

知性の単一性について

アヴェロエス説とトマスの反駁論

田 中 千 里

トマスは神学スンマの多くの個所でアヴェロエス説を批判し、「注解者のこう言う理論は多くの点で間違っている。」と述べて、注解者 *commentator* 即ちアヴェロエスの論説の広まることを防ごうとしているが、特に「知性の単一性についてのアヴェロエス派反駁論」では「アヴェロエスの論説から起源を得ているところの知性に関する誤りが、実際かなり以前から多くの人々に広まっている。それは、アリストテレスが可能的と呼ぶところの知性を質料的と不適当な名称で呼び、その知性を存在において内体から離れたある実体とし、それを形相でありながら、ある様式では内体と結合していないとして、更に、このような可能的知性がすべての人間にとって単一であると説くことに努めている⁽¹⁾。」と述べている。

この反駁論はトマスによって *Averroista* の名称で初めて呼ばれた人々に対して為されたものである。この反駁論と、アヴェロエスの作品とを比較して、解釈と見解の相違を考察してみようと思う。

トマスは次のように言う。「アリストテレスがデ・アニマ第二巻において『魂は自然的、有器官的物体の第一現実態である。412b5』と述べて示した最初の定義が受け入れられるべきである。この定義はあらゆる魂に当てはまるのではない等と誰も語ったりすることのないように——何故なら、『魂が何であるかとのことが真に一般に述べられた。412b10』と彼が語っているからである⁽²⁾。」「この一般的性質から知的なる部分が除外される等と言われることのないように——」⁽³⁾

アリストテレスのデ・アニマは、種々なる論説を集めて批判を加えることによって構成された書であるから、必ずしも首尾一貫せる完全な理論体系をなすものではなく、多くの疑問と種々なる解釈が生ずることは言うまでもない。しかし、トマスは「——ことのないように *ne forte*——」と疑問や異なる解釈を封じて、アリスト

テレスのテキストの他の個所の論説を引用し、唯一の正当なる解釈を確立しようとする。反駁論は論争の書であるから、このような形式がとられたにしても、論証的な完結せる一大論理体系を示そうとするのがトマスの特徴である。

アリストテレスは自分の作品を完成されたものと考えず、デ・アニマの冒頭で自分の作品を「探究 *ἰστροπία* 402a4」と控え目に呼んでいるが、これは、疑問点を調べてゆくこと、であるから、完結せる体系ではなくて、更に論説の展開する可能性のあることが示されているのである。アリストテレスが明瞭には語っていないところから、アヴェロエスの特徴のある解釈と論説とは始まっている。それは正に探究と呼ばれるものであるが、それはトマスが封じようとした疑問や論説でもあった。

アヴェロエスはデ・アニマ注解の中で次のように述べている。「魂のすべての部分が離されることは出来ないとのことが、この定義から明らかにされたとは思われない。——しかも理性的能力について述べる場合に、我々はそれについて言っている⁽⁴⁾のである。」「[アリストテレスは]『しかしながら、それ〔知性〕は魂の別の類であると思われる。413b 25』と述べた。もしも知性の構造がこのようなものであれば、魂のすべての能力の中で、そののみが肉体から離されることが可能であり、丁度永遠なるものが離されるように、肉体の消滅によってそれは消滅させられないのでなければならぬ⁽⁵⁾。」「知性は魂ではないから、〔肉体から〕離されていることは明らかであるけれども、離されているか、いないかとの知性について知られていないことを明らかにするにあたり、〔アリストテレスは〕知性が魂の他の部分とは相違していることを述べようとしたのである⁽⁶⁾。』

アリストテレスの多くの作品、特にデ・アニマについて、アヴェロエスの注解書のラテン語訳をトマスは読んでいたと思われる。この注解書の中の解釈について、トマスは「注解者が間違っ *commentator perverse*」と非難し、次のように述べる、「[アリストテレスは]、知性は魂ではない等と注解者とその追従者達が間違っ ⁽⁷⁾て説いているように、示そうと欲して言っているのではない。」「そして可滅的なものと永遠なるものが一つの実体の中で調和することが出来るとは思われないから、魂の部分においては、これ〔知性〕だけが、注解者が間違っ ⁽⁸⁾て説明しているように肉体から分けられるのではなくて、実に魂の他の部分から分けられるのであると思われる。』そしてデ・アニマに基づいて語る。「知性について、ここではその研究を止

めて〔アリストテレスは〕何も言わない。魂の他の部分については、それらが場所において分離可能ではなく、概念において別のものであることは明らかであると語っている。⁽⁹⁾「〔アリストテレスが〕一般的に魂を定義した時、その能力を区別し、『魂の諸能力とは、栄養的、感覚的、欲求的、場所による運動可能的、思想的 intellectivum〔能力〕等である。414a31〜32』と語っている。『そして他のものには、例えば人間においてのように、思想的〔能力〕と知性が備わっている。414b18』とつけ加えて区分を説明しているから、思想的〔能力〕が知性であることが知られる。この故に知性は、肉体の現実態である魂の能力と考えられている。⁽¹⁰⁾『『感覚的〔能力〕は肉体なしには存在しないが、知性は離れている。intellectus est separatus 429b3〜4』アヴェロエス派はその誤りを支えるために、特に〔アリストテレスの〕この一番終りの言葉を取り上げ、知性が魂でも、魂の部分でもなく、離れたある実体であると主張しようとしている。』トマスの用いたデ・アニマのテキストは同じドミニコ会所属のモルベカのギヨム Guillaume de Morbeke によってラテン語訳されたもので、その中の separari, separatus 等は何れも、離す Gr. χωρίζω Lat. separo, から派生したラテン語であるが、分けられること separari, 独立した separatus 等の意味に解釈してトマスは次のように述べる。「感覚的〔能力〕は肉体なしには存在しないが、知性は独立している。——知性は肉体の現実態である魂に属するものであるが、それにもかかわらず魂に属する知性は、魂の他の能力が有しているように肉体の如何なる器官も有してはいない、とのことがアリストテレスの言葉から全く疑いなく明らかであると思われる。⁽¹²⁾」

アリストテレスが魂の能力の一つとして示した思想的〔能力〕Gr. διανοητικόν はトマスの用いたラテン語訳では intellectivum (アヴェロエスでは distinguens 又は virtus cogitativa) で、知性 νοῦς は intellectus であるから、ラテン語の語形からも思想的能力と知性とが同じものと考えられる理由があった。しかしアリストテレスは「思想的〔能力〕と知性」と並べて、τε καὶ [Eng. both〜and〜]としているから、両者を同じものと考えることには無理がある。アヴェロエスは「それ〔知性〕は魂でもなければ、魂の部分でもないと考えられる。⁽¹³⁾」と、トマスの非難する解釈を示してはいるが、必ずしも誤ったアリストテレス解釈と言うことはできず、次のように述べている。「アリストテレスにとって思想的能力 virtus cogitativa〔ト

マスでは *intellectivum*〕とは個別的判別能力 *virtus distinctiva individualis* であり、一般的にではなくて個別的にだけものを判別する能力である。——思考的能力は感覚的事物の意味を、その表象された影像によって判別するところの能力以外のものではない。——この故に思考的能力は内体の中に存在する能力の類に属する。アリストテレスはその著作の中で個別的判別能力を四つの順序で位置づけた時、即ち最初に共通感覚、次に表象能力、次に思考的能力、次に記憶能力を置いてこれを説明した。——この故に、とりわけ人間は思考的能力をもっているが、これはその能力を理性的判別〔能力〕*rationabilis distinctiva* とすることではない。それ〔理性的判別能力〕は実に個別的ではなくて、一般的な意味を判別するのである。この故にそれが、もしも内体の中の能力であるとすれば、四つの能力の中の一つであって内体の器官をもつことになるか、或は四つの能力とは別の個別的判別能力となるが、それが不可能なことは既に述べられたことである。⁽¹⁴⁾

アヴェロエスは、内体と結びついて感覚的なものと関連する能力と、内体から離れて理性的で一般的なものと関連する能力を区別するが、これはある意味で経験と結びついた悟性 *Verstand* の役割と、経験から離れた理性 *Vernunft* の役割とを分けて考えた近代のカント哲学を連想させる。アヴェロエスにとって理性的魂 *anima rationalis* とは知性 *intellectus* のことである。単に魂 *anima* と呼ばれてその能力と考えられるものに基づく感覚的で個別的なものの領域ではなくて、より高い一般的なものに関する領域が知性によって問題とされているのである。

アヴェロエスは次のように言う。「理性的魂の中には能動的能力 *virtus actionis* と受動的能力 *virtus passionis* との二つの区別が為されねばならぬ。そして両者ともその部分は生成も消滅もしないと彼〔アリストテレス〕は語っている。⁽¹⁵⁾」「受け入れを行なう質料的知性は受動的能力の類に入れられねばならない。」次に〔アリストテレスは〕『認識する以前において、それ〔質料的知性〕は存在するものの如何なるものでもない。429a 23』と語った。即ち、この故に可能態においては普遍的な質料的形相のあらゆる意味であるが、現実態においては認識する以前に存在する如何なるものでもない、と言うのが質料的知性の定義である。⁽¹⁷⁾」「理性的魂は表象能力の中にある意味を考えようとする。⁽¹⁸⁾」「表象の意味は可能態にあったのだが、それが現実態において知的なるものにされた場合にのみ質料的知性を動かす。このこと

によってアリストテレスは能動的知性をおかねばならぬとしたが、能動的知性とはこの意味を可能態から現実態に引きだすものである。⁽¹⁹⁾「能動的知性は可能態にある意味を現実態の知的な意味となし、従って質料的知性がそれらの意味を受け入れることになる。——質料的知性は能動的知性によって完成されて合体するが、その時にわれわれも能動的知性と合体するのである。」⁽²⁰⁾「知性については三つの部分が存在し、その第一は受けいれる知性 *intellectus recipiens* [質料的知性 *intellectus materialis*]、第二は活動させるもの *efficiens* [能動的知性 *intellectus agens*]、第三は生成されたもの *factum* [理知的知性 *intellectus speculativus*] が存在し、実際第三のものはある様式では生成消滅するが、又別の様式では永遠であると考えられるべきである。⁽²¹⁾「質料的知性はあらゆる個別的人間を通じて数において単一であり、生成も消滅もしないが、現実態においてそこに存在する知的なるもの（それは理知的知性である。）は個別的人間の数によって多数であり、個別的人間の生成消滅によって生成消滅するのである。⁽²²⁾」

しかし、神学スヌマの中で「この人間が知性認識する。何故なら、知性的根源 *principium intellectivum* がその人自身の形相であるからである。——実に知性認識しているのが自分自身であるとのことを、誰でも経験から知っている。⁽²³⁾」と述べてトマスは、知性認識をするものがこの個人、この人間であって、個人以外の多数の人間に共通するものではないことを自分自身の経験からの自覚と確信によって語ろうとする。「アヴェロエスの論説に従うならば、知性は人間とその人間の誕生によって結びつくのではない。⁽²⁴⁾」「この人間が知性認識するのことに對して、この結びつきは充分ではない。」⁽²⁵⁾と述べてトマスは、アリストテレスの形而上学から引用して「それでは人間を単一のものとしているのは何か。⁽²⁶⁾」と尋ねるが、この場合にトマスは自分自身の認識のはたらきに関心を寄せて考えているように思われる。「実にわれわれが知性認識するののであれば、知性について決してわれわれが尋ねることはない。知性についてわれわれが尋ねる場合、われわれがそれによって知性認識するものについてとは別の如何なる根源についても尋ねることはない。」⁽²⁷⁾と語るトマスは、近代哲学の用語ならば、観念的な本質存在 *essentia* よりも、自身の現実存在 *existentia* に対して問いかけのなされる実存主義に近づいていると言うことが出来るであろう。神学スヌマにおいて「魂は自らがそれにおいて自存する存在 *esse*

を肉体的質料に伝えて、その質料と知性的魂とから一なるもの *unum* ができているのであり、そこでは複合体の全体に属している存在は、実に魂そのものにも属しているとのことが述べられねばならない。このようなことは自存するものではない他の形相においては起り得ない。そして、この故に人間の魂は肉体が壊滅しても、それ自身の存在において存続するが、しかし他の形相においてはそのようなにならないのである。」⁽²⁸⁾と述べて、**肉体と魂の複合体である人間を単一のものとしている存在は魂だけが自存する場合の存在と同じである**、と説いているが、これはトマス独特のものであるにしても、問題のある見解であって、理論と言うよりは信仰である。個人の**肉体が壊滅しても、魂がその個人と同じ意味において存続する**との宗教上の信仰をアリストテレスの学術用語によってトマスが哲学的に表現したものであると言ってもよいであろう。

アリストテレスのテキストは能動的理性について「そしてこの〔能動的〕理性は離れている。*καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστός* 430a 17」と述べるだけである。理性 *νοῦς* はラテン語では知性 *intellectus* と訳されるが、この部分を「能動的知性は離れることが出来る *separabilis*」⁽²⁹⁾とするトマスと異なり、「そしてこの〔能動的〕知性は離れている *abstractus*」⁽³⁰⁾と述べるアヴェロエスは文字通り忠実なる解説者である。

受動的で、可能的知性 *intellectus possibilis* とトマスは考えているが、質料的知性 *intellectus materialis* とアヴェロエスが呼んでいるものについてアヴェロエスは、アリストテレスのデ・アニマのテキスト「可能的である以外にそれは本性をもたない。従って魂において知性と呼ばれるものは——それが知性認識する以前には、現実態において存在するものの中の何ものでもない。この故にそれは**肉体と混りあっていない**、と言うことでなければならない。429a 21⁽³¹⁾」に基づいて次のように説明する。「もしも実際に受け入れるものが受けいられるものの本性を備えているならば、その場合には動かすものが動かされてしまう。——質料的知性と呼ばれるその実体は、その本性の中にその質料的形相については何も持っていない。質料的形相は**肉体か肉体の中の形相**となっているから、質料的知性と呼ばれる実体は、**肉体でも肉体の中の形相でもない**ことは明らかである。」⁽³²⁾「それ〔質料的知性〕は自らを知性認識する以前には、存在する如何なるものでもない。——それは可能態に

あり、質料的な普遍的形相のあらゆる意味になるのであるが、他方、第一質料は可能態にあって認識することも把握することもなく、すべての感覚的形相になるとの点で、本来異なっていることは明らかである。⁽³³⁾

アヴェロエスは、「離れている、内体と混りあっていない」とのアリストテレスの言葉を忠実に受けついで、第一質料に受け入れられる感覚的な個別的形相 *formae individuales* を把握するのは内体と結びついた魂であるが、質料的知性に受け入れられる普遍的形相 *formae universales* を把握するのは能動的知性と質料的知性の両者を含めての知性、即ち内体から離れた理性的魂である、と執拗に強調するのである。

しかも理性的魂は単なる能力ではなく、実体 *substantia* と呼ばれ、内体から離れて独立して存在するものと考えられる。ここに可能的知性ではなくて、質料的知性の名称が与えられた理由の一つがある。アリストテレスは「実際、感覚するものは内体の外には存在しないけれども、これ〔知性〕は離れている。429b4～5」と明瞭に述べている。アヴェロエスにとっては、自らの認識のはたらきが仮令どのように自覚されたにしても、アリストテレスのテキストが出発点であり、理論の基礎であるから、近代哲学の用語で言えば、観念的な本質存在を重視するのがアヴェロエスの立場であって、トマスとは対照をなしている。

更にトマスは知性の単一についてアヴェロエス説を非難する。「可能的知性とは、われわれがそれによって知性認識しているものであれば、知性認識する個人が知性そのものであるか、又は、知性が形相的に個人に内属しているか、であると言わねばならない。——個人が知性そのものである、とある人が述べるならば、——〔知性が単一であれば〕この個人があの人と別人ではなくなり、すべての人々が単一の人間となる〔ので不合理である〕。——知性が形相的にわれわれに内属しているとすれば、〔知性は単一ではなくて〕別々の内体にとって別々の魂が存在することになる。⁽³⁴⁾」

又、トマスは、離れた能動的知性によってわれわれ人間が動かされているとすれば、能動的知性がわれわれ人間を道具としての意味で動かしているに過ぎず、真にわれわれが活動していることにはならない、と述べている。

しかしながら、真にわれわれは自分自身で知性認識していると言えるであろうか。

われわれは外部から与えられて、われわれの中に形成された理念に従って考え、行動しているにもかかわらず、自分の考えで行動していると感じていることはあるまいか。例えば、政治的理念や社会的理念においてのように、われわれが意識しているか否とにかかわらず、強力なる理念はわれわれを縛り、あたかも道具のようにわれわれを動かしているのではあるまいか。われわれが純粹に自分自身で知性によって考えるとは如何なることであろうか。これはトマスの「この人間の知性認識する」との考えに対する疑いでもあって、これに中世哲学の用語を適用するならば、アヴェロエスの理性的魂の単一離在説に近いものとなるであろう。

アヴェロエスは、注解書ではなく、自身の作品「破壊の破壊 *Destructio Destructionum*」の中で「もし魂が肉体の死に際しても死なないか、或いは、魂の中にそのように死なないものがあるとすれば、それが肉体から分離させられた場合、それは数において単一でなければならぬ⁽³⁵⁾。」「質料のない魂を多数とすることは、哲学者達の見解からすれば承認されないことである。さて、数的な多数の根拠は哲学者によれば質料であり、数的に多数なるものにおける区別の根拠は実に形相⁽³⁶⁾である。」と述べているが、「破壊の破壊」のラテン語訳は十四世紀、その出版は十五世紀末であるから、トマスが読んでいた筈はない。アヴェロエスにとって単一なる魂は、肉体から離れた、従って質料のない理性的魂、即ち知性だけであり、肉体と結びついた魂は個別化されて肉体と共に別々になっていて多数であるから、トマスが指摘している「すべての人々が単一の人間となる」との不合理は生じない訳である。

トマスは反駁論の終りにおいてアヴェロエス派を次のように非難する。「しかし又、次に彼〔アヴェロエス派〕が述べていることは一層重大である。『知性が数において単一であることを私は理性によって結論する。しかし私は確実に信仰によって反対のことを支持する。』この故に信仰は、その反対が必然的に結論され得ることに関わっている、と彼は考える。しかし、必然的な真理のみが必然的に結論され得るのであって、その反対は不可能な偽りであるから、彼の言葉によると信仰は不可能な偽りに関わる⁽³⁷⁾ことになる。」

理性による結論は真理であるが、その反対を信仰によって支持する、と言う主張は二重真理と呼ばれるものである。この主張は結局その後において「神学の理論は作り話の上に築かれて⁽³⁸⁾いる。」「神学を学ぶことによっては何ものも更に知られるこ

とはない。⁽³⁹⁾「世界において賢人とは哲学者達だけである。」等の神学を否定して哲学のみを真理とする革命的な学説へと展開したが、神学否定の危険な学説に展開する以前における初期のアヴェロエス派の二重真理と呼ばれる主張の中に、神学を否定しようとする危険な要素が隠されていることに気づき、修道会所属の神学教授としてトマスは当然それを非難したのであった。

基督教ではなくてイスラム教においてはであるが、神学や宗教に対するアヴェロエスの見解は「区別の書 *Kitāb faṣl*」との作品の中に見られる。これは十三世紀末頃にヘブル語訳が作られたが、ラテン語訳は無かったらしい。

「区別の書」について注目すべきことは、神学や宗教に対する批判や攻撃ではなくて、却って調和が意図された点であり、それによると、「聖典に対する関係において人々は三つの階級に分かれる。第一の階級は解釈 *ta'wīl* には全く関係のない人々で、修辞 *khīṭāb* による階級で、圧倒的多数の大衆である。第二の階級は弁証 *jadāl* による解釈をする人々で、弁証家〔神学者〕である。第三の階級は確実な解釈を行なう人々で、哲学にもとづく証明 *burhān* による階級であるが、この解釈は大衆に対しては勿論のこと、弁証による階級の人々に対しても述べられるべきではない。」⁽⁴¹⁾とされ、階級によって別々の真理が考えられているから、これは三重、又は二重真理と言うべきであろう。しかし、アヴェロエスは述べている。「証明による探究は、聖典がわれわれに示している事柄と矛盾する結論に導くことはない。真理は真理と対立するのではなく、それと一致し、それにとっての証拠となるからである。」⁽⁴²⁾これは言うまでもなくイスラム哲学の基調となっている新プラトン主義の理念、即ち真理は一つであるから宗教の真理と哲学の真理は一致する筈のものであるとの考えであるが、次のように具体的に問題が展開される。「聖典の説明が表面上の意味において証明による結論と矛盾する場合はいつでも、もしも聖典が注意深く考察され、その意味内容が余すところなく一つ一つ探究されるならば、そこには表面上の意味に関して寓意的な解釈を支えるか、又はそれに近いものが聖典の表現の中に必ず発見される、と言うことをわれわれは述べる事が出来る。――表面上の意味が互いに矛盾するところのことを聖典の中でわれわれが受け入れる理由は、調停させる解釈へ、⁽⁴³⁾学術の充分なる素養をもつ人々の注意を導くためである。」

アヴェロエスのイスラム信仰の真偽については疑問があるにしても、宗教と哲学

との間に生じた誤解に対して、アヴェロエスが悲しみと苦しみとを感じていたことは確実である。

矛盾するものの一方は誤りで、一方が正しいとする単純な論理ではなくて、アヴェロエスが、矛盾を別の高度な調停させる解釈へと導くためのものである、と考えたとすれば、この理論を人間精神発展の弁証法として指摘はしなかったにしても、コプルストンが「神学と哲学の関係についてのアヴェロエスの考えは、ヘーゲルの考えに似ている⁽⁴⁴⁾。」と評しているのはもっともと思われる。そして、ここにアヴェロエスと、哲学のみを真理とするラテン・アヴェロエス派の相違がある、と考えることも出来るであろう。

しかしアヴェロエスは十二世紀イスラムの学者である。その論説における魂の二重性を、近代哲学の立場で、内体と結びついた魂についての心理学の問題と、内体から離れた理性的魂に関する超心理学的な形而上学の問題とに区分する解釈には難点がある。「破壊の破壊」の中でアヴェロエスは次のように述べている。「魂の永生と多数を弁護する人々は、魂は微妙な質料、即ち天体から流されている生命熱 *calor animalis* からなりたっていて、——その中には地上における内体を形成する魂や、内体の中にある魂が存在する、と語っている。哲学者は誰も天体からの熱が要素の中に存在し、それが動物や植物を生みだす力をもたらす、とのことに反対はしない。——こう言う魂は、地上における感覚的な内体の中に存在する魂と天体の魂との間の仲介的なものとなり、地上に存在する魂と内体とについて確実に支配を確保するか、——或いは、魂によって作りだされた内体に魂自身がそれらの間に存在する類似に従って結びつけられるかである。そして内体が消滅させられるならば、魂はその精神的な質料、即ち感知されない微妙なるものに帰るのである。」⁽⁴⁵⁾

世界を神からの流出と考えるのは新プラトン主義であるが、その代表者たるプロティノスは神と人間との間の仲介として天体精神 *δαίμονες* を考えている。アヴェロエスも、新プラトン主義の影響の下で天体に知性的動力源の理論を適用するアラビアのアリストテレス主義者の一人である。内体から離脱させられた魂と、仲介的な魂との区別も不明瞭である。「デ・アニマ注解」の中で展開された明快な魂論は、「破壊の破壊」の中では後退しているかに見えるのである。

実際アヴェロエスはアリストテレスにとって付随的でしかなかった問題を体系の中

心原理とすることによってアリストテレス学説を變形したのかもしれない。しかし、「〔西歐の〕中世がアヴェロエスの学説に対して試みた反駁は、概してその真理についてよりは、むしろ欠点について全く反駁となるように体系を形成せんと努めた誤解を示すものである。」⁽⁴⁶⁾とのルナンの言葉は、トマスの反駁論にも当てはまると言えるであろう。アヴェロエスの理論は、ルナンの言葉のように、「存在論的秩序から心理学的秩序を明瞭に區別せず、思惟の場所が人間の中であるか、外であるかを正確に語らぬ哲学」⁽⁴⁷⁾であろうが、元来これはアリストテレスの作品の中に含まれていた欠点でもあって、ある意味では近代のカントやその流れを汲む哲学も、この欠点を免れていないのではあるまいか。

アヴェロエスの理論における、可能態にある質料的知性 *intellectus materialis in potentia* によって、人間として個人がそれぞれ互いに共通して理解し得る能力を考えるならば、単一知性論は人類における相互理解の一致という理想を与えるものとはならないであろうか。ルナンの解釈に従って「能動知性の永遠とは、人間性の永遠なる再生と文化の永続と言うこと以外の何ものでもない。」⁽⁴⁸⁾と考えるならば、アヴェロエスの論説からわれわれは、人間は個人としては内体をもつかぎり死を逃れることが出来ないにしても、人類の文化に参加することによって永遠に生き続けることが出来るとの人類の未来に対する信頼の声を、はっきりと聞きとれるのではあるまいか。

(備考) テキストの意味を理解し易くするために〔 〕の中の文を筆者が補足した。

註

- (1) Sancti Thomae Aquinatis *Tractatus de unitate intellectus contra Averroistas*: Editio Critica, Leo W. Keeler. (Rome: Gregorian University, 1957) s.1.
 (2) *ibid.* s. 3. (3) *ibid.* s. 4.
 (4) Averrois Cordubensis *Commentarium Magnum In Aristotelis De Anima Libros*: ed. F. S. Crawford. (Mediaeval Academy of America, 1953) II. c. 11. p. 148. l. 28~32.
 (5) *ibid.* II. c. 21. p. 160. l. 24~31. (6) *ibid.* II. c. 22. p. 161. l. 8~11.
 (7) Thomas, *de unitate*. s. 7. (8) *ibid.* s. 8.

- (9) *ibid.* s. 9. (10) *ibid.* s. 12.
(11) *ibid.* s. 24. 25. (12) *ibid.* s. 25. 26.
(13) Averroes, *Com. De Anima*. II. c. 32. p. 178. l. 34~35.
(14) *ibid.* III. c. 6. p. 415~416. l. 59~84.
(15) *ibid.* III. c. 4. p. 385. l. 54~57.
(16) *ibid.* III. c. 4. p. 383. l. 6~7. (17) *ibid.* III. c. 4. p. 387. l. 22~26.
(18) *ibid.* III. c. 4. p. 384. l. 45~46.
(19) *ibid.* III. c. 5. p. 401. l. 405~410.
(20) *ibid.* III. c. 5. p. 411. l. 699~705.
(21) *ibid.* III. c. 5. p. 406. l. 569~574.
(22) *ibid.* III. c. 5. p. 401~402. l. 424~430.
(23) Thomas, *Summa The.* I. q. 76. a. 1.
(24) Thomas, *de unitate.* s. 64. (25) *ibid.* s. 66.
(26) *ibid.* s. 68. Aristoteles, *Meta.* VIII 1045a.
(27) *ibid.* s. 62.
(28) Thomas, *Summa The.* I. q. 76. a. 1.
(29) Thomas, *Com. De Anima.* (Louvain, 1901) III. p. 219.
(30) Averroes, *Com. De Anima.* III. c. 19. p. 440. l. 8~9.
(31) *ibid.* III. 429a. 21~24 p. 387~413.
(32) *ibid.* III. c. 4. p. 385~386. l. 65~79.
(33) *ibid.* III. c. 5. p. 387~388. l. 25~33.
(34) Thomas, *de unitate.* s. 87.
(35) Averroes, *Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis*, In: The Latin Version of Calo Calonymos: ed. B. H. Zedler. (The Marquette University Press, 1961) p. 85. l. 35~p. 86. l. 1.
(36) *ibid.* p. 84. l. 12~15. (37) Thomas, *de unitate.* s. 123.
(38) E. Renan, *Averroes et l'Averroïsme.* (Paris, 1866) p. 274.
(39) *ibid.* p. 274. (40) *ibid.* p. 274.
(41) Iba Rushd, *Kitāb faṣl*, Eng. tr. by G. F. Hourani. (Luzac & Co. London, 1967) p. 65.
(42) *ibid.* p. 50. (43) *ibid.* p. 51.
(44) F. Copleston, *History of Philosophy.* (London, 1950) vol. II. p. 199.
(45) Averroes, *Dest.* p. 450~l. 10~p. 451. l. 5.
(46) E. Renan, *Aver.* p. 136. (47) *ibid.* p. 137.

(48) *ibid.* p. 138.

〔付記〕 アヴェロエス Averroes はラテン名で、正式にはイブン・ルシュド Ibn Rushd であるが、ラテン名に統一した。