

宗教的寛容の源流と流露

神学的基礎付け・哲学的概念化・合法的制度化

近藤 剛

序論

本研究報告¹⁾の意図は「宗教的寛容」概念を思想史的に考察することであり、問題の構造を端的に示すため、議論をキリスト教における宗教的寛容として限定した。「宗教的寛容」概念が緊迫性を帯び、政治的、社会的論争の的として問題化されたのが、近代ヨーロッパというキリスト教圏であったことから、この限定は妥当であると思われる。

本来、筆者の研究課題は古典的な寛容思想の歴史的展開を自由論の系譜において捉え直し、寛容の伝統を再解釈することによって、今日の多元的世界の中で有効となり得る「寛容」概念を導出することである。思想解釈の常套として、寛容思想の解釈にも、寛容の歴史の顧慮、寛容の本質の概念的把握が求められるであろう。 に関しては、宗教、人種、性などの様々な領域で問題にされる寛容の事例²⁾を包括的に論じることが求められる。 に関しては、人間の本性（理性的自律）との関わりで哲学的自由論との対比、あるいは、寛容が自由主義によって擁護されてきた概念であることに鑑みて自由主義的政治思想との対比が欠かせない。このように寛容思想の解釈には、複合的な視点からの研究が要求される。差し当たって、筆者は寛容の思想史に注目し、「宗教的寛容」という事例に即して論じていく。というのも、「寛容の歴史を振り返るとき、宗教的寛容の重要性はいくら強調しても強調しすぎることはない。実に、寛容の物語は何はともあれ宗教的不寛容と迫害に対する闘いの物語であり、この文脈の中でこそ、寛容の本質と正当化に関する多くの重要な概念上の問題が初めて明確に述べられたのである」³⁾とのスーザン・メンダスの見解に同調するからである。従って、本報告では時系列的な事実確認を中心として、「宗教的寛容」概念が形成されていくプロセスを追跡し、その問題構造を明確化する。そうした意味で、本報告は

の課題に相当し、筆者の研究計画における予備的考察として位置付けられ、この課題に関する本格的な追及は他日に期されることになる。

筆者の仮説によれば、近代ヨーロッパにおける宗教的寛容は、神学的基礎付け、哲学的概念化、合法的制度化というプロセスを経て形成された概念であり、このことが信教の自由、政教分離の原則、近代法システムを連鎖的に生み出す契機になったという意味で、ヨーロッパ型民主主義のメルクマールになると考えられる。以下の記述は、この仮説を説明するためのものである（今回の考察では、厳密なテキスト解釈による検証作業を意図していない）。筆者は「宗教的寛容」概念の形成過程を水の流りに譬え、歴史の潮流を顧みながら、その源流を「信仰に由来する寛容」に、その流露を「信教の自由」に求める。こうした歴史的な流覧の後に、現代における宗教的寛容の流失の危機を指摘しつつ、その還流の可能性を提示したい。なお、紙幅の都合上、参考文献の一覧表は割愛せざるを得なかったため、必要な文献情報は脚注を参照されたい。又、intolerance の訳語であるが、引用文によっては不寛容、非寛容となっているので、本報告では厳密に統一しなかった。

1. 宗教的寛容の源流

一般に、宗教的寛容の定義として、以下のような説明が見受けられる。「広義には、自己の信条とは異なる他人の思想、信条や行動を許容し、また自己の思想や信条を外的な力を用いて強制しないことを意味する」⁴⁾、「特定の宗教的信仰や政治的権威にそぐわなくとも、理性や良心または他宗教に基づく判断と実践の自由を認めること」⁵⁾などである。この説明の限りでは、宗教的寛容とは所謂「信教の自由」と同義的であり、他者に対する許容、強制力の排除として理解することができる。以下では、さらに厳密な概念分析を試みるため、グスタフ・メンシングによる宗教的寛容の類型論⁶⁾を参照する。

メンシングによれば、宗教的寛容の現象形態は形式的な態度と内容的な態度に分かれる。例えば、強制力の排除に関わるものは形式的であり、許容に関わるものは内容的である。補足すると、形式的とは法的、制度的ということであり、内容的とは思想的、宗教的ということである。メンシングは、形式的な態度を形式的寛容と形式的不寛容の類型、内容的な態度を内容的寛容と内容的不寛容の類型に区分している。形式的寛

容とは、ただ他の宗教、信仰に触れないこと、形式的不寛容とは、他の宗教、信仰を特定の国家ないし教会の宗教上の制度へ強制的に従属させること、内容的寛容とは、他の宗教、信仰を真の宗教的可能性として肯定的に承認すること、内容的不寛容とは、自らの宗教的真理を主張するため、他の宗教、信仰に対して排他的となることである。通常、非難され、指弾の対象となるのは形式的不寛容であり、「信教の自由」として認知されるのは形式的寛容である。おそらく、一般的に（法的、社会的なレベルで）議論されている宗教的寛容は「形式的」の域を越えていないであろう。しかし、宗教的寛容の問題を突き詰めて考えるならば、「内容的」という側面を避けて通れないと思われる⁷⁾。何故なら、あらゆる宗教対立の根源が「内容的」という側面に関わっているからである。ところが厄介なことに「内容的」という側面には、宗教的イデオロギー、宗教的アイデンティティーといった宗教的信念をめぐる価値判断の観点、さらにその価値を中心にして構成されてきた具体的な宗教的、文化的状況が含まれている。この点で、「キリスト教における宗教的寛容」という限定された主張が、単なる護教論に陥ってしまう危険性がある。他方、宗教的寛容をめぐる具体的な状況を捨象して、一般理論化に努めればよいのかと言えば、宗教という問題の根本に触れないという意味で空疎な議論になり、最適な方法であるとは言い難い。つまり、筆者は今日の状況　グローバリズム、反動としてのファンダメンタリズム、ニヒリスティックな自己喪失　に鑑みて、単なる形式的寛容（信教の自由）の制度的保障以上に、内容的寛容の実存的意義が論じられるべきであると考えている。但し、それは護教論的な狭隘さに閉じこもることでもなければ、閉鎖的な意味での自己主張を繰り広げることでもない。あくまでも外へ、他へ向かう自己を問題にしている。いずれにせよ、現代の文脈に耐える「宗教的寛容」を論じるには、形式的、内容的という二つの側面を考慮しなければならない。このような点を問題意識としたところで、キリスト教における「宗教的寛容」概念の形成⁸⁾を俯瞰していきたい。

元来、キリスト教において支配的だったのは、形式的不寛容と内容的不寛容である。エルンスト・ベントが指摘しているように、「キリスト教には当初から、宗教的な自己意識にもとづく非寛容の傾向がある」⁹⁾。例えば、歴史的に見て「キリスト教の宣教は異教の排除、つまり異教の

組織、神殿、伝承、生活秩序すべての排除を目的としていた」¹⁰⁾。この傾向はローマ帝国の国教化（392年）以降、著しく促進された。さらに、教義学的に公理とされたのは「教会の外に救いなし」（Extra Ecclesiam nulla salus）ということであった。これは本来、救済のための教会の一致を唱導するものであったが、異端撲滅の理論的根拠ともなった。体制側にいる限り、宗教的寛容は危急の問題にならなかった。寛容の態度は、優位に立つ者の余裕から生まれる。toleranceの語源tolerantiaの根本義は「神から与えられる苦痛に耐える」¹¹⁾ということである。これは「現世の生の苦しみを静かに堪え忍ぶというキリスト者の一つの徳」¹²⁾となることもあるが、しばしば国教会が異教徒の存在を嫌悪しながら、体制の脅威とならない限りで、我慢して認めることを意味した。基本的にキリスト教は、教義上異なる解釈を持つ者に対して寛容せず、異端審問、迫害といった形式的にも内容的にも不寛容な態度をとっていたと言える¹³⁾。

不寛容の傾向から寛容の志向へと転換されるまでには、実に多くの血の犠牲を払わねばならなかった。宗教的寛容ということが問題意識として上がってくるまでには、近代の黎明を待たなければならなかった。宗教的寛容は、思想的にはルネサンス・ヒューマニズムの流れを汲んだ懐疑主義との結び付きにおいて エラスムス チリングワース ロック ベール ヒュームの問題連関¹⁴⁾、宗教的にはルター（内的自由と外的自由の区別、二王国論）やピューリタニズムの宗教的主張（「内なる光」としての理性、良心の自由）において求められるようになる¹⁵⁾。とりわけ焦眉の的となったのは、ルターの宗教改革（1517年）以後に生じた教派的多元性との関係においてであり、しかも教派内の相互排他性が政治的抗争と連携し、欧州全域に広がる宗教戦争を誘発した時点においてである。

例えばドイツでは、カトリックとプロテスタントの共存を認めるアウグスブルク宗教和議（1555年）が成立する以前に、頻発する農民戦争の惨禍（ドイツ農民戦争）、宗教的迫害の横行（千年王国論者ミュンツァーの処刑など）があった。宗教改革者のルターはフィリップ方伯に対して、「帝国異端法に従って再洗礼派を処刑せよ」と勧告しているし（1531年）、カルヴァンはジュネーブにて「異端は魂の殺害者である」との見解を披瀝し（1536年）、ヴィエンヌ宗教裁判（1553年）でミカエ

ル・セルヴェトゥスを焚殺している。こうした偏見と流血を経てなお、アウグスブルク宗教和議では、教派属地権（領土内の宗教を選定する領主の宗教決定権）が確定されただけであり、異端（再洗礼派、スピリチュアリスト、ソツィーニ主義）に対する断罪と迫害は、むしろ合法化されたのである。カトリック、ルター派、改革派の平等権が保障され、領邦教会制度が確立されるのは、三十年戦争（1618-48年）の収拾を図ったウェストファリア条約（1648年）においてである。

フランスでは、シャトーブリアン勅令（1551年）によって、プロテスタントが全面的に禁止されていた。そのため、カトリックとプロテスタントの対立は頻発した。両者の調停が図られるのは、カトリックと改革派プロテスタントの間で戦われたユグノー戦争（1562年）、プロテスタントを大量虐殺（パリで3000人、地方で3万人から10万人と推定）したサン・バルテルミの虐殺（1572年）を経てからであった。1598年に発布されたナントの勅令によって、カトリックとプロテスタントの権利と譲歩が明示されたが、これもルイ14世によって廃止され（1685年）⁶⁾、双方の報復合戦は再び激化する。

キリスト教は神の愛や隣人愛を標榜する。しかし、現実には、宗教的迫害を躊躇しない。キリスト教の中にあるこの恐るべき矛盾、しかも憎悪と敵意が同じキリスト教の内部において互いに向けられているという悲惨、この自覚がキリスト教信仰そのものに自己反省を余儀なくする。宗教的寛容が深刻な意味で問題化されるのは、まさにこの点にあり、多分に「内容的」な側面を含んでいる。この点をベンツの見解によって補足しておこう。「不当にも武力を行使して非寛容を実践したことの跳ね返りはキリスト教徒自身の身にも及び、キリスト教ははじめてこの重大さに気づいた。一連の歴史的破局はキリスト教に自省を強い、そこから寛容の理念が生まれた」¹⁷⁾。「キリスト教は神の慈愛、隣人愛を説く宗教である。にもかかわらず、教会は考えを異にする者を非人間的に迫害する。結局この明白な矛盾の認識が次第に広まり、寛容はついに非寛容に打ち勝つことができた。この矛盾の認識はキリスト教の信仰の真理そのものに対する批判をも招き、次には理性が互いに矛盾し戦い合う信仰論を裁く裁判官となる」¹⁸⁾。そして、問題の焦点となって浮かび上がるのは次の事柄である。メンシングの意見を引用しよう。「寛容をめぐるこの戦いにおいて常に繰り返し起こる議論は本質的に三つ、生ける信

仰の強制できないこと、神の崇拜における自由に対する人間的権利、キリスト教の領域において信仰を異にする者の迫害を排除しなければならないはずの愛の議論である」¹⁹⁾。

上述のような矛盾を認識し、理性的反省を重視し、キリスト教信仰から宗教的寛容を導き出した人物、それが宗教改革期に生きたセバスチャン・カステリヨに他ならない。カステリヨの著作『異端は迫害さるべきか』(1554年)が偽名マルティヌス・ベリウスの名によって執筆されたことから、彼の寛容論を「ベリウス主義」と呼ぶことがある(彼自身は改革派であるが、議論の範囲は広範で、カトリック、ルター派、ツヴィングリ派、再洗礼派、修道会、ユグノー、トルコ人、ユダヤ人に及び、当時としては画期的である)。近年、宗教的寛容論の研究において、カステリヨの「ベリウス主義」は注目されてきている²⁰⁾。ここでは、厳密な原典研究を意図していないので、出村彰の解説²¹⁾に拠りつつポイントを整理しておこう。カステリヨの寛容論を支えているのは、キリスト教的存在の「暫定性」という考え方である。キリスト者は、キリストの再臨と最後の審判を待つこの世という「中間時」に生きている。ここで求められるのは「究極的判断の留保に基づく自己相対化」である。この考え方に基づき、自己絶対化によって異端、異説を断罪する傲慢さが厳しく戒められる。出村は、これを「時の間」(interim)の倫理と呼び、その思想的淵源を中世末期来の「新しい敬虔」(devotio moderna)

信条(creed)よりも生活あるいは行動(deed)がキリスト教的純正さの基準であるという考え方に見出している。カステリヨは救済に必要な「根本信仰内容」(fundamenta)と「どちらでも良いもの」(indifferentiae)を弁別し、前者を「父なる全能の神、その御子、聖霊を信じること、聖書に含まれるまことの敬虔の戒めを是認すること」²²⁾と規定する。さらに、俗権による強制の無益さを理性(神の娘)において訴え、良心の自由を強調している。

以上の内容を要約しておこう。カステリヨにおいて、終末を待ち望む「中間時」に生きるキリスト者全ての暫定性(自己相対化)が主張され、自己絶対化によって異端を排する傲慢さが戒められた。この暫定性の倫理から、形式的寛容の正当化が導かれる。無論、このような倫理的動機からの導出という点で、カステリヨの宗教的寛容は神学的に基礎付けられた、しかも内容的寛容を志向するものとして理解することもできる。

こうした意味において、我々は宗教的寛容の発端を自省的なキリスト教信仰に由来する「信仰に由来する寛容」として認識したい。

2. 宗教的寛容の流露

「信仰に由来する寛容」には別の視点からの考察が加えられる。それが自由論との関連で哲学的に概念化されたミルトン、ロックらの「寛容」であり、これらの議論を経て「信教の自由」という合法的制度が確立される。例えば、ロックの背景（アルミニウス主義）を考えた場合、「信仰に由来する寛容」といった神学的動機は無視できないであろう²³⁾。事実、ロックの蔵書にはカステリョの著作が含まれていた²⁴⁾。神学と哲学の内的連関はそれ自体として興味深い問題であるが、一切省略する。ここでは「宗教的寛容」概念の形成を展望するために、カステリョに続く寛容論としてロックの『宗教的寛容に関する書簡』（1689年）を取り上げる²⁵⁾。

イギリスでは、エリザベス1世による首長令（1559年）以降、宗教問題を政争の具とした相次ぐ革命戦争が勃発し、国力を疲弊させていた。例えば、1642年のピューリタン革命（国教会とピューリタンとの対立）、1649年の共和国樹立に伴う騒乱（ピューリタンの内部抗争）、1660年の王政復古（国教会の右派勢力、封建的な大地主によるピューリタンの中産階級の弾圧）などであり、国王・国教会の体制とクロムウエルの革命派、ピューリタンとの対立は熾烈を極めた。1660年のクラレンドン法典は、非国教会徒の追放を宣言するものであり、ピューリタンの中産階級、とりわけ貿易業者、独立生産者に対する打撃となった。しかし、彼らが国内の経済的繁栄を担っていたのであり、クラレンドン法典はイギリスの経済的、通商的活動を阻害するだけであった。こうした中、政権中枢のアシュリ卿（後の大法官シャフツベリー伯爵）の主治医兼秘書であったロックは、政府の宗教政策に対する反対表明として「寛容に関する試論」（未刊行）を執筆した（1667年）。その後、ロックはオランダへの亡命を余儀なくされるのであるが（1683年）、その地で『宗教的寛容に関する書簡』 亡命中に知り合った自由主義神学者リンボルク宛の書簡で、通称『寛容書簡』 を匿名出版することになる。しばしばロックの寛容論をめぐる方法論的な争点²⁶⁾にもなるが、歴史的背景を一切捨象して、彼の理論的枠組のみを考察の対象にする傾向がある。

そうした傾向が方法論的に妥当であることを認めつつも、「宗教的寛容」概念の形成を追跡するという課題に即して、ここではロックの時代背景に着目しながら、彼の寛容論の特徴を明らかにしていきたい。

筆者の理解によれば、基本的にロックの寛容論は、形式的な不寛容の論駁に効果的な形式的寛容の擁護論である。他方、彼の寛容論の前提には、宗教が「人々の生活を美德と恭順の規則によって規制するため」²⁷⁾に存在し、真のキリスト教徒には「キリスト教徒でない人々をも含めて全人類に対する慈愛と謙虚と善意」²⁸⁾が備わっているという確信があり、内容的不寛容に陥る要素を有しているが、見方によっては内容的寛容の萌芽を読み取ることもできる（キリスト教を前提する点にロックの寛容論の限界を指摘する立場がある中で、筆者は敢えてこの前提に意義を見出したい）。ロックの議論では、そのような確信が前提された上で、真の救済を求める信仰が個人の理性的判断を伴わねばならないこと（良心の自由）、宗教的信念は国家の所有する強制的な手段（迫害、拷問、財産奪取）によって生み出されないことが確認される。そして、「いかなる人も、その人の宗教を理由として世俗的な権利、財産を奪われるべきではありません」²⁹⁾との「信教の自由」を実現する制度的保障として、政教分離の原則が求められる。

ロックの意図は形式的な不寛容の不合理性を糾弾し、専ら為政者に対する迫害の不合理性を説得することであった。そうした背景には、国教会の体制とピューリタンの革命派との間で、国家的秩序を維持しようとする政治的課題、社会的安定を目指そうとする市民社会のエートスがあり、特に国教会の信仰を持ちながら、他の宗教、信仰についても認める「広教会主義者」(latitudinarians)の広がりがある。さらに、経済的繁栄を担うピューリタンの中産階級を保護し、国益の確保を中心に考えようとする政策的意図が見え隠れしている。為政者の行為は、「美德と恭順の規則」に適った生の多様性、その在り方をめぐる競合において中立的であるべきであって、特定の在り方を優遇、あるいは冷遇したりすべきでない。ロックの議論は、メンダスの表現を用いるならば、「中立性原理に基づく自由主義」の寛容擁護論と言える。しかし、ロックの中立性は時代的制約を受けており、寛容の適用範囲は制限される。例えば、市民社会の保全に不可欠な道徳的秩序を遵守しないもの、共同の利益を無視し、公共の福祉を侵害するもの、宗教的な話題に関して他の意

見を許容しないもの（意見の表明や発表の機会を奪うもの）、他国と結託して祖国に背信するカトリック³⁰⁾、神の存在を否定し、道徳的秩序を覆す無神論者などは、寛容の適用対象から外される。ロックの中立性は宗教的理由に関するものであって、その限りではムスリム、ユダヤ人にまで適用範囲が広がるが、国家的秩序や社会的利益（生命、財産）を維持するためには、為政者が不寛容になり得る可能性を是認した。

キリスト教信仰を前提にした寛容論の擁護は、既に一定の価値判断を含んだ上で成立していることから、消極的ではあるけれども内容的寛容への展開可能性として理解できる。他方で、中立性という価値判断を留保する自由主義的原理の措置によって形式的不寛容の不合理性を論駁し、形式的寛容の合法的制度化へ道を開いたと評価できるだろう。この二つの側面を見落とすと、ロックの意義が十分に明らかにされないのではないか。ロックの宗教的寛容は体制選択的かつ政策理論的な側面を持っているが、プラグマティックな方便に尽きるものではない。

ロック以降、宗教的寛容は「信教自由令」(Toleration Act³¹⁾)という法令によって「信教の自由」という権利に結実し、さらに自然権思想に基づく平等の要求と相俟って、思想、信条、学問、言論、出版の自由にまで拡張され、近代民主主義へのメルクマールとなった。そのプロセスを具体的に把握するためには、『宗教的寛容に関する書簡』のポブル英訳から、ヴァージニアの権利章典における信教自由条項（1776年³²⁾、トマス・ジェファソン起草のヴァージニア信教自由法（1786年³³⁾）への発展を辿ることが望ましいであろう³⁴⁾。

3. 宗教的寛容の流失、そして還流

ヴォルテールに代表されるような啓蒙主義の宗教的寛容³⁵⁾は、フランス革命（1789年）以後、極端に変質する。理性宗教の猛威がキリスト教の伝統を腐食し、人間中心主義が「世俗化」を過度に推し進め、その結果、世俗主義³⁶⁾を蔓延させたのである。世俗主義において、寛容は価値相対主義の温床と化し、無関心な寛容へと流失し、ニヒリズムを招来することになる。21世紀の今日、その反動としての宗教的ファンダメンタリズムが猖獗を極め、それに対する不適切な対応が憎悪の連鎖をさらに広げ、世界秩序を崩壊に追い込んでいる。

こうした世界状況の中、再び宗教的寛容の意義が見直され、宗教的

元性やエキュメニズムとの問題連関で論じられることが多い。特に、それは宗教間対話を志向するものとして重視されている。しかし、我々の直面する状況は複雑で、多様な価値観の交錯が見られることから、従来 の寛容論の枠内では不毛な議論に終わることがある。幾つかの問題点を指摘しておこう。

多元性の変質：例えば、カステリョやロックの置かれた 16 世紀、17 世紀のキリスト教を中心とした教派的多元性と、仏教やイスラームとの折衝が中心となる 21 世紀の宗教的多元性とは、対話の共通基盤が明確にされていないという点で、性質が大きく異なっている。さらに我々は宗教的多元性とは別に、社会的多元性を考慮に入れなければならない。リチャード・ニーバーによれば、現代社会では真理、正義、平和、愛、善、祖国、民主主義、文明、教会、芸術といった「社会的な神々」が信仰されており、多元的な「社会的信仰」が成立している。そのような多元的社会においては、宗教性そのものが問われている。民主主義における政教分離の原則にもかかわらず、アメリカの「市民宗教」という問題もある³⁷⁾。今日、宗教的寛容が真に問題となるコンテクストを、改めて考える必要があろう。

寛容の方向性に関するコンセンサスの欠如：我々は安易に寛容から対話への方向性を求めようとするが、お互いに全く干渉し合わないような寛容を求める立場もある。後者の場合、宗教間対話は「キリスト教の宣教論的戦略」ではないかと批判される³⁸⁾。例えば、カール・ラーナーの「無名のキリスト者」に顕著な包括主義は、キリスト教の在り方を他の宗教、信仰に押し付ける試みではないかと非難される（ジョン・ヒックの多元主義に対してすら、同じような批判がなされることもある）。このような場合、何のための対話なのかが問われることになる。「多元的世界」に共通の原則合意がないように、宗教間対話にも共通の基盤ないし目的がないように思われる。しかし、敢えて同意（同一性）を求めないことに寛容の利点を見出す立場もある。けれども、このことが宗教的寛容の意味を価値相対主義に閉じ込め、その場に安住することを正当化し、ファンダメンタリズムと真剣に向き合わない怠惰を生んでいると指摘することもできよう。

宗教的寛容の限界を露呈する宗教的テロリズム：アーサー・シュレシンジャーが言う「宗教的狂信主義」やファンダメンタリズムの脅威を

前にして、宗教的寛容とは如何なる意味を持つのか。例えば、ロックの場合は「人間の社会に反対的な意見、あるいは市民社会の維持に必要な道徳的規則に反対する意見はすべて、為政者によって寛容に処置されるべきではないということです。けれども、実際上はこうした例はどの教会にもほとんどありません。なぜなら、いかなる教派も、明らかに社会の根底を掘りくずすことになるような、したがって全人類の裁きによって断罪されるようなことを、宗教の教義として教えるに適したものと考えるほどに気違いじみた状態になることは、容易にありえないでしょうし、そんなことをすれば、自分たち自身の利益も平和も評判も、すべてが台なしになってしまうであらうから」³⁹⁾との認識、ジェファソンの場合は「道徳をくつがえすような教義をもつ宗派があらわれると、良識が公明正大な態度をもって善悪を見分け、邦政府に厄介をかけるほどのこともなく、新宗派は嘲笑によって社会からしめ出されるのである」⁴⁰⁾との認識があった。しかし、我々の場合では、そのような良識的な前提が崩壊しているわけである。まさに社会の根底を崩落させ、全人類の裁きによって断罪されるような「宗教的テロリズム」が横行しているのであり、当然と思われる道徳や良識が足蹴にされているのであるから、寛容の余地が全く見失われてしまい、ただ虚しくなる。つまり、宗教的寛容が全く無意味になるグループを如何に宗教的に寛容するのが問われており、それは単に寛容でないものを如何に寛容するのかという理論上のディレンマを凌駕して現実に迫り来る。さらに、この場合では、寛容の主体と客体が自己と他者の関係（単なる対人関係）から、組織と組織、国家と国家、文明と文明の関係まで拡張されてしまっており、そこには多元的な価値観が複合的に交錯しており、事態の複雑さを一層増している。

以上の問題をクリアーする宗教的寛容とは、どのようなものなのか。例えば、の解決を求めるならば、宗教的寛容を宗教的絶対性の相対化として規定することは、あまり意味がないであろう。何故ならば、真理要求が問題の根本であって、それは特殊的な宗教性を相対化することで解決されるものではないからである。むしろ、クリストフ・シュヴェーベルが述べるように、「寛容の規律は宗教的アイデンティティーの相対化においてではなく、むしろ宗教的アイデンティティーの深められた自己化において基礎付けられる」⁴¹⁾のであり、「宗教的伝統の根源からの批

判』⁴²⁾がファンダメンタリズムを宗教的に寛容することになるのではない(法的、制度的、社会的に寛容することはできない)。そして、その方向が内容的寛容の深化に関係する。つまり、宗教的絶対性を放棄することなく、自己を批判的に開くことができるというロジック、これを模索することが決定的に重要であると思われる。自己の真理要求が排されることなく(それは自己絶対化の誇示を意味するものではない)それでいて他者の真理要求をも肯定的に承認できる内容的寛容が求められねばならない。それが、絶対性と相対性の融和された宗教的寛容であり、形式的寛容以上の積極性を持っている。少し長くなるが、この点で示唆的な滝沢克己の言葉を引用しておこう。

「信教の自由」ということは、ややもすればひとがそう思いがちなように、「何かを信じようと各自の勝手だ」ということではない。宗教の事はたんなる「私事」だということではない。いな、私たち各自が人として本当に自然に、根本的ないかなる無理もなしに、いきいきと毎日を生きるためには、何よりもまず第一に、真に信ずるに足るものを信じなくてはならぬ。そうして真に信ずるに足る人生の支点・基盤は、私たちのうえに見てきたように、唯一つしか存在しない。そこに、他の何かを選ぶうる「自由」などというものは、いかなる人にも属しえない。その他の何かを窮極の支えとするということは、すなわちその何かに仕かけられた悪魔の罠に落ちるということ、人間本来の故郷を迷い出て永遠の滅びの淵へ突っ走るということであるほかはない。そういう意味では、そこに「寛容」などというものの這入る余地はない。ただ、絶対に有無を言わさぬ厳格さがあるばかりである。しかし生ける真理のこの厳格さは、これもまたすでに私たちの見たとおり、それじたい果てしない人の罪にもかかわらず、最後の最後まで人を手放すことのない、絶対無償の慈悲である。神人一体の事実、仏凡一体の真理は、すべての人、一人一人にたいして、絶対に厳格であるまさにそのことによって絶対に寛容なのだ。真正の宗教家のすがたにおいて同時に見られる不思議な厳しさと寛やかさは、すなわち、人のものならぬこの真理、真に実在する義と愛の、おのずからなる一つの反射にほかならない。(中略)これに反して宗教の事にかんする人間の「自由」と「寛容」が、神人一体のかの厳粛な基点を離れて、ただそれだけで空想された「人間」のそれにすぎない

とき、一宗一派を超えて集まり、「イデオロギーの囚われを棄てて話しあう」などといっても、私たちはけっして心の底からの協力関係に入ることにはできない。よく立ち入ってみれば、そこに支配するものは依然として、各宗各派の勢力の、維持拡大のひそやかなる欲望が、そうでなければどこか投げやりで無責任な気分すぎない。まして宗教の事、信仰の事は、ただ「私の事」であって、他人の干渉を受ける筋合いでないというだけの「信教の自由」は、そのじつ、既成宗教のあれこれに輪をかけて安易で頑固な、「私の」生活の仕方、ものの見方の弁護以外の何ものでもありえない。⁴⁹⁾

絶対性と相対性の融和された宗教的寛容は、内容的寛容を積極的に深めることで得られる。そして、この志向性は「宗教的寛容」概念の形成過程に底流していると思われる。筆者は、ここに宗教的寛容の還流の可能性を看取したい。

結論 宗教的寛容の涵養

我々はこれまで寛容の対象を外的に求めてきた。しかし、状況や条件の変化によって、寛容の有効範囲は曖昧になる。宗教的寛容は外的対象に関する形式的寛容としてのみならず、外的触発と内的深化のバランスの上に成り立つ内容的寛容として規定されるべきであろう。これによって、その有効範囲が明確になると同時に、拡張されるのではないか。つまり、宗教的寛容の有効範囲は、自己を外（他者）に向けて広げることと、自己を内に向けて深めることとの均衡の経験にある。従って、宗教的寛容から道徳的価値を分離することはできないし、コンテクストの多様性に左右されないという意味では普遍性を認めることもできよう。宗教的寛容の神学的基礎付け、哲学的概念化、合法的制度化のプロセスは、次に宗教的経験の段階に進むことになる（ここで問題にしている「宗教的」という事柄は、ティリッヒ的に言えば、特定教団に限定された狭義の宗教を越え、人間の精神性の深みを示すような広義の宗教を意味している。他日、この規定についても詳細な検討が必要であろう）。この経験というアスペクトが、論理的に雁字搦めにされた「寛容」を救い出す契機にならないものか。以上、筆者なりに「宗教的寛容」を宗教的に考察した次第である。

社会における寛容の過剰は放縦を招き、寛容の不足は抑圧を招く。寛容の態度は、歴史的伝統に由来する道徳に基づかなければならないし、かつ理性の自律によって涵養されなければならない。同様に、宗教的寛容は歴史的経験則と論理的合理性が合流する地平に、その成立を目指すべきであり、両者の平衡を追い求めていく中で（形式的にも内容的にも）得られるものであろう。世界が正当な宗教的寛容を涵養し、「不可欠なものにおいては統一、不可欠でないものにおいては多様、全体においては愛」（ゲオルグ・カリクストゥス）⁴⁴⁾ という標語を共有できる日が到来することを願う。

* * * * *

附論 錯綜する「寛容」概念

常々「寛容」について議論する上で難しいと思うのは、概念的なコンセンサスが殆ど共有されていないということである。何ら断りなく「寛容」と言うが、一体それは何を意味しているのか。一見すると自明であるようだが、実は何の合意もなしに恣意的に流用されているのが、寛容の実態ではないだろうか（概念の使用というレベルでも、実際の運用というレベルでも）。ここでは、寛容概念一般の錯綜について考えてみたい。差し当たり、漠然とイメージされている寛容について反省を加えたい。というのも、素朴な寛容理解が、この用語の適用を錯綜させる一因になっていると思われるからである。

一般的に言って、寛容とは文字通り⁴⁵⁾、他者に対して寛く心を開き、自分とは異なる意見をも受け容れるような徳目として考えられ、現代社会にあっては人類が共有すべき普遍的価値として見なされている。この場合、寛容は美德であり、非寛容は悪徳であるような印象を受ける。しかし一方で、昨今の世情に鑑みると、自由そのものが放縦へと転落しつつあり、寛容はオポチュニスティックに乱用されることで、道徳的秩序を破壊しかねない無規範的かつ無批判的な無関心を助長させているようにも見受けられる。例えば、この点で、亀井勝一郎の指摘は興味深い。「寛容の美德というが、寛容とは何か。相手の心の奥をよく推察し、その意をくみ、けっして軽率には断定しない心がけはむしろ美しい。そうあらねばならぬが、私は自分に即して言うのだが、人間の寛容は非寛容

と同じ程度の危険を伴うということである。人間の寛容を疑うと言ってもよい。何故なら、それは実にしばしば、拒絶を知らぬ精神の怠惰を意味しているからである。ものわかりがよいと言われることはけっこうだが、ものわかりのよすぎる人間が多いのではあるまいか。つまり寛容の名において、際涯のない妥協を伴うことを私はおそれる⁴⁶⁾。

ここで注意を促したいのは、寛容の成立条件についてである。例えば、いつも寛容でなければならないのか、無条件の寛容は果たして成り立つのか、寛容ではない相手を寛容しなければならないのか、という基本的な問題⁴⁷⁾である。寛容の対象が単に傾向性、趣味、嗜好に関わるものであれば問題にならないだろうが、それが道徳的判断に関わるものであった場合、極めて困難な問題が生じる。つまり、自分自身が道徳的に容認できないもの（あるいは、はっきり悪と分かるもの）に対しても寛容でなければならないのか⁴⁸⁾。この場合、寛容には道徳的に不正であると判断されるものであっても許容するということが含意されている。しかし、寛容が個人の徳であり、社会（公共）の善であると認識されている場合、不正を見逃して許すことは正しいことなのか。この相反する含意が、メンダスの言う「寛容のパラドックス」に他ならない。ミルの立場（自律に基づく寛容擁護論）であれば、たとえ不正であると思われるにせよ、当人が自分で選んだということが重要であり、その意味において、悪すらも許容し得る寛容が擁護されるであろう。敷衍すれば、選択主体としての個人が自分自身の責任で判断し、自由に選び取ったものである限り、それは如何なるものであろうとも寛容の対象とされるべきである。この考え方には、個人の判断は常に合理的に行われるはずであるという期待が含まれているが、それは余りにも楽観的であると言わざるを得ない。公共の福祉に著しく反するものを何ら咎めだてしないで寛容することは、人を生きるがまま放任する無関心に過ぎないことになり、そうした態度は現実社会の中で評価されるはずもなく、むしろ「拒絶を知らぬ精神の怠惰」との謗りを免れないであろう。寛容の対象を一切限定しないのであれば、それ自体が善である道徳的価値としての寛容は成立しないということになる。しかし、そもそも寛容とは道徳的に考えられるべき事柄なのか。

我々は断りなく「寛容」の用語を用いてきた。「寛容」という日本語には心の広さ、大らかさ、ある種の包容力が含意されており、そのこと

は当然、意味内容にも反映される。つまり、寛容のイメージは日本語で考える限り、積極的な徳として映るが、対象の無限定性と相俟って、その適用範囲は曖昧模糊としたものとなる。要するに、素朴にイメージされた寛容では、その対象如何によって積極的な徳であることはできないし、かえって論理的なパラドックスに陥り、適用範囲を混乱させてしまう。そこで、我々は寛容の射程をヨーロッパ的に規定することで、その成立条件を明らかにしておきたい。

我々はロックの定義に倣って、寛容を迫害の対立概念、つまり強制力の排除として理解する。さらに、tolerance の語源 *tolerantia* (忍耐、我慢) に倣って、耐え忍んで自己を抑制する義務として理解する。寛容の対象については、メンダスの見解に即して、嫌悪、否認、憎悪と結びついた多様性とし、その成立条件については、寛容の主体 (the tolerator) が寛容の客体 (the tolerated) の行為に干渉し、影響を与える立場にありながらも、強制力の行使によってそれを一掃しないことと規定しておく。我々は無用の混乱を避けるため、寛容を単なる容認、承認、追隨、あるいは単なる無関心、非干渉というように理解せず、ある条件を設定することによって機能する概念であると見なす。又、「寛容のパラドックス」に陥らないため、寛容それ自体が善なのか、徳なのか、そういった価値判断を一旦留保しておく (但し、宗教的寛容に関しては、その限りではない)。このような理解を前提しておけば、「寛容」の適用をめぐる錯綜が幾分かは解かれるのではないかと思う。畢竟するに、寛容は字義に反して、その射程は狭いということである。

注

- 1) 本研究報告は 21 世紀 COE プログラム「グローバル化時代の多元的人文学の拠点形成」傘下の研究班「多元的世界における寛容性についての研究」第 4 回研究会 (2003 年 6 月 28 日、京都大学) において口頭発表されたものを論文化したものである。
- 2) 寛容の事例研究として、実践的な争点 (権力、階級、ジェンダー、宗教、教育、市民宗教) を論じた Michael Walzer: *On Toleration*, Yale University Press 1999、フランスの宗教政策 (非宗教性) に関するジャクリューヌ・コスタ＝ラスクー著、林瑞枝訳『宗教の共生 フランスの非宗教性の視点から』(らぶらりあ選書) 法政大学出版局、1997 年を参照されたい。
- 3) スーザン・メンダス著、谷本光男・北尾宏之・平石隆敏共訳『寛容と自

- 由主義の限界』（叢書フロネーシス）、ナカニシヤ出版、1997年、10頁。
- 4) 山折哲雄監修『世界宗教大事典』、平凡社、1991年、431頁。
 - 5) 大貫隆・名取四郎・宮本久雄・百瀬文晃編集『岩波 キリスト教辞典』、岩波書店、2002年、253頁。
 - 6) グスタフ・メンシング著、下宮守之・田中元共訳『宗教とは何か 現象形式・構造類型・生の法則』（叢書ウニベルシタス121）、法政大学出版局、1983年、359-360頁を参照。
 - 7) ちなみにメンシングによれば、形式的寛容とは近代的な「信教の自由」とは別に、既に国家と民族が宗教上の統一性を形成している状況で異教的祭祀がこの統一性を乱さない限りにおいて許されるという意味での、例えば、シンクレティズムや古代ローマ帝国の宗教政策に見られるものであり、内容的寛容とはキリスト教信仰が世界の諸宗教において様々に相違した形で現れているという意味での、例えば、神秘主義の宗教的直観に見られるものと考えられる。
 - 8) キリスト教の寛容理解（聖書思想との関連など）に関する概説として、Ingo Broer / Richard Schlüter (hrsg.): *Christentum und Toleranz*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996 を参照されたい。又、宗教的寛容の全般的な概念史については、Catharine Cookson (ed.): *Encyclopedia of religious freedom*, Routledge 2003 が詳しい。
 - 9) エルンスト・ベンツ著、南原和子訳『キリスト教 その本質とあらわれ』、平凡社、1997年、223頁。
 - 10) 前掲書、224頁。
 - 11) 大貫隆・名取四郎・宮本久雄・百瀬文晃編集、前掲書、253頁。
 - 12) 下川潔『ジョン・ロックの自由主義政治哲学』、名古屋大学出版会、2000年、17頁。
 - 13) こうした不寛容の傾向は19世紀頃まで認められる。例えば、1832年のグレゴリウス16世の回勅「主の崇拜」では、良心の自由を許すのは狂気であると断罪されているし、1864年のピウス9世の回勅「謬説表」では、宗教的寛容は近代自由主義と近代国家の誤謬の一つとして数えられ、邪教的であると断罪されている。
 - 14) 古賀勝次郎「自由主義と宗教の問題」、『ヒューム体系の哲学的基礎 デイヴィッド・ヒューム研究』（行人社、1994年、261-284頁（特に266-272頁）を参照。
 - 15) この点で、宗教的寛容は「プロテスタント的文化価値」とも規定される。近藤勝彦『デモクラシーの神学思想 自由の伝統とプロテスタンティズム』（教文館、2000年、297頁を参照。又、これとは別の視点からの検討として、森安達也『近代国家とキリスト教』、平凡社、2002年、61-79頁を参照。

- 16) この時期、宗教的寛容をめぐる両極端の見解が表明されていることは興味深い。一方はピエール・ペールの寛容論『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注解』(1687年)であり、他方はカトリックの不寛容を誇示したボシュエの『プロテスタントへの警告』(1691年)である。
- 17) ベンツ著、前掲書、225頁。
- 18) 前掲書、227頁。
- 19) メンシング著、前掲書、359-360頁。
- 20) 例えば、Hans R. Guggisberg: *Sebastian Castellio, 1515-1563, Humanist and Defender of Religious Toleration in a Confessional Age*, tr., Bruce Gordon, Ashgate 2003 などがある。特にカステリヨのヨーロッパ諸国における影響史について、pp.238-268を参照。
- 21) 出村彰「解題 セバスチャン・カステリヨ『異端は迫害さるべきか』(1554年)」、出村彰・丸山忠孝・飯島啓二共訳『宗教改革著作集10 カルヴァンとその周辺』、教文館、1993年、309-323頁、及び、出村彰『カステリヨ』、清水書院、1994年、171-192頁に依拠している。他に伝記として、ステファン・ツヴァイク著、高杉一郎訳『権力とたたかう良心』(ツヴァイク全集17) みすず書房、1973年を参照した。
- 22) 出村彰訳「異端は迫害さるべきか」、出村彰・丸山忠孝・飯島啓二共訳、前掲書、49頁。
- 23) 例えば、近藤勝彦「ジョン・ロックの寛容論における神学的構成」、前掲書、115-146頁、Jeremy Waldron: *God, Locke, and Equality, Christian Foundations in Lock's Political Thought*, Cambridge University Press 2002を参照。
- 24) 下川著、前掲書、第1章の注67を参照。
- 25) ロックの時代背景に関して、以下の文献を参照した。田中浩・浜林正夫・平井俊彦・鎌井敏和共著『ロック』、清水書院、1968年、138-162頁。
- 26) この点に関しては、大澤麦「現代寛容論の一断面 J.ウオードロンならびにS.メンダスのロック解釈を手がかりに」、『聖学院大学総合研究所紀要』No.21、2001年、199-230頁が詳しい。
- 27) ロック著、生松敬三訳「寛容についての書簡」、大槻晴彦責任編集『ロック ヒューム』(世界の名著27) 中央公論社、1968年、350頁。
- 28) 前掲書、350頁。
- 29) 前掲書、379頁。
- 30) ミルトンも『真の宗教、異端、分派、寛容について』(1673年)で同旨を展開している。
- 31) Toleration Actは「信教自由令」以外に、「寛容令」と訳されるが、厳密には「刑罰免除法」と訳されるべきであった。この点からも、「寛容」

- の有効範囲は限定的であることが分かる。下川著、前掲書、17頁を参照。
- 32)「(十六) 宗教、あるいは創造主に対する礼拝およびその様式は、武力や暴力によってではなく、ただ理性と信念によってのみ指示されえるものである。それ故、すべて人は良心の命ずるところにしたがって、自由に宗教を信仰する平等の権利を有する。お互いに、他に対してはキリスト教的忍耐、愛情および慈悲をはたすことはすべての人の義務である」(斎藤真訳『ヴァージニアの権利章典』、高木八尺・末延三次・宮沢俊義編『人権宣言集』、岩波書店、1957年、112頁)。
- 33)「何人に対しても、宗教的礼拝に参列し、宗教的特定場所を訪れ、または教職者に経済的支援を与えることを強制してはならない。何人に対しても、その宗教上の思想見解または信仰のゆえをもって、強制、制限、妨害を加え、または、身体もしくは財産に関して負担を課し、その他いっさいの困苦を与えてはならない。すべての人は、宗教についての各自の思想見解を表明し、これを弁護、支持するの自由を有する。しかし、宗教についての各自の思想見解のいかにを理由としては、各自の市民のおよび法的資格・能力に、その減少増大その他何らの変更をも来たさしめてはならない(ジェファソン著、松本重治訳『ヴァージニア信教自由法』、松本重治責任編集『フランクリン ジェファソン ハミルトン トクヴィル』(世界の名著33)、中央公論社、1970年、271頁)。
- 34) この点については、種谷春洋『近代寛容思想と信教自由の成立 ロック寛容論とその影響に関する研究』(基礎法学叢書7)、成文堂、1986年を参照されたい。
- 35) ヴォルテール著、中川信訳『寛容論』、現代思潮社、1970年を参照。啓蒙主義の寛容理解については、エルンスト・カッシーラー著、中野好之訳『啓蒙主義の哲学 上』、ちくま学芸文庫、2003年、261-294頁が詳しい。
- 36)「世俗主義」については、金子晴勇『近代人の宿命とキリスト教 世俗化の人間学的考察』、聖学院大学出版会、2001年、29-32頁、38-40頁を参照。
- 37) 特に、アメリカの市民宗教が持つ問題性について、リチャード・ピラード、ロバート・リンダー著、堀内一史・犬飼孝夫・日影尚之共訳『アメリカの市民宗教と大統領』、麗澤大学出版会、2003年が興味深い。
- 38) 例えば、山折哲雄の議論である。「宗教的対話の論争における攻撃性のかわりに、それ自体として共存の道をゆく宗教と宗教の棲み分け性といった問題がそれである。その場合それぞれの宗教(もしくは信仰)は自己をとりたてて主張することがない。そもそも主張する必要がない。なぜならこの宗教的共存の世界に生きる信仰の多くは多神教的な原理や価値にもとづいて、多元的な信仰のなかに生きてきたからである。(中略)一神教的な自己主張はしばしば宗教的共存の秩序を破壊する役割をはたしたのであ

- り、その結果、自己の一神教的価値観の優位性にもとづく宗教的対話を押しつけてくるといった状況が生じたのである」(「宗教間対話」の虚妄性「宗教的共存」との対比において、南山大学宗教研究所編『宗教と文化 諸宗教の対話』、人文書院、1994年、90頁)。
- 39) ロック著、前掲書、389頁。
- 40) ジェファソン著、中屋健一訳『ヴァージニア覚え書』、岩波書店、1972年、289-290頁。
- 41) Christoph Schwöbel: Toleranz aus Glauben, Identität und Toleranz im Horizont religiöser Wahrheitsgewissheiten, in: Christoph Schwöbel / Dorothee von Tipprch (hrsg.): *Die religiösen Wurzeln der Toleranz*, Verlag Herder: Freiburg 2002, S.21.
- 42) cf., *ibid.*, S.18-21.
- 43) 滝沢克己「現代の事としての宗教」、『宗教と道徳』(岩波講座哲学15)、1968年、47-48頁。
- 44) 筆者はカステリョとロックの間に、カリクストゥス(1586-1656)の寛容論『ルター派と改革派との間に行われている神学論争、及び基本的教理における一致を基礎として両派が互いに兄弟愛と寛容の精神を持つべきことについての意見』を位置付けたいと考えているが、原典を入手するまでに至っていないので、今後の研究課題としたい。カリクストゥスの生涯と思想については、以下の文献が詳しい。Christoph Böttigheimer: *Zwischen Polemik und Irenik, Die Theologie der einen Kirche bei Georg Calixt* (Studien zur systematische Theologie und Ethik 7), Lit Verlag 1996.
- 45) 「寛容」の字義については、高島元洋「儒教の寛容について 古学を中心に」、竹内整一・月本昭男編『宗教と寛容 異宗教・異文化間の対話に向けて』(宝積比較宗教・文化叢書1)、大明堂、1993年、96-99頁を参照。
- 46) 亀井勝一郎「非寛容の美德」、『亀井勝一郎人生論集6 日本の理想像』、大和書房 1967年、39頁。
- 47) こうした問題設定は「寛容」の基礎論に当たるので十分に検討されねばならないが、他日に期したい。例えば、中野敏男「無条件な寛容はありうるのか」、佐藤康邦・溝口宏平編『モラル・アポリア 道徳のディレンマ』(叢書 倫理学のフロンティア) ナカニシヤ出版、1998年、104-113頁、Michael Walzer, *ibid.*, pp.80-82、Bernard Williams: *Toleration, An Impossible Virtue?*, in: David Heyd (ed.): *Toleration, An Elusive Virtue*, Princeton University Press 1996, pp.18-27, T. M. Scanlon: *The Difficulty of Toleration*, in: *ibid.*, pp.226-239、アンドレ・コント＝スポンヴィル著、中村昇・小須田健・C. カンタン共訳『ささやかながら、徳について』、紀

伊國屋書店、1999年、269-294頁などを参照。

- 48) エリザベト・ラブルースの指摘によれば、「寛容」には18世紀初頭まで「悪に対するだらしのない容認」(エリザベト・ラブルース著、森田安一訳「宗教的寛容」、『西洋思想大事典』第2巻、平凡社、1990年、449頁)という非難が含意されていたようである。そのような意味で「寛容」を理解するならば、こうした困難な問題を考える必要はないのかもしれない。

(京都大学大学院文学研究科博士後期課程)