

いとも厳密で継続的な検討

ベールと「迷える良心の権利」

王寺 賢太

ルイ十四世治下のプロテスタント迫害の時代を生き抜いた哲学者ピエール・ベールは、今日、17世紀末に宗教的寛容を説いた主要な思想家の一人として知られている。しかし、カルヴァン派の牧師の家に生まれながら、若い頃にカトリシズムへの改宗とプロテスタンティズムへの再改宗を繰り返し、結果的に当時の法制によって生地に戻ることを禁じられたこの「^ル「^フ再改宗者」が、亡命先のオランダでユグノー間の諸論争に積極果敢に介入したせいもあって、彼自身の思想的立場をどのように理解するかについてはいまだ決着がついていない¹。

ここで私は、ベールの宗教思想の両義性にささやかな光を当てるため、「迷える良心の権利」に依拠する彼の寛容論が最初期にとった姿を検討してみた。件の考察は、1685年3月刊行の『「マンブール氏のカルヴァン派史の一般的批判」の著者による新たな手紙』に初めて現れる。ピレネー山麓の故郷ル・カルラの父の逝去と兄の逮捕、そしてナントの勅令廃止と兄の獄死が次々にベールを襲った激動の年の初めに匿名で出版された著作である。本来ルイ・マンブールの『カルヴァン派史』（1682年）はカトリック側からカルヴァン派批判を展開する著作だったが、これにベールが匿名で反論したのが『マンブール氏の「カルヴァン派史」の一般的批判』（1682年）であり、『新たな手紙』はその『一般的批判』の著者がカトリック側からの自著への反論に再批判を行う、友人宛の手紙の集成という体裁をとっている。そのかぎりでは、野沢協の見る通り、この著作は同時代の激しい宗教論争のなかで明確なプロテスタント擁護の立場を示す初期ベールの著作の一つと言ってよい²。実際、そこにはマンブールのみならず、当時対カルヴィニズム論争の前線に立っていたアントワヌ・アルノーやピエール・ニコルといったジャンセニストたちも主要な論敵として呼び出されている。

¹ Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle, rigorisme et hétérodoxie*, édition de poche, Albin Michel, 1996 と Gianluca Mori, *Bayle philosophe*, Champion, 1999 を比較せよ。なお本稿では、ベールの伝記的事実に関して Hubert Bost, *Pierre Bayle*, Fayard, 2006 を参照した。

² 野沢協, 『ピエール・ベール著作集』, 法政大学出版局, 1978-2004, 全9巻（以下『著作集』）, 第9巻解説。

ただし、『新たなる手紙』に関しては、直接のコンテキストをなすとみなされる「カトリックとプロテスタントの論争」そのものが曲者である。実は、ベールはそこで『一般的批判』の匿名著者とそのカトリック側の批判者へ、さらには文通相手の友人へと幾重にも自己を二重化させながら、論争自体を自作自演しているのだから。しかしそれ以上に見逃せないのは、ベールがこの著作で「迷える良心の権利」に依拠して寛容の不可避免性を説く際に、カトリックのみならずプロテスタントの信仰の正統性にも疑いを差し挟んでいることだ。

ベールはすでに『一般的批判』で、正統と異端の規定が相互反照的でしかありえないことにもとづいて、フランス王国に寛容政策を要求していた。自らの信仰の正統性を自負するカトリックに彼らが異端とみなすプロテスタントを迫害する権利があるのなら、プロテスタントもまた自分たちの信仰の正統性を信じて疑わない以上、彼らが異端とみなすカトリックを迫害する権利を持つであろう。だが、この迫害の論理を双方が貫徹させれば、王国は全面的な内戦に陥りかねない。だとすれば、その危機を回避するには寛容が不可欠である——ベールはそう主張していた。しかし、自分の信仰の正統性とそれに反する他人の信仰の異端性を確信する者に、そんな主張が受け容れられるはずもない。だからこそ『新たなる手紙』で、ベールは正統と異端の区別を許す真理の認識可能性にまで遡り、正統と異端が相対的かつ相互的でしかありえないことを示そうとする。カトリックもプロテスタントも真の教義、ひいては真の神の認識において誤謬を犯しうることを指摘した上で、双方の信仰に同等の権利を要求するのである³。

その際にベールが依拠したのが、教父時代以来、キリスト教神学上の長い伝統をもつ「迷える良心の権利 *les droits de la conscience errante*」の論法だった⁴。そこで言われる「迷い *errance*」は、「誤謬 *erreur*」の同義語、「真理」の対義語であり、「良心」は、個人の内にあって神の法に照らして善悪を峻

³ 同時代の「信仰の分析」の問題設定の上でなされた議論である。野沢、『著作集』第2巻解説, pp. 891-900 と第9巻解説, pp. 2197-2242, および注7の塩川徹也論文を見よ。

⁴ Cf. Jean-Pierre Massault, « Les droits de la conscience erronée dans la théologie catholique moderne », in Hans R. Guggisberg et alii (éd.), *La Liberté de conscience (XVI^e-XVII^e siècles)*, Genève, Droz, 1991, pp. 237-255 et Jacques Le Brun, « La conscience et la théologie moderne », in Roger Zuber et Laurent Theis (éd.), *La Révocation de l'Edit de Nantes et le protestantisme français en 1685*, Société de l'histoire du protestantisme français, 1985, pp. 113-133. なお、『新たな手紙』では「誤れる良心 *la conscience erronée*」という表現が用いられている。

別する道徳的原理を指す⁵。つまり「迷える良心」とは、真偽の区別にかかわる認識（知）と善悪の区別にかかわる道徳的判断の交点にあって、たとえばある個人が事実誤認によって良心に従いながら過失を犯した場合に、その個人は神に対して罪に問われるべきか否かといった決疑論上の問題を提起する主題だった。ベールはこの問題設定を受け継ぎながら、偽りの神を真の神とみなした個人が、自らの良心に従ってその神に信仰を捧げる場合に、一体その個人は罪に問われるべきか否かを問う。実際、『新たなる手紙』第9信で、件の議論の出発点は『一般的批判』に対する次のような批判に置かれている。

真理と嘘の特権が相等しいなどとあえて公表したことはおかしいことだ。[...] 心と精神に入り込む権利を万物の作り主が与えたのは真理だけではないか。真理にしかその権利はないから、誤謬を根絶する法律を作れても、真の説を根絶する法律を作れることにはならない⁶。

ベールはこの反論に以下のように答えている。なるほど、真理と誤謬そのものを検討するなら、自らに服従を求めることができるのは真理だけであるのは明らかだ。しかし、プロテスタントは聖餐の秘蹟に単なるパンしか見ようとしないのに、カトリックは断固としてそこに化体したイエス・キリストの肉を認めるように、各人が自分の意見を正しいと言ってゆずらないのもありふれている。そんなことになるのも、真理が個人の良心に命令を下せるには、その真理はあらかじめ真理として当の個人に知られていなければならないからである。だとすれば、人がある誤謬を真理とみなした場合には、その人は真理とみなされたその誤謬に対して、真理に対するのと同じ義務を負うだろう。同じように、ある真理を誤謬とみなした場合、誤謬とみなされたその真理に対しては、誤謬に対するのと同様、なんの義務を負う必要もないはずだ。

つまり、ベールによれば、真理と誤謬がそれ自体として存在するとしても、人間にできるのはたかだか真理として知られたものに忠実であることにすぎない。彼はまた、神の啓示によってすべての真理が明かされることはないと

⁵ Pierre Bayle, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, « Contrains-les y entrer »*, in *Œuvres diverses*, Hildesheim, Olms, 1964, 5 vol. (以下 OD), t. 2, p. 422; 『「強いて入らしめよ」というイエス・キリストの言葉に関する哲学的註解』、『著作集』第2巻（以下『哲学的註解』）, pp. 241-242.

⁶ *Nouvelles Lettres de l'Auteur de la Critique Générale de l'Histoire du Calvinisme*, in OD, t. 2, p. 218; 『新たなる手紙』、『著作集』第9巻（以下『新たなる手紙』）, p. 562. 以下、ベールからの引用文はすべて野沢訳に従う。

も言うのだから、信仰にとって事態はいつそう深刻だろう。それは真なる神を確実に知ることはできず、個人のいかなる確信も単なる思いなしではない保証などないことを意味するのだから。だからといって、ベールはそれで信仰そのものを不当なものとして退けるわけではない。むしろ、いかなる信条の者であれ、自分が真なる神とみなしたものに信仰を捧げてかまわない。そうして真なる神とみなしたものに誠心誠意の信仰を捧げることが、良心に忠実であろうとする人間にできるかぎりのことだというのである。

この議論の大枠にしたがって、『新たなる手紙』では、カトリックの原理もプロテスタントの原理も、真の神の認識において「迷い」=「誤謬」の可能性を孕んでいることが暗示される。そのことを明かすのが、ベールがとりあげる一見荒唐無稽な二つの例である。第一の例は母親の証言による父子関係の推定にかかわり、そこでは「母親の夫」と「父親」の微妙な違いがあげられる。つづく第二の例は妻による夫の認定にかかわり、そこでは「夫を取り違える妻」のエピソードが嬉々として語られる。いずれの場合も議論はいささか猥褻な色調さえ帯びるのだが、実はベールはこれらの例を通じて、信仰の正統性の根拠をローマ教会の不可謬の「権威」に求めるカトリックの原理と、個々の信者による聖書の「検討」に求めるプロテスタントの原理の両者に疑義を呈しているのである。たしかに、ベールはその上で、カトリックとプロテスタントの信仰の双方を「迷える良心の権利」の名の下に肯定しようとするだろう。だがそのとき、ベール自身は一体どこに立っているのか。彼は自分自身の信条さえ相対化してみせながら、断固として被害者の側に立つプロテスタンティズムの擁護者なのか、それとも論争を続けるカトリックとプロテスタントもろとも、キリスト教信仰そのものに懐疑を向ける隠れ無神論者なのか。その点を明らかにするためにも、以下ではもう少し「迷える良心の権利」をめぐるベールの議論の詳細に立ち入ってみたい。

「父親」ならぬ「母親の夫」

母親の証言による父子関係の推定という第一の例に即して、ベールは子供の「父親」とは誰か、それは「母親の夫」と同じものなのかと問うている。その例を通じて、ある特定のタイプの認識（知）と信仰（信）の関係が考察されるのである。

一般に、子供には誰が自分の父親であるかを直接的に知るすべはなく、その知は他者の証言によってもたらされるほかない。その際、子供にとって最

も身近な証言者は多くの場合、母親であるだろう。けれども、その母親は間違えることもあれば、嘘をつくこともありうる。母親の証言は必ずしも真理を教えてはくれないのだ。だとすれば、子供にとって「母親の夫」が「父親」であるか否かの認識は、究極的には不確かなものにとどまらざるをえない。その不確かさは、母親の誠実さや忠実さの問題であると同時に、それ以上に、証言にもとづく間接的認識から本性的に由来するものだろう。しかし従来、父子関係が個々人の法的同一性を確定する上で決定的な役割を果たしてきた以上、人はその認識上の不確かさにとどまることもできない。実際ローマ法では、婚姻中の女性が懐胎した子供はその夫の子供とみなされてきた。この擬制にしたがえば、子供は「母親の夫」に対し、たとえそれが実の「父親」でないとしても、実の父子と同じ法的な権利・義務を持つことになる。そこからは道徳的な権利・義務も派生するだろう。ペールはこうした事例を念頭に、「父親」ならぬ「母親の夫」を誤って「父親」と信じ込んだ場合にも、子供はその「父親」とみなされた男に対して実の「父親」に対するのと同じ法的・道徳的な権利・義務を持つと説いている。

かつて塩川徹也が示したように⁷、父子関係の推定に当たって母親の証言が不可欠であることを説く議論は、すでにアウグスティヌスの『信の効用』に現れており、17世紀には正統信仰におけるローマ教会の「権威」の必要性を擁護する際にしばしば引かれてきた例であった。ペールも同時代のカトリック内部の論争に目配せしてこう言っている。

不可謬の権威によって支えられていないにもかかわらず、それでもなお心から信じるべき事実があることを証明しようとして、アンナ神父は「父親の子だと信じる義務を子供に負わせられる不可謬の権威などあるだろうか」と問うていました。あるジャンセニストがこの議論をとりあげて、アンナ神父が言わんとしたのは「母親の夫」のことだと注意をうながし、ある事実を単に信じることに厳粛な誓いをして公に請けあうこととは大違いだと述べたうえで、イエズス会士に反駁してこう書いています。「アンナ神父もあなたには何も隠さないでしょうから、自分が父親の子だということではなく、母親の夫の子だということを福音書に賭けて誓う気があるかどうか、御自分でアンナ神父に訊いてごらんなさい[……]」。このささやかな脱線はあなたがた読者の骨休みになりましょう。それだけでなく、私の用いる仮定がしばしば例に使われることを示すものでもありましょう⁸。

⁷ 塩川徹也、「『信』の構造」、『虹と秘蹟』、岩波書店、1993、p. 169 以下。

⁸ OD, t. 2, p. 222 ; 『新たなる手紙』, p. 572.

文中の「アンナ神父」は17世紀後半ジャンセニスト批判の急先鋒をつとめたイエズス会士であり、その神父に対して「母親の夫」と「父親」の違いに注意を促した「ジャンセニスト」はピエール・ニコルを指す。ベールが引くニコルの文章は、新たにジャンセニスト批判の陣営に加わった「イエズス会士」ブワールに答えた論争文の一節で、この新参者の議論がアンナ神父の焼き直しにすぎないことを揶揄するものだった。アンナ神父とはよほど親しいようだから、神父の「母親の夫」が「父親」であると聖書に賭けて誓えるかどうか尋ねてみるがいい、などとニコルが言い放つのもそのせいである。

このやりとりの背景には、当時、ローマ教会の権威の不可謬性をめぐってカトリック教会内部に深刻な亀裂をもたらしたイエズス会士とジャンセニストの論争があった⁹。ローマ教会がヤンセンの著『アウグスティヌス』(1640年)のものとして取り出した五命題を異端として断罪し、フランス聖職者会議がフランスの全聖職者に対してこの異端宣告を承認する信仰宣誓書への署名を事実上強制したことを承けて持ち上がった論争である。そこで「ジャンセニスト」と呼ばれた者たちは、正統・異端の区別にかかわる教義問題をローマ教会の不可謬の権威を承認すべき「権利問題」としつつ、異端として断罪された命題が実際にヤンセンの著書にあるか否かの「事実問題」については教会の権威の不可謬性を認めず、個別事実の認定についてまでローマ教会の権威に対する絶対的服従を求めるのは、個々人に良心に背くことを強制する越権にほかならないとする立場をとった。

したがって、「不可謬の権威によって支えられていないにもかかわらず、それでもなお心から信じるべき事実があること」をめぐるアンナ神父の「証明」は、ジャンセニスト側の戦略に対して、イエズス会側がレトリカルに一定の譲歩を示しつつ、あらためてジャンセニストたちにローマ教会の権威に対する服従を説いたものとみなしうる。そこでアンナ神父が、父親の推定の事例に即して母親の可謬の権威が法実効力を持つことを強調したのは、よしんば「事実問題」に関するローマ教会の権威が不可謬でないとしても、異端とされた命題がヤンセン自身の著書に見出されるという事実認定に関して、教会の権威を尊重すべきことを主張するためだったのだ。しかし、イエズス会士のその主張に対して、ニコルはことさら「父親」と「母親の夫」との微妙な違いに拘ってみせる。母親の証言によって子供に明かされなくてはならないのは、「父親」は「父親」であるという自明のことではなく、「母親の夫」が「父親」であるかどうかなのだ、と。そのときニコルは、異端命題が

⁹ 塩川、前掲論文、pp. 189-209.

実際にヤンセンの著作に見出されるか否かという「事実問題」に関しては、「権威」にもとづく間接的認識が誤謬を免れないことをあらためて強調していたのである¹⁰。

忘れてはならないのは、ジャンセニストとしてイエズス会に対峙するときには「事実問題」におけるローマ教会の可謬性を指摘してやまなかったニコルが、カトリック神学者としてプロテスタンティズム（カルヴィニズム）を批判する際には、「権利問題」におけるローマ教会の不可謬の権威を断固擁護していたことだ。カトリック教会内にとどまりながら自分たちの正統性を主張していたニコルにしてみれば、カトリックの「権威」の原理そのものは、あくまでも信仰における正統性の根拠として、プロテスタンティズムにおける個々の信者による聖書の「検討」という原理に対置されねばならなかった。そのカトリック内少数派としてのジャンセニストの両義性ゆえに、ニコルらのプロテスタンティズム批判はいつそう呵責のないものにもなった¹¹。

この同時代の宗教論争に照らしてみれば、ベールがジャンセニストとイエズス会士の応酬を紹介したのが、単なる「脱線」や「骨休み」ではなかったことが分かるだろう。相対立するカトリックの神学者たちはそこで、「事実問題」に限ってとはいえ、ローマ教会の権威が不可謬ではありえないことをともに承認していた。だが、事実認識に関して可謬である権威が、信仰にかかわる啓示の真理に関しては不可謬であるなどということがありうるだろうか。権威による認識は対象の如何にかかわらず、その本性上誤りうるものではないのか——ベールは言外にそう主張しているのである。実際、『「強いて入らしめよ」というイエス・キリストの言葉に関する哲学的註解』（1686-87年）で「迷える良心の権利」について再論したとき、ベールはこの「母親の夫」と「父親」の例について「事実問題」と「権利問題」の区別など問題にならないと言い添えている¹²。だとすれば、『新たなる手紙』でニコルが用いた「母親の夫」の例をとりあげたとき、ベールはすでにローマ教会の権威の不可謬性に関するニコル自身の立場の二面性をつき、カトリシズムの正統性とプロテスタンティズムの異端性についてのニコルの主張が根拠を持たないことを示唆していたのだと言ってよいだろう——にもかかわ

¹⁰ Cf., Pierre Nicole, *Réponse à l'Auteur de la Lettre à un Seigneur de la Cour, s.l.*, 1668, p. 19. アンナ神父に関して、ベールは « *Pieces sur le N. Test. de Mons, part. I, p. 551 de l'édit. in 8* » に参照を求めている。

¹¹ ニコル以下、ジャンセニストのカルヴィニズム批判については、注 3 に挙げた野沢解説を見よ。

¹² *OD*, t. 2, pp. 429-430 ; 『哲学的註解』, pp. 260-263.

らず、ベールはあくまでもカトリックを異端として退けることなく、その「迷える良心の権利」をあえて承認するのだが。

夫を取り違える妻

つづいてベールが持ち出す第二の例は、妻による夫の認定である。なるほど、子供は誤って父親とみなした男に対して、真の父親に対するのと同じような義務を果たすべきかもしれない。だが、妻がある男を夫と取り違えてしまった場合はどうなのか。

この例は意外と論敵に有利なものではありません。別の男が本当の夫とそっくりなのに騙された妻は、結婚から来る特権のすべてをその別の男に与えても貞操に何ひとつ傷がつかないのは確かだ、と私は主張するからです。[……] むろん、間違うことに自分から手を貸してはなりません。なぜなら、夫を取り戻したいと焦るあまりに、夫と称して現れる夫に似た男を見て心に起こる疑惑を全部押し切ったのなら、夫婦間の快樂を後悔せずには味わえないのが怖さにその男をよくよく検分するのを省いたのなら、要するに上述の理由から本当の夫であってほしいと願うあまり、疑いたくさせるものを一切沈黙させてそう信じたのなら、この妻の価値について下した高い評価を私は大いに割り引くはずで、こいつの貞操は半分欠けている、こいつの名誉はぐらついていると夫が思っても、率直に言ってそれはあんまり責められないからです。したがって、私が言いたいのはそんな妻のことではありません。仮定するのは、ある男が夫と同じ物腰・背丈・顔立ち・声をしているのを見て、夫なのを疑うどんな理由も思い浮かばないため、その男と夫婦のように行動する妻のことで、こういう妻ならそうしても弁解の余地があるのみならず、別のやり方をしたら弁解の余地が全くなくなると言っているのです¹³。

まるで悪ふざけのような例だが、第一の例との並行性は明らかだろう。母親の証言にもとづく子供の父親の推定に対して、ここでは妻自身による夫の認定がとりあげられている。問題は権威による間接的認識から、理性によるより直接的な認識へと移るのだ。しかし、その認識もけっして真理であることを保証しない。理性は感覚を通じて「夫」の見かけを知ることはできても、「夫」自身を直接知ることはできないからだ。「夫」と「夫に取り違えられた男」のあいだには、理性的認識も退けることのできない可謬性、真理からの隔たりが現れているのである。にもかかわらず、ベールはふたたび、相手

¹³ OD, t. 2, p. 224 ; 『新たな手紙』, p. 576.

の男を「よくよく検分 *examiner*」したときに限ってとはいえ、妻は夫と取り違えた男に対して、真の夫に対するのと同様に義務を果たすべきだと主張する。だとすれば、ここで問題になっているのは、プロテスタントが信仰の基礎とする、個々人による聖書の「検討 *examen*」という原理であろう。実際、ベールは『哲学的註解』では、学識ある者であれ、無学な者であれ、「検討」によって聖書の絶対的真理に到達することはできないと明言している¹⁴。

なるほど、野沢協が指摘した通り¹⁵、この「夫を取り違える妻」の例はすでにジュリユーの『ローマ教会の聖体の検討』(1682年)でも用いられていた。ただし、当時まだベールの庇護者だったプロテスタント神学者はそこで、悪魔が夫とそっくりの姿をして妻を欺いた場合には彼女は同情さるべきだが、彼女が他人のうわべの姿にもとづいて夫だと断定したのだとすれば、妻の行いは姦淫とみなされて然るべきだと主張していた。ジュリユーにとって、「夫を取り違える妻」は、聖書の言葉をよく検討もせずに化体の教義を盲信するカトリック信者の喩えだったのである¹⁶。これに対して、同じ例をとりあげながら、ベールが示そうとするのはまったく逆のことなのだ。彼にとっての問題は、どれほど検討を加えようと、妻はけっして夫のうわべの姿以上のものを知ったと断言することはできないし、彼女の判断は夫だという推定をのりこえがたいというところにあるのだから。

実は「夫を取り違える妻」の例にはもう一つの典拠があった。「コラスというトゥルーズ高等法院の評定官が著作の中で語っている有名なマルタン・ゲール裁判」である¹⁷。16世紀半ば、フランス南西部アリエージュ地方の村アルティガで起こった問題の事件は、現代の読者にもよく知られていよう。マルタン・ゲールという男が妻子を残して出奔したあと、その名を騙って村に現れた男がマルタン本人として受け容れられ、三年もの間、二人の娘まで設けて妻と仲睦まじく暮らした。その後、偽「マルタン」は親族間の財産分与をめぐる紛争を機に詐欺罪で訴えられるが、妻はけっして「マルタン」を否認することはなく、「夫妻」の証言は出奔前の男女の秘事にいたるまで一致していたから、裁判は大いに紛糾する。しかし、そこに本物のマルタンが帰還して、偽「マルタン」はついに自分が別人であることを認めざるをえなくなった。その結果、偽「マルタン」は、詐欺・詐称および姦通によって、

¹⁴ *OD*, t. 2, p. 438 ; 『哲学的註解』, pp. 283-284.

¹⁵ 『著作集』第2巻解説, p. 889.

¹⁶ Pierre Jurieu, *L'Examen de l'Eucharistie dans l'Église Romaine*, Rotterdam, Leers, 1682, p. 215.

¹⁷ *OD*, t. 2, p. 442 ; 『哲学的註解』, p. 294.

市中引き回しの上、絞首刑。ただし、姦通の嫌疑のあった妻ベルトランドは無罪とされ、彼女と偽「マルタン」のあいだに生まれた娘たちはマルタンの嫡出子として認められた。ベールは「夫を取り違える妻」の「迷える良心の権利」を擁護する際に、この裁判の判例を参照していたのである。

この裁判に関して見逃せないのは、ベールが若い頃から愛読していたモンテーニュが次のような考察を残していることだ。

私は若い頃に、トゥルーズ高等法院の評定官コラスが不思議な裁判を活字にしたものを読んだことがある。それは二人の男が互いに自分こそ本物で、相手は偽物だと主張した事件であった。[……]判事のコラスは有罪とした男のベテン師ぶりを、われわれのみならず判事たる彼の人知をもはるかに超えたきわめて不可思議なものともみなしているように思われたので、私としては、コラスがこの男を絞首刑としたのを、これは随分思い切った判決だと思ったことを覚えている。[……]「当法廷は本件をまったく理解できない」といったたぐいの判決を受け容れようではないか¹⁸。

ここで、モンテーニュが裁判官の視点から「マルタン」を自称する二人の男を考察していることはたしかだとしても、その二人の男を実際に検分した裁判官が、自分の困惑にもかかわらず一方の男を絞首刑に処した判決を無謀なものともみなし、むしろ判断停止を願うその懐疑は、「夫を取り違える妻」の視点から理性的認識の限界を指摘するベールの考察にはるかに先駆けている。すでに『彗星雑考』(1682年)で、上の引用文に続く『エッセー』の魔女裁判に対する懐疑論を援用していたベールは、間違いなく上の考察を知っていただろう。なるほどその『彗星雑考』では、モンテーニュについて「人間の真の偉大さをたえて知らなかったが、その欠点だけはかなりよくわかっていた」人物と言われているが¹⁹、ベールにとってはその人間の欠点の認識、理性的認識の限界の認識こそが重要だったはずだ。

しかし、マルタン・ゲール裁判が示唆するのは、ベールとモンテーニュの懐疑論のつながりだけではない。実はこの事件が起こったアルティガは、ベールの故郷ル・カルラから5 kmほどの隣村だったのだ。ただし、プロテスタントの村ル・カルラに対して、アルティガはカトリックの村であり、17世紀

¹⁸ Montaigne, *Les Essais*, éd. J. Balsamo, M. Magnien, et C. Magnien-Simonin, Gallimard, 2007, III, 11, p. 1076-1077 ; 『エッセー』第7巻, 白水社, 2016, pp. 175-176, (宮下志朗訳), (訳文は若干改変している)。

¹⁹ *Pensées diverses sur le comète*, in *OD*, t. 3, p. 36 ; 『著作集』第1巻, p. 83. アルノーとニコルの『論理学』からの引用による。

初頭にはル・カルラ以下、周辺のプロテスタント住民による占拠も経験している。注目すべきことは、マルタン・ゲール事件を考証したナタリー・Z・デーヴィスが、偽「マルタン」とその「妻」ベルトランドをカトリックの村に生きたプロテスタントだったのではないかと推定していることだ²⁰。その根拠として挙げられているのは、アルティガ古文書館所蔵の「フォワ地方ル・カルラの街およびその管区における物故者覚書」にベルトランド一族の子孫の名が記載されていることである。1637年からナントの勅令廃止の1685年まで、件の覚書を記したのは「ジャン・ベール」。デーヴィスはそれ以上語っていないけれど、長くル・カルラのプロテスタント教会の牧師を務め、ナントの勅令廃止の年に没したピエール・ベールの父その人である。

「夫を取り違える妻」の例を論じたとき、ベールはおそらく、フランス王国によって迫害にさらされていた生まれ故郷のプロテスタント共同体に思いをはせていた。ひょっとすると彼は、ベルトランドの子孫たちを直接知っていたかもしれない²¹。そのベールにとって、「夫を取り違える妻」をカトリックの盲信者になぞらえるジュリュウの議論は承服しがたいものだったろう。またその裁判は、モンテーニュのように司法当局の側からではなく、あくまでも「マルタン」を前にした妻の側から語られるべきものだったかもしれない。しかし、いずれにせよ、わざわざ父祖の地のプロテスタント共同体に縁の故事を思い起こしながら、ベールは密かに当のプロテスタント信仰の正統性自体を疑問に付している。そこに、プロテスタンティズムとカトリシズムのあいだで改宗を繰り返した挙句、かえって生まれ故郷に帰ることを禁じられてしまった「再改宗者」の奇妙な運動が、反転されつつ繰り返されているのを見てはならないだろうか。

とはいえここでも、ベールは神の認識が孕んだ可謬性によって信仰そのものを退けるわけではない。「夫を取り違える妻」が、よく検討したにもかかわらず取り違えた「夫」に対して良き妻であるべきなのと同様、聖書の検討を通じて知られるプロテスタントの神がたとえ真の神ではなかったとしても、その信仰を選びとった者は自分が真とみなした神にどこまでも忠実でなくてはならない。そればかりか、「夫を取り違える妻」には、ベールが信仰における何を本質的と考えていたかが示唆されている。その例にしたがえば、妻の夫に対する関係において、最も本質的なことは、妻の愛する男が真の夫で

²⁰ 『帰ってきたマルタン・ゲール』, 平凡社ライブラリー, 1993, p. 94, (成瀬駒男訳)。

²¹ 2016年2月、アルティガとル・カルラを訪れた私は、アルティガに住むベルトランドの子孫と縁戚関係にあるというル・カルラの村人に会った。

あるか否かではなく、彼女が夫と認めた男を真に愛しているか否かにあるだろう。法に抵触しかねないゆえに内に秘められ、それゆえいっそう強いものとなる愛こそが最も重要なのだ。信仰においても事情は同様である。

その誤謬を信じたのがいささか軽率すぎたにせよ、可能なかぎり厳格な検討を経たにせよ、とにかく善意で信じる誤謬はみな良心に対して正統信仰と同じ権利を持つのです。大体、あることが神から啓示されたという確信があるのに、なんの権利があつて宙ぶらりんの態度をとるのでしょうか。そういう確信があれば、一瞬たりともそれを愛さずにいられましょうか²²。

「権威」の原理も「検討」の原理も、信仰の正統性を保証することはないのだとしても、神の啓示を得たと確信する者は神を愛することを躊躇してはならない。いまや信仰は、もはや教会が説くなんらかの教義に依拠するものではなく、個々の信者が自ら確信した神に対して抱く内面的な愛として現れる。信仰において最も本質的な問題は、愛している神が真であるか否かではなく、自らが神と認めたものを真に愛しているか否かなのだ。たしかに、ベールはその際、個々人は神の審判にあたって最終的に自分の選択した信仰について裁かれるのだと慎重に言い添えている。そうすることで、彼は信仰を単なる個人の思いなしとみなすことを拒んではいる。

とはいえ、これはやはりいささか困惑すべき事態ではないだろうか。各人が選び取った神を真心込めて愛すことこそが重要であると言い切ってしまうと、その立場がふたたび正統と異端をめぐる泥仕合を回帰させることは確実なのだから。各人が内に秘めた神への愛に忠実であればあるほど、その信仰が他者の信仰を迫害する盲信・狂信と化すことは十分にありうる²³。だからこそ、この信仰のもたらす災厄を回避するために、ベールは神の裁きに訴えたり、為政者の裁きに訴えたりすることにもなった。その地平にとどまるかぎり、信仰の問題をすべて内面と個々人の救済の問題とみなした信義論者ベールが、個人の外面的行為の善悪の判断はすべて国家に委ねたのだと考えてもけっして間違いではない。そのときベールは、キリスト教世界の統一の崩壊後、相対立しながらヨーロッパに君臨する主権国家のイデオログとして立ち現れる。——しかし、本当にそれだけなのか。そもそも、信仰の正統・異端の区別に根本的な懷疑を差し向けたベールが、最終的に自分の内なる確信に立ち戻ることなどあったのか。

²² OD, t. 2, p. 226 ; 『新たなる手紙』, p. 581.

²³ OD, t. 2, p. 430 ; 『哲学的註解』, p. 264.

弱々しい黄昏の光

ベールの著作を理解する際に忘れてはならないのは、信仰の正統と異端を峻別する認識の不確かさを執拗に指摘した彼が、だからといって認識の営み自体を放棄しようとはしなかったことである。「権威」の原理も「検討」の原理も可謬性をのりこえられないのだとしても、ベールは神の不可知性を楯にとって認識を放棄しようとはしない。実際ベールは、推定上の父親が法的な父親とみなされるのは「そういう問題では真理の正確な認識が人知を越えるからだ」という反論を退けている。いやむしろ、彼は反論が的確であることを認めつつ、そんな前提を認めてしまえば、異端派が自分たちの誤謬を広めるのを許してしまうというのである。実際、真のキリスト教徒がともかく良心に従うべきなのだとすれば、その異端派は、ある説が真なるものだと確信したときには、「検討」はさておきその説を愛してかまわないなどと主張しうるだろう。しかし「あなたも私もそんな角度から問題をとらえないはずです。いとも厳密で継続的な検討というのがわれわれの立場ですから」²⁴。

ベールが論敵に託している立場は、一見したところベール自身の立場に似通っている。神の不可知性（ないし神の認識の可謬性）から出発して、正統と異端が同等の権利を持つことを説き、内なる確信と神への愛によって信仰を肯定するのだから。だが、論敵はここで、父の推定の例を逆手にとって権威に従うべきことを説く。真の神を知ることなど誰にもできないからこそ、権威が神として認めたものに従うべきだというのである。しかし、ベールにとってそのような立場は、真の神は何かという問いを等閑視するがゆえに、いかなる異端信仰も許容し、信仰上の無関心をもたらすものでしかない。

ここでベールが論敵になぞらえているのは、西欧近世におけるモンテーニュ以来の懐疑論のカトリック的伝統だったように思われる。リチャード・H・ポプキンが示したように、近世初期の懐疑論の伝統は、本来カトリック信仰と相容れないどころか、その信仰にとって強力な思想的支柱となるものだった²⁵。懐疑論者は人間理性の限界を指摘することで、かえって教会の権威にもとづくカトリック信仰を擁護したからである。ベールが先の一節で、論敵に対して「いとも厳密で継続的な検討」というプロテスタントの原理を持ち出すのも、さしあたってその観点から理解されるべきだろう。そこには神を

²⁴ OD, t. 2, p. 226; 『新たな手紙』, p. 581 (強調引用者)。

²⁵ Richard H. Popkin, *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, trad. Ch. Hivet, PUF, 1995, ch. 3.

不可知とすることで、教会の権威を信仰にとっての絶対的原理として立てるカトリック的な懐疑論への批判が含意されているのだ。

とはいえ、その「検討」の原理が信仰の正統性を保証しないことはすでに見た通りである。ベールは、カトリック信仰に対してプロテスタント信仰の正統性を主張するわけではないのだ。むしろベールが言う「検討」は、理性に対する懐疑から出発し、判断停止を介してかえって権威の絶対化にいたる、ありふれた懐疑論の畏から逃れるための方法と考えられるべきだろう。そのとき「検討」は、真なる神の探究を断念しないからこそ、かえって真なる神の確信に到達することはなく、むしろ神からの隔たりを繰り返して確認する営みに変貌する。その意味で、「いとも厳密で継続的な検討」は懐疑論に対する懐疑であり、懐疑の放棄であるよりもその継続であり、いっそうの徹底なのだ。実際『新たなる手紙』第9信末尾で、「迷える良心の権利」にとどまるべきではなく、あくまでも誤謬を取り除いて真理と良心を合致させるべきだという反論に対して、ベールはこう答えている。

異端説を固く信じこむ人には、自己の良心の間違った光にしたがうか、それと正反対のことをするか、宙ぶらりんの状態に留まるかという三つの道があって、その中でも一番悪の度合いが少ないのは第一ですから、したがって誰にも他の二つより優先して第一を選ぶ義務があり、したがってそうする正統な権利があるわけです。たしかに、一番良いのは自分の確信を疑わしいものとする第四の道をとることでしょうが、こういう問題で疑い深くなることなど誰にでもできるわけではありません。疑うためにはみながみな持つてはいない一定の知力が必要で、しかるべく疑うほど難しいことはありません。疑うだけの知力がある人でも、道理に適った選択をするだけの知力が必ずしもあるとは限らず、人によっては疑った末にますますしっかり誤謬のうちに根を下ろしたり、一度疑いだしたら死ぬまで疑ったりするからです²⁶。

ここで「第四の道」として示された懐疑こそが、ベールの「いとも厳密で継続的な検討」の到着点であり、出発点でもあったはずである。たしかに、多くの人間は「迷える良心」の確信のなかにとどまるほかないかもしれない。また、懐疑の道を選び、たえざる検討を進めたからといって、つねに正しい選択に行き着くともかぎらない。懐疑によっていっそう誤謬に固執すること、ためにする懐疑の悪循環に落ち込むこともありうるのだから。しかしそ

²⁶ OD, t. 2, p. 228; 『新たなる手紙』, p. 585. ベールが退ける反論は、ジャンセニストの匿名著作『ルター派のある牧師の答えの反駁 *Réfutation de la réponse d'un Ministre Luthérien*』を敷衍したものである。

れでもなお、良心と真理が合致しているという自分の確信そのものを再検討し、揺るがせるものとして、懷疑は続行されねばならない。

同時代以来、数多くの読者がバールの真意を理解できずに戸惑い、彼の思考の軌跡が途方もない「さまよい errance」のような印象を与えてきた理由がここにあるだろう。バールの懷疑が神の認識にまつわる誤謬の可能性を逐一退けることを目指すのだとしても、その懷疑自体が可謬性に取り憑かれている以上、彼の歩みは一步前進するごとに後退し、後退するごとにさらに一步前進しようとするような奇妙な運動とならざるをえない。たしかにそこで彼が言う「検討」が、プロテスタント信仰の原理を引き継ぐものだったことは疑いを容れないだろう。けれども、バールが自分の内なる信仰に忠実であろうとすればするほど、その信仰は自己自身の確信を掘り崩す懷疑の対象となる。その運動を、プロテスタント信仰の原則に忠実に、それに接近しようとする運動であったのか、あるいはそこから遠ざかろうとする運動であったのかといった二者択一によって捉えることはできないはずだ。

それでも、この奇妙な運動はなお、神への愛の現れではある。そのとき見逃せないことは、バールにおいてその神への愛が同時に、知（認識）への愛、すなわち哲学と重なり合って現れることだ。哲学が真なる神を示し、信仰の正統性を基礎づけるというのではない。バールによれば、人間の理性の光は「昼の光というよりも、むしろ弱々しい黄昏の光」にすぎず²⁷、その弱々しい光に導かれる哲学は神のイメージをおぼろげに掴むことしかできない。哲学はむしろ、けっして真の神の直観に到達することのできない自身の限界をそのつど確認するために、あるいは理性の光を「弱々しい黄昏の光」として認識するためにこそ、検討＝懷疑のかたちをとって実践されるのである。

だとすれば、バールにとって哲学とは、対面することのできない神への愛に導かれた、孤独な営みだったはずである。その孤独のなかで、自己自身の確信を疑い、それをたえず問い直すことによって、バールは確固たる自己を失って一つの素性の知れない存在となる。しかしただだからこそ、バールの孤独は反転し、奇妙な賑わいを見せることにもなった。実際、バールのテキストには、嘘をついているのかもしれぬ母親とか、実の父親ではないのかもしれない母親の夫とか、別の男を夫と取り違えて心から愛する妻とかいった、なんともいかがわしく、それでいてどこか愛着を誘わずにはいない存在が次々に呼び出される²⁸。そこにはまた、さまざまな他者の言説も行き交うこ

²⁷ OD, t. 2, p. 437; 『哲学的註解』, p. 282.

²⁸ 『歴史批評辞典』など、バールの著作に「猥褻」な主題が頻出するのは、性愛と神

とになるだろう。ニコルのカルヴィニズム批判を覆すためにニコル自身のイエズス会批判が対置され、ジュリユーのカトリック批判を退けるためにモンテーニュの懐疑が呼び出され、その懐疑が孕んだカトリック護教論的な反転に対してはさらなる検討=懐疑が差し向けられるように。そのときベールは、すでに癒やしがたく分裂したキリスト教世界にあって、神について語られるさまざまな言説をもろともに迎え入れ、相争わせ、痛み分けに迫りやることでかえって共存を保証するような、一つの空間の到来をたしかに予告している。しかし、その脆弱な空間をかりうじて結びつけているのは、真の神を知っているという他者の言説は本当に信頼に値するのか、そして自分自身はいったい真の神の何を知っているのかと縦横に問い続けるベールの懐疑だけなのだ。

ただし、そこでさまざまな言説が「神」と名指すものが、同じ一つのものであるかどうかはもはや不確かなことでしかない。真の神とは何かという問いに導かれるベールの懐疑が、そののち、キリスト教世界の外部に位置する無神論者や異教徒たちの言説まで旺盛に呼び寄せることになるのもそのためだろう。キリスト教世界をつなぎとめてきた一つの中心を心から愛し、そこに飽くことなく接近を試みるがゆえに、かえってその中心を揺るがせ、そこから果てしなく遠ざかりつつ、いとも厳密に継続される検討——この逆説的な運動こそ、ベールにとっての信仰の実践であり、哲学の実践であったにちがいない。

への愛をパラレルに捉える視点に由来するだろう。そこには、魂の秩序に属すべき信仰が身体的秩序から派生するのかもしれないというベールの懐疑もうかがわれるが、この問題についての考察は本稿の枠を大きく超える。