

## 〔研究論文〕

### 「脱創造」に見るシモーヌ・ヴェイユの「関係」論 —「関係」の奥底へ—

池田華子

#### 1. 「関係」を巡る学としての臨床教育学、及びヴェイユ思想

「関係」という言葉について思い巡らすとき、私たちはほとんど条件反射的に、二人の人間、あるいは二つの物を思い浮かべてはいないだろうか。その上で、両者のかかわりのありようを「関係」として捉えてはいないだろうか。そのことは、殊に人間のかかわる「関係」という文脈において、しばしば「関係」と「関係性」という言葉がほとんど区別なく使用されることからもうかがい知ることができる。あるときは教師と生徒との、またあるときは医師と患者との「関係」／「関係性」というように、教師、生徒、医師、患者が、それ自体で実体として存在することを前提に、実体の側から（あるいは、実体を起点として）「関係」が捉えられている。それゆえ、個別・具体的な「関係」と、それら多様にありうる「関係」から帰納的に導出された、「関係」の性質を意味する「関係性」との相違が曖昧になっているのである。また、個別・具体的な「関係」が普遍的モデル（すなわち、あるべき姿）として提示されたり、逆に「関係性」に目を向けなければならぬ場面で、話が個別・具体的な文脈へと引き戻されたりするのもこのためである。

そもそも個別・具体的な「関係」と「関係性」とを互いに別個のものとして切り離して論じようとする試みはナンセンスに陥る嫌いもあり、「関係」と「関係性」の使用上の混同、意味の境界の曖昧さについて、それほど敏感になる必要はないのかもしれない。けれども、その困難さの先へもう一步分け入ってみると、そこには「関係」の側から「関係」を捉えることの困難さ、という主題が含まれていることが見えてくる。それは臨床教育学において繰り返し語り直されてきた「臨床」という言葉の意味とも密接に関連する困難さである。

「臨床」という言葉の解釈のひとつに、「現場」に臨むことというものがあるが、その解釈の前提には「現場」に臨むための方法に関する議論が不可欠のものとしてある。考えられる方法としては、大きく分けて以下の二つが挙げられるだろう。(1)実体的な存在の側から「現場」を捉える方法。(例えば、教師がいて生徒がいる、両者がその「現場」を構成し展開しているという順序での捉え方)、(2)「現場」の側から「現場」を捉える方法。(例えば、「現場」における教師、「現場」における生徒、あるいは教師という体験、生徒という体験という捉え方)である。

ここでの「現場」をそのまま「関係」と置き換えてみれば、本論における論点はより明確になる。ただし、この置き換えは、本論が臨床教育学を「関係」を「現場」(フィールド)とする学問、すなわち、「関係」を巡る学と見なす立場から展開されるものであることに由来している。しかも本論では、特定の学校、病院、施設での実地調査や事例収集といった実体的次元とは異なる、「関係」を巡るフィールドワークが臨床教育の主たる方法であるという前提に立つがゆえに、本論が採用するシモーヌ・ヴェイユ(Simone Weil, 1909-1943)のテキスト解釈という方法もまた、通常の解釈学とは異なる目的を持ったものとして捉えられている。厳密さを欠く表現であることを承知の上で言うなら、そのとき私たちはテキストを理解するのではなく、テキストを生きるのである。

「現場」に臨むための方法に話を戻そう。前出の(1)の方法をとるとき、「関係」の最小単位は「二者関係」であり、その「関係」は実体を通じて可視化されうるものである。しかし、(2)における「関係」は、それ以上どのような実体にも還元しえない、一つの「形」として立ち現れるようなものである。この「形」という概念については後述するが、要するに「(二)者」という実体から出発するか、「関係」から出発するかの違いであり、「関係」を構成要素に分解して捉えるか、「関係」そのものとして捉えるかの違いである。

以上を踏まえた上で、本論ではヴェイユのテキスト——中でも彼女の手になる「脱創造 *décréation*」という造語——についての解釈を通してヴェイユ思想における「関係」の捉え方を明らかにするとともに、そ

れと並行して「関係」を巡る学としての臨床教育学の視座とその可能性について考察する。おそらくこの試みは、拡大よりも収斂を、水平的な「関係」（かかわり合いの次元）よりも「関係」の奥底への垂直な下降（「祈り prière」の次元）を連想させるものとなるだろう。ヴェイユ「関係」論の独創性は、この下降における「関係性」への眼差しの深遠さにある。

## 2. シモーヌ・ヴェイユの「脱創造」

### 2-1. 「脱創造」の定義

本章ではヴェイユによる「脱創造 *décréation*」について考察する。まずは「脱創造」の定義について確認したいところだが、私たちは出だしから難題に直面することになる。なぜなら、ヴェトー（Miklos Vető）も指摘するとおり<sup>1)</sup>、ヴェイユは「脱創造」に関する正確な定義づけをほとんどしていないからである。

「脱創造、造られたものを、造られずにいるものの中へと移して行くこと。／ほろぼすこと、造られたものを、無へと移して行くこと。脱創造の罪深い代用品<sup>2)</sup>」

この一節が辛うじてまとまった定義と見なしうる程度である。また、*décréation* と綴られることもあれば、*dé-création* と綴られることもあるなど、表記自体の揺れも散見される<sup>3)</sup>。こうした事実から、早世のヴェイユにして「脱創造」をめぐる思索ははまだ途上のものであったと結論したり、彼女にとって「脱創造」はそれほど大きな意味をもつものではなかったと見なしたりすることは十分に可能である。しかも、とりわけ従来のヴェイユ研究では、ヴェイユのテキストにしばしば見出される論理の矛盾や飛躍が、テキスト外の伝記的事実（たとえば、その早すぎる不可解な死、カトリシズムとの三度の重要な接触など）によってややすれば過剰に補われる場合が少なくないこともあり、こうした解釈の仕方は必ずしも浅薄なものとして一蹴できるものではないし、それが今日も変わらず流布している「聖女ヴェイユ」像形成に少なからぬ寄与をしたことは否めない。

しかしながら、ヴェイユの名が広く世間に知られるきっかけとなった、ギュスターヴ・ティボン（Gustave Thibon）の編集に成る『重力と恩寵 *La Pesanteur et la Grâce*』（1947）においてすでに、「脱創造」の項目が単独で設けられていることからして、ヴェイユ思想を理解する上で「脱創造」が有する重要性については、当初から確実に注目されていたものと見てほぼ問題ない<sup>4)</sup>。しかるに、（定義の曖昧さゆえであろうか）ヴェイユ研究において「脱創造」そのものを主題とする論考はそれほど著されてきていないのが現状である<sup>5)</sup>。

こうした事情を踏まえた上で、改めて「脱創造」の定義に当たる先の一節に戻ると、そこには「脱創造」が「ほろぼすこと」、つまり破壊とは異なるものであることが明記されている。「脱創造」を「完全な無を指向すること」とする解釈もあるのだが<sup>6)</sup>、おそらくそれは「脱創造の罪深い代用品」の手前までを1つのままとりて見なしして読む立場をとったためか、そうでなければ単純な誤読ではないかと考えられる。「ほろぼすこと、造られたものを、無へと移して行くこと」を「脱創造の代用品」にかかる一文として読めば、「脱創造」は「創造」を「脱」することではあっても、「創造」を否定することではありえない。換言すれば、「脱創造」は想像上の始原に向けての遡行とも、今このすべてを無に還そうとする現世否定的態度とも異なる行為なのである。この相違について正確に理解するには、「創造 *création*」に関するヴェイユ自身の解釈を経由しなければならない。

### 2-2. ヴェイユによる「創造」の捉え方

「創造は、神の側からすれば、自己を拡大する営みではなく、身を退き、身を捨てる行為なのである。神と全被造物とを一緒にすれば、神おひとりよりももっと小さくなる。それは神がその分だけ小さくなりたもうたからである。神は、ご自身の存在の一部分を捨て去られたのである。この行為によって、すでにご自身の神としての身をむなしくなさったのである」<sup>7)</sup>

この一節に示されているように、ヴェイユにとっての「創造」とは、全知全能の「神 Dieu」が、自らの完全性を「否定 nier」する行為を意味する。「神」は自身の「権能 puissance」を遺憾なく発揮して、思うままにこの世界を作ったのではない。それどころか、「神」はむしろ「狂気 folie」<sup>9)</sup>にも似た自傷の振る舞いとしてそれを行ったのである。「神のことを、その力をふるうことさえできるなら、どこでもかしこでも指図をくださるものと見なしているような宗教は、偽者である」<sup>10)</sup>と切り切るヴェイユの念頭にあるのは、この「狂気」に憑かれた「神」である。したがって、彼女の解釈に従う限り、「神」は「創造」という行為を通じて自らを「否定」し、そのまったき統一性に決定的な亀裂、すなわち「引き裂き・分裂 déchirement」という傷を被ったことになる<sup>10)</sup>。確かに、「創造」以前に、存在（するもの）は論理的にありえず、存在（するもの）はすべて「神」との「関係」においてその営みを開始した。「創造」の瞬間から時計の針は時間を刻み始め、物理的な距離が互いを隔てるようになった。それはすなわち、「神」からの贈与に始まる時空の誕生に他ならない。けれども、ここで重要なのは、ヴェイユがそれを全能者としての「神」の完全性を高らかに宣言する行為というよりも、むしろそれを損なう行為として捉えている点である。

さらに、「創造」を純粹に「神」自身の行為として完結するものではなく、「造られたもの」との「関係」をあらかじめ含むものとして捉えている点にもヴェイユの「創造」解釈の独自性が見て取れる。ヴェイユの描き出す世界には、誰に求められたのでもない「創造」という行為を、ほとんど一方的に行っておきながら、「造られたもの」からの承認の眼差し (regard) を求めずにはいられない、傷ついた「神」がいる。「創造」にあらかじめ組み込まれたこの「関係」ゆえに、「創造」という行為がもたらす「引き裂き・分裂」は、「創造」する者だけが被るものでなく、「造られたもの」の側にも及ぶことになる。例えば、「生んでくれと頼んだ覚えはない」と親に向かって声を荒げる子どもは、はたして親からどのような返答が得られたときにその思いを癒すことができるのだろう。その子がこの世界で産声を上げ、初めてその眼を開いたときには、もうすでにそこに彼の顔をのぞき込むひと（親）の眼差しがあったのである。その決定的な時間のずれは、良くも悪くも親と子の「関係」、「神」と人間との「関係」を否定なく非対称的なものにしてしまう。この「関係」は始めから、決して対等で相互的なやりとりには還元しえないのである。

そもそも理不尽な「不幸 malheur」が人々を襲い、彼らの「なぜ pourquoi」という叫びに応える声すら稀なこの世界は、完全なる「神」の手に成るものとしては、素朴に言ってあまりに不完全である。このようなヴェイユの「創造」解釈に依拠する限り、「創造」により「神」はその「権能」を損なう傷を負い、「造られたもの」もまた傷ついている。換言すれば、ヴェイユの「創造」とは、両者がそれぞれに内なる「引き裂き・分裂」を抱えることに等しいのである。

### 2-3. シモーヌ・ヴェイユの「脱創造」

以上を踏まえた上で、「脱創造」を再定義してみたい。

前出の通り、「脱創造」とは「造られたものを、造られずにいるものの中へと移して行くこと」なのだが、「造られたもの」が存在するということからして、これは少なくとも「創造」以後の話である。したがって、創造主としての「神」の傷としての「引き裂き・分裂」と、「創造」を通じて「造られたもの」が抱えることになる「引き裂き・分裂」の双方に関わる行為であると推論される。

ただし、ヴェイユの「創造」解釈においては、「神」自身の傷という観点が導入されることにより、「神」からの存在贈与に対して、被造物が一方的に負い目を負うような「関係」は（一時的にせよ、）留保されていると言える。けれども、それは「創造」によってもたらされた非対称的「関係」を、対等で水平的な対称的「関係」にまで還元してしまうものではない。ここで重要なのは、「脱創造」が「創造」に伴う「神」の傷＝「引き裂き・分裂」に対する直接の「応答 réponse」や「共鳴 écho」としてではなく、まずこの非対称的「関係」に覚える理不尽さとしての自身の傷、すなわち「引き裂き・分裂」に対する行為として行われることである。この点と関連して、「脱創造」が「創造」に「応答」する行為であることは確かだが、それが「神」から一方的に強いらられるものでも、「神」との互惠関係 (réciprocité) を背景とするものでもないという点には特に注意を払う必要がある。

また、「造られたもの」は破壊され、無化されるのではなく、「造られずにいるもの」の中へと移されてゆく。水の入ったグラスから別の空のグラスへと水が移されるように、注がれた水は伝えられてゆくのである。

敷衍して言えば、それは「創造」における「神」による「神」自身に対する「否定」を、「造られたもの」の側から「肯定」することである。この意味において「脱創造」は、私たちが「創造」という行為の意味をどのように捉えるか、引いては、私たちの存在理由 (raison d'être) をどこに見出してゆくのかに関わって創出された、ヴェイユ独自の物語であるとも考えられる。はたしてその物語はどこに向かって紡がれてゆくのだろうか。

### 3. 「脱創造」に見るシモーヌ・ヴェイユの「関係」論

#### 3-1. 「否定」の「形」に倣うこと

前章における「脱創造」に関する考察から、それが「創造」に伴う「神」の傷、すなわち「引き裂き・分裂」に対する直接の「応答」とは異なる仕方での、「創造」に対する「応答」行為であることが明らかにされた。以上を踏まえた上で、本章では「脱創造」に見出されるヴェイユの「関係」の捉え方を明らかにすることを試みる。

議論を先へ進める前に、まずは「応答」という言葉について考察したい。というのも、「応答」という言葉は、実体的な存在としての誰かが、別の誰かからの要求に応ずるという実体的「二者関係」を容易に連想させるという点で、本論では特に慎重に扱うべき用語の1つだからである。すでに明らかなように、本論で注目する「関係」は、実体的な「二者」の存在を前提とした上で、両者の間に架けられる橋のようなものとして見出されるものではない。さらに、ここでは対称的な「二者関係」との相違のみが問題なのではない。無償の有責性を負う彼方からの呼びかけを感受するような非対称的な「二者関係」もまた、ヴェイユによる「関係」の捉え方とは異なる。

「脱創造」に見出される「関係」のあり方は、私たちの日常に遍在する、相互的で対等な「関係」には取まりきれないものであると同時に、一方が他方にすべてを負うような、極端に非対称的で不均衡な「関係」でもない。このような「関係」のあり方を理解する上で重要なのは、「脱創造」が「自分を否定すること」<sup>14)</sup>によって「創造」に「応答」する行為となる、という点である。換言すればそれは、「創造」という行為における「神」による「神」自身に対する「否定」に倣って「私 je」という自律的・自我的主体に対する「否定」を行うことであり、それを通じて「私」を視界の中心に置く錯覚的世界から脱することだと考えられる。言わば「否定」の呼応とも言えるこの構図をどのように解釈するかが、ヴェイユの「関係」論を解明する鍵となる。

その際、峻別しておかなければならないのは、行為に対する行為による「応答」(以下、「応答 a」とする)と、行為の「形」に対する「形」による「応答」(以下、「応答 b」とする)との相違である。「形」という語は、それ自体ヴェイユが概念用語として用いているものではないのだが、彼女の念頭にある「関係」が「二者関係」を最小単位とするものではないという点を説明する上で有効であるため、本論において便宜上採用するものである。

この「形」は形式よりも幾何学図形、及び幾何学的数という概念に近い。古典幾何学においては、あらゆる現象が数の「関係」として把握されると考えるが、その際の数とは代替可能、交換可能な記号としての数ではなく、それ自体が図形、すなわち「形」であると考えられている。図形に関する学とも呼ばれる幾何学に対してヴェイユが一方ならぬ思いを抱いていたことはよく知られているが、そのこともここで「形」という語を採用した理由である。幾何学的数は人間と対象とを媒介するものであり、個別・具体性を欠いた抽象的なものではなく、それ自体が「形」である。こうした捉え方は本論において考察しようとする「関係」のあり方を捉える上で非常に示唆的である。

さらに、ヴェイユは、数の客観性に対して絶対的な信頼を寄せる一方で、代替可能、交換可能な記号としての数という代数的発想を断固として拒絶した。その姿勢は、そのまま近代科学、及び科学至上主義に基づく近代文明に対する批判ともなっていた。それはつまり、今ここにおいて一度限りの仕方で行われる行為の個別・具体性と、その行為に見出される普遍性という2つの性質を不即不離のものとして捉える中間的かつ媒体的な枠組みを求める考えが、ヴェイユの中にあつたことを示すものと解釈しうる。自身の女工としての工場就労<sup>15)</sup>を経て、個別・具体性を捨象することで人工的に生み出された、均質な時空において行われる大量生産活動の危うさを自覚しながらも、彼女が自律的自我としての個人の権利回復を要求することのみに

終始することはなく、逆に「私 je」の「否定」、「自我 moi」の「否定」という方向へ持論を展開していったこともまた、それを裏付けているだろう。

こうした定義づけのもと、「形」という語を用いて「脱創造」に含まれる「応答」行為について考察すると、以下のことが言える。例えば「応答 a」とは、一輪の花を贈られた際に、一輪の花に見合う何かを返礼として返すような行為を指す。基本的に「応答 a」は同じ時空を共有する者同士の相互的關係に近く、その意味では時空を共有しえない者との間において「応答 a」を行おうとする場合には物理的な困難が生じると考えられる。例えば、孝行のしたい時分に親はなし、というよく知られた川柳などもこの困難を言い表したものと捉えられよう。それに対して「応答 b」は、一輪の花を贈るという行為が示す意味に対する「応答」である。つまり、問題は一輪の花でも、その花の価値でもなくて、花を贈ることの意味なのである。よって「応答 b」は時空を共有しえない者との間にも生じうる。また、「応答 a」が閉鎖的「二者関係」における「応答」の無限連鎖に陥る可能性を孕んでいるのに対して、「応答 b」には必ず、媒介するものとして「形」が含まれている<sup>15)</sup>。より正確に言えば、行為の本質を「形」として認知し、自らもまた「形」において「応答」することにより、「関係」を実体化したり可視化したりすることなく、「関係」そのものを生きているのである。

「脱創造」の場合、「形」とは「否定」のことでもある。「創造」と「脱創造」の両者に共通する「否定」は、それぞれの行為を成立可能にしている「形」と見なすことが可能である。この「形」を媒介として初めて、私たちは「私」という自我的主体の外側で世界を眺めることが可能となる。そしてその「否定」は、「私」とは異なるあらゆる生の可能性に対する「創造的な肯定 affirmation créatrice」<sup>16)</sup>としてのそれであるがゆえに、何かによって強いられた自己犠牲や、自我的主体による自己完成のための手段とは真っ向から対立するものなのである。

したがって、「脱創造」においては「形」、つまり「否定」というものを充分明確に知ることが不可欠の手續きとなる。その「形」が曖昧にしか知られていない状態では、私たちはなぜ「脱創造」を行うのか（もしくは、行わなければならないのか）という問いに対して、外的な原因や目的を持ち出して、その行為を正当化するという枠組みの外へ出ることができない。それに反して、「脱創造」を行うときに私たちは、その行為の外側に何の原因も目的も持たないのである。なぜなら、それはまさに私たちのありようそのものだから。

### 3-2. 「形」を象る眼差しとしての「創造的注意」

本論の主旨である「関係」を実体の側からではなく「関係」の側から捉える方法についての考察及びその展開——それはヴェイユ的に言えば幾何学的試みであるということになるだろうか——この試みが成立するためには「形」を見る眼、「関係」に臨む方法の形成が不可欠である。

このような意味での「形」の明確化は、ヴェイユが「創造的注意 attention créatrice」と名付けた「注意」の働きによって初めて可能となる<sup>15)</sup>。行為に含まれる「形」を見出すこと——「脱創造」の場合で言えば、見えないものを見る眼としての「創造的注意」で以てそこに含まれる「否定」を注視することができて初めて、「脱創造」は成立しうると言えるのである。この意味において、「創造的注意」とは「形」を象る眼差しである。象るという言葉には、具体的な物の「形」を写し取るという意味の一方で、形のないものを何かの形に移し替えるという意味もある。例えば、道端に声もなく横たわる裸体は、多くの人々にとって「物 chose」でしかないと言えぬ。それはほとんど誰からも気づかれず、その傍を通り過ぎる人々は「自分たちはそれを見たのかどうかすら分からない有様である」<sup>16)</sup>。そうした中で、

「ただひとり、立ち止まって、注意する人がある。その後続く行いは、この瞬間の注意に対する必然的な結果でしかない。この注意こそ、創造的である。ただし、この注意が生じているとき、それは放棄に等しいものである。少なくとも、それが純粋なものであるならば」<sup>17)</sup>

とヴェイユは続ける。この「注意」は、まさに象る眼としての「創造的注意」そのものである。そしてヴェイユはこの「創造的注意」を教育における唯一の目的であるとさえ述べている。

さらに、ここに示されている「放棄 renoncement」が、「脱創造」において生きられようとしている「否定」という「形」に呼応するものであることは明らかであろう。すなわち、「創造的注意」とは「脱創造」——すなわち、「私 je」という自我的主体において存在（すること）とは別のありよう——の前提条件となる認識の方法であり、また「脱創造」を成立させている「形」についての自覚でもあるということになる。それは自我的主体としての「私」の維持保存のために用いられるエネルギーをすべて費やして、「私」ならざるものに対する「肯定 affirmation」を行う眼差しであり、その意味で、「創造」において「神」が行った、自身に対する「否定」の裏返しとしてのあらゆる可能性に対する無償の「肯定」と呼応するものである。ヴェイユによれば、「物」、あるいは「物質 *matière*」と形容されるような状態に置かれた何かに「注意」が向けられることは非常に稀であり、多くの場合、「なぜ」の叫びが私たちの足を止めさせることはない。そして、仮に私たちがその前で立ち止まることがあったとしても、そのとき私たちは大方、「不幸」とはまったく別のものを想像しながら、それらを眺めているに過ぎない。ゆえに、それに「注意」が向けられる瞬間とは、「不幸」に陥った者の「なぜ」の叫びに、初めて「形」が与えられる瞬間に等しいのである。

また、同時にヴェイユは、一旦「不幸」に「注意」が向けられるなら、その後にはほとんど自動的な (*automatique*) 行為として「あなたの苦しみは何なのですか *Quel est ton tourment?*」という言葉かけが続くとも述べている。この言葉かけこそ何にも増して「創造的」なものであり、それが生じる際、そこには必ず「創造的注意」が働いていると言うのである。そのとき私たちは「不幸」を前に立ち止まり、それ以外のことを何も考えない。換言すれば、それは「不幸」の「形」を媒介として、「不幸」な誰かではなく、「不幸」という存在様態それ自体に対して、創造的に「応答」するということを意味する。それは「不幸」な人がどのような状況にいるのかを想像した上で、そこに身を置いたときの苦しみを想像するというような間接性を許すものではない。そのような間隙を「創造的注意」という方法は一息に飛び越してしまう。しかも、「創造的注意」は、非論理的な心情主義——「熱意 *chaleur*」や「衝動的な気分 *l'élan du cœur*」や「憐憫 *pitié*」<sup>19)</sup>に依拠すること——とは相容れないものでもある。その眼差しには必ず、何がその「不幸」を成立させている「形」なのかについての知的な認識が前提として伴われている。それに依拠することで初めて、想像したり思いをはせたりといった間接的な関わりとはまったく別種の、いわば同時的な察知としての「創造的注意」が可能となるのである。

### 3-3. 「脱創造」に見るシモーヌ・ヴェイユの「関係」論

以上の議論の要点は、以下の2点に要約される。(1)「創造」と「脱創造」とは「否定」という「形」を媒介とした「応答関係」にあるということ、(2)「形」を象る方法として「創造的注意」という認識方法（の形成）が考えられていること、の2点である。特に「形」を媒介とし、またそれを象るという方法は、ヴェイユ「関係」論の核心とも言えるため、本節においてさらに考察を深めた上でまとめたい。

前節の終わりで「創造的注意」を同時的察知と表現したが、ヴェイユはそれを「注意」する主体が「不幸」の只中へと自らを運び入れる (*se transporter*) ことであるとも述べている<sup>20)</sup>。つまり、それは文字通り、「不幸」の現場へと赴くこと、あるいはそこに身を置くことである。ただし、その運び入れは特定の「不幸」な誰かに対してではなく、「不幸」という「形」（例えば、その耐えがたき無窮の持続的苦痛）に対して行われるという点を見落としてはならない。「形」としての苦痛に対して、弛緩することのない「待機 *attente*」という「形」で以て「応答」すること——それはつまり、「不幸」を成立させている「形」に、「形」を象る眼を以て臨むということである。したがって、それは現場へ実際に赴いて見聞きしたことに基づいて諸々の判断を下すこと（いわゆる現場主義）を奨励することとは実は異なっている<sup>20)</sup>。言うなれば、むしろ「関係」への近さ、「形」への近さが臨床なのである。

そもそも、「創造的注意」における「創造的」との形容詞が、創造する者（あるいは、創造された事象）に見出される、創意工夫に富む性質を意味する *créative* ではなく、創造する者の創造する働き自体を意味する *créatrice* で表されていることからして、「形」を象ることは静的な営為ではなく、文字通り何かを創り出す営為である。創り出されるのは「形」と「形」との「応答関係」——例えば、四角形と三角形が重なり合って作り出される「形」、あるいは星座の配置のようなものを考えてみれば少しは具体的だろうか。つまり、「形」と「形」の「応答関係」こそ、ヴェイユの「関係」であり、本論において明らかにしようとする

る「関係」（創造する「関係」）なのである。

もっと具体的に言えば、たとえばヴェイユは「不幸」の象徴としての飢えという問題について度々言及している。確かに、飢え、痛む「私」の身体を癒すためには、「私」が食べ、「私」が手当てされなければならない。この掛け値なしの切実な必要性は、ときに私たちに、「私」を生かすために「私」以外のものを害し、損なうことを強いる。けれども、かのイヴァン・カラマゾフと同じく、ヴェイユは「ひとりの子どもが流す一滴の涙」を受け容れることができないことを認めている<sup>21)</sup>。すなわち、ヴェイユにとって「私」の生命を維持保存することに係る必要性を、大手を振って肯定することは不可能なのである。

しかし、それでいて彼女がニヒリズムの無神論に陥ることはない。なぜなら、その「涙」を前にして、「肯定」の立場を見失いそうになることへの恐怖を謙虚に吐露しつつも<sup>22)</sup>、彼女はこの「涙」が示す「形」に「応答」する「形」を模索しようとするからである。例えば、パンを求めて泣き叫ぶ子どものように、「私」の飢えを満たす他なるものを無条件に待ちのぞむことによって、あるいは、他なるものの痛みを肩代わりする別種の「身体」の到来を待ちのぞむことによって。

ここに見出されるのは、目の前の一人の「不幸な人」を救う—救わないという次元を最大限に大切にしながら、同時に何が「不幸」なのかを探究することを疎かにしないヴェイユの姿勢である。その意味でここには、観想 (contemplation) に基づく自己修養としての倫理とも、対話 (dialogue) を通しての倫理とも異なる、「創造的注意」における「倫理 morale」とでも表現すべきものが示されているとも考えられるのである。

#### 4. 結語に代えて — 「関係」の奥底へ降りる、「存在しないもの」として

本論では、「形」という観点を軸に、「創造」と「脱創造」とを予定調和的な「応答関係」として見るのではない解釈を展開してきた。「脱創造」があくまでも人間（被造物）の側の行為であって、「神」に対する、「神」のための行為として一義的に定義されないとところに本論において明らかにされたヴェイユの「関係」論の独自性がある。本章では、以上の議論をさらに敷衍し、「存在（するもの）etre」とは異なる、「存在しないもの ce qui n'est pas/ce qui n'existe pas」の不在性という観点から、この「関係」論が「存在しないもの」への「関係」と不可分のものであることを示して本論の結びとしたい。

「創造」及び「脱創造」について論じる上で、ヴェイユにおける「神」とはそもそも何なのか、詳細に検討することなくここまで議論を進めてきたが、彼女の言う「神」とは隠れたる「神」であると考えられる。紙幅の都合上、この点に関する詳論は他稿に譲るが、「無限の距離 distance infinie」が「神」と「被造物」とを隔てている。しかしながら、ここで重要なのはその「距離」が、「神」と被造物との間の「距離」ではないということである。たとえば、以下の一文を見ておこう。

「この神と神との間の無限の距離、最高度の引き裂き・分裂、神以外の誰も近づくことのない痛み、愛の驚異、それが磔刑である」<sup>23)</sup>

おそらく1942年春頃に書かれたとされる論文「神への愛と不幸」<sup>24)</sup>における上の一文は、ヴェイユによる「無限の距離」とは第一に、「神」と「神」との間の「距離」であることを示している。それは被造物（造られたもの）とは無関係に、創造者自身の問題として立ち現れるものである。つまり、「創造」が創造者に与える、「引き裂き・分裂」による「痛み douleur」が提示するもの — 創造者自身の統一性 (unité) の崩壊 —こそが、「無限の距離」の意味するところなのである。

ここにもまた、「脱創造」を巡る「関係」が、対面的二者関係とも、非対称的二者関係とも異なることが示されている。私たちは「神」の傷つきに直接「応答」する行為として「脱創造」を行うのではない。むしろ、それはまずは私たち自身がこの「引き裂き・分裂」を体験することであり、そうでしかありえないのである。それによって、私たちは自らを圧倒的に凌駕する超越者の存在を外部に想像することを要さずに、ひたすら自らの内面へと下降すること — 「関係」の奥底へ降りること — を通じて「神」自身の「引き裂き・分裂」にまで至りつくのである。

「ある人が扉から扉へと開けては閉めて部屋から部屋へと移動していき、ついに一点からなる自分の魂の中枢部に達するならば、その人はもはやこの一点から動くことはない。状況に応じて扉はおのずから開いては閉じる。もう自分で扉を閉めることはない。自己の魂におけるその人の現存は世界における神の現存のようなものだ。不幸の重圧のもとにすべての扉が同時に開くならば、まさしくキリストの十字架に与ることになる」<sup>25)</sup>

1942年10月以降に書かれたノートに見出される上記の記述からは、宗教的救済の概念（一般的な定義における恩寵）を介することなく、自身の「魂の中枢部」の一点を介して直接に神性と触れ合うというヴェイユの思想が見出される。このことは、本論で論じてきた「形」と「形」との呼応に当たるが、この回路を通して初めて、「創造」と「脱創造」とはひとつの円環をなすのである。

ヴェイユのテキストに従う限り、「創造」とは第一に「放棄」であり、喪失の体験である。しかも、その行為は誰に強いられたものでもなく、その意味で「創造」それ自体には何の必然性を認めることもできない。「引き裂き・分裂」以前の「神」にとって、何故「創造」が必要とされたのかは謎でしかない。しかしながら、ただひとつ確かなのは、「神」がその段階ですでに安定的で固定的な統一体ではなかったということである。というのも、その「神」は「存在しないもの *ce qui n'est pas*」<sup>26)</sup> なのだから。

存在（するもの）が誕生した後に指定される非-存在は、存在（するもの）との相対的關係において規定されている。つまり、存在（するもの）という図との関連において規定される、地としての非-存在だということである。それに対して、「存在しないもの」は存在（するもの）とは無関係にそれ自体として整合性を持つ。「存在しないもの」と非-存在との相違はここに存するのである。その意味で「存在しないもの」は不在であるという言い回しは単なるトートロジーではなく、文字通り、それが不在であること以外に何の属性も持たないということの意味している。この論理を敷衍すれば、「存在しないもの」としての「神」は、存在（すること）も非-存在であることも同時に選択しうるのでなければならない。さもなくば、その不在性は存在（すること）と相関関係にある非-存在に等しくなってしまう。

要するに、存在（するもの）と非-存在との相関以前に、「存在しないもの」の不在性はそれ自体で「関係」として成立していたのである。二項（二者）の間の差異と共通性によって定義される相関関係ではなく、それはあらゆる可能性に対する「肯定」、もしくは「同意」の表明を意味していた。それゆえ、「存在しないもの」は分節化以前の統一性を保ちながらも、固定的なものではありえなかったのである。また、別の角度から言えば、「関係」という原理は「はじめにロゴスありき」から始まる「創造」の時以降に外部から持ち込まれたものではなく、それ自身にあらかじめ内在していたと考えられるということである。

したがって、この「存在しないもの」の傷つきとしての「無限の隔たり」の「痛み」に、自らの「痛み」を介して「応答」することは、「存在しないもの」の不在性を分有することに通じている。「創造」の「痛み」は創造者自身——より正確には、「私たちにおける神 *Dieu en nous*」——によってしか癒されえない。それを踏まえて言えば、「脱創造」とは、この「神」による「神」のための癒しを可能にするために、造られたもの（つまり、存在 [するもの]）を、存在と非-存在という二者択一の不在の中へ——つまり、「存在しないもの」と同質の不在性の中へ——と還すことに他ならない。

「創造」と「脱創造」の円環から見えてくるのは、創造者自身が被造物を呑み込むことを通じて自らのまったく統一性を回復することとも、被造物が自らのアイデンティティの一部として出自にまつわる物語を形成することとも異なる、新たな「関係」論の可能性である。こうした「関係」の捉え方は、「関係」を巡るフィールドワークを主たる方法とする臨床教育にとって非常に示唆的である。たとえば、問題行動と呼ばれる子どもの行動について、私たちはそこにどのような「関係」を見いだすことができるだろうか。そこに「創造的注意」を働かせることはできるだろうか。少なくともそうした観点を持つことは、近視眼的に眼前の「問題」に固執する傾向に対して有効な刺激を与えるものとなるだろう。

また、こうした見方を可能にする「創造的注意」の眼差しは、一方による他方の包摂とは異なる次元で「創造」の傷を癒す。それは傷ついた統一体による全体性回復の営みではない。そうではなくて、それぞれが自らの傷の内奥へと、「関係」の奥底へと1人、垂直に下降してゆく営みである。「存在」を、「私 *je*」を、「自我」を「放棄」して、「存在しない」ことに「同意する *cosentir*」という仕方である。それは「存在しないも



の」にだけ可能な、「関係」の奥底への下降である。そのとき初めて私たちは「現場」と呼ばれる場所に立つのだろう。探し求めてゆくのではない。高度にはりつめた「注意」の最中、導かれるようにして至りつくのである。その意味で、「関係」を「関係」の側から見るということは「共苦 compassion」の実践でもある。2011年3月、未曾有の「大震災」を前に、人々の祈りがどこまでも深く静かでしなやかなものであるように、今、改めて「関係」の奥底へ。

※本論は2010年に京都大学大学院教育学研究科に提出した博士学位論文「シモーヌ・ヴェイユに見る『関係』の創造性——『創造的注意』に基づく臨床教育的関係論」の第4章「『創造的注意』における『倫理』と創造性の問題」を大幅に改稿したものである。

※訳語を統一する目的から、引用した邦訳については一部変更を加えている。また、引用文中のスラッシュ記号（/）は改行箇所を示すものとする。

#### ✦註

1) Vetö, M. 1971. *La Métaphysique Religieuse de Simone Weil*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. = (今村純子訳)『シモーヌ・ヴェイユの哲学 その形而上学的転回』（慶應義塾大学出版会、2006年）を参照のこと。

2) シモーヌ・ヴェイユ（田辺保訳）『重力と恩寵』筑摩書房、1995年、59頁。

3) 「とはいえシモーヌ・ヴェイユは、この語の正確な定義づけを全くしていない。おそらく新しい術語を試みる以上のことが問題となっていたのであろう。彼女はこの語の使い方ははっきりと決めておらず、表記さえ不確定であった」（ミクロス・ヴェトー [今村純子訳]『シモーヌ・ヴェイユの哲学 その形而上学的転回』慶應義塾大学出版会、2006年、25-26頁）また、邦訳に関しては、「脱創造」が定訳的だが、「遡創造」という訳が当てられることもある。

4) 『重力と恩寵』に添えられた「解題」の中で、ティボン自身、「脱創造」に言及している。「重力が創造の法則であるとすれば、恩寵の働きは、わたしたちを「脱創造」させることである。神は、わたしたちが何ものかでありうるために、愛によってもはや、自分がすべてではなくなることに同意した。こんどは、わたしたちが、神がふたたびすべてとなれるように、愛によって自分たちが無となることに同意しなければならない」（シモーヌ・ヴェイユ [田辺保訳]『重力と恩寵』筑摩書房、1995年、320頁）しかし、こうした解釈には、同書の訳者である田辺保が「訳者あとがき」の中で指摘しているように、「農夫として大地と密着した生活を送りつつ、およそ時代の流行思想とは無縁な、独自の思索をつむぎ出している」（同書、360頁）農民哲学者ならではの、偏向した見方が少なからず含まれていたと考えられる。たとえば、ヴェイユにおける自律的自我（je/moi）に対する否定が、人間存在の破壊や死へと向かう営みとして解釈されないようにとの配慮からくる恣意的な編集が『重力と恩寵』のそここでなされている感否めない。

5) 例えば、以下の論文を参照のこと。富原真弓「シモーヌ・ヴェイユの『脱—創造神話』の出発点としての『洞窟神話』再解釈（上）」『上智大学仏語・仏文学論集』21号、1986年、小林恭「創造・脱創造・一円相——シモーヌ・ヴェイユからの呼びかけ」『京都哲学撰書 別巻 禅と京都哲学』燈明舎、2006年。

また、このような研究状況の中で、カントとプラトンの形而上学との関連からヴェイユの思索を位置づけようとする、ヴェトーの先鋭な論考において、「脱創造」が鍵概念として捉えられていることは注目に値する。「シモーヌ・ヴェイユの形而上学を貫く根本的視点は、人間の罪深い姿・条件そのものである。彼女は疑いもなく、神との関係においてあらゆることを考察しようとしている。だが、彼女が神学的立場をとるのは、人間の実存の贖いをめぐる言説を位置づけ、基礎づけなければならない場合だけである。/この<sup>コンヴェルシオン</sup>「脱」の形而上学の鍵となる概念は脱創造（décréation）であり、この術語それ自体が重要な意味を持っている。否定の「脱（dé）」は、道徳的命法となった否定と無化への情熱を示しており、「創造（création）」は、この命法が置かれている背景が厳密に形而上学的なものであることを示している」（ミクロス・ヴェトー [今村純子訳]『シモーヌ・ヴェイユの哲学 その形而上学的転回』慶應義塾大学出版会、2006年、25頁。ただし、スラッシュ記号は改行を表す。）

なお、先にも触れたとおり、従来のヴェイユ研究においては、彼女の著作物の大半がその死後に公表されたものであること、またそもそも論文や講演録のような形で体系的なテキストがほとんど残されていないという事情から、テキスト中の矛盾や不備を含むと見られる記述を、テキスト外の伝記的事実に裏づけを求めることによって補足することが主流であった。しかしながら、ヴェトーはそうした方法論とは距離を取りつつ、カント、及びプラトンが提示する重厚な形而上学的枠組みを援用しながら、ヴェイユの思索を体系的に解釈することを試みている。本章ではこうしたヴェトーの立場を、テキスト内部からの解釈の徹底という点では踏襲しつつも、「脱創造」を彼の言うように、ヴェイユによる形而上学の核心として位置づけることはせずに、それを「関係」概念の再考という文脈の中で捉え返していく。

6) たとえば、田辺は『重力と恩寵』の中の「脱創造」の項への訳注において、以下のように述べている。「脱創

造」(décration)は、シモーヌ・ヴェイユの独自の造語であるが、創造とは無から有が呼び出されることであるとすれば、いったん存在をゆるされたものが、その存在を否定して、ものとの無へと帰っていく動きをこのように名づけているとみてよい。人間の側からみると、創造とは、神から存在を奪いとることであったとすれば、創造された性質(被造性)をぬぎ捨てて、完全な無を指向することが「脱創造」ということになる(シモーヌ・ヴェイユ [田辺保訳]『重力と恩寵』筑摩書房、1995年、71頁)

7) Weil, S. 1966. *Attente de Dieu*, p. 131 = (田辺保・杉山毅訳)「神への暗黙的な愛の種々相」『神を待ちのぞむ』1987年、139-140頁。なお、私たちは本論中の「神」概念が、キリスト教(カトリック)を背景に成立したものであることを確認しておく必要がある。ただし、にもかかわらずそれは、(私たちの知りうる限りの史実として)生涯洗礼を拒み続けた、ヴェイユによる「神」であるということもまた、つねに念頭に置いておかなければならない。

8) ここでの folie という言葉の背景には、プラトンが『パイドロス』において言及した「神から授けられる狂気」がある。ただし、遠近法を始めとする、私たちの日常的で経験的な思考の枠組みの大半を、「錯覚」として退けながらも、ヴェイユの思想は決して、直感に基づく洞察や偶発的なひらめきに依拠することを奨励するものではない。それとは反対に、彼女の立場は、不合理な事態に対して知解可能な(intelligible)要素を確実に見出していくものである。したがって、ここでの「狂気」もまた、そうしたヴェイユの知に立脚する立場と対立するものではない。ヴェイユに基づく限り、「狂気」は私たちの日常的な世界理解が依拠する「正気の分別」を超えつつも、あくまで知の範疇に属するものであるものに違いないのである。(cf. プラトン [藤沢令夫訳]『パイドロス』岩波書店、1967年)

9) Weil, S. 1966. *Attente de Dieu*, p. 132 = (田辺保・杉山毅訳)「神への暗黙的な愛の種々相」『神を待ちのぞむ』1987年、140頁

10) この点については、ヴェトーが以下のように簡潔にまとめている。「創造が神の側の犠牲であるならば、創造は、神が自らを拡張するための手段ではなく、逆に、被造物に贈与するために、すなわち、自らを贈与するために、神の愛が取るかたちそのものなのである」(ミクロス・ヴェトー [今村純子訳]『シモーヌ・ヴェイユの哲学 その形而上学的転回』慶應義塾大学出版会、2006年、28頁)

11) Weil, S. 1966. *Attente de Dieu*, p. 134 = (田辺保・杉山毅訳)「神への暗黙的な愛の種々相」『神を待ちのぞむ』1987年、143頁

12) ヴェイユは1934年から(断続的な形ではあったが)約9ヶ月間に渡って自らの意志により、工場で女工として就労した。

13) この点は、ヴェイユの言う「関係」が  $a:b$  の二項関係ではなく、 $a:b=c:d$  の四項関係を最小単位とするものであることと密接に関連している。この関連性については、池田華子「シモーヌ・ヴェイユに見る『関係』の創造性——『創造的注意』に基づく臨床教育的関係論」(京都大学博士学位論文、2010年)の第2章2節3項において詳論した。

14) Weil, S. 1966. *Attente de Dieu*, p. 134 = (田辺保・杉山毅訳)「神への暗黙的な愛の種々相」『神を待ちのぞむ』1987年、143頁。

15) 「創造的注意」については、以下に挙げる論において詳論した。池田華子「シモーヌ・ヴェイユの『創造的注意』——『関係』における創造性の回復に向けて——」『教育哲学研究』第99号、2009年、83-101頁。

16) Weil, S. 1966. *Attente de Dieu*, p. 133 = (田辺保・杉山毅訳)「神への暗黙的な愛の種々相」『神を待ちのぞむ』1987年、141-142頁。

17) Weil, S. 1966. *Attente de Dieu*, p. 134. ただし、この箇所についての田辺・杉山訳は以下のようにになっている。「ただひとり、立ちどまって、注意する人がある。そのあとの行ないは、この瞬間の注意からおのずから出てきた結果にほかならない。この注意こそ、創造的である。しかし、この注意がはたらいているとき、それは自分を捨てつつあるのだ。少なくとも、その注意が純粹ならば、そうだ」(シモーヌ・ヴェイユ [田辺保・杉山毅訳]「神への暗黙的な愛の種々相」『神を待ちのぞむ』1987年、142頁)ここでは「自分を捨てつつある」と意識されている renoncement の意味を明瞭に示すため、大幅に訳出し直した。

18) cf. Weil, S. 1966. *Attente de Dieu*, p. 96

19) cf. Weil, S. 1966. *Attente de Dieu*, p. 133

20) その意味では、ここでヴェイユ自身の工場での就労体験を持ち出すことは却って議論の筋を見えにくくする可能性がある。

21) Weil, S. 2002. [OCIV-3] *Cahiers 3 (février 1942-juin 1942)*, p. 119 = (富原眞弓訳)「カイエVIII」『カイエ3』1995年、64頁。ちなみにこの箇所はドストエフスキーの大著『カラマーゾフの兄弟』において、無神論者を自称する次男のイヴァンが弟アリョーシャに語る言葉を下書きにしている。

22) ヴェイユは以下のように述べている。「本当に私がこの確信について何も分からなくなる場合が1つだけございます。それは他人の不幸との接触です。もっとも遠い過去の世紀の人々を含めて、無関心な人々や無名の人々との接触も同様でございます。いやたぶんさらにそれ以上なのです。この接触はきわめて残酷に私を痛めつけ、私の

たましいを引き裂きますので、しばらくは神の愛がほとんど不可能となるぐらいです。いまにも私は不可能だと言います。そのことが私を心配させるほどに」(Weil, S. 1966. *Attente de Dieu*, p. 72 = [田辺保・杉山毅訳]『手紙(六)最後の思想』『神を待ちのぞむ』1987年、71頁)

23) Weil, S. 1966. *Attente de Dieu*, p. 106

24) この論文はフランスを発つ数日前に、ヴェイユからペラン神父に手渡されたものである。

25) Weil, S. 2002. [OCIV-3] *Cahiers 3 (février 1942-juin 1942)*, p. 291 = (富原真弓訳)「カイエX」『カイエ3』1995年、313頁。

26) 「存在しないもの」については以下の論文で詳述した。池田華子「シモーヌ・ヴェイユの『創造的注意』——『関係』における創造性の恢復に向けて——」『教育哲学研究』第99号、2009年、83-101頁。

#### ◆参考文献一覧

##### • シモーヌ・ヴェイユの著作

Weil, S. *Œuvres complètes de Simone Weil*, Paris: Gallimard.

OCI 1988. *Premiers écrits philosophiques*.

OCII-1 1988. *Écrits historiques et politiques. L'Engagement syndical (1927-juillet 1934)*.

OCII-2 1991. *Écrits historiques et politiques. L'Expérience ouvrière et l'adieu à la spiritualité (juillet 1934-juin 1937)*.

OCII-3 1989. *Écrits historiques et politiques. Vers la guerre (1937-1940)*.

OCIV-1 1994. *Cahiers 1 (1933-septembre 1941)*.

OCIV-2 1997. *Cahiers 2 (septembre 1941-février 1942)*.

OCIV-3 2002. *Cahiers 3 (février 1942-juin 1942)*.

Weil, S. 1988-2002. *Œuvres complètes de Simone Weil*, Paris: Gallimard.

Weil, S. 1966. *Attente de Dieu*, Paris: Fayard.

##### • その他

池田華子「シモーヌ・ヴェイユの『創造的注意』——『関係』における創造性の恢復に向けて——」『教育哲学研究』第99号、2009年、83-101頁

小林恭「創造・脱創造・一円相——シモーヌ・ヴェイユからの呼びかけ」『京都哲学撰書 別巻 禅と京都哲学』燈明舎、2006年

中村雄二郎『臨床の知とは何か』岩波書店、1992年

プラトン(藤沢令夫訳)『パイドロス』岩波書店、1967年

皇 紀夫(編著)『臨床教育学の生成』玉川大学出版部、2003年

富原真弓「シモーヌ・ヴェイユの『脱—創造神話』の出発点としての『洞窟神話』再解釈(上)」『上智大学仏語・仏文学論集』21号、1986年

Vetö, M. 1971. *La Métaphysique Religieuse de Simone Weil*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. = (今村純子訳)『シモーヌ・ヴェイユの哲学 その形而上学的転回』慶應義塾大学出版会、2006年

(いけだはなこ 天理大学)