愛は、疑いの余地なく、差異を伴うものであるだろう。人間の愛はそれが他者に伝えられるやいなや、様々に異なった形の強度を帯びることになり、異なった仕方で表現されることになり、感情面でも精神面でも様々に異なった帰結を伴うことになる。この違いは、個人的な性質の場合もあれば、文化的な性質のものである場合もある。しかし、いずれにせよ、この差異というものこそ、愛の経験にとっては決定的なものなのだ。われわれは、愛というものを、それが示す差異によって愛だと認識する。(1996-153f)

さらにウォルツァーは「同様にわれわれは愛国心や自分の国への愛をそれが示す差異によってそれと認識する。自分の国が他のどの国からも区別されえないとすれば、一体どのようにしてわれわれは自分の国を愛することなどできようか」(1996-154)と続けるのだが、普遍主義者なら「だからこそ争いの種の国家はなくしてしまうべきだ。地球全体を一つの国にしてしまうべきだ」と議論をすすめるところだろう。普遍主義者にとっては、差異とは、平和を妨げる目の上のたんこぶであらずにはどうにもすまないものなのだ。

もし、「愛」なるものが「差異」によって特徴づけられる何事かであるのだとすれば、われわれは、「人類愛」について、それは実は「愛」ではない、と言わねばならないのではないか。「世界は二人のために」という点にこそ「愛」の本質はあ

るのであって、「人類はみな兄弟」とうたい上げるものは「兄弟愛」ですらなく、むしろ正義感のごときものなのではないか。正義感とは普遍性を志向する何物かだ。地球の裏側のどこかで子供が飢えに苦しんでいると聞けば、それがたとえ一面識もない子供であろうともわれわれの心は痛む。心が痛むのだから、正義感とは、単なる理性の働きでしかないわけではなく、感情をも伴う、あるいは感情に色づけられた理性とでも呼ぶべきものなのだろう。あるいは、人間に普遍的にそなわる感情というべきなのかもしれない。

これに対して、愛は差異を前提する、差異を認める、あるいはもっと強く言えば、差別をする。正義感が別け隔てをせず、依怙最眞を認めないのに対して、愛の方は、その強度にあからさまな差異を、あるいは、濃淡の差を示す。世界の誰よりも愛する人から始まって、家族への愛、兄弟への愛、隣人への愛とどんどん弱まり薄れ、そのうち地平線が現れる。そこから先は、視界から消える人たち、どうしてもよい人たちの世界となるのだ。憎しみの向かう世界はどうだろう。往々にして、それは隣人から始まり、もっと手前にずれ込んでくることもある。いずれにせよ、われわれは、感情の濃淡によって色分けされ、地平によって限界づけられた世界の中に生きているのであって、決して、すべてを平等に見渡すことができる神のようなポジションに位置して生きているわけではない。

チャールズ・テイラーは、われわれが生きるこの濃淡の世界を描き出すに際して、実は、「愛」ではなく、「認められること」の——人間のアイデンティティ形成にとっての——重要性というところから説き起こしている。「認められること」において重要なポイントは、第一に、誰から認められようがお構いなしではなく、自分にとって大切な特定の人からこそ認められる必要(欲求)がある、という点、第二には、世に二人としない独特の存在としての私、他ならぬこの私こそが認められねばならない(人間として認められたい、というのではなく)、という点にある。

野村進『コリアン世界の旅』の中に印象的な箇所がある。在日の韓国人女性が自

らの学校時代の体験について次のように言う。

「自分が重い」というのがずっとあって、高三のときに友達だった日本の子に手紙を書いたんです。「私は韓国人なんです」って。そしたら、「いいやんか。韓国人でも日本人でも関係ない」って。それに、すごく引っ掛かったんですよ。(…)

じゃあ、友達に何をしてほしかったかという、もっと私の話を聞いてほしかったんですよ。もっと話を聞いて、一緒に考えてほしかった。そして、友達は私のことを自分と同じ日本人と思うかもしれないけれど、まず違うものとしてとらえてほしかったんですよ。<sup>7</sup>

相手を韓国人として差別すまい、とする姿勢が、ここでは、むしろコミュニケーションを妨げている。というのも、違いをそなえる存在としてその違いにおいてこそ自分を認めて欲しいとする欲求に対して、この姿勢は素通りしてしまっているからだ。つまり、認められようと欲する時、人は、自ら差別をし、また差別されることを求めもするのである。「認められることを求めている闘い」とは、とことん差別によって動機づけられた葛藤にほかならない<sup>8</sup>。だからこそ、テイラーの議論によって「社会」と対照された意味での「共同体」に重要な意味が帰せられることになるのだ。というのも、等質の抽象的な個人の集合体としての「社会」とは違って、「共同体」にあっては人が一人一人顔を持って存在しているから。

このように考えてゆくと、われわれが先に問題にした「人類愛」と「恋愛」とは、単に性格を異にする二つのものが同じ「愛」の字のもとに一括されている、というだけでなく、両立不可能な二元的対立の関係にあるのだ、とさえ言わなければならないのではないか。つまり、一方が、人と人との関係において徹頭徹尾平等を

<sup>7</sup> 野村進『コリアン世界の旅』講談社 1996 年、72-73 頁

<sup>8</sup> ただし、こう言うだけでは「認められることを求めている闘い」の一面を指摘したことにはしかない。例えば、自分が書いた論文が指導教官によって認められたいと望むとき、われわれは身最良から特別に甘い基準ではなく、公正で普遍的に通用する基準で評価されたいと思う。認められ方にも一通りでないものがあるということで、アクセル・ホネットは三種類に分類しているが、本稿でわれわれが目にしたのは、その内の第一の型、すなわち「愛される」という仕方での認められ方に他ならない。(Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main 1994, S. 148ff.)

旨とする正義が普遍的に貫徹されることを求めるのに対して、他方は、差別し差別されることによって唯一無比の濃厚な関係が成立することを求め、それ以外のところで何が起ころうとも頓着しない。一方が、普遍的公正の倫理と呼ばれうるとすれば、他方は、関係の強度を可能にする差別の倫理と呼ばれてよい。

普遍的正義の理念と、あくまで個的なあり方としての愛あるいは承認の理念とを、このように思い切った対照の関係に置く発想を、私は、ウォルツァーやテイラーの議論を通して肉づけしているわけだが、それにもましてアクセル・ホネットの「公正と情愛の結びつきとの間で」と題する鮮やかな家族論から得ている<sup>9</sup>。家族とは、一方で、お互いに相手を世界に二人としない存在として認めあい愛しあい思いやりあう関係の場であると同時に、また互いにすべての人に該当する権利をそなえた存在として尊重しあう場でもなければならない、という。こう言うと、非常におめでたい理想主義的なことが言われているようだが、そうではない。ホネットによれば、相手をかけがえのない存在として認めることの内にこそ家族関係を成り立たせる固有の基盤があるのであって、もし、すべての人を等しい権利の主体として尊重せよとする要求が家族の内部で殊更に掲げられねばならなくなるなら、その時には、家族関係の実質はすでに崩れてしまっているのだ、という。ただし、にもかかわらず、後者の要求が掲げられる可能性が締め出されてはならない、さもないと、例えば、家庭内暴力という問題において、家庭がいわば治外法権の場と化してしまうことを防ぐ術がなくなってしまう、というのである。

それゆえ、問題は、「正義の倫理」と「愛の倫理」とを、例えば家族の内部でどう両立させるべきか、にあるわけだが、こういう二元的対立を浮き彫りにするウォルツァーやテイラー、ホネットらの議論で印象的なのは、彼らが決して、極秘に二元論の一方に肩入れをするごまかしをやっていない点にこそある。つまり、人類愛

<sup>9</sup> Honneth, Axel: *Zwischen Gerechtigkeit und affektiver Bindung—Die Familie im Brennpunkt moralischer Kontroversen*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 6/1996. なお、この論考の要約を私は以下の形で紹介している。「アクセル・ホネット「公正と情愛の結びつきとの間で——道徳上の論争の焦点にたつ家族」*DIALOGICA* no. 2 (electric

と恋愛とを対置する場合、われわれは、往々にして、人類愛の側を高く評価することへの圧力に抵抗しきれないのではないか。というのも、人類愛がすべての人を愛するのに対し、恋愛の方ときは場合によってはたった一人の人しか愛さないのだから。われわれは、知らぬ間に「数」の威力に屈してしまうのだ。「人類はみな兄弟」の倫理に「世界は二人のために」の倫理を並べてみれば、後者がエゴイズムとの誇りを受けやすいことは一目瞭然だろう。これに「私有」の観念の否定が加わって、嫉妬心が否定されると、人類愛のアトムとしての恋愛とでも呼ぶしかないような奇怪なものが理想とされることにもなる。

「愛」が本当に「愛」であれば、そこには濃密さ、強度というものがなしではすまされない。「人類愛」なるものが「愛」としてはいかがわしいとすれば、理由はそこにある。人類のすべてを愛するために必要となる感情の強度に耐えられる存在など、どこにもいはしまい。「神の愛」にはどこか希薄さ、淡泊さの気配が漂う。もちろん、感情は強烈でありさえすればよいというものではない。「恋は盲目」という。実際、ホネットも、相手を思い遣る行為は、相手の欲求への誤った解釈に基づく時、まさにそれこそが、容易に相手を傷つけてしまいもするのだという危険に警告を発している。しかし、同時に、特定の相手へと向けられる感情の強度こそが、相手の欲求に対する繊細さをさらに研ぎ澄ますという可能性についても、指摘することを忘れない。感情の強度と相手の欲求に対する繊細さとのこの結合は、普遍的正義感からは決して期待できないものなのではないか。「差別(依怙最眞)の倫理」は、「公正の倫理」に対して気後れする必要は全くないのだ。

文化の多元性の基盤となるのは、この濃淡に差のある生の世界である。その存在がわれわれにとって重要である人たちの織りなす世界、そして、重要でない人々は地平線の向こうに姿を消してしまう世界。たとえば、地球の裏側の飢えた子供たちが視界には入ってこない世界。この世界には中心が複数ある。色濃い中心があり周

辺に広がってゆけばゆくほど色合いが薄れてゆく、そういう円を無数に思い浮かべるとよいだろう。それはあちこちで重なりあってもいるだろう。一律に均質で、どこにも中心を持たない普遍的正義の世界とは著しい対照をなす。

辻内鏡人は「多文化主義の思想的文脈——現代アメリカの政治文化——」という論考の中で、モレフィ・アサンテの次のような言葉を紹介しているが、われわれの考察がたどり着いた地点を的確に要約するものだ。

「中心的(centric)というのは、排他的な概念ではなく、自己を自己の文化的準拠枠において理解することであり、そうすることによって自己の文化と他者の文化との関連づけを可能にする概念である。<sup>10)</sup>」

### 3. 文化の多元性と自己の複数性

ここまでのところ、私は、ウォルツァーへの共感に発し、多元主義を前向きに受け止める試みをしてきた。では、汝もまた多元主義者なのか、と問われると、無造作に「然り」と応じることには大いにためらいを覚える。留保をつけないわけにはいかない。

テイラーは、自分にとって大切な人、特別な人によって認められることが、われわれのアイデンティティ形成にとっていかに決定的に重要な意味を持つかという点を力説した。普通われわれが人生で最初に出会う大切な人とは親であり家族であろう。共同体主義者が家庭に注目する理由もそこにある。例えば、ウォルツァーは1992年に、東欧での政治的変革と内戦の進行を意識しつつ次のように書いている。

私は想像してみる。何万人の老人たちがひそかに孫たちと語らい、民謡や子守歌

---

<sup>10)</sup> 辻内鏡人「多文化主義の思想的文脈——現代アメリカの政治文化——」『思想』843号1994年9月、48頁。アサンテは、アメリカ合衆国における教育の場でのアフリカ中心主義を主張するに際して、それは「ヨーロッパ中心観を否定するのではなく、それを数ある視角の一つと考えるものである」と述べているという(同論文、48頁)。

を歌ってやり、繰り返し繰り返し古いお話を物語ってやっている様子を。多くの点で、これは元気づけられるイメージだ。なぜなら、それは、全体主義は免れがたく破綻せずにはすまないということを示唆しているからだ。しかし、国民として解放されることへの希望と同じほど頻繁に、隣り合う民族に対する憎悪を歌いもする、そういう歌に対して、われわれは何と言うべきなのだろう。(1992-115)

総じてわれわれは、あらかじめ存在する、愛憎の濃淡に染まった世界の中へと生まれ落ち、すでに何年もそこで生きてきた人たちの手で育てられる。いうなれば、過去の手で育て上げられるのだ。われわれは父母や祖父母の言葉によって育てられ、その中へと育て入れられるのであって、未来の同志・同伴者の言葉によってではない。自ら選んだものではない共同世界の中に投げ込まれるのであるが、その世界、伝統の世界とは、往々にして、正義の支配する世界とはおよそ言いがたいものである。マーサ・ヌスバウムが印象深く言うように「伝統の声が語るところでは、その声は大抵は男の声なのだ。」<sup>11</sup> 抽象的に受け止めれば非の打ちどころのなさそうな「伝統は人格を形成する力を持つ」というテーゼを、具体的な伝統や歴史に思いをはせることなくまかり通らせてはならない理由がそこにある。けれども、伝統の世界の中に生まれ落ちるという事実を、まるで人生の出発点ですでに背負い込まされてしまったハンディキャップであり、そこから脱出することが望ましいこと、「解放」でもあるかのように解することも、やはり一面的の謗りを免れまい。

その事実と同じ資格において、しかし、われわれは新しい関係を自ら選び取ってゆく可能性へと開かれてもいるはずなのだ。自分にとって大切な人は、あらかじめ与えられているだけではない。自ら新たに選びとってゆけるものでもある。そのプロセスを、しがらみからの解放、より普遍的な人間関係(共同性)への成長、という風に物語るべきではないだろう。われわれは、繰り返し新しい大切な人と出会い、その人から認められることを求めてもがき苦しみ、その過程でアイデンティティに

---

<sup>11</sup> Nussbaum, Martha: Die Stimme der Tradition ist männlich, in: *Frankfurter Rundschau*, 9. 7. 1996

変色をこうむる。われわれは、しがらみのない自由な人間へと成長してゆくのではない。新たなしがらみの中へ性懲りもなくはまり込んでゆくのだ。われわれにつける薬はないのである。

もし、そうであるとすれば、つまり、われわれは、その中へと投げ入れられた関係と自ら選び取った関係との間で揺れ動きながら生きていくのだとすれば、後者の可能性が著しく狭められたり、それどころか、奪われたりするというのは、尋常ならざる事態だと言わねばなるまい。けれども、現実には、人間関係の選び取りの可能性が著しく制限されるというこの局面は、無数に存在する。例えば、外国に移住した場合。あるいは、自分の生まれ育った場所であっても、差別によって選択の幅が狭められている場合。すると、人は、所与の関係の中に持てるエネルギー、感情をどっと注ぎ込む、ということにならずにはすまないだろう。本当なら、より開かれた可能性を求めているにもかかわらず、こと志に反して、既存の関係を唯一の拠り所とし、そこに全エネルギーを注ぎ込むしかないという状況が、しばしば見い出されるのではないか。強いられるようにして身近な共同性へと追い込まれたのである場合には、そこからの脱却への欲求が同じように強かったとしても何の不思議もないだろう。野村進は「コリアタウンに住んでいても、実は一刻も早くここから抜け出したいと思っているんですよ<sup>12</sup>」という在米韓国人の声を記録している。

ウォルツァーは言う。

私の小教区主義(Parochialismus)が脅威にさらされるや、私はもうもっぱら小教区的にしか、それもとことん小教区的にしか感じられなくなる。セルビア人として、ポーランド人として、ユダヤ人として、そして、それ以外のものとしては感じられなくなる。しかし、これは、今日の世界にあっては人為的にこしらえあげられた状況である(おそらく、過去においてもそうだったのだ)。分割ということは、普通の条件のもとでなら自己にとって不快なことではないのだ。少なくとも分配

---

<sup>12</sup> 野村進、前掲書、147頁

することなら自己にはできることであり、その際、成長することすら可能なのだ。もし私がわが身を安全に感じることができるなら、私は、分離主義的な考え方が示唆するより以上に複合的なアイデンティティを獲得することができるのだ。一つ以上のグループに、私は自己を同一化するだろう。私は、アメリカ人であり、ユダヤ人であり、東海岸の住人であり、インテリであり、大学教師であるだろう。これと似たようなアイデンティティの複数化が地球上のいたるところに現れる様子を想像してみていただきたい。そのとき、地球はわずかだけれども危険の少ない場所の相貌を呈し始めるではないか。アイデンティティが複数化されるとき、情熱も分割されるのだ。(1992-136)

多元文化論が出発点にするのは平和な世界ではない。わずかでも危険が少なくなればすでに大きな成果であるようなこの地球である。いたる所で、人びとが圧迫され抑えつけられ新たな可能性に向けて自らを開いてゆく方途を閉ざされている世界、自己を分割・細分化してゆく余地の望みがたい世界である。具体的には、地球のいたる所に存在する、民族的少数派として生きる人々の窮状を思い浮かべるべきだろう。決して、世界をまたにかけて活躍するエリートや知識人が、その一身に多様な文化を身につけて生きてゆく、というような華麗なお話しではないのだ。

そのことを前提として踏まえた上で、「分割された自己」という希望を口にするウォルツァーの議論をいま少し追ってみたい。

ウォルツァーは「希薄な道徳」「濃密な道徳」といい、同じように「希薄な自己」「濃密な自己」についても語る。前者の対比には普遍主義と個別主義とを対応させているから、後者の対比においても、「希薄な自己とは普遍的価値に従う自己」であり、「濃密な自己とは特定の共同体に固有の特殊な価値に執着する自己」であるという風に敷衍してゆくのかと予想されるが、その予想ははずれる。ただ一つの価値観にこてこてに凝り固まった自己ではなく、むしろ、まったく逆に、多元的に分割された自己、多くの価値を密集して住み込ませている自己こそ、「濃密な自己」の語のもとに考えられているものののだ。この論点をウォルツァーは「自己批判」

をめぐるとも興味深い議論を通して説得的に展開している。

自己批判とは何か。何が何を批判するのか。もちろん、私の中のある部分が別のある部分を批判するのだ。自分の中の一つの声が別の声を、と言ってもよい。そこでは自己は批判する部分と批判される部分へと分割されているのであり、大層に言えば分裂しているわけだ。さて、ところで、自己批判は何故良いことなのだろう。「模範的な行い」(1996-114)であるとの認証を、自己批判はどうして得ることができるのか。もちろん、自己の中の批判する部分の方が批判される部分よりも優れているから、より正しいからである。分裂した諸部分の間でその正邪に関してすでに決着がついているからこそ、自己批判ははばかりなく推奨されうるのである。例えば、マルクス主義者となった金持ちのお坊ちゃんが自らの小市民的過去を批判する<sup>13</sup>、とか、転向した日本国民が過去の左翼思想を自己批判するとかいう場合のように、正邪の判定はすでに下されてしまっており、だからこそ、自己批判はより正しい自己への変革、成長の物語りの中に組み込まれうるのである。

ただし、より低次の自己を血も涙もなく粉碎しきる、というのでは、自己批判の際の苦痛が大き過ぎて立ち直れなくなる恐れがある。自己批判は、決着ということのない無限の自傷行為になりかねまい。ウォルツァーは言う。

自己批判は、動転や心痛、悔恨や良心の呵責を引き起こすにとどまらない。さらに、われわれを麻痺させてしまうほどの、自己の欠陥についての意識、(・・・)限りのない罪責と自己嫌悪の感情を引き起こすのだ。(1196-114f.)

そこで、たとえば「止揚」というような巧妙な考えが持ち出されて、過去の低次の自己も高次の自己の中にそれなりに保存されて顔が立てられることになる。そこで語られているのは、普遍的な自己への成長の物語りである。

しかし、もし、お互い同士の間でその正邪に関して決着のついていない諸部分の間で批判の応酬がなされているのだとしたら、その自己批判が、なすに値する営為

であると言われうるのはどうしてなのか。そもそも「私の中のどの部分がより良い部分であるのかを、私はどこから知るのか。」(1996-113)互いに争い合う私の中の諸部分に対して公平に軍配を上げうるためのポジションを手に入れるべく、私は一歩退いて自己自身から距離を置けばよいのだろうか。

私は私から一歩退き、私の自己から距離を取り、新しい主体(超主体と呼ぼう)を生み出す。それは、私(古い主体)を、まるで見ず知らずの人を見るように見下ろす。(・・)超主体は欠けるところなきものと見なされる。——しかし、この発見を、一体誰がなしうるというのだろうか。もちろん、私は私からさらにもう一歩後退し、私自身からもっと大きな距離を取り、新しい自己(超々自己と言おう)を生み出すこともできるだろう。しかし、この超々自己に、まだ超自己の言っていない一体何が言えるというのだろうか。(1996-117)

普遍性を代表する声など自己の内に響いてはおらず、普遍性を代表する声がいずれ発言権を握ることを期待するという戦略は採りえない、ということだ。のみならず、普遍的な声と個別的でしかない声との間に形成される秩序があるとしても、それは序列構造とならずにはすまず、ウォルツァーがそこに嗅ぎつけるのは、正當にも、支配の関係以外のものではない。

そうではなくて、根をもった様々の声が交響し議論を交しあう場、批判の応酬の場として自己を構想することこそ、ウォルツァーの薦めるところなのだ。多数の声のディベートの場、「民主的な公共性」(1996-127)の如きものとしての自己。そして、このディベートが多彩に繰り広げられることこそが、どれか一つの声に自己が牛耳られてしまうことに対する最も効果的な防波堤だ、とウォルツァーは考える。「私の中の自己批判者の誰一人、最終決定権を持つことがあってはならない。」(1996-135)人類と、あるいは万国の被抑圧人民と連帯する自己、人類の良心としての自己になるのでもない。自己の中で声を発する住民の声を増やすのだ。自己の人

---

<sup>13</sup> ウォルツァーが具体例としてあげるのはサルトルである(1996-118)。

口密度を高めるのである。それが、ウォルツァーのいう「濃密な自己」である。自己の中の人口密度が高まるプロセスをウォルツァーは次のようを描き出している。

多くの外的な>願い<が外からやってくる、依然として外とのつながりを保ちながら。よく言われるように、それらは、内面化されるのだ。それらが、市民権を得たならば——つまり、新しい環境(私のものの考え方や感じ方)になじみ、競争と共存のために必要な条件に適応することができたならば——私は自分を幸福だと見なしてよいだろう。すべてが順調にすすめば、これらの願いのどれ一つとして、超自我あるいは超主体の役割りにすべり込み、独占的で絶対的な支配を確立しようなどと努めたりはしないだろう。(1996-125f.)

多様な願いの間には依然として競争があり、共存は課題として残る。しばしば統制がとれなくなるかもしれないが、しかし、人類の良心としての自己よりは威圧的である度合いの少ない、危険の小さい自己の像が描けるのではなかろうか。波風一つ立たない平和、というのではないような平和のイメージと、それは両立しうものではないだろうか。

和解の状態についての思弁が許されるとして、その状態の内に表象されうるのは、主体と客体との区別を喪失した統一ではなく、また、両者の敵対的なアンチテーゼでもないだろう。それはむしろ、異なれるもののコミュニケーションであろう。(・・)平和とは、異なれるものが互いに関わりを結びあっているながら支配を免れている状態をいうのである。<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Adorno, Theodor W.: *Zu Subjekt und Objekt*, in: *Gesammelte Schriften 10-2*, Frankfurt am Main 1977, S. 743

(註)

ウォルツァーからの引用は次の二冊のドイツ語版論文集からのものである。  
出版年数とページ数を直後に示した。

Walzer, Michael: *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, Berlin 1992.

Walzer, Michael: *Lokale Kritik—globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung*, Hamburg 1996.

(ふじの ひろし 高崎経済大学経済学部講師)