

シモーヌ・ヴェイユにおける矛盾としての実在

辻 光一

La réalité comme contradiction chez Simone Weil

TSUJI Koichi

0. はじめに

本稿はシモーヌ・ヴェイユの思想を、「実在 *réalité*」の問題を中心に解釈しようという取り組みの一端をなすものである。ヴェイユの思想については従来、特定の概念や時期、主題に個別化した研究が林立する一方で、それらを包括するような思想的統一性が見定めがたいことが、研究上の大きな課題とされてきた。本稿における筆者の基本的な立場は、多様な言説に分岐してきたヴェイユの思想展開を、実在への覚醒とでもいふべき理念に終始導かれたものとして捉えようとするものである。知覚や想像力についての哲学的反省から、肉体労働の称揚とその実践、そして不幸の凝視に貫かれた宗教思想まで、ヴェイユに特徴的な思索と行動の源には、実在を知るといふことへの強烈な衝迫がある。「実在的なものを定義すること、それ以上に重要なことは何もない」(OC VI-3, K9, 179)。この実在という語とその周辺概念を集中的に掘り下げることによって、広範な領域にわたるヴェイユの関心をその根本志向から掴みなおすとともに、個々の論点についてもその背景にある独自の存在論を踏まえた立体的な考察を行うことが可能になるのではというのが筆者の見立てである。

そのような大きな見通しを持った一つの試論として、本稿では後期ヴェイユにおいて実在というものが、いかなる立場、背景、また問題意識から思考されているのか、そうした思索の諸前提を明確化することを目標に、以下の順序で論を展開する。最初に、後期思想における実在について基本的な見取り図を描くなかで、それが「矛盾」として問題化される次第を確認する (1)。次に、実在が矛盾として立ち現れるような地平を明らかにするために、ヴェイユの不幸論を概観し (2)、続いて、この矛盾が回避される様を、『カイエ』に記された一つの比喩を手がかりに、大きく二方面から検討する (3)。最後に、それまでの考察を踏まえた上で、実在を矛盾として持ち堪える力として提示された「注意」の概念に触れ、そこに宗教的次元との接地面があることを見届ける (4)。

以上のような行論からなる本稿の考察は、後期のテキストに範囲を限定したものである限り、ヴェイユ思想全体を貫通するような特徴をただちに示すものではない。だが、少なくとも後期ヴェイユの思考が常に実在の問題を軸にして展開されていることを示すことで、

本稿は、そのような問題構成の起源や射程をより広い視野のもとに考えていくための一つの足場を用意するものとなるだろう。

1. 実在の二極性とその矛盾

本節では、後期思想の文脈で実在という言葉に与えられている意味を、いくつかの鍵語によって分節化することを目指す。そのための外せない要素としてまず、ヴェイユが前期から重要な意味を与えてきた概念である「必然性 *nécessité*」について検討することから始めたい。多様な印象から対象を構成させる知覚の生地、労働において方法的に克服される行為の障碍、科学によって現象の奥に観照される数学的秩序など、ヴェイユが必然性と呼ぶものは様々な側面から語られており、その含意や思想背景を把握することは容易ではない。だが、それが経験内容の実在性を示す唯一の指標であることは、少なくともヴェイユが必然性について一貫して主張していたものと見ることができる。その一例を、遺著『根をもつこと』（1943）から引用しよう。

感覚によって知覚された対象の実在は、その感覚印象のうちにはではなく、印象がその徴であるところの必然性のうちにのみ存する。／我々の住まうこの宇宙は、必然性のほかに実在を持たない。そして必然性とは、純粹かつ高次の注意によって支えられていなければ忽ち消失してしまう諸関係 *relation* の一つの組み合わせに他ならない。(OC V-2, 355)

我々の前に何かがある輪郭を持って現れるのは、宇宙全体を織りなす相互連関からちょうど海の波形のようにその形態が彫られた結果であって、対象に内的な根拠を持つことではない。必然性を実在として見つめるとは、外形的には分離したものとして現れる諸事物を、そうした全的な関係の網目へと徹底的に還元すると同時に、個物に対しては破壊的な力として働くこの関係の不断の揺動そのものに、ある一定不変の法則性を読むことを意味している。定義上、別様ではありえないという明晰さをもって到来するこの必然性は、しかし単なる所与としてあるものではない。それは関係を構想する思考が働いている限りでのみ現前するような観念なのであり、それゆえ必然性が感知されているところでは既に、夢から現実への覚め、即ち実在との接触が起きていると見ることができるのだ。前期から表明されていたこのような実在観が、神秘主義的と評される後期においても撤回されるどころかより徹底されていくものであったことは、たとえば自然科学と同等の厳密さをもって人間心理や社会現象、そして宗教体験のメカニズムを解明するような科学が晩年まで提唱されていたこと²からも確認することができる。

だが、このような意味での必然性は、ヴェイユが実在として考えていたものの全貌ではない。とりわけ後期になってから明示的に現れる展開として注目すべきは、必然性だけが実在

であるというこの認識を徹底することが、必然性とは別種の実在をその背面に浮上させ、実在をいわば二重化するような帰結に通じていくということだ。「必然性は、この世界の事物の実在の本質そのものである。言い換えれば、それらの本質は条件つき *conditionnel* だということである。それらの実在そのものが、それらは善 *bien* ではないということなのである」(OC VI-3, K9, 195)。個々の事物の実在性とその成立条件である外的関係の総体に存する以上、何ものもそれ自体としては善ではない。この事実はしかし、それが人間の「欲望 *désir*」にとって意味することを熟視するとき、次のような逆説的な言明を呼び起こすものとなる。

善は我々にとって無 *néant* である。いかなる事物も善いものではないのだから。しかし、この無は非-存在 *non-être* ではないし、非実在的 *irréel* ではない。全て実存する *exister* ものは、それに比べれば非実在的である。この無は、少なくとも我々と同じほどに実在的である。我々の存在そのものは善の欲求 *besoin*³以外の何でもないからだ。(OC VI-3, K9, 190)

世界の基底が必然性であるのに対し、人間存在の基底をなすものは善の欲望、それも「純粋で完全で全体的で絶対的」(OC V-1, 342) と言えるような善への欲望であるとヴェイユは見る。必然性に縛られた世界に、この欲望を満たすことができるような事物は存在しない。だが、それは裏を返せば、必然性に引きずられて万物が流転していくなかで、この欲望そのものは滅びることができない実在として残り続けることを意味している。善がどこにもないという事実の前で、その強烈な不在感覚を「この飢えそのものは実在である」(OC VI-1, K3, 301) という確信にまで磨きあげるなら、そこでは必然性とは絶対的に異なる「もう一つの実在」が欠如態において触れられていることになるのだ。

以上のような理路を辿ってみると、必然性と善という二つの対極的な基底をヴェイユは実在について考えていたことが明らかになる。では、こうした実在観は、ヴェイユの思索をどのような方向へ動かすことになるのか。そこで重要になるのが、次の「マルクス主義学説は存在するか？」(1943) で語られているように、この二極的な実在が経験されるのは「矛盾 *contradiction*」においてであるという認識である。

人間の生の本質的矛盾、それは、人間の存在は善への努力そのものであるが、同時にその存在において、肉体においてだけでなくその思考においても、ある盲目的な力 *force aveugle* に、絶対的に善とは無関係である必然性に従属しているということである。(…) プラトンが言ったように、善と必然性は無限の距離によって隔てられている。両者の間に共通のものは何もない。それは全く違うものである。(OC V-1, 309-310)

この矛盾という形式は、地上に釘づけにされた存在としての人間の有限性を表示するものとして無視できない意味を持つ。いかなる事物によっても満たされない渴きを心底に覚え

続ける限り、その不在感覚の根拠としてたしかに善はある種の実在性を放っている。だがそれは、「世界の外に、すなわち空間と時間の外に、人間の精神世界の外に、人間の能力が達しうるあらゆる領域の外に位置するような実在」(OC V-2, 96)であって、必然性と同じような意味で実在するものではない。天から隔離された地上の生においてそれが触れられるのはさしあたり、この世界とは決して調和しない異物を埋めこまれているという矛盾の感覚を通してのことではかない。「精神がつきあたる矛盾、それだけが実在的であり、実在的なものの基準である。想像上のものには矛盾はない」(OC VI-2, K7, 454)。力と正義との矛盾、あるいは科学とユマニズムとの矛盾をヴェイユはこれと同型の問題として挙げているが、必然性と善との二極に張りわたされた実在は、そうした矛盾を構成するものとして現れるのである。

後期ヴェイユにおける最大の課題を一言で述べるならば、それはこの矛盾を解くこと、つまり、善と必然性という人間には踏破できない距離、文字通り天と地の距離に隔絶された二つの実在が、そこにおいて統一されるような場を開くことにあったと言ってよい。その際、ヴェイユの立場の眼目として注視したいのは、矛盾を解決するこの「統一 *unité*」自体、仮説や虚構に属するものではなく、リアルな感触を与える一つの実在でなければならないという要請が、ある異常な緊張度をもって貫かれているという点である。「ピンセットのような二つの枝からなる道具として矛盾を使用し、それによって、人間の能力では接近できない真理の超越的領域との直接的な接触に至らねばならない。(…) その接触は超自然的だが実在的である」(OC V-1, 310)。必然性の鉄鎖が例外的に緩められた空間を想定し、そこに善を宿らせるような「架空の統一」(OC V-1, 307)は理解しやすい。だが、実在をあくまで裏切ることなく矛盾を解こうとするなら、この矛盾が実在の現れそのものである以上、それは文字通り不可能な試みであると言わざるをえない。ヴェイユの思想圏にいわゆる「超自然的 *surnaturel*」なものが呼び出されなければならなかった必然性があるとすれば、その根本契機はまさにこの不可能な課題を引き受けようという姿勢にあったと見てよいだろう。

2. 不幸における矛盾の現出

だが、以上のような説明だけでは、ヴェイユ思想の概念的な骨組を素描したことにはなっても、そこで問題になっている事柄が具体的に了解されたとは言えない。とりわけ科学的な世界観が一定の権威を獲得している世俗社会においては、あらゆる現象が機械的法則に規定されていることも、絶対善なるものが存在しないことも、さしたる抵抗なく受容している者が少なくないように思われる。だが、「矛盾は我々の悲惨 *misère* であり、自己の悲惨を感受すること *éprouver* は、実在を感受することだ」(OC VI-3, K8, 96)とあるように、ヴェイユはこれを、自己の悲惨を突きつけられるような事柄として受け止めていた。そのような温度差をあえて考慮に入れてみるなら、この問題の解法を検討するよりも先に、それが切実な

問題として迫ってくるような問いの地平を確かめることが、ヴェイユの思考を然るべき水準で追跡するためには必要な手続きとなるはずだ。

本節では、矛盾がそのような仕方で顕在化する場へと接近するために、「不幸 *malheur*」の概念を取り上げたい。ヴェイユは不幸について色々な角度から語っているが、ここではその核心をなす事柄として、「神への愛と不幸」(1942)の末尾で語られる次のような問いの反復に目を向けよう。

なぜ *pourquoi*、こんなことになっているのか？ (…) なぜ、食べものが何もない状態にいないといけないのか、疲労や手荒な扱いに打ちのめされねばならないのか、もうすぐ銃殺されねばならないのか、病気でなければならぬのか、投獄されなければならぬのか？自分が置かれている状況の原因を説明しても (…) 彼にとってそれは答えにならない。「なぜ」という彼の問いが意味しているのは、「いかなる原因 *cause* によって」ではなく、「いかなる目的 *fin* のために」ということだからである。(…) 不幸な人のなぜには、何の答えも存在しない。なぜなら、我々は究極性 *finalité* ではなく、必然性 *nécessité* のうちに生きているからだ。(OC IV-1, 372)

単なる苦しみから不幸を区別するものは、そこで感覚されている苦痛の強度ではない。「自分の信仰のために *pour* 迫害され、そのことを知っている者は、たとえどれほど苦しまねばならないとしても不幸な者ではない」(OC IV-1, 352)。厳しい迫害を受けながらも、そのための報酬や復讐が神によって与えられることを確信している殉教者は不幸ではない。天罰、試練、犠牲といった語で苦しみの存在理由が説明されているところにも不幸はない。しかし、この世の实在をなすものが「霊的な完全性など少しも考慮に入れない盲目的メカニズム」(OC IV-1, 352)、つまり「必然性」である以上、そうした意味づけはすべて想像の産物であって、「苦しみは意味を持たない。それは苦しみという实在の本質そのものである」(OC VI-3, K9, 182)。苦しみに意味を与える目的論的な物語が酷薄な現実被打たれて失効し、メカニズムの盲目性が否定できない实在として現れるとき、痛みや欠乏、孤独、屈辱といった諸々の苦しみには、その苦に耐えることそのものが根本的には無意味であるのだという「真空 *vide*」⁵の苦しみが加重する。この真空への投げこみによって自己や世界の見方を一変させてしまうものを、ヴェイユは不幸と呼んでいるのだ。

そのような不幸の極致として、ヴェイユがしばしば触れるのはヨブやキリストである。誰よりも善を求めてきたはずの義人がその報いとして凄惨な苦悶を負わされているような光景には、「被造物の平面において可能である限り最大の矛盾、つまり充溢した徳と犯罪者の外観との矛盾」(OC VI-3, K8, 63)が露呈している。だが、この矛盾の隠れた遍在を示唆するものとして注目には値するのは、極限的にはそのような姿に現れる不幸が、「労働 *travail*」生活にも本質的に内在する事柄として語られている文脈だろう。「労働は、究極性ではなく必然性によって支配されている。(…) 善を目指してではなく、欲求のために労働は行われ

る。(…)〈生計を立てる必要があるから〉働くのだ」(OC IV-1, 418)。労働者の努力を導くのは「労働を生命維持に不可欠のものとする法則」(OC V-2, 365)によって仕方なく課せられた「欲求/必要 *besoin*」であって、未見の善を志向する「欲望 *désir*」ではない。食べるためには働かねばならず、働くためには食べなければならない。外的な目的を欠いた循環という意味では「一つの石を B から A に、次いで A から B に移動する」(OC VI-2, K5, 190) ことの繰り返しも似たその単調な生活は、たとえ発声されてはいなくとも「何のために」という問いと無縁なものではありえない。必然性と善との隔たりによる矛盾は、そこでもやはり、善を欲望する自己と必然性に従属する自己とを裂かれるような悲惨の感覚において触れられることになる。

ここで重要なのは、魂を凍りつかせるこの不幸をヴェイユが、一部の人間にしか関係のない例外状況としてではなく、万人の脚下にある世界の真相を映し出すものとして受け止めていることだ。目的の不在は、不幸によって初めて招来されることではない。「そのために生きることができるものなどこの世に何もないと知るには、自分を欺かないだけで十分である」(OC IV-1, 281)。地上の実在的な支配者が必然性である以上、欲望の対象となりうるような目的はそもそも、幻影としてでなければ存在しない。手段から手段へと打ちまわされるような労働生活は、この事実を剥き出しの形で見せつけるに過ぎないのだ。何物も絶対的な善でないということは、一見、誰もが認める常識のようにも思われるかもしれない。だが、本質的な問題はそれを知っているか否かではない。「知ることと、全魂をもって *de toute son âme* 知ることとの違いを熟視すること。自分が失ったものに驚くなら、(…) 全魂をもってそれを予想してはいなかったのだ」(OC VI-3, K9, 182)。ヴェイユによれば、盲目的メカニズムによる打撃を免れた絶対善として何かを特別視する「偶像崇拜 *idolâtrie*」は、対象喪失に至って初めて自覚されるような我々の生の常態なのであり⁶、仮にもしこの幻想から出るなら、つまり地上の何にも執着しない離脱を完遂するならば、「個々の事物について、それを失うときに被るであろう苦痛と等量の還元不可能な苦痛」、「ヨブないしは十字架(象徴的な意味ではない釘に打たれる十字架)上のキリストが経験したものの等価物」(OC VI-2, K6, 305)を被らずにはいられない。従って、単なる手段以上の価値を持つものとして個別的对象を追求している者は、その身振りそのものによって、必然性が実在の基底であるという認識を拒否しているのだと診断されねばならない。

以上のように見てみると、必然性と善との隔たりを深刻な矛盾として受け止めるヴェイユの立場が、不幸という生の暗渠に視点を置きつつ、さしあたり大抵は隠蔽されている「人間一般の不幸」⁷をそこから逆照射するような仕方で構えられたものであることが理解できるだろう。この世の実在が必然性であることへの同意は、生を方向づけてくれる目的が何も見えなくなるような闇夜のなかで、身体も含めたその全魂に問われるべき課題であり、単なる理論の水準で決着がつけられることではない。「必然的なものと善との隔たり」というプラトンの表現をヴェイユが繰り返すとき、そこにはこのような受苦の意識が深く浸透しているのである。

3. 二つの逃走と力の幻惑

ここまで、善の欲望と必然性との対立が矛盾として露呈するような事態として、ヴェイユの念頭には常に不幸というものが置かれていることを確認した。だがそれは、不幸に追いやられたときには、矛盾の承認がいわば自動的に成立するというのではない。ヴェイユによれば、この実在への同意はいかなる状況にあっても人間の自由に委ねられた課題でしかありえない。そのような課題性は特に、実在の矛盾から目を背けさせる重力が、人間の思考においていかに根深いものであるかを教えるような洞察に読みとることができる。本節では、矛盾が顕在化した状況でなお試みられる逃亡のあり様を具体的な現象のうちに確認することで、実在に同意するというものの意味を消極的に限界づけておきたい。

そのための有効な補助線になると思われるのが、『カイエ』に度々現れる次のような状況描写である。

急いで通行したい道にある石。石がそこにあることを我々は欲していないし、受け入れない。石の上に駆け登ったり、押し下したりする。石などそこにはないのだという作り話 fiction のために、自分の力を使い果たしてしまう。そうでなければ、石と自己、通行したいという自分の欲望を熟視する *contempler* ことだ。石はそこにある。だが、それは全てではない。この停止 *arrêt* の瞬間、間接的行為と槌子 *levier* の利用が可能になる。石を押す者が、うまくいくこともある。だが、一度うまくいかずに力尽きてしまうと、石はその人にとって、除去不可能な絶対的なもののように見えてくる。(OC VI-2, K5, 201)

この記述の直接的な意味は言うまでもなく、ヴェイユにとって終生大きな関心事であり続けた労働の意義を提示することにあるだろう。だが、ここまでの考察を踏まえてみるなら、善を志向する欲望が鉄壁のごとき必然性に撥ね返されるという人間の生の普遍的な光景を象徴化したものとして、これを読むことも不可能ではない。そのような寓意を意識してみると、同じ場面に関する次の言葉は、善の欲望と必然性との矛盾がいかにして回避されるのかを示唆するものとして重要な意味を持つてくる。

まるで強度の欲望を持てば（努力とは欲望ではない）石はもはや存在しなくなるに違いないかのように、自分を石にぶつける。あるいは、まるで自分のほうが存在しないかのように、そこを立ち去る。(OC VI-2, K5, 211)

具体的に考えてみよう。先述したように、必然性と欲望との衝突は、とりわけ不幸を免れた多くの者にとって自覚的に感じとられたものではない。それは、自分が善とみなすものへの通行を恒久的に許す目的論的なシステムへと必然性を歪曲するような「想像力 *imagination*」

が、そこでは円滑に機能していることを意味している。そうした想像力への依存は、幻想の信憑性を高めるために必要な「力 force」への依存を必然的に帰結するのだが、このような仕方での逃避は、いわゆる不幸な者にも無縁なものではない。矛盾との対峙が避けがたい状況に落とされても、悲惨な境遇から解放されてそれまでの苦難が補償されるような未来を神に求めたり⁸、社会的必然性にその種の革命の成就を期待したりするなら⁹、そこには必然性を捻じ曲げて欲望を充足させてくれるような力が目的論的に求められていることになる。また不幸に日々隣接した労働生活においても、貴重な休日を塗りつぶすようにして追求される粗野な快楽や散財や放蕩、子供を上位の社会的地位に昇らせようという野心、さらに冒険や推理小説、犯罪への憧れが、必然性の重量を忘れさせてくれる麻薬として常用されていることは珍しくない¹⁰。欲望を無情に撥ね返す鉄壁としての必然性をそのような仕方でも否認することは、「石などそこにはないのだという作り話」に向かって、石を強引に動かすことに似ているだろう。

しかし、不幸の度が甚だしいものになると、想像力によって必然性の重圧から逃れようという試みにも限界が訪れる。「過去や未来や遠くの目標を虚構として作り出す想像力によっても、真空が埋められるに至らない状況。想像力は埋めようと試みるが、できない」(OC VI-2, K6, 285)。このような想像力の敗北は、実在の受容をただちに意味することではない。先の場合と対比して、力づくで石を押し除けることがもはや不可能になるような事態にこれを重ねてみるなら、この挫折から生じるのはむしろ、「まるで自分のほうが存在しないかのように、そこを立ち去る」こと、つまり障碍によって阻まれている欲望など最初から存在しないかのような振る舞いへ急旋回することだと考えられる。これは、いわゆる欲望の滅却とは異なる¹¹。「欲望は絶対的なものを含んでいる。失敗すると（一度エネルギーが尽きてしまうと）、絶対的なものは障碍の側に転移される。敗残者や被抑圧者の魂の状態…」(OC VI-2, K5, 212)。極端な形では、「自分の大切な人を皆殺しにした征服者への捕虜の献身」(OC VI-3, K10, 269)に見られるように、障碍を除去不可能な巨石として絶対化する態度は、そこに宿る圧倒的な「力」の前に欲望を跪かせるような奴隷状態として現れる。度を越した不幸のなかで自己の生命を維持することの他にもはや何の関心も持てなくなってしまう様をヴェイユは「地獄 *enfer*」と呼ぶが、そのような姿は、力への恐怖によって欲望を切りつめるというこの方針の終着点を示すものだと見てよいだろう¹²。表面的には不幸への固着として現れるこのあり方は、しかし自己の悲惨を受容したものではない。「不幸は矛盾である。(…)衰弱による不幸への完全な順応 *adaptation* は、魂において矛盾が経験される可能性を永久に破壊してしまう」(OC VI-3, K8, 63-64)。矛盾を構成するのが善の欲望と必然性との対立であるならば、欲望を貶めることによる不幸への順応においては、必然性を否認するのは別の仕方でもやはり矛盾が回避されているのである。

欲望を妨げる必然性と、必然性に衝突する欲望、そのいずれを捨象するかによって区別される二つの逃避が不幸な者を誘惑するものであることは、ちょうど石の比喩の直後に置かれた次の言葉からも確認することができる。「二つの思考が、いくらか不幸を軽減する。ほ

とんどすぐにでも止むだろうと考えるか、決して止まないと考えるか。不可能と考えるか、必然的と考えるか」(OC VI-2, K5, 202)。注目すべきは、表面的には正反対に見えるこれら二つの反応が、いずれも力の崇拜という同一の幻想に帰着してしまうことだ。必然性の否認は、それに対立する善の欲望を純粋な形で保持することを意味していない。必然性なき世界を夢想する者は、この幻を補強してくれる力の追求へと欲望を必然的に頽落させることになるからだ。他方、欲望を殺して不幸に順応することによっても、純粋な必然性が認識されるわけではない。自身を苛む力を絶対化して不幸を宿命とみなすような態度は、あらゆる状況を流動させるメカニズムとしては必然性を見ないものだからだ。

必然性を超越しているような全能感に酔いしれる強者と、欲望を殺しながら必然性に跪く弱者とは、必然性と善という絶対的に異なるものを力という一点に融解させることによって、いずれも同じような実在喪失に陥る¹³。ヴェイユは「矛盾が正当であるのは、一つの項を消去することが他の項まで破壊するかその実質を無化することに帰着してしまうときである」(OC VI-4, K14, 166)と述べているが、善の欲望と必然性との間には、まさに一方を否定することが他方の否定まで帰結してしまうような相即関係が結ばれているのであり、この矛盾を拒む者は、二つの実在から同時に疎外されることになるのである。

4. 結びに代えて——梃子としての注意

以上、後期ヴェイユにおける実在の基本構造を確認した上で、その現れである矛盾がいかにして経験され、また回避されるのかを見てきた。こうした洞察を踏まえるとき、では実在への同意とそれに基づく矛盾の解決は、いかなる姿をとることになるのか。ヴェイユ宗教論の核心ともいべきこの問題については稿を改めて論じなければならないが、結びに代えて、そこで鍵になると思われることだけ予告的に述べておきたい。

善の欲望と必然性が実在を構成する二極として相即している以上、真に実在的な選択は、そのいずれを否認するかではなく、「矛盾する観念を実在的なものとして同時に保持するか、自然的な補償のメカニズムによって相反するものの一方ないし他方に揺らされるか」(OC VI-3, K8, 64-65)という二択にある。欲望を認めるときには障碍を否定することへ、障碍を認めるときには欲望を否定することへと思考を誘引する重力のなかで、両者を同時に持ち堪える力を、ヴェイユは「注意 attention」と呼ぶ。

矛盾は、注意の努力なくしては考えられないものである。なぜなら、この努力がないとき、人は相反物の一方か他方かを思考することになり、両者とも、とりわけ矛盾するものとしての両者とも思考することはできないからだ。(OC VI-3, K8, 64)

石の比喩においては「石と自己、通行したいという自らの欲望を熟視すること」によって「梃子 levier」が着想可能になるのであったが、「魂において梃子となるのは、注意ないし祈りで

ある」(OC VI-2, K6, 315) という言葉を見ても、相反する二項を同時に実在として保持するこの注意こそ、矛盾を正当に解きうる手段としてヴェイユが引き受けようとするものであったことは疑いない¹⁴。梔子というものが下降運動を上昇運動に転換する装置であるように、矛盾を全面的に認めながら自己の悲惨を受け入れるとき、この矛盾を超えた場への超自然的な上昇が起きる。「自分を低める者は高められる」という福音書の逆説に、ヴェイユはそのような意味を見る。

ただし、注意を梔子としたこの超越への開けは、単純に自力から他力への移行として起きることではない。必然性を実在として認めながらも欲望をそこに妥協させないことは、「自分が何を欲望しているのかさえ分からない」(OC VI-4, K18, 362) という屈辱を忍びつつ、「ガラスにぶつかる蠅のように」(OC VI-3, K9, 182) 世界から欲望を撥ね返される痛みを受け続けることを意味している。そのように分裂の苦痛をいわば最大化するような姿勢に徹することは、既に尋常なことではない。仮にこの苦行に相応の報酬を思い描くことで、そのための動機を汲もうとするなら、そうした想定そのものが実在への裏切りになってしまう。

欲望を守りながら必然性を見つめるような注意が真に実現するためには、苦痛の源として拒まれてきたこれら二つの実在が、それぞれ純粋な善の「二つの反映 *reflet*」(OC IV-2, 123) として新たな光のもとに受け取りなおされるような転換が起きなければならない¹⁵。そのような眺めから呼び覚まされる注意は、もはや自己の働きと言えるものではない。「超自然的な愛のみが剥き出しの必然性を熟視できる」(OC VI-3, K9, 194)。超自然的なものが到来するための条件である注意はそれ自体、超自然的なものが働いていなければ実現しない。必然性と善を統一する超越的な実在は、自由と恩寵との関係において不可避なこのパラドックス¹⁶のなかに求められていくのである。

凡例

- ・ヴェイユからの引用文は全て、OC (= *Œuvres complètes de Simone Weil*, Gallimard, 1988ff.) に、巻数(ローマ数字-算用数字)を続けた表記で、引用元を指示する。なお、『カイエ』(OC VI-)からの引用に際しては、巻数の後にさらにノート番号(K)を付記する。
- ・引用文中、(…)は引用者による中略を、/は改行を、*˙*は斜体による強調を表す。
- ・原語の多義性を表現する場合は、半角スラッシュ(/)を挟んで二種の訳語をあてる。

注

¹ 31-32年の講義ノートには、努力感情を外実在の徴とするメヌ・ド・ピランの立場を意識しつつ、「世界の観念を与えるものは抵抗ではない。ヘトヘトに疲れさせるような行為

の夢は、まさに努力を含んでいる。(…) 夢のなかには必然性の観念が欠けている。抵抗は想像できる。必然性は想像できない。(…) 実在的なものと必然性とは、同じものである」(OCI, 376)と記されている。この認識は、後年の『カイエ』における「知覚における実在的なもの、知覚を夢から区別するものは、感覚ではなくそこに現前する必然性である」(OC VI-3, K8, 95)といった発言にそのまま踏襲されている。

² 「人間と超自然的なものとの関係という領域においては、数学以上の精確さ *précision* を求めなければならない。それは数学以上に精確でなければならない」(OC VI-2, K6, 338)。「魂についての科学と社会科学 (…) 人間に関する科学が数学的な厳密さ *rigueur* を持った方法論によって基礎づけられ、同時に信仰との関係のもとに保たれるならば (…) この宇宙に建てられた秩序の統一性は、最高度の明晰さのもとに現れるだろう」(OC V-2, 358)。

³ ヴェイユには「欲求」と「欲望」を厳密に区別する思考が存在するが、両者が交換可能な語として無造作に用いられている箇所も少なくない。ここで言及されている「善の欲求」は内容的に見て、とりわけニューヨーク期以降の『カイエ』で「善の欲望」として集中的に深化されていくものを指したものであろう。なお、両語が区別されて用いられるときの含意は、目的としての善 *bien* を志向するのが欲望であるのに対し、欲求は生存 *existence* のための手段を求めるものに過ぎないといった具合である。

⁴ 「それを用いることが基準となるのは、とりわけ本質的な矛盾、つまり善と必然性との矛盾、あるいは正義と力との同じ矛盾である」(OC V-1, 310)。「ここ数世紀の間、人々は科学とユマニズムとの矛盾を漠然と感じてはきたが、それを正面から見つめる勇氣は誰も持たなかった」(OC V-2, 307-309)。なお矛盾について言えば、『カイエ』、特にその K8-K10 のあたりでヴェイユは、意志や思考といった能力の限界を示す形で、人間の生に内包される矛盾を様々な角度から指摘している。事柄としては、そうした諸々の矛盾もそこに淵源するような問題として本稿で扱っている必然性と善との懸隔は位置づけられるように思われるが、それが具体的にどのように関連しているのかについては、また別稿で検討することにした。

⁵ ある努力に費やしたエネルギーがいかなる成果にも結実しないとき、つまり「内的な緊張に相当する外的なものが何もないとき」(OC VI-2, K5, 190)に覚える無意味感をヴェイユは「真空」と呼び、とりわけマルセイユ期の『カイエ』で術語的に頻用している。「なぜ」という問いを叫びながらも、それがいかなる意味によっても応答されないという事態に感覚されているのは、まさに対象なき緊張としての真空以外のものではない。

⁶ 「必然性の本質が善の本質といかに異なるか(『国家』493c)を知らぬこと、それはまさしく偶像崇拜の犯罪である。しかも我々はみな、この犯罪を絶え間なく犯している。この最大の犯罪を」(OC VI-3, K9, 179)。

⁷ ヴェイユは不幸というものが、そこに突き落とされた者にだけ「奴隷の印」を刻みつけるような特異な状況であることを強調するが、別の文脈ではそれを人間の生の普遍的な条件としても語っている。不幸における苦の核心を「何一つ愛すべきものがない闇夜」(OC IV-1, 349)に見るなら、つまり「善の不在、あるいは善の不在感覚こそが不幸である」(OC VI-4, K16, 278)と定義するなら、善を欲望する存在でありながら必然性に支配された世界に投げ出されているということは、まさに「万人に共通な、人間であるという一般的不幸 *malheur général*」(OC IV-2, 97)だと言わねばならない。この広義における不幸の観念は、不幸な者に露呈した悲慘を我がこととして見つめる「共苦 *compassion*」の条件であると言えよう。

⁸ 力への欲望によって神を求めるような精神の拒絶は、ヴェイユの旧約批判の基本モチーフとなっている。曰く、「ヘブライ人たちは、神を「全能者 *Tout-Puissant*」としてしか知らなかった(…)言い換えれば、神そのものである善ではなく、力 *puissance* という属性によってしか神を知らなかった」(OC V-1, 139)。

⁹ このような誤謬の指摘は、ヴェイユのマルクス主義批判の要点でもある。ヴェイユによれば、マルクスは「自然と同じく社会においても、物質的な変化以外によって起こるものは何もない」(OC II-2, 36)という偉大な観念を持ちながらも、正義の希求をそれと調和させるために、この力関係、つまり必然性に服した社会的物質の運動そのものに、「正義を自動的に創り出す」(OC V-2, 308)ような機能を仮想してしまった。それは、必然性と善との懸隔に最後まで耐えることができなかったことを意味する。詳細は、「マルクス主義学説は存在するか？」(OC V-1, 306-329)参照。

¹⁰ 「奴隷的ならざる労働の第一条件」(1942)によれば、労働の条件にはこうした「道徳的頹廢 *démoralisation*」への誘惑が本質的に内包されている(OC IV-1, 420-421)。

¹¹ 欲望の滅却については、ヴェイユはそれを絶対善の欲望と同一視している。「〈欲望の滅却 *extinction*〉(仏教) —または離脱—または〈運命愛〉 —または絶対善の欲望—これらは常に同じものだ。あらゆる内容とその究極性を抜いて欲望を空にする *vider* ことである」(OC VI-3, K10, 269)。一切の対象から欲望を引き剥がすことによって後者を純化した形で立ち上げるのが欲望の滅却だとすれば、ここで問題とされているような欲望の否認は、対象ではなくその志向作用そのものを消滅させようとしている点で、それとはむしろ正反対の態度だと解される。

¹² 「極度の不幸が始まるのは、あらゆる執着が生き残ることへの執着に置き換えられてしまうこの時である。執着はその時、剥き出しの形で現れる。自己のほかに対象が存在しない。地獄」(OC VI-2, K6, 321)。「地獄の定義とは、もはや善の欲望が存在しないということである。そうになると、もはや苦しむことも不可能になる」(OC VI-4, K17, 332)。この地獄に落ち

たときには「神の不在が決定的になる」(OC IV-1, 349)とヴェイユは述べているが、それは欲望の死滅によって絶対善つまり神がその欠如態においてすら現れなくなってしまうことを指してのことだろう。なお、そのような究極的不幸の実例としては、アウシュヴィッツで「ムーゼルマン」と呼ばれていた存在が連想される。一説では絶対的宿命論の民であることに語源を持つムーゼルマンについて、レーヴィは「心の中の聖なる閃きはもう消えていて、本当に苦しむには心がからっぽすぎる」(プリーモ・レーヴィ『アウシュヴィッツは終わらない：あるイタリア人生存者の考察』竹山博英訳、朝日出版社、1980年、107頁)と記しているが、これは不幸の極点に現れるのが苦しむことの不可能性であるというヴェイユの洞察を裏づけるものと言えよう。

¹³ この実在喪失は、ヴェイユにおける「悪 mal」の定義でもある。「善とは人間や事物に対してより多くの実在を与えるものであり、悪とは人間や事物から実在を奪うものである」(OC VI-1, K11, 232)。「〈私 Je〉を破壊するような不幸—それは、実在を破壊する、世界から実在を奪う。悪夢 *cauchemar* に投げこむのだ。しかしそれに対応する行為もまた、実在を夢 *rêve* に変える。／悪しき行為の両端には類似法則が存在しており、ゆえに悪しき行為はそれを遂行する者とそれを被る者にと類比的な悪をなすのではないか」(OC VI-2, K7, 481-482)。このような洞察を要約したのが、「力は、力を被る魂も力を行使する魂も別の仕方で、しかし等しく石化させる *pétrifier*」(OC II-3, 245)というイーリアス論の根本命題に他ならない。

¹⁴ ただしこれは、善の欲望を阻む障碍としての必然性がついには総体的に除去されるような奇跡が、注意によって起こされるという意味ではない。梃子の使用に代表されるような方法的行為が「超自然的な徳のイマージュ」(OC IV-1, 274)だと言えるのは、相反する諸項を等しく見つめるような注意を核心とする働きでそれがあるからに他ならない。

¹⁵ 善の不在を伝えるものでしかなかった欲望と必然性が善そのものとして再認されうることは、「黄金の欲望は黄金ではないが、善の欲望は善である」(OC VI-4, K17, 332)、「善とは絶対に異なるものとして必然性は善そのものである」(OC VI-3, K8, 110)という『カイエ』の逆説的な命題からも確認することができる。また、注意が充溢するとき自動的に発露するという「隣人愛」と「世界への愛」は、やはり実在がそのまま善になるような眺めを、それぞれ善の欲望と必然性について証する行いとして位置づけられるように思われる。

¹⁶ M. Vetö はこれと同型の循環を示した「恩寵は満たす。しかし、恩寵はそれを受け入れる真空があるところにしか入ることができない。そして真空を作るのも恩寵である」(OC VI-2, 286)という一節に触れ、「恩寵と自由との関係が問われるところでは、矛盾、というより逆説は避けられない」と述べている (Miklos Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1971, p.67)。筆者の見るところでは、ヴェイユが用いる“*grâce*”という語の二義性もこの循環と無関係ではない。「徳や詩、問題解決に際し、筋肉を強張ら

せ、歯を食いしぼること以上に醜いことがあるだろうか？注意はそれと全然違うものだ。／傲慢とは、このような強張り *raidissement* のことである。傲慢な者には、*grâce*（語の二重の意味における）が欠けている」（OC VI-2, K6, 297）。強張りから解かれた「優美 *grâce*」な注意が真に実現したならば、そこには既に「恩寵 *grâce*」が兆しているのである。