

論文

残酷さと苦痛の減少

大賀 祐 樹*

I リベラル・ユートピア

R. ローティは、自らのリベラリズムの出発点を「残酷さ (cruelty)こそ私たちがなしうる最悪のことだ」と考えること、そして「残酷さ」と「苦痛 (pain)」を減少させることとしているが、ローティ自身も言及している通り、この言葉はJ. シュクラの著作からの引用である。本論文では、まずそのようなローティのリベラリズムの具体的なイメージとはどのようなものか?ということ考察し、次いでシュクラの認識を考察して、その両者の議論を比較することによって、ローティはシュクラの認識をどのように解釈し、どのように自説に採り入れているかということを検討してみたい。

ローティは自らの考える理想的な社会を「リベラル・ユートピア」、その住人をリベラル・アイロニストと呼ぶ。ローティはJ.S. ミルやI. バーリン、J. ロールズ、J. ハーバーマス等を政治的にリベラルな傾向にあるという点において自分と同じ方向を向いている思想家であると考え、ニーチェやハイデガー、フーコー、デリダ等をアイロニカルな理論において自分と同じ趣味を持つ哲学者だと考えているが、リベラル・

アイロニストになるということは、これら別系統の、相反することすらある思想および哲学を同時に受け入れるということである。しかし、このように一見相反した政治的傾向を持つ思想を、一人の人間の中に同時に受け入れれば「ミルの仮面をかぶったニーチェ」のような人間が出来上がることになってしまうが、そのようなことは可能なのだろうか?

この点について、ローティはアイロニーとしての哲学を、政治という公的な場に持ち込まないことによって、リベラル・アイロニストという二面的な性格を持った人間を成立させようとする。「リベラル・ユートピア」の社会では、哲学は自己のあり方を記述するボキャブラリーとなり、革命的 (T. クーンの言う意味での通常科学と革命的科学という対比における意味での) な発想を持った思想家が作り出す新たなメタファーによって再記述の更新を繰り返して行くものであり、決して「真理」に近づくためのものではない。

ローティの分類するアイロニストの哲学も、「真理」に近づくためのものではないが、リベラリズムやデモクラシーを擁護しないどころか、批判的ですからある。ニーチェは近代社会に批判

*早稲田大学大学院社会科学研究所 博士後期課程1年 (指導教員 古賀勝次郎)

的であり、近代は人間を「解放」するものではなく、今までになかったような新たな種類の抑圧を生み出すと考え、その考えはフーコーに受け継がれた。しかし、ローティの考えでは、アイロニストの求める自律を社会制度のなかにも反映させることは、ある特定の人間の自己創造しか反映されないため、「残酷さ」と「苦痛」を減少させるというリベラルの欲求とうまく整合しない⁽⁴⁾。アイロニストの言葉は論証ではなく「物語」の形式をとる傾向が強いが、その「物語」を基礎にして社会理論を築くことは、論証的な言葉への逆行になってしまう。自分が偶然に受け入れている「物語」を自己の中で保持し続けるためには、他の人間の「物語」も受け入れるか、受け入れないまでも排除してはいけない。そのようなことが可能とされるのが、ミルやバーリンのように偶然的な要素を承認するリベラリズムであるとローティは考えている。公的な面におけるリベラリストは、自己が基礎づけられている哲学の必然性を探究せず、私的な面に限定されたアイロニストは自らの理論から社会制度を構築しない、というような公と私の分裂状態が一人の人間の内に成立することこそが、ローティの考える「リベラル・アイロニスト」の正体である。

ローティによると、このような考え方はT・ジェファーソンやW・ホイットマン、J・デューイといったアメリカの民主主義を肯定的にとらえている人々のなかによく見られるという。ローティやデューイ等のプラグマティズムの思想は道徳を哲学に基礎づけて構築するとするカント的な道徳哲学からすると浅薄なようにも見えるだろう。しかし、ローティはその哲学的な浅薄さこそが、近代の啓蒙主義と世俗主義が神

学を駆逐したように、「哲学に基礎づけられた道徳」という考え方を、より寛容に、よりリベラルに変えるのに役立つと考えている。そもそも、ウイトゲンシュタインやデイヴィッドソンが観念論を解体して以降、哲学は「原理」に頼ることを放棄したほうが良いものとなった。民主主義を哲学に優先させるという習慣がアメリカにはあり、それをジェファーソンやホイットマンのような「古き良きアメリカ」から続く「実験」であるとローティはとらえており、その伝統を継続させることが重要であるとローティは論じている。

ローティの人間性に関する哲学的見解は、普遍的で全人類に共通の理性というものも存在せず、人間の良心とは様々な要素が複合的な事情によって形成する偶然的なものである、というものであるが、では偶然的に人それぞれ別々の良心や道徳規範を持ってしまった人間達からなる社会は、どのようにしてその社会にとっての善悪や利害を調整し、いかにして連帯するのか？ということが問題点として浮上してくる。つまり、様々な価値観が偶然的なものであり、「人それぞれ」という考え方を前提とするならば、例えばナチスによるユダヤ人大量虐殺の行為を「非人間的」な悪事だと言えなくなってしまう可能性があるのだ。しかし、やはりナチスの行為を非難することや、ナチスの迫害を受けているユダヤ人を匿ったり国外逃亡の援助をしたりすることは道徳的に正しく、「人道的」な行為であると直感的には思われるし、ローティもまた当然そのように考えている。

ローティは、連帯をする「われわれ」の範囲は、カントのように動物や植物、物、機械等と対比した理性的存在としての「われわれ人間存

在の一員」ではなく、「われわれと同じ種類の仲間の一員」としてとらえたほうが、説得力があると考えている。そして、ナチスから追われたユダヤ人達がベルギーよりもデンマークやイタリアにおいてより多く助けられたということ为例に挙げ⁽²⁾、社会の連帯とは自分の身近な仲間の人達との絆という形でまず表れるものであり、たとえその人がユダヤ人であろうと、黒人であろうと、女性であろうと、同性愛者であろうと、自分の仲間として受け入れられるならば関係がないということの説明する。逆に、もしカント的な人間理性を基盤として連帯の範囲を定めるのならば、自分にとって「理性的存在」とは感じられない者はたとえ人間であっても連帯することは不可能となる。同じように、キリスト教の道徳観における普遍主義や、キリスト教徒の同胞以外への排他性において同様の問題点が見られる。

しかし、では「われわれの仲間」以外の人間とはどのようにして連帯すれば良いのか？その点についてローティは、キリスト教やカントの道徳観の良いと思われる部分、「私たちは端的に人間存在そのものに道徳的な義務を負う」という考えを、形而上学的な信念や真理としてとらえるのではなく、西洋文明が歴史的に偶然手に入れることができた一種のスローガンとして、そしてそれを連帯のための発明品として考え、その点においては有効であるということを確認することが重要だと論じている。そして、そのスローガンは「われわれの仲間」という感覚を、より多くの人々に適用できるように創造することができるのである。

ここで、ローティが理想の社会として考える「リベラル・ユートピア」のイメージについて

考えてみよう。ローティが「ユートピア」として考えるものは、キリスト教が最後の審判によってもたらされる千年王国として考えたものや、ヘーゲルが「歴史の終わり」に完成されるとして考えたもの、そしてマルクスやレーニンが共産主義革命によってもたらされると考えたもの等とは異なりそれが現実にもたらされるものであるとすら考えられてはいない。ローティの「リベラル・ユートピア」は飽くまで「物語」の中のイメージであり、一種のお伽噺なのだが、そのイメージに一步でも近づけるように社会を漸進的に改良していく、というのがそのユートピアへのスタンスである。具体的にどのような社会をローティがイメージしているのかということは『リベラル・ユートピアという希望』の冒頭で、日本語版のために寄せられた序文「日本の読者に」の中から窺うことが出来る。

もしも、世界の諸国が第二次世界大戦の終了時に、現在ヨーロッパで行われているように、連邦化の過程を開始し、それに伴い、国家主権を放棄していたのなら、強力で効果的な国際連合が今日しかるべく存在していただろう。百万の国連武装警官が存在したなら、国際テロリズムがそう簡単に計画し実行されることはあり得なかつたであろうし、テロリズムに訴える事自体がそれほど気をそそのものではなくなっていたであろう。[R. Rorty 2002: viii]

つまり、諸国家が各々の主権を諸国家の上に立つ世界政府に譲り渡すという、国家の内部だけの単位ではなく、グローバルな規模でのユートピアをローティは夢想している。その世界政府とは地球全体を単一の国家とするのではなく、国家の単位や文化圏を残しながらゆるやかに連帯するような「地球連邦」の政府、現在ある国連の機能をより強化したような政府である。そして、その社会における最大の目標は「親の取

入や階級、人種、性の違いに関わりなく、全ての子供達に平等な機会が与えられること」という社会的、経済的な問題であり、多文化主義や「アイデンティティの政治」が標榜するような、マイノリティの問題、同性愛者の問題等も結局その社会的、経済的正義という問題に行き着くとローティは考えている。マイノリティの人々が抑圧されることから起こる最大の問題とは、彼らが社会的、経済的に抑圧されているということに帰結し、その解放のためには彼らが批判するリベラリズムの伝統が効果的に役に立つし、議会制民主主義のシステムの中で多数派を占めるような政治工作を行い、社会制度を変革するという手段が最も現実的である⁽³⁾。ローティのプラグマティックな見解からすると、近代西洋の伝統は「本質的に」優れていたというわけではなく、ただ単に実験が成功し、他のやり方よりも上手く、より多くの幸福をもたらしてくれたというだけのことであり、現段階では「リベラル・ユートピア」に近づくための最も優れた道具であると考えられるというだけのことである。

ローティは、C. ギアーツが例示したクウェートのバザールとイギリス紳士のクラブを自らの公と私の区別のメタファーとして援用する⁽⁴⁾。バザールには様々な種類の人々が集まるが、中には「その信条を共有するくらいなら死んだ方がまし」と感じるほど価値観の異なった人もいることだろう。しかし、それは交易から生じる利益とは区別される。それは、明らかに「共同体」ではないし、古き時代の「ゲメインシャフト」でもない。そこではただ、自分の前に現れた人が自分とどうしようもなく違っていたとしても、笑顔で対応して感情をコントロールする

能力を持ち合わせていれば良い。そして、きつい交易が終わった後は自分の道徳観を満たしてくれるような仲間のいるクラブへ戻ってゆっくりくつろげば良いだろう。そして、

このような（多様性への）愛と（交易における公正の）正義との究極的に政治的な統合が、私的なナルシズムと公的なプラグマティズムとの複雑な層を成すコラージュとなるであろう。[R. Rorty 1991: 210]

と結論する。ここで、ローティが公と私の区別は「複雑な層を成すコラージュ」と表現していることに注目したい。つまり、ローティの言う公と私の区別は、形而上学的な二元論ではなく、複雑に層をなしているので、一人の人間が二分割されているということではなく、状況によって顔を使い分けることができるということなのである。また、そのようなことをしても道徳的に咎められることはないということを擁護していると解釈できる。このことから、連帯のための「われわれの仲間」という意識も、基本的には「クラブ」における親密な仲間にも適用されるが、政治的配慮によって親密ではない希薄な間柄の相手にも「われわれの仲間」という範囲が適用されることができるといえる。また、「クラブ」も私的な間柄とはいえ、個人的で孤独な事柄とは限らず、むしろ少人数ながらも複数の人間からなる小さなコミュニティーなのである。

そして、もっとも連帯をもたらすのに有効な手段、「われわれの仲間」の範囲を親密な「クラブ」のメンバーから、見ず知らずの「バザール」に集まる人々へ、そして遠い国の文化も言葉も人種も異なる出会ったことのない人々へ広げるために効果的な道具は、道徳のための哲学ではなく、「物語」のジャンルにあたる表現手段であ

る。ローティは次のように述べる。

他の人間存在を「彼ら」というより、むしろ「われわれの仲間」とみなすようになるということの過程は、見知らぬ人々がどのような人々なのかについて描き直す、という問題なのである。…道徳上の変化と進歩を伝達する手段における主役の座が、説教や論文から小説、映画、テレビ番組へと、徐々にではあれ確実に移ってきているのだ。[R. Rorty 1989: xvi]

そのような「物語」のジャンルによる表現手段が描き出し、告発するのはまさに他人が「残酷さ」と「苦痛」を受けている様子であり、それを知ることによって、見ず知らずの他者への共感 (sympathy) が生じるのである。そして、そのように「残酷さ」と「苦痛」への感受性こそが「連帯」の範囲を拡げるための鍵となる、とローティは考えている。

II シュクラールの「恐怖のリベラリズム」

前述したように、ローティの「残酷さ」と「苦痛」の減少という考え方はシュクラールからの引用によるものであるが、シュクラール本人は自らのリベラリズムを『ありふれた悪徳 (Ordinary Vices)』という著書や「恐怖のリベラリズム “The Liberalism of Fear”』という論文の中で表明している。そして、そのリベラリズムの在り方をその論文のタイトルそのままに「恐怖のリベラリズム」と名付けている。

「恐怖のリベラリズム」といっても、リベラリズム自体が恐怖をもたらす危険なものであるということを述べたいわけではない⁽⁵⁾。シュクラールが「恐怖」という言葉によって恐れるものとは、国家権力や社会による個人の抑圧のこと

であり、それらの抑圧によって生じる「残酷さ」からの自由である。ヨーロッパの歴史において、リベラリズムという考え方が生まれてきたきっかけは、政治的な文脈から見ると近代初期のカトリックとプロテスタントによる宗教戦争における数多の流血である。他者の介入を許さず、また他者に介入せず、各々の信仰の自由を保障しようとする考え方がリベラリズムの出発点にあった。シュクラールが分類するリベラリズムの類型は「恐怖のリベラリズム」以外に「自然権のリベラリズム」と「人格発展のリベラリズム」の二つがある。「自然権のリベラリズム」の代表者としてシュクラールが挙げているのは、ロックと (シュクラールの考え方からすると「リベラル」ではないホッブズをリベラリズムの父と考える) L. シュトラウスである。「自然権」とは神によって与えられたものであれ、自然の秩序を基にするものであれ、ある種の完全性を求めるものであり、法をより高次の法と調和させようとする。そのような考え方の下では、より高い次元のより良き完全な政治の在り方というものがある一つの目的として想定される。「人格的発展のリベラリズム」の代表者としてシュクラールが挙げているのはミルである。自由の保障によってありとあらゆる言論の存在が守られ、それによって個人が様々な人格を形成する自由が生じ、そのような社会においては知識と道徳が時代の変化とともに臨機応変に対応し、変化していくことが可能となる。もちろん、これらの二つのリベラリズムの類型は、リベラリズムの思想の発展に大きく寄与してきたが、シュクラールによるとこの両者は共に理想的にリベラルな社会を実現しようとする意志を持った「希望の党派」に分類される。一方で、シュクラールは

自身の考える「恐怖のリベラリズム」を「記憶の党派」として分類している。シュクラーは「リベラリズムに関するこの二人の守護聖人（ロックとミル）のどちらにしても、説得力ある仕方で展開された歴史的記憶を有していないと言わなければならない」と述べている[J. N. Shklar 1989:27]。しかし、シュクラーを引用して自らのリベラリズムを形成したローティは「リベラル・ユートピア」という言葉を掲げ、明確に「希望の党派」を自称している。では、ローティとシュクラーの間にすれ違いや誤解はあるのだろうか？その点を詳細に検討してみたい。

シュクラーの言及する「記憶」とは、実際の歴史上で公的権力や社会的な抑圧によって引き起こされた「残酷さ」の記憶のことである。ロックにしてもミルにしても、当時のイギリスや内外の政治環境を考慮して、そこからより良い社会を築こうとして考えられた思想である点では、全く「記憶」によっていないとは断言出来ない。しかし、シュクラーの述べる「記憶」とはより直接的なものである。シュクラーは次のように述べる。

現在最も直にある記憶は、1914年以來の世界の歴史である。ヨーロッパや北アメリカでは、拷問は政府の慣行から徐々に取り除かれてきた。そして、拷問は最終的には至るところで行われなくなるだろうとの希望があった。戦争行為の勃発とともに急速に発達した国民-戦争-国家が諜報活動を必要とし、忠誠資格を要求するようになると、拷問は復活し、以来驚くべき規模で増大してきた。わたしたちは「二度と繰り返しません」と言う。しかし、たったいま、どこかで誰かが拷問されており、刺すような恐怖がふたたび最もありふれた形態の社会統制になってきている。[J. N. Shklar 1989: 27]

1914年以來、我々は現在に至るまで二つの世界

大戦と大小様々な戦争、紛争、虐殺、テロ事件を経験してきたが、そこで犠牲とされてきたのはいつも貧しくて弱い者たちであった。「希望の党派」に属するのは、特に「自然権のリベラリズム」にその傾向が強いが、いつも「自らや他人のために立ち上がることができ、かつそうした意欲を持つ、政治的に遅しき市民たち」である。しかし、現実的に起こった様々な争いごとが、そのような「政治的に遅しき市民」の行動によって起こされてきたということも見逃すことができない。シュクラーが「希望の党派」ではなく「記憶の党派」のほうを推奨するのは、何らかの目的に向かってある人々が立ち上がる時、その犠牲となる人々が少なからず存在してしまうということに目を向け、その目的がたとえ光り輝く希望であったとしても、それを力で実現させようとするのを批判する点から来ている。光り輝く未来だけを見るのではなく、我々が歩んできた血まみれの道を振り返り、その道をどのようにすれば回避することができたのかと反省することからまず出発するという点で、シュクラーの「恐怖のリベラリズム」は（良い意味で）極めて後ろ向き思想である。

それに対してローティの「リベラル・ユートピア」は、明確に「希望」を掲げるものである。その点においては、ローティの考え方とシュクラーの考え方は正反対の方向を向いているように思える。しかし注意したいのは、ローティの「リベラル・ユートピア」の住人とはリベラリズムを何らかの哲学的なものが基礎づけたり、包括的なドグマに結びつけたりする発想を持った人々ではなく、そのような哲学の力やドグマに懐疑的な「リベラル・アイロニスト」であるということである。ローティはまさにそのよう

な点においてシュクラールと共鳴している。ローティが敢えて「ユートピア」という「希望」を掲げるのは、彼の議論の前提としてニーチェ以後の、理想に対して極めてシニカルな思想家達や、その思想から引き出された現実離れした政治思想があまりにも近代の制度に対して批判的で絶望しているという状況が念頭に置かれており、それらの思想の在り方に対する一種のアンチテーゼとして現実の政治に思想的な足がかりを持つためである。一方、シュクラールはそのような「神学的」とも言える哲学上の論争には関与せず、純粋に政治思想と法哲学の観点から議論をしている。そのため、ローティの議論との焦点における違いが出てくるが、基本的な考え方における相違や、ローティの引用におけるミスリーディングはないと考えられる。

『偶然性・アイロニー・連帯』における重要な引用としてはシュクラールの他にもう一つ、バーリンの引用が挙げられる。ローティは自らのリベラリズムを「偶然性の承認の下における」ものとしているが、そのことがバーリンの「消極的自由」に連なるものと考えている。そして、シュクラールも「恐怖のリベラリズム」と「消極的自由」の比較を行っている。シュクラールはこの両者は「たしかに似ているが、まったく同じというわけではない」と述べている [J. N. Shklar 1989: 28]。似ている点としては、「消極的自由」が人格的な自由を可能にするための「自由の条件」から区別され、切り離されているということにある。相違点としては、「消極的自由」が何らかの政治的重みを持つためには、相対的に自由な体制の特質として、多数の集団が分散しているような多元主義の制度的な具現化が不可欠となるが、そのような相対的多元主義

においては様々な相入れない価値のなかから一つを選ぶ根拠はない、すなわち「消極的自由」を選び出す根拠もないのではないか？という疑問が挙げられるところである。シュクラールはその違いを以下のように考察している。

「恐怖のリベラリズム」は道徳の多元論に依拠しない。たしかに、このリベラリズムはすべての政治的に活動する者が獲得しようと努力すべき共通善 (*summum bonum*) を提供しはしない。だが、「恐怖のリベラリズム」が共通悪 (*summum malum*) から出発しているのはたしかである。〈共通悪〉とは、私たちみな知っており、できれば避けようと望んでいる悪のことである。その悪は、「残酷さ」であり、この「残酷さ」が引き起こす恐怖であり、恐怖そのものについての恐怖である。…ここで、「残酷さ」ということで何が言われているのか。それは、より強い者、集団が自らの(有形無形)の目的を達成するために、より弱いもの、集団に対して意図的に加える物理的な「苦痛」、第二次的には感情的な「苦痛」である。[J. N. Shklar 1989: 29]

この箇所において、シュクラールが「希望」ではなく「記憶」に重点を置く考え方が明確に表れている。〈共通善〉から出発し、その実現を目指すのがシュクラールの言う「希望の党派」であるが、現実には〈共通善〉とは何か、という事の答えはギリシャの時代からずっと考えられ続けてきたにもかかわらず、一向に解決される気配はない。かと言って、相対主義の多元論のままに放置しておくこともまた争いの種を残すことになりかねない。そのことを回避するために、シュクラールは「残酷さ」と「苦痛」という、戦争の勝者にも敗者にも共通の悪を設定することを提案している。

このような考え方に対し、「残酷さ」ということをそのリベラリズムの第一原理にしようとしているのではないか？という疑問を呈すること

ができる。専門的な哲学者であった時代から徹底的に「基礎づけ主義」を批判し、それを回避してきたローティは、「原理」という言葉を使おうとしないが、シュクラーは必ずしもそれを完全に否定しようとはしない。もちろん、哲学的な原理として体系立てることはしないものの、リベラリズムは「残酷さと恐怖という悪を自らの政治的な実践と指示命令を支える基礎的な規範にする」ということを要請すると論じている[J. N. Shklar 1989: 30]。その点では、「恐怖のリベラリズム」はロックやカントの道徳哲学に「完全に依拠しているわけではないにしても、多少の部分を負っている。」しかしながら、そのリベラリズムの下における人間の自由の権利は、ロックのように所与のものでも、カントのように哲学的な人間の本性を基礎とするものでもなく、「市民が自らの自由を保ち、権力の濫用から自分を守るために手にせざるを得ない許可と権能」である、とシュクラーは考える。そのような権利を守るためには、権力の分散による抑制、議会制民主主義政治、上訴の可能性に開かれた公正な司法制度、さらにはそれらの制度を支える法の支配が不可欠となる。

シュクラー自身がリベラリズムの原点と見ているのはモンテーニュの『エッセー』における記述である。モンテーニュのなかに見られるリベラリズムの芽をシュクラーは次のように見ている。

モンテーニュはたしかに寛容で人道主義者であったが、けっしてリベラルではない。彼とロックとの距離はしたがって大きい。にもかかわらず、リベラリズムのもっとも深い基礎と認められてしかるべき場所は、当初から、もっとも早く寛容を擁護した者たちがいだいた確信のうちにある。すなわち、身の

毛もよだつ恐怖のなかから生まれてきた確信、「残酷さ」こそ絶対悪、神や人類への攻撃であるという確信である。こうした伝統からこそ、政治的な意味での「恐怖のリベラリズム」の主張は生じてきたのであり、わたしたちの時代のテロルのただなかにあつて、重要性をもちつづけてきているのである。[J. N. Shklar 1989: 23]

シュクラーによるモンテーニュの読解、及び「残酷さ」についての考察は、著書の『ありふれた悪徳』に詳しい。その冒頭において、シュクラーは「ありふれた悪徳 (ordinary vices)」には「残酷さ」の他に「不正直さ (dishonesty)」、「偽善 (hypocrisy)」、「気取り (snobbery)」、「裏切り (betray)」等、様々なものがあり、哲学者たちは美徳を讃えることはあってもこれらの悪徳についてあまり多くを語らず、特に「残酷さ」について話題にされることはほとんどなかったが、モンテーニュはそれらの「ありふれた悪徳」について考察し、「残酷さ」を第一に考えたということの特筆に値すると指摘している⁽⁶⁾。モンテーニュが『エッセー』を著わした16世紀においては、悪徳といえばキリスト教の七つの大罪 (seven deadly sins)⁽⁷⁾のことであったが、それらの罪 (sin) はキリスト教の啓示宗教としての性格から来るものであり、「ありふれた」ものというよりも「神聖な」ものであった。モンテーニュのように「残酷さ」を第一に考えるということは、神学上の罪の概念の枠外で悪徳を考察するということであり、神学を離れた政治思想の礎でもあった。当時においてそのことに成功したのはモンテーニュとその徒であるモンテスキューであり、そして彼らよりも以前にはマキャベリのみであった、とシュクラーは論じている。モンテーニュが生きた時代のフランス国内はまさに旧教と新教の両派閥が激しく争う合

う宗教戦争の時代であり、『エセー』の執筆が始められた頃とされる1572年には「サン・バルテミーの大虐殺」により新教徒が3000~4000人殺されるといった事件も起きている。『エセー』の記述にもその当時の社会にあふれていた「残酷さ」と「苦痛」を悼むように、歴史上の戦いにおける残酷な行為や当時の出来事からその美德と悪徳を考察している箇所が数多くみられる。マキャベリはたしかに『君主論』において神学的な束縛を逃れた記述をしてはいるが、むしろ君主による「残酷さ」を容認するようなふしがあり、モンテーニュと比較すると「残酷さ」に対する配慮や寛容さが少ない。モンテーニュとモンテスキューにおける法の強制力や国家の存在理由は「必要悪」であるが、マキャベリにおいては「支配の道具」となる。

モンテーニュのように悪徳のなかでも「残酷さ」を第一に置くとするならば、その他の悪徳（懐疑、人間不信、…等）の優先順位は低くなるように思えるが、実はそれら下位の悪徳が「残酷さ」という（共通悪）を減少させ得るものになるとシュクラールは考えている。実際にモンテスキューの権力の分立という政治理論は、権力者に対する懐疑と人間不信から成り立っている。そして、シュクラールはモンテーニュの『エセー』における記述をリベラルな社会制度に仕立て上げたモンテスキューが「恐怖のリベラリズム」の祖だと論じている。それは次のような箇所に明らかである。

執行されることが可能な権利とは、リベラルな社会に住む個々の市民が暴力を後ろ盾とした脅威から自らを守るために個別的もしくは集団的に行使することが出来るような法的な力である。これは、「自然権のリベラリズム」ではなく、権力の分立が政治的

に不可欠なものとしての権利に同意するものであり、その権利によって恐怖や残酷さによる支配を監視することが可能となる。モンテスキューは、このように権利を自然的なものやその他のものによって打ち立てようとしたのではない。[J. N. Shklar 1984: 237-238]

シュクラールの「恐怖のリベラリズム」は以上のようにモンテーニュによる考察とモンテスキューによる具体化にその源を求めている。

シュクラールの考え方は、従来の政治理論のように何が善いものか？ということを示唆し、それを出来るだけ足して行ってより大きなプラスを目指すのではなく、反対に何が最悪のものか？ということを示唆し、それを出来るだけ引いて行って、可能な限りそれを除去し、最低限のもの（「残酷さ」を規制し、抑制するより大きな「残酷さ」としての法制度など）を残して、ゼロの地点を目指すということにその獨創性がある。このような考え方は、たしかに「真理」を探求するということを放棄した現代のいわゆるポストモダンの思想とも親和性があると考えられる。このことをS.K. ホワイトは、シュクラールの視座は哲学的懐疑主義により「不正義」ということに着眼点を置いているが、そのことが正義に関するポストモダンの洞察に一般的な枠組みを示唆する、と指摘している[S. K. White 1991: 123]。ローティとシュクラールの相違点は、ローティはシュクラールが決して目指そうとしないプラスの地点を「ユートピア」、「連帯」、「希望」といった言葉によって掲げている点である。では、ローティの「リベラル・ユートピア」という考え方はシュクラールが批判するような意味での「希望の党派」なのであろうか？

Ⅲ 功利主義における「苦痛の減少」との比較

ローティとシュクラールが自らのリベラリズムの原則として掲げる「残酷さ」と「苦痛」の減少ということは、J. ベンサムがその功利性の原理として掲げる「最大多数の最大幸福」という考え方に類似している部分がある。ベンサムは「自然は人類を苦痛と快楽という、二人の主権者の支配の下においてきた。」と書き [J. Bentham 1780: 11], 自らの注目点を「苦痛」と「快楽」という、人間の自然的な感情に置いていることを明言した。そして、個々人が「快楽」を増大させ、「苦痛」を減少させることによって幸福を促進し、その総計として社会全体の幸福も促進させるという功利主義の思想を打ち立てた。ベンサムの言う「快楽」とは、ただ単に欲望を満たすことによって得られるような単純なものではなく、例えば道徳的行為を行ったり、宗教的に満たされたりすることによって得られる精神的な満足感のように、複雑なものも含まれるということに注意しなくてはならない。

ローティやシュクラールとベンサムが最も近い点は、前者が現代において哲学的にラディカルであるのと同様、ベンサムも18～19世紀のイギリスにおいては哲学的急進主義と呼ばれていた点である。その三人が共通して批判しているのが、「自然権」の概念である。ベンサムは「自然権」に基づいて書かれたフランス人権宣言に対して、その無制限な権利の在り方を痛烈に批判している、ベンサムにとって「権利」とは「悪政に対する安全保障」のようなものであって、法律として管理される必要があるものであり、神や自然といった形而上学的な概念にその基礎

を置くべきものではなかった。ローティも哲学的な理論によって、あたかも「権利」が実在しているかのような権利の在り方の議論を批判している。シュクラールが「自然権のリベラリズム」を批判するのは前述の通りである。また、「快楽(善)」とは何か?あるいは「苦痛」とは何か?ということを経験論的な議論によって規定しないという点も共通している。彼ら三人にとって、形而上学と政治とは別の次元で語られるべきものであり、政治的な改善は哲学によってなされる仕事ではない。そのような観点から見れば、ローティが「プラグマティスト」を自称するのと同様に、シュクラールもベンサムも「プラグマティスト」としての一面を持っていると言える。

しかし、異なっている点もある。まず、大きく異なっている点は彼ら三人が目指す方向性である。シュクラールは「残酷さ」を徹底して減少させ、必要最低限度にとどめようとするが、その反対に「快楽」を増大させようとする考えは全くない。シュクラールにとっては、「残酷さ」が最小となっている社会における生活から感じられるであろう心の安息こそが一種の「快楽」となるのではないだろうか。マイナス面を減少させるだけでなく、プラス面を増大させようすることは結局のところ新たな争いごとを生むことになるのではないかということを経験論は危惧する。ベンサムは「苦痛」を減少させてマイナス面を最小にするだけでなく、「快楽」を増大させることによってプラス面を最大にすることを目指す。そのことによって多少の争いが生じる可能性はあるが、様々な制約(sanction)⁽⁸⁾によってそれが抑制され、調整されるということを経験論は望んでいた。シュ

クラーとベンサムを対比して考えると、ベンサムの有名な「最大多数の最大幸福」という言葉には、シュクラーにおいてはより消極的な方向性の「最小少数の最小不幸」という表現があてはまるかもしれない（シュクラー本人はこのような表現をしていないが）。

ローティの考え方がどちらに近いかというと、やはり直接引用しているシュクラーのほうが近いと考えられる。ローティは「苦痛」を最小にするという点においてはベンサムに同意するであろう。しかし、「快樂」を増大させるという方向性にはあまり賛成しない。ローティがベンサムを論じている箇所は少ないが、以下ののような記述からそのことは推測される。

デューイのようなプラグマティストにとって、何が有用 (useful) なのかと何が正しいのかとの間に種の区別は存在しない。というのも、デューイが述べたように、「正 (Right)」とは、他人がわれわれに化してくる、多数の現行の具体的な要求を表す抽象的名称にすぎない…。道徳的なものと有用なものを融合させたとき、功利主義者は正しかったのである。ただし、功利性 (utility) とは単に快を得て苦痛を避けるという問題であると考えた点で彼らは間違っていた。デューイは人間の幸福は快の蓄積に還元出来ないとする点で、アリストテレスに同意し、ベンサムに反対する。[R. Rorty 1999: 73-74]

この箇所ではデューイの議論を説明しながら、自らの考えを述べている、ローティはシュクラーとも異なりマイナス面を減少させることだけにとどまらず、「ユートピア」や「連帯」といったプラス面を目指す。しかし、そのことは「快樂」の増大ということとは幾分異なっている。

ローティの考える「リベラル・ユートピア」とは、「快樂」の増大を集約させたり、それが実

現されることによって「快樂」が得られたりするようなものではない。しかし、「リベラル・ユートピア」においては各々の価値観を誰にも邪魔されずに追求することによって「快樂」を求めることは可能である。ただし、それ以前に「リベラル・ユートピア」が実現される前提として「残酷さ」と「苦痛」が最小化されることが出発点として必要となる。ローティはシュクラーに同意し、マイナス面を限りなくゼロに近づけることを第一に掲げる。その上で、マイナス面を出さないという条件を満たすようであればプラス面を追求することを容認するのである。シュクラーは具体的に法制度の強制力を必要最低限度のものとして挙げているが、ローティがそのように具体的に例証しているということはない。ローティが関心を置いている「残酷さ」とは価値観の違いから生じる争いであり、近現代の歴史において顕著に見られる組織的な大量虐殺や人権侵害であり、そして生涯にわたって最も関心を抱き続けているのが貧富の格差による貧者の悲惨な生活状況である。ローティが「残酷さ」と「苦痛」を減少させるための方策として具体的に考えているのが、「連帯」という考え方である。ローティの考える「連帯」とは、マルクス主義における階級闘争の意識における「連帯」のように強いものではなく、民族や宗教などの価値観の違いを超えたコスモポリタンの緩やかな連帯である。そして、それはシュクラーのように法制度として規制するという方向性を持つものではなく、「連帯」することによって「残酷さ」から人々を守るという方向性を持つものである。

IV 道徳の可能性

ローティは自らの考える「連帯」は「残酷さ」と「苦痛」に対する「共感」から生じると論じている。ローティの道徳論を本格的に論じるには、残りの紙幅があまりにも限られているために別の機会に譲りたいが、ここではローティのリベラリズムと道徳の関係を考察し、そこから現代において混沌としている道徳の展望を探ってみたい。

まず、前節からの続きとしては、ベンサムは「共感」による道徳を批判していることに注目することができる。ベンサムは「共感と反感の原理」をむしろ感覚的能力による感情を基にした「気まぐれの原理」、あるいは想像力の所産として「幻想的な原理」と呼んだ方が良かったとしている[J. Bentham 1780: 21-22]。法学徒であるベンサムとしては、感情や想像力のように曖昧で気まぐれな原理によって法律や刑罰が定められるのではなく、すべての人に共通と考えられた功利性の原理によってそれらが定められた方が公正であると考えられた。この点においても、ローティやシュクラーとの「苦痛」に対する相違点が見られる。ローティとシュクラーの道徳は、むしろベンサムが批判したA. スミスやD. ヒュームの「共感」による道徳哲学に立ち返るものである。

ローティは90年代以後になって、とりわけヒュームの道徳哲学に賛意を示すようになった。ローティがヒュームの道徳哲学に言及するのは、A. ベイヤーのヒューム論を通じてである。ローティはヒュームの道徳哲学をカントの道徳哲学と対比させ、理性による定言命法としての普遍的かつ必然的なカントの道徳哲学を批

判し、より「残酷さ」や「苦痛」に関心を寄せるものとして、情緒や感傷を道徳意識の中心に据えたヒュームの考え方を評価している。M. ウィリアムズは、ローティは『偶然性・アイロニー・連帯』において、ヒュームについて言及している箇所は少ないにも関わらず、驚くほど共鳴した考えを持っており、「ヒュームの転回」を遂げている、と指摘している[M. Williams 2003: 69]。しかし、ローティが「共感」によって道徳を構築することと、ヒュームやスミスの道徳論とは、表面的には同じように見えるが、両者の違いを指摘する必要もある。ヒュームは、共感を鏡のような人間の心に光としての感情が反射し合うようなイメージとしてとらえていて、さらにそのことが「人間本性における強力な原理」であるとしているが、そのことはまさにローティが「自然の鏡」として批判するところなのである。スミスの「共感」は、想像することによって他人の状況に自分を置き換えて、その感情を共有しようとするものであり、ヒュームよりもローティの考えにより近づいている。しかし、スミスは共感の帰結としての道徳感情である「良心 (conscience)」を自らの心の中にある「内なる人」、「神の代理人」としての第三者的な「公平な観察者」によるものとしており、ヒュームが共感を感じる主体として想定した「観察者」という観念論的な概念を受け継いでいる。そのため、やはりローティとの共通点は限定されたものとならざるを得ない。ローティは「残酷さ」や「苦痛」をデカルト的な心身二元論における哲学的な概念としてとらえているのではなく、自然的な感情の一種としてとらえている。そして、感情によって動物を保護することよりも人間の「残酷さ」と「苦痛」

に共感することがより理に適っているのは、人間が動物よりもより複雑な感情を持つことができる機能を備えた能力を持っており、それによって動物があまり感じるような「屈辱」という人間に特有な「苦痛」が存在するからだ、としている。

ローティが『偶然性・アイロニー・連帯』において主張したことは、道徳性とは何らかの哲学的なものと結びつけて「正しい道徳」が実在すると考えるものではなく、「残酷さこそが私たちのなしうる最悪の事柄である」というシュクラールの考えに同意し、「残酷さ」と「苦痛」に対する感受性を磨くことによって向上させるものである、ということである⁹⁾。そして、そのような文化において道徳の感受性を磨くものは、『道徳形而上学原論』よりも『アンクルトムの小屋』のような書物になるとローティは論じている。そのようにして考えると、カントの道徳論やキリスト教の博愛、マルクス主義の弱者救済という理想を、真理を映す「哲学」としてではなく、「物語」の一種としてとらえることができ、「感情教育」や「共感」の拡張に役立つものリストに加えることができるようになる。

現代のポストモダン思想は「真理」や「理性」を徹底的に批判してしまったあまりに、道徳の在り方までも見失ってしまった。しかし、それは従来の道徳が哲学に基礎を求めすぎたため、土台が崩れたためにすべて崩壊してしまったように見えるだけである。近代までの哲学が批判できるからといって、リベラリズムやデモクラシーの必要性までなくなったというわけではないことと同じく、道徳の必要性がなくなってしまったわけではないということもロー

ティは示している。リベラリズムやデモクラシーの在り方と同様に、道徳も哲学から切り離して考えることによって再構築することが出来るという可能性がある。

J. ケケスは、ローティ・シュクラール・ベイアーの三者は自らのリベラリズムをモンテーニュやヒュームの倫理観と関連させて考える思想家と見なすが、(シュクラールも述べているように)モンテーニュは寛容ではあったがリベラルではなく、ヒュームも政治家としてはホイッグ的なリベラリズムをトーリー的な保守主義の立場から拒否したという実像があり、「もし彼らをリベラルと見なすならば、一体誰が非リベラルなのか?」という疑問を呈する[J. Kekes 2002: 74]。ケケスによると、モンテーニュやヒュームは自らの倫理観をまず「善意」によって規定しており、「残酷さ」を〈共通悪〉としたのはそれが「善意」から遠く離れたものであるからとされる。もし「善意」が道徳の主要な動機でないとするならば、「残酷さ」も「私たちがなし得る最悪のこと」ではなくなるし、そのようなスローガンはリベラリズムを賢明ではない方向に導いてしまっていることになる。そして、「残酷さ」を防ぐための防御策を提供するために効果的な政治的道徳性は保守主義の傾向を持つであろうということを指摘している。というのも、「残酷さ」を抑制するのがより大きな「残酷さ」としての法制度であるとしたら、結局のところその法制度を管理するのは国家であるため、国家が様々な場面において介入することになるからだ。そのような指摘は、一部妥当であるかもしれない。しかし、ローティ達の真意からはやや外れている。彼らがモンテーニュやヒュームの中に見いだしたものはその記述で

あって、政治家としての彼らではない。「残酷さ」というマイナス面に焦点を当てて政治思想を考えるとすることは、従来のようにプラス面だけを見た政治思想へのアンチテーゼとして意義がある。また、彼らが最も恐れる「残酷さ」とは公権力によるものであるため、それを監視するためのシステムとしてデモクラシーが重要になるし、より民主的な制度を構築する必要がある。

しかし、ローティとシュクラールは「残酷さと苦痛の減少」という考え方にリベラリズムや道徳の在り方を集約し、単純化しすぎているのではないか？ということを経験してきている。現代の世界情勢において次のようなジレンマがある。イラクの独裁者による「残酷さ」と「苦痛」を除去するためにアメリカが軍隊を送り政権を倒すための暴力や、独裁政権が倒れた後もイラク国内で起きている多大な流血は、もともと存在した「残酷さ」と「苦痛」を下回るような最低限度のものであったのか？それとも、そこで生じた「残酷さ」と「苦痛」を回避するために独裁政権を放置しておいた方が良かったのか？⁴⁰ また、北朝鮮の独裁政権の圧政の下で飢餓や人権侵害に苦しんでいる「人民」を助けるために暴力は必要なのか？それともこのまま放置したほうが良いのか？さらに言うと、他国の軍隊が自国に侵略してきた時に、「残酷さ」と「苦痛」を避けるためには銃を取らず、直ちに降伏したほうが良いのか？ローティとシュクラールの議論は原則的なところに留まっているため、これらのジレンマに答えていくには精密さを欠くところがある。より現実に対応するためには、「残酷さ」の比較⁴¹や正当化の論理の考察が必要となるだろう。

[投稿受理日2005. 11. 25/掲載決定日2005. 12. 1]

注

- (1) 「残酷さ」を最悪のものに見なすシュクラールのリベラリズムのテーゼからすると、フーコーもまた「リベラリスト」の仲間に加わることができるし、またそうした方が良かったとローティは考えている。
- (2) ローティの説明によれば、ベルギーよりもデンマークやイタリアのほうが宗教や民族を超えた「隣人」としての連帯意識が高い、ということである。
- (3) しかし、抑圧の個別の問題はそれぞれ根が深く、経済的不平等の是正以上のこともやはり必要であると思われる。
- (4) ギャーツもローティもクウェートのバザールやイギリス紳士のクラブを訪れたことはないそうであるが、現実のクウェートは現在でも地縁・血縁とイスラムで固く結ばれたゲマインシャフトの要素の強い社会であり、バザールといえども極端に文化的嗜好が異なる人々が集まるとは考えにくい。おそらく、彼らのイメージとしては中世のシルクロード交易で西洋と東洋の様々な国からやってきた商人が集まってきている、といったものであろう。
- (5) この点について「恐怖のリベラリズム」の訳者である大川正彦は「シュクラールがリベラリズムの類型として採りだしたものの一つである…ということに前面に打ち出そうとするために、いささかミスリーディングであることを承知で」恐怖という訳語を使ったと訳文の付記で述べている。fearという言葉は未然のものへの不安や警戒心としての恐怖を表しており、辞書の例文にはfear of rain(雨が降る心配)というような用例が挙げられている。日本語の「恐怖」という言葉は眼前のものへの直接的な恐れを表すterrorという単語のほかに近いニュアンスがある。
- (6) シュクラールは序文のエピグラフに『エッセー』の第31章「人食い人種について(Of Cannibals)」からの引用として「裏切り、不忠、残酷さ、圧政…それらは我々のありふれた悪徳である」という言葉を掲げているが、モンテーニュによるこの章の主題は新大陸の「野蛮人」をむしろ素朴な自然状

態にある理想的な人々であるとして称賛しており、ルソーの自然観やレヴィ=ストロースの「野生の思考」等と類似している。

- (7) 七つの大罪とは①傲慢 (pride), ②嫉妬 (envy), ③憤怒 (anger), ④怠惰 (sloth), ⑤強欲 (covetousness), ⑥暴食 (gluttony), ⑦色欲 (lust) の七つとされている。
- (8) sanction は悪事を規制するだけではなく、良い事を促進する効果がある。
- (9) S.クリッチリーはローティの他者への共感を軸とした道徳感をルソーの憐憫による道徳と類似しているのではないかとやや批判的なトーンで指摘している [S.Critchley 1996: 26]。ローティが引用しているシュクラがモンテーニュに影響を受けていることと、ルソーがモンテーニュに影響を受けていることを考慮するとそのことは妥当であるし、肯定的にとらえられることでもある。宇羽野明子は、モンテーニュにおいて政治的領域の存在根拠は、どんな国家にもあるような空虚な神話的な起源の伝説のように道徳的高貴さにあるのではなく、公的な紐帯としての役割における有用さにあるため、公的に王や法律に服従することは道徳的に正しいからではなく有用であるからとされ、道徳的高貴さは私的領域において追求される、と論じているが [宇羽野明子1995: 184-185]、このような点でもローティとモンテーニュは類似している、と考えられる。
- (10) ローティは「9.11」テロ事件とその後のアメリカの対応について、テロリストの暴力は容認できないがアメリカが傲慢であったことは認めざるを得ないとしている。さらに、アルカイダはせいぜいサウジアラビアの王家の打倒とイスラエルの壊滅を目論んでいるだけであり、(ローティはイスラエルの存在意義については認めている) 彼らが第三世界を代表しているとは思えない、と述べている [R. Rorty 2002: vi- vii]。
- (11) 「残酷さ」の比較について、ローティは「この種の道徳的ジレンマを解決する演算式があると考えられる者は誰であれ、依然として心の中では神学者か形而上学者であるのだ。」としているが、ベンサムのように客観的に示す事は難しいにせよ、そのことを避けることは一種の思考停止なのではないか?と思える。

参考文献一覧

- Richard Rorty 1989. *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge. 邦訳『偶然性・アイロニー・連帯』齋藤純一, 山岡龍一, 大川正彦 訳 岩波書店 (2000)
- Richard Rorty 1991. *Objectivity, relativism, and truth*. Cambridge.
- Richard Rorty 1993. "Human Rights, Rationality, and Sentimentality." in *On Human Rights* edited by Stephen Shute and Susan Hurley. New York.
- Richard Rorty 1999. *Philosophy and social hope*. London. 邦訳『リベラル・ユートピアという希望』須藤訓任, 渡辺啓真 訳 岩波書店 (2002)
- Richard Rorty 2002 「日本の読者へ」『リベラル・ユートピアという希望』所収
- Judith N. Shklar 1964. *Legalism*. Cambridge 邦訳『リーガリズム』田中成明 訳 岩波書店 (1981)
- Judith N. Shklar 1984. *Ordinary vices*. Cambridge.
- Judith N. Shklar 1989. "The Liberalism of fear." in *Liberalism and the moral life* / edited by Nancy L. Rosenblum. Cambridge. 邦訳「恐怖のリベラリズム」大川正彦 訳『現代思想』2001年6月号 所収 青土社
- Stephen K. White 1991. *Political theory and postmodernism*. Cambridge. 邦訳『政治理論とポスト・モダニズム』有賀誠, 向山恭一 訳 昭和堂 (1996)
- Jeremy Bentham 1780/1970. *An introduction to the principles of morals and legislation* / edited by J.H. Burns and H. L. A. Hart. London. 邦訳『世界の名著 38』関嘉彦 編 中央公論社 (1967)
- Michael Williams 2003. "Rorty on knowledge and truth" in *Richard Rorty* / edited by Charles Guignon, David R. Hiley. Cambridge, U.K.; New York.
- John Kekes 2002. "Clueless and Liberalism" in *Richard Rorty* vol 3/ edited by Alan Malachowski. London.
- 合田雄次 1962. 『アロン収容所: 西欧ヒューマニズムの限界』中央公論社
- Simon Critchley 1996. *Deconstruction and pragmatism* / edited by Chantal Mouffe. London 邦訳『脱構築とプラグマティズム』青木隆嘉 訳 法政大学出版局 (2002)
- 宇羽野明子 1995. 「モンテーニュ 幻想なき服従」

- 『西洋政治思想史 I』 藤原保信, 飯島昇蔵 編 新
評論 (1995) 所収
- Peter Burke 1981. *Montaigne*. Oxford 邦訳 『モン
テーニュ』 小笠原弘親, 宇羽野明子 訳 晃洋書
房 (2001)
- 永井義雄 2003. 『ベンサム』 研究社 (イギリス
思想叢書 7) (2003)
- 大川正彦 1999. 『正義』 岩波書店 (思考のフロン
ティア) (1999)
- 『随想録 (エッセー) (上)』 モンテーニュ 松浪信三
郎 訳 河出書房 (世界の大思想 4) (1966)