

[書 評]

Jari Kaukua,

Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond

Cambridge: Cambridge University Press, 2015, pp. x + 257,

ISBN: 978-11-07-08879-5, 238 × 160 × 22mm, \$95.00

宮 島 舜

本書はイスラム哲学における自己意識論の系譜をたどる一書である。系譜とはいっても本書は膨大な一次史料を博搜し多彩な固有名に言及しながら思想史の網の目をより細密化してゆく歴史的研究とは論趣を異にし、特定の哲学者に的を絞り、かれらのテキストに密着する仕方での思考を再構築することを主眼とする。

自己意識や自我についての、古代や中世の思想も含みこんだ哲学史研究は近年にもすぐれた例は数あるが、著者も指摘するようにそこにアラビア語の固有名を見つけたことは容易ではない。あるいは見つけられるとしても殆んどアヴィセンナひとりである。たとえば R. Sorabji. *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*. Oxford: Clarendon Press, 2006 も、その射程の広さに反して、アヴィセンナ以外のアラビア語圏の自己論には実質的な論及はない（わずかにアヴェロエスへの論及はあるが）。著者も認めるように、多くの碩学たちがアラビア語圏で行なわれた哲学的営為を閑却しているのだから捨象している。他方でアラビア語圏の自己意識史をあつかう研究でもやはりアヴィセンナへの偏頗は見うけられる。研究の一般的な趣向からいっても、ポスト・アヴィセンナ期の哲学は軽視される傾きがあった。ポスト・アヴィセンナ期の哲学を本格的に研究する試みが近年は登場しはじめているが、それでも、著者の診断によれば、われわれの古典期以後のイスラム哲学の理解は依然としてファーラービーやアヴィセンナやアヴェロエスらのばあいに期待されるような水準にはない（8）。しかし、こうした旧套は——とりわけ自己意識論では——廃却されねばならない。自己意識はポスト・アヴィセンナ期の哲学者たちの探究における重要なトピクスであるが、著者が考えるところでは、かれらの議論はアヴィセンナが提供した枠組みとの緊密なつながりのなかで理解される必要があるからである（8）。自己意識論はそれゆえ、アヴィセンナやアヴェロエスに止住せず、それ以後も連綿とつづ

き発展する知的営為として捉える視角をイスラム哲学史観に提供する恰好の論材でもあるといえる。

本書の行論は、自己意識を哲学的に分析するという目的上無理からぬこととはいえ、緻密である反面いささか晦渋であり、その論趣と構成はやや複雑である(アヴィセンナを論ずる論脈において殊にそうである)。とはいえ主には本書では二つのことがなされると整理しうる。一つは、空中浮遊人間の思考実験でも知られるアヴィセンナがみちびきだした自己意識の実相を論明することである。他は、かれの亡きあとイスラム哲学で展開された自己意識論の内実を明らかにすることである。具体的にとりあげられるのは、スフラワルディーとムッラー・サドラーである。後述するように、独創的な体系をつくりあげた古典期以後を代表する哲学者であるかれらでさえ、その自己意識論の基礎にはアヴィセンナの分析がある。以下では章立て(序跋を除いて全八章)にそくして著者の行論をたどることとする。

第一章では自己意識の前史とアヴィセンナの魂論の概説がなされる。アヴィセンナの考想が先達にその多くを負うことをむろん認めるものの、著者の眼目はあくまでアヴィセンナが発見した自己意識の劃時代性を泛びあがらせることにある。プロティノスやプロクロス、テミスティオスらへの言及はあるものの、基本的には、著者は(アラビア語訳された)アリストテレスの『魂論』III.2で論及されている「意識の意識」(ないし「知覚の知覚」と、それを拒斥する立場のアヴィセンナの自己意識とを対比させて後者の劃時代性を強調する(12-22, esp. 12-15. 相異の内実については四章で細叙される)。

第二章では、アヴィセンナによる空中浮遊人間の思考実験の再考がなされる。この思考実験は自己の本質ないし何性にかかわるものであるとしばしば考えられてきた(Cf. D.N. Hasse. *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul*. London and Turin: The Warburg Institute and Nino Aragno Editore, 2000, 80-86.)。しかし著者によればそうではない。この思考実験によって結果するのは自己意識という現象の存在である。つまり māhiyyah ではなく anniyyah である。非質料の実体としての魂の本質の意識ではなく自己意識そのものが問題なのである。著者が(フッサルではなく)ゲイレン・ストローソンからかりうけた語法(3-4)に即けば、「現象学」的準位での自己意識の存在である。著者の見立てでは、アヴィセンナの提示した現象学的基礎(phenomenological basis)はイスラム哲学の自己意識論において、ムッラー・サドラーに至るまで、共有されることになる。他方で、アヴィセンナの直弟子も含めた後代の者が問題としたのは、三章で主題とされる、自己意識論の形而上学的身分であった。ところで、本章で論ぜられる空中浮遊人間の狙いにかんしては近年これと反馳する見解が提示され、さらにそれにたいする著者の反論も発表されている(P. Adamson and F. Benevich. "The Thought Experimental Method:

Avicenna's Flying Man Argument." *Journal of the American Philosophical Association* 4/2 (2018): 147–164; J. Kaukua. "The Flying and the Masked Man, One More Time: Comments on Peter Adamson and Fedor Benevich, 'The Thought Experimental Method: Avicenna's Flying Man Argument'." *Journal of the American Philosophical Association* 6/3, (2020): 285–296。思考実験自体が論過であるか否かをも含めて、空中浮遊人間の分析はこんにちのアヴィセンナ研究における切緊の論題となっている。

第三章で著者は、自己意識は非質料的な人間の実体が存在することに等しいとするアヴィセンナの見解に留目しその内実を追尋する。現象学的な自己意識の発見を自身の実体二元論的な形而上学的企図へと繰りかえようとするアヴィセンナの戦略を著者は明らかにする。逍遙学派の学説では個体化は質料と結びついていた。だがアヴィセンナはひとが非質料的でありながら同時に個性をもつことを説明しようとする。かれはそこで〈私〉の意識が絶対的に個体的である点に着目し、これが〈私〉を個体化しようと考え、みずからが発見した自己意識現象を同一性を担う非質料的の実体として措定した。(四章で詳論されるように) 原理的に不断的で不動的な非質料的の実体としての自己が〈私〉の同一性を保証するのである。

第二章で自己意識の現象学的基礎を、第三章でその形而上学的位置づけを説いたうえで、著者はつづく第四章で、『補遺集』(*al-Ta'liqāt*)、『指示と勧告』(*al-Isārāt wa-l-tanbihāt*)、『討議』(*al-Mubāḥaṭāt*) といった複数の著作を検討しながらアヴィセンナの提示した自己意識の再構築を試みる。アヴィセンナにおいて自己意識とは、著者によれば、「不断的」(constant) かつ「現象ないし経験与件的」(phenomenally or experientially given) という徴表を併有する純粋な一人称性である(ただしこの一人称性が可感的・可知的与件なしにありうることに鑑みれば、著者の用いる「経験」という語は自身の論趣にとっていささか誤導的に思われる)。われわれはみなつねに等しくこの一人称性のもとにある。したがって、「たとえ眠りのさなかにある睡眠者でも酔いのさなかにある酩酊者でもかれの自己はその自己から逃れられない」¹⁾とアヴィセンナはいう。いわば自己意識はわれわれの「生得権」(103)である。この自己意識はまた高階的な反省作用によって認められるものではない。かれはこれを「意識の意識」(*al-šū'ūr bi-l-šū'ūr*)と呼んで

1) *Isārāt, namaṭ* III. なお著者はこの一節を引用するさい末尾の文句の原文を *lā taḡrubu dātuhū 'an dātihī* (転写方式は変更)と記す(80)。だが著者が底本とする Forget 版の原文は *lā ta'azibu dātuhū 'an dātihī* であり(119)、*Dunyā* 版でも性は異なるものの動詞は *ya'zibu* である(344)。Forget 版が註記する異読も *ta'rifu* であって *taḡrubu* ではない。語の形態が類似するため読みかえたのかもしれないがとくにその註記はない。しかしおそらく原文どおり *'azaba* で読んでも著者の解釈には故障はなからう。

区別する。自己意識は志向的な意識ないし知覚 (su'ūr) が捉えるものではない。却って高階的な反省に捉えられるものとして先在する一人称性がアヴィセンナの析出した〈私〉なのである²⁾。したがって「自己意識は無媒介的であり、認識的に根源的なのである」(74)。「根源的」といっても、ここで著者が意図するのは、たとえばミシェル・アンリにおける内在的な自己触発のようなもの³⁾ではなくどちらかといえば単純で日常的あるいは論理必然的なものである。著者にしたがえばアヴィセンナの自己意識概念においていわれているのは、「私のあらゆる経験が私のものといわれるということ、何を認識するのであれ私は私として認識すること、そして私のものであるあらゆる行為は私によってなされるということ」(75 強調は原文)、それだけなのである。「別言すれば、自己意識について語るときアヴィセンナは、あらゆる人間に内具される一人称性、われわれにかんするすべてのものは一人称においてあたえられるのだということをもみだそうとしているのである」(75)。その意味でアヴィセンナが析出したのは狭義の一人称性ないし狭い自己 (narrow self) といえる。だが所述のようにかれはこの現象学的準位の自己意識から、非質料的実体の存在という形而上学的帰結をひきだすのである。

前章まででアヴィセンナにおける自己意識を篤論した著者は、第五章以降でアヴィセンナ後の哲学者における自己意識論を検討する。既記のとおり著者の見るところでは、問題となるのは現象学的基礎ではなく自己の形而上学的身分である。第五章では、ポスト・アヴィセンナ期の代表的な思想家、アブー・バラカート・バグダーディーとファフルッディーン・ラージーの自己意識論におけるアヴィセンナ批判が論及される。前者は自己意識現象と形而上学的実体とを切りわけ、現象それ自体はカテゴリーや存在論的身分については語らないとする (115-116)。後者はさらに論歩を進めて、実体性とは自己意識現象それ自体にとってむしろ偶有的であると説く (117)。こうしたポスト・アヴィセンナ期に登場したアヴィセンナ批判のなかでも別して尖鋭的な立場をとったのがスフラワルディーである。かれは実体性概念それ自体を (それが偶有であるどころか) 拒斥する。そうして「自己意識は自己意識である、以上」(123) とし、自己意識現象にいかなる実体

2) フィヒテにそくしてディーター・ヘンリッヒが展開する反省理論批判とアヴィセンナのそれとの併行性を著者は指摘する (72, n. 19)。著者自身は明示していないがたとえば以下の記述などがそうだろう。D. Henrich. "Fichtes ursprüngliche Einsicht." In D. Henrich and H. Wagner (eds.), *Subjektivität und Metaphysik: Festschrift für Wolfgang Cramer*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1966, 193-196, 199 (『フィヒテの根源的洞察』座小田豊・小松恵一訳, 法政大学出版局, 1986年, 60-66, 72-73)。

3) E.g. M. Henry. *L'essence de la manifestation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963, 858-859. (『現出の本質』(下), 北村晋・阿部文彦訳, 法政大学出版局, 2005, 974-975)。

性とももの性 (šay'iyah) とも関係をもたせない。自己意識現象においてわれわれは何ものをも知覚していないのである。

第六章ではこのスフラワルディーの自己意識論がその光の哲学との関係においてあつづけられる。かれの知識論における鍵語「現前」(ḥudūr) と存在論における鍵語「光」(nūr) すなわち「現われ」(zuhūr) に著者は定位する。スフラワルディーはその知識論において神の知識を範型として人間の知識を分析することをつうじて、よく知られたかれの「現前知」理論をうち樹てる。さらにその光の形而上学においては有を現われとした。その両方にとって自己意識が基軸となる。かれにとり自己を意識する主体は光であるため、現象学的準位の自己意識が主体から不可離的で問い以前の事実性である次第は光が現前せず現われていないことが原理上ありえないことから導来する。したがって自己を意識しないものはない。これ自体はアヴィセンナの同工異曲とも見える(著者はそのように看取する)。だがかれが逍遙学派的な実体を知的仮象として拒斥するときその反アヴィセンナの性格が瞭然となる。光として捉えかえされた現象学的自己が形而上学的実体化を経ることなく、知識論と形而上学とを綜合したかれの「照明哲学」体系の礎石となる。現前と現われとをともに内含する光という一元的語法がそれを可能ならしめた。くわえて、本章の最後に著者の行なう、アヴィセンナとスフラワルディーとの相異点についての指摘は重要である(154-160)。所述のようにアヴィセンナは自己意識をある意味では形式上の問題とし一人称性それ自体であると見たため、あらゆる自己意識に等級の差異などはなくすべての者は等量に〈私〉である。対蹠的にスフラワルディーにとっては各人が〈私〉であることには差異がありうる。これはかれの光の形而上学から導来する。その体系において自己意識の主体は光であるが、光にはすべて強度がある。それゆえに自己意識には強度があることになる。

第七章ではムッラー・サドラーの自己意識論が論ぜられる。これまでの章で扱った、アヴィセンナから自身の時代に至るまでの相反撥する自己意識論の主だった論点についてムッラー・サドラーがその殆んどを網羅したうえで、それらすべてをみずからの体系のうちに統合しえている事実が本章で明らかになる(ただし結果したかれ自身の思想とは大きく異なることになる)。本書の最後にムッラー・サドラーが論ぜられるのは、かれがアヴィセンナに端を発する自己意識をめぐる論争の最大の綜合者であるからにほかならない。第四章のアヴィセンナのばあいと併行する仕方でもムッラー・サドラーの自己意識論を分析する著者は、ムッラー・サドラーもまたアヴィセンナの現象学的準位の自己意識については踏襲していると見る(166)。だがその現象のとりあつかいが異なる。自己意識の主体としてムッラー・サドラーは、アヴィセンナの不動的な非質料の実体にかわり心的有(wuğūd dīhni)を指定する(同じ概念については R. Marcotte.

“*Al-Masā’il al-quḍsiyya* and Mullā Ṣadrā’s Proofs for Mental Existence.” *Journal of Islamic Studies* 22/2, (2011): 153–182 をも参照のこと)。くだんの自己意識現象は心的有の一樣態となる。尤もこの次第は知識論の論脈にそくしてより一般的な仕方では捉えるほうが適切であろう。ムッラー・サドラーにあって知識は有の一樣態とされるからである（この間の消息については以下の研究に詳しい。I. Kalin. *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition*. New York, 2010; S. Parıldar. *Intentionality of Mullā Ṣadrā*. Cham: Springer, 2020)。いずれにせよ有の底在するかれの形而上学と相即する問題圏であることに違いはない。この点がかれの自己意識論の理解のうえで須要となる次第は次章でいっそう明白となる。なお、著者も指摘するように、現象学的準位での自己意識をそのまま有へと直結させる行き方は光を用いてスフラワルディーが目論むことと似寄りである（191）。

第八章ではムッラー・サドラーにおいて自己の概念そのものが前哲からの転形を呈する次第がかれ自身の哲学の根本原理から説明される。その根本原理とは、古代以来の知識論である——アヴィセンナは『『エイサゴーゲー』の著者』すなわちポルフェリオスに帰す (*al-Ṣifā’ fi al-naḥs*, V. 6) ——認識主体と認識対象との一致 (cognitive unity) と、ムッラー・サドラー独自の理説である実体運動 (*ḥarakah ḡawhariyyah*) とである。いずれもアヴィセンナにあっては斥けられたこの二つの原理は相補的な関係にある。アヴィセンナが批判するように、主客の一致が認識の構造をなすならば同一主体による異なる時点における異なるものの知覚を説明しがたい (59–60, 192–193)。しかしこれは認識主体としての実体の不変的耐続を前提する立場に淵源する批判である。量と質と場所と位置にくわえ、ムッラー・サドラーは実体範疇においても運動は生じうると説く。かれの形而上学では実体は当のものでありながら変転発展する。実体運動に援拠することで客体の変化におうじた主体の変化が理論的に説明されうる。この理論は自己意識に強度を認める点で前論のスフラワルディーの思考を踏襲するものと見ることができ。著者もその点は認めたくえで、いわば後者の胚子が、前者において実体運動説という枠組みをあたえられることによって成熟を見たとする (227)。しかしスフラワルディーの創案した光という形而上学上の概念装置はかなりのていど実体運動が担う領分を蔽うように見うけられるため、評者には、かれにおいて既に、著者が見定める以上には強度の形而上学的理論化はなされているように思われる。いずれにしても、アヴィセンナの一人称性としての狭い自己に代わり、ムッラー・サドラーはそれをめぐる経験の種々相と相互に絡まりあいながら変転発展するものとして自己を描叙する。かれにとり自己とはそのうちに種々の変化を含んで拡張する存在 (extended existence) であり、その総体が完成へと向かう過程態として同一性を形成する。根源的かつ実在的なのはこの流動的な拡張的自

己であって、無記的な現象学的自己意識のほうがむしろ二階的なのである。耐続する不変的実体ではなく、変化を内包して展延する実体総体が自己なのである。

既述のように、本書はイスラム圏の自己論のすべてを網羅する試みではない(11)。むしろ明確に著者は「哲学」に議論を絞っている。たとえば深大な問題系をかたちづくるスーフイズムにおける自己概念などはしたがって考究の対象とされない。敢えて「哲学」という視座に糊着するところが本書の特徴の一つともいえる。その行論において、あくまで節欲的な仕方ではあれ、論及する思想の布置を現代哲学との関係からわずかに見定めようとする身ぶりは著者の狙いの一斑を語るものであろう。このことにつれて、本書中で「哲学(的)」の語が斜体で強調されることが一再でないことも記しておいてもよいかもしれない(E.g. 8, 9, 30, 163)。アヴィセンナ後も射程にとらえたイスラム哲学史を本格的な哲学的省察に付す試みは少なくとも現時点では貴重である。本書の成果はまたイスラム哲学研究者のみならず自己意識に哲学的関心をもつ広汎な読者にとっても裨益するところは乏しくなからう。