

後期シモーヌ・ヴェイユにおける「偶像崇拜」批判の理路
——アランの知覚論との関連から

辻 光一

**La logique de la critique de l'idolâtrie dans la philosophie tardive de
Simone Weil : par rapport à la théorie de la perception d'Alain**

TSUJI Koichi

On sait que Simone Weil a souvent critiqué l'« idolâtrie » dans sa pensée tardive. Cette attitude n'est certainement pas étrangère à sa conception du christianisme, mais elle ne doit pas être comprise comme un simple impératif religieux. En effet, sa critique s'adresse aux idoles en tant qu'illusion qui se produit dans le lieu de « perception », et cela dérive de la philosophie de son maître Alain. Dans cette optique, cet article tentera d'élucider la construction philosophique de la critique de l'idolâtrie chez Weil. Selon Alain, nous ne pouvons percevoir un objet que si nous déterminons son rapport avec d'autres choses. Le monde réel étant un tissu de rapports interdépendants entre toutes les choses, l'idolâtrie, qui suppose que les choses existent par leur nature propre, est considérée comme une sorte d'illusion. Cette théorie de la perception chez Alain, qui a évidemment inspiré la pensée de Weil au début de ses études, demeure essentielle pour l'interprétation de ses textes religieux ultérieurs. Si Weil critique sévèrement l'idolâtrie qui consiste dans le désir du « social » comme bien absolu, dans ses *Cahiers*, ce n'est pas seulement parce qu'elle contredit l'amour de Dieu, mais aussi qu'il s'agit d'une rêverie de quelque chose de bon en soi, indépendamment des circonstances. Même si on peut constater l'originalité de Weil dans le fait que le rejet d'une telle illusion implique immédiatement l'acceptation du « malheur », il ne faut pas négliger cependant sa volonté de purifier la perception même, ce qui témoigne également de sa fidélité à l'enseignement d'Alain.

はじめに

シモーヌ・ヴェイユ（1909-1943）の思想において「偶像崇拜（*idolâtrie*）」は、『カイエ』をはじめとする後期のテキストにしばしば登場するテーマの一つである。偶像崇拜という主題に特化した論考は残されていないものの、これがヴェイユにとって決して周縁的な問題ではなかったことは、後期の著述に展開される教会批判、旧約聖書批判、政党批判、マルクス主義批判、そしてヒトラー主義批判といった言説が、いずれも批判対象に偶像崇拜への傾斜を指摘するような論法に則っているという事実からも窺える。その意味で、ヴェイユの偶像崇拜批判の根拠を問うことは、その多面的な思想の核に接近する一つの有効な経路になると思われる。

この用語の一般的なイメージからすれば、キリスト教的神秘主義者に分類されることも多いヴェイユが偶像崇拜を拒むのは、信仰者として当然の態度であるとする向きもあるだろう。たしかに、「存在するのはキリスト教と偶像崇拜だけだ」（OC VI-3, 395）と、偶像崇拜がキリスト教信仰とは原理的に相容れないことを明言している箇所は存在する。だが、両者がヴェイユの思想において実際どのような関係にあったのかは、慎重に考える必要がある。偶像崇拜の批判といっても、もとより旧約聖書の大半を聖典として認めていなかったヴェイユにとって、それはいわゆる律法を根拠とした身振りではありえなかった。それはまた、信仰による要請でもない。「人間は神を探し求める必要も、信じる必要もない。人間がなすべきことは、神以外のもの全てに対する自分の愛を拒否することだけだ。この拒否は、いかなる信仰も前提としない」（OC IV-1, 277）。ここで指摘されている「神以外のものへの愛」を広い意味での偶像崇拜と解するなら、『神への愛についての雑感』（1942）に記されたこの一節は、偶像を拒むという選択は信仰を前提としてすらいない、むしろ信仰に先立つ段階で人間一般に課せられた義務であるのだという認識を示すものとして注目に値する。少なくとも、特定の宗教的な信条や教説が採用された上で、そこから天下りの的に偶像が拒否されているわけではないのである。では、律法にも信仰にも拠らないとすれば、ヴェイユが偶像崇拜を批判する動機は一体どこにあったのか。

この問いに対する一つの回答として本稿では、後期ヴェイユの偶像崇拜批判は、彼女が学生時代から大きな影響を受けてきたアラン（1868-1951）の思想に由来するものであるという解釈を提示したい。後期ヴェイユのテキストに、アランの名はそれほど頻繁に現れるものではない。だが、偶像崇拜をヴェイユが批判する際の理路を注意深く見てみると、そこには無神論者を公言していた前期の思想、さらにはそれを大きく方向づけていたアランの思想から通底する問題意識が働いていることに気づく。それが、「知覚（*perception*）」をめぐる問題意識である。結論を先取りして言うなら、偶像崇拜に対するヴェイユの拒絶は、それが知覚を歪めなければ成立しない態度であるという認識によるものであり、そのことを分析する手法にはアランの知覚論が応用されていると考えられるのだ。そのように純粹に認識論

的な問題設定から偶像崇拜という宗教的な事象を批判していくような思想展開は、哲学的思考が宗教的な問題系に交差する一つの実例としても考察に値するだろう。

以上のような見通しのもと、本稿では以下の順序で論述を行う。はじめに、後期ヴェイユに偶像崇拜を論じさせている基本的な問題意識を確認し (1)、そこに指摘された「錯覚」の問題が初期の論考ではどのように論じられていたかを見る (2)。次に、そうした議論に前提されているアランの知覚論の基本構成を素描した後 (3)、さらに知覚を研磨させるものとしてアランが提示する「実存」の概念について考察を行う (4)。最後に、以上の考察を踏まえて再び後期ヴェイユに立ち戻り、そこに展開される偶像崇拜批判の理路を知覚論的な観点から解明する (5)。

1. 見間違いとしての偶像

最初に、本稿の主題を明確化するために、後期ヴェイユにおける「偶像崇拜」という語の用法、またそれがどのような文脈、問題意識から提示されているのかを、主に『カイエ』の記述をもとに確認したい。

もともと「偶像崇拜」とは、ヘブライの聖書に由来する一神教的な伝統において、創造神の代わりに彫像を制作し、崇拜する行為を、異教的逸脱として咎める際に用いられる言葉である¹。最初に押さえておくべきは、ヴェイユが語る「偶像崇拜」の指示対象は、この一般的な語法におけるそれとは比較にならないほど多くの行為・態度を含んでいるということだ。可視的な像を刻むことだけでなく、神以外のものに神を見ること一般を広く偶像崇拜と呼ぶだけなら、特段珍しいことではない。ヴェイユの偶像崇拜概念の特異性は、そこで神という語に代入される観念が、大きく二つの独自の理解から成形されていることによる。一つは、十字架上のキリストに体现されるその神性は万軍の主とも呼ばれる旧約の神ヤハウェとは根本的に異質であるという理解であり、もう一つは、これと完全に同一視できるのはむしろプラトンの著作に語られる「善 (bien)」であるという理解である。

こうした手続きの結果、偶像崇拜という概念の外延は著しく拡張される。その事情は、「我々は善を欲する (欲することと善を欲することは、唯一同一のことである) が、この世に善は存在しない」(OC VI-3, 120) という一文にほぼ要約されていると言ってよい。プラトンが『国家』や『饗宴』で述べているように、人間が欲望している対象は善以外のものではありえない²。ところが、そこで求められているのは虚構ならぬ「実在的」³な善、それも「純粹で完全で全面的で絶対的な」(OC V-1, 342) 善であり、そのような欲望を充足しうる事物は地上のどこにも存在しない。それゆえ、善なき世界に善を求めてしまう人間は、欲望が満たされないことによる「真空 (vide)」の苦しみを鎮めるべく、存在するもの、己の手が届くところにあるものを絶対善に昇格させようという誘惑に絶えず晒されることになる。この誘惑に屈するところに生じるのが、偶像崇拜である。こうした認識に、真空を満たしてくれるような挙動へと重力のように押しやるのが「人間の力学」(OC VI-2, 120) であるという洞

察が加わるとき、偶像崇拜は「我々がみな絶え間なく犯している」(OC VI-3, 179)と診断されるような、宗教的だが日常的な「罪 (péché)」として理解されるに至る。つまり、人間の意欲、欲望が必然的に善を志向しており、この善が神に等置できるものであるならば、我々はその生活の一挙手一投足によって、自分が何を善すなわち神とみなしているかを絶えず表現しているのであり、そこには偶像崇拜がほとんど必然的に観測されるというのが、ヴェイユの見るところなのである。

以上のように概念的に整理するだけなら、ヴェイユの批判する偶像崇拜とは、後期思想に特異な人間観、世界観、そして宗教観が前提されるところで初めて問題になる事柄であるようにも思われるだろう。だがここでもう少し解像度を上げ、偶像の有無をヴェイユは実際どのような水準で問題にしているのかに注意を向けてみると、こうした諸前提の帰結には還元されない、より長い射程を持った考察がヴェイユの偶像論には潜んでいることが見えてくる。

そのことを示すには、マルセイユ期の『カイエ』に一時期頻用されていた「読み (lecture)」という概念が手がかりになるだろう。ヴェイユは、外観の一種である文字が意味を伝達する「徴 (signe)」として知覚されるところに働いている作用を「読み」と呼び、これと同じような読みによって、あらゆる外観は常に既に何らかの意味へと媒介されていることに注意を促す⁴。いかなる「感覚 (sensation)」も何らかの「意味 (signification)」を帯びたものとしてしか経験されない。逆に、意味というものが本当に問題になるのは、事象がどのように感覚されているのかを問うときに限られる。この感覚と意味との密接不離な相即関係を、ヴェイユは偶像の成立にも見てとる。つまり、絶対善という特権的な意味を帯びたものとして偶像が現出するのも、一種の読みの結果に他ならないと考えるのだ。たとえば、その貯蓄に憑かれたような生き方により偶像崇拜者の典型とみなされる「守銭奴」⁵について、ヴェイユはこう述べる。

守銭奴にとって、欲望に値するもの (désirabilité) という性格は、交換の道具としてではなく、黄金それ自体の性格であることが明白 (manifest) であるように見える。読み。
／こうした結合を解体しなければならない。(OC VI-3, 387)

この文中に挿入された「読み」の一語は、偶像崇拜において対象が「欲望に値するもの」つまり「善」に見えてしまうことには、ちょうど既習言語の文字からその意味が一瞬で読まれてしまうときの「明白さ」に類比的な自明性があることを示唆したものと言えよう。あるいは別の箇所では、「ナポレオンのうちに善を見たと思ひこむ (croire voir) なら、自分のエネルギーの一部をどうして彼に捧げないでいられようか？」(OC VI-4, 270) という問いで指摘されているのが、「私は友人を見たと思ひこむ。彼のところに駆け寄る。少し近づいてみて、自分が駆け寄っていたのは違う人、知らない人であったことを私は認知する」(OC VI-2, 336)と記述されるような見間違い、つまり「錯覚 (illusion)」であることは見やすい。偶

像崇拜とは、黄金やナポレオンが絶対善であることを、自覚的に推論するところに生じるものではない。そうした対象ないしその徴が目に入ると、考えるよりも先に、それこそが志向すべき善であるものと見えてしまうような「読み」あるいは「知覚」の生成に、それは指摘されるべき問題なのだ。

我々にとって非実在的なのは価値 (valeur) としての諸物である。だが偽りの価値は実在を覆いかくす想像力によって知覚自体からも実在を奪いさる。なぜなら価値は演繹されるのではなく、価値が結びついている感覚のうちにじかに (directement) 読まれるからだ。／それゆえ完全な離脱にいたってはじめて、偽りの価値という霧なしに、裸の物を見ることができる。(OC VI-3, 266-267)

こうした記述には、単なる知識や信念の誤謬ではなく、知覚という身体反応とも見分けがたい知において作動してしまう問題として偶像崇拜を受けとめる立場がはっきり見てとれるだろう。価値は感覚のうちにじかに読まれる。この感覚を離れた抽象的な言述の場で偶像崇拜を否むような立場を表明したところで、それを実際に免れている証にはならない。特定の事物を絶対善として読ませてしまうような知覚を改善するのでなければ、偶像崇拜への抵抗は実効的な意味を持ちえないのである。

ところで、ヴェイユが偶像崇拜を問題視するのは知覚の水準においてであるという点に注目することは、その批判の出処に、いわゆる宗教的信条とは異質な問題意識を見ることを可能にする。というのも、実在的な世界を知覚するということを理念として掲げ、それを阻害する錯覚の構造を分析するような思考態度は、ヴェイユがキリスト教に傾斜していなかった前期から一貫して示してきたものであるからだ。次節では、ヴェイユの偶像崇拜批判の立脚点を照らし出すために、とりわけ知覚や想像力の問題に関心を集中していた最初期の思索について検討を行いたい。

2. 初期ヴェイユにおける錯覚の分析

本節では、偶像というものを広い意味での錯覚として批判するところに見られるような問題意識が、ヴェイユの思索をその出発点から動かしていたことを示すために、学生時代(1925-1931)に書かれた初期のテキストを検討する。具体的には、錯覚というものをヴェイユがどのような問題として考えていたのか、それを解明することに目的を絞って、高等師範学校在籍時に書かれた「知覚について、あるいはプロテウスの冒険」(1929)を中心に見ていきたい。

アランの主催する『リーブル・プロポ』に投稿されたこの論文は、題名通り「プロテウス」という神話のモチーフを用いて知覚の生成風景を描写することから始まる。『オデュッセイア』の第四歌、「海の老人」と呼ばれるプロテウスは、バロス島から船出する術を彼から聞

き出そうとしたメネラオス一行を、その変幻自在に姿を変える能力で翻弄した⁶。この一幕を念頭に、ヴェイユはプロテウスに類比されるような存在として対象が知覚される様を次のように記述する。

夢みる人間とは、何よりも生きているものだ。そして彼が見るものも、すべて生きている。机も語りうる。私は夢のなかでは亀にもなりうる。それこそがプロテウスの支配 (règne)、つまり、内的力 (puissance intérieure) によって連続性なしに変容していく物の支配である。時間は思考のなかに降りていない。諸々の物 (chose) は生きている。つまり意志がなくても変容し、思考がなくても意味するような内的力を授けられているのである。(OC I, 127)。

ここで言われている「夢 (rêve)」とは、生理的な睡眠状態における夢だけを指したものではない。「我々は眠るとき、物と混ざり合っている。我々の欲望はどれも物を変化させる。我々の身体が少し動くだけで、木々は語りだす」(71)。カーニュ時代に書かれた「美と善」(1926)の一節だが、夢というものをこのような自己と世界との「混合 (mélange)」、つまり内的な「情動 (émotion)」が外界に投影されて事象を染めあげているような状態として理解するならば、そのような意味での夢は覚醒時の知覚にも様々な度合いで浸潤していると見なければならぬからだ⁷。「夢はすべての瞬間にある。どの瞬間にもある」(321)。

このような広義の夢をヴェイユが「プロテウスの支配」と命名するところに考えられている類比について、鍵になるのは「連続性 (continuité)」という語である。たとえば、美しい色と芳香に魅かれていた薔薇が、その棘に刺された痛みにより突如危険物として認知されるとき、前者の印象は「新しい印象によって制圧され、褪色させられるだけでなく、私にとっては突然、実存しなくなる」(121)。他方、『オデュッセイア』におけるプロテウスの変身にも、ヴェイユの読解によれば、「ライオンから樹木になるときには、徐々に体毛を失ってから、徐々に樹皮、そして葉に覆われていくのではなく、突然その全身がライオンから樹木になり、そしてまた樹木から流水となる」(122) ような非連続性がある。人間身体に巻きおこる諸々の情動がそもそも「相互に類似することも連続することも全然ないものとして継起する」(130) ものであるために、情動を外界に投影した夢において、対象はプロテウスのごとく非連続的な変異を繰り返すものとなる。

本稿の主題との関連からも注目しておきたいのは、このように記述される夢において対象は「内的力」を宿したものとして知覚されるのだという指摘である。実際、プロテウ的な変身によって、「自分が見ていたものと自分が見ているものとの間には何の繋がりもない」(131) ように時間が寸断され、さらにそれが「ある物と他の物との間には何の繋がりもない」(131) と感じさせるような空間的な非連続性にまで反映されるなら、対象を何かとして存在させる力は、今ここに現前している対象それ自体の内部に想定されるほかない。「ある対象について説明するのはその対象自身であると信じることは、対象に魂 (âme) を入れこ

むことだ」(131-132)。こうして仮想された魂は、対象の意味として強固な自明性を帯びる。情動を投影されて外界に意味づけられた印象は、他面、情動を喚起する刺激としても働くものであり、これら両方向の作用が「同一の像を相互に像を送り返しあう二つの鏡のように」(298) 循環するとき、情念はより逃れがたいものへ、印象はより疑いがたいものへと強化されることになるからだ。「夢のなかでは何もかもが神である」(127) という一文が要約するように、そこでは他との繋がりを持たない対象が文字通り絶対的なものとして現出することになるのである。

繰り返しになるが、以上のような記述において問題となっているのは、いわゆる狭義の夢だけではない。少なくとも最低次の知覚である夢がこうした様相を呈しているならば、その身体を通して絶えず情動に駆られた存在である限り、人間の知覚には多かれ少なかれプロテウスの変身に翻弄されるような面があると考えねばならないだろう。とはいえ、その問題性を連続性の不在という点に見定めることには、既にこうした錯覚への従属から脱するために進むべき方向性が示唆されてもいる。「精神に課せられた務めは、一瞬一瞬それ自身にも未知なものとなるプロテウスを乗り越え、変転する宇宙に同一なるもの (le même) を再認することである」(320)。論文の後半でヴェイユが展開する議論によれば、プロテウスの捕獲、そして馴致に象徴される自由を取り戻す道は、この「同一なるもの」として純粹物質を指示する「延長 (étendue)」の観念を把持しつつ、その認識をまた幾何学的思考に導かれた身体運動としての「労働 (travail)」によって血肉化することに求められる。欲望を満たすために特定の対象を変化させるにはそれと別の物に働きかけねばならないという労働の法則に従うことは、それ自身を措定する原理を内在させた事物という神話的観念の保持と両立しない。『オデュッセイア』の文脈でプロテウスを捕まえることは、島から出航する術を彼に聞き出すことを目的としていたのだが、知覚の場で変幻するプロテウスを捕えることも、最終的には世界という海原を方法的に間切っていくような労働によって全うされるというわけである。

こうした議論の帰趨をヴェイユ思想の内在的な論理に沿って見届けるには、翌年に高等師範学校の卒業論文として提出された「デカルトにおける科学と知覚」(1930) を精査する作業が不可欠となる⁸。だが、偶像崇拜という主題との関連から錯覚という事象にあくまで焦点を絞らねばならぬ、その基底にある問題意識を正確に理解するためにも、錯覚においてはそもそも何が失われているのか、つまり知覚とは本来いかなる作用であるべきかを改めて考えることが必要となってくるだろう。次節では、その点を考究するためにアランの著作を検討する。というのも、この時期のヴェイユのテキストは、第一の読者に想定されているのがアランであるためか、アランの著作では馴染みの概念、着想を前提した議論を多く含んでおり、とりわけ知覚一般についての記述は、説明として断片的であるだけでなく、内容的にもアランの理解をそのまま反復していると言ってよいものだからだ。ヴェイユは高等師範学校に進学し、直接の生徒ではなくなっても、監視の目を潜り抜けてアランの授業を

聴講し続けたと言われる⁹。そのアランの思想について精査すれば、本節で見てきたような議論についてもいっそう正確な理解が得られるはずである。

3. アラン知覚論の基本構成

アランの思想において知覚の問題は、その哲学的探究の出発点となるような特権的な位置を占める。筆名「アラン」を名乗る以前、19世紀末から『形而上学道徳評論』に投稿されてきた最初期の論文は、その大半が知覚を主題としたものであり、比較的よく知られている後年の著作でも、知覚の問題を切り口にして考察を開いていくような論展開が見られることは珍しくない¹⁰。本節では以下、知覚の問題が特に活発に論じられていた前中期（1893-1917）¹¹のテキストを横断的に参照しつつ、本稿の主題に接続可能な形でアランの知覚論を再構成することを目指す。

まず、アランが様々な箇所では省察を促している「距離 (distance)」という概念に注目することから始めよう。我々は対象を見るとき、それを自分からある一定の距離に隔てられた場所に知覚する。だが、この距離は最初から出来上がった事実として視覚に与えられているものではない。次の「知覚の問題」(1900)で指摘されるように、距離とはそもそも視覚に起源を持つ概念ではない。

我々が見ている対象はすべて現前している。我々はそれを見ているからだ。従ってそれはすべて、我々の視覚にとっては距離ゼロのところにある。我々はただ、これら現前している視覚的知覚とある種の運動の結果によってのみ可能となるような触覚的知覚との間に一つの関連を定めるのである。言い換えれば、視覚によって、視覚にとっては隔てられていない対象が、触覚にとっては隔てられていると判断するのである。
(PP, 747)

ある物が自己から隔てられているという状態をそれが何らかの意味で不在であるという意味で解するなら、そのような不在を経験しているのは触覚であって視覚ではない。距離とは、対象が触覚に対してどのような関係にあるか、具体的には、それに触れるためにはどのような身体運動が必要であるかを視覚的情報から「予想する (anticiper)」ところに初めて成立する観念なのだ。しかも、この「判断 (jugement)」を視覚だけで瞬時に下すことができるのは、見えた物に手を伸ばしていくような動作の反復によって乳児の頃から視覚と触覚との対応づけを学習してきた成果であり、生得的な能力によることではない。そして対象までの距離が判断されなければ、その「サイズ (dimension)」についての観念も持ちえないこと¹²、さらに距離を配合して「奥行き (profondeur)」が構成されていない限り、外観に立体物としての「形 (forme)」を見ることもできない¹³と考えるなら、結局、距離を判断するような思

考がなければ、与えられた印象に統一的な像を知覚すること自体、そもそも不可能であると言わねばならない。

対象が知覚される過程をこのように切開することでアランが示そうとしているのは、知覚とは感覚をただ受容するだけで成立するものではなく、距離や大きさを「測る (peser)」作業を基本的な仕事とするような「思考 (pensée)」,あるいは「悟性 (entendement)」の活動に媒介された作用だということである¹⁴。たとえば、アランが『エチカ』から度々借用する例¹⁵で言えば、地平線に沈みかかった太陽をおよそ 200 歩の距離に見るような知覚も、太陽と自らの身体との関係を判断した結果である限り、思考を全く欠いたものではない。その意味で、ここには既に「真理の端緒がある」(PS, 773)。しかし、そのような太陽の表象は、実際に歩測してみるまでもなく、それと他の事物との関係を考えるだけで破綻してしまうような脆さがある。たとえば、地平線よりも手前に見えている建物が徒歩では容易に辿り着けない場所にあることを知るなら、この表象は修正を迫られるだろうし、日食という現象は、太陽を月よりもさらに遠いところへ投げ返すことを求めるだろう。200 歩の距離に位置する太陽という観念は、こうした「他の観念が我々に欠けているという意味においてのみ誤っている」(ibid) のであり、それは「新たな関係が、この観念に加わり、合体し、それを変容させる」(ibid) とき、より真なるものへと更新されることになるのだ。

知覚の場に結ばれる像がこうした観念の接合によって構築されたものであることを、アランは大きさ、形、色、重さ、硬さ、温度、運動といった他の性質についての分析からも確認していく。その網羅的な紹介はできないが、それらの性質がいずれも複数の印象間の「関係 (rapport)」あるいは「関連 (relation)」¹⁶を判断することで定められるものであり、この「関係のシステム」(1093)を精緻にするほど、外観にはいっそう「実在的 (réel)」な対象が知覚されるようになるのだという理解は、そうした分析を一貫していると見てよい。「私は関連という言葉で、対象の実体 (substance) そのものを、つまり対象を実在的に、一つの対象にするものを意味しているのだ。[……] 対象の実在 (réalité) とはまさに一つの場所であり、つまり繰り返して言えば、ある印象と他の印象との間に定められた一つの関連である」(LPP, 33-34)。実在的な対象とは、思考によって判断される前に与えられていた手つかずの「事実 (fait)」に存するものではない。「星々がかくも遠くにあるということは、語の通俗的な意味での事実ではない。[……] 学者が我々に発見してみせる実在的な対象とは、諸印象の間のある別の関連なのである」(18)。しかも、「理論は知覚された物それ自体に内属的である」(31)と言われるように、この科学的思考は日常的な知覚にも決して無縁なものではない。『第一哲学についての手紙』(1910)でアランが注意を促すのは、次のような例である。

要するに、人は決して一つの対象を見るのではない。ただ一つだけの対象とは、対象ではない。[……] 自然な知覚において、君は二つないし三つの対象を、ただ一つの対象のうちに見事に識別しているのだ。たとえば、砂上にあるこの影は、まず、その上

を歩くことができるような砂を君に知覚させる。次に、それを使って身を支えることができるような見えざる棒を知覚させる。そして最後に、影の方向と長さとによって、特定の場所に位置する太陽を知覚させる。一つの場所に宇宙全体、これこそ知覚における真である。〔……〕君がそこに考えているのは常に同じ印象であるが、しかしそれは、これらの関連によって実在的になったのである。(LPP, 35-36)

外観としては影だけを見ていながら、それを暗色の模様でも物体でもなくまさに影として知覚できるのは、影の投射先である砂地、光の遮蔽物である棒、光源である太陽といった他物との関係からそれが何を意味しているのかを判断するときに限られる。この思考をまったく起動することなく感官に無媒介的に与えられていた光景があるとすれば、それは無秩序に色が散乱したカオス以上のものではないだろう¹⁷。関係の思考に磨かれることによるのみ、外観はより実在的な対象を伝えるものへと昇華されていくのであり、あるがままの世界とはこのような思考によって漸進的に現れるものでしかありえないのである。

ただし、このように悟性の役割を強調することでアランが示しているのは、観念の構築物に世界を還元するような類の観念論ではない。カントを自覚的に継ぐアランにとって、思考による対象の構成は、観念による秩序づけを求めるような感覚印象に触発されるという契機にあくまで先行される。しかも、そこで接触されているのは、認識主体にただ対象を構成させておくだけではない、その絶えざる変転によって既成の表象を破砕してくるような世界でもあるとアランは見る。知覚を組織する思考の能動性は、外来的なものによる受動という契機に刺し抜かれているのだ。次節では、世界のそのような相貌を表現するものとしてアランが彫琢した「実存 (existence)」という概念について検討したい。それは、この概念を正確に理解することがアラン知覚論の基礎と射程を見定めるためには不可欠であり、またそこにヴェイユの偶像論とも決定的に響きあう洞察が見られるからである。

4. 海と偶像

前節では、主として1910年代までの著述を手引きに、思考の働きを不可欠な契機として強調するアランの知覚論を描出した。本節では、そこで知覚されるべき世界の存在様式を表現するものとして、後期(1917-1951)の著作、特に「最も読まれておらず、最も理解されていないが、アランにとって人間、世界、万物が意味することを最も完璧に示した」¹⁸著作とも評される『海辺の対話』(1931)を手引きに、「実存」という概念をめぐる議論を検討する。そのためにまず注目したいのは、「海 (mer)」というモチーフである。端的には『海辺の対話』という題名も示しているように、アランは実存とは何かを語る時、それを最も明示的に教える光景として常に海を指さしてきた。以下ではまず、海の特徴を簡潔に示した記述を見たとうえで、そこから実存という言葉がどのように概念化されていくのか解説しよう。

一つの物 (chose) になしうることが、あの波の揺動のように、万物の緊密な揺動のなかでそれが他の物から受け取るものに還元されるとき、そのとき実存が現れる。実存はこの物やあの物に属するのではない。実存は、外的関係に他ならない。この関係によれば、それ以外の物からでなければ、どの物にも何も起きることはないのだ。我々を常に他の物へ、他の物へと、終わり／目的 (fin) なく投げこむこの関係を適用することで、我々は実存を探索するのだ。海は実存の像 (image) として、人間の住んでいる陸地よりも優れている。陸地では、それぞれの物がそれ自体によって実存しているとしばしば思いこんでしまうのだ。(PS, 1345)

このような海の眺めからアランが抽出する実存とは、あえて分けるとすれば、次の三つの性格を段階的に承認させるものと考えられる。一つ目は、周囲からの衝撃によって海面に盛り上がり、波に見られるような、外部への全面的な依存性である。「ある物の実存は、決してその物の本性 (nature) ないし本質 (essence) によってではなく、常に外来の条件 (conditions étrangères) によって定められる」(1346)。この性格は、知覚対象の実在性はそれを現れさせている関係を理解することで上昇するのだという先の主張を根拠づけるものと言える。次に、この外在性の全域的な連鎖により、「最小の部分も残りの全体に依存する」(1344)と言明されるような仕方で万物を緊密に連関させた不可分性が帰結する。それ自体が一つの巨大な流体である海では見えやすいが、先述した影の知覚が究極的には「一つの場所に宇宙全体」(LPP, 36)と理念化されていたことは、この性格を文字通り宇宙全体に妥当するものとして理解するよう求めるものだろう。第三に、この切れ目なき一体性からさらに促されるのが、宇宙全体が完全に静止しない限り、いかなる物も常に休みなく変化しているのだという認識である。この流転的な性格も、岩、家、山などの固体が間隔をあけて配置された地上においては、たしかに認知しやすいものではない。だが、不動に思われる山においても、実際には「小石も砂粒もそれぞれ、至るところでぶつかりあっている」(P1, 684)のであり、こうした微細な変化を無視しながら同一の観念を着せ続けるのでない限り「山も流れている」(ibid)と認めなければならないのである¹⁹。

こうした意味での実存が知覚すべき世界の真相であることをアランがわざわざ強調する理由を知るには、「世界が実存することを知る人間はあまりにも少ない」(PS, 1350)という認識、またこの嘆息にこめられた問題意識を踏み直しておかねばならない。先述したように、独立自存した物がそれぞれ静止しているようにも見える陸地であって、それらの知覚像が思考によって造形された結果であると自覚しておくことは容易ではない。この生成過程の忘却は、散乱する感覚印象を統一的な対象に刺しとめる道具として思考が形成したに過ぎない観念に、精神から独立して実存する物という身分を僭称させ、ひいては観念から観念を演繹するようにして「現在の自分から未来の自分を幾何学的に演繹する」(1330)ことを許す「宿命論 (fatalisme)」に思考を滑落させるような誤謬であるとアランは見る²⁰。観念を物と見なすことは、実存する物を観念のように扱うことに表裏しているからだ。しかし、「そ

の非の打ちどころなき外観において絶えず別のものとなりながら、我々が無駄には言わないがそれについて形成していた全ての思考をありがたいことに消して」(1352) くるものとして「海」が凝視されるなら、外観に秩序を与えていた「我々の観念は物から分離し、我々の手元に道具として残る」(1268)。外観を絶えず変えながら打ち寄せてくる不定形な質料は、既成の表象を粉碎することで、知覚を織りなす観念の形成を一瞬一瞬新たに降りかかってくるような課題として求めるのである。こうして観念を創出する者としての「精神(esprit)」が自覚されると同時に、それ自体としては完全に秩序を欠いた混沌に戻された世界は、いかなる物も他の物に押された結果としてしか実存することはなく、理性を納得させるような存在理由を持ってはいないのだということに一種の不条理を覚えさせるものでもあるだろう。だが、既に構築された世界のなかに思考を眠りこませることを禁じ、常に新たな世界の知覚へと精神を目覚めさせる力は、このような実存の認識にしか宿らない。「実存を実存として再認するとは、それを不可分なものとして発見すること、つまりは現れている万物を現れている万物に繋げることである」(69)。関係の思考に導かれた知覚の構成は、その全域的な相互依存性による万物の間断なき変化に開かれている限りでのみ、実在的な世界を離れないものでありうるのである。

さて、アラン思想の深部に迷いこんで論旨を逸脱しているように思われるかもしれないが、主題を忘れたわけではない。ここまで実存という語を軸に見てきた議論は、本稿にとっても極めて重要な意味を持つ。なぜなら、実存が観念、あるいは本質と混同されるとき、そこに生じる問題こそ、まさに「偶像崇拜」であるとアランは考えていたからだ。「観念の徴が観念に似ていると信じるなら、それこそ実は偶像崇拜である」(P1, 599)。抽象的な定義だが、ここで問題化されている事柄は決して日常にも疎遠なものではない。観念の徴となるのは、海のように流動する実存の一滴として他の全てに依存した物であることを踏まえるなら、それを無時間的な観念に取り違えることは、まさに次のような偶像崇拜の根にあるような問題であることが分かるだろう。

我々の生は全て、位置 (position) の問題である。[……] 人々の奇妙な誤り。なぜなら私の見るところ、彼らは常に、ある物が彼らにとってそれ自体として善いか悪いかを知ろうと気にしているからだ。よく見てみれば、ありとありゆる偶像崇拜はそこに巢食っていることが分かるだろう。そうではなく物はただ、ある一定の状況と、我々とそれとの間のある一定の運動とによってのみ、善かったり悪かったりするのだ。瓦は人を殺すことができる。だが、瓦は瓦の場所にあれば善いものであるし、道の埃のなかではどちらでもない。(1349)

ヴェイユとは異なり、アランの語法における偶像とは、それ自体としての善という仮象だけを指したものではない。石の重さ、金の価値、木材の可燃性、アロエの苦味など、実際には周囲との関係に条件づけられた性格を、対象そのものに宿る「隠れた性質(qualité occulte)」、

「内的な本性 (nature interne)」と見なすことを、アランは総じて「偶像崇拜」ないし「物神崇拜 (fétichisme)」と呼ぶ²¹。だが、こうした凡庸な錯覚を、偶像崇拜という宗教的な名で呼ぶのも理由なきことではない。なぜなら、それを何かとして実存させている力を対象の外部ではなく内部に想定することは、「物自体の内に何らかの理性、物の内に一種の考える神」(1309)を宿らせることに等しいからだ。このような幻を霧散させるにはしかし、実存という概念を手放さないだけで足りる。「実存しないものは、内在性 (inhérence) である。独立性 (indépendance) である。内的変化である。神々である」(1345)。この認識を把持しながら、変転する実存に即応すべく観念を絶えず再創造することで関係としての世界を描きなおそうとする思考が目覚めている限り、知覚対象が偶像へと固化することはない。「それを現れさせている関係がすべて把握されていないが故にのみ、この幻は欺くものとなる」(765)。その意味で、実存の教師である海は、まさに「神々の死を生きる」(1309) ことへと導く「偶像破壊者」(1268) なのである。

以上のような考察は、初期ヴェイユの思索がいかにアランに導かれたものであったかを改めて照射する。『オデュッセイア』におけるプロテウスがそもそも海の神であったことからしても、「延長」に概念化されるその本体は色も形もない水に象徴されるものと考えられるし²²、これを見通せない夢において対象に吹きこまれる「魂」ないし「内的力」は、アランが偶像の核心とした「内在性」の幻そのものである。実際、偶像を破壊する「実存」とは、ヴェイユが夢において見失われているものを指して用いる言葉でもあった。「宇宙においては全てが全てに繋がっている。〔……〕連続性は空間においても時間においても実存の性格である」(OCI, 302)。他方アランにとっても、実在的な対象を判断しようという意志が弛緩したところに生じる知覚は「全てが何にも繋がっておらず、全てが何にも因らないような一種の流動する夢」(VE, 13) に等しいものであり、この半睡状態から覚めるために掴みなおすべき実存を最も完璧に表現する概念はデカルト的な意味での「延長」であった²³。神々の住まう夢から、万物が緊密に結びつきながら揺動する無機的な世界に知覚の場で目覚めること、初期ヴェイユはそのような理念をアランから明らかに継承しているのである。それでは、こうした知覚論的な省察を背景に置くと、後期ヴェイユの思想、またそこに展開される偶像崇拜批判はどのような意味を持つことになるのか。

5. 再び後期ヴェイユへ——知覚論の価値論的展開

ここまで、ヴェイユによる偶像崇拜批判が知覚の水準で展開されていることへの着目を起点として、その問題関心の背後にあるものを初期ヴェイユ、さらにはアランの哲学に遡って探ってきた。本節ではそうした考察を踏まえつつ、改めて後期ヴェイユの偶像論を検討したい。後期ヴェイユの思想におけるアランの影響は、少なくとも使用されている語彙のレベルでは初期に比べて見えやすいものではない。だが、マルセイユに到着して程ない1940年末のヴェイユが、学生時代には未完だった『海辺の対話』を友人から借りて精読し

ており²⁴、同時期の『カイエ』にはそこからの抜書きが数多く残されている²⁵という事実だけみても、後期ヴェイユの思想をアランとの連関から考察することは不毛な試みと言えないだろう²⁶。そのような読解方針に立つとき、マルセイユ期のヴェイユによるアラン評価を暗示するものとして興味深い記述を、初めに『カイエ』から引用しておきたい。

必然性 (*nécessité*) は、想像上のものには本質的に無縁である。／霊的な領域でも、同様である。そこには夢想の、錯覚の、知覚に類比的なものが見出されるのであり、そして知覚は関係の必然性の理解 (*appréhension*) を本質としている。／想像物の色そのものであるような実在感 (*sentiment de réalité*) がある。／極めて困難ではあるが、実在的に実在的なもう一つの実在感がある。／知覚において分析すべき。／価値の概念をあらゆる部分に、そして人間の心理学的な生の全体に適用するには、この基準だけで十分だ。／(これを考えることが、シャルティエには欠けていた。) (OC VI-2, 452)

世界の実在性、あるいはそれを感知する「実在感」の強度は、関係の不可分な網の目としての「必然性」が理解されることで上昇するのだという理解は、アランが知覚論の文脈で既に示していたものである²⁷。注目したいのは、そのような認識をもとにヴェイユが、霊的な領域における実在、つまり価値についても同様の知覚論的な分析を行う必要があると提起し、そしてこの課題に取り組まなかった人物としてアラン (シャルティエ) に言及していることだ。もちろん、価値についての考察がアランに存在しないわけではない。前節の最後にブロック引用した「我々の生はすべて位置の問題である [……]」、あらゆる善の相対性を指摘したこの記述をヴェイユは『カイエ』に書き写している (OC VI-1, 203) し、同様の指摘はアランの他の著作にも散見される。ただし、そうした記述で知覚対象の価値をアランが問題にするのは、あくまで「内在性」という幻影を解体するためであり²⁸、そこから価値、あるいは善について主題的に考察するような展開は見られない²⁹。これに対し、「価値の概念についての省察」(1941) にヴェイユが記しているところによれば、価値とは各人にとって今この生を方向づけている目的を構成するものであり³⁰、それゆえ価値について反省的に問いなおすことは、認識・感受性・行為の三面にわたる「魂全体の変革」を目指す哲学にとって最大の課題である³¹。そのような問題意識から、知覚の場に読まれる価値の実在性を分析しなかった人物としてアランの名を挙げていることには、考えるべきことを考えていないという不満のみならず、その思索には本来こうした問題へと発展されうる着想が潜在していたのだという肯定的な評価をも読みとることができるだろう。いずれにせよ、知覚、価値、実在といった概念との関連で、アランの思想が意識されていることを念頭に置きながら、以下、後期ヴェイユの偶像論を再考していきたい。

偶像崇拜の発露する場が知覚であるということは 1 節で既に指摘したため、ここでは偶像として選ばれるのは具体的にはどのような事物なのか、その対象の面から考察しよう。ヴェイユによれば、まず偶像崇拜の対象とされる物には、「社会的なもの (*le social*)」ないし

「集団的なもの (le collectif)」という共通性格がある。「この地上に、実際に目的としうるものは一つしかない。それには人間の人格に対するある種の超越性があるからだ。つまり、集団的なものである。〔……〕これこそ、あらゆる偶像崇拜の対象である」(OC VI-3, 257)。だが、『国家』のプラトンが「巨獣 (gros animal)」に比喻して語っていたように³²、この社会的なものは、実際には極めて多様な相貌のもとに現れる。先に例示した黄金やナポレオンはもちろんのこと、ヴェイユの『国家』註解 (1942) によれば、愛欲、富、権力、昇進、叙勲、名誉、名声、尊敬といったものへの志向、さらには芸術、学問、慈善、隣人愛といった高尚な営為でも、それを通して求められているのが「社会的威信 (prestige social)」であることは珍しくない³³。

ここで改めて考えたいのは、では、そのような意味での偶像を見させるのは、一体どのように生成された知覚なのかという問いである。アランによれば、知覚対象の実在性は、それを結像させている関係がどこまで理解されているかによって担保されるのであった。ヴェイユが提案していたように、この基準を価値の次元にも適用するなら、対象に読まれる価値も、それを価値あるものとして現れさせるような関係の数を指標にしてその実在性を測られるものと考えられよう。最も実在性が高い価値として絶対善を考えるなら、それを宿すのは、あらゆる物との関係において価値を失わないような対象でなければならない。ところが、「この地上においては何物も、虚偽の力を借りない限り、善と見なすことはできない」(OC VI-4, 219) といった言明でヴェイユが繰り返すように、そのような事物は地上のどこにも存在しない。だとすれば、個別的対象を絶対善と見なす偶像崇拜とは、その価値の絶対性を毀損しうるような関係がすべて思考から捨象される限りでのみ成立するような読みであると言わねばならない。実際、この関係からの切り離しこそ、社会的なものが崇められるときに行われている操作であるとヴェイユは言う。

こうして、この別扱いにする (mettre à part) 能力³⁴によって、あらゆる犯罪が可能になる。教育や躾によって堅固で破壊することが困難な繋がり (liaison) が作り出された領域外にあるものに対しては何にでも、この能力は絶対的放縦を行う鍵となる。これによって、かくも一貫しない振る舞いをするのが人間に可能となるのである。／とりわけ、社会的なもの、集団的感情、戦争、国粹主義的な憎悪、階級の憎悪、国や教会に対する祖国愛などが介入するときは常にそうだ。社会的なものの威信に覆われたものはどれも、それ以外のものとは異なる場所に置かれており、ある種の間接性を免れている。(OC VI-2, 472)

どれほど短命な錯覚でも、何らかの統一的な像を知覚している時点で関係の思考に媒介されたものであると同様、絶対善を体現する偶像として何かを見ることも、それを他の事物に関係づけていなければ起こりえない。だが偶像崇拜者は、この関係のある範囲を超えて拡張することはない。対象を欲望に値するものと思わせてくれるような関係のシステムだけ

が、そこでは他の事象とは別の次元にいわば浮遊させられているのだ。この細工がまた犯罪の条件でもあることについては、次の一例だけで十分な注釈になるだろう。「工場長³⁵。私はあれこれの豪華な権益を享受しており、私の労働者たちは悲惨に苦しんでいる。自分の労働者たちを心から憐れむ (pitier) ことはできても、そこに関係を形成することはできないのだ」(OC VI-2, 473)。人間は、その存在構造からして善以外のものを欲望することはできない。だが、自分が欲望しているものに前提される搾取や社会的抑圧、そこから周囲に排出される害毒といった望ましからぬ事象を、当該対象とは無関係のものに見なし、それを純粋な善として意味づけるような価値体系が壊れないよう思考を適度に停止しておくことさえできれば、どれほど凶悪な行いでも為しえないことはないだろう。

無論この分離によって「善悪の解きほぐしがたい混合」(OC VI-4,181) から解放されるような感覚が得られたとしても、そこに追求されているものは欲望を本当に満たしてくれるような実在的な善ではない。現実世界を支配しているのが依然、何物も外的状況への依存を免れないという実存の法則、『カイエ』のヴェイユが頻用する語で言うところの「実存条件」³⁶である以上、これを否認して絶対善への献身を信じようとしたところで結局、欲望の対象が実存するための「条件の連鎖の奴隷」(OC VI-4, 187) となる以外に道はないからだ。

「人間が執着したのは杭ではなく、様々な運動に動かされている物、それゆえ抵抗に従って絶えず引きずられている物である」(OC VI-2, 312)。海のような世界にあって偶像への執着を続ける限り、人間は「海上に浮かぶ板切れにしがみつぎ、波の動きのなすがままになっている遭難者」(OC IV-2, 188) に喩えられるような姿でしか生きられないのである。自分の欲望を外界に投影した結果、他との関係から切れた絶対的な物という幻に囚われてしまうという点で、これは若きヴェイユがプロテウスへの従属として問題化していた状態にも重なる。そしてアランと同様、この錯覚への隷属から脱するためにヴェイユが改めて徹底するよう求めるのは、関係を思考するという一事であった。

すべての被造物は存在するものであり、のみならず善いものだ。ただし、ある点で善いものであっても、他の点ではそうではない。黄金は食べるには善いものではないし、黄金のスプーンはスープをかき回すのに善いものではない。〔……〕ところが我々は関係の概念、相対性 (relativité) の概念を持っておらず、それをを用いる術も知らないために、ここで誤ってしまう。〔……〕関係の概念は、かくて解放に必要なものである。この概念に、全魂をあげて (avec toute l'âme) 従わねばならない。(OC VI-3, 189)

ただしこの思考は、それを発動させることが主体の自発的選択だけに委ねられているような努力ではないことに注意する必要がある。アランが述べていたように、人間が投げ込まれているのは、その有為転変によって既成の観念を荒々しく破碎し、知覚を再編するよう迫ってくる海のような世界であった。そのような世界の力動性は、後期ヴェイユの文脈では、偶像化してきた事物の相対性、つまり関係に従属したものとしての被制約性を否認するこ

とがもはや不可能になるような事態を、一方的に到来させる力として問題になる。よく知られているように、社会的威信を可視化するような事物を偶像と言い切るヴェイユは、外的な力によってこれを暴力的に剥奪され「社会的失墜 (déchéance social)」を強いられるような事態に異常なほどの関心を寄せ、それに特別な名称を与えていた。「不幸 (malheur)」という言葉がそれである³⁷。しかも、この剥奪は「靈的な完全性の程度など少しも考慮に入れない盲目的メカニズム」(OC VI-1, 352)によって襲来するものであり、それを被るリスクから特定個人を守ってくれるような神慮は地上のどこにも働いていない。「我々は価値を持つものが永遠であってほしいと欲する。ところが、価値を持つものは全て、出会い (rencontre) の産物であり〔……〕、出会いによって持続し、出会っていたものが分離したときに消える」³⁸ (OC VI-3, 143)。この出会いと分離の運動を掌握しているのが盲目的メカニズムである限り、絶対善として特権視していた対象が、それとは無関係であると思っていた事物の変動によって、その善性を、あるいはその実存そのものを失うことを突きつけられるような事態は、いつ何時でも生じうるのだ。もっとも、偶像崇拜からの離脱がこれによって自然に起きるわけではない。これを海のような世界に揺られながらも掴んできた板切れを木っ端微塵に壊されるような事態に喩えるなら、そこから反射的に生じるのはむしろ「溺れる者にはどんなものでも枝となる」(OC VI-3, 256) ことを実証するようにして、悲惨な状況でも手が届きうる偶像を死に物狂いで新たに探すような反応であるとヴェイユは言う。だが、そこで知らされた偶像の可滅性を地上に存在する事物一般の性格として受容することができるなら、不幸との接触は偶像崇拜を軸とするような生から離脱する好機ともなりうる。このような苦という契機の前景化は、初期ヴェイユが夢からの覚醒を支える営みとして称揚していた「労働」が、後期のテキストでは、剥き出しの実存に釘づけられているという人間の条件に本質的な不幸を引き受けるあり方として新たに意味づけられていること³⁹にも認めることができる。

とはいえ、不幸とはあくまで機縁でしかない。そこから「それが破壊されるかもしれないことを考えずには、眼下にある物のことを決して考えない」(OC VI-2, 315) ような知覚を継続するためには、やはり関係の思考を弛緩させない「注意 (attention)」を保つことが主体的な努力として求められる。「思考によって生み出されなければ、いかなる関係も形成されることはない」(OC VI-3, 473)。ここに求められているのは、一つの知的な作業に過ぎない。だが、アランが繰り返していたように、知覚を織りなすのが観念であり、観念を形成するのは悟性であるなら、思考をどのように働かせるかによって世界がどのように知覚されるかは本当に変化するのだと信じなければならぬ。不幸の可能性を組みこんだ世界を見つめるべく、関係の思考によって偶像を破壊しようとするヴェイユの立場には、アランの知覚論を貫くこの確信が継承されているのである。

結びに代えて

1941年頃、カーニユ時代の同級生であるG. カーンに、ヴェイユはアランについてこう語っていたと言う。「彼の思想には、一方には私が自分自身の思想と見分けがつかないほどに吸収した部分もあるが、他方には私が投げ捨てた部分もある」⁴⁰。本稿では、実在の基底を関係とみる立場から偶像崇拜を批判していく理路にアランとヴェイユとの思想的な通底性が見られることを強調してきた。だが、このような解釈は無論、両者の差異、つまりアランの思想からヴェイユが逸脱した地点を特定する読みによって補完される必要がある。その点について本稿で触れた論点からも示唆される課題を最後に提起しておきたい。

前節でも見たようにヴェイユは、知覚像を構成するのは関係の思考であるという理解を価値の分析にも応用することで、善を頂点とするような霊的な実在を探究する道に進まなかったことにアランの不足があると述べていた。このような指摘はおそらく、アランが実存という語を用いるときに垣間見ているはいなながらも正面から扱おうとはしなかった「不幸」に立脚しているために、ヴェイユにおいては善の探求というものがいっそう切実な渇きとして迫っていたことによるものと推測される⁴¹。もちろん、そのような立場をとりながらも、そこからヴェイユが踏み出すのはアランと同様、実存の法則を裏切る仮象として偶像を徹底的に解体する道であった。ただヴェイユは、そのように個別的な対象を絶対善と見ることが戒められねばならないのは、それが与えられた外観そのものを実在的な対象と見ることに類比的な誤謬であるからだと考える。外観がそれ自体は変わらないまま実在的な対象を読ませる徴になりうるのと同様、特定の時点における単一の読みによって絶対善に出会うことは不可能でも、持続のなかで複数化された読みをさらに統合する「重層的な読み (lectures superposées)」によって、個々に読まれた状況が等しくその徴となるような超越的な実在を知覚すること、立方体の多様な外観に唯一の立方体を見るように「万象を通して神に触れること」(OC VI-3, 406) は可能であると主張していくのだ。

そのような局面⁴²を偶像破壊に後続する段階として考慮に入れるとき、注目に値するのは、それが関係を思考する知性だけではもはや踏破できない道行と考えられていることである。「論証的な理性 (関係についての知性) になしうるのは、偶像を解体し、相互に陥りあいながら限定され、混合されたものとして善悪を見つめさせることだけだ」(OC VI-3, 265)。振り返ってみれば、偶像崇拜とはそもそも人間が絶対善を求めてしまうことに起因する問題であった。一種の知的誠実によって偶像なき世界を見ようとする努力は、それゆえ「欲望」あるいは欲望に従属した「想像力」との相剋を生じさせずにはおかない。しかし、そうして必然性の手前に視線を落下させようとする欲望について、ヴェイユはそれが必然性の彼方にあるような実在を開示する唯一の力でもあるとも言う。「知性、自然と超自然的なものとの交差。それは、半-実在 (条件づけられた必然性) を生み出す。愛 (同意) は、実在を生み出す」(OC VI-3, 405)。偶像破壊の先に欲望の充足という救済論的な要求にも応えるような実在を求めるならば、その成否の鍵を最終的に握っているのは、知性でなく「欲望」ない

し「愛 (amour)」であると考えているのである。やはり悟性よりも高次の権能として「意志 (volonté)」を掲げていたアランの立場との異同も検討しつつ、こうした概念を軸とする議論を精査するなかで、ヴェイユに独自の思索の足跡を辿ること、それを今後の一つの課題としたい。

※本研究は、JST 次世代研究者挑戦的研究プログラム JPMJSP2110 の支援を受けたものです。

凡例

- ・引用箇所は基本的に (略号, 頁数) で表記し、ヴェイユ全集 (OC) から引用する際はそ
の間に巻数(ローマ数字-算用数字) を挿入する。
- ・斜体による強調は傍点で表す。
- ・引用文中、〔……〕 は引用者による中略、／は段落の変わり目を表す。
- ・アラン、ヴェイユの著作から引用する際は、以下の略号を用いる。

AD: Alain, *Les arts et les dieux*, Gallimard(bibliothèque de la pléiade), 1958.

PI: ———, *Propos I*, Gallimard(bibliothèque de la pléiade), 1956.

PS: ———, *Les passions et la sagesse*, Gallimard(bibliothèque de la pléiade), 1960.

LPP: ———, *Lettres sur la philosophie première*, Presses Universitaires de France, 1963.

VE: ———, *Vigiles de L'esprit*, Gallimard, 1942.

PP: Émile Chartier, 'Le problème de la perception', *Revue de Métaphysique et de Morale*,
Novembre 1900, T. 8, No. 6 (Novembre 1900), pp. 745-754.

OC: Simone Weil *Œuvres complètes de Simone Weil*, Gallimard, 1988ff.

CO: ———, *Conditions ouvrières*, Gallimard, 1951 (la présente édition, 2002).

注

¹ Julien Ries, 'Idolatry', Lindsay Jones (Ed.), *Encyclopedia of religion* v. 7, Macmillan Reference USA, 2005, pp.4356-4365.

² 欲望の対象は善であるという定式の出自としてヴェイユが言及しているのは、次の二箇所である。「人間にとって、善のほかに欲望の対象となるものはない」（『饗宴』206a）。「善は魂の全てが求めているもの、そのためにこそ魂は活動するところのもの、それが何かではあるとは予感しながらも何であるかは分からないようなものである」（『国家』505e）。

³ ヴェイユによる『国家』505dの圧縮した私訳によると、「我々はあらゆる物について幻想や仮象を欲するが、善だけは別だ。善は我々にとって実在的でなければならない」（OC VI-3, 194）。

⁴ 「読みの概念についての試論」（OC IV-1, 73-79）参照。

⁵ モリエールの戯曲『守銭奴』の主人公アルパゴンを念頭に置いた言葉。『カイエ』には、彼を一つの象徴的なモチーフとして欲望や執着といった問題について省察した箇所が散見される（OC VI-1, 299, 339, OC VI-2, 248-249, 256, 296, OC VI-3, 169, 189, 194, 255-256）。

⁶ ホメロス『オデュッセイア』第四歌、360以下参照。

⁷ たとえば「想像力と知覚」（1925）によれば、砂漠で水を求めているときにオアシスの蜃気楼を見てしまうことは、寝床でうなじを軽く叩かれたときの刺激をギロチンにかけられている悪夢にまで拡大してしまうことと別の問題ではない（OC I, 298）。前者が欲望という情動を対象に投影した上で、それを外部から被るようにして経験するものであるとすれば、後者の夢もやはり恐怖や不信といった情動を外界に投影した結果であり、そこには自己と世界との混合という同種の構造が見られるからだ。このように知覚に連続的な現象として夢を理解する立場は、後述するアランの知覚論を継ぐものである。

⁸ この「労働」概念についての思想史的な含意も踏まえた精密な研究としては、小林敬「初期シモーヌ・ヴェイユにおける労働概念の形成」、『宗教学研究室紀要』第15号、2018年、23-47頁を参照。

⁹ Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, Nouv. Éd. Fayard, 1997, p.104.

¹⁰ 思想背景から言えばこれは、チョークや黒板、インク壺といった具体物に密着した思索により「知覚から離れた姿は一度も見たことがない」（PS, 743）と述懐される師ラニョーの姿勢を継ぐものである。そのためアラン知覚論の本格的な研究はその源泉としてラニョーの哲学まで遡ることを要求するものであるが、本稿では主題的な制約もありそこまで論じられない。

¹¹ 原はアランの著作活動を三期に大別し、哲学教授資格を取得した1893年以降『形而上学道徳評論』に多数の論文を投稿していた時期を第一期、筆名「アラン」での「プロポ」連載をはじめた1903年から大戦に出征する1914年までを第二期、1917年の復員以降、多くの

著述を執筆していく時期を第三期とする（原亨吉「Alain 研究I」、『ガリア』3号、大阪大学フランス文学研究室、1955年、33頁）。本稿でもアランの著作については、この時期区分を踏襲し、それぞれを前期、中期、後期と呼ぶことにする。

¹² LPP, 6.

¹³ LPP, 10-11.

¹⁴ こうした指摘は、空間は感性的直観の形式であるというカントの基本命題を反復するものでもある。「あらゆる可能的な距離の体系である空間も、距離の間の一定の関係である図形も、距離そのものである直線も、二直線の等距離の概念に他ならない平行も、経験のなかで与えられる対象ではなく、その反対に、その本性において、また知覚においてすらも、精神によって構成されたものなのである。我々自身が規定した、あるいは距離の網の目に囲いこんだ、あるいは幾何学に従い組織した、距離の一体系を通してこそ、外的世界は我々に見られるのだ。高名な哲学者カントが、空間は感性的認識の必然的形式であると極めて簡潔に述べたとき、彼が考えていたのはまさにこのことである」（PP, 750）。アランの哲学が、特に悟性の必然的な介入を強調するような知覚論において明確にカントを継ぐものであることは、多くの論者に指摘されている（Xavier Roth, *George Canguilhem et l'école française de l'activité : juger, agir (1926-1939)*, Thèse 2010, Montréal, Université du Québec à Montréal, pp. 58-116 (<https://archipel.upam.ca/11114>), 新田昌英『アランの情念論』、慶應義塾大学出版会、2014年、61-76頁）。

¹⁵ 『エチカ』第二部定理 35 備考参照。

¹⁶ アランが用いる « rapport » は基本的には « relation » と交換可能な語と言えるが、原語の不同を示すために、本稿では暫定的に « relation » を「関連」、« rapport » を「関係」と訳しておく。

¹⁷ アランは『わが思索のあと』（1936）で、ベルクソン（あるいはベルクソン主義者）について批判的に言及している（AD, 30）が、その一つの係争点は、直接的所与ないし純粹感覚なるものは、表象を既に構成した精神が後から回顧することによってしか考察できない一つの「抽象（abstraction）」であるという認識にある。両者の対立についての詳しい分析は、Roth 2010, pp.83-94 参照。

¹⁸ Florence Khodos, 'Notes sur les Entretiens au bord de la mer', *Mercure de France*, n1060, 1^{er} décembre 1951, p.655.

¹⁹ このように定義される意味での「実存」には、華嚴哲学で言うところの「事事無礙」と酷似した性格があるように思われる。井筒俊彦はこの概念の中心にある「存在論的關係性」は

「すべてがすべてに関わり合うのであって、全体関連性を無視しては一物の存在も考えることができない」という「共時的な構造」に加えて「ただ一つが動いても、もうそれだけで全体の構造が変わってくる〔……〕一瞬一瞬に違う形が現成する」という「通時的な構造」を持つものであるとし（井筒俊彦『コスモスとアンチコスモス』、岩波書店、2019年、58-59頁）、さらにこの事事無礙を比喩とするものとして「波と波との関係」を挙げている（97-98頁）。こうした発想は東西の別を越えた一つの「普遍的思想パラダイム」（14頁）に属するという井筒の見解に乗るなら、アランの思想が少なくともそのようなパラダイムに通底する面を持つことは間違いないだろう。

²⁰ アランによれば定理の証明を可能にするような「必然性」とは、「ある三角形を仮定すれば、その内角の和は二直角に等しい」という命題の示す通り「常に仮説的 (hypothétique)」であり、「絶対的な（仮説的ではない）必然性は考えられない」（AD, 1074）。おそらく『純粋理性批判』の存在論的証明批判における概念規定（B622）を意識したこの定義に従うなら、実存する物についてこの意味での必然性を考えるような「宿命論」には、前提条件を汲み尽くしうるような閉鎖系、本質の体系に、無辺際な実存する世界をすり替えるという根本的な誤謬がある。「実存を閉鎖系に限定する権利はあなたにはない。閉鎖系は決して実存しない」（PS, 1333）。アランはラニョーと同様、実存についても「必然性」という言葉を用いるが、それはあくまで「純粋な事実であり単なる事実であるところの物の必然性」（1328）であり、定理を構成するような「観念の必然性」がこれに置き換えられると、「これこれの出会いによって滅びる、あるいは救われるのは、ある三角形の内角の和が二直角をなすこと、あるいは π という数がこれこれの小数を持つことと同様に必然的なのだというあの致命的な考えに突然捉えられてしまう」（1329）ことは避けられない。なお、アランがスピノザ哲学を最終的に拒否するのも、それが観念と物とを同一視することで「抽象的に考察された実存の全体から、起きること、起きるであろうことについての絶対的な必然性を結論する」（778）立場であるという理解による。この点については、André Comte-Sponville, 'Le dieu et l'idole (Alain et Simone Weil face à Spinoza)', *Cahiers Simone Weil*, Tome14-3, 1991, pp. 213-233 参照。

²¹ PS, 1126, 1130, AD, 1127. アランによればこうした知覚は、「有益ないし有害な物は見えない精霊によって支配されているので、それに祈ったり説得したりしなければならない」（AD, 1126）と信じていた幼年期の名残であるだけに、脱魔術化された時代の人間でもそこから脱却することが等しく課題となるような根本的誤謬であり、成人であっても説得や命令で物は動かせるものと信じこんでいるブルジョワは依然この夢から覚めていないと診断される。そのような問題意識からアランが「世界を実存するものとして知るのはプロレタリア職だけだ」（1125）とも言い切るところには、プロテウスを克服する道は労働にあるというヴェイユの確信に直通する立場を見ることができる。

²² R. シュナヴィエによれば、「シモーヌ・ヴェイユの論考においてプロテウスは、アランにおいて大洋が務めていた役割を演じるものである」(Robert Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, cerf, 2001, p.62)。

²³ PS, 766, 944-945.

²⁴ Pétrement 1997, p.557.

²⁵ OC VI-1, 198-203.

²⁶ 小林は後期思想の出発点におけるこの読書を、その後の思想展開を解釈する上で無視できない体験として重要視している(小林敬「シモーヌ・ヴェイユとフランス反省哲学——「ラニョーとアランの知覚の分析」に回帰するヴェイユ——」、『フランス哲学・思想研究』24巻、2019年、131-142頁)。

²⁷ ヴェイユは必然性を理解できないために実在感が夢にも等しい程度にまで低下した知覚を例示して「日食において太陽が消滅することは自分の目をコートで覆った人間にとって太陽が消滅することに類比的であると理解していないとき、日食は一つの悪夢である」(OC VI-1, 195)と述べるが、これは、学知による関係の理解によって知覚は実在的なものに更新されるのだというアランの理解を明らかに反復するものである。

²⁸ 『神話学序説』(1942)によれば、黄金そのものに価値を内在させるような錯覚は「そこから重量や他のあらゆる性質を剥ぎ取るのと同じ〔……〕デカルト的な操作」(AD, 1131)によって解体しなければならない。

²⁹ ただし、アランは、「存在する (être)」ものではなく「存在すべき (devoir être)」ものを選びとる「意志」を知覚の最深の条件とみることで、この当為による創出を精神に常に問い迫るものという他の属性にはない特別な身分を「価値」に与えてもいる (AD, 54, 119)。こうした道徳的次元における価値が、後期ヴェイユが問題にする意味での価値とどのような関係にあるのかは、また別の機会に検討したい。

³⁰ OC IV-1, 55.

³¹ Ibid., 57.

³² プラトン『国家』492d -493e.

³³ OC IV-2, 212. このように無数の顔で人間を誘惑する「社会的なもの」は、さらに抽象化すればヴェイユが「力」という語で中期から問題にしてきた観念にあたる。「人々の多くが強い感情と共に訴求されるような対象は全て、そのうちに力 (pouvoir) を宿している。この力を崇めることこそ、偶像崇拜である」(OC VI-4, 349)。その意味で、「社会的なもの」の追

求を偶像崇拜として峻拒するヴェイユの姿勢は、「力なき神」というヴェイユ神学の中心観念を直指するものである。

³⁴ この能力を象徴するものとして、ヴェイユは『国家』2巻に語られる「ギュゲスの指輪」を解釈し、度々それに言及している（OC VI-2, K7, 471-474）。

³⁵ 工場労働を終えた翌年、ヴェイユは当時の教え子の父であるロジエールの工場長に10通を超える手紙を書き送っている（CO, 212-251）。労働者を打ちのめすのは「屈辱(humiliation)」であるという実感をもとに、彼らに尊厳の感情を回復させることを目的として、各人が自らの苦しみを表現できる場の設立など精神的条件を改善する方法を提言しているが、最後まであまり理解は得られなかったようである。

³⁶ これはおそらく、ヴェイユがラマルクに対比して前期から肯定的に評価してきたダーウィンを意識した語であり「生存条件」とも訳せるものだが、外的状況に全面的に条件づけられた「existence」とは、内在性を原理的に排除するアラン的な「実存」にも意味的には一致する。R.シュナヴィエは、「アランにおいてそうであったのと同様、シモーヌ・ヴェイユにとっても実存とは関連であり、関係である」と述べ、そのことを端的に示すものとしてヴェイユの頻用する「実存条件」という概念を取り上げている（Robert Chenavier, ‘La notion d’existence chez Simone Weil’, *Cahiers Simone Weil*, Tome33-4, 2010, p.567）。アラン自身、内的原因を想定することで否認されるものを「実存条件」と呼んでおり（PS, 1335）、デカルトの延長に対応する幾何学を生物学の側から遂行した人物としてダーウィンの名を挙げていること（1337）を踏まえるなら、ヴェイユがこの言葉を用いるとき念頭に置いているのがダーウィンだけであったとしても、そこにアランとの思想的な共鳴を見ることは可能である。

³⁷ 「神への愛と不幸」（1942）によれば、単なる苦しみとは異質なものとして不幸を定義する場合、「社会的失墜」はその核心的な要件となるものである（OC IV-1, 348）。

³⁸ この「出会い」という言葉も、アランが実存の法則を表現する際に頻用する言葉である（PS, 1326, 1331, 1346）。なお、こうした出会いによる偶然性の洞察を、ヴェイユは「仏教の中心思想（ヘラクレイトスの思想）」（OC VI-3, 143）だと記しているが、註19で述べたようにアランの「実存」概念がそもそも華嚴思想に親和的なものであると考えるなら、これを継承するヴェイユの思想に仏教的なものへの関心が発露することには一種の必然性があったと言えよう。

³⁹ 「奴隷的でない労働の第一条件」（1942）（OC IV-1, 418-430）参照。

⁴⁰ Gilbert Kahn, ‘Simone Weil et Alain’, *Cahiers Simone Weil*, Tome14-3, 1991, p.212.

⁴¹ F.コドスは『海辺の対話』について論じるなかで「宇宙が一つの盲目的な惰性として、根本的に精神には無縁で、祈りには決して耳を貸さないものとして描かれるような書物が、いかにして絶望した、苦悩に満ちた書物ではなく、その反対に終始一貫して歓びの書物でありうるのか」(Khodos 1951, p.661)と問うているが、アランの提示する実存という概念には、不幸に体現されるような恐るべき苦悩を考えさせずにはおかない面がたしかにある。もちろん「不条理なのは、実存するものである」(AD, 1095)と語り、「自然であり証拠に満ちている」のは「ペシニスム」である(1078)と語るアランが、そのことを知らなかったはずはない。「実存の有為転変は、ピュルスの頭に落ちたあの破片のように、我々の存在価値とは何の関係も持たない」(PS, 762)。アランの立脚するオプティニスムとは、このような不条理を知りながらも、ほとんどの不幸はネガティブな情念をわざわざ反芻することで生じるような妄念であり、それゆえ方法的に脱却可能であるという理解のもと、経験的な証拠に反してでもこの幸福への自由をあえて信じる意志に基づくものである。だが、そのような立場が、「決して狂気ではない類の不幸〔……〕節度ある哲学者は、決してそのような不幸については扱わない」(1218)といった発言に表明されるとき、この能動的オプティニスムは／やはり不幸を考えずにいることが現実に不可能であるような境遇では成立しないものとして限界を持つこともまた暗示されているように思われる。脇坂は、不幸という問題に対するこのような向き合い方の違いこそ、アランとヴェイユの思想を決定的に分かつものではないかと見ている(脇坂真弥『人間の生のありえなさ』青土社、2021年、217-245頁)。

⁴² 『カイエ』のヴェイユがスピノザから借りる表現で言えば、これは「第二種の認識」から「第三種の認識」への移行によって開かれるような局面と言える。