



Title	『ロンドン論集』から『根をもつこと』へ：1930年代の問題との関わりを中心に
Author(s)	田中, 由里子
Citation	大阪大学, 2012, 博士論文
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/22994
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

博 士 論 文

題目：『ロンドン論集』から『根をもつこと』へ
—1930年代の問題との関わりを中心に—

提出年月 2011年12月

言語文化研究科 言語社会専攻

氏名 田中由里子

要旨

『根をもつこと』と題される論文及び『ロンドン論集』等が書かれたのは、ヴェイユがロンドンに到着し、フランス臨時政府「自由フランス」において書く場を与えられた 1942 年末から 1943 年 4 月病を得て入院するまでの半年程の短期間である。その場は偶然に与えられたものであるが、ヴェイユはその機会を、現実を検証し、その現実といかに関わっていくかを考え、行動する場としたのである。「自由フランス」がヴェイユに与えた仕事は、当時の様々な状況分析やその報告だけでなく、近い将来の「新政府¹」の為の憲法や政府のあり方についての検討等もあり、その内容は多岐にわたる。『ロンドン論集』中の多くはその報告論文である。とりわけ 1940 年 6 月の状態に至った原因 - 特に第三共和制の - を究明することは、当時のフランスにとって、一つの課題であった。ヴェイユは 1930 年代にその激動の生（地方の哲学教師として勤務する傍らアナルコ・サンディカリストとして労働運動に参加、女工として工場労働やスペイン市民戦争での体験等）を送ったのであり、経験した矛盾は 1930 年代の現実が抱えるものであった。『ロンドン論集』には、ヴェイユのその当時の様々な問題意識が表明されているのである。

これら『ロンドン論集』論文が『根をもつこと』執筆へと結びついていく。言い換えれば、『ロンドン論集』で考察された内容が、ある明確な目的をもって推敲され秩序づけられ纏められたものが『根をもつこと』なのである。目的とは、ある病の診断と治療法を提示することである。病とは 1940 年 6 月以降のフランスの人々の一種の虚脱状態を指す。ヴェイユはそれを根こぎの病と捉えた。『根をもつこと』において、ヴェイユは、根こぎの病の根源を、自身が生きた 1930 年代のみならずフランス及びヨーロッパの過去の歴史にも求める。そしてその治療法を提示するのである。その治療法の根幹に関わる考察がすでに『ロンドン論集』に見られる。『ロンドン論集』から『根をもつこと』へは、一つの土台となる思考が - それは 1937~8 年キリスト教接近以降に深められた彼女の宗教的人間論に基づくものであるが - 、一貫して流れているのである。

それは、この世の現実（必然）とこの世の外側の実在との絆を結ぶ必要性の主張である。『根をもつこと』は、その絆を結びなおすこと、つまりこの世のあらゆる場で靈性を回復することによる「治療」の提案である。しかもそれは、緊急を要する課題として、困難な状況にありながら次代を担うべき人々に向けて発せられたものである。

¹ 「新憲法草案についての考察」『ロンドン論集』

霊性の根拠をヴェイユは、「この世の外側の実在」－絶対善の源 - 超越的なもの - と「人間の魂の中の善を求める部分」との絆に置く。その絆についての一連の考察は『ロンドン論集²』においてなされたものである。

「人間の魂の中の善を求める部分」の考察は、「人格と聖なるもの」で表明されるものである。ここでいう「人格」とは、人間が社会的な威信等個々様々に纏っている外皮のようなもので、「聖なるもの」とはそのような全ての外皮を引き剥がした、素のままの人間を指す。そして、そのような素のままの人間が全て等しく魂の奥に「善を希求する部分」をもつとヴェイユは主張する。

もう一つの重要な考えは、「人間に対する義務宣言のための試論」冒頭の「信仰告白」で述べられる、「この世の外側に絶対善の源となる実在」が存在するということである。そして、善を希求する魂が絶対善に向ける愛や注意によって、例外なくあらゆる人間がその外側の実在との絆を結び得、その絆によって、あらゆる人間が聖なるものとみなされ尊敬されると、ヴェイユは主張する。この絆（絆の可能性）が、あらゆる人間への尊敬の土台となるのである。

その「義務宣言試論」の主張は、そのようなあらゆる人間に敬意を具体的に表明することが人間の人間に対する義務であり、その義務を憲法の基本理念に据えるべきであるということである。それは、いわば現実の政治（この世の必然）と霊性（この世の外側の実在という超越的なもの）を結ぶことになる。そして義務を憲法の条文として具体的に規定すべきであり、その基本となるのが人間の欲求であると、ヴェイユは考える。そして彼女は「魂の欲求³」を列挙する。その「義務宣言試論」が（具体的には「魂の欲求」一覧から）『根をもつこと』へと発展していく。

『根をもつこと』において、「根をもつこと」は魂の欲求の中でも最重要の欲求であり、全ての欲求の要であることが、表明される。そして、人間はこの世の「集団」に参加することによって根をもつと定義され、「集団」の重要性に焦点が当てられる。人間が根づける集団、その中に過去からの宝 - 文化・文明 - が生き生きと保たれている豊かな糧が得られる土壌としての集団が求められるのである。過去からの宝とは、人間の魂が連綿として受

² ロンドン論集には9編の論文が収録される。「人格と聖なるもの」「人間に対する義務宣言のための試論」等

³ 魂の欲求とは奇妙な考え方（身体の欲求からの類推）であるが、ヴェイユは更に魂には「善を希求する部分」と「より地上的な部分」があるとする。このような魂の捉え方は、ギリシャ的思考特にプラトンの影響が指摘されている。

け継いできたこの世の外側の実在との絆である。

ところが、根づくべき集団は病んでいる。そこでヴェイユは、病んだ集団、「根こぎ」の集団を診断し、治療法 - 再根づきの方法を提示する。その集団は、労働者、農民、国民である。労働者の根こぎは、(物・部品の名目で入国を許可された) 移民の根こぎに喩えられる。彼らは、根を運んで来たまま、その社会・集団に根を下ろせない状態である。その原因は、主に金銭崇拜と教育による労働の靈性の欠如にあるとヴェイユは指摘する。労働の場を真に根づける場に回復しなければならない。農民は、被植民地の人々の根こぎに喩えられる。その土壌に根を持ちながら、糧(過去からの文化を含む)が枯渇しかけている状態である。何をおいても、その糧を回復しなければならない。国民全体について言えば、まずその集団そのものが消失の危機にある。そして更に国民はそのことにも無関心な無気力病に陥っている。国民の病の原因は、多くの為政者たちが政治を行う上で正義を逸脱したこと、集団の中に過去との断絶があったこと、そして集団を構成する人間(国民)への配慮が忘れられ、その容器にすぎない国家が国民の魂を貪ったこと等である。その集団を回復しなければならない。なぜならばその集団以外に根づく場は存在しないのだから。その際に、ヴェイユは回復すべき集団を「祖国」 - 過去の靈的な宝と繋がる、功罪はあるが憐憫をもって救うべきもの - として、それぞれが主体的に捉え直すことを提案する。

それは、「靈感を吹き込む」ことによって、無気力状態の人々を覚醒させることから始められる。靈感とは、真の根づきの場を回復するための基本理念である。ヴェイユは、その構築には、様々な障碍 - 偉大さの誤った概念、正義の感覚の墮落、金銭の偶像崇拜、宗教的靈感の欠落 - があるという。ヴェイユは、この世の力に依拠する従来の支配的な考え方の誤りを指摘する。彼女はいわば従来の価値観の問い直しを提案するのである。その価値観の問い直しが『根をもつこと』の意義でもある。その特徴は次の4点に纏められる。

1. 人間の尊厳の哲学を土台にしていること、
2. 労働の靈性を回復しようとする事、
3. 政治の原理となる理念を構築しようとしていること、
4. 靈性と政治を結び付けようとしたことである。つまり、『根をもつこと』の意義とは、魂のレベルで、この世の必然(現実)を捉えようとする事である。

根づける環境を回復すること、それは端的に言えばシテ⁴を回復することなのである。シテとは、人間の根づける理想の環境である。人間とは、この世の必然に従属しながらも魂の奥に善への希求を蔵する矛盾した存在である。シテはそのような人間の欲求を満たせる、

⁴ シテとは「ポリス」、ギリシャの都市国家を指すが、ヴェイユは象徴的に使っている。

この世の外側の実在との絆を過去から脈々と受け継ぐ様々な形態の文化が息づいていて、それを糧として人々が自然に根づける環境である。いわば、シテは、この世の現実とこの世の外側の実在とに繋がるためのメタクシュ・媒介ということになる。しかしそれは、戯曲『救われたヴェニス⁵』で描かれるように、この世にあって美しく懐かしいものであるが、非常に脆弱な環境でもある。その脆弱な環境を守ろうとすること、それがヴェイユの現実へのアンガージュマンである。

ところが、ヴェイユ自身は“*Il faut se déraciner.*”⁶とシテの追放者（根こぎ）であろうとする。一方で根づける集団・シテを回復することを問題にしながら、一方で自らは集団からの追放者になろうとする。彼女は、「根こぎ」というこの世の現実の不幸に我が身を曝すことが脱自（自我の叫びや欲望を抜け出す）であり、真理に触れることであると確信していたのである。

『根をもつこと』のみならずロンドンでの報告書はほとんどが当時の人々に無視された。確かにその提言された方策は、具体性のないものも有り、極めて具体的である故に却って実現不可能であると感じられるものもある。ラディカルさと保守性が同居している。しかし、その考察は、矛盾に満ちたこの現実世界（彼女が問い続けた 1930 年代の問題の多くが未だ存在する）を見る時、我々を照らす光であり続ける。なぜならそれは「善を望む魂」を中心とした現実社会の価値観の問い直し、「個」による主体的な、環境 - 家庭や職場、国家等社会・集団 - の問い直しを我々に要請するものであり、個々が主体的に様々な問題に注意し思考し尽くすことを我々に提案するものだからである。

⁵ 1940 年に書き始められたが未完の戯曲。ヴェニスに対する 1618 年のスペイン人の陰謀を題材にしている。

⁶ *Cahiers II*, p.205

Le Résumé

L'Enracinement et Ecrits de Londres sont écrits pendant les mois de la fin de 1942 où Simone Weil a été chargée le lieu d'écrire pour la France libre à Londres, jusqu'à avril 1943 où, malade, elle est envoyée à l'hôpital. Cette occasion donnée par hasard, elle en a fait une chance pour vérifier le réel et s'y engager. La tâche que la France libre lui a donnée était d'analyser, commenter les documents à caractère politique et écrire les rapports, qui sont inclus dans *Ecrits de Londres*. Les textes sont variés, de l'analyse de la situation à des suggestions sur le nouveau projet de Constitution après la guerre. Surtout examiner la cause qui a entraîné la France ou la III^e République à la situation de juin 1940, c'était un grand devoir pour Simone Weil et pour les autres Français de ce temps-là. Elle a mené une vie violente pendant les années 30 comme professeur de philosophie dans le mouvement avec les milieux anarcho-syndicalistes, comme ouvrière en usine, avec l'expérience de la guerre civile en Espagne. Et les problèmes et la contradiction qu'elle y a perçus étaient ceux des années 30.

Cette tâche d'*Ecrits de Londres* a encouragé Simone Weil à écrire *L'Enracinement*. Autrement dit, les sujets considérés dans *Ecrits de Londres* sont arrangés, élaborés et ordonnés dans *L'Enracinement* pour un but. Ce but est de proposer le diagnostic et la thérapeutique d'une maladie. Son symptôme est la léthargie où les hommes sont en état de choc et inertes. La maladie, en fait causée par la défaite de juin 1940, signifie celle d'une crise de la société française et européenne. Elle diagnostique la maladie du déracinement. La thérapeutique doit être l'enracinement. C'est en fait récupérer la spiritualité dans ce monde. On peut déjà voir ce principe essentiel de la thérapeutique dans *Ecrits de Londres*. Ce principe essentiel, fondé sur son anthropologie religieuse adoptée depuis son accès au christianisme, coule constamment dans les deux textes.

Il est l'exigence de relier la réalité de ce monde - la nécessité terrestre - avec celle hors ce monde - le bien transcendant. Dans *L'Enracinement*, Simone Weil propose la thérapeutique d'urgence qui consiste à insuffler l'inspiration au peuple dans la crise, en reliant ce lien, c'est-à-dire en récupérant la spiritualité dans tous les lieux de ce monde.

Simone Weil met le fondement de la spiritualité dans le lien entre la réalité hors ce monde – la source du bien absolu, le transcendant – et la partie de l'âme humaine qui aspire au bien. Elle écrit amplement sur ce lien dans *Ecrits de Londres*. L'idée de la partie de l'âme qui aspire au bien est exprimée dans « la personne et le sacré ». Selon Simone Weil, la personne n'est que le masque dont on s'habille. Ce qui est sacré dans chaque homme n'est ni sa personne ni la personne humaine, mais l'homme tout entier sans aucun masque, aucun prestige social sans lequel tout homme est également constitué par une exigence centrale de bien autour de laquelle est disposée de la matière psychique et charnelle.

Une autre idée importante est exprimée au début d'« Etude pour une déclaration des obligations envers l'être humain ». C'est qu'il y a une réalité hors ce monde, c'est-à-dire la source du bien absolu, et que par l'exigence de bien absolu habitant au centre de l'âme et le pouvoir d'orienter l'attention et l'amour vers cette réalité et d'en recevoir du bien, tout homme peut attacher ce lien sans exception. Par ce lien, tout homme est tenu pour sacré et on doit lui témoigner du respect. Ce lien est le fondement du respect de tout homme.

Simone Weil dit que la possibilité d'expression indirecte du respect envers l'être humain est le fondement des obligations. Elle proclame que la notion d'obligations au lieu de celle des droits doit être le principe de la Constitution- celui de la politique. Cela implique que la réalité de ce monde est liée avec celle hors ce monde. Pour définir des obligations concrètes, Simone Weil énumère les besoins terrestres de l'être humain, surtout les besoins de l'âme. Les besoins de l'âme énumérés dans « Etude pour une déclaration des obligations envers l'être humain » sont déployés dans ceux de l'*Enracinement*.

Ici, l'enracinement est exprimé comme le besoin le plus important et le moins connu des besoins de l'âme. Tous les autres besoins sont en quelque sorte concentrés dans le besoin d'enracinement. Simone Weil définit qu'un être humain a une racine par la participation à l'existence d'une collectivité. La collectivité devient le sujet principal, un milieu vital où l'homme a une racine et prend sa nourriture. La bonne nourriture doit être ce qui peut satisfaire les besoins terrestres de l'homme et porte vivement le

trésor riche du passé et de la civilisation héritant du lien avec la réalité hors ce monde.

Pourtant beaucoup de collectivités sont trop malades pour que l'homme y ait une racine. Donc, Simone Weil diagnostique trois exemples de la collectivité malade du déracinement, l'ouvrier, le paysan, la nation. Le déracinement de l'ouvrier est comparé au déracinement des immigrés qui emportent leurs racines avec eux et ne trouvent pas de milieu pour s'enraciner. Ils n'y sont qu'admis à titre de chair de travail. Simone Weil dit que l'idolâtrie de l'argent et l'instruction privent les ouvriers de la spiritualité du travail et causent leur déracinement moral. Le milieu du travail où ils peuvent s'enraciner doit être rétabli. Le déracinement du paysan est comparé à celui des colonisés dont le fond et le sol dans lesquels ils s'enracinent sont emportés sous leurs pieds ou rongés. Même si leurs racines demeurent, elles ne peuvent pas prendre leur nourriture, parce qu'elle s'épuise. Avant tout, il faut rétablir la nourriture qui porte la culture traditionnelle en elle. La nation, une grande collectivité géographique est en péril de disparaître. Mais le peuple est inerte et ne s'y intéresse point. La cause de sa maladie est la rupture du passé, le manque de justice, le fait que les politiciens oublient les considérations pour le peuple qui constitue la nation et que l'Etat, seul récipiendaire de la nation, a autorité sur la nation et dévore l'âme du peuple, de la nation. Donc, il faut rétablir la nation, une collectivité unique qui reste pour s'enraciner dans ce monde. Dans ce cas, Simone Weil propose de relire volontairement la nation comme patrie, qui a le lien avec le trésor spirituel du passé et de rétablir la collectivité où s'enraciner.

Pour rétablir la patrie, Simone Weil commence par éveiller le peuple inerte en insufflant l'inspiration. L'inspiration est le principe fondamental qui récupère la spiritualité pour restaurer le lieu d'enracinement. Simone Weil dit qu'il y a quatre obstacles pour cela. Ce sont la fausse conception de la grandeur, la dégradation du sentiment de justice, l'idolâtrie de l'argent et l'absence d'inspiration religieuse. Elle propose la relecture des valeurs conventionnelles. Cette relecture est la signification de *L'Enracinement*. Voici les quatre points fondamentaux de cette relecture ; 1. se fonder sur la philosophie de la dignité humaine, 2. Récupérer la spiritualité du travail, 3. Construire le principe de la politique, 4. Relier la spiritualité et la politique. Simone

Weil a essayé de concevoir la nécessité du monde au niveau de l'âme dans tous les domaines.

Récupérer le milieu pour l'enracinement, c'est, à franchement parler, rétablir la cité. La cité est le milieu idéal où l'homme peut avoir une racine. La condition humaine est contradictoire, parce que l'homme est soumis à la nécessité et en même temps désire le bien. La cité est le milieu qui remplit les besoins de l'homme comme cela. Là il y a plusieurs formes de culture transmises constamment du passé dont l'homme vit. Simone Weil dit que la cité est un *metaxu* entre la nécessité du monde et la réalité hors ce monde. Pourtant la cité n'est pas seulement belle et nostalgique, mais rare et très fragile. Défendre la cité fragile est l'engagement de Simone Weil.

Simone Weil elle-même veut être une déracinée, une exilée. Elle dit, "Il faut se déraciner." D'une part elle veut rétablir la cité, une collectivité où l'homme s'enracine, d'autre part elle veut se déraciner. Elle était sûre que s'infliger le malheur du monde - le déracinement - à soi, est un chemin pour toucher à la réalité, c'est-à-dire la vérité.

Ses contemporains ont négligé ses documents à Londres. Certainement certaines des mesures qu'elle y propose ne sont pas si concrètes à réaliser, les autres sont trop concrètes et irréalisables. Elles sont radicales et en même temps conservatrices. Mais ses remarques sont la lumière pour éclaircir les problèmes contradictoires du monde, dont beaucoup ont même dépassé les années 30. Car elle nous propose la relecture des valeurs de la société, centrée sur l'âme qui aspire au bien, la relecture des milieux - la collectivité comme la famille, le lieu de travail, la nation, et l'Etat -, centrée sur l'individu. Et elle nous propose d'orienter notre attention vers les problèmes et les penser avec initiative.

凡例

本論文で使用したシモーヌ・ヴェイユ著作の略記号

AD : *Attente de Dieu*

PG : *La Pesanteur et la Grâce*

CS : *La Connaissance surnaturelle*

C : *Cahiers*

CO : *La Condition ouvrière*

EHP : *Ecrits historiques et politiques*

EL : *Ecrits de Londres et dernières lettres*

E : *L'Enracinement*

OL : *Oppression et liberté*

PSO : *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*

P : *Poèmes suivis de Venise sauvée, lettres de Paul Valéry*

OC : *Œuvres Complètes*, NRF, Gallimard

OE : *Œuvres*, Gallimard, coll. « Quarto »

CSW : *Cahiers Simone Weil*

[] 引用文中筆者補足

[...] 中略

目次

序	1
第一章『ロンドン論集』及び『根をもつこと』執筆の時代状況	2
第一節『ロンドン論集』及び『根をもつこと』執筆の契機	2
第二節『ロンドン論集』論文に見られる特徴について	4
I. 6篇の論文とその特徴	5
1～6	
第三節『ロンドン論集』に見られる1930年代の問題について	9
I. 人民戦線政府とヴェイユの関わりについて	10
1. 人民戦線政府	10
2. ストライキ	11
3. 不干涉政策	13
II. スペイン市民戦争	17
III. 労働運動	18
第二章『ロンドン論集』と『根をもつこと』との関連について	21
第一節『ロンドン論集』「人間に対する義務宣言のための試論」から『根をもつこと』への発展	21
第二節「人間に対する義務」の観念について	22
I. 権利概念の批判	23
II. 権利から義務へ	25
III. 義務観念の基底にある考え方	28
1. 「人格と聖なるもの」における「人格」及び「聖なるもの」について	28
2. 「この世の外側の実在」について	32
第三節 魂の欲求について	35
I. 憲法の基本観念をなす「人間に対する義務」の基本となる人間の欲求について	35
II. 魂の欲求	36
III. 二つのテキストにおける「欲求」一覧表の相違について	38
1. 「試論」の「魂の欲求」	38
2. 『根をもつこと』における魂の欲求と「試論」との相違点	39
3. 『根をもつこと』の「魂の欲求」の考察	41

第四節 「正当性の観念」について	49
I. 正当性の観念	49
1. 語彙的定義	50
2. 社会的政治的定義	51
3. 正当な政府の判断基準	52
II. ヴェイユの正当性の観念	53
1. この世の外側から降りてくるもの	53
2. 恒常性・永続性・不変性	55
3. 正義と正当性	55
III. 正当でない体制・制度	57
IV. 根こぎの病—1940年の病	59
V. 正当性の回復＝根をもつこと	61
第三章 『根をもつこと』の意義について	62
第一節 根こぎの検証	62
I. 「根をもつこと」の定義について	62
1. 「根をもつこと」と「集団」	62
2. 糧となる集団とは	68
II. 根こぎ	69
1. 根こぎの定義	69
2. 労働者の根こぎ	71
3. 農民の根こぎ	76
4. 国民の根こぎ	81
第二節 「根をもつこと」	90
I. 「靈感を吹き込むこと」とは	90
II. 偉大さの構想	92
III. 『根をもつこと』の意義について	99
第四章 ヴェイユ自身の「根をもつこと」	107
第一節 人間の条件と「根づき」の環境	107
I. 人間の条件について	107
II. 根づきの環境、シテとは	109
第二節 「根をもつこと」と「根こぎになること」	113
結論	118

『ロンドン論集』から 『根をもつこと』へ

1930年代の問題との関わりを中心に

言語研究科 言語社会専攻 田中由里子

2011/12/01

序

シモーヌ・ヴェイユ（1909~1943）研究において 彼女の最後の著作といえる『根をもつこと』に関して、そこに述べられる思想の重要性が指摘され、多くの論考があるものの、包括的な研究は、Sylvie Courtine-Denamy, *Simone Weil La quête de racines célestes*, Dominique Carliez, *Penser la politique avec Simone Weil*¹等以外余り多くない。『ロンドン論集』との関連において、その比較によって『根をもつこと』の意義を捉えるという研究はほとんどないように思われる。しかし、両書の関わりは非常に強く、それを明らかにすることは、『根をもつこと』の意義をより鮮明にすることであると思われる。

『根をもつこと』は、「ある病の診断と治療法²」を提示するために書かれたものである。病とは 1940 年 6 月の敗戦によってもたらされたフランス国民、戦争に荒廃したヨーロッパの人々の状態をさす。それは何度も「原風景³」として『根をもつこと』等にヴェイユが描く状態⁴である。それはある意味でのショック状態・無気力状態であるが、ヴェイユはそのような病 - 彼女は根こぎの病と捉える - の原因を追究し、つまり病の診断をし、治療する方法を考察し提言する。その考察は、1937-8 年以降のキリスト教への接近によって得た宗教的人間観を土台とし、この世の現実 - 1940 年 6 月の状況 - に切り込もうとしたものである。この世の現実（ヴェイユは必然と呼ぶ）とこの世の外側の実在を結ぶ絆を示すことで、瀕死の病に陥っている人々に生命の息吹を注ぎ込もうとしたのである。

本研究は、『ロンドン論集』との関連において、『根をもつこと』の意義（個を中心とした、政治的・社会的・集団的な概念の主体的捉え直し）を明らかにすることを目的としている。方法としては、両書を書かれた時代状況（1930 年代を中心に）、両書の関わり的重要点を検証することによって、『根をもつこと』執筆の目的を明らかにする。その後『根をもつこと』の論述を検証することによって、「根をもつこと」の意味を考察し、最後にヴェイユ自身の現実へのアンガージュマンの意味を問う。

¹ 厳密には、『根をもつこと』を中心にしたヴェイユの政治論。

² *E*, p.158 L'essentiel est d'avoir établi un diagnostic, conçu une thérapeutique, choisi des médicaments, vérifié qu'ils sont à la disposition du malade.

³ scène primitive ; B.Saint-Sernin, « Simone Weil, critique de la société », p.290

⁴ Le peuple français, en juin et juillet 1940, n'a pas été un peuple à qui de escrocs, cachés dans l'ombre, ont soudain par surprise volé sa patrie. C'est un peuple qui a ouvert la main, et laissé la patrie tomber par terre. Plus tard – mais après un long intervalle – il s'est consumé en efforts de plus en plus désespérés pour la ramasser, mais quelqu'un avait mis le pied dessus. *E*, p.91

第一章 『ロンドン論集』及び『根をもつこと』執筆の時代状況

第一節 『ロンドン論集』及び『根をもつこと』執筆の契機

シモーヌ・ヴェイユの伝記作者であるジャック・カボーが、『シモーヌ・ヴェイユ最後の日々』のまえがきで、「1942年6月から1943年8月に至る15ヶ月間は、病院で過ごされた非生産的な期間を含むとはいえ、シモーヌ・ヴェイユにとって、彼女の最大の文学的活動の時期であるが、――（後略）⁵」と書くように、彼女は、この生涯最後の時期に、私的な覚書である『カイエ』を含め多くの論文や手紙を書いている。特にロンドンに到着した1942年12月から1943年4月病を得て入院するまでの間に、『根をもつこと』、「マルクス主義学説は存在するか」（『抑圧と自由』所収）、「ロンドン・ノート」（『超自然的認識』所収）、『ロンドン論集』中の論文等、「フランス語版原書でも600ページ以上にも及ぶ多くの労作が書かれた⁷」のである。『ロンドン論集』に収められた論文の大部分は、ロンドン臨時政府「自由フランス」⁸に役立てるために書かれた研究であり、戦後のフランス再建に関わる問題を研究したものである。

これら論文を書くきっかけは、ロンドンの臨時政府「自由フランス」で、偶然、彼女に与えられたものである。臨時政府では、様々なレポートやメモの編集の仕事があてがわれた。ユダヤ系であるヴェイユ一家は1940年6月、無防備都市⁹宣言が発せられたパリを離れ、ヴィシー経由でマルセイユに行き、そこで一年半滞在した後ニューヨークに渡った。両親を安心させるために一旦はニューヨークに渡ったヴェイユが、ロンドン経由でパリに潜入しようとした。戦場も含めて、占領地内でのレジスタンス活動等、直接前線、現場での行動に参加しようとしたのである。「第一線看護婦部隊編成計画」を添えて、モーリス・シューマン¹⁰に次のような手紙を送り、パリ潜入の機会を得られるよう援助を依頼したの

⁵ 正確には『ロンドン論集とさいごの手紙』であるが、『ロンドン論集』と簡約した。

⁶ ジャック・カボー『シモーヌ・ヴェイユ最後の日々』山崎庸一郎訳、みすず書房、1978年、p.1

⁷ 『ロンドン論集とさいごの手紙』田辺保・杉山毅訳、勁草書房、1969年、p.351

⁸ 1940年ドイツ侵攻によるパリ陥落後、イギリスのロンドンに亡命したド・ゴール將軍 Charles de Gaulle (1890-1970)が6月18日イギリスのBBC放送を通じて演説し、国内外のフランス人に対独抵抗運動をよびかけた。同年6月28日にチャーチル首相率いるイギリス政府はコミュニケを発表してこれ（臨時政府）を承認した。1941年9月、自由フランス国民委員会を編成、抵抗運動を結集する。1944年発展的解消（パリに臨時政府）。

⁹ 6月13日パリ無防備都市宣言。

¹⁰ Maurice Schumann エコル・ノルマルの同級生で、ロンドン臨時政府で働いていた。

である。「[フランスからの] 出発は私にとって根こそぎにされるようなものでした。ただ、いつか、努力と危険と苦難の、この多いなる戦いに、より大きくより有効な役割を果たすことができるという希望があったからこそ、この引き裂かれるような思いを、やむを得ない事として受け入れたのです¹¹」。パリ潜入の希望はかなわなかったが、ロンドン臨時政府に受け入れられたのである。モーリス・シューマンを通してアンドレ・フィリップ¹²にヴェイユの手紙が渡り、アンドレ・フィリップからヴェイユへ受け入れ承諾の返事の手紙は1942年9月14日付けである。1942年から1943年にかけての冬、状況の変化により、「自由フランス」は、その組織全体の性格を大きく変化させた。アンドレ・フィリップなど指導的立場にあった社会党員たちがイギリスに到着し、ロンドンの本部と本土のレジスタンスとの関係も密になっていった。勝利の可能性が見え始めると、解放後に予想される、新しい政府の構想に精力が傾けられるようになった。レジスタンス運動を指揮していた人々は、ロンドンの仲間と常時連絡を取っており、戦後の憲法、政党の役割、人権宣言の改定等について自分たちの見解を伝えてきた。それらの文書の多くを読み、分析し、それに返事を書くのが彼女の仕事になった。その中には彼女が考えていたことと一致することも多かった。「第三共和政の精髓そのもの、特に議会主義と政党間の対立が、1940年の悲劇を招いた要因であると捉えていた¹³」こと等である。そうした第三共和政¹⁴の検証から始まり、理想的な政府をどう構築するかを検討、又、新憲法 - 新しい人権宣言のようなもの - を彼女は考察する。それは、最初に彼女自身から出た計画ではないとしても、そういう場が彼女に与えられたのである。『ロンドン論集』に収められた論文の多くはそうしたものである。直接の現場での行動ではないが、ヴェイユは、この機会を、書くという行為を通して現実を検証し、現実といかに関わっていくかを考え、行動する場としたのである。そして、これらの論文執筆を契機としてヴェイユは、『根をもつこと』執筆に取り掛かる。この時のこ

それを知ったヴェイユが彼に手紙を書いたのである。

¹¹ 1942年7月30日付、*EL*, p.186 (邦題を示していない又は邦題後置作品は筆者拙訳)

¹² André Philip ロンドン臨時政府での内務部及び労働部の国会委員となった。占領下にあるフランス、特に一般検討委員会と、文書及び情報の交換を奨励した。

¹³ フランシーヌ・デュ・プレシックス・グレイ『シモーヌ・ヴェイユ』上野直子訳、p.209

¹⁴ (1870年~1940年) 1870年、普仏戦争最終期臨時国防政府樹立。パリ陥落。国民議会選出。政府の弱腰とパリ占領が市民の怒りを招き、武装解除を図る新政府と市民が衝突し、独自の議会選挙を行ってパリ・コミューンが成立。5月には新政府によって鎮圧された。1875年憲法制定。上院(元老院)と下院(代議員・普通選挙)による2院制。共和国大統領が両院による多数決で選ばれた。王党派のマクマオン大統領、穏健共和派を首相に。1877年普通選挙で共和派勝利。その後第一次世界大戦、人民戦線内閣、1940年ヴィシー政権成立により第三共和制終焉。

とを、彼女は次のようにニューヨークの両親に書き送る。1943年3月1日「こちらに来て以来、私の取るに足りない個人的な思想や小さな世界観が、ある限度内において、まるでがん細胞が増殖するような姿を呈し続けています。その思想や世界観はとめどなく大きくなっています。仕事のために阻害されることはありません。却って事実即して、思考の組み立て直しができるのです¹⁵」と書く。ここから、彼女の「思想や世界観」がロンドンでの任務 - 情報分析や考察 - を通して、より確かなものに構築されつつあることが、見てとれる。そして5月22日「〔臨時政府での〕普段の仕事と言うのは純粋に理論的な観点で行われているものです。私は二番目の「化金石」を作りだしました。いやむしろ今作り出している最中です。まだ完成していません¹⁶。「化金石」とは、錬金術によって金に変えられた石のことであるが、ヴェイユは1934年の『抑圧と自由』を第一の「化金石」と呼んでいる。かなりの自信作であったのである。そして、『根をもつこと』は、彼女の死（8月24日）によって未完であるが、その思想と世界観の一貫性は、いささかも損なわれていない。彼女は、前線への思いは持ちつつも、自身の「思想や世界観」を表明することで、現実に関わろうとした。『根をもつこと』は、現実と戦っているフランス国内のレジスタンスや「自由フランス」に結集する人々、おそらく近い将来フランスを担う人々に、新政府建設の実質的な仕事 - 政治・行政・経済・法律・科学技術、宗教等 - の指標として「核」となる思想を、表明するものなのである。

第二節『ロンドン論集』論文に見られる特徴について

では『ロンドン論集』にはどのような論文が収録されているのか、そしてそれら論文がどのような特徴をもつのかを見ていきたい。なぜなら、一本の強い思想の線上に、これら論文が、大きく纏められ推敲されたものが『根をもつこと』であると考えられるからである。

『ロンドン論集』には、「人格と聖なるもの」、「われわれは正義のために戦っているか」、「臨時政府の正当性」、「人間に対する義務宣言のための試論」、「新憲法草案に関する考察」、「新憲法のためのいくつかの重要概念」、「この戦争は宗教戦争である」、「反乱についての省察」、「政党全廃に関する覚書」、以上9編の論文が収録されている。「人格と聖なるもの」、「人間に対する義務宣言のための試論」、「臨時政府の正当性」の3論文については、第二

¹⁵ *EL*, p.232

¹⁶ *Ibid.*, p.237

章で『根をもつこと』との関連において詳しく述べる。ここでは、残り 6 篇について、内容と特徴を見てみたい。

I. 6 篇の論文とその特徴

1. 「政党全廃に関する覚書」 *Note sur la suppression générale des partis politiques*

後述する「新憲法草案に関する考察」の批判と土台を同じくする主張が、「政党全廃に関する覚書」でも展開される。ヴェイユは次のように言う。主権が人民にあるという「共和国の理想は、ルソー¹⁷の一般意志の観念から生じている」。一般意志とは、社会契約によって成立した共同体（国家）の成員である人民が、個々の利害を離れ、総体としてもつ意志である。その一般意志を表現したものが法（憲法）であり、それを行使するのが主権である。一般意志の成立の前提として、「ルソーは 2 つの事実から出発している。その一つは、人は理性と情念をもち、理性によって正義及び有用性 - 悪と無縁な - を識別し選択し、情念こそが犯罪・悪の動機となるということである。もう一つは、情念は多様であるが、理性は万人において同一である。従って、ある一般的問題において、各人が熟考した意見をそれぞれ表明し、それらの意見を相互に検討すれば、正しく理性にかなう部分において一致するということである。[...] 満場一致が真理であると認められるのは以上のような推論による」。そこで、一般意志が真理であり、正義であるためには、国民がそれぞれの問題について自分の意志を表明できる社会機構¹⁸が必要である。ところが代議制 - 選挙で選ばれた議員が代りに意志を表明する - を取ることになった。議員が国民の意見を正しく聞き代弁しようとしていれば、問題は比較的少ないが、意見が異なる所では - それが常だろうが - 、自らの意見を強く主張しようと、意見を同じくする議員たちが、集団を成し結社や政党を作る。そこでは、政党の（集団の）メカニズムが働き始める。次第に、国民一人一人の意見の表明どころか、代議員達は政党の意見を自分たちの意見とし、政治は代議員達が属する政党間のパワーゲームに墮してしまふ。ルソーの理想は遠い過去のことになってしまったのである。政党そのものは、次第に党の主張と異なる党員の意見を圧殺し、ただ勢力を拡大し増殖しようとする。ヴェイユは、当時の議会政治の中に、政党の悪を、見ていたのである。そして、パワーゲームと化した政治の元凶である政党は全廃すべしと主張

¹⁷ Jean- Jacques Rousseau (1712~1778) ヴェイユはルソーを、特に『社会契約論』を高く評価している。

¹⁸ ヴェイユは直接民主制や国民投票等を考えているのであろう。

する。

2. 「新憲法草案に関する考察」 *Remarques sur le nouveau projet de Constitution*

この論文は、「戦うフランス国民委員会」（自由フランスの後身）の憲法草案を批判したものである。「国民に主権が存する」との草案に対し、ヴェイユは、「主権は国民に長く存在しない。何故なら主権は議会に《委託される》からである」と、その主張が不正確であると批判する。「政治的主権は、選ばれた国民からなる議会に存する・・・」などとすべきであると、ヴェイユは主張する。「主権の国民から議会への委託が正当であるとしても、それが誰かに委託することは禁じられる。」主権は議会に委託されるのであって、議員に委託されるのではない。ところが実際、議会とは議員であり、従って主権が議員に委託されていると誤解されている場合が多いとヴェイユは考える。議員達がそう考え、主権が委託されている議会を私物化する可能性もあるからである。ヴェイユは議会のあり方を、つまり議会が議員に、そして議員が所属する政党によって、政党の論理によって動かされることを危惧する。結論として、「主権」は「正義」であるとし、ヴェイユは主張する。「正義」とはいかなる事情にも左右されることはない、とヴェイユは考えるからである。正義に則った憲法による諸権威の総体が政治を行うのである。そして「正当性とは国民が服する諸権威の総体に対して国民が自由に同意を示すことによって成り立つ¹⁹」とすべきであるとヴェイユは主張する。具体的には、次のような提案になると考えられる。

3. 「新憲法のためのいくつかの重要概念」 *Idées essentielles pour une nouvelle Constitution*

この論文は、草案に対する考察を土台に、あるべき政治機構を細部にわたり提案している。果たして実行可能なのかと思うほど非常に厳格である。

- ① 高等司法官の中から、その内部で、終身制大統領を選ぶ。
- ② 大統領が首相を選ぶ。5年任期。不正があった場合、高等法廷に召喚される。
任期が終わると法廷で義務を果たしたか裁かれる。
- ③ 立法議会の議員も5年ごとに選挙される。その時再選されなかった議員は
法廷で、その責任が裁かれる。（職務不履行故に再選されないのではとの疑いから）
- ④ 立法と行政に深刻な対立がある場合、司法が調停する。
- ⑤ 20年ごとに国民投票。公的生活が満足のいくものであるか審査する。投票で不満足

¹⁹ *EL*, p.92 諸権威の総体とは、司法・立法・行政の三権を指すと考えられる。

と出た場合は、大統領が解任され、刑罰を受ける場合もある。

以上 5 項目全てにおいて、権力が制限され（三権分立され）、その動向が検証され、裁かれ、刑罰を伴う場合もある。これは、全ての人間が平等に扱われることを基本としている。「正義」が主権であることを示す試みであると考えられる。

4. 「この戦争は宗教戦争である」 Une guerre de religions

ヴェイユの主張は次のようなものである：人間が宗教問題を避けることはできない。善と悪の対立が人間にとって耐えがたい重荷であるから。その重荷に対する態度・対処方法は3つある。第一は、不信仰 - 善と悪の対立という現実を否定すること - である。第二は偶像崇拜である。偶像をただ崇拜し、人間の善悪判断を停止させる方法である。それは多くのものがとった方法である。ファシズム²⁰しかりである。第三は、善悪が対立する領域を超えた所に、魂を置くことである。絶対善に魂を結びつけることである。この方法は古来より現実に行われてきたことである。この方法は、難しいだけで、不可能なわけではない。現在行われている戦争が善と悪との宗教的ドラマであるとするなら、どの方法を取るべきなのか、それは明白である。つまり第三の方法を取るべきである。

5. 「反乱についての省察」 Réflexions sur la révolte

この論文は「アンドレ・フィリップを通じてド・ゴール將軍に伝えられ、抵抗運動の指導者たちの願いとも一致する点があつて、間接的に『レジスタンス国民委員会²¹』の設立を促す原因になった」と言われる²²。ヴェイユは、北アフリカ、ロンドンとの協力も含め、フランス国内の抵抗運動を広めるための方策を提言している。抵抗運動を広めることは、民族が独自で生きる意志を内外に表明することであり、米ソに対する将来のフランスの独立的立場を保証するものであると、彼女は言う。「レジスタンス国民委員会」は 1943 年 5 月 27 日にジャン・ムーラン²³主宰で初会合を開いた。

²⁰ 第一次大戦後イタリア、ドイツなどが取ったような一種の独裁主義的政治形態。対内的には全体主義による権力強化を行い対外的には諸強国に対抗するための武力強化と勢力権拡大のための侵略を行う。

²¹ 全国抵抗評議会(CNR)。J = F・ミュラシオル『フランス・レジスタンス史』、福本直之訳、クセジュ文庫、白水社、2008年。

²² 『ロンドン論集とさいごの手紙』p.352、訳者あとがきより。

²³ Jean Moulin(1899-1943)レジスタンス活動家。

6. 「われわれは正義のために戦っているのか」 *Luttons-nous pour la Justice* ?

「正義についての判断は、双方の必然性（力）が等しい時にしかなされない。力が不均衡な場合、強者は自分にとって可能なことを実行し、弱者はそれに従うだけである」と、ツキディデス²⁴『戦史』の一節²⁵を引用し、正義とは互いの同意がなされることであり、力が支配する所では正義は成立しないとヴェイユは説く。如何なる強制による同意も正義ではない。他の動機による同意も正義ではない。同意を求めるのは愛であると、同意と服従は愛の本質であると、ヴェイユは言う。暴力により、強制によって同意を得ようとする事、服従させようとする事は正義に反する。同意を求め続ける謙虚な愛が必要である。しかし、力が支配するこの世界では、正義を全うすることは不可能である、狂気の愛でもなければ。この世において狂気の愛がなければ、正義は行われ得ない。ヴェイユは、その狂気の愛こそが必要であるという。

以上のような「自由フランス」のために書かれた論文（雑誌に既発表のもの - 『ターブル・ロンド』誌「人格と聖なるもの」1950年12月、「この戦争は宗教戦争である」1952年7月、「政党全廃に対する覚書」1950年2月、『プルーヴ』誌「われわれは正義のために戦っているか」1953年6月 - と未発表論文）、及び手紙、ロンドンで書かれた断章が、『ロンドン論集』として刊行されたのは1957年のことである。

²⁴ Thukydides, 前 471-401、ギリシャの歴史家、ツキディデス、トゥキディデス等の表記。

²⁵ 『戦史』（『歴史』）第5巻、ペロポネソス戦争第16年、「メロス対談」5-89

第三節『ロンドン論集』に見られる 1930 年代の問題について

以上 6 篇を概観しただけでも、その内容は、戦争、レジスタンス、新政府のあり方、憲法への提言、正義、宗教と、多岐にわたる。ではなぜヴェイユが、それら分析・提言に見られるような問題意識を形成するに至ったのか、その時代（1930 年代）背景とともに検討してみたい。なぜなら、ヴェイユも 1930 年代にその激動の生を送ったのであり、経験した矛盾はやはりその時代が抱えるものであると考えるからである。

ヴェイユは、工場体験（1934~5）で労働者の隷属状況、スペイン市民戦争（1936・8）で人間の不条理を体験し、力に従属する、必然性に従属する人間存在というものを深く実感した。そのような実感を通し、マルセーユ時代（1940・9~1942・5）に深めた宗教的観念と、この戦争下の不幸に沈むフランスの現実を結ぶものを模索しようとしたのである。このような態度は、人間の存在様態 - 「人間とは何か」ではなく、「人間はどのように存在しているのか」 - をずっと問題にし、特に人間存在の不幸を問題にし続けてきた彼女にとっての究極の結果であり、彼女の探求の軸が決してずれていないことをも証明している。彼女は常に、この世の必然性に従属する人間の不幸の現実を離れることなく、人間の核となるもの、「この世の外側の実在²⁶」を探求し続けた。『ロンドン論集』に収められた「人間にたいする義務宣言のための試論」の冒頭の「信条告白」には、はっきりとそのことが書かれている²⁷。

その論文集の概略については前節で一部述べたのであるが、論述中に現れる具体的事象や人物への批判は、痛烈である。誤解も含めその当時の政治家に対する批判は一方向的でさえある。そこには、1930 年代のヨーロッパ、フランスに対する、特に第三共和制 - 先に述べたようにその功罪の洗い出しの意味も含めて - 、人民戦線政府のありよう等に対する批判がある。又、スペイン市民戦争への不干渉政策、少し意味合いは違うが、自らが「1939 年以前の犯罪的誤謬」²⁸と呼ぶ、チェコ不干渉政策（1938 年）に賛成したことへの反省を含めた平和主義に対する批判もある。有効性のない平和主義を支持することによって、戦争と敗戦を招いてしまった、チェコからのズデーテン地方割譲を小事とし、ヒトラーの侵略行為という大事を見過ごしてしまったという反省があった。特に批判が厳しいのは、いわゆる知識人たちに向けられたものである。「知識」に対するヴェイユの考えが読み取れる。

²⁶ その呼び方は、変化するが、内実は変わっていない。

²⁷ 第二章で後述する。

²⁸ 「ロンドンで書かれた覚書」 *CS*, p.317.

いわゆる大衆と知識人の分離を土台にし、ヴェイユの考える現実を遊離した知識が、大衆の魂に届くことなく、大衆に（悪）影響を与えていることを危惧しているのである。そして忘れてならないのは、ヴェイユが、労働運動をはじめとする様々な運動への関わりから感じた集団的なもの - 政党、功罪も含め組合等 - への批判である。

これらの批判には、普遍的なものもあるが、1930年代のフランス、ヨーロッパの状況が、当時の特殊性 - 政治状況の複雑さ - が大きく関わっていると考えられる。そこで次に、ヴェイユとの関連において、重要だと思われる、政治状況について考察したい。

I. 人民戦線政府とヴェイユの関わりについて

論文中での人民戦線政府へのヴェイユの言及は、主に人民戦線政府の始期と終期に行われたストライキと、スペイン市民戦争とチェコへの不干渉政策である。そして、それぞれの人民戦線政府の代表者であるレオン・ブルム²⁹とエドアール・ダラディエ³⁰についてである。それらの事象の背景にあるのは、両大戦間の、世界恐慌後の、社会不安、様々なイデオロギーの錯綜、政治的党派のめまぐるしい入れ替わりである。

1. 人民戦線政府（1936年~1938年）

人民戦線とは、反ファシズム、反帝国主義、反戦主義を共同目標とする集団であるが、フランスでは、次のように展開した。1932年8月作家のロマン・ロランやアンリ・バルビュス、アンドレ・ジッド、アンドレ・マルローらの呼び掛けによってアムステルダム国際反戦大会が開催され、翌33年6月パリで第2回大会が開かれた。この運動は、アムステルダム・プレイエル運動と言われる反戦反ファシズム運動として発展した。そのような状況下の1934年2月6日、前年にドイツでナチスが政権を掌握したのに刺激されて、右翼・ファシストが議会を攻撃する事件が起こった。この事件を機に、反ファシズム勢力の結集と行動の統一が図られ、社会党系の労働総同盟の提唱したゼネストに、当時対立していた共産党系の統一労働総同盟も参加した。これに急進社会党³¹が加わった人民戦線派が、1936年4月に行われた議会選挙で圧勝し、社会党のレオン・ブルムを首班とする人民戦線政府が成立する。これが人民戦線政府の始まりである。だが、これは短命内閣であり、

²⁹ Léon Blum(1872-1950)社会党、首相 1930、1933-1934、1936~1937.

³⁰ Edouard Daladier(1884-1970)急進社会党、首相 1933、1934、1938-1940.

³¹ 正式名称(le parti républicain, radical et radical-socialiste) 急進党とも呼ばれる。

短命政府であった。第三共和政の議会主義にのっとった、多党政治の影響下にあったのである。それは社会党、共産党、急進社会党（急進党）による連立政府で、それぞれの路線の違いがあり、様々な軋轢があった。更に、1930年代の経済的混迷と、ファシズムの脅威の中での外交問題も複雑であり、国内でのファシストの活動も活発であったからである。第一次大戦後、大量の（その数140万といわれる）死者、荒れ果てた国土、産業の停滞からの回復が必要であったのだが、アメリカ発の世界恐慌がそれに追い打ちをかけていた。その恐慌の影響が最も遅かったのは、フランスであったが、その影響に深く長く苦しんだのもフランスであった。それは、英独に比べて、フランスは農業国であり、工業国としての生産体制の近代化が遅れていたこと、恐慌後、英米が、ポンド切り下げ、ドル切り下げを行ったことで、フランスの物価水準が上がり、輸出も激減したこと等があげられる。更に第1次大戦後農業者の間と、ブルジョワジー間の分化も進み、政治的経済的勢力分布の複雑化等もあったと言われる。人民戦線政府はそういう時代の「危機の子」として生まれた。人民戦線政府の綱領には、「パンと平和と自由」が謳われている。大資本家は、勿論人民戦線政府を助けることはなかった。左翼政権を嫌って多くの資本の国外流出もあった。様々な難題が山積していたのである。

2. ストライキ

そのような苦境の中で、ヴェイユにとって特に重要な、人民戦線政府時代を画する二つの問題がある。それはストライキと不干渉政策である。

2回の大きなストライキが人民戦線政府の歴史を画する。1936年6月総選挙での人民戦線の圧倒的勝利のあと、法的な手続き上の問題で社会党党首ブルムを首班とする内閣が成立するまでに1か月の空白があった。その間、ある工場から始まった工場占拠が、大企業から零細企業に至るまで拡がり、フランス史上未曾有のゼネラル・ストライキ運動に発展した。これには以下のような下地があった。一つには、フランスの労働者の実質収入が1930年から1935年の間に15%下がり³²、失業者の数は英独の水準には達していなかったものの、労働者はいつ職を失うかもしれないという危機的状況があったのである。ヴェイユが語ったように、労働者の多くは出来高払いの臨時労働者であり、彼らはいつでも取り換えのきくコマにすぎなかったから、状況（安い賃金、首切り等）は使用者側に有利であった。二つには、フランス産業の労働条件の誇張しがたいほどの過酷さがあったのであ

³² J. ジャクソン『人民戦線史』、p.110

る。それが一気に爆発した。それへの対処が人民戦線内閣の最初の試金石となった。

ブルムはこのエネルギーを抜本的に取り入れるところまではいかず、労働者の代表をマティニオン館に集め労使調停を行い、マティニオン協定³³を取りまとめた。労使代表との調停によって決着を図った。「ブルムは工場占拠という大衆のエネルギーを辛うじて人民戦線の合法的枠内に取り込むことに成功した³⁴」。この運動についてヴェイユはどう感じたのか。「圧力が弱まるのを感じた時、ただちに長年のあいだひそかに蓄積されてきた苦しみや屈辱、恨みや苦々しい思い出が、重圧を打ち破るに十分な力を形作った。これがストライキの真相だ。ほかに何も無い。[...]問題は、常に身を屈し、すべてに服従し、幾月も幾年も黙って我慢を強いられてきた挙句、やっと身を起そうとしていることなのだ。[...]今度は自分が発言すること。数日間自分を人間と感ずること。要求から離れても、このストライキはそれ自身ひとつの喜びなのだ。一つの純粋な、混じりけのない喜びなのだ。[...]入口を守る労働者ののにこやかな許可のもと工場に入る喜び。[...]かつて私が働いていた時は、一人ひとりが自分の機械にかかりきり、全く独りぼっちだったと感じていた作業場、その作業場でどれほど友人に囲まれているような気分になれることか。[...]作業場を歩き回り、[...]自分たちを屈服させた過酷な必然性のかくも明瞭な象徴である機械の情け容赦ない騒音に代わって、音楽や歌や笑い声を聞く喜び。[...]昂然と頭を上げて職制たちの前を通る喜び。[...]みんな戦時中の休暇中の兵士のように³⁵」と書く。虐げられていた人々が、胸を張って、堂々と、自分たちの職場で話し、笑える、祝祭のようなストライキであると喜んでいる。だが同時に「もちろん、何日か経てば再び過酷な生活が始まるだろう³⁶」と付け加える。ヴェイユはマティニオン協定も手放しで喜んではない。労働者が自分たちで工場を管理できるような方向で運動を組織するようにならないと本物にはならないと考えたのである。ただこの1936年6月はヴェイユにとって最も嬉しい日であった。工場をやめていた彼女はこの運動に参加していなかった³⁷が、心配であちらこちらの工場を訪ねていたのである。この後の改革についても、一定の評価はしている。1937年には、「労働者はみなすべて命令に服従して働き、賃金に縛られている。しかしながら、労働の条件は日本あるいはインドシナの労働者とスウェーデンあるいは1936年6月以降のフランスの労

³³ 週40時間労働制と有給休暇および労働協約に関する協定、1936年6月7日締結。

³⁴ 『シモーヌ・ヴェイユ著作集I』、p.307。

³⁵ 『労働と人生についての省察』 pp.230-232。

³⁶ 同上

³⁷ デモには出ている。ヴェイユの工場体験は1934年～1935年。

働者の間には、労働者という名前以外にはたして何らかの共通点がみられるであろうか？ここで、わざわざ 1936 年以降と断ったのは、それに先立つ数年間の暗い時期にはフランスの労働者たちの物質的・精神的条件は賃金労働の最悪の形態に恐ろしいほど近付きつつあったからである³⁸と書き、「人民戦線の効果としてしか労働者と直接接触したことのない多くの人々を驚かすかも知れない。労働条件は絶えず変化している。時としては、それは前年の条件とも違っている。経済恐慌のために非常につらく、非常にひどかった、1936 年以前の数年は、それに続いた夢のような時期に比べればよくプロレタリアの条件を反映していた³⁹」と、1936 年以前と以降を強調するように、マティニオン協定を含む労働条件の変化に一定の評価をしている。ただ、「夢のような」という表現に注目する必要がある。それは、それまでの苛烈な労働条件に比べると夢のようなという意味と、すぐに消えてしまうかも知れないという意味と、両方あったのではないかと思われる。ヴェイユは労働者個々による意識的な運動でない限り、夢に終わってしまうと考えていたのである。

もう一つのストライキは 1938 年 11 月 30 日であった。「人民戦線の劇的な政治的勝利は 6 月のストライキを高揚させたが、その緩やかな衰退は労働争議が継続的に起こるという背景に反して進んだ。工場占拠は常態となった⁴⁰」。労働運動は変質(あるいはマンネリ化)していった。単なる儀式的なものとなり、喜びのないものになった。1938 年 11 月ルノー工場でのストライキと工場占拠に、ブルム内閣(第 2 次ブルム内閣 3 月組閣。ヴェイユがソレム⁴¹に旅立つ少し前)は行動を起こすことをためらった。だが、その後内閣を組織したダラディエは「3000 人の機動隊と 1500 人の警官と催涙ガスとでルノー工場を占拠から解放した」。そして、マティニオン協定は緊急令⁴²によって破棄されたのである。ヴェイユはこの時の事を「経営者たちのマルヌの戦い⁴³」と呼んだ。

3. 不干涉政策

ストライキともう一つの問題が、ファシズムの脅威の中での二つの不干涉政策である。

³⁸ 『シモーヌ・ヴェイユ著作集 I』 p.404、「労働条件」1937 年 9 月 20 日。

³⁹ 同上、p.237、「工場生活の経験」

⁴⁰ 『人民戦線史』前掲、pp.119-120

⁴¹ ソレムは、ヴェイユとキリスト教との出会いのあった重要な場所である。

⁴² この緊急令(1938・11・3)についてはダラディエの所で詳しく書く。

⁴³ 第一次大戦時、当初は優勢であったドイツ軍が、徐々に後退し、戦いそのものが長期戦に入った。これも労働者側が優勢であったのに、経営者側が攻勢に出、戦いは長期化するとの例えである。

スペイン市民戦争は 1936 年 7 月、前年民主的選挙で選ばれた共和党（人民戦線）政府に対して、フランコ率いる軍司令官たちがクーデターを起こした。首相ブルムは自身ではスペイン共和制政府に援助を送りたかったのであろうが、フランスの介入により、より広範な紛争がヨーロッパで始まるのを憂慮し、又イギリスとの関係を重んじ、不干渉の態度を取ったのである。ヴェイユは、平和を綱領とする人民戦線政府の首班として、フランコに対し公式の干渉を行わないと言うブルムに反対することはなかったが（「一般化された不干渉政策」1936~1937 年冬）、個人として国際義勇軍の一員として参加すべくスペインに旅立った。そこで食事係の任務をあてられたが、大鍋の油を足にかけ、戦線を離れた。ところが、そこで目にした正義のために参加した兵士たちの態度への絶望が、ヴェイユに、その後の絶対平和主義的態度等、影響を与える。

ヒットラーによるチェコのズデーテン地方併合に対する不干渉政策にも、当時チェコとフランスは同盟関係にあったにもかかわらず、多くの人々が賛成し、その当時の首相ダラディエがミュンヘン協定（1938・9・30）に調印した。ヴェイユも手放しではないが、不干渉政策に賛成した。スペイン共和国政府を助けようと思っただけの思いはなかった（「チェコスロバキアのためにヨーロッパが戦争するのか？」1938 年）。だが、このことがヒットラーの侵略への道を更に開くことになったのである。後に（1943 年）⁴⁴このときのことをヴェイユは「1939 年以前の最大の誤謬」、「1939 年以前の状況分析は平和主義的環境について、愛国に関して犯罪的怠慢の過ちを犯した」と記し、強く自己批判している。

以上、人民戦線政府とヴェイユの関わりを、始めと終わりを画する 2 点について概略を述べたのであるが、次にその中心であった二人の政治家 - レオン・ブルムとエドアール・ダラディエ - についてヴェイユはどう語っているのか見ていく。

ヴェイユはダラディエについては、「臨時政府の正当性」の中に、「1937 年以降のフランスとダラディエの篡奪行為」⁴⁵という表現がみられるように、かなり批判的である。何か生まれ得たかもしれない 1936 年を壊した人物とヴェイユには映ったのだろうか。エドアール・ダラディエは急進社会党に属し、何度も政治の舞台に登場した人物である。先の

⁴⁴ 「カイエIV」 p.579 平和主義者達の環境やその言動に関して私が犯した 1939 年以前の犯罪的な誤謬は、その身体的な苦痛による疲弊に起因する年来の無能に由来していた。彼らの行動は間近で追ったり、頻繁に往来したり話し合ったりする状態にはなかったため、彼らの裏切りへの傾斜を識別できなかったのだ。

⁴⁵ *EL*, p.60

表現は端的に、ダラディエ首相がデクレ（緊急令）⁴⁶を発し、1936年ブルム内閣の下で結ばれたマティニオン協定を破棄したことを指すのであろうか。1938年第二次ブルム内閣は一カ月と続かず、後を継いだダラディエ内閣は、緊急令によってついに週40時間労働制の廃止等を宣言したのである。それは、「労働条件を悪化させた（この措置はフランスの経済を復活させるため良かったという見方もある - 筆者）だけでなく、その緊急令を口実にした外国人労働者への官憲の横暴を許した」と、ヴェイユは他の論文⁴⁷で指摘している。緊急令の発動と、それによる警察権の行使等、「ダラディエの独裁⁴⁸」と呼ばれるほどの権力行使を批判したのである。そして結局、彼は人民戦線政府を実質的に終焉させたのである。10月に急進党が離脱声明を出し、人民戦線政府は名実ともに崩壊した。ヴィシーへの道がある意味では開いたのである。尚、ダラディエの不干渉政策については、他の人々よりその態度は冷やかであるが、ヴェイユは平和主義の原則に基づき賛成している⁴⁹。だから篡奪行為と彼女が称する行為の中に、ミュンヘン会談は含まれないと考えられる。

レオン・ブルムを代表とする人民戦線政府の改革については、先に述べたように、ヴェイユは1936年のデモを「喜びのデモ」と呼び、その後、労働者の条件の改善がみられ、労働者たちが精神的にも物質的にも変わりつつあると、懐疑的にはあるが⁵⁰、考えていた。そのような見解をもつヴェイユにはその改革を否定するようなダラディエの行為は人民戦線政府への篡奪行為と思えたのであろう。レオン・ブルムについての、ヴェイユの評を紹介しておく。これは、1937年6月にレオン・ブルムが政府への財政全権委任案を上提し否決された後、ブルム内閣総辞職し、次いでカミーユ・ショータン⁵¹が首相に就いた時に、人民戦線政府の失敗について書かれたものである。その失敗には、人民戦線の発足当初からの資本家たちの策動による資本の流出逃亡という大きな問題があったのだが、そ

⁴⁶ Décrets –lois Reynaud ; Semaine de travail de 6 jours, suppression des majorations pour les 250 premiers heures supplémentaires, annulation des dispositions des conventions collectives interdisant le travail aux pièces, application de sanction pour les refus d'exécution d'heures supplémentaires pour la défense nationale, étalement des congés payés, mesures vexatoires contre les travailleurs étrangers, recrutement d'une brigade supplémentaire.

⁴⁷ 『ロンドン論集』「新憲法草案についての考察」*EL*, p.87.

⁴⁸ Serge Bernstein, *La France des années 30*, p.150.

⁴⁹ 「一般化された不干渉政策」1937年, *EHP*, pp.252-255.

⁵⁰ ヴェイユは、労働者の主体的な労働が成立していない時に、つまり労働を指揮・管理するものと、実際に作業のみを行うものとの分離がある限り、物質的改善だけでは、労働問題は解決しないと、考える。この事に関しては、後述する。

⁵¹ Camille Chautemps 1885年～1963年,急進社会党,首相 1930,1933-1934, 1937-1938

ういう経済的問題だけではないいくつかの原因があった。「1936年の政府はもう無い⁵²」で始まり、夢のような現実離れのした1年であったが、ここからいくつかの教訓を引き出さねばならないとヴェイユは言う。レオン・ブルムについて、「あの誠実さ、あの感受性、あの精神の高さは、彼らに加担したと言っても盲目になっていない人々にレオン・ブルムを正当にも親しいものにしてはいるが、それらのことは言わぬにしても、フランス政界のどこにこのような知性を備えた人物を見出せるだろう？しかしながら、政治的知性は彼にとって欠点になっている⁵³」と指摘している。誠実さと知性だけでは、あの混迷した難局を乗り切れなかった。「政治技術固有の素材とは、社会的均衡の現実的諸条件と集団的想像力の様々な動きに対する、常に安定した、二重の相をもった見通しである⁵⁴」が、彼はその政治技術固有の素材の研究を怠ったのだとヴェイユは書く。冷静な全体を見通す、何らかの戦略といったものが必要であると考えたのである。「彼には明察に不可欠なシニシズムが欠けている⁵⁵」と手厳しいが、ヴェイユは1936年6月のデモを喜びながら、祝祭の後を心配していたのである。その改革も肯定し、彼の（あるいは人民戦線政府の）平和主義を肯定し、不干渉政策を支持した。スペインの共和国政府が危機に瀕していた時に、ブルムも共和国政府を助けたいとの思いと平和主義を標榜する人民戦線政府の板挟みの中で、悩み、不干渉政策を取ったのである。（実際はもっと複雑な事情もあった。）政治家としての、強靱なシニシズムを欠いてはいるが、誠実高潔なブルムに、ヴェイユは好意的である。一般的にブルムの失敗⁵⁶については、ファシズムの関与する反対派の存在、極左の裏切り、経済矛盾、中流層の離脱等の4つの要素が挙げられている。

こうした人民戦線政府の短命さ（1936年~1938年）と首班が次々と変わる不安定さは、ヴェイユに、政治とは、政治家とは、政治家の責任とは、と考えさせたのであろう。その思いが『根をもつこと』での「technique ではなく art である」という政治の観念や、政治家のあり方の考察へと繋がっていく。次に、この間に参加したスペイン市民戦争と労働運動について短く述べておきたい。彼女の集団への思い、人間への思いにこの二つが影響していると思われるからである。

⁵² 『シモーヌ・ヴェイユ著作集 I 』、「ある屍に関する省察」 p.393

⁵³ 『シモーヌ・ヴェイユ著作集 I 』、p.395

⁵⁴ 同上、p.395

⁵⁵ 同上 p.397

⁵⁶ Serge Berstein, *La France des années 30*, op. cit., pp.129-136

II. スペイン市民戦争 (1936.7~39)

人民戦線政府とヴェイユの関わりの中で、スペイン市民戦争について、触れたのだが、再度ヴェイユ自身の行動とその思いについて検証したい。ヴェイユのこの戦争への参加は短期間（足に負った火傷により）であり、この市民戦争について多くは述べていない⁵⁷。しかし、この戦争の体験はヴェイユに大きな影響を与えたのである。そもそも平和主義者のヴェイユが何故この戦争に参加したのか。その答えとなるものが、ベルナノス⁵⁸への手紙（1938年？）にある。人民戦線政府側の民兵として参加したヴェイユは、フランコ側兵士として参加したベルナノスの『月下の大墓地⁵⁹』を読んで、手紙を送った。同じ心性を彼に感じたのであろう。「1936年7月、私はパリにいました。戦争は好きではありません。しかし、戦争が行われている際にいつも私にこの上もなく嫌悪の情を抱かせるのは、銃後にいる人々の状況です。いろいろと自制の努力をしましたが、心情的にこの戦争に参加せずにはいられないと、つまり毎日毎時、一方の側の勝利を、もう一方の側の敗北を願わずにはいられないと、わかった時、パリは私にとって銃後に他ならないと考えました。それで戦争に参加しようとバルセロナ行の列車に乗ったのです。1936年8月初めのことでした⁶⁰。つまり、彼女は常に直接その現場で、銃後でなく前線で考え行動することを目指すのである。しかし、そこで目にした事は、戦争の醜さ、愚かさを彼女に思い知らせることになる。「私は、あなたの本が発する市民戦争のにおい、血と恐怖のにおいに覚えがあります。私はそのにおいを嗅いだことがあります。あなたが語られているような出来事には遭遇していませんが、私が耳にしたことだけでも十分だったのです⁶¹」と、自身が見聞きした様々なエピソードを彼に書き送っている。多くの人が討伐という形で殺された。その数も大事だが、「肝心なのは、人を殺すということに対する態度です。[...] 無駄に流されている命について反発や嫌悪の意を表す人は誰も、反対の意を表す人も誰もいなかった⁶²」ことであると、ヴェイユは言う。戦争状況の中での人間の姿を目にしたのである。そして「人々は犠牲的精神に促されて志願兵として戦列に加わります。しかしながら、傭兵たちのするような戦争に落ち込んでいるのです。しかも、残酷な多くの行為が更に加わり、一

⁵⁷ Journal d'Espagne (Août 1936), Fragment(1936 ?), Réflexions pour déplaire(1936 ?), *EHP*, Gallimard, 1960, pp.209-219

⁵⁸ George Bernanos (1888~1948) スペイン系フランス人作家

⁵⁹ 1937年5月から1938年4月の間に書かれ、第二版が1938年5月に出版された。

⁶⁰ Ibid., p.221、和訳は『シモーヌ・ヴェーユ著作集 I』春秋社、1968年、を参考にした。

⁶¹ Ibid., p.221

⁶² Ibid., p.223

方で敵に対して示すべき思いやりの気持ちが減っていくのです⁶³」と言う。正義のために参加した人々も、同じように、戦争の不条理に陥ってしまうことを、ヴェイユは目にする。平時では殺人など夢にも考えない人々が平気で虐殺に加わるのを目にした。ヴェイユは、この体験を多くは語らない。しかし、戦争の中核をなす「力」、力（必然）に人間が従属する姿 - メカニズム - への考察を深めることになる。人間の不条理を目にし、いわゆる人間性への不信を強めたのである。一方で、彼女の平和主義の堅守は再び強まる。それ故先述したように、ヒットラーのチェコ・ズデーテン地方の割譲について、政府の不干渉政策に、不承不承ではあるが賛成する。そして、それが間違いであったことをヴェイユは 1939 年に悔いるのである。そして、1940 年⁶⁴再び、自ら前線に出ることを決意する。勿論、敵を殺すことによってではなく、「従軍看護婦部隊編成計画」によって、自らが血を流すことを決意している。時代状況の複雑さとともに彼女の絶対的な平和主義も、一転二転する。しかしヴェイユは常に、銃後ではなく、前線にいることにこだわり続ける。一方で、悲劇的ともいえる人間の様態を深く問い続けるのである。

III. 労働運動

ヴェイユは労働運動といかに関わったのか、そして労働運動は彼女に何を残したのか。ヴェイユの労働運動との関わりは、学生時代にもあったのだが、本格的には教師としての赴任後である。「ヴェイユは、1931 年ル・ピュイのリセに赴任するやただちに CGT（労働総同盟）系の全国教員組合に加わり、32 年には早くも当地の組合執行委員に選ばれている。初期のヴェイユの社会理論は、おおむねこのル・ピュイ、オーセール、ロアンヌと続く時期の実践から導き出されたものであり、サンディカリストの一分派の影響を相当程度受けていると見るべきである⁶⁵」とされる。ではその当時の労働運動、社会運動の状況はどのようなものであったのだろうか。「第一次大戦以降、1930 年初頭までのフランス社会運動は混迷を極めていた。1921 年コミンテルン加盟を推進するフランス共産党が結成され、翌 1922 年コミンテルン支持派を中心に、〔社会党系の〕CGT（労働総同盟）から分かれて CGTU（統一労働総同盟）が結成される。更にすでに CFTC（フランスキリスト教労働同盟）が結成されており、労働戦線は三派鼎立の時代に突入する。ボルシェヴィズムの労働運動

⁶³ Ibid., p.224

⁶⁴ 「従軍看護婦編成計画」は 1940 年から構想していたものと考えられている。

⁶⁵ 谷川稔「シモーヌ・ヴェイユとサンディカリズム」『ヨーロッパ 1930 年代』pp.281~283

への浸透は、第一次大戦前に全盛を誇ったフランス・サンディカリズムにとって自己の存亡をかけた重大な試練であった。この組織分裂の対抗機軸はかなり錯綜していた。ヴェイユが組合運動に手を染めたのは、このような労働戦線の分裂とサンディカリズムの退潮という局面においてであった⁶⁶。様々な組織が分裂や統合を繰り返し、様々な主義が主張されていた。ヴェイユの参加したグループ(サンディカリストの一分派)は、「スターリニストからは最も遠く、しかもサンディカリズムの自律を主張する点でトロツキストとも距離を保っていたため、ヴェイユはドグマにとらわれることなく広い視野を確保することができた⁶⁷」とされる。しかし、そのような労働運動の混迷の中で、ヴェイユの様々な問題についての発言、しかも組織の論理やイズムには左右されない独自の発言は、妨害され阻止されることも多かったであろう。政党との関係の複雑さや、様々な主義主張の錯綜する中でも、ヴェイユは自己の思考に誠実に発言し、行動する。自由に、様々な組織に近づき、議論し、しかも最終的にいずれにも属することはなかった。集団への、労働運動への、ヴェイユの批判的な態度の一端は、複雑な混迷を極めた状況の中で、生まれたものであろう。にもかかわらず、『根をもつこと』の中で、「20世紀初頭にあつてなお同業組合精神^{コルポラシオン}の唯一の反映であるフランスの同業組合主義ほど中世に近いものは、ヨーロッパでは他に類を見ない、この労働組合主義^{サンディカリズム}の消え入りそうな残滓は、今すぐにでも風を送ってやるべき熾火の一つに数えられる⁶⁸」と書くのは、労働運動の理想をそこに見ていたからかもしれない。「サンディカリストは『労働者の解放は労働者自身の事業でなければならない』という立場から、いっさいの政党・政派からの自立を主張し、ストライキという労働者固有の手段を武器として経済的領域で直接経営者と退治するべきであると主張していた。自律的な労働者による自由な連合体である労働組合が政治変革の主体であると同時に経済変革の主体でもあると見なされていた⁶⁹」。ヴェイユは何よりも労働者の自立的な行動及び運動を、目指していたのであり、政党の運動からは自立した労働組合主義を取るのは、当然のことであったのかもしれない。

「スペイン市民戦争」「労働運動」については、直接『ロンドン論集』で述べられてはいないが、集団や力(戦争)についての考察の土台の一つになっていると考えられる。

⁶⁶ 同上

⁶⁷ 同上

⁶⁸ 『根』上、p.76, *E*, pp.51-52

⁶⁹ 「シモーヌ・ヴェイユとサンディカリズム」前掲、pp.281-283

*

*

*

以上述べたように、ヴェイユは様々な現実との関わり、体験を通して得た実観をもとに、1930年代が象徴する問題を探求し続けたのであるが、1930年代は近代社会が孕む多くの問題を持ち、特に両大戦間の混迷の時代であった。その探求と思索の跡が、『ロンドン論集』の中に認められるのである。そして、それが『根をもつこと』へと発展していく。『根をもつこと』は後述するように、ある目的の下に書かれたものであり、いわばその目的に向かって集約されたものである。逆に言えば、『ロンドン論集』の中に、集約前の、より多様な問題意識が見られるとも言えるのである。

第二章『ロンドン論集』と『根をもつこと』との関連について

- この世の必然とこの世の外側の実在との絆を結ぶこと -

第一節『ロンドン論集』「人間にたいする義務宣言エチュード」から『根をもつこと』

(=「人間に対する義務宣言プレリュード」)への発展

第一章第一節で示したように、ヴェイユは『ロンドン論集』中の「自由フランス」のための論文を書きつつ、それら論文と相互につきあわせるかたちで、一つの「思想と世界観」を示す論文を、完成させようとしたのである。言い換えれば『ロンドン論集』論文で考察された内容が、一つの思考と世界観の下に、ある明確な目的をもって、推敲され、まとめあげられたものが、『根をもつこと』だということができる。目的とは、次代を担う人々に、1940年6月が象徴するフランスの状況の明確な分析検証と、彼ら各々の「今とこれから」の行動の指針となるような思想・世界観を提示することであった。彼女はその状況を根こぎの病と捉え、何がその病を生みだしてきたのか検証し、治療法としての再根づきの方法を提示しようとしたのである。ド・ナミはそれを「社会の危機の診断と治療法⁷⁰」、あるいは「病の診断と治療法」の提示と称している。

その土台となる様々な考察が『ロンドン論集』にある。そして、その二つの論文には、一つの土台となる思考・世界観が一貫して流れている。それは、1938年⁷¹以降、キリスト教との出会いによって展開・深化された宗教的人間観というものを土台とした思考・世界観である。それは、この世の現実（必然）とこの世の外側の実在との絆を結ぶ必要性の主張である。『根をもつこと』はその絆を結び直すことによる治療法の提案である。しかも、その「診断・治療法」は、緊急を要する課題として、困難な状況の中で行動する次代を担う人々に向けて発せられたものである。

しかし、両書には一貫した思考の流れがある一方で、違いも存在する。そこで第二節と第四節では一貫した思考の流れを追い、第三節において、一貫した流れと同時にその違いについて⁷²述べる。その違いは『根をもつこと』の執筆目的の一つにあると考えられる。

ところで、『根をもつこと』の直接的な基になったといえる論文が、『ロンドン論集』中

⁷⁰ Sylvie Courtine-Denamy, *Simone Weil la quête de racines célestes*, p.37

le diagnostic d'une crise de la société, le diagnostic de la maladie ヴェイユも『根をもつこと』の中で、le diagnostic という単語を使っている。E, p.158

⁷¹ キリスト教とは、1935年以降3回の出会いがあるが、決定的な出会いは1938年。

⁷² 第三節「魂の欲求一覧表の違い」

の「人間に対する義務宣言のための試論⁷³」である。そこには、近い将来のための新憲法⁷⁴を考察する際に、その原理として「人間に対する義務の観念」が絶対不可欠であるとの考えが表明されているのだが、ヴェイユは、その考えを更に発展させ、「人間に対する義務宣言のためのプレリュード」を纏め上げたのである。ヴェイユが「化金石」と呼び、新しいフランス構想の核にして欲しいと考えたものである。しかし実際に、「自由フランス」によってその論文が取り上げられた様子はない。戦後、「人間に対する義務宣言のためのプレリュード」は、当時ガリマール社の編集委員の一人であったカミュ⁷⁵の手に渡り、彼が監修し、1949年ガリマール社のエスポワール叢書の一冊として出版されたのである。出版の際に、カミュが内容を考慮し、論文第三部の題をとって、『根をもつこと』と題したのである。

第二節「人間に対する義務」の観念について

「人格と聖なるもの」、「人間に対する義務宣言のための試論」から『根をもつこと』へ

先述したように『根をもつこと』(=「人間に対する義務宣言のためのプレリュード」)は、憲法原理として「人間に対する義務の観念」を据えるべきであるとの主張をもった「人間に対する義務宣言のための試論」から出発したものである。「人間に対する義務宣言」は、当然 1789年の「人および市民のための権利宣言」を念頭に置いたものである。ヴェイユはこの権利観念に代表されるような諸々の観念が、1940年6月⁷⁶のフランスの人々の状況 - 「根こぎの病」 - を生みだしてきたものであると考える。権利観念を義務観念に変えることによって、それは当然人々の意識の変革を迫るものなのだが、病の治療をしようと提案する。その考えの基底にあるのが、ヴェイユの宗教的人間観と言えるものである。それは後述するように、「人格と聖なるもの」及び「人間に対する義務宣言のための試論」冒頭の「信条(信仰)告白」において表明される考え方である。そのような人間観の上に、憲法原理を変えようと提案するのである。

⁷³ 以後「試論」と略す。

⁷⁴ フランスが解放され、新政府ができ、憲法が制定されることを念頭に、「新憲法草案」をヴェイユは書いている。『ロンドン論集』「新憲法草案」(前出第一章第二節)

⁷⁵ Albert Camus (1913~1960) NRFの1949年6月の出版情報(bulletin)で『根をもつこと』を戦争以来現れた最重要な書の一冊と書いている。OE, p.1264

⁷⁶ ヒットラー軍隊パリ入城。ドイツのバリ占領。ペタン降伏呼び掛け。休戦条約締結。

I. 権利概念の批判

「人間に対する義務宣言」は、1789年の「人および市民の権利宣言」を念頭に置いたものであるが、権利と義務は一对の概念であり、いわば表裏の関係にある。人間の権利を保障することは、政府なり個人なりの何らかの他者がそれに対応する義務を果たすことを意味するのだから、結局はどちらでも同じではないのかという議論も成り立つ。しかしヴェイユは、義務と権利の関係について、『根もつこと』第一部魂の欲求の冒頭で、「義務が権利に先行する」と、続いて「権利の観念は義務の観念に従属し、これに依拠する。一つの権利はそれじたいとしては有効なのではなく、もっぱらこれに呼応する義務によってのみ有効となる。権利に実効性があるか否かは、権利を有する当人ではなく、その人間に何らかの義務を負うことを認める他の人々が決める。しかるに義務は承認と同時に有効となる。たとえだれからも承認されずとも、その十全性はいささかも失われない。だが、だれにも承認されない権利などなにほどのものでもない⁷⁷⁾」と書いている。つまり権利行使には、何らかの他者の同意承認が必要であるが、義務は、それ自体で有効かつ完全であるとヴェイユは言う。

ところが、フランス共和制は1789年「人及び市民の権利宣言」に始まり、その精神の下に1874年の第三共和制の憲法⁷⁸⁾が作成され、その下での第三共和制が1940年6月の状況に到り、1940年7月10日の法案によって、第三共和制憲法は終焉を迎える。1789年の「人権宣言」の精神の下、共和国憲法が引き継がれてきたのである。ヴェイユは権利の観念に代表される諸々の観念が、共和制のみならず過去のフランス、ひいてはヨーロッパの病（根こぎの病）の原因であったと考える。ヴェイユは、1789年の「人権宣言」は誤りであると考えている。「宣言」全てを否定しているわけではないが、「1789年の間違いは『権利』概念から出発したことにある」、とヴェイユは考える。「1789年、全世界に向かって発せられた権利の概念は、その内容が不十分であったがために、それに委託された機能を遂行することが出来なかった⁷⁹⁾」と彼女は言う。「それに委託された機能」とは、憲法に委託された機能であり、国の礎となり、その国民が依拠する精神を示すことである。ヴェイユは憲法を、国民の「靈感⁸⁰⁾を依拠させる原理」としている。この靈感というのも、国の礎となる精神ないしは強い思いを象徴するものである。「彼ら〔1789年の人々〕は、自身の靈感

⁷⁷⁾ 『根をもつこと』上 富原眞弓訳、岩波文庫、2010年 p.8, (以後『根』上) E, p.9

⁷⁸⁾ 1875年可決。

⁷⁹⁾ EL, p.12

⁸⁰⁾ 原文は *inspiration*。精神や情熱、強い思い。第三章第二節で再度考察する。

を依拠させる原理として権利の概念を選ぶことで惨憺たる結果を引き起こす過誤を犯した⁸¹⁾と指摘する。その誤りは権利という「不十分な概念」に依拠したことによるとも指摘している。ではなぜ権利の概念は不十分であり、それに依拠することは誤りだと考えるのか。

ヴェイユによれば、一つには、権利概念は相対的概念であるからである。相対的概念であるというのは、先に挙げた、権利の実行には、相手の同意承認が必要であるという論理からも、導き出せる。相手の同意承認が得られなければ、その権利に有効性はない。相手の同意承認によって、権利の有効性は決まる。相手の同意承認の無い権利が実行される時、そこには - 実行者とその相手との間には - 力の差等、何らかの事情があるはずである。端的に言えば、権利は力関係等に依存する。ヴェイユはそれを人間的諸条件と呼ぶ。「[誤りは] 彼ら [1789 年の人々] がこの世の人間的な事象の領域しか認めていないからである。権利の概念は、この世の人間的な事象の中で、人間的諸条件にのみ依拠する、相対的なものである」と彼女は言う。つまり、ヴェイユはこの世の人間的諸条件にのみ依拠するものに、絶対性 [絶対的善] を認めない。絶対的ではあり得ない人間的諸条件によって、権利概念は変化するのである。それが特にこの世の力⁸²⁾に依拠する時、権利は特権というようなものを生みだし、平等なものではなくなる。力ある者がこれは権利だと主張する時、不正が起り得る。ヴェイユは、「両者の力が不均衡である時、正義の判断はなされない⁸³⁾」と、ツキュディデスを引用して言う。他者がその権利に同意承認しているかどうかは、判断され得ない。そこでは絶対的平等は保たれない。ところが、1789 年憲法条文の、第一条に「人は自由かつ権利において平等なものとして出生し、生存する⁸⁴⁾」とある。権利において平等であるとしている。ところが、その権利の概念そのものが、絶対的平等なものに依拠していないのである。

又、権利の概念は、「分配・交換・量の概念と結びついている。それは何か商業的なところがある⁸⁵⁾」とヴェイユは言う。訴訟や取引、駆け引きを思い起こさせるのである。

更に、権利の概念は「不十分な、中途半端な概念」であると、ヴェイユは考える。つま

⁸¹⁾ 『根をもつこと』下 富原真弓訳、岩波文庫、2010 年、(以下『根』下) p.144, *E*, p.235

⁸²⁾ ヴェイユは、この「力」がこの世の人間的諸状況の中で、大きく作用していることを最重要視する。「力」が作用しないものを対置させるのである。

⁸³⁾ 既出第一章第二節「われわれは正義のために戦っているのか」

⁸⁴⁾ 『人権宣言集』岩波文庫、p.131

⁸⁵⁾ *EL*, p.23

り相対的、依存的なもので、絶対的なものが欠けていると考えるのである。ヴェイユにとって完全なもの、絶対的なものは、差異を持たない。差異とは、違い（個性の違いも含む）のことであるが、ヴェイユがその例として、計算の例をあげる。何人かが同じ計算をしていて、間違いをする時には、計算者の癖や個性により様々な違った答えが出る。だが、正しい答えは、一つであり、何の違いもない。完全なものは、「個性」を表さないのである。絶対的なものは一つであると、ヴェイユは考える。「この世の人間の諸事象」は依拠すべき絶対的なものではないと考える。

II. 権利から義務へ

では、絶対的なものとは何か。ヴェイユにとって依拠すべき絶対的なものとは、「この世の外側の実在」である。「この世の外側の実在が善⁸⁶の唯一の基底」なのである。ヴェイユによれば、義務の観念は、「この世の外側の実在」に繋がるものであり、権利とは反対に、この世のいかなる状況にも依拠しない。それはもう一つ別の世界(この世の外側の実在)の価値を基準にしている。

「人間に対する義務宣言」、これは「この世」の憲法の話である。この憲法に拠って政治がおこなわれる、つまり、それによって国家が治められる。その憲法のもとに、主権者が立法・司法・行政などの諸機関を通して、国家の統一をはかり国民の生活を守るのである。それに対し、「この世の外側の実在」とは超越的・超自然的なものである。政治が「この世」の事象であるのに対して、その根本である憲法を「この世の外側の実在」という超自然的なものに依拠させるべきだと主張することは、いわば、政治と霊性・宗教⁸⁷を結びつけようとすることである。それは、この世の外の超越的なものを、憲法の中心に据えるという意味において、魂のレベルで政治を考えるという意味において、ヴェイユは政治と宗教を結び付けようとしているということである⁸⁸。そして、政治と霊性・宗教の結びつきとは、

⁸⁶ ヴェイユにとって、政治とは「公共の善と正義」を目指すものである。

⁸⁷ 「霊性」と「宗教」の問題については後述する。ヴェイユ自身は超自然的なものとの繋がりを意味する「霊性」*spiritualité*と「宗教」*religion*とを区別しているのであるが、この点については、脚注 84 同様、後述する。

⁸⁸ 『根をもつこと』において、ヴェイユは^{スピリチュアリテ}霊性の必要性を説き、公教育における^{ライシテ}脱宗教を誤りだとする。その宗教とは、フランス・ヨーロッパにおいてはキリスト教を対象としているのであるが、「非キリスト教的な文明にも純金の宝が含まれていることを認めない偏狭なキリスト教の中で子どもを育てることは、その子どもに対して過ちを犯すことになる」と述べているように、様々な宗教を含む。若者たちが、精神的な宝として宗教を受容することを必要だとしている。

かつての神権政治のように、宗教によって政治を行うことでは決してない。それは、政治の絶対的原理とするものを、この世の諸事象にのみ依拠させるのではなく、この世の人間の内なる善とこの世の外側の超越的なものとの絆におくことを意味する。『ロンドン論集』所収の「この戦争は宗教戦争である⁸⁹⁾」の中で、ヴェイユは「人間はしばしば宗教の問題を無くそうと夢見てきた。[...]人間が宗教の問題を避けられないのは、善と悪の対立が人間にとって、背負いきれない重荷であるからである。道徳では重荷を背負いきれない⁹⁰⁾」と書いている。この場合宗教の問題とは、宗教に関わる、敢えて言えば宗教を必要とするような問題のことである。道徳では解決できない善悪の問題があるとしている。この場合道徳とは、人間的、この世の世界のみの、超越的なものに関わらないという意味であると考えられる。

それは、ヴェイユが得た確信である。若年期から、様々な社会的不幸を見、社会的抑圧の原理を探求し、社会的不条理を解決しようとする。その途上で、人間の意志や努力で解決できない人間の悪（不幸と罪）を知る。罪なきものが悲惨に遭い、正義のためと称して悪をなす状況を体験したのである。と同時に、絶対的な実在⁹¹⁾があることを悟る。そして、逆説的に、この世の不条理こそがこの世の外側の絶対的な実在を明らかに示していると、確信するに至る。又、人間とは、この世の必然（道徳では解決できない不幸や人間的諸条件を含む）に依拠する脆弱なものである。しかし、その中には善に向かおうとする魂を - 例え本人が気付かなくても - 抱えていると、ヴェイユは考える。人間なるものへの否定と肯定がここにある。その魂をこの世の外側の絶対的なものに繋ぐことによって、「この世」の政治をより良く - 悪をより少なく - できると考えたのである。そういう意味で、政治と霊性を結びつけるということである。

そして何よりも注目すべきは、この義務とは「人間に対する」義務であることであり、そのことが最も重要な意味をもつ。

「権利ではなく義務を」との主張は、「人格と聖なるもの」から始まり、「義務宣言（試論）」冒頭の信仰告白、「義務宣言（試論）」へと続いている。まず「人格と聖なるもの」に

⁸⁹⁾ 前出第一章第二節 *Une guerre de religion* ここでは *religion* を使っている

⁹⁰⁾ *EL*, p.98

⁹¹⁾ 具体的には、3回のキリスト教との出会いを契機とするが、真理や絶対への探求はそれ以前から既にヴェイユにおいて常に続いていた。『ロンドン論集』論文中では、ヴェイユは神とは、言っていない。絶対善とも呼ぶ。

において、全ての人間に善を希求する部分⁹²があり、それを含む人間そのものが「聖なるもの」であると、全ての人間の大切さが述べられる。次いで「義務宣言」冒頭の信仰告白において、善の源である「この世の外側の実在」が示される。その実在との絆によって、全ての人間に対して尊敬の念が生じる。この絆だけが、人間に対する尊敬の基底となる。必ずこの絶対的なものとの絆が基底にある。何故なら、この世は差異⁹³に満ちており、人間の注意がこの世のことにのみ注がれる時、不平等な結果に従属することになる。つまり、立派な人間であるから、好ましい人間であるから、尊敬されるというようなことになる。だから、差があり個性をもつ個々の人間への直接の尊敬の表明ではない。この世の、「事実上不平等がある中で、尊敬の念は、人々の中で同じものに向けられるのでなければ、万人に対して平等とは言えない。人間はこの世の何かに自分たちを結びつけるあらゆる関係において、例外なくそれぞれ異なっている。もう一つの実在との絆だけが、人間達の中において同じである。人間とは中心に善への希求をもち、その周りに精神的素材と肉体的素材が配されている、と考える限り、全ての人間は全く同じである⁹⁴（下線筆者）」とヴェイユは指摘している。人間の中の全く同じものを基準として、差異のない全く同じものである人間、そのような人間に対する尊敬の念を表明することが、人間に対する義務に通じていく。「人間に対する義務宣言のための試論」後半では、具体的な義務遂行について、述べられている。これが、『根をもつこと』冒頭の文に繋がっていく。

この一連の流れは、ヴェイユの、1938年⁹⁵以来の宗教的人間存在論から一貫して続く一本の線上にある。

「人間は如何に存在しているのか」との問いから出発し、又現実に目の前にある人間の「不幸⁹⁶」を探求し、意志の力で、その「不幸」を減じるべく行動してきたヴェイユが、工場体験、スペイン市民戦争等を通じて、宗教的体験⁹⁷をする。「奴隷の刻印を受けた⁹⁸」のである。これは、隷属状態におかれたということではない。何かに服従せざるをえない

⁹² これは魂の部分である。ヴェイユは魂を「～」の部分 *parties de l'âme* と複数形で表している。このことは後述する。

⁹³ 差異そのものは悪というわけではなく、力を背景にすると、不平等が生じる。

⁹⁴ *EL*, p.76,

⁹⁵ 注 67 の体験の最後の年。

⁹⁶ 不幸という語も、ヴェイユの他の語と同じく様々な意味合いを持ち、重要な語であるが、ここでは一般的な意味で使用した。

⁹⁷ 「奴隷の刻印を受けた」後、3回の具体的体験が『神を待ち望む』『霊的自叙伝』の中で語られている。*AD*, pp.42-45

⁹⁸ *AD*, p.42

自己を認めたことであろう。意志の力ではどうにもならない、人間の「不幸」を、人間〔自己〕の無であること - 何ものでもないこと - を実感し、何かに服従せざるを得ないことを体験したのである。そして同時に、絶対的なものが実在することを確信したのである。この後、ヴェイユは宗教的人間存在論を展開していく。それは、「奴隷の宗教」としてのキリスト教への接近から、プラトンのキリスト教的解釈、東洋思想の探求、様々な神話・民話の解釈へと深化していく。それは、ヴェイユ独自のキリスト教であり、宗教的人間存在論である。究極的に、ヴェイユが考える絶対的なものとは、「この世の外側に実在する善である⁹⁹」。その確信にたって、彼女は『ロンドン論集』『根をもつこと』を執筆する。

この世の必然性(あるいは不幸や罪というこの世の現実)に従属せざるを得ない人間が、それでもその中に善へ注意を向け得る種¹⁰⁰を蔵しているという信念が、ヴェイユにはある。その種のような部分をもつ人間そのものが「聖なるもの」であり、その人間への尊敬を表明することが、人間に対する義務に繋がるのである。

次に、義務観念の基底にある考え方について更に検討を加える。

III. 義務観念の基底にある考え方

1. 「人格と聖なるもの」における「人格」及び「聖なるもの」について

①人格とは

「人間だれにでも何らかの聖なるものがある。それはその人の人格ではない。人間としての格でもない。それは極めて単純に、かれ、その人なのである¹⁰¹」と、「人格と聖なるもの」の冒頭で、ヴェイユは述べている。

では人格とは一体何か。それは人間の存在様態の一つであると考えられる。フランス語の *personne* は、人格、個人、個性と訳される。「人格と聖なるもの」の中でも、*personne* は人格のみならず、個人、個性と訳し分けられる記述が多い。その事実は、人格とは単なる人以外に何かの付属的要素があることを示している。ではその要素とは何か。

その語源とされているラテン語の「ペルソナ」は演劇で使用される仮面¹⁰²である。「も

⁹⁹ 「この世の外側の実在」はそれぞれのテクストで「絶対善」と述べられ、「神」と述べられている。同じものであるが、場合によりヴェイユは言葉を変えている。

¹⁰⁰ これも脚注 88 の「善を希求する部分」と同じである。微細であるので、種と呼ぶ。

¹⁰¹ *EL*, p11

¹⁰² フランス語 *personne* は、ラテン語の *persona*, *mot d'origine étrusque*, “*masque de théâtre*” (*Le Petit Robert*) と出ている。

と演劇の仮面を意味し、後に役割の意味を媒介に法人格、人格、更にはキリスト教神学の位格等に転用された語。仮面を付けて他者の役を演じる含みからユング等は真の自己と区別された自我の表層を意味する語として使用するが、むしろこの語の来歴は、『面とペルソナ』で和辻哲郎が的確に見届けたように、人と人之間において自己—他者の分離的統合として構成される自我の二重構想そのものを示唆すると見なすべきだろう。ペルソナ・仮面は、まさに人格ないし自我の中核においてある二重構造をいわば二乗した形で顕在化させる¹⁰³。そこから考えると、人格とは、人がいわば社会という舞台の中で、仮面や衣装をつけて、演じる何らかの役割であり、その衣装や仮面であろう。人は、社会の中で、何らかの仮面や衣を必要とするものである。裸では生きられない。身につけるものは、仮面や衣装、外皮に限らない。その仮面が単なる人間に張りつき、その人間と一体化し、血肉化している。人格ないし自我は、単なる人間に張りついた仮面によって、二重化されている。むしろ、人格ないし自我が、血肉化された仮面だとも考えられる。人間は自我という様々な感情や欲望を持って生きている。いわば、その自我を自己だと思い、それをまとして生きている。いわば「人格」とは、様々なものを身にまとう人間の存在様態の一つである。

では、ヴェイユにとって、「人格」とは、如何なるものなのだろうか。それは、人間そのもの¹⁰⁴を覆う何らかの外皮であると考えられる。何が、「人格」を構成し外皮として現れるのだろうか。ヴェイユは「中心に善への希求を持ち、その周りに精神的素材と肉体的素材が配置されていると考える限り、全ての人間は全く同じである¹⁰⁵」と言う。しかし人間は、周りの精神的素材だけを「人格」として、自己であると思なすのである。その「人格」を人は纏うのである。しかしそれは偽りのものである。モニク・ブロク・ラペイルは、人間の魂には、自己のものと認識している魂と、自己の知らない魂があるとして論を展開している¹⁰⁶。精神的素材を魂¹⁰⁷とし、肉体的素材を身体としている。自己の知らない魂とは、内奥に隠れている善を希求するものである。自己のものと認識するもの、つまり自己を証

¹⁰³ 『コンサイス 20 世紀思想事典』第 2 版、三省堂、p.802

¹⁰⁴ 聖なるものをヴェイユは、C'est lui. Lui tout entier. と書く。

¹⁰⁵ 既出、脚注 90、*EL*,p.76 Tous les êtres humains sont [...] constitués par une exigence centrale de bien autour de laquelle est disposée de la matière psychique et charnelle.

¹⁰⁶ Monique Broc-Lapeyre, « Le passage de la personne à l'impersonnel » p.105
Il y a en l'homme une âme à laquelle il identifie sa personne, et ce bien impersonnel qui habite au centre de l'homme, corps et âme à la fois. Qu'est-ce qui coupe l'âme en deux ? C'est le glaive de Dieu lui-même.

¹⁰⁷ 魂の、善を希求する部分と地上的部分を含む。魂の部分に関しては後述する。

明するものが、すなわち「人格」である。人間は、中心の善への希求すなわち自己の知らない魂を含む、丸ごとの人間ではなく、一部のものだけを、自分を証明する「人格」であると見なしている。人格を構成するものとは、そのような精神的素材つまり自我や欲望、個性、自意識等、様々なものである。そしてそれらは、この世の必然とヴェイユが呼ぶ様々な状況に依拠するのである。本来「人格」そのものは、善でも悪でもない、「何ものでもない」とヴェイユは考える。精神的素材の表出にすぎないからである。そして、「人格」は、全ての人間に共通の、匿名のものではない。ヴェイユが問題視するのは、何ものでもない「人格」を人間は、そのみを自己であると見なしていることである。そして何より重要なのは、「人格」が、社会の中で、力（権力、集团的力）と結びついて、特殊化され、差異化されることである。実際「人格」の持つ意味は、社会のあり方で、変わるのである。「人格」こそが、人間そのものであるとみなされる場合がある。そのような場合に「人格」を奪うことによって、人間そのものを抹殺することもある¹⁰⁸。「人格」が、社会の中で、重要視され、賞賛されるのである。ヴェイユは当時流行の思想であった人格主義¹⁰⁹を批判しているのであるが、その「人格」とは、社会の中で重要視され、名声を得ているものである。その際、それは「社会的威信と関係があり、その背後には社会的¹¹⁰な、集团的力がある¹¹¹」とヴェイユは考える。「人格」に社会的な何かが付随しない場合、「人格」の中身は単なる人間の性格や自我にすぎないのであり、それは「人間の中の何かの苦悩の感情や、寒さに震え、避難所と暖を求めて走るようなものである¹¹²」。つまり、「人格」とは、それそのものは人間の一様態、精神的素材の一様態にすぎない。だが、人間は「人格」を自己だと思い、そしてそれの他との差異を表す部分を強調し、社会に誇示する。ヴェイユにとって、「自己開発」「個性の開花」は、偽り・誤りでしかない。それは、外に向かって「私は Moi」と叫び自我を主張し、他との差異を強調しようとするからである。本来は何もの

¹⁰⁸ ロベルト・エスポジトは『三人称の哲学』でその例としてナチズムの思想を挙げている。ちなみに彼はペルソナ[人格]を本来は単一のものであるはずの人間の生を二重に分裂する装置であるとしている。

¹⁰⁹ *EL*, p.21 「人格主義」はエマニュエル・ムーニエ Emmanuel Mounier(1905-50)らの『エスプリ』集団が主張した思想、ジャック・マリタン Jacques Maritain(1882-1973)の人格概念を指すとされる。『ロンドン論集と最後の手紙』田辺保・杉山毅訳、訳注 p336.

¹¹⁰ ヴェイユは社会という語も、かなり多義的に使っている。ここでは個を取り巻くもの、一般に「世間」という意味だと解される。但し「シテは社会的なものでない」との表現があるが、その場合の社会は、近代的な意味での、国家を包含する。

¹¹¹ *EL*, p.27.

¹¹² *Ibid.*, p.21

でもないもの - 「人格」が、社会の中で、名前をもち、差異化され、特権化されていく。人間は、この世の必然とヴェイユが呼ぶもの - 「人格」を押し広げ、社会的な力に依存するようなもの - に従属する傾向をもつのである。

但し、この「人格」は、ヴェイユにとって逆説的な二重性を持つ。否定されるべき「人格」は、「非人格」へ移行する場として肯定されるのである。人格から非人格への移行が、この世の必然への依存を少しでも避け得る方法であるからである。人間は「人格」を自分自身だと認識し、何らかの「人格」として、この世で生きている。「人格」の存在を意識しないこともある。しかしある時、何らかの状況で、その「人格」がただの外皮にすぎないことを自覚することがある。「人格」なるものが無に帰してしまうような経験をすることがある。逆説的であるが、その時こそ「人格」から「非人格」へ移行する好機である。人格から非人格への移行とは、「人格」が覆っているその内奥の非人格的善に至ることである。非人格とは、魂の善を希求する部分、非人格善、と様々に表現される。人間の内奥にあって小さく、隠されているものである。「人格」という覆いを脱ぐ - それは「人格」が覆いにすぎないことを自覚することであるが - ことによって、人間の内奥にある非人格へと到ることが、可能となるのである。人格から非人格への移行は、個々の人間の霊的な問題である。個の中で、孤独の中で行われることである。「非人格的なものへの移行は、ありえないほどの、孤独の中でしか可能でない注意力によってのみ、行われる。事実上の孤独のみならず、精神的な孤独の中で¹¹³⁾行われるのである。問題は、その人間を取り巻く集団である。何故なら、心の奥底の核の外に、社会的威信に裏打ちされた「人格」の外皮があり、その外に集団がある。しかも、「人格」は自ら「集団に没入しようとする傾向がある」とヴェイユは言う。人間は集団から抜け出せるのだろうか。「人格的なものを超えて、非人格なものに移行することによってのみ、人間は集団的なものから抜け出す。この時、人間の内部にはなにかが、つまり魂の一部があつて、それに対しては、どのような集団的なものも如何なる影響力を及ぼすことも出来ないのである¹¹⁴⁾。つまり、集団的なものの影響を避けるためには非人格に移行することが必要である。しかし、集団から直接非人格へは移行できないと、ヴェイユは言う。だから、社会・集団が「個」の作業を邪魔又は圧殺する時、その社会は批判され、改良されねばならないのである。しかしその事は、逆説的に集団の重要性を意味している。なぜなら、人間は何らかの集団の中で生きているからである。集団

¹¹³⁾ Ibid.,p.19

¹¹⁴⁾ Ibid.,p.17

の中にありながら「個」を埋没させずに、その「個」の中で、「個」が「人格」から「非人格的なもの」へ移行することが重要なのである。移行の作業は「個」の作業であるが、社会・集団が、その作業を邪魔し・圧殺していないかどうか、ヴェイユの問題とすることである。そこに彼女の「政治」の哲学がある。「個」の霊的レベルでの政治が、社会・集団の問題が問われるのである。

②. 「聖なるもの」とは

ヴェイユにとって、「聖なるもの」とは、「人格」ではない。全ての人間にあって、聖なるものとは、「人格であるどころか、非人格的なものである。[...]人間の中の非人格的なものは全て聖なるものであり、それだけが聖なるものである¹¹⁵」。自己拡大した晴れやかな衣装や仮面を着けない、丸ごとの人間の中の非人格的なものは、多くの場合その外衣によって覆い隠されている。だから、衣装や仮面を脱ぎ捨てねばならないであろう。「人間において聖なるものとは、非人格的なものに対する資質、非人格的なものに移行する能力である¹¹⁶」。非人格的なものとは、前述したように、人間の内奥にある善への希求、非人格善、魂の善なる部分と表現されるものである。「ほんの子供のころから墓場に到るまで全ての人間の奥底には、自分が罪を犯したり、逆に犯罪の被害を受けたり、犯罪のことを見聞きしたりするという経験を持ちながらも、人は自分に悪ではなく善を行うものだと思ってしまう何かが存在する¹¹⁷」。この「心の奥底の常に善を期待する子どもらしい部分」が人間の中の「聖なるもの」である。この聖なるものを全ての人間が蔵している。更に、聖なるものとは、聖なるものを蔵した精神も身体も含む丸ごとの人間¹¹⁸である。同時に人間はこの世の必然に従属する矛盾をもち、それ故に脆弱なものでもあるのだが。

「聖なるもの」である、「善を求める」核のような部分は、どこに源をもっているのか。そして、人間に対する義務とは如何なるものなのだろうか。次に「試論」冒頭の「信仰告白」から考察する。

2. 「この世の外側の実在」について

信仰告白の、「この世の不条理や矛盾こそがこの世の外側にある実在を明示する」という冒頭の文は、逆説的である。この世に不条理や悪があること、そして人間がそれに気づく

¹¹⁵ Ibid., p.16

¹¹⁶ Ibid., p.19

¹¹⁷ Ibid., p.13

¹¹⁸ l'homme tout entier

ということは、善が存在することの証明であるとヴェイユは言う。影が無ければ光の明るさはわからない。悪が存在によって、善の存在がわかる。しかし、影ばかりの中では、光の存在はわからない。洞窟の中で、振り向けば後ろに光りの射す出口があるのに、壁に映る姿だけを見て暮している場合もある。悪の中に沈み込んでいる場合もある。この世は不条理や矛盾だらけである。そして善は、この世の悪と善という、悪に対する善、相対的善ではない。あくまでも絶対的善である。この世の善なるものは全てこの絶対善から降りてくるとヴェイユは言う。人間が何らかのものを悪と認め、不条理と判断するもの、それが「善なるもの」であるが、その源となる絶対善は、この世の外側に存在するというのである。「この世の外側に、つまり空間と時間の外側に、人間の精神世界の外側に、人間のあらゆる能力を駆使しても到達できない領域に、ある実在が存する」とヴェイユは言う。逆に言えば「この世に存在しうる全ての善—全ての美、全ての真理、全ての正義、全ての正当性、全ての秩序、全ての人間の行為が義務に従属すること—が、この世に降りてくるのは、もっぱら、この外側の実在からである¹¹⁹」。その際、人間の魂の奥の善を求める部分に、外側の実在から絶対善が降りてくる、あるいは光が照射されるのである。「この実在に應えるのは、人間の心の真中に常にあるが、この世の中のもの如何なるものも決してその対象とはなり得ない、絶対善への欲求である¹²⁰」と彼女は言う。しかしどのようにしてその光に気付くのか。それは「注意」によってであるとヴェイユは言う。この世の外側の実在に向ける「注意」である。そして、その様な「注意」の能力は人間誰もが持つのである。なぜなら「注意」の能力を働かせるのは善への欲求であり、その欲求は全ての人間にあるからである。以上はヴェイユの絶対的確信である。彼女は「その〔外側の〕実在が人間の能力では手の届かないほど離れた所にあろうとも、人間はその実在の方に注意と愛を向ける能力を持つ¹²¹」と言う。そして「この世の外側に注意を向けることによって、唯一、本質的に人間を構成しているもの¹²²(善への希求)とこの世の外側の実在とが事実上繋がる¹²³」のである。その注意の能力は本人が自覚していなくとも人間誰でもが持つが、「この能力は行使される場合にのみ現実のものとなる。それが行使される唯一の条件は、同意である¹²⁴」。

¹¹⁹ Ibid., p.73

¹²⁰ Ibid., p.74

¹²¹ Ibid., p.75

¹²² 「全ての人間は、善への希求を中心として、その周りに配された精神的物質と肉体的物質とで構成されていると見なされる限り、完全に同じものである。」 Ibid., p.76

¹²³ Ibid., p.76

¹²⁴ Ibid.

同意すれば、その能力は行使され、現実のものとなる。可能性において全てが平等なのである。

この世の外側の絶対善への欲求と、それへの注意と愛が、この世の外側の実在との絆を結ぶ。この絆—確信—があるからこそ、この世の外側の実在を認める人は誰でも、例外なく全ての人間を、尊敬すべき「聖なるもの」とみなすのである。ここに人間への尊敬の念が生まれる。この世の差異を超えて、ただ在る人間へ尊敬の念が向けられねばならない。ただ在る人間への尊敬の念の表明こそ、人間の人間に対する義務となる。人間への尊敬を表明する可能性は間接的である。間接的というのは、それがこの世の外側の実在と人間の善を希求する部分の絆¹²⁵を媒介にしているからである。人間への尊敬の表明は、その絆によって可能となる。更に言えば、この世と無縁の超越的存在こそが、差異に満ちたこの世で、唯一平等性を保証することになるとヴェイユは考えるのである。

だが、その尊敬の表明はこの世の中で現実に行われねばならない。どのようにして実行するのか。「その表現の可能性はこの世における人間の諸々の欲求¹²⁶、魂や肉体のこの世での欲求によってもたらされる¹²⁷」とヴェイユは言う。人間の義務の基礎は、人間への尊敬の間接的表明である。そして義務の目的は、この世での人間の魂と肉体の欲求を満たすことである。それ以外に義務はない。ここに、「人間に対する義務」の観念の出発点がある。それはこの世の外側に実在する善に依拠する絶対的平等な観念である。

以上述べてきたように、「聖なるもの」とは、仮面や外皮としての「人格」ではなく、人間全ての内に秘めた善を希求する部分であり、それを包む丸ごとの人間そのものである。そして、その人間への尊敬を間接的に表明すること、それが人間の人間に対する義務である。そのような義務を憲法の基本に据えるべきであるとヴェイユは考えたのである。そのような義務を、ヴェイユは具体的にどのようなものと説明したか次に見ていく。

¹²⁵ 『根をもつこと』ではこれを人間の永遠の運命と呼んでいる。

¹²⁶ 欲求 *besoin* は人間の生命に関わり、限界がある。
欲望 *désir* は飽くことを知らず増殖・膨張する。欲求については第三節で詳述する。

¹²⁷ *EL*, p.77

第三節 魂の欲求について

I. 憲法の基本観念をなす「人間に対する義務」の基本となる人間の欲求について

前節で述べたように、ヴェイユによれば、憲法の基本理念に据えるべき「人間に対する義務」は、人間に対する敬意の間接的表明である。「人間に対して向けられる敬意を示すのに唯一間接的表現が可能であるが、その可能性はこの世の人間の様々な欲求、魂と身体の地上での欲求によって表される¹²⁸」。間接的表明というのは、個々の人間への直接の表明ではなく、憲法・法律というこの地上のものを通して表明されるものであるからである。そして、敬意は「人間の地上的な欲求という媒介によらずして表明され得ない¹²⁹」とヴェイユは言う。人間に対する敬意の源は、この世の外側の実在と人間の善への希求との絆であるとしても、敬意の表現である義務は、この世で実際に遂行されるものである。「人間が満たせるのはこの世の欲求だけであるから¹³⁰」である。

そして、現実の人間の行為は、善への希求をもつ人間の感受性によって判断されるのである。「他の人々の行為や不作為によって、人の命が奪われたり損傷を受けたり、魂や肉体が傷や剥奪を受ける時、人々の感受性のみならず、善を希求する心までもが打撃を受ける。その時人間が内に秘めている聖なるものが冒流される¹³¹」。しかし、同じような状況であっても、それが必然的な自然諸力のメカニズムによって起り、人間の悪意によってその状況が引き起こされたのでもないことを、その被害を受けた本人が認める時には、問題となるのは感受性だけである。少なくとも善を希求する部分、人間の聖なるものは傷つけられない。しかしながら、この世での人間に対する義務を考える際には、善への希求をもつ人間の感受性（地上的な部分）も十分に考慮されねばならないのである。

憲法という国の礎となるものは、十分に思考され、遵守されねばならない。憲法遵守、つまり義務遂行のためには、義務についてよく理解し、具体的に実践する必要がある。「人間に対する義務を具体的に把握し、細分化するためには、人間のこの世での身体と魂の欲求を把握するだけで十分である。一つの欲求に対して一つの義務が生じる¹³²」とヴェイユは言う。彼女は、義務考察の基本はあくまで人間の欲求であると言う。そこで、人間に対

¹²⁸ *EL*, p.77

¹²⁹ 『根』上、p.12, *E*, p.11

¹³⁰ *EL*, p.81

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ibid.*, p.80

する具体的な義務の一覧表を作るために、人間の欲求の一覧表を作成するのである。

その一覧表が、「人間に対する義務宣言のための試論」と『根をもつこと』両方で検討されているのであるが、その内容、構成に、説明等において、違いがある。どのような違いがあるか、何がその違いを生んでいるのかを、この節で検討する。その前に、魂の欲求及び欲求とは何かを考察する。

II. 魂の欲求

身体と魂の欲求について、ヴェイユは、身体の欲求は魂の欲求より把握しやすいものとして、「人間の身体は特に、栄養、暖かさ、睡眠、衛生、休息、運動、清浄な空気を必要とする」と簡潔に説明している。しかし魂の欲求については、「十分に説明されねばならない。何故なら、魂の欲求が身体の欲求より把握しにくいからであり、従来魂の欲求については手がかりも証明するものもなく、余り斟酌されてこなかったからである」と言う。

そもそも、魂が欲求をもつというのは、かなり意表を突く表現である。ヴェイユは「魂は様々な欲求をもつ。その欲求が満たされない時、魂は、飢えて切断された身体と同じ状態に陥る¹³³」と言う。このような「魂」の捉え方は独特であるが、「人間の中の〔魂の〕善を希求する部分」という表現と同様に、魂を物質化して捉えているように思われる。そこにプラトンの影響を指摘する論者も多い¹³⁴。

部分という表現については、善への希求を、魂の「子どものような」部分とヴェイユは呼ぶ。「子どものような」とはヴェイユが好んで使う表現であるが、自我に目覚めていない、生まれたままの様子を示している。ヴェイユは魂を、「魂の～の部分」というように、物質のように表現する。しかもその部分は複数(*parties*)で表されている。しかし、実際には二つの部分、善を求める部分とそれ以外の部分、つまり魂の地上的部分である。このような魂の見方は、唯物論的でもなく、唯心論的でもない。それは先述したようにギリシャ的思想特にプラトン¹³⁵につらなるものであると思われるが、余り他に類を見ないものである。ヴェイユにとって魂とは、人間心理（精神分析も含めて）に関わるものであると同時に、形而上的な善を希求するものでもある。言い換えれば、魂は「魂の物質的・地上的部分」

¹³³ *EL*, p.81

¹³⁴ On pourrait penser que l'expression si fréquente chez Simone Weil des parties de l'âme lui vient tout droit de Platon qu'elle reconnaît comme authentique maître spirituelle. p.104, Monique Broc-Lapeyre « Le Passage de la personne à l'impersonnel »

¹³⁵ 『国家』第2巻では魂の3区分、『ティマイオス』では魂の三種類、魂の循環運動、魂の病、魂の死する部分の配置などが語られる。

とも呼べる心理的部分 - 「人間の感受性」¹³⁶とも呼ぶ - と、善を希求する超自然的部分 - 「人間の深奥にある種」とも表現される - とをもつのである。そしてそのような魂は身体と同じく欲求をもつのである。

では欲求とは何か。ヴェイユは欲求を欲望と区別する。「欲求を欲望、気紛れ、空想、悪癖と区別し[なければならぬ]¹³⁷」と言う。欲求の特徴の一つは、欲求が人間の生命に関わるものであることである。魂の欲求は、身体の欲求と同じく、毀損され、欲求を断たれば死に至るあるいは、死に近い状態になる。更に二つ目は、欲望が飽くことを知らず増殖・膨張していくのに対し、欲求には限界があることである。彼女によれば「欲求に対応する糧に限界があるように欲求にも限界がある¹³⁸」。例えば、守銭奴は、欲望に従ってどれほど多く金をためたとしてもそれに満足することは無い。欲望には際限がない。欲望は増殖する。しかし、欲求の場合、「たらふくパンが与えられていればこれで十分だという瞬間が来る。糧は満腹をもたらす¹³⁹」と彼女は言う。満腹しないとすれば、それは病ということになる。病を引き起こす原因、それは悪い糧である。欲求への糧はよいものでなければならない。最後に三つ目に、欲求は、それぞれ相対立する欲求と結びついている。このことは欲求に限界があるとするヴェイユの考え方にも通じるが、欲求には均衡を保とうとする性質があるとヴェイユは言う。食事と食事の間に間隔も必要のように、暖かさと同時に涼しさが必要である。これは「中庸ではなく真の均衡である。真の均衡のみが相反する諸欲求を充足させる¹⁴⁰」とヴェイユは言う。「試論」で「ほとんどの魂の欲求は、お互いにバランスをとり、補完し合う一対の対立するものとして、整理される¹⁴¹」と簡単な記述であったのが、『根をもつこと』では、魂の欲求「秩序」の項で、魂の諸欲求は均衡を保つものであることが明確に指摘されている。このことは、魂の欲求が、心理的なもの - 人間の心理は暖と涼との両方を求める等¹⁴²矛盾したものを抱える - であると同時に、善を求めるもの¹⁴³であることを示していると考えられる。ヴェイユによれば、魂の欲求は、善を求める部分と地上的部分をもつからである。魂の欲求一覧は、この両面の均衡を保っている。

¹³⁶ *sensibilité humaine*

¹³⁷ 『根』上、p.21、 *E*, pp.16-17

¹³⁸ 同上、 p.21 *E*, pp.16-17

¹³⁹ 同上 *E*, p.17

¹⁴⁰ 同上 *E*, p.17

¹⁴¹ *EL*, p.81

¹⁴² ヴェイユはピュタゴラスをよく引用するが、ここにはピュタゴラス的な「比」

¹⁴³ 例えば後に述べる欲求「名誉」と「刑罰」がある。これは人間の矛盾した感情からは生じない。

Ⅲ. 二つのテキストにおける「欲求」一覧表の相違について

1. 「試論」の「魂の欲求」

「試論」の魂の欲求は、7組の対立し、補完しあう欲求と2つの独立した欲求からなる。

①「平等と序列」

平等とは、全ての人間にできるだけ平等な注意が払われるべきであるということ、権利の平等ではない。序列とは、確かに平等と対立する観念ではあるが、魂の欲求としては奇妙に感じられるものである。序列とは、序列が上になれば当然生まれる様々な責任の重さの序列である¹⁴⁴。この二つ（平等と序列）は、社会の中で、互いにバランスよく補完し合う対立項であると、ヴェイユは定義する。しかしここにはプラトンの『国家』におけるようなエリートを頂点とする政治の姿が浮かび上がる。

②同意された服従と自由

服従とは、ある権威を正当と認め、その権威に対し同意された服従である。自由とは、自然諸力の制約と、正当と認められ同意された権威によって決定された制約の許容範囲での、選択の自由である。自由よりも服従が先行していることに特徴がある。しかし、常に同意が必要とされることにも、その特徴がある。

③真理と言論の自由

真理が魂の欲求であり、真理に対する関心が、如何なるものによっても圧力を加えられてはならないことが強調される。そこに表現の自由が対置されている。他者の真理への関心を捻じ曲げたり、圧殺したりしない範囲での表現の自由が強調される。しかし、いかなる権威も表現の自由を制限することはできない。これは「個」の精神 - 知性 - の自由が、この世の如何なる力によっても曲げられてはならないことが、主眼であろうが、重要な問題が潜んでいる。個の魂 - この場合は、知性と呼べるものであるが - と、他者の「個」の魂との、均衡の問題である。

④孤独・私生活と社会生活

孤独・私生活と社会生活。この二項目に関しては『根をもつこと』では省かれている。そしてこの「試論」においても、この項目については説明が無い。これは奇妙なことであると思われる。なぜなら、「人格と聖なるもの」において、「人格」から「非人格」への移行は、「孤独」の中で行われること、集団の中でも、個の周りに孤独の作業を確保する空間が必要であると述べているのである。この点については、『根をもつこと』の意義を示す重要

¹⁴⁴ 定義内容に関して『根をもつこと』での定義と少し異なる。後に述べる。

な点であると思われるので、更に検討したい。

⑤私有財産と共有財産

私有財産とは、自己の魂と身体の延長であると考えられるものを所有すること、共有財産とは、人間の感情として自分自身の延長あるいは結晶化したものであると見なされる物あるいは環境を所有すること、と定義される。そしてこれらが奪われる社会階層があってはならないことが強調される。

⑥刑罰と名誉

刑罰は、罪を犯し善の外側に出てしまった人間が、与えられる苦痛によって善に復帰することを願うものである。このような善への復帰が刑罰の意味である。罪を犯していない人間も犯罪から復帰した〔罪を償った〕人間も、人間は全て他の人間と同じ名誉を認められることを必要とする。

⑦自発的な、公の役に立つ社会的仕事への参加

公共の役に立つ共同の任務への参加を必要としている。しかもそれは自発的なものである必要がある。この一項も、『根をもつこと』では無くなっているが、地上の「根をもつこと」への足がかりであり、「根をもつ」欲求の中で重要性が述べられている。

⑧安寧と危険

安寧は理解しやすい。その反対観念である危険も、危険を免れていることから生じる倦怠も、安寧が剥奪された時の恐怖と同じく、病を引き起こすとされる。

⑨根をもつこと

最後に、「根をもつこと」の重要性が指摘される。これが、『根をもつこと』では、最重要課題として、「魂の欲求」の一項目としてではなく、特に最重要項目として述べられるが、その意味については、本節最後に述べることにする。

2. 『根をもつこと』における魂の欲求と「試論」との相違点

これら「試論」の欲求に対し、『根をもつこと』「魂の欲求」で挙げられる欲求は14である。前者では簡単に列挙されたものが、更に推敲され、加えられた欲求もあれば、省かれた欲求もある。更に、それぞれの欲求が、対立概念として並べられるというだけでなく、お互いに繋がりをもって配されている。順番に列挙すると、秩序、自由、服従、責任、平等、序列、名誉、罰、言論の自由、安寧、危険、私有財産、共有財産、真理である。

以上挙げた欲求の内容に関しては、「試論」との相違点とともに検討してみたい。そこで

「試論」と『根をもつこと』の相違点をここに挙げておく。

- ①. 『根をもつこと』で一番に挙げられている「秩序」は「試論」の中に入っていない。
又、対になるものが無い。
- ②. 「自由」と「服従」、「平等」と「序列」、「名誉」と「罰」、「安寧」と「危険」、「私有財産」と「共有財産」と並んでいる。これらは、順序の違いはあるが、対概念として並んでいて、定義されている内容も「序列」以外は「試論」とほぼ同じである。
- ③. 「試論」には無かった「責任」が入っている。「試論」の「序列」の定義において、序列とは責任の序列であるとされていたものであるが、『根をもつこと』では「公共の仕事への自発的参加」が省かれ、「責任」に変わっている。
- ④. 「試論」で、真理と言論の自由が、一対のものとして挙げられていたが、『根をもつこと』では、「真理」は「言論の自由」と別個に、欲求の最後に挙がっている。そして「真理」と「言論の自由」とに割かれたページ数は、魂の欲求のおよそ三分の一を占めている。このページ数の多さが、ヴェイユにおいて、この項目の重要性を語っていると考えられる。
- ⑤. 孤独・私生活と社会生活が、『根をもつこと』では挙げられていない。
- ⑥. 「試論」の欲求の最後に挙げられた「根をもつこと」が、14 挙げられている魂の欲求の中にではなく、別に独立して語られる。このことは、この欲求が最重要な欲求であり、全ての魂の欲求の基本となるものであることを示している。

以上、両論文にリストアップされた項目の相違点を挙げたのであるが、この項目の違いだけでも、ある程度『根をもつこと』の意義が明確になると思われる。勿論『根をもつこと』の意義は、この世の地上的なものと、この世の外側の実在 - 絶対善 - との絆を結ぶことで、政治を考えることである。しかし、両論文を比較して分かることは、この世に根をもつことに、より大きな重点が置かれていることである。その意図の下に、「魂の欲求」は、人間の魂の地上的な欲求と善なるものを希求する欲求が、それぞれ関連しあいながら、秩序をもって列挙されているのである。

一般的に「魂の欲求」とは何かと考える時、我々はすぐに「善」への欲求、「美」への欲求、「真理」への欲求というような形而上的なもの、ヴェイユの言う「この世の外側の実在」に結び付くものを、思い浮かべる。ところが、このリストには「真理」への欲求はあるものの、善への欲求も美への欲求も挙げられてはいないのである。「真理」への欲求も「表現の自由」に関わるもの一対概念一として、知性に関わるものとして挙げられているので

ある。あくまでもこの世における人間の欲求が問題となるのである。「孤独」の項目が消えていることも、『根をもつこと』が政治に関する提言であることを如実に示している。『根をもつこと』が、絶対善への希求という中心を外さずして、この世の現実政治を構想する提言である証左である。

又、既に述べてきたように、この論文がある程度、これからフランスを担っていく人々に向けられている¹⁴⁵ということも関係するのかもしれない。「自由フランス」に結集している人々のみならず、これから新政府を担っていく人々への呼びかけである。フランス、ヨーロッパの、ヴェイユの言を借りれば、魂のショック状態にある人々を蘇生させるための呼びかけである。今生死の淵を彷徨っている魂が問題となる。瀕死の魂を蘇生へと導くため、魂の糧となる土壌・環境を準備するために、まずは地上的な魂の欲求を挙げ、考察の対象としているのである。

以上の点を含め逐次『根をもつこと』での「欲求」の検討を行いたい。

3. 『根をもつこと』の「魂の欲求」の考察 - 「試論」との相違の検討も含めて -

①. 秩序について

「秩序」の項目は「試論」に入っていないが、『根をもつこと』では一番に挙がり、ほとんどの魂の欲求にある対になるもの - 例えば「混乱」 - が無い。それは「秩序」の欲求が「諸欲求を超えている¹⁴⁶」からである。つまり、「秩序」の欲求が、他の諸欲求以上に魂の奥底の善を希求する部分に関わるものであり、それ故最も魂の生死に関わる欲求であるからである。魂の欲求について考察するそもそもの目的は、人間に対する義務の遂行の為である。ヴェイユによれば、魂には善を希求する部分と、地上的部分があるが、この世の外側の実在との絆を結ぶのは前者である。この世の外側の実在との絆によって、人間は人間に対する永遠の義務を負う。しかし、その義務が遂行出来ない時、善への希求は打撃を受け、その希求が否定される時、魂は死ぬ。ヴェイユは次のように書く。「魂の第一の欲求、魂の永遠の運命に最も近い欲求、それは秩序である。つまり何ものも別の義務を遂行するために、ある厳格な義務に違反しなくて済むような、社会的関係の織り目である¹⁴⁷」。全ての義務が両立する秩序の存在、それこそが、魂の諸欲求を超えた欲求である。秩序とは、

¹⁴⁵ 「自由フランス」の為に書かれたものであるから、当然次代を背負うであろう人々に向けられたものであることが推定できる。

¹⁴⁶ 『根』上 p.20, E, p.16

¹⁴⁷ 同上 p.18, E, p.15

端的に言えば、社会的な価値観の整合性である。例えば戦場で、祖国の為という大義の為ではなくとも、目の前の誰かを救うために、誰かを殺すとすれば、殺人を行った人の魂は傷つかないのか。スペイン市民戦争で、「正義」の為に称し参加した人々が行う悪を目の当たりにしたヴェイユである。それは、ある意味で、人間のどうしようもない悪である。しかし少なくとも、そういう戦争というような状態に陥らせない社会、何が正義で、何が不正であるかがはっきりと示されている社会、そういう社会が「秩序」ある社会と呼べるのではないのか。そういう秩序を生み出すのが政治の仕事である。義務遂行を基本にした欲求、「秩序」が第一に挙げられるのは、これを土台にして、後の諸欲求が考察されていることを示す。

又この項では、魂の欲求とは如何なる性格をもつのかも示されている。「秩序」を求める魂の欲求は、先に示したような性格（1. 欲求には限界があること、2. 欲求は均衡を保つこと - 対概念をもつこと）が示される。魂の欲求も、織り目をなして、考察展開されるのである。そこで次に、対概念として表される欲求について検討してみたい。便宜上「試論」と同様一組としてここでは提示するが、『根をもつこと』では、個別に並列している。

②. 対概念として表されている欲求について

②-1 「自由」と「服従」

「人間の魂に欠かせない糧は自由である。自由は選択の可能性のうちにある¹⁴⁸」。その自由の多寡は、自然の必然性及びこの世での現実の諸規則によって影響される。問題は現実の諸規則が人々によって理解され納得されるものでなければならないことである。服従とは、「人間の魂の生命にかかわる欲求である¹⁴⁹」。自由は魂に不可欠な糧であり、服従は魂の命にかかわる欲求である。自由と服従についての表現の違いはただ単に比喻の違いだけなのか。糧が無ければ死んでしまう。どちらも魂の命にかかわることは確かである。又「服従は魂に必要な糧であり、服従を決定的に奪われた人間は病に蝕まれる」とも数行後に述べられている。しかしこの微妙な表現の違いは、魂の欲求が現実の政治の場面を想定していることを強く意識しているからではないのか。問題は諸規則のあり方であり、規則に従う人々の態度にある。特に為政者がいかにあるかが大きく問題となっている。それが如実に示されるのは、服従の定義においてである。「服従には二種類ある。定められた規則

¹⁴⁸ 『根』上、p.22, *E*, p.17

¹⁴⁹ 同上、p.24, *E*, p.18

への服従と、首長とみなされる人間への服従である。服従は同意を前提とする¹⁵⁰。ここで、首長とみなされる人間が如何なる人間であるべきかが言及される。絶対君主や独裁者の手に委ねられた人々の魂が病に蝕まれ、又命令を下す者たちも - 絶対君主や独裁者を含めて - 法に、絶対的な法に服従しない者は病の状態にある。この絶対的法とは絶対善に根ざす「正義の法」である。ここでも魂の欲求は、心理的（地上的）欲求であると同時に、善への欲求であることが、強く浮かび上がる。それが現実の政治の場面に移されると、哲人達の政治への傾向性が強く見られるのである。「我々の時代の人々は久しく服従に飢えている。しかるにこの飢えは人々を隷従させるために濫用されたのである¹⁵¹」という記述に、現実政治への怒りが強く出ている。これは「根こぎ」の部分でも詳述されることである。

② - 2 平等と序列

ここで少し「試論」との違いがみられる。「序列」は「試論」では責任の序列であるとされていた。ところが『根をもつこと』では、「責任」を一項目として扱い、「平等」「序列」における「序列」は「上位者に対するある種の崇敬、ある種の献身により構成される。但しその際上位者は [...] 象徴として認知され¹⁵²」、責任の序列ではない。しかし、この象徴性は、果たされる義務を通して現れる。つまり序列とは義務遂行に拠って現れである象徴性（象徴的に体現しているもの）に対する序列である。義務を中心として二重に規制をかけられた序列である。又、ヴェイユによれば、人間の魂は、平等であることを欲すると同時に、崇敬する対象を欲するという、均衡を保つものである。しかし、ある意味で「責任」の項が最もヴェイユの「魂の欲求」の有様を示している。「責任」については、他の対になった欲求について述べた後に、「試論」と『根をもつこと』の相違の一つとして述べたい。

② - 3 「名誉」と「刑罰」、「安寧」と「危険」

これら欲求の定義については「試論」で示されたものと変わらない。対概念としてそれぞれ「刑罰」、「危険」が挙げられていることは、これら欲求が、魂の「善」なる部分の欲求であることを示している。「安寧」の中に浸っていると、「危険」を求めるという矛盾した感情というより、「善」への傾きをもっているが故の均衡であると考えられる。「安寧」の中にのみ浸っていると怠惰に陥る場合もある。人間の「善を志向する」部分がそれに抗するのである。最も「善」を志向する部分を示すのが、「刑罰」である。犯罪に関わる「罰」

¹⁵⁰ 『根』上、p.24 E, p.18

¹⁵¹ 同上、p.25 E, p.19

¹⁵² 同上、p.32 E, p.23

が問題となっている。「刑罰は人間の魂の生命に関わる欲求である。[…] 魂に最も欠かせない罰は犯罪への刑罰である。罪を犯す人間は、個々の人間を他の全ての人間に結び付ける永遠なる義務の網目の埒外に自分自身を置く。その人間が再び網目の中に復帰するには刑罰による他ない。[…] 法の埒外に押し出された人に敬意を示す方法は、法の定めた刑罰に服させることによってその人を法の内側に復帰させることである¹⁵³」。敬意は個々の人間に直接示されるのではなく、永遠の運命を有する者としての人間に向けられる。それ故、真の罰は、他の全ての人間に結び付ける網の目の中に復帰させることを目指す。つまり刑罰とは、人間への敬意の表明である。勿論、「その復帰は当人が同意するなら十全のものとなる¹⁵⁴」のである。この欲求は魂の善を希求する部分を最もよく表すものである。「この世の外側の実在」と魂の善を希求する部分との絆を基底とする、人間に対する敬意の間接的表明である義務の網目が問題とされているからである。憲法が義務を原理とするなら、義務の網目とは、現実的には法の網目である。その埒内に刑罰によって復帰させることが、人間への敬意の表明であるとするのは、「試論」で述べられた、犯罪によってシテを出たものを刑罰によってシテに復帰させて、名誉を取り戻させるのと同じ考え方である。「法の枠外に身を置いた人間を、無法者として扱ってはならない。刑罰はその人間を法の中に連れ戻すのである。刑罰の観念を刷新しなければならない¹⁵⁵」ともヴェイユは述べる。定義自体は「試論」と変わることはないが、『根をもつこと』では、現実の法体系、刑法のあり方が問われていることに、『根をもつこと』が人間への義務をその基本に据えた憲法下での法律、政治のあり方を探求していることが明確に伺われる。

②-4 「私有財産」と「共有財産」

これらの欲求についても、「試論」の定義内容と変わらず、一貫したものである。財産といっても金銭に関わるものでないことが特徴的である。「四肢の延長の如く自分のために存在する事物に取り巻かれていないと、魂は孤立し、途方にくれてしまう。あらゆる人間には抑えがたい性癖があり、長らく継続的に仕事や快楽や生の必要のために利用してきたものを頭の中で占有しようとする¹⁵⁶」。家、土地（耕すものとして）、道具等、「安寧」と同様、災害や戦争等で、奪われて始めて気付く欲求であるかもしれない。認知されにくい欲

¹⁵³ 『根』上、pp.34-35 *E*, pp.24-25

¹⁵⁴ 同上、p.35 *E*, p.25

¹⁵⁵ *EL*, p.175, 全て chatiment は刑罰と訳した。「懲らしめ・懲罰」ではないことをヴェイユは強調しているから。punition, justice répressive, rétribution, cf. *EL*, p.41

¹⁵⁶ 『根』上、pp.53-54 *E*, p.36

求であるかもしれないが、魂の生命に関わる欲求である。表面的には「真理」等と比べて低次に見える欲求も、同じ魂の欲求として挙げられることにヴェイユの人間観が見てとれる。

③. 「責任」について

「自発性と責任、すなわち自分は有効であり不可欠でさえあるという感覚は、人間の魂の生命にかかわる欲求である¹⁵⁷」。自分が無駄な人間ではない、どこかで必要とされる人間であると感じられることが、この世にあって必須なのである。この世で「自分が役に立っていて、欠かせない」存在であるという感覚が、人間の魂の命に関わる欲求である。それが、ただ「無駄」ではないだけでなく、役に立ち、無くてはならないという感覚が「責任」として表されることに、魂の欲求が善への欲求であることを如実に示している。「連帯ではなく、責任を¹⁵⁸」と断片に書いていることも、ヴェイユの厳しい姿勢がうかがわれる。工場体験や労働運動での経験から発した思いであるのだろう。刑罰の意味が、法の枠外から出た人間を、法の中に復帰させるためのものであるということとも共通する考えである。ただ存在するのではない、この世に参加し何らかの役割を果たしているという実感が必要なのである。責任の欲求を上げることに、機械の部品以下に扱われた出来高払いの臨時雇いの労働者や失業者を観続けたヴェイユの目がある。

「秩序」が魂の欲求の第一のものであり、魂は均衡を、秩序を欲求するものであることを示したヴェイユは、全ての欲求をそれぞれ関連づけて網の目のように秩序だて、挙げているのである。「責任」が「秩序」の次に挙げられるということは、この世の欲求として非常に大事であることを示していると考えられる。一見すると、「責任」、「平等」、「序列」と順に並ぶことは、プラトンの『国家』に見られる哲人政治を彷彿とさせる。確かに、そうした面はある。しかし、古代ギリシャに一つの範をとりながら、その文脈を見れば、やはり1930年代を生き、不幸を観続けたヴェイユの独特な観点がある。

④. 表現の自由と真理について

表現の自由と真理は共に知性に関する欲求であるが、その二つの欲求が「魂の欲求」記述の三分の一の部分を占めることは何を意味しているのだろうか。又『根をもつこと』ではこの二つは一組の対概念としては述べられていない。表現の自由は9番目に、安寧、危

¹⁵⁷ 『根』上、p.25 E, p.19

¹⁵⁸ EL,p.174

険、私有財産、共有財産を挟んで真理は最後に来る。はっきりした理由は述べられていないのだが、ある程度は1789年の「人および市民の権利宣言」の条項を意識しているのかもしれない。人権宣言では、11条に表現の自由がおかれ、最後の17条に所有権が置かれている。しかしそこには真理に関しては何も述べられていない。やはり、最後に、－第一部魂の欲求では最後である－「真理」への欲求を配した意味は大きいと考えられる。ヴェイユは「真理」を最重要な欲求と考えたのである。ヴェイユは「種類を問わずあらゆる言論に対して制限も留保も無く与えられる全面的かつ無限定な表現の自由は、知性にとっての絶対的欲求である。従ってそれは魂の欲求である¹⁵⁹」としている。だが問題は、様々な人間がいてその全てに表現の自由が許されるのかということである。その欲求の充足には充足の性質も違い限界もある。この点についてヴェイユは非常に厳密である。知性の機能に三種類あるとする。第一に「すでに措定された目標に至る手段を探求する」こと、第二に「ある方向性を決めるにあたって意志が熟考する時、手掛かりとなる光を与える」こと、第三に「他の諸能力とは分断されて純粋に理論的な思弁の中で単独で働く」ことである。「この際暫定的にせよ実践行動への配慮はすべて排除される」。制限を厳しく受けるのは第二の機能である。他の知性の意志決定、判断、行動に影響を及ぼすことは、排除されるべきであるとする。つまり、「個」の知性の欲求が厳に保たれねばならないとする。集団の圧力、流行（雑誌、小説、演劇、ラジオ等）も個人の判断や行動に影響を与えてはならないとする。当時の青年達に影響を与えたジード等文学者や知識人に対する激しい非難¹⁶⁰はここから来るのである。ここにも知性の欲求つまり魂の欲求が全ての「個」の中に存在し、その欲求が守られねばならないという、そのために法律上の規制を要求するなど、余りにも強い主張がある。「個」の思考、「真理」を求める「個」の知性の欲求を絶対的に守ろうとするヴェイユの強い欲求がここにはある。「試論」での叙述以上に、現実の「法」を問題にしている。

⑤. 『根をもつこと』では「孤独」の項がないことについて

言論の自由と真理への魂の欲求で示されているように、ヴェイユは「個」の魂の有様を問うている。ヴェイユが考える魂には「善を希求する部分」とその他の部分がある。「人格と聖なるもの」で、ヴェイユは「人間誰にでも、何らかの聖なるものがある」と述べた。

¹⁵⁹ 『根』上、p.37 E, p.26

¹⁶⁰ EL, p.19.

如何なる人間であれ、人間の心の奥には善を期待するものがあり、その善を希求する部分こそ聖なるものであると言う。魂の善を希求する部分は、人間の奥の種のようなものとしてある。人間はその種のようなものを、人格と名付けられる自我や社会的威信で、包み込んでしまっている。その善を希求する部分が育つためには、その外を包んでいるものをそっと取りのけねばならない。ヴェイユはそれを人格から非人格への移行と呼ぶ。「非人格への移行は、非常にたぐいまれな性質の、孤独の中でのみ可能な、注意力の働きによるのみ、行われる。事実上の孤独だけでなく精神的孤独が必要である¹⁶¹」と書いている。孤独が必要なのである。ところが「試論」にただ定義も無く、「孤独・私生活と社会生活」が魂の欲求として挙げられているが、『根をもつこと』で省かれているのは何故なのか。「社会生活」の欲求の方は、先に挙げた「責任」の項目の中、最も重要な欲求として挙げられる「根をもつこと」の中で、社会参加の欲求は語られている。しかし、「孤独¹⁶²」については、「表現の自由と真理」の項目において、「個」としての知性の欲求が、「集団」に妨げられてはならないことが強調されることで、その代替とされているのではないだろうか？ ヴェイユにとって重要なのは「個」なのである。「人格から非人格への移行」は、「個」の問題である。そして、『根をもつこと』では、「個」を守る環境の、人間が多く暮らすという意味での集団の問題が問われているのである。「個」は「孤独」の中で、移行を果たす。政治の問題は、その「個」を守ることである。『根をもつこと』が、一つには、政治の理念、集団のあり方について重点を置いたこと、二つには、次に世代を担う人々への呼びかけであることを明示していることが、「孤独」の項目が消えた事の原因であると考えられる。『根をもつこと』は現実政治（^{ライシテ}脱宗教性の世界）と ^{スピリチュアリテ}霊性 という形而上的世界の絆の結び直しであるとともに、集団と個との関係の捉え直しであることが、「孤独」の項目が省かれたことによって明らかとなる。

⑥. 「根をもつこと」

「根をもつこと」は魂の最も重要な欲求であるとして、第2部「根こぎ」の冒頭に述べられる。ヴェイユは「根こぎ」状態を検証することで、逆に「根をもつこと」とは如何なるものかを考察している。この「根をもつこと」こそが、この世の現実世界と形而上的世界を繋ぐことである。

¹⁶¹ *EL*, p.17

¹⁶² solitude は個とも孤独とも和訳できる。

このことは再度取り上げることにするが、ここではそのヴェイユが示した定義を「試論」と『根をもつこと』両方を、並べて挙げておく。内容的に大差ないと思われるが、用語の面でいくつかの違いがみられる。

「試論」：「人間の魂は、何にもまして、いくつかの自然な環境に根づき、その環境を通して世界と触れることを必要とする。祖国と、言語、文化、共通の歴史、職業、地域によって定義される様々な環境は、自然な環境の例である。結果的に、人間を根こぎにするあるいは人間が根づくのを妨げるものは全て犯罪である¹⁶³」。

『根をもつこと』：「根をもつこと、それは恐らく人間の魂のもっとも重要な欲求であると同時に、最も無視されている欲求である。また、もっとも定義のむずかしい欲求の一つでもある。人間は、過去のある種の富や未来へのある種の予感を生き生きと怠いて存続する集団に、自然なかたちで参与することで、根をもつ。自然なかたちでの参与とは、^{リユウ}場所、出生、職業、人間関係を介しておのずと実現される参与を意味する。人間は複数の根をもつことを欲する。自分が自然なかたちでかかわる複数の^{ミリュウ}環境を介して、道徳的・知的・霊的な生の全体性なるものをうけとりたいと欲するのである¹⁶⁴」（下線筆者）。

用語の違いの中で最も重要な意味をもつのは、「試論」では、「集団」という語は使われていないが、後者では、「集団への参与によって、根をもつ」となっている点である。

以上、何度も繰り返し述べたことであるが、「試論」と『根をもつこと』の魂の欲求の一覧表の違いは、『根をもつこと』が形而上的世界（魂の善を希求する部分との絆）にその中心を置いた上で、この世の現実世界の有様を問いなおしていることに起因する。この世の外側の實在にこの現実世界をどうにかしてほしいと願うことはできない。人間がこの地上的欲求以外満たすことができないのと同様に。二つの世界の絆を結び直すこと以外に方法はない。ヴェイユは、『根をもつこと』において、その絆の主体的な結び直しを人々に要請するのである。それは「根をもつこと」という欲求を中心にして、この世の「集団」の有様を問うことを要請するのである。その意味で、魂の欲求は「根をもつこと」に集約されていくのである。

¹⁶³ *EL*, p.83

¹⁶⁴ 『根』上、p.64 *E*, p.45

第四節 「正当性の観念」について

前節で、『ロンドン論集』と『根をもつこと』の関連を、そして両書には一本の流れ - この世の現実・必然とこの世の外側の実在との絆を結ぶ必要性の主張 - があることを考察してきたのであるが、本節でも「正当性の観念」によって、その流れを考察する。

『ロンドン論集』「臨時政府の正当性」の中で、ヴェイユは「正当な政府とは如何なる政府か」を問うのであるが、それを彼女は逆説的に「正当性をもたない政府・政治体制」を示すことによって行う。その例として列挙される体制・制度が、『根をもつこと』第2部根こぎ「根こぎと国民」の中で、国民を根こぎにした政府・政治体制として繰り返される。それは、正当な政府とは、国民を根こぎにしない政府、国民が根づける環境を作れる政府、国民の欲求を満たそうとする政府であることを示している。つまり、「正当性の観念」が、この世の政治の判断基準になっていることである。ミシェル・スリスは、「正当性の観念によって、ある制度、ある体制を正当だとする（あるいは正当ではないとする）基準を設定できる。言い換えれば、正当性の観念は制度・体制の識別を可能にするものである¹⁶⁵」と述べている。つまり、それはこの世の現実政治を判断するものである。一方、ヴェイユの正当性の観念は、後に考察するのであるが、この世の外側の実在と繋がるものでもある。

正当性の観念は、ヴェイユにおいて、この世の現実とこの世の外側の実在を結ぶ絆である。そしてそれが、更に『根をもつこと』へと受け継がれているのである。

I. 正当性の観念 - 正当性の観念の一般的な辞書的定義との比較

『ロンドン論集』「臨時政府の正当性」では、ド・ゴールのロンドン臨時政府¹⁶⁶に正当性があるかどうかを検討されている。正当ならばそれは存続を認められ、支持されるべきであるが、正当性が認められなければ、直ちに支持されるべきではないということである。では、正当性とは一体どのような観念なのだろうか。まず、一般的な辞書的意味と、ヴェイユの論述の比較から、ヴェイユの正当性の観念が如何なるものかを見ていく。

¹⁶⁵ Michel Sourisse, « L'idée de Légitimité », *CSW*, Tome 27, N°1-2004, p.1

¹⁶⁶ 1940年6月18日、ロンドンから対独抗戦を訴え、翌年9月、自由フランス国民委員会を編成、抵抗運動を結集する。

1. 語彙的定義 - 正当性と合法性について

仏和辞書の *légitimité* には、①. 合法性、②. 正当性、③. 正統王位継承権、の訳語が出ているが、ヴェイユは③についてはほとんど触れていないので、①と②の関係についてのみ見てみる。正当性と合法性 *légitimité et légalité*¹⁶⁷について見ていく。

正当性の特質は、ラテン語の *lex* に由来することから、「法と正義すなわち衡平性に基づく¹⁶⁸」とされる。ヴェイユは、『ロンドン論集』の中で、「正当性は最初の観念ではない。正当性は正義から派生する観念である。正義のない正当性はない¹⁶⁹」と、正当性は正義に基づくものであることを明言している。一方、現実には、法に由来する「合法性」については「正当性」と必ずしも一致しない場合もある。本来、法は厳しく正義に基づいていなければならないし、法としての威厳をもち、人々に遵守されるべきものである。そういうものとして合法性は正当性と一致する。しかし、現実には施行されている法が、必ずしも正義に基づいているとは限らない場合もある。正義による（とされる）、圧制者への反乱のような場合、これは法を破ることにもなる可能性がある。

ヴェイユは臨時政府を率いるド・ゴール¹⁷⁰に関して、「必ずしも合法性 *légalité* はないが、正当性が認められる」可能性を示唆している。合法性に関しては、議会によって承認されたヴィシー政府¹⁷¹に合法性があつて、ド・ゴールは反乱者だと考えられるからである。しかし、ヴェイユは「1937年以降¹⁷²、体制が適法性の面で正当性から遠ざかった¹⁷³」と、すでにその当時の体制に法的な面での正当性を認めていないのである。この基底には、1937年以降に発令されたデクレ¹⁷⁴に対する批判があると考えられる。そして、「1875年の憲法も1940年¹⁷⁵にフランス人民から遺棄されたのち、おおかたの無関心と軽蔑の中で崩壊してしまつた以上、今更合法性〔正当性 *légitimité*〕の礎とはなりえない。フランス

¹⁶⁷ *légalité* は、合法性、適法性とも訳される。

¹⁶⁸ Définition du *Petit Larousse*, La *légitimité* est la qualité de ce qui est fondé en droit, en justice, ou en équité.

¹⁶⁹ *EL*, p.68 La *légitimité* n'est pas une notion première. Elle dérive de la justice. .

¹⁷⁰ 1940年6月18日、ロンドンに亡命したド・ゴールは国内外のフランス人にBBC放送から対独抗戦を訴える声明を発する。翌年9月自由フランス国民委員会を編成。

¹⁷¹ 1940年ペタン首相 Philippe Pétain (1856~1951 元帥、政治家) のヴィシー政府 (1940~1944) は共和制廃止を策し、その結果同年7月10日上下両院からなるヴィシーでの国民議会は、政府に新憲法を公布するための全権を与える案を可決。翌日新憲法が公布され、ペタンがフランス国家主席となる。

¹⁷² 人民戦線内閣の退潮並びに消滅。1938年レオン・ブルムからダラディエに首班変る。

¹⁷³ *EL*, p.61. Après 1937, non seulement le régime s'est écarté en fait de la légalité

¹⁷⁴ 行政権力による文書化された命令、決定。第三共和制下の統令を *décret-loi* と呼ぶ。

¹⁷⁵ 1940年7月10日の法案で共和制憲法は終わり、新憲法が制定されペタンが国家主席。

民衆はこの憲法を遺棄したのだ¹⁷⁶」と書く。正当性は捨てられているのである。ド・ゴールはそれを拾って保管しているのである。ド・ゴールに正当性が認められるかどうかは、合法性の問題ではなく、他の要素によって判断されるのである。ド・ゴール将軍¹⁷⁷の資格は「正当性の預託者としての資格」である。正当な政府が創られるまで暫定的な資格である。彼に正式にその正当性を認めるかどうかは、後の問題である。

一方でヴェイユは、「正当性の基本は法である。ところが、フランスにおいては、法がないがしろにされてきた。それ故、法がないがしろにされてきた体制には正当性はない¹⁷⁸」と断じている。法そのもののあり方が重要なのである。法が正義に則ったものであるか、そのような法がまもられているかどうか、正当性の基本なのである。ところが、「シャルル六世の死以後、法律は存在しなかった¹⁷⁹」と、テオフィル・ドゥ・ヴィオの^{オード}頌歌の一節を引用して、法の尊厳性¹⁸⁰を取り戻すべきであると述べている。法への尊厳のない正当性は無いということになる。正義に則っていない法の存在によって、正当性と合法性が乖離してしまっている。本来の法 - 正義に則った法 - にしなければならないと、ヴェイユは考える。

2. 社会的政治的定義 - 正当性の信念

次に社会的政治的定義を引用する。「集団の秩序や支配は、成員の事実的な服従を十分な程度にまで確保することをもって成立する。その際に、成員の服従が、物理的強制力の恐怖や各自のその都度の利害関心に動機づけられるのではなく、その秩序あるいは支配が正当に設立されたものだという信念（正当性信仰）に動機づけられる時、この信念の根拠となるものを秩序や支配の『正当性』と呼ぶ¹⁸¹」とある。ここでわかることは、正当性とは、集団の秩序や支配に服従する際に、秩序や支配に対してその成員が抱く「正当であるという感情」（「信念」）であるということである。この「信念」は、ヴェイユの「国民が正当と

¹⁷⁶ 『根』上、p.259 La Constitution de 1875 ne peut plus être un fondement de légitimité après avoir sombré en 1940 dans l'indifférence ou même le mépris général, après avoir été abandonnée par le peuple français. (E, p.155)

¹⁷⁷ その当時、将軍であった。ヴェイユ原文は全て、ド・ゴール将軍となっている。その他の箇所では、称号なしで、全てド・ゴールとした。

¹⁷⁸ 法に正義と威厳が無いことを述べている。『根』上、pp.258-259 E, pp.154-156 但し、富原訳では *légitimité* はすべて合法性と訳されている。

¹⁷⁹ E, p.167

¹⁸⁰ Ibid., p.155 Théophile de Viau(1590-1626)詩人

¹⁸¹ 『哲学思想辞典』廣松渉等編、岩波書店、1998年、p. 920

認める」という表現と一致する。ヴェイユの表現でいえば、「ある集団¹⁸²の成員が『自由意志によって服従に同意する』時、その集団の秩序・支配は正当である」、「ある国の長が、何よりもまず正当な長でありたいと望み、国民のほとんど全員が彼を正当な長であると認め、彼が正当であり続けようと望んでいると国民を感じるならば、彼が国を治めるのは正当である¹⁸³」ということになる。逆に「服従の同意は、人々がある権威を正当であると評価する時、その権威に対して、なされるものである、征服やクーデターによって樹立された政治権力にも、金銭の上に築きあげられた経済力にも、服従は同意されない。自由は、自然諸力が及ぼす直接的な制約や正当と見なされた権威によって決められた範囲内での選択の能力である¹⁸⁴」。では、国民が為政者なりを正当であると感じるのは如何なる時か、そしてその「信念」の根拠は何なのか、正当な政府の判断基準は何なのかを、検討しなければならない。

3. 正当な政府の判断基準

以上、語彙的な定義（法律との関係）と社会的政治的定義（集団の成員の判断）を簡単に検討したのであるが、そこから判断すると、「正当な政府」とは、あるべき法 - 正義に則った法 - に基づき、成員の正当性の信念を得られる政府と言うことであるが、更に少し具体的に見てみる。

「臨時政府の正当性」の中で、正当性のある政治体制に関して、ヴェイユは「もし国の統治者が、正義と公益に対する関心を原動力にしているならば、[...] 正当な政府は存在する¹⁸⁵」と書いている。「正義と公益に対する関心を原動力にしているか」が一つの根拠である。そのような政府であれば、国民はその政府は正当であるという「信念」をもつのである。

公益 *le bien public* とは何を土台とするのか。公益とは、私的な個人的利益ではない、具体的に国・国民にとっての利益である。利益つまり、善 *bien* となるものである。国家・社会は人間が根づく場所¹⁸⁶としてあるのだから、そこを人々の根づける場所とするもの、

182 ヴェイユにおいて「集団」は様々な意味をもつ。ここでは、国や社会体制としておく。

183 *EL*, p.59

184 *Ibid.*, pp.81-82

185 *Ibid.*, p. 66

186 人間は何らかの集団に参加することによって根をもつ。その集団はその成員に糧を与えられる集団でなければならない。「根をもつこと」の定義であるが、第三章で考察。

端的に言えば「成員の諸欲求¹⁸⁷」を満たすものである。

「成員の諸欲求」を満たしているのか、正義に基づいて政治を行っているかが - それらは成員の「信念」に繋がる - 正当な政府を識別する根拠となるのである。

では、次にヴェイユ自身の正当性の観念について考察する。

II. ヴェイユの正当性の観念

1. この世の外側から降りてくるもの

ヴェイユによれば、正当性とは、正義と同じく、この世の外側にある実在から降りてくるものである。「この世に存在する善なるもの全て - 美、真理、正義、正当性、秩序、人間行動の義務への従属 - は、この世の外側の実在からやってくる¹⁸⁸」と書く。

しかしながら、ヴェイユは「臨時政府の正当性」では「正当性とは何か」を具体的に定義してしない。しかも、一つの観念である正当性を、「宝」と呼び、「少し余分に多く持たれ¹⁸⁹」るもの、預けられるものとして表現する。一つの物体のような比喩が続くのである。『根をもつこと』では、遺棄された「正当性の宝」が、「祖国」に変わり、「憲法」に変わっている。いずれも、失われた貴重なものを表している。一体何故このような言葉の置き換えが可能なのだろうか。それは、これらの言葉がある一つの観念を象徴するものだからである。

ヴェイユはしばしば、定義できない観念を、象徴的に一つの言葉で表現するのである。あるいはある種の言葉は、言葉そのものが、定義の必要のない程の力をもつと考える。

ヴェイユは、正当性はこの世の言葉で定義できないと言う。というより、定義してはいけない観念であると言う。なぜなら、正当性は「この世の外側の実在から降りてくる」ものだからである。そのようなものは、人間がこの世の論理で定義すれば変質し悪を生み出すと、ヴェイユは考える。何らかの目的で利用されることもあるからである。「正当性とは、人間の精神がそこにいかなる概念も付加することのできない美しい言葉の一つである。しかしこの言葉はいかなる人間の生み出す概念よりも、言葉としてはるかに大きな力をもっている。もしこういう言葉の一つを人間の考え出した概念によって定義しようとすれば言葉はその力を失って悪の原因となる。真理、正義、神はそういう言葉である¹⁹⁰」からであ

187 前節 魂の欲求と身体の欲求

188 *EL*, p.74

189 *Ibid.*, p.64、Il possédera un degré supplémentaire de légitimité.

190 *Ibid.*, p.64

る。ヴェイユは「神ということばがその中で第一のものである。それらの言葉は生きている」と言う。説明を要しない、それ自体が力をもつ言葉である。だから、聖書の一節を引いて、彼女は「それは〔神の言葉は〕、いかなる両刃の剣よりも鋭く、人の思いと心とを識別する¹⁹¹」と言う。正当性もこのような言葉の一つである。真理についても、「私は真理を証するために生まれた」と言うキリストにポンセオ・ピラトは「真理とは何か」と聞かすが、キリストは答えない¹⁹²。それは、この言葉とその言葉を伝えるキリストの存在によって明らかなのである。そのような言葉に「注意を向ける度に、思考は一層真理へと近づいている。このことは全く確かである¹⁹³」からである。祈りの言葉のように、一心に注意を集中し、祈ることによって、力を持つのである。説明できない、説明を要しないと、ヴェイユは言う。

正当性についても、言葉として生きていて、定義や説明によってではなく、注意を向け、そのものを思考しつくすことによって、正当性とはどのようなものかを知ることが、感じ取ることができる、そういう観念である、とヴェイユは言う。

それ故、実際に正当性の観念を「定義する」時には、それを象徴するものを示す、あるいは正当でないもの - これはこの世に現実に具体的に存在する - を示すことによって、逆説的に示すという方法を取ることが多い。だから、実際に「正当性とは」と定義をしている場合も、そこには何らかの例示が必要とされる。

ヴェイユは、この世の外側から来る正当性の光へ、注意を向けることによってのみ、正当性の観念は純粋に感得される、と言う。ヴェイユは、この世の営みは、それ自体ではこの世の必然性 - 力の論理や悪の重力 - のメカニズムに支配されていて、この世の論理だけでは、正当性の観念を純粋に理解できない、あるいは歪められると確信しているのである。この世の外側の実在と繋がる純粋観念（正当性等）のみが、この世のものを識別する基準たり得ると考えるのである。だから、正当性を保つためには、この世においては正当性の光を一つの規範とするようなもの、儀式や形式や誓い¹⁹⁴が必要とされるのである。ヴェイユは儀式や誓いが人間の心に影響を及ぼす象徴的力を認めている。

又「完全に力のない純粋な観念である正当性を、何か至高のものにするもの、それは思

¹⁹¹ ヘブル 4・12

¹⁹² ヨハネ 18・38

¹⁹³ *EL*, p.58

¹⁹⁴ 彼女は実際に正当性な政治制度を構成する二つのメカニズムを提案している。一つは儀式や誓いの象徴的力を含むものである。もう一つは、罰である。Ibid., pp.66-67

考である¹⁹⁵」とヴェイユは言う。正当性は、思考し尽くすことによって、最高のものとすることができる。制度や体制も、そのようなもの（正当なもの）にしようと思ひ尽くすことによって正当なものにすることができる、と彼女は考えるのである。

以上のように、ヴェイユによれば、この世にあるものは、光〔この世の外側の実在〕に注意を向ける努力を怠ると変質し、墮落してしまうものである。だから、正当性の観念もこの地上の力に支配され、勝手に定義されないよう注意を払う必要がある。容易なことではない。注意を向け続け思考し尽くすことによって、正当性を実現するのは可能である。そして、正当性はこの世での一つの不変関数、軸、星の役目を果たすことができると、ヴェイユは考える。

2. 恒常性・永続性・不変性

ヴェイユは『カイユ』の中に「正当性とは、時間の中にある恒常性、永続性、不変性である¹⁹⁶」と書いている。「変わらず続いてきたもの」、これは、伝統や例えば王位の継承性に関するものとも考えられるが、それだけではなく、もっとその伝統が継承してきた源に関わるものである。「不変なもの」「永遠性」は人の心に、指標を与え、秩序感・安心感を与える。つまり、不変関数・軸・星の役目をする。ヴェイユは、「魂の欲求」一覧の最初に、「秩序」を挙げている。不条理な混乱した社会 - 善悪の観念を喪失した社会、価値観を喪失した社会 - の中で「変わらぬもの」は、導きの星のように、人の心の軸となり得るのである。「不変なもの」は、秩序を与えていくのである。制度・体制の中で感じられるその「不変なもの」が、行動し生きる人間に一つの方向性、目標を指し示す。

3. 正義と正当性

正当性は正義に発するものであり、正義はこの世の外側の実在に発するものである。正当性もこの世の外側に発するものである。この世の制度・体制が正当であるためには、その体制・制度は正義に立脚し、正義を志向していなければならない。では、何がこの世で正義であることの証となるのだろうか。まず、「相互の同意が正義である」とヴェイユは言

¹⁹⁵ *OCVI-3*, p.270. La seule chose qui puisse faire de la légitimité, pure idée absolument dépourvue de force, quelque chose de souverain ---le dharma qui est la souveraineté de souveraineté et par lequel le faible équilibre le fort ---c'est la pensée ; cela l'a toujours été, cela sera toujours.

¹⁹⁶ *Ibid.* La légitimité, c'est la continuité dans le temps; la permanence ;un invariant.

う。しかし、「正義は力が支配する所では実現しない¹⁹⁷」とも言う。一方の力が他方の力より強い場合、強い方が弱い方に意見を聞いたりするだろうか。同意など成立するはずがない。この世においては至る所で、強者、弱者がある。そこにどのようにして同意が成立しうるのか。そこで、法が問題となる。力に左右されない、正義に則った法の重要性が生まれるのである。法が正義に則るためには、正義の発する源、この世の外側の実在に注意を向けているものでなければならないのである。ヴェイユは、この注意、志向性を何よりも重要視する。

そのような法の下であれば、この世において同意は成立するし、正義は成立すると、ヴェイユは考える。法や掟はこの世の、社会の中で必要である。なぜならば、この世において正義が実行されるためである。そして、法や掟への服従は必要なものである。法は守られねばならない。だが、それは法への同意された服従である必要がある。「正義はこの同意の能力をこの地上で行使することを目的にする。[...] 事実服従は人間生活の時効に関わることのない律法であるから¹⁹⁸」である。だから、法が正義に則るものであることが、*légitimité* (合法性・正当性) の要である。為政者が正義を守ろうとし、正義に則った法によって政治を行うならば、臣民や国民がその法に従うことに同意する。そのような為政者は正当であるということになる。

更に、正義はフランスの旗印「自由・平等・友愛」全てを含んでいるとヴェイユは言う。「自由とは、同意をすることが現実的に可能であることである。平等が必要とされるのは、その自由との関連においてのみである。[つまり、同意の自由が平等に全ての人にあることである。] 友愛の精神は万人にその自由を望むことにある¹⁹⁹」。だから、正当であろうとする為政者は、その支配や法に臣民や国民が自由な同意によって服従し、人々に不必要な圧迫がかけられないよう、害がなされないように注意することである。正義を守ることが正当性を護ることになるのである。しかし、力が支配するところでは、正義はほとんど成立不可能ということになる。ヴェイユが暴政圧政によって、正当性を失った専制政治を非難するのは、力の存在によって正義の実行が不可能にされるからである。だから、必要なのはできるだけこの世の力の支配を脱することである。

¹⁹⁷ Là où la force est absolument souveraine, la justice est absolument sans réalité.

Cf. *EL*, p.45. L'examen de ce qui est juste, on l'accomplit seulement quand il y a nécessité égale de part de l'autre.

¹⁹⁸ *EL*, p.51. La justice a pour objet l'exercice terrestre de la faculté de consentement.

L'obéissance étant en fait la loi imprescriptible de la vie humaine.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p.51

Ⅲ. 正当でない体制・制度

先に述べたように、ヴェイユは正当性を示すのに、正当でない体制・政府を描き出すことによって、逆説的に示そうとする。「臨時政府の正当性」と、『根をもつこと』第2部「根こぎと国民」の中で、正当ではないと彼女が判断した体制を見てみる。

「臨時政府の正当性」の中で、ヴェイユは王制と共和制に分けて、正当性の認められない体制を挙げている。だからと言って、彼女は、体制が王制であるか共和制であるかに、正当性の有無を見ているのではない²⁰⁰。正当性の有無は、制度・体制の如何に関わらない。体制・制度の如何ではなく、その制度・体制の為政者を人々が正当と認めているか否かを問題とするのである。更に言えば、体制を治める長（為政者）に服従する際の人間の同意の如何を問題とするのである。

王政（王制）に関しては、「臨時政府の正当性」中で「王政は14世紀の終わり²⁰¹には正当性を失った²⁰²」とし、「再びフランスにおいて王政を正当なものとするためには、シャルル5世以降のものに王政復古を結び付けなければならない必要がある。なぜなら、フランスの王政はシャルル6世の時世に専制政治つまり正当性のないものになったから。それ以来フランスの王政は王政なるがゆえに嫌悪され続けた²⁰³」とヴェイユは言う。『根をもつこと』根こぎと国民でも、同趣旨のことが述べられている。端的に言えば圧政 - 正義の無い、民衆の同意のない政治 - を行い、王は民衆の憎悪の対象になったということである。ただ、「これらの判断をするのにヴェイユは100年間間違えているようだ」とミシェル・スリスは指摘している²⁰⁴。その後に善政を行った王もあったとするからだが、ヴェイユの観点からは、それ以降ずっと民衆の中に憎悪や嫌悪がずっとくすぶっていたのである。

共和制については、「憲法制定議会²⁰⁵の後にすぐ戦争²⁰⁶と恐怖の独裁政治が続いた。それから権力篡奪の歴史ばかりであった。1871年5月²⁰⁷忌わしい墓場から生まれた第三共

²⁰⁰ フランス人の精神の中でのある断絶を1789年に認めているのである。

²⁰¹ ヴァロワ朝第三代シャルル5世（1338-1380 在位1364~1380）は百年戦争の最中に即位し、敗戦で累積した負債を解消すべく貨幣鑄造や課税強化を断行して臣民の反発を招く。第四代シャルル6世（1368~1422）「狂気王」とも呼ばれた。在位1380~1422 長い治世であるが、その統治のほとんどは家臣団やイングランドに左右される時代が長く続いた。

²⁰² *EL*, p.59

²⁰³ *OCVI-3*, p.271

²⁰⁴ Michel Sourisse, « L'idée de légitimité », op.cit., p.18

²⁰⁵ 1789年7月9日国民議会「憲法制定国民議会」を宣言。8月26日「人権宣言」採択

²⁰⁶ 1792年オーストリアに宣戦布告

²⁰⁷ パリ・コミューン

和制は、非常に弱い正当性の輝きしか持てなかった。その第三共和制が持っていた正当性もいつしか消えてしまった²⁰⁸と「臨時政府の正当性」で書き、『根をもつこと』『根こぎ』では「19世紀を通じて革命的観念であった共和制は、1789年の後の100年しか正当な政体であることはできなかった。なぜなら、1789年は敬愛の対象であるにはかなり遠くなっていたし、正当性のない敬愛などないからだ²⁰⁹」と同じ主張である。1789年のほんの一瞬²¹⁰の後に、共和制の正当性は輝きを失う。その後王政復古の動きは再三あるものの、民衆の深い憎悪によって再び正当性は得られない。そして、正当性が消えつつあった共和政は、一度「死を経験した²¹¹」のである。人々は正当性を捨て、共和制憲法が1940年終焉を迎えたのである。この場合正当性とは、共和制の礎である憲法であり、それを信頼する人々の敬愛である。

ヴェイユは更に『カイエ』の中に「正当性の断絶、根こぎの状態（合目的性が無い状態）²¹²」と書く。ここでの正当性の断絶とは、ある体制が、暴政や圧政によって、人々をその命令や支配に、同意なく一無理矢理力²¹³によって一服従させることを意味する。人々は、その体制に正当性を見いだせない。そのような状況で、人々は指針となるもの、軸となるもの、自己の基盤となるものを失う。生活の、行動の目標が揺らぎ、消失する。それが根こぎ状態を生み出すのである。根こぎとは、そのような状態を指す。最初は正当な権威であったものが、「暴力の過剰により、正当な権威を濫用した結果、その権威自体が正当性の感情を壊してしまい、根こぎが生じる場合²¹⁴」もある。これは、主に革命等の場合を指す。正当性の断絶とは、人々がその体制に対し正当であるという気持ち（「正当性の信念²¹⁵」）を失うことである。それが人々の根こぎを引き起こすのである。人々は心の拠り所とする敬愛の対象を失うのである。それ故『根をもつこと』『国民と根こぎ』の章に、「臨時政府の正当性」の中で正当性がないとして描かれた体制が、再び描かれるのである。

²⁰⁸ *EL*, p.60

²⁰⁹ *OCVI - 3*, p.271

²¹⁰ ヴェイユが民衆の自発的な思いを認めているのは、1789年、1871年と1936年の一瞬である。

²¹¹ *EL*, p.62

²¹² *OCVI-3*, p.270. *La rupture de la légitimité, le déracinement*

²¹³ 広義に力を意味する。経済力等様々にある。

²¹⁴ *Ibid.*, p.270. 1789年、ロシア、と革命期の混乱の例として挙げている

²¹⁵ 社会的定義の項で前出

IV. 根こぎの病—1940年の病

以上のように、「正当性の無い体制」を生みだした過去から現在に至るフランスの歴史の誤りを、ヴェイユは描き出しているのであるが、現在の1940年正当性が一度死んだ状態をどのように描いているのかを見てみる。

「1940年6月に起きたことは一部の偽エリート陰謀ではなかった、それは敗北であった。国民全体の権利放棄であった」と休戦条約に到る事情をヴェイユは以上のように述べているのであるが、さらに続けよう。「7月にヴィシーで第三共和制を終わらせた不幸な茶番劇²¹⁶が起こった。政体が消滅してもフランス人の心に悔恨や苦痛、怒りの気配さえも起らなかった。[...]その後続いて起こったことにも人々は興味を示さなかった。全くの無関心だったのだ」と、当時の人々の心理状態を描いている。正当性については、「このように、敵によるものであろうと内部に組織された陰謀によるものであろうと、フランス国民から正当性という宝が、他から奪われたわけではない。首脳部から労働者大衆に到るまでフランス人全体が、手を開いてそれを地面に落してしまった。それがどこに転がって行ったのか、気にして下を見ることもない。通行人が足でそれを蹴っていた²¹⁷。「正当性の宝」とは、この場合、具体的には共和国憲法であるが、民衆は、議会がそれを破棄しても、何の関心も反発も抱かなかつたのである。『根をもつこと』でも、「1940年6月と7月のフランスの民衆は闇に潜んでいた詐欺師どもに虚を突かれて祖国を奪いとられた民衆ではない。両手を離して祖国が地面に落ちるにまかせた民衆だった²¹⁸」と、同じ情景が描かれる。『ロンドン論集』では正当性の宝、『根をもつこと』では祖国となっている違いはあるが、両方共に、フランスの民衆の無感動状態を描いている。それはある心の麻痺状態を表している。その状態は、「フランスは頭をこん棒で叩かれ²¹⁹」、「恐ろしい悪夢²²⁰」の中にも表現される。それは、完全に「正当性の宝」を奪われ、完全に根絶やしにされた状態ではない。何か、心の麻痺状態、朦朧として意識を失っている、記憶の途切れた状態である。だから、その状態を治療するには、「蘇生のショックが必要である。純粹善の注入によって、蘇生のショックを与えねばならない²²¹」のである。正当性の宝を落として、探しも

²¹⁶ 1875年以來の第三共和制憲法を破棄し、ペタンに全権を委任することを議会が議決したこと。

²¹⁷ *EL*, pp.60-61 通行人とは恐らくヒットラーを指す。

²¹⁸ 『根』上、pp.144-145 *E*, p.91

²¹⁹ *EL*, p.109 及び *E*, p.150

²²⁰ *Ibid.*, p.109

²²¹ *Ibid.*, p.73

しない「根こぎ」の病、その治療には精神のショック療法が必要なのである。ミシェル・スリスは「ヴェイユは、国の精神的な立て直しのために、ほとんど精神分析的と言えるほどの精神療法的治療を提案しているが、その目的は我々の過去を愛するように学び直させることである²²²」と指摘している。正当性の断絶は、過去つまりヨーロッパの精神の源泉からの断絶である。それは決して偉大な栄光の過去ではない。ほんの片隅の忘れ去られているかもしれない過去の魂の泉を求め、認めることによって、正当性を回復していくのである。つまり、過去の記憶を呼び覚ますことによって、正当性の観念を回復し、新しい体制を創りだして行こうというのである。過去を回復し、正当性の観念を回復することが、根こぎの病の治療、「根をもつこと」、「根を回復すること」に繋がるのである。

こうした一種の心の麻痺状態で、臨時政府ド・ゴールが登場する。

「ド・ゴール將軍は投げ捨てられた正当性を拾い上げ、自らその受託者になった。彼は自発的にそうしたのである。そして、彼のその行為に異論を唱えるものはいなかった。だから、彼は国民が彼に正当性を返すよう要求する状態になるまで、フランスの正当性の現実的な受託者になったのである²²³」。異を唱えるものがないということは、必ずしも同意がなされたということではない。しかし人々はそれを捨てたのであるから、一時的な保管者として認められると、ヴェイユは考えている。しかも、彼を支持する声明も出されたのである。合法性の点でいえば、先に述べたように、ヴェイユは合法性がなくても正当性は認められるとしている。しかし、いずれ正当性を返還するよう要求する時が来る。要求するのはフランス国民ということになる。いつ返還を要求するのか。それは、きちんと憲法制定会議(新しい政府が作られるだろうから)を開き、憲法を制定し、憲法に則り首班を決められるようになった時である。

憲法は共和制の根幹である。それは人民の意志を代表するものである。人々がそれに喜んで従えるようなものでなければならない。根幹であるから、よく考え尽くされねばならない。その間、ド・ゴールは、正当性を「少し余分に」持たねばならない。彼は正当性の暫定的な受託者であるが、実際に人々が彼に従うためには正当性を保持し続けねばならないからである。しかし同時に、返還を要求する時までには、憲法についても、正当性の観念についても、新しい観念の如く考え尽くさねばならない。国民は一度、「根こぎ」を経験したからである。絶対的などとは言わないまでも、正当性に断絶が起きたのだから。再生の

²²² Michel Sourisse, «L'idée de légitimité», op.cit.,p.13

²²³ *EL*, p.62

ためには、新たに「考え尽くす」ことが必要であると、ヴェイユは言う。その時まで暫定的にド・ゴールは正当性の受託者である。保護責任者と言うような立場である。

V. 正当性の回復＝根をもつこと

正当性を失って、根こぎ状態にある人々に、どのようにして正当性を回復するのか。過去を辿り、その根を回復するのであるが、その治療法は具体的には、ここ（「臨時政府」論文）では示されない。正当でない体制・制度、つまり国民が根こぎにされている体制・制度が如何なるものかは明らかにされている。では正当な制度・体制とはどういうものか。それも「臨時政府」では語られていない。ただ、「新しいもののように、正当性について考え尽くす必要がある」と記されるのみである。逆説的に、根こぎが根づきを示すのである。正当性の断絶が根こぎであり、「根」を回復することが正当性の回復になる。正当性の回復、すなわち根こぎの状態を脱して真に「根づくこと」が、そしてそのための蘇生の「靈感を吹き込むこと」が、『根をもつこと』で述べられるのである。

ここで「正当性の回復とは何か」、「正当性とは何か」を、もう一度整理しておく。正当性とは、①正義に基づくもの、②人々がその政府〔の政治〕に同意出来る根拠、③人々の行動に合目的性を与える不変なもの、④永遠性・恒常性を示すものである。それは、この世の外側の実在に繋がる、過去から続く記憶の中にとどめられているものでもある。

正当性の回復とは、「根」を回復することである。それには二つの方法がある。一つは、この世の外側の善と繋がっていた過去の文明を探求することである。もう一つは、人々がこの世に根をもつための制度や体制という環境、根づきの場を回復していくことでもある。正義に基づく、人々が正当な政府であると同意出来る環境・場を回復することである。それが「根をもつこと」である。正当性の回復（根をもつこと）は、一つの社会の、体制の、環境の問題である。魂や思考の問題は、究極的には自己対「この世の外の実在」の問題でありながら一最終的には「根」はこの世の外へと繋がる根であるから一、環境の、つまり集団・社会の問題でもある。人々の魂の欲求に関わる問題である。人々の魂の欲求を満たす義務の問題である。「宗教のない正当性はない」とヴェイユが語るのは、「根」が魂に関わるものだからである。個の問題が、この世に「根」をもつ場と「義務」によって、集団の問題でもある所に、「根をもつこと」の特徴がある。

正当性の観念は、この世の必然とその世の外側の実在を結ぶものである。

第三章 『根をもつこと』の意義について

第一節 根こぎの検証

I. 「根をもつこと」の定義について

1. 「根をもつこと」と「集団」

ヴェイユは『根をもつこと』第二部で「労働者」「農民」「国民」についての根こぎの病を検証している。それは、それぞれの集団の有様・意義を問い直す、それぞれの概念の根本的な捉え直し（*relecture*）を、人々に迫るものとなっている。ではなぜ「根こぎ」の検証が、「集団」の検証、ひいては集団的概念の捉えなおしに結び付いていくのだろうか。それはヴェイユの「根をもつこと」の定義による。ヴェイユは、「根こぎ」の病の検証を行う前に、第二部を、人間の魂の最重要な欲求としての「根をもつこと」の定義付けから始めている。そこには、「根をもつ」場としての「集団」の重要性が明確に示されているのである。前章第三節で少し触れたように、「試論」で示された欲求「根をもつこと」の定義には、集団への言及はない。「根づく環境」の重要性が指摘されているのみである。『根をもつこと』において（始めて）、「根をもつこと」が人間の最重要の欲求であり、「根づく環境」としての「集団」の重要性が、言及されるのである。いわば「根をもつ」という欲求がこの世における人間の欲求の原点ないしは集約点として示されるのである。そして「集団」が、「根をもつ」という欲求によって、この世の現実（必然）とこの世の外側の実在（絶対善）の絆を結ぶ場になり得ることが示される。それは如何なる集団であるのか。それを次に考察していく。

まず、「根をもつこと」の定義をもとに、「集団」についての考察、*enracinement* 根づくことあるいは根をもつことと集団との関わりについての考察を進めていく。

「人間は過去から受け継いできた何らかの宝と何らかの未来への予感を生き生きと保って存続している集団に、現実、能動的かつ自然に参加することによって根をもつ²²⁴」。

如何なる集団であるかはひとまず置いておくと、「人間は、集団に、参加することによって、根をもつ」となる。根は元々草木の根を指す。草木が根づくためには、その環境とな

²²⁴ 『根』上、p.64 Un être humain a une racine par sa participation réelle, active et naturelle à l'existence d'une collectivité qui conserve vivants certains trésors du passé et certains pressentiments d'avenir. *E*, p.45

るもの、土壌が必要である。根はそこから糧を得て生きる。人間にとっては、その土壌にあたるものが集団であると、ヴェイユは定義している。何らかの(土壌)集団がなければ、人は栄養を得ることができない。人間はこの世に生れて、全く一人で生きているということはない。家族を始め、何らかの集団に関わっている。いわば集団の中で生きている。だから、集団は、人間が生きていくための糧を与えるはずのものである。ヴェイユは、「われわれは麦畑に敬意を払わねばならない。麦畑だからではなく人間にとっての糧だからである。同様に、祖国、家族、その他いかなるものであっても、集団には敬意を払わねばならない。集団だからではなく一定数の人間の魂を養う糧だからである」と書く。つまり、集団は「人間の魂を養う糧」そのものとして、重要性をもつのである。

ところが、全ての集団が「人間の魂を養う糧となる」わけではない。ヴェイユは糧となる集団以外の集団を次のように分類する。「ある種の集団は糧となるどころか逆に¹魂を食らいつくす。[...] また、集団がその成員に²十分な糧を与えないこともある。[...] あるいはまた、³死んだ集団も存在する。魂をむさぼり食らうこともないが、糧を与えて養うこともない²²⁵」のである。そのような集団には治療を行うか、改善策を考えるか、滅ぼすかの方策がとられねばならない。但し、滅ぼすのは「息絶えているのが確実な場合に限」られる。集団は滅ぼされてはならないのである。何故ならば、「第一に、いかなる集団も唯一無二であり、ひとたび破壊されるや他をもっては替えられない。ある集団が成員である人々の魂に与える糧は、宇宙をくまなく探してもその等価物は見いだせない²²⁶」からである。集団は滅ぼされればそれに替わるものはない。その集団に関わる人間は糧を失うことになる。又、「集団はその持続性により」、「未来へと入り込んでいて」、同時に「過去へと根を張りめぐらして」いる。つまり、集団は「霊的な富」を過去から受け継ぎ、保存し、未来へ伝達する「唯一無二の装置」である。根づく場を失った人間は、糧を、「霊的な富」を含む豊かな糧を得られず、「根こぎ」となる。「霊的な富」とは、魂を養う富、過去から受け継いだこの世の外側の実在との何らかの絆の記憶である。

では一体集団とは、一般的にどのように定義されているかを見てみることにする。仏語辞書²²⁷によると、集団 *collectivité* とは「自然にあるいは共通の目的をもって集まった個人の総体」と定義され、その他、共同体、社会等の意味もある。日本語辞書においても、

²²⁵ 『根』上、pp.16-17 E, p.14 (下線と番号は筆者が付したもの)。

²²⁶ 同上、p.15 E, p.13

²²⁷ Ensemble d'individus groupés naturellement pour atteindre un but commun : communauté, société ; *Le Petit Robert*, 1968, p.301

①あつまり、団体 ②相互関係をもち、生活を共にする個体の集合、とある。つまり、何らかの関係をもって集っている個人のまとまり - 家族や職場に始まり、多数が含まれるとなれば国や民族 - である。集団の定義は、社会の定義と一致する面もある。では、社会の定義とはどのようなものか見てみる。社会には二つの意味がある。「①共通の何かをもつあるいは何かを共通なものとする人々の関係」とある。「人間は社会的な存在であり、いつの時代にも人間は社会のなかで生きてきた。それは、人間が孤立して生きているのではなく、家族や友人、職場や地域社会のなかで、共同の生を営んでいるという意味での社会²²⁸」である。この意味では、集団と社会はほぼ同義語と解される。しかし、敢えて定義付けをすれば、集団は集まり、集合した存在そのものを指し、社会はその関係あるいは状態を指すと解される。人間は、集団の中で、その関係の中で生きている。社会にはもう一つの意味がある。「②多寡はあるが多人数で、組織された集団として生活する一定の人々に特有の状態」とされる。②については、「17, 18 世紀の新しい定義²²⁹」である。これは近代的な社会の概念が生まれたことを示している。17.18 世紀に「社会」が、人間を取り巻く一つの存在として意識化されたものである。そして、ホッブス²³⁰、スピノザ²³¹、ルソーは新しい「社会」概念を生み出した。個人が社会と契約を結ぶというような、「社会」の意識化が行われたのである。近代におけるこの意識化がもつ意味は大きい。

集団や社会というものは、一般的に、その中で何の齟齬もなく暮らしている時には、意識されないことが多い。集団や社会という語の意味が、漠然としているのは、ある意味では当然のことかもしれない。元々は自然に発生してきたものだからである。集団や社会が意識されるのは、それが、ある意味で、危機に瀕している、あるいは何らかの変化が起こり、問題を - ヴェイユの言う病を - 抱えている時である。その中にいる人間が、何らかの抑圧を感じ、その存在に対して意識を刺激される何かが、その集団・社会にある場合である。人間（個人）を取り巻く外のものとして集団（社会）が意識されるのである。問題となるのは、集団や社会が強く意識される、病や危機の状況なのである。

なぜこのように一般的定義を引用したのかといえば、それは、集団や社会の定義が、漠然として、曖昧であることを、そしてそれが自然なものであれば、当然であることを確認するためである。集団や社会は、その中で何らかの変化がある時、あるいは病的・危機的

²²⁸ 竹沢尚一郎『社会とは何か』、中公新書、2010年、p. iv

²²⁹ *Le Petit Robert*, op.cit.,p.1658.

²³⁰ (1588~1679) 最初に社会契約説を唱える。「リヴァイアサン」

²³¹ (1632~79) ヴェイユ『自由と社会的抑圧』冒頭警句にスピノザ『国家論』の一節。

状況の中で、強く意識化され、問題視されることを確認し、ヴェイユの集団や社会についての論述を検証したいためである。

ヴェイユの集団・社会についての論述は多い。それらの中には、集団や社会という語を、きちんとした定義もなく、同義語として - 「集団すなわち社会」という風に - 使用する場合もあり、文脈によって意味する内容が違っている場合もある。これは必ずしもヴェイユが曖昧だということではない。ヴェイユの論述の特質は - 例えば「人間とは何か」とは問わず「如何に人間は存在しているのか」を問うように - 「何」ではなく「如何に」を問うことにある。様態を示すことによってそのものの本質を示そうとするのである。具体的な事象を、喩え・比喻を使って描写しながら、そのものの本質を析出していくのである。集団が何かと問うのではなく、どのような様態をとり得るのかを示すのである。そして、常に「今ここ」での状況に直接関わって、その病的・危機的状況を意識化していく。

ヴェイユは、常に「集団」というものを、強く意識し、その病的・危機的状況を描いてきた。ヴェイユの分類に従えば、「魂を貪り食う集団」を描いてきた。それが「根をもつこと」を契機として、「集団」の捉え方が変化しているように見える。集団の四分類²³²も『根をもつこと』で、始めて整理されたものだと、考えられる。根をもつ場としての唯一無二のもの、滅ぼしてはいけないものとの確信の強まりが、その変化を与えていると考えられる。しかし、集団や社会の危機的状況・病的状況についての分析や批判は変わらない。集団や社会が危険なものになり得る可能性を常に持つ、という問題意識は変わらないのである。

ヴェイユは「個人²³³」の主体性を、特に「個人」の思考の主体性を何よりも重視する。主体性という問題は、服従・「待つこと」を主題とする晩年の宗教的思想を鑑みると、一見矛盾するように思われる。しかし、そこでも重要であるのは、「同意された服従」であり、「待つ」という主体的行動なのである。あくまでも必要なのは主体的応答である、と考えられる。そのような個人の思考の主体性を重んじる人物が体験した集団は、官僚的であり党派的、「個人」を抑圧する以外の何ものでもなかったのである。ヴェイユは思考と同時に行動を重んじる。様々な問題を探求し、直接体験し、議論しようとする。そのようなヴェイユは、「さまざまところで、しかもかなり党派的色彩の濃厚な舞台で状況にコミットし

²³² 魂の糧となる集団、糧を十分に与えない集団、死んだ集団、魂を食らいつくす集団。

²³³ ここでは社会・集団の中での個人を意味する。

ている²³⁴」のである。この世の現実に関わるために、様々な集団に関わったのである。しかし最終的にいかなる集団にも所属することを拒否してきたのである。ヴェイユは彼女の言うところの集団の悪を、魂を食い尽くす集団を多く経験した。労働の場で、戦場で、集団の悪を体験した。ヴェイユが集団への所属を避けたのは、政治的党派だけではない。キリスト教に接近しながら、教会の関の外にとどまった。その時の告白に、「私には人々に雷同する強い傾向がある。影響されやすい性質である、特に集団については²³⁵」と書いている。集団に埋没してしまいそうな自己を意識し、同時に、「われわれ」と叫ぶものへ埋没することを拒否している。これは宗教的な場面（洗礼のためらい）での告白であるが、ヴェイユにとって、事情は如何なる状況でも同じである。一つの集団として社会的な力をもつと、「教会は社会的である」とヴェイユは考える。異端審問等、歴史的な問題も指摘して、個の魂を抑圧する装置が動き出してしまう可能性のある「集団」として、教会を見ているのである。いずれにしても、ヴェイユは集団に従属・埋没することを避けてきた。「魂を貪り食う」集団を批判してきた。しかし、「集団」が問題になる時、実際に問題になるのはその中の人間である。人間の有様が問題なのである。ヴェイユは、人間が「集団」の中にみずから入り込んで、「巨獣²³⁶」を作り出してしまうことを、重要視するのである。

ヴェイユのそのような考えを示す「集団」についての記述を挙げてみる。「集団を構成する諸組織に集団が犯してはならない何かがあるなどと説明しても無駄である。何故なら、集団は虚構によるのでなければ、誰かというような人間的存在ではなく、抽象的なものとしてでなければ存在しない²³⁷」。人間の集まりでありながら、集団となると、その集まりも人間的存在ではなくなる。集団固有のメカニズムが働き始める。集団は一つの力となろうとする。集団はまず自己の勢力を確立し、保持し、更には拡大し、そうしなければ集団は滅びるだろうとばかりに、自己増殖を続ける。一方、集団の力は強く、個人（人格）²³⁸には「集団」は魅力的に映る。よって、「最も大きい危険は集団が個人を抑圧する傾向をもつことではなく、個人（人格）の側に集団の中に突進しそこに埋没してしまう傾向があることである²³⁹」。「個人」が「集団」に埋没し、従属し、自らは思考せず、「われわれは」と集団の主張することを叫んで、最後にはそこに従属しない人間を抑圧する。1934年にヴ

234 谷川稔「シモーヌ・ヴェイユとサンディカリズム」、前掲書、p. 278

235 『神を待ちのぞむ』、洗礼のためらい、AD, pp.23-24

236 プラトン『国家』第6巻 493a~d

237 *EL*, p.20

238 原文は *personne* を使用。非人格に移行する前の人格。Cf.脚注 229, *individu*

239 *Ibid.*, p.20

ヴェイユは次のように書いた。「限りなく抽象的で、限りなく神秘的で、感覚によっても思考によっても近づき得ないものが存在するとすれば、それは集団である。その成員である個人²⁴⁰には、いかなる策略を弄そうとも、集団を傷つけることも捕えることもできず、如何なる天秤を使おうと、その重さで集団を圧倒することもならぬと見える。[...] 現実には集団の力は個人の力を無限に凌駕する。例外が、唯一例外が存在する。すなわち思考の領域である²⁴¹」。人間の集まりが一度「集団」として成立すれば、独自のメカニズムで動き始め、その中にいる人間は抑圧を感じ抵抗しようにも如何ともしがたいのである。集団の中の人間だけでなく他の人間をも巻き込み、人間への抑圧的装置として働き始めるのである。人間の集まりであって、人間的な何かではなくなり、巨獣と化して動き始める。しかし、人間は思考し続けることによってのみ、集団に埋没するのを避けうる。逆に言えば、思考するのを止めれば、集団に取りこまれていくことになる。『自由と社会的抑圧』における、集団に埋没するのを避けうる、例外としての「思考」の領域が、「人格と聖なるもの」においては、人格から移行をとげた「非人格」の領域に変化している。その変化は、ヴェイユの宗教的人間観の深まりによると考えられる。ヴェイユは、そのような宗教的展開を間に挟みながら、個²⁴²と集団との関係については、『自由と社会的抑圧』を書いた1934年時点から『ロンドン論集』に至るまで一貫して、個を抑圧するものとしての集団という否定的な論理を展開してきた - 勿論、否定的なばかりではなく、あるべき集団の姿も描いてはいるのだが - のである。その彼女が、『根をもつこと』で、人間の生に必須なものとして、集団を正面から、捉えなおそうとしているのである。

更に、第二章第三節で述べたように、魂の欲求の一欄において、個（人格）が集団に埋没・従属するのを避け得る唯一の道とされる、人格から非人格への移行のために必要な条件である「孤独」が消えて、「根をもつこと」の重要性が、根をもつ場として「集団」の重要性が強調されている事実も忘れてはならない。ヴェイユは、敢えて、個の魂の有様の探求から個の魂を取り巻く集団の有様の探求へと視点を転換しているのである。

「集団」がこのような形で捉え直されること背景には、「祖国²⁴³」の喪失、亡命の体

²⁴⁰ 原文は *l'individu* を使用。脚注 229 に同じ。

²⁴¹ 『自由と社会的抑圧』富原真弓訳、岩波文庫、2005年、p.101, *OL*, p.129

²⁴² 集団に対するものとして、個人 *individu*、があるが、ヴェイユは「人格と聖なるもの」において個人、人格は同じ *personne* を使っている。その使いわけには、大きな意味があると思われるが、ここでは一応「個」とした。

²⁴³ この国民、祖国の問題については、「根こぎと国民」で、再度取り上げる。

験がある。「われわれは瞬時にして眩暈をもたらす国民の解体を目にした²⁴⁴」のである。国民という集団が解体する危機的状況の中で、その事に、「集団」-根をもつ場-が失われようとしていることに気づきさえしない、茫然自失の人々がいる。その人々を覚醒させる息吹を与えるために、「今ここ」の、フランスという一つの集団の意味を捉えなおそうという意図が見られるのである。意図というより覚悟という言葉の方がふさわしい。ヴェイユは「集団」の発する余りにも大きな力-魂の中の善なるもののみが対抗できる-を何よりも強く意識している。そうでありながら、個の魂の内実²⁴⁵の問題から、魂の中心点をそらさず、この世の集団に、視線-注意-を、向ける覚悟がそこにはある。それは洞窟からいったん出た人がもう一度洞窟に戻るような覚悟であろう。例えば、「孤あるいは個」の魂の中の問題、絶対的なものとの一対一の問題を一時保留し、個を含む集団の探求へと向かうのである。保留という言葉は恐らく適当ではない。実際には、ヴェイユ自身の中では、個の中の魂の探求と集団の探求は同時的に行われているからである。このことはヴェイユの「根」とは何かを検証する時に、問題にしたい。

とにかく、瀕死の集団を何とか蘇生させねばならないのである。根を回復しなければならぬのである。集団は、人間にとって唯一無二の根づきの場であるから。そして様々な問題が集団の問題として集約され、根をもつという欲求を中心に捉え直されるのである。

2. 糧となる集団とは

では次に、ヴェイユにとってあるべき集団とはどのような集団なのかをしてみる。それは、魂の糧となる集団である。死んだ集団でなくても、病んだ集団では、人間はそこから糧そのものを得られない、あるいは良い糧を得られない。あるべき集団は、「ある種の富を過去から継承し、未来へと伝える保管庫」であるような集団である。この「ある種の富」とは、過去から継承してきたこの世の外側の実在との絆に繋がる霊的遺産であり、文化である。それはただ保管されているだけではなく、日々再生され生きたものでなければならない。集団にあつて最も重要なことは、そのような富が含まれた十分な良い糧を与え得るかかどうかである。

人間は、家庭や家族というような自然な結び付き以外に、様々な集団の中にいる。つまり「場所、出生、職業、人間関係を介しておのずと実現される」かたちで参与する。参与

²⁴⁴ 『根』上、p.144, E, p.91

²⁴⁵ 人格から非人格への移行等。

とは、そこに加わり、何らかの恩恵を受け、何らかの役割を果たすことを意味する。それは、自分がその一員であるという実感・現実感をもつことを意味する。その場において、違和感や疎外感をもっていないことである。その違和感・疎外感とは、その場において自己を無用と感じさせ、よそ者と感じさせるものである。魂の欲求に「責任」をヴェイユは挙げている。この責任とは、自己がそこに参加している、その一員であるということ自体を自認するためのものである。しかし、ヴェイユにとって「根づく」というのは、ただ単なる帰属意識や存在証明を得ることではない。その集団に働きかけ、その実感を得ることである。

そして、人間は「自分が自然なかたちでかかわる複数の環境を介して、道徳的、知的、霊的な生の全体性なるものを受け取りたいと欲する」のである。注意せねばならないのは、人間は「複数の根をもつこと」、複数の環境を介して糧を得ることが、指摘されていることである。しかも「異なる環境の間で交わされる相互の影響は、自然に紡がれる人間関係への根つきと同じく、成長には欠かせない要因である」としている点である。根の成長には、外からの風、刺激ということも必要なのである。ただ生まれた土地での「根つき」だけを問題にしているのではない。又根づく場とは、単に、土地だけではない。ヴェイユは、根づく場を環境と呼ぶ。環境 *milieu* とは一体何か。様々な集団という場、そのものだけではない。環境とは、その場の発する雰囲気 *atmosphère* をも意味する。それは充実感、寛ぎなどの感情を与える要素である。ヴェイユは、何らかの集団において、その成員が、「寛げる、我が家にいるように感じる」 *Il est chez soi*. ことを、成員が「温かみ」 *chaleur* を感じることを重視する。そしてその雰囲気とは、その場が発し、人々が「呼吸のように自然に吸い込む」糧であり、その場が過去から受け継いだ何らかの霊的（精神的）遺産、そして醸成してきた文化が発する糧でもある。

II. 根こぎ

1. 根こぎの定義

根こぎ *déracinement* とは一体何を意味するのか。元々は植物の根に関する語であり、*arrachement* 根を土から引き抜くこと、もっと激しく *extirpation* 根絶、根そのものを失う場合もある。そこから人間の状態に対しても、根が土地から引き離された状態あるいは根そのものが奪われた状態を指すことになる。人間の根こぎを表す表現には、*état des gens déracinés*, *déportation*, *exil*, *expatriation* 根なし草、国外追放、流刑、亡命、移住などが

ある。「ex-外へ」という根幹から見られるように、元いた土地から引き離されること、あるいはその土地にいてもその土壌が奪われることもある。様々な根こぎの状態がある。ハンナ・アレント²⁴⁶は「根なし草²⁴⁷」の三つの場合を描いている。「イメージを明確にしよう。追放された者たちは多くの場合いわば引き抜かれるように故郷を去って、根がないという厳密な意味で根を失ってしまった。自分の根をうまく持ちだした者には根を下ろす土地がなく、それ以上根を持ち運ぶことができなかつたため、彼らは無駄骨を折っただけだった。故郷に残ることができた者たちは、自分たちが根を下ろしてきた生活基盤を奪われ、運がよくても自分たちの根がむき出しになって二重に衰弱している。それは根がたち枯れて土地から養分を取ることができなくなつたうえ、白日の下にさらされて保護してくれる暗闇もなくなり、いわば秘密を暴露されたためである」。根こぎには、地理的移動を伴う場合と、地理的移動を伴わない場合がある。糧の側から見ると、1. 糧を得るための摂取器官（根）を奪われてしまった、2. 摂取器官（根）はあるが、移動によって土（糧）が得られない、3. 根づいていた土地（糧）そのものが奪われた、場合が考えられる。ヴェイユの集団との関連で言えば、集団が無くなって糧を得られない、集団が病んでいて根そのものを食らいつくす、集団はあるが余り良い糧を得られない場合に「根こぎ」が起こる。

根こぎ状態を生み出すものは様々にある。最も典型的であるのは、戦争・征服等による集団破壊や国外追放であり、植民地支配や軍事支配による土地収奪である。

ヴェイユが典型として挙げる「根こぎ」も、軍事的征服によるものである。彼女は「軍事的征服が行われる時常に根こぎが生じる。[...] 根こぎが最も深刻な病状を呈するに至るのは、[現地の人々が土地を奪われ] 大量の強制移送が行われた時である。[...] あるいは[現地の人々がそこに住み続けるにしても] 現地の伝統がことごとく暴力的に廃された時である。但し、征服者が征服した国に住みつき、[現地の人々が土地を追われることなく]、その現地の人々と混じり合い、その現地に根を下ろす移住民になる時、根こぎは最小限に抑えられる」と言う。それも「現地の文化や伝統が破壊されず護られている」場合である。ヴェイユが植民地支配を問題にするのは、この場合である。そして「例え軍事的征服がなされなくとも、金銭に基づく権力や経済的支配はその土地柄になじまない影響を及ぼし、

²⁴⁶ Hannah Arendt (1906-1975 年) ドイツ出身、アメリカ合衆国政治哲学者・思想家。ドイツ系ユダヤ人、ナチスによる迫害を逃れるため、フランス経由でアメリカに亡命。ヴェイユと比較されることも多い。例 Sylvie Courtine-Denamy *Trois femmes dans des sombres temps* : Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil

²⁴⁷ 『ハンナ・アレント思索日記 I 1950~1953』青木隆嘉訳、法政大学出版局、p.58

遂には根こぎの病を引き起こす」。いわゆる先進国が、いわゆる開発途上国への経済的支配はこの例にあたると考えられる。

ヴェイユが第2部で行うのは、集団との関係における様々な根こぎの検証である。国内の社会的な関係性によってもたらされる根こぎ、すなわち社会的に病んだ集団 - 労働者、農民 - における根こぎの検証である。そして、病んでいて、更に今將に消失の危機にある瀕死の集団、国民というその集団の検証である。

ヴェイユは根こぎの病の検証によって、個の側からの主体的な集団の捉えなおしをしようとしている。ヴェイユが目指すのは、ある集団が病んでいるからといって、その集団を解体することではない。治療を施すことである。集団はいかに巨大な獣と化していても、それは人間の集まりであり、人間が作り出しているものである。とは言え治療が困難であることは、自明である。しかしすぐに治療を行わねば集団は死に絶えてしまう。同時に拙速な治療であってはいけない。適切な治療を施さねばならない。そして糧となる集団を回復するのである。治療はまず、何がそのようなものを作り上げてきたのかを、人々それぞれに問い直しを迫り、主体的な思考と行動を促すことから始まる。

2. 労働者の根こぎ

ヴェイユは労働者の根こぎを「移民」の根こぎに例える。「移民」にも様々な場合が考えられるが、この場合多少の根をもって他所の土地を離れてきた人々である。しかし、新しい土地にうまく根づくことができないで、糧を得られず、彼らは「根こぎ」になっている。当時移民労働者も多かったのだが、ヴェイユがここで喩える「移民」は、他の土地から移住してきたわけではない。彼らは「地理的には同じ場所にとどまるとはいえ、精神的には根こぎにされ、追放され、いわばお情けで、労働に供される肉体という名目で改めて認知されるにすぎない²⁴⁸」。工場には、人間として、労働者として参加するのではなく、労働に提供される肉体、製品をつくるための「もの」、ひとつの「部品」という名目で移住を許されたのである。工場において大事なものは労働者ではなく、製品なのである。安価な「部品」はいくらでも取替がきく。不具合があれば捨てられ、交換される。労働者も同じ取替のきく、いらないと捨てられ、他のものと交換される部品であると、ヴェイユは言う。この比喩的な定義は、ヴェイユが実際に体験した工場労働から導き出されたものであろう。ここで描かれる労働者とは、工場労働者、特に、出来高払いの賃金労働者である。実際に

²⁴⁸ 『根』上、p.67 E, p.46

彼女は出来高払いのプレス女工として入社した。その工場でも、「1930年代に進行していた労働過程の細分化の一類型²⁴⁹」が見られたのである。未熟練労働者は、機械化され、細分化された工場の生産工程の中で、誰でも（未熟練でも）可能な作業が割り振られていた。スピードが求められ、出来た部品の数量によって賃金が支払われる。一日何時間働いたとしても出来た部品の数量（出来高）が少なければ、その日のパンにもありつけない。重要なのは、できた部品の数量であって、それに支払われる賃金である。それは日々の糧 - つまりパンを買うためのものである。更に最悪なのは、失業である。取替のきく部品であるから、常に捨てられ、取り換えられる恐怖がある。しかも不況時には仕事がない。「労働に供される肉体」としても認められないのである。

このような体験に基づく認識は、『工場日記』等に記録されている。そのヴェイユの工場体験であるが、確かに、それは長期間に及ぶものではなく、その考察も工場労働を全て理論的に描き出したものではないかもしれない。その体験も、一般的な労働者のそれではなかったかもしれない。そして1941～1942年マルセーユで書かれた「工場労働の体験」中でヴェイユが言う様に、その体験記録は彼女が観じた印象である。彼女は「印象しか描写しない時に信じてもらうのは困難である。しかし人間条件の不幸はそういう方法でしか描写できない。不幸は印象だけでできている。不幸それ自体が思考活動を妨げるからである。

[...]自身が経験していることを、顔、目、身振り、態度、言葉の上に、それから大小の事件の中に見ている事と比較するならば、残念ながら他人に知らせることは困難であるが、確実だと言う感情が出来上がるのである²⁵⁰」と書く。最も重要なのは、ヴェイユが確実だと感じたその印象である。ヴェイユにあって最も重要なのは、微妙な人間の感情、恨みや嫌悪、魂のレベルで言えば、地上的あるいは表層及び深層に現れた心情についてのその洞察である。「並みの女工生活に対する並み以上の不適応によって深い挫折感と違和感を味わったからこそ、普通の労働者なら対自化しない工場労働の痛みを認識できたと言えるだろう。それは科学的認識であると同時に、いやそれ以上に、宗教的感情とも言うべき感性レベルの認識であった²⁵¹」のである。ヴェイユはそのような人間の感性レベルの認識を土台にして、「不幸」 - この場合は、労働者の抑圧状況や根こぎの状況 - を生み出す社会的システムを問い始める。

249 「シモーヌ・ヴェイユとサンディカリズム」、前掲書、p.299

250 「工場生活の経験」pp.246-247 CO, p.342

251 「シモーヌ・ヴェイユとサンディカリズム」、p.301

この「工場生活の経験」の中で、ヴェイユは、すでに工場労働者 - 特に出来高払いの賃金労働者 - の姿を、国内にいながらの「国外追放者²⁵²」として描いている。「ここ数年間、工場労働者は事実、自分の国の中で根こぎにされ、追放されたように感じていた²⁵³」。経済恐慌のために非常に辛い状況にあった労働者が、出来高払いの賃金体系の導入以来更に、「金銭に完全に絶え間なく縛られる」ことになったのである。『根をもつこと』はこの認識を引き継ぐ。「完全に絶え間なく金銭に縛られている社会階層がある。賃金労働者である。なかでも、出来高払いの賃金体系が導入されて以来、小銭単位の勘定に注意を向けざるを得ない賃金労働者がそうだ。根こぎの病はこの階層において先鋭化された²⁵⁴」と、ヴェイユは書く。未熟練労働者は、ただ小銭を稼ぐためだけに、小銭をより多く得るために、日々どんな作業（機械）が待っているのかわからない、頻々と配置転換される - より人手の足りない場所に回される -、寛げない工場で「機械の付属品として」時を過ごす。「労働者は、工場にも、自分の住まいにも、彼らの味方と称する党や組合にも、娯楽の場にも、真の憩いを見いだせない²⁵⁵」。つまり自分たちの居場所が、根づく場が見いだせない。ヴェイユが問題にするのは、彼らの感情 - 疎外感 - である。工場の中での様々な事柄が「自分がものの数に入らず、安住してもいないことを思い出させる。[...] 土砂降りの雨の中で、長たちを通す為に開かれた扉の前で時間が来るまで待っている女たちが見受けられる。女子労働者たちである。彼女たちにとってこの扉は、どんな他人の家の扉よりも無縁なものである。他人の家でも、避難するためなら極めて自然に入れるだろうから。いかなる親密さも労働者たちを彼らの生活が費消される場所や物に結び付けない。そして工場は彼らを、彼ら自身の国の中で、外国人、追放者、根こぎにされた人間にしてしまう²⁵⁶」のである。自分たちが、取り替えのきく部品としてしか必要とされていないという感情、その場に無縁なものであるという感情、落ち着けないよそ者であるという感情、それらが人間の魂を根こぎにしてしまう。

では、労働者が根づくとはどういうことなのだろうか。それは、その場で、寛げる - 自分の家にいるように感じられる - こと、誇りがもて、喜びが感じられること、である。ヴェイユは、「工場は喜びの場所であるべきである。肉体と魂が苦しむのは不可避であるとし

252 亡命者 *exilé*

253 *CO*, p.327

254 『根』上、p.67, *E*, p.46

255 同上、p.67, *E*, p.46

256 「工場生活の経験」、p.246 *CO*, p.341

でも、魂は同時に喜びを味わい、喜びを育てる場所であるべきであろう」と書く。常に必要となるのは、場への愛着である。労働者がその場所に嫌悪や憎悪ではなく、親密さや愛着を感じていることである。ヴェイユは「労働者の権利要求の中に彼らの不幸の治癒方法を探すべきではない。[...] 労働者の権利要求のうちに探すべきは、彼らの苦悩の兆候である。権利要求は根こぎの苦しみをあらわす²⁵⁷」とも書く。つまり問題は、様々な要求をそのまま実現することではない。要求の中にある苦悩の意味することを読み取ることである。労働者は「お情けで入国を許された移民のように職場に入れてもらうのにほとんど嫌気がさしている」。1936年のストライキの時、労働者は工場を占拠し、「数日の間、混じり気のない純粹な喜びを味わった。同じ職場でありながら、我が家にいるように感じた²⁵⁸」のである。その喜びは祝祭のような一時のものである。しかし逆説的に労働者の希求を表してもいる。なぜなら、ストライキの原動力になったのが、「根こぎ」状態への嫌気であるが、その同じ職場において労働者たちは純粹な喜びを味わい、我が家にいるように感じるのである。家族を呼んで工場を誇らしげに案内することもあったのである。ヴェイユは、ストライキがもたらした状態は一時的なものであったが、労働者が常にそのような状態にあることを、労働の場に「根づく」と考えている。

では、その治療法とは如何なるものだろうか。それはその環境、文化に関わるものである。ヴェイユは、ほとんど全ての「根こぎ」の原因が、金銭支配と「今日考えられている意味での教育²⁵⁹」にあると考える。労働者についても同様である。ヴェイユは、まず労働への刺激の本質を変えることであると言う。「解雇の恐怖と金銭の渴望が労働者の魂の中で絶えず第一面に出るのではなく、他の刺激『何かをしなければいけない』という刺激が前面に出なければならぬ²⁶⁰」と、ヴェイユは言う。労働を嫌悪しながら、金銭のために働くのではなく、自ら進んで喜びを感じて - 当然苦しみはあるが - 労働することの必要性をヴェイユは説く。そのためには、人々の意識に関わるあらゆる文化を高める教育が必要であると言う。ヴェイユは、当時の公教育について、知識人と大衆が分離され、教育の内容が現実生活とは乖離していること、又生の全体性を感じ得るものにはなっていないことを批判している。同時に、労働者独自の教育 - かつての労働学校のようなものも含めて - も必要だとする。それは、労働者が、真に、自ら行う仕事（労働）がどのようなものである

²⁵⁷ 『根』上、p.78, *E*, p.53

²⁵⁸ 同上、p.79, *E*, p.53

²⁵⁹ 同上、p.67, *E*, pp.46-47

²⁶⁰ 「工場生活の経験」p.248 *CO*, p.345

かを知り、恐怖や金銭のためでなく、真にその仕事をしたいと望み、その仕事に誇りをもてることが重要だからである。自発性・動機が重要なのである。又労働に詩が必要だとする。詩とは、何かものを作る場合、「始めて身ごもった若い母親が、生まれ来る子を思い産着を縫う²⁶¹」如き姿、つまり自分が作っているものの意味を明確に思い描けることであるとヴェイユは考える。自分の労働が、何らかの世界に結び付いていることを実感できることが必要なのである。労働を分化、差別化し、いわゆる知的労働を肉体労働より優位に見る文化を、知識人と大衆を分離し知識人を優位に置く文化を、そして知識のみを偏重する文化を構築し直さなければならないと、ヴェイユは考える。労働者が真の文化に近づき得る環境をつくることを、ヴェイユは目指している。

労働の理想的な環境として、ヴェイユは熟練労働者（職人）が集ったギルドのような協同組合組織をイメージしているようである。徒弟制度によって若年者が年配者から仕事を習い、その仕事に習熟し、諸国を巡歴し、それぞれの専門性をもって他の労働者と協働する。しかし、問題は、機械が支配的な、細分化された分業が行われている環境である。そこで、ヴェイユの提案は生産構造を変えることとなる。労働者と工場全体の機能の関係、労働者と機械の関係、労働の中で時間の流れる方法などを、変えることが必要なのである。最重要であるのは、「労働を実行する人々」と「労働を指揮する人々」の分離があってはならないことである。その分離が、労働者の隷属状況の一つの原因となっている。指揮する者だけが考え、実行する者は思考せず、ただ指揮に盲目的に従うことになるからである。ヴェイユは思考と行動の一致を何よりも重要視する。思考と行動の一致が一つの自由を表すと考える。端的に言えば、思考したこと、欲求したこと（気紛れではなく）が、行動によって実現できることである。しかしそれは非常に困難なことである。だが少なくとも、思考しないことがこの世の隷属状況を悪化させていると、ヴェイユは考える。「最も弊害の少ない社会とは一般の人々が行動する際に最も頻繁に思考する義務を負う社会である」とヴェイユは言う。一方で、その隷属状況が、労働者を、作業台の前においてのみならずあらゆる場面で、思考しない、思考できない状況に追い込んでいる。過酷な労働に疲労しきって思考できないのである。少なくとも工場現場において、その状況を改善する。何より重要なのは、労働者の自発性と創意工夫である。そのためには、作業する者が、目の前の作業（相手にしている機械の構造、次の工程との関係、全体の製品との関係など）について何も知らずにいる状況を変えることである。スピードだけを求めるならば、思考

²⁶¹ 『根』上、p.135 E, p.86

と行為を一致させるのは難しい。スピードと生産効率だけを優先させる生産第一主義、利益第一主義を変えるべきである。

労働者を再び根づかせるために、ヴェイユは次のような一つのプランを構想する。まず「大工場を解消する」。工場の規模は個人経営や中小のもの、様々なものが併存できるようにする。労働者の生活等については、先ほどあげた職人の協同組織のようなものを構想している。様々な労働者としての教育修業の後、若い労働者が起業するような場合、「結婚する時、三つの所有物 - 機器類、住宅、土地 - は国家から贈与される。[...] これは労働者が死ぬと国家に返却される²⁶²」。これら所有物の必要性は、魂の欲求の中で、私有財産への欲求として挙げられていたものである。賃金は、「労働者を困窮に追いやる程抑えるべきでないのは言うまでもないが、賃金が労働者の関心を占めるものであってはならない」とする。

ヴェイユも、このような構想が実際に実現しうるかどうかについては、様々な研究が必要であるとする。しかし方向性としては「労働者の尊厳を目指す。[...] [それは] 精神的な価値である。[...] このような構想の実現には長い時間を要するとはいえ、戦後の再構築にあたっては速やかに工業労働の分散を原則とせねばならない²⁶³」と結論している。何よりも重要なのは労働者の精神、魂、心情の有様なのである。労働者の尊厳を獲得するには、労働の精神的な価値を高めること（労働の霊性の回復）が必要であり、そのためには思考しつつ行動できる人間的尺度に合わせた生産構造を構築する必要があるとヴェイユは考える。労働者が根づけるのは、そのような尺度に合わせた生産環境においてである。何よりも重要なのは、労働の尊厳が護られる文化的価値観の問い直しである。

3. 農民の根こぎ

労働者を移民に例えたヴェイユは、農民を被植民地の人々の状態に例える。それぞれの土地には素晴らしい糧、宝、伝統的文化がある。ところが、たとえ軍事的圧力がない場合でも、被植民地の人々は経済支配や植民者のもたらす文化的優位性に影響され、その独自の糧を大事にしようとしなない、そのために糧が枯渇してしまうことがある。

「農民の根こぎの問題は、労働者の根こぎの問題に劣らず深刻である。病は重篤ではないが、一層言語道断な状況である。何故なら、根こぎにされた人々が大地を耕すなど本性

²⁶² 『根』上、p.106 E, p.69

²⁶³ 同上、 p.111 E, p.72

に反するからだ²⁶⁴」と、ヴェイユは言う。農民の根こぎとは離村・離農であり、それを生みだす、農業労働に愛着をもてない農民の心性を指している。都会へ向けて村を脱出する。彼女は更に「農民の根こぎはここ数年、労働者の根こぎと同じく国家にとって致命的な危険だった。もっとも深刻な症状のひとつは七年か八年か前に始まり、失業の危機のさなかにも進行した農村の人口減少である」と言う。都会で失業が猛威をふるうのと同じく離農は深刻である。「1870年代末からフランス農業は20年以上にわたり深刻な不況を経験する。人口の停滞、食生活の変化による小麦消費の落ち込み、外国農産物の輸入急増、病害虫のブドウ栽培への打撃である。[…][しかしながら様々な努力の結果]第一次大戦前夜のフランスはある程度の繁栄を取り戻していた²⁶⁵」ようである。しかしながら、都市人口の増加と反比例するかのようになり、徐々にではあるが農村人口は減少している。そして第一次大戦、「戦争によって農村の被った変化も大であった。農村出身兵は、収穫期の賜暇を除いて工業労働者のような工場への召喚の機会に恵まれず、最大級そして最大の割合の戦死者を出した。にもかかわらず、都市部住民からは『戦時利得者』とのレッテルを貼られる。農村労働力の問題は戦争中に引き続いて深刻なものとなった。しかし農村出身兵士の都市体験とも関連しつつ離村現象が急速に進行し、1926年以降都市人口と農村人口が逆転する²⁶⁶」事態となっていた。ヴェイユは「農民は1914年の戦争で根こぎの寸前まで追い詰められた。おのれの演じた肉弾の役割、生活の中で絶えず存在感を強めていく金銭、そして都市の腐敗との余りに頻繁な接触のせいで意気消沈したのだ。知性とは言えば、もはや消滅したに等しい²⁶⁷」と書く。農民は、長い間、都会と比べて劣等感に悩んでいた。通信や雑誌や映画の普及が、農民の劣等感情を悪化させる。同様に、「軽薄な気晴らしの流行」つまり都市生活から流れてくる様々な娯楽が農民世界に固有の文化の名残さえも価値のないものと思わせてしまう。知性とは思考への欲求、知的関心だと考えられるが、そのようなものは全て忘れ去られている。本来農業労働に繋がるとヴェイユが考える固有の文化 - 例えば民俗、民話等 - の衰退は、一方で社会の金銭（経済）支配によってもたらされたものであり、労働者にとっても同じ根こぎの原因となっていた。労働者の問題も農民の問題もある意味では結びついてきた。しかし、労働者と農民の間には根強い敵対感情がある。ヴェイユによれば、「労働者と農民の分断は遠い過去に遡る。[…][そして]フランスの民衆運

²⁶⁴ 『根』上、p.112, E, p.73

²⁶⁵ 『フランス近代史』服部春彦・谷川稔編著、ミネルヴァ書房、1993年、p.180

²⁶⁶ 同上、pp.219-220

²⁶⁷ 『根』上、p.73, E, p.50

動の中で、筆者の誤りでなければ農民と労働者が共闘したことはなかった。1789年の革命時も偶然の一致であって、それ以上のものではなかった²⁶⁸」のである。その上「民衆が話題になるや自分たちだけが対象だと労働者は思いこむ。[...]ともあれ〔労働者は〕民衆よりの知識人達を首尾よく味方につけ²⁶⁹」ていた。当時の運動がほとんど労働者中心の運動であったのである。そのような状況で、農民は、自分たちが社会的に無視されていると感じている。農民は、都会への劣等感を持ち、労働者への敵対感をもち、民衆運動においても自分たちの存在が無視され、取り残されているという、部外者意識・疎外感をもつに至った。この項冒頭でも示したように、ヴェイユは、農民の都会への劣等感に、被植民地、特に経済支配が行き渡った土地の人々の心性に似たものを見出している。劣等感と除け者意識、それが農民の根こぎを示している、とヴェイユは考える。労働者問題と同じように農民問題も真剣に取り組む必要があると考える。

そのような根こぎの病の治療法はどういうものになるのだろうか。ヴェイユの治療法には常に、具体的な生産方式や所有等に関する方法とともに、精神的（霊的）文化に関わる方法の両面がある。

まず一つ目の提案は、農地所有への「健康で自然な渴望」を満たすことである。ヴェイユは農地所有を聖なる欲求と呼ぶ。当然必須の、誰も害することのできない欲求であると考えるのである。都会生活者が地主となるのではなく、又相続によってではなく、生産手段として、実際に耕す農民が自分の農地を所有することが必要である。又、農地所有に関し、「大規模農地で、〔農地を分割し〕各自が自分の区画の中で野菜や果物を集約的に栽培し、同時に協同組合方式で共有する区画で高性能の機器を使って粗放耕作法²⁷⁰を行う農民のあり方も構想できる」と新しい方式も提案している。二つめの提案は農民達に、年金の権利を認めることである。フランスの年金は、公務員、公営企業職員等を対象として職種毎の特別制度が19世紀に創設され、徐々に給料生活者にもその対象が広がったが、その対象は非常に限られたものであった。農民等への年金制度が整ったのは第二次大戦後である。当時、年金は、給料生活者、すなわち都会生活者のみの権利であったのである。だか

²⁶⁸ 同上、p.113、*E*, p.73

²⁶⁹ 同上、p.113

²⁷⁰ 粗放耕作とは、一定面積の土地に対して、自然物・自然力の作用を主とし、資本・労働力を加えることの少ない農業。富原真弓は、「この提案（集約農業と粗放農業）は、ソヴィエト連邦で実施された大規模農業の生産協同組合（コルホーズ）を連想させる」と書いている。『根』上、訳注、p.288

ら、最小限であっても年金の権利を認めることは、老人にも面目を施せるものとなり、若者の田舎からの脱出を食い止める手段になるだろう、とヴェイユは考えたのであろう。三番目は田舎で若者たちが感じる退屈に関するものである。若者は日々同じ仕事の連続に退屈し、次の日曜日には何をしようかと夢見て週日を過ごすようになる。若者たちは日々の労働から抜け出す気晴らしを求めるようになるのである。しかし、「そうなった瞬間にその子は駄目になる²⁷¹」とヴェイユは考える。それを避ける方策として、若者たちが労働を始める日に、少年の頃に始めて農業労働に接した時感じた清新な陶酔を忘れないように、厳粛な儀式を行うことを、ヴェイユは提案する。様々な地域にかつてあった成人式のような祝祭を思い起こさせる。ヴェイユは、儀式や契約のもつ象徴的意味を重要視する。フランスの農村では、それは聖体拝領のような意味を持ち、村の人が全員出席し若者たちの門出を祝い、司祭が祈り説教する場である。しかし、それだけでは不十分なので、何年か後に、若者たちの好奇心を満たす為に、フランス巡歴のような旅や外国旅行をさせる。その後再び若者たちは仕事に戻る。若い農民が、日々の労働に退屈を感じず、無為な感情を抱かず、農業労働へ愛着と誇りを持って行うことが必要なのである。更に、ヴェイユは一つの大きな弊害を指摘する。「若い農民にとって兵営は根こぎをもたらす恐ろしい要因である²⁷²」と述べて、兵役体制の改革を求めている。

最後に、「精神に関わる事象で言えば、農民は現代世界から暴力的な根こぎを被って来た²⁷³」と精神文化の問題が定義される。労働者にとっても精神文化の問題は同じように重要であるが、その対処法はそれぞれに固有のものである。精神文化への障碍となっているものは、当然現代世界に共通のものもあるが、生きる境遇が固有であるように、それぞれ「固有の感受性の傾向に対応している²⁷⁴」からである。固有の精神文化に農民を根づかせるためには、固有の教育が必要である。例えば科学的知識についても、労働者に必要なのが、その作業を理解する機械工学等であるとすれば、農民に必要な科学知識とは、「全ては太陽エネルギーの循環をその中核においていることである」と、ヴェイユは言う。農民に相応しい教育が必要である。そのために、農村環境をよく知り、農村を軽蔑していない、民間伝承や農民文学 - 周りにある世界の美への感受性を呼び覚ます - を教えることのできる教師を養成する必要があると、ヴェイユは主張する。そして何より強調されるのは、農民を

271 同上、 p.119, *E*, p.77

272 同上、 p.121, *E*, p.78

273 同上、 p.124, *E*, p.79

274 同上、 p.97, *E*, p.64

宗教的生活に根づかせることである。農業労働を深く理解し、その苦勞のみならずその喜びと誇りを確認するのは、労働しつつ福音書の喩え話について考えることである。「靈的な根つまりは超自然的な次元に属する根をもたないような真の尊厳は存在しないからだ²⁷⁵」と、宗教的生活に根づくことが、農業労働の尊厳を、農業労働の詩を取り戻す方法であると、ヴェイユは考える。ヴェイユ自身はマルセーユ時代²⁷⁶にも農業体験をし、その頃のカイエに、福音書の喩え話や古代の秘儀宗教をとり上げ、小麦や葡萄の農作業の象徴性について触れている。『もし一粒の麦死なずば…²⁷⁷』と言葉にして言わなくても、畝に穀粒を蒔く農民が、言葉や比喩に頼る必要もなく、自分の動作と埋められた穀粒を眺めることによって、魂の死と復活について思いを巡らすならば、この机が木製であることを知るのに私が言葉や比喩を必要としないのと同じだ。その時この真理は農民の魂に深く沈みこむだろう²⁷⁸」と、労働そのものによって喩え話の意味する真理は、農民の魂に根づくのだと、述べている。そして、この農民を宗教的生活に根づかせるという主張は、フランスの公教育の脱宗教^{ライシテ}²⁷⁹を、「本来把握されている脱宗教^{ライシテ}の考えは全く誤りである²⁸⁰」と、含みはあるものの、批判することになる。

以上のように、ヴェイユは、労働者と農民の感受性²⁸¹及び魂全体に、よそ者や移民の意識、除け者意識や劣等感 - それは根づけない魂の状態である - として刻印されている根こぎが、社会的な病 - 不正や不幸 - によって生み出されていることを示し、具体的な社会構造等の誤り、現代世界の精神文化の問題を掘り起こし、その治療法 - 根づきの方法 - を示した。現代世界の精神文化の問題は、労働や宗教のみならずあらゆる領域で、過去からの靈的(精神的)遺産が忘れられていることにも原因があると、ヴェイユは考えるのである。

²⁷⁵ 同上、p.135, *E*, p.86

²⁷⁶ それまでにも何度かの農業体験はある。

²⁷⁷ ヨハネ 12-14 ヴェイユは多くの福音書の農作業を象徴する章句を引用する。マタイ福音書、マルコ福音書の「種まく人」「芥子種」等も引用している。

²⁷⁸ *OCVT-3*, p.236

²⁷⁹ 脱宗教^{ライシテ}laïcité (国家や公立学校等の公共空間における宗教に対する中立性) はフランス革命期から常に論議されてきた。ライシテへの過程には、第三共和制期 1881 年のフェリー法の制定、1905 年政教分離法等がある。

²⁸⁰ *AD*, p.144

²⁸¹ ヴェイユは、人間心理や感受性を魂の地上的部分、もう一方を魂の善を希求する部分と呼ぶ。

4. 国民の根こぎ

労働者、農民の、根こぎを検証したヴェイユは更に「根こぎの病の全体像を知るには、もう一つの種類を異にする根こぎ、つまり地域に対応する諸集団の根こぎを研究する必要がある²⁸²」とし、地域に対応する集団の根こぎの検証を始める。地域に対応する集団としては、村や都市、州や地方、様々にある。ところが今や、「国 nation より小さい地理的単位はことごとく数のうちに入らなくなった²⁸³」。国より小さいものは、存在はするがその意義を失い、全て国に吸収されてしまったのである。そして、「国民という一つのものが、それら全てに取って代った。^{ナシオン}国民すなわち^{エタ}国家である。[...]既に久しい以前から、国民だけが人間に対する集団の使命を、過去と未来の絆を担保する使命をまっとうする役割を担ってきた。この意味で、国民は現在の宇宙に存在する唯一の集団であると言える²⁸⁴」とヴェイユは言う。彼女によれば、地域に対応する集団以外の集団についても、家族でさえも核家族化し、既に、根をもつ土壌として、糧を得る場としての集団の意味を失い、職業や、「キリスト教世界」というものも今やそのような（糧を得る場としての）集団の役割を果たせない。人間に対する集団の使命を果たすものとして、国民だけが生き残った。言い換えれば、国民しか残っていないということになる。

ところが、その最後の唯一の集団である国民が「瞬時にして解体した²⁸⁵」のである。だが、フランスの民衆は、その解体に何の関心も示さなかった。既に前章第四節で述べたように、ヴェイユはその様子²⁸⁶を何度も描く。「1940年6月と7月のフランスの民衆は、闇に潜んでいた詐欺師どもに虚をつかれて祖国を奪い取られた民衆ではない。両手を離して祖国が地面に落ちるにまかせた民衆だった²⁸⁷」と。何の抵抗感も、苦しみの感情もなく、自ら「祖国²⁸⁸」を手放し、その行方さえも知ろうとしなかったのである。ヴェイユによれば、大事な自らの生命に関わるものが無くなるのに何の関心も示さない、その無関心さこそが、根こぎの病の症状である。しかしようやく人々に「国民としての感覚はもどってきた²⁸⁹」。だから今この時に、唯一の集団としての「国民」を捉え返さねばならない、本来の使命を

282 『根』上、p.142, E, p.89

283 同上、p.144, E, p.90

284 同上、pp.142-143, E, pp.89-90

285 同上、p.144, E, p.91 既出

286 これをヴェイユの原風景と呼ぶ評者もいる。

la scène primitive, B.Saint-Sernin, « Simone Weil, critique de la société », p.290

287 同上、pp.144-145, E, p.91 既出

288 祖国は、正当性の宝、憲法等に変化する。

289 同上、p.145, E, p.91 抵抗運動を指す。

全うできる集団にしなければならない。そうでなければ、現在の宇宙に存在する唯一の集団、人々が根づく場・環境が消失してしまう、とヴェイユは考える。しかし、その感覚が戻ってきたとはいえ、「国民」は解体してしまっているのである。そこで、ヴェイユは「祖国」という概念で「国民」という集団を捉え返そうとする。

ところで「祖国」とはいかなるものなのだろうか。ヴィシー政権も「国民革命」を唱え「労働・家族・祖国」と、「祖国」をスローガンとして使ったのであるが、それはヒトラーへの屈従によって信用を失っていた。又、自由フランスも「名誉と祖国」と、「祖国」をその標語としていたのである。国が危機の状況にある時、しばしば「祖国」という観念は、姿を現す。いわば、それはよくある観念なのである。そのような観念をヴェイユは何故持ちだそうとするのだろうか。何故、ヴェイユは、消失したのは「国民」であるのに、「国民」ではなく「祖国」を取り戻そうとしたのだろうか。ドミニク・カルリエは、彼女がしばしば「国民」・「国民国家」と「祖国」を混同して²⁹⁰使っていると、指摘する²⁹¹。ヴェイユにとって、「祖国」とは一体如何なるものか。「祖国」は、「過去の追憶と未来の希望」を提示するものだとしてヴェイユは考える。それはヴェイユが「宝」と呼ぶ正当性に繋がるものである²⁹²。何よりも過去の記憶、この世の外側の実在（絶対善）に繋がる記憶を保持するものなのである。それは、一旦は失われたものであり、過去の追憶の中にしか存在しないものである。過去の何らかのイメージは浮かぶものの漠然としていて、その観念は必ずしも明確ではない。しかし、ヴェイユは「祖国の観念について考える必然性は避けられない。改めて考えるのではない。始めて考えるのだ²⁹³」と言う。過去にあったものを、再び改めて考えるのではなく、新しいものとして始めて考えるのだと言う。それは過去を、過去にあったものを回復するためである。極言すれば、「祖国」以外には、「国民」レベルで過去に繋がるものの選択肢はないのである。だから、全く新しいものとして、「祖国」を捉え返そうとヴェイユは言うのである。何故なのだろうか。「国民」も「祖国」も、失われ、忘れられたものとしては、同じではないのだろうか。ヴェイユにとっては同じではないのである。国民はすでに解体しているからである。そして国民は、「一つの過去との断絶」を経験しているからである。だから、過去の追憶により強く繋がる「祖国」によって捉え返そうとするのである。

²⁹⁰ 「国民の瞬時の解体」の次の文に「祖国を、手を広げて落とした」等。

²⁹¹ Dominique Carliez, *Penser la politique avec Simone Weil*, p.71

²⁹² ヴェイユは、「祖国」を「正当性の宝」とも言い換えている。前出。

²⁹³ 『根』上、p.146, E, p.92

ここで先に簡単に、国家（国）l'Etat に関する言葉の概念を整理しておきたい。一般的定義において、広義に国家とは「特定の地域及びその住民を対象として、排他的な支配権を行使する権力機構をもった政治社会²⁹⁴」である。この意味では、古代ギリシャの都市国家 la cité を始め、古代帝国 l'empire、封建国家 la monarchie も国家であるが、「近代市民革命およびナショナリズムによって、この権力機構が地域社会構成員の意志を動員する対象として確定されたとき、国家は構成員による共同体、つまり〈国家社会〉という相貌を明らかにしたのである。こうして領土、国民、主権をもって国家概念の 3 要素と考えられてきた。すなわち、構成員の生命・財産を守る容器としての国家がそこにあった²⁹⁵」。狭義には、そのような「構成員の生命・財産を守る容器」としての集団社会が国家である。

それに対し、ヴェイユが国家 l'Etat と呼ぶのは、構成員の生命・財産を守ることより、容器だけを強大化しようとした国家である。彼女は、封建国家 la monarchie 等近代市民革命以前の自然発生的、文化的な単位のもの（l'Etat とは呼ばず）国 le pays²⁹⁶と呼び、中身（国民や臣民）が忘れ去られ容器だけが権力機構として働くときに、それを、例えば絶対主義国家を、l'Etat 国家と呼ぶ。そして革命以降も、国民主権が現実である場合にはその国家を la nation 国民国家・国民と呼び、国民主権が形ばかりであると彼女が考える場合にはそれを l'Etat 国家と呼ぶ。

「根こぎと国民」の文脈でまず問題となるのは、^{ナシオン}国民と^{エタ}国家の関係である。フランス語 nation には国民と国家の二つの意味がある。一つは「^{ナシオン}国民」、国という大きな場の中で生きる人々の集団、つまり人間の集団であり、もう一つは、国民という集団が生きる場²⁹⁷としての国家、つまり国民が主体となっている国家 - ^{ナシオン}国民国家²⁹⁸である。しかし、その^{ナシオン}国民国家が、^{エタ}国家にとって代わられる。^{ナシオン}国民が主体ではなくなるのである。いわば、容器が主権を奪い権力機構として働くのである。ヴェイユは^{エタ}国家こそが国民を根こぎにする原因であると考えた。国家という容器が、国民という人間が根づく場として、国民のためにあるのではなく、逆に国民が、国家のためにあるもの、更には国家に奉仕するものに、逆転してしまうのである。それに対し^{ペイ}国は、人間対人間の関係が生きていて、個人が複数の

294 『コンサイス 20 世紀思想事典』 p.381

295 同上

296 pays ペイには、地方、祖国、故郷等の意味もある。

297 nation 場であるか、集団そのものであるかは、線引きが困難である。又、本論では日本語訳として、国民と国民国家とに - ^{エタ}国家との違いを明らかにするため - 訳し分けた。

298 但し、国民国家の定義は他に様々にある。ここでは^{エタ}国家との違いを表すのみ。

根を生やす、自然で文化的な場であるとヴェイユは言う。封建国家の場合、そこに支配・被支配の関係があっても、「封建的な関係は服従を人間の間への事柄にしているので、巨獣の役割を大きく減じる²⁹⁹」と彼女は言う。それに対し、国家 l'Etat は、より中央集権的、全体主義的で、集団の巨獣的役割を演じるものであると、ヴェイユは考える。『^ニ国家』の発展はその『^ベ国』を疲弊させる³⁰⁰と彼女は言う。つまり容器だけが拡大し、中の人々及びその人々が自然に根づいていた場が疲弊して、人工的場になってしまうのである。

さて先に述べたように、ヴェイユは、「国民」を「祖国」と捉え返し、「祖国」を考えることで、何が「国民」を根こぎにしたのかを検証するのであるが、その際ヴェイユは、国民あるいは民衆が「祖国」に対し心から愛や忠誠心を抱けるかどうかを基準に、つまり「祖国愛³⁰¹」の観点から、その根こぎを問うていく。ヴェイユは、自己の生きる場に愛着がもてるかどうかを、つまりその場に疎外感や憎悪を持っていないかを、一つの根こぎを判断する基準と考えているからである。そしてそれは、正当性の観念に繋がるものである。

祖国愛の概念は「輪郭が曖昧で居場所は定まらないが」、「確かに存在した³⁰²」とヴェイユは言う。郷土愛、都市への忠誠、領主や王と言った人間への忠誠、等々様々な複合的な感情が混ざったものとして、様々に存在した。その祖国愛は、時には強いられたものであり、屈折したものであった。そしてその故に、祖国愛は遂に消失し、あるいは置き去りにされたと、ヴェイユは考える。その祖国愛が如何にして消失するに至ったのか、ヴェイユは、「フランス王国³⁰³」以降について歴史的に考察している。

「フランス王国」における祖国愛は「2つの障碍によって純粹ではなかった」とヴェイユは言う。第一の障碍は、シャルル五世³⁰⁴の治世後、「君主制であるのをやめて専制主義へと墮落し」、臣民の反発・憎悪を招いたことである。又、シャルル六世³⁰⁵治世下、王国は混乱し、「14世紀末に王政は正当であることを止め³⁰⁶」、それ以降「王政は王政であるが

²⁹⁹ PG, p.196

³⁰⁰ 『根』上, p.173, E, p.106

³⁰¹ 原文 patriotisme であるが、「愛国心」ではなく、祖国愛とした。同じことのようにであるが、^ニ国家を愛するというのではないので、祖国愛とした。

³⁰² 『根』上, p.148, E, p.93

³⁰³ カペー朝以降をフランス王国と呼んでいるものであろう。

³⁰⁴ シャルル五世 (在位 1364~80)、百年戦争の最中に即位。敗戦で累積した負債を解消しようと貨幣鑄造や増税を実施した。第二章で既出

³⁰⁵ シャルル六世 (在位 1380~1422)、ブルターニュ遠征の途上発狂、宮廷混乱、地方諸侯群立し、分裂抗争。第二章既出

³⁰⁶ EL, p.59,

ゆえに憎悪の対象にならなかったことはない³⁰⁷」とヴェイユは言う。第二の障碍は、フランス王国を築きあげてきた過程での、王たちの他の諸侯・諸領地に対する征服事業の残虐さであり、各時代にフランス王に恭順を誓った地域での民衆の被征服意識である。体制が正義を逸脱したことが、臣民及び被征服者の憎悪や恨みを招いたのである。以上のような事情で、純粋な祖国愛は、少なくとも 14 世紀以降、見られなかった。しかしながら、それら王政に対する憎悪や反発はルイ十六世の時代までは抑えられていたのである。

しかしその前に、ヴェイユが最も重要視する問題が、ルイ十三世の時代に起こる。国家 *l'Etat* の出現である。ルイ十三世の宰相リシュリュー³⁰⁸が登場する。「忠誠を捧げる対象としての国家の観念は、フランスとヨーロッパにおいて、リシュリューの登場とともに出現した³⁰⁹」とヴェイユは考える。リシュリューは、国王に権力を集中化し、国家権力を増大しようとした。「誰にせよ公的な職能を行使するものがその行使にあたってまったき忠誠を誓うべき対象は、公衆でも王でもなく他の何ものでもない国家であるという原理をリシュリューが初めて採用した³¹⁰」のである。リシュリューは、「国家救済のためにあらゆる有効な手段を駆使した。[...] 国家に逆らいうる一切を抑え込むことを政治方針にした。[...] リシュリューの国家構想はすでに全体主義的³¹¹であった³¹²」とヴェイユは書く。全てが国家のために犠牲にされたとヴェイユは言う。「リシュリューの国家への献身はフランスを根こぎにした³¹³」。なぜなら、「国家の全体主義的現象は、公権力が本来保護すべき自国民に向けて行う征服という形を取る³¹⁴」からである。つまり、国家のために国民を圧迫する。それをヴェイユは国家機械と呼ぶ。血の通わない機械は、真の愛の対象にはなりえない。何らかの愛と呼ばれるものがあつたとしても、それは屈折した愛であると、ヴェイユはみなす。そして「リシュリュー以降全体主義を目指す国家機械は、シャルル 5 世以降の個人専制にとって代わり、あらゆる変化を超えて存続したのみならず、体制が変化する度に改

³⁰⁷ *OCVI-3*, p.271

³⁰⁸ リシュリュー枢機卿 1585~1642 (在任 1624~42) 「私の第一の目標は国王の尊厳、第二は国家の盛大である」と述べたとされる。『世界の歴史 8』 p.46

³⁰⁹ 『根』上、 p.165, *E*, p.102

³¹⁰ 同上、 p.166, *E*, p.102

³¹¹ ヴェイユは全体主義を、広義に - 「個人が全体 (国家や民族) のために一切を捨てて行動すべきであるという政治思想」 - 捉えて使用する。

³¹² 同上、 p.168, *E*, p.104

³¹³ 同上、 p.167, *E*, p.103

³¹⁴ 同上、 p.172, *E*, p.106

良されて拡大されていった³¹⁵」とヴェイユは言う。そして国家の中央集権化は、臣民のみならず「^{ペイ}国」や諸地方を根こぎにしたのであると言う。

体制は変化した。抑えられていた王政への憎悪や嫌悪がルイ十六世の時代に爆発した。王政が終わり、共和制に変わった。ヴェイユは、この時 1789 年に「過去との断絶が起こった」と考える。革命は「過去を断ち切ってひたすら現在と未来を志向していた³¹⁶」のだから。過去との断絶は根こぎを引き起こす。根は過去からの豊かな糧を必要とするものであるから。根こぎは、その後の恐怖政治と戦争として、現れた。ただこの時「過去への愛でなく過去とのかつてない暴力的な断絶に礎をおく祖国愛という逆説³¹⁷」が起こった。断絶と同時に新しいものが生まれたのである。それまでの祖国愛とは異なる、「独特の祖国愛が生まれた」とヴェイユは考える。その祖国愛は、「その一員となる誇らしさが土台にある」、「自分たちがその主権者である^{ナシオン}国民国家³¹⁸への愛であった³¹⁹」。それは、他の誰のものでもない自分たちの国であるという誇りであり、そのような国に対する愛である。「^{ナシオン}国民国家とは祖国の名である」とヴェイユは書く。彼らは国民国家をわが祖国と信じたのである。しかしそのような祖国愛が段々と薄れ消失する。^{ナシオン}国民国家は、革命後段々と^{エタ}国家に変貌していたのである。つまり、主権者たる^{ナシオン}国民が忘れ去られ、その^{ナシオン}国民を守る容器たる^{エタ}国家が権力をふるい始める。^{ナシオン}国民が忘れられた国家は、ただの^{エタ}国家であって、^{ナシオン}国民国家ではないのである。「1871 年は 1789 年に生まれた独特の祖国愛の終焉の年であった³²⁰」とヴェイユは言う。1871 年は、パリ・コミューン³²¹の反乱蜂起鎮圧の年である。端的に言えば、国家が国民を鎮圧したのである。国民は自分たちが主権者ではないことに気付いたのである。「パリ・コミューンの屍の山の上に築かれた」第三共和制 - 『共和派のいない共和制³²²』 - は、「議会の駆け引きを除く構造の全てがナポレオン帝政に由来をもつ³²³」とヴェイユは書く。彼女は、護るべき国民や臣民を蔑ろにし、彼らを守るべき容器だけがその権力を

³¹⁵ 同上、 p.169, *E*, p.104

³¹⁶ 同上、 p.159, *E*, p.99

³¹⁷ 同上、 p.158, *E*, p.98 但し、富原訳は、祖国愛ではなく、愛国心としている。

³¹⁸ *Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation.*

³¹⁹ 同上、 p.159, *E*, p.99

³²⁰ 同上、 p.162, *E*, p.100

³²¹ パリの民衆、プロシヤ軍によるパリ包囲に際し「危機にある祖国」と新生共和国救済に立ち上がる。1871・3・28 パリ・コミューン成立、5・21 政府軍これを攻撃、5・28 パリ・コミューン壊滅、同年 8 月第三共和制

³²² *EL*, p.62 原著者ヴェイユ引用。1875 年憲法成立時の妥協的事情を指すと考えられる。

³²³ 『根』上、 p.173, *E*, p.107

行使するとき、それを国家と呼ぶのだが、その「国家」は絶対主義国家（警察国家的な君主政すなわち全体主義的な君主政）から、ナポレオンに受け継がれ、第二帝政、第三共和制まで続いたと、主張する。「ジョゼフ・フーシェという人物はその継続性の象徴である³²⁴」と言う。ジョゼフ・フーシェ³²⁵は警察官僚として革命前後の時代を生き抜いた人物である。ヴェイユはこの人物に、抑圧装置としての「国家」の典型とその継続性を見ているのである。抑圧装置ゆえに国民・臣民は嫌悪と憎悪をその国家に募らせる。その上、第三共和制の特徴である（とヴェイユが考える）政治制度の全ての駆け引きが、人々の反発と嘲弄と軽蔑の対象であった。国家が国民のものではなく、国家独自のメカニズムによって動く。国民はそれに奉仕する手足にすぎないのである。「国家は冷たい存在で愛の対象とはなりえない。その一方で愛の対象たり得るものを解消し抹殺する。かくてわれわれは国家を愛せよと強えられる。他には何も存在しないから³²⁶」。戦時には特に以上のようなことが起こる。つまり愛国心が強要される。このようにして人々は、国民たる意識も失っていた。国家が存在しなくなっても、無関心であった。それが1940年の姿であった。失われようとしていたのは国民そのものであった。国家によって、国民そのものが根こぎにされていたのである。

「国民国家³²⁷」を取り戻そうとするのは、誤りとは言わぬまでも、もと来た道に戻ってしまうことになる。ヴェイユは「国民国家」が簡単に「国家」に変わり得ることを危惧する。むしろ確信していると言ってよい。そして人々は「国家」の存在ゆえに「国民国家」に愛着が持てないのだと、ヴェイユは考える。だからこそ、「フランス人民の主権と称されるものを取り戻しても、1940年以前と同じ困難がたちはだかる。フランスという語の意味する現実とは国家に他ならないという困難である³²⁸」と書く。そこで、過去の記憶に微かに繋がる「祖国」を、新しく捉えなおし、根づける集団を回復しようとする。過去の記憶とは、この世の外側の実在（絶対善）との絆を保っていた文明の記憶であり、「正当性」の光がまだ射していた痕跡の記憶である。ただ「祖国」を手放しで良いものとするのではなく、過去の功罪を全て検証し、その上に立って、新しいものを考え尽くさねばならないと、ヴェイユは言う。国家が「祖国」救済の名の下に、正義を踏みにじり他国を征服し、国民

³²⁴ 同上、 p.174, *E*, p.107

³²⁵ Joseph Fouché (1759年~1820年)

³²⁶ 同上、 p.165, *E*, p.102

³²⁷ 同じ nation である。国民、その総体として国民国家

³²⁸ 同上、 p.165, *E*, p.102

に犠牲や献身、忠誠心を要求した事実も多々ある。「祖国を悪によっても穢されえない絶対者とみなすのは不条理の極致である³²⁹」と、ヴェイユは言う。悪をも行い、誤謬をも犯してきた祖国であるかもしれない。しかし、今祖国を考え、救わねばならないとも彼女は言う。なぜなら、「祖国についてこれ〔救済の義務〕を確認するには、根づきの観念、つまり生命環境の観念があればいい。ある種の微生物の培養に適した土壌があるように、各人の魂のある種の部分、人々のあいだを循環する思考と行動のある種の様式は、固有の国民的環境の中でしか存在できず、その国の破壊とともにそれらも消滅する³³⁰」からであり、「なんらかの異邦国家に隷従させられた民族の成員は、自身の属する国民的環境のみならず、交流のあった環境のいっさいを同時に失ってしまうからだ³³¹」。だから、まずその環境を救済せねばならない、とヴェイユは言う。今唯一残る集団を「祖国」として捉えなおすのは、その環境を救済するためである。そしてその救済の要請が、強いられたものではなく、心中からの主体的な要請であるためである。

祖国救済の原動力は祖国への^{コンパッション}憐れみであるとヴェイユは言う。フランス王国ヘジャンヌ・ダルクが、キリストがユダヤやエルサレム地方に抱いた憐れみであると言う。偉大なものを救うことではない。それは、失われようとしているもの、脆く滅びゆくものへの憐れみである。ヴェイユは、「祖国に対する完全に純粋な愛は、幼い子ども、老いた両親、愛する女性がひとりの男性に鼓吹する感情に似ている。[…]³³²はかないものへの憐れみは常に真に美しいものへの愛と結びつく。真に美しい事象は永遠の存在を保証されるべきなのに、事実はそうでないことを、われわれは切実に感じ取っているからである。[…]³³²他方で、フランスの過去、現在、未来の野心に含まれる不正、残虐さ、誤謬、虚言、犯罪、恥辱についても隠しだてや言い落としをせず、この愛はしっかりと眼を見開いている。だからと言って愛が減じるわけではない。愛に一層の苦しみが加わるだけだ³³²」と言う。彼女にあって、何よりも強いのは、脆弱で、滅びゆくものへの思いである。「祖国」という今滅びようとしているものを救おうということ、これは人々への呼びかけであって、同時にヴェイユ自身の覚悟なのである。そしてヴェイユは現実を、目の前にある現実を受け入れる。その上で、現実にあるものを主体的に捉え返し、それに向き合おうとする。それが今目の前にある「祖国」であるからである。

329 同上、 p.188, *E*, p.115

330 同上、 p.228, *E*, p.138

331 同上、 p.235, *E*, p.142

332 同上、 pp.247-249, *E*, pp.218-222

そして、「祖国」を救うための様々な戦略、方策を提言する。そして誰に戦後を託すのかも含めて、提言する。それは、「祖国が、真に事実として生の供給者となり、真に根づきの土壌とならねばならない」と考えるからである。救われた祖国が人々の根づきの場となるべく、その国の新しい政府を担う人々は努力せねばならない。そのためには、その国の基礎となるものを作りださねばならない。例えば、憲法制定会議のようなものが必要であり、その憲法への提案は「人間に対する義務」の観念を原理とすべきであり、その義務の対象が「人間の諸欲求」であるというのが、ヴェイユの主張である。それは第二章ですでに述べた所である。

新政府は、根づける場を創るのが必須であるが、同時に、今まだ病の状態 - 無為の状態にある人々に、命の息吹を吹き込まねばならないのである。これは新政府を、あるいは次代を背負ういくらかは目覚めつつある人々が担うべき仕事なのである。つまり提案・提言は、今、困難の中で戦っている人々への提言である。

そして、ヴェイユは逆説的にはあるが、この困難な、危機の時期を好機ととらえる。真の根づきの場を構築する好機であると捉えるのである。

第二節 「根をもつこと」

I. 「靈感を吹き込むこと」とは

第三部「根をもつこと」は、未だ病んでいる人々に靈感（いわば生命の息吹）を吹き込むこと、つまり病の治療法の提言である。「靈感を吹き込むこと³³³」によって、治療を行うとは、いかなる意味をもつのだろうか。それは「絶対善の注射³³⁴」をするように、何らかの息を吹き込むことによって眠っているあるいは意識を失っている人々を目覚めさせるあるいは蘇生させることである。同時に、根こぎの病の最終的治療とは、人々が根を回復することである。本章第一節 I. 「根をもつこと」と「集団」で考察したように、人々は「集団」に根をもつ、つまり「集団」から糧を得て生きる。だから、集団は人々に良い糧を与えうる、過去からの未来へ引き継ぐべき豊かな宝を蔵した、生きた集団でなければならない。根を回復するとは、そのような集団を回復することである。

人々はある種根こぎの無気力状態にあり、人々が根づくべき集団は危機に瀕している。今必要なのは、これから回復すべき「糧となる集団」を表象するもの、又「糧」となる過去から未来へと継承する豊かな霊的（精神的）宝を表象するものを提示することである。靈感とは、そのような目標・指針を表象する何らかの「言葉」 - 具体的な言葉とは限らないが - でもある。それは、これからの「集団」の試金石ともなるものである。靈感を吹き込む側の、靈感の内実が、靈感の源が問われるのである。靈感とは、「集団」の礎となる根源的思想を表明するものであるのだから。

ここで注意すべきは、第三部「根をもつこと」において、「集団」が、「国民」でも「祖国」でもなく、「フランス」として捉えられていることである。ヴェイユは、「フランスは、一時的にせよ^{ナシオン}国家としての存在を抹消されたおかげで、諸国家の間でフランスがかつてそうであったもの、再びそうになってほしいと待たれていたもの、すなわち一つの靈感に戻ることができるかもしれない。[...]一つの国家となる前に、一つの靈感にならねばならない。ひとたび国家となった後では、諸々の理由から靈感にはなれなくなるだろう³³⁵」と書く。靈感とは、人々に何らかの感興を、元気や共感や行動の原動力等を与えるものである。そしてそれは国を象徴する精神・精髓を示すものである。ヴェイユが「一つの国家となる前

³³³ insuffler l'inspiration

³³⁴ *EL*, p.73 Et il faut que ce choc soit causé par une injection de bien pur.

³³⁵ 『根』下、p.25, *E*, p.169

に、一つの靈感になれ」というのは、国なり政府を建ち上げる前に、まず何らかの精神・精髓を象徴するような範例を示せと言うことである。国を象る靈感そのものを体現せよと、ヴェイユは言う。形だけを先に急いで整えても駄目だということである。しかも、靈感は善を目指すものでなければならない。「政治は、あらゆる人間活動がそうであるように、何らかの善をめざす活動である³³⁶」からである。

フランスはかつて靈感であったとヴェイユは言う。その政治が一つの精神を体現していたのである。フランスといえば、かつて「自由・平等・博愛」の象徴であった。それは1789年の精神であり、それを引き継いだパリ・コミューンの精神であった。それは人々の思いの結晶であり、それゆえ人々が共感するものであり、人々の行動の原動力となるものであった。靈感とヴェイユが呼ぶのは、それを発した人々の精神、心の精髓、魂の底からの叫びである。しかしそれは、しばしば消え去ってしまうものである。1789年の精神は直ぐに消え去り、1871年パリ・コミューンは圧殺された。靈感はいつしか、力によって、「^ニ国家」が象徴する力によって、消し去られたのである。無理に消されたわけではなく、むしろ人々が忘れ去ったのであろうが。今この時に「靈感」を鍛えておかねばならない。人々に、国を象徴する、国の礎となる「靈感」を吹き込む前に、その「靈感」そのものを鍛えておかねばならないと、ヴェイユは考える。「靈感」を鍛えるとは、真に人々が根づく場を構築する根本となる真髓を問い続けることである。そして、何故その時の「靈感」がすぐに忘れられ、消え去ってしまったのかを問わねばならないのである。

ではどのように靈感を吹き込むのか。ヴェイユは、「民衆に靈感を吹き込む方法を巡る問題は、全くの手つかずの状態である³³⁷」と言う。だから、その問題を深く考えねばならないのである。靈感を吹き込む方法は、ヴェイユによれば、教育のそれと同じである。人は生きて何らかの行動するものであるが、「教育とは^ニ原動力を生まれさせることだ。[...] 行動に不可欠のエネルギーを供給する^ニ動力源なしには如何なる行動も実践に移され得ないからだ³³⁸」。その行動もエネルギーだけでは空回りになる。目標が示されて始めて有効に働くのである。では目標はどのように示されるのか。それは真に思考が刺激される方法によってである。脅迫や約束や暗示によるのではなく、何らかの目標（思考の対象）が提示され、その実例が示され、そして何らかの働きかけがなされることによって、各人の思考が

³³⁶ 『根』下、p.28, E, p.171

³³⁷ 同上、p.9, E, p.141

³³⁸ 同上、p.13, E, p.163

刺激され、その目標が理解され、あるいは受け入れられる。靈感を吹き込むとは、国の政府なりが靈感を示し、実際にそれを実践し、そして人々に働きかけることである。それによって人々は目標を持って行動できるのである。重要であるのは、靈感を発する側が実例を示し、自らその範であること、つまり自らが靈感になることである。そして、靈感を受け取る側が、確かにそれを真なるものであると見分け、受け入れ、行動の目標とすることである。ヴェイユによれば、示された実例が真のものであれば、それ本来の力を持ち、人々に良い刺激を与えうるのである。例えば、それはこの世の外側の実在（絶対善）の光が、人間の中の善を希求する部分に降りてくる場合と同じような力をもつのである。だからまず、次代のフランスを背負う人々が自らの靈感となるものを考え抜き、自らがその靈感 - それを体現するもの - とならなければならないと、ヴェイユは考えるのである。

ヴェイユは、当面臨時政府が、あくまで暫定的なものであるが、「フランスの解放運動の靈的使命を担う」ことを認めている。その使命とは「フランスを助けて真正の靈感を見出させること³³⁹」である。しかし、その靈的使命を逸脱し、権力を掌握しようとする時、臨時政府は否定されねばならないのである³⁴⁰。

II. 偉大さの構想³⁴¹

既に指摘したように、ヴェイユは、第三部では、第二部で捉え返された国民や祖国としてではなく、様々な過去の歴史を引き継いできたフランスとして、集団を捉えるのである。それは、フランスの過去の歴史の中に、根をもつ集団の糧を、埋もれ消されてきた「靈的宝」を、探求するためである。埋もれ隠されてきたものの中に真の靈感となるものを探求する。その探求はフランス一国のことに限らないのである。なぜならば、魂を貪る集団を生じさせたものは、フランスのみならずヨーロッパ、ひいては世界の過去の様々な誤った考え方にあるとヴェイユは考えるからである。だから、靈感の構想は「文明の構想でなければならない³⁴²」と、ヴェイユは言う。そして、フランスが靈感の源になるためには、4つの障碍があると言う。それらは、「偉大さについての間違った構想」、「正義の感覚の墮落」、

³³⁹ 『根』下、p.27, E, p.170

³⁴⁰ ヴェイユは1943年7月26日、「自由フランス」を、方向性が合わないとの理由で離れている。北アフリカでのド・ゴール派とジロー派の不和を耳にし、ド・ゴールの政治的野心を感じ取ったためであろう。

³⁴¹ conception 概念、考え方、構想

³⁴² 同上、p.57, E, p.187

「金銭の偶像崇拜」、「宗教的靈感の欠落」³⁴³である。これらは必ずしも単独のものではない、相互に絡み合っているのである。そしてこれらの障碍こそが、フランスの国民を、労働者や農民を、更にはヨーロッパの人々を、根こぎにしてきたものだと言えるのである。「偉大さ」についての間違った概念が、根こぎを生じさせた様々な原因の底にあるのである。偉大な「国家」の間違った構想が、全体主義的³⁴⁴な国家 - 「国家」を拡大発展させ、警察権力など国家権力を増強させ、他国を征服する等 - を作り上げたのである。そしてその様な「偉大な」国家建設が、「正義の感覚を墮落」させたのである。正義による法を蔑ろにし、権力によって、同意なく弱いものを支配し虐げてきたのである。更に、間違った偉大さの構想は、宗教さえも変質させ、宗教的靈感を失わせるに至った。そして、宗教的靈感の欠落が、金銭崇拜のみならず様々な偶像崇拜を、招いたのである。人々は心の空洞を抱え、金銭や人物等を崇拜することで、それを満たそうとしたのである。それらは、間違った偉大さの構想が生み出したものである。偉大さについての間違った概念は、この世の「力」を拠り所にしたものである。それが、これまでの、ヨーロッパの文明の大きな部分を成してきたものであると、ヴェイユは考える。真の偉大さは置き忘れられ、「世紀を重ねて偽りの偉大さのみが伝えられた³⁴⁵」と、ヴェイユは考える。偽りの偉大さの構想とは、真の偉大さへの探求を忘れ、この世において、この世の「力」によって、全てが可能であると、それを示すことが偉大さであると考えることである。そして自分たちだけがそれ(偉大さ)を持ちえたのだと考えることである。「われわれの抱く偉大さの構想はまさしくヒットラーの全生涯に靈感を与えた構想に等しい³⁴⁶」とヴェイユは言う。その構想とはアーリア民族至上主義的構想であり、力の崇拜であり、全体主義国家をつくりあげたものである。ここで注目すべきは、フランスが闘っている敵は、ヒットラーであり、その全体主義国家である。しかし、その敵を生んだ芯となる考え方(悪の原因)が、フランスの中にも、ヨーロッパの中にもあることを、ヴェイユが指摘していることである。様々な違いを超えて、根本原因は一つであることを指摘している。自らの中にもある間違った構想を問いなおすことで、その対極のもの - 真の偉大さ - を探求しようとするのである。真の偉大さは、こ

³⁴³ 同上、 p.58, E, p.187

³⁴⁴ ヴェイユは全体主義を、独伊のファシズム、ナチス・ドイツとスターリン治下のソヴェト体制以外にも、「国民に対して〈全体利益〉のための滅私的忠誠を要求する国家体制」(『コンサイス 20世紀思想事典』参考)等、広義に理解する。

³⁴⁵ 『根』下、p.78, E, p.198

³⁴⁶ 同上、 p.58, E, p.187

の世の力とは対極にあるもので、「下劣きわまる力の崇拜を拒否し³⁴⁷」、「力は弱さにおいて完全なものとなる」というような力³⁴⁸を示すものである。それは力とは別の次元のもので、誇示されるものでなく、過去においては感得されていたが多くは忘れられ消え去っているものである。しかし逆説的ではあるが、間違った偉大さの存在が真の偉大さの存在を示しているのである。一方の存在がもう一方の（反対の）存在を明示するとヴェイユは考える。そして、その存在を、人間の善なる部分が、密かに感じ取っていると、彼女は考える。

ヴェイユは間違った偉大さを生みだしてきたものを、この世の文明を成す様々なものの中に、問い直し、失われ隠されたものを探求する。

まず、歴史を問いなおす。ヴェイユは、「歴史とは下劣さと残虐さで織られた一枚の布である。〔なぜなら〕人間の中の純粋さはわずかで、しかも隠されているからだ³⁴⁹」と言う。力をもった「偉大な」者が、善に繋がる僅かな純粋なものを歴史の表面から消し去ったからである。間違った偉大さの概念は、この世の力のみによ拠する者のもつ概念である。だから、「フランスを愛するには、〔…〕名もなく消え去った部分を愛さねばならない³⁵⁰」のである。そのみが、純粋で、善なるものであるからである。ヴェイユは、歴史の中に消え去った部分に、真の偉大さを認めるのである。それは、この世の外側の実在に繋がる純粋で善なるものを蔵するものである。ヴェイユは、国家の中央集権化の過程で滅ぼされた^{ペイ}地域や文化が多くあったことを指摘する。1942年の「オック地方の靈感のありか³⁵¹」で、ヴェイユは、「数世紀来われわれは進歩の観念³⁵²を信じて生きてきた」が、それによって過去に豊かな文明を置き忘れてきたことを指摘する。そして又それ以前、ローマ帝国によって、ケルトを始め、ガリアでの様々なものが滅ぼされてきたことを指摘する。

次にヴェイユは科学の威信についても問い直す。彼女は後期ルネサンス³⁵³（15・6世紀）以来の近代科学を批判する。人間の力が自然諸力も含む全てを支配できるとの考えに基づく科学万能主義とユマニズムの両立は矛盾であると批判する。「われわれは力を自然のあら

³⁴⁷ 同上、 p.18, *E*, p.166

³⁴⁸ 同上、 p.20, *E*, p.167 引用はコリントⅡ12-9 パウロへの神の言葉

³⁴⁹ 同上、 p.77, *E*, p.197

³⁵⁰ 同上、 p.77, *E*, p.198

³⁵¹ « En quoi consiste l'inspiration occitanienne ? » *OE*, p.1942

³⁵² Depuis plusieurs siècles nous avons vécu sur l'idée de progrès.

³⁵³ dernier を後期と訳した。ヴェイユは先に示したオック地方を始めとする「豊かな文化が開いた」中世初期の時代を初期ルネサンスと呼び、区別している。

ゆる現象の支配者であると信じる一方で、人間は自らの相互関係を理性によって認知された正義に依拠させ得るばかりか、そうであらねばならないと信じている。紛うかたなき不条理だ³⁵⁴」とヴェイユは言う。ヴェイユによれば、力が全てを支配すると考えるのなら、理性によって相互の正義が成り立つとは考え得ないのである。何故なら、力が支配する所 - 人間が他から圧迫されることなく同意を与えることができない所 - では、正義は成立しえないと、ヴェイユは考えるからである。だから、「宇宙で力と併存する力とは異質の原理の存在を察知するか、あるいは人間関係においても力を唯一かつ至高の支配者として認知するか、二つに一つである³⁵⁵」とヴェイユは言う。力によって自然諸力を支配できるとする科学万能主義を取るならば、人間理性を基とするユマニスムは両立し得ないというのである。力とは異質の原理の存在を認めない限り、人間は力に従属することになる。「もしも力が絶対的主権者であるなら、正義は絶対的に非現実である〔ということになる。しかし〕正義を人間の心から抹消できない限り、それはこの世に実在する。〔であるならば〕、間違っているのは科学の方だ³⁵⁶」とヴェイユは科学万能主義を断罪する。そしてその科学は、今や細分化専門化され、学者だけのものになり、社会的威信や金銭や権力を動機とすることも多いのである。あるべき真の科学にならねばならないと、ヴェイユは考える。科学とは真理を求めるものであると、彼女は考えるのである。

宗教もまた、本来の姿とは変質したとヴェイユは考える。ヴェイユは真の偉大さの構想への障碍として「宗教的靈感³⁵⁷の欠落」を挙げているのであるが、その「宗教的靈感」こそが、ヴェイユの考える宗教の本来の姿である。それは、真理を、宇宙の摂理を、真理が善であることを信じ、求め続けることである。ヴェイユは、障碍からの救済策は「真理の^{エスプリ}霊」をわれわれのうちに降臨させること³⁵⁸」であると書く。これは上で批判した近代科学でなく、真の科学について述べている行であるが、ヴェイユは「科学の精神と宗教の精神との対立はあり得ず、分離も又あり得ない。科学的探究は宗教的観照に他ならない。〔科学者の目的とは〕自己の精神を宇宙に永遠に刻みこまれた神秘的な叡智に一致させることである³⁵⁹」と書く。つまり、宗教的精神（靈感）とは、宇宙の中に真理を、神の摂理を認め、求

354 『根』下、p.90, E, p.205

355 同上、pp.90-91, E, p.205

356 同上、pp.94-95, E, p.207

357 l'inspiration spirituelle

358 同上、p.120, E, p.221

359 同上、p.121, E, p.222

め続けることである。その精神は、人間の魂の善なるものを求める部分から生まれるものである。そして、この宇宙の何か神秘的なものが善だけを愛する人々と密かに合意する³⁶⁰のである。この宇宙の何か神秘的なもの、宇宙の真理とは、既に『ロンドン論集』でヴェイユが「この世の外側の実在」と呼び、神とも絶対善とも呼ぶものと、同じものであると考えられる。河野信子は、「宇宙原理の受感は始原のときに世界各地にあらわれ、何がしかの言語表現をとりながら聖句として今日に残されたものである³⁶¹」と言う。その宇宙原理の受感こそが、宗教意識の発露であると考えられる。ヴェイユは、原点となる宗教意識の発露を「宗教的靈感」と呼び、それが様々な形で残されたものを掘り起こそうとする。「宗教的靈感」は、フランス、ヨーロッパにおいてはキリスト教が浸透したという意味で、主にキリスト教的靈感を意味する。

ではなぜ、それは変質してしまったのか。ヴェイユによれば「ローマ的構想がキリスト教を穢した」のである。ローマ帝国では、皇帝が力によって絶対的にこの世界を支配する。キリスト教がそのローマで国教に認められたことから、その変質が始まったと、ヴェイユは考える。「ローマ流の神概念と対になった摂理の概念は、個別の目的を念頭にある種の手段を調整すべく神が人格的なやり方で世界に介入することを意味する³⁶²」。ローマ流の神概念とは、「支配する神」の概念である。摂理とは人間を導く神の意志・はからい（広くは宇宙原理）であるが、ローマ的摂理の概念とは支配する神の原理、つまり支配の原理ということになる。支配の原理が神の世界に引きうつされ、教会支配の構図がつくられたと、ヴェイユは考えるのである。皇帝を頂点とする自分たちの世界が最高のものであり、それ以外は認めないという不寛容な態度を生みだし、それを自分たち以外の所にも施してやるのだというローマ的支配の構図が、そのままキリスト教の中に持ちこまれたと、ヴェイユは考えるのである。不寛容な態度とは、キリスト教にあっては、異端審問・十字軍・様々な土着の宗教の破壊等を行った態度である。そのようなローマ的神概念が宗教的靈性の墮落を招いたと彼女は考える。そして「真にキリスト教的な靈感は幸いにも神秘神学により保存され」、「その真理は無数の神話やおとぎ話に隠れている」と、そして変質していないキリスト教の真髄は福音書等の中に脈々と流れていると、それらの中に、真理を求める「宗教的靈性」が認められると、ヴェイユは考えるのである。「神の摂理は世界秩序そのものだ。

³⁶⁰ *EL*, p.72

³⁶¹ 河野信子『シモーヌ・ヴェイユと現代』、p.101

³⁶² 『根』下、p.146, *E*, p.236

この宇宙に秩序を与える原理であり、唯一にして永遠なる叡智、諸関係を支配する網として宇宙にくまなく広がる叡智である³⁶³」と彼女は考える。この世の摂理 - 支配原理 - に執着することなく、神の摂理に注意を向けることを、彼女は主張するのである。それは、忘れられ、しかし密かに実在するものの中に、手掛かりがあるということである。

ヴェイユが、「間違った偉大さの概念」に集約される、真の文明への障碍からの救済策として、科学や宗教において示したのは、真理への愛、つまり真理をもとめつづけることである。この世の力の概念を基とした科学を、宗教的靈感を失った宗教を、真の科学・真の宗教に戻すのは共に真理への愛であると、ヴェイユは考える。真の偉大さは、この世の力と対立するのではなく、それを超えてこの世の外のもの、別次元のものと繋がるものなのである。

再び人間がこの世に根づく方法は、この世の間違った偉大さの概念ではなく、真の偉大さの概念に立ち帰ることである。なぜならば、偽りの偉大さの観念がいわば人間の根こぎを引き起こしてきたからである。

真理とは、一体何かと問うことなどできない。真理とは真理以外の何ものでもないからである。ヴェイユが感得している一つの真実は、彼女が神ともこの世の外側の実在とも、絶対善、叡智とも呼ぶものが存在する、ということである。「永遠なる叡智はこの宇宙を一つの網目、もろもろの限定の網の中に閉じ込める。宇宙はその中で暴れたりほしない。物質の粗野な力は我々には支配者の如く見えるが、実体としてはまったく従順以外の何ものでもない」とヴェイユは言う。我々は、物質の粗野な力、自然の力を含め、この地上の様々な力（必然や権力等々）を支配者の如く感じ、その中で苦しみがいている。しかしこの地上の力にも限界がある。宇宙の網の中に閉じ込められている。その外には、永遠の叡智が存在している。「これこそ人間に与えられた保証、契約の櫃、協定、地上における可視的で触知可能な約束、希望の確かな根拠である³⁶⁴」とヴェイユは考える。彼女は、この地上の力の外にある永遠の叡智の存在が、人間に希望の確かな根拠を与えると考えるのである。このような叡智の探求・接触が、古来の様々な宗教なのであり、様々な聖書に綴られてきたものであり、神話やおとぎ話に語られてきたものである。それらの中に、この世の力の外側の永遠なる叡智、真理を探究することが、真の偉大な文明を構築することに繋がるのである。真の偉大さとは、この世の力を超えた、宇宙の永遠の叡智を求めようとするこ

³⁶³ 同上、 p.153, *E*, p.241

³⁶⁴ 同上、 p.154, *E*, p.241

にあると考えられる。しかし、人間が根づくのはこの世の集団においてである。だから、集団は豊かな糧をその成員に与えるものでなければならない。その糧は、真の偉大さに繋がる - 過去から受け継がれたこの世の外側の霊的なものに繋がる - 何かを蔵するものでなければならないのである。

そしてヴェイユは最終的に、真の偉大な文明について、「真正の偉大さの今日のかたちとは労働の霊性を礎とする文明である³⁶⁵」と言う。労働とは、ヴェイユにとって何を意味するのだろうか。ロンドンでの短い断片にヴェイユは次のように書く。「服従と注意が二つの極である社会、それは労働と学問研究である。[...] 労働とは、宇宙の秩序への同意である³⁶⁶」。「われわれは、芸術や学問と同じように、労働によって、非人格的な注意力に近づくことができる。[...] 方法は違っても、肉体労働は、芸術や学問と同じく、この宇宙の現実、真理、美、宇宙を構成する永遠の智慧、それらのものとの接触である³⁶⁷」。「労働とは、苦しみを通しての宇宙の美とのいわば肉体的接触である³⁶⁸」。ヴェイユによれば、肉体労働によって人間は、宇宙の秩序に接触し、体感するのである。そして、芸術や学問のように宇宙の美を感じ、宇宙の何らかの法則を知ることにより、宇宙の秩序と絆を結ぶことができる。又労働は、肉体と精神を結ぶ唯一の接点、行動と思考が一致する場なのである。労働は、精神と肉体の一致によって、真に宇宙の秩序に接触しうる場となると、ヴェイユは考える。ところが、その労働が貶められている。ただ肉体を費消するだけの、目の前の物質（対象）への従属として捉えられている。そして今や、労働の動機となっているのは、強制であり金銭でしかない。労働における精神（思考）が無視されているのである。労働は、本来単調で苦痛を伴うものであるかもしれない。しかしそこに精神が、思考の働きが伴うならば、労働の中に宇宙の秩序の一端を - 例えば農民は自然の美を、労働者は力学の法則を - 見出すならば、労働はただ単に続く苦痛ではなく、何らかの喜びや目的を人間に与え得るとヴェイユは考える。労働の霊性とは、労働の真の意義である。又何らかの精神性を意味するが、精神という思考の働きだけではない、思考と行動の - 精神と肉体の - 一致の場で生まれる、やはり霊性としてしか呼びよめないものである。そのような労働が実現すれば、物質的必然と、宇宙の秩序との絆を結ぶという一つの文明のモデルとなる。逆に

³⁶⁵ 『根』上、p.138, *E*, p.88

³⁶⁶ Société dont les deux pôles soient l'obéissance et l'attention --- le travail et l'étude. Le travail est le consentement à l'ordre de l'univers.

³⁶⁷ *EL*, p.22

³⁶⁸ *Ibid.*, p.159

言えば、そのような労働が尊重されない文明は偽りの文明であるとヴェイユは考えるのである。「労働の霊性を礎として築かれる文明とは、宇宙への人間の根づきが最高度に達成されたものであり、それゆえ全面的な根こぎといえる現状の対極に位置する。この文明は本性的にわれわれの現在の苦悩に呼応する憧憬なのである³⁶⁹」とヴェイユは結論付ける。

以上考察したように、ヴェイユにとって、「靈感を吹き込む」とは、人々に、真の偉大な文明とは如何なるものかを問い直させることであった。偽りの「偉大さ」、この世の力に依存するものの問い直しを求めることである。真の偉大さとは、この世の力にのみ依拠する偽りの偉大さではなく、この宇宙の真理、霊的なものとの絆を結ぶものである。「靈感を吹き込む」ことが「絶対善の注入」であるというのは、それが、ヴェイユが絶対善の源と考えるこの世を超えた次元の原理との絆を結び直すことであるからである。

III. 『根をもつこと』の意義について

『根をもつこと』において、ヴェイユが行っているのは、この世の、社会のあらゆる領域で、この世の必然とこの世の外側の絆を結び直すことの提案である。そして、その絆の記憶を過去の中に求めようとする。そのような態度は単なる過去回帰にすぎないのだろうか。あるいは神秘主義への逃避であるのだろうか。決して単なる反動的な過去回帰でも、超越的なものへの逃避でもない、筆者は考える。デヴィッド・マクレランは、ヴェイユの「過去への愛は反動政治の動向とはいっさい関係ない³⁷⁰」との主張を引用して、「反対に〔反動政治的であるどころか〕過去の中に将来全体主義が再び出現するのを拒否する堅固な堰となるような精神的武器を見つけ出すことであった³⁷¹」と書いている。ヴェイユは、全体主義が象徴する「力」の世界への精神的武器を見つけ出そうとしているのである。確かに、この世の外側の実在を、宇宙原理という超越的なものを受感する問題は、全てに開かれているわけではない。しかし、この世の外側の実在との絆をこの世の力に対峙させるのは、決して超越的なものへの逃避ではない。既成概念の打破を要請するものである。ヴェイユが『根をもつこと』で問題にしているのは、現実のこの世界であり、根こぎにされている人間である。『根をもつこと』の意義は、根こぎの治療のために、マクレランの言を借りれば「精神的武器を見つけ出そうとしたこと」にある。そして、この世の力に依拠す

³⁶⁹ 『根』上、pp.140-141, *E*, p.89

³⁷⁰ 同上、p.76, *E*, p.51

³⁷¹ D. MacLellan, « De Platon à la IV^e République », p.232

る従来の支配的な考え方の誤りを指摘したことにある。『根をもつこと』は、いわば人間の魂のレベルで、従来の価値観の問い直しを人々に迫るものである。

様々な評者が『根をもつこと』の意義について述べている。ほとんどが、労働の霊性の回復、政治原理の構築、政治と宗教についての言及、この3点について述べていて、勿論その考察内容は異なるが、項目の大筋は変わらない。そんな中でE. ガベリエリは、上記の3点は他の評者と同じであるが、第一に「人間の尊厳を土台にしていること」を挙げている³⁷²。そして彼は、この世の必然性とこの世の外側の実在との絆を結ぶという一本の流れの上に、それぞれの意義を位置付けているのである。第一の点は、『根をもつこと』の出発点として最も重要であると思われる。そこで、ガベリエリが挙げた4点の項目について、彼の論点を参考にしつつ、筆者なりの『根をもつこと』の意義を次に捉え直してみる。

1. 人間の尊厳の哲学を土台にしていること

『根をもつこと』において最も重要なのは、人間の尊厳の哲学を土台にしていることである。集団を問い、その批判の軸として「この世の外側の実在」を問う時にも、常にその土台にあるのは人間の尊厳の哲学である。悪の中にいながら、それでも善を希求せずにはいられない矛盾した人間各々が例外なく尊敬されるべきであるという考え、善であるから尊敬されるのではなく、善への可能性によって全ての人間が尊敬されるという考えが基底にあるのである。その基礎の上に、この世の様々な領域の問題が、人間の魂のレベルで問い直されるのである。超越的なもののみを問題にする時、ヴェイユの態度は、この地上よりも超越的なものへの傾向が強いのではないかとの疑問が生まれる。しかし、出発点はあくまで善への希求を内包する人間なのである。ところがそう断言すること、あるいはどちらが出発点かを問うことは、ある意味での外れである。問題は絆であって、分離して考えられるものではないからである。超越的な絶対善との繋がりによって、そこから生まれるこの世での「義務」は、そのような人間の尊厳の哲学を土台にしているのである。

2. 労働の霊性を回復しようとする事

この世の必然性とこの世の外側の実在とを結ぶという課題は、「労働」と文明の問題を浮かび上がらせる。労働者・農民の根こぎは、施策的な解決法は提示されるが、根本的には労働の霊性が回復されねば、治療され得ないものである。人間存在の根幹をなす肉体と精

³⁷² E.Gabellieri, *Simone Weil, Ellipses*, 2001, pp.24-26

神の一致の場、思考と行動の一致の場、企図と実行の一致の場としての「労働」がいわば疎外されている。肉体労働と頭脳労働の分離が示す如く、肉体労働がただ肉体への、物質への従属の状態に貶められている。真の偉大な文明とは、そのような労働に霊性が回復された文明であるとも述べられている。労働の霊性については先に考察したのであるが、その定義を十全に行うことはできなかった³⁷³。これは、訳語に関わる、言語体系の違い、その背景を成す文化の違いによるものだけではない。ヴェイユ自身が労働の霊性とは何かと定義しないのである。様々な例示によって表現するのみである。これは、ヴェイユが魂に関わる、超自然的なものに関わる概念について述べる時に、常に取り姿勢である。なぜならば、「霊性といった類の語を細心の配慮もなく公的領域に放り出し、その信憑性を失わせるのは、とりかえしのつかない悪をおこなうにひとしい³⁷⁴」と考えるからである。この類の語が簡単に定義され、解釈され、使用されることへの警戒がある。政治的言辞として、あるいは宣伝用の標語として安易に使われる場合もヴェイユはよく知悉しているからである。労働の霊性とは、この世の外の実在と同じく、人間の内奥にある善への希求によって、感得されるものであるからである。そして同時に、そのような労働の霊性がこの世界の中で回復される環境が創られねばならないとヴェイユは考えるのである。

3. 政治の原理となる理念を構築しようとする事

社会生活の全ての領域において、この世の必然とこの世の外側の絆を結ぶという問題は、政治をも問い直すことになる。それは、政治を権力の単なる技術（テクニク）に帰するのをやめ、靈感の息吹を受けた創造的技術（アール）として捉えなおすという意義をもつ。ヴェイユは、政治は科学や芸術と同じ高次の注意力を必要とする技術（アール）であるという。彼女は「多次元に渡る同時的な構成が芸術創造の法則であるが、複合的的局面での〔芸術の〕構築に不可欠な注意力を可能にするのが、靈感という魂の諸能力の緊張である。[…] 政治もまた、多角的局面で構成されたものに支配される芸術である。政治的責任を担うべき立場におかれた人間は誰でも自身のうちに正義への飢えと渇きを覚えるならば、この多角的局面での構成能力を得たいと願うべきだ³⁷⁵」という。政治とは、正義への飢えと渇きをもった者が、高次の注意力を持って、多角的な局面の問題を同時的に取り上げ、解決策

³⁷³ 本論 p.98 参照。spiritualité については、霊性、精神性、信仰（生活）との訳語がある。この語については4.で詳しく述べる。

³⁷⁴ 『根』上、p.139, E, p.88

³⁷⁵ 『根』下、pp.54-55, E, p.185

を構築し、実行する技術であるということになる。それは「人間の知性の可能性を超えている³⁷⁶」。しかし、重要なのはその原動力たる正義への飢えと渇きなのである。政治をただの技術^{テクニク}とすることなく技術^{アール}としての方法をしっかりと考え抜くことであると、ヴェイユは言う。ここには、彼女がそれまでに目にした権力の単なる技術^{テクニク}としての政治への批判がある。公共の善と正義を目指すのではなく、自己の利益、自己が属す党派の利益、そして国家の利益のみを優先する政治への批判がある。『根をもつこと』において、政治原理の理念が述べられるのみで、ほとんど具体的な政治原理の言及はない。しかしそれは、ヴェイユが国民の根こぎの要因であり「全体主義」を生み出す条件と考える、国家の中央集権を拒否すること、又政党を全廃し、それに代わって「意見を表明できる環境」³⁷⁷を創出することが必要だという主張³⁷⁸につながっていると考えられる。自由な個人の意見表明によって生まれる流動性³⁷⁹によって、一つのイデオロギーへの従属が阻止されると考えるのである。しかし、この「意見を表明できる環境」にはかなりの制限が必要である。なぜならば、政治が様々な複数の意見の中で何らかの政策を決定し、それを実行するものであるとすれば、最終意思決定を如何にするかという問題が浮上する。意見には様々なものがあるはずである。小規模の環境、例えば古代ギリシャのアゴラのような場においては、ある方針について、話し合いによる意見の一致が見られるかもしれない。あるいは、ルソーの一般意志のように、理性に従えば全員一致の意見が成立すると考えられる場合もある。「意見を表明する環境」の基本には、正義と公共の善を基本とすれば、最終的に意見の一致が見られるとの前提があると思われる。政治に携わるものは正義と公共の善を目指すものでなければならないのである。そして、ヴェイユは、付和雷同の多数意見に拠る衆愚政治（デマゴギー）を否定する³⁸⁰。数の力を否定するのである。「意見を表明できる環境」は、集団によって、何らかの力によって、個人の意見が圧殺されないこと、個々人の意見が自由に表明できることを、ヴェイユが重視する証拠である。一方で、全人的な平等性を重視することによって複数性・差異性を否定する傾向がヴェイユにはあると思われる。又、「新憲法のためのいくつかの重要概念」で示されたような政治機構への厳しい検証は、ヴェイユの政治原理の厳格さを示すものである。『根をもつこと』では、以上のような具体的な政治への言及はな

³⁷⁶ 同上、p.55, *E*, p.186

³⁷⁷ *milieux d'opinion*

³⁷⁸ 『ロンドン論集』「政党全廃論」 *EL*, pp.126-150

³⁷⁹ *fluidité*

³⁸⁰ *EL*, pp.126~50

い。正義と公共の善を目指す^{アール}芸術としての政治理念を構築することは、プラトンの「哲人政治」を想起させ、ある意味で集団の共同性とは乖離するように思われる。しかしながら、ガベリエリは、ヴェイユの政治原理を、積極的な観点で、連邦主義型政治哲学に結び付けている。そこでは「国家の機能は最大限の影響力は持たず、又それぞれの力の均衡を保つ働きをもつ。そして『日々の必要性のただなかで、そして同時に善への明晰な視点に則って植物のように育ち、最高度の実在性に達した組織の³⁸¹』公的生活に最大限の自治権が与えられる³⁸²』としている。

4. 宗教と政治を結びつけること

宗教と政治の関係は、『根をもつこと』において、最も複雑で重要な問題を含んでいる。『根をもつこと』は、この世の必然とこの世の外側の実在との絆を結ぶ必要性の主張に、貫かれている。それによって、政治と霊性という何らかの宗教的なものとの結び付きを考えねばならないことになる。霊性（霊的なもの）を直接宗教（宗教的なもの）と呼ぶことはできない。しかし、霊性と宗教は深く結び付いていて、霊性と政治の関係は、宗教と政治の関係に帰着すると考えられる。そこで、霊性—宗教—政治の結びつきがヴェイユにおいては如何なるものであるか考察する。

では、ヴェイユは霊性と宗教との関係をどのように考えているのだろうか？

spiritualité 霊性³⁸³とは何か。一般にこの語は、精神性あるいは霊性と和訳される。しかし、精神性と霊性には違いがある。鈴木大拙³⁸⁴によれば、霊性とは、精神と物質の対立を超えた、「精神と物質の奥にある何か」である。「霊性と言っても、特別な働きをする力か何かがあるわけではないが、それは普通に精神と言っている働きとは違うものである。精神には倫理性があるが、霊性はそれを超越している³⁸⁵」。ではヴェイユについてはどうだろうか？霊性とは、精神的素材と物質的素材、両者一体となった人間の内奥にある魂に関わるものである。魂の善を希求する部分、絶対を希求する部分に関するものである。「労働の霊性」というような場合、「労働の霊性」より「労働の精神性」とした方が、概念把握

³⁸¹ 『根』下、p.50, E, p.183

³⁸² E.Gabellieri, *Simone Weil*, pp.25-26

³⁸³ ラテン語 spiritualitas を語源とし、名詞 esprit からの派生語。第一義：物質から独立した精神性（霊性）第二義：信仰生活

³⁸⁴ 鈴木貞太郎（1870~1966）仏教哲学者。ヴェイユは『カイエ』の中で、彼の禅仏教についての書に言及している。

³⁸⁵ 鈴木大拙『日本的霊性』、pp.16-17

は容易であるように思われる。しかし、ヴェイユは、肉体と精神の一致の場としての労働を回復することが労働の霊性を回復することになると考えている。ヴェイユが問題にするのも、肉体と精神の分離を超えた魂の内実である。そして魂と超越的なものの繋がりなのである。倫理的な精神性ではない。それがヴェイユの呼ぶ霊性である。

ヴェイユは霊性と宗教を区別する。「霊性という語は何らかの特定の系列を意味するものではない³⁸⁶」という。宗教はそれに対して、人間社会の中で、何らかの具象化がなされているものである。「宗教とは、霊性が人間社会の中で共有され、具体化されたものと言える³⁸⁷」と、カルリエは書いている。自らの霊性の体験が宗教意識の発露となる。その宗教意識は個人のものであるが、それが社会の中で共有され、何らかの特定の系列となり制度化され、「宗教」となると考えられる。本来的に霊性の体験が宗教意識を形成するといえるのであるが、一般的な意味での宗教は、「制度化したもので、個人的宗教経験を土台にして、その上に集団意識工作を加えたものである³⁸⁸」ということになる。それが宗教思潮となってこの世の様々な場所で伝播する。ヴェイユが宗教的靈感の欠如と呼ぶのは、制度化あるいは集団意識工作の過程での何らかの歪みによっておこったものと考えられる。本来的な霊性の経験、宗教意識が、この世の力の論理及びこの世の集団意識によって、忘れられてしまっていると考えるのである。ヴェイユが宗教的靈感と呼ぶのは、原初的な、本来的な霊性の経験であり、宗教意識であると考えられる。

では、この世の中における宗教の働きとは何か。ヴェイユによれば、「全ての人間は、まず公生活が人間に提供しうるいかなる理想よりもはるかに高度な何かのために、つくられているものである（その何かを一生涯知らずに死んでいく人間はいるが）³⁸⁹」。人間は何か高いものを渴望している。特に「思索に目覚めた若い魂は諸世紀に渡って人類が積み上げてきた宝を必要とする」。彼らは何か精神的なもの、霊的なもの、善なるものを渴望するのである。もしそのような時に、真の何かその渴望に応えるものが与えられなければ、人間は目の前の偽りの偶像崇拜に走る。「全体主義の偶像崇拜的な潮流は、真に精神的な〔霊的な〕生をもって抗するのだから堰きとめられない³⁹⁰」のである。又、人間は悪を行いながら、善を希求する部分をもつ。矛盾した存在でありながらも、善なるものを渴望す

³⁸⁶ 『根』上、p.138, *E*, p.88

³⁸⁷ Dominique Carliez, *Penser la politique avec Simone Weil*, op.cit., p.103

³⁸⁸ 『日本的霊性』 p.19

³⁸⁹ *EL*, p.172

³⁹⁰ 『根』上、p.130, *E*, p.83

る。そのような渴望を真に満たすものが必要であるとヴェイユは考える。霊性が、霊性の回復が、そして又何らかの宗教が必要であると、彼女は考えるのである。

では、政治と宗教の繋がりとはどのようなものだろうか。政治と宗教の関係は、政治そのものが絶対への渴望を実現するような(全体主義のような)ものであってはならないし、又世俗権と聖職権の二つ権力の優劣をつけることでもなく、^{ライシテ}霊性の欠如した脱宗教でもない。ヴェイユにとって、宗教の本来の機能は、「公私の別なく世俗の生を、支配せずして光で満たす³⁹¹」 - つまり宗教は世俗の生を支配することなく世俗の生に染み込んでいくことなのである。それはいわば一つの生の環境を作り出すことである。政治に直接介入することではないのである。人々の魂のレベルでこの世を考える、この世の生の環境、根づきの環境を作り出すことなのである。

そのような環境を作るためには教育は避けて通れないのである。ヴェイユは公教育の脱宗教を批判する。彼女が考える宗教教育とは、「真正な」宗教が蔵する過去からの宝を伝えることである。環境、糧を整えることである。しかもそれは良い糧でなければならない。宗教教育とはある何らかの宗教を押し付けることではない。様々な宗教思潮は、過去からの霊的な宝を蔵していると考えるのである。宗教教育の対象はキリスト教に限らないのである。「あらゆる真正な宗教思潮について自由に生徒に語ってよい。[但しそれが真正である場合に限られる]。宗教思想はその志向性において普遍であるときに真正である。(ユダヤ教³⁹²は民族の観念に結び付いているからこれに該当しない)³⁹³」とヴェイユは言う。宗教教育、その目的は生の環境を整えることであり、魂へのできるだけ良い糧を回復しようとするところにある。何らかの宗教を唯一のものとして与えることではない。ヴェイユの公教育への批判は、一つには、教育が現実生活との接触を失ってしまい、その結果いわゆる教養人と一般大衆の分離(肉体労働と頭脳労働の分離等も含め)が起こったことである。もう一つは^{ライシテ}脱宗教を標榜し、人間の運命に関する事柄について斟酌せず、無味乾燥な機能主義に陥り、「この世界との接触のみならずもう一つの世界への通路までも失った」ことにあると考える。霊性及び宗教とは、教育や政治等この世の全ての領域で、生の環境を、根づきの環境を作り出すその土台にあるものである。環境とは、場だけではなく、空気、雰囲気をも含むものである。

³⁹¹ 『根』上、p.172, *E*, p.106

³⁹² ヴェイユのユダヤ教についての非難は、「選民思想」「集団・民族の観念」を理由に一方的とさえいえる激しさをもつ。

³⁹³ 同上、 p.132, *E*, p.84

ヴェイユは宗教について、あらゆる宗教思想を、真正であるかぎり、認める。真正であるのは、それが志向性において普遍的である場合である。志向性において普遍的であるとは、それが真理を志向していることである。それが真正であるかどうかは、個人が知性の限り思考して見極めねばならないと、彼女は考える。魂からの注意をそこに集中し、そしてそれに拠らずにはおれなくなって、その宗教に向かうのである。それが彼女にとってはキリスト教である。彼女は、「私は神を、三位一体を、キリストの受肉を、贖罪を、聖体の秘跡を、福音書の教えを信じる³⁹⁴」と書いている。同時に、ヴェイユは様々な神話や民俗の中にも、真理の存在を追求しようとする。様々な霊的なものが、様々な存在すると考えるからである。しかし同時に宗教的靈感というものはそれぞれの土地の伝統の中に深く、根ざすと考えるのである。それぞれの伝統の中に、宗教的靈感、真理を求める、宇宙の叡智を求めるものがあることを認めるのである。しかしそれは、カルリエも述べているように、それら様々なものが全て同じだと一緒にひと括りにする、混合主義（シンクレティスム）ではない。「彼女が、様々な伝統の同一性 *identité* を理解するようになるのは、それらの伝統が共通に持っているものを比較することによってではなく、それぞれの伝統が固有にもっているものの本質を掴むことによってである。その固有性が唯一の同じ本質の頂点でのみ他の固有性と結びつく場合である³⁹⁵」と、カルリエは書いている。

* * *

以上考察したように、「根をもつこと」とは、この世で人間が根をもつ環境を回復することである。その土台にあるのが人間の魂の善への希求であり、この世の外側の実在（絶対善）との絆を結び直すことである。そしてその絆を中心に、様々な領域で、根づく環境を回復しようとするのである。それは、根をもつ場（環境）としてのこの世の集団の在りようを、この世の力による従来 of 価値観を、魂のレベルで問い直すことに繋がる。そしてそれは、人間の尊厳を土台に、労働、政治、宗教について、人々にその主体的な問い直しを迫るものである。

³⁹⁴ *PSO*, p.149

³⁹⁵ *Penser la politique avec Simone Weil*, op.cit., p.105

第四章 ヴェイユ自身の「根をもつこと」

第一節 人間の条件と「根づき」の環境

I. 人間の条件について

『根をもつこと』において、人間は複数の根をもつとされる。様々な根を持ち様々な環境に根づくのである。そもそもヴェイユは人間をどのような存在と捉えているのだろうか。何度も繰り返した考察であるが、1943年のロンドンでの断片の中に、それを確認してみたい。「人間の条件に本質的にある矛盾、それは人間が力に従属し又正義を欲するということである。人間は必然に従属し、又善を欲する。力や必然に従属するのは人間の身体だけではなく、人間の思考も全てである。しかしながら人間の存在そのものが善に向けられている。それ故、われわれは皆、必然と善の間にはそれらを結びつける一つの原理があると信じている³⁹⁶」。まず、一番にあるのは、人間の条件に本質的にある矛盾である。そしてその矛盾を一致させようとするのも、又人間である。矛盾の中にありながらも善を志向するのである。矛盾の一致とは、矛盾の克服、善なるものへの一致を意味する。その矛盾を一致させる統一原理について古来様々な考察がなされた。必然や力を、それ以上の人間の思考力によって善に一致させ得ると考えた者³⁹⁷もいる。あるいはそれらを超える人間の物理的力によって一致させ得ると考えた者³⁹⁸もいる。しかしヴェイユによれば、それらの考えは、人間の力が善に繋がると考える故に、全て誤りである。必然と善の間の隔たりは一致させるには余りにも大きい。善はいわば別の次元に属するものである。善はこの世のものであって、この世のものではない。人間の魂に善への希求が胚胎しているという意味では、この世のものである。しかし、善はこの世の外側の善（絶対善）と繋がることによるのみ、確かなものになり得る。この世の論理だけでは、矛盾を一致させえないのである。「必然と善の間に、現実とこの世の外側の善との間に統一原理があるという人智を超えた思考に訴える人々だけが以上のような誤りを避け得る」とヴェイユは考える。つまり人間の内奥の善は、この世の外側の善と繋がることでこの世の必然・現実と一致させることができると考えるのである。しかし、可能であるとはいえ、それはこの世の外側に関するものであり、人智を超えているのである。人智を超えてはいるが、「それらに注意と欲望を向ける

³⁹⁶ *OL*, pp.209-210

³⁹⁷ 例えば、観念論的態度

³⁹⁸ 例えば、唯物論的態度

人々には」、注意や希求の強さと恩寵によって、可能性はある。人間の力だけではなく、恩寵の働きが加わるのである。ここにヴェイユの思考の本質の一つがある。恩寵に魂を向ける。それは人間の力、努力、意志力全てを超えたものの存在を認識しながら、それに全て頼るのではなく、人間の側の不断の行為を行いつくすことである。そこに、非常に困難ではあるが、人々の善を希求する魂とこの世の外側の絶対善との絆を結ぶ可能性があると、ヴェイユは考えるのである。だから、それは「実験しうる」ものである。実験とは、行うことは可能であるが、結果についてはそれまでの思考の結果何らかの確証はあるものの未知なものである。そして、彼女は決して、人間がこの矛盾の解消を「実現しうる」とは考えない。結果を考えずただその試みを行うのみなのである。別な言い方をすれば、人間の条件・矛盾は、この世の外側のものとの絆によらなければ、解決できないものなのである。その上、そのような解決策はほとんど不可能に近いといえる。しかしヴェイユにとっては、不可能であると証明できない限り、それは「実験可能」なのである。というより、この世の矛盾を自覚する限り - 全ての人間がその可能性をもつのだが - 取る道は限られている。矛盾を無視するか、誤った方法（偶像崇拜）をとるか、あるいは困難であるが「実験可能」な方法をとる以外にないのである。ヴェイユは前「二つの方法は不可能である。最後の方法だけが困難だが可能である³⁹⁹」と書く。不可能というのは人間の善なる魂にとって不可能なのである。だから困難であるが三番目の方法以外にはないのである。

重要なのは、このような人間の条件に苦悩し、外側の善に注意と欲望を向けるのは、個々の人間であって、集団ではないということである。個々の魂の問題は個々に委ねられる。逆に言えば、そのような人間が集団をなしているのである。矛盾を抱えながら、善を希求する - その事に気付いていない場合もあるが - 人間が集団をなして、現実にこの世で生きているのである。これがヴェイユの人間の条件の基本である。

では、『根をもつこと』において集団とは何であったのだろうか。集団は人間が根づく、そこから糧を得て生きる場である。集団は、内奥に善への希求をもつ矛盾した人間が根をもつ場である。集団は、そのような人間に糧を十分に与え得る場でなければならず、それ故に過去からの豊かな富を蔵する場でなければならない。ヴェイユは過去こそが外側のものとの微かな繋がりを保ってきたものだと考える。何らかの微かではあっても道標となるものがなければ、人間は迷ってしまう。過去からの何らかのものが微かな光を発するとヴェイユは考える。ところが、実際は、ヴェイユが思い描く集団が減ぼされている。それを

³⁹⁹ *EL*, p.104

回復させようとするのが、『根をもつこと』であった。特に、彼女が闘うのは、糧となるどころか、人間の魂を貪る集団である。人間を根こぎにする集団である。根をもつという人間の最重要な欲求を満たしていない集団である。

ヴェイユの現実への関わりは、この世の現実の不幸 - 「根こぎ」の探求にある。彼女は「私の探求の目的は超自然でなくこの世である⁴⁰⁰」と書く。この世の具体的な「根こぎ」の病を治療しようとするところにある。そしてこの世でできることと、できないことを区別する。何故ならこの世でできるのは、この世の事象に関することだけであるからである。この世の事象の基本となるのが、人間の欲求、地上的欲求である。この世に生まれ、自然に根づき、そこから糧を得る、それが最低限ぎりぎりの人間の欲求である。欲求は満たされなければ死に至る。具体的現実的な方策が必要なのである。その欲求を満たすことが人間の人間に対する義務となる。ここに集団としての意味、他者との関わりの意味がある。

一方人間の条件を考えれば、根づける集団とは、この世の現実とこの世の外側との架け橋となる集団でなければならない。集団とは抽象的な場ではなく、その中の人間それぞれを意味するのである。集団を問うことは、その集団の成員の有様を問うことである。それぞれの魂の内奥に関してはそれぞれの問題である。だが、集団はそれぞれの内奥の働きを邪魔せず、しかも必要な糧を与えられるものでなければならないのである。

『根をもつこと』は集団の成員への問いかけであり、呼びかけでもある。具体的には目覚めた、あるいは目覚めつつある人々への呼びかけである。直接行動を取れなかった故に、最終的には書くことによって、人々に呼びかけることによって、ヴェイユは、具体的にこの現実に関わろうとした。『根をもつこと』は、シモーヌ・ヴェイユという、善への希求をしかも絶対的善への希求をもつ一人の人間のあくまでもこの世（現実）への働きかけである。

II. 根づきの環境、シテとは

では、ヴェイユが糧となる集団と考えるものは具体的にどのようなものだろうか。それはギリシャの都市国家である。都市国家は、人々が互いの話し合いによって政治を行う自治都市として捉えられている。あるいは国家によって滅ぼされる前の国である。第三章第一節国民の根こぎで考察したように、ヴェイユは国家を、容器である国家が中身の国民・臣民を抑圧する（ひいては根こぎにする）人工的、全体主義的、機械のような冷たさをも

⁴⁰⁰ CII, p.47

つものと定義する。ここでは具体的に中央集権化や強大化を推し進める国を^エ国家と呼ぶ。それに対し^ベ国は、まだその統治の中に人と人の関係が存在しうる⁴⁰¹、自然で文化的な場として捉えられる。そして、彼女が理想の^ベ国と考えるのは13世紀、「フランス国」に統合される前のオック地方の諸都市である。例えば、アルビジョワ十字軍によって滅ぼされたカタリ派や、吟遊詩人が自由に活躍できた自由な精神風土をもったトゥールーズである。善への希求を魂の奥に蔵する人間が、そこに自然に根づけるような、過去からの霊的な糧を豊かにもつ場である。脈々と受け継がれてきた様々な豊かな文化を育む場である。しかし、ヴェイユが具体的に描き出すのは、失われた^ベ国であり、危機に瀕していたかつての^シ都市^テ国家である。1940年に書き始められ、未完の戯曲『救われたヴェニス』において、一つの^シ都市^テ国家・ヴェニスの危機が描かれる。それは1618年のヴェニスに対するスペインの陰謀を題材⁴⁰²にしている。当時ほとんどイタリア全土を征服していたスペイン国王の勢力下にヴェニスを置くために、陰謀が企てられた。それは、スペインの傭兵部隊と陰謀に加担するヴェニスの多くの士官（外国人が多数）が、真夜中火を放って町を混乱させ、その上で町を占拠するという計画である。しかし陰謀は、その指揮官の一人ジャフィエ（プロヴァンスの海軍大佐）が、町への憐れみから十人会⁴⁰³にことを通報して、つまりジャフィエの裏切り行為によって失敗する。ヴェニスは自治統治の行われている理想的なシテである。ヴィオレッタという娘が、そこに生きる喜びを歌うように美しい理想のシテである。しかしヴェイユは戯曲ノートに、「戯曲の第一行から、ヴェニスの『平和』と、待ち受けているものについての『無知』とを暗示すること⁴⁰⁴」と書く。ヴェニスは無防備な状況にある。それに対し、「その陰謀が亡命者、根こぎにされた人々の企みであることを明らかにする⁴⁰⁵」とも書く。スペインの征服、大国の欲望の手足になるのは、そのような人々、外国人傭兵である。根こぎになった人間の複雑な感情がその底に示される。ジャフィエも一人の外国人（部外者）である。彼が陰謀に加わったのは、陰謀の首謀者の一人への友情によるのだが、ヴェニスに対して特に愛情を抱いているわけでもなく、いわばその都市をよそ者として一步離れた所からヴェニスを見ている。ところがその彼が、ヴェニスの町を眺めていて、ふと自分が滅ぼそうとしているその美しい町に、懐かしさと憐れみを感じるのである。重

401 封建的な絆は服従を人間対人間の事柄にして、巨獣の占めていた役割を著しく縮小した。PG, p.196

402 フランスの歴史家レアル神父（?～1692）のテキストによる。

403 ヴェネチア共和国の最高統治機関。

404 P, p.43

405 Ibid.,

要なのはジャフィエの憐れみ *pitié, compassion* の感情である。その感情はその町のただそこにある実在感によって捉えられたものである。ヴェイユはジャフィエの行為を受難として描く。「受難の意味の一つは、自己の周りに起こって欲しくない苦しみ、恥辱、死が、望まなかったのに、自己に落ちてくることである⁴⁰⁶」。ジャフィエはヴェニスを救おうとした英雄ではない。彼が意図したのは悪でも善でもない。憐れみの感情 - ジャフィエはその行動の理由を聞かれて、ただ「憐れみ *pitié*」と答える - が、その行為を成さしめただけである。裏切りに対する逡巡、自己の行為がもたらすであろうものに対する苦悩、自らに受ける恥辱を彼は望んでいなかった。しかし、その行為を最終的に彼は選んだのである。ヴェニスの人々はジャフィエの行為に感謝するわけでもない。陰謀者のふとした心変わりとして軽蔑をもって対処した。ジャフィエが陰謀漏えいの交換条件とした仲間の命を救うという約束は果たされず、他の陰謀加担者は処刑された。彼も、結局は恥辱のうちに追放され、おそらくは死が待っている。多くの町の人々は陰謀の存在さえも知らない。『根をもつこと』でヴェイユが示唆した「祖国愛」・「祖国に対する憐れみ」は、ジャフィエが抱いたのと同じような憐れみの感情である。それは、自ら望んだのでもない苦悩や死の恐怖に直面しながら、やはりその行為を行わずにはおれない、いわば憐れみの、愛の行為であると、ヴェイユは考えているのである。勿論状況は違う。裏切り行為を勧めるわけでもない。それは、失われようとしている対象に対する憐れみの感情である。この憐れみの感情とは、憐憫 *pitié* であると同時に共苦 *compassion* である。目の前に実在するシテが失われることへの感情である。そのようなジャフィエの行為によって救われたヴェニス、美しく、「平和」な町である。しかし、危険に曝されている、ある意味で脆弱な町でもある。その脆弱さをヴェイユはヴィオレッタという娘に仮託して、次のように描く。「幸せな無垢さ、何か限りなく貴重なもの。しかしそれは不安定な、壊れやすい、偶然の幸せである⁴⁰⁷」。ヴェイユによれば、「シテは、我が家にいるかのような感情を抱かせる⁴⁰⁸」。「シテは社会的なものに属しない。呼吸する空気を意識しないのと同様にそこに在ることを意識しない環境である。それは、自然、過去、伝統と接触する場、^{メタクシユ}仲介の場である⁴⁰⁹」。シテとは、誰もが、我が家にいるように感じ、自然に根づける、豊かな糧を得て生きられる環境である。

根づく場とは土地だけを意味するのではなく、雰囲気を含む環境を意味する。ヴェイユ

⁴⁰⁶ *P*, p.44

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p.48

⁴⁰⁸ *CII*, p.203

⁴⁰⁹ *P*, p.46, 及び *CII*, p.205

は、シテを、呼吸するのと同じように自然に根づける環境と表現している。いわば呼吸するようにその環境から糧を得る（吸い込む）のである。それは、その環境が醸成する雰囲気でもある。

しかし、具体的にあったとされる真に「糧となる集団」は、過去の遠い記憶を辿る以外に、ほとんど全て失われているのである。しかもそのようなものが目の前に具体的にあったとしても、人々がそれを貴重なものと気付くのは、それが正に失われようとしている時でしかなく、しかも、貴重なものが失われようとしていることに気付くのは、極めて稀なことなのである。それを救おうとすることもきわめて稀である。それは根こぎになった人間に、悲惨の中の人間に注意が向かないのと同様であると、ヴェイユは考える。本当に大事なことはなかなか見えないのである。

そのようなシテに対立するものとして、ヴェイユは、社会（社会的なもの⁴¹⁰）を提示する⁴¹¹。それはローマ帝国によって象徴される。スペインの陰謀であるのだが、ヴェイユは常に、支配的、征服的なものとして、ローマを引き合いに出す。「根をもたない社会〔的なもの〕、シテを失った社会〔的なもの〕、ローマ帝国。ローマ人は常に『我々』で思考する。根をもつことは社会的なものとは別のものである⁴¹²」とヴェイユは書く。社会的なものとは、つまり集団的なもので、人工的な、我が家にいるようには感じられない、過去をもたない、根の無い、非現実なものを意味する。実在感の無い冷たい人工性を意味する。その社会的なものへの脅威に、シテは曝されている。これは実際に征服される危険性も意味すると同時に、シテが社会的なものに変わり得ることをも意味する。シテとは、そのような美しくはあるが脆弱さをもつものである。この世のものは、絶対的、完全なものではあり得ないのである。そのようなものとして、シテは常に注意の目をもって、思考され、回復されねばならないのである。

⁴¹⁰ 具体的な社会 *la société* ではなく、社会的なもの *le social* としている。

⁴¹¹ 図式的に言えば、シテ対(ローマ)帝国、国^ベ対^エ国家となる。

⁴¹² *P*, p.44

第二節 「根をもつこと」と「根こぎになること」

ヴェイユは『根をもつこと』において、「根をもつこと」の重要性を主張し、根づける集団のあり方を問い返したのである。一方で彼女は、「自らを根こぎにしなければならない⁴¹³」と書く。ド・ナミはこの態度を、「根づく欲求と根こぎの、執着と離脱の風変わりな弁証法⁴¹⁴」と形容する。これを弁証法 - 矛盾対立する概念を克服・統一することにより更に高次の総合的肯定に到達する思考法 - と呼ぶなら、確かに風変わりなものである。ヴェイユにおいて、これらの概念は矛盾するものではあるが、一般的な概念での「矛盾・対立」はすでに止揚されているとも言える。「根づき・根こぎ」はある意味で、弁証法的であるより循環的であるように見える。ヴェイユは、否定的対象を、それに相対するものを包含する故に、あるいは相対するものをより明確に照射するものであるが故に、逆説的にその否定的対象を肯定するのである。二つのものが裏表であり、二元的であるよりは一元的である。そしてこの弁証法は、いわば異なる次元のもの（個の魂と具体的な現実）の間を循環する。

「自らを根こぎにしなければならない」という時、ヴェイユはすでに根づいた一本の木である。根こぎの人間には自らを根こぎにすることは不可能であるのだから。自分の根を引き抜き、そしてその「木を切りそれを十字架にし、毎日その十字架を背負わねばならない。社会的にも、植物（生物）としても根こぎにならなければならない」とヴェイユは言う。それは根づいていた「地上の祖国から全く追放されること」を意味する。

ここで注意しなければならないのは、この「根こぎ」「追放」は一人の人間が自ら成す行為であり、個の魂の主体的問題であることである。それに対し「このようなこと全てを外から他人に成すことは脱創造⁴¹⁵のまがい物となる。それは非現実を作り出すことである」とヴェイユは言う。それは例えば、『根をもつこと』で描写した根こぎの状態を作り出すことである。脱創造とは、端的に言えば、神の創造したものを創造前の状態に戻すことである。ヴェイユによれば、それは「造られたものを無にすること（破壊）ではなくて、造られたものを、造られずにいるものの中に移すこと⁴¹⁶」である。創造された人間が、人間的事情で拡大してきた存在 *existence* を、元の存在 *être* に戻すことであり⁴¹⁷、同時にそれは

⁴¹³ *CII*, p.205 (←以下、注 410 までの引用)

⁴¹⁴ *Simone Weil la quête de racines célestes*, p.52, cette étrange dialectique entre besoin d'enracinement et déracinement, attachement et détachement chez Simone Weil

⁴¹⁵ *décréation* ヴェイユの造語というわけではないが、ヴェイユ独自の意味をもつ。

⁴¹⁶ *PG*, p.36

⁴¹⁷ ヴェイユは自我拡大したものを *existence*、元の状態を *être* と呼ぶ。 *OCVI-3*, p.162.

神において再創造されることを意味する。そしてそれはあくまで個が自己の魂において行うことである。そこには神と個の主體的な魂の絆が介在する。それに対し、他人を根こぎにすること - 人間をものに変えてしまうこと - は、脱創造のまがい物であることになる。そこに当事者の魂は介在しないからである。

「しかし、自らを根こぎにすることによって人は一層実在的(現実的)なものを求める」とヴェイユは言う。実在 *le réel* とは、人間が感じ思考するものであるが、実際人間に示されるのは多く仮象(外界実在) *l'apparence* であって、真の実在はその奥にある。ヴェイユによれば、真の実在は一つには自己拡大的人間諸事象への執着を脱しなければ掴めない。その執着を脱する、つまり脱自の方法の一つが自らを根こぎにすることなのである。

「地上のあらゆる祖国から追放されること、それは現実の根こぎをその身に体験することである。追放の状態にあって、我が家にいるように感じること」なのである。シテとは、根づいたままでは失われるまでその存在を意識しない町、追放の状態にあってこそ尚、我が家にいることが実感できる町である。我が家にいると感じられること、それは根を回復することの一つの意味である。シテにおいては、根こぎ(追放者)であって同時に根をもてる(我が家にいると感じる)。だから、「シテは〔この世からの〕根こぎのための媒介である」ことになる。「もし不幸のせいで、美しく育てることもなく根づきの機会を失うならば、もしくは一度も根づくことがなかったならば、一体どんな希望があるのか⁴¹⁸」とヴェイユは問うのである。人間はこの世に根づいて始めて、その場で感じる美や喜びによってその実在性を把握し、更に魂の善を希求する部分を育てることができる。自らを根こぎにするには、根づいていることが必要である。少なくとも「根こぎ」は外から他者が成すことではない。自らを根こぎにすることは個の魂の主體的な問題である。根を持つ環境を回復するのは集団に関わる問題である。それは、勿論人間の魂の善を希求する部分という点において魂の問題は中心にあるのだが、この世の具体的な問題である。

根づきと根こぎの関係は、集団と個の関係と同じ構造をもつ。人間は集団に根をもつ。根をもつ環境として集団は必要である。しかし、集団は個(の判断)に影響を与えてはならないものとしてある。邪魔をするならそこから抜け出さねばならない。個の魂の中の善への希求がこの世の外側の実在に向かう時、人格から非人格に移行する時、脱自・解脱が果たされる。解脱とは、自己を根こぎにする、あるいは追放者となることでもある。根を引き抜くために、根づいていることが必要である。根づいていないものを引き抜くなど、

⁴¹⁸ *CII*, p.205

フィクションにすぎないからである。それにはそもそも根づくための集団が必要である。このように逆説的に、ヴェイユにおいては全てが循環しているのである。シテは根づける場所であって、根こぎの媒介でもある。

ではヴェイユはどこにいるのだろうか。彼女は、いわばシテにおける追放者（根こぎ）であろうとしている。ジャフィエである。この世の外側に出てしまわない。間に、中間 - 中心ではない - にいる。いわば矛盾の間に身を置くのである。「社会的なものを凝視することは、この地上から身を引くのと同様に意味あることである⁴¹⁹」とヴェイユは書く。この地上にあって、しかも追放者として、社会的なものを凝視する、それはこの世の現実に関わるためである。追放者であることは、現実を凝視し、根こぎという不幸を我が身に課することである。同時にそれは彼女にとっての脱自の行為でもある。領域の端・マージナルな点、内でも外でもなくその間であることがヴェイユの最終的な姿勢であった。しかしそれは高踏的な位置ではない。何よりも重要なのは現実との関わりである。それは矛盾を生きることであり、彼女が真理へ到る一つの方法であったのである。

しかし、彼女の現実への働きかけ、呼びかけは届くのだろうか、果たして善であるのか、この行為に有効性はあるのかと、ヴェイユは問い続ける。この世で、最後に残るのはやはり、「力」の問題、暴力や戦争の問題である。この世の外側の別の原理を説くだけでは、「力」に対抗できない。「力」によってしか「力」に対抗できないのか？この世で正義は果たされ得るのかと問い続ける。「魂の欲求」に彼女は「秩序」の欲求を一番に挙げていた。人間に対する義務を果たす際に、二つの義務同士が矛盾対立しないことへの欲求である。そして、この世の、義務遂行のための現実行動が及ぼす影響や有効性について苦悩する。実際に彼女がいたのは戦争状態の中であったのである。ヴェイユは、様々な神話や民話や聖書等に真理を求め続け、又最後まで『バガヴァッド・ギーター⁴²⁰』を訳し続けた。そこにはヴェイユが共感できるものがあつたはずである。それはこの世の必然の中での行為について苦悩するアルジュナの問いである。『バガヴァッド・ギーター』は主人公であるアルジュナと神であるクリシュナとの対話からなっている。『バガヴァッド・ギーター』の主人公アルジュナは、王位を篡奪した親族を相手に戦わなければならない。しかし敵とはいえ親族を殺すことに抵抗を覚えて、戦場に出てもなかなか戦う決心がつかない。「クリシュナは戦士アルジュナに『行為せよ』と命じる。行為するとは、戦士としての義務を果たすこと、端的

419 *CII*, p.219

420 ヒンドゥー教の二大叙事詩の一つ『マハーバーラタ』（18巻10万詩節）の中の一編

に言えば戦い、殺すことである⁴²¹」。アルジュナが最終的に行動を起こすまで、クリシュナとの間に議論が行われる。ヴェイユは、「アルジュナはこの戦争を止めることはできないし、戦争が起こったならばそれに加わらないでいることはできないから、彼は戦うことになるだろう⁴²²」と書いている。アルジュナに選択の余地はない。そこに彼女は自らの状況を重ね合わせたのであろう。先の文に続いてヴェイユは、「それ以外にしようのないことだけをする。無行為の行為⁴²³ *action non-agissante*。非暴力はそれが有効であるときにしかよしとされない」と書く。これは究極の行為の選択 - ある意味で意志さえ入り込みようのないような選択 - である。カイエのこの部分は 1941 年、「戦わねばならないだろう」と、自己の現実との関わりを見つめていた時のものである。

一方、ヴェイユは、神との関係において、「待つ」という姿勢をとり続けた。「待つ」のは、神との応答の機会、端的に言えば神の恩寵である。しかしヴェイユにあって「待つ」というのは単なる受動性を意味するのではない。それは主体的、能動的な「待つ」である。待つのに、主体的というのは奇妙に聞こえると思われるが、他者の何らかの行為をただ期待して待つのではないということである。ヴェイユにとって待つことは一つの脱自の姿勢である。自我をそっと端に寄せて、何かの通り道を開けることである。何かとは真理であり、神の愛である。言い換えればそれは絶対善との絆を結ぶことである。主体的には一心に結ぼうと希求するのではあるが、結べるのは主体の行為の結果ではない。「待つ」とは何かが通ること - 結果 - を期待せずして待つことである。待つとは何もせずにいるということではない。奴隷が主人の命令を待つように、じっといつ命令が下されてもそれに従えるように注意して待つことである。では、現実において自我を脱するとは、どうすることなのだろうか？それは既に述べたように自らを根こぎにすることである。自我の叫びや欲望を抜け出して、現実を凝視することである。待つことが主体的・能動的であったように、ヴェイユにとって、現実の凝視も又、現実を把握し、それに働きかけるという能動的な行為に結び付く。ただヴェイユの能動性は、自己の何らかの「力」によって結果を求めようとするものではない。その行為とはこの世の現実の悪をより少なくすることである。具体的には例えば人間に対する義務を果たすことに注意を集中させることでもある。人間に対する義務を果たすこと、それがこの世で現実と関わる一つの方法である。人間に対する義

⁴²¹ 赤松明彦『バガヴァッド・ギーター』岩波書店、pp.6-7

⁴²² *CI*, p.222

⁴²³ この訳語はミクロス・ヴェトー著『シモーヌ・ヴェイユの哲学』今村純子邦訳による。

務は、この世の現実との接触であり、又この世の外側の実在との絆を意味するものである。

「根をもつこと」の目的は、この世の必然とこの世の外側の実在の絆を結ぶことであったのだが、いわばヴェイユは自己の魂の絶対的な探求を、この世の必然への働きかけ(現実の問題に対する行為)と同時に成そうとしているのである。「同時に」という点にヴェイユの思想の真髓がある。

ヴェイユは、「愛の狂気は、例外なく人間に関わる全ての環境の中で、この地上の全ての場で、美と幸福と充溢感のはかない可能性を見つけ出し、等しく慈しみ、それらの可能性が欠けているところでも、その可能性がかつて存在した痕跡があればどんな痕跡でも、生まれるかもしれないどんな芽も、優しく温め育てようとする⁴²⁴」と述べている。憐れみの感情、凝視、これらは対象への愛が生み出すものである。しかし、上の表現は、それが狂気に至る程でなければ、愛の狂気によるのでなければ救えない程この世の根こぎの病は重篤であることを意味している。そしてヴェイユによれば、愛の狂気 *la folie d'amour*、患者 *fous*、そのようなものだけが、真実を語るのである。知性の誠実、知性の自由の欲求、思考を極限まで求めた彼女が、人間の「いわゆる知性」の限界を述べているのである。彼女は、自分には「阿呆 *fous*」と共通するところがあるという。その「阿呆」とは、シェイクスピア劇あるいはヴェラスケスの絵に出てくる道化であり愚者を指す。そして彼らは悲劇的であるという。なぜなら、「彼らは真実を言っても、聞いてさえももらえない。彼らが真実を言っているのを知っている人は誰もいない [からである]。彼らが言っているのは、端的に真実そのものです。純粋な混ぜ物の無い光に満ちた深い本質的な真実です⁴²⁵」と、両親に送った最後の手紙にヴェイユは書いている。これは彼女自身が真実を語っているという自負を、しかし同時にそれが聞き届けられないという悲しみを、表すものである。ヴェイユは、ある意味で運命論的ともいえるこの世の必然(現実)への悲観的見方を持ちながらも、その必然(現実)に関わり、この世の外側の実在との絆を結ぼうとするのである。それが彼女の真理への道であると確信していたのである。

⁴²⁴ *EL*, p.57

⁴²⁵ *Ibid.*, p.256 1943年8月4日付け両親への手紙

結論

両親への手紙で彼女が予期したように、『根をもつこと』のみならずロンドンでの報告書はほとんど、当時の人々 - 自由フランスの人々 - に無視された。確かに彼女が提言した方策は、原理を説くのみで具体性の無いものもあり、極めて具体的である故に却って実現不可能であると感じられるものもある。又、抽象的なものと具体的なものが同じ言葉で語られること - それ彼女の特徴の一つでもあるのだが - にも問題があるように思われる。例えば、「根こぎ」は、実際に故国を追われること、精神的に帰属意識をもてないこと、人格から非人格になるため自らこの世との関係を断つことの三つのレベルで語られるのである。具体的な現実の「根こぎ」と、感受性の面での「根こぎ」、個の魂の中の「根こぎ」が、ヴェイユの中で、一つの同じものとして総合され同じ言葉で語られる。そこにはラディカルさと保守性が同居している。ラディカルであるのは、その価値観の捉え直しに関して、である。彼女が提言したのは、人々が主体的に様々な概念や価値観を、様々な領域で、根本的に捉えなおすことである。様々な領域とはいえ、ヴェイユが求めるのは細分化された思考や知識の領域においてではない。ヴェイユは、ギリシャの数学をそう理解したように、究極的に宗教も科学も宇宙の真理との接触、探究であると考えているのである。そのような意味において、様々なものは真理において一つなのである。ヴェイユは、安易な総合は拒否するが、本質において、究極において、芸術と政治を、宗教と科学を同じ次元で捉えるのである。そしてその根本に、善への希求を、この世の現実と超越的なものとの絆を置く。様々な領域での知識の細分化、専門化が推し進められている近代以降、全てを本質的な一点に原理化することは、極めて尖鋭的に見える。保守的と見えるのは、彼女の示す方策が、ある意味で現実的であるからである。現実的というのは、大きな変革、特に暴力や権力行使を伴う変革を、例えば戦略的な革命を否定することである。彼女は、暴力的に体制を変えたとしても、又同じ暴力によって新しい体制に支配されることを、ある意味で確信している。彼女が取る方策は、より少ない悪への改良である。力に従属する人間の弱さを必然とも宿命とも捉えているように思われる。人間個々の主体的な意識変革 - それも必然の影響を受ける故に困難を伴うが - がなければ、真の変革はないと考えるのである。

彼女は霊性というレベルでの、人間の意識・思考の改革を迫る。人間の全てに在る善への欲求を中心とした現実社会の価値観の捉え直しである。宗教の如何を問わず、霊性 - 善

に繋がるもの - が必要であるという主張は、意見⁴²⁶の分かれるところではある。宗教 - 霊性 - というものは、この世の必然に苦しみ、悪に落ちる人間の弱さを認め、なおかつその善なる部分を信じようとするところにあるからである。しかしながら、人間の善悪を問い、この世の不幸や不正を問うものにとって、人間の善への希求、「根をもつ」というこの世の欲求を中心に据えた考察 - 「人間の尊厳の哲学」、「労働の霊性の回復」、「注意」等 - は、矛盾に満ちたこの現実世界を見る時、我々を照らす光であり続ける。更に、彼女の求める霊性は、極めて原初的・原理的である故に、普遍的に理解され得るものであると思われる。

以上のような意味で、魂のレベルで社会や政治の問題を捉え返すことは、現代においても非常に重要なことであると思われる。ヴェイユが現実コミットし、そして指摘した1930年代の様々な問題や根こぎを生み出す要因は、今現在もなお存在する。ヴェイユは、「不幸は生命が根こぎにされることである。[...]ある生命を捉えて根こぎにしたできごとが、直接あるいは間接に、その生命の社会的、心理的、肉体的な全ての部分に達していなければ、真の不幸はない。社会的因子は非常に重要である。何らかの形で社会的に失墜するかその不安がなければ真に不幸はない⁴²⁷」と書く。ヴェイユにあって重要なのは、社会的、心理的、肉体的な全ての部分において、不幸（根こぎ）を捉えることである。魂のレベルで人間を捉える事は、「魂とその周りを取り巻く肉体的素材と精神的素材でなりたつ」と考える限り全ての人間が等しいという基本の上に、社会的、心理的、肉体的な根こぎを捉えることである。そして、差異や特権のない全く赤裸の人間を、そしてそれを棄損された人々を思考の原点に据えることである。ヴェイユのこのような視点はあらゆる場面で必要だと思われる。

「根こぎ」・「根づき」の思想は、現代において、より一層示唆的である。ヴェイユが生きた時代以上に、根こぎの病は蔓延し、少なくとも「過去との断絶」状態はより一層進行し、様々な形で存在するのである。又、新たな戦争や紛争による、あるいは経済格差や意志的な移民も含めて、様々な要因での民族離散^{ディアスポラ}や亡命状態も存在する。現代における「根こぎ」の診断と治療法が「新しいものとして」思考されねばならない。そのような場合、例えば、古い根を保ちつつ新しい環境にも根をもつというヴェイユの提案は、現代においても有効な示唆を与えるように思われる。フランスの旧植民地からの移民二世や三世の若者の問題について - フランスならずとも移住先での根づきの問題が世界の各地にある - 、

⁴²⁶ ラインデ 脱宗教の考え方など。

⁴²⁷ AD, p.100

カルリエは次のようにヴェイユ的な解決法⁴²⁸を提示している（１．各々が先祖の記憶を探し出し、その過去を愛する動機（きっかけ）を見つけ出せるようにする ２．靈的次元を含めあらゆる次元で、要望の程度を落とすことなく、受け入れ国の文化に根を張れるようにする ３．前もって何らかの混血や異文化融合の意志がなくても、新しい根を生みだす自由を残す⁴²⁹）。つまり過去からの伝統的な文化・宗教といったものを発掘し・継承しながら、新しい土地での糧を得て根づく。何よりも必要なのは、新しい土地の環境である。若者たちが過去の記憶を辿れる環境が必要である。同時に新しい土地での糧が重要である。その土地が豊かな糧を与えられないならば、彼らは根こぎになる。過去の文化を引き継いで、新しい場・環境に根を下ろさねばならない。これが新しい土地で否定されるなら、根は下ろすところが見つからず、涸れてしまう。

しかし、文化や宗教の共存は可能なのだろうか。その点についてのヴェイユの考え方を彼女の植民地問題についての論文の中に見ることができる。ヴェイユのフランスの海外領土についての記述は、まず 1930~1 年インドシナについて、1937~8 年代には、チュニジアやモロッコ等北アフリカの問題に関して、労働運動関係の機関誌等に見られるが、それぞれの論調には変化が見られる。変わらず一貫して主張されるのは、植民地での伝統・文化・宗教等の破壊に対する批判である。1937 年論文の論点は主に、非人間的な、不正な植民地支配について批判するものであり、解放や独立を強く提案するものではない。1938 年の論文で、植民地問題の解決方法は、「植民地建設者たる国民が自ら自国の植民地を漸次解放することに関心を持ち、この関心を理解することである⁴³⁰」と漸次解放を示唆する。1943 年の論文では、解決策としては、（この時期戦後ということになる）、国際的な枠組みの中での外国軍の保護の下で、独立準備の機構がつくられ、正義と相互補助と協働に基づくかつての被植民地国との連携組織が練り上げられることであると説く。『根をもつこと』でも、「祖国の観念⁴³¹はフランスの歴史又は国民的偉大さを巡る問題とは両立しえない。ましてやフランスの海外領土をめぐる語り口とは両立しえない。[...] 普遍的世界のために正義を規定する機能を自ら担う気であるなら、生身の人間の所有者になってはいけない⁴³²」と、植民地支配に対する否定が語られている。しかし、ヴェイユは解放・独立だけを問題

⁴²⁸ « une façon weilienne »

⁴²⁹ *Penser la politique avec Simone Weil*, op.cit.,p.112

⁴³⁰ « Les nouvelles données du problème colonial dan l'Empire français », *EHP*, p.353

⁴³¹ ヴェイユがそれまでに定義した祖国の観念である。

⁴³² 『根』上、pp.241-242, *E*, pp.145-146

にするのではない。しかも、反乱等の解決策は、成功裏に終わったとしても、勧められないとしている。1943年論文で最も重要であると思われる指摘は、植民地建設者と被植民地国との連携協力であり、西洋文明と東洋文明の出会いである。そしてそれは主にフランス及び植民地建設者側の主体的な問題として提示される。フランス及びヨーロッパは、植民地を解放し自由にするだけでなく、東洋との真の出会いを、特にイスラム文明との出会いを実現しなければならないとする。それは植民地にとっては勿論、フランスのために必要であるとする。それはヨーロッパ、フランスの過去を回復するためである。ヴェイユは西洋の文明の中に、東洋の文明 - 東洋というのはこの場合中東、近東を指す - の大きな影響を見出している。そして、失われようとしている西洋文明の過去を回復するには、東洋文明との真の出会いが必要である、東洋文明の刺激を受けることが必要であるというのである。彼女は、「ヨーロッパは霊的に生き生きとしている為には定期的に東洋との現実の接触が必要である⁴³³」と、なぜなら東洋文明にはまだ過去からの伝統がまだ強く根づいているからと考えている。勿論東洋文明と西洋文明は異なるのであるが、「西洋文明が失いかけているものを、紀元前からの過去を辿り、東洋にまだ根づいているもの全てとの尊敬に基づく現実の友情によって刺激を受けるなら⁴³⁴」、ヨーロッパ再生が可能であるとヴェイユは言う。これは北アフリカの植民地の解放についての提言である。ヴェイユは反乱や革命による植民地解放を勧めてはいない。植民地建設者と被植民地が協力して解放独立を達成することを提言する。そして、独立すればそれで終わりということではなく、その国との、その文化とのお互いの刺激が必要であると説く。宗教や文化は、対立ではなく尊重しあうことによって、共存できることを彼女は示す。東洋の、被征服下においても生き生きと残っていた、残っているものから刺激を受けようとするのである。宗教や文化は、各土地の伝統の中で培われるものである。それぞれの宗教において、「救い主の名が違い」、「神との約束が違う」。しかし、それぞれは尊重されるべきものなのである。「宗教を変えることは由々しき決定であり、他人にそうさせることはなおさら由々しきことである。征服された国でそういうことを公に強制するのは更に無限に由々しいことである⁴³⁵」と、ヴェイユは言う。それぞれにある過去との繋がりが保たれるべきであると、それを失いかけている西洋文明こそが、東洋文明との接触によって刺激を受け、再生すべきであるというのである。

⁴³³ « A propos de la question coloniale », *EHP*, p.373

⁴³⁴ *Ibid*, p.376

⁴³⁵ *AD*, p.180

吉本隆明は、「人間の政治社会があれば、必ずそこに対立とか争いがあるということじゃなくて、どこから見ても、そこが普遍的真理の場所だというものを、わたしたちが考えている領域のはるか向こうにもう一つ設定できるのだというヴェイユの最後の到達点は、私達に希望を抱かせる。そこはどこから行っても目指すことができる領域のように思えるし、党派、宗派独特の習慣儀礼に従わなくても、ただいかに真理に近づくかという考えだけがあればそこへ到達できる。不可能だとしても到達可能性がいつでもある⁴³⁶」とヴェイユの宗教思想の現代的意味について書いている。その現代的意味は宗教思想のみに限られることではない。「根をもつ」ということにおいても、それぞれの文化についても、同じことが言える。いほど簡単ではないだろうが、真理を希求するという一点で、靈的な源泉を求めるといふ一点で、善を希求するといふ一点で、その絆によって普遍性が保たれる。その絆によって、他を尊敬し、お互い刺激しあうといふような環境、そのような環境が可能だろうか。宗教や民族、文化の対立が益々顕在化する度に、ヴェイユの「根」の意味を考える。しかし、様々な具体的なヒントを、ヴェイユから得ようとするのは、安易すぎるかもしれない。ヴェイユは何よりも、各人が主体的に思考し尽くすことを主張しているからである。ヴェイユから学ぶのは、隠れているものに注意をこらし、現実を凝視するその方法である。

⁴³⁶ 『ほんとうの考え・うその考え』春秋社、1997年、p.121

参考文献

ヴェイユの著作

- Écrits Londres et les dernières lettres*, Gallimard, coll. « Espoir», 1957.
L'Enracinement, Gallimard, 1963.
Attente de Dieu, Fayard, 1966.
Cahiers I, Plon, 1970.
Cahiers II, Plon, 1972.
Écrits historiques et politiques, Gallimard, coll. « Espoir», 1960.
La condition ouvrière, Gallimard, coll. « Espoir», 1951.
La Connaissance surnaturelle, Gallimard, coll. « Espoir», 1950.
La Pesanteur et la Grâce, Plon, 1960
Oppression et liberté, Gallimard, coll. « Espoir», 1955.
Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu, Gallimard, coll. « Espoir», 1962.
Poèmes suivis de Venise sauvée, Lettre de Paul Valéry, Gallimard, coll.« Espoir», 1968.
Œuvres Complètes VI-3, NRF, Gallimard, 2002.
Œuvres Complètes VI-4, NRF, Gallimard, 2006.
Œuvres, Gallimard, coll. « Quarto», 1999.
『根をもつこと』上・下、富原真弓訳、岩波文庫、2010年。
『自由と社会的抑圧』富原真弓訳、岩波文庫、2005年。
『労働と人生についての省察』黒木義典・田辺保／訳、勁草書房、1967年。
『ロンドン論集とさいごの手紙』田辺保・杉山毅／訳、勁草書房、1969年。
『シモーヌ・ヴェーユ著作集 I』、橋本・伊藤・渡辺・松本・松崎・山本・花輪訳、春秋社、1968年。

ヴェイユに関する文献

- Simone Weil le grand passage*, Albin Michel, 2006.
Simone Weil Sagesse et grâce violente, Bayard, 2009.
Emmanuel Gabellieri, *Simone Weil*, Ellipses, 2001.
Christiane Rancé, *Simone Weil Le courage de l'impossible*, Seuil, 2009.
Dominique Carliez, *Penser la politique avec Simone Weil*, Les Editions de l'atelier, 2009.
Sylvie Courtine-Denamy, *Simone Weil La quête de racines célestes*, Les Editions du

Cerf, 2009.

Robert Chenavier, *Simone Weil L'attention au réel*, Michalon, 2009.

Miklos Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, L'Harmattan, 1997.

Simone Weil Le grand passage ;

David MacLellan, « De Platon à la IV^e République »

Monique Broc-Lapeyre, « Le passage de la personne à l'impersonnel »

Simone Weil Sagesse et grâce violente ;

Bertrand Saint-Sernin, « Simone Weil, critique de la société »

Robert Chenavier, « Soins de l'âme et souci du monde. Signification politique de la force de l'âme et d'esprit »

Michel Sourisse, « L'idée de légitimité », *CSW* Tome 27, N°-1, 2004.

Martin Steffens, « Dossier et notes sur *Les Besoins de l'âme, extrait de*

l'Enracinement », folioplus philosophie, Gallimard, 2007.

『シモーヌ・ヴェーユと現代 - 究極の対原理』河野信子著、大和書房、1976年。

『シモーヌ・ヴェーユ』F・デュ・プレシックス・グレイ著、上野直子訳、

ペンギン評伝双書、岩波書店、2009年。

『シモーヌ・ヴェーユ最後の日々』J・カポー著、山崎庸一郎訳、みすず書房、1992年。

『ほんとうの考え・うその考え』吉本隆明著、春秋社、1997年。

『暗い時代の三人の女性 - エディット・シュタイン、ハンナ・アーレント、シモーヌ・ヴェーユ - 』

S・C=ドゥナミ著 庭田他訳、晃洋書房、京都、2010年。

『シモーヌ・ヴェーユの哲学』M・ヴェト著、今村純子訳、慶応義塾大学出版会、2006年

ヴェーユ理解のための文献

Serge Bernstein, *La France des années 30*, Armand Collin, 1988.

Edouard Daladier, Chef de Gouvernement, sous la direction de René Rémond &

Janine Bourdin, Presse de la fondation nationale des sciences politiques, 1977.

『フランス人民戦線史 民主主義の擁護 1934-38』J. ジャクソン著、向井喜典他訳、昭和堂、

京都、1992年。

『フランス現代史』上、エレンスタイン他著、杉江栄一・安藤隆之訳、青木書店、1974年。

『エトランジェのフランス史』渡辺和行著、人文書院、1998年。

- 『ホロコーストのフランス』 渡辺和行著、山川出版社、2007年。
- 『フランス近代史』 服部春彦/谷川稔編著、ミネルヴァ書房、1993年。
- 『フランス現代史』 M.ラーキン著、向井喜典監訳、大阪経済法科大学出版部、2004年。
- 『ヴィシー時代のフランス』 R.パクストン著、渡辺和行・剣持久木訳、柏書房、2004年。
- 『ヨーロッパ1930年代』 京都大学人文科学研究所報告、河野健二編、岩波書店、1980年。
- 『国家』 上・下、プラトン、藤沢令夫訳、岩波文庫、岩波書店、2008年。
- 『プラトン全 12 ティマイオス』 種山恭子訳、田中美知太郎・藤沢令夫編、岩波書店、1987年。
- 『人権宣言集』 高木八尺・末延三次・宮沢俊義編、岩波文庫、岩波書店、2007年。
- 『社会契約論』 上・下、ルソー、桑原武夫・前川貞次郎訳、岩波文庫、岩波書店、2009年。
- 『純粹理性批判』 上・中・下、カント、篠田英雄訳 岩波文庫、岩波書店、2006年。
- 『道徳形而上学言論』 カント、篠田英雄訳 岩波文庫、岩波書店、2010年。
- 『バガヴァッド・ギーター』 上村勝彦訳 岩波文庫、岩波書店、2007年。
- 『バガヴァッド・ギーターの世界』 上村勝彦著、ちくま学芸文庫、筑摩書房、1997年。
- 『バガヴァッド・ギーター』 赤松明彦著 書物の誕生・古典シリーズ、岩波書店、2008年。
- 『ウパニシャッド』 辻直四郎著、講談社学術文庫、講談社、2006年。
- 『ウパニシャッド - 翻訳及び解説 - 』 湯田豊、大東出版社、2000年。
- 『日本的靈性について』 鈴木大拙著、岩波文庫、岩波書店、2009年。
- 『社会とは何か』 竹沢尚一郎著、中公新書、中央公論新社、2010年。
- 『占領下パリの思想家たち』 桜井哲夫著、平凡社新書、平凡社、2007年。
- 『フランスにおける脱宗教性の歴史』 J・ボベロ著、三浦信孝/伊達聖伸訳、文庫クセジュ、
白水社、2009年。
- 『フランス・レジスタンス史』 J=F・ミュラシオル著 福本直之訳、文庫クセジュ、
白水社、2008年。
- 『世界の名著5』 ートウキディデス 戦史、村川堅太郎編、中央公論社、1970年。
- 『ハンナ・アレント思索日記 I 1950~1953』 ウルズラ・ルッツ、インゲボルク・ノルトマン編、
叢書ユニベルシタス、法政大学出版局、2006年。
- 『人間の条件』 H・アレント著 清水速雄訳、ちくま学芸文庫、筑摩書房、2011年。
- 『三人称の哲学』 R・エスポジト著、岡田温司監訳、講談社選書メチエ、講談社、2011年。
- 『コンサイス 20世紀思想事典』 木田元・栗原彬・野家啓一・丸山圭三郎編、三省堂、1997年。