

想像力に関する近代倫理思想史的研究

研究課題番号 12610032

平成12年度～平成14年度科学研究費補助金（基盤研究 C）

研究成果報告書

平成16年6月

研究代表者 池田成一

（岩手大学人文社会科学部教授）

はしがき

本研究は、平成12年度から14年度までの期間に、文部省科学研究費補助金（基盤研究C）の助成を受けて、取り組まれたものである。平成12年度の助成決定が遅かったこと、また、最初に立てた計画が実際に取り組んでみると、あまりに広範囲に過ぎて、とてもその全部を実行できなかったこと、平成15年3月からの在外研究が決定し、平成14年度には、そのための準備が重なったことなどのため、研究成果報告書の提出を一年延期していただいたにもかかわらず、ここにみるような貧弱な成果しか出せなかったのは、本人の力不足のせいが根本にあるとはいえ、まことに遺憾である。

けれども、補助金によって、基本的な文献の収集等を済ませることができた。それについては、この報告書の巻末に参考文献表として記載したが、それをもとに、今後、さらに「想像力」の問題の行方を、本報告書では扱えなかったカント以後、現在まで追跡していきたいと考えている。

研究組織

研究代表者：池田成一（岩手大学人文社会科学部教授）

研究経費

平成12年度	700千円
平成13年度	700千円
平成14年度	600千円

計	2,000千円
---	---------

研究発表

（1）口頭発表

池田成一：近代社会と想像力の問題 アダム＝スミスを中心として、
岩手哲学会（2004年7月 岩手医科大学）（予定）

目 次

はしがき

はじめに	1
第一章 ルネサンス新プラトン主義による想像力の発見	4
(1) その前史、特にアリストテレスのファンタシア	
(2) フィチーノにおける「想像力」、特に「愛」と「美」と「想像力」	
(3) ルネサンスにおける想像力の裏面	
第二章 デカルト、パスカル、ホッブズにおける想像力の否定	11
(1) デカルト	
(2) パスカル	
(3) ホッブズ	
第三章 ルソーの想像力批判	19
第四章 アダム＝スミス、「文明社会」と想像力	22
(1) スミスの前史	
(2) アダム＝スミス	
注	35
付：想像力の問題に関する文献目録	40

はじめに

現在、なにかの少年犯罪がおこったりすると、一方では現代社会において「想像力」が衰退したことが、犯罪の一因とされる。例えば、井上治子氏は次のように述べる。

現代における種々の事件の特徴は、・・・自分が他者に与える痛みをまったく経験することができなくなっているという一種の不感症にあります。そして、この不感症は感覚能力の欠如や欠陥なのではなく、むしろ、基本的な意味における想像力の欠如に由来します¹⁾。

また、現代のように異文化との接触が激しい時代には、文化間の摩擦を招かないために、他の文化に対する「想像力」が欠かすことのできないものだともいわれている。

しかしまた他方では、現在の「ヴァーチャル・リアリティ」の拡大などを例にとって、「想像力」が拡大しすぎて空想の世界と現実の世界の区別を失い、それが問題をひきおこすとも言われる。

どちらが正しいのであろうか。この二つの矛盾した意見、直観は、ある意味で両方とも正しいように感じられる。ここには、カントにならってやや大げさに言えば、「想像力をめぐる倫理的アンチノミー」とでも名付けられるような事態が成立しているのではないか。

この対立する二つの方向の考え方において、「想像力」とはどのようなものと考えられているのであろうか。はたして、同じ「想像力」なのであろうか。ここには、現代社会をどのようなものとするか（「想像力」が衰退した社会なのか、それとも肥大した社会なのか）という現代社会認識の問題と、「想像力」を倫理的にどう評価するのかという問題とがからみあっている。また、前者の問題については、それを近代社会の特性とするのか、また、「ポストモダン」の考え方に典型的にみられるように、近代社会とは区別された現代社会の特性と考えるのかという問題も考えなければならないだろう²⁾。

本研究の出発点はこのような素朴な疑問にある。しかし、もちろんこの「アンチノミー」に答えることが本研究の課題ではないし、そのようなことは、私の力を越えている。

翻って、いろいろな社会的発言などでは「想像力」に、肯定的ではあれ否定的ではあれ頻繁に言及されるのであるが、哲学や倫理学の問題として「想像力」の問題を考えると、現在の状況ではある種の当惑を覚えざるをえないのである。

「想像力」、とくにその代表である対象が存在しないときに心の中で思いうかべる「心像」(メンタル・イメージ)は、たとえば「知覚」あるいはその対象のように、まさに目でみたり耳で聞こえたりすることのできるものに比べて、とらえがたいものである。そのために、例えば心理学においては、行動主義全盛時代のように、「想像力」を論じること自体が非科学的とされ、極端な場合には「心像」そのものの存在が否定されたこともあった。これは見やすい事例であるが、このような心理学の動きと平行して、哲学においても、二十世紀には現象学を除けば、「想像力」の問題が一般的に重視されてきたとは言えない。特に、英米圏では、フレーゲ以来の「言語論的転回」に伴い、哲学の中心問題が言語に移行したうえ、特にヴィトゲンシュタインやライルの影響を受けて、一時、「想像力」についてほとんど論じられなくなっていた。

二十世紀において「想像力」の問題をとりあげた現象学においても、「想像力」と倫理学との関係が正面から扱われることはほとんどなく、純粹に理論哲学に留まるか、そうでなければ、どちらかといえば、美学との関係が深かったようである(この事自体は、後で述べるように、歴史的には根拠のあることであるが)。また、フッサールに発し、サルトルに受け継がれたこのような「想像力」に対する関心は、ヨーロッパ大陸系の哲学においては、その後の構造主義の隆盛に伴って、言語や記号への関心にとってかわられた。このような英米圏にもヨーロッパ大陸圏にも共通するような哲学の状況が、前に述べた当惑の原因であろう。

ところがごく最近においては、たとえば英米においても、心理学における「認知革命」に伴って、「想像力」が再び心理学の研究対象として復権し、その影響もあって、例えば倫理学においても「倫理的想像力(moral imagination)」が再び正面から取り上げられるようになった。これらのものはだいたい、それまでの倫理学を理性中心主義、「道徳法則」中心主義として批判し「想像力」を復権させようとする一方の立場(最初に見た前者の立場)に立つものが多い。

例えば、その代表とみられるマーク・ジョンソンは、「我々が主要な仕事としなければならぬのは、諸道徳法則の定式化ではなく、道徳的想像力の涵養である」³⁾と言っている。

このようにごく最近、倫理学の中で「想像力」を「理性」に対して復権させようとする傾向が目立ってきたが、このような傾向は最初に見た「想像力の倫理的アンチノミー」を十分に視野に入れたものというよりは、その一方の側を主張しているものといえよう⁴⁾。

しかし、本研究の課題は、このようなごく最近現れた「道徳的想像力」をめぐる議論の検討そのものではない。その前に、あるいは、その検討の準備段階としても、われわれとしては、このアンチノミーの一方の側に早急に荷担するのではなく、アンチノミーがなりたつ構造がはたしてどのようなものであるか、このアンチノミーが歴史的にどのように成り立ってきたかををまず問題にし、その構図を描き出してみたいのである。（ちょうどカントのように）その場合に歴史的考察がその一助となりうることは確かであろう。それは、カントの認識論的アンチノミーを理解するのに、その歴史的背景となっている合理論と経験論との対立をまず理解するのに比較されよう。

そのような観点から「想像力」の歴史を述べた文献に目を転じると、われわれの期待は満たされないように思われる。これらの文献は、ちょうど現象学の場合と同じように、純理論哲学的考察か、美学上の問題設定に立つものが多いのである。例えば、Hume は必ず扱われているが、想像力と倫理の関係を扱う場合に、一つの焦点になるはずの Adam Smith が正面から扱われることは少ない。（例えば、現在のところ想像力に関するもっとも浩瀚で総括的な百科全書ともいえる Eva T.H. Braun の *The World of Imagination* において Smith は、とおりにすぎりに一カ所触れられるだけである。）

本研究の目的は、この欠を少しでも埋めることである。もちろん、古代ギリシャ以来の想像力論の歴史の全体をもれなく覆うことは、私の能力にあまることである。もちろん、本論でも触れるように、このアンチノミーの発端はすでにプラトンとアリストテレスにあるのであるが。むしろ、最初の問題設定のように、現代社会における想像力の倫理的地位が問題である以上、近代社会におけるそのアンチノミーが成立したその構造に焦点をあてざるをえない。その過程では「近代社会」とは何かという社会思想史的問題が当然に絡んでくる。またこれは、現代社会をどうみるかという「ポストモダン」の問題を考える大前提でもある。

第1章 ルネサンス新プラトン主義による想像力の発見

(1) その前史、特にアリストテレスのファンタシア

「想像力」に独自の位置を認めることは、古代ギリシャ以来の哲学史に照らせば、アリストテレスに始まったといえよう。古代ギリシャにおいて、「想像力」にあたるものは、英語のfantasyの語源であるphantasiaであろうが、このphantasiaの独自性を初めて論じたのは、アリストテレスであり、特に彼の『デ・アニマ』である。そこで、中世まで踏襲された基本的見解として、このアリストテレスのファンタシア論を簡単に見てみたい。

phantasiaは、ギリシャ哲学史の中でも、プラトンにおいて初めて論じられたと考えられているが、そのプラトンにおいては、判断と感覚との結合であると考えられていた。

アリストテレスは、phantasiaを、(プラトンが考えたような)「感覚を伴う思いでもなく、感覚による思いでもなく、思いと感覚の結合でもない」もの、すなわち、「感覚とも思考とも異なる」ものとして、その独自性、感覚や思考への還元不可能性を認めた

(『デ・アニマ』第3章)。その上で、「phantasiaは感覚なしには生じないし、phantasiaなしに判断をもつことはない」。同、第三巻、第三章)、「思考能力をもつ心には、感覚像のように、phantasma(桑子敏雄氏の訳では「心的表象像」)がそなわる。そして、心が心的表象像を善いものとして肯定し、あるいは、悪いものとして否定するときに、忌避しまた追求する。したがって、心は心的表象像なしには、けっして思惟しない」

(同、第三巻、第七章)と述べている。すなわち、アリストテレスは、「ひとは何も感覚しなければ、何一つ学ぶことはないし、知ることもない」として、全ての知識が感覚から始まることを確認しながら、感覚からただちに理論的な知識に得られるのではなく、「理論的に考察する時には、同時に何らかのphantasmaを見るのでなければならない。なぜなら、phantasmaはちょうど感覚像のようなものだからである。ただし、質料をもたないという点は異なる。・・・しかし、最初の想念(noema,思惟noesisの対象)も他の想念もphantasmaではないが、phantasmaなしには存在しない」(同、第三巻、第八章)として、phantasia, phantasmaを、感覚と思惟(理性)との間の不可欠な媒介項として位置づけたのであった。

以上のように、確かに、アリストテレスは「想像力」の独自性と不可欠性を初めて認識した点で、「想像力」の思想史において、卓越した地位を占めるといえよう。しかし、彼

にとって「想像力」は動物も持つものであった。「phantasia は感覚器官のうちに残留し、感覚に類似のものであり、動物はこれによって多くの行動を行う」（同、第三巻、第三章）。つまり「想像力」はあくまで人間における動物的部分と考えられ、人間的なもの、人間を特徴付けるものとは考えられていなかったのである。アリストテレスは人間の特性を（プラトンと同じようにあくまで）「理性」に見いだす。このため、アリストテレスにおいては、倫理学や美学においては「想像力」に重要な位置が与えられていない。

また、アリストテレスは、理性と想像力が対立する場合をも強調する。「（なぜなら、）多くの人びとは知識に逆らってphantasiaにしたがい、また他の動物たちのうちには思惟もないし、推理もないが、phantasiaはある（からである）」（同、第三巻、第十章）。アリストテレスにおいては、phantasiaは、「偽」となる可能性をはらむものであった。

「（ところが、）同時に、偽なるphantasiaをもち、かつそのphantasiaの対象について真なる判断をもつこともある」（同、第三巻、第三章）。従って、アリストテレスにおいては、「想像力」は「理性」の不可欠な前提として認められているが、人間の「理性」に対立することもあるあくまで動物的なものであるということになる。

このようなプラトンあるいはアリストテレスの立場を超えて、「想像力」に倫理学上、（あるいは美学上）重要な位置を付すには、プラトンとアリストテレスを独自に変形した新プラトン主義の立場が必要であったと考えられる。

（2）フィチーノにおける「想像力」、特に「愛」と「美」と「想像力」

実際に近代ヨーロッパの出発点にあたって、「想像力」に重要な役割を与えたのは、マルシリオ＝フィチーノ(1433-1499年)に代表されるルネサンス新プラトン主義であったと考えられる。その具体的な展開を我々は彼の『プラトン「饗宴」注釈』（1469年、邦訳名『恋の形而上学』）の中に見いだすことができよう¹⁾。

この書は、（キリスト教と融合された）新プラトン主義の体系に従って、善、美、愛（amor, 左近司祥子氏の訳では恋とも訳される）に捧げられた讃歌であり、ペトラルカに始まる近代的、かつ世俗的な「美」と「愛」を、形而上学的に基礎づけたものである。

この中で、プラトンの「善」のアイデアである新プラトン主義的な「一者」（「神」）には美としての属性が与えられ、善と美の相即がまず大前提として置かれる。

ところで、完全といっても内的な完全さと外的な完全さとがある。この内的な完全さが善であり、外的な完全さが美である。そこで、善くて美しいものは、どの点から見ても完全であり、最も幸せなのである。(94頁)

その上で、美を愛好することが、人々を善へと導くことになる。「美は善の花である。この花が圃となって、人々を内に隠れた善へ誘う」(95頁)からである。

内部の善と外部の美とのちがいはたねと花との違いなのである。花はたねから生じ、たねを作り出すが、同様に、善の花であるこの外見の美は善から生まれ落ちたので、善のもとへと美の愛好者を導いていくことになる。(同)

そして、愛は「美を渴望すること」(30頁)であり、それゆえ、「まぎれもなく神的な出来事であり我々が全力で専念するにふさわしいもの」(54頁)とされる。「愛は優雅な、立派な、神的な感情である。その感情にどんなにうつつを抜かしても、十分過ぎるということはありません」(32頁)のである。

さらに、新プラトン主義的な下降と上昇の図式の中で²⁾、有名な、二柱のアプロディテーが位置づけられ、一方の下降へと向かい、人間の生物学的産出へと向かう愛と、他方、上昇して神へと向かう愛(プラトンの愛)という、方向を異にした二つの愛が存在することになるが、ともに、立派で賞賛に値するとされる(53頁参照)。

倫理的な観点から見た場合、このように位置づけられた「愛」が倫理的にも正当化されている点が重要となる。フィチーノによれば、プラトンの四元徳である知恵、勇気、節制、正義が共に「エロース」によって成立するとされるのである(第5話、第八章、訳117頁以下)。

また、後論との関係で注目されるのは、その極端にオプティミスティックな性格である。ふつう恋愛につきものとされる、片思いや嫉妬等の否定的な現象は、フィチーノにおいては原理的には存在しないものとされる。「片思い」が存在しないのは、恋の原因が「類似」にあり、この類似性が占星術によって確保されているからである。このために、恋された人は、恋してくれる人に恋を返す義務があるだけでなく、必然性があるとされる(58頁参照)。「嫉妬」「妬み」が存在しないとされるのも、基本的にはそのためであろう。「プラトンが『パイドロス』で語ったように、妬みは「神の合唱隊」には属さない」「どんな

人も嫉妬にかられることなく満足するのである」(90頁)。

以上のように構成されたフィチーノの愛の讃歌において、「想像力」はきわめて重要な位置を与えられている。

・・・ただ少なくとも、精神の近くにある魂は、鏡の中に映った像を見るように精神の中にある物体の映像を見て、それによってその物体についての判断を下しはする。これが感覚による認識というものとプラトン派の人は主張する。魂はこの映像を見ながら、これに似てはいるがもっと純粋な姿、形を自力で自分の中に思い描く。このようにして思い描くことが、想像とか空想といわれるものである。ここで思い描かれた姿、形は記憶の中に保存されるが、この姿、形が引き金となって、魂の精鋭な部分は、自分の内にあるさまざまなものの普遍的アイデアを見ることへつき進むのである。以上のことからわかると思うが、魂がある一人の人間を感覚によって判断し、想像力によって受け入れる時、それと同時に、魂は、自分に生まれつき備わる人類のアイデアを通して、全人類に共通な定義と理念を理知によって見出し知覚し保存するのである。だから、魂は美しい人の映像を一目見ると、それを自分の判断で完全なものに直して保存することができるわけで、そのために魂は愛する人を一度見ればそれで十分なのである。(143頁)

魂はその姿を自分の内部にあるこの姿のもとへ呼び寄せて、その姿に、ゼウスの身体の完全な姿と比べて少しでも足りないところがあれば、そこをおぎなって、改良し、それからというもの、彼は自分が作りかえたこの姿に恋をして、自分にふさわしいものと考え大切にしつづける。その結果、恋している人は恋人を実際より美しく思い込みだまされることになる。というのは、時間が経つにつれて、彼が感覚によって捉えた人の姿は目の前から薄れ、アイデアに似せるために魂が足りないところをおぎなって作りかえたあの姿だけが手元に残るのだが、それはもちろん恋人の実像より美しいからである。(142頁)

このように、恋することは想像力の働きによって「だまされる」ことであるとフィチーノは認めるのであるが、それは、想像力を非難するためではない。むしろ、このような想

像力による欺瞞は、アイデアに近付くために必然的なものであり、むしろ肯定的に評価されるべきものとなる。

ある男が目で人間を見、想像力でその似姿を心の中に作り、長いことかけてそれを修正しつつした時、彼は神の光の内にある人間の理念を見られるまでに自分の知性をとぎすましたことになる。この時、神のきらめく光がこの男の知性の奥に突然差し込み、彼は人間の本性そのものを正しく理解するのである。(177頁)

もしあなたがすべての人を一人一人観察するなら、すべての点で満点の人などいないことがわかるでしょう。そこで一人一人からそれぞれの恰好のいい所をとってきて一つに集めてみましょう。あなたの観察の結果として、あなたの手元に完全な人間の像ができ上がるでしょう。たくさんの人の身体に散らばっていた人間の美の断片が、あなたの魂の中で、その想像力のおかげで一つにまとまって絶対的な美になったのです。

(191頁)

このような議論は、カントの『判断力批判』にみられる「理想」としての「美」の形成の議論を先取りしている。

魂の一部である曖昧な想像力と記憶力が鏡の役を、美それ自身が太陽の役を演じる。目から入った光線の役を演じるのは美それ自身の似姿だが、その似姿が魂の想像力と記憶力に注がれると、その時魂の持つそれらの力は自分で自分のためにその似姿から、今一つの似姿をつくり出す。第二の似姿は第一の似姿の反射光のようなものである。羊毛の場合とまったく同じように、その反射光によって情熱に火がつけられ、愛が燃え上がる。さらに説明を加えるなら、感覚の作用をうけて生じる情熱の中で燃え上がったこの一番始めの愛は、目を通して物体の形相を見ることによって生じる愛のことである。さて、目で見られたこの形相は想像力の中に刻み込まれることになるが、こうなった形相は物体の素材の中にあった時の形相とは違って素材を伴っていない。しかし、この形相も時と場所とで限定された、特定の人間の荷姿として刻まれるものではなる。ところで、この荷姿をきっかけとして、ある一つの美しい姿が直接知性の中に輝き出すことにあるが、それは想像力の中の形相とも違い、一定の人間の身体の似

姿などではない。人類全体に共通する普遍的理念すなわち、定義のはずである。

(199頁)

・・・愛の誕生には、形が定まっていなある種の混沌が関わっている・・・。それゆえ、・・・愛は、曖昧な想像力が光によって照らし出された時、その曖昧さとこの光の結合から生まれたことになるのである。(200頁)

このように、想像力はある種の「混沌」であり、「曖昧」なものであるが、それさえ肯定されている。

以上のようにして、フィチーノにおいて、「想像力」は、確かに依然として「理性」の下位におかれながらも、「プラトンの愛」を構成するもっとも重要な要素として、賛美され、肯定されることになったのである。

(3) ルネサンスにおける想像力の裏面

けれども、ここで、このようなルネサンス新プラトン主義の「想像力」は、「魔術」とも密接な結びつきをもっていたことに注意しなければならないだろう。ウォーカーが言うように、想像力は、占星術を中心としたルネサンスの魔術思想においては、中心的な役割を担っているのである。

惑星の影響力は、術者の想像力に直接作用するか、さもなくばもろもろの力のいずれかまたはすべてを通じて、間接的に使用することがある。〔魔術的〕効果は、諸力のいずれか一つ、あるいはその下位にある力によって、さもなくばそれらの組み合わせによってもたらされる可能性がある。しかし、想像力だけは、ほとんどすべての場合に働いている。なぜなら、これは根本的・中心的な力だからだ。他の諸力は、たいてい想像力を強めるための補助としてか、想像力を伝える手段としてのみ利用される⁴⁾。

少なくとも、フィチーノを見る限り、このような占星術の存在は必ずしも偶然とは思われない。なぜなら、さきに見たように、フィチーノにおいて、「愛」における「片思い」「嫉妬」などの否定的現象の存在を無害にするためには、占星術が示すような「類似」が

「愛」の原因であるとするのが、必要であったからである。

このように、「魔術」と想像力が結びついてきたことが、次に扱われるデカルトに典型的にみられるように、近代科学の確立期において、想像力が否定的に評価されるようになる根本的な原因となったことは疑いない。

もう一つ、「想像力」の歴史に後に大きく関わることになるルネサンス期における発展として大いに注目しなければならないのは、「名声」「名誉」に対する関心の増大である。ブルクハルトの『イタリア・ルネサンスの文化』が生き生きと描き出したように、ルネサンス期における「個人の発展」は、「近代的な名声欲」の発展と結びついてきた。新プラトン主義によって裏付けをあたえられた芸術の重大な使命も、この「名声」を左右しうることにあった。ブルクハルトによれば、「イタリアにおける詩人兼文献学者は、・・・自分が名声の、いな、不朽の名声の、そして同時に忘却の分配者であるという、きわめて強い意識をすでにもって」いたのである⁵⁾。この名声の問題が、「想像力」の問題とも結びつくことは当然予想されることである。そして実際これは、近代において「想像力」をめぐるもっとも重要な問題を形成することになる。

ブルクハルトによれば、十六世紀初頭のイタリアは重大な倫理上の危機に陥り、それに対抗する力を「名誉心」の中に認めた。けれどもそれは、「良心と利己心の不思議な混合物」であった。そして、この「名誉心」はしばしば「直接の名声欲」へと移行してしまう。そしてこれらの基底にあるのがまさに「想像力」である。「何ものにもまして想像力が、イタリア人の美德と過誤に、その特別な色合をつける。そして想像力の支配のもとに、イタリア人の解き放たれた利己心は、はじめてその恐ろしさをあますところなく発揮する」のである⁶⁾。このようなブルクハルトの見解は、後の「名声」「名誉」に対する問題の発展を暗示している。

第二章 デカルト、パスカル、ホッブズにおける想像力の否定

以上のような、ルネサンス・新プラトン主義による想像力の賞揚に対し、十七世紀の思想においては、想像力の中に潜んでいた否定的側面が前面に出てくる。その代表例を我々は、デカルト、パスカル、ホッブズに見出すことができる。ただ、これらの三者の想像力に対する考え方はそれぞれに異なっている。

(1) デカルト

この想像力に対する否定的態度の潮流を作った上で、デカルトの果たした役割は大きい。我々は、小林道夫氏の『デカルトの自然哲学』の研究などを参照しつつ、デカルトの「想像力」否定の過程を追うことができる。

デカルトも初期の『精神指導の規則』においては、アリストテレスを踏襲して「想像力」に大きな役割を与えていたことが確認される。

もし、知性が、何か物体に関係づけられうるものを吟味しようと企てるならば、そのものの観念をできるだけ判明に、想像力のなかに形成すべきである¹⁾。

しかし、彼の思想が成熟した『省察』においては、デカルトは想像力を明確に認識から排除しようとしている。まず、「思惟する事物」である「私」の本性についての知識は想像力には属しないとされる。

このようにして私は、想像力の介在によって私の把握することのできるもののうちには、私について私がもつところの、目下問題となっている、そういう知に属するものは何もないのであって、精神が自らの本性そのものを能う限り判明に知得せんがためには、精神をそれらの〔想像力の介在によって知られる〕ものからいとも入念に遠ざけなければならない、ということを経験するのである²⁾。

さらに続けて、デカルトは有名な「蜜蝋」の例によって、「延長するもの」の認識における、想像力の役割を否定するのである。

・・・蜜蠟の何であるかは、蜜蠟はまた延長という点でも私がかつて想像することによって包括したところよりはもっと多くのさまざまな変化を受け入れるものである、と私が考えるというのでないかぎり、正しく判断されはしないことであろう。そこで、以上を要するに私は、この蜜蠟の何たるかを、想像する〔ということによって理解する〕というわけではさらになく、〔そうではなくてしかし〕独り精神によってのみ知得する、ということ承認するほかはないのである³⁾。

結局、『第六省察』において、デカルトは、想像力と理性（純粋な知性作用）との相違を、千角形の例によって示したあと、想像力を「私の本質」を構成するものではないと結論するに至る。

これに加うるに私は、私のうちにあるところのそうした想像する力が、知解する力とは相異なるのに応じて、私自身の、言いかえるならば私の精神の、本質にとって要求されるものではない、ということに注目する。というのも、この力が私に欠存しているとしたとしても、にもかかわらず、私が依然として現にあるのと同じ私のままであるであろうことは、疑いをいれぬところであるからで、そこからは、想像する力が私とは別個の何らかの事物に依存している、ということが帰結すると思われるのである⁴⁾。

一見、この想像力を「私」の精神の本質からまったく排除する姿勢は、デカルトの「靈魂」と「物体」の二元論から来るように思われる。しかし、デカルトは同じ『第6省察』において、想像力と同じように物体に依存する感覚に対しては、その多くが不明瞭で不明であることを認めているものの、その中には「明晰かつ判明」に純粋数学が適用できるものがあり、従って、神の誠実を前提する限り、感覚を信頼することができる」と述べている。

従って、結局デカルトは、感覚—想像力—理性の三項からなりたっていたアリストテレス的な認識の理解から、中間の想像力を排除して、感覚と（数学的な）理性を直結させているのである。このような構造は、物体の世界に数学が厳密に適用できることを基礎付けようとするデカルトの意図から導かれたと考えられるのである。

このように、想像力の排除は、デカルトの場合、ルネサンス新プラトン主義の陥った魔術的傾向から完全に脱却して、近代的な数学的自然科学を確立しようとする過程で生じたものと考えられる。

(2) パスカル

デカルトは、彼にとって「明晰かつ判明」な認識にもとづいて演繹されたはずの物体即延長という前提から「真空」の非存在を証明したと信じた。これに対して、「真空」の存在を実験的に示したパスカルにとっては、デカルトの「明晰かつ判明」な理性は信ずるに足りないものであった。

パスカルの『パンセ』における、有名な二つの無限の「中間者」としての人間の規定を扱った断章で、デカルトのような理性による絶対確実な演繹体系の構築の不可能性があばかれる。

われわれは、固い地盤と、究極の揺るぎなき根底を得て、その上に、無限に高くそびえ立つ一つの塔を築きたいと熱望している。だが、われわれのすべての基礎はひびき割れ、大地は裂けて深淵となる。

それゆえ、われわれは確実や安定を求めないようにしよう。われわれの理性はつねに現象の不安定によってあざむかれる。(断章72番)⁵⁾

とすれば、デカルトが理性によって推論したと考えた彼の哲学体系は、実は彼の想像力の産物にすぎなかったのではないか。以下の文章からは、そのようなパスカルの考えが浮かんてくる。

想像力——それは人間におけるあの支配的部分のことであり、誤謬と虚偽のあの女主人のことである。それはつねに欺くときまっていけないだけに、それだけいっそう欺瞞的である。もしそれが嘘のあやまたぬ基準であったならば、真理のあやまたぬ基準ともなったであろう。しかし、それは往々にして虚偽なのであるから、その正体を少しもあらわさず、真にも偽にも同じ印をおす。

私は愚人について言っているのではない。賢者について言っているのである。賢者

のあいだでこそ、想像力は人々を説得する大きな権力を発揮する。理性はいかにわめてもむだである。理性は事物を評価することはできない。（断章82番）

それだけではない。彼の「繊細な精神」にもとづく人間観察の結果では、想像力はデカルトとは反対に、まさに人間精神の本質を構成するものであるといえよう。

想像は万事を左右する。想像は美を生み、正義を生み、幸福を生む。しかもそれがこの世のすべてである。（断章82番）

しかしなぜ、「想像が万事を左右する」のであろうか。その答えはかの「気ばらし」論に見出される。断章139番は、「弱い死すべきわれわれ人間の状態、それをまともに考えれば何ものもわれわれの慰めにならないほど惨めなわれわれ人間の状態の、生まれながらの不幸」から目をそらせるために、想像力による「気ばらし」が人間にとって絶対に必要であると説く。ここで、「気ばらし」がなぜ必然的に「想像力」を必要とするかは、同じ断章でパスカルが提出する「賭事」の例の中に明瞭に読み取れる。

或る人は、毎日ちょっとした賭事をしながら、退屈せずに日を送っている。彼が毎日かちえるだけの金を、もう決して賭事をしないという条件で、毎朝、彼に与えてみたまえ。彼を不幸にするだけであろう。彼が求めているのは賭事の楽しみであって、儲けではない、という言う人があるかもしれない。では、何も賭けないで、彼に勝負事をやらせてみたまえ。彼はそれに熱中しないであろう。彼は退屈するであろう。してみると、彼が求めているのは、遊びだけではない。力も熱もはいらぬような遊びは、彼を退屈させるであろう。彼にとっては熱中することが必要なのである。賭事をしないという条件ならばもらいたいと思わないものでも、賭で得たならば楽しいだろうと想像して、自己自身を欺くことが、彼にとっては必要なのである。こうして彼は、情念の原因をみずから作り出し、そのうえで、みずから作り出した対象に対して、自己の欲望や、怒りや、恐れをかきたてる。あたかも自分で顔を汚しておきながら、それを怖がる子供のようなものである。（断章139番）

すなわち、パスカルによれば、「賭事で得られる金や、追いかけられる兎のうちに、真

の幸福がある」わけではない。このような対象が感覚的に現前しそれを所有したとしても、その所有は「われわれの不幸な状態」に思いつらせるだけである。感覚的对象には本来価値はないのである。しかし、それを得るだろうと想像することは、人々を興奮させ、「われわれの不幸な状態」を忘れさせることができる。従って、われわれが、感覚ではなく想像力によって動かされることになるのは、われわれ人間が全員、死刑を宣告された囚人と同じ状態にある（断章199番）限り、当然のことであり、この限り、われわれの本性を構成しているのである。

しかし、もちろんパスカルによれば、このような想像力による「気ばらし」は、「自己自身を欺く」ことになる。ここでの欺きは二重のものであろう。本来価値のない対象に価値を与える点と、われわれが死すべき存在であるという「われわれの不幸な状態」を忘れさせるという点である。

けれども、そのような欺きであっても、楽しければそれでよいのではないかという反論も当然考えられる。これに対して、パスカルの反論は次のようなものである。

気ばらし——もし人間が幸福であったならば、聖者や神のように、気ばらしをすることが少ないほど、それほどいっそう幸福であったであろう。——なるほど。だが、気ばらしによって愉快になることができるのは幸福であることではないだろうか？——いや、そうではない。なぜなら、気ばらしはよそから、外部から来る。したがって、それは依存的である。それゆえ不幸を避けがたいものとさせる幾多の出来事によって、気ばらしは乱されがちである。（断章170番）

ここでのパスカルの考え方は、「外部」を自分の自由にならないものとして、それへの依存を断ち切ろうとする点で、きわめてストア派的であるが、もちろんパスカルはストア派のように、自己の内部に自由を求めようとするのではない。自己の内部にあるものは「死」に他ならないからである。従って、人間の救いは、「内」にも「外」にもなく、「内にしてしかも外」である「神」にしかないことになる（断片465番）。

このようにしてパスカルは「想像力」の働きを、死すべき人間の悲惨な状態から目をそむけるための「気ばらし」から説明しているのであるが、おそらく、ここで注目しておく必要があるのは、パスカルの「虚栄」（断章150番）「傲慢」（断章152番）「賞賛され

たいという欲望」「名声のいつわりの永続」（断章153番）「名誉」（断章404番）に対する批判であろう。「気ばらし」の典型的な例である「賭事」「狩猟」と並んで、これらのものは、「空虚」なものとしてされている。これらの一連の事象は、次のように総括される。

われわれは、自己においてまた自己自身の存在においてわれわれがもっている生活に満足しない。われわれは、他人の観念のなかで一つの架空な生活を営もうと欲し、そのために見栄をはろうとする。（断章147番）

このような「架空の生活」もまた、想像力の産物と考えられよう。そしてこれらが、パスカルによれば、結局ふつう「利己心」＝「自愛 (Amour-propre)」と呼ばれる「悪」の本質なのである。

自愛——自愛の本性、この人間的な「自我」の本性は、自己のみを愛し、自己のみを考えるとところになる。だが、この、人間的な「自我」はどういうことになるであろうか？彼は自己の愛している対象が欠陥と悲惨にみちみちているのを、どうすることもできない。彼は偉大であろうとして、自己の卑小なのをみる。彼は幸福であろうとして、自己の悲惨なのを見る。彼は完全であろうとして、自己が不完全にみちているを見る。彼がぶつかるこの困惑は、およそ考えられるかぎりの最も不正な、最も罪ふかい情念を、彼のうちに生じさせる。なぜなら、彼は、彼を責め彼の欠陥を自覚させるこの真理に対して、徹底的な憎しみをいだくからである。彼はこの真理を根絶したいと思うが、真理をそれ自身において破壊することができないので、せめて自分の意識や他人の意識のなかで、できるだけそれを破壊する。いいかえれば、彼は自己の欠陥を、他人の眼からも自己の眼からも隠すことに心をくだく。人がそれを自分の前に指摘したり、それを他人に見られることに、彼は耐えられない。

いうまでもなく、欠陥にみちていることは、一つの悪である。しかし、欠陥にみちていながら、それを認めようとししないのは、さらに大きな悪である。というのも、それは故意の迷妄という悪を、さらにその上加えるからである。（断章100番）

この断章に見られるのは、単に自分の自由にならない「外部」に依存せざるをえない、「想像力」による「気ばらし」に対する批判より、さらに根底的な意味において倫理的な

批判であろう。「想像力」は「称賛」「名誉」に対する欲望を可能にし、「自愛」をなりたたしめる「悪」であると断定される。

このようなパスカルの議論が、ルネサンスの「名声」「名誉」にたいする熱狂と大きく対立すること、まさにそのような熱狂に対する批判を目指していることは明らかであろう。ここで、パスカルはデカルトとは立場を大きく異にしながら、結局のところ、やはりルネサンス的想像力を批判しているのである。

(3) ホッブズ

以上のようなパスカルの議論を見る時、ルネサンス的な「名声」「名誉」に対する批判が、ホッブズにも見出されることに注意しておく必要があるだろう。

ホッブズが「万人の万人に対する戦争」としての「自然状態」を説く時、その「戦争」の原因とするのは、第一に、「獲物」をもとめる「競争」であり、第二に、「安全」を求める「不信」であり、第三に、「評判」を求める「誇り」である（『リヴァイアサン』第13章）。この限り、この三つは並列されているようであるが、他の箇所を見る時、その中でも第三の要因が実はもっとも重要であったとみなすことができる。『リヴァイアサン』第17章によれば、コモンウェルスのない状態において支配しているのは「うまれつきの諸情念」である「えこひいき、自慢、復讐、および、その他の類似のもの」であり、そこでは人々は「名誉の諸法の他には、何の法も守らなかった」。「人びとが小家族をなして生活していたあらゆるところでは、たがいに強奪し掠奪することが、ひとつの生業であって、自然の法に反するとみなされるどころか、かれらがえた掠奪品がおおければおおいほど、かれらの名誉もおおきかった」のである。そして、蜂や蟻のような社交的生活を自然的に営む若干の被造物と人間とのもっとも大きな違いは以下のように述べられる。

第一に、人びとはたえず、名誉と位階をもとめて競争しているが、これらの被造物はそうではない。そして、その結果、人びとのあいだには、それにもとづいて羨望と憎悪が生じ、最後に戦争が生じるのに、これらのもののあいだではそうではない。

第二に、・・・人間のよろこびは、自分を他の人びととくらべることにあり、そういうかれがたのしみうるものは、優越しているものごとだけである⁶⁾。

「名誉」の問題がホッブズ最大の問題であったことは、『リヴァイアサン』だけを見る限りでは、このような箇所を特に重視して解釈してはじめて言えることで、全体としては、確かにそれほど明瞭であるわけではない。しかし、レオ・シュトラウスは『ホッブズの政治学』において、ホッブズの思想の発展過程を追跡して、ホッブズの中心問題が、ルネサンス的な貴族の徳である「名誉」を批判し、それを「暴力による死に対する恐怖」に置き換えることであったことを明らかにした。このような「名誉」が、「想像力」と結びつくことは容易に予想されよう。実際、レオ・シュトラウスも次のように言っている。

・・・放任された虚栄心は、必然的に生死を賭する戦争へと導く。また「各人は、かれが自分についてするのと同じ程度に、かれの仲間がかれを評価してくれることを求める」から、各人の虚栄心は必然的に「万人対万人の戦い」へと導くのである。そして、人間は自然によりまず自らの想像の世界の中で生き、ついで他人の思い込みのなかで生きるのだから、他人との闘争において思いがけず現実世界を感知するという、そうした仕方によってしか、かれは現実世界をもともと経験することができない。すなわちかれは、第一かつ最大かつ最悪の悪、人間生活の唯一かつ絶対的な基準、現実的なあらゆる認識の端緒たる死を、もともと暴力による死としてのみ認識するのである⁷⁾。

しかし、『リヴァイアサン』においては、「名誉」「虚栄心」と「想像力」との関係は、レオ・シュトラウスの文章に読み取れるほどはっきりしたものではない。『リヴァイアサン』第2章は、「想像力」の問題について論じているが、それは「衰えゆく感覚」に他ならず、ホッブズの機械論的自然観に対応して、必然的に生じるものとされている。しかも、それは人間のみならず、他の多くの生物にも認められるものとしており、想像力の人間的特殊性は明らかになってはいない。そのため、「イメージが、すべての意志による運動の最初の内的端緒」であるとされているが（同、第6章）、必ずしも人間だけが持つ「名誉」「虚栄心」などと想像力の強い結びつきは明瞭ではない。しかし、レオ・シュトラウスのように、この結びつきを想定することは、パスカルのような議論を経過した眼で見れば自然であろう。ただ、『リヴァイアサン』における機械的自然観が、この結びつきを明示するうえでの障害になっているとも言えよう。けれども、この結びつきは、次の十八世紀においては全面に出てくることになるのである。

第三章 ルソーの想像力批判

ルソーは、パスカルをも含むモラリストの伝統を受け継ぎ、想像力の問題を発展させた十八世紀の代表的な思想家である。想像力の問題は、特に『エミール』において中心的な問題となると考えられるが、既に『人間不平等起原論』においても、その姿を表している。そこで『人間不平等起原論』において、想像力が出現してくる文脈を確認しておこう。

『人間不平等起原論』における自然状態と社会状態の区分において、感覚、知覚と想像力が鋭く区分され、想像力は主に社会状態に属すると考えられていることが、ルソーの大きな特徴である。この本においては、「自然によって本能だけにまかされた未開人、というよりはおそらく彼にかけている本能を、最初は補い、次のその本能を自然よりもはるかに高めることができる能力によって埋め合わせをつけている未開人¹⁾は、それゆえはじめは純粹に動物的な機能から始めるだろう。知覚することと感ずることが彼の最初の状態であり、それは彼とすべての動物とに共通していることだろう」(III,p.142f. 訳130頁)²⁾という前提に立って、「彼の想像力は彼に何も描いてみせないし、彼の心は彼に何も要求しない」(III, p.144. 訳 131頁)³⁾とされているのである。

ここで、ルソーは想像力にまず、時間性を構成する機能を与えていると考えられる。自然人（あるいはそれに近い未開人）には「現在」しか存在しない。「彼の魂はなにものによっても動かされず、ただ現在の生存についての考えにだけ専念し、それがいかに近いものであっても未来についてはなんの観念もない」(III,p.144. 訳131頁)。

ところで、この想像力の欠如は、ただちにある種の情念の欠如をもたらすとされている。ルソーは、人間の認識能力と情念の間に緊密な相互依存の関係を認める。「人性批評家（モラリスト）たちがなんと言おうとも、人間悟性は情念に多くのものを負っており、情念もまた一般に認められているように人間悟性に多くを負っている」(III,p.143. 訳131頁)。そこから、「彼がこの世界で知っている欲望は、食物と異性と休息だけである。そして彼が恐れる不幸は、苦痛と空腹だけである。わたしは苦痛とって死とは言わない。なぜなら動物は死とは何かをまったく知らないだろうから。死とその恐怖についての知識は、人間が動物的な状態から離れる時、最初に得たもののひとつなのである」(III,p.143. 訳131-2頁)ということになるが、この点はパスカルとの関係においてきわめて重要である。パスカルにおいては、人間の原罪からもたらされた死への恐怖ということが、それを忘れて「気晴らし」をするために想像力にたよる原因となっていた。これとの対比で言えば、

ルソーはそのようなパスカル的な論理を否定しているといつてよい。ルソーは後にみるように、想像力に対してパスカルと似たように否定的な態度を示すが、そこからパスカル的なキリスト教的倫理を導き出しはしない。原罪ではなく、「社会」こそが、想像力の問題に、責任があるのである⁴⁾。

以上のように、自然状態における想像力の不在（あるいは微弱）について論じた後、いよいよルソーは「道徳的關係」について扱い、自然状態において「自己愛(amour de soi)」と「あわれみの情(pitié)」と、社会状態において初めて生じる「自尊心(amour-propre)」の対立について論じる。ルソーの有名な定式によれば、

自尊心（虚栄心）と自己愛とを混同してはならない。このふたつの情念はその本性からいってもその効果からいっても、非常に違ったものである。自己愛は自然の感情であって、すべての動物をその自己保存に注意させ、人間においては理性によって導かれ、あわれみの気持ちによって変えられて、人類愛と徳とを生み出すものである。自尊心は相対的で人工的で、社会のなかで生まれる感情にすぎず、それは各個人に自分のことを他のだれよりも重んじるようにさせ、人々がお互いのあいだで行なうあらゆる悪を思いつかせ、また名誉の真の源なのである（III,p.219. 訳218頁）。

この「自尊心」観と、「われわれのあいだにひどい害をおよぼす想像力も、未開人の心には少しも語りかけない」（III,p.158. 訳147頁）とされていることを考え合わせれば、「自尊心を生み出すのは理性であり、それを強めるのは反省である」（III,p.156. 訳144頁）とされているにもかかわらず、想像力と、ルソーにとって悪の根源である「自尊心」との密接な関係は疑えない⁵⁾。このような想像力に対する否定的な態度が、パスカルやホッブズの「想像力」批判の延長線上にあることは明白である。ただし、ルソーは、パスカルやホッブズのように「想像力」を人間の本性であるとはせず、あくまで「社会状態」の産物とみなすのである。

『人間不平等起源論』の第二部は、「社会状態」を構成する要素を次々に付加することによって、人間における「想像力」の発展の過程を描き出したものとして読むことができる。「家族の成立」と「一種の私有財産」の成立という「最初の革命」、「冶金と農業」による「革命」とそれにひきつづく完全な「私有」の成立は、いずれも想像力を発達させることになる。

それゆえいまや、われわれのすべての能力は発展し、記憶力と想像力は働き、自尊心は利害に巻き込まれ、理性は活発になり、精神は可能な限りの完成の限界にまでほとんど達しているのである。(III,p.174. 訳163頁)

さらに、「富をあらわす記号」である「貨幣」の発明、「法律」の発明とそれを守るための国家権力の成立は、想像力を、「評判と名誉と特権に対する一般的な欲求(III,p.189. 訳180頁)」という特定の方向へと導くことになる。このような想像力の発達は、もちろん人々の中の不平等の拡大と相関している。しかし、それだけではない。

・・・社会人は常に活動的で汗を流し、動き回り、ますます骨の折れる仕事を求めてたえず苦しむ。彼は死ぬまで働き、生きることができるようになるためには死を求めることさえもあり、あるいはまた不朽の名声を手に入れるためには生命をもあきらめるのである。彼は自分では憎んでいる身分の高い人たちや、軽蔑している金持ちたちにはお世辞をつかい、そういった人たちに奉仕するという名誉を得るためにはどんなことでもやる。(III,p.192. 訳184頁)

つまり未開人は自分自身のなかで生きているのに対して、社会人は常に自分の外にあり、他の人々の意見のなかでしか生きることができないのである。そしていわば彼は自分自身の存在の感情を、他人の判断のみから引き出しているのである。・・・なにもかもがつまりは外観に帰したため、名誉も友情も美德も、そしてしばしば悪徳でさえも人々はついにはそれを自慢にする秘訣を見いだして、いっさいが人工的で演技となる・・・⁷⁾。(III,p.193. 訳184-5頁)

結局、帰するところは「美德なき名誉、知恵なき理性、幸福なき快樂」(III,p.193. 訳185頁)なのである。

以上のようなルソーの「想像力」に対する態度は、明らかにいわゆる「文明社会」に対する批判そのものであった⁸⁾。それに対して、「想像力」のもっている倫理的可能性を擁護し、それによって「文明社会」の倫理学を確立しようとしたのが、ルソーの『不平等起源論』にもいち早く着目していたアダム＝スミスであったのである。

第四章 アダム＝スミス、「文明社会」と想像力

(1) スミスの前史

十八世紀のイギリスの倫理学の展開は、周知のように、自分の師であったロックが樹立した、プロテスタンティズムを哲学化した理性中心の倫理学から距離を取った、シャフツベリから始まり、いわゆる「道徳感情論」が大きく発展していくという経緯をたどった。

ロックは、ウェーバーが『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』で示したようなプロテスタンティズム、特にカルヴァン主義的なピューリタニズムに固有な「勤勉」の精神を、近代自然科学的理性と結合し、「勤勉で理性的な人々(the Industrious and Rational)」(『市民政府論』32節)の倫理を樹立した。ここでロックが、近代自然科学的理性を追求しながら、デカルトと異なり、「生得観念」を否定する経験論の立場を取ったのは、「勤勉」の精神との整合性の上で、当然のことであったと考えられる。単に理性を持つだけでなく、この理性を「勤勉」に働かせる人間のみが、神が与えた正しい「自然法」に到達できるのである。この点で、ロックの「理性」観はデカルトから区別されるが、両者とも「理性」中心であり、「想像力」に重要な位置を与えることはないという共通性をもつ。

シャフツベリの倫理学は、カッシーラーが『英国のプラトン・ルネサンス』で示した通り、例えば「予定説」に典型的に示されるピューリタニズムのある種の偏狭性に反発することから生じた十七世紀のケンブリッジ・プラトニストの流れを受け継いでおり、さらにルネサンス新プラトン主義の、ピューリタニズムへの反発としての再現であるという意味を持っていた。シャフツベリにおいても、その基本思想は美と善の相即性の上にたつものであった。

これに対して、マンデヴィルの『蜂の寓話』が、このシャフツベリの思想を「私悪は公益なり」という逆説をもって批判したことは周知のとおりである。このマンデヴィルのシャフツベリ批判の意義の一つは、シャフツベリの思想が、ロックによって基礎付けられたような「勤勉」を無視したことによって、近代社会の経済的発展の原動力をとらえられなかったことを明らかにしたことであったと考えられる。ただしマンデヴィルは、ロックのように人々を「勤勉」にするために、「自然法」としての神の命令に訴えることはない。純粹の「利己心」のみが「勤勉」を可能にするというのである。また、マンデヴィルのシ

ャフツベリ批判の第二の意義は、美の相対性という問題の提起である。彼が指摘する「流行や習慣の変化」は、シャフツベリが依拠しようとする美と善を等値する倫理学の基礎を掘り崩してしまうのである。

このようなマンデヴィルの批判を受けて、倫理学を再建することは、ハチソンに始まるスコットランド啓蒙主義の流れに引き継がれた最大の課題であった。この中で、想像力の問題が、ヒュームによって全面に押し出されてくるのである。

ヒュームは、まず理論哲学において、それまで理性的と思われていた働きのほとんどを「想像力」の働きとする。同時に、実践哲学においては「情念」を人間の行為の原動力とする。すなわち「理性は情念の奴隷である」として、理性が人間の行為の原動力となることを原理的に否定するのである。通念的に、理性が情念に打ち勝ったといわれているような事態は、激しい情念に対して、「穏やかな情念」が支配したのであるヒュームは考え、理性対情念の問題を「激しい情念」対「穏やかな情念」の問題に還元する。さらに、人間の行為の原動力である「情念」のうちでもヒュームにとって特に重要なのは、直接的な快苦である「直接情念」ではなく、「観念と印象の二重の関係」に支配された四種の「間接情念」である、「自負」「自卑」「愛」「憎」であり、彼の情念に対する関心はこの「間接情念」に集中している。この「観念と印象の二重の関係」において、重要な役割を果たすのは、観念間の連想原理であり、これを支配するのは「想像力」である。すなわち、

「間接情念」と「想像力」は切り離せない関係をもつのである。さらに、ヒュームは「同感」原理を導入することによって、道徳感情の成立を説こうとする。すなわち、「間接情念」に対する「一般的な観点にたった」同感が、道徳感情を成立させることになるのである。この時、キリスト教、あるいはホッブズやマンデヴィルらによって「利己心」として否定されたであろう「自負」が、礼儀や礼節によってその表現が抑制されている限り、ヒュームによって道徳的に肯定されている点は、シャフツベリに対するマンデヴィルの批判に対応したものと考えられる時、重要であろう。以上のように考えれば、ヒュームにおいて道徳の問題は、いかにして「激しい情念」が「穏やかな情念」になるかに帰着するといえよう。

このとき、ヒュームは、ノルベルト＝エリアスが『文明化の過程』で述べたような、感情の自己抑制としての「文明社会」の倫理を追求していたということができよう。しかし、エリアスが問題としたのは主に、ルネサンスからフランスをモデルにした宮廷社会までの「文明化の過程」であった。まさにルソーが批判の対象としたのは、そのような絶対主義

的な宮廷下において発達した「文明社会」であったと考えられる。しかし、イギリスやフランスを中心に展開された十八世紀の啓蒙主義において問題になったのは、そのような宮廷社会における「文明化」を引き継ぎつつ、それを超えて、名誉革命以後のいわゆる「市民社会」（ここにおいては、資本主義経済の発展が文明化の原動力として明確に組み込まれる）における、「文明化の過程」の論理を構築することにあつたと言えるのではないか。

われわれはここで、ヒュームの政治・経済に関するエッセー集によって、ヒュームが思い描いていたと思われる「文明社会」の論理を我々なりに仮に再構成することができよう。それを図式的にあらわせば、次のようなものとなる。

自然科学の発展→技術発展→生産力の向上→商業発達→大都市の成立

→「社交性」の発展→礼儀作法等による感情の抑制と、美的「趣味」の「洗練」

すなわち、十八世紀の啓蒙思想家たちのすべてが模範としたニュートンに代表されるような近代自然科学の発展は、一方においては宗教的迷信を打破し、人びとを啓蒙することによって政治的な効果を持つ（これはフランスにおいて顕著であった）が、他方においては技術の発展とそれによる生産力の向上、それによる生活水準の向上をもたらす。これがふつう、啓蒙主義の「進歩史観」と呼ばれるものであるが、重要なのは、それが単に経済的な生活水準の向上のみで終わるものではないことである。生産力の向上は、自家消費を超えた余剰生産物を大量に生み出すことによって商業を発達させる結果、大商業都市を生み出す（当時の大都市は政治都市、または商業都市であつて、十九世紀のような大規模な工業都市はまだ出現していなかった）。この、商業都市が「文明化(civilization)」の基盤となるのである。civilization が、語源的には「都市化」を意味することに注意しなければならない。この都市においては、十八世紀のキータームで言えば、「社交性(sociability)」が発達する。その結果起こるのが、都市的な礼儀作法による「感情の抑制」（エリアス）と、それに常に相伴うところの、これも当時のキータームでいうところの美的「趣味(taste)」の「洗練(refinement)」である。従つて、啓蒙主義の「進歩史観」とは、実は、道徳的、美的な進歩をも主張する、全面的な「進歩史観」であつて、後に十九世紀のドイツにおいて発展したような、物質文明と精神文化を対立させる思想が想定するような、物質的な生活の向上にのみ照準をあわせたものではなかつたのである。

この図式のうちで、今、倫理的な観点から特に問題となるのは、「社交性」の発達か

ら、礼儀作法等による感情の抑制と、美的「趣味」の「洗練」を導いてくる過程の論理であろう。ヒュームにおいて、そのような過程が確かに想定されていたことは、「技芸の洗練と進歩について」と題されたエッセーからの、以下の引用文に明らかであろう。

それらの洗練された技芸〔あらゆる技術、あらゆる学問〕がさらに洗練の度を増すようになればなるほど、ひとびとはそれだけいっそう社交性を持つようになります。学問によってその心を豊かにされ社交談義(conversation)のための素材も豊富に持ち合わせるようになるとき、なおかつひとびとが孤立の生活に満足し、無知蒙昧な国民に特有のあのよそよそしい態度を守りながら同胞市民との暮しをつづけるなどということはあり得べくもありません。ひとびとは都市に集まり住み、知識の授受を楽しみ、機智や育ちのよさを、さらには話し方や暮し方、衣類や調度における趣味のよさを互いに競ってひとに示すようになります。新奇なものに対する探究心(curiosity)は賢者を、珍奇なものに対する虚栄心(vanity)は愚者を、そして、心身の快はそれらのいずれをもひきつけるようになります。特色のあるクラブや社交団体がいたるところに設立され、男女は伸びやかで社交的な作法のうちに会合するようになります。そして、ひとびとの振舞いだけでなくその気質もまたたちまちのうちに洗練されてゆくようになります。そうになると、学問と芸術とに促されて進歩向上の道をたどるようになるだけでなく、ひとびとは、必然の成り行きとして、互いに集って談論を交わしあうというその習慣を通じ、自らの心内に人間らしい感情の一段と高まってゆくのを感ずるようになり、お互いの楽しみと喜びとによかれと心を配るようになります。ですから、生産への熱意と知識に対する欲求と人間らしい感情とは互いに断ちがたい鎖でつながれ合わされており、理論と経験とのいずれの面からしても、それら三者は洗練の度のより高い時代、普通の表現をもちいるならば、luxuryの度のより高い時代に固有の特質に他なりません¹⁾。

ヒュームの『人性論』（さらに、のちの『道徳原理の探求』）における情念論や道徳論も、最終的には、彼の描いたこのような文明社会のビジョンの中に位置づけられるべきものであろう。

しかし、ヒュームはこの感情の自己抑制の過程を論理的に説明することには必ずしも十分に成功していないといえよう。例えば、上の引用文にある「気質」の「洗練」、「人間

らしい感情」に対応すると考えられる『人性論』の「穏やかな情念」は、どのようにして「激しい情念」に打ち勝つことができるのであろうか。もともと、「穏やかな情念」と「激しい情念」の対立に立つ限り、「激しい情念」に「穏やかな情念」が対抗することは、言葉の定義上、不可能のことではないであろうか。すなわち、問題はエリアス的に言えば、感情の自己抑制はどのようなメカニズムにおいてなりたつかである。そして、この問題こそが、「文明社会」の倫理学を完成する上でキー・ポイントとなることは確かである。

このような問題を克服し、ヒュームの描いた文明社会のビジョンを完成させることが、彼の親友であったアダム＝スミスに課せられた課題であったのである。

(2) アダム＝スミス

スミスの『道徳感情論』は、ヒュームによって導入された「同感」を出発点とする。ただし、ヒュームからの発展は、「同感」の出発点を、立場の異なる「当事者」と「観察者」の間においたことである。この結果、「同感」と「想像力」との結びつきはヒュームにおいては十分に発展していなかったのに対して、スミスにおいては、必然的なものとなる。

ヒュームの同感とは、必ずしも「想像力」との関係が強調されておらず、いわゆる「感染的」同感、他人の感情の表現を知覚して、同じ感情を感じるという面が強い。それに対して、スミスは、一見そのように見える場合もあることを認めつつ、実際には、他者の立場に自分を想像的ににおいてみて、そこで（想像的に）感じられる感情に対して「同感」するのであるという。ヒュームの場合よりも、能動性が強いわけである。

その結果、スミスの「同感」は必ずしも、他者の感情と同じものではない。それどころか、スミスは、死者や狂人に対する「同感」を例に出して、「同感」が他者が感じない感情に対する同感でありうることを示す。この例は、「同感」が他者の感情に感染するようなものではなく、その意味で能動的なものであるが、それが「理性」ではなく、「想像力」によるものであることを典型的に示しているものとして興味深い。なぜなら、この「同感」は、「理性」的には矛盾をはらんだ不可能なことを想像することからおこるからである。。たとえば、狂人に対する「観察者の同情はまったく、もしかれが同一の不幸な境遇においこまれ、そしておそらく不可能ではあるが、同時にかれがそれを、かれの現在の理性と判断力をもって見まもることができたなら、みずからどう感じるであろうかについての考慮から、生じるにちがいない」のである (li.1.11)²⁾ のである。

死者に対する「同感」の例は、より示唆的である。我々人間は、死者が非常に悲惨な状態にあると想像する。

しかしながら、死者の幸福は、まったく確実に、これらの事情のうちのどれによっても、作用をうけないし、これらの事柄についての思考も、かれらの安らぎの確実さを妨げることは、けっしてできない。空想が自然にかれらの状態に帰属させる、あの暗くはてしないゆううつという観念は、まったく、かれらにたいしてもたらされた変化に、われわれがその変化についての自身の意識をむすびつけることから、われわれが自分自身をかれらの境遇におくことから、そして、もしそういうことが許されるとすれば、われわれの生きた魂をかれらの生気を失った身体に宿し、それによってこのばあいにおけるわれわれの情動がどうだろうかを心にえがくことから、生じるのである。想像力によるまさにこの幻想が、われわれ自身の解体についての予想を、われわれにとってあれほど恐ろしいものとするのであり、われわれが死んだときには疑いもなくなんの苦痛もあたええない諸事情についての観念が、われわれが生きているときにわれわれを悲惨にするのである。そしてそこから、人間本性におけるもっとも重要な諸原理のひとつである死への恐怖が生じる。それは、幸福に対する大きな毒であるが、人類の不正に対する大きな抑制であって、個人を悩ませ苦しませると同時に、他方では社会を防衛し保護するのである。(I.i.1.13)

ここでも、死者への同感、ひるがえって自分の「死への恐怖」は、「もしそういうことが許されるとすれば」という表現で婉曲に示されているとおり、理性的には不可能なことだとされる。その意味で、これは「想像力」による「幻想」に他ならないのであるが、それは、「人類の不正に対する大きな抑制」であり、「社会を防衛し保護するもの」として肯定されるのである³⁾。このようにして、「同感」作用は、それが「幻想」で理性に反するものであるとしても、倫理的に有益なことであるとして肯定されるのである。ここには、「人間本性」を導くいわゆる「(神に)見えざる手」の論理が背後に前提されていると考えられるのである。このような「想像力」による「同感」に対する考え方は、ヒュームにはみられない、スミスの独創的な見解であると考えられよう。スミスは、「理性」に対する「想像力」の優位を、ヒュームよりさらに押し進めているのである。

さらに、ヒュームをスミスが越えている点は、「当事者」と「観察者」の立場の決定的

な違いを立論の基礎にすえて、そこから論理を構築していることである。死者や狂人に対する「同感」は、「当事者」がまったく感じない感情を「観察者」が感じる場合であるが、より典型的な場合には逆に、「当事者」のほうが強い感情をもち、「観察者」は、その「当事者」に同感しようとするが、決して「当事者」の感情の強さに達することはない。しかも、「当事者」は、そのことを意識し、完全には「当事者」と同じ感情を持ち得ないことに一種の罪悪感を感じ、そのために、いっそう同感しようとする。「当事者」の側は逆に、同感されようとする強い欲求を持つが、「観察者」の立場に身を置いてみて、「観察者」が決して自分とは同じ強さの感情を持ち得ないことを想像して、「観察者」がついてこれる程度まで、感情の表現を抑制しようとする。このように、立場の異なる「観察者」と「行為者」の間で相互作用が働くことが、決定的に重要な点である。スミスによれば、このようにして、「観察者」の側には「愛すべき諸徳」である「率直な謙遜と寛大な人間愛」が、「行為者」の側には「尊敬すべき諸徳」である、「自己否定の徳、自己抑制の徳」が生じるのである(1.i.5.1)。

ここで、ヒュームにとって問題となった「穏やかな感情」がなぜ「激しい感情」に打ち勝てるかについて、スミスが説明を与えている点に注目しなければならないだろう。スミスによれば、感情が穏やかになるのは、このような「行為者」の「観察者」に対する「同感」作用の結果であり、また、両者の間のギャップを「行為者」が感じ取った結果なのである。このようにして、スミスは「文明化」の倫理にとって、もっとも重要であった感情の自己抑制の問題に解答を与えることができた。

しかも、スミスによれば、このような自己抑制の働きは、「観察者」が、「友人」「普通の知人」「見知らぬ人びと」である順番に強くなっていく。

見知らぬ人びとの一集団からは、われわれは[「普通の知人」よりも]さらに少ない同感を期待する。それでわれわれは、かれらのまえではもっと多くの平静さをよそおうのであり、われわれの情念を、われわれがそのなかにいる特定の集団がついてくることを期待しうる程度にまで、下げようとしてつねに努力する。しかも、これはたんに、よそおわれた外観なのではない。(1.i.4.9)

このような「見知らぬ人びと」と最も多く交際するのは、まさに、大都市の場合であろう。このようにして、文明化の論理における、「大都市の成立」→「社交性」→「感情の自己

抑制」という鎖が完成されるのである。このような「社交性」をスミスは次のように表現している。

したがって、社会と交際とは、精神がなにかのばあいに不幸にも平静さを失ったとしても、それをとりもどすためのもっとも強力な救済手段であり、そのことは、それが、自己満足と享受にあれほど必要な、おちついた幸福な気持の截然の維持手段であるのと同様である。(I.i.4.10)

また先ほどの(I.i.4.9)からの引用の最後の「しかも、これはたんに、よそおわれた外観なのではない」という部分は、ルソーの文明社会批判に対する反論として受け止めることができよう。スミスにおいては、平静をよそおえば、実際に感情が抑制されると考えられているのである。ここに、文明社会に特有の「当事者感情の冷却作用」³⁾がある。

さて、以上のような「行為者」と「観察者」の相互の努力の結果、「同感」が成立するわけであるが、それは、完全に同じ感情になることを意味するわけではない。両者のギャップは常に残る。しかし、両者の感情は「けっして同音(ユニゾン)ではないだろうが、協和音(コンコード)ではありうるのであって、このことが、必要とされ要求されるすべてなのである」(I.i.4.7)といわれる。

このように、「同感」を「協和(音)」にたとえることは、ルネサンス新プラトン主義からシャフツベリに引き継がれた、美と善との相即の思想の伝統を想起させる。しかし、スミスの場合の微妙な相違に注目しなければならない。スミスはけっして、道徳的な「同感」を美的感情に基づけることをしていない。たしかに、美的趣味の洗練が説かれはするが、それは美的趣味が相互に一致することを前提するわけでもないし、道徳とは直接には関係しないのである。

たとえあなたが、私が感嘆する絵や詩や、あるいは哲学体系でさえ、軽蔑するとしても、その理由でわれわれが争うという危険は、ほとんどない。われわれのうちのどちらも、当然には、それらについて大きな利害関係をもちえない。それらはそのすべてが、われわれの双方にとってたいへんどうでもよい事柄であるべきであって、われわれの意見が対立することがあっても、われわれの〔相互の〕愛着は、やはり同一にきわめて近いかもしれない。ところが、あなたが私かが、とくに作用を受けている諸対

象については、まったく違うのである。(I.i.4.5)

われわれは、美的判断の不一致に対しては互いに寛容になることができ、あるいはなるべきなのであるが、道徳的判断においては、そのような相対主義をとるわけにはいかないのである。

ルネサンス新プラトン主義においては、「美」即「善」の「一者」の存在がすべての出発点であり、そのゆえに、「善」における一致は「美」における一致を当然に含意していた。これは、シャフツベリにおいても同様であった。しかし、このような立場は、マンデヴィルのシャフツベリ批判に典型をみるように、美の相対性を主張する立場からの批判にさらされるようになったのである。明らかに、スミスの立場は、それに対する応答である。スミスにおいては、マンデヴィルの批判をふまえて、このような「善」と「美」の一致は放棄されるのである。あるいは、道徳的想像力が美的想像力から独立したといってもよい。このような見地からいえば、さきほどの、「協和音」は、あくまで比喩として理解すべきであり、道徳的判断の基礎に、美的判断があることを示すものではない。

他方、このような美の相対性の承認は、美的「趣味」の「洗練」に対する理解を、ある同一のイデア的存在あるいは「一者」に向かうこととしてではなく、「こまかく、ほとんど知覚できない違いの区別」という「趣味ある人のするどく繊細な識別力」(I.i.4.3)ととらえる方向に向かわせることになる。このような論理は、「流行」や「個性」の追求を原動力として発展する近代消費社会の論理により適合的であることに注意すべきであろう。

しかしまた、スミスは、エリアスの『文明化の過程』が示したような、ルネサンス以来発展してきた、感情の「文明化」に対してスミスは無関心であるわけではない。彼は、「肉体に起源をもつ諸情念」と「想像に起源をもつ諸情念」を区別し、後者のほうがより「同感」されやすいという。なぜなら、「同感」そのものが「想像力」によって成り立つからである。このために、食欲や性欲の直接的な表現は同感されがたいのであって、それは一部の哲学者が言うように、人間の中の「動物的」な部分であるからではない。それに対して、「恋愛」のような「想像に起源をもつ諸情念」は、「同感」されやすいのである。それゆえに、近代の文学においては、「恋愛」が中心的な主題となるのである。このような論理によって、スミスは、「文明化」を自己の論理の中に取り込んでいるのである。

以上のように、想像力による同感を論理の中心にすえることによって、スミスの倫理学は、「文明社会」の倫理を典型的に体現したものとなりえたのである。

最後に残った重要な問題がある。それは、マンデヴィルのシャフツベリ批判のもっとも重要な論点であった「勤勉」の問題である。これをとりこむことなくしては、倫理学は、近代社会に相即したものとはなりえない。スミスはこの問題に対して、基本的にはヒュームの路線を受け継ぎつつ、「同感」の論理によって答える。人びとが「富」や「権力」を求めて「勤勉」になるのは、つきつめれば、一般に人間が悲哀よりも歓喜に同感しやすいという事実からの帰結である。

しかしながら、[人びとが歓喜よりも悲哀に同感しやすいという]この先入見にもかかわらず、私があえて主張したいのは、つぎのことである。すなわち、そこに嫉妬がないばあいは、歓喜に同感するわれわれの性向は、悲哀に同感するわれわれの性向よりも、はるかに強いということ、そして、快適な情動に対するわれわれの同胞感情は、苦痛な情動にたいしてわれわれが抱くものよりも、主要当事者によって当然に感じられる情動のなまなましさに、はるかに近づく、ということである。(l.iii.1.5)

ところで、人びとは他の人びとに同感されることを求める。人びとが「富」や「権力」を求めるのはこのせいである。

人類が、われわれの悲哀にたいしてよりも歓喜にたいして、全面的に同感する気持をもっているために、われわれは自分の富裕をみせびらかし、貧困を隠すのである。・
・すなわち、この世のすべての苦勞と騒ぎは、なにを目的とするのか。貪欲と野心の、富、権力および優越の追求の、目標はなんであるのか。(l.iii.2.1)

それは、「自然の諸必要をみたす」ためではない。

それでは、人びとのさまざまな身分のすべてにわたっておこなわれている競争は、どこから生じるのであろうか。そして、自分たちの状態の改善とわれわれがよぶ人生の大目的によって、意図されている諸利益はなんであらうか。観察されること、注目されること、同感と好意と明確な是認とをもって注目されることが、われわれがそれからひきだすことを意図しうる、利点のすべてである。安樂または喜びではなく虚栄が、われわれの関心をひくのである。ところが、虚栄はつねに、自分が注目および明確な

是認の対象であることについての、われわれの信念にもとづく。富裕な人がかれの財産について誇るのは、その財産が自然に世間の注目をかれにむけさせること、そして、かれの境遇の有利さがそのように容易にかれをかきたてるすべての快適な情動について、人類がかれについていこうという気持をもっていることを、かれが感じているからである。これを考えるとかれの心は、わきたってかれのなかにいっぱいになるようである。そしてかれは、かれの富を、それがかれにもたらす他のすべての利点によってよりも、この理由で愛好するのである。(I.iii.2.1)

もちろん、このような富者や「地位ある人びと」に対する同感は、「想像力のえがきがちな欺瞞的な姿」(I.iii.2.2)にもとづいている。しかし、このような「欺瞞」も結局ミスにおいては、「見えざる手」の一部なのである。

このようにみると、ミスは、ヒュームと同じように、ルネサンス的な名誉、名声欲を単に復活させているだけであるようにみえる。しかし、ミスは、そこに「市民」的な限定を加える。貴族ではない「低い身分の人」が自己をきわだたせるのは、貴族的な優雅な「身だしなみ」によってであってはならず、「自己の専門職」における「卓越した知識」と、それを行使するにあたっての「優越した勤勉」によってでなければならないのである(I.iii.2.5)。

従って、ルネサンス的な名誉心、虚栄心は、このような市民的「勤勉」によって、いわば緩和されることになるのである。そして、このようにして緩和された「虚栄心」は、「人間本性」の名によって、ミスによって肯定されることになるのである。「しかし、だれでも、人間本性の通常の標準より、はるかに高められているか、はるかに低められているかの、いずれかでないかぎり、身分、榮譽、優越を軽蔑することはない」(I.iii.2.8)。

さらにミスは、この点を補強して、人びとが富裕な人びとに同感するのは、ある種の想像力の錯覚にもとづいているのだが、「自然がこのようにしてわれわれをだますのは、いいことである」(IV.1.10)と断言するのである。

人類の勤労をかきたて、継続的に運動させておくのは、この欺瞞である。最初にかれらを促して土地を耕作させ、家屋を建築させ、都市と公共社会を建設させ、人間生活を高貴で美しいものとするすべての科学と技術を発明改良させたのはこれなのであって、地球の全表面をまったく変化させ、自然のままの荒れた森を快適で肥沃な平原に

転化させ、人跡未踏で不毛の大洋を、生活資料の新しい資源とし、地上のさまざまな国民への交通の大きな公道としたのは、これなのである。(IV.1.10)

有名な「見えざる手」という言葉があらわれてくるのも、この文脈においてのことである。

このようにして、スミスは近代の「市民社会」あるいは貴族的ではない市民的「文明社会」の論理を完成させたということができよう。ここでは、同感の原理にもとづいて、「想像力」の肯定が、ルネサンスを引き継ぎつつ、その限界を越えて完成されたようにみえる。

けれども、このようなスミスの論理の中に「亀裂」は存在しないのだろうか。実際、スミスの論理によって、ルソー的な問題が完全に解決されたわけではない。それは、スミス自身が、『道徳感情論』の第六版の中に、わざわざ「富裕な人びと、地位のある人びとに感嘆し、貧乏でいやしい状態にある人びとを軽蔑または無視するという、この性向によってひきおこされる、われわれの道徳諸感情の腐敗について」という章を新しく書かなければならなかったことでも、明らかである。

さらによくみれば、スミスの論理自体がある奇妙さをもっていることに気付く。彼の「見えざる手」の論理は、スミス自身は、完全には想像力の次元にたっているわけではないことを前提にしている。スミスの視点は、「想像力」と、それを上から俯瞰する何か（それはおそらく「理性」であろうが）の二つに分裂しているのである。この微妙な分裂、亀裂はどのような立場に立てば維持されるのであろうか。もし、人間全員がスミスと同じように考えたならば、はたして「見えざる手」は機能するであろうか。スミスの論理は、ふつうの人間の立場に立っているように見えながら、実は、それを上からみおろすエリート立場を前提しているように思われる。

また、「見えざる手」が機能するためには、「嫉妬」が働かないことが前提されていたわけであるが、本当に「嫉妬」がはたらかないことは可能であろうか。

おそらく、このような「亀裂」「分裂」⁴⁾が、次の十九世紀の展開を生んでいくと思われる。前者は、ロマン主義的アイロニーへと先鋭化し、後者は、十九世紀の資本主義の発展が階級対立を顕在させていく中で、ニーチェ的な「ルサンチマン」問題を生み出していくことになる。

このような歴史の展開過程の中で、「想像力」はどのような運命をたどることになるの

だろうか。この問題を追跡することが、われわれの次の研究課題となろう。

注

はじめに

- 1) 井上治子『想像力 ヒュームへの誘い』（三一書房、1996年）、304頁。
- 2) 現代社会における想像力をめぐる問題は、「ヴァーチャル・リアリティ」の問題の他にもいくつかあげることができる。現代消費社会と想像力の問題については、Colin Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Basil Blackwell, 1987.を参照されたい。また、独特の感情労働論を提起したホックシールド『管理される心』も興味深い問題を、現代の想像力の境位に対して提起している。。
- 3) Mark Johnson, *Moral imagination*, The Uni. of Chicago Pr., 1993,p.xii.
- 4) このような、最近の英米における「道徳的想像力」の問題に関する文献の一部は、巻末の文献目録に掲げておいた。ちなみに、フェスマイアによれば、1960年代に「道徳的想像力」を主題にした本ないし論文は6冊しかなかったのに対し、1990年代になると、その数は60を越えていることが、ごく近年における「道徳的想像力」の問題への関心の高まりを端的に示す。

第一章

- 1) 以下、フィチーノからの翻訳は、マルシーリオ・フィチーノ『恋の形而上学』（左近司祥子訳、国文社、1985年）に従い、かつ、そのページ数を本文中に記載している。
なお、原文は、Marsilio Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl, Lateinisch-Deutsch*, Felix Meiner, 1984 で見ることができる。
- 2) ただし、新プラトン主義的な「一者」からの「流出」という図式は、キリスト教的に「神」の「創造」へと置き換えられている（66頁参照）。
- 3) しかし、「想像力」を悪とみなすプラトンの二元論にフィチーノが触れているところもある。

プラトンは『パイドロス』で、人間の魂の中にあり、神的なことがらに心を配る知性を、御者と呼んでいる。その喩えでは、魂の統一性は御者の頭に、自然を論じる理性や憶測はよい馬に、錯綜した想像力と感覚への欲情とは悪い馬に、魂全体の本来の姿は馬車に譬えられる。・・・そこで第一の狂気は、よい馬を、すなわち、理性と憶測を「悪い馬」から、すなわち、無法な想像力や感覚への欲求から引きはなそうとする。・・・

(230頁以下)

- 4) D.P.ウォーカー『ルネサンスの魔術思想』（田口清一訳、筑摩書房、2004年）、91-2頁。
- 5) ブルクハルト『世界の名著45 イタリア・ルネサンスの文化』（柴田治三郎訳、中央公論社、1966年）、212頁。
- 6) ブルクハルト、同上、461-3頁。

第二章

- 1) Descartes, *Oeuvres philosophiques I*, Classique Garnier, 1963, p.142. [邦訳、デカルト『精神指導の規則』（野田又夫訳、岩波文庫、1950年）、74頁]
- 2) Descartes, *Oeuvres philosophiques II*, Classique Garnier, p.420. [邦訳、『増補版 デカルト著作集2』（所雄章訳、白水社）、42頁]
- 3) *ibid.*, p.425. [邦訳、45頁]
- 4) *ibid.*, p.482. [邦訳、94頁]
- 5) パスカルの『パンセ』からの引用は、ブランシュヴィック版の断章番号を用いて示し、邦訳には、松浪信三郎氏の『世界文学大系13 デカルト パスカル』（筑摩書房、1958年）の訳文を用いた。
- 6) Thomas Hobbes, *Leviathan*, Penguin Classics, 1985, p.225f. [邦訳、ホッブズ『リヴァイアサン（二）』（水田洋訳、岩波文庫、1992年）、31頁]
- 7) レオ・シュトラウス『ホッブズの政治学』（添谷育志・谷喬夫・飯島昇蔵訳、みすず書房、1990年）、28頁。

第三章

- 1) ルソーの自然人は発展した想像力および理性をもっておらず、そのために、本能の欠如とそれをおぎなう「自由」とが、自然人と動物を区別する指標となる。
- 2) ルソーの『人間不平等起源論』からの引用については、J.J.Rousseau, *Oeuvres complètes III*, Gallimard, 1964 を使って、IIIの次にページ数を示し、さらに、小林善彦訳「人間不平等起源論『世界の名著30 ルソー』（中央公論社、1966年）の頁数を本文中に示した。
- 3) なお、ルソーはこのように「自然状態」の人間や動物における「想像力」の存在を全く否定しているようにもみえるが、動物も「ある程度まで〔感覚から得られた〕その観念を組み合わせることさえもする」（III, p.141. 129頁）とも言っているから、この点で動物にも「想像力」の存在を認めざるをえないようにも見える。この点で、ルソーがコンディヤックの影響を受けている可能性があることが問題となる。コンディヤックの『人間認識起源論』は、「記号の使用が、想像、観想、記憶という働きを発展させる真の原因である」（第一部第二章第四節の表題）と主張する。従って、記号を使用できない「獣は全く記憶を持たず、自分では自由に制御することができないような想像力しか持たない」「脳の中で、その映像（イメージ）が現前する対象と密接に結合していない限り、獣は不在の自分を表象しえないであろう」（コンディヤック『人間認識起源論（上）』（古茂田宏訳、岩波文庫、1994年、82頁）と論ずるのである。確かにアリストテレスも述べたように、動物も

「想像力」を持っているが、その発展には限界があり、言語に代表される記号使用によって、人間の想像力は動物の限界を越えて発展するのである。もし、このコンディヤックの説をルソーが受け入れていたとすれば、人間の「自然状態」においては言語があり得ないことを論じた『人間不平等起源論』は、間接的に「自然状態」にあると仮定された人間の想像力が、動物と同じ程度でしかないことを証明したことになる。このように考えれば、「自然状態」において「想像力」がまったくないというのは、極端に誇張した表現であるとも考えられる。

このような、コンディヤックの考え方は、言語と想像力の関係を強調している点において、現代の構造主義や分析哲学による言語分析によって得られた成果を、想像力の問題に結び付ける上で、重要なヒントを与えていると思われる。

ちなみに、デリダもこのコンディヤックの想像力論に着目している。Jacques Derrida, *L'archeologie du frivole, Galilée, 1973*を参照。

- 4) もちろん、18世紀の「啓蒙の時代」において、キリスト教の原罪観を否定すること、その最強の論理を打ち立てたパスカルを否定することは、共通の課題であった。しかし、パスカルを表立って否定したヴォルテールと比較する時、ルソーとヴォルテールのパスカル否定の仕方は180度反対の方向を向いているとあってよい。ヴォルテールは『哲学書簡』において、ロック的経験論を用い、人間には初めから自己の「死」の観念があるということを否定することによって、パスカルの論理に対抗した。しかし、ヴォルテールの思想の方向全体は、明らかに、のちに論じるヒュームと同じ、「文明化」の論理の方向を向いているのが明白である。
- 5) このような「自尊心」を生み出す「理性」と、「自己愛」を導き（「憐れみの情」にも助けられて）「人類愛」と「徳」とを生み出す「理性」は、異なったものでなければならないだろう。前者はむしろ「想像力」の延長上にある「理性」であり、後者は、「想像力」とは異なる原理に発するものであろう。実際、『エミール』にみえる「感覚的理性」という表現は、「理性」がむしろ「感覚」の延長上にあるものとしてとらえられていることを示す。いずれにせよ、このようなルソーにおける錯綜が、カント以降のドイツ観念論の思考の重大なモチーフになっていると考えられる。
- 6) さらに、ルソーがデカルトの「理性」観をひきつぎ、想像力と理性を区別しようとしている事も指摘できる。「すべて一般的な観念は純粋に知的なものである。だがほんの少しでもこれに想像がまじると、すぐにその観念は個別的なものとなる」（III,p.150. 訳137頁）。「三角形の定義のみが三角形の真の観念を与える」（III,p.150. 訳138頁）。
- 7) このような考えが、スタロバンスキーの『透明と障害』が描き出したように、『学問芸術論』から始まって、ルソーの全体をつらぬく「存在」と「外観」の対立というテーマの発展であることはみやすい。しかし、『人間不平等起源論』において、このテーマが、想像力の構造的かつ歴史的な発展の中でとらえられていることが重要である。
- 8) なお、『エミール』において、この「想像力」の問題は、人間の教育という場面に移されて、いっそう問題化される（以下、『エミール』からの引用は、J.J.Rousseau, *Oeuvres complètes* IV,

Gallimard,1969 のページ数を最初に示し、次に、『世界の大思想17 ルソー エミール』（平岡昇訳、河出書房、1969年）の頁数を示す）。『エミール』においても、「想像力」は、人間の不幸と悪徳の源泉とみなされていることは基本的に変わらない。『エミール』の中から、想像力の害悪を説く箇所は数多く見出すことができる。従って、子供の教育の主眼も、前半は、「想像力」の発達を抑えるための、感覚を発達させる教育におかれる。「感覚的理性」（IV,p.417.訳154頁）という、想像力を抜きにして感覚と理性を直結させるような表現もこの中で登場する。

しかし、『エミール』においては、特に思春期において「想像力」が発達することは不可避と考えられており、このために、この「想像力」をいかにして逆用し、巧妙に操作して人を美徳へと導くかが、後半のもっとも重要な問題となる。この巧妙な操作は、あらゆる方法を使って行なわれるが、この点で特に興味深いのは、「憐れみの情」あるいは「同情」に関する扱いであろう。『人間不平等起源論』においては、「憐れみの情」は、想像力抜きの感覚のみで成り立つものとししか考える余地がなかった。それに対して『エミール』においては次のように言われる。

実際、もしわれわれが自分の外に身を移し、苦しんでいる存在と同化するということがなければ、いわば自分の存在を捨ててその動物の存在に変わるのでなければ、どうしてわれわれはあわれみに心を動かされることがあろう。われわれが悩むのは、その動物が苦しんでいると判断するかぎりだけなのだ。われわれは、自分についてではなく、その動物について悩むのだ。だから、想像力が活発に働き、自分の外へ自分を移すようにならなければ、なにびとも感じやすい人間にはなれない。（IV,p.505-6. 訳232-3頁）

要するに、「他人の不幸をわれわれに感じさせるのは想像力にほかならない」（IV,p.517. 訳243頁）とされ「想像力」も認められていることである。しかも、この他人に対する同情は、幸福の感情と結び付けられている。

わたしの生徒の心を打つ最初の光景は、悲しみの対象であるにしても、自分を顧みて最初に感じることは、喜びの感情である。どれほどの不幸から自分が免れているかを知って、彼は以前に考えていた以上に自分が幸福であることを感じる。彼は同胞の苦しみを分けあっている。しかしこの分けあうことは自分の意志ですること、快いものだ。彼は、仲間の人間に対する不幸に対する同情とともに、それを免れている自分の幸福をも同時に感じる。（IV,p. 514. 訳240頁）

ここでは、他者への想像力による同情と、比較による「自尊心」とが結び付けられている。ここでは問題は、「自尊心」を他の存在の上にひろげて、それを「美徳に変える」（IV,p.547.訳270頁）ことである。つまり、「彼の想像力を窒息させてはならない。それが醜怪なものを生み出さないように導いてやること」（IV,p.651. 訳361頁）が重要なのである。そのために、あらゆる技巧が

こらされる。『エミール』に対して、よく「自然教育」といいながら、実は教師による巧妙な操作が行なわれている、非常に人為的なものであると（ルソーの「自己矛盾」に対するある種の非難をこめて）言われることがあるが、どうしても作為がはいつてこざるをえないのは、根本的には想像力の不可避性を認めているからなのである。本来、「悪」であるところの「想像力」を逆用して、美德に役立つためには、どうしても作為が必要なのである。これはまさに、スタロバンスキーが言うように、「病のうちなる治療薬」なのである。あるいは、「想像力」は、デリダのいう、毒でも薬でもあるプラトンの「パルマコン」の論理に従うということでもあろうか。

第四章

- 1) ヒューム『市民の国について（下）』（小松茂夫訳、岩波文庫、1982年）、35頁。
- 2) スミスの『道徳感情論』からの引用については、グラーズゴウ版の параграф番号を本文中に示した。また訳文は、この параграф番号も記されている、アダム・スミス『道徳感情論（上）』『道徳感情論（下）』（水田洋訳、岩波文庫、2003年）に従っている。
- 3) 水田洋「アダム・スミスにおける同感概念の成立」（『一橋論叢』第六十巻第六号）、15頁。
- 4) このようなスミスのなかにある分裂については、井上和雄『資本主義と人間らしさ』（日本経済評論社、1988年）が、鋭く指摘している。

付：想像力の問題に関する文献目録

以下、想像力の問題を考える上で参考となる文献を、本報告書で扱った範囲を超えて、入手または閲覧できたものを中心に列挙し、参考に供したい（★を付したものは、残念ながらまだ閲覧できなかったが、他の文献に頻出したり、ごく最近の研究動向を示すものと思われるため重要と考へて挙げたものである）。ただし、文学を主な対象とした想像力に関する文献は膨大に存在するので、私見によって哲学、思想上重要と思われたごく少数のものに限った。なお、各思想家の原典については、常識的なものは省略し、二次文献を中心に挙げている。ただし、それぞれの思想家の研究においては欠かすことのできない基本的な二次文献であっても、想像力の問題にあまり触れることのないものはもちろん取り上げていない。項目内の配列は、刊行年代順により、外国文献のあとに日本人による文献をおいた。また、複数の思想家を扱ったものであっても、とくにその中心となる思想家などの分類項目に入れ、いちいちそのすべての項目に記載していない場合が多い。

主に、入手または閲覧できたものに限られているため、けっして網羅的なものとなっていないのは遺憾である。今後、さらにこの目録の拡充に努めたい。なお、簡単なコメントを付したものもあるが、これも完全ではない。

●想像力論、およびその関連の比較的総括的な本

Mary Warnock, *Imagination*, Uni. of California Pr. 1976.

ヒューム、カント、シェリング、コールリッジ、サルトル、ヴィトゲンシュタインを扱う。

Ernesto Grassi, *Die Macht der Phantasie, Zur Geschichte abendländischen Denkens*, Athenäum, 1979

最後に、Vico versus Freud とまとめている。

Ernesto Grassi, *Macht des Bildes: Ohnmacht der rationalen Sprache, Zur Rettung der Rhetorischen*, Wilhelm Fink, 1979

James Engell, *The Creative Imagination, Enlightenment to Romanticism*, Harvard Uni. Pr., 1981.

ホップズからコールリッジまで。

Richard Kearney, *The Wake of Imagination*, Hutchinson, 1988.

古代から現代のポスト・モダンまで。

M.Fattori e M.Bianchi, *Phantasia~Imaginatio*, Edizioni dell' Ateneo, 1988.

会議録。古代から現代まで。

Alan R. White, *The Language of Imagination*, Basil Blackwell, 1990.

Hélène Védrine, *Les grandes conceptions de l'imaginaire, de Platon à Sartre et Lacan*, Librairie Générale Français, 1990.

Dietmar Kamper, *Zur Geschichte der Einbildungskraft*, rowohlts enzyklopädie, 1990

Eva T.H.Brann, *The World of Imagination, Sum and Substance*, Rowman & Littlefieldm 1991.

J.M.Cocking, *Imagination, A study in the History of Ideas*, Routledge,1991.

ギリシャからルネサンスまで。

Norbert Bolz, *Eine Kurze Geschichte des Scheins*, Wilhelm Fink, 1991.

[ノルベルト・ボルツ『仮象小史』（山本尤訳、法政大学出版局出版局、1999年）]

Richard Kearney, *Poetics of Imagining: From Husserl to Lyotard*, Harper Collins, 1991.

フッサール、サルトル、バシュラール、メルロ＝ポンティ、リクール、ラカン、アルチュセール、フーコー、デリダ、ヴァッティモ、クリステヴァ、リオタールを扱う。

Mary Warnock, *Imagination and Time*, Blackwell, 1994.

Renate Lachmann, *Erzählte Phantastik: Zu Phantasiegeschichte und Semantik phantastischer Texte*, Suhrkamp, 2002.

Patrick Harpur, *The Philosopher's Secret Fire: A History of the Imagination*, Penguin Books, 2002. ★

『想像力、その評価をめぐる比較美学的考察』（岩城見一研究代表者、科学研究費補助金研究成果報告書、）

『思想』1991年9月号（岩波書店、1991年）。

「構想力」の特集号。

●アリストテレス

Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme, Les carrefours du labyrinthe II*, les Éditions du Seuil, 1986.

[コルネリュウス・カストリアディス『人間の領域 <迷宮の岐路II> (米山親能・関谷一彦・林秀次・中所聖一訳、法政大学出版局、1998年)]

「想像力の発見」は、未完の『想念の要素』第1巻に予定されていた、アリストテレス論の抜粋。

Michael V. Wedin, *Mind and Imagination in Aristotle*, Yale Uni. Pr., 1988.

Malcolm Schofield, *Aristotle on the Imagination*, in "Essays on Aristotle's *De Anima*", Clarendon, 1992.

Dorothea Frede, *The cognitive role of Phantasia in Aristotle*, 同上所収。

Julia Annas, *Aristotle on memory and the self*, 同上所収。

Hubertus Busche, *Hat Phantasie nach Aristoteles eine interpretierende Funktion in der Wahrnehmung?* in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1997, S.565-589.

西谷啓治『アリストテレス論攷』（弘文堂、1948年）。

特に、第2章「アリストテレスの構想論」。

高橋久一郎「アリストテレスの表象論」（『山形大学紀要（人文科学）』第11巻第3号、1988年、397-417頁）。

角田幸彦『アリストテレス実体論研究』（北樹出版、1998年）。

特に、「補章2 アリストテレス表象論をめぐって」。

中畑正志「ファンタシアーの変貌」（『思想』2004年6月号、岩波書店、4-26頁）。

●古代および中世

W.M.Bundy, *The Theory of Imagination in Classical and Medieval Thought*, Univ. of Illinois Pr. 1927. ★

●ルネサンス新プラトン主義

Marsilio Ficino, *In Convivium Platonis de Amore Commentarium*, 1469.

[マルシーリオ・フィチーノ『恋の形而上学』（左近司祥子訳、国文社、1985年）]

Andre Chastel, *Marsile Ficino et l'art*, Droz, 1954.

[A・シャステル『ルネサンス精神の深層』（桂芳樹訳、ちくま学芸文庫、2002年）]
フィチーノの新プラトン主義が本来のプラトン主義と異なり、美や想像力を重視するに至る過程をよく説明している。

D.P.Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Warburg Institute, 1958.

[D. P. ウォーカー『ルネサンスの魔術思想』（田口清一訳、筑摩書房、2004年）]

Frances A. Yates, *The Art of Memory*, Routledge & Kegan Paul, 1966.

[フランセス・A・イエイツ『記憶術』（玉泉八州男監訳、水声社、1993年）]

Ioan Peter Couliano, *Éros et magie a la renaissance 1484*, Flammarion, 1984.

[ヨアン・P・クリアーノ『ルネサンスのエロスと魔術』（桂芳樹訳、工作舎、1991年）]

●デカルト

Dennis L. Sepper, *Descartes and the Eclipse of Imagination, 1618-1630*. in: *Journal of the History of Philosophy*, July 1989, P.379-403.

Dennis L. Sepper, *Descartes's Imagination, Proportion, Images and the Activity of Thinking*, University of California Press, 1996.

Ann Scholl, *The Role of Imagination in Descartes's Meditations*, Peter Lang, 2004.★

広田昌義「想像力の位置 モンテーニュからデカルトへ」（『一橋大学研究年報 人文科学研究』12巻、1970年、267-319頁）。

谷川多佳子「デカルトと想像力—身体と知性のあいだで」（『思想』1991年9月号、岩波書店、121-139頁）。

小林道夫『デカルトの自然哲学』（岩波書店、1996年）。

●スピノザ

Michèle Bertrand, *Spinoza et l'imaginaire*, Presse Universitaires de France, 1983.

Moira Gatens and Genevieve Lloyd, *Collective Imaginings: Spinoza, Past and*

Present, Routledge, 1999.

上野修『精神の眼は論証そのもの』（学樹書院、1999年）。

特に、第5章「われらに似たるもの スピノザによる想像的自我およびその分身と欲望」。

●パスカル

Tetsuya Shiokawa, *Imagination, fantaisie et opinion: Pourquoi Pascal prend-il pour thème l'<<imagination>> dans le fragment 44-78 des Pensées?*, in: *Equinoxe numéro 6*, 1990, p.69-82.

Martina Maierhofer, *Zur Genealogie des Imaginären: Montagne, Pascal, Rousseau*, Gunter Narr, 2003.

塩川哲也『パスカル「パンセ」を読む』（岩波書店、2001年）

●ホッブズ

Leo Strauss, *Hobbes' Politische Wissenschaft*, Hermann Luchterhand, 1965.

[レオ・シュトラウス『ホッブズの政治学』（添谷育志・谷喬夫・飯島昇蔵訳、みすず書房、1990年）]

●ルソー

Jean Starobinski, *Le remède dans le mal*, Gallimard, 1989.

[ジャン・スタロバンスキー『病のうちなる治療薬』（小池健男・川那部保明訳、法政大学出版局、1993年）]

特に、その第5章「病のうちなる治療薬 ルソーの思想」。

Martina Maierhofer, *Zur Genealogie des Imaginären: Montagne, Pascal, Rousseau*, Gunter Narr, 2003.

●コンディヤック

Jacques Derrida, *L'archéologie du frivole*, Galilée, 1973.

●十八世紀イギリス

Ernst Cassirer, *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Teubner, 1932.

[エルンスト・カッシーラー『英国のプラトン・ルネサンス：ケンブリッジ学派の思想潮流』（三井礼子訳、工作舎、1993年）]

Ernst Lee Tuveson, *The Imagination as a Means of Grace, Locke and the Aesthetics*, Gordian Press, 1974.

John Andrew Bernstein, *Schaftesbury, Rousseau, and Kant*, Associated University Pr., 1980.

David Marshall, *The Figure of Theater*, Columbia U.P., 1986.

Gabriele Dürbeck, *Einbildungskraft und Aufklärung*, Max Niemeyer, 1998.

●ヒューム

Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité--essai sur la nature humaine selon Hume*, P.U.F., 1953.

[G・ドゥルーズ『ヒュームあるいは人間的な自然』（木田元・財津理訳、朝日出版社、1980年）]

杖下隆英『ヒューム』（勁草書房、1982年）。

井上治子『想像力 ヒュームへの誘い』（三一書房、1996年）。

●アダム・スミス

Charles L. Griswold, Jr., *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge Uni. Pr., 1999.

●十八世紀ドイツ

Armand Nivelle, *Literaturästhetik der europäischen Aufklärung*, AULA, 1977.

[アルマン・ニヴェル『啓蒙主義の美学：ミメシスからポイエシスへ』（神林恒道訳、晃洋書房、2004年）]

Gabriele Dürbeck, *Einbildungskraft und Aufklärung: Perspektiven der*

Philosophie, Anthropologie und Ästhetik, Max Niemeyer, 1998.

●カント

Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929.

[ハイデッガー『カントと形而上学の問題』（門脇卓爾, ハルトムート・ブフナー
訳、創文社、2003年）]

Ernst Cassirer, *Die Philosophie der symbolische Formen, Bd. I-3*. 1923-29.

[カッシーラー『シンボル形式の哲学』（生松敬三、木田元訳、岩波文庫、1989-
1997年）]

エルンスト・カッシーラー、マルティン・ハイデガー、トーニ・カッシーラー『ダヴォス
討論（カッシーラー対ハイデガー） カッシーラー夫人の回想抄』（岩尾龍太郎、岩尾
真知子訳、編集みすず書房、《リキエスタの会》、2001年）。

1929年に行われた、構想力（図式）の問題についての、カッシーラーとハイ
デガーの対決。

Herman Mörchen, *Die Einbildungskraft bei Kant*, Max Niemeyer, 1930.

Rudolf A. Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant*, The Uni. of Chicago
Pr., 1990.

Sarah Gibbons, *Kant's Theory of Imagination*, Oxford Uni. Pr., 1994. ★

Hans Feger, *Die Macht der Einbildungskraft in der Ästhetik Kants und Schillers*,
C.Winter, 1995.

[ハンス・フェーガー『カントとシラーにおける構想力』（鳥谷部平四郎訳、大学教
育出版、2002年）]

Slavoj Zizek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*,
Verso, 1999.

特に、「1 The Deadlock of Transcendental Imagination, or, Martin
Heidegger as a Reader of Kant」

John Llewelyn, *The Hypothetical Imagination: Between Kant and Levinas*,
Routledge, 2000.

Ronald Beiner, Jennifer Nedelsky, *Judgement, Imagination, and Politics: Themes*

from Kant and Arendt, Rowman & Littlefield, 2001. ★

細谷昌志『カント 表象と構想力』（創文社、1998年）。

●フィヒテ

T.P.Hohler, *Imagination and Reflection: Intersubjectivity Fichte's Grundlage of 1794*, Martinus Nijhoff, 1982.

木村博「フィヒテ自然哲学の基底——構想力の動揺——」（『ドイツ観念論と自然哲学』（伊坂・長島・松山編、創風社、1994年、67-89頁））。

高橋和義「フィヒテの弁証法と構想力」（『フィヒテ研究 第6号』（日本フィヒテ協会編、晃洋書房、1998年、97-113頁））。

橋本茂「哲学者の「総合」と構想力の「総合」——フィヒテ『全知識学の基礎』第二部（理論的知識の基礎）における——」（『思索 第三十一号』東北大学哲学研究会、1998年、189-210頁）。

瀬戸一夫『コペルニクスの転回の哲学』（勁草書房、2001年）。

物理学との関係で「構想力」をとらえた、特異な本。

●ヘーゲル

Donald Phillip Verene, *Hegel's Recollection : A Study of Images in the Phenomenology of Spirit*, State Uni. of New York, 1985.

John Sallis, *Spacings -- of Reason and Imagination in Texts of Kant, Fichte, Hegel*, Uni. of Chicago Pr., 1987.

Kirk Pillow, *Sublime Understanding: Aesthetic Reflection in Kant and Hegel*, The MIT Pr., 2000.

特に、5 の"Constructing Hegel's Imagination" 。

●ドイツ・ロマン主義

Bernd Küster, *Transzendente Einbildungskraft und ästhetische Phantasie: zum Verhältnis von philosophischem Idealismus und Romantik*, Verlag Anton Hain Meisenheim, 1979.

カント、フィヒテ、シェリング、フリードリヒ・シュレーゲル、ノヴァーリス。

Lore Hühn, *Das Schweben der Einbildungskraft: Zur frühromantischen Überbietung Fichtes*, in: *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft*, 4/1996, S.569-599.

Silvio Vietta, *Der Phantasiebegriff der Frühromantik und seine Voraussetzungen in der Aufklärung*, in: Silvio Vietta(Hg.), *Die literarische Frühromantik*, Vandenhoeck&Ruprecht, 1983 ★

仲正昌樹『モデルネの葛藤 ドイツ・ロマン派の〈花粉〉からデリダの〈散種〉へ』（御茶ノ水書房、2001年）。

●イギリス・ロマン主義

I. A. Richards, *Coleridge on Imagination*, Indiana Uni. Pr., 2000. ★

J.Robert Barth, *The Symbolic Imagination: Coleridge & Romantic Tradition*, *Second Edition*, Fordham Uni. Pr., 2001.

J. Robert Barth, *Romanticism and Transcendence: Wordsworth, Coleridge, and the Religious Imagination*, Uni. of Missouri Pr., 2003. ★

Alan P. R. Gregory, *Coleridge and the Conservative Imagination*, Mercier Uni. Pr., 2003. ★

岡本昌夫『想像力説の研究 イギリス文芸批評における想像力説の形成とその展開』（南雲堂、1967年）。

コールリッジを中心とするが、その前後を含む。

●解釈学

Karl Heinz Bohrer, *Die Kritik der Romantik*, Suhrkamp, 1989.

特に、Dritter Teil のディルタイ論。

●現象学一般

Edward S. Casey, *Imagining: A Phenomenological Study*, *Second Edition*, Indiana Uni. Pr., 2000.

滝浦静雄『想像の現象学』（紀伊國屋書店、1972年）。

サルトルの想像力論を批判。

木田元他編『現象学事典』（弘文堂、1994年）。

「想像」「想像力」「イマジネール」「イマージュ」「イメージ」「準一観察」
「自由変更」「想起」「現在化／準現在化／共現在化」「中立性変様」の項目。

日本現象学会編『現象学年報 13』（1997年）。

シンポジウム「想像力の現象学」収載。

●フッサール（特に他者論を中心として）

Klaus Held, *Lebendige Gegenwart*, Martinus Nijhoff, 1966.

[クラウス・ヘルト『生き生きとした現在』（新田義弘他訳、北斗出版、1997年）]

「他者経験と再想起との類比」を重要視。

市川浩『身体論集成』（中村雄二郎編、岩波書店、2001年）。

フッサールの「自由変更」についての論評。イメージを「解体」「分極化」としてとらえる視点と、「象徴」のように「超中心化」ととらえる視点のなかに、想像力を解体ととるか総合ととるかの対立が現れている。

新田義弘・宇野昌人編『増補新版 他者の現象学』（北斗出版、1992年）。

特に、坂本満「超越論的相互主観性と他者の問題」。

山口一郎『現象学ことはじめ』（日本評論社、2002年）。

他者に対する想像を、自己の体験の「想起」から基礎づける議論を批判。

●サルトル

平井啓之『ランボオからサルトルへ フランス象徴主義の問題』（講談社学術文庫、1989年）。

初版は、弘文堂、1958年。

中村雄二郎『現代情念論』（講談社学術文庫、1994年）。

底本は、『増補 現代情念論』勁草書房、1969年。特に、第一編のⅡとⅤ。

鈴木道彦『プルーストを読む』（集英社新書、2002年）。

プルーストにおける想像力の問題を扱い、サルトルの想像力論を援用。平井氏の本と対照すると有益。

●メルロ＝ポンティ

James B. Steeves, *Imagining Bodies: Merleau-Ponty's Philosophy of Imagination*,
Duquesne Uni. Pr., 2004. ★

●その他の現代フランス哲学、思想

Henry Issac Venema, *Identifying Selfhood: Imagination, Narrative, and
Hermeneutics in the Thought of Paul Ricoeur*, State Uni. of New York Pr.,
2000. ★

合田正人『レヴィナスを読む』（日本放送出版協会、1999年）。

カントの「超越論的構想力（想像力）」の思想が、レヴィナスに決定的な影響を
与えたと主張。

●精神分析における想像力

Susan Isaacs, *The nature and function of phantasy*, in: *Developments in
Psycho-Analysis*, Hogarth Pr. 1970. ★

もともと、1952年に発表されたもの。クライン派の立場の表明。

Philippe Julien, *Le retour à Freud de Jacques Lacan*, Les Edition EPEL, 1990.

[フィリップ・ジュリアン『ラカン、フロイトへの回帰 ラカン入門』（向井雅明訳、
誠信書房、2002年）]

ラカンを「イマジネール」を中心に見ている。

Ethel Spector Person, *By Force of Fantasy*, Perseus Books Group, 1995.

[エセル・S・パーソン『ひとはなぜ空想するのか』（翔泳社、1997年）]

アメリカ流の適応主義で、空想の重要性を説く。

Ronald Britton, *Belief and Imagination: Explorations in psychoanalysis*,
Routledge, 1998.

[ブリトン『信念と想像』（松木邦裕監訳、古賀靖彦訳、金剛出版、2002年）]

メラニー・クライン、およびビオンの影響下にある。

Michael Vannoy Adams, *The Fantasy Principles: Psychoanalysis of the
Imagination*, Brunner-Routledge, 2004. ★

ユング派？

河合隼雄『イメージの心理学』（青土社、1991年）。

河合隼雄総編集『講座心理療法 第3巻 心理療法とイメージ』（岩波書店、2000年）。

●現代英米哲学における（道徳的）想像力についての議論

Sabina Lovibond, *Realism and Imagination in Ethics*, Basil Blackwell, 1983.

Mark Johnson, *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, The Uni. of Chicago Pr., 1987.

[マーク・ジョンソン『心のなかの身体』（菅野盾樹・中村雅之訳、紀伊國屋書店、1991年）]

6章に想像力の理論史あり。カント「図式」論のプラグマティックな解釈を示す。

Martha Nussbaum, *Finely Aware and Richly Responsible: Literature and the Moral Imagination*, in: *Literature and the Question of Philosophy*(ed. A. J. Cascardi, John Hopkins Uni. Pr., 1987.) P.167-91. ★

Mark Johnson, *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics*, The Uni. of Chicago Pr., 1993.

Nathan L. Tierney, *Imagination and Ethical Ideals: Prospects for a Unified Philosophical and Psychological Understanding*, State Uni. of New York Pr., 1994.

Martha Nussbaum, *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*, Beacon, 1995. ★

Edward Tivnan, *The Moral Imagination: Confronting the Ethical Issues of Our Day*, Simon & Schuster, 1995.

David L. Norton, *Imagination, Understanding, and the Virtue of Liberty*, Rowman & Littlefield, 1996.

Susan E. Babbitt, *Impossible Dreams: Rationality, Integrity, and Moral Imagination*, Westview, 1996.

Susan E. Babbitt, *Artless Integrity: Moral Imagination, Agency, and Stories*, Rowman & Littlefield Publishers, 2001.

Steven Fesmire, *John Dewey and Moral Imagination: Pragmatism in Ethics*,

Indiana Uni. Pr., 2003.

Jane Heal, *Mind, Reason and Imagination*, Cambridge Uni. Pr., 2003.

●近代日本の哲学（特に三木清）

田中久文「小林・九鬼・三木における「想像力」論の位相」（『倫理学紀要』第2輯、東京大学倫理学研究室、1985年）。

上村忠男「絶対の無はいずこに——『構想力の論理』における超越の問題」（『思想』1991年9月号、岩波書店、5-24頁）。

木前利秋「構想力・神話・形の論理——『構想力の論理』再考」（『思想』1991年9月号、岩波書店、25-43頁）。

日本哲学史フォーラム『日本の哲学 第2号 特集 構想力／想像力』（昭和堂、2001年）。

田中久文「虚無からの形成力——三木清における「構想力」論」、その他。

●1960年代以降の現代日本の哲学・思想における想像力論の状況を示すもの

中村雄二郎『言語・理性・狂気』（晶文社、1969年）。

特に「Ⅱ 構造主義と人間の問題 想像力論との交錯において」

中村雄二郎『感性の覚醒』（岩波書店、1975年）。

特に「V-四 想像力の活性化」（260-274頁）

竹内芳郎『文化の理論のために』（岩波書店、1981年）。

「想像力の文化記号学」を提唱。

長谷正當『象徴と想像力』（創文社、1987年）。

主にポール・リクールに依拠。

谷口龍男『痛み的心里に基づく間主体的想像論』（北樹出版、1996年）。

坂部恵『ヨーロッパ精神史入門』（岩波書店、1997年）。

「第十九講 構想力の論理」

柄谷行人『定本 柄谷行人集4 ネーションと美学』（岩波書店、2004年）。

●現代の心理学における想像力、イメージ論

Alan Richardson, *Mental Image*, Routledge and Kegan Paul, 1969.

[リチャードソン『心像』（滝浦静雄・鬼沢貞訳、紀伊國屋書店、1973年）]

Gregory Currie, Ian Ravenscroft, *Recreative Minds: Imagination in Philosophie and Psychology*, Oxford Uni. Pr. 2002. ★

北村晴朗『心象表象の心理』誠信書房、1982年。

箱田祐司編著『イメージング 表象・創造・技能』サイエンス社、1991年。

内田伸子『想像力』（講談社現代新書、1994年）

「創造的想像力」と「破壊的想像力」を対照。なお、参考文献は有用。

行場次朗・箱田祐司編著『知性と感性の心理 認知心理学入門』（福村出版、2000年）。

5章「心的イメージ」（松岡和生）。

菱谷晋介編著『イメージの世界 イメージ研究の最前線』（ナカニシヤ出版、2001年）。

●現代社会における「想像力」の問題を考えるのに役立つ社会学上の文献

Arlie Hochschild, *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, Uni. of California, 1983.

[A.R.ホックシールド『管理させる心』（石川准・室伏亜希訳、世界思想社、2000年）]

現代社会における労働の多くを、「感情管理」を中心とする「感情労働」ととらえ、その「感情管理」における想像力の操作の重要性を指摘。

Colin Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Basil Blackwell, 1987.

現代消費社会の本質を modern autonomous imaginative hedonism ととらえ、その源流をロマン主義までたどる。