

対象における心的構成の無媒介性について ペトル ス・ヨハニス・オリヴィの思想における中世志向性 概念の残響

| | |
|-----|---|
| 著者 | ボネールス ピエール, 石田 隆太 |
| 雑誌名 | 筑波哲学 |
| 巻 | 26 |
| ページ | 47-64 |
| 発行年 | 2018 |
| URL | http://hdl.handle.net/2241/00151059 |

対象における心的構成の無媒介性について¹

ペトルス・ヨハニス・オリヴィの思想における中世志向性概念の残響

ピエール・ボネールス

（訳：石田 隆太）

導入

本論では、志向性概念を知覚という観点から、特に対象における心的構成の無媒介性という観点から論じていく。そのために、神学者にしてフランシスコ会士であるペトルス・ヨハニス・オリヴィ（1248–1298）²を取りあげることとする。彼は、ドミニコ会士であるトマス・アクィナスの諸学説に対して理路整然とした反論を最初に提示した思想家である。オリヴィの著作は「哲学に対する」最高級の貢献を果たしており、彼はヴァチカンによる検閲の影響で断罪されはしたが³、やはり有名人であり、様々な思想家および哲学者に対しても問題設定という観点で影響を与えた。具体的には、ヨハネス・ドゥンス・スコトゥス、ペトルス・アウレオリ、サン＝ブルサン、グイレルムス・ドゥランドゥス、ウィリアム・オッカム、さらにはデカルトのような人々に対してである⁴。

¹ [訳注] 本稿は次の論文の翻訳である：P. Bonneels, « De l'immédiateté de la constitution mentale des objets: l'écho de la notion d'intentionnalité médiévale dans la pensée de Pierre de Jean Olivi », *Diversité et Identité Culturelle en Europe* 14 (2), 2017, pp. 113–28. ただし、著者の指示により原文から変更のあった箇所が複数ある。翻訳にあたっては、原文において書名以外でイタリックが使われている箇所は太字にし、ギユメで括られている箇所は「 」を補った。ただし、ラテン語のためにイタリックになっている箇所は特に太字にしなかった。また、[] は訳者が補足した箇所であり、[] は訳者が原語を補った箇所である。指示語の訳出にあたっては、指示内容を最初から明示して訳出した箇所がある。なお、[原注] の書誌情報に手を加えた箇所もある。最後に、訳文については小山田圭一（東京工業大学）から数々の助言を賜った。記して感謝したい。

² [原注] オリヴィの生涯については次を見よ：D. Burr, « The Persecution of Peter Olivi », *Transactions of the American Philosophical Society* 66 (5), 1976, pp. 1–98. この仏語訳は次の通り：L'histoire de Pierre Olivi: Franciscain persécuté, tr. Fr.-X. Putallaz, Éditions universitaires - Les Éditions du Cerf, Fribourg - Paris, 1997.

³ [原注] S. Piron, « Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi: Enquête dans les marges du Vatican », *Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge* 118 (2), 2006, pp. 313–373.

⁴ [原注] H. Th. Adriaenssen, *Representation and Scepticism from Aquinas to Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

私は中世学徒ではない。ゆえに本論では何よりも、対象における心的構成についての論争をめぐる諸議論のありようが論じられる。とりわけ集中的に取り扱われるのが、先行する諸議論の一貫性と妥当性を問うという哲学的な諸問題である。他方で、そういった論争はここで提示されているものよりも広範なものでもあるので、本論での私の考察はその一つの断面にすぎない。その考察とは、存在というものを、すなわち存在論というものをわれわれが「どのようにして」形成するのかという問題に関するものである。ただし紙面の都合上、中世の論争において用いられた術語に関する歴史の詳細には立ち入らない。この件に関して読者には、ラテン語文献の語彙に関する非常に豊かな数多くの研究を参照してもらいたい⁵。最終的には、様々な議論に対する私の分析的な手法により、全くと言っていいほど言及されてこなかった批判的で形而上学的な論点の重要性が注目される。以後の諸研究はこの論点に紙幅を割くべきだろう⁶。

対象における心的構成が〔中世において〕一般的に問題にされる文脈は、パンとワインがキリストの身体と血へと変化することをめぐる論争である。この変化は(神秘の一つである) 聖体拝領のことであり、キリスト教の秘跡であって天上の典礼を表現するものの一つだと見なされている。この変化をめぐる論争は、別の言い方をすれば、実体変化〔transubstantiation〕と実体共存〔consubstantiation〕を対立させている論争のことであり、実体変化はカトリックや正教会派において、実体共存はプロテスタントにおいて認められている教義である。実体変化とは、パンとワインがそれぞれ〔キリストの〕肉と血に変化するという作用のことであり、パンとワインの本質そのものを変えてしまう作用のことであり、ゆえに或る本質を別の本質に変えてしまうということが問題になってくる。こうした論争のただ中であっては、他の誰にもましてトマス・アクィナスやウィリアム・オッカムが当時の学問⁷における諸教説を取りあげていることが窺えるであろう。厄介な問題は何かといえば、肉

⁵ [原注] こうした確認は、*Corpus Christianorum* を度々参考にすることに基づいている。

⁶ [原注] 言語に関する手法、特に言語が持ちうるであろう様々な意味の理想的な客観性を考慮に入れなければならない：A. de Muralt, *La métaphysique du phénomène: Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1985. また次の研究も参照している：Fr. Nef, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Gallimard, Paris, 2004. 最近のものとしては次のものがある：S. Richard, *De la forme à l'être: Sur la genèse philosophique du projet husserlien d'ontologie formelle*, Itaque, Montreuil-sous-Bois, 2014.

⁷ [原注] 具体的には、11世紀および12世紀になって再発見されたアリストテレスのアラビア語訳のことであり、

と血への変化が生じている時に、パンとワインが自らの本性を保存しているのはなぜなのかということである。トマス・アクィナスはまさに、アリストテレスの自然学を用いることで実体変化の教義を定めることになる。それに対して、フランシスコ会士であるウィリアム・オッカムやヨハネス・ドゥンス・スコトゥスは、後代になってマルティン・ルターが再び取り上げるように、実体共存の教義を選択することになる。この教義は、二つの異なる実体が同時に現前し共存することを認めるものである。すなわち、キリストの身体および血の本性と共存しながらも、パンとワインは自分自身の特殊性〔例えばパンの形やワインの色〕を保存するというのである。カトリック教会や正教会はトマスの解釈を保持することになる⁸。

対象における心的構成についての中世の論争においても、ラテン語の《*species*》（フランス語では《*espèce*》）⁹に注意を向けることは重要だと思われる。これはボルピュリオスによって定義される五つの普遍、すなわち類、種、差異、固有性、附帯性の一部をなすものである¹⁰。これらの概念によって当時の思想家たちは、主語と一致する諸々の述語が持つ異なる側面を特徴づけることができた。より厳密には、形象という概念は知性と外的対象の媒介物として打ち立てられることになり、その時にわれわれは抽象によって外的対象についての認識を確立する。こうした媒介は、諸対象の性質や像を知覚の無媒介な対象であるものに対して示す限りで、感覚において再生を行うものである。スコラ哲学はまた二種類の形象を厳密化させている。すなわち、可感的形象と可知的形象のことである。もし可感的形象が感覚にしか影響を及ぼさないとするならば、可知的形象は知性に深く関わる。著名な普遍論争に言及する場合、こうした厳密化は重要である。普遍論争の諸前提はボルピュリオスの『エイサゴゲー』に対する注解〔の歴史〕の始めにおいて読み取ることができるからである¹¹。

文脈に関する以上の諸事実が明るみに出されるならば、13世紀の諸著作においてア

⁸ [原注] 実体変化の教理はトレント公会議（1545年から1563年）の期間中に承認されている。そのうえ、まさに同公会議によって名目上は、絶対的な真理の特権が教会博士であるトマス・アクィナス（天使的博士）に与えられることになる。

⁹ [訳注] 日本語では「種」、「形象」などと訳される。本稿ではこれらを文脈に応じて使い分けることにする。

¹⁰ [原注] Porphyre, *Isagoge*, tr. A. de Libera et A.-Ph. Segonds, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1998. [訳注] ボルピュリオス、「イサゴゲー」、水地宗明＝訳、『世界の名著続2 プロティノス ボルピュリオス プロクロス』（田中美知太郎＝編、中央公論社、1976）所収。

¹¹ [原注] Ibid.

リストテレスと聖アウグスティヌスの議論が主要なものとして再び取りあげられていることも注目されるだろう¹²。アリストテレスやアウグスティヌスが言及されていることを見ることで、ヨハニス・ペトルス・オリヴィがアリストテレスやアウグスティヌスとは対立する学説を擁護し、探求することに対して非常に広大な自由を提出するのはなぜかを吟味することになる。つまるところ、オリヴィの学説において元々言われていることを整備することに取りかかり、彼によって提出された学説に対して考察をいくつか加えることにしたい。

1. 志向の諸問題とその中世的源泉

対象における心的構成の諸問題に隠れている様々な問いの内の一つは、実在に関する問いである。実際に存在する諸現象の総体が実在であると見なされるなら、オリヴィのものだと思われる立場を明らかにすることができる。思うにオリヴィの実在論では、思考とは区別される外的で独立した実在が存在することは肯定される。このことが意味するのは、思考する主体の外に世界が存在するという事、そしてその世界は存在するために、思考する主体と何らの繋がりをも共有する必要が全くないということである。知覚の哲学と認識の理論という観点から私の議論を洗練させ私の立場を厳密化させるために、今日では実在論が直接実在論と間接実在論に分けられることに注目しよう¹³。間接実在論によると、世界は間接的にしか知覚されえない。別の言い方をすれば、知覚内容は知覚する主体に少なくとも部分的には依存する。それに対して直接実在論によると、知覚内容はそれ自体で世界を構成するものであるという考えが擁護される。オリヴィの立場を正しく理解するならば、彼は「心的な」中間の要素、言い換えるならば精神と世界の間にある中間の要素すべてを

¹² [原注] アリストテレスのものとしては『魂について』の第2巻および第3巻と『命題論』がある：Aristote, *De l'âme*, tr. J. Tricot, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1992; *Catégories. De l'interprétation: Organon 1-2*, tr. J. Tricot, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1994. アウグスティヌスのものとしては『83問題集』の第15問題「イデアについて」がある：Augustinus, *De diversis quaestionibus octoginta tribus; De octo dulcitii quaestionibus*, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout, Brepols, 1975. [訳注] アリストテレスの『命題論』および『魂について』の日本語訳はそれぞれ次の通りである：「命題論」、早瀬篤=訳、『アリストテレス全集 1 カテゴリー論 命題論』（岩波書店、2013）所収；「魂について」、中畑正志=訳、『アリストテレス全集 7 魂について 自然学小論集』（岩波書店、2014）所収。アウグスティヌスの「イデアについて」の日本語訳は次の通りである：川田熊太郎、「二種のイデア論——比較哲學的研究」、『人文科學紀要 哲學』4, 1956, pp. 14-17.

¹³ [原注] A. D. Smith, *The Problem of Perception*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2002.

拒否していることがわかるだろう¹⁴。ゆえに私の考えによれば、オリヴィの立場は直接実在論の一種である。

他方でもしオリヴィが、知性の外に見出されるような物質的世界の存在という前提を信用するのなら、知性的な働きがこの物質的世界の諸対象に結びつけられている限りで、われわれはこの世界に関する認識を得ることができるようになるはずであろう。その場合、これはまさに形而上学的な実在論であり、様々な存在者が存在することを哲学的な理論ないし教義によって要請するものである。実のところオリヴィにとっては、対象における心的構成の問いは特に次のような仕方で提起されている。すなわち、物質的世界に現前する物質的な本質が、心理的で精神的な働きにおいて志向的な本質を持ちうるのはどのようにしてかという問いである。物質的世界において物質的な本質が現前しているということにおいては、われわれはやはり私が定義を与えた直接実在論の一種の内にある。このことは後に議論が進みにつれて明らかになるだろう。

以上から示唆されるように、志向性に関する主要な諸問題の一つ〔として言及すべき〕は指示〔référence〕に関する問題である。指示〔という言葉〕によって理解されているのは、心理的な働きが持つ能力が何らかの事物を指示するということであり、それはそのようにして心理的な働きに対して特定の内容を設定するものである。これは、感覚することや見ることなどの感覚的な働きの場合にも同様に成り立つ。例えば、「私は津崎良典に伝えるべきことについて考えている」という命題において、私の思考は津崎良典という人物を指示する¹⁵。別の言い方をするなら、この思考内容は先だって問われた指示によって満たされており、その思考内容が或る思考を他の思考から区別する。したがって、私の理解するところによれば、「希望すること」、「覚えていること」、または「思考すること」のようなことが心理的な働きとして理解されるなら、そのそれぞれは明らかに何らかの事物を指示している。すなわち、そうした働きは志向的である。問題は、こうしたこと〔すなわち心理的な働きが志向的であること〕がどのようにして可能であるのかを理解することである。こうした能力は何に由来するのか。私が他の指示ではなく特定の指示によって

¹⁴ [原注] これは、知覚の本質的な特徴に関する深遠で形而上学的な問題に関わる。

¹⁵ [原注] より正確には、「他のものの中でもそれを指示する」と言わなければならないであろう。というのも、「私が伝えるべきこと」とっては、私の思考が指示する他の情報(例: 伝えること、伝える場となっている場所など)も存在するからである。

自らの思考を満たすことができるような能力は何に由来するのか。

こうした問いを提起すると、あらゆる内容には特定の素材が与えられているはずだと反論されるかもしれない。この志向的な運動の基礎にあつてさらには心理的な素材とも区別されているような「実在的な」¹⁶他の諸対象の存在を前提することよりも自然なことがあるのか。それこそまさに布伦ターノが前提としたことである¹⁷。特定の心理的な現象は特定の物理的な現象と関係するという構造を持つ。布伦ターノが言うには、論争の的となった**内在するもの**とは心理的な働きにおける諸対象の存在を文字通り翻訳したもののことである¹⁸。そのうえ、その内在するものによって布伦ターノは中世的源泉を明示的に指示しており、その指示によって私は、スコラ哲学がどのような点において志向性〔という概念〕を分析しようとしたのかを理解することへと促された。志向性〔という概念〕は〔布伦ターノ〕より後代になるとフッサールの著作に浸透していくことになる。遂には20世紀になると、W・V・O・クワインが同意するように〔志向性とは〕脳が持つ様々な状態の創発的な諸状態〔にすぎないという考え〕や、さらにはそれに対して立ち現われ一元論者である大森〔莊蔵〕が展開した批判的な応答にまで至る¹⁹。それにもかかわらず、因果に

¹⁶ [原注] 実在的なもの [le réel] [という語] は [ラテン語の] 「事物」 [res] という語に由来する。事物とはすなわち、一般的な仕方では自体的かつ絶対的に解される存在者に随伴するあらゆる存在者が持つ存在の現実態のことである。これはトマス・アクィナスの定義である。「事物」が持つ第二の意味は、様々な概念が持つ諸特徴という意味である。すなわち、諸事物ないしは〔各々の〕存在の現実態が持つ固有性が問題である。この後者の定義は、現象学派の祖父布伦ターノによって再び取りあげられたものであるといえよう。問題は、諸特徴がどのようにして固有性になっているのかを知ることであり、そしてもしそれが可能なら指示の問題とは何なのかを知ることである。このような考え方は、カント、フレーゲ、および現代の多くの哲学者において見出される。〔「事物」が持つ〕第三の定義は、もの主義 [réisme] に由来するものである。もの主義が言っているのは、事物とは直接的に触れられる具体的な対象だということである。そしてもの主義は、形式存在論の創立者であるルヴーフ＝ワルシャワ学派のコタルピンスキのような哲学者によって擁護されている。Cf. Thomas d'Aquin, *Première question disputée: La vérité (De veritate)*, tr. Ch. Brouwer et M. Peeters, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2002. [訳注] トマス・アクィナスの『定期討論集 真理について』第1問題の日本語訳は次の通りである：「真理論 第一問 真理について」、花井一典＝訳、『真理論』（哲学書房、1990）所収；「真理について（真理論第一問題）」、山本耕平＝訳、『聖カタリナ大学キリスト教研究所紀要』7, 2004, pp. 81-87.

¹⁷ [原注] Fr. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Vol. 1, ed. O. Kraus, Meiner, Hamburg, 1973. 仏語訳は次の通り： *Psychologie du point de vue empirique*, tr. M. de Gandillac, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2008.

¹⁸ [原注] Ibid.

¹⁹ [原注] W・V・O・クワインに影響された人として、大森は日本における分析哲学の潮流を担う現代の論者の一人である。〔フランス語の〕《*apparence*》という語は「立ち現われ」という日本語を翻訳したものであり、それはドイツ語では《*bloß Vorstellung*》〔という語〕によって説明できる。大森の思想において見出される中心概念の一つが問題となっている。

関するこうした還元主義²⁰は中世のいかなる思想家にも関わりのないことだと私には思われる。むしろ反対に、反アリストテレス的な、そしてドミノの結果としてトマス的な見方にも同様に対立することになる反還元主義を見出すことができるのであり、それを我々は吟味することになる。

しかし何よりもまず、志向性の問題をめぐって中世の思想家たちは何を主要な源泉としていたのか。それは全部で四つある。一つは、アリストテレスの『魂について』第2巻において読み取ることができる。そこでアリストテレスが言うには、感覚に関する理論が可能であること条件としては、可感的形相を受容することによって**必然的に**依存する必要がある²¹。これは一体何のことなのか。単純化するなら、視覚の働きの場合、私が何らかの事物を見る時、私は視覚に関わる形相（例えば、この何らかの事物の色）を**実際に**受容することができるはずである。このことはわれわれを構成している諸感覚のそれぞれにも妥当する。形相を受容ということは明白に象徴的なことであり、今日でもなお数多くの論争を起しているが、ここではそれに立ち入らないことにしよう²²。志向性に関する論争の別の源泉として見出されるのは〔アリストテレスの〕『魂について』第3巻である。そこでアリストテレスが主張するところによれば、志向性は感覚的な働きの特色であるだけでなく知性的な働きの特色でもあるとされる²³。これは、感覚的な力能において感覚的な形相を翻訳しようとするあらゆる現実的な²⁴志向を暴露する類比であり、知性的な力能でも知性的な形相に対して全く同じようにしている。『命題論』はまさに、志向性に関する第三のアリストテレス的な源泉として提供されるものである。〔そ

²⁰ [原注] 還元主義の問題には後で着手する。

²¹ [原注] *De anima* II, 12 (424a17–21). 仏語訳は次の通り： *De l'âme*, tr. Tricot, p. 164. [訳注] 日本語訳での対応箇所は次の通り：「魂について」、中畑訳、p. 118.

²² [原注] Cf. M. Dummett, *Les origines de la philosophie analytique*, tr. M.-A. Lescourret, Gallimard, Paris, 1991, pp. 68–88. [訳注] 日本語訳は次の通り：『分析哲学の起源——言語への転回』、野本和幸ほか＝訳、勁草書房、1998、pp. 125–49.

²³ [原注] *De anima* III, 4 (429a13–16). 仏語訳は次の通り： *De l'âme*, tr. Tricot, p. 199. [訳注] 日本語訳での対応箇所は次の通り：「魂について」、中畑訳、p. 145–46.

²⁴ [原注] “This human subject is accorded a certain experimentally controlled input—certain patterns of irradiation in assorted frequencies, for instance—and in the fullness of time the subject delivers as output a description of the three-dimensional external world and its history” in W. V. O. Quine, « Epistemology Naturalized », *Naturalizing Epistemology*, 2 ed., ed. H. Kornblith, MIT Press, Cambridge, MA, 1994, p. 25. [訳注] 日本語訳での対応箇所は次の通り：「この人間主観には実験的にコントロールされた一定のインプットが与えられている。それはたとえば、様々な振動数からなる光の一定のパターンである。そして時間がくるとこの主観は、三次元的な外部世界とそこでの出来事に関する記述をアウトプットとして語るのだ」（「自然化された認識論」、伊藤春樹＝訳、『現代思想』16 (8), 1988, p. 57)。

こで] 言われているのは、「魂の諸状態」とは世界にある諸事物を指定する様々な記号の間に存在する意味論的な諸関係の基礎にあるものだという事である²⁵。そのうえ、この**関係的な諸状態**は、一方には言語的な表現があつて他方には物質的世界があるということの間を架橋する条件であるといえる。言うまでもなく、志向性に関する理論と意味論の間にある無媒介な近接性を説明するこうした表現は自明のものではないし、この**諸状態**の正確な正体については様々な問いを提起することができる。最後に、**永遠のアイデア**を携えてアウグスティヌスがまさに、われわれを悩ませる問題の主要な源泉として最後の〔第四の〕ものをもたらしている。神のアイデアという図式によって彼が主張しようとする事は、様々なアイデアのおかげでわれわれ人間は、神との関わりで二番目という順序にありながらも、限られた状況においては具体的な何らかの事物を観察することができるということだ。実際、形相に関する理論においてアウグスティヌスが主張しているように、アイデアは永遠のものであり神の知性の内に保持されている。ゆえに人間たちは、二番目という順序においてではあるものの、神と全く同じようにアイデアを用いた上で、物質的世界を構成する諸事物と志向的な関係を確立していく²⁶。その場合に何よりも問われるのは、人間の関わる様々なアイデアの構造を理解することである。そしてやはり窺えるように、アイデアや形相を獲得すること〔はどのようにしてか〕、アイデアや形相が指示するもの〔は何であるのか〕、そしてアイデアや形相が神において形成されるのか否かに関する問いが、われわれを取り巻く世界の諸対象を知覚することに関わる中世の論争において本質的である。

アリストテレスが提出した感覺的、心理的、心的な働きが可能であることの諸条件を概観してみれば、感覺的な形相を受容するということが彼にとっては本質的であるということだけは否定することができる。同様に、アウグスティヌスが思い起こさせてくれるように、私がアイデアを持っているということに依拠するなら、アイデアは何らかの側にやはり由来しているはずである²⁷。たしかにその通りだが、仮に物質的な実在と心理的な実在間の繋がりを問うことに対して応答がなされるにして

²⁵ [原注] *De interpretatione*, 1 (16a3–8). 仏語訳は次の通り: *Catégories. De l'interprétation*, tr. Tricot, p. 89. [訳注] 日本語訳での対応箇所は次の通り: 「命題論」、早瀬訳、p. 112.

²⁶ [原注] *Augustinus, De diversis quaestionibus octoginta tribus*, ed. Mutzenbecher, p. 71. [訳注] 日本語訳での対応箇所は次の通り: 川田、「二種のアイデア論」、pp. 15–16.

²⁷ [原注] この場合に、アウグスティヌスが提出した自然本性的な認識の秩序において問題になってくるのは可知的な光、すなわち神の特権である真理が可能であることの条件である: É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 3 ed., Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1949, p. 128.

も、普遍的なアイデアないし形相の存在が「どのようなのか」という問いに応答したことにはならない。別の言い方をすれば、[物質的な実在と心理的な実在の]両方の場合において、知性の内部にあるこうした存在者[すなわち普遍的なアイデアないし形相]が先だつて存在することの重要性は否定できないが、その重要性はこうした先だつて存在者によってでなければ明示されない。両方の場合において応答がなされるのはアイデアという形而上学的な存在者を經由することによってであり、そのアイデアが存在する証拠をわれわれは何も持っていない。さて、さらに異なる仕方でも問題を描写するための事例を取りあげることにしてしよう。私が一杯のカップを観察する時、それは私の精神に入ってくる物質的な一杯のカップではたしかにない。というのも、私の精神に入り込んでくるもの、または私の精神において見出されるものはむしろ、このカップを構成し再現する普遍的な形相の集まりだからである。ゆえに、二番目の運動において私の思考はこの諸形相を「何らかの事物」へと変換することになり、その何らかの事物こそ私の思考が一杯のカップであると思ふ[当の]もののことである。やはりここで吟味しなければならないのは、まさにこうしたことをしている間、カップとの直接的な接触は失われているということである。それは、私の思考を通過する諸対象がそれ自体では対象ではなくて、せいぜいのところその諸対象のアイデアであるといったようなことと同様である。これこそペトルス・ヨハニス・オリヴィが本格的に取り組むことになる問題である。そして、物質的な諸対象と知性作用による働きの諸対象の間にある直接的な繋がりという観点から見て一貫した志向性に関する理論を基礎づけるために、オリヴィはこの繋がり構成する諸対象間の無媒介な関係を考慮に入れることになる。

2. 無媒介性とペトルス・ヨハニス・オリヴィ

それでは無媒介性の問題を論じることにしよう。既に言及したように、志向に関する理論によって提起される主要な問題の一つは指示の問題である。そして指示は何らかの事物と関わりを持つはずであるから、指示の問題によってわれわれは対象を受容するという問題に言及することになる。[対象を]受容することとはすなわち、まさにこの指示を確立するのに必要な条件である。それでは、一方の対象や他方の対象に専心しながらも精神がこうした対象に対して持つことのできる関係とは何なのか。何よりもまず、先行して引用された諸理論においては、この可知的な働きがどの対象に

は焦点を定めどの対象には焦点を定めないかを本当に選択しているのか。これには疑いの余地がある。実際、アリストテレスが提出した**光の照射**が持つ心理的な能動性が、既に現前する形相が持つ特定の可能態を何らかの可知的な事物へと転換させる以外のことをなすということを示すものは何もない²⁸。アイデアがまさに先在するという事実からわずかに窺えるように、精神は他方の事物ではなくて一方の事物を選択することができる。別の言葉でいうなら、光は拡散するものであるのだから、精神は自分の選択において制限されており、自分の側から方向づけるすべての活動は全くもって存在する余地もない。この点が本質的である。

具体例を取りあげることにしよう。アリストテレス的な理論の範囲では、どのようにして私が机を思考することができるのかを理解しようと試みるなら、次のように言われるだろう。私はまず特定の知覚内容を取り集めていた。例えば、触覚によっては机のざらざらした手触りを、視覚によっては机の色や机の大きさを取り集めていた。第二段階では、形相がそれ自体でその知覚内容に適用されることになる。その結果として最終的に机が私に立ち現われる。異なる現象がこのように連続することで、精神のいかなる活動も必要ではないことに気づくことができる。精神がやるべきことはただ「机」の形相を他の諸形相の連なり全体から抽象することだけである。しかしこの心理的な抽象を除けば、諸形相の受容は受容である限り受動的なままである。別の言葉でいうなら、活動的な唯一の瞬間は抽象している時だけであり、選択している時はそうではない。物質的な世界でいえば、机に焦点を定める時はそうではない。そのようなわけで、焦点を定める精神によって規定される志向的な対象はどのような場合にも現われない。こうした問題に対する逃げ口上は抽象を却下することであるが、そうすると他方の対象ではなくて一方の対象を選択する能力を失ってしまうことになる。これこそまさに、ペトルス・ヨハニス・オリヴィが避けようとしていた問題である。具体的には、彼は次のように述べている。

認識能力は、認識活動とは異なる習態や形象によってどれほど形相づけられているとしても、その志向の眼差しが対象に向かって現実的に焦点が定まってお

²⁸ [原注] *De anima* III, 5 (430a10–16). 仏語訳は次の通り : *De l'âme*, tr. Tricot, p. 208. [訳注] 日本語訳での対応箇所は次の通り : 「魂について」、中畑訳、pp. 151–52.

り直接向き合っているというようにして、まずもって現実的に対象へと志向しているのであれば、認識活動に至ることができない²⁹。

思うにオリヴィの側からみると、精神の集中やさらには何らかの事物に対する眼差しが必須となっていることがここでは非常に明らかな仕方で窺える。そしてもし精神が選択の基礎にあるべきであるなら、それはアリストテレスが提出した抽象の能動性よりも上にあるべきことである。ゆえにオリヴィにとっては、志向的な対象は志向的な働きの不可欠で無媒介の部分をなしているはずだと私には思われる。

3. 無媒介性の擁護

われわれはペトルス・ヨハニス・オリヴィの立場を概観した。それでは、オリヴィがそのような理論を主張する理由と方法の理解を目指すことにしよう。彼の理論の中で最重要部分は自由、より正確に言えば意志 [についての理解] にほかならない。実際オリヴィにとって人間存在というのは、活動の自由な選択を妨げない意志を備えたものである。そして、第一に自由を条件づけるものこそ、意志の働きの未規定性である。ここからすぐさま提起されるのは、人間存在が他方の活動ではなくて一方の活動を選択するのはなぜなのかという問いである。この点に関してオリヴィは、われわれの経験に備わっている「内奥の感覚」 [sens intime] を引き合いに出すことになる。この感覚がそれと別様では存在しえないことは経験によって直視させられる³⁰。ゆえに、このようにして確実に意志が完全に自由であることは、彼の理論の基礎ではあるが十分条件ではない。自分の理論を救うために、オリヴィは認識の働きに関する意志的な目的論を打ち立てることになる。もし私が机に焦点を定めるなら、それは私にとって机が必要だということである。ゆえに、「終極に関わる諸原因」 [causes terminatives] があるのであり、この諸原因によって私の意志は他の何ものでもなく机に焦点を定めるよう導かれる。オリヴィにとって重要なもう一つの観念は「眼差し」 (aspectus) と

²⁹ [原注] *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 72 (ed. B. Jansen, Vol. 3, Quaracchi, 1926, p. 9). 仏語訳は次の通り : D. Perler, *Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2003, p. 45. [訳注] ラテン語原文は次の通り : « quantumcumque potentia cognitiva per habitum et species ab actione cognitiva differentes sit informata, non potest in actionem cognitivam exire, nisi prius intendat actualiter in obiectum, ita quod aspectus suae intentionis sit actualiter conversus et directus in illud ». この原文に基づいて引用文の箇所は日本語訳を行った。

³⁰ [原注] *Quaestiones*, q. 58 (ed. B. Jansen, Vol. 2, Quaracchi, 1924, p. 413).

いう観念である。というのも彼によれば、もしわれわれが焦点を定めているものを自由に選択することができるなら、こうしたことの原因は常に何よりもまず意志が「眼差し」を所持しているからである³¹。これは一体何のことか。意志のように勝手に大きく知性の自由を確立することにオリヴィはどのようにして辿り着くのか。この点に関して13世紀に最も流行した理論が媒介内形象〔*species in medio*〕の理論、または認識内容を担う存在者の理論であり、その形象ないし存在者は「光の照射」を介して感覚器官へと何度も何度も伝達されるものである。別の言い方をすれば、遠近法に関する理論が問題になってくる。ところで、オリヴィはこの理論を却下する。実際にオリヴィが言うところによれば、意志に関する彼の理論と平行関係にあるのは、感覚「能力」だけが感覚に関わる働き基礎にあること、そしていかなる形象も必要ではないということである³²。ゆえに、形象のような媒介となる存在者の側からのいかなる媒介も不要であり、精神の受動性もまた不要であって、これこそオリヴィ自らが確立しようとする理論である。

しかしそれなら、ペトルス・ヨハニス・オリヴィが当時の形象理論を却下するのはなぜなのか。この理由は二つの論点に分けて論じることができると思われる。一つは、不活発な形象はどのようにしても認識の働き基礎にはなりえないとオリヴィが考えていることである。認識の働きは、オリヴィにとっては別の秩序に属するもの、すなわち活発なものであるからである。実際にもし形象が光線によって拡散される微小な存在者に属しているはずなら、どのようにしてその存在者が認識の働きに対して原因となる活発な動原であるのかはほとんど理解できない。別の言葉でいうなら、オリヴィが要求しているのはやはり、形象が活動的な構成単位〔*particule*〕であるということであって受動的な構成単位であるということではない。実際、認識に関する情報をたしかに含んでいてもその情報を構成する所与のものとの構成そのものの基礎には決してならない構成単位があったとしよう。その場合にそうした構成単位によって現実化しているような認識の働きといったものをどのようにして想像することができるのか。ゆえに、形象とはせいぜいのところ、私に言わせれば情報の不活性なカプセルのようなものであり、それはいかなる場合にも活発なものと同じ秩序には属しえないものである。こうしたことから生じる考えによれば、狭義の物質的な存在者は感覚的

³¹ [原注] Fr.-X. Putallaz, *La connaissance de soi au XIIIe siècle: De Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1991, pp. 103–33.

³² [原注] *Quaestiones*, q. 58 (Vol. 2, p. 467).

な働きが生成することの原因ではありえないのであり、またその存在者が単純に現前するだけでは認識能力を明示するのに十分ではない³³。

オリヴィが提出したもう一つの議論は形象の多数性に関する議論である。別の言い方をするなら、二つの区別された実体、すなわち一方には知覚対象があり他方には感覚器官があるというこの間での情報伝達という問題が問われている。実際にもしこうした情報伝達が感覚器官の対象に由来する形象の長い連鎖によって理解されるべきであるなら、この連鎖のただ中では、それぞれの形象がこの同じ連鎖において各形象に先行する最後の形象とのみ直接的に接触しているということに注意が向けられる。別の言い方をするなら、感覚器官と対象の間での直接的な接触は、多数の「中間項」を経由することで断ち切られている。しかし形象の多数化を擁護する人々の筆頭にあつては、[オリヴィの]問題は取るに足らないものである。なぜなら、彼らにとってはそれぞれの構成単位が対象そのものの像だからである。それに対してオリヴィは対立することになる。鏡において或る対象が見られる時、対象がそれ自体で直接的に見られることは遂にない³⁴。つまるところ、この構成単位の本質そのものが持つ志向的な自然性[すなわち物質性]と精神性[の両方]が証拠づけられることになる。なぜなら、オリヴィにとっては構成単位の純粋な物質性は全く疑う余地のないものと思われるからである³⁵。どのようにして個々人の感覚器官に預けられた存在者[すなわち構成単位]が目標として定められた外的対象を報告できるのかオリヴィにはわからないのだ！自然本性的なカテゴリーと非自然本性的なカテゴリー間での地位の違いがまさに、ここでは提起され批判されている。そして志向[という概念]が明示されるべきなら、非自然本性的な存在者をいかなる場合にも援用することはできないとオリヴィは結論づけるだろう。ゆえに、形象理論にとって非常に重要な媒介[medium]という考え全体がまさにひとまとまりにして放棄されている。

ここでまさにトマス・アクィナスが立ち現われる。というのも、可知的形象につい

³³ [原注] *Quaestiones*, q. 73 (Vol. 3, p. 83): « immediatum principium actus essentialiter vivi et cognitivi oportet essentialiter esse vivum et cognitivum ». [訳注] 日本語訳は次の通り: 「本質的に活発で認識に関わる働きの無媒介な原理は本質的に活発で認識に関わるものでなければならない」(石田訳)。

³⁴ [原注] *Quaestiones*, q. 58 (Vol. 2, p. 498): « species rei secundum veritatem non videtur in speculo, sed potius ipsa res videtur per radios reflexos in speculo ». Cf. *Quaestiones*, q. 73 (Vol. 3, p. 69). [訳注] 前者の日本語訳は次の通り: 「事物の形象は真理に即しては鏡において見られず、むしろ事物そのものは反射する光線を通じて鏡において見られる」(石田訳)。

³⁵ [原注] Cf. *Quaestiones*, q. 73 (Vol. 3, p. 87).

ての言及は不可避であり、可知的形象に関する学説をトマスは擁護していたからである³⁶。トマスにとっては、形象の助けなしに対象を知覚することは考えられないことである。なぜなら、可知的形象の抽象においてこそ対象を再現することが可能だからである。[ゆえに] 知性によるこうした産出をぬきにしては、対象に関するいかなる認識も容認されるはずがない。しかしまたここでオリヴィは、可知的形象に対する肯定意見を次のような理由で却下することになる。すなわち、可知的形象という存在者は彼にとっては冗長なもののように思われるのであり、さらには、知性が対象と共有する直接的な繋がりをその存在者は危地に陥れる。可知的形象は対象に対する直接的な接続に「覆いをかけること」しかしない、と³⁷。このような断定は可能なのか。どのような点で可知的形象が世界に関する把握においてわれわれの知性に資するところがあるのかをよく理解することが問題になってくる。「対象に資する」という表現には二つの解釈を行うことが可能である。一つは、可知的形象は対象を再現する唯一の事物だというものであり、[オリヴィに言わせればその場合] 事物それ自体に覆いをかけることに陥ってしまう。というのも、把握の能動性は対象の可知的形象を捕まえるのであって対象それ自体を捕まえるのではないからであり、ゆえに対象については問題にならなくなってくる。またはそうでないなら、可知的形象は問題となっている対象を示すことに資するのであるが、その場合に可知的形象は事物に対して目標を定めることしかしない。別の言い方をするなら、示すことは提示される事物が存在することと同じではないのであり [事物が示されることと事物が存在することの間に

³⁶ [原注] Cf. *Summa theologiae* I, q. 85, art. 2; *Quodlibeta* VIII, q. 2, art. 1. [訳注] 他にも関連する箇所としては次を挙げることができる: In II *Sententiarum*, d. 3, q. 3, art. 1; *Quaestiones de veritate*, q. 10, art. 6; q. 19, art. 1; *Quaestiones de anima*, q. 15; *Compendium theologiae* I, 81–83; *Summa theologiae* I, q. 84, art. 6. 『神学大全』の該当箇所を含む日本語訳は次の通りである: 大鹿一正=訳、『神学大全 第6冊』、創文社、1969. 『定期討論集 真理について』の該当箇所を含む日本語訳は次の通りである: 山本耕平=訳、「精神について (真理論 第10問題)」、『聖カタリナ女子大学人間文化研究所紀要』7, 2002, pp. 65–136; 「死後の魂の認識について (真理論 第19問題)」、『聖カタリナ女子大学研究紀要』15, 2003, pp. 147–59. 『定期討論集 魂について』の該当箇所を含む日本語訳は次の通りである: 井上淳、「トマス・アクィナスにおける分離した魂の認識 (2) ——『定期討論集 デ・アニマ』第十五問題「身体から分離した魂は知性認識することができるか」解題、翻訳と註」、『南山神学』30, 2007, pp. 91–121.

³⁷ [原注] Cf. *Quaestiones*, q. 58 (Vol. 2, p. 469). [訳注] 特に関係のある原文とその日本語訳は次の通り: « si aliquid aliud interponeretur inter aspectum potentiae et ipsum obiectum, illud potius velaret rem et impediret eam praesentialiter aspicere in se ipsa quam ad hoc adiuveret ». 「もし [視覚などの] 能力の眼差しと対象そのもの間に或る別のものが間に措定されるとするなら、その或るものは、眼差しが向けられることのために助力するというよりも、事物に覆いをかけることになり、そして事物がそれ自体において現前する仕方でも眼差しを向けられることが妨げられることになるであろう」(石田訳)。

は] 大きな開きがあることになる。結局、トマス・アクィナスとオリヴィには違いがあることが鮮明となった。トマスは、認識に関するわれわれの機能にとって不可欠な必然性に依拠して形象の存在を明記する。それに対してオリヴィは、形象にいかなる信用も与えない。なぜなら、オリヴィの考えによれば、形象という形而上学的な存在者は自らの固有な本質を産出することしかせず、問題となっている対象とは別物だからである。

オリヴィの学説を論じる締めくくりとして、彼が再現という観念を拒否していることについても述べておこう。実際、論じられてきたように形象は再現という機能を持っているとされており、それゆえに自らの固有な本質よりも多くのことを現前化させる機能を持っているはずである。しかしながら直ちに理解されるように、オリヴィが保持することになるのは再現前化の副次的な眼差し[という概念]である。別の言い方をするなら、彼は次のことを保持することになる。すなわち、もし形象がまず自分自身を現前化させるなら、その後のみ形象は自らが再現前化させることのできる事物を現前化させることになる。無媒介性理論の範囲内では、対象の把握における第二段階が認められうることはありえず、再現という観念がすぐさま却下されてしまうのもこれが理由である³⁸。[再現という観念が拒否される] 第二の論点は形象が存在することにおいて神が介在することを前提するという論点である。神の介在によって、[すべてを]包み込むようなその全体をもってしても、形象のような存在者が神の刻印によって損なわれていないということを支持することが許されるわけではない³⁹。そこから帰結することとして、物質的世界と形象の世界間の繋がりには深刻なほど疑問が抱かれる。別の言葉でいうなら、もし無媒介性理論が擁護されるべきであるなら、物質的对象と知性の対象との間に想定しうるとのような中間物にも反対するものとして無媒介性理論が見出されるであろう。

4. 能動性と無媒介性

だがそれなら、能動的な志向性[という概念]を支持しながらも自らの無媒介性理論を擁護するためにオリヴィはどのような手立てを考えているのか。その答えは認識に関するわれわれの力能を持つ能力[あるいは可能態]そのものにおいて探求するこ

³⁸ [原注] Cf. *Quaestiones*, q. 74 (Vol. 3, p. 123).

³⁹ [原注] Cf. *Quaestiones*, q. 58 (Vol. 2, p. 470).

とにある⁴⁰。実際、この能力こそやはり、焦点が定められた対象の現前において最初にあるべきものである。オリヴィにとっては、まさに同一視の過程において本質的な現前が「対象を」具体化させることになっており、その時に認識に関するわれわれの力能は事物を受容する。しかしながらこうした現前は、アリストテレス主義者が理解しているように可知的形相の地位には就くことはできないが、潜在態の地位に就くことはできる。その理由は、潜在力〔*virtus*〕が正当にも魂の力能だからである。この非受動的で全くもって実在的な力能こそ、知性が把捉する対象とすっかり混じり合っている⁴¹。別の言葉でいうなら、この力能は自らが接近する対象になるために知性によって焦点を定めることだけを必要とする。以上のことから導かれる結論は、志向とは認識に関する専心〔*attention*〕にほかならないということだと思われる。もしそれが事実であるなら、どうすれば循環論法に陥らないのか。というのも、もし私が志向のことを、志向の本質的な特徴そのものである認識に関する専心であるというようにして記述することで説明するなら、私は志向をまさにそう説明するようにならされているものによって説明したことになるからだ。それにもかかわらず、たとえ以上のことを前提できるとしても、オリヴィが保持する選択肢はそれではない。というのも、諸現象を他の存在者に還元する別のより根源的な現象によって説明するよりも、そうした還元は無限後退に陥って不可能であるとオリヴィは考えているからである。別の言い方をすれば、最も根源的な基礎は端的に知性の「潜在的な現前」において確認されるべきものである。ゆえにこの基本的な論点とはまさに、認識に関する専心とは経験において直接的に接続できて他の事実や現象に還元されえない事実であるということにほかならない。

ゆえに、われわれが理解してきたように、志向性という観点から見れば、オリヴィは還元主義者ではない立場を採用している。**志向性に関する還元主義的な手法**という事で理解されるのは、認識機能と外的対象の間で観察できるような様々な因果関係を前提するという事である。ゆえにオリヴィは、われわれの知覚が複雑であるという事実を説明するために、その事実を報告するのに十分であるような構成要素となる微小な存在者を用いて無限後退に陥るといったことはしない。[媒介内形象理論とは]別の理論として 13 世紀に流行したのが本質主義である。対象を受容される時にその対象になるということをサポートする立場が問題になってくる。この場合の論争は、知性

⁴⁰ [原注] Cf. *Quaestiones*, q. 72 (Vol. 3, p. 35).

⁴¹ [原注] Cf. *Quaestiones*, q. 58 (Vol. 2, pp. 486–87).

がそうすることを決定したことに応じて、知性のただ中で受容され認められるような対象の本質をめぐるものである。この理論はアリストテレス主義者が先鋭化させたものであり、それに対してオリヴィは知性の能動的な側面を過小評価していることを非難している。オリヴィにとって志向性は対象と知性の間における本質の類同化と同値ではない。というのも、もし「現実態にある知性は現実態において知解された事物である」⁴²と言うトマス・アクィナスの定式を認めるべきなら、その場合に知性の受動性は知性の能動性を含意していることを再認識するべきである。

結論

人間の関わる様々なアイデアの構造を理解する中で、志向性の主要な問題が指示の問題であることを吟味してきた。この指示 [という概念] によってわれわれは、それをどのようにして獲得することができるのかがわからないという [ことに] 意味 [があると前提する立場] において問題を提起してきた。無論のこと指示は、知性的な働きにおいて見出される本性とは異なる本性において前提されている。他方で、本質的な形相が可能的に存在することについては十分な議論を見出すことはなかったが、そうした存在によって、対象の認識についてアリストテレスとトマス・アクィナスが提出した志向 [概念] に関する古典的な建築術がまたしても問題にされる。

こうした論争に対面した上で思考上の対象に一貫した実在性を担保させるためには、われわれの見解によれば、ペトルス・ヨハニス・オリヴィは無媒介性 [という概念] によってその実在性を獲得することに着手するよう提案することになる。この無媒介性は、認識に関する働きが持つ意志的な目的論から見て対象の受容性が必要であったことから直接帰結している。心理的なものにおける能動的なものの余地を守ることが問題になってくる。別の言い方をすれば、まさに心理的なものこそ様々な要求に沿ったものであるべきであり、また、その固有な観点によって、自らを取り巻く世界を感覚することに対して焦点を定めることができるものである。そのような理論を擁護するために、オリヴィは感覚能力を超える [ものに関する] あらゆる還元主義を禁じることになる。そうした還元主義は形象のような存在者を再認識しないというこ

⁴² [原注] Cf. *Summa theologiae* I, q. 14, art. 2, corp.; q. 85, art. 2, ad 1. [訳注] 『神学大全』の該当箇所を含む日本語訳は次の通りである：高田三郎＝訳、『神学大全 第1冊』、創文社、1960；大鹿訳。

とを含意するが、神や歪んだ像のように対象とそれの知覚との間にある他の中間物すべてを同様に再認識しないことも含意する。そのうえ、文字通りに対象と同一化する能力こそ、われわれの存在を一貫したものにする。ここには論点先取は全くなくて、正しくは再認識がある。すなわち「何らかの事物が存在することを」確認することが確立されている。われわれの知性は、潜在的で根本的で還元不可能な無数の現前を通過するものである。

われわれは何を確認することができたのか。第一に、探求することに対する非常に広大な自由をオリヴィが提出し追求したことは確実である。認識に関するわれわれの受容〔力〕が持つ可能性をめぐる〔一定の〕真理をオリヴィが擁護したことは、独自性のあることであり続けると同時に、われわれが常に現実的に抱えている性向との関わりでは不安定なものでもあり続けている。その性向とは感覚に関する力能において感覚的な形相を〔何らかの認識内容へと〕翻訳しようとする事〔すなわちそういう仕組みであると考えてしまう事〕であり、知性的な力能でも知性的な形相に対して全く同じようにしているであろう。

(ぴえーる・ぼねーるす ブリュッセル自由大学哲学社会科学部博士課程在学)

(いしだ・りゅうた 日本学術振興会特別研究員 PD)

慶應義塾大学文学部訪問研究員)