

アダム・スミスのレトリック論の源泉と 射程を探る

—スミス蔵書にあるパスカル著作をめぐって—

大島 幸治
非常勤講師

はじめに

昨今は、さまざまな文献資料が電子化されてインターネット上に公開されている上、米国国会図書館所蔵が収蔵する古典籍のリプリント版などがオンデマンド方式で安価に入手できるようになった。タブレットで電子書籍を読んでいる現状では、著名な思想家を除き校訂された全集版やリプリント版がなかった時代のように、名家旧蔵の革装丁古典籍コレクションを扱う書店から古版本やパンフレット類を集めて書斎を蔵書で埋め尽くし、初版 - 各版の異同を探ったりする作業をするといった研究スタイルは過去のものとなった。

しかし書物が非常に高価な財産であった時代には、手元に所持する切実な必要性を深く吟味することなく購入、収集することなどあり得なかった。だから思想史研究では、思想家の蔵書目録はその思想家が実際に生み出した知的営為の成果よりも幅広く、その発想の源泉として、また書かれなかった先の展開や思索の奥行き・方向性を示唆する資料として重要なものである。現代でも思想家の「蔵書」の復元や研究という作業の意味が失われたわけではない。

筆者は、アダム・スミスの言語哲学と文法論・修辞学、道徳哲学と法学がスコットランド改革派長老教会の正統神学とどのような関連性にあつたかを主軸におき、その周辺の思想家たちとの関連と差異を研究してきた。⁽¹⁾ 研究史上においてボナー、W.R.スコット、水田洋と連綿と蓄積されてきたスミスの蔵書の復元作業を見ると、スミスの蔵書には教会派間的には対立しているはずの福音派の中心人物の一人ジョン・アースキン (John Erskin) の著作、スミスより20歳も年下のケンブリッジ大学の合理主義的な広教会主義牧師で道徳哲学者のウイリアム・ペイリー (William Paley) の著作を含めて、宗教関連の文献が意外に多い事実がある。⁽²⁾ カトリックに対抗してスコラ的方法を採った改革派正統主義神学のサミュエル・ラザフォード (Samuel Rutherford, 1660-1661) の著作など、蔵書の中に見つきたい文献は期待に反してリストに見当たらないが、筆者の立場への我田引水ではなく、宗教関連蔵書は、スミスの思索の奥行きを探る材料として注目したい。

一般に「啓蒙の思想家」といえば、「無神論者、信仰や啓示という迷信からの非魔術化、合理主義、近代工業化に向けた民衆の教育、視覚重視＝科学的」といった短絡的なイメージがある。スミス研究においても、彼のキリスト教信仰に関する記述は、教職にある立場上の配慮と

して、長老教会や牧師志願の学生に対する言い訳的なものとする解釈がある。だから教職を離れた晩年のスミスはヒュームのようにキリスト教信仰を捨てた（古代ストア学派的な有神論の枠組みは残したとしても…）とする見解が広く主流派を占めている。ならばスミスの蔵書にある宗派を超えた幅広い宗教書の多さという事実は、この通説に疑問を投げかけることにならないだろうか。後世に影響を与えた思想家も、画期的先駆者であると同時に時代の子でもあったわけであり、革新性ばかりに目を向けてしまえば、あまりに一方向に伸びる直線的かつ単純な進歩主義史観に陥ってしまう。それではスミスの思索の奥行きをとらえ損なわないか？ そもそも19世紀末の碩学泰斗グスタフ・シュモラーは、スミスのスコットランド人としてのアイデンティティーを重視し、カルヴィニズムの立脚した敬虔な有神論者、イギリス道徳哲学の完成者として位置づけた。そして彼がスコットランド宗教改革者、ジョン・ノックスの教説の影響下にあったとさえ指摘していたのである。⁽³⁾ もちろんシュモラーは、当時のトレルチやマックス・ヴェーバーの新しい著作を踏まえていたわけであるが、スミスを時代の子として18世紀中頃～世紀末の宗教的、哲学的、政治的脈絡の中においてとらえていたのである。シュモラーへの単純な回帰ではないが、筆者もこの視点を共有している。

本稿では、過度な進歩主義史観により後世の流れに向けては夾雑物と思われる要素を取り払ってしまう視点ではなく、思想家スミスの思索の奥行き、広がり、理論構築に向けた逡巡や苦闘の内実を探るために、これまであまり光が当てられてこなかった一面を照射したい。その材料として本稿では、スミスの蔵書にあるパスカルの『パンセ』（ASL,1263）、とくに『プロヴァンシャル書簡』（ASL,1264）を取り上げる。スミスがこのような議論を展開している本を所蔵していた意味と奥行きについて考察を試みるのが目的である。

パスカルについては、スミスは『道徳感情論』（以下 *TMS*）で1回だけ言及している（III.3.9）が、そのあまりにも短い言及からは、スミスのパスカル評は読み取れない。そもそもスミスは、自分が影響を受けた著作や人物については逆に言及、引用せず、むしろ痕跡を消し去ろうとする傾向があるので、思想的な影響や理論的継承関係を探り出すことは容易なことではない。しかし、パスカルの諸著作の中でも『プロヴァンシャル書簡』『パンセ』は、イエズス会による批判に対してジャンセニストのポール・ロワイヤル修道院擁護の論陣を張って、パスカル自身のジャンセニスト的アウグスチヌス主義を明らかにしたものである。だから、こうした内容の本を所蔵していた事実自体が軽視できない重みを持つ点を強調したい。

『プロヴァンシャル書簡』『パンセ』のレトリックとスミス「修辞学講義」の類似性

焦点は2点ある。1つはレトリック論としての問題である。

パスカルの『プロヴァンシャル書簡』は、「難解で煩瑣な神学問題を明快でわかりやすい世俗の言葉で解きほぐし、軽妙なアイロニー、多彩なレトリックを駆使していることで近代フランス語散文のモデルを創造した傑作である」（教文館版全集帯解説）と評価されてきた。しか

し、ありていに言ってしまうえば、E.モロ＝シール (Edouard Morot-Sir) 『パスカルの形而上学』が序文で指摘しているように、「彼の科学的天才については、いくつかの留保がつくとは言え異論はない。『プロヴァンシャル』と『パンセ』を著した彼の文学的天才についても同じく異論はない。ところが哲学者＝神学者として考えると、一種の否定的満場一致とも言うべきものが出来上がっている」というのが通説的見解である。⁽⁴⁾

たしかに神学に関してパスカルが用いた資料は、彼が直接、原著にあたって集めたものではなく、おおむねポール・ロワイヤル修道院の修道士や隠士たちによる引用集やアントワヌ・アルノー (大アルノー) からの耳学問であるとも言われている。しかしパスカルが聖アウグスチヌス (を魂の師として) やモンテーニュ (については批判的に) を熱心に読んでいたという証言はあるし、デカルト、ガッサンディ、ホップズについても読んでいたことは知られている。それでもパスカル独自の思想というより、むしろ感嘆すべき文章家、散文体に形式を与えた人、その平明率直な説得力ある構成と文体によって評価されてきた側面があるだろう。(前掲のシールは「パスカルにおける真理と教説の一体化」という彼のレトリックや言語活動の特殊性を指摘しているが、これについては後で詳述しよう)

実際、パスカルが匿名で書いた『プロヴァンシャル書簡』(以下文脈上明瞭な場合は適宜『書簡』と略記)は、18世紀にも大きな影響力を保持していたキケロやクインティリアヌスの華麗な美辞、文彩、大袈裟な表現よりも、日常のごく普通の平明で明晰な言葉を柔軟かつ軽快に操ることで人々の心に染み入る文体を作り上げた。これにより近代的散文の手本として高い評価を受けたのである。一応の譲歩を付けておけば、そもそもキケロの文体も、中世スコラ主義のラテン語文献の複雑煩瑣なレトリックに比べると、平明にして深い内容を率直に語る言葉の“古代的な”強い力によってルネッサンス以降の文人を魅了してきたのである。平明率直なパスカルの文体、“言葉の多義性を利用した意図的な曖昧さや論理的詐術の排除”といった姿勢が持つ意義については、フランス語文献の読解に力を注いで、レトリックに関する文献を多く読破していたスミスも、当然、深く理解していたことだろう。

『書簡』の匿名筆者(パスカル)は、田舎にいる友人に向けてイエズス会士たちによるポール・ロワイヤル修道院攻撃、ポール・ロワイヤルの中心人物、アルノー譴責の動議の具体的な進行状況について伝える形式になっている。一種の書簡形式のルポルターージュである。17世紀のレトリック論では人は会話によって精神と感情を形成し、また損なうとされていたから、レトリックには社会的、教育的側面が付きまとっていた。そこでパスカルは書簡形式や対話形式を好んで用いたわけである。

書簡筆者は、ジャンセニスト批判者たち、イエズス会士やドミニコ会の神学者たちを訪問して腰低く懇懇な態度で教えを乞い、そこで交わされる会話を時系列的に並べ、まるで一連の劇を見ているかのように読者の前に活写していく。生き生きとした対話を追いながら、そこで加えられるツッコミ的な発言や質問などによって問題の本質が明らかとなっていく、読者たちに批判者たちの論理矛盾や詭弁、傲慢な人間性(パスカルは専門家の傲慢さにしばしば言及する…)などが見えてくる仕組みである。手紙の読者は、これらの会話が行われている場に立会人

として臨んでいるかのような気分になったことだろう。

ただし、こうした形式を採っていることもあり、『書簡』においては、「アウグスチヌス主義」といった言葉は繰り返し登場するが、その教説についての踏み込んだ論究はなされていない。いわば『書簡』と『パンセ』（ヤスミス当時には未公開の「恩寵文書」）は、合わせ鏡のようなかたちで、陪審員に向けた法廷弁論と提出証拠類のセットになっていると言えるだろう。『書簡』の展開により、イエズス会士たちが主導するジャンセニスト批判の多数派内部においても、イエズス会とドミニコ会士たちの議論とのすれ違いがあるなどは明らかになるが、ポールロワイヤル修道院の神学的主張やアウグスチヌス主義の中身はそれほど明確に展開されてはおらず、神学論は『パンセ』の方で展開される。

『パンセ』などに見られるパスカルの護教論は、アウグスチヌスの自由意志をめぐる議論や贖罪の神学が中心となっている。パスカル自身、回心体験を持ち、親族の奇跡の病気治療というべき現象を間近に目撃しているため、彼の宗教的情熱と確信は明らかであった。おそらく彼は、心の底からのジャンセニストであった。パスカルの霊的指導者、アルノーが『霊的遺言』で「私は使徒ローマカトリック教会の一員として死ぬのであり、生涯を通じてカトリックの信仰に対する侵犯されざる忠誠と、カトリック信仰の統一を破るあるいはその教説を損なうあらゆるものに対する極度の反感を持ち続けてきた」と述べたのは、パスカルにとっても同意するところだったことだろう。だからパスカルは、ガリカン主義者⁽⁵⁾でもなかったし、もちろん彼の対立相手、イエズス会がその主な担い手であった教皇至上権論者でもなかった。また彼は、アウグスチヌス主義という点でいろいろな親近性を持っていたはずのカルヴァンの教説についても、神学上の細かな解釈の違いから誤謬として批判していたし、なにより反カトリック教会の姿勢は相容れなかった。さらに彼は、神への深い信仰とそれによって結ばれる人間の共同性を見ていた人なので、個人をバラバラな砂粒のようなアトムに分散化し、神の表徴としての教会への集中を拒絶し、社会、国家といった秩序と安定の装置を解体してしまう自由思想家でもなかった。

ジャンセニストが試みていたのはカトリック教会の内部改革であって、ローマから独立したフランス教会を設立しよう（ガリカン主義）というのではなく、聖アウグスチヌスの教説に戻った「永遠の教会」の具現化であった。ジャンセニストの平信徒たるパスカルは、聖職者の位階制度に束縛・支配されない平信徒による修道会的な組織の構築を考えていたと推測する研究もあるが、基本的にアルノーと同じ立場であると通説的に解釈されている。

だから平信徒たるパスカルは、純粋な神学論議を展開するのではなく、必ずしもキリスト教への篤い信仰を持たない者を想定した護教論の展開、あるいは架空の人物に向けた書簡という形式を採ったのだろう。改革派長老教会の信徒であったスミスと立脚点は異なるが、両者ともバラバラな砂粒のようなアトムに分散化した個人ではなく、共同性・協同性をもった類的存在としての個人を基盤として、その共同性があるからこそその理解と共感、説得可能性を考えていた。パスカルが、キリスト教の護教論において、それを読む幅広い読者を相手に「説得」を中心とした架空の公的弁論を展開した点は注目に値する。信仰の中身ではなく、レトリック論と

しての方向性の類似性である。

『プロヴァンシャル書簡』にあるのは、自分の学識教養の深さ、華麗な文才を誇示したりするための技巧的なレトリックではなく、伝統に根差した用語法により自分が権威の側にあることを誇示する文体でもなく、さらには瑣末な差異に敏感な、極度の高度化・精緻化した専門の神学者たちだけを討論相手にした文体でもなかった。市井の人々の心にわかりやすく率直に訴えかけ、関心と共感を呼ぶような新しい散文の文体であった。つまりスコラ学的論理や精緻な用語法、聖書や権威ある古代教父や教皇勅令、公会議文書等のキリスト教文献からの博引傍証による自説の正当化ではないのである。知識階級の身分ある人士だけでなく、広く民衆に語りかけ、理解と支持を求めるものであった。平明率直、明晰で明快であるからこそ力強い語り口、文体の重視、そして「説得」を中心とした公的弁論の構成という、新しいレトリックであった。

この市井の生活者の心に率直に訴えかけ、巧みでわかりやすい比喻を用いて具体的イメージと共感を呼ぶような平明率直で力強い語り口こそ、まさに初期スミスの『修辞学文学講義』(以下 *LRBL*) で打ち出したレトリックの方向性でもあった。スミスの場合は、そこに小会—中会—大会—総会と階層的に積み上げられていく、平信徒たる長老たちの世話と奉仕に立脚した自主的かつ自由で活発、民主的な議論というスコットランド教会の土壌があった。ここには自由で独立性を持った個人を構想しても、それがバラバラな砂粒のようなアトムに分散化してしまわない、教会を中心とした連帯と共同性・協同性、それぞれの応分の責任分担といった求心力のベクトルとインセンティブが働いていた。パスカルの新しいレトリックは、スミスが立っていたのと同じ民主的な流れにあったわけではないが、レトリック論としては強い親和性は見取れる。

スミスが平明率直なレトリック論を展開した背景には、スコットランド法曹界の喫緊の課題があった。スコットランド法曹界は、若き人材の育成に際して、合邦したイングランド側のウェストミンスター議会や法廷で“効果的レトリックを用いた英語による弁論”が堂々と展開できるよう教育を施すという課題を、合邦後のスコットランドは抱えてきたからである。「喫緊の課題としての英語教育」というテーマは現代日本においても共通するものであろうが、合邦後のスコットランドは、トマス・シェリダンのような俳優出身の雄弁家をイングランドから招聘して英語朗読の技術を学んだりしていた。また学校で教授すべき英文法については、ラテン文法との距離感の差異など、宗派によってどのようなアプローチを採るかに違いがあり、その違い自体が興味深いものであるが、スコットランドにおいてもジェイムズ・グリーンウッドをはじめ、スミスも書簡で言及したジョン・ウォードなど多数の論者による英文法研究が盛んに行われていた。⁽⁵⁾ 各宗派による学校教育があり、そこで展開される文法論の方法的アプローチの差異、レトリック論に違いがあった状況で、小会—中会—大会—総会と論議を重ねていくスタイルの改革派長老教会内部での討論と説教のあり方は、それ自体、信仰や自由、独立といった問題と重なるテーマであった。

スミスが唱えた自由で無理な規制のない市場競争に委ねた経済システムの希求は、個人の

「活力」を最大限に生かす自由で束縛の少ない制度がもたらす合理性、効率性だけでなく、自然界と社会にも「自然の構造」として存在しているエコロジカルな調和回復機能への信頼に立脚していた。だから優秀なエリート官僚、英明で開明的な君主や貴族が保有する「理性」による判断、干渉や規制、制限、管理などの人為的な規制をできるだけ制限するといった方向性は、限られた能力しか持たない人間理性に過度に信頼し依存するのではなく、また国家、社会を砂粒のようにバラバラに分散化された個人のたんなる寄せ集めにしてしまうのとは別の方向にあった。自由主義の思想家スミスの宗教的な背景に筆者がこだわり続けるのも、彼が砂粒のようにまとまらない、バラバラに孤立化、アトム化された個人への分散化を単純に求めたのではなく、そこには狭隘な人知を超えた「自然の構造」に立脚した「見えざる手」による調和と秩序の回復機能への信頼感があり、人々の類的同質性や共同性、協同性を生み出す求心力を持ったスコットランド教会の土壌が前提されていると考えるからである。

話をレトリック論に戻そう。若きスミスは、イングランドへの留学によって流暢なネイティヴ・スタイルの英語コミュニケーション能力をマスターした新世代の学究として期待されていた。これによりスミス青年は、1748-51年の修辞学をテーマとする「エディンバラ公開講義」で学界デビューしたわけである。

生涯、スミスは、動詞重視の英文法論や言語行為論的な議論、発生学的アプローチによる表象—認識論に関心を持ち続け、詩の韻律や平明で率直、明晰なレトリックを探求し続けた。これは当時のスコットランド法曹界の喫緊の課題、英語学習熱と密接な関係にあるものであった。

初期スミスは、後援者であるスコットランド法曹界の重鎮、高等裁判所判事であったケイムズ卿の示唆もあったかもしれないが、*LRBL*に反映されているように修辞学・文学の議論を法学や実践的な法廷弁論と結びつけた。*LRBL*は、新しい文芸思潮を紹介する評論などではなく、道徳哲学や法学への導入を視野に入れた実践的課題を担った講義であった。だから彼は、華麗なレトリックに自己陶醉するような文芸作品ではなく、法曹界の若手を聴衆にしてジャーナリストであるアディソン、政治家ボリングブルック、スウィフトの平明率直な文体を取り上げ、これを称揚して「散文はビジネスの言語である」と明快に言い切ったのである。

「ビジネスに役立つレトリックと説得力ある効果的な弁論スタイルの確立」は、ウェストミンスター議会や法廷に出席して英語による公的弁論（public oration）を展開できねばならないというスコットランド政界や法曹界の需要に立ったものであるのは前述のとおりである。改革派長老教会のスコットランドには、述べてきたように小会—中会—大会—総会とヒエラルキー的に展開される盛んな議論の場があり、そこにおける活発な討論が民主主義発展の基盤を構築していた。⁽⁷⁾ 合邦後のスコットランドにとっては、論旨明快にして聴衆を話題に引き込み、わかりやすく説得力ある議論を、当時は外国語であった英語によって展開することが求められていた。

初期スミスは、スコットランドにおける第二言語としての英語教育と公的弁論のレトリックの新しい理論の開拓という課題への貢献を期待された人材であった。だから法曹界の若手を対象にした公的弁論のレトリックの開発と普及、道徳哲学と自然法学に基礎づけられた法学の展

開に取り組むとともに、効率良い英語教育のために英語という言語自体の特性の研究、さらにはコミュニケーションのあり方や言語そのものへの経験主義を離れない発生的アプローチによる哲学的な思索、…そうしたものに深い関心を抱いていたのも当然の流れであった。

スミスは、英語学研究において動詞重視の文法理論・言語起源論において認識と品詞発生の関係、素朴な言語行為論を展開し、「模倣芸術論」「外部感覚論」などにおいては、いささかトリッキーな表象—感覚論まで展開した。⁽⁸⁾ 彼は、スコットランド改革派長老教会の信仰が「生成」というアクティヴな動態の中でこそ立ち現われてくる論理に立っていたように、諸現象を見えない全体構造の中で生成・転変する可能態のダイナミズムとしてとらえようとした人である。素朴な形ではあれ、パラメータがすべて所与である飽和状態ではなく、不飽和状態でも「述語的な論理」によって秩序に向けた運動が展開されていくような論理を見ていた人である。そのような彼は、例えば「英語の近代化」といった全体像を「冗長化の歴史である」と喝破し、その難点を見据えつつ、だからこそ平明明快な言葉を軽快にテンポよく操る公的弁論によって印象に残る「説得力」を生み出す…、こうしたことをスコットランドの「修辞学・文学」講義に初めて持ち込んだのであった。

ちなみにスミスの師、アイルランド出身のハチスン、ラテン語ではなく日常語で授業を行った最初の世代に属する。⁽⁹⁾ つまり、スミスの学生時代にあっても多くの大学がラテン語で講義していたのである。そして、大学の文学講座において、韻文や演劇ならぬスウィフトの世俗的な小説やアディソン等の評論を含めた講義を展開した点では、スミスはブリテン島の大学における最初期、まさに先駆的な人物でもある。これは、スウィフトやポープが推進していた平明な言語改革運動の流れを受けたものであったが、もちろんポープの文体も、少し後のスミス世代から見れば「平明な言語改革運動」の名前に逆行する、多彩すぎる語彙と華麗な韻律、象徴的な表現を大仰に駆使していて、日常のビジネス言語とかけ離れたものと映っていたことだろう。

当時のスコットランドの知的環境は、スミスと同様に言語起源論を展開したモンボッド卿 (James Burnet) が大著『古代形而上学』(ASL,1173) を著しているように、⁽¹⁰⁾ まだアリストテレス主義が濃厚な人文主義の伝統に立脚しており、二分法による概念分類や文法範疇分類論、キケロ主義の流麗なレトリックが主流であった。この土壤に登場した新進気鋭のスミスのレトリック論、文法論のアプローチは、かなり新奇で独特、インパクトのあるものだったといえるだろう。

付言しておけば、平明率直な「ビジネスの言語」を称揚したスミスだが、個人的には、「イタリア詩形論」などにみられるように韻文による詩文に対して繊細な嗜好も持っていた人物でもあった。フランスの音楽家、ラモアの和声学に関する本まで所蔵 (ASL,1400) していて、「音の響き」にきわめて敏感な人であった。(TMS, Li.4.7 にみられるように、他者への同感に「同音・完全一度 unison ではないにしても協和音 concord」といった音楽的表現を多用している) 完全一度ではなく協和音で事足りりとするゆるやかな同感による公序良俗の形成論によって道徳哲学を構想し、法学、経済学へと議論を深めていったスミスは、初期においては、

このように公的弁論と知識の伝達という、閉会することのない“見えざる民衆総会”を生み出す原動力としてのレトリックの社会的有用性に目を向けていたのであった。

当時、影響力があったキケロ主義には傾斜せずに展開した「平明率直なレトリック」論の明快さ、強さ、一般的な聴衆に向けた説得力の大きさを意識した姿勢は、まさにパスカルの『書簡』や『パンセ』（ヤスミスは目にしていない『恩寵文書』）をはじめとするキリスト教護教論におけるレトリックの方向性であった。『書簡』におけるパスカルのレトリックは、私的書簡の体裁を採って一般読者に広く訴えかけるという戦略的なものではあったが、100年後のスミスの時代にあっても、多くの大学がまだラテン語で講義を行っていた転換期だったのを考えると、きわめて先進的で現代的ですらある。

ここでパスカルが『パンセ』（編集がいろいろあるので引用はラヒュマ版の断章番号で示す）などの草稿で準備していた「キリスト教護教論」という枠組みで展開した「説得」のレトリック手法に注目しておきたい。そもそも「キリスト教護教論」は、パスカルが信仰を持たない相手との架空の対談を設定し展開しているものであって、そこでは信仰を持たない懐疑主義者をキリスト教信仰に導こうという内容になっている。そこには必然的に効果的な「説得」ということが中心課題にならざるをえない。この先進性が100年後のスミスにとっても学べるところが大きかったことは想像するに難くないが、両者の詳細な比較分析は別稿に譲るとして、この強調点はLRBL後半の主題をなす公的弁論、とくに法廷弁論においてスミスが展開したものとかなり重なるところがある、…この点だけを指摘しておくにとどめる。

スミスは、1751-63年の期間、母校グラスゴウ大学の論理学教授、次いで道徳哲学教授として修辞学、道徳哲学や法学について講義を繰り返した。修辞学講義については、1748-51年の公開講義のノートをそのまま流用したとの報告、公開講義を聴講したジェイムズ・ウドロウやジョン・ミラーの証言もある。つまりレトリック論は、たとえ生涯にわたる関心事ではあったとしても、スミスの学問的探求にとって比較的初期のテーマと見ることができる。

以上、スミスのレトリック論への関心の内実、『書簡』のレトリック論と共通するスミスのアプローチについて概略を指摘したので、このあたりで止めよう。生き生きとした対話が臨場感をもって展開され、会話が行われている劇の舞台に仮想的に入り込んで耳を傾けている内に、論点となる問題の本質が明確になっていくという展開を採った『プロヴァンシャル書簡』。これを読んだ人々は、そこに新しい時代の散文の「文体」のあるべき姿を見出したのである。しかし、だからといって別にパスカル自身が『書簡』において何かレトリック論というべきものを展開していたわけではない。だからパスカルの文章を取り出してスミスの修辞学と精密な比較対照するという困難な作業は別稿に譲り、パスカルのレトリックの射程、そしてスミスの道徳哲学にも関わるパスカルの自由意志論や贖罪の神学に焦点を当てていきたいと思う。

パスカルにおけるレトリックの射程

末松壽『「パンセ」における声』は、バンヴェニストやオースティンの理論を応用しながら

パスカルの代名詞や時制の使用法について詳細に分析することにより、彼のレトリックを解剖して見せた。「証人の設定およびそれに関連した代名詞— 包括的に《われわれ》、不定代名詞 on、《あなた》— の操作によって言説の中に呼び込まれる《読者》」という構図がパスカルの「説得」のために読者を引き込むレトリック技法なのだという。⁽¹¹⁾ 末松論文の第1章2項「説得の標的としての人間」という分析は、筆者が指摘している「説得」のレトリックについて非常に示唆に富んだものである。当時の修辞学が「《複数の人々をお互いに離させる》形式—つまり対話—のみならず、《唯一人の人物に話させる》手法—独白—そして《話す人が自分の言説の直中で質問を受け、それに答えるふりをする》文彩—自問自答—と集大成した対話語法」を用いていたが、⁽¹²⁾ パスカルにあっては、それを代名詞と時制のコントロールによって“自然な”「説得」という目的に高めている。

しかもそれは、パスカル自身が繰り返し語っているように、言語活動とは常に意味のコミュニケーションであると同時に存在のコミュニケーション—すなわち説得することと回心すること、になるのである。これについてシールは「一義性への呼びかけは、思考と同時に行動に関するものであり、意味と同時に存在に関するものなのだ。それゆえレトリックが存在論の位置を占めることになる」と指摘したが、⁽¹³⁾ なるほどパスカルのレトリックは、ただ文法と論理との延長線上にあるのではない点が難物なのである。

パスカルにとってレトリックは、テキスト分析の道具ではなく、論戦の技巧としてのものである。『書簡』の言説は、平明率直な文体と対話の引用によって臨場感を読者に感じさせ、陪審員たる読者にポール・ロワイヤル修道院に向けられたイエズス会による非難がきわめて理不尽な、神学的根拠を持たない政治的なものである事情を説明し、自分たちポール・ロワイヤル修道院側の正しさと信仰に向かう誠実さを納得させる。それと同時に、読者が事柄を“わが事”として感じることによって、そうした信仰のあり方へと向かわせるのである。

このようにパスカルの「説得」は、彼自身の体験と同様な回心を働きかけることを意図したものであった。パスカルの時代のレトリック論が展開していた、コミュニケーション関係の型式を類型化する分析を踏まえて、そこに人間の人間に対する行動の深い省察と反省が加わり、いかにして言語活動によって人間が人間に働きかけるのかを深く考えていたのである。パスカルは、コミュニケーションによって人間が人間に働きかける困難を深刻に見据えた人であった。シールが引用しているパスカルの断章の一文を挙げれば、次のようなものがある。

「人は普通のパイプオルガンに触れるつもりで人間に接する。それは確かにオルガンではあるが、奇妙で、変わりやすく、多様なオルガンであって（そのパイプは音階順に並んでいない）、普通のオルガンしか弾けない人は、このオルガンでは和音が出せないだろう。（鍵盤が）どこにあるのか知らねばならないのだ」（L55：プランシュヴィク版 B111）

同感論において、ヒュームのような類的同質性で自動的に“共感”が成立してしまう構図ではなく、スミスは、コミュニケーションの限界性を凝視しながらも、コミュニケーションを通

じた「ユニゾン（同音）ではないにせよ協和音」の形成を論じた。このスミスと通底するコミュニケーションの困難をパスカルも見据えていたのである。「あることを他人に判断してもらおうと提示する場合、その人に対する提示の仕方によって判断を片寄せないようにすることは何と難しいことか」（L529-B105）と述べたパスカルは、「正しく考えるにせよ誤って考えるにせよ、考えることは同時に語ろうとする欲求を持つこと」（L581-B12）として「語りた欲望」を凝視していた。彼は、このコミュニケーションの欲求が根源的なものであること、「われわれは他人の考えのうちに架空の生を営もうとする」（L806-B147）という、人間の鏡像関係的な共同存在性をも省察していた。このあたりの展開は、人一人の交通関係を根源的なものとし、他者を鏡として自己確認と投影を行う構造を見ていたスミスにも共通する側面である。

回心の体験を持つパスカル自身のように、読者をも回心へと導く…そうした「存在」論的な意図が秘められたものであった。

ヴォルテール『哲学書簡』25はパスカルを評論しているが、そこではパスカルがイエズス会士たちに反対して、その醜悪な陰謀や論理的詐術を暴き出したことによって人間本性そのものに反対してシニカルに描き出している「人間論」だと論じた。この時代において、新しいレトリックのお手本としての評価を踏み越えて、「人間論」ととらえた点がヴォルテールの独創的な視点であろうが、全集を含め、ヴォルテールの著作を大量に蔵書に備えていたスミスは、フランス語版より英訳版が先に出た『哲学書簡』の論評を十分知っていたと思われる。もちろん社会的・類的存在としての人間の同感論を展開したスミスには、ヴォルテール的な人間本性に対するシニカルな見方（*TMS* 6版以降にある、歓喜への同感論に一部見られるが…）はない。ここではパスカルの「説得」が、ただ単に論争のための技巧の問題にとどまらず、回心といった「存在」にかかわるものであったことの認識が大事である。本稿の立場は、スミスのレトリック論の前提にはスコットランド教会の階層的だが活発で能動的なコミュニケーションの伝統があると考えからである。

パスカルは、「文法的な秩序に真偽の価値を与える論理的規則」と「言語活動を伝達可能にするレトリックの規則」を分けて考えるだけでなく、言語活動という「實在」の内部における実用的な部分と、神と信仰という「存在」に関わる問題に関わる部分とを結びつけ、それを一体のものとして直視していた。それを『書簡』の読解を通じて、ヴォルテールのパスカル論の読解を介してかもしれないが、スミスも頭の片隅においていたと推測してもいいだろう。

『プロヴァンシャル書簡』の自由意志論と贖罪の神学の問題性

パスカルがいう言語活動を説得＝回心という存在論的な構造を持ったものであるととらえれば、そこで浮上してくるのが、より重要な第2の論点、「自由意志と贖罪の神学」という問題である。このアウグスチヌス主義的なパスカルの自由意志論、贖罪の神学は、『書簡』では、まとめてこの議論が出てくるわけではない。しかし議論の背景に通奏低音のようにアウグスチヌス主義の神学が響いている。

この問題は根が深いので、小論においても一応の概観をしておこう。

自由意志をめぐる議論は、3世紀初頭のオリゲネスにすでに見出されるように、古い蓄積を持った問題である。自由であることを確認することで、人間は自分の意志によって正しい選択をする能力が自覚され、自分の犯した罪に対して責任を負うことになる。これは人文主義的法学者たるカルヴァンも問題にしていた罪に対する法的責任能力の問題である。しかし、現実の人間を深く省察する人の眼には、人間には正しく善を選択し行為する能力は失われており、むしろ好んで罪の快樂に身を委ねる傾向が強いことが見て取れるだろう。「わかっちゃいるけど、やめられない」というのが生身の生活者の現実であって、キリスト教神学の本罪説は、これがアダムの神への不服従・離反による「失墜」の結果であるとする。

かくして人間は、自分の力では救霊に値するような有徳たりえない。自由な意志で善を行いたいと思いつつ、つい悪を選んでしまう哀しい存在である。うわべは善人を装っていても、内面では邪欲や貪欲、支配欲、瞋恚や攻撃性、愚痴や嫉妬心にあふれ、欲望の衝動に流され翻弄されている“救いがたい”存在である。神は、罪に落ちた人間にキリストの贖罪の業によって救いの手を差し伸べられた。これは神が無償で与えられる恩寵である…こうした構図で議論は展開されてきたのであった。

しかし、アダムの原罪による失墜後の人間の自由意志には恩寵の恵みに浴するに足るような「善」を選択する“なにがしかの力”が残っているのだろうか？ それとも、今や人間の自由意志は腐敗と墮落の極致にあり、自力では完全に無力で絶望的な状態にあって、ただ神がその全能の力によって主権的かつ一方的に恩寵を与えたり、取り上げたりなさるのを呆然と待っているだけなのだろうか？ そして、罪に墮落した人間たちで構成される世俗社会でも道徳性や公序良俗、調和と平和の構築が可能なのだろうか、それとも野蛮で無法な闘争の場ではないのだろうか？…こうした論争がなされてきたのであった。

5世紀前半、自由意志を神の恩寵の賜物とみなし、理性の力によってそれを正しく導くことにより罪を犯すことから免れると主張したペラギウスと、失墜後の人間の自由意志は全く腐敗して無力であり、全能の神による予めの主権的な選びの恩寵なしには罪への隷従状態から解放されることはないと主張した聖アウグスチヌスとの間で論争が行われた。これが有名な「自由意志」論争である。⁽¹⁴⁾

アウグスチヌスは、「すべての者が罪の下に入る」としたローマ書簡のパウロの思想を徹底化させ、腐りきった人間の自由意志はただ罪に向かって自由に働けはかないが、そこに恩寵の“有効な”働きがあるとした。そして神は人間の意志に先行して、救いをあらかじめ備えておかれたとする救霊予定 (praedestinatio) を説いたのであった。スコラ哲学は、教父たちが用いた用語の概念規定をより厳密で精緻、微細な差異に敏感なものとしていった。そしてアウグスチヌスの教説とは反対に、人間の自由、自由意志の範囲を拡大していった。この点は、ジャン・ミールが強調している点でもある。⁽¹⁵⁾

宗教改革は、このアウグスチヌスへの回帰に立脚していた。⁽¹⁶⁾ 宗教改革者ルターの『奴隷意志論』(1625年)においても、神の絶対主権を強調したカルヴァンの神の主権的恩寵の予定

説においても、アウグスチヌスの教説の通り自由意志の働く余地はなかった。ペラギウス主義は、自由意志の存在を自認する日常的な感覚に合致する上、人間の法的道徳的責任能力を問う基礎とはなるが、その教説に対応する聖書箇所を根拠を持たず、むしろ聖書記述に反するものであった。異端とされたペラギウスの主張は、その後も形を変えて、繰り返し歴史の中に登場してくる。カトリック側には神の恩寵としての人間の自由意志の所在の承認の伝統があっただけでなく、プロテスタント側にあっても、1618年のドルト会議で退けられたアルミニウス説のペラギウス主義（人間は自然と罪を犯す傾向を持ってはならず、自由意志も持つとする）あるいは各種のセミ・ペラギウス主義（自分で神の恵みに協力できないほどには罪で穢れてはいないとする不完全墜落論の立場）として歴史に繰り返し登場してきたのである。

パスカルは、その著『プロヴァンシャル書簡』において、イエズス会によるアントワヌ・アルノー譴責動議に隠された陰謀の背景、多数派を形成している批判者たちにある教義上の擦れ違いや用語使用の混乱や曖昧性を、前述したように、わかりやすい対話形式による「提題narration」を用いて読者に時系列的な事情説明・解説を行い、主張の「説得」へと導いて行った（これはスミス *LRBL* 第28～30講で展開された法廷弁論の方法と重なる）。相手側が用いている神学上の術語の定義の不確かさ、曖昧さ、多数派を構成する宗派ごとの意味内容の差異を明らかにした第1書簡、第2書簡といった印刷パンフレット群の前半から始め、第4書簡で「知らずに犯した罪は罪ではない」とするイエズス会の欺瞞を追求し、次第にアウグスチヌス主義の自由意志と、選ばれた者だけを対象とした制限贖罪論の神学論に踏み込んだ内容を展開していった。

パスカル『書簡』は、当時、イエズス会士たちから異端と糾弾され、譴責を受けそうになっていたポール・ロワイヤル修道院とアントワヌ・アルノーを弁護する目的をもって匿名で書かれ、印刷して民衆に配布されたパンフレットであったが、次第に評判と影響力を拡大して、最初の印刷で入手できなかった人々からの要求も高まり、第5書簡では最初から6千部相当もの数が印刷されたとされる。内容の神学的な深さ深刻さと、当時の識字能力を持った人口から考えて、この数字は非常に大きいものと言うべきだろう。

『書簡』前半で展開されたパスカルの論争スタイルは、公的弁論のレトリックとして大学知識人にとって非常に示唆に富んだものであったろうし、次第に展開されていった神学上の問題の本丸となる自由意志の問題と、制限贖罪論か普遍贖罪論かといった問題は、広い射程を持っていた。前述したように、そもそも古代、中世から自由意志の問題は、キリストによる贖罪の神学と結びついたものであり、そこにはトマス・アクィナス以来、アリストテレス形而上学を導入しながら、「自然的人間」「自然的自由」概念も関わってきた経緯がある。この「自然的自由」はスミスの最大のテーマであったし、*TMS* 初版～5版において、実際、スミスは贖罪の神学にも言及している。スミスにとっては、罪に墮落した人間で構成される世俗の社会でも道徳性や秩序の構築は可能なのだろうか、という社会の道徳性と公序良俗の構築が大きなテーマであったが、ここ「自由意志と贖罪の神学」という場において、スミスとパスカルの両者に重要な接点があると言える。

(少し細かい話になるが、蔵書としての問題に言及しておこう。スマスの所蔵本の出版年から見れば、『パンセ』は1761年刊行の版本であるから、所蔵されたのはTMSの著述より後になる。『パンセ』は未完の『キリスト教弁証論』に向けた覚え書きのような遺稿であってレトリックの教科書というべきものではないから、1759年のTMS初版刊行以降の道德哲学やその中で展開された宗教論に関係しているとみるべきだろう。『プロヴァンシャル書簡』(3巻本)は1698年初版の古いものであるから、いつ蔵書に加わったのか推測する手段は筆者にはない。散文の平明率直な文体による公的弁論のレトリックとしてお手本とも言うべき『プロヴァンシャル書簡』であるが、内容としてはスミス時代には公刊されていない断片、『恩寵文書』(写本が発見されて1947年に公刊された)とも共通するきわめて専門的な内容を持った神学論争の書でもあった。この点から『プロヴァンシャル書簡』の方に、レトリック論と「自由意志論と贖罪の神学」を繋ぐ位置づけが浮かび上がってくるだろう)

『書簡』で展開された「自由意志」論や贖罪の神学は、『ウェストミンスター信仰告白』第9章を取り上げる概念、「自然的自由」(スミスにとってもキーとなる概念である)論の中身と奥行きに関わっている。もちろん、カルヴァン主義的色彩が強い『ウェストミンスター信仰告白』の「自然的自由」概念は原罪以前と以後に大きな差異があり、その内容は同じアウグスチヌス主義に立ったパスカルが述べるものと若干の視点の違い、方向性の違いがある。

またTMS初版～第5版においてスミスは、「自然の構造」論としてケイムズ流とも考えられる欺瞞的自由の神学と贖罪論を展開した。ケイムズは、アリストテレス形而学に立脚した作用因としての人間活動の動態論的性格と調和と秩序を生み出す目的因との整合性に、カルヴァン主義の信仰と折り合いを付けようとした議論を展開して、“欺瞞的 deceiving, deceitful”といったミスリーディングな用語の使用によって教会福音派から厳しい糾弾を受けた。⁽¹⁷⁾ もちろん、それはパスカルが擁護したポールロワイヤル修道院のアウグスチヌス主義の「自由意志論」「贖罪の神学」と同じものではないが、そこにみられる興味深い共通性と差異については探ってみる意味はあると思われる。濃厚なアウグスチヌス主義に立ったカルヴァン主義的色彩が濃厚な改革派長老教会の「自然的自由」論と、ポールロワイヤル修道院のアウグスチヌス主義との微妙かつ深刻な差異について焦点を当てることで、そこにおける「自由意志」と道徳的責任論の問題に向けたスマスの思索の奥行きが見渡せるものと考えられるからである。

本稿は、『プロヴァンシャル書簡』に内在したパスカル研究ではなく、あくまでも18世紀スコットランドの思想家アダム・スミスにとってパスカルの自由意志と贖罪論をめぐる議論が持つ意義を検討しようと試みるものである。そのため1761年以降に蔵書に加わった『パンセ』(当然、1750年代のスミスにその影響関係を立証できない)ではなく、高価で希少な古版本で所蔵していた『プロヴァンシャル書簡』を主に取り上げることになる。しかも大部な『書簡』全体の紹介するのではなく、『パンセ』あるいは関連がある『恩寵文書』などを含めたパスカル研究に学びながら、スミスと同時代のスコットランドの議論にとって有益だったと考えられる部分に限って以下に議論したい。

スミスの宗教的蔵書に注目する理由となる、この時代の神学論争の背景

屋上屋を重ねる迂回路になることを承知の上で、まず、スミスの蔵書の中にある神学関連の書籍についてこだわる理由について言及しておきたい。

スミスの内面の真実に関わることであるから、彼の信仰の中身については、書簡であれ著述であれ、決定的文献資料の証拠を欠くので確定的なことは誰にも言えないだろう。筆者はスミスの神学的記述が意外にも改革派正統主義のもの近いことを見出したが、⁽¹⁸⁾ 前述のシュモラーのようにスミスがジョン・ノックスの教説の影響下にあったとまで断じる根拠を持たない。さりとて自然神学講義も担当した道德哲学者スミスが無神論者と決めつける根拠もよくわからない。スミスは、人間理性の限界を厳しく認識していた人であり、どのように有能な集団であれ、個人の理性による判断や作為、企図、コントロールよりも、「自然の構造」としてある「見えざる手」によるエコロジカルな秩序回復機能に信頼した自由競争市場の働きの優位性を称揚した人である。

人間理性を越えた「自然の構造」を見ていたスミスが、手放しの理性信奉者であるとか、代数的な論理や近代科学に立脚した無神論的あるいは理神論的な傾向の人であるとは思えない。神の目的因など不可知なまま、「自分は自由だ、自由意志がある」と思い込んだ無数の生活者の日常の行為が作用因となって、人間に初期設定された「交換性向」「や」「説得性向」が生み出す市場の働きによって導き出された最適解としての価格によって生産や売買が行われ豊かになっていく社会において、道徳性や公序良俗が知らずしらずの内に形成されていく…こうした社会のあり方の理解にはスミスが愛好した幾何学的な全体を統括する見えない論理や定理のようなものがあるわけで、スミスは人間理性の限界を超えた「自然的」なものを見据えていた人であった。

初期スミスは「自然的自由 natural liberty」という言葉をよく用いたが、これはカルヴァン主義の大きな結実の1つである『ウェストミンスター信仰告白』第9章のテーマであり、スコットランド人に馴染み深い用語であった。以下に一部を引用してみよう。

「神は、人間の意志にあの自然的自由を賦与された。それは善にも悪にも強制されていないし、また自然の絶対的必然で決定されてもいない。…人間は、罪の状態に墮落することによって、救いを伴うどのような霊的善に対する意志の能力もみな全く失っている…神が罪人を回心させて恵みの状態に写された時、神は彼を、罪のもとにある、生まれながらの奴隷のきずなから解放し、彼を恵みによってのみ、霊的な善を自由に意志した行為をすることができるようにされる。そうであっても、彼の残存している腐敗のゆえに、彼は完全に、あるいはもっぱら善だけを意志しないで、かえって悪も意志する」(新教新書版 pp.37-39)

ここには、あらゆる善き有徳の行為は神の恩寵の結果であるとするアウグスティヌスの教説が

あり、アダムによる「墮罪」以前・以後における、トマス・アクィナスが仮説的に持ち込んだ自然的人間の考察以来の数々の思索の蓄積がある。

アウグスチヌスの議論を素人なりにまとめれば、概略、次のようになる。⁽¹⁹⁾ 人間の意志は善と悪を選択することにおいて、「墮罪」以前のわれわれの自然的属性としてではなく神の特別な恩寵によって) 常に自由であるという本質的自由を肯定しながら、「墮罪」後は、神はその賜物を撤去し、われわれを感覚と情念に惑乱される状態、有限な実存が死で終わる状態に置いたのは完全な正義である。救霊とはキリストを通して神に復することで最初の状態に戻ることであるが、それは有徳なための恩寵以上に大きな恩寵があつてのことである。

ここでアウグスチヌスは、アリストテレスの「事物の本性において必然的であるもの(論理的必然性)」と「外的な力によって強制されるもの(物理学的因果律)」との区別を導入して、「人間の位置は定義によって強欲的である。しかも人間の意志は自由に罪を犯すのであって強制されてではないが、別様に為すことはできないであろうし、それでもなお同じ人間の意志であり得るだろう。しかしそれが恩寵によって変革されると、その本性そのものが変えられ、必然的に一やはりいかなる強制もなしに一善へと向かうのである」(ミール邦訳 p.28) といった議論を展開していた。

このように並べてみれば一目瞭然であるように、スミスの時代のスコットランドにおける「自由」をめぐる用語法であっても、一面で英国国教会を席卷していたアルミニウス主義の視点との対峙があり、他面でアリストテレスの体系も踏まえたスコラ学的な神学論争の蓄積の上に成り立っていたことを忘れてはならない。スミスが、「自然的自由」の概念を持ち出すとき、それは『ウェストミンスター信仰告白』にある用語でもあつたわけだし、当然、彼が自分の常識として立脚していた改革派長老主義の神学という基盤があつたのである。その脈絡に沿っている、スミスの贖罪論、神の恩寵の神学に関する蔵書は、彼の「自然的自由」や「自由意志」概念の内実の独自性ともつながっている。神学問題はスミス体系の本質的部分に一定の光の照射を与えるものと考えられるのである。

(もちろん残されたスミスの宗教に関する蔵書には、彼自身が意図して購入したもの以外に著者自身や友人・知人から寄贈されたものが含まれているだろうから、その点は割り引かねばなるまい。しかい宗教書がすべて寄贈によるものとも考えられない。熱心な長老教会信徒であつた彼の母親と叔母、その周辺からの有形無形の影響がスミスに中にもあつただろうし、それを考慮に入れなくても、そうした宗教書は彼の道徳哲学に関する考察の重要な源泉となっていると同時に、その奥行きを示すものと推測できる)

スミスの宗教に関する記述が同時代の宗教的環境をある程度反映していると考えられる一例を挙げれば、スミスは、*TMS*, III.2.34, III.5.11 と批判的に2回言及しているクレルモン司教マシヨン(Massillon, Jean Baptiste, 1663- 1742)に関する記述がある。スミスは、マシヨンの説教集(ASL,1128-1136)を、水田氏によれば15冊も所蔵していたとされる。スミスの記述を虚心にたどれば、その文脈は明らかにカトリックの功績主義に対する批判になっている。つまり

この箇所は、スミスによるキリスト教全般に対する批判ではなく、プロテスタントである改革派長老主義のスコットランド教会の立場に立った救済における功績問題というカトリック批判として、きわめて改革派正統主義的な内容であることを筆者は論じてきた。このスミスの記述をキリスト教自体への批判とみなし、スミスが用いる「神」という言葉を汎神論的なストア主義のそれととらえる見解が日本の学界の主流をなすが、こうした記述はスコットランドの宗教思想が直面している課題と脈絡の中において再読されねばならないと考える。

前提として無視できないのは、キリスト教宗派間の対立構図である。

『ウェストミンスター信仰告白』の成立に影響を与えたジョージ・ギレスピが明確に述べたように、スコットランド教会の改革派正統信仰の立場は、まずプロテスタントとして当然のことながら、カトリックの教皇主義と厳しく対立していた。⁽²⁰⁾そしてプロテスタント内部でも、改革派長老教会と、セミ・ペラギウス主義（自由意志論）に傾斜したアルミニウスの教説に立ったレモンストラント派、さらには異端のソツィーニ主義、無律法主義や再洗礼主義の誤謬との対立していた。この対立構造はスミスの時代にも受け継がれている。

対カトリックとして、スコットランド教会は、ドルト会議の路線に沿って、カトリック的な救済における功績主義（人間の善行によって救済が与えられるとする）や神人協力主義（神が恩恵を与えるが人間の方も善行を積んで救済にふさわしい対象となる）を否定していた。功績主義であっては、救済は人間の主体的な意志と行為によるものになってしまうからであった。

「神の主権的恩恵 Sovereign Grace」を強調する聖アウグスチヌス主義の系譜にあるカルヴァン主義あるいは改革派の信仰では、人間が信仰を持てること自体が聖霊の主体的な働きかけがあってことであり、さらに神の計らいと働きがあって意志が更新されると考えたからである。カルヴァンは、人はキリストに対する信仰を持ちながら、キリストが自分を救ってくださるという確信が持てないでいることがあり得ると認めた。そして、信仰に疑いが混じっていても真の信仰となりえるのは、神の恵みを経験することを通して自分が選びの民の一員であると知るようになるという、いわば日々、更新されていく信仰の動態の中である。信仰は、知性と神の恵みによる意志の更新（renewal）を含むのだ。人間は神の恵みを経験し、信仰を「証言」によって日々、更新していく。カルヴァンの深い人間観察は、「善行を積みば救済される、悪行を重ねたら地獄行きだ」と高圧的に言われた場合と、「救済されるか否かは全能の神があらかじめすべてを見通し予定されている。救済は神に主権的恩恵であって、人間側の努力に対して褒賞として与えられるものではない。しかし、人間を愛し救おうとされる神に選ばれし者にはどこことなくそれらしい刻印があるものだ」と言われた場合と、どちらが勤勉に善行を積むだろうかという現実的な問題において、後者の方が日々、自分に問いながら自省し、悩みつつも善へと導かれていくものであるのを見通している。罪人たる自分の弱さ、小ささを認めれば自分を大きく見せようとする虚栄や権力欲・支配欲などに振り回されず、テサロニケ5,16-18のように今、自分が生きて「在る」こと、全てのことに感謝して慎ましく他者のために生きられる。「これこれの善行を積んだから天国への鍵を開けてくれるはずだ」と律法遵守する自己の正しさを疑わない富裕なパリサイ人的な人間よりも、罪深さを自己認識して身を震

わせ、貧者の一灯を奉げる小さな者の方がキリストの教え（これはストア派的な無欲と現象的には似ていても大きく方向性が異なる）に近いのだろう。

この日々、更新されていく動態的な信仰というとらえ方は、カルヴァンもピューリタンも認めていた「備えられる (being prepared)」という経験であって、人間自身による自力準備 (self-preparation) と混同されてはならない。(全能の神の意志である) 目的因を知らずとも、目の前の日々の営みに邁進する生活者としての人間行為が作用因として機能し、全体としての調和や秩序が達成されていく…という動態論的な視点に立っていたスミスの論理構造も、カルヴァン主義にある信仰の動態論と土台を共通にしている。

またプロテスタント諸派にも対立構図があった。そもそも同じプロテスタントであっても、ルター派とカルヴァンの系譜に連なる改革主義は、その信条、信仰告白において体系的な配列の点で特徴的な差異がみられる。その差異は、宗教改革の時代よりも個々の改革主義信条においてより大きくなっていった。一方で、スコットランドの改革派長老教会を「カルヴァン主義」と単純に呼称するのも正確ではない。『ウェストミンスター信仰告白』に至る道は、アウグスチヌス、アンセルムス、ブラッドワディーン、ジョン・ウィクリフという古層から連綿と連なっており、ただカルヴァンの著作に依拠したというだけではないからである。⁽²¹⁾

実際、16世紀イギリスにおいてカルヴァンの著作96点もの多数が出版されていたとされるのにもかかわらず、『ウェストミンスター信仰告白』作成に関わった1640年代の神学者たちは思ったほどカルヴァンを引用していない。テオドール・ベザ（イギリス国内で50点も出版）、プリンガー、ブツァー、ヴェルミーリ、ザンキウスといったカルヴァンと同時代人の著作をも伝統の流れとするのでカルヴァン一人に起源を求める「カルヴァン主義」ではなく、「改革派」と呼称するのが正しいだろう。このようにプロテスタント内部においても、微妙でありながら譲れない神学的な解釈の差異はあった。

だから今日でも、同じ改革派内部について教説をめぐった解釈の違いはしばしば大きいものとなる。その焦点の1つとなるのが、贖罪の神学の対象問題である。

R.T. ケンドール『カルヴァンと1649年までのイギリス・カルヴァン主義』は、カルヴァンとイギリスのピューリタンとを鋭く対立させ、後者はテオドール・ベザの教説に依拠するものであって「カルヴァンの神学を台無しにした」と主張した。ケンドールの主張は、「ベザ以降のカルヴァン主義者たちは、カルヴァンが説かなかった教理、すなわちキリストは全人類のためにではなく選ばれた者のために死んだとする制限贖罪論 (limited atonement) を信奉した」というものである。⁽²²⁾ ケンドールの主張を受け止め、これを「資本主義の起源に関するウェーバー・テーゼとの関連でむしろアルミニウスの、アミロー的とされたピューリタン左派、ラディカルズと呼ばれたセクトこそがカルヴァンの衣鉢を継ぎ、普遍的贖罪論に基づき普遍的倫理を打ち立て、良心の自由という人権を最初に唱えた」という解釈に転化したものがイギリス史関係の研究者の間で支持されるようになっていく。⁽²³⁾

これに対してポール・ヘルムは、カルヴァンや『ウェストミンスター信仰告白』、関連文書からの博引傍証によって反証根拠を示し猛然とケンドール説に反対した。ケンドールが主張す

るようなカルヴァンとベザ、ピューリタンとの決定的な差異など存在しないというのがその趣旨である。⁽²⁴⁾ 筆者の理解はヘルムに近い。

改革派の影響下にある大学、アカデミーにおいて、『ウェストミンスター信仰告白』において主導的役割を果たしたサミュエル・ラザフォードがそうであったように、カトリックのスコラ主義に同じ土俵で対抗するため改革派スコラ主義的な神学が研究されていた。18世紀当時の大学における「自然神学」講座はこれを反映した「正統主義」とされるが、これに対してケンドールは正統主義をカルヴァンの神学とは対照的な「合理主義的、無味乾燥、アリストテレス的」なものとして批判し、カルヴァン→ベザ→正統主義神学の流れに受け継がれてきた制限贖罪論を「カルヴァンにない教説」と決めつけたのであった。TMSにおいて制限贖罪論に寄り添う記述をしていたスマスは、「自然神学」講座も担当した人物でもあったので、当然、改革派正統主義の教理に精通しているわけである。ここでも贖罪論がキーワードとして浮上してくる。

奴隷意志論と制限贖罪論を主張した宗教改革期のプロテスタント vs 対抗宗教改革期のイエズス会（カトリック側）は神の恩寵としての自由意志論と普遍贖罪論といった対立構図にあった。このように贖罪の神学、自由意志という問題は、プロテスタント vs カトリックの対立軸であったし、プロテスタント内部にあっても重要な差異となり、論争点でもあった。プロテスタント内部の異端、すなわちソツツイーニ主義（三一説・予定説・キリストの神性・贖罪の御業・原罪の教義を否定し教会と国家の分離を唱えた。英国とオランダでユニテリアンの流れになる）、カルヴァン主義に根源を持ちながらセミ・ベラギウス主義（＝自由意志論）に傾斜していたオランダのレモンストラント派のアルミニウス主義、さらには無律法主義や再洗礼主義の誤謬との対立関係は、18世紀中葉のスコットランド教会にとっても重要な問題であった。

前述したように歴史学研究は、18世紀の英国国教会をも席卷していたアルミニウス主義が果たした革新的役割、すなわち普遍的贖罪論に基づく普遍的倫理に立脚した「良心の自由」という人権を唱えたことに注目し、強調もしている。しかし、アダム・スミスについて見ると事態は逆転する。自由意志を強調する言語起源の論者たちの多くが、自由意志を持ったバラバラの原子論的「個」がコミュニケーションを始めるところにたどり着くまで、認識論やら存在論やら迂回路を延々通らねばならなかったのに対し、スマスは類的存在としての人間の共同性を説いていた人文学者カルヴァンに沿って、言語起源論であってもいきなりコミュニケーションが成立しているところから議論を始められた。スマスは、自由主義の思想家であって、もちろん中央集権的な国家体制と対立していたが、国家や社会がまとまらないバラバラな砂粒のようなアトム化した個人の寄せ集めに分散するシステムを構想していたわけではなく、独立して自由でありながら「自然の構造」を前提とする「同感」によって人々がつながり、人間存在の共同性・協同性・活力が生み出す動態により公序良俗が形成され、法則性の逸脱からエコロジカルに調和と秩序が回復されるという、一定の求心力あるシステムを考えていた。

スマスは、「言語起源論」において認識と品詞分類成立の関係、単純化と冗長化としての英語発達史、言語行為論や認識—表象論などをいろいろ展開したが、これは、むしろ更新されていく信仰の動態性を強調する改革派正統主義の基盤に乗っていたからこそ、逆説的な革新性

であると筆者は考える。

話を戻し、こうした脈絡においてスミスの *TMS* におけるマシオン批判、皮肉な表現を率直に読解してみよう。そうすれば、カトリックの教条主義的で静態的な功績主義に対する批判として、改革派であるスコットランド教会の正統信仰の立場に寄り添った当然のものであることが見えてくるはずである。功績主義による救済論を許容しているカトリックへの、あくまでプロテスタント側の「信仰義認」、神の主権の恩恵の立場からの標準的な批判として読めるということである。これを過度に理神論的あるいはユニテリアンのに読んだり、キリスト教全体に対するスミスの批判と読むのは、時代背景を無視した読解と思われる。

またスミスが宗教的熱狂に対して慎重に距離を置いていることにも理由があった。スミスの時代には、アルミニウス主義に傾斜したジョン・ウェスレー率いる国教会のメソジスト派の宗教的熱狂の高まりがイングランド側にあつて、それが回心体験、リバイバル運動として新大陸での布教活動で大きな力を振るっていたからである。

スコットランドでも福音主義の宗教的熱狂が盛んであつた。バランスのとれた常識人、スミスには福音派の友人も多くいたが、その派閥による宗教的熱狂の鼓舞、反知性主義的傾向とは距離を置いていた。彼らが新規信者獲得の伝道という実践的課題から、十字架におけるキリストの贖罪は洗礼を受けた信徒のみに有効とするカルヴァン以来の制限贖罪論ではなく、宗教や信仰も問わず全人類に有効だとする普遍贖罪論を語り、異教徒への布教を行っていたからである。

TMS の贖罪論を見る限り、制限贖罪論とも普遍贖罪論とも読める慎重で微妙な言い方をスミスはしている。むしろ制限贖罪論保持への慎重な配慮は、スミスの時代にあつては、シュモラーがノックスの影響を云々したように、むしろ保守的で例外的とさえ言えるだろう。ヒュー・ブレアの説教集に見られるように、穏健派牧師であっても制限贖罪論にこだわらない記述をしていたからである。⁽²⁵⁾ スミスには制限贖罪論への配慮を分析した詳細については、筆者の別の論考を参照して頂くほかないが、⁽²⁴⁾ つまり改革派正統神学から逸脱した普遍贖罪論的主張に対しては、スミスは慎重に距離を置く保守的な立場にあつたと考えられるのである。

そもそもスコットランド教会には『スコットランド信仰告白 *The Confession of Faith*』、『規律書 *The Book of Discipline*』を守って、エラストス主義（教会政治における国家主義の優位性を唱える）的な行政支配に邪魔されない教会と説教の自由を主張したノックス以来の強い信仰の伝統があつた。18世紀中頃には牧師推薦権問題をめぐって激しく派閥抗争が行われていたが、大まかに言えば、カルヴァン以来のアウグスチヌス主義と人文主義への傾倒を見せる改革派の信仰では、教会が教会であるためには神の言葉に全幅の信頼を寄せる信徒たることが必要だと強調する。この立場からは、国家主義と癒着しすぎることを警戒して国家体制にもたれかかった教会の危うさが主張されていた。もちろん国家統治自体にも、優秀な少数者の理性による判断を過信する官僚主義に任せず、科学的合理的な制御システムが与えられなければならない。

他方、改革派内の自由思想と啓蒙主義に立った神学解釈の立場は、国家によってエスタブ

リッシュされた冷静で秩序ある教会は慣例や因襲、権威による締め付けから自由思想を温存するのに好都合であると考えていたふしがある。だからこそ狂信的な宗教的熱情によって教会を国家から過度に分離させようとは願わなかった。大学人を基盤とした学究的啓蒙運動においては、教会による上からの因襲的反動的な統制や規制、監督に縛られず、宗教的熱狂に駆られた平信徒たちによる下からの突き上げに振り回されない、最新の科学的知見を盛り込んで自由で民主的に進められる闊達な議論を積み上げ結集していくところから、合邦後の「富と徳性の乖離」といった社会問題を解決していく深い知恵が生まれてくる。しかし、こうした国家体制と統治への現実的な対応は、福音派、分離派からはイングランドによる国家統治に妥協的で、かつノックスの信仰を歪めていると批判されていたのである。

自由思想と啓蒙主義に立った穏健派牧師の説教は、宗教的情熱を欠く単なる世俗的な倫理論であり、むしろ民衆の道徳的頹廃をもたらすものだったと福音派の教会史は厳しく批判してきた。⁽²⁶⁾ スミスとも近い距離にあったグラスゴウ大学のロバートスン学長などは、社会的道徳的頹廃を招いた穏健派の巨魁として強く非難されてきたものである。スミスを含め、理性的で穏健な道徳論や法律論、統治の政治学や経済成長を求める現実的な施策は、宗教的熱狂の前では、妥協的で道徳的頹廃をもたらすものだとされた。これがスコットランド教会史に多く見られる視点である。

自由主義的、啓蒙主義的な流れと厳しく対立していた福音派、民衆派と呼ばれる派閥は、「神の言葉に全幅の信頼を寄せる」キリスト教原理主義的な立場であった。牧師推薦問題が一つの焦点となったように、自分たちの小会や中会で語られる信仰や信念に少しでも妥協的自己規制を加えようとするのは、国教會的な匂いがする国家の介入や、教会総会の融和的指導に激しく抵抗していた。福音派の教会史は、この小会、中会の活発な議論こそがイギリスの民主主義の根幹をなすと主張してきたが、なるほど、教会長老たちの強い政治性を考えると、そうした側面は否定できないように思われる。

半面、福音派が主張する「キリストに従い仕える教会」は福音派の国内伝道と外国伝道に熱心でもあったことから、信者獲得という実践的課題を優先して、神学的には過度なアウグスチヌス主義的な厳格さを前面に出さないところもあった。

何度も述べてきたように、18世紀前半—中頃には、小会 (Session) → 中会 (Presbytery) → 大会 (地方会 Synod) → 総会 (General Assembly) の階層的会議制による教会統治の問題があり、政治的にも派閥抗争に傾斜する状況にあった。スコットランドの知識人や穏健派牧師たちは、こうした宗教的路線の対立に巻き込まれることを慎重かつ賢明に回避しながら、それとは別にある現実的な問題として、合邦後のスコットランド経済の発展と格差問題、道徳的頹廃という「富と徳性」問題に直面し、その対策提示という課題を抱えていた。イングランドとの合邦による経済交流の拡大で経済発展が始まった半面、その豊かさの恩恵は一律ではなく、経済格差と民衆の不満、道徳的頹廃が生じていた。こうした中で、スミスは自分なりの自然神学理解を深め、道徳哲学→法学→「統治の科学としての経済学」の確立…を模索していたのである。

このように考えれば、スミスの蔵書の中にある神学的な文献の収集は、当時の宗教的環境から見て必要かつ必然的なものであって、スミスの思索に重要なヒントを与えていると考えるべきだろう。

スミスの蔵書におけるパスカル『プロヴァンシャル書簡』の持つ意味

前述のキリスト教各宗派間の対立構図を踏まえて、スミスの蔵書にパスカルの作品がある意味について考えておこう。対立構図から考えて、プロテスタント側に属するスミスが、知的好奇心だけに導かれて無闇にカトリック側の書物を収集する必然性はない。蔵書の収集自体が高額な出費であったからに加え、蔵書は個人的なものであるにせよ、いたずらに所属する宗派から異端的と見られる著作を集めている印象を与える危険もある。ただし、前述のマシヨンの説教集がレトリックの教科書としても定評があったように、パスカルの『プロヴァンシャル書簡』も世俗的弁論のレトリックのお手本として高い評価があった点は前述したように考慮すべきだろう。

しかし、*TMS* 初版(1759年)を出版した後のいつ頃か、1761年版『パンセ』を購入している事実を見れば、高いコストがかかる蔵書の収集について、スミスの学者としてのキャリアの最初期のテーマであったレトリック論のためという動機だけでは説得力がない。

もちろんスミスにとって(パスカルと同様に)社会的、教育的なものであったレトリック論、文法論が、後の道徳哲学→法学→経済学と広がり深まっていく研究テーマが通奏低音のように関わっていたという理解は必要だろうが、パスカルの神学論も、スミスにとって重要なテーマである「自然的自由」「自由意志」「法的責任能力」の問題に深く関わっているということがあるだろう。

まさしくパスカルの作品は、総じて行為の責任主体としての人間の自由意志、贖罪の恩寵といった問題を深く掘り下げたものだからである。これをスミスが単なるレトリックの教科書としてだけで所持していたとは考えられない理由である。

贖罪の恩寵の問題についてスミスは *TMS* (初版-5版)において短く言及しており、その制限贖罪論に配慮した記述は、前述したように普遍贖罪論に傾斜していた福音派どころか、同時代のヒュー・ブレアの説教集などが示すように、穏健派牧師たちの微妙に曖昧な説教と比べてもスコットランド改革派長老教会のアウグスチヌス主義的な正統神学に寄り添ったものとなっているからである。

そこでパスカルの記述の背景の概略を述べておこう。

『プロヴァンシャル書簡』においてパスカルは、人間の本源的自由を神の叡智と調和させようとしたスペインのモリーナの教説に依拠してジャンセニストを批判したルーヴァンのイエズス会士たちに対抗し、ジャンセニズムの牙城、ポールロワイヤル修道院のアウグスチヌス主義を弁論しつつ、返す刀で同じくアウグスチヌス主義に立脚しているカルヴァン主義神学の解釈の偏狭性と限界について論究した。カトリック側が、ジャンセニズムの最大の誤謬とみなして

きた（これは現代のカトリックの批評家も同じだが…）のは、「神の普遍的救霊の意思の否定」である。ヤンセニウスは、キリストは全人類のためというよりは選ばれた者のためにのみ有効に死んだという命題（これが制限贖罪論に通じる）を提示したが、これは聖アウグスチヌスの教説でもあった。カトリックによるヤンセニウス批判は、同時にカトリック教会自身が依って立つ聖アウグスチヌスの教説の否定という自己矛盾でもあったわけである。

宗教改革後の時代に、対抗宗教改革運動を推進したカトリック教会は、贖罪の普遍的理論に向けて着実に動いて行った。この点について、ケイズ卿も相談相手としたリバイバル運動のジョナサン・エドワーズの後継者、チャールズ・フィニーは1820年代に、その伝道において絶えず罪に傾くという「普遍的な」人間の堕落を強調しながら、罪深い人間の自然状態にある聞き手を相手にした伝道では聞き手の意志との闘いであり、彼らの抵抗を限界点の熱狂まで持って行くとしていた。これに対してB.B.ウォーフィールドは「積極果敢に伝道的になろうとすればペラギウスの体系が自ずと現れる」と評した。⁽²⁷⁾ 植民地にいる教化されていない粗野で無信仰な移民たち、非白人で素朴なアニミズムや多神教を信じている非キリスト教徒への伝道、…という課題に果敢かつ積極的取り組んでいたピューリタンの福音派も事情は同じであった（対抗宗教改革で非キリスト教世界に宣教活動していたイエズス会も同じ構図に立つ）。

このように積極的な伝道という実践的な問題が関わると、説教の聴衆に自発的な能動的な信仰心を促すので、結果的にペラギウス主義の浮上、自由意志の存在を認めるカトリック的な傾向、律法を守った道徳的生活による救済という神人協力説への傾斜が現れてくる。アウグスチヌスやカルヴァンによる厳格な自由意志の否定、救済における神の主権性と「選び」の強調は、原理論的には譲れない大原則だったとしても、積極的な伝道活動と共に後退していったのが歴史的経緯だったとすべきだろう。対抗宗教改革運動を展開して非キリスト教世界への伝道を積極的に展開していたイエズス会が、異教徒にも神は救済がもたらされると語るの、流れから言っても当然のことだった。

パスカル vs イエズス会の論争においてもアウグスチヌス的な制限贖罪論の教説が争点であった。大学の「自然神学」を担当したスミスにとっても、この問題と『プロヴァンシャル書簡』は長老教会福音主義の宗教的熱狂や、穏健派牧師たちとも一定の距離を置いていた彼自身が慎重に踏襲していた改革派正統神学との客観的な距離感を得るのに示唆に富んだものであったに違いない。だからこそ、明晰で天才的な表現法によるパスカルの記述をもってしても、なお難解で不毛とさえ思われる恩寵と自由意志に関する教理研究書をスミスが蔵書に備えていた事実は軽視できないのである。

パスカルは、当時は未刊だった『恩寵文書』断片を含めて、それらがカトリックの正統信仰を問う議論を展開したと同時に、返す刀でパスカルと同じアウグスチヌス主義に立つカルヴァン主義神学にも聖書読解の強引さや解釈の偏狭性について鋭い批判を加えている。こうしたカルヴァンの教説への批判を含むスミスの読書は、彼と改革派長老教会におけるカルヴァン主義と正統信仰との関係性と距離感について光を当てるものであると考えられる。

同じくアウグスチヌス主義に立ちながら、ジャンセニズムと長老教会正統信仰はかなりの異質性を持つ。両者を比較対照してみると、そしてパスカルが加えたカルヴァン主義批判を知った上で、スマスは、長老教会の教義や信仰にどのような対応を取っていたかを見ること、…これによってスマスの思索の奥行きを探る材料が得られるだろう。しかし、それは本稿の範囲を大きく超えている。

ただ付言しておけば、スマスがサミュエル・ジョンソンの辞書について論評を加えた『エディンバラ・レビュー』誌の英文法論はロックからの引用に満ちているが、ロックの文法論における普遍言語論的側面はポール・ロワイヤル文法との親近性を見せており、その意味でも、スマスはポール・ロワイヤル修道院側の中心人物、アントワヌ・アルノー（いわゆる大アルノー）によるポール・ロワイヤル的な論理学（ASL.89）、文法論の議論には十分、触れていた背景があることも押さえておくべきだろう。

長々と問題の所在にとその奥行きについて論じてきたが、本稿の限界についても述べておく。筆者は、あくまで18世紀スコットランド啓蒙周辺の研究者であって、パスカル研究の門外漢であるから、『パスカル全集』編者ジャン・メナールによる長文の序文、前掲ジャン・ミール『パスカルと神学』、フィリップ・セリエ『パスカルと聖アウグスチヌス』、そして表徴と真理の問題からパスカルのレトリックの教説としての側面を論じたモロ＝シール『パスカルの形而上学』など、数限られた研究成果に大きく依拠せざるを得なかった点は告白しておかねばならない。⁽²⁸⁾ その限定性と限界を認めた上で、『プロヴァンシャル書簡』『パンセ』が持つカルヴァン主義神学への問題提起を検討し、こうした恩寵、贖罪、自由意志に関する議論をスマスと同時代の神学論争の中に位置づけてみよう。

『プロヴァンシャル書簡』が提起するもの

幾何学への関心があったスマスだが、パスカルの数学的な著作ではなく、前述したようにイエズス会によるポール・ロワイヤル修道院批判に対して擁護論を展開した『プロヴァンシャル書簡』といった純粋に神学的な著作、キリスト教護教論が大部分を占める『パンセ』を蔵書に備えていたことは興味深い。一般に『パンセ』というと、「人間は考える葦である」といった人間論ばかりが知られているが、実は内容の大部分を占めるのはポール・ロワイヤル修道院擁護の神学論だったからである。ポール・ロワイヤル修道院に入った彼の妹も、俗人である彼が神学論を展開することに批判的であったが、神秘体験による回心を経験していたパスカルは、自分の信仰の拠りどころとなる修道院の神学的立場を擁護することに躊躇がなかったようである。

前掲のジャン・ミール『パスカルと神学』は、恩寵と自由意志の思想史という内容で冒頭の1章を割いている。そこで指摘された事実は、アウグスチヌス以前の初期教父たちの著作が一致して人間の自由を主張し、その自由を減ずることになる罪の教説を欠いていたことであった。⁽²⁹⁾ これは、アウグスチヌス主義を奉じるポール・ロワイヤル修道院の立場を弁護するパ

スカルと、その批判者イエズス会との相違を明確にする。

ミール教授は、まず恩寵と自由意志に関するカトリック教会の公式の立場にもっとも近いものとして、カルタゴ（418年）、エフェソス（431年）、オランジュ（512年）の公会議宣言を挙げ、それが聖アウグスチヌスの立場に従っていることを確認している。そして返す刀で初期の教父たちのほとんどがアウグスチヌスの見解と全く相いれない立場であったこと、その後続いた神学者たちもアウグスチヌスの教説をそのままの形では受け入れがたいものとみなしていたことを指摘した。つまりカトリック神学にとって重要な位置を占める聖ヨハネス・クリュゾストモスや聖ロベルト・ベラルミーノの立場は、聖アウグスチヌスといくつか重要な点で異なっているということである。⁽³⁰⁾

焦点は自由意志論と贖罪の恩寵をめぐる議論であった。カトリックの伝統には、神からの恩寵として与えられる自由意志論が濃厚にある。

これに対して、カルヴァン主義は救済に向けた「主権的恩寵」という神の主権性を前面に出した奴隷意志論の立場を採る。その上で、救済は信仰を絶えず更新し、活性化すること、「信仰を通して有効となる」という人間の関わり方にあるとする信仰の動態論が論じられていた。

しかしプロテスタント内部でも異論はあった。スコットランド法学と密接な関係にあるオランダにおいて、レモンストラント派のアルミニウス主義にある自由意志論のペラギウス主義やセミ・ペラギウス主義は、人間の自由意志を認め、そこから道徳的法的な責任能力の問題が論じられていた。もし人間に自由意志がなく、人間の行動がすべて神の計画であり創造であるなら、罪を犯しても法律論として人間には責任能力がないことになるからだ。これは、スコットランド法曹界が留学先として選んだオランダのライデン大学、ユトレヒト大学の法学でも有力な視点であった。この経緯が、スコットランドにおけるアルミニウス主義への警戒につながっている。レモンストラント派と対立するスコットランド改革派長老教会は、これと激しい論争を繰り返していたからである。

カルヴァン一人の著作に依拠するわけではないが、カルヴァン主義の流れを奉じる改革派として、スコットランド教会の立場は、神の主導的な導きに対して、救いを得るために何かその一部を分担し、人間の側の努力や責任（自由）を負わなければならないとするカトリックに伝統的な神人協力説ではない。同時に神にすべての栄光を帰することに熱中することで、決定論や運命論、決疑論につながるものでもなかった。

この点について、スミス自身、1766年の『法学講義Bノート』冒頭において、グロチウスの国際法学を肯定的に評価しながら、個々の罪や不道德の事例を教会の教義書と照らし合わせて評価、指導する決疑書（casuistical book）的な教条主義的で静態論的なアプローチを批判し、絶えず信仰を更新し活性化する改革派正統神学につながる動態論的アプローチの重要性を強調していたこととも照応する。

自由意志の問題は、行動に対する自己責任性につながる。まさに倫理・道徳の問題であり、人文主義的法学者でもあったカルヴァンが論じているように、行為者の法的責任能力問題として法学に深く関わる。

古代の殉教者ユスティノスは、「人間が自由意志によって悪を避け、善を選択する力を持っているのでなければ、自らの行動に責任を負うことはできない」、「罪と罰、善き報いは各人の行動の功績に応じて与えられる」と述べていた。この功績主義の教説は、カトリックの側に強くある考え方であるが、これに対して恩寵における神の絶対的主権性を強調するプロテスタント側は強く批判していた。功績主義についてスミスも *TMS* でマシヨンを皮肉っぽく引用しながら批判を展開していたのは前述のとおりである。

しかし、ミールが正当にも指摘しているように、ユスティノスの教説は、人間の自由意志を神の恩寵とみなしたユダヤ教徒のフィロンのそれと一見、酷似しているが、その自由意志の肯定は、異教徒であるストア派哲学の宿命論と深く結びついていた占星術的宿命論に反対することにこそ力点があった。⁽³¹⁾ それで神の全能にも恩寵の教説にも異議を唱えるものでもなかったこと、キリストの到来や啓示とも無関係であったことが確認されている。自由意志の問題は、まず何よりも決定論や宿命論、とくに異教的な占星術的自然学あるいは自然-人間の照応関係視点と対立していたのである。

ストア学派の宿命論と占星術的宿命論とのつながりは、パスカルが大きな影響を受けているモンテーニュを参照すると、『エッセー』第2巻第12章において「ストア派が少しも疑わなかった鳥卜、夢占、託宣、預言…」(原二郎訳岩波文庫版第3巻、p.126) という記述がある。ストア学派には、自分の宿命を不可避の必然として甘受し、物事の悲嘆や歓喜に流されず理性的に冷静、無関心な態度で対処する姿勢があるが、この宿命論の背景にストア派の時代に一般に流布していた占星術の考え方があったことを軽視すべきではない。またルネッサンス以降、すぐれたレトリック論としてケケロ、セネカ他の古典が教養の基礎をなしていたことでストア学派の哲学に関心や傾斜があったにせよ、その異教の教説への共感には一定の留保がついていた点も見逃せないのである。

これまでスミスにおけるストア学派の影響が論じられてきたように、修辞学上のケケロ主義の影響が濃厚に残っていた18世紀中葉のスコットランドにおいても、その人文主義の伝統の中核をなすストア学派の哲学と修辞学は多くの思想家の教養のベースでもあり、その影響も強かった。自然神学から分離しつつあった自然学の成果を踏まえ、『天文学史』で示したように、ニュートン力学を前提としながら、それを越えて存在している“法則性からの逸脱をエコロジカルな形で秩序回復する機能を内包した、神の創造物たる有機体的な宇宙観”をスミスは持っていた。この点を見れば、ストア学派の宿命論の背後にある、宇宙の運行と人間の事柄に一定の照応関係があるとする古代的な占星術という異教の要素とスミスとの距離は大きいと言わざるを得ない。ストア学派の宿命論と古代的占星術との濃厚な関係が初期キリスト教神学のユスティノス段階から知られていたこと、時代が下ってモンテーニュ等の知識人がその認識を共有しているとすれば、さらに時代を下った18世紀のキリスト教社会の学者たちにとって、それは全面的に受け入れられるところではなかっただろう。

ジャンセニズムの「自由意志」論とイエズス会士による批判

さて、込み入った神学問題の絡んだ糸を解きほぐすために、まずパスカルが擁護したポールロワイヤル修道院とカルヴァン主義が依拠する聖アウグスチヌスの自由意志と恩寵の問題から始めよう。それからヤンセニウスとその後継者をルーヴァンのイエズス会士たちがどのように批判し、またパスカルがそれにどう反論したかを見ていく。

前述のミールは「反ジャンセニズムはジャンセニズムに先行して存在していた」と述べ、「ジャンセニズムがモリーナ主義と呼ばれる運動への反動であった」と指摘した。⁽³²⁾ 後にも大きな影響を与えた17世紀中葉のジャンセニスト論争は、16世紀におけるルーヴァンのミシェル・ド・バユスが、スコラ神学が混じっていないアウグスチヌス主義を掲げ、その教説を弟子のジャック・ジャンソン、さらにその弟子で大著『アウグスチヌス』の著者コルネリウス・ジャンセン（ヤンセニウス）が引き継いでいったことに始まる、というのがミールの描く構図である。このバユスの神学に反発したルーヴァンのイエズス会士レシウスが、客観的に見ればベラギウス主義の色彩が濃厚なスペインのイエズス会士、ルイス・モリーナの『自由意志と神の恩寵の賜物との調和 *De concordia liberi arbitrii cym divinae gratiae domis*』にある教説を援用してバユス批判を開始したのであった。モリーナは、恩寵の先行をまったく否定はしないのであるが、巧みな論理で自由意志の働く範囲を拡大しようとした。すなわち、モリーナは、神が人間に善を行うだけの「十分な」恩寵を与えており、人間が自由に功績を積むことができることを神が予想しておられるということが「予定」の意味である、という趣旨を展開したのである。そこでは、神が与えられる恩寵は、人間がこれを受け入れて役立たせてこそ「有効な」ものとなるのであって、ここに神人協力説的なニュアンスが入ってくる。こうしたモリーナ説を、イエズス会の大部分の修道士が支持したのであった。

このようにジャンセニズムをめぐる論争の背景には、ルーヴァンその他の学問的中心地で起こった、バユスらによるスコラ哲学に対抗するものとしての聖アウグスチヌスへの関心の興隆がまずあった。これに、対抗宗教改革で世界に積極的な布教活動を展開していたイエズス会の神学的立場、モリーナ主義に依拠したイエズス会士レシウスによるバユス批判が展開されるようになる。ミールが「反ジャンセニズムはジャンセニズムに先行して存在していた」とする理由は、この対立構造に求められる。ミールは、アウグスチヌス主義の興隆に対抗したレシウスのモリーナ主義援用に注目したのである。

モリーナの体系は、全能の神の叡智による予定と人間の自由とを調和させる方法として中間知 (*scientia media*) という概念を提起して、「本来的に有効な恩寵」というトマス主義的観念を退けたのであった。イエズス会士レシウスは、モリーナ説に従って「神は人間がある一定の状況において彼に差し出される恩寵を使用するであろうと予知しており、そしてそれに応じて神の神祕的選抜が実行される」、つまり人間の運命を決定するのは恩寵への彼らの自由な返答＝功績予知以後 (*post praevisa merita*) であるとしたのである。モリーナ主義においては、もう一つの選択の実際的な可能性がなければ、あるいは少なくとも何かを行わないことを選ぶ実際

的な可能性がなければ実際の自由はないからである。

そもそも、こうしたスコラ的な議論によって無理矢理でも論理的な整合性と折り合いを付けないといけないのは、唯一絶対・全知全能にして善なる生ける神を立てる排他的・一神教の宿命である。自由が深刻な問題となった背景には、30年戦争（1618-48）で荒廃したヨーロッパの悲惨な現実の前に、カトリックとプロテスタントが併存するようになった流れがあった。神義論（Theodizee）という造語の作者はライプニッツだが、「善なる存在の神が創造した世界になぜ悪があるのか」という問題は、中世的神学では当然、神にはこの世の悪に対する責任は一切ないことになるので、そもそも神義論自体が問題となりえなかった。カトリック神学的には、悪とは「善の欠如」である。人間は原罪を負っているが、十字架のキリストの贖罪によって原罪は解消されたので、キリストの贖罪を信じる者にとっては根源となる悪（原罪）は存在しないはずである。キリストから天国への鍵を委託された聖ペテロの後継者たるローマ教皇をトップとする教会に所属し、霊的指導に従うことで確実に救われることになっているのがカトリックの立場。

これに対して、「見える教会」と「見えない教会」という視座から、人間の理性や意志、決断など木っ端みじんに破壊してしまう「召命」によっていつも具体的に人間に働きかける神、人間はそれに応え動く…というかたちで、自由で動的な“生成”において存在する神を見ていたのがプロテスタント神学であった。

この神義論の流れは、やがて18世紀のヒュームの有名な定式、「神は悪を防ぐことを望んでおられるが、防ぐことができないのだろうか。それでは神は無力である。神は悪を防ぐことはできるけれども、望んでおられないのだろうか。それでは神は悪意に満ちている。神は悪を防ぐことができるし、なおかつそうすることにやぶさかではないのだろうか。それでは悪はどこからくるのだろうか」に至る葛藤にある。ヒューム的な形で問題設定をすれば「神は存在しない。もしくは存在しても無力である」という結論しか出なくなる。しかしヒューム自身も、単純にそうした結論に立っていたとは思われない。そもそもヒュームの定式が設定するような静的で抽象的な悪は、キリスト教神学が論じてきた人間の具体的な悪と位相が異なっているからである。

いつも具体的に人間に働きかけ関わる、動的かつ生成の中において存在する生きた神を、人間の靈魂の救済の文脈において見ていたのがアウグスチヌスであったとすれば、そのアウグスチヌスには神義論の問題は現れようがない。

全知全能の神ならば、神自身による万物の創造行為の前に神の意志、予定、予知があることになる。これに対し、排他的・一神教ではない世界、あるいはもっとわかりやすく無神論の世界では、そもそも人間行動を拘束する神の摂理そのものがない。拘束自体が存在しない世界では、そもそも「自由」という概念自体が意味を持たない。このように「自由」概念は、三一論の構造において排他的・一神教を奉ずるキリスト教ならではの問題となる。

悪の存在に対して神に責任がないとすれば、原罪に墮落した人間の側に悪に起源があるはず。人間の自由の問題が贖罪論と関わってくるのはこの部分においてである。「恩寵」概念に

関しては、アウグスチヌスの「現実的恩寵」（ある目的のためにある瞬間に無償で与えられるが成聖には至らせない恩寵）、聖ボナヴェントゥラの「好意的恩寵」、トマス・アクィナスが唱えた「習慣的恩寵」などスコラ哲学独特の複雑かつ瑣末な神学論が関わっているが、本稿ではそこまで踏み込んでいる余裕はない。ただしトマス・アクィナスの神学は、アリストテレス形而上学の目的因、作用因、質料因、形相因の概念区別を持ち込み、「恩寵は靈魂の偶有的な性質に作用するが、その方法は作用因的ではなく形相因的な方法である」といったアリストテレス的因果律の議論を展開しており、そこから神と超自然的な秩序から独立した自然的秩序、自然本性、人間の本性といった、アウグスチヌスにはなかった議論を展開する道を開いていた点は指摘しておきたい。アリストテレス形而上学の概念を持ち込んだ改革派のスコラ神学の中にもトマスの要素は入り込んでおり、そこに生成の中において存在する神といった動態論的な展開がある点が大きく異なっていたのである。

（付言しておけば『中世思想原典集成 19』総序筆者山下正男京都大学教授は「カント以降のドイツ観念論においてなぜ論理学に関する蒙昧に陥ったのであろうか。原因は簡単である。ヴォルフから始まりドイツ観念論に連なる哲学の系譜はプロテスタント神学の世俗化であり、それゆえ当然のこととして反カトリック的、反中世スコラ学的であった。そしてこの反中世スコラ学的態度が、スコラ神学とセットになった中世論理学の成果も一緒に捨て去ってしまったからである」と述べている。筆者が改革派正統神学のスコラ主義に関心を抱くのは、プロテスタントのスコットランドにおいて、カトリックと共通の土俵で対抗するためのスコラ学が教会および大学において形成されていたこと、18世紀においてもアリストテレス論理学や靈魂論と絡み合っただけで神学問題が議論されていたことに注目するからである）

そして、この自然的秩序、自然本性、人間的な自然（人間本性）の議論は、17-18世紀哲学の基本的な枠組みでもあった。

話を元に戻そう。モリーナ主義に立ったレシウスの議論と批判対象となったバユス→ジャンソン→ヤンセニウスの議論においても、「遂行的 *operans*」（人間の意志を動かす神の意志の直截的な行動であるとき）と「協力的 *cooperans*」（徳ある行動を生むために人間の意志が神の働きかけに応えそれと協力するとき）という「恩寵」のあり方が、神の「先行的意志」と「結果的意志」の問題としてあった。ミールは、「神は我々すべてを救うことを望んでおり、キリストはその計画と一致しているという点では『十分』であるというやり方で、われわれ全てのために死ぬのである。にもかかわらず、ちょうど神がすべての果実に完全な成熟をもたらすわけではないのと同様に、実際には神はキリストと彼の恩寵を通して我々すべてを救うわけではない」として、神の先行的意志と結果的意志の区別が後のトマス主義者たちの恩寵の区別の議論に重要な基盤を提供して経緯を論じている。

ミールも言及している自由意志をめぐるもっとよく知られたルターとエラスムスの論争を見ても、エラスムスが自由意志の否定は無知な人々を戒律遵守よりも強情や自らの罪となる行為を、予知しながらそれを止めなかった神の意志だとすり替える責任回避につながると主張し

たのに対して、ルターは、むしろ自由意志を保持するためのスコラ神学者の些末な努力こそが逆に人々を絶望に追いやってきたと反論した。カルヴァンは、恩寵と自由意志の問題に関してルターの教説に基本的に従っていたが、カルヴァンは回心で瞬時に起こる信仰によって義化を論じ、再生は義化によって始まる動的な過程であるとしていたのである。

ルネッサンスの人文主義は、人間の自然本性的な諸力とそれを実行する人間の自由を強調するものであったし、ペラギウス主義者たちにとっては、人間の自然本性とは今日、私たちが見る通りのものであって、「失墜」を通してアダムが喪失したものはある種の超自然的特権、神の直接的直観や神との永遠の生の可能性であって、自然本性的機能は無償で保持しており、その機能によって人間は良き制を送りえるのみならず、神を知り愛することにも到達しえるという、…そういう理解にあった。これに対して宗教改革やジャンセニズムの議論においては、人間の「自然的本性」は神によってアダムの内に創造された完全なものであったが、「失墜」によって人間の自然本性は墮落させられ、今では人間は自分からは邪欲、罪以外の何ものもなすことができないほどと自然本性は奪われている、と考える。

ヤンセニウスは言う。「失墜」によって墮落した人間の意志は邪欲の支配下にあるとうはいえ、なおも自由であるが、もはや善悪のいずれかを自由に選ぶことはできない。われわれの自由意志は実際には悪しかできず、不信仰者が善行をなすなら、それは客観的には善であるが、その目標は神ではなかったのだからやはり悪である（実直 *officium* と目的 *finis* の区分による）。「失墜」と共に人間が失ったのは「自由意志 *libre arbitre*」それ自体ではなくて無関心の自由 (*liberté d'indifférence*) あるいは非決定の自由である。外部からの強制をまぬがれてそれを行うことができる能力がある限り、われわれは自由である。人間は救霊予定によって罪の支配下か恩寵の支配下にあるが、人間が自分の邪欲によって罪に魅力を感じて罪を選び取り欲するのであれば、それは彼が罪に愉楽 (*delectatio*) を覚えるからである。

一方、彼が恩寵によって動かされるのは、邪欲の魅力を凌駕する圧倒的な徳への愉楽によって、である。どちらの場合においても人間は自主的に自由に行動するが、善を選びとることが意志の本来的目的 (*finis*) であるから、後者の場合においてのみわれわれは真に自由なのである。

ヤンセニウスは救霊と予決を同一視し、選ばれた人はあらかじめ救霊に決定されており、その選抜の方法もあらかじめ決定されているとした。ヤンセニウスは、神によるこの決定は「原罪」以前に「原罪」予知によってなされたとするので、地獄落ちの人が罪に魅力を感じて自ら“積極的”地獄落ちするのは「原罪」の結果であることになる。この点では、ヤンセニウスの教説は「失墜後予定説的カルヴァン主義」と呼ばれる内容に近いものと言えるだろう。

ヤンセニウスおよびポール・ロワイヤル修道院の教説は、キリストは全人類のためというよりは、選ばれた者のためにのみ有効に死んだ（制限贖罪論）とする第5命題においてイエズス会からの断罪と攻撃を受けた。この命題は、ヤンセニウスの見解であったと同時に聖アウグスチヌスの教説でもあったことが重要なポイントである。ミールが指摘したように、「宗教改革後の時代には、カトリック教会は贖罪のもっと普遍的理論に向けてほとんど着実に動き、選抜

に関するどんな厳格な観念からも遠ざかろうとしていた」(前掲邦訳 p.63) からである。

『プロヴァンシャル書簡』におけるパスカルの公的弁論スタイル

『プロヴァンシャル書簡』は、アントワヌ・アルノーとポール・ロワイヤル修道院を異端のかどで譴責しようとしていたパリ大学神学部や告発者のイエズス会の議論に対し、田舎の共に書き送った匿名の書簡という体裁を取り、この論争を興味深く見守っていた一般人、有力貴族に対して議論の争点を明確に提示し、告発者の主張の不当性を訴えかけようとしたものである。その第1の手紙は、告発者側が用いる「近接能力」という神学上の用語の定義の不確かさ・多義性が読者に自然に露呈されてくるような論証の仕方を採用している。そこでは、俗人の教養人の介入や見解の陳述を鼻で笑って相手にしない神学者たちの権威主義、非論理性が皮肉を交えて明快に暴露されている。

パスカルは、まずアルノーがどのような点を批判されているのかを批判者たちに質問することで事実関係を明らかにする。問題は、1649年にソルボンヌ神学部のイエズス会と親密なニコラ・コルネがヤンセニウス『アウグスチヌス』から7か条の命題を取り出し、それが教会の教えに背く異端であると批判したことに始まる。その命題は後に5か条からなる「ヤンセニウスの五命題」とされて有名になったが、これに対してポール・ロワイヤル修道院側のアントワヌ・アルノーが「自分は、ジャンセニウスのその本をきちんと正確に読んだ。しかし、その中には前教皇が断罪なさったような命題は見つからなかった。むしろ、自分としても、もしどこかでそのような命題に行き当たれば、断罪するに決まっている…どなたでも問題の命題をその書物の中に見つけた方があるのなら、ぜひそれを教えていただきたい」(邦訳 p.10) と述べたことが問題とされたのである。匿名書簡の筆者(パスカル)は、ソルボンヌの教授たちの中にも「自分も一生懸命探してみたが全然見つからなかった。いやむしろ、見つかったのは、まったく逆のことを言っている箇所ばかりだった」と述べた人がいる事実を指摘する。つまり、ヤンセニウスは自分が書いてもいない、むしろ反対意見であるような命題を勝手に自分が書いているものとして(典拠も示されず)作り上げられ、それを根拠に異端だと断罪されているわけである。

匿名筆者としてのパスカルが読者の前に明るみに出した真の問題は、アルノーの言い分が正しいかどうかよりも、そもそも前教皇がニコラ・コルネによる断罪を正しいものと了承し、教皇の回勅という犯しがたい権威による断罪が下っているのに、その判断に疑問を投げかけたこと自体が教会の権威に挑戦する傲慢無礼だ、譴責されるべきだとされている状況なのだということだった。

『書簡』は、時系列で回想しながら、登場人物による対話の型式で劇的に進行していく。筆者に同行している「あるジャンセニスト」がときどき神学的論点を整理したり、相手の議論の矛盾点を明確にするようなツッコミをするが、匿名筆者は、あくまでも神学者に腰低く教を乞う一般の知識人という態度を堅持し、「そこがよくわからないのですが…」というようにに相

手の本音を引き出していくのである。

第1書簡で、匿名筆者はポールロワイヤル修道院とアルノー批判の急先鋒であるニコラ・コルネに会いに行き、慇懃にへりくだった態度で会話を重ねる。そして彼からイエズス会側の神学者たちの一般陣である知識人に向けた侮蔑的な態度、傲慢な物言いを引き出していく。

「神学者にでもならないと、細かい点まではわからぬものです。私どもの間の相違点は、それはそれは微妙でしてな。私ども自身にもなかなか見分けがつかぬですよ。あなたにはとても難しすぎて、おわかりにはなれますまい」(邦訳 pp.14-15)

といった口調がそれである。結局、批判者ニコラ・コルネの発言からジャンセニストが「近接能力」という用語を使わないから断罪しているのだという事実が明らかになる。そこで筆者(パスカル)は食い下がり、「近接能力」という用語の意味内容を問い質す。これにより、アルノーを陥れようとする陰謀ではみなが同じ一つの言葉を使うことで多数派を形成し、それを使わない派閥を断罪しているという構図が暴露されてしまう。しかも、ジャンセニストを批判しているモリーナ主義者たちの間でも用語の意味する内容がそれぞれ違っている上、ジャンセニスト断罪に加わっている新トマス主義のドミニコ会士が使う「近接」という意味がまったく逆であることがわかる。つまり、この用語を使わないという点を除けば、ドミニコ会の立場から見ればジャンセニストこそが立派なカトリックで、その批判者の方が異端となるという事実を論理的に明らかにしたのであった。

つまりジャンセニスト断罪に賛成している多数派は、「近接能力」という用語をジャンセニストが使わないことをもって異端として断罪し、しかも、それぞれの派閥で使用している「近接能力」の意味する内容を吟味もせず、明確にもしないまま同じ用語を使っていることで多数派を形成していたのである。これは政治そのものである。しかも、用語として用いないことで異端として断罪される「近接能力」という言葉は、もちろん聖書にもなく、古代教父たちの文献にもなく、公会議文書にも教皇勅書にもなく、聖トマスも用いていない事実…つまりその用語法に神学的権威も何の根拠もないことが、アルノー断罪者たちとの会話から明らかになる。

平明率直な日常会話を並べて展開される書簡の内容から、これを読む人たちには、アルノー断罪者たちがただ多数派を形成してジャンセニストを、彼らが言ってもいない命題で断罪していること、そして「そのようなことは書いてない」という事実を指摘し反論したことが、教皇と教会に対する不敬、不服従であると批判されていると明らかとなる。対話を並べながら、そこにツッコミのように質問や補足解説が入ることで、対話を聞いている者たちは論点、問題点が理解できる展開である。その結果、各派閥で意味内容もまったく異なっている用語なのに、それを使わず多数派に従わないことだけで異端と断罪されようとしている状況が陪審員たる読者の前に明らかとなる。

パスカルは、この第1書簡では、「近接能力」という神学上の用語の定義の不確かさを、第2書簡では同様に「十分な恩寵」という用語の不確かさを露呈させ、その理不尽さを声高に論

難するのではなく、会話を傍聴している陪審員としての読者に、断罪者の主張の方が誤っていることを“自然に”納得させるという戦略を採った。この第1書簡、第2書簡で展開している同じ語の異なる意味での使用法による論理矛盾、誤魔化しの詭弁という問題は、語を同じ意味で一貫して使うという、明晰なレトリック、正しい論理的推論の基本を再確認させるものである。

ちなみにアダム・スミスの*LRBL*（残存する手稿には第1講がない）の第2講は、「明晰な文体は、われわれは使用する表現が同義語に由来するすべての曖昧さから自由であるだけでなく、表現する言葉が、われわれがそれで話している言語の、もしそう言っているなら、本来語でなければならない」という文章から始まり、外来語からの借入語で曖昧で多義的に解釈される表現よりも、われわれが熟知していて語源をたどることができる言葉でストレートに強く観念を伝達することを語り出す。この展開は、同じ語を一貫した明確な意味で用いることにより、明晰に議論を進めるという、パスカルが第1書簡、第2書簡で投げかけたイエズス会側の論難の詐術的な進め方への批判を基礎としているのと同じ構図であった。

もちろんスミスが、レトリックの基本事項をパスカル『プロヴァンシャル書簡』から学び取ったなどと主張する証拠はない。しかし、微細で瑣末な用語法に絡み合った複雑な神学的問題を、一般的な読者に前にその構図を明快に提示し、論点を「それぞれの事実を起こった順序で伝え、裁判官たちに情報を与えると同時に自分の記憶を新たにするために語っているように見える」（Lecture29,p.184,邦訳 p.315）ようにするという「提題 narration」という法廷弁論の方法は、まさしく第1書簡からパスカルが展開した議論のスタイルでもあった。つまり、この点を「説得」を意図した公的弁論の進め方と重なっていると指摘したいわけである。

結語にかえて

スミスの蔵書の中にあるパスカルの著作を取り上げて、パスカル研究者でもない筆者がいろいろ論じてきたが、両者のレトリックには興味深い共通性がある。しかも両者とも時代の文脈から言って、かなり独特な内容であったことが見て取れる。そこから過度に牽強附会を重ねて両者の影響関係を過度に言い立てる愚は冒すまい。しかし、スミスを論じる際にも、その蔵書にある文献にも目を配ることは、著作では書かれなかった彼の思想の奥行きと可能性に目を向けさせてくれる。本稿はその未完で粗野な一つの試みである。

パスカルは、『パンセ』断章において「人間の言語活動は、それ自身だけでは、いかにそれが天才的なものであろうとも、最小の具体的真理を言表することができない…聖書に前における服従という動きによってのみ人間がそこから逃れ出ることができる」（L430-431）、「真理が人間に与えられるのは、神の言語活動によって、神の言語活動のうちにおいてのみである。唯一の可能な認識とは、その様な神の言語活動の、人間のうちにおける反省である…人間の真の本性、人間にとっての真の善、それに真の徳と真の宗教とは、それらについての認識をそれぞれ切りはなすことができないものなのだ」（L393）と述べている。パスカルにとって考

えることは書くことである。ところがパスカルは、存在として人間であるのはキリスト教徒として書くこと・証言することだとして、存在論とレトリックとを一体化させているので、「書く」ということが、一つのエクリチュール、すなわち証言としての聖書と結びつくことになる。パスカルの「書く」ことは、聖書の求心力、重力圏内にある。

だからモロ＝シールが「表徴と真理としての教会」の章において、パスカルにあっては「表徴的なものは意味について見れば暗号であり、表現として見れば肖像画であり、存在として見れば不在と現存とをもたらず力である」と述べ、日常言語を基にした聖書の表徴法における意味論の多元性について詳しく解析しようとしたのもこのためだろう。「言語単位は、映像的で字義的な意味と、明晰であるが隠された意味とを含んでいる暗号なのだ」といった議論(L272)を展開したパスカルには、「字義的には虚偽であり、それゆえそれは霊的には真である」(B687)という、レトリックの転倒が秘められている。

パスカルは、「もし神が人間に絶えず自らを顕すならば、神を信じることに何の功績もない」が、「もし神が決して自らを顕さなければ、信仰は存在しない」と言う。自らを隠す神の与えた「聖書→キリスト→教会」という表徴の体系には、表現不可能なものの表現としての暗号という意味論的二元性において、人間の実存を賭けた言語活動の深奥がある。平明率直なビジネスの言語を称揚したスミスが、他面においてイタリア詩における音韻の enactment や言語起源論など、“論理的には表現不可能であっても経験的には伝達・感得されているもの”の表現に秘められた意味論の多元性、一つの単語に織り込まれた発話行為経験の動態的構造にも目を向けていたのは、こうした言語活動の奥行きへの関心だったのかもしれない。

ここには、言語を介した世界認識、世界の意味分節、それを観念としてとらえようとする際の認識の構造を、「外部感覚」「内部感覚」といったアプローチで解析しようとしたスミスがいる。スミスの「観念」や概念把握の問題について、唯名論を前提に論じられることが多いが、ここにも厄介な経緯がある。ちなみにスミスは、オックスフォード大学ベイリオル・カレッジに学んだが、オックスフォード大学はスコラ神学においても興味深い位置にある。ヨーロッパのほとんどの大学が、Realism（実念論）から Nominalism（唯名論）に立場を転換したのに対し、ジョン・ウィックリフを生んだオックスフォード大学と、ウィックリフの影響を強く受けたヤン・フスがいたボヘミアのカレル（プラハ）大学は実念論の立場にとどまったからである。ウィックリフもフスも宗教改革の先駆的存在として重要な位置を占めるが、このようにオックスフォード大学が実念論にとどまったという経緯が、三位一体論の三（聖霊）を重視する英国国教会（聖公会）の神学の伝統へとつながっていることを指摘する研究もある。

スミスは、ベイリオル・カレッジの教育に対して強い不満を書き残しているが、彼がオックスフォード大学図書館で多数の文献を読破したことは、彼の学問上の基盤をなしていることは間違いないところである。ことにスコットランド改革派長老教会のカルヴァン主義が三一論の一、唯一神の絶対的主権性を前面に出しているのに対して、この点が三一論の三を重視するオックスフォードの神学はカルヴァン主義と大きく異なる点。この強調点の差異について、現代ドイツの神学者ホルスト・バールマンは、ユルゲン・モルトマンの神学を解説して次のよう

にまとめていた。

「神はただ単に唯一なのではなく、三つにして唯一なのである。モルトマンの表現によれば、神は社会的な神であって、独裁的な神ではない。それゆえモルトマンは「三」性を強調する。この「社会的三位一体論」は、「人格的な社会主義」を形成し、国家と教会—これらは実は専制君主的で「一」性を強調する神概念に依拠していた—における独裁的な構造を排除するはずである」

モルトマンにとって教会とは、教会堂や聖職者といった可視化された制度ではなく、目には見えないが確実に存在するキリストを頭とする共同体である。三一論において三を重視することで、社会が人間を独裁的に支配するというシナリオも拒否される。人間によって往くりだされた国家、社会、教会による自己絶対化を脱構築するというモルトマンの神学。三を強調する解釈では、神は社会の中で生成していく存在であり、静的な存在ではなく、動的な存在である。

このように考えれば、神学的な強調点の差異がもたらす社会観、国家観の差異といった問題も射程に入ってくるので、スミスが残した記述から、彼が意外にも改革派長老教会の正統主義に近いと解釈できるものの、彼の神学的立脚点を簡単に決めつけることはできなくなる。スミスの過度な宗教的熱狂への警戒感、一性の過度な強調と独裁的構造の社会への警戒感かもしれない、さりとて「三」性を強調しすぎることはオックスフォード的な国教会信仰に近づきすぎることになる。だからこそ、ますますスミスの神学観、宗教的な側面に関心を抱かざるを得ない。

注

* パスカル『パンセ』には翻訳がさまざまあり、岩波文庫版、由木康訳白水社版、教文館著作集版を含め、筆者の手元にも数種類の翻訳があり、それぞれを利用してノートを作成してきたので訳文は混在している。このため引用はLでラヒュマ版、Bでブランシュヴィク版の断章番号を示した。

- (1) 拙著『アダム・スミスの道徳哲学と言語論』（御茶の水書房 2008 年）および拙稿「アダム・スミス『道徳感情論』（初版—5 版）における贖罪概念を同時代の神学論と比較して」（『防衛大学校紀要』第 116 輯（人文科学分冊）2018 年 3 月）pp.35～70 参照。
- (2) Hiroshi Mizuta : *Adam Smith's Library, A Catalogue*, Clarendon Press, Oxford, 2000. (ASDL と略記) 水田洋「アダム・スミスの蔵書」（『日本学士院紀要』第 55 巻第 1 号 2000 年）参照。
- (3) Gustav Schmoller : Adam Smith, in *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*, 15, 6, 1907, pp.327-336, 373-378. 田中正司『アダム・スミスの自然神学』（御茶の水書房 1993 年）は、スミスカルヴァン主義的なノックスの教説に従っていた時代に子と見たシュモラーの視点から一歩踏み込み、スミスがカルヴァン主義の路線を前提していたことにより、逆説的に社会科学への道をたどりえたと主張した。筆者は恩師田中先生の強い影響下にある

が、カルヴァン主義の硬直性を指摘した田中説に対して、宗教的熱狂に傾いて政治的にも分離主義的であった民衆の福音派と大学の教養人を擁護した穏健派を分け、スミスの宗教的土壌を穏健派以上に大学のプロテスタント・スコラ主義による自然神学に近い、より改革派正統主義的なものにとらえている。田中説の逆説的論理を明確に示す箇所を引用しておく。「自然法学者たちは、神が万物の第一原因としてすべてを決定していると見る機械論的自然観に従って人間の道徳的主体性を否定していたが、反カルヴァン主義の道徳哲学者たちは逆に、必然法則からの自由の道徳性を強調するだけで、人間の自由な活動が“見えない手”（神の設計した自然の客観法則）に導かれて自然の必然法則実現につながる自由と必然の弁証法的関係を認識しえないままに終わっていた…ケンブリッジ・プラトニストその他、人間の自由な動因性を強調した道徳哲学が、社会科学はおろか、自然法学とも無縁なままにとどまっていたのも、この事実と無関係ではないといえよう。アルミニアンその他の反カルヴァン主義の自由・理性論者は、カルヴァン主義的予定・必然論に対し、意志の自由と理性の力を強調することによって、人間の道徳的自由を論証したが、作用因としての人間の自由を神の意志に基づく自然の必然法則に制約されないインディファレントなものと考えたため、作用因としての自由な活動がフィジカルな必然性に媒介されて法則実現に至るプロセスを解明する社会科学への道をたどりえないままに終わっていたのである」（前掲書 p.33） さらに Arthur Herman : *How the Scots Invented the Modern World, The True Story of How Western Europe's Poorest Nation Created Our World & Everything in It*, New York, 2001（篠原久監訳『近代を作ったスコットランド人』昭和堂 2012年）はスコットランド啓蒙思想の出現の背景となるスコットランド精神について詳細に論じている。

- (4) Edouard Morot-Sir: *La Metaphysique de Pascal*, Presses Universitaires de France, 1973. (広田昌義訳『パスカルの形而上学』人文書院 1981年) p.9.
- (5) ガリカン主義とは、フランス教会は教皇権に対して一定の伝統的独立性を有しており、教会聖職者の人事や、教会財産の管理、教会法に関する問題について、君主たる国王、フランス教会の司教団、パリ大学神学部、高等法院は教皇の支配が及ばない諸特権を伝統的に保有しているとする考え。つまりフランスの世俗的事柄に関しては世俗世界の統治者である国王の権力が優先し、フランスのカトリック教会を教皇権の干渉、管理から神学的政治的に独立させ、君主の統制下によるフランス国民教会しようというフランス・カトリック教会独自の主張である。教皇権による干渉からのフランス教会の独立と自由を標榜していたアルマニャック派の支持を得たシャルル7世以降、この流れが強くなっていた。
- (6) 前掲拙著第4章「エディンバラ評論の英文法論」および補論「スミス言語論とジェイムズ・ハリス言語論」、「アダム・スミス英文法論・再論」『Jissen English Communication』No.6（通巻37号）2007年3月 pp.1~36を参照されたい。
- (7) Alexander Dunlop Lindsey : *The Essentials of Democracy*, Oxford UP., 1929. (永岡薫訳『民主主義の本質 イギリス・デモクラシーとピューリタニズム』未来社、1964年) は近代民主主義の精神的起源を小さな独立集会から階層的に構築された当時のキリスト教的集会

- (congregation) に求めた。世論を生み出す出版報道、遊説など役割によって閉会を知らない「見えざる民衆総会」が立ち現われ、「同意」の原理による代議政体が機能していったと説いている。
- (8) 前掲拙著および「スコットランド啓蒙の認識論における経験主義をめぐって／アダム・スミス『外部感覚論』周辺とその奥行きを探る」(『防衛大学校紀要』第125輯(人文科学分冊)2022年) pp. ~ 参照。
- (9) Laurence Kirkpatrick: *Presbyterians in Ireland, An Illustrated History*, Booklink, 2006. p.46 ハチスンについては豊富な研究の蓄積があるが、彼はロックとヒュームの媒介役に位置し、スミスの師として各方面に多大な影響を与えたのは周知のとおりである。それだけではない。ハチスンの大きな影響は、アイルランドやアメリカの啓蒙主義にも及んでいる。ハチスンの思想的土壌となったアルスター長老教会の伝統はスコットランド、新大陸にも広がっている。一例を挙げれば、1791年、イングランド軍が新大陸やブリテン島本土に移動して手薄になったアイルランド防衛のために民兵を組織する必要が生じ、アルスター長老教会のメンバーが中心となって「ユナイテッド・アイリッシュメン協会」が設立されたが、その中心人物の一人、ウィリアム・ドレナン(William Drennan)の父親は長老教会の牧師であり、ハチスンとも懇意であった。ハチスンの影響を受けているアイルランドの民兵問題という事象があり、その弟子スミスも民兵問題について論じているのも偶然ではないだろう。Cf. 松井清『アルスター長老教会の歴史』慶應義塾大学出版会 2015年)、Terry Eagleton: *Scholars & Rebels in Nineteenth-Century Ireland*, Blackwell Publishers, 1999. (大橋洋一他訳『学者と反逆者』松柏社 2008年)
- (10) Cf. William Knight: *Lord Monboddo and some of His Contemporaries*, John Murray, London, 1900. モンボッドについては山崎怜「あるスミスの蔵書のこと」(アダム・スミスの会編『続アダム・スミスの味』東京大学出版会 1984年) 参照。筆者は、山崎先生との文通によって多大なご教示を得たが、本稿もスミスの蔵書の一冊から議論を広げた前掲の論考に影響されている。ちなみにスミスはモンボッド卿の大著『古代形而上学』6巻セットの内の1-3巻を所蔵していた。『言語起源論』(全6巻)は2-3巻は1巻と出版社が異なっているためか、また4-6巻は刊行時期が蔵書募集時期より遅いためか、スミスは第1巻のみ所蔵。
- (11) 末松壽『「パンセ」における声』(九州大学出版会 1990年)
- (12) 前掲書 p.104
- (13) モロ - シール前掲書邦訳 p.21
- (14) 自由意志論争についてはどの本でも必ず言及される重要な問題であるが、スミスの時代にもつながる問題として論じている I.J. ヘッセリンク『Sovereign Grace and Human Freedom 神の主権的恵みと人間の自由』(日本キリスト教会神学校植村正久記念講座 2000年、日本キリスト教会神学校・一麦出版社 2003年) 参照。
- (15) Jan Miel: *Pascal and Theology*, The John Hopkins Press, Baltimore and London, 1969. (道躰滋穂子訳『パスカルと神学』晃洋書房 1999年)
- (16) 標準的な教科書である Alister E. McGrath; *Reformation Thought An Introduction*, Oxford:

Blackwell,1988. (高柳俊一訳『宗教改革の思想』教文館 2000年)をはじめ、マクグラス教授の著作を数多く参照しているが、中世末期思想やスコラ主義を含め詳細な英語訳で入手できる文献案内には大いに助けられた。またマクグラス教授は、大学に基盤を持っていたルター派と比較して、都市に基盤を持っていた改革派に顕著に見られる人文主義との密接な関係に注目しており、カルヴァンとオルレアン、プールの進んでいた法律研究と人文主義の関係を強調している点も重要だと考える。

- (17) 長老教会総会における論難に直面して、ケイズ卿はリバイバル運動のジョナサン・エドワーズに助言を求めた。この両者の関係性はきわめて興味深い。ケイズ卿は、サムエル・クラークについて7年の研究の後、彼と文通を開始して、このクラークとロックの影響とその克服が『道徳と自然宗教の原理 *Essays on the Principles of Morality and Natural Religion*』(1751初版)に結実したとされる (Cf. I.S. Ross: *Lord Kames and the Scotland of his Day*, Oxford,1972. および W.C. Lehman: *Henry Home, Lord Kames and the Scottish Enlightenment*, The Hague, 1971.)。篠原久『アダム・スミスと常識哲学』(有斐閣 1986年)はケイズにとってのクラークの影響、その批判点を詳細に論じているが、エドワーズの論敵ダニエル・ホイットビーは、クラークの著作に影響されてさらに先鋭化しアリウス主義(キリストの神性を否定する)ないしユニテリアン主義への傾斜していったのである。つまりクラークの教説とエドワーズには基本的な対立構図があった。このためスコットランド啓蒙全体とクラークとの関係性を強調することはできない。エドワーズの『自由意志論』(ジョナサン・エドワーズ選集第1巻 新教出版社 2016年)は、英国国教会全体がアルミニウス主義に傾斜していた18世紀中頃状況においてこれを批判するために書かれたものであったが、J.I. Packer: *Among God's Giants, (Quest for Godliness, The Puritan Vision of the Christian Life)*, Kingsway Communications, UK., 1990. (松谷好明訳『ピューリタン神学総説』一麦出版社 2011年)はジョン・オウエンを中心に置きながらエドワーズのリバイバル運動をピューリタニズムの本質的なものとして詳論している。さらに Leon Chai: *Jonathan Edwards and the Limits of Enlightenment Philosophy*, Oxford UP., 1998. を参考にしている。
- (18) 前掲拙稿「アダム・スミス『道徳感情論』(初版—5版)における贖罪概念を同時代の神学論と比較して」参照。
- (19) アウグスチヌスには最新のものとして『アウグスティヌス著作集』(新教出版社)があるが、今泉三良・井澤彌男訳『自由意志論』(創造社 1972年)を底本とした。
- (20) 袴田康弘『信仰告白と教会』(新教出版社 2012年)、金山徳『プロテスタント・スコラ神学の再考察』(新教出版社 2008年)、Willem J. van Asselt (eds.): *Introduction to Reformed Scholasticism*, Reformation Heritage Books, trans., Albert Gootjes, 2011. (青木義紀訳『改革派正統主義の神学スコラ的方法論と歴史的展開』教文館 2016年) 参照。
- (21) P. Jacobs: *Theologie reformierter Bekenntnisschriften in Grundzügen*, Neukirchner Verlag, 1959. (池永倫明訳『改革主義信条の神学』新教出版社 1981年) 参照。
- (22) R. T. Kendall: *Calvin and English Calvinism to 1649*, Oxford UP., 1979.

- (23) たとえば山田園子『イギリス革命とアルミニウス主義』（聖学院大学出版会 1997年）は、イギリス革命の急進的聖職者であったジョン・グッドウィンに焦点を当てて、ピューリタン革命を支えたのは墮罪前予定説に立ったカルヴィニズムではなくグッドウィンらの教説であると主張し、ヴェーバーが言う禁欲的プロテスタントに墮罪後予定説のアルミニウス主義を含めただけでなく、宗教的寛容思想の展開にアルミニウス主義が重要な役割を果たしたと主張している。長老派が依拠するカルヴァンの教説は、墮罪前予定説者（supralapsarian）の立場なので、アルミニウス主義の条件付き救済説とは相容れないはずだが、批評史研究の立場からはこの時代の文献についてアルミニウス主義的に読解するアプローチが主流を占めている。山田氏は、グッドウィンとベンジャミン・ウィチカットをはじめとするケンブリッジ・プラトニストの人間理性を強調する教説との類似性を見出し、ケンドール、W.K. ジョーダン、井上公正らの論考を挙げている。スミスの蔵書との関連で付言しておけば、スミスは議会主義も展開したピューリタンの詩人ジョン・ミルトンの『失楽園 Paradise Lost』（ASL1160）と Paradise regain'd（1161）の両方を所有していたが、『失楽園』の詩句 183 - 202 行において「神の呼びかけを聞く者」における will の使用と「無視し蔑む者」における直説法現在形の使用の意味するところを詳細に読めば、彼がかなりアルミニウス主義的な理解に傾斜していたと解釈する（Maurice Kelly: *The Great Argument : A Study of Milton's De Doctrina Christiana as a Gloss upon Paradise Lost*, Gloucester, Smith, 1962. など）のが通説である。スミスは、アルミニウスの著作を所有してはいなかったが、カルヴァン主義の厳格な二重予定説に批判的だったミルトンを通じて視野には入っていたはずである。
- (24) Paul Helm: *Calvinism and the Calvinists*, The Banner of Truth Trust, Edinburgh, UK, 1982. (松谷好明訳『カルヴァンとカルヴァン主義者たち』聖学院大学出版会 2003年) Gordon Marshall: *Presbyteries and Profits, Calvinism and the Development of Capitalism in Scotland, 1560-1707*. (大西晴樹訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神 スコットランドにおけるウェーバー・テーゼの検証』すぐ書房 1996年) は、E. トレルチによるカルヴァン主義の二分法、16世紀のノックスの宗教改革の古カルヴァン主義と17世紀以降の新カルヴァン主義を区分しており、新カルヴァン主義の(1)特殊召命における勤勉と義務の強調、予定論を心理的義務とする義務遂行、がウェーバーが言う「プロテスタンティズムの倫理」を構築したと論じている。新旧の区分はあっても、ここにはケンドールが主張したカルヴァンの教説からの逸脱は視野に入っていない。詳細については前掲拙稿参照。
- (25) Cf. Hugh Blair: *Sermons By Hugh Blair VI , To Which Is Prefixed A Short Account Of The Life and Character of The Author*, London, 1807, Kessinger Publishing's Rare Reprints. p.120. p.139.
- (26) Thomas Brown: *Church and State in Scotland, a narrative of the struggle for independence from 1560 to 1843*, MacNiven & Wallace, Edinburgh, 1891. (松谷好明訳『スコットランドにおける教会と国家』すぐ書房 1985年) pp.177-194 は、ロバートスン学長をはじめとする穏健派牧師たちにきわめて厳しい評価を下している。また Rosalind Mitchison : *Why Scottish History Matters*, 2nd ed., The Saltire Society, Edinburgh, 1997. (富田理恵他訳『スコットランド史』未来

社 1998年)も、スコットランド啓蒙主義が反宗教的な運動ではなく長老教会穏健派牧師たちを主な担い手としていたと指摘しているが、スミスについて「声高には言わなかったものの、国民の政治参加の自由は認めていなかった…認めていたのは、法の下での平等と一番安いものを買う自由のみであった」(邦訳 p.151)という批判的な評価を下している。

- (27) B.B. Warfield: *Perfectionism, Works of B.B. Warfield*, vol.8, reprinted Baker Book House, Grand Rapids, 1981, II ,34.「リバイバル運動としてのピューリタニズム」という視点による。Packer 前掲書、第 18 章を参照。
- (28) 前掲 Jan Miel : *Pascal and Theology* (道躰滋穂子訳『パスカルと神学』晃洋書房 1999 年) および前掲 E. Morot-Sir: *La Metaphysique de Pascal* (広田昌義訳『パスカルの形而上学』人文書院 1981 年)、Philippe Sellier: *Pascal et saint Augustin*, Armand Colin, 1970. (道躰滋穂子訳『パスカルと聖アウグスチヌス』法政大学出版局 2021 年) に大きな示唆を受けている。
- (29) ミール前掲書、邦訳第 1 章 pp.1~79. この第 1 章は、パスカル研究書であるも関わらずパスカルには全く言及せず、キリスト教会における恩寵と自由意志の議論の歴史を概観しており、そこで言及されている人名、文献はもの凄い数に上る。この文献案内はキリスト教神学研究者ではない者にとって非常に貴重なものである。
- (30) 前掲書 pp.2-3.「彼(聖アウグスチヌス…引用者)の立場が聖ヨハネス・クリュゾストモスや聖ロベルト・ベラルミーノのそれといくつかの重要な点で異なっている」「アウグスティヌス以前の初期教父たちの著作は、事実上、一致して終始一貫、人間の意志の自由を主張し、その自由を減ずることになるような罪の教説を欠いている」と明快に述べているのは衝撃的ですからある。
- (31) 前掲書 p.5. ミールは、D.Amand: *Fatalism et liberté dans l'antiquité grecque*, Louvain, 1945. pp.195-207. を典拠に挙げている。
- (32) 前掲書 p.57