

研究ノート

.....

Averroes の *Destructio Destructionum*

における *Physica* について

田 中 千 里

Aristotelesの作品の注解書の著者として、十三世紀以降の西欧で名声を博したAverroes即ちIbn Rushdは、活躍したイスラム領域では殆ど支持者がなかった、と伝えられている。イスラム領域で権威を認められていた Ibn Sīnā 即ち Avicennaや、al-Ghazālī 即ち Algazel等と異なり、Ibn Rushdはその著作が紹介者たるユダヤ人のヘブル語訳や、ラテン語訳によって初めて広く読まれたのであって、本来のアラビア語によるtextは、イスラム領域を支配した神学の独善的排他的運動により、大部分が抹殺されたらしく、Averroesの著作は、ラテン語訳が特に重要となっているのである。

Averroesの著作の中で、Aristotelesの作品の論理学書を除くものの注解書は大体十三世紀中頃までにラテン語訳されていたが、Averroes自身の哲学的作品のラテン語訳は大分おくれ、*Destructio Destructionum* (破壊の破壊) のラテン語訳は、1328年に Calonymos ben Calonymos ben Meir がナポリ王Anjouの依頼で完成し、1497年にはAgostino Nifoによる注解をつけヴェネチアで初版が出され、版が繰りかえされたけれども、アラビア語から直接ラテン語訳されたこの版は*Metaphysica*に関する論説だけを含むものであった。しかし、1320年頃、Calonymos ben David ben Todros によってヘブル語に訳されたものには、*Metaphysica*と*Physica*の両方の論説が含まれて居り、それからのラテン語訳が十六世紀に、ナポリの医者Calo Calonymosにより完成され、それが1527年にヴェネチアで出版され、版が繰りかえされた。1961年、the Mediaeval Academy of Americaの一員であるB. H. Zedlerは、種々なる版のラテン語訳を基にして最も信頼出来る *Destructio Destructionum* の text を再現して出版したのである。⁽¹⁾ 1930年、M. Bouygesによりアラビア語のtextが出されているが、これは*Physica*の論説を含むヘブル語訳との比較考察により作られたもので、ヘブル語訳のcritical⁽²⁾

editionが未だ作られていない点に問題がある。このtextを基礎としてVan den Bergh⁽³⁾は、若干の修正を加えて英訳を完成し、1954年にそれが出版されたが、これをZedlerのラテン語版と較べるとtextに多少の差異が見られる。問題はIbn Rushdが書いたアラビア語のtextと、ラテン語訳やヘブル語訳のtextとの差であるが、Renanは差を強調して別人の書きこみがあると述べているに反し、Steinschneiderは差を僅少であると考えている。⁽⁴⁾これに関連してDestructio Destructionumが西欧に紹介された事情を明らかにすることが必要である。この書物はal-Ghazālīの著作Tahāfut al-Falāsifat(哲学者の破滅)に対するIbn Rushdの反論の書であるが、al-Ghazālīの著作のtextが分割してそのまま引用され、それに対してIbn Rushdの批判が記されているもので、この書物が西欧に紹介されたのはal-Ghazālīの著作を伝えるため、丁度Aristotelesの著作の理解のためにIbn Rushd即ちAverroesの注解が紹介されたのと同様であつたらしい。Tahāfut al-Falāsifatはal-Ghazālīの著作の中でMaqāṣid al-Falāsifat(哲学者の意図)と共に一書となつて、前者が第二部、後者が第一部を形成していたが、al-FārābīやIbn Sīnāについて概説する第一部だけがラテン語訳で既に紹介されていたから、西欧でal-GhazālīはIbn Sīnāの弟子と考えられていたと思われる。しかしIbn Rushdの著作は、al-Ghazālīが哲学を否定する懐疑主義の神学者であることを明らかにするばかりでなく、神学と哲学との矛盾をも指摘する。ルネッサンスのイタリアにおける学者達はIbn Rushd即ちAverroesについても知っていて、指摘された問題について議論を重ねた。Destructio Destructionumの注解者Nifoも、反対論に対してAverroes説を弁護した一人であり、こうしてAverroes説は西欧の人々の間に拡まっていったのである。

イスラム領域においてal-Ghazālīの学派の指導力は強く、哲学者に対する迫害は激烈で、Ibn Rushd⁽⁶⁾がal-Muwahhid朝の高官となる以前、ラテン名Avempaceで知られる哲学者Ibn Bajjaは投獄されて居り、又、ある人は哲学を研究したために死刑にされていた。Destructio DestructionumがIbn Rushdの書いたtextに大体忠実なラテン語訳であるとしても、B. H. Zedlerが語っている様に、この作品の中にIbn Rushdの見解が隠すところなく述べられていると考えるのは誤りであろう。Ibn Rushd自身が失脚追放の難を受けることになる以前において、誤解と告発を恐れながら、孤独のさみしさの中で思索する苦しみに耐えて、哲

学を弁護して真理を語りつづけた崇高な姿を我々は思い浮かべるべきである。この故に、Metaphysicaよりも、神学的見解との対決が間接的となるPhysicaに関する論説の中に、著者Ibn Rushd即ちAverroesの真意をくみ取ること努めてみよう。

※

Algazelは語る。「さてPhysica（自然学）はin naturalibus（自然について）考察の行なわれるもので、多くのscientia（学）からなっている。我々が語る場合を除いてlex（予言者の教え）は自然学がその多くの学において論破され、否定されることを必要ともしないし、義務づけもしないことを明らかにするために、我々はそれらの部分について説明するであろう。それらは確かに radix（基礎 'uṣūl= roots）とramus（部門furū'=branches）に分けられる。Fol. 55rb」

こうしてAlgazelはPhysicaをradixにおいて八分類し——Liber Physicorum; de Caelo et Mundo; de Generatione et Corruptione; Liber Meteororum; de mineralibus; de plantis; de animalibus; de animabus animalium, et virtutibus apprehensivis——, ramusにおいて七区分する——Medicina(医学); iudicium stellarum (占星学); scientia Physionomiae (人相学); Interpretatio somniorum (夢判断学); scientia Imaginum (神相学, [天体の力を地上のものに結びつけて法外な働きを得んとする学]); scientia Praestigationis (呪文学); ars Alchimiae (錬金術)——。

Algazelを批判してAverroesは語る。「実に彼 [Algazel] がscientia Naturalis（自然学）の八種について数えあげたことはAristotelesの見解に従っていて正しい。しかし、そのramusであるとして列挙した学は彼が述べたそのままでは正しくない。例えば、医学は自然学ではなく、実に自然学からその principia（原理）を得ている ars factiva（実践的な術）である。何故なら、自然学は speculativa（理論的）で、医学はfactiva（実践的）であるからだ。Fol. 55va」

「占星学も自然学には属さず、却って世界で将来起るかもしれぬことを予想する学で、予言に類するものである。人相学も、将来にはではなく現在見出される神秘的なことに関る学である点を除けば、同じ類のものである。夢判断学も、将来起るかもしれぬことの予言に類のものである。実際、学の中でこう云う類のものは、その働きによってutilitas（有用性）があると考えられるにして

も、理論的でもなければ実践的でもない。しかし、神相学は偽りである。何故なら、それは不可能であるからだ。——呪文学も、その知識は不思議なことに
 関る部門に入るが、理論的な術には入らない。錬金術は実に、疑わしいか、又
 は見出されるとよいのにと思われている術であり、見出されるにしても、そこ
 で作られるものが自然本来のものになることは不可能である。その術は natura
 (性質) の類似しているものにするだけで、決して真実のものにおける性質に
 到達することはない。Fol. 55va」

学の分類は Ibn Sina⁽⁷⁾に見られ、al-Ghazali はそれについて語っていると思われる
 が、radix と ramus との区分は理解が不十分であり、Averroes の speculativa
 (= θεωρητικός) と factiva (= πρακτικός) との区分が正確であることは勿論で
 ある。しかも、錬金術その他の学に対する Averroes の評価は、十二世紀のイス
 ラム領域における学者の見通しとしては、驚嘆に値する優れたものと云えるで
 だろう。

しかし自然学に関して Algazel は次の様に哲学者を攻撃する。「様式において
 causa (原因) と考えられるものと、causatum (結果) と考えられるものとの間
 の copulatio (結びつき) は、我々の見解によると necessaria (必然的) ではな
 い。——飲酒と酩酊、食事と満腹、火の接触と燃烧、日の出と光、首切りと死、
 等も同様で〔必然的な結びつきではないので〕ある。——aequaliter (同じ様に)
 ものごとを引き起すのは栄光の神の in posse (可能性の中に) おいてであって、
 ex se (自らによって) 必然的であるからではない。diminutio (限定) を受けて
 いるのではなくて ex posse (可能性にもとづいて) いるのである。食事せずに
 満腹を導き、首を切断せずに死を導き、首を切断しても生命の継続を導くこと
 が神の可能性の中にある。結びつきがあるとされる総てのものにおいても同様
 であるが、哲学者は実にこの可能性を否定し、その誤りから議論をしたのであ
 る。——これについて我々は一つの例をもって示そう。——燃烧しない火と麻
 くずとの tactus (接触) があること、又、火との接触なしに燃烧して灰になる
 麻くずがあること等を我々は認める。しかし哲学者はこう云う可能性を否定す
 る。Fol. 56rb」問題の第一は、燃烧の agens (動力因) が火だけであり、それは
 elective (随意選択的に) でなく naturaliter (性質的に) 動力因となる、と反対
 者が語っていることである。——火そのものが動力因である理由は何か、を私

は尋ねる。火の接触に際し、燃焼が現われるとの *testimonium* (実状証明) 以外に哲学者は理由をもちあわせていない。しかし、実状証明は、*cum eo* (それと共に) 現われることを示しはするが、*ex eo* (それによって) 現われるとのことや、*praeter eum* (それを越えて) 他の原因は存在しないこと等を示しはしない。Fol. 56rb)「燃焼における動力因は、麻くずの中に黒色と、黒色部分の分離を作りだし、それを燃焼させて灰にするが、その動力因は、天使を仲介者としての、或は直接での、栄光の神である。実に火は生命のないもので、*operatio* (活動力) をもってはいない。Fol. 56rb」

この哲学者攻撃に対して Averroes は次の様に反論する。「感覚的なものについて我々が認めている充分なる原因を否定することは、詭弁的な論説である。——しかもその原因が、それによって生ずる活動にとってそれだけで充分であるのか、或は、離れた外部の原因や又は離れていない原因によりその活動を完成するのかどうかは、何もそれ自身によっては知られないし、多くの探究と考察とが必要である。Fol. 56va)「実に生成するところの存在物が四つの原因、即ち *agens* (動力因) *materia* (質料因) *forma* (形相因) *finis* (目的因) をもっていることは、それ自身によって知られる。原因は結果の存在のために不可欠であり、結果となっているものの部分をなしている。——実に *intellectus* (知性) とは、原因による存在物の *apprehensio* (把握) を除いて、他の如何なることをするものでもない。この点において知性は他の把握能力と異なっている。原因を存在しないとする者は、知性を存在しないとしているのである。—— *ars Logicae* (論理学) は、原因と結果が存在し、結果についての *scientia* (知識) は原因についての知識によらねば完成されない、と述べている。この故に原因を否定することは知識を破壊することになり、従って、知られる如何なることも全く真なる知識ではなく、知られるものがあるにしても、それは想像されたものになる。その場合には *demonstratio* (証明) も *definitio* (定義) もなく、証明が構成される *essentialis* (本質的) な説明に関する類のものもなくなる。必然的な一つの知識も与えられないと語るならば、語られるそのことも必然的ではないと云うことになる。Fol. 56vb」

Algazel は又、次の様に攻撃する。「第二の問題は、これらの *innovaciones* (変化) が変化の原理から出ている、と認める人に関する。Fol. 57ra) 「*principia* (原理)

は *elective* (随意選択的に) は働かず、栄光の神も *voluntarie* (気儘に) は活動しないことを我々は認めない。——栄光の神はあらゆることを為し得る。従って, *equus* (馬) にとって *sperma* (精液) から生みだされることが必然的ではなく, *arbor* (樹木) も *granum* (種子) から生みだされることが必然的ではない。——そこで我々は, それらが *necessaria* (必然的) であると言わず, *possibilia* (可能的) であって, 存在することも存在しないこともあり得る, と言うのである。多くの *vicis* (入れ替り) に関する *consuetudo* (習慣) を続けることは, *impressio* (印象) において *evasio* (離脱) がないと云う過去の習慣の *convenientia* (一致) に従って, 入れ替りの *curusus* (道すじ) を我々の知性の中にきぎみつけることになる。Fol. 57va「動物の中のある種のもものは *terra* (土) から生じることが我々は知って居り, *vermis* (蛆) は全く生むことはない。 *mus* (ねずみ) や *serpens* (蛇) や *scorpius* (さそり) の様なある種のもものは, 生みだされ, 又生みだすこともあるが, 土からも生じる。その状況は, 我々には隠されたものから形相を受けとることにより様々で, 人間の能力でそれらを知ることは不可能である。Fol. 58ra「我々が事物を考察して多くの秩序ある動きを見た場合, 神の力についての知識が我々に生じる。それらは *in cursu consuetudinum* (習慣と云う道すじにより) 栄光の神が創りだしている多様な知識であり, 前述の様に習慣と云う道すじにより, 組の中の一方は可能であると知られるが, 他方が誤りであるとは結論されないのである。Fol. 58va」

Averroes は次の様に反論し, Algazel の主張の欠陥を指摘する。「習慣と云う語で人々が何を理解しているのか, 私は知らない。恐らく人々は, それが動力因の習慣か, 存在物の習慣か, 存在物について人々の抱く見解における習慣である, と考えている。——習慣が神 [= 動力因] に備わっていると云うことは誤りである。——栄光の神は次の様に語った。「実に主たる自分は変化を受けることはなく, 全く変化に関する如何なるものの中には存在していない [Koran XXXV. 41~42]」——それが存在物の習慣であると, もしも真に人々が考えているならば, 習慣は *in habentibus animam* (魂をもっているものの中に) おいて以外には実際存在しない。習慣が魂をもっていないものの中において真に存在しているとするならば, それは *verificatio naturae* (性質の確証) なのである。——存在物についての見解における習慣が我々の中にあると考えるのであれ

ば、習慣はその性質によって決定される知性の活動以外のものではない。Fol. 56vb]「存在物において *opposita* (相反すること) が同じ様に起ることが可能であり、動力因においても同様で、動力因における *voluntas* (意志) によらなければ相反することの一方が起ることはなく、又、常にでも、屢々でも、動力因における意志が継続的に続きはしない、と論者が認めるならば、——真の知識とは、事物の存在に対応する、その事物に関する知識であるのに——ここでは眼をまばたきする間も、事物についての永続する知識は存在しないことになる。Fol. 57va]「例えば、最高の支配を行なう偉大な専政者〔神〕については、その支配下においては困難なことは何もなくなり、その支配について継続する *ordo* (秩序) も習慣も知られなくなる。この専政者の活動が性質的に知られないことは必然的で、その何らかの活動が見出されても、その永続性は如何なる時にも性質的に知られないであろう。しかし、Algelzelはこの矛盾から脱している。こう云う可能性は奇蹟の時と呼ぶ特別の時において以外には現われない、との知識を栄光の神が我々に与えた、としているのである。しかし、それは真の脱却ではない。我々にとって与えられた知識とは常に、存在物の性質に対応するものであるからだ。——もしも我々にこれらの可能性についての知識があるならば、可能的な存在物には、その可能性そのものか、動力因か、両者かによつての、しかも我々の知識が結びつけられているところの、*dispositio* (傾向) と云うものが存在することになる。これこそ神学者が習慣との語で述べているものである。第一動力因〔神〕に習慣と呼ばれるこの傾向が見出されると云うことは誤りであるから、それが存在物において以外に存在することはない。これこそ、我々が述べている様に、性質との語で哲学者が呼んでいるものである。Fol. 57vb]「事物において *attributa propria* (個別的属性) は存在しないし、如何なる場合にも存在物において個別的活動を導きだす形相も存在しない、と云う論説が極めて矛盾したもので、人々が理解していることとは別のものであることを Algelzel は悟ったから、この論説を断念し、その否定を二点におけるものとした。——第一は、存在物に個別的属性が見出されるにしても、見出されるその様に習慣が生じる筈のその存在物の中に、そう云う印象が見られないことも可能である、との論説である。——この第一の論説は否定されない。哲学者もそれを認めている。*actiones agentium* (動力因の作用) は、その活動の *emanatio*

(発現)が外部にあるもののために必然的とはならないのである。——第二の問題は、如何なる存在物にとっても個別的質料が個別的形相と共にある訳ではない、と云うことである。Fol. 58va「しかし、質料が質料を有する存在物を制約する *conditio* (条件) になっていることは、論者が逃れることの出来ないことである。——事物は *universale* (一般的) と *proprium* (個別的) との二つの属性から構成されて居り、それは哲学者が、その見解によって *genus* (類) と *differentia* (差) とから構成されている定義と云う語で、示しているものである。——これについて、一般的属性は個別的属性と同様に事物にとって条件となっていると哲学者が語っていること以外に、論者と哲学者の間に相違は存在しない。Fol. 58vd「二つの対立するものを結びつける *posse* (能力) は栄光の神に所属する、と *Mauri* (ムーア人) のある者は想像した。事物にとって不可能であるとの知性による *determinatio* (限定) は知性と関連して生じたものだ、と云うのがその見解である。従って、性質において限定が生じて事物の可能性を定めたとしても、それは知性による限定を否定せずに許すことになる。しかし、こう云う人にとっては、知性においても、存在物においても、性質と云うものが全く明らかにならず、知性において見出された *veritas* (真理) が存在物の存在に対応することもないであろう。実際、論者もこう云う論説を恥としている。——しかし、論者は偽りの論説以外に何も発見していない。論理的技術に長じている人が *inter conditionem et conditionatum* (条件と条件づけられたものの間)、*inter rem et definitionem suam* (事物とその定義の間)、*inter rem et aliud ab ea* (事物とそれに由来するものの間)、*inter rem et rationem suam* (事物とその理由の間) に存在するところの結びつきが必然的であると云うことを否定するのが当然であるとしているのを、我々は見出すのである。すべてこう云うことは詭弁家の主張であり、空虚なことである。Fol. 59ra」

哲学者の論説は *testimonium* (実状証明) で、*cum eo* (それと共に) 何が生ずるかを示すに過ぎない、との *Algazel* の主張は自然学の立場を捉えたものと云えるが、*praeter eum* (それを越えて) 神が働きかける、と述べる場合にはもはや神学の立場に立っているのである。*in cursu consuetudinum* (習慣と云う道すじにより) 人間に色々な知識が生ずるが、それも *elective* (随意選択的に)、*voluntarie* (気儘に) 活動する神の神秘的なる力の故に可能的な一例に過ぎぬも

のとして葬りさられるのであれば、その主張は人間の真面目な論理的努力を拒否する神秘主義となる。これに対してAverroesは、*consuetudo*（習慣）を認めることが結局*verificatio naturae*（性質の確証）になる、との論理的分析から、*universale*（一般的）、*proprium*（個別的）、*genus*（類）、*differentia*（差）等の概念により類別的考察への道を示して、Algazelの哲学者非難が詭弁にすぎないと主張する。Averroesの確実な論理的分析はイスラム領域の哲学者を経由してAristotelesから受けついだものであるが、特にその哲学的立場を神学的立場との対決において明らかにすることはAverroes独自のものと思われる。自然学においてAverroesは明らかにAlgazelを論破したのである。

日常の経験にも反すると思われるAlgazelの論説はAssaria派の見解を受け入れたもので、それについてAverroesは次の様に述べている。「Assaria派は*causae sensibiles*（感覚的原因）を否定する。即ち、あるものが他のものの原因であると言わず、*causa entitatis sensibilis*（感覚的存在性の原因）を生成の時に当たり感覚的でないものに求める。それは、人間であるのに人間の性質から離れた思索である。Fol. 45vb」——実に、Assaria派においても、神だけが唯一の原因とされるのである。こう云う神秘主義は、神学論の中に自然学を解消させようとするものである。

しかしながら、イスラム社会はAverroesを黙殺して、Algazelの神秘的スコラ主義を繁栄させた。その後におけるイスラム神秘主義は、今日に至るまでイスラム社会においてその伝統を保ちつづけていると言われるが、イスラム文化の停滞は歴史上の隠すことの出来ない事実である。その理由の一つが、この神秘主義の中にあるとも考えられる。宗教によって初めて統一され、発展が為しとげられたイスラム社会において、哲学的な思想が宗教とは必ずしも相容れない内容をもっていることが判明するにつれて、熱心な宗教家が哲学的な思想そのものを絶滅させ、宗教にとって将来の危険を無くそうとした努力にも深い意味があるとは思われるが、孤独の哲学者Averroesの思想が独善的で排他的なイスラム神秘主義の支配的な社会にではなく、却って哲学を大胆にとり入れた西欧のキリスト教的社会の中に、假令異なった宗教の拡まっている社会であるにしても、その後継者を見出したことについて、私は運命の不思議と、自由なる哲学思想発展の歴史的必然性を思わずには居れないのである。

註

- (1) Averroes' *Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis* In The Latin Version Of Calo Calonymos, Ed. by Beatrice H. Zedler: The Marquette University Press 1961.
- (2) *Averroes' Tahafut al Tahafut*, in *Bibliotheca Arabica Scholasticorum*, III. ed Maurice Bouyges: Imprimerie Catholique, 1930.
- (3) English translation: *Averroes' Tahafut al-Tahafut*. 2vols. Tr. by Simon Van den Bergh. Oxford: Luzac, 1954.
- (4) Ernest Renan. *Averroès et l'Averroïsme*. Paris, Mandonnet. 1861. p. 65-66
- (5) Moritz Steinschneider. *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetschers*. Berlin: 1893. p. 335.
- (6) 12世紀のイスラム領域では、異端に対する嫌疑が高まり、哲学に反対する神学の排他的運動が拡がり、Assaria派もこの反動に加わった。A. D.1150年頃、東方ではカリフの命により哲学書や百科全書が焼かれたが、西方でも哲学が迫害の対象となり、Averroesの活躍した al-Muwahhid朝の下でも al-Ghazālīの学派の指導力が強く、al-Manṣūrの治世には哲学と論理学に関する書物の破壊が命ぜられ、それを研究する学者が迫害された。
- (7) Carra de Vaux. *Avicenne*. Paris. 1900. p. 177-180.