九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

感情と意志との関係に於ける認識の問題：メーヌ・ド・ビランの「信」の理論に即して

浅田，淳一

https://doi.org/10.15017/2328491

出版情報：哲學年報. 51, pp.9-41, 1992-03-30. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：

感情と意志との関係に於ける認識の問題

—メーヌ・ド・ビランの「信」の理論に即して—

浅　田　淳　一

序　論

我々の生の実在性を為しているものは，ルソーにとってもメーヌ・ド・ビランにとっても，無媒介的に感じられる感情であった[1]。そして，この感情こそが，彼らの最大の関心事であった生の質そのものを決定するものである。そして，彼らは，この感情に対して我々が自由に行使し得る能力としては，デカルトと同様に[2]ただ意志（この意志そのものも感情によって把握される）のみを認めていた。それでは，我々は，この意志の力を如何にして行使すれば善いのだろうか。善なる生の質を為す感情を獲得する為には，我々は意志をどの方向に向かって行使すれば善いのであろうか。自由な意志そのものに方向を与えるものは何であろうか。我々が動物とさえ共有し得る様な自然的な感情と特殊人間的な感情との間に大きな隔たりが在るとすれば，自然的な感情の自己充足性に優る様な，善なる人間的感情の獲得即ち真の意味での幸福の獲得へと意志を赴かせるにはどうしたら善いのであろうか。

我々は，ここに正に，感情と意志との関係に即した形で認識の問題が生じていることに気付く。つまり，善き生の質の内実を為す感情の実現の為に自由な意志をどの方向に向けるべきかを示すものとして，認識が位置づけられるからである。そして，この関連における認識の位置づけが，メーヌ・ド・ビランの『心理学の基礎』[3]から『自然諸科学と心理学との諸関係』[4]さらには，『人間学

新論』[5]に至るまで問題となってくるのである。

そこで，本論文に於いて我々はこれらの著作に即して，認識の位置づけの問題を探ろうと思うのであるが，初めに我々がこの問題の探究に於いて着目すべき点を幾つか挙げておきたいと思う。

①「第一の生」と「第三の生」との関係

メーヌ・ド・ビランは，その未完の著作『人間学新論』に於いて，三つの生に関する議論を展開している。即ち，彼によると，我々の自己意識は，自己の努力の第一の抵抗への最初の発動によって目覚めるのであり，従って我々にとってのあらゆる現象はこの努力と抵抗との唯一の関係（原初的関係⇨メーヌ・ド・ビランはこれが正に単なる仮定ではなく正に現象であるという点に於いて原初的事実＝le fait primitif と呼ぶ）のもとでのみ生じるのであるが，我々はこの目覚めの前の状態を純粋に受動的な生の状態として想定せざるを得ない。そして，この状態が第一の生（動物の生）とされ，また，常に自己の努力の感情によって伴われた我々の意識的な状態が第二の生（人間の生）とされるのである。さらに，こうした人間の生に於ける努力する自己そのものの消失に於いて体験される宗教的な生が第三の生（精神の生）とされる。そして，メーヌ・ド・ビランは，それがあらゆる現象性の基礎として示された努力する自己の感情を伴っていないという観点から，表向きには，第一の生と第三の生とを現象性の領域から排除しているのである。

しかし，「第三の生」に於いて自己の消失そのものを体験している主体とは，そもそも何者であるのか。或は，「第一の生」に於いて，純粋に受動的な体験である一般的アフェクションという現象（⇨即ち，全く同様に直観される世界が，如何なる能動的自己の介入もなく全体としてその色調を変化させてしまうことの体験）を実在的に体験しているのは誰なのか。こうした点を考慮に入れるとメーヌ・ド・ビランが暗黙の内に受動的自我の純粋に受動的な現象を自己に帰していることが分かるのである。そして，そもそもメーヌ・ド・ビランに於ける幸福の理説の出発点になったのは，正にこうした受動的感情そのものだったのである[6]。つまり，この第一の生における，直接的に我々の意志の行使

に従わないにも関わらず根本的に我々の生の質そのものを左右してしまう受動的な諸感情に対して，それにもかからず意志的にどう対処したら善いのかという問題が，彼の哲学的営みの出発点だったのである。

しかし，その場合，能動的自己の不在に於ける純粋に受動的な現象という類似の現象性に従っているところの二つの生に於ける体験，即ち，「第一の生」に於いて感じられる動物と共有の受動的体験と「第三の生」に於いて感じられる神的な受動的体験は同じものであるのか，或は，異なったものであるのか。この問いに対しては，メーヌ・ド・ビランは明らかにこの両者の体験に相違を認めようとしている。そして，その際，その両者が区別され得るのは，それらが，我々の意志的努力に先立って現象しているものか，我々の意志的努力の後に初めて実現される現象であるのかという点に於いてのみであろう。そうだとすれば，我々の意志的努力が，この二つの現象の相違に深く関わっていることは明白である。それでは，意志的努力は，この相違そのものにどの様な仕方で関わっているのだろうか。この観点からも，意志の感情への関わり方の媒介としての認識の問題が浮かび上がってくるのである。

②感情の重層性の問題

①で述べられた様に意志が，我々の生の質の相違に深く関わっているとすれば，その意志の働き方と，そこで感じられる諸感情の多様な階層が如何に相関し合っているかということも問題となってくる。そして，この場合にも，両者を媒介するものとしての認識が主題的に扱われなければならないのである。

③「信」の理論は現象性の放棄か

メーヌ・ド・ビランを自らの内在の現象学に引きつけて解釈するミッシェル・アンリは，努力する自己の感情をその支えとして持つ現象の相関性に不十分さを感じたメーヌ・ド・ビランが，我々には現実的には認識不可能であるところの絶対的諸実体について，我々は如何に考えるべきかという要求に従って導入した「信」に関する理論を，現象性からの逸脱であるとして批判している[7]。そして，この理論の失敗が，別の意味での現象性としての神的な感情の内在的体験の理論である「第三の生」の理論へとメーヌ・ド・ビランを導いた

のだとするのである[8]。しかし，我々が見てきた様に認識が意志と感情とを媒介する重要な役割を担うべきだとするならば，そして「信」の理論が，メーヌ・ド・ビランの中期の思想を特徴づける発生論的認識論の頂点に位置づけられるとするならば，その理論は，我々の問題関心に照らして重大な意味を持っていると見做さなければならないだろう。寧ろ，我々は，この「信」の理論が，意志と感情との関係に於いて如何なる役割を果たしているのかを問わねばならないだろう。

それでは，以下こうした諸点に着目しつつ，先ず，『心理学の基礎』に於ける意志の働き方にそった認識と感情の相関について考え，次に『自然諸科学と心理学の諸関係』に於いて展開される「信」の理論を検討し，さらに，こうして得られた知見に即して彼が『人間学新論』に取り組んでいた当時に書かれた『道徳と宗教に関する諸断片』を参考にしつつ道徳や宗教と認識との関係について考えてみたいと思う。

『心理学の基礎』に於ける認識と感情の相関

メーヌ・ド・ビランにおいては，認識は，意志の最初の行使によって誕生する「自己」とともに始まるとされる。彼は，デカルトが自己を思惟する実体として定立してしまったことによって招いた魂と身体の二元論即ち，延長を持たない魂が如何にして自己の外部に関わるのかという問題を解決し得る「自己」の概念として，「意志する我」という概念を提出するのである。メーヌ・ド・ビランにとって，「意志する我」という自己の規定の仕方は，様々な難問に解決を与えることが出来た[9]。

即ち，先ず第一に，「意志する我」は，その意志作用の相関項として必然的に身体を前提しているが故に，意志の最初の発動に由来する自己の意識はそもそも身体の意識でも在らざるを得ず，従って，「我」と「身体」とは意志という作用の志向源と志向項として区別されるが，しかも分離され得ないものとして，即ち唯一の関係として捉らえられるという点が挙げられる。即ち，メー

ヌ・ド・ビランは「我」を「意志する我」と捉えることによって，「我」を世界への太い通路としての「身体」と切り離せないものとして提示したのであり，我々は，この太い通路を介して世界と真に実在的な交渉を取り結ぶことが出来るのである。

第二に，この最初の「意志する我」とその項即ち抵抗との関係が，単なる観念や仮説としてではなく事実として内的に無媒介的に経験されるということが主張される。ただし，この場合の事実の現象の仕方が，従来の経験論の主張する事実の現象の仕方とは根本的に異なるものだったことに注意しなければならない。従来事実とされてきたものとは，我々が，我々の諸感覚器官を介して我々自身即ち我々の自己と区別されたものとして経験する表象的事実であったのに対して，この原初的関係そのものは，正に自己自身とは不可分のもの即ち自己自身と如何なる隔たりも持たないものとして非表象的に（内的無媒介的に）把握される事実であり，また，この関係の成立と意識の成立の同時性そのものによって，我々の意識が必然的に被らざるを得ない認識の形式をも普遍的に規定してしまうところの特殊な事実なのである[10]。

メーヌ・ド・ビランは，このことによって自分は，経験論と合理論との総合を果たしたのだと自負する。つまり，従来の経験論とは全く異なる現象の相[11]のもとに新しい事実概念を提示することによって，それ自体証明を必要とする様な仮説から出発する独断論を避けつつ，認識の形式的普遍性を保証しうるのだと言うのである[12]。

そして，彼はこうした自己の努力そのものの働き方の相違に即して，そうした努力の感情がその根底に於いて支えるところの表象的諸現象の認識の段階を区別するのである。

彼は，『心理学の基礎』に於いて努力する自己とそれに抵抗する項としての身体の側に位置づけられるアフェクションという原初事実の二つの本質的要素の相関に即して，大きく別けて四つのレベルを想定している。その四つとは①身体的受動的なアフェクションのシステム②感覚的システム③知覚的システム（注意のシステム）④反省のシステムであるが，ここでの我々の問題関心に即

して注目すべきなのは，この四つのシステムが常に(a)非表象的現象（アフェクション，情動，情念，感情）（⇨我々が今まで感情と呼び名で一即多にしてきた現象）と(b)表象的現象（image や直観や観念）ととの二つの側面から常に整序されていることである[13]。

このことは，メーヌ・ド・ビランが，意志と感情（非表象的現象）の関係に即して，認識の問題を考えていたことを示しているし，同時に我々が体験している様々な感情をこうして提示されたシステムの中に位置づけることによって，我々がこうした諸感情に対して意志的に対処する可能性をも提示しているのである。その証拠に，彼は，この『心理学の基礎』の序論に於いて，彼の仕事の実践的有用性を熱心に説いているのである[14]。彼は，ここで，意志が知性と人間的道徳性の共通の原理であることを主張しているのである[15]が，この観点から，知的諸機能の起源と生成についての心理学的学説の真理と基礎について判断するためには，それらを教育方法との関係に於いて検討しなければならないと主張する。そしてそこに於いて，ルソーの『エミール』やペスタロッチによる庶民の実践的教育論（知育と徳育の不可分性の主張）を評価するのである[16]。つまり，原初的事実に於いては，意志の働きそのものとその働きの結果である現象とが正に同時に生成しているのであるが，この働きの側面が実践の問題として把握された場合に道徳が主題化され，この現れの側面が思弁的問題として把握された場合に認識が主題化されるのである[17]。そして，諸観念の獲得に際して我々が意志を如何にして用いるかによって知性的であると同時に道徳的でもある全体としての人間が大きな影響を受けると言うのである[18]。

そこで，先ず，以下に『心理学の基礎』に於ける，四つのシステムの階層づけを認識と広義の意味での感情との相関に即して整理してみよう。

①アフェクティフなシステム

このレベルでは，非表象的現象（即ち自己との如何なる隔たりも持たない内在的な現象）の要素としての(a)アフェクション（快・苦の単純で絶対的な様相[19]）と，我々の表象的現象（即ち，自己との隔たりを前提する現象であり，特に視覚を介して受容される現象）の材料としての(b)直観（intuition）・イマー

ジュ（image）[20]とが相関的に提示され，この相関に従って人間の本能的自発的な運動が生じるとされる。但し，この段階は，純粋に受動的な生として想定されている限りで，努力する自己の出現にあらゆる現象の基礎を基づかせようとするメーヌ・ド・ビランが表向きに主張する現象の領野の外に置かれるのである。

しかし，先に述べた様に，メーヌ・ド・ビランが後に第三の生に於いて，自己の消失に於ける神的感情の体験について語るとすれば，このレベルの生をあらゆる現象の領野から排除することは，逆に彼の哲学を全体として捉える場合，非常に不可解なことになってしまうのである[21]。ただ，ここでは，ともかくもメーヌ・ド・ビランが，表象的要素と非表象的要素とを意志との相関の外に仮説的に措定しているということを指摘しておこう。

②感覚的システム

このレベルでは，努力する自己がこうした諸直観と諸アフェクションと結びつくのであるが，その際，このアフェクションが身体の特定の位置に場所を持たず一般的である場合に精神的屈折の現象（即ち，身体の状態に基づくいわれの無い幸福感とか憂鬱さ）が生じ，このアフェクションが特殊的である場合即ちそのアフェクションが努力の継起的展開によって分節化された内的延長（即ち如何なる表象も介さずに内在的に捉えられる限りでの身体）の内に位置づけられるのである[22]。そして，後者の場合には，視覚に固有の直観が内的に分節化された視覚感官に割り当てられるのである。

但し，自己は，アフェクションに対しては，同調（sympathiser）してしまうのに対して，直観とは，それらが視覚器官の上で，自己の前に投影される限りで自己と区別されるのであり，従って他の感官に於いて生じている快・苦のアフェクションとは没交渉に現象し得る唯一の現象なのである[23]。そして，各感官に於いて把握される(a)アフェクションと(b)直観が多様な仕方で変容するのに対し単一また同一に止まるものとして自己が次第に意識されてくるのである。

その際，我々はその両者（(a)アフェクションと(b)直観）の再認に関してもアフェクションの再認としての(a)様相的レミニッサンス[24]と直観の再認としての

(b)客観的レミニッサンス[25]とが区別され，前者に於ける現象の内実が想起(les souvenirs＝存続する自己との相関に於いて自己と切り離せないものとして分節化された内的延長の内に位置づけられるもの）と呼ばれ，後者に於ける現象の内実がイマージュ[26]と呼ばれるのである。

そして，我々の内に自己の関与無しに生じてくる(a)アフェクションや(b)イマージュを我々の認識しない疎遠な原因[27]（この原因の観念そのものが原初的事実に於ける自己の原因としての把握に由来するものであるが）に関係づけるや否や，我々の想像力（imagination）[28]は，その原因を神秘的妄想的な諸力の世界へと無意識の内に帰着させるのであり，こうした諸力が多くの迷信的信[29](la croyance superstitieuse）の対象となるのである。そしてこうした信と結びついた(b)非表象的現象が情動（les émotions）と呼ばれ，この情動が逆にあらゆる(a)表象的現象に浸透するのである。そして，さらにこうした情動が持続され反復されることによって習慣となったものが情念（les passions）と言われるのである[30]。

そして，こうしたあらゆる情動や情念は根本的傾向性としての欲望（désir）に由来するものとされるのであるが，こうした欲望そのものも一つの合成体であり，それは，(1)アフェクションとそれに対象を与える(2)イマージュとそのイマージュに結合される(3)信とから合成されているのである[31]。つまり，先ずアフェクションが想像力を活動状態に置き，その想像力の協力によりイマージュがアフェクションに連合され，それによって信はより確固とした或はより硬直したものになるのである[32]。そして，この欲望が，直観によって提示される身体に快適なアフェクションを引き起こす対象に向けられることから，愛，喜び，希望，安心といった諸情念が生じ，逆に不快なアフェクションを引き起こす対象からの逃走へ向かうところから，憎しみ，悲しみ，不安，悲嘆といった諸情念が生じるとされるのである。

③知覚的システム

このレベルを特徴づける自己の能動的機能は，注意[34]であり，この機能の諸様相として知覚，記憶，比較，一般化，結合といった諸機能が挙げられている。

そして，この注意とは，単なる覚醒の状態（②のレベル）よりも優れた努力の程度を示し得るもの[33]である。

そもそも我々が自由にし得るのは，我々の意志のみであるが，メーヌ・ド・ビランは，デカルトと同様にこうした意志が，純粋なアフェクションに対しては直接に適用されないこと[34]を認めた上で，そうしたアフェクションがそこに位置づけられるところの身体的諸器官を意志的運動をもって支配することによって間接的に働きかけることが出来ると主張するのである。例えば，聴覚や視覚の諸印象は，時空に於いて我々の能動性から独立に秩序づけられているのであるが，耳と眼の筋肉に対する意志の影響のお陰で，我々はそうした諸印象に注意を向けることが出来るというのである[35]。従って，注意は，視覚とか聴覚の印象を産出するのではなく，それらの所与を前提とした上で，その所与に対して適用されるのである[36]。

そして，意志的努力によって支配された触覚のお陰で，自己の身体を確定する二重触覚とは区別された触覚の対象に不可入性と三次元的延長が第一性質として帰され[37]，更にそこにアフェクティフでない諸様相即ち色や形などの直観的諸様相や受動的触覚（表面のざらつきや滑らかさなど）が帰属させられるのである。更に，その不可入の延長が原初的事実に基づく因果性の判断によって，我々が被るアフェクティフな諸印象即ち受動的諸変容の原因とされるのである[38]。

つまり，②感覚的システムに於いては，自己に帰属させえないアフェクションと直観とを自己の身体と外的物体を明確に区別し得ないままに無規定な原因に由来するものとして即ち非我に由来するものとして捉えられていたのであるが，ここでは，能動的触覚のお陰でこの非我は，自己の身体と外的物体へと区分されるに至るのである[39]。

かくして，我々の実在的経験の対象としての世界の現象が説明される。即ち，触覚は，視覚と連合することによって，幾何学的観念の基礎を提供し，視覚は，現実的知覚に触覚と結びついた諸イマージュを連合することによって全体としての対象の構成に基礎を与えることになるのである。ただし，このように多様

な仕方で諸感官に於ける所与が連合されることが可能なのは，自己の唯一の努力がそれらの諸感官を統一するものとして常にそれらの諸感官の個々の運動に際してさえも内的無媒介的に現象しているが故にのみなのである[40]。

そして，我々はその様にして把握される知覚（諸対象の感覚的外見＝表象）の対象を比較し，また諸対象の類似を把握することにより，一つの語によって指示される一つの観念へとそうした類似を統一するのである[41]。そしてさらにこうした観念をその類似にもとづいてより広い対象の範囲に適用することによって一般化が進行するのであるが，その際にこのようにして獲得された観念が一般観念[42]と呼ばれるのである。従って，こうした観念に関して遂行される推論は当然のことながらその外延に基づくものなのである。そして，こうした諸対象の類似そのものが我々がそれについて持つ知覚に相関的であり，従って我々の諸感官の構成と相関的である限りに於いて，そうした観念に即して実行される推論（syllogisme）は，諸事物そのものに即して実行される科学的な推論（raisonnements）とは区別されなければならないのである。

また，我々は，諸事物に由来する私の直観やイマージュを類・種によって分節化される観念に変形しないならば，それらの直観やイマージュの隷属的で無規定的な流れに埋没してしまうが，こうした混乱に秩序を与えるために，一般化の作用によって我々は多くの表象に共通の諸性格を少数の一般観念へと集中し，判断によってこれらの観念を相互に結び付け，さらに推論（le syllogisme）によってこうした諸判断を結び付けなければならないのである。そして，このようにして形成される諸事物やそれらの諸関係に関して我々が形成する観念は，我々にそれらの諸事物に対する我々の振る舞い方を示すことによって，我々に実践的便宜を与えるのである。

その上で，経験的諸科学は，こうした注意に由来する諸作用の働きの成果を明確に規定し直す。即ち，それは，日常的な経験よりもより恒常的な秩序を諸事実の間に確立するのである。但し，その際に注意しなければならないのは，経験科学が基づくのは，あくまでも諸事物の間に存在する諸関係の類似であって，決してそうした諸関係の同一性ではないという点である。そして，この同

一性と言う観念は，メーヌ・ド・ビランによれば，以上の様な仕方で獲得されてくる一般概念とは全く異なる起源を持つ観念なのである[43]。

それでは，この様にして形成される③のレベルでの(b)表象的世界像の全体に対応する(a)非表象的な現象とは如何なるものであろうか。

メーヌ・ド・ビランは，ここでの(a)非表象的な現象を②のレベルでの非表象的な現象即ち情動や情念と区別して感情（le sentment）と名付けるが，それは，我々が諸事物の感覚的諸性質の類似に基づいてある程度恣意的に分節化した世界像に相関的な非表象的現象である限りでは，我々の属する社会や文化に相対的な感情であると言える。それでは，我々は，ここでの感情を②で述べられた情動や情念と如何にして区別するのか。

我々は，先ず，この二つのレベルで働く(a)と(b)との連合の機能の相違に着目する。即ち②のレベルでは，このように非表象的現象と表象的現象を結び付ける機能として導入されたのは，受動的・自発的な想像力（une imagination）であった。それに対して，ここではその二つの現象を媒介する機能は，それ自体能動的なものであって，メーヌ・ド・ビランはそれを想像力と区別する為に敢えて結合機能（la faculté de combiner）と呼ぶのである[44]。

つまり，②の場合，諸イマージュは特定の諸情動や諸情念との想像力によって媒介される相関に於いて，自発的に生じていたのであるが，③の場合には，諸イマージュや諸一般観念を貫いて働いている能動性の実行に，特定の秩序のアフェクション（＝感情）が伴われてくるという点に於いて，②の場合よりも能動性の関与が明確であり，その区別を明らかにする為にメーヌ・ド・ビランは，想像力と区別される結合機能という概念を導入しているのである。

結合力は，様々なイマージュの間で類似したものを選び出し，提示された画面の上で不調和で自分の目的に合わないイマージュを取り除き，そして，意図や企てや行為の真の統一に於いてその全部分が互いに調和しあっており協力するところの一つの世界像を把握するのである[45]。この多様性に於いて統一を見出すものは，自己の能動的な働き以外のものではあり得ないのである。そして，まさに自らがその世界そのものにこうした調和を見ること自体によって，自ら

の非表象的現象に変容がもたらされるのである[46]。つまり，想像力も，結合力もともに二つの異なる現象性（即ち(a)非表象的現象と(b)表象的現象）を連合する機能[47]なのであるが，結合力の場合には，そこに於いて生じている表象的現象に，自己の能動的作用のみが帰することのできる影響を浸透させているのである。例えば，まさにそこからのみ道徳的諸感情や美の感情が生じるのである[48]。

しかし，③の場合には，この結合機能の働きそのものが未だ充分な能動性には達していない。何故なら，ここで生じる感情は，我々が諸事物の間に能動的注意の作用によって発見する類似に結びついた感情であるとは言え，その類似そのものは自己に疎遠な諸事物の感覚的諸性質によって制約されているからである。

これに対してメーヌ・ド・ビランは，④に於いて更にこうした結合機能の能動的使用を想定している様に思われる[49]。即ち，④に於いては，この結合機能は，既に外的な諸対象との単なる相関を絶して，純粋に能動的に原初的事実だけから獲得される普遍的観念とそれと相関的な非表象的な現象とを媒介するものとしてこの結合力が提示されるはずだからである[50]。

④反省的システム

反省は，自己自身へと立ち帰り自己の根本的諸属性を覚知する機能であるが，この機能は，それ自体としては，自己が生じているあらゆる場面で常に働いている。何故なら，意志の作用は，意志がそこにぶつかるところの抵抗によって常に自己自身へと跳ね返されているからであり，努力として自己が働いている限り自己は内的無媒介的に現象し続けているはずだからである[51]。ただ，ここでメーヌ・ド・ビランが注意のシステムと敢えて区別して反省のシステムを提示している理由は，感官を通して現象する諸事実と全くその現象性を異にする原初的事実を構成している一つの関係の諸要素を分離し，その諸要素を表象的観念へと固定するという役割を果たし得るのは，反省，即ち自己の働きそのものを内的無媒介的に把握するこの機能だけだからである。

ここで，そうした反省に固有の機能を可能にしている事態として提示されて

いるのが，発声と聴覚の二重の覚知による反省の二重化である。即ち，例えば我々が，我々の発声帯を緊張させ或る音を発すると同時に，我々は聴覚を緊張させその音を聞く，即ち聴覚に於ける言葉の反省が，分節化の努力に於いて持続している反省の上に接ぎ木されることによって，我々は我々の実存と同時にそれを構成する諸要素を覚知することが可能になり，それらの諸要素に別々に気付いていくことが可能になるのである[52]。

このことは，我々に聴覚記号の設立を可能にさせ，この聴覚記号が反省のさらなる展開を可能にするのである。また，こうして可能となった聴覚記号の設立がまた③で述べられた一般観念の固定化とそれに基づく判断や推論の前提となっていることは注意されなければならない。ただし，ここで反省が問題にする事実とは，自己の実存そのものを為す原初的事実なのであり（④），従ってこの箇所の主題は，この事実を構成する関係を反省的抽象によって切り離し，こうして切り離された関係の項そのものからそれらの諸属性を導出すること，そして，こうした反省の作業を前提とする推論（la raisonnement）の働きを検討することなのである[53]。

そして，メーヌ・ド・ビランは，こうした原初的事実を為す関係の切り離された二つの項のそれぞれに対応する基礎的学問として主体の側に努力の主体としての自己についての学問としての心理学[54]を，また対象の側に抵抗と切り離せない延長の諸様相であるところの数と形態の学問としての数学[55]を考えているのである。さらに，自然科学については，我々が原初的事実からの必然的抽象によって獲得した反省的普遍的観念の外的世界への適用によって始めて成立する数学的物理学[56]と我々の諸事物についての知覚に相関的な蓋然性を超ええない科学即ち一般観念の関係を扱う仮説定立的な経験科学[57]とを分離するのである。

そして，③に於いて述べられた結合機能が，ここで形成された普遍的観念（諸感官を介して経験される表象的事実の類似にもとづいて形成される一般観念とは，それが，原初的事実から直接的に導出されるという点で本質的に異っている観念）のシステムに相関的に非表象的な現象として生じさせる感情が絶

対的な感情として規定されるのである。しかし，メーヌ・ド・ビランは，正にこの絶対的感情がそれ自体として語られるべきところでこの著作に関しては，筆を折っている[58]。

我々は，この中断の理由を様々に詮索することが出来るが，我々の問題関心に照らして最も納得がいく説明は，彼がこの絶対的感情についての議論を，彼が既に準備しつつあった「信」についての理論との関係で本格的に展開しようとしていたからではないかというものである。つまり，我々が絶対的感情を扱うためには，その相関者としての絶対者の概念についての詳述が不可欠だったからである[59]。

「信」の理論

『心理学の基礎』に於ける絶対的概念と絶対的感情についての理論の欠如を補う為にメーヌ・ド・ビランは，『自然科学と心理学との関係』を書き，そこで「信」についての理論を展開している。以下しばらく，そこで如何にして絶対者の概念が導出されるかを見てみよう。

反省と抽象の機能の使用によって，原初的事実に於いて区別はされるものの不可分であった一つの関係の二つの項を記号の付与によって分離して考察し得る様になると，その努力する自己とその努力に対する抵抗という二つの項の内の前者の側に，努力がその上に展開されるところの器官的身体に於いて産出される結果あるいは変化のあらゆる現実的感情から分離され独立した実存（実在性）と，そり後者の側に努力の項に於いて産出される結果あるいは様相の原因即ち自己と分離され独立して実存するものが措定される。そして，この前者の側からあらゆる限定された努力から独立の即ち現実化された能作が存在しない場合にも持続するものとしての力という絶対者の概念が，またこの後者から，努力によって変容され動かされるが，その存続があらゆる変容や実現された運動から独立に存在しているところの物体的で受動的な実体（延長し，抵抗し不可入の物質）という絶対者の概念が形成されるのである。

このことから分かるのは，この二つの概念が決してもともと魂の内にある生

得的な観念[60]なのではなく，ともに原初的事実から反省的抽象によって導出されたものであるということである。また，従ってこうした概念は，外的感覚や直観の類似関係にもとづく抽象に由来する一般観念でもない[61]。但しこれらの絶対者の概念は，あらゆる認識の根底に於いてその現象性を支えている自己の現実的作用そのものからは切り離されているが故に最早，認識の直接的な対象ではなく，寧ろ原初的事実から必然的に導出されはするが現実的には現象しないものとして，認識とは区別される信の対象であるとされるのである[62]。

つまり，自己は，自己自身に対して実存し始める時に初めて，自己を自己自身の身体の無媒介的で持続する知覚と区別されるが不可分のものとして把握するのであるが，こうした人格的な認識から出発して，またこうして把握される自己自身の能動的働きとしての反省的抽象の結果，あらゆる現象的知覚と独立の物質的実体と非物質的実体とを信じるに至るのである[63]。即ち，我々は我々のあらゆる能動的諸機能の実行によって初めて諸現象を認識するのであるが，我々はまたこうした能動的諸機能の実行と独立のものを，認識の為の如何なる手段をもそこに適用し得ないままに信じるように強いられるのである[64]。

自己は，自己自身を自己がその原因であるところの能動的様相のもとでしか覚知し得ない一方，自己以外の諸実存を，自己がその原因ではないところの，また自己の努力無しに開始され持続するところの受動的様相（自己が原因でない感覚）のもとでのみ知覚しうるのであるが，我々はこうした受動的様相のもとで知覚される結果としての感覚の原因を必然的に想定する。つまり，自分が原因でないのだから自分以外のところに原因があるのだということを必然的に想定するのである。そしてこうして想定された結果と相関的な原因が，諸結果としての感覚と抽象によって切り離されると，そこに関わる諸現象が過ぎ去り変容していっても同一にとどまる諸実体として「信」の対象を形成することになるのである。そして，この外的諸存在・諸実体の概念から同じ導出のプロセスを繰り返すこと（つまり，諸現象と独立に同一にとどまる諸現象の原因という性質を自己の方向へ移し入れ返すこと）によって，逆に魂という実体（自己自身によって引き起こされることなく，自己を生じさせる自己に先行する原因

＝自己以外の原因）の概念が形成されるのである[65]。

我々は，『心理学の基礎』の②感覚的システムに於いてもやはり「信」が問題となっていたことを知っている。それでは，あそこでの「信」とここでの「信」には，どの様な違いがあるのだろうか。②感覚的システムに於ける「信」は，自己に疎遠な原因に由来するアフェクションに自発的想像力の働きとともに結びつき，世界を不可解なイマージュ化された神秘的諸力で満たしてしまうのであるが，ここでの「信」は，統一的で同一的な能動的な自己の感情から自覚的に抽出された原因性即ち力の概念を，抵抗の側から導出された諸実体の世界に適用することにより，様々な表象的現象が自発的な想像力によって生じてしまうということなしに，単純な絶対者の世界を想定するのである。そして，正にそのことが，「信」の対象の普遍的・必然的性格を可能にしているのである。つまり，我々は，こうして導出された魂と物体の概念の普遍的・必然的・絶対的な性格に基づいて現象しない諸力の世界とその諸力がそれらの間に働く当のものとしての諸実体の世界とを「認識」とは区別される「信」に於いて把握しているのである。

では，我々がこうした絶対者の概念を獲得するということは，我々の生そのものにとって如何なる意味があるのだろうか。メーヌ・ド・ビランは，次の様に，その一例を示している。

我々は科学的手続きの一端として経験され実験される諸現象の類似性から一般的な諸法則を獲得するが，それは，我々が諸現象の共通の性質を一纏めにしそれに一つの名前を与えることによって一般概念を形成するに至るプロセスと同じことである。そして，こうして我々は，経験の主体としての自我と相関的な世界を構成するのであるが，我々はさらに原初的事実から導出された力の概念をこの世界そのものに適用するように「信」によって動機づけられる。即ち，我々はこの世界の構成要素である諸法則の背後にその原因となる力を想定し，しかもその力の統一へむけて動機づけられるのである。例えば，メーヌ・ド・ビランの友人であるアンペールは電気力の法則と磁気力の法則の数学的相関性に着目することによってそれを電磁気力という一つの力の二つの側面として捉

え返すことに成功するのである[66]が，この様に一般概念のレベルで把握される科学的諸力をより統一的な力へともたらそうという学問的努力を動機づけているのは，正に彼が原初的事実から導き出した絶対的な力への「信」なのである。メーヌ・ド・ビランによると，我々が原因の想定へと向かい得るのは，正に我々が自己自身を実在的に原因として経験しているからなのである。我々は，自己自身を原因として無媒介的に経験することによって，日常的な諸現象の継起を原因と結果との因果関係としてとらえるのであり，こうした日常的な現象の関係づけそのものに一般的な諸法則の把握自体が依存しているのである。我々は，確かに，諸現象とその諸関係の類似によって科学的法則を一般則として確定することができ，そのプロセスでは，絶対的原因の概念は何の役割も果たしていない。しかし，我々をして多様な諸法則を統一することへと動機づけているのは，こうして得られる絶対的概念でしかあり得ないのではなかろうか。

さらに，我々は，全ては共通の原理の内にあるという支えによって，つまり，諸現象に普遍的形式を付与する唯一の自己と多様な諸現象との関係を，究極的原因と物理的な諸力の間に適用することによって，宇宙の自然的形式や諸実体間の結合と交流は，偶然的ではなく必然的であると，正当にも信じうるのである。そして，ここでの，宇宙の諸実体の実存とその共通の原因に基づくそれら諸実体の調和は，諸個人共通の感覚の普通の規則から導出されるのであり，従ってこの調和は，形而上学的仮説から導出される予定調和ではない。それは，その意味での予定調和と区別して敢えて一般的に確立された調和とよばれなければならないのである[67]。

そしてメーヌ・ド・ビランは，この導出のプロセスが経験論者が認める様な感官を介した表象的経験としての事実とは異なるとは言え，自己自身によって内的無媒介的に体験される原初的事実から導出されるが故に，単なる形而上学的な仮説から諸概念を導出しようとするプロセスが演繹（la déduction）と呼ばれるのに抗して，この彼固有の導出のプロセスを敢えて帰納（l' induction）と名付けるのである[68]。

かくして，我々は，原初的事実に於いて把握される関係を因果性の原型とし

て把握し，他方で，努力する自己とその働きに対する抵抗とを反省的抽象によって切り離し，その分離されたそれぞれの項に，先に把握された因果性の観念を適用することによって自己の原因としての魂と抵抗の原因としての実体とを導出するのであるが，この導出を支配する推論（le raisonnement）の作用が理性（la raison）と呼ばれるのである。そして，我々は，この同じ因果性の観念をさらに世界全体に適用することによって，自然学が部分的に把握している諸実体の関係の秩序全体の原因としての神の概念を得るのである[69]。

従って，メーヌ・ド・ビランの認識論はここに極まる。つまり，根源的現象としての原初的事実から出発して，あらゆる現象を超えしかもその現象を支えている支点としての絶対者が「信」の対象としてとらえられることによって，メーヌ・ド・ビランの認識論は，一つの完結性に至るのである。

しかし，我々は，このことに止どまる限り，メーヌ・ド・ビランは結局は現象の外に出てしまったのではないかというミッシェル・アンリの批判に答えることは出来ない。メーヌ・ド・ビランにとって，「信」の対象である絶対者は，経験から導出されるからといって，それ自体は常に自己の現実的働きの外に措定される限りで如何なる現象でも如何なる認識でも無いからである。

我々は，再び，『心理学の基礎』のコンテクストに立ち戻らなければならない。即ち，そこで，「信」の理論に要請されたのは，正に，絶対的感情に相関的な絶対的観念の提示だったのであり，先に述べた結合力の最終的な使用は，メーヌ・ド・ビランがこうした「信」の理論によって獲得した絶対者の概念に対して為されなければならないからである。

そこで，我々は，ここで獲得された絶対者の概念が，彼の哲学全体の中で如何にして位置づけられるのかを見る為に，彼が『人間学新論』とほぼ平行して準備していた道徳論を，彼が残した諸断片を手掛かりに検討してみることにする。

メーヌ・ド・ビランの道徳論と認識論の平行性

メーヌ・ド・ビランの認識論の原点は，「意志する我」であったが，この

「意志する我」は，当然のことながらまた同時に道徳的行為の主体でもあった[70]。メーヌ・ド・ビランは，ルソーと同様に我々の道徳的行為の源泉に他者との自然的共感（conscium＝se sentir avec）が存していることを認めている[71]。しかし，この共感は，認識論に於ける①(a)絶対的アフェクションがそれ自体では認識を構成し得なかったのと同様に，それ自体では道徳的行為の原理たり得ない。何故なら，単に共感に従ってのみ行為することは，決して意志的に行為することではなく，意志的行為は常にその相関者としての抵抗との関係の内でのみ働くからである。従って，自然的共感は，何らかの仕方で意志と結合することによって初めて道徳的行為の原理たり得るのである[72]。

つまり，我々は自分の為したいことを為すだけではなく，為さねばならぬことを意志的に為すのであり，そのことによって初めて道徳的存在たり得るのである。それでは，その共感感情と意志との結合は如何にして為されるのだろうか。

[73]我々が他者に対して行為する場合，そこに何らの抵抗もなければ，そこに道徳的意識即ち良心（conscience＝savoir avec）も生ずることはない。何故なら，良心（la conscience morale）は自己の自己自身と他者に対する二重の関係の自覚から生じる感情であり，この関係の自覚は，自己の自己自身への関係（感覚的欲望）が，自己の他者への関係（共感感情）に対して抵抗として現象してくることを前提としているからである[74]。かくして，道徳的意識（良心）は，正に自己と他者との相関に於いて初めて与えられるのであり，従って我々の道徳的行為は初めからこうした相関の形式によって支配されているのである。そして，我々は，共感感情を梃にしつつ，そこで捉えられた他者の側へ自己の原因性即ち意志能力を移し入れる。つまり，人は，自然的共感のおかげで，自分が体験しているアフェクションを他者と共に感じるのであるが，同様に人は，人格即ち能動性の共感のおかげで，他者と共に自己自身の感覚を知り，そして，言わば，知性の即ち同時に自分と他者に属している意志の中心に置かれることによって，この高められた観点から彼の最も内的な諸感情と最も内密な諸意志と諸作用とを判断するのである。彼は，公平な証人としてそれらに同意したり

非難したりするのであり，そして，こだまがその人に彼自身の言葉を反射し反響させるかのように，彼の魂の根底で鳴り響く声を聞くと信じるのである。その人は，他者と共に彼の内に生じるものを知るのであり，彼によって，他者の内に生ずるものを知るのである[75]。

そして，ここに他者との相関に於いて得られる自己の行為に対する公平な判断と，自己の内に想像力の活発な働きによって自発的に生じてくる諸情動や諸情念との分裂が生じてくる[76]のであり，ここに，そうした自己の感覚的欲望に対抗して，良心の声に耳を傾ける為の意志が必要となってくるのである。我々は，この二つの傾向の関係の中で，均衡点を見つけるのであるが，この同じ点が，自己の感覚的欲望の観点から捉えられた場合に権利と呼ばれ，良心の観点から捉えられた場合に義務と呼ばれるのである。つまり，我々は，我々に対して要求するのと同じ権利を他者の下で認める義務を感じるのである[77]。

従って，人間社会の秩序は，権力による圧力からではなく意志の自由な実行から由来するのである[78]。そして，我々は，それまでは共感感情によって「他者を我々と同じ様に愛することへと」傾かされているのであるが，我々の自己自身の感覚的欲望の追及という観点が，他者に対する関係から生じる良心に対して，抵抗として現れてくる限りに於いて，我々には，この傾向を実現する為に意志の付加即ち「他者を我々と同じ様に愛する」義務を規定する規範に意志的に従うことが求められるのである。

更に，この義務の概念は，我々の自然的共感[79]と意志の発動という内在的事実から直接的に導出される限りで，社会や文化に相対的な一般的観念なのではなく，意志によって行為する限りでの人類に普遍的な概念であると言えるのである[80]。そして，メーヌ・ド・ビランは自己の幸福が正にこうした義務の遂行そのものに由来する内的満足であることを主張するのである。

しかし，こうした我々の感情と意志から導出される単に我々（人類）に相関的な概念によって道徳的行為は完全に説明し得るのであろうか。我々の行為の絶対的正しさとその遂行に伴う内的満足の感情の絶対的実在性は，如何にして保証されるのであろうか。寧ろ，我々の行為の目的そのものは，我々自身から

独立のもの，即ち我々との相関を超えた絶対的なものでなければならないのではないだろうか。つまり我々は，我々人類の気にいる（préférer）ものではなく，評価に値するもの即ち理性と正義と絶対的真理に合致したもの即ち我々と相関的な善ではなく，我々がそれに依拠して初めて道徳的行為を為し得るような絶対的善を追及しなければならないのである[81]。そこで，我々はこの道徳論の究極的基礎の問題が，こうした絶対的な善を支える究極的絶対者としての神の問題に行き着くのを見るのである。

我々は，他の感覚的存在とともに知ること（savoir avec l'être sentant），他の人格とともに知ること（savoir avec l'autre personne）を経て，最後に神と共に知ること（savoir avec Dieu）に到らざるを得ないのである[82]。

しかし，ここで，我々は，認識論に於いてメーヌ・ド・ビランが遭遇したのと同じ問題に直面することになる。即ちその問題とは，我々が自らの力で我々を超えた次元へと如何にしてアプローチし得るのかという問題である。認識論に於いて，我々は，認識とは区別された特殊な能力，即ち絶対者を志向する「信」という能力[83]によって，自己と独立なものとしての絶対的原因即ち神の概念を獲得した。そして，このことに関して即ち絶対者の概念の獲得ということに関しては，道徳論と認識論との平行性は崩れる，即ちその二つの直線は，この神の問題としう一点に於いてまさに交わるのである[84]。

ベルナール・ベルッチは，ここで，認識論から導出された可想体としての神の概念と道徳論に於いて要請される神とが全く異なる意義づけを持っていることを指摘している。即ち，認識にとっては，神の概念は，我々のアプローチを拒む可想態としてとらえられているのに対して，道徳にとっての神は非常に身近なものとして扱われているからである[85]。

そして，我々は，彼の言うところの認識と道徳の平行性がここで破綻するのは当然のことだと言えるだろう。何故なら認識は正に我々の表象的現象性に関わり，道徳は正に我々の生そのもの質を為す非表象的現象性たる感情に関わるからである。認識の立場即ち表象的現象性の立場に立つと絶対者は決して現象し得ないことになるのであるが，道徳の（或いは神的体験）の立場即ち非表象

的な現象性の立場にたてば，絶対者はそのものとして内在的に現象し得るのであり，ここで絶対者の現象に関して二つの立場が分裂してしまうのである[86]。つまり，我々は，神を認識するのではなく，神と共に認識しているということを体験しているのである。しかし，このことは決して両者の具体的結びつきを否定することにはならない。我々は，認識によって魂と世界の秩序の原因としての神の概念を獲得することによってしか，絶対者としての神の内在的感情に於ける現前を体験することは出来ないからである[87]。

確かに，メーヌ・ド・ビランは，後に，自らこうした感情の獲得に至ることへの無力感から，神の働きの魂に於ける受容，即ち神の恩寵の議論を展開するのであるが，しかし，その際にも，我々のこの宗教的感情へのアプローチは，意志による理性的理念の認識へ向けての不断の努力によってのみ可能なのであり，このことこそが，神の働きが我々の魂を至福なる感情で満たすこと，即ち神の働きを我々が受け入れることのための我々に出来る唯一の準備なのである[88]。

我々は，ここに於いてメーヌ・ド・ビランが『心理学の基礎』に於いて試みた，意志の働き方に則した，認識と感情との階層的秩序づけの試みが，当初の目論見とは別の仕方で成就されるのを見る。つまり，メーヌ・ド・ビランの哲学を方向づけていた幸福の追求というテーマは，相対的な感情に動かされない絶対的な感情の獲得へと向けられていたのであるが，自己との相関を前提とする現象の認識の理論に終始した『心理学の基礎』は，結局は，絶対的感情に対応する絶対者の概念を提示することはできなかったのであり，このことが，彼をして，『諸科学と心理学の関係』に於ける認識を超えた「信」に関する議論へと赴かせたのである。こうした，相対から絶対へのプロセスは，今見てきた様に，メーヌ・ド・ビランが断片的に展開した道徳論に於いても繰り返され，絶対者としての神の概念に於いてその両者が交わったのである。そして，その結果得られた絶対者の概念を世界に重ね合わせ，そうして自らが構成した調和した美しい世界を生きることによって，正に自らの生の質を高めること，即ち，自らの魂を神的で絶対的な感情によって満たすことが目指されたのである。

結　語

メーヌ・ド・ビランは，自らの実存的感情に如何に対処すべきかという極めて倫理学的な問いから出発し，それに対抗し得る為に我々が使用し得る唯一の力として意志を考えた。しかし，意志は，こうした実存的感情に対して働き掛けることができるのか，或いは，如何に働き掛けるべきであるのか。確かにこうしたコンテクストに於ける意志の重要性は，中期の哲学に於いて，この意志と相関的に身体を介して世界を構成すること，即ち我々の認識に於ける「意志する我」の重要性の主張へと展開していった。しかし，こうした認識における「意志する我」の重要性の主張そのものも，彼の倫理学的関心と没交渉であるわけではなく，我々の感情の純化の為に我々の注意を意志の力によって何処に向けるべきかという問題と深く関わっていた。即ち，意志とその項との原初的関係から反省的抽象によって導出された原因と結果の概念を，運動している世界全体（結果）とそれを動かしている唯一の原因に適用することによって，我々は，必然的にこの究極原因としての神の概念の獲得に至る[89]のであり，我々は，こうした神の概念を思い描くことによって，この概念と相関的な感情へと我々の実存的感情そのものを浄化していくことが出来るのである[90]。つまり，我々は，「意志する我」そのものから導出された神の概念に，これもまた我々の意志によって，自らの注意を差し向けることによって，自己の感情の浄化をはかれると言うのである。しかし，こうして見てくるとメーヌ・ド・ビランの思想は，完全な内在主義であって，そこには，如何なる超越も認められない様に思われる。

しかし，彼の「信の理論」は，少なくとも，我々の認識との何らかの仕方での相関のもとで，超越そのものを考えようとした苦難に満ちた試みだったのである。つまり，メーヌ・ド・ビランは，「如何にして我々は自己自身の無媒介的把握（即ち原初的事実）から出発して（本有観念として我々の魂の中に予め与えられているものとしてではなく）自己自身を完全に超越したものの概念を得ることができるのか」という問題に真っ向から立ち向かっていったのである。

こうした問題に対する従来の解決の一例として挙げられるのは，例えばライプニッツの「我々自身の認識と外的な実在的世界とを神が対応させているのだ」という考えである。しかし，メーヌ・ド・ビランは，このように安易にここで神を持ち出すことは，一種の思考の放棄であるとして，ライプニッツを鋭く批判する。我々は，飽くまで自己と世界との経験[91]に立脚した実在的な関係をこそ追求すべきなのである。

しかし，我々は如何にして経験の外部と関わることが出来るのか。我々は，その問いに対しては，一言で答える事が出来る。それは正に感情によってなのである。「信」の理論は，絶対者の概念を必然的に導出しつつも，それが我々の認識を超えたものであることを主張していた。しかし，我々は，寧ろこうした絶対者が我々の認識の限界を超えているということ自体に感嘆する(admirer)[92]ことによって，もっとも実在的な感情に浸されるのである。つまり，我々は，絶対者の認識には決して到達し得ないのであるが，それが認識を超えているという正にそのことによって深く動かされるのである。しかし，我々は何故そのことをもって，世界と関わっていると言えるのか。それは，我々が自然の内に美を感じることが出来るという感性によってではないだろうか。つまり，我々は，世界と響き合う共通の感性を自然的に持っている[93]のであり，この感性に，「信」の理論によって獲得された絶対者の概念が結びつけられた時，我々は最も深い仕方で世界と共振するのである[94]。

ミッシェル・アンリは，メーヌ・ド・ビランが，「信」の理論に於いて自らを現象性の領野の外に追いやったとして非難しているが，この「信」の理論は，寧ろ，ミッシェル・アンリにとってもメーヌ・ド・ビランにとっても実在性の本来的源泉である内在的な現象，即ち自己の消失に於ける絶対的感情の享受にとって非常に重要な意味を持っていたと言わねばならないのである[95]。

確かに，後期のメーヌ・ド・ビランは，こうした感情の浄化に我々が独力で到達し得る可能性に対して懐疑的となり，神の恩寵の力を待望する様になる。しかし，彼は，こうした恩寵の力が働く場所を我々の魂の内に作ること，即ち，神の到来に自ら備えることの重要性を主張し続けたのである。そして，その際

にも，少なくとも我々が神についての何らかの概念を保持していることが，最底限必要とされるであろう。さもなければ，神的な感情に満たされている状態とコンディヤックの彫像の様に自己の意識を欠いた絶対的アフェクションに満たされている状態とを区別する指標を我々は全く持たないことになってしまうからである[96]。

いずれにしてもメーヌ・ド・ビランに於ける「信の理論」は，我々の生の質である感情の浄化のための手続きに於いて重要な手掛かりを与えていることは確かなのである。そして，このことは，同時に我々の生を根源的に規定している感情そのものの重層性の構造の完成でもある[97]。彼は，未完に終わってしまった『心理学の基礎』に於ける感情と認識との相関図を，『諸科学と心理学の関係』と『人間学新論』とに於いて完成させたのだと言えるのではないだろうか[98]。

註

（1） 拙論「ルソーに於ける感情の倫理学ー自然的感情と意志の関係に即して」ー参照。

（2） cf., Descartes, *les passions de l'âme* §53, J. Vrin, Paris, 1970, p. 177.

（3） Maine de Biran, Oeuvres Comlètes, Tome VIII-XIV, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur les rapports avec l'étude de la nature,* accompagnées de notes et d'appendices par Pierre Tisserand, Slatkine, Genève-Paris 1982 以下 Essai と省略。また，このティラセンの全集を O. C. と省略する。この著作に関しては新全集が未だ手に入らないので，この旧全集版を使用する。

（4） Maine de Biran, Oeuvres, Tome VIII, *Rapports des sciences naturelles avec la pycohologie,* édité par Bernard Baertschi, J. Vrin, Paris, 1986. 以下この新全集版を単に O. と省略する。

（5） Maine de Biran, O., Tome X-2, *Nouveaux essais d'anthoropologie.*

（6） cf., Maine de Biran, O. C., Tome Ⅰ, p. 83～, O. C., Tome XII, *Critique d'une opinion de Cabanis sur le Bonneur.*

（7） Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps, Essai sur l'ontologie biranienne,* p. 244.「信の理論は絶対者を超越論的な内的経験の領域の外へと拒絶したのである。」

（8） ibid., p. 248.

（9） O. C., Tome VIII-IX, p. 124～.

(10) ibid., p. 145〜.

(11) ミッシェル・アンリは，無用な混同を避ける為に表象的・非表象的なこの二つの現象様相に超越と内在という別の名称を与えることを提案する。

(12) ibid., p. 219.

(13) cf., ibid., p. 460.

(14) ibid., p. 84〜, Des méthodes pratiques appropriées au développement ou au perfectionnement des facultés.

(15) ibid., p. 86.

(16) ibid., p. 90-92.

(17) ibid., p. 85.

(18) ibid., p. 98-100.

(19) ibid., p. 277., p. 285. アフェクションは，さらに身体全体に於いて感じられる一般的アフェクション（⇨このアフェクションが，感覚的システムに於ける精神的屈折の現象の基礎を為す。）と各感官によって区別される特殊的アフェクション（⇨このアフェクションが感覚的システムに於ける諸感官の身体に於ける位置づけに於いて区別される）とに区分される。

(20) ibid., p. 298-299.

(21) 特にミッシェル・アンリは，この不整合に対して敏感であり，これをもってメーヌ・ド・ビランに於ける現象学的存在論へのデカルト的二元論の介入の結果であるとして批判しているのである。Cf., Michel Henry, op. cit., p. 217.

(22) Maine de Biran, op. cit., p. 313.

(23) ibid., p. 336.

(24) ibid., p. 326. 即ち，それは，自己の努力によって内在的に把握される身体の諸部分に位置づけられたアフェクション（メーヌ・ド・ビランはそれに自己の関与が認められる限りでそれを単純なアフェクションとは区別して感覚と呼ぶのであるが）が，存続する自己に基づいて，過去に於いて体験された感覚を呼び起こすことなのである。

(25) ibid., p. 329. それは，努力する自己の同一性に基づく現在の直感と過去のイマージュとの連合である。

(26) メーヌ・ド・ビランによるとイマージュとは，先行する直観の痕跡である。cf., ibid., p. 329.

(27) ibid., p. 335., メーヌ・ド・ビランは，ここでその様相が能動的であり，意志された努力の現実的帰結として覚知される場合，その原因は（le moi）であるが，それが，この努力に対立したものとして感じられ，意志のあらゆる実行と独立である受動的印象の原因は非自己或は非我（le non-moi）であると言う。

(28) この想像力は，後に知覚的システムに於いて述べられる結合力が能動的な連合機能であるのに対して，受動的な連合機能であるとされるのである。cf., ibid.,

p. 434., N. B., 1

(29) ここで導入された「信」という考えは，それが非我への原因の移し入れ (induction) に関わるという点，それとの連合が我々の内に(a)非表象的現象の変質を引き起こすという点，又，それが認識とはっきりと区別されている点では，後に『諸科学と心理学との関係』の中心概念としての「信」と同じ構造を持っている。但し，前者の場合が，因果性の無自覚的適用であるのに対して，後者の場合が，因果性の自覚的・反省的適用である点に於いて異なっていると言えるだろう。

(30) ibid., p. 337.

(31) ibid., p. 339.

(32) ibid., p. 342.

(33) ibid., p. 352.

(34) op. cit., Descartes, §41 p. 96.

(35) op. cit., Maine de Biran, p. 350.

(36) ibid., p. 354.

(37) ibid., p. 384.

(38) ibid., p. 393.

(39) ibid., p. 371.

(40) ibid., p. 393.

(41) メーヌ・ド・ビランは，言語の起源を次の反省的システムに於いて説明するので，ここでも既に言語が前提されているのは不可解に写るかも知れない。しかし，我々は，言語によって確定される内実の相違即ち一般的概念と反省的概念の相違にこそメーヌ・ド・ビランは着目していたのだと解したい。

(42) ibid., p. 422.

(43) ibid., p. 422.

(44) ibid., p. 434.

(45) ibid., p. 438.

(46) ibid., p. 438.「結合力というこの能動的機能が働く領域が何処であろうと，その機能は，非常に多様なその所産に，常に統一の印を刻印するのであり，しばしば，その機能はそれらの所産の統一を喚起する (inspirer) 感情の特殊な色調を伝達するのである。」cf., ibid., p. 448.「美とそれに伴う諸感情とは，それらを生じさせる判断あるいは精神の諸作用に引き続いてのみ生じるものであり，そして，そうした諸感情が今度は逆にそれらの判断や精神の諸作用を支え返し，活気づけるのである。」

(47) ibid., p. 439. メーヌ・ド・ビランは，ここで，結合力が，その産物である諸観念とその結合力そのものの働きに関わる感情とに二重の仕方で関係していると述べている。cf., ibid., p. 451. 例えば，芸術に於いて，絵画と彫刻は，(b)イマージュを介して(a)感情に働き掛けると言われ，音楽は，先ず(a)感情に直接働きかけ，

そこから逆に(b)イマージュを喚起させるものだと言われる。

(48) ibid., p. 445.「(道徳と美という) 二種類の結合は，それらの結合が規定し，或は触発することを目的とするところの特定の感情に等しく関わっているのである。」

(49) ibid., p. 446. メーヌ・ド・ビランは，ここで，行為や性格の道徳的美と諸事物に帰される感覚的美と諸観念の関係についての観想 (contemplation) に関わる知性的美のそれぞれについて，感性や習慣や想像力の気まぐれによって変わる相対的なものと，習慣や様相の気まぐれに依存しない絶対的なものがあることを主張している。cf., ibid., p. 453. ここで，メーヌ・ド・ビランが相対的なものと言っているものが本来この③知覚的システムに位置づけられるべき感情であり，絶対的なものと言っているのが④反省的システムに位置づけされるべき感情ということになろう。cf., ibid., p. 456.

(50) ibid., p. 459. メーヌ・ド・ビランは，ここで感覚的な比較に由来する相対的美がここで本来扱われるべきであるが，一般観念の特性を示すために普遍的観念について述べたのと同様に，ここでも，コントラストを示す為に，感覚を絶した知性的絶対的な美についてもここで言及したのだと書いている。

(52) ibid., p. 479.

(53) ibid., p. 487.

(54) ibid., p. 564.

(55) ibid., p. 549.

(56) ibid., p. 573.

(57) ibid., p. 584.

(58) ibid., p. 605. ティスランは，ここにメーヌ・ド・ビラン自身によるこの絶対的感情に関するレジュメだけを掲載している。

(59) ティスランは，この本の序論の中で，その原因を彼が政務に追われ出したこと，彼の社会的立場の変化と，最後に『人間学新論』と目される新たな著作への構想の変更を，その理由として挙げている。ibid., p. XIX

(60) Maine de Biran, op.cit., O., Tome, VIII, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* 以下，R. と略す。p.130.「何らかの生得的なものの想定は，形而上学者の絶望の一撃である。」

(61) ibid., p. 131.

(62) ibid., p. 108.

(63) ibid., p. 113.

(64) ibid., p. 117.

(65) ibid., p. 123.

(66) cf., O., X-2, *Dernières fragments,* p.318.

(67) ibid., p. 320.

(68)　ibid., p. 155.「諸実体の実在性は，仮説から演繹されるのではなく，事実（※原初的事実）から帰納されるものである。」※→筆者による補足

(69)　ibid., p. 150.

(70)　ibid., p. 85.

(71)　O. C., XII, p. 9. この自然的共感だけが存在している状態は，認識論に於ける①アフェクティフなシステムに対応する。そして，我々はこうした機能を動物とも共有しているのである。

(72)　ibid., p. 9. 自己の能動性をこの共感に結合すると，いわゆる良心（la conscience）が得られるのだと述べられている。又，ここで，メーヌ・ド・ビランは，ルソーの『エミール』を引用している。

(73)　ここからの記述は，『心理学の基礎』に於ける③知覚的システムと④反省的システムに対応するだろう。

(74)　ibid., p. 14-15/p. 17.

(75)　ibid., p. 9.

(76)　ibid., p. 14.

(77)　ibid., p. 16.

(78)　ibid., p. 78.

(79)　我々は，この共感を①アフェクティフなシステムに帰するのである，それが②(知覚的システム）に於いてアフェクションと自己の感情との自発的想像力による連合に由来する情動や情念とは異なるものであることに注意しておかなければならないだろう。何故なら共感は，能動的な自己と結合することによって，正にこうした放埒な諸情動や諸情念と対抗する良心を生じさせるからである。我々は，寧ろこの両者の相違をルソーに於いて認められる①自己愛（l'amour de soi）と②利己愛(l'amour propre)との対立に重ね合わせることが出来るだろう。cf., Jean-Jacques Rousseau., *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Tome III, *Essai sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, p. 219, Note XV.

(80)　op. cit., O. C., Tome XII, p. 16. ここでメーヌ・ド・ビランが述べているのは次の様なことである。即ち，能動的な主体が，自らの権利を主張し得るのは，他の能動的主体に対してのみであり，このことは，他者の内に能動性を認めることと同義である。従って，能動的主体としての他者の観点から自己の行為を反省することによって生じる義務の観念は，原理的に権利の概念と不可分であると言うのである。

(81)　ibid., p. 20., cf., O. C., Tome XIV, *Nouveau essais d'anthoropologie*, p.383.「深遠から身を引き上げるには，自己の外に支点（le point d'appui）が必要なのである。」cf., Maine de Biran, *Journal*, édition intégrale publiée par Henri Gouhier, Editions de la

Baconnière, Neuchatel, 1957. Tmoe II, p. 241.

(82) op. cit., O. C., Tome XII, p. 10. この三つの段階は，認識に於ける②感覚的システム，④反省的システム（ここに③知覚的システムを含めてもいい），⑤信のシステムという三つの段階に対応ずけて考えられよう。

(83) メーヌ・ド・ビランは，この能力を「理性」と言い換えることもある。

(84) cf., Bernard Baertschi, *Les fondements de la morale de Maine de Biran,* dans Revue de Métaphisique et de Morale, 1983, No.4, p. 459.

(85) op. cit., Bernard Baertschi.

(86) op. cit., O. C., Tome XII, p. 24.

(87) ibid., p. 40.

(88) op. cit., O. C., Tom XIV, p. 383.

(89) op. cit., O. C., Tom XII, p. 31.

(90) ibid., p. 33.「諸実存の絶対的で無限の原因の概念に，家族や社会の諸関係を基礎づける共感，信頼，尊敬といった諸感情が結びつく」。

(91) ここでの経験は，正に経験論者の言う感覚的経験とは，その現象性を異にするところの原初的事実を指しているのである。

(92) この感嘆（l'admiration）という感情は，『心理学の基礎』に於いて我々を一般観念の恒常的関係の発見へと駆り立てる驚き（l'étonnement）という相対的感情に対立する絶対的感情として提示されている。即ち，驚きの感情が習慣的な認識の領域の外にある新奇な対象によって引き起こされる感情であるが故に，知識の増大によって枯れてしまうのに対して，驚嘆の感情は，我々の認識への努力が深まれば深まるほど増大し純化される感情なのである。何故なら，我々の魂がそれを包括するのに絶望する様な無限の秩序へと運び去られれば運び去られる程，また，あらゆる観念を呑み込み意志のあらゆる努力を締め出すようなこのえも言われぬ感情に自己を放棄してしまえばしまう程，この驚きの感情は深まり増大するからである。cf., op. cit., Tome VIII-IX, p. 464., op. cit., O. C., Tome VIII, p. 34.

(93) 例えば，メーヌ・ド・ビランは我々に現象している諸性質の配合の美酷が，我々の知覚機能の諸対象との自然的関係に依存していることを認めた上で，こうした本質的で原初的な法則がそこで見出だされるところの結合が，我々に美の感情を生じさせると述べているのである。op. cit., O. C., Tome VIII-IX, p. 449.

(94) メーヌ・ド・ビランが言う様に，確かに，我々が，サン・ピエトロ寺院に美を認めるのは，我々が其処において神と永遠性を見ているからに違い無い。しかし，何故我々は，対象として認識に現前しているサン・ピエトロ寺院を通して，神と無限を感じることが出来るのだろうか，何故，我々の神的な感情が，対象によって引き起こされるのだろうか。それは，我々の感情が何らかの仕方で，世界と響き合うからではないだろうか。cf., ibid., p. 453.

(95) 序論に於いて挙げておいた問題③に対応。

(96) 問題①に対応。

(97) 問題②に対応。

(98) 最後に，ここで述べられた認識と感情との関係を図式的に纏めておく。本文の内容把握の助けにして戴きたい。

(a) 非表象的現象（広義の感情）　(b) 表象的現象

① le système affectif ○能動的機能⇨無し

(a)
l'affection générale
l'affection particulière

(b)
l'intuition

②le système ○能動的機能＝努力の内的延長に対する展開

(a)
l'émotion
la passion（情動の習慣的恒常化）

(b)
l'intuition
l'image（直観の痕跡）

la réminiscence modale　la réminiscence objective　再認様式

les souvenirs　les images　再認内容

l'imagination（二つの現象の自発的連合）
la croyance
（アフェクションの非我原因への無自覚的結合）

③ le système perceptif ○能動的機能＝注意・知覚・記憶・比較など

(a)
les sentiments relatifs

(b)
les idées générales → la syllogisme

la faculté de combiner

推論様式

④ le système réflexif ○能動的機能＝反省

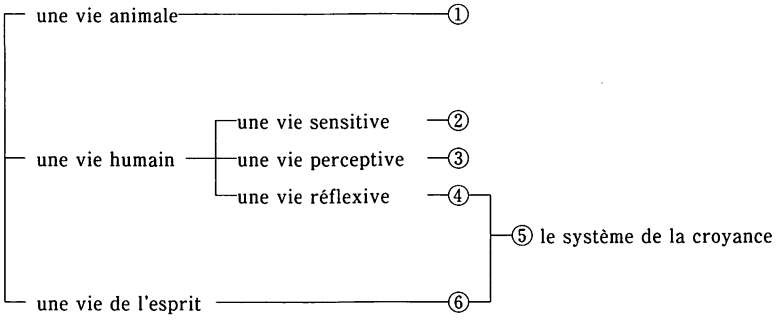
les sentiments absolus　les idées universelles　le raisonnement

⑤le système de la croynace
○能動的機能＝理性
⑥ une vie de l'esprit

la faculté de combiner

les notiions absolus

○また，上の表との関係で，『人間学新論』に於ける三つの生に則した位置づけを以下に示して置きたい。



○著作に即して言えば，①〜④までが，『心理学の基礎』に於いて，⑤が『自然諸科学と心理学の関係』に於いて，また，⑥が『人間学新論』に於いて扱われている。また，ここで扱った『道徳と宗教の基礎に関する諸断片』は，⑤から⑥への移行期に書かれたものとされている。cf., O. C., Tome XII, Introduction.