

ルソーと和辻の非リベラル寛容論

中 野 裕 考*

1. はじめに

多文化共生を望みつつ、社会体制としての「寛容」に焦点を当ててみよう。現在、民族、ジェンダー、文化といった多くの側面から寛容は考察されている。これら現在の寛容論の源流には、宗教改革後の激しい宗派対立への反省として展開された、17世紀末以来の西洋近代思想の宗教的寛容論がある。中でもジョン・ロックやJ.S. ミルらイギリスのリベラリストが展開した寛容論の浸透は顕著で、寛容とはリベラリズム固有の発想なのだと捉えられることさえ少なくない。だがこうした捉え方には危険が伴う。リベラリズムそのものの限界が指摘されることも増えた現在、リベラリズムを放棄することが直ちに寛容を放棄することをも含意しかねないからである。日本社会を顧みても、保守カリベラルかといった旧態依然たる二分法が後者の退潮とともに効力を失いかけている中で、寛容そのものが一緒に失われようとしている。リベラリズムという立場が放棄されるべきかどうかという問題は別に慎重な検討を必要とするだろうが、他方でリベラリズムなき寛容論を構想してみるのも有益ではないか。本稿は、あまり共に取り上げられることの少ない二人の思想家にヒントを求めてみたい。すなわちJ.J. ルソーと和辻哲郎という、リベラルでないばかりかややもすると全体主義者とさえ目されることも多い二人の国家論を見ることから、非リベラル寛容論を構想する。

2. リベラリズムの寛容論

西洋近代に代表的な寛容論としてロックとミルのものが挙げられる¹。彼らの寛容論の中で、本稿にとって鍵になる特徴を三つ挙げてみる：

- ①政教分離（政治と宗教、外的な事柄と内的な事柄、社会的問題と個人的問題の分離）
- ②個人の自律性、自足性（他者や社会に依存せずに独立自存する存在としての個人像）
- ③国家の目的：個人の生命、自由、財産等の確保促進

要するにリベラリズムは、自律的で自足的な個人の内面の事柄として信仰や思想信条を捉え、これを国家や政治の次元とは峻別することで信教の自由を確保する。国家そのものは宗教性や神聖性といった意味を剥ぎ取られ、国家の有無に関わらずに自存するはずの諸個人間の私的利害の調整に専念させられる。こうして全成員に特定の信仰、思想、特徴、目的等々のものを強制することのない寛容な国家体制を構想しているわけである。

ところでこうしたリベラリズムの寛容論が、実はそれほど寛容ではないのではないかという疑いが提起されてすでに久しい²。詳しくは立ち入らないが、大まかに言ってそれは次のようにまとめられる。リベラリズムが想定する国家はいかなる特定の価値にもコミットせず中立的であることを装っている。けれどもリベラリズムもまた反社会的危険分子や非理性的な存在の扱いといった点で寛容の限界を設けており、この限界設定に際しては事実上常に特定の価値や文化を前提してしまっ

*お茶の水女子大学大学院助教

ている。とりわけそこで想定されている国家の成員とは、西洋近代社会に住まいキリスト教を背景としてもつ白人成年男子に事実上限られてしまうのではないかという疑いがある。そこでは、たとえばイスラム世界や、あるいは非西洋世界の先住民社会などにおける文化的伝統に深く根ざした生活様式は、事実上許容されえないのではないか。

こうしたリベラル寛容論に対する批判が妥当なものか、これを問うことは本稿では控える。こうした批判があることを踏まえて、次節以降に非リベラル寛容論を構想する。

3. ルソーと和辻の寛容論

ルソーと和辻の国家論は上に特徴づけたようなリベラリズムのものとは大いに異なっている。そのためルソーと和辻を全体主義的国家論の擁護者として位置づけようとする向きも少なくない³。こうした評価の妥当性を検証するには「全体主義」の内実の規定やルソーおよび和辻についての詳細な個別研究を待つほかない。ただこうした事情を踏まえてみると、両者がともに自らの国家論の中に宗教的寛容を組み込んでいるという事実がいつそう興味深いものに思われてくる。ルソーは『社会契約論』最終章で、社会契約に基づいて成り立つ国家が採用するはずの「市民的宗教」を素描しているが、他ならぬこの宗教が宗教的寛容をもって自任している。他方の和辻は、倫理に関する一般的な考察である『倫理学』の国家論においてではないが、和辻の国家観を如実に表す『日本倫理思想史』における記紀神話に表れた古代日本国家の描写に寛容論がある。すなわち古代日本においては宗教的祭祀において祭られる神よりも祭り事を司る神の方が重要であったという観察に基づいて、和辻は日本国家における「あらゆる世界宗教に対する自由寛容な受容性」を指摘する⁴。全体主義者とみなされることも少なくないこの二人の思想家がいかにして寛容な国家を構想しえたの

か。三つの共通する特徴を挙げる。

3.1. 政教非分離

ルソーと和辻が構想する寛容な国家においては、リベラリズムの寛容論を特徴づけていた政教分離は採用されていない。

ルソーは上に挙げた箇所「市民的寛容」と「宗教的寛容」とは区別できないという。国家内に一市民として存在することを認められるかどうかという問題と、その市民がどのような宗教的信条ないし実践を採用しているかという問題は不可分だというのである。またそこで示されている市民的宗教の教理の中には「社会契約と法の不可侵性」という項目がある。宗教の教理の中に国家統合と統治の原理が含まれているというこの事実も、ルソーにとって宗教と国家の管轄領域が分離されていないことを示すものといえる。

他方で和辻は、神話から読み取られうる古代国家における祭政一致を、そのまま 20 世紀の日本国家に適用することはない。それどころか和辻は戦前から一貫して、記紀神話においてすら宗教的な祭り事と政治的意志決定の問題は異なる原理に立脚していたと力説している。すなわち同じ天照大神が祭り事も政治的意志決定も行うのだが、後者に際しては思金神という思慮やロゴスを体现する神に諮ることで決定が行われていたと解釈するのである⁵。これによって和辻は、合理的な根拠づけや開かれた討論、あるいは説明責任の貫徹といった、現代政治の基本原則を確保しようとしているのだろう。従って和辻の国家論は祭政分離を支持するものとなるわけだが、本稿にとって重要なのはこの立場とリベラリズムの政教分離との違いである。リベラリズムの政教分離は、宗教を国家の管轄外に置くことで宗教に対する国家の不介入を確保する。それに対して和辻のいう祭政分離では、宗教的な祭り事も政治的意志決定も、その直接の主体は祭り事を司る神すなわち天皇である。祭り事と政治的意志決定は、その実現メカニ

ズムとそれを支える原理を異にしつつも、どちらも国家の管轄下に置かれている。そのため和辻のいう祭政分離は、宗教と政治的意志決定がともに国家の問題だとみなす点では、リベラリズムの政教分離とは大きく異なるものとなる。

3.2. ポジティブな教理の希薄さ

しかしルソーと和辻の国家論が政教非分離を特徴とするのだとすると、何ゆえに寛容が保たれるのか。それは両者の考える「宗教」が、極めて内容の希薄なものだったためだと思われる。

ルソーに関していえば、上に挙げた箇所でも呈示されている市民的宗教の教理にそのことを見とることができる。ポジティブな教理は「力、知恵、善意をもち、先見の明をもち配慮に富んだ神の存在、来世の生、正しいものの幸と悪人の罰、社会契約と法の不可侵性」である。またネガティブな教理は「不寛容」ただ一つである。現代の日本人からすれば、来世の生や応報的宗教観など、十分に内容的偏りが盛り込まれているように見えるかもしれない。ただルソー本人の意図としては、この市民的宗教はキリスト教、イスラム教、ユダヤ教の全てが受け入れることのできる最大公約数を抽出したものとなるはずのものである。特定の宗教の特定の宗派にしか受け入れられないような偏った内容を極力減らし、「宗教」が備える本質の中で最小限のものだけを残すことをルソーは意図している。実際にここには、民族的限定性や、礼拝の実践や食事の内容についての細かい規定や、守るべき道徳的徳目についての指令は含まれていない。このようなルソーの意図が実際問題としてどの程度達成されているのか、それはここでは問わない。ただポジティブな教理の内容を極力希薄にすることで逆に多様な宗教観や神観を容認するというルソーの戦略を確認することが肝要である。

和辻もまた同じ戦略を採用することで、政教非分離を旨とする国家において宗教的寛容を実現しようとする。すでに見たように「あらゆる世界宗教に

対する自由寛容な受容性」を和辻は古代日本国家に見出すわけだが、その根拠がまさにこのポジティブな教理の希薄さにある。実際和辻は次のようなことを力説している。祭り事を司る神に祭られる神もそれ自身また祭り事を司る神である、という神々の系列を遡って神聖性の源を辿っていても、日本の神話世界においては究極の源泉は特定されない。神聖性の究極の源泉ないし根拠は、限定されない「背後の力」とどまりつづけ、「神」といった仕方で特定される「有るもの」として対象的に把握されることがない（『日本倫理思想史』1, 102-103）。根源的な一者がある内容を限定されることのない「神聖なる「無」」にとどまっていたために、日本社会は多種多様な宗教や信条を受容することができたのである。

以上のようにルソーも和辻も、その国家論においては政教非分離を旨としつつ、そこで想定されている宗教のポジティブな教理を極力希薄化するという戦略を採っている。これによって両者は、リベラリズムの寛容論では不可能だった、国家統合そのものの神聖性を確保している。すでに見たようにリベラリズムの寛容論には、どこまで寛容を認めるかという大きな難問がつきまとう⁶。社会秩序を破壊する信仰、あるいは他人を暴力的に改宗させる信仰をもつ者に対しても宗教的寛容は認められるべきなのか。認めるとすれば国家統合や社会的な秩序維持の問題をどう解決するか。また認めないとすれば誰がどのような原理に従って寛容の限界設定を行うのか。こういった困難から、リベラリズムの寛容論は本質的に逃れられない。それに対してルソーと和辻の場合は、国家統合そのものが宗教的教理に含まれているため社会秩序を破壊する信仰といった問題とはそもそも無縁である。それでいながら特定の信仰内容、実践内容、あるいは思想信条や民族的出自等々を国民に強制することもないから、寛容の限界設定の際にもはるかにシンプルな基準が得られる。すなわちルソーが言うように、他人の信仰や実践に関し

て不寛容な者、これだけが禁じられておればそれでよい。言いかえれば、自分の信仰形態だけが正しい、自分は他の者が知っている以上の真理を把握している、だから他の者は自分と同じような信仰へと改宗せよ、こういった仕方での他の成員に対して不寛容であること、これだけが禁じられている。しかしそれ以外の信仰内容、宗教的实践、民族的出自等々の項目については市民的宗教は白紙である。しかもそれはリベラリズムにおけるように、そうした信仰内容が国家の管轄外にあるという理由で白紙なのではない。それはむしろ、他人に対する不寛容を犯さなければ、いかなる信仰内容、宗教的实践を採っていてもそれはそれで市民的宗教のうちで存在を肯定されるという理由でそうなのだ。多種多様な信仰内容や実践がリベラリズムにおけるように統合なしに同居するのではなく、多種多様なままに一つの統合された宗教を構成しているわけである。

3.3. 空虚を中心とした円周としての個人

ルソーと和辻の非リベラル寛容論では、国家と個人の対立は独特な仕方では解消されている。リベラリズムの場合、国家は個人の生命財産自由等の確保促進という明確に規定できる目的ないし本質を備えている。それに対してルソーと和辻が考える国家は、特定の内容を与えられた上位の目的を実現するための手段ではなく、むしろ自らのうちに神聖性を備えている。というところではやはり彼らは全体主義者であったかと思われるかもしれないが、そうとも限らない。実際、個々の成員とは独立にそれ自体として捉えられた限りでの国家に、自律的な存在が認められているわけではない。

和辻は、間柄や共同体の全体性から切り取られた個人はそれ自体としては存在しないというだけでなく、個々の成員から切り離されて考察された全体性もまた空虚だという。個人も全体性も、ともにお互いから切り離されてそれ自体で考えられた場合には相対的で抽象的な否定性でしかなく、

むしろ「絶対的全体性は絶対的否定性であり、絶対空である」(『倫理学』1, 152-153; cf. 同 178-179)。すなわち全体性のうちで全体性を体現する限りでのみ個人は存在しうだけでなく、そうした個人がそれぞれ固有な仕方では体現するもの以外に全体性はない。従って個人に特定の内容をもった信条を外的に強制するような国家がここで擁護されているわけではない。むしろどのような信条や実践を採っていても、他人に対する不寛容を犯さない限りは、また異なる他人たちとともに同じ共同体を形成していることを肯定する限りは、どのような個人も全体性を体現しつつそのうちで居場所を見つけれられるはずなのである。

個人は全体においてのみその所を得るが、かといって全体が個人に先立って自存しているわけでもないというこの共同体観は、実はルソーの中にも見出せる。『エミール』中の「サヴォワ助任司祭の信仰告白」でルソーは良心に基づいて自我を構造化した一人前の大人である「善人」のあり方を次のように表現している。すなわち「悪人」は「自分を全ての物事の中心とするが、前者[善人]は自分の半径を測って円周の上にとどまる。それゆえ彼は神という共通の中心との関係で、また被造物たちからなるあらゆる同心円との関係で秩序づけられている」(『エミール』中 175-176)。「悪人」は全体の意味や価値を自分中心に規定するのに対し、善人は全体の中ではじめて自分の意味や価値を規定する。この全体の中では各々の被造物が各々に固有の「半径」をもった「円周」として全体の中で各々に相応しい役割を果たしている。とはいえ個人に先立って全体がそれ自体で存立しているともいえない。たしかにこの全体の中心は「神」という一つの存在者ではある。けれどもすでに述べたように同じ「サヴォワ助任司祭の信仰告白」においてルソーは神の本質や意図が人間の認識を超えていると力説している。そのため諸個人がそれとの関係で自らの価値や意義を見定めるべきその中心の内実が、実は認識不可能なものと

なる。従って、どの個人も自分が属したそのために固有の役割を果たすべき共同体の本質や目的について確定的な認識をもつことはできない。このように理解すれば、「サヴォワ助任司祭の信仰告白」に描かれた宗教的共同体と『社会契約論』の市民的宗教を採用する国家とが同じ構造をもつと解釈することも可能になるだろう。個人は全体においてのみその所を得るのだが、この全体がいかなる本質や目的をもつものなのか、それについて確定的な認識をもつことはどの成員にもできない。まさにそれゆえにこそ多様な信仰内容や宗教的实践、あるいは共同体全体に対する多様な貢献の仕方が、他人に対する不寛容を含まない限りにおいて認められることになる。

3.4. ルソーと和辻の相違点

ここまで見てきたようにルソーと和辻の寛容論はともに、空虚な中心に対して自らを周辺の位置に置く個人を成員とした国家の構想として解釈できる。本節を閉じる前に、両者の間には極めて重要な相違点も認められることにも触れておきたい。それは共同体の信仰内容や宗教的实践を無規定にとどめるために空虚に保たれている中心、すなわち共同体の成立根拠についての捉え方に関わっている。ルソーの場合それは「神」という存在者として理解されつつ、その本質や意図は認識を超えているという仕方での共同体の成員にとっては無規定に保たれる。他方と辻の場合はそもそも共同体の成立根拠は「無」あるいは「絶対空」という、存在者ならざるものとして理解されることで中心が空虚に保たれる。共同体の根拠たる中心は認識を超えた存在者なのか、存在者ならざるものなのかという点で、ルソーと和辻の寛容論は決定的に異なっている。

4. 日本社会が寛容を失うとき

ルソーと和辻の共通点と相違点を踏まえること

で、現代日本社会に非リベラル寛容論を着地させる際の課題が見えてくるように思われる。和辻の寛容論は共同体の中心を、存在するが認識できないものと捉えるのではなく、そもそも存在者ではないものと解釈することで成り立っている。従って日本社会において寛容が失われる危険は、このような「無」が何か特定の内実をもつものとして理解されて成員たちに強要されたり、別様ではありえない雰囲気や醸成されたりするような場合にある、という見通しが与えられる。実は和辻自身が戦前から戦中にかけて同様の危険を認識しており、それを防ぐための二つの処方を用意している。

第一は、先にも挙げた祭政分離の原則である⁷。祭り事によって祭られる神の意向を尋ねる宗教的行事と、開かれた「集議と思慮」によって合理的な仕方での下される政治的意志決定とは、ともに国家の管轄下にあるとしても原理を異にする⁸。この点がないがしろにされると、天皇親政という事態が出来し政治的意志決定から合理的な根拠づけや説明責任、あるいは批判や反対の可能性が失われることになるだろう。

第二は、忠君と尊皇の区別である。和辻は天皇と国民の関係を、封建的な君臣関係とのアナロジーで捉えることを厳しく諫めている⁹。前者は徹頭徹尾公的性格を体現する国家の成り立ちを支えるものなのに対し、後者は特殊な私人間の関係にすぎない。後者においては、ポジティブに特定できる特殊な目的の追求や意図の実現が基本的な関心事となる。そのため天皇尊崇が封建的な忠君と混同されると、国家そのものに特殊目的や特定の内容が盛り込まれることになり、中心の空虚さゆえの寛容が失われることになるだろう。

このように和辻も日本社会から寛容が失われる危険を見、それを防止する原理を呈示してもいる。

ただ、それを踏まえた上でなお残る懸念がある。ルソーとの対比を踏まえると、寛容を失う危険は和辻倫理学に内在するものなのではないかという危惧を拭いきれないのである。和辻によると記紀

神話に現われた古代日本国家は、その存立根拠を「神」といった仕方で対象化することなくむしろ「無」ととどめることで寛容を実現している。ところでこうした和辻の説明は、果たして文字通りに理解されうるのか。祭政一致時代において太占という公的な祭儀が果たした役割に、和辻が古代日本の国家統合の原型を見てとっている場面がある（『日本倫理思想史』1, 108-110）。ここで祭り事を司る者は、焼いた鹿の骨に入ったヒビの形をもとに神の意志を解釈し、それを政治的意志決定事項として共同体の成員に伝達する。ヒビの形を解釈するのは祭り事を司る者だという点ではこの解釈は主観的なものだが、しかし和辻によると、それは単なる個人的恣意的な意志なのではなく、むしろ共同体全体の意志がそこで神の意志という形をとって把握されている。けれども和辻によれば、ここでいう「神」とは特定の内実をもった対象として捉えられるものではなく「絶対無」である。だからヒビの形において読み取られた神の意志の内容が共同体全体の意志であることを保証するのは、神そのものでもなければ共同体の成員たちの声でもない。ヒビを読み取る太占の執行主体が祭り事の統一者であるという事実そのもの以外に、解釈内容の妥当性を保証する根拠はない。これは言い換えれば、祭り事を司る者は共同体の統合を体現しているのだから、その者によって読み取られた解釈内容は共同体の意志として妥当する、という一種のトートロジーに他ならない。

もちろんこの記述は祭政一致の神話時代についてのもので、単純に現代日本に当てはめることはできない。しかし見方によってはここに描かれた日本国家の原型に、日本固有の不寛容の発生メカニズムを読み取ることも可能ではないか。そこでは「神」ならぬ「お上」の意向が客観的に検証可能な仕方で示されることもないままに「お上は…を望んでおられる」といった仕方で共同体の長によって忖度され、成員たちに布告される。成員たちはその内容を、明示的な議論や納得の過程を経

て受け入れるのではなく、お上の意向を汲んだ共同体の長によって不可避のものとして呈示されたから受け入れるにすぎない。その結果、お上が直接指示したわけでもなく、共同体の長が説明責任を果たすこともなく、また共同体の成員が当事者意識をもって決議したわけでもない方向性が暗黙のうちにコンセンサスを獲得し、いったんその方向に動き始めるとあらゆる疑念や異論を排除しつつ破局的な事態に至るまで止まらなくなる。

このようなタイプの不寛容の危険は、共同体の成立原理を存在者とみなしながらも認識を超えたものとして明確に位置づけているルソーの寛容論には内在していない。成員たちはお上の意向など忖度せずに、自らが信じるところに従って開かれた討論を行い、投票によって意志決定をするのみだからである。これは、共同体の成立原理は「無」だといいつつ、そこに由来する神の意志が祭り事を司る者を媒介するとそのまま共同体の意志と化してしまう可能性を胚胎している和辻の寛容論に固有の危険である。この危険を防止する方策として、祭政分離および忠君と尊皇の区別で十分なのかどうか、この点がさらなる問題になるだろう。

註

- 1 ロック『寛容についての書簡』（1689）（中公世界の名著）；ミル『自由論』（1859）（中公世界の名著）。その他にはとりわけピエール・ペールの寛容論が重要である；ペール『強いて入らしめよ』というイエス・キリストの言葉に関する哲学的注解』（1686-87）（『著作集 第二巻』法政大学出版局）。ただし誤れる良心に対する寛容をも認めることで、ペール寛容論は狂信的暴力に対する歯止めを内在していないため社会のあり方としての寛容を考察している本稿で焦点を当てることはできない。
- 2 マルクーゼ『抑圧的寛容』（1965）『純粹寛容批判』（せりか書房）所収；メンダス『寛容と自由主義の限界』（1989）（ナカニシヤ出版）；ブラウン『寛容の帝国』（2006）（法政大学出版局）
- 3 もっともルソーを個人主義の擁護者と見る解釈もあり、個人主義者か全体主義者かという問いがルソー研究の主要な関心事となっているという事情がある。本稿ではルソー研究の詳細に立ち入ることは次の拙論に

全面的に譲り、和辻との比較に注力したい：「ルソーにおける有限性の自我論」『倫理学年報』第62集（近刊）。

- 4 和辻哲郎『日本倫理思想史』1, 102-103：和辻からの引用も特に断りがない場合は岩波文庫版に基づき、作品名に続いて巻数と頁数を記す。
- 5 「国民統合の象徴」全集 14, 392-393
- 6 「わたしたちは不寛容な者を寛容に扱うべきか」とウォルツァーは問題を定式化する：マイケル・ウォルツァー『寛容について』（1997）みすず書房、126
- 7 以下の主な典拠は「国民統合の象徴」という論文集だが、ここで和辻は戦前から戦中にかけての日本社会の過ちが何だったのか、自問している。重要なのは「祭政一致と思慮の政治」という、大意としては他の所収論文と一貫性をもつ所収論文が、すでに戦前に書かれていたという事実である。和辻は戦後になって急に全体主義的思想傾向を改めたわけではなく、戦前も戦後も一貫して非リベラル寛容論者だったのであり、この点に関する主要な思想内容を変えたわけではなかったといえる。
- 8 上記註5を参照。
- 9 「国民統合の象徴」全集 14, 322-323