

ミルの寛容論

関口, 正司
九州大学大学院法学研究科教授

<https://doi.org/10.15017/16372>

出版情報 : 政治研究. 47, pp.1-17, 2000-03-31. 九州大学法学部政治研究室
バージョン :
権利関係 :

ミルの寛容論

- 一 問題の所在
- 二 寛容と自律性
- 三 寛容と相互コミュニケーション

関口正司

一 問題の所在

まず最初に、「ミルの寛容論」というテーマがそもそも成立可能なかどうかについて、一言述べておくべきであろう。寛容という問題が生じてくるのは、ある人の行為や習慣が他の人々にとって不快感を与える場合、あるいは道徳的非難すら引き起こさせる場合である。もし、われわれが相互に無関心であつて不快感や非難の感情を持たないのであれば、他者に害悪を与えることで結果的にその人の自由を侵害するという事態を避けるための方策はたしかに必要ではあるにせよ、寛容という問題自体は生じにくい。ところで、ミルは『自由論』の序論において、個人に対する干渉の基準は従来は社会（あるいはその有力部分）の好悪であつたが、この基準は自由原理に取つて代わられるべきだと主張している⁽¹⁾。言いかえれば、ミルが要求しているのは、各人が好悪の感情から他者に干渉することを控え、たとえ嫌悪感をもたらす行為でも、自由原理によつて許容されるべきものであるならば寛容すべきだ、ということである。したがつて、ミルの自由の主張を寛容という見地から検討することは的外れにはならないであろう。それどころか、この見地からの検討は、少なくとも二つの興味深い示唆を与えると考えられる。

第一の点は、自律という観点から自由や寛容を論ずる際にともなう問題にかかわる。自律的人間といった特定の人間本性観にコミットすると、人間本性の捉え方をめぐる決着不可能な論争の泥沼にはまりこんでしまうという論拠から、むしろ中立的・形式的な原理を立てて、自由や寛容を主張する議論がある。これに対しては、この議論は、実のところそうしたコミットメントを排除しているのではなく、それを暗黙の前提へと後退させているに過ぎない、という批判がなされている⁽²⁾。他方、人間が自律性を有しているという事実から、あるいは人間は自律的であるべきだという理想から、自由や寛容を擁護する議論は、その趣旨に反して、「自由であることを強制する」といった反自由主義的な逆説を論理一貫した形で排除することができない、とも指摘されている。そして、この種の議論の代表的・典型的

な例が、『自由論』におけるミルの議論だとされる。⁽³⁾これらの批判や指摘に対して、私は次のように主張したい。中立的・形式的な原理による寛容論に対する指摘については私も賛同する。自律の観点からの寛容論に対する指摘については、私もまた、反自由主義的な逆説がたしかに場合によつては排除できない、と認める。しかし、ミルがこの種の困難に陥っている典型的な例だという判断には反対したい。むしろ、ミルはそうした逆説の可能性を強く意識し、それを封じ込めるために苦心しており、その苦心は、今日のわれわれが自由や寛容を考える際に有益な示唆を与えている、と私は考える。

ミルの議論における示唆的な第二の点は、ミルの議論では、不快、無思慮、不道德と思われる行為に対する寛容は、権力的干渉を排除するとはいえず、説得や批判を禁ずるものとは考えられていない、という事実に関連する。⁽⁴⁾ミルは、価値ある生活とは何かをめぐる多様な見解の活発な衝突を回避しようとするどころか、むしろそれを歓迎している。たしかに彼は、言論の自由と行為の自由をいささか異なつた視点から取り上げているものの、後者は前者と同様、批判や議論に開かれている点で、公共的な性格を持つているのである。もし、それ自体としては消極的な受忍としての性格が濃厚な寛容を、相互コミュニケーションを介しての相互理解や自己変容をもたらす機会へと転じていくことが望ましいのであれば、言論の自由と行為の自由に共通する公共的性格に注目したミルの議論は、そうした方向への試みへの第一歩として評価できるであろう。

以下、これら二つの点について、順次、検討を加えることにしよう。

二 寛容と自律性

自律あるいは行為主体の合理的判断の確保という観点から寛容や自由を擁護する議論が持つ難点は、常識的には支

持しがたい二つの逆説に対してこの種の議論がどのように応答できるかを検討することで明らかになる。⁽⁵⁾

(一) パラドクス① —— 恐怖(脅迫)は自由と両立する

これを逆説としてではなく正しい命題として主張しているのは、ホッブズである(近年ではスタイナーが同様の主張を行なっている⁽⁶⁾)。ホッブズは『リヴァイアサン』第二章「臣民の自由について」の中で、自由を反対の欠如、外的障害の欠如と定義している。ただし、より厳密に言えば、ホッブズの自由概念では、行為に対する外的物理的障害の欠如だけでなく、行為主体が望んでいない行為への物理的強制の欠如も含まれている。さらにホッブズは、この定義を提示した直後に、そのコロラリーとして、自由と恐怖は両立すると付け加えている。この考えによれば、たとえば、強盗が私にナイフを突きつけて財布を要求している場合、この強盗はたしかに私を脅迫しているが、実力で私のポケットから財布をもぎ取っているわけではないので、財布の処分という点で、私は依然として自由である。私は、怪我や死を恐れないのであれば、強盗と戦ったり逃げたりできる。たとえそれが、自分の安全確保という点で明らかに合理的な判断ではなかったとしてもである。同様に、私が誰かを殺すことは、法律で死刑に値すると定められていても、死刑というサンクションは、殺人を行なう私の自由を奪っていないことになる。要するにホッブズの考えでは、物理的な障害や強制という行為主体の身体に直接及んでくる力以外のもの、行為主体の内的な感情や合理性判断にだけしか影響しないものは、すべて自由と両立する。⁽⁷⁾

ここで付言しておくならば、ホッブズは同じ章で、コモンウェルスの臣民は、法が禁止も命令もしていない事柄にかんしては、自分の理性が最も有利と判断する行為をなす自由を持っていると述べている。⁽⁸⁾ この言明は、一見したところでは、自由は恐怖と両立するという命題と矛盾しているかのように見える。自由が恐怖と両立するのであれば、

法が黙過している行為ばかりでなく、殺人のように法が禁じている行為をなす自由もあるはずである。逆に、法が自由を制約するのであれば、刑罰の恐怖は自由と両立しないことになる。しかし実際には、ホッブズは、恐怖と両立する自由と、政治社会における自由との区別を明確に念頭に置いて議論を展開している。前者はあくまでも、自然状態における自由として考えられており、後者は、生命維持にかかわる合理的判断を主権者に委ねてしまった後の社会状態における自由である。この後者の場合の自由とは、義務づけの不在としての自由、すなわち、社会構成員の安全確保の見地から主権者によって義務づけられている事柄以外の領域における自由を意味している。コモンウェルスにおいて臣民が安全にかかわる判断を行なうことは、主権者が保護能力を喪失するという例外的事態において以外には、もはや許されていない。安全確保にかかわらない些末な事柄のみが自由の領域とされるのである。他方、恐怖と両立する自由の方は、恐怖の下で結ばれた信約は有効であり義務づけの効力を持つという命題を経由して、獲得によるコモンウェルスは設立によるコモンウェルスと同様、各人の同意によるものとして、各人を正当かつ絶対的に義務づける、というホッブズの基本的主張へとつながっている。

さて、ここでの目的はホッブズ解釈に深入りすることではない。むしろ強調すべきなのは、ホッブズが、自然的自由の議論の文脈では、あくまでも行為主体の外部の物理的な力に限定している点である。いわゆる消極的自由概念を説く論者の中で、自由に対する拘束をここまで局限している論者はほとんどいない。ペンサムですら、法は自由と本質的に対立すると明言している。ホッブズは自由に対する拘束を物理的なものに限定することによって、行為主体の内部の感情や判断といった要素を自由の定義から徹底的に排除した。そのことによつて彼は、自由は恐怖や脅迫と両立するという、常識的には認めがたい命題を一貫して主張できたのである。

逆に言うならば、自由と脅迫は両立しないという見地から自由や寛容を説くのであれば、行為主体の内面に関連する要因を排除できないし、行為主体の標準的なあり方に対する何らかの想定をせざるをえない、ということになる。

實際、現代においてホップズと同様に物理的な拘束・強制の欠如として自由を定義したスタイナーに対する反論の中で、J・P・デイは、自由とか不自由といった概念は、「他の多くの概念と同様に、平均的人間とか人間本性についてのわれわれの観念と相関的である」と論じている。¹⁰⁾ たしかに、英雄や聖人、あるいは狂気の人であれば、強盜の脅迫は行為の自由を縮減したりはしないであろうが、そうした人間を前提に自由を論ずることが実践的に有意義とは思えない。とはいえ、平均的人間とは何かとか、平均的人間の合理的判断の能力とはどの程度のものが、常識では容易に判断しがたい限界的事例においてしばしば争点になるのは周知のことである。そうした争点が生ずるのは、平均的人間やその判断能力についての認識が純粹な事実認識にとどまりえず、人間はいかにあるべきか、人間の合理性はいかにあるべきか、という価値判断が絡んでくるからに他ならない。このことは、もう一つのパラドクスを検討することによってさらに明らかになる。

(二) パラドクス② —— 満足した奴隷は自由である

アイザイア・バーリンは「二つの自由概念」を発表した後、そこでの消極的自由概念の定義に難点があることを認め修正を行なったが、この修正は、ここで取り上げるパラドクスに関連している。バーリンによれば、当初は自由を「人間の欲求に対して障害がないこと」と定義したが、この定義では欲求の消滅によっても自由が達成されてしまうという論理的帰結が排除できない。しかし、自分が言わんとしたのは、「可能な選択や活動に障害がないこと」であった。つまりバーリンは、奴隷のエピクテトスが欲求を断念することによって自由の境地に到達したという場合の自由は、自らが擁護しようとする消極的自由とは別のものだと考えるのである。¹¹⁾ 満足した奴隷は自由であるというパラドクスを否定するこうした姿勢は、消極的自由概念を支持する論者の間では一般的だと言ってよいであろう。

しかしこの姿勢に対しては、G・W・スミスによって、きわめて刺激的な挑戦が行なわれている¹²。彼の議論の中心のポイントは次のようになる。奴隷は自らの境遇に満足しているか否かにかかわらず、不自由であると通常考えられている。この判断は、奴隷が自らに禁じられている行為を欲求するのであれば、その欲求が挫折せざるをえない、という想定にもとづいている。しかし、当該の奴隷が現実にもそうした欲求を持つかどうかは確実ではない。この不確実性に左右されずに、奴隷は不自由であると断言するためには、現実の奴隷の欲求とは無関係に、そうした欲求の存在について強い想定をせざるをえない。だが、こうした想定をすることによって、自由か不自由かの判断に恣意性が引き入れられてしまう。奴隷にとつて実現不可能な欲求を想定し、それが実現不可能だから奴隷は不自由だと言えるのであれば、通常のわれわれにとつて実現不可能な欲求を想定し、それが実現不可能だからわれわれは不自由であると言ふことも可能はずである。それでもなお、論理的形式において相異のないこれら二つの判断の間で優劣をつけようとするならば、われわれは何らかの具体的な人間本性についての見方を議論の中に引き込まざるをえなくなる。たとえば、奴隷ではなく、通常人が奴隷状態で欲求の挫折を経験せざるをえないとすれば、この状態は不自由である、といった具合にある。さらにこの議論は、現状に満足している奴隷は、奴隷状態を選択しない通常人とは異なり、正常な選択能力や自律性が欠如しているという判断を含蓄している。しかしこれでは、合理的あるいは道徳的な選択を行なわない人間を欠陥人間として扱い強制や精神療法の対象として扱うことになる、という積極的自由概念に投げつけていた批判が自らに向かつてきてしまう。これを避けようとするならば、行為主体に想定すべき自律性は、「せいぜいよくても、自分自身の所与の価値と目的の観点から選択肢である原理や実践を理解し評価する」能力にまで切り下げざるをえなくなる。だが、この切り下げられた自律性概念では、満足した奴隷の選択を自律性を欠いたものと断定できなくなってしまう。このように考えるならば、バーリンのようにストア的自由と社会的文脈での消極的自由とを区別する意味は存在しない、というのがスミスの結論である。

スミスのこうした議論は、純粹に形式的・中立的な自由の定義と称されているものが、実はしばしば無自覺的に、通常の平均的人間といった具体的な人間觀を前提としていることを鋭く暴露している。しかし他方、そのように人間性を前提することは恣意的であつて、奴隷は不自由であると断定する「論理的保証」は存在しないというスミスの抗議には、混乱が見出される。なぜなら、この抗議の前提となつてゐる満足した奴隷が自由でありうるという判断も、満足した奴隷についての首尾一貫した想像や理解が真に可能かどうかは大いに疑わしいために、「論理的保証」がないからである。しかも、満足した奴隷という疑わしい極限から出發して、自由と不自由との常識的區別を掘崩そうとする彼の議論は、大きな砂山と砂粒一つを兩極に置いて、その中間で、砂山から砂粒をいくつ取り去れば砂山は砂山でなくなるか判定できる客觀的基準は存在しないという理由から、砂山と砂粒の概念的區別は無効である、と主張する議論に似ている。そうした論拠から砂粒と區別される砂山の概念が存在しえないという主張は、実践的認識において用いられている諸概念には厳しい反省や批判が必要だ、という妥当な要求を超えた過酷な認識再編成の要求であろう。とはいへ、奴隷状態からの脱却を行為主体の選択肢に含め行為主体に少なくともその程度の自律性を想定することは、社会的文脈において自由を論ずることが有意となりうる最低限の要件なのだと言ひうるとしても、人間本性や自律性についての見方が多様に分かれざるをえず、それに應じて自由と不自由との境界線が移動する、という問題は依然として残る。行為主体の自律性や合理性に高度の要求を課すならば、この要求を満たしていない個人に対して「自由への強制」という反自由主義的な含意は解消されない。實際、すでに言及したように、こうした疑念はミルの自由や寛容の主張にも向けられている。そこで次に、ミルの議論がこうした疑念にどのように応えうるかを検討することにしよう。

(三) ミルにおける二つの自律性概念

ミルの『自由論』は、多くの場合、多数者の専制・世論の専制・習慣の専制に対抗して、自律的で個性的な個人の自由を擁護した書物として受け止められてきた。この受け止め方は、たしかにそれ自体としては誤っていないとしても、ミルの愛用した表現を借用すれば、やはり「半面の真理」にとどまる。実のところ、ミルが阻止しようとしたのは、世論の専制ばかりでなく、民衆の知的道德的状态を強制的に改善しようとする社会改良家やコント主義的エリートによる専制的抑圧でもあった。⁽¹³⁾

ミルがこれら二種類の専制を念頭に置いていた事実をふまえるならば、『自由論』におけるロマンティックにすら見える個性や多様性に対する擁護論ばかりでなく、彼が禁酒や安息日遵守を労働者階級に強制しようとする社会改良運動に強く反対していたことも見逃すべきではない。改革の精神は必ずしも自由の精神と一致しない、とミルは考えたのである。しかも、ミルが力説したのは、そうした理念上の不一致ばかりでなく、自由を軽視する知的道德的改善は、因果的にも不可能だという事実であった。彼が『自由論』において、「義務でないものはすべて罪である」として我意を敵視するカルヴァン主義に対し人間精神を萎縮させるものと批判したのも、また、『コントと実証主義』において、コントの提唱する人類教は、カルヴァン主義と同様、「義務の領域と罪の領域の間に、一つの間領域、積極的な価値の領域があることを認識していない」と批判したのも、こうした認識にもとづいていた。⁽¹⁴⁾自己の改善にせよ、他者への奉仕にせよ、それらが価値を持つのは、それらが自発的に行なわれる場合だけである。それどころか、これらの行為によって示される精神的卓越は、自発性を欠いたままではそもそも達成不可能だ、とミルは考えるのである。

高度な人格的理想を念頭に置きながらもそうした理想の強制に反対するというミルのこうした姿勢を支えているのは、スミスやメンダスによれば、ミル本人においてすらしばしば動揺しているような見方、すなわち、個人の自発的

な自己改善の可能性に対するミルの樂觀的見方である。¹⁵⁾ミルは、自律性に対する高度な要求に内在する反自由主義的傾向を、そうした樂觀というアドホックな前提を取り込むことよつて回避しているに過ぎず、理論的な克服は行なわれていない、と彼らは考えるのである。この批判は、何よりもまず、自己改善の可能性に対するミルの厳しい見方を誤解している。ミルの望むような自己改善を強制によつて達成しようとすることは、彼の考えでは、因果的に不可能であり、価値的に無意味なのである。彼にとつて残された手段は、優れた人間による説得や忠告、あるいはそうした人間が存在すること自体の無言の影響力であつた。ミルの樂觀や悲觀の対象についてより正確な描写を与えるとすれば、彼は、優れた人間の影響力については、樂觀とまでは言わないまでも絶望はしていなかつたが、そうした「地の塩」が存続するための社会的条件については強い危機感を抱いていた、と言ふべきであらう。

さらに言えば、右のミル批判は、「自由への強制」という逆説を回避するためにミルが自覚的に行なつていた理論構成上の工夫を見落としている。ミルの『自由論』は、自由原理による自由の消極的な領域確定のための議論と、自由の持つ積極的な価値の擁護論という二つの系列の議論から成り立っている。そしてミルは、それぞれの系列の議論において、いわば二つの異なった自律性概念を用いている。自由の領域確定の議論において念頭に置かれているのは、他者の死活的利益を害さない範囲内で選択を行なう際の自律性である。この自律性は、自らを奴隸とする選択を排除する程度の緩やかな自律性であり、¹⁶⁾高度な自己改善を要求するほどの厳格なものではない。この緩やかな自律性は、文明社会の成人に共有されているものと想定されている。個人は良心という内的サンクションによつて他者への危害となる行為を自制するが、これが不十分な場合は、刑罰や道徳的非難という外的サンクションが正当化される。他者を書さない行為への寛容の主張、たとえば禁酒の強制への反対論は、こうした自由の領域の消極的確定によつて根拠づけられている。

もちろんミルは、こうした領域確定を、各人は自己利益の最善の判定者であるという想定から行なつたわけではな

かった。緩やかな自律性の支配下では、賢明でも高貴でもない選択はなされうる。しかし、すでに指摘したように、賢明な行為や高貴な行為という「中間領域」での選択を導くことができるのは、良心や刑罰や世論といった自発性を圧迫する強制力ではない。それは、外的には説得や忠告であり、内的には道徳的自由の感情、あるいは低級な快よりも高級な快を選ばせる尊厳の感覚である。そして、後者の内面的力が、自由の積極的価値を擁護する議論において想定されている自律性である。このようにミルは、緩やかな自律性を無効としない形で、その上に高度の自律性を重ねることによって、「自由への強制」という逆説の可能性を自覚的に排除しようとしたのである。

三 寛容と相互コミュニケーション

ミルは『自由論』第一章において自由原理を提示するに際して、行為者本人の幸福は、その人への権力的干渉の理由にはならないが、「その人に諫言したり、議論して理解させようとしたり、説得したり懇願したりする正当な理由にはなる」と述べている。⁽¹⁷⁾ ミルはさらに、第四章では、この原理はけつして利己的無関心を説くものではなく、自己の利害に無関係な他者の幸福増大に関与すべきでないと主張するものでもない⁽¹⁸⁾と強調している。ミルが念頭に置いているのは、幸福についての自らの基準を自明で無謬であると思ひ込み、それを他者に押しつけようとする慈善家や社会改良家が後を絶たないヴィクトリア時代のイギリス社会であった。にもかかわらず、ミルは、人々の自己改善のために説得や忠告を行なうような、他者への積極的関心それ自体は否定せず、むしろ、自由原理によって保護される個人的個人が凡庸な多数者に対して与える有意義な影響の余地を確保しようとしたのである。

しかし、ミルのこうした主張にもかかわらず、自由原理それ自体は利己的無関心と必ずしも両立不可能ではない。今日のわれわれは、個人生活に対する批判をすることもされることも煩わしいと感じ、個人的自由の領域を他者の視

線や評価から自由であるべきプライヴァシーの領域と考えがちである。しかし、そうしたわれわれにとつても、詳細な哲学的争点は別として、ミルの自由原理それ自体は受容困難な主張ではない。われわれの社会における個人の自由は、しばしば、他者への強い関心に対する自己抑制としての寛容の結果であるよりも、他者への無関心の結果であるかのようにすら見受けられる。価値観は多様であるのだから、それぞれが干渉せずに生活すればよいのであり、他人の生き方に感動したり憤慨することなど無用だ、というわけである。⁽¹⁹⁾

とはいえ、ミルが望んでいるような、それぞれの個人生活に対して活発な批判や意見交換が行なわれる社会を、われわれが煩わしく感ずることに理由がないわけではない。たとえば、メンダスは、ミルが多様性を真の理想と考えていたかどうか疑念を示し、結婚の理想や性に対する正しい態度にかんしてミルはそれらが一つしかないと確信していた点を指摘している。⁽²⁰⁾あるいは、瘦せたソクラテスと満足した豚という『功利主義論』の対比も、われわれにはいささかグロテスクに響く。そうであるのは、この対比が、人格の優劣の基準としてミルがかなり具体的に踏み込んだ一義的基準を前提としているという印象を与えるためである。ミルは優れた人間による影響や感化の可能性に強い期待を寄せているが、優劣の一義的基準の実在について懐疑的なわれわれには、根拠不確かな説得や忠告は尊大でわれわれの自尊心を逆なでするように思えるのである。

ミルの自由原理がそれ自体としては寛容とも相互無関心とも両立するように見えるのは、この原理が緩やかな自律性概念を前提としているからである。ミルはこの上に、より高度な自律の理想を重ねようとしているのだが、それがしばしばわれわれに違和感を与える。とはいえ、ここで忘れてならないのは、異質な他者に対する不快感が生じながらもそれを自制する寛容が必要となる事態は、われわれが他者に無関心であろうとしても必ずしもつねに回避できるわけではない、ということである。このような可能性を考えるならば、自由や寛容に対するミルの議論には、依然として興味深い示唆が残されている。

第一に指摘できるのは、ミルが考えている二つの自律性概念のうち、たとえ高度な自律性概念がわれわれに訴える力を欠くとしても、緩やかな自律性概念は必ずしもそうではないということである。ミルは『女性の解放』においてこう述べている。一人前の独立した人間としての自覚を持つ男性ならば、たとえ愛し愛されている間柄であっても、年長者の後見と統制から脱したときの解放感を経験したはずである。それは「人格的尊厳」の感情に他ならないのであり、同じ感情を女性に拒むべきではない。⁽²²⁾ミルはこのように論ずることによって、われわれが価値ある生活や行為をどのように思い描くにせよ、それとは別に、自由と寛容によつてわれわれが相互に尊重すべき少なくとも一つの感情が存在していることを訴えている。この感情の尊重は、ほとんどすべての人々が反省の機会を持てば認めうるであろう、生きるに値する人生のミニマムの条件、それが自分に対して認められなければ恥辱であるとはほとんどすべての人々が感ずるであろうものと言えるのではないか。たとえ他者に対する無関心を決めこんでも、自らの尊厳の感覚には鈍感でありえないとしたら、人は、少なくとも自らの尊厳の感覚への侵害に対する他者の無関心を許容できないであろう。このような境遇に自らが置かれる事態を想像することは、少なくともこの次元での相互的無関心が道徳的に許し難いものである、という認識を啓発するのに役立つであろう。そうした認識から、不快な他者に対する消極的受認という意味での寛容が自他の尊厳のために最低限度必要な条件であるという自覚までは、遠い距離ではない。

第二に指摘できる示唆的な点は、行為の自由についてのミルの議論を、言論の自由についての彼の議論から捉え直してみることで明らかになる。ミルは『自由論』において説得の工夫という見地から、自らの提示する自由原理は、イギリス社会で一般に認められている言論の自由ばかりでなく、行為の自由にも適用可能であるという点を強調している。しかし実際には、言論の自由の擁護においてミルが訴えているのは真理という価値であるのに対して、行為の自由の擁護において訴えているのは個人の幸福であり、その結果、それぞれの擁護論の内容や性格はかなり異なっている。⁽²³⁾とはいえ、両者の共通点を示した次の一節は依然として注目に値する。

人間は無謬ではないこと、真理の大半は半真理にすぎないこと、意見の一致は対立し合う意見をこの上なく十分かつ自由に比較することから生じない限り望ましいものではないこと、人間が現在以上に真理の全側面を認識できるようになるまでは、多様性は悪ではなく善であること、これらは人々の意見と同様に、人々の行動様式にも適用可能な諸原理である。人間が不完全である限り異なった見解の存在することが有益であるのと同様に、生活の実験が存在することは有益である。²⁴⁾

ミルは基本的には行為者本人の幸福の見地から行為の自由を正当化しようとしつつも、この一節では、行為や生活の多様性が言論と同様、社会的公共的な価値を持つという認識を示している。たとえミルが真理の全側面の認識についてわれわれ以上に強い期待を抱いていたとしても、また、価値ある行為や生活の共通性についてわれわれ以上に狭い理想を抱いていたとしても、また、もしわれわれが価値ある行為や生活とは本質的に論争的な概念だと考えられても、人間の現実における不完全さという見地から多様性の必要性和意義を説いているこの議論自体は説得力を持つであろう。

おそらくわれわれは、ミルが想定するほどの強い関心を他者に対して持たないかもしれない。そうであるならば、価値ある生き方についての多様な見方の相互コミュニケーションが前向きな形で自然発生するであろう、などという楽観は断じてできない。むしろ、その契機はネガティブな形で、すなわち、われわれの無関心をも突き破るような、他者によって喚起される強烈な違和感・不快感という形で到来するであろう。したがって期待される相互コミュニケーションは、成立が当初から保証されているわけではなく、また、もし成立するとしても、端緒における激しい衝突のあなたにしか存在しない。とはいえ、消極的受忍という意味での寛容を超えた積極的な意味での相互理解や自己変容を可能とし、反感にもとづく不毛な衝突をガウアンロックの言う「社会的知性」²⁵⁾へと転換可能にするのは、そうしたコミュニケーションだけであることも、厳然たる事実ではないだろうか。ただし楽観は全く許されない。なぜなら、

この事実がわれわれに希望を与えるものなのか、われわれを絶望させるものなのかを判断するのは、遺憾ながらきわめて困難だからである。⁽¹⁶⁾

付記

本稿は、第三回日本イギリス哲学会研究大会のシンポジウム「寛容思想の系譜」(一九九九年三月二七日、東京大学)における報告、および、思想史研究会(一九九九年六月二六日、西南学院大学)における報告の原稿にもとづいている。これら二つの機会に、参加者の方々から啓発的な質問やコメントを頂戴した。この場を借りて御礼申し上げます。

参照文献

- Bentham, Jeremy (1802) *Theory of Legislation*, C. K. Ogden (ed.), Kegan Paul, 1934.
Berlin, Isaiah (1969) 小川晃一・小池銈・福田敏一・生松敬三訳『自由論』、みすず書房。
Day, J. P. (1987) *Liberty and Justice*, Croom Helm.
Gouinlock, James (1986) 小泉仰(監訳)『公開討議と社会的知性』、御茶の水書房。
Hobbes, Thomas (1651) 水田洋訳『リヴァイヤサン』、岩波文庫。
Mendus, Susan (1989) 谷本光男・北尾宏之・平石隆敏訳『寛容と自由主義の限界』、ナカニシヤ出版。
Mill, John Stuart (1859) 早坂忠訳『自由論』、世界の名著・四九、中央公論社。
Mill, John Stuart (1861) 井原吉之助訳『功利主義論』、世界の名著・四九、中央公論社。
Mill, John Stuart (1865) 村井久二訳『コントと実証主義』、木鐸社。
Mill, John Stuart (1869) 大内兵衛・大内節子訳『女性の解放』、岩波文庫。
関口正司(一九八九)『自由と陶冶——J・S・ミルとマス・デモクラシー』、みすず書房。
関口正司(一九九二)『二つの自由概念』、『西南学院大学法学論集』第二四巻第一号一—五七頁、第三号四三—一〇七頁。
Smith, G. W. (1977) "Slavery, Contentment, and Social Freedom", *Philosophical Quarterly*, vol. 27, pp.236-248.
Smith, F. W. (1984) 「J・S・ミル」(上杉健太郎訳)、Z・A・ヘルチンスキー、J・グレイ編『自由論の系譜』(飯島昇藏・千葉真

他訳、行人社、一九八七年、二二九―二七〇頁。

Steiner, Hillel (1974) "Individual Liberty", in David Miller (ed.), *Liberty*, Oxford University Press, 1991.

注

- (1) Mill (1859) 二二二―二二五頁。
- (2) Mendus (1989) 一一三―一二六頁。
- (3) Mendus (1989) 八三頁、九三頁。
- (4) Mill (1859) 二二五頁。
- (5) これら二つの逆説をめぐる問題については、すでに関口(一九九二)において、ある程度詳細に論じたことがある。
- (6) Steiner (1974).
- (7) Hobbes (1651) 邦訳(二) 八六―八八頁。
- (8) Hobbes (1651) 邦訳(二) 八九頁。
- (9) Bentham (1802) pp.94-95.
- (10) Day (1987) pp.59-60.
- (11) Berlin (1969) 五六―五八頁。
- (12) Smith (1977).
- (13) 関口(一九八九) 三五七―三六二頁。
- (14) Mill (1859) 二八五―二八六頁。Mill (1865) 一五〇頁。
- (15) Smith (1984) 二六五頁。Mendus (1989) 九三頁。
- (16) ミルは、「自由の原理は、彼が自由でなくなる自由を持つべきだと要求することはできない」と明言している。Mill (1859) 三三三頁。
- (17) Mill (1859) 二二五頁。
- (18) Mill (1859) 三〇二頁。
- (19) ただし、こうした態度に内在しているもの、すなわち、自らの美意識や好み(taste)への批判や干渉に対する人々(少なくとも

現代日本における若い世代の人々の強烈な反発については、いつそうの吟味が必要であろう。なぜなら、こうした反発の前提には、必ずしも明確に自覚されていないにせよ、自らの自由の領域が目に見えない何かによって縮減されてしまっているという直観が結びついているように思われるからである。この種の反発は、少なくとも部分的には、もはやそれ以上の干渉には耐えられないという、尊厳の感覚が働く結果ではないだろうか。比喩的に言えば、行くべきハンバーガーショップがあらかじめ指定されてしまっている以上、せめて店内の多彩なメニュー（仕切られた「多様性」）から自分の好みで選びたい、ということである。このようにして趣味判断が準公共的コミュニケーションの領域から排除される傾向は、疎外の度合いの深刻さを示しているように思われる。現代社会の自由の問題としては、しばしば、マイノリティの自由に対する抑圧が取り上げられるが、しかしその問題の究極的解決は、マジョリティが自他の幅広い自由を価値あるものと見なし尊重することを必要としており、したがって、マジョリティにおける私的領域内での閉塞という状況を打開しない限り期待できないのではないか。

(20) Mendus (1989) 九三頁。

(21) Mill (1861) 四七〇頁。

(22) Mill (1869) 一八五頁。

(23) 関口（一九八九）三七一一三八〇頁。

(24) Mill (1859) 二七九頁。

(25) Gouinlock (1986) 三六一三七頁、八三一―一九頁、一二八一―三〇頁。

(26) さらに別の難問もある。しかしこの難問が、自由・寛容・相互コミュニケーションを積極的に肯定しようとする議論において言及されることは、遺憾ながらけつして頻繁ではない。自由・寛容・相互コミュニケーションがそれら自体として重要な価値であることはたしかであるとしても、われわれが下さなければならぬ具体的な実践的判断においては、それらと対立することもありうる他の諸価値もまた、考慮に入れなければならない。だが、特定の歴史的具体的な文脈において、それらの価値を実現するために、他の諸価値をどの程度犠牲にすることが許されるのかを明確にすることは、間違いなくわれわれを意気阻喪させる難問である。