

## リクールにおける自由の媒介としての自然

岩田文昭

〔論文要旨〕 本稿は、フランス・スピリチュアリズムを代表するラヴェッソンの哲学との対比において、リクールの思想の核心部分を浮き彫りにし、自由を現実的なものとするときの自然の積極的な役割、すなわち「自由の媒介としての自然」を解明することを旨とするものである。

ラヴェッソンは「自由の媒介としての自然」を「習慣」を介して開示し、リクールは「言葉」を通して捉える。両者の違いは、方法上の相違のみならず、人間の自由と自然との対立に関する洞察の違いを含んでいる。リクールはラヴェッソンが十分に考慮しなかった、人間の実存のうちにある自由と自然との微妙な対立について考察を巡らし、自由と自然との対立が重大な「過ち」に繋がることを鋭く見て取っているのである。

ラヴェッソンとリクールが各々の仕方提示した「自由の媒介としての自然」は、宗教において現われる自然を考察するときの二つの視座となることが期待される。

〔キーワード〕 リクール、自然、ラヴェッソン、習慣、過ち、超越、情念、詩、存在論、隠喩

## 序

「自然」のもつ意義はきわめて多様であり、その性質はさまざまな角度から論じることができる。ここでは自然が

人間の自由に対して、兩義的な役割を果たしていることに着目し、それを考察の糸口としたい。一方において、自然は人間の自由に対立するものである。人間の自由は自然から距離をとって、自然を対象として認識しそれに働きかけて克服していく。ところが他方において、自然が人間の自由を現実的なものとしている。外的な自然環境については、人間は外的な自然に働きかける自由を有しているものの、その働きかけは自然法則に従わねばならず、働きかける道具などの材料そのものは自然に求めざるをえない。また内的な問題に関しても、人間の自由が自然を媒介しなければならぬことに変わりはない。人間の内的自由は、衝動や本能のような自然的な欲求を意志が克服するところで成立するが、欲求と断絶している自由は抽象的で無内容なものとなる。克服された欲求はけっして消滅せず、意志を支える能力として再び自由のうちに現われるのである。

自然は人間の自由と対立するとともに自由を現実的なものにするという二つの側面をもつ。ただ時代によってまた思想家によってその強調点を異にするだけである。いうまでもなく近世以降は、人間の自由が自然と対立することを強調する思想が主流をなしてきた。科学・技術の急速な進展は、自然は人間の自由を否定するものであり、人間を中心に自然を支配していくべきであるという考えを、その背景にもっていた。しかしそのなかで自由と自然とは根本的には対立しないと主張した人々もいた。本稿が以下において論じるラヴェッソンとポール・リクールはいずれも人間の自由を媒介するものとしての自然の肯定的な役割を強調した思想家である。

リクルールの思想がラヴェッソンの影響下のものと、自由と自然との問題の探求から出発していったことの意義は、現在に至るまで十分に注目されてきたようには思われない。しかしリクルールの「意志の哲学」の第一巻『意志的なものと非意志的なもの』<sup>(1)</sup>は自由と自然との関係を問うた著であり、また「偉大な哲学者（ラヴェッソン）の直観が本書の多くの反省の源泉に存在している」と明確に述べているように、<sup>(2)</sup>自然が人間の自由を媒介するというラヴェッソンの

自然観を直接に継承したものであることは明らかである。のみならずリクールはその後、ラヴェッソンが十分に取り扱わなかった自由と自然とのより複雑な絡み合いを捉えるべく思想を展開していったといえることができる。<sup>(3)</sup>

以下の考察は、ラヴェッソンの哲学と対比させることによって、リクールの思想を貫いている核心部分を浮き彫りにし、彼の思想の持つ積極的な意味を解明してゆくことを目指すものである。しかし、予め明確にしておくが、本稿の意図はラヴェッソンとリクールの思想の異同を確認しようとか、リクールの思想背景を一義的に限定しようということにはない。明らかにしたい要点は、自然の持つ超越的な働きと、それを開示しようとするラヴェッソンとリクールの方法の相違が含んでいる思想上の意味にある。

本稿は以下のように議論を展開したい。まず第一章でラヴェッソンの『習慣論』を取り上げ、彼が習慣を介して洞察した「自由を媒介する自然」と「恩寵である自然」の内容を明らかにする。次に第二章で『意志的なものと非意志的なもの』においてリクールが記述した人間の自由の様態について考察する。ここではラヴェッソンが十分に論じなかった人間の実存のうちにある微妙な自由と自然との対立について、リクールが考察を巡らしていたことを示したい。第三章では『過ちやすぎ人間』を手掛かりにして、自由と自然との対立が重大な「過ち」へと繋がることをリクールが鋭く見て取っていたことを明らかにする。さらに過ちの問題が、自由の媒介となる自然を「言葉」を通して捉えるリクールの基本的な立場に関連していることに言及する。最後に第四章で、『生きた隠喩』の中でリクールが言語の持つ積極的な力を開示し、自由と自然との宥和を可能ならしめる存在論を解明しようとしていることに触れ、彼の解釈学の理論体系を貫いているものを示したい。

以上の考察を通して本稿が遠くに見据えているのは、宗教的経験の根拠としての自然の問題である。宗教的経験はその根拠をしばしば「自然」に求めてきた。そのことは宗教が真に人間の自由を実現するとき、「自由の媒介として

の自然」が捉えられ、それが表現されてきたといえるであらう。しかし宗教的経験の根拠となる「自然」は天然ありのままの自然ではなく、宗教において実現された自由の性質に相応した深みをもった「自然」である。ラヴェッソンとリクールが各々の仕方で提示した「自由の媒介としての自然」は、宗教における自然のさまざまな現われかたを考察するさいの有効な視座となることが期待される。

## 一 ラヴェッソンの習慣論

自然が人間の自由と対立するとともに自然によってこそ自由は現実的なものになるといふ両義的な役割を演じていることを、きわめてよく表わしているのは「習慣」の問題である。習慣は人間の行為をある一定の方向に向けて定型化するものであり、人間が生来もつ本性と同様に変えることが困難であることから、「第二の自然」とか「獲得された自然」とか呼ばれてきた。しかし一見自由を束縛することのように思われる習慣によってこそ、人間はより深い自由を実現することができる。アリストテレスやトマス・アクィナスが「徳」は習慣であると論じ、習慣のもつ積極的な意味を説明したときには、彼等は真なる自由を実現するさいの自然の果たす役割に着目していたということができよう。

ところが哲学的にきわめて重要であった習慣の意味は近世に入ってからには、「忘却」され「無視」された<sup>(4)</sup>。その中で例外的に習慣を重要視したのが、ラヴェッソンを代表とするフランス・スピリチュアリズムの流れである。とりわけラヴェッソンはメーヌ・ド・ピランの習慣の現象についての精緻な分析を引き受け、自由を実現するさいの自然の果たす積極的な役割を『習慣論』<sup>(5)</sup>の中で説明していった。

ラヴェッソンに先立ちピランが、行為が反復することによって形成される習慣に法則性があることを指摘した。<sup>(6)</sup>その法則とは、第一に、能動的な運動を繰り返すとその運動はいっそう容易になること、つまり能動的な行為はその反復により行為の自発性が増すという法則であり、第二に、受動的に行為を繰り返し受けるとその行為についての感覚が減じ、その行為についての感受性が減じるというものである。

このようにピランが二つの法則に分けて理解した習慣についての考察をラヴェッソンはさらに進展させ、二つに区分された法則を一つの「原理」(Principle)のもとに包括する。ラヴェッソンが二つに区分される法則の根幹にあるとした原理とは、能動的であれ受動的であれ、行為を何度も繰り返すと身体の内から「ある種の能動性」が生じるといふ原理である。すなわち能動的な行為において自発性が増すことも、受動的な行為において感受性が減することも、それは同一の「原理」によって成立していると、ラヴェッソンは捉えるのである。

ピランからラヴェッソンへの習慣の考察のこのような展開は、習慣の理解を深めただけでなく、自由と自然についての洞察の深まりを伴っていた。ピランの習慣についての議論の射程が心身の現象の解明にとどまっていたのに対し、ラヴェッソンは自然が自由と対立するものではなく、両者が根底的な地点で通じていることを習慣の問題から明らかにしていくのである。

ラヴェッソンの自由と自然についての考察は、「努力」を意識の範型とすることから出発する。ラヴェッソンによれば、努力とは自らが起こす力と抵抗との釣り合い、拮抗の意識である。通常は見ることと働くことは一致しない。ところが努力においては、自ら運動を起こす力が抵抗と出会うことにより、自らの働きをそのまま知ることが成立する。働きと働きを見ることが一つとなること、いわばただ一人で役者と観客とを兼ねること、が努力においては可能なのである。ラヴェッソンが意識の範型を努力として、認識論的な観点から捉えられてきた意識の本質を行為を中心

に据えて見直したことにはきわめて大きな意義がある。行為は認識のように主客の対立を維持しない。行為の達成は主観の内部でなされるのではなく、その働きかけを受動的に受けるものにおいて実現されるのであり、主客の間の動的な連関を要請する。つまり行為を意識の本質であるとするのは、意識が意識以外の存在と直接的かつ本質的に開かれ結びついており、それと切り離して意識は成立しえないということを含意しているのである。そしてこのように捉え直された意識は、習慣を介して、次第に身体の中に入り込んでいき、身体の内側に知性の光をもたらすことになる。

一般に、知性と運動との間には、主観と客観、あるいは精神と身体との対立を認めることができる。知性と運動とは一体となつてはおらず、知性は実現すべき対象として運動を措定する。しかしその運動を何度も繰り返すと身体の内から、ある種の「自発性」や「傾性」が生じる。習慣は知性に対し直接に影響を与えるものではないが、身体の内から自発性を生じさせ、抵抗をとりのぞき運動を容易なものとする。身体のうちから生じるこのような自発性は、運動を実現するための能動的な意志の働きを次第に不要なものとする。その結果、身体の自発性は、知性によって措定された実現さるべき運動に絶えず接近していき、最終的には意志によって目指されている運動と身体の自発性とが一致するようになる。ラヴェッソンは、精神と身体が習慣において一つになったものは、実在化した知性であり、「実体的観念」(idee substantielle)とどうべきものであるとして、それを以下のように説明する。「習慣によって反省は目立たない知性に取って替わられる。この直接的知性にあつては、客観と主観とが一つとなる。つまりこの知性は実在的直観であつてここでは、実在的なものと観念的なもの、存在と思惟とが一つとなつてゐる」。

ラヴェッソンはこのように習慣と知性との関係を捉えた上で、自由と自然とが対立するものではなく、両者が根底的な地点で通じていることを説明する。自由と自然とが存在の内部において動的な連関をなしていることを直接に知

することはできない。しかし習慣によって観念と運動とが一体化し、知性が直接的となることは、自由を目指す人間の観念がある種の自然的な傾向になる過程を意味するものであり、それはまた他方で身体の運動を介して自然が人間の自由を実現するものとなっていく過程を現わしている。ラヴェッソンは習慣によって、自然のうちへ自由が下降していく動きと同時に、自由の内側へと自然が昇ってくる動きを洞察しているのである。彼はコスモロジックな次元で自由と自然が互いに媒介し合い、動的な相互連関をなしていることを次のように述べる。「あらゆる事物において、自然の必然性という縦糸に自由が横糸を通している。しかも自然の必然性は動的な生き生きとした縦糸であり欲望と愛と恩寵がはたらく必然性なのである」<sup>(8)</sup>。

精神の働きのみからなっているとされる道徳や宗教などの自由の領域にも、自然が介在していることが習慣の原理から考察できる。徳を身につけることは、よき習慣を獲得することにはほかならない。善をなすには最初には努力が必要であるが、繰り返し善を実行することからある種の自然的な傾向性が生みだされていく。そして善をなす運動に意志的な努力を必要としなくなり、次第にその運動が自らの欲望と一致してゆき徳が形成される。徳を形成してゆく習慣の根底には、やはり自由と自然との動的な連関が存在しているのであり、そのような観点から善をなそうとする人間の意志的な自由な行為の本質を改めて捉え返すことができる。

意志や知性は無から生じて、善を求めるものではない。常にそれらに先立つ傾向性や欲求などの非意志的な自発性が予め存在しているのであって、意志や知性は反省に先立つそのような自発性に基づいてのみ行為を実行することができる。善を求めようとする人の精神の根源を動かしているもの、それは愛である。愛とは目的と行動とが一致している本能の如きものであり、人間の自由の実質をなしている自然である。自然が愛のように人間に善を求めさせるものであるなら、自然がわれわれを真の自由へと導くものであり、自然が恩寵と一つとなるということが出来る。ラヴ

エッソンは「自然は先行する恩寵である」という言葉をまったく正しいものであるとして次のように述べる。「自然はわれわれのうちなる神である、ただこの神は余りに内にあり、われわれがそこへ降りられないほどわれわれの奥底にいますがゆえに隠れた神なのである」<sup>(9)</sup>。

以上述べたように、ラヴェッソンは習慣を探求の手掛かりとして、自由と自然とが相互に媒介していることを究明した。しかしラヴェッソンは人間の自由を実現する根拠が自然にあることを強調し、自由と自然との宥和の内部に、ある種の不調和が存在することを詳しく分析することはなかった。というのはラヴェッソンにとり最大の関心は人間の意識と存在の全系列とが連続し、コスモロジックな次元で自由と自然とが相互に媒介しあっていることを明らかにしようとする点にあったからである。自由と自然との微妙な不一致についての考察は、後の世代に残されていたのである。

## 二 身体と自由

人間の自由と自然との間にある微妙な分裂についての分析はリクールが引き受け、展開したといえる。リクールは人間の自由は自然に媒介されて現実的なものとなるというラヴェッソンの哲学を引き継ぎながら、そのような自由と自然の基本的な関係のうちにも重大な分裂が惹起する可能性があることを考察しているからである。リクールは自由と自然についての複雑な関係を明らかにするために、段階を設けて論を展開してゆく。以下、本稿も彼が区別した段階に従って人間の自由と自然との関係を考察することにした。

リクールはまず『意志的なものと非意志的なもの』において、宗教的救済のような「超越」(Transcendence)と、悪



や罪などを含む「過ち」(fautes)とを捨象して、罪ある人にも無垢な人にも共通な人間の「根本的な可能性」を記述し、その範囲内での人間の自由と自然との関係を明らかにしようとする。人間の具体的状況を彩っている善いや悪などを括弧に入れて論じる人間像は抽象的なものである。しかしリクルールは抽象的であることを認めながらも、自由と自然との複雑な関係を考察するための基礎として、あらゆる人間に共通な基盤を確保し記述した上で、それが超越や過ちと交差する地点を捉えようとするのである。

さて、あらゆる人間に共通な基盤をリクルールは意志を中心に記述してゆく。意志は身体から孤立して働くものではなく、また逆に人間の身体は、意志と何らかの連関がある。一見意志とは無関係な、身体に根差しているさまざまな非意志的なものも一つの意志が秩序づけられており、非意志的なものの意味は意志的なものとの連関においてのみ明らかになる。つまりリクルールは身体の意味を意志との相互性のもとで把握し、意志的体験の厚みをあらゆる人間に共通な基盤として理解するのである。リクルールは意志の働きを三つの局面、「決意する」「行為する」「同意する」にわけて記述していくが、ここでは三つの局面のうち、習慣に関する記述のある『意志的なもの』と非意志的なもの』の第二部「行為する」<sup>(10)</sup>の内容を考察することにした。

リクルールは人間の「行為」は何らかの成果を目指していることを指摘する。意志の志向は身体を横切り、現実の世界に成果を実現することを目指している。成果が実現されるとき、身体はその姿を消しつつ、志向されている成果を具体的なものとするための能力としての役割を果たす。つまり身体は世界へと開いており、身体が意志の目指している行為を世界へと媒介するのである。ところが行為を媒介するときの身体の役割は看過されがちである。というのは身体が身体として明白に意識されるのは、身体が意志に抵抗する場合だからである。確かに身体は意志に完全に従属するものではない。身体はそれ自身の自発性を有しており、しばしば意志に抵抗し、意志の支配から抜け出す。その

ような場合には、身体を意志に従わせる「努力」が必要となり、意志は努力により身体への支配を取り戻す。リクールはこのように努力において意志と身体とが対立していることを、「人間性において二元である」とピランから借用した言葉で表現する。ラヴェッソンが努力において意識が身体に開かれている点を強調したのに対し、リクールはさらにそこに心身の対立を看取するのである。しかしながらこの段階においては対立は決定的ではない。身体は意志と対立するよりもさらに深いところで意志と結びついており、そこに心身合一の「原初的事実」があるからである。人間における二元的な対立もこのような「生における一元」を前提としてのみ存在しうるのである。リクールはこう明言する。「努力より深いところにこの原初的事実があり、努力はこの事実を承認するにすぎない」<sup>(11)</sup>。

リクールは非意志的なものと意志的なものとの相互性の記述によって、生の一元性とそこに生ずる微妙な人間性の二元性を指摘する。つまり彼は人間の心身に主観と客観とに分けることのできない密接な繋がりを認めるとともに、そこに主観と客観の分裂の手前にある微妙な対立が存在することを明らかにするのである。リクールはこの対立を「実存の二元性」と表現する。リクールはラヴェッソンが十分に展開しなかつた自由と自然との対立が人間の実存のうち萌芽的な状態で存在していることを指摘しているのである。

非意志的なものと意志的なものが具体的にどのように結びついているかを、リクールの「情動」(emotion)の分析を例にとって見てみることにしよう。リクールが「情動」と呼ぶとき彼の念頭にあるものは、デカルトが『情念論』の中で論じた六つの基本情念、驚き・愛・憎しみ・欲望・喜び・悲しみである。リクールが「情念」(passion)をわざわざ「情動」と呼び変えるのは、後述するように「情念」という単語を「過ち」の一種としての特殊な感情のために留保しておきたいからである。

情動は身体から生じるものである。しかし意志を外側から傷つけて意志との相互性を破壊するショックのようなも

のとは区別されねばならない。情動は、意志との相互性を有しており、「生における一元」としての統一と、意志との対立である。「人間性における二元性」とを指摘することができる。デカルトが『情念論』の中で適確に捉えたように、「驚き」は新たなものに関する思惟の動揺から始まる。そこには新たなものという「瞬間的判断」がある。そしてこの判断はたんなる思惟に留まるものでなく、身体により「持続の厚み」が与えられ増幅され行動を促す。驚きにはこのような思惟と身体との「循環現象」がある。

意志と情動との相互性のうちにある統一と対立との両義的關係を、リクールは騎手と馬とに譬<sup>(13)</sup>える。情動によって動かされる身体は馬であり、意志は騎手である。馬としての身体は自発的に進もうとする。意志としての騎手は馬の動きに揺さぶられながら、馬をなだめ統御するのである。意志は幾つかの仕方で情動を統御する。まず弱い情動ならば意志のみで直接に抑えることができる。次にある情動を他の情動に対抗させる方法がある。例えば「恐れ」という情動にかられ戦場から逃走しようとするとき、「名誉心」という別の情動が喚起されれば、「恐れ」は克服され、逃走せずにいることができる。だが、いずれにもまして習慣による情動の統御は有効である。

習慣は本質上「自動運動」(automatisme) のようなものと区別されねばならないとリクールは考える。習慣は意志の自然化であり、自然と意志との生命的統一というべきものである。このような習慣の本質についてはすでにラヴェッソンの『習慣論』の論述から本稿が明らかにしたことである。従ってリクールの習慣の分析でラヴェッソンと異なっている点のみにふれることにしよう。ラヴェッソンとリクールが異なっているのは、すでに述べた二元性の問題である。リクールは習慣はその自発性や情性によって意志に抵抗するものとなること、また習慣によってある一定の能力が形成されることには他のある能力の否定を伴うことを指摘する。一つの能力への積極的な肯定は、常にその背後にある別な可能性を否定することを意味しているのである。習慣にはこのような自動化や固定化の危険があり、それ

に対して意志は習慣に働きかけ習慣を変えようとする。習慣と意志との間にも微妙な対立が存在しているのであり、この対立は心身合一の事実の上に生じる二元性なのである。

リクールは情動と習慣との関係を意志を中心にして記述している。生命的な一元性に関して、情動は「新しき力」として、習慣は「古きものの不思議な力」・「持続の成果」として意志と一体化して作用すると述べている。<sup>(14)</sup> また人間の二元性につきまとう危険については、情動が「無秩序」と「動揺」として意志的な働きを妨げるのに対し、習慣は「秩序」と「惰眠」として意志に抵抗すると指摘する。<sup>(15)</sup> 先に述べたように意志は習慣によって情動を統御してゆくが、逆に習慣に対しては情動を用いて衝撃を与えることにより習慣の持つ自動化の危険に対抗することができる。情動と習慣は対称的な位置にある。リクールは情動と習慣の本質を意志を中心にして次のように要約する。「(情動と習慣という)この非意志的なものの二種の様態は、一つの意志に対し支えとなったり障害となったりする、そして意志は両者を互いに教育させあうのである」。<sup>(16)</sup>

リクールの意志的なものと非意志的なものとの相互性の記述は、次のような人間の自由の様態の特色を明らかにしている。第一に、人間の意志がさまざまな次元で非意志的なものと連関してたちあらわれることを記述し、人間の自由は自然と対立して実現されるのではなく、自然を媒介にして実現することを明らかにしている。第二に意志的なものと非意志的なものとの間に微妙な対立があることを指摘し、人間の意志は自然に対し自らの自由を奪回する形式を取らねばならないことを示している。意志が非意志的なものに対してイニシアティブを持っていることを強調するにしても、その自由は一種の「従属的な独立」というべきようなものであり、非意志的なものからの影響を免れることはない。

リクールはこのように明らかにした人間の自由と超越との関係を「結論」において次のように述べている。<sup>(17)</sup> それに

よると意志的なものと非意志的なものとの相互性の記述は、恩寵 (grace) を受けたように完全に自然と一致した優美な (Gracien) 自由を目標として理解させるとしている。このことは第一に、右において論じられてきた自由と自然との相互関連は超越を排除するものではなく、自由と自然とのあいだに微妙な対立があるとしても、自由と自然とが綜合される可能性は残されていることを意味しており、しかし第二に、恩寵との出会いはここではたんなる目標にすぎず、恩寵の働きを受けたような自由の問題は、超越の問題として別に論じなければならないことを表わしている。

### 三 過ちと言葉

さてリクールは『過ちやすき人間』<sup>(18)</sup>の中で、『意志的なものと非意志的なもの』において記述した人間像を拡張してゆき、先に括弧に入れて論じなかった「過ち」についての本質を考察する。本章ではそのような『過ちやすき人間』の所論に従って、過ちの本質を明らかにすることにした。

リクールは『過ちやすき人間』の中で、意志的なものと非意志的なもの相互性のうちにあつて対立する二元性を、「有限と無限」との二極性として表現されるより大きな「不均衡」(disproportion)へと移し変える。先に述べたようにリクールは『意志的なものと非意志的なもの』で自由と自然との関係を論じたときには、有限なもののみを記述し、ビランに由来する言葉「人間の二元性」を、人間の自由と自然との統一のあいだに微妙な対立や葛藤があるという意味で使用した。ところが『過ちやすき人間』で過ちを括弧からはずしたときには、「人間の二元性」を有限と無限との二極性として捉え直すのである。リクールは有限と無限との二極性からなる人間の不均衡を認識、実践、感情の三つの次元において論じるが、ここでは直ちにリクールの感情についての論述<sup>(19)</sup>を迎えることにしたい。

感情は一元的なものではなく、有限と無限の二極から成り立っている二元的なものであるとリクールは捉える。有限の極にあるものは「生命的欲望」(desir vital)であり、それは一時的・部分的・有限な休息や完成、一般に「快」(plaisir)と呼ばれるものを目指すものである。他方、無限の極にある感情は、「叡知的愛」(amour intellectuel)あるいは「スピリチュエルの喜び」(joie spirituelle)と表現されるものであり、「完全な幸福」とか「至福」(beatitude)とか呼ばれてきた、人間の全体的な完成や永続的な休息を目指しているものである<sup>(20)</sup>。このように二種類の感情は各々異なった二つの目標を持つのである。二種類の感情の特色をさらに考察してみることにしよう。

まず「快」を求める人間の感情は、環境との間に生じる適応や緊張の指標として考えられる。例えば現代の多くの心理学者が分析しているように、仕事を能率という規範において捉え、仕事が自分に適しているときには快として、自分に適していないときには不快と感じられるように、人間の快・不快の感情は仕事への適応の指標となるものである。だがあまりに快を求める感情のみに目を奪われてはならない。人間の感情は、一定の限定された環境への適応という点だけから説明しつくすことはできない。ある職業に従事している人間は、職業そのものや職業を成立させている社会の基盤について不安や不満を抱く場合がある。あるいはまた自己の生全体の意味さえ問う。つまり人間は有限な環境に対して、たんに適応・不適応を示す一時的で部分的な感情を持つだけでなく、有限な環境そのものをも問題にする感情を持つのである。有限そのものを問題にすることは有限の立場だけでは不可能である。現代の心理学者が論じている有限な感情ばかりでなく、その有限な感情を破って侵犯してくる無限の感情が捉えられなければならない<sup>(21)</sup>。

有限な感情を破り至福を求める感情については、古代からさまざまな哲学者が考察してきた。リクールによればそれは二つにまとめることができる<sup>(22)</sup>。第一は人間に対する愛情、同胞への友情である。人間は相互に依存し関与しあう

ことよってのみ生存することができる。人間が人間として生存するかぎり同胞に対する感情は不可欠であり、それは個人の直接的な感情を破るものである。第二は「イデアへの献身」である。人間は自己を取り巻いている現実を乗り越え、より高い理想を追求しえる存在なのである。しかしこの二つは根本的には対立するものではなく、ともに「至福」といわれるものへと向かっている。二つのものが一つの行為のうちに見事に統一されたものとして「犠牲的行為」を例に挙げることができよう。犠牲的行為とはその究極的なところで、「同胞」のために自己の生命を与え、「イデア」のために死ぬ行為なのである。犠牲的行為において二つが分ち難く結びついているのである。

さて至福へと向かう無限の感情と快を目指す有限な感情は、人間の同一の「心情」(coeur)のうちにある。すると二つの感情のあいだで心情は緊張に晒され、安定に達することができなくなる。<sup>23)</sup> というのは快とは一時的な休息であり、至福は永遠の休息であり、その目標を異にするからである。至福を求める感情は常に一時的な快を破る。しかし生命的欲望が枯渇することはないので、人間は永遠の休息に達することはできない。したがって人間は自己の内にある有限と無限の二つの感情の不均衡に動揺し、両者の葛藤の中を生きることになる。

感情の不安定さについてももう少し詳しく見てみよう。緊張に晒されながら、心情は外的な対象と独自の仕方に関係することになる。心情と対象との関係は、認識における対象との関係とは異なる大きな特色が二つある。第一に、一般に感情は主観・客観の対立よりも深く、事物と内密に繋がっているという特色がある。<sup>24)</sup> 感情とは何かについての感情であり、志向性をもっているものであり、その限りにおいて認識と同じ事物の領域と関わる。しかし感情は認識と同じような志向性をもつものの、認識とは事物への関わり方を異にする。認識においては事物は人間の外側に描定され、そこに主観・客観の裂け目が生じる。そのため感情において存在していたような、有限なものと無限なものとの不均衡が認識をする主観の内側にあるとしても、そこでは対象が有限と無限とを綜合する第三項となることができ

る。具体的な言い方をするなら、人間は事物を目の前にすれば容易に正しい認識をえることができるので、たんなる認識上の問題に限れば、有限と無限との綜合は対象の上に成立し、自己のうちにある有限と無限との不均衡はあらわにならない。ところが感情は事物に関わるさい、事物を外側に措定せず、事物を自己の内側に引き寄せ自己化する。ある事物に愛すべきとか憎むべきとかいう感情を抱くとき、そこには主観・客観の対立よりも深い、事物との内密な繋がりがあつた。したがつて感情においては、認識における対象のように、両者の不均衡を綜合する第三項が存在しなくなり、不均衡が不均衡として内に感じられることになるのである。

第二の特色は無限の感情と対象との特殊な関係である。無限の感情が目指す人間の全体的な完成や永続的な休息は、この世で一挙に達成されるものではない。至福とはどんな経験によつても与えられず、このような方向に至福があるという仕方では示されるにすぎない。<sup>(25)</sup>したがつて無限の感情がある対象に向かつて、至福を感じているといつても、対象そのものにおいて至福が実現されるわけではない。無限の感情が正しく対象に関係しているとき、対象は感情に対して象徴的性格、すなわち至福は対象を通して、実現されるが対象そのものにおいて、実現されるのではない、という性格を有さねばならない。これが心情の不安定さのもう一つの特色である。

だが心情は不安定ではあつても心情そのものは悪でも過ちでもない。リクールは心情から生じた過ちを、心情とは區別をして「情念」(passion)<sup>(26)</sup>と呼ぶ。彼が情念の例として具体的に挙げるのは、シェイクスピアが描いたオセローの嫉妬や、バルザックの『人間喜劇』に登場するラストイニヤックの野心である。情念を一時的な快を求める生命的欲望からのみ説明しようとしても、それは不可能である。なぜなら情念には、自己の生命までも捨てるような異常な感情がはたらいているからであり、至福を求める感情から引き出された「超越的志向」(intention transcendante)<sup>(27)</sup>が情念に宿っているからである。情念が過ちであるといわれるのは、情念を成り立たしめている感情そのものが悪いので



はなく、対象との関係が正常でないからである。リクールは「象徴」(symbole)が「偶像」(idole)となるとき情念が生じると述べる<sup>(28)</sup>。右に論じてきたように、無限の感情が正しく対象に関係しているときには、対象は感情に対して象徴的性格を有する。ところが情念は対象の象徴的性格を忘却し、対象そのものを絶対的なものとする。つまり情念はその対象において直接に人間の全体的な完成や永続的な休息を実現しようとするのであり、そのとき対象は象徴的性格を失い、象徴は偶像となる。情念に囚われた人は、偶像の上で自己の欲求を達成しようとするが、それは果たすことはできない。そのためますます自分自身を苦しめる結果となる。情念の超越的志向は、倒錯した仕方では対象に向かっているがゆえに、過ちの一種とされる。

リクールが過ちの本性として看取するのは、自由を実現しようという働きがかえって自由の実現を妨げるという転倒した自由の様態である。右で論じた情念の性質が代表的な形で示しているように、過ちは自由の実現を阻害し自由を窒息させるが、それは有限の次元で自由を妨げはしない。それは自己のうちにある有限と無限との不均衡から生じるものである。言い換えると、過ちは無限の感情から超越的志向を受け取る人間のみに起こり、高度の次元で自由を実現しようという働きによってかえって自らの自由を閉じ込めて、自足的な輪を作るものなのである。

以上論じてきた「過ち」の考察を踏まえ、自由と自然との問題を改めて考えてみることにしよう。第二章で論じた、意志的なものと非意志的なものとの相互性が明らかにする人間の自由は、人間であるかぎり失われることはない自由であるものの、悪や善などを捨象した単調で抽象的な自由であった。ところがリクールは意志的なものと非意志的なものとの微妙な不一致、実存的二元性を有限と無限との二極性へと移し変え、過ちが生じる可能性があることを指摘することによって、自由と自然の宥和に対する重大な事実を提起している。リクールは実存的二元性として存在している萌芽的な対立が過ちを誘うきっかけとなり、超越的志向を有する情念の過ちはそこから侵入し、人間の自由

の全体を捕えることになるという。「情念はその誘惑や手掛かりを非意志的なものの中に見出だす。しかし錯乱は魂から生じるのである。この意味で、情念は意志そのものである。情念は人間の全体性を首根で捕まえて、人間全体を疎外された全体と化するのである」<sup>(29)</sup>。情念のような過ちはニュートラルな自由を全体として悪に染めるのである。

人間全体を疎外する転倒した自由の問題が、人間の自然と自由との宥和の問題についての大きな視点の転換を要請する。リクールの見て取っている自然と自由の問題の質は、ラヴェッソンのそれと対比させるとより明確となる。既に述べたごとく、ラヴェッソンは人間の意識と存在の系列とが連続しているという観点から、自由が自然を媒介にして実現されていくことを説明していった。リクールはこのように自由と自然との相互媒介が必要であることに關し、ラヴェッソンと意見を異にするわけではない。ところがこのようなことを認めた上で、リクールは過ちの問題を考察し、人間の自由がスムーズに自然と連動しない点を、情念の解明を通して明らかにしているのである。そのためリクールの哲学の焦点は、いかにして自由と自然との関係が破綻している過ちの状態から脱皮し、新たな自由と自然と宥和へと至ることができるのか、という問題へと移るのである。

このような過ちという重大な事実を踏まえた、自由と自然とに關する基本的な立場を、リクールは『意志的なものと非意志的なもの』の「序」と最終節「拒否から同意へ」において述べている。その内容は彼のその後の思索の展開の展望を与えるものであり、きわめて重要なものである。そこで以下、その要点を記すことにしたい。

まず「超越」の問題について述べることにしよう。右で述べたように過ちからの解放がリクールの哲学の根幹にある問題である。したがってリクールの考えている「超越」も、過ちから解放され、新たな次元で眞の自由が実現されること以外にはない。彼の「超越」は思弁的な次元での問題ではない。それは現実に人間を捕えている過ちからの解放、情念による苦しみからの解放なのであり、宗教的な救済と重なるものなのである。彼は過ちと超越との関係を次

のように述べる。「超越とは自由を過ちから解放するものであり、従って人間は超越を自分自身の自由の純化・解放として、救いとして経験するのである」<sup>(31)</sup>。

それではいかにして真の超越に人間は達することができるのであろうか。リクールはそれを詩的言語のもつ言語の働きに見て取る。リクールはいう。「私を私から解放し、私を純化するのには詩の魅力である」<sup>(31)</sup>。詩的言語は、自己の力によって直接的に破ることは不可能である過ちから自己を解放せしめ、新たに自由と自然とが宥和する旅へと誘う。過ちのため達することのできなかつた、自由と自然が相互に媒介しあっている存在の根底へと詩は導くのである。リクールはこう述べる。存在の根底を理解すること、つまり「存在論の達成は解放以外のなものでもありえない」のであり、そして「主体の存在論の達成には方法の新しい変化、発見さるべき新しい現実と調和した意志の詩学への接近を要求する」<sup>(32)</sup>のであると。

以上のようにリクールは自らの立場を述べている。しかし存在論の内容や存在論と詩的言語との関係はまだ論理的に十分に展開されておらず、図式的に示されているにとどまっている。詩的言語がいかにして過ちから人間を解放し、存在論の達成がどのようにして人間を自由と自然との真の宥和へと導くかは、彼のその後の思索の課題となっているということが出来る。

『意志的なものと非意志的なもの』におけるリクールのこのような立場から見ると、彼の解釈学に対する問題意識も自ずと明らかになる。リクールは一九六〇年代以後、いわゆる解釈学の領域において論じる対象を変えながら彼の思索を展開している。しかしその思索を貫いているものがある。それは言語の持つ積極的な力を開示し、自由と自然との宥和を可能ならしめる存在論をより具体的に捉えんとする、彼の志である。リクールは言語と存在論との関係を現代の思想状況の中で説得的に展開できるように、解釈学の理論体系を整備しているのであり、われわれはそのよ

うな彼の思想の根幹にあるものを見失ってはならない。

#### 四 詩と存在論

リクールの解釈学は幾つかの段階を経て展開している。そのいずれの段階においても、言語の持つ積極的な力を開示し、その言語の力によって存在の深みに達することができることを解明しようとする、彼の根本的な関心を指摘することができる。しかしここでは一九七五年刊行の『生きた隠喩』<sup>33</sup>を取り上げることにする。というのは現在までに刊行された彼の著作の中でこの著作が、言語と存在との関係についてのもっともまとまった内容を提示しているからである。

『生きた隠喩』の中でリクールは詩と存在論との関係を、隠喩を代表とする詩的言述と哲学的言述との関係として論じている。リクールが詩の中の隠喩に関心を示すのは、「詩学」や「修辞学」のたんなる一分野に属する理論に関心があるのではなく、隠喩が「言語の創造性の、もっとも明瞭な表現」<sup>34</sup>だからである。彼は隠喩の研究を通して、言語の積極的な力と存在論との関係を明らかにすることを試みているのである。

リクールはまず詩と存在論、すなわち詩的言述と哲学的言述の両者を明確に区別しなければならぬことを強調する。というのは哲学は詩から直接には生じないし、思索と詩作とは別のものだからである。しかし両者は交差し、交差するとき解釈が生じるといふ。隠喩に代表される詩的言述は、哲学的言述に思索すべきものを与え、思索を要求する。なるほど徹底した合理化あるいは還元論的解釈によって、解釈が隠喩を破壊してしまうときもある。しかしそれだけが唯一の結末ではない。哲学的言述は隠喩の起す新たな意味論の場にとどまりながら、同時に概念による解明を求

めることができる。哲学的言述が断定せずに、問いかけながら隠喩を解釈するとき、両者が独自性を保ちながら交差するのである。<sup>(35)</sup>ここで注目しなければならないのは、両者が交差する場所である。しかしその場所を解明するには、リクールのアリストテレス理解に先に触れなければならない。リクールはアリストテレス論を展開しながら独自の立場を述べているからである。

リクールのアリストテレス論の理解の鍵となるのは、「ピュシス」(ψυχή)「詩人」「隠喩の指示機能」「読者」の四者、より一般的な言葉で置き換えると、「現実」「作者による作品の制作」「自律した作品のテキスト世界」「読者」の四者<sup>(36)</sup>の関係である。リクールはアリストテレスの思想のうちから、「ピュシス」と「隠喩の指示機能」との間に隠れた関係が看取できると述べる。<sup>(37)</sup>周知のようにアリストテレスは芸術を「ミメーシス」と定義し、しかも芸術を含む技術一般を「ピュシスのミメーシス」として定義している。リクールはこのような定義を踏まえた上で、芸術の一機能である隠喩が開示する世界において、その芸術が由来してきたところのもの、すなわち「ピュシス」が開花しているのではないか、と指摘する。つまり隠喩はその根を生き生きとした現実を持ち、そして「読者」は隠喩に代表されるテキストを読むことによって、「ピュシス」と呼ばれる生命の原理へと再び導かれることをリクールは明らかにしようとしているのである。

注意しなければならないのは、このような「ピュシス」の循環は同一の次元でなされないということである。芸術作品はピュシスに由来しているといっても、ピュシスにたんに従属しているわけではない。芸術作品は芸術作品が由来してきた現実を越えた独自の世界、自律したテキスト世界を開示する。自律したテキストの意義は、「詩人」と「読者」の関係において捉えると明確となる。詩人とはなにか。リクールは詩人を現実態を可能態として、可能態を現実態として覚知することができ、ピュシスという生命ある存在の運動の原理に達している人だと考える。<sup>(38)</sup>他方、通常の

読者は直接にピュシスに触れることができない。ところが制作されたテキストの持つ言葉の力により、はじめて読者は生動していかないものが生動しているような存在の場所、「隠喩的言表行為の指示作用が現実態および可能態として存在を活動させる地点」へと導かれることができる。要するに読者は隠喩に出会うことによって、それまで触れることのできなかつた現実、存在の神秘に触れることができるのである。

それでは「現実態および可能態として活動させられた存在」とは何を意味しているのか。リクールによれば、アリストテレスにおいて現実態と可能態とが存在についての最も根本的な語義であり、しかも両者は互いに循環し規定しあう形となっている<sup>(40)</sup>。最も根本的な語義が互いに循環し規定しあう形となっていることは、アリストテレスにおいて存在論が完成していないことを物語っている。そして読者としての哲学者も言葉の力により「現実態および可能態として活動させられた存在」へと導かれることで存在の根本的な意味を問うことになる。つまりアリストテレスの思索の枠組みの中で、隠喩の指示作用を解釈し、捉えようとすることは存在論の探求となることを意味しているのである。

問われるべき「存在」がピュシスと同一なものであるか否かということや、リクールのアリストテレス理解が正しいか否かということここでは重要ではない。というのはいわれわれ近代人にはギリシヤ的自然観は縁遠いものとなっているからである。大切なのはリクールが捉えようとしている事柄、及び言葉への態度である。リクールのアリストテレス理解において重要なことは、存在の意味は言葉との出会いの中で説明されていくことである。言葉を離れて存在の意味が開示されることはない。詩人が天才的な靈感によって捉えた存在の神秘は彼の発する言葉の中にとどまりながら、言葉の中の出来事において垣間見られるのである。そしてこのようにして見られる存在は現実的な過ちからの解放を成し遂げるのできるものである。過ちは自己のうちにある有限と無限との不均衡から生じるもの

であるので、自己の力において直接的に過ちから脱却する方法はない。ところが詩は詩人が捉えた靈感を人間にもたらし、人間が囚われている輪を外側から破り、存在の根底へと導き、人間を過ちから解放する。したがって言葉との出会いの中で探求されている存在論は、自己を内在的に反省することによって到達されるような「存在論」でも善悪に無関係な抽象的な「存在論」でもない。リクールにとり存在論とは言葉を通していつか到達されるはずの自由と自然とが有和した「約束の地」なのである。彼はそのことを次のように語っている。「存在論は、言葉と反省から始める哲学者にとり約束の地である。しかし語り・反省する主体は、モーゼのように死を前にしてこの地を垣間見ることが<sup>(4)</sup>できるだけである」。

## 結 び

自然が根本的には人間の自由と対立するものではなく、深い次元で自由を現実的なものとする点で、リクールはラヴェッソンの自然観を継承している。そしてリクールはラヴェッソンが習慣の解明を通して試みた自然と自由の宥和を、現代の新たな局面において追及している。そのような意味でリクールは伝統的なフランス・スピリチュアリズムが含んでいた可能性を取りだし、新たに展開させた思想家であるといえることができる。

しかしまた両者の間には大きな相違がある。ラヴェッソンは人間の意識と存在の全系列との連続性を強調し、コスモロジックな次元にいたるまで自由と自然とが相互に媒介しあっていることを明らかにしようとしている。ところがリクールは実存の内部にある微妙な対立が孕んでいる問題を捉え、それをきっかけとして過ちが生じることに考察を深めていった。リクールがラヴェッソンの自然観の直接的な影響下から出発しながら、新たに言葉の持つ意味を探索

したのは、情念などの過ちの事実<sup>に</sup>に思慮をめぐらし、人間と根本的な存在論の達成との間にある不連続性・不調和を重大視したからである。

リクールにとつては、ラヴェッソンが究明したような自然は真の自由を達成するための必要条件ではあつても、十分条件を満たすものではない。人間の具体的な真の自由には、自己の外側から到来する言葉の働きが必要であり、言葉の積極的な働きを介してこそ、自由はそれが実現される深い存在の次元に達することができる。そして真の自由を達成するための根拠としての存在論も言葉との出会いの中で解明されねばならない。それがリクールの根本的な立場なのである。

#### 注

- (1) P. Ricoeur, *Le volontaire et l'involontaire* (Paris: Aubier, 1950), (以下「V」と略記する)。この著作の英訳はその内容が自由と自然とをめぐり、*Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, trans. E. V. Kohák (Evanston: Northwestern University Press, 1966) と題されて出版された。
- (2) Ricoeur, VI, p. 269, n. 2.
- (3) 論文「自然と自由」の中、リクールはラヴェッソンが試みた自然と自由との総合の延長線上で自らの解釈学の立場を位置づけている。P. Ricoeur, "Nature et liberté" in *Existence et Nature* (Paris: P.U.F., 1962), p. 136.
- (4) 稲垣良典『習慣の哲学』創文社、一九八一年、三〇頁、五九頁。
- (5) F. Ravaisson, *De l'habitude*, rééd. (Paris: Alcan, 1933).
- (6) Maine de Biran, *Mémoires sur l'influence de l'habitude* (Ouvrages de Maine de Biran, éd. G. Romeyer-Dherbey, Tome II, Paris: Vrin, 1987).
- (7) Ravaisson op. cit., p. 37.
- (8) Ibid., p. 59.



- (9) Ibid., p. 56.
- (10) Cf. Ricoeur, VI, p. 187—318.
- (11) リクールはビランの「人間は生において一元であり、人間性において二元である」(Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate) から「生における二元」と「人間性において二元である」の表現を借用しているが、その使用法は必ずしも「ビランに忠実ではなない」。ビランの思想については拙稿「メーヌ・ド・ビランにおける『自我』の問題」(『宗教哲学研究』第七号、一九九〇年所収)参照。
- (12) Ricoeur, VI, p. 214.
- (13) Ricoeur, VI, p. 260. リクールはこの比喩のもとになったリルケの「オルファイスのソネット」の一節を『意志的なものと非意志的なもの』の冒頭に掲げている。騎手と馬の関係はこの書物の内容の比喩となっておりるのである。
- (14) Ricoeur, VI, p. 267.
- (15) Ricoeur, VI, p. 290.
- (16) Ricoeur, VI, p. 294.
- (17) Ricoeur, VI, p. 456.
- (18) P. Ricoeur, *L'homme fallible* (Paris: Aubier, 1960), (エトヒダニ書記本9)。
- (19) Cf. Ricoeur, HF, p. 97—148.
- (20) Ricoeur, HF, p. 108—109.
- (21) Ricoeur, HF, p. 115—117.
- (22) Ricoeur, HF, p. 119.
- (23) Ricoeur, HF, p. 142.
- (24) Cf. Ricoeur, HF, p. 99—107.
- (25) Ricoeur, HF, p. 85.
- (26) Ricoeur, HF, p. 145.
- (27) Ricoeur, HF, p. 145.
- (28) Ricoeur, HF, p. 147.

- (29) Ricoeur, VI, p. 24.
- (30) Ricoeur, VI, p. 31.
- (31) Ricoeur, VI, p. 448.
- (32) Ricoeur, VI, p. 32.
- (33) P. Ricoeur, *La métaphore vive* (Paris: Seuil 1975), (以下MVと略記する)。久米博訳『生きた隠喩』岩波書店、一九八四年(この邦訳の底本はリククール自身が日本での出版のために構成し直したものである)。
- (34) リククール『生きた隠喩』「日本語版への序文」。
- (35) Ricoeur, MV, p. 383. 『生きた隠喩』三九四頁。
- (36) コルビエ問題にまつる四者の関係が、『時間と物語』では、「三重のシメーシス」として位相を変えた包括的な立場から論じられている。P. Ricoeur, *Temps et récit*, Tome I (Paris: Seuil, 1983), また「三重のシメーシス」とリククールの思索の根本にある問題との関係は、拙稿「リククールにおける『行為し苦悩する人間』」(『西山学報』第三十八号、一九九〇年所収)第三章参照。
- (37) Ricoeur, MV, p. 61. 『生きた隠喩』五七頁。
- (38) Ricoeur, MV, p. 392. 『生きた隠喩』四〇五頁。
- (39) Ricoeur, MV, p. 389. 『生きた隠喩』四〇二頁。
- (40) Ricoeur, MV, p. 390. 『生きた隠喩』四〇三頁。
- (41) P. Ricoeur, "Existence et herméneutique" in *Le conflit des interprétations* (Paris: Seuil, 1969), p. 28.