シモーヌ・ヴェーユ研究における問題の所在

―― なぜ感受性なのか ――

村　上　吉　男

I

1909年に生まれ，34歳の若さで逝ったシモーヌ・ヴェーユ。短い生涯のなかで生み出された多くの思想は，わたしたちによって語られてしまったか。

多くの思想とはもとより，彼女がその時代の政治，労働運動に加わり，工場，農業労働を体験し，同時代にいたるマルクス主義，キリスト教，異教，異端，ギリシア，科学などの思想を追究してつくり上げたそれぞれの思想をさすと同時に，一括する表現でしかない。それぞれの思想はそれぞれの分野の個別の思想である。多くの分野にわたる多くの個別の思想があるのは彼女が上記の通りのこの広い分野に関係しただけでなく，その厖大な量にのぼる著作を残した事実で明らかになろう。彼女の諸著作には単一または複数の個別の思想がくみ入れられたりするが，あらゆる著作から，わたしたちが彼女のつくり上げた個別の思想をすべて取り出し得るならば，もちろん，多くの個別の思想は語られることになるとみてよいであろう。

だが現実は，わたしたちのいう多くの個別の思想と彼女のつくり上げた多くの個別の思想との多くのという数が同等に取り出されていないばかりか，ましてやわたしたちによって語られるこの内容が彼女の語るそれと一致するわけでもないのである。わたしたちはたんに，わたしたちの取り出す個別の思想を彼女のつくり上げた多くの個別の思想のひとつに近づけるかのように，同時にそれを，たとえば，自らの思想的立場に当てはめたり，強い関心を示したりする視点での論評によるかのように，あるいは彼女が社会思想家，宗教思想家であるとの広く知れわたる相貌のいずれかと結ばれるごとくに語ってきただけではなかろうか。

あまつさえ，わたしたちは彼女のつくり上げた多くの個別の思想が一貫性を保有し整合するという一般的見解[1]を受け入れ，これらのなかから一貫性を保たせ整合させる思想，換言するとこれらに共通する思想は何かを問いながら，それを見出せずにいるのではなかろうか。

わたしたちにより取り出された個別の思想がおよそあのような姿勢において語られるとみる以上，共通する思想の摘出は不可能である。だが，もしもすでに取り出された個別の思想を別の姿勢で語り得るならば，わたしたちは共通する思想をみつけることが可能になろう。この別の姿勢とは何より一般的見解と関係し，わたしたちがそれを成り立たせるべく取り得る姿勢のひとつなのである。その別の姿勢はただし，わたしたちのいう多くの個別の思想が語られている個別の思想だけでなく，語られていない個別の思想も含んで取り出され語られること，つまり彼女のつくり上げた多くの個別の思想のすべてに達して語られることを要求する。それなくして，このすべてが一貫性を保有し整合するという一般的見解は明らかにされないし，共通する思想もみえてこないのである。

別の姿勢にあって，わたしたちのいう多くの個別の思想がどのように取り出され語られるべきかの問題はさておいて，まずはそれがいかなる姿勢かを問うことである。別の姿勢は前段を踏まえると，帰納的方法を取り入れる姿勢となるしかなかろう。そこでは彼女のつくり上げた多くの個別の思想のすべてを取り出したうえで，この各個別の思想を関連させる必要があり，これらの関連からそのすべてに共通する思想が見出されてくるように語られなければならない。

この帰納的方法の導入は，彼女が多くの個別の思想の持ち主であることを肯定させるにせよ，多くの個別の思想がおたがい関係しあうようなこれらの持ち主になることを示唆したり，あるいは彼女には社会思想家，宗教思想家をはじめとする多くの相貌があるといわれるにせよ，ひとつの相貌こそ彼女にもっともふさわしいことを含意したりする。

むろんすでにして，わたしたちのいう多くの個別の思想が彼女のつくり上げた多くの個別の思想に達し，しかも共通する思想が明らかとなっているならば，「屋上，屋を架す」このような拙文が読むに値しないのはもはやいうまでもないであろう。

同時に帰納的方法に関与しない，つまり共通する思想まで見出す必要もないとみるとき，わたしたちは当然，わたしたちのいう多くの個別の思想を彼女の

つくり上げた多くの個別の思想に到達させること，したがって語られていない個別の思想を取り出し語ったり，それをすでに語られている個別の思想とともに関連させて，そこから共通する思想をば摘出したりすることもなしにすませられよう。ここでは何らの関係すら展望し得ない個々別々の多くの個別の思想，多くの相貌が自由に語られる。いいかえると，わたしたちのいう多くの個別の思想が，自らの思想的立場を当てはめたり，強い関心を示したりするあのような姿勢のどちらかの，もしくは両方のそれに依拠して語られるのは，また社会思想家や宗教思想家の相貌を受容するあのような姿勢のどちらかの，もしくは両方のそれに基づいて語られるのは自由である。なおここに，わたしたちが多くの個別の思想を語る姿勢にあって，たとえば前者の一方や両方がそれぞれ，後者の一方や両方に取り込まれたり，後者の一方や両方を取り込んだりして語られるか，前者と後者のそれぞれがあくまで単独に語られるかが想定されようが，それらを問うことはしない。あるいは彼女の他の相貌，わたしたちの取る前者に類したような他の姿勢についてものちに述べること以外割愛するしかない。むろんこれらの場合でさえ上記と同様，自由に語られるのである。だがそのいかなる選択をなすにしろ，それらのいずれかにとどまっていてはシモーヌ・ヴェーユ研究は進展するはずがないのである。

II

それでは当の帰納的方法は，シモーヌ・ヴェーユ研究において有効であろうか。これを検討するには以下，相当数に及ぶ段落が必要となる。

帰納的方法の導入を企てるならば，筆者はまずは，すでに語られている個別の思想，たとえば社会思想家，宗教思想家なる相貌における社会思想，キリスト教思想などといまだ語られていない個別の思想を含ませる，彼女のつくり上げた多くの個別の思想のすべてを取り出し語り，一堂に集めることが不可欠であろうと考える。それこそが帰納的方法の導入の要諦となる。だがこの要諦は前記したこと，つまり帰納的方法を導入せんとする〈姿勢にあって，わたしたちのいう多くの個別の思想がどのように取り出され語られるべきか〉を明かさずに実現されないであろう。

実現への手始めとして，彼女の著作から見えてくるものを視ることが肝要で

ある。著作が厖大な量にのぼるということ，しかもこの著作たるやいくつかの詩，雑誌投稿論文，書簡と『根をもつこと』なる作品以外は未完とみなされる講義録，戯曲，草稿，未定稿，ノートの類であって，これらの方が圧倒的に多いということがその視るに相当してこよう。

そうした著作でしかない理由のひとつに，どの個別の思想も多様性に富んだ内容を有し，彼女がそのどれをも完結に導くべく語ろうとするならば，この著作を次々に必要としたであろうことが上げられる。それはまたどの個別の思想も彼女の著作では分散的，部分的，断片的に記される以外になかったことを意味しよう。だが同時に分散的，部分的，断片的なものはそれ自体ひとつとして不完全に記される思想ではないことも確かなのである。なんとなれば，わたしたちは分散的，部分的，断片的な思想を，たとえば社会思想やキリスト教思想を打ち立てるに役立てているからである。分散的，部分的，断片的な思想がこうした個別の思想の成立に供するために用いられる以上，わたしたちには当然分散的，部分的，断片的な思想を検証することが課せられるが，とりわけ筆者は帰納的方法のもとでこれらの検証をいかに試みようとするか。

このことに先立って，まずは前段に〈どの個別の思想も多様性に富んだ内容を有〉すると述べたことが想起されていなくてはならない。あるひとつの個別の思想が数知れぬ内容をもつことにおいて，この個別の思想の全内容が必然的に明かされねばならないし，そのためには全内容のひとつひとつの内容に対するそれぞれの分散的，部分的，断片的な思想の全体が展望されねばならないのである。これは後者のうえに前者が成り立つことを示唆するが，この分散的，部分的，断片的な思想をみきわめる検証にあっては，未完ではない著作をも含むあらゆる著作がその対象になるのでなければならないと同時に，全著作を年代順に従わせる必要がある。年代順に従わない分散的，部分的，断片的な思想の選択はそれが完結したものならまだしも，そうでなければ過渡的な思想とみなされるほかないのであり，その出所を確かめず，その後出をたどらずして，過渡的な思想の実証は不可能であろう。かつ，あるひとつの内容に区分けされる多くの分散的，部分的，断片的な思想に何度となく使用されよう同一単語は同じ訳語をもって統一させておかなければならない。要するに，全著作は年代順に従われること，同一単語は同一訳語となることが放棄されるならば，いわずと知れたこと，彼女のつくり上げた多くの個別の思想は一貫性や整合性を失

うことになるであろう。

以上を確認すれば，分散的，部分的，断片的な思想の検証は，まず全著作の年代順に従ってかかる思想を網羅すること，次にかかる思想を彼女のつくり上げた多くの個別の思想にみ合うそれぞれに分類すること，そしてこのそれぞれにおけるかかる思想を連結することにあろう。むろん網羅と分類は同時に進行させ得よう。ただし分類は社会思想，キリスト教思想，異教思想，異端思想，ギリシア思想，科学思想など分野区分の比較的明確なる個別の思想に，あるいはそれ以外の語られていない個別の思想を探し出したそれに分散的，部分的，断片的な思想を織り込むことでなければならないが，それらに織り込まれるかかる思想にとっては，すでにその内容が，語られていない個別の思想も加えての彼女のつくり上げた多くの個別の思想のそれぞれに含まれる全内容のいずれかひとつの内容に区分けされていたり，そのときには実際かかる思想の内容やかかる思想に散見する同一訳語の単語の内容がそのおのおのの全体のもとで順次つながれるという連結をなしていたりしていなければならないのである。

この網羅，分類，連結がなし遂げられるならば，わたしたちはあるひとつの個別の思想を自らの思想的立場や強い関心のせいで，また社会思想家や宗教思想家たる相貌のせいでつくり出し語らせるのではなく，彼女自身に語らせることになるであろう。あるひとつの個別の思想を彼女自身に語らせるとは，筆者が全著作より，たとえばあるひとつの個別の思想のひとつの内容や同一訳語の単語の内容に関する先行の分散的，部分的，断片的な思想と後出のかかる思想を提示し，各文意や単語の各内容をつないで理解することを含意させるだけではない。この理解が可能なのは，両者のおのおのの内容がおよそその意味範囲を相似にする場合であろう。だがときとして，後者のそれぞれが年代順に従うにもかかわらず，前者のおのおのとは異質な内容に見紛うほどのものと受け取られかねないならば，両者の関係はどのように扱われるか。両者の内容の誤った選択によって，あるいは両者の単語の誤訳によって，両者は無関係になるだけである。これを除いて，後者の前者に対する異質な内容は，後者のそれぞれが前者のおのおのを発展させた内容になるしかないのである。そこで筆者は，この両者のあいだに発展の証しとなる橋わたしの思想を構想し仲介させる必要があると考える。なぜかといえば，この橋わたしの思想に相当して語られたり説明されたりするものが著作のどこにも明確に出てこないばかりか，その場で

の内容がたえず何らかの結論を提示するかのごとくあっては，その結論が他の結論との距離の問題を提起するからである。したがって，筆者が前者から後者に達するまでの彼女の思惟をできるかぎり後者の内容に添わせつつ論理に矛盾なく推し量り，その思惟過程たる橋わたしの思想として再現させ得るならば，両者の連結は確かなものとなるであろうし，橋わたしの思想もあるひとつの個別の思想を彼女自身に語らせるということにかかわらずにおれないであろう。

ここから，あるひとつの個別の思想のくみ立てには，そこにくみ入れられる全内容，つまり全内容のそれぞれに織り込まれる分散的，部分的，断片的な思想の全体が，あるいはかかる思想のあいだを橋わたしする思想が必要となることを知る。彼女のつくり上げた他の多くの個別の思想の構成もこれに倣うのはいうまでもない。それどころか，〈わたしたちのいう多くの個別の思想がどのように取り出され語られるか〉がこれで明らかになる。たとえば，あるひとつの個別の思想は全内容が明示されて成り立つとする。それには繰返すが，全内容のひとつひとつの内容にかかわる分散的，部分的，断片的な思想の全体を全著作から年代順に網羅，分類，連結することがあるひとつの個別の思想に対して課せられる。この網羅，分類，連結を全内容にゆきわたらせてはじめて，あるひとつの個別の思想は〈取り出され語られる〉し，この同じことが〈わたしたちのいう多くの個別の思想〉のすべてになされるといえるわけである。

どの個別の思想もその全内容を，つまり〈多様性に富んだ内容〉を有するという見方からも，彼女は多くの個別の思想の持ち主になるとみてよかろう。だがこの多くの個別の思想にくみ込まれるそれぞれの全内容がどれもひとところに整理されまとまるというよりは無雑作なほどに散在する多くの著作の現実では，このそれぞれの全内容である〈多様性に富んだ内容〉を明るみに出す網羅，分類，連結なる一連の検証によってしか，多くの個別の思想の持ち主であるかが明かされないだけでなく，多くの個別の思想のおのおのの内容の正確さをきすことができない。こうした検証を試みる必要のあるのがわけても，シモーヌ・ヴェーユのこの思想研究なのである。

その一連の検証こそ，多くの個別の思想のそれぞれの全内容を彼女自身に語らせることになるのであり，しかも検証する〈わたしたちのいう多くの個別の思想と彼女のつくり上げた多くの個別の思想〉のそれぞれの全内容をかぎりない一致へと結びつかせるのである。その際，一連の検証を，なかんずくある内

容間の，またはある同一訳語の単語の内容間の連結を円滑に運ぶべき橋わたしの思想が不可欠となってくる。橋わたしの思想はもちろんこの検証を黙殺してはみえてこないし，それ自体がみえるまで隠されているとはいえ，連結に依拠し生み出される思想である以上，これも彼女自身に語らせるといえる思想になる。この橋わたしの思想を現出させることが彼女のつくり上げた多くの個別の思想を解く鍵となると同時に，シモーヌ・ヴェーユの思想研究の要訣であるとみる。橋わたしの思想を現出させる検証なくしては，いかなる個別の思想も確かなものとして誕生してこない。

しかるにそうとだけいったのでは，帰納的方法における関連が語れなくなる。その関連を語るには，とりあえず，社会思想やキリスト教思想をはじめとする多くの個別の思想はすべて確立された既知のものとみなすと同時に，当然，いまだ語られていない思想も取り出されて既知のものと扱われ，多くの個別の思想として語られていると捉えておくことが適当であろう。だが彼女のつくり上げた多くの個別の思想のすべてを一堂に集めることがわたしたちのおのおのにあって，短時間にできるであろうか。いやそのすべてを一堂に集めたにせよ，わたしたちは実際このすべてを，しかもその個々の全内容をいちどきに関連させることが可能であろうか。実現させるにしても，かの検証を課すうえで個々の全内容を秩序立てて論じようとするわたしたちにとって，なかでもその時間的，能力的条件を抱える筆者にとって，その関連は一度にはせいぜい，二つの既知の個別の思想を比較させてみることしかできないのである。

二つの既知の個別の思想，たとえば社会思想とキリスト教思想を比較させるとする。そこでこれらに関連があるというのは，それらのいずれにも共通する思想がみられると判断されるからである。両者の個別の思想を含む，彼女のつくり上げた多くの個別の思想のすべてに対し一貫性を保たせ整合させる思想としてのこの共通する思想はしかし，その各個別の思想の枝葉末節的な部分を占める思想ではあり得ず，それぞれの根幹的な部分に位置して共通する思想なのである。その意味で共通する思想とは，基本となる思想のことであるといえよう。この共通する思想についてさらにここに付加することがあるとすれば，それは，共通する思想が社会思想とキリスト教思想のそれぞれの全内容のうちのひとつの内容に，あるいはそのひとつの内容に何度となく使用される同一単語の内容に該当してくるということであろう。

ところが，わたしたちがこの二つの既知の個別の思想に社会思想やキリスト教思想という特色ある呼称をつけてそれぞれ異なった分野にくみさせるかぎり，両者のひとつの内容が，あるいはその同一単語の内容が一言一句同じであるとみることは不可能である。だが両者のそれらの内容のいずれかが両者に共通に散見するとしながら，これが同じでないと捉える一方で，各個別の思想には共通する思想が保有されるとみなしているのはどういうことか。まず両者の個別の思想のひとつの内容であれ，その同一単語の内容であれ，このそれぞれが両者の個別の思想で異なるといえる以上，少なくとも両者のそれぞれが基本となる思想自体に相当しないということである。筆者はそれでも，両者の基本となる思想と異なった，それぞれのひとつの内容やその同一単語の内容は基本となる思想にかかわるその派生する思想としてのそれぞれの内容になると理解する。両者のそれぞれの内容が派生する思想とみられるのは，筆者が社会思想やキリスト教思想と銘打ち，それとして展開させようとすれば，ほかのひとつの内容やその同一単語の内容である基本となる思想を深化させたものになってこようからである。

この共通する思想について以下の数段にわたり，社会思想とキリスト教思想の具体的例をもって説明してみる。これらを比較させると，社会思想の全内容をここに記すことができずとも，そのいくつかの内容としての「政治」「マルクス主義」「革命」「全体主義」「官僚主義」「集団」「個人」「労働」「生産」「力」「不幸」などが，同様にキリスト教思想では「神」「イエス・キリスト」「教会」「魂」「超自然的な魂」「善」「悪」「罪」「力」「不幸」などがただちに目につくところとなる。これらが同一訳語の単語であるにせよ，確実なことはこれらのそれぞれがその単語の内容やひとつの内容を保有するということである。そこで彼女がそれぞれの単語をどのような内容で使用するか，あるいはそこからいかなる内容に膨ませ得るかをみるべく，筆者は全著作より年代順にこのおのおのの分散的，部分的，断片的な思想の全体を明確にする必要に迫られるのである。かかる思想の全体を知るならば，たとえば「全体主義」なる単語が同一訳語のそのひとつの内容に終始するとみるならば，それこそこのひとつの内容を保有することになろう。その内容に「力」がくみ合わせられるならば，それはそれでまた単語の内容ではないひとつの内容を形成するであろう。こうしたひとつの内容が着実に積み上げられ全内容を完璧に打ち出すならば，社会思想な

る個別の思想は成立するにちがいなかろう。キリスト教思想もこれと同様に考えられてこよう。

前段でいう社会思想とキリスト教思想の両者には「力」や「不幸」なる同一訳語の単語が記されてくるが，筆者はここでも，両者の個別の思想に共通に見出せるこれらを即基本となる思想とは捉えない。これらはそれぞれ派生する思想としての内容を形成している。そもそも基本となる思想が両者の個別の思想に二つずつあってよいであろうか。しかも一方の「不幸」の単語はつねにmalheur でしかないにもかかわらず，その内容が両者の個別の思想で異なって理解されるとき，この異なる内容のそれぞれが両者の基本となる思想に位置づけられてよいであろうか。あるいは他方の「力」の単語として彼女がforce，pouvoir，puissance，pesanteur，vertu の単語を全著作のいくつかに使用しその内容を使い分けると知るとき，これらの単語の内容のいずれかが，またはその複数が両者の個別の思想の基本となる思想であってよいのであろうか。

「力」に関する単語が多く散在するなか，これを同一訳語の「力」ではなく，たとえば「権力」や「重力」と訳し通すならば，それらはそれでおのおのの単語の内容の全体を見渡したうえでのひとつの内容になろうし，彼女が使い分ける単語をすべて「力」の訳語として統一するならば，それはそれで「力」というひとつの内容をなすであろう。後者はこれだけの内容で「力論」をかたちづくり，いわゆる『不幸論』(2)のような論調になり得よう。そこでの「不幸」もまた，malheur のすべての内容が盛り込まれてひとつの内容をなすごとくにあらわされるのである。むろん「力」や「不幸」は無関係であり得ない。因果関係にある内容を有すると指摘もできよう。その際は当然，おたがいの内容が混成されつつもはや一単語の内容ではないひとつの内容を浮かび上がらせることになろう。

だが筆者はこの「力論」や「不幸論」は彼女のつくり上げた多くの個別の思想なる個別の思想に該当するものではないとみる。「力」や「不幸」が個別の思想であるとすれば，それは社会思想やキリスト教思想のそれらから除かれる「力」や「不幸」になって，これらの個別の思想には「力」や「不幸」の内容が確認される必要が生じないどころか，ないとさえいえるであろうし，そうであれば社会思想やキリスト教思想ではいかなる関連があるかを他に求めなくて

はならないであろう。社会思想やキリスト教思想（両方ⓐ）において，かりに別の共通する思想が基本となる思想とする。「力」や「不幸」を派生する思想と捉える筆者にとって，個別の思想と扱われる「力」や「不幸」（両方ⓑ）はその派生する思想となる。だがこれらの内容を欠如させた社会思想やキリスト教思想の基本となる思想が何かよりも，ここで前者ⓐと後者ⓑ（記号は以下にも適用）の個別の思想が関連し得ると問う以上，そもそも後者のそれぞれはそこに共通する基本となる思想の内容を見出せるのか疑わしい。あるいはかりに個別の思想と扱われる「力」や「不幸」が基本となる思想であるとみても，それらのおのおのが異なる内容を有するかぎり，いずれが基本となる思想の内容に位置づけられるか，さらに共通する思想があるという観点から，社会思想やキリスト教思想にとって何がその派生する思想になるか疑わしい。

あるいはまた，かりに社会思想やキリスト教思想における「力」や「不幸」が派生する思想であると捉えて，個別の思想と扱われる「力」や「不幸」の方を基本となる思想とみなす場合，前者の派生する思想は後者の重複になりはしないか，それぞれ異なる内容を有する「力」や「不幸」からは，これらのおのおのは前者のどちらかにあって適合されないものになるかしかないであろう。同様に前者が派生する思想であるとし，後者をも派生する思想とみなす場合，前者と後者の「力」や「不幸」はその新たなる基本となる思想を求めずには派生する思想になり得ないばかりか，そうであれば後者の「力」や「不幸」は前者と同じになる以上，別段個別の思想と扱われる必要はなくなる。こうなると社会思想やキリスト教思想なる前者はその特色を打ち出す当のものではないし，独立した分野における個別の思想として展開されるひとつの内容に参加し得なくなるのである。

とまれ，「不幸」の異なる内容とはわたしたちにおける「不幸」や神的な「不幸」であり[3]，「権力」や「重力」といった異なる内容とは前者ではわたしたちの社会（集団）における「力」，後者では神的な「力」である[4]ことを意味しよう。かつわたしたちにおける「不幸」とわたしたちの社会における「力」，あるいは神的な「不幸」と神的な「力」はそれぞれ社会思想やキリスト教思想に対応しよう。しかるに社会思想でのわたしたちにおける「不幸」 malheur とわたしたちの社会における「力」 pouvoir，キリスト教思想での神的な「不幸」 malheur と神的な「力」 vertu がすべて派生する思想でし

かないとみるのは，なぜか。そのいくつかの理由はすでに記しているが，少なくも決定的なそれではない。この最たる理由は，「不幸」も「力」も現象のひとつとしてみなされる以上，このような現象をもたらさずにおかない原因があるのであり，そこにこそ求められなければならない。だがここではそのことを指摘するにとどめておく。

ただそうであっても，その原因の究明は彼女のつくり上げた多くの個別の思想のひとつとして，「不幸」や「力」なる思想よりも早くに試みられていたということは知るべきである。そしてこのひとつの個別の思想のある内容こそが共通する思想に関していうと，基本となる思想になるとみることができよう。筆者はこの時点で，基本となる思想がいかなる個別の思想に属し，何になるかをまだ明かさずとも，たとえば社会思想やキリスト教思想において，この基本となる思想が中心を占めて，「不幸」や「力」なる内容をその派生する思想として入れ子状に配置させると指摘し得るのである。このことはまたあらゆる個別の思想の派生する思想にとって，基本となる思想を欠いて生じてこないことを示唆しよう。社会思想やキリスト教思想における「不幸」や「力」なる思想はそれぞれ派生する思想のひとつであったが，しかしこれら以外の他の多くの個別の思想にはこの派生する思想すらないであろう。どうして社会思想やキリスト教思想にみられる派生する思想としての「不幸」が科学思想にあろうや。それでは社会思想やキリスト教思想以外の個別の思想にどんな派生する思想があるといえようか。それらには基本となる思想が中核になるほか，「不幸」や「力」とは相違した他の派生する思想が，つまり他の個別の思想として展開されるにふさわしい派生する思想があるとみてよいのであるし，それは複数にもなり得るわけである。

さて，帰納的方法にあって共通する思想，換言すると基本となる思想が見出されるために，彼女のつくり上げた多くの個別の思想のすべてを一堂に集め関連させることが必要であり，かつそれに向けてあるひとつの個別の思想のあるひとつの内容に相当する，彼女の全著作の分散的，部分的，断片的な思想が年代順に従って網羅，分類，連結され，しかもときに橋わたしの思想を注入させながら，かかる思想の全体が展望されねばならないと同時に，この同じ検証があるひとつの個別の思想の有するであろうその全内容に対して拡げられなければならなかったのである。そしてこの同じことが残りのすべての個別の思想に

も課せられる。だが検証はそれだけで済むのではない。たとえばあるひとつの個別の思想の全内容が出揃うとしよう。今度はその内部においてどんな内容が基本となる思想であり，派生する思想であるかの検討が要求されるであろう。全内容のそれぞれを比較して基本となる思想か派生する思想かを見定めるひとつの目安としては，おのおのが入れ子状になるのであれば，いかなる因果関係にあるかにしぼって探られるべきであろう。基本となる思想は原因に相当する思想なのであり，それをして彼女独自のものたらしめるとみるだけに，この基本となる思想を根幹となすいかなる個別の思想もまた独創的な思想になり得たといえるのである。ただし，残りのすべての個別の思想が独創的な個別の思想になるかどうかは，あるひとつの個別の思想で探り当てられたこの基本となる思想を充足させることをみとどけてからになろう。要するにこの基本となる思想が残りのすべての個別の思想におけるそれになるかを確かめてみるということである。

だがこの帰納的方法によって基本となる思想が見出されるには，彼女のつくり上げた多くの個別の思想のすべてが一堂に集められないかぎり，換言するといまだ語られていない個別の思想が全部取り出されてこないかぎり不可能であることも事実である。いまだ語られていない個別の思想を取り出し，基本となる思想が何かまで含ませるそのあらゆる検証が可能になるとすれば，それは個人のなす研究を離れ共同研究に委ねられるしかないであろうか。しかしあまりの繁雑さを伴うであろう検証はそこですら果たしてのりこえられるであろうか。しかしながら，あくまで個人の手にとどめてこれをのりこえようとすることはまったく不可能であろうか。彼女のつくり上げた多くの個別の思想が一貫性を保有し整合するという一般的見解を堅持して基本となる思想である共通する思想を見出そうとなおも努める筆者にとっては，ここで，原因に相当する思想に着目し，この原因に相当する思想はものごとを哲学的に思惟しようとする彼女の態度から生み出される哲学思想にあって，哲学思想こそが基本となる思想に位置づけられ，しかもいまだ語られていない個別の思想のひとつになるということを強調し提唱しておかざるを得ない。

III

こうなると，わたしたちはそのある側面を役立たせるほかは，もはや帰納的方法そのものに固執する必要がないといえるのである。つまり，哲学的な個別の思想を確実に把握し得て，そこにくみ込まれる全内容のうちのひとつの内容が基本となる思想にみなされるならば，この基本となる思想が当然他の個別の思想，たとえば社会思想やキリスト教思想に加えられてあると捉えられるがゆえに，そこには帰納的方法ではなしに別の方法が浮かび上がり課せられようからである。別の方法は，哲学的な個別の思想における基本となる思想を他のひとつの個別の思想に派生する思想として見出されるように，後者の個別の思想の成立を図ることができ，それを順次同様，残りのすべての個別の思想に対拠させ得るという演繹的方法なのである。これは，すでに〈別の姿勢とは一般的見解と関係し，わたしたちがそれを成り立たせるべく取り得る姿勢のひとつなのである〉と記したなかで，帰納的方法を取り入れる姿勢を示す以外のもうひとつの姿勢になろうし，帰納的方法で生じる前段の問題をのりこえられる方法であろう。かつこの問題が哲学的な個別の思想の基本となる思想というひとつの内容を取り出すことのみに括られるならば，帰納的方法は演繹的方法を取り入れる姿勢を導入するための手続きでしかなかったであろう。

それに演繹的方法は実際には基本となる思想を見出した以降に導入されるであろうし，これを導入したところで，彼女が多くの個別の思想の持ち主であるとみることに何らの支障も生じさせないであろう。なんとなればそこでは，各分野の各個別の思想として展開される思想が哲学的な個別の思想の基本となる思想にかかわって派生するのであって，この基本となる思想を中心にして各個別の思想が順次問題にされると，いつしか彼女のつくり上げた多くの個別の思想とわたしたちのいう多くの個別の思想の数が一致してこようからである。つまりその基本となる思想をみきわめさえすれば，演繹的方法はいまだ語られていないどんな新たな個別の思想が今後現出してきても，すぐさまそれとの対応を可能にさせようということである。またさらに演繹的方法にあっても，この基本となる思想を有する哲学的な個別の思想に対しその分散的，部分的，断片的な思想を網羅，分類，連結させ，かかる思想の全体を展望し，哲学的な個別の思想の全内容を打ち出しておく手段は有効であり得よう。むろん基本となる

思想が対象とし得る何らかの個別の思想の検証に際しても，このことは同様に有効であろう。

哲学的な個別の思想とは何かは後節に譲るしかないが，それがあるとみることは，彼女がたんに哲学教授であるという資格にとどまらせない哲学者に位置づける。彼女の全著作を見渡すと，広い分野にまたがる多くの個別の思想のほかに，哲学者として論及した思想ないしは思索が非常に多く目につく。このことだけでも彼女には哲学者の相貌がもっともふさわしくあるとみなしてよいし，それを明かす哲学思想ないしは哲学思索に満たされた著作として，彼女の生涯の後半の著作『ノート』群のみでなく，なかんずく学生時代の『デカルトにおける科学と知覚』，教師時代の『哲学講義』なる前半の著作（後者は教え子の筆記ノートである）がすでにあったということも想起しておくならば，もはや哲学者以外の相貌は彼女に認めるべきではなかろうと明言できるのである。

しかるにわたしたちは彼女の前半の二つの著作に語られる哲学思想ないしは哲学的思索が完璧に組織されたうえに最終結論にまで達し得たそれであると即答してはならない。むしろ，後日の彼女の思索と行動が『ノート』群に結びつくばかりか，二つの著作の哲学思想の補完や展開を可能にさせるし，このような補完や展開によってこの二つの著作における哲学思想は確固たる基盤と後日の彼女の思索と行動の整合性を与えられるとみる方が妥当である。いや後日の彼女の思索と行動にあっては，わたしたちにはその行動が二つの著作の思索を証明する役割を担い，この行動から獲得される新しき思索が二つの著作の思索のさらなる補完と展開を示す思索になるごとく映じてくる（彼女の全著作を年代順に語ることが必要なのはこうした思索と行動の軌跡を知ることができるからである）。

そうはいっても，彼女自身が哲学思想の体系的構築を意識しようとしまいと，そのための時間を多くみつけることはきわめて困難であったはずである。彼女の生涯における行動に詳しいわたしたちなら誰でも，そのことを知っている。この時間を活用するにせよ，彼女はその哲学思想ばかりか，他の分野の多くの個別の思想をば覚え書き的に書き残すだけが精一杯のことでしかなく，とりわけ哲学思想がたとえばカントの哲学思想のように体系的に整理されるなどはほとんど不可能に近いことであったにちがいない。これもまた，彼女の著作が厖大な量であり，未完とみなされるそれでしかないと先に触れておいたその外的

な理由に該当してこよう。

とにかく，筆者がここで別言してでも確認しておきたいことは，基本となる思想を有する哲学的な個別の思想ないしはそれを有する哲学思想が，社会思想やキリスト教思想をはじめとする多くの個別の思想のそれぞれの中心に位置し，またそのようにいえるならば，この多くの個別の思想のそれぞれの全内容のひとつずつがおのおのの個別の思想のなかで，哲学思想に入れ子状的にかかわってその派生する思想になろう，つまりその多くの個別の思想のそれぞれは哲学思想が仲介する複合的な思想であろうということである。

哲学思想と多くの個別の思想はいかなる関係を保持しているとみればよいのかここで結語しておこう。彼女のつくり上げた多くの個別の思想の大半は，不可知論に立ち，アランの弟子として事実に基づいてその哲学的思索を課すことに熱心であったと推察される彼女の学生時代に生み出されていたわけではない。たとえばキリスト教との偶然の出会い，またそのキリスト教思想，あるいは異教思想，異端思想との接触などは学生時代以後のことである。すると彼女がそれ以降に触れたこれらの思想を咀嚼し，そこから自らの思想へと開花させていくのであれば，その原動力になり得るものがそれより早くに彼女にみえずして，自らの思想が衆人も認める独創的な思想になるということは不可能であろう。この原動力に相当するものが彼女の哲学思想であることにもはや異議をさしはさむ余地すらなかろう。繰返しいうが，これらの個別の思想が独創的になるのは哲学思想自体が独創的なものであるからである。残りのすべての個別の思想が独創的にみられるのもこれと同様に捉えられよう。なおもいうと，独創的な哲学思想の全容は彼女の死にいたるまでのものを考慮せずに明るみに出ないといえるがゆえに，多くの個別の思想のそれぞれもこれに倣ってみる必要があろうが，彼女の死までのそれぞれの個別の思想の補完と展開にあって，それは当然この哲学思想に，あるいはその補完と展開に伴われて，それぞれの派生する思想としての深化をみる，あるいはこれが契機となって哲学思想自体がその派生する思想として深化され得る場合もあるということができるのである。だがこのことは何をおいてもまず，哲学思想が多くの個別の思想のそれぞれに大いなる影響を及ぼす関係にあるごとく捉えておかねばならないというしかないであろう。

ここから，この逆の関係は成り立たないこと，つまり多くの個別の思想がそ

の大いなる影響を哲学思想に及ぼし，哲学思想を誕生させたと語れないこと，また多くの個別の思想自体がすべて哲学思想ではないこと，つまり彼女はあくまで哲学的な個別の思想を含めた多くの個別の思想の持ち主であるとみなされること，さらに哲学思想と多くの個別の思想は一線を画すること，つまり哲学思想は多くの個別の思想と区別して捉えられる哲学的な個別の思想になると理解することが導き出される。ただ何度も指摘する通り，両者を区別してみるということではこの哲学思想はあらゆる他の個別の思想から独立するようになるが，しかしこれらのすべてに受け入れられてその中心に据えられるからこそ，これらのすべてを存立させ得るのである。たとえば一見して無関係にみえる社会思想とギリシア思想のそれぞれが存立するのも，それぞれの思想として展開されようその中心に哲学思想を有するからであって，この哲学思想によってはじめて社会思想もギリシア思想も生み出されたといってよいわけである。それなくして多くの個別の思想のおのおのを独創的な思想となし得る根拠が見失われよう。そこでは彼女の独創的な哲学思想こそが全個別の思想の基軸になっていると把握する以外にないのである。この点において彼女は哲学者であると諒解されるべきである。いや彼女は哲学思想を築き上げていた哲学者であるというしかないのである。だが同時に哲学者たるその哲学思想はわたしたちによってこれまでそれほど語られることがなかったのも偽らぬ事実である。

彼女の思想を代表しいわばその代名詞となった感さえある「不幸」がここで再び取り上げられるにせよ，筆者はこの「不幸」をして哲学思想たらしめることはないといっておく。なんとなればすでに記してもいるように，「不幸」はそれ自身で個別の思想を形成しないだけでなく，複合的な思想としてあるあらゆる個別の思想のいくつかにおける派生する思想でしかないし，つまりそのどれにもくみ入れられるわけではないとみていたからである。さらに「不幸」は現象であるといったところからは，それは確かに哲学思想ないしは哲学的な個別の思想のひとつとして語られるであろう現象論をさすといえるが，これだけをもって哲学思想のすべてであるということはできない。ただたんに，現象もしくはものの本体でなく，現象それ自体が問われるのみのこの現象論以外の哲学思想に対しては，「不幸」がその哲学思想に副次的にかかわる関係が，あるいはこの関係によって，それでも「不幸」がその哲学思想を深化させたり，これに深化させられたりする相互的な影響が両者におけるおのおのの派生する思

想にあってみられようと考えられるにしても，どうして「不幸」が哲学思想そのものになると肯定し得るであろうか。不可能なのである。

「不幸」と哲学思想については再度次節のある問題で触れるとして，ここには，万一哲学思想が明かされるならば，それによってシモーヌ・ヴェーユの思想研究はその新局面に立たされようことが付記されてこなければならない。それは筆者にとって，とくに最近彼女の思想の見なおしが叫ばれるのをよく耳にすることであればあるほどに，その新局面が彼女は哲学者であるという視点での見なおし，この哲学思想に基づいて他の広い分野の多くの個別の思想の見なおしを課するところに窺えるといえるからである。このことを抜きにした各個別の思想における見なおしは果たして見なおしとなるであろうか。さらにこのことをまったく無視し他の広い分野の多くの個別の思想のいずれかの，またはそのいずれかの一部の解釈に囚われことさらに執着したり，この何らかの先入見，臆見，短見によったりして，多くの個別の思想のそれぞれが語られてはならないし，そうした見なおしであってはならない。これは要するに，彼女が机上の思索家や思弁家ではなく，あくまで事実との対決をなすうえで要求される思索と行動に伴われた哲学者であることを何より優先させる見なおしでなければならないのである。

このような見なおしが各個別の思想に対して欠かせないとするならば，彼女にあってはむろん哲学思想の体系化の構想すら当初より念頭になかったとみるにしても，筆者は哲学思想ないしは哲学的な個別の思想はかなりなほど組織的であると判断し，それを試論としてでもくみ立ててみる必要に迫られることになろう。そこで多くの個別の思想に関しては，従前通り，帰納的方法よりも演繹的方法を取り入れるに従わせて，多くの個別の思想のそれぞれはこのヴェーユ哲学なるものをこのおのおのの中心に注入させつつ見なおしを図るようになろうが，それでも今度はヴェーユ哲学の何を基本となる思想にみすえるかが問われよう。ヴェーユ哲学もかの検証に適合させ点検することはそれ自体の見なおしを含意するといえども，それがしかも彼女自身に語らせるようにはいまだ語られていないと指摘できる以上は，今まさにヴェーユ哲学を打ち出す端緒が開かれたといえるのである。

Ⅳ

哲学思想には少なくとも認識論，存在論，形而上学なる部門が含まれているし，ヴェーユ哲学においてもこれらを展望することが可能である。〈これら〉と記したことは〈これら〉が複数の意味で個々に捉えることをあらわすが，他方すべてに関連があるとみられるところからひとつの内容に，あるいはひとつの思想を示すごとくにまとめられて理解されることがあるという。とりわけ存在論と形而上学は前者が後者の基礎的部門とみなされて同時に扱われるという。筆者は認識論，存在論，形而上学がまずはそれぞれ独立する個別の思想であるとする立場に立つ。しかしそれは何ゆえなのか。

哲学思想はこれを除いた他の広い分野の多くの個別の思想のそれぞれの中心に基本となる思想として注入されていると述べてきた以上は，認識論，存在論，形而上学において，基本となる思想があることになるが，しかしそれは三部門に同じなのかどうか，それらのいずれにあるのかどうか，それをみることによっては，それらの各哲学思想内での派生する思想としての順序はむろん，三部門の哲学思想間での派生する思想の順序，つまりそのなかで何が最初に派生する思想を生み出すかというその順序も語れるのではないかが問えるからである。これはそれらの哲学思想におけるおのおのが一貫性を保有し整合すること，あわせて三部門の哲学思想におけるこれらがそのすべてにわたって一貫性を保有し整合することを意味させていよう。

そこで筆者は三部門の哲学思想における基本となる思想を実際何にみるか，またこれらの哲学思想のそれぞれの，あるいは三部門を通じての語るべき順序として何を優先させるかについて，かの「不幸」をもち出し以下にわたって検討しなければならない。するとこの「不幸」には社会思想でのわたしたちにおける「不幸」，キリスト教思想での神的な「不幸」があると述べたが，同時にここで両者のこの内容はおのおので異なるといえども，前者を深化させて後者が存立すると付記されることになる。これは彼女がわたしたちにおける「不幸」から出発し，そこにとどまらずにそれを神的な「不幸」と語るまで捉えないでいられなかったのは，「不幸」は何ゆえ人間に存在するのか，「不幸」はどこからくるか，「不幸」の本質は何かなど，その原因を究むる哲学的思索を自らに課したからである。換言すると「不幸」が神的な「不幸」に深められるなかで，

彼女は原因に相当する思想を真に確立することになった，さらにいうと彼女が神的な「不幸」とかかわって，存在論や形而上学としての問題にせずにはそれをみすごしにできなくなったということである。

しかしながら，彼女の哲学思想について真先に語られる必要のあるそれは，この存在論や形而上学ではなく，認識論，厳密をきせば認識の起源（起こり）でなければならないのである。なんとなれば，彼女が社会思想やキリスト教思想におけるそれぞれの「不幸」をそれとして知るということは，彼女の魂（精神）の知性なる能動の能力を通してであろうが，知性はそれが自らのところにそのいずれかの「不幸」という現象を引き寄せずに，思惟を働かせ，たとえば神的な「不幸」と判断できない，いいかえると知性にとって，「不幸」なる現象を知性に伝える能力自体がそれ以前に魂に受け入れられていなければ，その現象を判断する思惟は生まれないし，彼女を筆頭にする人間がこのような認識をなそうとするその仕組みを土台にしてこそ，存在論や形而上学は堅固たるものになり得るからである。「不幸」なる現象と知性の関係において，知性が何らかの「不幸」であるにもかかわらず，それを「不幸」と判断しないとき，「不幸」なる現象は魂の知性に伝達されていないことを示しており，そのかぎり両者のかかわりはないということになる。魂の知性は「不幸」かどうかの問いすら発しない。だが両者が関係するとみられるとき，上記のように，魂には「不幸」が伝達されており，そのうえで魂の知性はこの思惟にあって，何らかの「不幸」を神的な「不幸」と名づけたり判断したりするとともに，すでに記した問いを発するにいたっては，存在論や形而上学の構築を目ざすことさえできるのである。これは現象がわたしたちに対して現われる姿のみを問う現象論でも同様である。その現象を魂の知性に伝達させる能力なしに，換言すると現象の魂への受容的な能力なしに，この現われる姿を知性なる能動の能力によってあらわすことができようか。このように存在論，形而上学，現象論が知性にかけられ，それぞれを思惟するにしても，現象の受け入れ作用をなす受動の能力をも含ませた認識論が確立されたものになっていないかぎり，これらの哲学思想はその足もとからの崩壊を余儀なくされるのである。知性の行使において思惟されようこれらの哲学思想を先行させるよりも，この受動の能力も含んで捉えられる認識論の方が先に検証の対象になるし，それが何より哲学思想なる原因に相当する思想にふさわしくあるものなのである。むろん存在論，形而上

学，現象論もそれぞれ原因に相当する思想となるが，認識論こそがそれにもっとも充当しているというわけである。したがって，問題は彼女がどのような認識論を打ち出しているか，その認識の起源に該当しよう受動の能力は何かということになっていく。

もとより認識論，存在論，形而上学，現象論を問うに当たって，知性の果たす役割が大であるとみることに間違いはなかろう。だが彼女が世界には知性を駆使しても理解不可能なことがたびたびあるというところから，知性は人間にとって最高の能力ではなくなると導き出されるし，たとえば一方でそのために，彼女は自らの哲学思想の体系化にそれほど執着しなかったとも考えられようが，他方でそのためといえども，認識論における知性それ自体は，現実とかかわってその分析的処理に有効に働き得る能力なのであり，しかもそれをして認識論の中枢に位置づけ人間の認識作用の主力的要素たらしめる能動の能力でしかないならば，哲学的思索すら可能にさせるこの知性はむろん，認識論にくみする他の能動的諸能力の機能がどのようになっているかは，筆者においてならともかく，哲学者たる彼女にあっては，一早く洞察し得る当のものになっていなければならないだけでなく，この機能を促さずにおかない，前段で述べた受動の能力などについてもすべて認識論を語る不可欠な要素としてすでに明記されたものになっていなければならないであろう。

それゆえ筆者は，この認識論に立ってはじめて存在論や形而上学も語られると指摘できるし，彼女自身の卓越した知性において構築されたそれらの部門のそれぞれの哲学思想の全貌をまずは認識論から順次組織的に築き上げることが課せられるとみるわけである。これらの哲学思想はそれ自体彼女の知性にかけられ成り立つかぎり，かの検証を用いそれに従いながら，それらを彼女の知性に遠く及ばない知性を投入するしかなくとも明かさねばならないのである。ただし筆者はその認識論が完璧に近いほどに仕上げられていたのは学士論文『デカルトにおける科学と知覚』にあると周知のごとく，彼女の学生時代（学士論文提出は1930年）のことであろう，そして存在論や形而上学は，それらが認識論に基づいて生まれるとみなすにかかわらず，それぞれ彼女の不可知論的立場や事実を直視しようとする姿勢から打ち立てられるものではないといえるならば，この立場や姿勢を保持する時期にはある程度（講義用程度）の仕上がりをみせるだけにとどまろうと推察せざるを得ないのである。このような時期もお

そらく彼女の学生時代から教師になって工場体験をする（1934年）前，あるいは最初のキリスト教体験であるポルトガル旅行をする（1935年）前までのことになろう。これらの日付以前には神的な「不幸」が彼女によって発見されることはない。

今日のわたしたちが己れに襲いかかる不幸やみたり聞いたりなどする不幸と，彼女の生きた時代でのわたしたちにおける「不幸」や神的な「不幸」がたとえば時代状況の違いから，ただちに同じ不幸と換言されることはないであろうが，彼女が語る「不幸」のなかでなかんずく術語として流布しよう神的な「不幸」は，前段に従えばポルトガル旅行からに明らかに発見されたとみてよい「不幸」であり，万人に必然的定めを宿命づける「不幸」なのである。彼女はこの神的な「不幸」によって，その本質をみきわめるだけでなく，現象を超越しかつこの背後にある神が，その根本原理が，世界，自然，人間が何たるものかを見抜き確信したのであり，現象や事実に隠れ潜むその真実性や普遍性の深い認識までも得るにいたったわけである。

しかるにこの知性の行使において，神的な「不幸」から確信したことや深い認識に達したことは，それまで彼女がひとつのモデルとして提示したといえる認識論に対しどのような変化を与えるか否かの問題に関与させる以上に，筆者にとっては彼女をして現実に神的な「不幸」に接触せしめた事実が何によってもたらされるのかを問うことの方が問題になるのであり，そのことに注視せずにはおれないのである。彼女が神的な「不幸」があると声を大にして主張するのは，別言すると神的な「不幸」が魂の知性で理解される可能性をもつのは，繰返して強調するが，まずもって彼女もわたしたちも神的な「不幸」を知性にまで運び動かしめる受動の能力を有しているからである。受動の能力にあってこそ，神的な「不幸」に触れ得るばかりか，知性がそれと認めることさえ可能にさせるのである。神的な「不幸」が魂に受け入れられようとする，認識の起源にあるこの受動の能力はしかし，これとは別の受動の能力として捉える必要があろうか。そういうことはない。神的な「不幸」にあっては，彼女が認識の起源にあるとみた受動の能力は派生して語られる能力になるだけである。

彼女はこの受動の能力には感覚 sensation と独自の見解といえよう感受性 sensibilité があるという。そして不幸に関するならば，わたしたちにおける「不幸」と神的な「不幸」を受容することに対応し得る能力は決して感覚では

なく，それぞれ感受性，超感受性 au-delà de la sensibilité の能力であると指摘するであろう。これらの詳細は他に譲るが，超感受性の能力はわたしたちが最高の能力と称賛し信仰し過信する知性（あるいは悟性や理性）にとってかわられるべき能力になることだけは確かであろう。なんとなればこの能力が知性において理解不可能なことを実際に可能にし新たに神を待ち望む魂を生み出してくれるとみることができるからである。ただしこの契機を得られるのが神的な「不幸」を受容するまさにそのときなのであり，もとよりこのとき発揮されよう超感受性は感受性からしか生まれないのである。そうであれば，超感受性は超自然的な能力であり，自然的な能力である感受性から派生して捉えられる能力になろうということができる。

感受性が超感受性になり得るのは，刺激なる心理学的生理学的用語に従って記すと，魂が通常または普段に感じる刺激よりも，もっと強く激しい刺激として感じる場合であろう。すると彼女にとっては，このケースを視野に入れてさえすれば，磐石な存在論や形而上学が構想され得るのでなかろうか。ある程度の仕上がりしかみせることのなかった存在論や形而上学は，そのとき認識論かつ認識の起源として派生する能力が基礎となりくみ立てられるほかないと推察できよう。むろん認識の起源における感受性が派生するとみる以上，派生する超感受性によって認識論自体も深化するであろうが，それに伴い，いやそれを待ってはじめて，存在論や形而上学の深化という派生がみられるし，認識論，存在論，形而上学なるすべてが独創的な哲学思想になることが可能なのである。認識論または認識の起源を何よりも最初に語らないかぎり，存在論も形而上学も語れないというわけである。とすれば，三部門の各哲学思想内での，あるいは三部門を通じての語るべき順序という問いもこれにより明らかになろう。認識論または認識の起源としてある感受性が超感受性をばその派生する思想に位置づけるだけでなく，この派生する思想が存在論や形而上学をさらなる深化として派生するようにそれらに深くかかわるとともに，その存在論や形而上学の共通する思想になっているということなのである。そればかりか，この派生する思想はまた彼女の生涯の後半にあっての他の広い分野の多くの個別の思想にも影響を与えずにいなかったということである。

そのときにあっても，彼女の語る「不幸」は哲学思想の骨格をなすといえるであろうか。この骨格はやはり認識論，存在論，形而上学がそれぞれ固有に有

する内容によって占められよう。たとえばこれらのなかで，彼女が認識論における認識の起源の能力が感受性にあるとし，しかもそれが神的な「不幸」にあって超感受性なる派生する能力になるというかぎり，神的な「不幸」はこの認識論の，さらには他の二部門の骨格をかたちづくっている内容をそれこそ彼女独自なものに深化させ得る誘因となる役割しか背負っていないと結語できる。彼女が知性における神的な「不幸」の理解をもって，存在論や形而上学を打ち立てたこと（それらがあるとみること）は何よりその証しなのである。それに「不幸」が哲学思想の骨格の主たる形成要因としてあることになじまないのは，それが普遍的な問題を提起しつつも，同時に特殊的な問題に終始する見方も可能なところにある。なんとなれば，一方で「不幸」は彼女の哲学思想をその誘因なる役割によって特色づけ独創的なものにさせようとも，苦（不快）のひとつにすぎないといえることが特殊的なのであり，他方で普遍的なものは何も「不幸」にかぎられてくるのではなく，美に代表されるような快もあるからである。そして不快や快なる刺激のどちらかをその都度受容するのが感受性である以上，感受性は不快の受容のみにあるのではないということにもなる。それゆえ「不幸」は感受性として受容されるにせよ，感受性が「不幸」だけに充当されるとみることは慎重であってよいし，この点から，また「不幸」が他の広い分野の多くの個別の思想のすべてに共通する思想となるのではないとすでに記したところから，「不幸」は基本となる思想に位置づけられたり，哲学思想たる原因に相当する思想であったりするということはもはや不可能なのである。

そこで筆者がこれまでみてきたことからすれば，先に問うていたこと，つまり三部門の哲学思想における基本となる思想は実際何にあるかには，哲学思想なるひとつの個別の思想とみなしてよい認識論が，さらに具体的にいうと，これは認識論にくみしその内容である認識の起源をつかさどるところの，人間に賦与された知性をはじめとする諸能力と同じく自然的な能力であるが，これらの能動の能力とは異なり，むしろ感覚と同様にまずは受動の能力として作用しよう感受性が該当してくるであろうといわざるを得ないし，このことはまた，感受性が認識論の基軸になること，感受性なしには彼女の語る認識論が成立してこないことを意味させるのである。

この認識論以外のことにおいても，感受性が基本となる思想ないしは共通する思想であることが明かされなければならない。しかしそれには，彼女の用い

る感受性がいかなる内容を有するのかという感受性の内容をすべて明示することの方が優先されてはじめて，感受性なる基本となる思想ないしは共通する思想が認識論はむろん，存在論，形而上学，あるいは他の広い分野の多くの個別の思想にくみ入れられてあるということもできるであろう。感受性の内容がその派生する思想を含ませ明確にされることによって，この派生する思想を含んだ感受性の内容がそれぞれ三部門の哲学思想ばかりか，他の広い分野の多くの個別の思想における共通する思想ないしは派生する思想に確実になるとみることができる。すなわちこの感受性の内容をすべて提示したうえで，筆者は感受性と認識論，存在論，形而上学さらには他の広い分野の多くの個別の思想のおのおのと順次演繹的方法に基づいて，感受性が基本となる思想ないしは共通する思想であることを確認し得るというわけである。

Sensibilité は一単語にすぎないが，malheur という一単語もつねに「不幸」と訳されいろいろな内容をもつのと同じように，感受性の内容はそれにまして多様性に富んでいる。したがって何より，感受性の単語がいかなる内容を有するか，どのような意味で使用されるかをみるべくそこに課せられることは，彼女の全著作より年代順に感受性なる単語が散見したり，この単語にかかわったりする文章を抽出する，また前者の文章中の単語をすべて感受性という同一の訳語で統一すること，つまりこれらの分散的，部分的，断片的な思想を網羅，分類，連結することにより，感受性の内容の全体が展望されるところになければならない。彼女には整理する時間さえないと推察した感受性の内容となる分散的，部分的，断片的な思想を網羅，分類，連結させくみ立てることは，感受性なる思想をそれこそ一堂に集めることを，しかも彼女自身に語らせることを，さらにそのくみ立てをなし終えることは，こうした検証が間違いでなかったことを，かつ厖大な量にのぼる彼女の著作が圧倒的に未完であったことを証明するのではなかろうか。そこでは感受性なる思想すらまるでひとつの個別の思想のように捉えられてくるはずであろうし，彼女のいう感受性は感受性の一般的概念とはまったく異なることを知るであろう。たとえばカントが語る Sinnlichkeit とも現代脳（神経）生理学で語られる sensitivity あるいは sensibility とも相違するということである。

これらは感性ないしは感受性をおよそ反射の能力のようにみるが，彼女のいう感受性にはむろんそうした内容が含まれるほかに，感受性は感覚と同様，刺

激として感受できる能力にもなっていることがすでに記したこととはいえ特徴なのであり，独創的なところである。これは現象の受容の能力は人間にあって，感覚だけではないということを示唆させてくる。彼女は感覚器官の働きによって現象そのものをそのまま受容することに対し，現象の質としての受容を可能にするのが感覚であり，現象の快や不快なるありさま（状態）ないしはその快や不快という量としての受容を可能にするのが感受性であると主張している。筆者はこの主張を彼女以外の哲学者から聞くことができない。とまれ現象の快や不快を目をつぶり耳をふさぐのではなく，魂に受容する以上，快や不快そのものが感受性であるといってよいが，これが確実に魂に受け入れられたのちにあって，たとえば不快を不幸と名づけ判断するならば，知性が，また不快を今実際に不快と感じているならば，感情が作用しそれぞれがおのおのの能力で捕捉されることになるであろう。魂の知性や感情が歓喜や苦しみを認識し感じるにせよ，それぞれの起こりにある快や不快が感受性としてまさに受容されていなければ，それは知性や感情が発揮されていない，したがって歓喜や苦しみの言葉も感じることも見出し得ないことを含意するであろう。知性が働くのであれば，彼女が試みるように，快や不快の原因が探られて，その存在論的，形而上学的展開さえ可能にさせずにおかないであろう（ただし彼女に知性ではなく，現実に超感受性を契機にして神との交わりが可能になったことはそれだけで，彼女のみる存在論や形而上学で構築したもののすべての明証をもちあわせることになろう）。そうであれば，感受性は基本となる思想であるとともに，哲学思想なる原因に相当する思想であることにもっともふさわしいのである。快や不快が起こりとなっている感受性なる能力を捉えずして，そのさらなる原因の究明が課せられる存在論的，形而上学的展開は可能になるとはいえない。しかし知性を駆使する哲学や実証に基づく科学において，たとえば感覚器官が感覚器官と名づけられるのと同様に，いつしか彼女のいう感受性があると認められるようになるならば，この感受性によって，それまでの哲学思想なかんずく認識論の通説にかわり得るそれの，またこの認識論を出発点としての他の二部門の哲学思想の，さらに同様に各個別の思想の新しい読みや解釈が現出するであろうことは確かなのである。

註

(1) 一貫性や整合性は Rees《Simone Weil》chastel(p.213) の《cohérent》, Cabaud《L'expérience vécue de Simone Weil》Plon(p.9) の《continuité》, Davy《Simone Weil》Editions Universitaires(p.6, p.45) のそれぞれ《cohérence》《constant》からの訳語であり，ほぼ同義と解してよい。

(2) たとえば大木健著『シモーヌ・ヴェイユの不幸論』勁草書房がある。

(3) 拙著『シモーヌ・ヴェーユ研究』白馬書房。わたしたちにおける「不幸」p.p.113−122 etc，神的な「不幸」p.p.104−110 etc。

(4) Ibid; わたしたちの社会における「力」p.p.79−89 etc，神的な「力」p.p.223−227 etc。