The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	寛容と権利
Author(s)	佐藤, 研一
Citation	年報人間科学. 1999, 20-1, p. 145-161
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/3939
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

寛容と権利

佐藤　研一

〈要旨〉

本稿の目的は、人類学の立場から、文化の多様性の理論をどのように扱うべきかを考察することで、ロナルド・ドゥオーキンの政治理論が妥当であることを示すことにある。

文化の多様性の多元論的な説明は妥当せず、文化の多様性は一元論的な視点から扱われるべきである。このことから本稿は、多元論的な多様性の理解に基づく「差異の政治」の立場は不十分とされるべきことを結論づける。したがって、本稿では、一元論的な多様性の理解に基づく「普遍尊重の政治」の枠の中で、少数派の権利を重く見ることを発展させることが重要になると考える。

キーワード

文化の多様性、　差異の政治、　ロナルド・ドゥオーキン

1　問題の所在

本稿は拙稿「文化の多様性と解釈」[1]での議論のうち、政治理論との境界領域にかかわる部分について、やや詳細に述べようとするものである。本稿の主題は、「文化」とその多様性についての見解を明確化し、「人権」に代表されるような原理の普遍性を否定する議論をテストした上で、それに基づいて、チャールズ・テイラーのいう「差異の政治」と「普遍尊重の政治」との対立[2]に決着をつけ、後者に属するとされるロナルド・ドゥオーキンの権利論[3]を、限定的にではあるが、支持することが妥当であることを示す議論を提示することにある。本稿は、人類学の立場から、「文化」と政治の問題を政治理論への関心をもって、理論的に考察しようというものである。

本稿は、歴史と理論、社会と「文化」、法律と政治の問題の密接な関係を重視するものであるが、極めて便宜的な制約の結果、表面的には、その一面にしか言及していない。この点を考慮頂きたい。

基本的には、人間や「文化」をどのようにとらえるのが妥当なのかを理論的に明確にすることは、実は、どの政治理論が妥当と考えるのかを決定づける。あるいは、少なくとも妥当な理論の要件を提示することになる。文化的多様性を考慮する政治理論は、人間や「文化」についての特定の見解を前提として成立するものであり、その見解いかんによって、そのかたちも変わらざるをえない成り立ちになっているわけであり、こうした「文化」の理論の深化は新たな政治理論の展開の余地を開拓することにもつながってゆくものである。その意味で、この人間観、文化観の検討の作業自体には、社会・文化人類学に携わる者にも、発言の余地があるのであり、結果的、間接的にではあるが、政治理論のテストや新たな展開への模索の作業にもかかわる機会が与えられていることになる。ただし、ここでは、「人間」とは何か、「文化」とは何か、それらの「多様性」とは何かという問題に対して、たとえどのように抽象度が高く、高度に形式的なものとなるにせよ、最終的には、裁判所といった、係争仲裁の場での使用にさえ耐えうる、しっかりとした準拠原理となるような明確な見解を述べることが求められることになり、この点がこれまでの、具体性、個別性を重く見るエスノグラファーの議論をはじくひとつの関門となってきたことは否めない。しかし、具体例の検討からどんな規定がふさわしくないかとかといったかたちでの抽象は、こうした姿勢と必ずしもぶつかるものではないし、今日、新しい人類学的研究の路線が模索される中で[4]、そうした歴史的、具体的、事例研究的視点とのつながりへの配慮を維持しながらも、理論的議論への参加の道を探る努力も、フロンティアの一つとして理解可能ではなかろうか。本稿の立場もこの点にある。

さて、本論にはいる前に、本稿の狙いなどについて、もう少し述べておきたい。

本稿は大きく二つのコンテクストを念頭においている。一つは、国家、中間団体、個人のどこに重きをおいて、社会秩序の問題を考えるのかという、政治理論における古典的かつ原初的な議論である。

もうひとつは、文化の違いは、本質的ものなのか、それとも構築されるものなのかという比較的新しい議論である。現在、この二つのコンテクストに属する論点が混在するかたちで議論されることが多く、片方だけを独立に論じるのは、時代遅れの観があるが、敢えて、二つの問題系を抽象することで、問題の焦点がはっきりしてくる。「文化」に関心を持つ者の議論では、第一のコンテクストに属していた問題が軽視され[5]、逆に、政治に関心を寄せる場合、第二のコンテクストに属する問題が精査されることなく議論が行われやすくなるからである[6]。

テーラーの図式について説明しておくと、「文化」に関心を寄せる議論が差異を独自性のあらわれとして強調するのに対して、政治に関心を寄せる議論は普遍主義に立つものを指す。そして、政治に関心を寄せる議論は、第一のコンテクストでいう個人の重視の立場であり、「差異の政治」が、中間団体重視の立場をしょいこむことが明瞭に見える。「差異の政治」の中には、コミュニタリアン的なテーラー自身の立場や、「差異の政治」概念を唱えたアイリス・ヤングの「差異化されたシティズンシップ」の主張、ヤングとても多文化主義的政治論の分野での双璧といわれる、リベラルの後継を自認するウィル・キムリッカの立場や、ステュアート・ホールの立場など多様な立場を含めることが可能である[7]。結局、「差異の政治」も、「人権」や「民主主義」の価値そのものを否定するものでは、周知の通りなく、また、政治に関心を寄せる場合についても、文化的多様性や社会秩序の意義を無視するものではないのであって、「文化」に関心を寄せる議論では個人の救済が、政治に関心を寄せる議論では、集団の尊重が懸案として残ることになる。裏を返せば、「集団」の維持と「個人」の尊厳との間にどのように折り合いをつけるのかという難問を両者がそれぞれに抱えこんでいるということである。「差異の政治」の場合、この苦悩は、「多文化的なアイデンティティーの多様性を尊重して、しかもいかなる人の人の生もあまり厳格に脚本化しない、そうした承認をめぐる政治はありうるのだろうか」[8]というエイミー・ガットマンのまとめに示されるように、深い。

こうした二つのコンテクストを意識しながら、本稿では、今日の「文化」と政治の問題を簡単にではあるが、整理し、リー・クァンユーのようなアジアの政治家の主張する西欧的原理の普遍的妥当性の否定の主張も含めて、「文化」とその多様性についての見解を検討する。その結果引き出される見解は、「文化」の厳格な多元性を認めることの困難さであり、また、人間認識の普遍的な主観性を認めざるをえない点である。本稿では、「文化」の「主観主義的一元論」モデルというかたちで、この点を定式化する。

厳格な多元性の否定は、見掛けの多様性の重さを否定するものでは決してない。「文化」が多様であるという時、その多様性は、異なるもの同士の分立の示す多様性であるのか、それとも、一つのものの多面性の示す多様性であるのか、というのが、ここでの多元論と一元論との違いである。したがって、一元論か多元論かの違いは、見掛けの多様性の軽重とは論理的には別の事柄になるからである。さて、こうした議論を行う際にキーとなるのが、タイトルにもある、

「寛容」であり、続いて問題になるのが「権利」の問題にほかならない。本稿は、「文化」とその多様性の検討の作業と、この寛容と権利の検討の作業とからなるものである。

「寛容(toleration)」自体は、J．ロックの小論やJ．S．ミルの『自由論』にさかのぼる、政治理論上の基本問題のひとつ[9]で、宗教や価値の違いなどを含む「違い」を許容する態度をさし、多元的な状況の中で、社会を平和的に維持し、統合するために必要な態度とされるものである。しかし、この議論には、大きな問題点が存在することも良く知られている。ひとつは、対立関係にある価値や価値観を本当に許容できるのか、という「寛容のディレンマ」と呼ばれる、原理的な問題である[10]、もうひとつは、現実には、常に「寛容」を説くのは、当該の関係性におけるマジョリティーや支配の側からで、マイノリティーや従属する側への「寛容」の要求というかたちで、実質、「従属」を求め、それを美化する、卑劣な偽善的行為でしかなかったという、歴史的、経験的、社会学的な問題がそれである[11]。本稿での議論はこうした問題点を踏まえながらも、なお、この概念を軸に、最初の作業で明らかになった論点を考察する。

「権利」については、その来歴等についてはいうまでもないが、ここでは、特に、ドゥオーキンの「平等な尊重と配慮を受ける権利」を指し、被抑圧者の「言語権」「文化権」「生活権」といった権利の問題と代替関係にある問題を意味する。「寛容」の考察の結果をうけて、ドゥオーキンの議論の有効性を確認する作業が行われることになる。

さて、繰り返しになるが、「寛容」や「権利」の問題そのものは、政治理論での問題である。ここで行いうることは、いうまでもなく、既に述べた「文化」とその多様性の検討の作業によって出される見解が、こうした問題の検討に及ぼす影響について述べるものであり、そのことによって、建設的な隣接分野との提携の途を中心に人類学的議論の可能性を模索するものであって、社会哲学、あるいは政治理論上の積極的な議論に属するものではないことを断っておきたい。

2．「文化」とその多様性の検討

「文化」と呼ばれる問題の整理

すでに触れたように、今日、主に「文化」が問題化するのは、次の二点である。一つは、「人権」等を西欧的価値の押し付けとする問題であり、もう一つは、マーシャル・サーリンズが「文化の文化」[12]と呼ぶような、下位集団の文化の尊厳が叫ばれる状況であり、マルチ・カルチャリズムや一部のラディカル・デモクラシーの問題を含む「差異の政治」の問題である。前者は、マレーシアやシンガポールからウズベキスタンの政府にいたるアジアの国家が行う文化的独自性の主張[13]であり、後者は、アフロ・アメリカンやヒスパニック、北米インディアンやケベックのフランス系住民からアフリカの部族にいたる様々な下位集団の文化的尊厳の主張である。

前者が比較的はっきりとした論点を共有するのに対して、後者は、

「差異」を尊重する政治の希求という大まかな共通項はあるものの、その一方で、周知のとおり、複数の立場が存在し、互いに矛盾する主張が混在していて多様である。

そうした違いをあげれば、分離主義的か否か、本質主義的か否か、リベラル的か否かといった点があげられる。具体的に見ると、分離主義的か否かは、北米インディアンやケベックの例のように、実質的に、分離可能な条件の調うケースか、アフロ・アメリカンのようにそれが不可能なケースとの違いと、ある程度いえる[13]。本質主義的か否かは、実践の場か、理論の場かの違いとある程度相関する[14]。リベラル的か否かは、北米インディアンのような非白人集団を念頭におくか、ケベックのフランス系カナダ人社会などを念頭におくかの違いにあるという指摘もある[15]。また、理論的に見ると、こうした違いは、次の二点をどのように評価するのかという違いとある程度相関する。「文化」の政治性[16]と相対性である[17]。「政治性」とは、文化的な「違い」ないしは「(集合的)アイデンティティー」は、政治的に構築されるものであるという原理を指している。その下で、過去から今にいたる支配側の構築の犯罪性と、未来に向けての支配されてきた側の構築の可能性が主題として浮かび上がる。「相対性」とは、西欧の「文化」・文明、とりわけ、西欧近代の負の側面の洗い出しの作業の中で確認されような、文化の歴史的相対性であり、様々な「文化」・文明の中で生まれきた価値を測る普遍的な尺度はないという、価値の相対性である。前者と後者の違いを重く見て、カルチャル・スタディーズ対ポスト・モダニズムといった図式を描くむきもあるが、両者の基本にある、差異の公正な取り扱いへの要求、構成主義(構築主義)的な考え方、集合性の前提の三点への理解度の違いが、分離主義的か否か、本質主義的か否か、リベラル的か否かを基本的には決するからである。

本質主義的か否かの違いは、実践的か理論的か、構成主義的な考えを理解しないか否かと述べたわけであるが、「第一のコンテクスト」を考慮すると、たとえ本質主義が最も強く否定され、リベラルな傾向が強い場合であっても、それでもなお、文化集団の尊厳が主張されるかたちでの「(集合的)アイデンティティー」承認の要求には、「中間団体の権利」の優先を行い個人の権利や尊厳の抑圧を生むような問題が常に潜んでいることになる。「中間団体」とは元来「ギルド」に代表されるような国家と個人との間にある集団を指すもので、今日では、大企業などの「法人」や、ここで問題になるような文化集団も、コンテクスト次第で、ここに含まれる。個人を優先させる「リベラル」の立場は、元々、ギルドのような因習的な「中間団体」の抑圧から個人を解放するという歴史的脈絡の中で成立してきたものである[18]。それに対し「コミュニタリアン」につながる立場は、特定の社会や集合的な背景なしにはいかなる個人も権利も現実にはありえないというかたちで、地域社会を含めた「中間団体」等の共同体や集合の次元の優越を説くわけである[19]。リベラルな「差異の政治」の構想の場合、文化的差異を考慮するかたちへのリベラリズムやデモクラシーの修正を唱えるのであるが「文化」という集合的な問題をリベラルという個人優先の考え方に接ぎ木することは、困

難な問題をしょいこむことになる。

国家やそこでの国民文化とみなされるような主流文化に対して、ある文化集団が一つの集合的アイデンティティーの独自性と尊厳を主張し、国家や主流文化によって蹂躙され不当な差別があったと告発し、その主張が認められた場合、今度は、その集団内のマイノリティーとの間にそれまで国家や主流文化とその集団との間にあった関係が生じ、新たな抑圧の構図が生じる可能性は常にある[20]。結局、これは永遠のモグラ叩きゲームをはじめるに等しく、論理的には、個人の次元まで無段階にこうした関係が生じうるのである。また、こうした集団の採用する価値が女性蔑視を許容するものであったり、中絶や同性愛や性同一性障害等に不寛容な場合、あるいは、聖戦やジェノサイドや血讐等を認める場合、それでも価値の相対性の名の下に寛容に扱っても良いのかといった問題も出てくるわけである。先の四つの論点を満たし、本質主義を否定し新しい文化の「生成」を重視しその尊厳を強く求める時[21]でさえ、ある集団が新たにこうした厄介な事柄を彼らのアイデンティティーと結び付ける可能性を排除する根拠はまったくないのである。その意味で、個人対中間団体という古典的な問題系（第一のコンテクスト）を問題にする意義はいまだに大きい。

こうした「文化」の問題は、結局、「文化とは何か」「その多様性とは何か」という問題の派生形であることがわかる。というのは、いずれも、「文化」は科学とリベラリズムに代表されるような唯一普遍的な価値の体系と誤謬からなり、その多様性はしたがって考慮に値しないという規定が、仮に、確認できれば、一応それぞれの値が定まることになるからである。そこで、次に、より基本的な問題にたちもどって、検討を行いたい。

「文化」の多様性

そこでまず、「文化とその多様性」についての規定を行うために、最初の作業として、議論の簡略化をはかり、「文化」の多様性についての既存の様々な「解釈」のバリエーションを類型化しておきたい。

「文化」の「ユニット」の「多元性」と「一元性」、人間の「認識」の「主観性」と「客観性」という、二つの座標を使って機械的に四類型を設定することにする。最初の軸は、個別文化は、独立した単位として同定可能かというものである。ここでいう「多元性」とは、「文化」をどのように定義するにせよ、――価値であれ、意味であれ、言語であれ、生活様式であれ、何であれ――文化間に相互関係が存在せず、分立し、明確に永続的な境界が確認可能であるような性質を指すものである。したがって、「文化」の世界文化への収斂を認める場合は、こうした厳密な「多元性」を否定することになる。

もう一つの軸は、人間の認識は、対象を正確に反映することが可能なのか、あるいは、何らかの「ヒューマン・ファクター」によって、偏った像を結ぶものであるのか、したがって、認識は真理をとらえうるのか、妥当性を問題にしうるのみなのかというものである。前者が「客観主義」であり、後者が「主観主義」とする。前者は「誤認」を排除するものではないし、後者は、単に、「個人的」な偏

りばかりではなく、「社会的」、「人類的」次元での偏りを排除するものではないとする。

「文化」の多様性が論じられるのは、それが、考慮に値するか否かという問題が生じた場合であり、その背景には、「文化」の違いについて「体験」があり、その違いによる「対立」がある場合である。前者は、文化の存在論的な問題系に属し、後者は、相手の異なる主張やその基礎にある認識は果たして正しいのか、という認識の真偽をめぐる認識論的、価値論的な問題系に属すことになる。ここで提示した二つの軸は、文化の違いが存在するのか、対立する認識の違いをどう評価すべきかというこの二つの問題系の投影であり、それぞれの二項は、そこでの論理的な二律背反を形成するものである。したがって、こうした脈絡でなされるすべての議論を、理論的には、もらさず四つに類型化可能である。とはいえ、これは、他の類型による整理を排除するものでないことはいうまでもない。

その四類型は次の通り、①「文化」の多様性についての「主観主義的多元論」、②同「客観主義的多元論」、③同「主観主義的一元論」、④同「客観主義的一元論」となる[22]。

さて、認識論の軸において、「主観主義」の方が妥当すると考える。目の前にカエルがいて、それを見て「カエルがいる」というような単純な「観察文」（クワイン）のレベルでの理論負荷性が指摘されているように、「主観主義」を承認することの妥当性の方が高いと考えるからである。存在論においても、「社会学的現実」の調査や議論が指摘するように、先の定義による「多元性」を承認することは、経験上困難である。サミュエル・ハンチントンでさえ、単行本の中で、「文明の衝突?」論文発表後に、諸文明の世界文明への収斂の可能性を認めるように、自らの議論を修正せざるをえなかったことを述べている[23]ほどである。以上の理由から、ここで妥当とされうる「解釈」は、③の「主観主義的一元論」の範囲に限定されることになる。また、先のアジアの政治家や政府の主張もこの時点で排除されることになる。

そこで、この類型に絞って議論を進めることにしたい。

「文化」の主観主義的一元論

この類型の要件を満たす議論は多岐にわたり、対極にあるとされるものも含まれる。今日、認識の主観性を否定するケースは希であるし、文化の多元性の否定の方も、ハンチントンの例でも明らかなように否定するケースは希で、ほとんどの議論がこの類型に含まれるからである。しかし、その中で、論理的一貫性に支えられた議論は希で、多くの議論が、一貫性を維持できぬ矛盾をかかえたものである。

論理的一貫性のある議論とは例えば、次のようなものである。

多様性の重さを承認する「文化」の一元論は、抽象的な「構造」の一元性を問題にせざるをえない。そして、こうした構造は多元的とみなしうるような多様性を生むものでなければならない。この要件を満たせば、「文化」や「構造」の中身については、ある程度の幅が認められる。

「文化」は様々に規定されてきた。テレンス・ターナーは、人類学の文化概念の二つの類型をあげている。「文化の百科辞典的概念」と「文化のプラクシス概念」とである。前者には、タイラーからギアツの定義までが含まれ、後者には、最近のマルチカルチャリズムに代表されるようなアイデンティティーを規定するものとしての「文化」も含めることができる[24]。もっとも、サーリンズは、両者の連携は可能であるとし[25]、太田好信もこの可能性を示唆している[26]。

今日最も影響力のあるカルチャル・スタディーズ（CS）における「文化」の規定についてグロスバーグらは、その困難さを強調しながらも次のようにまとめている。

> CSの伝統において、文化とは生活のあり方（もろもろの観念、態度、言語、実践、制度、権力構造を包摂する）と文化的諸実践の全範囲（もろもろの芸術形式、テクスト、正典、建築、マスプロ商品等々）の両方を指すものとして理解される。あるいはS・ホールが書いているように、〈文化〉が意味するのは「特定の歴史的社会における諸実践、表象、言語、習慣のアクチュアルでかつ基礎的な領域」であり、「ひとびとの生活に根をもち、それを形づくる一助となる〈共有感覚〉の矛盾する諸形態」なのである[27]

こうした文化概念が、文化人類学的な文化概念と異なるのは、政治的な意図や権力に対する感受性であり、社会学的現実の反映としての「文化」の重層性への配慮である。具体的には、カルチャル・スタディーズの議論では、「文化」の単位を細かく降ろしてゆくと同時に、文化同士のより広い範囲の文化的つながりを確認すべきだという論調につながるものである[28]。

これに対して、別の議論も可能である。サー・エドモンド・リーチのような社会人類学者は、50年代の機能主義批判に発して、社会学的現実を重視し、文化人類学的な「文化」の扱いに異議を申したててきた。しかし、その帰結は、マルチ・カルチャリズム的なより小さな「文化」の同定・承認の方向ではなく、「文化」を人間の後天的属性を示す抽象概念として用いるべきだという、個別の「文化」の同定・承認を否定する、それとは逆の方向を唱えるものであった。リーチは次のように述べている。

> 一つの文化を他の文化と区別し、一つの文化要素を他の文化要素と区別するデグバージュ、不連続性は、十中八九、観察者である人類学者の心の中にだけ存在する[29]

人類学者が対象とする一つの社会（領域の確定できる政治単位）に対応物としてのひとつの個別文化を想定することは、現実に反するとリーチは主張する。社会の単位も、一つの社会がさらに大きな社会の一部であるといった具合に相対的なものにすぎないが、その違いが明確に区別できるような客観的な単位として扱いうるのに対して、「文化」の方はそうはいかない。一つの社会は、ほとんどすべ

て、社会的に成層化し、各社会層が独自の文化属性によって特徴づけられ、象徴使用は空間的に統一性がなく、しかも時間の経過とともに変化するまったく不安定なものであることが経験的にいえるのであり、その社会での「文化」のあらわれを問題にすることは可能であっても、その社会の単位の対応物としての個別文化を想定することはできない。"culture"とは書けても、"cultures"とは書けないというのである[30]。

マルチ・カルチャリズム的用法とリーチの用法との、この違いは、用語法の問題であると同時に、マルチ・カルチャリズム的用法では生じやすい「文化」の本質論的理解を、きっぱりとはじく思想の違いでもある。「文化」は単位として同定できるようなものではなくて、人間の示す後天的な属性として、むしろその機能に注目することに意味があるような普遍的な事柄である。「文化」はこのように一元論的にとらえられるものであるがゆえに、マルチ・カルチャリズム的な議論においても、周知の通り、「文化」を、互いに、変化し、溶け合い、かかわり合うようなものとして認めざるをえなくなるのである[31]。そして、このリーチの説が、「主観主義的一元論」の用件を最もうまく満たすものである。

この説に立った時、次のような転換が起きる。つまり、「文化」が異なるから、ある人々が他の人々から区別されるのではなくて、ある社会を他の社会と区別し、自分達を他の社会の人々は違うのだと主張する時に、一役かうのが「文化」だということである。言語、宗教、衣装、旗印、系図、しきたり、神話、そういった様々な、文化属性や象徴の使用によって、私達はあなたがたと違い、あなたがたは私達とは異なるのだと示すのであって、「文化」が異なることが、人々の区別の本質ではないというわけである[32]。それにもかかわらず、「文化」をアイデンティティーと結び付く、便宜的ではあるが、同定可能なユニットととして構築されるものとした場合、既に触れたように、ユニット内での新たな対立につながったり、本質主義的な理解に傾斜するような危険と混乱をはらむことになる。その意味で、リーチの用語法の優位を主張したい。

とはいえ、「文化」の便宜的ユニットを定めることは、自分たちがいかなる言語の使用を選択するのか、どのような人々を身内としてつきあっていくのか、どのようなくらし方をし、何を信じ、自分の子供たちに何を教えるべきかを、統一的に選択することである。そしてこれらは、個人の選択に見えて、実は集合の次元に属さざるをえない問題である。言語も、身内も、個人だけでは意味をなさないからである。そこで文化集団の承認が問題になるのであり、もしリーチにしたがえば、こうした視点が欠落することになる。

しかしながら、本当にそうなのだろうか。

「文化」を人間の後天的属性とその生産物を示すものとし、その多様性の原因を、学習性や社会性といった人間の普遍的な性向に求めるといった仮説に立てば、多様性は、普遍性のあらわれという逆説が提示できる。文化差は、条件の違いの産物にほかならず、条件が隔たれば、厳密な多元論が妥当するかのような違いを示すし、逆に、条件が同一化すれば、違いがなくなるわけである。もっとも現

状のように、これまでの多様性が条件の一角を占め、こうした多様性と共通条件との関数として、当該の時点の多様性が決定づけられ、多様性の減退が残存する違いをかえって目立たせ、かなりの数の人間が広範囲に散在する限り、学習性や社会性のために生じる新たな差異も加わるような状態が続く間は、条件の完全な同一化はありえず、その限りにおいて、なにがしかの差異は常に残るはずであり、逆に全く重なる部分がないほど隔たることもありえず、共通する部分も見出しうることになる。前者は、象徴のシステムの分析や理解の仕事が半永久的になくならないであろうことを示し[33]、後者はドナルドのデイヴットソンの「反相対主義」を支持すべきであろうことを示している[34]。したがって、このモデルに従えば、「文化」は多様であるが、一元的であることが矛盾なく示され、現実の理解とも整合性をもって、「文化」をとらえることができる。そうであるならば、「文化」の違いは、条件の違いであり、ある「文化」のユニットの承認や保護といった問題は、相当に限定して理解されなければならなくなる。「文化」のあり様は流れのようなものであり、便宜的なユニットが「便宜性」を有する期間も条件も限られるからである。

こうした条件を無視した個別文化の同定は、結果として、対話の可能性を断ち、分けられないものを分けるという、論理的、政治的無理を生み出し、時に政治的、軍事的な緊張の芽になるような事柄にほかならない。

これまで無視されてきた、様々な人々の業績や概念や法体系や技術を扱い直したり、少なくも古い条約や協定に基づいた先住者の権利の回復や協定等のない人々に対してもそれに準じた救済措置を行ったり、様々な差別の撤廃を行うことは、断固として推進されねばならない。しかしながら、そのことと、「文化」の壁を高く積み上げ直して行こうとすることとは、むしろ逆行する。「文化」の次元の蹂躙の問題は、実は、対人地雷の設置や核兵器の配備と何も変わらない、恣意的で危険きわまりない暴力の問題にほかならない。それは、何世代にもわたって内面から人々を苦しめ、支配するための手段として、人為的に使用可能なものだったのであり、それゆえに、文化的支配の問題が生じるのであって、既に見たように、個別文化の「文化」の同定が無理である以上、ある人々が他の人々と異なっていることの本質として「文化」を持ち出すことに、支配のための捏造と真性のそれとの区別など引きえないのである。

妥当性の問題

例えば、言語の選択といった問題は、「文化」の選択としてではなく、別の問題として考慮されなければならない。主観主義は、多様な価値や見解が、いずれも限定を持ち、特定の条件下で、限定的な妥当性を持つという見解を示している。何が妥当であるかは、条件次第で変化するということである。したがって、あらゆる価値や見解には、潜在的に妥当性を有する可能性を持つことになる。しかしながら、特定の条件下では、最も妥当な見解が特定できることにもなる。絶対不変の価値や見解もないが、完全な相対主義もあたらないということである。しかし、多様な象徴のシステムに準拠しなが

らなされる実際の判断は、確かに、ここでいう最も妥当な価値や見解を等しく提示できないものであり、そこに対立や競合の問題があるわけであるが、仮に、その場の全情報（それらは、特定の意味のシステムに準拠した特定のテキストのかたちでしか存在しないわけであるが）をそれぞれの象徴のシステムにあったかたちに翻訳し共有することで、妥当な価値や見解への合意も成り立つことになる。そのためには、「文化」の一元論的主観主義のモデルを共有することが必要であり、そこでのマナーを共有する必要がある[35]。言い換えれば、「文化」は借り物であり、その場、その場にふさわしいものに借りかえることは必ずしも罪ではなく、互いの隔たりに気づくことによって、かえって、共通の地平が見えるような逆転が生じるということを理解する必要があるのである。

すでに述べたように、「文化」とは、人間の後天的属性とその産物を示す概念であり、そのあらわれの多様性は、学習性や社会性といった人間の普遍的な属性に起因する現象である。したがって、条件が隔たれば、多様性は増大し、多元モデルが妥当するほどの違いが生じ、条件が同一化すれば、違いは消滅する。しかし、現状では、こうした両極端は起こりにくく、違いと同質性が残ることになる。したがって、異なる意味のシステムの解明やシステム間の翻訳の努力の意義が失われることはないし、同時に、「反相対主義」が妥当し、対話や理解の努力の意義が失われることもないのである。こうした中で、個別文化の同定は、便宜的なユニットの設定にほかならず、法的な尊重の対象に値するものでは決してない。少なくとも、現在の状況において、言語権や文化権や生活権の問題は、こうしたユニットの尊重の派生としてとらえるのではなく、一般的な人間の尊厳の尊重の派生として処理されなければならない。

3. 寛容と権利——その弁証法的理解

一般的な人間の尊厳の尊重の枠の中で、言語権等を取り扱うということは、テーラーの図式でいう、「普遍的尊厳の政治」が妥当だとすることを意味する。ただしこの結論は、弁証法的な過程の産物であり、テーラーの図式での対立を止揚する位置にある。通常の理解では、ロールズやドゥオーキンの議論が、普遍的であるのか、単にアングロサクソンの法文化の中だけで成立するローカルなものであるという本質を隠蔽し、支配文化の横暴だとするものなのかという、問いの中で理解されるものである[36]。しかしながら、本稿の見解は、今日の状況下での妥当性を評価するもので、それ以外は意味がないとするものである。本稿の一元論的主観主義の文化モデルにおいては、普遍性か特定性かという問いはすでに意味をなさないからである。あらゆる価値や見解や理論は、特定の領域の中で成立するものである。自分達が置かれ、確認しうる、空間内において、最も妥当する価値や見解や理論に到達する可能性があるのみであって、限定的な一般性の域を出ることはありえないのである。

このような理解に立つ時、次の二つの視点を前提にすることが建設的な議論に不可欠である。一つは、対立する二つの見解がある場

合、両者の置かれた空間の中で、両者を止揚する見解が存在すると想定して対話に臨むという、一種の「好意の原理」（デイヴィッドソン）の視点である。もう一つは、いかなる見解であれ、限定的で不十分であり、それは人間認識の主観性、限定性に起因するのだという、一種の無知の知の視点である。前者に立つことは、条件の共有化に向けての基本的な態度となる。後者に立つことは、相互理解の評価基準を持つことになる。

構造人類学的な研究が明かしてきたように[37]、人間の認識には普遍的な構造が指摘できると同時に、人間の理解は、限定的な抽象を「現実」として処理する傾向が強い。境界の設定は恣意的である。また文化の政治学の視点を持ち込めば、その恣意性には、支配側の意図といった政治性がかかわるわけである[38]。秩序のないところに秩序を見出すのは、人間の側の志向性によるのである。また、自らの思惟がどのような空間に属し、どのような制約の下に妥当性が保証されるのかについて、ほとんどの気づかないものである。こうした傾向から、多くの政治理論自体、また人類学者の議論の多くも、自由ではない[39]。いかなる秩序もある流れの中で、われわれの志向性の中でそのように映るものであって、刻々とかたちをずらしながら、止どまることなく変転していくものにすぎない。そうした中で、われわれは、絶対的な到達点を想定できないし、すべきでもない。しかし、多くの場合、秩序を求め、そこを起点にして様々な「客観的な批判」が行われるのであって、こうした流れに逆行し、その意図とは異なる結果に至るのである。それに対して、ただ必要なことは、便宜的な理解を、その便宜性に気づきながら有効に組み直し続けることである。「仲良し」のすすめは、実際には、「いじめ」のすすめになることもあるのであり、夢や希望を与えることが、かえって非行のすすめにもなるのである。

こうした中で、とるべき態度は、拙稿でいう「弁証法的寛容」である。これは、同じく「批判主義的不寛容」の対極にあるものである。「弁証法的」とは、すでに述べてきたような意味において、異なる立場の統合を模索することを指し、「寛容」とは、それぞれの立場の潜在的妥当性を認め、また、いずれの立場も抱える分不相応な普遍的な性向を認めて、不完全であること、制約を受けることに対して寛容であることを指す。これに対して、「批判主義的不寛容」は、相手の立場の不完全性や問題点を対象化し、これを打破しようとする態度を指す。「弁証法的寛容」は、多くの政治理論と近い立場であるが、すでにみたように、「理想化」の意識化を強調する点で異なるものである。「批判主義的不寛容」は、一部のカルチャルスタディーズでの議論などを含む、闘争的な立ち場に近い。ただし、前者は、「批判」そのものは、課題を指摘する必要な態度であると考えるものである。「批判」と「綜合」の相互補完性を否定する、迷妄な批判主義のみが「批判主義的不寛容」なのである。

様々な見解には潜在的妥当性があり、それに対して、敬意がはらわれる必要があり、また、特定の状況下では、特定の見解のみが、顕在的妥当性を持つのであって、その見解は、その限りにおいて尊重されなければならいのであるが、逆に、恒常的な妥当性を持つも

のではないことが、常に考慮されなければならないのである。

ある北米インディアンの言語権が争われる時、「文化」の尊厳の問題ではなく、彼らの置かれた状況下での妥当性の問題として取り扱われるべきである。例えば、独自の言語でしかコミュニケーションがとれない場合、また、独自の「価値観」に基づいてしか対処できない場合、それを考慮した対応がなされなければならず、また、どんなに非科学的であると直感されるものであろうと、彼らの見解に敬意を払わなければならない。しかし、積極的に、その違いを固定化していくことが妥当であるという根拠は見当たらない。また逆に、空間を共有しない人々に対して、積極的に「教化」すべきだということにも与するものでもない。むしろ、その危険性の方が認められるべきである。あくまでも、ラディカル・デモクラシーが議論されるような空間を共有する者の間においてのことであるが、違いは考慮されるべきであるが、過度に尊重する理由はないのである。

この時重要なことは、次のようにとらえることである。ドゥオーキンは次のように述べている。

> 我々の社会は固定した具体的倫理により結束した社会ではなく、また、正義、公正、そして価値ある正しい生活が要求する事柄の詳細にまでわたる合意によって結束した社会でもない。（私の考えでは、もし我々がこれらの事柄について合意に達したとしたするならば、我々の社会はより悪しき社会になるだろう。）我々は自ら有する諸制度を改革しようとするのであるが、その際に前提として了解されているのは、我々が創りあげた如何なる制度組織も一時的なものにすぎず、多数派や行政機関や裁判所の如何なる決定も、単に決定が下されたという理由だけで正しいものとは言えないこと、あるいは、決定が維持されるているかぎり我々がそれを尊重しなければならないという理由だけで、当の決定が正しいものになるわけではないということである。我々はこのような仕方で、より善くより公正でより正義にかなう、とわれわれが期待する社会に向かって前進する。ある場合にこの歩みは後退であるとすべての人々が考えるとしても、全体としては前進であると我々は期待しているのである。それにもかかわらず、我々は現在の社会が多様であることを認識し、社会の名においてさらに特別の制限を受け容れる。我々は一緒に行進し、その時々に我々が到達した原理上の合意は、更に行進を共にする際の共通の場として万人に適用されることになる。我々は傷つけられたものを置き去りにすることなく人種や性や性的傾向における少数派を無視することもない。たとえ彼らと行動を共にすることが多数派の利益を害する場合でも、我々は彼らを置き去りにすることはないのである[40]

少々長くなったが、こうした社会観を可能にするためには、リベラルな寛容をうたった法体系の全体を誠実に解釈する中で、それに反する規定や逆にそれに沿うことは明白であるが実際には規定のない事案に対して、裁判官が、規定の無効を決定し、事実上の新たな

規定の立法を行う、法の「解釈学的モデル」が「実証主義的モデル」にかわって採用されるべきであると、ドゥオーキンは主張する。そして、少数派の権利が、多数派の決定によって、軽視されることがないように、「平等な尊重と配慮を受ける権利」と呼ぶ、反功利主義的な観念を提示するのである[41]。

本稿がこうした立場を承認するのは、「差異の政治」が叫ばれる今日の空間における、妥当な政治理論は、人権やデモクラシーといった原理を完全に否定してはなりたたず、かつ、個別文化のユニットを基礎に置くことを否定する以上、多文化主義的な政治理論を採用するわけにも、テーラーのような理想主義的なコミュニタリアンの理論を採るわけにもいかず、結局、ドゥオーキンのような、一般的な尊厳の尊重の中で、少数派の権利を重くみるような工夫に妥当性を見出すからである。したがって、ドゥオーキンの立場が普遍的な価値の表明であるとか、人権やデモクラシーといった原理が絶対真理などということを認めるわけではない。今日妥当な原理に対して、最もその原理に誠実に権利の配分可能にするようなやり方を現時点で妥当とすべきだという主張にすぎない。

これまでの、公平であるはずの一般的なシティズンシップの考え方は、かえって、少数派や被抑圧者に対して不公平に働いてきたことは事実である[42]。しかし、「差異化されたシティズンシップ」（ヤング）の基礎をなすはずの文化差について、本稿で提示する議論が妥当だとすれば、この選択肢はどんなに魅力的であろうと採るわけにはいかなくなる。実質的な差異による不公平、例えば移住者、帰国者の言語のハンディー等に対して、適切なケアが求められるべきであるし、被抑圧者に対する賠償や保障を明確に行うべきであるし、教育や学問の領域において、様々な見解や遺産を視野にいれた上での、妥当な内容の選択が行われるべきである。しかしながら、その基礎に、なにがしかの個別文化のユニットを想定するような、差異への配慮を置くことはできないのであって、主観主義的一元論に基づく「文化」のあらわれの多様性への配慮を組み込んだ、一般的な尊厳を尊重する枠組みの中で行われるべきなのである。また前稿で述べた人類学的な研究の意義を踏まえながら、ドゥオーキンの議論もこのようなコンテクストにおいて再読される必要がある。

注

(1) 佐藤研一「文化の多様性と解釈」『年報人間科学』第一九号、大阪大学人間科学部、一九九八年、二六七～七一頁。

(2) この対立については、杉田敦『権力の系譜学』一九九八年、岩波書店、一八一頁参照。チャールズ・テーラー他（佐々木毅・辻康雄・向山恭一訳）『マルチ・カルチャリズム』一九九六年、岩波書店、五三頁。

(3) ロナルド・ドゥウォーキン（木下毅・小林公・野坂泰司訳）『権利論』一九八六年、木鐸社。

(4) 山下普司「文化人類学をヴァージョンアップする」、船曳建夫編『文化人類学のすすめ』所収、一九九八年、筑摩書房、一三八頁参照。

(5) 「文化を語る権利は誰にあるのか？」（太田好信「アメリカ合衆国の文化人類学――文化を語る権利は誰にあるのか」船曳建夫編

『文化人類学のすすめ』所収、一九九八年、筑摩書房、一〇九頁。）が話題になる今日でも、本格的な検討は決して盛んとは言えない。

(6) テッサ・モーリス＝鈴木は、具体的な議論や豪州の多文化主義政策を例に、この点を指摘している。「文化・多様性・デモクラシー——多文化主義と文化資本の概念にかかわる小考察」『思想』一九九六年9月号、四五頁。

(7) 千葉眞「デモクラシーと政治の概念——ラディカル・デモクラシーにむけて」『思想』一九九六年9月号、一〇～一一頁、一三頁、［改題］（ヤング「政治体と集団の差異」に対する）同号、九九頁。

(8) エイミー・ガットマン「序文（一九九四年）」チャールズ・テーラー他、前掲書所収、v頁。

(9) スーザン・メンダス（谷本光男・北尾宏之・平石隆敏訳）『寛容と自由主義の限界』一九九七年、ナカニシヤ出版、一一頁。

(10) 同書、二七頁。

(11) 杉田、前掲書、一七九頁。

(12) Sahlins, Marshall, 'What Is Anthropological Enlightenment? Some Lesoons of Twentieth Century,' Paper presented for a colloquiam at the Department of Anthropology, Osaka University, Osaka, on January 26, 1998, pp.29-34.

(13) リー・クァン・ユー等の見解に対する、本稿と関連するコメントとしては、テッサ・モーリス＝鈴木、前掲論文、三八～四〇頁、梶原景昭「民主主義」『アエラムック人類学がわかる。』一九九五年、朝日新聞社、一三〇頁。ウズベクスタンを中心とした中央ジアでのこうした動きについては、山根裕子『経済交渉と人権』中公新書1393、一九九七年、中央公論社、二一四～五四頁、参照。

(14) ハリー・ハルトゥーニアン、酒井直樹「日本研究と文化研究」『思想』一九九七年七月号、三三頁、テッサ・モーリス＝鈴木、前掲論文、四五～六頁、参照。

(15) 「分離主義か否か」については、杉田敦、前掲書、一八〇頁、「リベラルか否か」については、同書、一八六頁。

(16) 辻内鏡人「多文化主義の思想史的文脈——現代アメリカの政治文化」『思想』一九九四年九月号、五六～七頁。小笠原博毅「文化と文化を研究することの政治学——ステュアート・ホールの問題設定」『思想』一九九七年三月号、四六頁。

(17) 同論文、五六～七頁。杉田、前掲書、一八七～九二頁。

(18) 樋口陽一『自由と国家』岩波新書93、一九八九年、岩波書店、一八六頁。

(19) 杉田、前掲書、一七一～五頁。

(20) 斉藤純一「民主主義と複数性」『思想』一九九六年九月号、八一頁。

(21) テレンス・ターナー（柴山麻妃訳）「人類学とマルチ・カルチャリズム」『現代思想』一九九八年六月号、一五七頁。

(22) 各類型の具体例については、佐藤、前掲論文、二六八～九頁参照。

(23) サミュエル・ハンチントン（鈴木主税訳）『文明の衝突』一九九八年、集英社、七七頁。「客観主義的多元論」の見えるハンチントンの立場を、このように解することは意外であろうが、全体の整合性はともかく、直接の言及だけを見れば、このような立場にはいることになる。認識の主観性の問題も、マイケル・ウォルツァーの議論によりながら、主観主義的な立場を一応表明している（同書、四八九頁。）。

(24) テレンス・ターナー、前掲論文、頁。

(25) Sahlins, a, a, O., pp. 29-34.

(26) 太田、前掲論文、一〇八頁。ただし太田のサーリンズ理解は本稿

とは異なる、太田好信『トランスポジションの思想』一九九七年、世界思想社、頁。

(27) ネルソン、トレクラー、グロスバーグ（浜邦彦訳）「カルチャル・スタディーズとは何か」『現代思想』一九九八年六月号、九七頁。

(28) Traube, Elizabeth G., "Popular" in American Culture,' Annual Review of Anthropology, 1996, 25, pp.128-30.

(29) エドマンド・リーチ（長島信弘訳）『社会人類学案内』同時代ライブラリー65、一九九一年、岩波書店、五一頁。

(30) 同書、四九～五一頁。

(31) Traube, a.a.O.,pp.128-30.

(32) 小泉潤二「境界を分析する　グアテマラの場合」黒田悦子編『民族の出会うかたち』朝日選書516所収、一九九四年、朝日新聞社、七一～一頁、参照。ただし、小泉がこのリーチの用法を採用しているわけではない。

(33) 「象徴のシステム」についても、再考の余地があると考えるが、ここでは、言語を中核とした一般的な意味の次元を指すものとしておきたい。

(34) 「好意の原理」「反相対主義」等のデイヴィットソンの議論に基づいた人類学的議論としては、Bowlin,John and Peter Storomberg, 'Representation and Reality in the Study of Culture,' American Anthropologist, 99(1), 1997, pp,123-33. 一般的な解説としては、クワインの議論も含めて、冨田恭彦『哲学の最前線』講談社現代新書1406、一九九八年、講談社、八～四五頁参照。

(35) 「象徴のシステム」については、本稿の注の（33）参照。また、ここでの議論は、長谷川晃がドゥオーキンの議論を踏まえて展開する次の議論とほぼ重なるものである。長谷川晃「解釈的対話の可能性」『思想』一九九四年九月号、二三一～四二頁。

(36) 例えば、小林公「訳者あとがき」ドゥウォーキン前掲書所収、三三五頁。

(37) エドマンド・リーチ（青木保・宮坂敬三訳）『文化とコミュニケーション』一九八一年、紀伊国屋書店、一一五頁。メアリー・ダグラス（塚本利明訳）『汚穢と禁忌』一九七二年、思潮社、八〇～二頁。

(38) 小笠原、前掲論文、四六頁。吉見俊哉「祝祭論再考　人類学から文化研究へ」『状況』一九九五年九月号、八一～五頁。

(39) この点については、ピエール・ブルデューの議論を参照。例えば、（今村仁司他訳）『実践感覚1』一九九五年、みすず書房、一～三五頁。

(40) ドゥウォーキン、前掲書、三四一～二頁。

(41) 同書、二七二～四頁。「功利主義」とは多数派優先の考え方であり、民主主義的立法も多数決原理によるもので、多数派の利益の反映となる傾向は否定できない。ドゥオーキンが、反功利主義に立つのも、司法を特に問題にするのも、少数派の権利を尊重することを目指すからである。

(42) アイリス・M・ヤング（施光恒訳）「政治体と集団の差異　普遍的シティズンシップの理念に対する批判」『思想』一九九六年九月号、一〇一～七頁。

謝辞

前稿及び本稿の作成にあたっては多くの方々のご協力を賜り、特に、メアリー・サンダース先生、田中雅彦氏、大坪茂人氏、小山加奈子氏の方々には、快く貴重な時間を割いて頂いた。皆様に、この場を借りて、不十分ながら感謝の意をあらわしたい。

Toleration and Rights

Kenichi Sato

The purpose of this paper is to consider how we can understand cultural diversity in contemporary world, and to show that Ronald Dworkin's theory is particularly appropriate for this purpose.

Cultural diversity is quite often discussed in the frame of pluralism, which leads to the idea of "politics of difference". But here I would like to argue that cultural diversity should be treated from the monism's point of view, and conclude that the idea of ' taking minority's rights seriously can be and should be developed within the frame of "politics of universal dignity" only when it is based on the understanding of cultural diversity on the basis of cultural monism.

Key words

cultural diversity, politics of difference, Ronald Dworkin