

# トマスはシゲルスを論破したか

——知性単一説と人間の魂の *communicare esse*——

川 添 信 介

## はじめに

周知のように、トマスは『知性単一論 (*De unitate intellectus contra Averroistas*)』をはじめとする多くの著作で、いわゆる「知性単一説」に対する反論をなしている。これはアリストテレス哲学の受容によって生じた問題群の中心の一つであり、多くの人々を巻き込んだ論争の一角をトマスが占めていたのである。そして、『知性単一論』の論敵がルナン以来哲学史上「ラテン・アヴェロイスト」と通称されているパリ大学の学芸学部を中心とした人々であり、またその中心にプラバンティアのシゲルスがいたことも衆目の一致するところとなっていると言ってよいであろう。

この問題はアリストテレスの魂論あるいは知性論の残した問題として、ギリシア、イスラムの思想圏を経た長い解釈の歴史を持つものであり、非常に複雑な様相を呈している。しかし、ここでは対象をトマスとシゲルスとの関係に限定し、しかも、知性と呼ばれているものの個性性と魂と呼ばれているものの個性性、さらに当然人間の個性性の問題を中心の論点とした考察を加えることにしたい。結論をあらかじめ述べておかなければ、この両者の間の論争の推移において、シゲルスがトマスの基本的立場を受け入れるようになったという一般的解釈<sup>1)</sup>を承認するが、それへの一致を見たトマスの理論そのものが十分に整合的であるとは言えないことを示したいと思う。

そこで以下で、第1にシゲルスの知性あるいは知性的魂についての理論の概要を整理する。第2にそれを踏まえて、トマスの理論の構造の整理とシゲルスの理論との対比を試みる。最後に、明らかとなったトマスの理論につい

ての批判的吟味を行うことにする。

### I. シゲルスの知性論のあらまし

まず、シゲルスの知性論を整理する。だが最初に、シゲルスが時期を異にする三つの著作において、相当に異なった理論を提示していることを確認しておかねばならない。第1の著作は『デ・アニマ第3巻問題集 (*Quaestiones in tertium de anima*)』、第2は『知性的魂論 (*Tractatus de anima intellectiva*)』、第3は『原因論問題集 (*Quaestiones super librum de causis*)』である。時期的には第1の著作と第2の著作との間にトマスの『知性単一論』があり、第3の著作はトマスの死後のものと考えられている<sup>2)</sup>。そして、以下に見るようなこの3著作におけるシゲルスの理論の変化には、タンピエによる教会側の断罪による影響やボナヴェントゥラらの伝統的神学者の批判を別にする、トマスの哲学的批判が大きなインパクトとなったことも一般に認められているし、私もそのような認定に同意する。つまり、シゲルスの知性あるいは知性的魂に関する理論は、初期の端的に「アヴェロエス的」<sup>3)</sup>と呼んでよいものから、最後期のトマスとはほぼ同じ理論に至るという変化を経ていると言ってよい。私はこのシゲルスの3つの著作のテキストに則した理論の検討を別の箇所で行ったので<sup>4)</sup>、ここでは先に述べた本稿の主要論点に関してのみ、トマスの理論との異同に留意しながら要点だけを提示することにした。

まず、1269年ごろに書かれたと考えられている『デ・アニマ第3巻問題集』の理論は、端的な知性単一説と言ってよい。すなわち、知性は感覚的魂とは同じ実体なのではなく、まったく質料性を欠いている。したがって、知性は感覚的魂ひいては身体と実体的に合一しておらず、よって身体によって多数化されることなく万人にとって一である。このようなテーゼの根拠は「知性は普遍を認識している」という認定である。これは経験的テーゼであって、この事態を説明するのが、アリストテレスによると見なされた「普遍は非質料的であり、そのような認識内容を捉える認識能力も完全に非質料的

でなければならぬ」という根拠なのである。

もちろん、これはシゲルスの理論の一面であって、そのような知性が他方では身体と何らかの仕方で合一していることは認められている。つまり、身体を入り口として感覚的魂が提示している表象像に知性は向かうことによって、具体的な場面では知性が身体を持った個々の人間と合一していると主張されている。しかし、この合一は身体の実体的形相として実体あるいは本質のレベルにおいてなされた合一ではなく、あくまで能力 (potentia) あるいはむしろ作用 (operatio) のレベルでの合一であるとされる<sup>5)</sup>。言い換えれば、知性的な認識作用という事態が成立する以前に人間と一なる知性との合一が現実化しているのではなく、その後でしかその合一は成立していないのである<sup>6)</sup>。だからこそ、その知性と人間との合一といっても本質的には種としての人間の合一であって、個々の人間と知性との合一は「偶然的に起こること」<sup>7)</sup>であると認定されることになる。このような『デ・アニマ第3巻問題集』での理論はトマスが多くの箇所而言及し批判している立場を典型的に示すものであると言ってよいであろう。

次に第2の著作『知性的魂論』を見てみると、これにはトマスの理論が名指しで取り上げられ<sup>8)</sup>、次節で述べる「人間の魂は身体の形相であり、知性はその能力である」とするトマスの公式の認定を意識しながら、それに答えようとしていることが明瞭にうかがえる。つまり、『デ・アニマ第3巻問題集』におけるような知性的実体としての知性と身体との作用上の合一ではなく、より緊密な人間の統一性が志向されていることは確かである。

しかし、そこで提示されているシゲルス自身の新しい理論そのものは、結論的にはほとんど整合性を持たず理解しがたいものである。というのは、一方で『デ・アニマ第3巻問題集』と同じように知性の実体の非質料性を保持しながら<sup>9)</sup>、トマスの批判に答えるためにその知性が同時に身体の「形相」であることを主張するのである。しかしながら、この身体の「形相」の意味はトマスとは異なっている。すなわち、トマスの場合には実体的形相はものの第一現実態の根拠であって、作用という第二現実態のレベルでの直接的根

源ではないのであるが<sup>10)</sup>、シゲルスがここで言う身体の形相はあくまで「作用」のレベルに措定されているのである。つまり、「知性は知性認識の作用において、その本性を通じて身体〔より具体的には表象像〕に内的に作用するもの (operans intrinsecum)」なのであり、その内的に作用するものとしての知性は内的に作用されるものとしての身体と複合しており、作用するものは「形相あるいは完全性と呼ばれる」<sup>11)</sup> のだ、と言うのみなのである。

このような意味での内的作用者を仮に形相と呼べるとしても、これでは『デ・アニマ第3巻問題集』において表明されていたような知性単一説の持っていた問題点、すなわち「知性と個々人との合一は説明され得ない」という問題点は未解決のままであることは明らかであろう。つまり、この合一は決して実体的な合一ではなく「作用における (in operando)」であることをシゲルスは決して譲っていないのである。そして、このような頑強な立場をとる基本的な理由は、実体のレベルでの身体との合一を認めるならば、知性が非身体的な作用をなしていることを否定せざるを得なくなるという点にある。言い換えれば、実体としての知性あるいは知性的魂が身体と合一していると同時に、作用の直接的根源としての能力である知性が非身体的作用を為すということを認めることは、或る事物の実体のあり方とその能力のあり方とに根本的な齟齬を認めることになる、とシゲルスは見なす<sup>12)</sup>。そして、非質料的なあり方の方が質料的なあり方よりもより単純であるから、身体と合一するというより複雑なあり方をしている実体としての魂が、身体と合一しないというより単純な能力である知性を有することになり、一層不都合であると考えられているのである。

以上のように、『知性的魂論は』トマスの批判に対して応答し、知性的魂を「身体の形相」と呼んではいても、その基本は『デ・アニマ第3巻問題集』の理論とおなじ知性単一説なのである。というより、妥協的になっている分だけ曖昧な理論にとどまっていると言うべきである<sup>13)</sup>。

次に、第3の著作『原因論問題集』の中の人間の魂を論じている第26問と第27問を見てみる。簡単に言えば、ここでの理論は後に述べるトマスのもの

とほとんど同じであると言ってよいと思われる。つまり、知性的魂が身体の実体的形相であることを認め、知性単一説は異端的であるばかりか「不合理である」とまで断定されている<sup>14)</sup>。しかも、このように人間の一体性を承認するとともに、他方では、人間の魂は動物の場合とは異なり、「質料に依存せず自己に固有の *esse* において自存する」ような仕方で身体を完成すること、したがってトマスの言え「質料的形相 (*forma materialis*)」ではないことも承認されているのである<sup>15)</sup>。ここにいたって、シゲルスはトマスの知性的魂論の結論の全体を受け入れたと言ってよいように思われるのである。

しかしながら、ここでもシゲルスがトマスと完全に同じとは言い切れない点が残っている。それはやはり、知性的魂の実体と能力との間の関係の理解についてである。すなわち、シゲルスは知性の実体も能力もともに質料から分離していると言うのではなく、むしろ両方が共に質料である身体と合一していると言うべきであると主張するのである<sup>16)</sup>。知性的魂の能力である知性も身体と合一している言われるのは、それが身体的な表象像と「自然本性的に合一」<sup>17)</sup>しているからである。つまり、知性的能力がその基体 (*subjectum*) として身体を必要とするというのではなく、対象 (*obiectum*) としての身体を必要としている点を捉えて、シゲルスは実体としての魂が身体と合一しているだけでなく、その能力も合一しているのであって、あくまで実体のレベルと能力・作用のレベルの平行関係を保持しようとしているのである。

このように『原因論問題集』は前の二つの著作と正反対の結論を出していることになる。知性的認識の作用が身体を基体としない作用であるが故に、実体だけでなく作用の直接の根源である能力も身体から分離しているというそれまでの主張から、知性認識の作用でさえも対象としては身体的なるものを必要とするが故に、実体だけでなく能力も身体と合一しているという主張に移行したのである。しかしながらこの第3の著作においても、知性的魂は実体として身体の形相でありそれと合一しているが、その能力たる知性は身体から分離しているという立場を拒否していること、つまり知性的魂の実体のレベルと能力のレベルとの不一致を承認していないことも確かであって、

この点をシゲルスはやはり譲っていないのである。

しかし、先に述べたように、シゲルスも人間の魂を他の質料的形相と同一視したのではなく、「自己の esse においてそれ自体で自存する」という特別なあり方をしていることは認めていた。だからこそ、知性という能力が基体として身体的なものを必要としないことが主張されていたと考えられる。この点を捉えると、ステーンベルヘンの言うように、『原因論問題集』のシゲルスの理論はトマスの理論と「言葉の上でしか」異ならないという評価も出てくることは根拠のあることではある<sup>19)</sup>。しかし、このことはここでのシゲルスの理論がトマスの理論と一致していることを認めることではあっても、そのトマス自身の理論がそれ自体として整合的なものであることを意味しない。そこで次に、今述べたシゲルスが「少なくとも言葉の上では」反対していたトマスの知性的魂についての理論を、そのシゲルスの批判を念頭に置きながら整理することにしよう。

## II. トマスの知性論の存在論的基礎

トマスの知性的魂についての理論の中心の問題は、次の二つのテーゼをどのように整合的に理解するかにかかっている。すなわち、一つは〈知性認識の作用の根源 (principium) は身体に依存せず自存している〉というテーゼである。もう一つのテーゼは〈知性認識の作用は個的な人間 (hic homo) に属しているから、その作用の根源は身体の実体的形相である〉というものである。そしてこの両者が「知性とは身体の形相であるところの魂の能力である。しかし、知性というその能力は何らかの身体器官の現実態ではない」<sup>19)</sup> という認定としてまとめられている。つまり、実体としての知性的魂は身体の形相であるが、その実体の持つ能力である知性は身体に依存しない作用を持つとされるのである<sup>20)</sup>。

シゲルスは、最後の『原因論問題集』ではニュアンスを含んでいたとはいえ、このような立場は不可能であると初期から一貫して主張していた。では、トマスにとってこの立場が可能となる根拠はいかなるものであるのか、

人間の魂が実体として身体の形相でありながら、その能力たる知性が非身体的であるという主張に対して、トマスは段階をなす3つの説明を与えていると思われる。第1は、「自然学的説明」と呼んでよいと考えられるものである。つまり、質料と合一した形相の持つ作用はそのすべてが質料の限定を抜け出せないわけではないのであり、例えば、四元素から成る物体の形相はその四元素の性質を越えたような作用の根源であり得るのである。そして、形相がより高貴であればあるほど質料的な限定をより大幅に越え出ることができる。したがって、質料と合一する形相の中で最も高貴なものである人間の魂は、知性認識という質料をまったく越え出ている作用を持ちうるのであって、その直接的な根源が知性という能力なのだ、という説明である<sup>21)</sup>。

この説明は質料的な事物を扱う自然学の対象として人間を捉えたとしても、非質料的な作用を持つことの可能性を示したものであるが、これだけでは知性認識といういわば「完全に」質料性を越え出た作用を持っていることの説明としては不十分である。ここからは動物の感覚的能力と人間の知的能力との決定的な相違は引き出されないからである。そこで、第2段階の説明をトマスはなしている。それは「物体〔身体〕の形相 (*forma corporis*)」の意味を二つの基本的なカテゴリーに分けることによる説明である。つまり、「物体の形相」には「質料的形相 (*forma materialis*)」である形相と自存する形相という基本的な区別があるとトマスは見なすのである。両者は物体に特定のあり方を与え質料と結びつく形相である点は同じである。しかし、人間の魂だけは「身体の形相」でありながら自存するものであるのに対して、動物の魂を含めたそれ以外の「身体の形相」は自存せず物体〔身体〕に依存してしか存在しないとされるのである。

ここで注目すべきことは、この区別によってトマスはアリストテレス的な質料形相論をはっきりと踏み出しているということである。つまり、アリストテレスにおいては非質料的な実体というものは考えられるにしても、形相と質料とは本来一つの自然的・質料的実体の構成要素として相互に補完的なものと捉えられていると言ってよいであろう。形相とはいわば定義上質料に

とっての形相でしかなく、そうでないような形相はないのである。つまり、「質料的形相」でないような形相は考えられない。だからこの第2の説明は説明と言うよりも、先の容易に両立しがたい二つのテーゼを並置したにすぎない。そこで、トマスにおいては或るものを質料にとっての形相であるとするような原理と、それを自存するものとするような原理とが、形相よりも上位の原理として措定されているのでなくてはならないことになろう。それが「存在 (esse)」の次元による第3の説明である。

それは、「人間の魂は自己に固有の esse を持ちながら、それを身体に communicate する」<sup>22)</sup>、という説明である。人間の魂は自分に本来帰属する esse において存在しており、魂と身体との複合体 (compositum) である人間の esse によって存在しているのではない。だからこそ、それは自存すると言われるのであり、また身体から分離しても存在し続ける。ところが、人間の魂はその esse を自分で保持するだけでなく、身体に communicate している。それゆえに、魂の esse が同時に人間の esse となり、その限りで魂は身体にとっての形相であることになる、とされるのである。この説明が先の二つのテーゼを同時に保持するためのトマスの最終的な説明であって、第1の説明も第2の説明もこの人間の魂における esse の特別なあり方に根拠を持っていることは明らかであると思われる。

では、このようなトマスの理論からみると、シゲルスがこだわっていた魂の実体と能力との関係についての問題にはどのように答えられることになるのか。それは結局、シゲルスがアリストテレス的形相質料論のもとに、質料と結びつく形相はすべて質料的形相であると考えた点に誤りが認められるのだ、ということになろう。このような立場に立つならば、人間の魂が実体的形相として身体と合一するならば、その有する能力としての知性も「何か身体的なもの」、「何か質料的なもの」という規定を受けざるを得ない。逆に、知性的な作用をあくまで非身体的なものに見なすならば、その最終的根源である実体としての魂も身体に依存していないことになり、形相として身体に合一することを否定しなくてはならない。先に述べたようにシゲルスも



『原因論問題集』では、他の質料的形相とは異なった人間の魂の独自性を認めており、それを *esse* の身体に対する非依存性の故だとしているが、そうだと主張されるだけで、その理由を *communicatio* によって説明するといった議論は見いだせないのである。だから、魂の実体とその能力としての知性とは共に質料的なものであるか、共に非質料的なものであるかでなければならないというシゲルスの少なくとも言葉の上では一貫した立場に対して、トマスは *esse* の次元の提示によって「その通り、両方とも非質料的であると言って良い」<sup>23)</sup>と答えることになるのである。

### III. トマスの理論の批判的検討

以上のように、トマスがアリストテレス的な形相質料論を越えて *esse* の次元を提示することによって示した知性的魂論は、先に提示した2つのテーゼを両立させるものとして、また、彼の存在論の全体との関係においても実に見事なものであるように思われる。しかし、この *esse* の帰属とその *communicatio* というトマスの理論は、それ自体として十分な整合性を持っているのであろうか。その検討のために「この個人的な人間が知性認識している (*hic homo intelligit*)」という事態と、この *esse* による説明とがどのように関係しているかを再考してみたいと思う。それは、この問題において動かしがたい定点であり「トマスのコギト」と呼んでもよいような「この個人的な人間が知性認識している」という経験的事実を説明できないような理論は誤っていると、トマスは常に断じているからである<sup>24)</sup>。トマスの *esse* による知性論は当然、この事実を十分に説明できなくてはならないはずである。

そこで、トマスの理論をこの *esse* の視点からもう一度構成し直してみよう。まず、『神学大全』第1部の人間論の構成において最初に「魂がそれ自体として」考察され(第75問)、次に「身体との合一」が論じられる(第76問)ことに現れているように、身体との複合体ではなく、人間の魂が自己自身に固有に帰属する *esse* を有していることが存在論的な基礎である。このことによって人間の魂は自存する「この何ものか (*hoc aliquid*)」であること

になる。そして、実体あるいは本質の次元におけるこの存在の様態を根源として、魂は自己だけに固有の、つまり身体の関与しない知性認識という作用とその直接的根源としての能力である知性を有することになる。ここまでは基本的に神や天使と同様に、知性的存在者としての基本的なあり方であるということになろう。

その次に、この自己に固有の *esse* において自存している人間の魂はその *esse* を身体に伝達する。もちろん、この「まず、その次に」ということは時間的な前後関係においてそうなのではなく、事柄そのものの本性的順序においてである。だが、まず魂に帰属している *esse* がその次に身体に伝達されるというこの順序は、トマスの魂に関する理論にとって本質的である。そうでなければ、人間以外の動物においては魂と身体とからなる複合体に *esse* が本来的に帰属するとされる以上、その動物と人間の間の本質的な存在論的相違が消失してしまうからである。だが他方では、この *esse* の身体への伝達によってはじめて、魂は身体の形相であるという、同じ知性的実体でも天使とは異なったあり方を獲得することになる。だからこそ人間の場合には、「知性が知性認識する (*intellectus intelligit*)」という言い方よりも、「この個人的な人間が魂によって知性認識する (*hic homo intelligit per animam*)」という言い方の方がより適当であることになる<sup>25)</sup>。

さて、この理論において決定的に重要なのは、魂に固有に帰属する *esse* と身体に伝達された *esse* とが同じ *esse* だという主張の意味である。そして、「この同じ *esse*」と言われる場合の「同じ」は「個体の次元で同じ」の意味でなければならないことは、これが *hic homo intelligit* の説明となるための理論である以上、明らかであると思われる。そうでなければ、非身体的だとされる知性認識の根源が同時に身体と合一する人間の形相でもあることにはならない。したがって、魂という *ens* と人間という *ens* とは、同じ *esse* を有していることになる。そして一方で、トマスは「人間とは魂である」というプラトン主義の人間観を明確に否定している。だから、この *esse* は偶有的な *esse* ではなく実体的な *esse* でなければならないことも必

然的であると考えられる。

そこで、同じ実体的 *esse* を有しながら完全に同じ *ens* ではないというためにトマスは、魂は人間の部分であるとするのである。すなわち、人間の魂はそこにおいて自存する *esse* を有してはいるが、その場合の「自存する」はあくまで「人間という種の本性の部分として自存する」<sup>26)</sup> を意味する。ということは、魂に固有に帰属しているとされた *esse* は、身体に *communicare* されることを必然的に伴っているような *esse* であるということである。ところが、トマスの基本的な存在論によれば、*ens* は *essentia* という限界によって、またそこにおいて *esse* を有する<sup>27)</sup>。そうであるならば、その魂の *essentia* は *esse* を伝達するという表現で表されるような本性を含んでいるのだと言っていることになるだけではないのか。

このことをトマスは、「魂は *unibilitas* という本性を保持する」<sup>28)</sup>あるいは「身体から分離した時にも、自己の *esse* のうちにとどまり、身体との合一への自然本性的適合性 (*aptitudo*) や傾向性 (*inclinatio*) を有する」<sup>29)</sup> という言い方で表現していると思われる。しかし、これも十分な説明であるとは言えないであろう。このことを明瞭にするためにトマスが愛用するたとえば「軽い物体は妨げられなければ上に行き、下にあっても上への傾向性を保持する」というものであり、非常にうまいたとえのように思われる。しかし、この例は物体という実体の場所という偶有的なあり方に関するものである。魂と身体との関係は先に言ったように、実体的な *esse* の問題であったはずである。このたとえは場所という偶有的な観点では意味があるにしても、もし軽い物体が実体として重い物体に変化した後でも、下に存在することへの傾向性を保持すると言うとすれば、それは無意味である。あるいは、このように理解するのではなくて、このたとえを文字どおりに受け取って、魂の身体への傾向性を偶有の次元のものとするならば、再びプラトン主義的な人間の見方に戻ることになるのである。

さらに同じ難点は身体から分離した状態の人間の魂についてのトマスの記述にも現れていると思われる。つまり、トマスは身体から分離した魂は合一

している魂と「存在の様態 (modus essendi)」が異なり、その分離した存在の様態を *praeter rationem suae naturae* と表現するが<sup>30)</sup>、この *praeter* はその存在者の本性に反することではないにしても、本性からはずれていることを意味するであろう。しかし、実体としての *ens* において、そのものの本性からはずれているということは、端的に言って異なった本性を持つ *ens* として存在することであるという風に理解する他に、どんな理解の仕方があるであろうか。もしそうであるとする、現世において身体に *esse* を *communicare* しそれと合一している状態の魂においても、魂と身体の関係は本質を異にする二つの *ens* の結合であることになると考えねばならないであろう。

このようにトマスは、*hic homo intelligit* という事態を説明する究極の観点として *esse* を導入したのであるが、私には成功しているとは思われない。*esse* の *communicare* ということを見なすならば、それは人間存在の統一性を十分説明できないプラトン主義に陥ることになる。これはトマスの意図するところではないことは明らかであった。したがって、自存すると言われる魂にとって自己の *esse* の身体への *communicare* ということは、魂にとって本質的なものでなければならない。そうだとすると、魂は自存する *esse* を持つことと *esse* を *communicare* し身体の様相となることの両方が魂の本質なのだということを端的に認めることを意味するにすぎなくなる。これは論点先取であり、結局はトートロジーであると言うべきであると思われるのである。

以上のように、*esse* の次元を提示することによるトマスの理論は、シゲルスの知性単一説に対する論駁としては有効であったことは認めなければならないが、知性と人間の両方の個性性の問題の理論的解決としてはわれわれにとって十分に説得的なものとは思われないのである。

## おわりに

ここで述べたようなトマスの知性論の理解には、次のような問題点がある

であろう。第1には、魂や知性とはいかなるものかについての知識はそれが働いている具体的な場面、つまり作用そのもののあり方の吟味から始まるはずであるのに、われわれの考察はその吟味を欠き魂の存在論だけに限定したという意味で不十分だということである。とはいえ、トマスの理論構成全体においては、魂の能力や作用はその本質あるいは実体から出てくるものであるとされているから<sup>31)</sup>、能力や作用は本質のありように対応したものであるというのがトマスの見方である。だから、以上で考察したような魂の存在論が、魂論あるいは人間論全体の理論的基礎であることは確かなのである。

第2のより根本的な問題点は、われわれがシゲルスが代表する形相質料論の基本的立場に肩入れしすぎかもしれないことである。つまり、トマスの *esse* と *essentia* の区別を理解せず、*esse* を *essentia* の *essentia* 的根拠であるかのように見なし、その上であまりに還元主義的に理論の基礎づけを求める理解であるかもしれないのである。むしろ逆に、不整合で不十分であると認定したトマスの理論を整合的で完全なものとして解釈し得るように、トマスの *esse* そのものの理解を深めるべきであるかもしれない。また、そうすることの方が哲学史研究のあるべき姿かもしれない。そのような可能性を探ることは後の課題としたい。しかしその場合でも、トマスの「立場」や「意図」を理解しそれに共感するだけでなく、彼の「理論」それ自体の内的構造を問題としなければならないことには変わりはないであろう。

## 注

- 1) これはもちろん Van Steenberghen, *F. Maître Siger de Brabant*, Louvain, 1977. の採るところであるし、最近では、Putallaz, François-Xavier, 'La connaissance de soi au moyen âge: Siger de Brabant', *Archive d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*. t. 65 (1992). pp. 89-157. も基本的にそれを承認している。
- 2) 主として Van Steenberghen, F., op. cit., に従うならば、『デ・アニマ第3巻問題集』は1269年、トマスの『知性単一論』は1270年、『知性的魂論』が1272-74年で『原因論問題集』は1274-76年に著されたと思われる。シゲルスにはトマスの『知性単一論』の批判の直後に『知性について (*De intellectu*)』という著作のあったこ

- とが知られているが、現在は Agostino Nifo によってしか知られていない。cf. Nardi, *Sigieri de Brabantia nel pensiero del Rinascimento italiano*, Rome, 1945.
- 3) この「アヴェロエスの」という評価は、「トマスの理解したアヴェロエスの」という意味でしかない。アヴェロエス自身の思想全体の理解を前提にした評価ではないことを承知されたい。
- 4) 拙論『知性単一説—ブラバンティアのシゲルスとトマス—(I) (II) (III)』、『人文研究』(大阪市立大学文学部) 第42, 44, 46巻, 1990, 92, 94.
- 5) q. 9, Et ideo aliter dicitur quod intellectus est unus, non multiplicatus secundum multiplicationem hominum individuorum, quia sic esset virtus in corpore diversorum hominum; vel non est unus, quia, licet sit unus in substantia, diversas tamen potestates facit in diversis hominibus. (*Siger de Brabant, Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi* (éd. de B. Bazán), Philosophes médiévaux, tome XIII, Louvain/Paris. p. 27, ll. 55-59.)
- 6) q. 9, Non sic (ut sensus) de intellectus, sed e converso: non enim per hoc quod intellectus copulatur nobis, ideo intellecta copulantur nobis, sed quia intellecta copulantur nobis. (*op. cit.*, p. 28, ll. 68-70.)
- 7) q. 14, Accidit autem quod copuletur huic individuo, sicut ei accidit quod copuletur intentionibus imaginatis huius individui. (*op. cit.*, p. 53, ll. 98-100.)
- 8) 例えば, c. 3, *op. cit.*, p. 81, l. 80.
- 9) c. 3, anima intellectiva in essendo est a corpore separata, non ei unita ut figura cerae, sicut sonant plura verba Aristotelis et eius ratio ostendit. (*op. cit.*, p. 84, ll. 58-60.)
- 10) 例えば, *ST. I. q. 77, a. 1, c.* を参照.
- 11) c. 3, Unde quia intellectus in intelligendo est operans intrinsecum ad corpus per suam naturam, operationes autem intrinsecorum operantium, sive sint motus, sive sint operationes sine motu, attribuuntur compositis ex intrinseco operanti et eo ad quod sic intrinsece operatur, immo etiam apud philosophos intrinseci motores, vel intrinsece ad aliqua operantes, formae et perfectiones eorum appellantur. (*op. cit.*, p. 85, ll. 80-85.)
- 12) c. 3, Isti viri (*scilicet, Albertus Magnus et Thomas*) deficiunt ab intentione Philosophi, nec intentum determinant. Primum apparet multipliciter. Primo sic. Non contingit substantiam aliquam esse unitam materiae et potentiam illius substantiae esse separatam a materia. (*op. cit.*, p. 79, ll. 98-102.)
- 13) この著作のシゲルスはあくまで「アリストテレスの主張」の解説者として語る

姿勢を保とうとしている。c. 3. Hoc dicimus sensisse Philosophum de unione animae intellectivae ad corpus; sententiam tamen sanctae fidei catholicae, si contraria huic sit sententiae Philosophi, praeferre volentes, sicut in aliis quibuscumque. *op. cit.*, p. 88, ll. 150-53. しかし、この時点でシゲルスが1270年の教会の批判を意識していることは当然であろうし、そのことがこの著作の理論が妥協的で曖昧になっている理由であると言えるかもしれない。そしてこの点がいわゆる「二重真理説」であるとの1277年の教会の批判を引き起こしたのかもしれないが、この点にはこれ以上立ち入らない。

- 14) Sed ista positio in fide nostra est haeretica, et irrationalis etiam sic apparet. (*Les quaestiones super librum de causis de Siger de Brabant*, éd. de A. Marlasca, Philosophes médiévaux, tome XII, Louvain/Paris. 1972., p. 112, ll. 147-8.)
- 15) q. 26, Sed est attendendum quod anima intellectiva est corporis perfectio et forma, non sic tamen sicut vegetativa et sensitiva. Anima enim intellectiva sic corpus perficit quod et per se subsistit in suo esse non dependens a materia, de potentia materiae non educta. Vegetativum autem et sensitivum sic sunt materiae perfectiones quod per se non subsistunt et in suo esse dependent a materia, cum de potentia materiae educantur per generationem compositi, per transmutationem materiae ad suum actum et perfectionem. (*op. cit.*, p. 106, ll. 115-22.)
- 16) q. 26, Ideo aliter dicendum est, quod anima intellectiva est corporis perfectio et forma, non sic tamen quod potentia eius sit separata, immo cum eius substantia sit actus et perfectio ipsius materiae sic etiam et eius potentia. (*op. cit.*, p. 106, ll. 106-8.)
- 17) q. 26, sensus enim non naturaliter unius est obiecto ex quo debet sentire, intellectus autem naturaliter est unius corpori et viribus corporeis ex quibus habet intelligere. (*op. cit.*, p. 106, ll. 103-5.)
- 18) Van Steenberghen, F., *op. cit.*, p. 379. La divergence entre Thomas et Siger est ici plus verbale que réelle.
- 19) 例えば典型的には、*ST. I*, q. 76, a. 1, ad 4. Et ideo nihil prohibet aliquam eius virtutem non esse corporis actum; quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma.
- 20) この節全体は実質的には次の拙論に含まれている。「トマスに於る人間の魂の自存性と形相性」『中世哲学研究』第2号, 1983.
- 21) 例えば、*ST. I*, q. 76, a. 1, c.; *De unitate*, c. 1, ed. Leonina, p. 296, ll. 469-87. を参照。

- 22) 例えば, *ST. I, q. 76, a. 1, ad 5.* anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae. Quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore: non autem aliae formae.
- 23) 例えば, *De spit. creat., a. 11, ad 12.* Unde non sequitur quod potentia sit immaterialior quam essentia; sed ex immaterialitate essentiae sequitur immaterialitas potentiae.
- 24) 典型的には, *De unitate, c.3, ed. Leonina, p. 303, ll. 41-4.* で, アヴェロエス主義者の説の不整合を逐一論駁する前に, 次のように言われている。Si autem dicas quod principium huius actus qui est intelligere, quod nominamus intellectum, non sit forma, oportet te inuenire modum quo actio illius principii sit actio huius hominis.
- 25) *ST. I, q. 75, a. 2, ad 2.* Potest igitur dici quod anima intelligit, sicut oculus: sed magis proprie dicitur quod homo intelligat per animam.
- 26) *ST. I, q. 75, a. 2, ad 1.* Sic igitur, cum anima humana sit pars speciei humanae, potest dici *hoc aliquid* primo modo, quasi subsistens, sed non secundo modo: sic enim compositum ex anima et corpore dicitur *hoc aliquid*.
- 27) *De ente, c. 1, 370, 50-2.* Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse.
- 28) *ST. I, q. 29, a. 1, ad 5.* anima est pars humanae speciei: et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua quae est hypostasis vel substantia prima.
- 29) *ST. I, q. 76, a. 1, ad 6.*
- 30) *ST. I, q. 89, a. 1, c.* Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animae naturalis, sicut et corpori uniri: sed esse separatum a corpore est praeter rationem suae naturae, et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei praeter naturam.
- 31) *ST. I, q. 77, a. 6, c.* Unde manifestum est quod omnes potentiae animae, sive subiectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentia animae sicut a principio.