政治哲学の観点から見た寛容論の課題

―― 地球社会統合科学セミナー「寛容社会の姿を求めて」――

2015.6.5　九州大学　関口正司

１．議論の前提
２．寛容と自律性
３．寛容と相互コミュニケーション
４．おわりに

１．議論の前提

最初に、「政治哲学の観点から見た寛容論の課題」に関するここでの議論の前提について、一言述べておきたい。まず、「政治哲学」という語について言うと、本来ならばその多義性に注意を喚起しておくべきだが、時間の都合上割愛する。ここでは、寛容という問題が生じてくる場面をどう捉えているか、という点に言及するだけにとどめる。

寛容が問題になる場面として、ここでは、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、あるいは非難の感情すら引き起こす場合を想定する。この見方からすれば、寛容をめぐる争点は、道徳哲学の次元では、この種の主観的感情がどんな場合に道徳的に妥当か不当かであり、政治哲学的な次元では、そうした主観的感情に支えられた権力行使や強制がどんな場合に妥当か不当か、ということになる。

ここからさらに、不快や非難の感情が生じても我慢（受忍）するのが寛容なのか、それとも、そもそもそうした感情自体持つべきでないとするのが、寛容の究極的課題なのか、といった争点も生じうる。本報告では、不快感や非難の感情を持つこと自体が許し難いことであり、そうした感情をただ我慢するという寛容の捉え方は上から目線の尊大な態度だ、という強い主張は採用しない。その理由については、受忍という意味での寛容ですら達成は容易でないという問題との関連で、後ほど言及する。

注目したいのはむしろ、不快や非難の感情の主観性に絡む二つの論点である。第一に、寛容によって保護されるべき個人の自由や自律性との捉え方に関連する論点である。他者の習慣や行為に対して生じる主観的感情は、自由や自律性に対する個人的ないし社会的な見解や感情とけっして無縁ではない。ここから、自由に対する特定の見方にもとづいた寛容に関する社会的規範が、特定の少数者にとって不寛容に感じられたり、あるいは、少数者の宗教的信条や生活習慣が、寛容に関する社会的規範に反するものと感じられたり、という事態が生じてくる。最近のフランスでの出来事が想い起こされる。

第二の論点は、不快や非難の感情の主観性と、他者に対する関心や無関心という主観的態度との相関性にかかわる。もし、われわれが相互に無関心であるために相手に対して不快感や非難の感情を持たないのであれば、それらを我慢すべき事態も生じない。言いかえれば、不快や避難の感情に駆られて他者に害悪を与えたり他者の自由を侵害してはならない、という意味では寛容の問題が生じない。しかし、不寛容に対してすら無関心という事態は生ずるかもしれない。無関心とヘイトスポーチとの並存という、最近の日本の状況が想い起こされる。

以下では、これら二つの論点から寛容の問題を考えてみたい。考察を進めるにあたって、ミルの『自由論』を手掛かりとしたい。ミルは『自由論』の序論で、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）の好悪という主観的なものだったが、この基準は自由原理という客観的なものに取っ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、自由原理によっ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。ミルのこうした議論や、それに対する種々の批判的議論は、上述の二つの論点のいずれに密接に関わっている。これがミルに言及する理由である。

２．寛容と自律性（第一の論点）

自由原理という客観的な基準によって保護されるべき自由が、人間にとってどれほど重要かを示すためにミルが展開している議論は、見かけ以上に複合的で複雑である。とはいえ、その中で際立っているのは、自由によって確保される自律的で個性的な生活は、幸福の重要な要素だ、という主張である。積極的自由の主張とも解釈できそうなこの議論に対しては、人間が自律性を持っ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、という批判がある(2)。

この批判では、自由や自律性に関する主観的想定を暴露する戦術がとられる。その一つが、「満足した奴隷は自由である」というパラドクスを用いた議論の進め方である。もし、自由を「人間の欲求に対して障害がないこと」と定義すると、かつてアイザイア・バーリンが認めたように、外的障害の欠如ばかりでなく、行為主体自身の欲求の消滅によっても自由が達成されてしまうことになる。そこで、バーリンはこの定義を、「可能な」選択や活動に障害がないこと、に修正した。バーリンとしては、奴隷のエピクテトスが欲求を断念することによって到達したストア的自由の境地は、自らが擁護しようとする消極的自由とは別物だと強調したかったのである(3)。満足した奴隷の自由を、社会的に保護すべき自由と見なさいのは、消極的自由概念を支持するバーリンのような論者に限定されない。むしろ、ごく常識的な見方と言ってよいだろう。奴隷本人がどう感じようと、品位ある文明社会では、奴隷契約や奴隷制度を許容しないはずである。

しかし、この見方に反自由主義的含意を感じとる論者には、次のような議論が可能である(4)。奴隷は自分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、その欲求は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そうした欲求を持つかどうか確実ではないので、奴隷はつねに不自由であると断言するためには、奴隷の実際の欲求とは無関係に、「そうした欲求があれば挫折する」という強い想定が必要になってくる。しかし、この想定では、自由か不自由かの判断が恣意的になってしまう。奴隷にとっ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っ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うことも可能なはずである。それでもなお、論理的形式に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

---

(1) Mill (1859)、222−225 頁。
(2) Mendus (1989)、113−126 頁、83 頁、93 頁。
(3) Berlin (1969)、56−58 頁。
(4) Smith (1977)。

るのであれば、人間本性についての何らかの具体的な見方を議論の中に組み入れざるをえなくなる。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、といった具合にである。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意している。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向けられている批判が自分にも向かってきてしまう。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。ところが、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は自律的でないと断定できなくなる。というわけで、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のは無意味だ、ということになる。

理屈っぽい議論ではある。しかし、純粋に形式的・中立的な自由の定義と称されているものが、実はしばしば無自覚的に、通常の平均的人間といった具体的な人間観を前提としていることを暴露し、さらに、中立性の外観の背後に隠れているかもしれない自文化・自文明中心主義を反省するきっかけにもなる、という意義はある。ただし、自由と不自由の区別はすべて必然的に恣意的だという、より攻撃的な主張にまで進められれば、もはや、ソフィスト的な極論であろう。その結果、たとえば、当事者同士の自由な契約でも公序良俗に反する契約は無効、という重要な原則が破壊され、殺伐とした自己決定至上主義が残る、ということにもなりかねない。常識の落とし穴が見出されたときに必要なのは、その穴を埋めることであって、その穴を口実にして、常識という表層を下支えしている道徳的経験の歴史的積み重ねを破壊することではないだろう。

しかし他方、奴隷状態からの脱却を望む程度の自律性を行為主体に想定することは、社会的文脈で自由を論ずる意味を担保する最低限の要件（公理的前提）なのだとは言えるとしても、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、それに応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、この要件を満たしていない多数の個人に対する「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。実際、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、ミルの議論がそれにどう応えうるかを検討しよう。

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、民衆の知的道徳的状態を強制的に改善しようとする社会改良家や道徳家的エリートによる専制的抑圧でもあった(5)。

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。さらにミルは、自由を

(5) 関口 (1989)、357−363 頁。

軽視する知的道徳的改善は、因果的にも不可能だという事実も強調する。こうした見地から、ミルは『自由論』では、「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、また、『コントと実証主義』では、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、一つの中間領域、積極的な価値の領域があることを認識していない」と批判したのである(6)。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、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の強制にミルが反対したのは、個人の自発的な自己改善の可能性をミルが楽観していたからではない(7)。理想的自己改善を強制によって達成しようとすることが、因果的に不可能であり価値的に無意味であると考えたからに他ならない。したがって、ミルにとって残された改善手段は、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しかなかった。ミルは、優れた人間の影響力については、楽観とまでは言わないまでも絶望はしていなかったが、そうした「地の塩」を存続可能とする社会的条件の現状には強い危機感を抱いていた。それが『自由論』執筆の主たる動機だったのである。

ミルはさらに、「自由への強制」という逆説を回避するために、理論構成上の工夫もしていた。ミルの『自由論』は主に、自由原理で保護すべき自由の領域を確定する議論と、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。注目されるのは、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ミルが用いている点である。自由の領域確定の議論で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、自分が奴隷になるという選択は拒否する、という程度の緩やかな自律性であり(8)、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な動機によっ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な圧力が正当化される。ちなみに、この種の行為に対して、社会的に刑罰や道徳的非難を加えたり、個人として不快感をあらわにすることは、ミルの考えでは、けっして不寛容ではない。ミルが寛容を主張するのは、あくまでも他者を害さない行為についてである。

ミルは、各人はつねに無条件的に自分の幸福の最善の判定者であるという想定から、個人的自由を主張しているわけではない。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（高度の幸福につながらない選択）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圧迫的な力ではない。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、あるいは尊厳の感覚である。この尊厳の感覚は、後述するように、緩やかな自律性を持つと想定できる大方の平凡な人々も共有しているとミルは考えているのだが、他方、自由の積極的な価値を擁護する

---

(6) Mill (1859)、285−286。Mill (1865)、150 頁。

(7) ミルがしばしば動揺しながらもこの点を楽観していたという指摘としては以下を参照。Smith (1984)、265 頁。Mendus (1989)、93 頁。

(8) 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)、333 頁。

議論の文脈では、高度な自律性に必須の要素としても扱われる。尊厳の感覚は、ミルの考えでは、通常人に奴隷状態の選択を忌避させるものであるとともに、低級な快よりも高級な快を自発的に選ぶ理想的人間（「痩せたソクラテス」）の矜持でもある。このようにミルは、尊厳の感覚という共通項を媒介として、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。ミルのこうした企ては、寛容をめぐる今日の議論が反自由主義的逆説に陥らないための配慮にとって、大いに示唆的であろう。、

３．寛容と相互コミュニケーション（第二の論点）

ミルは『自由論』の中で自由原理を提示するにあたって、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(9)。ミルはさらに、『自由論』の別の箇所では、この原理はけっ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と強調している(10)。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と思い込み、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への前提となる、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性的個人が凡庸な多数者に対して与える有意義な影響の手段として、説得や忠告の余地を認めようとしたのである。

しかし自由原理それ自体は、ミルの意図を離れて、利己的無関心と必ずしも両立不可能ではないようにも見える。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っても、詳細な理論的争点は別として、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、他者への強い関心から発する干渉への自己抑制、という意味での寛容の結果であるよりも、他者への無関心の結果として成立しているかのようにすら見える。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意味無用だ、というわけである。

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、ミルが多様性を真の理想と考えていたかどうかに疑念を示し、結婚の理想や性に対する正しい態度は一つしかないとミルは確信していた、と指摘する論者もいる(11)。あるいは、痩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、われわれには知識人のグロテスクな気どりに響くかもしれない(12)。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

(9) Mill (1859、225 頁。
(10) Mill (1859)、302 頁。
(11) Mendus (1989)、93 頁。
(12) Mill (1861)、470 頁。

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。すでに示したように、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った。ところがミルは、さらにこの上に、より高度な自律の理想を重ねようとし、それがわれわれに違和感を与えかねないものになっているわけである。

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、われわれが一般的には他者に無関心であっ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[(13)]。ミルはこう論ずることで、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、自由と寛容によっ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ほとんどすべての人々が感ずるであろうものとミルは考えている。これに同意する人であれば、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。とすれば、その人は、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はずである。このような境遇に自分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[(14)]。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

(13) Mill (1869)、185 頁。
(14) 関口 (1989)、371−380 頁。

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[(15)]。

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特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、人間の不完全さという、現実に即した見地から多様性の必要性と意義を説いているこの議論自体には、説得力がある。

しかし、これらの示唆にもかかわらず、やはりわれわれは、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。そうであればあるほど、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ヴな形で、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か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生産的な「社会的知性」[(16)]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、厳然たる事実であろう。しかし、そうであればなおさらのこと、楽観はできない。なぜなら、寛容がそうした相互的コミュニケーションにまで確実に発展することを保証してくれるものは何もないからである。

さらに一言。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が、容易でないとするならば、せめて、消極的受忍としての寛容を認めることが、異質な他者との共存の最低条件だと認めなければならないだろう[(17)]。寛容を消極的受忍という意味で理解するのは上から目線の尊大な態度だとする議論は、この最低条件の切迫した必要性や意義を軽視していると言わざるをえない。最低限の共存すらないところでは、積極的な意味での相互理解や相互尊重など、永遠に不可能であろう。弱い立場の少数者が、自分たちへの不快感をむき出しにする人ばかりでなく、それを自制して接してくる人に対してすら、自尊心を傷つけられたように感じることは大いにありうる。それはたしかに、理想的人間関係という見地からすれば遺憾な事態である。しかし、だからといって、とにもかくにも不快感自体を持つべきでない、という要求は、公平や正義を根拠にして愛され尊敬される道徳的権利を要求する議論に似ている。少なくとも相互理解が進んでいない最初の段階では、不快感根絶はやはり無理な注文である。道徳的主張は、不可能事を義務づけようとするとき空虚になる。

４．おわりに

寛容には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

(15) Mill (1859)、279 頁。
(16) Gouinlock (1986)、36−37 頁、83−119 頁、128−130 頁。
(17) 寛容の意味を受忍として捉えるべきと明快に主張したものとして、Crick (2000)、221−224 頁を参照。

積極的に肯定しようとする議論の中で言及されることは、残念ながらほとんどないように思われる。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ない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。考慮の結果、寛容が後回しにされる、ということも覚悟しなければならない。しかし、特定の歴史的具体的文脈において、どの価値を優先し、他の諸価値をどの程度犠牲にすることが許されるのかという問題は、間違いなくわれわれを意気阻喪させる難問である。それは、高度な思慮的判断を必要とするという意味で、政治哲学における最高度の難問と言ってよい。

しかしである。この難問も含めて難問だらけの寛容という課題を前にして、希望か絶望か、という論の立て方はよくないのかもしれない。かつてマキアヴェリは、危機を見越した早めの改革の難しさを論ずる中で、人間は必要に迫られてしか動かないと慨嘆したが、しかし、見方を変えれば、人間は必要に迫られれば遅まきながらも動く、とも言える（マキアヴェリが心配したように、手遅れということもありうるが)。不快な相手でも、この人（たち）と一緒に暮らしていくしかない、という必要に迫られれば、寛容は、高遠にして困難な理想というよりも、身近な生活の知恵になるかもしれない。寛容について一般論で説教するのではなく、具体的な場面での寛容の現実的必要性を説得的に示すことが、寛容論の最大の実践的課題のように思えてならない。不寛容を寛容すべきかといった哲学的難問に見えるものも、抽象的に扱うだけでは、何を寛容すべきかについての自らの自明の前提に対する反省をかえって鈍らせかねない。必要なのは、具体的な所与の状況で不快な他者との必要な共存を可能とするぎりぎりの条件、しかも、そうした他者も必要に迫られて現実には受け入れざるをえない条件を考えた上で、その条件を損ねる許し難い行為は何かを同定することなのではないだろうか。ヨーロッパの宗教戦争が寛容思想のコンテクストであったことに端的に示されるように、寛容が切迫した実践的課題となるのは、つねにとげとげしい状況においてである。そこでまず着手しなければならないのは、これであると思う。

【参照文献】

Berlin, Isaiah (1969)　小川晃一・小池銈・福田歓一・生松敬三訳『自由論』、みすず書房。

Crick, Bernard (2000)　関口正司(監訳)『シティズンシップ教育論』、法政大学出版局。

Gouinlock, James (1986)　小泉仰（監訳）『公開討議と社会的知性』、御茶の水書房。

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・49、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・49、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（1989）　『自由と陶冶 —— Ｊ・Ｓ・ミルとマス・デモクラシー』、みすず書房、1989 年。

Smith, G. W. (1977)　"Slavery, Contentment, and Social Freedom", *Philosophical Quarterly*, vol. 27, pp. 236-248.

Smith. G. W. (1984)　「Ｊ・Ｓ・ミル」（上杉健太郎訳）、Ｚ・Ａ・ペルチンスキー、Ｊ・グレイ編『自由論の系譜』（飯島昇藏・千葉真他訳）、行人社、1987 年、229−270 頁。