

シモーヌ・ヴェイユとプラトン

今村 純子

はじめに

「わたくし」が確かに「わたくし」であるならば、つまり、眠りから目覚め「自覚」へと至るならば、その存在は、自ずからして世界と他者へと、すなわち、倫理へとひらかれてゆく。これはシモーヌ・ヴェイユの思索を一貫する流れであり、それにはつねにプラトンの思索が並走させられている¹。

シモーヌ・ヴェイユは、プラトンを、「真正の神秘家であり、西洋神秘主義の父でさえある」(S.G.T.0)とみなしている。ここで言われている「神秘家」とは、「人と神」、「有限と無限」、「自然と超自然」、「絶対と相対」等、絶対的に相矛盾し、絶対的に相異なる両者の交差点に立つ存在者のことである。このとき、神秘家の存在は、絶対的な無であり、場所そのものとなってい

る。この場所を指してシモーヌ・ヴェイユは、「真空(empté)」という言葉を用いている。この言葉は、従来、科学の領野において用いられてきた言葉である。シモーヌ・ヴェイユは、この言葉を用いることで、形而上学的・宗教的な事柄に関しても、科学同様の厳密さを要求しているのである。

わたしたちは、「見える世界」を生き、「見える世界」を知覚している。だが、この「見える世界」を根柢で支えているのは、見えない「心の世界」であり、「動機の世界」である。そして、こうした「見えない世界」が充溢してはじめて「見える世界」が開花することは、その程度の差こそあれ、わたしたちすべての人間が一樣に経験しているところであろう。たとえば、わたしたちはいったい何処で「一枚の絵の美しさ」に出会うのだろうか。その美しさは一枚の絵を見た直後かもしれないし、数

時間後、あるいは、数週間後であるかもしれない。しかし、いずれにせよ、一枚の絵の美しさは、一枚の絵という現象からやってくるのではない。否むしろ、一枚の絵という現象から解き放たれた、一枚の絵とは絶対的に他なるものうちに、すなわち、「一枚の絵の真実」のうちに、「一枚の絵のイマジユ」が浮かび上がることを通して、わたしたちは一枚の絵の美しさに出会うのである。ここに、わたしたちの観照の本質が見られる。

このような生の逆説、生の矛盾を、シモーヌ・ヴェイユは、プラトンの諸著作に立ち返り、そこに立ち止り、彼女自身の心に「映し出されてくるもの／移し出されてくるもの」を捉えようとしている。そこにおいて彼女は、プラトンと共振しつつ、自らのうちから迸り出る象徴とイマジユを繊細に、深く織りなすことを通して、各々の読者の心のうちに、揺るがぬ實在性が映し出されることを希求しているのである。

誰しもが「暗い時代」を余儀なくされた二〇世紀初頭という激動の時代にあつて、シモーヌ・ヴェイユは、特殊の徹底、つまり、主体が完全に客体に「映し出されてくる／移し出されてくる」まで特殊にあつて特殊を離れることにおいて、すなわち、真の「自覚」の確立において、普遍的地平を見出している。その「表現」の有り様は、数々の社会的実践を遠景にもちつつ、あくまで言葉に収斂されることになる。言葉は具体的なものに衝突し、否定され、再生し、はじめてその實在性を獲得する。このとき言葉は、確実に、普遍を提示しうる抽象性をもつ。哲

学者シモーヌヴェイユは、まさしくここに立っている。そして、彼女が『ティマイオス』を書いたプラトンに向けて発した次の言葉は、なにより、シモーヌ・ヴェイユその人に妥当するものであるろう。

『ティマイオス』は創造の物語である。プラトンのどの対話篇とも類似していない。まったく別の場所からやって来たたとさえ思えるほどである。わたしたちに知られていない源泉から着想を得たか、あるいは、他の対話篇と突き合わせるなかで、何かがプラトンのうちにやつて来たのである。いずれにせよ推察するのは容易である。プラトンは、洞窟から出て、太陽を観て、それから洞窟に戻ったのである。『ティマイオス』は、洞窟に再び戻った人間による著作である。それゆえ、『ティマイオス』では、感じられるこの世界は、もはや洞窟として描かれていない。」(S. 119)

「洞窟として描かれていない」世界を、シモーヌ・ヴェイユは、プラトンと同様に、しかし彼女独自の思考に則つて、『ティマイオス』から得た着想を中心にして描き出している。それは、「死を中心にした生の配置」と言い換えることもできるが、この「死」に、読者がダイレクトに参与しうるならば、それは、わたしたち人間は、死へ投企してゆくのではなく、死へ同意してゆくこ

とによって、「世界の美」に触れうるからである。主体が完全に客体の側に「映る／移る」、ないし、「主客が一致すること」において、「物となって見、物となって考えること」を通して生きるものが、なにより、客体の属性ではなく、主体の瑞々しい感性において、美として表象されるがゆえに、主体は「自覚」へと至り、真の自由が保証されるからである。そしてまた、シモーヌ・ヴェイユの言葉、思想、著作すべてが、美に収斂されてゆく有り様に接するとき、わたしたちは、デカルト哲学から哲学的出発を果した²シモーヌ・ヴェイユの哲学思想が、「美による神の完全性の証明」に収斂してゆくのを知ることになる。デカルトは、有限であるわたしたち自身が、自らのうちに無限である「神の観念」を有するがゆえに、この一点において人間であるわたしたちが神と繋がる³と考えた。一方、シモーヌ・ヴェイユは、プラトンの諸著作のなかに分け入り、プラトンの人を見出すことを通して、どんな放埒な人であっても、どんな悪徳な人であっても、あるいは、どんな恥辱にまみれた人であっても、すべての人が美の感情を持つが故に、わたしたちは神と繋がりを有することを、あらゆる角度からあらわしてゆくのである。ここに、社会思想と美学・詩学が連続性をもってあらわれる倫理の地平が見出されるのである。

本小論においては、このことを、シモーヌ・ヴェイユの全思索の源泉をなしており、きわめて形而上学性が高い、プラトン解釈を中心に展開されている書である『前キリスト教的直

観』⁴を中心にして、もう一つのプラトン解釈の書である『ギリシアの泉』⁵をこれに寄り添わせるかたちで、三つの局面から一つの真理が浮彫になるよう、開示してみたい。

一 美とは何か

「不幸と真理との一致」、さらに、この両者の交差点を「十字架上のキリスト」に見出し、それを「キリストの美」として表象する文人・哲学者は、古来数知れない。彼らは各々の時空において、各々の仕方において、この真理の有り様を提示している。だが、そもそも不幸から美への存在の位相転換が孕まれるこの事態は、前者において、不幸という現象そのものに着目される危険性があり、後者において、美が実在から切り離された単なる抒情ないし耽美主義に回収される危険性が孕まれる。この二つの危険性を回避するためにシモーヌ・ヴェイユは、『前キリスト教的直観』の終わり部分における注記において、きわめて明晰・判明かつ詩的に、この存在の位相転換を描写しているので、少し長くなるが引用してみたい。

「不幸の主な効果は、キリスト自身がそうであったように、『なぜ』と魂に叫ばせ、疲れによって中断させられる場合を除いて、この叫びを絶え間なく繰り返させることである。いかなる応答もない。励ましとなる応答を見出すな

らば、まず第一にそれは、自分でつくり出した応答であり、次に、それをつくり出す力があるということは、その苦しみが、たとえそれがどんなに強烈なものであったとしても、水が九九℃では沸騰しないのと同様に、不幸という特別の段階にまでは達していないことを意味する。もし『なぜ』という言葉で原因が探究されているならば、応答はすぐさま見出されるであろう。しかし、この言葉によつて探究されているのは目的である。この宇宙全体には合目的性が欠如している。不幸のために引き裂かれた魂は、合目的性を求めて絶え間なく泣き叫び、真空に触れる。もし魂が愛するのを止めないのならば、魂はいつの日か魂が泣き叫ぶその問いに対する応答ではなく、というのもそれはないのだから、そうではなく、いかなる応答よりもはるか無限に意味に溢れた沈黙そのものを聴くのである。このとき魂は、この世における神の不在を、天空に居る神のこの世における秘められたあらわれであると知悉するのである。しかし、神の沈黙を聴くために、この世において空しく合目的性を探究するよう魂が強いらなければならない。そして、二つの事柄だけがそうさせる。それは、不幸ないしは美の感情による純粹な喜びである。美はそうさせる。なぜなら、いかなる特殊な合目的性がなくても、美は、合目的性のあらわれを直ちに感じさせるからである。不幸と極度の純粹な喜びは、二つの唯一の道であり、それらには等価である。

しかし、不幸はキリストの道である。」(Pl. 168 強調引用者)。

カントは、目的がないのに目的に適った心の状態があるという、絶対的に矛盾したものが一致する心の状態を、唯一、美の感情に見出し、美を「目的なき合目的性」と定義した。表立ってはあらわれないものの、シモーヌ・ヴェイユのプラトニズムには、カントがこれをもって自らの批判書を完結させるとした⁷『判断力批判』であらわした美の位相が地下水脈となつて流れている。美的判断は趣味判断であり、その個人の感情を他人に強要することはできないはずである。しかし、にもかかわらず、本当に美しいものに出会ったとき、わたしたちは、その美しさを他の人にも伝達したいと思う。どんなに思いを凝らしてもその美しさを伝達することはできないかもしれない。しかし、もう一度、本当に思いを込めれば、その思いは絶対に伝達できるにちがいないと思わせる何かがある。美的判断は、概念による「規定的判断」ではなく、主観の感情による「反省的判断」であるにもかかわらず、概念を超えた普遍性があるのであり、これを指してカントは、「主観的普遍性」と定義したのである。⁸

一方プラトンは、『パイドロス』(253d-257a)において、わたしたちの魂を善い馬と悪い馬と馭者という三つの部分をもつ馬車になぞらえて、わたしたちがほんとうに美しいものに出会ったときに、わたしたちの魂がその対象を眼の前にして、その

対象を貪り食おうとする欲望が消失し、立ち止ることをあらわしている。シモーヌ・ヴェイユは、このように、人間の魂が対象と隔たりを保つには、「どうにもならない苦痛」(SG, 113)が伴うことに着目しているのであるが、大切なのは、苦痛を経て、最終的に魂の三分の一の部分である悪い馬の部分が、善い馬と馭者の求めに応じ、同意し、立ち止るということである。

カントとプラトンとの交差点とその差異、それは、プラトンにおけるエロース(愛)というわたしたち主体の側からの眼差し・方向性が、美の感情に不可欠であるということである。シモーヌ・ヴェイユは、カントを拠り所としながらも、プラトンのほうにぐっと重心を傾けるのであり、ここに、シモーヌ・ヴェイユ哲学思想の花咲く場所が見出される。そして、彼女の詩的な叙述において詩学と哲学との交差点としてあらわされているものは、すべての弟子に見捨てられ、さらに、父なる神に見捨てられ、恥辱にまみれ、呪いとなった「十字架上のキリスト」であり、この醜悪さの直中において「十字架上のキリスト」のうち溢れ出る「美の感情」である。ここにおいて、彼女の言葉は際立って美しいものになっている。何処にも慰めのないこの「不幸」の状態は、逆説的にも、何処にも自らの想像力の働く余地のない、自我が対象に投影されず、対象がそれ自体として、自らにあらわれてくる有り様である。真にリアリティと接触している有り様である。神が不在として、神の声が沈黙としてあらわれてくるということである。そして、それこそが、神が、

この世界においてではなく、この世界を超えたところに存在する証であり、「わたくし」の欲望が、完全に「わたくし」を超えたこの世界を超えた場所に向かうことであり、そのときに、わたしたちは、ダイレクトに「世界の美」に触れることになる。そして、「キリストの道」である「不幸」において美の感情が溢れ出ることは、その人が「正義の人」であり、善を把持している証となっている。

「必然性を観照し愛するようにさせるもの、それは世界の美である。美がなかったとしたら、この同意は不可能である。う。というのも、この同意は魂の超自然的部分に固有の働きであるとはいえ、実のところ、魂の自然的部分と身体さえもの、ある確かな協働がなければ、この同意は為され得ないからである。この協働の充溢、それは、欲びの充溢である。極度の不幸は、その反対に、少なくとも一時の間この協働をまったく不可能にする。しかし、キリストの十字架に参与するという、無限に貴重な特権を持つ人であつてさえも、もし欲びを通過したのであれば、この協働に到達しえないであろう。キリストは、人間の苦悶の奥底で、破滅させられる前に、人間の欲びの完全性を知った。そして、純粹な欲びとは、美の感情にほかならない。」(11)

157 強調引用者

「だが、より一般的には、どんな種類の苦しきも、とりわけどんな種類のよく耐えられた不幸も、一つの扉の向う側へと移行させ、その真実の面において、一つの調和を見せしめる。その面は、高みに向かつており、わたしたちを世界の美と神の美から隔てているヴェールの一枚を引き裂く。このことを、『ヨブ記』はあらわしている。苦悶の果てに、外観はともあれ、完全に、よく耐えた苦悶の果てに、ヨブは世界の美の啓示を受ける。」(P.14) 強調引用者)

不幸から美への転換ないし不幸における美のあらわれは、『前キリスト教的直観』において、『ティマイオス』の再解釈を出発点として解き明かされてゆく。シモーヌ・ヴェイユが、芸術創造から世界創造、さらにはそこから、わたしたち一人一人の生を創造を導き出す『ティマイオス』に着目することは、芸術と学問と不幸、この三つが、自然性において超自然性が流れ込むただ三つの裂け目である(B.110)、と彼女がみなしていることと深く通底している。「世界の秩序」すなわち、「物」を美しいと感じられる心をもつということは、自分以外の対象に愛を傾けられるということである。自己が自己において自己と隔たりを保てること、それこそが自らの生を愛するということである。芸術家は、才能に先立って、自分以外の対象に愛が向かい、「世界の秩序」を「世界の美」として表象するが故に、作品を創造することができる。シモーヌ・ヴェイユにおいて「自覚」

をあらわす用語である「脱創造(décreation)」は、芸術創造に立ち返って観照されるとき、真に理解されうるものである。

「美は、諸々の特殊な目的を排除する。ある詩において、これこれの言葉が、これこれの効果を出すために詩人によつて置かれていると説明できるならば、たとえば、豊かなリズムや畳韻法やある確かなイマージュなどであるが、その詩は二流である。完璧な詩については、言葉がそこにあり、そして、言葉がそこにあることが絶対的に適っているとしか言いようがないものである。自分をも含めて、あらゆる存在者についても、あらゆる物事についても、時間の流れに組み込まれているあらゆる出来事についても同様である。長い不在を経て激しく愛する人に再会し、その人がわたくしに話しかけると、その一つ一つの言葉は無限に貴重である。それは、その言葉が持つ意味のためではなく、わたくしが愛する人のあらわれを一つ一つの音節のうちに聴くからである。たまたまそのときにとても激しい頭痛に苦しんでいて、一つ一つの音が苦しませるものであるとしても、苦しませる愛する人の声は、その人のあらわれを包み込むものとして、かぎりなく愛しく貴重なものである。同様に、神を愛する人は、生じた出来事からやってくる善を思い浮かべる必要はない。成し遂げられた出来事はすべて、愛の声から発せられた音節なのである。」(P.40)

激しい頭痛の苦しみがその苦しみの奥底において苦しみでなくなるのは、すなわち、感覚が苦から美へと転換しうるのは、対象への愛があるからである。愛があるが故に苦しみの直中であつて「わたくしは」苦しみを超えたりアリティの直中にある。シモーヌ・ヴェイユにおいて「見える世界」を根柢で支えている「見えない世界」は、このように、愛を跳躍盤として描き出され、この愛は芸術へと遡及される。第一級の芸術作品は、神の創造である世界の流れないし宇宙の運行が、何の目的も孕まないのに合目的性があるのと同様に、なによりも、「目的なき合目的性」である美としてある。この世界に倣つてわたしたちが生きていることは、芸術家が真に芸術家であれば、学者が真に学者であれば、あるいは、不幸の直中においてじつと不幸を觀照しうることである。ただそれだけで、その存在は美としてあるといふことである。そしてその美は、他者の存在を震わせ、他者の心のうちに住まう悪を消滅させる。ここにおいて、存在論から倫理に至る道程が見出されるのである。

二 善への欲望

善は、ただ善を欲望するというそのことにおいて善い。この「善への欲望」は、シモーヌ・ヴェイユ哲学思想のメルクマールの一つである。そして、この「善への欲望」は、「善は、ただ善を意志するというそのことにおいて善い」という、カントの

「善への意志」を基底としているものの、シモーヌ・ヴェイユにおいて、意志が欲望へと転換してゆくことにおいて自由の開けが見出される。善がこの世界を超えたところにあることを知り、そこに眼差しを向けることの困難を深く認識していながら、その困難を打ち破る可能性を『ティマイオス』から俯瞰するかたちで探究するシモーヌ・ヴェイユの眼差しは、苛酷な外的必然性を余儀なくされていながら、そこから逃げることなくそれを觀照することにおいてひらかれる自由の位相を提示している。

「物質は、ただ神が欲望したから存在しているとはいへ、
 仲介としての必然性は神の意志にいつそう近い。必然性とは、物質の神への従順である。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という相反するものの対は、従順においてその統一をもつ。というのも、わたしたちが自由であるとは、神に従順であることを欲望することにはかならないからである。他のあらゆる自由は虚偽である。」(IP 152 強調引用者)

守銭奴は金を貯める。すると守銭奴はますます金が欲しくなる。欲望は肥大する一方であり、満足はいつまでたつても得られない。これはわたしたちの欲望すべてが、本来、無限を目指しているのにもかかわらず、有限に取り込まれているからであ

る。欲望が無限を有限なものに求めるといふ転倒のうちにあるからである。このことをシモーヌ・ヴェイユは、『饗宴』と『国家』を連続的に読み込むことにおいて開示している。

ただ善へと眼差しを向ければよいという単純な真理の根拠は、「洞窟の比喩」における善である太陽を見る視力は、そもそもわたしたち自身が有していることにある。しかしこの視力を太陽の方へ向けることが困難なのである。というのもマリオネツトの影は影であっても確かにそこに実在しており、とりわけ、権威・名誉・金銭といった社会的威信にかかわるものはわたしたちの魂を釘付けにしてしまうのみならず、わたしたちの魂を水らせてしまうからである。何段階かのハードルを経て、洞窟を出た人は、太陽に先立って月に出会う。

「洞窟の神話において、観照の最後の対象、すなわち、太陽の直前に出会うものは、月である。月は太陽の映しであり、太陽のイマージュである。太陽は善なので、月が美であることを推察するのは容易である。美に到達した人は、ほぼ到達したと言うことで、プラトンは、至高の美は神の子であることを暗示している。ギリシア神話において、絶対的な美は天なるアフロディテである。さらに付け加えれば、月は欠けてゆき、消失し、それから再生するので、月は子なる神の象徴に適っている。したがって、月は受難の象徴にも適っているのである。」(P.88)

ある善行に心底感動するとき、わたしたちはその行為を「善い」とは言わず、その行為を「美しい」と言う。すなわち、行為の善さは美しさとして、わたしたちの心のうちに映し出される。シモーヌ・ヴェイユは、受難の本質を、苦しみにおいてはではなく、「社会的威信の剥奪」において見るのであるが、社会からの全的放擲を意味する社会的威信の剥奪は、逆説的にも、その大部分を構成している「力」から逃れているために、すなわち、いかなる力にも依拠しない「やわらかい心」であるために、エロースが宿る唯一の場所となるのである。こうして、ギリシア語の *πάσχειν (paschein)* に、「堪え忍ぶ」という意味を深く読み込むことを通して、自我が消失し、あたかも月が真つ暗闇のなかから再生するがごとくに第二の誕生を遂げるときに、わたしたちは真の自己に出会うのである。

「さらに驚くべきことは、あらゆる神々の王である神が働きをなすというだけではなく、この神が、堪え忍ぶということである。*πάσχειν (paschein)* には、変容させられる、堪え忍ぶ、苦しむ、の三つの意味がある。*πάσχειν (paschein)* は、*πάσχειν (paschein)* から派生したギリシア語で、受難をあらわすのに用いられている。エロースは、変容させられ、堪え忍び、苦しむ。だがそれは、強制によってではない。したがって、同意によつてである。」(P.85 強調引用者)

無辜の正義の人が、不正義の最大の汚名を着せられるとき、それまで自我が拠り所としていたすべてが瓦解する。それは、苦しみが底なく苦しく、痛みが底なく痛く、白が底なく白く立ちあらわれる、ものがその自性においてたちあらわれてくる、真のリアリティに接触することである。別言すれば、最愛の弟子ペテロにまで「あなたのことには知らない」と言わしめた「社会的威信の剥奪」が徹底されている。「十字架上のキリスト」の状態になれば、わたしたちは、世界を、他者を、自我の投影された世界、自我の投影された他者として、遠近法の錯覚のもとで見えていないのである。

「エゴイズムと名づけられているもの一般は、自己愛ではない。それは遠近法の結果である。自分が居る場所から見える物事の配置が変わることを、人々は悪と呼ぶ。事物が自分の居る場所から少しでも離れていると、それを見ることができないのである。中国で百万人の大虐殺が起こっても、自分が知覚している世界の秩序は、なんら変わららない。一方、自分の隣で仕事をしている人の給料がほんの少し上がったのに、自分の給料が上がらなかつたとしたら、世界の秩序は転倒してしまう。それは自己愛ではない。人間は、有限であるために、正しい秩序の観念を、自分の心情に「ごく近いところ」にしか適用できないのである。」(IP, 73)

真のリアリティとの接触は、わたしたちの自我の死を意味するので、自我は、自らが真のリアリティに直面することを避けようとする。わたしたちは自分の眼を自分の眼で見ることができない。わたしたちは心が自分以外の物に「映し出された／移し出された」ときのみ自分自身に出会う。「創造されたもの (crea)」が「創造されないもの (crece)」に、すなわち、人間から動物、動物から植物、植物から物への移りゆく過程において、「芥子種」や「柘榴の種」あるいは「葉緑素」のように、「主体的受動性」ともいべきものがわたしたちのうちに見出される。この微小な一点であるわたしたちのうちなる超自然性が開花することにおいて、すなわち、わたしたちのうちなる神が生きることにあって、わたしたちは自分自身に出会う。植物は、同一の場所を動くことができなが、光のほうに身を寄せることができ。そうして、うちにもつ葉緑素が感光し、自らのうちなるエネルギーが出てくるのであり、光のほうに身を寄せる過程においてわたしたちは美に出会う。そして美は、わたしたちのうちなる眠らされている善の部分を覚醒するのであり、「非業な強制である必然性の本質が神への従順である」という感情が美の感情である」として、この「美の感情」を指して、シモーヌ・ヴェイユは、「芸術家が密かに記したサインのようなものである」(IP, 155)と述べるのである。

三力と愛

シモーヌ・ヴェイユの数少ない論考の一つに『イーリアス』あるいは力の詩編（一九四一年、SCIMITO）と題されたものがある。彼女が『イーリアス』において着目するのは、敗者だけではなく勝者も、自らではどうすることもできない力の支配下であり、生命は保っているものの、すでに人間ではなく「物」となっている有り様である。外的に課された苛酷な必然性へ同意しているのではなく、盲目的に隷属している有り様である。わたしたちを自由へと導き、その証として美の感情が溢れ出る「物への同意」と、物へと成り下がってしまう「物への隷属」という、この似てありながら、絶対的に異なる有り様は、『前キリスト教的直観』において、次のように描写されている。

「神は創造した。すなわち、神は自分の外側に何かを生み出したのではなく、神は引き下がり、存在の一部分に、神ではない存在であることを許した。この神の放棄に創造の放棄が呼応する。つまり、従順が呼応する。全宇宙は、従順がぎっしり詰まったかたまりにほかならない。この従順がぎっしり詰まったかたまりには、光り輝く点がちりばめられている。これら一つ一つの点は、神を愛し、神に従順であることに同意している、理性をもつ被造物の魂の超自然的な部分である。魂の残りの部分は、従順がぎっ

しり詰まったかたまりのなかに取り込まれている。理性を授けられているが神を愛していない存在者は、ぎっしりとした不透明なかたまりの断片であるにすぎない。彼らもまた、丸ごと全て従順なのであるが、それは、落下する石のように、従順であるにすぎない。かれらの魂も物質となつているのである。重力のメカニズムと同様に厳密なメカニズムに従う心的な物質となつていのである。自らの自由意志を信じることをも含めて、傲慢という幻想、挑戦、反抗といったものはすべて、光の反射と同じように厳密に決定された現象にすぎない。このように考えると、動かぬ物質と同じように、極悪な犯罪者も世界の秩序をなし、したがって、世界の美をなしている。すべては神に従順であるので、すべては完璧に美しい。このことを知ること、このことは本当に知ること、天にいる父なる神が完璧であるのと同じように完璧であるということである。」(E. L. 強調引用者)

通りで誰かとすれ違ふとき、ボスターの横を通り過ぎるのと異なる心的作用が、部屋に誰かがいるとき、部屋に一人でいるときとは異なる心的作用が、わたくしに及ぼされる。人がそこに居るということはわたくしの存在を震わせる。しかし、『イーリアス』において、勝者も敗者も等しく未来に死が定められているような生において、勝者は敗者を一つの「物」とみなす。

そして、なぜ一人の人間を「物」とみなすことが可能なのかと問うならば、それは、勝者であるその人自身が「物」となってしまっているからである。

このように、勝者も敗者も、同等の眼差しのもとで、あなたも万人に光と雨を降り注ぐ神のように描写することは、自然・本性的にはなしえない。それゆえ、シモーン・ヴェイユは、『イーリアス』を書いたホメーロスの天才を、その詩才に先立って、この超自然的な営みをなしうることに、すなわち、神の放棄にならって創造「自らが創造されたこと」の放棄をなし得ていることに、自己が自己から離れて在ることに、つまり、自己以外に自らの欲望が向かうことに見るのである。天才とは、天賦の才能や努力ではなく、対象のリアルな自性をとらえる眼差しをもつことである。

「真の詩や技術においてそうであるように、知性が創造的であるところで真に新たなものを発見するならば、知性は超自然的な愛から直に生じてくる。ここに核となる真理がある。知性が十全に効力を發揮しうるエネルギーを注ぎ込むのは、自然的な能力や天賦の才能ではない。ましてや努力や意志や勉強といったものではない。それは、欲望、すなわち、美への欲望にはかならない。欲望は、一定の強さと純粹さからは、天才と同じものである。あらゆる段階において、欲望は、注意と同じものだということが分れば、

教育は、現行のものともまったく別のものになる。知性が行使されるのは、何よりもまず、欲びにおいてのみであることが理解されよう。知性は、わたしたちの能力のなかで、欲びが不可欠な唯一の能力であろう。欲びがなければ知性は窒息してしまう。」(B: 61-62 強調引用者)

『イーリアス』あるいは力の詩編』においては、「不幸の神秘」、「不幸の謎」が構造的に、幾何学的正確さをもって描写されている。すなわち、不幸に見舞われた無辜な人は、魂の奥底に深い傷跡が残り、本来加害者の心のうちで罪として感じられるべき悪が、あなたも加害者の心から被害者の心に転移したかのように、被害者の心のうちで自己への侮蔑、恥辱、醜悪さとなって感じられるということが表象されている。しかしこの論考において、力の支配から逃れられない魂の救いの道は描かれていない。ここからの救いの道は、『前キリスト教的直観』における『饗宴』と『国家』解釈を待たねばならない。

「力は、人間の魂のあらゆる自然的な部分や魂が内包するあらゆる思惟や感情も含めて、自然全体において、絶対的な権限を持つのと同時に、絶対的に軽蔑すべきものであるとみなしたのは、ギリシアの偉大さにはかならない。(……)「力の威力を知つていながら、力を軽蔑する」というこの二重の認識は、おそらく、最も純粹な神への愛の

源泉であろう。というのも、心理学的な自然も含めて、自然におけるすべては、重力のように、情け容赦なく、有無を言わず下方へ向かってゆく力に従属しているのであって、抽象的ではなく、魂全てを挙げてそれを知るという認識は、もしそれが許されるのであれば、独房の窓に貼り付く囚人のように、あるいは、光のほうに向かおうとしてビンの底に貼り付くハエのように、魂を祈りへと向かわせるからである。」(P.53 強調引用者)

結びにかえて

自然・本性にしたがってに生きるわたしたちは超自然的なものを知り得ない。人間であるわたしたちは神との出会いを知り得ない。知性が知性に留まるならば、それは、「わたくし」よりも高くも低くもないのである。しかし、もし知性が愛によって息吹を吹きかけられるならば、まさしくピリアードのステイックによって突かれた球のように、わたくしは、わたくし自身において、わたくし自身を超えて生きるのである。その唯一の証が、わたしたちの感性において立ち現れる「美の感情」である。世界が「わたくし」に美しく立ち現れることである。これはわたしたちが、わたしたち以外のものに同意している証であり、わたしたちがわたしたち以外のものに「映し出される／移出される」証である。そしてそれが、わたくしがわたくし以

外のどのようなものにも嫉妬しない証であり、わたくしがわたくしである証である。それゆえシモーヌ・ヴェイユは、「世界の秩序」が「世界の美」として表象される『テイマイオス』の中心観念は、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(『P.37』と、さらに、『テイマイオス』の第二の観念は、神自身である神の愛を映す鏡であるだけでなく、この世界は、わたしたちが做うべきモデルでもあるということである)(『P.36』)と述べるのである。この愛とは、『テイマイオス』における「世界の魂」であるのと同時に、かぎりなく力を逃れてゆく、「弱さの強さ」としてある『饗宴』における「エロース」であり、なおかつ、『国家』における「社会的威信の剥奪」を課された「正義の人」のことである。

あらゆる事象、あらゆる行為において、善の外観が「見える世界」をなし、善の実在が「見えない世界」をなしている。わたしたちはそのような時空を生きている。そして、「見えない世界」を突き詰めてゆけば、「見える世界」は瓦解してしまう危険につねに曝さられている。それにもかかわらず、「見えない世界」を、すなわち、「善の実在」のほうを欲望させる方向性、エネルギーがただ一つ、愛のうちに見られるのであり、この愛を開花させることが、真に生きるということなのである。

註

- 1 中「今世紀の哲学思想家で、シモーヌ・ヴェイユほどプラトンから影響を受けたものはいない。キリスト教的プラトニズムのほぼすべての基本的な問いは、彼女の著作において論じられており、その著作は、二〇世紀における、プラトンの・キリスト教的神秘主義に基づく思索の唯一の例である」(Miklos VETŐ, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris, Vrin, 1971, p.149. [2e édition, Paris, Harmattan, 1998.] / 『クロヌ・ヴェトール』 拙訳『シモーヌ・ヴェイユの哲学』(慶應義塾大学出版会、二〇〇六年、三四一頁)。「実存主義、弁証法神学、聖書学復興の時代にあつて、彼女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を、たゞ一人孤高に証言しているのである」。(ibid. p.149 / 前掲、三四二頁)。
- 2 シモーヌ・ヴェイユが高等師範学校に提出した学士論文は、「デカルトにおける科学と知覚」(一九三一年)(*Œuvres complètes de Simone Weil I, Premiers écrits philosophiques*, Paris, Gallimard,

1988, pp.161-221.)である。なお、デカルトとシモーヌ・ヴェイユとの影響関係については、次の拙論参照のこと:『S・ヴェイユ』『デカルトにおける科学と知覚』をどう読むのか』(『人文知の新たな総合に向けて』21世紀COEプログラム第五回報告書、京都大学大学院文学研究科、二〇〇七年)。

3 René Descartes, *Méditations de prima philosophia* (1641) 『デカルト』『第三省察』『省察』]

4 Simone Weil, *Intuitions Pré-Chrétiennes*, Paris, La Colombe, 1951 [2e édition, Paris, Fayard, 1985.] / 引用箇所は略記号IPで表示。

5 Simone Weil, *La Source grecque*, Paris, Gallimard, 1953. / 引用箇所は略記号SGで表示。

6 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), §17. 「カント『判断力批判』第一七節」

7 ibid. Vorrede. 「前掲序文」

8 ibid. §22. 「前掲第二二節」

9 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), Erstes Buch. 「カント『道徳形而上学の基礎づけ』第一章」