

# シモーヌ・ヴェイユ、オリエンタリズムの彼方へ

Simone Weil, jeuseits des Orientalismus

竹田純郎

Sumio TAKEDA

第二次世界大戦中に早逝したフランスのユダヤ人哲学者、シモーヌ・ヴェイユ (Simone Weil 1909-1943) はその青春時代に、ヨーロッパ1930年代の動乱を体験した一人であったし、その体験を思想として表現することのできた数少ない一人であった。

ヴェイユは、1930年に高等師範学校を卒業した後、哲学教師を勤めたにもかかわらず、休職を希望して、一人の女子工員として勤務する。そして、高度な生産管理システム、いわゆるテーラー方式を導入した工場での苛酷な労働を体験した。1936年にスペイン内戦が勃発すると、彼女は人民戦線側の義勇兵として参戦して、敵と味方のそれぞれの兵士が殺人鬼と化した事態を目の当たりにした。彼女はこうした体験を「不幸 (malheur)」という言葉で言い表わし、生涯にわたって、「不幸」を形而上学的に究めていった。

ヴェイユは、生産管理システムも、大量殺戮兵器を用いた近代戦も、科学技術を駆使した全体支配の現われと解する。言い換えれば、それが、支配体制の違いを問わず、おしなべて同一の「全体主義 (totalitarisme)」の現前であると看破する。そしてヴェイユは、ナチス・ドイツのフランス侵攻とパリ占拠が生じた1940年、南仏へ逃れた契機に、ローマ教会が当地のカタリ派に対して「異端」の烙印

を押して、アルビジョア十字軍 (1209年-1229年) の武力でもって殲滅したという事態を聞き知った。それは彼女にとって、「全体主義であったローマ帝国の滅亡後に、ヨーロッパではじめて、13世紀に全体主義の下図をつくったのは教会だった」(AD61 [40] と69 [46]) という、等閑視にはできない事態であった。それどころではない。ヴェイユは、ヨーロッパ宗教史における多岐にわたる宗教諸運動を「異端」として抹殺してきた全体主義的な事態こそ、現代における「宗教的靈感 (inspiration religieuse) の欠落」(E235 [58]) を惹き起こした淵源だとまで断言する。

ヴェイユは、「宗教的靈感の欠落」という事態を目の当たりにして、手を拱いてはおれなかった。彼女は、民衆の宗教運動としてのカタリ派からマニ教、そしてマルキオン (Marcion 100?-166?) ——いわゆるグノーシズムと称された系譜の源——へ遡って、この者の思想に多大の関心を抱いたばかりでなく、その批判的受容の可能性さえをも試みている。そればかりではない。彼女は、スペインの男子カルメル会修道士、十字架の聖ヨハネ (Juan de la Cruz 1542-1591) やドイツ中世のエックハルト (Meister Eckhart 1260-1328以前) に対する理解を深めて、そしてさらに、その理解を介してヒンズー教、老荘思想、禪

仏教といったオリエントの「《異教》文明」との橋渡しを試みた。そうした試みによって、西洋つまりオクシダントが誇示してきたオリエンタリズムを克服することが、彼女にとってみれば、キリスト教ばかりか、そもそも「宗教的靈感」が現代において再び根をもつ可能性を開く途であったのではないだろうか。

## 【a】「不幸」の体験と思索

### 【a-1】「不幸」の体験

高等師範学校在学中から労働組合運動に強い関心を示していたヴェイユは、1930年に高等師範学校を卒業し、1931年に大学教授資格試験に合格して、フランス各地の女子高等中学校の哲学教師を勤めたが、1934年10月に休職を申し出た。それは、パリのアルストム会社の電気工場で、未熟練の女子工具として働くためであったが、実際、翌年の35年まで工場労働を体験した。後年の42年に、ナチス・ドイツ軍によるパリ占領を逃れたマルセイユでドミニコ会士のペラン神父に出会い、彼ばかりか、彼の友人達との精神的交流に恵まれた。ペラン神父に宛てた手紙において、工場体験について記している。

すなわち、ヴェイユは、「無名の大衆と一緒に」という工場生活を送ったから、「他の人々の不幸」がヴェイユの身心に入りこみ、「私を他の人々の不幸から切り離すものは何もなくなってしまって」、「疲労に耐えて生きのびる可能性を想像できなかった」（筆者強調 AD52 [32]）、と記している。さらにまた、「ローマ人が一番軽蔑する奴隷の額に赤く焼けた鉄でしるしをつけたように、私はあそこ〔電気工場〕で永遠に奴隷のしるしを受けました。それからいつも私は自分を奴隷(esclave)として見てまいりました」（筆者強調 ibid）、とも記している。それゆえヴェイ

ユは、34年から35年にかけての、身心を酷使するだけのいわば形而下的な労働体験を、哲学者として繰り返して追体験してみて、後年の42年に、形而上学的に人間の存在意識を「不幸(malheur)」なる意識として規定した。そしてさらに、その意識に対応する人間の存在意識を「奴隷」の意識として規定したと言ってもよい<sup>1)</sup>。ここでいう形而上学的に規定するとは、例えば労働者階級といった、人間の存在意識の独断的で一般的な概念規定を意味するのではない。すなわち、不幸な人を、「集合体の単位としてではなく、〈不幸な人〉というレッテルをはった社会の階級の一例」(AD105-106 [79])として扱うのではない。もちろん、「不幸」や「奴隷」という名辞だけでは、キリスト教的なものに限定されるわけではない。ところが僥倖というべきことに、ヴェイユは、現に「不幸」や「奴隷」がキリスト教的な色彩を帯びる出来事に遭遇することができたのである(AD52 [32])。

35年夏、工場労働での疲労しきった精神状態を癒すためにポルトガルを旅したとき、ヴェイユは、当地の侘しい漁村で守護聖人の祝日の光景に遭遇する。漁村の女たちが舟の周りを行列して、ロウソクを持って心引き裂く悲しい声で、古い聖歌を詠っている。そのとき彼女は、「キリスト教は奴隷の宗教(la religion des esclaves)そのものであり、奴隷はキリスト教に執着せずにはおれないし、まさしく自分がその奴隷のひとりであることを確信した」(AD53 [33])のである。

36年7月にスペイン市民戦争が勃発する。それは、左派の共和国人民戦線政府に対して、陸軍将軍団を核とした王統派などの反革命軍が反乱したものであったから、ヴェイユはアナーキスト系民兵隊に所属して従軍した。ところが、彼女が前線で目撃した民兵隊の行動は、命乞いをする敵兵を情け容赦なく

撃ち殺して、それを自慢するという、一片の**罪悪感**すら表わさないものであった。他者に対する憐憫を抱きえない罪悪感の欠如という「不幸」の意識が、戦場だからこそ目撃されたのである。それは、要するに、「自分が不幸で傷ついている人たちは、だれにも助けを与えるような状態ではないし、助けを与えようと欲することもほとんどできない」(AD110 [83])という事態である。なお、そもそも王党派支持者であった作家のG・ベルナノス(Georges Bernanos 1888-1948)がエッセイ『月下の大墓地』で、反革命軍が敵兵ばかりか、無辜の子どもに対して加えた蛮行を糾弾して以来、それを讀んだヴェイユは彼と親交を結ぶことになったことは、政治的対立を超えてゆく方向を示している。そして、37年と38年の二度の旅行において、「不幸」の意識に、彼女の新たな方向を示唆する体験が加味されることになる。

まず、37年にアッシジでは、ヴェイユの自我を畏怖せしめる、いわば超自我なるものが体験される。すなわち、アッシジの丘に建つサンタ・マリア・デイ・アンジェリの12世紀の小会堂——聖フランチェスコがしばしば独り祈った処——に独りたたずんでいたとき、「私は何か自分よりも強いものに強いられて、生まれて初めて跪いた」(AD53 [33])のである。

また38年には、ヴェイユは持病の偏頭痛に悩まされながらも、フランスのサン・ピエール・ド・ソレム修道院で、復活祭の日までの10日間、グレゴリアン聖歌を聴き、極度の注意力を払って、すべての礼拝に参列した。彼女は、偏頭痛という肉体上の苦しみとは別に、歌と言葉の汚れない美しさの中に、「純粹で完全な喜び」を見出した。「この経験によって、不幸を通じて神の愛を愛する可能性を、類比的に、よりよく理解できるようになっ

た」(ibid.)。

ソレム修道院での体験は、それに尽きることはなかった。僥倖なことに、その修道院で出会ったカトリック信徒の英国青年から、17世紀の英国の形而上学派詩人、G・ハーバート(George Herbert 1593-1632)の詩『愛』<sup>2)</sup>を教えてもらったのである。ヴェイユは、頭痛の激しいとき、自ら仏訳したこの詩にすべての注意を傾けて、「そこに含まれる優しさに自分の魂をあげて執心して、譜誦することを練習する」と、その譜誦のさなかには、「この譜誦は祈りの力を持っていて、キリスト御自身が降って、私が御手に捉えられる」(AD54 [34])ことになった。ヴェイユにとって重要であったのは、人間は、例えば、日常生活におけるパスカルふうの気晴らしとか、あるいはギャンブルといった一時的な陶醉剤とかで、いたずらに「飢え」を充たそうとしないで、腹を空かせた子どもがパンを求めて泣きつづけるように、「飢え」(ibid.)をひたすら耐えたままで、キリストが自ら降って恵みを与えることを「待つ」ほかに途はないということであった。要するに、ルカ福音書(ルカ12・36)が端的に示しているように、奴隷はひたすら主人の帰りを「待つ」ということ、これが奴隷のキリスト教的規定である(AD192-3 [146])。

## 【α-2】「不幸」のキリスト教的規定

見られたように、シモーン・ヴェイユはその短い生涯の「不幸」の体験を、繰り返し追考して、後年に、キリスト教的に規定した。以下、その規定を詳述しよう。

ヴェイユは生涯に亙って偏頭痛に悩まされた。しかし「不幸」の意識は、必ずしもそれと同じではない。それゆえ彼女は、「不幸は苦しみの中の独特のものであって、肉体の苦痛とは切り離されないが別のものだ」(AD107

[81])と云う。否、不幸はそれに留まるものではなく、個々の人間の生存を脅かすもの、ヴェイユがいうには「生命が根こぎにされること (un déracinement de la vie)」であり、「多少とも軽減された死に等しいもの」である(AD108 [82])。「根こぎ」であるからには、不幸なる生は、なぜなのか、なんのためなのかといった理由や目的を欠いてしまった事態である。そして、そのような事態を惹起したのは、個々の人間の生の総体に及ぶものであろう。すなわち、「ある生命をとらえて根こぎにした出来事が、直接的にか、それとも間接的にか、社会的、心理的、肉体的にその生命のすべての部分に達していなければ、本当の不幸はない。社会的な因子は本質的なもの」(AD109 [83])である。まさに生を根こぎにする二つの出来事に、彼女は遭遇したわけだ。

(α) ヨーロッパの1930年代は、資本主義経済と社会主義経済とのあいだの経済体制の違いを超えて、列強諸国が合理的な生産管理システム、いわゆるテーラー方式を導入したがゆえに、ヴェイユがしばらくの間だけだったが携わった工場労働は厳しい生産管理の規制の下に置かれ、労働者は自発的で能動的な仕事を享受するどころではなかった。それどころか、実働にみあうだけのわずかの金銭のみを目当てとして、整備された工場環境のなかで身心の疲弊ばかりか、労働者と資本家とが和解しえないままの資本主義経済体制下でのいわば社会的な抑圧を被らざるをえなかったのである。

(β) ましてや、スペイン内戦という戦時の事態にあつては、ナチス・ドイツの支援する王党派にしても、スターリン指揮下のソ連の援助を受ける革命派にしても、片やナチズムとして、片やスターリニズムとして絶対服従を強いるものであるがゆえに、いずれも疑

似-宗教的イデオロギーをまとうことになってしまう。それゆえいずれの陣営も、それぞれの疑似-宗教的イデオロギーを、いわば錦の御旗とするそれぞれの社会集団の厳しい監視の下で、兵士は敵に対してなんの憐憫をも抱かない殺人マシンとならざるをえない。ヴェイユがいう「ヒトラーの威光をまとう不幸」(E236)とは、まさにこの殺人マシン化を指すわけである。

上記のような事態のなかでは、無辜の民でさえ、不幸が生命を「根こぎ」にする事態から免れえないことになるし、「不幸がすべての人に落ちかかっている時代」(AD111 [84])に、独り目覚めていることは難しいことになる。しかし、それに気づくことがあろう。だが、それに気づけば、自己侮蔑や自己嫌悪に陥ってしまう、つまり「不幸な人の魂の裡に悪が感じられる」(強調筆者, AD112 [84-85])のである。この事態を彼女は、こう記す。

「不幸がたましいを頑なにし、絶望させるのは、不幸が魂の底まで、いわば真っ赤に焼けた鉄で、自分自身に対するあの侮蔑、あの不快、あの嫌悪を刻印し、罪と汚れの感覚を刻印するからだ。それは論理的には罪の行いが生み出すはずであるのに、実際には生み出さないものだ。…悪は罪のない不幸な人の魂の中に感じられるのだ」(筆者中略, *ibid.*)。

だがヴェイユによれば、不幸はひとに「無気力という毒」を飲まして、それからの「解放を願うことまで妨げる」(強調筆者, AD113 [85-86])、それが不幸の極まりない呪縛である。その呪縛を解きうるのは「神だけ」である。だが神の恵みにも、保留がつけられる。「神の恵みでさえも、癒しがたく傷ついた**自然性** (la nature) をこの世で癒すことはできないのだ。復活したキリストの栄光の体にも傷痕がある」(強調筆者, AD114

[86])。そうとすると、この世界と、そこに棲むすべての存在者のうちの一つの存在者、つまり考える存在者である人間の不可避な《本性つまり自然性 (la nature)》こそが自らの不幸の源だということになるであろうし、しかも人間が自らの不幸を容認しうするためには、自らが神と隔たった存在であることを認識しなければならないであろう。つまるところ、世界創造がそもそも神と人間との間の《へだたり (la distance)》を造り出すかぎりには、ヴェイユにとって、まずはともかく「時間空間の全体を通じてひろがる機械的な粗野な物質でつくられた被造世界の全体」の創造、いわゆる旧約聖書に記された世界創造神話が懸案であったことになろう。要するに、「不幸を[神と人間との間の]へだたり (une distance) として見るのでなければ、不幸の存在を受け容れることはできない」(強調筆者, *ibid.*) わけである。

では、ヴェイユはユダヤ=キリスト教の世界創造神話を、どのように解していたのか。彼女の女子高等中等校以来の学友で、生涯にわたる親友、シモーヌ・ペトルマン (Simone Pétrement 1907-1992) は、著書『評伝 シモーヌ・ヴェイユ』において、ヴェイユの世界創造論を語っている。「ヴェイユは、創造とは神にとって自己拡大ではなく、身を引いての引退を意味したという。…もはや自分が介入できず、介入できるとしても、一定の条件を必要とするようなひとつの領域を残すことになったという」<sup>3)</sup>。もしも世界や人間の創造が神の自己拡大であるとしたならば、人間すなわち神となってしまうだろう。否、その逆であって、創造すなわち神の自己退去であるがゆえに、それと同時に、神と世界の間にへだたりが生起して、そのへだたりのゆえに、世界のなかで人間にいわば自由裁量が赦されているわけである。ヴェイユはその自由裁量

を「私たちと言えば、いまの場所に釘づけになっていて、ただ視線が自由であるだけで、必然性に属している」(強調筆者, AD115 [87]) と言って、人間が自らの恣意により視線を神から逸らすことを「罪 (le péché)」(強調筆者, *ibid.*) と名づけている。ペトルマンはヴェイユの世界創造論をさらに続けて、「神が介入しない領域としてのこの世であって、神はこれを必然に委ねた。そして、神が介入するとしても、一定の条件を必要とする領域というのが、考える存在者である人間の魂である」(同上) と論じている。だとすると、ヴェイユは、その世界創造論において、創造神は、自らが造った世界との間にへだたりを設けることによって、善き超自然的な神の域と、被造世界を盲目的なメカニズムに支配された必然性の悪の域とが対立しているように、善悪二世界説を展開したことになる。「空間と時間と物質を支配する動きがこの[神の愛が置いた]へだたりである。私たちが悪 (le mal) となづけるすべてのものは、この機械的な動きに他ならない」(強調筆者, AD118 [89])。ヴェイユが、罪を神から視線を逸らすことと規定し、悪を被造世界とその存在者に執着することと規定し、罪と悪とを区別していることは、論を俟たない。ところで上述のように、「神の慈しみによってさえ癒されない人間の自然性」が不幸の源であるかぎりには、人間の悪は果たして拭われるであろうか。そしてまた、いかにして人間の罪は贖われるであろうか、そもそも不幸の呪縛から解き放たれるであろうか、という問いがヴェイユの喫緊の課題となる。その贖いは、神と人間との仲保者キリストが果たす。ヴェイユにとって問題は、いかにして贖うのか、という贖いの方途である。彼女の示したこの方途が注目されなければならない。

ヴェイユは《仮現論 (docétisme)》を採つ

てはいない、つまりキリストの現身は幻影であるとか、他人の身体を借りているとかといった存在として解してはいない。まさに人間と同様の身心を具えた存在として、世に遣わされたのがキリスト、すなわち「托身 (incarnation)」されたキリストであって、そのキリストが十字架刑に処せられたというその一点に、彼女の思索は集中する。まず第一に、彼女は福音書（ガラテア書簡3-13）を参照しながら、キリストはユダヤの律法によって「呪われた」ものとして十字架に吊るされたし、そのことがキリストの不幸であったと解する。「《彼はわたしたちの呪いとなった》。呪われたのは木に吊るされたキリストの体だけでなく、またキリストの魂全体でもある」（AD113 [85] またLR44 [261]）。第二にヴェイユは、上述のように不幸は意味も目的もない生だと解するがゆえに、それを引き受けたキリストの死は、ひとびとの想像しえない、途方もなく不幸なもの、すなわち意味も目的もない偶発的な「滑稽 (ridicule)」(AD116 [88]) なものだったと解する。そのさいヴェイユは、迫害されて死んだ殉教者や殉死者は、死の恐怖や苦痛をなめるにせよ、自らの死を意味づけることができるがゆえに、不幸な者ではないという。「信仰のために迫害されても、そういう迫害であることを知っている人びとは、苦しまなければならないとしても、不幸な人びとではない」（ibid.）。キリストの死は、どうであったか。「彼は殉教者として死んだのではない。キリストは一般の法律上の罪人として、盗賊にまじって、ただもう少し滑稽なものとして死んだ。不幸は滑稽なものだからである」（AD116 [88]）。第三にヴェイユは、福音書の「わが神よ、何故に我を捨てたまいしか」（マタイ伝27-46）というキリストの最後の叫びを、不幸の自己超克とでもいうべき事態、すなわち不幸であ

りながら不幸ではなくなるという事態として解する。そうとすると、キリストの死に関する彼女の第三の理解は、彼女の到り着いた境地を示唆するものであるはずである。彼女の長い文章を、以下に記そう。

「人が愛の中に忍耐して、魂が《わが神よ、何故に我を捨てたまいしか》という叫びを抑えられないところまで落ちて行くなれば、そして愛することを止めずにこの点にとどまるならば、人はついに何かもう不幸でないものに触れるのです。それは喜びではなく、喜びにも苦しみにも共通な中心をなす本質であり、本質的な、純粋な、感覚できないものにおいて、それが神の愛そのものなのです」（AD77 [54]）。

見られたように、ヴェイユによれば、不幸は決して解消されないままである。とすれば、人間は宇宙の機械的なメカニズムのなかに棲むがゆえに、繰り返し「悪」を犯してしまうであろうし、たとえ罪を贖われたとしても、しかし再び罪を犯してしまうであろう。繰り返し述べれば、人間は、不幸によって「生命が根こぎにされた」（強調筆者、AD108 [82]）状態でありつづけるだろう。それにもかかわらず、神の愛として贈与されたもの、つまり「喜びにも苦しみにも共通な中心をなす本質」が、決して失せられはしない。「生命」が生かされてあるのを待って初めて、「不幸」の意識が生じるがゆえに、生かされてあることは「生命」の意識以前の赤裸々な事実とでもいうべきであろう。マタイ福音書で「キリストが労せず紡がぬ野の百合を見ることを勧めた」（マタイ伝6・28-30, AD121 [91] およびE288 [132]）ように、こうした生命の赤裸々な事実は、それゆえ神が宇宙との「へだたり」として区別した、宇宙の盲目的なメカニズムは、神の恵みであることになる。

だとすると、十字架上のキリストの生前最後の叫びとは、神の恵みを端的に享受することを意味していることになる。それどころではない、キリストの叫びは、神がその至高の愛ゆえに分裂をもたらしたことの「神の言葉 (la Parole de Dieu)」(AD114-115 [86]) なのであり、キリストは自らその言葉を伝え、かつ保っているがゆえに、神と人との**仲保者**なのである。つまるところヴェイユにとって、(a) キリストは仲保者であって、直接的には**贖罪者**ではないし、(β) キリストの復活より以前の受難それ自体がすでに神の恵みだということになる。こうした彼女のキリスト論からして、「ひたすら神を**待ち望む (attendre)**」(強調筆者。PSO32 [163]) という人間の行為が不可避とならざるをえないのである。

人間の悪とは人間と神との間の「へだたり」のことであるがゆえに、「次々と生ずる悪を通して神を愛さなければならない」(PSO25 [158]) というのは、繰り返すまでもない。しかもまた人間は、「ぴくりとも動かさずに、眼差しをつねに神に向けておかなければならない」(PSO26 [159])、そうでなければ、数々の悪の誘惑に引きずりこまれてしまうのである。それゆえ「神を待ち望む」という行為は、悪の誘惑を拒み続けるという、じっと堪え忍ぶ情念に支えられていなければならないし、現にそれに支えられているのである。ちなみにヴェイユは、「身動きしないで、動けないで [を意味する] ギリシア語の *hen hupomone* は *Patiential* (耐忍) という意味を含んでいる」(AD63 [41]) ということを指摘している。

神に眼差しを向けつづけるかぎり、私たち人間の「自我 (moi)」(PSO27 [160]) は虚しくならざるをえない。それは、「われわれのなかで〈私 (je)〉と口走るものの死だ」(PSO28 [161]) という事態であり、それに伴って、「私」に有益であった善・悪の価値

判断も無効となるという事態である。その事態の出現と共に、神が創造した「必然性の機械的メカニズム」、すなわち「世界」のさまざまな事象が、例えば、波浪や風のそよぎなど、日常の「自我」には注意されなかったものまで、個々人に感知されることになる。しかもそれらの事象を産む「世界」は、その必然性のゆえに、喜びであるものも、苦しみであるものも、それぞれ一つ一つのものが人間の生にとって不可欠なものであるがゆえに、虚しくなった「自我」には愛おしいものとして感応されることになる。なぜなら、人間が「世界」の出来事から苦痛や喜びを受ける度に、そもそも世界を創った「神の愛のたまもの」(AD123 [93]) として受け容れざるをえないからである。それゆえ、「喜びによって世界の美は私たちの魂に浸透する。苦しみによって、世界の美は私たちの体の中に入ってくる」(ibid.) ののである。だとすると、繰り返すまでもなく、「必然性の機械的メカニズム」である世界が私たち人間の「生」の在り処であるがゆえに、いわば**世界の美的是認**が性起したことになるろう。

## 【β】 ヴェイユとカタリ派およびマルキオン

なぜヴェイユは、西ローマ教会にとっての異端、カタリ派およびマルキオンに共感を示したのか。その動機を探ってみる。

### 【β-1】 異端としてのカタリ派

ヴェイユによれば、「サマリヤ人と古い律法との関係は、今日の異端派と教会との関係と同じでした。《完全無欠の》カタリ派の人々…と多くの神学者との関係は譬え話の中のサマリヤ人とレヴィ人との関係と同じ」(LR26 [242]) でした。カタリ派 (*cathare*) が、ギリシア語の「純潔 *katharoi* (*καθαροι*)」に由来する名称であるように、「《完全無欠の》カ

タリ派の人々」は、《完徳者（Perfectia）》と呼ばれ、禁欲に徹して清貧にして貞潔、労働に携わらず世俗との断絶のなかで、ヴェイユが「サマリヤ人」（ルカ伝10・30-36）の譬え話を引き合いに出したように、貧しく不遇の者たちに対する奉仕を旨とした。彼ら完徳者と、彼らを慕う帰順者たちは、原始キリスト教時代の使徒たちの清貧なる行動を、12世紀末に再現しようとした。否、ローマ教会と、その監督下にあるシトー修道院の命ずる行動規範にたとえ準じなくなったとしても、使徒的生活を実践しなければならなかったと言ってもよい。

当時のローマ教会に、教会刷新の運動が起こらなかったわけがない。グレゴリウス7世（Gregorius VII 在位1073-1085）の名に因んでグレゴリウス改革（1049-1122）となづけられる教会刷新は、聖職売買や姦淫や妾妻などの腐敗聖職者による洗礼や聖餐などの秘蹟（sacramentum）の執行を無効とするというものであった。その逆をいえば、「為す人の業により（ex opere operant）」という命題によって、善良な聖職者が執行する秘蹟だけが有効だということである。ところが、もしも秘蹟希望者が腐敗聖職者とは知らないで、その聖職者から秘蹟を受けたとすれば、その秘蹟は有効であるのか、という問題が拭いされない以上、「違法ではあるが有効である（illicita sed valida）」という命題に則って、秘蹟の繰り返しを禁止する以外に途はない。その一方で、「為されたる業により（ex opere operato）」という命題に則ったばあいには、聖職者が悪人であれ善人であれ、なされたる秘蹟は有効である、というも秘蹟は神の恩寵の働きに基づいて、恩寵の宿る教会という施設のなかで、あらゆる配慮をおこなうものである<sup>4)</sup>。だが、そうすると、教会刷新がめざす腐敗聖職者の追放を達成できなくなってしまうか

ねないし、だからといって、善良な聖職者の執行する秘蹟論に逆転するならば、神の恩寵の宿る教会という施設の重みが軽いものになりかねない。それゆえ秘蹟論争は、ローマ教会にとって「両刃の剣」であらざるをえなかったのである<sup>5)</sup>。

ところが、秘蹟論争がローマ教会にとって「諸刃の剣」であるかぎりには、カタリ派の呼びとがローマ教会の行動規範に準じないで、使徒的生活を実践してもよいことになりかねない。だが、正統派たるローマ教会は、そうなるってしまう事態を避けねばならないがゆえに、異端派对策を講じなければならない。すなわち、清貧なる使徒的生活を穏便な範囲内でおこなうドミニコ会とフランチェスコ会を、自らの教会内のものとして容認し、その範囲を逸脱するカタリ派を異端として、厳しく処罰することにしたわけである。それが、インノケンティウス3世（Innocentius III 在位1198-1216）の講じた策謀であった<sup>6)</sup>。

ヴェイユはカタリ派を殲滅せんとした動機を、「カトリック教徒が異端者虐殺（les massacres d'hérétiques）を、異端につきものの社会的危険ということで正当化したかった」（LR54 [271]）ということだと看破する。

現に、カタリ派の期する使徒的生活では、ローマ教会の腐敗が糾弾されるし、聖職売買や聖職者の姦淫や妾妻の禁止に留まらずに、ローマ教会の授ける秘蹟が無効と宣言されることになる。こうしてカタリ派は、秘蹟の一つとされる婚姻を売淫だと看做して、婚姻を禁止する。だとすると、人類史において連綿と続いてきた婚姻の神聖さは成りたたなくなり、それに伴って「異端につきものの社会的危険」も生ずるという危惧をローマ教会が抱かざるをえなくなる。それほどに、カタリ派の完徳者の志向は、ローマ教会との断絶を、否それどころか世俗世界との断絶を貫き、労



働をも避ける極端な禁欲生活を送ることによって、カタリ派の一般信徒、すなわち「帰依者」の導きとなるためであった。実際、完徳者はその日常生活において、異性との接触を禁忌とし、粗食に徹して、肉食を禁じて、わずかのパンと水と野菜を摂るだけであった。

さらにまた、帰依者がカタリ派としての信仰と生活規律を守ると、完徳者の手によって、「コンソラメントゥム (Consolamentum)」と称される彼ら独自の「救慰礼」が執り行われる。「救慰礼」とは、世俗のんびとの罪を浄める儀式のことであり、男女を問わず、それを授かった帰依者は、完徳者として認められ、禁欲生活を送って、死後の浄福を願って生きることになる。例えばトゥールーズ伯のレモン6世をはじめとする南仏の諸侯やその家族のなかには、カタリ派の言葉に賛同する者が現われるし、そればかりか、その家族の貴婦人のなかには、自らが完徳者となる者も出てくることになった。要するに「救慰礼」は、カタリ派がローマ教会の秘蹟論を否定して、それに替えた浄罪の儀礼であるがゆえに、ローマ教会の目には、「異端につきものの社会的危険」と看做さざるを得なかったのである。つまるところ、カタリ派がローマ教会の許容範囲を逸脱するかぎり、その武力制圧に訴える他に途はないことになる。こうしてインノケンティウス3世は、1209年にアルビジョア十字軍を宣布して、トゥールーズ伯のレモン6世の追及と、南仏のほぼ全土をおおう伯の領土を切り取り勝手たるべきことを、万人に明示した。餌として差し出された南仏の土地の魅力と、信仰の敵を討って救済に預かろうとする気持ちは、北方の騎士たちを留めることができない。こうして、十字軍の軍勢は、フランス王国の貴族たちを集めたのである。十字軍は、異端派の武力制圧の名により、蛮行を欲しい俵にするのである<sup>7)</sup>。

ヴェイユは、1209年の第一回アルビジョア十字軍(1209年から1229年)を率いた騎士シモン・ド・モンフォール(Simon IV de Monfort 1164or1175-1218)について、「シモン・ド・モンフォールを励ました人々を、どう考えればよいのでしょうか」(LR26 [242])、と疑問を呈している。1209年7月22日、モンフォールの率いる十字軍が抗戦するペジエの町を攻略したとき、市中の老若男女を問わず十字軍兵士の剣に仆れた住民およそ2万であった。侵入者は、「すべてを殺せ。神はおのれの者を知りたまう」と叫びながら、犠牲を求めて走りまわる、という無差別大量虐殺は中世でも稀なものであった<sup>8)</sup>。1210年春に、モンフォールはフランス南西部の城塞都市カルカソンヌを陥落させ、籠城していた者の100余名の鼻を削ぎ両眼を抉り取り、ただ一人片眼を潰すだけにして、陰惨な捕虜の行列を先導させている<sup>9)</sup>。それ以後、十字軍の指令官として、カルカソンヌを拠点として、南仏つまりランドック地方を転戦し、南仏の中心都市トゥールーズを陥落させて地方全体を制圧し、ペジエ、カルカソンヌ、トゥールーズを領地とする伯爵として、フランス王に臣従を誓った。だとすると、カタリ派殲滅の武功と、北仏のパリを中心とした中央集権化という武功を讃えるのは、法王インノケンティウス3世なのか、それともフランス王の聖ルイ9世(Louis IX 1214-1270)なのか、それとも両者であるのか。さらに視野を広く広げてみれば、「ランドック地方では、キリスト教の靈感と[吟遊詩人の詩を愛でる]世界の美の愛が切り離されていなかった」(AD155 [118])にもかかわらず、否、まさにそれゆえに、まさにその地方独特の言葉、オック語の文化を根絶やしにしたのは、一体だけであるのか。

ヴェイユは、異文化を根絶やしにするもの

として、ローマ教会の破門宣告と宗教裁判を挙げる。「宗教裁判を思い出しながら教会の態度をまじめに受けとる人がいるでしょうか。…全体主義であったローマ帝国の滅亡後に、ヨーロッパではじめて、13世紀に、アルビジョワ派の争いの後で全体主義の下図をつくったのは教会なのです。この木は多くの実を結びました。そしてこの全体主義の原動力になったのが《Anathema sit》という二つの語の使用だったのです」（AD69 [46]）。

破門を意味する言葉「アナテマ（Anathema）」とは、「殺す」とか「呪われる」とかを意味するギリシア語（*ανάθεμα*）に由来する言葉であり、パウロ書簡でも「私たちがあなた方に告げ知らせるものに反する福音を告げ知らせようとするならば、呪われるがよい」（ガラテヤ書1-8）というふうに使われている。この「破門」なる言葉が、「彼を破門にされよ（Anathema sit）」いうローマ教会の破門宣告の決まり文句となる。ヴェイユが、ペラン神父宛の手紙のなかで、二度に亘って執拗に、この破門宣告に対して手厳しい批判を加えている。ヴェイユは、「キリスト教の肉化には絶対に越えられない障害があって、それが『《彼を破門にされよ》』であり、彼女が『教会の敷居を越えることを妨げられている』（AD61 [42]）」という。

現に、カタリ派の布教活動が活発になることの恐れが、異端審問の制度的確立に拍車を掛けることになった。まずは、ルキウス3世（Lucius III, 在位1181-1185）の主導により、ローマ教会はカタリ派を異端と宣言して、その撲滅を意図して、1184年のヴェロナ公会議において、**司教異端審問**を制度化した、より詳しくいえば、異端根絶のための各教会管区の司教による異端審問を正規の教会制度として確立して、ローマ教会の説得に応じない異端者を厳罰に処すことにした。さらに1231年

には、異端審問権を法王権に集中して、法王特使が直接に異端者を審問するという趣旨の**法王異端審問**を制度化している<sup>10)</sup>。こうしてみると、ローマ教会における異端審問の制度化が「全体主義の原動力」（AD69 [46]）であったことは論を俟たない。

さて、ローマ教会の全体主義は、政治的かつ経済的力を有する「権力政治」を意味する。特筆すべきは、ローマ皇帝コンスタンティヌスI世（Constantinus I, 在位312-324）が、313年のミラノ勅令によって、他のすべての宗教とともにキリスト教を公認し、キリスト教会の没収財産を返却したことである。さらに392年には、テオドシウスI世（Theodosius I, 在位312-324）によって、キリスト教はローマ帝国の国教となった。こうした動向によって、教会は国家に協調しなければならなくなったばかりか、教会自身が、奴隷制を包含する大土地所有者となった。それどころではない。皇帝と法王との間で、司教叙任権が争われていたが、ローマ皇帝ハインリヒ4世（Heinrich IV, 在位1053-1105）がローマ法王グレゴリウス7世（Gregorius VII, 在位1073-1085）に対して破門の解除を懇願して、1077年の発生した「カノッサの屈辱」と名づけられている事件を経て、皇帝と法王との間に1122年に結ばれた「ウォルムス協約」によって、司教叙任権はローマ教会のみにあることが明示された。こうしてローマ法王は、大土地所有者であって、教会統治者であるがゆえに、いわゆる権力政治から超越しえなかったと言ってよい<sup>11)</sup>。

「イスラエルはキリスト教に旧約聖書をもちこんで聖典とし、ローマはキリスト教をヒトラーの夢にも似たローマ帝国なるものを公認宗教とし、どちらもキリスト教に自分のしるしを強くしてしまいました。…ほとんど本源的といえるこれら

二重の汚点が、教会の歴史を時代の流れとともにあれほど残忍なものにして行く汚点のすべてを説明してくれます」(LR28 [244]。LR19 [235] も参照)。

見られたようにヴェイユは、ローマ教会の全体主義の所以を、キリスト教のユダヤ性とローマの帝国性とは融合したイスラエルの=ローマ的な仕掛けにあると論ずる。彼女は、旧約聖書の『申命記』20章16-18節を指してユダヤ人が「カナン人殺戮者」(LR26 [243])という罪責を背負っていること、しかもまた日々の日常生活の習慣からユダヤ教の宗教儀礼にいたるまで、「ぬきがたい民族主義」(LR19 [235])に凝り固まっていることとを指弾する<sup>12)</sup>。要するに、キリストの弟子を任ずる者たちが、自民族中心主義あるいはユダヤ的党派主義を福音宣教に持ち込んでしまったのだ、と非難するわけである。

ヴェイユによれば、ローマ教会の全体主義が「生命の根こぎ」(AD108 [82])を惹き起こした歴史的淵源である。ところが、その全体主義はカタリ派の殲滅どころではなく、「ヨーロッパの霊的な根こぎ」(LR20 [236])をもたらした。その「霊的な根こぎ」とは、ヨーロッパを培ってきた古代のエーゲ文明やエジプト文明などとの繋がりを断つということに他ならない。否、それに留まるどころか、「16世紀以来、ほかの大陸に出かけて行ってそこを根こぎにしてしまった」(ibid.)のである。その全体主義は、白色人種のヨーロッパが、異文化圏の土地と市場を略奪するばかりか、レイシズムの牙を有色人種に向けてることに対して、なんの恥じらいをも抱かないものであった。「キリスト教は、20世紀も経た今日、事実上は白色人種から外に出て行ったことがありません。カトリック教となるとさらに局限されています。…布教師の熱意は、アフリカ・アジア・オセアニアを教化(christianiser)

せずに、それらの土地を、冷酷で残忍で破壊的な白色人種の支配下に引き入れてしまったのです」(強調筆者。ibid.)。

宣教師は、異教世界へと福音伝道を始める前に、まずは肝に銘ずるべきことがあった。すなわちそれは、「現代諸国の一般社会の生活全体が《異教》文明に直接由来しているのですから、いわゆる異教とキリスト教との間には断絶があるとのイマージョンが存続するかぎり、キリスト教は受肉しないでしようし、一般社会の生活全体に浸透してその務めを実現することはないだろう…」(LR57 [273])ということである。

現に、キリストが使徒たちに望んだ「教化(christianiser)」は、宣教師たちの冷酷な振舞いでは決してなかった。すなわち、「おそらくキリストは、一人一人の使徒がキリストの生と死との善き音信を、そのおもむく国の宗教につけ加える(ajouter)ことを望んでおられた」(強調筆者。LR19 [235])のである。ヴェイユが論ずるように、キリストの希望が、その善き福音を諸文化地域の宗教——キリスト教にとって異教——に「つけ加える」ことであったとすれば、その希望は、(α)異文化の宗教的伝承を根絶やしにするのではなく、(β)その宗教的伝承を護ることであったはずである。だとすれば、その希望は、宗教的伝承を異にする、キリスト教伝道師にとって未開の地域に、キリスト教を開拓することであったはずはない。もしも開拓であったならば、未開の地域の宗教的伝承はただキリスト教伝道に利益となるだけにすぎないからである。つまるところ、キリストの希望は、異文化の宗教的伝承といういわば太い幹に、キリストの善き福音を接ぎ木して実をつけるとともに、反転してその幹に新生の息吹を与えることができるということであったはずである。というのも、ヴェイユが敬愛して受容

してきたスペインの男子カルメル会修道士、十字架の聖ヨハネやドイツ中世のエックハルトなどの神秘主義理解によれば、「さまざまある正しい宗教の伝承はすべて、同一の真理の異なったさまざまな反映であり、おそらくその貴重さは同じである」（LR22 [238]）からである。このようにヴェイユは福音伝道に対するキリストの希望を論じているが、それはまさにキリスト教の新しい可能性を開くものであったけれども、その可能性の詳しい論述は第3章まで待たねばならない。

ただし、その新しい可能性を開くためには、ローマ教会が自らの全体主義的性格を猛省しなければならないことは、不可避な途である。というのも、ヴェイユによれば、旧態依然の教会が現代の喫緊の課題——「偉大さの誤った観念 [つまり力の誇示]、正義感の墮落、拝金主義、宗教的靈感の欠落という障碍」（E235 [58]）や「粗雑な科学主義」（E255 [87]）の弊害——に取り組めない、すなわち、「キリスト教が、いまこの瞬間、**悪の現代的な形態**に対する闘いにおいて、畢竟きわめて陳腐な役割しか担っていないことには驚くに値しない」（強調筆者。E265 [101]）からである。

「真理と正義と愛の精神は年代といっさい関係がない。この精神は永遠である。悪とはこの精神から行動と思考を遠ざける距離である。10世紀の残虐さは19世紀の残虐さときっかり同程度に残虐であり、それ以上でもそれ以下でもない」（E245 [72]）。

ヴェイユからすれば、当然、カタリ派に対する残虐な行状もまた「精神から遠ざかった悪」の拭い去れない形態に他ならなかった。それゆえ彼女の提言を汲んで、ローマ教会が第2回バチカン公会議（1964-1966年）を開催して、自ら刷新を企てなければならなく

なったのは、当然のなりゆきであった。ヴェイユは「現代の教会刷新の先駆者」<sup>13)</sup>であったと言っても言い過ぎではない。

## 【β-2】マルキオン

ヴェイユは、ヨーロッパの全体主義の起源をユダヤ的-ローマ的な契機にみていたから、彼女がいわゆるグノーシズムと称される系譜のなかでも、とりわけ共感を示したのは、キリストの福音をユダヤ教の伝承から区別したマルキオンであった<sup>14)</sup>。紀元2世紀に、マルキオンは当初はローマ教会に属していたが、キリスト教とユダヤ教との連続性を絶ち切り、独自に新約聖書の正典化を企て、ローマ教会とは別の教会を設立したがゆえに、グノーシズムとともに異端として排斥された。それゆえマルキオンとグノーシズムとの異同、およびローマ教会との異同が、ここで検討されなければならない。

【a】マルキオンは、著書『対立命題（Antithesis）』の冒頭で、未だ聞いたことのない福音の新しさについて、「おお、何と驚嘆すべきかな。恍惚、権能、感嘆。福音については何も語りえない」（M260）と記している<sup>15)</sup>。要するにキリストの福音は、人間に授けられるけれども、人間の意のままに思考しえない、表現しえないもの、端的に言って、「**秘義中の秘義（Wunder über Wunder）**」（筆者強調、ibid.）なのである。マルキオン研究の大家、ハルナックは、マルキオンのこの叙述を称賛している。だとすると、マルキオンの思想が、たとえグノーシズムとして解されるにしても、彼のグノーシス（gnosis）は、きわめて特殊な智だと解されねばならない。そもそもグノーシズムは、ギリシア語で智を意味するグノーシスに由来するがゆえに、マルキオンのいうグノーシスも智であることに疑いはないが、人間が福音を授かるという事

態を受動的な体験として知ることであり、人間の魂が神と合一するといった神即智という能動的な智では決してないわけである。マルキオンは福音信仰に依拠しているがゆえに、グノーシスとは、彼においては、こうした福音を受容するという受動的な体験智を、グノーシズムにおいては、神と魂の合一という能動的な神即智を意味している。この違いは無視されるべきではない<sup>16)</sup>。

【b】 見られたように、マルキオンはキリストの福音を信じ、神の慈しみある救いを願っているし、この汚濁の世からの自由を求めている。その点では、彼は、正統派を任ずるローマ教会の教義と全く異なる。

だが彼の救済論は、ローマ教会の言説から逸脱するものであった。マルキオンによれば、救い主なる神は、彼自身が創ったのではない人間を、だから自らとは縁もゆかりもない人間——低劣なデミウルゴスつまり世界創造主の創った人間——を、汚濁と悲惨なる世界から、ただただ深い慈しみのゆえに解放するのである。言い換えれば、神は人間に縁もゆかりもないがゆえに、人間に対するまったく純粋な慈しみを動機として、人間を救うことができるというわけである (ETD41)<sup>17)</sup>。

【c】 繰り返すまでもなくマルキオンは、(a) デミウルゴスなる世界創造主と (β) 人間の救い主である神という二神を想定している。ところで、(a) 彼のいうデミウルゴスとは、グノーシズム神話で語られるような、光の創造主に対立する闇の創造主でもないし、劣悪なる物質の支配者でもなくて、旧約文書に記された世界創造主、ヤーウエの神である。それゆえヤーウエが、ユダヤ民族の神である以上は、その民族の掟を司る者として崇められ、たとえ苛酷な裁きであっても、そのような判例の論拠であることができるし、民族の敵に対する聖戦を宣布し、敵を絶

滅させることもできる。民族の掟なるものは、民族の社会倫理を統轄して、民族の維持と隆盛に努めるがゆえに、マルキオンはそれを「義 (Gerechtigkeit)」と解して、ヤーウエを「義」の神と名づける。ただし、ユダヤ民族の掟が自民族中心主義あるいはユダヤ的党派主義を拭い去れないということは、否定しようもない事実であるし、そうした党派性を超克した普遍性を帯びることは、まさに希少の事態だと言ってよい (筆者強調。M138以下参照)。(β) マルキオンによれば、そうした党派性を超越して、遍く人間の救い主である神は「義」の神ではないことになる。

【d】 人間を救う神、つまりイエス・キリストの父なる神は、ユダヤ民族の住む世界を超えている存在であるがゆえに、「異邦の神 (Der fremde Gott)」(例えばM150)となづけられる。その神は、だれもがどのような仕方においてであれ、未だに体験したことのない存在である。そうした体験も経験もしえないという意味で、その神は「知られざる神」であると同時に、「名づけざる神」と称される。要するに「異邦の神」、つまりイエス・キリストの父なる神は、人間に慈しみと救いをもたらす行為において、律法の含んでいる狭い民族内部での「善」に党派的に限定されはしない「善」、すなわち「そうした善どころではない普遍的かつ神聖なる「善」を有していることになる。つまりところマルキオンにとって、世界創造神が「義」なる神であるとき、イエス・キリストの父なる「異邦の神」は「善なる」神であるわけである (ibid.)。

【e】 「異邦の神」の人間に対する慈しみが、キリストの受難という出来事によって証しせられるがゆえに、マルキオンはパウロの言説に依拠し、それを信奉していることになる。要するに、彼はまさしくパウロ主義者なのである。けれども、マルキオンの言説は、パウ

口の〔例えば、ローマ書3-31にみられる〕弁証法に準拠したものではないことを、ハルナックやヨナスが指摘している。すなわち、「パウロでは、「義」と「善」という明確に捉えられた概念の対立が神性そのものに置き入れられている。それに対してマルキオンは、神性をこの対立から解放するが、〔パウロのように〕二重の義と二重の善を知悉していないから、義と善とを二人の神に振り当てて、規則上、より低い義を世界創造主に割り当てて、善を割り当てないし、より高い善を異邦の神に割り当てるのは善のみであって、義ではない」(M150) というわけである<sup>18)</sup>。

【f】 マルキオンはパウロの言説を信奉して、キリストの受難のうちに神の慈しみをみるが、十字架上のキリストの苦しみは、人間としての苦しみであったのかどうか、を問う。それは、イエス・キリストが神であると同時に人間であるかどうかを問題とすることである。ハルナックによれば、マルキオンは、「古代キリスト教の他の教父と同様、しかも彼らより以上に自覚的な様相論者 (Modalist) であった」(M162) がゆえに、〈キリストは人間の姿形を有しない〉という仮現論 (Doketismus) を採っている以上、キリストの肉体を「幻影 (Phantasma)」(M164) と解するけれども、しかし「天使と同様、肉体を有する現実の人間のように行動する」し、しかも十字架上にあっては苦悶し死の恐怖を味わっているのであって、「キリストの苦悶や死が見かけだけのことだと看做すのは誤り」(M165) だということになる。このようにマルキオンは、キリストが本当に十字架上の受難を被ったという出来事こそまさに神の人間に対する慈しみだということの論拠として、パウロ書簡 (フィリプ書簡2-7) を引き合いに出したわけである (ibid.)。

【g】 マルキオンは、パウロの言説を信奉す

る以上、パウロの「使徒性」と、それにもまして「異邦の善き神」による人間の慈しみを文章化しなければならない。なぜなら、救い主キリストは彼自身が世界創造主でもないし、彼が世界創造主によって造られたのではないし、そしてさらに歴史文書によって預言されていたわけでもないからである。言い換えれば、マルキオンによれば、ユダヤ民族が自民族中心主義に染まっている以上、人類の救済を旧約聖書において預言したはずがないからである。それゆえ彼は、旧約聖書のなかにキリストの到来を読み込むような〈寓意的 (allegorical)〉な読み方をも〈予型論的 (typological)〉な読み方をも禁じて、文献として〈文字通り (literally)〉に読むことを実践する。それと共にマルキオンにとっては、新約聖書の読解のさいには、ユダヤ教的伝統の縛りを解かねばならない。なぜなら、彼が生きた時代の古代キリスト教会にとっては、旧約聖書の他に、権威のある文書はなかったし、従ってまたユダヤ教的伝承が効力を維持していたからである。それゆえ彼は、新約諸文書のなかで、ユダヤ教的伝承に染まったままのものを取り除いたり、それらの文章や語句を修正したり削除したりしている。こうしてマルキオンは、マルコ、マタイによる福音書を削除し、ルカによる福音書を遺したうえで、それを修正したものに、パウロが福音をキリストから直接に受けた者 (第一コリント11-13) であり、福音をイエス・キリストの啓示によって受けた者 (ガラテヤ書簡1-23) であることを認めて、つまり福音伝道の召命を授かった「使徒」として認めて、そのパウロ書簡を併せた諸文書を新約聖書正典として公刊したのである。このような彼の旧約・新約の諸文書の読み方は、(a) 彼が胸中に予め「異邦の善き神」の観念を、いわば〈先行所持 (Vorhaben)〉として抱いており、(β)

その〈先行所持〉を予め前提しておいて、その前提に基づくかたちで、旧約・新約の諸文書を読み込み、(γ)そして〈先行所持〉であった「異邦の善き神」の人間に対する慈しみを論証しているのであるから、その手法はまさに循環論証に他ならない<sup>19)</sup>。こうした旧・新約の諸文書の読解を評価して、ハルナックはマルキオンを聖書学者として評価しているが、しかしグノーシス主義との関わりがないと言ったわけではない(ETD59以下参照)。にもかかわらず、マルキオンを異端と宣言し追放した正統派を任ずるローマ教会が彼に刺激されて、新約聖書の正典化を定め、ユダヤ教との繋がりを再考することになったことは、歴史的に否定しえない事実であったと言ってよからう。

### 【β-3】ヴェイユはマルキオンに傾倒したわけではない

畏友のS・ペトルマンが長年に亘って研究していたマニ教などのグノーシズムとかマルキオンとかに、ヴェイユが関心を示したことは否定しえないけれども、しかしながら彼女はマルキオン主義者ではなかった。

ヴェイユは、ローマ教会の全体主義を、キリスト教のユダヤ性とローマの帝国性とが融合したイスラエルの=ローマ的な仕掛けにあると看破している。それゆえペトルマンが証言したように、彼女は、ユダヤ教の自民族中心主義やユダヤ的党派主義に対するマルキオンの批判に対して共感を示したことは、否定しえない事実である。だがそれだけのことで、ヴェイユに対するマルキオンの影響作用があったわけではない。

第一章に記したように、「主を待ち望む」というヴェイユの静謐で敬虔な姿勢は、なにか日常生活を超脱した雰囲気や醸して、イエスが人びとの思い煩いに対して意を尽く

した交わりをも超脱しているようにみえる。まさにその超脱は、まさにそれは、ヴェイユが「待ち望んだ」神の慈しみのたまものである。なぜなら繰り返すまでもなく、キリストの父なる神は、その子が十字架上で苦悶に苛まれているとき、まさにその受難の事実において、それゆえ父なる神は永遠に沈黙することでもって、人間への慈しみを示されたからであり、だからヴェイユは、キリストの受難の出来事に救いを見出しえたからである。要するにヴェイユは、十字架の神学を拠りどころとするゆえに、パウロ主義者であったと言ってもよい。その点で、彼女はマルキオンと軌を一にしているが、だからといってマルキオン主義者であったわけではない。この点が、S・ペトルマンの抱く「熱狂的なプラトニズム」としてのパウロ主義との違いである(本稿の註18を参照せよ)。

前章で述べたように、ヴェイユは、マルキオンのように《仮現論》を採ってはいない。すなわちキリストの現身は幻影であるとか、他人の身体を借りているとかといった存在として解してはいない。まさに人間の身心を具えた存在として、世に遣わされたのがキリスト、すなわち「托身(incarnation)」されたキリストであって、そのキリストが十字架刑に処せられたということの意味を、ヴェイユは尋ねたのである。彼女は福音書(ガラテア書簡3-13)を参照しながら、キリストはユダヤの律法によって「呪われた」ものとして十字架に吊るされたし、しかも盗賊たちと共に十字架刑に処せられたという歴史的事実そのことが、キリストの「不幸」であったと解する。「《彼はわたしたちの呪いとなった》。呪いにされたのは木に吊るされたキリストの体だけでなく、またキリストの魂全体でもある」(AD113 [85] およびLR44 [261]) のであり、そして「キリストは殉教者として死ん

だのではない。キリストは一般の法律上の罪人として、盗賊にまじって、ただもう少し滑稽なものとして死んだ。不幸は滑稽なものだからである」(AD116 [88])。

グノーシズムのいう《肉体即悪》について一言付け加えれば、ヴェイユは肉体すなわち悪だと見ているのではなく、悪の所在が人間の肉体を含めた世界構成の機械的メカニズムにあると言っているのである(AD118 [89])。それどころか、彼女が南仏のブドウ畑で農作業をした自分自身の爽やかな体験を語っているように、「肉体的労働の真理 (la vérité du travail physique)」(E315 [170]) を称揚している。

ヴェイユは、ドイツ軍のパリ占領から逃れたマルセイユでドミニコ会士のペラン神父に出会ったし、また多くのキリスト者との間で忌憚なく自分の信条を語りあった。そして、ペラン神父からカトリック教会での洗礼を勧められたにもかかわらず、受洗に踏み切れなかったが、いわばその外的な理由については、彼女はペラン神父宛ての手紙で、明確にしている。

すなわち、「人類のこれほど大きな部分が**唯物論に染まっている時代**には、神とキリストに身を捧げながら、教会の外に留まる男女があることを神は望まれるのではないかと、私は考え続けずにはいられません。／とにかく自分が教会に入るという行為を具体的に、近くありうることとして思い浮かべますと、たくさんの**不信者の不幸な大衆**から離れるという考えほどに、私を苦しめる考えはございません」(斜線は改行を意味する。強調筆者, AD32 [13-14])、と。

第一次大戦中の1917年に、ロシアに社会主義革命が勃発した後、戦闘的唯物論に武装された共産主義や社会主義が時代の思潮を支配するようになると、工場労働者は労働組合

と、それを支援する左翼政党に保護を求めることになった。というのは、カトリック教会が彼ら労働者を助ける動きをしなかったがゆえに、彼らがカトリック教会に足を向けなくなった時代が、ヴェイユが生きた時代であったからである。彼女は学生時代から、もちろんペラン神父との出会いの後にも、「**不信者の不幸な大衆**」、つまり工場労働者の支援活動に腐心していたということが、ペラン神父の勧めに依って受洗するというに踏み切れなかった外的な理由であった。

### 【γ】オリエンタリズムの彼方へ

カタリ派大虐殺を惹起したヨーロッパ中心主義的なキリスト教を含めたオリエンタリズムに対するヴェイユの自己反省が、新たな道を開拓してゆく。

#### 【γ-1】神の人格性と非人格性という「玄義」

さて、福音書で神が「父」と呼ばれているし、キリスト教は人格神を根本前提として、神が人間を慈しむという、神と人間との人格的関係を尊重していることは、論を俟たない。ところがヴェイユにとっては、神が「人格的であると同時に非人格的である」ということ、人格的と非人格的という「二つの相反する概念が神に付せられる」という、まさに「玄義 (mystère)」(LR22 [238]) と称される事態こそ、解き明かされるべき案件となっている。

福音書のなかには、世界開存の話が記されている。(α) 福音書(マタイ伝5-45)で、「キリストは、私たちに、雨や日光が善人にも悪人にも差別なく注がれることを教えている」(AD173 [130]) ことは、紛れもない事実である。ヴェイユは、キリストのその言葉から、神の非人格的なものを引き出す。その言葉は、まずは第一に、「善悪の無差別に



恵み給う」ということこそ、言い換えれば、いわば**善悪の彼岸**こそが「神の義の最高の特色」(LR44-45 [261])だと解されうる。そうとすると、例えば、清貧と改悛の日々を送ったアッシジの聖フランチェスコ(LFrancesco d'Assisi 1182-1226)と、残虐非道な淫行の限りを尽くしたサド伯爵(Marquis de Sade 1740-1814)とは、人間の眼には対極的關係としてみえるけれども、永遠の相からみれば、相関していることになる<sup>20)</sup>。(β)ヴェイユは、福音書のなかの、「ある人が良い種を畑に蒔いた。人々が眠っている間に、敵が来て、麦の中に毒麦を蒔いて行った。…刈り入れまで、両方とも育つままにしておきなさい」(筆者省略、マタイ伝13・24-25)という毒麦の譬え話を引用して、「信仰の真正なる神秘も不条理である、だが…知性に明白な真理をゆたかに生みだす真理である。これ以外の不条理はおおむね悪魔的な神秘である。前者と後者の不条理は、現下のキリスト教思想のなかで麦と毒麦のように混じりあっている」(E298 [146])と述べている。毒麦の譬え話についての彼女の言及では、人間は麦と毒麦を識別できるように、「信仰の真正なる神秘」と「悪魔的な神秘」とを識別できるであろうが、しかし世界に麦と毒麦が蒔かれる所以が理解しえないのと同様、「神秘」なるものは「不条理 (absurdité)」つまり理解しえないものである。それゆえ神の「非人格的」なるものとは、福音書に「雨や日光が善人にも悪人にも差別なく注がれる」(マタイ伝5-45)と記されているように、人間的な合目的性や意図を欠如した性起という事態を、言い換えれば、人間中心的な意図とか目的とかのない「機械仕掛け (mécanisme)」なる性起を意味している(AD173 [130-131] およびE280-281 [122-123])。たとえ非人格的な神の業が人間には苛酷で陰惨に見える

し、現にそうであるにしても、そのような業によって、すべて存在するものが存在するように等しく支えられているわけである。端的に言えば、その神の業とは、人間ばかりか、すべての存在者を、そしてその世界を創造することを意味する。要するに、**世界開存**それ自体が、非人格的な業であって、人智を超えているがゆえに存在論的には**無**と呼ばざるをえない所業なのである。それゆえに、世界創造が《無からの創造 (creatio ex nihilo)》と名づけられてきたわけであるし、ヴェイユによれば、彼女が讚えるエックハルトなど、ごく少数の神秘家しか黙考しえない所業なのである。否、西洋の神秘主義に限られはしない。ヴェイユは、世界開存の「玄義」を道開けに喩えて、東西の思想を結び付けるのである。すなわち、「キリストの《私は道である》(ヨハネ福音書14-6)という言葉は、中国の道教の《道 (Tao)》と対照すべきものです」(LR17 [234])、と。

『老子』における「天網恢恢、疎而失」とは、「天の法網は広々と大きく、目は粗いが、なにごとも見逃すことはない」(岩波文庫『老子』蜂屋邦夫訳注、第73章、329-330頁)という意味であるが、ヴェイユは『老子』のその言葉を引き合いにしながら、学問的に到達しうる宇宙とは、「蝕知不能かつ不可視の網、つまり秩序と調和の網のうちに物質と力とを絡めとる関係性」(E279 [下120])に他ならないと述べる。それは、「天網」という開放的宇宙がその裡に存在者のことごとくを包み込んでいるという、いわば存在論的言明であるし、それを認知するのは人間の知性であるから、それを認識論的言明となづけるならば、「天網」が優位であるに替わりがないけれども、しかしその認知を俟って、初めて「天網」と称されるがゆえに、存在論的言明と認識論的言明とが相関するわけである。一

方で世界開存は、それが人智の及びえない所作であるがゆえに、世界が自ずと世界となるという、性起の事態そのものを指すわけである。しかしながら、世界が世界となって、人間や草木虫獣など、存在するすべてのものが包まれる、いわば〈世界地平（Welthorizont）〉として形成されて、しかもその世界地平が人間の認知する事態となつてはじめて、もとより世界開存が人智の及びえない性起として、人間によって認知されてはじめて、世界開存が言明となるわけである。繰り返せば、世界開存と世界内の万物の生成は非人格的である、つまり人間には「神秘」、だから「不条理」であるが、その認知は人格的なのである。本節冒頭に記したように、神の非人格性と人格性という「玄義」とは、世界開存とその認知という存在論的かつ認識論的な相関性に密接に関わっているものである<sup>21)</sup>。

ところが、今述べた存在論的かつ認識論的な相関性は、「玄義」を形式的に示唆するだけであつて、それ以上のものでは決してない。「玄義」に即したヴェイユの思念は、たとえ形式的な示唆に留まるにしても、含蓄に富んでいたはずである。繰り返すまでもなく、ローマ教会という、自らの力を誇示する社会的な《巨獣》に対する彼女の厳しい批判は、カタリ派の産まれた南仏オック語文明の「家郷」ないし「郷土（pays）」（E368 [84]）を尊重するものであつた。とは言つても、その郷土への敬愛の念は、彼女がいわゆる中世ゴシック時代への回帰を期待してのものではない。その郷土が中世ゴシック時代から連続と受け継いでいるものの中には、たんに精神的な遺産ばかりではなく、ヴェイユが従事したブドウ畑の農作業もまた、パリを中心とする北仏とは一見して識別されるオック独特の風土を築いてきたのである。文明あるいは文化、いずれの呼称であれ、ニーチェ

（Friedrich W. Nietzsche 1844-1900）が『反時代的考察』第一部において文化に関して下した定義によれば、「文化とは、諸生活表現における芸術の様式の統一のことである」<sup>22)</sup>がゆえに、精神的かつ物質的な生活表現の様式的統一が、文明ないし文化と称されるそれぞれの地域独特の風土を意味するのである。それゆえヴェイユにとっては、ローマ教会ばかりでなく、全体主義国家の社会的な《巨獣》の威圧に抗して、オック語文明の家郷ばかりでなく、否むしろ、世界における個々の地域文化の風土を育て、かつ護ることが肝要であつた。というのも、オック語文明の郷土と、例えば北アフリカのアルジェリアの郷土や、あるいはさらに遠方のアジアの郷土とは、それぞれ互いに識別されうる、それぞれ固有の地域文化の風土、つまりニーチェのいう「生活表現の様式的統一」を形成してきたし、保持してきたからである。そうとすると、上述のような世界開存とその認知との相関が有する「玄義」について、より具体的に理解することができるようになるはずである。すなわち、世界開存は、世界が自ずと世界となることであるが、しかしそれはそれぞれの「郷土」が自ずとそれ固有の世界となることであるとすれば、人間が世界開存を認知するがゆえに、人間は、それ固有の世界となっているそれぞれの郷土を、それぞれの生きる世界地平として互いに認知しあい、かつ尊重しあうのである。このように「玄義」は、個々の地域文化の風土に密接に関わっているわけである。

見られたように、「玄義」が人間の犯してはならない事態である以上、それぞれの郷土は破壊されつくされてはならないし、そこに棲む「生命が根こぎにされること」（AD108 [82]）があつてはならないということになる。別の言い方をすれば、それぞれの郷土は、決して全体主義的な統制に服さない多元性を

維持していなければならないということになる。というのも、過去のキリスト教の布教は、「アフリカ・アジア・オセアニアの土地を、冷酷で残忍で破壊的な白色人種の支配下に引き入れてしまった」(LR19 [235])という事態こそ、オリエントを西洋つまりオクシダントの隷属下におく強固なイデオロギー、すなわちE・サイド (Edward W. Said 1935-2003) のいう「オリエンタリズム (Orientalism)」（平凡社ライブラリー、E・W・サイド、『オリエンタリズム』）の現われの宗教的形態に他ならないからである。そのイデオロギーは、オリエントに対するばかりか、オクシダントの内部においても、それどころかオリエントの内部においても、中心の僻地つまり周辺に対する**支配-被支配の関係**として潜在的に機能していることは、別段、詳述する必要はあるまい。だとすれば、福音伝道も「一人一人の使徒がキリストの生と死との善き音信を、そのおもむく国の宗教につけ加える (ajouter)」（強調筆者。LR19 [235]）ことであらねばならないことは、繰り返すまでもない。では、キリストの福音を、どのようにしてオリエントの宗教的伝統に「つけ加える」ことができるのか、という問いが生ずるが、「玄義」をめぐるヴェイユの思考が、まずはともかくオリエンタリズムの彼方を目ざしていたと解しても、それは間違いではない。

### 【γ-2】念仏称名、鈴木大拙との邂逅

ヴェイユは、鈴木〔大拙〕貞太郎 (1870-1966) が英語で著わした『禅仏教論集』 ([Daisetz] Teitaro Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, London, Luzac and Co, 1933) を読み、畏友ペトルマン宛の葉書で、「禅仏教に関する、哲学者鈴木貞太郎の著書をお勧めします、とてもおもしろいわよ」と推奨している<sup>23)</sup>。それほどに彼女は、鈴木大拙の叙述に

感銘を受けていた、と解してよい。現に、ヴェイユはその叙述を参照しその解明を企てている、浄土系の「念仏称名」がそれである。

端的にいうと、念仏称名とは、「南無阿弥陀仏」を一心に唱えることである。念仏称名は、(α)「今生否定を発足点とする」、すなわち、まずはともかく現在の生活を厳粛に批評する、(β)しかし、現在の日常を嫌悪するあまりに、「浄土を欣求し、地獄を嫌悪するのは、亡念の大なるもの」である、すなわち極楽に往生するのは妄執である、(γ)つまるところ一心に念仏を唱えて、「弥陀の大悲大願」を待つのである (以上、岩波文庫、鈴木大拙著『日本的靈性』、58、160、165、170頁等参照)。以上のように、鈴木大拙は法然上人における念仏称名による往生を論じているが、その往生について、ヴェイユの思索の動因となったはずの二点について検討しておかなければならない。

第一に、大拙は念仏称名による往生を、法然上人が鎌倉武士の甘糟太郎忠綱の問いに対して答えた言葉 (『勅修御伝』巻26) で、すなわち「罪人は罪人ながら名号を称えて往生す。これ本願の不思議也」(鈴木大拙、上掲書、57および179頁) という言葉で表わしている。罪悪の贖いにあずかる方途は、人間にとっては、ただひたすら主の御名を唱える以外になにもないということである。

第二に、大拙は念仏称名による悟りは、穢土 (現世) - 浄土 (来世) という二世界説ではなく、彼の「般若の即非観で論じている。「業繫 [現世の呪縛] から解放せられることは、論理的に言えば、般若の即非観であるが、宗教信仰的に言えば、無縁の大悲、すなわち弥陀の誓願に救われることである」(上掲書、56頁)。**般若の即非観**とは、〈AはBでないにもかかわらず、Bである〉という言説であるがゆえに、鈴木大拙の畏友、西田幾多郎がそ

れを受容し、絶対矛盾的自己同一の論理として展開したものに他ならない。

では、ヴェイユは以上の大拙の論旨を踏まえたうえで、「念仏称名」についてどのように述べているか。彼女が掲げている文章を、ここに挙げよう。

「宗教のつとめの力を全体として考えるには、救い主の名を唱える仏教の伝統によって考えるのがよい。仏陀によって救われることを望んでその名を唱えるすべての人びとを、仏陀は彼岸において、彼自身のところまで高める誓いを立てたとされる。そして、この誓いのゆえに、救い主の名を唱えることには、現実に魂を変形させる力があると言われる」（AD177 [134]）。

上述の文章によれば、弥陀の誓願は、無明の衆生を「彼岸」としての浄土に引き上げることであり、そのために一心に仏陀の名を唱えると解せられる。その場合、ヴェイユが浄土すなわち彼岸を、どのように考えていたのか、が問題である。同様の趣旨の文章は、他にも見られる（E225 [44-45]）。弥陀の誓願に拠って、名号を称えることが「現実に魂を変形させる力を具えており」、それゆえに悟りの境地すなわち彼岸に達することができる。その場合、念仏称名は、大拙が表わした「業繫 [現世の呪縛] から解放せられる」という力を具えていると解せられる。では、ヴェイユの真意はなんであったのか。彼女が掲げている仏教説話が手掛かりを与える。

若い仏僧の父親が吝嗇漢だったので、僧院の老師はその老人を連れてこさせて、「念仏名号の度に一文を与える」と約束して、「毎夕に僧院に来て支払うべき額を言えば、支払ってやる」と約束した。その吝嗇漢の老人は、喜んで、一

心にこの勤行に励んでは、夕方には僧院に来て、然るべき金額を請求した。だが、ある日に突然に、姿を見せなくなった。老人は**念仏称名**に没頭してしまって、もはや何回唱えたのか数えられない状況となったから、金の請求ができなくなっていたのだ。老師は、この吝嗇漢を父にもつ若い仏僧に言った。「これ以上なものしなくてもよい、ただ待っているのがよい」と。やがて老人が眼を輝かせて僧院に来て、「**天啓を得た**」と語った（筆者強調、E225 [44-45]）。

このように仏教説話を記した後に、ヴェイユは、マタイ福音書から「富は、天に積みなさい。…あなたの富のあるところに、あなたの心もあるのだ」（マタイ伝6・19-20）という聖句を引いて、キリスト教が示唆する効能も念仏称名と同様だと指摘する（E225-226 [45-46]）。だとすると、ヴェイユは鈴木大拙の論じた念仏称名の悟り、すなわち**般若の論理、即非の論理**に感銘を受けていたということになる。否、それどころか、彼女の神観に即すれば、その受容は不可避であったと言ってもよい。

先述したように、悪の徴しである不幸や犯罪がこの世界から絶えない以上、悪は「人間と神とのへだたりを示すひとつの兆候」（PSO24-25 [158]）である。悪は次々と生起するがゆえに、人間が悪の一切を自ら超克することはできないし、ましてや自らの犯した悪を正当化して、善と判定してはならない。すなわち、神の慈しみを恃まねばならない奴隷であるがゆえに、ひたすら神の慈しみを待っていなければならないのである。それゆえ人間は、「つぎつぎに生ずる悪を通して（à travers le mal qui se produit）神を愛さなければならぬ」（PSO25 [158]）し、ひたすら神に眼差しを向けつづけて（PSO35 [165]）、

そしてまた心の裡で一心に神の聖名を唱え続けなければならない。それゆえヴェイユの神観に即しても、念仏称名の途の外に、現世の呪縛から解放せられる途、すなわち「横超」(筆者強調、鈴木大拙、上掲書、56頁)はないわけである。その結果、第一章で述べたように、「横超」を介して己を虚しくした者は、必然の出来事を受容して、世界の出来事のなかに「美」を見出すことができるというわけである。

では、念仏称名は、ヴェイユにとって世界の観照に終わるのだろうか。否、そうではない。大拙は、「力とは人を物に変えるちから」である、と定義したのは、シモーヌ・ウェイル [ママ] だったと思う。自分は、愛とは物を人に変えるちからである、と定義したい。」(鈴木大拙 (工藤澄子訳)、『禪』、1987年刊ちくま文庫、200頁)と述べているが、ヴェイユもまた「愛の力」に頼った一人であった。彼女は、古代ギリシアの長編叙事詩『イーリアス』に対して称賛の言葉を表わしている。周知のとおり、『イーリアス』はトロイア戦争に因んだ英雄譚であり、兵どもが榮譽と力を競った戦いを物語っている。それゆえ英雄は「力 (la force)」を好み、その行使に裁き、つまり正義をみるがゆえに、「力」が、英雄を操り、英雄を翻弄しているのであって、「此岸には力ならざる力は存在しない」(L236 [下60-61])とも言える。にもかかわらず、古代ギリシア以来『イーリアス』が読まれ続けてきたのは「此岸の力」の誇示ではなくて、その逆に、敗れて骸と化した者に向けられる哀悼の言葉にある。まさにそれは「此岸のものならざる力」(ibid.)に拠っているのである。なぜなら、福音書(マタイ伝5-45)に記されているように、「善悪の無差別に恵み給う」ということこそ「神の義の最高の特色」(LR44-45 [261])であるからである。つま

るところ、ヴェイユによる『イーリアス』称賛の言葉は「神の義」に拠っていたがゆえに、「愛のちから」を讃える大拙と軌を一にしていたと言ってよい<sup>24)</sup>。

そのうえヴェイユは、「神の義」に適う「召命 (vocation)」ないし「責任 (responsabilité)」を引き受けようしていた。病身の彼女は、大戦中に、ナチスの魔手から逃れた北米のニューヨークから、ドゴール将軍が率いるロンドンの「自由フランス軍」に加わったのだが、そうした彼女の捨て身の行動は「祖国 (patri)」を再生するためであった。しかし再生とはいっても、オリエンタリズムに染まったままの、植民地と世界市場を保持しようとするフランス国家の、ナチス・ドイツからの奪還で、再生が達成されるのではなく、彼女の意中の「祖国」、すなわち「此岸の力」によって滅ぼされたオック文明の「郷土 (pays)」の再生が祈願であった。その再生が、彼女にとって「神に由来する直接的で個別の命令」に服する「責任」(E219 [下35-36])であったと言ってもよい。

### 結語 シモーヌ・ヴェイユの受け継がれるべきもの

オック文明の郷土の再生を含めて、オリエンタリズムの彼方を目指すことも、宗教的靈感の再贈与されることも、現代の私たち人間にとって難題である。人間にできることがあるとすれば、「神の命令」に対して出来るかぎり「責任」を果たさなければならない。それ以上に、じっと耐え忍ぶ情念を頼みとして、主を待ち望み続けなければならない。ヴェイユの受け継がれるべきものは、畢竟、これに尽きる。

註

参考文献 本文で引用した著作の略字の後に、その頁数を、[ ] 内に邦訳書の頁数を示した。

AD Simone Weil, *Attente de Dieu*, Espaseslibres. [渡辺秀訳, 『神を待ち望む』, 『シモーヌ・ヴェーユ著作集』第4巻, 1967年 春秋社刊]

LR Simone Weil, *Lettre a un religieux*, Editions Croisees. [大木健訳, 『ある修道者への手紙』, 『シモーヌ・ヴェーユ著作集』第4巻所収]

PSO Simone Weil, *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, folio 2017, Editions Gallimard 2013. [富原真弓訳, シモーヌ・ヴェイユ, 『神の愛をめぐる雑感』, 『シモーヌ・ヴェイユ選集3』, みすず書房刊]

E Simone Weil, *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, 1949, rééd. Coll. Folio-Essais, 1990. [岩波文庫, 富原真弓訳, シモーヌ・ヴェイユ, 『根をもつこと』, 2010年刊]

M Adolf v. Harnack, *Marcion; Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1921.

ETD Adolf v. Harnack, *Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas*, Gotha 1927.

1) 「不幸」の意識と「奴隷」の存在様態についての規定は、大木健から教わったものである。大木健, 『シモーヌ・ヴェーユの不幸論』, 1968年 勁草書房刊, 10頁および50頁参照。

2) ハーバートの詩『愛』は、3連からなる詩であるが、中村佐知邦訳によるその第1連を掲げておく。なお詩の内の斜線は改行を意味する。“愛”が私をあたたく招き入れてくださったのに、私の魂はしりぞけた。／ちりと罪にまみれていたから。／しかし敏い目をお持ちの“愛”は、私のためらいに気づかれた。／私が戸口に入ったそのときから。／私に近づき、優しくたずねてくださった。／何か足りないものがあるか、と。

3) S・ベトルマン, 田辺保訳, 『評伝 シモーヌ・ヴェイユ』II, 1978年 勁草書房刊, 379頁。

4) 堀米庸三, 『正統と異端 ヨーロッパ精神の底流』, 中公文庫 2013年刊, 135頁以下を参照。

5) 堀米庸三, 『中世の光と影』(下), 講談社学

術文庫 64頁参照。

6) 堀米庸三, 『正統と異端 ヨーロッパ精神の底流』, 229頁以下を参照。

7) アルビジオア十字軍の宣布にいたる経緯については、渡邊晶美, 『異端者の群れ カタリ派とアルビジオア十字軍』, 2008年 八坂書房刊, 219頁—222頁を参照。

8) 渡邊晶美, 上掲書, 231頁以下を参照。「すべてを殺せ。神はおのれの者を知りたもう」という発言は、異端とカトリックをどう見分けるのか、どうカトリックを救出するのか、という十字軍兵士の質問に対して、シトー会修道院長アルノー・アマリックが返答したものである。その返答に対するヴェイユの批評は辛辣で皮肉が効いている。すなわち、「ペジエのカトリック教徒は同郷の異端者たちの身体に剣を突きたてるどころか、彼らの引き渡しに同意するぐらいなら自分たちがみな死ぬほうがよいと考えた。カトリック教会は彼らを殉教者の列に加えるのを忘れてる」(E245 [72])、と。

9) その陰惨な場景については、渡邊晶美, 上掲書, 256頁参照。また、堀田善衛, 『路上の人』, 新潮文庫 209-210頁参照。

10) 堀米庸三, 『正統と異端 ヨーロッパ精神の底流』, 226頁参照。

11) 堀米庸三, 『正統と異端 ヨーロッパ精神の底流』, 210頁参照。

12) ユダヤ人に対するヴェイユの辛辣な言動の動機は、親族の者たちが示したユダヤ人特有の偏狭な生活習慣に対する嫌悪感、つまり近親憎悪に由来しているとされているが、精神科医のR・コールズは彼女の言動の動機について、以下のような推測を述べている。1894年にフランス陸軍大尉のユダヤ人A・ドレフュスがスパイ罪の嫌疑をかけられた、いわゆるドレフュス事件により、フランスのブルジョア階級に深く反ユダヤ主義が拡がった世相のなかで、彼女は自らのユダヤ性に対する自己嫌悪を抱いたのではないかと述べている。R・コールズ, 『シモーヌ・ヴェイユ入門』, 1997年 平凡社ライブラリー, 第4章, ことに116頁を参照。

13) カトリック教会におけるヴェイユの提言に対する肯定的評価については、大木健訳, 『ある修道者への手紙』, 『シモーヌ・ヴェーユ著作集』第4巻に収められた大木健の解説, 大木健, 『シ

- モース・ヴェーユとキリスト教』, 287頁参照。
- 14) ヴェイユの生涯の友シモーン・ペトルマンが、ヴェイユがマルキオンに共感を示していたことを証言している。S・ペトルマン、『評伝 シモーン・ヴェイユ』II, 246頁。
- 15) イェルク・フライ, 「マルキオン」, F・W・グラーフ編, 『キリスト教の主要神学者』上, 2014年 教文館刊所収, 22頁参照。
- 16) H.ヨナスのグノーシズム理解はハルナックと異なる。ヨナスによれば, グノーシズムでは, 人間の本質たる「自己 (Selbst) が世界よりも高い神性の出自であるがゆえに, 神を知る (gnosis theou) ことができ, 神即智が成り立つ。H.Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen, 1934, S.145, 151, 249.
- 17) 筒井賢治, 『グノーシス 古代キリスト教の〈異端思想〉』, 2004年 講談社刊, 135頁以下をも参照。
- 18) マルキオンをグノーシス主義者とみるH・ヨナスとS・ペトルマンが, ハルナックの見解に対して相対立する見解を述べている。(a) ヨナスはペトルマンと異なって, ハルナックに同意している。すなわち, 「マルキオンのいう「**義なる**」神と「**善なる**」神との二元論は, キリスト教にとって最も危険な側面でもある。この二元論はキリスト教における**義と慈愛との対極性を切り離し, 相互に相容れない二つ神へと分裂させるからである。実際, パウロ神学の弁証法全体を動機づけているのは, 義と慈愛が同一の神の中に共存することによる緊張である**」と。H・ヨナス著 (秋山さと子/入江良平訳), 『グノーシスの宗教 異邦の神の福音とキリスト教の端緒』, 1986年 人文書院刊, 195-196頁参照。(b) ペトルマンは, グノーシズムも, もちろんキリスト教も「熱狂的なロマン主義的プラトニズム」だが, その純粋性を保持するために, 霊と肉とか, 天と地とかの二元論的対立を統一させることを防止すると考えるがゆえに, パウロにおける律法と恩寵との区別こそが十字架の神学の根幹であると解する。さらに, グノーシス主義者は謙譲のゆえに, エゴを捨てて, 神である「他者」の恵みを賜るために, その「他者」を待ちつづけるのである。してみると, グノーシズムは「十字架の神学」であって, 「パウロ主義」であることになる。S・ペトルマン (神谷幹夫訳), 『二元論の復権 グノーシス主義とマニ教』, 1989年 教文館刊, (171-172頁および259-260頁参照)。
- 19) 筒井賢治, 上掲書, 161-162頁参照。また, 井谷嘉男, 「マルキオン」, 荒井献編『新約聖書正典の成立』, 1988年 日本基督教団出版局刊所収, 134頁以下を参照。
- 20) 遠藤周作は, 悪と善との相関性を「悪の神秘主義」と名づけているのは, 彼の慧眼を表わしている。遠藤周作, 『作家の日記』, 講談社文芸文庫, 「サド侯爵は日記, 『ソドムの百二十日』の中で, 「ああ何という静けさ (que de tranquillité) と書いている。肉欲暗淵の, ああ何という静けさ, さながら神秘者が, 最後のエクスタシの後にそれを見出したように」, と記している, 89頁。141頁。サディズムとマゾイズムの相関については, 162および344頁。悪の神秘主義については, 191および193頁。および遠藤周作/佐藤泰正, 『人生の同伴者』, 講談社文芸文庫, 105および151頁。
- 21) 西欧精神史のコンテクストのなかでいえば, 神の非人格性とは, 神の本性すなわち無であり, 無からの創造が世界創造と開存であり, その所業を認知する行ないの論拠が神の人格性であると言える。筆者と同様の説明は, 西谷啓治, 『宗教とは何か』, 1961年 創文社刊, 第二章「宗教における人格性と非人格性」の第4節を参照。
- 22) Fr. Nietzsche, *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe*, Bd. 1, S.163.
- 23) S・ペトルマン, 『評伝 シモーン・ヴェイユ』II, 323頁。
- 24) 今村純子氏の優れた論稿, 今村純子, 「ヴェイユに息づく大拙「東洋的なもの」とポエジィ」, 『現代思想総特集・鈴木大拙』, 2020年青土社刊, 所収, 269頁を参照。なお, 大拙に思想的に近い日本のキリスト教神学者は, カトリック神学者で法然に通暁した井上洋治と, 聖書学者で盤珪と一遍に精通した小川修である。