

寛容と対話

氣多 雅子

第一部 ロックの『寛容書簡』をめぐる

1. はじめに

宗教的寛容の問題は、十七世紀のヨーロッパ社会において切迫した政治的社会的論争の主題であり、ロック（1632-1704）の寛容の思想は、そのような現実の政治的宗教的争いを受けて、形成されたものである。この思想は、純然たる哲学的ないし神学的議論とは性格を異にする。ラテン語で書かれたこの『寛容書簡』には、抗議派、反抗議派、ルター派、カルヴィン派、再洗礼派、ソシヌス派、長老派などのプロテスタント諸派、聖ヨハネのキリスト教徒、ローマ・カトリックの名称と、マホメット教徒、ユダヤ教徒、アメリカの異教徒、無神論者という名称が出てくる。（ちなみに、ポプルの英訳本では、プロテスタント諸派の名称は、当時のイングランドの状況に置き換えて、長老派、独立派、再洗礼派、アルミニウス派、クェーカー派などとなっている。）つまり、この書の寛容思想は、十七世紀ヨーロッパにおいて宗教が多元化し、激しい争闘を引き起こしたという現実の状況に対する、真摯な思想的応答であり、具体的な処方箋であった。それ故、「新たな対話的探究の論理の構築」というテーマをもつ我々の研究の初期の段階に、この書の思想を把握しておくことは必要かつ適切であろう。

『寛容についての書簡（*Epistola de Tolerantia*）』は1689年にオランダのハウダで、著者名を伏せて出版された。クリバンスキーによれば、この書が書かれたのは、盟友シャフツベリー伯の失脚後、彼がオランダに亡命していた時期、1685年11月から数ヶ月の間であった¹⁾。題名に「書簡」とあるように、手紙の体裁をとったごく短い論文であり、アムステルダム在住のレモンストラント派の神学者リンボルク（Philip van Limborch）との間でなされた議論がこの『書簡』の執筆を促したと考えられている。匿名で出版されたことに関してであるが、オランダでも

イギリスでも、著者がロックであることはすぐに噂になったにも拘らず、ロック自身がこの書を自分の著作であると認めたのは、その死の数ヶ月前であったと言われる。彼が著者であることを隠し続けたのは、この書の思想が当時においてかなり急進的なものであったからだと推測される。

ロックは『書簡』以前にもいろいろな著作で、宗教的寛容の問題について言及しており、その内容には変化が見られる。1660年頃のロックは、国教会派の立場から、為政者が社会の平和と福祉のために他派の礼拝形式を統制することを是認するという保守的な意見を開陳している。1667年の『寛容論 (An Essay concerning Toleration)』(未刊)では、為政者の宗教的寛容が主題として論じられた。その約二十年後に書かれた『書簡』は、ロックが宗教的寛容について最終的に到達した考え方を示す著作だと見なされている。

そして、クリバンスキーが「冗漫で読みにくいことの多い寛容の問題を扱った多くの先行作品から、ロックの『書簡』は、その簡潔な論考の仕方や、実際的政策に関するその基本的感覚の点で、また難解な思弁も神学的論争も含んでいないという点ではっきりと区別される」²⁾と述べているように、この書はその論述の水準によって、他の作者の論述に比して特に高く評価されている。それだけでなく、この書の内容は、十七世紀のイギリス市民革命がめざした信教の自由の内実を示すものだと見なされている。したがって、その後の寛容の問題に関する議論はこの『書簡』を出発点とすることになるのである。また、この書は出版されて直ちにウィリアム・ポプル (William Popple) によって英訳され、ラテン語版ではなく英語版が流布することになるが、それをトマス・ジェファーソンが読み、「ヴァージニア権利宣言」の起草に大きな影響を与えたことが、この書の意義をさらに大きくしている。アメリカ合衆国憲法に規定される信教の自由は、ジェファーソンの思想に基づいている。

なお、ポプルの英訳については、いろいろな問題が指摘されている。ロックはこの英訳本に関して、「後に私の関知することなしに (without my privity) 英語に翻訳された」³⁾と述べている。この「私の関知することなしに」という語句をめぐって、「私の知らないうちに」と解するべきか、「私の同意なしに」と解するべきか、研究者たちに論争があるようである。こういう論争が出てくるのは、ポプルの英訳がラテン語版の厳密な逐語訳ではなく、内容的に微妙な違いが存するからである。し

かも、英語版にはポプル自身による序文が付いており、「絶対的な自由、公正で真正な自由、平等で不偏不党な自由こそ、我々が必要としているものである」というロックより一段と急進的なポプルの主張が表明されている。訳文の内容にも、このポプルの立場が反映している。したがって、ロックの寛容思想を研究するには、あくまでラテン語版に基づくべきであろう。しかし、現代の信教自由の問題は、世界政治・世界経済におけるアメリカの抜きんできた地位によって、アメリカ社会の考え方が最も大きな影響力をもっている。それを考慮すると、ポプルの英訳版はそれ自体で研究されるべき意義をもっていると言えるであろう。

2．国家と宗教

『書簡』を貫く基本的立場は、国政の問題と宗教の問題とをはっきり区別すべきだということである。

ロックによれば、「国家とは、市民の財産を保持し促進するためののみつくられた人間の集まりである」⁴⁾。この場合の「市民の財産」とは「生命、自由、からだの健康と苦痛からの解放、土地とか貨幣とか家具その他のような、外的な事物の所有」を意味する。これらの事物の正当な所有をすべての人民のために整え保護するのが、為政者の義務であり、逆に言えば、為政者の全権限はこれらの財産を配慮し増進することのみ制限される、というのがロックの主張である。

それは逆に言えば、魂の救いには政治的な権力の支配が及ばないということの意味するが、その理由を彼は三つ挙げている。第一は、魂の救いについての配慮は、為政者に限らず、他人によってなされ得るものではないからである。救いをもたらす宗教の力と効験は信仰にあり、信仰は他人の指図によってい動かされるものではない。第二は、為政者の職権はすべて外的な力による強制にあるが、救いをもたらす宗教は心の内的な確信のうちにあるからである。第三は、法の権威や刑罰の力が人の心を変えることができても、それは魂の救いには無益だからである。これら三つの理由は、結局、一つのことに収斂する。

だが、宗教の事柄は、個人の内的な確信の問題に止まらない。宗教にも公的な側面があり、外面的な行為が問題にならざるを得ない。ロックは、教会とは何か、教権とは何か、を論ずることで、その問題についての主張を明らかにする。

ロックは、「教会とは、魂の救いのために神に受け入れられるだろうと信じるやり方で、神をおおやけに礼拝するため、人々が自発的に結びついている自由な集まりである」⁵⁾と述べる。「自由で自発的な結社」であることで、教会は国家とは根本的に異なる。このような自由な結社も一定の法秩序をもたなければならないが、それを規定する「教権」と「教会法」は、神の公的な礼拝とそれによる永遠の生命の獲得というこの教会の目的にもっぱら従うことになる。即ち、教会の成員は、外的な財産の所有と使用に関しては、何ら教権と教会法の支配下にはない。では、教会権力とはどのような仕方で働くのか。その最高にして究極的な力は、成員を教会から追放することであり、教会法による最終的な処罰は、処罰された人がその教会の一員でなくなることだとされるのである。(なお、「教会 (ecclesia)」は「宗教的結社 (societatis religiosae)」とも言い換えられており、実際にはロックの念頭にあったのはあくまでキリスト教の教会であったにせよ、教会を社会的組織体の一形態として捉える視点は教会の概念規定を他宗教のそれへと敷衍可能なものになっている。)

この区別によって、宗教と国家とは、それぞれ互いに侵害されるべきでない別の領域に属するものとなる。ロックは、支配権は恩寵によって基礎づけられているというウイクリフの主張には真っ向から反対する。国家（世俗）と教会（宗教）とは、その起源においても、目的においても、本質においても、全く異なっていると見なされるのである。この考え方は、当然、イギリスの国教会のような政治的体制と一体化した教会のあり方を退けるものとなる。

この場合の「寛容 (toleration)」という概念の反対語は「押し付け (imposition)」、「干渉 (interposition)」であり、「寛容」は第一義的には、為政者が個人の信仰と礼拝に干渉しないことを意味すると解される。為政者（国家）が個人に対してもつ強制力は圧倒的なものである故に、宗教的寛容はまず国家に対して求められる。その理論的根拠が宗教と国家の原理的区別であり、その区別が近代市民社会の「政教分離」の原則として仕上げられてゆくのである。

3．政教分離原則の展開

ロックがこのように国家と宗教の領域を区分したことは、二つの意義をもつことが可能である。第一は、国家権力から人々の信仰を守るとい

うこと、つまり、信教の自由に基づく公的空間としての教会を守護するということである。第二は、教会の容喙から国家を守るということ、つまり、宗教の立ち入らない領域を確保するということである。ロックの記述は直接には第一の意義に即しているように解釈できるが、人々の信仰に国家権力が介入するに至る要因は、為政者の属する教会がその教会の教義や儀礼を全国民に強制するように為政者に働きかけることだと考えられる。したがって、ロックの政教分離は、むしろ第二の意義に重点を置きつつ、両方の意義をもつものと解釈されよう。

『書簡』に影響を受けたジェファソンは政教分離を第二の意義で理解し、合衆国憲法改正第一条の成立に尽力したと言われる⁶⁾。各州において政権に対して教会が強い力をもっていたアメリカの当時の事情が、その意味での政教分離規定を要求したのであろう。だが、イギリスをはじめヨーロッパにおいて近代市民国家が形成され成熟する過程では、国家が教会に対してはるかに強大な力をもつものとなっていた。政教分離の原則は、そこでは、強大となった国家権力から信教の自由を保障するものとなった。日本国憲法の政教分離規定も、最高裁によれば、信教の自由を守るための手段として位置づけられている。

このようなロック以後の政教分離原則の展開を考慮すると、ロックの規定は、国家の国民に対する強制力を限定されたものとして提示した点、それから、国政の領域を宗教中性的（religiously neutral）なものとして囲い込んだことで信仰と精神的活動に一層の自由を確保した点において、近代市民国家の形成に重要な意味を持っていたと評価される。宗教は国家外の領域を代表するものであるが、教育や経済もそこに含まれてくる。そこは社会の自由な活動に委ねられる領域であって、この領域の豊かさから、宗教的寛容だけでなく人身的拘束の排除、契約・移転・言論の自由などの「市民的自由」と呼ばれる自由権が結実してきたと考えられる。この自由の領域の確保と国家の強制力の限界付けとは相関的であり、近代市民革命によって国家はこの相関性の上に再構成されたのであって、現代世界の我々の国家もその延長線上にある。ロックが『政府論二論』で著した市民社会のあり方は、名誉革命におけるブルジョワ自由主義思想を代表するものだと見なされているが、彼の『書簡』が当時の寛容の思想の到達点を示すものと解されるのも、市民国家の理念の成熟と寛容思想の成熟とは切り離せないものだからである。

しかしまた、「市民の財産を保持し促進するためにのみつくられた」（傍点筆者）というロックの国家の規定は、現代の我々にとってどこまで妥当と言えるであろうか。近代国家はブルジョワジーの国家から大衆国家へと転換し、人々は文化的な生活の維持や福祉の保障を国家に求めるようになった。たとえば、我々がよく耳にしている「福祉国家（welfare state）」という言葉は、ヒットラーの支配するドイツに対立する国家のあり方としてイギリスのテンブル（W. Temple）が提唱したものであるが、先進諸国において二十世紀の国家の果たすべき役割を指し示してきた概念と言える。「福祉国家」とは「完全雇用と社会保障政策によって全国民の最低生活の保障と物的福祉の増大とを図ることを目的とした国家体制」⁷⁾を意味するが、この目的のために政府が積極的に市場に介入して是正を行うような経済体制をも伴っており、国家の行政権は拡大し、国家が国民生活に深く関与するようになった。しかし、一九七〇年代以降、財政的問題から福祉国家の危機が語られるようになり、グローバル化が進行する経済の動向とあいまって、現在では国家の役割が縮小される方向にあるのは周知の通りである。たとえば小国の経済を破綻させるほどの強大な経済力をもつ多国籍企業がアメリカやその他の国の国益に支配されずに独自の原理で動くということが起こってきているように、現代世界では「国家」が必ずしも最強の強制力の主体ではなくなっている。その一方で、現代の国家の立法府・行政府は人間の死の判定にまで口を挟むようになってきている（脳死問題）。科学技術に浸透された我々の生活形態が、生老病死の問題にまで国家機関の関与を必要とするようになってきている。ロックの時代には国家の本質や起源をめぐる議論が政治や経済や社会を主導する役割を果たしてきたが、現代世界では国家の本質や理念を語る地平が変容していると言わねばならないであろう。

そして、現代世界では宗教について語る地平もまた変容している。ロックの時代に国家の役割がかように限定されていたのは、教会が担っていた大きな社会的役割を侵害しないためであった。他方、現代の「小さな政府」という方向付けによって、これまで政府が担ってきた大きな役割の或る部分を民間の営利組織ないし非営利組織が代替することが期待されているとしても、そこでの宗教的結社の役割はきわめて限定されたものになるであろう。

4．寛容に関する各人の義務

「寛容」はしかし、為政者だけに求められるのではない。ロックは、上記のように国家と教会とを区別した上で、教会、私人、聖職者、為政者が寛容に関して如何なる義務を持つかを改めて論じている。それを要約すると以下ようになる。

第一に、寛容であれという要求は、宗教的結社が結社の法の違反者を除名することを妨げないが、除名のもつ効力が、除名された者の市民の身分や財産に決して及んではない。

第二に、如何なる私人も、別の宗教や他の礼拝形式を奉じているという理由で、他人の市民的財産を侵害したり毀損したりしてはならない。また、この私人相互の関係に求められることは、諸教会相互の関係にも同じように求められるべきである。教義の真实性と礼拝の純粋性に関する二つの教会間の論争に判定を下すことのできる裁判官は、地上のどこにもいないからである。そして国家にもまた、宗教を口実にして、相互に市民の財産を犯したり、世俗の権力を奪い合ったりする権利はない。

第三に、主教や司祭や長老や牧師などの聖職者は、宗教上の差異を理由に、懲罰のために、他人の生命や自由や財産を奪い取ることはできない。ただ議論の力によって、他の人々の誤りを打破するようにすべきである。

第四に、為政者の義務は、人民の魂の配慮を含まない。法は、臣民の財産と健康とを他人の暴力や欺瞞からできる限り守ろうとするものであり、自分の健康への配慮、自分の資産への配慮、ならびに自分の魂の配慮は本人自身に委ねられるべきである。したがって、為政者が、魂の救いについて教会の命令に従うことを人民に命ずることも認められない。

以上のように、ロックは、それぞれの主体における寛容に関する義務を論じている。これらの論述の最終的論拠となるのは、すべての人の魂の配慮はその人自身に属し、その人自身に委ねられるべきだということである。

5．公の礼拝

そして、ロックは、魂の配慮を自分自身と自分自身の良心とに委ねるべきであるということの次に、人間のなすべきことは、公の集會に結集して神を公に礼拝することであると主張する。「それ故、この自由に身

を置く人間は、教会という結社に入らなければなりません。その目的は、ただ相互の啓発のために集まりを行うだけでなく、自分たちが神の礼拝者であるということと、自ら恥ずることなき礼拝を、また神に対して不適當ではないし、神に受け入れがたいものでもないと思われる礼拝を、至高なる神に捧げるということを、公然と世の人々に示すためでもあるのです。そしてさらに、教義の純粹性と、生活の清らかさと、典礼の慎み深い美しさによって、他の人々を宗教と真理との愛へ引きつけ、ばらばらの個人によってはなされがたい他の事柄を実現するためでもあります」⁸⁾。

この公開性は教化伝道のために不可欠なものであるが、それは魂の配慮の徹底した個人性と不可分の関係にあるであろう。つまり、自分の救いへの配慮はただ自分ひとりにもみ関わり他人にはまったく関係ないと考えられるために、公開的な礼拝によらなければ、宗教は外的には知られ得ず、他者に伝えられ得ないと解される。だが、救いがあくまで自己の問題であるということと、自分の救いは自分ひとりには関わらないということとは、宗教の事柄の理解として区別されなければならない。ロックの主張は後者に強く傾いているように思われる。ロックは明言していないが、魂の救いを、個々の人間の精神的能力の問題、ないし注意・努力・勤勉さの問題として捉えているふしがあるが、そういう捉え方は救いの個人性を非常に狭小なものにしているように見える⁹⁾。

この捉え方は、ロックの宗教理解の一つの限界を示しているのではなからうか。救いを個々人の能力や意思の事柄として捉えることは、結局、信仰を個人の主観的な意見や思想と同列に置くことになる。宗教における個人性を突破するような仕方で開き出される普遍性は、ロックの視界には入ってこない。それが視界に入ってきたとき、宗教はデモニッシュな働き方をもすることが見えてくるはずである。だが逆に言えば、宗教のデモニッシュな働き方を切り捨てるからこそ、ロックにおいて宗教の公的側面が国家の仕事と穏健に調整され得るものとなっているとも言える。礼拝の公開性と、自分の主義主張を他者に伝え他者と共有するようになるための講演会や市民集会の公開性ととの間に、断絶はなくなるからである。

伝道ということは、ある種の政治的態度を必要とする。宗教の公的側面は、もし国政の領域のみを公的領域（官）と呼ぶならば、私人の自由

な行為に関わる私的領域に属することになる。ハーバーマスの言うように、この私的領域から市民的公共性が生い出ると解したならば、宗教の公的側面はこの市民的公共性が成熟する母胎としての役割を果たすものであった。ただし、ロックの言う意味でのこの宗教の公的側面は、自ら政治的なものに接近してゆく傾きをもっているように思われるが、それは救いの個人性がこの公的側面を純粋に維持するだけの膂力をもたないからであろう。近代の私的領域はやがて世俗化されてゆくが、そこで宗教の公的側面もある種の世俗化の影響を被る。バーガーの指摘するように、現代社会の宗教的結社の管理運営が官僚制化しているのは、その例である。宗教はその純粋な形態としては、私人の自由な活動の領域のなかでさらに個人の内面という小さな領域に囲い込まれてゆく。これが、宗教の私事化の現象である。

6. 礼拝と教義についての寛容

だが、ロックが行っている宗教の公的側面と国家の公共性との調整の仕方には、きわめて興味深いものがある。それは、寛容の内容をさらに明らかにすることである。彼は、外面的な礼拝と内面的な信仰とに分けて詳しく論じる。

外面的な礼拝形式ないし典礼については、次のように論じられる。即ち、典礼には、神の権威によらずしては、何ものも持ち込まれるべきではない。教会は自らのやり方で神を自由に礼拝することができる。しかし為政者は、教会の集まりにおいても、世俗の生活において合法的でない行為や国家に危害が及ぶ行為、たとえば幼児を犠牲にしたり、雑婚を行ったり、牧畜業が危機に陥っているときに牝牛を犠牲にしたりすることについては禁止することができる。その際、為政者は公共の福祉という口実で、権利を濫用しないように、最大限の注意をはらうべきである。為政者のこの寛容な態度は、キリスト教諸派の教会に対してだけでなく、偶像崇拝を行う異教徒に対しても全く同じように維持されなければならない。

続けて信仰について、次のように論じられる。即ち、世俗の法が、もっぱら信仰のために必要とされる思弁的な教義や信仰箇条を取り決めることは、決してできない。現世の財産を守るために社会に加わった後に、私人には来世の生活に関して、自分が神の御心にかなうと信じているこ

とを行えるという自由が残される。そこで各人において、まず第一に神への服従が、しかるのちに法への服従がなされねばならない¹⁰⁾。もし為政者が個人の良心にとって不法と思われることを命じたとしたら、個人はその命令に従うべきではない。他方、為政者によって寛容に扱われるべきではない教義は、人間の社会と相容れない教義、あるいは市民社会の維持に必要な道徳に反する教義であり、自分たちだけが特別な権利を持っていると見なす教義、あるいは自分たちの教会に属さない人々に対して支配権を認めるような教義であり、また、その教会に加入すること自体によってよその君主に服従することとなるような教義である。さらに、為政者によって寛容に扱われるべきでないのは、神が存在することを否定する人々である。

以上のロックの議論のなかで注目されるのは、為政者の寛容がすべての教義、すべての人々に対して求められているのではない点である。カトリック教徒は、その教会に属することによって教皇に服従することになる故に、寛容から除外されることになるであろう。無神論者も寛容から除外される。この除外は、宗教的寛容が絶対的無条件的なものではなく、社会における政治的な影響を測って相対的に求められるものであることを明確に示している。そもそもロックが一般に宗教的寛容を為政者に要求するのは、社会の平和と安定のために、寛容の方が不寛容よりも有益だという理由からである。したがって、ロックの精神に従って現代世界で寛容がどのように説かれるべきかを考えると、近代市民社会の維持を危うくするような宗教や宗派に対しては不寛容であるべきだということになる。そして、どの宗教や宗派が危険なものであるかの判断は、どこまでも実際的なべきである。それは、国内事情に注目するときと、国際的な関係に注目しなければならないときとでも違ってくるような微妙なものである。

なお、無神論者については、特に言及しておく必要がある。ロックは、神が否定されるならば、人間社会の絆である約束や、契約や、誓約は根底において崩れ去ってしまい、社会的無統制が帰結すると考える。つまり、無神論は内的な信念に止まるものではなく、実践的な帰結をもたらすものである故に、寛容されるべきではないと見なされる。しかし、世俗化の進行した現代世界では一般に、キリスト教徒の社会的実践と無神論者の社会的実践とは必ずしも乖離しない。第二ヴァチカン公会議

（1962～65年）は『現代世界における教会に関する司牧憲章』の中で、「無神論という用語は、相互に大きく異なった種々の現象をさしている」と述べて、次のように列挙する。

「明らかに神を否定する人もあれば、人間は神についてまったく何も言うことができないと考える人もある。また、ある人々は、神に関する問題は意味がないと思わせるような研究方法を用いてこの問題を取り扱う。多くの人々は不当にも実証科学の分野を越えて。あるいは万事が科学理論だけで説明できると主張し、あるいは反対に、どのような絶対的真理も完全に否定する。ある人たちは人間をあまりにも礼賛しすぎるために、神への信仰が無気力になってしまうが、これは神の否定よりは、人間の肯定に力を入れすぎであると思われる。ある人々は神の問題を取り上げようとしませんが、それは宗教的不安を感じないと思われ、また、なぜ宗教について関心を持たなければならないかが理解できないからである。そのほか、世の罪悪に対する激しい反発からも、また、ある人間的価値を不当に絶対視して神格化することからも無神論が生じることがまれではない。現代文明そのものも、その本質からではないが、あまりにも地上の事柄に夢中であるために、しばしば神への接近をいっそう困難にすることがある。」¹¹⁾

現代文明の支配する世界では、人々の世界理解自己理解はむしろ基本的に無神論に浸されているのであって、信仰ということは無神論への抵抗のなかで獲得されるといった方が適切であろう。そのような信仰は、有神論的であると同時に無神論的であるということもあり得る。もっとも、一九八〇年代から世界は世俗化ではなく、再聖化つまり宗教の復興に入ったという理解もある。しかし、復興した宗教は、宗教中性的な政治経済活動および精神活動との対比を決定的に刷り込まれている。それはこの対比を知らない宗教性とは根本的に質を異にしており、神なき世界が刻印された宗教性であると言ってよかろう。有神論者と無神論者、宗教者と宗教を否定する者とははっきりと切り分けることは、現代ではますます困難になっており、また無意味にもなっている。ロックの視野では、宗教上の争いとはまず第一に、イギリス国教会とピューリタン諸派とカトリック教会というキリスト教のなかでの争いであった。現代世界では、それはイスラム教、キリスト教、ユダヤ教、仏教等、諸宗教の間の争いであるとともに、宗教という事柄への関心が根本的に異なる者

の間の争いでもある。関心の異なる者間の争いという、たいした問題ではないように聞こえる。しかし、宗教への関心の異なる者同士の相互理解は、異なる宗教を奉ずる者同士の相互理解よりもしばしば困難である。

7. 「宗教」の定義

「無神論」という言葉の用い方が変化していることと連関して、「宗教」という言葉の用法がロックの時代とは大きく違ってきている。ロックの『書簡』のどこにも、「宗教」という言葉の定義はない。この言葉の定義は、その時代に何ら必要なかったからである。

しかし、現代ではこの言葉が何を指すのかが実際に問題にならざるを得ないのであり、それに現代でいちばん苦慮しているのはアメリカの議会と裁判所であろう。

アメリカ合衆国憲法改正第一条には「連邦議会は、国教を定立しもしくは宗教活動の自由を禁止する法律を制定してはならない」とあり、同憲法第六条には「宗教上の宣誓は、合衆国の官職または信任による公職に就く資格要件として要求されてはならない」とあるが、いずれの条項にも「宗教」が何を指すかについての定義はない。それが二十世紀中頃以降問題になってきたのは、憲法制定時には思いもよらなかったような内容の宗教がアメリカ社会にさまざまに出現し、この条項によって保護されることを要求してきたからである。特に一九六〇年代以降、世界各地の宗教がアメリカに流入したが、仏教や道教などの東洋の宗教は、キリスト教的な意味での「神の存在を信ずる」宗教ではなかった。それらの影響下で新たに生み出された宗教も、多種多様であった。その多種多様さは、宗教の私事化の傾向とあいまって、各人が各人の信仰をもつ傾向が強まったことで、際限のないものとなった。ロックは、信仰の自由をもつ個人は教会に加入しなければならないと考えたが、「信者ひとりの教会」という考え方が出現してきたのである。合衆国連邦最高裁判所は一九六一年に、メリーランド州憲法の権利宣言の中の規定を違憲とする判決において、「倫理教育」や「世俗的ヒューマニズム」も憲法の規定にある「宗教」という言葉に包摂されるという判断を示した¹²⁾。

宗教とは何かということは、「良心 (conscience)」という言葉が用いられるとき、さらに複雑になる。ロックも宗教的な心のあり方を表すも

のとして「良心」という言葉を使っているが、「良心」はキリスト教世界において伝統的に宗教的なものを意味した。ところが、無神論が先述のような多義的な現象として現れてくると、非宗教的なものとして「良心」という言葉を用いる用い方が出てきた。一九六五年の三人の良心的兵役拒否者をめぐる判決で、“連邦最高裁は、一九一七年の徴兵法では、良心的兵役拒否者は成員に如何なる形での戦争参加をも禁じているところのよく知られた宗派に属することを要件としていたが、一九四〇年の徴兵法では、「宗教的修養と信念」とのために如何なる形の戦争参加をも良心的に拒否する者に兵役を免除するという規定に変更された”と判断した。教会や宗派の成員であることよりむしろ、個人の内的な信念の方が、人間の行動を決定する上で重要な意味をもつと見なしたのである。だが同時に、最高裁は「良心」が宗教的信念を内容とするものであることに限定されると明示した。徴兵法を制定した連邦議会は、「政治的、社会的、もしくは哲学的な見解、または単なる個人的な道徳律」に基づいて戦争に反対する者に兵役免除を認めなかったというのである。我々にとって特に興味深いのは、個人の哲学のおよび道徳的判断と宗教的信念との間に明確に一線が引かれ、憲法改正第一条が宗教的信念のみ特別の保護を与えているという点であろう。

良心的兵役拒否者に兵役免除を認めることは、個人においては神への服従が法への服従に優先するというテーゼが、ロックからジェファソンに受け継がれ、アメリカ合衆国において制度的に定着していることを意味している。しかし、このテーゼの法制化は矛盾をはらむことには不可能であり、このテーゼはさまざまな形で国家の有り様を脅かす可能性をもっている。国家と宗教の分離、外的行為と内的信念の区分は、現実の事象においてどこで線引き可能か、今後も厳しく試され続けるであろう。政教分離、信教の自由ということに関して、『書簡』における個々の規定が現代世界でも妥当するか否かを検討することはあまり意味がない。「宗教」や「良心」という言葉の意味内容が、時代社会とともに大きく変容するからである。そして、政教分離、信教の自由という問題地平は、「宗教」や「良心」や「国家」や「権利」などの基本的概念が変容する問題地平なのである。

8．寛容と信教の自由

ところで、「寛容」は一つの徳目である。寛容であることは officium（職務、義務）であるという言い方がされるが、ロックは「自然権」としての「信教（宗教）の自由」乃至「良心（信仰）の自由」までは主張していないと理解している。（ただし、ここには微妙な問題があり、ポプルの英訳本では既に自然権としての信教の自由が主張されているという解釈がある¹³⁾。人間の自然天賦の権利として信教の自由が明示されるようになるのは、一七七六年のヴァージニア権利宣言以降である。一九四八年に国連総会で採択された「世界人権宣言」では「思想、良心および宗教の自由」が天賦の権利として扱われ、一九六六年に採択された「国際人権規約」によって、この権利は規約に署名した諸国において条約としての拘束力をもって保護されるに至っている¹⁴⁾。

「基本的人権」という観念が成立してきた背景には、言うまでもなく近代の自然法思想があるが、ロックはまさに近代自然法思想の確立者の一人であり、彼の思想体系における寛容と自然法との関係は興味深い。

既に見たように、ロックによれば、為政者の宗教的寛容には実際的な限界が存する。為政者においてはこの世での人民の平和と安全を保護する義務が、すべての他の義務に優先するからである。だが『書簡』では、為政者に関する寛容の義務に先立って、教会における寛容が説かれていることが注目されるべきである。『書簡』の論述が「寛容が真の教会のとくに重要な規準だと思われる」ということから始められるように、寛容は何よりもまずキリスト教徒のキリスト教徒としてのあり方の問題という形で提示される。ロックは、ルカ福音書の第 22 章 25 - 26 に基づいて、異教徒と違うキリスト教徒としての特質が「生活を正しく敬虔に規制する」¹⁵⁾ことにあると述べる。「生活を正しく敬虔に規制する」という真の宗教のあり方、即ち真のキリスト教徒のあり方から、信仰を異にする人々への「寛容」が説かれる。そして、宗教的な意見の異なる人たちに対して不寛容であるのに、「姦通、放蕩、汚れ、放縦、偶像崇拜など」の罪悪と不徳義に対しては寛容であるという態度が、キリスト教徒にはあるまじき態度として厳しく非難される。教会の場合には、寛容は職業上の義務としての officium ではなく、キリスト教徒の道徳的義務としての officium なのである。

道徳的義務としての寛容は、内容的に限界が設けられる性格のもので

はなく、道徳的要求の高さが強く意識される性格のものである。「明らかに異教のにおいのする、放蕩や狡猾や悪意やその他のこと」というような表現に明示されるように、キリスト教徒は異教徒に対してその道徳性の高さによって特徴付けられる。（なお、この場合のキリスト教徒、異教徒とはもっぱら主観的な意味で言われている。）宗教を口実として、他人を迫害し拷問し略奪し殺戮する」ような「異教的行為」に対して、ロックは「寛容」をキリスト教徒を際立たせる徳目として説くのである。

こうしてみると、寛容の概念には政治と宗教とさらに道徳が関わっており、しかも道徳性はこの概念の要となっているように思われる。ロックにおいて、道徳の領域とは「自然法（*lex naturae*）」の支配する領域であり、自然法とは神の意志の一つの表現と見なされる。神の絶対的な命令である神の法は、理性という「自然の光」によって人間が知ることのできるもの、即ち自然法（道徳的規範）と、神の特別な啓示によって与えられるもの、つまり神の実定法（福音書）に分けられる。そして『書簡』では、宗教の問題について意見を異にする人々に寛容であることについて「福音書と理性とは一致している」¹⁶⁾という言い方がされる。「福音書が命じ、理性が勧める（*hoc jubet Evangelium, suadet ratio et*）」¹⁷⁾という表現もある。ロックが自然法を神の法の一部と見なすスコラの立場をとる以上、福音書の命ずるところと理性が明らかにするところが不一致となることはあり得ないであろう。理性と啓示の一致ということは『人間知性論』（1689年）でも論じられている¹⁸⁾。先述の神への服従と法への服従についても、ロックは、教会が真の教会であり、国家が理性的に運営されている限り、両者が相反することはあり得ないと考えているように思われるが、現代世界ではあまりに楽天的に見えるこのような確信は、この理性と啓示の一致から発源するものであろう。

ロックの自然法思想で特徴的であるのは、自然法が確かに存在するとしながらも、それが人間社会に内在的に与えられてはいないと考える点である。自然法は、神によって人間社会に対して超越的に与えられるのである。これは理性の問題として言えば、自然法は理性に生得的知識として刻印されているのではなく、理性そのものが命ずるものではないということである。この考え方は、一方で、自然法（道徳的規範）の認識が神の存在の認識を必要とすることから、自然神学を要請するものであ

った。近代の自然法思想はしばしば理神論と結びつくが、ロックの自然法論は理神論を否定する立場となっている¹⁹⁾。他方で、それは、自然法を認識する能力としての感覚と理性をめぐる固有の認識論の展開を促すことになった。

この独特の自然法思想が彼の「寛容」という概念の背景に広がっていることは明らかである。ロックは『自然法論』で「自然法は自然権とは区別されるべきである²⁰⁾」と述べて、自然法が人間に対してそれへの服従を要求する義務の原理であることを主張する。寛容がもつたら「義務」として語られるのは、その故である。寛容が信教の自由という自然権になるには、ロックとは別様の自然法の思想に基づかねばならない。ロックの思想体系において、寛容は啓示神学ないし自然神学のなかに直截に根拠をもつものであると考えられる。そのために、ロックの寛容の思想は、自由権としての信教の自由という概念よりも世俗化しにくいものだと言えよう。先述のように、世界理解が何らかの程度無神論に浸されているような現代社会においては、ロックの言う意味での「寛容」は政治的には不適切になっていると見なさざるを得ない。

第二部 寛容が内包する諸問題

1. 宗教的寛容という徳目

我々の研究会のテーマとの連関で付言しておきたいのは、信教の自由および政教分離原則は、近代市民国家という制度と自由主義的民主主義というイデオロギーとが普遍的な政治原理として世界に伝播してゆくのに重要な役割を果たしたということである。つまり、それらは世界の政治体制と経済制度を標準化し、人間の社会的関係に関する人々の価値観を一元化するのに貢献したのである。信教の自由がまさに宗教的多元化を促すはずのものであったとしても、それは一元性の中に困り込まれた多元性でしかなかった。それに対して、宗教的寛容という概念にはそのような一元化の原理として断罪される要素は、直接には稀薄であるように思われる。

それは、宗教的寛容がやはり政治的原理ではなく、一つの徳目だからである。宗教上の意見を異にする他者に対してどのような態度を取るべきか、ということは、まさに道徳の事柄である。だが、道徳の事柄であ

るからこそ、そこに大きな問題が伏在する。自分とは違う考え方や行為の仕方をする他者に対して寛容であることは、基本的にはすべての人に求められる道徳性であり、基本的には地球上のたいいていの社会で大いに尊重されるべき態度であろう。

道徳性そのものとして考察するならば、宗教が人間の生存の仕方の根底に関わる事態であることから宗教的寛容は寛容の究極的な形であるとしても、寛容一般と区別されるものではない。異なる宗教の信仰者に対して差別や迫害を加えたり、改宗を迫ったりすることは、人間として非難されるべき態度であると見なされよう。また、或る実定宗教が自らの唯一性や優越性の教理に基づいて、他の宗教に対して攻撃や侮辱を行う場合は、その宗教の偏狭さが道徳的に非難されることであろう。宗教そのものの中にそのような偏狭さへ向かう傾きがあること自体が、道徳性そのものの観点から宗教という事象への厳しい批判の材料となる。近代の啓蒙主義の時代における教養人が宗教を低く見る傾向があったのは、ひとつにはその故である。

他方、宗教的寛容は寛容一般の特殊例ではなく、逆に、寛容一般は宗教的寛容に収斂していくという観点から寛容を見ることもできる。宗教という問題場面には、おまえはこういう場合でも寛容であり得るか、という問いかけをぎりぎりまで追い詰めてゆく性格があるからである。寛容には、宗教が宗教として歴史的に成立するという事の中の本質的に含まれている問題が絡んでいる。即ち、或る教えを唯一真なるものとして受け取るということは、それと異なる教えを排斥するという事と表裏の関係にある。教えへの帰依が深くなればなるほど、異教の排斥が激しくなるであろうことは、容易に理解できる。教えへの帰依とは、いわばここに真理があるという揺るぎない確信であると解されるが、この帰依がどのような仕方で熟成されてゆくかによって、異教の排斥のあり方も変わってくるはずである。この帰依がドグマへの帰順という形をとるとき、異教の排斥はおそらく他のドグマに帰順する者への迫害や暴力という形を最も尖鋭的に取るであろう。寛容とは、異教徒を迫害するという形での異教の否定それ自体を、自らの信仰において否定することである。それは、信仰が内包する深淵を自分のものとして受けとめ、そういう信仰のあり方を乗り越えて行く実践である。したがって、寛容とは信仰の深化が生み出すものであり、信仰の深化を示すものだと言うことが

できる。それは個人の信仰の深化として語られ得るだけでなく、実定宗教の歴史的成熟として捉えることができる。その限りでは、宗教的寛容は単なる徳目ではなく、宗教性の成熟度を表す指標となる徳性である。まさにそういうものとして寛容を自己理解した宗教が、キリスト教に他ならない。キリスト教は宗教改革以降、分裂と抗争という苦難の歴史を経て、ようやく寛容という態度を我がものとしたのであり、ロックがまとめ上げた寛容の思想は、それだけの歴史の重みを背負っているのである。

このような寛容における道徳性と宗教性とは、一七、八世紀ヨーロッパの時代状況の中で普遍と特殊の関係を複雑に紡ぎだしている。この時期の宗教をめぐる公論においては道徳性を宗教における最も重要な契機であると捉える傾向が強く、その道徳性は理性と結びついて、人間が人間であることの核心をなすものとして一般的に位置づけられる。その意味では、寛容という道徳性は啓蒙主義的普遍的輝きを担って掲げられたと言える。同時に、寛容はキリスト教の中から歴史的に取り出されてきたきわめてキリスト教的な徳目であると見なされ、そのことが、宗教の意義も理性的に根拠付けられることで確認される必要性のあった時代思潮の中でおお、普遍としてのキリスト教を下支えする役割を果たしたと考えられる。つまり、実定宗教としてのキリスト教は理性の立場からすればどこまでも特殊であるが、キリスト教こそ真の宗教であることによってその特殊性は超えられているということである。理性宗教論的論理がここに見出される。当時のヨーロッパ教養人の実践において、寛容が真のキリスト教徒の道徳的義務であるということと寛容が真の宗教の規準であるということと一つに結びついていただけでなく、それらと寛容がすべての人間に求められる普遍的な道徳性であるということとも根底で一つに繋がっていたと考えられる。

そして、宗教的寛容は、一面で、諸宗教が出会い関係し合う場において宗教の成熟度を示す指標と見なされるが、他面で、宗教的に中性化された場を開く脱宗教の原理として機能することになる。つまり、宗教的寛容は宗教間的機能と脱宗教的機能の二つをもっている。この二つの機能はいわば相補的である。諸宗教は暴力を政治的領域に封じ込めることによって、純粋に宗教としての高さを確かめ合うことができる。また、諸宗教の営みがより高い宗教性を追求することに向けて純化されること

によって、政治の領域は宗教的熱狂のもたらす危険から解放されること
ができる。（もっとも、宗教的熱狂は成熟した宗教からも閉め出される
こととなる。）

2. 強者と弱者 世俗的寛容

そして、この宗教的寛容という観念が近代の歴史の中で果たしてきた
大きな役割は、世俗化が進行し宗教的寛容の問題が公的空間において縮
減されてゆく歴史的動向の中でも、相変わらず国際関係における寛容一
般の観念の背景になっている。二十世紀において、たとえば、資本主義
対共産主義という二極対立の冷戦の時代に、或いは、アメリカが軍事的
政治的経済的に圧倒的優位に立つ冷戦後の時代に、公的場面で折に触れ
て「寛容」が語られてきた。その場合「寛容」は、言ってみれば、より
強い者がより弱い者に対して示す度量の広さという徳に他ならない²¹⁾。
この寛容は、為政者の臣民に対する徳を原型とする。より強い者とより
弱い者という力関係は、国際的な政治や経済の場面においてことさら剥
き出しになるが、その力関係の中で、自由と平等という自然法的理念を
頭上に掲げつつ、自国の利益を守る駆け引きが行われる。力関係、法的
理念、利益擁護というこの三つの契機を橋渡しするのが寛容であると言
ってよからう。

強者、弱者を問わず、すべての人間が法の下に平等であり、同じ自由
と権利を保障されているということは、法的思考の中に、強者の弱者に
対する寛容が内包されているということを意味する。そして、「寛容」
が政治的場面で語られるのは、むしろ、この力関係が法の支配の根底に
厳然と横たわっていることを思い起こさせる。相手が弱者であることを
突きつけた上で譲歩し、長期的視野でさまざまな政治的経済的社会的連
関を考慮した上で総合的に己れの利益を守るように判断し実行する態度
の中に、寛容がはめ込まれている。他方、弱者の側は、政治の舞台にお
いて、強者の寛容に単純に侮辱を感じるだけで終わらない。弱者は強者
の寛容にどれだけつけ込むことができるか、そのつけ込む行為を国際社
会の中でどれだけ正当化できるかが、勝負となる。寛容はもともと何時
の時代にも強者と弱者の間を取りもつ徳ではあったが、近代以降におい
ては、法的思考に編み込まれた道徳性として現実の力関係の中で構造的
に作用している点に特徴があると言えよう。

そして、このような政治的駆け引きの場で寛容であるには、どこまでも冷静でなければならない。寛容は、怒りや衝動にかられて発言したり、熱狂に促されて行動したりする態度の対極をなす。このような冷静さは、カントが「道徳的無感動」と名づけたもの、即ち、弱さとしての無感動と区別された強さとみられる無感動と重なる。カントは言う。「…徳は、内的自由に基づくかぎり、人間にとって肯定的な命令、すなわち自分のあらゆる能力と傾向性とを自分の（理性の）支配下におくという命令、したがって自己支配の命令を含んでいる。そしてこの命令は、禁止、すなわち自分の感情や傾向性に支配されてはならないという禁止（無感動の義務）につけ加わる。というのは、理性が統御の手綱を握っていないと、感情や傾向性が人間を支配するからである」²²⁾。感情や傾向性が人間を支配するとき、人間は寛容ではあり得ない。啓蒙の思想への批判が繰り返し行われてきた今日なお、政治の場面から宗教的熱狂だけでなくすべての感情や傾向性の支配を排除すべきであるという命令は、寛容の観念の中に生きている。

以上のようなもっぱら世俗的な寛容の観念は、宗教的寛容の歴史的あり方を背景としつつ、なおそれをくぐり抜けて出てきたものであると言える。したがってそれは、寛容という道徳性そのものの称揚というよりも、いわば宗教的寛容の観念を世俗化したものであると解される。

3. 「寛容」への宗教的反省

信教の自由とは、宗教を異にする他者との対峙において、相手に自分の宗教的世界を侵させないと同時に、自分も相手の宗教的世界を侵さないということである。困難はこの後者にあり、そこで説かれるのが、相手が相手自身の世界をもつことを許容する度量の広さ、つまり寛容である。この相手への許容において、自分の世界はまったく安全なままでなければならない。二つの世界の衝突が構造的に避けられないならば、いわば、それまでの自分の世界の外により広い世界を開発し、その二重の世界をまた自分の世界とすることで、相手の世界を自分の世界の中に包摂することが可能になる。そういう仕方でも、自分の世界を他の世界によって破られることのない堅固なものにすることができる。結局、真の宗教はどこまでも自分にとっての真の宗教でしかないということが、露わにならずにはいない。宗教を異にする他者を理解しようとする努力、異

なる神に帰依する他者を己れの信仰において認めようとする努力は、その自己中心的性格を露わにするのである。

そこで、他者への態度がしばしば自動的に内包してしまう優劣の関係を逆転させることによって、この他者理解、他者認容の自己中心性をいわば中和させようとしたのが、レヴィナスなどに見られる非対称の倫理学であると考えることができる。自己と他者とが対称的互換的な関係にあるとしないで、自分は罪ある者として他者への無限の責任を負うと捉えるのである。それは本質的に宗教的な奥行きをもった倫理であり、現代の行き詰まった道徳的課題にひとつの新しい視界をもたらすことが可能であるかもしれない。しかしそれにも拘らず、この不均衡は危険な傾斜をはらんでおり、仏教が卑下慢を増上慢と同じように問題視するのを思い起こさせずにはいない。他者との関係において自分を罪ある者と見なすことは、逆説的な仕方でも巨大な自我を育て上げる可能性がある。

だが、本考察が、寛容の本質には強者と弱者、優者と劣者の関係が属すると主張しているように見るとしたら、訂正しなければならない。そういう力関係は政治的場面における寛容に顕著に表れるものであり、そこから考察を進めたためにそう見えるにすぎない。

寛容ということで人間に突きつけられているのは、人間のエゴイズムとそれに基づく人間の攻撃性をどのように克服するかという課題である。そこでは、自分の欲望を抑制し、自分の中の利己心を吟味し、自分の攻撃性を制圧するということが要求されるのであり、すべての道徳性がそうであるように、そこで問題なのは自己のあり方なのである。それもきわめて高度な自己批判ときわめて強力な自己克服がなされなければならない。その意味で、寛容はレベルの高い道徳性であると言えることができる。そして、厳しい自己反省と強力な克己が必要であるからこそ、寛容であろうとする己れの中に相手を弱者、劣者、未熟者とする傲慢さが忍び込んでくることは、徹底的に摘発されなければならない。

このような寛容の道徳性を考えると、公的に議論されてきた寛容はもともとロックの時代から個人道徳の問題としてではなく、共同体の倫理の問題としてあったことが改めて確認される。そこでは寛容は現実として存在する力関係、優劣関係に向けてそれを宥和する働きを担い、意見を異にする集団相互の間に据えられた法によって具現されるわけである。寛容が公的に説かれるところで問われているのは、個人が他者とど

う向き合うかということよりも、むしろ、法の理念をどう実現するか、どのような理想を追求するか、ということなのである。だがそうになると、現代の社会構造の根幹に据えられている法や人権の普遍性が、次に問題として浮かび上がってくる。この普遍性のもとにおいて、強者と弱者、優者と劣者、成熟者と未熟者という区別が引き出されてくると同時に、この普遍性はこのような区別を無化するものとして提示される。この普遍性は、まさしく法において具体化された寛容そのものに他ならない。

ところで、近代的法制度が整備されていない国においては宗教的寛容は相変わらず法と政治の問題であり続けるが、社会の法制度が整備され、世俗化の流れの中で宗教教団の社会的位置づけが大きく変化し、信教の自由が宗教の在り場所を次第に私的領域に囲い込むようになると、宗教的寛容の個人道徳としての側面が表に現れてくる。信教の自由のもとでは、宗教教団の他宗教への態度としての宗教的寛容は私的なものである。そして、宗教の対立が生々しい軋轢を引き起こす最初の現場は、個人と個人、ごく小さな集団と集団の間である。しかも、宗教の多元化、多様化は大きな時代の流れであり、信仰者が多くの別の宗教に帰依する者たちと関わるといえるのは生活の常態となっている。宗教的寛容は、現代社会ではむしろ個人の宗教的態度の問題として問われなければならないと言える。そのとき何よりも問われるのは、やはり己れの信仰の深さであり、先に成熟度と呼んだものである。自己の有限性についての深い自覚、神の愛の偉大さへの感応は、他宗教を単純に非真理として排斥することの傲慢さに目覚めさせる。他宗教への態度が自己の問題であると受けとめられるからこそ、真実の他者への態度が追求され、成長が己れに課される。自宗教の優越性の意識は、当然克服されねばならない。

このような寛容もまた深淵をはらんでいる。それは、自分の宗教的あり方を普遍的なものへと高めようとする志向である。寛容が自覚の問題であるからこそ、真の宗教者に至ろうとする志向の中に掲げられている普遍性が他宗教を自宗教の枠の中に取り込む装置となっているのではないか、という疑義が検討されなければならないのではなからうか。この普遍性への疑いは、近代の人間観を自己化した自分自身の世界理解、人間理解への疑いへと拡がらざるを得ない。

4. ディアレクティケー

寛容における普遍性への批判は、二十世紀中頃から様々な仕方で行われてきた西欧中心主義への批判と重なっている。この批判において、啓蒙主義を背景とした普遍主義が西欧文明において涵養された特殊なものである、西欧諸国の植民地支配を正当化する文明の概念を根拠づける役割を果たしてきたことが、徹底的に追究された。我々はもはやそこでなされた論考を無視して、寛容や普遍の問題を思惟することはできないであろう。しかし、この西欧的普遍主義を批判する立場をそのまま、我々自身の思索の立場とすることはできない。この批判は、まさに批判の対象としている西欧的な特殊と普遍の枠組みに乗って、その普遍がその枠組みの中で成就されないものであることを衝くという仕方で行なわれる。そして、普遍主義を批判する視座そのものも、普遍主義そのものと同様に、植民地支配を告発する歴史的社会的制約の下にあり、その特殊性はむしろ普遍主義の特殊性よりもいっそう理念的拡がりを欠いている。この普遍主義批判はどこまでも西欧的普遍主義に寄生した批判ではない。その批判の視座は、普遍主義を告発することはできても、普遍主義を超え得るものではないように思われる。

西欧的普遍概念の限界は、哲学的には、ヘーゲルの弁証法への批判によって示され得る。ヘーゲルの弁証法は、概念が無規定性としての普遍というあり方から具体的普遍というあり方へと発展する、その過程を示す論理であると解することができる。この弁証法的運動の中に現れてくる他者は、もともと自己が分裂して出てきたものであって、自己の発展の契機であるにすぎない。つまり、この運動において、自己同一的なものの中にすべてが回収されてゆくのであって、言葉の本来の意味での他なるものはそこでは決して登場しない。伝統的な弁証法の中に培われてきたこの同一性の思考を真っ向から批判したのがアドルノであって、彼はそれを打ち破るものとして、否定を否定して総合へと至るという形で矛盾を解消してしまわない否定弁証法を提示するのである。我々もまたヘーゲル弁証法の中に、普遍が最初に占有されてしまい、その無規定の普遍の自己充実という仕方ですべての事象が説明されてしまう思惟の典型を認めることができる。それは、普遍、特殊、個別という概念図式によって構成される思惟の一つの完成された形態であり、そうであるからこそ、それは概念的思惟の限界をもはっきりと示していると言うこ

とができよう。

この弁証法（ディアレクティーク）に対する批判は、ギリシア語のディアレクティケーという語が内包していた意味へと立ち帰って思考という事柄を考え直すことを要求してくる。ソクラテスがに行った対話における思考のダイナミズムは、弁証法的運動とはまったく違った展開を示している。ソクラテスはまさに普遍を真っ向から追究していると言ってもよであろうが、その普遍は、思考を導きながら、思考を支配することは決してない。その思考において普遍は対話に探究という性格を与えており、普遍的なるものの探究のなかで主体の思考は成就するのではなく、打ち砕かれる。対話的思考は決して普遍には到達しないのである。

しかしながら、いま我々はソクラテスと同じ対話を行うことはできない。対話はそもそもそれが行われる状況と不可分であって、状況を作り出す歴史的社会的条件がソクラテスと我々とは大きく異なるからである。現代の状況を規定する歴史的社会的条件を示すキーワードは、グローバル化と多元性であると我々は理解する。グローバル化のもとの多元的状況が、きわめて現実的に対話的思考を要求している。寛容という観念を導きとして上記において辿った我々の考察の道筋は、対話的思考が求められるに至る二十世紀の思想状況の素描をなしていると言ってもよいであろう。そして、この我々の時代状況の中でもやはりリアリティが失われているのは、ソクラテスの対話法の基盤となる「産婆術」である。周知のように、ソクラテスは産婆に自分の役割をなぞらえるわけであるが、古代ギリシアでは、年老いて子供を産むことができなくなった女が、他の女の産産を助ける産婆となると言われる。対話は、精神の産婆の仕事が行われる場であった。しかし、近現代における思想的展開は、対話における精神の産産という発想を破却した。

現代世界では対話の必要性が声高に語られ、対話が実際的な成果をあげることが期待されている。その対話が何かを産むとしたら、多くの場合においてそれは妥協である。自己と他者とはそれぞれの世界がそれなりに存立しうるように、折り合いをつけるのである。しかし、対話という出来事には、そのような妥協を産んで終わりとすることのできない奥行きが潜んでいる。対話には自己の思考世界が破られるという可能性が必ず含まれており、それは自己にとって大きな危険となる。その危険は、それが精神の産産のための破水となることで初めて乗り越えられる。た

だ破られるだけでは、思考の死滅に至るだけである。それ故、対話という場に出ながら、再び普遍を立てることで自己の思考世界を再構築するという引き返しも起こり得る。

自己の世界が破られるということは、自己と世界の危機である。そして、自己の世界がもはや再構築不可能なほど決定的に破られるということが、宗教の事象である。自己の世界が破られ得るということは、我々が本来、宗教的存在であることを意味している。寛容と同様に、対話という事象もまた宗教的次元において考察される必要がある。ただしそれは、対話についての超越的理解を提示するという仕方ではなされるものではなく、思考の論理性を撥無するような対話主義に与する方向に進むものでもない。むしろ逆にそれは、対話のなかに新しい思考の論理を探究することを要求してくる。（なおここで言う「論理」は、西欧のロゴスという意味に限定されない。）対話を宗教的次元において考察することは、グローバル化の下での対話的状况において我々はなお根源的に思索する者であり得るか、と問うことに他ならない。根源的に思索する者であるというのは、出産する精神であるということである。

対話ということが改めて我々の問題として浮上したわけであるが、我々は寛容を廃棄して対話へ到達したというわけではない。対話という言い方の中に、寛容という語の重要な意味が捉え直されている。寛容をめぐる諸問題は、現在なお進行をやめない西欧近代思想の自己批判の一角に位置づけられる。東洋の一角にいる我々は西欧近代文明に深く浸され近代思想を自己化している点において、その自己批判の一部分を自らのものとして引き受けなければならないであろう。しかし、キリスト教的な意味での宗教的寛容は、日本人が一般に自己化できなかったものであると言ってよい。別の種類の宗教的寛容が既に日本の宗教的伝統の中にあり、それはむしろ寛容の過剰さが問題になるような質をもっていたからである。

明治以降の日本人にとって近代化は文化の二元的状況を生み出すものとなり、自己分裂の危機を喚起し続けてきた。日本人はその精神の内に対話的状况を抱え込んできたと言うことができよう。その対話は、過去と現在との対話、他文化と自文化との対話、他宗教と自宗教との対話、分裂した自己と自己との対話等、さまざまな局面を含んでいた。そして、東洋と西洋という対立で要約される二元的状況は現代に至ってはっきり

と多元的なものに変化し、同時に、対話は内面だけでなく、外面でも要求される状況となってきた。グローバル化の下での対話的状况において我々はなお根源的に思索する者であり得るか、という問いは、そのようなこれまでの歩みを背負って限定された仕方であられることになる。

註

- 1) John Locke、平野耿訳、クリバンスキー序文『ラテン語・日本語対訳 *Epistola de Tolerantia* 寛容についての書簡』朝日出版社、(1689年)1970年、xi頁。
- 2) 同書、xxxix頁。
- 3) Lord King, *The Life and Letters of John Locke*, B. Franklin, New York, 1972, p.270.
- 4) 『*Epistola de Tolerantia* 寛容についての書簡』8-9頁。参照、John Locke, A letter concerning toleration, in: *A letter concerning toleration in focus*, edited by John Horton and Susan Mendus, Routledge, London, (1689) 1991.
- 5) 同書、14-15頁。
- 6) T. H. Laurence, *American Constitutional Law*, The Foundation Press, 1988, p.1159.
- 7) 広辞苑第五版。
- 8) 『*Epistola de Tolerantia* 寛容についての書簡』44-45頁。
- 9) 同書、68-69頁。
- 10) 同書、70-71頁。
- 11) 南山大学監修『第二バチカン公会議 公文書全集』サンパウロ、1986年、337頁以下。
- 12) 参考、M.R.コンヴィッツ著、清水望 / 滝澤信彦訳『信教の自由と良心』成文堂、1973年。
- 13) 種谷春洋『近代寛容思想と信教自由の成立』成文堂、1986年、289頁以下。
- 14) 日本は一九七八年にこの規約に署名した。この規約は「経済的、社会的および文化的権利に関する規約」と「市民的および政治的権利に関する規約」に分かれ、後者に次のような一条がある。
「第18条〔思想・良心および宗教の自由〕
1 すべての者は、思想、良心及び宗教の自由についての権利を有する。この権利には、自ら選択する宗教又は信念を受け入れ又は有する自由並びに、単独で又は他の者と共同して及び公に又は私的に、礼拝、儀式、行事及び教導によつてその宗教又は信念を表明する自由を含む。

2 何人も、自ら選択する宗教又は信念を受け入れ又は有する自由を侵害するおそれのある強制を受けない。

3 宗教又は信念を表明する自由については、法律で定める制限であつて公共の安全、公の秩序、公衆の健康若しくは道徳又は他の者の基本的な権利及び自由を保護するために必要なもののみを課することができる。

4 この規約の締約国は、父母及び場合により法定保護者が、自己の信念に従つて児童の宗教的及び道徳的教育を確保する自由を有することを尊重することを約束する。」

ちなみに、第二バチカン公会議では「信教の自由の権利は、人格の尊厳に基づくものであり、神の啓示のことばと理性そのものによって認識されることを宣言する」[『第二バチカン公会議公文書全集』244頁]と述べられ、人格の不可侵の権利としての信教の自由を教会がどう扱うかということ論じている。

- 15) 『*Epistola de Tolerantia* 寛容についての書簡』2-3頁。
 16) 同書、8-9頁。
 17) 同書、24-25頁。
 18) John Locke, *An essay concerning human understanding*, vol.2, edited by John W. Yolton, Dent, London, (1690) 1972.
 19) 参考、野田又夫『人類の知的遺産 36 ロック』講談社、1985年、127頁。
 20) John Locke, *Essay on the law of nature: The Latin text with a translation*, edited by W. von Leyden, Clarendon Press, Oxford, (1664) 1988, p.110/111.
 21) 例えば、A・ミッチェルリヒ「宣言され、実行に移された寛容」山口定／丸山敬一訳『非政治的人間の政治責任』福村出版、1972年。
 22) Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 1797, in: *Kants Gesammelte Schriften*. Hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. VI. 1914, S.408. 樽井正義／池尾恭一訳『カント全集』第11巻、岩波書店、2002年、278頁。

（京都大学大学院文学研究科教授）