

恩寵と自由意志(Ⅱ)

17世紀フランスにおける神学論争の一断面

西村 嘉彦

5. アルノー —— 「ヤンセニウス弁護論第1」

St. Cyran (1581—1643) の強い影響下にその神学思想をかためていったアルノーがその鋭い論筆をもってジェズイットの教義を批判しはじめたのは大凡30才ごろからであったと思われる。前節でも述べたように、問題の書ヤンセニウスの「アウグスティヌス」が出版されたのが1640年であったが、ジェズイット派の論客たちはいち早くこの著作に批判を加えはじめており、これに対してアルノーもサン・シランの勧めをうけてヤンセニウス弁護の書 “*Première Apologie pour Jansénius*” を書いてこれに答えている。また1643年には既述の「頻繁な聖体拝受について」を著してジャンセニスムの信仰の地固めをしているが、実はこのおなじ年にサン・シランがこの世を去っている。したがってこの1643年から1694年まではアルノーこそポール・ロワイヤル僧院の文字どおりの柱石であったと見てよい。だが、そのなかでも1656年1月アルノーの信仰内容が異端であると断ぜられてソルボンヌの博士団から追放されるまでのあいだ例の五ヶ条の異端命題紛争をはさんでジェズイット派の論客たちとのほげしい論戦に明け暮れた時期に発表された数々の論著は実に熱気をはらんだものであり、それらはあの有名なパスカルの「プロヴァンシャル書翰」のいわば先かけをなす論争の書であったといえよう。

アルノーやパスカル、その他ポール・ロワイヤル修道院関係者たちの必死の抵抗にもかかわらず、ヤンセニウスの遺著から抜きだされた五ヶ条命題を異端と断じ去ろうとする情勢はますます緊迫度を加え、信仰宣誓文への署名を強要された修道院内部も意見が割れる始末であったが、政治的策謀のため公然とパリの街路を歩むことさえ許されなくなったアルノーはやがてフランドルへ、さらにオランダへと亡命の旅を続けることになったのである。

ともあれアルノー自身は1694年失意の生涯を終えるまでなお30余年間文筆を折ることなく、その遺された著作は実に膨大なものがあるため、その全貌をつかむことは異邦の筆者にとって到底望むべくもないことだが、本稿の目ざしている「恩寵と自由」論に関係するところを一部分でも取り上げて検討しておきたいと思う。

現在筆者の手もとにあるアルノーの一つ文献はさきに述べた “*Première Apologie*”

恩寵と自由意志

主義者や Catharin などの所説をもう一度つくり直そうと企て、神の恩寵と人間の自由を和合させるために新しい調整、新しいことば使いを見いだそうと試みた。モリナが教会のなかにもちこもうとした新しい恩寵論は曾てマルセイユの司祭たちがもっていた古ぼけた理論から作られているのに、あたかもそれをさも新品であるかのように装っている。さらにそれは教会の伝統を蔑視するところの人間の空疎な想像力を加えたものにすぎないのに、この問題に関してはまるで自分が聖アウグスティヌスよりもずっと大きな見識をもっているかのようにうぬぼれている。「この問題がいつも今しがたなされたような仕方で説明されていたら、おそらくペラギウスの異端は生じなかったろうし、ルター派の連中がわれわれの意志の自由について、それが神の恩寵や予知、予定などと和合しないなどといって、あのように厚かましく〔この自由を〕否定しなかったろう。また多くのカトリック信徒たちはアウグスティヌスの所説やペラギウス主義者にたいする論難によって心を悩まされることなく、したがってペラギウス主義におちこむことなく、またフランスにいたその他のペラギウス主義者たち——S. Prosper や S. Hilaire が彼らの手紙のなかで述べているような人たち——もたやすく消えてしまったことだろう」(Molina, Concordia, ad qu. 23, art. 5) などと述べているが、これはモリナの見解があの大なる神学者聖アウグスティヌスからどれほどかけはなれたものであるかを明白にしめしている。

またアウグスティヌスの *Prédestination* (救霊予定) 説に対しても、それは余りにもきびしく且つ痛ましい内容を含んでいるからして、それは「人びとに一切の勇気を失わせ、自己絶望に追いやり、徳行の努力をおこたらせ、悪徳への口実をつくらせ、かれらが当然もつべき神の善意にたいする感覚を奪いとる契機をあたえる」と述べ、それゆえにこそ神の恩寵と人間の自由とを和合さすべきだとし、且つそれについて自説の斬新さを自讃するところのモリナの考えかたに対して、アルノーはこれほど厚顔無恥な誤謬はないと決めつける。けだし人びとを義とする *justification* の行ないは神のもちたまう永遠のみわざ、つまり *le grand mystère de la loi de Grâce* (恩寵の掟による偉大な奥義) なのであって、それを人間的正義の尺度にしたがって考えようとするほど危険な道はない。モリナが主張するような新説は一見分りやすく、もっともらしく、そのため大衆の気に入るように思われる。しかし、キリスト教徒が理性の次元をはるかに越える事柄について人間的推論にしたがうことの方が、古代の教父たち、聖アウグスティヌスやそのお弟子たち、歴代の教皇、聖人、スコラ学の長老たちが抱いていた信仰にしたがって自分たちの光明となり権威となっていたものに忠実であることよりずっと理にかなったことなのだ、というほど危険な道はないのである。

さらにこの第4章の終りの部分で、このモリナ説をめぐって当時のドミニコ教団がどのような反応をしめしていたかをアルノーは Bellarmin 枢機卿の生涯について述べた二人のジェズイットの著作を引き合いに出して語っているが、それによれば聖トマスを

固く守りつづけたドミニコ教団は、自由意志をイエス・キリストの恩寵より上位に高め、プレデスティナションの真理を打ちこわそうとしたモリナの危険な新説を「神学」のなかにもちこむことに堪えられず、それをローマ聖庁に訴え、教皇がその権威にもとづいてこの新説の流布を差し止めんことをもとめた。時の教皇 Clément V III (1592—1605) はこの問題に関してついに最終的な裁断を下すことができなかったが、しかしその件についての裁決者としては聖アウグスティヌスであるべきだとした先代教皇の教書をあらためて布告したときに教皇はこの新説をはっきりと咎めているのである。そしてこの教皇勅書は真理の処在に関し、またイプルの司教すなわちヤンセニウス説の正しさの弁護に関し、きわめて重要な二つの結果を導きだしているのである。その第一は聖アウグスティヌスの教説こそが教会のなかにさまざまなトラブルやつまずきのもとになるものを持ちこんだのであり、また多くのカトリック信徒がペラギウスの異端におちこむ原因をつくったのであるというモリナの批難に対して、教皇はその布告においてかかる暴論をなじり、聖アウグスティヌスこそ「恩寵」問題について全カトリック教徒のもつべき考えかたの規準であることを決めたもうたのである。その第二は、聖アウグスティヌスが教皇によってその裁決者であると確認されるやいなや、モリナがその創作者であることを鼻にかけ、且つそれにもとづいて彼が聖アウグスティヌスに反対し且つ論難したこの教説がまさに摩訶不思議な出会いによって、あるいは突然のメタモルフォーズによって聖アウグスティヌスの教説そのものに化してしまったのである。つまり、すべての人びとが自分たちはこの大いなる聖者の信徒であることを宣言し、そして自分はこの聖者の意見とは違っているのだと公然とみとめていた連中も、かれらの最初の原則をなんら変えていないのにもかかわらず今や聖アウグスティヌスの教説を弁護する宣言をなすにいたるのである。またこの聖者の権威が不可侵的な強さをもつにいたり、はじめこの考えかたを叩いていた人びと自身によっても尊敬されることになるのである、それはあたかも聖書の神的真理を変造した人たちが、それにもかかわらずその真理を敬い、それに随順することを公言するのとよく似ている。

以上は第4章の終りの部分に書かれているところのアルノーのモリナ説批判を要約したものにすぎないが、その攻撃の調子はきわめて強く、モリナが新説と称しているものが曾てのペラギウス主義者たちの異端説の焼き直しにすぎないこと、またモリナが攻撃目標にしたアウグスティヌスこそ本当のカトリック教説である旨弁じているのである。だが、アルノーがいうように、モリナの真意がはたして自説をアウグスティヌスの教説より上位にすえらるべきものと僭称したのかどうか、また恩寵論についていえば、人間の自由意志が神の意志よりまさっていると断言したのかどうか、真偽のほどは断定できない。

ちなみに、アルノーがこの章の終りの方で触れている Bellarmine 枢機卿 (1542—1621) はなるほどイエズス会に所属していたが、しかし彼は一代の碩学であり、いかに教皇 Clément VIII の信頼をうけていたかは、彼の建白によって 1592年いわゆる Vulgate

Clémentine が出ている事情をみても明らかである。ただし Bellarmin は当時 Molina の Concordia 説には必ずしも同調していなかったようであり、アルノーがイエズス会内部の意見のくいちがいについて一体どの程度の認識をもっていたかは定かでない。

ともあれ、攻撃とそれへの反論という論争形式の著作においてはそれぞれの側の意見のじっくりした検討が望みがたいこと今さらいうまでもないことだが、以上見てきたかぎりではモリナ説の真相がわかりにくいし、またアルノー自身の見解もそれほどはっきりしたものが出ているとはいいいにくい。さりとて今の筆者の力量ではアルノーの恩寵論全体を見渡すこと到底不可能であるが、この “Première Apologie” で幸いアルノーは例の厄介な「十分な恩寵」ならびに「有効な恩寵」についてある程度言及しているので、次にその問題を少しばかり検討してみよう。

この問題が扱われているのは第1巻第7章⁽²⁾で、その見出しは次のようになっている。「すべての人びとに与えられんことを願っているところのいわゆる Gráce suffisante は救霊にとって何の役にも立たない。人びとを救うものはただ Gráce efficace de Jésus Christ のみである。」これは Habert が法話のなかで〔アルノーはその部分を第26節として掲げている〕ヤンセニウス派の連中が恩寵を particulière et partiale にしてしまっていると攻撃しているのに対してアルノーが答弁の形で述べているものだが、彼の反論は次のように展開されている。

「汝らは天国の奥義を知ることを許されたれど、彼らには許されず」(マタイ伝, Matth. c. 13, v. 11) 「父よ、おん身はこれらのことを賢き者や知恵のある者にはかくして、幼な児にはあらわしたまえり」(マタイ伝, Matth. c. 11, v.25) 「そは人みな信仰あるに非ざればなり」(テサロニケ後書, 2. Thess. c. 3, v. 2) 「風はおのが好むところに吹く」(ヨハネ伝, Joan. c. 3, v. 8) その他これに類する無数のことばは、神の恩寵が神のあたえんと欲せられる人たちに particulière であることを証明しているのであって、どうして “particulière” ということを誤りだとか冒瀆だとかいってわめき散らすことがカトリック教徒に許されるであろうか、とアルノーはまず反論しているが、やがて筆をあらためて、いわゆる Gráce suffisante の本質やその成果についてみづからの見解を述べている。そしてこの問題に迫るためその議論の出発点として、まず人間のおかれている二つの状態、すなわち健全な人間の状態と病める人間の状態を区別するとともに、それらに対応して相異なる二つの恩寵があることを知るべきだという。

けだし人祖アダムが、その心においてもまた肉体においても完全な力をもち、さらに彼の意志をみだすものが彼の外側に何もなかったときですら、彼には恩寵が必要であった。この恩寵は彼に対して行為への働きをあたえるものではなかったが、それでもそれなくしては彼は行為することが不可能であった。この恩寵は彼をして意欲せしめはしなかったが、それでも意志が働くさいには随伴していたものであり、その意味で恩寵と意志との関係は、

恩寵と自由意志

あたかも光が眼に対する関係のごときものであった。光は眼がものを見るようにさせるものではない、なぜなら眼は見る力を自分のなかにもっているのであるから。しかし光がなければ眼はものを見ることができない。人間が無垢の状態にあるときの恩寵 (*la Grâce de l'état d'innocence*) はまさに以上のごときものである。

ところが、かくも大きな幸福のうちにあった人間もやがて傲慢になり、神の掟を忘れ、それを侵し、不服従の状態におち入ってしまう。こうなると今まで全く健全な愛情、神的な愛によって神にむすびついていた人間の魂は今度は向きを被造物の方に変え、それに執着してしまふし、曾ては光明にみちていたかれの精神は暗くなり、また今まですなおに彼の精神のあとを追っていたその肉体はこの精神にそむき、ただ感能をよろこばすもののみを追いかけていくようになる。

ではこの不幸で悼しい状態におかれた人間に一体どんな治療法が必要であろうか？ けだし情念の鎖によって被造物にむすびつけられた人間の魂はすでに虜囚の状態におちているがゆえに、もはやこの鉄鎖を断ちきることができない。したがってこの鎖をたちきり、そこから脱出するところの力をあたえてやる恩寵がどうしても必要である。またこの状態では人間の意志も病み患っている。なぜなら彼はもはや悪しかなし得ず、悪しかなし得ないからして。それゆえこの圧力からかれをとき放ち、彼が善をなし善を欲するようさせるための恩寵がどうしても必要である。要するに病める状態にある人間をいやしてやる恩寵が必要であるが、それこそこの世に姿を現わし、人びとに恩寵を授けたもうところの「イエス・キリストの恩寵」にはかならない。

それではこのイエス・キリストの恩寵が下りてきたとき一体どんな効果をもたらされるのであろうか。それは人間の意志を変化させ、今まで彼が欲しなかったものを欲するようさせるのである。この恩寵は人間の同意 (*le consentement de l'homme*) に左右されるものでなく、むしろ人間のなかに彼の同意を生じさせるものなのである。人間の同意が恩寵を決定するのではなく、逆に恩寵が人間の同意を決定する。恩寵が自由意志に従うのではなく、かえって前者が後者を自己に従わせるのであり、恩寵が自由意志を虜囚の状態にひきとどめていた罪のしがらみからより一そう大きな圧力をもって解放するほどそれをよけいに自由にするのである。

またこの恩寵はもっとも頑な心にも絶大な力をもって働きかけるが、しかし決してそれを打ちくだしてしまうものではない。それはあたかも太陽の光がその軟くしかもその蕊まで滲みとおる熱をもって硬いガラスを軟くしはするが、しかし決してそれを打ちくだしてしまわないのと同じ働きをするのである。また神がアダムに下したもうた恩寵はかれを一瞬にして全面的に義とするのに対してイエス・キリストの恩寵は人間を一挙にいやしてくれるものでなく、むしろ徐々に一つまた一つといやしていくのである。しかもこの神のみわざはまた自然理性にもかなうやり方なのである。なぜなら健康なひとは自分で自分を制

御するにちがいない、すなわち健康人は自分の欲するとおりに為し得るが、しかし病める人は自分の意志で自分を制御することができず、むしろ医者¹の意志によって管理されねばならないというのが医学の教える原則であるから。アダムはきわめて健全な状態にあったがゆえに、神は十分な恩寵をあたえるだけであとは彼の自由にまかせておいた。それでアダムはこの恩寵を自分の意志にしたがって利用していた。ところが今の人間は墮罪によってすっかり腐ってしまったのであるから、神は人間をばその恩寵と神の不断の作用によってつねに左右されるものとなしたもうたのである。この場合神の不断の働きかけ (*son influence continue*) とは単に *habituelle*〔あたかも洗礼をうけた子どもたちの場合のように常備的になっているもの〕でなく、かえって *actuelle et effective* (現実的・効果的) に彼のうちにそのすべての善き行為をつくりだすものなのである。というのは回心したのちの人間が自分の身を持していくためにはただ *Grâce justificante et habituelle* だけで十分だとはいえないのである。けだし病める人は発熱しなくなったからといっても依然として病弱であり、以前よりもよけいに自分の弱さを感じるものだが、人間とはまさにそういう絶えざる弱さの状態におかれているのである。ペラギウスは次のように述べている、わたしは洗礼において罪の赦しを、すなわち *Grâce habituelle et justificante* を受けただけで十分であると。しかしそれに対してアウグスティヌスはこう反論する、「弱さが終わったのではない、たとえ不義が消し去られようとも」と。

罪の全面的な赦しを得たあとでも *Grâce nécessaire* を得るために癒しの祈りを受けべきである。*Grâce habituelle* はわれわれの意志を善きものにすることもあろうが、しかしアウグスティヌスが述べているように、意志はたとい清められ、義とされようとも「意志だけでは十分でない」 (*voluntas sola non sufficit*)。それは意志に *Grâce habituelle* が欠けているからではない〔この恩寵は罪の赦しとともにすでに与えられている〕、そうでなくして天上からの救い、その弱さにもかかわらず意志を働かせるところの *Grâce nécessaire* が欠けているからである。自分が意志すれば為すことができるような簡単なことのために神に祈るなど愚かなことである。そうでなくして自分の病弱さをいやし、克服してくれるような恩寵、さきの *Grâce habituelle* とは別種の恩寵をこそわれわれはその不断の祈りによって神にもとめねばならないのである。要するに人間のおかれている二つの状態のちがいに応じてそれに対応する二つの相異なった恩寵が現れてくるのである。人間の病気が知られるのは彼が曾てもっていた健康をとおしてであり、またその病患をとおして彼にとって必要な治療法が知られるのである。

以上は第1巻第7章で論じられている二種類の恩寵論の大要をかいつまんで説明したにすぎず、恩寵に関するアルノーの全面的な見解とはいえないだろうが、それでも本質的な点をのがしてはいないはずである。けだし彼は明白にアウグスティヌスの教説を肯定し、したがって同じ線上に立つヤンセニウスの教説を弁護しているからである。こうしてアル

恩寵と自由意志

ノーもまたヤンセニウスとおなじく恩寵に二つのものを区別し、それを人間のおかれて二つの状態に対応せしめ、ことに罪をおかし *concupiscence* (俗世の欲) にとらえられている人間にとってはイエス・キリストの「有効な恩寵」がどれほど必要であるかを力説してやまないのである。この恩寵の働きを医師と病人との関係という喩えでもって説明するくぐり難解どころか、むしろ明快であり、きわめて説得的である。しかしそれでもいろいろ疑問が吹きでてくる。そのうちの最大のものは何といても恩寵と自由意志との関係である。恩寵の大きさを強調することは分るが、しかしそれは結局人間の自由を肯定するのか否定するのか、肯定すれば、それはモリニストの主張する自由論とどこに相違があるのか。否定するとすれば、それはモリニストの拒否するいわゆるカルヴァンの異端とおなじ立場に位置することになるのかどうか。一寸したことばの使いかたで議論はとんでもない方向にすべり落ちてしまうであろう。当時の神学論争のむつかしさは異邦の筆者にもしみじみ感得される。アルノーの全著作に眼を通し得ず、また当時の論客たちの丁々発止のつばぜり合いを十分に認識し得ないものがそれに対して割り切った断定を下すなど思いもよらないことがらである。ただアルノーが自由意志をどのように考えていたかについて多少の手がかりをつかむ一つの方法として、アルノーの著作に広く眼を通し、その見解をまとめている *Labbas* の研究書をここでも参考にさせてもらおう。

Labbas はアルノーの恩寵論を簡潔にまとめたのち、かれの説くようにもし恩寵の有効性がかくも強大なものなら、それは結局人間の自由意志を排除することになりはしないかとの疑問を提出しながらも、いや決してそういう事態になりはしないと答えている。いかにして？アルノーによれば「イエス・キリストの恩寵」はそれ自体として有効であり、また「われわれの意志」はこの恩寵との関係において自由なのであるからして、*l'efficacité de la grâce* と *le libre arbitre* とは決して相互排除的なものでなくして、むしろ相互に和合し得るものである。両者をこのように和合せしめることに若干の難色を感じることが事実であろうが、しかしわれわれとしてはそのいずれをも疑うことが許されないのである。けだし最も有効な恩寵とてわれわれを束縛するものではない。恩寵はわれわれが為しとげるべき行為にいわば楽しみをあたえながらわれわれに義務への愛情を吹きこんでくれる。ところが、それらの行為がいかに快適なものであろうとも、それはわれわれの自由を取り上げてしまうほど心を魅了しすぎるものではない。恩寵はその支配力がいかに大きくとも、魂はそれと相反する決意をする力を保持している。それは魂の潜勢状態における力ではあっても、それでも実際に保持している大きな力なのである。こうして人間はたとい恩寵に服従しようとも、彼はつねにその恩寵にそむく力を有している。トレント会議のあの有名な宗規、すなわち、人間の自由意志は神によって動かされまた励まされようとも、もし欲するならそれに同意しないこともあり得る、⁽³⁾ と記されているのはまさにこの意味においてである。つまり人間は原則として最大の恩寵に対しても常に抗することができるが、

恩寵と自由意志

実際には決して恩寵に抗するものではない。その意味においてアルノーは自由をば *potestas ad opposita (pouvoir des contraires)* とした聖トマスの定義をもう一度とりもどそうと試みているのである。

だが、ここで一つの疑問がでてくるかも知れない、すなわち、神からもたらされた恩寵の運動はその起源がわれわれの外部にあるところの言わば *étranger* (見知らぬ、無縁の) な運動なのではないのか？それに対してはこう答えられよう、神はわれわれの意志のなかに働きながらも、この意志の本性に適応した形で働いているのであると。恩寵はわれわれをして意欲せしめながらも、あたかもわれわれが自分で意欲しているような形をとらせるのである。こうして恩寵の効力はまるでわれわれが自分自身を決定するかのようにさせながら、われわれを善の方へと決定するのである。だからして、このような恩寵と人間意志の結合状態においては、どこまでが恩寵のいとなみで、どこからが意志の働きかを区別することができない。以上のような次第でアルノーにおいて一見和合しがたいように思われていた恩寵と人間の自由は和合することになるのである。

以上 Labbas の解説を要約してみた。⁽⁴⁾ この解説によるかぎりアルノーの見解は比較的わかりやすく、わざとひとの眼をくもらすような夾雑物は存在していない。しかし本当にこんなにすっきりしたものであるのかどうか、今のところ断定しにくい、今後の研究課題として残しておきたい。ただ今まで調べてみた範囲内で多少の感想を述べるなら、アルノーもやはり当時のカトリック信仰の枠をまもりながら、一方でモリナ説を排し、他方でカルヴァン説に陥らないよう細心の配慮をしながらその恩寵論を展開している様子をはっきりする。人間の自由は恩寵に優先するのでもなければ、それと同時協力するのでもない、さりとて自由をまったく放棄するのでも否定するのでもない。恩寵に抗する自由の可能性を原則としては認めながらも事実においてはこれを否定する。いなむしろ恩寵の有効性が大きいほど自由もまたより大きくなると考えていた節さえみられる。自由意志の優位を説く立場をペラギウス主義ないし半ペラギウス主義とよび、その否定を説く立場をカルヴァン主義と断じてお互い烈しい批難のことは投げつけ合いながらこの時代のカトリック神学者たちは神学概念のもつきわめてデリケートな意味をめぐってすさまじい死闘を演じていたのである。

(1) OEuvres de Messire Antoine Arnauld, tome seizième, 1778, (Bruxelles, 1967), p. 247-254

(2) *Ibidem*, p.110-119

(3) 引用箇所の脚注にあるラテン語は次のようになっている。(p.298)

“Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo neque posse dissentire si velit……”, Concil. Trid. sess. VI, cap. 4

(4) Labbas, Lucien: La grâce et la liberté dans Malebranche, p.297-298

6. パスカル——「プロヴァンシアル書翰」

ヤンセニウスの遺著に言いがかりをつけ、アルノーの信仰内容を問題にし、あげくの果てにはポール・ロワイヤルの僧院そのものをも押しつぶそうとして攻撃がかけられてきた宗門の危機を眼前にしてさすが剛腹の闘将アルノーも困惑し、起死回生の活路の一つを若き天才 Pascal (1623—1662) の文筆に託そうとしたのが1656年の初めで、その期待を一身に担ってパスカルが書翰体の反駁文を書いたのであるが、その1月23日付の第1の手紙が公刊されるや俄然時の朝野を魅了したといわれている。いわゆる「プロヴァンシアル書翰」(Lettres écrites à un provincial par un de ses amis) はそれ以後1657年3月24日付の手紙まで合計18通に達している。だがこのパスカルのすばらしい名文をもってしても大勢はついに変わらず、ヤンセニウスの五ヶ条命題を異端とする教書が新教皇 Alexandre VII (1655—67) によって布告され(1656年10月)、それはやがてフランスの僧職会に回付されて、フランスの全僧職者がそれに同調するように信仰宣誓文への署名が強要される雲行きとなってきたのである。

さてパスカルがこれらの書翰のなかで論じたものは実に多岐にわたっている。しかしここで取り上げたいのは特に恩寵論を展開している部分であり、それはまず最初の二つの手紙においてみられるゆえ、本稿でもその部分から検討を進めていきたい。ところが周知のように「プロヴァンシアル書翰」はフランス文学史上でも有名な作品であり、その筆致は冴え、文学的センスは全篇にみなぎっており、神学論争についての単なる報告書ではない。登場してくる人物の会話は巧であり、しかも論点は急所をついて余すところがない。しかし当面の課題とするものはこの名品への讃辞でなく、むしろパスカルの筆を通して語られている当時の神学論争の機微を少しでも分明にすることである。そういう観点から第1の手紙⁽¹⁾を読んでみよう。

第1の手紙の冒頭でとり上げられているのはあの有名な五ヶ条の異端命題について、その事実問題と権利問題の核心が一体どこにあるかという点にふれ、それが案に相違してきわめて簡単なことがらであると冷やかしながらも、特にその権利問題に関係する事項について、そこで争われている中心的な概念内容を吟味しようとする。しかしパスカルの吟味の仕方は決して固くらしい推論法をとらず、むしろ宗門の代表的人物を順次登場させて彼らの口からその見解を語らせるやり方を採用している。つまり初めは匿名で「わたし」という一人称を使いながら〔1657年末に書翰集を合本にしたときに Montalte という偽名を使っている〕パスカル自身がそれらの代表者を歴訪してその意見を聞くという体裁をとっている。文学的修辞はさておいてそこで語られている論争点のみをとりだしてみよう。

(1)「恩寵は万人にあたえられている」(que la grâce est donnée à tous les hommes, p.125) という命題の正しさについて。反ジャンセニストの急先鋒たるナヴァール大学のN

恩寵と自由意志

博士によれば、自分たちの仲間でも恩寵はすべての人にあたえられていないことを主張している者があり、当時のソルボンヌの審査官たちですらその議論は分かれている、自分もまたこの命題の正当性には疑義があると思う、またそれについては「恩寵はすべての人にひとしくわかたれていない」という聖アウグスティヌスのことばが重要な証拠になる、と自分の意見を表明する。つまりこの命題はカトリックの正統命題と決定し得ず、ジャンセニストが「恩寵は万人にあたえられていない」と主張しても、それは決して反カトリック的とはいえないと反論しているのである。

(2) 「恩寵は有効であり、またそれはわれわれの意志を決定して善を行わせるようにする」(que la grâce est efficace, et qu'elle détermine notre volonté à faire le bien, p.127) という命題の異端性について、この命題についてN博士は、それは決して異端命題ではなく、むしろ正統的な意見であり、トミストはみなそう思っているし、自分もまたそれを支持していると述べる。いうまでもなくこの命題はジャンセニウスやアルノーたちが信奉している命題であるが、これに対してはトミストもまた他の反ジャンセニストも決してその正統性を疑っていないとパスカルが論じているのである。

(3) 「すべての義人はいつも律法を遂行する能力をもっている」(que tous les justes ont toujours le pouvoir d'accomplir les commandements, p.128) という命題について。これはまったくカトリック的な正しい命題であって、それを異端的誤謬として攻撃するのはルター派やカルヴァン派の人たちでしかない、というのがジャンセニストの意見だといわれているのに、それがソルボンヌの側からすれば異端命題だと批判されている理由は一体どこにあるのか。この疑問に対して、さきのN博士の答えは、それはジャンセニストがその命題を「自分たちの理解するような仕方」(en la manière que nous l'entendons, p.127) みとめないからだとする。しかしそれだけでは疑念は解けない。ではアルノー氏が同じ命題を述べてしかも異端と判定される真の理由はどこにあるのか。N博士の補足したところによれば、それは、すべての義人がいつも律法を遂行する「直接的な能力」をもっている、と言わない点にあるとされる。

(4) 「直接的な能力をもつ」(qu' avoir le pouvoir prochain de faire quelque chose, p.134) とはどういう意味であるのか。こんなことばを聞いたのは初めてだとびっくりした手紙の筆者が、その意味をたしかめるためにまずモリニストたる Le Moine 氏の弟子にあたる人に会ってその意見を聞く。すると彼のいうのには、それは「なにかをするために必要なすべてを有しており、行為するのに何も欠けるものがない状態である」、たとえば河をわたる直接能力をもつとは、舟があり、漕ぎ手、櫂、その他欠けるものがない一つない状態であり、また「見ること」の直接能力をもつとは、よい視力を持ち、昼間のあかるい光のなかにいる状態であると。それなら「義人はすべていつも律法を遂行する直接能力をもっている」というのは、義人が律法を遂行するのに必要な恩寵を有し、神の

恩寵と自由意志

がわに欠けるものがなにない状態ですね、と反問すると、彼は一寸ことばをついで、いや義人はつねに律法を守るのに必要なもの、すくなくとも神に祈るのに必要なものすべてをもっている状態だと答える。訪問者はさらに念を押して、それは彼らが神の助けを祈るのに必要なものすべてを有しており、祈るために新たな神の恩寵をなんら必要としない、ということですね、さらにもう一度、それは神に祈るために有効な恩寵を必要としないことですね、と念を押すと相手はそうだと肯定する。

ブランシュヴィック版全集の脚注によれば⁽²⁾ Alphonse Le Moine (1659年死去) はソルボンヌの博士で且神学教授であり、「恩寵論」を著しているが、彼はそこで恩寵のなかに *grâce d'action* と *grâce de prière* とを区別し、後者は「十分な恩寵」にすぎないが、前者はつねに「有効な恩寵」であるとしている。これに対してアルノーは自著“*Apologie pour les Saints Pères*”のなかでこのル・モワヌ説をきびしく批判していたと注解されている。この間の詳細はもちろん説明できないが、すくなくともアルノーにとっては祈りによる神の恩寵つまり「有効な恩寵」を重視していたこと前節で見たとおりであるゆえ、ル・モワヌの見解と大きく喰いちがっていたことは十分推察できる。

さて、さきの「直接能力」に対する疑問を解くため、今度は新トミストと思われる Nicolai 神父の弟子にあたる人たちを訪ねておなじ質問を試みる。すると驚いたことに、直接能力をもつという意味はすっかりちがっている。すなわち、直接能力とは「行為するためになんら欠けるところのない能力」ではない、ということになる。たとえば夜中真暗ななかでもものを「見る直接能力」をもっているといわれる。言いかえれば、盲目でさえなければ見る直接能力をもつことになるから、それは正にル・モワヌ的見解とは全く逆といわなければならない。しかしこのようにル・モワヌ派とニコライ派とは同じ概念を相反的な意味に使っているが、ニコライ派の人たちは結局義人がつねに神に祈る「直接能力」をもっているというとき、それは彼らが祈るためにはもう一つの助けが必要である、という意味に解している。すなわち、義人たちにはもう一つの恩寵、それは万人にあたえられてはいないが、しかし彼らの意志を決定して祈らせるようにするところの「有効な恩寵」が必要だという意味である。それは結局ジャンセニストの主張と一致するものであり、そうして「祈るためにこの有効な恩寵が必要なことを否定することこそ異端である」(*c'est une hérésie de nier la nécessité de cette grâce efficace pour prier*, p.137) とパスカルは異端命題をきれいに定義した上で、だからジャンセニストは正統であり、逆にル・モワヌ派の主張は異端になると決めつける。なぜなら後者は有効な恩寵をもっていなくとも祈ることができることを主張するのであるから。

これに対してル・モワヌ派の人はいふ。いや「神に祈る能力」を直接能力とよぶならそのひとはトミストであり、したがってカトリックであるが、そうでなければ彼はジャンセニストであり、したがって異端である。要するにその意味内容を問わずに、すべて義人は

恩寵と自由意志

神に祈る直接能力をもっている、と言いきえればカトリックになるのだというわけである。

ちなみに Jean Nicolai (1594—1673) 神父についてパスカルはドミニカンで新トマス主義者といっているが、さきほど引用した脚注によれば、Nicoleは次のようにノートしているそうである。すなわちモンタルト〔パスカルを指す〕はニコライ神父をドミニカンのなかに数え入れているが、その後印刷に付された彼の判決投票を見れば分るように、この神父は決してトミストでなく、彼の所属せるドミニコ教団の教義をすっかり放棄している。

それはともかくとして、ジャンセニストを斥けようとする連中は“pouvoir prochain”という耳なれないことばをつくり上げ、そのことばの定義をなんらあたえることなく、ただこのことばを使わないというだけでアルノーおよびそのほかのジャンセニストを異端呼ばわりしようとするが、その策謀をパスカルは手きびしく批難しているのである。

こうして第1書翰のしめくりとしてパスカルがいずれの側からも異端として批難されない命題を四つかかげているので参考までに原文のまま再録してみよう。⁽⁴⁾

1. Que la grâce n'est pas donnée à tous les hommes.
2. Que tous les justes ont le pouvoir d'accomplir les Commandements de Dieu.
3. Qu'ils ont néanmoins besoin pour les accomplir, et même pour prier, d'une grâce efficace qui détermine leur volonté.
4. Que cette grâce efficace n'est pas toujours donnée à tous les justes; et qu'elle dépend de la pure miséricorde de Dieu.

当時ジェズイットとジャンセニストのあいだで問題になっていた論争点の一つは「直接能力」に関すること、もう一つは「十分な恩寵」に関することであるが、前者は「第1の手紙」のなかで論じ終わったので、今度は後者について述べてみようというのが第2の手紙の論旨である。パスカルが整理した仕方によれば(1)ジェズイットの主張は次のようになる。すなわち「恩寵はすべての人にひとしく与えられており、自由意志はその恩寵を有効にするのも無効にするのもまったく思いのままであり、しかもそのさい神のいかなる新しい助力も必要でなく、また神が有効に行為するためにみずからのがわで欠けるものがない」(p.157)と。それゆえジェズイットはそれを「十分な恩寵」と呼んでいる、なぜなら行為をするのにはこの恩寵だけで十分であるから。(2)これに対してジャンセニストの主張はこうなる。「現実に十分でありながら有効ではない恩寵などありえない、すなわち意志を決定して実際に行為させないような恩寵はすべて行為するのに不十分である、なぜなら有効な恩寵なしに人は決して行為しないのであるから。」(p.157) (3)さらに新トミストの教説は奇妙なもので彼らは「十分な恩寵」はすべての人に与えられているという点でジェズイットと一致するが、しかし「人々はこの恩寵だけでは決して行為しない、人々を行動させるためには、彼らの意志を実際に決定して行動させるところの有効な恩寵

恩寵と自由意志

が神から与えられていなければならない、ところがこの有効な恩寵を神はすべての人に与えはしない。」(p.157)

パスカルが整理してくれた三つ宗派の主張も一見きわめてややこしいが、結局それをまとめると、ジェズイットは、十分な恩寵があっても自由意志がその恩寵を有効にも無効にもするというのであり、ジャンセニストは、十分でありながら有効ではない恩寵はあり得ない、けだし有効な恩寵なしに人は決して行為しないのであるから、と言い、新トミストは、十分な恩寵はすべての人にあたえられているが、行為するためには有効な恩寵が必要であり、しかもそれはすべての人にあたえられていない、という主張になる。このなかで三番目の主張はジェズイット派の見解とジャンセニスト派の見解をつきませた矛盾だらけの奇妙な主張だとパスカルはとき下しているわけである。なぜなら、すべての人が *grâce suffisante* をもっている、という命題はジェズイットと共通であり、行為するには有効な恩寵が必要だがそれはすべての人にあたえられてはいないという命題はジャンセニストの主張そのものにほかならないから。それなのになぜジェズイットはドミニカンを宥し、ドミニカンはなぜジャンセニストとともに反ジェズイット戦線に加わらないのか？理由は簡単である。ジェズイットたちにとって必要なのは教会内の有力者をうまく取りこむことであって、ドミニカンに *grâce suffisante* という名称を認めさせるだけで勝利を収めたとして満足しているのである。けだし、もしすべての人が十分第な恩寵をもっているとするなら、〔行為するのに〕有効な恩寵は必要ないと主張するのはいとたやすいことである、なぜなら「十分」(*suffisant*)とは「必要なものがすべてある状態」というのがこのことばの本来のそして普通の意味であるから、このことばをドミニカンに承認させさえすれば、ジェズイットは彼らを自由に操ることができるのである。ドミニカンがはまりこんでいるジェズイットの巧妙なわなの危険性にいらだちをおぼえたモンタルト〔パスカルのこと〕が知人のドミニカンを訪ねてその間の事情をこまかく説明している第2の手紙は実はドミニカンをジェズイットの陣営から離脱させようとするパスカルはじめジャンセニスト一門の悲願でもあったといえよう。

注

- (1) 「プロヴァンシアル書翰」の原典としてページ付をしているのは Brunschvicg 版のパスカル全集 *OEuvres de Blaise Pascal, tome IV*, に拠っている。
- (2) Pascal. op. cit., p.133
- (3) ニコルはその note IV: *Des nouveaux Thomistes et des distinctions de M. le Moine* のなかで次のように記している。「新トミストたちは Alvarez の門弟たちであり、彼らは *Grâce efficace* をつよく支持している、しかしそのほかにもう一つ *suffisante* とよばれる恩寵をみとめている、それでも有効な恩寵なしにはこの十分な恩寵に決して同意をあたえようとはしないのである。上に述べた人たちを新トミストと呼ぶゆえんは昔のひとたちにはこの *grâce suffisante* ということばが殆ど見いだれないからである、なるほど昔の人たちも彼〔アルヴェレスのこと〕が意味しているものを認めていたとは言えるようだが…」(*OEuvres de B. Pascal, p.134, note*)
- (4) *Ibidem*, p. 143 但しフランス語の綴りは現代風にあらためた。