

# 宗教哲学

森本あんり著『不寛容論——アメリカが生んだ「共存」の哲学』

(新潮社、二〇二〇年、二九八頁)

藤本龍児

本書は、新潮選書の前著『反知性主義』と同様に、現代社会の問題に重要な示唆をもつ書として刊行直後から各所で書評が出ている。広い層にわたる読者をえた一般書でもあるが、ここで書評するからには、その神学書としての意義を明らかにしなければならぬだろう。にもかかわらず、社会哲学をやっている私のような門外漢が評者に指名されたのは何故だろうか。どこの馬の骨とも、と思われる方が多いに違いない。

本書を含め、著者が近年あらわしてきた書は、神学や宗教学のみならず、政治学や政治哲学の次元でも展開されている。ゆえに私は、かつて著者の『アメリカの理念の身体——寛容と良心・政教分離・信教の自由をめぐる歴史の実験の軌跡』(創文社、二〇二二年)の書評会で評者をつとめたこと

がある。後には著者から丁寧な応答文も寄せられた(藤本龍児「ポスト世俗主義と「アメリカ」」、森本あんり「有限は無限を容れるか (finium capax infiniti) —— 三書評に答えて」『アメリカ太平洋研究』第一四号、東京大学アメリカ太平洋研究センター、二〇一四年)。また私は、社会哲学を宗教の観点から考察しており、少なからずキリスト教についても論じてきた。そういう意味では、まったくの不適合者というわけでもない。

しかし、たととしても、神学からすればほぼ異端、あるいは辛うじて周縁に位置づけられる部類の者である。ただでさえ難しいこの書評を担える者とは言えない。あえて言えば、そうした位置にたつ者であるからこそ、かえって本書の正統性を垣間見せることぐらいはできるかもしれない。そういうこ

判断が編集委員会にあつたものと推察した。というか、そう受け取ることにして蛮勇をふるい、僭越ながら評者をお引き受けした次第である。まずは各章を追って概要を確認することから始めたい。

\*

まずプロログでは、啓蒙主義以降のリベラルな議論に限定されてきたこれまでの寛容論も、実際には中世以降の宗教や信仰の問題が出发点であり収斂点であると指摘される。本書は、中世の寛容理解を継承しながらも、ニューイングランドの「正統」を脱して新しい軌道を描いたロジャー・ウィリアムズの「活ける実験」を見ることで、「筋金入りの寛容」を知ろうとする試みなのである。

第一章では、故国イギリスで既存の体制に異議を申し立てていたピューリタンが、アメリカで新たな体制の建設者になると「最低の不寛容から出発」することになった、という経緯が描かれる。その過程で「寛容は、不寛容によってのみ成り立つ」というパラドックスが明らかにされ、不寛容にもある程度の正統性や普遍性があることが説かれる。

第二章では、寛容と不寛容とが隣りあわせであることの具体例が紹介され、中世における寛容理解の二つの特徴が明らかにされる。寛容とは一つに、あくまで悪に対する態度のことであり、「是認はしないが、許容する」ことである。二つに、「より大きな悪」を防ぐための便法であり、それは「比

較の上での容認」と呼ばれる。中世の寛容とは、「理」ではなく「利」であり、「徳」ではなく「得」であり、古代や日本における寛容のように個人の心のあり方ではなく、他者を一つの価値体系のなかに位置づけるための、きわめて実務的な方法であった。それによって、外にいる「異教徒」には寛容になり、内にいる「異端」には不寛容になるというパラドックスも生まれる。

第三章では、いよいよウィリアムズが登場する。かれは、先住民の権利を唱え、ニューイングランドの正統性を保証するチャールズ一世の特許状を痛烈に批判したことで追放処分を受けることになった。そうしたウィリアムズの思想と実践が、人権の基礎となる内心の自由を生み、信教の自由や政教分離という近代社会の原理を発展させた、と意義づけられている。

第四章では、ウィリアムズを追放した体制側の代表ジョーン・コトンの神学が紹介され、寛容と不寛容とのせめぎ合いやパラドックスが論じられる。コトンは、ウィリアムズの主張のように救いにかかわる必要な基本理解が誤っており、なおかつ「乱暴かつ尊大な態度で市民の平和を乱す」ように公言された場合には寛容の対象とはならず、世俗権力によって対処されねばならない、とした。対してウィリアムズは、教会から追放しても町から追放してはならず、教会へ戻ってくる道を残しておくべきだと言う。政治権力と宗教権力の分離

が、寛容論の発展の要であり、ウィリアムズは、「是認はしないが、許容する」という中世以来の寛容の本義を踏襲しつつ、これを新たな地平に展開しようとした、と説明される。

第五章では、たとえ愚かな行為でも、他者に迷惑をかける限り個人の自由であり、自己責任の問題として寛容に扱われるべきだ、という「愚行権」の系譜が確認される。ウィリアムズは、それと同様に「誤れる良心」にたいしても寛容になることを主張した。対してコトンは、内面はどうあれ外面においては、社会の一般的な規範に同調しなければならぬ、とした。私的な思想の次元では自由と多様性を認めつつも、公的な社会の次元では統一と安定を図るためである。

第六章では、建設者としての(あるいは新たな正統を担わんとする)ウィリアムズの苦悩が描かれており、本書のハイライトと言ってよいだろう。異議申し立て者から建設者に立場を変えたウィリアムズは、プロヴィデンスにおいて「政治的正統性」を得るべく入植者全員に「タウン契約」への署名を求めることになった。この契約は、政治権力の適用範囲が「世俗的な事柄」に限定され、人間の内面には及ばないことを明記した世界初の文書である。しかも、たんなる哲学上の意見表明ではなく、現実政治で機能した契約文書であり、ロックの政治論が出版される半世紀も前のものであった。今日の自由主義社会における基本的権利としての「信教の自由」は、ここに第一歩を記した、と意義づけられている。

ただ、その契約文書にも次々と異議が申し立てられ、ウィリアムズは、宗教的良心が各人の身勝手な行動を正当化する「口実」や「隠れ蓑」になることを理解しはじめた。無制約な自由の主張を嫌悪するようになり、当初の「厳格な政教分離」の主張に反するようになると唱えはじめた。しかし、それでも、異教者はもとより異端者に対しても政治的弾圧を行わず、神学論争をするだけで宗教的弾圧もしなかった、という点が評価されている。

第七章では、ウィリアムズが先住民から学んだ「礼節」による寛容の意義が強調される。プロテスタントやカトリック、ユダヤ教徒、さらにはイスラム教徒や無宗教者、無神論者、いずれであっても、最低限の礼節さえ守れば、ともに一つの社会を形成できる、と結論されている。エピソードでは、今日多く見られる寛容論のように、心の中まで同調しろというような窮屈な正義をふりかざすのではなく、最低限の礼節を保って会話と共存を続けることができれば、「もう一步その先へいける可能性」が生まれるのではないかと述べられている。

本書は、現代人のもつリベラルな、あるいはポストモダン的な寛容理解を問い直しているところに先ず大きな意義があると行ってよいだろう。

これまでの寛容論は、たいてい宗教改革あたりから本格的

に書き起こされてきた。それは、いわば「世俗主義的リベリズムの歴史観」に基づく寛容論である。人びとは長く続いた宗派間の争いに疲れ、その愚かさを悟って少しずつ世俗化し、信仰より理性を重んずる近代合理主義の時代が到来した。そうしてようやく自由や寛容が実現された、という歴史観である。そこには、「宗教というものはみな、自分だけが正しいと思って不寛容になるものだ」(五九)という宗教観も含まれている。

それに対して本書では、中世の神学から発展していった寛容の歴史が描かれ、強い宗教的信念をもったウィリアムズこそ筋金入りの寛容をもてた、というパラドックスが説かれる。著者からすれば、カント倫理学で言われるような「目的の王国」などのお題目は、現代にあつては少しのんきすぎて鈍感にすら見えてくる(二七九)。さらに「諸文化の等価性や相互尊重」(二七二)であるとか「相手を心から受け入れ、違いを喜びなさい」(二七四)といったポストモダンのスローガンやお説教は、ときにウィリアムズよりずっと不寛容になる。「これに同情しないのは人でなしだ」といったように感情の動員を強制する寛容の押しつけは、「リベラル疲れ」(二七九)を招く、と指摘されている。

著者のそうした批判は、神学に基づいていると言つてよいだろう。人間は無限の可能性をもった存在であり、善を目指して向上することができる、と近代啓蒙主義は考える。対し

て神学は、人は悪しき意図から完全には自由になれない、という醒めた人間理解をもつ。近代の合理主義、あるいはリベラルなヒューマニズムは、人のもつ闇を理解しない。ゆえに人間の悪に対して不寛容になる。もちろん著者は、リベリズムを完全に否定するわけではない。ウィリアムズのいう「礼節」は、「自律的自由や自制能力の涵養という意味ではリベラル」(二八一)だとされている。本書は、神学による「リベラルの鍛え直し」の試みと言つてよいだろう。しかし、だとすると、考えてみたい大きな論点が二つある。

一つは、「政教分離」についてである。ウィリアムズの「タウン契約」は、「史上初の政教分離文書」として評価されている。ただし、政治権力と宗教権力を分離させることで守ろうとした「良心の自由」は、「宗教的隠れ蓑」になりかねないし、そもそも「市民的自由」と「宗教的自由」は、それほど明快に区別はできない(二四〇)。したがって「政教分離は、寛容の重要な前提条件の一つだが、錯綜する現代の諸判例からもわかるように、けつして一筋縄ではゆかない複雑な切り分けが求められる」(二三二)。ウィリアムズの「活ける実験」から分かるのは、その点であることに注意しておかなければならない。

それを確認したうえで考えてみたいのは、ウィリアムズの

契約文と、その後取得された特許状のことである。当時は、重要な政治宣言や誓約書では内容の保証者として神の名が用いられていた。しかし、この契約文では宗教的な言辞は全く出てこない。

「神を証人として持ち出さない」ということは、文書の効力もつばら署名する者たちの自発的な意志による、ということである。人民の自発的同意に、政治的な取り決めの究極的な權威の所在がある、ということである。つまり、署名者がすなわち主権者である。これが人民主権の始まり」（二〇八）だった。その後も土地の分譲問題などの問題が生ずるたびにウイリアムズは、新たな協定書や規約書を作って対応してゆくんが、「その際に神の權威に頼ることは一度もなかった」（二〇九）。

ただ、次々と現れる異議申し立て者に対してウイリアムズは、「イギリスの法制度による正当化」（二一一）のために特許状を得ることになる。先住民の同意を得たうえでのことであれば、「本国からの特許状を追加で取得することには、ウイリアムズも反対ではなかったと思われる」（二一一）と説明されている。

たしかに、この特許状の歴史的意思是大きい。一六六三年にチャールズ二世から与えられた特許状には、宗教にかなする意見の違いのために迫害されることはない、という「良心の自由」が明記され、英国教会の礼拝儀式が免除されること

も特記された。「これにより、その後の寛容論の発展が可能となった」（二三三）と評価されている。

こうした政治的文書については、あらかじめ第一章で政治哲学的な考察がなされていた。「ばらばらの個人が一つの政治社会を構成するには、彼らの心をつなげる何らかの超越的な神話や象徴が必要である。……その共通の象徴は、人びとの作る原核的な政治的文書に表現される」（四九）という政治学の理論が紹介されている。

見逃せないのは、イギリス本国の権力そのものは、「聖俗両面を一つに合わせた構造」（二六三）になっていた、ということである。教会と国家は、区別はされても分離はされておらず、特許状は、その両者の頂点に立つ国王によって出された。であるからには、ウイリアムズは間接的にはあれ、「超越的な象徴」を用いることになったと言えよう。

ウイリアムズの辿った成り行きは、紹介された政治理論に適っているし、そこで形成された構造は現代まで続くアメリカの「構成原理」になっている。独立宣言には正統性の原理として「神」が記され、いまだに大統領の就任式では聖書に手をおいて宣誓するのが正統な手順とされている。そして五〇の州すべての州法にも、例外なく「神」が記されている。

著者は、近年になって信頼性が揺らいでいる民主主義を立て直すためにも寛容論が重要であると述べているが、本書は、人民主権という根本原理を宗教的観点から、あるいはそ

う言うてよければ神学から問い直すという根本的意義をもっている、と考えられるのである。

\*

もう一つ、ここで考えたいのは「礼節」についてである。礼節は、時代や文化、立場などによっても捉え方が変わり、判断が難しい。たとえば、国王を「嘘つき」呼ばわりし、聖書に出てくる「悪魔の親玉」（一〇六）と決めつけたウイリアムズは、「無礼」（一〇三）と言われても仕方ないだろう。礼節を大切にした後半生のウイリアムズを重視する筆者も、「最低限の礼節の基準は、もう少し高くてもよいように思う」（二七五）と言いつ添えている。

またたとえば、第四章で「けっして理不尽なほど不寛容ではなかった」（二五〇）と判断された追放処分についても、第七章では「コトンがウイリアムズを真冬の原野に追放したことは、この意味で最低限の礼節を欠く非人間的な行為（incivility）だった」（二七〇）と言われている。

あるいは、礼節を礼拝と結びつけて考えたとしても、異教徒の礼拝や儀式を侵害してはならない、ということであれば、既にトマス・アクィナスが、「捕虜にした場合ですら認められねばならない原則」（六八）と明言していた。

留意したいのは、「ウイリアムズによれば、礼儀正しくあることは、特定の文明とは無関係だし、キリスト教などの宗教ともつながっていない」（二七二）とされている点である。たしかに礼節は、必ずしもキリスト教とつながっていないわけばかりではないわけではなく、もっと普遍性をもったものに違いない。

しかしでは、「宗教」ともつながっていないのだろうか。ここで宗教概念を論じることとはできないが、「人間を超える存在」あるいは「俗なる領域とは異なる聖なる領域」などの「宗教的なるもの」と言い換えてもよい。たとえば、ウイリアムズが学んだ先住民の礼節も、かれらの「宗教」があつてこそのものではないのか、と考えられる。逆にいえば、本来の寛容とされる日本の寛容が「無寛容」（九）に陥っているのも、そうした「宗教的なるもの」を見失っているからではないのか。

「もう一步その先へいける可能性」を生む礼節には、対話を「神話的な空間」につなげる「忍耐」（二八五）としての寛容が欠かせない。私はそう読んで、そこに本書の神学書としての正統性を垣間見た気がしたのである。