

フェリス女学院創立 140 周年記念シンポジウム
「不寛容の時代に立ち向うコミュニケーション学」
基調講演

寛容と和解

—その歴史的意味と現在の課題—

梅本 直人

1. 寛容とは何か

寛容の精神と Ferris のモットーである For others とは密接な関係があります。他者のために、他者とともにが、寛容の目指すところでもあるからです。では Others とは誰のことでしょうか。自分以外の人、友人や家族、自分の大切な人たちと言う答えは、私には少なすぎるように思われます。同じような考え、文化、生活スタイルをもった人々を愛することは比較的簡単なことです。Others とは、自分とは民族、文化、思想、社会階層、生活のスタイルの「異なった」人々です。異なった人々を異なったまま愛すること、異なった人々と共生していくことは、むづかしいことです。しかし、このことがこれからの日本において、緊急に必要なになってきます。

日本政府の公式な推計によりますと、2050 年までに日本の人口は 9000 万人に減少します。40 年間で 4000 万人減少するのです。極端な単純計算をしますと、今年から毎年、100 万人の外国人移住者を受け入れないと、今の人口を維持できません。今後は異なった歴史的・文化的背景をもった人々との共生が日本の大きな課題になります。

寛容という日本語は、すでに九世紀の文献に見られます。罪を犯した人々に法律を厳格に当てはめないで寛大に扱うように、という意味で用いられました。この場合、罪を犯した大半の人々は、同胞であり異民族や異文化の人ではなかったでしょう。仲間の過ちは大目に見る。これなら受け入れやすいでしょう。しかし私たちが問題にしている寛容は、「本来なら拒否や拒絶される個人やグループ、あるいは思想や行為を容認すること」です。拒絶したいのに容認しなければならぬ、これは結構大変なことです。多かれ少なかれ「同質」社会であった日本では、こういう考え方は発展しませんでした。この意味で「寛容」と言う言葉が使われ始めたのは、ようやく明治時代になってからです。英語の Tolerance の訳語として紹介されたのでした。

2. なぜ寛容は必要なのか

2.1. 個人の徳から社会倫理に

ヨーロッパにおいてもこの意味で「寛容」が使われ出したのは、13 世紀のスコラ哲学からです。それまでは、ラテン語の tolerantia は、痛み、拷問、運命的打撃、敗戦などに勇敢に「耐える」という意味で用いられました。それは個人的な勇気を示す「徳」でした。これを社会的な倫理の問題として初めて取り上げたのはアウグスティヌスです。彼は、罪を犯したキリスト者・ユダヤ人・娼婦に対する寛容を訴えたのです。この点は日本の「寛容」の考えと似ています。しかし大切なことは理由づけです。寛容とはかく、許す側の寛大な心、度量の大きさの問題になりがちです。しかし、アウグスティヌスはこれを社会全体の倫理の問題としてとらえたのです。これらの罪人に不寛容であることによって、拷問や迫害あるいは死刑など、もっと大きな害悪が生まれるかもしれない。この害悪に比べれば、寛容は小さな害悪だ、というのです。アウグスティヌスの考えはスコラ哲学の「比較考量による譲歩」という考えに発展していきます。しかしこれでは、まだまだ寛容が消極的に主張されているだけです。寛容の意味をさらに積極的に展開したのは、スコラ哲学者のトマス・アクィナス (1225 頃-1274) でした。

中世において寛容は、異なった宗教、特にイスラム教徒ユダヤ教徒に対する態度の問題でした。それゆえトマス・アクィナスは、異教徒、ユダヤ教徒、異端者を区別し、異教徒とユダヤ教徒の宗教儀式への寛容を説きました³。彼らに強制的に洗礼を受けさせることは、神の意志から生まれた自然法に反するというのです。自分たちの信じる神が、寛容を要求しているというのです。自分の属する文化や思想が寛容を求めているという思想が実はきわめて大切なのです。たとえば、「異文化の影響を受けずに独自の文化を発展させてきたのが日本文化である」ではなく、「異文化を取り入れて独自性を発展してきたのが日本文化である」、だから異文化を取り入れるのが日本文化であり、異文化に不寛容であるのは日本文化ではないと、主張することと似ています。もっとも、これだけでは日本の歴史的評価の問題になってしまいます。そして歴史的評価は、常に揺れます。トマス・アクィナスの優れた点は、寛容を歴史の問題

¹ 日本列島には関東以北の地方を中心にアイヌ民族が先住民族として住んでいたが、大和王朝はアイヌ民族との共生を考えなかった。むしろ七世紀半以降、城柵を設けて分離を図った。さらに八世紀後半からは「蝦夷征伐」が始まった。これによって異民族との共生ではなく、排除・対立という考えが、日本において支配的になった。ここには寛容という考えが入る余地がなかった。

² 和解の哲学的・歴史的概念については、*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel (Schwabe Verlag) 1971-2007, Bd. 10, Sp.1251-1262 (“Toleranz”) を参照。本章はこれに依拠しつつ、筆者の考察を加えたもの。

³ このトマス・アクィナスの考え方に呼応するのが、神聖ローマ帝国の皇帝フリードリッヒ 2 世 (1194-1250) である。彼は幼年期・青年期を、キリスト教文化とイスラム文化が融合したシチリア島で過ごし、異文化への寛容な態度を身につけた。1228 年エジプトのアイユーブ朝スルタン、アル・カミールと結んだヤッファの平和和議である。この和議は第 6 回十字軍の際に、次の内容をもって結ばれた。スルタンは皇帝にエルサレム・ベツレヘム等を返還する、岩のドームはムスリムが管理するが、キリスト教徒もそこで黙想してもよい。1245 年ローマ教皇はフリードリッヒ 2 世をイスラムの友として異端宣言をし、皇帝を解任、破門した。こうした普遍的寛容の精神ゆえに、この皇帝は「玉座上の最初の現代人」と言われる。

ではなく、人間および存在するものすべてに関わる、普遍的な(神・自然法の)問題として位置づけたことです。

2.2. 「寛容」概念の非宗教化—平和・行為・限界

中世の終わりからルネッサンス期に寛容は、しだいに異なった宗教というよりは、同じキリスト教内部での異なった宗派に対する態度の問題になっていきました。それとともに、宗教独自の問題から、世俗権力や政治的支配者の権利と義務の問題に変わっていきました。前面に出てきたのは平和の問題です。ニコラウス・クザーヌス(1401—1464)は「様々な儀式による一つの宗教」(religio una in rituum varietate)を基礎にして、どんな儀式であれ、それに対して寛容でなくてはならない、と訴えました。それによって「信仰と、愛の律法によって平和を確保することで十分である」、というのです。彼にとっては、差異よりも平和が大切でした。

ロッテルダムのエラスムス(1465—1536)は異端者に対しても寛容を求めました。この点では異端者に破門と死刑を求めたトマス・アキナスと異なります。異端者は共同体に危険なことを行った場合にのみ、罰せられよ。宗教的な違いそのものは、本質的な問題ではないと考えたのです。寛容は思想の問題ではなく、行為の問題だ、というわけです。彼もまた宗教間の思想上の争いよりも、行為による「平和と一致」を求めたのです。ただ、思想と行為がいつも明解に分かれるかどうか疑問です。彼自身、社会にとって「深刻な」「誤った教えを教える者」は抑圧し、場合によっては死刑すべきだと、考えたからです。このように寛容の問題は、いつも寛容の限界の問題がつかまといました。無限に寛容であることはできない、どこまで寛容であつたらいいのかという問題です。トマス・モアも「ユートピア」の中で、完全な宗教的自由を求めましたが、無神論だけは例外でした。この点では、人間に対する「神の寛容」(tolerantia Dei)を説いたルターや、寛容は「心の柔和さ」(mansuetudo animi)であること定義づけたカルヴァンにも限界がありました。

さてこの時代で異色なのは、Sebastian Franck(1499—c. 1543)です。彼は独自の神秘的・霊的な個人的信仰理解に基づいて、「キリスト教徒も異教徒もユダヤ教徒もイスラム教徒も、すべての人間の神の前での平等」を主張したからです。彼は論争と分裂のもとになる学者や本の権威を徹底的に嫌った。学者の傲慢や諸党派の熱狂主義は、神に満たされ人間を愛する心に反する。この心はキリスト教内部の諸教派だけでなく、ユダヤ人もトルコ人も「愛する兄弟」として認めなくてはならないと、唱えたのです。

2.3. 政治的権利、憲法上の自由としての寛容

2.3.1. イギリス国教会と良心の自由・社会契約説

近代に入ると寛容の問題は、宗教的問題から離れて政治的権利、憲法上の自由の問題として展開していきました。そのきっかけとなったのは1536年、国王至上法が成立したことです。これによって国王ヘンリー8世は国の首長だけでなく、ローマカトリック教会から独立したイギリス国教会の首長ともなりました。その後、Bloody Maryによる300人を超えるプロテスタントの処刑、清教徒革命、名誉革命などの混乱期が続きました。この歴史的な出来事の中から、「寛容」の精神が緊急を要するものとなりました。国王が教会の首長を兼ねるイギリスでは、宗教的自由の要求が同時に政治的自由を求める要求となります。従って、教会と国家の厳格な分離を要求し、

4 彼は学者や本の権威に代わって、「人類」の一致と平等、党派に偏らないすべての人を愛する神を強調した。神は聖書の言葉よりも歴史と自然の中になやすく認識される。歴史と自然こそは「オープンな本であり生ける聖書である」。

後にアメリカに移住した清教徒の Roger Williams (1603—1683) や、宗教的異端の国家的な容認を求めた再洗礼派の人々は、単なる国教会からの宗教的自由ではなく、国家からの「良心の自由」を主張したのです。

こうした社会的要求を理論的に裏付けたのがジョン・ロック(1632—1704)でした。ロックは彼独自の社会契約説に基づき、すべての人々は自然状態⁵では自由であり、誰もその権利を制限できない。ただ誰もがその自由を主張すると、社会が混乱に陥る。それゆえ、諸国民は、生命権、所有権、自由権を守るために、互いに契約して政府を設立した。それゆえ政府の役割はこの三つの権利を守るためにある。もし政府がこの個人の権利を侵すことがあれば、国民は政府に抵抗し、政府を変更する「抵抗権」がある、唱えたのです。もともとロックもまた、寛容にも限界があると主張し、無神論者を寛容の対象から外しました。「人間社会の絆である約束、契約、誓いは、無神論者にはまったく効果がない」から。さらに不寛容な振る舞いに対しても寛容であってはならないと、述べました。

2.3.2. 人間性に基づく寛容—良心・人間意志の自律性—

これまでは寛容が政治的社会理論に基づくものでしたが、これとは異なり、寛容は人間が人間であるために不可欠なもの、人間性そのものに根ざしたものであるという考えが、17世紀後半から18世紀にかけてしだいに強くなってきました。

その代表がフランス人の Pierre Bayles (1647—1706) です。彼の思想を決定づけたのは1660年代から始まった、ユグノー(フランスのプロテスタント)に信仰の自由を認めたナントの勅令⁶を無効化する政治的動きでした。ナントの勅令は結局、1685年ルイ14世によって廃止され、これによって大半のユグノーは、オランダやベルリンを中心としたブランデンブルグ・プロイセンに逃げました⁷。彼もその数年前オランダに亡命しています。彼の中心思想は「良心の自由」です。彼にとって良心こそは人格を統合するもので、良心なくして人格はなく、良心の自由は人間に不可欠なものでした。従って良心の命令に従うことはすべての人にとって義務であり、「迷える良心」をもった異端者もまた良心に従う義務がある、というのです。この良心に反することを行うことは、本人にとって最大の罪である、従って国家もまた何人の信仰の自由を侵すことはできない、と唱えたのです。

フランスの啓蒙主義を代表する哲学者のヴォルテール(1694—1778)もまた、寛容を人間性に基礎づけました。「寛容は、われわれとは誤りを犯す人間であり、誤りを犯すことは人間的であるし、われわれのすべては始終誤りを犯しているという洞察から必然的に導かれてくる。としたら、われわれは相互に誤りを許しあおうではないか。これが自然法の基礎である」。ただわれわれが問題にしている寛容は、「誤り」ではなく、「異なっていること」を問題にし

5 トマス・ホブズは人間行動の基本に自己保存を考えた。それゆえ人間本来の自然状態は「万人の万人に対する戦い」と結論づけた。それに対してロックは、自然状態は「牧歌的・平和的な状態」であり、人間はすべて公平で自由であったと考えた。

6 1598年にアンリ4世によって発布された勅令。これによってユグノーなどにカトリック教徒とほぼ同じ権利が与えられた。近代ヨーロッパでは初めて個人の信仰の自由を認めた画期的な勅令である。

7 ブランデンブルグ選定侯 Friedrich Wilhelm は1685年にポツダム勅令を発して、15000人のユグノーを自国に受け入れた。特にベルリンは多く、18世紀初頭、ベルリンの人口の3分の1はユグノーと言われた。

ています。これだけでは少なすぎます。もう一つ彼の言葉ではないが、彼の精神を代弁している言葉が伝えられています。「私はあなたの意見には反対だ、だがあなたがそれを主張する権利は命をかけて守る」⁸。

ドイツの哲学者カント（1724—1804）は寛容について直接論じていません。しかし寛容の基礎となる自由、自律について詳しく述べています。彼にとって人間が人間であるためには、自分以外のものによって律されるだけでなく（他律）、自分自身によって自分を律すること（自律）が不可欠でした。そしてこの自律は同時に他者の自律を無条件に尊重するものでした。カントの有名な無条件の命令（Kategorischer Imperativ）、「汝の意志の格率が、つねに同時に普遍的立法の原理として妥当するように行わせよ」（Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.）が、これを示しています。他者の自律性への尊重が、思想・良心・行動への寛容につながるのです。

2.4 寛容への批判

寛容に対しては以上のような肯定的意見ばかりではありませんでした。18世紀後半から批判的な意見や、その限界問題点を指摘する声が大きくなります。それは現代にまで続いています。ゲーテは（1749—1832）は、「寛容とは本来、経過的精神的構えに過ぎない。寛容は評価につながらねばならない。甘受は侮辱である」とのべています。相手をただ容認してやるだけでは、少なすぎます。寛容は相手に対する尊敬へとつながらねばならない。寛容は、それまでの経過措置に過ぎない、というのです。このゲーテの言葉は寛容思想のもつ限界を明確に述べたものでしょう。

ニーチェ（1844—1900）は逆の面から寛容を批判します。寛容の原則で生きるものは、自己自身の確信を十分に持っていないからではないか。「自分自身に寛容である者は、確信をいくつも持っていて、我慢しながら共存している。面目を失わないように気をつけている。今日、面目を失うのは何によってか。まっすぐに歩む時、曖昧ではない時、真実である時、…」と皮肉を述べています。自分自身に明確な確信があるものは、誰でも、何でもいいという寛容の態度はとれない。むしろ寛容なのは、不寛容であるという評判を落とすにたくないだけに過ぎないのではなか。これがニーチェの批判です。

ワイマール憲法をめぐる二人の憲法学者、ユダヤ人のハンス・ケルゼン（1881—1973）とカール・シュミット（1888—1985）の論争は、歴史的にきわめて重要です。この憲法は、当時最も民主的な憲法であると高い評価を受けたものです。しかしこれが、ナチズムを生み、容認してしまったという歴史的経緯があるからです。二人の論争の基礎にあったのは、少数派、とくに民主主義を否定する少数派をどこまで受け入れるべきかという問題でした。ケルゼンは、寛容は少数派と多数派、与党と野党の共存を許すもの、それゆえに憲法に反する勢力をも常に含む。これがいづれの民主主義の生命原理である、と唱えました。これに対してシュミットは、含むことだけでなく、国家が中立を守ることも要求しました。寛容とは、考え得るあらゆる世界観、たとえそれが敵対的であっても、また非政治化し内容が全くない表現であろうとも、これらの者にすべて絶対的に中立であることだ。この意味で寛容とは「受動的寛容」であると主張したのです。その後ナチスが政権を取ると、ケルゼンはスイ

ス・アメリカに亡命、シュミットは一時期ナチスの法理論を積極的に支えることになりました。

哲学者カール・ポパー Karl Popper（1902—1994）は、非寛容の中に寛容の限界を見て、次のように言います。「無限の寛容は寛容の消滅にいたる。それゆえわれわれは、不寛容には寛容でないという権利を要求すべきである」。ポパーは現代の寛容に相対主義の危険を見たのです。相対主義についても同じような発言をしています。「相対主義とは、何でも主張できる、ほとんど何でも、したがって何も主張しないという立場」である、と。

ヘルベルト・マルクーゼ Herbert Marcuse（1898—1979）は寛容という概念が解放ではなく、抑圧の道具として使われる危険を指摘します。本当の寛容は、抑圧を支えない、ところが寛容が、既存の支配関係を安定化させるためにのみ働く場合がある、というのです。これを彼は「抑圧的な寛容」と呼んでいます。

3. 寛容の構造と不寛容の誕生

3.1. 多数者の中の少数者

寛容という考えが成り立つには様々な社会的前提があります。まず寛容は少数者が多数者の確定された領域内に存在することを前提にします。例えばドイツにおけるユダヤ人、フランスにおけるイスラム教徒です。自分と異なるグループが外にある限り、あるいはそれを排除する時、寛容は問題になりません⁹。大和王朝がアイヌ民族に対して柵を設け、支配領域から閉め出したのは、その例です。あるいは少数者が一時的に滞在する時も、寛容は問題になりません。1960年代ドイツは、労働者不足を補うためにイタリアからいわゆる「ガスト・アルバイター」を大量に導入しました。彼らは「ガスト」として歓迎されました。すなわち一時的なお客さんで、いつかまたイタリアに帰る人々だと見なされたのです。もし実際に彼らがイタリアに帰ったならば、寛容も不寛容も問題にならなかったでしょう。外国人が毎年何百万人来て、観光客ならば、大歓迎です。寛容は、少数者が多数者の中に住み続けることが前提です。将来日本に外国の人々を招く時も、一旦来日したら帰国することはない、むしろ家族と共に日本に移住する、と腹をくくる必要があります。

多数者の中の少数者といっても、地域的にそれが逆転する可能性があります。少数者が特定の地域に集中する場合です。例えばパリのSeine-Saint Denis地区にはたくさんのイスラム教徒が住んでいます。ドイツのベルリンの Kreuzberg 地域。ここではトルコ系の移民が多く、ドイツの学校でありながら、ドイツ語で授業をすることが困難になっています。これは本来、ある特定の一地域の問題ですが、それが心理的に国全体の問題として受け止められる危険があります。

3.2. 少数者が異質であり、多数者が同質であること

寛容あるいは不寛容は、少数者が異質であることが前提になります。フランスでは今、公式の場（病院・学校・電車）でブルカの着用を禁止する法案が用意されています¹⁰。昨年、スイスではイスラ

⁸ ヴォルテール自身の言葉、「私はあなたの書いたものは嫌いだが、私の命を与えてもあなたが書き続けられるようにしたい」は、同様な精神を表したものである。

⁹ あるいは外部から侵入される危険がある場合。アメリカの世界貿易センターへの攻撃。

¹⁰ 2010年フランスで実際にブルカを着用する女性は、公式の数字で1900人。ほとんどは若い女性であり、しかもその1/4は改宗者である。しかしフランスの公安当局の数字では367人と遙かに少ない。

ム教の寺院であるモスクに尖塔（ミナレット）を建てることを禁止しました。ヨーロッパではイスラム文化が異質なのです。ドイツにはイタリア人が多く住んでいますが、彼らはギリシア・ローマ文化とキリスト教とを共有するため、文化的に同質だと考えられています。

異質な少数者の裏返しが、同質な多数者です。多数者が共通の基本的価値観とアイデンティティーを持っていることが、寛容あるいは非寛容の前提になります。逆に多数者が共通な文化と歴史を持つものとしてまだ成立していない時には、寛容の問題とはなりません。例えば建国当初から 1880 年代頃までのアメリカです。当時アメリカには、多くの国から到来した移民が並存し、多数者としての同質性もまだ形成途上でありました。そのため寛容が深刻な問題になりませんでした。

逆に、少数者と関係なく、多数者のアイデンティティーが揺らぐ時があります。その時しばしば非寛容が生まれます。例えば第一次世界大戦後のドイツです。ドイツは天文学的数字の賠償に苦しみました。さらに 1929 年世界恐慌がドイツを襲いました。こういう時、しばしば少数者を「生け贖の雄山羊」に祭り上げることで、多数者がアイデンティティーを確立します。ユダヤ人それでした。日本の場合、厳格な身分制度があった江戸時代には被差別部落の人々が、関東大震災の時は在日の朝鮮の人々が犠牲になりました。したがって非寛容の出来事が起きた時、その原因が少数者の側ではなく、多数者の側にあるのではないかと疑う必要があります。

3.3. 少数者が多数者の基本的な価値を脅かすこと

寛容あるいは非寛容は、少数者の存在が多数者の基本的価値やアイデンティティーを脅かすことを前提にします。少数者の数や影響力があまりにもわずかな時には、無視や無関心の対象であり、寛容の対象ではありません。多数者の社会が安定あるいは拡大発展している時には、脅威は最小限となります。少数者が多数者にもたらす利益が大きい時、あるいはその害が目に見えない時にも寛容は問題になりません。例えば大和王朝時代に渡来した秦氏（はたうじ）、あるいは 1960 年代にドイツの労働者不足を補うためにイタリアから到来した「ガストアルバイター」です。またベルリンに到来したユグノーもこの例でしょう。また、多数者の領域が拡大中あるいは流動中であるときも、寛容は問題になりません。フロンティアが西へ西へと延びている時代のアメリカも、その例でしょう。

しかしイスラム教徒が人口の 8-9.6% を占めるフランスは、4.2% のスイスは多数者が少数者によって脅かされていると感じています¹¹。Sarkozy 大統領は、「フランスではすべての信仰に敬意が払われるが、フランス人になることは、その文明のあり方、様々な価値や道徳を守ることを意味する」と述べている。またフランスの Besson 移民大臣は「われわれは国民的なアイデンティティーとフランス人である誇りがもっている価値を再確認しなければならぬ」と、語っている。昨年一年間に約 20 万人（203,730 人）の外国人にイギリス連合国の市民権を与えたイギリスでも、イギリス固有の文化が脅かされていると感じています。Brown 前イギリス首相は、「イギリス人たちがニューカマー望んでいることは、この地に住むことにもなる権利と義務を必ず受け入れてくれることである。すなわち法律を守り、英語を話し、社会に貢献することである」と発言しました。イギリスではこの考え方に基づいて昨年、「市民権試験」が導入されました。イギリスの社会・文化・歴史に関する 45 分のテストです。このテストに受かった者だけが市民権を得る

¹¹ オランダは 5.8%、デンマークは 5%、スイスは 4.2%、ドイツは 3.6%、イギリスは 2.8%。

のです¹²。

3.4. 少数者を受け入れる積極的な価値を見出すこと。

寛容は多数者が、異質な少数者を異質のまま受け入れることです。フランスのユグノー、イギリスの清教徒や再洗礼主義者の例がそれです。多数者が異質な少数者の存在を許し「がまんする」のです。しかし単に事実上、「がまんする」だけでは寛容になりません。受け入れることに積極的な価値を見出していく必要があります。少数者が多数者かという二者択一を越える、第三の価値が必要になるのです。受け入れる、がまんするという事実だけでなく、それを思想まで高め、普遍的な価値にしてはじめて寛容という考え方が生まれるのです。特定の国にだけあてはまる事実や価値ではなく、世界共通の標準として通用する基準作り、これが求められるのです。この点については、すでに詳しく上で述べました。

これ以外にもう一つ、寛容の基礎となる第三の価値として功利的理由が挙げられます。ユグノーを排除したフランスは経済的に疲弊していき、フランス革命の遠因となりました。その逆にユグノーを受け入れたブランデンブルグ・プロイセン侯国は反映していきます。現代のアメリカの繁栄も移民を抜きには語り得ないでしょう。しかし、この功利的理由は、歴史の評価に基づきます。そして歴史の評価は絶えず変化します。また経済的状況によっては、少数者の存在が多数者の最下層の人々の生活を脅かすことがあります。1960 年代のアメリカの黒人差別の中心になった人々は、「貧しい白人」たちでした。

4. 和解なくして寛容なし

4.1. 古典的寛容概念の限界

しかし現代では、この古典的な意味での寛容の概念では、とらえきれない問題があります。第一に、多数者が少数者に対して組織的犯罪を行った場合です。例えば第二次世界大戦中、ナチスドイツはユダヤ人 600 万人を殺害しています。ドイツ人はもはや、単純にユダヤ人に対して寛容であるべきだ、とは語ることはできません。ドイツ人はユダヤ人に対して、まずホロコーストという国家の犯罪を謝罪し、犯罪者を処罰し、被害者であるユダヤ人の名誉を回復し、ユダヤ人の被害を補償し、その犯罪を忘れないような努力をしてはじめて、ユダヤ人とドイツ人は共存できるのです。和解なくして寛容はありえないのです。

第二に、犯罪的・暴力的な少数者支配が崩壊し、権力関係が逆転する場合です。例えば南アフリカでは 1960 年から 1994 年まで、オランダ・イギリス・フランス系の白人が多数者である黒人を分離支配するためのアパルトヘイトシステムを構築し、21000 人以上の犠牲者を出しました。1994 年、ネルソンマンデラ氏が大統領になり、アパルトヘイトが終わりになりました。この場合寛容とは何でしょうか。白人の黒人に対する寛容でしょうか、それとも黒人の白人に対する寛容でしょうか。いずれにせよ南アフリカでは、黒人と白人は共存していきかねばなりません。ここでも、和解なくして寛容なしです。

第三に、これまで「比較的」平和的に共存していた部族が、数ヶ月のうちに加害者被害者となる場合です。例えばルワンダでは、多数者である農耕民のツツ族と少数者である牧畜民のツチ族が、長い間同じ村に共存して生活していました。しかし、1994 年 4 月から 7 月までの 3 ヶ月の間に、約 80 万人のツチ族と穏健なツツ族が殺害されました。同じ村の村人加害者となり被害者となりました。彼らはまた同じ村で生活していきかねばなりません。ここでも単純に寛

¹² 昨年の合格率は約 70% でした。

容は語れません。和解なくして寛容はあり得ないのです。

寛容が必要になり、寛容が声高く語られる場合、そこにはしばしば負の遺産があります。この負の遺産にまず真正面に取り組み、和解してはじめて寛容を語る事ができるのです。この和解のプロセスは、ここ半世紀の間世界の各地で行われています。ウガンダ、アルゼンチン、チリ、チェコ、シオラ・レオーネ、旧東ドイツ、北アイルランド。北アイルランドのベルファストは、かつては一番危険な都市でしたが、今や一番安全な都市の一つです。

和解なくして寛容なし。実はこれは、日本においてもあてはまります。日本人と在日コリアン、また日本とアジアの隣国。この間には、和解なくして共存はありません。それでは和解とは何でしょうか。

4.2. 和解の一般的性格 一和解は目的でありプロセスである一

4.2.1. 長いプロセス

もし完全な和解があるとしてですが、そのような和解が成立してはじめて、和解が生まれたのではありません。和解に至る道そのものが和解なのです。それゆえ和解は目的であると同時にプロセスであるといわれます。早急に「けりをつける」、「水に流す」、「終わりにする」ことが和解ではないのです。和解は、むしろ長いプロセスであり、深いプロセスであり、幅広いプロセスであるといわれています¹³。この点を世界のさまざまな事例、特に日本とドイツの戦後処理との文脈で語ってみたいと思います。

和解が長いプロセスであることは、日本と東および東南アジアの諸国との関係、ドイツとイスラエルとの関係を念頭におけば、直ぐに理解できます。例えば数年前の小泉首相による靖国神社参拝や、最近の尖閣諸島を契機にした中国の日本に対する抗議行動、いわゆる「戦争慰安婦」をめぐる韓国の日本に対する批判を見れば、戦後70年たっても和解のプロセスが続いているのは明かです。和解のプロセスは最低100年かかると見てよいでしょう。直接被害を受けた世代、それによって直接的・間接的に被害を受けた第二世代、この二つの世代から直接話を聞ける第三世代、彼らが生きている限り、「戦後」の記憶は生々しく伝えられるのです。ナチスの戦争犯罪には時効がなく、その犯罪者が今もなお探し求められていること、そしてそれを大切なことと考えているドイツおよびイスラエルの人々の態度も、和解が長いプロセスであることを示しています。戦争や紛争は「比較的」短くても、和解には100年かかります。さらに、事実の確定にも時間がかかります。例えば、いわゆる「南京虐殺事件」に関して、未だ全貌が確定しておりません。

小泉首相の靖国神社参拝が問題になっているとき、BBCのサイトでそれを議論するページがありました。現在は削除されてしまいましたが、世界各国の人々およそ80人が論戦を展開していたと記憶しています。日本人の参加はむしろ極めて少ないものでした。その中で、「日本はすでに16回も公式に謝罪している。なぜこれ以上謝罪する必要があるのか」という疑問が、(確かアメリカの方によってだと思)出されました。もう十分に謝罪した、という気持ちは分かりますが、「和解は長いプロセス」であり、いつもオープンで終わりが無いものかもしれません。そして謝罪は、その回数ではなく、むしろその質の問題です(後述)。

4.2.2. 和解は深いプロセス

和解は深いプロセスです。それは和解のプロセスに関わる人々の態度、願ひ、感情、信条に関わるものだからです。和解は加害者の一そして時に被害者の一歴史観を変え、文化を再解釈し、新しい価値観を構築し、個人の生き方を見直すことです。そしてしばしば政治や社会の大改革をとまいません。1976年から83年の間に数万人の「失踪者」を出したアルゼンチン、1973年から90年までに3000人以上の不信な死者・行方不明者を出したチリ。犠牲者の家族との和解は、それぞれの国の軍事政権の崩壊があつてはじめて可能でした。ドイツや日本の近隣諸国との和解は、それぞれの国の全体主義の崩壊、新しい民主主義の学習プロセスとともに始まりました。それは国家体制という外的な政治の仕組みを変えるだけでなく、個人個人の精神の変革をとまうものでした。一夜にして軍国主義から平和主義に変節した教師と墨塗り教科書。「これからは民主主義とやらで、やってくれ」と、子供たちに言い渡す家長としての父親。大東亜共栄圏の盟主から一転、「東洋のスイス」へと目標を変えた日本。自分を形作ってきた過去の歴史・文化・価値を否定することは、自分自身の一部または全体を否定することです。和解が難しいのは、このためです。

和解はまだ過去の償いだけでは進みません。現在の評価が問われるのです。ユダヤ人の歴史と文化への高い評価と理解なくして、ユダヤ人との和解はありません。黒人への尊敬なくして、アパルトヘイトの犠牲者との和解はありません。中国や韓国・朝鮮の歴史と文化への敬意なくして、日本と近隣諸国との和解はないのです。罪意識と負の遺産を強調すればするほど、和解のすばらしさと魅力を失わせるからです。この点でここ10年のいわゆる「韓流ブーム」は、日本と韓国の和解のプロセスを大きく進めました。そこには韓国のドラマとそのドラマに反映されている文化と価値観への肯定と親しみがあります。もちろん負の歴史認識がない「韓流」には、危うさがないとみえます。しかしたとえ「韓流」が一見表面的な現象であるとしても、その底流にある大きな変化を見逃してはなりません。それは韓国・朝鮮に対する価値観を変えたからです。これが日韓への和解を深めたことを高く評価しなくてはなりません。

4.2.3. 和解は広いプロセス

和解は広いプロセスです。それは、加害者や被害者などの直接関係者だけではなく、そのシステムを許し、支えた共同体のすべての人々に関わるからです。それは、一つは争いの要因の側面から、もう一つは和解のプロセスの側面から見る事ができます。前者の例は、107名の死者と560名以上に負傷者を出した、2005年のJR福知山線脱線事故です。この事故の直接あるいは間接的な要因は、制限速度を超えて列車を走らせた運転手個人だけではなく、ミス犯した乗務員への「日勤教育」のあり方、速度を計測できるATSの未設置、他路線との競争のための余裕のないダイヤなど、JR西日本のシステム全体にもありました。さらに、秒単位で定時運行することを美德とする日本人の価値観そのものも問題となりました。これらの総合的な問題点への取り組みなくして、被害者およびその家族との和解は進みません。被害者は、補償を求めているというよりは、事故の再発防止を求めているからです。アパルトヘイトや軍事独裁も、その制度を多少かき消され容認して支え、それによって利益を得てきたメディア、学校教育、そして世界の諸国にも責任があります。

和解が広いプロセスであることは、和解のプロセスの側面からも見る事ができます。例えば、ウガンダでは、和解のための裁判が、村落共同体、国レベル、国際司法裁判所の三つのレベルで行われています。特に注目しているのは、伝統的な紛争解決のための村落共

¹³ David Bloomfield, "Reconciliation – an Introduction", in: D. Bloomfield / T. Baner / Luc Huyse (ed.), *Reconciliation After Violent Conflict. A Handbook*, Stockholm (international IDEA) 2003, pp.10-17.

同体の集会、ガチャチャを活用した裁判です。これは、民族殺戮の被害者が大量であるだけでなく、多くの場合その加害者も被害者も同じ村の住人であるためです。ガチャチャはそれぞれの村で、長老たちの指導の下、村の住人が参加して行われています。またこのガチャチャには、Amnesty International も強い関心を寄せ、多くの報告書を発表しています¹⁴。

和解のプロセスの広さは、世界全体にまで広がっています。これまで多くの場合、紛争の原因究明と防止に注目が寄せられてきました。しかしルワンダの事件をきっかけに、紛争後の和解のプロセスにも関心が高まりました。それゆえ国連は1995年を「国際寛容年」と宣言し、それを世界全体に周知しようとしたのです。

4.2.4. 和解には唯一のコンセプトなし

和解のプロセスの一般的な性格として、もう一つ挙げられるのは、和解には唯一のコンセプトがなく、さまざまな形があることです。第一のタイプはすでに述べたルワンダのように、国家レベルから村のレベルまで、国民的大規模な和解を展開するものです。シエラ・レオネも村落共同体の和解を推進する、この第一のタイプに属します¹⁵。

第二のタイプは、個人々への解明を優先するタイプです。たとえば旧東ドイツでは、16万人に上る人が国家保安省、いわゆる Stasi (Ministerium für Staatssicherheit) の情報員として働きました。その中には上司、教師、隣人、恋人、家族など身近な人々が働いていた人々が極めてたくさんいたのです。この身近な人々との和解は、責任追及の訴訟も公式な膨大な報告書をまとめることもせず、国家保安省に集められた9億件以上の膨大な記録を個人々に公開するという形だけをとりました。

第三のタイプは、膨大な報告書を作成するものです。例えば1984年、アルゼンチンの「行方不明者に関する国家委員会」(the National Commission on the Disappearance of Persons) は、50000ページにもわたる報告書 Nunca Más (「二度とあつてならない」) を出しました。これは1976年から1982年までの軍事独裁時代に、密かに行方不明者の仕立て上がった9000人以上の人々に

¹⁴ ガチャチャは、もともと村落共同体が争いを解決するための伝統的な集会であった。ルワンダの場合犠牲者の数が多いので、ガチャチャを活用した新しい司法制度が導入された。ルワンダ政府の発表によれば、ガチャチャに提訴された35387件のうち7721件すなわち21.81%が、2006年現在完了したという (<http://www.inkiko-gacaca.gov.rw/pdf/introduction%20english.pdf>)。しかし、ガチャチャには国際的な司法基準に満たない点があること、また理想どおりに進捗していないことが指摘されている。これについては Amnesty International のルワンダに関する諸報告、特に“Rwanda: Gacaca - gambling with justice” (2002)、最近では“Safer to stay silent” (2010)、“Completing the work of the international criminal tribunals for the former Yugoslavia and Rwanda” (2010)を参照。

¹⁵ 1994年10号(2月26日)の“Die Zeit”に掲載された Christian Schüle の記事“Killer üben Nächstenliebe”は、シエラ・レオネにおける村の和解のための裁判と儀式を極めて印象深く報告している。数日にわたる村人総出の裁判では、村の長老たちの出席のもと、村人たちが加害者に自由に質問し、加害者が真実を述べる。しかし裁判の終わりにには、加害者から犯行の時に使った血のついた服を脱がせ、それを洗わせた後、民族衣装を着させて和解する。このような儀式が和解のプロセスに大きな役割を果たす事例である。

ついて記録したものです。この委員会は数千人の証言者から聴取し、数千の個々の事例について記録をまとめたものです。チリにおいても同様に1991年、「チリにおける真実と和解に関する国家委員会」(The National Commission on Truth and Reconciliation in Chile) が2000ページ近くにもわたる報告書を発表。委員会は3500の事例を調査し、1068人が軍隊あるいは警察によって殺され、957人が行方不明になったことを明らかにしています。

4.3. 和解の要素

それでは和解とはどのような要素があり、どのようになされねばならないのでしょうか。Luc Huyse は、和解がなされるプロセスには次の三段階があると言います。第一の段階は、恐怖から非暴力的な共生へと移行すること、第二段階は恐怖が取り去られたら、自信と信頼を回復すること、最終段階は対立していた相手への共感に向かうこと、です。それでは、このプロセスを推し進めるために、何がなされねばならないのでしょうか。彼は次の四つをあげます。一つは生存者の傷を癒すこと、次に応報的あるいは復讐的正義の形成すること、さらに真実を話すことによって歴史的に説明すること、最後に犠牲者に課せられた物質的・心理的損害の賠償です¹⁶。ここでは、この四つの和解の要素のうち第三と第四を、真実の公式の確定および犠牲者の名誉回復の視点から述べてみましょう。

4.3.1. 真実が公式に確定されねばならない

和解するためには、さまざまな要素が必要とされています。その一つが「真実が公式に確定されねばならない」ということです。その際、「真実が」、「公式に」が重要なポイントとなります。ドイツの社会哲学者のユルゲン・ハーバーマス (Jürgen Habermas) は、真実の陳述には4つの条件を備えていなければならないと述べています。まず一般的に使われている表現を使った「理解可能性」(Verständlichkeit)¹⁷、次にくさ偽りなく語っているという話者の「誠実性」(Wahrhaftigkeit)、さらに語られた内容が事実に対応している「真実性」(Wahrheit)、最後に主張のもとになっている基準の「的確性」(Richtigkeit) である¹⁸。

特に注目に値するのは誠実性でしょう。1970年12月、当時のドイツの宰相ヴィリー・ブラントはワルシャワの旧ユダヤ人ゲットーを訪れましたが、その犠牲者の記念碑の前で、彼が突然ひざまずくという出来事がありました。この出来事はポーランドとドイツの人々を揺り動かしました。その時の写真は直ぐに世界全体に配信され、多くの人がドイツ人の謝罪が誠実なものであることを実感しました。ドイツの謝罪の誠実さは、2005年にベルリンの中央に「虐殺されたヨーロッパのユダヤ人犠牲者のための記念碑」を建てたことにも現れています(後述)。日本においても、1995年戦後50年

¹⁶ Luc Huyse, The Process of Reconciliation, D. Bloomfield / T. Baner / Luc Huyse (ed.), *Reconciliation After Violent Conflict. a Handbook*, Stockholm (international IDEA) 2003, pp.18-32.

¹⁷ 専門用語が多用された説明、官僚的な難解な文章、あるいは情報過多による簡潔的な報告などは、理解可能性がない文章になります。

¹⁸ Jürgen Habermas, *Wahrheitstheorien*, in: Helmut Fahrenbach (Hrsg.), *Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 60. Geburtstag* (Neske) Pfullingen 1973, S. 211-265, 特に S. 220f. もっとも、この基準はすべてのことに常に当てはまるものではない。戦争裁判や南アフリカのアパルトヘイトに関するレポートのように詳しい事実関係の調査がある陳述と、比較的短い政府の見解発表とはおのずと性格が異なる。

を記念に出された村山首相のいわゆる「村山談話」は、それ自体誠実なものです。しかし、日本政府の誠実さが、その他に目に見える形で表されていない、あるいは伝わっていないことが、日本とアジア諸国との和解がドイツほど進展していない一つの理由でしょう(後述)。

「公式に」ということもとても大切なことです。前述のユダヤ人犠牲者のための記念碑はドイツの連邦議会の決議によるものでした。「ベルリン・ユダヤ博物館」もまたベルリン市の市議会決議によって建てられました。日本では原爆記念館などで外国人の犠牲者への追悼も行われていますが、アジアの犠牲者のための国立の記念館がありません。国が記念日を設け、公式の記録を残し、犠牲者の名誉を回復する行事や活動(後述)を行うことが必要です。この点で、日韓および日中の政府がそれぞれ2001年に「日韓歴史共同研究」を、2006年に「日中歴史共同研究」を行うことを決定し、その後研究が進んでいることは、極めて意義があることです。この共同研究には「公式性」だけでなく、「真実性」、「的確性」も含まれているからです。日韓、日中の研究者による討論の中で「真実」の追究だけでなく、同時にその基準の「的確性」も検討の対象にされます。特に見解の差が大きい南京事件のような問題を、両国の学者たちが共同研究をしたという事実そのものが、和解のプロセスにとって重要な一歩です。こうした一つ一つの「公式的」な努力をともなってはじめて、誠実性が伝わります。

4.3.2. 犠牲者の名誉は回復されねばならない

犠牲者の物質的・心理的な損害の賠償が保証されることは、和解のプロセスに欠かせない要素です。犠牲者は紛争によってしばしば望んでいた人生が奪われてしまいます。さらにその家族も愛する人だけでなく、その生活手段や精神的・心理的な支えも失います。子供たちは親を失うだけでなく、アイデンティティー、個人的開発や教育の権利も奪われてしまいます。さらに時には何世代にもわたって社会的な偏見や差別あるいは貧困に苦しむことがあります。そのため

に賠償がなされなければなりません。しかし、加害者に必ずしも賠償能力があるとは限りません。また賠償があっても過去を取り戻すことはできません。また被害者は賠償というよりは、自分がそれによって長く苦しんでいたこと、自分には落ち度がないこと、それが社会的に認知されることを求めている場合がしばしばあります。そこで問題になるのは、被害者およびその家族の名誉回復の問題です。

名誉の回復は、それゆえまず被害者の悲痛の承認、彼らの責任のなさが公的に承認されねばなりません。それは、裁判、報告書の作成、名前の記念、宗教的行事による記念、記念碑、文学、博物館における記念、数世代にわたって苦しみをともにする犠牲者への援助や支援組織の設立などによって行われます。報告書の作成によって、事実が解明されず裁判が行われなくても、名誉回復は可能です。例えば上に述べたアルゼンチンの報告書では、8960人の行方不明者の事例が未解決のままです。しかしこの事例が調査され、記録に留められることによって、名誉が回復されたのです。チリの報告書でも同様です。

犠牲者の個人的な名前が記憶され、さらに記念碑に刻まれることは極めて大切です。24万人以上の犠牲者の名前を刻んだ沖縄の「平和の礎」がその代表です。またすでに述べたベルリンの「虐殺されたヨーロッパのユダヤ人犠牲者のための記念碑」に付属する施設では、これまで知られているナチスによって殺害されたユダヤ人の350万人以上の個人史が記録・保存され、数十人の事例が展示されています。それだけでなく一分ごとに一人一人の名前がプロジェクターで投影されています。

宗教的行事による記念としては、ドイツのプロテスタント教会による「イスラエル日曜日」が挙げられます。これは毎年、三位一体の祝祭後、第10集の日曜日に当てられていて、この日にはしばしばドイツとイスラエルについて説教がなされます。こうしたドイツの和解のプロセスは、日本の和解のプロセスを考えると大きな示唆を与えていると思います。