

リクールの悪論

——情念と幸福の困難

櫻井 一成

序 背景としてのカント哲学

本論文は、リクールの悪論を批判的に再構成する試みである。再構成が意味するのは、『《どうして道徳的な悪が存在可能なのか》という問いと、『《どうして人間は悪いことをするのか》という問いを設定し（1）、二つの問いに対するリクールの解答を筋道立った仕方で提示することである。このとき、リクール自身が必ずしもこれらの問いを念頭において目的論的に論述を展開しているわけではないこと、また再構成のさい、圧縮された記述を解凍する、論理の空所を補充する、予想される反論に応答するといった作業をおこなうことにより、本論文は批判的合理化という意味あいをもつことになる。たしかに、否定的な見方をすれば、本論文はテクストに捨象や改編という暴力をふるっているのかもしれない。だが再構成はフリーハンドで行われるわけではなく、つねにリクールの記述を照合するなかでおこなわれる。さらに、論述の構造化によって、悪論とほかの主題との連関や、リクールとほかの哲学者との相関が見えやすくなるのも事実であり、そのことを通じてリクールの悪論もまた、よりよく理解されるようになるはずである。それゆえ本論文は、一定の暴力性を我が身に帯びることを厭わない。

再構成の素材となるテキストは『意志の哲学』の第二巻『有限性と罪責性 *Finitude et Culpabilité*』（一九六〇年）、とりわけその第一分冊として公刊された『過ちやすい人間 *L'Homme fallible*』である⁽²⁾。リクールはこの著作のなかで悪の「謎 *énigme*」を思弁的に論じているから、おのずとその読解に取り組むことが本論文の中心的な作業となる。ただし、悪論の批判的再構成を行うには著作の外部を経由する必要がある、本論文の作業の半分はそのことに費やされることになる。その外部とはカント哲学のことであり、なかでも本論文は『実用的見地における人間学』（二七九八年、以下『人間学』）を取り上げ、「情念」をめぐるその議論を直接かつ詳細に検討する。

このような検討が必要となるのは、『どうして人間は悪いことをするのか』という問題を考えるさい、リクールが「情念 *passion*」に注目し、カントの情念論を重視しているからである。さらに、それにもかかわらず、情念論が問題の闡明にどのような意味をもつのか、『過ちやすい人間』の論述を読むだけでは十分に理解することができないという事情もある⁽³⁾。実際、『人間学』を直接参照して、情念発生の機制という観点からその論述を読み解くならば、それがリクールの圧縮された記述を解凍するうえで大きな意味をもっていることが明らかになるだろう。リクールが理解していた以上にその悪論をよく理解することにつながると言ってもよい。このような試みはこれまでに行なわれておらず、この点に本論文の意義を求めることができるはずである⁽⁴⁾。

ところで、『どうして道徳的な悪が存在可能なのか』という問いもまた、カント哲学と深い関わりを有している。リクールにおいて、その問いは『神が創造した世界になぜ悪が存在するのか』という弁神論的な問いからは区別されるべきものであり、人間が悪をなす自由をもちうるかどうかを問うものである。悪を人間中心的な視点から主題化しているという点で、その問いは近代的なものだ。さらに、悪の存在が神の摂理に対する疑惑に結びつくように、リクールの論述においても悪の存在は人間の自由に対する疑いに結びついている。ここで我々は、近代的な悪論の出発点にいるのがカントであり⁽⁵⁾、カントもまた、その悪論において理性的存在者としての人間の身分を問題にしていたことを想起すべきだろう。

カントは『たんなる理性の限界内における宗教』（一七八八年、以下『宗教論』）において《人間は理性的で自律的な存在者であるはずなのに、なぜかくも悪がはびこっているのか》ということを問題にし、その答えとして人間における「悪への性癖」の存在を指摘した。すなわち、人間は道徳法則に対して感性的傾向性を優先させるような本性を有している。しかし、この主張は新たな問題を引き起こす。生得的な性癖の存在は、人間の自律能力を疑わしいものとし、それを前提として下される道徳的評価の妥当性をも疑わしいものとしてしまうからである。それでもカントは「悪への性癖は主体自身によって招き寄せられたものとして、主体にその責任を負わせることができるのでなければならない」[V35:43 四六]と述べ、悪が自己決定に由来することを強調している。だが、人間が自由な存在者であるということはいったい何によって担保されているのだろうか？

リクールの悪論は、まさしくカントが残した問題に一つの答えを与えようとするものである。この意味で、それはカントの悪論の正統な継承者であると言わねばならず^⑥、本論文でリクールの悪論を再構成することは、ポスト・カントの悪論の展開の重要な一端を紹介することにも結びつくだろう^⑦。批判的再構成をおこない、リクールの悪論をより開かれたものとするこの意義は大きい。おおむね以上のことを念頭におきつつ、まずは第一の問いにかかわるリクールの論述をたどっていくことにしよう。

1. 告白による悪の成立——悪を引き受ける自由

全三巻からなる包括的な『意志の哲学』を構想していたリクールにとって、「悪」は避けては通れない主題であった。我々の人生は過誤の経験に満ち、しばしば我々は罪悪感に苛まれる。だが、なぜ我々はあとで後悔するようなことをしてしまうのか？ いや、実はそれこそが自分が本当に望んでいたことなのか？ 悪の存在を眼の当たりにして、我々はみずからの自由

に不信の眼差しを向けざるをえなくなる。実際、悪を主題化した第二巻『有限性と罪責性』の中では、「罪 *péché*」について次のように言われている。

自分自身であると同時に自分から疎外されているという経験は、それがそのまま言語化されるとすれば、疑問形で言い表されることになる。罪とは自分自身からの疎外であるが、もっともそれは自然の光景というよりは、人を驚かせ、狼狽させるスキャンダラスな経験であろう。[FC210 一五]

この一節が取り上げているのは、一人称的視点から自己のふるまいを回顧する場面である。そして回顧的反省において、過去の行為はなすべきではない行為としてとらえられ、そのような行為をしてしまった自分に驚きの眼差しが向けられている。この驚きにこめられているのは、なぜ自分はそのような行為をしてしまったのか、という自問である。現在の私は自分がそのようなことをなしうる人間であると思いたくはない。罪の意識のうちに見いだされるのは自己からの疎外であり、過ちは「不透明 *opaque*」や「非合理 *absurde*」といった性格のもとにとらえられる [FC26 八]⁽⁸⁾。

見られるように、リクールは悪の問題に人間の非合理性という観点からアプローチしている。そもそも人間の合理性が不完全なものであるという認識は、『意志の哲学』全体の基調をなすものである。第一巻『意志的なものと非意志的なもの』（一九五〇年）においても、「身体に由来する実存の本質的受動性のうちにとらわれている [VI 224 二九三]」と主張されている。すなわち《自分が自分のすることを決め、その通りに行動する》という意味での意志の自由は、人間には完全な仕方では与えられていない。人間の意志作用はつねに身体のはたらきによって条件づけられており、しかもそのはたらき方はしばしば見通すことができないからだ。それでも、「非意志的なもの」としての自己身体——たんなる意志作用の道具ではなく、固有の必

然性や自律性を有するものとしての身体——に関する理解が進むにつれて、意志の自由は拡大していくだろう。リクールの意志論は、既にある自己（身体に内在する自己）と、反省し企投する自己のあいだの隔たりという着想を中核に展開しており、我々はこのことを「古いものを見いだし、みずからを既にそこにある者として見いだすことがなければ、私は新しいものを意志することができない」[VI43「六一」]という一節のうちに確認することができる⁽⁹⁾。

したがって、非合理性そのものは身体的実存としての人間にとって例外的な事態ではない。だが非合理性がアイデンティティの危機を引き起こすとき（そのような非合理性が具体的にどのようなものであるかについてはのちに論じる）、それは悪の経験として人間を苦しめることになる。つまり、罪の意識に苦しむとき、人は「既にある者」としての自己を受け入れることができず、それにもとづいて新たな自己を構想することができない。ただし、それにもかかわらず、人はすでにその者を自己として選びとってしまっているのである。リクールはこれを「自分自身であると同時に自分から疎外されているという経験」と呼んでいた。現在の私は自分がしたことを、そしてそのようなことをした自分を肯定することができない。私は、自分がしたことを嫌悪し、自分であることを苦しく思っている。それはまったく望まぬ自己の姿であり、私はそれが私であると認めたくはない。この意味で、私は自分から疎外されている。とはいえ、それが現在の私とは関係のないひとりの他者であるのだとすれば、罪の意識に苛まれることもないだろう。罪の意識をもつとき、私は私を自分自身から切り離したいと思いつつも、実際には切り離すことができないでいる。私は、それが私であることを認めざるをえないと思っているのだ。そしてそれゆえに、私は自分を放っておくことができないし、自分に対するやむことのない否定のはたらきは、現在の私へと再帰して私を苦しめる。

ところで、このように過去の行為者が私であることを認めることは、同時にこの私がその行為者であったのを認めることでもある。つまり、人は罪の意識において、そのような行為をなすべきではなかったと考えるとともに、そのように考えている私が、その行為がなされていたときにも確かに同じ私としてそこに存在していたと考えている。自問の形式をもちいて言

い換えれば次のようになるだろう——なぜこの私は、あのとき、その行為が悪であることに気づかず、悪がなされるがままにしてしまったのか？悪がなされているそのさなか、一体この私は何をしていたのか？

善悪を理解する能力と、行動を統御する能力を有するこの私が、行為の遂行時、たしかにそこに存在しており、行動に変化を生じさせることができたという想定を欠くならば、過去の行為に対して悔恨が生じるということはないだろう。私はあのとき、しようと思えば別のことができたにもかかわらず別のことをしなかった、そしてそのことにより望まじからざる事態が現実化してしまった、という判断にもとづき、人は自分を責める。言い換えれば、過誤の成立に自由な存在者としてのみずからの無為無能がかかわっているとみなすことにより、人はそれに対して責任を感じることができるようになるのである。この意味で、責めを負い、自己を断罪することを通じて、人は同時にみずからを自由な存在者として立ち上がらせている。かくてリクールは次のように言う。

《告白 *avou*》は、悪が顕現する場としてではなく、悪の創始者 *auteur* として、悪を人間に結びつける。悪をみずからに引き受ける自由のはたらきは、問題を創り出す。人は悪に至るのではない。人は悪から出発するのである。自由は、悪の根源ではないのにもかかわらず、悪の創始者とならねばならないのかもしれない。だがそうであるとしても、告白により、悪の問題は自由の領域に定位されるのである。[FC32 一五]

「それは私のせいだ」——「私がなにもなさなかったから悪が生じた」「この私さえしっかりしていれば、そのような過ちは生じなくとも済んだはずだ」——と言うことにより、告白の主体は悪の責任をみずからに負わせ、これと同時にみずからの自由を宣言する。告白においては、みずからを悪人として同定することと、みずからを自由な存在者として同定することが等根源的に成立している。リクールが、人間が悪に陥ることが含みもつ「積極的な意味」として、「人間における「自

己と自己の」《不調和》は、それによって人間が過ちを犯すことが可能・となる・という点で、過ちを犯す能力なのである〔EC198 二二二〕⁹と云うとき、ここでは告白「自己断罪における自由の創出という事態が考えられているにちがいない。

だが念のために言っておけば、自己を断罪することは、この世の悪を一身に引き受けることで自己の英雄性を演出するようなふるまいとは異なっている¹⁰。悪は悪である以上その否定的な側面を失うことがなく、自己自身と合致することのできない人間の「弱さ」や「脆さ」を顕在化させる。繰り返すなら、現在の私が過去の自分であったように、過去の自分もいまの私である。この意味で、罪を認めることは、過去の自分がいまなお私として存在し続けているのを認めることにほかならない。それは、現在の私があゝの無為無能の存在者であり、みずからの望む生き方から容易に離反しうる非合理的な存在であるのを認めることを意味している。そしてそのことは、いま断罪を行なっている私の権能に対して不信の眼差しを向けることへと結びつくだろう。自己断罪は、断罪している者自身を否定し、断罪そのものを機能停止へと追い込むような作用をそのうちに内包しているのである。人は悪を引き受けることを通じてみずからを自由な存在者として定立するとは言え、告白は苦々しく、その自由はきわめて脆い。

ここからリクルは、罪の意識を「再生regeneration」への欲望としてとらえ直す。再生への欲望を構成するのは、自己への絶望と自由の希求である。つまり、そこには悪人たる自己を否定するはたらきと、それでもその悪人たる自己にもとづき、それを通して善き存在になろうという決意が同時に含みこまれている。以上の委曲が圧縮された次の一節を引用して本節の議論を終えることにしよう。

過ちの意識においては、過去と未来という二つの時間的《脱自》の根源的な統一が最初に現れているのである。企投の前方への跳躍は、回顧を背負っている。逆に、悔恨のなかで苦悩する過去についての思案は、再生が可能であるという確信と一体化している¹¹。〔FC32-3 一六〕

2. 悪のパラドクス——リクールの解決

リクールの悪論は、「告白」という観点から《一人称の悪》の成立を論じるものであった。このとき悪の實質、すなわち断罪される行為や自己の姿が具体的にどのようなものであるのかは未規定にとどまっている。極端に卑近な例をあげれば、それはダイエット中についつい食べ過ぎてしまうことや、宿題をさぼってテレビを見てしまうことでもありうる。まず重要なのは、いずれの場合においても、人があるべき自己と合致することができずに苦しんでいるという事実である。リクールによれば「人間の可謬性の根拠は、自己と自己のあいだの《不調和 disproportion》に求められる [FCG 111]」。

このようなアプローチは、悪の問題を矮小化しているようにも見える。なるほど、我々のなかには進んで法を犯し、躊躇なく他者を害するような者も存在しているようにも思え、この点でリクールの悪論は、悪に固有の恐ろしさを射程に収めていないのかもしれない。むしろそれは、我々が日常生活でしばしば覚えるような罪悪感をこそよく説明すると言ってもよい。しかし一方で、本人が意図的にそれをなしているのだとすれば、その人にとって自分の行為は悪しき行為（なすべきではないこと）とは映っていないという点にも注意を向ける必要がある。ある人のふるまいを自然に生じた出来事ではなく意図的な行為としてとらえるというとき、本人が自分のしていることを自覚し、かつ自分のふるまいを是認しているということがその構成要件となるはずだ。つまり、第三者的に見てきわめて残酷なふるまいであったとしても、それを行為者の意図のもとに包摂するのであれば、それは行為者にとってなすべき理由をとまった行為であり、その成功が意欲されている（行為者は行為の失敗を回避するために努力する）と考えなければならぬ。それゆえ、悪を《なすべきではないこと》と理解するなら、悪を意志するという言い方は撞着語法であり——「自分がなすべきではないと考えていることをなすべきこととは認して遂行する」などという言い方はできないだろう——人間は合理的に悪を選択することができない。悪は人間の非合理性として出現する。

とはいえ、意に反して悪をなしてしまったという場合、そこでは自由の喪失という事態が生じていることになる。もし我々が自律能力を持たず、自分で自分のすることを決める自由を奪われているのだとすれば、我々は動物と同等の存在者であるから、そのふるまいについて善悪を云々することは無意味となるだろう。かくて人間界には悪行など存在しないというパラドクスが生じる。そしてこのパラドクス——《道徳的評価は行為者が自由であることを前提とするが、悪行が自律能力の喪失を意味している以上、そもそも悪行を悪と判定することはできない》というパラドクス——にひとつの解答を与えるものとしてとらえるとき、我々はリクルールの悪論が、日常性と結びついたものでありつつ、悪をめぐる原理的な問題につながっていることを理解するのである。

論理的に見て、このパラドクスを解消するには二つの方策がある。一つは、悪行が自律性の喪失を意味しないと考えることであり、もう一つは、行為者が自由でなくともよいと考えることである。リクルールが採用しているのは第二の方策である。つまりリクルールは、人間は悪を合理的に選択することができないことを認めつつ、罪と自由の等根源的な創出という事態を考えることで非合理性の問題を解決する。いま自律能力を持っていないとしても、それを持つと欲することが同時に道徳的な悪が成立する場を切り開く。再言すれば、あるべき自己の姿から遠く隔たった自己の姿を認めるとき、人はみずからの非合理性を断罪することをつうじて自由な存在者としての自己の再生を決意する、というのがリクルールの悪論の中核的な発想であった。

ではカントは悪のパラドクスにどのように対応しているだろうか。《どうして人間は悪いことをするのか》という問いへと議論を移す契機にもなるから、ここでカントの解決を確認しておくことにしよう。カントは第一の方策、悪行は自律性の喪失を意味しないという考え方を採用しているように思われる。

第一の方策をとる場合、悪をたんに《なすべきでないこと》というように形式的に理解するのではなく、殺戮や虐待というように実質的に理解するというやり方が考えられる。ある行為がそれ自体で一般に悪と見なされる一方、そのような悪行

を悪いとは思わない極悪人の存在を想定することにより、悪を合理的に遂行する可能性を維持するのである。カントはこのような見解に対して、殺戮や虐待はそれ自体で反理性的であり、人間の理性は——人間が人間である限りその理性は——それらを合理的に選択することはできないと考える⁽¹²⁾。言い換えれば、人間はそれらを理由によって正当化することができない。そのようなことができるのは「悪魔」であり、悪魔について善悪を言うのはそもそも無意味である。それゆえカントは悪を形式的に理解する。つまり、道徳法則を優先すべきとわかっているにもかかわらず、感性的動機（自己愛）を優先させ、準則のあるべき「従属関係」[V36-45 四八]を転倒させてしまうことが悪である。

だが《わかつていながら道徳法則を優先しない》というのは非合理的なふるまいなのではないか？ 加えてカントは、悪の「数多くの際立った実例」[V32-40 四三]から人間の「悪への性癖」を導き出しているが、それが意味するのは、人間存在の根元には非合理性が横たわっており、人間はみずからの理性を裏切るようにできているということ、けっきょく人間に道徳は不可能ということではないのだろうか？

ここで注意すべきは、悪人は《すべきとわかっていながらできなかった》のではなく、《すべきとわかっていながらしなかった》と言われていることである。つまり、何らかの要因によって善の選択が妨害されたから悪が発生したわけではない。悪を問題にする限り、「世界内のなんらかの原因によって、人間が自由に行為する存在者であることを中断するなど」とはありえない [V14-St. 五四] のであって、どうしてそのような悪い行為をしたのかと問われて、欲求を抑えきれず、とか、衝動に突き動かされて、などと答えることは認められない。なぜなら、行為者が自分自身で決めたということが言えてはじめて、行為者に道徳的善悪を帰属させることができるからである⁽¹³⁾。だから悪人はあえて悪を選択したのであり、悪人にとって「悪への性癖を凌駕すること」[V37-46 四九]はいつでも可能である⁽¹⁴⁾。では、悪人があえて悪を選択した理由は何か。カントはこの問いに対して、「道徳的準則を採用する第一の主観的根拠は究めがたい *unforschlich*」⁽¹⁵⁾と述べることによって、悪人は合理的か非合理的かという問題を宙ぶりにする。《理由によって正当化できない＝非合理的である》

とするのではなく、《理由はわからない＝非合理的とはいえない》とすることで、とにかくも悪人が自分で選択したという事実を固守するのである。人間に道徳が可能であると考える限り、悪が選択された理由は謎のままにとどめておかなくてはならない、というのが、パラドクスに対するカントの解決である。

3. 情念という非合理性——奴隸意志のパラドクス

カントの道徳哲学の内部では、悪の存在可能性を担保するために、《どうして人間は悪いことをするのか》という問いは謎のままに封じられた。これに対して、不自由さに苦しむことのうちに自由の萌芽を認めるリクールの悪論の場合、自身の不自由さを語ることは必ずしも道徳的評価と衝突するものではない。かえって、みずからが《すべきとわかっていながらできなかった》理由を明らかにすることが、将来の非合理性を回避することに役立つということすらありうるだろう。

ところが、リクールもまた「過ちやすい」という状態から既に失墜しているという状態への《飛躍》、これこそが謎である[FC195「二一八」]と述べ、「無罪から過誤への移行は、経験的な記述によっても理解できるようなものではなく、それを理解可能にするのは具体的な神話の知である」と主張する¹⁶⁾。つまり人間が悪に陥ることは「哲学」が直接には考究できないような謎を孕んでいる。いったい「神話の知」にのみ接近可能な謎とはどのようなものなのだろうか？それはカントの『宗教論』と同じ謎、人間が悪をなす理由は究めたいということなのか？

まず、両者の謎は同じものではない。リクールが「我々は、意志を左右する情念について、神話の知の暗号化された言葉でのみ語りうる[FC26「八」]と述べていることをふまえるなら、謎の中核にあるのは情念の謎であるということがわかる。そして、悪の謎が情念の謎として捉え直されている時点で、リクールはカントが封じた問いにすでに一定の答えを与えている。つまり情念という非合理性が人間を悪に陥れるというのである。しかもリクールはカントその人の情念論を援用しながら

ら、人間の悪を解明しようとしている。悪のパラドクスを別の仕方で解決することにより、リクールはカントが自重していたことに着手できるようになったと言えるだろう。すなわち、人間が善をなすことができない原因に関する人間学的な分析——人間学を道徳哲学に架橋すること——である。

では、人間が情念にとらわれる仕組みを解明するために「神話の知」が必要なのだろうか。たしかに、リクールは情念にとらわれることをパラドクスとしてとらえている。自分で自分を不自由にしてしまうというパラドクスである。この点で、情念という非合理性には、たとえば怒りを抑えることができず、つい相手を殴ってしまったというような非合理性とは異なる深刻さが認められる。リクールは次のように述べている。

情念の原理はある種の奴隷状態のうちにあり、それは魂が自分自身で陥る奴隷状態である。つまり、魂は自分自身を拘束するのである。(中略) 情念という奴隷状態は、主体に生じる何ごとかであり、いわば自由に起きる何ごとかである。

[VI 25-6 四 1]

さらにリクールは、情念をルターに由来する「奴隷意志 *servi-arbitre*」と結びつけ⁽¹⁷⁾、「奴隷意志の謎、すなわち、自分自身を縛り、自分がつねに既に縛られていることを発見する自由意志の謎」[EC30「三」]とも言っている。いずれの引用でも指摘されているのは、情念＝奴隷意志においては、人間はみずから手で自由を手放し、不自由さから逃れることができずにいるということである。

このとき誤解してはならないのは、人間は情念＝奴隷意志において不自由さを求めているわけではないということである。他人に仕えることや束縛されることを求めるのはそれ自体逆説的なことではない。奴隷であることを悪に仕えることとして理解するなら、奴隷意志とはこの世を悪で満たそうとか、すすんで悪の下僕になろうという意志ではない。そのような自発

的な意志を持っている時点で、その者は実際には奴隷ではないだろう。反対に、それはたんに外的な強制によって悪行に従事させられているということでもない。その場合、そこに意志のはたらきは認められないからだ。けっきょく、「奴隷意志」という撞着語法を理解可能にするのは、『善に向かうとする人間の意志のはたらきが否応なく悪の現実化に寄与してしまう』という解釈だろう。つまり人間は、自分では善いことをしていると思っているが、いつのまにか悪いことをしているのであり、善をなそうと思って動けば動くほど、悪へと近づいていく⁽¹⁸⁾。

したがって問題になるのは、哲学に人間が情念という非合理性に陥るメカニズムや、そこから抜け出すことが困難である理由を説明することは可能か、ということである。もし哲学にはこのメカニズムを説明することができないというのであれば、そこにこそ「神話の知」が要請される所以があるのかもしれない。そこで本論としては、これ以上進むことができないという点まで哲学的な分析を進めてみることで、「神話の知」に委ねるべき謎の核心を浮き彫りにするというアプローチをとることにしたい。もちろん、リクールの神話論・象徴論へと議論の場を移したうえで、情念の謎の解明における「神話の知」の意義を検討するという作業を行うことも考えられる。だがそれはそれで一つの論考を要する課題であるし、その意義を確定するためには、まず哲学がその役割を果たし得ないことを確認しておく必要があるだろう。

それゆえ次節では、人間が情念に陥る機制を明らかにするために、カントの『人間学』へと遡行することにしよう。リクールは「奴隷意志の経験論を、トマス流、デカルト流、スピノザ流の情念論の内部で論じることが、もはや今日では不可能」[C29「一」]であると言う一方で、「カントの『人間学』はこれらの情念論より先を行っている」[EC158「一七四」]と述べているからだ。リクールがみずからの言葉で「情念の原理」について詳細な説明を与えていないことをふまえるなら、この迂回は必須である。

4. 『人間学』の情念論——理性の形式的原理あるいは賢明さの命法

『人間学』のなかで、カントは「情念 *Leidenschaft*」を「激情 *Affect*」とともに「心の病氣 *Krankheit des Gemüths*」とみなしている [VII251 169 二〇五]。両者はともに理性の統制権が排除されてしまう「病氣」であり、これにより人間は意志の自由を奪われる⁽¹⁹⁾。なかでも情念を生み出している心のはたらきを理解するうえで重要となるのは、情念には感性的傾向性のみならず理性も関与しているという事実である。激情においては、情動の興奮によって理性の関与する機会が全く奪われているのに対し、情念は「きわめて冷静な熟慮とも両立する [VII266 188 二二七]」ものであり、その成立には理性が特定の欲望に承認を与えるという契機が含まれている⁽²⁰⁾。

情念はいつでも、傾向性によって指示された目的に向けて行為するという主観の準則を前提している。それゆえ情念はつねに主観の理性と結びついてしまっているのであり、純粹な理性的存在者に情念を帰することができないのと同じく、たんなる動物に情念を帰することもできないのである。 [VII266 188 二二七]

人間は様々な傾向性に揺り動かされる存在であり、それらと手を切ってしまうことはできないため、純粹に理性的とは言えない。だが一方で人間は動物とも異なっており、もろもろの欲望を反省的に理解し、どの欲望の求めに応じるかを自分で決めることができる。したがって、情念にとらわれることは人間に特有の事態であり、それはさまざまな傾向性とのかわりにおける理性のはたらき方の結果として成立する。より具体的に言えば、傾向性への支持の仕方を誤るからこそ、人はみずから選択意志の自由を喪失する羽目に陥るのである。そしてその誤りとは、特定の傾向性に心の全精力を注ぐことを指す。つまり「ある特定の選択にかんして、理性がその傾向性を傾向性の総体と比較することを妨げるような傾向性が、情念であ

る[VII265 188 二二六]」。それゆえ情念をめぐる問題は、『なぜ人間は特定の傾向性にもみ賭けてしまうのか』という問いに置き換えることができる。

この問いに答えを与えるためには、まずその特定の傾向性とやらを同定する必要があるだろう。カントによれば、情念を引き起こしうる傾向性は「人間にのみ関係し、だからまた人間によってのみ満たされることが可能である[VII270 193 二二三]」という特徴を持つ。つまり「あらゆる情念はいつでも人間から人間に向けられた欲望である[VII268 190 二二〇]」。このような欲望として、カントは「名誉欲 *Ehnsucht*」、「支配欲 *Herrschnucht*」、「所有欲 *Habsucht*」の三つを挙げる。たとえば「名誉欲」については次のように言われている。

名誉に対する人間の欲望は、理性によってつねに承認される傾向性の方向の一つであると言ってよい。とはいえ、名誉への欲望を持つ人間は、他人から愛されることも同じく求めるものであり、親愛の伴った他人との交際を必要とするとともに、財産を維持することも必要としている。そして彼に必要とされることは他にもいろいろある。しかし、情念にとらわれて名誉を欲するようになると、人はさまざまな傾向性がそれぞれに推奨してくるこれらの諸目的に対して盲目となり、「名誉だけを欲していれば」他人から嫌われ、交際相手から避けられたり、浪費によって零落したりしかねないということをまったく気に留めなくなってしまう。これは、理性にその形式的原理において正面から対立するという愚行（目的の一部を目的全体としてしまう）である。[VII 266 189 二二八]

この一節には、情念のメカニズムを考える上で重要な手がかりがいくつか含まれている。まず重要なのは、情念においては理性による欲望の承認が、「理性の形式的原理」と対立しているという指摘である。それは特定の目的に諸目的を代表させてはならないという原理であり、カントは別の箇所でこれを「一つの傾向性が他の傾向性の総体と共存できるように留意す

るという原則「VII266 188f. 11-18」と言い換えている。要するに、諸々の傾向性が調和するように配慮せよ、ということであろう。

ところでこの原則は、カントが『道徳の形而上学の基礎づけ』（一七八五年、以下『基礎づけ』）で提示した三つの命法のうち、「賢明さの命法」とも一致するはずである⁽²⁾。賢明さの命法は、「すべての人間にア・プリオリに前提することのできる意図 [IV415 38 111]」としての「幸福 Glückseligkeit」の観点から、「自分自身の最大の仕合せ wohlfahrt のための手段 [IV416 38 111]」を指令する。つまりこの命法では特定の目的の実現が問題とされているわけではなく、それは諸々の目的が与えられているなかで、「あらゆる意図をみずからの永続的な利益のために統合し」[IV416 39 111]（強調は櫻井による）、幸福を最大化することを要求する。この意味で、賢明さの命法は、諸々の傾向性が調和するように配慮せよという原則と同様の内容を含んでいる。そしてこのような一致から、我々は「傾向性の総体に留意する」という先の原則が、幸福と密接なかわりを有していることを察知する。情念は、単一の傾向性に傾向性の総体を代表させてしまうことにより、諸々の傾向性の調和的統一としての幸福を破壊してしまうのだ。

ただ、忘れてはならないのは、あくまで人は幸福になることを求めてそのような選択をしているということである。幸福が人間にア・プリオリな意図である以上、おのずとそういうことになるだろう。リクールの「奴隸意志」を思い出そう。そこでの「善」に「幸福」を代人するなら、それが意味するのは《人間は幸福を求めつつも、かえってそのことで幸福から遠ざかってしまふ》という事態である。さらに具体化するならば、情念において生じているのは、《人は名誉・力・お金をひたすら求めることを通じて幸福を追求するが、そのことによりかえって幸福から遠ざかってしまふ》という事態にほかならない。

このとき人がこれら三つの傾向性に賭けてしまうことの背景には、それらが「《目的と直接に関係している諸々の傾向性を、それがどのようなものであれ全て満足させることができるような手段》を獲得することをひたすら目指す傾向性である」[VII

270[93「三三」]という事情がある。つまり、お金があれば衣食住が満たされるといように、名誉や力もまた、それをする事で他の多くの傾向性を満たすことが可能となる。人間は幸福になるための合理的な方策として、名誉・力・お金を求めているのである。

ところが、幸福はこのような単純な算術を受けつけない。その理由は先の名誉欲にかんする引用のなかで既に説明されていた。つまり物事はトレード・オフの関係にあり、ひたすら名誉を求めれば、友情や財産を失うことになるかもしれない。あるいは、莫大な富を獲得することにより、思わぬ煩わしさや危険性を引き寄せることになるかもしれない。特定の目的が現実化したときには、必ずそれに伴って別の様々なことが付随的に現実化するのである。情念にとらわれている人が看過しているのはそのことだ。『基礎づけ』の次の記述をふまえるなら、それは幸福の明確な原理を求めて賢明さの命法を巧みさの命法に還元しようとすることであると言ってもよい。

賢明さの命法は、幸福について明確な概念を示すことが簡単なことでありさえすれば、巧みさの命法と完全に一致することになるだろうし、それと同様に分析的なものになるだろう。『中略』ところが残念なことに、幸福の概念はとてもあやふやなものである。それゆえ、あらゆる人間は幸福を得たいと望んでいるのにもかかわらず、自分が実際のところ何を望み、何を欲しているのかを、明確かつ自分自身に矛盾しない仕方で語るといことが、絶対にできないのである。

[IV 417f. 41「一七」]

幸福の実質的な規定を与えることができるなら、そこから幸福になるための手段を分析的に導出することができるだろう。だが、幸福はもろもろの傾向性が何らかのかたちで調和することではじめて可能となるものであり、それらがどのように調和すれば幸福になることができるのかを教える規則は存在しない。どのような欲望を有しているか、またどの欲望を重視す

るかといった違いにより、幸福はそれぞれの人において別々のかたちをとりうる。それゆえ「どのような行為が幸福をもたらすのかを確実かつ普遍的に確定するという課題」[V 418a2「一一」]は遂行不可能である⁽²⁾。

それにもかかわらず、情念にとらわれている人は幸福を欲望の単純な総和ととらえ、諸々の欲望の充足を可能にする汎通的な手段として名譽・力・お金を追求してしまう。その結果、人は思いがけず他人の「恨みを買ったり」、他人から「恐れられたり」、他人に「軽蔑されたり」するようになり[VII 274 198「二三九」、協調的な人間関係から脱落することになるのである。そして幸福を手に入れることの難しさを理解しない限り、その人は人間関係への復帰を求めてさらに名譽・力・お金を追求するという悪循環に嵌り込んでいくだろう。それが手に入りさえすれば何とかなると考えて。かくて人は、みずからの理性の使い方をまちがえることにより、幸福を求めながらも不幸に陥っていく。

5. 幸福の困難——人間の精神性と共同性

リクールがカントの情念論を重視するのは、それが情念を激情から区別し、その成立に理性がかかわっていることを指摘しているからである。情念に固有の問題は、欲望にふりまわされるとか、感情に突き動かされることなく、諸々の欲望とかかわりあうなかで人間の理性が誤ったはたらき方をするることによって発生する。カントにおいてそれは、どうすれば幸福に至ることができるのかよくわからないなかで、賢明さの命法を巧みさの命法に無理やり還元してしまう小賢しさが引き起こす問題とされた。『過ちやすい人間』の次の一節からは、リクールが以上のような情念論を前提としてみずからの論述を展開していることが明確に読み取れる。

情念と結びつけられるべきは幸福への欲望であって、生きることへの欲望ではない。実際、人間はそのエネルギーのす

べてを、その心情のすべてを、情念に傾注するが、それは欲望の主題が、彼にとってのすべてになっているからだ。この「すべて」というのは幸福のしるしである。生命はすべてを欲しはしない。「すべて」という語は、生命ではなく、精神にとって意味を持つ。「中略」すべてを欲する存在だけが、そしてそのすべてを人間の欲望の対象のうちに図式化しようとする存在だけがまちがえる。すなわち、みずからの主題を絶対とみなし、幸福と欲望の主題とのあいだの関係が象徴的であるということを忘却してしまう。[FCI80-2 二〇〇—1]

人間は自分がある欲望をもっていることを、また自分が多様な欲望をもっていることを理解している。人間にとっては、つねに、すでに、みずからの多様な欲望をどのように取り扱うかということが課題となる。だから情念にとらわれた人も「精神」的存在として、みずからの欲望の多様性を視野に入れている。しかし、それらの欲望があまねく充足されることを最高の幸福と考え、その手段としてもっぱら名誉・力・お金という「主題」に賭けてしまうところ——リクールはこれを「幸福の図式化」[FCI81]と呼ぶ——にその人の誤りがある。あらゆる欲望は等価ではないし、特定の欲望を追求することによって失ったり断念せざるをえないものもあるだろう。「幸福とは巡り合わせ *destinée* の結果であり、個々の欲望の結果ではない。この意味で幸福とは《総計 *somme*》ではなく《全体 *tout*》なのである [FCI09 一一三]」と言われるように、幸福は多様な欲望の調和した配置のうちにさまざまな程度で実現する。欲望同士の関係や、みずからの選好を見極めることなしに、よりよい秩序を実現することはできないだろう。そしてそれは人間が経験を積んでいくなかで、言い換えれば、幸福を求めつつも、そこに到達することができずにもがき続けるなかで、次第に明らかとなっていくはずである。試行錯誤の苦しみに耐える者にのみ、幸福の可能性は開かれる。

ここでさらに注目すべきは、先に述べたように、名誉欲、支配欲、所有欲が「人間から人間に向けられた欲望」であり、「人間によってのみ満たされることが可能」な欲望であるということだ。つまり、人がこれらの欲求にこだわることの背景

には、名誉・力・お金が欲求充足の汎通的手段になりうるということに加え、その人にとって他人の存在が幸福の重要な条件になっているという事情がある。たとえばリクールは、情念に見られるのは「自然の次元ではなく、文化の次元に属する物事への執着」であり、そこで問題になっているのは「他者との関係」における「客観性の構成」であると言う〔FCG一七五―一六〕。それゆえ、効率を重視するあまりに情念に嵌り込んで協調的な人間関係から離脱してしまうことは、己の幸福の根柢をその手で掘り崩してしまうことに等しい。情念を構成するのは、幸福を求めつつも幸福から遠ざかってしまうという逆説だけではなく、他者を求めつつも他者から遠ざかってしまうという逆説なのである。人間を悪に陥れる非合理性が情念によって代表されるのだとすれば、人間にとってその悪は、意に反して自分と他者の関係を破壊してしまうことで、幸福から離反してしまうという事態によって代表されると思うことができるだろう。

このとき、リクールとカントの情念論のちがいは、リクールが他者とかかわるなかで幸福へと至ろうとする人間の姿に善性を認めようとしている点に求められる。カントにとって道徳法則を優先させずに幸福を追求することは悪であり、情念は人間の自律性を機能停止させる「病氣」でしかなかった。しかし、リクールにとって悪とは、幸福を求めるはたらきがその課題の困難さゆえに陥らざるをえない状態である。言いかえれば、情念のはたらきそのものは否定されるべきものではなく、それをもっぱら頽落形態において論じるのはまちがった態度である。われわれはむしろその積極的側面を見なければならぬ。じっさいリクールは次のように言っている。

「トマスやデカルトとは」反対に、とりわけ人間的な情念から出発するカントは、はじめから人間の情動の頽落した形態と向き合っている。これらの情念を構成する欲望は、錯誤、錯乱といった様相を呈しており、そのようなものとして一連の経緯を引き起こす。おそらくは、「実用的見地」から作り上げられた人間学であるから、そのようにして議論を進め、情念をつねにすでに頽落したものとみなすことが許されるということなのだろう。しかし、哲学的な人間学はもっ

と骨の折れるものであるはずだ。それは頹落したものの根元にある本来性を復元することに携わらなければならない。アリストテレスがあらゆる「不節制」を超えたところに快樂の完成を記述してみせたのと同じように、三つの欲望の背後に人間性の「希求」を見出さなくてはならない。それは、制御不能で隷属的な追求ではなく、人間性の追求であり、それが人間の実践と人間の自己を構成しているのである。[FC159 一七四]

情念の根元にある本来性、それは幸福へと向けてみずからの多様な欲望を総合しようとする人間の精神性であり、多数性のなかで幸福を実現しようとする人間の共同性であろう。リクールはカントの情念論の批判的読解を通じてこれらの人間性を剔抉し、人を情念に追いやる心のはたらきが、道徳性にむすびついていることを主張する。リクールは悪論からボトムアップ式に道徳哲学を構築しようとしていると言ってもよいだろう。

では、リクールは善き生や公共性についてどのように考えているのだろうか？我々はもはや『有限性と罪責性』の議論にその答えを期待することはできない。リクールがそれを主題化するのは後期の思索においてである⁽²⁾。

小結

本論文は第一節と第二節で《どうして道徳的な悪が存在可能なのか》という悪のパラドクスを主題化し、リクールの論述にもとづいてこれに一つの答えを与えた。また第三節から第五節では《どうして人間は悪いことをするのか》という問いのもと情念を主題化し、情念発生の機制、さらには人間の道徳性の在処に関して一定の理解を得た。では「神話の知」に委ねるべき悪の謎とはいったい何なのだろうか？哲学的に解明可能な謎の皮を一枚一枚剥いでいったとき、そこには何も残らないということもありうるように思われる。そこで神話論・象徴論にその答えを求める前に、一つの仮説を提示しておくこ

とにしたい。

リクールが「神話」と対照して「哲学」というとき、そこで念頭に置かれているのは主知主義的な哲学である。そこでは人間は自律した合理的な存在として扱われる。だが人間をそのようにとらえる限り、悪の存在は解明できない謎にとどまる。そこでリクールは、主知主義的な見方を改めさせる説得の手段として神話を用いる。そこで物語られるのは、意図せぬ非合理性として悪が人間に到来するさまであり、それでも悪を引き受け、再生を決意する人間の姿である。さまざまな悪の神話は、そのことを具体的な仕方でも我々に教えてくれる。それによって哲学は新たな見方を獲得し、これまでとは別の仕方でも問題にアプローチすることができるようになるだろう⁽²⁴⁾。だからリクールは、悪の問題を論じる際、悪の神話を経由することを求める。ここには《西洋文化の古層を形成する神話群を取り上げることに、その文化の内部で人間の再解釈を行う》という、解釈学的な戦略を認めることができるだろう。

したがって、リクールは神話のみが悪の謎を解明できるとは言っていないし、「告白を想像力と感情移入によって追体験することは、過ちの哲学にとってかわることはできないだろう」[EC205 九]⁽²⁵⁾と言われるように、その役割はやはり哲学のものとは見なされている。肝腎なのは、神話的な知——神話が沈殿させてきた具体的な人間理解——を包含した哲学のみが悪の謎に取り組むことができるということなのだ。そしてリクールは、神話の知を取り込み、悪の謎の哲学的分析にすでに乗り出している⁽²⁶⁾。本論文が再構成したのはその成果である。

このような仮説を検証することを今後の課題として、本論文の議論を閉じることにしよう。

文献

- ・リクールの著作からの引用については Point Essais 版に従い、その頁数を記した。著作の略号については以下の通り。

[FC]: (1960) *Philosophie de la volonté. 2. Finitude et Culpabilité.*

(邦訳書 (三分冊) .. ポール・リクール (1978) 『人間 この過ちやすきもの』、久重忠夫訳、以文社 [原著 p.199 まで]

／ ポール・リクール (1977) 『悪のシンボリズム』、植島啓司・佐々木陽太郎訳、溪声社 [原著 p.367 まで] ／ ポール・リクール (1980) 『悪の神話』、一戸とおる・佐々木陽太郎・竹沢尚一郎訳、溪声社)

[VI]: (1950) *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l'involontaire.*

(邦訳書 (三分冊) .. ポール・リクール (1993) 『意志的なものと非意志的なもの I・決意すること』、滝浦静雄・箱石匡行・竹内修身訳、紀伊國屋書店 [原著 p.222 まで] ／ ポール・リクール (1995) 『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 [原著 p.425 まで] ／ ポール・リクール (1995) 『意志的なものと非意志的なもの III・同意すること』、滝浦静雄・中村文郎・竹内修身訳、紀伊國屋書店)

- ・カントの著作からの引用については PhB 版に従い、その頁数を「アカデミー版、PhB 版」の順で記した。Grundlegung zur Metaphysik der Sitten については作品社版の熊野純彦訳を、Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft については岩波全集版の北岡武司訳を、Anthropologie in pragmatischer Hinsicht については岩波全集版の渋谷治美訳を参照している。

- ・邦訳のある著作については、原著の頁表記に続いてその頁数を漢数字で示した。引用文はすべて引用者の訳によるものであるが、適宜邦訳書を参照している。翻訳者の労に感謝したい。

Bernstein, Richard J. (2002) *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*, Polity Press. (邦訳：リチャード・J・バーンスタイン (2013) 『根源悪の系譜』、阿部ふく子・後藤正英・齊藤直樹・菅原潤・田口茂訳、法政大学出版局)

Nabert, Jean (1955) *Essai sur mal*, Presses Universitaires de France. (邦訳：ジャン・ナベール (2014) 『悪についての試論』、杉村靖彦訳、法政大学出版局)

川崎惣一 (2017) 「リクールにおける人間と悪」、『宮城教育大学紀要』、五一巻、三七―四六頁

櫻井一成 (2014) 「人間の自由と物語——『意志的なものと非意志的なもの』と『時間と物語』の交叉的読解を通したリクール哲学の研究」、『美学』、通巻二四二号、一三―一四頁

長谷正當 (1987) 『象徴と想像力』、創文社

註

(1) 詳細は以下の議論を通じて明らかとなるはずだが、二つの問いは同じものではない。第一の問いは、「自由」や「責任」という概念とのかかわりのなかで「悪」という概念が整合的に理解される可能性を問うものであり、第二の問いは、現実の人間がみずからの意に反して悪いことをしてしまう理由を問題にしている。

(2) 『有限性と罪責性』の第二分冊である『悪の象徴体系』の記述の大半は、悪の象徴や悪の神話の類型論に割かれている。そこには後年の解釈学的思索を理解するうえで重要な記述も含まれているが、本論文ではそれには触れない。また『過ちやすい人間』は初期の著作であるが、リクールには中期と後期にも悪に言及した著作が存在する。それらを含めることなしに「リクールの悪論」論を名乗ることはたしかに僭称である。それでも『過ちやすい人間』が悪論の中核をなすのは事実であり、本論文については、おそらくは難解と言ってよいその議論を噛み砕くことにより、「リクール

の悪論」(さらにはリクールの倫理学)の統合的理解の土台をつくる作業にとらえていただきたい。

(3) それはリクールが、読者がすでに『人間学』に親しんでいることを前提とするような仕方でもカントの議論を紹介しているからである。そしてこのことは、リクールの論述一般に認められる事態である。

(4) 川崎惣一氏は「リクールにおける人間と悪」と題された論文で、リクールの悪論の出発点は「なぜこの世界に悪が存在するのか」という問い(ただし、この問いは、どうして道徳的な悪が存在可能なのかという問いと同じものではなく、どうして人間は悪いことをするのかという問いに対応している)にあるとしたうえで、悪の出現を可能ならしめるものとして「人間の組成上の弱さ」＝「過ちやすさ」を主題化し、さらに「人間の過ちやすさの原因」として「自己の自己に対する不調和」を指摘している。しかし、そこで情念が取り上げられることはなく、その結果、川崎氏自身が論文の包括的な問いとして設定している「私たち人間が悪を免れることができないとすれば、悪に対して私たちは何をなしうるか」という問いに対しても、有効な解答を提示することができていない。「悪を為したとしても再生の希望を捨てないこと」というのがその解答であるが、以下で論じるように、そもそも自分が悪人であるという判断にはすでに再生への希望が織りこまれていたのだから、これは対策として有効性を欠いている。思うに「自己の自己に対する不調和」の意味するところを具体化し、人間が過ちを犯す理由をより分厚く記述することなしに、有意義な対策を提示することはできないのではないだろうか。あるいは、必要なのは「再生への希望」を捨てるべきではない理由を明らかにすることだろう。そして私の見るところ、情念論こそはその糸口を与えてくれる。このとき、長谷正當氏の論考『象徴と想像力』第四章「想像力と悪」は、カントの情念論をリクールの悪論と結びつけて主題化しているという点で鋭い直観を示している。だが、情念論の分析が不十分であり、情念の「謎」を謎のままにとどめていくという憾みが残る。そこで本論文としては、長谷氏の論考に触発されつつ、その直観をより正確かつ充実した仕方で敷衍することを目指すものである。

(5) たとえば [Bernstein 4 九] を参照のこと。

(6) カントとリクールのあいだにはジャン・ナベールの悪論が介在していることを忘れてはならない。ナベールの悪論はカントの『宗教論』と対決するなかでかたちづくられたものであり、悪の概念的可能性をめぐるリクールの議論はナベールのそれを踏襲している（註 8 も参照のこと）。両者の悪論の関係については機を改めて論じることとし、ここでは『人間学』への注目がリクールの悪論の個性を構成するのに一役買っているということを指摘して、議論を先に進めることにしたい。

(7) カント以後の悪の思想史を描いた著作として J・バーンスタインの『根源悪の系譜』はいまや定礎的な役割を果たしつつあるが、カントからナベール、リクールへと続く悪論の系譜はその眼にはとまらなかったようである。しかし、バーンスタイン自身がカントの『宗教論』に内包する悪のパラドクスに焦点を当てていることをふまえるなら [Bernstein 223 五〇]、両者への言及が欠落していることは残念であり、考察の包括性を減じる要因となっていると云わざるをえない。

(8) 悪を自己からの疎外としてとらえる視点は、リクールがナベールから受け継いだものである。ナベールは次のように言っている。「悪人はみずからの過ちゆえにみずからを断罪するが、このとき悪人は、みずからの行為により深い原因性が加担していたこと、そしてこの原因性が、行為の原因性が純粹自我の原因性ではないということを証示する機会を狙っていたかのように見えることに動揺する。みずからの行為を前にして悪人が感じるのは、ある種の茫然自失である。この行為がみずからの自由に由来するものではないということはない。だが同時に、この行為はみずからの自由よりも遠くから到来し、それを逃れるような原因性を背負っている [Albert 76-7 八八]」。

(9) リクールの意志論の基本的枠組については、拙稿「人間の自由と物語——『意志的なものと非意志的なもの』と『時間と物語』の交叉的読解を通したリクール哲学の研究」を参照されたい。

(10) 優れた理性的存在者であろうと思うばかりに、現実には有している理性的諸能力の限界を超えてみずからを責め立てている人もいるだろう。悪の告白はときに尊大なものである。たとえば、ホームルームで担任が教室の花瓶を割った犯人を問い尋ねているとき、「私の監督不行き届きによるものです、申し訳ありません」と立ち上がる学級委員のことを考えてみればよい。おそらくこの者はみずからの力能に対する不信や懷疑の念を抱いてはいないはずである。

(11) この一節にはハイデガー『存在と時間』からの影響を見てとることができる。本論文との関連でとくに注目すべきは良心論のくだり(第五四から第六〇節)であろう。ただし、ハイデガーがそこで主題化しているのは「道徳性一般とその事実に可能な形態化を可能とする実存論的条件」である。これに対してリクールは、そのような条件が満たされた段階で、断罪という心のはたらきを論じている。言い換えれば、リクールの場合、過去の自己と現在の自己の同一性がすでに成立した段階で悪と自由の等根源的な創出が論じられているのに対し、ハイデガーは、そもそもそのような創出を可能ならしめているところの同一性の成立(自分自身の選択)を論じている。

(12) リクールが、悪の実質的な理解についてどのように考えているのか、現時点ではまだはっきりとしたことを言うことができない。この点については今後の課題としたい。

(13) カントは次のように述べている。「道徳的な意味において何者であろうと、また道徳的な意味においてどのような者になるべきであろうと、つまり善人にせよ悪人にせよ、人間はそのような存在に自分自身でなるにちががなく、自分自身でなったにちがいないのである。善も悪も自由な選択意志の結果でなければならない。そうでないとしたら、善悪は人間に帰することのできるようなものではなくってしまおうし、したがって人間は道徳的に善であることもできないれば、悪であることもできないということになってしまうからである [VI:B 57五九]」。

(14) したがって、性癖という重荷を背負っているように見えながら、その実、道徳法則を選択する意志の能力は弱められるところがない。だからナベールはカントの道徳哲学について、そこでは「自由のイニシアチブ [Nabert 53六〇]」

が保たれたままであり、「義務への違反が意識にみずからの動機を内側からとらえ直させるように促すなど」ということは決してない[*Nabett* 473]」とコメントしている。ただしカントの『宗教論』には、みずからの悪に苦しむ人間に言及した一節もある。「われわれは善から離反しているのではあるが、それでもわれわれの魂のうちでは、われわれはより善い人間にならなければならないという命令がいぜん減衰することなく鳴り響いているからである。したがって、われわれになしうることを尽くしたところで、より善い人間になるには足りないとしても、われわれはより善い人間になりうるにちがいないのである。そのことにより、われわれは自分たちには究めがたい高次の助力を自分たちの方へ引き寄せる[*M45* 58 六十]」。カントはこの「命令」を「道徳的感情」としてとらえているが、ナベールやリクルールの悪論はこの「道徳的感情」を出発点として、ボトムアップ式に道徳哲学を構築しようとする試みであると言ってよいだろう。

(15) 詳しくは次のように言われている。「道徳的準則を採用する第一の主観的根拠が究めがたいということは、準則の採用が自由である以上、採用の根拠（たとえば、なぜ私は悪い準則を採用して、善い準則を採用しなかったのか）は自然の動機のうちに求められてはならず、逆につねに準則のうちに求められなければならないということ、さらに、準則もまたその根拠を有していなければならないといえ、自由な選択意志の規定根拠として準則以外のものを取り上げるべきではないし、それ以外のものを取り上げることもできず、「それ以外のものを取り上げれば」人は第一の根拠に到達することができずに、主観の規定根拠の系列を無限に遡行させられるということ、これらのことによって既に予示されていたことである[*VI21* 241-242]」。

(16) リクルールは「人間における悪の可能性はいかにして現実のものとなるのか、言い換えれば、いかにして人間は可謬的であることから過ちへと移行するのか。宗教的意識によってなされる告白を追体験することにより、この移行をその過程の最中でとらえてみたい[*FC205* 八]」と述べ、実際に第二分冊『悪の象徴体系』のなかでこの作業に従事して

いる。

(17) ルターの考えでは、そのような悪を現実化させる理性のはたらきは人間理性の本来的なはたらきであり、われわれが何かを意志するかぎり、われわれは必ず悪に向かう運命におかれている。それゆえ、この運命からわれわれを救い出してくれるのは神の恩寵のみとされる。

(18) リクルは次のようにも言っている。「私を奴隷にするのは私である。私が、自己に対する統制権を自分自身から奪い去るという過ちを犯すのである。したがって、考えにくいことであるし、きわめて逆説的なことではあるのだが、我々は自由の根源的本性と、自由が奴隷状態におかれていることを、いわばオーバーラップさせて考える必要がある」[VI29 四七]」。

(19) 情念は《わかつているのにできない》という「心の病氣」であるから、道徳哲学の観点からすればそれを「悪」とみなすことはできないように思われる。「悪」は理性の統制がはたらいっている限りにおいて成立するからだ。ただし、カントは『人間学』のなかで「情念は、たんに激情と同じように多くの災いを孕んだ不幸な心の状態であるというだけでなく、例外なく悪しき心の状態であり」、「道徳的に忌まわしい」[VI266 189-191]と述べている。現実の悪(道徳法則の軽視)の背後に、激情や情念といった非合理性が控えていることは容易に想像のつくことであるが、カントもまたそのように考えていたということだろう。それでも道徳それ自体を論じるときには、理屈に忠実に、悪の背後に情念を求めることをしないという点に、カントの道徳哲学の「厳格さ」を認めることができるように思われる。

(20) カントは「情念」と「激情」について次のように述べている。「主観の理性によっては制御することが難しい、もしくは制御することができない傾向性が情念である。これに対し、現在の状態における快不快の感情のうち、主観のうちに熟慮(その感情に身を委ねるか、それを拒むべきか、ということに関する理性の表象)の生じる余地を与えないものが激情である。激情や情動に支配されることは、両者によって理性の統制権が締め出されることなのだから、い

つだってそれは心の病気であるにちがいない[VII251 169二〇五]」。さらにカントは激情を「堤防を突き破る激流」、「卒中」、「寝ればさめる酩酊」[VII252 170二〇七]」など隠喩を用いて言い表しており、これらの隠喩から、激情において生じているのが一時的な情動の興奮であることが理解される。そのような興奮状態にあって、主観は我を忘れ、選択能力を失ってしまう。他方、情念は「河床を深く刻みこんでいく川の流れ」、「肺結核」、「服毒や発育不全による疾患」[VII252 170二〇七]」などの隠喩で言い表される。これらの隠喩からは、情念が選択意志のはたらきをじわじわと蝕んでいくというイメージが伝わってくる。またカントは情念について「鎖が手足に癒合してしまっている」[VII267 189二二九]「魔法にかけられたかのように回復を拒否する」[VII266 188二二七]」などという表現も用いている。ここからは、人は一度情念にとらえられるや、そこから抜け出すことができなくなってしまうということがうかがえるだろう。

- (21) カントは『基礎づけ』のなかで、どのような行為をすべきなのかを人間に教える命法として、「巧みさの命法 Imperativen der Geschicklichkeit」「賢明さの命法 Imperativen der Klugheit」「倫理性の命法 Imperativen der Sittlichkeit」の三つの命法を挙げている。「倫理性の命法」は、理性的存在者としての人間という究極的な目的にもとづき、道徳的義務を定言的に命じるものである。これに対し「巧みさの命法」は、所与の目的を前提とした上で、その目的を実現可能にする手段としての行為を指令する。そこでは目的の善さや悪さは問題にならず、目的として何が選ばれてもかまわない。

- (22) ここからカントは「幸福は理性の理想ではなく、構想力の理想である」[IV418 42二二二]』と言っている。
- (23) 念頭においているのは、一九九〇年代に公刊された『他者のような自己自身』、『正義について』などの著作である。
- (24) このような発想——象徴言語が哲学的思考を賦活するという発想——は、『生きた隠喩』にも引き継がれている。
- (25) リクルールがすでに同時に悪の謎の哲学的分析に乗り出しているということが、『有限性と罪責性』の議論をややこし

いものになっているように思われる。つまりリクールは、一方では主知主義的な哲学を説得の対象にして神話論を展開し、他方ではそのような見方を抜け出したうえでみずからの哲学的分析を開陳している。だが、それぞれの論述で想定されている読者が同じであるはずはなく、一人の読者は同時に両方の視点に立つことはできないため、混乱が生じる。言い換えれば、『有限性と罪責性』において「哲学」は「義的」であり、しかもリクールはそのこと——とりわけ、みずからが脱主知主義的な悪の哲学を遂行していること——に無自覚である。たとえばリクールは先の引用に続けて「哲学者が告白の追体験から何をつくりあげるのか、言い換えれば、有限性と無限性の弁証法という旗印のもとで開始された人間をめぐる哲学的論述に告白の追体験をどのように組み込むのか、まだ答えは出ていない。最終的な成り行きについては、本著作の第三分冊で論じるつもりである」[EC205 九]と述べる。だがこの第三分冊は公刊されなかった。それはリクールがすでにその内容を論じてしまっていたからなのではないだろうか？

本研究はJSPS科研費16107306の助成を受けたものである。

