

シモーヌ・ヴェイユの哲学に探る「源話性」 —— 「ある」ことは不幸なのか、楽しくはないのか？ (1) ——

戸 澤 義 夫

Let's Search the "Protoparolité" in the Philosophy of Simone Weil
—— To be is Unhappy, not Enjoyable? (1) ——

Yoshio TOZAWA

初めに

渡辺京二は、『小さきものの死』⁽¹⁾の序で、次のように書く

私は断続する不思議な声を聞いた。それは最初笑い声のように聞こえ、隣棟の個室でまた女患者たちがカード遊びなどに興じているものと深く意にも留めず、私は本を読み続けて行ったが、その内それは私の耳の中で紛れもない泣き声となって鳴り始めたのだった。

しかし、それはその後も私が繰り返し疑ったようにいかにも笑い声に似ており、世の中にそのような泣き声があることを、その時ほとんど初めて知らされる思いをした。……その声には確実に私を脅かすなにもものがあつた。このようにも女は泣く。しかしまだ一年にも満たぬ療養所暮らしの見聞によって、私は患者が病苦の故にはそのようには泣かぬことを知っていたので、……男女の愛憎に関する葛藤……そう思い私は眠った。

翌朝、私は事実を知った。昨日天草の極度に衰弱した母娘がこの療養所に送り込まれた。付き添って来た父親はそのまま送って来た車で立ち去った。母娘は二人部屋に入れられたが、夜に入って母親の容態が急変した。そして娘が泣き始めた。どちらが先に死んだのか、もう私は覚えていない。とにかく明け方までに二人とも死んだ。

この話を……聞かされた時、私は鮮やかにひとつの光景を見た。死にかけている母親の痩せた腕が機械仕掛けのように娘の体をさすっている。そしてこの母親は娘もまたすぐに死ぬであろうことを確実に知っている。この光景が与えた衝撃——いやそれはもっと鈍い、滲み込むような感じのもだったが——は実に奇妙で、今でも私は忘れられない。それは何とも言えぬ嫌な感じだった。

父親の没義道さとか、農村の暗さとか、社会の不合理だとかではない、それへの怒りは無論のことにしてもその嫌な感じはもっと根本のところに係っていて、その根本の事実がいかにも理不尽であった。人はこのようにして死なねばならぬことがある。この事実はまだ少年とってよかった私には震撼的だった。少年の直覚は、こんなことがあって良いはずがない、許されて良いはずがないと叫んでいた。……

かつて橋本文三は、『日本残酷物語』の呼び起こす一種の畏怖感にふれながら、『小さき者の存在』が、バラ色の歴史法則とは無縁に、容赦もない自然と歴史の暴力の前であつて、無限の挫折を繰り返しつつ抹殺されて忘却されて行かなばならぬという残酷で慰めのない事実を指摘し、『それ以外に人間存在については述べるべきことはないかのようだ』と書いたことがある。今私が書いたことも、この歴史から陥没した淵の中で起こったひとつの小さきものの死の

例である。人間の歴史は確実に進歩し、残酷物語は人智と共に確実に減少するであろう。しかし、世界史の展開がこれら小さきもののささやかな幸福と安楽の犠牲の上に築かれるという事情もまた確実に続き行くだろう。世界史の達成をもって小さきものの死の各々をあがなうことはもとより不可能である。いや、人類の全史が終わるということは、まさにこのような小さきものの全き存在の定立によって、世界史の法則なるものを揚棄することにほかならぬだろう。

この感覚、それは、米本浩二が、『魂の邂逅：石牟礼道子と渡辺京二』⁽²⁾で述べるように、それ以降の渡辺京二の文筆生活はもちろん、石牟礼道子と連れ立って展開した水俣病闘争を支えた基盤を形成するものだが、ここで、かなり長い引用をあえてしたのは、私が、シモーヌ・ヴェイユ Simone Weil (1909-1942) の生涯を、大木 健の『シモーヌ・ヴェイユの生涯』⁽³⁾を読んだ時、とても似た感じを持ったからである。

なんともやりきれない、不快な、怒りにも似た感じ、それは、二重のもの、即ち、〈1〉彼女が論じる「不幸論」に対するものであると同時に、〈2〉彼女の生き方そのものに対するものだった。

しかし、そのことを論じる前に、そもそも、これまで、殆ど興味のなかったヴェイユの書いたものを読んでみようかと思ったのは、柴田美々子氏から、随分前に送られてあった

“Universalisme et rencontre des civilisations.”⁽⁴⁾

に遅ればせながら目を通して、鋭い点をつけていて面白かったので、その旨、感想を送ったところ、下記の諸論文が送られてきたことがきっかけだった。

(1) 「働く暮らしの輝き——シモーヌ・ヴェイユが漁師の暮らしから学んだもの——」

(2) 『『お腹が空けば食べる』——シモーヌ・ヴェイユの『カイエ』をめぐって』

補論「子供とお菓子——庭の鳥のたとえ」

(3) 「私の漁師体験」⁽⁵⁾

それで、なんの魂胆もなく、まずは手始めに、古本のサイトに接近して入手したのが、上述の『シモーヌ・ヴェイユの生涯』であり、この著作の改定版に付加されている「シモーヌ・ヴェイユの不幸論」が、同じ黒木 健の『シモーヌ・ヴェイユの不幸論』⁽⁶⁾を要約したものだだったという訳である。

そこで黒木の紹介するヴェイユは、『神を待ちのぞむ』⁽⁷⁾で、軽犯罪裁判所で、言葉巧みに冗談さえ言う司法官に対して、そこに引行された浮浪者が口籠ってろくに何も言えない姿——困みに、ヴェイユにとって、労働者も同じ「小さき者」であることを付言しておく必要があるだろう⁽⁸⁾——を対比させて、この浮浪者が体現している《不幸》は、社会の中で誰の目にも止まらず、黙殺され、埋没されていることを指摘すると共に、

「牝鶏たちは、傷ついた一羽の牝鶏にとびかかって、くちばしでつつく。それは重力と同じように機械的な現象である。」⁽⁹⁾

と指摘し—「容赦もない自然と歴史の暴力」——、彼女にとって「この《不幸》とは、条件の向上によって自然に解消し得るものではない。無辜の人間が苦しむことも、その背後に自然法則があるので驚くにあたらず、「彼女を驚かすのは、そういう事態が神から許され、認められている」ことであるとし、さらに次のようなヴェイユの言葉を引用している。

「人間生活の大きな謎、それは苦しみではない。それは不幸である。」⁽¹⁰⁾

黒木が引用して言うように、そもそもこの「不幸」は、彼女が「神への愛と不幸」論の冒頭で、「苦しみの領域において、不幸は何か特別なものであり、特殊なものであり、削減できないものである。不幸は単なる苦しみとは全く別ものである。魂をすっかり捉え尽くし、魂の奥底まで不幸にだけ属する印、奴隷の印を刻みつける。」⁽¹¹⁾

と、単なる身体的苦しみとか心の悩みと区別され、もっと深い人間の魂の問題、しかもそれなしに

魂があることはないものであることを強調し、

「しかし、神が不幸に対して、罪なき人々の魂そのものを捉え尽くし、絶対君主のように魂を奪い去る力を与えておられることは、驚いていいことである。」⁽¹²⁾

と規定するのである。

つまり、彼女は、渡辺京二の感じをさらに具体的に深化させ、存在論的な問として提起しているものと了解することが出来るだろう。しかし、そのように了解出来たとしても、直ちに、次のような非常に素朴な、反感に近い疑問が浮かんで来るのではないだろうか。

「それでは、人が生きるということは、それ自体が不幸だ、というのだろうか。」

「もしそうだとすると、不幸でなくなることは不可能だというのだろうか。」

当論文は、どうしてそういうことになるのか、その理由を探ると共に、不幸の形而上学として展開されることの多いヴェイユ哲学に関する考察に対して、先に紹介した、柴田の論考〈1〉で彼女が展開した反・不幸論に示唆を受けて、先述のように「(人) 生は不幸」と定義するヴェイユ哲学の中に、「楽しさ」の契機が見いだせないかを探る、かなり冒険的な、しかし同時に、ささやかな試みの、それもほんの第一歩である。

そのように試みようとするには、二つの理由がある。

まず第一に、才能もキャリアも秀でていたとは言えない、ごく普通の人、「小さきもの」にとつて、生きていく中で、どんなに細やかなものであっても、「楽しみ」は必要ではないか、と、まさに凡に考えるからである。

念のために「凡」であることを定義しておけば、才能とキャリアに恵まれた華やか存在でもなく、また、虐げられ、惨めで、まさに不幸のどん底にいる存在でもない、ごく平均的な存在、要するに「無名の人」である、ということである。

そして第二に、かねてから音楽の基本構造として捉えようとしてきた「源話性」は、実は、音楽だけではなく、人間存在を支えている基本構造ではないのか、という思いがあるからである。

先行論文で既に論じてある「源話性」⁽¹³⁾ は、要約的に言えば、「ある to be」とは、複数の異なる存在するものがあること、要するに私は他人たちと何時もあるのであり、しかもその存在するものとの間の遣り取りは、それなしには命ある者として生き続けることが非常に困難になる、その意味で「命あるもののあること」を支える基本構造ではないのか、そう思えてならないからである⁽¹⁴⁾。

そして「楽しい」というのは、このやり取りがスムーズに行われている時に得られる、その意味では、そこには何らかの工夫・技術が必要であるとしても⁽¹⁵⁾、別に飛び抜けた存在ではない者でも、だから誰でもが手に入れることができるものとしてあるのではないだろうか。

ヴェイユの著作に関する注記

今しがた論者の挙げた問に関する考察として、黒木の他に、現在の私の知ることが出来た範囲での話であることを言い添える必要があるのだが⁽¹⁶⁾、ペトルマン Simone Pérement (1907-1992) にシモーヌ・ヴェイユの哲学の、その点の考察に関しては「最も完全で、徹底的な研究」⁽¹⁷⁾ と評され、非常に透徹した考察を展開しているヴェトー Miklos Vetö の研究『シモーヌ・ヴェイユの哲学——その形而上学的展開』⁽¹⁸⁾ を挙げる事が出来る。

ヴェトーは「第7章 無行為の行為」の「脱創造と隣人愛」の節で、ヴェイユの最終段階の考えが述べられている『ロンドン論集とさいごの手紙』⁽¹⁹⁾ 中の「人間に対する義務宣言のための試論」論文と「人格と聖なるもの」、更に「神の愛と不幸」という論文で、このことに関するヴェイユの明確な立場を見ることが出来る指摘している⁽²⁰⁾ のであるが、我々は、先の間、念のために再掲

すると、

「それでは、人が生きるということは、それ自体が不幸だ、というのだろうか。」

「もしそうだとすると、不幸でなくなることは不可能だというのだろうか。」

に関する彼の議論を紹介する前に、簡単に、主として彼のこの研究に拠りながら、ヴェイユの著作のあり方に関して見る必要があるだろう。

やや議論を先取りして言えば、彼女は、人格主義的な当時の思潮⁽²¹⁾に公然と反旗を翻して、人格 *personne* こそこの世の諸悪の根源であり、人間にはそれを消した後に残る、即ち「聖性 *le sacré*」があり、この人格を削除した後に残る「聖性」こそ、「端的にその人 *cet homme tout simplement*」⁽²²⁾なのであり、神との交流を可能にするもので、真に他者との交流をも可能にするものなのだ、と言う。だから、この聖性を得ることが存在論的不幸、即ち人間である限り請け負わねばならない不幸から脱出できることになる訳だ。

さてこの考察の序章で、ヴェトーは、それまでの彼女に関する先行諸研究を、次のように評し、
「しかし、シモーヌ・ヴェイユの諸作品を知らないということが——論者註：目下、彼女の全著作が *Simone Weil Œuvres Complètes* として Gallimard から1988年来刊行中で、現在は Tome 7 Volume 1 *Correspondance* (2012) まで (OCI ~ OCVII と略記される) 出版されているようである——、シモーヌ・ヴェイユの批評家や注釈者に向けられる唯一最大の非難なのではない。いっそう深刻なことは、かれらが彼女の思想の根幹を少しも体系的に説明しようとしなかったということである。かれらは、ヴェイユのノート類に満ち溢れている逆説のために、あまりにもしばしば落胆し、混乱し、当惑して、彼女の観念の形而上学的・神学的基礎の厳密な分析に取り組む気になれないのである。」⁽²³⁾

従って、その場その場で考えつかれた、鋭い洞察に満ちてはいるものの、風変わりで、不完全な論考の寄せ集めと見られがちな彼女の諸考察を、「生きざまを知らない者は、シモーヌ・ヴェイユの思想を真に理解できるはずがない」(p.10 2頁)と言い切り、「見かけ上の混乱にもかかわらず、シモーヌ・ヴェイユの思想は、一貫性を持った全体であり、本書は、その有機的諸連関を読み解くことをその唯一の狙いとしている」(p.11 4頁)と述べる。

彼女の思想の展開の経緯そのものは、当論文の目的とするところではないが、今しがた述べた様に、ヴェトーの研究に依りつつ、そのアウトラインを辿っていくと、ヴェイユの思想の展開は、はっきりと次の3つの時期に分けられる。

〈I〉1925年～1931年：リセ～ソルボンヌ

「デカルトにおける科学と知覚」(1929-1930)は、彼女の学位論文⁽²⁴⁾
ヴェトーは、「美と善」というこの時期の論文を絶賛している。

〈II〉1931年～1939年：

「自由と社会的抑圧の諸原因についての考察」(1934)はこの時期の代表的な論考⁽²⁵⁾

ヴェトーは、この論考を「労働や人間行為一般の考察にとって不朽の寄与をなす」としながらも、彼としては、それを凌駕するものとして、次の、壮年期の著作群を挙げている。

Cahiers, I, II, III (『カイエ 1』、『カイエ 2』、『カイエ 3』、)⁽²⁶⁾

La Connaissance Surnaturelle 『超自然的認識』⁽²⁷⁾

L'Intuitions Pré-chrétiennes 『前キリスト教的直感』⁽²⁸⁾

さて、ヴェトーによれば、この時期はさらに前半と後半に分かれ、

・1931年～1935年：

若い教師の組合運動が一年間の工場経験(1934～1935)で頂点に達する時期。

La Condition ouvrière 『労働の条件』⁽²⁹⁾

この書には、ヴェイユの工場体験の記録である「工場日記」の他に、時期的には1936年に食い込む諸論考が収められており、その時期のヴェイユの労働及び労働者に対する考え方を知ることが出来る。

・1935年～1939年：

内的発展という意味では壮年期につながる時期であるが、著作には少しもそれが窺われない。そのことに関しては、ペトルマンも、次のように証言している。

「彼女の哲学の基礎にあった諸観念が、どれほどの点まで変化していたか、に気づかなかつたのは、私一人ではない。……少なくとも、彼女という人をよく知っていて、1938、1939、1940年の間、パリの彼女にあってた人たちの中の多く、例えば彼女の両親、彼女の兄、イヤゲール夫人の娘たち、ベルシエ医師、ルネ・シャトーなども、彼女の思考の中で当時宗教が非常に重要な位置を占めていたことを認めなかった。彼女の両親は、やっとうマルセイユでそれに気づき、兄は、アメリカでようやく知ったほどであった。」 (II, Chap 5, p.509 213頁)

(III) 1939年～1943年：壮年期

例えば、「神の愛と不幸」、「神の愛をめぐる雑感」、「神の愛をめぐる雑考」、「人格と聖なるもの」などの重要な宗教的考察が集中している時期⁽³⁰⁾。

例えば、ウェブ上に『Simone Weil—シモーヌ・ヴェイユ—翻訳作品集』などの完璧な目録があるのに、敢えて、このような紹介をしているのは、『重力と恩寵』⁽³¹⁾の「あとがき」で富原真弓も言うように、ヴェイユの著作で最初に出版されたのがこの宗教色の強い著作であるために、ヴェトーが指摘しているように、ヴェイユの思想的「転回 *convrsion*」を認めることが出来ずに、「若い頃の論考と壮年期の諸論考との間に断絶 *rupture* がある」⁽³²⁾と断言する研究者がいること、そして、論者自身も、そうした印象を持った一人であったためである。

しかし、ヴェトーは、それは見かけだけの話で、一方において、政治的、社会的な関心は、『根を持つこと』⁽³³⁾や『ロンドン論集と最後の手紙』、それに『労働の条件』と『抑圧と自由』の後半部分で維持されており、『カイエ』や『超自然的認識』の多くの文章でも完全に保持されていること、他方において、未刊の『草稿』*manuscripts inédits* (p.16 12頁)の調査から、1940年代に書いた哲学的主題の、だから宗教的主題の大半は、1920年代からのヴェイユの関心であり続けていたこと、だから先述のように、ヴェイユの思想の連続性は明らかに出来る、と主張する。

「人格と聖なるもの」での不幸と真理

当論文は、当初、反-不幸論を展開するためには必須と思われる『抑圧と自由』でのヴェイユの労働観を明らかにするつもりで書き始められたのであるが、それは仏語原典の入手に手間取り将来の課題とせざるを得なくなったために、とりあえず、人間と不幸との論理的構造の概要を「人格と聖なるもの」(註20参照)を手掛かりにして辿ることにする。

ヴェイユは早速、先にも触れたように、現代の人格主義 *pensée moderne dite personnaliste* なるものを批判する⁽³⁴⁾。

というのも、彼女にとって、「全ての人間には聖なるものがあるけれども、それは人格 *personne* ではなく、神の位格から区別されるところの「人間の人格 *personne humaine* でもなく、その人 *cet homme*」であるからである⁽³⁵⁾。

伝統的な哲学の用語に対応させれば、ほぼ「主体」もしくは「主観」に相当する「人格」と人とを区別する⁽³⁶⁾のは、存在することを悪とするヴェイユの立場では、人間全体をもその中に単純に組み込んでしまうと、人間存在そのものを根底から否定してしまい、そこに救済の契機を見いだせ

なくなるからで、事実、ヴェイユは今しがたの引用でそう述べた後で、人間の心の奥底には、「聖」、即ち「自分に悪でなく善をなすことを、どうしようもなく期待させる何か」(p.13 179頁)が潜んでいると、だから「善こそ聖の唯一の源」と断定すると同時に、人間の魂を2つの部分に分ける。

そして人格とは「聖」に関わらない魂の部分とされ、それは、自己拡大もしくは自己発展を願い、だから「権利」(p.25 190頁)とか「威信」(p.27 194頁)とか「特権」(p.27 194頁)に関わり、それらが実現するときに得られるものなのが快楽 *volupté* なのである(p.14 180頁)⁽³⁷⁾。この自己拡大が対人間になされるのが支配であるとすれば、ヴェイユは言う、「奴隷制はかくも心地よいのだ」と(同所)。

先に触れた状況、即ち「軽犯罪裁判所で、洗練された言葉を操って上品な冗談を飛ばす判事の前で不幸な人間が口籠っている様」を「恐ろしくもおぞましい光景」(p.14 180~181頁)と感じる、痛ましいと感じ、叫ぶのは、従って、人格的なものではなく、非人格的な *impersonnelle* 抗議(p.16 182頁)ということになる。そして、ヴェイユにとって、この人間の聖なる部分は、全ての人間にある非人格的なものなのだ。

とすれば、人間存在では、つねにこの人格的なものと非人格的なものとが対立していることになるが、「人格的なもの」から「非人格的なもの」即ち「聖なるもの」への移行は、可能ではあるが、しかし、常に孤独の中でのみ可能であり、集団は聖なるものと無関係であるばかりか、その粗悪な紛い物を提供して人心を惑わせる、と言うのだ。

我々としては、このような主張をするヴェイユは、実質的に人間が複数存在するものであるという事実を可能な限り無視し、同時に、人間同士が話し合っただけで何かを形成していく可能性をも実質的に否定していることに気付かざるを得ない。当論文の当初で述べた我々の立場とは、ものの見事に、真っ向から対立している。

さて、そうではあるけれども、ヴェイユは、興味深いことに、肉体労働を否定しない、いやむしろ積極的に次のように評価している。

「肉体労働は、苦痛を伴うにせよ、それ自体は墮落ではない。……芸術や科学の価値にも優るとも劣らない価値を有する……。注意力が非人格的なかたちへと開かれている点で、……芸術と科学に優るとも劣らない可能性を有しているからだ。」(p.22 188頁)

「芸術と科学と方法こそは異なるものの、肉体労働もまったく同じ程度に、この宇宙の存在と真理と美と、またこの宇宙の秩序を整える永遠の叡智との、ある種の接触なのである。」

「ゆえに労働を貶めることは、聖体のパンを足蹴にするのが冒瀆であるのとまったく同じ意味で冒瀆なのだ。」(p.22 189頁)

こうした指摘は、我々の反・不幸論の根拠となる可能性を持っており⁽³⁸⁾、将来発展させたいものと論者は考えているのであるが、ヴェイユ自身は、

「不安定な社会にあって、特権者は良心の疾しさを感じている。不遜な態度で疾しさを隠して群衆に言い放つ人々がある。『君たちでなく私に特権があるのは穏当である』と。おためごかしを口にする人々もいる。『要求してあげよう、きみたちもわたしと同等の特権に気づかれるように』と。」

と述べる。というのも、ヴェイユは、先に紹介した軽犯罪裁判所での浮浪者への彼女の眼差しからも窺われるように、こうした特権のある社会的威信を持つ人の一人であることに心底から疾しさを感じ続けていたからであり、それに伴う彼女の行動の詳細は、ペトルマンの伝記に詳らかに記録されている。

だからこそ、こう述べるのだ。

「民衆の掌中にないとはいえ、ある意味できわめて身近にある唯一の真正なる善から、民衆を遠ざけてしまう」特権ある者の偽善が、民衆をかえって「悪の道へと走らせる」、だから事態を悪くしかしない、と——この様は、例えば、ダレン・マクガーヴィの『ポバティー・サファリ』⁽³⁹⁾に極めて具体的に描かれている。どうあがいても特権者の位置にしかいれなかったヴェイユのような人とは違って、根っから社会的最下層に生まれ育った者の目から見た「貧しさ」とはどういうものなのかが、詳らにされている——。そして、ヴェイユはこう思うのだ。

「民衆は、彼らを不憫がる人々のおよびもつかぬほど、真正なる善の近くにある。この善こそが、美と真理と喜びと充溢の源泉である。」(p.28 195頁)

これは、ヴェイユが実際に労働者とか農婦の擬似経験——当論文では十分に展開出来なかったが、初めに触れた〈2〉彼女の生き方に対する論者の反感は、ここに由来している。ペトルマンの記述から何うことのできる限りでの話だが、私は、ティボンとよく似た感想を持った⁽⁴⁰⁾。——から見出した真実だと思われるが、例えば、渡辺京二が『逝きし世の面影』⁽⁴¹⁾で描く庶民のすがすがしい姿は、その具体的イメージを与えるのではないだろうか。

渡辺京二によって示されるように、論者は、程度問題はもちろんあるとしても、「貧しいこと」が即「不幸」だとは思わないので、ヴェイユの議論、労働者や農夫は即不幸だ、と言わんばかりの論調には賛成し難い。とというものの、それはともかく、ヴェイユは、こうした話の流れの先に、不幸を議論し始める。確かに、

「不幸は明瞭な言表にはなじまない。不幸な人々は自己を表明する言葉が欲しいと沈黙のうちに嘆願する。」(p.28-29 195頁)

「生ける肉体が死を嫌うのと同じく、思考は不幸に思いを馳せることを嫌う。」(p.29 196頁)
という彼女の指摘は、事実であろう。

とすれば、真理と不幸とは、共に、「沈黙の嘆願者 *suppliants muets*」(p.32 199頁)ということになる。真理は、「言語の幽閉」を超えたところにあり、不幸は苦しみとは別の「魂をを打ち砕く仕組み」であり、真理と不幸とは同盟関係にある (p.32 199頁) ことになる訳だ。というのも、「おのれの存在を無化した後でなければ、極限のまったき屈辱を長らく甘んじて堪えた後でなければ、真理の中には入れない」(p.34 201頁) からだ。別様に言えば

「魂のすべてをあげてそう考える——私の中には、私が失えないものなど何もない——ことは、虚無を体験することにほかならない。それは極限かつ屈辱状態であり、真理への移行条件でもある。それは魂の死である。」(p.35 201-202頁) からだ。

では、どうして魂は不幸の極限として死ななければならないのだろうか、かくして我々は、ヴェイユの「脱創造」論へと導かれる。

ヴェイユの「脱創造」と不幸

ヴェトーは、『カイエ *Chaiers*』として知られる、彼女の草稿を緻密に分析して、彼女は、神秘主義者というよりは哲学者であるとし、その哲学をプラトンとカントに依拠する「存在論的基礎から入念に練り上げられた『転回の形而上学 *la métaphysique de la conversion*』(p.17 15頁)」であると主張する。

ここで「転回」と言われているのは、「世界創造 *création*」が、神によってなされたのではなく、神の「讓歩」あるいは「後退」によってなされたとする、神秘主義においてはよく知られた考え方に基づく⁽⁴²⁾。確かに、彼女のこの考え方は、ゲルショム・ショーレム *Gershom Gerhard Scholem* (1897-1982) の『ユダヤ神秘主義』⁽⁴³⁾の第7章に紹介される、「退くこと」或いは「撤退」

と訳される「ツィムツーム」の思想と極めて類似した考え方をしていることは明らかである。しかし、ペトルマンは、先に紹介したヴェイユの伝記で、ヴェイユがユダヤ人ではあるものの、ユダヤ教に興味を持ったことは一度もなかったことを示す一方で (op. cit., II, p.528 236頁とその註での記述)、何しろペトルマンはグノーシス派の専門的研究者でもあるから (II, Chap. 7, p.535 244頁)、この類似関係について当然言及し (II, p.650 379-380頁)、ヴェイユの「脱創造」の考えが彼女の「オリジナルな考え *idée originale*」であると断言している⁽⁴⁴⁾。

とにかく、その結果として、創造によって創造されたもの、即ち「被造物」は、全て神に由来するとはいえ、神ではない部分を持つことになる訳で、これが先に触れた人間存在がそもそも存在論的に「不幸」であることの理由、即ち具体的存在のレヴェルで言うと、悪や犯罪、そして苦悩の存在する理由となる訳である。このことを神そのものに引きつけて言えば、神はその創造によってそれ自身が「引き裂かれ *déchéiré*」(Vetö, op. cit., p.13 8頁) ていることになる。つまり、ゲートに言わせれば、もし神が人間を創造したのだとすれば、それは失敗作であることになり、ヴェイユの言い方に従えば、それを修復するためにこそ「キリストの犠牲」が必要になる訳である。

そしてこの「キリストの倣い」とも言える動き⁽⁴⁵⁾こそ「脱創造 *décréation*」と呼ばれる動きであり、この「転回」を具体的に担う存在が、他ならず人間なのである。

極めて逆説的なことに、全ての人間存在は、そもそも不幸であるからこそ、神の愛を受けるという意味で、幸福になるチャンスを与えられていることになる。「人間は不幸であるからこそ幸福になれるのだ」と言ってもいいだろう。ヴェトーはヴェイユの『前キリスト教的直感』での「幸福な間違い *faute heureuse*」なる語を引いている⁽⁴⁶⁾。

この状況をペルトマンは、次のように要約する。

「原罪とは、創造の後に生じ、創造とは異なった何かではない。それは創造と分け隔てることができない。個々の考える存在者の存在そのものが罪なのである。そこで、シモーヌ・ヴェイユは、人格が己自身を捨て去ることがどうしても必要だと語りつつ、これを《脱創造 *décréation*》という強い語で呼んだのである。神は、身を引くことによって、私たちに存在することを許した。神は愛によってそうしたのだ。だが、愛によって私たちも、神から与えられたこの存在を、自ら進んで捨て去るためであった。

しかしながら、神が私たちに与えられたこの存在とは、いったい如何なるものであろうか。これは真の存在なのであろうか。シモーヌは一度ならず、自我とはまさしく、無であり、人間の存在とは非存在であると言っている。実際に、固有にこれが人間だと言えるもので、何が残っているのだろうか。人格性などというものは、二つの力に引き裂かれて、今直ちに消え去ってしまうものとも見える。即ち、一方には、善を拒む力、人格そのものに外ならないが、力といっても紛い物にすぎない力があり——何にせよ、私たちは、終局的に神に服従するのである。善への愛によってそうするのでないとしたら、必然に従属することによって、そうする——また、他方には、善を受け入れる力、根底において善と同一であり、神と同一である力があるからである。

いったい、神のみが神を愛することができるのである。私たちの中にある神への愛は、私たちではなく、新たに受肉した人の子である。

私たちの中であって善を受け入れる者は、神が人格から遠い存在であるのに劣らず、人格から離れている。人格は、いずれの側からも、結局存在せぬものである。一方の側からは、人格は、外見だけのまやかしにすぎない。他方からは、存在するものは人格ではなく、神である。

同様に人間の真の自由は、人間に属する者ではなく、神のものである。また同様に、真の不死性は、個々の魂の不死性ではなくて、神の永遠性に他ならない。魂の永遠的な部分は、死に

において神と溶け合い、すでに命の中にいる。魂の永遠的でない部分は、死において無に落ち込む。既に生きているうちから、無の中にいる。」(II, p.650-651 380-381頁)

おわりに

考察は、なお未完成であるが、当論文の今後の展開のために必要不可欠と思われるので、ヴェトローのこうした彼女の哲学にたいする最終的な評価に言及しておく。

先の『シモーヌ・ヴェイユの哲学』の結論で、彼は次のように述べている。

人間存在の聖化、それは神の愛への浄化であるにしても、「この浄化を完遂するために、人間の条件を逃れ、それを拒絶する動機を彼女のうちに見出そうとすると」、「存在に対する怨恨 le ressentiment contre l'être」(p.144 331頁)に直面せざるを得ないことになり、このことから直線的に、彼女の哲学にブーバー Martin Buber (1878-1965) の言うような「この世界から消え去ることを欲する」マゾヒスティックな情念⁽⁴⁷⁾を見ないとしても、「あることは悪なのである。L'être est mauvais」(p.144 331頁) ことになることは、はっきりしているだろう、と。

最初に述べた渡辺京二の悪寒は、このことを直感したために生じたのだ、と論者は解している。「ひょっとして、人は、存在しない方がいいのではないか。」

こうして、ヴェイユが「死を人間の条件の真理」として語る様は、『存在と時間 Sein und Zeit』におけるハイデッガーの議論を想起させるが、そのことに関してヴェトローは次のように述べる。

「シモーヌ・ヴェイユが死を中心に生を配置する仕方は、自己自身の死を自由に企投し、自由に覚悟するハイデッガーの仕方よりも、恐らくはるかに純粹である。『存在と時間』において強調されているのは、わたくしの死である。わたくしは、自己自身から離れることはない。わたくしの自己執着が死へと移るだけである。あたかもわたくしの死だけが、わたくしの存在に意味を与えうるものであるかのように、ハイデッガーでは、『自分の死を覚悟すること』が人格の本来性を確立するとされるが、シモーヌ・ヴェイユにおいては、あらゆる人間に共通な死を受け入れることは、一人格であるという夢想からわたくしを解き放つのであり、……本質に還元されることである、とも言える。」(p.145 335頁)

ということは、実存という偶然の出来事からの解放は、本質化 *essentification* を意味するのだから、その意味で「救い *salut*」を意味するとしても、それは同時に、その理想は死がもたらす虚無 *néant* として現れる、ということを主張していることになる (p.146 135頁)。

こうした帰結は、当然のことながら、到底受け入れ難い人もいる訳で、今しがた触れたように、ペトルマンは、

「『人間の真の自由は、人間に属する者ではなく、神のものである。また同様に、真の不死性は、個々の魂の不死性ではなくて、神の永遠性に他ならない。魂の永遠的な部分は、死において神と溶け合い、すでに命の中にいる。魂の永遠的でない部分は、死において無に落ち込む。すでに生きているうちから、無の中にいる。』こうした帰結に至るシモーヌ・ヴェイユの教えとは、一部の人たちには到底受け入れ難いものと映った」(II, p.651 381頁)

とし、ヴェトローの言葉「この教えは、死を誘い出す恐怖 *menace mortelle* が含まれる」を引いている。ヴェトロー自身の言葉をさらに付け加えておけば、

「存在に対する彼女の激しい嫌悪は、時折、この区別——「創造されたもの *le créé*」と「創造されないもの *l'incrée*」の区別——を打ち砕き、その裂け目を通して流れてくる死という虚無の冷たい風 *l'incrée* が我々を凍らせる。」(p.146 336頁)

この帰結は、正に、我々が最初に立てた問いに、真っ向から否定的に答えている訳だが、論者と

しては、だからこそ、多いに問題にしたい訳で、先に紹介した柴田論文も、実は、この帰結には導かれぬシモーヌ・ヴェイユの哲学像の可能性を探るためのものである、と論者は解している。

そして、その線を伸ばしていくことによって、ヴェイユにあっては「喜び」としか語られていない事態が、実は、生きることの楽しさを、ある意味で、つまり「ポジ」の画像ではないとしても「ネガ」の画像で、きちんと指摘している、と言えるのではないか、という予測を立てている。

その鍵は、ヴェイユの言う「聖 sacré」を「コモン common, commune」と解する可能性にある。

ヴェトーが指摘しているように、彼女の労働論は宗教論と常に並行して展開されているとすれば、それを彼の言うように、労働論から宗教論への「形而上学的転回」と捉えることも一つの立派な、見事な解釈の仕方であるにしても、そうではなく、両者は密接に関連し合っていると考えることが出来はしないだろう。

そして、当論文で確認したように、ヴェイユ自身は「人格と聖なるもの」で「労働」と働く者を高く評価しながら、その理由として挙げるのは、それが「聖なるもの」への近さ故であるとしか述べておらず、何故、労働が、そして労働者が「聖なるもの」に近いのかについては何も述べていないことを鑑みる時、論者は、それを解く鍵は、今しがた述べたように、ヴェイユ自身によって「すべての人間にある」とされる「聖」を「コモン」と解する可能性にあると、ヴェイユ流に言えば、「聖」とは「コモン」の純化した、いや生気の欠乏故に青ざめた姿なのであり、逆に、「コモン」とは生気に満ちた「聖」の姿ではないかと考えるのだが、その詳らかな議論は、別の機会に譲らざるを得ない。

註

(1) 葦書房 昭和50年

(2) 新潮社 2020年

(3) 勁草書房 昭和39(1963)年(初版)、昭和46(1971)年(改訂)

(4) *Cahiers Simone Weil*, XXIX, decembre 2006, pp.359-372.

(5) (1) (2) は下記論文が基になっている。

(1) “Le Surnaturel dans la vie de travail, l’ experience de la vie des pecheurs de Simone Weil,”

Cahiers Simone Weil, XXXV-1, mars 2012, pp.101-124.

(2) “Si on a faim, on mange” *Cahiers Simone Weil*, XXXII-1, 2009, pp. 41-63.

(1) は、これまでの不幸論の哲学者シモーヌ・ヴェイユ像、(2) は、拒食で、ほとんど自殺に近かったという彼女の死に関するイメージを批判・修正するという意味で、注目すべき論考であり、

(3) は (1) でのシモーヌ・ヴェイユの体験を、果敢にも追体験してみた体験の下記の場所で発表されたレポートである。

第5回東方美学会 第16回 日韓美学研究会 合同国際研究会 於広島

2010年4月1日～4月4日 (4)

(6) 勁草書房 1961年

(7) Simone Weil, *Attente de Dieu*, Première Édition: Édition du Vieux Colombier, 1950; Réédition. Fayard, 1966; Édition Albin Michel, 2016.

田部保・杉山毅訳『神を待ちのぞむ』 勁草書房 昭和42(1977)年。

同じ話は、後で出てくる「人格と聖なるもの」にも、今回詳しく検討する予定だった「隷属的でない労働の第一条件」(両方とも、富原真弓訳『シモーヌ・ヴェイユ選集 III』(みすず書房 2013年)にある)などに度々出てくる話で、『神を待ちのぞむ』の中の中心的な論文「神への愛と不幸 L’ Amour de Dieu et le malheureux」中での議論である。

(8) 『労働の条件』(p.107 123頁)に、「労働者」について次のような記述がある。

(なお、当論文では、以降、「p.」は原典の頁、「頁」は翻訳の頁を表記する。)

「いかなる地位にあっても、——誰の目からも現に重んじられていないし、……今後とも、何事が起ころうとも、重んじられることは決してない、そんな階級の人々」

これは、(17) のペトルマンの『シモーヌ・ヴェイユの生涯Ⅱ』第1章 (p.356-39頁) で指摘されたものである。

- (9) 黒木健『シモーヌ・ヴェイユの生涯』 227頁。『神を待ちのぞむ』 p.112-108頁。
- (10) 黒木健『シモーヌ・ヴェイユの生涯』 227頁。『神を待ちのぞむ』 p.109-104頁。
- (11) 黒木健『シモーヌ・ヴェイユの生涯』 225頁。『神を待ちのぞむ』 p.107-101頁。
- (12) 黒木健『シモーヌ・ヴェイユの生涯』 227頁。『神を待ちのぞむ』 p.109-110-104頁。
- (13) 「音から音楽へ——「間柄」または源話性と共時性の回復の技 *ars*——」
群馬県立女子大学紀要 第40号 2019年143~157頁
『源話性 *protoparolité* を巡って』 群馬県立女子大学紀要 第41号 2020年113~126頁
「連結主義 CC か構築主義 AR か——音楽は、イベントの連珠なのか、それとも階層構造なのか?——」 群馬県立女子大学紀要 第42号 2021年107~120頁
- (14) やや病的なケースなので、日常的とは言えないとしても、斉藤環が紹介する「オープンダイアログ」という精神療法は、この意味で非常に興味深いものを持っていると考えている。従来「精神分裂」と呼ばれ、現在ではこの語は差別的であるとして「総合失調症」と呼ばれている精神疾患が、医師と患者の1対1の、密室的な、支配—非支配の力関係を秘めた関係ではなく、患者と医師団と家族からなる開かれた、水平的話の場で話がなされることによって、発病や病状の慢性化の抑止が期待できるこの療法は、
斉藤環『オープンダイアログが開く精神医療』日本評論社 2019年
ヤーコ・セイラック+トミ・アーンキル『開かれた対話と未来』医学書院 2019年
で、その概要を知ることが出来る。
論者としては、音楽は、この開かれた話の場を、具体的に複数の存在がいなくても展開できる、だから、聞くものの心を開き、音と音との話に音楽を演奏する者も、聞く者も参加できる場を、いつ、どこでも提示できる、そういうものではないか、更に言えば、音楽を作るというのは、こうした音の場を形成することである、だから「楽しい」のだ、と考えるので、この「オープンダイアログ」の在り方にはとても興味がある。
その意味では、今回はそれがテーマではないので詳論することを諦めなければならないが、次のコックス Arnie Cox の論考は、私の考えていることと、まさにドンピシャという形で一致している考えを展開している。
Arnie Cox, “Embodying Music: Principles of the Mimetic Hypothesis,”
A Journal of the Society for the Music Theory, vol.17-2, 2011, pp.1-24.
Arnie Cox, “Tripartite Subjectivity in Music Listening,”
Indiana Theory Review, vol. 30-1, 2012, pp.1-43.
- (15) M. チクセントミハイ Mihaly Csikszentmihalyi (1934~), *Beyond Boredom and Anxiety: Experiencing Flow in Work and Play* (1975) 今村浩明訳『楽しさの社会学——倦怠と不安を越えて』(思索社 1991年)。
なお、「楽しい」の語は、このチクセントミハイの研究の“enjoyable”から得ている語で、フランス語では、“jouissant”がそれに相当する語と考えている。
- (16) ヴェイユに関しては駆け出しの研究者なので、他に読んだものとしては、黒木に導かれて読んだ日本語の幾つかの小論文の他には、M.-M. ダヴィー『シモーヌ・ヴェイユ入門』(Marie-Magdeleine Davy, *Introduction au message de Simone Weil*, Plon, 1954) くらいのものである。
- (17) Simone Pétrement, *La Vie de Simone Weil*, Fayard, 1973.
杉山毅訳『詳伝 シモーヌ・ヴェイユ I』勁草書房 1978年
田辺保訳『詳伝 シモーヌ・ヴェイユ II』勁草書房 1978年
ヴェトーに関する議論は、日本語ではIIの380~382頁、原典では Chap. 8 Londres (1942-

1943), p.650-653で見ることが出来る。

ヴェイユと同じく「シモーヌ」という名前を持つペトルマン——「シモーヌ」という名を持ち、名の知られているフランス女性には、他に、『第二の性』で著名な Simone de Beauvoir (1908-1986)、フランス女性の法的地位を飛躍的に高めたことで知られる Simone Veil (1927-2017) を挙げることが出来るだろう——を、簡単に紹介しておく、彼女は、リセ時代からのヴェイユの親友であり、上記のヴェイユの、実に700頁を超える伝記の著者であり、神秘思想「カタリ派」の専門的研究者でもある。

彼女とヴェイユの親友ぶりは、この伝記に、優しい輝きを与えている。3つだけ紹介しておく。

(1) 1934年12月20日頃、最初の工場体験中、ペトルマンがヴェイユに会いに行ったとき「私の姿を見ると、彼女は飛んできて、私に抱きついた。普段、彼女は、抱きつきなどしなかった。」(II, p.336 17頁)

(2) 1934年6月5日、ペトルマンがヴェイユ家を訪ねて、一旦休職したヴェイユが再就職するために彼女の化粧を手伝った。

「彼女はもう一度、ルノーの工場へ出向いてみるつもりだと言い、化粧の手伝いをしてくれないかと私に頼んだ。ルノーの門前で行列をしていた時、雇用係の職員が女の子の容貌に敏感で、綺麗な女の子ばかり好んで採用するという話を聞いたのだった。この時だけは、彼女も綺麗になりたいと望んだのだった。私は、彼女の唇に紅をぬり、その頬に蔷薇色のパウダーを叩いた。それで、彼女は一変した。もし彼女が自分のことをもっと気をつけていたら、どんに美しくなれたかを、見せつけられる思いだった。」(II, p.349 31頁)

(3) 1941年8月中、ペトルマンがヴェイユに宛てた手紙でのヴェイユを評するペトルマンの姿勢「彼女の農業労働者への、新たな変身を、少しからかい気味に評した。シモーヌを、多様な化身を持つというヴィシュヌー神に比較した。農業労働者とか農家の下働きとかの地位が、彼女に相応しいかどうかは疑問だとも書いた。本当にそんなことをする必要があるのかとも書いてやった。彼女には他に幾つもすることがある筈で、それは、農業よりももっと彼女という人を確かに必要としている事柄でもある筈だとも語った。最後には、彼女が、この私にはあまりに豊富に備わりすぎているような種類のエゴイズムを少しも持たないのを残念だとも言った。少々のエゴイズムを持たなければ、この恐ろしい時代の中で生き延びることは出来ないとも書いた。彼女は、九月七日に、サン・マルセルから、長い返事をよこした。」(II, p.577 291頁)

(18) Miklos Vetö, *La Métaphysique religieuse de Simone Weil*, Editions L'Harmattan, 1971.

ミクロス・ヴェトー著 今村純子訳『シモーヌ・ヴェイユの哲学——その形而上学的展開』慶應義塾大学出版局 2006年。

(19) *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, 1957. 『ロンドン論集とさいごの手紙』(田部保・杉山毅訳『ロンドン論集とさいごの手紙』, 勁草書房 昭和44 (1969) 年

(20) ヴェトー、同書 pp.135 311-312頁

言及されている考察は、『『ロンドン論集とさいごの手紙』中の第4論文と第1論文

“Étude pour une obligations envers l' être humain.” pp.74-94.

「人間に対する義務宣言のための試論」 84頁～97頁

“La personne et le sacré.” pp.11-44. 「人格と聖なるもの」 3頁～46頁

及び、註7での言及済みの論考「神の愛と不幸」(p.116 112-113頁)

なお、「人格と聖なるもの」の翻訳は、富原真弓訳『シモーヌ・ヴェイユ選集 III 後期論集：靈性・文明論』(みすず書房 2013年の「最後の論考 (1942年—1943年)」の項の第一論文としても訳出されている。

(21) 『選集 III』の訳註2 (118頁) にその紹介がある。

(22) ヴェトー、同書 p.11 4頁。

(23) ヴェトー、同書 p.10 3頁。

(24) これは『科学について *Sur la Science*』(Gallimard, 1966 福原純・中田光雄訳 みすず書房

1976年) で見る事が出来る。

- (25) 我々は *Oppression et Liberté* (Gallimard, 1955 石川湧訳『抑圧と自由』(昭和40 (1965) 年)の一論考として読むことが出来る。
- (26) I, Plon, 1951 (山崎庸一郎訳 みすず書房 1998年). II, Plon, 1952 (原田佳彦訳 みすず書房 1993年). III, Plon, 1953 (田辺保訳 みすず書房 1995年).
なお、他に IV があり、先に紹介した *Simone Weil Oeuvres Complètes* では、
OCVI Cahiers 1, 1933-septembre 1941, Gallimard, 1994.
OCVI Cahiers 2, 1941 septembre - février 1942, Gallimard, 1997.
OCVI Cahiers 3, février 1942 - juin 1942, Gallimard, 2002.
OCVI Cahiers 4, juillet 1942 - juillet 1943, Gallimard, 2006.
となっていて、ヴェトーそして柴田の研究のように、当論文でも活用したかったのであるが、今回は、とてもそこまで手を伸ばすことは出来なかった。
- (27) Gallimard, 1950. 田辺保訳『超自然的認識』(勁草書房1976年)
なお、誤解のないように願いたいのは、これは1942年、1943年に書かれた草稿からなるもの、だからヴェトーの分類では次の壮年期のものである。
- (28) La Colombe, 1951, Fayard, 1985. 今村純子訳『前キリスト教的直感』(法政大学出版局 2011年)
これも、また現在刊行中の全集では、
Œuvres Complètes de Simone Weil IV-2, Ecrits de Marseille Grece-Inde -Occitanie (1941-1942), Gallimard, 2009, pp.147-300.
とされているので、ヴェイユの後期の著作である。
- (29) 邦訳は、田辺保・杉山毅訳『労働と人生についての省察』(勁草書房昭和42 (1967) 年) がある。
- (30) なお、この内、「神の愛をめぐる雑感」、「神の愛をめぐる雑考」に関しては、論者は現段階では仏語原典を入手できていないので、読んだのは翻訳だけである。
- (31) éd. Gustave Thibon, Simone Weil, *La Pesanteur et la grâce*, Plon, 1947. 富原真弓訳『重力と恩寵』(岩波書店 2017年)
- (32) ヴェトー、同書 p.16 12頁。
- (33) Simone Weil, *L'Enracinement – Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, 1949. 富原真弓訳『根を持つこと』上・下 岩波書店 2010年。
なお、富原に依れば、2009年に春秋社から山崎庸一郎訳が出版されているとのことである。
- (34) 註21参照
- (35) ここまでは、既に触れてある箇所。註22参照
- (36) ヴェトーによれば、ヴェイユは、
(a) 若い頃：「moi-je 自我一私」をカントの「本体的自我一現象界の自我」に対応して「moi-je 自我一私」という対立図式を用いていた。
ヴェトーは、*Leçons de Philosophie de Simone Weil* 『シモーヌ・ヴェイユの哲学講義』(p.206)の次の文を証拠として挙げている
「どのような場合においても、一人の人間であるとは、『私 je』と『自我 moi』との区別を知っている、ということである。」
が、論者は、まだ確かめれずにいる。
(β) 壮年期：「自我 moi」と「私 je」は同一に取り扱っている
とのことである。(Chap. I, p. 25 78~79頁)
- (37) ここで、「快樂」と訳されているフランス語が *volupté* であり、*joie* とか *jouissance* でないということは、記憶しておいていいことだろう。
- (38) もちろん、既に述べたように、柴田論文が、その可能性を示してくれた訳である。
- (39) Darren McGarvey, *Poverty Safari – Understanding the Anger of the Britain's Underclass*, Luath Press, 2017. プレディみかこ序文 山田文訳 集英社 2019年
- (40) J.-M. Perrin et G. Thibon, *Simone Weil telle que nous avons connue*, Fayard, 1967.

田辺保訳『回想のシモーヌ・ヴェイユ』朝日現代叢書 1975年

ヴェイユの真剣さは疑い得ないとしても、予備知識も、予備訓練もなく、工場とか農場に飛び込むという「英雄的行為」は、論者にはお嬢さんの気まぐれにしか見えなかった。

その意味で、さらに言えば、彼女の自然を愛でる様は、同じく労働者の立場に立とうとして命懸けで闘ったローザ・ルクセンブルグと比べると、全く抽象的で、呆れてしまうことが多い。植物の名前の一つでも手紙の中で言及されているのだろうか？

cf. Rosa Luxemburg, *Briefe aus dem Gefängnis*, Nexx Verlag, 2014.

ローザ・ルクセンブルグ『獄中からの手紙——ゾフィー・リープクネヒトへ』

みず書房 2011年

先に上げた『回想のシモーヌ・ヴェイユ』でのティボンも指摘しているヴェイユの「英雄主義」には、彼の兄 アンドレ André Weil (1906-1988) ——プールバギを指導した著名な数学者——の『アンドレ・ヴェイユ自伝』（稲葉延子訳 シュプリンガー・フェアラーク東京 1994年 40頁）には、彼の影響があったことが示唆されている。

(41) 平凡社 2005年

(42) ヴェトーは、文献的に多くの箇所をその主張の典拠として挙げているけれども、実際に原典にあって確かめられたものだけを、以下に示しておく。

OCV-3 275, OCV-2 271

(43) Gershom Scholem, *Die Jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Rhein Verlag u. Alfred Metzner, 1957. 山下肇・石丸昭二・井の川清・西脇征嘉訳 法政大学出版局 1985年

なお、当然のことながら、ヴェトーも第1章「脱創造の観念」の註8 (p.20 76頁) でこの研究に言及している。

(44) 彼女自身の見解は、II Chap. 8, p.591-592 309-310頁に紹介されているグザビエ・ヴァラ Xavier Vallat への 1943. 10,18の手紙などで知ることが出来る。

(45) ヴェイユが、キリストを羨んでいたことは、『神を持ち望む』の、『精神的自伝』と呼ばれているペラン神父への手紙での彼女自身の次の告白で知ることが出来る (p.70 61頁)。

“toutes les fois que je pense à la crucifixion du Christ, je commets le péché d’envie.”

「キリストの磔刑のことを考える度に、何時も、私は羨望の罪を犯している。」

(46) ヴェトー、同書 p.30 81頁。ヴェトーの引用は『前キリスト教的直感』(p.48 55頁) からである。

(47) ヴェトーは、p.144 (331頁) の脚注で Martin Buber, *An Wende, Reden über Judentum* (J. Hegner, 1952) の次の言葉を引用している。

«... die Wirklichkeit war ihr unerträglich geworden und Gott war ihr die Macht, die sie der Wirklichkeit entführte ... ihre Seel war auf der Flucht von der Wirklichkeit.» (SS. 75-76)