

フランス十七世紀後半の寛容論

——ビエール・ベールを中心に——

一、はじめに

二、状況

ナント王令

宗教統一へ向けて

調停者たち

王令廃止

三、信仰の二つのあり方——権威と検証——

四、ベールの『哲学的註解』

前提

分析

五、むすび

佐
野
泰
雄

一 はじめに

啓蒙の世紀のフランスにおける最大の成果と目される『百科全書』は、項目「寛容」toléranceを次の様な文言で締め括っている。

この問題「寛容」をさらに深く探究せんと欲する奇特な読者諸氏は、ベールの哲学的註解を参照願いたい。この著書でこそ、彼の才筆が殊更冴えわたったように、思えるのだ。⁽¹⁾

ここでベールと言われる人物こそ、十七世紀末から十八世紀初めにかけて、フランス・オランダに活動の場を見出した、プロテスタントの著作家ピエール・ベール Pierre Bayle（一六四七—一七〇六）であり、『哲学的註解』と呼ばれている書物こそ、ジョン・ロックの『寛容書簡』と並ぶ寛容論の古典『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註解⁽²⁾に他ならない。

本稿の意図するところは、ベールのこの著書を中心として、ナント王令の廃止（一六八五年）前後、すなわちユグノーの潰滅期に書かれたフランス改革派のいくつかの寛容論の生成過程を分析し、その現実的射程を探ることにある。が、本論に入る前に二・三の留意点を喚起しておきたい。

まず第一は、寛容という概念の取り扱いについてである。寛容問題は、少数意見の尊重とか思想・言論の自由といった今日的な問題とのアナロジーにより、先験的に寛容は善、不寛容は悪とする道義論に解消されてしまうことが往々にしてあるが、本稿ではこの立場を取らない。アナクロニズムだからである。確かに、十八世紀においては、寛

容の概念は、人間性 *humanité* ないしは人間の本性 *nature* と不可分に結びついた絶対的原理として主張されている。例えば、先程引用した百科全書の「寛容」の項目が「こうした意見のぶつかり合いのなかで、対立を納め、かくも多くの微妙な問題点について意見の一致を見ることがたとえ不可能であろうとも、少なくとも、寛容と人間性という普遍的原理によって歩み寄り、ひとつにまとまる術ぐらいは弁えておこうではないか」(傍点筆者)と述べていること、またヴォルテールが自らの『寛容論』を「天が下を知ろし食す王と思慮賢察に富まるる顧問官大臣諸公とに対し、人間性の名において慎しんで提出される請願」(傍点筆者)とし、寛容を「理性が、人間本性の専有物と称するところのもの」(強調原文)と捉えていることなどが、その証左となろう。このように、啓蒙哲学者達は寛容の概念を、人間性と不可分なるが故にあらゆる疑義反論を超越した、先験的原理として理解しているのである。また先述の寛容―道義論の源もこの辺りから発していると思われる。

一方、本稿が対象とする仏十七世紀後半の改革派の寛容論は原則的には、弾圧に晒された自派を防衛するための立論であり、優勢な弾圧側からの攻撃を論駁し、改革派の存続もまた寛容されるべきことの証明をその任とするものである。寛容 *tolérance* の基本的語義は、ラルース大辞典によれば「積極的には是認できないが、その禁止、妨害を寛大な心で断念し、それを我慢し受け入れること」であるが、改革派が要求した寛容とはこうした控えめのものだった筈である。ヴォルテールらの寛容論が、先験的原理の提示、主張であるのに対し、彼らの寛容論とはまさに、寛容の要請を正当化するための論理ということになろうか。この相違は勿論、弾圧―被弾圧の枠の外に身を置いた第三者としてのヴォルテールと、現実には王権による弾圧を受けている弱い当事者としての改革派との立場上の相違とも決つて無関係ではないのであるが。

こうした寛容の捉え方の相違に関して、十六世紀寛容論の優れた研究者ルクレールは次の様に述べている。

〔寛容論の問題について〕「神学上の闘争」という表現を使おう。実際十六世紀において我々は、「啓蒙」の時期の世俗的で反教権的な精神風土から遠く隔ったところにいるのだ。「蒙昧主義」や「不寛容」に対するヴォルテールの憎悪に満ちた論戦を思い起させるものは何も無い。〔中略〕寛容についての論争は、分裂したとは言いがたから自らキリスト教徒と称し、またそうありたいと願うキリスト教徒の間で交されているのだ。この論争は、たとえ俗信徒でも我々を驚かす聖書学上、神学上の知識を持っていたことを明らかに示している。⁽⁸⁾

このルクレールの言葉は原則的にはそのまま十七世紀にも有効であると考えられるが、であるとすれば、ベールら改革派の寛容論が、如何なる目的で、如何なる過程を経て生れてきたかを調査しようとする本稿の、必要不可欠な作業は、当時のフランスにおけるカトリックと改革派の宗教論争を、王権当局の対改革派政策とともに参照しつつ、寛容論書を読み解くことでなければならない。

さて、宗教論争にこだわる筆者に対しては、単なる瑣末主義ではないのかとの疑問も投げかけられよう。

十七世紀バリの出版状況の精細な調査を基に、読者と著者の関心の動向を辿り、書物文化の諸相の再現を試みた大著『十七世紀バリにおける書物・権力・社会』⁽⁹⁾で、マルタンは、十七世紀にバリで出版された書物の各ジャンルごとの点数が総点数に対してどれ位の割合を示すかを、五年単位の統計で示している。それによれば、他のジャンルすなわち歴史、文芸、技芸、法律に比べ、宗教ジャンルは世紀前半の三回を例外として常に首位の座を占め、一六八六年から一六九〇年の五年間には実に、総点数の五十パーセント近くにまで届いているのである。⁽¹⁰⁾ また別の箇所では一六六六年から一七〇〇年のあいだでは総点数の四十一パーセントを占めることが指摘されている。⁽¹¹⁾

こうした統計の確度にある程度の誤差を認めるにせよ、宗教の分野は当時の知的営為のかなりの部分を覆っていたと見てよいだろう。したがって、キリスト教の教理体系である神学に対する様々な反応のなかに、思想的潮流の反映を見る立場もあながち根拠に欠くものでなく、例えば、後者の説明を前提とするならば一見トリヴィアルに思えるカトリック対改革派の宗教論争研究にも、潜在的ではあるが豊かな可能性が残されているかも知れないのだ。

グレテュイゼンはその著『フランスにおけるブルジョワ精神の起源』⁽¹²⁾で、十八世紀の新興ブルジョワジーがキリスト教（この場合はカトリック）の教理を自らに都合の良いように変形させてゆく様子を鮮明に迫って見せ、俗に言う近代は神学の桎梏の打破から始まる、との命題がこの場合もまた真であることを証したが、それならば、打ち破られるべき「神学」とは如何なるものであったかという問題意識とともにスコラの森に分け入ることもまたそれなりに意味のあることであろう。ましてや、本稿で扱う時期が、アザールの言う「ヨーロッパ精神の危機」⁽¹³⁾の時代、すなわちあらゆる既存の価値体系が批判的検討に晒された時代と重なることを考えれば、なおさらである。啓示された神秘と奇蹟に立脚し、神学体系と信徒組織とを持つ、所謂啓示宗教 *religion révélée*（もしくは実定宗教 *religion positive*）としてのキリスト教は啓蒙の世紀に大きな打撃を被り、理神論さらには無神論の出現をさえ見ることになるが、ペールらの寛容論はこの激烈な世紀の直前、あるいは入口に位置しているのだ。従って彼らの寛容論の「神学的」言述のなかに、新しい時代の胚芽を読み取る可能性も当然考えられて良いだろう。本稿では最後にこの点を指摘する積りである。

- (1) *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, tome 16, 1765, p. 395 A
- (2) Pierre Bayle, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus-Christ, "Contrain-les d'entrer," etc.* (1686-1687)

筆者が使用したのは *Oeuvres diverses de M^r. Pierre Bayle*, 4 vol. 1725-1731 の第二巻所収のもの。邦訳『シェール・ペール著作集第二巻 寛容論集』（野沢協訳 法政大学出版局）所収

(3) *Op. cit.*, p. 390 B

(4) Voltaire, *Traité sur la tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas* (1763) 筆者が使用したのは Voltaire, *Mélanges*, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1961 所収の 96。邦訳『寛容論』中川信訳 現代思潮社

(5) *Ibid.*, p. 645

(6) *Ibid.*, p. 571

(7) *Grand Larousse de la langue française*, tome 7, 《Tolérance》I. 1

(8) Joseph Leclerc, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, 2 vol., Aubier, 1955, t. 1, p. 8

(9) Henri-Jean Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVIII^e siècle (1598-1701)*, 2 vol., Droz, 1969

(10) *Ibid.*, p. 1065

(11) *Ibid.*, p. 775

(12) Bernard Groethuyzen, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, Gallimard, 1927, coll. TEL, 1977 邦訳『ブルジョワ精神の起源』野沢協訳 法政大学出版局

(13) Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Boivin, 1935 邦訳『ヨーロッパ精神の危機』野沢協訳 法政大学出版局

二 状況

ビュオーの著した『十七世紀における寛容論のフランス人先駆者達』⁽¹⁾は、一八八二年発行の書物であるといえ、われわれが、フランス十七世紀後半の改革派の手になる寛容論の所在を知り得たのは、ひとえにこの書のお蔭だと言

っても過言では無い。筆者が一読の機会を得た寛容論書は以下に示す通りだが、そのいずれもビュオーの書に言及されているのである。

- (1) イザーク デュイソー『キリスト教の再統一、もしくは唯一の信仰箇条に全てのキリスト教徒を統合する方⁽²⁾法』一六七〇年
- (2) ノエル オーベール・ド・ヴェルセ『平和的新教徒、教会の平和を論ず⁽³⁾』一六八四年
- (3) アンリ パナージュ・ド・ボーヴァル『諸宗派の寛容⁽⁴⁾』一六八四年
- (4) イザーク ババン『信仰を真実の原理に還元し、正しき境界内に限定す⁽⁵⁾』一六八七年

ところでひとくちに寛容論と称しても、その主張するところにより、教会内寛容論 *tolérance ecclésiastique* と政治的寛容論 *tolérance civile* に大別するのが通例である。前者は、救済に必要な基本的信仰箇条（例えば、使徒信条など）の共有を相互に認める宗派が、信仰内容の細部の齟齬にも拘らず、各々キリスト教会の一部として承認し合うことを説き、後者は教理上の不一致を前提としつつも、一国内で優勢な宗派が他の弱小諸派に存続の権利を認めよと主張する、というのがふたつの寛容論の、一般的意味内容である。本稿との関連で言えば、先述の四つの寛容論書のうち最初のふたつ及び第四のものが前者教会内寛容論に属し、第三のもの、そしてベールの『註解』が後者政治的寛容を説いたもの、と一応の区別を立てられるのだが、さて、二種の寛容論がこれら実際の書物のなかで、如何なる具体的な役割を担い、如何なる意図のもとに提示されているか、ということになると、事程左様に単純ではない。十七世紀に至ってなお根強く残る「一国一宗派論」（ひとつの信仰、ひとつの法、ひとりの王）*Une foi, une loi, un*

loi の格言がその端的な表現である）、絶対主義王制確立期にある王権の志向、世紀後半に急激に強まるガリカニスム、宮廷内の派閥の対立など、複雑な要素を顧慮しつつ上記各書は執筆されており、従ってそこで主張される寛容論もこうした状況と深いかわりを持っているからである。そこで、十七世紀フランスの改革派を取り巻く状況を略述する必要がある。その際、出発点は、十六世紀後半の宗教戦争に終止符を打ち、改革派に信教の自由と社会的保障を与えたナントの王令 l'édit de Nantes の制定（一五九八年）とし、終りを、フランス改革派の潰滅を法的に表現した「ナント王令の廃止」la Révocation（一六八五）とするのが適當であろう。そのなかで前記の諸寛容論書が取り扱われるのは勿論であるが、それはまた、ペールの『哲学的註解』の成立に関わる要素を確定するためでもある。以下、特に最初のうちは歴史的叙述が続くことになるが、諒解願いたい。

ナント王令

九十余条の本文と三つの補則文とから成るナント王令⁽⁶⁾は、基本的には改革派信徒団の諸權利を規定したものである。まず当然のことながら信教の自由が本文第六条で謳われ、改革派信徒は国内の何処にでも居住でき、宗教的事由で侮辱や訴追を受けることがあってはならぬ、とされる。

次に第二十七条は、改革派に対する公職の開放を規定している。更に彼らの裁判上での不利益を防ぐため、最上級審としての新旧両派法廷 *chambres mi-parties*（裁判長^{プレジダン}二名、評定官^{コンセイユ}十二名のうち、各々の定員をカトリック、改革派信徒で二分したものの。パリのものは、人員及び比率を異にする）を法定化した第三十条以下第五十七条にかけての条文がある。

また、第八十二条が改革派信徒団の政治的結社としての性格を断罪し、反王権的活動を禁止するものの、一方、三

つの補則文中いくつかの条文は改革派が占拠した百五十にも上る都市、城塞の武装・管理権を承認し、しかもそのうちの主要な六十余都市には兵の給料支払のために国庫金を支出すること、改革派教会の組織を全国規模で認可することを明言しているのである。こうした点を見れば、ナント王令は、改革派信徒団の政治的勢力を認知し、これとの妥協を図ったものと言えよう。

以上がナント王令の親改革派的側面であるが、カトリック側が譲歩する一方であったわけでは決していない。例えば、王令本文の第三条から第五条にかけては、改革派の優勢な地方で消滅していたカトリシズムの全面的復興、教会収入の復活、掠奪・売却された教会財産の返還が明示されている。事実歴史家の報告するところによれば、西部フランスの改革派の牙城ラロシェル La Rochelle ではふたつの教会がカトリック側のものとされ（一五九九年）、また南フランスにおいても、モンブリエ Montpelier の司教座大聖堂サン・ピエール寺院、モントバン Montauban の司教座大聖堂サン・ジャック寺院を、カトリック側が奪還する（前者一六〇〇年、後者一六〇七年）など、伝統的な改革派の根拠地、西部及び南部フランスで、カトリシズムが着実に復権しつつあったことが認められるのである。

ナント王令のこうした二面性は、王令が、当時の宮廷内の対改革派強硬派、穏健派、親改革派の妥協の産物であったことを示しているが、ともかくこの王令は、二つの宗教に基づく二つの「国家」の併存を承認するものであった。ナント王令体制について、プロテスタンティズムの大歴史家レオナールは次の様に述べている。

それはカトリックであると同時に改革派でもある、ひとつの国家であった。領土の大部分の地域において、そこに住む、国民の大部分にとっては、カトリック国家であり、改革派の地域において、そこに住む人々にとっては改革派の国家だったのである。国王は個人的にはカトリックであっても、同時に改革派教会の保護者であった。

〔中略〕この状況には、英国国教会の首教であり、スコットランドでは長老派教会の保護者であるイギリス王との類似点をいくつか見出すことができよう。

が、ナント王令が依拠する、この二宗教二「国家」併存の原理が、実際の場においてどれほどの有効性を持ち得たか、ということになると話は別である。続けてレオナルドは言う。

だが、この〔ナント王令体制下の〕王家は、全く相反する二宗派を公然と掲げるが故に、まさしく当時の人々の耳目を驚かすこと甚々しいものがあつただろう。ましてや、この王令によって、また特に、この王令を改革派が実際に適用したことによって、フランスに成立した政治的連邦制ということになると、これは、さらに向う見ずなものであつた。いやいや連邦制どころではない、これはまさしく二重国家制〔中略〕のようなものであつたが、これはフランス人にとっては理屈のうえからして非論理的なものだつたのだ。異なつた利害關係を持った、異つた民族が、ただ建前だけで結びついているに過ぎないからである。⁽⁸⁾

このように、ナント王令によって制度的に承認されたと見える「連邦制」は、当時の支配的な国家観、すなわち一国王一宗派論に激しく抵触してゐたのである。従つてレオナルドも分析するところ、⁽⁹⁾両派が、この王令をひとつの過渡的妥協——カトリック派は改革派殲滅へ向けての、改革派は法皇教追放^{ペジス}へ向けての——と捉えていたこともまた事実であつた。特に、優勢なカトリック派にとっては、先に見たように、南仏の改革派武装都市内にまで着々と地歩を回復しつつある現実ひとつ取りあげても、また、改革派が「使徒伝来にして普遍的なるローマ教会」を離教した異端で

あることを願っても、いつ何時ナント王令が廃止され、異端撲滅の聖戦が宣せられても不思議ではないと見たであろう。ましてや、絶対主義化を目指す当時の王権が、中世的残滓である諸侯連合制を解体して、王国の一元支配を企てており、従って、物質的ならびに精神的諸規範の統一を原理的に志向していたとすれば、改革派信徒団が、ローマ・カトリック教会の長女たるフランス王国の王権の前に、無傷でいられる筈もなかった。前文に「永続的にして廃止されざる」と謳われるナント王令は、極めて不安定な平衡点に過ぎなかったのである。

ユグノー十字軍（一六二〇—一六二九）

一六二九年のアレス Alès の和議に至る、フランス改革派の凋落を細々と記することは、徒に読者を退屈させるだけであろう。よって以下では、凡よその目安になる事件を辿るだけにとどめたいと思う。

まず第一の画期は、ナント王令の制定者、アンリ四世の暗殺（一六一〇年）であろう。彼は国王としてのバリ入城を控えてカトリックに改宗した（一五九四年）ものの、改革派の家系（ナヴァル Navarre 王家）の出身でもあり、また宗教戦争期には改革派の盟主として活躍したこともあって、ナント王令下では、名実ともに改革派の保護者と目されていた。事実、アンリ王は、王令本文第八十二条で禁止されている筈の、改革派全国政治集会の開催を、その治政中、四度に渡って許可するなど、親改革派政策を具体化してみせ、新旧両派の均衡を崩さぬよう努めたのである。ところが、王が暗殺され、その補弼者で改革派大貴族のシュリ公 Duc-pair de Sully が宮廷から追われると、改革派信徒団の危機感急速に高まった。イタリア出身の摂政マリ・ド・メディシスを中心とする新しい宮廷の、自派へ

の敵意を知っていたからである。以後、王権と改革派のあいだには、緊迫した関係が続くことになる。

続いて、重要な意味を持つ事件が一六二〇年に起る。国王ルイ十三世自らが率いる軍隊が、南西フランス地方の改革派の牙城、ベアルヌ Béarn 地方に進駐し、同地方にカトリシズムを復活させた事件である。⁽¹²⁾これを機に、王権と改革派集団の關係は一挙に悪化してゆく。

翌二十一年、国王の禁令にも拘らず、ラロシュエルで開催されていた全国政治集會は、王が軍隊を率いて集會の鎮圧に向かったとの報に接して、全国動員令を発し、ここに、王権と改革派勢力との間に戦闘が開始されたのである。モンブリエの和議で收拾されるこの第一次戦役⁽¹³⁾（一六二一～二）以後、パリの和議で終わる第二次戦役⁽¹⁴⁾（一六二五～六）、そしてアレス Alais の和議で終息する第三次戦役⁽¹⁵⁾（一六二七～九）の、計三次に渡る戦役を経て、西部から南部にかけての改革派都市は完全に国王軍の前に屈した。ほぼ十年に渡る「ユグノー十字軍」戦役の最終的結着であるアレスの和議によって、改革派側は、政治集會の禁止、全武装都市の消滅と全軍事施設の解体という大打撃を受けた。そして、このことは、政治・軍事的党派としての改革派集団の消滅を意味するのみならず、ナント王令が彼らに与えた、信教の自由の物質的保障の消滅をも意味したのである。

では、十六世紀の戦乱によく耐えた改革派勢力が何故、十七世紀の初期にかくも弱体化してしまったのだろうか。例えば歴史家レオナルの教えるところによると、⁽¹⁶⁾その原因は次のようなところにある。まず、全国の改革派を領導すべきバリ（シャラントン）教会の保守化。高級官僚と上層商人が中心になっていたからである。また、商人層および官職保有層と、小市民および農民との間に見られる階級利害の対立。それは前者の遵法主義的・保守的傾向と、後者の尖鋭化・急進主義の対立としてあらわれる。次に、改革派の宗教的情熱の沈滞。教会参事会による戒律主

義が支配的になり、靈性が涸渇する。また、これと関連して、牧師の説教が、対カトリック論争を強く意識する結果、教義論中心になり、真の宗教心に訴えない。そして、カトリック側の「反宗教改革」^{コントレフオーム}。フランソワ・ド・サル、ベリユル、ヴァンサン・ド・ポールらの活動により、幾多の改革派信徒が改宗する。

こうした、内部の分裂と、宗教的情念の相対的低下という傷痕を負ったまま、軍事力を失った改革派は、以後王権の様々な抑圧施策を前に、苦しい後退戦を余儀なくされることになるのである。

宗教統一へ向けて

改革派が軍事力を失った今、直ちに廃止されても不思議ではないナント王令が、そのまま維持されたのは、フランス王権の対外戦略、特に対ハプスブルグ政策に依るところが大きい、と歴史家は言う。つまり、神聖ローマ皇帝であると同時にスペイン王でもあるハプスブルグ家に対抗するため、帝国内のプロテスタント諸侯、イギリス、グスタフ・アドルフらと同盟したフランス王権が、国内の改革派を弾圧するのは、甚だ具合が悪い、ということなのである。従って、もし、アレスの和議後、一六六〇年代に入るまで改革派信徒が一定の平穏を楽しむことができたのであれば、それは、ヨーロッパにおけるフランスの勢力の相対的位置が、国内の改革派の取扱いに留意せねばならぬ程、低かったことを意味する。実際、フランスが三十年戦争をヴェストファーレン条約（一六四八年）で終息させ、またスペインとの確執をピレネー条約（一六五九年）で收拾して、ヨーロッパにおけるみずからの優位が明らかに始めると、王権の国内の改革派への風向きも変わってくるようになる。

フランス王権がこの時期に取った、改革派抑圧策のうち、第一のものは、法令による締め付けである。ナント王令の「厳格なる適用」と呼ばれるこの施策は、王令の条文を可能な限り、改革派に不利に適用することであり、それは

例えば、公職の開放を明言した本文第二十七条を、「厳正に検証して見れば、王令の条文はただ自称改革派教徒どもには、公職に就く能力がある⁽¹⁷⁾、と言っているだけで、職に就く必然性があると言っているわけではない」と解釈するようなやり方で、王令自体を骨抜きにしようとするものであった。⁽¹⁸⁾ アーグ Haag⁽¹⁹⁾によれば、既に一六五六年には早くも開始されているこの抑圧的施策は、一六六一年のルイ十四世の親政開始以後、アーヘン条約（一六六八年）によってフランドル戦争を優勢に収拾したことでフランスの優位が一層明らかとなる七十年代、八十年代と、時間が進むにつれ、改革派信徒の全階層、信仰営為、経済活動を含む生活の全域に及ぶようになる。ナント王令を「厳格に適用すべく」、次々と法令が制定され、改革派信徒間に張りめぐらされて行くのである。⁽²⁰⁾ ルイ十四世の年金賜給作家マンブール Mainbourg は、その著『カルヴァン派史』⁽²¹⁾で、異端撲滅に効果の著しいこの施策を採ったルイ王を賞讃し、一六八二年における改革派の状態を、「徐々に衰え、かつて最も猛々しくその支配力を行使していた諸地方においてすら、目に見えて消滅しつつある⁽²²⁾」と書いている。勿論、誇張を含む表現であろうが、王令廃止を三年後に控えた改革派の、疲弊した様子がうかがえて余りあると言えよう。

調停者たち *les accommodateurs de religion*

ここ暫く前から、正しく推論し、真理に向って確実に歩みを進める方法というのが、哲学の領域では提案されている。この目的のためには、あらゆる予断と固定観念に絶対に執着してはならぬ、と言うのだ。最も単純な概念、および、理性を少しでも運用できる人なら異論をさしはさめぬ命題しか、最初は認めてはならぬ、と言うのだ。この方法を、宗教の領域で見倣うことができぬものか。かつてあれ程熱心に護ろうとした意見を全部、暫くのあ

いだ打ち遣って置き、然る後、執着を離れた何のこだわりもない心で、聖書という我々に共通の原理に常に依拠しながら、打ち遣って置いた意見を検証してみることは、できぬ相談だろうか。自分はキリスト教徒だと言う人なら誰もが全会一致で承認する、キリスト教の基礎、皆の同意に立つ基準を、何らとらわれることなく、考えて見ることができないだろうか。⁽²³⁾

デカルトが『方法叙説』で言明した方法を宗教にも適用せよと説くこの一節は、本章の初めに挙げた四つの寛容論書のうちの最初、改革派の牧師デュイソの筆になる『キリスト教の再統一』からの引用である。この著でデュイソが主張するところを、次に要約して示す。

イエスが人間に与え、使徒がひろめた信仰は単純素朴なものであったが、現在のそれは複雑怪奇な様相を呈している。これは、聖書によって規定された基本的な信仰箇条に、人間が抽象的思弁を付着させたからに他ならない。更に悪いことには、人々が自派の教理に固執するのはそれに対する確信によるのではなく、他人に論破され、自己の誤りが明らかとなることを嫌うからに過ぎぬ。ここに現下の宗派抗争の真因がある。また抽象的・思弁的な教理（論争）を理解できぬ無知な民衆は、信仰の外的形式をなぞるだけに陥り、真の敬神からは遠い。ではこうした状態を打破り、原初の無垢な信仰へ立ち戻るためには、どうすればよいか。そのためには、教会運営や儀礼等、非本質的な教理を削取って、救霊に必要な不可欠な基本的教理を残し、以てキリスト教の基礎とせねばならぬ。ところで、この基本的教理とは、キリスト教徒なら誰もが承認する筈の、幾つかの単純な箇条から成る使徒信経⁽²⁴⁾に他ならない。これこそ、信じていれば救霊に与ることのできる必要にして十分な信仰箇条であり、まさにキリスト教の本質と呼ぶべきものである。礼拝の形式や教会運営が異つていようと、この使徒信経さえ信仰箇条として掲げていけば、如何なる宗派といえども

キリスト教会の名に価する。従って、このような宗派はお互いに寛容すべきであるのみならず、合同すべきである。また、如何に無知な民衆にとっても、本質的教理たる使徒信経は十分理解可能なものであるから、彼らもまた真の信仰に与ることができるのである（要約了）。

先の引用は、宗教的領域の第一原理たる基本的信仰箇条に行き当たるためには、非本質的教理への執着によって曇った心に、冷静な理性を取り戻さねばならぬ、という論旨の運びで、あらわれる一節なのであった。

さて、このようにして主張される、諸宗派の再統一とは、われわれが辿っている十七世紀改革派史のなかで一体奈辺に位置付くのであろうか。

ナント王令の立法者のアンリ四世が、新旧両派の統一が成るならば腕の一本位失っても良い、と発言したのは良く知られているが、絶対主義の完成への途上にあるフランス王権が、原理的に、信仰の統一を希求していることは、既に述べた通りである。前節で紹介した、改革派に対する法的規制が、その統一策の強硬な一面であるとすれば、「改宗金庫」*caisse de conversion* と呼ばれる改宗報賞金制度は懐柔的な一面ということができよう。そして、この問題を一挙に解決しようとした第三の施策こそ、英国国教会の例に倣い、ローマから多かれ少なかれ独立したフランス国教会を創設して、そこへ新旧両教会を統合してしまおうとするものであった。

この施策の創案者は、リシュリュである。彼はユグノー十字軍によって、改革派から軍事力を奪い去ることに成功するや、早くも策動を始める。まず、改革派牧師に働きかけ、この施策への賛同を得、そして、密にカトリックへ改宗させた牧師をそのまま改革派に留め置いて、施策に賛同する牧師と協働させ、最終的には、予め筋書の決った改革派全国教会会議 *synode national* を召集して、一気呵成に統合を決議させることを狙ったのである。この施策に対する、

改革派側の協力者には、南仏の拠点都市ニームの牧師ブティ Petit、カトリックに転向した後も内通者として活動をした者には、ラミルティエール La Milletière 等がいた。彼らは、改革派内の見解の趨勢を何とかリシュリュの施策の方へ向かわせるべくプロバガンダを行ったが、ド・ソメーズ de Saumaise ら正統派の強硬で優勢な反対意見を突崩すことが出来ず、結局、このリシュリュの施策は失敗に終わったのであった。ちなみに、「宗教の調停者」*accommodateurs de religion* とは、こうした統一論者に対する揶揄的呼称である。

次代の為政者マザランは、リシュリュとは異なり、宗教問題については無頓着であったから、その生前にはこの施策が取り上げられることはなかった。前節では、改革派に対する、ナント王令の「厳格なる適用」が、ルイ十四世の親政開始以後、急激に増加することを述べたが、教会合同策が再び試みられたのもやはり、マザラン亡き後のことである。ルイ王は、オランダ統領のオラニエ・ナッサウ家の血を引く高名な將軍で改革派信徒であるテュレヌ Turenne を中心に、大法官ルテリエ Le Tellier、国王付聴罪司祭でイエズス会士のアナ・アナット Annat、それにボシエ Bossuet らをメンバーとする非公式の顧問会議を設置し、この問題に当たらせていたのである。国王を始めとする人々の度重なる懇請を機に、カトリックへ改宗した（一六六八年）テュレヌは、かつての同宗信徒を統一の道へ導くべく真摯な努力を傾けて行く。そのため、彼が採った方法は、リシュリュのそれと同じく、改革派のなかにできるだけ多くの同調者を作り、彼らの力によって全国教会会議で合同を決議し、ナント王令の廃止を断行するというものであった。⁽²⁶⁾

こうしたテュレヌの活動が一段と活発になるのは、フランドル戦争をアーヘン条約で終結させ、軍人の彼自身が軍務から解放される一六六九年以降のことなのだが、これと時期を同じくして、統一を訴える書物が相繼いで発刊されて行く。例えば、先述のニームの牧師ブティの筆になる『キリスト教徒の再統合を論ず』⁽²⁷⁾は一六七〇年に、ボシエの『カトリック教会教理提要』⁽²⁸⁾は一六七一年に、そしてスタンの牧師ルブラン Le Blanc の『神学論集』⁽²⁹⁾は一六七

五年に刊行されているのである。本節で問題にするデュイソーの『キリスト教の再統一』が世に出た一六七〇年は、まさしく、この時期に重なっている。

デュイソーが、諸宗派の統合を言う時、それは表面上は、一般的な主張として展開され、個別宗派の名が出ることはない。しかし彼の立論が、カトリックと改革派の統一をまず第一に狙ったものであることは、次の点から明らかとなる。基本的教理を相互に承認して合同した各宗派間において、二次的教理——教会運営や儀礼に関するもの——は各宗派の裁量に任すべきである、とデュイソーは言うが、その際ことさらに引かれる「二次的教理」は、新旧両派間の従来からの係争点、牧職の職階制の可否、教会装飾の可否など、⁽³⁰⁾だからである。

このように、彼の書が、新旧両教派の統一を説くものとして、テュレヌらの企てと連動して登場したのはほぼ間違いないところと考えられる。であるとすれば、改革派の牧師たる著者の次の主張は、特に改革派への呼びかけと考えるべきであろう。

これらのもの〔教会運営、儀礼などに関する二次的教理〕の実践については、常に大きな多様性があつたのではなかったか。そして、現在は、我々は分裂し、教会は分割されてしまっているが、別にそこまでせずとも、この種の多様性は充分我慢できるものではないのか。⁽³¹⁾

すなわち、改革派の嫌惡的になっている、カトリックの諸教義を二次的なものとして看過、妥協し、カトリックと連合的に統一教団を作れ、と改革派に訴えかけているのである。

こうしたデュイソーの一連の主張は、世紀中葉に英国の宗教思想界で活躍したウィチコート Whichcot(e) やモア More ら、所謂ケンブリッジ・プラトン学派のラティテュディナリスム le latitudinarisme——聖書に明示された教義・儀礼のみを共通の規範とする国教会に、国内のすべてのキリスト教徒を纏めよ、との提言を含む——に深い関わりを持つと推測されるのであるが、それはともかく、彼がこの書を発表した動機は、ただ単に、テュレヌの企てに利己的に迎合するためのものではあるまい。先にも記した通り、六十年代に入ってルイ王の親政開始とともに、改革派に対する、法的規制を中心とした抑圧策が急激に展開されてきており、改革派の将来に一段と暗い影を投ずる一方、神学者たちが実りの無い論争に明け暮れていた時期にあって、ある程度の妥協によって、カトリックと合同することが、改革派信徒のためには最良の策である、という状況認識があったに違いない（七五年発刊のルブラン著『神学論集』——本稿一八一頁参照——もデュイソーと同様、改革派とカトリックとの差を最小にすることを主張しているという⁽³³⁾）。

ただ問題は、デュイソーの要求した妥協、すなわち、伝統的教理や教会論の徹底した軽視が、フランスの正統的改革派信仰にとっては、許し難い逸脱と見えたことである。彼の著は、出版されるや直ちに、改革派正系からの反駁⁽³⁴⁾を呼び、アンジュー Anjou 州教会会議（一六七〇年）によって断罪され、デュイソーは牧師を解任されるに至る。

デュイソーやルブランが改革派側の「調停者」であったとすれば、この時期、カトリックの「調停者」として重要な役割を果たしたのは、テュレヌ・グループ内の論客、ボッシュエである。元来、テュレヌのカトリック改宗を説得するために六十年代後半に書かれ、一六七一年上梓された著作、『カトリック教会教理提要』によってボッシュエが投じた一石は、大きな波紋を及ぼした。というのは、この書が、改革派の嫌悪、非難の的になっていくカトリックの諸教理を

トレント公会議の定義通りに説明して、それらがキリスト教信仰の基本から外れていないことを証明し、従って、改革派のカトリック教会からの離脱を根拠の無いもの、と主張したからであり、また、それにより成功したからである。ボッシュエの方法は、まず「改革派信徒も、カトリック教会がキリスト教の基本的教理の全てを採用していることを認める⁽³⁵⁾」として、カトリックと改革派が同じ基本的教理を共有していることを言い、次いで「〔カトリックの教理は〕基礎信仰箇条を覆すどころか、逆に、確実にはっきりと打ち立てるものであることを、自称改革派の人々に示す⁽³⁶⁾」というものであった。そしてこの方法に則って、カトリックの諸教理で改革派の忌避の対象であるもの——聖人祈願、聖像や聖遺物、義認、善行、聖体の秘蹟、教会の権威、法皇の権威等——が、全て基本的教理から演繹されるものであることを、示してみせるのである。このように、いかに二次的教理の様相が、改革派とカトリック間で異つていようと、それらは同一の根幹から生ずるものであることを言うボッシュエの目的は、普遍教会から離脱した改革派から、離脱の根拠を奪うこと、従って、現に離教している改革派が、母なるカトリック教会へ帰順すべきことの主張にあったのである。

先に述べたデュイソーは、勿論、ボッシュエのように、改革派をカトリック教会へ吸収するかたちでの統一ではなく、新旧両派の連合を前提とした統一を志向していたのであるが、基本的教理における一致を軸とし、二次的教理のレヴェルでの差違は、教会分裂の契機となるべきではないとする点において、図らずもボッシュエの論理と重なるのである。例えば、デュイソーは、新旧両派の最大の争点のひとつ、聖体の秘蹟に関して述べていると思われる箇所で、

確かに、何らかの儀礼においては、宗教の基本的教理に直接逆らうとも思われる事（カトリックの聖体の秘蹟の偶像崇拜性を言う）が行われることになるかも知れぬ。が、私が提案する方法に従うなら、この弊害を除去する

ことはたやすいだろう。こうした場合には、教理そのものに遡るにしくはなしなのであって、その教理について全体的な一致を得れば良いのだ。というのも、教理に関して一致すれば、儀式の作法についても同意すること、少なくともお互いに慈愛の心で相手を認めることに、もはや何の困難も無くなるだろう。⁽³⁷⁾

と述べているが、これなどボシユエの論理と殆んど重なる。デュイソーが、王権の企てた調停工作の同調者であったことの、証左であると言うべきか。

ボシユエの書『カトリック教会教理提要』は、一六七一年に初版上梓の後、ナント王令廃止まで余すところ僅かとなった七九年に第二版、八六年には、なんと十二版を出すに至った。これを見ても、書の成功と影響力の大きさが知れよう。改革派論陣も勿論、この書に反駁を加えたが、そのなかに改革派正系の中心的人物ピエール・ジュリュエ⁽³⁸⁾の『改宗予防』⁽³⁹⁾がある。また、ベールの出世作『彗星論雑考』⁽⁴⁰⁾の後半部で、ボシユエの書が揶揄されているのも興味深い。

ナント王令の廃止を目近に控えた一六八四年、ボシユエの論点を補強し、以って改革派のフランス国教会への合流を説く書が、改革派のなかからあらわれた。本章冒頭で挙げた寛容論のうち二つ目のもの、オーベール・ド・ヴェルセの『平和的新教徒、教会の平和を論ず』である。本書の論述の大枠は、諸宗派を隔てる教理の壁を出来る限り低くするためにまず基礎信仰箇条を立て、それを奉ずる教派間相互の寛容を説く、所謂教会内寛容の主張である。その点ではデュイソーと変わるところは無い。が、実際の内容を比較してみると、デュイソーが、基本的教理こそが各宗派

の共通の絆たるべきこと、既成の信仰を基本的教理へ純化させること、に論述の中心を置いたのに較べ、オーベールの場合には、新旧両派間で齟齬のある諸教理を個別に取り上げ、カトリックの教理が改革派のそれと根幹においては一致していること、従って、改革派がカトリック教会に合流しても何の不都合も生じないこと、を主張するのである。オーベールの論の展開は、まず「カトリック教会と改革派はともに基本的信仰箇条については同意しているのは確かなことである」⁽⁴²⁾と共通の絆を確認した後、「ジュリユ氏が、この真理〔右引用〕に異議を唱えようと、全世界にこれを納得させることはしかしながら困難ではない」⁽⁴³⁾と述べ、次いで、個々のカトリック教理が基本的教理から外れてはいないことを具体的に論証して行く。この形式だけでも既に、ボシユエの『カトリック教会教理提要』と非常に似ているのは明らかであるが、驚くべきは、ボシユエの書にジュリユが『改宗予防』で加えた反論に、ボシユエの立場に立って反駁しながら、論証が進むことであって、つまり、結果的には『改宗予防』を踏み台にして、ボシユエの論理を、更に補強していることになる。

デュイソーの場合は、宗教統一は少なくとも原理的には、新旧両派の連合として捉えられていたのであったが、オーベールの場合は、相互的寛容による合同というよりはむしろ改革派のカトリックへの改宗という形が想定されているのだ。それは、補論の部分で、カトリック教会の一部に、聖人祈願や聖像に関する迷信の存在を認め、改革派が望むならこれらの教義が廃絶される可能性があることを示して彼らの改宗を勧誘しているのを見ると、明らかなものとなる。最近、筆者は、オーベールはカトリック側への内通者であった、との調査報告を目にする機会があったが、⁽⁴⁴⁾⁽⁴⁵⁾事の真偽はともかくとして、次のようなオーベールの文章に、ある種のいかがわしさが感ぜられるのは確かである。

従って、もし我々改革派が、これ〔正当化された聖人祈願の教義〕を、どうしても我慢できぬ、ということにな

れば、彼ら〔カトリック〕は、この教義を廃絶し、教会の平和のために、これを犠牲にすることすら、あり得るのだ。ちなみに今、話題にしているのは、公けの礼拝についてである。つまり、「改宗はしても」忠実な改革派信徒なら、なお私的に、自分の好きなように〔礼拝を〕行うことも出来るのである。⁽⁴⁶⁾

もし、この言葉が甘い異ではなく、改革派論客が発した真摯な提言であるとするならば、ナント王令廃止を翌年に控えた一六八四年におけるオーベールの状況認識は、もはや改革派が生き残る道は、カトリックに合流し、そこで内的良心の火を守っていくしか無い、という絶望的なものであり、『平和的新教徒』の書が提示する「寛容論」は、こうした認識に規定された戦術的メッセージということになるか。少なくとも、こうしたメッセージに対応する、広汎な改革派信徒の危機意識が存在したことは確かだ、と言えよう。

オーベールの書とは別に、翌八五年にも、新旧教会合同論を内容とする、デュ・ブルディユ Du Bourdieu なる牧師の著作が上梓されている。⁽⁴⁷⁾ 八五年と言えば、法的規制に加えて、第二次ドラゴナードの大弾圧から、遂にナント王令廃止へ至る年なのだが、そのような時期に、新旧教会合同論を提示することに、どのような意味があったのだろうか。勿論、今も述べたように、それは、改革派の最終的潰滅を回避する絶望的な企てとして主張されていたのだろうが、だとすれば、改革派信徒に合同の可能性を僅かでも垣間見させたものは何であったか。

一六二〇年代のユグノー十字軍の後、軍事力をねこそぎ奪われた改革派信徒達が、国王に対して絶対的忠誠を表明したことは、ひとしく研究者の指摘するところである。⁽⁴⁸⁾ 甚しきは、ルイ十四世を神の子として偶像視する牧師まであらわれた程であった。⁽⁴⁹⁾ これは、国王への無条件服従の心性が改革派にも浸透していたことを示す証左であると同時に、

絶対専制君主の前に丸腰で立たざるを得なくなった彼らの、自己防衛の態度と解せよう。

一方、宗教改革以来、ローマ法皇は、黙示録の「反キリスト」として改革派の憎悪の対象であったから、王権内の法皇権至上論者も、国益に逆らい法皇庁の利益に奉仕する者として同じく猜疑と怨嗟の的になった。こうして、潔白なる王と奸悪なる側近という、フランス王権の構図が、改革派信徒の心中に描かれたのである。事実、彼らは、ナン・ト王令の廃止をすら、僧族のみの責に帰し、国王ルイ十四世を免罪した程であった。⁽⁵⁰⁾

こうしたなかで、ルイ十四世の親政開始以降、特に七十年代に起るレガル・レジメ問題⁽⁵¹⁾を頂点として、王権とローマの関係が悪化し、ガリカニスムが鼓吹されてゆくのであるが、これを見て、改革派の一部は、国王のイニシアティブのもと、ローマとの悪しき紐帯を断ち切ったフランス・カトリックの最良の部分と合同し、フランス国教会を創設することに、ある程度の現実性を読み取ったのであった。またあたかもこの現実性を保証するかの如く、——例えば、一六八二年の僧族会議が発した「牧会教書」*avertissement pastoral*に見られる通り——法皇ではなく、国王の教会へ合流するよう、カトリック側も公然と呼びかけていたのである。こうした状況こそ、改革派の「調停者」に、寛容そして統一を説かした動因であろう。宗教統一への途上において、国王が果すべき指導的役割は、以下の様に想定されている。

まず、デュイソーは、寛容と統一に反対するものたち——具体的には、カトリックの強硬派、そして改革派の保守的正系派が、対応するだろう——に対する君主の強権発動について、次の様に言う。

しかし、やはり、非常に頑固な人々もいるもので、そうした人々は、折角人が〔寛容と統一によって〕彼らに得させようと思っている幸福を、たかだか世俗の利益のために、打ち捨ててしまうのだ。そんな時には、これ程有

益な計画〔寛容と統一〕を彼らが邪魔せぬよう、より審級の高い権力が手立てを講ずるのが適當であろう。例えばもし、どこかの宗派の幾人かの聖職者が、幾つかの世俗の特権に固執し、どうしても公益〔寛容と統一〕に心を動かされぬ場合、君主や司法官の権力は、彼らを、理性や正義に適った事に引き戻すのに大いに役立つだろう。⁽⁵³⁾

また、オーベールはオーベールで、カトリックの迷信的諸教義を廃絶する権利を、国王が持つことについて、次の様に言う。

フランス国教会及びその首長であるルイ大王は、こうした規則〔迷信的諸教義の廃絶を内容とする〕を作る権利があるのだ。もし、それが作られれば、我らがみじめな宗教改革よ、さらば、ということになろう。⁽⁵⁴⁾

絶対王制絶頂期にあるフランス王の、強大な影が、こうした所にも落ちていると言えるだろうか。

王令廃止

しかし、こうした「調停者」達の提案も、改革派内の多数意見となるには至らなかった。例えば、デュイソーが、彼が言うところの「基本的教理」から、キリスト教の伝統的教理である、三位一体や受肉の教理を外していたことに⁽⁵⁵⁾見られる通り、「調停者」の提案は、教理問題に関する多大な放任主義^{ラグンヌム}を前提とするものであったが故に、改革派正系の受け入れるところとはならなかったし、また、そのような前提に立って、優勢なカトリックと連合すること自体に、自派の済し崩し的な消滅の危険を見て取ったからであった。⁽⁵⁶⁾

宗教統一のための「調停者」工作が、かくして暗礁に乗り上げたのを見るや、王権は、いよいよ最後の手段として強制的改宗を実施することになる。

オランダ戦争（一六七二―七八）をネイメゲン条約によって終結させ、フランシュ・コンテ地方、カンブレシ地方、その他、北辺の諸都市を手に入れたフランスは、ヨーロッパにおける優位を決定的なものとし、ルイ十四世に、「ヨーロッパの専制主^{アビドトル}」の名を許したのであったが、こうした状況は、国内の改革派に対する施策に影響を及ぼさずにはおかない。以後、王権は近隣の新教諸国の意向に顧慮を払うことなく、強硬な対改革派抑圧策を取ることが可能になったのである。一六七九年以降、改革派に対する法的規制——ナント王令の「厳格なる適用」——が、年を追う毎に増加の一途を辿っていること⁽⁵⁷⁾、ボシュエの『カトリック教会教理提要』の第二版が七九年に刊行され、以後、八六年までに十一回、版を重ねて、改宗のプロバガンダの中心となっており、などが、こうした新しい動きに対応するものと思われる。七十年代末から八十年代初めにかけての法的措置によって、八五年の王令廃止を待つまでもなく改革派信徒は、まさに氣息奄奄の状態にあった。改革派教会堂の取壊し、礼拝会所の極端な限定、種々の職業従事の禁止、教育機関の廃止等、改革派の生活は細部に至るまで、法の規制下に置かれたからである⁽⁵⁸⁾。

一六八三年五月、南仏の牧師有志は、危険を冒して、有力なカトリック都市トゥールーズに集り、危機に瀕した自派信徒に行動の指針を与えるべく、十八条から成る「計画書」を起草したが、その第四条「広場や街路、さらに教会堂の廢墟で、ことさらに礼拝の集会をひらいてはならぬ。もし教会堂が取り壊されているなら、数軒の家の中、もしくは庭や森や野に、慎ましく集まり、礼拝すべし⁽⁵⁹⁾」や、第六条「〔前略〕そしてまた幾つかの祈りを捧げよう。〔中略〕第三の祈りは、この悲しむべき状態に追い込まれた我らや我らが兄弟に、天の御加護のあれかし、と祈ることであ

る」⁽⁶⁰⁾などから、当時の改革派の苦境がうかがえよう。

だが、一六七九年以後の王権は、従来の弾圧施策を、ただそのまま大規模に実施するに留まっていなかった。加えて史上名高い竜騎兵宿営^{ドラゴナード}を、最終的解決法として採用したのである。ドラゴナードとは、軍隊を改革派の家庭に宿営させ、改宗するまで、あらゆる暴虐を行わせるといふ、直接的暴力的弾圧であって、ルーヴォワ Louvois の命により、ポワトゥ州の地方総監、マリヤック Narillac 某が、一六八一年春、移動中の軍隊を同地の富裕な改革派家庭に宿営せしめたのが最初である。このポワトゥのドラゴナードは、同年十一月まで続き、三万人以上の改宗者を獲得したと言われる⁽⁶¹⁾。カトリックの論争家マンブールは、この第一次ドラゴナード直後の改革派の状態を見て、「フランスにおいて、かくも猛威をふるったカルヴィニズムの不吉な業火も、今や残るところ煙だけであり、遠からず、完全に消え去るであろう」と予言しているが、まさしくその予言通り、一六八五年春以降、南仏一帯に実施された大規模なドラゴナードによって、南仏改革派はほぼ潰滅し（改宗者三十万から四十万人⁽⁶²⁾）、そして同年十月、遂にナント王令は、フォルテヌプロ王令によって廃止されるに至るのである⁽⁶⁴⁾。十月十五日、フォルテヌプロにて宣布された故にそう呼ばれるこの「ナント王令廃止の王令」は、「自称改革派の臣民たちの最良にして最大の部分がカトリックを奉ずるに到り」、従って「ナント王令とそれに続く付帯条項、ならびに、自称改革派教徒の利益のために下された全ての法令の施行は不要になっている」ことをうたう前文に続いて、以下十二の条項を規定している。①全教会堂の破壊②私有地・私有建造物内における集会・礼拝の禁止③貴族の館・所有地内の集会・礼拝の禁止④非改宗牧師の二週間を猶予とした国外追放及びその期間内の説教禁止⑤改宗牧師に対する財政的報酬の授与⑥改宗牧師の弁護士就職・法学博士号取得に関する便宜供与⑦改宗派諸教育機関の廃止⑧新生児のカトリック司祭の手による洗礼⑨王令発布以前に亡命した改革派教徒の四ヶ月の期限内での帰国承認・地位保全⑩改革派教徒の出国禁止⑪再改宗者^{ル・コンヴェルツ}の処罰、ただし集

会や礼拝を行わぬ限りにおいて、改革派信徒の地位は保全される。⁽⁶⁵⁾

最後の補足条項で、一見、改革派に対して、最低の「信教の自由」が保証されているように思えるものの、⁽⁶⁶⁾これが空文と化したのはドラゴナードが示すとおり疑いのような事実であり、六十年代より始った法的規制の集約的表現とも言うべき、このフォンテヌブロ王令によって、フランス改革派は制度的に消滅したのである。

第一次ドラゴナード（一六八一年）から大ドラゴナード（一六八五）を経て、ナント王令廃止へと続く、改革派にとって未曾有の危機の時代にあつて、われわれは、例えば、オーベール等が、改革派の教理に多少の妥協的修正を施しても、カトリックと合同すべし、と説いているのを見たが、改革派内で寛容を唱える者の全てが、こうした、教会内寛容からカトリックとの合流への道筋を想定していたわけではない。オーベールやデュイソーの論と好対照を成すのが、本章初めに示した書物の第三のもの、アンリ バナージュ・ド・ボーヴァルの『諸宗派の寛容』（一六八四）で展開される、政治的寛容論である。改革派は、改革派として存在し続ける権利と正当性を有することの証明を目的とするバナージュの立論は、まず、現在の激しい弾圧の分析から始まる。

先に、当時の改革派の目に映った宮廷とは、潔白な国王と、側近の奸悪な聖職者との、二項から成ることを述べたが、やはり、バナージュも、この構図に則つて、ルイ十四世の「宗教問題に関する情熱と榮譽心」⁽⁶⁷⁾に付け込んで、「騒乱好きで、自己の利益のために狂奔する」⁽⁶⁸⁾とりまきの聖職者が、王に弾圧策を取るよう仕向けた、と分析している。そして、「その罪と言つても、ただ神のみがその支配権を持つておられる良心の動きに従つただけに過ぎぬ臣下たちを、押しつぶすために、毎日のように国王陛下の御手から、法令がだまし取られているのだが、こうした国王陛下

下を弁護するために、先の世の人々は一体何を言えるだろうか⁽⁶⁹⁾と述べて、世俗権力が宗教問題に介入することの非を強調するのである。この「良心の自由」の問題は、また次のようなかたちで、より直截に表現されている。

しかし、彼〔国王〕の権力と言えども、宗教の領域にまで及ぶことはない。というのも、人はこの問題については、神にのみ報告義務を負うからであり、人の心に触れるのは、ひとり神のみの権限だからである⁽⁷⁰⁾。

「良心」を巡るこうした論理は、言うまでもなく、古来より、所謂「寛容派」に固有のものであり、目新しさはない。バナージュに独自のものとあるとすれば、それは次に示すように「異端の存在が正統教会の切磋琢磨の動機となる」という論理から出発して、宗教改革ならびに、フランスにおける改革派の存在を消極的なかたちであるにせよ何とか承認させようと努力することに他ならない。デュイソーやオーベールと異なり、バナージュが、改革派の教理体系・信仰観を無疵のまま保持して、自派の存続を企てた、そのあらわれと言えよう。まず、異端の効用が次のように説かれる。

こうした〔道徳的腐敗や無知や迷信などの〕罪は、平穏や安逸の当然の結果であることは否定できないだろう。小人閑居の譬えがあるが、分派の形成や異端の存在が、丁度閑居の場のような、安逸にひたる教会を混乱させ、そのままであれば見られたであろう不吉な成り行きを未然に防いだと言えよう⁽⁷¹⁾。

そして、「異端は、有益なる敵であり、神が教会に良かれと、みずから創造したもうた秩序のなかに置かれたので

ある」⁽⁷²⁾と述べることにより、異端の存在もまた正統教会の補完物として、神の心に適うものとされ、正当化されるのである。ここでバナージュの言う異端と正統教会が、改革派とカトリックの關係にバラレルであることは言うまでも無い。事実、宗教改革（異端）の功績は、平穩と安逸のなかで墮落したローマ教会（正統）を糺したことに特に求められている。

たとえば、深い闇に覆い隠されていた真理を、そこから引き上げた栄誉を、宗教改革に認めないにせよ、教会にとって致命的であるかも知れなかった深いまどろみから教会を覚醒させ、かくも長きに渡って落ち込んでいた自分の嘆かわしい状態について、目を開かせた栄誉を、宗教改革に拒否することは、少なくとも不可能であろう⁽⁷³⁾。

ここで、バナージュは、カトリシズムが、宗教改革による打撃から反宗教改革によって態勢を立てなおした経過を想定しているのであるが、それはともかく、従来の改革派の論戦からするに、何と弱腰であることか。宗教改革者の側に神の真理が無かったなどと、仮に一時的な譲歩であるにせよ、認めることは、改革派が一定の力を持っていた時期、少なくとも世紀前半には考えも出来なかったのである。さらに注目すべきは、現在の改革派の「効用」について語られる、次の一節であろう。

実際、もし、僧族どもがかくも熱心に望んでいるように、フランス王国から改革派を追放してしまったら、たちどころにヒドラがその首を全てもたげ、今語ったばかりの時代と全く同じひどさで誤謬が席捲するのが、見られることになろう⁽⁷⁴⁾。

かつての、改革派こそが正統信仰の護持者なり式の主張は全く影をひそめ、自らを異端に擬してまで、自らの存在理由を訴えねばならなかった改革派の苦渋が、ここにうかがえる。つまり、著者バナーージュには、異端の位置に「身を墮とし」、正統であるカトリックの補完的競合者に成り下がるしか、改革派の信仰を防衛する手立ては無い、との厳しい状況認識があったのだ。一六八四年の改革派は、そこまで追い詰められていたと言えようか。

勿論、前述のデュイソーやオーベールとは異なり、バナーージュが、カトリックとの教理的妥協を言うことは決してない。逆に、改革派が、その信仰の基本的態度である「検証の道」*voie de l'examen*⁽⁷⁶⁾を守る限りは、「權威の道」*voie de l'autorité*⁽⁷⁵⁾を取るカトリシズムに改宗不能であることを、幾度も強調して、自派の信仰の保全を訴えているのである。「神は、異端を対置することで御自分の教会を鍛え、教会が真理を守るべく行う努力によってその真理の光輝をさらに高める」⁽⁷⁷⁾とも表現される異端効用論は、改革派の伝統的信仰をそのまま存続させることを目的とした、ぎりぎりの論法なのである。

以上見てきたことにより、改革派内の、二つの路線が明らかになったと思う。いずれも、十七世紀後半、自派に振りかかった危機を回避すべく、組み上げられる論理であるが、その内容は、大きく異なっている。

さて、ではベールは自己の寛容論を構築するに当って、どちらの態度を取るのだろうか。この問題は、追って詳述することになるが、例えば、オーベールの書を評して「この派、〔教会合同論者〕のすべての信奉者は、この書を大いに奉っています。確かに幾多の箇所に才知が伺えることは認めねばなりません」⁽⁷⁸⁾と書簡で言う、ベールの冷やかな評価、また逆に、バナーージュの書については、自分が発行する書評誌『文芸共和国便り』で好意的に取り上げたベ

ルの態度などによって、予め見当を付けることが出来よう。

- (1) Frank Piaux, *Les précurseurs français de la tolérance au XVII^e siècle*, Fischbacher, 1881
- (2) Isaac D'huissseau, *La réunion du Christianisme, ou la manière de rejoindre tous les chrétiens sous une seule confession de foi*.
- (3) Noël Albert de Versé, *Le protestant pacifique ou traité de la paix de l'église*.
- (4) Henri Basnage de Beauval, *Tolérance des religions*.
- (5) Isaac Papin, *La foi réduite à ses véritables principes et renfermée dans ses justes bornes*.
- (6) Eug. et Em. Haag, *La France protestante, etc*, Slatkine Reprints, 1966, t. 10 《Pièces justificatives》p. 226-257. 中央版社刊『ヨーロッパ・キリスト教史4』所収の「礫見展典「ナント王令と宗教的寛容」(同書三四三—三四五頁)でも概容を知ることが出来る。

- (7) Daniel Ligon, *Le protestantisme en France de 1598 à 1715*, S. E. D. E. S., 1968, p. 40-41
- (8) Emile G. Léonard, 《Le protestantisme français au XVII^e siècle》, in *Revue historique*, tome 200, 1948, p. 155
- (9) Ibid.: ID, *Histoire générale du Protestantisme*, P. U. F., 1961, t. 2, p. 312-313
- (10) 本稿一七二頁参照
- (11) 一五九九年、一六〇一年、同五年、同八年の四回。Voir, Ligon, *op. cit.* p. 52
- (12) Ligon, *op. cit.* p. 68-72; Léonard, *Histoire Générale*, t. 2, p. 328-329 ナント四世の故地でもあるこの地方は、その母親ジャンヌ・ダルブレ Jeanne d'Albret が一五九九年にカトリシズムを禁止して以来、改革派の根拠地であり、フランス王権に属すとは言え、王国とは一線を画した、いわば自治領であった。ところが、一六一六年、当地の改革派教会がフランス改革派教会に参入したことを理由に、王権は強引にもベアルヌのフランス領併合を宣し、ナント王令の適用を、従ってカトリシズムの再建を認可した。さらに一六一七年、僧族会議 l'assemblée du Clergé はベアルヌでのカトリック財産の返却を要求し、王権によってこれが認められたのである。こうした王権の態度に対する改革派側の反発・動揺は大きく、一六一八年から一六

二〇年にかけて、幾度となく全国政治集會が召集され、遂に改革派の領袖ロマン公 *duc de Rohan*、スビーズ公 *Soubise* の小規模な反乱に至る。これは、王權との間に和議が成立し、直ちに收拾されたが、国王ルイ十三世はこれを機に、軍勢を率いて南下、ペアルヌに入り、カトリシズムを王自ら復活させた。

(13) モンブリエの和議によって、政治集會は禁止され、占領された改革派諸都市は以後武装を認められず、占領を免れたラロシュ、モントバン、モンブリエの三都市のみが従来の權利を保持し得た。

(14) ラロシュル付近に駐留していたギーズ公 *duc de Guise* 指揮下の国王派遣軍と、スビーズ公の軍隊との間に戦端が開き、これに連動して、南仏でロアン公が挙兵。

(15) 一六二七年、イギリスのバッキンガム公が改革派擁護のためラロシュル沖合のレ島 *île de Re* に上陸したことにより、ラロシュル攻囲戦が開始される。一年の長きに渡る包囲の末、この改革派の牙城を遂に陥落させたのち、ルイ十三世は、ロアン公主導下の南仏改革派に矛先を向け、プリバ *Privas*、モントバン、カストル *Castres*、ミル *Millau*、ニームの諸都市を麾下の軍隊に蹂躪させた。

(16) Léonard, 《Le protestantisme français》, p. 157-164; ID., *Histoire générale*, t. 2, p. 313-326

(17) Bernard, *Explication de l'Edit de Nantes, etc.* 1666, passage cité dans Léonard, 《Le protestantisme français》, p. 168

(18) リグーによれば、この施策は、あの「聖体秘蹟協會」La Compagnie du Saint-Sacrement により、既に四十年代より、理論的次元で準備されていた、といわれる。Voir, Ligou, *op. cit.*, p. 106-111

(19) Haag, *op. cit.*, p. 368

(20) *Ibid.*, p. 372-377

(21) Louis Mainbourg, *Histoire du calvinisme*, 2 vol., 1682

(22) *Ibid.*, t. 2, p. 370

(23) Dhuisseau, *op. cit.*, p. 117-118

(24) 内容については教文館刊『キリスト教大事典』の該当項目参照

- (25) Léonard, *Histoire générale*, t. 2, p. 325
- (26) Ligon, *op. cit.*, p. 181
- (27) Samuel Petit, *Traité touchant la réunion des chrétiens*.
- (28) Bossuet, *Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique, etc.*
- (29) Louis Le Blanc, *Theses theologicae, etc.*
- (30) D'huissseau, *op. cit.* p. 74, p. 136
- (31) *Ibid.* p. 137
- (32) 17° 30' 45" N 10° 15' 45" E 「トリス・デ・ノール」 latitudinaire 17° 30' 45" N 10° 15' 45" E Voir, Haag, *op. cit.* t. 6, p. 10
- (33) Léonard, *Histoire générale*, t. 2, p. 353
- (34) Pierre Jurieu, *Examen du livre de la Réunion du christianisme*, 1671
- (35) 筆者が使用した版は『Oeuvres complètes de Bossuet, Paris, Vivès, 1856, t. 12』に所収の版。 *Ibid.*, p. 36
- (36) *Ibid.*, p. 38
- (37) D'huissseau, *op. cit.*, p. 138
- (38) Pierre Jurieu, *Préservatif contre le changement de religion*, 1680
- (39) *Pensées diverses sur la comète*, 1ère éd., 1682, 2e éd., 1683
- (40) 拙稿「ビュール・ベールの『彗星論雑考』(一六八二)について」(『フランス語フランス文学研究』第三十五号所収) 参照
- (41) Aubert, *op. cit.*, p. 21
- (42) *Ibid.*, p. 39
- (43) *Ibid.*
- (44) *Ibid.*, p. 183-185

- (45) E. R. Briggs, «A Wandering Huguenot Scholar: Noël Aubert de Versé», in *Huguenot Society Proceedings*.
- (46) Aubert, *op. cit.*, p. 184
- (47) Jean Du Bourdieu, *Lettres de quelques protestants pacifiques*, 1685
- (48) Léonard, «Le protestantisme français», p. 171-173; ID., *Histoire générale*, t. 2, p. 362-364; Ligou, *op. cit.*, p. 170-177; 野沢協「ナント勅令の廃止とカルヴィニスト」都立大学『人文学報』第三四号、一九六三年、一六七—二四三頁
- (49) カンCaenの牧師デ・ボスコ Du Bosc
- (50) Jean Claude, *Les plaintes des protestants cruellement opprimés dans le royaume de France*, 1686. L'édition par Frank Puaux, Fischbacher, 1885, p. 86-87. (野沢訳『ベニール・ベール著作集』第二巻「解説」に指摘)
- (51) 空位になった司教、大司教、僧院長の領地からの収入を、フランス国王が受納する権利を、レガルと呼ぶ。レガル権を南仏地域にまで拡張するかどうかは、従来より論議されてきたが、一六七三年二月、王令によって、レガル権の全王国領内への適用が宣され、この時より、ローマ法皇イノケンティス十一世とルイ十四世の確執が激化した。そして、七三年の王令を再確認する王令が、一六八二年一月に発布され、次いで三月、僧族会議がボッシュエの起草になるガリア四条項を決議して、国内のガリカニズムの熱狂は極点に達するのである。
- (52) Léonard, *Histoire générale*, t. 2, p. 362, 367
- (53) D'huissseau, *op. cit.*, p. 175
- (54) Aubert, *op. cit.*, p. 187
- (55) D'huissseau, *op. cit.*, p. 155 後出本稿二一六頁以降で再論
- (56) Léonard, *Histoire générale*, t. 2, p. 355, 368
- (57) Haag, *op. cit.*, t. 10, p. 373 sqq.
- (58) *Ibid.*
- (59) *Ibid.*, p. 467

- (60) *Ibid.*, p. 468
- (61) Ligou, *op. cit.*, p. 232; Léonard, *Histoire générale*, t. 2, p. 365-366
- (62) Mainbourg, *op. cit.*, p. 383
- (63) Ligou, *op. cit.*, p. 232
- (64) 王今廢止後' 北緯' 北西緯ハシメズニハナニモ北緯行モセズ。 Voir Ligou, *op. cit.*, p. 240
- (65) Haag, *op. cit.*, t. 10, p. 389-392
- (66) Léonard, «Le protestantisme français», p. 175; ID., *Histoire générale*, t. 2, p. 375
- (67) Basnage, *op. cit.*, p. 6
- (68) *Ibid.*, p. 60
- (69) *Ibid.*, p. 26
- (70) *Ibid.*, p. 41
- (71) *Ibid.*, p. 64
- (72) *Ibid.*, p. 67
- (73) *Ibid.*, p. 79
- (74) *Ibid.*, p. 80
- (75) 北緯ヲ北緯
- (76) Basnage, *op. cit.*, p. 94 sqq.
- (77) *Ibid.*, p. 90
- (78) Lettre à L'Enfant du 8 mars 1684, *Lettres choisies de M^r Bayle*, 3 vol. Rotterdam, 1714, t. 2, p. 172
- (79) «Nouvelles de la République des lettres», juin, 1684, *Oeuvres diverses de M^r Pierre Bayle*, t. 1, 1725, p. 79.

三 信仰の二つのあり方——權威と検証

一五九八年において、一二九万人であった改革派人口は、十七世紀後半の一六七〇年には八四万人に減少している。これを、世紀前半のある時点で考えた場合、総人口約二〇〇〇万人に対して、およそ二〇分の一の約一〇〇万人が改革派に属していたことになる。レオナルドの教えるところによれば、その一〇〇万のうち、ロワール河以北に四分の一、以南に残りの四分の三が住み、例えばバリの場合には、改革派住民一五〇〇〇人がバリ全人口の二〇分の一に当たるのに対し、南仏の拠点都市ニームにおいては、同じ改革派人口一五〇〇〇人が全住民の四分の三に匹敵するとい⁽¹⁾う。また、社会的には、改革派信徒は、フランスの全階層、上は王族から下は農民に至る全階層に拡がっていたことがわかつている。こうした改革派の分布について、筆者にはこれを地域文化史的、社会経済史レヴェルで取扱う資格もなければ能力もない。ただ、宗教改革時におけるローマ・カトリック教会の、例えば行為義認論に見られるが如き、信仰の外在化ないしは形骸化、またミサ聖祭や聖体行列に見られるが如き、儀式の官能性に対して、改革派は、唯一聖書のみに依拠する、信仰の純化・内面化、また、華美な典礼の拒否と原始教会の質朴さへの回帰を主張していたのであり、信仰をめぐる、こうした神学的対立に、地域文化的、社会経済的差違を重ねて、改革派は、いわゆる「宗派」としての自己認識を得るに至った、と簡単に言ってしまうと、それ程の誤りは無いように思われる。

さて、新旧両派の対立は基本的には宗教問題に関するものであるが故に、それが顕在化したのは他ならぬ神学的領域であったことは言うまでもなからう。改革派の攻撃の中心となったカトリック教義は、ミサ聖祭、法皇の權威、秘蹟、煉獄、死者のための祈り、聖母・聖人礼拝、聖像、聖職者の独身⁽²⁾などであり、以後これらをめぐって新旧両派の間で、延々と論争が続くことになるのである。

聖書を唯一の規範とする改革派は、これらの教義を聖書に基かぬ迷信であると指弾したのであったが、これに対して、カトリックは、「書かれた御言葉」⁽³⁾である聖書と同等の權威を「書かれぬ御言葉」⁽⁴⁾である「伝承」に認め、これらの教義は、全時代と全地域の賛同を受けてきた、使徒伝来の「伝承」であると反駁し、改革派の教理を新奇で離教的なもの、と反撃していたのである。フランス改革派の鼻祖カルヴァンからの次の引用は、こうしたカトリックの反撃を、受けて立った言葉である。

もし、我々が、この伝承に歩を譲らねばならぬとしたら、それは非常に理不尽なことです。「中略」というのは、多数の人間が行っていることを人が目にするや、それは直ちに伝承の權利を得てしまうからであります。「中略」ともかく、神の王国においては、その永遠の真理のみが聴かれ守られなければなりません。長い年月、古くからの伝承、いかなる陰謀によっても真理は無効にはならないのであります。⁽⁵⁾

では、改革派は、救霊に与るため知る必要のある「神の真理」を確定する手段として、どんな方法を定立したのだろうか。使徒伝来なるが故に無謬である教会が、一元的かつ專一的に信仰内容を規定するとしたカトリック側に対し、改革派側は聖書の、そして聖書のみを吟味検証を通じて神の真理に到達しようと唱え、聖書の検討による、信仰内容の確立を主張したのである。一五五九年のフランス改革派信仰告白第五条の文言「古さも伝承も多数性も人間の知恵も諸法令も公会議も予言も奇蹟も、この聖書に異論をはさむべきではない。逆に、すべての事柄は、聖書に照らして、検証され、決定され、改革されるべきである」⁽⁶⁾は、「聖書による検証」の定式化と言えるだろう。以後、改革派の信仰問題に関する思考において、「検証」という方法は彼らの基本的態度となったのである。例えば、十七世紀初頭の、

スコットランド出身の牧師、ジャン・カメロン Jean Cameron はその著『改革派教会に対するローマ教会の偏見を検証す』⁽⁷⁾で、誤まれる信仰を無反省に、自己の權威のみによって強要するカトリック教会を、

彼ら（カトリック）は、如何なるキリスト教徒も、自分の内に住まう聖靈の力によっては、真理を分別することは出来ぬ、と広言していた。そして、一度、教会の称を僭してしまえば、「中略」彼らにとって、自己の謬見に對立する教理を打ち棄てて顧らぬことなど、いとも簡単だったのである。⁽⁸⁾

と捉え、こうしたカトリックの硬化した思想的専横に對して、次の如く、検証作業を對置する。

自己の宗教の真理に確固とした信頼を持ちたいと思うものは、仔細に次のことを考えねばならない。すなわち、その宗教が自分の意に適うのは、單なる臆測、もっともらしい弁解、全く肉的な考慮によつてなのか、あるいは、良心を納得させ、魂を満足させ、知性を決断させる程、明晰で明解な真理によつてなのか、ということ。⁽⁹⁾この検証、この考察は、宗教の領域で真理を虚偽から分別する方法を簡便に手に入れるのに大いに役立つだろう。

一方、改革派の批判的になった、カトリック教会の「無謬の權威」にも、カトリック側にはカトリック側の論理があつたのである。

神がひとつの教会を創り給うた以上、神はそれに無謬性なる特権を与え給うたのは、誰にも明らかなことである。「中略」ところで「中略」個人に対して神は「導かれるままになれ、自己を自ら導いてはならぬ」と命じ給うた。従ってひとたび真の教会を認めたものは自己の探求を中止することができ、また中止せねばならず、教会が教示することのみを信じ、教会が明示する信仰の諸命題を各々検証したりなどして知性を悩ますことなく、教会を信ずることのうちに安らがねばならぬ。⁽¹⁰⁾

カトリックの「無謬の教会権威」論は、この引用からもわかる通り、信仰問題に関する信徒の無能力を前提としており、従って信仰問題裁定権を、教会の無謬の権威に白紙委任させることにより、信徒の、いわば安心立命を図る、善意の論理であったわけだが、前記カメロンも述べる如く、

人間の知性は、それが優れたものであればあるだけ、より良く真理を知りたいと思うものであり、全く同じ心的傾向によって、無知を、さらには瞞されることを嫌うものである。⁽¹¹⁾

という知性的存在としての自負を持つ改革派指導者にとっては、蒙昧主義以外の何物でもなかった。信仰内容の裁定権の奪回を言明しているのは、ひとりカメロンにとどまらない。十七世紀前半の神学者では、筆者の知る限りでも、教理の真理性を確定する基準として、「自己」の感覚 *mon sens* 「自己」の理性 *ma raison* 「聖書 *les divines Ecritures*」を指定した⁽¹²⁾ *Daille*、そして次の様に言う *Blondel* がいる。

悟性に関する共通の概念が持つ光を消すあらゆる教理、そして、それが理性の諸原理に直接的に抵触するとなると、神の全能をひきあいに出し、奇蹟と称する不可能事に頼るようなあらゆる教理は、他に何の証もないため、みずから誤謬の疑いを招いてしまうのである。⁽¹³⁾

このように定立された「検証」原理は、カトリックの権威原理に対抗する、改革派の信仰原理として、十七世紀を通じて受け継がれてゆく。前章で取り扱ったバナージェの『諸宗派の寛容』は一六八四年刊行の書であるが、このなかでも、やはり右に述べた世紀前半の書物におけると同じく、救霊に必要な真理への到達に弛まず努める改革派の信仰のあり方が次のように力強く説かれているが見えるのである。

牧師達は彼〔改革派信徒〕に、聖書に照らして考えようと言い、そのようにして自分の歩を進めよ、しかし、迷う余地の無い程、その道がはっきりしているなどと思つてはならぬ、目を閉じていても、斷崖があることなど心配せずに歩める程、その道が危険を免かれてゐるなどと思つてはならぬ、と命ずるのだ。⁽¹⁴⁾

「検証」が当時の改革派にとって如何に重要かつ基幹的なものであったかはさらにこの書で、この原理に依つて真理を模索する改革派と、「聖なる暗闇、敬虔なる無知の名のもと」⁽¹⁵⁾に教会の権威に盲従するカトリックとが対比されること、検証という信仰の原理を探る改革派が、カトリックの権威原理に服することの不可能性が強調されることなど⁽¹⁶⁾で確かめられよう。やや図式的に言えば、権威原理は、判断停止と絶対的権威への投企とが生む至福感のうちに、信仰の基礎を置くこととするのに対し、検証原理は、聖書の読解を通じて真理へ到達しようとする苦しい努力の過程に、

信仰の実存的営為を見い出そうとしたもの、ということになろうか。以上の如く、權威と検証について述べたのは、これが、救霊に必要な神の真理の認識法の対立という重要な問題であることにとどまらない。ペールが『哲學的註解』で展開する寛容論の中心的課題が、他ならぬ改革派の検証原理の問題だからである。

さて、しかしながら、検証原理は、三つの大きな弱点をそれ自体の内に孕んでいた。検証が、聖書の読解を基本的手掛りとして救いに不可欠な真理を模索する方法であるとすれば、例えば、改革派信徒が真理と思われるある命題にたどり着いた時、一切の外在的權威、客觀的規準を持たない彼らは、一体如何にして、それを真理と確定しうるのか、というのが第一の問題である。第二は第一のものから派生する問題で、無知文盲の農民や職人が、如何にして、聖書による検証の方法で、真理を判別できるのか、というもの。そして第三の問題は、改革派正統教理に、改革派内部から「検証」が加えられ、正統教理を擁する正系派の「權威」に異が唱えられたことである。これらの問題は、いずれも、そもそも検証の方法が、カトリック教会の諸教義を攻撃するための、破壊の論理であったことに帰因するもの、と言ってよからう。

いま、問題と書いたが、勿論これら三つの点が、改革派側で積極的に問題視されたわけではない。論争の過程で、カトリック側が、改革派の検証原理を論難するためにとりついた、防壁の弱点だったのである。

はじめは改革派信徒で、後にカトリックに改宗した、イザーク・ババン Isaac Papin なる人物は、その書『改革派教徒の寛容と教会の權威』⁽¹⁷⁾（一六九二年）で、検証原理にまつわるこれらの問題点について総括的に論じている。

まず第一点、検証原理が、信仰の基礎たるに適しい客觀性を持ち得ず、懷疑論に陥る危険性に関して、

真理が我が方からは見えると思うにせよ、この思い込みが、次の様な懷疑論者達の格率に還元されてしまうのもまた自然なことなのである。「確かに、我が方から真理が見えているように思われるのだが、しかし、私が誤っているともありえる。」ある問題について、自分と異なる見解を持つ他のキリスト教徒を目にした場合、一人の改革派教徒が、自分が無謬ではないことを想い出し、そして、他人が真理に出会うこともありうると思うのは、非常に理屈に適うよう。従って、宗教問題に関する全き懷疑主義が、改革派内における非常に自然な、理屈にあった状態であると見なされるべきなのだ。⁽¹⁸⁾

と、辛辣に評した後、

従って、検証の方法では、全ての疑いを取り除く程充分に確固とした信仰の基礎を見い出せない以上、「中略」、必然的に信仰の基礎は権威でなければならぬ。⁽¹⁹⁾

と断ずるのである。

また、第二点、無学文盲の民と検証原理の不適合性に関しては、これらの人々を、「その自分の低さ故に、日々の糧を得ることに汲々とせざるを得ず、神の摂理が、彼らの精神を、学問研究や宗教の検証へと高めることを許さなかつた⁽²⁰⁾」と捉え、

彼らは彼ら自身充分に、「中略」自分たちは己の判断で、真理への道を進めはしないことを、知っているのだ。⁽²¹⁾

と述べる。勿論、彼の論理は、所謂默信的信仰 *foi implicite* なる信仰概念の肯定へ帰結し、カトリック教会内では、権威がこれから無知な人々に、救いに必要な真理を教示するから、彼らは教会を信じて、安らぎのうちに信仰に勤しむことが出来る、と結ばれるのである⁽²²⁾。

ところで、検証をめぐる、こうした問題をカトリック側が大きな論争課題にし始めたのは、一六七一年に刊行されたボシュエの前記著作『カトリック教会教理提要』、同年の、ピエール・ニコル *Pierre Nicole* 著『カルヴァン派に対する正当な予断』⁽²³⁾あたりからだと思われる。ボシュエは『提要』の終りに近い、第十九章、第二十章を割いて、教会の権威と改革派について論じたが、一六八二年、『教会問題に関する、シャラントンの牧師クロード氏との会談』⁽²⁴⁾で、今度は、この問題のみを取り上げ、改革派を攻撃したのであった。またニコルも一六八四年、『自称改革派教徒の離教を断罪す』⁽²⁵⁾を著し、あらためて改革派の検証原理を誤りとしたうえで改革派の離教の罪を証明しようとした。ちなみにこうしたカトリック論陣の動きが、一六八五年に王令廃止をひかえた、王権の対改革派施策と軌を一にしていたのは言うまでもない。

検証原理に内在する、前記問題点のうち、第一、第二のものについての、カトリック側の批判点は、例えば、ボシュエの『クロード氏との会談』中、次の一文にうかがえる。

あらゆる個人は、如何に無知であろうと、全公会議よりも、また自分を除いた教会の全体よりも、聖書をより良く理解できる、と信ぜねばならぬ、というのが、彼女の宗派〔改革派〕の、終始一貫した格率だったのである。⁽²⁶⁾

また、ニコルの『自称改革派教徒の離教を断罪す』も、ペールが書評誌『文芸共和国便り』一六八四年十一月号で紹介するところによれば、⁽²⁷⁾「カルヴィニスト中の庶民たちは、はたして、ローマ教会に誤りありと決断するに足る、充分な認識を持てたか、彼らの教理の正しさを証明するに足る充分な認識を持てたのか」⁽²⁸⁾を特に問題にし、「彼らは確固として理性に基いたいかなる方法をも持っていない」⁽²⁹⁾が故に、「聖書中に、いくつかの教理が真理であること、必要十分であること、他の教理が救霊と両立し得ぬことを認識」⁽³⁰⁾できぬ、と言明している。

一方、ニコルの『カルヴァン派に対する正当なる予断』⁽³¹⁾（一六七一年）に対しては、クロードが『宗教改革擁護』（一六七三年）によって反論し、ボシュエの『クロード氏との会談』（一六八二年）に対しては、同じくクロードが『モー殿（ボシュエのこと）の著書に対する回答』⁽³²⁾（一六八三年）によって、またニコルの『自称改革派教徒の離教を断罪す』（一六八四年）に対しては、ジュリュが『教会真論』⁽³³⁾（一六八六年）によって反駁していたが、改革派論陣の主張は、詰るところ、「神の御言葉を聴き、読めば、有効なる思籠 grace efficace を通して聖霊の力に与ることのできる人々は、誤り無く真理へと導かれるのである」⁽³⁴⁾というものであった。すなわち、いかに無学文盲な人間でも、聖霊の力が有効に働いていれば、読んで聞かされる聖書の章句に耳をかたむけることで真理を判別できると言うのである。しかしながら、検証が、信仰の内面化、知的了解を達成するための方法である以上、自分の選んだ道が、聖霊によって与えられた、真理への道であることの証拠は、あくまでも、信徒の主観的確信でしかあり得なかった。それ故、外在的・客観的証明を求めるカトリックには、有効な反撃とはならなかったのである。クロードは、『宗教改革擁護』で、無知な人々が聖霊によって真理を得たときに感ずる確信を、「感知」⁽³⁵⁾ sentiment と称し、これが真理の標識たり得る、と述べたが、ペールの報告するところによれば、この回答はカトリック論陣の嘲笑を招いただけであった。確かに、例えば、カトリックに改宗したババンの、次の論駁の前には、改革派側の論拠である「聖霊の力」論

も、力を失わざるを得ない。

私は、ジュリユ氏の書物中に、また別の回答を見出し出した。それは、聖霊の恩寵が真理への途上で彼らを導く、というものである。「中略」私はこの回答が、反論するに価するものとは思わなかった。というのは、この答は、オランダやイギリスに大勢いる、反三位一体派やクエーカー教徒の答と同じだからだ。「中略」カトリック教徒も、聖霊が、指導と恩寵を与え給うのは、自分たちに対してであって、彼に対してではない、と主張できるだろう。「中略」「だから聖霊の」有効なる恩寵は、信仰の規準・基礎とは考えられないのだ。⁽³⁶⁾

ペール自身が、この検証と權威の問題に重大な関心を持っていたのは、その書評誌で、新旧両派の論争書を追っていた事実からして、明らかであるが、興味深いのは、一六六九年彼が一時的にカトリックに改宗した理由が、やはり、この問題にあることである。一六九一年、ある小冊子で、その事情を次のように説明している。⁽³⁷⁾

宗教問題に関する論争に際して、個人がその決定に従うべき、いかなる權威をも認めぬ「改革派の」教義〔検証〕があるが、彼〔ペール〕は、この教義を否とする巧みな反論にいくつか出会った。そして、これらの反論を読んだ時、反駁できず、また、さらに、トゥールーズで相手をした腕の立つ論争家に対して自分の原理〔検証〕を守ることすら出来なかったので、自分は離教者で、救いの道から外れている、改革派は言わば折れた枝のようなものだから、幹〔カトリシズム〕とこそ一体にならねばならない、と思ったのだ。⁽³⁸⁾

この述懐が、事実を伝えるものかどうかは、疑問の余地があるが、ともかくも、検証と権威の問題がペールの思考の多くを占めていたと考えて誤りはあるまい。

さて、改革派の検証の問題点のうち、残っているのは、第三のもの、すなわち、改革派正系の「権威」形成と、それに対して改革派内部から加えられた「検証」の問題である。

一五九四年、改革派は低ギュイエヌ州の町サント・フォワで、全国政治集会を開き、自派の組織網に関する規約を採択した。このサント・フォワ規約 *le règlement de S^e. Foy* によると、宗教問題に関しては、まず、ひとつの教会を持つ各共同体を、小教会区会議 *consistoire* が指導し、これの代表者が年一回、中教会区会議 *colloque (provincial)* を開催する。さらに、後者の代表が、ひとつの州を統括すべき、州教会会議 *synode provincial* に年一回結集する。そして、この代表者が必要に応じて招集される全国教会会議 *synode national* に出席して、宗教問題についての最高決議機関を構成する、というものである。⁽³⁹⁾

既に教団化を完成していた改革派にとって、カトリックとの対抗を考えても、信徒組織の維持を考えても、教理的統一が不可欠であることは自明であり、従って、問題となったある教理について判定を下す「権威」が、改革派に不可欠であったことも、また必然だったのである。一五八一年ラ・ロシエルで開かれた全国教会会議の決議、第九条に言う「全国教会会議の権威に、州教会会議が従属すると同じく、中教会区会議は州教会会議に、小教会区会議は中教会区会議に従わねばならぬ」⁽⁴⁰⁾は、その端的なあらわれと言えよう。ボッシュエは、教会会議の「権威」を見て、改革派の「カトリック化」を鋭く指摘することになるが、これは、十七世紀の改革派正系の、自派内少数意見に対する態度を、ある意味で正しく言い当てていると思われる。というのは、オランダのアルミニウス派 *arminiens* ⁽⁴¹⁾の影響下、

恩寵に関する仮定的普遍主義 l'universalisme hypothétique を唱えたアミロ Amyraut⁽⁴²⁾が、アランソン Alençon の全国教会会議で譴責を受けた事実、やはり、恩寵の人間主義的理解を説いたパジモン Pajon⁽⁴³⁾が、一六六七年、アンジュの州教会会議で譴責され、再び七七年、その教説が一連の州教会会議で断罪された事実が存在するからである。こうした、正統派による強力な思想統制は、ある意味では、ボシユエ研究家レペリオの指摘するところ⁽⁴⁴⁾、カトリック教会の整然たる統一へのコンプレックスの表出とも考えられようが、教理の不統一による教団分裂の危機感から、改革派内異端を排除した正統派の強硬な態度は、絶対王制の完成期にある当時のフランスにおいて、強大な多数派に圍繞された改革派の状況を思えば、充分に理解されうる。そのような状況下では、教団の分裂は、同時に教団の死滅を意味するとも言えるからである。十七世紀中葉、イギリスの独立派 independants⁽⁴⁵⁾が、フランスの西部海岸地方に浸透を企てたらしいが、「各個の教会は、それぞれ独自の会則に従って運営されるべきであり、何びとにも服属せず、教理問題で何びとにも判断を委ねず、また、各審級の教会会議の權威を承認する義務を負わない」⁽⁴⁶⁾ことを原則とするこの独立派を禁圧した、シャラントン Charenton の全国教会会議（一六四四年）決議条項第九条には、組織の一枚岩的結束を保持しようとする、正統派の悲痛なまでの努力がうかがえる。

この者達は、我が国に住みついたのであるが、もし、すみやかかつ慎重に、これに当たらねば、重大かつ嘆くべき結果を招く恐れがある。「中略」何故なら、もし彼らの教説が優位を占め、われわれの間に流行でもしようものなら、各々の教区や信徒集団と同じ数だけの宗派に分裂してしまうのを目の辺りにせねばならないからだ。従って、全州、特に、沿海諸州は、この害毒が我が国の教会に根を張らぬよう、あらゆる努力を以って監視せねばならぬ。これは、われらが宗派内に、平和と統一を強固に維持するためである。⁽⁴⁷⁾

こうした、改革派指導部の矛盾、彼らの「カトリック化」は、当然、カトリック論陣の絶好の標的となった。ボシユエは、一六七一年に上梓された『カトリック教会教理提要』の第二十章「自称改革派の人々の、教会の權威についての見解」⁽⁴⁸⁾で、まさしく右の、独立派を禁圧する決議条項を取り上げ、改革派中の、検証原理と權威の存在との乖離を鋭く指摘したのであった。ボシユエは、改革派の指導者達が「あらゆる會議は、たとえそれが普遍教会の公會議であらうとも、誤りを犯す人間の集団であり、従って、キリスト教徒は自分の判断をそれに従属させるべきではなく、神にのみ従属させるべきである」⁽⁴⁹⁾と教えたからこそ、独立派は、あらゆる權威を否定したのに、彼らの教説が及ぼす不都合を見て、シャラントの教会會議は、教会の權威への従属を規定せざるを得なかった、と説明し、改革派教会のカトリック化を次の様に言う。

このように、われわれの敵（「改革派指導部」）のやり方を見てみると、彼らもまた、この至上の權威について、われわれと同意見であることがわかる。この權威なしには、宗教上の懷疑に、いつまでも止めを打つことはできない⁽⁵⁰⁾だろう。

ボシユエは、この辛辣な指摘を、そのまま八二年の『クロード氏との會談』で繰り返し述べたのであった。この書が伝えるところによると、ボシユエの批判に対するクロードの回答は、教会會議は「助言」⁽⁵¹⁾するに留まる、というものであったが、いささか精彩に欠く感を免れることはできない。ジュリュもまた、八六年の『教会真論』で次のよう

に反論しているが、

われわれは、自分の判断を、教会會議の決定に従属させねばならぬ、と考えているのではなく、自分の表明する見解を、會議の決定に従わせなければならぬ、と考えているのだ。〔中略〕表明する見解は教会會議の權威に従属させねばならないのに、何故、良心はそうではないのか、と人は言うかも知れない。がしかし、教会會議や公會は代理權を持った人間の集まりであり、これらの人間は、良心を支配することはできぬが、意見表明を統制することはできるのである。⁽⁵²⁾

權威と検証をなんとか整合させ、改革派の分裂を阻止しようとする努力が、感じられるが故に、一層無残な印象を与える論理ではある。

改革派への弾圧が最終段階に入った一六八一年、スタン Sedan にあったプロテスタント大学が閉鎖された。その牧師兼神学教授であったジュリュ、哲学教授であったペールは、ともにオランダに逃れて、ロッテルダムの市立高等教育機関に職を得、両者とも、以後、この都市に活躍の場を見出すことになる。フランス改革派随一の論客であり、またロッテルダムのワロン教会（フランス語系住民の教会）の牧師職に就いたジュリュは、精力的に著作活動を行い、既に老境にあったクロードに代って、亡命改革派の指導者の感があった。こうしたなかで、ペールをも含めて、⁽⁵³⁾亡命改革派の論客たちは、オランダの地においても、対カトリックの論争を続行し、そして八五年の王令廃止に至ることになる。

さて、この時期、亡命改革派中の正統派、特にジュリユは、自派の将来についてどんな展望を持っていたのだろうか。

この問題については、既に、野沢協氏が精緻な報告をなさっている⁽⁵⁴⁾。フランスにおける迫害の停止、改革派教会の復活、そして亡命改革派信徒の帰国は、ひとりジュリユのみならず、亡命者全体の課題であったことは言うまでもないが、野沢氏によれば、ジュリユは、この課題実現のために二つの方針を同時併行的に構想していたのである。第一の方針は、基本的には、前章で述べた「調停者」達の構想と同じく、教会内寛容論に基づく、カトリックと改革派の連立論であり、やはり、当時のバリ・ローマ間の関係悪化を背景に、法皇庁から完全に独立したフランス国教会をルイ十四世の強大なイニシアティブによって創設するというもの⁽⁵⁵⁾。その第二は、ヨーロッパの反フランス的新教諸国の軍事力を糾合して、フランス王権に圧迫を加え、虐げられた改革派教会を解放するというもので、この方針の実現のために、ジュリユは王令廃止以前から、オランダ・ブランデンブルグ同盟結成を目的とした秘密工作に従事していた⁽⁵⁶⁾。第一の方針は、一六八三年の『カルヴァン派史と法皇教史を比較す』⁽⁵⁷⁾、八六年の『教会真論』⁽⁵⁸⁾などに、うかがえるし、また第二のものは、例えば、やはり八六年の『予言の成就』⁽⁵⁹⁾のなかに形を成しており、やがて、アウグスブルグ同盟戦争の勃発後、一六八九年の『牧会書簡』⁽⁶⁰⁾で展開される、人民抵抗理論に延長されていくのである⁽⁶¹⁾。しかし、これら二つの方針は矛盾しているわけではない。新教諸国の圧力のもとに、ローマとの断絶とイギリス型宗教改革の断行をフランス王権に強いるという、相互補完的役割を持ちうるからである⁽⁶²⁾。

ところで、第一の方針を基礎づけるために、ジュリユは、『カルヴァン派史と法皇教史を比較す』及び『教会真論』で、教会内寛容論、すなわち、救霊に必要な基本的信仰箇条を奉ずる宗派間の相互的寛容を説くのであるが、問題は、ジュリユが、基本的信仰箇条の数を従来より多くし、従って寛容の対象をせばめたことにあった。例えば、前章で見

た、デュイソーは、基本簡条から、キリストの受肉の教理や、三位一体論を外し⁽⁶⁴⁾、これらの教理を否定していたソチーニ系のキリスト教徒をも理論的には寛容の対象として構想していたのに対し、ジュリユは、その正統主義からして、当然のことながら、ソチーニ派を、キリスト教の本義を否定する許すべからざる異端とし、寛容の対象外としたのである。⁽⁶⁵⁾

以上が、ジュリユの政治的構想であり、また、それを一部基礎づける教会内寛容論であるが、『比較す』や『教会真論』に見られる、ある意味で恣意的な寛容理論の運用は、亡命改革派の内部から、一定の批判を呼ぶこととなった。特に、改革派と同じく、唯一聖書のみを典拠とする検証原理によって、受肉や三位一体の教理の否定に至ったソチーニ派を、ジュリユが異端と弾劾したことが、批判者にとっては、改革派原理そのものの否定へと連なる、看過し難い矛盾と見えたからであった。

ジュリユの批判者のひとりに、前章で取り上げた、オーベールがいる。彼の教会内寛容論『平和的新教徒』は、その後半をそっくり、アルミニウス派、ルター派は勿論のこと、ソチーニ派、再洗礼派、クエーカー教徒などの異端の弁証に当て、これらの教派の異端的教理がすべて、聖書から検証によって演繹できることを証明して、彼らもまた寛容に価すると主張したのであった（但し、前章でも述べたように、オーベールの真意は判然とせぬところがある。当時においては宗教的バーリアとでも形容すべき右の異端の弁証も逆に、改革派の検証原理からすれば、バーリア的異端も改革派も、その信仰の基礎として神の恩寵にしか依拠できぬ同類でしかないことを述べるべく、企てられたものであるふしがある⁽⁶⁶⁾）。そして、前章冒頭で挙げた寛容論のうちの第四のもの、イザーク・ババンの『信仰を真実の原理に還元し、正しき境界内に限定す』もまさしく、改革派正系の「カトリック化」を攻撃した書なのである。

ババンはデュイソーと同じく、「われわれは必要もないのに、信仰簡条をふやしてきた⁽⁶⁷⁾」と思弁的教理の悪弊を述

べ、次いで「使徒信經の單純さ、簡素さ」⁽⁶⁸⁾を基本的信仰箇条として認めさえすれば、相互に寛容するに足ると主張する。そして、説を異にする宗派・人々の間には、キリストにふさわしい「穏和、融和、平和の精神、他者の上に決して君臨しようとせぬ謙讓の精神」⁽⁶⁹⁾が支配すべきことを力説するのである。そのためには、各宗派の教理の相対化が必要であり、改革派の信仰告白ですら、「單に神學上の命題として考えられるべきもので、それに対して各人は好きなように考えれば良いのだし、適当だと判断したものを取捨選択する自由を有する」⁽⁷⁰⁾とすら言明するのだ。

こうした立論を支えるのは、バパンの持っていた「啓蒙的人間觀」とでも言うべきもので、それは、次のように表出される。

キリストは、御自分の弟子が、理性を持った人間であり、大人であり、自由人であり、その判断力は完成されていて、自分の理性の光明によってのみ行動すべき人間であると見なされるよう、望まれるのである。⁽⁷¹⁾

バパンのこの、キリスト教徒論は、ソミュール学派⁽⁷²⁾の思想的系譜から考えて、「信仰は理性を前もって必要とする。信仰が理性を破壊するのではない。何故なら、理性と經驗が示すように、福音は子供や狂人には述べ伝えられるものではないからである」⁽⁷³⁾とか、「罪人の回心は神の業であるとはいえ、人間の魂の本性に適しい理性の媒介によって成される。というのは、主は、人間をまるで、杭や柱であるかのように考えて、働きかけるわけではないからだ」⁽⁷⁴⁾と「理性的」人間像を展開していたカメロンに、おそらくは遡り得るものであろう。バパンの論には、蒙を啓かれた人間理性に対する、大らかな自信が感ぜられ、カメロンの理性よりは、かなりの程度、「人間主義的」色合が濃いのはあるが。

それはともかく、こうした、「完全な理性と判断力を持った自由人」論を論拠に、ババンは、思想的専制を攻撃する。第一の標的は、カトリックである。

今日、わがものの顔に「カトリック」を称している者たちは、私の考えのなかでは、まずキリストの弟子の数には入らぬことになる。というのは、彼ら程、傲慢で驕慢な人間は見あたらないからだ。「中略」彼らは、自分達の会議や公会議に、無謬の權威を付与している。ひとことで言えば、彼らは、人の良心を彼らの決定に盲従させることを望んでいるのだ。これこそ傲慢の極みであり、従って、明らかに反キリストの精神ということになる。⁷⁶

かなり調子の強い、この反カトリックの姿勢は、当該著作が書かれた一六八四年（出版は八七年）という時期を考えれば、また当然とも言える。しかし、自由たるべき良心を軸にした反強制改宗、反彈圧論なら、とりわけ珍しいものでもない。世期中葉のダイエ、同時代の正統派、クロードやさらにジュリュス⁷⁷ら、同様の立論で、カトリックの非寛容を非難していたからである。

ババンの書を注目すべきものになっているのは、彼が第二の攻撃目標に、改革派正系を置いたことによる。ババンは、パーリア的異端者（例えばソチーニ派）に次のように語らせている。

私は、あなたがた〔正系派〕に、聖書の自由な解釈を認めるよう要求する。あなたがたが、私以上に聖書の正当な受託人である筈もないし、聖書の解釈が、私ではなくあなたがたに委任された筈もないからだ。聖書は、あなたがたに救いの道を教示するために書かれたと同じように、私のためにも書かれたのである。「中略」この要求

を拒否なさるなら、あなたがたは、聖書の完璧さと充全についての、自分の原理〔検証〕（これはまた私の原理でもあるのだが）を、直接的に否定なさることになるのだ。⁽⁷⁸⁾

ここでババンが指弾するのは、聖書解釈権の独占によってカトリック化した改革派正系の態度である。正系派の検証と權威に対する不整合は、ババンには我慢のならぬものと写ったらしい。遂に彼は正系派に対して、正面切って辛辣な批判を浴びせかけるに至る。

われわれは、伝承や、いわゆる公会議の無謬性の原理を打ち捨てると宣言しているが、しかし、われわれは、われわれが考えるより遙かに、これらの原理をいまだに分け持っているのだ。確かに、ローマ教会がわれわれにその誤謬をおしつけようとする時に、われわれは、これらの原理を拒否するし、それはまた道理に適っていることなのだが、ローマ教会ともわれわれの教会〔改革派〕とも異なる、他の教派〔ソチーニ派など〕を断罪するとなると、これらの原理を援用してしまうのである。〔中略〕われわれは、伝承や無謬性の原理を助長するような、こうした予断を打ち捨てねばならないだろう。⁽⁷⁹⁾

ババンにとって異端者とは「他者もまた自分と同じ教説を持つよう強要し、また同じ教説を奉ずる教派としか同宗意識を持ちたがらぬ」者たちであるが、ソチーニ派などはこの定義から外れる。彼らに対して為し得ることは、ババンによればせいぜい「彼らの考えは私のものとは異なる、そのように、この聖句を解釈すべきだとは私は思わない。しかし、私もまた彼ら同様、無謬ではあり得ない」⁽⁸¹⁾と言うこと位なのである。

こうした立論は、改革派の信仰の基礎である、検証原理を、まさに一点の曇りもない状態に保持するためのものである。相互的に寛容しあう宗派間における検証の効果については次のようないさか楽観的な見通しを提出している。

もし、あらゆる場所で、皆に、完全な判断の自由を与え、あらゆる教派の論理を、できる限り忖度し、あらゆる見解を比較すれば、わずかの時間で、意見の一致を見ることになる。神の真理は〔中略〕は、たちどころに、皆の前に、同じ形をしてあらわれるだろう。⁽⁸²⁾

こうした、検証による真理発見という「美しい」協働作業に敵対するものこそ、「他者もまた自分と同じ教説を持つよう強要し、また同じ教説を奉ずる教派としか同宗意識を持たぬ」と言われるところの異端者なのであるが、この異端者とは、まず第一に、伝承と無謬の權威を振りかざす、カトリック教会であり、そして、その向うにババンは王令廃止前後の危機にあって正統意識をさらに硬化させていた、改革派正系を見ていたのである。

前に述べたように、正系派指導者ジュリニは、『比較す』や『教会真論』において、フランス国教会への合流の展望から、改革派に対する寛容論を要求すると同時に、反三位一体説のソチーニ派を始めとするバーリア的異端の非寛容を唱えていたのであった。これは正系派の、正統信仰の護持者たる矜持もさることながら、カトリック教会と連立してフランス国教会へ合流することを前提とした場合、改革派が寛容する対象として、カトリックとバーリア的諸派を同列に置くのは、拙劣に過ぎるという、正系派の戦略的配慮があったものと思われる。

一方、信仰のあり方を、權威原理と検証原理の対立で原則的に分別する者にとって、カトリックが權威原理を採用する異端者なら、バーリア的諸派はむしろ同胞だったのであり、「敵」であるカトリックと結ぶために同胞を打ち捨てた正系派の態度は、検証原理という大義に対する許し難い背信と見えたであろうことは、想像に難くない。ババンの厳しい正系批判は、ここに由来するのであろう。

こうした正系派、反正系派の対立は、舞台がオランダであることによって、激化の傾向を帯びた。フランスであれば、改革派全般に対する出版制限によって、また改革派内部の検閲によって、出版されない筈の書物が、オランダでは自由に刊行できたからである。⁽⁸³⁾ ババンの書その他、この時期に上梓された反正系の書のなかには、先に取り上げた、オーベールの『平和的新教徒』、ルサーヌ *Le Cène* 及びルクレール *Leclerc* の共著になる『宗教上の諸問題に関する会話』⁽⁸⁴⁾（一六八七年）、アリクス *Allix* の『教会をめぐる論争についての批判的神学的考察』⁽⁸⁵⁾ などがある。また、反正系派のかなりの部分が、アルミニウス系、もしくはバジヨン系の恩寵論を持った進歩的神学者によって構成されていたことも、対立を激化する大きな原因となった。

この対立は、一六八六年四月、ロッテルダムで開催されたワロン教会会議において、バジヨン系牧師の排斥を図った正系派が「合同統一宣誓書」*l'acte d'Union et d'Uniformité* への署名宣誓を要求したこと、および同十月のペールの『哲学的註解』の出版あたりから表立ったものになり、八七年九月、ボワールデュクの教会会議におけるババンの断罪で一挙に激化の様相を呈し、以後、いわゆる寛容派 *tolérants* 対非寛容派 *intolérants, non-tolérants*（ないしは半寛容派 *demi-tolérants*）の、改革派内部抗争にまで発展することになる。

後にカトリックに改宗したババンは、この抗争について、

つまりは、反キリスト教的精神は、改革派を二分する二つの派閥、すなわち寛容派と非寛容派のなかに存在しているのである。「中略」教会の権威に代えて、後者は、自分自身の権威を打ちたて、前者は永続的検証と完全なる自由を置く。この相違によって、彼らはお互いに論駁しあわざるを得ないのだ。彼らがお互いに滅しあうにまかせるが、よろしからう。⁽⁸⁶⁾

と、記している。ちなみに彼は、一六八八年、反正系の書『信仰を真実の原理に還元し、正しき境界内に限定す』によって、ハーグの教会会議で第二回目の断罪を受け、ワロン教会から追放されたのち、牧職に就いて糊口を凌ぐべくドイツを転々とするが、ジュリュの執拗な妨害に出会って果せなかった。検証の道は懷疑論の地獄へと続いており、⁽⁸⁷⁾従って「信仰の基礎は権威でなければならぬ」⁽⁸⁸⁾と、以前の主張を完全に転回させて、カトリックに改宗したのは、一六九〇年のことである。二年後、彼は、おそらく、自己の改宗を正当化し、また与えられた年金に見合う役割を果たすために、反改革派論争書『改革派教徒の寛容』を著す(本章の前半で、これを、カトリック側からの検証原理に対する攻撃の例を示すために引用した)。ここにも、人間のドラマがあろうが、それはまた別の話である。

- (1) Léonard, *Histoire générale*, t. 2, p. 313
- (2) *Ibid.*, p. 324
- (3) Bossuet, *op. cit.*, p. 181
- (4) *Ibid.*
- (5) Calvin, *Épître au Roi, Institution de la Religion Chrétienne*, 1541. Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes,

Champion, 1911, p. XXVII

- (9) Haag, *op. cit.* t. 10 p. 32
- (10) Jean Caméron, *Traité auquel sont examinés les préjugés de ceux de l'Eglise Romaine, etc.*, 1617
- (11) *Ibid.*, p. 8
- (12) *Ibid.*, p. 77
- (13) リン・ダ・ユー・ン・世・究・察・ヘン・ヌ・マ・リ・シ・マ・リ・ト・シ・ヲ・解 *Traité qui contient la méthode la plus facile et la plus assurée pour convertir ceux qui se sont séparés de l'Eglise*, 1651 や諸國・靈・靈・ノ・メ・ソ・シ・ヲ・解 Labrousse, *Pierre Bayle*, t. 1, p. 70, n. 74
- (14) Caméron, *op. cit.*, p. 1
- (15) Jean Dailé, *Apologie des Eglises Réformées, etc.*, 1633, p. 46 et passim.
- (16) David Blondel, *Eclaircissements familiers de la controverse de l'Eucharistie, etc.*, 1641, p. 28
- (17) Basnage, *op. cit.* p. 42-43
- (18) *Ibid.*, p. 15
- (19) *Ibid.*, p. 94-5
- (20) Isaac Papin, *La tolérance des protestants et l'autorité de l'Eglise, etc.*, 1692
- (21) *Ibid.*, p. 174-5
- (22) *Ibid.*, p. 228
- (23) *Ibid.*, p. 284
- (24) *Ibid.*, p. 285
- (25) *Ibid.*, p. 285-6
- (26) *Préjugés légitimes contre les Calvinistes.*

- (24) *Conférence avec M. Claude, ministre de Charenton etc., Oeuvres de Bossuet, Versailles, 31 vol. 1815-17, t. 23*
- (25) *Les prétendus réformés convaincus de schisme, etc*
- (26) Bossuet, *Conférence, op. cit.*, p. 265
- (27) *Oeuvres diverses de M^r Bayle, t. 1, p. 159-162*
- (28) *Ibid.*, p. 160 A
- (29) *Ibid.*, p. 160 B
- (30) *Ibid.*
- (31) Jean Claude, *La Défense de la Réformation, etc.*
- (32) ID., *Réponse au livre de M. de Meaux, etc.*
- (33) Pierre Jurieu, *Le vrai système de l'Eglise, etc.*
- (34) ヴェールに於けるヴェトリユの著書の紹介。『文芸共和国便り』一六八六年四月号 *op. cit.*, p. 527 A)
- (35) *Ibid.*, p. 528 B
- (36) Papin., *op. cit.*, p. 163-5
- (37) *La Chimère de la cabale de Rotterdam.*
- (38) *Oeuvres diverses de M^r. Bayle, t. 2, p. 759 A*
- (39) Ligou, *op. cit.*, p. 18
- (40) Haag, *op. cit.*, t. 10, p. 178
- (41) オランダの神学者・牧師 Jakob Harmensen (1560-1609) ラテン名ヤコプス・アルミニウス Jacobus Arminius の教説の信奉者。正統カルヴァン派の運命予定説 *la prédestination* は、神の全能と人間の徹底的無能力を前提とし、神が誰を恩寵によって選良し、誰を永遠の劫罰の対象とするかは、人間の意志・行動に関係なく予め決定していると教えていた。アルミニウスは、この峻厳な教説によれば、必然的に、神が人間の罪と劫罰の責任者になってしまうとして、運命予定説に「人間主義」

的立場から反対したのである。アルミニウスは正統神学者ゴマルス Comarus と論争を展開したが、一六〇九年に死亡した。その後友人、弟子たちが彼の教説を発展させて、五つの命題にまとめ、オランダ政府に自派の承認を請願した。この五つの命題は建白書 Remon(s)trances の形で提出されたため、アルミニウス派の人々を諫争派 remon(s)trants とも呼ぶ。この五つの命題の内容は、神の恩寵の普遍性を軸に、救いか劫罰かの決定因を、人間の側に置こうとしたものである。正統派とアルミニウス派の対立は、オランダ国内における、オランダ統領オラニエ家を中心とする神政主義的政治党派と、都市大商人層を中心とする共和主義的リベラル派との対立と重なり、激烈な様相を帯びたが、一六一八―九年、ドルトレヒトで開催された大教会会議でアルミニウス派は徹底的に断罪され、同派の牧師は追放の浮き目を見た。ちなみに、ジョン・ウェスレー等のメソジスト運動に影響を与えたのは、このアルミニウス派神学である。

(42) モイーズ・アミロ Moise Amyraut (1596-1664) フランス中西部の都市ソミュール Saumur の牧師、当地のプロテスタント大学の神学教授。彼の仮定的普遍主義は、師カメロンの教説を受けついだもの。カメロンやアミロの仮定的普遍主義は、アルミニウス派神学が説く、「恩寵の普遍性」と正統神学の「恩寵の偏在性(救いに予定された選良にのみ恩寵が下ること)」との折衷論であり、「確かに神は、信仰を持つ人間のすべてを救い、信仰へ導く道をすべての人間に示す、普遍的意志を持っているが、神を信ずるためには、選良にのみ下る恩寵が必要である」と説く。一六三四年、アミロは『運命予定小論』*Bref traité de la prédestination* の説を展開した。

(43) クロード・バジヨン Claude Pajon (1626-1685) ソミュールの神学教授、後にオルレアンの牧師。彼は説教家であり、著作家でなかったため、彼が残した書物三冊のうち、所謂バジヨン主義 le pajonisme を説いた書は僅かに一冊、『第二コリント書三章十七節に関する説教』*Sermon sur II Cor. III, 17*, 1666 のみである。この書によれば、神の恩寵は超自然的に働くのではない。信者が聖書を読み、その説教を聞く時に、心に浮かぶことが、すなわち神の真理であるように、恩寵は働く、とされる。バジヨンの教説は、恩寵の効力について理性的な説明を与えようとするものであり、正統神学が規定する、恩寵の前における人間の徹底的な受動性を修正して、信仰営為のなかに占める、人間の知性の回路を保証しようとして企てたものである。これは筆者の推測だが、バジヨンがこうした教説を立てたのも、やはり、権威と検証の問題に関する、カトリック側からの攻撃

に対して、検証原理を防衛する、いわば戦術的意図が、あったのではないだろうか。

- (44) Rebellian, Bossuet, *historien du protestantisme, etc.*, Hachette, 3^e éd., 1909, p. 35-36
- (45) 会衆派 *congrégationalists* とも言う。英国非国教会系諸派の一。ロバート・ブラウン Robert Browne を創始者とする教派で、本稿本文にもある通り、各個別教会 *congrégation* の自律性を重視し、宗派教団の「可視性」*visibilité* を否定した。必然的に、他派に対しては非常に寛容であった。一時、弾圧されて、オランダや北アメリカに亡命した教徒もいたが、ビルグ・リム・ファザーズとは、後者のことである。内戦期、クロムウェルの軍隊の中核を成したのは、これら独立派教徒であった。一六八九年、ウィリアム三世によって寛容され、以後、イギリス、アメリカで勢力を拡大する。
- (46) Haag, *op. cit.*, t. 10, p. 359
- (47) *Ibid.*
- (48) Bossuet, *Exposition, op. cit.*, p. 84
- (49) *Ibid.*, p. 85
- (50) *Ibid.*, p. 87
- (51) Bossuet, *Conférence, op. cit.*, p. 287
- (52) passage cité par Puaux, *op. cit.*, p. 103
- (53) *Lettre sur la Comète, etc.*, 1682; *Critique générale de l'Histoire du Calvinisme de M. Marnibourg, etc.*, 1682; *Pensées diverses sur la Comète, etc.*, 1683; *Nouvelles lettres sur l'Histoire du Calvinisme, etc.*, 1685
- (54) 野沢協訳『ビエール・ペール著作集』第二巻『寛容論集』（法政大学出版局 一九七九年）七六七―七八一頁、
- (55) 同書、七七八―九頁
- (56) 同書、七七二―三頁
- (57) *Histoire du Calvinisme et du Papisme mise en parallèle, etc.*
- (58) 野沢前掲書、八二三―八四二頁

- (59) *L'accomplissement des prophéties, etc.*
- (60) 野沢前掲書、七七八―七八〇頁
- (61) *Lettres pastorales adressées aux fidèles de France qui gémissent sous la captivité de Babylone, etc.*
- (62) 野沢前掲書、七八二―七八四頁
- (63) 同書、七八〇―一頁
- (64) D'huissseau, *op. cit.*, p. 115
- (65) 野沢前掲書、八四〇―二頁
- (66) Aubert, *op. cit.*, *Suite du protestant pacifique*, p. 110-111
- (67) Papin, *La Foi réduite à ses véritable principes, etc.*, p. 2
- (68) *Ibid.*
- (69) *Ibid.*, p. 36
- (70) *Ibid.*, p. 29-30
- (71) *Ibid.*, p. 83-84
- (72) カメロンをはじめとし、'アミロ'、'バジョン'、そして'バン'らへと受け継がれていく神学的自由主義を特色とする。スタン
ヤモント・バンのプロテスタント大学に依った神学者達が大概正統派であったのに対し、'ソシエール'はフランス改革派内におけ
る、自由主義的逸脱の温床であった。Voir, Ligon, *op. cit.*, p. 147-161
- (73) passage cité par Rex, *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy*, Nijhoff, 1965, p. 94, n. 42
- (74) passage cité par Rex, p. 95, n. 43
- (75) 本章註(42)をよび本稿二〇三―四頁参照
- (76) Papin, *La foi réduite*, p. 36-37
- (77) Dailé, *op. cit.*, p. 47, p. 92-93; Claude, *La plainte des protestants*, édition de Puaux, p. 96; Jurieu, *Examen de*

l'Eucharistie de l'Eglise Romaine, etc, 1682, p. 219

(76) Papin, *La foi réduite*, p. 26-7

(77) *Ibid.*, p. 45-7

(80) *Ibid.*, p. 48

(81) *Ibid.*, p. 49-50

(82) *Ibid.*, p. 74

(83) オランダにおける出版の自由について Martin, *Livre, Pouvoirs et Société à Paris au XVII^e siècle*, t. 2, p. 732-756 参照

(84) *Conversations sur diverses matières de religion, etc.*

(85) *Reflexions critiques et rhéologiques sur la controverse de L'Eglise, etc.*

(86) Papin, *La tolérance des protestants*, p. 363-4

(87) 本章註(18) 参照

(88) 同註(19) 参照

四 ベールの『哲学的註解』

前提

一六八五年の春に始まる大ドラゴナードを経て、同年十月、遂にナント王令が廃止されたのは、本稿第二章で見た通りである。こうした未曾有の危機に対処すべく、改革派の寛容を説くことが、弾圧の渦中に牧師の兄ジャコブを失ったベールのみならず、改革派論陣全体の焦眉の急であった。八四年のパナージュの著『諸宗派の寛容』、そしてクロードの『フランス国にて残酷に虐げられている改革派の抗議』(八六年)や、ジュリュの『比較す』(八五年)、『教

会真論』（八七年）などが、ニュアンスを異にしながらも、改革派の寛容を要求した書に当たろう。本章で取りあげる『哲学的註解』も、基本的には、こうした改革派護教論の一つと見るべきものである。

さて、本稿第二・三章を通して、当時の改革派の前には、教会内寛容論か政治的寛容論かの選択、そして、改革派の信仰原理たる「検証」の危機、という二つの大きな問題が立塞がっているのを見たが、ナント王令の廃止を頂点とする迫害が、「異端の殲滅」を大義名分とする以上、改革派の防衛を企てるベールにとって、なによりも、寛容論の展開および、信仰の基礎たる検証原理の弁証が中心的課題であったこともまた当然だったのである。本稿第二・三章で、われわれは、ベールのいわば後輩にあたるバナージュが『諸宗派の寛容』において、まさしく、寛容と検証の擁護を論ずるのを見たが、ベールは、これらの問題をより精緻かつ体系的に論ずることになる。

オーベールの『平和的新教徒』が描いて見せたのは、屈辱的な教理的妥協を基礎にした、カトリック教会への合流の道筋であったが、このような敗北主義的なたちを取る教会内寛容論が、改革派正系の受け入れるところとならなかったのは、先に述べた。では、正系派が許諾するような教会内寛容論——例えば、『教会真論』でジュリュが構想したような諸教会連立論に基づく寛容論——に、果して、カトリック側からの同意を得る可能性があったか、ということになると、この道もまた予め閉ざされていると言わざるを得ない。ジュリュの説くところによると、フランス改革派教会もカトリック教会も、普遍教会を構成する一個別教会として位置付けられるのであるが、使徒伝承の無謬の權威を誇るカトリック教会が、異端のひとつと対等な立場で寛容し合うことは本来的に不可能だったからである。「調停者」としてのボッシュエは、一六七一年に出版された『カトリック教会教理提要』で、改革派もカトリックも、基本的信仰箇条を同じくする旨述べていたが、これはあくまで、改革派の離教を断罪する論理の一環に過ぎず、結論はあ

くまでも、改革派のカトリック教会への帰順を主張することになった。⁽²⁾ その同じボッシュは、一六八二年『クロード氏との会談』で、今度は明確に教会内寛容の可能性を否定しているのである。次のいさか高圧的な言辞が、八一年の第一次ドラゴナード後の、危機に瀕した改革派の状態を踏えたものであることも、想像に難くない。

教会の名を保つためには、イエス・キリストの教理の数々を有しているだけでは、充分ではない。さもなくば、アリウス派も〔中略〕ソチーニ派も教会に属することになってしまう。われわれが、この有象無象を教会の名で呼ぶなどともないことだ。従って教会が何らかの真理を奉じているだけでは充分ではない。教会はすべての真理を奉じ、教示していなければならないのだ。さもなくばそれは教会ではない。基本的信仰箇条と他のものと分けることは何の役にも立たないのである。⁽³⁾

またカトリックに改宗後のパバンも、「あなたがた〔改革派〕のなかに確かに真理は見うけられるが、それは、あなたがたの原理〔検証〕によって、そこにあるのではなく、単に偶然によるものだ。何故なら、同じ原理によって、人は異端に陥りもすれば、不信仰にも陥るから」と述べている。⁽⁴⁾ このように、対改革派の教会内寛容は、伝統的カトリシズムからすれば、原理的に成立し得ぬものであった。

では、ベール自身はこの問題をどう考えていたのだろうか。一六八四年ケルンで『平和のラッパ、もしくは改革派教会とローマ教会の合同に関する神学的弁論』⁽⁵⁾と題する書物が出たが、これを書評誌『文芸共和国便り』の一六八五年十二月号で取り上げ、著者が提案する、教理の折衷による合同の方策を、揶揄まじりに紹介したあと、次の様に結論しているのが目につく。

宗派を合同することに、いつまでもこだわるのは、この世で最も根拠に乏しいことである。それは化金石や円積法を求めるようなものだ。〔中略〕宗教とは、起源を考えれば、協和の原理たるべきなのに、実際は、争いの原理になっているのだ。⁽⁶⁾

このように、ペール自身の目から見ても、教会内寛容論から合同への道筋は原理的に、閉ざされているのである。従って、ペールが改革派の寛容を言うとするれば、異宗派の、一国家内での併存を主張する、政治的寛容論が中心に据えられることになろう。ペール研究者ラブルスも言う通り、⁽⁷⁾当時の彼の居住地、オランダが、諸宗派への政治的寛容のモデルを提供していたのであれば、猶更である。

さて次に、検証原理について、これをカトリック側の攻撃から防御する改革派の論戦が、いささか精彩を欠くものであったことは、本稿第三章で既に見た。検証する個人がある命題に到達した場合、それを真理だと判定する客観的基準は何か、一体無学文盲の庶民にそのような知的作業は可能か、と問うカトリック側に対し、改革派側は大概、検証する個人への聖霊の加護という主観的保証しか対置できなかったところに、その原因の第一があろう。改革派は、この脆弱な論理の糸を補強するためであろうか、自己の検証原理の正当性を論証するよりもむしろ、カトリックの權威原理の誤謬を攻撃することの方に力を用いたように見うけられる。例えば、ボシユエの『クロード氏との会談』によれば、クロードは、「權威原理が正しいとすると、イエスを偽予言者だと断定したシナゴグの權威の方が、彼を救世主と崇める原始キリスト教徒の判断より正しいことになる」とする帰謬論法、また、「検証による真理探求に対

して、カトリックは、その客観的規準はどこにあるのかと非難するが、では、教会の權威が、權威たることを示す客観的保証はどこにあるか⁽⁹⁾と詰め寄る、切り返し論法^{レトルション}を用いて、權威原理を論駁したとされるが、これなども、検証原理の正当性を正面切って主張することの困難さに自覚的である改革派が、權威原理を攻撃することで検証原理を側面から防御しようとした、その一例であろう。ジュリュもまたその著『教会真論』で、クロードと全く同様の帰謬論法、切り返し論法^{レトルション}を用いていることが、ペールの『文芸共和国便り』一六八六年四月号の書評に報告されている。ペールはこの記事のなかで、まず、

彼〔ジュリュ〕は、検証の道に関する〔カトリック側からの〕攻撃へ、まさしくニコル氏の最も得意とする分野へ、反論を加えていこうとする。彼はまず間接的に反論を加えるのである。⁽¹⁰⁾（強調筆者）

と、述べて、前記、二つの論法を紹介するのであるが、やはり、ペールも、これらの帰謬論法や切り返し論法^{レトルション}、間接的なものとして、捉えているのである。ペールが、間接的な論法だけでは充分ではない、と考えていたことは、これら二つの論法を紹介した後、続けて、

しかし、⁽¹¹⁾ジュリュ氏はニコル氏が仕掛けた異議を取り払わなければならない。彼は直接的に回答する必要があるのだ。

と、言明している事実からも確められる。ナント王令廃止前後の大弾圧によって破滅に瀕した改革派の存在理由を

説き、寛容を要請するためには、その信仰の原理たる「検証」を、巧妙かつ誠実に弁証することが急務であった筈だが、実際は、聖霊の臨在を唯一の積極的——ペールの言う直接的——論拠とするのが関の山で、あとは、間接的論法、すなわち權威原理に対する攻撃の論理の繰り返しに終始するのが、改革派論陣の現状であったのである。例えば、先に取り上げた寛容論のひとつ、バナージュの『諸宗派の寛容』でさえ、検証と權威の不両立を述べて、改革派がカトリックへ改宗することの不可能を言いはするが、検証自体の直接的弁証は欠けており、ただ「無謬の教会の權威論は、聖書によっても人間の論理によっても証明不能である」とする切り返し論法を提出するに過ぎない。『哲學的註解』が書かれようとする時点で、最も改革派が必要としていたのは、ペールも言う通り、検証原理の正当性を積極的に証明することであった筈であり、彼が自著『註解』に課したのは、こうした、検証原理の弁証の展開ではなかつたかと思われるのだ。

前章で、改革派正系が露呈する検証と權威の不整合の問題について述べた。これは、自派内異分子やバリエアの異端（ソチーニ派など）に対する正系の抑圧の歴史なのであるが、こと寛容を軸にこの問題を捉え返せば、例えば、『比較す』や『教会真論』などに見られる通り、カトリックに教会内寛容を求める正系派が、バリエアの異端には寛容を拒否するという、別の不整合を犯していることになる。この二重の不整合性は、危機に瀕した改革派の護教論を、寛容を基軸に立てて行く場合、致命的な矛盾になることは明らかである。従って、これもまた、『註解』でペールが解決すべき問題の一つとなろう。

以上で見た通り、『註解』執筆時、ペールがおのれに課した急務は、政治的寛容論を展開する過程で、検証原理のまさしく原理的な弁証と、右の二重の不整合の解決を図ることであったと思われる。

分析

ビエール・ペールを十八世紀のフィロゾフ達の先駆者であるとする文学史的通念は、ごく最近に至るまで根強いものであったが、これは、ペールを「殆んどの宗教体系の空虚さを認識し、それらに攻撃を浴びせた」⁽¹³⁾と考える、啓蒙哲学者達のペール解釈自体から由来するものであろう。彼の著した『歴史批評事典』⁽¹⁴⁾を「武器庫」として用いた啓蒙哲学者達が、自分達の先駆者（だと考えた）ペールに送った讃辞が大きければ大きい程、反宗教的かつ破壊的な懷疑論者としてのペール像は定着し、その後の研究に強い影響を与えることになった。また、フランス第三共和制期の反教権主義的傾向も、おそらく、こうしたペール像形成を一層助長したに相違ない。⁽¹⁵⁾『哲学的註解』は、本稿でこれまで述べてきたように、検証原理の弁証を展開する書であるから、そこには検証の武器として、「理性」や「自然の光」の語が瀕出するが、右の研究史的傾向はこれを、「合理主義の宗教思想に対する闘い、哲学の教会に対する闘い」⁽¹⁶⁾と捉えたり、「あらゆる宗教に対する破壊的原理を内包した」⁽¹⁷⁾ものと理解したのであった。

この、ペール⁽¹⁸⁾十八世紀の先駆者像を根本的に修正したのが、一九六〇年代初頭にあらわれたラブルースの大著『ビエール・ペール』⁽¹⁸⁾である。ラブルースは、十八世紀的予断によってではなく、ペールの生きた時代に即して彼を捉えるべきだと唱え、綿密な伝記的考証を基に、ペールを基本的にはフランス改革派内の著作家思想家として位置づけたのである。ラブルースと同じ視点に立ったアメリカの研究者レックスが、少し遅れてペールの初期の主要二著作、すなわち『彗星論雑考』と『哲学的註解』⁽¹⁹⁾の作品論を提出し、以後、ラブルースとレックスの研究書は相補完する形で、新しいペール研究の出発点となった観がある。本稿もまた彼らが提出した、フランス改革派の思想家としてのペール像を前提としている。

さて、一六八六年十月上梓された『哲学的註解』は、序言に続いて、十章から成る第一部、十一章から成る第二部という二部構成を取る書物で、⁽²⁰⁾全面的な寛容を原理的に説いた著作として知られている。ペールの寛容論は、異端的宗派への干渉を「説得的かつ正しい推論による教化」⁽²¹⁾のみに止めて強制的改宗の廃止を主張し、寛容下における諸宗派のありようを「各宗派がわれがちに敬神と品行と知識において名を高めようとする替むべき競合」⁽²²⁾と捉えるものであるが、その推論の基底を支えるのが、正統と異端の相対化を企てた論理としてよく知られている、「迷える良心の権利」論であり、それは例えば次のように表現される。

信仰はわれわれに正統であることの徴しとしては、心のなかの感知や良心の確信以外のものを与えないが、この徴しは最も異端的な人間たちのあいだでも見られるものである。⁽²³⁾〔中略〕神は正統異端を問わず、そのどちらからも科学的検証や論証によって得られた正確さなどお求めにはならない。神は正統異端の双方が真実だともうものに執着すること満足されるのである。

要約すれば、以上のような構造を持つ、ペールの寛容論は、勿論、改革派のフランスでの寛容を要請するという現実的目的を大きく担うものではある。が、同時にそれは、先にも述べたように、「検証」の原理的弁証の場であるとも考えられるのだ。以下にその論拠を書に即して示したいと思う。

それにはまず『哲学的註解』の論理構成を説明しておかなければならないだろう。この書の最も表層にある論理の道筋は、正式題名『聖句「強いて入らしめよ」に関する哲学的註解』が示す通り、ルカ伝十四章二三節「そこでキリ

ストは言われた。辺りの道や塀に沿って行き、おまえが出会った人々を強いて入らしめよ。これはわが家を人で満さんがためである。」を含む、所謂「招待客の譬」の解釈をめぐるものである。この聖句が異端弾圧の口実に用いられた歴史は古い。四世紀、アフリカの異端ドナティスト派の武力制圧を正当化するために、アウグスティヌスがこれを取り上げたのが最初である。十七世紀のフランスにおいても、ナント王令廃止前後、先を争うようにこの聖句を論拠とし、改革派の殲滅を説く、ないしは祝う書があらわれた。最も露骨だったのは、『改革派を帰順させるためにフランス教会が取った行動と、ドナティスト派を帰順させるためにアフリカ教会がとった行動との一致』⁽²⁵⁾なる書で、アウグスティヌスが異端弾圧を命じた二つの書簡のフランス語訳を示し、この聖人とドナティスト派との関係を、カトリック王権と改革派との関係に単純に重ね合せて、異端殲滅という大功徳を成したルイ大王を称揚する体のものであった。そこでは勿論、聖句「強いて入らしめよ」は、明確に、キリストが強制的改宗を是認し命令した言葉である、と解釈されていたのである。ペールの『哲学的註解』の、最も表層にある論理は、この聖句が異端的強制的改宗を命じたとする解釈——ペール言うところの「字義通りの意味」⁽²⁶⁾——の誤りを証明することにのみ集中しており、一見、非常に単純である。例えば、それは、第一部の十の章の章名すべてに「この聖句の字義通りの意味を反駁す」なる文言が含まれており、各章がそれぞれ別の論拠を挙げて、聖句のカトリック的解釈を否定していること、ならびに、第二部においても、様々な曲折を経て、聖句のカトリック的解釈の否定を最終章の結論として提示していること、⁽²⁶⁾などからもわかる。これはこれで、ナント王令廃止前後の大弾圧に対する反論として、改革派護教論の体をなすものであるが、もしペールの論述が、右に紹介したような、底の浅い聖書釈義にのみ終始していたとするなら、『哲学的註解』は、十八世紀から熱い賛辞を受けることはなかっただろうし、また、寛容論の古典としての評価をうけることもなかっただろう。この書を「古典」たらしめているのは、聖句解釈の問題に収斂する表層的論理ではなく、そこから分歧

する論理の系なのである。では、この系は、どのような内容を持ち、表層的論理からどのようにして導かれるのだろうか。

第一部第四章は、「字義通りの意味の第三の反駁。字義的意味は、正義と不正の境界標を混乱させ、美德と惡徳とを混同させて、社会の全体的破壊へ導く、との理由による」と題される章だが、ここでベールが論証しようとするのは、「聖句『強いて入らしめよ』によって神が異端の強制的改宗を命じたのであれば、宗派の各々が正統信仰の護持者を自任している以上各宗派は相互に、不正や惡を含む強制力を行使し、あうことも正当化され、社会は破滅的混乱に陥る。故に神はこの聖句によって異端撲滅を命じたのではない」とする背理法によって、聖句のカトリック的解釈を否定することである。重要なのは、この背理法中の傍点部であって、それは次のように表現されている。

実際に、「異端者に対する弾圧・迫害をなす」權利を有し、この手練手管を弄しうるのは、唯ひとつの宗派ではないだろう。宗派のひとつひとつがそうしうる權利を持つと思っているのである。何故なら、それぞれの宗派は自派が唯一真である、少なくとも最も真に近いと信じ、他派を神の敵として、不完全なものとして考え、他派を改宗させることによって、神への大きな奉仕をなしうると主張するからである。⁽²⁸⁾

右の論理は第一部においては、高々、聖句のカトリック的解釈の否定を論証するための背理法の一段階に過ぎない。が、これが大きな意味を持つのは、第一部の主論点に展開を与える場である第二部で、所謂「迷える良心の權利論」に発端を与えるからである。第二部第八章に至って、ベールは、仮構の強制的改宗論者に、右の背理法に対する反論を、「強制的改宗を命ずる聖句の字義通りの意味を、故意におぞましいものにしてしているが、それは、真理（正統）に

対して〔異端者が〕ふるう暴力をも聖句が容認すると誤解しているからだ〕⁽²⁹⁾と言わせ、この反論に対して、異端は正統と同等の権利を有するとの反駁を展開していく。以下、八、九、十の三章に渡ってくりひろげられるこの反駁こそ、迷える良心の権利論に他ならず、先に二三五頁で引用した文章も、この論の、いわば到着点に位置するものなのである。

『哲学的註解』の主眼とも言うべき、迷える良心の権利論の骨子は、①良心の分析②絶対的真理へ到達することの可能性③暫定的真理の必要十分性、の三つから成ると思われる。ペールは既に第一部で、神への信仰を、「われわれの知性が神について形づくる判断⁽³⁰⁾」と「われわれの意志が、神に対して感ずる崇敬、畏怖、愛の気持ち⁽³¹⁾」とに分析していた。敢えて敷衍すれば、例えば、カルヴィニスムの峻厳な神、アルミニウス派の温厚な神、ソチーニ派の人格格を欠いた神など、各派が様々に神概念を作りあげ、その神々を各々の仕方で崇う、ということなのである。知性の判断の対象は、勿論、神概念の他に、各派の教理全般が含まれるだろうし、知性の判断にもとづく神の崇敬には、こうした教理に従って身を律することも含まれている筈である。

さて、正統的良心と迷える良心の差違は、前者の知性は正しく判断するのに対し、後者の知性の判断が誤っていることにある。現象的には、前者の神の崇拜の仕方が正しいのに対し、後者のそれが誤りである、というかたちであらわれるのだが、両者とも、自己の知性の判断に忠実に崇拜のあり方を規定していることにかわりはない。両者とも、おのれの良心に忠実であることにはかわりはないのである。この意味でペールは次のように言う。

良心の判断、決定に全く服従することは、永遠の法を敬うこと、人の心の法廷に声を響かせる神を敬うことを意味するのだ。一言で言えば、神が嘉し給うと判断してあることを成した人間は誰でも、少くとも一般的には、神

に喜んでいただきたい、神に服従したいとの意志を表明していることになる。⁽³²⁾

従って、正統的良心と迷える良心の差は、「あることを神が嘉し給う」とする知性の判断の正否にのみ存することになる。が、こうした良心論は、なにもペールの創見によるものではない。十七世紀以前のユマニストの立場からの強制的改宗否定論は勿論のこと、改革派護教の立場から、十七世紀の改革派神学者ダイエやジュリユも、改革派信徒の良心を同様に擁護していたことは、レックスや野沢氏の指摘⁽³³⁾される通りである。

ペールの独自性は、むしろ、知性の判断の正否に、客観的保証無しとしたこと、つまり、正統的良心と迷える良心の客観的分別を不能としたことにある。知性の判断の対象である神の真理は、あくまでも主観的なものであって、それが「真理」であることの絶対的かつ客観的な保証は何も無いと言うのである。

神はわれわれに、真理を啓示して下さりはあるが、それを確実に分別できる標識もしくは表徴を刻しては下さらなかったのである。神の真理は形而上学や幾何学の明晰さを持ちあわせていない。誤りを真理だと取り違えた時でも、われわれの心の確信には変りがない。⁽³⁴⁾

こうして、人間の能力では、神の真理を客観的に確定できない、とされるのであるが、このままでは、信仰は懐疑論の迷路に迷うことになる。人間には二つの選択肢がある。「心が全ての確信を信用せず、また軽視し、結果として神徳を何ら成さずに終る」⁽³⁵⁾か、「それらの確信が正當らしく思われると心の内で感じ、良心を納得させるに至ったのち、心がその確信を真理だと信ずる」⁽³⁶⁾かとペールは言う。しかし神を信ずる限りにおいては勿論、

一生、懷疑論者やビュロン派でいるわけにもいかない。何らかのものを信奉すると決め、それにもとづいて行動せねばならない。そして真理を信奉することになるが、誤謬を信奉することになるが、ひとしく神徳や敬神の念にもとづいた行為をせねばならぬのは確かなことである。⁽³⁷⁾

と、言明し、ペールは、暫定的真理への執着によって懷疑論を克服するよう、唱えるのである。

また神の側でも、人間の能力の限界を熟知するが故に、客観的に神の真理を確定することを人間に求めたりはしない。

人間のおかれた状態において、神は人間に、出来うる限り慎重に真理を探し、そしてもしそれを見つけたと思えばそれに執着し、それに従って生活を律することを要求することで満足されるのである。これこそ、だれしも理解する通り、われわれが、暫定的真理に対し、絶対的真理と同様の考慮を払わねばならないことの証左である。⁽³⁸⁾

かくして、信徒の側においても神の側においても、「暫定的真理」*veris putative*で必要十分だとされる。「人の心の法廷に響く神の声」である良心が、真理だと告げるものこそ、「暫定的真理」なのだが、これが果して、真理であるのか誤謬であるのか、人間には判別できない。カトリックや改革派正系がいくら正統信仰の護持者たる自負を持ってはいても、その神概念、教理はあくまで暫定的なものであり、誤りである場合すらある、とペールは言う。このように、正統と異端の客観性は破棄され、その区別は完全に相対化されてしまうのである。事実ペールは、「迷える良心論」の最終部で、「神は正統・異端の双方が、真理だと思ふものに執着することで満足されるのである」⁽³⁹⁾と述べて、

各宗派における正統と異端の区別を意味のないものになっている。信仰の基礎は、知性による「暫定的真理」の発見から、それへの執着へと繋がる主観的回路にのみ求められることになるのだ。

以上が、「迷える良心論」の概要である。先に述べたように、これは書全体を統括する聖句解釈の論理の系として引き出され、展開されるものであって、正統と異端の権利上の平等を論証するに過ぎない。もし聖句「強いて入らしめよ」が強制的改宗を命じたのであるとすれば、正統も異端も同様に強制力を行使しあうことになり、社会の破壊を招くから、聖句は強制的改宗を命じてはいない、という背理法の傍証に過ぎぬものである。が、その論述の量と質から見て、『哲学的註解』中の重大な論点であることは確かである。

さて、正統と異端の相対性を説く、独創的な「迷える良心論」は、十八世紀においては、宗教的狂信の対極にあるものとして賞讃の的になり、また、「あらゆる宗教に対する破壊的原理」⁽⁴⁰⁾と捉えられてきた。が、本稿第二・三章を通して、『哲学的註解』が書かれた時期に至るまでの改革派の状況、論争を辿ってきたわれわれには、この迷える良心論は、検証原理の弁証と解釈できるように思えるのである。

本章の前半部で示したように、ペールは、検証原理をめぐる新旧両派の攻防を丹念に追っており、検証原理を「直接的」に防御する必要を言明していたのであった。ところでまた、『哲学的註解』が上梓される一年前、一六八五年、ペールは別の対カトリック論争書で、同様の「迷える良心論」を端的なかたちで提出した後、同書の最終部で、ニコルの『改革派教徒に対する正当なる予断』をとりあげ、次の様に述べているのが注目される。⁽⁴¹⁾

卒直に私の考えを述べれば、私は、ただ切り返し論法でニコル氏に反駁するだけで満足してほしくはないのです。

〔中略〕われわれ改革派の無学な信徒といえども神の真理を所有していると正しく確信することができ、直接的に論証して、彼ら（ニコルをはじめとするカトリック論陣）の手から攻撃の武器を奪うことが、絶対に必要なのです。これを論証するためには、次のような原理を定立せねばなりません。つまり、宗教問題で、ある立場を取るにあたっては、デカルト氏の哲学で期待されるような全き明証性が得られるまで、判断を停止させておく必要などないということ〔中略〕また、宗教問題についての判断の物差しは、哲学的知性にあるのではなく、良心にあるということ、すなわち、教理を信奉するのは、厳密な検証がもたらす明晰で刻明な概念によるのではなく、そうすることが神の嘉し給うところであると告げる良心によってでなければならない、という原理を定立せねばならないのです。⁽⁴⁾

本稿第三章で見た通り、カトリックの攻撃とは、検証原理は信仰の基礎たりうる客観的明証性を持たない、というものであり、またニコル等は特に、無学文盲の改革派教徒が、検証に要求される能力を持ち得ないことを強調したのであった。右の論述は、まさしくベール自身が言っている通り、それへの「直接的」回答である。信徒の信奉する教理が、「神の真理」であるかどうかの判断は、客観的明証性によってではなく、信徒の良心の主観性による、とするのが、このベールの論の中心なのだが、これと、『哲学的註解』の「迷える良心論」との近縁性は一見して明らかであろう。細かく見れば、本稿二三五頁の引用文中、「神は、正統異端を問わず、そのどちらからも科学的検証や論証によって得られた正確さなどお求めにはならない」との文言が、右の論述の、客観的明証性の不要を言う部分と殆んど重なる事実も認められる。つまり、一六八五年の段階で既にベールの脳裏に浮んでいた、検証原理弁証の構想——「神の真理」所有如何の判断の根拠を、良心の主観的確信にのみ置き、カトリックが要求する客観的明証性を、宗教

問題になじまぬものとして排除する——を、彼は一六八六年の『哲學的註解』において、「神の真理」を絶対的客觀的に確定することの不可能性、および、「暫定的真理」を良心が主觀的に確信することの必要十分性、という二本の軸に整備しなおし、見事に検証原理を弁証したことになる。

「迷える良心論」が、検証原理を防御するものであることを示す論拠をほかに挙げてみよう。例えば、ボッシュは

『クロード氏との会談』で、検証原理を適用すると、聖書の聖性、キリストの存在までも検証の対象になり、結果的には懷疑論に陥ることになる、と述べている。⁽⁴⁴⁾ また本稿第三章で見たように、ババンも検証原理を論難して、これが信仰の基礎たるにふさわしい客觀的確証を持たぬため、懷疑論へ続く道である旨、言明していたのであった。⁽⁴⁵⁾ こうした点からして、改革派の検証原理を、懷疑論ないしは無神論へ至る誤りであるとする非難は、カトリック論陣に通有のものであったと想定される。ところで、先に紹介した「迷える良心論」の概要中、暫定的真理への執着によって、絶対的真理の不確定性、ないしはそこから招来する懷疑論が克服される、と説く部分があったが（本稿二四〇頁）、これはやはり、右に示した通り、カトリック論陣から検証原理に対してなされた懷疑論の非難を睨んだうえでの立論であらう。

さらにわれわれは、「迷える良心論」の真只中で、改革派護教論の伝統である、切り返し論法による權威原理の攻撃に出会う。切り返し論法については、本章前半部で、これがクロード、ジュリュによって用いられており、またベールに近いバナージュも同様である旨述べたが、ベールもやはりこの伝統に従い、切り返し論法を用いて次のように言わずにはおかない。

ローマ・カトリック教徒が、「検証原理によって神の真理へ到達できる客觀的確証は何かと」あれほど攻撃をし

かけてくるのはまことに笑止千万である。というのは、われわれ同様、彼らも、こうした攻撃から身をかわすことはできぬからだ。〔中略〕彼らが、神の真理への到達のために示す道〔權威原理〕は、われわれの論争家たちが証明したように、改革派の道よりも千倍も困難なものである。何故なら〔中略〕教会の可謬性なり無謬性の記述を含む聖書の章句を検証せねばならず、そのうえ、実際に使徒伝来のものと、何者かのでっちあげを区別するために、全世紀の歴史を調べなければならないからだ。一言で言えば、聖書によっても自然の光によっても経験によっても教会が無謬であるとは確実に認識することはできない。⁽⁴⁶⁾

このように、ベールはみずからに課した、検証原理の「直接的」弁証の仕事を、「迷える良心論」の主部で堂々と展開すると同時に、改革派が検証原理を弁証する際の伝統——形式的な約束事と言うべきか——に則って、カトリックの權威原理を切り返して攻撃し、「間接的」に検証原理を防衛しているのである。かくして、『哲学的註解』の「迷える良心論」は、直接、間接の両面からするより完成された、検証原理の弁証になったと言えようか。

さて、従来の、改革派論陣が成し得なかった、検証原理の「直接的」防衛を、ベールが行うことができたのは、再三繰り返したように、「絶対的真理」を問題にせず、「暫定的真理」のみの必要十分性を説いたからなのだが、暫定的なる真理は、絶対的な視点、神の視点に立った場合、誤りであるかも知れぬものであるから、各宗派の、所謂正統性は何の根拠を持ち得ぬことになる。すなわち、各宗派の教理は、もはや神の真理たる保証を失っているのであるから、自己の正統性を他宗派に対して誇ることはできず、正統性は高々、良心の確信として、主観のうちに留まるに過ぎない。「暫定的真理」の必要十分性を言うことは、必然的に、正統意識の放棄を言うことなのである。

ところで、従来の改革派論陣にとって、正統意識の放棄を説くことなど、論外であったのは言うまでもない。本稿第三章において、彼らが検証原理を弁証する時に、聖霊の御業——ないしは、心の「感知」*sentiment*——が、無学な信徒をも、誤り無く真理へ導く、と論ずるのを見たが、その真理とは当然、「絶対的真理」として捉えられた神の真理だったのである。だが検証の結果、得られた自派の教理が「絶対的」に真理だと信ずる限り、言い換えれば、他宗派に対して正統意識を鼓吹することを止めぬ限り、真理到達の客観的証明を求めるカトリックの攻撃に、有効に対応できないだろう。これを捉えてベールは次の様に言う。

改革派が、ローマ教会から分離して以来、カトリックは次のように言って論難するのをやめない。つまり、改革派は教会の權威を破壊し、聖書の検証によって真理を発見しようとするのだが、この検証たるや個人の力を超えているので、改革派は、信徒を、自分の信仰について何の正当な確証もない状態へ落し込む、と論難するのである。「中略」しかし、ある意味で、彼らが、何度も繰返し論難を重ねたのは、もっともなことだと認めねばなるまい。というのは、神が、あらゆる暫定的真理を排除なさったうえで、人に絶対的真理を認識し、かつそれを認識したと確実に知ることを要求しておられると前提するならば（普通はそう前提するのだが）、改革派はカトリックの批判に全く答えられないと思われるからだ。弱みを明かにしよう。神学者も無知なる者も、検証の方法では、絶対的真理に到達することはできないだろう。⁽⁴⁾

検証原理は「暫定的真理」とのみ馴染むこと、検証原理をまっとうするためには「絶対的真理」の概念、換言すれば、正統性の主張を放棄せねばならぬことを言う、右の論述は、では一体、誰に対して向けられたものであろうか。

それは、既成の改革派論陣、特に、当時、未曾有の危機にあって正統意識を更に硬化させて改革派護教論を展開していた正系派に対するものと考えられるのである。正系派の中心人物ジュリユはベールとともにロッテルダムにあり、精力的に、著作活動、政治活動に従事していたのであるが、本稿第三章でも紹介したように、当時の彼の著作は、正統信仰護持者の自負を前提とするが故に、「絶対的真理」たる基本的信仰箇条をもとにした教会内寛容論、および、バーリアの異端諸派に対する非寛容を主張していた。一方、ベールの改革派護教の構想は、本章でこれまで明らかにしてきた如く、検証原理の防衛を基軸に正統性主張の放棄、政治的全般的寛容と繋がるものであるから、ここにベールと正系派とは真向から対立することになった。ソチーニ派などのバーリアの異端の寛容問題に関して、『哲学的註解』は次のように述べる。

彼ら〔正系派〕は言う。あなた〔ベール〕の推論によれば、国家において、ソチーニ派だけでなく、ユダヤ人、トルコ人も寛容せねばならなくなるが、この結論は馬鹿げたものであり、故に、そうした論理的帰結を見た理論自体も馬鹿げたものである、と。私は答えよう。私は、この結論に同意するし、またそれは決して馬鹿げたものではない、と。中庸を得た見解が最良で、両極端が誤りを犯している場合も確かにあり、それは頻繁でさえあるが、この場合は中間点などない。全か無かなのである。⁽⁴⁸⁾

これら半寛容派は、寛容されることの利益を楽しみつつも、同時に迫害する楽しみをも失なわぬために、あるいはより誠実な理由によって、問題点を半分に分かち、「寛容すべき宗派がある一方で、武力とまではいかなくとも、少なくとも追放や財産没収によって殲滅すべき宗派がある」と言う。また「誘惑された民衆に対しては死刑

は余りに残酷・粗暴であるとはいえ、彼らを誘惑した異端の張本人に対してはそうではない」とも言うのである。⁽⁴⁹⁾

半寛容派 les demi-tolérants とは、揶揄的に正系派を呼んだ言葉なのであるが、右の文が正系派の中心人物、ジュリュを特に批判したものであることは、ここでベールがジュリュの著書中の文言をほぼ逐語的に取りあげて攻撃している事実によって明瞭に示される。右の最初の一文は、ジュリュが『カルヴァン派史と法皇教史を比較す』⁽⁵⁰⁾の中で、「全般的寛容論は、異端者は火刑にせよとの見解の丁度対極にあるものだが、これらの極端な意見は等しく有害であるので両方とも避けるべきだ」と述べて、基本簡条を認める宗派のみを寛容の対象とする教会内寛容論を主張したことに、対応するものである。また、同じく『比較す』でジュリュは、異端の教祖と、その影響下に置かれた民衆との矯正法を分け、前者への極刑が法に照らせば苛烈に過ぎるとは言え、民衆を悪から救済するためには止むを得ぬ措置である、と十六世紀ジュネーヴのミシエル・セルヴェ焚殺を正当化していたのだが、右のベールの引用のうち、後の文は、まさしく、このジュリュの異端弾圧の論理を攻撃したものである。とは言え、こうしたジュリュの立論の動機が、「寛容されることの利益を楽しみつつも、同時に迫害する楽しみをも失なわぬため」などではなく、「より誠実な理由」にあったことは言うまでもなからう。基本的信仰簡条の共有を根拠としてカトリック側に寛容を求めるかぎり、換言すれば、正統性の共有を喧伝して改革派の護教を図るかぎり、正系派は、基本簡条を持たぬ非正統的諸派を寛容の枠外に置くとの態度を、取らざるを得なかったからである。バールリア的異端の弾圧の論理は、正系派が、正統意識の固守と教会内寛容論を軸に改革派護教論を展開する過程で、必然的に導き出されるものなのだが、この点において、ベールの『哲学的註解』の論理と、真向から衝突することになったのであった。もっともこれは、『哲学的註解』執筆以前、検証原理の「直接的」弁証のためにベールが、「絶対的真理」の不確定化と正統性の相対化を構想して以

来、避けられぬことであつたろうが。改革派正系に対するベールのこうした態度は、本稿第三章で紹介したババンの寛容論『信仰を真実の原理に還元し、正しき境界内に限定す』の、ジュリユ攻撃と、びたりと重なっている。ババン——勿論改宗前の——はこの書で、検証原理の本義に違背する正系派の非を鳴らしたのであったが、これと、ベールの態度との近縁性は、ババンの書の序文をベールがしたためたという事実によっても明らかだろう。

以上で見た通り、『哲学的註解』において、ベールは改革派護教のための課題、すなわち、検証原理の弁証および政治的寛容論の展開を、首尾一貫した論理によって見事に果したのであった。と同時に、正系派の犯している——と少なくともベールやババンには思える——不整合をもはっきりと指摘し、あるべき方向を示したのである。勿論、ベールの論理の首尾一貫性は、何度も繰り返したように、「暫定的真理」の必要十分性から正統性の相対化へと繋がる一本の論理の軸によって得られるものなのだ。

さて、ベールが批判する正系派の論理も、改革派の護教を目的としていることに変りはない。しかし、正系派の関心が、ナント王令前後の改革派をとりまく諸要因の戦術的妥協と改革派の党派的勝利にあったのに対し、ベールのそれは、強制的改宗によりカトリックの権威原理に取り込まれようとしている改革派の信仰を、原理的に防御することにある点で、正系派とは異なっている。どちらの方策がカトリック側に対して、より効果を挙げたかについて、歴史はただ両者の抗争が激烈であつたこと以外、何も教えてはくれない。それはともかく、この対立がさらに深く意味するものは一体何なのだろうか。

十七世紀を通して、改革派が自派内の異分子を圧服もしくは排斥して「カトリック化」の道を歩み、検証原理を言

わば形骸化してきたことは、第三章で述べた。改革派をひとつの組織として考える場合、信仰が、画一的な箇条に還元できる均質性を持てば持つ程、指導者にとっては都合のよいものであることは言うまでもない。ナント王令廃止の前後、改革派正系は亡命してオランダにあったが、一六八六年四月のロッテルダム教会会議で採択された「合同統一宣誓書」に見られるように、亡命地の改革派信徒にも同様の信仰の均一性を要求したのである。これは、亡命という危機的状況での団結を要求するためとも、また新教国オランダであるが故に、フランスにおけるよりも正系派が力を得たためとも考えられよう。こうしたなかにあつて、『哲学的註解』は、主観的確信の必要十分を言い、正統性を相対化させることで、改革派の検証原理を擁護しようとしているのだ。改革派正系の「カトリック化」の歴史を考え合わせた場合、『哲学的註解』は、形骸化歪曲化の道を歩んできた検証原理に、再び新鮮な命を吹き込むべく努めているように思える。ペールのねらいは、霊的涸渇に類したフランス改革派——歴史家レオナルが「中央集権的、制度偏重、聖職者主導型、都会中心⁽⁵³⁾」と評した十七世紀の改革派——の信仰を活性化することでもあったのではないだろうか。

- (1) 本稿二一五—六頁参照。Voir, Voeltzel, *Vraie et fausse église*, p. 54-71
- (2) 本稿一八三—四参照。
- (3) Bossuet, *Conférence*, *op. cit.*, p. 263
- (4) Papin, *La tolérance des protestants*, p. 365
- (5) *Tuba pacis* [...] *seu discursus theologicus de unione Ecclesiarum Romanae et protestantium*, etc.
- (6) Bayle, *op. cit.*, *Oeuvres diverses*, t. 1, p. 430 B
- (7) Labrousse, *Pierre Bayle*, t. 2, 1964, p. 541-2
- (8) Bossuet, *Conférence*, p. 291

- (6) *Ibid.*, p. 299
- (10) Bayle, *op. cit.*, *Oeuvres diverses*, t. 1, p. 527 B
- (11) *Ibid.*, p. 528 A
- (12) Basnage, *op. cit.*, p. 95
- (13) *Encyclopédie*, (l'article *Pyrrhonienne ou Sceptique philosophie*), 1765, t. 13, p. 613 B
- (14) *Dictionnaire historique et critique*, 1^{ère} éd., 1696
- (15) Arsène Deschamps, *La genèse du scepticisme érudit chez Pierre Bayle*, 1878; Albert Cazès, *Pierre Bayle*, 1905; Jean Delvové, *Religion, critique et philosophie positive chez Pierre Bayle*, 1902
- (16) Deschamps, *op. cit.*, p. 21
- (17) Delvové, *op. cit.*, p. 140
- (18) Elisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, La Haye, Nijhoff, t. 1, 1963, t. 2, 1964.
- (19) Walter Rex, *Essays on Pierre Bayle and religious controversy*, The Hague, Nijhoff, 1965
- (20) 一六八七年に、同第三部が上梓されている。が、これは、寛容論を体系的に展開した一・二部とは異なり、アウグスティヌスの強制的改宗論(註25参照)を逐語的に論駁したものであり、かつ八六年の第一・二部に対するジュリュの反論を踏えた論述であるため、本稿では、一・二部のみを取り上げた。
- (21) Dierre Bayle, *op. cit.*, *Oeuvres diverses*, t. 2, p. 414 A
- (22) *Ibid.*, p. 415 B
- (23) *Ibid.*, p. 439 A
- (24) 主導者、ナトッス・マグヌス。下層農民の武装反乱集団キルクムケーリオ circumcellio, circoncellions と合流し、ローマに対する一種の民族主義運動を形成した。
- (25) *Conformité de la conduite de l'Eglise de France pour ramener les protestants avec celle de l'Eglise d'Afrique pour*

ramener les donatistes à l'Eglise catholique, 1685

- (26) Bayle, *op. cit.*, p. 443 B-p. 444 A
- (27) *Ibid.*, p. 374 B
- (28) *Ibid.*, p. 375 B-376 A
- (29) *Ibid.*, p. 422 B
- (30) *Ibid.*, p. 371 A
- (31) *Ibid.*
- (32) *Ibid.*, p. 424 A
- (33) Rex, *op. cit.*, p. 146-150 野沢前掲書八八六―八八九頁
- (34) Bayle, *op. cit.*, p. 437 A
- (35) *Ibid.*
- (36) *Ibid.*
- (37) *Ibid.*, p. 427 B
- (38) *Ibid.*, p. 438
- (39) 本章註23参照
- (40) 同註17参照
- (41) *Nouvelles lettres sur l'Histoire du calvinisme, etc.*
- (42) *Oeuvres diverses*, t. 2, p. 218 B-219 A; p. 222 A など
- (43) *Ibid.*, p. 334 B
- (44) Bossuet, *Conférence, op. cit.*, p. 299 本稿一二三頁の引用参照
- (45) 本稿二〇六―七頁参照

- (46) Bayle, *op. cit.*, p. 438 B
- (47) *Ibid.*, p. 438 A
- (48) *Ibid.*, p. 419 B
- (49) *Ibid.*, p. 421 A
- (50) 本稿一一五頁参照
- (51) Jurieu, *Histoire*, 2^e éd. 1823, t. 4, p. 184
- (52) *Ibid.*, p. 188-189
- (53) Léonard, 《Le Protestantisme français》, p. 178

五 むすび

本稿では以上の如く、フランス十七世紀後半の寛容論のいくつかを取りあげ、その立論の動機と、主張とを分析祖述した。普通、寛容と言われる時にこの語が内包する人間中心主義的道義論からは程遠く、どの書の場合も、歴史的過程、政治的状况、論争の動向を踏まえ、危機にある改革派の未来を切りひらくべく立論されたものであることが明らかにになったと思う。なかでもベールの『哲学的註解』は、カトリック側の攻撃から検証原理を防護し、良心を神の声として聴く検証の本来的あり方を示さんとする原則的立場をとりつつ、改革派の政治的寛容と正系派の誤りとを論じた書であり、その立論は確固とした雄大さを感じさせる。パスカルの天才を以って可能になる、文章の冴え、レトリックの妙は望むべくもないが、山積する難題を整合的に解決していこうとする雄々しい努力には胸を打つものがある。

さて、ベールが、「暫定的真理」の必要十分性を言い、真理はひとつならずと説く時、各宗派の思弁的教義体系の

正統性は、信徒の主観の内にのみ留まるものとなり、その価値はもはや各宗派の標識以上のものではあり得ない。このような思弁的教義に代えて、ペールが、神への忠誠の客観的あかしとして強調するものこそ、キリスト教倫理の実践なのである。『哲学的註解』中、懷疑論を克服するくだりで、ペールは次のように述べていた。

宗教にかんしては一生懷疑論者、ビュロン派でいるわけにはいかない。何らかのものを信奉すると決め、それに基づいて行動せねばならない。真理を信奉することになるうが、誤謬を信奉することになるうが、ひとしく神徳的行為や神への愛にもとづいた行為をせねばならぬのは確かなことである。⁽¹⁾

さらに同書の終り近く、今度は、カトリックと改革派間の教義論争における最も重要な争点、全質変化 *transubstantiation* (化体とも言う) に触れ、これと倫理問題を比較して言う。

われわれは皆、貞潔かつ質素に生き、神を愛し、復讐を断念し、敵を許して彼らに善を成し、慈愛を持たねばならぬことについては同意している。われわれが分裂しているのは、キリスト教倫理規範とは全く関係のない諸点⁽²⁾においてである。例えば、法皇教徒は全質変化を信じ、改革派は信じない、というような点においてなのだ。

高々、主観的にしか真理性を保証されていない教義体系の差違を原因とする宗派抗争の愚を言い、キリスト教倫理の実践を説く、寛容の枠組が、右の論述からはうかがえる。『哲学的註解』は、迷える良心論に見られるごとく、異端的信仰擁護の論理を大きく展開しているものの、奇妙なことに、寛容の実際的方策の提示に乏しいのだが、ペー

ルの意図は、右の引用が示すように、信仰のうちに占める思弁的教義の位置をできるだけ低くし、信仰の中心を倫理実践へと移すことにあった、と考えて大きな誤りはないだろう。ラブルース以前の古い世代に属するペール研究者、デルヴォルヴェは、ペールの思想をとらえて、「形而上的、宗教的ドグマなどの思弁的信条に対する人間倫理の独立」と述べたが、右の側面に限るなら、このデルヴォルヴェの評言もあながち誤りとは言えない。ところで、こうした傾向はなにもペール一人のものではない。本稿第二章で取りあげたデュイソーの寛容論『キリスト教の再統一』も、

謙讓の徳を失っている時に、三位一体の玄義に深く立ち入った論議を重ねたところで、それが一体何の役に立つと言うのか。〔中略〕高度な神学的弃舌をふるったところで、それは人をより聖にしたり、義にしたりはしない。⁽⁴⁾

と述べ、またババンの寛容論も同様に、

どんな教義を選ぶのが、それは個人の自由に任せよう。だが、イエス・キリストが命じ給うた倫理を實踐しているかどうかは、しっかりと見ていたいと思う。⁽⁵⁾

と説いているのである。こうした事実を見るに、信仰の核を、教義から倫理実践へと移す傾向は、当時の知識階層のあいだに、一定のひろがりを持っていたと判断できる。また、こうした傾向がある程度の一般性を持っていたからこそ、『哲学的註解』でペールは、神学的真理はひとつならずと主張し得たのである。

神学よりは倫理を重視する、こうした思考の枠組は、数少ないながら十六世紀にも認めることができる。例えばセ

バステイアン・カステリオンの『異端者論』⁽⁶⁾が、その例である。また、十七世紀イギリスのラティテューディネール達⁽⁷⁾も同様の傾向にある。後代の啓蒙哲学者、例えば、神学を、「抗争と不幸の涸れざる源泉」⁽⁸⁾と断じ、宗教的狂熱に殆んど生理的な嫌悪を示したヴォルテールなども、この流れから数滴は汲んでいると言うべきか。幾世紀にも渡り、神学は、神のありようについて、また神の崇拜の方法について語り、人はその知的営為の多くを捧げてきた。が、啓蒙の世紀を目前にしたベール達の時代において既に、神学の伽藍は大きく揺れていたのである。

- (1) Bayle, *op. cit.*, p. 427 B
- (2) *Ibid.*, p. 439 B
- (3) Delvolvé, *op. cit.*, p. 378-379; voir aussi p. 117-119
- (4) D'huissseau, *op. cit.*, p. 157
- (5) Papin, *op. cit.*, p. 36
- (6) Sébastien Castellion, *Traité des Hérétiques, etc.* l'édition par A. Olivet, Genève, 1913, p. 12-13.
- (7) 本稿一八三頁参照
- (8) Voltaire, *Essais sur les moeurs*, ch. 153, Classiques Garnier, 1963, t. 2, p. 383

主要参考文献

- 一、十七世紀フランス改革派史
- Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, t. II, *L'établissement*, P. U. F., 1961
- ID., «Le Protestantisme français au XVII^e siècle» in *Revue historique*, t. 200, 1948, p. 154-179
- Ligou, *Le protestantisme en France de 1598 à 1715*, S. E. D. E. S., 1968
- 二、十七世紀宗教論争

Paux, *Les précurseurs français de la tolérance au XVIII^e siècle*, Fischbacher, 1881.

Rebelliau, *Bosseu, historien du Protestantisme, etc.*, Hachette, 1909

Snoeks, *L'argument de tradition dans la controverse eucharistique entre catholiques et réformés français au XVIII^e siècle*,

Duculot, 1951

Voeltzel, *Vraie et fausse église selon les théologiens protestants français du XVIII^e siècle*, P. U. F., 1956

三 ユー・バーン及その周辺

Delvolvé, *Religion, critique et philosophie positive chez Pierre Bayle*, Paris, 1902; reprint, New York, Burt Franklin, 1971

Labrousse, *Pierre Bayle*, Nijhoff, La Haye, t. 1, 1963, t. 2, 1964

Rex, *Essays on Pierre Bayle and religious controversy*, Nijhoff, The Hague, 1965

野沢協『ビュール・ペール著作集』第二巻解説 法政大学出版局 一九七九年十二月