

にも通じるベルナル的洞察であるが、それはやはり継続的な認識ではなく、ただ“稀なる時間、僅かな間だけ” (rara hora et parva mora) 与えられる直観ではないだろうか？ そうしてみれば日常に生きる我々のなかにこの“salvari”の実感を生かして行くのは、まだまだ至難の業であろう。両氏がシムポシオンに基づいて書かれる報告が、この点についての光を与えて下さることを切望して司会者としての報告を終わる。

## 提題

### クレルヴォーのベルナルドゥスにおける 恩寵と人間的自由

稲垣 良典

I はじめに「中世における神秘思想」という主題をめぐって私が以下に行う報告の底流ともいえる一つの考え方についてのべておきたい。「神秘」という言葉の捉え方は様々であろうが<sup>1)</sup>、必要な手だてと十分な時間さえ与えられればいつかは知られるような未知の事柄が神秘（自然の神秘、宇宙の神秘といわれる場合のように）と呼ばれる派生的な意味は別として、本来の意味での神秘は「自然と超自然」「自然と恩寵」という語り方が為される場合の后者に属するといえるであろう。そして、このように超自然ないし恩寵の領域・秩序に属するとされる「神秘」が正しく理解されるか否か、つまりわれわれが神秘へと適わしい仕方で近づき、それについて語りうるか否かは、実は自然が正しい仕方で理解されるか否かにかかるところが大きい、といえるのではないか。

ここで私は議論を単純化して、われわれは「自然主義的」(naturalistic) 自然観を克服しないかぎり、神秘と呼ばれるものを正しく理解することはできない、という考え方を提出したい。「自然主義」という言葉は色々な意味で用いられるが、ここでは自然を包括的な意味（自然を精神ないし歴史と対置させるのではなくて、後者をふくむものと解する）に解した上で、それを人間理性（自然的理性といってもよい）のみによって認識されるものだけに限ってしまう立場を指す。一言でいえば「自然主義」

とは自然、すなわち存在するものの世界の全体を、人間理性の自然的光によって照し出されるものだけに限る立場である。

このような「自然主義的」自然観をとるかぎり、自然を超越する超自然ないし恩寵に属するものとしての神秘は人間理性によって探求されるべき事柄、あるいは人間の言語によって本来的に語られるべき事柄ではないことになる。それは人間の知 (scientia) の営みがかかわるべき対象・主題 (subjectum) ではなく、人間理性はそのような事柄の探求に専念することを通じて、理性として完成されることもない、と考えられるのである。むしろ、そのような (超自然・恩寵としての) 神秘への関与は、理性的探求とはまったく異った営為と解さざるをえないことになろう——それを瞑想 (meditatio)、観想 (contemplatio)、祈り (oratio) その他、いかなる名称で呼ぶとしても、問題は神秘への理性的探求以外の接近方法が可能であるかどうかではなく、「自然主義」の立場においては神秘への関わり方として理性的探求が排除される、という点である。それは端的にいて神学 (sacra doctrina)<sup>2)</sup>の否定であり、排除であって、神秘神学という神学の特殊な分野が措定されたとしても問題は本質的に変化しない、といわざるをえない。

これにたいして、もう一つの可能な自然観によれば、自然は人間理性の自然的光のみによって照らしだされうる事柄、という閉じられた体系ではなく、超自然ないし恩寵の働きかけを受容する可能性を有し、超自然にたいして開かれているのであって、そのことは人間本性においてあきらかに認められる<sup>3)</sup>、とされる。いうまでもなく、人間本性は自らの固有な力で自分自身をその自然本性を超えて高めることはできない。しかし、人間理性にたいして、自力ではけっして到達できない超自然的真理 (神秘) が啓示されると、すなわち「人の目が見たこともなく、耳が聞いたこともなく、人の心に思い浮んだこともなかったこと」(コリント人への第一の手紙 2・9) が啓示されると、人間理性はその意味を探求し、理解し、可能なかぎり言語化しようと試みることができる。そして、このような試みを通じて、自らをまさしく理性として完成することができるのである。もちろん、このような試みは自然と超自然との区別を無視し、神秘を合理的思考へと解消しようとするものではない。むしろ、いわば自然は自然であることを保ちつつ、超自然的秩序のうちに取りこまれ、そのことによって完成されるのである。

このように自然としての人間理性が自らを全く超越するものとしての神秘にたいし

て開かれていることを認めることなしには、そもそも神秘について語ることは不可能であるといえるのではないか。そして、人間理性がその自然本性からして、自らを超える超自然（神秘）にたいして開かれていることの肯定は、一方において「超自然」と呼ばれているものがたんに言葉や観念としてではなく、まさしく「もの」として受けとめられていること<sup>4)</sup>、いいかえると「神秘感覚」ともいうべきものが現存していること、そして他方において人間理性（あるいはむしろ知性）はすべての存在するものを、存在するかぎり捉えうる能力であることの確信——この両者なしには空虚なものとなるであろう。いずれにしても、人間理性が自然本性的に超自然（神秘）にたいして開かれていることを認めることは神学の可能性を認めることであり、そして神学の可能性を認めることなしには、われわれが神秘について適わしく語るということの意味もあきらかにはされえない、ということを確認しておきたい。

Ⅱ 『恩寵と自由意志について』(De Gratia et Libero Arbitrio) と題されたベルナルドゥスの初期(1128頃)の著作にもとづいてかれの神秘思想——あるいは神秘である神を探求し、理解する試みとして、端的にかれの「神学」——を考察するにあたって、まずこの著作はどのような目的をもって書かれたのか、いかなるジャンルに属する著作であるかについて一言しておく必要がある。本書は Leclercq と Rochais 編集の批判版では *Sermo, Epistola* から区別された *Tractatus* という分類にふくまれており、内容的にもたしかに高度に思弁的で、体系的といえる論考である。この著作はベルナルドゥスの友人であって、神学者として高名なサン・ティエリーのベネディクト会修道院長ギレルムスに献上されており、ギレルムスに内容の検討を要請していることにてらして、ベルナルドゥスは恩寵と自由ないし自由意志という、アウグスティヌス以来論じられてきた神学の中心問題についての自らの著作が、当時の多くの学校で活躍していた神学者たちの間で読まれることを期待していたことが推察される。

当時のシトー会作家の多くが *De Anima* ないし *De Homine* に類する著作を残しているのにたいして、ベルナルドゥスにはその種の著作がないところから、この著作がそれにあたるとする解釈もあり、本書でベルナルドゥスは自由の問題を中心に神の像としての人間について考察している、といえないこともない。しかし本書を「(神学的) 人間論」として特徴づけることには問題が残る。

本書を読んで強く印象づけられるのは、ほとんどそれを「ロマ書註解」と呼びたい

ほどロマ書と密着した仕方では書かれていることである。ベルナルドゥス自身第十四章四八節で「われわれがけっして使徒パウロの真意から外れず、われわれの語りがいずれの方向へ向おうと、しばしば殆どかれが語ったのと同じ言葉にもどってきていることは、読書を悦ばせるものと信じる」とのべている。実際、この小著作のなかでロマ書からの引用は 43 回の多きに達しているのである。しかし、それにもかかわらず本書を「ロマ書註解」として特徴づけることも不適當であり、やはりベルナルドゥスは本書において「恩寵と自由」ないし「恩寵と自然」という神学の中心問題と正面から取り組み、かれの教義神学者としての一面を示した、と見るのが適當であろう。そして神秘思想が神秘そのものである神の現存を肯定しつつ、この神秘を理解しようとする試みであるかぎり、ベルナルドゥスの神秘思想を正しく理解するためにはかれが神秘的経験と呼ばれるものについて語っている著作<sup>3)</sup>のみに注目するだけではたりず、かれの神学的営為——いわゆる「神秘神学」ではなく教義神学——にも目を向ける必要があることを繰返し指摘したい。

Ⅲ ベルナルドゥスが本書で直面している問題は、人間が善いことを思考し (*cogitare*) 意志し (*velle*) 為しとげる (*perficere*) のはすべて神 (の恩寵) がわれわれにおいて働き給うことであるとするなら (パウロがそのように語り、ベルナルドゥス自身そのことを経験しているように)、人間自身が為すことが何か残っているのか、というものである。具体的にいうなら、天国への門あるいは救いへの道としての修道院での生活と活動の全体の意味がここで問われている。そして、人間が自分から、自分によって為すことが自由意志 (選択) に属することであるのなら、恩寵がわれわれにおいてすべてを働き給うことを認めるかぎり、自由意志の為すことは何も残っていないのではないか、という問題である。

この問題にたいする一つの答えは、本書の冒頭で紹介されているベルナルドゥスのかたわらにいた人物が与えたもので「神に栄光を帰せよ」というものである。いいかえると、すべてが恩寵の業であることを認めて、感謝せよということであり、「恩寵のみ *sola gratia*」の立場に徹せよ、ということである。これにたいしてベルナルドゥスは、それが「よい思慮・助言」(*bonum consilium*) であることを認めつつ、それで満足はしない。その理由としては、かれ自身、その助言に従うための手だてが示されていないことを挙げているが、本書の内容にてらしてこの答えが当の問題にたい

する答えとしては不十分であることを指摘することも可能である。すなわち、人間を救いへと導き、助ける恩寵の発端に関しては「恩寵のみ」であることをベルナルドゥスは明確に認めるが（善いことを「思考する」段階）、意志し、為しとげるというその後の段階に関しては、たしかに恩寵がその全体を為すと同時に、自由意志が全体を為す、というのがかれの立場なのである。より正確には救いの業の全体が自由意志において（in）為されるごとく、そのように全体が恩寵によって（ex）為される、とベルナルドゥスはいう。全体が恩寵によって為されることは「恩寵のみによって sola gratia」という仕方では自由意志の役割を排除するのではなく、或る意味でその同じ全体が自由意志の働きであることをふくんでいる、というのがベルナルドゥスの恩寵理解なのである。

ここで問題をかなり単純化された形で提起したい。恩寵による人間の救いの業、つまり人間において働き給う神の救いの業について語り、讚美する次の二つの語りのうち、どちらが神秘そのものである神についてのより適わしい語りであり、讚美であるか。すなわち、人間の側における何らの働き、協力、つまり自由意志が果すべき何らの役割も認めない仕方では「恩寵のみ」を強調することか、あるいは救いの業の全体が「自由意志において、恩寵によって」（totum in illo, totum ex illa）為されるといふ風に、自由意志の役割をも認める仕方では語りか。

一見、前者がより純粹かつ徹底した仕方では神秘を肯定し、讚美しているように思われるかもしれない。しかし、より立入って考察することによって、実はそこでは「救われる者」としての人間が、「神の救いの業」についての理解から排除されており、「救い」の意味が空洞化されていることが判明する。それは恩寵を絶対化し、かぎりなく高揚する道のように見えて、実はそれを空虚（すくなくとも「理解」ということに関して）なものにしてしまっているのである。ベルナルドゥスが恩寵による救いの業において自由意志が果す役割について「それは救われる」（salvatur）という簡潔な答えを与えたのはその点の理解にもとづくものであった。「救う」のは神であり、恩寵の業である。しかし「救われる」のは自由意志であり、自由意志を自らの本性に属する能力としてもつ人間である。そして「救われる」ことは神の働きとの関係では受動的であるが、救われる人間あるいは自由意志の側においては極度に能動的である。それはその全体が神の働きかけによってひき起された、当の人間に固有の働きであり、神の働きかけに完全に従うのに応じて——つまり、より受動的であるのに応じて

——より完全に行われる働きである、といえよう。

救いの業における恩寵と人間の自由との合一は、それ自体、神秘（神の業であるかぎり）であり、いかなる神学的探求も、それが神秘であることをやめるような仕方では解明をおし進めることはできないし、またすべきではない。そして、この恩寵と人間の自由との合一の神秘は、キリストにおける神性と人間性との合一（ヒュポスタシスの合一）という神秘のなかの神秘をいわばその原型とするものであり、後者の光にてらして理解しなければならない。「恩寵のみ」あるいはペラギウス主義的な恩寵・自由理解は論理的にどのようなキリスト論的帰結へと導くのかを考察するとき、それらの神学的虚偽があらわになるといえるのではないか。逆に、キリストにおける神性と人間性の合一という教義——それはカルケドンの定義によれば二つの本性が「混同も、変化も、分割も、分離もなしに *inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter*, しかもその差異 *differentia* を取り去られることなくキリストにおいて一である」<sup>6)</sup>、という仕方での合一である——を、キリスト（すなわち「受肉した御言葉」*Verbum incarnatum*）という神秘のなかの神秘へとわれわれを直面させるものとして受けとめるかぎり、救いの業の全体が或る意味で恩寵の (*ex illa*)、或る意味で自由意志の (*in illo*) 業であることを肯定せざるをえないのであり、ベルナルドゥスの立場はまさしくそのようなものであったと解釈できるのである。

ここであらためて私は教義（信仰箇条）と神秘思想が切り離しえない仕方での内的に結びついていることを強調したい。ここからして、教義や神学から切り離された神秘思想にたいしては疑問を感じざるをえないことをも付記しておきたい。いうまでもなく、私はいわゆる神秘的経験の意義や重要性を否定するつもりはない。ただ、神秘的経験を教義や神学から切り離して理解しようとする試みにたいして疑問を投げかけているのである。ベルナルドゥスを神秘思想家と呼び、かれにおける神秘的経験に注意を向けることの意義は認めるが、そのことがかれの神秘理解としての神学、および神学の源泉としての教義を軽視あるいは無視する仕方では為されることはかれを正しく理解する道ではありえないといたい。

Ⅳ ベルナルドゥスは恩寵と自由意志の問題をより正確な仕方では問うために、第二章において理性的欲求としての意志 (*voluntas*) ないし自由意志 (*liberum arbitrium*) を、生命、感覚、自然本性的欲求から区別し、意志はまさしく必然性 (*necessitas*)

の不在あるいは克服、つまり必然性にうちかつ力としての自由によって特徴づけられることをあきらかにする。この点に関してはすでに第一章において「意志のあるところ、そこには自由がある。そして私の考えでは、これこそ自由意志の意味するところにほかならない」とのべられていたが、自由な能力としての意志の本質を示すのが同意 (*consensus voluntarius*) であり、ベルナルドゥスは同意を「意志の自発的決定 (命令・傾向)、もしくは精神の自己決定 (支配) 的行動様式<sup>17)</sup> (*nutus voluntatis spontaneus, vel habitus animi, liber sui*) と定義し、それがいかなる必然性ないし強制にも従属しない自由な能力であることを強調している。

ベルナルドゥスはさらに人間に固有な能力としての意志ないし自由意志の概念を明確にするため、それを人間における他の二つの高次の自由と対照させる。すなわち、第三章で三つの自由——自然本性の自由 (*libertas naturae*)、恩寵の自由 (*libertas gratiae*)、栄光の自由 (*libertas gloriae*) ——が区別され、それらはそれぞれ自由意志 [判断] (*liberum arbitrium [judicium]*)、自由思慮 (*liberum consilium*)、自由喜悅 (*liberum complacitum*) と呼ばれ、自由意志が必然性からの自由であるのたいてい、自由思慮は罪からの自由、自由喜悅は悲惨からの自由であるとされる。罪からの自由、悲惨からの自由についてはさらに第七章で「罪を犯すことの不可能」 (*non posse peccare*) 「罪を犯さないことの可能」 (*posse non peccare*)、*「混乱させられることの不可能」* (*non posse turbari*) *「混乱させられないことの可能」* (*posse non turbari*) という区別が導入されるが、ここではこの問題には立ち入らない。ここでは自由意志ないし選択・決定の自由のみが、人間が人間であるかぎり、いかなる状態においてもけって欠陥も弱減 (*diminutio*) も被むりえない、人間固有の自由として確立されていることを指摘しておきたい。ベルナルドゥスによると、それは人間における永遠・不可変なる神性の、何らかの実体的な像 (*imago*) の刻印であり、神の永遠性になぞらえられるものである。

このように、それにもとづいて功德 (*meritum*) について語る事が可能になる人間固有の自由としての自由意志の概念を明確にした上で、ベルナルドゥスは救いの業の全体が恩寵によることを肯定することは功德を排除するものではないこと、それはいかにしてであるかをあきらかにする。まず第十三章において被造物にたいする神の働きかけについて次の三つの様相 (*modus*) を区別する。第一は感覚や理性を欠く被造物を道具として使用する場合であり「被造物を通じて・被造物なしに」(*per*

creaturam sine ipsa) という仕方である。第二は悪しき行為者を道具として使用する場合であって「被造物を通じて・被造物に反して」(per creaturam contra ipsam) という仕方である。第三は天使や人間の善き意志に恩寵との協働 (cooperatio) の特権を与える場合であって「被造物を通じて・被造物と共に」(per creaturam cum ipsa) という仕方であり、功德は神の働きのこの第三の様相との関係で語られるとされる。

この「被造物と共に」(cum ipsa) の意味をさらに明確なものにするため、ベルナルドゥスはそのことを、善いことを思考し、意志し、為しとげるという、われわれの三つの働き——それは神がわれわれにおいて (in nobis) 働き給うものでもある——に関係づける。善いことを思考する (cogitare) のは、神がわれわれなしに (sine nobis) 為し給う働き (それは神による a De 働きであって、われわれを通じて per nos でもわれわれと共に nobiscum でもない) であって、救いの発端 (exordium) である。これにたいして、善いことを意志し (velle), 為しとげる (perficere) のはわれわれによる (ex nobis) のではないにしても、神がわれわれなしに (sine nobis) 働き給うのではなく、そこには善い意志 (bona voluntas) がふくまれている。ただ、為しとげるのは神がわれわれを通じて (per nos) 働き給うことであって、われわれと共に (nobiscum) 神が働き給うのは意志する (velle) ときのみであり、そのみがわれわれの功德と見なされる、とベルナルドゥスはいう。こうして、恩寵のみによって始められた救いの業は、恩寵と自由意志の両者によって等しく (pariter) 完成される。それら是一緒 (mixtum) であって別々 (singullatim) ではなく、同時 (simul) であって交互に (vicissim) ではない。そこでは全体が自由意志において (in illo), 恩寵によって (ex illa) 為されるのである。

続く箇所においてベルナルドゥスは自らの恩寵-自由意志理解がパウロの真意と合致するものであることを詳細に論じている。人間にたいする神の三重の働き、すなわち創造 (creare), 癒し (sanare-formare, reformare), 救い (salvare-consummare) の働きはすべて恩寵によるもの (a gratia) であり、自由意志による (ex libero arbitrio) といえる働きはない。したがって、功德も恩寵によるもの (a gratia) である。功德の受け手を造り給うた者が功德を与え給うのである (Ipse merita donat, qui fecit quibus donaret). 詳しくいうと、創造はわれわれなしに (sine nobis) 為された神の働きであり、救い・成就 (consummatio) はわれわれについて (de nobis) あるいはわれわれにおいて (in nobis) 成就されるが、われわれによって (a nobis)



ではない。癒し (reformatio) のみがわれわれの同意のゆえに (propter consensum voluntarium nostrum) 或る仕方ではわれわれと共に (nobiscum) 為され、それゆえにわれわれの功德と見なされるのである。

V しかし、ここで改めて最初の問題が提起される。恩寵と自由意志の協働 (cooperatio) が成立する場所、つまり「われわれと共に」(nobiscum) といわれる場所がつきとめられたとはいえ、そこでのわれわれの働きはすべて神の働きである。パウロはしばしば「わたしの言葉や行い、わたしを通じてキリストが語り、行っておられる」という。ではパウロの働きと功德はどこにあるのか。ただ「かれを通じて」(per ipsum) というだけのことなら、神は悪人を通じても何の功德もなしに多くの善きことを為し給うてはいないか。「パウロの善き意志と共に」(cum ejus bona voluntate) という意味で「かれと共に」(cum ipso) であるというのなら、この意志そのものがパウロ自身から (ab ipso Paulo) ではないのだから、どうしてパウロの功德が認められるのか。

これにたいするベルナルドゥスの答えは「パウロの」「人間の」ということ自体を「神の」ということから切り離して理解することは誤りであって、「パウロの」意志や業は「神の」救いの業のなかでのみ成立することをあきらかにすることに存する。パウロの功德はけっしてかれが作り出す功德ではない。むしろパウロが自らのために功德として用意されていると語る義の冠 (Ⅱ テモテ 4・8) は、神が自らの救いの業の協力者 (coadjutor) としてパウロを選び給うたことにもとづくものであり、そして神がパウロを協力者と為し給うたのは、パウロを、神自らの意志に同意する者たらしめられたときである、とベルナルドゥスはいう。このように神の意志に同意する善き意志は、パウロが神の業に助力するために与えられたが、その助力はパウロの功德と見なされた。すなわち、善き意志が神からであるなら、功德も神からであり、神がその造り主 (auctor) である。このように見るとき、救いの業の全体が神の恩寵によるものであるということと、この神による救いの業のなかで人間にふりあてられる協力ないし助力が人間の功德とされることは矛盾しない。

他方、神の救いの業にふくまれる人間の固有の役割を確認することは、神の業から人間固有の働きを切り離したり、神の業から何かを取り去ることではなく、むしろ神の救いの業をまさしく「神の」業として、すなわち神秘として見ることを助ける、と

いうべきであろう。なぜなら、あたかも受肉された御言葉 (Verbum incarnatum) における人間性のごとく、人間は自らの業がまさしく神の業へと引きよせられ、取り入れられていることを自覚するからである。ベルナルドゥスが救いの業の全体が「恩寵による」(a gratia) であることを肯定しつつ、そこにおいて自由意志が果す役割をあきらかにしようと試みたのは、神秘のなかの神秘である御言葉の受肉における神性と人間性の合一という教義に導かれてであった、ということができるのではなからうか。

(付記。本報告は、シンポジウム提題者という役割を意識して——意識するあまり?——ベルナルドゥスの神秘思想についてのバランスのとれた論述というより、「神秘思想とは何か」という問題提起へと強く傾斜したものになった。この偏よりの是正は今後の研究に委ねることにして、ここでは当日の報告をそのまま記録した。)

#### 注

- 1) 最近の研究として次を参照。McGinn, B., *The Foundations of Mysticism*, SCM Press, 1991.
- 2) 神学 (sacra doctrina) は単に神的な事柄についての理性的探求ではなく、教える神 (Deus docens) の教導に理性が自らを従わせることを通じて行われる探求である。
- 3) naturaliter anima est gratiae capax. *Summa Theologiae*, I-II, 113, 10.
- 4) 参照。Newman, J. H., *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, 1870, ch. 4.
- 5) ベルナルドゥスの神秘思想が最も豊かに表現されているといわれる『雅歌についての説教』(Sermones super Cantica Cantorum) について次を参照。金子晴勇「観想と活動の生活」『創文』362, 1995.
- 6) Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, Herder, 1963, p. 108.
- 7) ここでは habitus をかりにこのように訳した。