

〔論 説〕

ロールズの遺稿「私の宗教観について」を読む  
—政治的リベラリズムにおける宗教的寛容—

魚 躬 正 明

1. はじめに
2. 政治哲学が果たす役割
3. リベラリズムの歴史的起源
4. 信教と良心の自由への信念
5. 寛容の正しい理由
6. 有神論から〈政治的〉無神論へ
7. おわりに

人は、たとえばほかの信仰は悪いものだと考えたっていいけど、その信仰を持っている人を悪い、下品で、いんちきな奴だと考えちゃいけねえ。それは政治でもなんでもそうだがね。

——カレル・チャペック『絶対製造工場』

伝統的な共倒れの非妥協的な討議から、むしろもっと「民主主義に優しい」(democracy friendly) 対話へと転じるための長く困難な道が残されている。進んでこの道へ踏み出そうとする者にとっては、たとえば、対話と熟議を不可能にするためだけに設えられた仕掛けにすぎない論拠のような、いくつかの危険な場所を見分ける標識を自覚しておくことは価値があるに違いない。

——アルバート・ハーシュマン『反動のレトリック』

## 1. はじめに<sup>1</sup>

本稿では、J・ロールズが、かつて抱いていたキリスト教への宗教的信仰を告白した遺稿“On My Religion”「私の宗教観について」<sup>2</sup>の検討を通して、ロールズの政治的リベラリズムにおける宗教的寛容のあり方を考察する。そこでまず、このわずか数ページのテキストに注目する理由について二点述べておきたい。

第一の理由は、ロールズの理論体系における中核的観念の一つである「秩序だった社会」(well-ordered society)の「秩序だった」という表現が、このテキストにおいて、ロールズに重大な影響を与えたことが明らかにされる16世紀フランスの思想家J・ボダン(1530-1596)から採られたものだという事だ。ロールズは『万民の法』(1999年)において、それをボダンの『国家篇六論』(1576年)における「秩序だった共和国」(Republique bien ordonnée)から借用したことを明らかにしたが、それ以上のことは何も述べていない[LP: 4n/260頁]。ロールズがその仕事において、初めて「秩序だった社会」という表現を用いたのは、1963年の論文「憲法上の自由と正義の概念」においてであったが、そこにボダンの名は登場していない[CP: 89/105頁]<sup>3</sup>。この論文においては「正義の概念」を、功利主義とは違って社会的効用に訴えることなく「個人の自由」と「良心の自由と思想の自由」に決定的な論拠を与えるものとして提示している。

宗教的・政治的信念の広範な相違(wide divergence)が当然のこととされている自由な社会には、正義の概念が、これら憲法上の基本的諸自由の基

---

<sup>1</sup> 本稿では、ロールズの著作からの引用は[略号: 原著/邦訳頁]の順で、他の著者からの引用は[著者名、出版年: 原著/邦訳頁]の順で表示した。訳文は統一の必要等から訳し直した場合がある。

<sup>2</sup> “On My Religion”は「私の宗教について」、あるいは信教と訳せるだろうが、日本語としてこなれない。ロールズは、キリスト教に対する宗教的信仰を捨てたのちの彼の宗教一般に対する見解、そして、信教の自由と良心の自由への信念についても述べている。こうしたテキストの叙述に沿って、“religion”を宗教的信仰に限らず、「私が信じているもの」を指す言葉として理解することにした。

<sup>3</sup> 『論文集』の索引[CP: 656]には、この論文に「秩序だった社会」の語が現われたことが示されていない。

礎に関する共通の公的な相互理解のための最も合理的な基盤 (the most rational ground for a common public understanding) である [CP: 74/80-1 頁]。

論文の後半部では宗教的寛容について検討しているが、信教、良心の平等な自由についての議論に付随するものであり、宗教的寛容の問題それ自体が主題というわけではない。この論文の議論は『正義論』第 33-35 節に発展している。その第 34 節は「寛容および共通の利益」と題されており、ボダンからの影響があるようにも思える。しかし、ロールズがボダンを讀んだ正確な時期は確定できない<sup>4</sup>、良心の平等と宗教的寛容の議論が、果たしてボダンの思想からどの程度影響を受けたものなのかも俄かには測りがたい<sup>5</sup>。ボダンは、『国家篇六論』における主権論、そして、もう一つの大著『七宗派対話』(1588 年)における寛容論によっても有名である。ロールズは遺稿において、この著作から極めて大きな影響を受けた (その時期を具体的に述べてはいない) と告白している。ロールズの著作におけるボダンの影響の程度が定かでないとも、その寛容思想からの影響は、ロールズの政治的リベラリズムにおける宗教的寛容を検討する上で大きな意義をもっていると思う。

第二の理由 (第一のものに関連しているが) は、晩年のロールズによる自説への修正を理解するうえで、このテキストが重要な意義をもっていると思えるからである。その修正とは、ロールズの「公正としての正義」と他の政治的構想との関係にかかわるものである。修正の理由についてこのテキストで述べているわけではない。しかし、その内容と書かれたであろう時期にロールズが抱いていた問題関心との関連は非常に興味ぶかい。編者らによれば、このテクス

<sup>4</sup> 『国家篇六論』は、1955 年と 1962 年に別の訳者による英訳が出版されている。『七宗派対話』は 1857 年まで刊行されなかった。英訳は 1975 年に出版された。ロールズが英訳を讀んだのか、それとも原書を讀んだかは定かでない。どの程度フランス語とラテン語 (ボダンはその著書のいくつかを原書に改訂を加えてラテン語でも執筆した) の素養があったのかも分からない。この論文 (1963 年) におけるボダンの思想的影響については慎重に検討すべきだろう。

<sup>5</sup> この論文では、寛容を唱えた思想家としてロックとルソーの議論 (『正義論』第 34 節ではロック『寛容についての書簡』とルソー『社会契約論』を参照するよう指示している)、そしてピエール・ペール (『正義論』では削除) の名をあげている。

トは1990年代、遅くとも1997年までに書かれたと推測される。おそらく家族や親しい友人たちに向けて書いたものであり、出版することを意図していない[MSF: 2-3]<sup>6</sup>。この時期のロールズは、『政治的リベラリズム』の執筆に取り組み、そして刊行後は、批判に 대응するためにペーパーバック版への序文や論文「公共的理性の理念——再訪」(1997年)<sup>7</sup>を書きあげようとしていた。「再訪」はその後、『論文集』『万民の法』(1999年)に収録されたが、『政治的リベラリズム』拡大版(2005年)にも収録されることになる。ロールズは、1998年7月14日付けのエディターへの手紙において、『政治的リベラリズム』改訂の際に「再訪」を収録して欲しい理由を述べている。その理由とは、『政治的リベラリズム』とりわけその第6講義における公共的理性(public reason)と宗教との関係への誤解にかんするものである。

〔「再訪」では〕教会や聖典の權威に基づいたそれ自体がリベラルとは言えない主だった宗教に対して、公共的理性と政治的リベラリズムが関わる仕方方を強調している。原理主義的なものは除くが、そうでないものは立憲デモクラシー政体を支持できるのだから。このことは、(第二ヴァチカン公会議以降の)<sup>8</sup>カトリシズム、プロテスタンティズムの多くに、ユダヤ教、イスラームにとっても当てはまる。このように、公共的理性と政治的リベラリズムは、現代世界における高度に論争的な諸課題に対して注目すべき実際の意義をもっているのである[PL: 438、傍点引用者]。

---

<sup>6</sup> このテキストが「完成」されたものかどうかは定かではない。筆者は、推敲途中か、あるいは書きかけのものだと考えている。

<sup>7</sup> この論文は1997年夏、『シカゴ・ロー・レビュー』第64号誌上に発表された。

<sup>8</sup> ロールズは『万民の法』において、第二ヴァチカン公会議がその結論として発表した「信教の自由にかんする宣言」(1965年)に言及している。「カトリック教会は、立憲デモクラシーに見られるのと同様の信教の自由の原理をはっきりと約束した。この尊厳は、人間の尊厳に基づく信教の自由にかんする倫理的教説、宗教的問題における政府の限界にかんする政治的教説、政治的・社会的世界との関係における教会の自由にかんする神学的教説、これらを公に宣言するものであった。同宣言によれば、全ての人は、その信仰にかかわらず、同じ条件のもとで信教の自由の権利を有するのである」[LP: 21-2n/267頁、訳文は変更]。

さらに政治的リベラリズムは、道理に適ったリベラルな政治的構想とともに「一つの類族」(a family)をなすものであり、その一つとしての「公正としての正義それ自体」は、いまや他の道理に適った政治的構想とその役割においては同等の地位を占めるにすぎない、とされるに至った [PL: 439、cf. LP: 140-3/204-7 頁]。ロールズは、政治的リベラリズムに対する批判、とりわけその公共的理性論における宗教の位置づけへの批判・誤解に強い不満を抱いているのである。それらの(数多い)批判によれば、政治的リベラリズムはいわゆる世俗主義(secularism)であり、実際のところ反宗教的でさえあると言うのである。しかし、“On My Religion”「私の宗教観について」に表れているロールズの宗教観を検討することで、政治的リベラリズムにおける(宗教的なものだけでなく世俗的なものも含まれる)包括的教説=世界観の位置づけについて、より正確な理解が得られるであろう。ロールズは一貫して、哲学的懐疑主義や宗教への無関心に基づく良心の平等な自由や宗教的寛容の擁護論を避けるべきだ、と主張しており [TJ: 214-5; 改訂版: 188/291-2 頁; PL: 62-3]、このテキストは、彼が自説を政治的リベラリズムとして打ち出す前から、宗教が社会においてもつ重要な役割をしっかりと認識していたことをうかがわせるものである。

本稿の構成は以下の通りである。まず第二節において、ロールズが考える、政治哲学が果たす四つの役割を検討し、ロールズが「政治哲学者」として、現代の宗教や道徳・哲学の価値多元的な状況に取り組むその姿勢を明らかにする。第三節では、ロールズがリベラリズムの歴史的起源としてあげた三つの起源、特にその第一の起源である宗教改革とその後の宗教戦争に着目して検討する。第四節では、ロールズの遺稿の前半部分を検討し、彼が信教の自由(freedom)と良心の自由(liberty)を自分の信念とするに至った経緯を見ていく。第五節では、ロールズがボダンの寛容論から何を学んだのか、「再訪」における寛容の正しい理由の議論とともに検討する。第六節では、ロールズが考える、無神論と有神論の共存への道を検討する。

## 2. 政治哲学が果たす役割

ロールズは、政治哲学が果たすであろう四つの役割をあげている。ここには、ロールズ（と彼のリベラリズムが）が現実とどのように向き合い、かかわろうとするのか、その仕方が表れている。

第一の課題は、実践的役割（practical role）である。その目標は、深刻な論争を招く諸問題に焦点を合わせ、政治的・道徳的な合意にたどり着くための「潜在的な基礎」を探り出せないかどうかを見定めること、である。この場合、そのような基礎が存在するかどうか、その発見が可能かどうかを予め想定することはできないと考えられている。

たとえそのような基礎が見いだせないとしても、それでもなお市民間の相互尊重を基礎とする社会的協働が維持できるように、分裂を起こさせる政治的な意見対立の根底にある哲学的・道徳的な意見の相違を少なくとも狭めることはおそらく可能であろう [JF: 2/4 頁、傍点引用者。cf. LHPP: 10/16 頁]。

ロールズによれば、私たちは何らかの基礎を見だし、合意に至ったとしても、その合意が「真理」であることを期待できない。それは私たちが互いに納得がいく形で話し合い、互いに納得がいく結論を出したことを意味するにすぎない。それは、私たちにとって十分に健全（sound）で道理に適ったもの（reasonable）ではあるが真理ではない。私たちが政治的合意に至る過程や政治的判断を下す際に、真理に訴えかけることはできない。ただしこの場合、すべての価値を包含しようとする宗教的、哲学的、道徳的な「超越的諸価値」、すなわち「全体的真理」（whole truth）とでも呼べるものは政治的諸価値よりその重要性において劣位にある、とロールズは言っているわけではない。政治的なものの領域（domain of the political）はそれらの諸価値よりも狭い領域に焦点を合わせているのであり、政治哲学（そしてロールズの「公正としての正義」は）

は超越的諸価値それ自体を裁定しようとするものではない [JF: 14/23-4 頁、37/64 頁; LP: 138/202 頁]。私たちは次のような条件のもとで熟議と判断を下さなければならない。

基本的な政治的諸価値に関連した私たちの最も重要な政治的判断の多くは、次のような条件のもとで行われる。すなわち、良心的で完全に道理に適った人びとが、理性を使用する能力を発揮できて、自由で率直な討議 (free and open discussion) をした後ですら、全員が同じ結論に達する見込みがまったくなさそうな条件である [JF: 36/62 頁、訳文は変更]。

第二の役割は、その社会に住まう私たちが、政治的・社会的制度を一つの全体として捉えて、その目的と目標を個人や家族、あるいは結社の構成員のものとしてではなく、歴史をもった一つの社会——国民 (nation) のものとして考える、そのために貢献するということである。ロールズは、この役割をカントに倣って方向づけ (orientation) の役割と呼ぶ<sup>9</sup>。個人や結社、社会的・政治的なものにわたるすべての達成可能な目的を、概念的空間において方向づけることは、理論的・実践的理性と内省の領分である、とされる。

政治哲学は、理性の働きとして、これらのさまざまな種類の道理に適った目的や合理的な目的を識別するための諸原理を明確にし、正義と道理に適った社会についての整然とした構想のなかで、これらの目的がどのようにして整合的でありうるかを示すことによって、この方向づけをする [JF: 2-3/6 頁、cf. LHPP: 10/17 頁]。

私たちは方向づけをすることで、意見の分裂をひき起こす諸問題に対し、整

---

<sup>9</sup> カントの論文「思考の方向を定めるとはどういうことか」(1786年) [カント 2002: 特に 71-4 頁] を参照。カントは、東西南北の主観的区別という地理学的概念から出発し、空間一般すなわち数学的に方向を定めることへと拡張し、さらに思考において、論理的に方向を定める能力へとその概念を拡張している。

然とした両立した諸々の解答を与えることができ、他の問題を洞察する際にも、その拡大と適用ができるようになる。

第三の役割は、和解 (reconciliation) である。これはヘーゲルが『法の哲学』(1821 年)において強調したものである。なぜ、私たちが住まう社会が、幾世代も経てこのような形をとるようになったのか、その合理的な理由<sup>10</sup>を示してくれるのである。その場合、政治哲学は、私たちの欲求不満や憤怒をやわらげ、現実を仕方なしに受け入れるのではなく、積極的に肯定できるものにしてくれる。

私たちは、もし社会の基本構造——主要な政治的・社会的諸制度及びそれらを協働の一機構として相互に適合させる方法——がその原理に適合しておれば、見せかけやごまかしなしに、市民たちは本当に自由で平等であると言えることができる、そのような政治的正義の原理を定式化しようと努めるのである [JF: 4/8 頁、cf. LHPP: 10/17 頁]<sup>11</sup>。

第四の役割は、第三の役割の変種とされているものだが、現実的に実行可能なものの限界を徹底的に調べつくすことである [JF: 4-5/8-9 頁]。私たちは将来を展望するとき、「社会的世界は少なくともほほどほどの政治秩序を認めて」という希望をもち、完全とは言えないが「適度に正義に適ったデモクラティックな政体」が可能だ、との確信をもっている。ロールズは、彼の「公正として

---

<sup>10</sup> この場合に、合理的 *vernünftig* という語は、たんに経済的な合理性を意味するだけではない。英語 *reasonable* の意味のほうがより妥当する場合があるという [LHMP: 332/476 頁]。

<sup>11</sup> ロールズはこのように言うときマルクスのイデオロギー批判を意識している。なぜなら「政治哲学は、つねに、正義に反し尊敬に値しない現状 (*status quo*) の擁護として墮落して用いられ、それ故、マルクスの意味においてイデオロギー的 [虚偽の思考枠組み] になる危険があるからだ。… [中略] それを用いる基礎的諸観念がイデオロギー的ではないのか。そうではないということをわれわれはどのようにして説明できるのか。われわれは、折に触れて、こういったことを問わなければならない」[JF: 4n/359 頁、cf. LHPP: 10/16 頁]。マルクス講義における虚偽意識としての錯覚 (*illusion*) と幻想 (*delusion*) についての議論 [LHPP: 359-62/648-54 頁]、また関連する議論として公開性 (*publicity*) 条件への言及 [PL: 66-71 ; JF: 120-2/212-5 頁] も参照されたい。



の正義」が目標とするところを次のように述べている。

公正としての正義は、現実主義的にユートピア的である。それは、現実的に実行可能なものの限界を見定める。すなわち、デモクラティックな政体はわれわれの世界において（その諸々の法則と傾向を所与とすれば）どの程度それにふさわしい政治的諸価値の完全な実現——そう言いたければデモクラティックな完全性（democratic perfection）——を達成できるのかを見定めるのである [JF: 13/22 頁、訳文は変更]。

第四の役割をみても分かるように、ロールズが考える、政治哲学が果たす役割は理想的側面を多分にもっている。野心的とさえ言える。日々の、日常の政治（day-to-day politics, everyday politics）[LHPP: 4-7/6-11 頁] にかかわるだけでなく、それらを超えた視点を提供してくれるのである。

政治哲学はたんなる政治に奉仕するもの（mere politics）ではない。それは公共的文化に的を絞って最も長期的な観点を採り、その社会の恒久的な歴史的、社会的条件に目を向け、社会の根底にある紛争を調停しようとするのである。[中略] 多元性という事実直面している、デモクラティックな慣習が根付いた社会における重なり合う合意の可能性を指し示すにあたり、政治哲学はカントが哲学一般に課した役割を引き受ける。すなわち、分別のある信仰（reasonable faith）の擁護である。私たちの試みに当てはめれば、実現可能な正しい立憲政体における、分別のある信仰 [のあり方] の擁護、となる [CP: 448]。

ロールズは、政治哲学は現実主義的ユートピアであるべきだと考える。その場合、ユートピアとは軽蔑的な意味を帯びるものではない。私たちは、「通常は政治上実現不可能であると考えられている限界を押し広げ、それによって、われわれをとりまく政治的・社会的諸条件とわれわれとを和解させる」ことで、

未来に対する希望をつなぐことができる [LP: 11/15 頁]。

### 3. リベラリズムの歴史的起源

続いて、ロールズがリベラリズムの歴史的起源と見なした三つの系譜を検討しよう。本稿の関心から見て、とりわけ、彼がその「出発点」として選んだ第一の系譜である宗教改革と宗教戦争が重要である。政治思想家 S・ウォーリンが指摘するように、それは、広範な価値の多元性のもとで政治的合意をめざすという問題に真正面から取り組んだ政治的リベラリズムに「重要な理論的、政治的帰結」をもたらしたからである [Wolin 2004: 540/688 頁]。

ロールズは、リベラリズムの歴史的起源として次の三点をあげている。第一に、宗教改革および 16、17 世紀の宗教戦争。第二に、中産階級の勃興による絶対王政の衰退、立憲的統治の発展である。第三に、労働者階級の登場によってデモクラシーと多数者支配を確立したことである [LHPP: 12/18 頁、cf. CP: 390、424]。

第一の系譜である宗教改革とそれがもたらした影響は「近代世界形成の基礎」となるものであり、「中世までの宗教的統一を崩壊させて宗教的多元主義へと導き、のちの諸世紀にあらゆる結果をもたらした」[LHMP: 5/31 頁]。ロールズは、中世キリスト教と古代ギリシャの公民宗教 (civil religion) を対比させ、両者の違いを鮮明に浮かび上がらせている。まずロールズが注目するのは、ソクラテスとともに古代ギリシャの道徳哲学が始まったところ、ギリシャの宗教は、公的な社会的慣行、公民の祭典や公的な祝賀行事を司る公民宗教であったということだ<sup>12</sup>。それらの行事に参加し、礼儀作法を承認していることが重要であって、彼が実際に何を信仰しているかはそれほど重要ではなかった。「社会の信頼に値する一員」であるかどうか、そして善き公民としての義務 (civic duty as good citizen) を果たす心構えがあるかどうかが重要とされた。無宗教者や無神論者

---

<sup>12</sup> 古代ギリシャの公民宗教に対する言及は『政治的リベラリズム』のイントロダクション [PL: xxi-xxv] も参照。

であることを公然と表明する者は危険人物とみなされることがあったが、それは、彼が公民たちが共有する慣行に対し反抗的であることからくるものであった。また、ギリシャの公民宗教は、聖典にもとづくものでないということもロールズにとって重要であった [LHMP: 3-4/28-9 頁]。古代ギリシャにおける道德哲学は「最高善」に関心を向けていたが、それは、彼らが真の幸福を道理に適う仕方追求することを指していた。それは「個人にとってのひとつの善」であり、彼らは一種の善と見なされた「有徳な行い」を判定する基準として、最高善の概念を探求していたのである。道德哲学は、宗教や啓示には基づかず、「自由でかつ規律された、理性の行使」のみに拠るものであった。

古代ギリシャの公民宗教と対比した場合、中世キリスト教には五つの違いを見てとることができる [LHMP: 6/32 頁]。第一に、それは制度化された教皇の絶対性にもとづく権威的な宗教であった。第二に、それは救済の宗教、すなわち「真の信仰」をするために教会の教えに従うことで永遠の生命へと至ると説く。したがって第三に、それは信仰される教義をもつ、教義宗教 (doctrinal religion) であった。第四に、それは恩寵を与える独占的な権限をもつ、救済に不可欠な者と見なされた「司祭の宗教」であった。第五に、それは拡張主義的宗教 (expansionist religion) であり、世界のあらゆる領域にその力をおよぼそうとする改心の宗教であった。本稿第四節で言及するように、ロールズはキリスト教の呪うべき点、そして彼がキリスト教信仰を捨て去った理由として以上の諸特徴をあげている。

宗教改革の影響による中世キリスト教秩序の崩壊は、次の帰結をもたらした。すなわち「同一社会の内部に、競合するいくつかの権威的、救済主義的な宗教が出現」したことであり、人々は、カトリックか、プロテスタントかを選択するよう迫られた。しかし、一つの宗教が解体、分裂したことで、どちらの宗教が救済に通じているのかは疑わしいものとなり果てた [LHMP: 7/34 頁]。このような状況は、古代のギリシャ人の経験とは著しく異なっていた。

それが提起した問題は、いかに生きるべきか (how to live) というギリシャ

人の問題に尽きるものではなく、むしろ、どうすれば異なる権威的、救済主義的宗教を信ずる人々とともに暮らしてゆけるのか (how one can live)、という問題でもあった。それは新たな問題であって、そういった条件下ではそもそも人間社会はいかにして可能であるか、という問題を深刻な形で提起した [LHMP: 8/34 頁、傍点引用者]。

第二の系譜は、17 世紀のイギリスにおいて長期間続いた内乱と終息に至るまでの長期間の論争に代表されるものであり、この時代に現われたのが T・ホブズ『リヴァイアサン』(1651 年) や J・ロック『寛容についての書簡』(1689 年) である [JF: 1/3 頁]<sup>13</sup>。この二つの著作は、イギリスだけでなく大陸における熾烈な宗教戦争という長い前史にも影響を蒙っており、極めて不安定な政治状況における強靱な思考を示している。時代との格闘が第一級の政治哲学へと昇華された稀有な例証と言えるだろう<sup>14</sup>。宗教的寛容、そして政教分離は数世代を経るうちに次第に確固としたものになっていき、寛容は不承不承に承認されるもの (その語源においては耐え忍ぶこと *tolero* を意味した) から、立憲デモクラシーの基本的な構成要素となっていく。ロールズは、アメリカにおけるこの系譜の例として、合衆国憲法の批准をめぐるフェデラリストと反フェデラリストの論争、そして南北戦争勃発までの数年間、アメリカ社会を二分し

---

<sup>13</sup> ロールズは、ロック『寛容についての書簡』における彼の見解について次のように述べている。「彼は、宗教戦争をいかに克服するかという問題に大きな関心をもっていました。彼は、国家内部の自発的結社として教会を位置づけ、国家は一定の制限内で良心の自由を尊重しなければならない、とする解決案を示しました。宗教戦争の時代には、信仰の内容が何にもまして重要であるということは当然と考えられていました。人は、真理を、真実の教義を信じなければならない、さもなくばその人は自分の救済を危ういものにしてしまう、と。宗教上の誤謬は最悪のこととして恐れられていました。そうした誤りを示す者は極度の恐怖を惹き起こしました」[LHPP: 309/554 頁]。ロールズは、ミルの「個性」観念の特徴を明らかにするためにロックを引き合いに出している。

<sup>14</sup> ロールズはホブズ講義の冒頭、『リヴァイアサン』を「英語で書かれた政治思想の偉大なただ一つの著作」であり、「全体として理解すると、私たちの思考と感情にまさしく圧倒的で劇的な効果をもたらす」と激賞している。ミルやロックのほうが、ある点ではより評価すべきと考えるし、真理に迫ったものかもしれないが、「政治的概念の提示の範囲と力」ではホブズに及ばない [LHPP: 23/41-2 頁]。

て繰り広げられた奴隷制への根本的な問い直しをあげている [JF: 1/3-4 頁]。

第三の系譜は、近代的な資本主義の発展と言い換えることができる。この時代は、産業化とそれともなう新たな問題群への対応を伴いつつ、デモクラシーの制度と思想の着実な発展が見られた<sup>15</sup>。しかし、自由と平等の理念それぞれがうち出す異なる要求の相克という対立を生み出すことにもなり、この二世紀間の論争は、自由と平等の対立が理念のレベルではいささかも解決されなかったことを示している。ロールズによれば、この違いは、自由（ロックの系譜）と平等（ルソーの系譜）という「過度に様式化された対比」となって現れている [JF: 2/4-5 頁]。

本節冒頭でも述べたように、S・ウォーリンは、ロールズが選んだリベラリズムの歴史的起源、とりわけその「出発点」である第一の起源がもつ含意についていち早く気づいていた。ウォーリンは、ロールズが「1688年、1776年、1789年の革命、そして、それらの社会的特権および政治的不平等に対する闘争とは区別されたリベラリズムのアイデンティティと系譜学とを選んだ」として、その含意に注目する。「ロールズが選んだ出発点とその「妥協を許さない超越的要素」(a transcendent element not admitting of compromise)<sup>16</sup>という遺産とは、物質的関心から奇妙に切り離された近代を生みだした」[Wolin 2004:540-1/688 頁]。ウォーリンは、ロールズの政治的リベラリズムにおいて、『正義論』では主題として扱っていたはずの階級闘争や経済的権力構造の問題が取り込まれていない、と指摘する。あたかもロールズは、「産業革命より宗教改革を選ぶことによって、…物質的利益に対するイデオロギーの超越を確言しているかのようである」。ロールズはリベラリズムの出発点として、通常言及される第二の系譜ではなく、それとははっきりと区別されたものとして第一の系譜を選んだ。すなわち、ルターの宗教改革とそれに端を発する苛烈極まる宗教戦争である。ウォーリンによれば、ロールズは第一の系譜を選ぶことで、「政治の次元に宗

<sup>15</sup> デモクラシーの諸制度および思想の発展についての優れた概説として [アーブラスター1991]、[Dahl 2000] を参照。

<sup>16</sup> [PL: xxvi] から引用されたもの。

教的信仰体系によって色づけされた包括的教説」を持ち込み、「紛争を教説上の差異に集中」させている [ *ibid.* ]。ウォーリンの指摘は的を射ている。たしかに、社会的・経済的利害の対立 (『正義論』の主題と見なされてきたもの) は、包括的教説＝世界観の対立と比べてその重要性を切り下げられたように見える。たしかに「政治的」リベラリズムへと転回したロールズは、宗教的、哲学的、道徳的な価値の対立という文脈において政治的合意を目指すことが、第一の、最も緊急の課題と考えているのではないか。よく知られているように、ロールズのこの変化は様々に論じられてきた。本稿では、次節以降で、ロールズの遺稿に表れる彼の宗教観からこの問題に迫ってみたい。

#### 4. 信教と良心の自由への信念

本節では、ロールズの遺稿「私の宗教観について」の前半部分を検討する。そこでは、ロールズの聖公会信者としての信仰生活と、1945年6月までにキリスト教信仰を完全に捨てるまでの経緯が述べられている。ロールズは、「真面目にきちんと信仰を保っている」(conventionally religious) 両親の下に生まれたが、両親そして彼自身についても、特段に熱心な信仰者だと感じたことはなかった。プリンストン大学入学(1939年)後、最後の二年間は神学とその教義に惹かれ、神学校への進学さえ考えた。しかしその動機が、純粋な信仰心からの発露なのか自信がもてなかったため決断を先延ばしにした。また戦争という時代状況において、まず今為すべきことは、友人たちと同じように兵役に就くことだと考え、志願した。

ロールズがキリスト教信仰を捨て、もはや正統的(orthodox)でなくなったのは、太平洋戦線における従軍中に起こった出来事とその影響によるものである [ *MSF*: 262-3 ]。一つは、レイテ島のカイリー・リッジ(日本軍は「原口山」と呼んだ)を慰問に訪れたルター派牧師の発言である。彼は説教の中で、「神は日本兵の銃弾から我らをお護りくださるのみならず、我が方の銃の照準を彼の方にお定めになっている」と言った。ロールズはその発言が「なぜそこまで私

を怒らせたのか分からなかったが」、即座にその牧師(一等陸佐の地位にあった)を、声を荒げて批判した。キリスト教の教義がこのように使われたことが許せなかったのだ。二つ目は、ロールズと死線を共にした戦友ディーコンの死にまつわるものだ。日本軍を偵察する任務に同伴するか、それとも野戦病院にいる負傷兵のため、輸血をしに行くか。ロールズの血液型が偶然にも負傷兵のものと適合したために、ディーコンが偵察へと向かうことになった。ディーコンは出発してすぐさま日本軍の迫撃砲によって命を落とした。「私はやるせない気持ちに駆られて、この出来事を脳裏から払拭することができなかった」。ロールズは、生まれつきの要因である血液型によって人の生き死にが左右されるという、強烈な体験をしたのである。三つ目の、そして最も甚大な影響をもたらしたのは、ホロコーストから受けた衝撃によるキリスト教への根本的懐疑である。以上の三つのこと、とりわけホロコーストの衝撃が最も強いものであったが、「祈りは可能なのか」という問いがロールズの頭を満たすようになった。

何百万ものユダヤ人をヒトラーから救おうとしなかった神に対して、自分を、家族を、あるいは祖国やその他私が気にかけ大切に思うものを救いたまえ、とどうして乞い願うことができようか。リンカーンが、南北戦争は奴隷制という罪に対する神罰であり北軍も南軍も等しく罪に値するのだ、と解釈したとき、神は正義を働いていたように思える。しかし、ホロコーストはそのように解釈することはできないし、そうする試みはすべておぞましく邪悪なものである。歴史を神の意志 (God's will) の顕れと解釈するには、神の意志は、私たちが知っている最も基本的な正義の理念と合致していなければならない。最も基本的な正義は、それ以外の何のために存在し得るであろうか。こうして私は、神意の至上性 (supremacy of the divine will) という考えもまたおぞましく邪悪なものとして程なく拒絶するに至った [MSF: 263]。

ただしロールズは、キリスト教に対する(宗教的)信仰を着実に失っていつ

たにもかかわらず、その教義の中にある理念 (idea) のすべてまでも捨てたわけではなかった。神の存在証明についての不安に直面しても、彼のフィデイズム (fideism)<sup>17</sup>は確固としたものであり続けていたからである。トマス・アクィナスなどによる神の存在証明が、宗教上意味のあることを何ら提示していなくとも、キリスト教の教義に表れている正と正義 (right and justice) の理念については別問題だと考えていた。ロールズが捨て、あるいは拒絶するに至ったのは、道徳的なもの (moral) である。道徳的に間違った「いくつかの教義は不快である (repugnant) とさえ思う」ようになっていった。そこには、原罪、天国と地獄、真の信仰と聖職者の権威を受け容れることに基づく救済の教義、といったものが含まれていた。たとえば、神は、救う者をあらかじめお定めになっている、と教える予定説は「自分は特別であり救われるはずだ」と思い込まない限りは、よく考えをめぐらして予定説が意味することに気づくや否やぞっとするものだと感じるようになった。アウグスティヌスやカルヴァンの二重予定説はとくに恐ろしいもの (聖トマスとルターにも見いだせる) であり、たんに予定説の結果にすぎないと思えた。

私にとってこれらの教義は、その証明・確証が弱く疑わしいという意味ではなくして、もはや真面目に受け止められないものとなった。[中略] 私はまた、これらの教義を心から受け容れ、あるいはしっかりと理解している人はほとんどいない、と考えるようになった。そのような人々における、信仰のあり方は全く惰性的なもの (purely conventional) であり、人生における苦境の時に安らぎと慰めを与えるものにすぎない [MSF: 264、傍点引用者]。

---

<sup>17</sup> フィデイズムは、唯信主義、信仰 (絶対) 主義などと訳され、信仰と理性を厳格に立て分ける考え方である。稲垣良典によれば、フィデイズムは「信仰の内容を理性によって探求し、悟りを求める試みをすべて空しい「哲学」として非難し、神への絶対的な信頼としての信仰がすべてであると主張」する立場である。信仰と理性の関係についての問題は、すでに新約聖書において「信仰」と「悟り」をめぐって現われており、ヨーロッパ思想史はこのモチーフの変奏曲とさえ言えるという [稲垣 1979 : 9-10 頁]。



ロールズは思索を深めていくとともに、終戦後の数年間は宗教裁判の歴史に大いに興味をもち、様々な書物を読んでいった。その中には歴史家ヘンリー・リー (Henry Lea) による中世の宗教裁判についてのもの、アクトン卿によるその書評、また政治権力と同じくらい聖職者の権力が腐敗したことについての彼のよく知られた見解が含まれていた<sup>18</sup>。しだいにロールズは、キリスト教の大いなる呪い (the great curse) は、教父時代以来の異端迫害だと思えるようになった。対照的に、古代ギリシャとローマにおける宗教のあり方は「何か目新しいもの」と映った。

古代ギリシャやローマの宗教は公民宗教 (civic religion) であり、とくに戦争や危機の際にポリスや帝国への忠誠心を植え付けることに貢献した。これはよく言われることだ。しかしそれ以上に、公民の社会 (civil society) はかなりの自由が認められ、多くの異なる宗教が栄えたことが目を引いた。[それに対し] 教会の歴史は、国家との長い歴史的な結び付きをもっており、その覇権を確立するために政治権力を用いたり、それを他の宗教の抑圧に用いた歴史を含んでいる [MSF: 264]。

ロールズは、教会がその信者たちに対し、信服従徒することと引きかえに魂の救済を約束し、さらには異端を弾圧することに対して、神からの義認 (justification) を受けていると自らを見なしているのを非常に重大な悪徳と考えるようになった。それは信教の自由と良心の自由を否定することだからである。教皇の無謬性 (infallible) についても受け容れられなくなっていった。教会が教皇の無謬性を主張しているのは信仰と道徳に関するものだけ、というのは事実ではある。その教義の意味は、人間としての教皇が無謬だと言うのではなく、教皇である人間は間違ったことを言わないよう神が取り計らうというものであ

---

<sup>18</sup> ロールズは、プロテスタントの宗教改革者たちが異端に対してとった態度の解釈についてアクトン卿に拠っている [TJ: 216n; 改訂版: 189n/293頁]。

る。ロールズは、信教の自由 (freedom) と良心の自由 (liberty) が信仰と道徳の問題でないなら、それらは一体何なのだろうか、と問うて次のように述べる。

これらの自由は私の道徳的、政治的持論の〈決して動かぬ定点〉 (fixed points) となった。やがてそれらは、政教分離という制度に実現されている、立憲デモクラシーにかんする私の見解の基本的要素となった [MSF: 265]。

ロールズは、キリスト教信仰を放棄した結果として次のような思いを抱くようになった。すなわち、「キリスト教を真剣に受け止めようとすればするほど、それはその人の人柄 (character) に有害な影響を及ぼすかもしれない」ということである。そして、その有害さは、キリスト教が〈この世離れした孤独な人の宗教 (solitary religion)〉であることからもたらされる。なぜなら、一人ひとりが別々に救われたり地獄に落とされたりするのだから、人は自分自身の救済に関心を集中するのが当然のこととなり、他のことは取るに足りない些細なことにすぎない、と思う境地にまでなってしまう。ロールズは、キリスト教が、人を魂の救済に対し執着するよう向かわせること、その害悪を問題にしている。

私たちは、自分のことをある程度思い煩うことはやめられない——し、そうすべきでもある——としても、私たち個々人の魂とその救済は、文明生活 (civilized life) のより広大な全体像と比べたらほとんど重要性をもたないし、しばしば私たちはこのことを認めざるをえない [MSF: 265]。

ロールズはこの後、ヒトラー暗殺を例にあげて話を続けている<sup>19</sup>。その議論の真意とするところを読み解くのは難しいが、私たちが生を営む社会が危機にあるとき、私たちは何を為すべきか、為しうるのか、を問うていることは間違いない。キリスト教のように自己の魂の救済に執着するのではなく、その社会を救済するために行動することこそ、市民としての責務である<sup>20</sup>。ハンナ・アレントの次の指摘は示唆に富む。アレントは、マキャヴェッリの言葉「私は生まれた都市国家を私自身の魂以上に愛している」を引用して次のように述べている。「この表現はきまり文句ではなく、自分の都市国家のためには永遠の生命を失い、地獄の責苦もあえていとわぬ覚悟をすることを文字通り意味していた

<sup>19</sup> ロールズは、続けて次のように述べている。「だとすれば、私にそのチャンスがあったとした場合、ヒトラーを暗殺するために命を危険にさらすことに比べて、自分が救われることはどれほど大事なことだといえるのだろうか。それは全く価値ある重みをもたない。カントの口ぶりを真似れば、人はそのチャンスを当然生かすべきであり、そうできるはずだということだ。誰もが自分が為すこととその結末に確信などもてないとしても、である。ヒトラー暗殺の事例に即して話を続けよう。あの時代状況について考えに考えぬいた結果、果たして私は暗殺に踏み切る勇氣と根性があったのだろうか、と疑問に思った。言うまでもなく、そのような行為は容易に為せるものではないからだ。ドイツ国内の抵抗運動が犯した、きわめて重大な過ちの一つは、暗殺やそれに類した殺人行為もしくは国家元首を攻撃することに対する良心の咎め (scruples) によって、ずいぶん思い悩んだことであつたと私には思えた。シュタウフエンベルク [1944年7月20日、ヒトラーの爆殺をねらった「ワルキューレ作戦」の実行者] の次の指摘は正しかったのだ。彼らの心配の種 [魂の救済への不安] は、ヒトラーによって絶え間なく続けられた極悪非道の影響によって、[ヒトラーからドイツを救うために暗殺、殺人を遂行すること] 他の何ものと比べてもはるかに勝るものになっていた、ということだ。すなわち、彼らはもはや自分たちの理性の働きに信用をおくこと、彼らが決して言いたがらない理由 [救済への不安] で惑わされてなどいない、と考えるのも難しくなってしまったのだ [MSF: 265-6、傍点引用者]。ロールズはここで何を言おうとしているのだろうか。政体の危機においては (結果が見通せないとしても) 暗殺が許されると考えているのだ、と短絡することはできない。ここでは、ロールズがその著作においてヒトラーが台頭した背景、なぜワイマル・デモクラシーが崩壊したか、に言及している箇所 [LHPP: 5-9/8-16 頁] を示して読者の判断に委ねたい。ロールズはまた、ヒトラーに抵抗し、英雄的存在とみなされている「告白教会」の主権者ボンヘッファーについて、彼が、ヒトラーがまさに権力をその手に握ろうとした時期の決定的出来事である1933年4月1日のユダヤ人ボイコットに対してとった言動を問題にしている [LP: 22n/267-8 頁]。反ナチスの様々な抵抗運動については [ブラッハー2009: 第7-8章] を参照。

<sup>20</sup> ロールズが古典的共和主義について言及している箇所、特に『再説』第43節の5.の最初の段落の議論を参照。ただしロールズは、政治生活への参与は、全市民が同じように充たさなくてはならない義務と考えてはいない。

のである。[中略] 宗教に対するマキャヴェッリの反論は、その多くが世界よりも自分自身を愛する人びと、つまり自分自身の救済を願う人びとに向けられている」[アレント 1995 : 84 頁]。

## 5. 寛容の正しい理由

後半部分では、キリスト教の教義を拒絶したロールズが、ボダンによって宗教についての新たな見解をもつにいたった経緯が述べられている。ロールズは「宗教について読んだ数多くの文章の中でも、ボダンの『七宗派對話』に表れた彼の見解ほど私に衝撃を与えたものはない」として、その思想の注目すべき点として三つの特徴をあげている。

第一に、ボダンが寛容を重要なものとするに至った理由である。彼は知られている限りで、生涯にわたり敬虔なカトリックであり、〈ポリティーク派 *politiques*〉の指導的メンバーでもあった<sup>21</sup>。ポリティーク派とは、「宗教のことよりは世俗の秩序を優先」するよう主張する人びとであり、「宗教で頭が一杯」になっている人びとの対立を、政治的に解決することをめざす [福田 1985 : 266-7 頁]。ロールズは、ボダンが(スピノザと違って)宗教的信仰 (religious faith) を拒絶したり変えたりしたのちに寛容へと至った人ではなかったことを指摘している。

彼にとって寛容は、神の創造に表現された自然の調和の一面であり結果でもある。ボダンは寛容の政治的な重要性を認めて、国家はいかなるときも寛容であるべきだ、と主張したのだが、寛容 [の重要性] についてのボダンの確信 (belief) は宗教的なものであって、政治的な理由からだけではなかった [MSF : 266]。

---

<sup>21</sup> ボダンが生きた時代の政治的文脈 (ユグノー革命) については [Skinner 1978 : 239-301/519-581 頁] を参照。

ボダンは、無神論者を許しがたいものとするし、ときにはその積極的な迫害さえ説く<sup>22</sup>。しかし、やはりボダンの最重要の関心は、同時代の多くのポリテイクと同じように、公共秩序の静穏 (public repose) であった<sup>23</sup>。M・ウォルツァーが言うように、寛容が重要なのは、それが「生そのものを支える」からである。「なぜなら迫害はおうおうにして死を招くのだから」。そして、寛容はさらに「共同の生 (common lives)、つまり私たちが生きているさまざまな異なる共同体を支え」てくれるのである [Walzer 1997 : xii/10 頁]。

ボダンの思想の第二の特徴は、他者の宗教を攻撃するのは間違いであり、より善いものを提示しようとしめない場合は特にそうである、というものである。ロールズは『七宗派對話』の最後の部分に注目する。そこでは、異なる宗教を信仰する七人の語り手たちが<sup>24</sup>、互いの宗教的意見をやり込めようとする試みを放棄することに同意している<sup>25</sup>。

誰もが他の人は何を考えているのかや、互いの宗教的信念を最も良い形 (best light) で理解できるのかを学ぶよう、各々の宗教的な観点から話すように励まし合う。このように、信仰について友好的で共感に溢れた対話を交わす (friendly and sympathetic discussion) ことは信仰生活の大切な部分

---

<sup>22</sup> ボダンは、無神論者でさえも宗教が主権と国家との維持、各人との友愛の維持のために有益な役割を果たすと考えている、として、『国家篇六論』ラテン語版では、宗教への疑いを社会に広めようとする者を迫害することを容認している [佐々木 1973 : 145-6 頁]。ボダンの寛容思想については [佐々木 1973 : 144-158 頁]、[佐々木 1981 : 第 6 章]、[清末 1990 : 202-6、422-69 頁]、[Creppell 2003 : esp.39-64、153-62] を参照されたい。

<sup>23</sup> スキナーは、ロピタルやパスキールら当時のポリテイクたちにとってなによりも重要であったのは、政治社会の破滅を避けることであり、プロテスタントの擁護のために寛容を唱えたのではなかった、と指摘している [Skinner 1978 : 252/532 頁]。

<sup>24</sup> 七人の宗教を紹介される順にあげると、ルター主義者ボダミクス、懐疑論者セナムス、自然宗教を唱えるトラルバ、カルヴァン主義者クルティウス、ユダヤ教徒バルガシウス、最後に、イスラームに改宗したファグノラである。対話の司会者は、心が広く偏見がないカトリックのヴェネツィア人のコロナエウスである。その舞台は、当時宗教を議論する自由を提供している唯一の都市であったヴェネツィアである [Bodin 2008 : 3-4]。

<sup>25</sup> [Bodin 2008 : esp. 463-71]。

として受け容れられるが、議論 (argument) や論争 (controversy) はそうではない。宗教の調和や多様性の観点からすると、議論や論争はどのような点で役立つのだろうか [MSF: 266]。

ロールズは、「議論」や「論争」の何を問題にしているのだろうか。私たちが宗教の教義それ自体の是非を論じ合うとき、しばしば、互いのそれを攻撃し合うことにつながることがある。私たちは、どの宗教が最も優れているのか、とただ一つの結論を求めて「議論」してはならないし、宗教にかかわる諸価値のみならず政治的諸価値さえも「論争」に投げ込むことは、私たちの生存の基盤を掘り崩しさえするだろう。ロールズによれば、それらの諸価値には平等な政治的、市民的自由、機会の公正な平等、自尊心を抱くことを可能にしてくれるさまざまな制度的基盤などが含まれており、私たちの社会生活の基本枠組みを根底で支えているのである [JF: 189-90/333-4 頁]。そして政治的諸価値は、宗教的、哲学的教説によってその内容を特定されるのではなく、自由で平等な市民ならどのような自由・権利、物質的手段を必要とし、そして互いをどのように取り扱うべきか、という点からその内容を特定されるのである [LP: 140-9/205-14 頁]。

第三の特徴は、ボダンの思想に（彼が意図したほど明確ではないが）明らかに表れているものである。すなわち、「政治的概念とは区別された、宗教的教説の一部分としての寛容の肯定 (affirming toleration)」である [MSF: 266-7、傍点引用者]。ロールズは、そこから我々は政治的リベラリズムへと進み、七人の宗教はどれも道理に適っていると行って、公共的理性の理念やそこに含まれている政治的なものの領域という理念 (the idea of the political) を受け容れるかもしれない、と述べている。そしてロールズはここに、一つの重要な意味を見いだす。

ある人の信仰の善し悪しというのは、しばしば、その人の人間・人格としての (as persons) 善し悪しと変わるものではない、ということである。ま

たその判断のためには、道理に適ったもの (the reasonable) の理念や何らかの類似した理念が前提とされねばならないということだ [MSF: 267]。

## 6. 有神論から〈政治的〉無神論へ

私たちは、そのような理念の内容をどのようにして特定できるのか。ロールズは、ボダンの議論を神なしですましようように読みかえていく。ボダンは無神論者を許し難いと考えているからである。彼にとって、それは神の存在を否定するだけではなく、正と正義 (right and justice) の原理を拒否するものである。ボダンの信じるところでは、人々は神を信じ神罰を恐れるときにのみ、正と正義に敬意を払うからだ。神の存在の否定は、奸計 (tactics) や策略 (strategy) がのさばることを暗示するに留まらず、誰一人として自己利益に少しの制限も認めない忌まわしき社会的世界をもたらすとされる。ロールズはボダンから離れて、有神論と無神論は共存可能なはずだと考える。

ボダンの議論の前提——彼の時代の常識——を疑ってみれば、〈非主意主義者の有神論 (nonvoluntarist theism)〉(無神論に反対するものとしての) はそのような帰結をとまうと考える必要はなくなり、同時に、神への信仰とも両立可能なものになる [MSF: 267、傍点引用者]。

ここで言おうとしているのは、神の存在を信じることと、正と正義の理念を信じて大事にすることは、互いを損なうことなく切り離すことができるということだ。正と正義の理念は、もし神とのつながりをもたないなら、不完全なものになる、と考える必然性はない。J・マッキーが言うように、私たちは、絶対的存在者なしにやっつけていけるのであり、「倫理学と神学との境界領域」を閉じてしまうことができる [マッキー1990: 329-34 頁]<sup>26</sup>。

<sup>26</sup> マッキーは、絶対的議論に訴えなくとも、私たちは道徳原理を創造できると論じている [マッキー1990: 153-80, 245-288, 329-347 頁]。

続いてロールズは、ボダンの時代の常識 (common) なしで私たちは理性を考  
えることが可能か、を検討していく。神の理性と道徳的、政治的諸価値との関  
係、言いかえれば、神の理性と私たちの理性との関係という問題である。ロー  
ルズは、「おそらく」、神の理性と私たちの理性はいくつかの点で似ており、い  
くつかの点で異なっている、と考える [MSF: 267]。神の理性は次のように描  
くことができる。それは、森羅万象にわたる情報をその内に含んでおり、あり  
とあらゆる推論の結果を見通すことができる。たとえば、神の理性は数値間の  
すべての関係性と事実を一瞬の内に掌握する。その理性はフェルマーの定理が  
真理であることを一瞬でものにしてしまい、私たちのように証明する労力を必  
要としない。「けれども神の理性は、私たちが妥当であり真理であると認めるの  
と同じ推論を妥当だと認識し、同じ事実を真理であると認める点において、私  
たちの理性と同じものである、と私は信じる」。さらにロールズは、私たちが何  
であれ事物を十分に理解できる、というのであれば「神の〈合理性〉  
(reasonableness) の概念と私たちの概念は同じ判断を生むという点において、  
神の理性は私たちのものと一致する」ものだと考える。ロールズは、以上の見  
方を十分に無理のないものとして受け容れてみるよう提案する。そして、私  
たちが神の存在を否定するならば、「神力をともなった理性」の存在を否定する  
ことになるが、それは「私たちの理性の内容が健全であること (soundness) をも  
否定することになるか」と問いかける。ロールズはここに重大な意見の相違が、  
すなわち神の存在と理性が、私たちの理性とつながりを有する、有するべきだ  
と考える人びととの間に生じてくるのである<sup>27</sup>。

私には、神が意志をもった存在であると考えたと、どうして理性の内容と  
妥当性が神の存在いかに左右されるはずだ、となるのが分からない。  
これまでなされた推論の妥当性、真実と見なされた事実の真理性を否定す

---

<sup>27</sup> 神学者からの、決して護教論的なものではない、示唆に富む真摯な考察として [パ  
ネンベルク 1991]。20 世紀の神学者たちが直面した、無神論をはじめとする諸課題を  
論じたものとして [深井 2004] が有益である。



ることはできない。もし否定すれば、そのような言いぐさは、すべての事柄に関する私たちの理性の行使を切りつめる思いつきのたわごと (babble at random) にすぎないものである [MSF: 268]。

続いてロールズは、最も基本的な形における理性の行使は、理性を用いる様々な種類の存在にとって普遍的なものである、と考えるように問いかける。そうすると神の存在は、その神力がどんなに卓越していたとしても理性の規準を裁定することができないことになる。さらに、実践理性の行使による判断の内容は、「人間が社会の中でどのように互いに結びつけられているかという社会的現実<sup>1</sup>に依拠」しているのであるから、その場合、神の実践理性はちょうど「私たちの実践理性が現実と関わるるときと同じように」現実と関わるであろうと考えられる。そして、たとえ「私たちの現実そのものが神による創造の賜物だとしても、そのことに変わりはない」と結論づける [MSF: 268]。注意すべきだが、ロールズは、(キリスト教の) 神は存在しない、と言っているわけではない(そう考えているかもしれないが)。

無神論は(ボダンが理解したように) 禍であるが、政治的に語るならば(非有神論) (nontheism) は恐れる必要はない、と。非有神論は宗教的信仰 (religious faith) と両立可能なものであり、無神論でさえも許容される。というのは、宗教において罰せられうるのは、信念 (beliefs) ではなく行い (deeds) であるからだ [MSF: 269、傍点引用者]。

政治的に語られた非有神論とは何を意味するのだろうか。「政治的に語るならば」の「政治的」についてロールズは何も説明していない。しかしながら、以上の議論から見えてくるのは、私たちの理性、あるいは政治的、道徳的諸価値は〈神なしですましよう〉ということであり、そのような諸価値を論ずるとき、有神論者は、〈政治的〉には無神論者でなくてはならない、ということではない

だろうか<sup>28</sup>。私たちは、同じ政治社会に住む市民として互いを扱わなくてはならないのであり、他者の理解が及ばないような包括的教説＝世界観から出てくる言葉で語り続けることはさし控え (forbearance) なくてはならない。包括的教説＝世界観 (宗教的なものだけでなく、宗教を否定するような世俗的なものも含む) を持ち出すことそれ自体が問題であるわけではない。適切な「政治的理由」を適切な時点で提示すればよい。ロールズはこれを「付帯条件」(proviso) と呼ぶ [LP: 151-2/221-2 頁]。むしろ、各々の宗教的、世俗的な諸々の世界観に由来する適切な理由から、立憲デモクラシーを支持する理由を表明し合うことで、それらは政治社会に「揺るぎない力強さと活力」を与える働きを担うことになる。彼らは政治的討議の場に、仕方なしに受け入れられるのではなく、互いに世界観を知らせ合う、という積極的役割を演じうるのである [LP: 153-4/223-4 頁]。ロールズは、「我々の存在のまさに土台」(the very groundwork of our existence)<sup>29</sup>である政治的、道徳的諸価値は、宗教的、哲学的真理から独立した自立的な正義の政治的構想から導かれなければならない、と考えている [PL: 139; JF: 189/334 頁]。しかしながら、価値多元的社会においては、その人の人生と思考のすべてを包み込もうとする全体的真理 (whole truth) にも居場所を与えなくてはならない。ハーバーマスは、ロールズに同意しつつ、宗教的信仰を持つ市民と、そうではない世俗的な市民の相互学習の過程について、より肯定的な調子で述べている。「世俗化された市民は、国家公民としての役割において公共の場で論じるときは、宗教的な世界像には原理的に見て真理のポテンシャルがないと言ってはならないのであり、また信仰を持った市民たちが公共の問題に対して彼らの宗教的な言語で議論を提供する権利を否定してはな

---

<sup>28</sup> 〈政治的〉無神論との表現は、[柴田 2009: 187-213 頁] の議論から借用した。ロールズについて検討しているわけではないが、ロールズも柴田のいう〈政治的〉無神論者に含まれると考えられる。柴田によれば、「寛容でリベラルな多元的社会をめざす欧米のポスト形而上学的な「無神論者」たちは、各種の神学や宗教との共存を図るため、政教分離という意味での政治的「無神論」を譲れない一線としつつ、形而上学的主張としての無神論を脱構築して、哲学的宗教的世界観からフリーな公共空間を多元的に共有するプロジェクトを提起している」。

<sup>29</sup> J・S・ミルの『功利主義論』第5章、第25段落にある言い回しである。

らないのである。それどころか、リベラルな文化は、宗教的な言語でなされた重要な議論を、公共の誰にでも分かる言語に翻訳する努力に世俗化された市民たちが参加することを、期待しているのである」[ハーバーマス 2007: 23-4 頁、傍点引用者]。ロールズは、たんなる共存である〈暫定協定〉を超えて、互いの包括的教説＝世界観への理解と相互信頼へと向かうための基盤を確保しなければならないのであるから、有神論者を、彼が原理主義的教義にもとづいて、政治的諸価値を攻撃する挙にでも出ないかぎり、力づくで排除してはならないのである。そうではなく、「政治的価値の言葉」で語るよう彼らを説得することが肝要なのである [LP: 155/225 頁]。

## 7. おわりに

以上、ロールズの遺稿を通して、ロールズの政治的リベラリズムにおける宗教の位置づけと寛容のあり方を検討してきた。しかしいくつかの問題は残されたままである。本稿では、ロールズの政治的リベラリズムにおける公共的理性の役割を詳細に検討することはできなかった。宗教を含めた包括的教説＝世界観の位置づけと公共的理性の関係は、ロールズの理論枠組みのなかにおいても、またその実際の含意という観点から見ても、様々な問題を抱えていることについて多くの批判がある<sup>30</sup>。

また、紙幅の都合上、ボダンの政治思想を十分に検討することもできなかった。ボダンの政治思想は、高度な複雑さと難解さをもっており、その全体像を捉えることは容易ではない。しかし、ロールズの政治理論が、ボダンや16世紀の宗教改革からどのような影響を蒙っているか、非常に難しい試みではあるが検討してみる価値はあるだろう。以上の二点を、ロールズの政治的リベラリズムを研究するうえでの課題として本稿を閉じることにしたい。

---

<sup>30</sup> ロールズの公共的理性論の批判的検討として [Larmore 2003]、[McGraw 2003]、[大森 2006]、[木部 2011] がいくつかの重要な論点を提示している。

[参考文献]

・ロールズの著作

TJ: *A Theory of Justice*, original edition, Cambridge: Harvard University Press, 1971.

PL: *Political Liberalism*, expanded edition, New York: Columbia University Press, 2005.

改訂版: *A Theory of Justice*, revised edition, Cambridge: Harvard University Press, 1999 (川本隆史・福間聡・神島裕子訳『正義論』改訂版、紀伊国屋書店、2010年)。

CP: *Collected Papers*, edited by Freeman, Samuel., Cambridge: Harvard University Press, 1999 (第1―第9論文は田中成明編訳『公正としての正義』、木鐸社、1979年に収録)。

LP: *Law of Peoples, with “The Idea of Public Reason Revisited”*, Cambridge: Harvard University Press, 1999 (中山竜一訳『万民の法』、岩波書店、2006年)。

LHMP: *Lectures on the History of Moral Philosophy*, edited by Herman, Barbara., Cambridge: Harvard University Press, 2000 (坂部恵監訳、久保田顕二・下野正俊・山根雄一郎訳『ロールズ哲学史講義』、みすず書房、2005年)。

JF: *Justice as Fairness: A Restatement*, edited by Kelly, Erin., Cambridge: Harvard University Press, 2001 (田中成明・亀本洋・平井亮輔訳『公正としての正義：再説』、岩波書店、2004年)。

LHPP: *Lectures on the History of Political Philosophy*, edited by Freeman, Samuel., Cambridge: Harvard University Press, 2007 (齋藤純一・佐藤正志・山岡龍一・谷澤正嗣・高山裕二・小田川正典訳『ロールズ政治哲学史講義』、岩波書店、2011年)。

MSF: *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith with “On My Religion”* edited by Nagel, Thomas., Cambridge: Harvard University Press, 2009.

- Bodin, Jean. [2008] *Colloquium of the Seven about Secret of the Sublime* [written in 1588], translation with introduction, annotations, and critical readings by Kuntz, Marion Leathers, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, originally published 1975 by Princeton University Press.
- Brown, Wendy. [2006] *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton: Princeton University Press (向山恭一訳『寛容の帝国——現代リベラリズム批判』、法政大学出版局) .
- Creppell, Ingrid. [2003] *Toleration and Identity: Foundations in Early Modern Thought*, New York: Routledge.
- Dahl, Robert A. [2000] *On Democracy*, New Haven & London: Yale University Press (中村孝文訳『デモクラシーとは何か』、岩波書店、2001年) .
- Freeman, Samuel. (ed.) [2003] *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Larmore, Charles. [2003] “Public Reason” in Freeman (ed.) .
- McGraw, Barbara A. [2003] *Rediscovering America’s Sacred Ground: Public Religion and Pursuit of the Good in a Pluralistic America*, Albany: State University of New York Press.
- Skinner, Quentin. [1978] *The Foundations of Modern Political Thought: volume1, The Renaissance, volume2, The Age of Reformation*, Cambridge: Cambridge University Press (門間都喜郎訳『近代政治思想の基礎——ルネッサンス、宗教改革の時代』、春風社、2009年) .
- Walzer, Michael. [1997] *On Toleration*, New Haven & London: Yale University Press (大川正彦訳『寛容について』、みすず書房、2003年) .
- Wolin, Sheldon S. [2004] *Politics and Vision*, expanded edition, Princeton: Princeton University Press (尾形典男・福田歓一・佐々木武・有賀弘・佐々木毅・半澤孝麿・田中治男訳『政治とヴィジョン』、福村書店、2007年) .

- アーブラスター・A [1991] 澁谷浩・中金聡訳『民主主義』、昭和堂。
- アレント・H [1995] 志水速雄訳『革命について』、筑摩書房。
- 稲垣良典 [1979]『信仰と理性』、第三文明社。
- 大森秀臣 [2006]『共和主義の法理論——公私分離から審議的デモクラシーへ』、勁草書房。
- カント・I [2002] 円谷裕二訳「思考の方向を定めるとはどういうことか」、  
『カント全集 13——批判期論集』、岩波書店。
- 木部尚志 [2011]「信仰の論理と公共的理性の相克——ロールズの公共的理性論  
の批判的考察」、『早稲田政治経済学雑誌』、No.381-382。
- 清末尊大 [1990]『ジャン・ボダンと危機の時代のフランス』、木鐸社。
- 佐々木毅 [1973]『主権・抵抗権・寛容——ジャン・ボダンの国家哲学』、岩波  
書店。
- [1981]『近代政治思想の誕生——16世紀における「政治」』、岩波書店。
- 柴田寿子 [2009]『リベラル・デモクラシーと神権政治——スピノザからレオ・  
シュトラウスまで』、東京大学出版会。
- ハーバーマス・J [2007] 三島憲一訳「民主主義的法治国家における政治以前の  
基盤」、フロリアン・シュラー編『ポスト世俗化時代の哲学と宗教』、岩  
波書店。
- パネンベルク・W [1991] 座小田豊・諸岡道比古訳『神の思想と人間の自由』、  
法政大学出版局。
- 深井智朗 [2004]『超越と認識——20世紀神学史における神認識の問題』、創文  
社。
- 福田敏一 [1985]『政治学史』、東京大学出版会。
- ブラッハー・K・D [1975] 山口定・高橋進訳『ドイツの独裁——ナチズムの生  
成・構造・帰結 (I・II)』、岩波書店。
- マッキー・J・L [1990] 加藤尚武監訳『倫理学——道徳を創造する』、哲書房。