

翻訳

『マルブランシュ選集』より 「秩序の認識と感覚」「恩寵」

まえがき

今回ここに訳出・紹介するマルブランシュの哲学について、簡略ながら解説しておきたい。ここ数年、アルキエ編集になる文献・*Malebranche et le rationalisme chrétien*, (présentation choix de textes bibliographique par Ferdinand Alquié, Editions Seghers Paris, 1977) から、マルブランシュの原文を、フェルディナン・アルキエの解説的文章と対応させる形で順次翻訳している(『社会と情報』梶山女学園大学、生活科学部生活社会科学科紀要、1999-2002年)。今回は掲載する雑誌も異なることから、アルキエになり代わり、またここに訳出した思想内容に関するかぎり、マルブランシュの思想と暮らしぶりについて、訳者として少し述べておこう。

まずここに紹介するマルブランシュ、Nicolas Malebranche(1638-1715)は、デカルトからほぼ一世代後の哲学者であり、同時代のスピノザ、ライブニッツとならび、デカルト哲学の継承と発展とに深く関わる哲学者、いわゆる十七世紀哲学を代表する哲学者であり、

後のメーヌ・ド・ビランやベルクソンと比肩される、フランスを代表する哲学者でもある。

藤 江 泰 男

デカルト哲学に心酔することから哲学を始めたこともあり、先の二人の同時代の哲学者よりデカルト哲学に内在する姿勢がはるかに強烈であり、さらにその哲学を、自身の信仰生活と調和せんとして努めた真摯な情熱によっても、マルブランシュの哲学は異彩を放つことになる。特に今回翻訳したテクストは、彼の宗教的立場の表明と深く関わる、いわゆる「機会原因(cause occasionnelle)論」の立場に言及した箇所を集めている。詳細については、マルブランシュ自身の文章で理解していただきたいが、その基本スタンスは、自然法則と(外的な)自然との関係を、われわれの信仰生活の領域にも導入するということ、宗教的な恩寵(つまり超自然)にもそれにふさわしい一般法則がある、という主張である。それは、信仰つまり霊的生活、本来理性的な言葉で語りえない領域と理解されてきたものを、その素朴な真情は護りつつ、理性のうちに極力取り込もうとする立場である、とも言えようか。神秘的なものが理性化される、

とまずは了解されるだろうし、逆に言えば、理性的なものが神秘化される、ということにもなる。このいずれの立場で受け止めるかで、彼の評価がまったく異なることになるのだが、後世は、この理性化の側面から理解し受容していくことになる。十八世紀の哲学、いわゆる啓蒙哲学の核心をなす論理を提供する、という皮肉な歴史的役割を、マルブランシュ哲学は果たすことになる。デカルト哲学の宗教的解釈がむしろ宗教の理性化に通じてしまう、という皮肉である。一切を信仰の言葉で語ること、その信仰を法則的論理で語ることにより、後世は、すべてを理性の言葉で語ることが許されることになり、理性的なままで信仰生活が生きられることになる。理性的に生きることが、そのまま信仰に生きることになる、というわけである。

今回の翻訳の中心をなす『自然と恩寵の論』は、一六八〇年に発表されるや、その主張の特異さで、当時の宗教運動（ポール・ロワイヤル運動）の指導者の一人であった哲学者にして神学者、アントワンヌ・アルノーの注目と反発を誘発したテキストとして、つとに有名な著作である。信仰の中心的側面、神秘的な側面が合理的に解釈され説明されていることは否めない事実であり、「隠れたる神」を信条とするポール・ロワイヤルの精神からすれば、許容できるところではなかった。以後、アルノーの死（1694年）にいたるまで続く論争の発端をなすことになる（もともと、この論争はアルノーの死により終息したわけでもなかったが）。

アルノーの視点、ポール・ロワイヤルの視点からすれば、神秘的

なものの合理化なのであろうが、それはまた、自然の神秘化、神のあり方から直接に自然法則の存在理由を説明する図式の提示であり、自然と信仰、両面に通底する法則性の提示であったことを忘れてはならない。マルブランシュ的信条からすれば、自然の法則性、自然的あり方そのものが神の現われ、法則的な現われであり、それ自体が奇蹟なのである。あるいは、自然の法則性の方が（いわゆる）奇蹟より遙かに奇蹟的である、という主張も同時に込められた体系的図式こそがマルブランシュの機会原因論の核心であるので、それを一面的、論争的に見るのは公平でもないし、事実にも対応しない、と言うべきであらう。

法則的なあり方と神のあり方との共通性から自然と恩寵（超自然）とに共通する論理を見いだす、というのがマルブランシュのある種「始原的な直観」なのであろう。法則性のみに注目しその神的あり方の（投影の）側面を忘れる生き方、近代的・啓蒙的な生き方もあるれば、自然の法則性のうちにいつも神の姿を感じながら生きる生き方、マルブランシュ的信仰生活もある、とここは両義的に受け止めておこう。マルブランシュの信条ないし真情と歴史的成果とはまた別物なのであるから。

さて、今回の翻訳の「表現」についてお断りを一つ。一読してすぐに分かるところではあるが、今回の訳文では、神やイエス・キリストにまつわる「敬語的表現」を意識的に避けている（これまでの部分的翻訳についても、同様の立場で訳文を作っている）。本来の神

学的表現や術語から逸脱しているものがあれば、訂正し改善するのは当然のところであるが、神に対する敬語的表現を極力省略する、という基本姿勢については、今後とも変わらないであらう。キリスト教の信仰とは距離を置いたところで訳しておきたい、という訳者の基本的スタンスと御理解のうえ、今回の文章を読んでいただければ幸いである。信仰に深入りしない、というのではなく、むしろ、訳者が責任をもって表現できるかぎりでキリスト教的信仰に迫りたい、という年来の思いの投影であると御理解いただきたい。

マルブランシュ選集

秩序の認識と感覚

秩序への愛は、単に道徳的な諸徳のなかの主要なものにとどまらず、それこそ唯一の徳なのである。それは根源的で普遍的な徳の源である。徳のみが、習慣ないし精神の性向を徳あるものとする。虚栄心ないしは自然な同情心から、貧しい者に自分の財産を与える者は、気前がいいわけではない。というのも、その者を導くのは理性ではなく、彼を規制するのは秩序でもないからである。つまり、傲慢ないし身体機械の状態(disposition)以外のなものにも起因するのではない。進んで危険に身を呈する士官たちは、野心が彼らを動機づけているのであれば、高潔であるわけではない。兵士たちについても、みなぎる精気とたぎる血潮に起因するのであれば、同じこ

とである。こうしたいわゆる高貴な情熱は、虚栄心ないしは身体機械の働きにすぎない。そうしたものを多量に生み出すには、わずかばかりのワインで十分、ということがよくある。加えられる侮辱に耐える者が、穏和でも忍耐強くもないことがよくある。彼の怠惰こそが彼を動けなくし、ばかばかしいストア的矜持こそが彼を慰め、自分が敵の上位にあると観念的に思わせるのである。つまり、ここでもそれは身体機械の状態、精気の欠乏、血の冷たさ、黒胆汁(メランビリ)に起因するにすぎない。あらゆる徳について同様である。秩序への愛がその始まりでなければ、それらの徳は偽りで虚しいものであり、神自身の似姿(イマージュ)を湛え、理性によって神と共にある理性的本性にとつて、いかにしてもふさわしくはない。それらは身体の状態に起源をもっている。〈聖霊〉がそうした徳を形成するのではない。それらを自己の欲求の対象とし、自己の榮譽の理由とする者は誰も、卑屈な魂、卑小な精神、腐敗した心情をもつのである。しかし、反抗する想像力がそれをどう考えようとも、神自身の法に従うことは、卑屈でも隷属でもない。秩序に服すること以上に正当なことは何もない。神に服従すること以上に偉大なことは何もない。恒常的に、忠実に、違うことなく理性の側に就くこと以上に高邁なことは何もない。体面を失うことなくそうすることができるとは、場合のみならず、さらにまた、時と場合によっては、羞恥心と不名誉を伴ってしかそうすることができない折には特に、それは高邁なことである。というのも、理性に従うことで狂人扱いされる者は、真に理性を愛する者であるのだから。世人の目に秩序が光り輝いているときにのみ秩序に従う

者は、榮譽を求めているだけである。彼が人々の目にいかに輝いて見えようと、神の前では、彼は忌み嫌われる者である。

しかしながら、不変的な秩序には容易に近づけない、ということに私は同意する。その秩序はわれわれのうちに住まっているが、われわれの方がいつも外部へと向かっているからである。われわれの感官はわれわれの魂を自分の身体のある部分に向かわせる。そして、われわれの想像力と諸情念は、その魂をわれわれを取り巻くあらゆる対象へと向かわせる。さらに、想像的空間と同様に實在性をもたない世界にさえ注意を向けさせることがよくある。こうしたことは議論の余地がない。しかし、自分の感官、想像力、諸情念を沈黙させるよう努めねばならないし、理性に尋ねることなく理性的でありうる、と考えるべきではない。われわれを变革すべき秩序は、あまりに抽象的な外観フオルムであるので、粗忽な精神には模範として役立たない。そのことは認めよう。そうであれば、その秩序に何らかの肉体を付与するとよいし、それを可感的にし、肉のな人々に好感をもたれるような様々な仕方での秩序を覆うとよい。それをいわば受肉化するとよい。しかし依然として、それと認知可能であるようにしておくといふ。人々が真の徳を、悪徳や表面的な徳・単なる義務——それは徳を伴わずとも履行されることがよくあるものだが——から識別することに慣れるのが望ましい。そしてまた、周りの可感的で壮麗な輝きによって、彼らの賛美と尊敬とを引き寄せるような幻影や偶像を彼らに提示しないようにしよう。というのも、要

するに、理性がわれわれを導いていないのであれば、秩序への愛がわれわれ（の行為）を動機づけていないのであれば、義務の履行においてわれわれがいかに忠実であろうとも、われわれは堅固に徳ある者である、とはけつして言えないであろう。

しかし、理性は腐敗している、と言われる。それは誤謬に陥りがちである。それは信仰に服すべきである。哲学は婢にすぎない。自らの光を警戒すべきなのである。永遠の曖昧さ。人間は、自分自身に対して、その理性でもその光でもない。もちろんそれは、異教徒の哲学について言っているのでも、駄弁家の哲学について言っているのでもない。つまり、考えてもいないことを語り、真理が彼ら自身に語り終える前から他人に話しはじめているような者たちの哲学について、言っているのでももちろんない。私が語っている理性は無謬で、不変的で、腐敗しないものである。その理性がいつも指導者であるべきである。神でさえそれに従う。要するに、光に対してけつして目を閉ざしてはならない。しかも、その光を闇から区別することに、ないしは、偽りの薄明かり・混乱した感覚・可感的な觀念から区別することに慣れねばならない。真なるものと真らしいものとを、明証性と本能とを、理性と想像力・その敵とを区別するのに慣れない者たちには、可感的な觀念は強烈でまばゆいばかりの光と思われてしまう。明証性、知解 (intelligence) は信仰よりも好ましい。というのは、信仰は過ぎゆくが、知解は永遠にとどまるからである。信仰は真に偉大なる善であるが、それは信仰が、必然的で本質的ないくつかの真理、それなしでは堅固な徳も永遠の至福も獲

得され得ないようないくつかの真理の知解へと導くからなのである。しかしながら、知解を伴わない信仰、ここでは信仰の秘義について、われわれが明晰な観念をもち得ない信仰の秘義について語っているのではない。さて、いかなる光も伴わない信仰、それが可能であればの話だが、そうした信仰は、人を堅固な有徳の士にすることはできない。光こそが、精神を完全なものにし心情を規制する。そして、信仰が人を照らさず、何らかの真理の知解や自身の義務の認識へと導かないとすれば、明らかに、人がそれに付与する効果を、信仰はもたないのである。しかし、信仰とは、理性や哲学、人間の学問 (science humaine) と同じくらいに曖昧な言葉である。

それ故に、自己自身のうちに内省するすべをよく知り、理性に尋ね秩序の美を観照するのに長けた人々と同様に、自ら行動するため十分な光をもたない人々も十分に徳を習得することができる、ということに私は同意する。なぜなら、感覚の恩寵、ないしは先行的喜び (delectation prévenante) は光に代わることができるからであり、彼らを強固にその義務に結びつけておくことができるからである。しかし、第一に、すべてのことが同一であれば、最もよく内省し、その感官・想像力・情念の最大限の沈黙のうちに、内的真理の声を聴く者は、最も堅固な有徳の士である、と私は主張する。第二に、秩序への愛、信仰以上に理性を原理としている秩序への愛、つまり感覚以上に光を原理とするという意味だが、こうした秩序への愛は、それと同等であると想定される他の愛と比較して、より堅固であり、より価値があり、より尊敬に値する、と私は主張する。と

いうのも、根底では、真の善、精神の善は、理性によって愛さるべきであり、けっして快楽の本能によって愛さるべきではない、と思われるからである。しかし、罪がわれわれを押し込めている現状にあつては、われわれの邪欲の恒常的牽引力を相殺するために、喜びの恩寵が必要とされる。最後に、自己自身のうちに内省することの決してない者、私は「決して」と敢えて言うのだが、そうした者にとって、いわゆるその信仰はまったくもって無用であろう、と私は主張する。というのも、へみ言葉が自らを可感的に、可視的にしたのは、ただ、可知的な真理を与えるためなのであるから。「理性」が受肉化したのは、ただ、感官によって人間たちを理性へと導くためなのである。そして、イエス・キリストがなし・苦しんだことを、なし・苦しむ者でさえ、それをイエス・キリストの精神において、つまり、秩序と理性との精神においてなすのでないとすれば、それは理性的でもキリスト教的でもないことになる。しかし、そうしたことはいさかも懸念するに及ばない。というのも、理性に尋ねるべく自己自身のうちに内省することが決してないほどに人間が理性から隔てられるようなことは、絶対的に不可能だからである。自己自身のうちに内省するということがどういうことか、多数の人が恐らくは承知していないにしろ、感官と情念との絶えざる雑音に抗して彼らは内省することがない、あるいは、真理の声をときおり聞くということがない、などということはあり得ないからである。彼らが何らかの観念をもつことがない、秩序への何らかの愛をもつことがない、ということはあるに得ない。もちろん、彼らのうちに住ま

い、そのことにおいて彼らを正しく・理性的にするところの者によつてのみ、彼らはそれを保持しうるのではあるが。というのは、いかなる人間も、自分自身に対して、その愛の原理ではないし、自身を鼓吹し・生氣づけ・導くような精神でもないからである。

こうした徳、あるいはむしろ、人が失つたり獲得したりできないという特殊な性向と秩序への愛とが類似している、と想像すべきではない。というのは、不変的な秩序とは、人がそれを愛しはじめたり愛することを完全に止めたりできるような、特殊な被造物ではないからである。それは神のうちにあり、われわれのうちに絶えることなく印銘されている。それは消えることのない文字で書かれた法律である。それは神の「へみ言葉」であり、精神のすべての思惟とすべての動きにとつて、自然で必然的な対象である。ある被造物を愛しはじめたり愛し終えたりすることはできる。人間はそうしたもののために造られたのではないからである。しかし、人は理性を完全に放棄することはできないし、秩序を愛することを止めることはできない。というのも、人間は理性によつて生きるべく、秩序に依拠して生きるべく造られたのだからである。かくして、秩序への愛は、自己―愛がそれに逆らわないところではどこでも、自ずから支配的である。たとえ自己―愛ないし邪欲がその秩序への愛に抵抗するときですら、それはしばしば支配的である。私がそう言うのは、単に有徳の人、秩序への愛が絶対的に支配する者のうちにおいてだけではなく、自己―愛がそこでは絶対である悪意の者においても支

配的である、という意味である。というのは、正義の美しさはしばしば不正の者の心を打ち、自己―愛は、秩序に服することが得であるとも思うようになるからである。

われわれの不可欠の法則である秩序への愛には、明晰な観念と内的感覚とが混じり合っている。金持ちであるより、君主であるより、征服者であるより、正しい人である方がすぐれているということは、誰もが知っている。しかし誰もが、明晰な観念によつてそのことを見てとるのではない。子供たちや無知な人々は、彼らがいつ悪いことをしたか、十分に知っている。しかし、彼らの心を捉えるのは理性の秘かな叱責の方である。つまり、いつも光が彼らを照らすわけではないのである。というのは、思弁的に解された、端的に言つて、完全性の関係を内包するかぎりでの秩序は、精神を照らすがそれを揺さぶることはない。そして、すべての精神の法則であると同様に神の法則でもあると見なされる秩序、端的に言つて、法則的力をもつかぎりでの秩序（というのも、人が秩序を愛し、あらゆるものを、それらが愛すべきである程度に応じて愛することを、神は不可抗的に愛し、望むからであるが）、さてその秩序だが、魂のあらゆる動きの自然的で必然的な原則であり規則であると見なされる秩序は、精神に触れ・精神を貫き・納得させるが、精神を照らすことはない。このように、人は明晰な観念によつて見てとるのだが、感覚によつてもまた認識する。つまり、神は秩序を愛し、絶えることなく彼のものと同じような愛・同じような運動をわれわれに印銘しており、

われわれが不変的な秩序に従うとき、ないしはそれを放棄するとき、感覚の簡潔で確実な方法 (voie courte et sûre du sentiment) によってわれわれが教示されている、というのは必然的である。

しかし、邪欲を導入した罪が、感覚ないし本能によって秩序を識別するという方法の確実性をしばしば危うくする、ということに注意しなければならぬ。なぜなら、情念のひそかな感^{インシクレーション}化は、この内的感覚と同様の性質をもつものだからである。というのは、世評や慣習に抗して振る舞うとき、理性や秩序による内的叱責の場合とさわめて類似した叱責を、われわれはしばしば感じるからである。

原罪を犯す以前には、内的叱責の感覚は決して曖昧な指示^{サイン}ではなかった。というのも、その当時、師のようにして語るのは、この感覚以外になかったからである。しかし原罪を犯して以降は、情念のひそかな感化はわれわれの意志に少しも従わない。かくして、精神が何らかの光で照らされていなく、容易にそれは、内的真理による感化と混同されることになる。だからこそ本心から、おぞましい誤謬を防御しようとする人が、かくも多数存在するわけである。

彼らの関心や情念に適合する、宗教や道徳に関する間違つた観念は、彼らには真理とさえ思われる。自分たちの偏り (excess) を正当化する内的感覚によって納得しているの、彼らはその無神経で頑固な熱意を自己―愛の運動全体とともに助長する。

したがって、光以上に確実なものは何もないのである。明晰な観念に注目し過ぎることはあり得ない。そして、感覚によってたとえ活気づけられることがあるにしても、決してそれに導かれるべきで

はない。秩序はそれ自体において観照すべきであり、感覚は、それがわれわれのうちに刺激する運動によってわれわれの注意を維持する、という点でのみ許容すべきものである。さもなくば、われわれの省察が真理の明晰な直視^{ヴュ}によって報われることはないであろう。つまり、嫌悪感がいかなるときもわれわれを捉えるであらうし、いつも移り気・不確実・当惑のうちにあり、気まぐれの誘いにわれわれは盲目的に身を委ね続けるであらう。

(『道德論』第一部、第二、三、五章)

恩寵

恩寵の配分

神はいつも自身にふさわしい仕方、つまり、単純で一般的、恒常的で一様な方法で、一言にして言えば、一般的原因についてわれわれが抱いている観念に合致する方法で働きかけることを強いられていたの、自然の領域においてそのことを私が論証したように、恩寵の領域においても、神はある種の法則を確立する必要があつたのである。ところで、これらの法則は、その単純性のゆえに、われわれの視点からすれば、不都合な帰結を必然的にもたらす。しかしこうした帰結は、神がその法則をさらに複雑なものに変更する理由とはなり得ない。というのも、もっとも賢くもっとも完全な仕方では神はいつも働きかけるのだから、そうした法則は、同一の企図のために神が確立しようどんな法則よりも、叡知と豊饒性が、その法則

が産出する作品に対してより大きな比率を占めるものだからである。なるほど神は、この不都合な諸帰結を無数の特殊の意志によって修正することはできる。しかし、神が自分の作品よりも大切に思うその叡知が、神の意志の規則である不変的で必然的な秩序が、そうすることを許さない。こうした諸意志のおのおのから生ずることになる結果は、その結果を生み出すはずの行為に値しないであろう。したがって、秩序と法則の単純性とを神が奇蹟によって乱すことがないのを、批判的に見るべきではない。そうした奇蹟は、われわれの必要にとつてはなほ都合なものではあるが、神の叡知とは極度に対立的であり、それを試みることは許されない。

かくして、運動伝達の法則はきわめて単純、極めて豊饒であり、それらの作者の叡知に完璧にふさわしいものであるし、それらの法則に則するなら、海上よりは大地の上に優先的に雨を降らすなどということは不可能であるから、無益にも海上には雨が降り、それを必要とする種蒔きの済んだ大地に雨が降らない、といって怒る人に根拠がないように、恩寵が人間に与えられる際の見かけの不規則性に苦情を言うべきではない。神が働きかけるのは、規則性に則してであり、彼が遵守するのは法則の単純性であり、この見かけの不規則性の原因をなすのは、叡知と彼の行為の一樣性なのである。神の選民たちのために、そして彼の〈教会〉の建設のために神が確立した恩寵の法則に則すれば、この天上的な雨（恩寵）が準備の整った魂の上のみならず、ときには頑なな心の持ち主の上にも撒かれるの

は必然的である。したがって、恩寵が無益に降るとしても、それは神が企図なしに働かせるからではない。もちろん、彼の恩顧の濫用によって人間をもつと罪ある者とする、という企図のもと神がそうするのではなおさらない。それは、腐敗した心の持ち主に対しては効果のないこの恩寵が、効果を収めようような他人の心のうちに降るように仕向けることを、一般的法則の単純性が許さないからである。この恩寵は特殊の意志によってではなく、恩寵の一般的秩序の不変性に則して与えられるものであるから、作品がその作者の叡知にふさわしいものであるためには、その法則の単純性と釣り合いのとれた作品をこの秩序が産出するだけで十分である。というのも、恩寵の秩序は、それが複雑であればあるだけ、それだけ不完全であり、それだけ讃歎されること少なく、それだけ愛すべきものでなくなるだろうからである。

（『自然と恩寵の論』第一話、44、45節）

恩寵の機会原因

一般的原因が法則ないし一般的意志によって働くためには、そしてその行為が規則的・恒常的・一樣であるためには、こうした法則の効力を決定しかつそれを法則として確立するのに役立つ、何らかの機会原因の存在が絶対的に必要である。もし物体の衝突、あるいは同種の何か他のものが運動伝達の一般的法則の効力を決定しないのであれば、神が特殊の意志によって物体を動かすことが必要であろう。心身結合の法則は、ただこれら二つの実体のいずれかに生起

する変化によってのみ効果的になる。というのは、もし神が魂に、刺された痛みを身体が刺されることなく感じさせるとすれば、あるいは身体が刺されるときと同じ事態が脳に生じることなく感じさせるのであれば、神は心身結合の法則によって働きかけるのではなく、ある特殊の意志によって働きかけるということになる。もし運動伝達の一般的法則の必然的帰結とは異なる仕方では神が地上に雨を降らせるとすれば、雨やそれを構成する各水滴は、特殊の意志の結果ということになる。したがって、雨が降るようにと秩序が要求していないとすれば、この意志はまったく神にふさわしくないであろう。よって、恩寵の領域において、神の意志を法則として確立するのに役立ちその効力を決定するような、何らかの機会原因の存在が必要である。そして、この原因をこそ、発見すべく努めるべきである。

神は、自分の〈教会〉をイエス・キリストによって造る、という企図をもっていたので、この企図に則して、イエス・キリストおよびイエス・キリストと理性により結合した被造物以外のところに、恩寵の一般的法則、それによってイエス・キリストの精神が彼の周りの人々に伝わり彼らにイエスの生命と聖性を伝えるような、恩寵の一般的法則を確立するのに役立つ機会原因を求めることはできなかった。かくして、恩寵の雨がわれわれの心に撒かれるのは、星座のさまざまな配置によるものでもなければ、ある種の物体との遭遇によるものでもないし、ましてやわれわれに運動と生命をもたらす動

物精気の異なる流れによるものでもない。どんな物体であれ、それらがわれわれのうちに刺激しうるのは、純粹に自然的な運動と感覚以外にない。というのも、身体を介して魂に生ずるものはすべて、身体のためのものだから。天使でさえ、内的な恩寵の機会原因として造られているのではない。彼らもまた、われわれとまったく同じように、イエス・キリストのみがその長である団体 (corps) の構成員なのである。彼らは聖者たちの救済のために派遣されたイエス・キリストの代理人 (ministres) である。その天使たちが、われわれをとりまく物体のうちに、さらにはわれわれが生気づけている身体のうちにも、何らかの変化をもたらすことに私は同意する。

かくして、恩寵の効力に対して何らかの障害になるものを彼らが除去しうることには私は同意する。しかし、明らかに、かくも貴重な贈り物を人間たちに分配することは彼らにはできない。つまり、彼らは精神に、その本性において彼らと同じである精神に対して直接的な権限 (影響力) をもたないのである。結局のところ、聖パウロはわれわれに、未来の〈世界〉とイエス・キリストの〈教会〉とを神は天使たちに委ねなかった、と信じるように求めている。かくして、恩寵の機会原因は、イエス・キリスト、あるいは人間のうちにしか存在し得ない、ということになる。

しかし、恩寵はそれを願う者すべてに与えられるものでもなく、それを願うとすぐに与えられるものでもない、ということ、さらにまた、それを願わない者たちにしばしば与えられる、ということは明らかなので、そこから、われわれの欲求は恩寵の機会原因ではない、と

いうことが帰結する。というのも、この種の原因は、いつもそしてきわめて迅速にその結果をうるし、そうした原因なしではその結果は産出されないからである。たとえば、物体の衝突が、物体の運動のうちに生じる変化の機会原因であるのだから、もし二つの物体が衝突しないのであれば、それらの運動に変化はない。また、もしその運動が変化するのであれば、それらの物体は衝突した、と人は確信しうるのである。われわれの心に恩寵を施す一般的法則は、したがってそれら法則の効力を決定するわれわれの意志のうちには何も見いださない。それは、雨を支配する一般的法則が、雨の降る場所の配置に基づくのではないのと同様である。というのは、土地が荒地であろうが、耕作されていようが、すべての場所に雨は無差別に降るし、砂地の上や海の中にさえ雨は降るのだからである。

したがって、われわれは次のように言わざるを得ない。われわれにとって恩寵の分配に値しうるのは、イエス・キリスト以外にないのだから、それによって人間に恩寵が与えられる一般的法則の機会を提供できるのもまた彼のみである、と。というのも、一般的法則の原理ないし根拠、あるいはそれらの法則の効力を決定するものは、必然的にわれわれのうちか、イエス・キリストのうちか、にあるということになるからである。さきほど私が述べた諸理由によって、それがわれわれのうちには明らかなので、必然的に、それはイエス・キリストのうちにある、ということになる。

（『自然と恩寵の論』第二話、3、5、6、7節）

イエスの魂の多様な欲求が恩寵を施すのであるから、それがすべての人に平等に施されないのはなぜか、また、それがある種の人たちに施されるさいに、ときによってその豊饒さが異なるのはなぜか、ということも、したがって明晰に理解される。イエス・キリストの魂は、同じ時に、あらゆる人間を聖化しようと考えたことはないもので、その魂は、可能なすべての欲求を同時に持つことはない。かくして、イエス・キリストがある特殊な仕方での構成員に働きかけるのは、継起的な影響力によって以外ではあり得ないし、それは、われわれの魂が自分の身体のあらゆる筋肉を、同じ時に動かすことがないのと同様である。というのも、動物精気は、対象の多様な印銘、われわれの情念の多様な運動、さらに、自分のうちでわれわれが自由に形成する多様な欲求に即して、われわれの肢体のうちに不均等にかつ継起的に拡がるからである。

（『自然と恩寵の論』第二話、18節）

イエス・キリストの恩寵の本性

快樂がそれを享受する者を幸福にする、少なくともそれを享受している間は幸福にする、というのは確かである。かくして、人間たちは幸福であるべく造られたのであるから、快樂はいつもかれらの意志に動揺をもたらし、その意志を、動揺を引き起こす対象ないしは引き起こすと思われる対象に向かう間断ない運動のうちに置く。苦痛については、これと反対のことを言うべきである。ところで、邪欲とは、理性に先行し・それに従わない、感覚と運動との連続し

た繋がり(suite continuelle)のことである。つまり、快樂(の感覺)の場合であれば、それはわれわれを取り巻く対象からわれわれへ向けて拡がるように思われるので、その対象への愛をわれわれに抱かせることになるし、苦痛(の感覺)の場合であれば、それは徳の実践を厳しくつらいものにするので、その徳への恐怖をわれわれに与えることになる。したがって、第二のアダムは、第一のアダムの引き起こした無秩序を修復するために、邪欲の無秩序に対立する快樂と恐怖とをわれわれのうちに生み出す必要があったのである。つまり、真の善に対する快樂と感覺的善に対する恐怖ないし嫌惡とを生み出す必要があった。かくして、イエス・キリストがその機會原因である恩寵、〈教会の長〉として彼がわれわれのうちに絶えず振り撒く恩寵は、光の恩寵ではない。その光の恩寵をわれわれに施すのに彼が値したにしろ、また、ときにはその恩寵をわれわれにもたらしうるにしろ、やはり光の恩寵ではない。それは感覺の恩寵である。それは、われわれの心のなかに慈愛(charité)を生み出し維持する先行的な喜悅(délectation prévenante)である。というのも、快樂は、それを引き起こす対象、ないしは引き起こすと思われる対象への愛を、自然に生み出し維持するからである。それはまた、可感的な対象のところにまで拡がっている恐怖であり、われわれにそのものへの反感を抱かせ、愛の運動のうちで、われわれを自分の光に従いうる状態に置く恐怖でもある。

感覺の恩寵を邪欲に対抗させる必要があった。イエス・キリストの影響が最初の人間の影響に直接的に対抗するために、快樂には快

樂を、恐怖には恐怖を對抗させる必要があった。病を治療するためには、藥がその病に対立するものでなければならなかった。というのも、光の恩寵は、快樂によって傷ついた心を癒すことができないからである。すなわち、その快樂が止むか、他の快樂がそれに続く必要がある。快樂とは魂の重し(分銅)なのである。つまり、魂は自然に快樂とともに傾く。感覺的な快樂は魂を地上へと引き下ろす。魂が自ら決心することができないには、こうした諸快樂が消散するか、恩寵の喜悅が魂を再び天上へと引き上げ・ほぼ平衡状態のうちに置くかが必要である。かようにしてこそ、新しい人間は古い人間に抗して闘うことができるのであり、われわれの長の影響力がわれわれの父(アダム)の影響力に対抗でき、イエス・キリストが、われわれのうちなる家庭内のすべての敵に打ち克つのである。人間は原罪を犯す以前には邪欲をもたなかったのだから、先行的な喜悅によって真の善への愛へと運ばれる必要はなかった。神が自分の善であることを彼は明晰に知っており、さらにそれを感じ取る必要はなかった。それを愛することを何ものも阻んでいないもの、その愛に自分がふさわしいことを完璧に知っているものを愛すべく、快樂によって引き寄せられる必要はなかった。しかし原罪を犯して以降は、邪欲の持続的な牽引力を相殺するために、彼には喜悅の恩寵が必要となった。このように、光は〈創造主〉の恩寵であり、喜悅は修復者の恩寵である。光は、永遠の觀知としてのイエス・キリストによって伝えられる。喜悅は、受肉した觀知としてのイエス・キリストから与えられる。その源泉においては、光は自然に他ならなかつ

た。喜悅はいつも純粹な恩寵であつた。原罪以降、光がわれわれに授けられるのは、ただイエス・キリストの功績のゆえであるが、喜悅がわれわれにもたらされるのは、イエス・キリストの功績のゆえであり、かつ彼の能力の効力によつてなのである。要するに、光はわれわれの精神のなかにわれわれの多様な意志と多様な熱心さに応じて拡がるが、恩寵の喜悅がわれわれのところに拡がるのは、ただイエス・キリストの魂の多様な欲求に応じてのみ、なのである。

（『自然と恩寵の論』第二話、29、30節）

恩寵の成果

快樂が自然に愛を生み出す、ということ、そしてそれは、その愛を引き起こす・ないしは引き起こすと思われる善へと魂を傾ける重し〔分銅〕のようなものである、ということが（……）真実であれば、イエス・キリストの恩寵ないし感覺の恩寵は、それ自体で効力があるのは明らかである。というのも、先行的な喜悅は、それが微弱である場合、あまりに強烈な情念をもつ者たちの心を十分に回心させることにはならないしろ、しかしながらそれは、神に向けて絶えず運ぶという点において、いつもその成果を得ている。それは何らかの仕方においていつも効力がある。しかし、邪欲がそれに対立するがゆえに、その先行的な喜悅はなしうるであろう成果のすべてを、いつももたらすわけではないのである。

たとえば、天秤の測り皿の一方に十リーヴルの分銅があるとすると、他方の秤り皿に、六リーヴルの分銅のみを載せる。この後者の分銅

がそれだけの重さがあるのは事実である。というのも、もしそこに同じだけの重さの分銅を載せれば、あるいは他方の秤り皿から十分な重さを取り去るならば、あるいはまた、より重い分銅を載せている秤り皿からもつと近くで天秤を吊るすとすれば、この六リーヴルの分銅の方に天秤は傾くであろう。しかし、この分銅にそれだけの重さがあるにしろ、その効果は、それに対抗する分銅の重さに、そしてその対抗の仕方に、いつも依存しているのは明らかである。このように、感覺の恩寵はそれ自身によつていつも効力がある。つまり、それは邪欲の牽引力をいつも減少させる。快樂はそれを生み出す・ないし生み出すと思われる原因への愛を自然に与えるのだから。しかしこの恩寵が、それが動かす意志に対して、それ自身によつていつも効力があるにしろ、同意に対していつもそうであるわけではない。その恩寵は、というよりその効果は、恩寵が与えられる者の現実の性向に依存している。邪欲の重しとその恩寵に抵抗し、（われわれのうちに快樂を生み出すと思われる）被造物に執着させる可感的な諸快樂は、われわれに働きかけ・われわれを幸福にできる唯一の者に恩寵の快樂がわれわれを緊密に結びつけるのを妨げるのである。

（『自然と恩寵の論』第三話、19、20節）

ある対象を愛するには、それが実際に氣に入る（好きになる）こと、ないしは、いつかそうなることを期待していることが必要である。それがわれわれに快適であり、幸福への自然な欲求と合致して

いなければならない。しかし快樂は愛ではない。精神的〔靈的〕喜悅は一種の自然的先動である。というのも、その喜悅は、われわれの魂のうちに必然的な運動を、幸福であろうとする不可抗的欲求をひとつに限定する必然的な運動を生み出すからである。そして意志がこの運動に従う、ないしはそれに同意するとき、この同意こそが自由な愛なのである。感覚が同意ではないこと、それが同意に先立つことは明らかである。そうだとすると、恩寵の喜悅が意志を動かすとき（というのも、われわれは幸福であろうと望むのだとすれば、氣に入ったものすべてがわれわれを動かすのだから）、その意志がこの喜悅を感じておらず、それに動かされてもいない、と言うことは不条理である。しかし、喜悅が私の意志を動かし、私の意志はその運動に同意しない、と言うことには何の不条理もない。同意する以前に、感覚すること、したがって動かされることが必要である。しかし、感覚は同意ではない、ないしは意志の自由な承認（acquiescent）ではないので、この二つのもの、感覚と運動とが、魂のうちに同時にありかつない、ということには矛盾があるにしろ、それらが魂のうちにあり、かつ同意がそこにない、ということには何の矛盾もない。それは、愛に先行する先行的な喜悅と、愛そのものとを混同すべきではない、感覚と同意とを、われわれのうちにわれわれ〔の意向〕にかかわらず神がなすことと、われわれのうちにわれわれ〔の意向〕とともに神がなすこととを混同すべきではない、一言にして言うならば、へ自然的なものへと精神的なものへとを混同すべきではない、ということなのである。