The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	人格の尊厳と人間の生 : シモーヌ・ヴェイユの人権批判を中心に
Author(s)	高山, 佳子
Citation	臨床哲学. 2016, 18, p. 62-82
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/60597
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

人格の尊厳と人間の生
――シモーヌ・ヴェイユの人権批判を中心に

高山　佳子

はじめに

近年、グローバル化が進展する一方で格差の拡大により社会的経済的弱者が増加しており、貧困、差別、暴力の問題が新たに問題となってきている。差別は昔からある問題であるが、近代の資本主義社会における差別は目に見えない階級格差に加え男女の性別役割分業を基本として構造的に生み出されている点を特徴としている。公的領域（＝市場）と私的領域（＝家族）の区分[1]は、自由な個人（多くは健康な成人男子）と依存的とされる人間（女性・子ども・障害者・高齢者・病者など）との分断を生み、女性差別、障害者差別、セクシュアル・マイノリティと呼ばれる人々への偏見などさまざまな差別と抑圧を生むとともに、その人間関係における非対称な力関係はDV、ストーカー、いじめ、虐待、ヘイトスピーチなどの暴力現象を生じている。また市場では失業や低賃金、過労、病、引きこもりなどによって貧困や生存の危機に直面する人々は増加している。地域共同体の解体と核家族化に伴い公私双方の領域において個人化が進展する現代では、問題が生じても集団化して表面化しにくく孤立や疎外に追い込まれる人も少なくない。個人の権利を基調とする市民社会の欲望追求の影で、現実の実存的な状況のなかでさまざまなニードを抱える多くの人間の生がケアされないままに枯渇しているのではないだろうか。多くの人々の生命と生存を脅かすような現代の不正義の問題を私たちはどのように考えていけばよいのか。

ロベルト・エスポジト（Esposito,R）は、1789年の「人権宣言」および1948年の「世界人権宣言」を経て国際的に誰もが不可侵の権利を有するとされながら、世界中のいたるところで、これほどまでに多くの人間の生が人権の庇護の外部に置かれているのは、人権という概念にもかかわらずではなく、まさに人権という概念のゆえであるというテーゼのもとに「人格（ペルソナ）」概念の系譜学を論じている。彼によれば、法的手続きそれ自体に「権利を構造的に排除する――つまり排除によって包摂する――メカニズム」があり、「人格（ペルソナ）」は、ペルソナ（＝人格主体）とペルソナでないもの（＝人格主体以外

の人間の生）とを区別する「装置」である。つまり、「人格は、これこれの権利を有する」と定義することによって、まさに法の内と外との境界設定がなされるのである。とすれば、法それ自体が何らかの境界設定を不可避とする以上、社会は何かを包摂する為には何かを排除せざるを得ないという構造的排除を避けられないのだろうか。現在増大しつつある不平等や暴力の問題は、たとえばペルソナの排除的な力を緩和するべく徐々に境界設定を変更していくことによって解決していくことができるのだろうか。むしろ私たちは根本的に異なる視点から思考していくべきではないか。つまり、人格が「装置」として機能しているというなら、そのような人格概念そのものの問い直しに向かう必要があるのではないか。

エスポジトに先んじて現代の人格概念の誤謬を指摘し、そもそも 1789 年の人権宣言に始まる近代市民社会の誕生当初より、すでにして人権概念に込められた人格への畏敬[2]がそがれていると指摘しているのは、シモーヌ・ヴェイユ（Weil,S）である。本稿では、人格の尊厳の問題を根本的に問い直す上で重要な提起をしていると思われるヴェイユの「人格と聖なるもの」の論考を中心に、現代の自由な個人（＝人格主体）とそうでない人間（＝人格主体以外の人間の生）との分断の問題を「人格の尊厳」という観点から検討することを通じて、人権の理念にもかかわらず現代において「人間の生」が軽視されていることを指摘し、人格の尊厳の再考を提起する。第 1 節では、エスポジトによる「人格」概念の系譜学をもとに近代における「自由な個人」の形成について簡単に概観したうえで、ヴェイユの人権批判を検討する。第 2 節では、近代社会における〈聴くことのできない者〉と〈語ることのできない者〉とのあいだにある溝に焦点をあて、人格の尊厳が権利というよりもむしろ「生きる意味」と結びついていることを示す。第 3 節では、人格の尊厳を義務に結びつけて考察しているヴェイユの議論を検討し、人格の尊厳の再考を提起する。

１．近代における自由な個人の形成

18 世紀に西欧を中心に形成された近代市民社会は、身分制を解体し「人間は自由なものとして生まれ、権利において平等である」とする人間の不可侵の権利である人権を理念に掲げた市民革命を経て誕生した。1789 年のフランス革命における人権宣言（「人および市民の権利宣言」）は、「人一般の権利」を確立した人権宣言として有名である。そこでは主権在民、法の下の平等、所有権の不可侵などが宣言され、市民は権利主体として憲法をはじめとする法のもとで財産権、選挙権、表現の自由、信条や宗教の自由等を保障され

ている（辻村 ,1992）[3]。しかしながら、ヴェイユによれば、現代の「人格」概念には重大な誤謬があり、1789 年に全世界にむかって発せられた権利の概念は、その内実の不充分さのために、人びとが委託しただけの機能を果たす力がなかったとして、次のように述べている。「人間的人格への畏敬（respect）は定義することができない。（中略）定義したり抱懐したりすることのできない概念を、社会倫理の基準として採用すると、それはあらゆる種類の専制に道を開くだろう」（Weil,1957=1968a:449）。このように述べるヴェイユの批判には、近代に成立した「自由な個人」に対する問題意識がある。それを理解していく為に、本節では最初にエスポジトによる現代の「人格」概念の系譜について簡単に概観したうえで、人権概念の問題性がどこにあるのかヴェイユの批判を検討していくことにしたい。

（1）「人格」（ペルソナ）概念の系譜

「ひと〔人間／人格〕」（英 person ／仏 personne ／独 Person）の語源は、ラテン語の「ペルソナ」（persona）にさかのぼる。「ペルソナ」は、もともと役者が顔につける「仮面」を指していたが、そこから、登場人物や役割、資格や境遇、さらに位格や人格や人称などといった意味が派生してきた。エスポジト（Esposito,2007=2011）によれば、系譜学的にみれば、「ひと‐ペルソナ」[4] はキリスト教的な語彙の起源以来、父＝子＝聖霊の三位一体を含意した神学上のカテゴリーであるが、それとともに別の系統では古代のローマ法に起源をもち、「世俗と宗教の二重の響きをかねそなえた」多義的な意味を有する概念である。

エスポジトは、人権の時代と言われる現代において「人格主体」と「人間の生」とのあいだで分断が生じている根拠をペルソナという概念にもともと内在するある亀裂に見出している。それは、「主体と、その下にある生物学的な基礎とのあいだ」の亀裂である。エスポジトによれば、この亀裂はペルソナという観念の発生論的な核のなかにすでに内包されていた。つまり、役者の顔に付けられるが、それとは同一視されない仮面としてのペルソナである。この概念をすぐに同化したキリスト教の伝統は、いわゆる肉体と肉体以上のもの（＝魂）とのあいだの分離のもとペルソナを三位一体の形象の中心に据えた。つまり、「たとえ生きた身体に分かちがたく結びついているとしても、ペルソナは、その身体と完全に一致することはない」のである（ibid.:17）。

他方で、古代ローマ法では、「ひと‐ペルソナ」はもっとも一般的なカテゴリーであり、

その内部で、すべての人間を生来の自由人とそうでないもの（奴隷、所有している息子、奴隷に準ずる状態にある自由人・・・・・・等）に分類する様々なカテゴリーが分岐をなして配置されていた。自由は家長である主人＝父（pater）に握られており、法的人格をもたない奴隷＝「非‐人」（ノン＝ペルソナ）は「生けるモノ」として使用される家長の所有物であった。つまり、家長は人間をモノとして所有する権利を有する主権者であり、「ひと‐ペルソナ」は、人間と法とのあいだ、すなわち自然な存在としてのヒトと、人為的な単位として法によってつくりだされたカテゴリーとしての「ひと‐ペルソナ」とのあいだを区別する機能を果たしていた。つまり、「ペルソナはほかでもなく、人間存在の自然性から法的能力を分離する専門用語」（ibid.:130）だったのである（ibid.:122-133）。

エスポジトによれば、以上の異なる二つの系統を通じて、ペルソナという概念に内在する亀裂は領域横断的な複雑な枠組みのなかで古代から現在にいたるまで様々なかたちで引き継がれており、エスポジトは「ひと‐ペルソナ」を歴史全般において現実的な効果を生み出してきた一つの「装置」として提示している。つまり、「ひと‐ペルソナ」は、神学のマトリクスと司法のマトリクスいずれにおいても、ペルソナとペルソナでないものとを区別する装置として、したがって包摂と排除をつくりだす装置として機能している、というのである。一方では、肉体と肉体以上のものとが識別され、他方では、自由人と非‐人とが区別される。そして、このようないわば「人格の主体（＝ペルソナ）」と「人間存在（＝ヒト）」との分離は、ある時点で「ひと‐ペルソナ」の神学のマトリクスと司法のマトリクスとが交差することにより近代の啓蒙主義の文化に接続され、「理性をもった意志の担い手としての権利の主体」という現代的な意味を帯びるに至っていると言う。

ここで着目しておきたいことは、このようにして成立した近代の「人格」概念が「身体のモノ化」を前提として形成されてきたということである。エスポジトによれば、「身体のモノ化」は、ロックやミルにさかのぼる伝統を通じて「主権」のカテゴリーに「所有」のカテゴリーが「並置され、次いで、重ねあわされた」ことによって生じた。所有権が正当化されたことにより、「ひと‐ペルソナ」は理性や意志、身体に至るまで「自分自身の所有者」であることになったのである。つまり、「ペルソナとは、主権者かつ所有者」であり、「身体は、ペルソナによって所有的支配権を行使されている以上、すでにモノとして、すなわち身体的なモノもしくは事物化したモノとして考えられている」（ibid.:146）のに対し、「ひと‐ペルソナ」は「神もしくは自然によって個々の身体に植えつけられてはいるが、身体とは同一視できない理性的意志の核」（ibid.:140）となったのである。

ところで、鷲田（1998）は、ロックによって正当化され近代の個人的自由の根幹となっている「所有」という観念に着目し、近代に成立した「自由な個人」を「身体の所有（appropriation ＝わがものとすること）への欲望」という観点から次のように考察している。鷲田によれば、所有することへの欲望はまず、「おのれの身体を自己に固有のものとして所有しているという考え方となって現れる」。プロープルな（propre ＝自分に固有な）ものとすること、それは「所有」することであり、自己をみずからに「固有」なものだけに限ることであり、他者や異物を汚物として排除することで身を「清く」たもつことである。この所有、固有、清潔という三つの契機はフランス語の「プロープル」の三重の意味に対応しているとされる。みずからの存在をじぶんのもの、自己に固有のもの（＝所有物）で限るという欲望は、みずからの〈存在〉をわたし自身による〈所有〉態へと変換したいという欲望であり、そこにおいてみずからの存在を主宰する者としての個人、自律的な主体としての個人が形成される。そして、その欲望が所有主体である自己自身へと向けられたとき、「意のままにできる」（disposability）という概念と結びついて、自分自身をも意のままにできること、つまりは「自律」（autonomie）という意味での「自由」の概念が成立するという（ibid.:100-101）。この「自由」と「自律」は近代の倫理思想の中核概念でもある。カントによれば、「自律」とは他者からの強制にも感情や衝動といった感性的な要因にも捉われることなく実践理性のもとで自由に自己を統御できることを意味する。

鷲田は、「ひとがその存在を他者に負うという考え方がなりたつ場所がなくなった」時点で「身体の非人称への転移」、すなわち「からだ」は「ボディ」になり、「死者」は「屍体」となると述べ、近代医学・医療のまなざしと身体の人称性の喪失とが同一の契機において成立してきたことを指摘している（ibid.:110-115）。つまり、近代の自由な個人とは「自らの存在を他者に負わない」個人であり、ここに自らの存在を他者に負うものは依存的人間であるという見方も成り立つようになったのである。要するに、現代において「人格」とは、法的に権利と義務が帰属しうる主体としての自由な個人を意味し、それは理性的な道徳的行為の主体として自律的意志を有し自己決定できる個人を意味しているのである。しかも、「主体の権利は、全体としての人間に対応するというよりも、合理的もしくは精神的とされる、より高次の部分だけにかかわる」（Esposito,2007=2011:22）のである。

（2）ヴェイユにおける近代の人権批判――「人格」と「非人格的なもの」の違い

それでは、ヴェイユからみて現代の人権概念の問題性はどこにあるのか。それを理解す

るために、まずヴェイユのいう「人格」と「非人格的なもの」との違いについて説明しておく必要がある。ヴェイユは次のように述べている。

> 聖なるものとは、人格であるどころか、一人の人間存在にあって、非人格的なものである。人間の内部にある非人格的なものはすべて聖なるものであり、それのみが聖なるものである。（Weil,1957=1968a:443）

> だれにでも何かしら聖なるものがある。しかしそれはその人間の人柄ではない。人間的人格でもない。きわめて単純に、彼、この人 (homme)、なのだ。（ibid.:438）

ヴェイユにおいて、「人格の尊厳」は「人間的人格」ではなく、「神的人格」の尊厳、すなわち「神の尊厳」を意味する。ただし、ここでいう神は狭義の宗教の意味で捉えてはならない。特定の宗教に属しているかどうかに関わりなく、ヴェイユにおいて「神的人格」は人間の魂のうちにある神性な部分、すなわち「聖なるもの」(sacré) の領域を意味しているからである。つまり、人格が神聖であるのではなく、人格に存する神性な部分が神聖なのである。ここで「聖なるもの」とは、人間の魂（âme）のうちで「完全に善なるもの」である。たとえば、「意見」が「個人的なものの領域」に属しているのに対し「真理」が「非個人的なもの」の領域に属しているのと同様に、「完全に善なるもの」は、わたしのなかにあって「わたしは」という部分をもはやもたない「無名のもの」(anonymes)、したがって「非人格的なもの〔非個人的なもの〕」(impersonnel)[5] であり、善、真理、美、正義は「聖なるものの領域」に属しているとされる（Weil,1957=1968a:444）。

この人格に備わる「聖なるもの」は個人の人格ではない。人はよく「人格を傷つけてはいけない」とか「わたしの人格が傷ついた」などと言う。しかし、「わたしの人格」「あなたの人柄」など、その人の「何」と言えるものは他者と比較することのできる共約可能なものであり、それを否定することは大きな傷になることはない。人間的な人格は神聖なものではなく、たとえ傷ついても修復が可能だからである。それに対し、人格に備わる「聖なるもの」の神聖性は共約不可能なものであり、「何が」と言語化することのできないもの、したがって「彼の全体」、「全体としてのその人」としか言いようのないものである。

以上の「人格」と「非人格的なもの」との違いを踏まえるならば、ヴェイユからみて、現代の人権概念の問題性は人格への畏敬が非人格的な「聖なるもの」への畏敬ではなく、

個人の人格的なものへの畏敬とみなされていることにある。ヴェイユは、そのように現代の「人格」概念に誤謬が生じた原因を「権利」の概念との結びつきに見ている。ヴェイユが権利の概念を問題とみるのは、それが「個人的なもの」に関係するからである。

> われわれに権利の概念を遺してくれたといって古代ローマを賛美するのは、まったくとんでもないことである。なぜなら、ローマにおいて、そもそもこの概念が最初どのようなものであったか、その本質を見分けるため検討してみるならば、その特性は浪費や濫用の権利によって規定されていたということがわかるからだ。じじつ、どのような所有者にも浪費したり濫用したりする権利をもっていたものというのが、大部分、人間だったのである。（ibid.:452）

エスポジトも述べているように、古代ローマ法において「ひと‐ペルソナ」は、ペルソナとペルソナでないものとを区別する司法上のカテゴリーであり、人間をモノとして使用する権利を所有者である家長に認めるものであった。つまり、権利の概念はもとより司法上の資格としてのペルソナの問題と関係しており、法は主権者であるペルソナ（＝家長）に財を所有する権利を与える点で、「権利は個人的なものに関わる。その次元に属している」（ibid.:455）のである。そして、権利の概念がこのように個人的なものの次元に属しているために、ヴェイユのみるところ、万人に個人の権利を保障することは異なる意味で人間の自由を開花することになったのである。

> 権利という語に個人という語をつけ加えれば、それはいわば個人の権利を開花させるわけで、さらにより重大な悪をなすこととなるかもしれない。（中略）なぜなら、個人というものは、社会的威信がそれを膨張させるときにのみ開花するものであり、その開花は社会的特権にほかならない。（ibid.:455）

個人は、たとえば事業経営、スポーツ、学芸など何らかの能力や力を開花させた時に社会的威信と経済力を手に入れる。つまり、個人の権利は能力や力と結びつく時、あらゆる物を所有し自由に使用する力となり、いわば所有者としての社会的特権の地位を可能にするのである。加えて、権利は単に個人的なものに関係するだけでなく、集団的なものの範疇に属する点で問題含みであるとヴェイユは言う。というのも、「個人はその本性からして、

集団に従属している。権利はその本性からして、力に依存している」(ibid.:451)からである。つまり、個人はもとより力のあるものに保護を求める傾向をもち、個人に権利を賦与することのできる者は、「要求やあらゆるものを法文化し、言葉をひとりじめしている人びと」(ibid.:455)である。つまり、権利は、その背後で権力と結びついており、個人の権利は、容易に「われわれは」という集団的な力と結びつくことを可能にしうるのである。

> 権利の概念は、配分、交換、量の概念と結びついている。それには何か商業的なものがあるのだ。またこの概念は、それ自体、訴訟とか弁護を思いおこさせる。権利をささえているのは権利要求といった調子にほかならないのであって、こうした調子が採られる以上、力がその背後の遠からぬところでそれを保障しているのである。そうでもなければ、それは滑稽だ。(ibid.:451)

したがって、ヴェイユによれば、「正義」という言葉には、「個人的なもの」と「非個人的なもの」に相応して相異なる二つの意味があり、それぞれ人間の心のなかで叫びをあげる二つの部分に関係しているとされる。一つは、「なぜ人は私に悪をなすのか」という叫びであり、これは「聖なるもの」にかかわり「非個人的なもの」である。もう一つは「なぜ、ほかの人は私より多くのものをもっているのか？」という叫びであり、これは権利にかかわり「個人的なもの」である。

> 悪をこうむることにより魂の底に生ずる苦痛にみちた驚愕の叫びは、何か個人的なものではない。個人やその願望に傷を与えても、この叫びをほとばしらせるには充分ではない。この叫びはつねに、不正に接したということが苦痛をとおして感じられたときに、ほとばしりでるのである。それはつねに、最低の人間においても、キリストにおいても、非個人的な〔非人格的〕な抗議なのである。(ibid.:443)

不正に対し抗議をすれば相手は「何が傷ついたのか」「要求はなにか」と問うことだろう。しかし、悪を被ったときに生じる心の傷は、「何が」と言葉にすることのできないものであるがゆえに「不正は充分に説明できない」。その心の叫びは「沈黙の叫び」であり、語り得ないものである。言葉にできないものを表現しようとすれば偽りとなり、また不正を訴えようと権利をもちだせば、生命(いのち)さえもが交換可能な値切りの対象となり、「本

来は臓腑の底からほとばしり出る叫びであるべきはずのもの」が、何か分け前を要求するような卑しい調子にすり替わってしまう。その上、「私には・・・する権利がある」「あなたには・・・する権利がない」といった言葉は、「戦闘精神を芽生えさせる」(ibid.:454)。つまり、権利を主張することは、容易に自己の所有する権利（分け前）の正当性を主張する手段に堕し、要求する側にとっても要求される側にとっても他者の声を聴くどころか、競合する諸権利のもとで他者の声を切り捨てる傾向があるのである。

かくして、1789 年の人権宣言に託された抑圧からの解放、すなわち他者に支配されることのない自由な存在であることへの願いは、市民社会の誕生と同時に万人への自由の権利の賦与というかたちで実現された。しかし、自由が不可侵の権利として個人に保障された時、それは個人の能力や力を介して所有への欲望と結びつき個人の権利となって開花した。自由であるためには、他者を切り離し自己の身体および物を所有し意のままにできる主宰者として自己を確立しなければならない。つまり、近代に成立した「自由な個人」は、自分が所有するものを意のままにできる所有者および支配者として現れたのであり、自由とは自己の所有物を意のままにできることを意味している。またそれゆえに、自分の所有するもの、意のままにできるものを他人が制限したり勝手に処分したりすることは自由の侵害となるのであり、理性的で自律的な主体として、他者の自由を侵害しないこと、すなわち「他者に干渉しない」という消極的義務が相互のルールとなるのである。

ここで肝要なことは、このような個人の権利を基調とする現代の社会では、他者による／他者に対する自由の侵害を所有物の次元でしか問題化できない、ということである。もし他者から危害を与えられたり所有物を毀損されたりした場合、個人は権利主体として毀損されたものに対し損害賠償を請求することができる。しかし、もしそれが比類なき価値である尊厳にかかわる問題である場合、それをなんらかの権利侵害として訴えることは尊厳を相対的な価値の次元に貶めることを意味していよう。もちろん、人権侵害に対し何らかの司法的救済を求める場合、権利の概念に訴えるしかないのであるが、不当に人格を侵害され傷ついた犠牲者でありながら権利主体として法廷の場で主張しなければならないというアイデンティティのダブルバインドは、被害者に深刻な語れなさを帰結しうると言われている（望月 ,2001)。つまり、人権を侵害された者は、もはや権利主体とは言えないにもかかわらず権利主体として法廷で発言しなければならない上に、被害者は発話を介した言語的営みの場であるはずの法廷においても語ることができないという二重の語れなさに直面するのである[6]。そこでは、不正を被った者が「沈黙の叫び」を表現す

ることができないという「語り得なさ」の問題が常に残り続けるのである。

2．人格の尊厳と生きる意味――聴くことのできない者と語ることのできない者との溝

しかしながら、人格の尊厳にかかわる問題は「身体を所有し意のままにできるわたし」ではなく、むしろ「身体を意のままにできないわたし」、たとえば労働者、女性、子ども、高齢者、病者、障害者、セクシュアル・マイノリティと呼ばれる人々など一般に弱者と呼ばれる人々に関係している。というよりも、むしろ双方の力関係においてこそ引き起こされる問題である。引き続き、尊厳に関するヴェイユの議論を見ていくことにしたい。ヴェイユによれば、尊厳に対立するものは「屈辱」（humiliation）である。

> 尊厳は自己軽蔑と対立するものではなく、屈辱と対立する。自己軽蔑と屈辱とは別物である。自己に対する尊敬を失うことと他者から尊敬を欠く扱いを受けることのあいだには大きなちがいがある。主人におもちゃのごとく扱われたエピクテートスも、頬を打たれ茨の冠をかぶせられたイエズスも、そのためにわが眼から見て自己の価値が失われたわけでは全くない。自己軽蔑よりむしろ死を選ぶことは、あらゆるモラルの根幹をなすものである。屈辱よりむしろ死を選ぶことは全く別のもので、単に封建的な面子の問題に過ぎない。（Weil,1960=1968b:228-229）

この文章は注意深く読まなければならない。ここで引用した文面を字義通りに解釈し、尊厳の問題において重要なのは「自己に対する尊敬を失うこと」であり、「他者から尊敬を欠く扱いを受けること」によって自己の価値が失われるわけではなく、ゆえに「他者から尊敬を欠く扱いを受けること」は取るに足りないことであるととるなら、それは誤りである。この引用の前後の文脈を考慮に入れるならば、「屈辱よりもむしろ死を選ぶことは、単に封建的な面子の問題に過ぎない」とヴェイユが言うのは、たとえば騎士が自らの面子をかけて戦い屈辱を恥じて死を選ぶ時のように、特権を有する者の場合のことである。しかし、ヴェイユも述べていることであるが、私たちは屈辱を受ける者が「誰」であるかを問題としなければならない。ヴェイユによれば、屈辱を受ける者は「大衆」、すなわち「そもそもいかなる富ももたず、一般にいかなる敬意を受ける権利ももたないか、あるいはそ

れにごく近い者たち」（ibid.:229）である。

> すべての弱者にとって屈辱が日々の糧であることに変わりはない。彼らはそれにもかかわらず生きつづけるし、他人が生きるのをとめはしない。下位の者が軽蔑的な叱責を受け問答無用ということもあろう。労働者が説明もなしに職を追われ、主人に説明を求めても「説明の義務などない」と答えられることもあろう。求人事務所の窓口に呼び出された失業者たちが、一時間も待たされたあとで自分らには何も仕事はないと知らされることもあろう。村の舘の婦人が貧しい農夫に何かを命令し、二時間の骨折りに５スーしかくれないこともあろう。看守が囚人をなぐり、ののしることもあろう。裁判官が被疑者をだしにし、あるいは被害者さえだしにして満座の中で機智をてらうこともあろう。（ibid.:229）

ここで述べられていることは、決していまだ過去の事柄ではない。戦後の経済成長期を経て 1980 年代後半頃より世界的に産業・雇用構造が転換し、特に 2008 年のリーマン・ショック以降は世界的な経済の低迷が続くなか、企業によるリストラ、若者の失業、非正規雇用の増加などにより社会的経済的弱者の層は拡大している。職場における過労死、ブラック企業による不当な扱い、学校や職場など集団組織で起こるいじめやハラスメント、ヘイトスピーチなど、これに類する状況はあらゆるところで生じうるだろう。

社会の底辺で生き辛さを抱えて生きる人々の尊厳の毀損にかかわる問題には必ず、意のままにする力をもつ者と意のままにできない者との関係、言い換えれば抑圧する者と抑圧される者との関係がある。それは多くの場合､集団的な力と無力な個人との関係において、ヴェイユの表現を用いれば「社会的配慮の衣にぬくぬくと包まれているもの」と「寒さに震え、貧窮のうちにあるもの」との関係において起こる。集団的な力の前で個人は圧倒的に無力である。そのような非対称な関係において力のある者が力のない者に対し暴力をふるうこと、侮蔑すること、あるいは物として扱うことは相手に屈辱を与え得る。この場合に屈辱を受けた者が死を選ぶのは決して単なる面子の問題ではなく、人格の尊厳に関わる問題である。

屈辱を受けるとき、自己意識をもつ人間は自分がどういう扱いを受けているかを知るがゆえに、悪を被ったという意識は「聖なるもの」への打撃となって人格の神聖なる部分を傷つける。この「聖なるもの」に対する打撃は肉体的な傷ではない。物質的な身体のどこ

にも傷はなく眼に見えず触れることもできないが、たしかに苦痛として感じられる精神的な傷である。他者からの度重なる打撃や自由な行為の制限は、次第に「わたしはできる」というわたしの主観性（身体性）を抑圧し、自己への尊重を失わせうる。なぜなら、「自己の尊重は人が自由に決意してみずから行なう行為をのみよりどころとする」（ibid.:228）からである。最終的に「わたしはできる」が「わたしはできない」に変わる時、自己は世界から撤退していくことだろう。屈服とは力尽きて服従することであるが、奴隷が力によって隷属させられるように、「わたしはできる」を失った人間は抵抗を諦め「わたしはできない」のうちで他者に隷属することになる。そこにもはや自己は不在であろう。

先の引用においてイエスも奴隷であったエピクテトスも、彼らに屈辱を与えた集団的な力に対し無力で貧しい立場にあった。しかし、彼らは類稀な純粋で強い魂をもち、自己の価値に目覚めていたがゆえに自己を軽蔑して生き延びるよりも死を選ぶことができたのである。しかし、誰もが彼らのように自己の価値に目覚めることは困難であり、現代ではなおさら困難であろう。一般に弱い立場にある者は、「他者から尊敬を欠く扱い」を受けた時、他者のまなざしでもって自らを評価し自分は価値がないと自己を否定していく傾向にある。たとえば、他者から「障害者は生きていないほうがいい」というメッセージを受けとった障害者が、「自分は生きていない方がいい」と自己を否定し生き辛さを抱え込むことは少なくない。いじめや虐待も同様であろう。いじめは相手の身体に危害を与えることなく屈辱を与え、時に自死にまで至らせ得る。あるいは、病院で患者の身体の状態を説明する医師の配慮の欠けた態度と言葉が患者を深く傷つけることがある。あるいはまた、他者によってではなく、大きな喪失の経験が自己への尊重を奪うこともある。たとえば、不治の病に罹り「もう生きていてもしかたがない」と生きる希望を失い実際に自死に至る者もいる。あるいは、失業や貧困によってホームレスとなった人は「自分にはもう生きる資格はない」と自尊感情を低下させていく傾向にある。つまり、尊厳を傷つけるものは屈辱であり、屈辱の要因が何らかの喪失の出来事であれ、他人による不当な貶めによる差別であれ暴力であれ、「自己に対する」他者からの、あるいは自己からのネガティブな評価のまなざしが「自己に対する尊重」を失わせるのであり、「他者から尊敬を欠く扱いを受けること」は相手の「自己に対する尊敬を失」わせ得る点で、他者の生きる意味を奪う可能性があるのである。

ケアの人間学という観点から、がんの終末期や強制収容所に関する知見を考察している田中（2005）は、国家が制度として保障する社会制度さえ無力となるような絶望的な状

況を生きる人々、いわば「権利主体にはなじまない人々」にとって、尊厳の問題は「権利という次元」ではなく、むしろ「生きる理由」と直に結びついていることを指摘している。田中によれば、人は「自己に対する尊敬を失う」とき、尊厳を、すなわち「生きる理由」を失う。そして、生きるための「何故」を、すなわち生活目的を見失う人は「内的」に「精神的人間的に崩壊し」、文字通り「仆れて行く」。つまり、「自己の尊重」を支えてくれるような関係を見出すことができないとき、人は「生きる意味」を失い崩壊していくという。

したがって、社会のなかで人間らしい関係性を喪失したり、あるいは不治の病や失業等何らかの喪失を経験したりして社会的存在としての自己の生きる意味に苦悩する個人にとって、財の配当や単なる形だけの社会的関係は生きる意味を与えてくれるものとはならない。法や制度さえもはや救いとはならない人間、あるいはヴェイユの言葉で言えば、「いかなる富ももたず、一般にいかなる敬意を受ける権利ももたない」人間の「生きる意味」を支えている次元にこそ、人格の尊厳の問題はあると言えよう。おそらく、「生きる意味」は「自己に対する」という何らかの関係性が働く次元にあり、他者による屈辱や喪失の経験によってこの関係性が損なわれる時、人は「自己に対する尊敬」を失い「生きる意味」を失う。つまり、この関係性に打撃を与え「自己に対する尊敬を失う」ことは、自分で考え決定することを不可能にするほどに権利主体としての〈わたし〉のアイデンティティを揺るがし危機に陥れ、場合によっては生存そのものを奪い得るのである。とすれば、この関係性は「人間の生」に、その生きる力（いわば生命力）に直結しているといえるであろう。

そうだとすれば、「自己に対する尊敬」を支えている関係性というのは、自分で考え決定する権利主体としての〈わたし〉（自己意識）の根底にあって、権利主体としての〈わたし〉を可能にしている条件であるとも言え、人格の尊厳は「人格主体」に存するというよりも、むしろ「人間の生」に、その権利主体としての〈わたし〉を可能にする条件に関係しているのではないか。もしそうだとすれば、〈わたし〉が〈わたし〉であるためには、つまり〈人間〉が〈人間〉であるためには「自己に対する尊敬」を成立させている関係性（間主観性）の次元を冒してはならないのであり、不可侵の自由の権利は〈だれも生きる意味を奪われてはならない〉、あるいは〈だれも自己の尊重を奪われてはならない〉という意味で理解されなくてはならないだろう。

かくして問題は、近代の自由な個人が〈聴くことができない〉ということであり、また尊厳を侵害された者は〈語ることができない〉という両者のあいだの溝である。なぜなら、不正に対し沈黙の叫びをあげる心の能力は「みずからを表現することができないので、〔表

現の〕自由もこの能力にとってたいしたものとはならない」からであり、他方で「集団の中の人びとが非人格的なものに近づくことはな」く、多くの人は「その意味を聞き分けるだけの敏感で洞察力ある注意力をもってはいない」がゆえに「この叫びが発せられることを知らない」からである（Weil,1957=1968a:442）。要するに、不正に対する抗議の叫びは抗議の相手には決して届かないのである。

したがって、私たちは、人格の尊重は個人の権利保障では解決不可能だということ、つまり、万人に不可侵の権利を付与することによって万人に人格に対する畏敬を付与できると考えることは誤りであるということに気づくことが重要である。個人の権利は、基本的に自己の利益のための自己の権利要求に関わり、他者を切り捨てこそすれ他者の傷を配慮し応答していく責任を養うことはないのである。現代は「人間の尊厳」という言葉が当たり前のように用いられ、また近年は人権を擁護するための法律も種々制定されているが、それはまた現代がいかに人格の尊厳に対する考慮を欠き「人間の生と生命（いのち）」が軽視されているかを物語っていよう。

３．人格の尊厳と他者への応答責任――人格の尊厳から生命の尊厳へ

以上を踏まえ、本節では人格の尊厳を「非人格的なものの領域」における無条件的義務に結びつけて考察しているヴェイユの議論を検討し、人格の尊厳の再考を提起したい。

ヴェイユ（Weil,1949=1967）によれば、権利と義務という言葉は観点の相違を表現しているにすぎず、権利は主体からみて客体の範疇に属しており、ゆえに権利は外在性と現実性の観念と不可分である。それに対し、義務は主体の範疇に属し、それは「事実としての諸条件の領域とは別の領域」、すなわち主体の魂の深奥にある「永遠なるもの、普遍的なるもの、無条件的なるものの領域」に位置している。つまり、権利が事実としての人間的事象の領域に属しており必ず個々の状況におけるある種の条件と結びつくのに対し、義務は「この世を超えたところ」、すなわち「いっさいの条件を超えた領域」に位置しており、「義務のみが無条件的でありうる」点で「義務の観念は権利の観念に優先する」とされる（ibid.:21-22）[7]。

そしてヴェイユによれば、魂のなかに「永遠なるもの」、すなわち「聖なるもの」の領域を有するのは人間のみであり、「人間存在のみが永遠の運命を有する」。つまり、永遠の魂は個々の人間存在にしか存在しない。その永遠の魂を有しているという事実において、

したがって「相手たる人間が一個の人間であるというただ一つの事実によって、いっさいの人間にたいする義務が生じる」(ibid.:23)。この無条件的領域において生じる義務が、「事実の領域にくだってくる」と、「情況にしたがってさまざまな行為に関係する」のであって、「いかなる事実としての情況も、義務を生じさせることはない」し、「かかる義務はいかなる契約にも依拠しない」。そして義務の対象は、「人間的事象の領域においては、つねに人間としての人間それ自体である」とヴェイユは述べている（ibid.:22-23)。

おそらく、この無条件的義務を絶対的な定言命法として日常的な言葉で表現するとすれば、「聖なるものを傷つけてはならない」であり、それは人間的事象の領域においては「誰も傷つけてはならない」となるであろう。先に述べたように、「聖なるもの」は言葉で定義しえないがゆえに「彼そのもの」、「彼という人間の全体」としか言いようのないものであり、「聖なるもの」を傷つけないためには「人間としての人間それ自体」が目的とならなければならないのである。そしてヴェイユによれば、人間それ自体を目的とする義務において課されるたった一つの義務とは「敬意」（respect）である。

> 人間が永遠の運命を担っているという事実からは、たった一つの義務しか生じない。それは敬意である。この義務が成就されるのは、敬意が、虚構としてではなく、実際的なかたちで、効果的に表明される場合のみである。だから、敬意は人間の地上的要求を媒介としてしか表明されることはない。（ibid.:24-25）

ヴェイユによれば、無条件的義務が成就されるのは、たとえば飢えで死にかけている者に食べ物を与えるといった実際的な行為を通じてのみである。「自分に相手を救ってやる機会がある場合、その人間を飢えの苦しみに放置しないことは、人間に対する永遠の義務の一つである」（ibid.:25）とヴェイユは述べている。つまり、唯一の義務としての「敬意」が表明されるのは、その人を飢えの苦しみに放置しないことによってであり、義務は「人間の地上的要求を媒介として」、その要求に対する応答としてのみ、したがって現実の実際の行為や態度によってのみ成就され得るのである。そしてヴェイユによれば、「人間的事象にかんするいっさいの義務は、例外なく、人間の生命的要求から生じる」（ibid.:26)。人間の生命的要求のうち、ある種のものは飢え自体のごとく「肉体的なもの」である。たとえば「暴力に対する保護、住居、衣服、暖房、衛星、病気の場合における看護などにかんするもの」（ibid.）がそうである。そして他のものは、「肉体的生活（la vie physique）

とではなく精神的生活（la vie morale）と関係している」（ibid.）という。

> 精神的要求は、肉体的要求よりもはるか以上に、認識したり列挙したりすることが困難なものである。しかしながら、それらの要求が存在することは万人が認めている。征服者が屈従を強いられた住民たちに加えうるいっさいの残酷さ、虐殺、傷害、組織化された飢餓、奴隷化、集団的な強制移送などは、自由や祖国が肉体的要求に属していないとはいえ、一般に、すべての同種類の手段と考えられている。だが、身体を侵害せずして人間の生命を侵害する残酷さが存在することも、万人は意識している。それは、人間から魂の生活に必要なある種の糧を奪い取る残酷さである。（ibid.:26）

ヴェイユは、精神的な生に関係する魂の生（la vie de l’âme）の要求として、秩序、自由、服従、責任、平等、祖国、家族・・・等をあげている。肉体的な生のみを生きる動物には、これら魂の生の要求は生じないであろう。しかし、肉体的な生と同時に精神的な生を生きる人間においては、肉体の生に必要な糧を奪ったり身体に危害を与えたりすることが「人間の生命を侵害する」ことはもちろん、身体を侵害せずとも「魂の生活に必要なある種の糧を奪い取る」ならば、それもまた「人間の生命を侵害する残酷さ」に値するのである。つまり、義務は人間的事象においては肉体の生と魂の生双方の生命的要求に関係し、「精神的要求は、肉体的要求とおなじように、この世の生活の必要に属している」のである[8]。

このように、ヴェイユは「人格の尊厳」を個人的なものに関わる権利の次元ではなく、非個人的なものに関係する無条件的義務の次元にみており、ヴェイユにおいて義務は人間が人間であるという事実において生じる肉体および魂の生命的な要求に対する応答責任として考えられている。義務が成就されるのは、人格に対する尊重が実際的なかたちで表明されることによってであり、人間を飢えの苦しみに放置しないこと、生きる上で不可欠な糧を与えることは人間の人間に対する義務なのである。

こうしてみると、ヴェイユが批判する現代の人格概念との相違は明らかであろう。ヴェイユによれば、現代の人格概念に誤謬が生じた原因は、人権宣言当時「聖なるもの」の領域が存在することを人々は知らなかったからである。

> 1789 年の人間たちは、かかる領域が実在することを認めなかった。彼らが認めたのは、人間的事象の実在性のみである。このために、彼らは権利の観念から出発した。

だが、それと同時に絶対的原理をも措定しようとのぞんだ。この矛盾が彼らを、言語と思想の混乱のなかにおとしいれたのであり、その混乱は、現在における政治的社会的混乱のなかにも多分に尾を引いている。(ibid.:22)

人間的事象においてのみ考えられてきた従来の肉体と魂との区別においては、先のエスポジトの議論にみたように、人格は肉体から切り離すことの可能な個人の理性的な意志にかかわる部分を意味する。つまり、誰もが不可侵の権利を有するとされる現代にあって、実は人格（ペルソナ）であるのは理性的な意志を有する自由な個人のみであり、「人格の尊重」とはそのような個人に対する尊重を意味する。そして人格（＝ペルソナ）に適さない者、すなわち理性的な意志をもたない人間、依存的な人間の生は、実は軽視されているのであり、そこには常に〈人格 vs. 生命〉という二項対立構図が前提されているのである。

これは意外なことに思えるかもしれない。なぜなら、現代の常識的な通念では、生命は大事であると考えられ、多くの人々が種々の人権侵害の実態を生命に対する侵害であると認識しているであろうからである。しかし、それならば、なぜ現代これほどまでに多くの人間の生命と生存が脅かされているのかというエスポジトと同様の問いを問わなければならないだろう。エスポジトの言うように少なくとも現代において「人格」という言葉が「人格主体」と「人間の生」とを分離する「装置」として機能しているとすれば、またヴェイユの言うように、肉体だけでなく精神もまた傷つきやすいものであり、魂の糧を奪うことが「人間の生命を侵害する」ことを意味するならば、私たちは「人格の尊厳」というよりもむしろ「生命の尊厳」という言葉を用いる方が適切であるのかもしれない。

しかしながら、「生命の尊厳」という言葉もまた問題含みである。というのは、生命をめぐる倫理的諸問題を扱う生命倫理の問題において、たとえば妊娠中絶に関する議論では自己意識の有無が人格（パーソン）であるかどうかの線引きの基準の一つとして考えられているし、また安楽死や尊厳死を望む個人にとって、自己の尊厳を守ることは自己意識の有無を基準に考えられていることは多い。あるいは代理出産や臓器移植は、合意のもとであれば自分の身体や臓器をどのように処分するかは個人の自由であるという考え方のもとで成り立つ医療であり、多くの場合、臓器を提供する側の人々はペルソナではないとみなされる人々である。つまり、生命を扱う医療や生命倫理の議論においても、生命の尊厳が議論される場合、そこには常に〈人格 vs. 生命〉という二項対立構図が前提されているのである。加えて、「生命」概念も多義的な意味を有しており、特に現代において「生命」

は一般に生物学や生命科学など自然科学の用語としてイメージされることが多い。したがって、ヴェイユが人格概念の誤謬を指摘したように、生命概念についてもその語義に充分注意を払わなければならないだろう。この点については稿を改めて論じることにしたい。

いずれにしても、私たちは「人間の尊厳」について、つまり「なぜ人間は尊いのか」、また「何が他の動物よりも比較を絶して尊いのか」、さらに言えば、「本当に人間だけが尊いのか」、ということについて根本から改めて問いなおさなければならないといえるだろう。果たして、人格と生命とはこれまでのように二項対立図式のもとでしか考えられないものなのだろうか。自己決定できる自由な個人は客観的理性的に判断し正しい解答と行為を導き出せるかのようである。しかし、個人の論理的判断は真に客観的で理性的といえるのだろうか。ヴェイユによれば、真に客観的で普遍的な価値はむしろ「わたしは」という自己主張を放棄することによって可能となるとされている。とすれば、私たちは、客観的な理性に価値をおき、生命とその生命をケアすることを価値の劣ることとみる近代的な自我のあり方そのものを疑問視し、「理性とは何か」という点にまで問いを進めなくてはならないのではないか。そのためにも、今「人格の尊厳」の再考を提起するとともに、近代の自律概念および人格概念の問い直しに向けた哲学的原理的な作業の必要性を強調したい。

おわりに

本稿では、ヴェイユによる人権批判を手がかりに、「人格主体」と「人間の生」との分断の問題を「人格の尊厳」という観点から検討し、人権の理念に反して現代において人格の尊厳を有するのは理性的な意志を有する自由で自律的な個人とみなされており、したがって人格主体ではない（とみなされている）「人間の生」は軽視されていることを指摘した。しかしながら、尊重されるべきは理性的な意志を有する特定の限られた人格ではなく万人の生命ではないのか。今後問われるべきは、あらゆる人間の生を人間である限りにおいて尊重することができるかどうかという他者に対する私たち一人ひとりの実践的な行為ないし態度ではないか。

ここで取り上げたヴェイユの思想は、一般には神学的もしくは神秘主義的な解釈に過ぎないと言われるだけかもしれない。しかし、現代では近代の自由な個人を前提する正義の倫理に対する異議申立として「ケアの倫理」が主張されており、ヴェイユの問題意識をケアの倫理の文脈にみていくことも可能であろう。重要なことは、正義や倫理の問題を異な

る視点から根本的に思考し直していくことであり、本稿はそのための手がかりとして人格の尊厳の再考を提起したにとどまる。今後は、ここでの議論をケアの倫理の文脈につなげ、ケアの倫理を伝統的な正義の枠組みの外部で思考し直していくことにしたい。

参考文献

上野千鶴子（1990）『家父長制と資本制』岩波書店。

田中伸司（2005）「わたしたちの生き方とケア」浜渦辰二編『〈ケアの人間学〉入門』、知泉書館。

辻村みよ子（1992）『人権の普遍性と歴史性』創文社、123-154 頁。

望月清世（2001）「ライツトークの語れなさ――法の言説分析と「語られないこと」の位置――」、棚瀬孝雄編著『法の言説分析』、ミネルヴァ書房、233-238 頁。

鷲田清一（1998）『悲鳴をあげる身体』、PHP 新書。

Esposito, Roberto. (2007). *Terza Prrsona: Politica della vita e filosofia dell' impersonale*, Giulio Einaudi Editore S.p.A.（＝ロベルト・エスポジト（2011）（岡田温司監訳）『三人称の哲学――生の政治と非人称の思想――』講談社選書メチエ。）

Kant, Immanuel. (1920). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Kant' s Sämtliche Werke. Herausgegeben von Karl Vorländer. 5. Auflage. Band Ⅲ 61.（＝イマヌエル・カント（1965）（深作守文訳）「人倫の形而上学の基礎づけ」、『カント全集第 7 巻』理想社。）

Weil, Simone. (1957). La Personne et le Sacré. In: *Écrits de Londres et dernières letters*. Albert, Camus., ed. Librairie　Gallimard, Collection ESPOIR, 11-44.（＝シモーヌ・ヴェイユ（1968a）「人格と聖なるもの」、橋本一明・渡辺一民編『シモーヌ・ヴェーユ著作集Ⅱ　ある文明の苦悶・後期評論集』春秋社、438-471 頁。）

Weil, Simone. (1960). Réponse á une question d' Alain (1936?) . In: *Écrits Historiques et Politiques*. Albert, Camus., ed. Librairie　Gallimard, Collection ESPOIR, 244-247.（＝シモーヌ・ヴェイユ（1968b）「アランの問いに答える（1936 年）」、橋本一明・渡辺一民編『シモーヌ・ヴェイユ著作集Ⅰ　戦争と革命への省察――初期評論集――』春秋社、227-231 頁。）

Weil, Simone. (1949). *L'enracinement*, Albert, Camus., ed. Librairie Gallimard, Collection ESPOIR.（＝シモーヌ・ヴェイユ（1967）（山崎庸一郎訳）『根をもつこと』春秋社。）

注

1. フェミニズムは、市場経済を基盤とする産業社会が「市場」（＝公的領域）の外部に位置する「家族」（＝私的領域）という再生産領域を前提として成り立っており、女性は市場における支配‐被支配の関係に加え家父長制による家族内の支配‐被支配という二重の抑圧の構造のもとにおかれていることを明らかにした（上野 ,1990）。
2. 「誰もが不可侵の権利を有する」とする人権概念に込められた〈人格の尊厳〉は、近代にエマヌエル・カント（Kant,I）によって基礎づけられた。カント（Kant,1785=1968）は、『道徳形而上学原論』のなかで理性的存在者としての人間は人格を有し、人格に存する人格性は神聖であり比類なき価値というべき尊厳を備えているとし、人格は手段としてではなく目的自体として扱われなければならないとした。
3. ただし、当初の「人権宣言」は実は「人＝男性」の権利宣言であり、実際には女性と女性市民の権利は排除されていた（辻村、1992）。
4. 「ペルソナ（persona）」（英 person ／仏 personne ／独 Person）は、日本語では「ひと／人間／人格／個人」などに訳されるが、ここではエスポジトの邦訳に倣い「ひと-ペルソナ」と表記する。なお、「人格の尊厳」は現代一般には「人間の尊厳」と言われている。本稿では基本的に「人格の尊厳」と表記するが、文脈上「人間の尊厳」とした箇所もあり特に意味上の違いはない。
5. impersonnel は personnel に対置されて用いられている。personne にはもともと多義的な意義があるため、「非人格的」「非個人的」「非人称的」など常にこの多義性を念頭において読む必要がある。
6. 法社会学の立場から法における被害者の「語りえなさ」について論じている望月（2001）によれば、形式化されている法のもとでは被害者が経験した「語れなさ」を表現しようとする語り自体そもそも異質で法外な語りであり、そうした語りが法廷で聞かれることはまずないという。というのも、法の形式に沿い法的言語と法的事実に基づいて進められる裁判の立証手続きにおいては、法的事案が取り扱う正義と、語れなさのもとで被害者が感じている正義とでは「言語ゲームの次元」が異なるからである。被害者の語りを聴き届ける宛先は法廷にはなく、被害者は語る意味を見出せないまま沈黙するという。
7. なお、ここで言われている権利と義務は、法律主体に賦与され、あるいは課せられる司法上の権利と義務ではない。ここで言われている義務というのは、むしろ行為する人間に「なすべし」を与える当為に近く、主体の観点からみた義務と権利との関係が論じられている点に留意する必要がある。
8. なお、ここで言われている「魂の糧」は、単に個人的なものではなく非個人的な「聖なるものの領域」

に関係していることに留意しておきたい。というのも、ヴェイユは魂の生の要求を欲望、気まぐれ、空想、悪徳などと区別するよう注意している。ヴェイユによれば、魂の糧をそれらから区別する第一の特徴は、たとえば欲望にはこれでよいという限界がないのに対し、糧は充足されることによる限界を有する点にあるとされる。したがって、ここで言われる「魂（âme）」は個人の精神（mind）というよりも、深奥にある非個人的な魂（spirit）の意味で捉えるべきであろう。