

リクールにおける情動と高邁の徳

箱 石 匡 行 *

はじめに

情動とは心的現象のひとつ、しかもわれわれの身体を巻き添えにした心的現象である。たとえば、欲望も情動のひとつであろう。リクールは、欲望は身体に根ざすものであって、これは意志作用の性格をもつ、と考える。しかも彼は、＜情動は意志作用をして行動へと差し向ける＞と言うのである¹⁾。してみれば、われわれは情動の支配から免れえない、ということになるのではないだろうか。もしそうであるとすれば、われわれの自由意志による行動というものは存在しない、ということになるのであろうか。

リクールは、情動と意志作用について考察を行うとき、デカルトの情念論に立ち返って、われわれが情動から自由になるための方途をデカルトの＜高邁の徳＞に求め、自由意志による行動を行うことができるという点に、人間の人間性を認めている。この意味において、リクールは、デカルトからアランに至るデカルト主義の系譜に連なる哲学者である、と言えるであろう。しかし彼はなぜ、そのように考えるのであろうか。以下、リクールのテキストの読解を試みながら、このことを考えることにしたい。

ここで筆者が取り上げるテキストは、リクールの『意志的なものと非意志的なもの』第2部「行動すること——意志的運動と諸能力」、第2章「身体的自発性」、第2節「情動」²⁾である。以下、このテキストを敷衍しつつ、その内容を分析し、テキストをしてみずから語らせることによって、リクールの考えを明らかにしたいと思う³⁾。こうした方法を採用するのは、『意志的なものと非意志的なもの』の監訳者滝浦静雄が述べているように、「彼の議論の細かさは、簡単には要約を許さないほどに入り組んだものであり、しかもその詳細さは大抵の場合、分析の両義性に結びついている」⁴⁾ からである。

1 ＜衝撃—情動＞

情動が或る種の混乱であることは、誰でも認めるところであろう。リクールは、この〈混乱〉と、この混乱によって動かされる＜意志作用＞との間に、本源的な関係が存在するとし、それゆえ、情動とは、われわれにとって可知的な現象である、と考える（p.252/464頁）。しかし、情動が私を混乱に陥れるものであるとすれば、その混乱がしだいに大きなものとなっていくと、

* 岩手大学教育学部哲学研究室（特任）

ついには私は無秩序なものになってしまうのではなからうか。

リクールは、「＜衝撃—情動＞は、意志作用の本式の心的外傷をなすもので、情動の機能が、そこでは完全に摩滅してしまう」(Ibid./ 同前)、と述べる。私は無秩序の中に、混乱の中に陥ってしまう。そうした情動は、われわれにとって、まったく不可知なものである、と言うべきではないのか。なぜなら、リクール自身が言うように、「人間は、そこでは訳の分からないものになってしまう」(Ibid./ 同前) からである。＜衝撃—情動＞において、人間は＜訳の分からないもの＞そのものなのである。リクールは、「人間は、叫び・震え・痙攣になるのだ」(Ibid./ 同前)、と言う。つまり、そこでは、意志作用が打ち砕かれているのである。したがって、「意志作用にも限界がある」(Ibid./ 同前)、と言わなければならないだろう。

それでは、リクールは＜衝撃—情動＞を、いったい、どのような方法によって分析しようというのであろうか。はたして、現象学は、有効な方法となりうるのだろうか。リクールは次のように語っている、「情動的衝撃に現象学の手が届くのは、何か意味を示すような無秩序から支離滅裂な無秩序へと下降する路線をたどりながら、最初の情動的態度のうちに粗描されている機能的解放の運動を意志作用と非意志的なものとの相互的關係の枠外に延長させることによってである」(Ibid./465頁)、と。つまり、＜意志作用と非意志的なものとの相互的關係あるいは循環的關係＞において、情動という現象を現象学的方法によって捉えようというわけである。

リクールが言うように、＜衝撃—情動＞は、たしかに、われわれの意志的統御をはみ出している。怒りの爆発や恐怖の衝撃、狂喜の発作や深い落胆の衝撃、そういった状態においては、身体の動揺という大波が、意志的な統御という防波堤を破壊し、外へあふれ出す。だが、この大波は間もなく消え去っていく。それというのも、「驚きの過剰は、意志作用と非意志的なものとの相互性の諸条件を廃棄してしまう」(Ibid./ 同前) からである。

そもそも、人間が生命体として存在しうるのは、自然的世界が人間に許容する一定の限界内でのことである。同様に、われわれ人間が＜心理的な存在＞として存在しうるというのも、人間の＜心理的—精神的＞状況の起伏と不均衡が一定の限界内にあるときのことなのである。

そのように、人間は、生命体としても、心理的な存在としても、脆いものなのであって、リクールはこの脆さを、「人間の進化の代償」(p.253/ 同前) として捉えているのである。

それでは、われわれが混乱に陥るのは、どのようなときなのか。それは、幸福であれ、不幸であれ、心的な出来事の切迫が、われわれにとって過剰なものとなるとき、またそうした切迫の過剰という危険性に対するわれわれの無力さが限度を超したものになるときである。そしてその混乱は、われわれにとって、「ほとんど抑制不可能な」(Ibid./ 同前) のである。しかし、ある出来事が切迫しており、その出来事に対する応答手段が極端なまでに欠乏しているとしても、だからといって、すべての人が混乱してしまうわけではあるまい。混乱に陥ってしまう人とは、どのような人なのか。それは、「自分の諸価値の貯えが、脅威を受けている一個の身体という窮屈な台座の上でぐらぐらしているような者」(Ibid./ 同前) である。そのような脆い者は、「一撃するだけで、善と悪の人間の建物全体が崩れてしまう」(Ibid./ 同前) ことになる、とリクールは言う。

それでは、われわれが脅威に打ちのめされるというのは、なぜなのか。リクールによれば、それは想像力の働きのによる。われわれは想像力によって、現在の脅威を未来の脅威へと結びつけて捉える。つまり、未来の脅威を現在の脅威に導き入れるからなのだ。そして「＜衝撃—情

動>への退行は、人間の退行となる」(Ibid./466頁)のである。そのとき、われわれは人間から動物へ退行している、と言うべきなのであろうか。リクールは、そうは考えない。そもそも、われわれ人間が動物のレベルに退行するということはないのだ。なぜなら、人間においては「動物性は永遠に失われてしまっている」(Ibid./同前)からである。つまり、人間の脆さは進化の代償なのであって、人間にとって可能なこととは、「人間的無秩序を作り出す」(p.254/同前)ことだけだ、というのである。

意志作用が<衝撃—情動>を抑制するということは不可能なのである。それでは、<衝撃—情動>は、刺激に対する反射のようなものなのだろうか。たしかに、<衝撃—情動>は、抑制不可能であるという点において、反射と共通しているように思われる。しかし、リクールは、両者は、その本性において、はっきり区別される、と考える。それは、なぜなのか。

リクールは、情動の衝撃性に、精神と身体の密接な関係を見出す。というのも、情動という<衝撃>が<身体の混乱>として現われており、この<身体の混乱>には、「もっと繊細できわめて内容の濃い意識の過程」(p.253/同前)が秘められているからである。あるいは、ひとは情動を、意識が己れを単純化しているものと捉えるかも知れない。その限りでは、情動は反射のようにも見える。しかし、リクールは、「情動は反射ではない」(Ibid./同前)、と言う。なぜなら、情動が爆発的に生じるのは、隠れた思考や知覚、状況、価値的コンテクストについての迅速な評価がいわば動機付けとなつてのことだからである。爆発という形を取る場合であっても、情動を反射と捉えることは出来ない。なぜなら、情動は、「衝撃という形のもとでさえ、生まれつつある思考から身体的動揺への生き生きした移行を実現する」(p.254/同前)ものだからである。

こうして、リクールは、「情動は、身体から身体へと進む反射のメカニズムに属するのではなく、心身の合一という秘義に属する」(Ibid./同前)と言う。この<心身の合一>という秘義が、情動を、「知覚的コーギトが動作へと己を延長させていくさまぎまの技能に近づける」(Ibid./466-467頁)ことになる。しかし、情動という混乱は、身体的運動が思考から出て、しかもこの運動が思考へと逆流するということに他ならないのであって、だから、リクールは、「われわれが<衝撃—情動>のうちで、ただし意志的統御の欄外で再び出会うことになるのは、この循環的現象なのだ」(Ibid./467頁)と言うのである。

情動に関する抹消起源説はジェームズ＝ラング説とも呼ばれるが、そのジェームズは、生命体の混乱が情動そのものであって、情動の結果ではないと考える。ひとは悲しいから泣くのではない。泣くから悲しいのだ、というのである⁵⁾。こうした考えを論駁することは、リクールの言うように、難しい。しかし、リクールからすれば、主体が生きる当の状況から、情動という混乱が<反射>という仕方では出てくるのではないし、またこの混乱が意識されたものが情動だということでもない (Ibid./同前)。

衝撃というものの、リクールによれば、われわれにとって意味をもっている。だから、何かある出来事がわれわれにとって衝撃となるのである。いいかえれば、衝撃には、すでにわれわれにとっての、「感情的な了解と評価」(Ibid./同前)が存在しているのである。したがって、「ショックとは、感情と行動にとっての世界の突然の変貌である」(Ibid./同前)。そこには、想像力が働いているが、この想像作用は混乱している。「未来を現在として生き生きと描き出し、生体を望みなき反撃の平面に投げ返す想像の乱心は、ショックと身体的暴動との間の媒介的な環なのだ。そこからは身体が先に進み、そしてひとりが進む。騎手が振り落とされる」

(*Ibid.*/467-468頁) ことになる、という訳である。

リクールは、ここでも騎手と馬の比喻を用いている。いうまでもなく、身体が馬に、精神が騎手に喩えられている。通常、身体と精神との間には、一定の安定した関係が見出される。騎手はその馬を馭しながら、馬と共に進んでいく。同様に、身体に基づいた精神は、身体を統御しながら、身体と共に歩んでいくのである⁶⁾。

ところが、ショック状態においては、混乱した運動的な部分が意志の統御から外れてしまう。そして「この部分が混乱の内臓的団塊部分——それは、いずれにしても意志の管轄を逃れるわけだが——のなかにいわば沈み込んでいく」(*Ibid.*/468頁) のである。こうした訳で、われわれが何らかの情動を模倣しようとしても、模倣することはできないのであり、また筋肉を統御してショックを解消しようとしても、統御することはできないのである。リクールはこう述べる、「情動の運動的部分に挑む意志も、その内臓的部分に対しては部分的で一時的な成功を収めるだけである。情動の運動的象面は、混乱の内臓的厚み全体にいわば張りついているのである」(*Ibid.*/ 同前)。

それでは、情動とは「有機的混乱の意識化」(*Ibid.*/ 同前) である、と言いきなのだろうか。だが、リクールは、それは「正確ではない」(*Ibid.*/ 同前) と言う。それは、なぜなのか。情動における内臓的混乱を強調するにしても、その混乱は有機体における分泌や収縮のモザイクといった単純な出来事を示すにすぎない。しかも、その混乱に差異が見出されるとしても、それはせいぜい量的な差異にすぎない。しかし、情動の様相は多様である。たとえば、恐れや怒り、喜びといった情動の差異は、決して量的な差異などではないからだ、というのである。

こうして、リクールは次のように問う、「情動の意味——たとえば歪められた形であっても——を明らかにするためには、有機的混乱のなかに『取り込まれ』ている行為の構造・形態を強調するだけで十分なのだろうか」(p.255./ 同前)、と。

彼によれば、情動という無秩序な状態の中にも、「有機的混乱を統一する行為の形式、つまり脱規制された行為であらんがためにかえって純粋な混乱ではない独自の行動形式」(*Ibid.*/469頁) というものが存在する。彼は、この行為の意味を二つの方向において捉えることができる、と言う。

第一に、ひとは情動的行為の意味を、「情動のうちにまだ見分けられる適応した行為の残滓の側」(*Ibid.*/ 同前) に捉えることができる。それというのも、「実際、情動は、あらかじめ形成されたノウハウとその習慣的延長物を解き放つものである」(*Ibid.*/ 同前) からである。つまり、われわれの行動が円滑に行われるのは、＜あらかじめ形成されたノウハウ＞があるからであるが、情動はそうしたノウハウを混乱させたり、ひとを規制から解き放つのである。

第二に、ひとは情動の身体的体制の中に、「適応した行為の歪んだ類型」(*Ibid.*/ 同前) を見出すことができるであろう。アランはそう考える。しかし、リクールは、この方向での理解を拒否する。それというのも、この考え方は、「情動に形式を与える偏狭なやり方」(*Ibid.*/ 同前) とでも言うべきものだからであるという。つまり、アランの考えに対して、リクールは、ゲシュタルト主義者たちの側に立って、「適応した行為に対して代償(Ersatz) という価値をもつ新しい姿」(*Ibid.*/ 同前) を、情動の中に見出そうとするのである。すなわち、情動は「破局的な行為、代替行為」(*Ibid.*/ 同前) として捉えられるべきものだ、というのである。

ひとは情動を、それを構成する諸要素の分析と加算によって捉えることはできない。なぜなら、情動は「総合的に記述される必要のある固有な構造」(*Ibid.*/ 同前) を具えているからであ

る。したがって、その構造を記述するためには、意識の志向性に訴えていかなければならないということになる。

だが、情動という現象は、意識の現象に止まるのではなく、身体的表出作用を伴っているのではないのか。情動に捉えられている私は、たとえば喜びという情動において、私の顔は喜びのために紅潮し、そこそこを跳び回っていることであろう。あるいは、悲しみという情動において、私は蒼白な顔をして、肩を落とし、うつむいて屈み込んでいることであろう。このように、私が情動に捉えられていることは、私の身体の状態そのものに端的に現れている、と言うことができるであろう⁷⁾。

しかし、リクールは、「私が情動に捉えられているとき、私は全く自分の身体のことを考えてはいない」(Ibid./470頁)と言う。情動に捉えられているとき、私は私の世界を、喜ばしい世界として、あるいは悲しむべき世界として捉えている。つまり、私は特殊な志向性を生きているのである。恐れるとは、私の身体が震え、心臓が鼓動しているのを感じることではない。「それは〔＝恐れるとは〕世界を、逃れゆく何ものか、感知しがたい脅威、畏、ぞっとさせる現前として体験することなのだ」(Ibid./同前)。

このようなリクールの理解は、サルトルの『情動論粗描』を参照しているものであろうし、実際、このことは、リクールの注記にも示されている。しかし、リクールはサルトルの情動論に対して極めて批判的なのである⁸⁾。

リクールは、サルトルの情動論について、その問題点を次のように指摘する、「サルトルが身体を、意識の志向にとっての一種の質料、『世界に対する意識の視点の、意識自身への距離なき現前』、『意識に直接内属した、宇宙に対する視点』⁹⁾とするとき、情動における身体の身分が満足すべきようには決着されていない」(p.259./476頁)。つまり、サルトルの〈自己の身体〉の概念が問題だ、というのである。サルトルには、〈身体に対する意識の優位性〉というべき考えが存在しているのであって、そのために、彼の〈自己の身体〉の理論のなかにはく隠された観念論>が見いだされることになる。それゆえ、サルトルの身体論においては、「自己の身体が意識の自発性の器官にすぎなくなってしまう」(Ibid./477頁)ことになる。リクールは、これが問題なのだ、と言うのである。

要するに、根本的な問題は、情動における意識と身体をどのように捉えるのか、ということになるのである。これについて、リクールは次のように述べる、「私の思うに、意識の自発性という観念に代えて、身体的事実からの魂の『受動』(passion・情念)という観念を立てるべきであるようにも見えるが、しかるに『受動』は、可能的能動にとってのみ存在する。情動は、身体の反逆が思考に続き、そのお返しとして、意志作用を揺さぶり駆り立てるような行動を粗描する限りで、意識への身体の生命的内属を実現するのである」(Ibid./476頁)、と。ここで指摘されているのが「意志的志向の身体的物質化という観念」(Ibid. note en bas 4./477頁)であって、情動を理解するためには、この観念が重要である、というのである。

われわれ人間は、「多様で変幻自在な非意志的なもの——動機、抵抗、いかんともしい難い状況——との対話」(Ibid./同前)を生きているのだ、とリクールは言う。われわれの意志作用はそうした多様なものに対して、その都度、選択や努力、同意などを通して「応答」(Ibid./同前)している。そうした応答において、「私は、自分が操るべきこの身体を身に蒙る」(Ibid./同前)のである。ここで、リクールは「非意志的なもののこの襲撃」(Ibid./同前)を、「情念の捕囚状態」(Ibid./同前)から区別する。というのは、情念(passion)の原理とは、魂の捕囚状態、つまり「魂

が自分に与える奴隷状態」(p.260./ 同前)であるが、一方、情動(émotion)の原理とは、デカルトが的確に指摘しているように、「驚き」(*Ibid.*/ 同前)だからだ、というのである。

それでは、情念と情動とは、どのような関係にあるのだろうか。リクールは、「情動は、大抵の場合、情念の身体的発作なのだ」(*Ibid.*/ 同前)と言う。しかも、情動は、「奴隷状態の刻印」(*Ibid.*/ 同前)を帯びているのだから、情動は、「情動の身体的な力と、情念の全く精神的な力とを併せもっている」(*Ibid.*/ 同前)ことになる。いいかえれば、情動という魔術的意識は、<情動の身体的な力>と<情念の全く精神的な力>との「併合から生まれてくる」(*Ibid.*/ 同前)ものだ、というのである。

以上の考察から、リクールは情動について、次の二つのことを指摘している。

第一。「たとえ身体が無秩序が或る種の形象として現われ、その形象が情動の形式として直ちに理解されるということが本当だとしても、その形式が完全な可知性を受け取るのは、意志作用という<一>に関係づけられることによってのみである」(*Ibid.*/478頁)。その根拠として、リクールはデカルトの『情念論』第40節の文章を引用する、「人間におけるあらゆる情念の主要な効果は、情念がそれに向けて身体を備えさせていることがらを、人間の魂に意志するように促し、仕向けることである」(*Ibid.*/ 同前)。デカルトは、「情念(受動・passion)を行動(能動・action)に関係づけながら、それらの相互的關係によって人間を理解させようとしていた」(*Ibid.*/ 同前)というのである。リクールは、この点において、デカルトの考えを受け継いでいる。

第二。「たとえ情動が生まれつつある無秩序であり、自分を解体し始めた意識に属するということが本当だとしても、情動の意味が現われてくるのは、意識が有効性の原理を情動から引き出すことによって自分を回復するときのみなのである」(*Ibid.*/ 同前)。このことの意味を十分に理解するためには、リクールの論述をさらに読み進めていくことが必要であろう。

以上の二点を指摘した後、リクールは、「意志作用は、情動的に動かされるという条件のもとでしか、動かない」(*Ibid.*/ 同前)と言う。ここでも、彼は<騎手と馬>の比喻を用いて、「身体が前に進み、意志作用がこの身体を後ろから適度に抑えるということがなければならない」(*Ibid.*/ 同前)と述べている。これが、リクールの根本的な考えである、と理解してよいであろう。

2 <情念—情動>

われわれは情動と情念を区別することができる。「情念の原理は、魂が自分に与える奴隷状態である」(pp.259-260./477頁)のに対して、「情動の原理は、デカルトがいみじくも見てとったように、驚きである」(p.260./ 同前)、とリクールは述べる。しかし、情念と情動の間には、密接な関係が存在するのではないのか。それというのも、「情動は、大抵の場合、情念の身体的発作なのだから、それも奴隷状態の刻印を帯び、情動の身体的な力と、情念の全く精神的な力とを併せもっている」(*Ibid.*/ 同前)からである。

デカルトは、情動を驚きとして理解する。リクールは、デカルトのこの考えを高く評価する。なぜなら、この<驚き—情動>という理解は、「<衝撃—情動>に含まれている脱規制をその生まれつつある脱規制から理解するための案内役」(*Ibid.*/479頁)を務めてくれるだけでなく、さらに、「情念的現象による情動の複雑化を理解するための目安」(*Ibid.*/ 同前)ともなるはずのものだからである。リクールは、「意志の魅了のされ方には、いろいろな形がありうる」(*Ibid.*/ 同前)とし、たとえば、「喜びや悲しみ・恐怖・怒りといった大抵の情動は、驚きや衝撃とは

別な非意志的要因を導入するような情念的<地>の上に浮かび上がるのである。情動はそこでは、情念の強烈な契機という形をとる」(Ibid./同前)と述べているのである。

しかし、もしそうであるとすれば、「情念の独自の原理」(p.261/同前)というものは、そもそも存在しないということになるのではないのか。リクールは、そうではない、と考える。なぜなら、情念は意志と結びついているからである。彼は、「情念とは、自分自身を縛る意識である」(Ibid./同前)と言う。すなわち、己れを<無>(le Rien)、あるいは<空>(le Vain)の虜囚にしてしまうのは意志に他ならないというのである。その意味において、情念は、「全く精神的なもの」(Ibid./同前)なのである。

このように、情念は、一方で、意志と深い結びつきを持っているが、他方で、情念は情動と密接な交渉を持っている。それというのも、「情動は大抵の場合、情念の身体的苛立ちである」(Ibid./479-480頁)からである。つまり、「情動は、通常は情念の凝縮であり、その身体的絶頂」(Ibid./480頁)だからなのである。

してみれば、リクールは、情動と情念との間には、ある種の循環的な関係が存在する、と考えているわけである。たとえば、情念から情動への移行、情念がそこに見出す飛躍には、大きな循環的図式が存在している。すなわち、「情動が情念から生まれ、そして情念から情動が生まれてくる」(Ibid./同前)のである。この循環的な関係は、「魂が自らに与える奴隷状態と魂を混乱させる身体的動揺とが、密接に混ざりあっている」(Ibid./同前)ことを示している。すなわち、多くの情動が、ある種の「両義性」(Ibid./同前)をもっているのである。いいかえれば、多くの情動は、「本来の意味での情動という真に身体的な非意志的なものと、情念という全く内的な非意志的なものとを併せもっている」(Ibid./同前)のである。リクールは、こうした<情動の両義性>を、<情動と情念との循環的な関係>から捉えている訳なのである。

ところで、リクールはデカルトにしたがって、情動を驚きとして捉えている。そうであれば、怒りや恐れという情動のうちにも、驚きという情動が見出されるはずであろう。そこには、「意志のひそかな計略、めまいへのひそかな迎合」(Ibid./同前)が見出されるのであって、リクールによれば、だからこそ、われわれが怒りや恐れといった情動に直接、アプローチすることが出来ないというのである。リクールは、次のように述べる、「恐れと怒りの隠れた合目的性——つまり、勇氣と統制の行為を維持しないために意識が採用した目的性——は、情念の最も陰險な策略を要約し、また身体の暴動という枠を限りなくはみ出そうとする。しかし、情念を増幅する身体が無秩序が、折よく情念にその求める口実を与えてくれるのだ。意識の魔術は、単純ではない。多くの情念が、そこで燃えているし、意志の或る種の承諾が、そこにはひそんでいる。情動は、情念の間欠的な身体的焔にすぎないのである」(Ibid./同前)。

このように、情動と情念とは、密接な結びつきをもっている。しかも、それは循環的な結びつきである。そして、この結びつきから、「厄介な問題」(Ibid./同前)が生じる、とリクールは言う。その問題とは、すなわち、「その結びつきのために情動の領野が危険なまでに拡大してしまうように一時は思えるが、それにもかかわらず情動から情念へのこの連結だけが、情動の広がり of 正確な尺度を与えることができる」(Ibid./480-481頁)ということ、これである。たしかに、情動という現象を、恐れや怒りのような、激しい発作に限っている心理学者もいる。しかし、リクールは、「恐れや怒りのうちには、情動以上のものがある」(Ibid./481頁)と言う。すなわち、「無数の情念が恐れや怒りを養っているが、逆にこれらの情念が恐れや怒りとは別の情動的形態を身にまといもするのだ。小さなショックから一つの情念が生まれてくるそのた

びに、情動が存在する。その意味で、身体全体を増幅器ないし共鳴器とする情念はすべて、情動的形式をとる」(pp.261-262./同前)というのである。

リクールは、ここでも、＜自己の身体＞の存在を指摘しているのである。彼は、愛を例にして、次のように述べている。すなわち、愛の情念が私の心の中でくすぶり続け、これが再び燃え上がってくるということがある。そのとき、愛は、決してわれわれの意識の中だけで問題となるのではない。われわれの身体全体が何かをきっかけにして震えだし、振動し始めるのだ。「おそらく、本来の意味では情動にほかならない身体のあの無秩序と振動なしでは、愛は消滅してしまうことであろう」(p.262./同前)。

愛について、ここで指摘されていることは、同じように、憎しみや野心、また嫉妬や羨望、人間嫌いについても、言えるのである。してみれば、「すべての情念が情動的な発作を経由する」(Ibid./同前)と言えるわけである。そこでは、情動は情念の最初の契機となっている。それゆえ、「それ〔＝情動〕は生まれつつある、あるいは再生しつつある情念なのだ。情動はとりわけ驚きの小さな震え——デカルトはいみじくもそこにあらゆる情念の曙光を見てとったわけだが——、肉で満たされた重たげな全思考の端緒を開くあの『驚嘆』によって、われわれの情念の青春なのである」(Ibid./同前)。

いったい、情動は、ひとつの＜人間的な行為＞なのであって、決して反射ではない。また情動的な行為を反射に還元することもできない。情動的行為とは、「情念の凝縮とも言うべき」(Ibid./同前)のものであって、これを反射に還元することは不可能なのだ。また情動的行為を、＜出来損ないの反射＞と考えることもできないのだ。リクールはこう述べる、「情動という契機は、情動が意志作用を反逆する身体のをすがままにしているちょうどそのとき、魂が情念を通して自らに課した奴隷状態を身体の解放として公認してしまうのである」(Ibid./481-482頁)、と。彼は、まさに、「そこに、情動の両義性のすべて」(Ibid./482頁)を見出す。というのは、「情動が部分的ながら知恵の支配下に置かれるのも、情動が反射ではなく、情念の凝縮だからである」(Ibid./同前)。

情動は反射ではない。だから、「情動を情念という一段上の高所から——情動は情念の燃えている契機にすぎない——捉える余地」(Ibid./同前)が、われわれには残されているのである。したがって、われわれが情動から癒されるのは、他の情動によってではなく、情動以外のものによってなのである。たとえば、怒りは、怒りとは別の情動によって静められるのではない。われわれが怒りから癒されるためには、「過度の自尊心とその自尊心に由来する侮辱への過敏性から癒されること」(Ibid./同前)が必要なのである。

それでは、怒りという情動に対する治療法は、何に求められるのだろうか。リクールはそれをデカルトの＜高邁の徳＞に求める。リクールは、「怒りの真の治療法は、高邁さのうちに、つまり自由意志の尊敬のうちにのみある」(pp.262-263./同前)と述べている。それでは、情動に対して自由意志はどのようにして働きかけうるのであろうか。あるいは、われわれはどのようにして、自由意志によって情動を支配しようというのであろうか。

リクールは、恐れについても、怒りと同様のことを指摘することができる、と言う。恐れは、二つに区別される。第一は、人をぞっとさせるような出会いから生まれる恐れ、すなわち、激しい恐れ、＜衝撃—情動＞としての恐れである。第二は、不安に類似していると言えるような恐れ、すなわち、「出会いに先立つ恐れ、形の定まらない期待を雰囲気にする恐れ」(p.263./483頁)である。たとえば、攻撃を前にした兵士の恐れ、音楽家や演説者がその演奏や演説を前に

して心に抱く恐れである。

リクールは、アランの言葉『『恐怖についての恐怖ほど、用心の必要な恐怖はほかにない』』(Ibid./同前)¹⁰⁾を引用しながら、第一の恐怖について、こう述べる、「ぞっとさせる出会いにおける激しい恐怖は、実は空想的な先取りを養分とするそうした恐怖によってひそかに武装されているのだ」(Ibid./同前)と。ひとをぞっとさせる恐怖、つまり＜情動—恐怖＞は、「対象の無、期待の空」(Ibid./同前)から生まれてくる。したがって、「その恐怖は、まさにそのことによって、情念ですっかり織り上げられている」(Ibid./同前)、とリクールは言うのである。

この恐怖について、リクールは、こう述べる、「デカルトによれば、この恐怖は、一次的な情念ではなく、つねに『おじけ付きや驚き、懸念の剰余』である。その意味で、それは、困難を対象とする大胆さの逆なのである」(Ibid./同前)。困難に打ち勝っていくのが大胆さであるが、この恐怖は、＜恐怖についての恐怖＞だ、という訳である。したがって、この恐怖に対する治療薬とは、ここでも、＜高邁の徳＞、＜自由意志＞に見出されることになる。その理由を、リクールは次のように述べている、「もし大胆さが希望を糧にするものだとすれば、言い換えればさまざまな困難——それらだけを考えれば恐れと絶望しか引き起こさないほどの困難——を物ともせず、われわれが到達しようと思っている目的への鋭い注意を糧にするものだとすれば、恐怖に圧倒されるのは、自分のことにあまりにも拘泥しすぎて、生命や自分の財産に対して欲深であるために、結局偉大な任務の遂行が不可能になるような人である」(Ibid./同前)。したがって、これとは反対の人、つまり、生命の安全とか身体に傷を負うといったことを考慮しない人は、恐怖に囚われることはない、というのである (Ibid./同前)。

だが、リクールは、恐怖の治療薬は、そのような＜高邁の徳＞だけではない、と言う。彼は、行動つまり身体的行動の重要性を指摘する。「おじけ付きも冒険心によって抑えられうるのだから、身体を敢行に慣れさせるようなものはすべて、恐怖の治療薬になるのだ」(Ibid./同前)。すなわち、私が情動に囚われていて、身体に支配されているとすれば、何らかの思考、何らかの情念がその情動に先行して存在していたからだ、というのである (Ibid./483-484頁)。

このように、情動は、つまり情動的行為は、情念と深い関係をもっている (Ibid./484頁)。それは、どのような関係なのか。リクールはこう述べる、「それらの〔＝情動的な〕行為には大抵の場合、われわれの意志作用がそれで自分自身を押しつぶしているさまざまな想像的悪の印が凝縮されている」(Ibid./同前)、と。したがって、「情動はやはり非意志的なものの身体的形態である」(Ibid./同前)と言わなければならないのであって、「身体の嵐は情念に対して、その有機的発作と同時に、正真正銘の身体的な非意志的なものという逃げ口上を提供することになる」(Ibid./同前)のである。

このように、リクールは、情動に対する治療法とは、つまるところ、自由意志に他ならない、と考えているのである。情動とは、非意志的な身体的なものである。だから、ここでも、自由意志と身体的なものとの関係が問われることになるのであって、そうであれば、われわれは、ここで、あらためて、リクールが好んで用いる＜騎士と馬＞の比喩を思い出すべきなのである。

リクールは、情動を論じつつ、＜心と身体の結びつき＞について、重要なことを述べている。彼は、＜意識の暗がり＞が存在することを、明確に認めているのである。すなわち、「われわれはここでも相変わず、情念のこの〔＝情動との〕混交を捨象することにしよう。われわれはすでに序論で、この捨象の方法について説明しておいた。われわれは情念の世界を、形相学

を実在的に深化させるやり方とは別の方法によって、つまり日常生活や小説・演劇・叙事詩を通して学ぶ必要があるのであって、この世界は、意志的なものと非意志的なものとの可知的な対話としては了解されない意識の暗がりを作り上げているのである」(pp.263-264./ 同前)。

リクールは、情動について、『意志的なものと非意志的なもの』[第2部 行動すること][第2章 身体的自発性][第2節 情動]において詳細に分析、解明しているが、情動と混交している情念については、捨象しようというのである。それというのも、リクールが構想する<意志の哲学>第1巻に相当する『意志的なものと非意志的なもの』において、彼が企てているのは、この世界を、この世界における人間の存在を、「意志的なものと非意志的なものとの可知的な対話」(p.264./ 同前)として、了解しようということだからである。

しかしながら、そうした了解の仕方では捉えられない「意識の暗がり」(pp.263-264./ 同前)が存在するということが、情動と情念との混交という事象の分析によって明らかにされた、というのである。ということは、われわれは自己を全面的には了解しえない、ということである。まさに、情念の世界は自己意識にとっての<暗がり>なのであって、われわれはこの領域を、「形相学を実在的に深化させる」(p.263./ 同前)という仕方では、捉えることはできない。だから、この領域については、自己意識を手がかりにした了解という方法に訴えるのではなく、「日常生活や小説・演劇・叙事詩を通して学ぶ必要がある」(Ibid./ 同前) のという訳なのである。

そもそも、リクールにおいては、われわれが自己自身を全体的に捉えつくすということは、不可能なのである。彼はこう述べている、「より根本的に言えば、人間を人間自身にとって可知的ならしめるのは、人間自身の神話であり、無垢と無償の行為における人間の完成という古代の夢だということである」(p.292/536頁)。してみれば、われわれはわれわれ自身がそれであるところの人間の存在を、自己意識を手がかりにして全面的に了解することはできないのであって、だからこそ、現象学とともに、解釈学があわせて必要となる、という訳なのである¹¹⁾。これは重要な論点であって、これについては、改めて考察を試みなければならない。

注

- 1) 拙稿「情動と意志作用——リクールの<意志の哲学>——」、『岩手大学教育学部研究年報』第65巻、1-21頁、2006年2月。
- 2) Paul Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, (Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1967), pp.252-264. ポール・リクール『意志的なものと非意志的なものII 行動すること』(滝浦静雄・竹内修身・中村文郎訳、紀伊國屋書店、1995年)、464-484頁。以下、この著書からの引用箇所は、フランス語版のページ数と邦訳の頁数を、本文中の括弧()内に表示する。なお、[]内の語句は引用者の補足である。
- 3) われわれは、テキストの丹念な読解から出発する必要があると考える。このことについては、加藤尚武『『精神現象学』というゆがんだ真珠 哲学的アイデアの宝庫』(『現代思想』2007年7月臨時増刊号、第35巻第9号、8-13頁)をご参照いただきたい。
- 4) 滝浦静雄「訳者あとがき」、前掲邦訳、598頁。
- 5) William James, *Psychology, briefer course*, edited by Gordon Allport, (Harper Torch Books, The Academy Library, Harper & Row, New York, 1961), p.243. ジェームズ(今田恵訳)『心理学』下巻、岩波書店、文庫、昭和39年(1964年)、175頁。
- 6) 精神と身体の関係は、<基づけ>という弁証法的な関係として理解されるべきであろう(木田

元『現代の哲学』講談社学術文庫、1991年、58、123、134頁）。なお、リクールが用いるこの比喩は、リルケの詩「オルフェに捧げるソネット」に拠るものであろう。ベルクソンにおける心身合一の考えにも、乗馬の喩えが用いられている（中村弓子『受肉の詩学』みすず書房、1995年、226-233頁）。

- 7) 人間の姿勢は、その人の世界内存在そのものの現れである。霜山徳爾は、「立つ」ことの、生理学的意味を超えた、人間学的意味を解明している。霜山徳爾『人間へのまなざし』中央公論社、1977年、150-160頁、及び、同『人間の限界』岩波書店、新書、1994年、116-134頁、をご参照ください。
- 8) サルトルの情動論に対するリクールの批判については、拙稿「リクールとサルトルの情動論」（『岩手大学教育学部研究年報』第66巻、1-16頁、2008年2月刊）を参照して下さい。
- 9) J.-P.Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, (Hermann, Paris, 1965), p.53. サルトル（平井啓之、竹内芳郎訳）『哲学論文集』（人文書院、1967年）所収「情緒論粗描」（竹内芳郎訳）、317頁。ただし、リクールは、[p.42]と表示している（P.Ricœur, *op. cit.* p.259. 前掲邦訳、476頁）。
- 10) リクールのテキストでは、< Il n'y a pas d'autre peur à bien regarder que la peur de la peur. >。この文は、アランの文章からの引用であるとすれば、十分に正確な引用とはいえないかもしれない。あるいは、これは、リクールがアランの考えを巧みに要約したものとも考えることもできるのかもしれない。というのは、アランの原文は、< Il n'y a point d'autre peur, à bien regarder, que la peur de la peur. > (Alain, *Éléments de philosophie*, Chapitre IX, *De la peur*, Quatorzième Édition, p.278, Gallimard, Paris, 1949), だからである。ただし、リクールが表示している1941年版と筆者が参照している1949年版との異同は未詳。
アランの原文の邦訳は、中村雄二郎訳「よく考えてみれば、恐れとは、恐れに対する恐れにすぎない」（『アラン著作集1——思索と行動のために』白水社、1981年、319頁）。小林秀雄訳「よく考えてみれば、凡そ恐怖には、恐怖に対する恐怖というものしかないのである」（アラン『精神と情熱に関する八十一章』角川書店、文庫、昭和44年〔1969年〕、第七版、180頁）。ちなみに、『精神と情熱に関する八十一章』（*Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, 1916）は、1941年に改訂増補され、表題も『*Éléments de philosophie*』と改めて刊行された。
- 11) このことについては、拙稿「リクールにおける現象学的解釈学への道——「意志の哲学」の方法をめぐる——」（『人間・文化・社会』、「人間・文化・社会」編集委員会編、岩手大学人文社会科学部、地域文化基礎研究講座発行、平成9年〔1997年〕3月、41-56頁）をご参照ください。

