

志向性の視点から見たアルノーの認識理論

藤 江 泰 男

Conception de l'intentionnalité dans la théorie de la connaissance d'Arnauld

Yasuo FUJIE

アルノー・マルブランシュ論争の中軸をなす認識にまつわる対立の中で、アルノーの提唱した知覚の在り方とは、精神の一作用であると同時にまた或る外的対象と関係しているといった二重の側面——アルノーの表現を使えば二重の「関係」——をその本質的性格として持つ、というものであった。この二重の側面の前者については、知覚という呼称がふさわしく、後者については、アイデアの呼称がふさわしいとしながらも、それを一つの實在(知覚即アイデア)の二つの側面と見做すことで、マルブランシュのアイデア理解との対立は鮮明なものとなっていた¹⁾。

本稿での我々の企図は、この知覚の二重の側面を、ネイドラーの『アルノーとデカルト派アイデア哲学』の展開に沿いながら²⁾、意識の「志向性」の視点から再度見直してみようとするものである。特に、アルノーの言う知覚の第二の側面、つまりアイデアの側面を、志向性の視点から捉え直すとともに、従来様々に論じられてきたデカルトの所謂「想念的實在性」の問題の解明に資することをも、併せて願うものである。

1. 志向性を巡るアルノーとマルブランシュとの対立

アルノーとマルブランシュとの論争にまつわる直接的實在論と間接的(表象的)實在論との対立については、前回の拙稿で既に触れた³⁾。ここでは、その直接的實在論としてのアルノーの認識論の構図が、志向性の考え方とどう関係しているのか、という問題を、デカルト解釈の問題と交えて論及することにする。

まず、論述の中心をなす「志向性」の概念について確認しておくならば、それは、「すべての意識(或いは、17世紀のタームを使用するのであれば、すべての思惟)は何ものかについての意識(思惟)である」⁴⁾ということに他ならない。この志向性はすべての意識に普遍的に宿る基本的性格であり、つまり、どんな意識状態についても確認できる不可避免の性格と言えるものである。更に、フッサールの志向性の概念に拠るネイドラーにとっては、この意識(思惟)は、「思惟するもの(cogito)として、その思惟されるもの(cogitatum)を自分自身のうちに携えている」⁵⁾ものと理解されている。もっとも、ここで言及されている〈何ものか〉は、現実に存在する外的対象である必要はない。想像においても、判断においても、意識がそれに関わらざるを得ない対象としての〈何ものか〉ということであり、従って志向性とは、必ずしも現実に存在するとは限らないそうした対象に向かう意識

（思惟）作用そのものを意味するのである。こうした意味において、「全ての精神現象は志向的であり、対象に向かうものである」とネイドラーは語る。

こうした意識（思惟）の志向的構造については、それぞれの知覚論の内容から判断して、アルノー、マルブランシュともに同意している、と言える。「私が確かに思惟している時は、同時に、私が何ものか（quelque chose）を思惟していることも確かである」⁶⁾とアルノーは語っているし、マルブランシュにしても、対象抜きと思惟などあり得ない、という立場にたっており、知覚するということは、何ものかを知覚することである、という見解を公言しているからである。彼にとっても、アルノーにとっても、「虚無（nothing）を知覚する（見る）こと、無（no thing）を知覚する（見る）こと、それは何も知覚し（見）ないこと」に他ならないのである⁷⁾。

このように、思惟の志向的構造について両者は意見を同じくしているが、その志向性が孕む問題の解決の仕方では根本的に異なる、とネイドラーは見做す。少なくとも、その思惟対象の位置付けの問題で両者が決定的に対立していることは、前回の拙稿で既に指摘した通りである。

本稿では、ネイドラーの理解する、アルノーとマルブランシュとの志向性の孕む問題への「アプローチ」の仕方の違いについて、まず言及する。しかる後に、その相違の原因に深く関係する「想念的实在性」について考えてみたい。

さて、ネイドラーは、志向対象の現存如何の問題の解決に向かう方法として、二つのアプローチを区別している。まず第一のものは、彼が「志向性に対する対象・アプローチ（object approach）」と呼ぶもので、「全ての精神の作用は、現実には精神に現前している或る対象に、実際に向かっている」と主張する立場である。この立場では、志向性は、現に存在する二つの实在間の関係を意味することになる。これはしかし、現実には存在しない対象について我々が思考を働かせたり、既に消え失せた対象について考えたりすることが現にある以上、志向される対象を、物体など世界内に現存する通常の対象から区別して「特殊な存在的タイプ」の实在と考える立場でもある。つまり、直接的に（immediately）志向される対象と、その対象が表象する、現実には存在したり存在しなかったりする対象〔もの〕とを区別し、志向性とは、いつも思惟に現前している、特殊な实在たるこの前者の対象（つまりアイデア）への志向のこと、と解するのである。従って、現実には存在する対象が目の前にないにしても、アイデア自体はいつも精神に現前しているのであるから、精神とアイデアとの関係として志向性を把握することにより、志向性自体は、現存する二つの实在間の関係としていつも成立していることになる。

これが実はマルブランシュの考える志向性の概念なのである。マルブランシュのアイデアは、その表象する外的対象の存在如何に関わらず、常時实在するものであり、〈対象のない思惟はない〉とマルブランシュが語るとき、その〈対象〉とは、存在したりしなかったりする対象のことではなく、いつも神において在る〈アイデア〉の方なのである。精神が何ものかを思惟するとき、その何ものかは、思惟に直接的・無媒介的に現前しているものとしてはアイデア〔という対象〕であり、それを介して間接的に思惟は〈外的対象〉に向かうものとされるのである。

このように、いつも現存し、現前する対象と精神（意識）との関係、二つの現に存在するもの相互の関係として志向性を考える立場を、ネイドラーは、志向性に対する「対象・アプローチ」と呼んでいる。

これに対し、もう一つ別のアプローチが考えられる。それを志向性に対する「内容・アプローチ (content approach)」とネイドラーは呼び、アルノーの見解をこの立場のうちに見ている。このアプローチでは、志向性が直接関わる主観と対象との関係は、「対象・アプローチ」の場合とは異なり、現実に存在するもの同士の関係では必ずしもない。精神の作用たる志向性は、ここでは、精神の作用そのものに内在する或る特性、つまりその構造ないし内容 (structure or content) によって説明されるものとされる。しかも、精神（思惟）作用はこの内容を志向するのではなく、この内容を自らのうちに保持し、この内容により、自らに志向性がもたらされるもの、と理解するのである。従って、ここでは、志向性は、何らかの形で現存する外的対象との通常の関係 (some real ordinary relation) に基づくものではないので、それをネイドラーは、精神作用自体の持つ「非関係的特性 (non-relational property)」⁸⁾ に基づく志向性、と語っている。たとえ、殆どの場合、その対象が意識外に現存する対象であるにしろ、この現存する対象によって志向性の成立が条件づけられるわけではない、と見做される。むしろ、思惟に内在する内容の方が、その思惟の志向性を成立させる、と考えるのである。

このアプローチの特徴を、ネイドラーは次の三項目にまとめている⁹⁾ ① 思惟作用に内在する「内容」と思惟作用の「対象 (外的対象)」とは異なるということ。② この「内容」こそが思惟作用に志向性を賦与するのである、ということ。つまり、外的対象を志向し得るのは、この「内容」が思惟作用内にあればこそ、なのである。③ 思惟作用の志向性は、それが志向する対象の現存如何に関わらず成立するという。従って、志向性とは、思惟作用に内在する「非・関係的特質」たる「内容」の関数と見做される。

従って、「対象・アプローチ」と「内容・アプローチ」との決定的違いは、直接的に志向される対象を実際に現前するものと見做すか否か、という点にあることになる。

この「内容・アプローチ」は、フッサールの定着した志向性の考え方である、とネイドラーは見做す。「ノエマ」ないし「ノエマの意味」として、この「内容」を理解するのである。ノエマないしノエマの意味を介して、意識作用（ノエシス）はその対象に関係するのだからである。このノエマは、意識作用（ノエシス）に内在するとともに、それ自体が対象として志向されるのではなく、その対象の意味として、ノエシスに外的対象を志向させるところのものなのである。¹⁰⁾

アルノーの知覚の考え方も、このフッサールの見解と異ならない、と彼は見做す。「或る知覚がまさにこの個物の知覚となるのは、その知覚作用に内在する何ものかに由来する」¹¹⁾ とアルノーは考えているからである。

2. デカルトの考える志向性

さて、アルノーの考える志向性の構造は、「想念的实在性 (esse objectivum, objective reality)」についての彼の考え方に由来する。この概念について、アルノーは、デカルトの主張したアイデアの孕む「想念的实在性」の考え方を全面的に踏襲している——少なくとも、アルノー自身の自覚するところでは——。しかし、デカルトの語る「想念的实在性」の概念は、必ずしも容易に理解できるものではない。神の存在証明に関わるこの概念は、古来、様々の解釈や議論の対象とされてきたところである。しかも、このタームがデカルトにより使用された際の、その内実に関する歴史的影響関係についても、スワレスのそれが主流になりつつあるにしろ、まだ確定しているとは言い難い。¹²⁾

本稿では、こうした歴史的影響関係が、アルノーとマルブランシュとの志向性の捉え方の違いに関係している限りで、簡略に触れておきたい。

まず、ネイドラーに拠れば、スワレス以前のスコトゥス、オッカムから、スワレス (1548–1617) 自身にまで至る、想念的实在性についての或る共通の了解が確認される、という。

この想念的实在性の概念は、中世的伝統にあっては、神の認識の説明の中で提示され、展開されたものであるが、デカルトの提示した議論以降は、むしろ人間の認識にまつわる問題として展開されることになる。

スワレス以前の中世的伝統の中では、この想念的实在性は、全くの無・非存在 (omnino nihil, non being) ではないが、さればとて、現存する存在 (actual existence) でもない、といった或る特殊な存在様式をもつ中間的な存在を指示するために使用されていた概念である。それは特に、現実創造される以前の被造物の「本性」の在り方をどう考えるか、という問題の中で提示されている。つまり、被造物の存在は、それが創造される以前は単に神の精神の内にあるだけなのだから、現実には、つまり神の精神の外に現存するわけではない。従って、現存する存在としてその本性を語るわけにはいかない。しかしまた、全くの無とも言えない——というのも、それは存在に至る可能性を秘めている点で、単なるデタラメとも、想像上の存在とも異なるのだから——。このように、被造物の本性というのは、神によるその創造以前には、思惟された存在として、無とも、現存とも区別される中間的な在り方を示す存在と理解されたのである。

「想念的存在 (esse objectivum)」とは、何よりも、神により「思念された・所想的 (objectivum) 存在」の謂であり、また「認識された存在 (esse cognitum)」, 「可知的存在 (esse intelligibile)」のことである。つまりは、神の (、そして人間の) 知性の中でのみ实在性を持つに過ぎぬ何ものかのことなのである。虚無や想像上の妖怪に比較されれば、その存在性が意識されるが、現存する存在と比較されれば、その存在感の薄さが印象づけられるといった中間的存在様式こそ、この想念的实在性の特質なのである。

こうした二段構えの区別は、スワレスにもそのまま引き継がれている。彼にとっても、想念的存在は、現実的存在即ち形相的存在 (esse formalis) と、非存在とも区別される实在性として理解されている。しかも、創造以前の、この被造物の本性については、それ

が後に現実存在へと至る可能性を内に秘めていることから、可能的存在 (esse potentiale) としても展開されており、その意味でも、単なる無と現実存在との区別は鮮明なものとなっている。しかも、彼にあって注目すべき展開は、この想念的存在ないし可能的存在は、たとえ神の創造的行為以前にはいかなる現実的存在も持たないにしろ、神によって知られており、後に創造されるにいたる可能性を秘めているという意味で、それは神に対して或る種の「拘束力 (binding)」¹³⁾ を保持する、と語られていることである。そうした拘束力を持つ点で、被造物の「本性」は、その創造以前にも、単なるフィクションや虚無とは異なる存在性を持つ、と言えるのである。いわば、神の意志からの独立性が語られることとなり、こうした「本性」の組み合わせから成立する「永遠真理」の独立性も、当然また帰結することとなる。¹⁴⁾

その時その時の評すべき論客との関係でスワレスの表現にバラツキが見られるにしろ、上に述べた立場自体は堅固に維持されている。事物の〈本性〉について、「神の精神の外部に存在を保持するわけではないという意味では、実在的 (real) ではないが、また、本性それ自体は創造されるものではなく自存的ものであり (uncreated)、神に対して拘束力を持つ点で、この点では、神に対して依存するものではないという意味で実在的である」¹⁵⁾ という立場は一貫したものである。神の知性の中にしかその実在性を持たないにしろ、本性も永遠真理も、或る意味で神の意志から独立した存在性が認められているのであり、それは、ある種の度合いの存在性 (some degree of being) を持つことが認められたことでもある。つまり、現実創造されているわけではないことが、逆に神の意志からの独立性に連なり、その独特の存在性の根拠となっているわけである。永遠真理について言うならば、現実存在 (actual existence) という偶然性、つまり、現存するか否かといった偶然性に関わらないからこそ、その真理は永遠的で必然的な真理となるのである。¹⁶⁾ 永遠真理の独立性は、〈本性〉の独立性からの当然の帰結であるとともに、その成立根拠たる必然性が逆に神の意志を個々の〈本性〉以上に縛ることになり、独立性を増している、とも言えよう。それは、現実存在の神に対する独立性——神の思惟の外部にあるということ——とは全く違った意味で、神から独立しており、その非・被造性が逆にその存在の特殊性 (a certain degree of reality) を形成しているのである。

デカルトは、想念的存在というタームを、「思惟された対象としての精神内の存在 (existence in the mind *qua* objet thought)」を指示するものとして使用する限りにおいて、こうした中世的、ないし新スコラの伝統から出発しながらも、「ある重要な点で、しかも議論の分かれる点で中世の教義に修正を加えた」¹⁷⁾ とネイドラーは述べる。

つまり、「永遠真理と神との関係に関するスワレスの見解を、デカルトは拒絶し、そうした真理の内容も含めて神に依存するものと考えることになる」¹⁸⁾。所謂永遠真理創造説の出現である。これはまた「デカルトが、スワレスとは異なり、想念的存在に関して、人間の精神と神の精神とでは、同じように機能しているわけではない、と考えている」¹⁹⁾ という点でもある。

つまり、「神が永遠真理を理解する仕方は、我々人間が永遠真理を理解する仕方と異なっている」²⁰⁾ とデカルトは、スワレスに抗して主張するのである。人間の精神における「想念的存在」の問題についてスワレスの影響を受けながらも、デカルトは更に、「アイデアの

想念的実在性はその成立のために〈原因 (cause efficient)〉を要求する何ものである、と主張する」²¹⁾ ことにより、スワレスの見解から離れることになるのである。

このように、神に対する真理の絶対的依存性の主張（つまりは、その被造性の主張）、及び、想念的存在（実在性）への因果性の適用の容認という点で、デカルトはスワレスの説ないしスコラの教義に修正を加えているのである。

この因果性の適用の可否の問題が、実は、『省察』の第一反論及び答弁の中心的論点となっている。スコラの伝統に忠実な第一反論の著者カテルスは、ある観念を持つということから、その観念の原因を問うことができるとする考え方を、はっきりと拒絶している。

「というのは、想念的実在性は純粋な命名であって、現実には何ものでもないからです。これに対して原因は実在的で現実的な影響を及ぼしますが、現実に存在していないものは、受け取るということではなく、……決して原因を要求したりはしません。」²²⁾

つまり、観念の想念的実在性については、原因に関わらず成立・発生し得るものと見做すことで、デカルトの観念の考え方、それに連なる神の存在証明や真理の在り方が批判されるのである。これは、当時のスコラの伝統に基づく永遠真理及び想念的実在性についての共通の理解からの自然な反応、と言えるであろう。デカルトがまさに修正を加えた部分に異を唱えているわけである。

これはしかし、デカルトからすれば受け入れられない批判である。というのも、彼の『省察』の中心的論点をなす神の存在証明が、まさにこの「観念の想念的実在性」の考え方、その観念への因果性の適用という立場から展開されていたからである。この立場は、延いては、延長の観念から自然的世界の現存の問題にまで関わる、デカルトの学問体系の中心点・支点をなす見解でもあるからである。事物の本質及び真理が初めから存在し、神からある種の独立性を持つ、という見解を否認することにより、学の中世的根拠づけに取って代わる別の根拠（論証）を必要としたデカルトにとって、その人間の側からの論証の出発点の一つが、まさにこの観念の想念的実在性の考え方だったのである。従って、カテルスの批判は、スコラの伝統への回帰であって、彼の承認できるところではなかったのである。

勿論、デカルトも「世界内に存在する現実的存在と、精神の中にある一種の存在、つまり、現実的存在ではないが、かといって無でもないといった一種の存在とを区別する点で」²³⁾ 先行するスコラ哲学者と考えを同じくしている、とネイドラーは語っている。中間的存在としての想念的存在（実在性）の考え方は、デカルトにも明瞭に認められるところである。

従って、現実に（外部に）存在する対象の存在：形相的実在性 (esse formale)、精神の内部でのその観念の存在：想念的実在性 (esse objectivum)、それに無という三種の存在・実在性の関係を背景にデカルトの答弁も展開されている。つまり、こう答えている。

「太陽の観念は、知性のうちに存在する太陽そのものですが、実は天空にあるごとく形相的にいうのではなく、想念的に、言い換えるならば対象が通常知性のうちにあるその仕方です。まさにこのあることの様態は事物が知性の外に存在する様態よりもはるかに不完全ですが、それだからといって、すでに述べましたように、全くの無ではないのです」²⁴⁾。

こうして、全くの無とは異なる、観念の想念的実在性は、その原因について問うに十分

なだけの存在・実在性を身に帯びている、と考える立場から、彼の『第三省察』は展開されていたのである。単なるフィクション・全くの無ではない、この想念的実在性は、因果性を適用するに十分な度合いの存在性を保持していると思ふからこそ、彼による神の存在の第一証明は、そこから出発したのである。この点での譲歩は、勿論不可能である。²⁵⁾

ところで、デカルトにとって、観念・アイデアは、二つの側面から考察されることができる。まず、① その〈形相的実在性〉の側面、つまり、思惟の働きとして、思惟する実体の様態と理解される場合がある。観念の形相的実在性が語られる場合であり、この限りでは、観念相互の区別はまだ語れない。次に、② その〈想念的実在性〉の側面、つまり、個々に異なる対象を表象する観念たる限りで、相互に異なる存在として理解される場合がある。これはまた〈表象的実在性〉と言うこともできよう。つまり、観念が、思惟作用という思惟の現実的存在（形相的つまり質料的存在）に連なる限りで理解されるか、その形相的存在（実在性）が孕む個性の側面、即ちそれぞれの表象作用の側面で理解されるのかの違いがあるのである。しかも、本来的には、観念はこの第二の側面から見られるべきである、とデカルトは理解している。「いわばものの像 (tanquam rerum imagines)」²⁶⁾としての観念の側面である。

観念の形相的実在性の側面に留意して慎重に過ちを避けるとともに、その想念的実在性の側面に因果性を適用することから、思惟作用を超えた「存在」の証明に向かおうとするのが、『第三省察』の主眼であった。

観念の想念的実在性とは、このように、外的対象を指示するための「表象的内容 (representational content)」²⁷⁾のことである。この表象的内容たる観念によって、精神は外的対象を知覚し、思惟することができる、というわけである。もっとも、それが意識的自己反省の対象にされない限り、通常の状態では、この表象的内容つまり観念の想念的実在性自体が思惟の対象になることはない。あくまで思惟内部の存在として、自分自身を媒介にして外的対象を表象する（想念的）実在性、と理解されている。こうした形相的・想念的という二つの存在の在り方の区別は、この限りでは、全くスワレスのそれと異ならない。

そこで、こうした想念的実在性の考え方と、先の志向性の二つのアプローチとの関係の問題に移ろう。デカルトは、何れのアプローチを取ったのだろうか？

ネイドラーの分類するところに拠れば、精神の作用に内在する或る表象内容を介して、外的存在と思惟との関係（志向性）が成立すると考える立場は、志向性に対する「内容・アプローチ」であった。アイデアに形相的存在（思惟作用）と想念的存在（本来的アイデア）という区別を持ち込むことで、デカルトは、主観と志向的对象との関係を、主観に内在する「表象的内容（想念的実在性）」により根拠づけている、という点で、この「内容・アプローチ」の立場を表明している、と解釈されている。フッサールのノエマ的実在をデカルトの想念的実在性つまりはアイデアの表象的内容に重ねて理解しているのである。ネイドラーの解釈では、「作用としてのアイデア——つまり思惟作用——に志向性〔たる資格〕を賦与するのは、その想念的実在性の方である」²⁸⁾と見做されている。単なる思惟の様態た

る限りでは、アイデアは相互に異なるところがなく、ある特殊な対象についてのアイデアであるとされ他のアイデアと区別されるのは、それが或る特定の表象的内容を保持している限り、だからである。思惟作用という、アイデアの形相的実在性（つまり思惟の様態）に内在する特定の表象的内容があってこそ、その思惟作用の志向性、外的対象への志向性は可能になる、成立する、と見做すわけである。

デカルトの想念的実在性を表象的内容と解釈する見解については、まだ異論があるにしろ、大部分のデカルト研究者の同意するところである、とネイドラーは語っている。しかし、彼自身も認めているように、²⁹⁾ デカルトを「内容・アプローチ」の側に整理する見解には、やはり異論の余地がある。つまり、観念一般の定義として理解するならば、ネイドラーのそれは妥当なところであろうが、第三省察や第五省察の主旨は必ずしもそこにはない。むしろ、神の存在証明に際して、そうした一般的観念の在り方を、神の観念が超え出て行くところに、デカルトの論証の特色があるからである。言わば、そこでは神の観念自体が「実体化 (reify)」されて、思惟作用を超え出たものとしても表現されているからである。そうであれば、この表象的内容は、神の観念の場合は、必ずしも思惟作用に内在する特徴というわけにはいなくなるのである。むしろ「対象・アプローチ」の側に属するものと解釈できるような見解も、表明されているのである。

従って、志向性に対する「内容・アプローチ」の立場を取るデカルト、というネイドラーの解釈は、それが観念一般を問題にするのであれば、妥当な解釈と言えようが、その議論の主眼をなす神の観念を念頭に置いているのであれば、必ずしも妥当するわけではない、と評さざるを得ないであろう。³⁰⁾

3. 志向性と表象内容——アルノーとマルブランシュの場合——

では、デカルト的な志向性の捉え方との関連を軸にして、先に略述した、志向性に対するアルノーとマルブランシュとのアプローチの違いの問題について、これから考えてみよう。

認識に対する両者の態度の決定的違いは、基本的には、その知覚（思惟作用）とアイデアとの関係をどう理解するかの違いに由来するものである。アルノーが知覚作用内部にその表象性の可能性をも見る、つまりアイデアを知覚に内在させ、結局はアイデアと知覚とを同一のものとして見做すのに対し、マルブランシュは、知覚とは異なる要素に、知覚による認識・表象の可能性の根拠を見ている。つまり、知覚外的アイデアの表象性ないし作用性により、知覚はその対象の表象が可能になる、と見做すのである。³¹⁾

従って、デカルトのアイデア（の想念的実在性）にあたるものが、アルノーでは知覚内部に位置づけられ、知覚作用の別の側面として理解されるのに対し、マルブランシュでは、知覚に外的に介入するものとして、知覚とは実在的に異なるものと理解されるのである。

このように整理すれば、第一章で紹介した「内容・アプローチ」の側にアルノーを配し、「対象・アプローチ」の側にマルブランシュを配するのは、妥当なところであろう。

表象内容自体が知覚に内在的な要素である、と理解するアルノーの認識理論は、〈主観→客観〉関係としての志向性を知覚作用に内在しながら説明しようとするものであり、「内容・アプローチ」に他ならない。「全ての知覚は本質的に表象的である」³²⁾という立場は、既に『観念の真偽論』の中では、論証に先立つ定義的部分で表明されており、彼にとっては、それは自明な前提なのである。

従って、この知覚作用に内在的な「表象的内容」が、知覚の志向性、しかじかの対象の知覚であり、他のものの知覚ではない、といった知覚の志向性の成立の原因・根拠と見做されるのである。この表象的内容がアイデアであり、アルノーにとっては、知覚（思惟作用）と質料的（形相的）に同一の實在に属しながら、それとは別の機能（関係）を担うものとして理解されているアイデアなのである。デカルトの言う想念的實在性が、まさにこの知覚に内在する表象的内容、つまりアイデアなのである。

しかも、この表象的内容ないし構造は、それ自体が思惟により志向されるのではなく、それを介してその対象を志向するように知覚を仕向けるところのものと理解されている、ということは既に述べた。つまり、意識的な反省作用を自己に向ける場合を除き、知覚内の表象内容が志向されることはなく、志向性は、知覚の外部にある対象を目指すのである。この外的対象が現実に存在するか否かに関わりなく、志向性は成立する。その点でも、マルブランシュの志向性の考え方とは異なるのである。マルブランシュにとっては、知覚の志向する対象は本来的にはアイデアの方、知覚外部的アイデアの方であり、このアイデア自体は、その対象の現存如何に関わらずいつも存在するもの、と見做されている。つまり、知覚の直接的（無媒介的）対象はいつも實在する、という立場に立つ点で、アルノーのそれとは異なる、とネイドラーは解釈し、分類しているのである。しかし、ここで、いつも實在する直接的对象という表現で問題にされているのは、マルブランシュの場合、アイデアの實在のことであって、所謂外的対象のそれではないことに留意されたい。

両者の違いは、知覚ないし意識の直接的对象、無媒介的对象をアイデアと見做すか——マルブランシュの場合——、所謂、外的物的対象とするか——アルノーの場合——の違いに尽きる。ネイドラーの表現を借りるならば、知覚の成立する場に、マルブランシュが〈知覚作用－アイデア〉、〈アイデア－外的物的対象〉という二重の関係を認めるのに対し³³⁾、アルノーの場合は、基本的には、〈知覚作用－対象〉という一つの関係しか認めないという違い、ということになるだろうか。マルブランシュにあっては、前者の関係が志向性の関係であり、後者が表象的關係ということになる。「アルノーにとっては、表象的關係が志向的關係であり（或いは、より厳密に言えば、前者が後者を説明する、ということになる。）³⁴⁾つまり、「思惟作用の表象的機能こそが、その作用に志向性ないし対象志向（object-directedness）をもたらすものである」³⁵⁾と、ネイドラーは理解する。知覚が或る対象を表象するからこそ、それはその対象を志向するのであり、その対象の知覚となるのである、という見解を表明している。

つまり、マルブランシュにあって、異なる三つの實在間に成立する二つの関係として表現されていたものを、アルノーは、知覚（主観）と対象との一つの実在的關係として説明しようとしているのである。しかし、この表象的内容と知覚作用との関係は、実は微妙な問題であり、アルノーのそれがマルブランシュの体系より説得力があるというわけでもない。ネイドラーは、この表象的内容を特徴づけようと、「知覚作用をまさに個別的知覚作

用として性格づける、その作用のアспект」と語ったり、「思惟作用の本質的構造で、その作用を現に在る通りに成立させるところのもの」と言ったりしながら、「この表象的内容が、存在論的には思惟作用の中で実現され、表現され、表明されている」³⁶⁾ ことを、印象づけようとする。

このように整理されたアルノーの立場は、先のデカルトの観念の想念的实在性の考え方を、ある意味で忠実に映したものであることは確かである。形相的实在性との違いから、想念的实在性の中間的性格、及び因果性適用の肯定まで、観念一般についてのデカルトの教えを忠実に踏襲している。特権的な神の観念を除外すれば、の話ではあるが。

いずれにしろ、問題は、知覚が現実遂行している表象性および志向性の機能を、知覚に内在的に理解するか、外在的に理解するかの違いが、アルノーとマルブランシュとの志向性に対するアプローチの対立の起点・原因であった、ということである。これは、結局は表象作用そのものをどう理解するかの問題である。更にアルノーの側から言えば、知覚内の表象的内容を、知覚の対象から区別するとともに、その表象的内容を〈知覚されるところのもの (id quod intelligitur)〉ではなく、〈それでもって知覚が成立するところのもの (id quo intelligitur)〉と規定することで鮮明に表明されることになる、知覚 (アイデア) の表象性の問題なのである。³⁷⁾ それ自体媒介的で、通常は意識されないこうした内実が、アルノーによりアイデアと呼ばれたり、想念的实在性として語られたりしたわけである。

このように、表象作用や志向作用という人間の思惟能力を人間の思惟作用そのものから内在的に説明しようとするアルノーの試みは、一見したところ、アイデアを〈神において見る〉マルブランシュの認識理論よりもはるかに近代的な人間理解のように思われるが、こうした立場そのものが認識論に留まらず、道徳や宗教的立場の表明と直結するとき、必ずしも、そのように評することはできなくなる。この〈内在性〉の立場は、快樂と幸福との関係——これもまた、マルブランシュとの論争の争点の一つである³⁸⁾——を見る場合も一貫しており、快樂自体の肯定的側面にむしろブレーキをかける働きを、アルノーの中で果たしているからである。この問題については本稿では論じない。アルノーの論争的著作にあって、認識の問題と宗教の問題とがいつも絡みあっていることは、少なくとも留意しておくべきであろう。ある意味で、マルブランシュの場合以上に。その思想の近代性も非近代性も、彼の宗教的、宗派的立場の関数である、とさえ言い得るかもしれない。

注

- 1) A. Arnauld, *Des vraies et des fausses idées* (『観念の真偽論』, 以下 V. F. I. と略記), t. 38, pp. 198–199.
- 2) S. M. Nadler, *Arnauld and the Cartesian philosophy of ideas*, (Princeton University Press, 1989)
- 3) 拙稿「アルノーの直接的实在論」, 『椋山女学園大学研究論集』第23号 (1992年)
- 4) Nadler, *op. cit.*, p. 143.
- 5) *Ibid.*, p. 144.

- 6) Arnauld, *V. F. I.*, p. 184.
- 7) Nadler, *op. cit.*, p. 144. Cf., N. Malebranche, *O. C.* VI, p. 202 「虚無 (le néant) を見ること, 無 (rien) を見ること, それは何も見ないことである, ということは明らかである」; *O. C.* IX, p. 910 「対象を持たない思惟など存在しない, ということを私は認める。」
- 8) Nadler, *op. cit.*, p. 146.
- 9) *Ibid.*, pp. 146–147.
- 10) 「思惟内容」を実体化したり, その内在的性格をあまりに強調したりすると, 恐らく現象学的立場に反することにもなろう。フッサールにあっては, ノエマの内実は, それ自体はイデア的な意味的存在と見做されており, ノエシスという思惟作用の実質になら新たな実在性を賦与するわけではないのである。その内在性の徹底的否定, 意識の内部性の拒否こそ, 現象学の創見と見做す立場さであるのである。Cf. 「意識には《内部》というものはない。意識は, それ自身の外部以外の何ものでもなく, 意識を一つの意識として構成するのは, この絶対的な脱走であり, 実体であることのこの拒絶である。」(J. P. Sartre “Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l’*intentionnalité*”, *Situations I*, (Gallimard, 1947). p. 30) 志向性とは, 自身とは別なるものの意識として現存するという意識の必然的在り方, 自己自身から脱出して他者へと向かう運動そのものに他ならない意識の必然的在り方のことである, とサルトルはフッサールが志向性に込めた意味を解釈している。「結局, 一切は外部にある。我々自身も含めて一切が。」(*Ibid.*, p. 32)
- 11) Nadler, *op. cit.*, p. 147.
- 12) *Ibid.*, pp. 148–149, n. 12.
- 13) *Ibid.*, p. 153.
- 14) *Loc. cit.*
- 15) *Ibid.*, p. 155.
- 16) *Loc. cit.*
- 17) *Ibid.*, p. 156.
- 18) *Loc. cit.*
- 19) *Loc. cit.*
- 20) *Ibid.*, p. 157.
- 21) *Loc. cit.* Cf. 中世的伝統からの想念的実在性の解釈 (*réalité objective* = *être de raison*) について, トミスムにスコトゥスを対比しながらジルソンの説に修正を加えるダルビエのコメント (R. Dalbiez, “Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l’être objectif, à propos de 《Descartes》 de M. Gilson”, *Revue d’histoire de la philosophie*, 3 (1929)) を受けて, ジルソンはこう答えている。「我々が現在知っている限りで, 依然真実であるのは, デカルト以前には誰も, 観念の想念的実在性のうちに, 因果性の原理を用いてその観念の対象の存在証明 (*preuve*) を企てるのに十分なだけの実在性を認めた者はいない, ということである。」(E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, p. 204, n. 3.—J. Vrin, 1930—); G. Rodis-Lewis 編集の『*Meditationes de prima philosophia*; Méditations métaphysiques』(J. Vrin, 1978) p. 41 の注も参照のこと。
- 22) Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, A. T. VII, pp. 92–93.
- 23) Nadler, *op. cit.*, p. 157.
- 24) Descartes, *op. cit.*, A. T. VII, pp. 102–103.
- 25) こうしたカテルスへの反論のうちに, スワレス (そしてカテルス) が代表する新スコラの伝統とデカルトとの関係が表明されているのである。想念的実在性への因果性の適用, 永遠真

理（可能的存在）の神からの独立性の否定，その被造性の主張により，デカルトは，新スコラの伝統の立場から脱しているのである。Cf., N. J. Wellis, "Objective reality in Descartes, Caterus, and Suarez", *Journal of the history of philosophy*, 28 (1990). スワレスの基本的教義が維持されながらも，デカルトの立場が「スワレス的展望のオリジナルな修正」であることを，N. J. Wellis は「独立的で，思考可能で，論理的，非被造的な可能性から，理解可能で，現実的で，被造的で，非独立的な可能性への変様」のうちに見ている。(Ibid., p. 61)

- 26) Descartes, *op. cit.*, A. T. VII, p. 37 et p. 40.
- 27) Nadler, *op. cit.*, p. 159.
- 28) *Ibid.*, pp. 161–162.
- 29) *Ibid.*, p. 162, n. 29.
- 30) Cf., G. Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, (P. U. F., 1963), pp. 99–100. 我々は既に，デカルトの神の観念に定位しながら，アルノーとマルブランシュとのアイデアの考え方の違い，想念的実在性の解釈の対立を論じている。Cf., 拙稿「アルノー・マルブランシュ論争」『一橋研究』第9巻第1号（1984年）
- 31) マルブランシュにあっては，特にその晩期（1695年以降）に，こうした思想的傾向が強まっている，と言えよう。所謂「効果的アイデア *idée efficace*」の概念の登場する時期である。
- 32) Arnauld, *V. F. I.*, def. 7, p. 199.
- 33) 「知覚作用がアイデアを志向する (*intend*)」(Nadler, *op. cit.*, p. 171) という表現は，マルブランシュに関しては，必ずしも適当ではない。アイデア自体に作用性を認め，知覚は，むしろその働きを受け入れることで志向性を得る，という認識理論を，マルブランシュは，特にその晩期に，はっきりと表明することになるからである。これが，「効果的アイデア」の考え方である。
- 34) Nadler, *op. cit.*, p. 171.
- 35) *Loc. cit.*
- 36) *Ibid.*, p. 169.
- 37) Cf., Arnauld, *V. F. I.*, p. 246.
- 38) Nadler, *op. cit.*, pp. 175–178.