

# 感情は虚構か？

山田 健二

1. シャクターとシンガーの有名な実験を一つの拠り所としつつ、最近の社会学者は、感情の「社会的構成」について論じる。要するに、感情とは、個人の「心」に突然生じて当人にその承認を迫るようないわゆる「私的経験」などではなく、社会的相互作用を通じてあらわれ、相互主観的に承認されたり否認されたりする、社会的所産であるというのである<sup>1</sup>。シャクターとシンガーの実験とは次のようなものである<sup>2</sup>。被験者は生理的興奮を引き起こす薬品（エピネフリン）か、偽薬を注射される。すべての被験者には、この薬品がビタミン剤であるとの情報が与えられる。エピネフリンは動悸や手の震えを引き起こす。ある被験者には、この副作用についての正しい情報が与えられるが、他の被験者には与えられない。正しい情報を与えられた被験者は、もちろん、引き起こされた動悸や手の震えを、薬品によるものであると正しく解釈することができるが、そうでない被験者は、別の仕方で自分の生理的興奮を解釈しなければならない。彼らに与えられる手掛かりは、周囲の人々の振る舞いであった。実験には、ある情緒反応（あるセッションでは多幸状態、別のセッションでは大きな怒り）を示して被験者を導くべく、サクラが参加していた。実験者のもくろみどおり、被験者はサクラが演じた情緒反応に影響を受け、それと同じ情緒反応を示す傾向をもったのであった。他方、偽薬を与えられた被験者（彼らには生理的変化は生じない）、薬品の副作用についての正しい情報を与えられた被験者（彼らは自身に生じた生理的変化を、薬品によるものと正しく帰因できる）は、サクラの情緒反応に影響されることはなかった。

シャクターはこの実験の結果から次のような結論を引き出す。生理的状态は、それだけでは感情を産出するのに十分でなく、それに対する「ラベル付け」（「認知的ラベル」）を

---

<sup>1</sup> 「感情社会学」という分野を概観するには、以下のものが便利である。岡原正幸ほか、1997年、『感情の社会学』、世界思想社；中河伸俊、1997年、「社会構築主義と感情の社会学」（ネット用改訂版）、<http://jinbun1.hmt.toyama-u.ac.jp/socio/nakagawa/Kanjo.html>。

<sup>2</sup> Schacter and Singer, 1962, 'Cognitive, social and physiological determinants of emotional states', *Psychological Review*, 69.

待ってはじめて、感情は産出される、と。感情が産出されるために、生理状態と認知的ラベルの二要因が必要だというのである。この実験は、ジェームズ・ランゲ説以来の生理学主導の感情の理解に対し、感情における認知的側面の重要性に再び目を向けさせる契機となったものであった。

だが「認知的」ラベルという語が暗示しているとおり、「産出」されたものは単なる感情の自己認知であって、感情そのものではないという議論も可能である<sup>3</sup>。要するにシャクターの見解は、認知的ラベル付け、つまり当事者の自己解釈過程の役割についてあいまいさを残している。それは（生理過程によって）既に引き起こされている「真の感情」の、単なる（誤りがちな）認知にすぎないのか、それとも、それ自身、感情の原因と言えるのか、つまり、ある仕方で認知（解釈）すること自体が、そのような感情を実際に産出するのか。ホクシールドのような「構成主義者」は、この選択肢のうち、より大胆な方を選ぶ<sup>4</sup>。すなわち、解釈過程、あるいはむしろ「社会的相互作用」の役割を重視し、それが感情産出の構成的契機となるというのである。実際、感情に少なくとも伴うとは言える生理過程は一様ではないし、感情の語彙に間に合うほどに分化されて認知されるわけではない。また我々が感情の語彙を学ぶのは、自分の生理過程（の認知）と一対一に対応付けるようにしてではなく、むしろ、例えばその感情が適切となるようなさまざまな状況を理解するようしてであろう（この点についてはあとで再び述べることもある）。

ホクシールドが「社会的相互作用」としてとりわけ重視するものは、「感情規則」と彼女が呼ぶものである。感情規則とは、所与の状況においてどのような感情をもつことが（社会的に）期待されるか、あるいは場合によっては強えられるかを指示する、暗黙の（社会的）規則である。悲しむべき状況下で、我々は単に悲しいふるまいを（礼儀作法にのっとって）行うだけでなく、実際に悲しくなることがある。規範が明示的に意識化されるなら、感情の自己管理も可能になる。過度に悲しむべきでない、そのような理由はないし、そのことによるなんのメリットもない、そのような反省は、場合によれば自分を絶望から解放してくれるかもしれない。感情管理の技法はマニュアル化されうるし、感情を商品として提供する必要のある労働（つまり接客業一般）においては、現にマニュアル化されているとホクシールドは論じる。もちろん規則からの逸脱もまた存在する。その場合、自分が規則に逸脱しているというなかば無意識的な自覚により、派生的な感情が生じるし、そのこ

---

<sup>3</sup> 中河前掲論文を参照。

<sup>4</sup> Hochschild, 1979, "Emotion work, feeling rules, and social structure", *American Journal of Sociology*, 85: 551-575.

とによる危機、またそのことの対処法がこの分野の主題となる。いずれにせよ、社会的規則（規範）が感情の実際の原因となるというのである。

だがいったい何が産出されるというのか。我々が「感情」という語が指し示すと通常期待している、あの「独特な感じ」だろうか。いったん産出されたそのような「感じ」は、社会的交渉における「コマ」として機能するだろうが、その「コマ」がいったい何であるのかということは社会学者の論じるところではない。私が問いたいのはまさにこのことである。いったい何が産出されるというのか。むしろ産出されるものなど何もないのではなかろうか。つまり、感情という現象において、当事者に感じられる何らかの主観的経験など実はなく、「隠されているものなどない」のであって、感情は外側にあらわれたものによって残りなく「作り上げられている」のではなかろうか。要するに、感情とは、「虚構」なのではなかろうか。

2. 1950年代、ベッドフォードはライルの影響のもと、感情をあらわす語に「概念分析」を行って、それが何らかの主観的経験を指示するのではないことを論じた<sup>5</sup>。この議論は、現在の分析哲学において主流となっている、感情の「認知主義」の先駆けとなるものである。認知主義は感情を虚構とみる見解に根拠を与える。だがそれを見る前にまず、ベッドフォードにしたがって、旧来の内観主義的な感情の捉えかた（以下では「感じ説 (feeling theory)」という) を批判する議論を確認したい。

感じ説とは次のようなものである。感情とは当事者が経験するある感じ (feeling) であり、感情の同定は、一人称的には、その感じを内観によって当事者が（直接？）知ること、第三人称的には、その感じを原因として生じるさまざまな「外的表出」から推察して知ることによって行われる。感情は、当事者の行動に理由を与えるものではなく、（物理主義的意味での）原因となるものである。例えば我々は、「彼は怒っていたので、グラスを彼女に投げ付けた」などと言うが、ここで言う「ので」は、「怒りが原因で以下の行動が引き起こされた」という意味でなければならない。

このような説に対して、ベッドフォードは次のように批判する。第一に、「感じ」は感情語と同程度には分化していない。「憤り」と「苛立ち」とを感じのみから区別することは困難である。第二に、「怒りを感じる」という表現の理解は、「怒っている」という表現

---

<sup>5</sup> Bedford, 1956, 'Emotion', *Proc. Aristotelian Society*, 57: 281-304.

の理解を前提にする。実際、子供に「怒り」の意味を教える際、「怒りの感じ」を取り出して彼に示すことはできない。できるのは、むしろ例えば彼を現に怒らせて、「それが「怒り」だ」と言うことである。彼を怒らせるのは、そのような感じを彼に魔術的に吹き込むことによるのではなく、彼が怒るべき状況を彼に与えることによる。あるいは現に怒っている人を見せて、彼が置かれている状況を説明することである。人が怒るべき状況は一様ではない。だがそれは、典型的な場面から、周辺の場面まで、それぞれある面で類似しているといえる。感情語の意味の学習は、さまざまな状況を類似したものとしてひと括りに知覚できる感覚を与えることである<sup>6</sup>。感情の語の学習においては一人称—三人称の非対称は存在しないのである。

だとすると、感情とは外的表出なのだろうか。例えば「怒り」とは、あらわにされた敵意、それに特徴的な表情、つかみかかりそうな様子、そのようなもの（の選言？）を意味するのだろうか。このような見解に対しても、ベッドフォードは批判を向ける。抽象的に見れば感情に伴う行為は類型的であるとはいえる<sup>7</sup>。悲しいときには泣くし、怒っているときにはそのような形相になる。だが、具体的にある状況下で当事者がどのような行為をとるかは、その状況によって一様ではない。具体的なある行為を何らかの感情のもとに帰属させるとき、我々はその行為を「記述しているというより、むしろ解釈している」のである。「彼は怒っている、ゆえに彼はかくかくの行為をなす」における、「ゆえに」は、感情から行為への論理的帰結関係を主張しているのではない。（もちろん先に述べたように、因果関係を主張しているのでもない。）むしろここでは、我々は特定の感情を当事者に割

---

<sup>6</sup> de Sousa, 1987, *The Rationality of Emotion*, MIT Press, ch.7でソーサは感情語の獲得の過程を、「パラダイム・シナリオ」という概念をもちいて説明している。それぞれの感情語は、その語を用いて典型的に記述できるある筋書きと結びついていると彼は言う。この筋書きを、彼は「パラダイム・シナリオ」と呼ぶのだが、彼によればこれは次の二つの局面を含んでいる。第一に、問題の感情に特徴的な対象を与えるような状況、第二に、その状況下での一群の特徴的な反応様式である。感情語の学習は、彼によれば、このようなシナリオを精密化していく過程なのである。

<sup>7</sup> とりわけ「原始的な」情緒的行動においては。戸田（戸田正直、1992年、感情——人を動かしている適応プログラム、東京大学出版会）は感情は「野生合理性」をもつと言う。機能論的に見れば、感情とは、類型的状況の認知に基づき、類型的に行動を選択させる、生体の「適応プログラム」と理解され得る。例えば「恐れ」とは、危険な状況をそれとして認知することに基づいて回避行動を動機付けるような生体の傾向性であるといえる。戸田が論じるころでは、状況認知および行為を類型化しておくことは、緊急時の情報処理コストを低減させ、そのため「感情にまかせて」行為することは、少なくとも戸田の言うところの「野生環境」下、つまり人間の諸機能が本来（進化論的に）そのターゲットとしていた、「文明化」されていない環境下では、有効な戦略となる。この限りで、感情は「合理的」である（あるいは、そうありえる）と戸田は言う。

り当てて、彼の行為を説明しているのである。つまり感情は、彼の行為に理由を与えるのであり、そのような仕方では彼の行為が解釈（または正当化）されるのである。

だが、感情が単なる感じ、あるいはまた単なる表出ではない決定的な理由は、感情が志向性をもつということ、あるいはその志向的内容（感情の「対象」）と、（単なる偶然的な関係でなく、）概念的関係をもつということである。「志向性」という概念によって感情を分析する議論はあとでみることにして、ここではベッドフォードがすでに指摘していた感情の「認知主義的」特性を確認しておきたい<sup>8</sup>。

### **(1) 感情は、その適切な対象を論理的に要求する。**

困惑と恥（の感じ）は外見的には類似した行為を伴う。だが、他人の非常識な振る舞いに、困惑することはできても、その行為に私が恥を感じることは適切でない。（もっともその他人が、私の身内なら話しは別だが。）感情はそれぞれ、あらかじめそれなりの「概念分析」が可能である。つまり我々は「机のうえ」で、「恥じ」とは何であるか、「困惑」とどう異なるのか論じることがある程度可能である。このことは、感情とその対象とに、論理的つながりがあることを示唆する。

### **(2) 感情は価値判断を伴う。**

期待と予期は、対象を同じくしうる。我々は消費税があがることを予期も期待もできる。だが「消費税があがることを私は期待している」と言うなら、それは単なる予期とは異なる含意をもつ。つまり私は、そうあってほしいと思っているのであり、それが望ましいことだと評価しているのである。「私は消費税があがることを好ましく思っていない、だが私はそのように期待する」、そう言うのは奇妙な主張である。感情はその対象についての、肯定的、または否定的評価を伴うのである。

### **(3) 感情は批判され、正当化されうる。**

感情はその表出を必ずしも要求するわけではない。ある典型的な表出がないことに基づいて、その感情の存在を否定することはできない。ある感情をもちながら、我々はそのあらゆる表出を差し控えることが（少なくとも理論上）可能であるからである。むしろ感情は、それがあらわれる状況に基づいて、批判されたり、正当化されたりする。私が蛇を恐がっているとき、第三者は私にその蛇に危害がないことを理由に私の感情を批判することができる。状況の認知が変われば、私の感情も変わるべきである。その蛇に危害がないことを私が納得したとしたら、私はその蛇をもはや恐れるべきでない。つまり、感情についてはその真偽より、むしろその正当性が問われるべきなのである。

---

<sup>8</sup> ベッドフォード自身は感情の「志向性」を否定してはいる。

感情のこれらの特性は、感情が単なる感じ、生理過程、表出などでなく、ある意味で理性と関わっていることを示している。次にこのことをより詳しく見てみよう。

3. 現在の代表的な認知主義者、ソロモンは、感情を「志向性」によって分析する<sup>9</sup>。感情は志向性をもつ。つまりそれは、何かについての感情である<sup>10</sup>。私は単に怒りをもつだけでなく、例えばある人が私の自転車を盗んだことに対して怒りをもつのである。感情の「対象」は、ひとまず「命題的」といえるようなものである<sup>11</sup>。「・・・ということ」という節で指示されるべきものが「志向的」と言われなければならない一つの理由は、それが事実としては存在しないものかもしれないからである。例えば私の自転車を盗んだかどで私がある人を怒っているとき、実は私の自転車を盗んだのは別の人間であったということがありうる。このとき、「彼が私の自転車を盗んだ」という事実は存在しない。だが私の怒りの「対象」は、(少なくとも私が事実を知るようになるまでは)あくまで「彼が私の自転車を盗んだということ」である。この対象は、感情の志向性のもとに「内属」するのである。

感情にはそれぞれに典型的な感じ (feeling) がしばしば伴う。だがソロモンは、感情を、「感じ」と感情の対象の合成物として分析すること、つまり「・・・ということに怒っている」において、「怒っている」をそのような感じ、その他のものをその対象として捉え、全体をこれらの合成物として分析することは、「二重に誤っている」と言う。ソロモンはそれぞれの感情に、ある感じがそれぞれ一意的に結び付いているということを否定するが、仮にそのような結び付きがあったとしても、そもそも感じには志向性というものがないのであるから、もし感情を感じとその対象に分析できるのなら、感じとその対象との間に何ら概念的結び付きはないということになってしまう。私の自転車が別の誰かに盗まれたことを私が発見したとき、なお私がもとの男に対する怒り続けているとすれば、それは不合理である。だが感じとその対象との関係が偶然的なものであれば、この不合理性を説明することはできない。

ソロモンが論じるところでは、私の感情とその対象は、相互に依存的であって、分離することはできないのである。まず第一に、感情はその対象なしには同定できない。(「私は

<sup>9</sup> Solomon, 1973, 'Emotion and choice', *Review of Metaphysics*, 17: 20-41.

<sup>10</sup> この場合、いわゆる漠然とした気分は例外としておく。

<sup>11</sup> ソーサの前掲書 ch.5 により詳しい分析がある。

怒っている」という発言は、それ自身としては不完全である。何について怒っているのかについて、さらなる情報が与えられなければならない。第二に、感情の対象はまた、感情から分離させて特定することもできない。というのは、それはまさに「志向的内容」であって、その特徴である「不透明」な文脈を形成するからである。私が怒っているのは、「かくかくの特徴もつものとして唯一特定されるある乗り物」を彼が盗んだことに対してではなく、あくまでも私の自転車を彼が盗んだことに対してである。怒りの対象は、「ある記述においてのみ特定できる」という不透明性をもつ。(あるいは、ことがらのある「相」が私の怒りの対象となるのである。)そして、どのような記述のもとで対象が捉えられるかは、感情そのものによって規定される。感情そのものが、その対象が記述されるべき文脈を用意するのである。

感情とその対象は、ソロモンによれば、このように「概念的」に結び付いており、何らかの独立した事態などではない。ここに感情を「志向性」という概念によって分析する眼目がある。感情の対象は、まさしく「志向内存在」というべきものであり、感情を現に形作る当のものなのである。ソロモンはここから次のような結論を引き出す。感情とは判断にほかならない。私が彼がかくかくのことしたことを怒るとは、彼が私に何か悪いことをしたと評価することであり、彼に対してある価値判断を下すことなのである。

ソロモンは、感情が判断を伴うと言うのではない。まさに判断にほかならないと言うのである。彼によれば、私が盗まれた自転車についての真相を発見したなら、私がもとの男に対してなお怒り続けることは、単に不合理なのではなく、論理的に不可能ですらある。私がすでに事実を知った以上、私がもとの男に下していた判断は根拠を失う。そのことを私が知っていながら、なお同じ判断を私がもち続けるなら、私は何かナンセンスなことをしているのである。

ソロモンの引き出す結論は極端すぎるようにみえる。感情が判断にほかならない以上、感情は、「我々が行うこと」であり、我々は自分の感情を、自分の責任で「選択する」のだと彼は言う。だが日常的には、感情とは突然我々に襲いかかってくる、典型的に受動的な心の働きではなかったろうか。ソロモンの見解は、このような感情の捉えかたの修正を我々に迫るものである<sup>12</sup>。彼が正しいとするなら、感情という現象における本質的なものは、すべて理性の表層に存在するということになる。理性というのが社会的相互作用、言語を介してのコミュニケーション、それらの統制のもとでの論議といった社会的活動に埋

---

<sup>12</sup> この点については、彼の *The Passions: The Myth and Nature of Human Emotion* (1976, Univ. of Notre Dame Press)を参照のこと。

めこまれている、「意識」される限りの理性を意味するのなら、感情もまたそのような社会的活動に埋めこまれているのである。認知主義は、感情は理性的に批判されなければならないとする。すなわち、状況の適切な認知、それにふさわしい行動パターンの選択、あらかじめ存在する「感情規則」との照らし合わせ、可能な状況の走査とそれに対して自分が一貫した行為傾向をもつかの吟味、問題の状況に対して自分が下している価値判断の正当性、そのようなことからの詳細な検討を通じて、自分の「真の」感情は判定されなければならない。それどころか、感情はまさに理性的なのであって、それら批判活動そのものが、感情を現に「作り上げる」のである。感情とは、要するに自分を解釈することの所産なのである。ソロモンはニーチェを引く。「存在するのは解釈のみ・・・」。解釈されたもの（「作られた」もの）のみが真である。あるいは真であるようなものは、ソロモンによれば、実はなかったのである。

4. そのような見解は、説明としては確かに魅力的である。例えばそれは、機械が感情をもつために、機械に何ができなければならないかについてのある程度の基準を示す。実際、感情が「感じられる」という説明困難な特性をもつある内的なものを伴わなければならないとすれば、感情をもつ機械は永遠の謎であろう。それはまた、しばしば我々を困惑させる「内からの声」を断罪し、我々の感情的生活の見通しを明るくするかもしれない（ホクシールドの「感情操作」論、「感情労働」論はそのようなものである）。だがいったい、そのような見解とともに、我々は生きることができのだろうか。

認知主義はあまりに楽観的であるとパグマイアは批判する<sup>13</sup>が、私にもそう思われる。実際、ホクシールドの言う「感情規則」のようなものが存在し、それが感情を現に「構築」するもの（の一部）だとするなら、あるいは感情とは自己解釈にほかならないとするなら、自分の望む感情を自分に割り当てるといふ、欺瞞に満ちた感情認知が、そのまま「真の感情」の認知といわなければならないだろう。もちろん自分の生のさらなる反省は常に可能であるし、行われなければならないが、そのような反省はいつ終わるのだろうか。いったいこの反省には終わりがあり、ともかく「真の感情」が「作られ」おおせたということにいつかなるのだろうか。だが反省に終わりがなければ、我々はいつまでも、「仮の感情」を自分に割り当て、「仮の生」を営むということになりはしないか。

たとえ反省を終えるための何らかの基準があつて、ともかくも「真の感情」を我々が得

<sup>13</sup> Pugmire, 1994, 'Real emotion', *Philosophy and Phenomenological Research*, 54: 105-122.



ることができたとしても、感情の認知主義、あるいは構築主義は、感情を主観性の牢獄に再び連れ戻すのではないだろうか。というのも、そのような基準は、反省を適当なところで恣意的に打ち切るための基準にすぎないだろうからである。そのような認知主義は、つまるところ、「私の感情とは、私がそうと信じる限りでの感情である」と主張するものにほかならない。ウィトゲンシュタインが「真であるものとは、私が真であると信じる限りのものである」という主張に対して述べたように、そのような主張は、感情がかくかくであると判定するための基準が実は存在しないということ意味するにすぎないのである。

「作られた」ものとしての感情とは異なる「真なる感情」がやはり存在すると私は思う。いやむしろ、存在すると考えなければならないと私は思う。自分の感情を認知するとは、自分がどのような対象に、どのような価値判断をなしているかを認知することである。

「真なる」感情は、ときに理性の「表層」にあらわれる我々の理想を裏切る。「私はそのような人間ではない」と我々は言いたがる。だが、私がある好ましからざる嗜好をもっていたとしても、それがもし「真」なのであれば、私がそのような価値判断の主体であるという事実を私は引き受けなければならない。それが私の人格の一部をなすのである。ソロモンは、我々は自分の感情を選択し、それに責任を持たなければならないと述べたが、そのことは正しいと私は思う。我々は自分の「内なる声」に耳を傾け、それを受け入れなければならない。「私はそのような人間であるはずがない」、だがあなたはそのような人間なのだ。そしてそのような人間であることに、あなたは責任をもつのである。

「真の感情」、「真の自己」は、しかし、絶えざる反省を通じて、その果てにこそ（限界概念として？）接近できるものである。パグマイアは、「吟味された生は生きるに値しない」と述べるが、私はこれには賛成できない。我々が自分の感情に責任をもたなければならない以上、我々は「真の感情」に、感情のおもむくままに、単に身を任せているわけにはいかない。我々は自分を理解しなければならないのである。

（博士後期課程）