

3. 以上、司会を務めた後に個人的に思うところを述べさせていただいた。イスラーム圏を含めた「プラトン主義」が中世の哲学に歴史的に決定的で広範な影響を与えていたことは言うまでもないことである。このことは35年前と同じであろう。しかし、前回と今回のシンポジウムによって、プラトン主義のインパクトが歴史的にも理論的にもよりニュアンスに富んだものとして現れてきたとすれば、35年をへて大きな進展が確認されたことになる。

〈提 題〉

中世のプラトニズム

——イスラーム思想と新プラトン思想——

松 本 耿 郎

1 本稿においてはイスラーム世界において営まれた哲学をイスラーム哲学と呼ぶことにする。イスラーム世界の多くの哲学的著作がアラビア語で書かれていることもあり、かつこれらの哲学的著作をあらわした人々のなかにはキリスト教徒（東方キリスト教会系の）やユダヤ教徒も相当数混ざっているためにイスラーム哲学と呼ぶよりもアラビア（語）哲学 Arabic philosophy と呼ぶ方がより相応しいという主張もある。¹⁾しかしながら主要なイスラーム世界の哲学的著作の作者たちは基本的にイスラーム教徒であり、イスラームの教義の枠組みとの関係を基礎に思索し、著述しているので、イスラーム哲学という呼称はあながち不当であるともいえない。

このイスラーム哲学は主としてギリシャ哲学の翻訳文献から出発している。イスラーム哲学者たちは翻訳されたギリシャ哲学文献のなかでもプラトン、アリストテレス、プロティノスの三思想家の著作から強い影響を受

1) “*The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*”, ed., by Peter Adamson and Richard C. Taylor, Cambridge University Press, 2005, p. 3.

けている。プラトンの哲学的著作の中から『饗宴』と『ティマエオス』が翻訳されて²⁾イスラームの哲学者たちに靈感を与えている。とりわけアブー・バクル・ムハンマド・イブン・ザカリヤー・アル・ラーズイー(854~935、以下ラーズイーと表記する)の自然哲学は『ティマエオス』の宇宙生成論の強い影響下にある。

2 ラーズイーは哲学者としてばかりではなく医学、錬金術研究など、広い分野で優れた著作を残し、その主要な作品のいくつかはクレモナのゲラルドなどによりラテン語に翻訳されて中世ヨーロッパに紹介されている。現存するラーズイーの哲学著作を見る限り、その世界観はプラトン主義者のものであることを示している。³⁾ラーズイーの宇宙論においては五つの超時間的(永遠的)原理、すなわち創造主、靈魂、物質、空間、時間が認められている。ラーズイーはプラトンにならって靈魂は物質とは根本的には分離して存在するものであるが、この物質というもう一つの永遠の原理にたいする愛('ishq)により物質と結合し物質的形狀を実現しようとするという。しかしながら、靈魂はそれ自身ではこの目的を達成することはない、創造主(Bāri)が物質世界を創造することで靈魂が物質と結合し、靈魂の欲求を充足させるのであるという。それと同時に創造主は人類を創造し、創造主の本質からとりだした「理性」を人類に与えた。この理性が哲学的探求により靈魂を眠りから呼び覚まし靈魂の故郷である英知界を思い出させる。しかしながら、物質的快樂の虜になった靈魂は転生を続け物質世界を巡回する。それは靈魂が哲学の治癒力に気付いて英知界に向かうときまで続くのである。靈魂が英知界に向かい始めるとき、下等な物質世界は空間、物質、時間というもとの原理に分解されるのである。ラーズイーの靈魂と物質の関係および創造主の役割についての考え方はプラトンの『パイドン』における靈魂と物質の関係の説明を思い起こさせるものである。ラーズイーは人類に創造主から与えられた「理性」を強く信頼していたために、「理性」に基づかない啓示を軽んじた。このためラーズイーは預言者たちが「理性」に根拠をもたない主張をする詐欺師であると主張した。このためイスラーム世界ではラーズイーの思想は各方面から非難され、結局、ラーズイー思想の後継者は出なかった。

他方、プラトンの『饗宴』のほうはアル・マスウーディー(896-956)

2) Dimitri Gutas: "Greek Thought, Arabic Culture", Routledge, reprinted 1999, p. 145.

3) "The Spiritual Physick of Rhazes", translated by A. J. Arberry, John Murray, 1950.

の『黄金の牧場』*Murāj al-Dhahab* という呼び名で知られる百科全書的著作の中にもその粗筋が採録されているが、愛をエロースととらえ存在者をしてその完成に至らせる原理と見做す思想は、『清浄の同胞団』の科学・哲学書簡集（西暦 10 世紀ころ）やイブン・スィーナ（ラテン名アヴィケンナ 980-1037）の『愛の論』*al-Risālah fi-l-‘ishq* にその影響を見出すことができる。⁴⁾ 宇宙創造の原理としての愛の説は「我は隠れたる宝なりしが、認識されることを愛したために万物を創造し、その結果我は知られた」という聖なる伝承（*ḥadīth qudsī*）の中に結晶している。この聖なる伝承は後に発達する新プラトン主義的イスラーム神智学に絶えず靈感を与え続けている。

他方、アリストテレスの樹立した諸学は真理探究の手段・方法としてイスラーム世界のすべての真理探究者たちにより受容された。アリストテレス哲学の鍵概念はイスラーム世界の研究者たちによって彼らの哲学的営為のために受容された。とりわけ論理学にかんする一連の著作はイスラーム世界の学者たちにより学び続けられ、幾世代にわたって解説書、注釈書が書き続けられた。

3 プラトン、アリストテレスに比してプロティノスの思想がイスラーム世界の思想家たち、とくにイルファーン *‘irfān* と呼ばれる神智学に従事する思想家たちに与えた影響は甚大でかつ決定的である。『クルアーン』（コーラン）の第 2 章 156 節（151 節）「まことに我々はアッラーに属し、アッラーに帰りゆくもの」に見える一神教的世界観がプロティノス思想との親和性を持っていることもあってプロティノスの思想はイスラーム世界の知識人たちに容易に受け容れられるものだった。アッバース朝初期のヘレニズム思想のアラビア語への翻訳活動がアル・キンディー（西暦 866 年ころ没）のイニシアティヴのもとで行われた時期に、それらの翻訳作品群の一つに『アリストテレスの神学』*kitāb uthūlūjiyā aristāṭālīs* が入っていた。翻訳者はイブン・ナーイマ・アル・ヒムスィーというシリアのキリスト教徒である。すでに知られる通りこの『アリストテレスの神学』という書物はアリストテレスが作者とされているが、その内容はプロティノスの『エンネアデス』の第 4 書から第 6 書にかけて書かれている内容を要約したもののアラビア語訳である。おそらくはもともとそのような内容のギリ

4) 松本耿郎：「イブン・スィーナ（アヴィケンナ）の哲学における「愛」に関する考察」英知大学論叢「サビエンチア」36号，2002年，p.1-20.

シャ語あるいはシリア語のテキストが存在していたと推定されている。しかし、そのギリシャ語もしくはシリア語の原本はまだ発見されていない。さらに、この『アリストテレスの神学』の原本がポルフィリオスによって書かれたものであるのか、あるいはアメリオスによって書かれていたのか、あるいは他の第三者によって書かれたものであるのかについては論争があり、いまだ完全な結論に到達していない。また、この新プラトン思想の書物に『アリストテレスの神学』という題名がついた理由の説明についても諸説がある。アラビア語の原本の冒頭に「哲学者アリストテレスの書物で、ギリシャ語ではウスルージャー (theologia のアラビア語転訛) と名付けられる書物……」と記されているために『アリストテレスの神学』と呼ばれるようになったようである。ただしヨーロッパの研究者もイスラーム世界の研究者も、その時代のイスラーム世界の人々にとってギリシャ語で書かれた文献群の中には対立する複数の思想はないと見なされていて、ギリシャ語の文献はすべて唯一の叡智について書かれたものであると考えられていたためにこの書物の著者として愛智者の代表であるアリストテレス (イスラーム世界では哲学の第一の師) を著者としているという点で一致しているのである。意図的に偽書をつくって後世の人々を惑わせてやろうという目的でこのような題名がつけられているわけではないらしい。

『アリストテレスの神学』は『エンネアデス』の第4書から第6書にわたる内容が要約されているが、そのほかにも『エンネアデス』の他の部分『アル・ファーラービーの神の知に関する論文』 *risālah fī al-‘ilm al-ilāhī li al-Fārābī* という題の下にアル・ファーラービー (西暦 950 年没) の著作とされている。さらに、アブー・ヤアクブ・アル・シジスターニー (西暦 1000 年ころ没) の著した『叡智の箱』 *ṣiḡwān al-ḥikmah* やタージュッディーン・アル・シャフラスターニー (西暦 1153 年没) の『諸宗派と諸信条の書』 *kitāb al-milal wa al-niḥal* のなかにも『エンネアデス』の一部が紹介されている。このようにしてアラビア語で紹介されたプロティノスの思想は今日では Arabic Plotinus⁵⁾ と呼ばれている。プロティノス以外に、アテネのプロクロス (西暦 485 年没) の『神学要綱』が『純粹善についてのアリストテレス (思想) を解説する書』 *kitāb al-īdāḥ li-Aristūṭālīs fī al-khayr al-maḥḍ* という題名のもとにアラビア語に訳出された。この書物は中世ヨーロッパ世界に *Liber de Causis* という題名をつけ

5) Peter Adamson: “The Arabic Plotinus”, Gerald Duckworth, London, 2002.

られてラテン語訳されたものである。

こうしてイスラーム世界に紹介されたプロティノスの思想および新プラトン派思想はアル・ファーラービー al-Fārābī やイブン・スィーナ（Avicenna, 西暦 1037 年没）により取り上げられそれ以後イスラーム思想に影響を与え続けている。

4 『アリストテレスの神学』の影響のもとに哲学研究を進めた思想家の代表はアル・ファーラービーである。アル・ファーラービーはイスラーム世界においてアリストテレスの研究家として知られ、アリストテレスに次ぐ哲学の師匠と見做され、アリストテレスに次ぐ「第二の師」al-mu'allim al-thānī という渾名がたてまつられている。しかし、アル・ファーラービーの思想は新プラトン主義そのものであるといえる。勿論、彼はプロティノス思想の単なる祖述者というにとどまらず、イスラーム存在論の基礎を据えた思想家として、イスラーム哲学の発展に多大な貢献をしている。彼は新プラトン形而上学を基礎に人間社会を分析する政治哲学の著作『有徳の都市の市民の意見の根拠』*Mabādī' Arā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*⁶⁾の中で第一存在からの宇宙の流出過程を説明し、人間が造る組織の有徳な形態と人間靈魂の最終的に目指すべきところを明らかにしている。この場合の第一存在は、それに先行する何物もなく、何物もそれより優れたものはなく、あらゆる不完全さと無縁な完全な存在である。さらに、この第一存在は永遠であり、いかなる欠如も偶然性も可能性も受け付けない。さらにまた、この第一存在は質料あるいは形相との複合を必要としていない。さらに、第一存在は自ら以外の目的を持つことはなく、自らの存在は自ら以外の存在に起因するものでない、とアル・ファーラービーは言っている。このような第一存在は、アル・ファーラービーの考えではまったく独一存在であり、同伴者や仲間を持つことはなく、完全に物質と離れている。この第一存在は現実態における知的存在である。それと同時に、それは現実態において知性の対象となる。換言すれば、第一存在が第一存在自体の知的活動の対象となるということである。すなわち、この存在の本質は思惟の思惟ということになる。さらに、第一存在はまったく完全にして自足しているために、その過剰の善のゆえに、溢れ流出して実在物のすべてを階層的に出現させる。こうして森羅万象を第一存在からの流出であると見

6) "Al-Farabi on the Perfect State: Abu Naṣr al-Farabi's *Mabādī' Arā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*", ed. and translated by Richard Walzer, Oxford, 1985

る考え方はいわゆる新プラトン思想の世界解釈そのものである。

5 アル・ファーラービーの哲学を継承しながら、イスラーム哲学の発展に大きく貢献をした哲学者がアブー・アリー・イブン・スィーナ（ラテン語名 Avicenna）である。宇宙論の点ではイブン・スィーナはアル・ファーラービーを継承している。しかし、イブン・スィーナはアル・ファーラービーのように政治哲学や倫理学にそれほど関心を示していない。イブン・スィーナが最も勢力を傾注した主題は存在の探求である。もともと本質と存在を区別する考え方はアル・ファーラービーに起源をもつものであるが、イブン・スィーナは本質と存在の関係について多角的に研究した人である。とりわけ存在という事実がもつ多様な性質について様々な考え方を提起した。これはイブン・スィーナが「形而上学」の目的を諸原因の原因、もしくは第一原理の探求というよりも存在である限りでの存在の探求であるとしたことによる。イブン・スィーナはこの存在である限りでの存在は人間靈魂に直観的かつ先験的に知られると主張する（空中人間説）。しかも、この存在は「一」や「もの」と同様に定義不能であるという。この存在が形而上学の出発点であるとする。この考え方が後の存在が本質に先行するという「存在の根源性」説 *aṣālat al-wujūd* の起源となり、そこからイブン・アラビー（1240 年没）やジャーミー（1492 年没）などのイスラーム神智学者たちの「存在一性論」 *waḥdat al-wujūd* が成立する。イブン・スィーナはこの存在がさまざまな形式を取ることに注目しそれらを一一つ分析する。永遠な存在、有限な存在、実体としての存在、偶有としての存在、などなど。イブン・スィーナはこうした思索の成果を提起することで「存在」の多様な側面を明らかにした。それによりイスラーム哲学の存在論は射程が広がっていった。ところで、イブン・スィーナは『アリストテレスの神学』の注釈も書いているが宇宙論や知性発達論においては新プラトン主義者だった。実在するものはすべて可能態から現実態へと移行すると見なされ、現実態への移行がそのものの「完成」 *kamāl* であるとされている。この「完成」を重視するイブン・スィーナの思想が後のイスラーム神智学の人間完成の旅 *sayr wa sulūk* の基礎になっている。

6 アル・ファーラービー、イブン・スィーナに代表されるイスラーム新プラトン思想はアシュアリー神学派の思想家アブー・ハーミド・アル・ガザーリー（1111 年没、以下ガザーリーと表記）によって批判される。第一原因としての神的存在者からの流出の必然的結果として森羅万象

が存在するというイスラーム新プラトン主義の説明は、神的存在者の全能性を証明できず、奇跡を保証できなくなると批判する。そしてガザーリーは彼の著書『哲学者の自己崩壊』*Tahāfut al-falāsifah* の中で偶因論や主観的時間論を駆使して強引にイスラーム新プラトン主義者たちの説を論駁している。ガザーリーは名声欲、権勢欲の強い人であり、この作品を書いたころの彼はその傾向を最もあらわにしている。しかし、彼は晩年に至って神秘主義への傾斜を強めた。晩年の主著の一つ『光の龕』*Mishkāṭ al-Anwār* において『コーラン』24章35節を解説しながら唯一の真実在者アッラーを「諸光の光」と呼び、それ以外の諸存在者を真に存在する者ではなく、比喩的な存在しかもたないものとする。したがって、アッラーのみが真に実在するものでありそれ以外の存在は無に等しいものであるということになる。この「諸光の光」を認識するにはアッラーが人間の心に投げかけた光が必要であるとされている。それは人間の側からの努力によるのではなくアッラーの慈悲により与えられるとされる。さらにアッラーそのものは光の帳によってその本質は隠されている。それゆえ認識されずれば「唯一性の中への消滅」もしくは「消滅の中の消滅」という体験になる。ガザーリーの認識論は諸天圏を動かすものであるがなお諸天を創造し、諸天の内の最遠の天圏を創造した至高の存在に従属する「服従される一者」に監督される新プラトン主義的宇宙論に基礎をおいている。この存在はプロティノスの一者と同様に認識を超越している。晩年のガザーリーはかつて批判し攻撃した新プラトン主義の宇宙論に回帰している。

7 ガザーリーの『光の龕』から靈感をえながら自らの光の宇宙論を構想した思想家がシハーブッディーン・スフラワルディー *Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī* (1191年没、以下スフラワルディー) である。スフラワルディーは唯一の存在者、「諸光の光」と名付ける至高の存在から森羅万象が発生するという。人間は暗黒の身体の繫縛を抜け出し、「諸光の光」へと回帰しなければならないという。スフラワルディーはイブン・スィーナの哲学を厳しく批判しているが、哲学の枠組みは良く似ている。イブン・スィーナが形相と呼ぶところを光と言い換え、イブン・スィーナが質料と呼ぶものを闇と名付けているのである。

8 モッラー・サドラー *Mollā Ṣadrā* (サドルッディーン・シーラーズィー *Sadr al-Dīn al-Shīrāzī*, 1572-1640) は通称『四つの旅』*Kitāb al-Aṣfār al-'arba'ah*⁷⁾ という題名の著作をのこしている。これは靈魂、あるいは心の浄化の徹底によって現象の背後にあって変転万化する現象を引き

起こしている真実在の真相を見極める方法と、その見極めの結果についての報告である。この書物はそれ以前のイスラーム神秘思想におけるさまざまな成果を総合して出来上がった書物でもある。彼以前のイスラーム教徒の宗教的思索の成果を総合する包括的な作品であるために、しばしばキリスト教世界のトマス・アクイナスの『神学大全』になぞらえられる。

『四つの旅』における神は人間の心の浄化によって人間の心の中において出会う内在的存在として説明されている。しかしながら、この内在的な神は人間の心に内在すると同時に心、あるいは意識を出現させているという限りで外在的でもあるのだ。

このような真実在者の内在性と外在性を正確に把握するために宇宙、森羅万象の本質を正確に認識しなければならないとする。そのような認識のためには認識対象の観念と論理的分析の正確さと心の浄化による観照があってはじめて可能になるという。

この『四つの旅』という書名は、四種類の『旅』safar に因んで名づけられている。

〈第一の旅〉第一の旅は、「被造物 (khalq) から真理 (真実在者, ḥaqq) もしくは創造主への旅である」(al-safar min al-khalq ila'l-ḥaqq)。この旅において旅人 (sālik) は自己と真理 (神, 真実在者) を隔てる幾重もの帳を切り落としてゆくのである。この旅は、換言すれば「肉体的、感覚的魂 (nafs)」から「精神的な心 (qalb)」に向かい、さらに「精神的な心」から「靈妙の気 (rūḥ)」へと進み、そこからさらに「最遠の目的地 (al-maqṣad al-aqṣā)」に進み「大至福 (al-bahjat al-kubrā')」に至る上昇の旅を終える。この最遠の目的地に到達すると、かの幾重もの帳は取り払われ、旅人は至高の美を観照し、真実在者の本質のなかに消滅する (fanā' fi-l-dhāt)。そこには秘中の秘 (ghayb al-ghuyūb) とも、玄のまた玄とも名付けるものがある。かくして旅人が真実在者の本質のうちに消滅すると、第一の旅は終わる。旅人の存在は幻の存在ではなく真の存在になる。すなわち、第二の存在を獲得する。

〈第二の旅〉そしてここから第二の旅が始まる。この旅は「真理から真理へ、真理とともに行く旅」(al-safar min al-ḥaqq ila'l-ḥaqq bi'l-ḥaqq) である。この旅は真理、すなわちアッラーに導かれて行く旅である。この旅

7) Mollā Sadrā: *Al-hikmat al-muta'āliyah fi-l-asfār al-arba'ah*. Tehran, 1387 (A. H).

において旅人自らの存在はアッラーの存在と同一化している。旅人はすでに「神の友 (walī)」となっている。旅人はこの第二の旅においてアッラーの本質から出発して、アッラーの完成された諸属性を閲歴し、アッラーの諸神名を認識する。旅人の「神の友」性 (walāyah) は完全となり、旅人の本質も属性も行為もアッラーの本質と属性と行為のなかに消失する。したがって、旅人はアッラーの視力を通して見る、またアッラーの聴力を通して聴く、アッラーの助けで歩き、アッラーの打撃で打つのである。この状態に到達したときにこの第二の旅は完結する。

〈第三の旅〉第二の旅が完結すると第三の旅が始まる。この第三の旅は「アッラー、すなわち真実在者からアッラーとともに被造物にむかう旅である」(al-safar min al-ḥaqq ila'l-khalq bi'l-ḥaqq)。この旅において旅人は実践の段階に入る。旅人の忘我、すなわち自我消失の境地は消える。旅人は完全なる覚醒、正気の境地に入る。それとともに旅人はアッラーの永続永存 (baqā) を生きる。旅人は神的存在界、天使的存在界、人界を遍歴し、各界の本質と属性を見通す。すなわち、旅人は預言者性 (nubuwwah) を具えるようになる。これは神的本質およびその属性と働きについて知ることである。ただし、旅人は律法を人間にもたらすという能力をもたない。旅人はこの段階ではただ神の本質と属性および働きについての福音を伝えるだけである。旅人は絶対的預言者の律法に従うようになる。この時点で第三の旅は終わり、第四の旅が始まる。

〈第四の旅〉第四の旅において、旅人は「アッラー (真理) とともに被造物から被造物への旅」(al-safar min al-khalq ila'l-khalq bi'l-ḥaqq) をする。この旅において旅人は被造物を見て、その属性とその働きとをつぶさに知る。旅人は被造物の必要とするものを知り、被造物の利点も欠点も知る。そして現世と来世における被造物の諸様相を知るようになる。旅人は被造物のすべてがアッラーに帰つくという事実を知る。旅人の神と現世と来世に関する知識は完成し、預言者と同等の能力と資質を有するようになる。この段階において旅人は森羅万象がすべてアッラーに由来し、アッラーの本質と存在の必然性を確認することになる。旅人はあらゆる存在とあらゆる完成の特徴がアッラーの存在とその完成のなかに吸収されているという事実を見る。そして、現象のすべてがアッラーの光の煌めきであり、その顕現の一つ一つなのであることを知る。ここにおいて旅人は「アッラーの民」に数えられるようになる。

この第四の旅は「アッラーの民 Ahl Allāh」にとっての第一の旅の始ま

りでもある。「アッラーの民」はその場合にアッラーの本質について思索してその結果、アッラーが必然者であることを知る。そしてアッラーには部分がなく、単一であるが知識、力、生命、意志、聴力、視力、言葉などすべての完成の特徴を具えていることを理解する。これが四つの旅の第二の旅に当たる。「アッラーの民」としての旅人はここでアッラーの存在、神慮、唯一性、複数性がアッラーから発出する過程とその秩序などについて知る。そして存在のさまざまなレベルを最下層から最高層まで知るのである。これが「アッラーの民」としての旅人の四つの旅のうちの第三の旅に当たる。そして、「アッラーの民」としての旅人は世界創造の始まりについて思索し、さらに森羅万象がアッラーに回帰する様子を知る。そして来世（死後の世界）について知り、楽園と地獄について知る。これが「アッラーの民」にとっての第四の旅なのである。このように、『四つの旅』は二重構造になっていることが解る。『四つの旅』はいわば一切智に到達するための旅であり、初歩段階の『四つの旅』を終えると、そこから第二段階の『四つの旅』が始まり、それが完結してはじめて『四つの旅』が真に成就する。この旅は信仰と理性と直観と心の浄化とが一体化して可能となる。

モッラー・サドラーは「至高の哲学」 *ḥikmah muta'aliyyah* という言葉をしばしば用いている。この「至高の哲学」と言う概念はダーウード・カイサリー *Dā'ūd Qayṣarī* (1350 年没) によるイブン・アラビー *Ibn 'Arabī* の『叡智の台座』 *Fuṣūṣ al-Ḥikam* の注解のなかに見いだされる。ダーウード・カイサリーは唯一神信仰の奥義に至る学という意味で使用しているが、モッラー・サドラーはこの概念を深化させて上記の『四つの旅』を包含する学としていることが判る。『四つの旅』とは靈魂とその認識の完成を目指しておこなう旅であり、学である。これは人間の靈魂をその創造主（アッラー）の創造の摂理に準じて成長させ、その成長の結果として宇宙ないし森羅万象を正確に認識することがアッラーの認識と等しいことを証明する学でもある。モッラー・サドラーは「哲学とは憶測や模倣ではなく、事物の本質のあるがままの認識、ならびに論証によって確立されたその存在についての判断にもとづいて、人間靈魂を能力の及ぶ範囲内で完成することである。もし君がのぞむならば、それは人間の能力に応じて神的なものとの相似性を得るために世界に知的秩序を与えることでもあるということもできる」と記している。⁸⁾

ところで、人間の思索の枠組みがこの『四つの旅』の確定によって固定してしまっていることを意味していない。宇宙は不断に変化し続けるのであるから、『四つの旅』のそれぞれにおける認識もまた変化し続けるのである。それゆえに『四つの旅』を通じて得られる世界認識あるいは神認識は、その旅人それぞれによって変化するものとなる。勿論、一人一人の旅人の世界認識がそれぞれ根本的に異なることはない。旅人は人間であり、人間である限りその認識は普遍性を持っている。『四つの旅』を行く旅人の旅の枠組みがそれぞれ同一であっても、旅人の一人一人が経験することはそれぞれ独自のものであり個性的であることは当然である。それゆえに「至高の哲学」は硬直したスコラ哲学に墮することはない。「至高の哲学」の学灯を継ぐ人々の中から優れた思想家が輩出している。以上の説明から、モッラー・サドラーの「至高の哲学」もまた『アリストテレスの神学』の影響下にある思想であることが判る。モッラー・サドラーの弟子で西暦17世紀にはカーディー・サイード・ゴンミー Qāḍī Sa'īd Qummī (1691年没)が『アリストテレスの神学』の注釈書を書いている。

新プラトン思想の学説的特徴を、「森羅万象の究極原因として一者を設定すること」、「一者の自己認識により流出がはじまり森羅万象が出現しているという説」、「靈魂は非物質で不死であり流出の経路を一者に向かって辿ることで一者に辿りつく（回帰）という説」という三つにあるとすればイスラーム世界の哲学的思索の成果のほとんどは新プラトン哲学の系譜に位置していると言えるだろう。

8) Mollā Ṣabrā: "Al-hikmat al-muta'ālīyah fi-l-asfār al-arba'ah". Vol.1, part 1, Tehran, 1387 (A. H.), p. 20.