

Définition chez Simone WEIL
— Autour des « besoins de l'âme » —
(Résumé)

Hisashi SUEMATSU

Dans *l'Enracinement*, œuvre des plus importantes que Simone Weil (1909-1943) a laissée, bien qu'inachevée, l'auteur se sert sans nulle explication de vocables tels que âme, devoir éternel, obligation éternelle, destinée éternelle..., ce qui ne manquera pas de dérouter les lecteurs non initiés à l'écriture ni à la pensée de cet écrivain. En effet elle ne prend pas la peine d'expliquer le sens de ces mots, disons « abstraits » ; il semblerait que l'auteur implicitement pense que ses lecteurs comprendraient son langage.

Ce qui crée un écart et certaines difficultés de compréhension entre le texte de Weil et les lecteurs, qui pourraient s'en être faites. En voici quelques unes : identification à l'auteur, qui l'exempterait de toute mise en question personnelle, indifférence « nominaliste » à la signification réelle concernant le monde et soi-même, et enfin rejet pur et simple de l'œuvre. Quant à nous, nous suivrons une méthode de lecture prudente, en essayant de ne pas cheminer trop hâtivement et de garder ouvertes les questions irrésolues, comme celui qui « marche[rait] dans la nuit, écrit Weil, sans guide, mais en pensant sans cesse à la direction qu'il veut suivre. » (*O. C. V*, 2, p. 118)

Si la philosophe ne définit pas les mots, elle définit pourtant toujours par les mots les idées à construire. À ce propos, nous constaterons que la structure analytique de la définition « aristotélicienne » qui consiste à « name a bigger class within which that object fails, and then name something that distinguishes it from the rest of that class. » (R. Robinson, 1972, p. 96), se retrouve chez elle, en quelque sorte, au niveau de la subdivision du « besoin de l'âme » (genre) en quinze types de « besoins de l'âme » (espèce), la caractéristique propre de ceux-ci constituant la *differentia*. À cette occasion nous ferons remarquer l'écart qu'a pris par rapport à celle-ci la notion saussurienne de « différence », chère, depuis, aux mouvements structuraliste et sémiologique.

Nous en viendrons ensuite aux questions relevant de la nécessité et de la possibilité d'une définition. À travers plusieurs textes que nous examinerons, nous verrons apparaître divers problèmes : critique de K. Marx qui n'a pas défini, d'après elle, la notion de « classe sociale », existence des publications répréhensibles mais non formulables en langage juridique, difficulté de « traduire » en parole la vérité cachée, scission de la société française en deux classes : l'élite qui ignore la réalité et le peuple qui ne sait pas formuler. Au travers de cet examen, nous remarquerons enfin que c'est toujours l'opposition de deux réalités qui structure ces textes de Simone Weil.

シモーヌ・ヴェイユにおける定義 —— « besoins de l'âme » をめぐって ——

末松 壽

[目次]

はじめに	40
I. 定義の有無	41-54
「永遠」をめぐるアポリア	42
シモーヌ・ヴェイユを如何に読むか	48
用語についての注釈	51
II. 定義のシステム——「種差」から「差異」へ	54-58
III 定義の必要性と可能性	58-69
逸話：農（作）業を学びたかった哲学者	65
語や意欲をこえて	67
おわりに	70-72
注釈	72-76

はじめに

« Besoin de l'âme » (魂の必要とするもの / 事、魂にとって必要な事/もの) の概念が、シモーヌ・ヴェイユ (Simone Weil, 1909-1943) の哲学にどのように導入されるのかを知るためには、『根つき』¹のごく最初の部分を検討しなければならない。これはシモーヌ・ヴェイユの残した最重要の文字通り哲学的遺書と呼ぶことのできる著作の一つであり、形而上学から文明論、倫理学から政治・社会批判および提言へと豊かな展開を見せる思想的作品である。とはいえ、後半の特にその最後に置かれた——著書のじつに2分の1を占める——「根こ(そ)ぎと国民」の章の構成は、相当に乱雑であることを認めなければならない。それに対して魂の必要物の主題は作品の出発点において最も集中的にかつ最も完備した形で討論されている。パトリス・ロランはそのことを、「『根つき』全体は、魂の必要とするものとの関連で考えられた文明の構想の様相を呈している」²と書いている。

I. 定義の有無

『人間存在に対する義務宣言へのプレュード』、いわゆる『根づき』は、見出しのない書出しの部分——いわば「序論」——の後半から都合15におよぶ「besoins de l'âme」を語っている。しかし必要事のそれぞれについての議論に入る前に、著者はまず全体として魂の必要とするものとはいかなるものかを数頁にわたって考察する。

まず義務 (obligation) と権利 (droit) とを比較して、前者の基本的な性格を指摘する。

« あらゆる人間存在 (tous les êtres humains) は、個人的ないし集団的なあらゆる関係において、すべての人間存在たる者に対してある種の義務によって結びつけられている。それが一個の人間存在であるという事実によってのみそうなのであって、他の如何なる条件も介在する必要はない »³。(強調点筆者)

「あらゆる」(tous, toutes, tout) の示す全称性は、言うまでもなく義務自体およびその主体である人間の例外の無い普遍性を強調するために、文体の優美さへのごく普通のあるいは当然の配慮を考慮することなく反復されているのである。こうして義務はいかなる事実的な状況 (situation de fait)、たとえば法律、慣習、社会構造、力関係、過去からの遺産、想定された歴史の方向、協約などには依存しないという。この命題はしかし驚くべきいわば非常識な逆説ではないだろうか。じっさい我々にとって、義務とは通常それら状況のいずれかに由来するものではなかっただろうか。けれどもすでにそこにおいて読者は、少なくともある読者たちは、困惑せざるを得ない発言に出会うことになる。著者はこう断ずるのである。

« この義務は永遠である。それは人間存在の永遠の運命に呼応する。ただ人間存在のみが永遠の運命をもつ。諸々の人間集団はそれをもたない。したがってそれらに対して永遠の直接的な義務は無い。人間存在である限りにおける人間存在に対する義務のみが永遠なのである »⁴。

義務に関する考察をもって事始めとし、そこから「魂の必要とするもの/事」

の考察へと向かいたかった筆者の意向は、端緒からして遮られ、ここでいささかの、実は長くなるおそれのある迂回を余儀なくされることになる。というのもこの引用文において、筆者は、少なくとも筆者自身にとって決して自明とは言えない用語に、そして納得することはもちろん理解することすら困難な命題に直面しているからである。もちろん「永遠の」« éternelle »、「運命」« destinée »、それらの形成する連辞「永遠の運命」や「永遠の義務」、そしてそれらを用いた断定的な命題である。

永遠をめぐるアポリア

実際、人口に膾炙したパスカルの一文 « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie. » (これら無限空間の永遠の沈黙は私を恐怖させる)⁵を評しながら、「infini」とともに « éternel » は「非思惟 (non-pensée) の象徴であって」、詩にとってしか相応しくないと指摘し、この文は「一つの詩である。思想ではない」⁶と断じた——語彙だけが問題ではない。名詞連辞の主部は、6/8の句切れを有する疑似アレクサンドランを形成している——ヴァレリーにたとえ賛同しないとしても、ヴェイユがこれらの表現をいかなる意味で用いているかを明らかにしていないことは、少なくとも見落としてはならないのである。それだけではない。人間の条件の基本的な矛盾として、彼女は同じ作品の中でこう書いてもいた。「この世界では決して義務 (obligation) とその対象との間に同等の規模は無い。義務は一つの無限 (un infini) であるが、対象はそうではない」 (*op. cit.*, pp. 239-240 ; coll. « idées », p. 201)。そしてその限りにおいては、ヴェイユにとって「永遠」はまた「無限」と同義ではないにしても、少なくとも等価であると推測することが出来るだろう。

因みにヴェイユは、次のような、筆者がたまたま出会ったことのある「永遠」の定義に賛同するのであろうか。まずボエティウスのそれ： « aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio »⁷ に。『哲学の慰め』の著者に続いて、アクイノのトマスはこの命題を神の永遠性の定義として引用し検討している⁸。ヴェイユの文脈においても端的に神が、そしてむしろ排他的に神が語られていると言えるであろうか。

そしてド・スボンド弁明の最後にモンテーニュが挙げる定義はどうなのだろうか。「永遠なるもの、すなわち決して誕生をもたなかったし、終り (fin)

をもつことも決してないであろうし、時 (le temps) はそれにいかなる変様 (mutation) をもたらすことのないもの⁹である。『エッセー』のそれは今日多くの人々が抱く観念に近いのではあるまいか。じっさい、現代の或るフランス語の辞典はほぼ同じように「初めも終りもない持続(durée)であって、時のもたらすあらゆる決定を免れる」と説明している¹⁰。これがたとえまたヴェイユの文脈での意味であったとしても、それでもってしかし「人間存在の永遠の運命」が理解され、納得できるであろうか。幸いにも誕生し、情けないことに終りを免れ得ない存在者がいかにして終りなき義務や運命を有するとか。じっさい、あの有名な章「哲学するとは死ぬことを学ぶことである」において、神学者のペルソーナを脱ぎ去って語るとき、ミシェルは「我々が生まれることによって、我々に全ての物事の誕生がもたらされたように、死ぬことによって我々には全ての物事の死がもたらされることになる」と言わざるを得なかったのである (*Essais, op. cit.*, I, 19, pp, 93-94)。

もう一つ、ヴァレリーの指摘に文字通りしたがって、思い出していただきたいテキストがある。ランボーのある5音綴4行詩の、第1及び第3行に本格的な脚韻をふんだ第一連――

« Elle est retrouvée.
Quoi? — L'Éternité.
C'est la mer allée
Avec le soleil »¹¹.

まず当初から素晴らしいイマージュだなどと言ってはなるまい。この「永遠」を理解することを望むなら、まず少なくとも「太陽とともに行ってしまった海」がもしかしたら文字通り何を意味するのかを考えてみる必要がある。そしてそのうえでおそらく超越的に飛躍した転義によって「永遠」が形容する物あるいは事を考えなければならないのである。しかしそれは間違いなく自然景観に係るに違いないのであって、ヴェイユの「永遠」とは何の関係もないと思われる。

以上用例との対比によって、未だ漠然としたものではあれ、ヴェイユの用いた語の意味の輪郭めいたものをある程度まで描くことは出来るのではあるまいか。「永遠 (の)」とは、まずこの語が連辞を構成するところの名詞、「義

務」、「運命」の性質から推して自然界にかかわる意味ではないということ、次に理解困難な命題となるが、それは人間存在の終結性 (finitude) と矛盾しないであろうこと、それ故に永遠・無限なる存在との何らかの関係は推測しなければなるまいとしても、端的に神、そしてその「本質的」といわれる属性の謂とは少なくともここでは言えないのではないかということ、である。

*

問題の入口で、田中美知太郎先生の指摘を参照しよう。その最終講義のほとんど最後に至ってギリシア哲学者はこう語っている。

« 神とか或いは不死、魂の不死などということは、もう今日では問題ではない、問題としては消えてしまっているというふうに考えられています、しかし実は、形を変えて、やはり問題としてのこっているのであって、急にそれを、そういうものを、無視してしまう、なくしてしまう、ということとはできないのではないのでしょうか。しかし実は ... »¹²。

教授は当然、「しかし実は」に始まる内容を一貫して主張してきたのである。ところでシモーヌ・ヴェイユの文章に触れたことのある者なら誰でも、この人のテキストの場合には「形をかえて」どころか、「問題として残っている」どころか、まさにそれらの事柄こそが、単純率直に問われ、何の躊躇いも遠慮もなく、まともに論じられる現場であることを認めざるを得ないのである。これまでの筆者の記述や引用においてもすでに「魂」が単純直截に主題であったことは明らかである。

しかし、「今日では問題ではない ... と考えられている」という印象なり通念なりに田中教授が言及する時、それは決して日本国についてのみの観察でもなければ、端的に哲学の研究に勤しむ人々のみを考えての評価でもあるまい。否むしろもっと全体的な、もしくは全般的な文化のあるいはいわゆる知の動向なのではないだろうか。

じっさい、ドゥニ・ドゥ・ルージュモンは『西欧における人間の冒険』の中で、物理学者シュレーディンガーの告白を敷衍しながら、より直截的に、20世紀初頭このかた西欧において「物質」(matière) と「別の物」、あるいはエネルギー

一と何らかの波動 (ondulation) との間のみならず、

« また同じように生体 (le vivant) と非生体 (l'inerte)、身体 (soma)と魂 (psyché)、そしておそらく魂の神話と宇宙進化論 (cosmogonie) の間の知解可能な境界も消えうせた »¹³

と書いている。古来の「魂」に関する言説は、この著者自身にとってもまた「神話」(mythe) に過ぎないのであろう。

ともあれ、19世紀、とりわけマルクス、ニーチェ、フロイト以降の西欧における哲学や思想上の様々な流派のことを思い起こすならば、先に引用したギリシア哲学者と同じような評価をヴェイユ自身感じていなかったはずはないと思われるのである。とするならば、そのような世情に、もしくは哲学の「常識的な」習慣に鑑みて、それなりに対処する仕方もあったのではないだろうか。けれども、ヴァレリーの箴言を借用すれば、誰であれ人は「誰かのためにしか書くことはないし、一人以上のためにしか技巧を用いて書くことはない」¹⁴ ところの文章を書きつつ、ヴェイユは自己以外の宛人を説得する配慮を、何らかの技巧はむろん認めざるを得ないとしても、そもそも読者をして分からせるための慎重な、あるいは親切な導きの措置を講じようとしないのである。これはどういうことなのであろうか。

この疑問は、様々な種類の考察を促す事柄であると考えられるけれども、少なくともまずは論理学の問題である。端的に定義について考察した著者を参照することが適当であらう。リチャード・ロビンソンはその著書『定義』の中で、「phlogiston」なる語を説明する辞典編集者を例にとり、次のように指摘している。

« もし彼が (...) この語の意味するもの (thing) の存在を信じないのであれば、彼はしばしばその疑念を表明する。こうして彼は語を「火の想定された原因」と定義するであらう。 (...) この「想定された」(supposed) なる語を « phlogiston » の意味の一部として取るならば、それは定義をして誤った (false) ものにしてしまう。実際にはそれは、編集者によるそんなものは無いという自分の意見を加えるやり方なのである »¹⁵。

辞典編纂者について言われることは、何かについて誰かに語るあらゆる言語使用者について多かれ少なかれ言うことが出来る。一見いわゆる——この「いわゆる」なる語もまた同様の留保をつける用語である——客観的とされあるいはむしろ無人称的 (impersonnel) とされる陳述や説明の中に、話者の主観的な判断は望むにせよ望まないにせよ介入し得るのである¹⁶。

こうして続く著者の記述は、一方においてシモーヌの思想を性格づけずには措かない書き方を認知し識別することを可能にし、他方私たちにとっては読みつつある自己自身におけるその意識の反応を自認する縁ともなる。そこには奇しくもヴェイユの言語使用に光を当てる事例が与えられているのである。著者はこう書いている。

「彼がそうするのは、我々はみな或る語の意味を学ぶや否や、そのようなものが実際にあるのかどうかについて意見をもつことを望むからである。彼がこの「想定された」なる語を省いて «soul» を単に「人の不死の部分」(immortal part of man) と定義する時には、対照的に彼はそういうものがあると信じていることを含意するのである」¹⁷。

実際シモーヌ・ヴェイユが魂や永遠の運命をいかなる注釈も留保もつけずに語るとき、読者はそれらの表現を前にしてたじろぎ、そういうものは真であるのかと自問する。しかし同時に翻って、語り手の方は「そういうものがあると信じていることを含意する」書き方をしている、と認知してしまう。ただしここに一言の注釈が必要になる。何故かと言えば、シモーヌは「魂」については端的に語りつつも、その「不死」についてはむしろこれを否定する文章を残しているのである。人間の死について『根づき』の終わり近くで著者は書いている。

「天におけるその神秘的な意味が何であれ、この世においてそれは、鋭敏な肉体と思惟からなる存在者の、欲望しかつ憎悪し、望みしかつ怖れ、欲しかつ欲しない存在者の、一個の無機物質の小さな堆積物への変形である」¹⁸。

迂闊な読みではシモーヌは、一種いわゆる唯物論の見解を単に表明している

と受取られかねないが、それは「この世において」(ici-bas) に限定された表現であって、天あるいは天上 (ciel) に遠慮深くあるいは慎重に対比されていることを見落とすわけにはゆかない。天についての言及は不確定な譲歩節でしかないけれども。もう一つ注目に値するのは、ここでヴェイユが、思惟 (pensée) を名指して、明示的には魂に言及していない点である。魂と思惟との異同そして/ または関係、これまた今は開いたまま残さざるを得ない問題である。

しかし上の引用文に関してこの微細な留保を過大評価することは賢明ではないと思われる。それというのも、日々の感想や思索を書き付けた *Cahier* (雑記帳) の一つに、「思惟」ではなく「魂」を主題とし、かついかなる譲歩節も伴わない相似た文章が残されているからである。しかしながら他方では、その文章そのものが、もしかしたら『根づき』の問題のテキストへの下書きとなったと想像することも出来そうなのである。もしそうであれば、留保の介入には無視できない思索の展開、あるいはいわば一種の「背後の思想」が想定されかねないであろう。ヴェイユはこう書き留めている。

« 死は完全に無化 (anéantissement) として受取らなければならない。魂の不死への信は有害 (nuisible) である。魂を真に非物体的 (incorporelle = 非身体的) なものと表象することは、我々の力の内には無いのだから。それゆえこの信はじつは生の延長への信であって、死の効用を奪い去ってしまう »¹⁹。

不可知とされる神の存在に損得勘定にもとづいて賭けることを勧めるパスカルの「賭」の議論²⁰への連想を禁じ得ない、いささか奇妙な論議ではある。実際、有害であるか否かの考慮が、人の力の内に無いものについての決定を左右すべきなのであろうか。いや逆にこうも考え得るのかもしれない。人間の力のうちに無いものだから人には如何とも為しがたく、ゆえにせめてその善用を図るべきなのだ、と。人の力の内にある「死の効用」(usage de la mort) という考え方はヴェイユ独特の貴重な発想なのかもしれない。

ともあれ遺憾なことに、実に遺憾なことに、何のためらいもなしに魂や永遠を論ずるヴェイユは、ロビンソンの挙げる語彙学者のケースとは違って、名の定義を行うことすらしない。あたかも誰もがこれらの語から一定の共通

の事柄を了解するに違いないと考えてでもいるかのよう。

シモーヌ・ヴェイユをいかに読むか

この状況において、ヴェイユのテキストと読者との間には、必然的に一つの越えがたい隔たりが出来ることになる。我々の出会った命題——義務は永遠である。それは人間存在の永遠の運命に呼応する——や、むろん「魂」に関する多くの記述が、さらに出現するであろう同様の幾多の命題が読者の内におきかねない遠隔感である。そのとき読者には何ができるのであろうか。もちろんある読者たちは、それら用語や表現の自分にとって少なくとも齟齬をきたさないとされる限りでの意味の中で、また文脈の要請にしたがってテキストが理解できる、もしくは理解しなければならぬと思われる意味をそこに適用しつつ読み進むより他ないだろう。意味の輪郭を狭め可能な限り明確にしつつ、つまり自己の理解に取捨あるいは調整や修正を加えつつ進むのである。

でなければ二つあるいは三つに一つ。避けがたいディレンマに陥った私は晦渋さの中に埋没して、自己自身の実は貴重なのかもしれない不審の念や疑惑を括弧に入れて問うことをやめ、もしくは単純に無視して、自らシモーヌに劣らず分かっていると信じることに努め、あるいは最悪の場合には分かっている振りをする。自己自身を空しくして彼女に自己同一化し、もしくはそのように信じることに努め、ついにはシモーヌに成り代わって語ってゆく。さながら自らの言葉のごとくにてである。引用できる短いアフォリズムならいくらかでも見つかる。無論それはある種の滑稽さを免れない——私はシモーヌではないのだから——越えがたい隔絶から逃れる保身術であり、傲慢さと自己欺瞞に^{そそのか}唆された演戯である。これまでにシモーヌ・ヴェイユを論じたいくつかの「研究」において、(パスカルやルソー、プラトンあるいはサド侯爵などの場合もそうだが)、もしかしたら時として見られたかと思われる言説の在り方である。

もっと別の読み方もある。それは心理的ないし意識的遠隔、つまり一種の断断とした無関心、ノミナリズムの内に意図的に自己を閉込めてすべてを考察し、「魂」にせよ「責任」にせよ、あるいは「根」にせよ「永遠」にせよ、それら一切は人間を私を引込むものではなく、いわば現実とは無関係の意味

作用を与えられた（例えば骨牌、トランプ、花札、タロカードの図案のような）一種の符牒とみなし、それらの間の整合ないし不整合を見極めて、さながらゲームとして一つの言語体、体系を構築してゆくのである。あるいはまた大きな岩石を切り刻んで任意の作品を浮出させる彫刻家に似ている。ヴェイユの表現、断定、否定は物事の真実にも読み手自身にも関わることの無い原材料の塊であって、これを学者は芸術家よろしく選別し、鑿をもって削り、彫琢し、工夫を凝らして作品に変えてゆくのである。誰の作品にか？ もちろん学者自身の作品に。しかし最後に、もう一つのもっと単純な清々しいレンマであろう。それは要するに自己とともに著者をも見限り、著者の思索との関係の糸口である読みを単純率直に拒むことである。

筆者はこれらいくつかの方針を潔しとせず、最初に述べたもう一つ別の可能な道を自身に提案し選びたいと思う。疑問を無視して早急に断定しないよう、分かったと早合点しないように努めて、実際いみじくもモラリストが言ったように「時には、選ばないことこそが良き選択なのである」²¹のだから。慎重に少しずつ可能ならば自他の距離を埋めてゆく方法である。その控え目な一例を筆者は「永遠をめぐるアポリア」において試みた。因みにこれはヴェイユ自身の思い描く「夜、案内者なしに、しかし辿りゆくべき方向のことを絶えず考えながら独り歩む人の状況」に似たものではないだろうか。そして「このような旅人には大いに希望がある」²²との承認の辞を著者は表明していたのである。

*

さて、ヴェイユが語の定義をしないのは、この行為のもつ例えばある語についてそれを知らない外国人に説明する時のような、いわば（児童）教育的（*pédagogique*）な教示をそもそも不必要と見做しているからであるに違いない。そこから、この作家のテキストに見られる不親切さ、したがってある種の難解さが由来することは確かである。

けれどもヴェイユは、語を規定する意味ではなく、語によって規定しかつ構築せんとする思想については定義を行う。というより行わずには措かない。そのことを文字によって明言することも少なくない。それはこの哲学作家に

とって常に必須の掟であるために、後に見るように、それを怠った著者たち（例えばある場合のマルクス）を非難することもある。魂にとって必要な物事の研究に着手する旨宣言する個所を見なければならない。

「最初になすべき研究は、とヴェイユは書く、食物や睡眠や熱のような身体の生にとっての必要物に対応する魂の生にとっての必要物の研究である。それらを列挙し定義しなければならない」²³。

あらゆる「*besoins de l'âme*」におよぶ定義の必要性を明言するこの本質的な個所に続いて、いくつかの特徴的な例を見ておこう。むろん最重要の概念である「根づき」(*enracinement*)の例がある。これはテキストでは「魂の必要」の最後、つまり第15番目に挙がっている。まさに“*Last but not least*”の教えの実行である。「根づきは人の魂のおそらく最も重要で最も知られていない必要事である。定義することのもっとも困難なものの一つである」²⁴と書き、続いて著者はまさしく定義を試みる。すなわち、

「人間存在は、過去のある種の宝と将来へのある種の予感とを生きたものとして保持している集団の存在 (*existence*) への、現実的で活動的で自然な参与 (*participation*) によって根をもつ。場所や出生や職業、そして周囲の人々によって自動的にもたらされる自然な参与である。人間存在はそれぞれ多様な根をもつ必要がある。彼はその道徳的、知的、霊的生活のほぼ全てを、彼が自然に属するところの環境を介して受取る必要がある」²⁵。

こうして「根づき」は一段落全体をもって定義を受ける。

さらに一二の例を取上げる。既に予告において、また最重要の事項について明言された以上、「定義する」とことさら言う必要はもはやなく、定義を実行すれば済むのである。例えば列挙の冒頭に挙がる「秩序」(*ordre*)。そこに語は現れないが、それなりの定義がなされることには変わりはない。言葉のエコノミーである。

「魂の第一の必要、その永遠の運命にもっとも近い必要、それは秩序である。即ち何人といえども、あるいくつかの義務を遂行するために別の厳しい義務を侵犯せざるを得なくなることのないような社会関係の機構

である »²⁶。

定義には、具体的な侵犯を例にとる更なる説明が1頁半にわたって続いていく。(むろん上記引用には我々を困惑させている用語が現われている。) 第二に名指されるのは「自由」である。

« 人間の魂に不可欠の食物は自由である。語の具体的な意味において自由は選択の可能性に存する。もちろん現実的な可能性が問題である。共同生活のある所ならどこでも、共益のために強いられる諸々の規則が選択を制限することは避け得ない »²⁷。

「語の具体的な意味において」と書くからといって、ヴェイユは語の説明をするわけではない。語の意味するところのもの、概念 (concept) (ソシユールのいわゆる「所記」« signifié ») を定義するのである。

最後にもう一つ。「自由」に対しておそらくむしろ反対的な性格をもつかと思われる必要物である服従 (obéissance) を見ておこう。

« 服従は、とヴェイユは書く。人間の魂の生にかかわる必要事である。それには2種類ある。確定された規則への服従と上長 (chefs) とみなされる人への服従である。それは個々の受取る命令についてではなく、唯一つ場合によって起こり得る良心の要請という留保の下に、一挙に付与される同意を前提とする »²⁸。

著者はなお同意 (consentement) について、罰への危惧である卑屈さ (servilité =いわゆる奴隷根性) や褒賞の誘惑のように打算に由来する服従という誤解の機先を制して真実の同意を強調している。

用語についての注釈

二三の « besoins » の定義を参照したところで、しばし立ち止まって、用語に関するいくつかの細かい点を注記しておきたい。

1) « besoins de l'âme » について。筆者はこの語を「魂の必要 (物) / (事)」とか「魂にとっての必要 (事) / (物)」と翻訳し表記してきた。ところでこれまで参照した用例で分かるように、それはいわゆる物體的ないし物質的な

「物」「事物」(choses, res)ではなく、むしろ「事」「物事」(fait, factum)の謂であることが分かる。

2) 同じく日本語への翻訳について。富原真弓氏による『根をもつこと』——無論わが国で広く流通している翻訳であって、多くの読者や論者がこれに依拠してきた貴重な仕事である——は、一貫して「欲求」と訳している。それが、もしかしたら機会になることも可能な誤解を避けるために、「秩序」の説明に続いて、概念の特徴をより一般的に指摘する著者自身の文章を読んでおくことが賢明であろう。すなわち「決してそれらを欲望 (désirs)、移り気 (caprices)、気まぐれ (fantaisies)、悪癖 (vices) と混同してはならない」²⁹。つまり「欲求」なる語は場合によっては、排他的に主観ないし主体にのみ発すると理解され得るために、上のような種々の情動の在り方と混同される恐れ無しとはしないのである。もちろん著者自身の警告を心して忘れなければいささかの問題もないことは言うまでもない。

3) 魂の必要物を命名する文章の中で、シモーヌ・ヴェイユは頻繁に « besoin vital de l'âme humaine » のような語句を賓辞 (属詞) あるいは主辞 (主語) として用いるのに³⁰、「自由」の提示においては「人の魂に不可欠の食物 (une nourriture)」という表現を用いている。上に見た必要事の紛い物への注意をのべる件でも同様である (p. 119)。食物が身体の生にとって必要であるという自明の事実を踏まえて、類比——

身体 : 食物 = 魂 : X

——を利用した隠喩である。こうして「Xは魂の食物である」と言われるのである³¹。「食物」はそこで魂の生にとって不可欠のもの « besoin vital » の象徴なのである。これは枚挙されるあらゆる必要事を意味する主辞ともなれば賓辞ともなり得る。上に指摘したように、それが厳密な意味では「欲求」ではなく、まずは一義的に「必要」であることも了解されるだろう。

4) ちなみに、作品のほとんど冒頭から、そしてかなりしばしば散見することになる食物とその欠乏の事例が、必要物の列举に先立つ一つの段落で話題になっている。そこでヴェイユはキリストによる食物を用いた発言を引用する。あらゆるキリスト教徒がいつの日かこう言われ兼ねないことを知っているとして、キリストによるという言葉引用している。「私は空腹だった。だがお

前 (tu) は私に食べるものを与えてくれなかった」。この文につけたシュナヴィエによる注釈はマタイによる福音書 (XXV, 35) を参照指示している (*op. cit.*, p. 114, n. 2)。だがこの記憶によって引用されたに相違ない福音書の文章は、実は肯定文：« Car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger. »³² なのである。この奇妙な「引用」——二人称複数から単数への、それとともに感謝から非難への変換——この記憶違い *lapsus memoriae* は精神分析にとって一つの貴重な対象ではないだろうか³³。

けれども断断はすまい。これは « lapsus » などではない。著者はこれを常に同じ形で用いてはいないからである。じっさいそれは疑問の形で引用されるし (*Cahier VI, dans Œuvres, Gallimard, coll. « Quarto », 1999, p. 904*)、肯定文でも参照されるのである (*Ibid.*, p. 912)。こうして自在に変形を加えての利用は、この思想家にとって聖句とは何であったかについて夢想させずには措かない。それは恭しく崇敬すべき金科玉条ではなく、——もしそうなら一言一句 « ne varietur » であろう——、またそこに充満していると信じられる意味を解釈によって析出すべき対象でもなく、——もしそうなら用語のフィロロジューを踏まえた精緻な吟味分析、文脈の考慮、他の文献とのテキスト間の関係の調査などがなされよう——、むしろ自己自身の思索の、類稀ではあれそれ以上の物ではない「材料」であったのではないか (なお *Cahier* については後に注記する)。

ともかくしかし、シモーヌ・ヴェイユにおけるこのテーマおよびそれに随伴する義務観の発想の特権的な源泉は、少なくとも「福音書」におけるパンのトポスにあると推論することが出来る。さらに労働者たちへの教養教育の必要とその方法を考察する件には次のテキストも見られる。

« 少なくともそれはキリスト教徒たちにとっては一つの信仰箇条である筈である。もし彼らが、真実は福音書がパンに譬えるところの純粹な善の一つであること、そしてパンを求める者は石ころを受取りはしないことを思い出すならば »³⁴。

(当の文化において) 優れて食物を代表するパンがまた必要物の象徴となり——二重の提喩——、他方必要物は充足される時には良きもの、善と呼ばれることを思い出そう。それに真実 « la vérité » はまた魂の必要事として第 14

番目に提出されることを予告しておく。

II. 定義のシステム——「種差」から「差異」へ

ところで定義に関しては、古典的な一つの方式があることは周知の事実である。アリストテレス哲学から中世ヨーロッパを通じて現在まで行われてきた、例えば「人間は理性的な動物である」とか「人間は言葉をもつ動物である」といった命題がそれを実現している。『定義』の著者はそれを次のように説明している。

« ある語がいかなる特定の対象 (specific object) を意味するかを示すために、その対象がその内にある (falls within) とおのより大きな部類 (class) を名指し、次いでそれを当の部類の残余 (rest) から区別する何かを名指すのである »³⁵。

つまり定義さるべきものの属する類 (genus) の名である「動物」を与え、その有する同じ類に属する他の物との違いを意味する語「理性的な」とか「言葉をもつ」とかを伴わせるのである。後者は « differentia » 「種差」と呼ばれる。

いくつかの定義の方法——同義語、総合的、包含的、外延的、実物表示、規則提示——を枚挙し³⁶、それぞれの長所や短所を吟味する著者は、問題の方式を「分析的方法」(Method of Analysis) と呼び、一方ではこれは広く行われ、あらゆる方式のうちで最上のもと感じられていて、それ以外の方法を定義とは見做さない人々もいるけれども、他方でそれは過度に思惟の努力 (extra effort of thought) を要求するし、あらゆる語、例えばその分析 (analysis) が知られる前の「水」もそうであったように、「ブルー」、「ジュリアス・シーザー」などには利用できないという (p. 97)。

ところでヴェイユが端的に奴隷制に関する件でアリストテレスを非難し、また『詩学』に関してか否かは定かでないが、その「無実の者の蒙る苦しみの規則」とやらについて「絶対に間違っている」と判定し、さらに思想的により大きな文脈では、その哲学がローマ帝国の思潮とともに、スコラ哲学を

通じてカトリック教の教えに流入し、これを変様したことを酷く憤っている事実（例えばネオトミストの一人ジャック・マリタン批判）から、リュケイオンの哲学者を高く評価しないことは知られている³⁷。そして彼女が定義とか伝達などの問題系でこれを参照したという証拠は、文字の上でこれを確認することはできないと思われる。実際、彼女が魂にとっての必要事を語るとき、定義の必要性の確信はすでに見たように明白であるとはいえ、それについての方法的な反省や考察は、筆者の知る限り現れることは無い。それゆえ、もしかしたらこの「分析的な」方法はヴェイユにとって埒外なのであると推測されるかもしれない。

だがそんなことはない。実際には、それはシモーヌ・ヴェイユの思索にとって無縁でないどころか、暗黙に当然のこととして実行されていることに気付かなければならない。列挙される15におよぶ「*besoins*」の各々の項においてではなく、論理的に一段高いレベルにおいてである。類概念——それは単数で定冠詞付きの「*le besoin de l'âme*」と表記され得るだろう——に発して、いわばより特定の必要事である諸概念への分化、特化の段階において作動しているのである。そして各々の必要事の必要性の説明・定義がいわば種差を構成し、こうしてある意味で種が成立するのである。

シモーヌ・ヴェイユにおけるこの方式の実践について若干の指摘を行うからといって、筆者にはアリストテレスの不易性を確認するつもり——愚かしい思い付きではないだろうか——などは無く、同様にまた、しばしばプラトンを引合いに出す人についての一つの逆説と受取られかねない指摘、彼女が実際にはアリストテレスの徒でもあったことを主張するためでもない。ただ若干の事実を観察し確認したいと思うのである。

先ず言わなければならないのは、定義の著者も指摘しているように、類、種、種差は「念入りで負担の多い」いわば学術的なシステムである。ところで一般に世に行われる多くの区分、分割や分類には、この厳格な体系、論理的な序列を必ずしももたない「*différence*」が、少なくとも暗黙には必然的に同伴するという事実がある。逆もまた真で、違いが無ければいかなる区分も分割もあり得ない。じっさい識別するということを知らない思想なるものはあるまい。あるいは思想ではあるまい。思想たるものは、少なくとも暗黙の了解のもとに「違い」を切っ掛けとして展開されるのではないだろうか。

通時的な違いであるにせよ共時的なそれであるにせよ。前者の場合にはしばしば、テキスト上の物理的な前 / 後——ほぼ意味論上の先 / 後に対応する——は関連とともに移行を示す手続きである « transition »³⁸ によって、後者の場合にはそれは、例えば間もなく見ることになる枝分かれによって分節される。

とはいえあまりにも頻繁な分割を設けたテキストは、パスカルがピエール・シャロン (Pierre Charron, 1541-1603) の『知慧論』について批評しているように³⁹、かえって「気を滅入らせ不快にする」ことになり兼ねない。読者はいわば道に迷って、——いささか類似の状況を生み出すのは『千一夜物語』における物語の生成の仕組みであろう——自分が思想の構成ないし体系のどこを動いているのか杳としてわからなくなり、したがって同時に思想そのものの形も見失ってしまうからである。

対照的に、ここでよく知られた例を挙げれば、とりわけアウグスティヌスを信奉しデカルトにも従ったアルノオとニコルは、『論理学もしくは思考術』の中で「実体」を2種類、即ち思惟実体 « substance pensante » と延長実体 « substance étendue » とに分割し⁴⁰、分岐した枝の各々にそれぞれ種差を与えている。しかしこの例のように、相反する二つの種差を判別のために明言することは必ずしも不可欠ではない。一方が明晰判明であれば、その欠如もしくは否定は、これまた一つの歴れっきとした種差になり得るからである。

ところで、20世紀の後半以後、構造主義そして記号論の流行と相俟って、まさに « différence » という考え方の流行の源の一つとなったソスユールは、記号に関する考察の節において次のように指摘していた。

« 以上先立つすべては「言語においては « différences » しかない」と言うに等しい。その上、一般に « différence » はポジティブな用語を前提としていて、それらの間に差異は成立する。けれども言語においては「ポジティブな用語なき」差異 « différences » しか無いのである »⁴¹。
(原文の斜字は鉤括弧に変えている)

ご覧のように « différence » は孤立して用いられている。そして周知のようにこれは我国では単に「差異」と訳されてきている。そこには種差のもっていた類、種との概念上の関連はいささかも無く、もはや対象を分類システム

の中に位置づけることはない。敢えて逆説的な言い方をすれば、語義は構造的なものから孤的なものへと転移し、従ってそれが定義において演じていた分析的な効力も失ったのである。この事実に関する限り、ソスユール言語学の古典的な哲学からの離脱は明らかである。孤立しているがゆえにその反面、取分けても構造主義者や記号論者にとって使い勝手の良い一種の常套的な道具となったことが了解される。

さて我々にとっては、ソスユールの指摘する「一般に」が問題であって、特殊的に言語についてのラディカルな断言を考慮することはない。けれども言語学者の使用する用語からの示唆で、上記『論理学』の挙げる例についてさらに一言注釈を行うことにする。そこに見られる二通りの種差は、著者たちの意味においては互いにポジティブ / ネガティブの関係にあって、一方がポジティブ（例えば「思惟する」）であれば、その限りにおいて他方はその欠如ないし否定（つまり「思惟しない」）となる。逆もまた真で、それが否定的、例えば「物的ではない」ならば、他方は肯定「物的である」という二律背反を形成するのである。

このいわば理想的な二元性は、二項の間に別の事項、例えば正数 / 負数の間のゼロのように中間項が、あるいは反対的な意味をもつ多くの対をなす形容詞（たとえば大/小、上/下、長/短、明/暗...）の場合のように、二つの間に漸次的な程度ないし段階が無数にあって、三項もしくは多項への分割が可能（あるいは逆に経験的に不可能）になる場合にはむろん成立しない。15におよぶ様々のタイプ——ここでは厳密な概念である「種」（espèces）なる用語は避ける理由がある——の存在を語る思想については言うまでもない。それらのタイプにおいてはゆえに、種と種とのそれとは別の関係が問われて然るべきなのである。というのも例えば、共通の基盤を有する複数のタイプがあるし、その段階内部で明白に類・種の間を前提とした二つのタイプ（たとえば「自由」 / 「表現の自由」）もある。しかしシモーヌ・ヴェイユ自身が格別に気付かせるのは一つの逆説的な関係である。すなわち多くの場合、あるタイプと別のあるタイプとが意味つまりその資質においては反対的であって、しかもそれら二つは互いに反撥し合いまたは破壊し合うのではなく、むしろ互いをパートナーとして必要とし、両者はある対性（couplage）を形成するという独特の関係にあるというのである。筆者はすでに「自由」 / 「服従」の

ケースを示唆した (*supra*, p. 51)。この問題については稿を改めて吟味することが適当であろう。定義の構成についての考察は以上をもってお開きとする。

III. 定義の可能性と必要性

しかし筆者は定義の必要性和不必要、そして可能性と不可能の問題はまだ問うていない。ヴェイユが、必ずしも常にいわばユークリッド幾何学におけるように至る所でまず定義を行うわけではないことを我々は知っている。必要性や可能性に端的にかかわるいくつかのヴェイユのテキストを検討しなければならない。そしてそこでは、上に定義した単独の、孤立した差異の思想が頻出することになる。ソシュールとは無関係に、ここで問う問題においては二つの事態の比較が常に問題になるのである。これをこれであると言うためには、これはあれではないと言うことも無駄ではないからである。

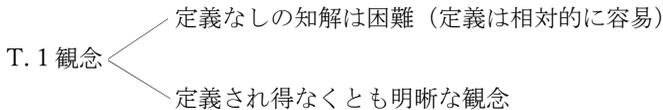
まず出発点として、定義なしには理解することの困難な観念の場合には、当然のことながら定義は不可欠であることを主張する文章 (Texte 1) がある。「階級」(classe sociale) の観念の扱いをめぐるカール・マルクスを批判する件の一つである。

T.1 « 自分の体系全体をそれによって基礎づけているマルクスは、それを定義すべく努めることも単に研究すべく努めることすら決してなかった。社会階級に関して彼の諸々の著作から引出しうる唯一の情報、それが闢うものであるということだけである。それだけでは十分でない。これは言葉で定義され得なくとも思惟にとっては明晰であるような観念の一つでもない »⁴²。

ヴェイユのマルクス評価という興味をそそる主題の一面が現われているのだが、その件に立入る暇はない。それにこの、ヴェイユにおいて頻繁な断定的な言明の一つには、マルクスのテキストを用いた例証は伴っていない。ここで我々にとって重要なのはしかし、一方で定義の重要性を強調しながら、他方にはこれをあらゆる観念について主張するわけではないという指摘である。定義され得ず « sans pouvoir être définies en paroles », しかも思惟にと

って明晰な観念もあるという命題である。ただし残念ながら、例によって例のごとく著者はそのような観念の例を挙げていない。しかも依然として「階級」とかその類の観念を考え続けているのか、「定義なしにそれを知解 (la concevoir) したり感じたり (la sentir) するのは、定義することより困難である」(*ibid.*) との文をもって段落を結んでいるのである。要するに例えば「階級」の観念 (notion) には定義の必要があるし、かつ定義することは (それを望みさえすれば) 相対的に容易、つまり可能であるというのである。

二種類の観念は、共時的に対立を示す次のような枝分かれを形成する：



そして二つの枝のそれぞれの差異は互いに反対的であり、一方が正なら他方は負であるという関係にある。

ところで T.1 における「定義され得なくとも思惟にとって明晰な観念」の例証の不在を代補するような指摘を、ヴェイユは第 IX の魂の必要事「意見表明の自由」の件で挙げている。一方に出版のように社会性をもち是非が問われ得る行為の領域と、他方にはそれとは絶対的に峻別して、知性発揮の自由や訓練を目的とする匿名による探索の叢書を創設してはどうかと提言する文脈で、作者は次の文章を書いている。

T.2-1 « 二つの領域の判別、すなわち [社会性を有する] 行為の外にある領域と [社会性を有する] 行為に属する領域との判別は、法律言語で紙上に定式化する (formuler en langage juridique) ことは不可能である。しかしそのことは判別が完全に明白であることを妨げるものではない。これら二つの領域の分離は、やっつけのける意志さえ十分に強ければ、事実上 (en fait) 確定することは容易である »⁴³。

じっさい識別は完璧に可能である。それも言語による識別が。事実ヴェイユは日刊や週刊の刊行物が全体として第二の部類に属することは明白である、

と言う。なぜかといえばそれらは社会集団の最中で「ある種のもの考え方」を生み出す光源だからである」(ibid.)。この社会的な機能を放棄する雑誌のみが第一の類に属し得るのであって、「全的な自由を」享受することが出来るとして、仮想の在り方を現実に対峙させる。つまり文筆家としてのヴェイユは二つの部類の明白な判別を他ならぬ当の文章において実現しているのである。このテキスト(T.2-1)を先に見たテキスト(T.1)に比較するならば、二つの領域の判別は定義なしに完全に明白であるとする限りにおいて、前者は後者最後の文の挙げる事態に整合する。

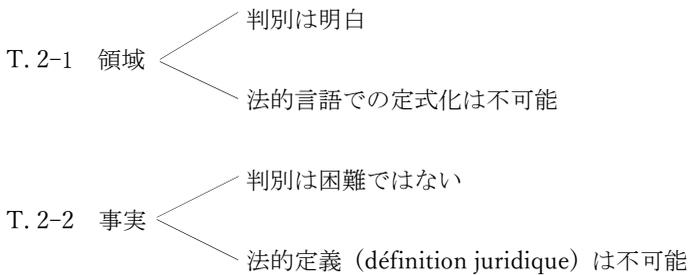
ところでしかし、T.2-1は二つの部類の判別を法律言語で定式化することはできない、と明言する。どういうことなのか。この主張の理由を考えるためには、概括的に語るこの文章に続いて、同じ趣旨の議論の適用ないし発展として優れて現実的なジャンルである文学、とくにアンドレ・ジッドや超現実主義者たちの事例を挙げる箇所が参考になると思われる。作家と作品の関係、そしてそれら双方のもち得る道徳性や合法性との関係をめぐって処罰を制度化することの妥当性を問う文章である。そこには一つ二つの条件が課される。ある作家が「法的に認められた道徳の原則に反する文書」を公刊した場合、もし彼が「世論をみちびく影響力をもつ」に充分の知名度を有するのであれば、作家はその文書の思想が「自分の立場」ではないことを公に知らせなければならないという。もしそれを拒んだり詐ったりした場合には、その人物は処罰の対象になるというのである。そこで作者はこう書いている。

T.2-2 « そこでもまた法律的定義 (définition juridique) は不可能である。しかし諸々の事実を判別するのは実際的に困難ではない。法 (loi) の至上権を法律上の定式で (en formules juridiques) 表現され得る事柄の領域に制限する理由は全くない »⁴⁴。

法的な定義が不可能である理由として、上に言及したように条件には二通りのいずれも程度にかかわる事情があることが考えられる。一方に知名度の評価であり、他方に違反の程度の認知である。じっさい世論への感化および道徳的ないし法律上の違反をそのレベルや性質や程度について精密に測定できるだろうか。それを超える場合には処罰の対象になるという一定の基準を文字で規定することができるだろうか。

翻ってヴェイユは、二つの領域の判別は「完全に明白である」(T.2-1) とか「諸々の事実を判別する (discerner) のは実際的に困難ではない」(T.2-2) と書いている。そのことが認められるとしても、法律言語での定義が不可能である限り、彼女の希望にもかかわらず、道徳上の非難や弾劾は世論において可能であり必要であるとしても、法的な規制を設けることが出来ないことは言うまでもない。

T.2 もまた二分法による枝分かれを見せている。



領域の外延は事実の全体であるからして、T.2 の二つのテキストは相似ないし相同を形成することが判明する。そして両テキストの比較によって、そこでの二通りの語彙：« formuler, formulation » と « définir, définition » との等価性を確認することも出来る。

さて、これまで見てきた二三の文章にいわば底流として潜在しているがゆえに問われて然るべき問題がある。すなわち言語の問題である。ヴェイユは「言葉で定義され得なくとも思惟にとって明晰な観念がある」(T.1) とか、二つの領域の分離は「事実上」(en fait) 容易に確定できる (T.2-1) とか「事実の判別」は困難ではない (T.2-2) とか、再三にわたって言語に表現されず、したがってまた論証もあり得ない思惟の効力を肯定している。これら「事実」にかかわる表現をそれを限定している文脈から切断するのは正しい読みではないにしても、少なくともここで言語と思惟との関係が問われなければならないことを見過ごしてはなるまい。

実際、ヴェイユはこれら二項と更に行動との関係に関する断章を残してもいる。遺著『ロンドン文書』に収録された、したがって、その書は（現在の

ところその唯一の版である「希望叢書版」が、文献批判の要素を全くもたない出版であるために)、どういう性格のものか必ずしも明らかにされていないものの、『根づき』と同時期のテキストであることは疑えず、したがって『根づき』に少なくとも思想的に(もしかしたら生成的にも)連帯すると推測できるところの、「教義の基礎に関する素描」と題された1頁足らずの断片テキストである。正確な教義といえどもその実践は困難を伴うが、そこにはまず言語の障碍があるという。

T.3-1 « … けれども第一の困難は語にある。真実はあらゆる人間の心の奥底にある。だがあまりにも深く隠されているために、それは言語に翻訳されにくい。人々は余りにも語を必要とするために、ことばで表現されない思惟は、その事実によって行動において実現される (s'accomplir) 力をもたない »⁴⁵。

用語の問題から始めてこの文章を画する二三の特徴を観察しよう。まず真実 (la vérité : 真理) は「あらゆる人間」(tout homme) —— 全称命題 —— の心の中にあると言う。この「心」は周知のように古典的な比喻表現であって、心臓を意味しない。そして体積を有しないものと了解されているにもかかわらず、これまたあたかもそれがあつたかのごとく「奥底に」(au fond du cœur) という指定を受けている。しかも「極めて深く隠されて」(si profondément cachée)。以上二三の例はまずは一見してかなり陳腐な印象をあたえるために、いささか戸惑わせる言葉遣いである。他方著者は、「真実」が、それによってそこにおいて表現され得るでもあろうところのものをいくつかの語で言い換えている。すなわち語 (mots)、言語 (langage)、ことば (parole) である。構文上では「真実」の占める位置にはまた「思惟」が置かれていることも見落としてはならない。最後に「心」は『根づき』で頻繁に出現した「魂」の謂なのであろうか。

さて、真実ないし思惟を言語で表現することを著者が « traduire » (翻訳する) と呼んでいる事実にもひとこと注釈することは無駄ではあるまい。この用語の言語学的ないし記号論的な意味は、周知のようにヤコブソンが指摘した次の3通りに考えられる。

- a) 同一言語内での翻訳 (intralingual) : rewording.
- b) 複数言語間での翻訳 (interlingual) : translation proper.
- c) 記号体系間での翻訳 (intersemiotic) : transmutation⁴⁶.

いずれもすでに表出されたものの別のものへの「再表現」ないし「表現し直し」であることに変わりはない。それに対して T. 3-1 において著者の言う「翻訳」は、認識論的にそれらに先行する知性の行為——文章内でのヴェイユ自身の語では「表現する」(exprimer)——に対応する。それは現在でもそれほど珍しい用法ではないけれども、ジャン・グロンダンも指摘しているように⁴⁷、歴史的には古代ギリシアにおける「*hermèneúein*」の考え方に由来する。ヴェイユのいわゆる真実ないし思惟は、言語に先立つところの、したがって言語ではない何かということになるのだろうか。しかし言葉で表現されていない思惟、言語外ないし言語以前の思惟とはいかなるものであり得るのだろうか。これはヴェイユ哲学の内包する一つの問題として指摘しておきたい。

言語への真実の翻訳について、ヴェイユはそれを不可能であるというのではないが、困難であると言う。そして言語に表現されない真実ないし思惟は無力であるとも言う。(表現されたからといってそれが必ず行為として実現されるわけではない)。記号論の領域にとどまって指摘しなければならないのは、そもそも何らかの仕方では表現されない限り、他者とのコミュニケーションは成立しないという自明の事実である。心の奥底に留まる真実が、その限りで本人自身にとって無力であるとすれば、まして他人との関係において何をかいわんやである。

「翻訳」の困難をある一般性をもって指摘する T. 3-1 に対して、これまた最晩年の論考である「ペルソンヌと聖なるもの」は、言語表現の可能性をめぐって、人間社会の観察に由来する一つを受難的な区分を導入する。それは政治にかかわる提言となる。

T. 3-2 « 不可欠にして人間たちを救うでもあろう多くの真実 (...) が言われることはない。それらを言い (dire) 得るでもあろう人々は、それらを定式化する (formuler) ことが出来ない。それらを定式化できるでもあろう人々はそれらを言い得ない。この不幸の治療法 (le remède à ce mal=防止策) は真実の政治にとって緊急な問題の一つではないだろうか

このテキストは端的にフランス語の二つの動詞 « dire » と « formuler » の意味および語用論的差異に基づいて、人々の間に見られる知的・社会的断層の存在を指摘している。真実を、いわば他動詞として用いられる「生きる」(vivre)の意味で知っているがゆえにそれを言い得るでもあろう人々、『根づき』の例を援用すれば、工場労働者や農民は、それを的確に表現すること、つまり定式化することは出来ない。十分な(言語)教育を受けていたならば、培われたでもあろう能力が欠けているからである。したがって彼らによって真実が明かされることは無い。他方、いわゆる教養、取分けても(フランスにおいてかなり特徴的かと思われる)言語の教養は十分にあって、明確にかつ的確に表現できるでもあろう人々は、知ってさえいれば言えるでもあろう真実を、それが開示される場に晒されたことはないがゆえに知らず、したがってそれを言うことはできない。むろん都会に住み都会しか知らない或る階層の人々、産業つまり物とかかわりかつ物を作る仕事の現実に触れることのない多くのブルジョワ、あるいはいわゆる知識人(intellectuels)——シモーヌはその意味は勿論として語そのものすら醜いと言う(『根づき』、*op. cit.*, p. 168)——である。

ここで一つの仮説を提起すれば、真実は隠されている(T. 3-1、T. 3-2)という発想は、このギリシア語をよくする人にとって「真実」(alētheia)の語の作り——、否定もしくは欠如を示す接頭辞 a を伴う——の示す語源的な意味、つまり「知られていない」を否定して「隠されていない(もの/こと)」や、忘れられていない(もの/こと)を意味するという、思惟の習慣と化した知識に由来する当然の指摘であることに注意すべきであっただろう。そしてそれが、いささか陳腐との印象を与えずには措かなかった一連の転義、心の「奥底」とか「深く隠されて」とかを呼び寄せることもある意味で説明出来たのであろう⁴⁹。

ところで真実が隠されているという不幸な事態を『根づき』の著者は、如何にして労働者の文化を育てるかというやや異なる文脈においても考察している。例えば、現代の科学と違って、

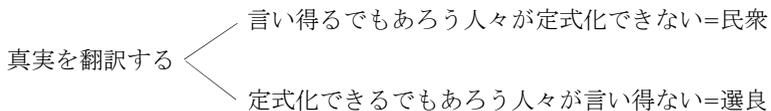
T. 3-3 « 古典的な科学に属するものは全て、(...) 主として人間の労働を支配する諸々の関係を自然界に置換える類比的な方法に従っている。従ってそれを彼らに提示する術を知ってさえいけば、それは高校生たちによりはもっと自然に労働者たちに帰属するだろう。

ましてや、文芸 (Lettres) の見出しの下に分類される文化 (culture) の部分については言うまでもない。というのもその対象は常に人間の条件である。そして人間の条件の最も現実的で最も直接的な経験を有するのは庶民である。

例外は別として、全体として二流およびそれ以下の作品はより選良にふさわしく、第一級の作品はより庶民に相応しい »⁵⁰、

と述べている。ここでは労働者の文化の問題は括弧に入れることにして、次の2点を追認しておきたい。第1点はヴェイユが民全体を二つの部類：選良 (élite) と民衆 (peuple=庶民) に分かっていること、そして第2に後者こそが人間の条件を現実的に直接的に経験し得る、つまり知り得ると評価していることである。T. 3-2 が代名詞 (ceux=人々) で指呼していた2種類の人々がここでは命名されているのである。

T. 3-2, T. 3-3 もまた二律背反の構造を示していて、枝は次のように描くことが出来る。



逸話：農（作）業をまなびたかった哲学者

さて、上の分類からすれば、真実を言い得ない「知識人」の一人にすぎなかったシモーヌは、周知のように、大都会の工場での労働を実践することになるのだが、その前、農業者たち（ギュスターヴ・ティボンはその特異な一人）とのいくらかの接触もあり、あるいはその実現を図って彼らの生活と労働の体験を分けもつことを試みている。余りにも不慣れなために何度か様々の失策もし、本人は痛く落ち込み、数日の間その顔から微笑が消えることもあったという。しかし彼女の農夫たちとの対し方、ひいてはそこから推測されるその人となりに関して、いささかの戸惑いとともに、最も筆者の興味を

引いた一件をここで紹介したいと思う。

おそらく 1936 年の 2 月か 3 月頃、彼女は知人の知人であるベルヴィルという名の農民夫婦に依頼して、農作業の手伝いをさせてもらっている。社会の「不幸の防止策」(T.3-2)の自己自身による事実的な探索の一環であったであろうその体験を物語るシモーヌ・ペトルマンの記述の一部に、上の指摘 (T.3) を具体的に例証する一つの実話が紹介されている。『シモーヌ・ヴェイユ伝』の作者は同じく伝記作家 J. カボーからの引用を交えつつこう書いている。

« 彼女はベルヴィル夫人を手伝って食事の準備をした。普段以上に何も加えないよう執拗に頼みながら。「彼女はあまり食べなかったが、なんと多くの質問をしたことか。どんな具合にやっていますか。どれだけの収益がありますか。自分達を幸せだと思えますか」。彼女は夫妻に「その望み (désirs)」を明確に表現する (formuler) よう求めた。そのことは彼らを困惑させた »⁵¹。

引用最後の文が我々の問題、特に T.3-2 に文字通り簡潔にかつ十分に応えることは言うまでもない。これは、異質の階層、一方のエリートと他方の民衆とに属する人々の間のまさに諺に言うところの « dialogue de sourds » (聾者同士の対話) の場であった。

取材するシモーヌにとってそれは有意義な経験であったかと思われる。しかし、ガボーおよびペトルマンの報告が正確であったとすれば、それはいささか独りよがりの意義ではなかったのかとも、少なくとも筆者は疑わざるを得ない。それというのも彼女はそこを何度も訪れ、さらに夫婦に寄宿させてほしい旨の依頼をしたという。作業の手伝いの提言ではなく、いわば彼らの家を (我国でいわゆる) 「下宿」ないし「民宿」として利用させてほしいとの依頼であっただろう。それゆえ彼女は、もちろん農村と農民を可能な限りよく探索せんものとの意欲からであろう、「昼でも夜でも好きな時間に外出することおよび最下層の人々と交わること」を条件として要求したという。

筆者にとってはまず依頼者が条件などを付けるものだろうかという疑問がある。ベルヴィル夫妻は依頼を断った。その証言に曰く「田舎というものを知っている者にとってそれは不可能なことだった。彼女が帰った後では、私

たちの内での生活は不可能であっただろう」(Pétrément, II, p. 75)。これは、後に『根づき』その他のテキストにおいて、太陽エネルギーの循環に関する知識を踏まえて、農業労働の意義と尊厳に関して深い思索をしかも詩的な散文⁵²——ヴェイユの文章の類稀な魅力の一つ——で表明することになるこの作家について、にわかには信じ難い逸話である。農夫らによる辞退の事情に考えをめぐらせるべきであろう。農閑期ならいざ知らず、たとえば農繁期における自然界のリズムとそれに相関する作物の成長の段階とによって有無を言わずに指令される一連の農作業が、昼夜を問わず「好きな時間に外出」をおこなう部外者の世話と、心理的にも物理的にも両立し得るとでも、都会から来たこの独身の知識人は信じていたのであろうか。

語や意欲を超えて

さて、言語とそれによる表現と伝達そしてその効力をめぐるヴェイユの思想を考察するこの論考を終えるためには、ヴェイユ選文集の感を与えかねないことは承知のうえで、もう一つのテキストを見ておかなければなるまい。T.1 から T.3 までの文章に先立って記載されていたノートであるが、それは言語の可能性と不可能性とを分かちその力と無力、すなわち言語のもち得るあるいはもち得ない「価値」——といってもソシュールのいわゆる「言語価値」とは何の関係もない——についての文章である。

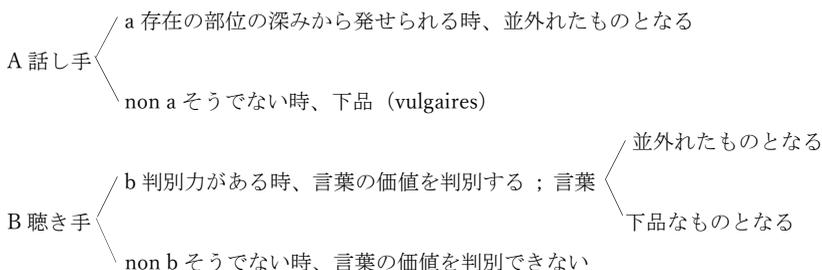
T.4 « 同じ語 (例えばある男がある女に僕はあなたのことが好きですと言う) が、その発音される仕方によって下品 (vulgaires) であったり並外れたもの (extraordinaires) となったりし得る。そしてその発し方は、語がそこから発出するところの存在の部位の深みに依存する。意志はそこにおいて何もできない。そして驚異的な一致によって語は聴く人において同じ部位を打つ。こうして聴く人は判別力を有するならば、その条件でのみ、これらのことばのもつ価値を判別し得るのである »⁵³。

このいわば「超語用論的」な指摘は、そのいわゆる言葉の価値 (ce que valent ces paroles) が語に依存しないという。とすればそれは知識や知性とも、語彙を獲得するまなびともまねびとも無関係なのではないだろうか。それは言葉の発音し方 (la manière dont ils sont prononcés) の問題ではあるも

の、意志には依存しないという。伝達や説得の意志、導かんと意志、導かれたいとの意志、そして愛したいとの意志も愛されたいとの意志も、「何もできない」のであろうか。要するに知性も意志も無力であり無関係なのであろうか。しかしここに至って読者はすでにある異常に気付かないわけにはゆくまい。それというのも、下心から演じられる発言は論外として、愛したい意志、愛されたい意志なくして、引用される発言は行われ得ただろうか。逆にまた発言がなされる限りにおいては、記載者自身が現象を考えていたにせよ能力を考えていたにせよ、その語 (volonté < voluntas < velle) の欲する、望む、求めるという原初的な意味において意志が無為とはいえまい。ここには速筆の筆記者における推論の誤りがあるのではないだろうか。

そしてまた理解し納得することの極めて難解な表現が現われる。言葉の発し方は「存在の部位の深み (もしくは深さ)」 (la profondeur de la région de l'être) に依存するという用語であり命題である。またしても真実のもしくはむしろ「前=真実」の潜んでいるあの「深み」である！ そしてそこから発出する言葉は「驚異的な一致」によって、聴く者の同じ部位の、もちろんその深くない深みに呼応する場合には「並外れた」ものとなり得るという。「呼応」ではしかし不十分であろう。シモーヌは « toucher » (打つ) と書いている。それは直前の « un accord merveilleux » (=不可思議な一致) と相俟って、それが単なる到達でも知解でも受諾でもなく、「感動」であることを明かしている。ただしこの最後の局面ではヴェイユは、言葉の宛人に判別力 (discernement) が備わっていることをもって不可避の条件としている。

テキストのもつ複合的な構造は、また枝分かれ図で表示することが出来る。すなわち、



両者 A および B における枝分かれ図は大幅に重なり合う。文章の内包する二元性は、まず言葉の発/着に対応し、さらにそれぞれの極における驚異的なものと下品さという効果の相違に対応する。それらは B における判別力の有無に応じて、判別されるか判別されないかで二分される。経験的にまず異論の余地のない雄弁な例を挙げているヴェイユは、相似たことは愛や性以外にも「芸術や趣味」についてまた「信仰」についても起こると続けて書いている。ここで「趣味」(goût) とは「良き趣味」とも呼ばれ、しばしば美的判断を司るとされる審美眼を意味する。もちろんスコラの金言 « De gustibus et coloribus non disputandum » (味と色については言い争うべからず) が警告する(その文字通りの意味での対象である)「味覚」を名指しているのではない。

しかしいささかの疑問も生じる。聴き手の側には「判別力」という一種の知性(分別であれ直観であれ)が要請されるのに対して、話し手の側にはそれに対応するようなものは要請されていない、という不均等である。またそれに関連して、両者はこの感動的な「一致」を、その油断ならぬ偽物の一つ、「共ナルシスム」(inter-narcissisme=相互的ナルシスム)とでも呼び得るものから身を守り得るのだろうか。むしろすべては幸いにも聴き手が恵まれているかもしれない判別力にかかっている。実際それが無ければ、遺憾ながら著者の挙げる場面も、たとえ同じ階層に属する人々の間においても、先に引用した聾者の対話の場になりがちなのではあるまいか。

他方で重要なのは、二極(AとB)それぞれの構造がまた組み合わせられなければならないという点である。そして、non aであれ non bであれ、そのいずれかが介入する限りで「並外れた」事態は起こり得ず、4通りの可能性のうち唯一つの組み合わせ(a+b)の場合にのみ、そして無論言葉が下品なものとは判定されない場合にのみ、「驚異的な一致」は実現するのである。この事態を筆者は、文章を形成している古典的なレトリックの用語(toucher, merveilleux)の利用に注目して、「感動」という語でもって形容したのだが、更にそれは神秘的ないし神秘主義的と形容せざるを得ない(真実がそこに潜むという)あの「存在の部位の深み」を案出しているのであるから、むしろ「コミュニケーション」と呼ぶ方がより適当なのであろう。

終わりに

要点の整理をしよう。T.4 は定義の必要 (T.1) や可能性 (T.2) などは語らない。社会における経済的でもあれば文化的でもある断絶 (T.3) にも依存しない人間関係の稀有な、それら一切を超えた在り方を語る。それは定義なしでもわかる言葉を用いるにせよ用いないにせよ、それ以外の語彙を定義するにせよしないにせよ、すべては万能のしかしきわめて稀にしか起こり得ないと思われる $a+b$ の状況に依存することになる。人知を超えたロマンティックな偶然——筆者なら運命と呼ぶ——を頼むより他はない。けれども注意しよう。というのもかつてジャン・ポーランが喝破したように、

「諸国民の歴史において、国家の導きには器用な工夫や方法ではなく、学知や技術ですらなく——そんなものはすべてどうしようもない——、むしろ魂の極度の純粹さ、ありふれた瑞々しい無邪気さが必要である、と突然思われる時期 (...) があって、それはテロルと呼ばれる」⁵⁴、

としたら、知性も意志も役に立たないことを明言するヴェイユの発言は、確かな類似によってつまるところは一種の（というのもそれは物理的な意味での破壊活動ではないからだ）倫理的なテロリズムと呼ばれざるを得ないのではないだろうか。神秘主義的テロリズム、究極的にはこれが T.4 の教えではないという保証はない。そしてそれはこの節で見てきた哲学者の数々の観察、発想、分析、批判、提言のすべてに無効性の烙印を押し、否認してしまうのではないだろうか。

否、その危惧は不要である。というのも T.4 を最後に紹介したのは、筆者がたまたまこのテキストに出会ったのがごく最近のことであったという単なる偶然による。じつは先にも述べたようにそれは、T.1 から T.3 にかけて読んだあらゆる文章より前に書かれていたテキストなのである。「Cahier」なる文書は、シモーヌ・ヴェイユが日常書きつけていたノート、いわば雑記帳（手帖と訳すことも出来るが、実際には相当に大部のノートの場合もある）であって、これは「モンスター」と呼ばれて然るべき類の文書である。というのもそこにはある読者たちにとっては多くの意味不明の雑録、感情や感想の表明もあり、しかしまた思索の試し、あるいはいわば思想の原石ともいべき着想、また他の著作や論文のための素材として活用されたと判定できる

覚書もあり、その限りでは貴重な記録集である。ところで T.4 のテキストは *Cahier VI* の中に見出される。これは 1941 年から 1942 年にかけての冬の間、つまりシモーヌが米国に発つ前にマルセイユで書きつけたノートブックである⁵⁵。因みにまさに同じ時期（1942 年 10 月）に哲学者ジャン・ヴァールにあてた書簡において、シモーヌ自身、当時の諸々の出来事への振切れない思いを述べた後、こう語っている。

「しかし私の精神の一部は、現況とは全く無関係の事柄（現下の諸問題は間接的にはそれらに関連があるとはいえ）に絶えず占められているのです。私は、秩序も脈絡もない考察をせかせかと書きつけることで雑記帳に次ぐ雑記帳をいっぱいにして切り抜けているのです。」⁵⁶（強調点筆者）

『カイエ』を繙く上で読者が心得ておくべき著者の告白である。

それに対して T.1 から T.3 で引用したテキスト、すなわち『根づき』（T.1、T.2）、断片「教義の基礎に関する素描」（T.3-1）、『ペルソンヌと聖なるもの』（T.3-2）、『根づき』（T.3-3）は、いずれも早くとも 1942 年 5 月以降にニューヨークで、そして 1942 年 11 月からその死の訪れる 1943 年 8 月にかけてロンドンで起草されることになった文書なのである。

そのことは紛うことなく一つの事実を示唆する。つまりヴェイユは一度は知性や意志を超えたいわば至福のコミュニオン、もしくは神秘主義的テロルの観念を表出し得たとしても、そこにとどまるのでなく、その後もつねに観察や分析それに鋭い批判をともなう理性的な思索を、敗れた国と国民と国家の——そして人類の——再建に資するための探求や提言を倦むことなく試みていたという事実である。それも様々の文脈においてであり、そのために思想は多彩さを帯び、しかし互いに矛盾し合い破壊し合うのではなく、ある種の補完し合うコムプレックスな混沌の状態で共存していたのである。

最後に、検討を試みたかなりの数の文章を全体的に概観して、テキストに特徴的な、というのも T.1 から T.4 まで一貫して現れるがゆえに読者が気付かないわけにはいかない瞭然の事実について一言する。それはむしろ、この節で見た様々のテキストが 2 項の対比 (dichotomie)、対立の相の下に作ら

れているという事実である。複合的な 2 項性の組織を見せる例 (T. 4) もあった。枝分かれする 2 項はいずれも相互に相容れず排除し合う関係にある。これがテキストを形成する原理として常に効いていたという事実である。この相互的否定性いわば対立的二元性がヴェイユの重要な思考方法の一つであることを確認しよう。ところでしかしヴェイユの唱える 15 におよぶ「魂の必要物」の大部分は、先に示唆した (*supra*, n. 28) ように、二つずつが同様に反対関係にある二元性に基つきながら、そこに一つの重要な差異をもたらす新しい関係をもつことになる。たとえば「平等」と「序列」あるいは「自由」と「服従」のように、互いに反対の性質をもちながら、同時に排除し合うどころか他方を必要として二つ一組にまとめられることによって、新たな関係性が思想を形成する方法となるのである。シモーヌ・ヴェイユにおける反対的な二つの「必要」が構成する対性の理論と実現、これが今や問題として現れている。

(Hisashi SUEMATSU)

注 釈

1. Simone Weil, *L'Enracinement — Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, *Œuvres Complètes*, V, 2, Gallimard, 2013. 初版このかた副題の位置を占めてきた *Prélude...* が実は著者の草稿に見る真の標題であるが、作品の根本思想を表すとされた « *enracinement* » が初版においてタイトルとして選ばれたのである。筆者も便宜的に同じ語を用いる。また日本語での指示はここでは短くかつ直訳である『根づき』を用いることをお許し願う。なお適宜参照する版が他に 3 つある。
 - ① *L'Enracinement*, Gallimard, coll. « *Espoir* », 1949. 初版である。
 - ② *L'Enracinement*, coll. « *idées* », imp. 1966.
 - ③ 富原眞弓訳『根をもつこと』、上、下、岩波文庫、2010 年。
2. Patrice Rolland, *Avant-Propos I* : « *Un texte pour la France libre* », *O. C. de Simone Weil*, V, 2, *op. cit.*, p. 41.
I.
 3. S. Weil, *op. cit.*, p. 112. この段落はタイプ原稿にホチキスで留められた (agrafé) 紙片の文章であり、上記 ①②③には収録されていない。
 4. S. Weil, *op. cit.*, p. 113.
 5. Blaise Pascal, *Pensées* (1670), éd. Lafuma, 201 ; éd. Sellier, 233 ; éd. Brunschvicg, 206.

6. Paul Valéry, « Variation sur une pensée » (1922), « Notes » (1930), *Œuvres*, I, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1957, p. 458.
7. Boethius, *De Consolatione philosophiae*, V, 4, 6 (「永遠とは限りない生命を一度に全体としてまた完全に所有することです。(渡辺義雄訳、『哲学の慰め』、世界人生論全集 3、筑摩書房、昭和 39 年、390 頁)。
 仏訳 : « la possession entière, parfaite et simultanée d'une vie sans terme », définition citée par Thomas d'Aquin dans *Somme théologique*, I, 10, art. 1, traduction par A. D. Sertillanges, O. P., tome I, Desclée & Cie, 1925, p. 246.
 英訳 : "The Simultaneously-whole and Perfect Possession of Interminable Life", quoted by Thomas Aquinas in *The Summa Theologica*, I, 10, art. 1, translated by Fathers of English Dominican Province, Encyclopedia Britannica, Inc., (1952), vol. I, 11th Printing, 1971, p. 40.
8. Voir *Somme théologique*, trad. Sertillanges, *op. cit.*, p. 246 sq.; *Summa Theologica*, trad. anglaise, *op. cit.*, p. 40 sq.
9. Montaigne, « Apologie de Raimond de Sebonde », *Essais* (1588) , II, 12, Édition établie par J. Balsamo, M. Magnien et C. Magnien-Simonin, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2007, p. 641.
10. « éternité », dans *Le Petit Robert*, éd. de 1979, p. 703. もっとも永遠を問題にするとき、多くの人々が「はじめ」の無さを考えるであろうか。
11. A. Rimbaud, « Éternité » (1872) dans *Poésies*, Paris : Mireille Ceni, 1966, p. 139.
12. 田中美知太郎「哲学の根本問題」、実業之日本社『最終講義』、初版第 3 刷、1998 年所収、164 頁。
13. Denis de Rougemont, *L'Aventure occidentale de l'homme*, Paris : A. Michel, 1957, p. 175. Erwin Schrödinger はオーストリアの物理学者 (1887-1961)。1933 年ノーベル物理学賞受賞。
14. P. Valéry, *op. cit.*, p. 464.
15. Richard Robinson, *Definition*, Oxford University Press (1954), 1972, p. 38.
16. 「客観的な」記述の中における主観的な記載の密かな介在については、いわゆるレアリスムの小説作家に例をとった V. Brombert, *Flaubert*, coll. « Écrivains de toujours », Seuil, 1971, pp. 57-59 の観察参照。
17. R. Robinson, *ibid.*
18. S. Weil, *op. cit.*, p. 363 ; coll. « idées » pp. 377-378.
19. S. Weil, *Cahier IX, O. C.*, VI, 3, p. 192, cité par R. Chenavier dans une note de l'Avant-Propos II, « Fondements d'un « pouvoir spirituel », *O. C.*, V, 2, *op. cit.*, p. 84, n. 2.
20. Cf. Pascal, *Pensées*, éd. Lafuma : 418 ; éd. Sellier : 680, éd. Brunschvicg : 233.
21. Montaigne, *Essais*, *op. cit.*, III, 9, p. 1028.
22. Simone Weil, *L'Enracinement*, *op. cit.*, p. 118. なおこのテキストはデカルトの描いた、森林の中で迷い、そこから抜け出すために「一つの方向に向かって可能な

限りまっすぐに歩む」旅行く人たちの姿を思い出させる。Voir *Discours de la méthode*, éd. É. Gilson, 4^e édition, J. Vrin, 1966, pp. 24-25. もちろん往時のヨーロッパの森林を考えなければならない。

23. S. Weil, *L'Enracinement*, *op. cit.*, pp. 116-117.
24. S. Weil, *L'Enracinement*, *op. cit.*, p. 142.
25. S. Weil, *op. cit.*, pp. 142-143 ; coll. « Espoir », p. 45. 後者は（その理由は判然としないが）このテキストから第 II 部 « Le déracinement » を開始している。この点について、またより全体的に『根づき』テキストの構成に関する初版と全集版との対照を、拙論「シモーヌ・ヴェイユの『根づき』——ある研究書の紹介から作品に接近する——」、『山口大学哲学研究』第 22 巻、2015 年、特に 56-60 頁参照。
26. S. Weil, *op. cit.*, p. 117.
27. S. Weil, *op. cit.*, p. 119.
28. S. Weil, *op. cit.*, p. 120. 反対的な性格をもつ二つずつの必要事が構成する対性の問題には今は立入らない。
29. S. Weil, *op. cit.*, p.117. « caprices » を欠くものの、逆に食食や毒物を加える相似た指摘が他にも (p. 119) 現れる。
30. 例えば「服従」(*op. cit.*, p. 120)、「主導性と責任」(des besoins vitaux : p. 121)、「平等」(p. 122)、「序列」(p. 124)、「名誉」(p. 125)、「罰」(p. 126)、「私有財」(p. 137) の場合である。
31. 類比 (analogon) による隠喩 « metaphora » は『詩学』が転義の典型的な手法として挙げる例である。Voir Aristote, *La Poétique*, 1457 b 16-32, trad. fr. par R. Dupont-Roc et J. Lallot, Seuil, 1980, p. 108-109.
32. *La Bible*, trad. œcuménique, Le cerf, 1975, p. 1480 ; « esurivi enim et dedistis mihi manducare », *Evangelium secundum Mattheum*, XXV, 35, *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, Deutsche Bibelgesellschaft, 1969, p. 1566.
33. リクールの命名する「不信 (suspçon) の解釈学」にとっては、このような事故は著者を分析する上で格好の事例となり得よう。Voir P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Le Seuil, 1965, pp. 40-44. 著者はそこでマルクス、ニーチェそしてフロイト三者の図式的な比較対比 (パラレル) を展開している。
34. S. Weil, *op. cit.*, p. 165.

II.

35. R. Robinson, *op. cit.*, p. 96.
36. R. Robinson, *op. cit.*, pp. 93-131.
37. この点については *L'Enracinement*, *op. cit.*, p. 309 ; 富原真弓訳『根をもつこと』、下、94 頁参照。ちなみにこれは丸括弧に囲まれて « soit dit en passant » に先導される一つの段落である。なお著者によるマリタンの「異教ローマ的な」神観念の批判は同書 p. 341 ; 富原訳、下、143-144 頁参照。
38. フランスの修辞術で名高い « transition » については、拙論『「パンセ」とメタテキスト——未完成エクリチュールの徴候についての試論』(1)、山口大学 『独仏

- 文学』 第7号、1985年、12-15頁参照； Voir « Les *Pensées* et le métatexte : Essai sur les symptômes de l'écriture inachevée », *Équinoxe, Revue internationale d'études françaises*, N° 1, Kyoto, Rinsen-Books, 1987, pp. 37-40.
39. B. Pascal, *Pensées*, éd. Lafuma : 780 ; éd. Sellier : 644 ; éd. Brunschvicg : 62.
40. A. Arnauld et P. Nicole, *La Logique ou l'art de penser* (1662), 5^e éd. 1683, P. U. F., 1965, pp. 48, 50, 60, 163 ...
41. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, publié par Ch. Bally, A. Sechehayet et A. Riedlinger, Paris : Payot, 1972, p. 166.
- III.**
42. S. Weil, *op. cit.*, p. 214 ; coll. « Espoir », p. 111 ; 富原訳、上、181頁。
43. S. Weil, *op. cit.*, p. 129 ; coll. « Espoir », p. 27 ; 富原訳、上、39頁。一つ別の例を挙げておく。リシュリウ枢機卿の国家主義思想を整理しつつ、ヴェイユはまさにこの「国家」について書いている。「国家 (l'État) を厳密に定義するのは困難であろう。しかし残念なことに疑うことはできない。この語がある現実を指示する (désigner) ことを」 (*op. cit.*, p. 205)。概念は明晰でないとしても、(言語外世界のなかでの) 指示対象 (réfèrent) は確かだというのである。
44. S. Weil, *op. cit.*, p. 130.
45. S. Weil, « Fragments et notes » dans *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, coll. « Espoir », 4^e éd. 1957, p. 151.
46. R. Jakobson, « On Linguistic Aspects of Translation » (1959), in *Language in Literature*, Harvard University Press, 1987, p. 429 ; trad. française par N. Ruwet : « Aspects linguistiques de la traduction », dans *Essais de linguistique générale*, tome I, Minuit, 1963, p. 79.
47. J. Grondin, *L'Herméneutique* (2006), P.U.F., coll. « Que sais-je? », 4^e éd. 2017, p. 9-10 ; 佐藤正年、末松壽訳『解釈学』、白水社、文庫クセジュ、2018年、17-18頁。
48. S. Weil, « La personne et le sacré », dans *Écrits de Londres et dernières lettres, op. cit.*, p. 28.
49. ちなみに、労働者における文化 (教養) の形成のために、知識人の第一級の文化を翻案し転移しなければならないことを主張しつつ、真実の所在とその存在の様態を指摘する次の文章にも同じ真実観が現われている : « ... Ce qui le rend difficile c'est que pour la pratiquer il faut s'être placé *au centre d'une vérité*, l'avoir possédée *dans sa nudité*, derrière la forme particulière *sous laquelle* elle se trouve par hasard *exposée*. », *op. cit.*, p. 165. 斜字体筆者) (そのことを困難にするのは、それを実行するためには「真実の中心に」身を置いたことがなければならず、真実がたまたま「その下に」現れるところの特定の形の「背後で」、これを「裸の状態」で所有したことがなければならないことである。) (鉤括弧筆者。なおやや異なる富原訳は、上、98頁参照)。
50. S. Weil, *L'Enracinement, op. cit.*, p. 167 ; coll. « idées », pp. 94-95. なおルネサンスに始まるという教養ある人々 (les gens cultivés) と大衆 (la masse) の間における

知識の断絶（coupure）の歴史的な展望の素描の一つを、上掲書 pp. 145-146 に見ることができる。

51. S. Pétrement, *La vie de Simone Weil*, II : 1934-1943, A. Fayard, 1973, p. 75.
52. e. g. S. Weil, *L'Enracinement*, *op. cit.*, p. 181.
53. S. Weil, *Cahier VI*, dans *Œuvres*, édition F. de Lussy, Gallimard, coll. « Quarto », 1999, p. 839.
54. J. Paulhan, *Les fleurs de Tarbes, ou La terreur dans les lettres* (1941), dans *Œuvres Complètes*, t. III, Cercle du Livre Précieux, 1967, pp. 32-33.
55. Voir « Vie et Œuvre », dans *Œuvres*, *op. cit.*, p. 82.
56. S. Weil, « Lettre à Jean Wahl » (oct. 1942), *Œuvres*, *op. cit.*, p. 978. ジャン・ヴァール (1888-1974 年) はパリ大学 (ソルボンヌ) の哲学教授 (1936-1967 年)。ただし戦時中の中絶もある。ヴィシー政府によって解任され、一時ドランシーのユダヤ人強制収容所に収監され、その後合衆国に亡命した (1942-1945 年) のである。米国でも活躍した。