

メーヌ・ド・ビランの習慣論について : メーヌ・ド・ビランの哲学における「習慣論」に意味に即して

浅田, 淳一

<https://doi.org/10.15017/2328527>

出版情報 : 哲學年報. 48, pp.87-109, 1989-02-27. 九州大学文学部
バージョン :
権利関係 :

メーヌ・ド・ビランの習慣論について

(メーヌ・ド・ビランの哲学にお
ける『習慣論』に意味に即して)

倫理学助手

浅田 淳一

序

メーヌ・ド・ビランの『習慣論』は、先ず、彼に続くフランス・スピリチュアリズムの一連の系譜（ラベッソン¹⁾やラシュリエやベルグソンなど）の中で常に主題として取り上げられることになる習慣論の問題領域を規定するという意味で重要な著作である。そして、そうした文脈に於ける場合のメーヌ・ド・ビランの『習慣論』の位置づけは、或る運動又は行為の継続と反復が、我々の受動的諸機能と能動的諸機能に対して全く反対の影響を及ぼすというメーヌ・ド・ビランの主題に依拠している。そして、此处から、メーヌ・ド・ビラン自身のスピリチュアリズム的主張、即ち能動・受動の二元性と能動性の受動性に対する優位という主張が由来し、また、その後のスピリチュアリズム的習慣論の方向性も規定されてくるのである。

また、彼の習慣論は、一般に、彼の若き日の生理学的（ボネ、カバニスなど）、観念学的（コンディヤック、デステュ・ド・トラシー、ラロミゲール、ロワイエ・コラルなど）な哲学へのアプローチから、一般に彼の最も固有の思想とされるところの心理学的（或いは精神学と言うべきか）立場への移行期に位置づけられる作品とされてきた。つまり、習慣の概念の導入によって確証

された、能動—受動という人間の諸機能の二重性という考えかたから、あらゆる認識と行為の根源として、自己によって無媒介的に把握される能動的な努力の主体という考え方へという発展の相のもとで捉えられてきたのである^②。

また、さらに、現代フランスの現象学者ミッシェル・アンリの存在論的解釈の強い影響下にある新全集^③の編者ロンメイヤー・デールベイの様に、能動と受動との対立の層のもとに於いてではなく、超越と内在というミッシェル・アンリの打ち立てた存在論的二性をこの著作に見い出そうという試みも可能であろう^④。そして、それは、この『習慣論』の従来様なスピリチュアリズム的伝統の中での位置づけを揺るがす様なものになるだろう。しかし、果たして彼の習慣論の意味は、こうした従来捉え方によって尽くされているのだろうか。

そもそも、メヌ・ド・ピランには、二つの『習慣論』がある。その一つは、1799年にフランス学士院によって出された課題「思惟の機能に対する習慣の影響について」に答えて起草され、1801年の学士院コンクールに提出されたものである。この論文は、学士院の審判者達によって一応評価されたが、受賞はかなわず、書き直してもう一度応募する様に勧められたものである。そして、もう一つの『習慣論』は、初めの論文の全面的な書き直しの上で提出され、1802年に受賞した論文であり、この論文が彼の弟子でもあるビクトル・クーザンによって、1841年に出版され、更にティセランの全集にも収録されて広く流布しているものである。今回、新しく出版中のメヌ・ド・ピラン全集第二巻には、従来手に入りづらかったこの第一論文が、これまで読まれてきた第二論文と共に収録されている。この巻の編者ロンメイヤー・デールベイの序文^⑤にもある様に、メヌ・ド・ピランの思想は常に生成発展の層の下にあり、彼の哲学的努力の大半は彼の流動する内在的体験を論文という超越的形式のもとで如何にして固定するかということに費やされている。だとすれば、この二つの論文を注意深く読んでいくという試みは、彼の流動する内在的思惟を正にその生成発展の層のもとで捉える上で、非常に興味深いことであると言えるだろう。

我々は、特にこの新たに出版された第一論文を手掛かりにし、適宜その第二

論文との関係を問うていくことによって、上述の従来の様々な位置づけとは別に、我々独自の観点から、メーヌ・ド・ピランの哲学に於ける『習慣論』の意味を問うて見たいと思う。

さらに、この試みを通して、ミッシェル・アンリによって提示された表象的経験を可能ならしめる超越という現象性と、その超越によって開示される現象性を根底に於いて基礎づけるものとして、彼のメーヌ・ド・ピラン解釈を通じて提示された内的無媒介的感情によって顕現する、内在という現象性との存在論的二元性の主張を、このテキストを通して検討し、ミッシェル・アンリ自身が否定している、この内在という自己の実存の根源的現象性に対する能動的働き掛けの可能性と習慣の問題との関係を問うてみたい⁶⁾。

まず、次の章（第一章）では、この「内在と超越」の問題とこの『習慣論』という著作の関係というコンテクストから問題提示をし、更に、次の第二章で、メーヌ・ド・ピランの中期の思想の中核をなす認識論的な関心とは一応独立なものとしてある彼の「幸福の理説」との関係に於いて、この『習慣論』を読む可能性を指摘していきたい。そして、第三章に於いては、上記の様な二重のコンテクストに沿って第一論文を読むという作業を遂行し、更に最後に、第四章に於いて、こうした読み方を通して、メーヌ・ド・ピランの哲学全体から見たこの第一論文と第二論文との関係について概観するという手順で考察を進めていきたい。

第一章 「内在と超越」という問題連関から見る『習慣論』

ミッシェル・アンリは、その著作『哲学と身体現象学』の中で、メーヌ・ド・ピランを、西洋の哲学の歴史に於いて初めて超越と内在という存在論的二重性に注目した哲学者であるとして高く評価している⁷⁾。ミッシェル・アンリの主張に従うと、メーヌ・ド・ピランに到るまでのあらゆる哲学者が採用してきた唯一の現象性の概念は、常に自己との現象学的隔たり (la distance phénoménologique) を前提とする超越という現象性であり、この自己との現象

学的隔たりを一切前提しない内的で無媒介的な現象性が内在と呼ばれる⁹⁸⁾。そして、ミッシェル・アンリは、前掲の著作において、主としてメヌ・ド・ピランの中期の主著と呼ばれている『思惟の分析論』と『心理学の基礎』の解釈を通じて、メヌ・ド・ピランによる表象的知覚や外的知覚と自我の根源的現象様相として認められる努力の感情との徹底した現象学的異質性の主張を、ミッシェル・アンリがその主著『顕現の本質』で確定した超越と内在の現象学的二元性の主張と重ねて評価しているのである。

しかし、ミッシェル・アンリは、その際にメヌ・ド・ピランが、この二つの現象性と能動-受動という我々の二つの実存様相とを不当にも重ねあわせることによって、その我々の能動という実存様相に対応する努力の感情のみを内在的現象性として認め、我々の純粋に受動的な諸感情（それも我々自身の存在と不可分の現象である）を内在の領域から排除してしまっていると批判していることに注意すべきである⁹⁹⁾。我々は、彼と同じ立場から最初の『習慣論』に於ける内的感覚に関わる議論の検討¹⁰⁰⁾に際して、このミッシェル・アンリの論点に再び触れることになるだろう。

ただ、我々がミッシェル・アンリに関して疑問に思うのは、彼が、この内在と超越との存在論的異質性の当然の帰結として、我々の存在をその根源に於いて支えている自我の固有の現象性そのものであるところの内在的な感情に対して、我々が能動的に働き掛ける可能性を一切認めないということである。つまり、彼に従うと、超越という現象性を規定する志向性と志向項という図式に於いて、志向性そのものの現象性を規定する内在に対しては我々は原理的に働きかけることは出来ないと言うのである。内在は、超越の作用そのものである志向性を現象学的に基礎づけているのであり、その限りで、自己の志向性である能動的自我は、その基礎である内在に対しては無力であると言うのである¹⁰¹⁾。確かにメヌ・ド・ピラン自身、我々が内在に於いて経験している感情に対して直接に働き掛ける可能性は認めていない。しかし、メヌ・ド・ピラン自身は、この二つの現象性を厳密に区分しつつも、その両者の単なる基礎づけの関係（この関係についてはミッシェル・アンリも認めている）に止まらない實在

的な交流を認めており、我々がこの内在的な現象に対して、少なくとも間接的に働き掛ける可能性を否定してはいないのである。そして、メヌ・ド・ピランがその可能性の一端として考えていたのが、習慣という事態なのである。

従って、彼の習慣論は、内在と超越との存在論的異質性の主張のみに止まらず、その具体的関係の考察にとっても重要な著作であるといえるし、また、内在に対する我々の無力の主張によって、道徳的アトミズムに陥っているミッシェル・アンリの現象学に、新たな方向性を示し得る著作であるとも考えられるのである。ここでは、こうした連関に於いて『習慣論』を読む可能性を指摘しておきたい。我々は、こうしたコンテキストの下での『習慣論』の読解を本論文の第三章に於いて展開する筈である。

第二章 幸福の理説との関連における『習慣論』

Conversion de Maine de Biran の著者アンリ・グイエに従って、メヌ・ド・ピランの精神の歩みを辿ると、努力の感情の内的無媒介的覚知（原初的事実）から出発する彼の心理学的認識論とは一応独立に、メヌ・ド・ピランの哲学的経歴の中に一貫して流れる関心事が存することがわかる⁽¹²⁾。そしてその関心事とは、心と身体の複合的存在としての人間の救済というテーマへの関心である。グイエによると、こうしたテーマは彼の纏まった形での諸論文（例えば、『思惟の分析論』『心理学の基礎』『心理学と諸学問との関係』）というよりも寧ろ、彼の日記等々といった個人的な記録の中に一貫して読み取ることの出来るものなのである。新しいメヌ・ド・ピラン全集の『習慣論』の編者であるロンメイヤー・デールベいの言⁽¹³⁾を待つまでもなく、自我の内在的経験に常に忠実であろうとするメヌ・ド・ピランにとって、体系的な著作は常に自己のこうした根源的体験からの疎隔の危険を孕んでおり、従って彼の根源的思惟は、寧ろ日記の様な断片的な表現方法によってより生き生きと活写されているのである。

メヌ・ド・ピランは、そうした断片的な記述の中で、彼が我々の身体の状態に由来すると考える我々の実存と不可分の内在的感情⁽¹⁴⁾に常に着目する。こ

の感情は、彼の中期の中心的諸著作の中では簡単に触れられるに止まっている⁽¹⁵⁾が、実際には、その哲学的経歴の始めから、彼の哲学的関心の中心を占め続けてきた問題なのである。何故なら、ルソーの『孤独な散歩者の夢想』の愛読者であったメヌ・ド・ピランにとって、正にこの実存の感情こそ我々の幸福と不幸の真の源泉だったからである⁽¹⁶⁾。したがって、この身体の状態に依存する自己の実存の感情に対して、我々が如何なる態度を取りうるか、或いは、どの様にそれに働き掛け自己の幸福を維持しうるかということが、彼の最大の倫理的関心事であったのである。

そして、メヌ・ド・ピランはそうした個人的な諸足跡の中で、この問題に対する様々な解決の試みを提示している。例えば、ストアの賢人達の中に、我々が自らの能動性によって、自らの身体的受動的なアフェクションに直接に働きかけ、我々自身に属する能動的受動的な諸機能を完全な調和の状態にもたらし可能性を見出そうとしたり⁽¹⁷⁾、ソクラテスやプラトンの内に、魂の身体との完全な分離による心の平静を夢見たりした⁽¹⁸⁾のである。また、その晩年には、こうした自己の感情への自らの能動性による直接的働きかけの無力の自覚と、彼自身が非身体的と感じるところの宗教的平安の実体験から、キリスト教的な恩寵を能動的自我を放棄することによって受容しようとする試みに赴くのである。だが、メヌ・ド・ピランには、そうした、能動的自我による身体的諸感情への直接的働き掛けとか、心身の完全な分離とかいった方向とは別に、その若き日から一貫して関心を持ち続けてきた別の方向への解決の可能性があったのである。それは、ルソーが『告白』の中で提示していた「感覚的道德 (Morale sensitif)」という考え方である。

ルソーに於いては、幸福とは、能力と欲望との均衡を意味していた。即ち、自己の能力が欲望の大きさに追いつかないことが、不幸の最大の原因とされたのであり、また、能力の大きさに対して、余りにも欲望が少ない場合には、我々の潜在的な能力の完全な発揮が阻害されるという意味で、人間の真の幸福とは呼ばれ得ないとされるのである。そこで、ルソーは、我々の能力に限界がある限り、この均衡の回復の為には、我々の欲望を調整し我々の潜在的な能力の進

展の度合いに同調させなければならないと考えるのである⁽¹⁹⁾。ルソーによると欲望の我々への現象様相は感情であるが、我々はこの感情に対して直接働き掛けることは出来ない。何故なら、ミッシェル・アンリも言う様に、内在に於いて現象する感情は、我々の志向性に対する志向項、即ち超越の対象たりえないからである。では、如何にして我々は、この感情に働き掛け、この能力と欲望との均衡を回復し、従って自己の幸福を実現することが出来るのであろうか。ルソーは、この試みの可能性を『告白』の中で、「感覺的道德」或いは、「智者の唯物論」として、その構想を提示している⁽²⁰⁾。彼は、この試みを、彼の著作の其処此処で断片的に扱ってはいるものの、それを理論的に構築するまでには到っていなかった。メーヌ・ド・ピランは、この構築の実現を自己の哲学の大きな課題として引き受けたのである⁽²¹⁾。

では、彼は、ルソーの試みの中に何を見ていたのだろうか。メーヌ・ド・ピランもまた、ミッシェル・アンリと同様に、到る所で、自己によるこうした感情への直接的働きかけの不可能を指摘している。何故なら、自己がその努力に依る諸運動の支配を介して直接的に働き掛けることが出来るのは、自己との現象学的隔たりを持った超越の対象に対してのみであるのに対して、そうした感情は自己との一切の現象学的隔たりを欠いた内在的現象だからである。そして、彼が、結局ストア的な禁欲主義を断念せざるを得なかったのも、この直接的働きかけの不可能性の故なのである⁽²²⁾。しかし、ここで注目しなければならないのは、この不可能性が指摘される場合には、殆どの場合直接的には、という但し書きが添えられているということである。つまり、自我が、身体に対して間接的に働き掛ける可能性については、メーヌ・ド・ピランは決して否定的ではないのである。そして、この間接的働きかけの可能性をこそ、メーヌ・ド・ピランは彼の若き日の偶像の一人であったルソーの「感覺的道德」の中に見ていたのである。

そして、メーヌ・ド・ピランが、少なくともこの初めの『習慣論』を書いた時期は、正にこうした「感覺的道德」の構想を強く抱いていた時期と重なるし、彼のこの第一論文の草稿の中には、明らかにルソーの「感覺的道德」を示唆し

たものが存する⁽²³⁾のである。

従って、序で述べた様な従来の位置づけとは別に、こうしたメーヌ・ド・ピラン固有の幸福の理説との関連に於いて、『習慣論』を位置づけることが出来るのではないだろうか。次の章では、先に触れた（第二章）「内在と超越」という観点を加えて、ここで示された「幸福の理説」という観点から特に第一論文を読むことを試みることにする。

第三章 感覚と知覚の関係について

此处では、前の二つの章で示した問題との関わりに於いて、第一論文の内容を検討してみることにする。先ず、前半で、感覚と知覚の関係に即しつつこの論文の概観を通覧し、その幸福の理説との連関を示し、更に後半で、ミッシェル・アングリの内在と超越という概念との関わりについて言及したいと思う。

1) 感覚と知覚との関係に即した第一論文の概観

第一論文は、先ず、感覚と知覚との区別⁽²⁴⁾から始まる。感覚とは、我々の意識に受動的に与えられる変容である。但し、メーヌ・ド・ピランは、この感覚を更に外的感覚と内的感覚とに区別し、外的感覚が我々の外官に与えられる感覚所与であるのに対して、内的感覚は、我々の内的な身体的状態に起因する我々の実存と不可分の感情とされるのである⁽²⁵⁾。一方、知覚とは、そうした感覚とは独立に、運動の展開に伴って我々に判明に与えられる認識所与である。例えば、触覚を例にとると、冷たさと温かさ、滑らかさとざらつきは、感覚であり、対象の形態の印象が知覚ということになる⁽²⁶⁾。そして、運動の反復や、同じ感覚的印象の継続、即ち習慣化が、感覚を弱める一方、運動そのものを円滑にし素早くすると同時に、知覚をより判明により明晰にするのである⁽²⁷⁾。例えば、同じ触覚的運動の反復や継続は、滑らかさや温かさといった外的感覚を意識から消失させる一方、その対象の形態についての知覚を判明なものとするのである⁽²⁸⁾。また、こうして触覚によって与えられた触覚的知覚が、その同時的体験の習慣化によって視覚的所与と連合された時に視覚的知覚が成立し、視

覚的所与は触覚的知覚の自然的記号として機能する様になるのである⁽²⁹⁾。更に、聴覚の受動的所与は、発声という能動的運動と連合して知覚となり、ここで能動的に発声される音声は、多様な仕方では把握される知覚の記号としてそうした諸知覚に習慣によって結びつけられることに依って、観念が形成される。そして、更にこれらの観念どうしも、再び習慣の影響によって恒常的に結び付けられ、様々な推論規則や、様々な意見や偏見、迷信、慣習などが形成されることになるのである。

ここからも分かる様に、メーヌ・ド・ピランは、習慣に大きく分けて二つの機能を認めている様に思われる。即ち、その一つは感覚あるいは感情を弱める一方で、我々の諸運動を円滑化し素早いものとすると同時に知覚を明晰判明なものとするという機能、いま一つは、様々なレベルでの恒常的連合を実現するという機能、つまり、先ず同じ器官に与えられる知覚どうしを連合し、次に様々な器官に与えられる異質な現象様相に属する認識所与を連合し、更に、言語記号と知覚の連合によって獲得された観念相互の連合をも実現するという機能である。次に、この二つの機能のそれぞれについて考えてよう。

a) 習慣による相反する影響について

先ず、感覚を弱めるというのは、習慣が、我々に外的な原因または自己自身の能動的な努力によって乱された、身体的精神的均衡の回復に向けて働いているということを意味している⁽³⁰⁾。ただし、この習慣の影響による均衡の回復は、全く前の状態への還帰を意味しているわけではない。先ず、それが、外的原因による場合、我々はそうした感覚的刺激に対して無感動になると同時に、そうした感覚的刺激無しには居られなくなる様になる。ただし、習慣化によって消失してしまう様な感覚は、本来我々の生存にとって不可欠の感覚ではない。我々の生存にとって不可欠な感覚或いは感情、例えば、食欲や性欲を告げる感情は、重い石が何度投げ上げられても同じ様に落下してしまう様に、決して習慣化によって衰弱しないのである⁽³¹⁾。

また、それが、自我の能動的な努力の結果生じた運動に由来する場合、確かに努力の感情は習慣化によって消失するが、運動そのものはより正確により素早

くなり、従ってより完成された能力として我々の中に固定されていくのである。そして、この運動性の介入が、より頻繁になるにつれて、知覚そのものもより判明なものとなっていくのである。このことは、習慣が人間の完成可能性 (perfectibilité) の実現にとって、非常に重大な役割を担っていることを示している。

b) 連合の恒常化について

では、次に二つめの機能である連合の恒常化という機能についてはどうだろうか。メヌ・ド・ピランは、この連合が無意識的に行われるか、意識的に行われるかによって、二つのレベルの連合を考えており、その前者の場合の連合の担い手が想像力であり⁽³²⁾、後者の場合の連合の担い手が記憶なのである。そして、この前者に対して、我々は直接働き掛けることは出来ない。何故なら、我々が直接働き掛けることが出来るのは、有意的努力によって生じさせることが出来る諸運動に対してのみである⁽³³⁾のに対して、想像力は、それが脳中枢に由来するとしても、その一方あくまで諸運動とは独立の感覚中枢に依拠する機能だからである。感覚的諸イメージは、或る時我々に現前してくることはあっても、我々がその現前そのものを有意的に支配することはできないのである⁽³⁴⁾。それに対して、もともと、発声器官という運動的器官と聴覚との共同に由来する言語記号との意識的結合によって生じる諸観念は、同じ運動の再現という有意的プロセスを介して、自発的に喚起することが出来るのである⁽³⁵⁾。そして、この様に記憶に於いて固定化された諸観念の連鎖は、その連鎖を辿る運動を次第に容易にすると同時にその連鎖を短絡することによって、推論を簡略化することも出来るのである (確かに、この簡略化によって、この連鎖の全体を辿る努力が放棄されると、現実性との関連が曖昧になり、それによって、誤った推論や誤った短絡化、偏見などが逆に入り込んでくる危険性を生じてくるが⁽³⁶⁾)。

また、メヌ・ド・ピランの幸福の理説との関連で、最も重要な習慣の機能は、この連合の機能の内の異なる現象性の間の連合という機能である⁽³⁷⁾。つまり、我々は、我々の内的な諸感情 (第一論文では内的感覚とも呼ばれる) に対

しては、我々が諸運動に対して有意的に働き掛ける場合の様に、直接に働き掛けることは出来ない。何故なら、そうした諸感情は、我々の運動中枢とは異なる中枢に於いて生じているからである⁽³⁸⁾。しかし、そうした諸感情と我々が有意的に喚起し得る諸観念との同時的現前が反復或いは継続されると、それらの異質な現象性に属する印象相互の間に、恒常的な連合が形成されるのは確かである⁽³⁹⁾。何故なら、或る内的な感情が、或る表象的な観念を想起させたり、逆に或る表象的な観念がある内的な感情を想起させたりすることは、我々が日常的に経験していることだからである⁽⁴⁰⁾。だとすれば、こうした異なる現象性の間の習慣による連合を介して、我々が有意的に或る表象的な観念を喚起することによって、我々是我々の有意的努力が直接に働き掛けることが出来ないところの我々の根源的な実存感情に対して、間接的に働き掛けることが出来るのではないだろうか。先ず、正しい連合即ち習慣を形成する様に有意的に努力すること（つまり、ささやかな知覚的経験によって、異常な情念を生じさせる様な習慣を身につけない様に努力すること）。そして、この連合に即して、好ましい感情に結び付いている表象的な知覚や観念或いは諸記号などを有意的に喚起することによって、その感情を間接的に呼び起こす様に努力することなどが可能だろう⁽⁴¹⁾。

そして、このことが、正にメーヌ・ド・ピランが習慣論に於いて考えていた「感覚的道德」の可能性であると言えるだろう。

また、こうした表象的な知覚と内在的な自己の実存の感情との習慣による緊密な連合は、例えば、他人の傷口から出ている血の知覚が、自分の中に傷みの感情を引き起こしたり、他人の苦悩の外的な兆しの知覚が、我々の内に彼の苦悩を伝えたりするという事例によって示される様に、共感 (la compassion) や憐れみの情 (la pitié) の原理的な根拠でもある⁽⁴²⁾。従って、こうした習慣の異質な現象性の間の連合という機能は、我々の他者経験の問題にも重要な示唆を与えている様にも思われるのである。

そして、特にこの第一論文に於いて、重視されるのが、ここで述べられた b) の観点であるということ、また第四章で触れられる様に、第一論文と第二

論文に於ける力点の変化を問題にする場合に、この a) と b) に於いて述べられた観点がそれぞれ規定的な役割を果たすことになるということに、ここで注意を喚起しておきたい。

2) ミッシェル・アンリの内在と超越の概念との関係

では、このことは更に、ミッシェル・アンリが、メヌ・ド・ピランの哲学の中に読み込んだ内在と超越という存在論的二元性の問題とは如何にして関わるのであろうか。

ミッシェル・アンリは、中期に於けるメヌ・ド・ピランの主著の解釈を通じて、自我の固有の現象性としての内在と、自我との現象学的隔たりを前提する現象性としての超越との対比を主張していたが、メヌ・ド・ピラン自身がこの中期の諸著作に於いて唯一の内在的現象と考えていたのは、ただ自己の努力の感情だけであった。それ以外のあらゆる現象は、この自己の努力が開示する超越論的な場に於いて、この努力と相関的に現象する非内在的現象とされたのである。しかし、その場合、終始メヌ・ド・ピランにとって本質的な現象でありつづけた所の、自己の実存と切り離せない受動的感情の現象性が、非常に位置づけにくいものとなってしまふ。何故なら、そうした感情は、決して我々の表象的認識の対象にはなりえず、従って努力の顕在的な志向項ではないにも関わらず、我々の表象的認識を常に色付けて止まないものだからである⁽⁴³⁾。

ところが、メヌ・ド・ピランは、この第一論文に於いては、知覚と区別された内的な感覚（実存の感情）と努力の感情との間に、多くの共通性を認めていたのである。

即ち、その両者ともに、感情即ち内的な変容であって、決して外的感覚や知覚ではないという点、習慣が形成されてくるに従ってそのエネルギーが失われ意識に登らなくなってくるという点、更にまた、その習慣化そのものが、その当の感情や運動を不可欠なものとしてしまい、その欠如を耐え難いものにしてしまうという点などに於いて共通している⁽⁴⁴⁾。それらはただ、前者の受動的感情の原因が、自己ではなく外的対象や身体の有非意的部分であるのに対して、後者即ち努力の感情の場合は、その原因が明らかに自己自身であるという点に於い

て異なっているのである。しかし、それにも関わらず、習慣の形成が、その両者に及ぼす影響が同じだということは、それらが表象的な知覚という超越的な現象性ととの対比に於いて、同じ内在的な現象性の側に属しているということを示しているのではないだろうか。つまり、受動的な実存の感情と能動的な努力の感情は、確かにそれぞれ自己の実存の別の階層に属しているとは言えるが、別の現象性に属しているとは言えないのではないだろうか。

メーヌ・ド・ピラン自身の中で、デステュ・ド・トラシーの運動性の重視の思想⁽⁴⁵⁾とデカルトのコギトの再認識⁽⁴⁶⁾に依って、能動性と受動性の対立という問題意識が広がり、能動的な自我の現象様相から、受動的な自我のアフェクティブな現象を排除しようとする傾向が強まるにつれて、受動的な感情と努力の意識の間に『習慣論』（特に第一論文）に於いて認められていた共通性という観点が、彼の問題関心の背景へと退いていった様に思われるのである。それは、彼が能動－受動の二重性と内在と超越の存在論的二元性とを混同していることに由来しているのではないだろうか。

つまり、知覚と感覚との区別は、必ずしも能動と受動との区別には対応しないのである。確かに、触覚の場合などは、身体の能動的な諸運動の展開が、諸対象の受動的感覚を捨象された形態の知覚を獲得せしめるとされる点で、或る程度この対応関係が成立するかの様に見える。しかし、視覚の場合、メーヌ・ド・ピランが暗闇から明るい場所へ突然出た場合という例で考えていることは、光りの強さに依る目の痛みの感覚が、習慣によって解消していくことによって、目の前に判明な視覚的な知覚が展開してくるということであるが⁽⁴⁷⁾、それは、確かに痛みの感覚と判明な視覚的知覚が、互いに相容れない別の現象性に属しているということを示しはするが、決して視覚的知覚が能動的なものであるということを示してはいないだろう。また、同じ視覚的知覚が、無限に多様な内的感情の色調に於いて経験されるということは⁽⁴⁸⁾、両者が、互いに排斥しあうものであるというよりも寧ろ、同時に成立する異なる現象性であることを示している様に思われるのである。従って、この感覚と知覚という現象性の区別と受動－能動という区別とのバラレリズムは、成り立つ様に見える場合もあるが、

成立しない場合もあるのである。そして、この様な普遍的に成立しないパラレリズムは、本当の意味でのパラレリズムではなく、寧ろこの二組みの対立が、互いに独立した対立であるということを示しているのではないだろうか。

後に（既に第二論文に於いてそうなのであるが⁽⁴⁹⁾）メーヌ・ド・ピランは、我々の認識のあらゆる所与を受動的エレメントと能動的エレメントという互いに対立する二つの要素の複合体として捉えるに到るのであるが、メーヌ・ド・ピラン自身が認める次の様な現象は、こうした説明と相入れない様に思われるのである。即ち、我々は、上で述べた様に、我々の表象的知覚に如何なる変化も与えず無限に変容する我々の実存の感情を体験するのであるが、その場合、我々は自分の見ている表象的知覚を常に全く同じ仕方で記述しうるのである。つまり、表象的には、全く同じ光景が、或る時は明るい感情にまた或る時は哀しみに打ち沈んだ感情に色付けされて現象するのである。その場合、我々が経験する表象的知覚は、我々の実存の感情の受動的体験と全く独立に経験されるのであって、決して受動的要素と能動的要素の複合体とは言えないだろう。だとすれば、知覚と感覚は、必ずしも能動-受動の様に相互排他的な概念で捉えるよりも、同時的にも現象し得る二つの次元の異なる現象性をそれぞれ示していると考えた方が妥当だと思われるのである。

ところで、メーヌ・ド・ピランは、第一論文の中で、外官によって与えられる外的感覚や、そうした感覚への運動性の介入による判明化によって得られる知覚とは区別される、内的感覚或いは感情が認められねばならないと主張している⁽⁵⁰⁾。そして、この区別を怠っているという観点から、従来の諸学説を批判するのである。即ち従来の経験論者（ロック）や感覚主義のコンディヤックを、彼らを感じる作用の直接の所与を単純な外的諸感覚に限定し、それと区別される内的感覚を認めなかったという点で批判し⁽⁵¹⁾、そして、ボネなどの生理学者が、我々がそれに深く制約されているにも関わらずそれまでほぼ哲学者によって無視されてきた身体の問題を重視した点では評価されるものの、外官が感覚の排他的器官であると考えており、従って内的感情の固有性を認め得なかった点で、彼らを批判するのである⁽⁵²⁾。そして彼は、外的感覚や知覚とは厳格に区

別される内的感覚（感情）の存在（彼は、この内的感情の発見の多くの部分をカバニスに負っている）を、此処で強調しているのである。そして、こうした批判は、メーヌ・ド・ピランが『思惟の分析論』以降の中期の著作で常に繰り返される、表象的経験しか認めない従来の諸学説に対する批判⁽⁵⁴⁾とほぼ合致しているのである。ただし、これらの中期の著作で、外的感覚や知覚といった表象的現象に対比されるのは、最早受動的な内的感覚（感情）ではなく、努力の感情のみである。

我々は、このことが、中期の著作に於ける、実存の受動的感情の現象学的地位の曖昧さの意味であると主張したい。つまり、ミッシェル・アンリも指摘する様に、メーヌ・ド・ピランによるデカルト的自我の努力の主体としての再発見が、彼の哲学の中にデカルト的二元論の能動－受動の二元性としての導入を促し、内在という現象性を能動的な努力の感情に排他的に割り当てることによって、彼が『習慣論』の段階で既に発見していた受動的自我の現象を内在の領域から排除してしまった⁽⁵⁵⁾ために、そうした受動的経験の位置づけが、中期の諸著作に於いては曖昧になってしまったのではないかと考えるのである。

従って、メーヌ・ド・ピランによる超越－内在という二つの現象性の対立から、能動－受動という二つの実存様相の対立という、そうした現象性の対立とは異質な要素を排除して考えることが上述の様に可能であるとすれば、この第一論文に於ける知覚と感覚との対立が、ミッシェル・アンリの指摘する内在と超越という現象性の対立に対応すると考えても特に不都合は無い様に思われる。だとすれば、習慣論に於ける感覚と知覚の連合の理論は、内在と超越の関係の理論としても有効であるということになるし、ミッシェル・アンリに於いて否定されていた、内在に対する有意的働き掛けの可能性が、メーヌ・ド・ピランがこの『習慣論』に於いて展開した異質な現象性の間の連合の理論によって、見出されるということにもなるわけである。そして、メーヌ・ド・ピランによって示されたこうした習慣の機能の他者経験の説明への応用の可能性は、内在的現象性に対する我々の絶対的無力の主張によって、道徳的アトミズムに陥っているかに見えるミッシェル・アンリの現象学に、新たな展開の可能性を示し

ている様に思われるのである。

第四章 第一論文と第二論文との関係

以上述べて来た様に、第一論文では、特に我々の意図する幸福の理説との関連で習慣を考えている様に思われる。それに対して、第二論文に於ける最も大きな変更は、先ず、誰もが認める様に生理学的なタームが、心理学的なタームに置き換えられていること⁽⁵⁶⁾、それともう一つ重大なことは、第一論文で重視されていたカバニスの思想、つまり、外的感覚や知覚と対比的に扱われている内的感覚に関する記述が、第二論文で非常に短くなっており、単に付随的に扱われているにすぎないということ⁽⁵⁷⁾。また、第二論文では、運動性の重要性を主張するトラシーの思想の影響がより強く現れてくる⁽⁵⁸⁾と同時に、知性的機能に対する習慣の影響についての記述が非常にそのボリュームを増しているという点⁽⁵⁹⁾などが挙げられる。

では、これらの変更は、メヌ・ド・ピランの思想の上での如何なる展開を示しているのであろうか。内的感覚という概念は、メヌ・ド・ピランの幸福の理説という連関からして、非常に重要な概念であった。即ち、我々はこの内的感覚しだいで、幸福にも不幸にもなるとメヌ・ド・ピランは考えていたからであり、第一論文の主題の一つが、こうした感情に対する習慣を介しての間接的働きかけの可能性の探究であったからこそ、彼は、この内的感覚の分析に多くの紙数を費やしていたのである。然るに、この内的感覚についての議論が、第二論文に於いて大きく削除されるに到っている。このことは、何を意味しているのだろうか。それは必ずしも、彼の幸福の理説の探究の放棄を意味しているわけではないと思う。何故なら、彼の後期の思想は、正にこの幸福の理説を中心に展開されるのであり、従って、彼の日記や諸断片に見られる様に、彼の心は常にこの問題から離れなかったからである。寧ろ、こうした探究の背景への後退は、彼の体系的関心が、認識論的なものへと移行していったことを意味しているのではないだろうか⁽⁶⁰⁾。つまり、メヌ・ド・ピランは自らの『習慣

論』を、学士院から出された課題「思惟の機能に対する習慣の影響について」に、より相応しいものにする為に、自らの「幸福の理説」への関心を犠牲にしていくのである⁽⁶¹⁾。そのことは、第二論文に於ける、生理学的タームから心理学的なタームへの変更や、自我の運動性の重視、感覚的要素と運動的要素との複合体としての諸現象の分析といった中期の思想に特徴的な傾向が、第二論文に於いてより色濃くなっている事からも伺われるのである。

そもそも、メーヌ・ド・ピランは、『習慣論』に於いて、大きく分けて二つの課題の解決を追求しようとしている様に思われる。その一つは、前から述べていた様に、我々の有意的運動が直接には働き掛けることの出来ないところの我々の実存の感情に対して、習慣を介して働き掛ける可能性の探究という課題であり、もう一つは、同じ習慣の遂行の全く相反する帰結ということから、認識の対立的な二源泉を導出するという課題である。即ち、第一論文への序文の草稿中で、中心的に扱われていた生理学と形而上学との相互依存関係と、習慣の、心身の諸機能の調和に果たす役割の重視といった論点にかわって、第二論文では、習慣の感覚と知覚に対する影響の差異という論点から、能動的な機能と受動的な機能との鋭い対立、即ち、習慣を介して峻別される二種類の根源的な認識作用の対立が強調され、その両者の相関という相の下での諸機能の分析が遂行されるのである。そして、こうした、特に第二論文で詳しく展開される諸機能の分析の手法（即ち、受動的エレメントと能動的エレメントの複合体の分析という手法）は、正に中期のメーヌ・ド・ピランの思想を特徴づける『思惟の分析論』や『心理学の基礎』の手法そのものなのである。勿論、こうした中期の思想の核になる「自我の、努力の主体としての内的無媒介的覚知」という概念には、ここでは到達していない。この点で、所謂ピラニズムと言われているものの主張をこの第二論文の内に読み取ることはできない⁽⁶²⁾。しかしながら、彼の思想を『心理学と諸学の関係』に於ける信(croyence)の理論に到るまで規定し続ける彼の認識論的な関心が、この第二論文に於いて色濃く現れているのは確かなのである。

従って我々は、第一論文から第二論文への関心の移行を、「幸福の理説」か

ら「運動性に主眼を置いた発生論的認識論」への問題関心の移行という線の上で捉えることが出来るだろう。しかし、グイエの指摘する様にメヌ・ド・ピランの幸福の理説の探究が、中期の所謂ピラニズムと言われている思想から、後期の（『人間学新論』）の立場への決定的転換を促す⁶³とすれば、寧ろ、幸福の理説という問題関心から習慣を扱おうとした第一論文は、メヌ・ド・ピランの思想全体の中で特に重要な位置を占めていると言わねばならないだろう。

結 語

習慣の問題は、人間を心身の合一体と見なす哲学的立場をとる者にとっては、避けて通れない重大なテーマであると言えよう。我々は、その生を得てからそれを失う迄の間、常に自らの肉体と付き合い続けなければならない。何故なら、身体とは自己そのものに他ならず、身体の否定はとりもおさず、正に自己の否定でもあるからである。つまり、我々の実存の根源的な感情は深くこの身体の状態に結び付いており、またその基礎の上に現象しているのである。だとすれば、我々は、その身体を如何に位置づけ、またこの身体と深い関わりにあるところの我々の内在的な実存の感情と如何に関わっていくべきなのであろうか。

このことが、ルソーの「感覚的道德」に於ける問いであり、メヌ・ド・ピランの「幸福の理説」に於ける問いだったのである。そして、彼は、こうした問いに答える試みの重要な契機として習慣の問題を考えていたのである。それは、我々が、その意識的な有意的努力によって直接的には働きかけることの出来ないところの、然も我々の幸福や不幸を根本的に規定するところの我々の実存の感情に対して、習慣という媒介項を介して働き掛ける可能性の探究という形であらわれた。我々は、この可能性をミッシェル・アンリの内在という現象性に対する我々の絶対的無力の思想と対比し、このメヌ・ド・ピランの『習慣論』の考え方に、内在と超越という存在論的に異質な現象性の間の具体的関係の考察への手掛かりを見出しうるのではないかと主張した。このことは、ミッシェル・アンリの思想を道徳の問題や他者の問題にまでも発展させる有効な

切っ掛けに成り得る様に思われるのである。

ただ、周囲の諸状況やトラシーによって触発された、我々の存在と認識の原理である能動的な運動主体としての自我の発見によって、メーヌ・ド・ビランの関心が発生論的認識論に向かうにつれて、こうした幸福の理説との関連での『習慣論』の目標が閑却され、少なくとも彼の大きな論文の中で取り上げられることが無かったという事実は、認めなければならないだろう。しかし、アンリ・グイエの主張する様に、彼の後期に思想が、この幸福の理説の探究という彼の若き日の志の延長線上に展開されたのは明らかである。そして、最後の瞬間まで彼を悩ませた逡巡、即ち、彼自身が体験した幸福な感情が、身体的原因に由来するのかそれとも神的原因に由来するのかという迷いは、それ自体、彼が『人間学新論』で採った宗教的救済の理論とは別の方向、即ち、彼が若き日に試みた習慣を介した心身の調和の主体的実現（つまり、平静で幸福な感情の主體的な維持）という方向での解決の可能性を示唆している様にも思われるのである⁽⁶⁴⁾。

従って、我々は、こうした初期のビランの思想の意図を汲みつつ、また後期のメーヌ・ド・ビランの深い思想をも視野に収めることによって、そうした彼の後期思想に於ける深い洞察にも耐えうる様な『習慣論』、即ち、心身の合一としての人間の幸福の実現という課題を担う『習慣論』の構築に向かうことも出来るのではないだろうか。

そして、この観点を重視しつつ、更に現代的視点から習慣の問題を考え直すことは、我々の日々の生活にとって欠かせない具体的で緊急の課題の様に思われるのである。

註

(1) cf. Félix Lacher Ravaisson-Mollien, *De l'habitude*, Corpus des Oeuvres de Philosophie en Langue Française, Fayard, 1984.

(2) cf. Gabriel Madinier, *Conscience et Mouvement, etude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*, P. U. F., 1967., p. 80-108.

Henry Gouhier, *La Conversion de Maine de Biran*, J. Vrin, Paris, 1497, p. 151.

Victor Delbos, *Maine de Biran et son oeuvre philosophique*, J. Vrin, Paris, 1930, p. 301, 338, 345.

George Le Roy, *L'Expérience de l'effort et de la grace chez Maine de Biran*, Boivin & Cie Editeurs, Paris, 1937, Chapitre III.

特に、このル・ロワは、『習慣論』の立場と中期のメヌ・ド・ビランの努力の経験に基づく学説との断絶を強調するが、その場合のポイントは、メヌ・ド・ビランがこの段階ではまだ彼の独自の方法論を確立しておらず、カバニスやトラシーといった先人達の方法論を踏襲している (p. 107) という点にある。しかし、こうした見方もまた、中期の思想の観点から『習慣論』を捉えているに過ぎず、これとは独立のコンテクストから『習慣論』の意味を探ろうとする我々の意図とは反する解釈と言わねばならない。

- (3) *Oeuvres de Maine de Biran*, publiées sous la direction de François Azouvi, tome II, Mémoires sur l'influence de l'Habitude, Edité par Gilbert Romeyer-Dherbey, p. X V. (以下、この新しい全集を N. O. と略することにする。)
- (4) Gilbert Romeyer-Dherbey, *Maine de Biran* (ou. le penseur de l'immanence radicale), Seghers, Paris, 1974. 彼は、ここで『習慣論』とメヌ・ド・ビランの中期の思想との連関を強く主張しているが、その差異根拠として提示される『思惟の分析論』の箇所から、彼が、『習慣論』をミッシェル・アンリが指摘したメヌ・ド・ビランによる「記号の二重使用」の批判という論点を指示していることが分かる。つまり、習慣による超越と内在という二つの領域の区別の消失が、記号の二重使用による二つの領域の混同を招くという論点に於いて、『習慣論』を中期の思想に関連づけている様に思われる。cf. Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps* (Essai sur l'ontologie biranienne), P. U. F. Paris, 1965, Chapitre IV
- (5) N. O., P. X VI-X IX.
- (6) 拙論「内在と超越について—メヌ・ド・ビランの実存論に即して—」, 哲学論文輯第二十三輯所収を参照。其処では、我々はこの同じ課題を、内的身体の分節化以前の努力の身体全体に対する一般的作用が、その継起的展開によって身体の諸部分と同時にその諸志向性を複数化するというに依って説明しようと試みた。つまり、複数化された諸志向性が同一の自我によって支えられているという事態が、超越と内在という二つの現象性の関係を保証しているのではないかと考えたのである。それに対して此処では、この二つの現象性の関係を習慣という事態に即して考察しようというのである。
- (6) Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps* (Essai sur l'ontologie biranienne), P. U. F., Paris, 1965, p. 20. (以下この著作を P. C. と略す。)
- (7) Michel Henry, *L'Essence de la Manifestation*, P. U. F., Paris, 1963, p. 307. (以下

この著作を E. M. と略す。)

- (8) cf., P. C., Chapitre VI. (Critique de la pensée de Maine de Biran: le problème de la passivité)
- (9) 本論文, 第三章, (2).
- (10) E. M., p. 814, section 69 (L'immanence radicale du sentiment et l'impossibilité de principe d'agir sur lui)
- (11) Henry Gouhier, op. cit., p. 331.
- (12) N. O., VIII, X VIII.
- (13) *Maine de Biran Oeuvres Complètes*, Accompagnées de notes et d'appendices par Pierre Tisserand, Slatkine, Genève-Paris, 1982, tome I, *Le premier journal*, p. 94.
 「快は、(各個人に従って多様な) 或る程度にまで押し上げられた実存の感情である。幸福は、もしそれが在るとすれば、永続的なものとなったこうした感情あるいは変容に他ならないだろう。」(以下この全集を略号 O. C. と表示することにする。)
- (14) cf., O. C., tome III, p. 167.
- (15) cf., ibid., p. X X X VIII.
- (16) Maine de Biran, *Tagebuch*, Auszahl und Übersetzung von Otto Weith, Mit einer Einleitung von Gerhard Funke, Philosophische bibliothek, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1977, p. 105, 以下この版の日記を *Tagebuch* と示す。Henry Gouhier, op. cit., p. 337.
- (17) *Tagebuch*, p. 96, Henry Gouhier, op. cit., p. 331.
- (18) *Tagebuch*, p. 160, 170-171, Henry Gouhier, op. cit., p. 406-407.
- (19) J. J. Roussau, *Emile*, Oeuvres complètes, Bibliothèque de la Pléiade, tome IV, p. 304.
- (20) ibid. tome I, *Les Confessions*, p. 409.
- (21) O. C., tome I, p. 83-129.
- (22) *Tagebuch*, p. 129-130, Henry Gouhier, op. cit., p. 338. つまり、ピランはここで、身体的感情の否定を目指すストア的な道徳が、心身合一体としての人間の本性そのものに矛盾していることを指摘しつつ、そうした試みが、純粋に人間的な意志によっては不可能であることを示しているのである。
- (23) N. O., p. 56. Henry Gouhier, op. cit., p. 125.
- (24) N. O., p. 36.
- (25) この区分は、ミッシェル・アンリが、『顕現の本質』に於いて行っている l'affectivité と la sensibilité の対比を想起させる。cf. E. M., p. 578.
- (26) N. O., p. 41.
- (27) ibid., p. 65.

- (28) *ibid.*, p. 71.
- (29) *ibid.*, p. 43.
- (30) *ibid.*, p. 45.
- (31) *ibid.*, p. 68.
- (32) *ibid.*, p. 76.
- (33) *ibid.*, p. 44. 「人は、諸運動のみを支配することが出来る。」
- (34) *ibid.*, p. 60.
- (35) *ibid.*, p. 60, p. 86.
- (36) *ibid.*, p. 105.
- (37) *ibid.*, p. 114.
- (38) *ibid.*, p. 117.
- (39) *ibid.*, p. 116.
- (40) *ibid.*, p. 52, 56.
- (41) *ibid.*, p. 56. 「こうした、それらのニュアンスに於いてひどく多様であり、諸個人の感性に従って無限に多様な諸感覚は、等しく儂いものであり、またその後に如何なる痕跡も残さずに継起していくものではあるが、それらが生々しく感性の関心を引く場合、また、同時性によって、何らかの諸運動、諸知覚、或いは一般に脳器に於ける自然的に永続的な或る諸規定と連合される場合には、こうした諸規定の再生産を喚起する同じ諸記号や諸状況が、また神経系をこれらの諸感覚の最初の直接的な効果によって経験された状況と似た状況に置くことが出来るだろう。」
- (42) *ibid.*, p. 57.
- (43) O. C. tome III *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, p. 165, Gelbert Romeyer-Derbey, *op. cit.*, p. 86.
- (44) N. O., p. 72.
- (45) Henri Gouhier, *op. cit.*, p. 136.
- (46) *ibid.*, p. 246.
- (47) N. O., p. 45.
- (48) *ibid.*, p. 113.
- (49) *ibid.*, p. 136.
- (50) *ibid.*, p. 21.
- (51) *ibid.*, p. 17-18.
- (52) *ibid.*, p. 21, 39.
- (53) *ibid.*, p. 21-22.
- (54) O. C. tome III *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, p. 86-123.
- (55) cf., P. C., Chapitre V et Chapitre VI.

- (56) 特に、第一論文で感覚の機能と知覚の機能が、それぞれ感覚中枢と脳中枢という生理学的概念にそれぞれ割り当てられていたのに対して、第二論文では、そうした生理学のタームによる規定を極力避けていることは、注目すべき変化と言えるだろう。cf. N. O., p. 38, 136.
- (57) この感覚についての記述は、第一論文では、特に一節を割り当てて熱心に取り上げられている (N. O., p. 54) にも関わらず、第二論文では、単に努力の欠如態として否定的に扱われているに過ぎない (N. O., p. 158) のである。cf. Victor Delbos, op. cit., p. 320.
- (58) N. O., p. 138. 「人が、実存の最初の関係を知覚するのは、彼が、運動し始める限りに於いてである。」 cf. ibid., p. 302.
- (59) 第一論文では、三つの節 (N. O., p. 86-111) が割り振られていたに過ぎないが、第二論文では、これに大きな第二セクションの全体 (N. O., p. 215-281) が割り当てられている。
- (60) グイエも、この点では、我々の立場と一致している様に思われる。cf. Henri Gouhier, op. cit., p. 135-136.
- (61) cf. Henri Gouhier, op. cit., p. 130-134.
- (62) cf. Henri Gouhier, op. cit., p. 148, Victor Delbos, op. cit., p. 301.
- (63) Henri Gouhier, op. cit., p. 301.
- (64) cf. Gilbert Romeyer-Dherbey, *Maine de Biran*, p. 90.