

魂、意識、イマジネール

谷川 多佳子

1. 西洋における魂（精神）——デカルトの転換

西洋では、魂をどのように考えてきたのだろうか。魂（心）という語は、古くギリシア語のプシューケー（psychê）に由来する。このことばは、わたしたちの生命活動の全体を意味し、栄養摂取能力、感覚能力、運動能力、思考能力のすべてがプシューケーの働きだ。人間が活着している間は肉体に住みつき、肉体に生命をもたらす力である。ホメロスの霊魂観によれば、人が死ぬと、プシューケーはハデス（あの世）へ行く。活着しているときのわたしたち自身にそっくりではあるが、影や煙のような亡霊で、ものを見分ける力さえない無力な存在にすぎない。(1)

イオニアに端を発する古代の自然哲学者たちは、魂を「生」の原理（あるものに生命をもたらすもの、活着しているもの）とみなした。これから「動」の原理（自ら動くもの）が導き出される。そして魂は神的なものともなる。オルフェウス派は、人間の魂は神々のいる天を故郷とし、肉体の死後、天上もしくは地下に赴き、その人生に相応しい処遇を受けるとする。魂は不死不滅と考えられる。そして、エンペドクレスにとって「私自身」とは、可死的な肉体をもって現世の生を営む「私」ではなく、不死なる魂を指した。

ソクラテスは、このような「魂」の考え方に決定的な変化をもたらす。魂を「人格の座」ととらえ、判断や道徳的価値と関連づけた。現世的で個人的なものとなり、日常では「私自身」とみなされる。魂は思惟の原理となり、意識を含むようになる。

プラトンは初期の対話篇『パイドン—魂について』に、処刑当日のソクラテス最期の対話を記している。ソクラテスは、死とは魂と肉体の分離であるとし、死ぬと魂は肉体から離れて煙のように飛散し消滅してしまうのではないかと、という問いに対して、霊魂不滅を証明しようとする。パイドンが語るソクラテス最期の対話は、「魂の不死」をめぐる、二人の若者、シミラスとケベスを相手に繰り広げられる。

ソクラテスは魂という概念に最大限の意味と価値を見いだした。生き方と幸福も魂にかかわり、「何よりも魂が優れたものであるよう配慮せよ」というのであった。

プラトンは、ソクラテスから精神活動の原理、意識の座としての魂という教えを受け継ぎ、魂の概念を理論的に展開した。身体と鮮明に対立させ、その不死性を論証し、魂の永久の存続という思想を明確に示した。

魂は、神的である不死の部分と、可死の部分に分けられる。前者は「理知的部分」であり、後者は身体と共に作られ、共に滅びる。『ティマイオス—自然について』では、宇宙の構造に続いて、人体の構造が、魂の区分に対応する身体器官を通して説明されるが、デミウルゴスから死すべき生物・人間をつくることを委託された下級の神々は、「魂の不死なる原理を受け取って、……可死的なからだ[頭]を魂のために作り、それを運ぶために全部のからだを与え、さらにその中に別種の可死的な魂を組み立てた」(2)。

不死的魂と可死的魂の区分は、『パイドロス』で御者と二頭立ての馬車のミュートスとして語られる。『国家』第四巻の魂の三分法で、魂は「理知的部分」「気概の部分」「欲望的部分」に分けられる。『ティマイオス』では、魂の各部分の説明が生理学を背景にしてなされる。神的で不死なる理知的魂は頭に座をおき、首から下に位置を占める可死的魂の直接的影響から守られるのだ。可死的魂のうち、勇気や意欲といった気概には胸部、欲情には腹部がその座としてあてがわれる(3)。理知的魂は頭に座を占める。

アリストテレスは心臓を重視する。心臓は「生命・運動・感覚のアルケー」とよばれる(4)。脳そのものには何の感覚もない、というのである。そして運動の起源は「常に両側より上の方にあり、中央部は両項端にとって末端であるから、起動的魂の起源は……必然的に中央部になければならない」とする(5)。だから身体の中心部に位置する心臓は、この起動的魂の起源に該当する器官なのである。

魂は、『魂について』(6)で包括的に説明される。魂は、「可能的に生命をもつ自然的物体」(すなわち身体)の、「形相としての実体」とみなされる。魂と身体は不可分とされ、封蠟と印璽の比喩がもちいられる。さらに「可能的に生命を持つ自然的物体の、第一次的な現実態」、「器官を備えた自然的物体の、第一次的な現実態」という定義を通じて、魂と身体の一性が主張される(412a-b)。

だが、魂のある部分、いわゆる「能動知性」が身体から分離する可能性は否定されていない(413b10、三卷四～五章)。これはアリストテレスもいうように「困難な問題」で、のちにも大きな論点となる。論理的には不整合に見えるが、魂の知的活動に内在する普遍性の原理の、また人間の永生の欲望に応える魅力を備える。中世のスコラ哲学が、生物学、生理学の事実と、宗教の要請の両方に満足を与えるものとして、アリストテレスの魂論を大筋で受け入れていくのもうなずけるであろう(7)。

魂を持つものがすべて「生きている」という原初的な事実が強調されるが、生きることとは実際には、栄養摂取、運動、感覚、思考などの形態をとる。魂は、こうした生のあり方を可能にする能力あるいは原理であり、したがって、魂は、「上述の働き」の始原(原理)であり、それらによって、つまり、栄養摂取する能力、感覚する能力、思考する能力、運動変化によって、規定される」(413b10)。さらに、それぞれの能力は栄養摂取を最も基層の能力とする階層関係にある。

魂の起動的能力について、実践的な知性(思惟)と欲求が挙げられ、「魂のうちでは……いわゆる欲求が動きを起こすものである」。こうして魂は、「栄養摂取する部分[能力]、感覚する部分、思惟する部分、思案する部分、……さらに欲求する部分が区別される」(433a30)。

魂の非理知的部分(欲望的部分など)の、理知による統御については、『ニコマコス倫理学』(1102b-1103a,1139a-1139b)などで述べられている。

アリストテレスの死後、ヘレニズム期にかれの著作群は次第に浸透していく。『魂について』も、紀元後二～三世紀のアプロディシアスのアレクサドロスが注釈を試み、さらに著書で密接な議論を展開して、後世にまで大きな影響力を及ぼした。

古代後期の新プラトン主義にとっても『魂について』は重要なテキストとなり、魂や知性(思惟)について考察するうえで、その諸概念や理論は不可欠であった。ただし、プラトンの身体と魂の二元論はそれ以上に重要な思想の基盤であり、魂と身体との分離が根本的教説であった(8)。

『魂について』はイスラーム哲学圏にも重要な影響を与え、アヴィセンナ(イブン=シーナー)や、ヨーロッパ世界に大きな影響を与えるアヴェロエス(イブン=エルシユド)などが、独自の解釈を展開する。とりわけ重要な課題は、第三卷第四章、

五章で論じられる知性（思惟）をどう理解するかであった。「すべてのものを作る」（430a15）知性、いわゆる「能動知性」については、人間の魂の一部をなすのか（内在説）、それとも宇宙において人間を超えた場に座を占める単一の超越的な非物理的存在者なのか（離在説）をめぐる論争が知られている。トマスはのちに内在説をとるが、歴史的には離在説のほうが強かった。アプロディシアスのアレクサンドロスや、新プラトン主義者たちも伝統的に離在説を支持していたし、カエタヌスやポンポナッツィなど、後世トマスの説に好意的な人々さえもが、離在説に傾いていた（9）。

イスラームの哲学者たちにとって、能動知性の離在は通説であったが、かれらの離在説は、能動知性に「思惟の思惟」としての神への示唆を見るアレクサンドロスのそれとは異なっていた。かれらは、アリストテレスの天球の運動についての自然学理論と、新プラトン主義の「流出」による生成理論が合体した世界観を有し、その中に能動知性を位置づけていた。その代表的なアヴィセンナ（九八〇～一〇三七）は、哲学の形成において新プラトン主義の影響を強く受け、かれのアリストテレス解釈は著しく新プラトン主義的だといわれる。心身を一体とみるアリストテレスの説に対して、人間の魂はその身体から独立した実体であるとし、独自の自我意識を示す。その「空中浮遊人間説」は具体的に次節でみるが、「われ」の意識を中心としてその回りにあらゆる意識の働きが生起し、その全体が魂なのである。「能動知性」は、知性実体の流出の過程に位置づけられ、個人の魂の外部に離在する単一の知性となる。

アヴェロエス（一一二六～一一九八）は、アリストテレス解釈の新プラトン主義的傾向を批判し、排除する。アレクサンドロスとともに、離存する知性という考えを支持しているが、可能態の人間知性は、有機的組織に結びつけられる潜在的適性にすぎないという考えを斥けている。有機的組織からの独立が証明されている可能態の人間知性は、それにもかかわらず人格的個人の知性ではない。個人としての個人には、知的なものを受容する潜在的適性しか残っておらず、この適性は肉体の存在とともに消滅する。個人のうちにも永遠性が存在するが、「永遠化されうるもの」はまったく能動知性のみ属し、個人に属するものではない。通常人間に属するとみなされていた可能知性さえもが、単一の離在的な知性であるとする（10）。

アリストテレスについての彼らイスラーム哲学者たちの著作は、一二世紀以降、ヨーロッパ世界に還流する。とくにアヴェロエスに帰される、「可能知性の単一性」と

いう解釈は、中世スコラ哲学に深刻な問題を提起する。そして、知性の単一性の主張は、アルベルトゥス・マグヌス、とりわけトマスによって、厳しく批判される。

トマスは、現実的に可知的でない可感的事物の形相を、抽象の働き、すなわちその質料的条件から切り離して取り出すことにより、その形相を現実態における可知的なものたらしめる力が知性の側に要請される、とする。その力が「能動知性」*intellectus agens* である（『神学大全』Iq. 79a. 3c）。この抽象の働きが、可知的なものを現実的たらしめる働きであるが、いかなる働きも、それが何らかのものに適合するのは、形相的にそのものに内属する根源による。したがって、かかる働きの根源たる能動知性は、魂に内在する（同 Iq. 79a. 4c）（11）。

このアリストテレス的トマスは、魂の自存性という点ではプラトンのともいえる。しかし、魂はその「存在 *esse*」においては身体に依存しないが、その固有の働きである知性認識のために身体を必要とする（I q. 84a. 4c）。人間の魂は事物についての完全な固有の認識を得るために身体と合一するよう設定された、というのである（Iq. 89a. 1c）。

さて近代、デカルトは、「魂」にかかわるこうした伝統的な考えを完全に否定していく。その近代的な二元論によれば、魂（精神）の本性は思考であり、物質＝物体＝身体とは、まったく異なる実体として峻別される。思考のみを本性とする魂（精神）は、身体に運動と熱を与える原理、つまり生命原理とはなりえない。伝統的な哲学による魂の理性的部分と感覺的部分の区別、後者の下位区分である植物的魂と感覺的魂の存在も否定される。

ギリシア語の *psychē* に由来し、ラテン語 *anima* となる魂は、当時なお、息、息吹、風などを意味していた。デカルトは『省察』（一六四一）で、こうした伝統的意味をふまえたあと、「栄養をとる」など身体的なものを排除していく。魂は、伝統的意味を離れて、「考えるための原理」のみを有する「精神」となる。

「私が栄養をとり、歩行し、感覚し、思考するということ……これらの活動を魂（*anima*）へと私は関係づけていた。けれどもその魂が何であるか……気にかけていなかったか、あるいは……風や火やエーテルのような何か微細なものを、私は想像していた。」（第二省察）

方法的懐疑により、感覚や夢の確実性はみとめられず、「物質的なもの」の存在が

みとめられていない段階であり、身体をもつことは否定されている。この段階での魂の属性は何なのか。

「栄養をとること、あるいは歩行すること、……いまや私は身体をもたないのだから、それらも作りごとでしかない。感覚すること……これも身体がなければ生じない」(同)。

残る属性は、「思考すること」だけである。「魂」はこうして伝統的な意味を離れ、思考するものとして「精神」の同義語となる。それについての説明が『省察』に付された「第五答弁」にみられる。

「われわれが栄養をとるための原理」と「われわれが思考するための原理」は、全面的に区別されねばならない。「魂 (anima) という名称は、両方の意味に解されている場合、両義的である」。思考する原理について、「私は・・・精神 (mens) とよぶ」。「精神は魂の部分ではなく、思考するところの、魂全体と、私はみなしている」からである (12)。

『省察』の最終段階である「第六省察」では、懐疑を脱して、身体を含めた「物質的事物」の存在が認められるが、その副題には、「精神 (mens) と身体の実在的区別」とあり、精神 (=魂) は身体から実際に区別され、身体なしにも存在しうる事が強調される。

伝統的に魂の能力とされてきた栄養摂取や運動は、身体の側へ移される。それは物質の運動を中心とした機械論で説明され、人体は、心臓の熱を基点として当時の生理学・医学をもとに考察されている。

伝統的な魂のあり方は転換され、デカルトにおいて「魂=精神」となるといえよう。『情念論』(一六四一)ではこの転換はいっそう明確になる。冒頭の第一節は、古人の説の罵倒から始まるが、その根底には魂 (精神) と身体の伝統的とらえ方の否定がある。

2. 理性、不安、魂

デカルトの近代的二元論で魂 (精神) の本性は思考であり、「私とは何であるか」という問いに、「考えるもの、すなわち精神 (魂)、あるいは知性、あるいは、理性」と答えている (「第二省察」)。

人間の精神、理性、そして「知恵」 *sapientia* は、その向けられる対象によって変わることなく常に同一のままであるのが、「太陽の光」をメタファーに、『精神指導の規則』（一六二八）の冒頭で述べられている。

デカルトの時代、光については光学の発展があり、人間の視覚や、パースペクティブ、主体の問題に当然ながら影響を与えた。このことは別途に論じたので（13）、ここでは認識にかかわる精神の光に限定して述べよう。

精神や理性は、「自然の光」と同義に用いられることがあり、『精神指導の規則』のラテン語テキストでは、*lumem naturale, naturae lumine* などと表わされている。

「自然の光」は認識の対象ではなく、その照明がなければ対象の認識が完成されないものだ。それは神と同値にさえなりうるような普遍的「知恵」から放射され、太陽の光にたとえられたように、人間の「知恵」にその普遍性を分かち与える（14）。

聖書に起源をもつと思われるこの精神の光のメタファーは（15）、西欧では、近代までほぼあらゆる時代の文化と宗教にみられる。たとえば、ダンテは『神曲 天国篇』の賛歌で、「おおいとも高く人間の思いを超える至高の光よ・・・」とうたう（16）。アウグスティヌスは、聖書の言葉をひいて、「人の魂は……それ自らは光ではなく、神である御言がこの世に来る総ての人を照らす真の光である」という（17）。

アウグスティヌスのこのような途は、一七世紀にはボシュエやフェヌロンにも影響を与えた。フェヌロンは、明晰な観念とは「私のうちにあって私でない、ある光」だとして、「真理」の光明を求めるとき、心の内奥で超越的な神に出会う。デカルトにとっても、こうした「自然の光」は、あらゆる被造物と同じく、創造主である神に由来する。光は、神により与えられたものであって、「私」に由来するのではないけれど、デカルトは、人間の精神につながるものとする。理性と同じく、人間に属するというのである。自然の光は私のうちにある。「この光の示すところを真でないと教えうるような能力は私のうちには他にまったくない」（第三「省察」）。

それは「神から私たちに与えられた認識能力」であり（『哲学原理』 I-30）、自然によって私たちの「内に植え込まれ」（「第2答弁」）、さらには真偽を分かち判断する能力でもある。

一七世紀末から一八世紀初頭は、ヨーロッパ意識の危機、宗教意識の危機の時代であった。ピエール・ベール（一六四七～一七〇六）は「自然の光」あるいは理性を、道徳にかかわる原理の基盤とした。「自然の光、またはわれらの認識の一般的原

理は、あらゆる聖書解釈の本源的な基準をなすものなること、とりわけ道德の問題においては。それは神が「万人の魂にみなぎらせる」光であり、神が魂に示した「欠くことのない方策」である (18)。

一七世紀後半のフランスでは、ルイ十四世によるナント勅令の廃止、プロテスタンティズムの非合法化、プロテスタントへの激しい迫害がなされていた。ベールは自然の光にもとづいて、宗教的強制の不当性を証明しようとする。ルカ伝第一四章の婚礼の譬にある「強いて入らしめよ」*compelle intrare*という言葉、宗教的強制の命令とみる字義的解釈への反論というかたちをとる。

「強いて入らしめよ」を字義どおりにとれば、「自然の光」に反し、福音書の精神に反することを、ベールは詳細な事例と論理をもって証明しようとする。証明の論拠は多種多様であり、論議の領域は拡散してもいくのだが (19)。

「自然の光」すなわち理性から出発する寛容論は、信仰における一切の強制と不寛容を原理的に排除しようとする。そこでは「良心の自由」*liberté de conscience*が普遍化される。「良心」が、神のみの支配に属し、寛容論の全体を支える究極の土台は個々の「良心」の持つ普遍的・絶対的な権利となる (20)。

<*conscience*>の語は、ラテン語*conscientia*に由来し、おもに道德意識・良心という意味で用いられていた。この語を「意識」という新しい意味で使い始めたのはデカルトである。「意識」という用法が広まるにはなお時間を要し、ラ・フォルジュらのデカルト派、マルブランシュ、さらにライプニッツの逡巡と造語・・・、定着には相当の時間を要した。また「良心」という意味も、併せ持っていた(21)。

この時代はまた、<不安*inquiétude*>という言葉も、人間の精神・理性にともない、特徴的な広がりを示している。これには17世紀に復興したアウグスティヌスの伝統と新しい近代の自然科学の影響があるといわれる。

アウグスティヌスは『告白』の冒頭でこう述べている。「あなたは、わたしたちをあなたに向けて造られ、わたしたちの心は、あなたのうちに安らうまでは安んじない・・・」(22)。魂の神への方向性をもとに、「わたしたちの心は・・・安んじない」*inquietum est cor nostrum*という「不安」*inquiétude*の、高い位置づけがみられる。17世紀、アウグスティヌス主義の復興とともに、この言葉は、音楽や建築にその表現をみだし、医学による魂への接近にもかかわる。哲学や宗教において

は、フェヌロンやマルブランシュが、この伝統を受け継いでいる (23)。

デカルトはこの言葉の扱いには慎重で、心理的複雑さもみられる(24)。しかし、晩年の、至高善について語るエリザベト宛の手紙では(1645年8月15日)、古代の哲学者たちを批判して、エピクロスを「不安に伴われた・・・偽りの快樂」を勧めたとしている。この時期、『情念論』では一六六節「安心と絶望」において、希望と恐れの一対立のなかで、「安心」が、欲望から不安の要素を取り除くことを記している。そして初期の『人間論』では、不安に結びついた悲しみと怒りの、心的状態の「自然的傾向」にふれ、不安の生理学的説明を試みていた。そこで用いられた動物精気の「動揺」*agitation*による気質や魂(精神)の状態の説明は、『情念論』で情念や心の動きの説明に多用されている。

デカルトの「不安」に対するこのような取り組み方は興味深いものであるが、『告白』で記述されたような高いレベルの「不安」につなげられることはない、と指摘される(25)。

その伝統を受け継ぐのはマルブランシュである。意志そのものが絶えざる不安のうちにある、人間の心は神に向けられている。「人間精神のあの変りやすさと軽薄さの原因を理解するには、その行動を導くのが意志であり・・・意志そのものは変りやすさと絶えざる不安(*inquiétude*)のうちにあることを知らねばならない。・・・神はすべての事物の作者であり、ご自身に向けてすべての事物を造った。神は人間の心のなかに絶えず印している自然的で抗しがたい刻印によって、人間の心を神ご自身へと向けている。・・・」(『真理の探究』III,i,4) (26)。

こうした「不安」の考え方に含まれる神への自然的衝動には、中心への還流、真空の拒絶、さらに慣性・運動の保存など当時の自然学の問題のイメージが重なっている。そこには、スコラ哲学の静的な自然的場所の考え方が消失している(27)。

自然法則や運動についての考えは、デカルト、マルブランシュ、ライプニッツのあいだで、運動量の保存や力、神の意志の関わりなどについて、違いがある。マルブランシュによれば、自然法則は神の意志の結果であるとは解釈されず、自然法則そのものが神の意志であると解釈される。たとえば「ある物体が、その重さと地球の重さの積に比例し物体と地球の距離に反比例した力で、地球に引かれて落下する」のは、神の意志の結果ではなく、神がこのように計算される形の物体の落下を望んだのである。そして、運動とは、魂のうちに神によって保存される生きられた運動

であり、そこでは、「善一般への傾向性は、われわれの意志の不安の原理である」（同、iv,2）(28)。

ライプニッツは、「不安」*inquiétude*が心理的状态であることを認めつつ、動的イメージを保持している。不安は「憎しみ・恐怖・怒り・羨望・恥ずかしさのような居心地の悪い情念」のうちにあるばかりでなく、「愛・希望・平静・好意・光栄といった反対の情念」のうちにもある（『人間知性新論』II,21,39）。不安は苦痛そのもののなかというより、知覚できない刺激や表象のなかにある。そうした苦痛への態勢は、快楽への態勢と同次元にあって、違いは程度の差にすぎない。

「不安は情念に囚われているときだけでなく、この上なく落ち着いているように見えるときも、わたしたちを動かす。・・・不安は被造物の至福にとって本質的なのである」。それは、魂・精神の活動性、「より大きな善への連続的で絶え間ない前進」の証である（同、II,21,36）。不安は、常に新しい快、新しい完成をめざす被造物の生の本質に属しているのであり(29)、そのため不安と欲望は分離される（同、II,21,39）。この欲望との分離は、さきほど『情念論』一六六節でみたように、デカルトにもある程度、共通性がみられる。ただしライプニッツにとっては、不安は平衡状態ではなく、「不断の闘い」であり、意志を決定するのは、ひとつの不安ではなくて、多くの不安の闘いや知性となる。ライプニッツ独特の、多様性のあり方といえる。

ライプニッツが晩年に到達するモナドは、「世界を映す永続的な鏡」となる。モナドは潜勢的にせよ宇宙全体を含み、その状態の刻々の変化はモナドの自己展開でもあり、そこに表出されている無限の多は、他のすべてのモナドあるいは宇宙の示す多様性といえる。ライプニッツによれば、宇宙は、無数の、最終的には精神的存在である個体的実体、モナドから成っている。

「単純実体に他ならない」（『モナドロジー』一節）モナドには「表象*perception*」がある。表象は二重の、互いに到達しあう二つの特性をもつ。第一に、「視点」における鏡が引き合いに出されるような、現前する対象の意識であり、さらに人間においては、精神が自己の意識のなかで自らを表象する。デカルトのコギトも、ライプニッツの解釈では「さまざまなものが私によって考えられる」という表象の資格からとらえられ、事実に真理とみなされる。第二に優れてライプニッツ的な規定と

して、一なるものにおける多様性・多元性の「表出」である。この表象は能動的である。この二つの特性は相互的あるいは重層的な関係をなしている(30)。

1615年の『新説』でライプニッツは、単純実体を「形而上学的な点」と呼び、力が哲学的な意味をもつことを示している。同年の『力学試論』で、力を「原始的力」と「派生的力」に区別する。そのそれぞれにまた「能動的力」と「受動的力」がある。派生的力（大きさ尺度をもつ）と区別される「原始的力」、「能動的力」は実体概念に結びついて、いくつかのテキストで用いられている。

類比的に「魂」も表象作用をもつことが『実体の本性と実体相互の交渉ならびに心身の結合についての新たな説』（一六九五）でこう述べられている。「実体的形相の本性は力の内に存する・・・その力から、感覚や欲求に類比的なものが帰結する・・・それゆえ実体的形相はわれわれが魂に関して有している知見に倣って捉えるべきである」。したがって、「魂ないし形相があることによって、われわれの内の自我と呼ばれているものに応ずる真の一性が存在することになる。・・・形而上学的点と呼んでもよい。そこには生命的なところと、一種の表象とがある」（31）。

感覚的・動物的な魂も滅びない、とライプニッツはいう。動物は「油滴」にたとえられ、魂は「その油滴のなかの一点」に存続するごとくである。油滴は分割され、あるいは体積を縮減させる。死の際には魂はそれがあつたところ、つまり身体の一部に、どんなに体積は縮小してもとどまっている。虫が一匹、切り殺されても、「いまだ生きていどこかの部分のなか依然として残り続けるものこそ魂」であり、体をひき裂く者の手から逃れるため、「どこまでも小さくなっていく」のである(32)。

身体のなかですべては物質的な可塑的力にしたがって機械状に成立し、自然の機械は「真に無数の器官」を有し、「そのもっとも小さな部分に至るまでやはり機械となっている」。それは、「自ら受け取るさまざまな襲によって変形し、拵げられることもあれば、折り畳まれて集中していくこともある」。このような力は有機的な総合を実現するが、総合の統一性として、あるいは生の非物質的な原理として、魂を前提する(33)。人間においては、固有の有機的発達の度合に到達して脳の襲を形成する時がくれば、そうした動物的魂は、思考の統一性の度合を獲得して、同時に理性的になる(34)。

『弁神論』（一七一〇）は、デカルト的理性につらなるピエール・ベールに抗して、理性と信仰の調停をめざすものだが、そこにおいて、理性的魂の起源については決

定されない。ライプニッツはこう述べている。「組織された身体は同時に人間の配置を受け取り、その魂は理性的魂の度合まで上昇するだろう。ここで私はそれが神の普通の行動によるものか、例外的行動によるものか、決定しないでおこう」（九一節）。

いずれにしても魂は、「どれもが、宇宙を自分の視点から、とりわけ自分の身体との関係で表現している生きた鏡」（35）となる。人間は、神のように宇宙全体を構成する要素を一挙に直観的に把握することはできないが、記号的認識によって、神と宇宙を表出できる。

こうして宇宙のなかにある、魂をもつ生命体、すべての個体は、そのなかに他を映しこんでいる。ある個体が映す他の個体にも自分が映り、合わせ鏡で見たときのように、自己が何重にも映し出される。人間であれば、自他が互いに意識しあうことにもなるだろう。『モナドロジー』に次の一節がある。「どの単純実体も……宇宙を映す永遠の鏡なのである」（五六節）。

ライプニッツはデカルトの精神とその表象にふれて、デカルト的二元論とそれにもとづく機械論からは、こうした表象を説明できないと批判する。「表象も表象に依存しているものも、機械的な理由によっては説明できない。……表象を求むべきところは単純実体の中である」（『モナドロジー』一七節）。モナドとは単純実体に他ならない（同、一節）。

コギト・エルゴ・スムに対しても、それは「さまざまなものが私によって考えられる」という、経験的な事実真理であり、哲学の第一真理たりえない、と、デカルトの方法へとともに批判したのだった。ライプニッツには、デカルトとは異なる多様な視点と方法がある。

しかしまたデカルトの精神・魂については、現代なお、さまざまな見方が可能である。デカルトにおいて伝統的な魂の考え方は転換され、魂の働きのうち、厳密に思考に属するもの以外は、物質である動物精気の体内運動として説明される。それは血液中の微細で活発で、もっとも良質な部分が気体化した粒子である。動脈の血液が左の心室で温められ、そのもっとも微細な部分が脳に立ち昇ると考えられた。そこで精神と脳の相互作用の場は、脳のなかの小さな腺、「松果腺」である。この腺は、「精神によってもさまざまに動かされる」（『情念論』三四）。

デカルトは結果的に、近代二元論を残し、脳を含む身体と、精神（魂）とが、それぞれ異なった実体であるとしたが、脳の松果腺という小さな部位を通して両者が

相互作用する、と主張したことになる。この松果腺の仮説についてスピノザは、魂や精神が松果腺と結びついて、意志するだけでこの腺を動かすことができるという主張は、荒唐無稽、不明瞭で隠微な仮説だと批判した（『エチカ』第5部序文）。哲学史でもおおむね、デカルト哲学のアポリアとみなされる。

しかし現代、『情念論』一三の、「・・・一般にわれわれの外的感覚ならびに内的欲求のすべての対象は、われわれの神経の中に、ある運動を起すのであり、それが神経によって脳に達する」というような一節から、デカルトが精気の運動と松果腺の説を導入することで、たんに生理学の知見を盛り込んだとするだけでなく、現在の流体力学的コード化の視点をみる向きもある(36)。またこうした神経への視点は、デカルトが二元論に残す微妙な地点を指し示してもいる。それは、脳とその機能から一元論的に心（精神）を説明しようとする立場の限界を表わし、同時にまた単純な二元論とはなりえない心と身体の関係や表現を細緻に、具体的に考えさせることになるだろう(37)。

ミシェル・セールは、デカルトが「魂は身体と特異な部所において接触する」ことを考えながらも、魂の座を脳内の松果腺に限定してしまったことを批判する。セールは自身の、船中の火事による、生命の危機に瀕した体験を語るが、煙が目をも痛み、窒息させ、火はごうごうと音をたてている。火のまわった船室を脱する瞬間、危機を通り抜ける瞬時の空間的体験において、魂は、ほとんど点のような場所として、肉体全体が告知するものである。さらに、皮膚が自らに接触するところ、折り畳まれたところに魂が生まれるともいう(38)。

魂について、折り畳むとか、襞という表現がライプニッツのテキストにみられることを、ドゥルーズは指摘した。セールの学位論文はライプニッツであったが、ドゥルーズはライプニッツを論じた『襞』で、魂は幾多の襞をもち、「魂の中の襞」がバロックとの関係で展開される。モナドは単純実体であるが、「単純」simpleのラテン語sim-plexは語源的にも「折り畳まれた」につながる(39)。

3. 魂とイマジネール

イスラーム哲学では意識の作用は魂として措定されているが、おそらくはアリストテレスの『魂について』をへたうえで、特有の自我意識論が出ている。たとえば、

イラン系の哲学者・医学者であったアヴィセンナの「空中浮遊人間説」。これはデカルトの<Cogito, ergo sum>と比較されることがあり、魂が周囲から独立した存在であり完全に非物質的であることを示そうとしたものだ。それは当時の、他の魂観に反対するものであった。すなわち、身体から切り離された魂の存在さえ否定する学者たち、存在は物質的実体とその偶有に限られると説く思弁神学者たち、ガレノス医学の伝統により氣息（プネウマ）をある種の微細な質料とも考えた哲学者たち、・・・これらすべての魂観に反対するものだった（40）。

アヴィセンナは新プラトン主義の影響を強く受け、独自の自我意識を示した。われわれの自我意識は、人間が生まれながらにして持っている本源的、第一次的な直観であって、これが魂であり、人間の実存の出発点でもあり、中心点でもある。一人の人間が初めから完全な形でつくられ、地上ではなく空中に宙吊りの状態となっているとしよう。この人間は、自分の存在を自覚するが、しかし体のどの部分についても、それが存在するという意識がもてない。自らの体の存在をまったく意識しない、あるいは意識しえない状態における自分自身の存在を意識すること、それが、目覚めているときでも、眠っているときでも、酔っているときでも、どんなときでも終始一貫して存続している自我意識なのだ、とアヴィセンナはいう。そして、このような「われ」の意識を中心にその回りであらゆる意識の働きが生起し、その全体が魂なのである。彼の教説は「知的至福」の教えとも呼ばれ、死後の祝福された状態の魂は、現世の知的生活の完全な享受を達成する(41)。

これに対してスーフィズムは、自我の危険を知り、自我の支配から脱するために修行をする。自我がどれほど強力であっても、自我意識とは、意識の全体から見れば、ほんの一部分、しかも表層にすぎない。「われあり」をめぐる心理的な輪の広がり魂は、魂の虚像にすぎない。魂の深層を知らない、と。魂の底知れぬ深みに、神的な何かがあり、それこそがあらゆる表層意識の活動の生きた源泉なのである。哲学の自我意識を否定してスーフィズムはこのように主張する。

十二世紀ペルシアのイスラムの神秘家スフラワルディー（一一五五— 一一九一）の「アーラム・アル・ミサール(形象的相似の世界)は、「Mundus imaginalis (想像界—井筒俊彦氏の訳語による)」というラテン語に翻訳され、さらにimaginalisをフランス語にしてimaginalという特殊な形容詞が術語的に設定されている。

現実への否定的傾向の強い、ふつう用いられる形容詞imaginaireに対して、imaginalの方は特別なイマージュにかかわる。この想像的な<imaginal>、意識主体の見る—あるいは生きる—世界がスフラワルディーのいう「形象的相似の世界」である。それは、超現実的イマージュ（現実の事物の形象的相似物）ばかりから成る、イマジナルな存在次元を意味する。この想像的イマージュ体験は、現実世界そのものが、全体、一個のイマージュ世として顕現するのであり、当然、超現実主義的性格を帯びた独特な存在論が生まれてくる(42)。

スフラワルディーはこうした<想像的imaginal>イマージュをその主著『顕照哲学』（直訳は「黎明の光の叡智」）の末尾で、「アシュバーハ・ムジャッラダ」とよぶ。字義的には、「質料性（あるいは経験的事実性）を離脱した・似姿」である。「アシュバーハ」という語の、元来の意味は、砂漠で、遙か遠方に現れるものの姿、「・・・らしい姿」で、古詩では面影や幻像意味によく使われる。経験界の事物に似てはいるけれど、物質性はまったくなく、したがってフィジカルでなく、それらとは似て非なる存在者ということになる。

スフラワルディーにとってこれらは、イマージュはイマージュでも、たんに心に浮かぶ事物の映像ではなくて、脱質料的な、存在次元に現成する実在なのである。スフラワルディーが「光の天使たち」について語る時、たんなる天使の心象について語っているのではない。彼にとって、天使たちは実在する。天使は、我々の世界にはないが、存在の異次元、彼のいう「東方」、「黎明の光の国」に実在する。

こうしたイマージュは、イマージュとしての資格においては、深層意識的イマージュである。そして普通の形容詞イマジネールimaginaireが、人間の有限な認識能力が生み出すイマージュであるのに対して、<イマジナルimaginal>は、人間の有限性を媒介することのない無限の現象性を意味する。無限なものが、有限な意味の世界の現象様態に限定されることなく、無限なものとして、しかもイマージュとして顕現する(43)。

だがコルバンによれば、スフラワルディーはアヴィセンナから受けついで多くの先例や内容を豊かに開花したともいえる。アヴィセンナにおいては階層的構造を成す叡知体の理論から、存在の複数性が生じる。存在を創始する三重の凝視は叡知体の各段階でくり返され、二重の階層、つまりケルビム(知性の天使)的な十の叡知体のそれと、天体靈魂(天上の天使)のそれとが完成される。これらは感覚能力はもつ

ていないが、純粋な状態にある想像力をもち、その欲求は固有の運動を伝える(44)。

アヴィセンナの〈叡知〉ないし〈東方哲学〉の企てを十分に意識していたとされ、スフラワルディーの〈照明哲学〉にも、「立ち昇る黎明」Aurora consurgens、「朝の認識」Cognitio matutinaなどが想定される。そして自己認識、抽象作用の産物でもなく、形相、種を媒介とする対象の再現でもないような認識、つまり魂そのもの、個人的、実存的主体性そのもの、本質的には生、光、神的顕現であるような認識が語られる(45)。

デカルトと同時代に、シーア派哲学のイスファーハン学派を代表するモッター・サドラー(一五七二～一六四〇)は、スフラワルディーの照明哲学を継承し、アヴィセンナの伝統に遡り、イブン・アラビーの存在一性論を受け継ぐ。存在の実在体験を中核におく哲学を構想し、スフラワルディーへの注釈書では、〈Mundus imaginalis〉(想像界)を存在の複数段階の形而上学に基礎づける。それによって、現実存在が本質に先だつという転換がなされ、現実存在が本質を現実化し規定する。

〈Mundus imaginalis〉は、知性的世界と感覚世界の媒介であり、存在論的にわれわれの世界に先だち、魂〔心〕の場となるであろう(46)。

アヴィセンナは、本質の位置する次元を三つとしていた。本質の在処として、①個体のうち、②精神のうち、という二つの対比のほかに、③「絶対的に、端的に(absolute)」考察する次元がある。現実化するかしなにかに中立的な次元であり、「本質存在、未生の存在(esse essentiae)」とよばれる。その次元に現実性という存在が加わるのは、「偶有的(accidentalis)」なものとしてであり、随伴関係(comitans)としてである。モッター・サドラーは、それが特殊な意味での偶有性であることを強調する。存在とは本質への必然的な随伴関係で、ただ本質に顕在的に含まれていないために、広義の偶有性として扱われる、と(47)。

モッター・サドラーの〈現実存在(実存)が本質に先立つ〉との主張は、二〇世紀のサルトルを想わせるという研究者もあるが(48)、しかし、ここで注意したいのは、デカルトが「想像するとは、物質的な事物の形象あるいはイメージを見ること」(A.T.VII,28)と言い、マルブランシュが「想像力は、魂のもつ、対象のイメージを形づくる力にのみ存する」(『真理の探究』II,1,2)としている同じ17世紀における、彼の想像力についての考え方である。モッター・サドラーにおいて想像力

は再生的創造力と創造的想像力に分けられ、後者は、感覚世界を表象するのでなく、<Mundus imaginalis>の諸実体を想像し認識する。心的なイメージは、表象だけでなく、現に存在する (49)。

西洋の伝統と、デカルトからの転換という文脈で、魂については前々節で概観したが、それにかかわるイメージあるいは想像力はどのようなのか。

当時のヨーロッパで、想像力*imaginatio*は、生理学的ないし医学的な力や働きをもっていた。想像力に関する著作や論考も多数あったが、たとえば一六〇八年ルーヴアンで出版されたベルギー人フェアンスの『想像の力について』では、想像力は想像作用をおこなう血液や精気に力を及ぼし、それらと緊密に結びついた卵子や胎児にも影響を与えると説明されている。また一六～一七世紀の哲学者や医学者たちに影響の大きかったポンポナツィの理論によれば、想像力は、動物精気や生命精気を介して、その効果を外在化できる。それによって、他人に病をうつしたり治療を施したりもできるものであった (50)。

デカルトは、想像力*imaginatio*を、初期の段階では認識能力とみなした。そこには形象や観念の新しい組み合わせを可能にする創造的な働きもあったし、「思考」と明確に区別せずに用いることもあった。だが『省察』(一六四一)の段階では、先ほどみたように、「想像するとは、物質的な事物の形象あるいはイメージを見ることにほかならない」(A. T. VII, 28)といい、一六四一年メルセンヌ宛書簡で、精神(魂)は、「想像されることはありえない。つまり物質的イメージによって表象されることはありえない」(A. T. III, 394)という (51)。

デカルトの近代的二元論は、精神(魂)と物質=物体を異なった二つの実体として峻別する。精神(魂)は、それまでの伝統からは切り離された新しい意味をもつことになる。想像力もそれにともない、物質の側につながっていく。

西欧における「イマジネールなもの」という語は、スタロバンスキーの指摘によれば表象性であり、心的な「力」を意味しない (52)。「想像力」は一六～一七世紀には生理学的な意味を持ち、一八世紀末までこの状況は続いていく。たとえば、一七八四年の、王立医学会審査委員会の報告書では、メスマーの動物磁気論の説明に、このような「想像力」の概念が用いられている。治療効果は「想像」の力に帰せられる。しかし一九世紀になると、この意味での「想像力」はほぼ消失し、主要な医

学辞典からも姿を消している。

そして二〇世紀の精神分析をみると、たとえばフロイトの『夢判断』の事項索引にもみいだせない(53)。幼年期の心理経験が生涯の精神生活に残存させるイメージは「イマーゴ」*imago*の術語をとり、それを形容するのに「イマジネール」*imaginaire*が用いられる。力・力能としての想像力はみられなくなる。代理表象機能としての「想像力」*imagination*も姿を消し、「イマジネール」が用いられる。心的な力を含め表象機能をあらわし、とくにラカンにおいて、「現実界」との対比で、「想像界(想像的なもの)」*l'imaginaire*という表現が使われるようにもなった(54)。

現代、精神分析家でパリ第7大学の臨床人間科学部の教授であったサミ・アリは、想像的なもの(想像界)が、心身のあらゆる作動を、肯定的にも否定的にも決定づけていくことを、さまざまな病理的症例をとおして示している。「想像界」が現実界と反対に、現象の中断することのない連続のなかで、夢や、夢と等価のものに対応して顕在化していくことから、病理における身体的なものが関係づけられていく(55)。たとえばヒステリーの身体は、夢の空間として構造化されていく(56)。「想像界」はイメージの表象に還元されるものではなく、*subjectivity*そのものとなっているのである(57)。彼の主著のエピグラフには、われわれの虚無と想像力を結びつけるイブン・アラビーの文が引かれている、彼自身、イブン・アラビーの詩を翻訳し、その「イマジネールな空間」を語っている。そこでは「私の心はあらゆるイメージを受け入れるようになり」、多なるものは一である。外と内に位置する二つのイメージは完全に同一となり、距離は創造的に消滅するのである(58)。

想像力、イマジネールなものの顕在、その空間、そして心の問題・・・精神の分析や主体性にまでつながっていくこうした探求には、深層的な魅惑があるだろう。

注

- (1) プラトン、『パイドン』岩田靖夫訳、岩波文庫、一九九八年、解説参照。
- (2) 『ティマイオス』69C(種山恭子訳『プラトン全集12』岩波書店、一九七五年)。
- (3) 同前、69D-70B。

- (4) 『動物部分論』666a-b、同、656a (島崎三郎訳『アリストテレス全集8』岩波書店、一九六九年)
- (5) 『動物運動論』702b10 (島崎三郎訳『アリストテレス全集9』岩波書店、一九六九年)
- (6) 中畑正志訳『魂について』京都大学学術出版会、二〇〇一年。
- (7) 塩川徹也「一七、一八世紀までの身心関係論」『新岩波講座哲学九 身体・感覚・精神』岩波書店、一九八六年、四〇頁。
- (8) 中畑、前掲訳『魂について』二二四～二二七頁。
- (9) 桑原直己「トマス・アクィナスにおける「能動知性」と「個としての人間」」『哲学』四七号、一九九六年、一九七頁。
- (10) Henri Corbin, *Histoire de la philosophie islamique, Des origines jusqu'à la mort d'Averroès*, 1964 (黒田寿郎・柏木英彦訳『イスラーム哲学史』岩波書店、一九七四年、二九四～二九五頁), 桑原、前掲論文、一九九頁。
- (11) 桑原、前掲論文、二〇〇～二〇二頁。
- (12) 「第二答弁」の最後に付された「諸根拠」の定義VIでも「精神」mensと「魂」anima について述べられている。
- (13) 拙論「遠近法・視覚・主体」『哲学・思想論集』三〇号、二〇〇五年。
- (14) 拙著『デカルト研究——理性の境界と周縁』岩波書店、一九九五年、二五五頁以下。
- (15) 『新約聖書』ヨハネ伝I-9。『旧約聖書』創世記の「光あれ」に遡ることもできよう。
- (16) ダンテ『神曲』野上素一訳、筑摩書房、世界文学全集、三三二頁
- (17) 服部英治郎訳『告白』岩波文庫、一九七六年、二四頁。
- (18) *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, contrains-les d'entrer*. 「強いて入らしめよ」というイエス・キリストの言葉に関する哲学的註解[一六八六～八七年]、野沢協訳『ピエール・ベール著作集 第二巻』、法政大学出版局、一九七九年、九一頁以下。
- (19) 同前、一〇八頁以下。
- (20) 同前、野沢協解説を参照 (八六九頁以下)。
- (21) これについては拙論「ライプニッツと意識・記憶・表象」(『思想』930号、2001年)を参照。

- (22)服部英次郎訳、岩波文庫（上）、一九七六、五頁
- (23)Jean Deprun,*La philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIe siècle*, Vrin,1979, p.9 sq.
- (24)たとえば『方法序説』II, *humeurs brouillones et inquiètes*(A.T.VI,14)。エリザベト宛の次の手紙では同様に「無益な不安と苛立ち」をとがめているが（1645年9月15日）、このタイプのテキスト（バルザック宛1631年5月5日など）はデカルトの心理的複雑さを示しているようだ。Deprun,*Ibid.*,p.188参照。
- (25)Deprun,*Ibid.*
- (26)Malebranche,*De la recherche de la vérité*, Pléiade,p.312sq.
- (27)Deprun,*Ibid.*,p.189.
- (28)Pléiade,p.391.
- (29)Deprun,*Ibid.*, pp.194-197.
- (30)Yvon Belaval,Perception,in:*Etudes leibniziennes*, Gallimard, 1976, pp.143-144.
- (31)*GP*.IV,p.473,482,483. (Belaval,*Ibid.*, p.147)
- (32)デ・ボス宛書簡1706年3月11日、アルノー宛書簡1687年4月30日。
- (33)『自然と恩寵の原理』4節、『新たな説』11節。
- (34)Deleuze,*Le pli,Leibniz et le baroque*,Minuit,1988,p.20sq.（宇野邦一訳、河出書房新社、一九八八年）
- (35) *GP*. IV, 522.
- (36)小泉義之「脳理論の創始者としてのデカルト」『科学』二〇〇六年三月号、二六七頁
- (37)これについては平成一六年度JST異分野交流促進事業ワークショップにおける私の講演「主観と客観」および神経や皮膚にいたる討論を参照（報告書『数理と芸術の融合』、六八一七〇頁）。
- (38)Michel Serres, *Cinque sens, philosophie des corps mêlés*,Grasset et Fasquelle, 1985（『五感 混合体の哲学』米山親能訳、法政大学出版局、一九九一年）。これについては私の書評（週間読書人1892号、一九九一年）、稲賀繁美「日本の美学：その陥穽と可能性と」『思想』二〇〇八年五月号、六〇頁など参照。セールは学位論文としてライプニッツに関する大著を著わしている（*Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, P.U.F., 1968）。
- (39)Deleuze,*Le pli,Leibniz et le baroque*,Minuit,1988. Giorgio Aganben, *Stanze*, Torino,

- 1977e 1993(岡田温司訳『スタンツェ』ありな書房、一九九八年、二三三頁).
- (40)トビー・マイヤー「イブン・シーナー」『哲学の歴史 第3巻 中世』中央公論新社、二〇〇八、三五六頁
- (41)その一方、知的活動の価値を生得的に認めているのに、魂が身体の活動にとらわれているため、最小限の至福に到達するのに必要な最低限の哲学的理解にも達していない者がある。それらの魂は、身体が消失した後、苦しみに満ちた悲惨な状態を味わう。身体への執着という生涯続いた習慣のため、至福の場、いわゆる「能動知性」への接近から締め出されているから(同上)。および井筒俊彦『イスラーム哲学の原像』岩波書店、四八～五二頁。
- (42)井筒俊彦、『意識と本質』、岩波文庫、1991年、二〇一頁。Christian Jambet, *La logique des orientaux*, Seuil, 1983. コルバン、前掲訳書、三〇一～三〇四頁。
- (43)井筒、同前、二〇二～二〇五頁。永井晋、「イマジナルの現象学」、『思想』、968号、2004年、22頁。
- (44) コルバン、前掲訳書、二〇三～二〇四頁。アヴィセンナの魂論と想像力論についてはJambet, *Op.cit.*p.73sq.参照。
- (45)コルバン、前掲訳書、二四四頁。二四七～二四八頁。
- (46)Elie During, *L'âme*, Flammarion, 1997, XXII. Mollâ Sadrâ参照。コルバン、前掲訳書、六四、六八頁も参照。モッター・サドラーの主著は『知性の四つの旅に関する超越的哲学』で、ほか四十数点の著作がある。モッター・サドラー、井筒訳『存在認識の道』岩波書店、一九七八年。
- (47)山内志朗「イスラーム哲学と西洋中世との媒介としての普遍論争」『哲学』五九号、二〇〇八年、五六頁～五七頁。井筒解説(前掲訳書)。この論点が、存在と本質の実在的区別の内実にもなり、デカルトが心身のあいだに設定した「実在的区別」と近接する内容をもっている、との指摘がある(山内、五七頁)。
- (48)During, *Ibid.*
- (49)Christian Jambet, *Op.cit.*,p.55.
- (50)拙著『デカルト研究—理性の境界と周縁』岩波書店、一九九五年、二〇三～二〇五頁。
- (51)同前、二一一～二一二頁。なお想像力*imaginatio*に対して、想像*fantasia*, *fantaisie*は、デカルトにおいては、精神の働きとしての*imaginatio*にともなう物質的な過程

をさす（メルセンヌ宛書簡一六四一年七月、『方法序説』V、『精神指導の規則』XIIなど）。

(52) Jean Starobinski, *En guise de conclusion, Phantasia~imaginatio*, Ateneo, Roma, 1988, p. 573sq. H. F. Ellenberger, *The Discovery of the unconscious*, 1970. (木村敏・中井久夫監訳『無意識の発見』弘文堂、一九八〇年、一一七、一三七、三六九頁)。

(53) 人間に備わる心的な力であり医学的生理学的意味をもつ「想像力」が、一九世紀以降テキストにおいては消えるとスタロバンスキーは指摘する (art. cit.)。「想像力」は一九世紀の実証主義・科学主義のなかで神経系の問題と表象の問題とに分かれていくのではないか（江口重幸氏の教示による）。かつて「想像力」と捉えられていた事柄は、科学的生物学的文脈から外れたると、「表象」(représentation, Vorstellung)あるいは「観念」として説明され、シャルコー、ジャンネ、フロイトらは、神経組織の問題の系と、表象・観念問題の系の、二つの系を調和させようとしたともいえる (cf. Francis Schiller, *A Möbius Strip, Fin-de-Siècle, Neuropsychiatry and Paul Möbius*, Univ. California Press, 1982, p. 28sq.)。

(54) 以上はスタロバンスキーによるが (art. cit., pp. 578-579)、ただしラカンの「想像的なもの」は、生態学的・動物行動学的な攻撃性、人間の鏡像段階など、多くの問題を含んでおり、検討を要するという指摘もある (Laplanche, Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, P.U.F., pp. 195-196など)。

(55) Sami-Ali, *Penser le somatique*, Dunod, 1987, p. 3.

(56) Ibid. p. 48.

(57) Sami-Ali, *Le corps, l'espace et le temps*, Dunod, 1990, p. 2 sq.

(58) Ibn 'Arabî, *Le chant de l'ardent désir*, trad. Sami-Ali, Sindbad, 1989, pp. 12-25.

(たにがわ・たかこ 筑波大学大学院人文社会科学研究科哲学・思想専攻教授)