

中世的寛容論から見た ニューイングランド社会の政治と宗教

森本 あんり

1. 現代的寛容論の混乱

本稿は、中世的な寛容論を背景として17世紀のニューイングランド社会に見られる不寛容を理解しようとする試みである。ニューイングランドのピューリタンは、しばしば不寛容であった。彼らは故国イギリスでの不寛容と迫害を逃れ、宗教の自由を求めて新大陸へと渡った人々である。旧イングランドで既存の体制に対する異議申し立て者であった彼らは、ニューイングランドではみずから新しい体制を建設する立場となった。その形成の過程で見られたのが、宗教上の立場を異にする人々への不寛容である。ピューリタンの信仰理解にとりカトリックは「反キリスト」であり英国教会は「冒涇」に他ならなかったから、これらの人々が容認されなかったのは当然であるとしても、彼らはさらに本国で「ディセッター」（非国教徒）としてともに国教会体制に抵抗する側にあったバプテストやクエーカーをも受け入れようとせず、追放や処刑を含むあからさまな不寛容を示した。ニューイングランドで主流をなしたのはいわゆる「会衆派」と呼ばれるピューリタンであったが、彼らの理解によれば移住は自分たちが宗教的に正しいと信ずる社会を形成するために行われたのであって、万人に宗教的自由を保障するためではなかったからである。

この不寛容はどのような文脈で起こり、その背後にはどのような論理が存在したのか。不寛容は今日の社会にあってもさまざまな局面で見られるが、それを非難するだけでは理解したことにはならない。不寛容を非難して普遍的な寛容を求めたのでは、寛容という概念そのものに深刻な矛盾を

きたすことにもなろう。現代的な倫理観では、寛容には無条件に肯定的な価値が認められているが、もし寛容が西洋近代のリベラリズムに特徴的な原理であるならば、他の文化圏にある人々にとっては、それを強いられること自体が不寛容と映るはずである。事実、そういう西洋的な原理や理念の押しつけがイスラム世界の人々をいらだたせてきた、という指摘もなされている¹⁾。必要なのは、寛容の理解ではなく不寛容の理解なのである。

本稿は、不寛容にもある程度の正当性と普遍性がある、という認識を前提としている。不寛容は、社会が形成期や崩壊期にあるとき、あるいは外部からの攻撃を受けたり内部で大規模な地殻変動があったりするときに見られる自己防衛的な態度である。不安定な社会は、安定と求心力を求めて他者を排除する不寛容を示す。だがしかし、いかなる社会にもそれ自身のよって立つもっとも基本的な構成原理が存在する以上、不寛容はどの社会にもある程度は必ず内属していると言わねばならない。たとえば民主主義社会は、民主主義に対する全面的な攻撃や挑戦に対して寛容であることはできない。あらゆる主義主張とその行為的表現に対して絶対的に開かれた寛容な社会は、原理的に存在しない。集団だけでなく個人もまた、自己のアイデンティティを構成する最重要の核を脅かすものに対して寛容であることは困難である。

寛容の概念は、ほんらい寛容の対象に対する不同意ないし否定的評価を伴うものである²⁾。この否定的要素がない場合には、寛容は単なる無関心と

1) マーク・ユルゲンスマイヤー『グローバル時代の宗教とテロリズム』(明石書店、2003年)、特に第11章を参照。

2) 本稿がここで参照点としているのは、「イスラム的寛容」と呼ばれるものである。これは、非イスラム教徒が人头税(ジズヤ)を支払った上で庇護民(ズインミー)としてイスラム都市社会の周縁部に存在を許容される、というオスマン帝国以来の制度を指す。イスラム的な寛容論は、近代西欧のリベラ的な寛容論に対するアンチテーゼないしオルタナティブとして称揚される一方で、それがイスラム教徒の明確な優位性を前提とした「不平等の下の共存」であることも指摘されてきた。池内恵「イスラム的共存の可能性と限界——Y. カラダーウィーのイスラム的寛容論」、『現代宗教』(2002年)、71-100頁を参照。本稿の理解によれば、これは中世的な意味における寛容の本義を

選ぶところがなくなるか、ポストモダン的な「差異の祝賀」へと変質する。現代の倫理感覚では、否定的要素を内包する容認は「恩着せがましいパターンリズム」として退けられる傾向にある³⁾。それが理想として目指すところは、各人の権利要求に基づく完全な平等の実現であろう。このような権利論は、寛容の概念が形成された歴史的な経緯からすると、寛容論とは別の系譜に属する議論であるが、現代の寛容理解ではこの両者が混同されて誤解が生じているように思われる。

17世紀ニューイングランドに生きた人々の思想世界は、この点では明らかに中世的な伝統に属している。彼らの示した不寛容は、やがて次の世紀には信教の自由を基本とした権利論へと置き換えられてゆくが、それまでの彼らの不寛容は、歴史的な寛容概念がその本来的な機能を発揮させた当然の結果である、と解釈することができる。

2. 「教会契約」と「市民契約」

大西洋を横断してアメリカに渡ったピューリタンの課題は、政治の制度と宗教の制度とを同時に作り上げることであった。ピューリタンの中にはイギリス本国に残った人々も少なくないが、イギリスでは既存の政治社会体制を前提とした上で、その中に新しく自分たちの宗教的制度を形成することが課題であった。これに対して、アメリカに渡ったピューリタンは、宗教的秩序と社会的秩序とを同時に形成しなければならなかった。「彼らは教会として旅を始めたが、着いた時には教会と政治の輪郭が重なる *coterminous* 社会となっていた」のである⁴⁾。

指し示している。

- 3) 一例として、「自己優越性に基づいて劣位の集団と妥協するという形での寛容」「間違った宗教だが我慢するという形の寛容」に対する批判を挙げておく。武者小路公秀「近代型トレランスの超克」、村上陽一郎編『近代化と寛容』（風行社、2007年）、17-18頁。
- 4) Graham Maddox, *Religion and the Rise of Democracy* (New York: Routledge, 1996), 160.

もちろん、政治制度を新たに作るといっても、17世紀当時の彼らはイギリス臣民であり、アメリカ大陸のイギリス領植民地へと入植したのであるから、まったくゼロから自由に作り上げることができたわけではない。しかしそれでも本国との間には三千マイルの海原が横たわっていたため、彼らはその距離を最大限に利用してなれば独立した自治権力を形成していった。すでに宗教的には本国の秩序に反旗を翻し、これを逃れて移住した人々であるから、本国政府ははじめから彼らの作る植民地政府に疑惑の目を向けていたことであろう。そのため、ニューイングランドのピューリタンは、自分たちの新社会建設が本国への政治的な反逆行為と受け取られないよう、絶えず細心の注意を払っていた。バプテストやクエーカーに対する彼らの不寛容の理由として最初にあげられるのは、まさにこの政治的不安定という初期要因である。旧世界で体制批判者と見られていたこれらの人々を同胞として受け入れることは、自分たちを彼らと同列に置くという意志の表明となる。とりわけ、「アナバプテスト」とも呼ばれたバプテストは、いまだミュンスター悪夢を記憶していた人々にとり、旧新両大陸で「秩序の破壊者」つまりアナーキストと見られていた⁵⁾。宗教的自由の主張は必然的に市民社会の混乱をもたらす、という想定である⁶⁾。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に有効な反証を示すことができるか否かにかかっていた。ニューイングランドの不寛容は、まずはこの文脈の中で理解されねばならない。

当時のニューイングランドでは、市民社会と教会はともにその構成員が自発的に交わす契約によって成立する。ピューリタンは、教会の形成に際

-
- 5) Francis J. Bremer, *The Puritan Experiment: New England Society from Bradford to Edwards*, revised edition (Hanover, NH.: University Press of New England, 1995), 166.
- 6) 1663年にチャールズ二世がロードアイランド植民地に特許状を与えたのも、「市民政府は良心の自由と共存できるか否か」を見極めるという「実験」のためであった。Glenn W. Lafantasia, ed., *The Correspondence of Roger Williams*, vol. II (Hanover, NH: Brown University Press, 1988), 616-617.

してはイギリス本国でも契約を交わしたが、市民社会はそれ以前から存在しており、その成立に契約が必要だったわけではない⁷⁾。ところがアメリカでは、教会も社会も新たに形成されるので、どちらに際しても契約が求められたのである。Congregationalの形成には「教会契約」(church covenant)が、タウンの形成には「市民契約」(civil covenant)が求められた⁸⁾。聖と俗の領域は、今日考えられるほど明快に分化してはいたわけではないが、少なくとも彼らの理解の中では、市民契約と教会契約とは別ものと考えられていた。人々は、新たな入植によりタウンを形成しようとする場合には、必ず当事者たちで相互に契約を交わし、その後そのタウンに加入しようとする人々にもすべてその同じ契約に同意することを求めた。

これは、ピューリタンの「契約神学」思想からして当然の帰結である⁹⁾。彼らの理解によれば、教会だけでなく市民政府の権力も、当該社会の構成員の自発的な同意によって構成されるからである。ボストンの神学指導者ジョン・コトンは「すべての権力は基本的に民衆に存する」と明言しており、やがてそのコトンらに同地を追放されることになるロジャー・ウィリアムズも「世俗権力の主権的で根源的な基礎は民衆に存する」と語っている¹⁰⁾。政治的には正反対の立場にあった二人であるが、統治権力の正当性

7) See Leland Henry Carlson, *The Writings of Robert Harrison and Robert Browne* (New York: Routledge, 2003), 422.

8) David Weir, *Early New England: A Covenanted Society* (Grand Rapids, MI.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005), 2-10.

9) 契約神学とそのアメリカ的な展開については、拙稿「契約神学研究史」、『神学』57 (1995年)、183-198頁を参照されたい。

10) John Cotton, *An Exposition upon the Thirteenth Chapter of the Revelation* (London, 1655), reprint in Edmund S. Morgan, ed., *Puritan Political Ideas* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965), 175; Roger Williams, *The Bloudy Tennent of Persecution* (London, 1644), reprint in *The Complete Writings of Roger Williams* (New York: Russell & Russell Inc., 1963), vol. III, 249. See also Richard Mather, *An Apologie of the Churches in New-England for Church-covenant. Or a discourse touching the covenant between God and men, and especially concerning church-covenant. Sent over in answer to Master Bernanrd, in the yeare 1639* (London, 1643).

は被統治者の自発的な同意に根拠をもつ、という理解においてはまったく同一の考えであったことがわかる。

もちろん、彼らの文言を今日的な民主主義や人民主権の思想と直結させて理解することはできない。コトンにとって民主主義は聖書に是認されていない衆愚制であったし、マサチューセッツ湾植民地総督ジョン・ウィンスロップが描く理想社会とは、上下の身分が明確なヒエラルキー社会に他ならない。ただ、それでも彼らは自分たちの意志によって自分たちの中から指導者を選ぶ、という根本理念には同意していた¹¹⁾。古典的な分類法によれば、民衆が統治すれば君主制でも貴族制でもなく民主制であろうが、ピューリタンの理解では統治するのは民衆ではなく統治者である。民衆は自分たちの統治者を選ぶが、ひとたび選んだら彼らは服従することを求められる。他方、統治者は統治者として神との契約を遵守することが義務となる。ピューリタンの理解では、民衆と政府はそれぞれの方法でともに神への服従を求められている。世俗権力も神によって立てられるのである以上、政府は神の前にそれ自身の役割を果たすことが期待されている。そしてその役割とは、宗教的な戒めと世俗的な戒めが別々に記された「十戒」の板を双方とも遵守せしめることである。したがって政府は、教会権威の侮辱や異端や冒瀆を取り締まり、法律により礼拝出席を住民に強制し、牧師給与のための税金を徴収し、剣をもって純正かつ正統的な礼拝を守る義務を有していた¹²⁾。この制度は「政教協力制」(coordinate system)と呼ばれる¹³⁾。その後アメリカは、建国期には明示的な政教分離思想へと進んで

11) John Cotton, "To Lord Say and Sele" (1636), reprint in David Hall, ed., *Puritans in the New World: A Critical Anthology* (Princeton: Princeton University Press, 2004), 174.

12) See "A Model of Church and Civil Power," in *The Complete Writings of Roger Williams*, III, 233. ただし、政治権力と宗教権力は別々の個人によって担われることが定められていたため、これを「神政政治」(theocracy)と呼ぶことは不適切である。

13) John Cotton, "To Lord Say and Sele," 172. ここでも本稿が念頭に置いているのは、イスラミ的な政教関係との並行関係である。イスラム世界では政治と宗

ゆくが、少なくとも17世紀ニューイングランドに関する限り、世俗権力が重要な宗教的役割を帯びていることは人々の共通の認識であった。

ある集団が構成員の契約によって成立する場合、その集団は原則的に「閉じた」集団となる。教会は各人の自発的な信仰告白によって成立する宗教団体であるから、このような閉鎖性を有するとしても不思議ではないが、世俗的な地域共同体も同じ閉鎖性を有していたことには、多少の説明が必要かもしれない。ウインスロップは、市民契約について1637年に次のように記している。

市民政府は、すべて自由な同意により創設される。……われわれが自由意志によってこの社会を形成し、この居住地がわれわれのものであるならば、何人もわれわれの同意なしにこの地に来て住むことはできない。……われわれは、みずからに破滅や損壊の危険を招くと思われるものを排除せねばならない。そのためにわれわれは、異なる目的意志をもつ人々や、交わることで害を及ぼすと思われる人々を受け入れることを拒む。これは合法的である¹⁴⁾。

彼らは、この社会に住む人を自由に選び、また拒む権利をもっており、その権利をこのように自分たちの契約条件の中に明記してもいた。言うまでもなく、生まれによる地縁血縁社会から自由意志による契約型社会への移行は、近代化の重要な一歩である。しかし、それによって生まれたのは、さしあたっては資格要件が厳格で排他性の高い閉鎖的な社会であった。残された記録によれば、このような契約への署名を拒んだ入植希望者をタウ

教が不可分なため、近代西欧で発達した政教分離の原則があてはまらないとされる一方で、政治と宗教の支配領域が事実上は二元化されていることも指摘されてきた。池内恵「イスラーム的宗教政治の構造」、『岩波講座宗教第8巻・暴力』（岩波書店、2004年）、107-140頁を参照。

14) John Winthrop, Sr., *Winthrop Papers* (Boston: Massachusetts Historical Society, 1929-1947), vol. 2, 422-423.

ン集会在却下することは実際にもあった¹⁵⁾。「ヴォランタリー・アソシエーション」論の自発性と閉鎖性は、ここでは宗教的共同体だけでなく市民社会の構成にもかかわっている。

17世紀イギリスの植民は、基本的には私的事業である。大航海時代のスペインやポルトガルと違い、貧しい島国にすぎなかったイギリスの海外進出は、もっぱら市民諸個人の出資による自発的な企業体の活動に依存していた¹⁶⁾。植民者たちは、イギリスという国家の意思を体して植民事業をすすめたわけではない。そのような諸個人の私的な集まりとして出発した社会では、開拓と入植のために投下された初期資本や労働力の大きさを考慮に入れば、当初集団が新成員の加入に対して拒否権を有したことも合理的であろう。彼らは、その不寛容を実行するための法律上の権原も備えていた。王や議会によって与えられる「特許状」がそれである。特許状は、本国の法律に矛盾しない限りにおいて、市民的秩序と宗教的秩序の双方を自由に形成し、これを運営するという特権を彼らに付与している。特許状は、しばしば現行の規範秩序を法的に追認するかたちで与えられたが、たとえば1629年に与えられたマサチューセッツ湾植民地の特許状では、植民地には「武力を含むあらゆる手段により破壊者や侵入者や迷惑者を追放し排除する権利」が認められていた¹⁷⁾。ここに、ニューイングラン

15) William G. McLoughlin, *New England Dissent, 1630-1833: The Baptists and the Separation of Church and State* (Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1971), 134; Francis J. Bremer, *The Puritan Experiment: New England Society from Bradford to Edwards* (Hanover, NH.: University Press of New England, 1976), 91, 104.

16) 拙稿「アメリカの始まり」、高柳俊一・松本宣郎編『キリストの歴史2』（山川出版社、2009年）、53頁。

17) George Lee Haskins, *Law and Authority in Early Massachusetts: A Study in Tradition and Design* (Lanham, MD.: University Press of America, 1960), 51, 53; Nathaniel B. Shurtleff, ed., *Records of the Governor and Company of Massachusetts Bay* (Boston: The Press of William White, 1854), vol. I, 18. See also Peter Charles Hoffer, *Law and People in Colonial America* (Baltimore, MD.: Johns Hopkins University Press, 1992), 10-14.

ドの不寛容を理解するいま一つの鍵がある。

3. 中世的な寛容論

さて、今日の倫理感覚からすると、このようなピューリタンの閉鎖性や不寛容を肯定的に評価することは、以上の説明を経た上でもなお難しいかもしれない。彼ら自身も先に入植しただけであって、そもそもこの土地の所有者だったわけではない。その彼らが後から来る者を拒んだり受け入れたりする権利を有することは、一見すると不合理に思われる。ここには「アメリカの原罪」とも言うべき先住民排除の問題も顔をのぞかせているが、本稿がここで問うべきは、現代から差し向けられるこのような批判のまなざしが、実は寛容論の本義を誤解したところから生じているのではないか、ということである。

一般に、寛容という理念は近代の産物であると考えられている。寛容論の古典となったカメン『寛容思想の系譜』も、宗教改革から書き起こし、ルネサンスの合理主義とエラスムスの人文主義、それにルターやカルヴァンら宗教改革者の不寛容に触れた後で、宗教戦争の時代から17世紀の寛容論へと筆を進めている¹⁸⁾。つまり、寛容は社会の宗教的な統制が緩んで宗教的価値が多元化し、宗教戦争に明け暮れた後の反省として、あるいはルネサンス精神の十全な開花としての啓蒙主義が進んだ段階で、ようやくヨーロッパ世界に幕を開けた、という理解である。このような観点で振り返ると、中世は異端者の処刑などに見られるごとくきわめて不寛容な暗黒の時代であった、ということになる。

しかし、中世思想の研究者たちによれば、こうした理解は歴史的に不正確である。寛容の概念自体は、古くヨーロッパ中世すなわちキリスト教の強固な社会的支配が見られたところで発達し、すでに定着した概念であった。寛容 (*tolerantia*) という言葉を宗教的な意味に用いたのは、12-14世

18) H. カメン『寛容思想の系譜』成瀬治訳 (平凡社、1967年)。

紀の教会法学者たちである¹⁹⁾。ただ、そこで論じられているのは現代的な理解とは大きく異なり、「悪しき行為が罰せられずに済む状況」のことであった。教会は「平和や秩序を乱すことなしに矯正することのできないような悪」を寛容に扱わなければならないが、それは「平和と秩序」を守るためである。つまり、悪を厳格に処罰すると平和や秩序が乱れるから、寛容が求められるのである。ここには、「人間は悪しき意図から完全に自由になることはできない」という現実主義に立つ醒めたキリスト教の人間観が伏在している。13世紀の神学者トマス・アクィナスによれば、すべての市民が完全であることは期待できないので、小悪を罰しないで寛容することは、国家にとっても有益なのである²⁰⁾。

ここからして中世的な寛容概念の特徴が明らかになる。第一にそれは、寛容の対象が悪であることを否定しない。寛容とは、本来ならば処罰されるべき悪である、という否定的な価値判断を前提とした上で、これを「是認はしないが許容する」(*Ecclesia non approbat, sed permittit*)という態度を取ることである。第二に、寛容は「より大きな悪を防ぐ」ための便法、すなわち「比較による容認」(*permissio comparativa*)である²¹⁾。

具体的に寛容の対象となったのは、主としてユダヤ教であった。中世のキリスト教が「ユダヤ人は寛容に扱われるべきである」と言った場合、それは「ユダヤ教は本来ならば退けるべき悪ないし誤謬である」という意味である。逆に、「ユダヤ人を寛容に扱わない」ということは、彼らの存在を認めずにキリスト教への回心を強制することであるが、そうすると自由意志によるべき信仰を強要するという「より大きな悪」(*maius malum*)

19) Istvan Bejczy, "Tolerantia: A Medieval Concept," *Journal of the History of Ideas*, 58 (1997), 365, 366, 368. これは、「絶対的真理の所有者を自任するキリスト教が社会の主たる靱帯であるところでは、寛容はあり得ない」というシュライナーの見解に対する反論となっている。

20) トマス・アクィナス『神学大全』I-1-93-3 ad 3, I-II-96-2, 101-3 ad 2, II-II-78-1 ad 3.

21) Bejczy, 370.

を生むことになる。だからそれを防ぐために寛容が求められるのである。これが「寛容」という概念の中世的な意味であった。ユダヤ人の存在を是認したりその信仰を尊重したりするがゆえの寛容ではなく、単により大きな悪を避ける、という比較の問題である。

さらに、こうも言われている。教会は、単にユダヤ人を罰しないだけでなく、他の人々がユダヤ人の宗教を邪魔するようなことがあれば、これを防いで、ユダヤ人の宗教を守らねばならない。少なくとも教会法では、彼らの礼拝の権利は守られなければならない。彼らに回心を強制したりその子どもに洗礼を授けてしまったりしてはならず、彼らを追放したり攻撃したりしてはならない、と厳命されている²²⁾。イスラム教徒も原則的には同様の扱いである。これらの人々は、平和裡に暮らしている限り、キリスト教社会から追放されたり攻撃されたりしてはならない。なぜなら、追放や攻撃は「より大きな悪」だからである。けっして彼らの存在を是認しているわけではない。相手を否定的に評価しつつも、その存在を容認することが、キリスト教徒の守るべき宗教上の義務規定なのである。ここに寛容という言葉の中世的な本義がある。

中世的な寛容のいま一つの対象は、売春であった。売春はそれ自身で善として是認されていたわけではないが、アウグスティヌス以来の性倫理によれば、これを禁止すれば姦通や強姦や婚外性交渉といった「より大きな悪」が蔓延することになる。このような悪を防ぐことを目的に、実践知の比較考量の結果、売春は「より小さな悪」であるままに許容されたのである。そのため、都市では教会のお墨付きで売春宿が運営されており、売春宿はフランス語で文字通り「寛容の家」(maison de tolérance) と呼ばれ

22) トマスによれば、ユダヤ人は信仰へと強制されてはならず、彼らの祭儀は容認されなければならない。彼らの子に親の反対を押して洗礼を授けてはならない。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る。『神学大全』II-II-10-8, 10-11, 10-12.

ていた²³⁾。

寛容の概念は、やがてスコラ学により教会だけでなく国家が取るべき態度へと拡大解釈されてゆくが、寛容の対象が悪であるという認識はそのまま続いた。トマスの考えでは、ユダヤ人は「敵」である。ユダヤ人を好きになる必要はない。「愛せよ」という命令ではなく、「憎むな」という命令であり、その「憎しみを外面的な行為に結果させるな」という命令である。もちろん、こうした議論が交わされたからといって、それを論じた人々が実際にも寛容であったことを証明するわけではない。しかし、教皇も教会法学者も他者への寛容を説いており、それが多少とも抑圧や迫害に対する抑止力として機能したことは考えられよう²⁴⁾。

なお、誤解のないように留意されねばならないところであるが、中世キリスト教においては「異教徒」と「異端者」への処遇はそれぞれまったく異なっている。信仰が自由意志に属する以上、キリスト教信仰を受容したことのない者は、その不信仰も尊重されるため、異教徒は寛容に遇されねばならない。これに対して、異端者はすでにひとたび信仰を受容し告白した者であるから、自分たちの約束を守るよう「肉体的にすら」強制される。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

23) Bejczy, 374.

24) 本稿では触れることができないが、寛容を論じたトマスのスコラ神学は、後年実際にスペイン人たちのインディオに対する略奪と殺戮に歯止めをかける根拠として機能した。Paul J. Cornish, "Spanish Thomism and the American Indians: Vitoria and Las Casas on the Toleration of Cultural Difference," in Cary J. Nederman and John Christian Laursen, eds., *Difference and Dissent: Theories of Toleration in Medieval and Early Modern Europe* (London: Rowman & Littlefield Publishers, 1996): 99-117; Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); Brian Tierney, "Religious Rights: An Historical Perspective," in John Witte, Jr. and Johan D. van der Vyver, eds., *Religious Human Rights in Global Perspective I* (Hague, The Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1996), 29.

除されねばならない²⁵⁾。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。ここでも、寛容はより大きな悪を防ぐためのより小さな悪の選択であって、それ自身が善であったり徳であったりするわけではない。

かくして教会は、みずからの外部に存在する異教徒に対しては寛容であり、教会の内部から生まれる異端者に対しては不寛容だということになる。異教徒は「外からの敵」であるために内部での存在を許されたのに対し、異端者は「内からの敵」であるから外へと追放された。このパラドックスも、寛容の本義に即した結果である。寛容とは、外部に存在する異質者を内部へと包み込むための方策だからである。もちろん、内部といっても価値序列の中核にまで迎え入れるわけではなく、あくまでも周縁部での存在を容認するにすぎない。つまり寛容は、異質な他者を周縁化することによって単一な社会秩序のグラデーションの内部に取り込む作法である²⁶⁾。

4. ニューイングランド的な不寛容論

以上のように、中世的理解における寛容は比較考量の問題であり、「原理」ではなく「実利」(utilitas)の問題である。そして、そうであるからこそ逆に、異端者が増えてしまい大量に処刑しなければならないような事態になった場合には、同じ論理が逆の帰結を生むことになる。宗教改革後の時代になると、カトリック・プロテスタント間の異端争いは、市民の間に大量虐殺という「より大きな悪」をもたらすようになる。するとそれを防ぐために、異端者も寛容に扱われねばならない、という帰結になるので

25) 『神学大全』II-II-10-8, 11-3.

26) Bejczy, 375.

ある²⁷⁾。これは、外科手術を施そうとする医師が病巣の大小によって手術の適用如何を決定するのと同じ判断である。病巣が小さければ、摘出して全身の健康を確保するが、病巣が大きく全身の健康状態への負担が大きすぎると判断されれば、そのままにして別の治療法が考えられねばならない。いずれの場合でも、寛容の対象は「病巣」に象徴されるごとき「悪」と認識されており、本来ならば排除すべきものと考えられていることに変わりはない。また、寛容の主体たる自己の価値秩序への疑念は、こうした判断の過程でもあまり揺らぐことがない。寛容は、異なる価値秩序との触れ合いや世界の多元化によって生じたのではなく、単一的な価値秩序の中でこそ育まれた便法であった。

近代に入ってから寛容論にも、この「便法」ないし「怜悯の計算」としての実践的な寛容理解は引き継がれている。オランダのカルヴァン派政治学者アルトジウスも、「迫害をつつしむべきだ」と言うが、それは寛容が善や徳であるからではなく、「迫害すると国家の平和が乱されるから」である。これは上述の中世的寛容論の理解を基本的に踏襲するものであるが、ここに言う「平和」とは、「迫害される者」の平和ではなく国家全体の平和と安寧のことである²⁸⁾。トマスの理解と同様に、迫害される側ではなく剣をもって迫害する側の利益を考慮した上で、寛容が勧められているのである。

17世紀ニューイングランドでも、この寛容理解はそのまま踏襲されている。プロテスタンティズムの先鋭化であるはずのピューリタニズムがカトリック的なヨーロッパ中世の思想世界を継承していたことは、本邦ではなかなか理解されにくい。だが少なくとも17世紀アメリカのピューリタンは、神学や哲学や倫理学といった領域ではまったく中世的な世界観を生きていた。なかでもスコラ学の知的遺産に対する尊敬と信頼は、彼らがも

27) Ibid., 377.

28) カメン、290頁。Johannes Althusius, *Politica*, edited and translated by Frederick S. Carney (Indianapolis: Liberty Fund, 1964), 174 (section 66).

つ反カトリック感情の根深さにもかかわらず深甚である²⁹⁾。

ただし、その同じ評価軸の上で、ピューリタンは中世の人々とは別の結論に達している。中世の教会は中世的な意味で寛容であったのに対し、ニューイングランドのピューリタンは同じ中世的な意味で不寛容であった。冒頭に記したように、ニューイングランドでは宗教と政治の社会的な構成に関して比較的自由な出発をすることができたので、あえて自分のよしとしないものを寛容に受け入れる必要がなかった。そのため、ニューイングランドは中世のカトリック社会よりも不寛容になったのである。結果は反対だが、判断の軸はまったく同じである。

既述のように、コトンは植民地の政治と宗教の秩序に対する過激な異議申し立てを行ったウィリアムズを追放処分にしたが、その正当性の根拠とされたのも中世的な寛容論であった。すなわち、悪が寛容されるのは「寛容によってより大きな悪が防げる時」であり、その主張の内容が本質的でなく非本質的なことにかかわる場合であり、かつその主張の方法が柔和で平和的である場合である³⁰⁾。寛容が必要に迫られて取る実践的な方策である以上、比較考量により寛容ではなく不寛容に利があると判断される場合には、不寛容になる。というより、その場合には寛容になってはならないのである。

まさにここに、初期のニューイングランド社会における不寛容の本質的な根拠がある。この判断軸の上では、寛容になる必要のないところで寛容になってはならない。必要に迫られていないのに寛容になることは、危険な反社会的行為に他ならない。そのような寛容は、「誤謬の奨励」であ

29) 詳細は拙著『ジョナサン・エドワーズ研究——アメリカ・ピューリタニズムの存在論と救済論』（創文社、1995年）、特に第1章を参照されたい。

30) John Cotton, *A Platform of Church Discipline Gathered out of the Word of God* (Cambridge, 1649), Chapter XVII, 7, reprint in Bruce Frohnen, ed., *The American Republic: Primary Sources* (Indianapolis: Liberty Fund, 2002), 拙稿「ニューイングランドにおける〈誤れる良心〉の寛容論」、国際基督教大学社会科学研究所編『社会科学ジャーナル』61号（2007年3月）、103-120頁を参照。

り、「真理への無関心」であり、「悪魔の業に賛同すること」であった。上に引用したウインスロップの朋友で、後に彼よりも厳格な総督になったトマス・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」を祈った³¹⁾。コトンとほぼ同時期に渡米し新大陸で最初の法体系を起草したナサニエル・ワードによれば、「複数信仰」(polypiety)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³²⁾。

ピューリタンにとり、教会は聖徒たちがみずから構成する自発的結社であり、市民社会はその教会と「輪郭を同じくする」(coextensive) 集団であった。したがって彼らの共同体は、ヴェーバー＝トレルチ的な意味での「ゼクテ」に内在する閉鎖性をもつ。この閉鎖性は、彼らの掲げる会員資格の厳格な要求と普遍性の放棄に体现されている³³⁾。ピューリタンの教会理解を下敷きにして寛容論を展開したロックの言葉では、この本来的な閉鎖性は次のように言い表されている。

「まず第一に、勧告を受けた後でも頑強にその団体の法に違反し続けるような人を、教会は寛容の義務によってうちに抱え込んでいなければならないということはない、と私は考えます。なぜなら、それらの法は教会結成の条件であり、その団体の絆なのですから、その法への違反が非難されずに容認されるならば、この団体はそれによってたちどころに解体してしまうであります。』³⁴⁾

31) Quoted in a letter by Sir Richard Saltonstall to John Cotton (1652), Hall, 234.

32) Nathaniel Ward, *The Simple Cobbler of Aggawam in America* (London, 1647; Reprint, 5th edition, Boston, 1713), 5, 9, 11 (Early American Imprints).

33) マックス・ヴェーバー『支配の社会学(二)』世良晃志郎訳(創文社、1962年)、644-645頁。

34) ジョン・ロック「寛容についての書簡」、『(世界の名著) ロック・ヒューム』生松敬三訳(中央公論社、1980年)所収、360頁。

ロックに半世紀ほど先行するコトンも、「よそ者がある市民社会へとやって来て、教会的支配が公にしている原則に反する行いをした場合、それは容認されるべきか」という問いを立てているが、彼自身の答えは明らかに否である³⁵⁾。教会と市民社会は、いずれも各人が自発的意志によって自由に参加する共同体である以上、そこにその共同体の基本原則を正面から否定する者やこれに背馳して行動する者を迎え入れなければならない理由はない。寛容は、あくまでも中心的な価値を維持するためのシステムである。その中心的な価値に関する不寛容こそが、周縁部における寛容を成り立たしめている、と言わねばならない。これは、17世紀ニューイングランドに限らず、すべての寛容レジームに共通の構造であろう。

5. 寛容論の転換

ニューイングランドにおけるピューリタンの不寛容は、やがてゆっくりと寛容の要求に道を譲ることになる。1681年にインクリース・マザーは、ある本に序文を寄せて次のように語っている。

「寛容は、あるところではもはや合法的であるばかりか必要な義務でさえあるが、別のところでは破壊的であり、それを期待するのは不合理である……大きな船をバラストするのに必要なものは、小さな船を沈没させてしまう。」³⁶⁾

この一文から明らかなように、マザー自身は寛容を苦々しく思い、かつニューイングランドではまだ時期尚早であると思っている。寛容によって

35) Letter from John Cotton to Richard Saltonstall (1652), in Hall, 236.

36) Increase Mather, "To the Reader" in Samuel Willard, *Ne sutor ultra crepidam. Or Brief animadversions upon the New-England Anabaptists late fallacious narrative; wherein the notorious mistakes and falshoods by them published, are detected* (Boston, 1681), no pagination (Early American Imprints).

形成途上の社会の靱帯が弱まり、混乱をもたらすのではないか、という危惧を抱いているからである。だが他方で、寛容の要求は一般論としては拒みが多く、それが他の国や地域では「合法的であるばかりか必要な義務」になりつつある、ということも認識している。彼がこの序文を寄せた書物そのものも、バプテストへの寛容をめぐる最後の逡巡を表現しており、時代の変化をなぞるものとなっている。寛容はここで、もはや怜悯の計算による小悪の容認ではなく、一つの追求されるべき善として認知され始めているのである。

かかる変化の原因を尋ねることは本稿の目的を越えるが、短く二点を参考として挙げておきたい。一つは外圧、特に英本国との関係である。ある研究者は、「植民地議会は神の不興を買うことよりも王の不興を買うことを怖れた」と表現してこの変化に触れている³⁷⁾。王政復古後、本国はピューリタンへの圧迫を強め、ニューイングランドにもアングリカンへの寛容を求めようになった。同地でもこの変化は肌で感じられたが、これを好機と捉えたのがバプテストやクエーカーである。彼らは宗教的にはむしろアングリカニズムの対極に立つ人々であるが、本国政府の要求を意図的に拡大解釈し、主流派ピューリタンに対してアングリカンだけでなく自分たちにも寛容を適用することを求めるようになる。植民地政府としても、英国王の臣民たるこれらバプテストやクエーカーをみだりに迫害したり処刑したりすることはできないからである。本国からの圧力は、玉座からだけでなく同胞ピューリタンからも寄せられていた。植民地での不寛容が本国での不寛容に口実を与えることになるので十分に配慮してほしい、という要請である³⁸⁾。ニューイングランドのピューリタンは、困難な時代を生きる本国のピューリタンに敬意を抱いていたので、その彼らからの呼びかけには影響力があったであろう。

37) McLoughlin, 106.

38) Bremer, 160.

寛容の要求は、外からばかりでなく中からも生じる。それは、初期の定住努力を越えて発展を始めた植民地社会におのずと発生する事態、すなわち世代交代に起因する内在的な圧力である。初代の建設の結実、次世代にとっては所与の環境となる。いきおいそれは献身の低下や価値観の多様化を招き、ゼクテ的な性格の弱体化をもたらす。その結果ニューイングランド社会は、ひとたび断念した普遍性を再び志向するようになり、当初集団の私的性格を脱却してより公的な社会の構築を目指すようになる。本国で名誉革命が起こり、ウィリアム王の「寛容令」が出されたのは、その後間もない1689年のことであった。

市民契約の慣行も、王政復古以後、特に18世紀以降は次第に形骸化していった。契約は、タウンの成立に際して記録の冒頭に登場するだけになり、その文章も標準化されたものとなってゆき、やがては各植民地政府がタウンに与えるものとなる。新しくタウンに加入する人々も、形式上はなお契約に同意することになっていたが、実際にはタウンの行政担当者や委員会が「代理的に」契約する形式になる³⁹⁾。植民地社会は、一握りの同質者が作る私的集団から多様な人々の公的な事柄 *res publica* への参加を求める共和国 *republic* へと変貌を始めたわけである。

ニューイングランドの不寛容に転換を迫る外圧は、17世紀には海の向こうの本国政府から寄せられたが、18世紀以降は新生の自国政府からも寄せられることになる。その中心を担ったのは、主にヴァージニアの建国父祖たちであった。1776年にジョージ・メイソンは、ヴァージニア「権利章典」の起草文に「すべての人は宗教の実践に関して完全な寛容を享受する」と記したが、これに異議を唱えたのがジェイムズ・マディソンである。マディソンによれば、「寛容」はヒエラルキーを想定しており、あたかも権力者が恩恵を施しているかのような印象を与える。そこで彼はこれを改め、「すべての人は良心の命ずるところに従って宗教を实践する完全

39) Weir, 10, 133.

な自由の権利を平等に有する」とすることを提案し、その理念はやがて連邦憲法の「権利章典」第一条へと取り入れられていった⁴⁰⁾。かくしてアメリカ合衆国は、少数者に対する「寛容論」を越えた万人に平等な権利としての「信教の自由」を掲げ、これを新国家建設の基盤に据えて出発することになる。

(本稿は、2010年10月23日に同志社大学一神教学際研究センターで行った講演「寛容論の中世的本義と現代的誤解——アメリカ・ピューリタニズムの歴史から」に手を加えたものである。)

40) Michael W. McConnell, John H. Garvey, and Thomas C. Berg, ed., *Religion and the Constitution* (New York: Aspen, 2002), 59.

要旨

ニューイングランド社会は、本国で既存の体制に対する異議申立者だった人々がみずから体制の建設者となったという点で、またその建設の課題が政治体制と宗教体制との両方であったという点で、特筆すべき歴史的実験であった。その建設の途上では、バプテストやクエーカーに対する不寛容な一面が見られた。彼らの不寛容を現代の倫理感覚で批判することはたやすいが、本稿ではその不寛容に内在する論理を尋ね、これを本来の文脈の中で理解することを試みた。

アメリカにわたったピューリタンは、教会の設立ばかりでなく市民社会の設立に際しても、参加者全員による契約を求めた。コトンやウィリアムズは、世俗的であれ宗教的であれ権力はすべて民衆に由来すると論じており、ウインスロップや植民地政府の特許状は、この原則に基づいて建設される社会が「閉じた集団」であることを明記している。地縁血縁を脱して自発的意志による社会を構成するというヴォランタリー・アソシエーションの原理は、ひとまずは閉鎖的な私的共同体を結果する。

さらにここには、中世的な寛容理解が前提されている。中世後期の教会法によれば、寛容とは相手を否定的に評価した上で「是認はしないが容認する」という態度を取ることであった。寛容は善でも徳でもなく、その対象は「より小さな悪」に他ならない。中世社会でこの意味における寛容の典型的な対象となったのは、売春とユダヤ教であった。

ニューイングランドでもこの理解が踏襲されている。教会と社会を自己の理念に則って新たに建設するという課題を前にした彼らは、異なる思想をもつ人々を受け入れる必要がなかったので、比較考量の上で当然のごとく不寛容になった。必要に迫られていないのに寛容になることは、真理への無関心であり誤謬の奨励である、と考えられていたからである。かくして中世社会とニューイングランド社会は、同じ中世的な寛容理解の評価軸に沿って、一方は寛容に、他方は不寛容になった。

だが、やがて変化が訪れる。1681年にインクリース・マザーは、寛容が「必要な義務」ではあるが、「大きな船をバラストするのに必要なものは小さな船を沈没させてしまう」と記している。この発言には、なお消極的な態度ながら、実利を越えた原理的な善としての寛容理解が芽生えている。かかる変化の背景には、王政復古後の本国からの圧力という外在的な原因と、彼ら自身の世代交代という内在的な原因があった。かくして、「ゼクテ」として出発したニューイングランド社会は、ひとたび断念した普遍性を再び志向するようになり、人々の公的な社会参加を求める「共和国」となっていった。やがてアメリカは、寛容でなく万人に平等な権利としての「信教の自由」を新国家建設の基盤に据えて出発することになる。