ジャンセニスムと信仰の認識論
Jansenism and epistemology of faith

御　園　敬　介

MISONO Keisuke

はじめに

スペイン領フランドルの都市イーペルの司教であったコルネリウス・ジャンセニウスの遺著『アウグスティヌス』（1640）の出版を機に，フランスを中心とした西欧カトリック諸国では，程なくジャンセニスムと呼ばれることになる思想の異端性をめぐって様々な騒動が持ち上がった。政治と宗教の両面に関わるこれらの事件や論争の実態を明らかにし，それが歴史的にどのような意味を持つ現象であったのかを説明することは，ジャンセニスム研究の基本的な課題である。

しかし，当該分野の豊富な研究蓄積にも拘らず，この課題は未解決のままである。それは，従来の研究が「ジャンセニスムとは何か」という困難な問いを考察に不可欠な要素と見なしてきたという事情に因る。対象の内実を把握しようとする態度は正当なものだが，ジャンセニスム研究においては障害の種であった。「ジャンセニスム」も「ジャンセニスト」も，その存在が自明ではないからである。それらは特定の人間を異端として囲い込もうとした者たちが編み出した蔑称であったため，引き受け手を欠いたジャンセニスムの輪郭を確定する作業には必ず何らかの異議が唱えられてしまう。その結果，正確に対象を捉えられないジャンセニスムの研究は袋小路に陥ってしまった[1)]。

こうした状況を脱するためには，ひとまず定義の問題を離れ，「ジャンセニスム」をめぐって何が問われていたのかという素朴な疑問に立ち戻る必要がある。この名称を伴う異端を生み出した様々な対立はどのような宗教的，政治的あるいは哲学的な課題を浮かび上がらせたのか。このように問うことで，ジャンセニスム自体ではなくそれを主題に繰り広げられた騒動に焦点を合わせるという分析の基本的な視座が改めて明確になる。論争的で中立性を欠いた「ジャンセニスム」の輪郭や存在について如何なる議論があるにせよ，それが膨大な量の文書を生み出し，様々な人や組織を動かしたことは間違いない。そうした動きを通して，相対立する思想や集団の在り方を分析することは，定義の困難を回避しつつ，現象とその意味を時代に即して究明する試みへと道を開くものである。確かに，いずれにしてもジャンセニスムの内実を一義的に抽出することは難しいが，少なくともこの扱いにくい歴史的事象について何らかの説明や解釈を与えるためには，こうした作業を積み重ねることが不可欠の要件になると思われる。

本稿は，以上のような見地から，17 世紀フランスにおけるジャンセニスム問題の展開を明らかにし，その歴史的な位置付けを探ろうとするものである。もちろん，出来事の全貌を解明

---

1) Cf. J. Orcibal, « Qu'est-ce que le jansénisme ? », *Cahiers de l'Association internationale des Études françaises,* n° 3, 1953, p. 39-53.

Bul. of the CHSSL 31（2011） © Center for the Historical Social Science Literature, Hitotsubashi Univ.

することはできない。そこでは，文筆家たちが繰り広げた筆戦たる論争と，王権・ローマ教皇庁・聖職者会議という三つの権力が連携して導いた抑圧政策とが不可分に結び付いているが，この考察の主眼は事件の政治的側面ではなく，論争の理論的側面に置かれる。また論争は，大局的に見れば，恩寵と自由に関する神学上の対立から教会の決定が帯びる不可謬性についての認識論的対立へと移行するが，これから検討されるのは前者の教理上の問題ではなく，後者の規律上の問題である。このような限定は議論の射程を狭めてしまうどころか，重要な論題を浮かび上がらせてくれる。以下に見るように，ジャンセニスム論争の提起する最も興味深い論点の一つは，この規律上の論争から生まれた，教会と個人の関係をめぐる様々な思索に求められるからである。それは信のあり方を問うものとして，ジャンセニスムの問題枠を超えた思想史に位置付けられる重要なテーマである。予め注意しておけば，ここで言う信とは，神の賜物としての超自然的な信仰心のことではなく，知性の働きに基づく意志の同意，すなわち認識の様態である。

考察の順序は以下の通りである。論争は「信仰宣誓書」と呼ばれたジャンセニウス断罪を誓う文書への署名強制を軸に展開されたため，この事件の概要を最初に確認する。続いて，署名に反対した「ジャンセニスト」と賛成した「反ジャンセニスト」の理論を，両者の妥協を模索したある試みと合わせて考察し，論点の推移を分析する。最後に，これらの議論を一種の認識論の文脈に位置付けることで，論争の持つ思想史的意義を考察する。

1．信仰宣誓書

17 世紀のジャンセニスム論争を長引かせた最大の要因は信仰宣誓書である。フランスの全聖職者は，ジャンセニウスの思想を断罪するとの誓約を求めるこの書式に無条件で署名することを迫られた。長期にわたって錯綜した展開を見せたこの問題については，未だ総合的な研究がなされていないため，ここでは幾つかの個別研究[2)]を頼りに，激化する論争の背景を成した基本的な事項を確認するに留める。

宣誓書への署名要求が公式に決定されたのは 1656 年 9 月，フランス聖職者会議の総会においてである。二年以上前から同様の政策を温めていたトゥルーズ大司教マルカが審議の根回しに奔走していたが，この措置が取られるに至った経緯を理解するためには，先立つ教皇庁の決定とそれに基づくフランス側の対応を踏まえる必要がある。ローマの決定としては，まず 1653 年 5 月の大勅書「クム・オカジオーネ」が挙げられる。これにより教皇インノケンティウス 10 世は，フランスの司教たちから裁断を乞われていた五つの神学命題を断罪した。これらの命題は，恩寵と自由の関係性について『アウグスティヌス』に異端を見たフランスの神学者たちが同書から導き出したものであった。しかし教皇は，五命題が異端であること（権利問題）を宣言したのみで，それらがジャンセニウスのものかどうか（事実問題）については明言しなかったため，やがてジャンセニストと呼ばれるようになる数人の司教たちは，自教区で大勅書を公表するにあたり，この点を利用してジャンセニウスの教理の正統性を主張するとともにガリカニスムの観点からローマの裁断手続きに異を唱えた。この事態に対処すべく，1654 年 3 月にパリに集った高位聖職者たちは，大勅書が「五命題をジャンセニウスのものとして，

---

2) 塩川徹也「ジャンセニスムと政治―信仰宣誓書の署名問題をめぐって―」『パスカル考』岩波書店，2003 年．國府田武「ジャンセニスム弾圧の信仰宣誓書の作成と署名強制―フランス聖職者会議とルイ 14 世、教皇―」『東海史学』43 号，2009 年．

ジャンセニウスの意味で断罪した」という解釈を定める。この決議は翌年9月の小勅書「エクス・リテリス」によって一応の承認を受けるが，問題の司教たちに加えてアルノーらジャンセニウス擁護派が，大勅書に含まれる権利問題には同意するが事実問題には承服できないという態度を示したこともあり，聖職者会議は教皇の大小勅書に満足せず更に歩を進め，信仰宣誓書を作成して聖職者全員に署名させる方針を決めたのであった。

1656年10月に新教皇アレクサンデル7世が，前任教皇の諸決定を追認する大勅書「アド・サクラム」を発布すると，聖職者会議は翌年3月，その権威を利用して宣誓書の文面を改訂するが，内容に変化はなかった。署名強制のための手続きは当初から各司教に一任されていたが，その詳細は1661年2月の聖職者会議で定められた。同会議はジャンセニスム問題の全面的解決を決意したルイ14世の支持を得て，署名を徹底させるべく15箇条を決議したのである。以後，各司教区で署名を求める教書が公表され，また同じ趣旨の開封勅書も相次いで出されることになる。パリでは，1661年6月以降幾つもの教書が繰り返し公表されるが，以下に見る通り反対派の抵抗は収まらず，論争は激化の一途を辿った。こうした状況において，教皇アレクサンデル7世は1665年2月，フランス王権の要請に応じて新しい大勅書「レギミニス・アポストリキ」を発布する。これは，元来聖職者会議の決議事項であった宣誓書への署名をローマ教皇庁が初めて公式に命じた画期的な宣言であったが，それでも「ジャンセニスト」は無条件の署名に抵抗を続けたため，やがて問題解決に向けて妥協点を探る歩み寄りが始まり，1668年，署名反対派に有利とも言われた一時的な和解「教会の講和」が成立し，署名問題は一応の解決を見る。だが，根本的解決を見出さなかった論争は，1702年，事実問題について沈黙を守る者に罪の赦しを与え得るかという「良心問題」をめぐって再燃することになる。

２．署名反対派の論理

信仰宣誓書が作成されると，ジャンセニスム論争はそれに対する署名強制への賛否の表明を軸に進んだ。その図式は多くの場合，署名に反対した「ジャンセニスト」の理論的抵抗に対して，権力を取り巻く「反ジャンセニスト」による反論がなされるというものである。そして両者の争点は，突き詰めれば，教会や王権の決定事項は絶対で信徒はそれを信じねばならないのかという点にあったため，署名問題を契機に論争は権力の不可謬性や個人の信のあり方を問い直すものとなり，五命題の異端性やそのジャンセニウスとの関係という従来の主題は後景に退いていった。様々な文書を誘発した対立の論点を明らかにするために，まず，抵抗の理論が如何なるものであったのかを見よう。

ジャンセニウス擁護派を中心とした人々が執拗に署名反対を唱えたのは，宣誓書の文面が，五命題をめぐる事実問題と権利問題の区分を許さないものだったからである。彼らは，五命題を異端と断定して権利問題を裁決した大勅書「クム・オカジオーネ」が出る前の段階では，命題はそれ自体正統的意味を持ち得ると主張していたが，教皇の決定後は，前述の通り，五命題の異端性は認めるがそれらがジャンセニウスの著書の中にあることは認めないとする見地から争う方針に切り替えており，署名政策が実施された後もこの立場を堅持することで，両問題について有無を言わせず同意を迫る宣誓書に反対していたのである。例えば，反対派の中心人物であるアルノーは，1654年3月の高位聖職者会議で事実問題が決議されるよりも前から，イエズス会士アンナに反論する形で同じ立場を表明しており，関連文書を会議に提出してい

た[3]。しかし，このような主張は，同会議の決定を承認した小勅書「エクス・リテリス」や大勅書「アド・サクラム」という教皇の宣言に真っ向から対立することになったため，アルノーらは，その点を理論的に正当化する必要に迫られた。

彼らの論理は，信仰に関わる事柄は別にして事実については教皇は不可謬ではないため信徒はそれに関する決定を信じる義務はないという確信に支えられていた。これについて具体的に二つの重要な見解を確認しておこう。一つは宣誓書第二版が作成されて間もない 1657 年春頃から，アルノーらによって主張されたものである。アルノーは，アレトの司教パヴィヨンとの意見交換を通して，事実問題は「神の啓示に立脚した」神的信 foi divine の対象にはならず，「個別的な一事実をめぐるあらゆる決定は人間的信 foi humaine によってしか信じることはできない」と結論付けた[4]。信を認識の手段と見なす著者にとって，人間的信とは各人の内面的・自発的同意であり，可謬な決定事項の受容に際して必要と考えられたこの信は，不可謬な対象に向けられる神的信と区別されている。彼の立場は，「信」の観念に明示的に訴えるかどうかは別にして，同時期にほぼ同様の立場を打ち出したパスカルを始め，ポール＝ロワイヤルに親和的な他の論者たちに共有された理論的基盤を形成するものであった。もう一つは，アウグスティヌス主義を奉じない神学者ローノワの手になる 1661 年のパンフレットに見られる次のような見解である。ジャンセニウスの事実問題に向けるべき信は，「神的かつ神学的な信」か「人間的かつ後天的な信」のどちらかであるが，問題の事実は啓示されたものではない以上，神的信で信じるべきだと言うのはキリスト教の原則に反しているし，かといって人間的信で信じるべきだとすれば，宣誓書の究極的な争点である救いに人間的信が必要だということになり，それは冒涜的である[5]。確かにアルノーとローノワの言は同一ではない。ローノワが事実問題は人間的信の対象ではないと考える一方で，アルノーはそれが人間的信でしか信じられないと述べているのだから。とはいえ，実際には彼において事実が人間的信の対象となるのは，それが内的同意に値する明証性を備えたものと判断される場合だけであるから，その見解は結局のところローノワと同じものである。こうして彼らは，教会に伝統的に認められてきた不可謬性を理由に権利問題については服従を誓う一方で，事実問題においては教皇は明らかに誤ったと判断し，その決定に関して沈黙を守る態度を明確にした。そこで問われていたのは，組織の観点から見れば，教会の宣告が有する不可謬性の範囲であり，よりしばしばなされたように個人の観点から見れば，その決定を信じる仕方そのもの，すなわち信のあり方に他ならなかった。

３． 署名推進派の論理

では，署名強制に賛同した者たちの論理はどのようなものであったのか。その多くは反対派の主張を論駁する形で構築されたため，信仰宣誓書における事実と権利の区分を無効にする趣旨のものが大半を占めた。彼らの言い分を理解する上でまず参照せねばならないのは，宣誓書が作成された 1656 年 9 月の聖職者会議において両問題が不可分に結び付いていることを初めて指摘したマルカの見解である[6]。彼は，事実決定において教会が誤り得ると説く敵の論法を

---

3) A. Arnauld, *Œuvres*, Paris-Lausanne, 1775-1783, t. XIX, p. 214-218 et préface, p. XXIV-XXV.

4) [Arnauld], *Réflexions d'un docteur de Sorbonne*, s. l., [1657], in *Œuvres*, t. XXI, p. 21-22.

5) [J. de Launoy], *Remarques sur le formulaire du serment de foi*, Paris, 1660, p. 10.

6) *Relation des délibérations du clergé de France,* Paris, 1656, p. 26-27.

封じるべく，それはある特定の事実についてのみ言えることで，権利問題と切り離せない事実問題―神学で言う「教義的事実 fait dogmatique」―には当てはまらないとする立場を明示したのである。これはつまり，彼自身踏み込んで述べた通り，ジャンセニウスの事実がそうであるような信仰と不可分の事実に関して，教会は「信仰について裁くのと同じ不可謬の権威で」判定を下すということである。事実に関する教会の不可謬性を前面に出すことは，当時確かに大胆な言明であったが，マルカは一部の事実に話を限定することで解決を見出したわけであり，実際，彼の主張はその後，署名擁護派の間で広く共有されることになった。翌 1657 年にアンナが，教会が誤り得るのは「個人的かつ個別的事実」においてのみで，教理と結び付いた「一般的事実」については不可謬であると主張したのは，間違いなくマルカの発言を受けてのことである [7)]。

その後，数年の沈静化を経て 1660 年に議論が再燃するが，その舞台の一つはボルドーであった。当地では，以前からイエズス会士たちがニコルによる『プロヴァンシアル』のラテン語訳を告発する事件が起きていたが，同年 6 月，ブールなるイエズス会士が再びニコルの訳本を異端として非難した。ジャンセニウスの事実問題に同意しない点でそれが異端であるとする彼の立場は，啓示されていない事実に関する教会の不可謬性を前提とした，マルカ以上に過激なものであった。アルノーはすぐに反論し，事実決定における教会の可謬性を神的信と人間的信の区分に訴えながら論証するが，議論は平行線を辿った [8)]。同時期にパリでは，オラトリオ会士アムロットが署名政策を擁護する論陣を張っていたが，様々な種類の事実を区分しながら不可謬な事実問題の存在を強調する彼の立場も，権利と事実の両問題不可分というマルカの論点を暗黙に了解しつつ表明されたものである。事実における不可謬性の根拠にまで言及している点は注目に値するが，それが神的でも人間的でもなく神秘的なものだとする彼の説明は曖昧なものに留まった [9)]。

事態が激化するのは 1661 年末のパリにおいてである。イエズス会のクレルモン学院で，コレなる人物の学位論文審査がアンナの司会により行われたが，同論文で展開された所説には大胆な二命題が含まれていた。教皇の言葉にはキリストにおけるのと同じ不可謬性が存すること，及び教皇は「事実問題においても権利問題においても不可謬な判定者」であるから，ジャンセニウスの事実は「神的信で信じることができる」ことである [10)]。ソルボンヌ神学部でも同様の立場を取る審査が以前から行われており，ローマ派の議長グランダンの意向を反映しつつ，その数は 1662 年以降も増加するのだが [11)]，コレの論文はその中でもとりわけ明瞭に教皇至上権を断言していた。事実における教皇の不可謬性のみならず，事実に対する信のあり方も公言した彼の論文は多くの物議を醸したため，アンナは，マルカに倣って教理と結び付く事実だけが問題なのだと弁明することで，その学説を和らげねばならなかったし [12)]，ソルボンヌでは 1663 年，反動として六条項が決議され，1682 年のガリカニスム宣言の基礎が築かれることになった。この事件では反ジャンセニスムが極端な教皇至上主義として現れた点が目を引くが，

---

7) F. Annat, *Réponse à un écrit intitulé Abrégé de l'illusion théologique etc.,* Paris, 1657, p. 6.

8) [M. du Bourg], *Lettre d'un théologien à un officier,* s. l., 1660 ; Arnauld, *Œuvres*, t. XXI, p. 119-129.

9) D. Amelote, *Traité des souscriptions,* s. l., [1660], p. 82-90.

10) [J. Coret], *Assertiones catholicae de Incarnatione,* in *Theses propugnatae a jesuitis die XII decembris MDCLXI in collegio Claromontano parisiensi,* s. l. n. d., p. 6-7.

11) Cf. J. Gres-Gayer, *Le Gallicanisme de Sorbonne,* Paris, 2002, p. 68-70, 78-107, 116-125.

12) [Annat], *Expositio theseos in collegio Clarmontano propositae* ... , s. l., [1662], in *Theses*, p. 32.

ジャンセニスムの断罪を正当化するのが最終的には教皇の宣言であった以上，これは必然であった。実際，マルカは，コレの論文を譴責することは「ジャンセニスムに対する大勅書の権威を全て損なう」ことになると考えており[13]，アンナも，教皇至上論の行き過ぎを懸念するルイ14世に，ジャンセニスムの駆逐には不可謬性の教理が必要であると説得を試みていた[14]。クレルモン学院の審査は，署名強制策を間接的ながらこれまでにない過激な仕方で擁護する一つの宣言であったと言える。

こうした騒動の中，1662年上旬，フイヤン会士ピエール・ド・サン＝ジョゼフも『信仰宣誓書の弁護』をマルカに献呈し，署名推進派を援護する。彼は，「五命題がジャンセニウスの著書にあること」と「五命題がジャンセニウスの意味で異端であること」を区別しつつ，「純粋な非啓示の事実」である前者が神的信の対象にはならないと認める一方で，非啓示事実を内包する権利問題たる後者はやはり「神的信で信じられねばならない」と考えることで，署名の義務を正当化した[15]。権利と事実を不可分と考える立場に信のあり方の規定を加えたこの見解は，マルカに倣いつつコレの立場も取り入れたもので，署名反対派にとって無視し得ない議論であった。反論文書が出されたが[16]，ジャンセニウスの事実と信仰問題とをどう関係付けるかについて，解決がもたらされることはなかった。つまり，宣誓書に含まれる事実問題をどうしてあるいはどのように信じなければならないのかをめぐって，両陣営の見解は決定的に食い違っていたのである。

4．問題解決の試み

膠着状況に転機をもたらしたのは，1664年3月にパリ大司教に就任した元ロデズ司教ペレフィクスである。同年6月の教書で彼は次のように述べた。「悪意があるか無知であるのでなければ，それら〔大勅書〕が事実に関して神的信による服従を求めているとは絶対に言えないであろう。この点について要求されているのは，あれ程しばしば言われたように，正当な上長者の判断に自らの判断を誠実に従わせるよう強いる，人間的かつ教会的な信 foi humaine et ecclésiastique だけである」[17]。ジャンセニウスの事実に関する教皇の決定を不可謬と見なして神的信の対象にした署名推進派とは異なり，大司教はここで不可謬性に一切言及しないどころか，事実問題に神的信は求めないと断言してさえいる。その代わりに「人間的かつ教会的な信」を要求するこの教書は，アルノーらの主張に歩み寄る態度を示すもので，明らかに問題の解決を見据えた妥協の産物であった。「和平に向けて大きな第一歩」[18]が踏み出されたと評したニコルを始め，「ジャンセニスト」はこれに一定の評価を与えた。

しかし，大司教の予想に反して，この解決案は状況を悪化させた。なぜなら，署名反対派は教書が自分たちに好都合であることは承知しつつも，服従の仕方として求められた「信」につ

---

13) Lettre et mémoire de P. de Marca à M. Le Tellier, 1661/12/31, in G. Hermant, *Mémoires*, éd. A. Gazier, t. v, Paris, 1908, p. 394 et 403.

14) Lettre de Coret à J. Bollandus, 1662/3/2, in L. Ceyssens, *Sources relatives à l'histoire du jansénisme et de l'antijansénisme des années 1661-1672,* Louvain, 1968, p. 75.

15) Pierre de Saint-Joseph, *La défense du formulaire,* Paris, 1662, préface et p. 10-14.

16) [N. de Lalane], *Éclaircissement du fait et du sens de Jansénius. IV partie,* Cologne, 1662, p. 124 *sq.*

17) H. de Péréfixe, *Ordonnance de Monseigneur ... archevêque de Paris, pour la signature, du formulaire de foi,* Paris, 1664, p. 4-5.

18) [P. Nicole], *Les Imaginaires, ou les lettres sur l'hérésie imaginaire,* Liège, 1667, t. I, p. 137.

いては拒絶反応を示したからである。批判の先陣を切ったニコルは，『人間的信について』と題した文書で，教会は事実決定において可謬なのだから，それについて神的信はもとより人間的信も要求する権利はないと力説した[19]。ここで注意すべきは，彼が「人間的かつ教会的な信」を「人間的信」に還元して筆を進めた結果，ペレフィクスとの間に論点のずれが生じていることである[20]。つまり，ラシーヌが適確に指摘したように，大司教が問題の信によって求めたのは「敬意と規律についての服従」[21]だけであったのに，それを内心の同意と理解したニコルは，五命題がジャンセニウスの著書にはないと確信する者に別の判断を強要するのは不当であると批判することで，事実と神的信の問題を妥協により解決しようとした教書に，今度は事実と人間的信の問題を新たに突き付けたのである。

こうした解釈のずれは，教書の文面の曖昧さに因るものであった。そこでは，言及された信の性質や根拠について，すなわち求められた服従の意味について，明確な説明が与えられていないのである。確かにペレフィクスは，それが「〔教会の〕判断に対して然るべき敬意 déférence を抱くこと」だったと後に釈明しているが，外的敬意を求めると言うに留まらず内的信を求めないと明言すべきだと反論したアルノーがこれに納得しなかったように，その「敬意」が信と取り結ぶ関係は最後まで明らかにされなかった[22]。従って，それを理解するためには，背景にある状況や論理を参照しなければならない。

ペレフィクスはどのような経緯で教書を作成したのか。この点についてはフェヌロンの証言が重要である。18 世紀に論争が再燃した時，反ジャンセニスムの立場を取った彼は教義的事実の問題に大きな関心を抱き緻密な考察を加えたが，その際，問題の教書の成立に関する貴重な情報を伝えている。それによれば，パリ大司教は「最新のスコラ学者たちの最も厳密な用語法が如何なるものか」を審議のために呼び寄せたグランダンら数人の博士と協議した結果，「明白・明示的かつ直接的に啓示された真理に対して寄せられる信」である神的信を五命題の事実に適用することはできないと結論する一方で，「ジャンセニウスの擁護者たちの口を封じるために，神的信について言い争う無駄な口実を取り上げ，教会的信という用語を用いる必要があると考えた」[23]。とりわけ名前が挙げられているグランダンは，前述の通り，クレルモン学院で見られたような教皇至上論的傾向を持つ学位論文審査を取り仕切ったソルボンヌ神学部の議長である。彼を中心とした学者たちと，問題解決を望む大司教との協議を通して，ジャンセニウスの事実問題には「教会的信」を求めるとする妥協案が生まれたことが分かる。とはいえフェヌロンは，こうして案出された信の内実，すなわち「人間的かつ教会的な信」を支える理論にまでは論及していない。

「教会的信」は，信仰と不可分の事実に向けるべき信のあり方として近代神学における重要なトピックの一つを形作ってきた観念で，通常，1664 年のペレフィクスの教書はその起源となる画期的な文書と見なされる[24]。しかし，「あれ程しばしば言われたように」という挿入句が

---

19) [Nicole], *De la foi humaine,* s. l., 1664, p. 3 *sq.*

20) 塩川徹也「『人間的信』の論理学と政治学」『パスカル考』246 頁で指摘された重要な点。

21) Racine, *Abrégé de l'histoire de Port-Royal,* in *Œuvres complètes,* éd. R. Picard, t. II, Paris, 1966, p. 133.

22) Lettre de Péréfixe à H. Arnauld, 1664/11/5, in A. Arnauld, *Œuvres*, t. XXIII, p. 453 et n. (z).

23) Fénelon, *Réponse ... à la seconde lettre de Monseigneur l'évêque de Saint-Pons,* s. l., [1707], in *Œuvres complètes,* éd. J.-E.-A. Gosselin, Paris-Lille-Besançon, 1848-1852, 10 vol., t. IV, p. 436.

24) A. Gits, *La foi ecclésiastique aux faits dogmatiques dans la théologie moderne,* Louvain, 1940, p. 47 *sq.*

文面に見られたように，それは何らかの前例に基づく着想であり，批判を繰り広げたニコルも，先立つ他のパンフレットの存在に触れながら，教書では言及されなかった「事実における教会の不可謬性」を槍玉に挙げている[25]。このように類似の立場を表明した文書が仄めかされてはいるが，実際にはそうした例はこれまで見当たらないとされてきた[26]。しかし，大司教のアイデアの源になった可能性を持つ著作として，1661 年に出版されたある論争書を挙げることができる。『ジャンセニウスに関する事実問題』と題された書物のことで，著者はマランデ，反ジャンセニストである。彼がそこで展開した考察は，敵対陣営からは伝統を無視した新奇で突拍子もない見解と批判されていたが[27]，ペレフィクスの教書で求められた信の性質を解説するものとして見過ごし得ない重要性を帯びている。

同書においてマランデは，署名強制策を理論的見地から擁護すべく，事実について不可謬な教会の決定が信徒の判断を拘束し得る点を論証しよう試みる。その際，彼は他の論者には見られない独特の見解を披露しつつこう記す。「信は明瞭な四分野あるいは四種類に分類できることを彼らは知るべきである。第一は，聖書や使徒伝承において啓示された神的信と呼ばれるもの。第二は純粋単純な神的信，第三は人間的教会的信，第四は純粋な人間的信である」[28]。分類の基準はその動機にある。第一と第二の信の場合それは神の権威，第三の場合は教会の権威，第四の場合は人間の権威であり，それに応じて，信を向けるべき対象も神的不可謬性，教会的不可謬性あるいは可謬性を帯びたものとなる。この論理で注目すべきは，ジャンセニウスの事実に適用される第三の「人間的教会的信 foi humaine ecclésiastique」―時にただ「教会的信」―である。これは，啓示されてはいないが教会により命じられた物事を受け入れるための信で，教皇や司教など人間が提示する事項に適用されるが故に確かに人間的信だが，基盤には教会への服従を命じた聖書の言葉がある点で救いに必要な人間的信とされる。マランデは，それをアルノーやローノワの言う神的信と人間的信の中間に位置する概念として設定することで，両者の主張を同時に論駁しようとした。すなわち，彼らは「人間的教会的信」と「純粋な人間的信」という第三と第四の信を取り違え，後者をジャンセニウスの事実に振り向けた点で誤ったというのである。

以上の論理は，大司教の命じた「人間的かつ教会的な信」や，ニコルがその背後に見た不可謬性論の内容を理解する上で大きな助けとなる。更に言えば，事実への神的信の要求を諦めて次善策を模索したペレフィクスと，教会の不可謬性を説くローマ派のグランダンらの話し合いで，一種の人間的信を要求しながらもローマの不可謬性を主張し続けるこの見解が折衷案として折り合いの付く格好の選択肢を提供したと考えることも理に適っている。そうであれば，教書の発布後にマランデがペレフィクスの命を受けて「教会的信」を弁護すべく新たな著作を構想していたことも頷ける[29]。いずれにせよ，大司教が求めた信は，マランデの立論に即して言えば，教会の権威を動機とした不可謬性に支えられた，神的信や人間的信とは区別された新しい観念であったと考えられるが，論争を終わらせることを最優先したペレフィクスはそのこと

---

25) [Nicole], *De la foi humaine, op. cit.,* p. 3 et 10.

26) Gits, *op. cit.*, p. 52, n. 2 et p. 69, n. 1 ; J.-F. Chiron, *L'infaillibilité et son objet,* Paris, 1999, p. 60.

27) [Lalane et Arnauld], *Nullités et injustices de l'interdiction portée par le troisième mandement*, s. l., [1662], in Arnauld, *Œuvres*, t. XXI, p. 490-491 ; [Lalane], *Éclaircissement, op. cit.,* p. 125 et 127.

28) L. de Marandé, *La question de fait touchant Jansénius*, Paris, 1661, p. 139-140.

29) Lettre de Marandé au Père Simplicien, 1664/9-10, in *L'interdit des deux Révérends Pères capucins dans la ville et le diocèse de Toulouse*, s. l., [1664], p. 4-5.

を一切文面に盛り込まなかった。

こうして生じた曖昧さは，教書の弁護を引き受けた者たちにも様々な解釈を許す要因となった。例えばボシュエは，大司教の要請を受けてポール＝ロワイヤルの修道女に向けて教書の要求を正当化する試みに着手するが，彼の見解はマランデとは全く異なる見地から表明されていた。それによれば，「対神的な信 foi théologale の下には服従や敬虔な信頼という第二の段階がある」以上，事実に関する教会の決定は，不可謬ではないとしても信頼を寄せるに値するとされる。その際，「啓示された真理以外についても自らの判断を無くし委ねることはキリスト教的な徳である」と筆を進めたボシュエは，こうして不可謬性論という枠組を放棄し，ペレフィクスが意図した「敬意」の意味を道徳的観点から説明したのであった[30]。可謬な対象にも信を寄せるべきとする彼の主張がアルノーらの理論と食い違っていることは明らかだが，この『手紙』への反響は不明である。

やがて大司教は教書が問題を解決するどころか逆効果でしかないことを理解し，1665 年 5 月の第二の教書では信の観念に言及することをやめ，ジャンセニウス断罪に「誠心誠意同意する真の服従」を命じることで態度を硬化させることになる[31]。

5.　論争と信の観念史

以上に概観した議論の争点は，ジャンセニウスの事実に関する教会の決定を信じる仕方であり，それについて見解を分けたのは，事実問題と権利問題の二分法を維持するか，事実問題の中に権利問題と不可分の教義的事実―当時の用法では「教理的事実 fait doctrinal」―というカテゴリーを新たに設けるかの判断であった。教会の伝統を重視した「ジャンセニスト」が前者の立場から人間的信を前面に出したのに対し，「反ジャンセニスト」は戦略的な観点から後者の立場を採用したが，彼らの間でも，問題の事実を信じる仕方については，時に神的信，時に教会的信と意見が一致していなかった。

では，この論争は歴史的にどのような意味を持つものであったのか。この点を理解するためには，信の観念をめぐる思想史上に問題を位置付ける必要がある。信の歴史は哲学と神学の双方に関わる未開拓の領域で，今その全体を見渡すことはできないが，幾つかの重要な論点に目を配っておくことはジャンセニスム論争の意義を考える上で不可欠である。

盛期スコラ学には見られない神的信と人間的信の区分は，17 世紀には広く知れ渡っていたが，その正確な起源は不明である[32]。一方，教会的信はほぼ間違いなくジャンセニスム論争を通して現れてきたものであるから，この観念が登場する背景を探りながら問題にアプローチするのがよいだろう。ここで注目に値するのは，それを最初期から教義的事実に適用していたマランデが，前述した信の四つのあり方を「信の行為 acte de foi」に関する区分として提示していることである[33]。「信の行為」は当然ながら，希望・愛と並ぶ対神徳の一つである信仰の実践に重なるもので，キリスト教の普遍的テーマと言ってよいものだが，今重要なことは，それが当時，認識の様相としての信の構造に関心を寄せる新しい神学的傾向と密接に結び付いた用語

---

30) Bossuet, *Lettre ... à la Révérende Mère abbesse et religieuse de Port-Royal touchant la signature*, Paris, 1709, in *Correspondance*, éd. Ch. Urbain et E. Levesque, t. I, Paris, 1909, p. 122-123.

31) Péréfixe, *Ordonnance de Monseigneur l'archevêque de Paris ... pour la signature du formulaire,* Paris, 1665, in *Relations des délibérations du clergé de France,* Paris, 1677, p. 173-176.

32) 塩川徹也『虹と秘蹟　パスカル＜見えないもの＞の認識』岩波書店 , 1993 年 , 216 頁 .

33) Marandé, *op. cit.*, p. 144. 同頁で « acte de foi » は四度用いられている。

だったという点にある。トリエント公会議の後，カトリックの神学者たちの間で，信の根拠を問い直しその核心に迫ろうとする議論が始められるが，当時から「信の分析 analysis fidei」あるいは「信の解明 resolutio fidei」と呼ばれたこうした試みの対象は，常に「信の行為 actus fidei」なのであった[34]。

教会的信を導出したマランデの思考を遡ると事情は一層明確になる。彼の思索の源には，自ら詳細な註釈を加えていたトマス・アクイナスがおり，実際に『神学大全』第二・二部第二問は「信の行為」特にその「内的行為」の考察に割かれているが，しかし，そこではマランデが論じたような信の区分は問題にされていない。それはより新しい思考法であって，16 世紀から 17 世紀にかけてのトマス註解者たちが先鞭を着けたものである[35]。とりわけイエズス会士ベカヌス（1563-1624）は，神的信・人間的信・「中間的な」信という三種類をその動機によって分類しており，マランデの理論との類縁性は顕著である[36]。直接的な影響関係の有無はさておき，ここで注目すべきは，ベカヌスの問題の箇所が信の「内的行為」に関するトマスの考察を註釈した第八章第八問「信の行為はどのように解明される resoluatur か」に含まれているという事実である。これは，彼が行った類いの信の考察が「信の解明」の試みを背景にしたものであることを示している。

近世ヨーロッパにおいて「信の分析」を行った著作家の系譜やその思想的背景はまだ本格的研究の対象になっていないが，通常，この動向の起点はイエズス会士スアレス（1548-1617）に求められる。1621 年刊行の遺作『信仰・希望・愛の三対神徳について』は，彼がポルトガルのコインブラ大学の教授として 1613 年から 1615 年にかけて講義した内容を中心に纏められたものだが，同書の大半を占める信仰の論議はその解明に関する新しい考察を含んでいた[37]。彼にとって問題は次のようなものである。聖書や公会議が言うように，信の行為の本質的な動機が「啓示を行う神の権威」だとしても，それを信じる理由は各人の理性的判断の産物であり，その際に提出される哲学的あるいは歴史的な推論としての「信憑性の理由」が信じる人間の最終的な根拠であるとすれば，信の行為は超自然的なものであるどころか人間的なものに還元されることにならないか。これに対してスアレスは，神の権威と啓示という信の動機そのものが既に信仰の自明な対象であると考えて，信の行為が理性に基礎付けられる事態を避ける方法を模索した[38]。「信仰の前備 praeambula fidei」に関わるこの議論の詳細や妥当性には立ち入らずに，ここでは，「信の解明」を企図する著者が対象ではなく動機から信の確実さを論証しようとしたことに注意したい。上述のベカヌスに加えて次世代のイエズス会士グラナド[39]やウ

---

34) Cf. S. Harent, « foi », *Dictionnaire de théologie catholique,* t. VI, Paris, 1920, col. 90, et 469.

35) F. Marin-Sola, *L'Évolution homogène du Dogme catholique*, 2e éd Fribourg, 1924, t. I, p. 412-417.

36) M. Becanus, *Theologiae scholasticae partis secundae tomi posterioris, tractatus primus de fide, spe et charitate,* Paris, 1620, p. 280-281 (cap. VIII, q. 8, nos 8-9) [1re éd., Mayence, 1612-1613].

37) F. Suarez, *Opus de triplici virtute theologica, fide, spe et charitate,* Paris, 1621, in *Opera omnia,* Paris, 1856-1861, 26 vol., t. XII, *Tractatus de fide*.

38) *Ibid*., disput. III : « De objecto formali fidei ; et quomodo ad illud fiat ultima fidei resolutio », notamment p. 62-66. Cf. Harent, *art. cit.,* col. 470-472 ; R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, 2e éd., Louvain, 1950, p. 235, 262-263.

39) D. Granado, *In secundam secundae sancti Thomae Aquinatis commentarii,* Séville, 1631, 1a generalis controversia de virtute fidei, tract. 1 : « de objecto divinae fidei tam formali quam materiali in communi, et de fidei resolutione », p. 3-34.

ルタド・デ・メンドサ[40]にも見られるこうした態度は，同会のルーゴやアリアーガといった著術家に受け継がれる中[41]，やがて世紀中葉，修道院の枠を超えてイギリス人在俗神学者ホールデンによって集約的に示される。ホールデンは1652年，『神的信の分析あるいはキリスト教信仰の解明に関する二論』と題した著作を公表するが，この書物は，信の行為とその帰結を主題に据えて分析した点で，トマスに基づく註解や論究の一部に留まってきた先立つ考察とは一線を画すものである。著者がそこで意図したのは，様々な「真理」の質を分析し，啓示された確実なものと神学者の意見に過ぎない疑わしいものとを区別することであった。彼がこのような試みに着手したのは，権威による真理の羅列ではなく，各真理の確実性の度合いを合理的に判定することによってこそキリスト教徒同士の衝突が回避されると考えたからである。こうして，例えば「神的かつカトリック的」，「純粋にカトリック的」，「純粋に教会法的」，「神学的」と呼ばれる真理の四分類がなされ，それらに向けるべき同意の性質が論じられる。ホールデンの考察は19世紀まで着実に影響力を持ち続けることになろう[42]。

ところで，信じる行為自体へのこうした関心は，キリスト教史において決して例外的な現象ではない。確かに，一般的に見て，教父たちは信じるべき教理の客観的な提示に関心を寄せる一方で，それを受け入れる主観的な認識の構造を掘り下げることには専心しなかったとされるが，そもそも，信仰の神秘的な性格を強調するヨハネに対してその認識行為の側面に目を向けるパウロの神学は西欧カトリック思想の基底となったものであり，その確かな成果は，異教哲学を利用しながら宗教的認識の性質と機能を分析したトマス・アクイナスに見て取ることができる[43]。実際，「信の行為」の体系的な神学を示したこの教会博士が，信じるべき内容とそれに対する同意とを信仰の二大要素と見なし，「質料的対象 materiale objectum」と「対象の形相的根拠 formalis ratio objecti」を区分したこと[44]は，「信の解明」の論者たちの注目を引いた点である。とはいえ，注意せねばならないことだが，トマスの思索ではアリストテレス以来の哲学的主題であった認識の様相としての信と，神からの注入徳としての信とが区別されつつ混在している一方で，信は基本的に徳の問題として論じられている[45]。その後のトマス主義者の多くがそこに「信の分析」を行う十分な材料を見出さず，問題を論じようとしなかった[46]のはそのためである。これに対して，スアレスら一部の論者は，対神徳としての信を放棄したわけではなかったが，トマスにおける信の認識に関する記述に着目し，そこに独自の考察を加えて思考を進めたのである。

ジャンセニスム論争はこうした信の観念史に連なるものであったように思われる。ポール＝ロワイヤル派の著名な神学者デトマール神父も記すように，「五命題に関する事実問題は…知らぬ間に信の分析を生み出した」[47]からである。ホールデンに至ってはっきりと輪郭を現した

---

40) Cf. J. Le Brun, « Vérité scientifique et vérité historique à l'âge classique », *La vérité. Entre psychanalyse et philosophie,* éd. M. Plon et H. Rey-Flaud, Paris, 2007, p. 54, n. 39.

41) Cf. Harent, *art. cit.*, col. 475-487.

42) H. Holden, *Divinae fidei analysis, seu de fidei christianae resolutione libri duo,* 3e éd., Paris, 1685, p. 58-67（lib. I, cap. IV, lect. 1）. Cf. Le Brun, « L'institution dans la théologie de Henry Holden（1596-1662）», *La jouissance et le trouble,* Genève, 2004, p. 161-174.

43) Cf. Aubert, *op. cit.*, p. 1-44.

44) Thomas d'Aquin, *Summa theologiae,* IIa-IIae, q. 1, a. 1 co. et q. 6, a. 1 co.

45) 塩川徹也『虹と秘蹟』218-220頁 ; Aubert, *op. cit.*, p. 45 (note 3) , 645-646.

46) Harent, *art. cit.,* col. 472.

47) J.-B. Le Sesne des Ménilles d'Étemare, *Troisième gémissement d'une âme vivement touchée de la*

その「分析」は，一見無関係に見えたカトリックの宗教論争で言わば偶発的に生まれてきた信をめぐる対立の中で，更なる進展を遂げた。その顕著な例が「教会的信」の誕生である。実際，この観念を論争で恐らく初めて援用したマランデはホールデンの著作を熟読しており，その政治論を批判する一方で神学的方法論からは明らかに影響を受けている[48]。問題意識や分析方法の多様性にも拘らずこうして浮かび上がる一つの系譜は，教義的事実に適用される新しい信の性質をめぐってその後現代に至るまで，「信の行為」を論じる多くの神学者たちに受け継がれることになる[49]。もちろん，署名問題に関わった論争家たちが徳としての信という伝統的な視点を忘れたわけではない。ボシュエが「人間的かつ教会的な信」を擁護するにあたり，認識論の地平を離れキリスト教道徳の問題として論を進めたことはそれを示唆する態度であった。しかし彼の立場は論争の主軸を形作るものではなかった。大局的に見れば，ジャンセニスム論争は，1656 年に信仰宣誓書が作成されたのを契機に信の構造をめぐる問題系に合流し，図らずもその展開に寄与したのである。

おわりに

宣誓書への賛否をめぐる 17 世紀後半の騒動は，政治的には王権と教皇庁を巻き込む全国規模の事件に発展する一方で，思想面では，神的信と人間的信の間に教会的信の観念を導入することで信仰の認識論的側面に関する考察を深化させた。だが，この理論的対立の意義は新しい信の形が創出された点にのみ求められるものではない。確かにそれは神学の見地からすれば後の長い論争の原点となる看過し得ない事項だが，思想史の観点に立てばより注目すべき別の問題が存在する。それは信の観念をめぐる思考様式の変化であり，具体的には信の対象から信の主体へ，あるいは対象の真理性から主体の確実性へという観点の移行として現れるものである。これは，近世における「信の分析」を通して徐々に進められた大きな転換であった。論者たちにとって問題は，何を信じるかよりも，どのように信じるかであり，それ故に彼らの主たる関心は，16 世紀にドミニコ会士カノが行ったような真理の基礎付けでも，17 世紀に多くの護教論者が行ったような真理の証明でもなく，真理を前にした人間がそれに与える同意の性質，つまり「信の行為」の質を分析することにあった。そこで発揮された合理的な手法は同時期のデカルト哲学の発展に対応するものだが，新しい哲学を支えた真か偽かという二分法は，確実か疑わしいかという判断基準に取って代わられている。こうして現れた信じる主体への意識は，各信徒が署名という形で信の表明を迫られた信仰宣誓書問題においてとりわけ先鋭化したように思われるが，それ以前に，ジャンセニスム論争全体がそうした転換を体現していた。宣誓書の登場を機に，恩寵と自由をめぐる教理上の争いから教会の決定に対する身の振り方に関する規律上の争いへと性質を変化させた対立は，それ自体によって，信じるべき真なる対象から信じる際の確実な仕方へという思考の漸次的移行を映し出していたのである。こうして，

---

destruction du monastère de Port-Royal des Champs, 3e éd., s. l., 1717, p. XVIII.

48) Voir Marandé, *Inconvénients d'État procédant du jansénisme,* Paris, 1654, p. 10-13, 286-287 ; id., *Règles de saint Augustin pour l'intelligence de sa doctrine*, Paris, 1656, ch. I, en particulier p. 5-39. とはいえ、論争の当事者における具体的な影響関係については別の考察が必要であろう。近世における「信の分析」をめぐる問題は、より入念な検討を要するテーマなのである。

49) Cf. Y. Congar, « Fait dogmatique et foi ecclésiastique », *Catholicisme hier aujourd'hui demain*, t. IV, Paris, 1956, col. 1059-1067 ; B. Neveu, *L'erreur et son juge*, Napoli, 1993, p. 640-746. Cf. Aubert, *op. cit.*, p. 223 *sq.* ; Harent, art. cit., col. 488 *sq.*

論争は一つの変化の結果を示すのみならずその過程をも含み込むものとなる。そして，ジャック・ル・ブランが指摘するように，神学におけるこの視座の転換が同時代の哲学のみならず，価値の善悪二分法を脱し個人の判断に基づいて蓋然性を模索した道徳や，引用の真実よりも描写の真実らしさを求める傾向を見せたレトリックの領域でも，類似の対応現象を見出していたことを思えば，その歴史的な射程は大きいものと言わねばならない[50]。

ジャンセニスムは，出発点たるジャンセニウスの著作や彼の弟子たちの活動からして，神学・道徳・霊性の三領域に深く関わっているが，しかし，これらの領域において問題を論じるのであれば，アウグスティヌス主義・厳格主義・カトリック改革といったカテゴリーを用いる方が適切であろう。そこでは「ジャンセニスム」という中立性を欠いた語の使用はむしろ混乱を招く。その意味では，現代の我々がこの語を敢えて用いる必要があるのかというジャンセニスムに付き纏う根本的な疑問は決して的外れではない。こうした事情を踏まえて，本稿では「ジャンセニスム」をめぐって論争が起きていた事実を重視し，対立軸の一つである信の問題を取り上げてその意味を探る方法を取った。確かに，ここで論じたのは文筆家たちの論戦のそれも限られた側面に過ぎず，そこから現象の総体に関わる結論を早急に引き出すことには慎重であるべきだろう。それでも，そこで喚起された個人と組織の関係に関する思索は，良心の自由や寛容の価値の形成といった問題系に開かれたジャンセニスムの積極的意義と呼び得るものを垣間見せている。知的なエリートたちの議論は，一見すると狭義の神学のそれであるように見えながら，信の観念史に結び付くことで近世ヨーロッパにおける大きな思想の動きを浮かび上がらせているのである。

[2010 年 11 月レフェリーの審査を経て掲載決定]

（一橋大学大学院社会学研究科特任講師）

---

[50] Cf. Le Brun, « La rhétorique dans l'Europe moderne », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations,* vol. 37/3, 1982, p. 484 ; id., « Michel de Certeau, *La fable mystique. XVIe-XVIIe siècle* », *Annales,* vol. 38/6, 1983, p. 1299 ; id., *La jouissance et le trouble, op. cit.*, p. 164-166.

＊　本研究は科研費（課題番号 22820028）の助成を受けたものである。