

恩寵と自由意志（Ⅰ）

17世紀フランスにおける神学論争の一断面

西 村 嘉 彦

1 序 論

「恩寵と自由意志」という古めかしい、また哲学よりもむしろ神学の領域に属する問題に筆者がどうして関心をもちはじめたかという、それは今からなん年か前にデカルトのモラル・フィロソフィについて稿をまとめはじめたとき、単にデカルトの著作の中にでてくる文言をそのままいくら忠実に理解しようとしても、それだけでは直ぐ壁にぶつかって身動きがとれなくなってしまうこと、またおそらくデカルトにしても道德や宗教の問題についてもっと大胆に発言したかったろうが、あえてそれを押し殺して黙っていたことが沢山あったことだろうと推測し、さらにデカルトがいかに偉大であったにしても、この種の問題については彼自身にも多くの悩みや矛盾があったことだろうなどいろいろな点を考えてみると、やはり彼が生きていた時代の宗教思想、とりわけ当時はげしく戦わされた神学論争の中心部をなすものを或る程度理解してみた上で、その当時の状況のなかへデカルトをもう一度置きなおしてみる必要があると考えたからである。

もちろんそうしたところでデカルトの宗教思想が直ぐさま明瞭になってくるという保証もないし、またそのような煩鎖な神学論争をこそ彼は嫌ったのだということもできよう。しかし普通の哲学史のなかへはあまり顔を出さないこのような神学論争について認識を深めることは、デカルトも含めた17世紀の哲学思想家たちをよりよく理解するためには不可欠なことではないかと思われる。その上こうした試みは過ぎ去った歴史的な事象をただ復原するという歴史的興味に終わるものではなく、現在においてもわれわれがモラル・フィロソフィ、なかんづく自由意志のありかたについて考えてみる場合、似たような事情や条件がいたるところで顔を出しているのを見るとき、更めていろいろと考え合わされると思うのである。

キリスト教神学思想において「恩寵と自由意志の関係」の問題は、周知のごとく教父時代からさまざま論議されて来たものであるし、さらに言うまでもないことだが、それはただ学説上の論争ですまされたものでなく、正統と異端とを判別するという宗門の世界では死活をかけた重大論争でもあった。異端思想と断ぜられた個人や教団がどんなに大きな圧迫や迫害を受けたかを顧みると、それは哲学者どうしの論争よりそのすさまじさがとて

も比較にならないほど大きいものであることが判明する。神の恩寵と人間の自由意志をめぐって闘わされた論争は古代末期にはペラギウス主義ならびに半ペラギウス主義にたいするアウグスティヌスおよびその流れを汲む者たちのきびしい攻撃となって現れたし、中世スコラ学においてもその底流ではげしい攻防があったようだ。そして近世初期には宗教改革運動の爆発とともにこの論争が再燃した。

ルターとエラスムスとの論争も神学ならびに哲学思想史上有名な事件である。ルターの教説にたいしてはローマ聖庁もいろいろその対策を練ったようだが、しかしこの時期におけるフランス・カトリック教界の反応ぶりは今一つ緩慢であった。ところがフランスではルターよりも一段と高い調子で教会の改革を叫んだカルヴァンの教義が民衆のあいだに滲透していくにつれてカトリック側の反攻は熾になり、ソルボンヌはバルルマンとともにカンヴァンの異端をきびしく取りしまり、問題は宗教的次元を乗り越えて政治の表舞台にとびだし、やがて16世紀後半を血潮で染めた宗教戦争にまで発展していった。ナントの勅令発布(1598)を契機として17世紀のフランスは内乱状態を一応収束させたのであるが、宗教界がすべて平静に戻ったのではなかった。カトリック教世界で一大勢力を築いてきたイエズス会を中心にして異端排斥運動は依然強力につづけられたし、その赴くところカトリック教界内部においてすら、他教団を敵視し、異端呼ばわりがなされる始末であった。その思いあがった排他主義がひんしゅくを買うものであったにしても、イエズス会の動きはウルトラモンタニズムのことばで示されるような古い保守主義ではなかった。そこには近代フランスの動向を先取りするような斬新さが見られる。ジェズイティズムにたいしてはそのデメリットとともにメリットの側をも考え直してみる必要があろう。

しかしながら筆者のさしあたっての研究目標はイエズス会のなかに芽生え、またそれを武器として他の諸教団を攻撃した新しい教義の一つである「自由意志論」のよって生じた経過ならびにその発展の模様をふりかえり、またそれに反撥したオラトリアンやジャンセニストの動きを追うとともに、その状況のなかで思索した哲学者たちの思想を、特に自由意志論を軸にして考察してみることにある。

2 モリニスム (Molinisme)

17世紀ドイツの宗教改革運動によって刺激されたカトリックの改革運動における輝かしい旗手は Ignatius Loyola (1491—1556) であり、彼の創設したイエズス会は早くも1540年に教皇パウロ三世の裁可をうけ、人材と組織の利点を活用して活潑な布教活動を展開し、⁽¹⁾ 教団の勢力を拡張していった。イエズス会がその勢力を拡げていくにあたって非常に効果的だったのはコレージュの創設であり、しかもその教育内容が時代を先取りするような新鮮さをもっており、聖職者のみならず一般俗人世界の好評を買うことになり、イエズス会はこの「教育戦略」(stratégie scolaire) を存分に発揮することによってプロテスタン

恩寵と自由意志

ト勢力と対決し、カトリック側の失地回復を図ったのである。

カトリック教界の再生運動にあたってイエズス会が果たした役割の大きさは否定すべくもないが、教義の上から見て17世紀神学思想史上大きな問題を投げかけたのがモリニズムと言われる新しい見解の発表であった。モリニズムはスペインの神学者 Louis Molina(1535—1606) が唱道した神学思想にほかならないが、もちろんそれまでにスペインにおいても多少の前史があった。けだし救霊の業において人間の自由意志 (*liberum arbitrium*) の積極的な働きを認めようとする新しい動きはすでに Jacques Sadolet(1534)や Ambroise Catharin (1541) において見られたが、そのテーゼの支持をめぐって 1582 年 1 月サラマンカ大学で内紛が勃発し Montemayor や Louis de Léon などはそのテーゼを支持していた。

ところが1588年モリナが “*Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*” を著し、しかもその書をポルトガルの宗教審問所の長官たる Albert Autriche 枢機卿に捧げた。ところがモリナ説は、カスティラの宗教審問所が以前にその教えを説くことを禁止していた諸命題を再生したものであるとして強い抗議をうけたため、枢機卿はモリナの著書の販売を禁止し、且つその思想の検閲をドミニカンの Banez にもとめた。これにたいしてモリナは自説の弁護書を提出し、また Valladolid のジェズイットたちもモリナ説擁護に立ち上った。その上おなじ町のドミニカンも1595年5月17日に上記のテーゼに関して論議することを公式に認めたため、騒ぎは全スペインに拡がるにいたった。

ところで恩寵と自由意志に関するモリナ説の中心点はどこにあるかと言え⁽³⁾ば、それは両者の「同時協力説」(*la théorie du concours simultané*) にもとめられる。もう少し詳しく言えば、自由意志の本質は *l'indifférence d'équilibre* (均衡的無差別性) つまり人間は行為するに必要なあらゆる条件が整えられたときでも、行為することもできれば行為しないこともできるし、また或る仕方で行うこともできるし、それとはちがった仕方で行うこともできるのであって、そのどちらを択ぶかは無差別であるということになる。⁽⁴⁾これにたいして恩寵はたとえすべての人に与えられていようとも、その実際的な効果は人間の自由意志に相即してのみ発揮される。恩寵の働きは自由意志に協力することであって、その意志の中へ働きかけるのではない。だから人間の意志はあくまで自主性、独立性を保持することになる。

またモリナは恩寵に「十分な」ものと、「有効な」ものとを区別している。たとえば義人が *les actes surnaturels faciles* をなそうとするとき援助をもとめる恩寵は *la grâce suffisante* と呼ばれる。なぜならその場合この恩寵は自由意志に先行し、それに呼びかけ、自由意志が承諾するかもしくは承諾しないかをただ待ちうけているだけの状態にあるから、モリニストはこの「十分な恩寵」をまた *la grâce prévenante et excitante* と呼称する。それにたいして義人が *les actes difficiles* をなすにあたっては *la grâce actuelle* に援

助をもとめねばならない。これは義人の行為に協力すべきものであるがゆえに、また *la grâce aidante, coopérante et excitante* と呼ばれる。しかしいずれにせよ恩寵は自由意志の補完者にすぎず、自由意志の方が恩寵の力能を活用することになる。なお注意すべきことは「十分な恩寵」と言い、また「有効な恩寵」と言っても、恩寵そのものに本質的な相違があるのではなく、十分なものが有効なものになるのは自由意志の働きかた如何に依拠するにすぎない、とされている点である。

それゆえ、この考えかたを推し進めていくと、たとえば恩寵は不信の徒にも下されているのか、それとも下されていないのか、また神は人間にたいして彼の為し得ないことがらをもなお為すべしと命じたまうのか、あるいは人間の力では回避し得なかったような過誤について罰したまうのか否か、というような厄介な論議にも大きな影響をあたえることになる。

なおモリスムに注目されるのが *la théorie de la science moyenne* ⁽⁵⁾ である。ただし一般的にわれわれは *le possible* (可能的なもの) と *le futur* (未来的なもの) とを区別して考える。「可能的なもの」は現実化されるかも知れないことがらであり、「未来的なもの」はそのうちに現実化されるだろうものである。前者は現実化されるか否かが分らないものであり、後者は時間が経てば現実化してくるものを意味する。ところがモリスムでは、このうち、「可能」と「未来」とのあいだに *le futur conditionnel, le futurable* という概念を挿入する。これは、もし或る条件が成立するなら、或ることがらが現実化されるだろう(条件法)という意味をもった概念である。

そしてこの生起の条件がきつとあると考えられるとき、そのことがらは *la science de vision* ⁽⁶⁾ (可視的な知) の対象になるし、生起の条件が絶対になくと考えられるときにはそのような「知」の対象とはならない。しかるに神はその測るべからざる大きな知恵によって、人間の自由意志がそのうちに含んでいるところの *les futurables libres* を、つまりそれぞれの人間は一体どのような条件のもとでみずから進んで行為するだろうかを前もって知っておられるがゆえに、神は各人に彼が自発的に同意をあたえ得るような、「有効な恩寵」を下したもうのである。したがって神の恩寵は神のもちたもうこのような *la science moyenne* を介して下されることになる。こうして恩寵の有効性と意志の自由との対立は神の *science moyenne* という概念を介して和解されることになる。

以上要点のみを述べたモリスムはカルヴィニズムに対抗して人間の自由意志を守ろうとして考えだされた中々含みのある教説だと言ってよい。しかしそれは一步誤るとかつてのペラギウス説に類するものとなり、カトリック正統派からは異端思想とも断ぜられかねない危険性をはらんでいる。そして事実スペインにおいてこのモリスムをめぐる論争は熾烈化し、教皇 Clément VIII もこの問題をとり上げ1598年ローマにおいて De Auxiliis 会議がもたれることになった。しかし Clément VIII の時代には問題は裁決されず、次

の教皇 Paul V の時代にもちこされ、教皇は 1607 年 8 月枢機卿会議を開いてこの論争の停止を宣言し、かつ相抗争せる両派に聖庁の裁決がでるまで待機し、その間相互に中傷し合わないよう命じている。

それにもかかわらず、両派の論争は終熄したわけではなかったし、論争の舞台もスペインからフランスにまで広がって来ている。たとえば 1630 年オラトワール会の Gibieuf は “De libertate” を著しているが、ジビュフは彼の師である枢機卿 de Bérulle の思想を受けついただと言われているだけに、ジビュフの著書はイエズス会にたいするオラトリア会の側からの公然たる批判といってよからう。

ジビュフの批判にたいして今度はジェジイットの論客 Th. Raynauld や Annat 神父のきびしい反論がよせられ、神学論争は一時かなり烈しくなったが、ジェズイットとオラトリアンとの論争はやがて舞台をかえてジェズイットとジャンセニストとの対立へと移るにつれて一段と苛烈になって来た。その経緯については日本でもかなり多くの人たちが解説してくれているので、こまかい点は省略するが、論争をよびおこしたいきさつについては若干ふれてみたい。

注

- (1) 特に Aquaviva (1581—1615) 総長の時代に飛躍的發展をとげ、1616年には会員数が 1 万 3 千名に達したといわれている。

なお簡単な参考文献としては次のものがあげられる。

A. Guillerrou, Les Jésuites, 1963 H. Marc-Bonnet, Histoire des ordres religieux, 4^e éd. 1968

- (2) Molina の “Concordia” が出るまえにも彼の教説はドミニカン特に Banez によって攻撃されたし (1584), またルーヴェンでも Lessius によって説かれたとしてルーヴェン大学神学部で審問に付された。(1587) さらにイエズス会士のあいだでも Suarez や Bellarmin はモリナ説に疑義を抱いたと言われている。(Jan Miel, Pascal and Theology, 1969, p.50)

- (3) L. Labbas, La grâce et la liberté dans Malebranche, 1931, II^e Partie, chap. 1, pp. 235—241

- (4) 前掲書の脚注を借用すれば (p.235) モリナの規定は次のとおりになる。

“Illud agens liberum dicitur quod, positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere, aut ita agere unum ut contrarium etiam agere possit.” (Molina, Concordia, Quaestio, XIV, art XIII, Disp. II,)したがって、たとえば aimer ou non aimer は indifférence de contradiction となり、aimer ou haïr は indifférence de contrariété となる。

- (5) ジルソンによれば “science moyenne” の理論が明確な形で現れてきたのはポルトガルのイエズス会士 Pierre Fonseca (1528—99) においてであり、その教えがルーヴェンで教鞭をとっていた Bellarmin や Lessius へ、またインゴルシュタットの Grégoire de Valentia やサラマンカの Montemayor へ、さらにはコインブラで教えていた Molina へと伝えられたという。(E. Gilson, La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie, p.291)

また Jan Miel の解説によれば, “scientia media” という media とは、取りもちをする、あっせんするという意味であるが, scientia media とはすべての可能的な将来のできごとを

知りたもう神の知恵のこと、つまり誰かが或る状況におかれている場合、どんな恩寵があたえられれば彼がどんな行為をするかを神は知っておられるということになる。(Pascal and Theology, p.51)

- (6) *la science de vision* は *la science de pure intelligence* と対立的に用いられるもので、ある存在もしくは事がらが生起してくる条件が確に存在すると考えられる場合、それらは「可視的な知」の対象となるが、もしそれらの生起の条件がまったく欠落しているなら、それらは「可知的な知」の対象ともならないとされる。*vision* は現実的な視覚の次元に属し、*intelligence* は頭の中で論理的に理解するという概念知の次元に属するものとして区別されている。

3 ヤンセニウス (Jansenius)

ジェズイットがジャンセニストを論難するきっかけとなったものは周知のごとく *Janse-nius* (1585—1638) の遺著 “*Augustinus*” (1640) であるが、彼の所属していたルーヴアン大学の事情を調べてみると一寸おもしろい現象がみられる。

ドイツにおける宗教改革運動が始まったころ、ルーヴアン大学はルターの教説をはげしく攻撃していたが、それから30年ほど経過してくると、奇妙なことにこの大学はルターやカルヴァンの恩寵論や救霊予定説から大きな影響を受けることになった。すなわちルーヴアンのアウグスティヌス主義の創始者となった *Bañus* がプロテスタント側の著作を読んだのは1545年ごろだったと推定されており、はじめはそれらに論駁するつもりでなされた読書が逆にそこから教えを受ける側に変化して来たようである。⁽¹⁾

バイユス説の要点の一つを記すと次のようになる。すなわちアダムが墮罪以前にもっていた人間性の高貴さとその高揚とは原始状態における純潔さによるがゆえに、それは「自然的」と呼べるべきもので、決して「超自然的」と呼べるべきものではない。ところが墮罪後は神の恩寵によって助けられないような自由意志はその働きが必ず罪ぶかきものになる。したがってわれわれが「自然的」な仕方ではなすような行為はすべて悪しきものになってしまうのである。

つまりバイユス説の特色は、人間の自然状態についてのこよなきオプティミズムと墮罪後の人間の本性に関する過度のペシミズムとの対照が極めてはっきり浮き上がっている点にある。そしてこのバイユスの教説を受けついだのが *Jacques Janson* で、この *Janson* がやがて *Jansenius* の師となったのである。しかも *Janson* が受けついだ命題のいくつかはジェズイット派の論客たる *Lessius* の告発をうけており、両者の反目は烈しかった。⁽²⁾

このようにルーヴアン大学そのものが内部的に割れていた状態のさなかでヤンセニウスの思索も重ねられていったのであるが、彼が心の友 *Saint-Cyran* にあてた1621年3月5日付の手紙によると、ヤンセニウスが聖アウグスティヌスの研究にとりかかったのは、これより1年半もしくは約2年ほど前からのことであった。もちろんそれまでにアウグスティヌスの著書をまったく読んでいなかったというわけでないが、今度はヤンセニウスの魂

をつくりかえるような大きな感動をもってその仕事に打ちこんでいったという意味である。著書 “Augustinus” が準備されていく過程においてヤンセニウスとサン・シランとのあいだに何回かの会話があったが、このほかにもジャンソンやバイユス派の人たちの激励を受けてこの著作は完成したのである。

ここでこの大著の内容を正面きって検討することなどとても筆者の手におえるものではない。ただ解説書の示すところによれば、その第一巻はペラギウス主義ならびに半ペラギウス主義の教義を要約しており、第二巻では人祖墮罪以前における神の恩寵とそれに関連する諸問題を、そして第三巻ではイエス・キリストの恩寵について論じている。このうち第二巻で述べられているところの、人祖が墮罪前にもっていた無垢な人間性と墮罪後における人間性との対比は、バイユス説の強い影響をしめしている。また恩寵と自由との関係について言えば、無垢の状態においてあったアダムにとっても彼がみずからの自由を保持するためには恩寵が必要である。あたかも健康な人でも健康をたもつために食物が必要なのとおなじである。そしてこの恩寵こそ有名な *adjutorium sine quo non* すなわち近世人のいう *la grâce suffisante* であって、それはただ行動する力を伝達するにすぎず、それは人間の側からの承諾を待っているにとどまるのである。ところがアダムのおかした罪によって恐るべき結果がアダムならびにかれの子孫に降りかかってくる。この原罪は *concupiscence*（邪欲）であり、この邪欲はいわば魂のなかに拡がってきた弛緩の状態、また魂をして被造物にたいする悦楽の方へと傾斜をかける重しのようなものである。*concupiscence* はそれ自体としては罪悪ではないが、それは罪悪の母となり娘となるものである。つまり *concupiscence* と *péché* との関係は原因と結果との関係に対比されるものなのである。

またヤンセニウスによれば、聖アウグスティヌスは天罰をうけた人間のうちにおいても自由意志の存在をいつも擁護しようとした。しかし同時に彼は原罪が「善と悪とのあいだの無差別性」を打ちこわしてしまったことを主張しているのである。けだし *liberté*（自由）と *indifférence*（無差別性）とを同一視する必要はない。一つの力能は行為すること、行為しないことも自由であるが、しかし行為するためには外来的な援助が必要である、あたかも健康な眼をもっている人は見る力をもっているが、実際に見るためには光が必要なように。天罰を受けた人間は罪の擒になってしまっており、この人間はかつて無垢な状態にいたアダムにとって十分であったところの恩寵だけでは行為することができず、なによりもまず彼を解放すべきもっと強力な恩寵が必要である。それは丁度病める眼には光を入れるだけでは物を見ることができず、病める眼をいやす眼薬が必要なのと事情がおなじである。われわれは盲目の状態にあり、そのような状態では意志は邪欲とむすびついていて、意志は善を欲することもできず、善をなすこともできないで、ただ悪の方向にのみ傾いてしまう、すなわち *l'indifférence primitive entre le bien et le mal* は失わ

れてしまったのである。

それではこの墮罪状態の人間を救出する道はどのようなものであるのか。そのことを論じているのが第三巻で、著書のうちもっとも重要な部門である。ここでヤンセニウスがもち出して来たのが *la grâce libératrice* すなわちイエス・キリストによってもたらされた解放の恩寵である。神学者たちが普通区別したのは *la grâce suffisante* と *la grâce efficace*, あるいは *la grâce habituelle* と *la grâce actuelle* であるのにたいして、ヤンセニウスの提示した *adjutorium sine quo non* と *adjutorium quo* は異色のものであった。前者はそれなくしては物ごとがなされ得ない援助であり、後者はそれによって物ごとがなされ得る援助とされる。換言すれば、前者は人間が無垢の状態において必要とした恩寵であり、後者は罪をおかした状態において要求される贖いの恩寵なのである。この状態においては恩寵はもはや意志に依拠するものではなく、したがって *le secours sine quo non*, つまり「十分な恩寵」は「イエス・キリストの恩寵」の本質をなすものではあり得ないのである。

聖アウグスティヌスもこの *la grâce médicinale* (医療の役目をする恩寵) に特異な属性をあたえている。すなわちこの恩寵は、われわれが為すことを神が欲したもうとおりに遂行するための「至高な有効性」を有しており、この恩寵のあたえられかたは極めて甘美であるため意志はこの恩寵が働いていることを知らずに無上の快感と全面的な自由をもって行為するのである。だから、われわれが為すところの善行は結局すべて神に帰属しているのであり、われわれの意志はあたかも魂を吹きこまれた道具のように神の手中におかれているのである。この恩寵はあらゆる障害を打ち破り、それはわれわれの意志の承諾を待つどころか、かえってその承諾を生みだすのである。

さて次に恩寵と自由の関係の問題についていえば、聖アウグスティヌスは自由とは自己自身においてあること、自分の行為をばみずからの力の中に有することと述べている。けだし行為はそれがわれわれの意志から発するとき自分たちの力の中にあり、そしてそのときこそ行為は自由だといえる。意志は自由でなければ意志ではあり得ない。なぜならもし意志が働くとすれば、それは自分の為すことを自分の力の中に有していることは自明のことだから。ところが「神の予知」 (*la préscience divine*) はこの自由と矛盾するものでない。なぜなら「神の予知」はわれわれの意志がわれわれの力の中にあることを妨げるものではないから。これに反して或るものがわれわれの力の中にないときそのものは自由ではない。すなわち、われわれが意志していないのに或るものが為されたり、またわれわれが意志しているのに或るものがなされないとき、それは自由とはいえない。そういうことが生ずるのはわれわれがたとえ抵抗してみてもなんらかの必然性によって拘束されているからである。

ところがヤンセニウスはさまざまな自由の中で真の自由と呼べるべきものは「罪もしく

は惨めさからの自由」(la liberté de péché ou de misère)であるとする。だが罪といってもそれには人間が神に背く過誤としての罪と原罪から生じてくるところの邪欲としての罪が区分される。だから魂がたとえ神に背く過誤から解放されるとしても、魂はなお邪欲の悦びにとらわれ罪の奴隷状態にとどまっている。贖いの恩寵(la grâce libératrice)はこのような邪欲のきずなを断ち切って、人間に善をなそうとする力を再びあたえるものなのである。なんとなれば魂が健康をとりもどすとともに意志の力も再生してくるからである。つまりわれわれの意志はより健康になるほど一そう自由になり、それはより大きなcharité(慈恵)をもつほど一そう健康になるのである。けだし邪欲の重さとシャリテすなわち自由の重さとは反比例的な関係にたっているのである。

では恩寵はどのようにして意志に働きかけていくのであろうか。恩寵とはわれわれをして善をなさしめ、そして聖トマスが la prémotion physique と呼ぶものによって意志を有効な仕方で行為へと限定していくところの「神の働き」なのであろうか。それともモリナが言うように、恩寵とは知性を照明する光であり、意志を行為へとひきつけ、意志が意欲するのに必要な力をあたえるところの引力なのであろうか。ヤンセニウスの意見によればこれら二つの教説は聖アウグスティヌスの教説と一部分は相違し、一部分は和合しているのである。すなわち前者とおなじく聖アウグスティヌスは恩寵が意志の承諾を有効的に限定すると述べているし、また後者とおなじく恩寵は天上の・生命的な働きである。しかしそれは「意志の承諾」を待つものでなくして、逆に「意志の承諾」をあたえるものと主張している。だが要言すれば、トミストは聖アウグスティヌスの思想をよく把握しているのにたいし、モリニストは無垢性においてあるアダムの状態と現実の状態とを混同してしまっているのである。

ヤンセニウスはペラギウス主義者に反対してこう述べている。恩寵はわれわれを悦ばしめながらわれわれに意欲せしめるのである。意志は恩寵によって強制されるものではなくして、意志が働くのはそれが意欲するがゆえである。恩寵は自由を傷つけるものでなくして、かえって自由を完成させるものなのである。恩寵は被造物の意志を解き放ち、意志をして邪欲に勝たしめ、それを神が創りたもうた秩序のなかにおき直すのである。われわれは恩寵の道具として神の手の中にはいるのである。しかしこの道具は自らの為すことを知り且つ欲するところの生氣をもった道具なのである。われわれの意志は助力をあたえられることによってその自由を失なうどころか、逆にみずからの自由が増加されるのを見るのである。恩寵をうけることによって人は善をなす。なぜなら彼は善を為そうと意欲するからである。恩寵があたえられることによって意志は意欲し、行為する、しかも楽しみながら行為するのである。たとえそのさい必然性があるにしても、その必然性は付随的なもの、二次的なものであって、決して自由と矛盾するものではない。

それでも聖アウグスティヌスは意志の中に一種の「無差別性」(indifférence)が、ある

恩寵と自由意志

ときは恩寵の下される前に、あるときはそのあとに存在していることを認めている、とヤンセニウスは言う。だが、このアンディフェランスは決して自由の本質を成すものではなくして、それは邪欲の働きによって善から悪へとおもむく意志の移り気のなかに成立するものである。罪をおかし得る力は恩寵によって決して打ちこわされるものでなくして、意志が恩寵によって有効的に動かされるときでも意志は罪をおかし得るのである、ただし罪への動きと恩寵の働きとがおなじ瞬間におなじ意志のなかに見いだされることは不可能であるけれども。

以上は Labbas のなしたヤンセニウスの「アウグスティヌス」の解説をさらに筆者が要約したものにすぎず、その不十分さは重々承知の上だがしかし大よその見当はつく。聖アウグスティヌスの教説によりながらみずからの見解を巧にもりこみ、しかもカルヴァンの異端へ踏みださないように周倒な配慮をしながらまとめあげた手腕は大したものだと感心する。ポール・ロワイヤルの魂の導師サン・シランはもとよりポール・ロワイヤリストたちもこの著書から多大のものを学びとったことはまちがいなかるう。

ただしヤンセニウスのこの著書は恩寵と自由との関係を詳細に論じたもので、その点では貴重な研究書であることというまでもないが、ポール・ロワイヤルの信仰をかため、僧院の新しいモラルを確立するためにはそれだけで足りず、そのためにはサン・シランはじめアルノー、ニコルその他のフランスの信仰指導者の活躍が必要であった。

また事実アルノーはヤンセニウスに最高の讃辞をささげながらも彼を自分の師とは呼ばなかったし、ニコルは1650年まで「アウグスティヌス」に眼を通さなかったといわれている。ところがその後の歴史の推移がしめすように、ジェズイット側からの攻撃はヤンセニウスの著書を槍玉にあげることによってジャンセニスト攻撃のきっかけをつかみ、またヤンセニウスを擁護したアルノーは彼のためにアポロジーを書くことになり、それがアルノーはじめポール・ロワイヤルの僧院全体の命運にかかわることになったのである。

注

- (1) Baïus が自分の考えを発表しはじめたのは1560年代のことであるが、彼の提示した79カ条の命題は1567年教皇 Pius V によって一括して有罪と判定されている。
- (2) Lessius はルーヴェンにおけるイエズス会士であり、彼は Baïus の思想にたいする第二次審査 (1580) にあたって大きな役割を果たしたといわれる。
- (3) La grâce et la liberté dans Malebranche, pp.264—280

4 アルノー (Arnauld)

ポール・ロワイヤル会士たちにたいするイエズス会士たちの攻撃はいろんな形をとって表面化した。ポール・ロワイヤル側の論将 Antoine Arnauld (1612—94) とイエズス会との闘争のきっかけとなったのはアルノーの “Fréquente Communion” (頻繁な聖体

拝受 1643) の出版であり、イエズス会はこの著作が不当なものであるとしてその処罰を司教会に要求し、さらにローマにまで働きかけたが、このときの策謀は結局失敗に終わった。

ところが今一つイエズス会がジャンセニストを攻撃するのに絶好の口実をあたえる好餌とみなされたものが先に述べたヤンセニウスの遺著「アウグスティヌス」(1640)であった。そしてこの遺著の内容を検討してその教理に含まれる異端性を摘発し、ひいてはポール・ロワイヤル会士たちへ痛撃をあたえようとしてパリ大学神学部博士団のなかに設けられたのが検閲委員会であり、その中心人物が N. Cornet であった。そしてこの委員会が摘発した異端命題が有名な「五ヶ条の命題」にほかならなかったが、この命題そのものが言ってみればコルネの主宰する委員会がみずからの手で作り上げたものであるだけに、その出典根拠を問う事実問題と命題自体の黒白を問う権利問題が混合されて当時のキリスト教界に大きな波紋を投じたのである。

五ヶ条の命題そのものは1649年ソルボンヌにおいて、問題とはされたが一応収まった。しかし結局1653年5月31日付教皇 Innocent X の発布した Bulle (大勅書) によって有罪と宣告されたが、この宣告は命題そのものにたいする処罰であって、その命題を含むとされる著書「アウグスティヌス」に触れているものではなかった。

問題にされた五ヶ条の命題とは下記のとおりである。

- (1) 神の命令のあるものは、正しい人が、彼らの現在もっている力にしたがって、為そうと意欲し且つ努力しても不可能である、またそれを可能にする恩寵が彼らには欠けている。
- (2) 本性が墮落した状態においては内的恩寵に決してあらがい得ない。
- (3) 本性が墮落した状態においては、賞に値する行為をするにも、罰に値する行為をするにも、人間には必然性からの自由をもつ必要はなく、強制からの自由をもつだけで十分である。
- (4) 半ペラギウス主義者たちは、一つ一つの行為にたいして、また信仰の開始にたいしても、先行する内的恩寵が必要であることを認めたが、彼らは人間の意志がこの恩寵に抵抗することも或いは服従することもできると望む点で異端であった。
- (5) キリストがありとあらゆる人びとのために死し且つ血を流したというのは半ペラギウス⁽¹⁾的である。

五ヶ条の命題そのものを一覽しただけでそこにいかなる意味がこめられているかを見抜くことは、当時の神学問題、神学論争に関する相当深い知識をもっていないものには分りがたい。またこれらの命題が Cornet を中心とする委員会によって捏造されたものか、またテキストの文言に沿っているものか、という事実問題にしても筆者の手に負えるしろものではない。捏造といっても根も葉もない作りものならばその当時これほどこじれた問題

にまでなるはずもなかろう。すくなくともテキスト中の文言を前後の文脈から切りはなしで部分的に切りとるか、もしくはテキストにそのような形をとりつつもその文言を適当にアレンジして実は真意をゆがめてしまうというのが大ていの場合に行なわれるやり方である。特殊な研究家でなければこの際「事実問題」について断言はできないが、ここで17世紀思想史家として令名のある Jean Laporte の研究を参照してみると、彼は大体次のように述べている。すなわち第一の命題は大よそテキスト通りに見いだされる。だが他の命題についていえば、「アウグスティヌス」の中にはそれに近い文言は確に指摘されるが、しかしまた全く反対の文言も指摘できるのである。一体おなじ著作の中で相拮抗しながらもその間均衡を保っている二つの定式について、そのうちの一方だけを切りはなしで考察した結果でてくる解釈を全体にはめて理解しようとするのは不当であること言うまでもない。だから本当に問題とすべきことは、上述の命題が著書「アウグスティヌス」のなかにあるかどうかよりも、その命題のもっている意味を検討することである。⁽²⁾ラポルトの指摘は至極もっともだと思われる。

注

- (1) 1. Aliqua Dei praecepta hominibus justis volentibus & conantibus secundum praesentes quas habent vires sunt impossibilia, deest quoque iis gratia qua possibilia fiant.
2. Interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur.
3. Ad merendum & demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione.
4. Semipelagiani admittebant praevenientis gratiae interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei : & in hoc erant Haeretici quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere vel obtemperare.
5. Semipelagianum est dicere Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse, aut sanguinem fudisse.

(Oeuvres de Messire Antoine Arnauld, Tome dix-neuvième, p.72-73)

- (2) Jean Laporte, Études d'histoire de la philosophie française au XVII^e siècle, 1951, p.92