

## ニューイングランドにおける〈誤れる良心〉の 寛容論

森本 あんり\*

### I. 問題と文脈の設定

良心の自由をめぐる寛容の主張は、一方で個人の尊厳という近代自由主義社会の根幹にかかわる価値概念の一部として広く認められていながら、他方ではその適用範囲について少なからぬ解釈上の曖昧さをたたえている。今日の理解における寛容論は、人種や性などのアイデンティティ政治、さらには文化や嗜好の問題などへと拡大適用されて論じられているが、歴史的な文脈における寛容論は、もっぱら異なる宗教的見解の扱いをめぐる発展したものである。その本来的な文脈における「良心」とは、個人が自律的に選択する道徳的格率の謂ではない。それは、あくまでも「共知」(conscience) すなわち自己の信ずる神や自己の属する共同体のもつ客観的な規範と共に知る知であった。<sup>(1)</sup> 良心は、「内なる神の声」や「内面の法廷」などの喩えをもって語られると同時に、「良心に囚われる」という表現でも用いられる。つまり良心は、個人を他者が踏み入ることのできない絶対的な倫理空間に確立する一方で、その本人に対しては不可抗的な拘束力を発揮するものと考えられている。この意味における良心は、むしろ個人の自由を拘束する権威をもっており、各人が自由意志で選択したり変更したりすることのできない規範を提示する。そうであるからこそ、良心による行為は、その評価や批判に格別の配慮が必要とされ、社会の一般的合意に対する「異議申し立て」の権原としても認知されてきたのである。<sup>(2)</sup>

しかしまた、そこには固有の問題もはらまれている。はたして、個人の良心に起因する行為の自由は、どこまで認められるべきか。良心の主張は、すべてが無条件に尊

---

\* 国際基督教大学人文学科教授・COE事業推進担当者

重されねばならないわけではない。良心が誤ることもあり得るからである。かりに、良心そのものは「内なる神の声」であるから誤り得ないと論ずるにしても、中世の神学者たちが注意深く指摘してきたように、人間がそれを誤って聞くことや、正しく聞いた声を誤って適用することはあり得よう。だが、人はそれをどのようにして判断することができるのか。とりわけ、良心の確信に満ちて特異な行動をする者を、どのように判断すればよいのか。そもそも、寛容とは社会の多数者とは異なる価値を許容することであるから、大方の意見では誤っていると思われるような良心こそが寛容の対象でなければならないであろう。<sup>(3)</sup> もし社会の一般的合意から外れる良心の表現がすべて斥けられるならば、社会的不正に対する抗議の声としての良心は圧殺されることになる。「誤れる良心」の寛容は、かくして寛容論の中でも特に困難な問題群を構成する。

本稿は、17世紀のロジャー・ウィリアムズと彼を取り巻くニューイングランドの人々が、個人の良心と社会の共通規範との間の緊張や対立をどのように扱ったかに焦点を当て、寛容の問題を歴史的な文脈において検証しようとするものである。良心の異議申し立ては、宗教上の見解の相違が地政学上の歴史的変化を結果したニューイングランドにおいて、とりわけ先鋭な問題となった。新大陸へ移住した人々の動機はもとより複層的であり得たが、なかでも本国での宗教的迫害を逃れてみずからの良心に適った社会を建設することがその大きな関心事であったという点に疑いはない。ニューイングランドは、良心の問題が直接に新たな政治社会共同体の建設へと具体化した歴史的な実験の場である。その過程において交わされた議論の検証から、多様な価値観が交錯する現代社会において人々が平和裡に共存するための視座が得られればと願っている。

## Ⅱ. ウィリアムズの「追放」処分

マサチューセッツ湾植民地は、1630年の大量移住によりその歩みを始めた。ウィリアムズがボストンに上陸したのは、その翌年である。彼の言動は、すでにこの到着時点から人々の注意を引き始めているが、植民地政府にとってそれが深刻化したのは1633年以降である。総督ジョン・ウインスロップの日記によれば、その年の暮れに彼は、植民地の土地は英国王による下賜ではなく先住民との交渉によって得られるべきだと主張し、英国王を公然と「嘘つき」と非難し、ヨーロッパを「キリスト教世界」と呼ぶことは冒瀆である、と論ずるようになった。<sup>(4)</sup>

その後彼は、これらが総督一人に宛てたプリマス時代の個人的な見解にすぎないと弁明したようである。植民地議会の方でも、彼の文書が当初考えられていたよりも害が少ないと判断し、「もし本人がこれを撤回し、国王への忠誠を誓うならば、咎めなしとする」旨の決議をして、<sup>(5)</sup> いったん事は収まったかに思われた。しかしほぼ一年後、ウィリアムズはみずからその弁明を翻して以前の主張を公然と繰り返し、「王の特許状による土地取得は国家の重大な罪である」と声高に語るようになる。さらに彼は、植民地政府が教会に属さない住民に政府への服従を誓約させようとしたことにも非難を向けるようになった。<sup>(6)</sup>

こうしたウィリアムズの言動は、政権担当者らの目には公権威へのあからさまな侮蔑かつ公秩序の紊乱と映ったことであろう。ウィリアムズはさらに、政権当局ばかりでなく植民地の教会全般へも批判の矛先を向けてゆく。すなわち、植民地の教会はすべて「反キリストに汚染されている」から、これと断絶しその聖餐に与ることをやめるように、と人々に説いて回ったのである。<sup>(7)</sup> とどまることを知らぬその激越な批判に、植民地議会はやむなく彼を召喚し、六週間以内に同地を去ることを命じざるを得なかった。

この追放処分については、記録者の立場によって異なった記述がなされており、そのいずれが真相であるかを判断することは困難である。追放された側のウィリアムズによれば、この処分は嚴冬のさなかになされたきわめて過酷で非人間的なものであるとされているが (I, 326)、追放した側のウィンスロップによれば、その執行については嚴冬期を避けてさらに春まで待つ寛大さが示されているからである。ところが、その執行猶予中に、ウィリアムズは禁止命令をことともせず、人々を自宅に集めては従前の意見を説き続け、20人以上の同調者を獲得した。議会はそれ以上同調者が増えるのを黙許するわけにもゆかず、明けて36年の1月、ちょうど英本国へ向けて出航しようとしていた船があったので、これに彼を乗せて本国へ強制送還する手はずを整えたところ、彼はその直前に逃亡した、ということである。<sup>(8)</sup> これが事実であるとする、一般に「追放」と呼ばれているこの出来事は、実質的には「逃亡」であったということになるかもしれない。

とはいえ、ウィリアムズが逃亡せざるを得なかったのは、植民地議会による追放処分が原因であるから、それを「追放」と呼ぶことはなお正しいであろう。ウィリアムズの主張によれば、「教会からの追放」が「社会からの追放」と同列に扱われていることがまさに「良心の迫害」の中心なのであるが、彼の対論者ジョン・コトンによれ

ば、ウィリアムズはみずから両者から離脱した、と言うべきである。「ニューイングランドの教会と社会はともに不道徳であるから、これらとは絶縁すべきだ」と説いたのはウィリアムズ自身であった(Ⅱ, 42)。そもそも、ニューイングランドにおける「追放」処分は、「閉じ込めること」ではなく「拡がること」である(Ⅱ, 19)。なぜなら、政治権力が及ぶ地域はごくわずかで、その周りには広大で豊かな土地が拡がっているからである。

コトンは、弁明のためにそう記したのではなく、事実そのように考えていたはずである。ここには、社会秩序の構成方法に関するニューイングランドに固有の見解が披瀝されている。それによれば、市民社会は教会と同じく人々の自発的な同意と契約に基づいて形成される共同体であって、その契約に同意しない者を排除する権利を保持している。<sup>(9)</sup> 各人は、みずからよしとする共同体に加入する自由と、これを去り別の新しい共同体を作る自由とを有している。事実その通りに、ウィリアムズは彼自身の社会構想に基づいて別の植民地を建設したのであった。彼を追放したマサチューセッツ湾植民地も、またその後に彼が建設したロードアイランド植民地も、ともに構成員の明示的な同意と契約によって成立した共同体である。

### Ⅲ. 「迫害」の根拠

さて、追放処分の根拠となったウィリアムズの主張は、主に次の四つであると言われている(Ⅱ, 40-41)。

1. ニューイングランドの土地は、先住民がその真の所有者であるから、われわれはこれを英国王の特許状によって得たことを悔い改めねばならない。
2. 神への礼拝の行為として、不信仰者に誓約や祈りをさせるのは不法である。
3. 英国で国教会の礼拝に出席することは不法である。
4. 市民政府の権力は、身体や物体や人間の外的状況にしか及ばない。

ウィリアムズの「政教分離」思想が明瞭にあらわれた主張であるが、<sup>(10)</sup> 本稿ではこうした主張の内容ではなく、その主張の方法をめぐってウィリアムズとその対論者が交わした議論に焦点を当てたい。というのも、これらの主張そのものが追放の原因となったとは必ずしも言い切れないからである。コトンが後年回想したところによれば、これら四点のうち後半二点は追放処分とまったく無関係であった。ニューイングラン

ドには、これらの点でウィリアムズと同意見であることが知られている人は多くおり、しかも彼らは政府からも教会からも容認されていた。第一と第二の点も、ウィリアムズほど声高に主張する人はいないとしても、多くの人が共有していることが知られており、かつ容認されていた (II, 43-44)。では、なぜその中でウィリアムズだけが追放処分を受けねばならなかったのか。

先にコトンの答えを掲げておくと、それはウィリアムズが「乱暴かつ尊大な態度で」(with a boisterous and arrogant spirit) 特許状について批判したからだ、ということになる。この基準は、一見するといいかにも不透明で、現代的な法制度の感覚からは遠く思われようが、ここには英国におけるピューリタン運動の勃興以来、宗教上の誤謬意見に関して用いられていた分類法の一端が前提されている。<sup>(11)</sup> それによると、宗教上の誤謬意見には、枢要点に関するものと些末事に関するもの、無知によるものと明確な意志によるものという区別があり、その表現方法に関しても、自分一人で抱いている場合と公言する場合、それを静かに従順に表明する場合と尊大かつ乱暴に表明する場合、という区別がある。このうち、些末事に関する誤りや無知に起因する誤りは政府の管掌にはない。また、たとえ熱心かつ執拗な主張が公になされても、それが柔和に愛をもって論じられる場合には、寛容に扱われる。しかし、枢要点に関する誤りで、しかもそれが「乱暴かつ尊大な態度で市民的平和を乱す」ように公言された場合には、寛容の対象とはならず、世俗権力による対処が必要となる (II, 30-31; III, 41-43)。<sup>(12)</sup>

ウィリアムズの執拗かつ激越な言動は、植民地政府からすると、宗教的逸脱から社会的逸脱へと転じた意図的な破壊活動であると判断されたことになる。当時の不寛容論者たちは、まさにこの転化が必然的であると論じていた。宗教上の不服従は、政治上の不服従を招き、統治権力への脅威となって社会の土台を揺るがせるのでないか、というのが彼らの当然の危惧であった。そもそも寛容は、長い間「徳」ではなく「悪」であると考えられていたからである。寛容とは、誤謬の奨励であり、真理への無関心であり、悪魔の業に賛同することである、というのがそれまでの一般的見解であった。コトンやウインスロップの同時代人もこの見解を当然のように共有していたことについては、多くの例証を挙げることができる。ウインスロップの朋友で彼よりも厳格な総督となったトマス・ダッドレイは、「誤謬を寛容するほどわれわれの真理への愛が冷えていないことを祈る」と語ったことが伝えられているし、<sup>(13)</sup> ナサニエル・ワードによれば、「複数信仰」(poly-piety) は「最大の不信仰」であり、「自分の宗教以外に寛容を示すこと」は「自分の宗教に疑念を抱いているか不誠実であるかのどちらか」で

しかない。「良心の自由」とは、「罪と過ちからの自由」のことであり、「誤謬の自由」とは「良心の牢獄」以外の何ものでもない。<sup>(14)</sup> とりわけ銘記されねばならないのは、英国の国教会体制にとって、政治と宗教の分離の主張が教会の首長でもある国王に対する反逆罪とみなされる可能性があった、ということである。<sup>(15)</sup> 寛容論の発展は、宗教的不服従と政治的不服従とのかかる結びつきがけっして必然的でないことを証明できるかどうかにかかっていた。英本国で17世紀末に書かれたロックの『寛容についての書簡』も、彼なりのしかたでこの課題に取り組んだものと言うことができる。

「特許状」に対するウィリアムズの過激な批判は、この点で深刻な脅威と映ったことであろう。特許状は、イギリス人が母国を離れ、関税の負担なく自由に物資を移動させ、立法や司法の自律的権限を委譲されるための重要な正当性の根拠である。つまりウィリアムズは、植民地政府がよって立つところの基本的な権威の基盤を脅かした、ということになる。設立間もないマサチューセッツ植民地にとり、それは単に宗教的自由の問題にはとどまらなかった。しかも、前述したごとく、彼は禁止命令をこととせず、人々に自分の意見を説き続けて同調者を増やしつつあった。このような反乱者が荒野に一人でいるならともかく、社会の境界内部にいる場合には、政府がそれを社会の「疫病」と判定し、「人々が同じ空気を吸わない」ように、伝染が広がる前に隔離することは当然の任務である、というのがコトンの主張であった (II, 27)。

ウィリアムズがロンドンで出版した『迫害を求める血塗れの教義』(1644年)は、こうしたコトンの主張への論駁として書かれたものである。彼はまず、教義に「基本的なもの」と「周縁的なもの」とがあり、前者を信ずることなくしては救われない、という区別に対し、次のように述べて反対する。すなわち、教会はその歴史の初めから教会の成り立ちという枢要点に関してすら多くの誤りを犯してきたが、だからといってこれまでの人々がすべて救われないとは考えられないので、こうした区別には根拠がない (III, 64)。また、そのような教義の主張が市民的平和の紊乱を導く、という主張については、次のような例を挙げて反論している。すなわち、教会は「町の中の医者たちが集まる組合」のようなものであって、その内部ではさまざまな争論や分派が起こるとしても、町の平和そのものには何ら影響がない。教会内の対立もこれと同じであるという (III, 73)。ウィリアムズはここで、教会を市民的秩序の内部に構成される任意団体 (voluntary association) の一つと捉えていたことがわかる。<sup>(16)</sup> この理解は、宗教的自由の実際的发展に不可欠である。なぜなら、それによつてはじめて各人は、国家秩序の内部における自己の市民権や生存権を失うことなく宗教団体を離脱す

る、という自由を確保されるからである。疑いもなく、ウィリアムズのこの理解は、彼自身の追放経験から学んだものであろう。さらに、教義や礼拝に関する主張をするしかたに「柔和な方法」と「傲慢な方法」とがある、という点についても、彼は聖書の事例を引きつつ反論している。すなわち、使徒たちは町々を回って会堂や市場などで「公に」福音を宣べ伝えたし、その信仰は「固い信念に満ちて」偽りの礼拝に屈することがなかった。その宣教が騒擾を起こした時も、彼らは「傲慢で性急だ」などとは非難されなかった。平和の紊乱はむしろ、偽りの教義や偶像礼拝的な行為がなされた時に、それを投獄や追放や処刑といった力で抑圧し妨害し抹殺しようとするることによって起こる (III, 75-80)。ウィリアムズによれば、誤謬や異端や冒瀆といった霧は、「義の太陽」の光による以外に晴らされることがない。これが、迫害に対する彼の抗弁であった。

#### IV. 「誤れる良心」

これに対し、コトンもただちに『洗い清められた血塗れの教義』(1647年)を出版して反論を企てている。この題名は、ウィリアムズの「迫害」という不当な非難がキリストの血により洗い清められた、という著者の主旨をあらわしている。ウィリアムズもさらに反論を返し、(コトンが洗い清めようとして)『さらに血塗れになった教義』(1652年)を出版する。<sup>(17)</sup> こうした応酬の中で、終始一貫して両者の対立軸を形成したのが、「誤れる良心」の問題であった。

何人も「良心のゆえに」迫害を受けることがあってはならない、という点では、ウィリアムズもコトンも一致している。しかしコトンによれば、それは「正しい知に基づいた良心」(conscience rightly informed)の場合である。もしそれが「誤った盲目的な良心」(erroneous and blind conscience)である場合は、どうすればよいか。ここで彼は、「異端者は、一、二度、訓戒を加えた上で退けなさい」(テトス 3:10)という聖書の言葉を参看する。<sup>(18)</sup> つまり、異端者にはその良心が正しい知によって構成され直すように、一度か二度の訓戒と警告を与え、それでも自分の意見に固執する場合には追放も余儀なし、とする教えである。しかし、コトンが強調するには、これはけっして「良心の迫害」と呼ばれるべきではない。なぜなら、「迫害」とは、イエスが語ったごとく、「義のための迫害」(マタイ 5:10)だからである。頑迷な異端者は、むしろ「自分自身の良心に反して罪を犯している」(sinning against conscience)、とコトンは言う。この表現はなかなか理解しづらいが、これを同じテトス書の言葉から読み直すと、

「自ら悪と知りつつも、罪を犯している」(3:11)、という意味に取れよう。

コトンの理解では、良心そのものは誤ることがなく、常に正しい道の指し手である。しかし、人はみずからの良心に逆らい、これを意図的に無視して行為することがある。だからその行為を罰することは、良心そのものを罰することではない。むしろ、悪しき意志によって曇らされた良心そのものの導きを取り戻すために、その良心に反して犯された罪を罰することなのである。コトンのこの良心理解は、実は中世以来の良心論に淵源をもっている。<sup>(19)</sup> その代表例はトマス・アクィナスであるが、ニューイングランドで特に重用されたピューリタン神学者ウィリアムズ・エイムズも、この点についてはトマスを踏襲してほぼ同様の見解を示している。すなわち、良心は基本的な道徳命令の覚知においては誤ることがないが、これを実際に適用する時点で誤りが生ずるのである。中世以来の良心論の伝統においては、誤れる良心をもつ人は、これに従うにせよ背くにせよ罪を犯すことになるが、その罪の性質と大きさには違いがあるとされている。<sup>(20)</sup>

しかし、ウィリアムズは「自分の良心に反して罪を犯す」という彼の表現に異を唱え、これは迫害というコトンの「裸の信念」を覆い隠すための「いちじくの葉」にすぎない、と批判する(IV, 474)。もしコトンの言うように、トルコ人やユダヤ人や異教徒や反キリスト者らが「彼らの良心に反して」いると思い定め、その罪を増加させないために彼らを迫害するなら、かえって彼らの心を頑なにして誤りに閉じ込め、より大きな誤りをもたらすことになるだろう。だから、ある人の行為が本人の良心に背いているかいないかは、他人が判断すべきことがらではない、というのが彼の主張である。コトンが中世以来の良心論の伝統を継承していたとすれば、ウィリアムズもまたそうである。良心は、たとえ他者の目には誤った指示を与えているかに思われる時すら権威と拘束力をもっており、本人はそれに従わざるを得ない、というのがトマス以来の良心論の解釈であった。

ウィリアムズの関心は、あくまでも良心を他者の干渉の手が及ばない個人の絶対的な不可侵の領域に置き、その純粹性を守ることにある。良心がこのようなものである限り、世俗権力がこれを左右することは不可能である。世俗権力は人を信仰深くすることはできない。もしそんなことを試みたならば、逆に神をも人をも欺く者を作り出してしまおうであろう。なぜなら、世俗権力が科す身体的な罰を怖れて、人は偽善者となり、信仰を装うようになるからである。良心を縛ることは、そもそも良心が本人の確信に存するものである以上、良心そのものを弱め汚してしまうことになる(IV, 209)。



これが、ウィリアムズの確信であった。彼は、本国でのメアリ時代の激しい迫害を振り返るよう示唆しているが、おそらくより明瞭に彼の心を捕らえていたのは、明白な不利益と危険にもかかわらず語らざるを得なかった彼自身の経験であろう。

それでは、コトンも引用している「テトス書」の文言はどう解釈すべきか。ウィリアムズは、そこで使われている「異端者」という言葉について、ギリシア語原典から釈義をし直し、これを「教義や礼拝の基本的真理に関する誤りに固執する者」と解釈することに反対する。この言葉は、その直前に挙げられている「愚かな議論と、系図と、争いと、律法についての論争」のことを受けており、むしろ「周縁的なことに固執して争論を起こす人」という意味に解すべきである (III, 85-88)。しかも、パウロがこの書簡を宛てたテトスは、剣をもつ官憲ではなく、福音の宣教者であるので、その彼が下すべき「排除」(rejection)の罰も、絞首刑や国外追放といった「世俗的」で「肉体的」な罰ではあり得ない。テトスも彼の教会も、クレタの人々にそのような罰を与える権能を有してはいなかった。「排除」はそれゆえ、もっぱら「忌避」(avoyding) という意味にすぎない、というのがウィリアムズの解釈である。なるほど聖書には不純な者をキリストの教会から排除すべきことが繰り返し記されているが、「教会からの追放」は「町からの追放」と同義ではない。むしろ、彼らを町に残すことで、明日には真実の教会へと戻ってくる道を残しておくべきである、とも勧めている (III, 90-95)。

ウィリアムズは、他にも辛辣な譬えを用いて説明を重ねている。宗教や礼拝の問題で人々の良心の疑問や呵責に反した行為を強要すると、彼らは肉体では強いられた通りに礼拝するであろうが、その魂も心も遠く離れてしまう。それは、父が娘を強いて、愛してもいない男へと嫁がせ、その婚姻の床に就かせるような罪を、国中の娘に対して行うのと同じことであり、いやその一万倍も悪いことである (III, 259)。かかる良心は、本人も抗うことのできない権威ないし拘束力をもっている。たとえ他者から見て間違っていると思われる良心であっても、本人はそれに従わざるを得ないのである。ウィリアムズはここで、良心が絶対的な権威をもつことを主張している。『さらに血塗れになった教義』では、エリザベス時代に迫害されて絞首刑の宣告を受けたあるカトリック司祭の次のような言葉が引用されている。「もしわたしが幾千万の生命をもっていたら、それらをすべてローマの信仰に費やしたであろう。」そして彼は次のように付け加えるのである。「わたし自身は教皇主義者どもの良心にいささかの支持を与えるつもりもありませんが、しかし何にせよある神 (a Deitie) を真剣に尊ぶあの

胆さと信念、熱意と決意は、賞賛に値します。」(IV, 509)

「自分の良心に反して罪を犯す」というコトンの理解に従うならば、人はみずからの良心を意図的に無視したり操作したりする意志の力をもっていることになろう。しかしウィリアムズによれば、人は自己の良心が命ずるところにそのまま従わざるを得ない「囚われ」の状態にある。「たとえ根拠がなく、偽りで、惑わされていたとしても、良心は議論や責め苦によってたやすく取り払われるものではありません。」(IV, 508) それゆえ、各人はたとえ間違った良心であっても、これに従う自由を与えられなければならない、その結果の行為は罪に問われるべきではない、というのがウィリアムズの考えである。

## V. 「自分の良心に反して」

では、「自分の良心に反して」という言葉で、コトンは何を考えていたのか。彼は後年、ニューイングランドの宗教的自由を憂えた英本国の同胞からの手紙に答えて、次のように記している。

「あなたは、礼拝のことで人を強制するのは、その人に罪を犯させることだ、とお考えのようです。『確信に基づいていないことは、すべて罪なのです』(ローマ 14:23) とあるからでしょう。しかし、もしその礼拝が正当なものであれば、行政当局がその人を礼拝へと強制することは、その人に罪を犯させることではありません。罪はむしろ、キリスト教徒のつとめへと強制されねば向かわない彼の意志にあるのです。」<sup>(21)</sup>

つまり、キリスト教徒のつとめである礼拝に出席しようとししない人は、誤った良心が「礼拝に出席すべきでない」と命じているところに忠実に従っているのではなく、「礼拝に出席せよ」という良心に本人の意志が逆らっている、ということである。良心そのものが誤っているのではなく、意志の歪曲により、その正しい良心の指示が意図的に誤って受け取られている。このような場合には、訓戒や警告によりこれを正す機会と猶予を与えるが、それを無視して誤謬にとどまる者は処罰されねばならない。そしてこれは、上述のごとく、自分自身の悪のために罰せられるのであって、「義のために」迫害されることではない。不義を罰し悪を懲らしめることは、キリスト自身もなさったことである。コトンは、この時点でも「自分の良心に反して罪を犯す」と

いう表現が正しいと考えていることがわかる。

ここにも、中世以来の良心論の伝統が見いだされよう。良心は、基本的な道德命令の覚知においては誤ることがないが、これを実際に適用する時点で誤りが生ずる。トマスらの良心論を継承し発展させたピューリタンの良心論では、大前提において「人は礼拝に出席すべきである」というキリスト教徒の一般義務原則を覚知する点では誤り得ないが、これを小前提において自分へと適用する時点で誤りが生じている、と解釈される。パーキンズもエイムズもこうした「実践的三段論法」を彼らの決疑論的倫理に多用したが、コトンはまさにこの伝統に根ざしている。

しかし、コトンはウィリアムズとの対論からさらに別のことを学んでいる。それは、強制によって欺瞞が生ずる、という点である。彼は続けて次のように書いている。

「しかしあなたはおっしゃるでしょう。それは人を偽善者にするだけだと。人は、罰を怖れて外面上だけ従うことになるからです。わたしはそれにこう答えましょう。もしそうだとしても、偽善者になる方が不敬者になるよりはましです。偽善者は、外面的にであっても自分が神になすべきことの一端をなしますが、不敬者は外面も内面も神に捧げることがないからです。」<sup>(22)</sup>

これは、ほとんど冷笑的とも言えるほど現実的な認識である。コトンはこれによって、同時に三つのことを達成している。ひとつは、言うまでもなく社会的な統合と秩序の維持である。ウィリアムズのような激越な異議申し立ては、その後もニューイングランドではクエーカーの侵入などに形を変えてあらわれた。植民地の指導者にして教会の神学教師であるコトンにとり、たとえ外面的にであっても社会の一致が得られることは、けっして些細なことではなかったであろう。形成途上にある不安定な政治共同体では、このような外面的一致が内面的自由の追求以前に必要とされる寛容の「基礎工程」となる。

第二に、コトンはこれにより、曲がりなりにもそのような社会の構成員の内面的自由を確保したことになる。彼の判断は、政治によって宗教を左右することはできず、外面の強制によって内面の確信を左右することはできない、という現実認識に支えられていた。そこで彼は、心の中の問題を、外面的な行為の問題と切り離すことをよしとしたのである。これが、「誤った良心」の問題群に対する彼なりの結論であった。すなわち、良心の自由を内面の問題に限局し、それが外面的な表現へとみたらされる

ことを妨げる道である。一方では政治が宗教を規制することを容認しつつも、他方ではその規制があくまでも外面的な行為にかかわるだけで、内面の自由は保障されていると考える。これは、私的な思想の次元では自由と多様性を認め、内心と外面との乖離を可とすることで、公的社会の統一と安定を図る方策である。<sup>(23)</sup>

「信教の自由」概念の今日的な理解からすれば、これはいかにも不十分な解決であろう。人間の宗教的な表現は、内と外を容易に分けることができない。内なる確信はおのずと外なる表現を求め、外なる行為は必然的に内なる信仰を体現する。一方を容認し他方を禁止するというのでは、良心の自由は深刻な限定を受けたことになるであろう。だが同時に、宗教に名を借りて反社会的な行為に及ぶ者にとっては、この解決法が強力な阻止の防波堤ともなり得る。それはあたかも、心の中で殺人を夢想する自由は容認されても、これを実行に移すことは一般社会の規範に準拠して禁じられねばならないのと同列である。<sup>(24)</sup> 形成期のニューイングランド社会にあって、コトンがこちらの機能の方を重んじたとしても、あながち不条理ではあるまい。

そして第三に、コトンはこの答えにより、人が自分の良心に従っているかいらないかという問いを最終的に回避する道を選択している。内面の良心の動きがそのどちらであろうと、外面においては社会の一般的規範に同調することを要求できるからである。「自分の良心に反して罪を犯す」という言い回しをめぐるウィリアムズとの長い対立は、かくして非焦点化されることになった。それによって、コトンはウィリアムズに対しても一矢を報いていることになる。なぜなら、内心の良心の動きを知り得ないならば、「偽善者であるか否か」という問いも無効化されるからである。

コトンとウィリアムズの考えの違いをまとめれば、次のようになろう。一方のコトンによれば、良心は誤っているのではなく、意志によるその適用が歪曲されているのである。つまり、良心に拘束力はなく、むしろ良心は意志によって操作される。そこには自由な意志の介在があり、したがってそのような自由意志に由来する行為は罪に問われねばならない。この行為の悪を罰することは、それゆえ正当であって、寛容に処されるべきではなく、またこれを良心の迫害と呼ぶべきではない。

他方ウィリアムズは、良心も誤ることがある、という前提に立つ。しかしその場合にも、良心はなお拘束力をもち、権威をもつ。つまり、良心の可謬性と良心の権威とは両立する。誤った良心であっても、本人にとってはなお従わざるを得ない権威を有する。それゆえ、人は良心に背く自由をもたない。まして、コトンが想定するとき良心を操作する自由をもたない。もし人が不可避免的に従わざるを得ないのであれば、

その行為は罪に問われるべきではない。したがってそれは寛容に処されるべきであり、これを罪に問うことは良心の迫害に他ならない。ウィリアムズはここで、「間違った良心に従う自由」を求めていることになる。現代的な概念でこれを言い換えるならば、「愚行権」の主張ということになる。<sup>(25)</sup>

以上に、なお二点の考察を付け加えておきたい。第一に、両者の議論を彼ら以前の良心論の系譜に照らして検証しておこう。誤った良心に起因する行為は、コトンによれば「罪だから」寛容に扱われるべきでなく、ウィリアムズによれば「罪でないから」寛容に扱われるべきである。どちらも順接の論理であるが、実はこの両者に対して、逆接の論理も成り立ち得る。すなわち、「罪であるが寛容に扱われるべきだ」という論理で、本稿冒頭に掲げた「寛容」概念の一般的な理解からすると、むしろこちらの方が本義に近いように思われる。「罪」として否定的に評価されるものこそ、寛容に扱われるべき対象となるからである。伝統的な良心論では、カトリック決疑論であるとピューリタン決疑論であるとを問わず、誤った良心も拘束力をもつことは認められているが、それでもそこから結果する行為が罪であることは免れないとされている。誤った良心に囚われた者は、これに従うにせよ背くにせよ、いずれにしても罪を免れることはできないことになる。ただ、トマスもエイムズも、その苦しい選択の中で、なお「良心に背いた場合の罪」の方がより形式的で軽い、と考えていたようである。この判断に沿って「良心に背く」ことを勧めるとすると、個人の良心と共同体の規範との比較考量においては、明らかに後者を優先させる倫理が生まれる。

もう一点、「良心の自由」は各人の置かれた立場により大きく異なった内容を指し得る、という点にも留意しておきたい。「礼拝出席」をめぐるコトンの例に戻るならば、市民政府の長たる総督は、良心の束縛により、市民に礼拝出席を求めなければならない立場にある。なぜなら、「安息日遵守」を掲げた十戒の第四規定は、「あなたも、息子も、娘も、男女の奴隷も、家畜も、あなたの町の門の中に寄留する人々も」(出エジプト 20:10)、すべての人がこれを守らねばならない、と定めているからである。為政者は、彼の町の門の中にいるすべての者がこの安息日を守るように配慮しなければ、みずからの良心に反することになる。礼拝への強制は、出席しようとしなない者にとっては、罪に陥るのを防いでくれることであり、行政者にとっては、みずからの良心に命じられた当然の宗教的義務なのである。今日的な政教分離の常識からすればはなはだ筋違いな印象を与えるこの規則も、彼らの見地からすると宗教的良心の一表現であったことになる。ここには、「各人の良心を尊重する」という単純な自由主義

の原則だけでは容易に解決できない問題のあることがうかがわれよう。

## Ⅵ. 「誤れる良心」から「偽れる良心」へ

良心の不可侵性は、ウィリアムズの議論の中核をなす理念であった。良心は、この意味で各人を他者の忖度の及び得ない絶対空間に定位する。そうであるが故に、「みずからの良心に背いて」いるか否かは、他者の判断し得ることがらではない、という彼のコトンへの批判が成立するのである。だが、まさにこの良心の不可侵性が、その後のウィリアムズ自身を苦しめることになる。

マサチューセッツ湾植民地を追われたウィリアムズは、先住民との正当な取引によりプロヴィデンス植民地を創設する。同植民地は、当初から明確に政教分離と宗教的自由を掲げて多くの入植者を受け入れ、やがてロードアイランド州へと発展してゆく。しかしその発展は、少人数で始められた避難者の集団が、独立の統治機構を備えた一個の政治共同体へと変貌してゆく過程であった。その過程において、ウィリアムズの立場は、逃亡者から創立者のそれへと変化してゆく。それは、異議申し立て者が逆に人々の異議申し立てを受ける立場へと変わることを意味していた。攻守ところを変えた彼は、みずからの植民地内で政治的な不満分子をいかに処遇すべきかについて、かつて自分を追放したウインスロップに助言を請うたこともある。<sup>(26)</sup> 彼の植民地は、宗教的自由という綱領とは無関係に入植してきた野心家たちの策動により、土地の利権や政治の覇権をめぐる争論に悩まされ、しばしば内部崩壊の危機に直面した。

なかでも特に彼を悩ませたのが「良心の自由」の問題であったことは、まことに皮肉である。早くも 1638 年に、ウインスロップはプロヴィデンスからの報告として次のような事件を記録している。すなわち、かの地ではウィリアムズらが定めた「誰も良心のゆえに迫害されてはならない」という原則を盾にとり、妻や子や使用人たちが宗教的集会に出席する自由を頻繁に主張するようになった。しかも、以前はさほど熱心でなかった者までもが、週末だけでなく週日の集会にも出席する自由を主張する。ついにある夫は、妻がウィリアムズの集会に出かけようとするのを妨害した廉で譴責を受けたが、夫は逆に聖書に基づいて妻が夫に従うべきであると主張した、という内容である。<sup>(27)</sup>

1655 年には、同植民地内に居住するバプテストラが宗教的良心を掲げて兵役訓練を拒否するという事件が起きた。<sup>(28)</sup> そこで彼はよく知られた「船の譬え」をひき、自分はかつて一度も「良心の自由が無限である」などと語ったことはない、と弁じてい

る。<sup>(29)</sup> たしかに彼は「無限の自由」を語ったことはなかったかもしれない。しかし、それまでの彼がコトンと交わした対論からすると、ここには明らかな強調点の変化が見られよう。ウィリアムズはこの時点で、宗教的良心が各人の身勝手な行動を正当化するための「口実」ないし「かくれみの」として使われる可能性に気づいている。それはまさしく、以前の彼自身を注視していたマサチューセッツ湾植民地政権当局の眼差しに他ならない。良心は、ウィリアムズが論じた通り、個人の内面においてのみ権威をもち、その所在を他者は判断することができない。そうであればこそ、そこに偽りの可能性も潜むのである。「誤れる良心」の自由を認めることは、「偽れる良心」の自由を認めることでもあった。そして、ウィリアムズの直面した社会も、いやその点に限って言えば現代のわれわれの社会も、これを外から判断する術をもたないのである。<sup>(30)</sup>

ウィリアムズ自身も、こうした困難を次第に自覚するようになっていった。1652年頃に彼が書いた文書の中には、次のような指摘が見られる。たとえば、男児の「割礼」は、社会的に容認された一般的な慣行であるが、そこには宗教的な表現行為と世俗的な傷害行為との交差がある。あるいは、メキシコでは何千という幼児が神への生け贄として捧げられており、旧約聖書の中の異教信仰にも同様の例が見られる。いや聖書的伝統の内部にすら、アブラハムのイサク奉獻の例があり、「宗教と良心ゆえの」売春行為がある (VII, 244)。これらに加えて彼は、みずから「高みに達した者」と称した革命期のランターたちや、ユダヤ人やトルコ人やペルシア人や異教徒たちの良心を「哀れにも惑わされた良心」(poor deluded Conscience) と呼んでいる (VII, 246)。こうした宗教的良心の多様な表現をどのように判断すべきか。彼は明快な解答を示唆していないが、少なくともその困難には気づいていたようである。

晩年のウィリアムズは、彼の植民地に入植してきたクエーカーの指導者たちと論戦を交わすことになる。そこでも彼は、奇矯な行動を取るクエーカーらが「良心を装って」(pretending Conscience) 市民的秩序への侮蔑と紊乱を行っている、と非難を加えている。<sup>(31)</sup> そして、そのような行為は非市民的であるから、これに市民的制裁を加えることは、けっして宗教的な「迫害」とはならない、とまで論じているのである。<sup>(32)</sup> これはまさに、かつて彼を迫害したマサチューセッツ湾植民地政府の論理であり、彼の対論者コトンの論理ではなかったか。ここでは、両者の立場はまったく入れ替わってしまっている。ウィリアムズはそれをどこまで自覚し、どこまでそれに責任を取ろうとしていたのであろうか。

批判はたやすく、形成は困難である。一人にとって宗教的な信念の発露による行為は、別の人には非市民的ないし反社会的な行為であり得る。それは、「宗教的な装い」(“religious pretenses” VII, 243, margin) による行為でもあり得よう。そしてこのことは、本人以外の誰にも判断がつかない。政教分離と権力分立の制度が確立した自由主義社会にあっては、ある行為が宗教的であるかないかの判断は、最終的には裁判所の権能に委ねられることになるだろう。しかしその場合ですら、それが宗教的な信念に由来するという認定は、ただ本人の自己申告をもってする他にない。少なくとも、そこに「偽り」が混入する可能性を否定することは誰にもできないのである。

「良心の自由」とその寛容をめぐる諸問題は、形成途上のニューイングランド社会にとって困難な問題であったばかりではない。良心が他者の忖度を受け付けない垂直の絶対空間に個人を定立せしめる以上、それと社会に共有される規範とのあいだの軋轢は、原理的にどの社会でも起こり得る。市民社会が崩壊の危険に瀕している場合と、それが政治経済的な成熟と安定を達成している場合とでは、この問題に対するあり得べき解答も異なっているであろう。ウィリアムズとコトンの論争は、異なる思想や信念の共存を自覚的に目指そうとする社会にとっては、常に同時代的であり続けると言わなければならない。

## 注

- (1) アメリカ合衆国における「良心的兵役拒否」も、かつては平和主義を掲げる教会などに所属していることが免除の条件とされていた。Andrew R. Murphy, *Conscience and Community: Revisiting Toleration and Religious Dissent in Early Modern England and America* (University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2001), 277.
- (2) Michael J. Sandel, “Freedom of Conscience or Freedom of Choice?” James Davidson Hunter and Os Guinness, eds., *Articles of Faith, Articles of Peace: The Religious Liberty Clauses and the American Public Philosophy* (Washington, D.C.: The Brookings Institution, 1990), 74-92.
- (3) スーザン・メンダス『寛容と自由主義の限界』谷本光男・北尾宏之・平石隆敏訳（ナカニシヤ出版、1997年）、第1章を参照。
- (4) Richard S. Dunn, James Savage, and Laetitia Yeandle, eds., *The Journal of John Winthrop 1630-1649* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 107.
- (5) Ibid., 109.
- (6) *The Complete Writings of Roger Williams* (New York: Russell & Russell, 1963), II, 47. 以下同書に限



り、本文中に括弧で巻数と頁数を記す。

- (7) *Journal of Winthrop*, 175.
- (8) *Ibid.*, 163-164.
- (9) この点については、アメリカ学会年次大会シンポジウム（2006年6月10日）における拙稿「不寛容の論理——保守源流の再考」（別稿にて公刊の予定）を参照されたい。
- (10) ウィリアムズの政教分離論については、拙稿「ロジャー・ウィリアムズに見る政教分離論の相克」、大西直樹・千葉眞編『歴史のなかの政教分離——英米におけるその起源と展開』（彩流社、2006年）所収、45-71頁を参照。
- (11) 1649年に制定されたいわゆる「ケインブリッジ綱領」では、誤謬意見でも公言されないものと外面的に表現されたものとの区別がなされ、前者は政治権力の管轄外であることが明記されている。*A Platform of Church Discipline Gathered out of the Word of God* (Cambridge, 1649), Chapter XVII, 7 (Early American Imprints). ウィリアムズも、家族や教会の内部で私的に表現された罪が政権による処罰の対象とならないことをそれ以前から知っていた。*Complete Writings*, III, 163.
- (12) 19世紀の編集者ダイマンも、表現方法ではなくその内容たる政教分離論そのものが迫害の原因だった、と結論づけている。J. Lewis Diman, "Editor's Preface," *Complete Writings*, II, 5-8.
- (13) David D. Hall, ed., *Puritans in the New World: A Critical Anthology* (Princeton: Princeton University Press, 2004), 234.
- (14) Nathaniel Ward, *The Simple Cobbler of Aggawam in America* (London, 1647; Reprint, 5th edition, Boston, 1713), 5, 9, 11 (Early American Imprints).
- (15) David D. Hall, "Church and State in New England; or, Did the Puritans Believe in Liberty of Conscience?" 国際基督教大学キリスト教と文化研究所編『人文科学研究』、37号（2006年3月）、59.
- (16) もっとも、ウィリアムズがそこでエペソのディアナ祭儀に触れているのは不得策であろう。「使徒行伝」19章は、「町中が大混乱に陥り」、パウロたちは「治安をみだす罪」に問われるおそれがあった、と記しているからである。
- (17) コトンは1652年暮れに没するので、彼の再反論はない。
- (18) 『新共同訳聖書』では、「分裂を引き起こす人」とは「かかわりを持たないようにしなさい」と訳されているが、コトンやウィリアムズの使った『欽定訳聖書』が“an heretick”と“reject”を用いているので、これらに近い『口語訳聖書』の訳文を使用する。ただし、以下に触れるウィリアムズの釈義では、両語の訳は『新共同訳』のそれに近い。
- (19) 一般にあまり認知されていないが、ピューリタンの神学思想は、中世スコラ学の深甚な影響のもとに発展した。拙著『ジョナサン・エドワーズ研究』（創文社、1995年）、第2,3章を参照。
- (20) 中世カトリック倫理学からピューリタン倫理学への発展の過程については、日本基督教学会全国大会（2006年9月22日）における拙稿「誤れる良心の寛容論」（別稿にて公刊の予定）を参

照されたい。

- (21) Sargent Bush, Jr., ed., *The Correspondence of John Cotton* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2001), 501.
- (22) Ibid., 502.
- (23) 同じ頃、英本国ではホッブスが同様の論理を展開している。「誤れる良心」の問題については、『リヴァイアサン』29章を参照。
- (24) 現代アメリカの最高裁判所による憲法判断も、この点で一貫しているとは言い難い。1879年のレイノルズ判決では、多妻婚の禁止は思想や信条ではなく行為の禁止であるから修正一条に抵触しないとしたが、1964年のシャバト判決では、セヴンスデー・アドヴェンティストの信仰実践に起因して解雇された者への失業手当支給を認めた。しかしさらに1990年のスミス判決では、薬物の宗教的使用に起因して解雇された者への失業手当不支給が支持された。
- (25) ピューリタン神学における「誤れる良心の自由」から近代自由主義思想における「愚行権」への発展については、上掲拙稿「誤れる良心の寛容論」を参照されたい。
- (26) Glenn W. LaFantasie, ed., *The Correspondence of Roger Williams* (Hanover: Brown University Press / University Press of New England, 1988), I, 154.
- (27) *Journal of Winthrop*, 276. ウィリアムズはこの事件について別の家庭内事情があったことをウィンスロップ宛の私信で伝えているが、ウィンスロップはそれを記録していない。Ibid., note 8.
- (28) *Correspondence of Roger Williams*, II, 419-429.
- (29) Ibid., 423-424. See also *Complete Writings*, III, 376-380, 394, 399-400; VII, 203, 209. ただし、この譬えの原型は、ニューイングランドにおける教会権力と政治権力とのあるべき関係を論じた文書に見られる。“A Model of Church and Civil Power,” in *Complete Writings*, III, 314. ウィリアムズは、あるいはこの譬えを彼の対論者から得たのかもしれない。
- (30) ロックもまた、ウィリアムズより少し後に、「宗教や魂の救済のためという口実がいかに容易に貪欲、略奪、野心のかくれみのとなるか」を論じている。彼が念頭においていたのは、「アメリカの異教徒」すなわちニューイングランドで英国人らに土地と主権を略奪された先住民のことに他ならない。ロック『寛容についての書簡』生松敬三訳『世界の名著』第32巻（中央公論社、1980年）所収、380頁。
- (31) 詳細は、上掲拙稿「ロジャー・ウィリアムズに見る政教分離論の相克」を参照。
- (32) *Complete Writings*, V, 5, 307. See also 28, 43, 50, 59, 306-307, 309, 310, 316.

**Tolerating the Erroneous Conscience:  
Revisiting the New England Controversy between Roger Williams  
and John Cotton**

〈Summary〉

Anri Morimoto

Toleration lies at the core of modern liberalism. It is extensively applied today to race, culture, gender, sexual orientation and other issues of identity politics, but in its historical context the word “toleration” primarily meant allowing dissention in religious matters. The liberty of conscience provides the focal point for studying the emergence of the idea and practice of toleration. This article revisits the seventeenth-century controversy between Roger Williams and John Cotton in an effort to see the logics operative in both sides. New England is the locus of historical experiment whereby people motivated by religious dissention gathered to make their conviction a political reality. In their formative efforts, different visions emerged and clashed, testing their degrees of commitment to toleration. The questions they faced are relevant to any society that aspires to embrace constituents of diverse world-views and value-systems in peaceful cohabitation.

The Williams-Cotton controversy revolves around the toleration of “erroneous conscience.” Both agree that none should be persecuted for conscience’s sake, but Cotton makes a distinction between “conscience rightly informed” and “erroneous and blind conscience.” He argues that the latter should be put under restraint and even punishment when the person, after admonitions, persists in the error. In Cotton’s view, the person is “sinning against his or her own conscience.” Conscience does not err, but the will contradicts and sins against it. Williams, however, believes that conscience can err but still holds authority over the person. One’s will cannot go against, let alone manipulate, his or her own conscience. The person held captive to

conscience, however erroneous it may be, should not therefore be penalized for following what he or she cannot resist. Behind these arguments lies a depositum of propositions regarding "erroneous conscience," first developed by theologians of medieval scholasticism and then transplanted into Puritan casuistic ethic. Cotton and Williams follow part of the tradition, both in their own manners and to their own avail.

Towards the end of their lives, the two had their own moments to learn from each other. Cotton, on the one hand, learned that coercion on conscience leads to hypocrisy. His response was that hypocrites were better than profane persons, for the former gives God part of his due. This almost cynical observation enables him to separate the inner person from the outer, and to maintain the freedom of the former while keeping control of the latter. In a developing community whose very sustenance was at stake, Cotton's position had obvious advantages for political stability. By circumventing the question whether or not the inner and outer persons were in harmony, Cotton nullified the question of "sinning against conscience" and rendered William's criticism of making hypocrites irrelevant.

William's moments to learn, on the other hand, came with a little twist. It was his turn to receive objections from dissidents in the colony he established afterwards. In dealing with complex religious objections and disputing with Quakers, Williams argued that their "deluded conscience" had to be punished to safeguard civil order. The champion of religious freedom now found himself deeply troubled by what he saw as "pretended conscience." Here lies the very essence of the problem. The liberty of conscience establishes individuals in their ultimate sphere, unapproachable by others. Respect for this liberty entails wide room for its errors, delusion, pretension, and even manipulation. The question for discernment is posed to all societies that claim to be liberal, whether in New England or in Japan, then or now.