

シモーヌ・ヴェイユにおけるペルソナと非ペルソナのなもの

中田和希

La personne et l'impersonnel chez Simone Weil

Kazuki NAKATA

Il est notoire que la signification de la notion de "l'impersonnel" est expliquée dans les dernières œuvres de Simone Weil, notamment dans l'ouvrage connu sous le titre de « La personne et le sacré ». Il s'agit pour la plupart de "l'impersonnel dans l'homme", mais à la fin de ce texte, la notion de "l'impersonnel" est expliquée par rapport à Dieu ainsi que par rapport à l'homme.

Cependant s'il faut reconnaître l'homme et Dieu sous l'aspect de "l'impersonnel", cela ne nie pas totalement "la personne". Car dans la pensée religieuse de Simone Weil, qui est formée par le christianisme, "la personne" implique aussi l'hypostase dans la Sainte Trinité de Dieu. "La personne divine" se trouve plutôt dans le passage à l'impersonnel. Là, l'homme et Dieu tissent des liens personnels.

I. 序

本論文はシモーヌ・ヴェイユ(Simone Weil, 1909-1943)における「ペルソナ (la personne)」概念と「非ペルソナ的なもの (l'impersonnel)」概念をめぐる思想の解説を目的としている。晩年のヴェイユがロンドンで書き遺した論考のひとつである「人格と聖なるもの」というタイトルで知られてきた著作は、政治についての哲学・宗教的考察が凝縮された、ヴェイユの集大成といえるテキストである。ロンドン時代の著作は、最晩年のヴェイユの「最も成熟し、最も統合されている」思想を表しており、そのなかでも「人格と聖なるもの」は「最も重要なもののひとつ」と目されている¹。2017年に Payot & Rivages 社から文庫版が出版される際には、現代を代表する哲学者のジョルジョ・アガンベンによる序文が付されていることから、その重要性は窺える²。近年もこの著作をめぐるシンポジウムが開催されるなど³、アクチュアルな議論が展開されている。射程を広くとれば、「人格と聖なるもの」は国際社会において 1948 年の「世界人権宣言」や、あるいはフランス革命以来、伝統的に人権思想に敵対的でもあったカトリック教会の転機をなす 1960 年代の第二バチカン公会議の「現代世界憲章 (Gaudium et spes)」などへ広く影響を及ぼしてきたジャック・マリタンの人権思想⁴を批判したものであり、今もなお現代社会へのラディカルな批判として深い意義をもつものであろう。現代における注目すべき読解としてはイタリアの哲学者ロベルト・エスポジトの議論が挙げられる。エスポジトはペルソナ概念を、人間や社会を統合しつつ排除を生み出す装置として批判し、ヴェイユの「人格と聖なるもの」にみられる「非人格の思想」を再評価している⁵。

しかし、それではシモーヌ・ヴェイユの思想を「非人格の思想」とのみ捉えてよいのであろうか。確かにヴェイユは、後述するように、「人格と聖なるもの」において人格(ペルソナ)を聖なるものとみる思想を批判し、人間における非人格的なもの(非ペルソナ的なもの)を聖なるものとみなし、人格から非人格的なものへの移行を説いている。論考の末尾では神的次元におけるペルソナと非ペルソナ的なものについてさりげなく論及されているが、そこでもやはりヴェイユの着眼がもっぱら非ペルソナ的なものにあることは疑いない。

しかしながら、以上のことをすべて認めてもなお、「人格と聖なるもの」へと結実するヴェイユの思索を丹念に読み込むならば、ヴェイユの思想にはペルソナと非ペルソナ的なものをめぐる豊かな思弁が存在しており、「人格と聖なるもの」にもそれが見えにくいながらも畳み込まれていることが確認されるはずである。本論文がみるように、ヴェイユのペルソナと非ペルソナ的なものをめぐる議論を精査すれば、ヴェイユの思想を「非人格の思想」と形容することを認めたとしても、そこにある種のペルソナの概念が織り込まれていることが了解されるだろう。もう少し具体的に述べよう。ヴェイユの思

想において、人間におけるペルソナと非ペルソナ的なものを論じるさいに神との関わり
にふれる研究は数多く存するが、しかし、三位一体論における神のペルソナとの連関を
論じた先行研究は多くない⁶。本論文の主眼はまさにここに存し、これによってヴェイ
ユにおけるペルソナと非ペルソナ的なものをめぐる思想のより総合的な把握を試みた
い。

まず第Ⅱ章では「人格と聖なるもの」を読解することで、そこにみられるペルソナと
非ペルソナ的なものの概念的理解を目指す。具体的には、ヴェイユがそこで自己におけ
る人格から非人格的なものへの移行、他者の人格の保護などを説き、神的次元における
ペルソナと非ペルソナ的なものについて論及していることを確認する。次に同時代に執
筆された大著『根をもつこと 人間の義務宣言のためのプレリュード』をごく簡単に検
討し、別の文脈ではあるものの、「人格と聖なるもの」と同様のペルソナ理解がみられ
ることを確認する。

第Ⅲ章では、最初に神的ペルソナを論じるうえで論点となることがらを提示する。次
にやや遡り、アメリカ滞在時代に執筆された「クーテュリエ神父への手紙」の記述から、
ヴェイユが神的ペルソナと非ペルソナ的なものを捉えていた基本的構図を明らかにす
る。

第Ⅳ章ではさらに遡り、マルセイユ時代の著作を検討する。主にこの時代に書かれた
ギリシア思想についての草稿を収めた『前キリスト教的直観』に収録されている「創造
における神の愛」の『ティマイオス』註解の箇所から、創造論における三位一体論を考
察する。最後に「ピタゴラス派の学説について」におけるペルソナと非ペルソナ的なも
のの議論を読解する。

Ⅱ. ロンドン時代

Ⅱ-1. 「人格と聖なるもの」における人格と非人格的なもの

「人格と聖なるもの」というタイトルによって知られる著作⁷の読解に入る前に、「ペ
ルソナ」概念について一般的に、本論に必要となる範囲で簡単に確認しておきたい⁸。

ラテン語の「ペルソナ (persona)」はもともと、顔を意味するギリシア語「プロソー
ポン (πρόσωπον)」の訳語でもあるが、俳優が舞台上で身につける仮面のことであった。
そこから転じて役割や、舞台上の、あるいは社会的な役柄の意味を帯びるようになり、

また逆にその役柄を演じる人物を指すようにもなった。キリスト教が成立した頃には、すでに個々の人間を指す言葉として一般に用いられていた。

キリスト教神学においては、ペルソナはテルトゥリアヌスが三位一体論とキリスト論に導入して以来、様々な曲折を経て、定着してきた概念である。神学論争を通じて、325年のニカイア公会議と381年のコンスタンティノポリス公会議との間にペルソナは新プラトン主義哲学で多用されていたギリシア語の「ヒュポスタシス（ὕποστασις）」の訳語となり、「ひとつの実体（substantia）、三つの位格（persona）」という三位一体の定式が成立した。キリスト論においては451年のカルケドン公会議で、神人たるイエス・キリストが「ひとつのペルソナ、ふたつの本性」であるとの定式が成立した。

このような経緯を経て、ペルソナ概念はボエティウスによって有名な定義を与えられた。それは『エウテュケスとネストリウス駁論』にみられる「理性的本性をもつ個別の実体」というものであり、ボエティウスはそれを「理性的本性をもつ個別的独立存在」とも言い換えている⁹。ボエティウスはこの定義は人間のペルソナと神のペルソナの両者にあてはまるものと考えたわけであるが、後世、それらの差異を明示する必要性から、たとえばサン・ヴィクトールのリカルドゥスのように、神のペルソナを新たに定義する者も現れた。その後も、ペルソナの概念は後述するトマス・アキナスらの議論を経て現代にいたるまで神学上の問題として論じられている。ペルソナ概念の端緒において、すなわちテルトゥリアヌスにおいてすでに自由の原理である理性をもつことが人間がペルソナである所以とされ、このような捉え方はボエティウスを経てトマスにおいて完成をみたとされる¹⁰。

また、神学と分離した哲学においては、ホッブズやロックを経てカントによって重要な概念に高められた¹¹。カントにおいて人格（ペルソナ）とは、相対的価値しかもたない物件と区別された、目的自体として尊厳、絶対的価値をもつ理性的存在者とされる。

ヴェイユの「人格と聖なるもの」においては、人格という語は当時の時代思潮であった人格主義哲学、とりわけジャック・マリタンの思想への批判というコンテクストにおいて用いられている。

以下、実際に「人格と聖なるもの」の議論の内容をみていきたい。議論は日常会話における人格（ペルソナ）をめぐる言葉遣いから始まる。そこからヴェイユは人格という語の、言葉としての軽さを描き出す。その後、当時の哲学思潮であった人格主義への批判を付け加える。そして「聖なるもの」という概念の内包を明確に規定することなく議論を導入していく。

すべての人間のなかには何らかの聖なるものがある。しかし、それはその人の人格（personne）ではない。それは人間的ペルソナ（la personne humaine）でもない。それはきわめて単純に、その人（lui）、その人間（cet homme）である。

[……] 私にとって聖なるものはその人のなかにある人格でもなければ、人間的ペルソナでもない。それは、その人である。その人全体である (Lui tout entier.)。腕、眼、思考、すべてである (OC V-1, 212)。

人間における「聖なるもの」は一旦「その人全体」として規定された後に、より厳密に「人間のなかの非人格的なもの」としての「たえず善なるものを期待している、心の奥深く、幼稚なこの部分」と規定されていく (OC V-1, 213)。このようにして提出された人格と非人格的なものという概念が引き続き対比的に論じられていく。学問における聖なるもの、すなわち真理と、芸術において聖なるもの、すなわち美は非人格的で無名なものの領域に属すると主張するヴェイユは完全性を非人格的なものに帰し、人格こそ誤謬と罪の部分に他ならないことを例を挙げて鮮やかに示す。「足し算をしている子供が計算を間違えると、その誤りはその子の人格を刻印している。完全に正しいやり方で行われたならば、その子の人格は演算全体において不在である」 (OC V-1, 217)。

ここから人格から非人格的なものへの移行と、それを他者が人格の自己否定として自ら可能にするための条件として他者の人格の保護が説かれることになる。それと同時に、「人格と聖なるもの」におけるヴェイユの主眼は、人格を聖なるものとみる思想と集団を聖なるものとみる思想への批判にあり、その背後には、当時の社会情勢や時代思潮への批判意識がある。この問題については「人格と聖なるもの」と同時期に書かれた論考「この戦争は宗教戦争である」でも主題的に議論が展開されているように、ヴェイユの思想にとって重要な意味をもつが、本論文の主題にとってあまり重要ではないため割愛して、「人格と聖なるもの」から本論文の主題と関わる議論のみをとりあげる。

ヴェイユは人格が集団に従属していることについて、次のような表現を繰り返している。「人格の集団への従属は驚くべきことではない。それは秤の上でグラムがキログラムに従属するように、機械的な事柄の秩序の問題である。実際、人格の開花と呼ばれるものをも含めて、人格は常に集団に服従している」 (OC V-1, 218)。芸術家や作家や学者など、まさに「諸々の名士 (les personnalités)」と呼ばれるにふさわしい「才能のある人、知的な人、精力的な人、気骨のある人、個性の強い (de forte personnalité) 人といった人々」こそ開花した人格の持ち主であるわけだが (OC V-1, 227)、このような人々が自らの人格を聖なるものと感じているならば、それは「その人格が社会的配慮によって集団的威信に与っている」 (OC V-1, 219) ためであるとヴェイユはいう。このような人格批判は、ジャック・マリタンが依拠するトマス・アクィナスのペルソナ論にもみられる伝統的なペルソナ観に該当する。『神学大全』から引用しよう。

けだし、喜劇や悲劇において表現されている人物はいずれも著名な人物であったゆえ、「ペルソナ」なる名称は、優位を占める一部のひとびとを表示すべ

く附せられるにいたった。そこから、教会においても、何らかの優位を占める者が「ペルソナ」と呼ばれる習わしが生じたのである。或るひとびと（アランド・リール）が「ペルソナ」を定義して、『優位 dignitas ということに属する固有性において区別されたヒュポスタシス』であるとしているのもこのゆえである。そして、「理性的本性において自存する」ということは非常な優位であるところから、上述のごとく、およそ理性的本性を有する個体はすべて、「ペルソナ」と呼ばれる（括弧内引用者、『神学大全』第1部第29問第3項第2異論解答）¹²。

「およそ理性的本性を有する個体はすべて、「ペルソナ」と呼ばれる」ともあるが、本論文において重要なことはその前段の内容であって、要するに人格（ペルソナ）は集団内において理性的本性において優位性をもつ人々に認められたものであり、特に理性における優位性がポイントとなっているということである。「人格と聖なるもの」はまさしくこのような人格理解を前提にしながら、価値の転倒を試みている¹³。たとえば、ヴェイユは裁判所における裁判官と被告人の比喻を三度も繰り返す（OC V-1, 214f., 228, 231）。

軽罪裁判所でゆったりと座って質問や講釈や冗談を上品に並べ立てる裁判官を前にして、畑で人参を盗みとったとして告発されたひとりの浮浪者が口ごもることすらできずに立ちつくしている。このようにして、諸々の意見を上品に並べ立てることに専念している知性を前にして、真理は立ちつくす（OC V-1, 228）。

この比喻は、裁判官と被告人という立場の違いに加えて、言葉を巧く並べ立てる能力、すなわち理性的本性における優位性をもった「人格」に、そのような言葉を超えた非人格的な真理が対峙する様子を示すものである。

「人格と聖なるもの」において、人間における聖なるもの、すなわち非人格的なものとは、なによりもまず心の奥底にひそむ「人が自分に善をなすのであって、悪をなすのではないことをどうしようもなく期待してしまう何ものか」、あるいは「たえず善なるものを期待している、心の奥深く、幼稚なこの部分」（OC V-1, 213f.）である。「善は聖なるものの唯一の源泉である。善と、善に関わりのあるもの以外に聖なるものはない」（OC V-1, 213）といわれるように、非人格的なものと善とのあいだには本質的な連関がある。

しかし、論考が進むにつれて、「非人格的なもの」が真や善や美、正義や愛といった価値を表すことに焦点が当てられていく。「完全性とは非ペルソナ的なものである」（OC

V-1, 217)。つまり、「非人格的なもの」の概念には、善への期待、善の欲望という含意と、完全性という含意の両義性がある。前者に着目すると、他者、不幸な人びとへの愛が焦点となる¹⁴。後者に着目すると、自己が目指すべき境地が焦点となる¹⁵。無論、両者は連関している。他者が自ら、すなわち人格の自己否定として人格から非人格的なものへと移行できるためにこそ、その人格は保護されなければならない。この逆説的な論理を富原真弓は「人格と非人格の弁証法」と形容している¹⁶。他者から人格を認められないという意味で非人格的な存在に陥った不幸な人の状態と、自ら完全性としての非人格的なものへと移行した人の状態を媒介するのはたしかに人格である。しかし、このことをあくまで非人格的なものの一貫性において理解を試みるならば、いかに捉えられるだろうか。

このふたつの意味はいかにひとつの概念のうちに統合されているのか。それは、ここまで論じてきた範囲でいえば、両者は「聖なるものの源泉としての善」において結びついているといえるだろう。論考の結末で説かれるように、「純粋な善」には完全性が対応する(OC V-1, 235)。しかしながら、「人格と聖なるもの」の論述をたどれば、そこには飛躍があると指摘せざるをえない。ヴェイユは唐突に「超自然的善」の概念を導入し(OC V-1, 226)、しだいに善の意味を絶対化させていく。

本論文では詳細に立ち入らないが、欲望の対象としての善とその欲望のあり方あるいは能力は相関しており¹⁷、善への欲望が人格から非人格的なものへの移行に応じて、欲望される善も純粋化されるといってよいだろう。

II-2. 「人格と聖なるもの」における神のペルソナと非ペルソナ的なもの

「人格と聖なるもの」の末尾において、ヴェイユは神におけるペルソナと非ペルソナ的なものについて論及している。

ペルソナという語は、たしかに神にあてられることがよくあるが、キリストが人間に成し遂げるように命じた完全性のモデルとして神そのものを示すとき、そこで結び合わされるのは、ひとつのペルソナのイメージだけではなく、とりわけ非ペルソナ的な秩序のイメージである。「悪人にも善人にも太陽を昇らせ、正義の人にも、不正義の人にも雨を降らせる、天の〈父〉なるあなたがたの〈父〉の子となりなさい」(「マタイによる福音書」5.45)。宇宙の非ペルソナ的で神的な(*impersonnel et divin*)この秩序は、わたしたちのうちなるイメージとして正義、真理、美をもっている(OC V-1, 236)。

本論文にとって、この箇所は最重要の価値をもつ。というのも、それまで人間についてあてられていた「ペルソナという語」がここでは神にあてられているからである。後述するように、ヴェイユは人間のペルソナと神のペルソナは同名同義的なものだと捉えてはいない。しかし、「人格と聖なるもの」のここまでの行論において人間の「非ペルソナ的なもの」に焦点が当てられたのと同様に、神においてもヴェイユの主眼はやはり「非ペルソナ的なもの（秩序のイメージ）」に置かれる。よって、ここにはペルソナと非ペルソナ的なものをめぐる一種のアナロジーが成立しているとみられる。

しかし、人間のペルソナと神のペルソナのアナロジーが成り立つとしても、それがいかなる意味においてであるのか、その内実はいまだ明らかではない。この論考のみを読むのであれば、ヴェイユが理解するところの人間のペルソナに基づき、それを手がかりにアナロジカルに神のペルソナを類推して捉えていくしかないが、それは擬人論的な神理解であるという点で神学的に問題含みであるだけでなく、ヴェイユ思想の解釈としても道を誤る。なぜならば、ヴェイユの他の著作を読めば、この記述は、ペルソナ概念のアナロジカルな理解をめぐるヴェイユの思索の蓄積が背景になっていることが明らかになるからだ。詳細を次節以降で論じていく。

Ⅱ－３．『根をもつこと』におけるペルソナと非ペルソナ的なもの

本節では、「人格と聖なるもの」と同じくロンドン時代のシモーヌ・ヴェイユの著書である『根をもつこと』における、ペルソナと非ペルソナ的なものをめぐる議論の箇所をごく簡単に確認する。

『根をもつこと』はヴェイユの著作としては際立った大著であり、思想的集大成をなすものであるが、本論文では、主題と関連する箇所をみるにとどめたい。

ペルソナと非ペルソナ的なものをめぐる議論は『根をもつこと』の第3部「根をもつこと」にみられる。予め述べると、そこで示される議論の内容は「人格と聖なるもの」と同類のものである。しかし、行論としてはまさに逆、すなわちまず神におけるペルソナと非ペルソナ的なものが論じられ、その文脈で人間におけるそれらが論じられるという構成になっている。少し前の文脈から紹介しよう。

ヴェイユは知識を獲得することは真理へと近づくことと同じではないと述べる。知識の獲得が人を真理へと近づけるのは、それが愛するものについての知識であるときにかぎられる。「愛の対象は真理ではなく、実在である」(OC V-2, 319)。したがって、「真理を欲望することは、実在との直接的接触を欲望することである」(OC V-2, 319)。こ

の欲望、あるいは愛をヴェイユは「真理の精神」と呼ぶ。「真理の精神」が宿ったものとして「科学的探究は宗教的観照の一形態にほかならない」（OC V-2, 327）。しかしながら、いまや科学の精神と宗教の精神は分離・対立し、いずれからも「真理の精神」が欠落してしまっているというのがヴェイユの時代判断だ。

ヴェイユはその一因を、ローマ帝国による公認という出来事に関連したキリスト教の変質に求める。

この変質の後、キリスト教思想は、断罪される危険性につねにさらされていたごく少数の神秘家を除いて、ペルソナ的な摂理の概念のほかに神的な摂理の概念を認めなかった。ペルソナ的な摂理の概念は福音のなかにみられる。というのも神はそこで〈父〉と呼ばれているからだ。しかしながら、非ペルソナ的な摂理の概念、つまり、ある意味では機械じかけ（un mécanisme）にほぼ類比的な概念もまたそこにはみられる（OC V-2, 319）。

続いてヴェイユは「人格と聖なるもの」の末尾と同様に「マタイによる福音書」5章45節を引用するのである。ここでは〈父〉という呼称、すなわち位格性に注意を促しており、「人格と聖なるもの」以上に、神が「ペルソナ的」であることの両義性が意識されているといえる。

ローマ流の人格的な摂理の概念とは、個別の目的のために神が人格的に介入することを指す。それに対して、非人格的な摂理の概念とは、父が世界の秩序に不介入のまま見守ることを指している。

ヴェイユは摂理について長く論じた後、付け足しのようにして、人間における非人格的なものに言及する。

詩人はひとり的人格である。しかし、詩的完全性に達する瞬間に於いて、詩人は非人格的な靈感によって貫かれている。その靈感が人格的であるのは凡庸な瞬間であり、それでは真に靈感によるものではない（OC V-2, 346f.）。

この議論は、「人格と聖なるもの」における完全性としての「非人格的なもの」の概念を詩というカテゴリーに適用したものだといえる。詩や芸術についてのヴェイユの思想は本研究ではとくにとりあげないが、本論文の内容に関連することを一点指摘しておきたい。それは、IV章2節で論及する『ティマイオス』解釈において、父による世界創造と芸術創造との類比関係が論じられるが、その文脈でやはり摂理についての論及の後に、詩作について上記の引用文と類似の内容が説かれることである（OC IV-2, 179）。

Ⅲ. 問題の整理

Ⅲ-1. 神におけるペルソナ

シモーヌ・ヴェイユの議論を掘り下げる前に、一般的に神のペルソナ性について論じる際に問題となるふたつの論点について簡単に触れておこう。ひとつ目は、「人格神 (personal God)」という言葉も存在するが、一神教における神はいかなる意味で「人格」あるいは「人格的」であるのかという問題である。この大問題についてここで詳述することはできないが、たとえば人間の人格性を手がかりに神の人格性を捉えるならば、神学的に擬人論 (anthropomorphism)、あるいは自然神学であるとして問題含みだといえよう¹⁸。

付随して、その用語法についても一言しておきたい。たとえば宗教哲学者のジョン・ヒックによれば、ユダヤ教やキリスト教の神学者たちの多くは神を「一人格」(a Person) よりも「人格的」(personal) として語るという。ヒックによれば、「人格的」という語彙の選択は擬人論を避け、神がわれわれの思惟を超えた存在であるにせよ、(ヒックの行論においてはマルチン・ブーバー的な意味で)「少なくとも人格的」であることを意味する¹⁹。もっとも神学者の近藤勝彦によれば、神の「ひとりの人格」とする神学者としてカール・バルト、ピーター・テイラー・フォーサイス、ロバート・ウィリアム・ジェンソンが存在し、近藤自身もその立場だとしている²⁰。

さらにふたつ目の論点は、神が「ペルソナ(的)」であるという際には、その神がキリスト教において信じられる神である場合、神が「人格(的)」であることと、神が三位一体における「三つの位格」をとる存在であることというふたつの意味が宿ることである²¹。この神の「ペルソナ(的)」の両義性、すなわち「人格(的)」と「位格」との関係性についても問われなければならないだろう。先述した近藤が挙げている三人の神学者たちの議論において、神の「人格」と「位格」の関係性について考察しているのはジェンソンである。近藤によれば、ジェンソンは神が「ひとりの人格」であることが三つの位格とは別に付け加えられた「第四のペルソナ」というべきものになってしまうことを避けながらも、〈父〉が位格的にパーソナルであると同時に、それとは異なった仕方でもパーソナル、すなわち人格的であると結論づけている²²。また近藤本人は、神の内なる区別と愛の交わりである三位一体性こそが神の人格性にほかならず、付言すれば、そのような神に対して愛の関係を築きうる存在が人間の人格性であるとの理解を示

している²³。神が人格であることは、神が位格であることと同義ではないが、しかし、それと切り離せない。このようなペルソナ理解は、後述するヴェイユの議論を読み解くうえでも大いに参考になる。

ヴェイユは、ひとつ目の論点については、擬人論の峻拒というモチーフは共有しているものの、神についての述語として「ひとりの人格」(une Personne)も「人格的」(personnel)も併用しているが、管見のかぎりではその区別に意義があるとはみえない。ふたつ目の論点である神の「人格(あるいは人格的)」と「位格」の関係については、ヴェイユにおいては問いとして前景化してはいないものの、ヴェイユが「ペルソナ」の両義性を巧妙に利用して神の「ペルソナ性」と「非ペルソナ性」についての思索を深めたことは疑いえない。

本稿の以下の議論そのものがその答えとなるであろうが、予め基本的な図式を述べておこなうならば、神の「非ペルソナ性」が論じられる際、そこでは擬人論的・偶像崇拝的な神の「人格性」が退けられると同時に、神の高次の「人格性」がその自己否定において捉えられる。その一方で、神の三位一体における三つの「位格」はどこまでも肯定されているとみることができる。

Ⅲ－２．「クーテュリエ神父への手紙」における神の非ペルソナ的なもの

マルセイユ期の著作を検討する前に、ここでマルセイユ期とロンドン期に挟まれたニューヨーク期に書かれた最も主要なテキストである「クーテュリエ神父への手紙(Lettre au père Couturier)」に注目したい。ヴェイユはこの著作について、「何年も前から(少なくとも数年前から)私のなかに宿っていて、私と教会との間の障害となっているいくつかの思想を列挙」(OC V-1, 159f.)したものと述べている。その思想の細目は全 35 項目に及ぶが、ヴェイユはこのなかの第 12 項で、神のペルソナ的な面と非ペルソナ的な面について議論を展開している。

インド人が言うように、神はペルソナ的であると同時に非ペルソナ的であります。非ペルソナ的だというその意味は、ひとつの〈ペルソナ〉であるその無限に神秘的なあり方が、人間におけるあり方と無限に異なっているということです。この世では両立せず、神にあってのみ両立しうるこれらふたつの相反する概念をふたつのペンチのように同時に用いるのでなければ、この奥義をとらえることはできません(ピタゴラス派の人々が理解していたように、多くの相反するものの対についても同様です)(OC V-1, 172)。

ここでは神が非ペルソナ的であることが端的に述べられている。それはすなわち、神の「ひとつの〈ペルソナ〉」としてのあり方が人間におけるあり方を無限に超えていることを表す否定神学的表現なのである²⁴。したがって、「神はペルソナ的であると同時に非ペルソナ的でもあります」という矛盾的な表現に含まれるふたつの述語は「この世では両立せず、神にあってのみ両立しうる」わけである。また、上の引用文において留意すべきなのは、ピタゴラス派への言及と、ヒンドゥー教徒の教えへの参照である。ここからマルセイユ時代の著作「ピタゴラス派の学説について」での考察が継承されていることが確認される。同著作のなかには上の引用文と類似の文脈における「インド人」の教えへの参照もみうけられるからである（OC IV-2, 269）²⁵。

さらに注意すべきは、神の「ひとつの〈ペルソナ〉である無限に神秘的なあり方（*sa manière infiniment mystérieuse d'être une Personne*）」という表現である。前節で述べたように、このような神のペルソナ理解とは三位一体論における位格（ペルソナ）との関係が問題となりうる。実際にヴェイユ自身も上記の引用文に続けて、その問題を論じている。

神を同時に、継起的にではなく、三にして一（ほとんどのカトリックが達することのないもの）として思考することができるのは、神をペルソナ的であると同時に非ペルソナ的であるとして思考している場合に限りです。さもなければ、ある時は唯一の神的〈ペルソナ〉を思い浮かべ、ある時は三つの神を思い浮かべることになります。多くのキリスト者がこの揺れ動き（*oscillation*）を真の信仰と取り違えています（OC V-1, 172）。

この短い記述から、ヴェイユの三位一体的神理解を窺い知ることができる。一方で神をひとつのペルソナとのみ理解すれば、それは三位一体に反し、他方で三つのペルソナとのみ理解すれば、それは三神論にほかならない。多くのキリスト者は両者の見解を「継的に」使い分ける「揺れ動き」を真の信仰と取り違えているが、それは前節で参照した近藤論文を再び参照すれば、神の「ひとつのペルソナ」としてのあり方を三つの位格に付け加える「第四のペルソナ」とみなすことになりかねない²⁶。ヴェイユの神理解はこのようなものからかけ離れている。前記の引用文にあらためて注目すれば、ヴェイユが「非ペルソナ的」と形容したのが、神の三つの位格ではなく、神の「ひとつの〈ペルソナ〉としての無限に神秘的なあり方」であったことは、決定的な意義をもつ。神の三つの位格は否定されていない。また、それと同時に、この箇所においては、神が「ひとつのペルソナ」であることもただ否定されているわけではない。それは否定神学的に否定されながら「無限に神秘的なあり方」として卓越したかたちで肯定されている。

しかし、ここまでの議論、すなわち神が「非ペルソナの」であることの否定神学的解釈は、その意味の一面しか汲み取っていない。では、そのもう一方の面とは何か。その手がかりになるのが、次の記述である。

西洋では、神という語が普通の意味ではひとつの〈ペルソナ〉を意味しているので、その注意力と信仰と愛をほぼもっぱら神の非ペルソナの面に向けている人びとは、超自然的な愛がその魂に宿っているにもかかわらず、自身を無神論者と思い、そのように言っているのです。あれらの人々は確かに救われています。

それらの人々はこの世の事物に対する態度で見分けがつきます。純粋な状態において隣人愛と、不幸を含めて世界の秩序の受容を所有している人々はすべて、たとえ見かけは無神論者として生きて死ぬとしても、確かに救われています（OC V-1, 173）。

ここでヴェイユは一種の信仰のあり方としての無神論に言及し、隣人愛や世界の秩序の受容を神の非ペルソナの面と関連づけている。本論文にとって重要な点は、神の非ペルソナの面に注意力と信仰と愛を向けている人は、世界の秩序を受容するという議論である。この意味の解明と、それがいかにしてなされるか、という問題は次章で述べる。

ヴェイユはこの著作において、ヘラクレイトスには「〈ゼウス〉、〈ロゴス〉、神的〈火〉あるいは〈雷〉」をそれぞれ〈ペルソナ〉とする三位一体論があると述べていたり（OC V-1, 168）、この時期の『カイエ』ではブラフマン、ヴィシュヌ、シヴァを三位一体として捉えた記述を残していたりと、ヴェイユにとって本質においてキリスト教と共通する宗教的靈感から発していると思われる古今東西の思想を素材として三位一体論を見出すことを試みている。これらの多くは着想にとどまるものといえようが、例外的に充実した思想として展開されたのが『前キリスト教的直観』に含まれる、プラトニズムによる三位一体論である。これについては次節で検討したい。

IV. 問題の探究—マルセイユ・カサブランカ時代の著作を中心に

IV-1. プラトニズム的三位一体論

『前キリスト教的直観』に収められているテキストの大部分は、ヴェイユが1942年の4月から5月にかけてマルセイユにおいて執筆したものである。ただし、最後の部分を占める論考「ピタゴラス派の学説について」はマルセイユからニューヨークへの亡命行の途中に17日間ほど滞在したカサブランカにおいて執筆されている。本書の大部分を占める論考「創造における神の愛」はプラトンの『ティマイオス』、『饗宴』、『国家』、アイスキュロスの『縛られたプロメテウス』の註解から構成されるが、そのうちの『ティマイオス』註解は、創造論におけるユニークな三位一体論が展開されていて注目に値する²⁷。後述するように「ピタゴラス派の学説について」においてペルソナの議論は、三位一体論を前提にして、創造・秩序論へと展開していく。そこで前提となる三位一体論が、「創造における神の愛」の『ティマイオス』註解で論じられているとみることができるとくに、子の位格としての「世界の魂」は両者に共通するモチーフとして重要である。その一方で、聖霊に対応する「モデル」という位格は『ティマイオス』註解にのみみられるモチーフであり、「ピタゴラス派の学説において」では明示的には論じられない。

ヴェイユは『ティマイオス』の註解を通じて「創造における神の愛」を明らかにするなかで、〈父〉と〈世界の魂〉と〈モデル〉の三位一体論を構築していく。『ティマイオス』において〈父〉とは、デミウルゴスや構成者 (compositeur) などとも称される創造主のことである。ヴェイユはデミウルゴスを芸術家 (artiste) と訳し (OC IV-2, 162)、世界と芸術作品とのアナロジーによって「世界の美」に焦点をあてる。

〈モデル〉とは霊的生きもの、あるいは生きている霊のことであり、それに倣って、先立って生み出された〈世界の魂〉のうちに物質的な世界が包まれるようにして、世界が創造される (OC IV-2, 166)。

次節であつかう「ピタゴラス派の学説について」では、以上のような創造論、少なくともその〈世界の魂〉概念を前提とした議論が展開されている。

IV-2. 「ピタゴラス派の学説について」読解

論考「ピタゴラス派の学説について」は、ミクロス・ヴェトーによれば、ヴェイユ独特のキリスト教思想を最も体系的に示した最重要の著作である²⁸。同時期の1942年4月前半にマルセイユで執筆された「ノアの三人の息子と地中海文明の歴史」(OC IVI-1, 375-386)で詳述されているヴェイユ独特の精神史理解に基づき、ピタゴラス派の思想を、有史以前のエジプトからキリスト教へと継承されてきた完全に純粋な霊性の潮流、

すなわちヴェイユがいうところのノアの息子ハムの系譜に位置を占めるギリシア文明の偉大な神秘として論じたものである。

本論考においてペルソナが問題となるのは友情論の文脈で、創造における「限定」の概念に関してであり、そこでまず論じられるのは神の位格である。ピタゴラス派によれば、「友情は調和からなる平等である」（OC IV-2, 262）。そして「調和とは相反するものの一一致である」（OC IV-2, 264）。そのうえでヴェイユは相反するものの第一の対を三位一体における一と多、第二の対を創造主と被造物に見出すのだが、重要な点は、第二の対も第一の対とは別の仕方でありながらも、やはり三位一体に関わっているということである。

創造主としての神のうちには相反する第二の対があるから、神のうちには調和と、三位一体の教義のみからでは定義されない友情もある。神のうちには、限定という創造と秩序の原理と、無規定性（indétermination）である生氣なき物質との一致もなければならない。そのためには、限定の原理だけでなく、生氣なき物質と、それら両者の結合もまた神的〈ペルソナ〉でなければならない。神のうちには、その項がペルソナでない関係、そしてそれらを結びつける絆はありえないのだから。しかし、生氣なき物質は思考しないのでペルソナとはなりえない。

解決不能な困難は、極限へと行きつくことによって解決される。ひとつのペルソナと生氣なき物質とのあいだにひとつの交叉点がある。この交叉点とは苦悶の瞬間における人間であり、苦悶に先立つ状況はその人をモノにしてしまうほどにまで苛酷であった。それは苦悶する奴隷であり、十字架に磔にされた少しの悲惨な肉である。

この奴隷が神であり、三位一体の第二の〈ペルソナ〉であり、第三の〈ペルソナ〉との神性におけるつながりによって第一の〈ペルソナ〉と結合させられるならば、ピタゴラス派の人びとが思い描いた完全な調和、相反するものあいだに最大の隔たりと最大の統一が見出されるところの調和が得られる（OC IV-2, 264f.）。

引用文の前半にみられる「三位一体の教義のみからでは定義されない友情」はややミスリーディングかもしれないが、ここの「三位一体の教義」は、「内在的三位一体」（注27を参照）を指すものと解釈されねばならない。というのも、引用文から明らかなように「三位一体の教義のみからでは定義されない友情」もまた三位一体の議論に回収されるからである。それは創造論の文脈であることからわかるように、「経綸的三位一体」であり、しかもヴェイユによって独特に解釈されたものである。

また、「生氣なき物質」とは、「無限定 (illimité) であると同時に無規定 (indéterminé) である」といわれるアナクシマンドロスの「アペイロン」(OC IV-2, 273) であり、音の類縁性から「物質 (matière)」「母 (mère)」「海 (mer)」「マリア (Marie)」(OC IV-2, 274) と形容される。

プラトンは『ピレボス』において、相反する最初の二対をそれらの秩序において示し、それらを分離する位階を次のように記している。『永遠と言われる実在は一と多からなり、そのうちに限定と無限定を根づかせている』。限定と無限定とは創造のことであり、その根は神のうちにある。一と多とは、原初の起源である三位一体のことである。数は、三位一体における対立する項の第二項としてあらわれる。それを限定と同一視するならば、創造の原理における第一項としてあらわれる。したがって数は比例中項のようなものである。銘記すべきは、ギリシア語のアリトウモス (arithmos) とロゴス (logos) はまさに類義語だということである (OC IV-2, 264)。

以上の議論を比例の式で表すならば、「一：多(数)＝限定(数)：無限定」となるであろう。相反する第一の対である左辺が神の内なる三位一体であり、相反する第二の対である右辺が創造の原理である。左辺において数は神のうちなる三つの位格として現れるが、右辺においては、無限定な生氣なき物質を限定し、秩序づける必然性、神の摂理として現れる。

無限定な物質が神による秩序によって限定されるという説は創造論の文脈において説かれている。それは「創造における神の愛」の冒頭で引用された、ピタゴラスの師ペレキュデスの断章に表されている (OC IV-2, 279f.)。「ゼウスは、相反するものから世界の秩序を構成し、それを比例と友情へと導き出し、万物における同一性と、宇宙にあまねくひろがる一性の種を蒔いた」(OC IV-2, 162)。それはまた、神は「地は混沌として、闇が深淵の面にあり、神の霊が水の面を動いていた」ところから秩序をつくりだしていったという「創世記」(1章2節)の記述とも一致する。物質を限定する秩序、必然性とは、盲目的なメカニズムとして人間を押しつぶす。しかし、人間の側に視点の転換が起こるならば、それは神への従順へと相貌を変える。そして、神への従順として見られた世界の秩序こそ、子のペルソナとしての〈世界の魂〉である (OC IV-2, 280)。

このような視点の転換の場面において問題となるのが、「ペルソナ」のもうひとつの意義、すなわち人称である。

一人称 (la première personne) で思考するかぎり、わたしたちは必然性を下から、内側から見る。必然性は地表や天蓋のように、わたしたちをあらゆる部

分から包み込む。必然性への同意によって一人称で思考することをやめるならば、わたしたちは必然性を外側から、わたしたちの下に見るようになる。なぜならば、わたしたちは神の側に移っているからである（OC IV-2, 280）。

マルセイユ時代末期の5月中旬に執筆された「主の祈りについて（À propos du «Pater»）」においてヴェイユは「主の祈り」の注解を試みている²⁹。そこでは「御国を来たせたまえ」という句における神の「国・支配（βασιλεία, règne）」を「知的な被造物の魂を完全に満たす聖霊」を指すと解釈したうえで、思いのままに吹く聖霊を呼び求めるには、渴きの限界にあるときに水を求めるように純粹でなければならないと述べている（OC IV-1, 338ff.）が、その含意は、「欲望」において主体としての一人称である「わたし（je）」が否定されているということである。

このように一人称を否定し、一人称から離脱することが人格から非人格的なものへの移行であり、あらためていえば、第Ⅱ章第1節の最後で言及した「善の欲望」もこの文脈から捉えられる。善の欲望の純粹さにとって、人格、一人称は否定的契機にほかならない。「私は（Je）善を欲望することを欲望することができるだけである」（OC VI-4, 220）。この世の個別的な善に満たされることなく、善への飢えを飢えのまま求めること、それこそ存在の彼方にある善へと向けられた非人格的な欲望である。

ニューヨーク時代の10月上旬から中旬にかけて書かれた『カイエ』の記述をひこう。そこでは喉が渴いたときに水を飲む比喩が再び用いられている。「一杯の水を飲む。その水は神の「わたしはあなたを愛する」である。飲み物を何も見つけられずに二日間砂漠にいる。喉の渴きは神の「わたしはあなたを愛する」である」（OC VI-4, 170f.）。先の「主の祈りについて」からの引用文を踏まえるならば、この箇所からは、神の愛が自己を放棄していること、離脱していることが読みとれる。

神は、被造物に「わたしはあなたを憎む」というための語をもたない³⁰。

しかし被造物は、神に「わたしはあなたを憎む」というための語をもっている。

ある意味では、被造物は神よりも強い。被造物は神を憎むことができるが今度は神は被造物を憎むことができない。

神は、この無力さのゆえに、非人格的〈人格〉なのである。わたしが愛するようにはなく、エメラルドが緑色であるように、神は愛する。神は「わたしは愛する」である。

そしてわたしも、もし完全の状態にあるならば、エメラルドが緑色であるように愛することであろう。わたしも非人格的人格であるだろう。

もし神を人格的なものとしてしか考えないならば、完全性への道においてあ

る一定の点より先には進むことができない。それを越えて進むためには、一欲望の力で—自分が非人格的な完全性に似たものにならなければならない（OC VI-4, 171）。

たとえば長谷正当はこの箇所を引用し、「人格と聖なるもの」で論じられる人格の非人格的なものの領域への移行の議論との連関を示唆しつつ、「人間と神との関係も人格関係を越えた非人格的領域に於て真に透徹しうるものとなると考えられている」と述べている³¹。しかし、長谷は神の三位一体における位格については言及していない。

ヴェイユの思想において、神による世界の創造は神の自己放棄であると説かれる（OC IV-2, 286）。それは〈父〉の人格の自己否定であって、また〈子〉についても、非人格的な世界の秩序である〈世界の魂〉であったり、さらには人格が否定される不幸の極限である十字架のキリストであったりと、その非人格的性格が指摘できる。

自分の息子を見捨てて、沈黙を守る天の〈父〉。沈黙のうちに見捨てられ、釘づけにされるキリスト。互いに反映しあい、しかも唯一の神である、ふたつの非人格的な神性（OC VI-4, 172）。

ヴェイユは、創造という愛による自己放棄にそのすべてが孕まれ、創造、受肉、受難が一体となしている神の狂気に対して、人間の狂気がそれに呼応すると説く（OC IV-2, 276）。人間の呼応とは、一人称としての人格を自己否定することによって、〈世界の魂〉が秩序づける必然性と、それがもたらす不幸に同意することによってなされる。神と人間とが自らの人格性を否定しても、いや否定するところにおいてこそ、世界の非人格的な秩序は〈世界の魂〉という〈ペルソナ〉として顕現し、非人格的な人間と交わりを結ぶのだといえる。

いかなる視点から箱を見ても、私たちの見るものは鋭角や鈍角や長さの異なる線ではなく単に立方体であるように、私たちが世界のいかなる出来事を経験しようと、いかなる魂の状態を経験しようと、私たちはほぼそれらを見るべきではなく、それらを通じて、もっぱら固定的でつねに変わらぬ世界の秩序を見なければならない。それは数学的形式ではなく、ひとつの〈ペルソナ〉である。そしてこの〈ペルソナ〉が神なのである（OC IV-2, 292）。

世界の秩序を観照し、それを子の〈ペルソナ〉として愛するとき、人間は世界を創造した〈父〉への愛に通じている（OC IV-2, 277）。ヴェイユは『ティマイオス』註解において、宇宙を芸術作品になぞらえて次のように述べていた。「作曲家と歌手を愛さず

に、非の打ち所がなく美しい歌に注意して聞き入ることはできない」(OCIV-2, 163)。かくして、神と人間とが互いに自らの人格性を否定し、非人格的なものへと移行するときに、世界の秩序は〈世界の魂〉という子の〈ペルソナ〉として顕現し、さらにそれを介して人間は〈父〉への愛へと開かれていくのである。

V. 結語

以上の考察をまとめよう。シモーヌ・ヴェイユの「人格と聖なるもの」によれば、人間における聖なるものとは、人格ではなく、むしろその人全体としての「非人格的なもの」であり、その核には「善の欲望」が窺えた。その一方で、真・善・美、愛や正義、完全性は非人格的なものであり、人格とは誤謬と罪の部分にすぎない。したがって、わたしたちは人格から非人格的なものへと移行しなければならないのと同時に他者の人格を保護せねばならない。

神におけるペルソナと非ペルソナ的なものをめぐるヴェイユの思索からは、神の「ひとつの人格」としてのあり方が「非人格的」として否定神学的に捉えられると同時に、三位一体における三つの位格としてのペルソナが肯定された。ヴェイユはプラトニズムその他の思想を解釈するさいに三位一体論の位格の概念を積極的に駆使している。

『前キリスト教的直観』のなかの「創造における神の愛」では、『ティマイオス』の創造論を、〈父〉が〈モデル〉にしたがって〈世界の魂〉という子の位格を生むという独特の三位一体論によって再解釈している。「ピタゴラス派の学説について」では、人間が、キリストの十字架に通ずる不幸の極みにおいて、世界の必然性への同意において人格から非人格的なものへの移行がなされると同時に、世界の秩序が〈世界の魂〉という子のペルソナとして捉えられる。それはまた神の自己否定による「人格から非人格的なものへの移行」に呼応した、善の欲望が「非人格的なもの」へと純粋化することである。

積み残された課題も多い。本論文においては〈世界の魂〉に焦点をあてたために父や聖霊の位格について、あるいは〈子〉のペルソナにおいて〈世界の魂〉とキリストが重ね合わせられていることの意義について掘り下げることができなかった。あるいは、本論文が明らかにしたのは、「ペルソナ」概念において成立する神と人間との間のアナロジーの一端であったともいえようが、より一般的にヴェイユの思想におけるアナロジーの方法がいかなるものであるか、という問題も今後の課題としたい。

凡例

Simone Weil, *Œuvres complètes de Simone Weil* (OC と略記), Paris, Gallimard, 1988ff.

・聖書からの引用は聖書協会共同訳を用いた。

注

¹ Eric O. Springsted, “Beyond the Personal: Weil’s Critique of Maritain,” *Harvard Theological Review*, vol.98, no.2, 2005, p.211.

² Simone Weil, *La personne et le sacré*, préface de Giorgio Agamben, Paris, Payot & Rivages, 2017.

³ 最首悟・川本隆史・生田武志・今村純子「シモーヌ・ヴェイユと〈いま、ここ〉—「人格と聖なるもの」をめぐる」今村純子責任編集『現代詩手帖特集版 シモーヌ・ヴェイユ 詩をもつこと』思潮社、2011年、122-153頁。

⁴ 高柳俊一「人格的存在としての人間の尊厳と権利—現代カトリック教会における人権思想の展開」日本カトリック大学キリスト教文化研究所連絡協議会編『キリスト教と人権思想』サンパウロ、2008年、155-174頁。

⁵ ロベルト・エスポジト「装置としてのペルソナ」多賀健太郎訳、『表象』6号、表象文化論学会、2012年、69-89頁。同『三人称の哲学—生の政治と非人称の思想』岡田温司監訳、佐藤真理恵、長友文史、武田宙也訳、講談社、2011年、158-164頁参照。また、エスポジトの議論を踏まえつつヴェイユの人格概念批判を水俣病患者の事例などと結びつけながら、生命の尊厳の価値を謳い、「ケアの倫理」への接続を図るものとして、次の論文が挙げられる。高山佳子「語りえなさをめぐる「人格」と「非人格的なもの」—S.ヴェイユにおける「人格と聖なるもの」を手がかりに」『待兼山論叢』45号、大阪大学大学院文学研究科、2011年、35-50頁。

⁶ 数少ない例として、以下のものが挙げられる。Emmanuel Gabellieri, *Être et Don. Simone Weil et la philosophie*, Louvain-Paris, Peeters, 2003, pp.504-509. 同著者の「S・ヴェイユ、媒介と贈与の哲学」伊原木詩乃訳、『シモーヌ・ヴェイユ』水声社、2017年、278-280頁。また、村上吉男『シモーヌ・ヴェイユ研究』白馬書房、1980年、とくに第三章第一節。

⁷ 2019年11月に公刊されたシモーヌ・ヴェイユ全集V巻1号によると、従来「人格と聖なるもの (La personne et le sacré)」というタイトルで知られてきた著作には「集団—人格—非人格的なもの—権利—正義 (Collectivité-Personne-Impersonnel-Droit-Justice)」というタイトルが付されており、「人格と聖なるもの」という文言はこの著作を含む章のタイトルへとその地位が変更されている。全集の注記によれば、ヴェイユは最初にこの論考に「「人格主義」という語彙を守るべきか (Faut-il conserver le vocabulaire "personnaliste")」というタイトルを与えていた。次にヴェイユは「守る (conserver)」の箇所に線を引き、その上に「替える (remplacer)」と書いた。最後にヴェイユはこれら

全体に線を引き、あらためて「集団—人格—非人格的なもの—権利—正義」というタイトルを与えたのだという（OC V-1, 212）。その後、この論考は「人間の人格性、正義の人と不正義の人（La personnalité humaine, le juste et l'injuste）」というタイトルに改められて『ターブル・ロンド（円卓）』誌（36号、1950年12月）に掲載された。さらに1957年に出版された単行本『ロンドン論集とさいごの手紙』に収録されるときに、現在にいたるまでよく知られた「人格と聖なるもの」というタイトルに再び書き換えられ、「集団—人格—非人格的なもの—権利—正義」はサブタイトルとして扱われた。そして全集V巻1号において、ヴェイユ自身が与えた「集団—人格—非人格的なもの—権利—正義」があらためてタイトル扱いになったのである。本論文では底本として全集版に依拠しつつも、タイトルとしては便宜的に従来どおり「人格と聖なるもの」を使用することにする。

⁸ 主に、次の事典の「位格 Person」（執筆者：リチャード・アルフレッド・ノリス）の項目を参照した。A・リチャードソン、J・ボウデン編『キリスト教神学事典』古屋安雄監修、左柳文雄訳、教文館、2005年、47-48頁。より詳しくは、野町啓「位格と人格」（金子武蔵編『人格』理想社、1974年、59-85頁）や坂口ふみ『〈個〉の誕生—キリスト教教理をつくった人びと』（岩波書店、1996年）を参照。

⁹ ボエティウス「エウテュケスとネストリウス駁論」坂口ふみ訳、野町啓編訳・監修『中世思想原典集成5』平凡社、1993年、206-207頁。

¹⁰ 野町啓、前掲書、79-80頁。

¹¹ 平田俊博「人格」「人格性」有福孝岳・坂部恵編集顧問『縮刷版 カント事典』弘文堂、2014年、259-261頁。

¹² トマス・アクィナス『神学大全』第3冊、高田三郎・山田晶訳、創文社、1961年、53頁。

¹³ もっともヴェイユはマルセイユ時代にトマスの『神学大全』からペルソナ論を含むいくつかの節を書き写すことをしているが、エマニュエル・ガベリエリによれば、神の三つのペルソナを「自存する関係」とする理解において、ヴェイユはトマスと合致している。「S・ヴェイユ、媒介と贈与の哲学」、前掲書、279頁。

¹⁴ A. Rebecca Rozelle-Stone and Lucian Stone, *Simone Weil and Theology*, London, Bloomsbury T&T Clark, 2013, pp.112-120.

¹⁵ Monique Broc-Lapeyre, “Le passage de la personne à l'impersonnel,” dans François L'Yvonnet (Ed.), *Simone Weil, le grand passage*, Paris, Albin Michel, 2006, pp.103-117.

¹⁶ 富原真弓『シモーヌ・ヴェイユ』岩波書店、2002年。232-242頁。

¹⁷ ミクロシュ・ヴェトー「シモーヌ・ヴェイユにおける善の欲望」杉村靖彦訳、『宗教哲学研究』20号、2005年、94-119頁。

¹⁸ 近藤勝彦「神の人格性」、東京神学大学神学会編『新キリスト教組織神学事典』教文館、2018年、74-76頁。

¹⁹ ジョン・ヒック『宗教の哲学』間瀬啓允・稲垣久和訳、ちくま学芸文庫、2019年、38-40頁。

-
- 20 近藤勝彦「人格思想と三位一体論」『東京神学大学総合研究所紀要』7号、2004年、25-44頁。
- 21 A・E・マクグラス『キリスト教神学入門』神代真砂実訳、教文館、2002年、366-367頁。
- 22 近藤勝彦「人格思想と三位一体論」、前掲書、39-40頁。
- 23 近藤勝彦「神の人格性」、前掲書。
- 24 「非ペルソナ的」の否定神学的含意について、大木健は「人格と聖なるもの」の読解において、「personnel」に「相対人格的」、「impersonnel」に「絶対人格的」というユニークな訳語をあてることによって明るみに出している。しかし、神の三位一体における位格性は捉えられていない。大木健『シモーヌ・ヴェイユの不幸論』勁草書房、1969年、92-96頁。
- 25 また、1941年の12月から翌年の1月にかけて執筆された『カイエ』第6巻のなかには次のような断章も残されている。「インド。重層的な解読。ときにスピノザにおいてあることだが、神をひとつのモノとして理解することに陥らないように、ペルソナ的な神を通じて非ペルソナ的な神を（そして神の後ろに双方ともあるとして、また神のまた神の後ろに双方ともないとして）愛さなければならない」（OC VI-2, 384）。
- 26 近藤勝彦「人格思想と三位一体論」、前掲書、39頁。
- 27 キリスト教神学においては伝統的に、世界と無関係にそれ自体として捉えられる神の内在的三位一体性と、世界との関わりにおいて捉えられる神の経綸的三位一体性を区別してきた。ここでの創造論における三位一体論とは、いうまでもなく経綸的三位一体論である。ヴェイユにおいて内在的三位一体は議論として展開をみないものの、『カイエ』の次の箇所では、内在的三位一体性を念頭をおき、それと経綸的三位一体との対応を示唆している。「『ティマイオス』においては世界との関係において神が問題になっている。しかし、〈父〉、〈世界靈魂〉、〈モデル〉という三幅対（triade）が、世界との関係の外で、すなわち神の存在のなかで、何ものかに呼応していないということを証明するものは何もない」（OC VI-2, 370）。
- 28 ミクロス・ヴェトー『シモーヌ・ヴェイユの哲学—その形而上学的転回』今村純子訳、慶應義塾大学出版会、2006年、343頁。
- 29 松原詩乃『シモーヌ・ヴェイユのキリスト教—善なる神への信仰』（教友社、2012年）の5章を参照。
- 30 もっとも、聖書の中に神が憎むという聖句が存在しないわけではない。例として「私はあなたがたの祭りを憎み、退ける」（「アモス書」5.12）。
- 31 長谷正当「シモーヌ・ヴェイユに於ける必然性と虚無（真空）の観念」『京都産業大学論集 人文科学系列』2号、1973年、141頁。