



Title	ファンタシアー概念の再検討
Author(s)	斉藤, 和也; Saito, Kazunari
Description	
Citation	哲学, 37, 1-18
Issue Date	2001-07-15
Doc URL	<a href="https://hdl.handle.net/2115/48015">https://hdl.handle.net/2115/48015</a>
Type	departmental bulletin paper
File Information	37_1-18.pdf



## ファンタシアー概念の再検討

齊藤和也

ファンタシアー概念は、アリストテレスの心理学理論において、さまざまな心的現象を説明する有力な説明装置として機能しているのみならず、認識理論においても、感覚と思考を媒介するものとして重要な位置を占めている。通説では、ファンタシアーとは心像 (mental image) を生じさせる運動であるとされているが、ヌスバウムはこうした通説を批判し、ヴィトゲンシュタインのアスペクト論を援用して新たな解釈を立てた<sup>(1)</sup>。ヌスバウム (2002) によると、通説において、ファンタシアー概念は、夢や記憶などについて偏って研究されており、行動におけるその役割が十分に説明されるとは言えない。彼女によると、ファンタシアーとは、心像を作り上げるものではなく、知覚活動に随伴する、「知覚対象を何かとしてみる」解釈作用であり、このような意味で理解されたファンタシアー概念によつてこそ、行動におけるファンタシアーの役割が十分に説明されることになる。本論では、ヌスバウムの議論の寄与点と問題点を明らかにしながら、心像説を擁護すべきことを主張する。まず、通説として認められている心像説の概要を見ておきたい。

### 1 ファンタシアーの規定

アリストテレスは、『靈魂論』第三卷第三章において、ファンタシアー概念を次のように規定する。

「ファンタシアーとは、それにしたがってある種のファンタスマが我々に生じるところのものであるとすれば、そして何かを類比的にファンタシアーと言うのではないとすれば、それは、我々が事物を判別したり、真や偽を語ったりする時に、それに基づいて行う能力や性向の内の一つであるのだろうか。」(DA 428a1-2) (2)

ここで言及されている能力や性向は、感覚、判断、知識、理性であるが、ファンタシアーがこれらのいずれでもないことをアリストテレスは逐一証明する。そして、ファンタシアーが独自の領域をもつことを明らかにした後で、この心的現象の生理学的な側面に論及し、「ファンタシアーとは現実の感覚活動から生じる運動である」(DA III, 3, 429a1-2)と規定する。さらに、アリストテレスは、感覚には、固有感覚、共通感覚、付帯的感覚があるが、これらのそれぞれに対応した、これらから生じる運動としてのファンタシアーがあるとする(3)。伝統的な解釈では、ファンタシアーにしたがって生じるファンタスマとは心像のことであり、それが事物を表象する限りにおいて、真であつたり偽であつたりする。

心像理論が明確に表明されるのは、記憶や夢の説明においてである。アリストテレスによれば、記憶しているということは、時間が経過した時点において感覚や知識を所持していることである。記憶を現実にも蘇らせたとき、我々はその心の状態について「以前に聞いたことがある」とか「見たことがある」と語る。時間を知覚することのできる動物だけが記憶を持ち、過ぎ去つた経験を思い出すことができる。時間を知覚する能力は共通感覚であり、記憶はこの感覚の情態であるから、記憶は本質的に魂の感覚的部分に属する(4)。したがって、記憶が蘇るとは、かつて感覚したもの的心像として再び現れることであるが、この心像についてアリストテレスは次のような難問を提起する(5)。記憶を蘇らせたときに、我々は心像を眺めそれを知覚するが、その心像がどうして不在のもの記憶であることができるのであろうか。というのは、その場合、我々はある意味においてその不在のものを見ているが、不在のものを知覚するということは不可能なことであるからである。アリストテレスは描画との類比によつてこの難問を解決する。描画はそれ自体としても眺めることができ

るが、同時に或るモデルの似像 (cuckoo) としても眺めることができる。これと同じように、心像をそれ自体としても眺めることができるが、同時にそれを何かの似像ないし思い出としても眺めることができる。このような態度の転換によって、心像が、かつての感覚印象との類似性に基づいて、不在の事物でもそれを表象することが可能になるのである。

夢の本質規定においては、アリストテレスは明示的に『靈魂論』のファンタシアー規定に言及した上で (*Insomni.* 459a17-18)、「夢は睡眠中に現れるファンタスマである (459a19-20)」と規定する (cf. 461a18-19)。さらに「アリストテレスは、夢は「睡眠者に現れる映像 (エイドローン) 462a12」であるとも規定する。そして、幼い子どもが暗闇で何か蠢くものを見たと思つて恐れる場合にもエイドローンという言葉を用いるが、子供に見えているこのような映像は夢ではなく、睡眠者に現れる映像だけが夢であるとする (462a12-18)。このように、記憶や夢の説明において、「ファンタスマ」は明らかに心像として捉えられている<sup>10)</sup>。

## 2 ヌスバウムによる心像説批判

ヌスバウム (222) によると、通説では、アリストテレスは、ファンタスマという言葉を画像的表象像 (a pictorial representative image) という意味で使っていることになる。つまり、ファンタスマは表象された事物に似た心像として眺められるものとされている。彼女は、このような解釈には実は証拠が少なく、むしろ、「phantasia」とのつながりを強調する方がアリストテレス解釈としては有益であるとする<sup>11)</sup>。ヌスバウム (222) はまず、心像理論の哲学的な不備を指摘するが、それは次のような構成をとっているとされる。

(1) ファンタシアー (imagination) はすべての場合において心像 (image) を含み、心像は類似性によつて表象する

(represent)。

(2) ファンタシアーは論理的に独立した二つの過程（心像の保持とその注視）を含む。

表象は対象に言及する一つの方法であるが、心像説には、心像は対象を忠実にコピーする程度に応じて対象をよりよく表象するという前提が含まれている。しかし、対象に言及する方法には、類似性に基づく以外にも、象徴による方法もあり、また、表象には、単に対象を模写すること以上の、解釈というレベルがあるが、模写説に基づく心像説ではこのレベルのことを説明することができない。また、心像が対象を忠実に模写している絵であるならば、心像を何度も繰り返し見ることができ、そこからいくらでも情報を得ることができるが、ファンタスマには我々の解釈した内容しか含まれていない。

ヌスバウムのこのような心像説批判には評価すべき点が含まれている。たしかに、「ファンタスマ」という言葉の意味が、さしあたっては、「心像」ではなく、「現れているもの」であることは、『夢について』の議論からも明らかである。しかし、ファンタスマは絵画的ではないという批判は、極端な理解にたつ心像説を批判したものにすぎない。「思考はファンタスマなしでは存在しない」と言われる場合、思考対象を内包する心像は、絵のように無限の情報を含むものではない。この点をまず明らかにしよう。

### 3 ファンタスマの検討

『靈魂論』第三卷七章・八章では、「思考はファンタスマなしにはあり得ない」、あるいは「思考にはファンタスマが与えられている」と主張されている。思考はその志向的对象としては思考対象（ノエーマ）を持つが、思考対象は感覚的な

事物の形相の中に含まれているので、思考はファンタスマなしでは働かない<sup>(8)</sup>。この点を雄弁に説明してくれるテキストが、『記憶と想起について』の次の一節である。

「人はファンタスマなくして思考することはできない。というのは、思考することにおいて、図形を描くことにおけるのと同じ事態が起こっているからである。後者において、我々は、三角形が特定の大きさをもつという事実を用いることはしないが、それにもかかわらず、三角形のある特定の大きさを持つものとして描くのである。そして、これと同様に、思考する人は、たとえ特定の大きさのものを思考しないとしても、ある特定の大きさ（のもの）を思い浮かべるのであり、それを大きさ（を持つもの）としては思考しただけである。もし、対象の本性が大きさを持つものではあるが、それが限定のない大きさであるなら、ある特定の大きさ（のもの）を思い浮かべて、大きさであるという観点においてのみ、これを思考するのである。」(Mem. 450a1-7)<sup>(9)</sup>

三角形の定理の証明において、特定の大きさであることは証明には無関係であるが、証明の手がかりとして、特定の大きさのものを描かざるを得ないように、何かを思考する場合にも、我々は必ず何か空間的な大きさを持つものを思い浮かべざるを得ない。例えば、人間の本質を考察する場合、我々は具体的な人間のイメージを思い浮かべざるを得ないし、また宇宙の果てについて考察する場合、たとえ宇宙が無限大であると想定するにしても、我々は何らかの広がりのあるものを思い浮かべ、これを手がかりに思考を働かせるしかない。つまり、無限大の大きさについて考察する場合にも、有限な大きさを心に思い浮かべざるを得ないのである。心に思い浮かべられた、ある広がりを持ったものを心像と呼ぶことに問題は無いであろう。このように、心像は思考によってさまざまに解釈されることが可能な柔軟な構造を持ったものであり、外界に存在する事物や絵画のように、そこから情報をいくらでも取り出せるようなものではないのである。それは、そのときどきの思考にとって必要である限りの情報構造を持つてにすぎない。だが、情報的には限られていても、もとの

感覚印象に似ているために、心像は感覚対象を表象する機能を持つのである。心像概念をこのように理解すれば、類似性に基づく素朴な表象論だという批判は免れることができよう。

アリストテレスがファンタシアーを感覚活動から生じる運動と規定したことから明らかのように、ファンタスマはかつての感覚が再現されて心に現れたものである。ファンタシアーにおいては感覚対象はすでに存在しておらず、我々はある意味でファンタスマを知覚することになる。記憶や夢において、現実の感覚対象は存在しないにも関わらず、ある意味で知覚が生じていることをアリストテレスは再三指摘している<sup>(10)</sup>。また、「記憶を働かせている人は、この情態を眺め、知覚している」(Mem. 450b18)と述べられているように、感覚印象の再現されたものであるファンタスマは、内的な注視によって眺められるような、ある程度の持続性を持ったものである。

#### 4 『靈魂論』第三卷三章の問題(11)

『靈魂論』第三卷三章の議論のいくつかは、このように改訂された心像説にとつても大きな問題を残していることは確かである。その議論とは次の二つの事例に関するアリストテレスの説明である。

- (1) 感覚対象について明瞭に感覚していないときに、たとえば、遠くに見える不明瞭なものについて、「それは人間であると我々には思われる」と言う。つまり、感覚が不明瞭であるときにファンタシアーが生じる。(DA III 3, 428a12-15)
- (2) 太陽は一ブースの大きさだと思われるが、それが人間の住む大地よりも大きいと我々は確信している。(DA III 3, 428b2-4)

これらの議論は感覚と異なるファンタシアーの特質を指摘したものが、これらの特質を心像説によって理解すること

は難しいとされてきた。たとえば、ロスは、現実の感覚についてファンタシアーが語られているこれらの箇所では、ファンタシアーは感覚の解釈であると考えられしかなないと述べている<sup>12)</sup>。たしかに、「遠くの白い影が人間だと思われる」という言明も、「太陽の大きさが一ブースだと思われる」という言明も、現に知覚している事態の解釈であるとするのはわかりやすい。だが、そう考えると、ファンタシアーの定義を行っている第三巻第三章は、知覚の解釈と心像の産出という相異なるファンタシアー概念を含むことになる。しかし、もし、この章において論じられている概念が両義性を持つのだとすれば、アリストテレスがそのことに言及しないはずはない。できるかぎり概念の統一を保つ解釈を求めるべきである。では、心像説に基づいて、不明瞭な人影の例や太陽の大きさの例について説得的な説明を与えることができるのであろうか。

「現実の感覚の残余運動であるファンタシアーにしたがつて心像が現れる」というアリストテレスの説明に基づくなら、たつた今感覚したものの再現として現れる心像というものを想定することができる。アリストテレスの感覚理論によると、感覚しているときには、感覚は感覚対象と一体になっているから、感覚印象に類似する心像は、間接的に、感覚対象を表象することになる。現実には感覚している状況において、この感覚印象の心における再現が可能になるためには感覚活動がカッコに入れられる必要がある。生理学的な運動としての感覚は存在していても、意識に現れるのは直前の感覚の残余運動でなければならない。この残余の運動が意識へともたらされるとき、それはたつた今感覚したものの再現として意識されると考えられる。だが、感覚活動をカッコに入れるとはどのようなことなのだろうか。

感覚が不明瞭な場合や疑わしい場合、我々は感覚の報告をそのまま受容することはせず、感覚の報告に関しては一旦保留し、それについて注意を向けるようになる。このような態度の変換において、不断に情報を与え続けている感覚はその働きを中断される。感覚は我々の態度如何に関わらず、そのときどきの状況に対応して、感覚的判別を行わなければならないのに、それが中断されて、その感覚自体についてなんらかの判別が行われることになる。この段階で感覚はそれ自体

がいわば第二の判別の対象になる。しかし、不断に情報を与え続けている感覚印象についてこのような第二の判別を行うことは厳密に言えばできないことなのであつて、そのためには、持続する対象を必要とするのである。そのような対象は、この場合、不明瞭だとして、あるいは疑わしいとしてその報告が保留された感覚を再現したもの（心像）である。このような態度の保留と注意の集中が、たえず更新される感覚印象ではなく、ある程度の持続性を持った心像を要請することになると考えられる。

夢の場合は、睡眠によつて感覚活動が停止しているから、昼間の感覚の残余運動が夢となつて現れてくるが、不明瞭な人影や太陽の大きさの感覚においては、感覚を一旦カットにいれ、思考を働かせて、ファンタスマを意識にもたらず操作を行わなければならない。その心的な操作が「phantasia（心に現れる・思われる）」という言葉に反映されているのである。言葉を用いるのは思考の働きであるから、思考が働いていないときに、「くが心に現れる・くであると思われる」という言明になるのである。夢を見ているときには普通、思考が働いていないから、このような言明は形成されない。もちろん、目覚めてから夢を説明する場合には、「phantasma phantasia」という言葉が使われることになる。

不明瞭な人影の場合は、不明瞭な感覚の再現であるから、ファンタスマも不明瞭である。したがつて、この場合、「あれは人だと我々には思われる」という言明における「思われる」は警戒的な用法になる。これに対して、太陽の大きさの場合、明瞭な感覚であるから、ファンタスマも明瞭である。しかし、思考の立場から、その見えを偽であると判断せざるを得ない。それゆえ、「太陽は一ブースの大きさであると思われる」という言明において、「思われる」は懐疑的な用法になるのである（13）。

これらの言明は、ファンタスマが實在に言及するものであることを暗に示している。ファンタスマが正確に實在を表象していないために、つまり實在を十分に把握するほどには感覚印象に似ていないと判断されたために偽ないし真偽不明で

あるとされるのである(14)。

## 5 行為の文脈におけるファンタシアー

さて、心像概念が問題になる領域として行動の分野が残っているので、この点に目を向けてみよう。ヌスバウムが心像説を退けようとするのは、ファンタシアー概念に対するアリストテレスの貢献が、受動的な心像形成という捉え方ではなく、対象に対する能動的な解釈という捉え方にあると考えるからであるが、その能動性がとくに明確になるのは、行動の場面においてである。ヌスバウム(257)によれば、純粹無垢な受動としての感覚は存在しない。感覚の活動は、外界の刺激を受け入れる側面と外界の情報を選択的に取り入れる側面とが切り離しがたく結合したものである。受容的要素と解釈的要素とは一体なのである。たしかに、このような解釈は魅力的であり、動物の行動の説明には適合していると言える。というのも、動物は単に受動的に外界の情報を受容する存在ではなく、生きるために探索的に外界から情報を獲得する存在だからである。ヌスバウム(255)によれば、欲求の対象を動物に意識させるのは、知覚対象を「〜として見る」解釈作用としてのファンタシアーである。これはすべての動物に備わっている能力であるため、動物の行動を説明するために有効な概念として働くというわけである(15)。

では、動物の行動において、欲望とファンタシアーとはどのような関係にあるのだろうか。『動物運動論』の次の一節は動物の行動の仕組みを定式化したものと考えることができる。

「情態は器官的な諸部分に〔その能力を発揮するのに〕適切な状態を与え、また欲求は情態に〔その能力を発揮するのに〕適切な状態を与え、さらにファンタシアーは欲求に〔その能力を発揮するのに〕適切な状態を与える。そして、フ

ンタシアーは思考や感覚を通して生じる。」(MA 702a17-19) (17)

この定式から、欲求に基づくすべての行為にはファンタシアーが不可欠であることがわかる。では、なぜ、感覚だけでは不十分なのであろうか。ヌスパウム(256)によれば、動物が動けるような仕方では感覚された物や思考された物を呈示するのがファンタシアーの仕事であるからである。感覚は事物の知覚を与えはするが、それだけでは欲望を喚起できない。ファンタシアーはそれを快いものとして動物に呈示する。確かに、快さを欠いた感覚対象は欲望を喚起しないであろうし、ファンタシアーが快いものを呈示することは確かなことであろう。しかし、「感覚を通して、(2)ディア) ファンタシアーが生じる」という表現は、両者が同じ活動の両面であるという関係にはないことを示してはいないだろうか。『動物運動論』において、感覚による行動がファンタシアーと思考による行動とは区別されているということが、このことを端的に示している。

「動物においては、同じ器官が大きくなったり小さくなったりすることが可能であり、形態を変化させることも可能である。その場合、その器官の諸部分が熱によって増大し、また冷によって収縮し、また性質変化することによってこれが可能になる。これらを性質変化させるのは、ファンタシアーであり、感覚であり、思考である。感覚は初めからある種の性質変化であるが、ファンタシアーと思考は、それらの対象事物の効力を持つている。なぜなら、ある意味において、熱いものや冷いもの、あるいは(17)快いものや恐ろしいもの思考された形相は、それぞれの事物のようなものであるからである。したがって、考えただけでも人々は身震いをし恐れるのである。」(MA 7, 701b13-22) (18)

感覚はそれ自身が性質変化であって、直ちに身体的な変化に通じる(19)。目の前に出された餌の臭いを嗅ぐと犬は反射的にこれを食べてしまうであろう。これに対して、空腹を感じた犬は、餌の像を心に思い浮かべ餌場に向かって行くであろう。あるいは、空腹を強く感じていなくとも、好物の臭い(感覚)がすると、その臭いの食物は快いことを思い浮かべ、

それを欲望し、行動に移るであろう。いずれにしても、ファンタシアーは欲求の対象 (object) を動物に呈示する役割を担っている。この限りでは、知覚したものを快いものとして解釈するのがファンタシアーの役割であるとするヌスバウムの主張は当を得ている。しかし、ファンタシアーは感覚の活動のもう一つのアスペクトなのではない。感覚によってファンタシアーが生じるといえるのは、臭いの感覚を契機として、この臭いの物は快いという過去の感覚経験が喚起されることを意味しているのである。

このことに関連して重要なのは、『靈魂論』第三巻三章における次の文である。「感覚に似ていて、とどまっている性質のために、多くの動物はファンタシアーに従って行動する。」(DA III 3, 429a4) 動物が欲望を抱いて行動し目的に達するまでには時間がかかるが、行動を持続させるためには、欲望を保持していなければならない。そのためにはファンタシアーの持続が必要であり、持続して欲望の対象を呈示することが行動におけるファンタシアーの重要な役割となる<sup>20</sup>。動物が持続的に欲望を喚起し続けるには快さを伴った餌の明確な心像を思い浮かべる必要があるだろう。これはある意味において現実の餌と同じような効力を持ったものである。同じような効力を持つには、やはりその事物に似ていなければならない。それゆえ、快いものや恐ろしいものの思考された形相を内包する快いものや恐ろしいものの心像は、現実の餌やライオンの感覚印象に似ているのである。

ヌスバウム (257) は、これらの場合にも、感覚が常に思考とファンタシアーに伴っていることが必然であると考えるので、上述の箇所においては感覚だけでは動物の運動を引き起こすことができないことが説明されているとする。ファンタシアーは快い事物の形相を動物に呈示して身体的変化を生み出すとされているが、この過程は感覚から独立のものではなく、動物は感覚において対象に似たものになる一方で、ファンタシアーが働くと、その対象をある性質のものとして意識するのだと解釈する。

しかし、ヌスバウムの解釈に反して、この箇所が続く議論は、あきらかに、現実の感覚を伴わずに思考とファンタシアーのみによつて身体的変化がもたらされることを論じている。

「すでに述べたように、運動の始源は行爲されるものにおいては、追求されるものと忌避されるものである。それらのものの思考やファンタシアーに必然的に温熱と冷却が伴う。なぜなら、苦痛なものは忌避され、快いものは追求されるが、苦痛なものや快いもの<sup>22</sup>の思考やファンタシアーはほとんどすべて冷却と温熱を伴っているからである。」(MA 8, 701B33-702a1) (11)

ファンタシアーは忌避されるべきものとして苦痛なものを動物に呈示するが、これは苦痛を与える事物そのものではないが、そのような事物に類似しているために、それが知覚された時と同様の効果を与える。たとえば、猛獣に遭遇したとき、身の毛が逆立つように、そのことを後で思い出しても程度の差こそあれ、身の毛が逆立つ思いがする。苦痛を与える恐ろしいものを呈示されると、逃避の欲望が喚起され、恐ろしさという情動が生じて、その情動が身体の温度を高め、身体部分を動かし動物を逃走させるのである。また、その猛獣の再来を予期したときにも、同様に、身の毛が逆立つ思いがするであろう。このように、『動物運動論』の七章後半から八章前半にかけての議論は、現実<sup>23</sup>に感覚していない状況における、思考とファンタシアーに先導された、動物の身体的運動を説明しているものであると解釈できるのである<sup>22</sup>。

上述の引用に続く箇所は、一貫してこの方向で解釈できることを示している。

「記憶と予期は、そのようなものどもをいわばエイドローンとして用いているから、多かれ少なかれ、冷却や温熱の原因である。」(MA 8, 702a5-7)

この一節は、ヌスバウム (251) が、『記憶について』における心像理論が『動物運動論』において破棄され、新たな理論構築へ向かっているとする箇所である。それによると、記憶や予期は、「そのようなものども」、すなわち「快いものや

苦痛なもの」を対象とする意識であり、これらを「エイドーロン」として、すなわち「もはや／まだ存在しないものとして」意識するものである。つまり、記憶や予期は「現実を知覚されている快いものや苦痛なもの」についての特別な種類の意識、つまり時間感覚を伴った意識だとされる。

しかし、アリストテレスのテキストには、「エイドーロン」を心像と理解すべき積極的な証拠がある。先に述べたように、『夢について』において、この言葉は、水に映る影 (*Insomn.* 461a15) という意味や、睡眠者に現れる夢 (462a11) という意味や、暗闇で子どもが見る恐ろしい影 (*de Somn.* 462a15) という意味で用いられている。夢の場合にしても、子どもの場合にしても、心像が情動を引き起こし、さらにこれが身体的な変化を引き起こすことがある。エイドーロンは幻ではあるが、アリストテレスはこの言葉を、存在しないものという意味方向においてではなく、現実の事物の形相を含んでいるものという意味方向において用いているのである。

以上の検討から、『動物運動論』の中心的箇所において、思考に喚起されて心に現れるものが、心像的なものを意味していることはほぼ明らかになったと思われるが、以上の論点は、『靈魂論』のテキストからも確認することができる。

「思考的動物は、ファンタスマにおいて形相を思考する。そして、かのものどもにおいて忌避されるべきものと追求されるべきものと、そのものにとつてすでに規定されているように、実際に感覚していない場合でも、それがファンタスマに関わっている場合には、動かされるのである。たとえば、篝火を見て、「あれは火だ」と知覚し、それが動くのを共通感覚によって見、敵の来襲を知らせるものであると認識するのである。またある時は、魂の中に存するファンタスマや観念によって、人は、あたかも見ているかのごとく、現在のことと照らして未来のことを推理し思案するのである。そして、あの（感覚の）場合において、快いことや苦痛なことが存在すると人が言うように、この（ファンタスマの）場合においても、人は逃避したり追求したりするのであり、そして、一般に行為においてはこのような状態である。」(DA III 8 431b2-10)

静止している篝火は味方の来援を、動いている篝火は敵の来襲を告げる合図である。<sup>23</sup> 敵の来襲は簡単な推論によって行われるが、このとき、敵の来襲は現実には知覚されているのではなく、かつての経験として思い出されているのであり、その記憶が苦痛を引き起こし、来襲の予期が人々を遁走させることになる。また、現在の事態（知覚）に照らして未来のことを推理する場合、思考が一つのファンタスマから他のファンタスマに移行していくプロセスにおいて、これらのファンタスマが心の中である程度持続していなければならない。もちろん、過去の知覚の印刻を蘇らせて、現在の実践的な思考に必要なファンタスマを手繰り寄せてくるのだが、それらが喚起されたとき、一定時間とどまったり、また消えたものをまたすぐに呼び戻したりする操作が要求される。感覚印象にはこのような性質はない。感覚対象の変化はあわせて変化していくしかない。ファンタスマの持続性は思考という心的操作を可能にするのである。

最後に、ヌスバウムによって心像という意味を持ち込まないでも理解できるとされたテキストについても、快い具体的な物の心像の呈示という観点からファンタシアーの働きを考えると、心像という意味を積極的に持ち込むべきであるという結論になることを述べておきたい。

「こういう人があるかもしれない。すべての人は自分によいと思われるもの（善として現れてくるもの）を求めるが、ファンタシアーは人の自由にするものではなく、それぞれの人の性格がどうであるかに応じて、その人の目指す目的もそういうものとして現れてくる。」（EN III 5, II14a31-b1）

この引用箇所は悪しき行為の責任を認めようとなし人の議論を反駁する文脈の中にある。相手の議論は、たとえ、快楽に従った行為が悪しき行為となつたにしても、すべての人がそれぞれの人にとってよいと思われるものを実現しようとするのだから、そしてその思われはその人の自由にはならないのだから、その人の行った行為はその人の責任ではないというものである。この議論は為にする議論ではあるが、アリストテレスは、ファンタシアーがその人の自由にならないの

は、ファンタシアーの出所がその人の性格にあるという相手の前提を逆手にとつて、むしろ、人は性格に対してもある程度責任があるからファンタシアーに対しても責任があると切り返しているのである。このような文脈からみれば、この箇所におけるファンタシアーが快いものの欲望を喚起するものであることは明らかである。この箇所については、無抑制の人について用いられる図式を使えば、理解しやすいであろう。「獣類は、普遍的な思念を持つことなく、個別的なものについてファンタシアーすなわち記憶をもつのみであるから、それらには無抑制という現象はない」(EV VII 3, 1147b4-c)が、人間には普遍的な思念を抱く理性能力があるから、無抑制という現象が存在する。無抑制な人は、普遍的な思念(甘いものを食べていけない)を持つてはいても、個別的なものについてのファンタシアーすなわち記憶(この甘いものは快い)に追随し欲望にひきづられて行動してしまう人である<sup>24</sup>。理性的な欲求の対象は思念されることによつて理性的な欲求を喚起するが、無抑制の人の場合には、この反対欲求である快いものへの欲望に圧倒されて理性的な欲求が喚起されない。節制ある人の場合には、この図式と対照的な調和型の図式が当てはまる。節制ある人とは、この図式における理性と欲望とが調和している人のことである。つまり、節制ある人とは、理性の命ずるところに従つて、然るべきものどもを、然るべき仕方、然るべき時に欲望する人である(EN III 2, 119b15-18)。節制ある人の欲望は、陶冶の結果、その中庸を得てはいるが、それでもなお彼は欲望する人なのであり、その対象を呈示するファンタシアーを必要とするのである。

このように、上述の箇所の「ファンタシアー」は、個別的な快い物を具体的に心に思い浮かべることを内容として含んでいると考えられる。なぜなら、欲望に対して快い物として呈示されるものは、理性の命令の形式の下にあるにせよ、どこまでも具体的な物であるはずだからである。このファンタシアーについて、人間は言語によつてさらなる意味づけを与え、節制ある人も、無抑制な人も同じ言葉で、「それはよい」と言明する。理性と言語を持たない動物では、記憶の蘇り

としてファンタスマが心に現れるだけであるが、理性を持つ人間においては、「善いと思われる」という言明が可能になるのである。

注

テキストと略記号

- De Anima* (DA) : Ross, W.D., *Aristotle's De Anima*, Oxford, (OCT), 1961.  
*De Memoria* (Mem.) : Ross, W.D., *Aristotle Parva Naturalia*, Oxford, 1955.  
*De Insomniis* (Insomn.) : Ross, W.D., *Aristotle Parva Naturalia*, Oxford, 1955.  
*Ethica Eudemia* (EE) : Walzer, R. R. / Mingay, J. M., *Aristotelis Ethica Eudemia*, (OCT), 1991.  
*Ethica Nicomachea* (EN) : Bywater, I., *Aristotelis Ethica Nicomachea*, (OCT), 1894.  
*De Motu Animalium* (MA) : Nussbaum, M.C., *Aristotle, De Motu Animalium*, Princeton, 1978.

- (1) Nussbaum, M.C., *Aristotle, De Motu Animalium*, Princeton, 1978, pp.226-269.
- (2) 狭い意味では「ファンタスマ」は、この規定に見られるように、心像をもたらす運動という意味で用いられるが、「ファンタスマ」が心像を意味する場合もある。
- (3) 固有感覚とは、色や音の感覚など五感のそれぞれに固有な感覚であり、共通感覚とは、運動や大きさの感覚など複数の感覚能力による感覚であり、付帯的感覚とは、白いものの感覚にソクラテスであることが付帯しているような場合の感覚である。cf. DA 427b27-429a9. この箇所は「ファンタスマ」とは何か、そしてそれは何によって生じるのか (DA 429a8-9) について論じられている箇所である。<sup>49</sup> cf. Wedin, *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven, 1988, p.23.
- (4) *Mem.* 449b22-23, b28-30, 450a10-11.
- (5) *Mem.* 450b17-20

- (6) 睡眠中におけるファンタスマがすべて夢なのではなく、夢うつつの状態で戸外のかすかな音を聞いたりランプのかすかな明かりを見たりする場合や睡眠中に話しかけられて答える場合のように、睡眠中に現れるこのような感覚や言語は、夢とは異なる睡眠中のファンタスマであると言われている。また、睡眠中に夢を見つ、これは夢であり、本当のことではないと考えることがあるが、このような考えも、夢とは異なる睡眠中のファンタスマであるとされる。つまり、ファンタスマは言葉の意味としては、ヌスバウムの主張する「phantesthai (現れる、心に現れる = 思われる)」と連絡を持つ言葉だといえる。cf. Gallop, D., *Aristotle: On Sleep and Dream*, Warminster, 1996, pp.21-28.
- (7) ファンタシアーが「phantesthai」という言葉とのつながりを強く持ち、心像という意味を持ち込まないでも理解できる箇所として、『ニコマコス倫理学』(EN III 5, 1114a31-b1)、『エウデモス倫理学』(EE VII 2, 1235b25-29)、『夢と目覚め』(Insomn. 460b19)が挙げられる。後二者は、本稿第4節で論じられる『靈魂論』(DA 428b2-4)における命題と回趣とである。
- (8) DA III 7, 431a14-17, III 8, 432a3-6, 432a8-10.
- (9) 『思ふ深かき』と訳した言葉は、直訳すると「目の前に置く」という言葉である。
- (10) *Men.* 450b17-20, *Insomn.* 461a25-b1
- (11) 拙稿『アリストテレスのファンタシアー概念について』、香川大学経済論叢第71巻第4号、一九九九年三月、一四九―一七二ページ、V節参照。
- (12) Ross, W.D., *Aristotle*, 5th ed., Oxford, 1949, 142. ヌスバウムは言及していないが、ロスの指摘は、ヌスバウムのファンタシアー解釈の源流であると思われる。
- (13) ファンタシアーの警戒的な用法・懐疑的な用法については、次の論文を参照。Schofield, M., "Aristotle on the Imagination." In *Aristotle on Mind and the Senses*, eds. C.E.R. Lloyd and G.E.L. Owen. Cambridge: 1978, pp.99-129. The reprinted version: In *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. Nussbaum, M.C. and Rorty A.O., Oxford, 1992, pp.249-277.
- (14) このことから心像による対象の表象可能性が感覚印象との類似性に基いていることは明らかである。この解釈の延長上に、幻影の説明を行うことができる。臆病な人が恐怖にとらわれたとき、またエロース的な人が情欲にとらわれたとき、前者は小さな類似から敵を見たと思い、後者は愛人を見たと思う。・・・熱病に冒されている人にも、ときどき、線の組み合わせの小さな類似性から、壁に動物が現れて見えるのである。そして、しばしば、これらは情態の強度に対応していて、ひどく病んでいない場合は、一現れて見えているものが一偽であることに気づいているが、情態が昂じてくると、その現れに従って行動するようなことになる。』(*Insomn.* 460b4-16) これらの例においてもファンタシアーが生じていると考えられる。これらの例では、小さな類似性によって幻覚

が生まれる。本人はそれが幻覚であることを自覚できない状態にあり思考は働いていない。この場合、解釈がそのような幻覚を生むのであろうか。現実について解釈をしているというより、現実の知覚のある部分が記憶を呼び起こしたと考えるほうがよいのではないだろうか。幻覚者が見ているファンタスマは明確なライオンの形象を持っており、夢を見ている事態に似ていると言える。

(15) Nussbaumはこの解釈の根拠を、「ファンタシアーの能力は感覺能力と同じものであるが、そのあり方が異なっている」という一文に置く。これらの間のあり方の違いを同じ能力の活動の二つの記述方式の違いだと理解するのである。もっとも、すべての感覚がファンタシアーでもあるという強い主張ではなく、多くの感覚がファンタシアーでもあるという幾分弱い主張として理解するとはしているが、知覚の不在時にファンタシアーが働くこととはないとされる。しかし、動物の行動においては、空腹を感じて、餌の隠し場所を思い浮かべ、その方角へ歩き出すということがあるのではないだろうか。

(16) 「その能力を発揮するのに」適切な状態を与える」という訳は、原文を ἐπιπέβας (ἐπεβ) ἡραρονευθεῖν という構文で読んだものである。

(17) この語句は内容的に理解できないので、Nussbaum, *op.cit.* 351 に従い、削除する。

(18) 次の文もこれに呼応している。「このような仕方において動物は動くことと行動することへ向かうが、それは動くことの最終的な原因が欲求であり、欲求が感覚によつて、あるいはファンタシアーと思考によつて生じるからである。」(MA 701a33-36)

(19) 感覚はすでにそれ自身が感覺器官から感覺の原理(心臓)への運動を含むものとして、心臓のある部分の変化に始まる身体的な変化に関与している。(DA 408b16-18)

(20) 感覚と表象が似ているという表現はそれらが同じ活動の二つのアスペクトではないことを示すに十分であろう。

(21) この箇所のテキストと読み方は、Nussbaum *op.cit.* pp.44-45 に従う。

(22) 思考とファンタシアーだけで動物を動かすに足るといふ傍証的な論点が、『動物運動論』第十一章(MA 703b16-26)に見られる。身体の部分のうち、とくに思考とファンタシアーの影響を受けやすいものとして心臓と陰莖があげられていて、恐ろしいことやエロティックなことを考えることがあると、たとえ、理性が動かさないように命令しても、思考やファンタシアーがこれらの情念を作り出すものの形相をもたらすために、命令に反した動きをすると指摘されている。この事態は、『靈魂論』第三卷九章(DA 432b29-433a1)においても指摘されている。

(23) Hicks, R.D., *Aristotle De Anima*, Cambridge, 1907, pp.538-539.

(24) 無抑制の人は普通の人よりも容易に欲望に引きつけられてしまう人である。