

## Y.C.ザルカ「寛容、あるいは共存の仕方：新旧の問題点」（翻訳）

Yves Charles Zarka, *La tolérance ou comment coexister: anciens et nouveaux enjeux*

福 島 清 紀  
FUKUSHIMA Kiyonori

### 【凡例】

1. 本稿は、Yves Charles Zarka, Franck Lessay et John Rogers ( dir ), *Les fondements philosophiques de la tolérance en France et en Angleterre au X<sup>VII</sup><sup>e</sup> siècle*, Tome I , Études, PUF, Paris 2002 (この *Les fondements philosophiques* は Tome I ~ III の 3 巻から成る) の冒頭に Présentation générale として収められた Y.C.ザルカの *La tolérance ou comment coexister: anciens et nouveaux enjeux* 全文の試訳による文献紹介である。
2. 『 』 は書名に用いる。
3. ( ) は原文で使われているもの、または原語の引用に当てられたものである。
4. [ ] は訳者が補足した語句を表す。
5. 原文の中で《 》によって囲まれた部分には「 」を当てた。
6. 原文中の引用箇所に使われている [...] は訳文では(中略)と表記した。
7. 訳文の修飾・被修飾関係を整えるために――を用いた箇所がある。当該箇所は訳注でその旨を記した(原文で――が用いられている箇所については注記せず)。
8. 人名・地名の片仮名表記は、原則として慣用読みに従った。
9. 行間の★は原文で内容上の区切りを示すものとして用いられており、訳文でもそれに倣った。
10. 行間に\* 1、\* 2等で示したのは原注の箇所である。原注は原文ではページごとに付けられているが、本稿では通し番号を使用し末尾にまとめて置いた。
11. 行間に(1)、(2)等で示したのは訳注の箇所である。

### 【訳文】

かつて寛容は恐らく今日ほど必要とされたことはなかったであろう。今日とは、言い換えれば、寛容の概念が案出された世界とは著しく異なる世界で、ということである。積極的な概念としての寛容が実際にその哲学的基礎に基づいて考えられたのが近代においてであるならば、我々が足を踏み入れたポストモダンの世界の門口に立って寛容というものを練り直すことが重要である。なぜなら、たぶん寛容は、諸々の集団・共同体・民族が今日必要としている共存の諸規則を我々に提供しうるからだ。

近代的な寛容概念は、その形成期(16・17世紀)には、一つの同じ国家の中で幾つもの宗教の共存をいかにして可能にするか、という宗教的問題を解決することを目的としていた。だが、この概念は問題の重心を宗教的なものから政治的なものへと移して宗教の共存を考えることを可能にした。諸宗教の共存は世俗社会におけ

る共存であり、このことは教会と国家との分離及び諸々の信念の平等な尊厳の承認を前提としている。

今後の問題は、寛容の概念が神学的・政治的概念に限定されるかどうかを知ることである。寛容の概念によって諸々の共同体の共存、さらには諸民族の共存の政治的概念を構築することはできないのであろうか？今日、新しく寛容に賭けられているもの<sup>(1)</sup>を分析するならば、共存の問題が諸国家の内部と同時に国際関係にも移行していることが理解されよう。寛容概念に固有の相互性の原理は、引き裂かれた世界における共存の諸条件(アイデンティティ、差異、承認、境界、諸々の歴史の平等な尊厳、相対的な正義等々)を考えることを可能にするのである。

★

寛容に関する3巻本の知的問題点を全般的に提示するにあたり、私はかつて寛容に賭けられていたものと新しく賭けられているものとの関係、つまり近代性確立の段階(16-17世紀)とこの21世紀初頭のポストモダンの世界の創始における近代性を超える段階との関係について考察したい。実際、これら二つの世界の間には差異が穿たれている。第一の世界は、国家主権の主張、教会の権威に対する政治的権威の自律性の要求、社会的経済的生活の領域に対する政治のヘゲモニーの確立、地上の帝国から海上の帝国への移行という世界、そして諸国民の力関係が国際的な場面に優越している世界であった。我々が今日生きている第二の世界は、国家主権が危機に直面し、宗教的なるものが政治の中に再来している世界、しかしまたグローバル化した経済に対する政治の他律性の世界、海上の帝国から宇宙の帝国への移行という世界、そして超国家的な論理に従属しそれを制御できない諸国民の衰弱の世界でもある。こうした政治的、社会的、経済的な根本的転移とともに多くの問題が変化を遂げた。しかしそれでも一つの問題は同じであり続けている。即ち、共存という問題である。共存の問題が提起される文脈と目的はもはや同じでないとしても、中心的な問題、心につきまとう問題は同じままである。つまり、出自、宗教、信仰、意見、富等々の異なる人々の間での共存の諸原理を明らかにすることが問題なのである。引き裂かれた世界では、裂け目は領土的な境界の裂け目ではなく、エスニックな、精神的、イデオロギー的、神話的等々の境界という裂け目である。このような世界でいかにして共存するか？習俗や文化の地理学、一言で言えばアイデンティティの地理学は純粋に単純に地政学的地図を再生産するわけではない。

寛容概念の形成時には、問題は宗教的であった。民間の市民集団間の宗教戦争やヨーロッパ諸国を対立させる宗教戦争が何十年も続いたのち、まずは諸宗教の共存を考え、次にその共存を実地に移さなければならなかった。個人、共同体、さらには軍事力のアイデンティティを確証する様式は、当時は本質的に宗教的次元を含んでいた。今日、アイデンティティをめぐる緊張、したがってアイデンティティを確証する様式が宗教を介入させるのは、ほかにいくらでもある次元の一つとしてでしかない。寛容概念の現代性は、地域的歴史的文脈に従い、エスニックで文化的宗教的等々の様々な形態をとって諸国家を横断し世界全体を駆けめぐる緊張関係に結びついている。こうしたアイデンティティに関わる複数の主張の反転は、20世紀を貫いてきた、そして歴史の完全な成就についての二つのヴィジョンに対応していた二大神話の崩壊から結果的に生じたものである。もちろん問題は共産主義の神話の崩壊であり、ソヴィエト帝国の瓦解は一つの様態でしかない。共産主義の神話は、より本質的には、歴史の集団的成就という神話であり、階級なき社会における人類の共通の解放として夢見られたが、現実の歴史においては、したがって神話の外では、全体主義的な隷従という形態の下に成就した。この神話はベルリンの壁の倒壊とともに終止符を打つ。第二の神話は、古風で時代遅れの文明の形象と見なされる他のあらゆる文化を面前で一掃すべき、唯一にして真の文明の形態たる西洋的生活様式の普遍的価値という神話である。かくしてアイデンティティに関わる主張はしばしば、普遍性を言い立てる西洋の価値観・生活様式に対する対立の形態をとる。件の普遍性なるものは、アメリカ合衆国の世界支配、したがって世界のアメリカ化のイデオロギー的な道具と考えられる。この神話は2001年9月11日のテロを以って終わりを告げる。

双方で壊れてしまったものは、人間の歴史の唯一の歩みという観念である。共通の運命という観念は、まるで粉々に砕け散り、文明の衝突と称せられた——そう称せられることの当否は別として——<sup>(2)</sup>ものに達する以前に、個別の歴史を与えられた多数の民族、言い換えれば、相克の状態にある歴史的テーマの多元性を与えられてはいるが共通の目的や地平をもたぬ多数の民族の出現に場所を譲っている。

さて、このように現代においては、歴史的・政治的世界がアイデンティティに関わる特殊で狭小な対立の複数性、換言すれば、唯一のテーマの下に包摂されない歴史的テーマの複数性へと細分化していることは、寛容の問題を二重の関係に従って刷新している。第一に、寛容の問題が設定される分野が、その出発点を構成していた宗教的寛容の問題を超えて、文化的・エスニック等々の差異の問題へと拡大している。第二に、現代世界が寛容の問題の提起される領域を変容させていることは確かであるとしても、その代わりに、それ自体再考される寛容の概念が、近代の初頭、宗教的衝突に解決をもたらしたのと同様、現代の緊張関係と敵対に一つの解決の原理をもたらさう。17世紀において寛容は普遍的価値の名の下に複数の宗教の共存を考える手立てを与えた。練り直される寛容概念は、共存の一般的理論の中心に位置し、共同体・諸民族・諸文化等々に適用できるものでなければならない。新たなものが賭けられている寛容は、差異の固有性を否定することなく普遍性の次元を救済できるようにしなければならない。言い換えれば、人類を貫くアイデンティティをめぐる対立的主張を否定することなく、人類という概念を救済できるようにしなければならないのである。寛容概念の全射程を浮き彫りにしてみるために、私はまずその定義を検討し、次に、寛容にかつて賭けられたものと新しく賭けられるものを検討しよう。

★

寛容の哲学的基礎に関する問いが極めて大きな射程をもっているのは、それが概念の意味と概念に賭けられているものをはっきり目に見えるようにしているからだけでなく、西洋の政治史の再読、特に権力概念の再読の枠組みを開示しているからでもある。

概念から始めよう。中世の術語の単に消極的な定義から区別される近代固有の寛容概念というものがある。寛容の積極的な概念は、人が破壊することはできないが分ろうとはせず、しかもその価値を否定するもの、そういうものの存在の単なる容認には帰着しないであろう。反対にこの概念は、以下、ロックとベールにおいて見るように、他者性の承認を含意している。この意味で寛容は、諸々の差異が共存する一つの共通の世界という観念を含む。寛容は、力関係や衝突や戦争が行き着く結末、すなわち勝利と支配あるいは敗北と服従が行き着く結末とは異なる結末が見出される世界の合理的構造を決定するのである。

そういうわけであるから、積極的な寛容概念は近代西洋の権力の歴史を再読すること、そして一方的な読み方を問題にすることを可能にする。手っ取り早く言えば、近代の歴史は、フーコーが主張していたように、支配／服従<sup>(3)</sup>という対概念の再生産を多様なやり方で保障することを目指す統治形態の歴史であるだけでなく、諸々の価値を創出した時代でもある。この点で寛容の観念は模範的である。それはずっと昔から観念の天空に存在しているのではなく、近代的思考が、諸宗教の共存が世俗の平和の根本条件の一つであるように見える政治権力の概念を構築するに至る、ゆるやかなプロセスの所産なのである<sup>(4)</sup>。

★

寛容概念の最初の哲学的な仕上げは、17世紀に、宗教的寛容に対する概念の当初の限定だけでなく、その基礎をも決定づけている神学的・政治的な問題設定の枠内で行われた。ここでは二人の著者が主要な役割を果たした。一人は、政治的権威の秩序と教会的権威の秩序とを明確に区別することによって、もう一人は、寛容の

基礎を良心の自由<sup>(5)</sup>に置くことによってである。二人の著者とは、ロックとベールである。彼らの議論の幾つかは合致しているが、寛容を基礎づけるための彼らの努力は非常に異なった視座で展開される。

『寛容についての書簡』*Epistola de tolerantia* (1685年から86年にかけて執筆、1689年5月ハウダにてラテン語で刊行)におけるロックの手法は本質的に政治的である\*<sup>1</sup>。それは、教会と国家を起源・権限の範囲・目的という三つの面で区別することにあつた。先ず第一に、「国家は(中略)人間の世俗的利益の確立、保全、促進のためにのみ設立された人間の集まりである」\*<sup>2</sup>。この定義から、為政者の権限は、生命、自由、身体の安全及び外的財産の所有といった現世的な財産のみに制限されることになる。かくして法律の公布と制裁の行使は、現世に関わるものを規制し、他人の権利を侵害する人々を罰する役割しかもたない。しかし、このように政治の専ら現世的な目的はどのような点で宗教的寛容の諸条件をもたらすのであろうか?宗教的寛容を確立することを可能にするのは、次の三つの論拠である。1/魂の救済は世俗の為政者の配慮には委ねられない。なぜか?ただ単に、人間は事実においても権利においても自分の信仰を規制する力を他者に与えることはできないからである。なるほど人はある規律に従ったり、ある外的礼拝の諸規則を尊重することはありうるが、しかしこのことは、精神の内的確信、信念あるいは信仰——宗教の力はここに存する——<sup>(6)</sup>には少しも関わりをもたない。我々の思考は信念と同様、意向には依存しないのである。それゆえ、我々は意向をもってしても、人から信じるように命じられる事柄に内的に同意することはできない<sup>(7)</sup>。だが、霊的な同意なしに外的礼拝に従うことは、まさに真の宗教をなすものとは反対のもの、すなわち偽善と神の無視に行き着く。2/その上、世俗の為政者が行使しうる手段は、内的確信を生み出す可能性を少しももたない。そうした手段は実際、力や強制の行使に限られており、これは精神を説得するには全く適していないのである。強制の行使は反対に、不誠実を呼び起こすことしかできない。然るに、救済に関しては、真理は確信に依存する。したがって、みせかけでない信心のみが救済に至りうる。強制によってある宗教を押しつけることは、それゆえ、追求される目的と相反するものにまたしても達すること、言い換えれば、人々を救済にではなく破滅に導くことである。3/最後に、たとえ強制が精神を説得しうるとしても(事實はそうでない)、人は魂の救済に関して歩みを一層進めることになるのであろうか?少しもそうではない。というのも、そうなれば君主が真の宗教を有していることを前提しなければならないからである。しかし、宗教は国々の間で多数から成り様々であつて、ある一つの宗教が真で爾余のものは偽であることをこの上ない確実さで証明しうる基準はない。この領域では、人間による認識のもつ越え難い相対性がある。なおも不合理なことには、今のような場合、人間が救済されるか破滅に至るかはその生まれ出た場所によることをさらに前提しなければならないだろう。

それゆえ、魂の救済は決して政治の管轄にはなく全く別の決定機関、即ち教会の役割の管轄に属するのである。教会は、「神に公に仕えるために、そして神に対する崇拝を、神に受け入れられ人々が救済を獲得するのに適していると判断するような崇拝にするために、人々が自発的に結びついている集まり」である\*<sup>3</sup>。救済への希望はこのような教会の定義に記されており、それが教会の存在理由なのである。このような教会の目的が、その権力の限界と教会を規定する諸法律の限界を決定づけることを可能にする。例えば、教会は武力を行使することも、個人の現世的財産に関する行為を遂行することもできない。教会がその役割を果たすために為しうる唯一の手段は、成員に自分たちの義務を想起させることを狙いとする勸告、助言及び忠告である。その代わりに教会が、法律を犯し成員の結びつきの諸条件を損うような人々を破門する権力を保持しているとしても、他の教会もしくは国家に対してはいかなる種類の権限も行使できない。そういうわけであるから、ある宗教が国家をそれにとって外的な権限に服させようとして教会の目的に背くならば、当の宗教は、世俗の平和の諸原理と同時に秩序の区別をも破壊するであろうし、寛容の義務から除外されねばならないであろう(これはロックによればカソリシズムのケースである)<sup>(8)</sup>。

したがって、ロックにおいて寛容は二重に基礎づけられている。即ち、国家と教会それぞれの設立の原理そのものに記された目的の区別による政治的観点から、そして、宗教の領域における強制の行使は、それがどの

ような形態であれ、宗教の目的つまり魂の救済と矛盾しているという考え方による倫理的観点からである。

寛容の基礎を良心の自由に置くペールの手法に最も近いのは、ロックの論証の倫理的側面である。ペールにとっても強制は信仰の領域においては忌むべき非効果的な手段である。しかし、ペールの論証の精髓は、寛容のための議論において迫害を正当化すると見なされる迷える良心(*la conscience errante*)というテーマを反転させることにある\*<sup>4</sup>。ペールの議論が示しているのは、迷える良心は気まぐれや悪意からではなく無知から生じるがゆえに寛大さと同情に値するというだけでなく、より強く言えば、迷える良心がその確信において発揮する粘り強さそのもの——迫害者たちが頑固さ(*opiniâtreté*)と呼ぶもの——<sup>(9)</sup>が人間の最も高い美德即ち自由の表現でもあるということである\*<sup>5</sup>。言い換えれば、ある思考もしくは行動の価値をなすものは、意見もしくは信念よりはむしろ良心の教えなのである。真理とか善良さはある思考や行動の客観的内容に従って測られるというよりは、むしろ我々の精神がこれこれの思考あるいは行動に与える承諾とか同意との関連で測られるのである。その結果、誤った良心は正しい良心と同じ権利をもつということになる。したがって、寛容があらゆる意見やあらゆる信念に拡大されるのはいかなる諸条件の下であるかが分る。つまり、いかなる確信も自由の表現であって頑固さの表現ではないということ、そしていかなる信念も人間の尊厳を明かしているがゆえに尊敬されなければならないということである。したがって、改宗勧誘員(*convertisseurs*)<sup>(10)</sup>の反論は覆すことができる。改宗勧誘員は、良心を苦しめせずに頑固さに打ち勝って真の信仰に導こうとすることによって、神の法に対して罪を犯している。なぜなら、改宗勧誘員は暗に人間の良心の開票立会人を自称しているからである。

それゆえ、このような寛容の基礎は結局のところ神学的・政治的である。これからなすべきは、寛容に新たに賭けられているものが、今日、我々がそうした枠から脱け出して共存の一般理論を構成することを可能にするかどうかを知ることである。

★

今日、寛容に新たに賭けられているものを十分に評価するためには、三つの移動を強調すべきである。

1. 私がすでに冒頭から示したように、寛容はもはや宗教的寛容の領域に限定されてはいない。少なくとも宗教的寛容を実行に移した西洋諸国においては、ある一定の国家の内部における異なった諸宗教の共存に関する基本原理は、原則としてもはや問題を生み出さないからである。しかしだからといって問題が今後どこでも決定的に解決されるということにはならない。宗教的寛容が意味をもたない国々や地域というものがあり、それらが大多数を占めてさえいる。これらの国々は宗教的寛容を自国の伝統的文化にとって疎遠なものとして斥ける。さらに、昨今の歴史に見られる人口移動——その理由をここで検討することはできないが——の重要性に応じて、宗教的寛容の問題はまさに西洋諸国の内部で突然姿を現わした。特に、一方で多文化主義、他方で共和主義的非宗教的統合という二重の問題設定を通してである<sup>(11)</sup>。それゆえに、寛容の問題はもはや単に諸宗教の共存の問題ではなく、もっと一般的に、共同体、文化、エスニック集団<sup>(12)</sup>、民族の共存、つまりは多様なアイデンティティの共存の問題なのである。

2. 第二の移動は、個人から集団への移行に関わる。なるほど宗教的寛容はすでに共同体もしくは集団への配慮を意味してはいたが、対象となっていたのは——ユダヤ人の場合は除いて——集団それ自体ではなく、一定の信仰告白に所属するものとしての個人であった。ある信仰告白の構成員はむしろ個々人の集合と位置づけられていた。ところが今日では、寛容が再定義されるべき新たな民族的文化的文脈は、優先的に集団、共同体あるいは民族に関わる。個人のある集団への所属は、自発的な選択の様式に基づいて考えられうるのではなく、起源・習俗・伝統に関する与件として考えられうる。言い換えれば、集団が個人に優越する現実となっているということである。だから寛容は今後は、自分たちが少数派である国において自分たちの生活様式・伝統・習

慣を維持しようと欲する諸集団に関わる。したがって問題は、少数派間の関係及び少数派の多数派集団との関係における少数派の位置づけの問題になる。

3. 第三の移動は国際関係に関わる。この移動は、国際的な法的秩序についての相変わらず時代離れした観念もしくは地平とつながりをもつ。ここには二つの問題が絡んでいる。

第一の問題は寛容の限界に関わる。つまり、許容し難い政治体制あるいは統治の実践があるかということである。さらに言えば、諸民族の民族自決主義の権利が、一つの民族またはその一部の存在を白紙に戻すような権力の実践を続けるに任せるならば、その権利こそ再検討されるべきではないのか。諸国家相互の寛容の諸原理は、かくして二つの限界を見出すであろう。即ち、他の諸国家に対する相互性の原理を尊重しない国家に対してと、民族、共同体あるいは集団の存在を白紙に戻すような実践に身をゆだねる国家に対してである。このことは明らかに、民主主義的で共和主義的な体制が、その体制を決定づける普遍的原理（人権、自由の擁護、人格と利益の保護等々）の名において規範と見なされることを前提としている。第二の問題は、寛容に向けての諸民族の教育と呼びうるものに関わる。国際的な場面においてと同様、国家の内部における相互承認、他者の受け入れは、とりわけ寛容に向けての、換言すれば理性、歴史認識、自由と連帯の価値に向けての諸民族の教育にかかっている。このような寛容をめざす諸民族の教育は、人類の教育という普遍的なプログラムから成りうるであろう。

寛容についての現代的問題点を決定づけているこれら三つの移動は、過去数十年の根本的変動に帰着する。1 / 情報の領域での伝達技術の著しい拡大。今後、物理的な距離はもはや交流の障害とはならない。2 / とりわけ西洋諸国への極めて重要な人口移動。脱植民地化の代償効果と呼びうるものが、植民地を建設した旧い諸国の人口においても、植民地化された旧い諸地域の境界線の内部においても、諸々の変容を生み出している。3 / 経済・財政の領域でのグローバル化が、最近までいわば個々の経済、生活様式、文化を保護しえた国境を壊し終えている。4 / EUのように望まれたものであれ、国境の再形成あるいは人口移動を理由として被ったものであれ、国民国家の衰退と多国籍的政治体の構築 [という変動]。

今後、寛容の問題が提起されるのはこの新しい文脈においてである。その根本的な問題点は、集団・共同体・民族の共存の原理を明らかにすること、言い換えれば、暴力や支配や住民全体の殺戮に代わるべきものを提示することである。寛容は、多様性や相違や対立を容易に解消できない世界の中での、つまり引き裂かれた世界の中での共存を可能にしなければならない。

一般化された共存の理論の基礎をなすであろう寛容の原理をどのように定義すればよいか？私はこの原理を、寛容概念の考案に由来するある概念、すなわち「他者の立場 (la place de l'autre)」という概念との関連で定義しよう。この概念はライブニッツに見出されるが<sup>(13)</sup>、模範的に適用されているのはピエール・パールの『亡命者に与える忠告』*Avis aux réfugiés*<sup>\*6</sup>においてである。当時物議をかもしたこのテキストで、著者は自分達のために寛容を要求する人々に、逆にカトリックにも寛容を認める用意があるかどうかを問いかけている<sup>(14)</sup>。寛容は、最も一般的な形式においては、こうした他者の立場という原理の適用、すなわち、自己への固着から身を引き離して自己から他者へのシンボリックな移動を行う能力という原理の適用にほかならない。17世紀に哲学的に練り上げられて以来の寛容の観念に属するこの原理から、私は個人あるいは集団に適用されうる共存の規則と考えられる寛容の三つの規則を引き出す。1 / 相互性という規則。私が自分のために要求する権利が他者の権利を侵害してはならないということである。2 / 社会性という規則。寛容は諸々の差異の共存を許容することを目的としているが、これらの差異はある人間社会を前提とする。したがって、当の社会を、集団としてだけでなくそれを構成する個人においても白紙に戻すような行動ないし実践は、決して寛容の名において受け入れてはならない。3 / 人類の教育という規則。寛容をめざした諸民族の教育というものがなければならぬ。なぜなら、理性への、自由への、そして諸民族の歴史の認識への教育なくしては、他者の承認と受け入れは敬虔な願望にとどまるだろうからである。

これらの幾つかの規則は、我々の引き裂かれた世界において、共存理論の最小限の原理を定義する第一歩を構成しうるであろう。

### 〔原注〕

- \* 1. ジョン・ロジャース編のテキストは『寛容の哲学的基礎』*Les fondements philosophiques de la tolérance* (Paris, PUF, 2002)に関するこの3巻本の第2巻(180-232頁)で読むことができる。
- \* 2. 同第2巻、187頁。
- \* 3. 同上、190頁。
- \* 4. ピエール・ベール『哲学的註解・補遺』*Supplément du commentaire philosophique*、『寛容の哲学的基礎』第3巻所収。
- \* 5. エリザベート・ラブルース『ピエール・ベールⅡ、異端とリゴリズム』*Pierre Bayle. II. Hétérodoxie et rigorisme*(La Haye, Martinus Nijhoff, 1964)、544-591頁参看。
- \* 6. 『フランスへの近き帰国につき、亡命者に与うる重大なる忠告』*L'Avis important aux réfugiés sur leur prochain retour en France*(1690)——その著者は恐らくピエール・ベールである——は『寛容の哲学的基礎』第2巻の333-359頁に収められている。このテキストを繙くことは読者に委ねる。フランク・ルセイによる序論を参照すれば得るところ大であろう。

### 〔訳注〕

- (1)本稿では、表題も含めて原文で使われている enjeux を文脈に応じて「問題点」か「賭けられているもの」と訳した(訳文が冗長になることを避けたい場合は前者の訳語を用いた)。語の原義(en+jeu)を生かすならば enjeu は「賭金」であり、表題の後半は、直截な表現を使うと「新旧の賭金」になろうか。
- (2)この——は原文にはない。
- (3)「服従」の原語は assujettissement。この語に含まれる sujet は、「臣下」でもあり「主体」でもある。フーコーは『性の歴史Ⅰ 知への意志』(渡辺守章訳、新潮社)で、「少なくとも中世以来、西洋社会は、告白というものを、そこから真理の産出が期待されている主要な儀式の一つに組み入れていた」(渡辺訳、76頁)とする観点から、「真理の産出にはことごとく、権力の関係が貫いている」(同、78頁)ことの一例である「告白」が「人間を、語の二重の意味において《sujet》[臣下=服従した者と主体]として成立させる」(同、79頁)ゆえんを記述している。その立論の軸をなす「権力(pouvoir)」概念についてだが、フーコーの言う「権力」は「特定の国家内部において市民の帰属・服従を保証する制度と機関の総体」——いわゆる国家権力——を意味するのではなく、「無数の力関係であり、それらが行使される領域に内在的で、かつそれらの組織の構成要素であるようなもの」である。つまり、「権力」は「一つの点から他の点への関係のあるところならどこでも発生する」のである(同、119-120頁)。ザルカは、このように支配-被支配という単純な対立図式の再検討を強く迫る「権力」概念をも視野に入れて、「西洋の政治史の再読」と新たな「寛容」概念の構築を試みているように思われる。
- (4)例えば、ヴォルテールは『寛容論』(*Traité sur la tolérance*, 1763)で、「不寛容(intolérance)」を正当化するための先例を過去に求めることに対する反証として、ギリシャ人やローマ人は「寛容(tolérant)」であったと述べてはいるが(第7、8章)、不寛容な当代フランス社会の現実に挑んでいたヴォルテールの

戦略的な意図は理解できるとしても、そうした古代の人々は「寛容 (tolérance)」という観念をそれ自体として考えていたわけではない。「寛容」は、ヨーロッパ人がルネサンス期に経験する新たな宗教的状况の中で出現した近代的な観念である (Cf. *La tolérance, Textes choisis & présentés par Julie Saada-Gendron, Paris 1999, p.17-18*)。法政大学言語・文化センター「言語と文化」第4号掲載の拙稿「ヴォルテールの寛容思想——『寛容論』再考(1)——」参看。

(5)「良心の自由」の原語は *la liberté de conscience* であり、これは通常「信教の自由」と訳されるが、ここではピエール・ベールの思想に即して *conscience* を「良心」と訳した。この訳語選択については、法政大学出版局刊ピエール・ベール著作集第2巻、『寛容論集』、野沢協訳、凡例八参看。

(6)この——は原文にはない。

(7)訳者が見る限り、この部分に対応する記述はラテン語原文で動詞 *volo* と *credo* が使われている次の箇所であろうか。「君主であれ臣民であれ、他人にさしずされて、どんな礼拝や信仰でも余儀なくいだかされるほど、自分の永遠の救いについての配慮を放棄しうる人は、誰もいない (中略)。たとえそうしようとしても (*si vellet*)、他人のさしずによって信じる (*credere*) ことのできる人は、誰もいないからで、真の、そして救いをもたらす宗教の力と効験は、信仰にあるからです。」(平野耿訳注『寛容についての書簡』、朝日出版社、10-11頁)

(8)ここで述べられているのは、ロックが『寛容についての書簡』で「寛容」の原理の適用対象から除外している四つのものの一つ、すなわち、「その教会に加わる人はみな、そのこと自体によって、よその君主の保護下に入り、それに服従する〔ということをはたしてしまっている〕ような教会」(前出平野訳、77頁)である。ロックが直接取り上げているのはイスラム教徒であるが、それに加えてカトリック教徒をも念頭に置いていると考えられる。この場合、「こんなやり方をすれば、為政者は、自分の領土や都市の中に、外国の支配権の及ぶ場所を提供することになるでしょうし、また、自国の国民の中から、彼の統治する国家にそむいて兵士が登録されるのを容認することになるでしょう」(同上、79頁)というのが除外の論拠である。ここにも示されているように、ロックが「寛容」の原理の適用から除外した四つの対象はいずれも、「為政者によって寛容に処置されるべきではない」とか、「為政者によって寛容に扱われる権利」をもつことはできないというように問題設定がなされていた。ロックの言う「為政者」とは、現世的事物の保全を目的として社会の上に人為的に位置づけられた、最高立法権たる政治的信託権力を指す。この世俗的な信託権力との密接な連関においてロックは「寛容」の問題を論究している。つまり、ロックが構築した「寛容」思想は、イギリスの国家的・国民的自立を志向する政治論の骨格を具えており、「暗黙の内に、国民に共通の「最少限クレド」を要求」(前出、野沢訳『寛容論集』、923頁)する《統治》の論理なのである。

なお、ロックはすでに1659年のスタップ (Henry Stubbe) 宛書簡の中で、ローマ・カトリック教徒を不寛容の対象とする立場を表明している。ローマ・カトリック教徒に「自由 (*liberty*)」を認めれば、彼らは、対立する利害関心を保持しつつ二つの異なった権威に同時に服することになり、「国家の安全 (*the security of the nation*)」すなわち「統治の目的 (*the end of government*)」と相容れない事態を招来するのではないか。これがロックの見解であった (John Locke, *Two Tracts on Government*, edited with An Introduction, Notes and Translation by Philip Abrams, p.243)。宗教的理由ではなく極めて世俗的な理由に基づく、対ローマ・カトリック教徒不寛容の立場は『書簡』でも貫かれていると思われる (未来社刊『世俗権力二論』、友岡敏明訳、202・207頁および平野訳『書簡』、lxvi 参看)。この点も含めてロックの寛容思想については、法政大学言語・文化センター「言語と文化」第3号掲載の拙稿「ジョン・ロックの寛容思想——『寛容についての書簡』を中心に——」を参看されたい。

(9)この——は原文にはない。ところで、「頑固さ」の原語 *opiniâtreté* についてであるが、これは、カトリック教会の側からの改宗の働きかけを受け入れようとしぬ改革派 (カルヴァン派) の信徒を「異端者」と見

なし、その特徴を表現する語であり、obstination も同じような意味で用いられていた（前出、野沢訳『寛容論集』、13 頁参看）。モーの司教ボシュエもこれらと同趣の表現を用いて「異端者」を特徴づけている。ボシュエによれば、信仰の領域での「頑固者 (opiniâtre)」とは、「自分の見解 (son sentiment)」に徹底的に固執し、教会全体の見解よりも自分の見解のほうを選ぶ人間のことであり、「異端者」とはまさにそのような「頑固者」を指す（富山国際大学紀要 Vol.3 掲載の拙稿「近代寛容思想の系譜—17・18 世紀西欧思想の一断面— (3)」参看）。

- (10)ベールは『「強いて入らしめよ」というイエス・キリストの言葉に関する哲学的註解』( *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, contrains-les d'entrer, 1686-87* ) で、「改宗勧誘員 (convertisseurs)」が「迫害者」の同義語となっていることについて次のように述べている。「それはもともと、かけ値なしに真理への熱意に燃え、迷える者を覚醒させることに情熱を感じる者を意味するはずの言葉だった。だが今後は、山師、ペテン師、盗人、家荒らし、憐れみも人情も公正もないやつ、他人を苦しめることで、今までの、またこれからの自分自身の淫蕩やありとあらゆる自堕落のつぐないをしようとするやつ、を意味するにすぎないだろう。(中略)それは、なかば司祭でなかば竜騎兵の怪物、神話に出てくるケンタウロスが人と馬を兼ねたように、議論をする宣教師と、哀れな肉体を責めさいなみ家を掠奪する兵隊という別々の人物を単一の主体の内に混ぜ合わせた者を意味する。」(前出、野沢訳『寛容論集』、64-65 頁)
- (11)このことは、とりわけフランス共和制が直面している次のような複数文化の共生に関わる問題に示されているのではないか。

フランスは「カトリック一色のフランス (la France toute catholique)」——プロテスタントからカトリックへ改宗したジャン・ゴートロー ( Jean Gauthereau ) の著作『ルイ大王のもと、カトリック一色のフランス』 *La France toute catholique sous le règne de Louis le Grand* ( 1684 ) の標題で使われている表現をベールが自著の標題『ルイ大王のもと、カトリック一色のフランスとは何か』 *Ce que c'est que la France toute catholique* ( 1686 ) に借用 [野沢訳『寛容論集』、615 頁、808 頁参看]) と形容された歴史をもつ。そのフランスは革命期の 1795 年、国家と宗教との分離を宣言したが、ナポレオンが 1801 年にローマ教皇ピウス 7 世との間で締結した政教条約 (コンコルダ) により、「厳密にはカトリックとプロテスタント 2 派 (カルヴァン派とルター派) およびユダヤ教 (1831 年以降) を軸とした公認宗教体制であるが、実質はカトリックを公定宗教・国家宗教とする」コンコルダ体制をつくりだした (中野裕二『フランス国家とマイノリティー——共生の「共和制モデル」』、国際書院、185 頁参看)。その後第三共和制期に入り、政権を握った共和派が国家と教会の分離を推し進めた結果、1905 年に「政教分離法」が成立した。以来、フランスは国家の「非宗教性 (laïcité)」を堅持し、1958 年に成立した「フランス共和国憲法」第二条でも、「フランスは、不可分の非宗教的、民主的かつ社会的な共和国である」(宮沢俊義編『世界憲法集』第四版、岩波文庫、247 頁) と謳い、非宗教性の原則を明記している。

しかしながら、上述のような政教分離の原則と信教の自由 (自らの宗教的信念を表明する権利) との間で対立が生じた。1989 年秋、パリ近郊クレイユのある中学校で起きた「イスラムのヴェール事件」がそれである。イスラム教徒の女子生徒 3 人が学校でのスカーフの常時着用を主張したのに対して、学校側は、スカーフの着用は公教育の場に宗教性を持ち込むものだとして生徒を授業から排除したのである。この出来事背景には、マグレブ諸国からのイスラム系移民の増加がもたらしたイスラムの可視化という状況があった。2004 年 3 月には、公立の小・中・高校で生徒が何らかの宗教に属することを「これみよがしに」誇示するような標章ないし服装を着用することを禁じる法律が成立し、同年 9 月に施行された。この法律は、フランス共和制の原則に基づくものではあろうが、異文化との共生に関わる困難な問題の所在をも示している。

1990 年に当時のロカール首相の下に設置された「統合高等審議会」は、「フランス的統合」のための政策提言を行った。それによれば、「統合 (intégration)」とは、「差異の尊重」と同時に「共通の価値観と包括

的準拠枠組みの承認」を社会成員に求めるものである。ここにいう「包括的準拠枠組み」とは、フランス共和制（単一不可分の共和国であること、非宗教的共和国であること、国民国家であることの三原則に立つ）を指す（中野、前掲書、25-26 頁参看）。そしてこの「統合」は、社会成員が「共同体的次元」では自らの「文化的・社会的・道徳的特殊性」を保持するとともに、「政治的次元」では出自・人種・宗教に関わりなく市民としては遍く平等であるという二元的な社会観に立脚するものである（同上書、28 頁参看）。このような「統合」概念がはたして共和制のフランスで複数文化の共生を実現しうかどうか、状況は予断を許さない。

フランスの国籍法によれば、民族的出自、出身国、宗教などの如何にかかわらず、フランス語を話し、自由・平等や政教分離を国是とする共和制に参加する者であれば誰でも「フランス人」になれる。しかし、フランス共和制への参加という条件は、異文化の中で育ってきた移民に対して暗黙のうちに同化主義を強要する内向きの論理になりうる。「単一不可分の共和国」という観念と文化的宗教的属性の多様性は両立するのだろうか。フランス共和制はこのような未解決の問題を抱えている。

(12)原語は *ethnie*（フランス語の発音を片仮名で表記すれば「エトニ」）。原文で使われている *peuple* は民族と訳した。これらの訳語選択については、エティエンヌ・バリバル／イマニュエル・ウォーラーステイン『人種・国民・階級〔新装版〕——揺らぐアイデンティティ』（若森章孝・岡田光正・須田文明・奥西達也訳、大村書店）、及びトーマス・ハイランド・エリクセン『エスニシティとナショナリズム 人類学的視点から』（鈴木清史訳、明石書店）を参考にした。

(13)ザルカはこの概念の出典を明示していないので、訳者が断言することは控えた方がよいと思われるが、例えば、新旧両教会の合同の方法に関するライプニッツの自筆の原稿に、「相互の寛容と世俗の平和という道（*la voye de la tolérance mutuelle et d'une paix civile*）から常に始めなければならないであろう（この道は、医者が最も差し迫った症状から治療を始めるのに似ており、原因を取り除くより早く苦痛を和らげるものではあるが）」という記述が見られる（*Leibniz, Œuvres*, L.A.Foucher de Careil, t. II, Olms, 1969, p.2）。ここには寛容の相互性、言い換えれば、自派の立場への固執を排して自他の対等性を前提とすることを重視する発想が窺われる。ライプニッツが、教会合同の方法に関する議論が不毛な論争に陥るのを防ぐには相互的寛容が不可欠だと考えていたことは確かである。

(14)この『忠告』はハーグで印刷され、1690 年 4 月半ばにアムステルダムの書店で出版された。著者名は記されていない。草稿はベールによるものだが、最初の着想は、オランダに亡命していた別の「ユグノー」、ダニエル・ド・ラロックによるものであった。ド・ラロックは 1660 年の生まれで、ベールの友人であるルーアンの牧師の息子である。彼は 1687 年、ロッテルダムに居を定め、当地でベールと親交を深めた。1687 年にベールが病に伏したとき、数ヶ月間、『文芸共和国通信』*Nouvelles de la république des lettres*（ベールが 1684 年に発刊）の発行を代行した。1689 年秋、オランダを離れて、ハノーファーのイギリス大使の秘書官として着任する前に（その後フランスに戻りプロテスタントを誓絶する）、この作品の最初の草稿を構成する原稿を秘密厳守の約束でベールに託した。このテキストを校訂し出版する責務を負ったベールは、加筆修正に着手する。

この作品は、見たところ一人のカトリック教徒によって書かれたものである。これはベールによる偽装であった。ナント勅令の廃止によりフランスを追われ、いつの日か故国に帰還したいと望むプロテスタントたちに向かって多数派の宗教の名において語り、二つの問題を提起している。ユグノーたちは、自分たちのために要求する良心の自由と礼拝の自由を相手側に認める気があるのか？ユグノーたちの政治的選択は、主張されている宗教的寛容の原理との一貫性を備えているのか？

宗教戦争の時代にプロテスタントが優勢であった地域では、カトリック教徒たちは自己の礼拝の自由な実行に対する抑圧とまではいかないまでも、制限を経験した。さらに確かなことに、多くのユグノーはイギリスの名誉革命を支持しているが、この革命は、ジェームズ 2 世が基礎を築いた宗教的自由の体制を廃止し、

この国で 16 世紀以来すべての非国教徒を苦しめてきたオストラシズムを復活させたばかりである、云々。

このような筆致で書かれている文章は、ベールの宗教的同志たちにとって読むのが辛いパラドクサルな作品であり、明晰さと意識の正常さを要する集団的な内省の実行を促すものであった。これは多くの同志たちにいわば匕首を突きつけるようなラディカリズムを示すものであったがゆえに、彼らに衝撃を与え、ベールが属している亡命者信徒団の内部で彼が敵と見なしていた連中に武器を提供したのである (Cf. *Les fondements philosophiques de la tolérance*, Tome II, p.333-335)。

なお、この文書の表題の訳し方については野沢訳『寛容論集』(729 頁)に従った。『忠告』が書かれた背景とそれが誘発した状況については、同訳書の 728-729 頁及び 796-800 頁、法政大学出版局刊、ピエール・ベール著作集第 1 巻『彗星雑考』、野沢協訳、596 頁及び 631-632 頁参看。

### 【訳者あとがき】

はじめに、2002 年に PUF (Presse Universitaire de France) から出版された 3 巻本、『17 世紀英仏における寛容の哲学的基礎』全体の構成・内容について、簡単に紹介しておこう。

第 1 巻 *Études* は、今回訳出した Y.C. ザルカの文章を冒頭に掲げ、やはり編者の一人である F. ルセーによる序論がそれに続き、以下、歴史的枠組み、真理・信仰・強制、教会と国家、礼拝の自由、良心の自由と迫害の無力などの論点に沿った 5 部構成になっている。具体的にはパスカル、ロック、E. スティリングフリート、ベールなどの思想に関する個別研究が収められ、特に 17 世紀末の英仏の寛容に関する問題点が考察されている。

第 2 巻 *Textes et documents* は、第 1 部が J. ミルトン、E. スティリングフリート、ロックらをはじめとするイギリスの思想家によって書かれた古典的テキストの仏訳、第 2 部がアンリ・バナージュ・ド・ボーヴァル、J.B. ボシュエ、ピエール・ジュリユー、ベール、この 4 人が書いたテキスト、第 3 部は 1660 年の「ブレダ宣言」から 1689 年の「寛容法」に至る、イギリスで出された四つの公的文書の仏訳及び 1598 年の「ナント勅令」と 1685 年の「フォンテーヌブロー勅令」から成る。

第 3 巻 *Pierre Bayle* は、巻全体がベールの *Supplément du Commentaire philosophique* (『哲学的註解・補遺』) に当てられている。

3 巻本全体としては、「寛容」概念の形成期に、当の概念の哲学的基礎付けがどのようになされたかを物語る極めて示唆に富む構成になっている。

イヴ・シャルル・ザルカは 1950 年にチュニジアのチュニスに生まれたユダヤ系の哲学者である。フランスの国立科学研究センター (C N R S) の研究部長、近代哲学史センターの部長職、パリ第 5 大学の社会哲学・政治哲学の教授職を歴任しているほか、雑誌 *Cités* の創刊に携わった。ホッブズの政治思想をはじめとする西欧近現代の政治思想に関する優れた研究業績を重ね、イスラエルやイスラムの問題についても精力的に著述活動を展開している。

今回訳出を試みたザルカの文章の基調をなしているのは、「引き裂かれた世界」において「共存」はいかにして可能か、という問題提起である。この極めて今日的な問題提起が託されているのが「寛容」という概念にほかならない。訳文の拙さをご海容願うとして、ザルカの記述は論旨明快であり、訳者が何かを付け加えようとするれば屋上屋を架すことになる恐れなしとしないが、以下、ザルカの問題提起の筋道を改めて整理した上で、「寛容」概念をめぐる諸問題の一端にふれておきたい。

ザルカはまず、「近代性確立の段階 (16-17 世紀)」と「21 世紀初頭のポストモダンの世界の創始における近代性を超える段階」との間に穿たれた「差異」を指摘する。即ち、「国家主権の主張、教会の権威に対する政治的権威の自律性の要求、社会的経済的生活の領域に対する政治のヘゲモニーの確立、地上の帝国から海上の帝

国への移行という世界、そして諸国民の力関係が国際的な場面に優越している世界」と、「国家主権が危機に直面し、宗教的なものが政治の中に再来している世界、しかしまたグローバル化した経済に対する政治の他律性の世界、海上の帝国から宇宙の帝国への移行という世界、そして超国家的な論理に従属しそれを制御できない諸国民の衰弱の世界」との違いである。このような「政治的、社会的、経済的な根本的転移」は多くの問題に変化をもたらした。

かつて16世紀から17世紀にかけて近代西欧的な「寛容」概念が形成される過程では、一つの国家の中で複数の宗教が共存することはいかにして可能か、という問題の解決がめざされた。長きにわたる宗教戦争が一応の終結をみたのち、人々は諸宗教の共存を考え、かつ実行しなければならなかった。問題自体が宗教的な刻印を色濃く帯びており、個人や共同体のみならず軍事的な勢力においてさえ、そのアイデンティティを確認する様式は宗教的次元を本質的に内包していた。

しかし今日、アイデンティティを確認する様式に宗教が関わるのは一つの次元としてではない。「寛容概念の現代性は、地域的歴史的文脈に従い、エスニックで文化的宗教的等々の様々な形態をとって諸国家を横断し世界全体を駆けめぐる緊張関係に結びついている。」このような大きな変化は、ザルカによれば、「20世紀を貫いてきた、そして歴史の完全な成就についての二つのヴィジョンに対応していた二大神話の崩壊」が招来した。

「二大神話」とは、「共産主義の神話」、及び「古風で時代遅れの文明の形象と見なされる他のあらゆる文化を面前で一掃すべき、唯一にして真の文明の形態たる西洋的生活様式の普遍的価値という神話」であり、「双方で壊れてしまったものは、人間の歴史の唯一の歩みという観念である」。

このように現代においては歴史的政治的世界が「唯一のテーマの下に包摂されない歴史的テーマの複数性へと細分化」しており、寛容の問題が提起される領域が変容を受けていることは確かである。ザルカはそうした認識に基づいて、「寛容」という概念が「近代の初頭、宗教的衝突に解決をもたらしたのと同様、現代の緊張関係と敵対に一つの解決の原理をもたらさう」との観点から、「中世の術語の単に消極的な定義から区別される近代固有の」積極的な寛容概念に注目する。ザルカが特に言及するのは、「他者性の承認」を含意しているロックとベールの寛容思想である。なぜ過去に遡るのか。問題状況の変化にもかかわらず、「一つの問題は同じであり続けている」からだ。それは「共存という問題」である。

ザルカによれば、ロックは「政治的権威の秩序と教会的権威の秩序とを明確に区別することによって」、ベールは「寛容の基礎を良心の自由に置くことによって」、「寛容概念の最初の哲学的な仕上げ」を「神学的・政治的な問題設定の枠内で」行った。

ロックの『寛容についての書簡』によれば、「国家」は「人間の世俗的利益の確立、保全、促進のためにのみ設立された人間の集まり」であり、決して「魂の救済」に容喙する権限をもたない。一方、「教会」は「神に公に仕えるために、そして神に対する崇拜を、神に受け入れられ人々が救済を獲得するのに適していると判断するような崇拜にするために、人々が自発的に結びついている集り」であり、「個人の現世的財産に関する行為を遂行すること」はその役割を逸脱することになる。たとえ教会が破門を行うとしても、国家や他の教会に対してはいかなる種類の権限も行使することはできない。ロックはこうして「国家」と「教会」それぞれの設立原理を区別し、双方の越権行為に楔を打ち込む。したがって、「ある宗教が国家をそれにとって外的な権限に服させようとして教会の目的に背くならば、当の宗教は世俗の平和の諸原理と同時に秩序の区別をも破壊し、寛容の義務から除外されねばならないであろう」。このようなロックの手法は、ザルカも指摘するように「本質的に政治的」である。この点については本稿の訳注(7)を参看されたい。

それではベールの場合はどうか。ベールにとっても信仰の領域における「強制」は「忌むべき非効果的な手段」であるが、『「強いて入らしめよ」というイエス・キリストの言葉に関する哲学的註解』の著者の論証の精髓は、「寛容のための議論において迫害を正当化すると見なされる迷える良心というテーマを反転させること」にあった。「迷える良心は気まぐれや悪意からではなく無知から生じるがゆえに寛大さと同情に値する」とどまら

ず、「迷える良心がその確信において發揮しうる粘り強さそのもの」——これを迫害者たちは「頑固さ (opiniâtré)」と呼ぶが——は「人間の最も高い美德即ち自由の表現」でもある。「ある思考もしくは行動の価値を示すもの」はまさしく「良心の教え」であり、「誤った良心は正しい良心と同じ権利をもつ」。したがって、「寛容」は「あらゆる意見や信念に拡大されうる」。「改宗勧誘員」は頑固者と見なされた人々を「真の信仰」なるものに導こうとするが、「改宗勧誘員は暗に人間の良心の開票立会人を自称している」がゆえに、「神の法に対して罪を犯している」のである。かくして、迫害を自己正当化する「改宗勧誘員」の欺瞞性が白日の下に曝される。

ザルカはこのように「神学的・政治的」な枠組みに基づいて「寛容」を基礎付けたロックとベールの思想的遺産を踏まえて、「寛容に新たに賭けられているもの」を明らかにすべく次のような「三つの移動」を強調する。

第一に、「寛容はもはや宗教的寛容の領域に限定されてはいない」ということである。「宗教的寛容を自国の伝統的文化にとって疎遠なものとして斥ける」国々があることに加えて、人口移動を背景に「寛容の問題」が「多様なアイデンティティの共存の問題」となった。

第二の移動は「個人から集団への移行」に関わる。かつて宗教的寛容の対象は、集団それ自体よりはむしろ「一定の信仰告白に所属するものとしての個人」であったが、今日では、「寛容が再定義されるべき新たな民族的文化的文脈は、優先的に集団、共同体あるいは民族に関わる」のであり、したがって寛容の問題は「少数派間の関係及び少数派の多数派集団との関係における少数派の位置づけの問題」になる。

第三の移動は「国際関係」に関わるものであり、これには二つの問題が絡んでいる。一つは、「許容し難い政治体制あるいは統治の実践があるかどうか」という、「寛容の限界」に関わる問題、もう一つは、「寛容に向けての諸民族の教育と呼びうるもの」に関わる問題であり、国際的な場面においても国家内部においても「相互承認、他者の受け入れ」はそうした「教育」にかかっている。

そしてザルカの分析によれば、これら「三つの移動」は、「情報の領域での伝達技術の著しい拡大」、「とりわけ西洋諸国への極めて重要な人口移動」、「経済・財政の領域でのグローバル化」、「国民国家の衰退と多国籍政治体の構築」といった「過去数十年の根本的変動」に帰着する。

このような分析を通じて、ザルカは、寛容を要求する亡命プロテスタント達にカトリックに対しても相互的に寛容を認める用意があるかどうかと鋭く問いかけたベールの問題提起に立ち帰り、「一般化された共存の理論の基礎をなすであろう寛容の原理」を「他者の立場」という概念との関連で定義する。ザルカによれば、「寛容は、最も一般的な形式においては、(中略) 自己への固着から身を引き離して自己から他者へのシンボリックな移動を行う能力という原理の適用にほかならない」。そしてザルカは、この原理から、「個人あるいは集団に適用されうる共存の規則と考えられる寛容の三つの規則」——「相互性の規則」・「社会性の規則」・「人類の教育という規則」——を引き出し、これらの「規則」が「我々の引き裂かれた世界において、共存理論の最小限の原理を定義する第一歩を構成しうるであろう」と述べて文章を結んでいる。

以上、ザルカの問題提起を粗略ながら整理してみた。21世紀に足を踏み入れた人類が直面している未解決問題——「共存」という問題——を広い視野で見据えたザルカの文章は、現在から過去へ、過去から現在へという往還二相に身を置くしなやかな思想的贅力を示しており、「寛容」という概念に新たに「賭けられているもの」の重みと射程の広がりを読者に再認識させてくれるのに十分な密度を具えている。訳者がザルカの問題提起を紹介に値すると考えた理由もそこにある。

「寛容」の必要度の時代的差異に関するいささか誤解を招きかねない冒頭の発言も、様々な裂け目が地球的な規模で出現していることへの危機意識を鋭く提示したものとして理解すべきではなかろうか。現在の問題状況を強調するあまり、「寛容」概念の形成期に人々がその概念に賭けていたものを低く見積ってはならないが、これが杞憂にすぎないことは、何よりも当の3巻本の構成・内容が物語っている。

訳者はザルカの問題提起に多少なりとも触発された読者の一人として、「中世の術語の単に消極的な定義か

ら区別される近代固有の寛容概念」の形成過程について若干付言しておきたい。

本稿の訳注(3)で参考文献として挙げたジュリー・サアダ＝ジャンドロン編 *La tolérance* の序論によれば、「トレランス」という語の歴史はそれだけでこの概念の多義性を示している。ラテンの著述家たちにおいては、トレランスは試練における粘り強さや、諸々の不都合、逆境あるいは自然的な諸要素に耐える力を意味する。「耐える・我慢する」という意味の語根 *tollo* は、人が自分に対してなす努力を指す。医学的な語彙はこの意味で用いられ、有機体のトレランスは、病的な兆候なしに薬や一定の化学的・物理的作用体の働きに耐える能力のことである。この用法から、個人もしくは集団が変容を被ることなく変化要因の作用に耐える能力を形容する、トレランスの閾値という社会学的概念が派生する。トレランスはまず第一に人が諸事物に対して維持する関係に関わっており、それが他者との関係の形態を示すのは意味の転位によるが、やがてトレランスが固有の意味を獲得するのもこの方向においてである (Cf. *La tolérance*, p.15)。

フランス語の *tolérance* の 17 世紀的用法を示す文献の一つに、1690 年に出版された A. フュルティエール (Antoine Furetière) の『汎用辞典：一般的なフランス語の古語・新語及び学問・芸術用語をすべて収録』*Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots français, tant vieux que modernes, et les termes des sciences et des arts* がある。同辞典は「寛容 (*tolérance*)」の項に次のような記述を織り込んでいる。即ち、「寛容」は、「異端者 (*les Hérétiques*)」をどの程度まで「許容 (*tolérer*)」すべきか、もしくは「許容」すべきでないかという問題をめぐって激論をたたかわせてきた神学者達の間で、「何年か前から頻繁に使用されるようになった語」である。この語は本来、「許容された事柄 (*la chose tolérée*)」への暗黙の非難を含んでおり、是認できない事柄であっても、思いやりのある態度でそれを「大目に見ること (*un support*)」を意味する。また、「世俗的寛容 (*la tolérance civile*)」と「教会内寛容 (*la tolérance ecclésiastique*)」とが区別されており、後者は、「教会」において異説が唱えられたとしても、教義の根本に関わるものでなければ、それを「教会」は寛大に扱うことを意味する。これに対して前者は、国家の利益・安寧に反するような教義を教えるのでない限り、いかなる宗派であっても国家は処罰しないということである。この「世俗的ないし政治的寛容」は、宗教の相違に関わりなく「世俗社会 (*la société civile*)」の法律の恩恵に浴する権利を含む。

しばしば「信教の自由」とも訳されるフランス語の *tolérance* は、この『汎用辞典』の記述を踏まえるならば、世俗社会でキリスト教の諸宗派あるいはキリスト教以外の諸宗教を信奉する自由だけでなく、教会内における少数意見の許容をも含意していたのであり、しかも当初は、是認できない事柄を大目に見るという、むしろ消極的な意味で使われていた。しかし、「ユグノー戦争」(1562-98)、「オランダ独立戦争」(1568-1609)、「三十年戦争」(1618-48)などのいわゆる宗教戦争が一応の終結を見た後も、キリスト教の新旧両教徒の対立は消滅するどころか、ヨーロッパ各地の君主・貴族らの世俗的な利害関心をはじめとする政治的要因が深く絡み合い、極めて複雑な様相を呈する中で、「寛容」の観念は、「他者性の容認」に関わる問題として次第に積極的な意味を担うようになるのである。この観念は、「ずっと昔から観念の天空に存在しているのではなく、近代的思考が、諸宗教の共存が世俗の平和の根本条件の一つであるように見える政治権力の概念を構築するに至る、ゆるやかなプロセスの所産」であり、寛容が積極的な価値をもつに至る歴史は、「支配／服従という対概念の再生産を多様なやり方で保障することを目指す統治形態の歴史」と相即的であった。その意味で、「寛容の哲学的基礎に関する問い」は「権力概念の再読」の試みと不可分であり、ザルカが、信仰の《強制》を生み出す世俗権力の統治原理と対峙した英仏の思想家として、特にロックとベールに着目していることには十分な理由がある。

あえて英仏という枠を離れて言えば、正統を僭称するカルヴァン派の跳梁に対して、国家主権と個人の自由との関わりを問い直すべく『神学政治論』*Tractatus Theologico-Politicus*(1670)を書いたスピノザ、教会合同計画を立案しガリカン教会の重鎮ボシュエとの往復書簡を通じて粘り強い活動を展開したライブニッツ、これら同じ 17 世紀の思想家の名も思い浮かぶ。しかし今は言及の対象をロックとベールに限定しよう。この二人の問題設定はなぜ「神学的・政治的」であらざるをえなかったか。

本稿の訳注(8)でも述べたように、ロックの「寛容」思想は、基本的にはイギリスの国家的・国民的自立をめざした「統治」の論理であり、最も初期の『世俗権力二論』から『寛容についての試論』*An Essay concerning Toleration*(1667)を経て『書簡』に至るまで、「権力」概念の組み換えに対する強い関心は宗教的な問題考察の主要動機であり続けた。その過程でロックが対決しなければならなかったのは、1661年から成立し始めた「クラレンドン法典」が示すアングリカニズムの国家宗教主義的な統治原理である。そうした国家と教会との癒着を断ち切るためには、宗教上の事柄と政治上の事柄とを同時に論究し双方の位相差を確定することが急務であった。ロックの「寛容」概念にはこのような双務的課題の遂行が託されており、『書簡』は権力の本性と信仰の本性に関する二重の考察にほかならない(Cf. John Locke, *Lettre sur la tolérance et autres textes*, Traduction par Jean Le Clerc et Jean-Fabien Spitz, Introduction, notes, bibliographie et chronologie par Jean-Fabien Spitz, Paris 1992, p.15; 前出拙稿「ジョン・ロックの寛容思想」参看)

オランダに亡命中のロックが「寛容」についての考えを私信の形にまとめ、それを友人リンボルクに送ったのは1685年の冬であった。その同じ年の10月、フランスでは、ルイ14世が「ナント勅令」(1598年)を破棄し、改革派教会の勢力を弾圧し駆逐する政策の法的な仕上げを行う。これは1682年以降先鋭化する「ガリカニズムの要求」と「表裏一体をなすもの」であった(野沢訳『寛容論集』、755頁)。フランス国王による教皇のアヴィニオン捕囚が如実に物語っているように、ガリカニズムは、教皇が教会の最高の権威であり首長であることは認めるが、世俗的な事柄に関する教皇の容喙を排除し、ガリカン教会の自由を主張する。つまり、ガリカニズムは「法王権に対する王権の自立性の主張、王権の支配下に置かれたガリカン教会(フランス教会)の普遍教会に対する相対的独立の要求」(同上)の二点に要約される。このガリカニズムと、「国王の宗教」のもとにおける国家的宗教統一への志向は、宗教的次元に現われた絶対主義的統治原理の二つの表現形態にすぎない(同上)。ベールが信仰の《強制》との思想的対決を余儀なくされていた状況の核心部分には、このような統治原理があった。

ロックとベールの問題設定がいずれも深部において「神学的・政治的」な枠組みに基づいていたことは、17世紀後半の英仏の現実を特徴づける上述のような歴史的条件に起因する。それにしても、今日とは歴史的条件を異にする過去の思想的営為と向き合うとはどういうことなのか。かつてE・カッシーラーが、「哲学的過去に立ち戻ることは、同時に必ずや哲学的自己省察と自己反省という行為でなければならない。われわれの現代がこのような自己点検を遂行し、啓蒙主義が作り上げた明るい鏡に自らを映し出してみるべき必要性は、従来にもまして痛感されねばならない」(『啓蒙主義の哲学 上』、中野好之訳、ちくま学芸文庫、19頁)と書いたとき、著者自身は明示的には語っていないにせよ、著作の序文の末尾に1932年10月と記されているように、背後にはナチズムの台頭という生々しい現実があった。「啓蒙主義」の内的ドラマを描き出す作業へと著者を駆り立てたものは、このような現実に対する透徹した認識であったように思われる。カッシーラーの言葉を援用して敷衍するならば、過去への遡源と「われわれの現代」の「自己点検」との同時遂行こそが、過去から現在へと手渡された思想的遺産の継承、即ち未解決問題の自覚と、新たな問題局面の対象化を可能にするのではないか。

東アジアの一角に目を向けると、かつて「大東亜共栄圏」を謳いながら植民地拡張政策を展開した国では、今もって公私の区別や政教分離の何たるかも分らぬ首相が特定神社への参拝を行い、その行為に露呈している精神の閉鎖性が、歴史認識のあり方をめぐって関係諸国との間に亀裂を生み出してきた。「他者性の容認」とは程遠いそうした現実もまた、この国に生きている者に「自己点検」の必要性を突きつけている。

様々な次元での亀裂を抱えた現代世界において「共存」の原理を構築することは可能なのか、「差異の固有性」を否定し去ることなく「普遍性の次元」・「人類という概念」を救済することは可能なのか、可能であるとすればいかにして可能か。これまでの歴史が多様な時代的地域的諸条件に規定されつつ蓄積してきた問題の重層性に思いを致すならば、「寛容」という概念に「賭けられているもの」はまことに重い。

翻訳に際しては正確を期するよう心がけたつもりであるが、訳者にとって不案内な領域もあり、特に訳語選択に関して訳者の気づかない誤りがあるかもしれない。論旨に不明確な部分があれば、それはすべて訳者の責任である。読者諸賢のご叱正とご教示を乞う次第である。