

# イブン・シーナーによる『アリストテレスの神学』注解について

小村 優太

## 0. はじめに

本論文ではイスラーム世界においてプロティノスの『エンネアデス』の一部がパラフレーズされたものである『アリストテレスの神学』と、それに対するイブン・シーナー（ラテン名：Avicenna<sup>(1)</sup>）の注解が論題である。実際にはプロティノスの作品でありながら、アリストテレスの作品と見なされてきた『神学』はイスラーム世界でも特殊な扱いを受けており、それに対する態度もはっきりしていない。そもそもプロティノスという人物自身が殆ど忘れ去られてしまっていた中世イスラーム世界において、アリストテレスという名前に仮託されながらも決してアリストテレスの思想に合致するわけではない書物を、中世イスラーム世界最高の知性であるイブン・シーナーが一体どのような読み方をしていたのか、一体どのような解釈をしていたのかを明らかにするのが本論文の主題である。

## 1. アラブにおけるプロティノスの扱い

プロティノスの著作『エンネアデス』が『アリストテレスの神

学』として伝わったため、アラブにおいてプロティノス自身はほぼ無名の存在であった。イブン・ナディーム（九三六―九九五（九九八））による『フィフリスト（目録）』では、自然哲学者という分類であるが、ただ名前のみが一言載せられているだけであり、その生涯や著作については一切触れられていない<sup>(2)</sup>。その弟子のポルフュリオスが詳しく紹介されているのと対照的である。

ポルフュリオス

アレクサンドロスより後で、アンモニオスより前、スールの町の人。ガレノスより後。アリストテレスの著作に注釈を付けた。その事に関しては、我々がアリストテレスについて述べた箇所ですべて述べた。それ以外の彼の著作は、論理学の諸書への入門書であるイーサー・ゴーゲーの書。包括的三段論法への入門書、これはアブー・ウスマーン・アルディマシュキーが翻訳した。思惟と思惟対象の書、古訳による。『…』についての二巻本。思惟と思惟対象についての『…』に対する反論の書、七巻、シリア語。元素の書、一卷、シリア語。

哲学の情報についての書、私はその中の第四巻を見たことがある、シリア語。<sup>(3)</sup>

上を見ても分かるように、ポルフュリオスとプロティノスの関係についても全く書かれていない。また、それより時代は下るが、シャフラスターニー（一〇七六—一一五三）によって書かれた広範な学説史の書物である『諸宗派と諸分派の書』においても、ポルフュリオスやプロクロスの学説は紹介されているがプロティノスの名前は載せられていない。<sup>(4)</sup>

## 2. 『エンネアデス』の行方

それではプロティノスの唯一の作品、『エンネアデス』はどこへ行つたのか。『神学の書』という名前になり、アリストテレスの作品群の中に紛れ込んでいたのであるが、そこでも大きな扱いは受けていない。以下は『形而上学』について書いた部分であるが、内実のある情報は殆ど記されていない。

### 文字の書についての記述

彼（アリストテレス）は形而上学<sup>(5)</sup>で知られている。この本の順番は、ギリシア文字の順番によっており、その最初は小アルファである。イスハークがそれを翻訳した。そしてそれ（小アルファ）からミューまでが存在している。この文字はアブー・ザカリヤー・ヤフヤー・イブン・アディーが翻訳した。またニューの文字がアレクサンドロスの注釈によってギリ

シア語で存在していた。『「アブー・ビシュル・マッターがアレクサンドロスの注釈によるラムダの巻、これは第一一番目の文字である、をアラビア語へ翻訳した。そしてフナイン・イブン・イスハークがこの巻をシリア語へ翻訳した。またテミスティオスがラムダ巻への注釈を書き、アブー・ビシュル・マッターがテミスティオスの注釈によってそれ（ラムダ巻）を翻訳した。シャマリーは既にそれを翻訳している。またイスハーク・イブン・フナインは数巻を翻訳した。そしてシュリアノスはベータ巻を翻訳した。』アリストテレス目録中には、ヤフヤー・イブン・アディーの手によって筆写されたものがある。倫理の書、ポルフュリオスが注釈した、一二巻。イスハーク・イブン・フナインが翻訳。これはテミスティオスの注釈によって、数巻がアブー・ザカリヤーと共にイスハーク・イブン・フナインの手による。』鏡の書、アル・フジャージュ・イブン・マタルが翻訳した。神学の書、アル・キンディーが注釈した。<sup>(6)</sup>

『神学の書』が『目録』に出てくるのはこの部分だけであり、当時のアラブ世界（『目録』が書かれた九八八年）では一般的にアリストテレスの著作であり、キンディーが注釈をつけたものであると信じられていたようである。

また再びシャフラスターニーを引いてみると、アリストテレスの学説を扱った部分に『アリストテレスの神学』の名前が載せられている。



## 第一の問題

### 第一の動者である

必然的存在 (wājib al-wujūd) の確定について

彼(アリストテレス)は『神学の書』のラムダの文字で言っている。実体は三種類に言われる。二つは自然学的、そして第一のものは不動である。彼は言う。動くものはそれらの側面や位置において相違しており、動くものは動因を持たなければならぬという事を我々は見出した。またもしくはは動因は動くものであるが、これはずっと続いてゆき、<sup>3</sup> 際限がない。そうでなければ不動の動者に終着する。[...]

以上の文章は明らかに『形而上学』について述べたものであり、少なくともシャフラスターニーには『形而上学』と『神学』の区別がよくついていなかったものと考えられる。

また、『神学』の翻訳自体、プロティノスの思想を写し取っているにしても、厳密な直訳とは言えない、正に「パラフレーズ」であり、『エンネアデス』において見られたアリストテレスの名前も『神学』では全て削られており、より著者の同定を困難にしている。

### 3. 『公正な判断の書』の構成と散逸

一〇二九年、イブン・シーナー(九八〇—一〇三七)がイスファハーンの支配者、アラール・アル・ダウラに仕えていた四九歳の時に書かれたこの書物は、現在はずかな断片しか残っていない

い。しかしこれは後世の歴史の不幸によって失われたのではなく、イブン・シーナー存命中既にして散逸の憂き目にあっているのである。イブン・シーナー自身による自伝の後半に付けられた弟子のジュズジャーニーによる伝記、その中にある彼の著作目録にはこう書かれている。

公正な判断の書、二〇巻。イブン・シーナーはここですべてのアリストテレスの本についての注釈をし、東方の者たちと西方の者たちとの間を公正に判断した。これはスルタン・マスウードの略奪によって失われた。<sup>9</sup>

一〇三〇年一月、ガズナ朝のスルタン・マスウードはイスファハーンに侵攻。アラール・アル・ダウラの御殿医として勤めていたイブン・シーナーも避難を余儀なくされた。この際彼の著作を満載した荷駄隊が襲われ『公正な判断の書』の大部分は失われてしまい、現在まで伝わっているのはほんの一部に過ぎない。また、イブン・シーナーの自伝を校訂した Godman は、伝記に書かれているマスウードの略奪を、一〇三〇年一月ではなく一〇三四年のことであると<sup>10</sup>しているが、一〇三四年前後からイブン・シーナーは痼痛によって体調を崩しており(結局その三年後、体調が戻らず五七年の生涯を終える)、とても長い逃避行をする体力はなかったはずであるとの理由から、この襲撃は一〇三〇年と考えるのが妥当である<sup>11</sup>と Gutas は考えている。

### 4. 現在まで伝わる『公正な判断の書』

『公正な判断の書』はその大部分が失われており、現存してい

るのはそのうちのごく一部のみである。現在まで残っている、と言うよりも、略奪による散逸を免れたのは、『形而上学』ラムダ巻への注釈、『アリストテレスの神学』への注釈、そしてアリストテレス『靈魂論』への欄外注の三つである。<sup>(12)</sup>レイからの弟子の証言によれば、その全体は六千枚になり、約半年でそれが書き上げられたという事を考えれば、イブン・シーナーは一日に平均して三三枚を書いた計算になる。この数字は現実のものとは思えないが、さりとて他に情報がないため、これが事実かどうかを議論する意味はない、と Gutas は切り捨てて<sup>(13)</sup>いる。

そして『アリストテレスの神学』への注釈に関しては、二種類の写本をイブン・シーナーの弟子の一人アブド・アル・ラッザークの手によってつなぎ合わされたものが現在まで伝わっている。彼はこれに「アブー・アリー・イブン・シーナーのもの」とされる、『公正な判断』からの、『神学』への注解 (tafsir kitāb uḥūlūyā min al-insāf an al-shaykh al-ra'is abī alī ibn sīnā) と題名を付けている。この題名の中の「an (〜による、〜からの)」という単語に Gutas は着目し、この用語は預言者の言行録『ハディース』の伝承経路の校訂に使われる前置詞であり、これによってアブド・アル・ラッザークは手元にあった二種類の写本がイブン・シーナー本人の手になるものか疑わしいと考えていることを読者に示そうとしていた<sup>(14)</sup>と言う。この二種類の写本はイブン・シーナーの講義を採った弟子のノートの写本であるか、イブン・シーナー自身の手による草稿が二人の別々の弟子によって採集されたものか、はたまたそのそれぞれが適当に削除されたものなのか、Gutas は明確な結論を出してはいない<sup>(15)</sup>。

## 5・『アリストテレスの神学』注解の構成

『アリストテレスの神学』自体は全部で一〇章から成っているが、その全てについての注釈が残っているわけではない。これはもともと部分的にしか書かれなかったのか、それとも一部分が散逸してしまったのかは分からない。またその原本となった写本が二種類あるという事が原因だと思われるが、注釈の付け方も一定していない。Badawi による校訂では以下のような構成になっている。

第一章、第二章、第四章、第五章、第七章、第八章、魂の存続に関するプラトンの議論

最後に付け加えられている「魂の存続に関するプラトンの議論 (ḥujaj al-falāḥ al-bagā' al-nafs)」という部分は『アリストテレスの神学』とは関係ないように思えるが、写本の欄外に書かれているものであり、Badawi はこれをイブン・シーナー自身が『神学』の欄外に書き込んだものであるか、それとも『神学』の第九章、「理性的魂と、それは死滅しないということについて」への注釈として書き込んだのではないかと<sup>(16)</sup>している。

## 6・魂の先在性について

まずはその注解を以下の言葉で始めている。

彼(『神学』の著者)は、人間的魂はそれが肉体に降下せず



また肉体を纏わない間、肉体より以前に存在しておりそれから肉体へと至る、という事を意味しているのではない。何故ならこの事はその不可能性が諸書で明らかにされたのだから。とは言え、魂はそれにも拘らず死ぬことはないのであるが<sup>(17)</sup>。

この文章は非常に大きな意味を持つように思われる。人間の魂がその肉体よりも先に存在することを否定しているのである。これでは肉体に降りてくる前にいた純粋な世界の事を懐かしむことすら出来ない。何しろ魂はその純粋な世界を「想起」することは出来ないのだから。しかし、『神学』自体のテキストは（そこが書物の冒頭であるにもかかわらず）それ以前に明らかになった議題「魂は物体ではなく死滅せず消滅せず消失せず、むしろ存続し永続する」を提出し、次に「魂がいかにして知性的世界を離れ、この感覚的で物體的な世界に降りてきて、粗雑で流動的で、生成消滅のもとにあるこの肉体の中に入ったのか」を探索しよう、と切り出している。これでは『神学』のテキストと真つ向から対立することになる。イブン・シーナーにとって人間の魂は肉体よりも先にあるものではなくて、肉体が出来ると同時に出来上がるものである。

以上のことから明らかに、靈魂はそれが用いるのに適した肉体の生成と同時に生成するのである。そして生成した肉体とは靈魂が支配する領土であり、その道具である。また生成した靈魂自身にも、その靈魂が第一の諸原理から生成

することを要請した肉体に対する本性的な欲求が存在する<sup>(18)</sup>。これ以外にも魂についての認識には両者の間に大きな隔たりがある。その代表的なものを挙げれば以下のようになる。

|       |          |        |
|-------|----------|--------|
|       | イブン・シーナー | 『神学』   |
| 魂の先在性 | 肉体と同時に   | 肉体より先  |
| 魂の不死性 | 不死       | 不死     |
| 本質的に  | 肉体中にある   | 知性界にある |

ざっと眺めて見るだけでも、イブン・シーナーの魂観は『神学』のものと随分違うという事がわかる。それに鑑みれば、彼が注解の冒頭に先のような言葉を置いたのは、あくまでも自分の世界観に忠実に解釈するという決意の表れ、もしくは『神学』著者に対する挑戦状だったと考えるのはうがち過ぎだろうか。

## 7・下降のプロセスについての解釈

『アリストテレスの神学』第一章冒頭では、知性の肉体への降下のプロセスが語られる。

知性は何らかの熱望を獲得すると、その熱望により最初の場所（知性的世界）に留まらず何らかの道を辿る。何故ならその知性は大いに活動を熱望し、また知性のうちに見られる事物の美<sup>(19)</sup>を熱望するのである。それはあたかも妊娠し彼女の腹の中にあるものを出すために陣痛に襲われた

女性のものである。同様に知性も熱望されたものの形相を形成するとそこにある種の形相がある限りにおいて活動にもたらし、そしてそれに激しく固執し、胎動し、感覚的世界への熱望によって形相を活動へともたらすのである。<sup>(21)</sup>

イブン・シーナーはこれに以下のような注釈を付けている。

(4)「知性のうちに見る」という彼の言葉、へ欠落、つまり魂が知性的世界を見るならば、完成してしまう。何故なら「物を省察する」という事は、その形相を受け入れるということであるのだから。しかるに、「知性のうちにあるものを見る」という事の彼の意味は、それを知性のうちに見ることを熱望することである。概して熱望を詳細に記述することは不可能であり、それは性交を熱望しているがそれを知らず、その甘美さを経験したことのない者のようであり、またこれに関して非理性的な動物たちのようである、なぜなら彼らは、獲得しなければ詳細に述べられないものを熱望するからである。<sup>(24)</sup>

イブン・シーナーと『神学』では熱望の扱い方が全く逆である。『神学』ではまるで臨月の女性が子供を生み出すような勢いを熱望と呼び、内発的な、内側からあふれ出る熱い想いである。一方イブン・シーナーは熱望を「よく知らないが故に茫漠とした形でしか思い描けないものをこいねがう」気持ちであると解釈している。これでは熱望は内発的な力ではなく、欠落によって引き

起こされた力である。また「同様に知性も熱望されたものの形相を把握するとそこにある種の形相がある限りにおいて活動に出て行く」という文章には、以下のような注釈を付けている。

(5)つまり知性的諸形相によって、そこに可能的にある完成が現実的に存在するようになる必要があるということである。<sup>(25)</sup>

それほど大きく読み替えているようにには思えないかもしれないが、イブン・シーナーがこの構図を考える際に念頭にあったのは、可能態と現実態の構図であろう。「完成」という言葉で使われている *istikhmal* は、*kamala* という語根であり、その派生系 *kamal* はギリシア語の *ἐτελέχεια* に対応するが、イブン・シーナーにおいては「現実態」と翻訳されるよりも「完全態」または「完成態」と翻訳されることが多い。どちらにせよ、ここでの用語選択は相当アリストテレス的であり、『神学』で使われている単語をイブン・シーナーにとってなじみのある用語で言い換えているように見える。そして熱望が生じる事により魂も生じる。

「つまり、魂とは熱望の形相によって形成された知性に他ならない」。<sup>(26)</sup>

(7)つまり魂は質料から本質において離存した知性的なものであり、感覚的世界への熱望の形相が生じているものである。そしてこの形相が生じている以上、それによって感覚的世界と繋がっているのであるが、その形相は魂となる。



それは器官的で自然的な肉体の完成態なのだから、まさに魂なのである。<sup>(26)</sup>

器官的で自然的な肉体の完成態という言い方は、『治癒の書』「靈魂論」での表現、「魂とは器官的で自然的な肉体の第一の完成態である」<sup>(29)</sup>が意識されているのであろう。勿論、これはアリストテレスまでさかのぼることが出来る言葉である。

## 8・普遍から個物へ

そして魂となった知性は物質的な個物へと降下してゆくのであるが、「ただし魂は普遍的な熱望をすることもあれば個別的な熱望をすることもある」<sup>(30)</sup>。魂の熱望が普遍の場合はそのまま普遍的な世界へと留まるが、個別的な事物を熱望すると以下のようなことになる。

魂が、普遍的魂の諸形相にとつての諸形相である個別的な事物を熱望すると、それを装飾し、善や美を増し、そこに生じた誤りを正し、その近接原因である諸天体よりも高次の管理を行う。<sup>(31)</sup>

普遍的な熱望に関しては、イブン・シーナーは以下のように言っている。

もし「魂が熱望したのが」普遍的な事物だった場合、魂は現実的にその普遍的形相を把握し、普遍的知性的世界から

離れることなしに「その普遍的事物を」普遍的に管理する。つまり、この、ある側面から見れば肉体中にあるところの魂が有する知性は、それ自体としては、また能動的諸知性と繋がっている限りにおいては、それら能動的諸知性から離れたりすることは、つまりそれ以外のものを受け入れることによつて離れる事はない。<sup>(32)</sup>

つまり普遍的世界から人間の知性が離れずにいられるのは、能動知性と繋がっているからである、と言っているのである。すくなくとも『神学』のこの部分には能動知性のモデルは現れていない。ただし、イブン・シーナーの世界観から見れば魂が普遍的世界と接触を持つためには能動知性との接触が必要不可欠だった。一方個別的な事物を熱望した場合は以下のようなことになるという。

そしてもしその熱望が、普遍的な諸形相を模倣した、質料中の諸形相である個別的な事物へ向かっているのならば、魂はそれらを装飾し、純粹さや美しさなどを増大させる。つまり魂は『靈魂論』や『感覚と感覚対象』で述べられた「質料からの」離存を行う限りにおいて、その美しさを増大させるのである。すると質料的夾雑物やその中に例えば覆いのようなものがある事物を剥ぎ取るこの知性的離存はより良くなる。何故ならそれら「夾雑物」はこの形相の諸本質であると考えられているが、<sup>(33)</sup>そうではない。例えば感覚対象の諸状態は事物の真正な現れであると考えられているが、そう

ではない。むしろ理性的魂はその塵から離れており、遠く離れた夾雑物から離存しており、ここでは諸天体と述べられた近接原因よりもより良く形相を管理する。なぜなら近接原因は諸形相が質料や質料の付随物と繋がっているからである。しかし諸天体は準備や修練や発展を獲得しているということとは知らなければならない。<sup>34)</sup>

「魂が個別的な事物を熱望すると、『…』その近接原因である諸天体よりも高次な管理を行う」を受けての説明であるが、イブン・シーナーにとって、諸天体よりも上手く形相を扱うことの出来る魂はあくまでも理性的魂である。「感覚対象の諸状態は事物の真性な現れであると考えられている」という文章は、ただの人間の魂はそれよりも低い段階にあり、物質的な段階に留まっているという事の強調であろう。この部分におけるイブン・シーナーの視点は、下降的な視点を有する『神学』と違い、上昇的である。もともとの魂や知性が純粹な知性的世界にあり、そこから物質的世界へと下降してゆくという構図を持つ『神学』に比べて、イブン・シーナーには物質的世界以前の魂や知性という視点が欠けているように思える（勿論、注解冒頭で魂の肉体に対する先在性を否定しているのであるから当然とも言えるが）。

## 9・おわりに

イブン・シーナーは彼自身を何主義者と考えていたのであろうか。当時のイスラーム世界の常識から言えば、「（新プラトニックな影響を受けているという事に無自覚な）アリストテレス主

義者」であろう。彼の著作の多くはアリストテレス的な枠組みを有している。しかし彼自身、紛れもなく新プラトニックの影響を受けている。この『アリストテレスの神学』注解<sup>35)</sup>は、そういった新プラトニック主義の著作に彼が向かいあった作品であるが、文章のところどころから彼の戸惑いが感じられるように思う。冒頭に、大々的に魂の先在性を否定してみせたのもその表れではないだろうか。テキストの読解方法を見れば、明らかにアリストテレス的構造に当てはめようと苦心していることがわかる。

この問題を多く孕んだ書物、『アリストテレスの神学』の影響を受けているという点から見れば、イブン・シーナーは新プラトニック主義者であると言える。時代的な制約からすれば仕方ないことではあるが、流出構造を何の疑問も持たず受け入れている点など、アリストテレス主義者としては徹底性が足りない。ただし、彼自身はアリストテレスの哲学構造に忠実であろうとしたし、『神学』も、あくまで『アリストテレスの神学』として読むと努力していたのである。



【註】

- (1) イブン・シーナーの生涯については、William E. Gohlman, *The Life of Ibn Sina*, New York: State University of New York Press. を参照。また、イブン・シーナーの思想に関しては、欧文では研究書が多く出版されているが、日本語で読めるものとしては、井筒俊彦『イスラーム思想史』、中公文庫、東京、一九九一年、が入手の簡便さ、内容の濃さから言っても第一に挙げられる。
- (2) Ibn Nadin, *Al-Fihrist*, Dār al-Mustrah, 1988, p. 315.
- (3) Ibid. p.313.
- (4) Shahrastānī, *Al-milal wa al-nihal*, 3 vols, ed. `Abd al-gharizī Muḥammad al-Wakīl, Cairo. Shahrastani, *Livre des Religions et des Sectes*, 2 tomes, trad. et ed. Jean Jolivet et Guy Monnot, Peeters/UNESCO, tome 1, 1986, tome 2, 1993.
- (5) Ḥāḥiyā. 直訳すると「神的な諸学」。ただし神学は一般的に kalām 神学者は mutakallimūn と言うので、アラビア語において「神学」という意味ではない。イブン・シーナーも『治療の書』の「形而上学」を Ḥāḥiyā と名付けているため、学問分類としては「形而上学」が妥当であろう。
- (6) Ibn Nadin, *Al-Fihrist*, Dār al-Mustrah, 1988, p. 312.
- (7) Shahrastānī, v2, p, 179. ed. Jolivet et Monnot, t2, p. 283.
- (8) Peter Adamson, *The Arabic Plotinus*, London: Duckworth, 2002, pp. 12-17.
- (9) William E. Gohlman, *The Life of Ibn Sina*, New York: State University of New York Press, p. 92.
- (10) Gohlman, pp. 135-136.
- (11) Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden: Brill, 1988, p.136.
- (12) Ed. Badawī, *Aristū`inda al-`arab*, Kuwait, 1978<sup>2</sup>.
- (13) Gutas, p. 137.
- (14) 「an」という前置詞は意味の広い単語であるが、「くからの」など、直接的つながりの弱い前置詞である。一般的に著者などを示す際の「くによる」等の場合は、前置詞「i」を使用する。
- (15) Ibid. p.138.
- (16) Badawī, *Aristū*, p. 74.
- (17) Ibid. 37.
- (18) Ibn Sīnā, *Al-najāt*, ed. M. T. Dānesh Pazhūh, Tehran: Tehran University Press, 1986, pp. 376-377. イブン・スィナー、小林春夫訳「救済の書」、『イスラーム哲学』、上智大学中世思想研究所編、平凡社、東京、二〇〇〇年、三八四頁。
- (19) 同1: 「活動」でもあり「現実態」とも読める。場所によって適宜訳語を変えた。
- (20) zayn: 「美」という意味であるが、一般的に美という意味で使用される jumulan などの単語とは少し違い、「他人を惹きつける」「装飾的な」という意味が加わる。
- (21) Badawī, *Aḥlūṭin`inda al-`arab*, Kuwait, 1977<sup>2</sup>, p. 19.
- (22) Badawī は校訂テキストをある程度のもつまりに分けており、その部分ごとに対応する『神学』の箇所を挙げている。本文中の段落分けはアラビア文字によってなされているので、これをアラビア数字に直して引用の最初に指示した。

- (23) fa inna al-shawqa yakūnu jumlatan gayra mufaṣṣalan.  
jumlatan を文章全体にかかる副詞として読む。
- (24) Badawī, *Arisiū*, p.39.
- (25) Ibid. p. 39.
- (26) Badawī, *Aḥlūlūn*, p. 19.
- (27) 原文では kamāl nafs tabīʿī allī であり、「器官的で自然的な魂の完成態」という意味になる。しかし G. Vajda, 'Les notes d'Avicenne sur la «Théologie d'Aristote»', in *Revue Thomiste*, LIX<sup>ième</sup> Année(1951), Nendeln/Liechtenstein: Kraus Reprint, 1978<sup>rep</sup>, p. 354. で述べられているように、形容詞「自然的 (tabīʿī)」と「器官的 (allī)」は男性名詞に付く形容詞であり、一方「魂 (nafs)」は女性名詞であるため、文法性が一致しない。また、本文でも口述のように、このフレーズは明らかに「靈魂論」を意識しているものであり、意味上でも文法上でも、男性名詞である「肉体 (jism)」に読み替えた方がよい。
- (28) Badawī, *Arisiū*, p.40.
- (29) hiya kamāl awal li-jism tabīʿī allī, Avicenna, *Avicenna, Shiḥāʾ: De anima*, ed. F. Rahman, London: Oxford University Press, 1959, p. 12.
- (30) Badawī, *Aḥlūlūn*, p. 19.
- (31) Ibid. p. 19.
- (32) Badawī, *Arisiū*, p.40.
- (33) haqīqah al-ashyāʾ
- (34) Ibid. p.40.