

美と神秘と自由の連関について

——シモーヌ・ヴェイユと西田幾多郎——

今村純子

はじめに

私たちは、師友、事象との出会いを通して心底心貫かれる想いをするとき、存在、時間を超えた何らか永遠との接触を感じるであらう。そうしたとき、たとえそれが否定的契機を経てであれ、私たちは、己を超越した息吹によって、何らか不思議な可能性へ自ずと披かれていくのを感じるのではなからうか。

シモーヌ・ヴェイユ（一九〇九—一九四三）は、「不幸との接触は、私の青春を殺してしまったのです」（AD 36）と彼女自身述べる一女工として工場で働く「工場生活の経験」（一九三四—一九三五）という衝撃的契機を通して、思惟と身体に於いて「不幸」の徴を受け取ることになるのと同時に、彼女の思想の中心観念である「不幸」を醸成させることになる。

この経験を基底にして書かれた論文『奴隸的でない労働の第一条件』（1941 / CO 261-273）に於いてヴェイユが力説することは、現存在に釘付けになり、「合目的性 finalité」の剝奪された労働者たちにとって必要なものは「美」であり、日常生活の実体であるような「詩」である（CO 265）ということである。ここで、ヴェイユは、意志によっては超克不可能な「不幸」に於ける救いを、意志より手前の欲望に根ざし、「目的なき合目的性 finalité sans fin」である「美」に求め、とりわけ「美」が宗教と密接する「詩」に於いて、宗教的超越の可能性を見出しているのである。

鈴木大拙は、『東洋的な見方』のなかでヴェイユについて触れ、「ところが不思議なことに、わしの本を読んだと書いてあるんですね。わしの本の禅に関したものを読んでおると書いてある」と

述べ、またヴェイユが労働者に必要なものはパンでもバターでもなく何より「詩」であるといっていることに着目し、「わたしはこれがシモーヌ・ヴェイユというような人でなければいけないかと思う」と述べている。

実際、ヴェイユは、大拙の『禅仏教論集』(英文を読んでおり、ヴェイユの『ノート』⁽⁵⁾には、禅、公案、鈴木貞太郎の語が散見される。そして、哲学に対するヴェイユの姿勢を端的に示しているといえる次の言葉はあたかも公案から編み出されたかのようなものである。

「哲学本来の方法は、解決不可能な問題をその解決不可能性に於いて明晰に把握し、次に何年もの間、如何なる希望ももたず、待機の裡に、それらに何も加えずに、じっと、たゆまず観察することに於いてある。……超越への道行きは、知性、意志、人間的な愛といった人間の能力が限界に突き当たり、そして人間的存在がその境に留まり、それを超えて一歩も進めず、そして方向転換せず、自分が何を望んでいるかも知らず、緊張の裡に、ただ待ち望んでいるときである。」(CS 305 強調・筆者)

ヴェイユは、こうした状態を「極度の屈辱」である(CS 305)といい、この状態に留まることにおいてのみ、真理が開示される可能性を見出してゆくのであるが、ここに西洋と東洋のあわいが見られ、また西洋、東洋を超越した、人間の根源に於ける自らもそれと知らずに潜む光ともいべき力の可能性が見出されるので

ある。

一方、哲学の根を「驚き」ではなく「悲哀」の裡に見、その哲学の地下水脈として禅があるといえる西田幾多郎(二八七〇—一九四五)は、ヴェイユとは異なり、西洋哲学と対峙し、体系的哲学を構築している。その思索の長さ、形態から鑑みて、両者を並列して比較することは不可能に近い。しかし、私たちが両者に共通する「実在への眼差し」の深さに、眼を向けるとき、とりわけ悟性ではなく、感性による直観から導出される「美」への両者の眼差しに着目するとき、そこに「美と神秘と自由の連関」が見出され、二一世紀に生きる私たち自身の「詩」が見出されるのである。

一 認識と距離

ヴェイユも西田もその哲学的思索の比較的早い段階に於いて、カントを源泉とする近代美学に対し彼らに固有の解釈を行っており、それがあある意味で予定調和的に彼らの思索の方向性を指し示しているといえる。

ここではまずカント美学を少しく振り返っておきたい。美的判断は趣味判断であり、その基礎は概念ではなく主観の感情に置かれている。しかし、あるものが「美しい」といった快、不快の感情は、個人の判断に依り、その感情は千差万別であるのとは異なり、あるものが「美しい」といった場合、それが主観の感情であるにもかかわらず、あたかも対象の属性であるがごとく万人に

普遍妥当にその感情を要求できる。カントが美を「目的なき合目的性」、「関心なき適意」と定義するのは、美は判断する人の目的や関心を超えた彼方に、感性に於ける超感性の現れ、経験に於ける先験性の現れ、あるいは感性に於いて一切の感性的質料を排除した形式としてあるからであり、それは私たちが超感性的基体をもつことによる。また、認識能力としては悟性があくまで構想力に仕える、⁽⁶⁾というかたちで、「悟性と構想力の戯れに於ける諸和 *Zusammensetzung*」としてある。

カントがここに「自由」を見ていたとすれば、美的判断が単に趣味判断でありながら普遍妥当性を有するという超越性のみならず、判断するその人が自己の利害、関心を離れ、対象に向かい合⁽⁷⁾い、その人の自律に於いて判断することに「自由」があるのであり、ヴェイユと西田の注視は正にこの点に定められるといえる。⁽⁸⁾

しかし、それと同時に、ヴェイユの場合直観的に、西田の場合自覚的に、自律を離れた垂直方向への眼差しが既に両者の初期の論考に於いても見られ、それは同時にカントが悟性でも理性でもない判断力の批判書を第一、第二批判の間にはなく最後にもってきたこと、また第一批判の冒頭が超越論的感性論(美学、*Die transendentale Aesthetik* から始められることも根の深いところ)で共通性をもつのであり、哲学と宗教を重ねることに臆さないヴェイユと西田とは対照的に、カントの場合、哲学と宗教を明確に区別する自己の立場を決して崩すことはないといえ、何より

人間の「自由」を探究していたカントが、エステーティッシュな力、すなわち純粹直観に基づく判断力による趣味 *Geschmack*こそ最も重きをなすものであると看做していたと考えることもできよう。

しかし、究極的に、ヴェイユと西田の場合、「判断力による趣味」以前、あるいはそれを超えたともいえる立場に至るわけであるが、そうした道行きを可能にさせるものは一体何であろうか。それは、認識は主観が客観から離れる、また主観を客観化する、ことに於いてあるという把握である。すなわち、美しい対象は何らか距離を要求するということである。ヴェイユの場合、極く初期の段階に於いて、美しい対象の「目的なき合目的性」、「関心なき適意」を模倣することで私たちも、また、自己の裡の客観 *lobet* すなわち、私たちの情念、感情、思惟を切り放し、「目的なき合目的性」、「関心なき適意」の二重の意味(主観と客観の距離、主観と主観の裡なる客観の距離)を見出し、ここに於いて私たちは神の象徴となり、カトリック(普遍的)の立場に立つことができる(COI 76)としている。このように、フランス・スピリチュアリズムの伝統に則り、知覚、判断から宗教を導き出し、「私」というものの放棄には段階を要するヴェイユと対照的に、西田の場合、「目的なき合目的性」、「関心なき適意」を直ちに「無我の境界」(XIII 79)と結びつけ、美を「思慮分別を超越する直覚的真理」(XIII 80)であるとし、美と宗教の密接に臆する

ところがない。ここに於いて「距離」は一挙に消滅し、「真の自覚は自分の中に於いて自分を知るということである」(IV 127 強調―筆者)から、「自覚というのはいが自己に於いて自己を見るということである」(V 33 強調―筆者)へと、「純粹経験」、「自覚」、「場所」と次第に「距離」の自覚が明確になってゆく。そして、西洋から東洋へあるいは東洋から西洋へと、どのような道筋どのような表現方法を取ろうとも、カントのいう純粹直観、西田のいう純粹経験のその「純粹」という語に着目するとき、自己あるいは事象の質料を離れた形相への注視が、人を「救い」の路へと誘い、認識に必要な「距離」を保証するものが、「超越」という時点に於いては「美」という存在論的基盤によって図られ、とりわけ「不快」に於いても「美」を見出すとき、究極的に、ヴェイユのいう「不幸」のような極限状況に於いて「美」を見出すとき、その場としてヴェイユにとっては「真空」、西田にとっては究極的な「場所」である「絶対無」の観念が導出されるのである。

二 「真空」と「絶対無」

ヴェイユが自己の経験を通して捉えた「不幸」の観念は、ヴェイユに固有のニヒリズムの把握につながる。「不幸」を端的に述べれば、罪のない無辜な人が外的必然性として苦悩を課され、その苦悩を自己の想像力や動機によつては取り除くことができない状態である。ヴェイユが「不幸」の典型的な例として挙げるのは

「十字架上のキリスト、Christ crucifié」であり、これを「受難 Passion」あるいは「十字架上のイエス」と置換することはない。ここに於いて、ヴェイユは「十字架上のキリスト」という特殊な例を出しながら、私たち全てがこの状態になりうる普遍妥当性を示しているといえる。

ニーチェと同様に捉えられた「神の不在」すなわち「神の死」が、ヴェイユにとっては無限に隔てられた「距離」として捉えられ、この無限に隔てられた「距離」を形作る「キリストの叫び」と「神の沈黙」は全ての認識を超えた「至高の調和」(P. 168)をなす。このように、主観と客観の距離、父なる神と子なるキリスト(イエス)との無限に隔てられた距離、至高の調和という過程を見てくると、西田が段階を踏み熟成を経てたどり着いた「絶対無」に於ける「逆対応」を、ヴェイユはある種の飛躍をもって直観しているといえることができる。

ここでは、ヴェイユに於ける「逆対応」といえる過程をより詳しく見てみたい。如何なる合目的性も見出すことができない「魂が粉碎された状態」(PS 122)である「不幸」に於いて「真空」に触れるとき、正にこの「真空」が「逆対応」に至るか否かの轉換の契機であるといえる。ヴェイユは、「エネルギーの化体 transubstantiation de l'énergie」(PG 56)という概念を用いて私たちの生きるエネルギーの轉換作用の分析をしている。私たちが自己の自律に依つて生き、想像力によって「真空」を埋め合

わせることが可能である場合、私たちは限りなく「補足的エネルギー

ギー *l'énergie supplémentaire*」に依って生きる。しかし、「補足的エネルギー」が使い果たされ、「真空」に直面するとき、この「真空」を抱きしめること、つまりこの「極限状況の实在」を、「不在の神」を、愛し、続けることが、できる、潜在的力が私たちの裡にあることにヴェイユは着目している。このとき、全き自己否定、つまり身体の死よりもっと恐ろしい自我 *moi* の死への同意が、意志ではなく欲望によってなされるのであれば、「植物的エネルギー *l'énergie végétative*」が湧出する。これが「死して再び生まれること」であるといえるのであるが、「自己否定」ということを認識論的に受け入れることが可能な風土である東洋とは異なり、自我の確立のもとに哲学が築かれてきた西洋に於いてこのことをいうために、ヴェイユは、「世界の中心はこの世界を超えたところにあることを知ること」、「必然性への同意は神の意志に同意することであること」、「一人称で *à la première personne* 語ることを放棄すること」とあらゆる表現を駆使して、「絶対否定」(XI 395)に直面することを通しての「自己の永遠の死」(XI 395)を説こうとする。そして、「自己の永遠の死」に直面して初めて「恩寵」を受け入れる器としてのみ働く、葉緑素のように光に感光して初めてそのエネルギーを出す力、つまり主体的受動性ともいえるべき「植物的エネルギー」に依る「注意 *attention*」の力が働き、ヴェイユに於ける「逆対応」が可能となるのである。

である。

三 世界の美と「不幸」

究極的に、「自己自身の存在が問われる」(XI 393)といえる「不幸」における「真空」との接触に於いて、「植物的エネルギー」が湧出し、「自己から働くもの」(XI 374)である主体の「注意」が働き、意志ではなく欲望によって苛酷な实在を愛する、すなわち不在の神を愛する「方向」(XI 375)が見られるためには、それを保証する確かなものを私たちが感得できなければならない。それは、カントが道德の立場に真に立脚するためには、究極的には道德的意志による「徳」と感性的欲求による「幸福」との絶対的諧和を保証するものとして、「最高善」¹⁰としての神が要請されなければならないと考えたことに連なるものであり、カントにとって要請であり、信であったものがヴェイユにとっては美との接触という存在論的意義をもつ。しかし、なぜ、「不幸」に於いて「美の感情に依る至高の歓び」が見出されるのであろうか。ここで、二章に於いて「不幸」の例としてヴェイユが「十字架上のキリスト」を挙げ、そこに普遍妥当性を見出していることをもう一度振り返ってみると、ここに於いて「作られたものから作るものへ」(XI 375)、「限定せられたものから限定するものへ」(XI 375)の移行による「否定の否定」(XI 375)が必要不可欠とされてくるといえる。ヴェイユはこの移行を「脱創造

decoration」というのであるが、西田のようにこの「世界」に留まることなく、この「世界」を超え、完全に己を脱し、「自己の永遠の死」、「自我の放棄」によって、「外を内に見」(XI 392)ることが究極的に「神を内に見」ることにまで高められ、神が自己の裡に永遠に生き、原初のアダムの墮罪以前の「神の友」になる可能性があることを見出している。

私たちの自然・本性は、振り上げられた鞭に対し必ず震える。

この鞭に自ら進んで同意する超自然性は「狂気」であり、この「狂気」にのみ神の「狂気」が呼応するのである。ヴェイユにとって、神は「受難」だけでなく「創造」、「受肉」に於いても贖いの役割を果たす。この神の愛の過剰に、「神の絶対的自己否定に」(XI 399)、「不幸」の状態に於いてのみ応えることができる可能性があることをヴェイユは見ている。このように、西田との相違は、ヴェイユの「狂気」の飛翔は「意志的存在」(XI 413)を放棄するところまで推し進められ、自己の「自覚」は一旦完全にかき消されてしまうということである。が、「不幸」に於いて神の愛を受け取ったとしても、そこで不断の創造がなければ、すなわち「無限に創造的でなければ」(XI 399)、神の愛がそこで育たず、神に再び「愛」を返し、父なる神と子なるキリスト(イエス)の間に於けるように、聖霊すなわち「愛」の行き交う「場」が生じることはない。罪人として死んでいったキリスト(イエス)の兄弟として私たちが創造されたと考えないかぎり(B

16)、「不幸」な人に於いて「逆対応」はあり得ず、「不幸がキリスト教の核心」(ES 121)であり、「不幸」に於いて「永遠の今」に接する可能性をヴェイユは見出し、こうして主体の側に於いて「絶対矛盾的自己同一」が見出され、かつ神との関係に於いて「反対の一致」が見出されるのである。しかし、私たちには自己を否定する「絶対自由の意志」がある(III 133)という西田に対し、ヴェイユはそうした主体の働きまでも否定されたところに現れる「注意」に着目し、また、この状態になれば、「逆対応的に神に接し、神につながる」(XI 396)ことはできない、と考える。ヴェイユに於けるプラトンからの靈感による「仲介」という形での「愛」の観念は西田には決して見られず、「純粹感情」、「純粹意識」の境に何処までも「純粹に人間的」(III 255)な自我が見出される。そこに、「アプリオリ」の把握が「絶対自由の意志」に依る西田と、行為的でないがしかし恍惚に留まるものでもない「神秘的直観」に依るヴェイユとの質的差異が見出され、「言葉」(XI 411)による表現を求める西田と、ロゴスに関係性の意味を強く読み込み、「海の中の魚のようにではなく海の中の一水滴の水的ように」(IP 166)、限りなく小さいがしかし同じ水としての親和性、つまり神との親和性をもって生きることを求めるヴェイユは何処までも差異を見せるといえる。しかし、両者の裡に「絶対自由の意志」に依るものであれ、「注意」に依るものであれ、「不断の創造」が見出されるとき、そこに「至高の調和」

が見出され、「絶対的自由」が見出されることを私たちは直観するのである。

結びにかえて

私たちは、なぜ、ヴェイユに、西田に、惹かれるのであろうか。それは、私たちがヴェイユにも西田にも啐啄の感をもつからである。ヴェイユに触れ、西田に触れ、私たちの裡なる知られざる本質に気づかされるのを悟性ではなく、感性による直観によって把握しているからであらう。そして、それは、ヴェイユが、「…歎びとは実在との接触以外のものではない。悲しみはこの感覚の低下あるいは消失以外のものではない」(CI 18)、西田が、「…純粹経験の考以来、私の考え方は最も直接的な具体的実在から出立するというのでした」(XIII 138)と述べるように、現実から逃げず、実在との接触との直中に於いて形而上学を立ちあげている点に依るといえる。そして、ヴェイユが「工場生活の経験」を通して「十字架上のキリスト」のもとに導かれるとき、西田が一心不乱に禪に打ち込むとき、そしてそれらを経て猛烈な勢いで執筆するとき、彼らその人たちが、「真空」、「絶対無」という非常に純粹な裸の本質に触れ得た啐啄の感をもったといつてよいであらう。ただ、ヴェイユの場合、西田に比してあまりにも生きた時間がない。哲学者としては「これから」という年齢である。しかし、自意識がまだ芽生える以前、他者へと披かれた表現にこだわ

る以前に書かれたヴェイユの思索の跡は、逆説的に西田が表現の影に語り得なくなってしまう「城壁が創られる以前の空の青さ」といった本質直観を直接的に私たちに開示してくれているといえる。

ヴェイユにも西田にもただその著作に向かっているだけでは掴めない、ある段階に達したときの飛躍がある。私たちもまた共に「飛ぶ」ということのために、彼らに接したときの感動を保持しつつ、自己が内と外とから突き破られる瞬間を待ち望まなければならないであらう。

☆シモーヌ・ヴェイユの著作からの引用・要約は以下の略記号を用いた(アルファベット順)。

- AD: *Attente de Dieu*, 3ème édition, Paris, Fayard, 1966.
- CI: *Cahiers I*, nouvelle édition, Paris, 1970.
- CII: *Cahiers II*, Paris, Plon, 1953.
- CIII: *Cahiers III*, Paris, Plon, 1956.
- CO: *La Condition ouvrière*, Paris, Gallimard, 1951.
- CS: *La Connaissance surnaturelle*, Paris, Gallimard, 1950.
- IP: *Intuitions pré-chrétiennes*, Paris, Fayard, 1985.
- OCl: *Oeuvres complètes de Simone Weil I*, Paris, Gallimard, 1988.
- PG: *La Pesanteur et la Grâce*, Paris, Plon, 1948.
- PS: *Pensées sans ordre concernant l'Amour de Dieu*, Paris, Galli-

mard, 1962.

SG: *La Source grecque*, Paris, Gallimard, 1953.

☆西田幾多郎の著作からの引用・要約は『西田幾多郎全集』一一一九巻、岩波書店、一九七八—一九八〇年に依り、ローマ数字で巻を表した。なお旧仮名遣いは新仮名遣いに改めた。

(1) 「目的なき合目性」はヴェイユの中心概念の一つであるが、その源泉は、「美は合目的性が目的の表象なしで、ある対象で知覚される限りに於いて、その対象の合目的性の形式である」(Immanuel KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1990, §17, p.77) というカントにあると思われるが、究極的には「十字架上のキリスト」に表象される「不幸」にも適応されることになる。「不幸と『美による』至高のそして純粋な歓びは、『合目的性のないところにあつて合目的性を探究させる』二つの唯一の路であつてそれらは等価である。しかし、不幸はキリストの路である」(TP 168 強調—筆者)。

(2) 鈴木大拙『「詩」の世界を知るへし』、『東洋的な見方』、岩波文庫、一九九七年、二四〇頁。

(3) 前掲、二四二頁。

(4) Teitaro Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, London, Luzac & Co., 1933.

(5) *Cahiers II, Cahiers III, La Connaissance surnaturelle*.

(6) Immanuel KANT, *Kritik der Urteilskraft*, §1-§22, pp.39-86 参照。

(7) ヴェイユと西田の思想は究極的に自律を離れたところにあるといえる。もし、カントの思想を重ね合わせて考えてみるとすれば、ヴェイユと西田は、カントと同様の路を歩みながら最終的に超越と

いう時点でカントと差異を見せるという見方が妥当であろう。この点に関して三章以下で詳しく見ていくことにする。

(8) 特に *Le Beau et le Bien* in OC I, pp.60-73./『美の説明』XIII 所収、七八—八〇頁参照。

(9) ヴェイユが高等師範学校卒業前後に最も傾倒していたのはデカルトであり、卒業論文は『デカルトに於ける科学と知覚』(1930) (OC I 161-221) である。

(10) Immanuel KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1990, p.143.

(じまむら・じゅんこ) 宗教哲学、京都大学大学院