

17世紀西欧における教会合同の試み

——ライプニッツとボッシュエとの往復書簡に関する一考察——

La tentative en vue de la réunion des Églises en Europe occidentale au dix-septième siècle:
Réflexion sur les lettres échangées entre Leibniz et Bossuet

福 島 清 紀

FUKUSHIMA Kiyonori

はじめに

ライプニッツ (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716) は1646年7月1日、ライプツィヒに生れた。いわゆる三十年戦争に終止符を打つべくウェストファリア条約が締結される2年前のことである。三十年戦争は、周知のように、神聖ローマ帝国の支配下にあったボヘミアのプロテスタント諸侯が、カトリックの君主 (神聖ローマ皇帝) フェルディナント2世に対抗して起こした反乱を発端として、フランス、スウェーデン、デンマーク、スペインの諸国が介入して国際紛争に発展し、末期にはブルボン家、ハプスブルク家その他による政治的権力闘争の様相を呈するに至った。ドイツの地を主戦場としたこの大規模な宗教戦争の余燼さめやらぬ時代に、ライプニッツは、物心ともに荒廃していたドイツを再建すべく、政治・外交面での汎ヨーロッパ的活動、新旧両教会 (プロテスタント教会とカトリック教会) 合同計画の立案、ベルリン・アカデミーの設立事業等々、現実社会の多方面で極めて多忙な生活を送った。ドイツの《近代化》は、ライプニッツの活動とともにようやくその緒についたと言っても過言ではない。

1648年にウェストファリア条約が結ばれ、ドイツのプロテスタントとカトリックは政治的には同等の権利を得たとはいえ、ドイツではその後も宗教的信条の確執が続き、戦争による甚大な物質的被害と相俟って、社会の混乱状態を生み出していた。そしてこのことが、外国、とりわけルイ14世治下のフランスに、ドイツ侵略の機会を窺わせる要因ともなっていたのである。同時代のフランスが、強力な中央集権化を通じて絶対王政の基盤を着々と固めつつあったのに対して、ドイツは約300もの領邦国家が分立し、フランスが実現しえたような形態での国家的統一は望むべくもない状況にあった。したがって、少なくとも現実政治の局面で言えば、フランスにとってドイツが好餌と映ったとしてもなんら不思議ではない。

ライプニッツが1672年から76年にかけてパリに滞在し、このパリ滞在中に、近代数学の最先端を自家薬籠中のものとしたことは有名であるが、そもそもライプニッツがパリに赴いたのは、フランスからドイツに向けられた侵略の矛先を転ずるための重要な外交的使命を帯びてのことであった。ドイツに対して陰に陽に脅威を与えていたのは、フランスだけではない。トルコがウイ

ーンに迫ってキリスト教文化圏を脅かしつつあり、やがてロシアがピョートル大帝に率いられて国際的な政治の舞台に姿を現わす。このような国際政局の緊張関係の真只中で、ドイツが現状を脱却するには、少なくとも宗教的党派相互の確執を克服することが喫緊の課題であった。ライプニッツが新旧両教会の合同を目指して、宗教上・政治上の諸問題にわたる活動を展開しなければならなかったゆえんは、そこにある。

本稿では、ライプニッツとボシュエ (Jacques Bénigne Bossuet, 1627-1704) との間で交わされた書簡、及びこの二人からそれぞれの知人宛に認められた書簡を主な分析対象として取り上げて、ライプニッツが中心的役割を果たした新旧両教会合同のための活動を考察する。

尚、教会の合同といえば、ライプニッツはプロテスタント内部でのルター派とカルヴァン派との合同をも企てたのであるが、これについての考察は別稿に譲る。

1. 教会合同計画立案の背景

さて、新旧両教会の合同計画は、具体的にはどのような背景のもとで立案されたのであろうか。その背景を明らかにするには、ひとまずマインツ時代 (1668-72) のライプニッツにまで遡って、彼の活動を概略的に跡づけてみる必要がある。というのも、ライプニッツの内面でこの計画への関心が芽生えたのは、彼がマインツの宮廷で職を得て、外交的活動に携わるようになった時期だったからである。

1667年、21歳のライプニッツは、ニュルンベルクで錬金術の結社「ローゼンクロイツァー」に入会し、同結社の一員であったマインツの前宰相ヨハン・クリスティアン・ボイネブルクの知遇を得た。ボイネブルクは当代屈指の外交官・政治家であったが、1664年以来、マインツ選挙侯ヨハン・フィリップ・フォン・シェーンボルンの不興をかって職を解かれ、雌伏の生活を余儀なくされていた。ライプニッツがボイネブルクの知遇を得たきっかけは、錬金術師達による仲介であったとも言われているし、また、ニュルンベルクのある宿での二人の出会いであったとも言われているが⁽¹⁾、いずれにせよ、ライプニッツはボイネブルクの導きによって、やがて当代ヨーロッパの生々しい国際政治の空気に接し、汎ヨーロッパ的な舞台で外交官・政治家としての第一歩を踏み出すことになるのである。

1668年の初頭、ライプニッツはマインツを訪れた。この頃には、ボイネブルクは自分の長女と選挙侯の甥シェーンボルン男爵との結婚を機に、選挙侯と和解しており、そのボイネブルクの紹介で、ライプニッツはマインツの宮廷と近づきになったのである。

マインツへの旅の途中でスケッチ風書き上げた「法律の学習と教授の新方法」(Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae) を選挙侯に献呈し、宮廷に迎えられたライプニッツは、宮廷枢密顧問官ヘルマン・アンドレアス・ラッサーの助手を務め、法典改正に従事するかたわら、ボイネブルクの秘書、弁護士、助言者としても多忙な生活を送った。宮廷に復帰したボイネブルクに課せられた使命は、ポーランド王ヨハン・カシミールの退位が引き起こした王位継承問題に際して、マインツ選挙侯の推す後継候補者、ノイブルク宮中伯フィリップ・ヴィルヘルムを支持することであった。ライプニッツ自身もこの王位継承問題に深い関心を抱き、ボイネブルクの蔵書を活用してポーランド問題を分析し、一つの文書を起草した。こうして書かれ

たのが「ポーランド王選挙のための政治的論証」(Specimen demonstracionum politicarum pro rege Polonorum eligendo)である⁽²⁾。この「論証」が世に出たのは、1669年6月19日に新しいトルコ系の王が決定して以後のことであったが、ワルシャワの議会におけるボイネブルクの支持演説はこの文書に基づいて行われた。ボイネブルクとライプニッツにとって、なぜポーランド問題が切実な関心の対象となったかといえば、ドイツの安全保障の問題がそれに絡んでいたからである。

ウェストファリア条約は、列強間の勢力均衡の実現をめざしたものであり、当時としては、その基本路線を堅持する以外にドイツの安全を保障する方法はなかった。ところが、すでに述べたように、西からはフランスが、東からはトルコとロシアがそれぞれ勢力を伸ばし、ドイツを脅かし始めていた。そういう状況のなかで、ポーランドはドイツにとって、東方からの政治的圧力に対するいわば防波堤の役割を果たしうる国であった。だからこそボイネブルクとライプニッツは、ドイツの安全保障をめぐって最も有利な政策を施してくれると思われる候補者を推したのである。彼らは一体となって外交的活動を展開し、ボイネブルクの演説は聴衆に深い感銘を与えたにもかかわらず、画策は結局失敗し、ボイネブルクは1669年7月、マインツに帰った。

ところで、ボイネブルクは、ポーランド問題に関する使命を実行に移す準備をしていたとき、1665年にポーランドのソツィーニ派、アンドレアス・ウィソウァティウス——ソツィーニ主義として知られる教説を創始したイタリアの神学者、ファウストゥス・ソツィヌスの孫——から受け取った書簡への返書の下書きを、ライプニッツに依頼した。「新発見の論理による三位一体の弁護」(Defensio Trinitatis per nova reperta ligica)と題する返書において、ライプニッツは実際には三位一体の秘儀のための新しい理論的根拠を呈示したわけではなく、ウィソウァティウスの弁証に含まれる誤謬を明らかにしたにとどまったが⁽³⁾、この返書で注目すべきは、ライプニッツが、三位一体を否定するソツィーニ主義に無神論への傾きを認め、無神論的思想に対する批判的立場を表明している点である。ソツィーニ主義者をキリスト教の否定者と捉えるライプニッツの立場は、以後、彼の生涯を通して保持されていく。

また、ライプニッツはボイネブルクと初めて出会ってから間もない時期に、標題も署名もない試論を一篇、ボイネブルクに送っている。これは多数の人物の手を経て、最終的にはアウグスブルクの神学者ゴットリープ・シュピッツェルのもとに届き、シュピッツェルは著者の素性を知らぬまま、1669年、この試論を「無神論者に対する自然の信仰告白」(Confessio naturae contra atheistas)という表題を付して公刊した。この「告白」の基本モチーフは、当時の無神論者と唯物論者〔質料主義者〕に対抗して、神の存在と靈魂の不死を理論的に擁護しようとするところにあった。

ポール・アザールは著作『ヨーロッパ精神の危機』のなかで、ライプニッツを取り巻くヨーロッパの現実を次のように叙述している。

「ヨーロッパを眺めると、まずひとつの傷口が目についた。宗教改革以来、精神的な統一が破られてしまったことである。住民は敵対する二つの党派に分かれていた。この兄弟喧嘩では戦争と迫害と激論と罵詈雑言が日常茶飯事になっていた。調和を夢見る者にとっては、ますます悪化するこの病をいやすことが第一の課題だった。事実、カトリック教徒と新教徒のいさかいは一六六〇年からまたもや激化していた。ほうっておいたらどこまで行くかわからなかった。こんない

さかひが続いたら、宗派の別なく、およそ信仰そのものがやがて壊滅してしまう。自由思想家や理神論者や無神論者までが信仰に対し日ごとに大胆な攻撃を加えているのに、守る側が分裂してはとうにもならない。新教徒とカトリック教徒が提携すれば、和解した全キリスト教徒がその団結の内に不敗の力を見いだして、不信心と立ち向かい、神の教会を守りぬくことができるのだが。」⁽⁴⁾

ライプニッツが新旧両教徒の和解の事業に精力を傾注しなければならなかった理由の一端を、我々はここに見て取ることができよう。ライプニッツの思想は、近代西欧思想史の文脈のなかで巨視的に位置づけると、広義の《理神論》であり⁽⁵⁾、しかも、後世の人間には有神論を廃棄するものによって有神論を肯定し弁護しているように見えるような性格を具えている⁽⁶⁾。しかしながら、ライプニッツの当事者意識に即してみれば、少なくとも神の存在そのものを疑うことなど思いもよらぬことであり、三位一体の秘儀や神の存在を否定していると思われる動きに対して、ライプニッツは、新旧両教徒が団結して立ち向かうべきだとする立場をとった。ライプニッツの教会合同計画には、無神論的思想に対抗するためのこうした団結への志向が、一契機として含まれていたのである。

マインツ選挙侯（カトリック教徒）は、ドイツの諸侯を宗教的に統一する運動に積極的な姿勢を示し、カトリックへの改宗者ボイネブルクも、ドイツにおけるルター派とカトリック教会との合同のために多年にわたって尽力していた。彼らは二人ともカトリック教徒ではあったが、自己の宗派に閉じこもることのない寛大な精神の持ち主であった。ライプニッツ自身はルター派に属していたけれども、マインツの宮廷を支配していた超党派的な雰囲気の中で、ライプニッツもまた教会合同の構想を練ったのである。

こうした教会合同への宗教的動機は、実は政治的動機と密接不可分であった。ドイツの内部分裂は、侵略の機を窺うフランスにとってはまことに好都合であったが、逆にドイツにとっては、ルイ 14 世の侵略的野心の矛先を転じさせ、ヨーロッパ諸国間の勢力均衡の実現を通じて、ドイツの安全を確保することが急務であった。フランスの侵略政策を阻止するための政治的な動きということでいえば、オランダがすでに 1668 年の初頭、イギリスとスウェーデンとの間に「三国同盟」を結び、フランスに対抗しうる一勢力を形成していた。その現実を踏まえて、ライプニッツは次のように構想する。

オランダは豊かな財力を、スウェーデンとイギリスは強大な武力をそれぞれ具えているから、もしドイツの諸侯が結集して三国同盟に加われば、フランスの矛先をかわすことも不可能ではないだろう。しかし、ドイツの諸侯のなかには、三国同盟を支持する者と、これに反対する者がいて、三国同盟に対する利害関心は一致していない。だから、前者だけが結んで既存の三国同盟に参加すれば、かえってドイツ国内の軋轢が激化し、ヨーロッパの国際政治の局面でドイツの安全を確保することは困難になる。そこで、ヨーロッパ全体の平和とドイツの安全を同時に確保するには、既存の三国同盟に代わる新しい同盟をつくるのが緊要となる。ただし、この新しい同盟は、ヨーロッパ内部の特定の国に直接敵対するような性格のものであってはならない。とりわけフランスに対してそのような性格を印象づけると、フランスの反撥を招き、逆効果になってしまうだろう。新しい同盟は、どこまでもヨーロッパ全体の平和の実現を目指すものでなければならない⁽⁷⁾。

ライプニッツがこのような構想を具体化するための一策として立案したのが、《エジプト計画》にほかならなかった。これは、ルイ 14 世にエジプト遠征の利点を説き、フランスが近東において、ヨーロッパのキリスト教文化圏の軍事的指導者として、異教徒の国トルコに対する聖戦を遂行すべきことを示唆したものである。ボイネブルクの依頼でライプニッツがパリに赴いた理由の一つは、この計画をルイ 14 世に献策することであった。

ライプニッツが 1672 年の 3 月下旬、パリに到着したとき、英国はすでにオランダとの戦争に踏みきっており、フランスも一週間たたぬうちに追隨した。ボイネブルクとライプニッツの当初の狙いは、そうしたヨーロッパ内部の戦乱を未然に防ぐことにあったが、ここに至って、彼らの目的の達成はもはや望み薄になった。オランダ戦争終結後のドイツの安全を確保するという点では、《エジプト計画》は一定の役割を果たす可能性をもっていたとはいえ、ライプニッツがルイ 14 世にこの計画を直接献策する機会はずに訪れなかった。ライプニッツがルイ 14 世に提出する目的で草した、「フランス王の布告すべきエジプト遠征についての正論」(De expeditione Aegyptiaca regi proponenda justa dissertatio) と題する建白書と、その要約「エジプト計画」(Consilium Aegyptiacum) は、いずれもライプニッツの遺稿の中に埋もれてしまったのである。しかしともかく、ポーランド問題への取組みと《エジプト計画》が、キリスト教文化圏としてのヨーロッパ全体の平和とドイツの安全を同時に確保しようとする点で、同じモチーフを基調としていたことは確かである。このことは、教会合同計画への宗教的動機が政治的動機といかに密接不可分の関係にあったかを物語るものと言えよう。

1672 年の 12 月、ボイネブルクが急逝し、さらに翌年 2 月にはマインツ選挙侯も逝去したため、ライプニッツはマインツの公職を事実上解任された。マインツの新しい選挙侯とは連絡がつかず、やがてパリでの生活を維持するのに必要な給与を得ることもできなくなったライプニッツは、以前招聘を受けたことのあるハノーファー（ブラウンシュヴァイク＝リュネブルク）の宮廷に仕える決心を固め、1676 年 10 月、パリを去った。同年 12 月、ハノーファーに到着したライプニッツは、ハノーファー公ヨハン・フリードリッヒのもとで、法律顧問官兼司書の職を得た。以後 40 年間、ここがライプニッツの定住の地ともなり、また活動の拠点ともなる。

ハノーファー公とその後継者エルンスト・アウグストは、ともに政治上の利害関心から教会合同計画に意欲を示した。カトリックの側では、ローマ教皇イノセント 11 世がこの計画を支持したという事情もあって、すでに改宗への勧誘のかたちでハノーファーの宮廷への働きかけに着手しており、皇帝レオポルト 1 世の庇護下にあったカトリックの司教ロハス・イ・スピノーラ (Cristobal de Rojas y Spinola) も、ハノーファーの宮廷に出入りしていた。エルンスト・アウグストはこの働きかけに応じて、ロックムの僧院長モラヌス (Gerhard Wolter Molanus) をはじめとするドイツの神学者を召集し、ライプニッツもそれに加わる。1683 年、スピノーラとモラヌスをそれぞれ代表者とする両派の神学者達が、ハノーファーで教会合同計画に関する協議を行った。こうして、今やハノーファーがドイツにおける教会合同運動の中心となる⁽⁸⁾。

それでは、件の教会合同計画をめぐるドイツの関係者と対話を始めたフランスの神学者達は、どのような環境の下にあったのであろうか。それを解く鍵は、パリ北西の町ポントワーズから 3 キロメートルばかりの所に位置するモービュイッソン女子大修道院にあった⁽⁹⁾。これは 13 世紀に設立されたシトー修道会の修道院であり、1664 年以来、修道院長を務めていたのはルイーゼ・オ

ランディーンヌ (Louise Hollandine) であった。彼女は、一時期ポヘミア王に選ばれたこともあるフリードリッヒ 5 世の娘であり、イギリス王ジェームズ 1 世の孫娘である。この王女は両親とともにオランダに亡命し、当地でカトリック教を知る機会を得た。改宗して修道女になる決心をした彼女は、ひそかにオランダを抜け出し、1658 年、ベルギーのアントワープで改宗した。その後、フランスのモービュイッソン修道院を訪れ、そこでカトリック教徒として信仰告白を行っている。その彼女を修道院長に任命したのはルイ 14 世であった。ルイズ・オランダディーンヌは教会合同の事業に積極的な関心を持ち、エルンスト公ヨハン・フリードリッヒの弟と結婚していた自分の姉ゾフィーを、真の信仰へと導きたいと思っていた。ゾフィーはモービュイッソンに長期間滞在し、1683 年には、ボシュエにスピノーラの行動について情報を提供している。

この修道院の活動の中心にあって傑出していたのが、修道院長の秘書マリー・ド・ブリノン (Marie de Brinon) である。彼女は長年、マントゥノン夫人の信頼を集めていたが、ある時この王の愛妾の不興をかかったため、王から 4 千冊の書物を手当として与えられてモービュイッソンへ隠棲することとなった。その強烈な個性のゆえに、ブリノン夫人は修道院長に対して直ちに影響力を発揮し、やがて、ライプニッツの文通相手となっただけではなく、ライプニッツとボシュエとの仲介者の役割をも果たすことになる。

しかし、ルター派のドイツ人達との対話に最初に参加したカトリック側の人物は、ペリッソン (Paul Pellisson-Fontanier) であった。そのきっかけは何であったか。ペリッソンはベジエに生まれ、プロテスタントの宗教的環境の中で育った。彼は、自分の庇護者である財務長官フーケが私腹を肥やしたかどで告発された際、勇敢にもフーケを弁護したため、ルイ 14 世、大臣コルベール、司法長官オリヴィエ・ルフェーブル・ドルメソンらの機嫌をそこね、5 年間バステイユに監禁される破目になった。結果的にはこの獄中生活が、ペリッソンに、宗教上の諸問題についてじっくり考えをめぐらす時間をもたらしたのである。その後、王はペリッソンと和解し、改宗を条件に彼を修史官に任命した。ペリッソンが「ユグノー」の信仰を棄ててカトリックの信仰へ改宗したのは 1670 年のことである。ペリッソンはサンジェルマン・デ・プレとサン・ドニの修道院で会計系の職に就き、また、新しく修道院に入った者の多くがそうであったように、熱意あふれる信仰態度を示して、1685 年にはルイ 14 世に「ナントの勅令」の廃棄を勧めたりなどもした。1686 年、ペリッソンは「宗教上の確執に関する考察」(Réflexions sur les différends en matière de religion) という論文を書いたが、たまたまこの論文を読んだゾフィー王妃は、そこで論じられている問題に興味を抱き、ライプニッツに、そのテーマに関する個人的な省察を書くよう懇願した。ライプニッツの文章はモービュイッソンのブリノン夫人のもとに送られ、彼女を通じてペリッソンに届けられると、今度はペリッソンが、「ドイツから送られた反論に対する回答」(Réponse aux objections envoyées d'Allemagne) と題する論文を書いて応酬した。こうしたことがきっかけとなって、ライプニッツとペリッソンの二人は交流を始め、教会合同に関する意見交換を行うようになる。ゾフィー王妃の求めに応じてライプニッツは、ブリノン夫人を仲介者として、「親密で時には辛辣な、しかし全体としては友好的で敬意をもって、ペリッソンと書簡による議論を続けた」のである⁽¹⁰⁾。

ところが 1693 年、ペリッソンは急逝した。ライプニッツは彼の死をととても残念がったと言われている。ペリッソンは、ライプニッツが地ならしをしてくれた場で議論することを承諾し、「我々

がプロテスタントを、カトリックになるよう駆り立てるのは、トリエント公会議の権威によってではなく、結局は一に帰するところの全カトリック教会の権威によってである」という立場を表明していたが、プロテスタントにとってまず問題だったのは、ほかならぬトリエント公会議の性格であった。

プロテスタントの側には、そもそもトリエント公会議が全カトリック教会を代表していたということを容認する基盤があったのだろうか。少なくともライプニッツは、トリエント公会議の権威に異議を申し立てて、同公会議がエキュメニカルな性格をもつことを否定した。これが、1691年から1694年にかけて、またのちには1699年から1702年にかけて、ライプニッツが新旧両教会の合同をめざして認めたあらゆる書簡の基調をなす。しかしこのことが、やがて和解にとって躓きの要因ともなるのである。

ところで、モーの司教ボシュエは、この和解交渉の場からさほど遠くないところにいた。モービュイッソンの女性達が構成する小会議のメンバー中、最も積極的だったブリノン夫人は、ルイ14世の王太子の家庭教師を務めていたボシュエと、かつて宮廷で顔を合わせたことがあった。そうした経緯があったからであろう、ブリノン夫人は、新旧両教徒の和解交渉の問題に関する重要な文書をいくつか、モーの司教に紹介していた。その司教が信仰上の問題をめぐってライプニッツと書簡をやりとりするようになるのは、1691年からであるが、それまで二人は互いに知らぬ間柄というわけではなかった。

12年前の1679年初頭、コンドンの司教であったボシュエはハノーファーの宮廷に書簡を送り、タルムードの翻訳に関する情報の提供を求めたことがあった。ハノーファーの宮廷は、自分達が関心をもっている和解交渉の件をほのめかしながら、ボシュエに、ラビによる伝承を集めたものに基づく手持ちの情報を提供した。その際、ボシュエに対する助言者の中心人物がライプニッツであった。ライプニッツがタルムード論のリストを送ってくれたという事情もあって、ボシュエは1679年5月1日付のライプニッツ宛書簡で、ライプニッツの心遣いに謝意を表したのち、自著の『カトリック教会教理の表明』(*Exposition de la Doctrine de l'Église Catholique*)に触れ、ハノーファー公が同著を評価してくれたことを喜び、自分の説明した教説が教会のそれであることを信じようとしめないプロテスタントに対して、ハノーファー公の評価が好結果をもたらすよう願っている旨を綴っている。そしてさらに、同著に緒言と教皇書簡を付して再印刷する作業が終わり次第、ライプニッツに3冊送るつもりだとも述べている。ボシュエとしては、1冊はハノーファー公に、1冊はティーナの司教スピノーラに、残りの1冊はライプニッツにそれぞれ献呈する心づもりであった⁽¹¹⁾。この著作を受け取ったライプニッツは、1679年8月、ボシュエに書簡を認めて、教皇書簡が『表明』の叙述の正確さに疑義を呈する連中を黙らせ、いつかその功を奏して教会の平和の再建に寄与するであろう、と好意的な意見を述べ、また、この著作にティーナの司教も大いに関心を示し、精神の合同に貢献しうるあらゆる事柄に専念している、と伝えている⁽¹²⁾。

新旧両教会の合同計画立案の背景、及びこの計画をめぐる議論に関与した主要な人物群は、大要、以上の通りである。それならば、ライプニッツはどのような視座からこの教会合同を推進しようとしたのであろうか。次節ではその点を少し具体的に考察してみよう。

注

- (1) Yvon Belaval, *LEIBNIZ: Initiation à sa philosophie*, Paris, 1975, p.48; E.J.Aiton, *LEIBNIZ: A Biography*, Bristol&Boston, 1985, p.23. E.J.エイトン『ライプニッツの普遍計画』、渡辺正雄・原純夫・佐柳文男訳、工作舎、1990年、46頁。
- (2) この「論証」の内容については、永井博『ライプニッツ』、勁草書房、1958年、64-67頁参照。
- (3) Aiton, op.cit., p.26.エイトン、前掲邦訳、50頁。
- (4) ポール・アザール『ヨーロッパ精神の危機』、野沢協訳、法政大学出版局、1973年、274-275頁。
- (5) 神観に関するライプニッツの思想的立場については、粗略ながら、拙稿「ライプニッツ研究ノート——「理性」の位相をめぐる——」（法政大学教養部「紀要」第五四号[1985年1月]掲載）で考察を試みた。
- (6) 福村書店刊、フォイエルバッハ全集第七巻、『ライプニッツの哲学』、船山信一訳、1973年、286頁。
- (7) 永井、前掲書、70-75頁参照。
- (8) 同上書、147-148頁参照。
- (9) François Gaquère, *BOSSUET et LEIBNIZ: La réunion des Eglises en échec(1691-1702)*, Beauchesne, Paris, 1966, p.33-37.
- (10) Maria Rosa Antognazza, *Leibniz: An Intellectual Biography*, Cambridge University Press, New York, 2009, p.339.
- (11) Gaquère, op.cit., p.42. *ŒUVRES de LEIBNIZ*, publiées pour la première fois d'après les manuscrits originaux avec notes et introduction par Louis Alexandre Foucher de Careil, T. I, 2^e édition, Paris, 1867; Réimp. Hildesheim・New York, 1969, p.63-64. 以下、このフシエ・ド・カレイユ版著作集はFCと略記し、各巻数はローマ数字で記す。
- (12) FC I, p.65. Gaquère, op.cit., p.43.

2. 《可視的教会》と《不可視的教会》

ライプニッツが教会合同を主題とする往復書簡を交わすに至る一つのきっかけは、1691年7月16日付のブリノン夫人宛書簡であった。この書簡で注目すべきは、ライプニッツの「カトリック」の捉え方、そしてそれとの関連で提示されている、トリエント公会議の世界性に対する疑念である。ライプニッツは次のように述べている。

「私が内心ではカトリックであると貴女がお考えになるのもっともなことです。私は公然たるカトリックでさえあるのです。(中略)カトリシテ (la catholicité) の本質は、ローマと外面的に一致する (communier extérieurement avec Rome) ことに存するものではありません。言い換えれば、不当に破門された人々は、彼らの意に反してカトリックではなくなるでしょうが、それは彼らの落ち度ではありません。私達をイエス・キリストの身体の一部たらしめる真の本質的な

共同性〔聖体拝領〕(la communion)は慈愛 (la charité)です。自分の過失によって離教の状態を続け、和解を妨げることによって慈愛に反している人々こそが真の離教者なのです。これに対して、外面的なものであるにせよ、やはり共同性を保持することに貢献するあらゆる事柄を行う用意のある人々は、まさしくカトリックです。」⁽¹⁾

文面から読み取れるように、ライプニッツが自分の信仰態度を「カトリック」と自己規定したとき、彼は現存しているローマ・カトリック教会を相対化する視点に立っていた。そういうライプニッツにとって、ローマ・カトリック教会主導のトリエント公会議が「世界的な(œcuménique)」性格を具えていると言えるかどうか重要な問題となるのは、けだし当然であろう。「ドイツの教会はフランスの教会と同様、イタリアの教会の動きに従う必要はありません。フランスがローマの無謬性を承認するために真理を裏切ること間違っているでしょう。なぜかと申しますと、そのような挙に出れば、フランスは耐えられない束縛を子孫に押しつけることになるからです。それと同様に、ドイツで、世界的たりうるのに必要な一切のものを具えているようには見えない公会議に権威を認めるのは、間違いというものでしょう。」⁽²⁾

ここで言及されている公会議とは、1545年12月13日、イタリアに近いドイツの町トリエントの聖堂で開会され、1563年12月4日に終了したカトリック教会総会議を指す。宗教改革との対抗上、教義の確定がローマ・カトリック教会にとって緊要な課題となったことが、その開催の直接の理由であった。この会議における重要な決定事項としては、教会が是認する聖書の読み方を聖書解釈の唯一の規準にしたこと、聖書と教会の伝統(traditio)とを等価なものを見なしたこと、聖餐に関して化体説(transsubstantiatio)の教義を確認したことなどが挙げられよう。この公会議によって近代カトリック教会の基礎が形作られたと同時に、ローマ・カトリック教会が閉鎖的性格を強めていくことにもなったのである。というのも、会議における投票権は司教にのみ与えられ、一切の決議は教皇の批准を要する純然たるカトリック的会議であり、さらに実質的にはイタリア・スペイン主導型の会議であったからである。そうした閉鎖的性格のゆえに、プロテスタントはこの公会議には出席しなかった。

ライプニッツは、この公会議のいわば《物神化》が西欧社会にとって恐るべき桎梏を生み出すのではないかという懸念を、次のように表明している。

「トリエント公会議における一切の事柄が、たとえこの世で最上のものであっても、(中略)やはり、そこから導き出される帰結が原因となって、公会議に必要以上の権限を与えるという害悪が生じるでしょう。もし、ある一つの国だけが絶対的な力をもつような会議が、普遍的な教会(l'Église universelle)の諸権利をわが物顔に主張しうるとすれば、それは陰謀に勝利を得させる手段を是認し堅持することになるでしょう。(中略)すでにペリッソン氏に書いたことですが、私の理解するかぎりでは、フランス国民はトリエント公会議を世界的なものとは認めていません。それにドイツでも、私達の近隣の司教達を統轄しているマインツの大司教がそれを認めていません。教皇の無謬性に対抗して教会の自由を保持した点はフランスの功績です。この自由がなかったら、西洋の大部分はすでに束縛を受けていただろうと思います。」⁽³⁾

ライプニッツはこのようにトリエント公会議の普遍性・世界性に対して強い疑念を呈示し、さらにそのこととの関連で、ローマ教皇に対する相対的独立性を保持してきたフランスのカトリック教会(ガリカン教会)の立場を肯定的に評価して、なんととしてもフランスを和解交渉の場に参

画させようと一石を投じたのである。フランス国王による教皇のアヴィニョン捕囚——教皇ボニファティウス8世が1303年、フランス王フィリップ4世により監禁され、1309年から1377年までの約70年間、教皇座が南仏アヴィニョンに置かれたこと——が如実に物語っているように、ガリカニスムは、教皇が教会の最高権威であり首長であることは認めるが、世俗的な事柄に関する教皇の容喙を排除し、ガリカン教会の自由 (*liberté de l'Église Gallicane*) を擁護する。ライプニッツにはこのガリカニスムが、新旧両教会の和解交渉を進捗させるための格好の手がかりと思われた。

しかし、こうしたライプニッツの働きかけがボシュエを和解交渉の場に引っ張り出すには、いまま少しの時間を要した。同じ年の9月、ライプニッツはまたブリノン夫人に書簡を送り、引き続きトリエント公会議を問題視する。その文面に照らしてみるかぎり、ライプニッツは既存の「可視的」教会としてのローマ教会を超えた、《不可視的教会》の普遍的な共同性の地平を望見していたように思われる。

ライプニッツはまず、「異端」を「質料的〔外形的〕異端 (*hérésie matérielle*)」と「形相的〔本質的〕異端 (*hérésie formelle*)」とに区別し、ローマ教会という「可視的 (*visible*)」教会が規定する「異端者」を「質料的異端者、即ち名目上外見上の異端者 (*des hérétiques matériels, ou des hérétiques de nom et d'apparence*)」と捉え直す。「質料的異端者」とは、「教会の外部に (*hors de l'Église*) いるように見えて、それでも実際には内部にいる人々、あるいは、教会の可視的な共同体 (*la communion visible de l'Église*) の外部にいて、克服しがたい誤謬を犯しているにもかかわらず許しうると判断されている人々」を意味する⁽⁴⁾。ライプニッツによれば、「もし彼らがさらに慈愛と改悛の情をもちあわせていれば、彼らは潜在的に教会の内部にいることになり (*ils sont dans l'Église virtuellement*)、(中略) 可視的に教会の内部にいる人々 (*ceux qui y sont visiblement*) と同じようにきちんと救われる」のである⁽⁵⁾。

ローマ・カトリック教会の信徒から見れば、教会の決定を知りながら良心のゆえにこれに抗する者は、自ら救済の埒外に身を置いた「形相的異端者」であろうが、ライプニッツの考えでは、このように暗に標的とされていたプロテスタントは「質料的異端者」にすぎず、決して「形相的異端者」として断罪されるべきではなかった⁽⁶⁾。現存のローマ・カトリック教会の共同性を絶対視する価値観に立脚すれば、その共同性に無条件に服する者だけが教会の内部にいることになり、したがってまた救いの途を見出しうることもなるであろう。しかしながら、ライプニッツにとっては、そうした内部・外部という固定的な枠組みにいかにして揺さぶりをかけるかということこそが問題であった。

例えば、カトリックとプロテスタントとの交流の復活に熱心であったペリッソンの考えでは、「教会合同を実現する唯一の現実的なやり方は、プロテスタント達が彼らの誤りを自覚してローマ教会に戻ることであった」⁽⁷⁾。ライプニッツは、「ある論争において真に普遍的な、つまりカトリックな教会の権威に訴える必要性を斥けたのではなく、救済に関わる問題における普遍的教会の無謬性を受け入れさえした」のであるが、ペリッソンとは反対に、「ローマ教会をこの普遍的教会と同一視しなかった」のである⁽⁸⁾。

要するに、ライプニッツの立論を支えていたのは、既成の枠組みの自明性の皮膜を剥ぎ取ることによる教会観念そのものの変革への志向なのである。ブリノン夫人宛書簡におけるトリエント

公会議への執拗な言及も、そのような根本志向が紡ぎ出したものと言えよう。少し長いが、重要な文面なのであえて引用しておきたい。

「プロテスタントがトリエント公会議に対して不平を抱いたことは誰もが知っています。それはこの会議が世界的性質 (*la qualité d'œcuménique*) を具えているかどうかを争うためであったようです。また、フランス国民がこの公会議に対して行った抗議を、人は知らぬわけではありません。(中略) 公会議の普遍性 (*l'universalité*) について争うのは、別段新奇なことではないのです。コンスタンツ公会議とバーゼル公会議はイタリアでは承認されておらず、ラテラノ公会議もフランスでは承認されていません。教皇が信仰告白によってトリエント公会議を間接的に承認させようと試みたとはいえ、それで十分なのかどうか、私には分かりかねます。少なくとも貴族、第三身分、それに廷臣達は、アンリ4世の死後開かれた王国の議会において、トリエント公会議を受け入れてはいませんでした。カトリック教会の諸決定に従う気になったとしても、実際には誤りを犯しているため、トリエント公会議が世界的なものであったことを信じないプロテスタントは質料的異端にすぎない、とカトリックの神学博士達が認めたことを私は承知しております。なんらかの世俗性が混入しているにもかかわらず、この公会議の決議書に豊かな叡智と良き秩序が示されているのは本当です。(中略) そういう次第ですから、私はトリエント公会議に異議を唱える者達の仲間に加わってはおられません。しかしながら、この公会議が世界的なものであることは証明しがたいのではないかと思います。(中略) たとえトリエント公会議が必要な形式性を具えていたとしても、なお別の重要な考察が必要です。つまり、この公会議の諸決定は、おそらく人が想像するほどプロテスタントに対立するものではないということです。その決定条文は、しばしば幾通りかの解釈を容れる余地をもっています。ですから、プロテスタントは、将来の一般的な公会議で教会の決定が下されるまで、自分達が最も適切と判断する解釈を受け入れる権利があると信じてよいでしょう。そういう公会議においてこそ、プロテスタント教会は他の特定の諸教会に加わることを認められて然るべきだ、というプロテスタント教会の主張には正当な理由があるのです。」⁽⁹⁾

ライプニッツはこのように、「質料的異端」という概念を手がかりにして和解交渉への突破口を探りながら、さらに、論点をトリエント公会議から少しずらして、「破門」の問題をも取り上げる。

「トリエント公会議を別にすれば、(中略) カトリック教会はプロテスタントを破門したわけではないと言うことができます。あるイタリアの教会 (*quelque Église italienne*) が破門を行うにしても、カトリック教会はその権力を超えており、相互の破門という事態をそのイタリアの教会が自ら招くように仕向けると言ってもよいでしょう。フランスの司教達がかつて教皇に対して、『破門するために来た者は、破門されて去るであろう』と言ったのと、事情はほぼ同じなのです。(中略) 一つの特異な教会 (*une Église particulière*) がどれか別の特異な教会もしくは何らかの国家を破門する時、また、首都大司教のいる教会がその管轄下にある一つの教会を破門する時、もしくは、ある司教が誰か君主ないしその司教区の個人を破門する時でさえ、その宣告は神託ではありません。そのような宣告は、無効という欠点のみならず、不正という欠点をももちうるのです。世俗の裁判官が下す判決は人間の手で執行されるとはいえ、聖職者の不正な判決を神が魂に対して執行すると信じてはならないからです。」⁽¹⁰⁾

ここで言われている「カトリック教会」が、先の書簡の「普遍的な教会」を指しているかどうか

かについては断定しがたいが、少なくとも、ライプニッツがローマ・カトリック教会を「あるイタリアの教会」＝「一つの特異な教会」として論理的に相対化する地平を設定していることは確かである。

ライプニッツがあるべきカトリック教会をどう考えていたかを知るには、1683年から87年にかけてエルンスト・フォン・ヘッセン＝ラインフェルス方伯との間で交わされた書簡も検討する必要がある。あえて少し迂路を辿ってみよう。ライプニッツは1684年1月11日付の方伯宛書簡で、自分がルター派にとどまる理由を説明している。ライプニッツはまず、カトリック教会の「内的共同体」と現存の可視的な「外的共同体」とを区別する。つまり、《不可視的教会》と《可視的教会》との区別が、カトリック教会の捉え方に関するライプニッツの立論の根本機制なのである。

「例えば、誤謬もしくは判定者の悪意によって不当に破門された時がそうであるように、人はカトリック教会の内的共同体 (*la communion intérieure de l'Église Catholique*) に属していても、外的共同体に属するカトリックではないというあり方が可能です。(中略) この内的共同体によって教会の成員でありたいと思う者は、位階制度の不断の継続によって認知することのできる可視的なカトリック教会の外的共同体 (*la communion extérieure de l'Église Catholique Visible et reconnoissable par la succession continuelle de son Hiérarchie*) にも属するためには、可能なかぎりの努力を払わなければなりません。」⁽¹¹⁾しかしながら、ライプニッツによれば、「教会においては、救済に必要な信仰箇条は無謬であるとはいえ、他の何らかの誤謬もしくは濫用が精神に忍び込み、教会の成員になりたいと望んではいても、正反対の事についての証明をもっていると信じている人々に同意を強要し、彼らが誠実でありたいと思っているかぎり外的共同体に属してはいられなくなる、といった事態が起こりうる」⁽¹²⁾。こうした事態は、「感覚」に依存する事実上の事柄においてだけでなく、「推論」に依存する諸問題においても起こる、とライプニッツは考えた。ローマ教皇が、地球が丸いということは実に不合理で信仰の類比に反してさえいると信じて、同時代の天文学者に見解の取消しを強要した場合とか、教会が天文学者に、コペルニクスの思想体系を否認するよう強要した場合などがそうである。見解というものは、意志の支配力に従属したり人が訳もなく変更できたりするような事柄ではない。ライプニッツはこのように述べたのち、さらに言葉を続ける。

「私とは申しますと、私が証明をもっていると信じる哲学上の見解が幾つかあります。私の理性を満足させる方法が見つからないかぎり、それらの見解を変えることは私の精神状態では不可能です。これらの見解は、私の知るところでは、聖書にも伝統にもいかなる公会議の決定にも対立しないにもかかわらず、その反対が信仰に属すると思込んでいる宗派の神学者達が、幾度となく否認し正しくないと言明せずにはいません。そうした宣告を避けるために私はそれらの見解を包み隠しておくことができる、と人は私に言うでしょう。しかしそうはいかないのです。というのも、これらの命題は哲学においてとても重要なものだからです。真理の探究と人知の前進について私がもっていると信ずる重要な発見に関して、いつか私が自分の見解を述べたいと思う時には、それらの見解を根本的なものとして提示しなければなりません。なるほど、もし私がローマ教会において生を享けたのであれば、教会を出て行くのは私が追い出された時だけでしょう。

(中略) しかし現在のところ、私はローマ教会の共同体の外部で生まれ育ったものですから、その共同体に入るために罷り出ることは誠実ではありませんし、またそういう事態は起こらないと

思います。」⁽¹³⁾

ライプニッツは、「私が享受している精神の真の安らぎと良心の平安を保つことができさえすれば、いかなる犠牲を払ってもローマ教会の共同体の内にいたいと思っております」というように、条件つきながらも、現存の可視的教会としてのローマ・カトリック教会に歩み寄る姿勢を示してもいたためであろうか、方伯は書簡を通じて、ライプニッツにカトリックへの改宗をしきりに勧めた。ライプニッツが改宗すれば、その改宗が一つのすばらしい実例になるだろうというのが、方伯の考えであった。方伯の側から見れば、ライプニッツがルター派にとどまる口実としている哲学上の諸問題は、改宗の障害となるような性質のものではなかった。なぜなら、方伯自身、カトリックの信者であったけれども、教皇の無謬性を否認し、その点に関する宗教裁判所の非難をはねつけていたからである。しかしながらライプニッツは、自分がもしカトリックであったならば、哲学上の諸命題が信仰箇条に何ら関係していないという非難を受けたのがもとで教会を去るようなことはしなかったであろう、とすでに釈明していた。ところがライプニッツは、当時のいわゆるカトリックではなかったから、彼が置かれている状況は、方伯の場合とは自ずから異なっていたのである⁽¹⁴⁾。約言すれば、ライプニッツは、救済に必要な信仰上のあらゆる事柄において教会は無謬であることを認めてはいたけれども、カトリック教会の「内的共同体」とは区別された「外的共同体」としての可視的教会が、正反対の事が証明される時でさえ、科学上哲学上の諸問題で幾つかの誤りを受け入れることをその成員に要求する点には、「精神の真の安らぎと良心の平安」の享受を願う立場から強く反対したのである。ライプニッツがカトリックへの改宗の勧誘を拒み続けた理由もまた、そこにあった。

ライプニッツがブリノン夫人宛の書簡で開陳している、あるべき《カトリック》の観念が、「可視的」教会の「外的共同体」とは区別された「不可視的」教会の「内的共同体」に相通ずる観念であることは、これまでの引用から察せられよう。ライプニッツは、あるべき《カトリック》を超越的な地平として設定し、その設定と相即的に、ローマ・カトリック教会＝「一つの特殊な教会」による破門宣告が可謬的なものであり、したがって「神託」とは峻別されなければならないと主張する。ローマ・カトリック教会が自己相対化の視点を欠いて破門という不寛容な挙に出るかぎり、宗教的党派相互の破門の応酬は不可避であろう。ライプニッツが、ローマ教皇に対して一定の独立性を保持してきたガリカニズムの伝統を引き合いに出して言おうとしたのも、その点であった。

ライプニッツが以上のような考えをブリノン夫人に披瀝しようとしていた時、ボシュエのほうでも、偶然にもライプニッツと同じ日付でブリノン夫人に書簡を認めていた。次節では、そのボシュエの書簡を手がかりに、和解交渉の場に参画したボシュエの基本的立場を考察してみよう。

注

(1) FC I, p.234-236.

(2) FC I, p.237.

(3) Ibid.

(4) FC I, p.199.

- (5) Ibid.
- (6) Aiton, op.cit., p.182. エイトン、邦訳、261 頁。
- (7) Antognazza, op.cit., p.339.
- (8) Ibid., p.340.
- (9) FC I , p.199. Gaquère, op.cit., p.83-84.
- (10) FC I , p.199. Gaquère, op.cit., p.86.
- (11) Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe, Erste Reihe, Vierter Band*, Akademie-Verlag・Berlin, S.320. 以下、このアカデミー版ライプニッツ全集第1部門の各巻からの引用に際しては、A I と略記し、そのあとに巻数とページを記す。なお、ここでライプニッツの言う、「位階制度の不断の継続によって認知することのできる可視的なカトリック教会の外的共同体」とは、E. カッシーラーが、「物という形で固定され」た「客観的に伝達しうる救済利福による宗教的媒介の体系」と規定した物的秩序を指す(『自由と形式』、中壘肇訳、ミネルヴァ書房、10 頁)。
- (12) Ibid.
- (13) Ibid., S.321.
- (14) Aiton, op.cit., p.124. エイトン、邦訳、182 頁。

3. ボシュエの参画

ボシュエは1691年9月29日付のブリノン夫人宛書簡で、新旧両教会の合同計画について次のように述べている。

「このような合同計画で間違いを犯さぬためには、次のことを十分心得ておかなければなりません。即ち、ローマ教会は取るに足りない条項や宗規上の問題に関しては、時と場合に応じて歩み寄りを示すことがあっても、定められた教説、特にトリエント公会議で定められた教説については、いかなる視点からも決して譲らないだろうということです。(中略)ライプニッツ氏はしばしばペリッソン氏に、この公会議は王国では受け入れられていないと異議を唱えています。取るに足りない宗規のある部分に関しては、それは教会が変更できる事柄ですから、なるほどライプニッツ氏の言う通りです。しかしながら、神によって啓示され、そのようなものとして定められた教説が変質を被ったことは一度もありません。この点に関しては、トリエント公会議全体をフランスでも他のどこでも皆がこぞって認めております。(中略)西方教会は、西洋が満場一致の同意によって確立した宗式を、西洋の新しい宗派が自発的にその固有の権威に基づいて放棄したことを是認してはおりません。そういう次第ですから、われわれは、ルター派及びカルヴァン派は西洋全体の慣習を変えるべきではなかったと考えております。そうした変更は、これに反して、教会の首長の命により、またその権威と同意を以って行われるべきなのです。なぜかと申しますと、従属関係なくしては、教会自体が奇怪な集合体以外の何物でもなくなり、各人が好き勝手に振舞い、教会全体の調和を乱してしまうからです。」⁽¹⁾

聖体拝受をパンと葡萄酒という「二つの形色」で行うことなどについては、ルター派に同意することはできる。しかし、教会制度に徴するかぎり、「決定された教義の根本」に関しては絶対に

妥協の余地はない。もしそこで妥協すれば、カトリック教の土台を破壊し、この宗教全体を口喧嘩の真只中に投げ込んでしまうことになるのは分りきっている⁽²⁾。ボシュエはそう考えていた。

教会合同計画の場に臨むボシュエの基本的立場の一端は、この文面に読み取れるが、ライプニッツとの往復書簡の内容に立ち入る前に、ボシュエの思想の骨格を、他の幾つかの著作に照らしていまいし明らかにしておきたい。

ボシュエは 1688 年に出版した『プロテスタント教会変異史』(*Histoire des Variations des Églises protestantes*) の序文で、「神から賜わったカトリックの真理は初めから完全性を具えている。人間精神の脆弱な産物である異端は、ぶざまなつぎはぎ細工によって作られるものでしかない」⁽³⁾と断言している。この『変異史』に対してプロテスタントの側から批判が起こったが、その批判への反論として書かれた『プロテスタントへのいましめ、第一』(*Premier Avertissement aux Protestants*, 1689) においても、神に由来する真理の完全性に対する揺るぎない確信がほぼ同じ表現で繰り返し語られている⁽⁴⁾。そのことからみても、ボシュエの信念は、少なくとも教会合同のための和解交渉に参画した時点では、『変異史』の序文で断言された格率に要約されていると言って大過ないであろう。アザールも指摘するように、ボシュエにおいては、福音書に書き記され奇蹟によって保証されている一つの真理、それは神的なものであるがゆえに完全にして不変なのである⁽⁵⁾。教会の役目はその守護者たることにあり、教会が守護する不動の真理に個々人は従順でなければならない。真理をめぐる個々人が意見をもつことは、教会によって異端者の烙印を押されることを意味する。

ボシュエは『変異史』のなかで、カトリック教会の教理を次のように雄弁に説く。

「カトリック教会の教理は、犯すべからざるつながりをもった次の四つの点に存する。第一に、教会は可視的であり (*l'Église est visible*)、第二に、教会は常に在る (*elle est toujours*)。第三に、福音書の真理は、教会において教会という結合体全体によって公言される。第四に、教会の教理から離れることは許されない。言い換えれば、その教理は無謬であることを意味する。

第一点は恒常的な事実 (*un fait constant*) に基づいている。つまり、教会という言葉は、聖書においては、したがってまた信者の共通の言葉遣いにおいては、可視的な結合体 (*une société visible*) を意味するということである。(中略)

教会は常に在るという第二点は、それに劣らず恒常的である。これはイエス・キリストの約束に基づいており、この約束に関しては、あらゆる党派において意見が一致しているからである。

このことから極めて明晰に、第三点、即ち真理は常に教会という結合体によって公言されるということが推論される。なぜなら、教会は真理の公言によってのみ可視的であり、したがって、もし教会が常に在り、常に可視的であるならば、教会が常に福音書の真理を教示し公言するということが起こりえないからである。以上のことからさらに第四点、即ち、教会が誤っていると発言することも教会の教理から遠ざかることも許されないという事態が明晰に導かれる。(中略) このような教理ほど簡潔で明晰で首尾一貫したものは何もない。」⁽⁶⁾

教会の可視性、教会という存在の恒常性、福音書の真理の担い手たる教会、そして教会教理の無謬性、これら四つの事柄の犯すべからざる推理的連結で存立するカトリック教会の教理に、個人的見解が容喙する余地はなかった。ボシュエは『教会の約束に関する教書、第一』(*Première Instruction pastorale, sur les Promesse de l'Église*, 1700) のある箇所、「カトリック及び

異端者^{エレティック}という言葉の起源」を規定している。「異端者とは意見をもつ者 (celui qui a une opinion) であり、それはこの言葉自体が意味するところである。意見をもつとはどういうことか。自分自身の考え、自分の個人的な見解に従う (suivre sa propre pensée et son sentiment particulier) ことである。しかしカトリック教徒はカトリック、即ち普遍的であり (le Catholique est catholique, c'est-à-dire qu'il est universel)、個人的な見解をもたず、躊躇なく教会の見解に従う。」⁽⁷⁾ライプニッツの文通相手となる司教は、「教会」の無謬性に関するこのような明快すぎるほどの論理を携えていたのである。

ボシュエが1671年に『カトリック教会教理の表明』を公にした時は、のちの『変異史』や『プロテスタントへのいましめ』などに見られるような、プロテスタントを実質的に異端者として不寛容に扱う態度は必ずしも前面に押し出されてはいなかった。『表明』の冒頭に次のような一節がある。「この我々の教理の表明は二つの良い結果を生むだろう。一つは、幾多の論争が我々の信仰の誤った説明に基づくことを人が認め、これにより、それらの論争が完全に消滅すること。いま一つは、残った論争も、自称改革派の原理によれば彼らが当初信じさせようとしたほど重大なものには見えなくなり、その原理に従えば、信仰の基礎を少しも傷つけるものではなくなることである。」⁽⁸⁾この著作は、「ユグノー」——ボシュエの言う「自称改革派の宗教を信奉する人々 (Messieurs de la Religion prétendue réformée)」——をローマ教会の共同体へと復帰させようと努める過程で1668年に書かれたが、ボシュエが公刊を拒んだため、数年間、手稿のままで回覧されていたのである。

その執筆意図は次のようなものであった。第一に、カトリック教会の教理が実際にはいかなるものであるかを示し、誤ってそれに帰せられている諸理論を区別すること、第二に、彼の発言をトリエント公会議の諸決定によって基礎づけること、第三に、プロテスタントとカトリックとの分離の根拠となっている事柄に注意を限定すること、第四に、理論的な事柄は何も述べず、カトリック教会によって公的に定められた事柄のみを述べることである⁽⁹⁾。この『表明』は、プロテスタントとの和解を求める穏健さが叙述の基調をなしている点で、読者に深い感銘を与え、同時代の「ユグノー」に大きな影響力を發揮した。

これは様々な言語に翻訳されたが、著者はその翻訳の正確さを期するために細心の注意を払った。イタリア語に翻訳される際には、その任に当たったある神学者に、一語たりとも変更を加えぬよう求めたほどである。もし翻訳の段階で原文にはない語句が混入するようなことがあれば、フランスのカトリシズムはローマのそれと同じではないという「ユグノー」の意見が正当化され、この作品の効果が取り返しのつかぬほど損なわれてしまうだろう。ボシュエはイタリア語版の翻訳者にそう念を押した⁽¹⁰⁾。

ライプニッツはこの著作を絶賛しただけでなく、自著の『神学体系』 (*Systema theologicum*, 1683) において、プロテスタントの側から相呼応するかたちで信仰の表明を書き、心底から和解を求める態度で、カトリックの原理に接近しようと努めたのである。アザールの分析によれば、「軽率な人や極端な人が持ちこんだ余計な荷物をカトリックの教理からとりのぞき、基本的な信仰箇条は共通していることを証明し、聖人崇拜、聖像、聖遺物、免罪符、秘蹟、恩寵による義化などについてもできるだけ妥協的な説明をし、教会の伝承と権威を正当化して、化体の信仰だけは現実的な障害であるがこれすら解決不能ではないことを示したこのボシュエの行為は、大方の

新教徒も感激したほど寛容で誠意に充ちたものだった」⁽¹¹⁾。

しかしながら、1685年、それまでプロテスタントに信教の自由を保障していた「ナントの勅令」が「フォンテーヌブローの勅令」によって廃棄されたのを機に、事態は新しい局面を迎える。ルイ14世がこの廃棄を断行する以前からすでに「ナントの勅令」は空文化され、「竜騎兵」によるプロテスタント迫害が行われていたのであって、「フォンテーヌブローの勅令」はそういう動きを追認したものにすぎなかったとも言えるが、これを機に牧師の追放、プロテスタントの亡命禁止、教会の破壊等々の措置を通じて、信仰の強制が一層激化したことは確かである⁽¹²⁾。ルイ14世は「ナントの勅令」廃棄の直前、ボシュエを説教者に選び、ボシュエは1685年10月21日、宮廷で「強いて入らしめよ」という聖書の一節をテキストに用いて説教を行った⁽¹³⁾。以来、「新教徒は彼をただの論争相手ではなく、文字どおり敵の一人にかぞえざるをえなくなった」⁽¹⁴⁾のである。ボシュエが教会合同を主題とする書簡をライプニッツと交わし始めたのは、皮肉にも、このような確執が生まれて以後のことであった。

注

- (1) FC I, p.245-248. *ŒUVRES COMPLÈTES DE BOSSUET*, publiées par des prêtres de l'immaculée conception de Saint-Dizier, Tours, Cattier, 1862, t.6, p.260-261. 以下、この全集からの引用に際しては *BOSSUET* と略記 (t.4~t.6 はいずれも 1862 年の出版)。
- (2) FC I, p.248. *BOSSUET*, t.6, p.261.
- (3) *BOSSUET*, t. 4, p.410.
- (4) *Ibid.*, t. 5, p.2.
- (5) アザール、前掲邦訳、第四章「ボシュエの戦い」参照。
- (6) *BOSSUET*, t. 4, p.720.
- (7) *Ibid.*, t. 5, p.406. これと同趣旨の記述は『変異史』の序文にも見られる。ボシュエによれば、「異端、即ち特殊な意見をもつ者 (celui qui a une opinion particulière) の特性は、自分自身の考えに執着するということであり、カトリック教徒、即ち普遍的な者の特性は、自分の見解よりも教会全体の共通の見解を選ぶということである」(*BOSSUET*, t.4, p.414)。
- (8) *Ibid.*, t. 4, p.377.
- (9) William John Sparrow Simpson, *A Study of Bossuet*, London, 1937, p.17.
- (10) Sparrow Simpson, op.cit., p.26.
- (11) アザール、前掲邦訳、278 頁。
- (12) この点については、富山国際大学「国際教養学部紀要」第7巻掲載の拙稿「《狂信》と《理性》——ヴォルテール『寛容論』再考——」(2011年3月)参照。
- (13) Sparrow Simpson, op.cit., p.142.
- (14) アザール、前掲邦訳、279 頁。

4. プロテスタント側の方法意識

では、新旧両教会の合同計画に臨むドイツのプロテスタント達は、基本的にはどのような方法意識に立脚していたのであろうか。また、モーの司教ボシュエは、それにどのような対応を示したのであろうか。本節と次節では、その点を幾つかの文書に照らして明らかにしてみよう。

なお、本節ではまずプロテスタント側の方法意識を考察し、ボシュエの対応の分析は次節に譲るが、次節への布石の意味で、教会合同をめぐる作成された文書のうち代表的なものを予め概略的に紹介しておきたい。

プロテスタント側の方法意識を示す当時の代表的な文書としては、ハノーファーを拠点とするプロテスタント神学者達が 1691 年に作成した『キリスト教徒の普遍的教会合同に関する規則』(*Regulæ circa christianorum omnium ecclesiasticam reunionem*. 以下、『規則』と略記)⁽¹⁾と、ロックムの僧院長モラヌスが 1691 年の 11 月から 12 月にかけてハノーファーで執筆した『プロテスタント教会をローマ・カトリック教会と合同させる方法に関する私見』(*Cogitationes privatæ de methodo reunionis ecclesiæ protestantium cum ecclesia romano-catholica*. 以下、『私見』と略記)⁽²⁾とがある。ライプニッツはこの『規則』を極めて重視し、教会合同の規準と見なしていたほどであった。『私見』は、公表しないという条件でボシュエに個人的に送られた文書である。ライプニッツはこれを、1691 年の 12 月中にブリノン夫人を介してボシュエに送付した。1692 年 1 月 17 日付のボシュエのライプニッツ宛書簡⁽³⁾は、その受領を報告している。

『規則』の写しが各方面に配付された時、モービュイッソン女子大修道院はルター派の交渉開始を歓迎し、修道院長は秘書ブリノン夫人を通じて写しを一部、モーの司教に急送した。ボシュエは謝意を表したが、その時点では『規則』にそれ以上注意を払わなかった。時が過ぎても何も起こる心配がなかったので、修道院としてもいささか心配になり、ブリノン夫人が再度、ボシュエに書簡を書き送った。ボシュエは件の文書の写しを紛失してしまったことを認めざるを得ず、写しをもう一部送ってもらったのである。

その間、モラヌスは『私見』と題する重要な文書を作成していた。カトリック教会の教義と勤めにルター派が感じている主要な困難が注意深く説明されたこの文書に接して、ボシュエはさっそく興味を示し、それに関する感想を書きとめた⁽⁴⁾。ボシュエはモラヌスの『私見』とそれに対する自分の感想の双方を自らフランス語に翻訳し、1692 年 8 月 28 日、ライプニッツ宛に発送する。その送り状の文面によれば、送付の直接の理由は、ハノーファー公妃が合同計画に参加できるようにというボシュエの配慮にあった⁽⁵⁾。ボシュエはこの送り状のなかでも、合同計画にとって障害となる事柄を率直に指摘しており、その意味で送り状自体も重要と思われるが、具体的な内容に関してはのちに触れることにする。

ドイツのプロテスタントに対するローマ・カトリック教会の代弁者の立場を明快に示した文書としては、ボシュエが 1692 年の 4 月から 7 月にかけてモーで書いた感想『「プロテスタント教会をローマ・カトリック教会と合同させる方法についての私見」と題する文書について』(*De scripto cui titulus: Cogitationes Privatæ de methodo reunionis Ecclesiæ Protestantium cum Ecclesia Romano-Catholica*. ボシュエ自身による仏訳の表題は《*Réflexions de M. l'Évêque de Meaux sur l'écrit de M. l'Abbé Molanus.*》)『モラヌス師の文書に関するモーの司教の考察』。以下、『考察』と略記)がある。以下、主にこれらの文書に照らして、新旧両教会の合同をめぐる当時の問題状況、及び各当事者によるその問題状況の把握の仕方をさらに解明してみることにする。

さて、ライブニッツが教会合同の規準と見なして常に立ち戻っていた『規則』とは、どのような見解を盛り込んだ文書であったか。この文書は10箇条の規則から成り、なかにはさらに幾つかの細則で構成されている部分もある。まず、その骨子と思われる箇所を引いておく。

「この普遍的合同は可能であり、それ自体としてみれば、あらゆる国々にとっても各個人にとっても、精神的かつ物質的な満足の源泉となるであろう。それゆえ、全キリスト教徒は、神の法と人間の法及び帝国の議会の法に従い、状況に応じて能うかぎりこの合同の実現に寄与専一でなければならない。また、誰が反対しようとも、異端者と反逆者についても論じなければならない。」(「規則一」)⁽⁶⁾

「この合同に到達するためには、真理を否定することも、その真理を発見する方法をなおざりにすることも許されない。全能なる主は言われる、『平和と真理を愛せよ』(Zachar, VIII. 19)と。」(「規則二」)⁽⁷⁾「けれども、対立する党派の人々のためにすべての真理を発見することは必要ではなく、当を得てもいないし許されてもいない。彼らにすべての誤りを明白に放棄するよう強いることもまた然り。現在の如き状況の下では、二つの党派の聖職者達にそのようなことを要求すれば、要するに民衆の心の中で聖職者達の權威が著しく失墜するのは必至である。そうなると、合同計画を根底から覆すことになる。」(「規則三」)⁽⁸⁾

「合同に達するためには、二つの党派が、啓示され明確に示されたあらゆる箇条に関して潜在的に一致しなければならない。言い換えれば、信仰上の同じ諸規則に、また論争の同じ究極的な裁定者に服するという点で、明白に一致しなければならない。(中略)これらの規則がいかなるものであり、また、この裁定者はいかなるものであるかと問われれば、聖霊の導きと内的決定及び神の外的な言葉 (la direction et la décision intérieure du Saint-Esprit et la parole extérieure de Dieu) がその第一の規則であり、普遍的教会 (l'Église universelle) によって与えられるこの同じ言葉の解釈が第二の規則であると答えよう。」(「規則四」)⁽⁹⁾

「さらに、教会統治のある一般的形式について意見が一致しなければならず、また、良心ないし人格を虐げる可能性のある一切のものを追放する仕方を確立しなければならない。イエス・キリストが自らの信仰を全世界に広めたもうた時、皆との合一と意見の一致を命じられた。現にローマ・カトリック教徒は(中略)この点に関してはプロテスタントと意見が一致している。こうした意見の一致を得るためには汎公会議 (les conciles généraux) が必要である。精神の多様性は日ごとに新しい問題を生じさせるに相違ないからである。ところが、キリスト教諸国家は今日、無数の異なった君主によって分割されているので、教会統治に関して、少なくとも一般的にある種の一体性と従属関係を予め確立しなければ、一つの汎公会議に結集したり、その公会議の歩みを然るべき方向に導いたりすることは不可能である。」(「規則七」)⁽¹⁰⁾

「プロテスタントの間で、あるいはプロテスタントに対抗して、極めて活発な議論のテーマになっているか、もしくは、ローマ・カトリック教徒の学派の中で毎日討議されてさえる幾

つかの問題に関して、同じ流儀で振舞わなければならぬと要求しているのではない。二つの教会の双方によって信仰箇条として決定されているわけではないこれらの問題は、討議に委ねてもよい。しかしながら、幾つかの点に関して、牧人達の沈黙から、彼らが信仰箇条をなおざりにしているとか疑っているとかいうことを結論づけないためには、とりわけ和解に着手する時は、人々に次のことを理解させる必要がある。即ち、人はそれらの点に関してまだ完全に和解するまでには至っていないが、このような場合に使徒達や普遍的教会が常に行ったことを行う決心を、平和に対する愛に基づいて固めているということである。それゆえ、ローマは人々に聖盃の使用を回復させ、君主に諸権利を委ね、聖職者の妻帯を認め、彼らの叙階を堅固なものにしなければならない。また、プロテスタントの側としては、彼らが去った西方ローマ教会に戻り、団結して古くからの指導者に服さなければならない。ただし、福音主義の自由 (*la liberté évangélique*) を棄て去ることなくである。」(「規則九」)⁽¹¹⁾

「信仰の根本規則はいかなるものであるか、とあなた方は問うだろう。既述の如く私は次のように答えよう。聖霊は主として信者を彼ら自身の内面へと導くところのものであり、外面について言えば、神の言葉が諸決定の唯一の基礎であるということになんら障害はない、と。我々が根本的と呼ぶ規則はこの二つだけである。この二つにいわば従属する下位の規則を第三番目として付け加えよう。即ち、共通の同意の下に採択された聖書解釈がそれである。この解釈は(中略)古代及び現代の教会の宗式によって権威づけられたものであるか、あるいは、公正かつ自由に開催される新しい世界公会議 (*un nouveau concile œcuménique, tenu légitimement et librement*) によって是認されるであろう解釈である。」(「規則十」)⁽¹²⁾

以上、『規則』の中からその骨子と思われる部分をあえて長く引用してみた。この文書が原則論と情勢論とを織りませたものであることは、いま引用した部分に徴するだけでも明らかであろう。敷衍して言えば、この文書全体を貫いているのは、「良心」の担い手としての「人格」のありようを重視し、原則的にはどこまでも「福音主義の自由」の堅持を目指しつつ、それでもなお教会合同を通じてヨーロッパの平和を実現するためには、ローマ・カトリック教会への歩み寄りも辞さぬという方法意識なのである。

さしあたり特に注目しておきたいのは、引用文中の「普遍的教会」と「汎公会議」という表現である。「普遍的教会」といっても、必ずしも既存のローマ・カトリック教会を指しているわけではなく、また「汎公会議」も決して、ローマ・カトリック教会が絶対的な権威を認めてきた従来の特定の公会議——例えばトリエント公会議——を意味しているのではない。つまり、「普遍的教会」にせよ「汎公会議」にせよ、実現されるべき新しい共同性として未踏の方向に望見されているのである。そのような方向性を、『規則』という文書を通じて打ち出したところに、プロテスタント側の自己主張があった。可能なかぎりローマ・カトリック教会に譲歩して、宗教上の対立を和解へと導き、そうすることで、ヨーロッパの平和と、ヨーロッパ的連関網に組み込まれたドイツの安全とを同時に確保しなければならない。『規則』が作成された背景に、当代ヨーロッパの国際政治に関するそのような情勢認識があったことは確かである。しかしながら、ドイツのプロテスタントにとっては、これ以上譲れぬ一線があったこともまた確かである。『規則』の

言う「普遍的合同」の実現にドイツのプロテスタントが寄与しようとするならば、その試みは、現に在るカトリック教会を相対化し、教会制度の《物神化》に楔を打ち込むことを、少なくとも一契機として含むものでなければならなかった。

その意味でこの文書は、教会合同をめぐるライプニッツ個人の言説と共通性を具えていると言えよう。なぜなら、すでに本稿の第二節で考察したように、ライプニッツはあるべき《カトリック》を超越的な地平として設定し、その地平から、「位階制度の不断の継続によって認知することのできるか可視的なカトリック教会の外的共同体」＝ローマ・カトリック教会を「一つの特殊な教会」と捉え直す姿勢を示していたからである。ライプニッツが『規則』を極めて重視したゆえんもそこにあった。

ただ、ハノーファーに結集して『規則』という文書の作成に関与したドイツのプロテスタント神学者達が、こぞって一枚岩的な見解を保持していたかといえば、必ずしもそうではなかった。このことを物語る文書の一つが、モラヌスが個人的に書いた『私見』である。ボシュエの対応の仕方を明らかにするためにも、この『私見』の内容に多少なりとも触れておく必要があると思われる。

注

- (1) この文書をボシュエはフランス語に翻訳している。そのフランス語訳(1691年)の表題は、《*Règles touchant la réunion générale des chrétiens*》である(Gaquère, op.cit., p.50)。『規則』からの引用に際しては、このボシュエのフランス語訳に依拠した(*BOSSUET*, t.6, p.134-145)。
- (2) ボシュエはこの文書もフランス語に翻訳しており、その表題は《*Pensées particulières sur le moyen de réunir l'Eglise protestante avec l'Eglise catholique romaine*》である。本稿では、この『私見』からの引用に際してもボシュエ訳に依拠した(*BOSSUET*, t.6, p.145-165)。
- (3) FC I, p.308.
- (4) Sparrow Simpson, op.cit., p.171-172.
- (5) FC I, p.384. *BOSSUET*, t.6, p.281.
- (6) *BOSSUET*, t.6, p.134-135.
- (7) *Ibid.*, p.125.
- (8) *Ibid.*
- (9) *Ibid.*, p.136.
- (10) *Ibid.*, p.138.
- (11) *Ibid.*, p.140-141.
- (12) *Ibid.*, p.142.

5. ボシュエの対応

モラヌスの『私見』は大きく分けて、「提題(Proposition)」と「説明(Explication)」から成

っており、後者はローマ・カトリック教会への六つの「要望 (Demande)」、新旧両教会間の「論争」の分析等々を含む。モラヌスは新旧両教会の論争を三つの局面に分類して論じているが、その点については、ボシュエの『考察』の論旨との関連でのちに触れる。まず「提題」を引いておく。

「プロテスタント教会とローマ・カトリック教会との合同は可能であるのみならず、その重要性からみて、全キリスト教徒一人ひとりに推奨すべきものである。それゆえ、全キリスト教徒は機会があれば、帝国の政令のなかで説明されている神の法、自然の法及び実定法によって、個別にこの合同に能うかぎり寄与しなければならない。」⁽¹⁾

以上が「提題」の全文である。一読して明らかなように、これは『規則』の「規則一」をほぼそのまま踏襲した文章である。このことは、モラヌスが『規則』作成の中心人物の一人であったという事情を考慮すれば、別段奇異ではない。しかし、「説明」に至ると、『規則』の主旨のある方向に徹底した感を抱かせるような叙述が見られる。モラヌスは次のように述べている。

「良心を傷つけず (*sans blesser la conscience*)、二つの教会それぞれの名声、諸原理、教義、諸前提をも傷つけずになされる合同の話は私は耳にしている。この合同は、『平和と真理を探し求めよ』という聖書の言葉に基づいて真理が平和と一致することを目指すものである。それゆえ、誰にも、光を闇と呼んだり闇を光と呼んだりするよう強制する (*contraindre*) ことなく、この一致において各人が自己の良心の活動に従うままにしておき、あらゆる事柄において真理を顧慮し、誤りと思われる事柄をあらゆる手段を尽くして斥けるべきである。(中略) 本質的な事柄において予備的な合同 (*une réunion préliminaire*) をしたのちは、一方の側が直ちに他方の意見に同意すべきである、ということをもはや諸々の当事者に要求してはならない。民衆はプロテスタントであれカトリックであれ、端から端へと一瞬のうちに移行することは不可能であり、またそのようなことは必要でもない。」⁽²⁾

各人の「良心の活動」を重視している点はさておき、問題は、モラヌスが「本質的な事柄において予備的な合同をしたのち云々」と表現することによって、何よりもまず合同すべしという考え方を暗に押し出している点である。『規則』は複数のプロテスタントの自己主張をいわば最大公約数的に盛り込んだ文書であるにとどまるのに対して、モラヌスの『私見』は、「私見」という性格上、当然といえば当然かもしれないが、『規則』よりも具体的に踏みこんで合同の方法を提示した文書であるように見える。先取りして言えば、だからこそ、プロテスタントとカトリックとの間に横たわる方法意識の対立相をより鮮明に浮き彫りにする結果ともなったのである。モラヌスは六つの「要望」を述べた箇所で、「プロテスタントは、聖体拝領は常に永久に二つの形色のもとで執行されなければならぬと確信しているとはいえ、教会の位階制度と公正な公会議に服する意向をもっているプロテスタントを、ローマ教皇は真の教会の構成員として認めること」⁽³⁾、「ローマ教皇はプロテスタントに、聖体拝領抜き私的もしくは個人的なミサを受け入れるようせかさぬこと」⁽⁴⁾、「ローマ教皇は全面的に、プロテスタント教会が神の前での罪人の義認 (*justification*) に関する教義を保持するに任せること」⁽⁵⁾などを具体的に挙げている。しかしながら、「二つの形色」のもとでの「聖体拝領」や「神の前での罪人の義認」は、ルター派プロテスタントにとっては文字通り「本質的な事柄」であったはずである。そうした「本質的な事柄」においてまず「予備的な合同」を行うとは、どういうことなのか。ボシュエが鋭く噛みついたの

はその点であった。

とはいえ、ボシュエは『考察』において、モラヌスの『私見』が提示した合同計画が、手続きの順序を変えるだけでよいと言えるほど、和解交渉の開始としては全般的に優れたものであると評価しており、プロテスタントとカトリックとの「論争」をめぐってモラヌスが試みた分析作業に関しても、ボシュエはその分析作業を初めから全否定するような態度に出たわけではない。

因みに、モラヌスは「論争」で特に問題となっている事柄を次のような三つの局面に分類している。第一の局面は、使用される様々な言葉の多義性に由来するものである。例えば、祭壇の sacrament が「犠牲 (un sacrifice)」であるかどうか、sacrament は七つなのか、それとも二つだけなのか、罪は本当に「義認 [成義]」によって取り除かれるのかどうか、といった問題がそれに当たる⁽⁶⁾。第二は、プロテスタント教会とカトリック教会のいずれにおいても肯定と否定とが「許容される (toléré)」類いの問題。死者のための祈り、聖処女マリアの無原罪の懐胎など、七つの実例が挙げられている⁽⁷⁾。そして第三は、両教会が真っ向から対立するよう見える問題であり、主として化体、聖人への祈願、画像崇拜、煉獄、神権に基づくローマ教皇の裁治権などを含む八つの実例に即して問題点が叙述されている⁽⁸⁾。ここでその詳細に立ち入る余裕はないので、ボシュエの対応の仕方を明らかにするのに必要と思われる範囲で、手短かに言及するにとどめておく。

先ほど述べたように、モラヌスが「論争」の第二の局面に位置づけている問題のなかに、死者のための祈りと聖処女マリアの無原罪の懐胎という教義がある。死者のための祈りに関して、モラヌスは、それが全ローマ教会と一部のプロテスタント教会によって是認されていると指摘する。アウグスブルク信仰告白はその祈りが合法的であることを宣言しているが、まだそれを認めていないプロテスタントもいる。それゆえ、公会議において、平和のためにこの祈りに同意するようプロテスタントに求めなければならない⁽⁹⁾。これに対するボシュエの返答を要約すれば、もし一部のプロテスタントが死者のための祈りを是認し、残りのプロテスタントも、その祈りがルター派によって是認されていることに同意すれば、カトリック的信念との一致は促進されることになる、というものである⁽¹⁰⁾。

また、聖処女マリアの無原罪の懐胎という教義に関して、モラヌスの見るところでは、ローマ教会にはそれを是認する者と拒否する者がいる。プロテスタント教会全体は、この教義を拒否している。それゆえ、平和のために後者の見解に忠実であるようカトリックに求めるべきである⁽¹¹⁾。このようなモラヌスの言説を支えているのは、一方の教会で、ある見解を是認する者と拒否する者がいる場合、その見解よりも他方の教会全体で是認されている見解の方を選ばなければならない、という論法である⁽¹²⁾。これに対してボシュエは、ローマ教会の一部だけでなくローマ教会全体が聖処女マリアの無原罪の懐胎を、どのように考えてもよい問題であって信仰には関わらないと見なしている、と答えた。約言すれば、ボシュエは、言葉の多義性に由来する問題や肯定・否定両方の考え方が許容される類いの問題に関しては、モラヌスの分析に強いて異を唱えるようなことはしていない。ところが、新旧両教会の間で真っ向から対立するよう見える問題となると、事情は異なってくる。

モラヌスは、そうした問題の一つとして「化体 (la transsubstantiation)」を取り上げ、おおよそ次のような考え方を披瀝する。「イエス・キリストの身体の現存 (la présence réelle du corps

de Jésus-Christ)」を認めているプロテスタントの間では、「現存」の方法はさほど重要な関心事ではない。ルター自身、偶像崇拜の危険がないかぎり、「現存」の方法を比較的小さな誤りないし詭弁と見なしていた。プロテスタントはこの問題に関しては、聖別によってパンとぶどう酒に何らかの変化が生ずることは認めている。しかしながら、彼らは普通、そのような変化は偶然であると考えており、したがってパンの実体は変化しないまま、通常のパンであることをやめて聖なるパンになり、最も神聖な使用、即ちキリストの身体の手帳に供せられる。ルター派の中には、実体的な変化を是認した者もいたが、モラヌスとしては彼らと見解を同じくすることはできなかった。モラヌスの考えでは、「パンはキリストの身体である」という聖職者達の不変の言葉を受け入れるところに問題解決の途があった。何らかの驚嘆すべき変化によってパンがキリストの身体になるということで意見が一致しさえすれば、ローマ・カトリック教徒は平和のために、聖体における「化体」の様式の問題を、不可解で説明不可能なままにしておくことが求められている、とモラヌスは主張する。パンはキリストの身体であるという表現を否認せず、そうした表現が古代では遍く受け入れられ、古代教会の博士達のなかでその表現を喜んで承認しないような者はほとんどいなかったことを認めるよう、プロテスタントにも求めなければならない⁽¹³⁾。モラヌスはそう考えた。

この「化体」の問題の捉え方に看取されるモラヌスのいわば棚上げ方式に、ボッシュエは激しく反論する。すでに指摘したように、なるほどボッシュエはモラヌスの『私見』を全般的には肯定的に評価している。しかし、実はボッシュエにとっては、信仰の根幹に関わる事柄を一時的に棚上げしてまでも、とにかく「予備的な合同」を推進しようとする「順序」の設定方法こそが問題であった。ボッシュエ自身に語らせよう。

「実を言えば、まず信仰に関わる事柄から始めないということは、ローマにおいてもすべてのカトリック教会においても、奇異に感じられる。実際、著者〔モラヌスを指す——引用者注〕が例えば化体、犠牲、聖人への祈願、聖画等々に関して提案している和解は、実現できるかできないかのいずれかである。もし実現できなければ、この計画全体が無益なものとなるであろう。もし実現できるならば、信仰に関わる事柄から始めなければならないことは容易に理解される。この点を分りやすくするには、著者の考える計画の順序を考察しさえすればよい。その順序とは、著者が予備的と呼ぶところの合同を初めに行い、この合同において、相互の諸原理を傷つけずに同意しようと著者が主張する六つの要望を出すという条件の下で、ローマ教皇を教権と認め、次に、教義について和解的なやり方で意見の一致をみるために結集し、最後に、意見の一致をみることができなかった点に関する決定を公会議に委ねる、というものである。」⁽¹⁴⁾

ボッシュエから見れば、信仰そのものに関して論争しているかぎり、ローマ教皇を教権と認めることなど不可解な話である。何も意見が一致していない状態であって、互いに異なった信仰告白をもっていることは確実であるのに、ローマ教会の共同体にプロテスタントを受け入れてくれるよう提案することも、それに劣らぬ厄介事である⁽¹⁵⁾。「義認」に関するルター派の教義もまた問題であると言わざるを得ない。ルターの主張によれば、「義認」は「聖化〔成聖〕(la sanctification)」とは別の独立したものとなることは確かである。その結果、「人は悔改め〔悔悛〕(la pénitence)とは独立に義とされる」ことになり、さらには、「義認」が善き意図、即ち善き行為への決意と改心に先行することになる。善き行為への決意と改心はすべて終始一貫、「聖化」に帰属するか

らである。このようにルターの教義を確立するということは、信仰心の土台をひっくり返して、人は義とされてのちに初めて神を愛するのだと教えるに等しい。このことは、ルターやアウグスブルク信仰告白によって承認された同じ原理から引き出される帰結なのである⁽¹⁶⁾。このような信仰の本質に関わる事柄の検討から始めずに、「著者が提案しているように合同することから始めて、次に、諸々の重要な事柄を吟味する」という方法は、「順序の転倒」以外の何ものでもなかった⁽¹⁷⁾。ここに至って、モラヌスの方法意識とボシュエのそれとの間に大きな隔たりが生ずる。

しかし、そのように言っただけでは、おそらく事態の半面しか表現したことにはなるまい。むしろ、モラヌスを含めたドイツのルター派プロテスタントとカトリックとの間に潜在的に横たわっていた懸隔が、件の『私見』を一契機として、より正確に言えば、ボシュエが『私見』に接したことを一契機として、顕在化したにすぎないというのが真相であろう。

ボシュエが 1692 年 8 月 28 日付で、モラヌスの『私見』（仏語訳）と自分の『考察』をライプニッツ宛に発送したことは、前節で簡単に触れておいた。ここでその送り状の文面に照らして、ルター派プロテスタントに対するボシュエの自己主張をいまい少し辿ってみよう。ボシュエは、合同計画にとって障害となる事柄を次のように率直に指摘する。

「包み隠さず申し上げますと、合同計画に見られる最も大きな障害の一つは、幾人ものプロテスタントに目につく思想にあります。彼らは、キリスト教教義の単純さというまことしやかな口実の下に、彼らが精緻で抽象的で形而上学的と呼ぶあらゆる秘儀を教義から取り除き、宗教を通俗的な真理へと変えてしまいます。このような思想が私達を奈辺に導くか、あなたにはお分りでしょう。ですから私は、事柄の本質に関して二つのことをこの思想に対置しなければなりません。まず第一に、福音というものは、明らかにこの上ない崇高さに満ち溢れているということ、キリスト教教義の単純さは、この崇高さを拒んだり貧弱なものにしたりするところではなく、専ら啓示されるもののなかにきちんと踏みとどまるところに存するのであり、それより先へ進もうとしたり遅れをとったりしてはならないということです。第二に、キリスト教教義の真の単純さは、原則的かつ本質的に、『昨日はそう信じていた。ゆえに、今日も同じように信じなければならぬ』というこの確たる事実によって、信仰に関する事柄において常に決心するところに存する、ということです。」⁽¹⁸⁾

さらにボシュエによれば、三位一体とか恩寵といった最も高度な諸問題が提起されるようになった時、教会はそれらの問題に関する決定を、信仰においても祈りにおいても儀式においても、教会全体が一致団結して行う勤めにおいても、すでに不変であると見なしていた。ボシュエは言う、「こうした方法はカトリック教会では今なお存続しておりますし、キリスト教の真の単純さを所有しているのはカトリック教会です。カトリック教会に入ることのできない人々は、神の国から遠く隔たった所において、結局は、崇高な秘儀の信仰を各人の自由 (*la liberté d'un chacun*) に委ねようとする偽りの単純さに陥ってしまうのではないかと心配して然るべきなのです」⁽¹⁹⁾と。

ボシュエは、以上のようにカトリック教会の立場を主張して、合同計画に臨むプロテスタントの思想を手厳しく批判したのち、書簡の末尾で、「昨日はそう信じていた。ゆえに、今日も同じように信じなければならぬ」という「確たる事実」を、念の為少し言い換えて、「恒常的な二つの事実 (*deux faits constants*)」をライプニッツに提示している。

一つは、「すでに確立されたと考えられている教義をそのまま主張するのは別のやり方で、ある決定がなされた例は、カトリック教会には一つも見当たらないということ」、いま一つは、「すでになされた決定が後世の人々によって貧弱なものにされてしまった例などは、なおさら見当たらないということ」である⁽²⁰⁾。ボシュエの言う「事実」の存立を論理的に支えていたのは、少なくとも次のような二重の意味での連続律である。即ちそれは、ある歴史的時点での《現在》の信仰が《過去》の信仰に基づいて不断に規定されるという意味での通時的な相における連続律であると同時に、その通時的連続律の一局面を成す《現在》のカトリック教会という共同体の中で、「各人の自由」の行使による個別的な分断を許さぬ共時的な相における連続律である。ドイツのルター派プロテスタントの教会合同計画に接したボシュエの対応ぶりを如実に示すのが、そうした二重の連続律を存立機制とする「事実」の顕揚にはかならなかった。この「事実」が、ヴァーティカルな連続律に依拠する位階制度によって担われてきたことは言うまでもない。

それならば、ボシュエはライブニッツが過去の公会議、それも特にトリエント公会議の世界性・普遍性に対して強い疑念を表明したことを、どのように受けとめたのであろうか。次節ではその点を考察する。

注

- (1) *BOSSUET*, t.6, p.145-146.
- (2) *Ibid.*, p.146.
- (3) *Ibid.*, p.147.
- (4) *Ibid.*
- (5) *Ibid.*, p.149.
- (6) *Ibid.*, p.151-157.
- (7) *Ibid.*, p.157-159.
- (8) *Ibid.*, p.160-164.
- (9) *Ibid.*, p.157.
- (10) *Ibid.*, p.202-203.
- (11) *Ibid.*, p.158.
- (12) *Ibid.*, p.157.
- (13) *Ibid.*, p.161.
- (14) *Ibid.*, p.211.
- (15) *Ibid.*
- (16) *Ibid.*, p.211-212.
- (17) *Ibid.*, p.211.
- (18) FC I , p.385. *BOSSUET*, t.6, p.281.
- (19) FC I , p.386. *BOSSUET*, t.6, p.282.
- (20) FC I , p.387. *BOSSUET*, t.6, p.282.

6. 争点としての《公会議》

ライプニッツとボシュエとの間で交わされた議論の主要な論点はトリエント公会議であった、と言っても過言ではない。アウグスブルク信仰告白の支持者達にとって、トリエント公会議の諸決定は、教会合同に対する最も深刻な障害であった。ライプニッツはハノーファーの図書館で文献を丹念に調べ上げ、フランス政府に関する公的な記録文書の中から、フランスの王権だけでなくフランス司教団がトリエント公会議をそれとなく非難している決定的な証拠を見つけた。ボシュエが断固としてガリカン教会の原理に則っているかぎり、証拠を突きつけられればそれを認めざるを得ないだろう、とライプニッツは考えたのである⁽¹⁾。すでに本稿第二節で引用した 1691 年 9 月 29 日付のブリノン夫人宛書簡には、明らかにそうしたライプニッツの目算が表現されている。

教会合同に対する障害を取り除くことに腐心していたライプニッツは、さらに 1692 年 4 月 18 日付のボシュエ宛書簡で、ローマ・カトリック教会が公会議において一度決定した事項をあとになって留保し、それを未決事項にした一つの実例を引き合いに出す。ボヘミアの「聖盃派 (calixtins)」に関する問題がそれである。ボヘミアのフス派が 15 世紀の初頭、平信徒のためにパンとぶどう酒という二つの形色による聖体拝領を主張したことから、彼らは両形色論派 (utraquistes) と呼ばれるようになり、また、彼らはその祭儀において聖盃を使用したことから、聖盃派とも呼ばれるようになった。聖盃は初期の教会では使用されていたが、その後、聖体拝領の際にキリストの聖血をこぼしてそれを汚す恐れがあるという理由で、聖盃の使用は禁止され、パンのみによる陪餐が慣行となった。この慣行に反対したのがフス派、特にその穏健派である⁽²⁾。1415 年、コンスタンツ公会議 (1414-18) が聖盃派を非難して以来、彼ら聖盃派は苛酷な状況に追い込まれるに至ったが、それから 20 年もたたぬうちに、バーゼル公会議 (1431-32) が聖盃派を招喚し、コンスタンツ公会議での決定を留保したのである。

1436 年 7 月 5 日、バーゼル公会議の教皇特使達は、ボヘミア人との間で締結された条約に関して「議定書」(Executoria) を下した。次に引くのはその一節である。「二つの形色の下での聖体拝領に関してであるが、我々は (中略) われらの主イエス・キリストの権威とその真の妻たる教会の権威にかけて、ボヘミア人、モラヴィア人の男女両性に、彼ら自身の慣習に従って二つの形色の下で聖体拝領を行う許可を与える。彼らは教会との合同及び平和を誠実に理解し、聖体拝領の方式を除けば教会の信仰と典礼に従っていることを諸事実によって証明している。この点に鑑みて、戒律の最終的な議論は聖なる公会議に委ねる。カトリック的真理がいかなることを信ずる義務を負わせるかは、その公会議が決定するであろう。」⁽³⁾この「議定書」によれば、二つの形色の下での聖体拝領が、それを誇りをもって受け入れる人々にとっては合法的で有効であり、また有益であるからというのが、「許可」を与えた理由であった⁽⁴⁾。

この「議定書」に基づく協約に関してライプニッツは、作成年月日は明らかでないが、一つの意見書を書いている。

「この協約はバーゼル公会議によって、さらには教皇エウゲニウス 4 世によってさえも承認された。特に注目すべきは、コンスタンツ公会議がすでに宣告した事柄は十分知られていたにもかかわらず、戒律に関する問題、即ち、二つの形色の下で聖体拝領を行うことが全キリスト教徒に

命じられているかどうか、協約書の中では未決定のままに据え置かれ、将来の公会議の決定に委ねられたということである。これは、コンスタンツ公会議の権威を承認しないボヘミア人への配慮からなされた。」⁽⁵⁾ライプニッツは初めにこう述べたのち、論点をトリエント公会議へと移し、言葉を続ける。「今日、ローマ教皇は同じ権利をもっており、それゆえ、プロテスタントをローマ・カトリック教会へ再統合するに際して、トリエントでの決議を留保し、論争で問題となっている幾つかの点を、トリエント公会議の下した決定や非難を考慮せずに将来の汎公会議の拒み難い裁定に委ねることが可能である。この方法は、暴力も流血もなしに離教を根絶するのに適した唯一の方法であるように見える。」⁽⁶⁾

ライプニッツは、このようにバーゼル公会議がコンスタンツ公会議での決定を留保したという点に、トリエント公会議の《公会議》としての普遍性に疑義を呈する自説の根拠づけになりうる、格好の前例を見出した。以後、ライプニッツは、事あるごとに聖盃派の扱いに関するバーゼル公会議の前例を援用する⁽⁷⁾。

さて、ライプニッツは、1692年4月18日付のボシュエ宛書簡では次のように述べている。

「聖盃派はコンスタンツ公会議の権威を少しも認めず、その公会議の決定に同意しませんでした。教皇エウゲニウスとバーゼル公会議はこの件を不問に付し、さらに、コンスタンツ公会議の決定に服することを聖盃派に要求せず、教会による将来の新しい決定にその問題を委ねたのです。教皇エウゲニウスとバーゼル公会議は次のような条件をつけたにすぎません。即ち、合同した聖盃派は二つの形色それぞれの下でイエス・キリストの全体が共存ないし現前することを信じなければならず、したがって、一つの形色の下での聖体拝領が完全無欠で効力をもつことを認めなければならないとしても、その合法性を信じるよう強制されはしない、ということです。公会議の代表者達とボヘミア並びにモラヴィアの聖盃派諸国の代表者達との間で取り交わされたこれらの協約は、バーゼル公会議によって批准されております。教皇エウゲニウスはこれを喜び、ボヘミア人への書簡でその旨を伝えておりますし、さらにレオ10世もずっとのちになって、上述の協約を是認すると言明し、フェルディナント〔ボヘミア・ハンガリー王（在位1526-64）、神聖ローマ皇帝（在位1558-64）——引用者注〕はこの協約を支持することを約束しました。しかしながら、それはほんのひとにぎりの人々にすぎません。（中略）現在、ヨーロッパ南部と対立しているのは北部のほとんどすべてです。ゲルマン語圏の諸国民の大部分がラテン語圏と対立しております。と申しますのも、ヨーロッパはギリシア語、ラテン語、ゲルマン語、スラヴォニア語という四つの主要言語に分割することができるからです。ギリシア語圏、ラテン語圏、ゲルマン語圏は教会において三大党派を形作っており、スラヴォニア語圏は別の諸地域に分かれております。フランス人、イタリア人、スペイン人、ポルトガル人はラテン系でローマ・カトリック教徒です。イギリス人、スコットランド人、デンマーク人、スウェーデン人はゲルマン系でプロテスタントですし、ポーランド人、ボヘミア人及びロシア人はスラヴォニア系です。（中略）ロシア人——トルコの支配下にあつて同じ言語を話す諸国民をも含めて——とポーランドを承認している人々のかなりの部分はギリシア正教の儀式に則っております。」⁽⁸⁾

ライプニッツは15世紀に遡って公会議の歴史を掘り起こし、さらに、ヨーロッパの現状を、特に言語圏の分立と宗教的相違との連関に注目して分析した上で、ボシュエにこう問いかけた。「ゲルマン語圏の大部分が、少なくともボヘミア人と同程度の心遣いを受ける資格がないかどうか、

お考え下さい。(中略) 幾つかの意見をめぐってしばらくは確執が続くに違いないとしましても、ローマにとっても公共の利益にとっても、多くの諸国民と仲直りした方がよくはないでしょうか。」⁽⁹⁾

ライプニッツはその後、同年7月13日付のボシュエ宛書簡で再びボヘミアの聖盃派の件に言及し⁽¹⁰⁾、ボシュエの返事を待った。同月27日付でボシュエから返事が届いたけれども、そこでは、「コンスタンツとバーゼルの公会議について貴方が提示された事柄は個別に検討するつもりです」⁽¹¹⁾と述べられていたにすぎない。そうこうするうちに、ボシュエから、モラヌスの『私見』の仏語訳とボシュエの『考察』が、その送り状とともにライプニッツのもとに届いた。ライプニッツがこれらを一括して受け取ったのは、ボシュエが発送してから二ヵ月後、バラティという伯爵を介してである。これらの文書の主旨は前節で明らかにした通りであるが、『考察』には、実はライプニッツの問題提起に対する応答も含まれていた。以下、ボシュエの叙述に即して、カトリック教会の側からの応答、正確に言えば反論の一端を明らかにしてみよう。

ボシュエは、ライプニッツが提起した問題を、大要、次のように考察している。

聖盃派の問題を議論し吟味するに当たっては、その問題がコンスタンツ公会議以後、依然として未決定で留保の状態にあるかのように討議するのではなく、教導、宣言、説明の形式によって、カトリックにとって決定済みの真理を堅固にし、教会の条理を聖盃派に知らせて、彼らに教会の精神・意思を共有させるやり方をとらねばならない。その論拠は四つの文書に求めることができる。一つは、1431年10月15日の日付をもつボヘミア人への「招喚状」である。この招喚状は、ボヘミア人が公会議に出席して自分達の言い分を述べるよう勧め、満場の聴衆がそれに耳を傾けるよう配慮することを約束してはいるが、その約束も、彼らボヘミア人が公会議の裁定を聖霊の裁定として聞き入れさえすれば、という条件つきであった。基礎をなすものは「公会議の不可謬性」であり、そのことは、公会議の諸決定を留保しておくことからはかけ離れている。もう一つ別の文書は、同じバーゼル公会議の「回答書」である。異議を唱えられたバーゼルの神父達は、その文書において何よりもまず、公会議の不可謬性に疑いをさしはさむことは聖霊に対する冒瀆の言辭を弄するものだと答えており、公会議の諸決定を留保しておくことを望んでいるように見えるどころか、反対に、その諸決定を決して放棄しないと宣言している⁽¹²⁾。

さらにボシュエの分析によれば、バーゼル公会議が常にコンスタンツ公会議の世界性を前提していたことに疑いの余地はない。バーゼル公会議の決議及び手続きの一切は、世界性を具えたコンスタンツ公会議の決議を留保するようなことがあれば、自殺行為になるだろう。コンスタンツでなされた他の諸決議はさておき、少なくとも二つの形色の下での聖体拝領に関する決議だけは、バーゼルで留保されたと考える人間が出てくる可能性がある。バーゼルの神父達は次のように宣言している。即ち、バーゼル公会議において聖霊が決定する事柄を聞きにくるようボヘミア人に勧めたとき、その意図は、「コンスタンツでフス派に対して言い渡された裁定は、変化することなどありえぬ聖霊によって命じられたものであり、その同じ聖霊があらゆる公会議を支配しているがゆえに、コンスタンツでなされたと同じように、ここバーゼルでも裁決されるであろう」と言明することになった、と⁽¹³⁾。

聖盃派の問題についてボシュエはおおよそこのように反論した。ボシュエが、通時的な相における連続律、換言すれば、時間的な前後関係をもつ二つの公会議の連続律の保証を「聖霊」に求

め、そのことを立論の根拠に据えて、ライプニッツの問題提起を突っぱねていることは明らかであろう。ボヘミア人をバーゼル公会議へ招いたのは、「決定済みの事柄に疑義をさしはさむためではなく、彼らを教育し、彼らに問題を説明し、彼らを誤謬から救い出して納得させる、端的に言えば、異端者を打ちのめしてカトリックの信仰を不動のものとするため」にほかならなかった⁽¹⁴⁾。

それならば、トリエント公会議についてはどうか。ボシュエは同じく『考察』の中で次のように主張する。

「第一に私は、信仰に関する事柄においては、この公会議がローマ・カトリック教会全体で受け入れられていることに、疑いの余地はないと思う。そのことは認める必要がある。なぜなら、フランスがある理由から宗規の全体を受け入れたわけではないということを口実にして、フランスは信仰に関する諸決定を受け入れていないと思込んでいる人々がいるからである。しかし、フランスが公会議の会期中及びそれ以降の時点で公会議に対して行った抗議はすべて、王国の上席権、特権、自由、慣例にのみ関わるものにすぎず、信仰上の諸決定に何ら関わるものではないということは、無数の公的な文書による立証が可能な確かな事実である。フランス司教団は公会議において、信仰上の諸決定に難なく同意した。」⁽¹⁵⁾

ライプニッツは当初、ローマ教会に対する相対的独立性を保持してきたガリカン教会の立場を肯定的に評価することによって、フランス教会をなんとしても和解交渉の場に参画させようとした。けれども、トリエント公会議を争点として持ち出したライプニッツの目算は、この段階ではこれといった成果をもたらしたとは思えない。なるほどボシュエは、教皇権至上主義者の教説は拒絶した⁽¹⁶⁾。ガリカン教会の有名な「四ヶ条の宣言」(1682年3月19日付)が準備される過程で、トゥルネーの司教とボシュエが、教皇権の制限に関するガリカン教会の信念を明示する困難な仕事を委託された際にも、ボシュエはトゥルネーの司教とともに、教皇の不可謬性という教説を否定している。しかしながら、ボシュエは教皇座と教皇座の占有者とを区別し、教皇座そのものの完全無欠さは認めていた⁽¹⁷⁾。つまりボシュエは、「教皇座ソレ自体 *sedes* と教皇座ニアル者 *sedens* とを区別し、教皇個人のどの決定にも不可謬性を認めることは拒絶する一方、教皇座の「永遠性」を肯定した」のである⁽¹⁸⁾。「ある教皇の一時的な過ちは、本人自身あるいは後任の教皇により、速やかに是正されるであろう。このような過ちは、「異端を知らない」ローマ教会の信仰を損なうことはない。」⁽¹⁹⁾教会はどこまでも無謬であり、公会議の不可謬性は、とりもなおさず教会の不可謬性に基づく。これがボシュエの不動の信念であった。

ボシュエは、「教会の決定に従う用意はできているが、それなりの理由があつて、ある公会議を正当と認めない人々は本当に異端者であるかどうか」というライプニッツの問いに、断固たる調子で、「然り」と答える。ボシュエによれば、その種の人々は教会の決定に従う用意があると主張しているとはいえ、実際には教会の決定に異議を申し立てているのだから、「頑固者 (*opiniâtre*)」と呼ぶほかない。信仰の領域での「頑固者」とは、「自分の見解 (*son sentiment*)」に徹底的に固執し、教会全体の見解よりも自分の見解の方を選ぶ人間のことであり、「異端者 (*hérétique*)」とはまさにそのような「頑固者」を指す⁽²⁰⁾。ライプニッツは、「あるこれこれの公会議」に疑義をさしはさむことは「事実に関する問題 (*une question de fait*)」にすぎないと考えたが、ボシュエから見ると、このような考え方は教会の下す裁定の一切を、その「事実」なるものを口実にして無にするに等しく、信仰に反するこれ以上重大な誤謬はなかったのである⁽²¹⁾。

ライプニッツは1692年11月1日付のボシュエ宛書簡で、『私見』と『考察』の受領の報告かたがた次のように述べている。

「貴方が恐れていらっしゃるプロテスタントの側での障害について申しますと、彼らは信仰を通俗的な思想へと矮小化し、秘儀を取り除く傾向があると貴方はお考えですが、そのような傾向はこちらの先生方には見出せません。彼らはそのような傾向から程遠く、むしろ反対に、そちらのスコラ学者と同様、過度の精緻さに陥っております。「昨日はそう信じていたから、今日も同じように信じなければならない」ということに対しては、申し上げるべきことがあります。もし人がたまたま一昨日は別な風に信じていたとすれば、私達はどう言えばよいのでしょうか。今日に最も近いところに位置する意見を常に規準としなければならないのでしょうか。」⁽²²⁾

ボシュエの言う「昨日」とか「今日」が比喩的表現にすぎぬことを承知の上で、ライプニッツがあえて反論を試みたのかどうか、断言はできないが、教会の不可謬性を立論の根本前提とするボシュエが論争の相手であるかぎり、これでは反論にはなりえないであろう。このライプニッツの論法はむしろ詭弁の感さえ抱かせるが、ライプニッツとしては、ローマ・カトリック教会が強固に主張するトリエント公会議の無謬の權威に、いかにして揺さぶりをかけるかで必死だった。なぜなら、宗教上の対立を克服することなしには、ヨーロッパにおける平和の実現もおぼつかないだろう、とライプニッツは考えていたからである。しかし、ボシュエにはボシュエの自己主張があった。教会の教義は、政治的な問題を扱うときのような妥協と譲歩という方法によって扱うことはできない。教義を説明することはできるが、その中身を薄めてはならない。世俗的な問題ならば、人々は意のままに決定しうることに対して、信仰上の問題となると、そんなことは不可能である。教義は神の啓示に基づくからだ。トリエントで決定された事柄は、教会が決してそこから退くことのできない既定の事実なのである⁽²³⁾。

新旧両教会の合同計画に関する両派間の論争のいわば第一段階は、1691年から94年にかけてであるが、その間、モービュッソン女子大修道院の動きも極めて活発であった。ボシュエはこの修道院の中心人物ブリノン夫人から何通かの書簡を受け取っている。1694年7月18日付のボシュエ宛書簡でブリノン夫人は、ルター派は宗教的動機ではなく政治的動機によって支配されていると断言し、ライプニッツ個人についても、彼がプロテスタントのもとを離れるかどうかは大いに疑問であると述べている⁽²⁴⁾。というのも、ブリノン夫人は、もしライプニッツがカトリックへ改宗すれば、それによって獲得する神的な影響力を行使して全ドイツ人を彼は改宗させるだろうと考えて、ライプニッツに改宗をしきりに勧めていたのであるが、ライプニッツから色よい返事がなかなか得られなかったからである。ブリノン夫人は1694年の2月、ライプニッツに書簡を送り、ライプニッツが改宗を遅らせていることで、彼自身の救済にとって重大な危険を招き寄せていると主張し、謙虚さを以って来るならば、教会は愛と寛大な心でライプニッツを迎え入れるだろう、と改宗勧告を試みた⁽²⁵⁾。ブリノン夫人がライプニッツから返事を受け取ったのは、その1年後である。文面の概略はこうだった。夫人が自分で真実と信ずるものに熱意を抱いている点は是とするけれども、夫人が真実と考えるものが常に真実であるとはかぎらない。夫人の見るところでは、彼女は教会の内部におり、ライプニッツは離教の状態にある。しかし、一つの教会が別の教会によって破門された時、あるいは一個人が彼の所属する教会によって破門された時でさえ、その破門は不当であるかもしれない。となると、破門された教会もしくは個人は、破門されたか

らといって「普遍的教会 (l'Église universelle)」の内部にいることをやめるわけではない⁽²⁶⁾。ライプニッツはそう切り返した。

ブリノン夫人の改宗勧告と、それに対するライプニッツの反論は、教会合同計画に臨むルター派プロテスタントが引き受けざるを得なかった確執の一端を物語るものであろう。ライプニッツが1692年7月3日付で出したブリノン夫人宛書簡に、次のような表現が見られる。「彼ら〔ボッシュエとペリッソンを指す——引用者注〕があらゆる党派の見解 (tous les sentiments de parti) に与することを免れればよいのですが。」⁽²⁷⁾ライプニッツはここで、ボッシュエとペリッソンに対する批評にかこつけて、暗にブリノン夫人にも物申したかったのかもしれないが、それは推測の域を出ない。いずれにせよ、ライプニッツが「党派の見解」の克服を目指していたことは確かである。現存のローマ・カトリック教会を《物神化》して不寛容な党派的观点から信仰を《強制》しがちな宗教意識の基盤に楔を打ち込み、《教会》観念そのものを組み換えていくこと、そしてそれを通じてヨーロッパ全体の平和とドイツの安全を同時に確保すること、《公会議》を争点とする論議へとライプニッツを駆り立てたのもそのような志向であったと言えよう。ブリノン夫人の眼には、ルター派が宗教的動機ではなく政治的動機によって支配されていると映ずるほどに、新旧両教会の合同計画を推進しようとするルター派の宗教的動機は、政治的動機と密接不可分の関係にあったのである。

注

- (1) Sparrow Simpson, op.cit., p.175-176.
- (2) 教文館『キリスト教大事典』、780頁参照。
- (3) *BOSSUET*, t.6, p.274.
- (4) *Ibid.*, p.276.
- (5) *Ibid.*, p.276-277.
- (6) *Ibid.*, p.277.
- (7) Cf. Gaquère, op.cit., p.115.
- (8) *BOSSUET*, t.6, p.272.
- (9) *Ibid.*
- (10) *Ibid.*, p.280.
- (11) *Ibid.*
- (12) *Ibid.*, p.214.
- (13) *Ibid.*, p.214-215.
- (14) *Ibid.*, p.215.
- (15) *Ibid.*, p.216.
- (16) エメ＝ジョルジュ・マルティモール『ガリカニスム——フランスにおける国家と教会』、朝倉剛・羽賀賢二訳、白水社、文庫クセジュ、1987年、109頁。
- (17) Sparrow Simpson, op.cit., p.69.
- (18) 前出『ガリカニスム』、111頁。

- (19) 同上。なお、Sparrow Simpson, *op.cit.*, p.69 にも同趣旨の指摘がある。
- (20) *BOSSUET*, t.6, p.218.
- (21) *Ibid.*, p.219-220.
- (22) Gaquère, *op.cit.*, p.136. なお、*BOSSUET*, t.6, p.282 では10月1日付と記されている。
- (23) Sparrow Simpson, *op.cit.*, p.176.
- (24) *BOSSUET*, t.6, p.307.
- (25) FC II, p.23-27.
- (26) Sparrow Simpson, *op.cit.*, p.177. FC II, p.81-82. 日付は1695年2月18日か28日。
- (27) *BOSSUET*, t.6, p.279.

7. 論争の中断から再開へ

新旧両教会の合同を主題とするライブニッツとボシュエとの論争は、1694年を境に中断し、98年末から99年のはじめにかけての時期に再開される。論争中断の理由は何であったか。本節では特にその点を考察する。

ライブニッツは、1705年12月14日付のトマス・バーネット宛書簡で、この論争を次のように振り返っている。「ペリッソン氏の死後、モーの司教は文通の継続を望みながらも、あまりに断定的な口調になり、私が自分の良心と真理を裏切ることなしには見過ごせないような教説を主張して、物事を度が過ぎるほどに推し進めようとしていました。そのため私は、力強く毅然たる態度で司教に答え、司教と同じくらい高飛車な口調になりました。」⁽¹⁾

1705年といえば、ペリッソンとスピノーラだけでなく、ボシュエもすでにこの世を去っており⁽²⁾、そういう事情も手伝ってか、新旧両教会合同のための動き全体がほとんど立ち消えになってしまっていた。これはそうした段階で書かれた書簡ではあるけれども、ライブニッツが和解交渉の渦中であって感じていた苛立ちの一端は、その文面から確かに読み取れる。和解交渉があまり進展を見せないことへの苛立ちがライブニッツの側で募り始めるのは、1694年頃からであった⁽³⁾。しかしそれでもライブニッツは、トリエント公会議を争点として持ち出すことをやめない。それを示す二つの書簡を引いておく。いずれも1694年の7月にハノーファーで書かれたものであり、一つは、ボシュエ宛（7月1日付）、もう一つはブラウンシュヴァイク公爵夫人宛（7月2日付）である。

「私達の方で認めている重要な条項は、世界的な公会議（*conciles œcuméniques*）と序列ある統一に従うということです。逆に貴方の方に求められている重要な条項は、合同に到達するために私達がトリエント公会議を世界的なもの（*œcuménique*）と認めるべきだと主張しないこと、そしてトリエント公会議の手続きを正当と認めるべきだとも主張しないことです。」⁽⁴⁾ライブニッツはボシュエに交換条件を提示しているのであるが、ライブニッツの言う「世界的な公会議」が将来において実現されるべき公会議であって、決してトリエント公会議でないことについては、もはや縷言を要しないであろう。ボシュエがこの交換条件をのんでくれるという成算が、はたしてライブニッツにはあったのだろうか。それはさておき、すでに指摘したように、世俗的な事柄に関するローマ教皇の容喙を排除し、教皇に対する相対的独立性を保持してきたフランス教会の

ガリカニズムが、ライプニッツには、新旧両教会の和解交渉を進展させるための格好のとっかかりと思われた。だからこそライプニッツは、フランス教会、なかでもその重鎮であるモーの司教ボシュエへの働きかけを続ける必要があったのである⁽⁵⁾。

ブラウンシュヴァイク公爵夫人宛書簡でも、ほぼ同じ趣旨の主張が繰り返されている。

「トリエント公会議の教理がフランスで受け入れられていることは、私も認めています。しかし、その教理は神的な教理としては受け入れられていませんし、信仰上の教理としても、したがってまた世界的な公会議の教理としても受け入れられていません。そこに含まれる多義性が多くの人々を誤らせているのです。彼らは、フランス教会はトリエントの教理を普通は承認しているという話を聞くと、フランス教会は世界的なものとしてのこの公会議の諸決定に従っているのだと思ひ込んだり、フランス教会はこの公会議がプロテスタントに対して宣告した破門をも承認していると思ひ込んだりします。しかし決してそのようなことはありません。私自身、多くの事柄に関して、この公会議と同じ見解をとっています。けれども、そうであるからといって、この公会議の権威を認めているわけではありませんし、この公会議による破門も認めていません。」⁽⁶⁾

この書簡全体の基調をなしているのは、トリエント公会議がフランスでは信仰の規則として受け入れられたことを自分はなぜ認めないか、という理由の説明である。ライプニッツは過去の歴史のなかに、自分自身の主張を裏付ける例証を探し求め、それを幾つか指摘したのち、公爵夫人宛の書簡を次のように結んでいる。

「私は以上のことを、この公会議に対する軽蔑の念から申し上げているのではありません。この公会議の諸決定は、概して、極めて賢明に下されたものです。しかし、プロテスタント達がこの公会議を認めないのは確かですから、普遍的教会がもたらす平和への希望をもち続けるには、フランス教会が、その平和を取り計らうのに最も適した状態に留まることが大切です。その平和は、もしそれが良心に害を及ぼすことも愛徳を傷つけることもなく獲得されうるのであれば、疑いもなくこの世で最も望ましいものの一つでしょう。」⁽⁷⁾

このようにライプニッツは、和解交渉の進展にとってフランス教会の動向が重要な鍵を握っていると見て、ボシュエに対する働きかけを続けようとしたが、ボシュエはといえば、トリエント公会議の権威を受け入れることが必要不可欠であると言明したのちは、次第に手紙を書かなくなる。1694年にボシュエが合同問題に関して書いた書簡は、4月12日付のライプニッツ宛の一通だけである⁽⁸⁾。しかも、これといった目新しい論点をボシュエがその書簡で提示しているようには見えない。『モラヌス師の文書に関するモーの司教の考察』に対して、モラヌスがどんな反応を示すか、ボシュエは知りたく思い、ライプニッツにもその旨を伝えたが、肝心のモラヌス自身からはなかなか返事が届かなかった。95年と96年の2年間、ボシュエは沈黙を守り、少なくとも表面上はブリノン夫人だけが活動を続けた⁽⁹⁾。

ブリノン夫人は、一面では、ルター派の側での謙虚さの欠如と彼らの政治への執着を前にして、教会合同計画の進展に疑いをもちながらも、他面では、教会合同への熱烈な願望を抱いていた。彼女はライプニッツに、教会合同を論ずる場合は「哲学者」としてではなく、「真のキリスト教徒」として、「謙虚で従順な教会の子」として振舞ってほしいと頼み⁽¹⁰⁾、ボシュエにも書簡を送り、ライプニッツが彼女宛に書いてくる事柄に答えるのは、自分よりむしろボシュエの仕事であると言って、ボシュエに敬意を表し、ライプニッツとボシュエとのやりとりについて知らせてくれる

よう求めた⁽¹¹⁾。ブリノン夫人は、事の成行きをできるかぎりモービュッソン夫人に報告するために、その材料をボシュエから入手したかったのである。教会合同の問題はブリノン夫人の心を片時も離れなかつたらしく、トリエント公会議の権威をどう捉えたらよいかについて、彼女はソルボンヌの神学者達に意見を求めたりなどもしている⁽¹²⁾。

ところで、ライプニッツ、モラヌス、ペリッソン、ボシュエらの間で進められてきた交流が中断したのはなぜか。その理由を、ボシュエは1699年1月11日付のライプニッツ宛書簡でこう述べている。

「この交流が、貴方が真の理由をご存じないまま私の方で突然中断してしまった、と貴方はそれとなくおっしゃっているように見受けられます。はっきり申し上げておきますが、突如勃発した戦争以外のことにその理由を求める必要はありません。戦争中、私は宗教に関する精神の合同を簡単に論じられるなどとは思っておりませんでした。」⁽¹³⁾神が平和をもたらしている現在、教会合同計画について交流を再開することができるかもしれない。そうした希望を抱かせてくれる神の無限なる善意を、ボシュエは賛美する。

この文面に照らしてみるかぎり、ボシュエは論争中断の理由を専ら「戦争」がもたらした禍に帰している。ここに言う「戦争」とは、時期的にみてファルツ継承戦争(1689-97)を指していると考えられる。これは、周知のように、ルイ14世がドイツの選挙侯ファルツ公の領土に対し、王弟妃の継承権を主張して企てた侵略戦争であった。そうした動きに対抗すべく、イギリス・ドイツ・スペイン・オランダその他の諸国がアウグスブルク同盟を結成し、フランス王の侵略を阻止した。1697年、オランダのライスウィクで締結された講和条約によって、この戦争は終結する。オランジェ公ヴィレムがイギリス王ウィリアム3世として承認されたのも、この講和条約においてであった。

さて、ボシュエの釈明をそのまま受け取るならば、論争中断の理由はファルツ継承戦争だったということになる。しかし、本当にそうだったのだろうか。ボシュエが1694年4月12日付で書いた短い書簡のなかに、こういう一節がある。「不愉快で苛酷な私達の戦争について申しますと、それが私達の願望の成果を遅らせるかもしれないとはいえ、戦争は、平和を愛する諸個人が物事を準備する妨げとなるものであってはなりません。」⁽¹⁴⁾これは先に引用した書簡の言葉と食い違っていないか。ファルツ継承戦争の最中である94年の時点では、ボシュエは当為を語っただけであって、戦争終結後の99年になってからの発言内容と食い違っていると、いちがいに不自然とは言えない、という解釈も成り立つかもしれない。数年の間に客観情勢が思わぬ方向に推移し、それが個人のものの見方に変化をもたらす、といったことは十分に起こりうるからだ。しかし、疑問は残る。戦争も理由の一つであったとは言えるであろうが、論争中断の真の理由は、ボシュエ自身の発言にもかかわらず、別のもっと根深いところにあったのではないか。

論争が中断したのは、ガケールも指摘しているように、自由検討の権利を擁護しようとするライプニッツと、教会の不可謬性及び公会議の権威を主張してはばからないボシュエ、この二人の思想の原理的対立に起因する噛み合わぬ議論に、少なくともこの時点では互いに嫌気がさしてきたからではなかったかと思われる⁽¹⁵⁾。事実、1693年にボシュエがライプニッツ宛に書いた書簡には、最後通告ともとれるような言葉が見出されるのである。ライプニッツが、「プロテスタントをローマ・カトリック教会へ統合するに際して、トリエントでの決議を留保し、論争で問題となっ

ている幾つかの点を、トリエント公会議の下した決定や非難を考慮せずに将来の汎公会議の拒み難い裁定に委ねることが可能である」と考えて、トリエント公会議の《公会議》としての世界性・普遍性に疑義を呈したことは、前節までの考察で粗略ながら明らかにした。そういうライブニッツの態度に対して、ボシュエは、「あなた方がトリエント公会議の諸決定は留保の状態にしておくことができると仮定なさりたいようでしたら、合同への希望をもつ必要などまったくありません」⁽¹⁶⁾と答える。同年8月15日付の書簡でも、ボシュエは中断の意思をはっきり表明している。「貴方がトリエント公会議に関して私に送って下さった（中略）回答に対しては、次のようにお答えします。トリエント公会議が、私達の側では、決してそれ抜きでは済まない既定の論点であることをご確認下さい。貴方がわざわざ私に書いて下さったお手紙に関しては、申し上げるべきことが多々あると思っていますが、事態が解明のある段階にまで至った時は、こうした論争に限度を設けなければなりません。」⁽¹⁷⁾

ボシュエの考えでは、「教会が誤ることはありえない」⁽¹⁸⁾。「教会の不可謬性」、これこそが「キリスト教徒合同の唯一の堅固な原理」なのである⁽¹⁹⁾。「堅固な原理を確立せずに堅固な合同を確立することができる」などと考えるのは馬鹿げている⁽²⁰⁾。それならば、教会を信ずるとはどういうことか。「私はカトリック教会を信ずる」ということが意味するのは、カトリック教会が存在していることを私は信ずる、ということだけではありません。私はカトリック教会が信ずる事柄を信ずる、ということでもあるのです。さもないと、カトリック教会自体を信じないことになり、カトリック教会が存在するということを信じないことになります。その存在の根底、いわば実体は、カトリック教会が全世界に向かって言明する信仰だからです。」⁽²¹⁾ボシュエはそのように言う。

さらにボシュエによれば、「たとえどんなにわずかでも教会の諸決定が弱められれば、神の約束は否認され、それとともに啓示の全体も否認される」⁽²²⁾。プロテスタントがトリエント公会議に異議を申し立てるのなら、彼らはカトリック教会全体に反対を唱えることになる。ボシュエにとって、トリエント公会議への服従を伴わぬいかなる恭順も、うわべだけのものであり、無益なものでしかなかった⁽²³⁾。この公会議の諸決定を撤回したり留保したりすれば、合同にとっての抗し難い障害を生み出すだけであろう。私達は、「私達の原理を放棄する義務を負わせることなく私達と共に合同に到達しようとする人々」を専ら相手にしているのだ⁽²⁴⁾。ボシュエはこのように断固たる口調で自己の思想的立場を主張する。

一方、ライブニッツはどうであったか。ライブニッツはボシュエに対して次のように応答する。「原理に従うことと、他の人々が原理を放棄しないのを承諾することとの間には、確かに違いがあるように私には思われます。トリエント公会議がローマ教会の原理であり、「アウグスブルク信仰告白」がプロテスタントの原理であると仮定しましょう（私は二次的な諸原理について語っています）。双方の側の優れた人々は、道理に適ったやり方で考えることのできる合同は、互いに自分達の諸原理（中略）を放棄するよう義務づけられることなく行われうるものでなければならぬ、と判断していたのです。」⁽²⁵⁾プロテスタントにせよカトリックにせよ、たとえ一次的な原理でなくとも相手の拠って立つ諸原理を互いに尊重すべきだ、という点に関するかぎり、ライブニッツの見解は、ある意味でボシュエのそれと一致していた。しかしライブニッツには、ボシュエが自己の見解に固執すればするほど、プロテスタントに原理の放棄を迫ってくるように感じられ

たのである。

ライプニッツはブリノン夫人にも、教会合同にとっての障害を書き綴っている。「モー殿が他の秀でた人々にはない几帳面さを示されたのは確かです。そのせいで私達は苦しみましたし、また何らかの不都合が生じる可能性があります。しかし、これが単なる誤解に終わることを願っています。と申しますのも、もしトリエントの全決定について完全な同意が得られるとお考えでしたら、合同よ、さらば、ということになるからです。」⁽²⁶⁾ライプニッツにしてみれば、「トリエントの全決定について完全な同意が得られる」という前提を自明視することなど、自己の良心を裏切らないかぎり不可能であった。合同にとってこれほど妨げとなる前提はない。しかしそれでも、トリエント公会議においてであれ、アウグスブルク信仰告白においてであれ、そこで決定された諸原理を最初から放棄するよう互いが相手に強制したりしなければ、プロテスタントとカトリックとの合同が実現する見込みはまだ残されている。少なくともライプニッツは、その期待だけは手放さなかった。活動を中断すべきか、継続すべきか。和解交渉を継続するとしたら、そのためには何をなすべきか。神学と教会法典の両方に精通している法律家達をフランスで見つけ出し、ボッシュエに補佐役としてつける必要があるのではないか。そういった点についての教示をモラヌス、リュエネブルク公爵その他各方面の人物に乞いながら⁽²⁷⁾、ライプニッツはやがて新しい問題を提起する。

注

- (1) ゲルハルト (C.J.Gerhardt) 版『ライプニッツ哲学著作集』(*Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Olms) 第3巻、303-304頁。以下、この著作集はGPと略記。
- (2) ペリッソンは1693年、スピノーラはその2年後の95年、ボッシュエは1704年に亡くなっている。
- (3) Jean Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre d'après des documents inédits*, Darmstadt, 1975: Réimpression de l'édition de Paris 1907, p.342. 以下、Baruziと略記。
- (4) *BOSSUET*, t.6, p.306.
- (5) 本稿第1節参照。
- (6) *BOSSUET*, t.6, p.305.
- (7) *Ibid.*, p.306.
- (8) Baruzi, p.340-341.
- (9) *Ibid.*, p.342-343.
- (10) FC II, p.24. 1694年2月11日付。
- (11) 1695年6月25日付。FC II, p.97. *BOSSUET*, t.6, p.308.
- (12) 1694年7月18日付。FC II, p.73-74. *BOSSUET*, t.6, p.307-308.
- (13) FC II, p.236-237. p.192.
- (14) Gaquère, p.175. この書簡はFC IIにも *BOSSUET*, t.6にも収められていない。

- (15) Cf. Gaquère , p.189.
- (16) *BOSSUET*, t.6, p.298.
- (17) FC I , p.504-505; cf. Baruzi, p.338.
- (18) *BOSSUET*, t.6, p.298.
- (19) *Ibid.*, p.295.
- (20) *Ibid.*, p.298.
- (21) *Ibid.*, p.295.
- (22) *Ibid.*, p.296.
- (23) Baruzi, p.328.
- (24) *BOSSUET*, t.6, p.298.
- (25) *Ibid.*, p.300.
- (26) 1693年10月23日付。FC I , p.520.Gaquère, p.166-167.
- (27) 1698年11月8日付及び同月17日付のアントン・ウルリッヒ宛書簡 (FC II , p.202-204, 208-214)、1699年2月24日付のモラヌス宛書簡 (FC II , p.246)、同月28日付のリュウネブルク公爵宛書簡 (FC II , p.247-250) 等々参照 (Cf. Baruzi, p.346-349)。

8. 聖書の「正典性」に関する応酬

ライプニッツは1699年4月23日付のボシュエ宛書簡で、新しく聖書の「正典性 (canonicité)」の問題を提起する。本節では、この「正典性」の問題及びそこから引き出された幾つかの関連問題をめぐる応酬を検討してみよう。

ただ、ライプニッツは新たな問題提起に先立って、「平和的な合同」に達するための道を三つに分類し、それまでの両者の論争を総括しようとしているので、まずその点を瞥見しておきたい。

「ご記憶のことと思いますが、平和的な合同に達するには三つの道を把握していなければならないという判断が下されていました。

その第一は、ある論争に関する表明という道 (*voie de l'exposition*) です。きちんと理解すれば、人は意見の一致をみることができるとことを示すのです。そうした論争はたいてい真の論争と考えられて、ひどい喧騒を惹き起こしたり大きな害を及ぼしたりしますけれども、実際には言葉の上でのことです。(中略)

第二の道は、敬意を払うという道です。一方の側が他方に譲歩し、ある点について他方の言い分を認める場合がそうです。もしそれが教義であれば、そういったことは十分な立証によってしか実現できません。しかし、私達は今この問題に立ち入るつもりはありません。もしそれが信仰生活の実践であれば、教化と平和にとって最も良いと思われる事を行うことによって、人々は時には互いに譲歩することができますし、また譲歩すべきです。(中略)

第三の道は、捨象もしくは留保 (*l'abstraction ou suspension*) という道です。意見の一致をみることができなかつたり、すぐには同意できなかつたりする幾つかの問題点を捨象し、さほど重要な問題点でないときは、永久にであるにせよ、将来の世界的な公会議の決定までであるにせよ、それらを脇に置くというやり方によるものです。この道は、一定の許された場合に、上記二

つの道の長期化を避けるためにその手助けとならなければなりません。」⁽¹⁾ (傍点部分は原文がイタリック)

暗にボシュエの対応ぶりを非難しているのが感じられる文章だが、それはともかく、ライプニッツはこのような総括を踏まえて、トリエント公会議が決定を少々急ぎすぎたと思われる問題点の一例として、聖書を構成するあらゆる書の権威の同等性を取り上げる。

「聖書のうちユダヤ書、トビア書、両マカベア書等々は、聖ヒエロニムスほか古代の教父達の見解によれば、正典として広く受け入れられていたのではなく、単に教会の教訓的な書としてのみ受け入れられていました。ところがトリエント公会議は、それらの書を、神的な権威が認められている他の書と同等のものとして通用させようとしています。[正典として受け入れられてはいなかった] それらの書の権威に依存している信仰箇条などは一つもありませんから、私達はトリエント公会議に与する手段を思い浮かべることができませんし、また、そのように与する必要性も何ら指摘することができないのです。」⁽²⁾

またしても「トリエント公会議」である。この公会議の権威に疑問を呈示していること自体は、論争が中断する以前の段階と同じであるが、かつて外典とされていた幾つかの書がトリエント公会議で正典として位置づけられたことを問題視しているところに、それまでにはない目新しさが見られる。

ライプニッツがこのように聖書の正典性の問題を取り上げるに至ったについては、プロテスタントの側からすればそれ相応の理由があった。ラテン語訳聖書ウルガタを完成したヒエロニムス(340頃-420)は、ヘブライ語聖書だけを正典として認めることを主張し、ローマ教会もその主張に沿ってトリエント公会議までは、聖書の中のギリシア語で書かれた部分とヘブライ語聖書との区別を認めていたが、トリエント公会議の第四会議(1546年)は、ウルガタに含まれるすべての文書に正典としての資格を与えた。しかしプロテスタント教会は、ヘブライ語聖書だけを正典として認め、セプトゥアギンタ(ギリシア語訳旧約聖書)とウルガタのうち、ヘブライ語聖書に含まれているものを、正典と区別して外典または偽典として扱うようになる⁽³⁾。ライプニッツの発言は、確かにそういう歴史的経緯を踏まえたものであった。ライプニッツはこの正典性の問題を契機に、99年の終わり頃、重要な問題をさらに提起する。

次に引くのは、1699年12月11日付のボシュエ宛書簡の一節である。ヴォルフエンビュッテル公爵アントン・ウルリッヒが、ヴェロン神父の著作『信仰の規則について』(*De la règle de la foi*)を読み、そこに見出したという諸問題を手がかりにして、ライプニッツはボシュエに、信仰に関わる事柄とそうでない事柄とをどのようにして区別すればよいか、信仰箇条には重要なものとそうでないものがあるかどうか、を問う。

「信仰に関わる事柄とそうでない事柄とを区別する(*distinguer ce qui est de foi, de ce qui ne l'est point*) 企ては、あなた方の意図と、あなたが表明という方法(*la méthode de l'exposition*)と呼んでいるものとの十分合致しているように思われます。それに、私達の論争の大部分から余計なものを取り去るには、双方が互いに言い合っている事柄が、信仰に関わる事柄でないのを認識させることほど有効なことはありません。しかしながら、殿下[アントン・ウルリッヒを指す——引用者注]は本書に視線を向けられ、そこに多くの困難を見出されたのです。と申しますのも、第一に、信仰に関わる事柄の諸条件も、そういう事柄を認識できる諸原理も、十分示されて

いないように殿下には思われるからです。しかも第二に、信仰箇条には段階があつて、他と比べてより重要なものがあると思われるのです。

殿下が私に言葉少なに伝えられたことを、あえてもっと詳しく説明いたしますと、上述の諸条件及び諸原理については、いかなる信仰箇条でも、疑いなく神が啓示した真理であるに相違ない、と申し上げます。しかし問題は、神がそれがかつて啓示しただけであるか、今なお啓示しているかどうかということ、そして、かつての啓示はすべて聖書のなかにあるのか、あるいは少なくとも使徒伝承に由来するかどうか、ということです。」⁽⁴⁾

ライプニッツはそう述べたのち、「聖書によって十分啓示されているわけではなく、使徒伝承も看取されない多くの事柄が、今日、信仰に関わるものとして通用している」ことを指摘し、その点を、さらに聖書の正典性の問題と絡めて論じている。ライプニッツが提起している問題をボッシュエの応答と突き合わせる前に、いましてライプニッツ自身に語らせよう。

「プロテスタントが外典 (apocryphe) と見なしている諸書の正典性は、古代教会の権威ある人々によって信じられていたことに反して、あなた方の共同体では信仰に関わる事柄として今日通用しています。ですから、もし人が新しい啓示を認め、神は自らの教会を助け給うので神は常に、暗黙の受容ないし不文法によるにせよ、世界的な公会議の明白な教理決定ないし法令によるにせよ、良き相手を選ばれるのだと言うなら、どのようにして信仰に関わる事柄を知ることができるのでしょうか。(中略) もし新しい信仰箇条を定める権利を教会に認めるとすれば、カトリック信仰のしるしとして通用していた永続性を放棄することになりましょう。」⁽⁵⁾

プロテスタントが外典と見なしているものを、カトリック教会は新しく正典の位置に据え、その正典性を信仰に関わる事柄として扱っている。それはカトリック信仰の永続性に背馳するのではないか。だとすれば、信仰に関わる事柄とは一体何なのか。ライプニッツが抱いた第一の疑問は、ほぼこのように要約できよう。第二の問題、即ち、信仰箇条には重要度の点で段階があるかどうかについても、ライプニッツは、17世紀にラティスボンヌの討論会でプロテスタントとジェズイットが言い争った一件を引き合いに出し、プロテスタントにとってはさほど重要とは思えない真理を、ジェズイットのある神父が信仰箇条として位置づけたことを念頭に置いて、次のように言う。「そうなりますと、啓示されたものではないと人々が信じさえすれば、無視できるだけでなく、罰せられずに否定することさえできるような信仰箇条が無数にあることを認めなければなりません。(中略) 今、問題なのは、必要不可欠であるほどに根本的であり、したがって自らの救済を危険に晒すことなしには、無視したり否定したりできないような信仰箇条がないかどうか、そして、それらの箇条を他の箇条からいかにして識別するかを知ることでしょう。」⁽⁶⁾ライプニッツはボッシュエにこう問いかけた。

これに応えたのが、1700年1月9日付及び1月30日付のボッシュエのライプニッツ宛書簡である。まず1月9日付の書簡の文面に照らして、ボッシュエの対応ぶりを見てみよう。

ボッシュエはモーで認めたこの書簡において、教理の永続性、言い換えれば、教会の永続的で満場の同意が、信仰上の真理の無謬の規則を形作っていることを明らかにし、プロテスタントによって外典と見なされている聖書中の諸書が、教会では常に正典として承認されてきたことを説明している。ボッシュエは、「貴方は何よりも先に、いかなる信仰箇条も神によって啓示された真理であるにちがいないと想定していらっしゃいます。その点については、私は難なく同意します」⁽⁷⁾

と前置きして、ひとまず歩み寄りの姿勢を示しながらも、ライプニッツの問題提起に対して次のように反論する。

「私は躊躇なく答えますが、神はカトリック信仰に属する新しい真理などというものは啓示なさっておりませんし、貴方が極めて適切におっしゃるように、カトリシテ (*catholicité*) の規則として通用していた永続性の規則 (*la règle de la perpétuité*) に従わなければならないのです。つまり、教会はこの規則を決して放棄してはいないということです。

ここでは使徒伝承の権威について言い争うことが問題なのではありません。(中略)しかし、トリエント公会議が永続性の規則を認めていることは、貴方に指摘しておかなければなりません。同公会議が、公会議自ら保持しているのは「聖書もしくは(中略)手から手へと渡るようにして我々の所にもたらされた不文伝承の中に含まれているもの」以外の何ものでもない、と宣言する時、その規則を認めているのです。

したがって、私達がいかなる新たな啓示も認めないことを確実だと見なさなければなりませんし、神によって啓示されたいかなる真理も手から手を経て私達にもたらされたことが、トリエント公会議の明白な信仰であること、これも確実だと見なさなければなりません。(中略)このような規則に従うならば、世界的な公会議が何らかの真理を決定する時は、それら公会議は新しい教義を提示するのではなくて、常に信じられてきた教義を言明し、その教義をより明晰でより正確な言葉で説明するにすぎないということを、人は間違いないことと見なすべきなのです。」⁽⁸⁾

カトリック信仰に属する真理で新しいものは何ひとつなく、教会は永続性の規則から逸脱することはできない。信仰上の真理というものは、教会全体の満場一致の永続的な同意を得て今日に至った真理である。人々が公会議に結集しているか各地に散らばっているかは、問題ではないのだ。ボシュエはこのように、カトリック信仰を支える「永続性の規則」に則ってライプニッツの疑問を斥け、さらに、プロテスタントが外典としている諸書の正典性についても、「全く議論の余地のない事実」を24項目にわたって列挙し、その「事実」に依拠して、問題の諸書がカトリック教会では常に正典として認められてきたことを証明しようと試みる。その骨子と思われる部分を辿っておこう。

プロテスタントが外典とする幾つかの書が正典のなかに収められたのは、「新しい啓示によるでもなければ新しい奇蹟によるのでもありません。これらの手段はすべて、疑わしいか特殊であるかのどちらかであり、したがって、信仰の伝承と証言を打ち立てるには不十分です。それらの書を正典の列に加えたトリエント公会議は、それらが1200年近く前に正典の中にあつたことを見出したのです」⁽⁹⁾。なるほど、それらの書を正典として位置づけられない教会がかつては幾つもあったし、聖ヒエロニムスなどのように、教義を確立するためにそれらの書を受け入れようとはしない学者が何人もいた。しかし、そうした特殊な意見に倣った者はいなかった。それに、特殊な意見があるからといって、教会の最も高潔で最も堅実な神学者達が、権威をもってそれらの書を引用することができないなどということもなかった⁽¹⁰⁾。「*canonique* という言葉は、常に一様な意味をもっているわけではありませんから、一つの書がある意味で正典であることを否定したとしても、それが別の意味では正典であることを否定するものではありません。」一つの書がヘブライ人の正典の中にあるとか、キリスト教徒の間では反対なしに受け入れられているとかいうことを否定したとしても、ほぼ全体に共通する読み方がその書に権威を与え、その書が全世界的に使用

されていれば、その書が根底では教会の正典に含まれることに変わりはないのである⁽¹¹⁾。何らかの書を新しく正典と認めることは、「カトリック的真理のしるし」である「伝承の永続性」に少しも抵触するものではない。「恒常的かつ永続的であるためには、カトリック的真理は進展せずにはいません。カトリック的真理は、ある場所よりも別の場所で、ある時代よりも別の時代に、一層明晰に、一層判明に、一層普遍的に知られるのです。聖書信仰の継続と永続性を確立するには、他のいかなる真理の場合とも同じように、カトリック的真理が常にそれと認められさえすれば事足りるのです。」⁽¹²⁾

ボッシュエはこのような反論を展開したのち、「これを読む人々の心を開くことは神が為さるべきことです」⁽¹³⁾と述べて、ひとまず筆を擱いている。ライプニッツが 1699 年 12 月 11 日付の書簡で提起したもう一つの問題、即ち、信仰箇条には重要度の点で段階があるかどうかという問題については、ボッシュエは今引用した書簡の続きとして書いた別の書簡で答えている。1700 年 1 月 30 日付の書簡がそれである。

ボッシュエは次のように答える。「私はすべてを三つの命題に帰します。第一に、根本的な箇条 (*des articles fondamentaux*) とそうでない箇条があるということ、即ち、その認識とその明白な信仰が救済に必要不可欠であるような箇条と、そうでない箇条とがあるということです。第二に、それらを互いに識別する諸規則があるということです。第三に、神によって啓示された箇条は、たとえ根本的でないにせよ、それでもやはり重要 (*important*) であり、とりわけ教会がそれらを定義したのちは分裂の種を蒔かずにはおかない、ということです。」⁽¹⁴⁾ボッシュエはこれら三つの命題を提示し、教父達の教えや古代における信仰生活の実践に照らして各命題を説明している。その手続きを支えるのは、伝承に変化なしという論理にほかならなかった。カトリックの教理のどの部分をとってみても、新しいものは何も提唱されてはいない。「4 世紀の最も著名な学者達も、私達と同じように語り、考えていました。それに続くすべての世紀にあれほど尊ばれた権威を軽蔑することは許されていません」とボッシュエは言う⁽¹⁵⁾。

ボッシュエは聖ヒエロニムスの見解を、誰もそれに追従しない特殊な見解として一蹴したが、ライプニッツはその点に固執する。「猥下、私は自分の良心を傷つけることなしには貴方に議論の勝利を譲れないのを遺憾に思います。と申しますのも、題材を注意深く検討した結果、聖ヒエロニムスの見解は、そちらの側では、とりわけトリエントで行われた現代の改革まで全教会の見解であったことは間違いないように思われるからです。」⁽¹⁶⁾ライプニッツはこのように述べて、聖書の正典性についての再論を展開した。しかしながら、それに対するボッシュエの返答は、相変わらず教会の諸決定の不可謬性・不変性を顕揚する言葉に満ちていた。

教会の下す何らかの判断において、何事かを変えなければならないという前提に立って論争を鎮めようと企てても無駄である。ボッシュエはそう言いたかった。そんな前提に立てば、宗教は堅固なものを何一つもたなくなるだろう。「宗教の安定性を好む者は皆、私達とともに、ひとたび与えられた教会の諸決定は不可謬で不変であることを基礎に据えなければなりません。私が述べたのはそういうことですし、全く真実であるのもそういうことです。」⁽¹⁷⁾これは 1700 年 6 月 1 日付のライプニッツ宛書簡の一節である。この短い書簡の末尾でも、同趣の主張をボッシュエは繰り返す。「再度貴方をお願いします。教会が誤りを犯し信仰に関する自らの決議を変えることがありうるという前提に立てば、教会が永久に変異しうるのを防ぐ何らかの良い手段を貴方がおもちかど

うか、神の前で真面目に検討していただきたい。」⁽¹⁸⁾要するにボシュエにとって、信仰に関する教会の決議を変更しようと主張することほど、危険な所業はなかったのである。

ライプニッツは、教会が永久に変異しうるような状態に陥るのを防ぐ何か良い手だてがあるかどうか、神の前で真面目に検討するようボシュエが強く迫るのも、もったもな事だと思った。だが、無条件にそう思ったわけではない。ライプニッツがボシュエの言い分に耳を傾けるのも、次のような前提に立つかぎりでのことだった。即ち、信仰に関する教会の決議を変えたり、その決議を誤りと認めたりすることではなく、「ある場合には、またある点では、教会の諸決定の力を留保することができるか、もしくは留保されていると見なすことができる」という前提である⁽¹⁹⁾。

二人の論争が再開された時点でライプニッツの発言を、ここで想起しなくてはならない。ライプニッツは、「平和的な合同」に達するための三つの道を挙げていた。その第三の道が「留保」である。この論争全体を通じて、ライプニッツが「留保」というやり方をどれほど重視していたかが理解されよう。ライプニッツはボシュエに問いかける。「どうしてすべての事を極端な方向へもっていくのですか。カトリシテのまさしく偉大な諸原理と唯一両立しうると思われる道を、どうして忌避するのですか。」⁽²⁰⁾ボシュエの洞察力を考慮すれば、言い過ぎになるのではないか。ライプニッツにはそういう懸念があるにはあった。しかしライプニッツは、問題の重要性を思えば、まだまだ言い足りないのではないか、ということもそれに劣らず心配だった。ライプニッツはいささか悲観的な口調でボシュエに決意を表明する。「私は自分の為しうるかぎりの事をいたします。成功しなくても、とにかく私は決してたじろぎません。神がその聖なる意図を叶え給う時、私は自らの義務を果たしているでしょうから。」⁽²¹⁾

けれどもボシュエは、ライプニッツが何と言おうと、ライプニッツが提示するやり方を受け入れることなど到底できなかつた。1701年8月12日付のライプニッツ宛書簡で、ボシュエはライプニッツの問いかけをにべもなくはねつけている。「解決策を探さなければならない、とあれほど度々貴方に指摘した大きな困難は、合同について語る場合、私達が治そうと努力している分裂よりももっと危険で、もっと取り返しのつかぬ分裂へと私達を陥らせることのないような手段を提示する、ということです。私が貴方に提示している宣言の道 (*la voye déclaratoire*) は、そうした不都合を免れさせてくれますが、貴方が提示される留保 (*la suspension*) は、反対に、脱け出すことのできない分裂の奈落へと私達を投げ込んでしまうのです。」⁽²²⁾

二人の議論は、はっきりと平行線を辿り始める。ここまで来れば、以後、教会合同計画にはどんな進展が期待できようか。ライプニッツは、1700年5月14日付及び同月24日付のボシュエ宛書簡で、カトリック教会が新しい教義を打ち立てていると言えるゆえんを、125項目にわたって長々と説明し⁽²³⁾、一方、ボシュエは、1701年8月17日付のライプニッツ宛書簡で、これまた62項目に及ぶ反論を展開する⁽²⁴⁾。そういった具合に、二人の間で対話の努力は確かに続けられた。しかし、双方の重要な論点は、それまでの段階ですでにほぼ出尽くしてしまっていたのである。

注

(1) FC II, p.268-269. Gaquère, p.196-197. この書簡について、FCは日付なしとするが、5月8日以前と注記。Gaquèreは1699年4月23日付とする。本稿ではこれに従った。なお、同

書簡は *BOSSUET*, t.6 には収められていない。

- (2) FC II, p.270-271.
- (3) この点については、教文館『キリスト教大事典』、622-623 頁参照。
- (4) FC II, p.279. *BOSSUET*, t.6, p.308-309.
- (5) FC II, p.280. *BOSSUET*, t.6, p.309.
- (6) FC II, p.281. *BOSSUET*, t.6, p.309.
- (7) FC II, p.283. *BOSSUET*, t.6, p.309.
- (8) FC II, p.283-284. *BOSSUET*, t.6, p.310.
- (9) FC II, p.286. *BOSSUET*, t.6, p.311.
- (10) FC II, p.290-291. *BOSSUET*, t.6, p.312.
- (11) FC II, p.293. *BOSSUET*, t.6, p.313.
- (12) FC II, p.292. *BOSSUET*, t.6, p.313.
- (13) FC II, p.297. *BOSSUET*, t.6, p.314.
- (14) FC II, p.300. *BOSSUET*, t.6, p.315.
- (15) FC II, p.305. *BOSSUET*, t.6, p.317.
- (16) 1700 年 4 月 30 日付、ライプニッツのボシュエ宛書簡。FC II, p.310-311. *BOSSUET*, t.6, p.318-319.
- (17) FC II, p.374. *BOSSUET*, t.6, p.319.
- (18) FC II, p.375. *BOSSUET*, t.6, p.320.
- (19) FC II, p.378. *BOSSUET*, t.6, p.335.
- (20) FC II, p.380. *BOSSUET*, t.6, p.336.
- (21) FC II, p.381. *BOSSUET*, t.6, p.336.
- (22) FC II, p.390. *BOSSUET*, t.6, p.338.
- (23) FC II, p.318-373. *BOSSUET*, t.6, p.320-334.
- (24) FC II, p.400-430. *BOSSUET*, t.6, p.340-350.

9. 計画の挫折

新旧両教会の合同をめぐってライプニッツとボシュエとの間で交わされた往復書簡としては、1702 年 2 月 5 日付のライプニッツのボシュエ宛書簡が、現在まで残る最後のものである。この書簡でライプニッツは、ボシュエの 62 項目に及ぶトリエント公会議擁護論⁽¹⁾に逐一反論し、次のように述べて筆を擱く。自分が真理と信ずるものを裏切らないためには反論せざるを得ないことを分ってほしい⁽²⁾、と。ボシュエがこの書簡を受け取ったかどうか、受け取ったとしてそれに返事を書いたかどうかは不明である。いずれにせよ、新旧両教会の合同を主題とする二人の対話は、ここに終わりを告げた。

この合同計画はなぜ挫折したのであろうか。これについては、幾つかの理由が考えられる。

まず考えられるのは、理論的次元での対立である。確かにライプニッツは、「和解と妥協の人」であり、「その思考はどんな場合にも、異なる物の間に妥協点を見つけ、ひとつの障害をいくつか

の無限小の障害に還元して、そこに調和をうちたてた」⁽³⁾。この思想的営為の特徴は、簡潔に言えば、非連続的なものの連続化への意欲である。モナドという個体存在の内に、意識化されない「微小表象」の領域を見出したことも、そうした意欲のもたらした成果の一つと言えよう。しかも、「表象」を指す「一における多の表現」は、多様性への志向と多様性の一なるものへの還元の志向とが表裏一体を成して、個体存在の内部だけでなく広大な存在連関の動的な有りようをも射程に収めている。多様性は多様性として尊重しつつも、連続律に則って表面的な対立や差異の根底に能うかぎり調和を見出そうとする点で、ライプニッツほど徹底的であった思想家は少ない。《*Omnia sana sanis.*》（「健全な者にはすべてが健全」）⁽⁴⁾これがライプニッツの座右の銘であった。

しかしながら、これまでの考察から明らかなように、自由検討の権利を守ることに限っては、ライプニッツの側に妥協の余地は全くなかった。方伯がライプニッツにカトリックへの改宗をしきりに勧めた時、ライプニッツはどんな反応を示したか。たとえ「教会」の神学者達が否認しようとも、自分が「証明をもっていると信ずる哲学上の見解」を包み隠しておけるものではない、と主張して、改宗の勧誘を拒み通したのである⁽⁵⁾。自己の見解を変えることは、ライプニッツにとって、「現在享受している精神の真の安らぎと良心の平安」を放棄するに等しかった。

これに対してボッシュエは、「教会」の不可謬性と絶対的權威を断固主張する。自己の見解に固執し、「教会」全体の見解よりも自己の見解を選ぶ人間は、「異端者」と呼ぶほかない。「教会」は常に無謬であるがゆえに、公会議の諸決定にはいかなる誤りもありえないのだ。したがって、公会議にわずかでも疑義をさしはさむならば、「教会」の下す一切の裁定が無に帰してしまう。これが、ボッシュエの言説を支える不動の理論的前提であった。この原理上の対立を和解に導くことは、果たして可能だったのだろうか。すでに引用した1705年12月14日付のトマス・バーネット宛書簡の文面を、ここで思い起こす必要がある。「自分の良心と真理を裏切ることなしには見過ごせないような教説」をボッシュエは主張している。少なくともライプニッツにはそう思えたのである。

ライプニッツとボッシュエとの理論上の対立については、いま一つ言及しておかなければならないことがある。それは、「寛容 (*la tolérance*)」という概念の捉え方をめぐるとの対立であった。

ライプニッツは1687年11月、教会合同に関する覚書を作成し、それを方伯に手渡した。ライプニッツがローマへの旅の途中、方伯のもとを訪れたときである。その覚書の冒頭でライプニッツは、「今なお猖獗を極め、キリスト教圏に多大な損害を与え、多くの霊的・世俗的な悪を惹き起こした西方教会の大分裂を除去すべく提示されたあらゆる方法のうちで、ティナの司教殿、現在はノイシュタットの司教殿〔ロハス・イ・スピノーラを指す——引用者注〕が幾人かのプロテスタント神学者〔モラヌスもその一人——引用者注〕と協議してきた方法が、最も理に適っていると思う」⁽⁶⁾と述べている。この「方法」とは、教皇がプロテスタントを異端と非難するのを引っ込めてプロテスタントの教会組織を尊重するならば、それを交換条件としてプロテスタントは教皇の權威を認めるだろうというものであった⁽⁷⁾。これによってもたらされる暫定的な平和が、今度は、その後の議論が和解的精神でなされるための諸条件を生み出すであろう。そう考えるライプニッツにとって、「寛容」こそが和解交渉の出発点となるべきものであった。

当の覚書でライプニッツは、「相互的寛容という道と世俗的平和という道 (*la voye de la tolérance mutuelle, et d'une paix civile*) から始める必要が常にある (しかしこの道は、医者が

最も差し迫った症状の治療から始めるように、悪〔苦痛〕の原因を取り除くというよりはむしろ悪を軽減する」と述べ、「この道はさておき、厳格さという道 (la voye de la rigueur) は、幾世代にもわたって存続してきたマラーノが証拠立てているように、必ずしも適法、安全、効果的なわけではないことは衆目の一致するところであろう」云々と続ける⁽⁸⁾。ここで注目しておきたいのは、ライプニッツが「寛容」を、達成すべき目標ではなく、議論や相互理解への第一歩でしかないと捉えていることである。このように言えば、ライプニッツにおいて「寛容」は消極的な意義しかもたなかったと見えるかもしれない。けれども別の側面から見るならば、「寛容」は、宗教的差異を克服するための和解交渉にとってまさに必要不可欠な基礎的原理にほかならなかった。「合同を望むに先立って、精神を和らげるために諸権力はまず相互的寛容に関して同意すべきである」⁽⁹⁾。この一歩なくしては、安定した平和は言うに及ばず、いかなる成果も期待できないであろうとライプニッツは考えていた⁽¹⁰⁾。

覚書で言及されている「マラーノ」は、ユダヤ教の信仰を密かに保持しているのではないかと疑われたスペインの改宗ユダヤ教徒に与えられた蔑称であり、「厳格さという道」は非キリスト教徒の強制的改宗に関するカトリック教会の標準的な取組みであった。しかし、ダスカルの指摘を踏まえて言えば、17世紀末にはマラーノ問題はもはやさほど現実的な問題ではなかったから、ライプニッツはもっと切迫した問題をここで仄めかしていると想定するのが比較的無理のない見方であろう⁽¹¹⁾。その問題とは、当時フランスのカルヴァン派に対してこの「厳格さという道」が適用されつつあったことである。ライプニッツは、『「強いて入らしめよ」というイエス・キリストのことばに関する哲学的注解』で信仰の強制を批判したピエール・ベールと同様、このやり方を非難した。件の覚書が書かれる2年前の1685年に、それまで「ユグノー」に信教の自由を認めていた「ナントの勅令」をルイ14世が廃止して、プロテスタント弾圧を強化したこと⁽¹²⁾、そしてこの勅令廃止に少なからず関与していたのがボシュエであったことは、覚書の歴史的背景を考える上で軽視できない事実である。ルイ14世は、「ナントの勅令」廃止の直前、ボシュエを説教者に選ぶ。「強いて入らしめよ」という言葉をテキストとして取り上げたその説教に、宮廷の人々はいたく感動したと言われている⁽¹³⁾。ルイ14世のフランスは、まさしく「カトリック一色のフランス (La France toute catholique)」であった⁽¹⁴⁾。

ボシュエは、『プロテスタントへのいましめ、第六』(*Sixième Avertissement aux Protestants*)で、いかなる形態の寛容にも反対し、カトリックの宗教は「あらゆる宗教のなかで最も厳格で最も不寛容な宗教 (la plus sévère et la moins tolérante de toutes les religions)」⁽¹⁵⁾であると公言してはばからない。ボシュエにとって寛容は、異端に対する弱さでしかなかった。それは単なる弱さではなく、咎めるべき弱さなのである。寛容というものが、人が用心しなければならない毒であるのは、教義に変異を持ち込んで宗教を衰弱させるからにほかならない⁽¹⁶⁾。

17世紀末当時、一般に「教会内寛容 (la tolérance ecclésiastique)」と「世俗的寛容 (la tolérance civile)」とが区別され、前者は、教会において異説が唱えられたとしても、教義の根本に関わるものでなければ、それを教会は寛大に扱うことを意味した。これに対して後者は、国家の利益・安寧に反するような教義を教えるのでないかぎり、いかなる宗派であっても国家は処罰しないということを意味し、宗教の相違に関わりなく世俗社会の法律の恩恵に浴する権利も含んでいた⁽¹⁷⁾。しかしながらボシュエは、教会内寛容を世俗的寛容と区別すること自体を拒絶する。世俗的寛容

は、変異を正当化するために、言い換えれば、真理からの隔たりと真の宗教の歪曲のしるしである異端を生み出すために、教会内寛容が拠り所とする口実でしかなかったのである⁽¹⁸⁾。

こうした理論的次元での対立に加えて、合同を実現するための手順に関する対立もあった。ローマ・カトリック教会は、プロテスタントを受け入れる前に、彼らプロテスタントが「教会」に従うことを要求し、ルター派のプロテスタントは、「教会」に従うに先立ってまず「教会」に受け入れられることを望んだ⁽¹⁹⁾。ライプニッツは「留保」という方式を繰り返し提示し、モラヌスは「予備的な合同」の考え方を披瀝したが、ボシュエから見れば、これらはいずれも、信仰の根幹に関わる事柄を一時的に棚上げするやり方でしかなく、容認しがたいものであった。

よしんばこれらの対立に何らかの妥協点が見出されたとしても、合同計画のさらなる進展は期待できない厄介な事情が、現実政治の局面で出来していた。イギリスの王位継承問題がそれである。

1701年2月5日、イギリス議会は「王位継承法」(Act of Settlement)を採択する。これはジェームズ2世の子孫(カトリック教徒)の王位継承権を拒否するための法令であったと言ってもよい⁽²⁰⁾。即ち、カトリック教徒もしくはカトリック教徒と結婚した者、またはローマ教会と和解した者はすべて王位継承権を有しないこと、ジェームズ2世の娘アン(国教徒)の死後は、新教徒であるドイツのハノーファー選挙侯妃ゾフィーまたはその子孫がイギリスの王位を継承すべきことなどが、その主要条項であった⁽²¹⁾。ドイツのハノーファー家がなぜイギリスの王位継承権を獲得したかといえ、ハノーファー公ゲオルク・ルートヴィッヒの母ゾフィーが、かつてのイギリス王ジェームズ1世の孫であったからである。

ライプニッツは、ゲオルク・ルートヴィッヒの父エルンスト・アウグストの時代から、ハノーファー公の司法枢密顧問(1696年以降)であった。学者であり自由人である前に、ライプニッツはハノーファー公の外交官として、つまり臣下として活動していた⁽²²⁾。言うまでもなく、臣下であるかぎり主君の利害関心に従わざるを得ない。ゲオルク・ルートヴィッヒがイギリス王位の継承権を有するに至った以上、「王位継承法」に抵触しかねない教会合同計画をライプニッツが推し進めるならば、主君の政治的立場に重大な不利益をもたらすことになる。そんな計画をゲオルク・ルートヴィッヒが歓迎するはずはなかった。それだけでなく、この新選挙侯は父とは対照的に、ライプニッツの諸々の活動に少しも関心を示さず、ライプニッツに対して批判的な態度をとり続けた。ライプニッツは、「かつてエルンスト・アウグストから得ていたような寵に浴すこともなければ、自らの多岐にわたる活動に対する庇護を得ることもなかった」⁽²³⁾のである。

現実政治の局面での問題はといえば、ボシュエの背後にあって教会合同を妨害したルイ14世の存在も忘れてはなるまい。教会合同のあり方について、ボシュエはドイツのルター派プロテスタントと異なった考えをもっていたにせよ、合同のための対話を続けたことは確かである。しかしこのフランス王は、教会の合同ではなく、むしろ分裂を欲した。ドイツの諸侯の宗教的対立が克服されて国内統一が実現するよりも、諸侯が新旧両教派に分裂したままである方が、侵略には好都合だったからである⁽²⁴⁾。

以上列挙した、教会合同計画の挫折の理由と考えられる事柄のうちどれが優勢であったかは断言できかねるが、宗教的問題と政治的問題が複雑に絡み合っていたことは容易に看取されよう⁽²⁵⁾。この合同計画は終始一貫、宗教的かつ政治的な問題であり続けたのである。できるかぎりローマ・

カトリック教会に譲歩して宗教上の対立を和解へと導き、そうすることで、キリスト教文化圏としてのヨーロッパ全体の平和と、ヨーロッパ的連関網に組み込まれたドイツの安全とを同時に確保する。これがライプニッツに課せられた喫緊の課題であり、またライプニッツ自身の意欲するところでもあった。

その意欲には、しかし、合同計画の実現にとって障害になりうるような要因が潜んでいた。なぜなら、ライプニッツは《教会》観念の変革、言い換えれば《カトリック》という観念そのものの組み換えをも目指したからである。現存のローマ・カトリック教会を「一つの特殊な教会」として相対化しうる新たなカトリシテ（普遍性）の地平を、ライプニッツは未踏の方向に望見していたのである。

信仰とは、有限者としての人間が心の拠り所を求めて何かの絶対性を信ずることである。そして、人間が絶対的な何かへの信に基づいて、宗教という一種の共同的意思の体系を生み出す。それゆえにであろうか、特定の信仰形態がしばしば、自己聖別的で不寛容な共同性として立ち現われ、その外部にいると見なされた個人は、このいわば物神化された党派的共同性との闘いを余儀なくされることになる。ライプニッツの教会合同計画は、まぎれもなくそうした闘いの軌跡を思想史にしているものである。

注

- (1) 前節の注 (24) で挙げた書簡。
- (2) FC II, p.433.
- (3) アザール、前掲邦訳、284 頁。
- (4) GP I, 406. 1692 年 1 月のフシェ宛書簡。
- (5) 本稿第 2 節参照。
- (6) A I, 5,p.10; FC II, p.1.
- (7) Cf. *GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ: The Art of Controversies*, Translated and Edited, with an Introductory Essay and Notes by Marcelo Dascal, Springer, Dordrecht, 2008, p.247.
- (8) A I, 5,p.11; FC II, p.2. なお、傍点を付した箇所は、A I では隔字体、FC ではイタリック体である。
- (9) 1685 年 3 月、ライプニッツの方伯宛書簡。 *G.W.Leibniz: Textes inédits*, d'après les manuscrits de La Bibliothèque provinciale de Hanovre, publiés et annotés par Gaston Grua, PUF, Paris, 1948, p.190.
- (10) Cf. Dascal, op.cit., p. x x vii.
- (11) Cf. Dascal, op.cit., p.259.
- (12) 「ナントの勅令」がカルヴァン派に信教の自由を保障する布告であったとは言っても、カルヴァン派がすでに定着している地域で説教が行われることを同派に認めたにすぎず、影響力の及ぶ地域を拡大したり、カルヴァン派の勢力下にある地域の内部においてさえ新しい教会を建設したりすることは認めなかった (Cf. Dascal, op.cit., p. x x v)。この点も含めて、「ナント

の勅令」については、富山国際大学「国際教養学部紀要」第7巻（2011年3月）掲載の拙稿「《狂信》と《理性》——ヴォルテール『寛容論』再考——」参照。

(13) Cf. Sparrow Simpson, op.cit., p.142.

(14) これについては、プロテスタントからカトリックへ改宗したジャン・ゴートロー（Jean Gauthereau）の著作『ルイ大王のもと、カトリック一色のフランス』（*La France toute catholique sous le règne de Louis le Grand*, 1684）の標題で使われている表現を、ピエール・ベールが自著の標題『ルイ大王のもと、カトリック一色のフランスとは何か』（*Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand*, 1686）に借用したという経緯がある（法政大学出版局刊、ピエール・ベール著作集第2巻、『寛容論集』、野沢協訳、1979年、615頁、808頁参照）。

(15) *BOSSUET*, t.5, p.189.

(16) Cf. *La tolérance*, Textes choisis & présentés par Julie Saada-Gendron, Flammarion, Paris 1999, p.63.

(17) Cf. Antoine Furetière, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots français, tant vieux que modernes, et les termes des sciences et des arts*, TomeIV, La Haye, 1727; Nachdruck, Olms, Hildesheim・New York, 1972.

(18) Cf. *La tolérance*, p.63.

(19) Cf. Gaquère, p.252.

(20) Ibid., p.255.

(21) 大野真弓編『イギリス史（新版）』、山川出版社、1990年、183頁参照。

(22) Cf. Gaquère, p.257.

(23) エイトン、前掲邦訳、311頁。

(24) 永井、前掲書、157頁参照。

(25) Cf. Gaquère, p.248.