

ヴェーユ身体論

村上吉男

ヴェーユの哲学とは何か（1）

ヴェーユは、過酷な労働を耐え忍ぶ労働者があの世界（真理（善）の超越的な領域）への参入に一番近くいる人たちとし、この世界で彼らの姿を映すといえた人物に、ソポクレスの作品《エレクトラ》を取り上げ、エレクトラが、父を殺して成上がった王と王妃（母）による抑圧や苦難（不幸）にたじろがずに生きたからこそ、弟オレステスに巡り合えた歓喜に満たされた、つまりあの世界の〈恩寵〉に恵まれたことを彼ら労働者に伝えんとした。ヴェーユが27歳のときに翻訳し、かつ自らの思想を書き添えた《エレクトラ》は未発表の草稿に終わったとされるが、当時は、学士論文を1930年（21歳）に書き上げてから、工場の女工となり、スペイン戦争に参加するなどして、死を迎えるまでの10数年間の、およそ中頃の時期であり、すでに彼女自身に生じた思想に確信を抱いていた日々であろう。なぜなら未発表であっても、この草稿は、彼女が労働者としての体験で擱んだ不幸と同じ現実を神話を通して、神話に自らのその思想を盛り込ませ、これを完成させずに日の目をみないと読み取れるからである。つまり筆者にとって、そのねらいは、労働者が〈不幸〉なしに生きられずとも、その労働と生活に歓喜を求めるには、この世界の〈必然性〉である〈不幸〉から逃れようとするのではなく、勇気をもって〈不幸〉を受け入れてはもたらされる、身体や〈魂〉の能力〈感受性〉が労働者に欠かせないとする啓発にあったと推察される。

だから、神話からも窺える、この世界での〈必然性〉たる〈力（不幸）〉と、あの世界にあらう、〈恩寵〉に等しい〈真理（正義すなわち善）〉との対立を、要は人間にとってこの世界には何ゆえ〈不幸〉があり、〈善〉がないかという

〈矛盾〉を解き、〈統一〉させ得る人間的能力が〈感受性〉なのであり、〈感受性〉なる思想がヴェーユ独自の哲学をかたちづくる基になると再度強調しておかねばならなくなる。この世界に〈善〉がないといえるのは、〈人間が善への志向を有〉するとした彼女の思想に反するほどに、人間が〈善〉とはほど遠い、この世界の〈必然性（不幸）〉の真只中に存在させられる現実を生きるしかないからであり、彼女にあって、〈善〉はかのマルクスがこの世界の〈物質〉の獲得をもって〈善〉とみなすような〈善〉ではなくなるからである。彼女のいう〈善〉のありかはある世界を除いてなく、人間はある世界の〈善〉を〈志向〉し、ある世界を憧憬せずにおれない。〈善〉がある世界にあるとされる思想は、彼女のそれと多少の違いを別にして、プラトンに〈善〉がいわゆる《イデア》界にあると語らせるのに似てくる。

筆者はここで、プラトンのいう〈イデア〉界を語ったり、人間がこの世界に確実に存在するとみるはいかなることでかを確認したり、〈感受性〉を中核とした、ヴェーユ独自の哲学の一である〈認識論〉の全体を論じたりすることはしない。しかし〈認識論〉（の全体）にかぎって続けると、彼女はすでに学士論文第二部で、デカルトにみる、または筆者にいう、「もうひとつの真理の探求」の〈認識論〉全体を分析しながら、これに彼女自身の主張する〈認識論〉を重ね合わせるよう記していたと、たとえば彼のいう〈感覚〉を彼女にいう〈感受性〉に置き換えていたと知ることにより、彼女の語る〈認識論〉全体が浮かび出され、筆者をしてその全体を理解たらしめさせたのだ。今は学士論文第二部について述べるときではない。それに筆者が彼女の〈認識論〉をここに打ち出せないのは、この中心となる〈感受性〉が確かに彼女独自の哲学の展開に欠かせない能力になるとみえども、果たして〈観念論〉的〈認識論〉の能力に、はたまた〈実在論（唯物論）〉的〈認識論〉の能力に与させ捉えられるかをいまだ質さずにいるからである。

ところで人間の生において、人間が〈感受性〉すなわち〈不幸〉を受け入れ背負わねばならぬことは、筆者にすれば、上記したプラトンが生もしくは哲学は「死の稽古ではないか」⁽¹⁾と指摘した例にも似通うごとく受け止め得るが、それでも「死の稽古（練習や訓練）」が彼の哲学（思想）の基であるとみられる

理性（知性）による「愛知」⁽²⁾のためにあるとすれば、これは例の「人間の世界への関係」において、たとえばあの世界に対するプラトンの、この世界に対するデカルトの、各理性（知性）なる〈能動〉での〈観念（論）〉から〈観念論者〉として明証されたことであっても、ヴェーユのいう〈感受性〉とはそれが〈受動〉である点で当然相違しよう。また彼女が「世界の人間への関係」に立つのはこの〈世界（実在）〉を考慮したことに帰し、その〈実在〉の受容（受動）を語るに間違いのないにせよ、しかし彼女にいう〈必然性〉や〈感受性（不幸）〉は各〈実在〉自体と捉えられないがゆえに、彼女は〈実在論（唯物論）者〉ではあり得なくなる。

ところがヴェーユのいう〈感受性〉が〈観念論〉や〈実在論（唯物論）〉の各〈認識論〉のいずれにも与しないとみたとにしても、いかなる理由で〈観念論〉や〈実在論（唯物論）〉でもない、彼女自らの哲学（認識論）の基軸である〈感受性〉を捉え得るかが明かされずに答えられない。その一端を後述に、詳細を次回に譲るが、こうした答えなしに、〈感受性〉はたとえば、マルクスが実在を〈物質〉に見立て、理性（知性）たる、〈思惟〉をもたらす〈能動〉によって、〈物質〉の〈生産〉をめがけ、これを可能にする、労働者の世界（社会）を建設しようとしたことにおいて、〈唯物論（物質）〉に〈観念論（生産や建設）〉を投入せしめ、これらを〈総合〉や〈混同〉させたと同様に、つまり彼女が〈人間のいかなる思想も矛盾を免れ〉得ないというように、〈矛盾〉を脱し切れないとされるだけでなく、彼女のめざす哲学も〈矛盾〉に包まれ、その「独自」さすら何も見出されなくなろう。

だが筆者がこれらの疑問に否と答えるは、〈感受性〉を次のように理解していたからである。再度確認するが、ヴェーユ独自の哲学の一である〈認識論〉の基盤には〈感受性〉があった。だからこの能力こそ彼女の哲学を「独自」とい得る契機となった。「独自」はそのうえ、まずはマルクス思想が彼女にいう〈力〉と〈善〉の、換言すると〈唯物論〉と〈観念論〉の〈組み合わせ〉で成る結果、〈矛盾〉に陥らざるを得ないとこの前記の例に比べ、こうした〈矛盾〉がこれも〈ピンセット〉や〈釘〉をたとえにしてすでに指摘した通り、〈感受性〉で消え去ることに、ならば彼女を〈実在論者〉や〈観念論者〉と名付ける必要が

ないことに、次に〈感受性〉に立っていえば、それは〈實在論（唯物論）〉的〈認識論〉の〈感覚〉や、〈觀念論〉的〈認識論〉の〈理性（知性）〉がその各主力の能力たるのと同様であるにせよ、たとえばデカルトが「静の行動（思惟）」によって、三つの〈認識論〉的思想を考案したときに比べ、彼女の場合にはむしろ〈感受性〉を中核とした、一〈認識論〉で済むことに、そして〈感受性〉がその「静の行動（思惟）」での〈能動〉以上に、「動の行動（運動）」での〈能動〉にも伴われよう、この〈受動〉でもって、この世界とあの世界との橋わたしの能力になることにあらわされてくる。橋わたしとは、この世界の〈力（不幸）〉を受け入れた〈感受性（受動）〉としての、「神経（化学的）伝達物質」やホルモンなどによる〈物質的な心象〉がその〈魂〉をば、さらに〈感受性のなかの空無（真空）〉へと、完全に〈破壊〉しさが、同時にこうした〈空無（真空）〉が〈感受性以上に運〉ばせることをさす。〈感受性以上〉（の能力）の獲得において、〈魂〉はあの世界たる〈真理（善）の超越的な領域〉への到達を実現する。これは〈感受性〉をして〈地上の必然性は神の沈黙の響きである〉とした〈必然性（力）〉とあの世界の〈神（善）〉との〈統一〉を可能せしめるゆえであり、〈感受性〉により、この世界とあの世界が繋がることを証すわけである。こうして「静の行動（思惟）」による、彼女の編み出す思想にあつてさえ、〈矛盾〉は無くなると察知されるのである。

しかし、ヴェーユはなぜ〈觀念論〉や〈實在論（唯物論）〉のいずれの立場にも立とうとしない哲学者にみえるのか。結語からいうと、彼女独自の哲学の〈認識論〉的思想はそこに身体のことを加えず、その成立をみないからである。要は人間の身体を抜きに、彼女独自の哲学は語られないということである。身体は直接〈觀念論〉や〈實在論（唯物論）〉に関知しないし、それ自身で〈生産〉や〈建設〉のことを〈思惟〉しないがゆえに、身体が主の〈認識論〉は世にいう〈實在論（唯物論）〉的、〈觀念論〉的各〈認識論〉の範疇に入らないわけである。

とまれ筆者が身体のことを持ち出すは、例の〈思惟〉を生み出す「静の行動」と同様に記した語「動の行動」もまた〈能動（運動）〉である一方、これこそ人間（労働者）に課せられる過酷な〈労働〉を示唆させるほかないならば、〈労

働)はもとより肉体(身体)を用いて働きかける〈運動(能動)〉にちがいがなろう。ヴェーユが〈労働〉に対し〈思惟と行動〉を欠いてならないと主張しつつも、当時の〈労働〉には繰返すが、労働者自身の自発的「静の行動(思惟)」による、〈物質〉の製造工程への参加などは不必要であり、もっぱら身体の酷使だけが強要されていた。こうした現実を見聞するにとどまらず、自ら女工となった彼女は、自分や労働者の精神的肉体的「苦しみ(不幸)」を解放せんとマルクスのように〈思惟〉し、その社会批評をものするが、自分や労働者にのしかかる〈力〉すなわち彼女にいう〈必然性〉を目の前にしては、今度はエレクトラのように、この「苦しみ(不幸)」を耐えるしかなくなった。つまり人間は「静の行動(思惟)」や「動の行動(労働)」たる各〈能動〉より、これらに伴う、わけても「動の行動(能動)」に伴う〈受動(苦しみ)〉を、デカルト的にいえば〈能動と受動はつねに同一のことからであるなかの〈受動(不幸)〉を受け入れる以外になかったし、受容してこそ〈同一〉となる。

このことを証するのが以下に記す引用文であり、これらから筆者はヴェーユが〈実在論〉に立つ〈実在論者〉ではないとみることができる。

Le corps présente donc des réflexes, c'est-à-dire des réactions provoquées par des excitations déterminées. ⁽³⁾

身体は反射運動を、すなわち一定の興奮(刺激)によって引き起こされる反応を示す。(括弧内は筆者)

Je ne crois pas voir ce que je vois, mais ce qui correspond aux réactions de mon corps. ⁽⁴⁾

わたしはわたしがみるものをみるのではなく、わたしの身体の反応に適合するものをみると信じている。

Le corps n'est pas ce qu'il faut pour le travail. Car le travail consiste, ... en ce

que, pour me faire ressentir ce que je veux, je dois user de mouvements par eux-mêmes indifférents à ce que je veux. Mais si ces mouvements sont étrangers par eux-mêmes à ce que je veux ressentir, ils ne le sont pas à ce que je ressens; à chacun d'eux se trouve attaché plaisir ou douleur, et je dois en tenir compte. ⁽⁵⁾

身体（そのもの）は労働にとって無くてかまわぬものである。なぜなら労働とは、... わたしに対して、わたしが欲するものをわたしに感じさせるために、わたしが欲する当のものに無関係な運動それ自身を役立てねばならぬところにあるからである。しかしこの運動はそれ自身、わたしが感じたいものに無関係であるにしても、わたしが感じるものに無関係ではない。この一の運動には楽しみ（歓喜）あるいは苦しみ（不幸）が付着しているのであって、わたしはそのことを考慮に入れねばならない。（括弧内は筆者）

上記引用文のうち、筆者が質すべきは三番目に掲げる、冒頭文章とこれに続く、理由を付した文章である。〈身体（そのもの）〉が〈労働にとって〉必要ではないとヴェューに記されるのは、〈労働〉が身体にでなしに、〈わたしが欲するものをわたしに感じ（ressentir）させる〉にある、換言すると〈労働〉は直接〈わたし〉にかかわるのであって、身体（そのもの）をば〈わたし〉に間接にしか関与させないとみられるからである。それに最初の引用文の語〈反応〉を当てはめていうと、〈わたしが欲するもの〉の〈反応〉が身体に身体的能力として〈感じ（ressentir）〉られていなくては、〈労働〉に対して、身体が間接に関与するとさえ認められなくなる。つまり二番目の引用文中で語られる、〈わたしは... わたしの身体の反応に適合するものをみる（体験する）〉ことすら不可能になる。この〈わたしの身体の反応〉とは、最初の引用文に述べられるごとき、身体の〈一定の興奮（刺激）によって引き起こされる反応（反射運動）〉という一連の〈運動〉であり、これすなわち身体の〈受動〉たる〈運動〉にはほかならなくなる。その〈運動〉はだから、彼女が〈わたしが欲する当のものに無関係な運動それ自身〉と表記した〈無関係な運動〉ともいえるのである。

一方、〈わたしが欲する（vouloir）〉と〈わたしが感じたい（vouloir ressentir）〉

の各動詞は、デカルトにいう、〈わたし〉の、要は「日常的用法」の〈認識論〉で語られる〈âme (魂)〉の、さらに〈真理の探求〉や「もうひとつの真理の探求」の各〈認識論〉で語られる〈esprit (精神)〉の〈思惟する (penser)〉に与する諸能力を、しかして彼に倣ったヴェーユの一なる〈認識論〉では、〈わたし〉が〈思惟する (penser)〉に含まれるこの諸能力を前号でみた通り、〈âme (魂)〉や〈esprit (精神)〉に分けて用いることを示唆させるし、しかも彼らにとってはすべて〈能動〉たる〈運動〉にしかならない諸能力であり、かつフランス語で一般にいう接続法の一用法のように、現実には、ここでは身体の〈運動〉に関知しない、〈âme (魂)〉や〈esprit (精神)〉の各〈能動〉だけにとどまる諸能力としてあることになる。

しかしデカルトやヴェーユのいう、各〈わたしがみる〉は、〈わたし〉が身体とかかわらずに捉えられなくなる。ただこれについて断わりおくは、彼のいう〈真理の探求〉の〈わたし (esprit)〉では〈みる (voir)〉は身体に関係しないが、筆者に主張される「もうひとつの真理の探求」の〈わたし (esprit)〉、または「日常的用法」の〈わたし (âme)〉では、さらに彼女から知り得る一なる〈認識論〉の〈わたし (âme)〉では〈みる (voir)〉は身体にかかわり、その〈運動〉でしかないということである。たとえば彼らのいう各〈わたし (âme)〉が世界の事物 (対象) を〈みる (voir)〉にあつて、実際〈みる〉は身体器官の視覚 (目) の〈能動〉たる〈運動〉であるかぎり、〈âme〉の能力〈penser (思惟する)〉中の〈vouloir ((意) 欲 (意志) する) や〈sentir (感じる)〉などの〈能動〉たる〈運動〉を受けたうえで、身体 (目) の能力〈ressentir (感じる)〉を事物 (対象) に働きかけさせるとともに、事物 (対象) を受容することを含意させる。受容とは彼女の最初の引用文に従うと、〈身体 (目)〉が自ら〈一定の興奮 (刺激) によって引き起こされる反応 (反射運動)〉を試みる、〈興奮〉と〈反応〉の一連の〈運動〉であり、筆者はこれをもって〈受動〉たる〈運動〉とみなし得たわけである。

序でに繰返しおくが、以上の〈能動〉や〈受動〉たる各〈運動〉は人間にとって、ヴェーユにいう〈必然性〉なのである。しかもこの〈運動〉での〈必然性〉は〈âme (魂)〉に身体をかかわらせて理解されねばならぬ。要は彼女のみか、

デカルトの用いる〈魂〉には身体が関係してくる。だからおよそ〈感覚〉に関する〈運動〉の〈感じる〉を例にしていえば、彼らが〈魂〉と身体の関係を見据えてか、〈魂〉の〈感じる〉を〈sentir〉に、身体の〈感じる〉を〈ressentir〉にしたように推察される。なぜなら〈ressentir〉の接頭辞〈res-〉は「再び」を意味させる以上、〈魂〉の〈sentir〉の身体への関係をあらわすほかないと受け取れるからである。〈魂〉の〈sentir〉に促された、身体の〈ressentir〉はそれでも自ら対象に向けて働きかける、〈能動〉たる〈運動〉の一方で、対象からする受容の〈受動〉たる〈運動〉もするが、この〈受動〉たる〈運動〉の〈興奮（刺激）〉と〈反応〉においては、筆者がすでに今日の生理学を通して見た、〈興奮（刺激）〉の量的程度による「閾値」⁽⁶⁾（の問題）が絡むからして、〈興奮（刺激）〉がすべて〈反射（運動）〉になると捉えられるかどうかは注意しておくべき点である。この問題はまた〈魂〉でも同様である。

しかして三番目の引用文中の、ヴェーユによりデカルトの言として述べられる〈ressentir〉には、さらに〈わたし（魂）に感じさせる〉や〈わたし（魂）を感じる〉という用法があることを注意する必要がある。これはだから、〈わたし（魂）がみる（voir）〉を身体器官（目）に委ね語られる、〈みる〉の能力〈ressentir〉の〈能動〉と〈受動〉の〈運動〉とは、また〈魂〉の能力〈vouloir（欲する）〉や〈vouloir ressentir（感じたい）〉でいう〈能動〉の〈運動〉とは異なる用法になる。筆者は〈ressentir〉の、こうした多義的用法についてもすでに触れおいた⁽⁷⁾が、ここでさらなる用法と指摘した〈わたし（魂）に感じさせる〉や〈わたし（魂）を感じる〉を多少説明しておかねばなるまい。これらの引用語句のどちらにも、身体的能力〈ressentir〉が関係しており、各かかわり方が、〈感じさせる〉や〈感じる〉という表現になるといえる。この点でこれらは、前記に〈体験する〉とも訳した〈みる〉に、また〈わたしがみるものをみる〉の文章末にあって、同じ訳を可能にする〈みる〉に似てくる。筆者はこの二つの〈みる（体験する）〉を「分かる（理解する）」意を込めて使うが、それでも「分かる（理解する）」は〈知性（理性）〉の作用が介入したのでないことに注意せざるを得なくなる。

〈わたし（魂）に感じさせる〉との訳中の〈faire ressentir〉は、フランス語に

いう「使役」の準助動詞を加えて一動詞にみなされるから、〈わたし（魂）を感じる〉と訳す際の動詞〈ressentir〉（の活用形）が〈能動〉的〈運動（働き）〉をするのとは相違し、身体有能力〈ressentir〉にかかわる、その〈運動〉を〈わたし（魂）〉に行わせることを含意する。その〈運動〉とは、身体の〈ressentir〉の〈能動〉的〈運動（働き）〉で生み出された〈sens（感覚）〉が身体に生じるかぎり、〈受動〉なる〈反射運動〉に取って代えられるばかりか、ときに〈わたし（魂）〉に伝えられる〈運動〉であるとともに、〈わたし〉に伝達された〈魂〉側からみれば、〈sens（感覚）〉がそれとして〈魂〉で働く〈能動〉たる〈運動〉を意味させ、同時にこの〈sens（感覚）〉をして〈反射運動〉たらしめては、〈sens（感覚）〉は〈魂〉での〈受動〉たる〈運動〉とみなさざるを得なくなろうことにある。〈魂〉での〈sens（感覚）〉の〈反射運動（受動）〉が可能になると断じるは、〈esprit（精神）〉の場合と違い、〈魂〉が身体（の一部）と捉えられたりもするからである⁽⁸⁾。だから〈魂〉では、身体の〈ressentir〉をもって「再び」〈感じ（ressentir）〉させては、デカルトにいう〈感覚（sens）〉の、ヴェーユにいう〈感覚（sensation）〉の各〈能動〉と〈受動〉が生まれるといえるわけである。そしてここから、彼の「日常的用法」でいう、いわゆる〈心身合一〉が明かされるし、この身体と〈魂〉との〈合一〉をせしめるは〈感覚〉であるということになる。だが彼女にも〈心身合一〉がみられるにせよ、それはこの〈感覚〉よりか、むしろ〈感受性〉によって結合されると指摘しておく。

他方〈わたし（魂）を感じる〉という動詞〈ressentir〉はデカルトにあって、前段で触れたように、身体に生じた〈sens（感覚）〉が〈魂〉に受容される際、この〈sens〉に〈魂〉自身の〈ressentir〉が改めて働きかける能力のことである。今「改めて」と述べた〈ressentir〉は実はこれも〈魂〉の有する〈sentir〉が〈魂〉で「再び」感じる（働きかける）語でしかなくなる。つまり〈ressentir〉も〈sentir〉と同様、それとして〈sens〉に働きかけては、〈魂〉に〈受動〉（たる〈運動〉）としての〈sentiment（感覚）〉をもたらさずにいないし、〈魂〉のこの〈sentiment（感覚）〉を生み出す能力はだから、〈ressentir〉と〈sentir〉になるということである。ちなみにヴェーユでは、〈魂〉の〈感覚（sentiment）〉は身体の〈感覚（sens）〉と同じ語〈sensation〉であらわされる。

それはともかく、〈sentir〉の用法と、おそらく〈sentir〉の「再び」だから、そこに時間の経過なしに、〈魂〉の〈sens〉や〈sentiment〉に各働きかけ得なろう〈ressentir〉の用法のいずれも、例の〈わたし（魂）に感じさせる〉とした動詞（なかでも〈ressentir〉）の用法と異なるといわねばなるまい。そのうえここで問うている〈わたし（魂）を感じる〉中の動詞〈ressentir〉は〈sentir〉と同じく、身体にではなく、〈魂〉に関係づけられた〈能動（働きかけ）〉であり、かつこの〈能動〉をして〈魂〉での〈sentiment（感覚）〉を引き起こさせずにいないとすれば、〈感覚（sentiment）〉こそ〈魂〉のうちに受け取られる〈受動〉であるは当然のこと、デカルトが強調して止まない、周知の〈情念（passion）〉と呼ばれるのである。

〈情念〉あるいは〈感覚〉については、ヴェーユから取り上げた、かの三番目の引用文の一篇文章が明らかにしてくれる。一文章とは、筆者が彼女にいう〈無関係な運動〉という語句を〈受動〉たる〈運動〉と換言していたが、これを受ける〈この運動は〉以下をさすことになる。すなわち〈この運動はそれ自身、わたしが感じたいものに無関係であるにしても、わたしが感じるものに無関係ではない〉と記される文章である。その〈わたしが感じるもの〉という〈もの〉が〈わたし（魂）〉の〈ressentir〉による〈情念（passion）〉あるいは〈感覚（sentiment）〉に相当する。デカルトは繰り返すいうが、〈魂〉において、身体の〈感覚（sens）〉への〈sentir〉の〈能動（働きかけ）〉から、〈情念（passion）〉も〈感覚（sentiment）〉も生じるし、また外的世界（対象）にでなしに、内的世界（魂）に発揮されよう〈vouloir〉からでさえ、〈情念〉や〈感覚〉が生まれる⁽⁹⁾と語る。要は〈ressentir〉や〈sentir〉はもとより、〈vouloir（意志する）〉も各働きかける〈能動〉でもって、〈sentiment〉、〈passion〉や〈満足（satisfaction）〉などの各〈受動〉を生み出すがゆえに、彼がいう通り、〈能動と受動とは同一のことがらである〉ほかなくなる。

筆者は以上から、ヴェーユに記される、〈この運動〉は〈わたしが感じるものに無関係ではない〉との文章や、二番目の引用文中の〈わたしは... わたしの身体の反応に適合するものをみる（体験する）〉とした文章の、〈感じるもの〉と〈適合するもの〉という各〈もの〉がデカルトや彼女の語る、身体の〈感覚（sens

またはsensation)》と〈魂〉の〈sensやsentimentまたはsensation)》あるいは〈情念 (passion)〉なる各〈受動〉に適當されることを諒解する一方で、こと彼女にかぎっては、当の〈もの〉の両方をば〈感受性 (sensibilité)〉にも当てはめ得ると、かつこの〈感受性〉が筆者のみる〈魂の破壊〉と「さらなる〈魂の破壊〉」を現出せしめることに繋がらせると断じることができる。そこで彼女にあって、何ゆえ、各〈もの〉が〈感受性〉に受け取られるか、また〈感受性〉によりあたかも連続するといえる〈魂の破壊〉が生じるかを以下で明かさねばならなくなる。

最初の問いについては、上記した、たとえば〈この運動〉は〈わたしが感じるものに無関係ではない〉がデカルトに関して述べられた文章であるがゆえに、ヴェーユにすれば、当然〈もの〉を彼のいう〈感覚〉あるいは〈情念〉として証明せずにおかないが、しかし彼女には〈感覚〉あるいは〈情念〉が効力のない諸能力と捉えられていたのだから⁽¹⁰⁾、もはやこの〈もの〉に適當させる能力は〈感受性〉しかないと答え得るわけである。しかして彼女は〈もの〉に対して、彼のいう、身体の〈sens〉と〈魂〉の〈sens〉や〈sentiment〉を充当させた(この〈感覚〉は彼女の語では、すべて同義の〈sensation〉に置換された)し、これらばかりか、〈passion〉、〈affection (感情)〉や〈émotion (情動)〉の諸能力が、彼の場合、二用法の二〈認識論〉の各〈受動〉になるのと比べ、彼女の場合、一なる〈認識論〉に各〈受動〉能力として加えられ、しかれども〈魂〉での〈認識論〉に形式的に配置されたにすぎないと繰返しいえるところからも、これらの諸能力のほか、〈魂〉としていう〈認識論〉に、彼女が自ら語る〈感受性〉を織り込ませなくば、筆者が〈感受性〉を持ち出し強調すること、また彼女に身体が主の〈認識論〉がみられると主張することは無駄に終わろう。

そしてもうひとつの問いにとっては、何より先きに以下のことを確認せずに、答えはみつかりにくい。とまれ確認すべき一は、〈魂の破壊〉が〈思惟の逃亡〉や〈思惟の空無 (真空)〉に、「さらなる〈魂の破壊〉」が〈感受性のなかの空無 (真空)〉によっていたことである。また一は、〈魂の破壊〉がヴェーユ、デカルトやマルクスの各思想にみられるかどうかの確認にある。もとよりこれは彼女に語られるだけである。筆者が〈魂の破壊〉の因として〈不幸〉を取り

上げ、この〈受動〉たる〈不幸〉すなわち〈感受性〉が〈魂〉から〈思惟〉を〈逃亡〉させ〈空無（真空）〉にするとみる際に、彼女では、〈魂の破壊〉が現出した。デカルトでは、なるほど〈魂〉の〈情念〉が不断の〈感覚〉や〈感情〉よりか、さらに〈情動〉よりか強く激しい〈受動〉になると受け取らせ得るが、それでも彼はこの〈情念〉でもって、〈魂の破壊〉に導かせるとまで、筆者にいう「日常的用法」の〈認識論〉にすら語られてはいないのみか、むしろ〈思惟（知性）〉で〈情念〉を沈めさせねばならないと指摘するし、ましてや〈感受性〉に関心を持たなかったためか、〈受動〉たる、〈感受性〉すなわち〈不幸〉をどうすべきかを質さなかった。マルクスでは、ここは身体ではなく、「意識（わたし）」として捉えられる「感覚する」との〈能動〉的感覚能力によって、彼は「苦しみ」という「受動」を体験し、これを契機に自らの思想の樹立を企てるが、しかし正面からその「苦しみ（受動）」をどうにかするべく立ち向かわなかった。それに彼女にすれば、〈感覚〉は捨て置かれる能力でしかなかったのだから、マルクスに対しても、「苦しみ（不幸）」に応じる、人間的能力はもはや〈感受性〉以外にないといっておかなければならないのである。

もうひとつの問いに答えるに当たって、さらに確認せずにおれない事項がある。それはヴェーユに語られる〈魂〉と〈思惟〉であり、その関係である。つまり筆者がこれまで彼女のいう〈思惟（知性）〉を〈魂（âme）〉のでなしに、〈精神（esprit）〉の能力に見立てると指摘していたのに、そのうえ〈魂〉から〈思惟〉をして〈逃亡〉や〈空無（真空）〉たらしめるのでは、〈思惟〉は当初より〈魂〉に関知しないと見て取れるはずなのに、彼女はなぜに、〈思惟〉をば〈精神〉と⁽¹¹⁾ではなく、〈魂〉とともに用いたかを確かめおかねばならぬということである。その際〈魂〉と〈精神〉の各用法が何かも、筆者はデカルトでの例ですすで一見した⁽¹²⁾し、これらを後段にてまとめるにしろ、彼女は彼の見方よりか、慣習の見方に倣っていたとみなすほかない。

〈思惟する原理〉⁽¹³⁾が〈魂（âme）〉にあるといわれながらも、ときに〈精神（esprit）〉に適用されるとした、当時の慣習的な使い方を、デカルトは逆転せしめ、〈思惟（する）〉をわけても〈真理の探求〉の〈認識論〉に充当する〈esprit〉の〈原理〉とみなした。今「わけても」と記したは、彼の作品《LES PASSIONS

DE L'ÂME (情念論)の題名で知る通り、たとえば、筆者のいう「日常的用法」には〈âme〉が、そのもとでのあらゆる能力が用いられるからであり、〈esprit〉だけではない、〈âme〉で展開される〈認識論〉も彼に窺われるわけである。しかし彼のことよりも、ヴェーユが何ゆえ、〈思惟〉を〈魂〉とともに使ったかに答えねばならぬ。〈魂〉から〈思惟〉が〈逃亡〉し、〈空無(真空)〉となり〈魂の破壊〉が生じるので、〈思惟〉と〈魂〉は関係する。だが筆者は他方〈思惟〉が〈精神〉に関与もすると語る以上、その解明を、詳細は彼女の引用文を用いた次回に試みると断わったうえで、ここは以下の数段での一見にとどめる。とまれ〈思惟〉とはデカルトが〈魂〉や〈精神〉の各全能力をさしていう〈思惟する〉うち、知性による〈能動〉的能力の働きで、〈思惟〉がもたらされる〈受動〉的能力である。この〈能動〉は彼女にあって〈魂〉に組み込まれるが、実は身体にかかわりはせず、これをもって、筆者は〈精神〉と名付け得る。

そこでヴェーユに対し、〈âme〉はあらゆる能力をさす〈思惟する〉〈魂〉であるとみることができるが、筆者はなかでも、〈âme〉中の〈理解する〉、〈判断する〉や〈意志する〉の〈思惟する〉が〈知性(悟性また理性)〉によって生み出されると、かつこの〈思惟する〉そのものを〈esprit(精神)〉用の能力として〈âme〉に配置させると繰返しおく。なぜそうもいえるかは、まずはここでのデカルトに立ち戻り、彼がいかなる理由で、〈思惟する〉に〈âme〉や〈esprit〉での各あらゆる能力を当てはめ得たかに答えなければなるまい。それは、〈思惟する〉が表向き〈âme〉や〈esprit〉に各あらゆる能力を含ませることを示唆させども、彼にあっては実際、あらゆる能力中の、たとえば〈感覚する〉はある対象に、〈âme〉では働きかける能力となって使われるが、〈esprit〉ではその〈能動〉の使用は認められないために、それぞれ「日常的用法」と〈真理の探求〉たる用法での〈認識論〉が立てられねばならなくなったからである。だがこれらの用法は筆者のみるところ、おのおのが順次アリストテレスやプラトンの模倣か、いわば二番煎じにすぎないからして、デカルト独自の用法の〈認識論〉ではあり得なかった。これについてはすでに触れた通りである⁽¹⁴⁾。

このことはヴェーユにあってどうなのか、つまり筆者が彼女の場合にすら、あらゆる能力を一括させる語とみなし得る〈思惟する〉を、彼女は〈âme〉に

組み入れつつも、ときたま〈理解する〉、〈判断する〉や〈意志する〉に対して〈esprit〉を持ち出したりするは、〈思惟する〉のいかなる見方に因るのかである。上記で指摘した、例のデカルトの〈認識論〉が二用法を伴ったのは、〈感覚〉や〈情念〉が、あるいは脳を含む身体（諸器官）がそれぞれ、〈âme〉や〈esprit〉に各関係するか否かで生じたに比べ、彼女に試みられたといえる一用法での〈認識論〉は、そこに〈esprit〉としての、〈理解する〉、〈判断する〉や〈意志する〉の諸能力を持ち込むにしても、この〈思惟する〉を〈âme〉のなかに含ませて成り立つことにある。

筆者は以上を踏まえ、ヴェーユがこの〈思惟する〉をいかなるねらいで区分させたかを知り得る。それは察するに、デカルトの既出引用文をもって示せば、彼だけか、彼女にさえ適当させずにおかない、〈能動と受動とは同一のことがらである〉文章でしかなく、その〈同一のことがら〉となる〈能動と受動〉には繰返すが、彼にとって〈感覚〉や〈情念〉が、彼女にとって〈感受性〉や、効力なき能力に扱われる〈感覚〉が充当されるであろうと。要は上記で指摘してきた、「日常的用法」と〈真理の探求〉の各〈認識論〉を打ち出す彼は、「日常的用法」では〈âme〉を用いて、〈感覚〉や〈情念〉を中心にする〈認識論〉に、〈真理の探求〉の用法では〈esprit〉を用いて、これら以外の能力を可能にさせる〈認識論〉に区別したと、彼女は彼のような二用法に亘る各〈認識論〉ではなく、〈âme〉を基調とした一用法を立てるなかで、そこに〈感覚〉や〈感受性〉とこれら以外の能力（要は身体と無関係な能力）とをともに取り込む〈認識論〉をかたちづくっていたということである。

デカルトにみる〈感覚〉や〈情念〉以外の能力とは、ヴェーユにみる〈感覚〉や〈感受性〉以外の能力とは何か。それはむしろ〈理解する〉、〈判断する〉や〈意志する〉などの〈知性（悟性または理性）〉による諸能力である。そして両者はこれらを〈esprit〉の諸能力と見立てた。しかし再度いうが、彼はこれらを〈âme〉から切り離し、〈真理の探求〉たる用法の〈認識論〉としての、独立した諸能力に配置させたし、彼女はこれらをも〈âme〉のいわば部分なる〈esprit〉に組み入れさせるべく捉えていたことになる。

それでも〈esprit〉の諸能力は何ゆえ、〈理解する〉、〈判断する〉や〈意志す

る〉などになるのか。〈esprit〉のと語られくる、この諸能力に対しては、身体と切り離される必要があったために、デカルトは〈真理の探求〉では、その〈能動〉と〈受動〉が〈figure（表象）〉として、ヴェーユは〈受動〉だけが〈image（心象）〉として、それぞれ身体（脳）の外にみられると捉えた。

その理由は次回に回し、ここではこの〈思惟する〉がある現実（対象）に働きかけた場合の問題を取り上げる。そのとき筆者は、〈思惟する〉の〈受動〉はある現実のままを映さないと読む。なぜなら現実を〈思惟する〉その〈受動〉は、現実の全体を一挙に、完全にでなく、この一部をそのうえ肯定よりか、否定として反映させるようにみえるし、ヴェーユが〈掌握し、… 掌握し直し得る〉と記す通り、〈思惟する〉をして現実の一部を肯定たらしめるべく、浮かび出されるからである。しかし人間がまさに〈思惟する〉諸能力を現実に向けて働きかけ、この〈能動〉からもたらされる〈受動〉をもって即現実であるとみてはならないことは確かなのである。

なぜか。筆者が例に掲げたデカルト、マルクス、サルトルやヴェーユにあって、彼ら自らの「静の行動（思惟）」でものした諸作品での各思想はどんな試みを通し結実されたかの答えを筆者なりに探ると、作品が各自で多数に及ぶは、およそその都度発揮される、各自の絶えざる〈能動〉的〈思惟する〉と、これに対する〈受動〉たる現実（対象）とに食い違いや矛盾が生じたからであり、それを解くうえで、すなわち〈思惟する〉と現実（対象）を結びつけんとするうえで、ヴェーユを除いた彼らは、当然〈知性（悟性また理性）〉による〈思惟する〉などの方からしか現実（対象）に対応できず、しかもその現実（受動）に聞きはしないで、現実（受動）をこれやあれやとみては〈思惟する〉で試行錯誤を繰り返す結果、この〈能動〉だけが一人歩きをし、各諸作品を書かせる動機にさせたようにみることができからである。

筆者のことにしてさえ、いまだ終わりのみえてこない、デカルト、マルクス、サルトルやヴェーユの各哲学（各認識論）を論じるべく、要は彼ら各自のその現実を知るべく、これに次々と〈思惟する〉を課さねばならぬは、自らの〈思惟〉と彼らの哲学とが机上のこととはいえへだたつゆえであり、彼らの哲学の深さと比べられねども、自らの〈思惟する〉が彼らの何かを見定め得るまで続

けられる必要のあることでは、彼らのそれと同前なのである。

とまれ〈思惟〉は、ある現実（事物）を〈思惟（認識）する〉際の、デカルトに述べられる〈*quatre suivants*（次の四つのもの）⁽¹⁵⁾〉、いわゆる《四つの規則（*règles*）》の例のごとき順序に従う以外に、ある現実（事物）の真を確信できなくなる。だが筆者にすれば、この順序が一一の現実（事物）に対し、積み重ねるように反復されることは、彼の〈真理の探求〉にとって、その現実（事物）の真をよりか、彼自身の〈知性（悟性また理性）〉の正しい用方を極めるにすぎないごとくにみえてくる。だからこのもとの〈思惟する〉がデカルト、マルクス、サルトルやヴェーユにおいても、〈能動〉と〈受動〉とを〈同一のこと〉がらにするとはいえぬし、その〈*esprit*〉はこの機能や見方を有しない〈精神〉もしくは〈意識〉と呼ばれるほかないわけである。彼女は〈精神〉の〈理解する〉、〈判断する〉や〈意志する〉などの諸能力を〈*âme*〉に加えるよう取り入れた。この点で〈*âme*〉の慣習的な使い方にあうのであろうが、しかしそこに彼女独自の〈感受性〉が見出されては、その使い方は同じにならないだけでなく、〈感受性〉こそ〈思惟する〉に代わって、現実そのものをただちに捉え切る能力になるといわねばならなかったのである。

さて以下に〈感受性〉ならびに〈感覚〉たる各〈受動〉についてまとめておく。〈受動〉の際には、ヴェーユでは、〈感覚〉が〈質的〉であり、〈感受性〉が〈量的〉であるとの相違でもって受け取られていたし、さらに〈感覚〉にも〈能動と受動〉がみられるにしろ、〈感覚〉は何の役にも立たぬ能力と断じられた。同様に、筆者のいう、デカルトの「日常的用法」では、〈感覚〉はたんに身体や〈魂（*âme*）〉にもたらされた、「認識の起こり」の能力とみなされるにすぎず、また彼の〈真理の探求〉の用法では、身体や精神（*esprit*）の各〈感覚〉はいずれも精神から区別され、機能せず身体や精神に配置させられただけであった。同様に、マルクスでは、彼は身体諸器官の「見る」や「聞く」と、〈意識〉の〈感覚する〉などの〈能動〉的能力で現実（物質）に立ち向かえども、その〈受動〉という「苦しみ」自体をどうするかを問わなかった。問うたにせよ、「苦しみ」を〈物質〉（の生産）に代えるしかなかった。だからマルクスにつきなおも言及する際、彼にも彼女のみる〈感受性〉が認められないは別にして、

筆者は彼のいう「労働」に対する、その只中の〈感覚〉の〈受動〉に、いかなる「苦しみ」もみることができないのだし、もとより〈感覚〉が〈能動〉と〈受動〉とを〈同一のことがら〉にさせることすら不可能であると指摘するほかなくなるわけである。こうした矛盾は〈感覚〉を〈認識論〉に含めさすかぎり、いかにデカルトや、別稿で論じるサルトルであっても、それぞれに生じているのである。

なぜか。筆者が察するに、〈同一のことがら〉となり得るは、唯一ヴェーユの主張からする〈感受性〉の場合であって、〈感覚〉ではもはやないからである。ところで前記にて指摘しておいたように⁽¹⁶⁾、彼女にとって、〈労働〉は〈わたし(魂)〉のためにあり、しかも〈わたしが欲する当のものに無関係な運動それ自身を役立てねばならぬところにある〉⁽¹⁷⁾とされた。しかしながらここで自明なことは、〈わたし(魂)〉のためにある〈労働〉には、間接的にでも「動の行動(運動)」の主役たる、手足をはじめとする身体がかかわる必要があるし、この身体が〈わたし(魂)〉に影響を与えずして、〈わたし(魂)〉のために〈労働〉を実現させ得ないことである。彼女にすれば、〈わたし(魂)〉に影響を及ぼさずにいない身体にあっては、その〈感受性〉が欠かせない能力となり、身体と〈わたし(魂)〉が関係するとは人間の〈必然性〉である、身体の〈感受性〉なかりせば成り立たないということになるう。

だから筆者は、〈魂〉がそれ自身で、ある現実(対象)に働きかけては、〈感受性〉をもたらす〈魂〉の能力もあると認めども、これよりか身体の〈感受性〉をヴェーユ哲学(認識論)の基にせず、その哲学をば、彼女に人間の〈労働〉やこれを中心にした日常生活に課さねばならぬと説かれる、「静の行動(思惟)」(この〈思惟〉の行使の是非については次回に譲る)と、身体の〈感受性〉のもとの「動の行動(運動)」とを伴わせた生き方に結びつけることができないとみておかざるを得ないのであり、これにより、彼女の哲学(認識論)にあって、前記で身体の〈感受性〉の方が〈思惟〉以上に重要であるとした筆者の主張は、ここでも明らかにされては、間違いであるといつて片付けてはならない。

だがヴェーユに記された、〈身体(そのもの)は労働にとって無くてかまわぬもの〉⁽¹⁸⁾と、再々掲げる、〈労働とは、... わたしが欲する当のものに無関係な運動

それ自身を役立てねばならぬところにある〉との各文章に対し、筆者はどう答えることができるか。要は身体が〈労働〉に〈無くて（かわらなくて）〉よいと彼女にいえたとのは、身体自体がそこから生み出し得よう〈不幸〉や〈歓喜〉⁽¹⁹⁾の各〈受動〉を自ら認識することができないからであり、そのことが身体に対して〈労働〉と、さらに〈無関係な運動〉と直接的にかかわらなくさせた時、彼女にすると、〈無〉いという表現になったと察知される。ところが〈わたし（魂）〉は自らに、〈労働（身体）〉からする〈不幸〉や〈歓喜〉の各〈受動〉を関係させずにおこななかった。なぜなら繰返し記すが、〈労働とは、…わたしが欲する当のものに無関係な運動それ自身を役立てねばならぬところにある〉からであった。

上記した〈わたしが欲する当のものに無関係な運動〉についてもすでに触れていた通り、それは身体から〈わたし（魂）〉にもたらされる〈不幸〉や〈歓喜〉の各〈受動〉の運動をさすのであり、この運動の正体こそ、生理学的に言えば、身体（諸器官や内臓）より〈脳（魂）〉にいわば〈不幸〉や〈歓喜〉に相当して流れ伝えられる〈血液〉や〈神経伝達物質〉の〈興奮（運動）〉であり、思想（哲学）的文学的に言えば、身体から〈魂〉に達し、〈不幸〉や〈歓喜〉に見立て得る、筆者が〈感受性〉と主張する〈運動〉でしかないと、さらにヴェーユがマルクスを語るうえで表現した、〈魂〉での語〈物質的な心象〉⁽²⁰⁾を用いて言えば、〈物質的な心象〉を〈魂〉に結びつける〈運動〉にはこの〈感受性〉が当てはめられねばならないというよりか、むしろ〈感受性〉を措いてほかにないと断じおく必要がある。そしてもとより、〈不幸〉や〈歓喜〉の各〈受動〉たる〈感受性〉の〈運動それ自身を役立て〉ることが〈労働〉の意義であるということになる。

そこで、〈労働〉が一般的に、身体を動かしつつ、〈わたしが欲する当のもの〉の、すなわち事物（物質）の獲得を目標にするとみることができるともかわらなく、〈労働〉を通し〈わたし（魂）〉の受け取る〈当のもの〉が即その〈欲する〉という〈能動〉の能力自身の〈受動〉でなしに、身体の〈感受性〉の〈受動〉としての〈不幸〉や〈歓喜〉でしかないことは、たとえば〈歓喜〉が〈労働〉の意義の一つになり得たにしても、果たして〈不幸〉はそういえるかをさ

らなる問いに浮かび上がらせてくる。ヴェーユは本稿註(5)に続く文章で、これを〈妨害〉なる語に充当させるがごとくして次のように記すのである。

En plus la structure de mon corps me sert parfois, il est vrai, comme pour courir, pour lancer, mais d'autres fois elle m'empêche; c'est un obstacle qui me mène parfois où je veux, parfois non, et je ne puis le jeter pour le remplacer par un autre.⁽²¹⁾

そのうえ、わたしの身体構造は、走ったり投げたりするために役立つように、なるほど、ときおりわたしに役立ってくれる。しかし別のときにはわたしはわたしの身体構造に妨害される。それゆえ妨害とはつねにわたしが欲するところへ、ときおりわたしを連れて行くことであり、わたしはこの妨害を捨て去って別の妨害と替えることができない。(傍点は筆者)

ヴェーユはここで、〈身体構造〉がそれ自体の〈運動(機能)〉を有するといふほかに、その〈身体構造〉には二つの〈妨害〉が生じてくると指摘する。確かに〈身体構造〉それ自体としての〈運動(機能)〉は〈必然性〉なのだから、〈妨害〉といえぬにせよ、それでも〈妨害〉が二つあるとするは何かである。一に二度用いられた〈ときおり〉に、一に〈別のときには〉以下から成る文章にみられよう各〈妨害〉がそうである。まず二度使用のうちの、最初の〈ときおり〉は、およそ日常生活で〈わたし〉がいつも〈走ったり投げたり〉しないことを含意させるにあらうが、しかし〈走〉るや〈投げ〉るが「いつも」でないのは、〈走〉るや〈投げ〉ることのできる〈身体構造〉に対し、〈わたし〉の〈判断(思惟)〉が〈妨害〉となって働いたとみえるからである。これと同様に、二番目の〈ときおり〉が捉えられるほかない。つまり何ゆえ〈つねにわたしが欲するところへ、ときおりわたしを連れて行く〉しかできないかは、上記引用文に続いて、彼女が〈わたしがどこへでも掛り合い、わたしが意のままに仕向け、掌握し、手放し、掌握し直し得る〉⁽²²⁾と述べる文章に窺えるごとき、〈わたし〉の〈判断(思惟)〉の介入なしに、〈身体構造〉に対する、あわせて〈わたしが欲するところへ〉に対する〈妨害〉は見受けられなくなるし、この介入が

原因せずになかったということである。

そして〈別のときには〉以下に記された文章での〈妨害〉は、〈別の妨害〉という表現に等しく呼応して、上記と相違する〈妨害〉を示唆させる。そこで筆者はヴェーユに、〈別のときにはわたしはわたしの身体構造に妨害される〉と書かれる文章を例に、この〈身体構造〉が〈妨害される〉は何によってかを質せばよいことになる。それはもはやいうまでもなく、身体の〈感受性〉でしかない。彼女のいう身体の〈感受性〉もデカルトの場合でいう身体の〈感覚 (sens)〉と同様、本来〈身体構造〉の不断の〈運動 (機能)〉で生じるのに、なぜに身体の〈感受性〉が〈身体構造〉の〈妨害〉にみなされるごとく語られたかと問えば、デカルトを論じる学士論文であったほか、〈感受性〉の語の使用は彼のいかなる作品にも見当たらずことから、〈感受性〉で表現される同語の〈不幸〉でなしに、〈妨害〉の語として扱われねばならなかったからであろう。だがそうとはいえず、〈身体 (構造)〉が間接的に〈わたし〉にかかわらざるを得なくなる〈労働〉にとって、彼女は〈感受性〉なる、〈妨害〉的な〈運動〉を、すなわち〈無関係な運動〉を無視できなかった。なぜなら筆者にすれば、彼女が一方で示していた、〈身体構造〉や〈わたしが欲するところへ〉への〈判断 (思惟)〉の〈妨害〉を〈わたし (魂)〉に見失わせるのは、要は〈わたし (魂)〉から〈思惟の逃亡〉や〈思惟の空無 (真空)〉に追いやるのは、実に身体の〈感受性〉(の妨害)に因るのだし、これを除いてほかにはないと断じられるからである。

身体の〈感受性〉が〈わたし (魂)〉にもたらすは〈不幸〉や〈歓喜〉であった。また繰返すまでもなく、左記の語をはじめとする、あらゆる語は、ヴェーユの〈思惟 (知性)〉を出所とした。このすべてを今度は筆者のたわいない〈思惟 (知性)〉に依拠させながら、彼女に〈走〉ると書き記された語にさえ〈感受性〉が関係すると指摘し、筆者はこのことをマラソンにたとえて証し得る。走者はおよそ走走距離42kmのうち、30km当たりまでは苦しいが、これを乗り越えると、残りを〈走〉るのが楽しくなるとはよく耳にすることである。彼女にすれば、当然、「苦しい」が〈不幸〉と、「楽しくなる」が〈歓喜〉という各語に、〈不幸〉や〈歓喜〉を生じさすは〈感受性〉という語にいい換えられよう。筆者はここで、「静の行動 (思惟)」から導出される各語自身ではなくて、〈わたし

〈魂〉が各語を「動の行動（運動）」として、事実背負い、受け入れねばならぬ現実に注目せずにおれない。例の「労働の意義」は再度いうが、こうした現実を実現せしめることにある。わけてもその〈感受性〉（なる〈妨害（不幸）〉）に基づいてこそ、〈わたし（魂）〉ははじめて、真の〈必然性〉に触れ得るのだし、〈超越的な領域〉の〈善（神）〉に近づき得るからである。だから〈不幸〉は人間の〈労働〉にとって、なるほど疲労やストレスに匹敵してこようが、それでもそうした負だけにとどまらせるのではないとみておかねばなるまい。

ヴェーユは〈労働〉（の現状）について、上記引用文を引き継ぎ、以下のごとく結ぶかのようなのである。そこからは〈思惟（知性）〉よりも、（身体の）〈感受性〉の方が肝心な能力として取り上げられてくると捉え得る。

Aussi ai-je besoin pour ainsi dire d'autres corps humains, des corps humains insensibles,... qui représentent parfaitement la nature indirecte du travail. Ces corps humains moins ambigus, qui, de ce mélange de sensibilité et de travail, gardent ceci seulement, qu'ils sont propres au travail, je les possède, ce sont les outils. ... Au reste ces outils, tout en étendant ma portée, jouent le même rôle à mon égard que le corps même. Ce sont des obstacles formés de manière à transformer mes impulsions en mouvements plus composés. ⁽²³⁾

それゆえわたしは、... 労働の間接的な本質を完全に象徴するがごとき、非感受性的人体を、いわばほかの人体を必要とする。この比較的明瞭となった人体は、（それでも）感受性と労働との混合によって、労働に固有であるというこのことのみを保持し、わたしはその人体を所有し、その人体は（わたしにとって）道具となる。... そのうえこの道具は、わたしの知的能力（すなわち思惟をもたらず能力）を広げながら、わたしに対して身体それ自身と同じ役割を演ずる。この道具はわたしの刺激をより合成された運動へと変形させるように形成される妨害なのである。（括弧内は筆者）

四文章で構成された引用文は、総じて、〈労働の間接的な本質〉をあらわす〈知

的能力〉と〈労働に固有である〉ともいえる〈(身体) 感受性〉とを各〈妨害〉として〈必要とする〉〈人体〉は、〈わたし〉の〈道具となる〉ことを物語る。だから〈人体〉ならびに〈道具〉の語に、いずれも二つの能力を含ませているのは、複数形が用いられるは当然である。だがその複数形のうちの、一番目の文章の語〈人体〉(これに〈道具〉のことも加えてよい)の複数形は、〈知的能力〉を示す、例の〈理解する〉〈判断する〉や〈意志する〉の諸能力と同じことを含ませるが、しかし最後の文章がさす〈道具(人体)〉の複数形には関連しないことを意味させる。

以上の見方が可能になったのは、筆者の四文章に対する、次のような読みによってである。一番目の文章で〈知的能力(思惟)〉がなぜ〈労働の間接的な本質〉をあらわすかへの答えは次回に譲るしかないにしろ、他方で、ヴェーユは〈知的能力(思惟)〉に関与する〈ほかの人体〉をして、二番目の文章の冒頭語句の〈この比較的明瞭となった人体〉という表現に繋がらせ、いわば〈思惟〉なる〈人体〉に、二番目の文章中の語〈感受性〉を〈労働に固有である〉能力とし、〈感受性〉の〈人体〉をも加えた〈人体〉が、〈わたし〉に〈所有〉され、〈わたし〉にとって〈道具となる〉とみなされるほか、三番目の文章中の〈この道具〉の一方の〈感受性〉はとくに〈わたしに対して身体それ自身と同じ役割を演ずる〉といい得たわけである。と同時に左記の文章は、〈わたし〉が〈身体それ自身〉の〈感受性〉を自らに受け入れることを示唆させるから、その意味で〈わたし〉は〈身体〉であると語らせる一方、〈思惟〉の方はその〈逃亡〉などの後日体験で、〈道具〉にはなり得なかったのだ。

これを証すは、まず最後の文章中での〈わたしの刺激〉という語句に、そして最初と二番目の文章や二、三番目と最後の文章でそれぞれ使用された〈人体〉や〈道具〉という語(句)にある。なぜなら、〈わたしの刺激〉と語らせるのは〈わたし〉の方からみると、〈身体(感受性)〉が〈わたし〉に〈刺激〉として受容される謂以外にないし、ヴェーユは〈身体(感受性)〉が〈わたし〉に受け入れられる「その意味で〈わたし〉は〈身体〉」に等しいと、要は〈わたし(人間)〉すなわち〈身体〉であると断じて、もっぱら〈人体(corps humain)〉なる語句を用いたと察知されるからである。だから〈わたし(魂)〉と〈身体〉は

〈感受性〉で結びつき、〈わたし（魂）〉を〈身体（脳）〉と換言し得る〈人体〉になったわけである。この〈人体〉がまた〈道具となる〉と見立てられては、〈道具〉はすでに記した〈ピンセット〉⁽²⁴⁾や〈釘〉⁽²⁵⁾の各役目に似ると指摘できる。〈わたし〉が〈人体を所有する〉前提での〈道具〉の役目は、〈感受性〉を〈身体〉から〈わたし〉へと伝えることにあり、〈人体（道具）〉は〈感受性〉によって、〈身体（脳）〉たる〈わたし（魂）〉に、二本の〈脚〉が「何かを挟む」〈ピンセット〉や、〈釘の先きが押し当てられる〉〈釘〉の各例にみられたような「一点（統一点）」をかたちづくらざるを得なくなる。〈ピンセット〉や〈釘〉の場合でなく、〈人体（道具）を所有する〉〈わたし（人間）〉の場合にとって、〈わたし（魂）〉の「一点」とは、〈感受性〉すなわち〈不幸〉なくば〈善〉に達し得ぬとされる、この境界（点）での〈魂の破壊〉にあるはもはやいうまでもない。

前記引用文の最後の文章はこの〈魂の破壊〉を予告させるにちがいない。最後の文章全体を見渡すなかで、筆者はとくに〈composés（合成された）〉という形容語に注意しておかねばならない。その語意は〈わたしの刺激〉たる〈感受性〉それ自体の〈合成された運動〉にあり、〈感受性〉と他の能力の二つを一つにする意味ではない。要するに弱かったり、激しかったりして次々に生じる、〈感受性〉の〈興奮〉が複雑に〈合成された〉と、とどのつまりその〈運動へと変形させ〉たと読むことができる。しかも〈変形させ〉られる〈感受性〉の最たる〈運動〉はヴェーユがいうに、周知の、〈感受性以上に運ぶ〉、〈感受性のなかの空無（真空）〉にとどかせよう、〈わたし〉なる〈魂（脳）〉中での〈運動〉なのである。これは繰返すが、〈魂の破壊〉の一にみられても、しかし〈感受性〉が他の能力との、たとえば〈思惟〉との〈合成された運動〉でもって現実にさせられることをさしはしない。なぜなら〈わたし（魂）〉にとって、〈思惟〉は〈能動〉的能力で発するしかなく、次回で明かす通り、〈わたし〉に対し〈わたしの刺激（受動）〉にならうはずがないからである。そのうえ〈思惟〉はこれについても再度いうと、〈感受性〉が〈合成された運動へと変形させ〉られるに伴い、もはや〈わたし（魂）〉のなかでの「静の行動」を不可能にし、このためか彼女に〈思惟の逃亡〉や〈思惟の空無（真空）〉と表現される一方、〈わたし（魂）〉

がこうした現象を受けては、当の〈感受性〉の〈空無（真空）〉さえ現出させずにおかない、それぞれでいう〈魂の破壊〉へと導かれるに至ったのである。そしてここに筆者は、〈感受性〉により二つの現象の連続する〈魂の破壊〉が生じることを明かし得たわけである。

この〈魂の破壊〉の因たる〈感受性〉はヴェーユに次のように理解されていたと結語する。すなわち世界（対象）に対し、「動の行動（運動）」をせずにおれない〈わたし（人体）〉は、身体を動かす運動（労働）に従い、身体の〈能動〉的能力である〈ressentir（感じる）〉を必ず伴わせ発揮するが早いかな、即座にこの世界（対象）から、〈ressentir〉の〈同一のことがら〉として〈人体（身体）〉に受容される〈受動〉を生み出すが、彼女はその〈受動〉をもって、〈感受性〉という能力にみなし得たのだと。さらに〈感受性〉は同じ〈ressentir〉が身体的能力に対して使われて、対象の〈質的変化〉をあらわす〈感覚〉とは違い、〈量的〉であったと。〈量的〉であることは〈運動（労働）〉により、身体のあらゆる箇所が動かされるゆえに、上記のごとく、その計数的でない〈受動（感受性）〉が〈わたし〉にも伝えられることであり、たとえば〈質的変化〉をもたらず、単一の視覚（感覚）器官の運動（度）数でもって、〈量的〉にみなされるか否かにしろ、〈感覚〉をしてそのいずれにも適当せしめることができないわけである。この視覚（感覚）からは〈わたし〉なる〈魂〉が〈破壊〉するなどはない。〈量的〉な〈感受性〉だからこそ、〈魂〉は〈破壊〉を余儀無くされた。それ以外で〈思惟〉や、次いで〈感受性〉の各〈空無（真空）〉は生じてこないし、〈量的〉なることはこうした〈魂の破壊〉を現出させる、いわば〈妨害〉であるほかない。〈妨害〉はだから、〈わたし（魂）〉にとって〈不幸〉に等しくさせる。だがその〈不幸（妨害）〉なくば、〈感受性〉の〈空無（真空）〉から、さらに〈感受性以上〉なる語句が記されたりはしないのである。

このことをマルクスに言及したヴェーユの語句〈魂の救済の物質的な心象〉に換言し質すと、〈物質的な心象〉とはおよそ「神経伝達物質」以外でない〈感受性〉という自然的能力によって、その〈心象〉が身体から〈わたし（魂）〉にあらわれてくることを示唆させようが、彼女にとって、〈魂の救済〉にはマルクスと相違する〈救済〉が求められただけに、その〈心象〉すら無くなるほどの、

つまり〈思惟〉の〈逃亡〉や〈空無（真空）〉にとどまらない〈魂の破壊〉が欠かせなかったことにある。なぜなら〈感受性のなかの空無（真空）〉である、「完全な」〈魂の破壊〉なしに、〈魂〉が〈超越的（超自然的）な領域〉へと導かれはしないことを自ら体験していたからである。〈感受性〉が〈感受性以上に運〉ばれる、この〈領域〉にあつて、筆者にはそこにみられる〈感受性以上〉までも能力といってよいか分からねど、彼女の方は以下に掲げる引用文で〈極度の注意力〉や〈直観的注意力〉と記すからして、筆者はそれぞれを〈感受性以上〉の能力と呼ぶことにし、各能力がそこで働き出すと指摘しておくことにする。

L'attention extrême est ce qui constitue dans l'homme la faculté créatrice, et il n'y a d'attention extrême que religieuse.⁽²⁶⁾

極度の注意力は人間において、創造的機能を生み、宗教的でしかない。

C'est elle (l'attention intuitive) qui, tournée directement vers Dieu, constitue la vraie prière.⁽²⁷⁾ (括弧内は筆者)

神の方へまっすぐ向けられ、真の祈りを生むのは直観的注意力である。

二つの引用文から確認できることは、一に、両文章での各〈注意力〉が形容語を異にするとはいえども、いずれも〈超越的な領域〉に関する能力を示すゆえに、同じ能力に捉えられると、一に、この能力は〈創造的機能を生〉んだり、〈神の方へまっすぐ向けられ〉たりするゆえに、筆者に「働き出す」と記させたことによる〈能動〉をあらわす点である。そこで〈超越的〉で〈能動〉とされる〈注意力〉はプラトンに例を求めるならば、いわゆる《ἔρως（神への愛）》に共通するにちがいない。その〈エロース〉はほかに、金銭欲や肉欲などの〈欲望への愛〉と、自分しか愛さない〈自己への愛〉を意味させるという。しかしこれらの〈エロース〉は〈能動〉的であれども、世界（対象）に注ぎ込まれる自然的能力にすぎないのであって、いわば〈超自然〉で発揮される〈神への

愛（注意力）とは相違させてみる必要がある。さらに〈神への愛（注意力）〉が〈真の祈りを生む〉と語られることは、ある時代を除く、およそヴェーユの生きていた時代にかけてキリスト教にとってはあまりに刺激的である。なぜならキリスト教における〈祈り〉は彼女には、〈注意力〉により生まれると映らぬために、〈真〉でなくなることを露呈させるからである。

ところでヴェーユ哲学（認識論）をいかに理解するかをねらいにして、筆者はこれまで彼女が語るであろう〈感覚〉、〈思惟（知性）〉や彼女独自の〈感受性〉の自然的諸能力を取り上げ、筆者なりに解明してきたとはいえ、〈思惟（知性）〉については依然検証途中であることも事実である。だから今は、一方の〈超自然〉的能力たる〈注意力〉や、プラトンにいう〈神への愛〉を語ることはしない。ただここでは彼女に関し、次のことを付記するにとどめる。要は彼女に、〈感受性〉が〈注意力〉に、さらに〈真の祈り〉に結びつくとされたは、彼女自らの「静の行動（思惟）」によって、〈感受性〉が学士論文などに明記させられたことを筆者に知らしめるにほかならず、そうした著述なしに、わたしたちのうちの、たとえば筆者が彼女を、〈感受性〉を中心にした〈認識論〉的思想を構想し得た哲学者と、またほかの誰かが彼女を、〈真の祈り〉を説いていた宗教思想家や神学者と認めることすらできなかったと。

だがヴェーユの〈認識論〉的思想はデカルトを論じる学士論文のなかにすでに素描されていたとみたり、〈感受性〉、〈注意力〉と〈真の祈り〉は「静の行動（思惟）」に依拠した著述に書き残されるだけよりも、むしろ「動の行動（運動）」を伴わせ実現させねばならぬと捉えたりする筆者にとって、彼女に何より課せられるは〈感受性〉によって、〈注意力〉や〈真の祈り〉までをもたらさずにいない、その現実的行動なのである。このことはそこに、〈注意力〉や〈真の祈り〉を〈思惟（知性）〉でたとえば教理として究めることを、またわたしたちが彼女独自の〈感受性〉を知ることなしに、突如〈注意力〉や〈真の祈り〉に恵まれることを含意させはしないのだから、彼女をば宗教思想や神学の持ち主だとことさら強調し、こうした相貌を彼女に押し付ける必要もなくなるわけである。さすれば筆者には、学士論文後から死ぬまでの10数年間の著述において、〈感受性〉の思想が、さらにこれを基軸にした〈認識論〉的思想が一貫し整合さ

れ、体系づけられているかどうかを、今度は筆者なりの「静の行動（思惟）」で確かめることが残されており、この確認によって、彼女が哲学者であるという、筆者のねらいが現実にされるのである。

本稿で残された、いくつかの問題のうち、〈思惟（知性）〉に関連する問題や以下の最終段落に記す問題は次回で扱うにせよ、今は主に問うてきた〈感受性〉が筆者をして、「労働は直接〈わたし〉にかかわるのであって、身体（そのもの）をば〈わたし〉に間接にしか関与させない」と前記せしめたことに関係するか否かに触れざるを得ない。結語を先きにする、関係する。しかしどう関係するか。筆者がみるに、まず〈労働〉とは世界（対象）に対する、〈運動〉という〈能動（働きかけ）〉であったし、〈能動〉の正体は〈わたし（思惟）〉たる〈能動〉のことをここに除いていえば、「身体（そのもの）」に加えられる、ある身体部分の能力〈感じる（ressentir）〉であった。それゆえこうした身体能力における〈能動（労働）〉は当初は何より世界（対象）に向けて働きかけるだけだから、「身体（そのもの）をば〈わたし〉に間接にしか関与させない」と、要はこの〈能動（労働）〉は「直接〈わたし〉にかかわらせないということになる。

そして、そうであれば、筆者が「労働は直接〈わたし〉にかかわる」と記した、この「労働」の真意は奈辺にあるかと問うことにあろう。これには次のように答えられる。すなわち世界（対象）に働きかける、身体的能力〈感じる（ressentir）〉という〈能動（労働）〉は同時に〈同一のことがら〉としての〈受動〉を生み出した。ヴェーユにとって、この〈受動〉は〈感受性〉にはほかならなかった。だから、実際〈能動〉なる働きかけなくば、〈受動〉がもたらされないのは当然であるといえても、一旦〈能動〉がみられるやいなや、必ず〈受動〉を伴わずにいない、この両面を有する「労働」にあって、筆者は「労働」の真意をば〈能動〉によりか、〈感受性〉を生み出す〈受動〉にこそ求めおかねばならぬと断じることができるのである。〈感受性〉は人間に対し〈必然性〉としてある〈身体構造〉を〈妨害〉させた。だが〈妨害〉もまた人間にとって、この〈必然性〉と同じ〈必然性〉でしかなかった。しかもここで、〈必然性〉と名付けられたは〈わたし〉の〈思惟（知性）〉によるが、それでも現実に〈妨害〉

という〈必然性〉を〈わたし〉に感じさせたは身体から〈わたし〉に伝えられる、身体の〈受動〉の〈感受性〉であり、この〈感受性〉は「身体（そのもの）」や〈身体構造〉自体から生じるのでなしに、「身体（そのもの）」や〈身体構造〉を〈妨害〉してもたらされる、身体能力であることを繰り返して強調しておくとの、また「労働（能動）」に発する、「労働（受動）」なる〈妨害〉すなわち身体能力〈感受性〉が〈わたし（魂）〉に伝達されなければ、「さらなる（完全な）」までの〈魂の破壊〉に至らなくさせるし、この点で「労働（受動）」たる〈感受性〉は「直接〈わたし〉にかかわ」らせ、その能力自身をもって「身体（そのもの）をば〈わたし〉に間接にしか関与させな」くすると指摘も可能になったわけである。

だから筆者には、身体での〈妨害〉ならびに〈わたし（魂）〉での〈魂の破壊〉のおのおのさえ、いわゆる《心身》を有する人間にとって〈不幸〉であると捉えられるだけではなく、〈身〉なる「身体（そのもの）」が例の〈受動〉たる〈労働（感受性）〉の方よりみると、この〈労働（感受性）〉を通し、〈わたし（心）〉に「間接に」でも「関与させ」られてあるという、かつこの〈労働（感受性）〉が「直接〈わたし〉にかかわ」らざるを得なくなるといえるがゆえに、〈労働（受動）〉たる〈感受性〉において、人間は「〈わたし〉すなわち〈身体〉」であるという表現を用いることができたのである。

しかしすでに触れたことだが、学士論文で語られるデカルト当人は、〈感受性〉や〈不幸〉なる各語を自らの諸作品に取り上げ、質しはしなかった。それなのにヴェーユは学士論文に〈sensibilité（感受性）〉としての語を五回使用させていた。五回とはそれほどの頻度ではない。だが筆者なりに学士論文全体を見渡した今では、彼が〈認識論〉を諸作品に〈巧みな企て〉によってちりばめ論じたことと同様、いやそれにもまして、彼女は一方でデカルト思想を写し取っては批評しつつ、他方で逐一〈感受性〉の語を明示させずとも、まるで〈感受性〉の示唆される文章が随所に見受けられるほどに、学士論文を組み立てていたと察知し得る。つまり学士論文は彼女以外のいかなる思想家や哲学者も問えなかった〈感受性〉一色に包まれていたと読んで過言ではない。

デカルトが自らの諸作品で〈感受性〉をはじめ、〈不幸〉をも問題にしない以

上、ヴェーユが各語を学士論文に彼の〈認識論〉として盛り込んだところで、彼の〈認識論〉を語ることにならないのは当然である。ところが彼女が彼の〈認識論〉に従い、そこに上記の各語を当てはめないことには、〈感受性〉を中核とした、彼女の〈認識論〉(的思想)は打ち出せなかったのも事実であろうし、およそ彼女のこうした主張すら無用とみなされるにちがいない。だが断わりおろすが、この主張が否定されることはない。その証しとなるは彼女によって、彼のいう身体の〈受動〉の能力〈感覚(sens)〉に〈感受性〉が重ねられ、〈感受性〉が〈感覚〉以外の、身体を受容(受動)能力と理解されていたことにあり、また彼に語り得なかった〈不幸〉については、前記していた〈妨害〉のことが筆者に想起されねばならぬことにある。

だから、学士論文でデカルトのいう〈認識論〉中の〈感覚(sens)〉を検討する際は、〈感受性〉の明示される当の語を〈感覚〉に置き換え読めば済むことになろうが、それでも身体に同じく受容(受動)されよう、この〈感覚〉と〈感受性〉にとって、両能力が〈身体構造〉を〈妨害〉するか否かを見定めおかねばならなくなる。もとより〈感受性〉の方が〈妨害〉とかかかわるとみえるのであり、彼やヴェーユに語られる〈感覚〉は〈妨害〉と無関係であった。これこそ彼が〈不幸〉の語を用いない理由となる。なぜならここでも、彼のいう〈感覚〉も〈妨害〉なしに受け入れられるがゆえに、換言すると〈感覚〉は世界(対象)がその〈質的〉なるままに身体に受容(受動)され、重ねて〈質的〉なるままに〈魂〉にも〈表象(心象)〉として映し出されることをさすがゆえに、〈身体構造〉を〈妨害〉したり、果ては〈魂〉を〈破壊〉させたりすることがないと繰返しいい得るからである。

学士論文をものにした当時、聡いヴェーユのことだから、たとえば世界の愚かしい諸事件を見聞きして、彼女は这个世界が〈不幸〉だと断じるよりも先きに、愚かさを犯したり、これに服従せざるを得なかったりする人間たちの〈不幸〉に、あるいは学士論文で人間の〈身体構造〉が〈感受性〉によって〈妨害〉されると説いた際の、〈妨害〉という〈不幸〉に気づいていたにもかかわらず、そのとき彼女はなぜに〈不幸〉の語でなしに、〈妨害〉の語の当てはめにとどまらせたのかがここに確かめられる必要がある。彼女が〈妨害〉を〈不幸〉と明

記させなかったというまでもなく、〈不幸〉について明かさないうデカルトを踏まえる規制に、それゆえその学士論文では彼女自らも〈不幸〉の語を使えない制約にあるとともに、彼女が残された10数年の日々の〈動の行動〉にて、〈不幸（妨害）〉を自ら体験するまでは〈不幸〉の語でなしに、〈妨害〉の語の記入に終始させるほかなかったからである。

しかしながら〈妨害〉が何ゆえ〈不幸〉の語に換えられるのか。〈感受性〉による〈妨害〉の現出は人間にとって、例の〈身体構造〉自体が、またこの〈運動〉が〈必然性〉でしかないのと同様、人間から消し去れない〈必然性〉なのである。さすれば〈不幸〉はこの〈必然性〉に与したから、いや〈必然性〉そのものであるからして、〈妨害〉の語からは〈不幸〉が予想されるし、〈不幸〉の代わりが学士論文にあっては〈妨害〉の語になっていただけであると読み取り得る。たとえばデカルトの「日常的用法」での、〈感覚（sensやsentiment）〉に関する能力に代表され得る、〈脳〉を含めた〈身体（構造）〉の〈運動〉が見受けられることをもって、彼もこの〈必然性〉に立つことが明かされるが、しかし彼は〈感覚〉でなく、〈感受性〉による〈妨害〉という〈必然性〉を問えない哲学者であったのだ。換言すると彼は〈感受性〉について考慮しないがゆえに、少なくとも「日常的用法」の〈認識論〉的思想にさえ、彼（人間）の〈身体構造〉や〈魂（âme）〉にとって、〈妨害（不幸）〉はないという、身勝手な解釈が生じたのである。だからこの思想をはじめとする、彼の他の用法の〈認識論〉的思想もすべて、〈妨害（不幸）〉が見当たらずにため、ヴェーユに語らせると〈不明瞭、難点、矛盾〉を露呈させるだけであった。そしてこうした〈妨害（不幸）〉の思想を問わなかったのはマルクスやサルトルも同じであったといわねばなるまい。

とまれヴェーユのいう〈感受性〉の検証によって、彼女の哲学は实在論的、観念論的の哲学になるかどうかを、または彼女は实在論者か、観念論者であるか否かを、かついずれにも与せずば、彼女の哲学はいかにあるかを、次回で探っていく必要があるろう。

〔続〕

註

- (1) 『パイドン』（プラトン全集1）P.176, 村治能就訳（角川書店）
- (2) Ibid., P.176, (また「愛知」, 「愛知者」についてはP.180参照)
- (3) Anne REYNAUD-GUÉRITHAULT 《Leçons de philosophie par Simone WEIL》(Plon) P.21
- (4) Ibid., P.P.47-48
- (5) Simone WEIL 《Sur la science》(Gallimard) 中の《Science et perception dans DESCARTES》P.87
- (6) 拙論『感受性試論〔V〕』(新潟大学教養部研究紀要, 第21集, 1990年) P.7 註(9), P.26註(51)(P.P.33-34 註欄(51)) 参照
- (7) 拙論『シモーヌ・ヴェーユとデカルト〔補Ⅲ⑥〕』(新潟大学言語文化研究, 第10号, 2004年) 参照
- (8) 拙論『シモーヌ・ヴェーユとデカルト〔V〕』(新潟大学人文学部人文科学研究, 第109輯, 2002年) P.27, P.33, P.P.42-59 (これらの頁には, デカルトにいう, 身体の〈sens (感覚)〉の詳細な分析が試みられる) 参照
- (9) 拙論『シモーヌ・ヴェーユとデカルト〔補Ⅲ⑥〕』(新潟大学言語文化研究, 第10号, 2004年) P.126 (のデカルトの引用文⑳㉑㉒など) 参照
- (10) 拙論『ヴェーユとマルクス③』(新潟大学言語文化研究, 第12号, 2007年) P.4 註(9)参照。
- (11) Ibid., P.11 (註(25)の〈âme〉の訳語〈魂〉のほかに括弧して精神とも訳しおいたが, これに対する答えは, 本稿P.36以降) 参照
- (12) 拙論『シモーヌ・ヴェーユとデカルト〔IV〕』(新潟大学人文学部人文科学研究, 第108輯, 2002年) P.P. 2-3, P.7, 後段参照
- (13) René DESCARTES 《OBJECTIONS ET RÉPONSES》(Gallimard) P.482 〈celui (principe) par lequel nous pensons〉(括弧内は筆者)
- (14) 拙論『シモーヌ・ヴェーユとデカルト〔補Ⅰ〕〔補Ⅱ〕〔補Ⅲ①〕』(新潟大学人文学部人文科学研究, (順次) 第110輯, 第111輯, 第112輯, 2002年, 2005年, 2005年) (順次) P.P.35-36, P.P.13-19, P.P.41-47参照。
- (15) René DESCARTES 《DISCOURS DE LA MÉTHODE》(Gallimard) P.P.137-138 参照
- (16) 本稿P.30註(5)後の段落参照

- (17) 本稿P. 30註(5)参照
- (18) 本稿P. 30註(5)参照
- (19) 本稿P. 30註(5)参照
- (20) 拙論『ヴェーユとマルクス①』(新潟大学言語文化研究, 第11号, 2006年) P. 81参照
- (21) Simone WEIL 《Sur la science》(Gallimard) 中の《Science et perception dans DESCARTES》P. 87
- (22) Ibid., P.P. 87-88 〈(autres corps humains) que je puisse engager n'importe où, dont je puisse disposer, que je puisse prendre, quitter, reprendre〉(括弧内は筆者)
- (23) Ibid., P.P. 87-88
- (24) 拙論『ヴェーユとマルクス②』(新潟大学人文学部人文科学研究, 第119輯, 2006年) P.P. 75-76参照
- (25) 拙論『ヴェーユとマルクス③』(新潟大学言語文化研究, 第12号, 2007年) P.11 註(25)参照
- (26) Simone WEIL 《La pesanteur et la grâce》(Plon) P. 119
- (27) Simone WEIL 《La condition ouvrière》(Gallimard) 中の《condition première d'un travail non servile》P. 270