

誤れる良心の寛容論

——中世から近世への神学的系譜——

森本 あんり

序

寛容は、現代自由主義思想の中核に位置する概念であるが、その適用範囲は広範でしばしば曖昧である。寛容思想が胚胎された歴史的な生活の座はもっぱら宗教上の相違であったが、その後寛容の可能的対象は道徳や慣習などの規範一般へと拡大し、今日では性指向やジェンダーや人種などのアイデンティティ・ポリティックス、さらには個人的嗜好やライフスタイルの相違までもが含まれるようになってきている。本稿では、寛容思想の発展に重要な役割を果たした「良心」の問題を取り上げ、特に個人の良心が社会の一般的合意に背馳する場合の寛容の可能性について検討したい。この問題は、宗教的良心の表現を重要な契機として形成されたニューイングランド社会において特に先鋭化することになるが、そのニューイングランドを歴史的に定位するための準備作業として、本稿では中世から近世までの良心論の系譜を簡略に辿る。歴史的事例を通して得られる考察から、多様で異質な思想が共存し交錯する現代社会の寛容論に適切な視座を提供することができればと願っている。

1 宗教的寛容から近代の愚行権思想へ

しばしば指摘されてきたように、寛容の概念には、寛容される存在に対する否定的評価が前提されている¹⁾。リベラルな社会において寛容の対象とな

1) *The Encyclopedia of Philosophy*, s.v. "Toleration" by Maurice Cranston.

ることがらは、酩酊や怠惰や賭博や私通など、社会の多数意見が否定的に評価するものである。寛容はそれゆえ、常に不愉快な事柄との関係からのみ生ずる「不愉快な問題」であり、不正で誤っていると思われるものを容認するという「パラドックス」にくるまれている²⁾。こうした価値観の相違とともに、寛容の実践には、その相違を覆う明らかな政治力学上の落差が与件として随伴する。つまり、寛容の「主体」は常に多数者ないし強者であり、寛容の「客体」は常に少数者であり弱者である。17・18世紀の英米史を辿ると、この弱者や少数者の視点から、彼らの権利の主張として「信教の自由」が主張されるようになった過程を見ることができ³⁾。「信教の自由」は、各人が生まれながらもつ不可侵の権利として構想され、やがて憲法文書などに成文化されることにより、基本的人権に含まれる他の諸自由をも基礎づける原核的自由となっていくた。

現代倫理学では、社会の一般的な評価では「愚か」とされることを行う権利として「愚行権」が主張されるが、これも実は「信教の自由」の発展形態の一つに数えられ得る。「愚行権」の古典的な表現をジョン・スチュアート・ミルに求めるならば、次のようになろう。すなわち、あることが本人の「ためになる」、本人を「幸福にするであろう」、あるいは「それが他の人の目から見て賢明であり或いは正しいことである」などの理由は、その行為を強いてやめさせたり思いとどまらせたりする介入を正当化しない⁴⁾。他者は本人に諫言や説得や懇請をすることはできても、これを強制や処罰の対象とすることはできないのである。自由主義社会にあっては、自律能力のある個人が自発的な意志により自己自身について行うことは、それがいかに他者の視点から愚かに見えようとも、最大限に尊重して干渉や介入は控えられねばなら

-
- 2) 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)、第一章を参照。
- 3) 「寛容」「信教の自由」「政教分離」といった隣接諸概念の切り分けについては、拙稿「多元化社会における寛容と信教の自由と政教分離」、キリスト教文化学会編『キリスト教文化学会年報』(1999年)所収、31-45頁を参照されたい。
- 4) J.S.ミル『自由論』塩尻公明・木村健康訳(岩波書店、1971年)、24頁。163-165頁も参照。

ない。もちろんその場合には、他者に損害を与えることやその惧れのあることは、その他者の自由の最大限の尊重という同じ原理からして、制限されなければならないのも当然である。

ミルの『自由論』では、当時アメリカで大きな勢力となりつつあったモルモン教の一夫多妻制がこの範疇で容認されている。彼らは、迫害を逃れて荒野に新天地を拓き、自分たちの信ずるところを法律として生活しており、他の社会に迷惑を及ぼしているわけではない。それゆえ、たとえ彼らの慣行が「マホメット教徒」や「支那人」と同じほどに「非文明的」と思われるにせよ、彼らの自由は認められねばならない、とミルは論じている。彼らに対して「文明的であれ」と強制する権利は誰にもないからである⁵⁾。これは、「集団的愚行権」と呼ばれるべき考えであるが、そこに宗教的信念の問題が介在していることは明らかである。

宗教的寛容と愚行権の密接な関連は、ミルよりさらに二世紀近く遡るロックの『寛容書簡』にも示されている。ロックは、「私的な家庭内のことや、財産の管理、身体の健康の保持など」については、他人に何と非難されようと各人が自分の好む通りに行う権利をもつとして、居酒屋で財産を使い果たすことや無駄な家作りをすることの自由を挙げているが、その同じ自由が、「ほかの人がパンと呼ぶものをほんとうにキリストの身体だと」信ずるカトリック教徒の権利にも適用されているからである⁶⁾。これは、直接には公職就任時に化体説の否認を求めた1673年の「審査法」を批判する文言であるが、同じ趣旨は「ユダヤ教徒が新約聖書を神の言葉と信じない」場合にも、また「異教徒が新旧両聖書を疑わしいと思う」場合にも繰り返されている。これ

-
- 5) 同、184-187頁。24、263-265頁も参照。現代の寛容論においては、このような特定共同体の内部で発生する人権侵害などに対して、外部から介入や干渉を行うことの是非が問題となるが、本稿ではこの問題を直接扱わない。マイケル・ウォルツァー『寛容について』大川正彦訳(みすず書房、2003年)、3、4章、ジョン・ロールズ『万民の法』中山竜一訳(岩波書店、2006年)、36、116頁などを参照。
- 6) 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、384頁。ただし、この議論には後段でロック自身が限定を加えており、内的な撞着も見られる。

らの事例を通観して、ロックは次のように述べる。

人が誤った意見を持ち、不適当な礼拝のやり方をしているからといって、だれもその人の権利を犯しはしないし、また自分が破滅に陥っても、それは他人になんの損害も与えはしないのですから、各人の救済への配慮は、ただただその人自身に属するものだ、ということです。⁷⁾

このような場合には、その人の救済のために「勧告や説得」はしてよいが、「暴力や強制」はすべて避けられなければならない⁸⁾。ここには、キリスト教に限らず宗教一般をもつば個人的な魂の救済手段と見なすロック自身のプロテスタント的な宗教観が前提されていよう。このような個人主義的な宗教観は、彼にあつては政治権力の不介入を要請する根拠ともなっている。すなわち、地上で商売をするのとは異なり、各人の魂の行方については、国王でさえも責任を取って過ちを弁済することのできない問題であるから、各人は自分で判断するところに従つて行為する自由と権利が与えられてしかるべきなのである⁹⁾。他者に危害を及ぼすことやその惧れがあることでない限り、たとえ他人から見て愚かに思われようとも、宗教に関する各人の判断は尊重されねばならないのである。以上、寛容論の歴史的発展過程においては、「宗教の自由」が愚行権の一表現として理解されていたことがわかる。

こうした愚行権の主張には、個人の自由を最大限に尊重しようとする近代自由主義の特徴があらわれているが、実は中世以来論じられてきた「良心論」にも同じ構造が見られる。良心の声は、個人に関しては自己の非を糾弾する内面の法廷となり、社会にあつては不法や圧政に対する抵抗の精神的な拠り所となる。その異議申し立ては、ときに鋭い緊張や深刻な対立を結果する。どちらの場合にも、良心には他者ばかりでなくその本人も左右することのできない内的権威と拘束力が認められてきた。つまり良心は、他者に対しては

7) 同、385頁。

8) 同、386頁。

9) 同、369-370頁。

個人の内面の自由を確立するが、自己に対しては逆に個人を虜として支配する。そうであるからこそ、「良心に囚われた」者の行為には、格別の配慮が必要とされるのである¹⁰⁾。サンデルによれば、宗教的自由は、自由一般の一部と見なされるべきではない。それは、「選好の自由」が宗教の領域へと特化したものではなく、むしろまったく逆に、「選択の余地のない宗教的義務」の行為である。宗教的自由とは、「市民的責務に逆らってさえも、断念することを選択できない宗教的義務」の表明により表現される自由である¹¹⁾。

しかしまた、そこには困難な問題群も生ずる。良心の主張は、すべて無条件に尊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、中世の神学者たちが注意深く論じたように、良心そのものは「内なる神の声」として誤り得ないとしても、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。はたして、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。論者によっては、「誤謬の内にある良心」「迷える良心」も正しい良心と同等の権利を有しており、これに従う者はすべて寛容に受け入れられねばならない、とする者もある。「ナントの勅令」廃止(1685年)による凄惨なプロテスタント迫害の現実を目の当たりにしていたピエール・ベールがその典型例である¹²⁾。

だがしかし、人は良心の確信に基づいた行為とそうでない行為を、どのようにして見分け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

-
- 10) Michael J. Sandel, "Freedom of Conscience or Freedom of Choice?" James Davison 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.
 - 11) M.J. サンデル『自由主義と正義の限界』第二版、菊池理夫訳(三嶺書房、1999年)、33頁。
 - 12) ピエール・ベール『寛容論集』(著作集第2巻)野沢協訳(法政大学出版局、1979年)所収、「『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註解」(1686-87年)、241-298頁。ベールの寛容論も、「良心の命令に反してされることはみな罪である」という中世以来の神学的良心論の系譜を継承している。ベールはさらに、「良心の勧告に反してされた良い行為」と「良心の勧告にしたがってされた悪い行為」とを比較し、後者よりも前者の方が「大きな罪」になる、と論じている(242頁)。この議論も、後述のトマスやエイムズらの良心論を前提している。

行動をする者を、どのように判断し、どこまで許容するべきか。ベールも、「誤れる良心はそれに従う者を罪なしとする」としつつ、これに「悪意からわざと自分で盲目にしたのではない」ことを条件として付け加えている¹³⁾。しかし、ある行為が当人の悪意や故意に発するか否かを第三者が外から判断することは困難であろう。他方、冒頭に掲げた寛容論のパラドックスからすれば、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、とも言えよう。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からである。これらの問題は、中世の良心論においてすでに十分に認知され論議されており、ニューイングランドにおける良心論でも前提とされている¹⁴⁾。そこで次に、そのうちの代表的な議論をいくつか振り返っておきたい。

13) 同、294頁。

14) 植権尚則は、『良心の興亡』（ナカニシヤ出版、2003年）において、「人は良心に従うべきである」という考えが一七世紀の道徳哲学では必ずしも一般的ではなかったとし、その例としてホッブズを引いた上で、良心の「誕生」を一八世紀のケンブリッジ・プラトニストに見ている（8-19頁）。同書はカルヴァンの良心論にも短く触れているが、英国近代の良心論を重視するあまり、それが前提し継承している中世以来の良心論の文脈はあたかも存在しないかのごとくに論じられている。ホッブズは、「人がかれの良心に反してすることは、すべて罪である」が、「良心もまた、誤謬であり得る」から、コモンウェルスの中に生活する者については、公共的良心たる法に反しない限り、良心に反する行為も罪ではない、と論じている。上に見たとおり、これは中世以来の「誤れる良心」論の伝統をそのまま踏襲したもので、ホッブズの創案ではまったくない。この引用文は『リヴァイアサン』29章からのものであるが、当該箇所の小見出しは「あやまった良心」である（水田洋訳、岩波文庫第二巻、1964年、257頁）。ホッブズが問うていたのも、まさにわれわれがここで問うている問題であったことは明らかである。なお、ホッブズが良心を「私的意見にすぎない」と否定的に断じたのは、主権者のもとに生きるホッブズ的な市民社会にあっては善悪の尺度に揺るぎない一義性が必要だった、という理由による。「善の私的尺度」は公共状態にとって有害なのである（第四巻126頁）。しかし、ホッブズの基本的自然法の要請からすれば、たとえ市民社会に合意して生きる構成員であっても、自己の「生命」とこれを維持する「人格」の確保のために「抵抗する権利」は、放棄されてはいない（第一巻14章を参照）。したがって、ホッブズ自身の意図とは異なるとしても、ここには社会の一般的合意と異なる各人の良心の主張を認める余地がなお存在している、と読むことができよう。「誤れる良心」は、ホッブズも意識していた未解決の問題である。

2 中世哲学の良心論

「良心」の語義は、ギリシア語 (sun-eidesis) からラテン語 (con-scientia) を経て英語 (con-science) やドイツ語 (Ge-wissen) などへと流れるごとくに貫して伝えられている「共知」に求められるであろう¹⁵⁾。だが、その「共に知る」相手が誰であるかは、いつも明快であるというわけではない¹⁶⁾。ケケロやセネカ、マルクス・アウレリウスといったストア派の哲学者たちに見られる「良心」の数少ない用例では、もっぱら「自省」「本心」「自己確信」というほどの意味にすぎない¹⁷⁾。この用法は、新約聖書と初期キリスト教文献においてもほぼ共通している¹⁸⁾。新約文献中にあらわれる30回弱の用例でも、特に「神と共に知る」という限定的な意味が読み取れるのは、「使徒行伝」23:1 や「ローマ書」9:1 や「第二コリント書」1:12 などの数カ所にとどまっており、良心

-
- 15) 日本語の「良心」は、孟子に由来する。『大漢和辞典』(1985年)、「良心」の項(第9巻505頁)、『孟子(下)』小林勝人訳注(岩波文庫、1972年)所収の「巻第11、告子章句上8」を参照。なお、出典に関しては、明治大学法学部教授笹川紀勝氏のご教示をいただいた。
- 16) 野町啓は、“conscientia”というラテン語の意味群に倫理的次元と認識論的次元という二重性があることを指摘している。ギリシア語でも sunesis と suneidesis という両語があり、これが英語の consciousness と conscience、ドイツ語の Bewußtsein と Gewissen に対応する。この二重性からすると、「良心」という言葉は、常に「共知」の倫理性を含むとは限らず、むしろ広く「人間の内心の在り様」を示すことの方が多かったと言えるかもしれない。ストア派や新約諸文献、および孟子以来の邦語における用法は、こちらの意味に近い。「Scripta Conscientia —— クリスト教的良心観形成過程の一側面」、金子武蔵『良心——道徳意識の研究』(以文社、1977年)所収、15-16頁。なお、「良心」を意味する語群の歴史の変遷については、小倉志祥・関根清三「良心論の史料と文献」、同書所収、283-306頁を参照されたい。
- 17) 石川文康『良心論——その哲学的試み』(名古屋大学出版会、2001年)は、ストア派の良心理解を「自己自身と共に知る」ことと性格づけ、「神と共に知る」ことや「世間と共に知る」ことと対比させた上で、このストア派な「自律的良心」をデカルトやルソーやカントら近代の良心論の系譜に直結させている(44-49頁)。ここでも、両者の間にあってそれらを繋いでいる中世の神学的な良心論の貢献はまったく等閑視されている。デカルトやカントが論じている「間違う良心」や「実践的三段論法」などの議論は、以下に見るスコラ学の良心論の背景なしには正しく理解することができない。
- 18) *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Second Edition (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), s. v. “suneidesis.”

理解が他の伝統に比して特に抜きん出た発展を遂げたと言うことはできない。良心論の実質的な展開には、何と云っても中世を待たねばならなかった。

中世哲学における良心論を精査したポッツによれば、良心論の発展に最初の重要な基礎を提供したのはパリのノートルダム管長フィリップである¹⁹⁾。フィリップは、「良知」(synderesis)と「良心」(conscientia)とを区別し、良知は熟慮なしの受動的な直観なので誤ることはないが、良心は自由選択によるその適用を含むのでそこに誤りが生じ得る、とした。良心の誤りは、一般的な規則として義務命令を覚知する際にはなく、それを特定事例に適用する時点で生じるのである²⁰⁾。

この区別を踏襲し深化させたのがトマス・アクィナスである。トマスの良心論も、二重の構造をもっている。まず彼は、知性の能力態(habitus)の一つとして「良知」を論ずる²¹⁾。良知は、「行為的なことがらについての基本命題」すなわち自然的な道徳を「理性の探求なしに」悟る能力態であって、そのハビトゥス自体は万人に本性的に与えられており、人間が理性的な魂をもつ存在である限り失われることはない(I-79-12)²²⁾。この良知は、理性のように能動的な能力(potentia)ではなく実践的な基本命題を単に受領するだけの能力態であるため、「誤ることがありえない」(ad 3)。次いでトマスは、その良知のはたらきとして「良心」を論ずる。この両者はしばしば「因と果」として混同されるが、良心はあくまでも良知のはたらきの名称であって、その語義が示すように「別のものとともに知ること」、すなわち「知を何もの

19) Timothy Potts, *Conscience in Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 1, 12.

20) Ibid., 12-20. なお、ポッツはこの区別には同意していない。一般的な義務命令の覚知における誤りが特殊事例への正しい適用結果を生む可能性もあるからである。Ibid., 15-17.

21) トマス・アクィナス『神学大全』I-79-12. 以下同書の引用に関しては、本文中に括弧で記す。訳文は、創文社刊『神学大全』第6巻(大鹿一正訳、1962年)、第9巻(村上武子他訳、1996年)、第15巻(稲垣良典訳、1982年)に依った。

22) See also Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae de veritate*, in Potts, 128-129. トマスにおける「ハビトゥス」ないし「能力態」の存在論的な地位については、森本あんり『ジョナサン・エドワーズ研究』(創文社、1995年)、第1章を参照されたい。

かに対して秩序づけること」に他ならない(I-79-13)。良心は、証し、拘束し、励まし、非難し、譴責するが、これらのはたらきはすべて「我々の行うところのことがらに現実的に知識を適用すること」に伴うものである。そして、この適用が理性のはたらきである以上、そこには誤りも生じ得るのである。

本稿の関心もここにある。はたしてこの「誤れる良心」は、どこまで尊重されるべきか。換言すれば、みずからが良心の命令であると確信するところに従った人の行動は、どこまで許容されるべきか。トマスは、「あなたがたを殺す者が皆、自分は神に奉仕していると考える時が来る」(「ヨハネ福音書」16:2)という聖書の一節を引用してこの問題を論じている(II-I-19-6)。これは、人が宗教的な確信に基づいて他人を迫害する場合である。もし迫害者の良心が迫害を命ずるならば、それは宗教的表現の一環として尊重されねばならないのであろうか。上に引用したトマスの理解をあてはめるならば、これは「人は神に仕えるべきである」という一般義務原則の覚知においては誤っていないが、その原則を「使徒たちを殺す」という特定事例に適用することにおいて誤っている、ということになる。この適用には、熟慮と選択が含まれており、意志の発動が見られるので、その行為は善悪に関しても無記ではない。では、彼らなりの良心に従った結果としてのこの意志の行為は、悪しき意志として罪に問われるのか。トマスの解答によれば、間違った良心に従う意志は、やはり悪しき意志である。それは、推論の系列において一カ所に誤りがあればそれ以降にも誤りが帰結するのと同様である。つまり、人は誤った良心に従うことにより、悪を行う、ということである。

もしそうであれば、誤った良心に囚われた人は、悪を行うことを避けるために、自分の良心に背かねばならないであろう。ところが、ここに良心論に固有の論理的困難がある。トマスはその直前の項において、「間違った理性に背くことは悪しきことか」という問いを出し、これに肯定的な解答を与えているからである。「良心」はここで「理性の指令」(dictamen rationis)と読み替えられているので、つまりこれは「誤った良心に背くことは悪しきことか」と問うことに等しい。トマスはこれを肯定することにより、「誤った

良心」であっても従わなければならない拘束力をもつ、と断じていることになる。良心は、「正しきにもせよ誤っているにもせよ」必ず従わなければならない命令であり、それに背くことはすべて悪しき意志なのである²³⁾。もしこの論理が奇妙に聞こえたとすれば、それは「良心が拘束する」ということの意味が理解されていないからである。トマスは『真理論』において、良心の拘束力とは「その命令に従わなければ罪に陥る」という意味であるとしている。良心に背くことは、その語義上からしてすでに罪なのである²⁴⁾。

とすると、誤った良心をもつ人は、いずれにしても悪を行わざるを得ないことになってしまう。良心に従えば、その良心が命ずる悪を行うことになり、従わなければ、良心に背くという悪を行うことになるからである²⁵⁾。こうしたあからさまな不条理は、「良心の誤り」の免責問題として論じられている。トマスによれば、道徳的な善悪が問われるのは、その行為に随意性が伴っている場合である。無知による場合のように、「良心の誤り」に随意性が認められなければ、道徳は問われない²⁶⁾。とはいえその場合にも、あくまでも意志の悪が免責されるだけで、それが悪しき行為を結果したという事実そのものまでもが帳消しになるわけではない。要するに、「誤れる良心」の結果するところはあくまでも悪であり罪に問われるべきである、ということになる。この点でトマスに揺らぎはない。

問題は、このように「誤れる良心」に従って悪を結果する人々の行動を、社会が寛容に扱うべきか否かである。もちろん、私的自由の範囲にとどまる

23) これは、「確信に基づいていないことは、すべて罪なのです」(「ローマ書」14:23) というパウロの言葉を翻案したものに他ならない。II-I-19-5.

24) Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae de veritate*, in Potts, 135.

25) トマスは、人が誤った良心に従う場合、それは「相対的かつ条件的に」従っているだけである、とも語っている。人は誤った良心が正しいと信じて従うわけであるから、その拘束力は本性的ではなく偶有的なものと言うべきである。Ibid., 136.

26) ただし、同じ無知による誤りであっても、その無知が意志的なものである場合、換言すれば「当然知っているべき責務のあることがらを、知ろうとしないことから来る、怠慢のゆえの無知」の場合には、明らかに罪に問われる。そうでない不随意的な無知の場合には、誤れる良心の罪は免責される。たとえば、ヤコブが妻ラケルだと思い込み、その結婚に正当と思われる行為としてレアと寝た場合(「創世記」29:25)などがこれにあたる。II-I-19-6.

悪には干渉しない、などという近代自由主義の論理をトマスに求めるのは時代錯誤である。トマスの文脈で「誤れる良心」を体現するのは、みずからの良心に従ってキリスト教以外の宗教を信ずる者であるが、トマスはこの点でまさしく不寛容の典型に数えられる。ロールズの『正義論』もその一例であるが²⁷⁾、中世の神学者に宗教的不寛容を見るのは、彼に限らず現代の自由主義者にはさほど難しいことではなからう。

ただし、ロールズが引用しているのは、トマスが「異端者」に対する不寛容を論じた一節である。トマスの用語法では、「異端者」は「不信仰者」とは明確に区別されている。後者は主として「ユダヤ人」や「異教徒」のことであるが、広く「キリスト教信仰をもたない人」と解してよいであろう。トマスはこれらの人々に対しては、むしろ寛容を説いているのである。彼らは一度もキリスト教信仰を受容したことのない者であるから、信仰が自由な意志に属する以上、彼らの「不信仰」も尊重されなければならない。すなわち、彼らは信仰へと強制されてはならず(II-II-10-8)、彼らの祭儀は容認されなければならない(10-11)、彼らの子に親の反対を押して洗礼を授けてはならない(10-12)。これらは、「たとえ征服の上で捕虜にした場合ですら」認められねばならない原則であって、普通人ならばなおのこと守られるべきものと考えられている。つまりトマスはここで、社会の中に共存する「不信仰者」に実質上の寛容を説いている。この姿勢は彼らの不信仰を肯定的に評価してのことではないから、本稿冒頭に見た概念規定によると、ここにはまさに「寛容」の本義が実現している、ということになる。

他方、「異端者」については、ロールズが引用する通り、トマスは容赦なく不寛容である。この場合の「異端者」とは、「キリストに対する信仰を宣言しつつも、その教義を破壊する人々」(11-1)、つまりキリスト教信仰共同体の内部にある人々のことである。彼らは、一時は信仰を受容し告白してい

27) ジョン・ロールズ『正義論』矢島鈞次監訳(紀伊國屋書店、1979年)、168頁。宗教的寛容の歴史に関するロールズの理解は、晩年に至ってもはなはだ不十分なものととどまっている。『万民の法』、217-219頁などを参照。

た者であるから、自分たちの約束を守るよう「肉体的にすら」強制されるべきだ、というのがトマスの論理である(10-8)。彼らは、訓戒と警告を与えた後にもなお誤謬に固執する場合には、「他の人々の救い」への配慮から、「破門」だけでなく「処刑」によって排除されねばならない(II-II-11-3)。

中世キリスト教コルプスの内部に生きていたトマスにとり、このことは他の人々の救いを危険に晒さないために必要なことと考えられていた。ヨーロッパ中世だけではない。近世の入り口に立つニューイングランドでも同じ論理が踏襲され、それを根拠としてジョン・コトンはロジャー・ウィリアムズを追放に処した。しかし、教会からの排除がそのまま市民社会からの排除となり、教会の破門制裁がそのまま生命の抹殺に直結するような社会では、実質的には宗教団体からの離脱の自由もあり得ず、したがって信教の自由もあり得ない。ニューイングランドにおけるウィリアムズの経験は、まさにこの教会共同体と市民共同体との隈なき一致をゆっくりと剥離させるという、困難で痛みを伴う過程のものであったとすることができる。

3 ピューリタンの良心論

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ある²⁸⁾。倫理思想においても、この影響関係は明らかである。そのひとつの証左として、ピューリタンが中世カトリック教会に発した決疑論的倫理を取り込み、これを新たに発展させていった、という事実が挙げられよう。元来カトリック倫理は、一般信徒の告解と償罪という具体的で日常的な司牧の必要から、決疑論を重用する。そのカトリック教会の信仰理解や恩恵理解を厳しく批判し拒否したピューリタンも、ひとたび教理論争を経て自己確立を遂げた後は、カトリックの教義学や倫理学に多くを学ぶこととなった。ピューリタンは、みずからの教理をそれにふさわしい聖

28) 救済論におけるその密接な継承関係については、森本『ジョナサン・エドワーズ研究』第2,3章を参照。

潔の生へと帰結させるために、カトリックの決疑論的倫理を継承し発展させる道を選んだのである。大木英夫の表現によれば、ピューリタンは「善き木と善き果の間を倫理的に媒介」するために、福音を生具体的な指針へ翻案し適用する必要がある、ということになろう²⁹⁾。これに対し、メリルによれば、ピューリタン決疑論の背後にあるのは、「聖潔の生」ではなく「選び」の問題である。パーキンズの良心論に付された副題『人はどのようにして自分が神の子であるかどうかを知るか』が示している通り、ピューリタンは選びの確信をみずからの良心に照らして得ようとしたのである³⁰⁾。いずれの説明を取るにせよ、ピューリタンが信仰にふさわしい生のエートスの形成という課題を強く意識していたことは認められるであろう。説教運動として出発したピューリタニズムにおいては、説教は常に聖書の教理の解釈で始まり、日常的な生の課題への「適用」で終わる。この「適用」applicationも、救済論における「救いの適用」という含意をもつと同時に³¹⁾、良心論の伝統的な用語法を背景としていることは、上にトマスらの例で見たとおりである。

かかるピューリタニックな決疑論の代表的な著作が、パーキンズの『良心論』(1596年)と『良心決疑論総論』(1608年)であり、また彼の弟子エイムズの『良心決疑論』(1630年)である。これらの著作において、「誤れる良心」の問題はどのように扱われているであろうか。一方のパーキンズの著作は最初の組織的なピューリタン決疑論であるが、ここではこの問題意識があまり見受けられない。それは、上掲の副題からも見て取れるように、彼の主たる関心が自己の救いの確証にあり、他者の良心の真偽をめぐる寛容の問題にはなかったからであろう。彼は、「回心した良心」(regenerate conscience)については

29) 大木英夫『ピューリタニズムの倫理思想』(新教出版社、1966年)、228頁。

30) Thomas F. Merrill, Introduction to *William Perkins 1558-1602: English Puritanist, His Pioneer Work on Casuistry: "A Discourse of Conscience" and "The Whole Treatise of Cases of Conscience"* (Nieuwkoop, Netherlands: B. De Graaf, 1966), xv. 後書第1巻6章提題「人は良心においていかに自己の救いを確信することができるか」をも参照。Ibid., 111.

31) 森本あんり「救いの適用」、『聖書と教会』312号(1992年3月)、14-19頁を参照。

よく語るが、「誤れる良心」についての論評は二例にとどまっている³²⁾。その一つは、原始教会における異邦人の姦淫の問題であり、いま一つは、誓約をなすことを悪と考える再洗礼派が政府に強いられて誓約をなした場合のことである。後者の例では、誓約をすること自体は悪ではないが、「自己の確信に基づかない」ことをするのは聖書によれば罪なので、やはりその行為は罪に数えられる、という判断が示されている。いずれの例も、良心が誤っている場合には、それに従っても従わなくても罪を犯す、という結論になるが、パーキンズはこの結論が擁する諸問題には無関心であるように見える。「誤れる良心」の問題は、管見する限り彼の『良心決疑論総論』にもあらわれない。

これに対して、エイムズでは「誤れる良心」の問題が明確に浮上している³³⁾。彼の良心論には、スコトゥスやボナヴェントゥラらが頻用されており、著者自身もこうしたカトリック神学との連続性を明確に肯定している³⁴⁾。このカトリック的な系譜は、彼が提示する良心の定義にも一目瞭然である。エイムズは、良心が意志ではなく知性の機能に属しており、思弁的ではなく実践的な判断力であることを論ずる。その論題の立て方には、パーキンズに倣って機能心理学の区分が導入されている。しかしそれ以外は、良心が能力態であり、良知は万人に与えられた人間の自然的な「光」である、といった議論をはじめとして、ほとんどがトマスの議論の引き写しであることがわかる。その一例として、しばしば引用される彼の「実践的三段論法」を見よう。

32) *William Perkins*, 42.

33) ニューイングランドにおけるエイムズを受容については、拙著『ジョナサン・エドワーズ研究』、64頁を参照。

34) エイムズ自身の序文によれば、彼が同書を執筆したのは、学生たちが直接「教皇主義者ども」の著作を読まなくてもよいように、その中から「銀脈」や「侮るべからざるもの」を取り出しておくためであった。この動機の説明に、カトリック倫理学に対する彼の肯定的な評価が見て取れよう。William Ames, *Conscience with the Power and Cases Thereof* (n.p., 1639), reprint edition (Amsterdam: Theatrum Orbis Terrarum, Ltd., 1975), "To the Reader," no pagination. See also John Dykstra Eusden, "Introduction" to William Ames, *The Marrow of Theology* (Durham, North Carolina: The Labyrinth Press, 1983), 15-17.

大前提 「罪のうちに生きている者は死なねばならない」

小前提 「わたしは罪のうちに生きている」

結論 「ゆえにわたしは死なねばならない」

あるいは

大前提 「誰でもキリストを信ずる者は死なずに生きる」

小前提 「わたしはキリストを信ずる」

結論 「ゆえにわたしは死なずに生きる」³⁵⁾

これも、実は彼以前にパーキンズが用いたものであるが³⁶⁾、その構造自体は上に見たごとくトマスのものである。すなわち、大前提にあたる基本的な道徳命題の覚知が、トマスにおける「良知」(synderesis/synteresis)のはたらしきであり、これを小前提において「わたし」という特殊事例へと適用して結論を導き出す能力が、「良心」(conscientia)である。エイムズはそれゆえ、「良知」を「諸原理の貯蔵庫」とも呼んでいる。良心は、人が生まれながらもつ「自然的良心」と、聖書に啓示された神の意志により高められた「高次の良心」とに分けられるが、いずれも神の法が良心を拘束するので、これに反したことはすべて罪になる³⁷⁾。

では、われわれの関心である「誤れる良心」は、どのように位置づけられるのか。エイムズによれば、良心は万人に備わっているところの「神は愛されるべきである」などの一般原理の認識については誤ることがないが、これを具体的な結論へと導く際に誤るのである³⁸⁾。そのような誤れる良心には従うべきか背くべきかという問いに、エイムズは次のように答える。すなわち、

35) Ibid., I-1-8.

36) William Perkins, 38-39, 61-63. 大久保正健「ピューリタニズムとケンブリッジ・プラトン学派——『良心』を巡って」、日本ピューリタニズム学会編『ピューリタニズム研究』(創刊号、2007年)、62-70頁。パーキンズの実践的三段論法については、特に同65頁を参照。

37) Ames, *Conscience*, I-1-10, I-2-8.

38) Ibid., I-4-2.

良心は神の意志に聞くものであるから、たとえそれが誤っている場合でも拘束力をもつ。したがって、それに反することは罪である。エイムズは譬えを引いてこれを次のように説明している³⁹⁾。すなわち、ある人が王でない人を王だと誤解し、かつその人を侮蔑的に扱ったなら、それは真の王に対して侮蔑的なふるまいをしたのと同じことになろう。それと同じように、たとえ誤れる良心であっても、それが神の意志に基づいていると見なされている限り、その良心を軽蔑する者はすなわち神を軽蔑する者である。

かくしてわれわれは、トマスにおいて問われたのと同じ問いがエイムズにも生ずるのを見る。すなわち、誤れる良心であっても従わなければならないとすれば、それに従おうとも背こうとも、いずれにしても罪を犯すことになる。これは神の公平さからして矛盾ではないか。エイムズの所論は、この問いへの答えにおいてもトマスからさほど隔たっていない。すなわち、誤れる良心に従うことは、それが結果する行為において罪を犯し、これに背くことは、その方法において罪を犯すのである。前者は実質的な罪であり、後者は形式的な罪である⁴⁰⁾。以上、エイムズの良心論から読み取ることができるのは、良心はたとえ誤っている場合でも拘束力をもっており、従わなければ罪を犯すことになるが、良心に従わない場合の罪はむしろ形式的だということである。

決疑論的な良心論の利点は、提題が常に具体的な選択肢のもとに語り直されていることである。エイムズが依拠したラムスの論理学も、個別ケースの分化という傾向に少なからず貢献したと思われる⁴¹⁾。「誤れる良心」の問いにおいては、それに従った場合に結果する罪の重大さが判断の基準となることが論じられている⁴²⁾。たとえば、ピューリタンにとって重要な意味をもった「礼拝出席」については、次のように分けられている。すなわち、その礼

39) Ibid., I-4-6. これも、トマスが使った譬えの引き写しである。『神学大全』II-I-19-5, ad 2 を参照。

40) Ibid.

41) See Eusden, "Introduction," 37-47.

42) Ames, *Conscience*, I-4-13.

拜に不品行な説教者がいる場合には、それにもかかわらず「礼拝に出席すべきである」という良心の声に従うのが「より小さな悪」であるが、これが偶像礼拝を伴う場合には、「礼拝に出席すべきである」という良心の声に背くのが「より小さな悪」である。こうした例が示すところから類推する限り、信仰上の問題について意見を異にする者は、あくまでも彼らの良心が彼らにとって権威と拘束力をもつことを認めつつも、彼らはそれに背くべきである、という結論が導き出されるであろう。みずからの良心を尊重しない罪の方が、それに従って犯す罪よりも軽い、と考えられるからである。そして、事実これがニューイングランドでの異議申し立て者に対して政権当局が示した基本的な見解であった。彼らは、みずからの良心に逆らうことになろうとも、社会の秩序を尊重し、声高な異議申し立てをしない、という選択をすべきである、という結論である。

なお、異端者への対応についても一瞥しておこう。エイムズは、「異端者は世俗政府によって処罰されるべきか」という問いを立て、これに次のように答えている。すべてのキリスト者は、各人が置かれた立場で、闇の王国との戦いに召されている。政権担当者は、その職務に与えられた剣、すなわち公的で外的な権力により、必要とあれば教会を悩ます者を抑止するのがつとめである。社会に有害であることが公に知られた異端者の場合には、公権力による抑止が必要となろう。さらに、異端者が冒瀆のかつ頑迷な場合で、それ以外の矯正方法を用いても効果が見られない場合には、当人を死刑に処すことも必要である、と論じられている⁴³⁾。ニューイングランド植民地の指導者たちは、おおむねこの理解を共有していたが、クエーカーの侵入(ないし意図的な再侵入)などの事例を見る限り、その実際の運用にあたっては注意深い留保をつけることが多かった。体制に対する異議申し立て者の処遇は、市民の秩序と教会的秩序の交錯が顕在化するにしたがって、次第に緊急を要する検討の課題となってゆく。

43) Ibid., IV-4-6.

結

以上、良心論が中世神学において主要な発展を遂げ、これが近代における「信教の自由」や「愚行権」思想の淵源ともなったことを見てきた。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变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る。人々は宗教的良心の発露として新大陸へと移住したが、既存の社会からの脱出を果たした後、みずから新しい社会の建設という形成の課題に直面するようになると、攻守とところを変え、今度は彼らが良心の異議申し立てを受けて社会秩序の揺らぎに悩まされる側に回る。

しかも、良心による行為が尊重される場所では、同時にその濫用の可能性も増大する。ウィリアムズ自身も、はじめはみずからが宗教的確信に深く根ざした異議申し立て者であったが、ひとたび追放されて自己自身が社会秩序を構成する段になると、良心の自由の濫用という問題に気づくようになる⁴⁴⁾。そこでは、人が「良心を偽って」「良心の名のもとに」「良心を騙って」社会の合意に異を唱えたり共同体の義務を免れたりする事例が見られるよう

44) ウィリアムズの「道徳神学」に改革派的な系譜があることを論じたデイヴィスは、エイムズが良心を主意主義的に解釈したのに対し、ウィリアムズは主知主義的であったとしているが、この対比は説得的ではない。デイヴィスの解釈によれば、ウィリアムズが良心の圧迫を迫害と受け止めたのは、彼が良心を理性的機能の一部と捉えていたためであったことになる。理性の機能であれば、これを意志によって左右することはできないからである。James Calvin Davis, *The Moral Theology of Roger Williams: Christian Conviction and Public Ethics* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2004), 82-90. しかし、このような機能心理学の区分は、ウィリアムズの思考には稀にしかあらわれない。より説得的な説明は、以下を参照。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), 228. デイヴィスはまた同所において、「中世の神学者が良心を神の不可謬の意志と同一視したため、良心の誤りが実際に生じ得ることを合理的に説明できなかった」としているが、上に考察したところからすると、これはトマスやエイムズにおける良心論の基本的な理解から大きく隔たっている。別稿に論じたように、良心の自由をめぐるウィリアムズの苦悩は、前期と後期ではまったくその相を異にしている。これを解釈するための基軸は、中世以来の良心論との連続性に留意した上で、彼自身が置かれた政治的立場の意図せざる逆転に求められるべきである。

になるのである。しかしまた、体制の維持や安定をはかるためにそれらの申し立てを抑圧することが容認されるならば、彼らがそもそも志した良心の自由は、ふたたび不透明になり後退せざるを得ない。形成途上にあった社会がこの「両刃の剣」をどのように扱ったかを尋ねることは、時代や文化の相違を越えた恒久的な問いを尋ねることである。

17世紀ニューイングランドにあって、寛容される側と寛容する側という双方の立場に身を置き、この「誤れる良心」の問題をみずからの身に体験せねばならなかったのが、ロジャー・ウィリアムズであった。彼の矛盾と交錯に満ちた所論に「誤れる良心」論の系譜を確認し、その現代的射程を問い直すことが、次なる考究の課題となる。

<付記>

本稿の一部は、2006年9月22日に上智大学で開催された日本基督教学会全国大会において口頭発表された。

【要旨】

「寛容」は、現代リベラリズムの中核に位置する概念であるが、その適用範囲は広範でしばしば曖昧である。本稿では、寛容思想の発展に重要な役割を果たした「良心」の問題を取り上げ、特に個人の良心が社会の一般的合意に背馳する場合の寛容の可能性について検討する。この問題は、宗教的良心の表現を重要な契機として形成されたニューイングランド社会において特に先鋭化することになるが、そのニューイングランドを歴史的に定位するための準備作業として、本稿では中世から近世までの良心論の系譜を簡略に辿る。

はじめに、「寛容」概念に付随するパラドックスに触れ、ロックやミルに見られる「愚行権」の思想をその近代的な展開の一形態として捉える。自由主義社会にあっては、自律能力のある個人が自発的な意志により自己自身について行うことは、それがいかに他者の視点から愚かに見えようとも、最大限に尊重して干渉や介入を控えねばならない。ロックやミルには、この範疇において宗教の自由を認めた論述が見られる。

次いで、こうした近代の寛容論が、実は中世スコラ学において十分に発展した良心論の基本的な枠組みを継承していることを検証する。トマス・アクィナスらのカトリック神学においては、特に「誤れる良心」という問題領域が設定されて注意深い議論が積み重ねられており、そのような良心に従った行為が許容されるべきか否かという倫理的難問にも一定の解答が与えられている。

ピューリタンは、一般に想定されるところと異なり、中世カトリック神学の深甚な影響の下にあるが、倫理思想においても同様である。カトリックの決疑論的な良心論や実践的三段論法は、パーキンズやエイムズを経てピューリタンへと継承された。ニューイングランドにおいて、ロジャー・ウィリアムズらの良心的異議申し立てをどのように扱うべきかが論じられた際にも、こうした中世以来の良心論理解が前提されている。

彼らの歴史的経験を振り返ると、良心による行為が尊重されるところでは、

同時にその濫用の可能性も増す。そこでは、「誤れる良心」ばかりでなく「偽れる良心」という問題も見られるようになるからである。しかし、この二つを第三者が見分けることは困難である。もし、体制の維持や社会の安定をはかるために個人の異議申し立てを抑圧することが容認されるならば、ニュージーランドにおいて彼らが確立しようとした良心の自由は、ふたたび不透明になり後退せざるを得ない。形成途上にあつた社会がこの「両刃の剣」をどのように扱ったかを尋ねることにより、多様で異質な思想が共存し交錯する現代社会の寛容論に適切な視座を得ることができればと願っている。

