

「滅却された魂」における意志について

——「再帰的対自意志」の観点から——

村 上 寛

1 はじめに

14世紀初頭に異端者として処刑されたマルグリット・ポレートの著作『単純な魂の鏡』(*Mirouer des Simples Ames*) (以下『鏡』と略す)は、滅却された魂 (*ame adnientie*) における、意志における神との一を説く、いわゆる「神秘的」著作である¹⁾。多くのいわゆる女性神秘家のように感覚的、視覚的描写を中心とするのではなく、思弁的、抽象的記述によって魂の完成とその状態について語られる『鏡』について本稿で注目したいのは、滅却された魂における意志の位置付けについてである。滅却された魂という場合、滅却の対象となっているのは意志であり、そのような状態の魂が全く意志を持たないことが『鏡』では繰り返し強調されるが、意志を持たない状態とはどのような状態なのだろうか。

本稿では、ポレートが用いる意志 (*voullenté*) という用語が、滅却された魂との関係においては「再帰的対自意志」とでも呼ぶべき位相を備えていることについて論証を試みる。再帰的対自意志という用語はポレート自身が用いているものではなく、造語であるが、このような観点の導入によってこそ意志の滅却という事態が、ひいては彼女が意志というものをどのような構造のもとに捉えていたのかが明らかになるだろう。

まず「滅却された魂」が、特に意志が滅却された状態であり一切の意志を持たない状態であるとされていることについて、それがいわゆる脱

1) なお、『鏡』の引用については、以下の校訂本に従い、章番号及び行数を示す。
Porete, Marguerite, *Le mirouer des simples âmes*, édité par Romana Guarnieri / Porete, Margaretae, *Speculum simplicium animarum*, cura et studio Paul Verdeyen, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 69, Turnhout: Brepols, 1986.

我状態や脱魂状態とは異なることを確認する。続いて一切の意志を持たないと言われる場合の意志が、「再帰的対自意志」であるという仮定のもとに、「再帰的対自意志」の定義及びその機能について検討した上で、『鏡』における理性の扱いなどを参照しつつ、どのような理解によって意志が滅却された生が可能であると捉えられているのかを明らかにしたい。

2 筆者によるこれまでの研究

本論に入る前に、筆者自身によるこれまでの研究について確認しておきたい。

ポレートの意志概念についてはすでに、意志と自由意思の用法が修道院神学の思想伝統に連なるものであることを論証することによって、その意志の滅却と自由意思の関係について明らかにした経緯がある²⁾。具体的には、ポレートの自由意思理解が対立項選択能力よりは非・被拘束性の自由を中心としたものであること、また意志の滅却が自由意思の滅却を意味せず、かえって固有の意志 (*propre volenté*) の滅却による、自由意思を根拠とした神の意志への完全な同意こそが十全な自由意思の発露であり、神と意志において一なるものとして働くことが滅却された魂の状態として理解されるということを示した。

しかし固有の意志とは何だろうか。これまでは、固有性ないし被造性に基づく選択行為と解釈していた。選択行為は必然的に何らかの個別的な対象と自己を関係づける行為であり、従って神ではないものに自らを関係づける行為であるが、十全な自由意思の発露とは如何なる個別的な対象にも関係づけられていない状態である。従って自己自身による如何なる選択行為なしに、魂の内で魂なしに働く神の意志に完全に同意することが求められることになるのであり、自己自身の働きによって生じる自己自身によるところの何らかの選択行為に関わる意志が固有の意志であると考えられたのである。

ポレート自身がこのような論理のもとに、魂の完成の契機である意志

2) 拙稿「マルグリット・ポレートと修道院神学——意志概念を手がかりとして」『中世思想研究』第54号、中世哲学会、2012年、85-100頁。

の滅却を、固有の意志の滅却という意味で主張していたと考えられることは前掲拙稿ですでに論じた通りである。つまり、滅却された魂においては、魂自身ではなく神が意志し、魂が身体をもって行為するのである。しかし内的な魂のレベルではなく、外的な一人の個別的人間のレベルで見た場合、滅却された魂と呼ばれるような状態にある人は何を意志し、どのような意味で意志を持たないと言われるのだろうか。というのも、滅却された魂の状態は以下に述べるようにいわゆる脱我状態や脱魂状態ではなく、日常的な生の場面で達成され、継続する状態であると考えられるが、そのような場面では当然無数の意志があり、選択判断があると考えられるからである。そのような人においては、もはや神が個別の事案について選択判断しているのだろうか。それ以前に存在していたような、意志の主体としての人格は存在しないのだろうか。

3 第五段階の魂の生

意志というこの極めて根源的で定義の困難な概念について、ポレートがどのような意味でその滅却について語っているのかを明らかにすることが本稿の課題であるが、差し当たり一般的な定義としてアリストテレスに従うなら、行為の原因が行為者自身の内にある行為が意志的行為として理解され、その原因となる選択や思案、願望などが意志行為の成立条件としての意志概念に含まれると言える³⁾。つまり、意志という概念を最も広い意味で捉えるなら、選択や思案、願望などにおける志向性や好悪、判断を成立せしめる能力と捉えることが出来るだろう。意志というものをそのように捉えるなら、この現実の生において意志を滅却されて生きることが不可能であることは明らかである。睡眠中や、一時的な放心状態を除けば、あらゆる行為は何らかの意志的行為だからである。

では、ポレートはこの意志が滅却された状態にあるという滅却された魂の状態を、深い瞑想状態や脱我的な至福直観の場のような、特殊な状態と捉えているのだろうか。そうでないことは、その状態が一定の完成の段階に至った状態であること及びその前後の段階の状態について検討

3) Cf. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, III, 1111a-1111b. なお、以下の議論を参照した。黒田亘『行為と規範』勁草書房、1992年、56-58頁。

することによって明らかとなる。

『鏡』では、魂が完成に至るまでに辿る七つの段階があると述べられている⁴⁾。この内第七段階は魂が身体を離れた後にのみ至りうる状態としているため、現世で至りうるのは第六段階までということになる。恩寵によって導かれることによって第一段階に入った魂は、第二、第三段階において現世の富や快樂といった被造物間の価値連鎖から離れ神のみへと集中していき、第四段階において「魂は、愛の高揚によって、瞑想によって、思考の心地よさへと引き寄せられ」、「愛の純粋な心地よさによる接触以外の如何なる接触にも我慢することが出来なくなる」と言われている⁵⁾。第四段階にしかし未だ意志が存在することは、58章で「第四段階には意志があり、第五段階には全くない」と明言されている通りである⁶⁾。どのような意味で意志があると言われているのかについて、この引用箇所の前後では全く説明されていないが、118章で「(第五段階では) 第四の状態における観想の高揚の中で、愛の感覚によって彼女をしばしば傲慢にし、高慢にし、気難しくするその意欲が、その魂を離れた」と言われることと併せて考えるなら⁷⁾、傲慢や高慢が意志行為の一つと見なされていることが理解出来る。確かに、アウグスティヌスによれば、高慢は神へと向けるべき愛を自己自身に向け、自己満足に陥る悪しき意志である⁸⁾。ポレートはこのような理解を踏襲しているものと思われるが、そうであるとするなら、第四段階において意志があると言われる意味での意志は次のようなことになるだろう。すなわち、魂は第三段階までにおいて外的事物から離れ、神へと集中していくが、この瞑想的な第四段階においては未だ自己自身への愛という形で自分自身に固有の意志を持つのである。

第五段階については後に改めて検討するとして、先に第六段階がどの

4) 『鏡』で語られる七つの段階がそれぞれどのような状態であり、どのような関係にあるかは以下の拙稿を参照。「愛の変容、或いは愛への変容——『単純な魂の鏡』における超越への開け」『パトリステイカ』第16号、教父研究会、2012年、64-81頁。

5) Cf. Porete, *Le mirouer*, chap. 118, ligne 66. なお、この段階は他のいわゆる女性神秘家を念頭に置いているものと思われる。

6) Porete, *Le mirouer*, chap. 58, ligne 17.

7) Porete, *Le mirouer*, chap. 118, ligne 164.

8) Cf. Augustinus, *De civitate Dei*, XIV, 13-14.

ような状態であるのかについて確認したい。第六段階は、意志を全く持たないとされる第五段階の状態からさらに進んだ状態であり、次のような特徴を持つとされる。すなわち、認識不可能であること、瞬間的な状態であることである。認識不可能であることは、第六段階における魂が全てを知り、しかし全てを知らないと言われていることについて述べている 61 章で次のように言われている。

(魂) ; 従って、もし神がその偉大な認識を私が持つことを望んでいるなら、私を取り去り、私が認識を持つことを妨げるのです。というのも、それ以外の方法では、とこの魂は言う、私は如何なる認識も持つことはないでしょうから。そしてもし神が、私が自分自身を認識することを望むなら、私自身についての認識を私から取り去るでしょう。それ以外の方法では、私はそれを全く持つことが出来ないのです⁹⁾。

ここで言われる認識には、知覚や推論によって形成される認識という通常の意味での認識と、神から与えられて持つ認識という二つの層が措定されている。第六段階では、通常の意味での認識の滅却が、偉大な認識 (grant cognoissance) といういわば神的認識を持つための要件となっているのである¹⁰⁾。第六段階では通常の意味での如何なる認識もないとするなら、第六段階の魂は何も認識出来ず、何も語り得ないのではないだろうか。このことは、第六段階が瞬間的な状態であることによって理解される。

9) Porete, *Le mirouer*, chap. 61, ligne 37-42.

10) 偉大な認識とは、自分自身が無であるという認識であるが、そのような認識は魂自身を無化するものである。110 章で「認識は魂の総和 (la somme) であり、その認識は実体と知性による」と言われていることが示すように、ポレートによれば、魂、つまり人間の認識は実体において、各々の知性によって形成された知識ないし認識に基づいて個別化される。そして、自分自身が無であるという認識が極限まで進んだとき、神によって与えられるのが、一切の認識が排除された状態である「無の認識」である。そのとき魂は自分自身が全くの無であるという認識を持つことにおいて、自分自身による如何なる認識を持つこともなく神的認識を持つ。そのような認識を持つことは、つまり魂の総和が神的認識を構成するような在り方として存在するということを意味するのであり、これが偉大な認識と呼ばれるのである。

(魂)；魂は「滅び行く者でも惨めな者ではなく」むしろその恋人と共に第五段階の歓喜の内にいるのです。そこでは魂に欠けているものは何もあります。しばしば第六段階に心奪われても、魂には長続きしないのです。というのも、それは閃光のように閃き、すぐに閉じてしまい、人はそこに長く留まることが出来ないし、魂はこのことについて話すことの出来る如何なる母も持ってはいなかったのですから¹¹⁾。

このように、『鏡』における魂の七つの段階は不可逆的な階梯ではない。続く箇所で「この出来事の後でも自由なままでいる人は、第四段階に転落することなく、第五段階に自分自身を見出すでしょう」と言われるように、第五段階に至った魂は、頻度はともかく、瞬間的に第六段階に至り、再び第五段階に戻るのである。

第六段階が瞬間的であることは、その内で何も認識出来ず、第六段階の内にあることすら自覚出来ないことと相即的な関係にあり、例えば 61 章では次のように語られている。

(愛)；この表出は第六段階に存在を与える第七段階に由来します。この表出は、与えられた者がその贈り物を与えられたということそれ自体に気付かないほどに、あっという間に与えられるのです¹²⁾。

表出とは三位一体による栄光の表明或いは顕示であるとされ、第六段階とはつまり魂に対するその全面的な顕示である。しかしその表出は、それが為されているその瞬間には認識不可能であり、それゆえに計量化不可能であるという意味で瞬間的である。その表出は後になって、つまり第五段階に戻った後でそれが与えられたことに気づくのである。

神的な顕示による、認識不可能にして瞬間的なこの第六段階が、いわゆる神的拉致の状態であることは明白だろう。このことはつまり、意志が滅却されていると言われる第五段階が、このような神的拉致の状態で

11) Porete, *Le miroir*, chap. 58, ligne 7-11. なお、ラテン語版では「母」(mere)が「師」(magister)になっている。

12) Porete, *Le miroir*, chap. 61, ligne 15-18.

はないということの意味している。また、第四段階のように、深い瞑想状態にあって神にのみ専心している状態も、神の甘美さを感じ、受け取り、喜ぶ自己があるために、第五段階とは異なる状態とされていた。従って、第五段階は意志が全くないと言われながらも、瞑想状態でもなく、脱魂状態でもない状態であるということになるのである。

では、どのような状態なのだろうか。ここでは差し当たり内的な論理構造には触れず、外的な、つまり客観的な視点から見てそのような魂の状態にある人間がどのような状態にあるのかについて考えてみたい。

『鏡』では、第五段階の魂を持った人間が客観的な視点から見てどのような状態にあるのかがほとんど述べられていない。第四段階と第六段階の理解からは、瞑想以上、脱魂未満の深い瞑想状態であるという推測もあり得るが、次のような箇所からは、肉体を伴った何らかの外的行為や活動が営まれていることをうかがい知ることが出来る。

(愛)；もし彼女〔魂〕が外側で何らかのことは行うとしても、これは常に彼女なしに行われているのです。もし神が彼女の内でその働きを行うとしても、それは彼女の内で、彼女なしに、彼女のために、神によって行われているのです¹³⁾。

この直前の箇所では確かに、第五段階の魂が「その内側において身動きすることがなく、外側において行為することがない」と言われているが、この引用箇所を踏まえて解釈するなら、そのような魂は何らかの内的、外的行為を為しうるが、その行為主体はその魂自身ではないという主張であると考えべきだろう。この箇所以外にも、13章では「そのような魂たちは、肉体にとってであれ魂にとってであれ、あらゆる心の逆境を順境と等しくみなし、順境を逆境と等しくみなす」と言われており¹⁴⁾、行為主体の問題はさておき、第五段階の魂が外的な行為を行うこと、また肉体に関わることで順境であるとか逆境であると見なされうるような事象や変化が存在すると理解されていることが読み取れるのであ

13) Porete, *Le miroir*, chap. 81, ligne 20-22.

14) Porete, *Le miroir*, chap. 13, ligne 70. なお、ラテン語版では「心の」(de coeur)が欠けている。

る。

以上のことから、第五段階の意志が滅却された魂は、客観的には他の人々と同じように様々な欲求や思案に基づいた行為をし、活動しているものと考えられるのである。

4 再帰的対自意志

第五段階の魂が客観的には他の人々と同じように日々を営んでいるように見えることと、意志が滅却されていると言われていたこととはどのように両立しうるのだろうか。ポレート自身の論理では、固有の意志が滅却されたことによって神が働くようになるという、ある種の主体の交代の論理が展開されているということについては既に指摘した通りである。すなわち、そのような状態にある人間の行為は全て神の意志による行為であり、魂は神の意志に完全に同意し、共働しているのである。

確かに7章では「魂はその一切の外的欲望と内なる感情、それに一切の霊の情動について滅却されている」と言われ¹⁵⁾、また114章では「滅却された魂は、自然本性による如何なる感覚も持たず、働きもなく、その内側に如何なる働きもなく、恥じることも誇ることもなく、生じうる如何なることも怖れず、神的善への如何なる情動も持たない」と言われている¹⁶⁾。しかし110章では「彼女[魂]は彼女の感覚の習慣を失いました。彼女の感覚を失ったのではなく、習慣を失ったのです」と言われるように¹⁷⁾、第五段階の魂は外的な感覚及びそれに基づいた働きを失うわけではない。つまり、失われるのは魂自身が主体となる感覚や働きにおいて形成されるところの習慣であり、第五段階の魂は魂自身の固有性なしに神と一なるものとして、外的感覚や働きをもって生き続けるのである。

さて、実際、我々は生きて行為し続ける限り、常に外的な感覚による何らかの欲求や好悪の感情に基づいて選択し、思案し、判断している。そうであるとすれば、仮に内的な論理構造としての主体の交代を認めるにせよ、ある人間の意志行為として見た場合には、第五段階以前と以後

15) Porete, *Le mirouer*, chap. 7, ligne 27.

16) Porete, *Le mirouer*, chap. 114, ligne 7.

17) Porete, *Le mirouer*, chap. 110, ligne 27.

で、客観的には何も変わらないのではないだろうか。

そこで、ポレート自身が用語として使用しているわけでも、直接論じているわけでもないが、第五段階において滅却される意志とは、再帰的対自意志であると考えてみたい。

再帰的対自意志とは、ここでは自分自身の認識や欲求や行為、自分自身が関わる事柄に関する思考を客観的思惟対象とする意志の働きと定義する。これは、いわゆるメタ認識ではなく、メタ認識自体の対象化である。例えば、ある人が何かを食べているとして、何を食べているのかが認識であるなら、私が何かを食べているということを認識することがメタ認識であるが、再帰的対自意志は私が何かを食べているという認識それ自体を対象化することである¹⁸⁾。このような対象化を意志行為とするのは、それが知覚や因果的要因によって必然的に惹起される類いの行為ではなく、対象化という行為の原因が行為者自身の内にしか存在し得ないからである。このような対象化行為は日常的行為において常に行われるものではないが、行為として可能であることは確かである。

第五段階の意志の滅却と言われる場合の意志がこのような意味での再帰的対自意志であると考えすることは、一つには既に確認したように第五段階の状態においても一般的に意志行為と見なされうるような意味での意志は失われたいと考えられるため、「意志を全く持たない」と言われているにせよ、何らかの限定的な意味での意志の滅却が想定されているのではないかという消極的理由によるものであるが、積極的な理由としては再帰的対自意志が以下のような特質を持つと考えられることによる。

18) この再帰的対自意志はフランクファートの言うような二階の欲求 (second-order desires) とは異なる。彼は、例えば目の前にある甘いものを食べたいという欲求に対して、食べないことによって健康を維持したいという欲求が生じうること、またそのような反省的欲求の選択にこそ人間の倫理的責任を伴った自由選択の可能性を見るが、再帰的対自意志は一次的欲求の客観的对象化を伴って、或いはそれによって導出される二次的な欲求を示しているのではない。二階の欲求の例で言うならば、甘いものを食べたいという欲求を対象化することも、また食べないことによって健康を維持したいという欲求を対象化することも、さらには食べたいという欲求と健康を維持したいという欲求どちらを選択するかという思案を対象化することも、そのどれもが再帰的対自意志の対象になりうるものであり、またこの用語によって示そうとしているところのものである。Frankfurt, Harry G., *Importance of What We Care About: Philosophical Essays*, Cambridge; Cambridge University Press, 1988, pp. 11-25 (H. G. フランクファート (近藤智彦訳)「意志の自由と人格という概念」門脇俊介, 野矢茂樹編・監修『自由と行為の哲学』春秋社, 2010年, 99-127頁)。

それは、一つにはそれが絶対的私性の顕れを必然的にともなうということであり¹⁹⁾、もう一つはそれが理性によって、或いは経験的知識によって形成された何らかの規範や社会通念に基づいた価値判断や態度決定を必然的にともなうということである。

再帰的対自意志が絶対的私性の顕れをとともなうとは、ある行為者が何らかの認識や欲求に基づいて行為を行う場合に、どの程度の度合いで私性が立ち顕れているかということを念頭に置いている。

アンスコムが「観察されない知識」(knowledge without observation) という用語で示したように、我々は日常的に、個々の認識や欲求全てを自分のものとして意識しているわけではない²⁰⁾。すなわち、多くの一次的な認識や欲求に関して言えば、そこに私性はなく、反省的な認識をもってはじめて「私の」認識であるとか欲求であると言えるようになるのである。行為に関しても同様で、無意識的な行為や強制された行為に私性はなく、自分の行為を相対化することによってはじめて私性が顕れてくる²¹⁾。しかし、このような意味での私性は、客観的視点から自己と他者を区別した上での相対性としての私性であって、他者ではないという意味での私性に過ぎない。それに対して、再帰的対自意志で顕れてくるのは絶対的な私性である。というのも、メタ認識や思考それ自体の対象化においては、対象化するものと対象化されるものとの絶対的な関係において、対象化するものとしての私性が顕れてこざるを得ないからである。

再帰的対自意志が、理性による、或いは何らかの規範や通念による判断や態度決定を伴うことは、その特質の一つ目として述べた私性の顕れと密接に関係する。例えば、コース料理を食べていてデザートが提供される時、それがケーキであるという認識や、食べたいという欲求は、多くの場合顕在化しないという意味で私性はない。さらに、私が医者によって甘いものを控えるように言われていたなら、その助言と欲求を天

19) 私性という用語は、ここでは自覚的主体性という程度の意味で使用する。

20) Anscombe, G. E. M., *Intention*, Cambridge, Oxford; Basil Blackwell, 1957, pp. 12-15 (G. E. M. アンスコム (菅豊彦訳) 『インテンション——実践知の考察』産業図書, 1984年, 22-29頁).

21) ここで念頭においているのは単なる事実言明としての私性の言明であり、行為論におけるような責任の帰責者としての当事者性の自覚を意味しているのではない。

秤にかけて食べるのかどうかを決定することになるが、その場合にも私性が顕在化する必要はない。欲求に従おうと助言に従おうと、自分の判断であることは自明だからである。しかし欲求へ、或いは欲求に従うか助言に従うかという思考自体に意志を向けるとき、つまり再帰的対自意志が生じるとき、そこでは私性が顕在化し、その私性による理性的判断や態度決定が迫られることになる。何故なら、先に述べたように、欲求や認識、思考それ自体の対象化においては、絶対的關係性において対象化するものとしての私性が顕在化しており、何らかの判断や態度決定は対象化するものとしての私性を通して為されることになるからである。

通常を選択意志が、自覚的な理性的判断や態度決定を伴わずとも成立することは明らかだが、再帰的対自意志が理性による判断や態度決定を必然的に伴うことは、次のような観点から理解されるだろう。

我々が日常的に行っている判断は、多分に曖昧さを含んだものである。医者への助言は正しいのか、このケーキがどれほどの欲求に値するほどの味なのか、さらには出されたものを残すことの気まずさなど、何らかの判断においては多くの場合様々な要素が捨象されている。この場合、行為としては食べるにせよ食べないにせよ一つの結果が生じることになるが、食べたいという欲求や医者への助言、気まずさなどの無数にある判断基準となりうる要素がどれだけ自覚的に考慮されるかは全くの任意である。それに対して再帰的対自意志において対象化するものと対象化されるものとが絶対的な関係に置かれる場合、対象化されるものは、対象化されることにおいて、対象化するものとの絶対的關係において判断されねばならず、対象化するものも対象化されるものとの絶対的な関係においてその態度を決定せざるを得ない。というのも、それは無意識的、無自覚的でもありえた認識や欲求、思考それ自体が私性に対して顕在化してくるという事態であり、そうであるからには肯定するにせよ否定するにせよ、絶対的な関係において私性が対象と向き合わざるをえないからである²²⁾。

そのような再帰的対自意志に伴う判断や態度決定が単純な欲求や認識

22) これは行為の記述化とは異なる。何故なら、決定された選択や既に為された行為に関する反省的な意図の記述ではなく、未決定の欲求や思案それ自体を対象化する意志的行為だからである。

だけではなく、複合的な欲求や思案をも対象としうるということは指摘しておく必要があるだろう。例えば、甘いものを食べたいという欲求だけが対象化されることもありうるし、甘いものを食べたいが医者から控えるように言われているからどうすべきかという思案も、控えるように言われてはいるが食べたい気持ちが勝るから食べようというような考量を含んだ欲求も対象化しうるのである。このとき、対象化するものとしての私性は、対象化されていない如何なる欲求や思案をも、無自覚的、無意識的な意味においても対象として含んでいない。つまり再帰的対自意志においては、欲求や思案がどこまで複合化されるかに関わらず、対象化された範囲全体が、その限定性のもとで、私性による理性を用いた判断や態度決定を受けることになるのである。

また、通常を選択意志行為では、他ならぬ私が為したという意味での相対的な主体性は顕れるが、無意識的、無自覚的判断を含むという意味で、その行為が常に完全に主体的なものであるとか全的に私性によるものであるとは言えない。捨象された要素については明確な判断や態度決定がなされていないからである。これに対して再帰的対自意志では、欲求なり思案なりが私性との関係で絶対化されるために、対象化された事柄それ自体について全的な私性による判断ないし態度決定が為されることになるのである。

このことは但し、例えば目の前のケーキを食べたいという欲求が再帰的対自意志によって対象化された場合に、必ずしも単純な欲求それ自体に限定された上で判断ないし態度決定がなされるということを意味するのではない。欲求の対象化によって「～だから食べよう／食べないことにしよう」という選択判断が為されることがありうるが、この場合には連続的に複合的欲求が対象化されていると考えるべきである。これは、通常を選択意志行為が任意の要素を記述的に認識するようなこととは異なる。例えば、A という理由及び B という理由のためにこのケーキを食べるという場合、本人の自覚的意図としては A という理由及び B という理由が主要な原因として認識されているだけであって、食べるという判断には C 以下の無数の要素が含まれうる。

それに対して、再帰的対自意志においては、どこまで複合化されるかはともかく、その全的な私性の顕れという性質のゆえに、複合化された

範囲全てを含みかつその範囲に限定された範囲を対象として、全的な私性による理性を用いた判断、態度決定が為されるのである。A という欲求が再帰的対自意志の対象になったことによって、継起的に X や Y という判断要因が生じるとしても、X や Y を含んだ内容が複合的に再帰的対自意志の対象となるなら、A, X, Y に限定された判断、態度決定はその範囲において完全に私性によって為されたものなのである。

従って、通常を選択意志判断が他者からの誘導や強制、無自覚的な欲求や好悪を伴いうるのに対して、再帰的対自意志においては私の理性によって、或いは少なくとも私のものとして形成された通念や規範によって判断、態度決定がなされるのである。

5 意志の滅却は再帰的対自意志の滅却か

再帰的対自意志が以上のような特質を持つとした上で、『鏡』における意志の滅却がこの再帰的対自意志の滅却であることは、そこで展開されている理性と魂の主従関係の逆転というモチーフによって確認することが出来る。

理性と魂の主従関係の逆転とは、第四段階までは理性に仕えていた魂が、第五段階においてはむしろ理性が魂に仕えるようになるという事態である²³⁾。理性は、『鏡』においては被造的世界における事物との関係に限定された認識、判断能力と捉えられており、端的には感覚、特に視覚として捉えられている²⁴⁾。理性に仕えるとは、理性を主人として、理性の助言に従うことであるが、理性の助言とは、具体的には「軽蔑、貧しさ、あらゆる種類の苦難、ミサ、説教、断食、祈りを求める」ことなどであるとされており²⁵⁾、つまりは一般的に道徳的であるとされるような事柄について、それらを良いこと、道徳的なことだと判断し、推奨するものが理性であり、理性的であるとされるのである。

23) 理性と魂の主従関係の逆転というテーマについては以下の拙稿を参照。「『女性神秘家』における理性と経験」『フィロソフィア』第100号、早稲田大学哲学会、2013年、135-155頁。

24) 15章ではおそらく聖体変化を念頭に次のように語られている。「私たちの感覚であるところの理性はそこにパンが見えとしか捉えず、別のものを感じ取ったり、知ったり、嗅いだりすることがないのです」。Porete, *Le mirouer*, chap. 15, ligne 30.

25) Porete, *Le mirouer*, chap. 13, ligne 27.

この主従関係の逆転は、魂が好き勝手に望むことを理性が肯定するというようなものではなく、魂自身の意志が滅却され、神と意志において一になった魂が能力としての理性を行使し、義務感や命令によるものとしてではなく自らの主体性に基づいて、道徳的行為という程度の意味での理性的行為を行うということである。

ポレート自身の理解としてはおよそ以上のようなものになるが、再帰的対自意志の特質について考えるなら、このようなモチーフが再帰的対自意志の滅却とそれに伴う変化に対応していると考えすることは不自然ではないと思われる。すなわち、再帰的対自意志の働きにおいては全的な私性による理性を用いた判断、態度決定が必然的に伴うことを確認したが、これは第四段階以前の状態における理性への服従に他ならない。というのも、一般的な再帰的対自意志の判断、態度決定においては、欲求的判断に対置される意味での理性的判断のみが導かれるわけではないが、『鏡』で想定されている第二段階や第三段階の人物においては自然本性の抑制が必然的に付随するために、ポレートが想定するような意味での理性的判断が帰結せざるをえないからである。例えば断食しようという欲求が再帰的対自意志の対象になり、連続して、しかし空腹が辛いから何かを食べたいという欲求が生じ、その一連の思案が対象化されたなら、欲求は抑制されるべきであるとか魂の完成に役立つからといった、いわゆる理性的判断によって断食するという判断が下されるのである。

これに対して、第五段階の魂は、「恥辱や名誉、貧しさや富、快樂や苦難、愛や憎しみ、地獄や天国を気にしません」と言われるように²⁶⁾、いわゆる理性的判断や道徳的判断に拘束されていない。このことは、『鏡』の論理構造においては、この段階ではいわゆる理性が魂に対して強制力を持たないということを示しているが、再帰的対自意志に即して見るなら、欲求や思案が対象化されない状態であり、従って「私」によるものとしての理性的判断や態度決定が強制されない状態であると言えるだろう。さらに、第五段階において魂ではなく神が働くと言われることについても、再帰的対自意志における私性の観点から理解出来る。すなわち、私の行為は再帰的対自意志の有無に関わらず相対性において私

26) Porete, *Le mirouer*, chap. 7, ligne 3.

の行為であると言えるが、第五段階における意志の滅却を再帰的対自意志の滅却と見るなら、欲求にせよ思案にせよ行為にせよ、顕在化した「私」によって判断、決定されていないという意味で、私による欲求や思案、行為ではないと言える余地があることになるのである。従って、何らかの意志的行為はそれが再帰的対自意志の対象にならない限り、相対的な意味で私の意志行為であっても、固有性に基づく私による意志行為ではないという意味で、私の意志なしに為される意志行為と理解されうるのである。

意志が滅却された魂が日常的な生活を営みうることも、以上のような議論から理解することが出来るだろう。ポレートは自由意思を対立項選択能力及び非・被拘束性の自由双方の意味で用い、それが第五段階で失われないことを明言している²⁷⁾。これは意志を一般的な意味で理解するなら意味をなさない言説だが、ここまで述べてきた再帰的対自意志であると考えれば十分に理解出来るものだろう。そのとき意志的行為や判断は、再帰的対自意志における私性の顕在化なしに、一般的意味での能力としての理性を伴って行使されうるのである。

6 終わりに

『鏡』における意志の滅却というテーマについて、固有の意志の滅却とそれによる神の意志における一なる働きというポレート自身による論理の解明としてではなく、普遍的人間理解としてその論理構造がどのように解釈されうるのかについて検討してきた。再帰的対自意志という、ある種のメタ認識の対象化とも言える意志の働きが人間の普遍的意志の働きとして可能であること及びその性質について示した上で、それこそがポレートの念頭にあった固有の意志であり、意志の滅却と言われる場合の対象になっていたこと、また意志の滅却と選択意志のような意志の働きが失われないことが矛盾なく両立する理解を示してきた。ポレート自身がこのような意志の構造を、少なくとも自覚的には全く意識していなかったことは確かである。しかし意志、つまり固有の意志がこれまでに論じてきたような意味での再帰的対自意志であると理解することに

27) Cf. Porete, *Le mirouer*, chap. 103, ligne 15.

よってのみ、意志を全く持たずに日常の生を営み得る人間というものを現代の我々は理解出来るのではないだろうか。