

ヴェーユ身体論〔補VI〕

～現代科学やサルトルとの比較①～

Sur le traité du physique de Weil〔VI〕

村 上 吉 男

Yoshio MURAKAMI

だが「唯物論」者や「観念論」者が自らの著述か何かを仲立ちにして、そこに各思想（哲学）を構築したり、明らかにしたりできるはすべて各人の〈理性（思惟）〉によって可能になるにせよ、筆者はこの〈理性（思惟）〉が、たとえばヴェーユに〈わたしはわたしの身体構造に妨害される〉と語らせたことで、何を意味させるかを再度質しおかねばならなくなる。引用文に読み解いた思想を振り返るはのちに回すとて、そう書かれている以上、かかる思想はむしろ〈理性（思惟）〉を駆使せずに成ることがない。またこの言語表現以外の〈手段として〉使われる〈理性（思惟）〉には、彼女が〈この世界〉（あるいは「あの世界」）で体験した事実（現実）を写し取る働きさえみられるのであって、このことは〈理性（思惟）〉をして現実（現象）とかかわりなしに、何か（理想的観念）を実現たらしめることを示唆させはしないのだ。上記引用文は学士論文（1930年）に記された一文なのだから、筆者にいわせよう、〈わたしの身体構造に妨害される〉とした「体験」の例とは、学士論文脱稿の時期より数年前にはじまったとされる、持病の〈頭痛〉「体験」をさす（脱稿後の「体験」では周知の女工「体験」などが取り上げられるが、その諸「体験」は筆者にすれば、「あの世界」に導かれることを証さずにいなかったと察知され得る）し、〈頭痛〉「体験」もなくば、彼女にかの一文を記させ得ないは確かなことであつたのである。

筆者は前段の、学士論文中の引用文（elle (la structure de mon corps)

m'empêche(わたしの身体構造はわたしを妨害する))たる、能動態の原文を、〈わたしはわたしの身体構造に妨害される〉という、受動態の私訳にしてみた。その際、いずれの訳からでも、真先に、〈身体構造〉と〈わたし〉は関係するかが問われるし、それには身体の〈感受性〉のことが想起されていなければならなかった。たとえば、〈身体構造〉にみる能力に関してはヴェーユの場合、もはや身体の〈感覚〉ではなく、身体の〈感受性〉であったのだから、〈感受性〉がこれも〈身体構造〉の一たる〈神経〉を伝わっては、当然〈わたし(自然的な魂)〉と関係せしめる能力にならずにいないわけである。要は上記引用文に述べられる通り、〈わたしを妨害する〉のが〈身体構造〉であるかぎり、その張り巡らされた〈神経〉を伝達する〈感受性〉以外に〈わたしを妨害する〉ことはないと察知されるがゆえに、〈身体構造〉と〈わたし(自然的な魂)〉はかかる〈妨害〉をもたらす〈感受性〉によって関係させられたのだ。さらにいうと、〈わたしを妨害する〉〈感受性〉はかかる〈妨害〉をして〈わたし(自然的な魂)〉を〈空無(真空)〉にさせる、とどのつまり〈不幸〉にさせる面を有するからして、身体と〈わたし(自然的な魂)〉とも〈不幸〉なしに関係しない能力であった。

それでヴェーユは〈自然的な魂(脳)〉を含めた人間内部に生じる〈感受性〉が上記した〈妨害〉すなわち〈不幸〉になることを何によって明らかにしたか。〈量〉であった。〈量〉とは、〈わたしたち〉が生き続ける間、個人差のあることをこの際除いていうと、〈身体(構造)〉や〈わたし(自然的な魂)〉での諸能力は、各「生得的」な〈運動〉に従わされており、だから人間内部で生じるそれぞれを〈必然性〉なる能力とみてよからうが、しかしここはその各〈運動〉たる〈量〉をさすのではなく、かかる「生得的」な〈運動〉以上の〈激しさと時間〉が伴われる〈量〉を示唆させた。それは彼女にあって、もはや人間内部の数ある能力のうちの〈感受性〉に、その「〈量〉の〈量〉」にしかみられなかったことなのだ。つまり〈感受性〉なる「〈量〉の〈量〉」の〈運動〉が〈感受性〉の「生得的」な〈運動〉をさらなる〈量〉で〈妨害〉していたということである。だから〈自然的な魂(脳)〉を含む〈身体構造〉がこの「〈量〉の〈量〉」を〈受容〉できるのも人間内部での〈必然性〉となるにはほかならないし、筆者にとっては、例の〈ラグビー〉中に襲われた〈頭痛〉の因もこの〈感受性(〈量〉)

の〈量〉)にあるといえるからして、身体〈運動〉が〈自然的な魂(脳)〉に伝わり起きた〈頭痛〉さえその〈感受性〉による〈妨害(不幸)〉以外でないと指摘しておかねばなくなるわけである。

とはいえ繰返し注意すべきは、ヴェーユにいう、前記の〈感受性〉〈妨害(不幸)〉〈必然性〉たる各語は彼女に現実起こった事実(現象)に触れて、彼女自らの〈理性(思惟)〉を働かせるなかで名付けられるのであり、彼女はその〈理性(思惟)〉により「現実を写し取」るごとく書き記すもの(作品)を残したことにある。筆者がこのことを再度持ち出すは、そこに新たな問題が、要は彼女にみる「認識論」をば「唯物論」や「観念論」のいずれにも捉えられないと主張していた以外での問題が浮上するように思えるからである。これは筆者にすれば、彼女が何ゆえに著述を意図したかに答えるのはともかくも、〈わたしたち〉に残された、その諸作品中に、哲学(上記にいう認識論)を盛り込ませたり、人間(彼女)外部の「現実起こった事実(現象)に触れ」得た、人間(彼女)内部の能力を〈感受性〉と命名したりできよう〈理性(思惟)〉の用途にかかわる問題となる。筆者はすでに前記を含めた、これまでの拙論で、彼女だけか、〈わたしたち〉も用いる〈理性(思惟)〉の効用を、それこそ筆者なりのこの能力にて掲げおいたからして、これをここに繰返すことはしない。だからそれ以外を問わねばなくなる。「それ以外」とは例の一文で知ることができる。すなわち、彼女が自らに〈身体構造(感受性)はわたし(自然的な魂)を妨害する〉と書かせた〈理性(思惟)〉にあって、筆者はこの能力という、いわば目に、〈身体構造(感受性)に妨害される〉ことが見えたか否かを問題にし得ると。その際筆者が改めて断わりおかねばならぬは、彼女がこの一文を書き残す以前に、一文を明らかにできた基の、実際の〈妨害される〉体験をしていたのであり、かかる体験をそのまま「写し取」らせたのが〈理性(思惟)〉なのだということにある。そこで人間(彼女)内部の「目に見えぬ」ものさえ体験しているがゆえに、彼女にかぎっては自らの〈理性(思惟)〉で書き留めることが許されるといわねばなくなる。すると体験の有無にかかわらず、人間内部の、または人間外部たる〈この世界〉には「目に見える」ものはもちろん、「目に見えぬ」ものがこれらを書き記し得る〈理性(思惟)〉の対象としても現前していることになる。ましてや彼女に〈理性(思惟)〉では理解されな

いといわせる「あの世界」は「目に見えぬ」ものでしかないとすれば、両世界の、とりわけ「目に見えぬ」ものは〈わたしたち〉の〈理性（思惟）〉で真に表現され得るのかを確かめおくことであろう。

「目に見えぬ」ものを「目に見える」ものにするはヴェーユの場合、〈理性（思惟）〉の行使にあるのではなく、ときに〈超自然的な能力〉にさえなろう、現象の対象を実際に〈運動〉し〈受容〉できるとされた、〈自然的な能力〉たる〈感受性〉や、〈感受性〉からもたらされる諸〈感情〉によっていた。これらの能力を基とした、彼女にみる「認識論」をここで再び持ち出して語ると、もとよりこれを記すに欠かせない〈理性（思惟）〉が入用になり、彼女の「認識論」を成り立たせるわけだが、彼女はこの「認識論」を組み立てるうえで、例の〈自然的な能力〉の一を〈感受性〉という語（名辞）にし得る、同じ〈自然的な能力〉〈理性（思惟）〉を利用したにすぎないのであって、あたかもその〈理性（思惟）〉自身で「目に見えぬ」ものに触れ得て、「目に見える」ものにできたとする、デカルトに代表されよう「観念論」（的認識論）として仕上げていたのでないことが確認される。また彼女にいう「認識論」は、人間内部の〈感受性（感覚）〉を〈物質〉に見立てた、デイドロの「唯物論」ならまだしも（だが彼は彼女のように、〈感覚〉ではない〈感受性〉でもって、しかも〈生の現実〉を〈生き〉たかは不明である）、他方人間外部の〈物質〉を取り上げたはよいとして、しかしその〈物質〉をいかに活用させるか、あるいは貧しき人たち（労働者たち）をいかに幸福にするかは〈理性（思惟）〉に委ねるほかになくなった、マルクスの「唯物論」（的認識論）にも立っていないことが確認される。デイドロやマルクス各自の〈理性（思惟）〉が各「唯物論」（ないしは「観念論」）を表現するにしても、たとえば、デイドロの〈理性（思惟）〉が自らに〈運動〉させる際の、身体や〈魂〉での各〈受容性〉前の〈感受性〉をそのまま「写し取る」ごとくに働くならば、つまり各〈受容性〉後に各〈感受性〉を各〈感覚（身体では〈sens〉、〈魂〉では〈sensation〉）とあらわすように機能しないならば（すると彼にあっては、身体から〈魂〉に伝わらせるは何かとなる。まさか身体の〈sens〉が〈魂〉に伝わるまでの間は、再び〈感受性〉になるとでもいわせるのであろうか。この点は明確に読み取れなかった）、ヴェーユと同様な〈感受性〉として打ち出す作用にあったと指摘できようが、それでもデイドロの〈理性（思

惟))が「現実起こった事実(現象)」を〈受容〉する〈感受性〉の「写し取り」になり得ぬならば、およそマルクスが人間外部の〈物質〉を人間内部の〈感覚〉に捉えさせたといえども、〈感覚〉よりか、まさに〈物質〉の利用を〈理性(思惟)〉に委せたとされることに似た使われ方にあったにちがいない。

ヴェーユにとって、マルクスに比べられる、人間外部(この世界)の対象は〈物質〉であり得ず、〈世界の美〉であり、〈不幸〉であった。〈世界の美〉や〈不幸〉それぞれを実際に受け入れるは人間内部の、わけでも〈自然的な魂〉の〈手段として〉役立つ〈能動〉能力〈思惟する〉とその〈受動〉能力〈思惟〉たる〈理性〉でなしに、身体や〈自然的な魂〉おのおのの、かつ身体から〈自然的な魂〉に伝わるところの〈自然的な魂〉の〈能動〉能力〈感じる〉とその〈受動〉能力〈感受性〉であった。さらに各〈受動〉なる〈思惟〉も〈感受性〉も彼女にあっては、〈わたしの身体構造はわたしを妨害する〉、当の能力であるが、人間内部(自然的な魂を含めた身体構造)のもと二能力の〈運動〉自体は「生得的」な〈必然性〉に従われる以外でないことを明らかにさせ、〈身体構造に妨害され〉ないとみえた、身体や〈自然的な魂〉おのおのの、かつ身体から〈自然的な魂〉に伝わっての〈自然的な魂〉の〈能動〉能力〈感じる〉とその〈受動〉能力〈感覚〉も、この〈感覚〉の〈運動〉も「生得的」な〈必然性〉下にあった。そしてなかでも〈妨害される〉〈思惟〉はそのためか、これぞという答えの獲得に至るまで、何度も〈思惟〉の対象に検討を加え深めさせるほどに〈思惟〉を積み重ねねばならぬと指摘しておいたことから知り得る、この機能の分担も、これまた〈わたしたち〉に配された〈必然性〉がゆえであるとみることができたのだ。

筆者は以上をして、ヴェーユにみる「認識論」を「観念論」や「唯物論」のいずれにも与させることが不可能になると結語する。なぜなら筆者には、〈この世界〉自体の〈必然性〉を踏まえはしない「観念論」はもとより、〈この世界〉のありとあらゆるところにあるとはみられない、したがって〈必然性〉に支配されるとはいえない、例の「石炭(物質)」に依拠する「唯物論」や、〈感受性〉を〈感覚〉とみなす「唯物論」さえ、〈わたしたち〉自身の〈感じる〉とその〈感受性〉なる〈必然性〉の〈運動〉体験にかかわらせない、〈わたしたち〉の〈理性(思惟)〉で成り立っているとみえるだけか、こうした「観念論」や「唯物論」

は〈理性（思惟）〉をしてそれぞれの思想を仕上げる〈手段として〉役立たせる以外に語られ記されなかったと断じられるからである。だから「認識論」の機序（しくみ）もこの〈理性（思惟）〉で組立てられるといえたわけである。さすれば〈わたしたち〉各自の〈運動〉体験を基としない「認識論」は「観念論」か「唯物論」かの個別にしてあらわさずともよいのではなかろうか。しかし、彼女にいう「認識論」は「運動論」にみえたし、〈この世界〉のことだけでなく、「あの世界」にもかかわらねばならないそれになるのであり、しかもかかる「認識論」が自らの実際の〈運動〉体験を「写し取」らせる〈理性（思惟）〉に従われていなければ日の目をみないのみか、こうしたことで〈理性（思惟）〉は「目に見えぬ」ものが〈感受性〉によって現実「目に見える」ものにさせられた体験を語り記し得るに適当な能力になろう。繰返すが、彼女にすれば、人間内部の〈必然性〉たる〈感受性〉をも取り込んで成る〈身体構造〉のものと〈わたし〉は、自らの「目に見えぬ」〈感受性〉が、とどのつまり「目に見えぬ」〈身体構造〉が〈わたしを妨害する〉「事実（現象）」を〈感受性（身体構造）〉の、いわば「目に見え」させた体験を得ては、この体験をときにこれまた〈わたし〉の「目に見えぬ」〈理性（思惟）〉で「目に見える」ように書き残すことができたであろうということである。したがって人間内部のはもとより、人間外部の〈必然性〉なる「目に見えぬ」諸対象を今度は「目に見え」させた、彼女の〈理性（思惟）〉における体験はすでに自らの〈感受性（動の行動）〉による体験を課していた、その「写し取」りという体験（静の行動）であったのだから、筆者は〈感受性（動の行動）〉に関する、彼女の記述（静の行動）を間違いだと受け流すことはもはやできなくなるわけである。こうした〈理性（思惟）〉での体験の例に倣って、筆者がここに指摘せずにおれぬは、彼女がかの、プラトンを筆頭とする古代哲学者たちの諸思想の、キリスト教思想の、12世紀南フランスはカトリ派の思想の、デカルト思想（哲学）の、マルクス思想（哲学）などの、また後段以降で取り上げるギリシア科学などの諸文献を読み解く体験（静の行動）の原動力として〈理性（思惟）〉を活用させたは当然のことであれども、この〈理性（思惟）〉の「静の行動」に彼女を駆り立てたは思うにすべて、自らの〈感受性〉の「動の行動」により「目に見え」させた体験を基にして可能になったといわねばならぬことにある。

しかしたとえば、〈わたしたち〉人間内部の「目に見えぬ」〈身体構造〉の諸器官ならびに諸能力に対し、その各語（名辞）を与えたり、その各機能を分析できたりするは、ヴェーユが哲学（人文科学）に認めるべく意図していたかはともかくも、この構築の際に作用させ得る〈理性（思惟）〉の使用以外にはないし、他方で〈わたしたち〉の誰かが生理学などの自然科学の研究に携わるなかで、そこに実験を組立てるだけでなしに、試行錯誤しつつ、何らかの成果を得るために働く〈理性（思惟）〉でしかあり得なくなる。だが筆者は彼女に窺えよう哲学を除き、今日までの哲学と自然科学で行使される、両〈理性（思惟）〉にあって、彼女の主張した〈感受性〉なる名辞やその機能が明らかにされていたとは、またかかる〈理性（思惟）〉が〈感受性（あるいは思惟）〉をしてその各〈身体構造に妨害される〉ことを認めさせていたとは、まして〈感受性〉のみが「あの世界」の「目に見えぬ」〈神〉に出会わせ得る能力であるとはいまだ聞いたことがない。

筆者はすでに、ヴェーユの打ち出すかにあろう哲学が〈理性（思惟）〉によらずに、〈感受性〉の実際の働きで、〈神〉への接触をも可能にさせる、〈生きる〉「認識論」であると断じた一方、筆者は彼女に現実を発揮され、また記述した〈感受性〉を中心にした哲学（認識論）をもって、彼女が批評したり、筆者が参考したりする、哲学者たちの哲学（認識論）とわずかに比較させたからして、ここは筆者が自然科学の知見にも疎いにかかわらず、かかる知見を成り立たす〈理性（思惟）〉が前段最後の方に記した、〈感受性〉の諸問題をどう扱い得たと、別言すると自然科学は〈感受性〉に対しいかにあったとみることができるかを、だから周知のように、学士論文の主題『デカルトにおける科学と知覚』をはじめ、科学わけても自然科学に関する論稿が割合多く残されたことを踏まえて¹¹、彼女が諸論稿をものしたなかで、何を批判させんとしたかを、筆者なりに問うてきた哲学（人文科学）に適當する中身にしばって見定めおかねばならなくなるわけである。

そこで上記の諸論稿から取り出される文章を中核に、要はヴェーユの、科学（または自然科学）に関する引用文を軸に、筆者はその主張を聞く必要がある。最初に聞くは、彼女は自らが生きた当時までの（自然）科学をどのように捉えていたのかである。

Les hommes ont forgé bien des savoirs différents pour atteindre l'univers qui nous entoure. La science européenne du XX^e siècle n'est pas celle d'avant 1900; la science grecque est encore autre chose. ⁽²⁾

人間たち（なるもの）は自らを包む（〈この世界〉をはじめとする）宇宙に達すべく、さまざまな知識をでっち上げてきた。20世紀のヨーロッパ科学は1900年以前の科学ではない。ギリシア科学は（20世紀から今日にかけての科学に対して）さらに別物である。（括弧内は筆者）

上記引用文で、ヴェーユは科学史を〈ギリシア科学〉〈古典（近代）科学〉⁽³⁾と〈20世紀〉以降の〈現代科学〉⁽⁴⁾と呼ぶ、三時期に区分する。まず、〈ギリシア科学〉は紀元前6世紀のタレスにはじまり、ピュタゴラス、エウドクソスやアルキメデスの思想家（自然（科）学者）たちを輩出させ、彼女に言及される、この彼らによって、ソクラテス以前の、数学、物理学、天文学や力学などの、いわゆる『自然学』を発展せしめたことにあるとされる。次に、〈ある意味で、実証科学の出発である〉⁽⁵⁾といわせる、その〈ギリシア科学〉をば、〈ルネサンスが蘇らせ、1900年を前後して衰退した〉⁽⁶⁾は〈古典科学〉であると記す。したがって彼女は紀元後16世紀の（フランス）ルネサンス（近代）以来、およそ四世紀間に亘り展開していた〈古典科学のほとんどは、もうギリシアの仕事に含まれる〉⁽⁷⁾と、たとえば〈ルネサンスの創造した代数は、ギリシア幾何学の近代的等価物として、...（ギリシア幾何学と）同じ役割を演じた〉⁽⁸⁾とみるにしろ、〈ギリシア科学はまた、同時に（古典科学とも）まったく別物である〉⁽⁹⁾と断じる。そして、〈現代科学〉は、彼女によれば〈二観念が、わたしたちが古代ギリシア以来科学で理解していたものと、わたしたちが今日科学の名のものとに理解するものとの間に、破滅をもたらした。二つとは相対性の観念と量子の観念である〉⁽¹⁰⁾とみなされるなかで、彼女がアインシュタインの、その〈相対性理論は何も（科学史を）覆しはしなかった〉⁽¹¹⁾という一方で、〈1900年頃あらわれた量子（理）論がすでにすべてを覆していた〉⁽¹²⁾と述べては、自らに〈今日では古典科学と呼ばねばならぬものが消え失せた〉⁽¹³⁾と宣する以外にないことをあらわさずにおれなくなる。

だから〈現代科学〉は〈古典科学〉とはいうに及ばず、〈ギリシア科学〉とも断絶せざるを得ないとみておかねばならぬことになる。

Les conséquences de la théorie des quanta, laquelle a sa source dans l'étude de la probabilité, les (les savants) ont amenés à loger la probabilité parmi les atomes eux-mêmes. Ainsi les trajectoires des particules atomiques ne sont plus nécessaires, mais probables, et la nécessité n'est nulle part. ... la notion de probabilité, séparée de celle de nécessité, n'a aucun sens. La probabilité ainsi séparée n'est plus que le résumé des statistiques, et la statistique même ne se justifie par rien, sinon par l'utilité pratique.⁹⁶

量子論は確率の研究にその源をもつが、かかる結果たるものは彼ら（科学者たち）をして確率を原子それ自身のなかに宿すようにさせた。こうして原子粒子の軌道は確率的であって、すでに必然的ではなくなり、必然性はどこにも見当たらなくなった。...必然性の観念から離れた確率の観念はいかなる意味もない。かく離れた確率はもはや統計の要約にすぎなくなるし、統計そのものは、実際に役立つこと以外には、それ自身の正しさを何も説明しはしないのである。

ヴェーユが〈現代科学〉の特色をあらわすべく用いた、上記引用文での諸語〈量子論〉〈確率〉〈原子〉〈統計〉のほか、さらに〈エネルギーの観念 (la notion d'énergie)〉⁹⁶ 〈エントロピーの観念 (la notion d'entropie)〉⁹⁶ 〈非連続性 (le discontinu)〉⁹⁷ 〈波動の観念 (la notion d'onde)〉⁹⁸ や〈不確定性の関係 (les relations d'incertitude)〉⁹⁹ などとは何かについて語れども、筆者は先きに断っておいたごとく、〈現代科学〉に対する知見はもとより、〈自然科学〉一般への知識にさえ乏しい。そのため、これらのすべてを理解させるは当の〈科学者たち〉か彼女かに任せることにし、ここは〈ギリシア科学〉以来今日までの〈自然科学〉に関する、彼女の見方のなかから、〈古典科学〉や、とりわけ〈現代科学〉にあって、筆者は自らがこれまでに論じてきた、たとえば上記引用文中

の、〈必然性〉が〈どこにも見当たらなくなった〉のは何ゆえなのかを、また〈観念〉と書かれるところより、〈観念〉をもたらし原動力となる〈理性（思惟）〉はいかにあるかを、そしてこの〈理性（思惟）〉をはじめとする、人間内部の諸能力をして〈運動（量）〉たらしめさせずにおかないのだから、なかでも筆者の課題であった能力〈感受性〉は彼女に〈物理学者たちの理解する原子の世界では、運動しかない〉^㉑と語らせた際、〈原子の世界〉の対象になり得るか、かつどのような〈運動（量）〉として捉えられるかを質してみるだけにある。

しかしこれらの問題には、筆者にすれば、ヴェーユが筆者に前記させた諸語のいくつかを書き入れた、以下の引用文が参照され、そのいくつかを筆者なりに理解したうえでなければ、答えがみつからぬであろう。彼女は〈古典科学〉が〈エネルギーの観念〉^㉒を打ち出していたというにせよ、これが続く〈現代科学〉にあっては、次のようにみられるほかなくなったと語る。

Elle (la théorie des quanta) consiste à considérer l'énergie, ou bien l'action, produit de l'énergie par le temps, comme une grandeur qui varie d'une manière discontinue, par bonds successifs, et ces bonds sont ce qu'on nomme les quanta. ^㉓

量子論はエネルギーを、あるいは時間を通してエネルギーを産み出す行動（運動）を、いくつかの塊の相次ぐ発散によって非連続（性）的に変化する、（量の）大きさとみなすことにあり、かかる塊が量子と名付けられる。（括弧内は筆者）

上記引用文中の〈エネルギー〉の語に、ギリシア語の、〈変化〉の意の〈ἡ τροπή〉(trope)を添えた語が〈エントロピー〉であるとされる。だから〈エントロピー〉は今問う〈量子論〉では、〈原子〉〈運動〉における〈エネルギー〉すなわち量の〈変化〉といい換えられるし、ヴェーユがさらに〈人はエントロピーとはこの確率の測定値であると仮定する〉^㉔と述べては、筆者は〈エネルギー（量）変化〉が〈エントロピー〉であることを確認できるだけでなく、この〈エネルギー（量）〉の〈変化する〉〈測定値〉が〈確率〉としてあらわされると理解す

るわけである。なぜなら〈この確率〉と記された際の、〈この〉という指示形容詞は〈原子の結合（状態）の量〉²⁴をさすにあって、こうした〈量〉の〈測定値〉が求められんとすれば、〈測定値〉は〈確率〉に頼るほかないといわせようからである。換言すると〈エネルギー（量）変化〉要は〈エントロピー〉は〈確率〉による〈測定値〉でしかあらわせないということである。したがって彼女が〈量子論は確率の研究にその源をもつ〉と語るは的を得た見方であるにせよ、何ゆえ〈確率の研究〉にならざるを得ないかは〈現代科学〉にあって、〈確率〉が〈この世界（自然）〉を明るみに出すに役立つ一〈手段〉となったことにあるのだ。

さすれば〈この世界（自然）〉は〈現代科学〉にどう捉えられていたかであろう。〈現代科学〉にすら明るくない筆者でも、一般に〈この世界（自然）〉の〈諸事物〉に生じた顛末はそれぞれの因果関係に従うと考えられるに反し、〈現代科学〉はこうした常識を修正させるか、否定するかした。要するにアインシュタインの登場以来、一つの因果関係だけにとどまらせない、〈この世界（自然）〉に実在（存在）し、いわば気紛れ、変幻自在、不透明でわかりにくい性質の〈諸事物〉を対象にせざるを得なくなった〈現代科学〉は、筆者にいわせると、〈この世界〉での、たとえば第二次世界大戦前後のサルトルにみる、〈この世界（自然）〉のあり様の捉え方から人間や社会のそれぞれを何より〈觀念（思惟）〉にて問うたような人文科学（思想哲学など）の分野より一早く〈この世界（自然）〉自体の、かかる解明に着手していたことにあるからである。

〈現代科学〉に携わる科学者たちの希求したことはもとより、〈諸事物〉における、ここでは人間の〈魂（脳）〉や〈身体〉を含めていう〈諸物質〉における各〈原子〉の世界のことなのである。上記した引用文中に散見される〈原子〉は〈(les) atomes〉と書かれるからして、すべて複数形表記である。人間の〈身体〉諸器官を例にいうと、諸器官の組織は細胞の、細胞は分子の、分子は〈原子〉の各集合体でつくられることになっているし、〈原子〉の集合体のうちの、一〈原子〉はそれ自身に陽子や中性子を備える原子核を有し、さらに原子核の周りに複数個の電子を配置させるばかりか、今日では素粒子の名で知り得る光子やニュートリノあるいはクォークなどでもって構成されているということである（ただし素粒子のことはヴェーユの生涯にあって、未知な粒子であったと

推察し得る)。この一〈原子〉として語られる、以上の周知の各語（名辞）を〈粒子〉にたとえていうならば、筆者の理解するところ、一〈原子〉はそれ自身だけで、〈エネルギー（量）〉となる、〈粒子〉のまとまりにあると、かつこうした〈粒子〉の各〈運動（発散）〉によっては、この〈粒子〉が〈量子〉にされると、かつまた一〈原子〉のまとまりが〈塊〉と試訳しては、かかる〈塊〉が「原子の集合体」すなわち「分子」といわせるなかでの、他の一〈原子〉の〈塊〉にかかわると、したがって〈粒子（les particules）〉〈量子（les quanta）〉や〈塊（les bonds）〉はみな彼女にあって、複数形で表示されたということにしかない。だから〈科学者たち〉はたとえば〈身体〉諸器官の「分子」「細胞」「組織」の最小単位なる一〈原子〉の〈塊〉のなかの〈粒子〉がおのおのこぞって〈塊（量子）〉として〈運動（発散）〉しよう、まさにそれ自体を顕微鏡などの測定装置を用いて観測しつつも、〈粒子〉の各まとまり（塊）にとっても、各〈運動（発散）〉の生じ方（変化の仕方）が「変幻自在」で「不透明」になるとみえようだけに、この観測結果に対し、例の〈確率〉に求めてみる〈手段〉しかもてなくなったといわねばならぬわけである。

筆者がヴェーユの引用文の言を勝手に用いて理解するところ、〈量子と名付けられる〉〈塊〉がその〈運動〉たる〈発散によって〉〈変化する〉、〈エネルギー〉〈（量の）大きさ〉の〈測定値〉を測るのが〈確率〉になる（〈塊（量子）〉はまた、前記した「集合体」の意でないことに留意すべきである）。〈確率〉はだから、〈塊（量子）〉としてのある一〈原子〉が〈時間を通して（par le temps）〉〈運動（発散）〉し〈変化する〉〈エネルギー（量）〉（の状態）を数学的に記した、見込み値になるとみるが、こうした〈確率〉を彼女に語らせるならば、彼女は次のようなことを付け加えずにおれないであろう。

La probabilité est inséparable du hasard, et par elle le hasard est une notion expérimentalement contrôlable.²⁴

確率は偶然性から切り離せないし、かつ偶然性は確率によって、実験的に検証できる一観念となる。

ヴェーユの、この指摘にかぎらずに、〈確率〉が〈明白でもっともな理由なしに起こる現象の思いもよらない因〉²⁴の謂たる〈偶然性〉にかかわるとみられたうへは、なるほど〈偶然性から切り離せ〉られなくなるのだから、現代物理学の〈実験〉対象なる一〈原子〉の〈塊（量子）〉として時間とともに〈運動（発散）〉〈変化する〉〈現象〉を「数学的に記」させる〈確率〉にあつては繰返すが、もはやその「見込み値」にしかならないにちがいないのだ。さらに彼女は「見込み値」の一因を成す〈偶然性〉について以下のようにいう。

Le hasard n'est pas le contraire de la nécessité; il n'est pas incompatible avec elle; au contraire, il n'apparaît jamais, sinon en même temps qu'elle. ²⁵

偶然性は必然性の反意語ではない。また偶然性は必然性と両立しないのではない。それどころか、偶然性は必然性と同時にでなければ、決して生じない。

ヴェーユが人間の暮らす〈この世界〉と〈神〉の住まう「あの世界」はいずれも各世界なりの〈必然性〉に支配されると語っていたことを想起するならば、筆者は彼女にいう、〈量子論または原子論〉²⁶の世界でいわれる〈偶然性〉も、少なからず〈この世界〉にあつてはその〈必然性〉に基づくことなしに生じないであろうと読む。なぜなら〈この世界〉が〈必然性〉であることはそこに生きる、例の〈身体〉諸器官を有する、人間（内部）の、「生得的」な〈原子〉やこの〈運動〉さえ〈必然性〉によってかたちづけられているからである。そのうえ人間個人に固有な、この〈塊（量子）〉なる〈エネルギーを産み出す行動（運動）〉や〈原子粒子の軌道〉はときに、「生得的」だけにとどまらない、〈原子〉の〈行動（運動）〉や〈軌道〉をみせようと、それも〈必然性〉にちがいないとみることができる。だが〈自然科学〉なかでも〈現代科学〉は繰返すが、〈確率〉をして〈この世界〉たる〈量子論または原子論〉の世界を〈偶然性〉たらしめると説いた。だから彼女にいわせると、かかる世界では、〈必然性〉が〈どこにも見当たらなくなった〉、要は〈この世界〉が〈必然性〉でなくなっ

たのである（何ゆえかは次回に譲る）。

したがってヴェーユにいう〈必然性〉は、〈現代科学〉による〈必然性の観念から離れた〉、〈偶然性〉たる主張のことはともかく、例のサルトルが〈必然性は観念的な命題（観念的に論証されるべき論題）の脈絡（関係）にかかわり、実存（存在）者の関係にかかわるのではない〉^㉔と述べたのであれば、彼女をしてこの一文中の前者を是認せしめ、後者を否認させるにちがいない。なぜなら彼女に、〈この世界〉が〈必然性〉であるといわせることは、再度記すが、〈必然性〉が人間（彼女）をはじめとする〈諸事物と諸存在〉のすべてに及ぶことに、つまり上記の場合でいうと、人間にもたらされる〈観念〉も〈実存（存在）者〉の住まう〈この世界〉も〈必然性〉に従わされることにあるからである。〈必然性〉に従わされるとは彼の語ることに倣っていうと、前者では、ある〈観念〉がその〈脈絡〉を一貫した論理に組立てるべく〈思惟〉される、このような〈必然性〉になくってはならぬことをさす。だが後者では、〈必然性〉が〈実存（存在）者の関係にかかわらないと語らせたり、さらに人間（実存（存在）者）を含む〈諸事物と諸存在〉の〈この世界〉のことをば〈必然性〉でなしに〈偶然性〉^㉕とみなしたり、〈対自は不断の偶然性によって支えられている〉^㉖といわせたりするにもかかわらず、筆者には〈この世界〉や人間（対自）たる各対象が〈偶然性〉という〈必然性の観念〉のもとにかく〈思惟〉されるごとくにみえる。なかでも彼が〈この世界〉を〈偶然性〉だと捉えたことは、当の人間（彼）が例の〈必然性の観念〉にどのようにかわらせて得た〈思惟〉の結果なのかを確かめおかねばなるまい。これについては〈偶然性〉や〈対自（le Pour-soi）〉が何かを明らかにし得るなかでしか答えられないので、後述に譲り、ここでは上記したことから、彼と彼女はそれぞれ〈必然性の観念（思惟）〉でもって、〈この世界〉を〈偶然性〉や〈必然性〉と名付け、〈この世界〉の人間に向けてはおのおの、〈投企〉や〈参加〉たる〈実存（existence）〉を選択し、〈世界の美〉や〈不幸〉を〈受容〉する生き方に到達させていたと、少なくとも彼は人間外部の〈この世界〉が〈必然性〉であるとは、また〈実存〉の人間がこの〈必然性〉を背負わねばならぬとは理解していなかったと指摘するにとどめる。

〈この世界〉は自らが〈必然性〉だと名乗ったり、認識したりはしない。だがヴェーユは〈この世界〉の本体（本質）を〈世界の美〉や〈不幸〉とみるの

であり、そうした〈必然性〉なるをいわば〈この世界〉の声として聞くことができたし、この声を自らの〈観念（思惟）〉にかけて〈世界の美〉、〈不幸〉や〈必然性〉という各語に表現し得たのだった。だから彼女は自らに生じた思想を含めて〈必然性の観念〉とも〈偶然性は...一観念となる〉とも書き記すわけである。このような〈観念（思惟）〉が生まれる、彼女の「認識の起こり」にあっては、彼女が〈この世界〉のかかる〈必然性〉の各現実に接し、そのいずれでもよい現実を〈受け入れ〉てから、〈受け入れ〉た〈世界の美〉や〈不幸〉をそれぞれそう名付けるとともに、たとえばなぜ現実はいかなる以外にないのか、どう現実（社会）を生きるかを〈観念（思惟）〉したのであって、この逆の「認識の起こり」にはなり得なかったことに注意すべきなのである。筆者が思うに、逆にしたのはサルトル（または現代科学）である。現実を、例の〈世界の美〉や〈不幸〉を〈受け入れ〉得る能力は彼女にいう〈感受性〉であった。だから〈感受性〉は彼女の「認識の起こり」での一番最初にくる能力になる。一方、彼に「認識の起こり」のことが思案されていたとして、これを問う場合、彼は〈この世界（マロニエの樹）〉に不安（嘔吐）を〈感じる〉と語るからして、不安（嘔吐）が〈感じる〉を作用さす〈感覚〉でもって成るとみられるは確かなことである。なぜなら「認識の起こり」でいっの一番に〈この世界〉を対象にし得る能力は彼にあって、〈感覚〉以外に見当たらずとさせると思われるからである。だが上記したように、彼女にいう〈必然性〉の一たる〈不幸〉に比して、人間（彼）が〈この世界〉に〈対自〉としての、自由を求める存在であろうとするかぎり、〈この世界〉はおおよそ拘束に従われよう〈必然性〉でなくて、〈偶然性〉でなければならぬと同時に、〈この世界〉を〈偶然性〉とみたがゆえに、人間（彼）をして自由にせしめるし、かつ自由であるを知るがゆえに、不安（嘔吐）を〈感じる〉ことになるといわせるにせよ、不安（嘔吐）を〈感じる〉という、当の不安（嘔吐）や〈感じる〉は、彼女が〈不幸〉を〈感じる〉際の、〈不幸〉や〈感じる〉とはそれぞれ別ものと断じおく必要がある。筆者にすれば、〈不幸〉は〈必然性〉の賜物であり、不安（嘔吐）は〈偶然性〉の代物となろう。そして彼のいう〈感じる〉は〈感覚〉をもたらず〈感じる〉であり、〈感受性〉を生み出す〈感じる〉ではないと繰り返しわすれおれなくなる。

それどころか、サルトルは不安（嘔吐）を生じさせた〈感覚〉を自らに〈受

け入れ」んとするのではなく、あたかもデカルトに代表される、「観念論者」のなせる業（術）のように、要はデカルトでいう、例の《真理の探求》の用法のように、〈信用〉できない〈感覚〉を忌避（否定）し、自らの〈理性（知性）〉の投入をして不安（嘔吐）を〈作為〉せしめ、現に発し得た、その〈感覚〉に装わせるだけか、自由なる〈対自〉存在になくなくてはならぬ、あの〈投企〉や〈参加〉のごとき〈観念（思惟）〉に代えさせたのだ。いや筆者には、彼は端から、〈理性（観念）〉で不安（嘔吐）なる〈感覚〉を、そこから生じる〈感情〉を自由のために利用すべく策したと捉えられるのだ。ここで筆者が〈感情〉を取り上げたは、〈感情〉が後記の、彼の引用文中に見出される〈意識〉（ヴェーユでは〈魂（une âme）〉になる）で生まれるといい得るのだから、〈感情〉（ならびに〈観念（思惟）〉）の出所を身体にみるわけにゆかぬことを強調させたいからにすぎない。

しかし、筆者にとってサルトルのいう、〈意識〉での〈観念（思惟）〉操作により生じる、不安（嘔吐）なる各〈感情〉が例の〈観念的な命題の脈絡にかかわる〉と思えないだけか、こうした〈必然性〉をして不安（嘔吐）なる各〈感情〉の、いわば論理的帰結を明示させずに（だから各〈感情〉は〈必然性の観念〉に与しなくなる）、彼において何ゆえその〈必然性〉が選択（〈投企〉や〈参加〉）と自由たる各〈観念（思惟）〉に結び付くようになるのか（だから〈観念（思惟）〉で作り出された各〈感情〉の方は現実の、生の感情ではなくなる）、分かりかねる。彼が〈必然性〉の課せられた、人間（彼）の〈理性（観念）〉と〈この世界〉とを相対関係にさせ、しかも〈この世界〉を〈偶然性〉と見透かすがゆえに、当然人間（彼）の〈理性（観念）〉さえ〈偶然性（自由）〉でなければならなくなる（ヴェーユでは〈この世界〉が〈必然性〉とされる以上、彼女の〈理性（観念）〉もまた彼の言を借りるまでもなく、〈必然性〉に従わざるを得なくなる）。だが〈必然性〉を課す、人間（彼）の〈理性（観念）〉の自由な行使が許されているとすれば、筆者が先きに「端から」と指摘した通り、彼は不安（嘔吐）なる各〈感情〉を打ち出したり、それと各命名させたりする〈作為〉を試み得よう（「〈理性（観念）〉の自由な行使」との記述はここにいう「端から」とした根拠になる）はまだしも、〈理性（観念）〉はその自由な作用がゆえに、かの〈必然性の観念〉を放棄せざるを得なくならないか、つまり〈こ

の世界〉によるのではなく、人間（彼）側の〈理性（観念）〉の優先によって、〈この世界〉が〈偶然性〉で、人間が自由であると〈観念（思惟）〉させたとしても、この〈偶然性〉や自由は例の〈観念的な命題の脈絡にかかわ〉らせる〈必然性の観念〉のもとに生み出された〈偶然性〉や自由と別の何か、それならば、前者の各語はかかる〈必然性の観念〉に従ったとはいえないのではなからうか、まして彼は〈理性（観念）〉を〈必然性〉でもって活用させ成り立たせ得る、「認識の起こり」をはじめとした「認識論（観念論）」に不安（嘔吐）や選択（〈投企〉や〈参加〉）のばかりか、自由の各〈観念（思惟）〉を〈脈絡（繋がり）〉あるように盛り込ませたのか、たとえば彼女が現実には身体を〈運動〉させた〈脈絡〉を、すなわち人間（彼女）にとって、〈必然性〉的に生じる、身体の〈運動（感受性）〉が〈魂（une âme）〉で諸〈感情（不幸や願望など）〉に展開される〈繋がり〉を〈必然性の観念（思惟）〉に従う、彼女の〈理性（知性）〉にて記さ（語ら）せるごとくには、明らかにしていないということである。筆者にかくいわせるは、確かに、不安（嘔吐）が彼女にいう、例の〈不幸〉と同じく、彼の〈意識（彼女では〈魂（une âme）〉になる）〉に沸き立つ各〈感情〉とみなされようが、また彼がこうした各〈感情〉を、〈理性（観念）〉を出所にして、つまりその〈必然性の観念（思惟）〉に従わせて、彼女が〈不幸〉と命名したのと同様に、不安（嘔吐）と名付けるほかなくなろうが、しかし〈理性（観念）〉の能力で各「命名」される、その作用より先きに生じるのが各〈感情〉なる能力とみられては、不安（嘔吐）それ自体が〈理性（観念）〉の作用を受けるか、その〈必然性の観念（思惟）〉によるかして成るのではないと、だから各〈感情〉と、これこそ〈理性（観念）〉の〈必然性の観念（思惟）〉を通して導出できたにちがいない選択（〈投企〉や〈参加〉）と自由などの〈観念（思惟）〉とは、いかなる〈必然性〉すなわち〈脈絡（繋がり）〉の〈観念（思惟）〉をもって一貫させられ整合されるのか、各〈感情〉自体は〈理性（観念）〉の能力と異なるがゆえに、〈理性（観念）〉から直接もたらされる能力ではないし、むしろその〈必然性の観念（思惟）〉に左右されるのでないにもかかわらずにだと再度確認せずにはおれなかったからである。

そこで筆者はサルトルが語る文章や語句を取り上げつつ、これまでに述べたことを、またそこから展開されることを筆者なりに明かしおかねばなるまい。

彼のものした諸作品のうちから、ここに『存在と無』を持ち出し、筆者が引用する、以下の文章の参照によって、まず、筆者はこの作品が主題（題名）通りだとして、彼はその何をみようとしたか、換言すると彼のねらいが主題（題名）にあればなおのこと、いかなる〈存在と無〉が彼に質されたのかを押さえ確かめおく必要がある。筆者がなぜ彼の主旨の押さえや確認から証明せんとするかは、彼が上記作品に数かぎりない思想を盛り込む勢いに圧倒させられて、筆者などは彼のねらい（主旨）の基が何かをつい失念したり、何に立つかを見過ごしたりするのを防ぐこともさりながら、彼の試みる哲学は何が中核となったかを探らねばならぬためにあるからである。

L'homme et le monde sont des êtres relatifs et le principe de leur être est la relation. Il s'ensuit que la relation première va de la réalité-humaine au monde: ...Ainsi le monde me renvoie cette relation univoque qui est mon être et par quoi je fais qu'il se révèle. ㉔

人間と世界は相対的な（相互に関係のある）存在であり、それらの存在の原理は相対的な関係である。その結果第一義の相対的な関係は人間存在から世界に向かう関係になる。こうして世界がわたしに指し示す、この第一義の関係はわたしの存在であり、かかる関係によって、わたしのために、世界があらわれるようになる。（括弧内は筆者）

サルトルが上記引用文のように書き残す以上、筆者は〈人間と世界〉の各〈存在〉がいかに〈相対的な関係〉になるとて、〈世界〉の〈存在〉がどうかをより、〈人間存在から世界に向かう〉かわりでの人間（彼）なる〈わたしの存在〉を問うのが彼の主たるねらいであり、ここからすべてが、要は「数かぎりない思想」が出発していたことを知り得ると同時に、そう受け止めるしかなくなるのだ。〈世界〉と〈相対的な関係〉を築く〈人間存在〉がその〈人間存在〉側から〈世界に向かう〉（この逆のかかわりにはない）とみられるのは、〈わたしのために、世界があらわれる〉からであり、このことを筆者が前記した〈実存（存在）者〉の語でいえば、彼はかかる語の一を含意させる、〈事物〉や〈他者〉

なる〈世界（実存（存在）者）〉は、その他の一を含意させる〈わたし（実存（存在）者）〉に伴って現出される〈関係〉を語るにはかならないであろう。だからこうした〈関係〉は〈人間（わたしの）存在〉にとって、以下の引用文にも窺えよう〈関係〉以外ではなくなるわけである。

Ainsi le monde, par nature, est-il mien en tant qu'il est le corrélatif en-soi du néant, ... Sans monde pas d'ipséité, pas de personne; sans l'ipséité, sans la personne, pas de monde.⁶³

こうして、世界が無の即自的な相関者であるかぎり、世界は、もともと、わたしの世界である。...世界がなければ、（人間の）現存在性（そのものの性）も自分というもの（自我）もない。同様に、（人間の）現存在性（そのものの性）が、（人間の）自分というもの（自我）がなければ、世界もない。（括弧内は筆者）

この引用文中に、〈世界が無の即自的な相関者である〉と書かれている〈無（néant）〉や〈即自（en-soi）〉の各語については、これらも〈偶然性〉や〈対自〉のと同じく、後述に譲るほかないと断わるにしろ、またそこに記された〈ipséité（そのものの性）〉はサルトルの用語（訳語は辞書による）といわれ、実存主義哲学でよく使われる〈eccéité（現存在性）〉もしくは〈Dasein（現存在）〉と同語にみなされるにしろ、筆者はこの引用文にあっても、〈人間存在〉が〈向か〉い得る〈世界〉はその〈事物〉や〈他者〉さえ、〈人間（わたしの）存在〉なしに、〈わたしの世界〉に与しないということが出来るのだ。さすれば〈人間（わたしの）存在〉を、あるいはここでいう〈自分というもの（自我）〉を形成し生み出すは何か質されるべきであろう。それはもとより、〈意識〉でしかない。かつ〈意識〉によって、〈人間（わたしの）存在〉から世界に向かう〈関係〉が次に掲げる引用文で証明されてもくるのである。

La conscience est conscience de quelque chose: ... c'est-à-dire que la conscience naît portée sur un être qui n'est pas elle.⁶⁴

意識は何ものかについての意識である。...つまり意識は意識でない存在に注がれて生まれるということだ。

ここに語られる、〈何ものかについての意識〉とは〈何ものか〉たる〈世界〉を対象とする〈意識〉になり、〈何ものか〉たる、〈意識でない存在（世界）〉とは主に〈事物〉をさし、〈事物（世界）〉は〈無の即時的な相関者〉と、あるいは〈即自すなわち事物〉^㉔と指摘されては、〈即自〉（存在）にみなされるばかりか、こうした〈人間（わたしの）存在から世界に向かう関係〉を実現せしめる要が〈意識〉にあることを、サルトルは明かし得た。さらに彼は〈意識〉に関して次のように述べる。

Elle (la conscience) recèle en elle-même une origine ontologique vers l'en-soi ... ^㉕ (括弧内は筆者)

意識は意識それ自身に、即自（事物あるいは世界）に向かう存在論的な起源を含み持っている。(括弧内は筆者)

La conscience est l'être connaissant en tant qu'il est et non en tant qu'il est connu. ^㉖

意識は認識されるかぎりでのではなく、存在するかぎりでの認識する存在である。

先きに指摘した通り、サルトルが〈意識〉に〈人間（わたしの）存在〉やその〈自我〉を代表させる役目を与えたことのほかに、上記の二引用文によって、彼は〈意識〉が、〈即自に向かう存在論的な起源を含み持つては、〈存在するかぎりでの認識する存在である〉ことを、〈意識〉のもう一つの役目にみなしていたと知ることができる。だが後者にいう、〈意識〉の役目は何かである。筆者には〈何ものか（即自）について〉〈意識〉する、すなわち〈認識するとは、対自の存在そのものであ〉^㉗り、〈対自の存在が存在の認識である〉^㉘と彼に語

られるゆえに、このおのおのはなるほど〈対自の存在と認識との同一性〉⁴⁴を保つとみえども、〈認識（意識）〉に〈存在するかぎりでの〉という条件が付加されては、真に〈同一性〉に見立てられるといえるかが疑問になる。それは、彼がさらに、〈認識は存在に吸収される〉⁴⁵と述べるとき、こうした〈認識（論）〉と〈存在（論）〉のかかわりが、たとえばデカルトの強調するとき《コギト（Je pense）》（認識論）がはじめに成り、次いで《コギト》に立った《スム（Je suis）》（存在論）のくる関係にあるのではなしに、サルトルは〈認識（論）〉よりも、〈人間（わたしの）存在〉たる〈存在（論）〉を真先きに主張することをめざし、この〈存在（論）〉に〈認識（論）〉をたんに加味さすか、それとも〈存在（論）〉を土台にしたところでの、〈存在（論）〉すなわち〈認識（論）〉にさせるかして、〈認識（論）〉が彼の哲学に配置させられていたと見受けられるからである。筆者はこのことをして〈意識（認識）〉のもう一つの役目たらしめるとみることにする。だからかかる読みが許されるならば、筆者がヴェーユにおいて、例の〈感受性〉を主力能力とした「認識論」を基にした、要はサルトルが〈存在論〉を優先させていたのとは異なる「認識論」を「土台にしたところでの」、「認識論」が、すなわち「存在論」すなわち「実践（価値）論」にも充当すると表現していたことは、一概に間違いであるといえなくなるであろう。とまれ筆者は以上から、前記した「彼の試みる哲学は何が中核になったか」に対して、筆者なりの一つの答えを引き出すことができた。それは〈存在論〉であったということである。これこそ筆者がヴェーユと同時代に生きたサルトル（ならびにボーヴォワール）の思想（哲学）を取り上げて、ヴェーユの思想（哲学）と比較させてみたかった問題なのである。

さすれば〈存在に吸収される〉〈認識〉とは何かに答えを出すことも含め、以下で確かめおく必要がある。なぜなら、このことを確認せずには、次に参照する引用文に語られることを読んだとしても、筆者がサルトルを「観念論者」と断じること矛盾するであろうし、彼の哲学をさして筆者のいった、この「観念論」たる「認識論」が前段最後に記す、「ヴェーユと比較させてみたかった問題」の核心をつくことにならないであろうからである。

Elle (la connaissance) n'est ni un attribut, ni une fonction, ni un accident

de l'être; mais il n'y a que de l'être. De ce point de vue il apparaît comme nécessaire d'abandonner entièrement la position idéaliste et, en particulier, il devient possible d'envisager le rapport du Pour-soi à l'En-soi comme une relation ontologique fondamentale. ⁴³ (括弧内は筆者)

認識は存在の一属性でも、存在の一機能でも、存在の一偶有性でもない。ところが存在だけは存在するのだ。この観点からみると、観念論的立場を完全に放棄することが必要であるように思える。だからとくに、対自と即自との関係を、根本的な、存在論的關係として考察することが可能になる。

サルトルにおける、〈認識（論）〉や〈存在論〉はむろん誰の場合でも同様、〈言語によって〉⁴⁴各考察される。したがって〈言語〉を司どるは〈理性（知性や悟性）〉であり、その〈思惟する〉能力がたとえば〈認識（論）〉や〈存在論〉として適した〈言語〉を探し出すことになる。しかも〈思惟する〉能力は彼のいうところ、〈必然性の観念〉に従っていなければならない。こうしたことは次に参照する引用文が証明する。

Il importe avant tout, en ontologie comme partout ailleurs, d'observer dans le discours un ordre rigoureux. ⁴⁵

存在論において、他のどこでも同じく、何よりもまず、論の筋道を厳しく守ることが重要なのである。

以上ここまで筆者なりに、サルトルからの、いくつかの引用文を掲げ得たは、ヴェーユを筆頭にみてきた、哲学者（思想家）たちの「認識論」なるものが彼の哲学に組み込まれているかを実証できる文章に充当すると思えるからである。これを彼に質すは何はさておき、次の文章の読み直しによってはじめられる。それは〈意識は認識されるかぎりではなく、存在するかぎりでの認識する存在である〉という文章である。この文章をそのまま受け入れ読むと、筆者はそこに、〈意識〉なる語と〈認識〉ならびに〈存在〉の各語とは関係し合うこ

とを、関係はあたかも〈意識〉がすなわち〈認識〉すなわち〈存在〉になることを引き出し得る。それゆえ筆者はすでに触れたごとく、〈意識〉や〈認識〉の表記をときに〈意識（認識）〉と、ときに〈認識（意識）〉と書くことができたわけである。また文章中の〈存在するかぎりでの〉とした〈存在する〉は〈il est〉の訳であり、非人称構文とみなされるにせよ、一方の、〈受動〉的訳たる、〈認識されるかぎりでの〉の〈認識される（il est connu）〉という〈il〉は何か。〈il〉は〈l'être〉である（前者の〈il〉を非人称主語とさせずに、後者の〈il〉に倣わせるならば、かかる〈il〉も同様に、〈l'être〉として受け取られようし、〈存在が在（存在す）る〉と訳出されるであろう）。すると〈il est connu〉の訳は〈存在が認識される〉になり得る。だが筆者は前記した引用文の全体訳で、両方の〈il〉を〈存在〉と何ゆえ明記させなかったのかである。〈意識〉が疾うに、〈能動〉的たる〈認識する存在〉になると彼に語られていては、〈意識〉〈認識〉〈存在〉という各語意の違いをそれらに見出せども、しかし一人の人間にとって、この引用例のように、〈意識〉が〈認識〉や〈存在〉と等しくかかわる謂に捉えられていなければならないのであって、さすれば〈存在する〉とされた際の非人称主語の、あるいは〈認識される〉とした際の主語人称代名詞の各〈il〉たる、〈存在は（が）〉の訳語がわざわざ訳文に添えられる必要はなからうといえるからである。

〈意識〉〈認識〉〈存在〉の各語がいわば相即不離の語にあるとみられる例にはほかに、〈意識〉のことでは、〈意識は一つの存在である（la conscience est un être）〉¹⁴、〈意識的（意識のある）存在（l'être conscient）〉¹⁵、〈意識の存在（l'être de la conscience）〉¹⁶、〈意識存在（être-conscience）〉¹⁷、〈存在意識（conscience d'être）〉¹⁸の、〈認識〉のことでは、すでに引用していた〈認識は存在に吸収される〉などをはじめ、〈認識はたんに、存在がそこに在（存在す）るようさせるだけである（elle (la connaissance) fait seulement qu'il y ait de l'être）〉¹⁹の文章や語句が取り出されてこよう。こうして〈意識〉や〈認識〉が各〈存在〉にかかわると指摘できる一方、当の〈意識〉と〈認識〉の関係はどうか。およそ〈意識〉の作用が〈認識〉を生み出すのだから、これらがかかわるとみえるというまでもないわけである。この〈意識〉と〈認識〉の関係から、ここでも〈意識（認識）〉や〈認識（意識）〉たる各表記が可能になると繰

返しおくが、しかしかかる表記にあって確かめられねばならぬことは、筆者が先きに掲げおいた、〈認識は存在に吸収される〉や〈対自の存在と認識との同一性〉という文章や語句を踏まえて指摘するならば、前者にいう〈存在〉が後者にいう〈対自の存在〉すなわち〈意識の存在〉となつてはじめて、〈存在意識（対自）〉が〈認識との同一性〉を実現する、要はこの〈認識〉をば〈意識（対自）〉の〈存在に吸収〉させる〈存在〉にならうことにある。だからサルトルがほかで表現する〈認識（意識）〉と〈存在〉の関係において、たとえば〈認識は存在の〉〈一属性でも〉、〈一機能でも〉、〈一偶有性でもない〉という〈存在〉は筆者に、〈対自〉〈存在〉をさす以外にないと読ませ得るし、そのとき〈認識（意識）〉は〈対自存在〉にかかわり得るかどうか、さらに後記する〈即自〉〈存在〉に受け取られる際にはどうなるのかと問わせることになる。そこで以上を証明するは次の引用文を参照しなければなるまい。

C'est le surgissement absolu du Pour-soi au milieu de l'être et par delà l'être, à partir de l'être qu'il n'est pas et comme négation de cet être et néantisation de soi.⁵⁰

認識は、それが存在しないところの存在をもとにして、しかもこの存在の否定および自己（存在）の無化として、存在のただなかに、また存在のかなたに（ある）対自のまったき出現である。（括弧内は筆者）

La conscience a à être son propre être, elle n'est jamais soutenue par l'être, c'est elle qui soutient l'être au sein de la subjectivité, ce qui signifie derechef qu'elle est habitée par l'être mais qu'elle ne l'est point: elle n'est pas ce qu'elle est.⁵¹

意識は意識自身の存在でなければならない。（だが）意識は一度でさえ存在によって支えられてはいない。主観性の内部に存在を支えるのは意識である。このことは改めて、意識は存在によって住まわされるが、しかし意識は少しも存在ではないことを意味させる。すなわち意識は意識が存在

するところのものではないと。(括弧内は筆者)

Le pour-soi c'est l'en-soi se perdant comme en-soi pour se fonder
comme conscience.⁶³

対自とは自己（存在（対自））を意識として正当化するために、即自と
しての自己（存在）を失なう即自である。(括弧内は筆者)

筆者は上記三引用文から以下のことを理解する。まず、サルトルが語る人間の〈存在 (l'être)〉という語には、〈それが存在しないところのものであり、それが存在するところのものでない対自 (le Pour-soi)〉⁶⁴と〈それが存在するところのものである即自 (l'En-soi)〉⁶⁵とが含意されていると。そして、この〈対自〉や〈即自〉の各原語の書き出し綴字が大文字と小文字で表記される理由は定かではないにもかかわらず、また三引用文中に記される〈存在 (l'être)〉が〈対自〉か〈即自〉をさすかを逐一示しはしない（筆者にとっては、最初の引用文の〈それが存在しないところの存在〉や〈この存在の否定〉の〈存在 (l' (cet) être)〉を除いた〈存在〉の語は〈即自〉に置換されると読むことができる）にもかかわらず、しかして一方では、かかる〈存在（対自と即自）〉と〈意識（認識）〉は関係し合うと断じておいたのだから、筆者は同じ一人の人間の〈意識（認識）〉をば、三番目の引用の〈対自とは...即自としての自己を失なう即自である〉文章に聞くまでもなく、〈対自〉や〈即自〉における、それぞれの〈意識（認識）〉として捉えおかねばならなくなると。要するに、〈対自〉での〈意識（認識）〉とはたとえば、〈意識は、意識が存在するところのものではない〉こと、〈認識するとは、対自の存在そのものである〉こと、〈認識は、...対自のまったき出現である〉ことにおいて、また〈即自〉での〈意識（認識）〉とはたとえば、〈意識は存在（即自）によって住まわされる〉こと、〈対自の存在が存在（即自）の認識である〉ことにおいて、〈認識は、...存在（即自）のただなかに〉において、それぞれが可能になるということである。さらに筆者がこの〈対自〉や〈即自〉における、おのおのの〈意識（認識）〉をば換言してみるに、前者は〈実存 (l'existence)〉時での〈意識（認識）〉と名付け得るし、後者は〈現存在性 (l'ipséité)〉

(l'ecceité))) もしくは〈現存在 (Dasein)〉時での、ときに〈感覚〉や〈感情〉を主因にしよう〈主観性 (la subjectivité)〉時での、とどのつまり日常的存在 (不断) 時での、〈意識 (認識)〉とみなし得るということである。

以上から筆者が問題にせずにおれないのは、〈対自〉すなわち〈実存〉時での〈意識 (認識)〉が果たして実現可能なかどうかにある。このことは同時に、〈対自〉の〈認識〉が〈存在に吸収される〉と答えおいた前記のことに無効を突き付けはしないかと再度問わせくる。〈存在に吸収される〉と書かれる〈存在〉が〈対自〉をさしたとみるは、〈対自〉の〈認識〉が〈存在 (対自)〉にかかわることだからして当然であるにしろ、サルトルがこの〈存在〉に当てはめ得るいずれかをここでも明記せずに、読者に〈存在〉をあたかも〈即自〉と読むよう強いた場合、彼に〈対自とは...即自としての自己 (存在) を失う即自である〉と明言されども、同じ一人の人間の〈対自〉の〈認識〉がおよそ即時に〈存在 (即自) に吸収される〉〈認識〉にしかならないことであって、しかも〈対自〉と〈即自〉を立てる以上、これらが瞬時に重ねられないことであって、この〈認識 (意識)〉はどちらの〈認識 (意識)〉に与し、いかなる意味を持たせられるのか、筆者は〈認識 (意識)〉が不断たる〈即自 (現存在)〉によって成るほかないことを以下で明らかにするが、しかし彼が〈対自〉と〈即自〉のそれぞれに〈認識 (意識)〉を配置させたなかでも、まるで〈対自〉を重んじているごとくにみえる姿勢には、筆者なりの〈認識 (意識)〉の見方において、何かしらの無理が、論理的矛盾が感じられざるを得なくなる。つまり〈対自〉すなわち〈実存〉時で、同じ一人の人間 (彼) は何を〈認識 (意識)〉するといえるのか、何もできないとみられるは、その瞬間〈存在 (対自)〉の〈否定および自己 (存在) の無化〉に巻き込まれてはどうして、その〈対自〉の〈否定〉や〈無化〉をして〈認識 (意識)〉を現実になせ得るか、不可能になると思えるからである。だから筆者はここに、〈認識 (意識)〉が可能であるは〈即自 (現存在)〉すなわち不断 (日常) の〈わたしの存在〉時にかざられると繰返しおく。矛盾だとした、この浅い読みと同様なことは、〈意識は意識自身の存在でなければならない〉や〈意識は少しも存在ではない〉という例を持ち出し比べるときにもいえることなのだ。筆者が各引用文中の〈存在 (l'être)〉を〈即自〉と受け取った際は、前者が〈即自〉の肯定の、後者が〈即自〉の否定の各文意で

あるがゆえに矛盾する。しかし後者の〈即自〉はわけでも〈対自〉にならんとするような〈即自〉を含意させると捉え得るならば、多少前者の〈即自〉が意味するところとは異ならせ（矛盾させ）はしても、〈意識（認識）〉は〈即自〉なくして〈対自〉の〈意識（認識）〉すらないことを明らかにさせるにちがひなかろう（これが筆者にすると、彼のいう〈対自と即自の関係〉をさすといわせる一になる）。したがって、こうした〈対自〉や〈即自〉の語を含め、かの〈投企〉〈参加〉〈選択〉と〈自由〉などの語も〈即自（現存在）〉時での〈意識（認識）〉にて〈思惟〉されたことだと、かつこれらの語は〈即自〉を除き、すべて〈対自〉を実現さすための語としてあったのだといわざるを得なくなる。

このように、筆者はサルトルに〈意識（認識）〉のことが質されていると指摘できるとともに、〈意識〉や〈認識は一つの存在様相（un mode d'être（即自））のごとくにあらわれる〉⁸⁸と〈存在〉にからませいわせる一方で、〈意識は一度でさえ存在（即自）によって支えられてはいない〉と既出引用文で語られることを知り得るにあって、前者の文章の、〈意識（認識）〉が一〈存在様相〉であるは繰返すまでもなく当然としても、後者の文章に対し、これもまた〈対自〉になろうとすると再度いわせるうえでの、この〈意識（認識）〉はしかし、〈対自〉の〈意識（認識）〉それ自身のことを表現してはおらず、要は〈即自〉の〈意識（認識）〉の範囲にあるそれではなく、たんに〈それが存在しないところのものであり、それが存在するところのものでない〉〈存在（対自）〉に向けられるために括られる〈意識（認識）〉であるとみえる。しかして〈即自〉の〈意識（認識）〉は、たとえば彼が〈意識による観念（notion）でさえわたしの可能的な意識を指示させるほかない〉⁸⁹と記すことにかかわることやこの段落で上記していたことをもあわせ考慮しては、かつ彼をして「認識論」の一たる〈観念論的（idéaliste）立場を完全に放棄することが必要である〉といわしめたことをもってしては、〈idée（観念もしくは考え方）〉の派生（類）語なる、この〈idéaliste（観念論的）〉ないしは〈idéalisme（観念論）〉と、前記引用文中の〈意識によるnotion（観念もしくは考え方）〉とは語意を違わせるとみえども、〈notion〉または〈la position idéaliste〉すなわち〈idéalisme〉の〈放棄〉を許すことにあるのかということである。だがかく〈放棄〉したがゆえに、すでに断じていた通り、彼は自らの哲学を語るに際し、人間の〈存在（即自）〉だけは

存在する (il n'y a que de l'être)) として、あるいは人間の〈対自と即自との関係を、根本的な、存在論的關係として〉見届けなければならぬ、この「存在論」の構築に執着していたのか。何しろ彼に、〈対自〉の〈意識 (認識)〉にならんとする、〈即自〉の〈意識 (認識) は意識 (認識) それ自身に、即自 (事物あるいは世界) に向かう存在論的な起源を含み持っている〉といわせたのだから、彼に窺われよう「存在論」もおおよそ (人間の) 〈即自〉の〈意識 (認識)〉を中心にして生み出される「存在論」に立ち得ればこそ、〈対自〉の〈意識 (認識)〉としての「存在論」さえみえてくる関係にあるといえるのだ。

したがってここで、サルトルが『存在と無』に何度となく、〈存在 (l'être)〉の語を書き込む一方で、これに〈対自〉か〈即自〉になるかを宛がわない不明瞭さを残したと繰返しいい得ると同時に、筆者が以前に指摘していた、〈意識〉や〈認識は存在に吸収される〉という問いにあって、要はこの〈認識 (意識)〉と〈存在〉がそれぞれ〈対自〉か〈即自〉のいずれに充当させられるかにあって、もはや次のように結語するほかない。すなわち〈対自〉の〈意識〉や〈認識は存在 (即自) に吸収される〉と、換言すると〈即自〉の〈意識〉や〈認識は存在 (対自) に吸収され〉ないと。だから〈即自〉の〈意識〉や〈認識は存在 (対自) の〉〈一属性でも〉、〈一機能でも〉、〈一偶有性でもない〉、換言すると〈即自〉の〈意識〉や〈認識は存在 (即自) の〉〈一属性〉、〈一機能〉、〈一偶有性〉であるといわざるを得なくなる。そしてこれもまた、筆者が先きに「サルトルは〈認識 (論)〉よりも、〈人間 (わたしの) 存在〉たる〈存在 (論)〉を真先に主張することをめざし、この〈存在 (論)〉に〈認識 (論)〉をたんに加味さすか、それとも〈存在 (論)〉を土台にしたところでの、〈存在 (論)〉すなわち〈認識 (論)〉にさせるかして、〈認識 (論)〉が彼の哲学に配置させられていた」と述べたなかで、〈存在 (論)〉と〈認識 (論)〉の関係をば「〈存在 (論)〉すなわち〈認識 (論)〉」と捉えるのであれば、筆者は彼にあって、〈認識〉を述べ語るは何かを探る必要がある、つまり彼における〈認識論〉の正体を知らねばならなくなる。そのとき彼の主張すると思われる〈認識論〉は、〈人間と世界は相対的な存在 (だからたがいに〈存在 (即自)〉としてだけは存在する必要がある) であり、...相対的な関係である〉ことを踏まえて成ろう〈認識論〉ではすでになく、人間 (即自) の方から、〈世界 (即自)〉に〈向か〉い、

人間自身が〈対自〉にならんとする、この〈対自と即自との関係〉を映し出すごとくにみえてくる〈認識論〉であり、かつこれが〈存在論〉と等しく語られるにふさわしくなるのだ。かかる記述のうち、前者でいう〈認識論〉こそ、おそらく一般に流布されていよう「知る作用（認識論）」を明示させてくる。ここでは、疾うに触れた、〈認識論〉の一たる、デカルトの〈真理の探求〉における〈観念論〉やマルクスの〈唯物論（実在論）〉のいずれかになるか問わなくとも、その〈認識論〉は〈この世界〉の何らかの対象（サルトルでは事物や他者すなわち即自）に対し、人間の「生得的」諸能力の各〈能動〉や〈受動〉作用によって、たとえば〈感覚〉〈感情〉と〈理性（知性や悟性）〉などの、各こうした作用によって、それぞれがどのような機能や機序（しくみ）のもとでいかに生み出されるか述べ語られる論であった。

しかし一般に知られる〈認識論〉がサルトルに「すでにない」と指摘していたは何ゆえか。彼はあの『存在と無』に、「知る作用（認識論）」を成り立たせるうえで欠かせてはならない、前記したような諸能力をあらわす語を頻繁に書き込むことがなかったからである。それでもその作品に取り上げられる諸能力をみていうと、なるほど〈感覚（sensation）〉⁴⁴なる語は何回か記されども、〈感情〉と〈理性（知性や悟性）〉という各語が用いられる形跡は窺われない。とすれば「一般に知られる〈認識論〉」とは誰もがこれを論ずるに、何らかの諸能力を打ち出すことからはじめ、誰かなり、その役割や効能などを質し説く謂にあらう、この〈認識論〉はしかし、彼にあって想像だにされなかったことを示唆させるにちがいない。つまり彼は諸能力を問うことを試みはしなかったのだから、「一般に」いう〈認識論〉は彼に組み立てられてはいなかったといわねばならぬわけである。上記の例に取り上げた諸能力のうち、筆者は〈感覚〉や〈感情〉を、すでに提示し、この分析を後記もして試そう〈不安（嘔吐）〉にかかわらせずにおれないと予想するにしろ、〈理性（知性や悟性）〉（以下〈理性〉と記す）の方は彼にどのようにあらわされて用いられたのか。もとより、〈不安（嘔吐）〉の各語がおのおのに命名されたり、また『存在と無』では、彼は〈対自〉や〈即自〉をはじめとした、独自の語をふんだんに駆使し、諸思想を展開せしめたりできるのも、この〈理性〉によるし、その〈理性〉の語がわずかに散見される〈感覚〉の語を除いては、〈感情〉の語と同様、上記作品中に見届

けられなかったと筆者にいわせても、彼がそこに〈理性〉の語を補って余りある、たとえばデカルトやフッサールの質したとされる《コギト (cogito)》を持ち出し、サルトルなりにそれに検討を加える姿勢からは、これも当然のこととはいえ、作品全体の諸思想をも《コギト (わたしは思惟する)》でもって構成することを証すとみえるばかりか、この《コギト》の出所であり、サルトルに発揮させられる〈理性〉とその〈わたしは思惟する〉という役割なしに、彼にいう〈即自 (現存在)〉の〈意識 (認識)〉は成立しなかったと断じさせる。

それゆえ、『存在と無』に〈認識論〉なるものが窺えるにしても、その〈認識論〉はもはや〈理性〉を筆頭にする、かの諸能力の語の利用で組み立てられてはいないと、しかるに一方で、〈即自 (現存在)〉の〈意識 (認識)〉は〈理性〉を核に成る〈認識論〉をかたちづくらせるにちがいないと上記していた筆者にとって、ここではデカルト、フッサールやサルトルの各語る《コギト》の違いに触れずとも、後者として掲げたことにおいて、要は「〈対自と即自との関係〉を映し出すごとくにみえてくる〈認識論〉」において、この〈認識論〉が果たして、〈理性〉に、換言すると〈観念論的立場〉たる《コギト》に依って立っているかどうかを、あわせて「存在論すなわち認識論」を含意させるかどうかを証明することにある。これらのことを明かすにはまず、筆者のみる〈即自 (現存在)〉がその〈意識による観念 (la notion) でさえわたしの可能的な意識を指示させるほかない〉とサルトルにいわせたことに注意する必要がある。〈わたしの可能的な意識〉とは思ひ、〈わたし〉なる〈存在 (即自) が〈世界〉に〈向か〉わんことを、つまり〈対自〉にならんことを〈観念〉することである。だからこの〈可能〉性のために、〈即自 (現存在)〉にあっては、〈何ものかについての意識〉が欠かせなくなる。要するに、〈即自 (現存在)〉はその〈意識による観念〉の〈可能〉性を〈認識〉せんとする、〈わたしの存在〉でしかないということである。かかる〈何ものかについての意識〉のもとの〈認識〉は〈世界〉のすべてを対象とさせ得ども、〈何ものかについて〉という〈可能〉性のなかで、彼にもっとも関心のある対象 (何ものか) はおよそ自らの〈実存 (存在)〉に関してこそあったのだ。そしてここでは、筆者はひとまず、彼が〈実存 (存在)〉すべきことでは、〈対自〉への〈可能〉性を〈観念〉することであると、〈実存〉すなわち〈対自〉において、いわば〈世界〉の一員になること

ができるにちがいないと読むことにするし、〈実存（対自）〉をめざすことと、これを〈即自（現存在）〉として〈観念（認識）〉することとは、彼の言にしていえば、〈相対的な関係〉に位置づけられようとみておくことにする。また同時に、〈意識による観念〉の〈可能〉性を打ち出すに役立つは彼にあって、〈感覚〉や〈感情〉ではすでになく、もとより〈理性（思惟）〉なのであり、〈理性（思惟）〉によってもたらされた、この〈可能〉性を含む〈観念〉こそ、例の〈投企〉、〈参加〉や〈自由〉などの語であらわされた、各〈観念〉にすぎないと付け加えおく。

だが何ゆえ、人間の〈実存（対自）〉と〈観念（認識）〉が〈相対的な関係〉にあると、そのうえそこに〈理性（思惟）〉だけが介在しつつ作用するといえるのかである。これらに答えようとすれば、筆者はサルトルに、〈存在論において、他のどこでも同じく、…論の筋道を厳しく守る〉と、かつ〈必然性は観念的な命題の脈絡（関係）にかかわる〉と語られていたことを想起しておかねばならないであろう。彼が最初の引用文で、〈他のどこでも同じく〉と述べた〈他のどこで〉とは〈存在論〉を前提にした文章（の一部）にあるから、〈存在論〉以外での、たとえば〈観念論的立場〉と書かれていた、この〈観念論〉を含むところの〈認識論〉や、筆者の記しおいた「実践（価値）論」をもさすし、さらにそこで指摘される〈論の筋道を厳しく〉とはいわゆるこの哲学の三部門それぞれに、〈必然性〉を〈観念的な命題の脈絡〉としてかかわらせ得るのだから、要はそのおのおのが〈必然性の観念（la notion）〉のもとにおかれるとヴェーユにいわせるのだから、各部門は〈理性（思惟）〉の働きに委ねられるだけでなく、〈理性（思惟）〉のすべてはその役割の一たる、「論理（性）」や「因果関係」に基づく必要があることを示唆させずにいない。この三部門中の、なかでも前記の〈投企〉〈参加〉や〈自由〉などを〈理性（思惟）〉によって名付けられた各〈観念（名辞）〉にすぎないとし、これらの語で組み立てられる〈認識論〉とみることのできる筆者にとって、当のサルトルが〈論の筋道（論理）〉や〈必然性〉の一たる「因果関係」をもって、各〈観念〉（の語）を導き出したといえるは、かかる〈必然性〉がゆえの、たとえば〈実存（対自）〉をめざす彼（わたし）の〈投企〉〈参加〉が「（結）果」を意味させるならば、他方ではその「（原）因」を欠かせなくしたのであらうと読み取らせ得るのだ。

こうした「(原) 因」に相当するは、筆者が推察するに、これも前記していた、〈事物 (マロニエの樹など)〉をして〈ぞっとするようで、猥せつな裸体の、むき出しで乱雑な、ふわふわした、化け物のような塊群〉⁴⁴にさせられるごとくに〈感じる〉とされた〈不安 (嘔吐)〉であった。

そこで〈不安 (嘔吐)〉の正体を筆者なりに何んと捉えているかを、ここに〈意識は...存在するかぎりでの認識する存在である〉を再度利用しつつ語ることしよう。その際引用文の主語を〈意識 (は)〉でなしに、〈存在 (は)〉 (原文ではl'être (存在) を受けたilとして表記される) に代えることで、〈不安 (嘔吐)〉との比較が可能になる (ただしすでに問うた、この引用文にとっては、〈存在〉を主語に訳出させずともよいことが証明される)。つまり、これらに見て取れるは、〈存在 (即自)〉が〈存在する〉にしても、〈存在 (即自)〉自体が〈必然性の観念〉に服して〈認識 (思惟) する〉わけではない (引用文では〈意識〉が〈認識 (思惟) する〉と記される) といえるのと同じく、『存在と無』に〈感情〉 (の語) がでなく、〈感覚〉 (の語) がみられるにしても、〈感覚〉自身が〈不安 (嘔吐)〉と名付けたりはしないと、要は〈感覚〉自身はもとより、サルトルにあっても〈認識 (思惟) される〉能力ではないということにある。〈感覚〉や〈感情〉はおのおの〈身体〉や〈意識〉での〈感じる〉によって、それぞれの能力になり得ども (〈意識〉でも〈感覚〉はある)、各〈能動〉と〈受動〉作用をして〈不安 (嘔吐)〉と命名させ表記せしめるは繰返しになるが、〈理性 (思惟)〉で産出される語でしかなくなる。ここからはまた、人間 (彼) にとって、〈意識 (認識)〉なしに、〈存在する〉ことが不可能になると、この表現に倣っては、〈理性 (思惟)〉への依拠なしに、〈認識 (思惟) する〉ことができなくなるばかりか、〈不安 (嘔吐)〉をば〈投企〉や〈参加〉の「(原) 因」にさせるはしなかったといわねばならぬことになる。作品『嘔吐』から引用した語句で知る通り、彼が、〈事物〉を見る (感じる) ことで、漠として生じる諸〈感覚〉や諸〈感情〉に打ちのめされたごとくに、それこそ引用語句を〈必然性の観念〉で書き記すことに拘わるならば、諸〈感覚〉や諸〈感情〉が彼のいう〈意識〉にどう影響を及ぼすか否かをあらわすはずなのに、たとえば〈意識〉が続けて、諸〈感覚〉や諸〈感情〉を〈感じる〉ことができたり、それらから逃れられなくば、受け入れるはかなくなったりし得るのに (ヴェーユでは〈魂 (une âme)〉が〈感覚〉

でなしに、〈感受性〉を、あるいは彼女に語られる〈願望〉、〈歓喜〉や〈不幸〉などの〈感情〉を自らに受け入れ耐え忍ぶことにあった)、彼はその引用語句の諸〈感覚〉や諸〈感情〉を深くは問わずして、したがって、これらにそれほど拘わりをみせなかったことを証しさせるだけでなく、たんに〈理性（思惟）〉で〈不安（嘔吐）〉と名付け一括りにすることに終始したといえるし、この〈不安（嘔吐）〉を何より〈投企〉や〈参加〉の「（原）因」に、とどのつまり〈実存〉の契機（〈対自〉にならんとする動機）に当てはめさせたのだと察知される。なぜなら〈事物〉は自ら〈不安（嘔吐）〉だと名乗りはしないほか、諸〈感覚〉や諸〈感情〉もまた引用語句でいう、たとえば〈ぞっとするような〉や〈ふわふわした〉諸印象をもたらし、身体や〈意識〉にあってそれぞれと、さらには〈不安（嘔吐）〉と名乗るのではない〈受動〉能力であり、しかもかく名付け表記できる〈観念（思惟）〉と同じ「生得的」な働きにある、〈受動〉能力にみられども、彼（〈自我〉）をして固有に見出させ得る〈意識〉中の〈観念（思惟）〉と異ならせて受け取らねばならぬと指摘することが可能になるからである。「生得的な」働きとは筆者にいわせると、身体や〈意識〉の各動き（運動）であるが、〈観念（思惟）〉は彼の場合、〈自我〉が優先されたといえる〈運動〉なのである。だから、〈不安（嘔吐）〉をはじめとして、〈投企〉や〈参加〉を〈観念（思惟）〉の産物といわずして、何というか、むしろこれらは〈観念（思惟）〉によるとともに、〈観念（思惟）〉が〈必然性（の観念）〉に従われることを含意さすがゆえに、〈不安（嘔吐）〉の〈実存〉の契機（因）を指し示すことなくば、〈投企〉や〈参加〉をして〈対自〉をめぐらせ「（結）果」とさせる関係を成立せしめることがなくなると、換言すると〈不安（嘔吐）〉と〈投企〉や〈参加〉がかかる関係を持たずに、それぞれ個別に〈観念（思惟）〉されるならば、おのおのは何かとなって矛盾を生じさせるにちがいないと断じられるわけである。

してみると、サルトルに窺えよう、まるで〈理性（思惟）〉の作用のみを語り記すごとくに思われる〈認識論〉は、ほかの諸能力を盛り込ませて構成される、たとえばデカルトの「日常的用法」であったり、心理学や生理学で一般に知られていたりする〈認識論〉にはなじまないとみえるにせよ、それでも筆者からすれば、〈認識論〉に変わりがなからうといわざるを得なくなる。サルト

ルが〈観念（思惟）〉として生み出す〈投企〉〈参加〉〈選択〉や〈自由〉はたまた〈対自〉や〈即自〉（の各語）自体は確かに〈理性（思惟）〉の作用による産物であれど、諸能力であるとはいわれない。つまり上記諸語はどうみても、不断にいう諸能力に充当せぬからして、〈観念論の立場を完全に放棄する〉と書かれるように、彼に〈認識論〉が欠如すると指摘もされようが、しかし他方で〈理性（思惟）〉の作用で組み立てられるのも〈認識論〉といえるのであれば、要はこれを彼の特殊な〈認識論〉に見立てることが許されるならば、〈認識論〉が彼に語られていることを一考しておく必要があるということである。

さすればサルトルにいう〈観念論の立場〉の〈放棄〉は〈認識論〉を見当たらなくさせる証言にすぎなかろうにもかかわらず、筆者が「特殊な〈認識論〉」が彼にみられようと捉えた証しは何かである。前段での、〈投企〉を筆頭にした、彼独自といってよい用語が〈観念（思惟）〉として導き出され、しかも彼の主張してやまない、かの〈存在論〉に関係させられずにいないとみるにあっては、彼がそれこそ〈意識〉せずとも、自らをしてこれらの用語を〈認識論〉用に確立せしめおく必要があったといわなければならないのだ。なぜなら彼のいう〈存在論〉は「特殊な」と呼んでかまわぬ〈認識論〉なしに語られはしないと、つまり〈存在論〉はかかる〈認識論〉に従ってしかもたらされないとみるのが、筆者の立場だからである。換言するとこの〈認識論〉で述べられることが即〈存在論〉を語ることに結びついているということである。このことは筆者がすでに「〈存在論〉すなわち〈認識論〉」と記したことと呼応するし、これを証しする。再度いうが、本来的な〈存在〉を、要は〈対自〉をめざすうえで欠かせない、〈投企〉や〈参加〉の、〈認識論〉で語られる用語が〈存在論〉の構築に活用させられるとみなし得たがゆえに、〈存在論〉は成るのだし、およそ彼の哲学に〈観念論の立場〉たる〈認識論〉が〈放棄〉されてはいないと指摘できたがゆえに、その〈理性（思惟）〉に密接にかかわる〈存在論〉が打ち立てられていたといえるわけである。そこではまた、〈世界〉（の諸現象）を対象に取り上げるよりも、〈自我（対自）〉に関する、あのような〈観念〉を優先させてかたちづくられる〈認識論〉が、要は〈自我（即自）〉として〈理性〉を活用させざるを得ない〈観念論〉が彼の哲学にみられなくば、〈実存（存在）〉主義（論）が成立するとはいいい難くならうと繰返しおく。

したがって以上から、筆者は一に、サルトルのいう〈存在論〉をば従来の枠に縛られない、「特殊な」〈認識論〉すなわちその一たる〈観念論〉と捉えたのだから、これに合わせるかのようにして、ヴェーユに窺えるとした、「認識論」「存在論」「実践（価値）論」をすべて「運動論」と見通し語ることができると述べたことも「一概に間違い」だとは決めつけられなくなると、一に、〈観念論〉が彼の哲学を支えたと記したのだから、筆者からすれば、その主役なる〈観念論（認識論）〉を唱えた人として、ここで彼を「観念論者」と結語すると断じおくことにする。そしてこの結語は彼らの哲学の原動力が何にあったかを「比較させてみたかった問題」への、筆者なりの答えにすぎないことはいうまでもなくなるのだ。

だが筆者にとって、さらなる問題となるのは「果」として導いた〈投企〉や〈参加〉の〈観念〉と、これを各目的（対自）化させようとするということとは別であると思えるが、サルトルはこれ（後者）をどう捉えたかにある。要するに、各〈観念〉された語は疾うに触れたように、本来的な〈存在（対自）〉になろう〈可能〉性として不可欠な語であり、その〈対自と即自との関係〉にあっては、〈投企〉や〈参加〉の〈観念（語）〉が〈対自〉を実現さす〈即自〉の〈可能〉性であるにせよ、今この場で〈観念〉されたばかりの〈認識〉は彼の〈即自（現存在）〉にとって、彼（即自）を動かさずに、〈対自〉なる本来的な〈存在〉にさせることができないということである。そのとき〈実存〉の契機（因）であった〈不安（嘔吐）〉はいかになども含め、次号で論ずることとする。

〔続〕

註

- (1) Simone WEIL 《Sur la science》(Gallimard) に収められた、学士論文を含む、12本の諸論稿のうち、自然科学を主題とした論稿を記しおくと、それには《L'enseignement des mathématiques（数学教育）》(1932年)、《Réflexions à propos de la théorie des quanta（量子論についての考察）》(1942年)、《A propos de la mécanique ondulatoire（波動力学について）》(1941年から1942年) がみられる。
- (2) Simone WEIL 《Sur la science》(Gallimard) 中の《RÊVERIE A PROPOS DE LA SCIENCE GRECQUE》P.261
- (3) Ibid., P.263 《la science classique》（なおこの論稿『ギリシア科学についての夢想』は《LA SCIENCE ET NOUS（科学とわたしたち）》(1942年) の異本とされる。だから後者の論稿にも〈古典科学〉の語（P.125、P.126、P.134、P.138 etc）が記される）。

- (4) Simone WEIL 《Sur la science》(Gallimard) 中の《LA SCIENCE ET NOUS》P.147 (la science contemporaine)
- (5) Ibid., 《RÊVERIE A PROPOS DE LA SCIENCE GRECQUE》P.263 (En un sens, elle (la science grecque) est le commencement de la science positive.)
- (6) Ibid., 《LA SCIENCE ET NOUS》P.125 (La science classique, celle que la Renaissance a suscitée et qui a péri vers 1900.)
- (7) Ibid., 《RÊVERIE A PROPOS DE LA SCIENCE GRECQUE》P.263 (Toute la science classique... est déjà contenue dans les ouvrages grecs.)
- (8) Ibid., 《LA SCIENCE ET NOUS》P.P.123-124 (l'algèbre créée par la Renaissance, équivalent moderne de la géométrie grecque, ... joua le même rôle.) (本文拙訳での括弧内は筆者)
- (9) Ibid., 《RÊVERIE A PROPOS DE LA SCIENCE GRECQUE》P.P.265-266 (elle (la science grecque) est aussi, en même temps, tout autre chose.) (本文拙訳での括弧内は筆者。その際「古典科学とも」と書いたは、註(2)の引用文に語られる〈現代科学〉と同様、〈ギリシア科学〉が〈古典科学〉や〈現代科学〉と〈別物である〉ことを示すためである)
- (10) Ibid., 《RÉFLEXIONS A PROPOS DE LA THÉORIE DES QUANTA》P.187 (Deux notions ont mis un abîme entre ce que l'on entendait par science depuis la Grèce antique et ce que l'on entend aujourd'hui sous ce nom; ces notions sont celles de relativité et de quanta.)
- (11) Ibid., 《LA SCIENCE ET NOUS》P.121 (la théorie de la relativité n'a rien eu à renverser.) (本文拙訳での括弧内は筆者)
- (12) Ibid., P.121 (vers 1900 celle (la théorie) de quanta avait déjà tout renversé.)
- (13) Ibid., P.124 (ce qu'il faut appeler aujourd'hui la science classique, a disparu.)
- (14) Ibid., 《RÉFLEXIONS A PROPOS DE LA THÉORIE DES QUANTA》P.204
- (15) Ibid., 《LA SCIENCE ET NOUS》P.126 etc
- (16) Ibid., P.130 etc
- (17) Ibid., P.122 etc
- (18) Ibid., 《FRAGMENT D'UNE LETTRE A UN ÉTUDIANT》P.117 etc
- (19) Ibid., P.118
- (20) Ibid., 《LA SCIENCE ET NOUS》P.159 (dans le monde d'atomes conçu par les physiciens, il n'y a que des mouvements.)
- (21) Ibid., P.126 (la science classique parvint enfin à soumettre toute étude d'un phénomène de la nature à une notion unique, directement dérivée de celle de travail, la notion d'énergie. Ce fut le résultat de longs efforts. (古典科学は最後に、自然現象に関する、あらゆる研究に、労働(運動)の観念から直接派生される、唯一の観念、すなわちエネルギーの観念を課するに至った。それは長い時間を要した努力の結果であった) (拙訳での括弧内は筆者))
- (22) Ibid., 《RÉFLEXIONS A PROPOS DE LA THÉORIE DES QUANTA》P.188
- (23) Ibid., 《LA SCIENCE ET NOUS》P.156 (l'on pose que l'entropie est une mesure de cette probabilité)
- (24) Ibid., P.156 (la quantité de combinaisons d'atomes)
- (25) Ibid., P.152
- (26) Paul ROBERT 《LE PETIT ROBERT》(DICTIONNAIRE DE LA LANGUE FRANÇAISE) (SOCIÉTÉ DU NOUVEAU LITTRÉ) P.827 (cause fictive de ce qui arrive sans raison apparente ou explicable...)
- (27) Simone WEIL 《Sur la science》(Gallimard) 中の《LA SCIENCE ET NOUS》P.150

- 28 Ibid., P.157 (l'idée de quanta ou d'atomes)
- 29 Jean-Paul SARTRE 《L'être et le néant》(Gallimard) P.33 (La nécessité concerne la liaison des propositions idéales mais non celle des existants.) (本文拙訳での括弧内は筆者)
- 30 Ibid., P.537 (la contingence du monde) , (la contingence) は他にP.33, P.P.120-122, P.157, P.P.392-393 etc (彼の記す〈偶然性〉は彼女にいう〈le hasard〉とは異なって、〈la contingence〉の語になるが、ほとんど〈le hasard〉の意と相違しないと受け取り得る。)
- 31 Ibid., P.121 (le pour-soi est soutenu par une perpétuelle contingence.)
- 32 Ibid., P.355
- 33 Ibid., P.P.143-144
- 34 Ibid., P.28
- 35 Ibid., P.566 (de l'en-soi, c'est-à-dire des choses) (en-soiに部分冠詞が用いられたは、即自を塊として捉えたからにちがいない)
- 36 Ibid., P.37
- 37 Ibid., P.17
- 38 Ibid., P.214 (C' (le connaitre) est l'être même du pour-soi ...) (括弧内は筆者)
- 39 Ibid., P.258 (l'être du Pour-soi est connaissance de l'être...)
- 40 Ibid., P.258 (L'identité de l'être du Pour-soi et de la connaissance...)
- 41 Ibid., P.258 (la connaissance se résorbe dans l'être.)
- 42 Ibid., P.258
- 43 Ibid., P.358 (par le langage)
- 44 Ibid., P.260
- 45 Ibid., P.82
- 46 Ibid., P.64
- 47 Ibid., P.64 (またP.318には〈l'existence ... de la conscience〉なる語句がみられる。この場合〈l'existence〉は〈実存〉の訳語も当てはめ得る。)
- 48 Ibid., P.123
- 49 Ibid., P.64
- 50 Ibid., P.219
- 51 Ibid., P.258 (C'est de ce la connaissanceを受ける)
- 52 Ibid., P.98
- 53 Ibid., P.120
- 54 Ibid., P.681 (le Pour- soi ... qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est.)
- 55 Ibid., P.681 (l'En-soi qui est ce qu'il est.)
- 56 Ibid., P.214 (La connaissance apparaît donc comme un mode d'être.)
- 57 Ibid., P.318 (La notion même de conscience ne fait que renvoyer à mes conscience possibles.)
- 58 Ibid., P.P.359-364, P.368 (筆者のみるところ、およそ680頁にわたる作品中で、〈感覚 (sensation)〉の語はP.359 (3回)、P.360 (5回)、P.361 (11回)、P.362 (9回)、P.363 (8回)、P.364 (2回)、P.368 (1回) に集中して散見されるが、ここではこの〈感覚 (sensation)〉に関連させて、次の引用文に留意しておくべきである。

On s'étonnera peut-être que nous ayons traité le problème du connaître sans poser la question du corps et des sens ni nous y référer une seule fois. Il n'entre pas dans notre dessein de méconnaître ou de négliger le rôle du corps. (Ibid., P.260)

人はおそらく、わたしたちが知ること（認識）の問題を検討するのに、身体や感官（感覚）の問いを提起しないのを、ただの一度もそれに依拠しないのを意外に思われるであろう。わたしたちには、身体の役割を正しく認識しなかったり、無視したりする意図はない。

この引用文で、筆者が〈sens〉をまず〈感官〉と訳したのは、〈corps〉と等位に記されていたことと、『存在と無』のこの引用文のあとの頁（P.P.359-364）に〈sensation（感覚）〉とともに散見する〈sens〉に倣っては、〈感官〉の訳がこれに適當すると捉えられたからである。およそサルトルは〈身体...の問いを提起しない〉と述べるのだから、〈sens〉は身体の器官（感官）にふさわしく、身体能力としての〈感覚〉の意ではないにちがいない。だが身体能力〈sens（感覚）〉を例のデカルのようにみるならば、話は別であろう。身体については同書（Troisième partie CHAPITRE II、P.353以降）に詳しいが、それでもそこに身体用たる〈sens（感覚）〉の語は見当たらない。筆者がヴェューを論ずるなかで、すでに触れたように、現代（今日）にあっては、〈感覚（sensation）〉の語が身体感覚や魂（サルトルでは〈意識〉）の感覚に通用されるのだから、彼に使われた〈sens〉は身体の〈感覚〉ではなく、その〈感官〉と訳す必要がある。と同時に彼に問題となるのは、〈意識〉としての、すなわち〈対自存在としての身体（LE CORPS COMME ÊTRE-POUR-SOI）〉を質すところに、要は〈認識（意識）〉にかかわるところにあるからして、〈sensation〉は当然身体用に用いられる〈sensation〉でなしに、〈認識（意識）〉での〈sensation（感覚）〉でなければならない。なおこの〈感覚〉については本文参照のこと）

- 59) Jean-Paul SARTRE 《LA NAUSÉE》(Gallimard) P.162 〈(Il restait) des masses monstrueuses et molles, en désordre — nues, d'une effrayante et obscène nudité.〉