

Title	共通感覚の覚醒： シモーヌ・ヴェイユ『前キリスト教的直観』をめぐって
Sub Title	Réveil du "sens commun" de Simone Weil : à propos des Intuitions Pré-Chrétiennes
Author	今村, 純子(Imamura, Junko)
Publisher	慶應義塾大学日吉紀要刊行委員会
Publication year	2012
Jtitle	慶應義塾大学日吉紀要. フランス語フランス文学 (Revue de Hiyoshi. Langue et littérature françaises). No.54 (2012. 3) ,p.87- 102
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10030184-20120330-0087

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

共通感覚の覚醒

——シモーヌ・ヴェイユ『前キリスト教的直観』を
めぐって

今村純子

はじめに

『前キリスト教的直観』¹⁾は、シモーヌ・ヴェイユ（1909–43）が、1941年11月から1942年5月にかけて、マルセイユで、ついでカサブランカで書いたものである。前半は、ギリシア悲劇やプラトンの著作からの翻訳・引用とその註解がなされ、後半は、「ピタゴラス派の学説について」と題された彼女自身の論考がおさめられている。ヴェイユはこれらのテキストをニューヨークに出発する直前に『神を待ち望む』所収の第5の手紙とともにペラン神父に託し、彼女の没後8年の1951年に、この著作は出版されている。

シモーヌ・ヴェイユという書き手は、親しい人に手紙を書こうとする際に、あるいは自らが心酔した著作を読み解こうとする際に、もっとも美しい、真リアリティに実在を映し出す言葉を紡ぐ性向を有している。それゆえ、この著作・前半のギリシア悲劇やプラトンの著作を註解する直中においてこそ、彼女自身の思想が形成されてゆくと言えよう。この流動性において、現代という時代に

1) *Intuitions Pré-Christiennes*, Paris, La Colombe, 1951. Fayard, 1985. 全集版では、*Œuvres complètes de Simone Weil IV-2, Écrits de Marseille. Grèce-Inde-Occitanie (1941–1942)*, Paris, Callimard, 2009, pp. 147–300. に収録されている。本稿は単行本を底本とし、この著作からの引用はすべて、シモーヌ・ヴェイユ著、今村純子訳『前キリスト教的直観——甦るギリシア』（法政大学出版局、2011年）による。頁数は、IPの記号を用い、原本頁数／翻訳書頁数の順番で記した。

生きられ感じられるプラトニズムが提示されている。プラトン『饗宴』を註解する過程で彼女自身次のように述べているのは示唆的である。「プラトンは、その神話でけっしてすべてを語ってはいない。だから、神話を敷衍することは恣意的な解釈をすることではない。むしろ、敷衍しないほうが恣意的な解釈をすることになろう」(IP 48/54)。また、シモーヌ・ヴェイユについてはじめて体系的な書をあらわしたミクロス・ヴェトー (1937-) は、次のように述べている。「彼女 [シモーヌ・ヴェイユ] の思弁的神秘主義は、キリスト教的プラトニズムの偉大さと、それが現代において欠如していることとを、ただひとり孤高に証言しているのである」²⁾、と。

プラトンの著作註解と論考「ピタゴラス派の学説について」³⁾のあいだには、アイスキュロス『縛られたプロメテウス』からの長い翻訳・引用とその註解が介入されている。「『縛られたプロメテウス』註解」は、この著作全体のいわば「転調」の役割を果たしている。縛られて岩に吊るされたプロメテウスのうちには、一見したところ、どこにも自由が見出されないように思われる。だがこの状態において自由が見出されるという逆説が、『縛られたプロメテウス』では、芸術が発する美の閃光のうちに映し出されている。ヴェイユはこの一点を描き出そうとしている。ついで論考「ピタゴラス派の学説について」では、それまで見られなかった「科学」の視点が導入されている。ヴェイユにおいて科学こそが、美と不幸を弁証法的に一致させる媒介の役割を果たすのである。

ヴェイユが、ギリシア悲劇、プラトンの著作、ソクラテス以前の哲学者たちの断片から紡ぎ出そうとするものは、たとえ世界がどのような醜悪さで染

2) Miklos VETŐ, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris, Vrin, 1971. p. 149. ミクロス・ヴェトー、今村純子訳『シモーヌ・ヴェイユの哲学——その形而上学的転回』慶應義塾大学出版会、2006年、342頁。ヴェトーはこの言葉をもってこの書を閉じている。

3) ヴェトーはこう述べている。「キリスト教の中心的教義の哲学的・神学的な構造と意味に関する彼女の諸見解のうちもっとも重要で、もっとも体系的な論述は、偉大な研究『ピタゴラス派の学説について』に見られる」(ibid. p. 147. 前掲書、343頁)。

め上げられようとも、また、自らがどのような放埒に墮そうとも、わたしたちすべての人間の心の奥底に眠っている「美への欲望」が目覚めさせられるならば、もっとも活き活きした「^{リアリティ}実在の感情」にほかならない「美の感情」がみなぎるその直中で、わたしたちは善へと向き変わり、それゆえにこそ自由でありうる、ということである。さらに、この自由な遊びの感情の直中で、「他者を自己自身のように感じる」、いわゆる「共通感覚」が存在論的な徴となつてあらわれ出る、ということである。だがヴェイユはこのダイナミズムを「共通感覚」という概念に回収させることはしない。あくまで著作そのものがもつ、言葉そのものがもつ、「構成への意志」⁴⁾へと自らをゆだねていこうとするのである。

シモーヌ・ヴェイユの著作は、それが草稿段階のものであるか否かにかかわらず、端的に論理的なものだとは言えない。否、むしろ論理は破綻し、飛躍している箇所も多々ある。だからといって、論理がないわけではない。彼女の思想ではつねに、論理は読者ひとりひとりの心のうちに、イメージとして映し出されてくるものなのだ。

カントは『判断力批判』(1790)序文で「この書をもって自らの批判書を完結させる」と述べている⁵⁾。同様に、ヴェイユには、美がどこにも見出されない醜悪さの直中で、善がどこにも見出されない悪の直中で、善が美として輝き出すことを、倫理が芸術としてあらわし出されることを指し示す『前キリスト教的直観』を書かねばならない必然性があった⁶⁾。そしてこの書を

4) 付言するならば、ヴェイユは自作の詩「プロメテウス」をポール・ヴァレリーに送り、返信を得ている。そこでヴァレリーが着目するのがこの詩がもつ「構成への意志」である。「結局、これがもっとも大切なことですが、『プロメテウス』には構成への意志があります。構成への意志は、わたしがもっとも重要だとみなしているものですが、詩にこの配慮が見られるのはきわめて稀です」(*Poèmes, suivis de Venise sauvée, Lettre de Paul Valéry*, Paris, Gallimard, coll. espoir, 1968, p. 10)。

5) 1789年のフランス革命に影響を受けて、なによりも自由を探究してきたカントが、美と崇高の書『判断力批判』を執筆したことはよく知られている。

6) ヴェトーこう述べている。「シモーヌ・ヴェイユの思考方法は、形而上学と神秘主義が溶け合い、重なり合うなかで思索するものであり、道徳的行為

血肉化した読者は、プラトンのイデア論はこう語ることになろう。すなわち、目に見える現象^{あらわれ}がわちしたちの生の核となるのではない。そうではなく、現象を超えて心に映し出されたイメージこそがわたしたちの^{リアリティ}実在を形作るのである。そして、そのもっともリアルな実在の感情こそが、わたしたちのうちに溢れ出る美の感情なのだ、と。

本小論では、『前キリスト教的直観』におけるプラトンの著作註解と論考「ピタゴラス派の学説について」を両輪として、「イメージの哲学者」と言うシモーヌ・ヴェイユがひらく「共通感覚」というべきものがいかなる仕方^でで浮き彫りになってくるのかを、少しくあきらかにしてみたい。

1. イメージにおける愛の働き

『前キリスト教的直観』は、ヴェイユによるギリシア悲劇の註解からはじめられる。取り上げられるのは、『ホメロス讃歌』、ソポクレス『アンチゴネー』、『エレクトラ』などである。ここでヴェイユは、悲劇作品という「具体的なもの」において、この世では不在としてあらわれる神とわたしたち人間とはどのように会おうのかを指し示そうとしている。ここでいずれも

や宗教的行為は、その鋭い眼差しのもとで存在論的地平に移して考察されている。このようなシモーヌ・ヴェイユの思索の方法や眼差しはフランスの伝統に馴染みのものではない。シモーヌ・ヴェイユの思想と、グノーシス主義やドイツ観念論の思想とのあいだには、根本においてつながるところがあるものの、断絶がはっきりと感じられる。たしかにギリシア哲学とドイツ哲学が、彼女の思想形成に大きな影響を与えている。だが彼女の靈感の源泉に見られるのは、プロチノスやヘーゲルやシュリングではなく、プラトシとカントである。彼女はある種の慎み深さを、このふたりの偉大な哲学者たちと共有していた。それは、素晴らしい考えが見せる思想的展望をその極限まで追究せず、未完結や未完成に慎ましやかに満足するということである。もろもろの可能性のうちからひとつを選ぶ場合、そのすべてを掘り尽くさないことが、おそらくあらゆる思想の力と豊かさの秘訣であると思われる。そのような節度を命じる謙虚さを、シモーヌ・ヴェイユはカントとプラトンと共有しているのである」(Miklos VETÖ, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris, Vrin, 1971. p. 143. ミクロス・ヴェトー、今村純子訳『シモーヌ・ヴェイユの哲学——その形而上学的転回』慶應義塾大学出版会、2006年、329–330頁)。

キーポイントとなるのは、目には見えない神が美として輝き出し、わたしたちはいやおうなくこの美に魅了されざるをえないということである。「柘榴の実」において、「エレクトラの涙」において、あるいは「アンチゴネーの生きざま」において。

次に、プラトンの著作の註解が展開されている。ここでは、『ティマイオス』、『饗宴』、『国家』が中心的にとりあげられ、そしてまた、まさしくこの順序において愛のかたちが結晶化させられてゆく。『『ティマイオス』註解』で浮き彫りにされているのは、「世界の魂」をわたしたちは目で見るができないが、「世界の美」を通して、「赤ん坊が母親の微笑や声の抑揚のうちに、自分に向けられた愛の徴を見出すように」（IP 38/43）、世界創造した神の愛を感受するということである。『『ティマイオス』の核となる考えは、わたしたちが生きるこの宇宙の基体であり実体であるものは、愛だということである』（IP 37/42）というヴェイユの言葉は、彼女の思想の方向性そのものを指し示している。すなわち、愛がなければ、「世界創造」も「芸術創造」も、ひいてはわたしたちひとりひとりの「生の創造」もなしえないということである。

さらにこの愛がどのようにして生きられ感じられるのかが『饗宴』における愛の神「エロース」の有り様において展開されてゆく。興味深いのは、「愛はやわらかい心のうちに宿る」（プラトン『饗宴』195e）という愛の流動性を、ヴェイユが造形芸術のうちに見出していることである。「彫像は、石の実体が衣服の襞に添って流れ、次いで完璧な均整において固まる、そうした流動性をもつものとしてつくられている」（IP 52/58）。

さらに愛のかたちは『『国家』註解』で倫理的次元へ移される。「正義であるのに、不正義だとの最大の汚名を着せられ、鞭うたれ、磔にされ、殺されてしまう」、「完全なる正義の人」（プラトン『国家』361e）、すなわち、「正義と認められること」ではなく、「正義であること」を望むその人自身の自由は、いったいどこに見出されるのであろうか。さらに、正義の対極である「不正義と認められること」のうちに置かれたこの人を、わたしたちはどのようにして「完全なる正義の人」と認識し、この人を正義のモデルとしよう

るのであろうか。それは、「完全なる正義の人」が、いっさいの「社会的威信」を剥奪されているがゆえに、逆説的にも、わたしたちを根こそぎにしてしまう、社会という「巨大な動物」（プラトン『国家』493a-d）から自由であるということである。そしてその自由の有り様は「行為の美」として映し出されるがゆえに、わたしたちはこの人を正義と認めることができ、その人を正義のモデルとすることができる。というのも、「心底胸を打つ行為を讃えようとするときわたしたちは、『その行為は善い』とは言わず、『その行為は美しい』と言う」（IP 90/104）からである。

このようにして浮き彫りにされた真・善・美の合一点は、アイスキュロス『縛られたプロメテウス』からの長い翻訳・引用と註解を「転調」として、論考「ピタゴラス派の学説について」へと橋渡しされてゆく。

2. 「真空」——シモーヌ・ヴェイユにおける「ゲニウス・ロキ」

論考「ピタゴラス派の学説について」では、ピロラオスのふたつの章句「友情は調和からなる平等である」および「離れて思考する者たちに共通する思考」が繰り返し考察されている。「神と人」、「超自然と自然」、「絶対と相対」といった絶対的に「相反するもの」、「相矛盾するもの」がどのようにして一致するのが、さらにその一致をどのようにしてわたしたちは把握することができるのが、論考全体をもって提示されている。ここでヴェイユが光を当てるのは、科学・芸術・不幸という三点である。一見したところそれぞれ無関係であるように思われるこれら三者に共通するものは何であろうか。それは、わたしたちが現象あらわれそのものから離れ、真リアリティに実在に直接しうる、すなわち、わたしたちの想像力・構想力が十全に開花し、自由な遊びのうちに悟性と一致しうる「場所」を与える、ということである。このことを念頭においてヴェイユの記述を見てみよう。

技術は純粋科学とのかかわりで多くに応用される。だが余剰として応用されるにすぎず、直接は応用しえない。この撰理的な配剤ゆえに、低俗にすぎる物質的なものに終始するわたしたちの文明に、理論的で厳密

かつ純粋な科学の核が存続しえたのである。この核は、神の息吹と光が差し込んでくる隙間である。もうひとつの隙間は、芸術における美の探究である。さらにもうひとつの隙間は不幸である。これら隙間から入らなければならない。満ち足りた場所から入ってはならない (IP 127/152-153)

科学の核をなすのは、必然性の認識であり、わたしたちが世界や他者に対して何もしえないということを知ることである。わたしたちの欲望は限りがなく、その有限性を超えて無限性へと向かう。すなわち、神になろうとする。だがその場で跳躍を繰り返したからといって天に到達しえないのは言うまでもない。科学は本来そのことをわたしたちに知らしめる。つまり、科学は厳密さを希求し、その希求が叶うならば、科学は美として輝き出し、倫理へとひらかれる。それゆえヴェイユはこう述べる。「科学がふたたびその起源と使命に忠実であるならば——グレゴリオ聖歌の旋律における音楽的な技巧が隣人愛に適うのと同様に——数学における論証の厳密さは隣人愛に適うであろう。グレゴリオ聖歌には、バッハやモーツァルトの音楽よりもいっそう高次の音楽的技術がある。グレゴリオ聖歌は純粋な技術であるだけでなく、純粋な愛でもある。科学もまさにこうでなければならない。科学は、芸術と同様、世界の美の確かな映しとならねばならない。実際ギリシアではそうであった。石が彫像の素材であるのと同様に、論証の厳密さは幾何学という技の素材である。」(IP 134/160)。科学が厳密であるとは、科学が「必然性=摂理」に同意しているということである。すなわち、科学は自らが真空となり自らに代わって他者と世界が息づくことを希求する。それゆえにこそヴェイユは、「純粋数学においてもまた、必然性は美によって光り輝いている」(IP 158/185) と述べるのであった。

ギリシア人が幾何学に没頭したのは、彼らに代数学の知識がなかったからではない。そうではなく、数や関数という量が幾何学という質に転換されることによって見えない神の確実性を得ようとしたからである。ヴェイユはこう述べる。「数学には、確実性への媒介をなす段階と把握しえないものと

の媒介をなす段階がある。数学は、感覚的な諸事物と神の諸真理^{イマージュ}の映しを統括する必然性の総体を包み込んでいる。つまり、数学の中心には媒介の観念があるのだ。ギリシア人がこの詩を直覚してしまったとき、それに陶酔してしまったのであろうということが容易に理解される」(IP 125/151)。世界と「わたし」とのあいだにアルキメデスの槌子の「支点」が見出されるならば、わたしたち人間は世界を持ちあげることができる。銘記すべきは、数学のこの媒介の役割をヴェイユが「詩」と名指していることである。この詩がわたしたちの生に不可欠な、自然と超自然とが交差する一点となる⁷⁾。

次に芸術について。『前キリスト教的直観』において芸術をめぐるもっとも詳細な記述は、プラトンからの翻訳・引用および註解の冒頭「『ティマイオス』註解」に見られる。ここでは、見えないわたしたちの「生の創造」は、見える「芸術創造」との類比によって浮き彫りにされる。ここでヴェイユが芸術に着目するには、芸術では、目的がないのに、「真空」の直中で愛がきざすゆえに、目的に適った心の状態である美の感情が生じるからである。まず芸術創造についてヴェイユはこう述べる。「美は、個々特殊な目的を排除する。ある詩において、この言葉はこうした効果を生み出すために詩人によって配置された——たとえば、豊かなリズム、畳韻法、鮮明なイメージなどである——と説明できるならば、その詩は二流である。完璧な詩とは、言葉がそこにあって、それが絶対的に適っている、としか言いようのないものである」(IP 40/44)。このように芸術作品の「目的なき合目的性」を描き出したのちにそれを「生の創造」へと転換させ、「生の創造」の「目的なき合目的性」には美のみならず苦が加味されており、その苦から美への転換に愛が不可欠であることが強調されている。わたしたちの「生の創造」についてヴェイユはこうつづける。「激しく愛する人と長い不在の期間を経て再会し、語りかけられるとき、その言葉のひとつひとつは無限に貴重である。それは、言葉がになう意味のためではない。そうではなく、愛する人のあわれをひ

7) わたしたちの生にとって不可欠な詩については、今村純子著『シモーヌ・ヴェイユの詩学』(慶應義塾大学出版会、2010年)、第1章「詩学の可能性」(pp. 15-26)を参照されたい。

とつひとつの音節のうちに聴くからである。そのときたまたま激しい頭痛に苦しんでいて、ひとつひとつの音が痛みを与えるとしても、痛みを引き起こすその人の声は、その人のあらわれを包み込むものとして、無限に愛しく貴重である」(IP 40/44-45)。頭痛の痛みが痛くないわけではない。そうではなく、他者がそこにいるという^{リアリティ}実在の感情すなわち美の感情のほうが、痛みを是るかに凌駕するということである。そこでは痛みは痛みであって痛くない、と言えよう。

最後に、前二者とはまったく異なる位相にあるように思われる不幸について。不幸の最たる表象を「十字架上のキリスト」のうちに見るヴェイユは、「キリスト [=不幸] は認識の鍵でもある」(IP 164/190) と述べている。ここで先述の『『国家』 註解』における「完全なる正義の人」に立ち返るならば、この人は、あらゆる人に見捨てられ蔑まれる「不幸な人」とならざるをえない。というのも、この状態になれば、正義の人から「正義と認められること」の一切が剥奪されてはおらず、それゆえ、その人の希求が「正義であること」ではなくなってしまうからである。わたしたちは、一般法による犯罪者として殺害されたひとりの人間(イエス)が同時に神(キリスト)であると自然的には認識しえない。社会から放擲された、すなわち人々から見えない存在とされた人は、その人の「存在の美」をもってしか他者の心を震撼させ、他者の心を転回させることはできない。他方で、「不幸な人」その人の生にとって不幸が認識の鍵となるのは、逆説的にも、この状態において、自らのうちに「真空」といいうる空隙がつくられ、「わたし(=本質)」が「わたし(=属性)」から離れて距離をとり、「わたし(=属性)」に代わって世界がそのままの^{じしゅう}自性として自らに立ちあらわれてくるからである。このようなみずからの「真空」の経験においてわたしたちは「世界の美」を感受する。ヴェイユはこう述べる。「だがより一般的には、どのような痛みも、とりわけ十分に堪え忍ばれたような不幸も、わたしたちを扉の向う側へと移行させる。そしてその調和は、真実の相貌をあらわしつつ高みにその相貌を向けて、世界の美と神の美からわたしたちを隔てる一枚のヴェールを引き裂く。これは、『ヨブ記』の終わり部分に示されているものである。ヨブは苦悶の果て

に、見かけはともかくも完璧に十分堪え忍ばれた苦悶の果てに、世界の美の啓示を受ける」(IP 164/190)。ヨブが神と真に出会うためには、いっさいをはぎ取られ、社会的に放擲されねばならなかった。だがこの状態はあくまで外的必然性として課されるものであり、みずから不幸のうちに飛び込むことはできない。ただわたしたちがなしうことは、この不幸が起こりうる可能性に同意する、ということだけである。

このように、一見したところ異なる位相にあるように思われる、科学・芸術・不幸は、いっさいの質料が排された「真空」において愛の働きによってリアリティのみがたちあらわれてくるがゆえに、わたしたちの自由をひらく。そして、自己にかわって世界と他者がこの「真空」にイメージ化されるために、ヴェイユにおい美はつねに「善の映し」となるのである。

3. イメージのゆくえ——「われ〈考える〉ゆえにわれあり」から 「われ〈イメージする〉ゆえにわれあり」へ

論考「ピタゴラス派の学説について」で、科学・芸術・不幸という三点はいずれも美に収斂されてゆく。こうしてヴェイユは、「不幸における美的感情の湧出」という逆説を、「考えること」を「イメージすること」として受け取り直すことにうちを開示している⁸⁾。

おそらく、美の感情の本質とは、一面では過酷な強制であるにもかかわらず、また一面では神への従順である、という点であろう。摂理の寛容さのおかげでこの真理はわたしたちの魂の肉の部分と、いうなればわたしたちの身体にさえ感じられるものとなっている。こうして、象徴的にあらわされる神の諸真理が宇宙の秩序を構成する必然的な連関のうちにあらわれることによってこれらの驚異が成し遂げられる。これこそは

8) シモーヌ・ヴェイユが最初期にもっとも傾倒していたのはデカルトであり、1930年に学位論文「デカルトにおける科学と知覚」を執筆している。この論考については、前掲拙著、第3章「『デカルトにおける科学と知覚』をどう読むのか」(pp. 49-69)を参照されたい。

驚異のなかの驚異であり、それは、あたかも芸術家がひそかに記したサインのようなものである (IP 158-159/185)

デカルトは「第三省察」で、「神の観念」だけは、もろもろの観念のうちにあつて、「わたし」のうちでありながら「わたし」を超えた観念であることを見出した。このことを指してデカルトは、「芸術家がひそかに記したサイン」と述べたのであつた。同様に、「不幸における美的感情の湧出」だけは、「わたし」のうちにあつて「わたし」を超えており、それゆえにこそ、このことがわたしたちの生の核となりうる。ヴェイユはこう述べる。「人間は、力それ自体に自由に同意することはできない。奴隷は振りあげられた鞭を目の当たりにして、同意することも拒むこともせず、ただ震えるばかりである。しかし必然性という名のもとでの同意は、まさしくこの情け容赦のない力に対してなされるのであり、まさしくこの鞭に対してなされるのである」(IP 147/174)。わたしたちは振りあげられた鞭に対してかならず震える。この鞭に同意しうるのは、この鞭が愛のイメージにほかならない美として輝き出す場合にかぎられる。その転換こそが、わたしたちのうちに刻み込まれた超自然的な一点にほかならない。

1. で考察した、プラトンの『ティマイオス』、『饗宴』、『国家』から結晶化させられた「愛のかたち」は、『縛られたプロメテウス』註解』でふたたび「具体的なもの」に還元される。この愛がプロメテウスにおいて「真空」のうちに働くがゆえに、鎖に繋がれたプロメテウスの生がたしかにプロメテウスの生であることが、芸術の美の閃光において映し出されている。そして論考「ピタゴラス派の学説について」でふたたび「抽象的なもの」へと橋渡しされる。ヴェイユはこう述べる。「〈父〉と、『わが神、なぜわたしをお見捨てになられたのですか』と永遠に響きわたる嘆きを発する〈子〉よりも離れて思考する者同士はありえない。この瞬間は、愛が完全なものとなる瞬間である。この愛はあらゆる認識を超えている。存在論的証明は完全性による証明である。だがそれは一般に知性と言われているものに向けられていない。ただただ愛の息吹を吹きかけられた知性にのみ向けられている」(IP

131/157)。「無限に隔てられた距離」であり、「真空」であり、「沈黙」であるものが、なぜ「完全な愛」のかたちであるのか、そのことをわたしたちの知性は把握しえない。だが「愛の息吹を吹きかけられた知性」は把握しうる。

この愛を見極めるために、そもそもなぜヴェイユがソクラテス以前の哲学者たちに回帰してゆくのかを見てみよう。ソクラテス以前の哲学者たちは、あらゆる学問を詩において深めていた。そしてあらゆる学問は哲学となったのちにふたたび詩となってゆくのである。それではヴェイユはその有り様のうちにいったい何を見据えていたのであろうか。それは、「モノを真に観照するということ」においてわたしたちの「注意」が研ぎ澄まされるということである。ヴェイユはこう述べる。「おそらく、わたしたちのうちには、記憶、感受性、想像力、習慣、信仰に貼りついたかなり多くの連関があるはずである。だがそれらは必然性を内包していない。世界の实在を構成する必然的連関は、活き活きと働く知的注意が向けられた場合にのみ実在的なものとなる」(IP 154/181)。数学の問題を考察したり、他者の苦しみを自らのことのように感じとったり、芸術作品に心底感動しても、それらの対象は少しも変化をこうむらない。数学の公準が変わるわけでも、他者の苦しみが軽減するわけでも、芸術作品が変容するわけでもない。わたしたちは、神のように愛によって無から何ものかを創造しえない。それでは、この注意の働きとはいったい何であらうか。それは、^{リアリティ}実在が「震撼させられる＝覚醒させられる」ということである。いままで当たり前のものであったわたしたちの生の拠り所がガタガタと震わされるということである。ヴェイユはこう述べる。「わたしたちは知的注意を働かせても何も創造しないし、何も生み出さない。だがわたしたちの現場で、言うなれば实在を呼び覚ますのである」(IP 155/181)。

このときにわたしたちのうちにもっとも鮮烈なイメージが湧き起る。そしてイメージの問題系は記憶と想起へと橋渡しされてゆく。ヴェイユにおける「真実在」とは、悪人にも善人にもひとしく光と雨を降り注ぐ、「神＝必然性」の道徳的無差別性であり、無辜な人がいわれのない痛みや痛みを蒙る不幸の及ぼす効用である。この不幸の効用がいったいどれほどのものであ

るのかは、たとえば、『前キリスト教的直観』冒頭の「『エレクトラ』註解」で、不幸に陥れられたエレクトラは、その心までとげとげしくなり、まさしく、自らのうちにまったく愛のきざす場がなくなってしまうほどまでに墮してしまいうり様のうちに見てとれる。無辜な人が不幸を蒙り、そのどこにも救いが見出せない不条理こそが「真実在」にほかならない。この「真実在」をわたしたちはそのままに直視することはできない。だが「不幸」の直中であって、いっさいの「不幸」を凌駕するイメージがみなぎるならば、それは美へと転回しうる。

必然性への同意は純粋な愛であり、いわば行き過ぎた愛ですらある。この愛は、必然性そのものや、必然性が織りなす目に見える世界に向けられているのではない。人間には物質を物質そのものとして愛する能力はない。人がある対象を愛するのは、自分のささやかな過去や望ましい未来を、思考によってその対象に宿らせているからである。あるいはまた、その対象が他の人物にかかわっているからである。わたしたちは、愛する人の思い出となる品を愛したり、天才である人の仕事となる芸術作品を愛したりする。宇宙はわたしたちにとってひとつの追憶である。愛するどのような存在にその追憶は向けられているのか。宇宙はひとつの芸術作品である。どのような芸術家とその創作者なのか。わたしたちはこれらの問いに対する答えをもちえない。だが必然性への同意を生み出す愛が自らのうちにきざすならば、答えはある。わたしたちはその証を経験的に有している。というのも、わたしたちは、他者への愛ゆえに必然性に同意するのではないからである。他者への愛は、ある意味ではこの同意の妨げとなる。必然性は、わたしたちのみならず他者をも押しつぶすからである。その同意は何ものかへの愛ゆえになされる。それは、ひとりの人間のペルソナそのものではないが、ひとつのペルソナのようなものである。というのも、ひとつのペルソナのようなものでないものは愛の対象にはならないからである。無神論をも含めて、宗教的な事柄に対して表明された信仰は何であれ、真正で無条件な必然性への完璧な

同意があるところには、神への愛の充溢がある。同意のないところにそれはまったくない。この同意が、キリストの十字架へ参与するということである (IP 148-149/175)

芸術作品に接して心震わされ、何ものかに突き動かされる衝動にかられるとき、特定の他者ではないが、しかし「ペルソナのようなもの」が自らを凌駕するイメージとなってわたしたちのうちに立ちあらわれる。というのも、ヴェイユが『『ティマイオス』 註解』で述べるように、「真に美しい人に出会うと、あるいは真に美しい歌声を聴くと、この感覚的な美の背後に、もっとも純粋な愛からなる魂がある、と思わざるをえなくなってくる」(IP 37-38/42) からである。「わたし」を凌駕するイメージが「わたし」のうちにみなぎり、「わたし」が捨象されるとき、「わたし」の生は胎動する。そのときわたしたちは真に自由でありうる。ヴェイユにおける「隣人愛」すなわち「共通感覚」は、あくまでその結果にすぎず、「他者への愛」すなわち「他者の立場に立つこと」が行為の原因とはなりえない。というのも、自らが自由でなければ、その「存在の美」をもって他者を震わせ覚醒させ、他者を自由にすることはできないからである。ヴェイユはこう述べる。「必然性とは、物質が神に従順だということである。こうして、物質における必然性とわたしたちのうちなる自由からなる相反するものの一対は、従順においてその一性を手に入れる。というのも、わたしたちが自由であるとは、神に従順であらんと欲することにほかならないからである。それ以外の自由はすべて虚偽である」(IP 152/179)。

美と不幸の弁証法とは、不幸の直中で「なぜこのような目に合わなければならぬのか？」と問うその目的の探究に対して答えがいっさい見出されないその境域において、美の感情に満たされるということである。ヴェイユはこう述べる。「神の沈黙を聴くためには、この世において空しく合目的性を追求するよう魂が強いられた、という経験が必要である。そして、ふたつのものだけが魂にそれを強いる力を有している。不幸、あるいは美の感情による純粋な喜びがそれである。美こそが、いかなる個別の合目的性もたず、

ただちに合目的性のあらわれを感じさせるがゆえに、この力を有するのだ。不幸とこの上もない純粋な喜び——ただふたつの道であり、等価な道である。だが、不幸がキリストの道となる」(IP 168/194-195)。他方で、天は悪人にも善人にもひとしく光と雨を降り注ぐ。このような神の無差別性の直中においてこそ美の充溢がある。ヴェイユはこう述べる。「雨と光が差別なく降り注ぐとは、天にいる父の完全性のこの世へのあらわれにほかならず、わたしたちが神を愛するとは、この神の無差別性に同意することにほかならない。そして人間について思考する際、わたしたちの神への愛は、隣人愛となってあらわれ出る。隣人とは、弱く不幸な人にほかならない。その人のすぐ傍を通り過ぎて、自然法則に従って、わたしたちはその人に目をとめることすらしない。真の同情が超自然的なものであるならば、真の感謝もまた超自然的なものである」(IP 138/164-165)。

こうして、美の「目的なき合目的性」、「関心なき適意」は不幸においてこそ十全に開花することになる。ヴェイユはこう述べる。「キリストは、人間的な苦しみの淵で破滅させられる前に完璧な人間の喜びを知った。そして純粋な喜びとは美の感情にほかならない」(IP 157/184)。そしてこのキリストの状態に、すなわち、「不幸における美的感情の湧出」に、わたしたちすべての人間が普遍妥当的に与りうるのである。

結びに代えて

「考えること」がすなわち「イメージすること」でありうるのは、そこにわれ知らず愛がきざしているからである。モノを観照する際に、「わたし」に代わって、「わたし」ではない他者と世界のイメージが充溢するならば、そのときにこそ、「わたし」は「わたし」自身の生を愛する。

科学にとって第一義的なものは、技術への応用ではなく、それは結果として余剰としてのみ生じるものであるというヴェイユの言葉が今日ほど重く響くことはないであろう。有限であるわたしたちは無限を求める。そして科学が技術への応用を第一義的に追求するとき、有限のうちに無限を求めるという転倒が当たり前顔をして跋扈してしまう。同様に、他者を愛するという

ことがまず第一義的に出てくるのではない。そうではなく、芸術ないし自然の美に魅せられたとき、わたしたちはいやおうなく、自己が自己から向きかわり、他者のほうへと向かわざるをえなくなるのである。

「共通感覚」とは、美的経験においてわれ知らず善に与り、われ知らず自己にかわって他者と世界のイメージが鮮烈に湧き起ってくるということが、なによりもまず主体の自由にとって不可欠であるという逆説にほかならない。この逆説は端的には認識されえない。それゆえにこそヴェイユは、イメージの力動性においてこの逆説を映し出そうとするのであった。