

ジャンセニスムにおける「伝統」と「革新」

—パスカルとポール・ロワイヤル
(二)—

飯塚 勝久

話はいささか旧聞に属するが、一九七九年四月二日付のル・モンド紙に「アラミスとサン・シランの狭間であつて」と題した記事が掲載され、読者の注目を引いたことがある。これは、ポール・ロワイヤル尼僧院の歴史を彩る多くの女性パトロンの中でも最大の庇護者と謳われたロングヴィル公爵夫人（ルイ十四世の従姉アンヌ・ジュスヴィエーヴ・ド・ブルボン・コンデ）の没後三百年に因んだ記事である。夫人は王族の流れを汲む高位貴族であつたが、前半生、『箴言と省察』の著者ラ・ロシュフコーとの関係を取り沙汰され、またフロンドの乱の陰謀に加担するなど「妖婦」の名を恣にすると共に、後年ジャンセニスムに帰依して「聖女」に変身を遂げるといふ波乱の生涯を送つた人である。十三歳の時すでに、華やかな夜会服の下に苦行者用の荒布を身に付けていたと伝えられる。いわば俗世と聖性との相剋を一身に体现した異色の女性だつたと言えよう。このいかにも魅惑的な人物については、つとにセシル・ガジエが『ポール・ロワイヤルの貴婦人たち』の中で「ロングヴィル夫人の二つの人生」と銘打つて克明に描いているが、「ロングヴィル夫人の隠棲」によつて、私はラ・ロシュフコーより遙かにパスカルのことを考へる⁽¹⁾というガジエの言葉は印象的である。先に言及したル・モンド紙の記事は、『三銃士』の一人アラミスの話と絡ませて、夫人の絶えぬ人気の秘密を問ひ直しているのである。

しかしながら、ロングヴィル公爵夫人の生涯に象徴される「相剋」と「回心」のテーマは、ガジエが示唆しているようにパスカルのうちにも認められるばかりでなく、本来、彼女の帰依したジャンセニスムそのものの特質であつたと見ることが出来る。ジャンセニスムは近世以降の自然主義、人間性解放の趨勢に逆い、また絶対王制下にあつて——その意図はどうあれ、少なくとも結果的には——国家とローマ教会に反抗した

がために、長い間禁忌の対象であると同時に憧憬の対象でもあるという両面性をもっていた。なるほど、人は今日厳密な意味でジャンセニストたることはむずかしい。三百年以上前の隠士たちの姿を、現在の「開放された」フランス社会に求めるのはむしろ不可能であらう。だが、いままなおジャンセニスムのもつ或る種の吸引力を考慮しなければ、「ジャンセニスト」パスカル⁽²⁾に対して抱くフランス人のこのうえない誇り——たとえば、フランスの最高額紙幣に刻印されている肖像はパスカルのそれである——を十分説明できるであらうか。

ジャンセニスムは発生当時においても、また今日的視点から見てもさまざまな矛盾を内包している。けれども、この「矛盾」は積極的なものである。かつてジャンセニスムは、みずからが真のカトリック的伝統に立つと信じて、カトリック当局に反逆した。肯定するために否定しなければならなかったところにジャンセニスムの悲劇がある。だが、この悲劇はジャンセニスムに「聖性」の証を与える。

本稿はこうした特異な性格を有するジャンセニスムを、伝統と革新という側面から考察しようとするものである。

一

しばしば指摘されてきたように、ジャンセニスムを定義する際に生じる困難はその名称自体から始まる。言葉の通常の用い方に従えば、ジャンセニスムとは当然ジャンセニウス（十七世紀オランダの神学者）に由来する神学思想にはかならないであらう。ところが、いまの場合はそれほど簡単ではない。「ジャンセニスム」は敵対者が断罪のために、相手方の意に反して与えた名称であって、ジャンセニストと看做される人々はずみずからをジャンセニストとは認めない。しかも、逆説的にみえるが、ジャンセニウス自身はジャンセニスムを知らなかったのである。というのも、ジャンセニスム論争は彼の死後遺稿として出版された『アウグスチヌス』(一六四〇)を巡って起こったからである。オーギュスタン・ガジエやラポルトも力説している通り、彼らはジャンセニストなる名称を拒み、「聖アウグスチヌスの徒」という呼び名のみを受け入れたのであった。⁽³⁾

ところで、ジャンセニスムが実はジャンセニスムではなく、本来アウグスチヌス主義にはかならないというジャンセニストたちの主張は一体何を意味しているのであろうか。少なくともそれは一つの観念を指し示しているように見える。すなわち「伝統」である。彼らにとって、ジャンセニスムがジャンセニスムにすぎないことを受け入れるのは、それがカルヴァニスムやリュテラニスムと同様に神学上の新たな理論であると

いう批判を容認すること、言い換えれば教義の改変を肯定することである。⁽⁴⁾ところが、ジャンセニストたちの要求は「伝統」への回帰にあった。その限りにおいて、彼らが反対派の押し付けた呼称を拒否したのも当然である。

実際、ジャンセニウスの著『カトリック教会信仰の擁護——ボワールロデュックのカルヴァン派牧師たちの挑戦に対して——』の仏訳者アルノー・ダンディは、ジャンセニウスが「カルヴェニスムから教会を、新奇(nouveauté)から旧習(antiquité)を」⁽⁵⁾ (傍点筆者) 執拗に擁護した事実を強調する。彼によれば、ジャンセニウスが闘ったのは一方ではカルヴェニスト(最大の敵 ses plus grands ennemis)、他方ではペラギウス主義者及び半ペラギウス主義者すなわちジェズイット(主要な反対派 ses principaux adversaires)である。ここでは敵と反対派の区別が慎重になされてはいるものの、突き詰めていえば両者共神学教理に「新奇」を持ち込む点で共通している。それゆえ、ジャンセニウスの関心は一切の新説を排し、古い伝統を再認識することであり、そしてこの場合伝統とはとりもなおさずアウグスチヌス思想にほかならない。このような神学理論上の「伝統」と「新奇」の対比は本書の全体にわたって随所に見出され、ジャンセニウスの問題意識が奈辺にあるかを容易に理解させてくれるであろう。

「……使徒たちから現代に至るまで、永遠の伝統(tradition perpétuelle)に守られたカトリック教理」⁽⁶⁾

「……カルヴァンがおのれ自身の虚しい考えから主張した特殊な教義」⁽⁷⁾

「……カルヴァン、ルター、及び教会の古い伝統(antiquité de la tradition ecclésiastique)を犯すすべての改革者たち」⁽⁸⁾

「……われわれの所有しているのは非常に堅固な基礎に支えられ、真正な証言によって権威づけられ、一六〇〇年に及ぶその古き⁽⁹⁾によって確立されているものである」。

「……古の真理の無謀な改革者たち」⁽¹⁰⁾」

「……新たな教理の挑発的な発明者たち」⁽¹¹⁾」

(引用文中の傍点はすべて筆者による。)

一方には伝統及び真正な証言に基づく権威があり、他方には新たな教理の発明、古の真理の改変、侵犯及び虚しい好奇心と探求がある。因に言えば、こうした考え方はやがてパスカルに引き継がれるが、それはまた別の機会に触れたいと思う。いずれにせよ、ジャンセニウスの立場は明確である。新奇に対する旧習の擁護、教義の改変ではなく保存の主張、要するにわれわれの言葉でいえば伝統に立ち帰る神学上の復古主義である。

しかし、われわれはここで、一見奇妙な事実にぶつかる。それは、ジャンセニウスの最も重要な著作の一つが『内的人間の改革について』と題されていることである。すでに見たように、ジャンセニウスは『カトリック教会信仰の擁護』では神学教理の「改革」を退け、あくまで「伝統」に忠実たるべき旨主張した。ところが、この著作では「内的人間の改革」を訴えている。したがって、ジャンセニウスの思想においては、教理の改革と人間の改革とは根本的に異なるものでなければならぬ。内的人間(homme intérieur)——アウグスチヌスに由来する言葉だが、今日に及ぶその歴史的広がりを理解するには、たとえばメルロ・ポンティの『知覚の現象学』における言及を思い起こすだけで十分であろう——の改革がすなわち伝統の擁護に合致するという意味でなければならぬ。そこには、台頭しつつある時代の人間観へのジャンセニウスの痛烈な批判が込められている。

ジャンセニウスによれば、この世のすべてのものは永遠の絶えざる運動によって始原に帰る運命にある。大地から生まれたものは河川が海に合流するように大地に戻り、要素から成るものはすべてその要素に分解して行く。これは不変の法則によって定められた秩序であり、そこに事物の「腐敗」のしるしを見ることができぬ。すなわち一切のものはこの腐敗、墮落のために当初もっていた特質を失い、あるべき自然の状態から逃れ出てしまう。それゆえ、人間を含めてあらゆる被造物は全宇宙を支える言葉によるのでない限り、無の深淵に陥るといふ大きな重荷を背

負うことになる。⁽¹⁴⁾

ジャンセニウスはここですべての被造物の腐敗、墮落に触れているが、『内的人間の改革について』という表題に示されている通り、問題なのは言うまでもなく人間のそれにほかならない。人間は神が最初に置いた状態に留まることができずに神の元を離れ、おのれの本性に従って墮落し、無に向かって下降して行く。人間の罪と墮落はあまりに深いために、自分自身の力では決して立ち直ることができない。この壊れた花瓶にも比すべき人間の有様を救うものは花瓶自身ではなく、神の異常な力である。⁽¹⁵⁾

ジャンセニウスの試みているのは、言ってみれば墮落した人間性の現象学である。彼の考えでは、人間の凋落の深さを描き出すことが人間の再生に至る唯一の道である。それを端的に示しているのが、『ヨハネの第一の手紙』から取られた邪欲論であろう。「世の中には肉の欲、眼の欲、生の驕り以外の何物もない」とジャンセニウスは言う。⁽¹⁶⁾ 肉の欲 (concupiscence de la chair) とはいわゆる肉欲にとどまらず、人間の感覚的快楽を刺激する一切のもの、音響や言葉のもつ快適さをも含んでいる。たとえば聖詩の朗読に際して魂を酔わせるのが敬虔の心であるのか、それとも聴覚的情念であるのかということさえ、彼には見過すことのできない問題である。

眼の欲 (concupiscence des yeux) つまり好奇心は、おのれの知らない一切を知ろうとする不安な欲求である。この第二の欲によって、人は第一の欲以上に腐敗している。それは往々にして学問という健康の衣をまといながら、実は一層深い魂の病いに冒されていることもあるからである。⁽¹⁷⁾ われわれはそこに、ハイデッガーが『存在と時間』で取り上げた「好奇心」 (Neugier) のテーマと同様の思想を見ることができよう。ただし、ハイデッガーと幾分異なっていて、ジャンセニウスはキリスト教徒の果たすべき義務が悪しき好奇心のために損なわれないよう警告しているのである。

しかしながら、右の二つに比して遙かに大きな罪は「生の驕り」 (orgueil de la vie) である。それは「すべてのものの中で最も恐るべき悪徳」⁽¹⁸⁾ であるがゆえに、神の「異常な奇跡によってしか完全には回復することができない」。⁽²⁰⁾ 感覚的快楽を抑制し、知的好奇心を放棄することは可能であっても、それによって生じる自負心を抑えることが困難である。「生の驕り」のもつ逆説は、その人物が精神的にも、また物質的富の点でも卓越していればいるほど陥り易い罪である、というところに存する。

便宜上、ジャンセニウスの邪欲論を図式化すると、左記のようにまとめることができよう。

とは明白である。ただ、同じプロテスタンティズムとの闘争であっても、良心例学に象徴されるイエズス会流の妥協理論、政治権力への浸透という方策を取らず、あくまで古の厳格主義、理想主義に固執したと見ることができる。

二

いわゆるジャンセニスムがジャンセニウス固有の思想ではなく、もともとアウグスチヌスの思想にほかならなかったというジャンセニストたちの主張の意味するところはこれまでの記述によってはっきりしたのである。それはルターやカルヴァンのように近世に至って登場した宗教改革者たちの新説と異なって、長期間にわたる教父的伝統に裏打ちされた不変の教説にすぎないという考え方である（アンリ・グイエが近作『十七世紀におけるデカルト哲学とアウグスチヌス主義』⁽²⁴⁾で、新哲学と教父神学の結びつきをいわば「権威づけによる防御措置」の観点から見直そうとしたのと同じ方法をいまの場合にも適用することが可能かも知れないが、本稿ではこの問題は取り上げない。）とはいうものの、そうした「不変の教説」が時代のさまざまな要因を背景としつつ、ほかならぬジャンセニウスという人物を通してふたたび登場したのであってみれば——実際には、ジャンセニウスの先駆として、バイウスその他の影響が指摘されている——ジャンセニスムはやはりジャンセニウスの思想と言ふべきである。十七世紀のジャンセニストたちがみずから「聖アウグスチヌスの徒」と称する時に念頭に置いていたのは何よりも「伝統」の問題であって、ジャンセニウスの考えと一致しないという意味ではない。これまでの考察によってその一端が明らかになったように、むしろジャンセニウスの神学思想はバスカルをも含めて、当時のジャンセニストたちを根本的に規定していると考えるのが妥当であろう。

しかし、以上の前提を踏まえたりえで改めて確認しなければならないのは、ジャンセニスムが一つの社会的勢力にまで成長し得る条件を提供したのはジャンセニウスの生地オランダではなく、フランスであったという事実である。確かに、十七世紀及び十八世紀にかけてのフランスでこそ、ジャンセニスムは少数派としてさまざまな試練と迫害を蒙りながらも、本来の精神的活力を発揮することができた。ジャンセニスムに占めるサンシランの不動の重み、ジャンセニスムの実体はサンシランニスムにはかならないといった指摘等々はすべて右の理由による。実際、ジャンセニウスの思想は友人サンシランの類稀な指導力を経なければ、フランスで十分な影響力を示し得なかつたはずである。ジャンセニウスの著作を仏訳したアルノー・ダンディ自身、「オランダでは実に敬意を払われた彼の作品も、フランスではほとんど知られていなかった

めに翻訳を決意した⁽²⁵⁾」と語っている。

けれども、今日の高度な研究水準の結論に従えば、サンシランとジャンセニウスの関係はいささか複雑と見られている。両者は早い時期から盟友の契りを結び、一六一〇年代の前半数年間にわたってサンシランの故郷バイヨンヌ近郊キャンロッドで共に神学研究に没頭したにもかかわらず、細部の点では彼らの思想は必ずしも一体ではなかったというのがむしろ通説である。とりわけ、多くのジャンセニスム研究者が指摘するのは、サンシランに及ぼしたジャンセニウム以外の影響、それに伴う彼の思想の発展段階である。たとえば現代のジャンセニウム研究に多大の貢献をしたジャン・オルシバルは『ジャンセニウムの起原』第五卷『サンシランの精神性』⁽²⁶⁾で、サンシラン思想に含まれる三つの要素すなわちベリユール、フランソワ・ド・サル及びジャンセニウスの影響を指摘する。就中、重視されているのは、フランス・オラトリオ会の創設者ベリユールとの出会いである。ジェズイット学院に学んだサンシランがその哲学的ユマニスムを棄て、後年のいわゆるサンシラニスムに転換する機縁となったのがベリユールとの度重なる対話であったことを、オルシバルもコニエも強調する⁽²⁷⁾。

オルシバルの編纂したジャンセニウスの『書簡集』——そのほとんどがサンシラン宛のものである——から推測できるように、ジャンセニウスのアウグスチヌス「発見」が一六一九年頃であって、キャンロッドで共同研究は実際にはアウグスチヌスを対象としたものではなく、単に神学一般の研究にとどまったとすれば、これにジャンセニウムの旗揚げ的な意味合いを含ませるのはやはり無理がある。アントワーヌ・アダンも、そうした「伝説」は魅力的だが、歴史的事実に戻ると述べている⁽²⁸⁾。要するに、サンシランの思想に決定的な転機が訪れるのはジャンセニウスとの共同研究の時期ではなく、一六二〇年代初頭におけるベリユールとの接触以後であるという事実は動かし難いであろう。しかし、その場合にも見逃してならないのは、ジャンセニウスもまたベリユール、サンシラン両者の動静と決して無縁でなかった点である。その頃からジャンセニウスとサンシランの書簡の交換は次第に頻繁に行なわれるようになったばかりでなく、サンシランはベリユールの教えを受けたのち、一六二三年五月にふたたびジャンセニウスとフランス、オランダ国境付近（当時）で十日間ほど語り合っている⁽²⁹⁾。会谈の内容は詳らかではないが、ジャンセニウスのアウグスチヌス研究がその時期までに或る程度進展していたと仮定すれば、相当重要な情報が交換されたことは想像に難くない。ジャンセニウスのサンシラン宛書簡に登場する奇妙な暗号の頻度を考えただけでも、第三者の眼からくらす必要のある両者共通の根本問題が存在していたことは明らかである。サンシラン思想の転回にベリユール枢機卿が大きな役割を果たした

のは疑い得ない事実⁽³²⁾にせよ、その内容の大筋はジャンセニウスの姿勢と一致するものであることが、次のアダンの言葉からも窺える。

「ジャンセニウスと同様に、ベリユールはカトリック神学のために始原(sources)への回帰、すなわち嫌うべきスコラ学を越えて神父たち、とりわけ聖アウグスチヌスへの回帰を望んでいた。」⁽³²⁾(傍点筆者)

尤も、ベリユールとの邂逅及びジャンセニウスとの度重なる暗号文書の交換の時期に形作られたサンシランの思想が最終的なものに到達するには、さらに十年を要したことを忘れてはならない。オルシバルのようにそれを比較的自然な発展と見るか、ゴルドマンのように根本的な転回と見るかは意見の分かれるところだが、⁽³³⁾いずれにせよ「一六三四年以降、とりわけ一六三八年以降、サンシランは深みや学殖よりも『平俗神学』のへ単純さ⁽³⁴⁾を好むようになった」ことだけは認めなければならないであろう。すなわち、サンシランがその卓越した神学上の学殖から素朴な敬虔の心に思想の核心を移した時に、ポールロワイヤルの隠士⁽³⁵⁾の誕生という重大な帰結がもたらされたのである。ただか数名の初期隠士の出現が当時の社会に与えた衝撃の大きさを測るには、アントワヌ・ル・メートルの隠棲後間もなくサンシランが逮捕され、リシュリユー生⁽³⁶⁾存中はついに釈放されることがなかったという一事を以てすればこと足りる。その点で、ジャンセニウスの厳密な成立をサンシラン思想発展の第三期に求めるゴルドマンの考え方にはそれなりの理由があるように思われる。したがって、サンシラン思想の解明には比較的晩年の著作や書簡が重要な手掛りとなるが、本稿ではジャンセニウスの「内的人間の改革」に匹敵する「新しい心」の理念に限定して話を進めたい。彼の思想の全体像を把握するには諸著作に散在している苦行論、恩寵論等を当然問題にしなければならないが、これもまた稿を改めて論じるほかはない。

サンシランの著作『新しい心』⁽³⁵⁾——一六二七年、友人シャヴィニーのために書かれたものだが、三七年執筆の『平俗神学』と併せてのちに出版されているところから推して、彼の最終的な思想を伝える小品の一つと考えることができる——に見られる中心的観念は、表題の示すように『エゼキエル書』第三十六章より取られた「新しい心」(coeur nouveau)あるいは「新しい霊」(esprit nouveau)であるが、これはジャンセニウスの言う内的人間の改革及び古い人間から新しい人間への脱皮と軌を一にする思想である。サンシランによれば、われわれの自然的生命が身体に基づくように、恩寵の生命は魂にその根拠を置いている。この恩寵の座となるべき魂が新しい心、肉の心(coeur de chair)と呼ばれる。

新しい心はまた、「自然の心」(coeur naturel)に對置される「超自然の心」(coeur surnaturel)でもある⁽³⁶⁾。たつたいま指摘した如く、この点でジャンセニウスの理念と完全に一致する。しかしながら、ジャンセニウスが邪欲の断罪と新しい人間の理念の定立に重きを置いているとすれば、サンシランは新しい心の育成に比重をかけていると見ることが出来る。新しい心は幼な子のように未だ虚弱で、それを育ててゆくには絶えざる配慮を必要とするからである⁽³⁷⁾。それゆえ墮落の現象学に代えて、彼はその克服の方法を摸索する。サンシランの実践的意図は、そうした新しい心を育むための諸段階を詳細に検討する姿勢に顕著に示されている。古今の神学理論に精通したとされる碩学が、無学な修道女や子供にも容易に理解できる『平俗神学』の境地に到達した時に、その思想は最終段階を迎えるのである。事実、この時期の彼は如何なる主題を考察する場合でも、必ずそれを実行に移す際の注意を付け加えることを忘れない。ヴァンセンヌの獄中から弟子たちに宛てた数多くの書簡——秘密の経路を通じて外部に持ち出され、献身的な弟子の手によって清書されたもの——に一貫して見られるのは、絶えず相手の精神的成熟の度合を考慮しつつ語りかける態度である。たとえば或る場合には旅の効用を説き、また或る場合にはその危険を警告する。もし宛先が同一の人物であったなら、この種の教訓は単なる矛盾としか考えられないであろう。

「新しい心」についていえば、サンシランが初心者に勧めている方策は次のようなものである。まず魂にとって有害となるものを取り除くこと、少なくとも日に一、二度はキリスト教の偉大な教えに忠実たるよう心掛けること、司祭、修道士、教会、聖遺物、十字架、宗教画、聖水、珠数、聖牌といった極くありふれたものへの認識と敬意を保つように努めること。しかも肝要なのは、こうした務め(exercices)を毎日欠かさず実行すること、言い換えれば習慣化することである⁽³⁸⁾。サンシランは勿論、のちのメーヌ・ド・ビルランやラヴェンソンのように習慣のもつ哲学的な意味を粗上に乗せようとしたのではあるまいが、少なくともパスカルの言う信仰における習慣の役割、すなわち自動機械(automate)としての身体を習慣を通して傾かせ、という考え方の原型を呈示していると言えないであろうか。

ところで、新しい心の理念と実践については先に触れた『新しい心』の他に、小品『ミサの前の祈りと敬虔なる務め』⁽³⁹⁾でも取り上げられているが、それとはほぼ等しい内容をもつと思われるのが「新しい人間」(homme nouveau)、「新しい世界」(monde nouveau)、「新しい空気」(air nouveau)等の観念である。これらの言葉はいずれも『キリスト教的、精神的書簡集』の第一巻、第二巻に見出される。サンシラン後期の著作並びに書簡の多くに、「新しさ」を強調する類似の用語が繰り返し登場するという事実は、われわれの問題設定そのものを支えてくれると言

つてよい。

最後に、「新しい心」と同様の意義を有し、しかもジャンセニウスのそれとも文字通り対応している「新しい人間」に言及すると、サンシランはこれを哲学的人間論を対極として念頭に置きつつ以下のように規定している。

「悟性、記憶、意志といった三つの能力の秩序オムドムが古い人間の魂から生じるように、信仰、希望、愛という徳の最初の秩序は新しい人間の魂から生まれる。⁽⁴⁰⁾」

しばしば哲学的人間論において取り扱われる悟性、記憶、意志等の諸能力は、サンシランに従えば自然的人間すなわち古い人間のもつ働きのほかならない。言葉を換えていえば、人間の能力の哲学的分析の限界は、あくまで古い人間を対象とした考察の限界である。これに反して、新しい人間とはイエス・キリストの恩寵によってのみ成立し得る人間である。さらにサンシランは、言葉や食物、衣服、思考、行為がすべて従来の世界と異なる意味をもつようになる修道院生活を「新しい世界」と呼び、地理上の新世界と旧世界の違い以上に、この精神の新しい世界は自然の古い世界と隔たっていることを述べている。⁽⁴¹⁾

新しい心、新しい霊、新しい人間、新しい世界、新しい空気……サンシランが好んで用いるこれらの言葉に共通するところの「新しい」という形容詞が、時代状況の新しさや教理、教説の新しさとはいささかの関係もなく、「回心」の実体たるいわば永遠の新しさを示すものであることは説明を要しないであろう。しかも、以上の用語がもともと聖書から来しているという理由にもよるが、ジャンセニウスの新しい人間——因に、ジャンセニウスでは *nouvel homme* と訳され、サンシランでは *homme nouveau* が使われている——及び内的人間の改革の理念と同一であり、したがって両者は細部の点や肌合いの相違はともかく、少なくとも基本テーゼに限っていえば対立のないことが一応証明されたのである。

三

では如何なる理由から、ジャンセニウスもサンシランも歩調をそろえて始原への回帰、伝統の擁護を唱えたと共に、人間の改革、革新の必

要性を強調するのであるか。それがもともと聖書と教父神学に含まれている永遠の新しさにすぎないにせよ、十七世紀前半という歴史的時期に迫害の危険を冒してまで改めて説き起こさねばならなかった原因は何か。この問に対する解答は、当時の精神的状況以外には求められない。これについては多くの研究家がそれぞれ特色をもって叙述しているので、贅言を期せばそのいずれをも考慮しなければならないが、ここではルイ・コニエの著『ジャンセニスム』の冒頭部分を取り上げるのが最適であろう。

コニエに従えば、神の恩寵と人間の自由との関係は、キリスト教神学にまわりついて離れない重要問題であった。この問題に関して、アウグスチヌスはいわゆるペラギウス派との論争の過程で独自の見解を示した。すなわちペラギウス派が人間の自由を強調し、人間自身による道德的功績が可能なことを主張したのに対し、アウグスチヌスはむしろ恩寵の絶対性を擁護したのである。しかし、アウグスチヌスの考えが常に首尾一貫した、明快なものであったかとなるといささか疑問が残る。そこで、アウグスチヌス自身の恩寵論に若干の曖昧さが含まれている点を踏まえたい。一応二つの主要な観念を取り出すことができる。すなわち神は全能の力によって人間の救いをあらかじめ決定しているという「無償の救霊予定」説、及び神の恩寵は人間の自由を犯すことも破壊することもなく、しかも確実にその効力を発揮するという「有効な恩寵」説である。この二つの教理はアウグスチヌスの権威と併せて、長い間中世神学の枠組を規定してきたのである。

だが十四、五世紀のスコラ学者の中には、このような恩寵論を悲観的にすぎると看做し、人間の自由の可能性をより大幅に承認しようとする人々が現われる。プロテスタンティスムはこの点に限っていえば右の傾向に背を向けるもので、彼らはアウグスチヌスを援用してみずからの教義の正当化を図ったが、恩寵と自由の関係については十分な配慮がなされたとは言えない。

こうした状況の中で、アウグスチヌスの恩寵論がプロテスタンティスムを利するのを恐れたジェズイットは、中世神学に含まれるペシミスムを取り除き、人間の役割を一層評価する教理の案出を摸索し始める。この動向が決定的になるのは、一五八八年、イエズス会の神学者モリナが『自由意志と神の恩寵との和解について』を発表してからである。この書には、いわば人間の自律性の要求に神学上の理論的根拠——これは、のちにバスカルの『プロヴァンシアル』で徹底的に攻撃されたような良心例学の行き過ぎを掘く——を与えようという意図が込められていたと考えられる。当初、このモリナ説はアウグスチヌス主義者やトマス主義者から激しい反発を受け、またドミニコ会によっても批判された。そのため一時は異端説として断罪寸前の危機に追い込まれたが、法皇庁に対するイエズス会の組織的な働きかけが効を奏し、論争はややむやのう

に終結する。その後イエズス会の影響力は飛躍的に増大して行くのである……。(42)

ジャンセニスムが歴史の舞台に登場する背景には、以上コニエが手際よくまとめている当時の精神的状況が存在した。かかる状況下においてジャンセニスム、サンシランをはじめジャンセニストと呼ばれる人々は、カトリック陣営に属する者としては対カルヴィニスム論争を通じてカトリシスムの正統性を擁護すると同時に、カトリック内部においてはジェズイットの妥協理論と干戈を交えるという、言ってみれば両面作戦を強いられたのである。伝統の擁護と内的人間の革新の理念にはそのような闘いの困難が反映されており、また正統と信じるがゆえに異端とならざるを得なかった人々の悲劇の萌芽を読み取ることができる。これは宗教的勢力圏が未だ安定せず、流動していた危機の時代に、如何にしてキリスト教世界の刷新を図るかの大問題を巡る思想闘争にほかならない。ジャンセニスム、サンシラン亡きあと、この闘いを引き継ぐ中心人物がアントワヌ・アルノー、マルタン・ド・バルコスであって、パスカルもまたそうした流れに位置づけるべきであろう。このように見ると晩年のサンシランに顕著な「世間との断絶」という隠遁的な思想にすら、当時の人間観、世界観のすべてを巻き込む生々しい戦闘の硝煙が立ち込めているように思われてくるのである。

(追記。本稿は当初、別の発表機関を念頭において書かれたものであるが、都合によって今回の『論集』に掲載されることになった。このため、内容、文体等が大学紀要の性格に抵触するところがなければ幸いである。)

注

- (1) Cécile Gazier, *Les Belles Années de Port-Royal* (Perrin, 1954), p. 99.
- (2) パスカルが終生ジャンセニストであったかどうかは微妙な問題である。筆者がジャンセニスム研究の権威オルシバル教授のお宅を訪れた折にその点について伺ったところ、「ジャンセニスト」という言葉の定義にも依ると言われた。実際、『パンセ』の中にもジャンセニスム擁護の断章と並んで、たとえば断章七八六(B版八六五)のように明らかにジャンセニスト批判と見られるものがある。にもかかわらず、パスカルは相対立する陣営の選択に関しては、一時たりとも逡巡することはなかったであろう。重要なのはこの点である。
- (3) August Kazier, *Histoire générale du mouvement janséniste*, tome premier (Champion, 1923), Avant-Propos, V.
Jean Laporte, *Le jansénisme*, in *Etudes d'histoire de la philosophie française au XVII^e siècle* (Vrin, 1951), p. 88.
- (4) R・ストフェールによれば、宗教改革の根本は悪弊の改革ではなく、まことに教義の改革、改変にある。
cf. Richard Stauffer, *La Réforme* (P. U. F., 1970), p. 6.

- (5) Jansénius, *Défense de la foi de l'église catholique, contre le défi des ministres calvinistes de Bois-le-Duc* (Paris, 1651), Préface du Traducteur.
本書の足許は文は頁数が打たれていない。尚、書名及び本文中に引用した原語はすべて現代綴りと直してある。以下同様。
- (6) *Ibid.*, Préface du Traducteur.
- (7) *Ibid.*, Préface du Traducteur.
- (8) *Ibid.*, Préface du Traducteur.
- (9) *Ibid.*, pp. 32-33.
- (10) *Ibid.*, p. 43.
- (11) *Ibid.*, p. 43.
- (12) Jansénius, *Discours de la réformation de l'homme intérieur, où sont établis les véritables fondements des vertus chrétiennes, selon la doctrine de saint Augustin* (Paris, 1644).
- (13) Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Gallimard, 1945), Avant-Propos, V.
- (14) Jansénius, *Discours de la réformation de l'homme intérieur*, pp. 3-5.
- (15) *Ibid.*, pp. 7-9.
- (16) *Ibid.*, p. 26.
- (17) *Ibid.*, p. 45.
- (18) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 36, Die Neugier.
- (19) Jansénius, *Discours de la réformation de l'homme intérieur*, p. 65.
- (20) *Ibid.*, p. 59.
- (21) *Ibid.*, p. 94.
- (22) Nicolas Fontaine, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal, tome premier* (Cologne, 1738), p. 140.
- (23) Jansénius, *Défense de la foi de l'église catholique*, Préface du Traducteur.
- (24) Henri Gouhier, *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle* (Vrin, 1978).
- (25) Jansénius, *Défense de la foi de l'église catholique*, Préface du Traducteur.
- (26) Jean Orcibal, *Les origines du jansénisme V, La spiritualité de Saint-Cyran, avec ses écrits de piété inédits* (Vrin, 1962).

- (27) J. Orcaibal, *Saint-Cyran et le jansénisme* (Seuil, 1961), pp. 10-11.; Louis Cognet, *Le jansénisme* (P. U. F., 1961), p. 22.
- (28) J. Orcaibal, *Les origines du jansénisme I, Correspondance de Jansenius* (Vrin, 1947), 18^e lettre à Saint-Cyran (15 octobre 1620) et 19^e lettre à Saint-Cyran (5 mars 1621).
- サンシラン宛第一八書簡では聖書講義以外の大部分の時間をアウグスチヌスを読むのに費していること、第十九書簡では一年半ないし二年前からアウグスチヌス研究を熱心に続けていることが述べられている。したがって、ジャンセニウスがアウグスチヌス思想と本格的に取り組み出したのは一六一九年前後と考えられる。
- (29) Antoine Adam, *Du mysticisme à la révolte, les jansénistes du XVII^e siècle* (Fayard, 1968), p. 72.
- (30) ジャンセニウスのサンシラン宛書簡は一六一七年から二一年までの五年間には総数二二通で、年平均四通強にとどまっているが、二二年には実に二六通、二三年には二二通と飛躍的に増大している。尚、サンシランのジャンセニウス宛書簡は散逸して分らないが、ジャンセニウスのそれに近い数字であったと考えるのが妥当であろう。
- (31) A. Adam, *op. cit.*, p. 77. cf. *Correspondance de Jansenius*, pp. 208-209 (54^e et 55^e lettres à Saint-Cyran).
- (32) *Ibid.*, p. 77.
- (33) ヌルドマンは「ベリートルとの出会いが「サンシランの生涯を決定した」とするオルシブルの考え方 (cf. J. Orcaibal, *Les origines du jansénisme II, Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, et son temps*, Vrin, 1947, pp. 488-489) を肯定すべきならぬ。彼によれば、ジャンシロトはサンシランの第三期の思想、すなわちカトリック政治をも含めた一切の有効な政治の観念を否定するところに成立するのである (Lucien Goldmann, *Le dieu caché*, Gallimard, 1959, p. 125, note).
- しかし、ヌルドマンのオルシブル解釈には誤解もあるように思われるが、紙数の関係でこの問題は別の機会に譲る。
- (34) J. Orcaibal, *La spiritualité de Saint-Cyran*, p. 32.
- (35) Saint-Cyran, *Le coeur nouveau, in Théologie Familière, avec divers autres petits traités de dévotion*, cinquième édition (Paris, 1644).
- (36) *Ibid.*, pp. 193-196.
- (37) *Ibid.*, pp. 197-198.
- (38) *Ibid.*, pp. 200-204.
- (39) Saint-Cyran, *Prières et exercices de dévotion devant la Messe, in Théologie Familière*, p. 273.
- (40) Saint-Cyran, *Lettres chrétiennes et spirituelles*, seconde édition, revue et corrigée, tome I (Paris, 1645), p. 410.

(41) Saint-Cyran, *Lettres chretiennes et spirituelles*, tome II (Paris, 1647), pp. 143-144.

(42) L. Cognet, *op. cit.*, pp. 7-17.