

Title	なぜ意志は知性から区別されるか：誤謬論の一側面
Sub Title	Why is 'will' to be distinguished from intellect? : a side of theory of error
Author	八木, 雄二(Yagi, Yuji)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1982
Jtitle	哲學 No.75 (1982. 12) ,p.47- 72
JaLC DOI	
Abstract	Platon constructs the theory of error in his `Sophistes' in order to catch the "wrong in knowledge" And Aristotle considers willingness and unwillingness in his Vicomachean Ethics' in order to catch the "wrong in behavior". In this paper, I research the problem 'why will is to be distiugished from intellect' starting from Aristotle, through Duns Scotus, to Descartes.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000075-0047

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

なぜ意志は知性から区別されるのか

—誤謬論の一側面—

八 木 雄 二*

Why is 'will' to be distinguished from intellect?

—A side of Theory of Error—

Yuji Yagi

Platon constructs the theory of error in his 'Sophistes' in order to catch the "wrong in knowledge". And Aristotle considers willingness and unwillingness in his 'Nicomachean Ethics' in order to catch the "wrong in behavior". In this paper, I research the problem 'why will is to be distinguished from intellect' starting from Aristotle, through Duns Scotus, to Descartes.

* 慶應義塾大学大学院文学研究科哲学専攻博士課程

なぜ意志は知性から区別されるのか

はじめに

私がこの論稿で提出しようとしているのは、「誤謬論」の思想史的解釈である。すなわち、判断が偽となりうることの説明に関しての一つの解釈の提示である。恐らくこの問題をはじめて正面から取り上げたのはプラトンだろう。彼は『テアイテス』と『ソピステス』においてこのきわめて困難な問題に取り組んでいる。

しかしながら、プラトンの弟子であるアリストテレスの認識理論は誤謬を説明していない。彼は、判断に誤りがあることや、いかなる判断が偽であるかについて述べているとしても、判断の虚偽が知性において成立する可能性について説明していないのである。しかし、このことは、知性における判断の誤りについては特に説明しない、ということでは済まない問題を生じる。というのも、アリストテレスは「人間の善」を『ニコマコス倫理学』において論究しているのであるが、「人間の善」を論究するためにはその反対物である「人間の悪」を、言い換れば、「誤った行為」を説明しなければならないからである。ところで「行為の誤り」は、行為者の責任として非難されるのが通念である。それ故行為における誤りを行為者に責任あるものとして説明することができなければならない。そのためには、行為の責任を担いうる主体を人間精神の内に見出さなければならないのである。ところが、アリストテレスは知性の誤りを説明していないのであるから、知性に、行為における誤りの原因を帰して説明することはできないことになる。言わばこうしてアリストテレスは、意志という、知的な能力でありながら知性とは区別される能力を行為の責任を担いうる主体として設定することになった、と考えることができる。「誤謬論」と「意志を知性から区別すること」は、このように緊密な関連を有している⁽¹⁾と見なすことができるのである。私は、いささか大胆とも思えるこの想定を、アリストテレスから始めて、ドゥンス・スコトゥス、そしてデカルトへと論述を

進めてみることによって示してみようと思う。

〔1〕 模写説は誤謬を説明しえないこと。

アリストテレスの認識理論が一般的に「模写説」と理解されるものであることには説明を要しないであろう。⁽²⁾ われわれが論究を試みなければならぬのは、認識理論において模写説を採った場合、それがどのような問題を生じるか、である。現代のカント研究者のひとり、G. プラウスは、適切にも、模写説においては判断が偽となることは理解されないと主張している。⁽³⁾ 実際、たとえ判断についての記述がアリストテレスにあったとしても、模写説の枠組の中では、到底、判断が偽になることの理由は説明されないだろう。というのも、模写説では、感覚に直接に与えられたものについて述語される「概念」は、感覚に直接に与えられたものから「受取ったもの」に過ぎないからである。ここでは事物と知性との一致がつねに成立している。したがって判断はつねに真でなければならない。プラウスはそこで、感覚に直接に与えられたものに対して「石」を述語するか、「ボール箱」を述語するかによって判断が真となったり偽となったりするという事実を例にあげて、判断の誤りが可能であるためには、感覚に直接に与えられているもの（直観）に対して、それとは別のもの（概念）が在って、それらの「合成」のうち判断が成立するのでなければならないことを明らかにしている。⁽⁴⁾

このプラウスの批判は見事なものであるが、しかし盲点が在ることも事実である。というのも、感覚に直接に与えられたものと、それについて述語される概念が「もともと別々のものである」としたら、今度は、どうして両者が一致しうるのかが理解されなくなるからである。つまり、判断は偽でありうると同時に真でありうるのでなければならないはずであるが、もしも感覚に直接に与えられたものと、述語される概念がもともと別々のものであるとしたら、どうして判断は真でありうるのだろうか。一致するこ

なぜ意志は知性から区別されるのか

とが偶然でしかないのなら、われわれは全く偶然に判断を任せていることになる。実は、これは中世において『普遍論争』という名で呼ばれた問題なのである。その論争は、感覚に直接に与えられたものはつねに「個別者」であり、判断の際に述語される概念はつねに「普遍者」であるのなら、どのように考えても両者は一致しえない（すなわち、「個別者は普遍者ではない」）のだから、そもそも判断は真ではありえない、というアポリアをめぐる論争であったと解することができる。⁽⁵⁾ こうした前提のもとに判断が真でありうることを根拠づけるためには、或る意味で概念の示す普遍者が感覚に直接に与えられている個別者のうちに実在する（つまり、概念は個別者のうちに実在するところのものから受取られた）と主張せざるをえなかったのである。⁽⁶⁾

われわれは長い時を費してなされたこの論争から学ぶことができる。そのためには、感覚に直接に与えられたものとは別に概念があるとしたら、その概念は「どこから」来たのかを考察してみればよいのである。生得概念を拒否して経験主義の立場を守るなら、それは、感覚に直接に与えられるものから、少なくともかつて受取ったものである、と答えるほかにはないはずである。この答え以外に、判断が真でありうることを説明しうる論拠はありそうにない。というのも、少なくとも一つの概念が、現に直接に感覚に与えられているものと同一のものからかつて「受取ったもの」であると言うほかに、それらが一致しうることは説明できないからである。その上、われわれは次のような経験をもっている。たとえば、或る人を見知って「ソクラテス」という名を冠した概念を得たのちに、或る人を「ソクラテス」と見誤る。ソクラテスなるものがかつて知ったことがないのに、何であれ、それを「ソクラテス」と見誤ることはない。そして、なぜわれわれは「ソクラテス」を知ったのちに或るものを見て「ソクラテス」と見誤るかと言えば、それは、われわれがかつて「ソクラテス」を見知ったときに与えられた「像」とよく似た像をそこで見たからである。このことは、

明らかに、われわれは感覚から概念を「受取っている」ことを示している。すなわち、そもそも「感違い」が起こる事実自身が、言い換えれば、偽なる判断の起こる事実自身が、われわれが感覚から概念を「受取っている」ことを明らかにしているのである。⁽⁷⁾

しかしながらプラウスの批判には以上のような盲点が在るとしても、彼の指摘はたしかに真実を含んでいる。なぜなら、「感違い」の起こる事実、一方でわれわれが感覚から概念を受取っていることを示しているが、しかしまた、それだけでは「感違い」は起こりようがないことも真実だからである。実際、プラウスが言うように、感覚像に対して別の概念を「結びつける」という能動的なはたらきがなければ、偽なる判断は決して生じない。⁽⁸⁾そしてこのことについては、模写説はたしかに説明できないのである。模写説においては知性はいつも対象を写し取るだけで、いかなる虚構も作らず、したがって真なる判断のみを下しているのである。

〔2〕 模写説においては、意志によって「不正行為」が説明されること。

われわれは模写説においては誤謬が説明されないことを見た。ところで、知性認識に関して模写説を採った場合、どのような問題が生じてくるだろうか。われわれはこの問題を明らかにするためにアリストテレスの『ニコマコス倫理学』を見ることにしよう。

アリストテレスが『ニコマコス倫理学』を通じて目指しているものは「人間の善」の研究である。まずこのことを彼の記述に即して確認しておこう。彼は次のように言っている。「また、政治術はその他の専門知識を利用し、さらに、ひとびとが何をなし、何から遠ざかるべきかを立法するものであるから、この術の目ざす目的は他の専門知識のそれを包含するであろう。したがってまた、この術の目ざす目的こそ『人間の善』であろう。というのは、一個人にとっても、ポリスにとっても、目ざす目的は同じで

なぜ意志は知性から区別されるのか

あるにしても、ポリスにとっての目的を実現し保持することの方がいっそう大きく、いっそう終局的なものであるのは明らかだからである。なぜなら、ただ一個人の目的を実現し、保持するだけでも、満足すべきことではあるが、種族や諸ポリスの目的を達成し、保持するのはいっそう美しく、いっそう神的なことだからである。さて、この論究の目ざしているのはこれらの諸点であり、それは政治術に属する論究の一つなのである⁽⁹⁾」(加藤信朗訳、以下、同書の訳はすべて同氏訳)。

アリストテレスはここではっきりと、「人間の善」を個人の幸福に限定せず、社会全体の幸福に広げて見ることを主張している。このことは、アリストテレスが、社会的視点から「人間の善」を論究しようとしていることを示していると言える。ところで、社会的視点から人間の善を論究するということは、どういうことであろうか。それは、「人間の善」を「人々の賞賛」の的となる事実から見てゆこうとすることを意味している。そして当然のことながら、「人間の善」を明らかにするためにはその反対物である「人間の悪」にも目を向けなければならないので、「人間の悪」を「人々の非難」の的となる事実から見てゆこうとすることを意味している。こうして、アリストテレスは、人々が賞賛する行為と人々が非難する行為を検討することによって、「人間の善」を論究してゆこうとするのである。

そこでアリストテレスは常識的観点から人々が賞賛したり非難したりする行為が、「本意から」なされていることに注目する。アリストテレス自身の言葉を引用しよう。「^{アレテ}器量は情と行為にかかわるものであり、本意からなされたことには賞賛と非難が与えられ、不本意になされたことには同情が、時には憐れみもまた与えられるのであるから、『本意』と『不本意』を限定定義しておくことが、器量について考察しようとするものにとっては、おそらく、必然なことであり、また、法律を制定しようとするものにとっても、〔市民に分ち与えるべき〕名誉と懲罰を規定するために有用なことであろう⁽¹⁰⁾」

上述の文は『ニコマコス倫理学』第三卷冒頭からの引用である。この部分でアリストテレスは、すでに「意志」を知性から区別している。というのも、「本意から為す」ということは、「自らの意志に即して為す」ことを言うからである。

なぜアリストテレスはここに至って「意志」を知性から区別して考えることになったのであろうか。その理由を探究してゆくために、われわれは、「本意からなされたことには賞賛と非難が与えられる」ということばの意味から考えてゆく必要がある。さて、人々から賞賛されるのは「正しい行為」であり、非難されるのは「不正な行為」である。ところで、この二つの行為は、それが賞賛されたり非難されたりする以上、行為者自身はその行為の責任を担いうる仕方でなされていなければならない。そしてまたこのことこそ「本意から」ということばが意味するものである。つまり、行為の責任が行為者自身の内にあり、そこから行為がなされることが「本意から」ということばの意味なのである。⁽¹¹⁾ もちろんアリストテレスは本意からなされるということの意味について『ニコマコス倫理学』第三卷で論じているのであるが、彼自身の論考については次章で扱うつもりである。われわれはアリストテレス自身とは違う観点から、すなわち、前章で得たこととの関連において、このことを先立って見ておかなければならない。

さて、行為者自身に行為の責任を課すためには、その行為の直接の原因を、行為者の「知的な主体部分」のうちに、そもそも求めなければならないのである。というのも、われわれは、たとえば錯覚に悩まされることがあることを考えれば、状況変化を受けやすい感覚的部分に行為の責任主体を求めることはできないからである。或る人の行なった行為をわれわれが非難するとき、われわれはいつも「その人自身」の責任を問う。そしてそれが「根拠のある」問いであるためには、行為の責任を担いうるものを、行為者の「知的な部分」のうちに認めなければならないのである。なぜな

なぜ意志は知性から区別されるのか

ら、人間は知的存在として最終的に自己の行為の責任を担うものだからである。しかも、その責任主体は、「誤りうる」主体でなければならない。なぜなら、誤りのないところに「不正」はありえないからである。本能的に行動する昆虫に「不正」がないことからそれは明らかであろう。ところが、すでに述べた如くアリストテレスは知性が「誤りうる」ことを説明することができないのである。こうして、理論的枠組の必然性によって、意志が知性から区別されることになったのである。すなわち、アリストテレスは、「知性」に不正の原因を求めることができないために、「意志」という能力を知的な能力部分のうちに設定せざるをえなかったのである。

〔3〕 「目的」に関しては「意志」が明確に は区別されないこと。

われわれは、知性認識に模写説を採用した場合、不正行為の事実を説明するために意志を知性から区別して設定せざるをえなくなるのを見てきた。次にわれわれは、アリストテレスが本意と不本意を限定定義するために、まず不本意の原因を考察しているのを見ておこう。

「不本意」の原因として最たるものは「強制」であろう。実際、本意とは異なることを無理強いさせられることほど不本意なことはない。また、行為に先立って必要な状況認識を欠いていたなら、それはやはり不本意な結果を招く。実際、善意でなしたことがその場の状況を知らなかったために逆に悪い結果を生ずることはよくあることだからである。こうしてアリストテレスは、不本意の原因として「強制」と「無知」をあげている。⁽¹²⁾

ところでこの「強制」と「無知」のうち、強制の方は、前述した如く、無理強いされることであり、その行為の原因はその行為者自身のうちになく、外に在るのであるから、そのような行為は問題なく本意からの行為とは言えないだろう。しかし、「無知」についてはさらに考察が必要である。なぜなら、われわれはまだ、個別的行為のために必要な知識について十分

な理解をえていないからである。しかしともかくも、「強制による行為と無知のゆえの行為が不本意な行為であるから、本意からの行為とは、その始まりが行為するひと自身のうちにあり、かつ、行為を構成する個別の状況をそのひとが知っている場合のことであると考えられよう」と結論される。

さて、一般に本意からの行為を条件づけている「個別的状況についての知」は、或る性格をもっていると考えられる。すなわち「選択されるもの」という性格である、というのも、「個別的状況についての知」は行為者に対して行為の「選択肢」を与えるものだからである。すなわち、複数の選択肢を前に立ち止まって考えた末にとった行為こそ本意からの行為と言える。したがってまた、本意からの行為とは「選択」にもとづく行為と考えられる。

ところで、意志に示される選択肢の中には考慮すべき区別があるのではないだろうか。すなわち「目的」と、目的に達するための「手段」である。ただアリストテレスの場合、目的が意志にとって選択の対象となるかどうか、はっきりしていないのである。アリストテレスはさまざまな言い方をしながらも、どのような事柄がわれわれの意のままになるかは、それが「思案をめぐらす」対象であるかどうかによって見出されると言っている。「われわれが思案をめぐらすのはわれわれの意のままになるもの、われわれのなしうるものについてである」⁽¹⁴⁾ところで、「また、われわれが思案をめぐらすのは目的についてではなく、目的に達する手段についてである。実際、医者が患者を健康にするかどうかを思案することもなければ、弁論家が相手を説得するかどうかを思案することもなければ、政治家が安寧秩序を作り出すかどうかを思案することもなければ、他の種類のひとの誰であれ、目的について思案するひとは誰もいないのである。むしろ、ひとは目的を設定したうえで、それがどのように、すなわち、どのような手段によって実現されるかを考察する」⁽¹⁵⁾「すなわち、目的は思案されるもの

なぜ意志は知性から区別されるのか

となりえず、目的に達するための手段が思案されるのである⁽¹⁶⁾」アリストテレスの主張はこの言説で見ることかぎり、はっきりしている。しかしもしも「善良」も「悪徳」も本意から生れるのではないのだとしたら、言い換えれば生れつきのものでしかないのだとしたら、われわれにはそれを賞賛したり非難したりする理由がないことになる。この結論はアリストテレスの真意であるとは思えない⁽¹⁷⁾。

あるいは、「目的」に関しては、われわれはそれを知っているか知らないかのいずれかでしかないのだろうか（これは一種の知徳合一説である）。アリストテレス自身、次のように言っている。「ところで、邪悪なひとはすべて何をなすべきかを知らず、また、何から遠ざかるべきかを知らない、そして、このような誤りのゆえに不正なひとになったり、一般に、悪いひとになったりする⁽¹⁸⁾」しかしながら、邪悪な人は非難されるのであるとしたら、この無知もまた非難されなければならない。そうであるなら、それを知ることはそのひとの意のままになるのでなければならないはずである。たしかにアリストテレスはそのようにも考えている。彼は実際次のように述べている。「実際、立法家は、そのひと自身知らなかった場合でも、これに懲罰を加えるのである。酔っ払いに対して刑罰が倍加されるというような場合がそれである。すなわち、かれはみずから酔っ払わないでいるだけの力があつた。ところが、酔っ払ったのが無知の原因となつたのである⁽¹⁹⁾」アリストテレスがここで挙げている例は一見些細なことに見えるが、この些細なことが積重なつてひとはもはや取返しのつかない性向を身につけるようになる、というのが彼の真意らしい⁽²⁰⁾。したがって「手段」についての誤り、すなわち、「どのように行なうか」についての誤りが積重なつて目的についての無知を結果するとしても、目的に関する選択はまったくわれわれの意のままにならないと結論することは、アリストテレスの真意ではないだろう。

しかしながら、いずれにしろ、目的の選択に関しても意志は自由である

か、ということについてのアリストテレスの主張は不明確である。問題は、なぜこの点についての彼の主張が不明確なままであるのか、ということである。この問題を探究することは、彼が意志を知性から区別する理由となっているものを一層明らかにするに違いない。

さて、そもそもアリストテレスが意志を区別したのは不正行為を説明するためであった。ところで行為は、つねに個別的行為である。個別的状況においてなされる個別的行為以外に、人々の目に触れ、人々の賞賛あるいは非難を受ける行為はない。⁽²¹⁾したがってアリストテレスが意志を区別しなければならなくなるのは「個々の行為」の場面においてのみなのである。⁽²²⁾ところで、目的とは、個々の行為の「全体」が目指しているところの善である。たとえば、健康のために散歩するとしても、健康を目的としてなされるのは散歩だけではない。適度な飲食も、休養も、すべて健康を目的としてなされる。これに対して、目的は個々の行為ではない。健康が行為ではないことは自明であろう。個々の行為とは目的に達するための手段なのである。人々が賞賛、非難するのは、手段としてなされる個々の行為であって、それが全体として目指しているところの目的ではない。これは一見、非常識な見解とも受取れるが、実際問題として、他人の行為はその個別的行為についてのみ裁きうることは事実であろう。或る民衆運動を、単に不満を暴発させただけの「暴動」と見るか、より良い国家建設を目指した「革命運動の一端」と見るかは、容易ではない。あるいは、「金が必要」であることについては誰も裁く権利をもたないが、そのために「他人の子を誘拐」することについてはわれわれに裁く権利がある。

さらに実は、アリストテレスにおける目的=善の図式も、目的に関して意志の自由が明確でないことと無関係ではない。なぜなら、目的=善であるなら、目的における「不正」はありえないことになるからである。すでに述べたように、「不正」のないところでは意志をそもそも区別して考える必要はないのである。

なぜ意志は知性から区別されるのか

こうしてアリストテレスが、なぜ目的に関して、それがわれわれの意のままになるか否か明確な主張をなしえなかったかがわかる。すなわち、目的に対しては、彼には意志を区別する必然性がないのである。実際、意のままにならないことに関して、われわれは人の意志を考える必要がない。たとえば、台風の接近に際して、それがどのようなコースをたどるかについて、誰が人の意志を考慮に入れて計算するだろう。「意志を区別すること」と、「意のままになると考えること」とは、同じことを意味するのである。つまり、意のままにならないこととは、決して、意志がそのことに関して区別されるにもかかわらず、ただその能力がはたらきをもちえないことを意味するのではない。⁽²³⁾なぜなら、そもそも目に見えない能力は、そのはたらきから考える以外に現実的方策がないからである。すなわち、或る特定の問題を考察する際に、われわれは、その問題の場面の内にはたらきをもちえない能力の存在を考慮に入れる必要はないのである。眠っている場合に知性がはたらきをもちえないのなら、彼の寝返りや、彼の見た夢について、彼の知性能力を考慮に入れる必要はないはずである。したがって、アリストテレスが、目的に関して意志が自由であるかどうか明確にしていなかったことは、実は、彼が目的選択の場面において意志を区別する明確な理由を見出さなかったことを意味しているのである。

このような解釈はさらに次のような解釈を導く。すなわち、アリストテレスが個人の至福を究極存在の「観照」においたとき、彼が意志を区別していたと考えられる理由はないのである。なぜなら、「目的」に対しては意志が区別される必然性が彼には見出されてないのであるから、究極目的を観照する「精神」^{ヌーノ}にも、意志と知性の区別を考える必要は当然生じないことになるからである。⁽²⁴⁾

以上の論究を通して私が明らかにしたかったことは、アリストテレスが意志を区別しているのは、個々の行為（手段）においてのみであって、個々の行為が全体として目指しているところの目的に関してではない、とい

うことである。すなわちアリストテレスは、目的に関しては意志を区別しえなかったのである。

[4] ドゥッンス・スコトゥスにおいて意志はもともと
区別されるものとして考えられていること。

さて、前述したアリストテレスの哲学思想が西欧全体に知られるようになったのは中世においてであった。当時の西欧はキリスト教世界であり、キリスト教的思惟なしにアリストテレスが読まれることはなかったと考えられる。アリストテレスの哲学はその全体が知られることによって西欧の人々から高い評価を受け、「哲学」が信仰から独立してありうることを当時の人々に印象づけたのであるが、西欧に人々にとって真理はもっぱら神にこそ帰せられるものであった。したがって、アリストテレスは「哲学」を代表するとしても、究極の真理基準はやはり「信仰」の側にあったのである。それ故西欧中世においては、真理でありながら不可解であるところの信仰の示す事柄を哲学によって明らかなものとする努力がなされたのである。

ところでわれわれはまず、ここで取り上げるドゥッンス・スコトゥス (1265—1308)⁽²⁵⁾ がアリストテレスと同様、認識理論において模写説を取っていることを確かめておこう。しかしそのために彼における認識理論の全体を検討する必要はないだろう。次の章句だけで十分であると思われる。彼は彼の主著『オルディナチオ』の序文の最後で次のように言っている。「それ故、弱められた仕方でのしろ、諸対象は知識に対して最も近接した、一義的な原因である。そしてそうであるがゆえに、諸対象の形相的相異は、それらが相異しているかぎり知識を原因するので、必然的に知識の形相的相異を結果する」⁽²⁶⁾ スコトゥスはここで、知性は対象を、対象の実存性のままに、ではないとしても、⁽²⁷⁾ 対象のもっている区別そのままに受取ると述べているのである。これはたしかに模写説の主張である。スコトゥスも知性

なぜ意志は知性から区別されるのか

のうちに認識における能動性を指摘しているが、それはあくまでも「積極的⁽²⁸⁾に」対象を「受取る」という意味であって、模写説の実質を変更するものではない。

さて、アリストテレスにおいて言われた如く、知性認識における模写説の採用は不正行為の説明に際して意志を区別する必要性を生じる。そこでわれわれはスコトゥスのテキストの内にアリストテレスの『ニコマコス倫理学』の内に見たような論述を見出したいと願うが、それは到底かなわぬことである。というのも、スコトゥスにとって意志が知性から区別されて一つの能力として言われるのは、すでに自明の前提だったからである。すなわち、スコトゥスは、不正行為を説明するためにはじめて意志を考える必要に迫られたのではなく、意志が一つの能力として存在することを事実として認めて論述を始めているのである。なぜそういうことになったのかと言えば、意志を区別するアリストテレス哲学の権威的影響もさることながら、恐らく、キリスト教という宗教自身が、意志と知性を区別することを好都合なこととしたからであると考えられる。なぜなら、知性と意志を区別して「信仰」は専ら「意志」によるとすれば、知性の優劣と無関係に信仰の篤さが賞賛されることになるからである。またこのことは、神との関わり（信仰）において人間は平等なものと思われることを支持する。キリスト教が世界宗教として広められてゆく上でこのことは大へん好都合であったはずである。なぜなら、宗教は抑圧された人々の間からよりよく広まるものだからである。さらに、知性と意志が別々であるなら、生れたときからキリスト教しか知らずにキリスト教徒となった場合も、また、さまざまな宗教を知った上でキリスト教徒となった場合も、その信仰に変わりはないと考えることができる。なぜなら、「知ること」が「信ずること」からその基盤（ratio）において区別されるからである。このことも、キリスト教が異教徒の改宗に尽力する際に好都合なことであったに違いない。

しかしながら、スコトゥスは意志を区別された一つの能力として考える

ことから始めているとしても、彼は意志に関して、それが「究極目的」に対して自由であるかどうかを、かなり詳細に考究しているのである。⁽²⁹⁾ このことが何を意味するかは明らかである。なぜなら、そもそも意志が区別されるのは、「意のままになること」に関してであることがすでに明らかになっている。したがって、意志の区別は「何に対して」意志が自由であるかの主張から明確になると考えられるからである。それ故、究極目的に対して意志が自由であるかどうかを考究することは、目的に関して意志が区別されるかどうかを考究することと、同じことを意味すると考えられる。すなわち、たしかにスコトッスは意志という能力が知性という能力から区別されること自体には何ら疑問をもたずにいるが、究極目的に対しても意志は自由であるかについての彼の考察は、実は、とりもなおさずわれわれが知りたいこと、すなわち、スコトッスは「どの点まで」意志を実際に知性から区別したかを明らかにしているのである。

〔5〕 キリスト教的思惟における「目的」と「手段」

次にわれわれは、キリスト教的思惟において目的と手段がどのように考えられるかを、一般的に見ておこう。

キリスト教的思惟において「目的」とは何よりも「神」であり「神を享受すること」である。しかし、その信仰をもつこととは、その神を目的の中の第一の目的として選択する、ということにのみ尽きるのではない。というのも、この神は「全知全能」の神だからであり、ときに「怒り」、「罰する」神だからである。したがってこの神はわれわれの取るすべての個々の行為を熟知しており、不正行為を非難するに十分な力をもった神なのである。しかもさらに注意すべきは、すでに述べたように、この神が「究極目的自身」なのである。すなわち、われわれはアリストテレスにおいて、個々の行為を知る人々によって不正行為が非難されるのを見てきた。しかしアリストテレスにおける場合とキリスト教的思惟における場合との間に

なぜ意志は知性から区別されるのか

は、不正行為を非難するものが「人間」であるか全知全能の「神」であるかの相違とともに、不正行為を非難するもの自身が究極目的であるか否か、の相違があるのである。われわれはこの二様の相違が意志の対象としての「目的」と「手段」の区別に何をもちがえなければならぬ。

第一の相違が何をもちがえぬかは、すでに述べた通りである。全知全能の神に対してはいかなる隠し立ても無効となる。すべての個々の行為がわれわれを直接に罰する力をもった神の目の前にある。しかも、第二の相違に現われているように、賞賛と非難の基準となるものも、「究極目的」なのである。すなわち、「神を享受する」ために個々の行為が正しく選択されているときに賞賛が、そうでないときに非難が与えられる⁽³⁰⁾。ということは、「究極目的」を手段の選択に際していかに受取るかが、賞賛されるか非難されるかの絶対的基準となることを意味している。すなわち、われわれが取る個々の行為は、つねに究極目的との対照の内であり、「究極目的の享受か使用」として、賞賛・非難の対象となるのである。つまり、もはやアリストテレスが考えていたように、目的とは独立的に「個々の行為」がその行為自身として賞賛・非難の対象となるのではない。個々の行為はつねに目的との関係のうちで、賞賛されたり、非難されたり、するのである。したがって、もはや意志は手段にのみ向かうことはできないことになる。なぜなら、手段は目的と切り離されては賞賛及び非難の対象として考えられなくなっているからである。こうしてキリスト教的思惟において「手段」はつねに「目的」との関わりの中で考えられるのである。

〔6〕 ドゥッンス・スコトゥスは「目的」に関しても 意志を明確に区別したこと。

われわれはキリスト教的思惟においては目的と手段が切り離されずに意志の対象となることを見たが、それが哲学的説明を与えられるのには多く

の時が必要だったのである。実際、「目的」に対しては意志は区別されず、人はそれを「知っているかいないか」のいずれかであって、「知りさえすればそれを愛するのである」という考えは、説得力をもった主張であった。なぜなら、究極の目的は本来的に「善さそのもの」であり、そうであるなら、これを愛するのは「必然」と考えられるからである。

しかしながら、もしもそうであるなら、目的に対してはいかなる不正も本来ありえなくなる。なぜなら、すでにアリストテレスにおいて分析されたことから知られるように「本意」からなされたことにこそ非難や賞賛が与えられるのであるが、本意からなされるためにはその対象となるところのものが知られていなければならない。なぜなら「無知」は不本意の原因となるからである。したがって、それが「知られていない」なら、本意からなされたとは言えず非難されるべきではない。反対に、非難される不正があるのなら、それがすでに「知られている」ことが必要となる。ところが究極の目的であるものは「知られれば愛さざるをえない」とされたのであるから、そこでは非難されるべき不正はありえないことになる。しかしこれは事実と反している。神を知っていて神を愛さない人が居るという事実が十分にそれを証明しているのである。⁽³¹⁾

しかしながら、この「神を知りながら神を愛さない」ことがありうるという事実、言い換えれば、神を愛することは必然ではない、という事実を哲学的に証明することは容易なことではない。なぜなら、神すなわち究極目的は、「善さそのもの」である存在として哲学的に規定されており、それは、われわれが「まさに欲するところのもの」と等しいものなのである。したがって、それを「欲しないことがありうる」と主張することは、矛盾律を犯さずにはできないことになるからである。⁽³²⁾

ドゥンス・スコッスはこのアポリアに正面から取組むことを避けて、「同一の能力は同一の作用の仕方をもつ」という原則によって目的に対する意志の自由を証明する。すなわち、能力はその作用の仕方から区別され

なぜ意志は知性から区別されるのか

るのであるから、或る作用の仕方が或る能力のはたらきとして同定されるためには、その作用の仕方がその能力の本来的に言われる作用の仕方と矛盾しないことが必要となるのである。そこで、意志が、或る対象(目的)に対しては必然的で、或る対象(手段)に対しては非—必然的であるということ、認めがたい。ところで、意志という能力が区別されるために本来的であるのは、手段に対しての非—必然的なはたらきである。それ故、必然的なはたらきの方が否定され、目的に対しても意志は自由であると結論されるのである。その実際の証明は次のようなものである。「この前提、すなわち、意志は自由に目的を欲することが証明される。というのも、目的を欲する能力と、目的に至るものども〔手段〕を欲する能力は、同一の能力だからである。それ故、それは同じ作用の仕方をする。なぜなら、異なった仕方ではたらく能力は、異なった能力だからである。ところで、意志は、目的に至るものども〔手段〕に関して自由に作用する。それ故、 etc. —ところで、同一の能力が両者〔目的と手段〕に関わっていることは明らかである。なぜなら、目的のために目的に至る存在者〔手段〕を欲しつつ目的に至る存在者〔手段〕に関わっている能力はほかには決してないからである。なぜなら、両項〔目的と手段〕ともに関わるはたらきをもつそれは、一つの能力であるに違いないからである。ちょうど、アリストテレスが『靈魂論』第二巻において共通感覚の認識について論じているように⁽³³⁾」

こうしてスコトッスは、意志が手段に関して区別される能力であることを前提としてではあっても、とにかくもこの前提を取るなら、意志は目的に対しても自由であるとしなければならないことを、哲学的に証明したのである。そして意志が目的に対しても自由であるということは、すでに述べた通り、目的に対しても意志が知性から区別されることを意味するのである。上述したスコトッスの証明が、意志が区別される能力であることを前提している点で説得力の弱いものであるにしても、とにかくスコトッスは、目的に対しても意志は自由であると主張することによって、思想史上

最初に明確に知性と意志を区別したのである。⁽³⁴⁾

〔7〕 デカルトにおいて意志と知性が区別される
中で「誤謬論」が成立したこと。

われわれはドゥンス・スコトゥスにおいて意志が目的に関しても知性から区別されて考えられているのを見た。言わば、スコトゥスの論究によってはじめて意志は知性とは別の能力として確立されたのである。

しかしながら、アリストテレスにおけると同様、ドゥンス・スコトゥスにも「誤謬論」なるものはない。人は不正行為だけでなく、認識における誤りも哲学的に説明されることを望む。そしてスコトゥスの後をうけて意志と知性の区別を前提とした「誤謬論」を確定したのは、近代哲学の父、デカルトなのである。

デカルトの「誤謬論」について長々と説明する必要はないだろう。彼は『省察』(四)の中で、限界のない意志が理解の範囲を越えてはたらくことから、誤謬が生ずることを説明しているのである。⁽³⁵⁾ われわれが明らかにしなければならないのは、彼の誤謬論が知性と意志の明確な区別を前提にしてはじめて確立されたものだということである。ところで、われわれは彼が次のように述べているところにそれを読み取ることができる。「私の誤謬がいかなるものであるかを探究すると、それが二つの協働的にはたらく原因に、すなわち、私のうちにある認識の能力と、選択の能力、つまり自由意志とに、言い換えるなら、知性と同時に意志に依っていることを私は認めるのである」⁽³⁶⁾ 彼が認めているのは、協働的に、すなわち、一致してはたらいっているにもかかわらず、明確に区別される二つの能力なのである。もしもこの二つの能力が一つの頭をもった双生児のようにしか考えられていなかったなら、彼は二つの能力の協働のはたらきとして誤謬を説明することはできなかつたに違いない。なぜなら、「はたらき」において二つの能力を明確に区別することなしに、一致してはたらくことの内に二つの能

なぜ意志は知性から区別されるのか

力を区別することなど考えられないからである。それ故私は、ドゥンス・スコトゥスの仕事なしにデカルトの「誤謬論」はありえなかったと考える。そしてもちろん、デカルトは、スコトゥスのやり残した仕事を完成したのである。

注

- (1) プラトンが「無知」を不正の原因と考え「知徳合一説」を主張したこと、すなわち、「意志と知性を区別していないこと」には言を要しないであろう。したがって意志を知性から区別するようになったのはアリストテレスからであると考えられる。そうであるなら意志が知性から区別されることの根拠は、まずアリストテレスの論述の内に見出されなければならないのは明らかだろう。さらにまた、プラトンの論謬論は、『テアイテトス』から『ソピステス』へと受継がれ『ソピステス』において究極的論議がなされているが、この『ソピステス』は、「にせ」の哲学者であり、「不正な」技術を売るソフィストをとらえるためになされている議論である。そして他方、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』における意志を知性から区別した論議は、「不正な」行為をとらえるためになされている議論である。そこでこの二つの論議の間には緊密な関連が十分に予想されるはずである。すなわち、いずれも「不正」を説明しようとしているのである。
- (2) アリストテレスの認識理論が模写説であるか否かを論ずることは、この論稿の範囲外である。この論稿の出発点として認められなければならないのは、実際には、判断の偽の成立可能性についての哲学的説明がアリストテレスの認識理論の中にはない、ということで十分である。しかし私は、以下に紹介して述べるところのG. プラウスの簡潔で当を得た意見からもこの論稿についてのヒントを得ている関係から、アリストテレスの認識理論は模写説であるというプラウスの意見に一応従うことでこの論述を始めることにした。
- (3) G. プラウス、『認識理論の根本問題』、——カントにおける現象概念の研究——』、観山・訓覇訳、晃洋書房、p. 68 (原著、p. 64)
- (4) G. プラウス、上掲書、p. 69-p. 88 (原著、p. 65-p. 81)。なお、アリストテレス『靈魂論』第三卷第六章には、「偽はつねに結合のうちにある」と言われている。しかしアリストテレスにおいて判断(肯定命題及び否定命題)は、概念(思惟像と思惟像)の合成のうちにある(同巻第八章)。したがって、判断を直観と概念の合成と見るか、概念と概念の合成と見るかの違いが

プラウスとアリストテレスの間には生じていると言えるが、この違いは次のような事例において考察されるだろう。すなわち、「それは人間である」という陳述は、或る実際の場面において判断として成り立っていると見るか、それとも、「それ」なるものが「ソクラテス」なのか「この石」なのかが概念として規定されなければ、判断として成り立っていないと見るか、の立場の違いである。恐らくアリストテレスは後者の立場に立っているのである。

- (5) コプルストン、『中世哲学史』、箕輪・柏木訳、創文社、p. 156。なお、中世では、この問題はアリストテレス解釈の中から生じており、すでに注4で述べたようにアリストテレスは判断を概念と概念の合成と見なしているので、「普遍」の問題も、判断の問題としてではなく、認識の、そしてそれと対応して存在の問題として論じられたことは言うまでもない。ただここでは注2で述べたようにプラウスの立場に従うことにしているので、注4で述べた如く、判断を直観と概念の合成として見るので、普遍の問題も判断の問題として、したがって主語—述語連関のもとで論ずる。
- (6) これがスコトゥスの出した「穩健な実念論」である (Cf. *Ordinatio* II, dist. 3, pars 1, quaestio 1, ed. Vatican VII, p. 391-p. 410)。ただしスコトゥスは、「普遍自体」が実在するとは言わない。ただその根拠 (ratio) が実在すると主張するのである (これがすなわち穩健な実念論と言われるゆえんである)。彼はその根拠を共通本性 (*natura communis*) と呼んでいる。普遍性 (*universalitas*) は事物の内では現実態にあるのではない (Ibid., n. 38)。しかしその事物の本性に従って生ずる (*accidit*) とされる (Ibid., n. 34)。
- (7) したがって、G. プラウス、上掲書、p. 85-p. 87 (原著、p. 78-p. 80) の「感性の誘惑」についての説明は、われわれを十分に納得させるものではない。
- (8) こうして「感違い」の事実、われわれの認識が、「受取る」と同時に「はたらきかける」ことを含んでいることを示している。しかし、何ものも受動的であると同時に能動的であることはできない。なぜならそれは矛盾を犯すことになるからである。アリストテレス主義は、知性に能動知性と受動知性を認めることによってこの問題の解決をはかるが、それは結局二つの知性を認めることを意味しており、事実からは離れた説明を与えることになる。私には思われる。さらにまた、能動知性の導入が、単に「積極的に」対象を写し取るということの説明に過ぎないなら、それは「模写説」の実質を少しも変えていないことになるだろう。それは、ただ反映論ではない、と述べ

なぜ意志は知性から区別されるのか

ているに過ぎないだろう。

- (9) アリステレス『ニコマコス倫理学』第一卷第二章，加藤信朗訳，岩波(以下，倫理学，岩波と略記する)，p. 5
- (10) 倫理学，第三卷第一章，岩波，p. 64
- (11) アリステレス自身，「その始まりがそのひと自身のうちにある行為は，これを行なうのも行なわないのもそのひとの意のままになることである」と述べている。倫理学，第三卷第一章，岩波，p. 65
- (12) 倫理学，第三卷第一章，岩波，p. 64-p. 69
- (13) 倫理学，第三卷第一章，岩波，p. 69
- (14) 倫理学，第三卷第三章，岩波，p. 74
- (15) 倫理学，第三卷第三章，岩波，p. 75
- (16) Ibid.
- (17) 倫理学，第三卷第五章
- (18) 倫理学，第三卷第一章，岩波，p. 68
- (19) 倫理学，第三卷第五章，岩波，p. 81
- (20) 倫理学，第三卷第五章，岩波，p. 82-83
- (21) 一般的に言えば，行為ばかりではなく認識もまた賞賛や非難の対象となると考えられるが，すでに述べたように，アリステレスの認識理論の中に誤謬論がないということは，彼にはそうした視点がないと考えられるのである。
- (22) 倫理学，第三卷第一章，岩波，p. 65
「したがって、『本意』と『不本意』という言葉についても，ひとはこれを，行為が現に行なわれている時点に関係づけて用いなければならない」と言われている通りである。
- (23) 聖トマスはこのように考えなかった。彼は，意志の能力はそれ自体で存在しつづけても，究極目的に対しては自由なはたらきをもちえない，と考えたのである（聖トマスも後期において，例えば『真理論』22問第6項，あるいは『悪について』6問では，微妙な変化—決して明確ではないが—を示している。しかしこの点については今後の研究課題としたい）。しかしこのように考えることは，目に見えない能力は目に見える結果を生ずるそのはたらきから考えなければならないという原則を崩すものとして，私は反対したい。
- (24) この解釈は，ドゥンス・スコトゥスのアリステレス解釈でもある。スコトゥスは，アリステレスは「観照」という言葉の内に「愛すること」をも含ませているのだと，述べている。Ordinatio, prol., pars 5, quaestio 1-2, n. 300; I ed. Vatican, p. 198. ; ergo ipse sub speculatione compre-

hendit non tantum delectationem, sed amare.

- (25) ヨハネス・ドゥンス・スコトゥス, Johannes Duns Scotus (1265-1308)。スコットランドの生れ。誕生年は推定である。彼の叔父エリアスによってフランススコ会の修道会に入り、1291年3月19日に司祭となった。公式の記録としてスコトゥスが現われるのがこれが最初である。誕生年はこの年を25才と見ることによって出されているが、1265年というこの年は、イタリアの詩人ダンテの誕生年でもあることは、ダンテと同様、彼の思想が中世から近代への移行を示すと見られる点できわめて示唆的である。スコトゥスはその後オックスフォード、パリでさらに研鑽を積み、1297年頃から、ケンブリッジ、オックスフォード、パリで講義したと考えられている。そして1305年に彼は博士となっている。1307年、ケルンの新設大学へ指導のために赴いたが、翌1308年、当地で没した。

スコトゥスは生存中から高い評価を受けており、彼の学派は彼の死後も約2世紀にわたって繁栄した。しかしその後衰退し、宗教改革期、ことにお膝もとのイギリスにおいてスコトゥスはスコラ哲学の代表者として糾弾され、オックスフォードではスコトゥス学派の著作が多数焼かれたようである。英語に残る 'dunce' (間抜け) は、スコトゥスの名に由来するとも言われている。

こうしてスコトゥスの名は忘れられていったが、19世紀末から今世紀初頭にかけて新たなスコトゥス研究の気運が生じ、1927年、ロンプレ神父の下に「スコトゥス委員会」が結成された。1938年、委員会はローマに移り、その名称も「ヨハネス・ドゥンス・スコトゥス全集批判版作成のための委員会」と新められた。そして当委員会による新しい全集の刊行が1950年から始まったが、現在のところ9巻が刊行されたのみで1973年以降、新たな巻は発刊されていない。

スコトゥスの全集としては、上述の「スコトゥス委員会」によるもの、一般にヴァチカン版と言われるものの外に Wadding による12巻本(1639年)、Vivès による26巻本(1891-95年)がある。

- (26) Scotus: Ordinatio, prologus, pars 5, quaestio 1-2, n. 316: I ed. Vatican, p. 237. Quia ergo obiectum est causa proxima respectu notitiae et univoca, licet diminute, sequitur quod distinctio formalis obiectorum, cum causent notitias in quantum ipsa sunt distincta, necessario concludat distinctionem formalem notitiarum.
- (27) 訳中、「弱められた仕方で」(diminute)と言われているのが、この意味であ

なぜ意志は知性から区別されるのか

る。すなわち、認識されて知性の中にある対象は、精神の外にある対象事物がもっている「実存性」と比べて、「弱められた仕方」で在る、と考えられている。

- (28) Scotus: *Ordinatio I*, dist. 3, pars 3, quaestio 3; III ed. Vatican, p. 330-p. 335
- (29) Scotus; *Ordinatio I*, dist. 1, pars 2, quaestio 2; II ed. Vatican, pp.59-108 なお、スコトゥスの結論は、nn. 143~146 (p. 96~p. 97) に述べられている。
- (30) アウグスチヌスが「享受」と「使用」について簡略に述べているのは、『キリスト教教義について』第一巻3章、4章においてである。 *Oeuvres de Augustin*, XI, p. 182-5
- (31) アリストテレスにおいては、究極の目的となるものは知りがたいものであり、より多くを知る哲学者によって検討されるべきことがらであった。しかしキリスト教徒は、それは神によって誰にでも分るよう啓示されたと考えている。したがってキリスト教的思惟においては、それについての無知はその人自身の無能さによるとは考えられないのである。
- (32) 実際、このことを存在論の地平で矛盾律を犯さずに主張することは決してできない。スコトゥスの証明は以下に述べるように一つの巧妙な方法を取っているが、その証明が示しているところの「意志の根源的自由説」すなわち「究極目的に対する意志の自由説」は、「自由に欲すること」についての論考を彼に促し、最終的に、或る存在論的アポリアがそこには含まれることを、つまり「ない」が「ある」と同時にありえなければならないというアポリアが含まれることを、実は示しているのである。しかしながらこのことについて論ずるのはこの論稿の範囲を超えているのでそれは別の機会にゆずりたい。
- (33) Scotus: *Ordinatio I*, dist. 1, pars 2, quaestio 2, n. 80; II ed. Vatican p. 60-1: *Assumptum, scilicet quod libere velit voluntas finem, probatur: quia eadem est potentia quae vult finem et illud quod est ad finem, ergo habet eundem modum agendi, quia diversi modi operandi arguunt diversas potentias; libere autem operatur circa ea quae sunt ad finem, ergo etc.*—*Quod autem sit eadem potentia amborum patet, quia alias nulla esset potentia entis ad finem volend illud propter finem; oportet enim illam esse unam, habentem actum circa utrumque extremum, sicut Philosophus arguit de cognitione sensus*

communis in II De anima.

- (34) たとえばスコトゥス以前の哲学者である聖トマスは、究極目的に対しては意志は自然本性的（必然的）なはたらきをもつと述べている（神学大全，第一卷第82問第一項）。しかしこれまでの意志の規定から見て，意志が必然的なはたらきをもつというのは，それ自体矛盾である。というのも，必然的なはたらきとは，意のままにならないはたらきだからである。したがって必然的なはたらきの内に意志のはたらき（たとえそれが「愛すること」であったとしても）を認めることはできない。そしてそうである以上，実質的に聖トマスにおいては，目的に対して意志が他の能力から区別されて論じられているとは見なしがたいのである。
- (35) もちろんデカルトはストア哲学から強い影響を受けており，「自由」をスコトゥスと同様に考えているわけではないのは『省察(四)』においても明らかである。そしてストア流に自由は「善」の内に最高度にあると見る立場は，聖トマスの意志は善そのものである目的に対しては必然的なはたらきをもつという考え方と，実は軌を一にしていると言える。しかしこのことについての考察は別の機会にゆずりたい。今は，自由についてのデカルトの考えがどうであるにしろ，デカルトの「誤謬論」がスコトゥスの論究を基礎としていることを見ることで十分としたい。
- (36) Descartes: Meditations 4; IX Oeuvres de Descartes, p. 45;considerant quelles sont mes erreurs(.....), je trouve qu'elles dependent du concours de deux causes, à savoir, de la puissance de connaitre qui est en moi, & de la puissance d'élire, ou bien de mon libre arbitre: c'est à dire, de mon entendement, & ensemble de ma volonté.

参 考 文 献

(テキスト)

プラトン：「ソピステス」藤沢令夫訳，プラトン全集3，岩波，1976

アリストテレス：「ニコマコス倫理学」加藤信朗訳，アリストテレス全集13，岩波，1973，「靈魂論」山本光雄訳，アリストテレス全集6，岩波，1968

アウグスチヌス：Oeuvres de Saint Augustin, XI, Combès et Farges, Paris, 1949

トマス・アキナス：「神学大全」，「真理論」，「悪について」，ed Marietti. Roma, 1952, 1964, 1965.

なぜ意志は知性から区別されるのか

- ドゥンス：スコトゥス：Opera omnia Ioannis Duns Scoti, ed. Vatican, 1950—
デカルト…Oeuvres de Descartes, IX, Adam & Tannery, J. Vrin, Paris 1957
(研究書)
- コプルストン：中世哲学史，箕輪・柏木訳，創文社，昭45年
- 稲垣良典：トマス・アクィナス哲学の研究，創文社，昭45年
- G. プラウス：認識論の根本問題——カントにおける現象概念の研究——観山雪陽
・訓覇曄雄訳，晃洋書房，1979年 (Erscheinung bei Kant. Ein problem der
"Kritik der Reinen Vernunft" by Gerold Prauss, Walter de Gruyter & Co.,
Berlin, 1971)
- C.R.S. Harris: Duns Scotus, vol. 2, Humanities Press, New York, 1959
- E. Bettoni: Duns Scotus, tra. & ed. B. Bonansea, Catholic Univ. of Ame-
rica, 1961
- C. Balic: The life and works of John Duns Scotus (John Duns Scotus,
1265-1965, ed. J.K. Ryan & B.M. Bonansea, Catholic Univ. of America,
Washington D. C., 1965所収)
- Ladislav Siekaniec: Duns Scotus and the English Reformation, Franciscan
Studies, 1942, pp. 141-145
- ステファノ・ピアンキ：ドゥンス・スコトゥス全集の新批判版，中世哲学会会報Ⅱ
(中世哲学会会報第1号～第四号，復刻版，中世哲学会，昭56)