

「詩」をもつこと

——シモーヌ・ヴェイユと鈴木大拙——

今村 純子

はじめに

シモーヌ・ヴェイユ（一九〇九—四三）は、宗教哲学的な草稿と、政治、社会的な草稿をほぼ同時に、並行して著す稀有な思想家である。そして、両者は重層してからみ合い、彼女の宗教哲学は現実の歴史認識を源泉として湧出している。それは、彼女自身の身体をもつて、一貫した政治、社会への深い関わりと無縁ではない。

ヴェイユが、自らのユダヤ性という属性を全く捨象して思考していること、実存主義に対して全く批判的であることなどは、現在のマイノリティ研究の視座から俯瞰するのであれば、受け付け難いものがあるかもしれない。だが、わたしたちが着目したいと思うのは、「彼女が何を経験したか」ではなく、「彼女が何を経験

から救い上げたのか」ということである。

実際、ヴェイユが弱い身体をもつて臨んだ苛酷な労働実践である「工場生活の経験」（一九三四—三五）⁽²⁾を源泉とする彼女の「不幸の形而上学」と、アウシュヴィッツの生存者文学者たちの洞察は驚くほど軌を一にしている。両者が共におよそ経験しえない経験から掴んだ重要な洞察は、第一に、身体之死より前に魂之死が訪れるということ、つまり、生きているのに死んでいる感覚をもつということであり、第二に、悪は罪人の魂においてではなく、罪のない無辜なひとの魂において感じられるということ、つまり、加害者が罪として感じるべき悪が、実際は、被害者が「恥辱（humiliation）」として自らの悪（醜悪）を感じるということである。さらに、社会的威信の剥奪が、理性的存在者であるわたしたちを極限の苦悩へと陥れるため、これらの表徴が、いみじくも

ヴェイユが「奴隷の刻印」といった持続性を有し、そのことによって、極限に面した経験をもつ者は、たとえ生還したとしても、生と死の境界を歩むことを余儀なくされるのである。

本小論で考察したいと思うのは、このような境地における「詩」の湧出の可能性である。とりわけ、アウシュビッツで果たした詩人の役割や、「詩」を生きたことについてはしばしば語られるところであるが、こうした「詩」を、ヴェイユの述べる「根づき (enracinement)」、鈴木大拙（二八七〇—一九六六）の述べる「靈性」と重ね合わせ、シモーヌ・ヴェイユにおける「東洋的なもの」のコンテクストにおいて考察することが、本小論の目的である。

一 シモーヌ・ヴェイユにおける 「東洋的なもの」

鈴木大拙は、「詩の世界を知るべし」という短いエッセイ（一九五九）のなかで、シモーヌ・ヴェイユに触れ、「その人『シモーヌ・ヴェイユ』の言葉の中に、純粹なキリスト教とは見られず、純粹にユダヤ宗の人とも思われぬ、何か東洋的なものがはいつてきやしないかという気がするのです」（強調筆者）と述べ、さらに、「この人『シモーヌ・ヴェイユ』がいつているのに、労働者に必要なのは、詩だと、こういうんですね。……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いないかと思う。」

（強調筆者）と述べている。⁽³⁾ このシモーヌ・ヴェイユにおける「東洋的なもの」、そして、シモーヌ・ヴェイユのような人でなければいけない労働者（より根源的にわたしたち人間）に必要な「詩」とはどのようなものであるのだろうか。

大拙は、「東洋的なもの」を西洋二元論、対象論理を超えた、主客未分のもの、さらには、汎神論的なものと捉え、そして、その根底に「知行合一」を置いている。しかし、ヴェイユの現実の政治、社会における「行」は、大拙のいう「宗教的行」とは位相が異なる。わたしたちが、行為において、「意志」によっては乗り越えることが不可能な極限に面するとき、「知」と「行」は絶対的に合一しない、限りなく隔たれたものとして顕現する。状況が己が無であるとの認識を迫るとき、わたしたちの自然・本性は、「己を忘れることはできても、己が無であるという認識をもつことはできない」（C II 232）からである。このように、「宗教的行」と「政治、社会における行行動」との差異は、ヴェイユと大拙の思考空間の差異を明示することとなる。⁽⁴⁾

大拙は、『日本の靈性』において、大地性を靈性の萌え出る否定即肯定の直接性と捉えている。一方、キリスト教については、キリスト教における「受難」は即「復活」でなければならぬとしており、宗教を、死即生の、媒介を経ないものとして捉えている。それに対して、認識を不可能にさせ、超越への道程を一切阻むものとしての極限に面した経験をもつヴェイユは、「不幸はキ

リスト教の鍵である」(PS 113)と看做し、キリスト教の極点にキリストの「受難」を置いている。そして、矛盾を矛盾として注視することをわたしたちに阻み、わたしたちの知性において止揚を果たしてしまふ、つまり、自力から他方への移行を阻んでしまふ、ネガティブなものとして「復活」を捉えている。このように、両者の辿り着いた宗教的境位が重なりあうとしても、その位相は同一ではない、ということ⁽⁵⁾をわたしたちはまず捉えておかなければならぬ。

西洋人であり、西洋哲学に親しんできたヴェイユにとつての「神の到来」は、当初は、「道德律が限りなく神に漸近してゆく」という形態においてであり、それは、まさしく、大拙が、「東洋的なもの」と対置させたものであった。そして、いったん「神の死」を経験、靈性をもって感得したのちの境位が、大拙が述べる、ヴェイユのうちなる「東洋的なもの」なのである。大拙は、常に、西洋二元論と対置する「善きもの」として、東洋的「曖昧さ」を捉えている。だが、私たちが、ひとたび、現実の世界を振り返るのであれば、この東洋的「曖昧さ」が、東洋人の克服すべきネガティブな側面を有することは否めない。そうであるならば、両者の共通点を強調するのではなく、大拙には生じ得なかった「ニヒリズムの問題」に直面した西洋人であるヴェイユのうちにあって、いまだ言語化されえなかったものが、大拙の『禪仏教論集』(英文)第二巻を偶然手にすることによって、「東洋的

なるもの」と共鳴し、言葉となりえたということに光が当てられなければならない。

二 「純粹なるもの」との接触

ヴェイユは最晩年の政治、社会的著作である『根をもつこと』(一九四三)を、大拙は『浄土系思想論』(一九四三)、『日本的靈性』(一九四四)を、ほぼ同時期に書き残している。『根をもつこと』における「根こぎ」の考察において、着目されるべきなのは、「根こぎにされたものは、他者をも根こぎにする。根をもつものは、他者を根こぎにすることはない」(同)という洞察である。この言説には、二つのパースペクティブが含まれる。第一に、悪をなされた無辜の人は、その悪を、己の周りに振りまいてしまう、すると、悪は、倍加されて己に跳ね返ってくる。こうして、「不幸な人」は、ニヒリズムの深遠に落ち込んでしまうのである。第二に、悪をなされた人だけでなく、悪をなす人も、また、根こぎにされているという事実である。

ここでは、「根こぎ」の状態をより詳しく見ることにしたい。強制収容所のひとびとの労働を平面化するのであれば、ただ、殺されないようにするために、AからB、BからAへと永遠に石を運び続けなければならない有り様である。ここには、いかなる合目的性も介入しえず、存在の維持のみが目的であるという状況は、死に至る恐怖を引き起こす。こうした状態において、わたしたち

の心のうちに「真空」という空隙が生じる。この「真空」は、バ
ラドクシカルに、大拙の「空」へと連なる超越への契機となりう
るのであるが、ここにおいて、否定即肯定の弁証法は生じえない。
この「神の不在」、この「神の沈黙」において、わたしたち主体
の側のなんらかプラス・アルファが必要なのである。それは、
一体何なのだろうか。

この問いに応えるために、わたしたちは、ヴェイユの渴望の観
念を考察しなければならない。ヴェイユは、渴望は、たとえ自我
によって曇らされてたものであっても、本来、「善の渴望」なの
であるとプラトンと共にいう (IP 70)。ただ、わたしたちにとつ
て難しいのは、プラトンの「洞窟の比喩」に則すれば、善である
太陽に眼差しを向けることである。なぜなら、自らのうちに善は
ないこと、善は神（太陽）のうちにしかないことを知ることは、
死に直面することであるからである。前述の悪を課された人々に
とつての悪の解消の契機は、「純粹なるもの」を渴望することと
あるとヴェイユはいう (PS 16)。「純粹なるもの」は、悪を投げ
返してこない。そして、「純粹なるもの」の「渴望」そのものが、
「純粹なるもの」の「所有」と等しいものとなり、悪を解消する
のである。これが、アウシュビッツで詩人の果たした役割であり、
「極限に面して」詩を生きる可能性なのである。ヴェイユにおい
て、「純粹なるもの」は「恥辱」のイマージであり (II 207)、
ここにおいて、詩人と聖人とが重なりあう。

さて、わたしたちを「純粹なるもの」の渴望から阻むものを見
定めるために、ヴェイユの『ヨブ記』の考察を見てみたい。ヨブ
が、絶望的な叫びで、神に自らの無辜の「証言」を求めるのは、
ヨブの魂が既に自らの無辜を信じられなくなっているからである
(OS 8)。まさしく、悪が、罪のない無辜なひとにおいて感じら
れるからである。だが、神は、ヨブに「私がこの世をつくったと
き、お前はどこにいたのか」(ヨブ、三八・四)と問う。この自ら
の関心とは別の位相の問いに、ヨブは自らの無を自覚し、慰めら
れることになるのであるが、この位相に到るためには、ヨブが
「神への愛」を傾け続けなければならない。悪の最中であって、
それでも神を愛し続けることが「純粹なるもの」との接触を可能
とし、ヨブは世界の美しさに触れることになる。

一方、わたしたちの肉体そのものが、超自然的動きをなす場合
がある。「涙を流す聖人と水の上を歩く聖人は同じ超自然的な行
為をしている」(OS 8)とヴェイユはいう。わたしたちは、自ら
の苦悩を抱え切れないうとき、無意識に涙が溢れ出る。そして、無
声慟哭といった有り様において、己を離れ、「純粹なるもの」と
接触している。こうして、「涙」において、わたしたちは、苦悩
につきな止められながら、自己回復を果たすのである。そして、
聖人の涙は、「隣人への愛」による涙であることを忘れてはなる
まい。

このように、ヴェイユにおける超越の契機である「純粹なるもの

のとの接触」は、悪を断ち切って善へと向かうという二元論的構造をとっていない。悪の直中にありながら、悪を破壊することなく善を渴望すること、このことが、わたしたちを救うのである。そして、これは、煩悩を断ぜずして涅槃を得る「横超」に連なるものであり、「存在の彼方の善」を「悪の奥底の善」として捉えるヴェイユのプラトニズムは、「横超」として受け取り直されるのであった。真の自由は、己が置かれた状況の外に出ることではなく、己が否応なく巻き込まれる状況を受け入れることである。ヴェイユのいう「詩」が萌え出るのはこのような境位なのである。

三 「詩」と詩的言語の可能性

ヴェイユが「東洋的なもの」の境位に辿り着いたのは、なにより、苛酷な「労働」という身体活動を通してであった。ヴェイユの労働についての初期の記述において、労働に先立って「体育」についての言及が見られる。「体育」において、身体は道具へ、さらに、情動は記号へと移行行くとヴェイユはいう(OC 147)。この状態において、わたしたちは身体に繋ぎとめられながら、己を超えた生命の力に出会う。わたしたちは、「純粹なるもの」との接触に欠かせない「ゼロがわたしたちの最大である」(CS 327)という認識の源泉をここに見ることができる。ヴェイユが希求する「詩」は言葉のなかに閉じ込められた贅沢な詩ではなく、「日常生活の実体であるような詩」(OC 336)である。そう

であるならば、このような「詩」は、身体において出会われるものでなければならぬ。「妙」と「詩」が重なりあうところに、もっとも「東洋的なもの」があると看做している大拙は、ヴェイユの身体において出会われる「詩」を次のように敷衍している。「それで、労働者が手を動かし、足を動かすというところに関連づけて、そこにボエジーを見ることができたら、まあ労働者は助かるですね。……俳句をやる人はそこに詩情を見て、一七文字にまとめることができるだろうと思うですね。そうすると大工さんがコンコンやっておる、鉋でけづる、というところに一七文字の詩情がわけば、……いうにいわれぬ詩情、今のボエジーを感じる」とすると、……交換条件をなにも入れないですね、ただ、こうやっておることだけに妙を感じて、一七文字で表現することのできるものを手足を動かす人が感じられたら、その労働の世界は全く変わってしまうだろうと思うのです^(?)。このような詩情の湧出の境位は、ヴェイユにおける苛酷な労働のそれとは異なる。前述のように、ヴェイユにおいては、「真空妙有」ではあり得ない。だが、「俳句」という、詩であり「うた」であるものを身体において捉えることへの大拙の着目は、ヴェイユが、必然性に繋がれ無限に隔てられた神との距離の調和を図るものとして考察した「音楽」に連なるものであらうと思われる。そして、この「音楽」は、「偶像崇拜」から「神」の「象徴」へとわたしたちの眼差しの移行を図るものであるとヴェイユは看做している。

さて、わたしたちが「名号」を聞き取ることができるのは、自らのうちに「純粹なるもの」、「如来」への渴望があるからである。そして、「純粹なるもの」の「渴望」が「純粹なるもの」の「所有」と等しくなるのは、そこに「約束 (convention)」があるからである。ヴェイユは名号「主の名を唱えること」について次のように述べている。「仏陀は、浄土 (la terre pure) において、仏陀によって救われたいとの渴望をもって、仏陀の名を唱えるすべてのひとびとを、仏陀のところまで、引き上げたいとの祈願をたてたのであろう。そして、この祈願によって、主の名を唱えることと「名号」には、本当に、魂を変革する力があるのである。」(2018)。わたしたちは、パスカルの賭のように、自ら神を探し求めることはできない。「意志」によって、つまり、「自力」によって探し求めた神は、己より高くも低くもないからである。実際に私たちが引き上げられるのなら、それは「他力」によって引き上げられるのであり、引き上げられたその事実が神の存在を証する。キリスト教における聖体拝領や賛美歌も、この名号と同じ効果を有している。ただ、ここでわたしたちが注意しなければならないことは、「聖体拝領を受ける」、「賛美歌を歌う」という「習慣」によって、道徳律から神に漸近するように、神へと徐々に近づくことはできないということである。これらによって、「魂の変革」がなされなければならないのである。

労働者には、「詩」をもつ、つまり、「純粹なるもの」を渴望す

る条件が備わっているとヴェイユは看做している。「詩」は、彼女において、常に、清貧、恥辱と密接したものと捉えられている。彼女は、詩人と聖人を、さらに、詩人と世界における周縁化されたひとびとを重ね合わせている。聖フランチェスコの詩は、完全な詩であつただけではなく、彼の全生涯そのものが詩であつたのだと彼女はいう (AD 19)。それゆえ、「神は至高の詩人である」(2019)。このような詩の把握は、彼女の詩そのものの洞察にも連なるものである。彼女が詩と認めるものは、そこにおいて、なんら作者の技法や意図が見出されないものである。すなわち、そこにおいて、なんら作者の人格性が見出されず、非人格的なものである。まさしく、大拙が、妙好人才市の歌には、なんら彫琢、なんら技巧がなく、才市の全存在が、南無阿彌陀仏になっている⁽⁸⁾というように、己が詩と一つになっている有り様である。そして、「根をもつこと」において、ヴェイユが希求している靈性は、労働者に「心情に感じられるようにすることができ言葉を通じて」(2018)、真理を伝達可能にするものであつた。

このような境地における詩と詩的言語は、自ずからして、ハイデガーのいう「存在の住処」であるわけではない。「純粹なるもの」への渴望があるときに、「約束」のうちに「純粹なるもの」の所有があり、そこにおいて、「不在の神」に、「神の沈黙」に聴従するとき、初めて「存在の住処」となるのである。「わたしたちは、詩人としてこの世に住まう」というヘルダーリンの言葉は、

ヴェイユにおいてはこのような意味をもつ。「復讐心」が、無気力である「服従」ではなく、「同意」である「従順」へと転換するためには、「自らが無である」というわたしたちの自然・本性においては不可能な認識が必要である。この超自然的認識の有り様を、ヴェイユは『禅仏教論集』に述べられている「公案」のうちに見出したのであった。自らの自律が全く破壊されたあとで、なんら慰めが見出されない状態で、「神への愛」によって沈黙のうちに神の声に聴従するまさにこのときに、服従でも復讐でもない、必然性への同意の地平が生じるのであった。

結びにかえて

わたしたちは、ヴェイユにおける「東洋的なもの」を見定め、極限に面しての「詩」をもつことの可能性を探究してきた。二〇世紀は、また、言語のホロコーストの時代でもあった。ヴェイユも、「根こぎ」の中枢に、植民地支配による「言語の根こぎ」があることを挙げている。植民地支配は物理的な醜悪な「根こぎ」を行うものであるが、しかし、魂の次元でもっとも暴力をうけるのは、暴力という形態をとらない暴力であるかもしれない。「むしろ最も心情的なごく日常的次元のやさしい気持ちのなかで、そうなるのではない人がそうなってしまう」⁽⁹⁾のかもしれない。おそらく、自ら、偶像崇拜をしていると意識して、偶像崇拜している人は稀であろう。わたしたちのほとんどが、真理であり、象徴

であるものに眼差しを向けているのだと意識しながら、実は、なんらかのイデオロギーに取り込まれてしまっているのである。純粹言語、翻訳の可能性を、ヴェイユの霊性、詩的言語を手がかりに考察することを今後の課題としていきたい。

☆ヴェイユの著作からの引用は、次の略記号を用い、頁数を記した。

AD: *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1966.

C II: *Cahiers II*, Paris, Plon, 1951.

CO: *La condition ouvrière*, Paris, Gallimard, 1950.

CO I: *Œuvres complètes de Simone Weil I*, Paris, Gallimard, 1988.

CS: *La Connaissance surnaturelle*, Paris, Gallimard, 1950.

E: *L'Enracinement*, Paris, Gallimard, 1951.

IP: *Intuitions Pré-chrétiennes*, Paris, Fayard, 1985.

LR: *Lettre à un religieux*, Paris, Gallimard, 1968.

PS: *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Paris, Gallimard, 1962.

(1) ヴェイユは、民族性 (nationalité) が「ユダヤ人 (Israélite)」であるにもかかわらず、常に自らを「フランス人」として意識している。自らもドイツ占領下のパリで学生生活を送っていた片岡は、「この時代でもっとも不幸であったのはユダヤ人ではなかったのか」とヴェイユの人間の心理の動きを指摘している (片岡美智『シモン・ヴェイユ——真理への献身』講談社、一九七二年、一八〇—一八一頁)。

(2) ここで、彼女の「工場生活の怪験」(一九三四—三五)が、一九三六年の人民戦線以前の苛酷な労働条件下であったことを銘記しておきたい。

- (3) 鈴木大拙『詩の世界をしるべし』『東洋的な見方』岩波文庫、一九七七年、二四一頁。
- (4) 大拙が「見性」をうけたのも、ヴェイユが「工場生活」に入ったのも共に二五歳のときである。この優れた東西の思想家の实在への眼差しの方向性の差異は興味深い。
- (5) 例えば、ヴェイユの思索ノートである『カイエ』には次の記述が見られる。「高等師範学校の受験準備学級にいた頃の私の超スピノザ的瞑想。他の対象は一切考慮せず、他のなにもものとも関連させずに、何時間も此れは何かと考えて、対象をひたすら注視する、これは公案だったのだ」(III 88)。
- (6) 鈴木大拙『鈴木大拙全集 二八巻』岩波書店、二〇〇二年、四七二頁。
- (7) 鈴木大拙『詩の世界をしるべし』『東洋的な見方』岩波文庫、一九七七年、二四二頁。
- (8) 鈴木大拙『日本の靈性』『清沢満之・鈴木大拙』中公バックス 日本の名著四三、一九八四年、三八三頁。
- (9) 金時鐘『今、居る場所』梁石日ほか『金時鐘の詩——もうひとつの日本語』もず工房、二〇〇〇年、一六三頁。

(いまむら・じゅんこ、哲学・宗教学)

京都大学大学院研究指導認定)