

提題

イスラーム哲学の転換点

—イブン・スィナーの「空中人間」をめぐる—

小林 春 夫

I イスラーム哲学研究の問題点

1. アラブ（アラビア）哲学かイスラーム哲学か

（本稿では、紙数の関係から、I-1節本文を省略した。また本稿全体の註すべてと文献の大半を省略し、キータームに添えられていた原語も多くの場合割愛した。）

2. イスラーム哲学は終焉したか

イスラーム世界において哲学はいつ終焉したのかという（今日ではもはや陳腐化した？）問題の大略を見ておきたい。この問題はイスラームにおける「哲学」をどのようなものとして捉えるかという問題とも密接に関係している。

まず一方に、それをイスラームにおけるアリストテレス主義の哲学と大まかに限定した上で（これはギリシア語からの借用語で“falsafa”とよばれる学問領域に等しい。そこにはピタゴラス、プラトン、プロティノスをはじめとする有名無名の思想潮流が混入していることは言うまでもない）、キンディー（d. 260/873）および同時代のギリシア語翻訳運動から哲学史の記述を始める立場がある。これに対して、今日「イスラーム哲学史」と銘打った書物（後述する Nasr and Leaman, 1996 参照）は哲学をより広い意味での知的営為と捉え、クルアーン・ハディースの思想や、ギリシア・イラン・インドなどイスラーム世界が包摂するに至った地域の文化的・社会的背景から始め、ファルサファのみならずカラム（神学）やスーフイズムなどにも応分の紙数を割く。後者の意味でのイスラーム哲学に「終焉」がありえないことは明白であろう。では、ギリシア文献の翻訳に端を発し、ギリシア哲学の影響下に展開した哲学について、それはいつ「終焉」したと言えるであろうか。

E.ルナンと並んで近代ヨーロッパにおけるイスラーム哲学研究の開拓者の1人であったムンク（Munk, 1859）によれば、東方イスラーム世界ではガザーリーの批判によって哲学の命脈は絶たれる。その後スペインにおいて一世紀間ほど研究が継続されるが、その最大の代弁者であったアヴェロエスの死によってイスラーム世界におけ

る哲学は終焉を迎えることになる。また、ヨーロッパで最初のイスラーム哲学史を著したボーア (Boer, 1903) も、それを「終焉」とは言わないまでも、明かな「衰退」と見ている。すなわち、12 世紀以降、イスラーム社会の全般的退潮とともに哲学も衰え、東方ではイブン・シーナーの「二番煎じ」か、党派的宣教師や神秘家が弄ぶ「不毛な折衷説」が残った。西方ではイブン・ルシュドまで哲学は生き延びるが、彼以降は見るべきものではなく、わずかにイブン・ハルドゥーンが歴史哲学を展開したにすぎない。

これに対して、1930 年代の終わりから精力的な研究を開始したコルバン (Corbin, 1986) は対照的な見解を示している。つまり、イブン・ルシュドの死とともに西方のアリストテレス主義は終焉するが、それと同時に東方ではスフラワルディーとイブン・アラビーが出現し、今日まで引き継がれる新たな伝統が始まるとするのである。そしてその伝統は「スーフイズムの形而上学」と「シーア派思想」によって特徴づけられるが、そこにはまたイブン・シーナーの思想 (とりわけ知性論=天使論) が取り込まれて発展してゆくのである。

確かに、12 世紀以降のイスラーム思想 (彼の “philosophie” の概念はアリストテレス主義のそれではない) に関する様々なテキストを「発掘」し、その校訂や翻訳、また独創的な解釈によって、欧米の学界にその重要性を広く知らしめたコルバンの功績は大きい。しかしその関心はシーア (イスマーイール) 派、とりわけその秘教的側面に偏っており、アリストテレス哲学やスンナ派神学の展開にはほとんど関心を寄せていない (上掲書で後期について述べた 150 頁のうち 25 頁しか割かれていない)。このことから、彼が提示した後期イスラーム哲学の見取り図については、近年批判的な見直しが進められつつある。

ともあれ、彼の業績によって、それ以後の哲学史は後期の展開を何らかのかたちで視野に入れざるをえなくなったと言えるであろう。たとえばファフリー (Fakhry, 1983) は今日でも標準的な哲学史として広く読まれているが (ただし同書における “philosophy” は広義のそれである)、“Post-Avicennian developments” としてスフラワルディーおよびモッラー・サドラーの思想を紹介している。また井筒俊彦 (1975) もコルバンの哲学史観を基本的に引き継いでいることは、次のように述べていることから明かであろう。「西暦 13 世紀は……イスラーム思想史にとっても 1 つの決定的な転換期であった。この時期に並び顕れた 2 人の傑出した思想家、イブン・ア

ラビーとスフラワルディーを通じて今まで分れ分れに進んで来た神秘主義と哲学が完全に合流するという思想史上の大事件が起る。……そして13世紀の転換期を経た思想界の動きは17世紀に及んでまた1つの頂点に達するのである。」「13世紀から17世紀に至るこの時期（思想史上の第2期）は、見方によってはイスラームの思想が最も顕著な独創性を発揮した時期といえよう」（引用はともに358頁）。

ナスルとリーマンによる最新の哲学史（Nasr and Leaman, 1996）は広義のイスラーム哲学を対象としており、クルアーンやハディース、神学やシーア派思想の解説から始めているが、それらを“religious, intellectual and cultural context”として哲学そのものから区別している。また著名なスーフィーでもギリシア哲学の影響下にない者は取り上げていないなど、哲学とそれ以外の思想分野との差異化を試みているように思われる。哲学については、東方における前期をイブン・スィナーまで、後期をトゥッシー（d. 672/1274）以降とし、イランではモッラー・サドラー（d. 1050/1640）までを、インドではシャー・ワリーユッラー（d. 1176/1762）までを記述している。そしてその前期と後期の中間に“philosophy and the mystical tradition”の項目を立ててスフラワルディーとイブン・アラビーを配置している（つまりここで哲学と神秘主義の融合が起きるといふ、コルバン以来の解釈を採用していると言えよう）。また本書は、哲学の諸分野（形而上学、論理学、認識論など）を独立に解説している他、国や地域別に現代イスラーム哲学の動向を紹介している点も特徴的である。

最後に、リベラ（Libera, 1993）はビザンツ（pp. 9-51）、イスラーム（pp. 53-185）、ユダヤ（pp. 188-243）、ラテン（pp. 245-483）を射程に入れた意欲的な中世哲学史であるが、イスラームにおける哲学の終焉を西欧中世の終焉（15世紀）と一致すると見ている（イブン・ハルドゥーン d. 808/1406 まで）。ただし、イランにおいては「アヴィセンナの照明」の哲学がその後も存続したし、カラムやスーフイズムなどの「思想」も健在であったと付記することを忘れてはならない。したがって、彼によれば、イスラームにおける哲学の終焉とは西方・地中海世界における現象と考えるべきであり、それはコルドヴァからパリへの「哲学研究の移転」（*translatio studiorum*）に他ならない。そしてその終焉の原因として、ムスリム達が翻訳を通じて外部の学問を取り込もうとしなくなったこと（換言すれば、「古代人」Anciensの学問の翻訳を通じて彼らにとっての「現代人」Modernesと出会うことを止めたこと）を挙げ、オスマン・トルコによるコンスタンティノープル占領（1453年）とエジプト支配

(1517年)以降、イスラーム世界は自らの殻に閉じこもり、学者達(ウラマー)は律法主義的なイデオロギーの再生産に終始するようになったと見る。

以上の簡単な紹介から明らかなのは、今日ではもはや、狭い意味における哲学についても、その〈終焉〉を安易に語ることはできないということである。しかし同時に、12世紀(東方においてはイブン・スィーナー以後と言ってもよい)に始まる「後期イスラーム哲学」の具体像については、まだほとんど何も明らかになっていないということである。というのも、この時期の哲学者でながしかの研究がなされていると言えるのはバグダーディー(d. 560/1164)、スフラワルディー(d. 587/1191)、イブン・アラビー(d. 638/1240)、トゥーシー(d. 672/1274)、モッラー・サドラ(d. 1050/1640)など一握りにすぎないからであり、それ以外の哲学者についてはその主要テキストも写本のまま各地のモスクや図書館に眠っているのが現状だからである。したがって、グタス(Gutas, 2002)はイブン・スィーナー以降の3世紀間(11世紀から14世紀の半ばまで)が将来的にはイスラーム哲学の「黄金時代」と呼ばれることになるであろうと予測しているが、その「将来」はまだかなり先のことであると言わなければならないであろう。なぜならば、それを言うためには、写本調査をはじめとする地道な研究が不可欠であるが、それはまさに今始まったばかりであるか、むしろ多くの場合(特にトルコとインド)には始まってさえいないからである。

II イブン・スィーナーにおける〈自己〉の発見

東方イスラーム世界において9世紀に始まった哲学研究は、イブン・スィーナーにおいて一つの頂点に達した。彼の思想的影響力の大きさを示す指標として、イブン・スィーナー以降、東方ではアリストテレス自身の著作が読まれなくなり、それまで哲学研究の主要な方法であったアリストテレス註釈が書かれなくなったことが挙げられよう。またキンディーやファーラービーといった、西方ではその後も影響を与え続けた哲学者の影が薄くなり、その著作の多くが散逸した。これに対して、イブン・スィーナーの著作は130点以上が読み継がれ、その主要なものに対しては、はるか後代まで註釈が書き継がれた。つまり、イブン・スィーナーはペリパトス学派の「頭領」として、アリストテレスに代わって君臨することになったのである。

では、イブン・スィーナーの哲学がこのように成功した理由は何であろうか。これについて前掲のグタス(Gutas, 2002, pp. 84-86)は次の3つの理由を挙げている。

1) キンディーを中心とする新プラトン主義（『アリストテレスの神学』や『純粹善について』 (= *Liber de Causis*) などの翻訳は“Kindī Circle”と呼ばれるこのグループにおいてなされている）と、ファーラービーを中心とするバグダードのアリストテレス主義（オルガノンをはじめとする *Corpus* の改訳と註釈はこのグループにおいてなされている）とを統合したこと。2) 当時のイスラーム社会において切実な問題となっていた預言者論や終末（復活）論などの宗教的テーマを哲学的に位置づけたこと。3) 翻訳文献にありがちな晦渋な文体を避け、専門的でありながら生硬でない文体を用いるとともに、哲学の叙述に文学形式（『ハイイ・イブン・ヤクザーン』をはじめとする哲学寓話のことか？）を導入したこと。我われはこれに加えて、イブン・シーナーによる「哲学スナマ」(Majmu', Jami') の確立をあげることもできるであろう。

哲学スナマとは、アリストテレスの学問観の基線に沿って、論理学・自然学・数学・形而上学の順に理論哲学全体を体系的に論述するスタイルをいう。彼は21歳の時アルディーなる人物の依頼を受けて『アルディーのための哲学』を著して以来、生涯に8点のスナマを著している。これらの中は、『治癒の書』のように文字通り哲学集成と呼ぶものから、『哲学提要』のように学習のための簡便なテキストに至るまで大小様々であるが、このスナマ形式は哲学書の標準的形式として踏襲される。またこの形式を通じて、哲学的学問の理念も広く知識人層に浸透していくことになる。さらに『アラウツダウラのための知恵の書』はペルシア語で書かれたアリストテレス哲学に関する最初の著作であり、ペルシア語圏における哲学の普及に大いに貢献した。

イブン・シーナーの功績については、その思想内容も含めて検討すべきことは多々あるが、それは別の機会に譲らざるをえない。ここでは、彼の間人論の核心にあり、またイスラームの終末観とも関わるとされる〈自己〉の問題の概略を紹介するに止めたい（以下の内容は、拙論「イブン・シーナーにおける「自覚」論」『オリエント』第32巻第1号（1989）、20-32頁に主として依拠している）。

1. 「空中人間」と自己認識

自己について考察する際の第一の手掛かりは内省であり、イブン・シーナーはそれを次のような問いかけから始めている。

自己自身に立ち返ってよく考えてみよ。汝がおかれている状況の如何にかかわら

ず、汝が正常な判断力を有する限り、汝が汝自身の存在を忘却することがあるであろうか。良識ある人間にとって、そのようなことがありえようとはとても思えない。たとえ眠っている者であれ、酩酊している者であれ——〔覚めた後で〕自己を認識していたことを想起するかどうかは別として——自己に気づかないなどということはありえないであろう。〔*Isharat*, II, pp. 343-44〕

これは一見、あたりまえの指摘であるように思われる。しかし我われが自己を意識するのは、たとえ夢の中であろうと、酩酊しているときであろうと、その状況において何かを見聞きし、感じ、思う限りのことではないであろうか。もし何も見聞きせず、感じないならば、自己を意識することもないのであるか。

この疑問に対して、イブン・スィーナは「空中人間」(flying man, homme volant) として知られる次のような思考実験を提案する。——ある人間が心身ともに完全なものとして創造されたと仮定しよう。ただし、その両目は覆われて外界を見ることができず、手足は広げられていて触れ合うことがない。また、その身体は空中に浮遊していて、空気の抵抗や寒暖を感じることもない。このような状態で創造された瞬間、はたしてこの人間は自己を意識するであろうか。

これに対するイブン・スィーナの答えはこうである。——たとえ自分が手足や臓器をもつことを知らず、外界に何かが存在することにさえ気づかないとしても、この人間が自己を忘却することはありえない。そして、この人間が自己を意識しているとき、自己が高さ・幅・奥行きといった空間的な広がりをもつものであることを否認するであろう。したがって、もしこの状況で手足の存在を想像しえたとしても、それが自己の一部であるなどとはけっして思わないであろう。つまりイブン・スィーナは、自己認識を感覚や表象などの他者認識に付帯する副次的認識と捉えるのではなく、それ自体で存立する根源的で明晰判明な認識とするのである。

これと平行して、自己の観念が他の行為や認識を媒介として獲得されることはありえないことを、次のような仕方論じている。

もし汝が〔それを媒介として〈自己〉を獲得すると言う〕行為を〈非限定的な行為〉であるとすれば、汝はその行為によって〈非限定的な行為者〉を獲得するにすぎないであろう。だが、もしそれを〈汝の行為〉(汝に帰属する行為)であるとすれば、汝はその行為によって自己を獲得したのではなく、その行為が汝の行為である限りにおいて、自己はその行為の観念のうちに含まれているの

である。つまり、〈自己〉は行為の観念が成立する以前に、あるいは少なくともそれと同時に成立しているのであって、その行為を媒介にして成立したのではない。[Isharat, II, p. 349]

この議論は認識についても適用可能であろう。つまり、認識 (idrak) とは、認識対象 (mudrak) の形象 (athar) が認識主体 (mudrik) に生じることによって成立する (Isharat, II, pp. 359-366)。そこで、自己認識もこの図式に従うとするならば、我われにある形象が生じたとき、それが自己の形象であると判断しうるためには、その生起より先か、少なくともそれと同時に、自己を認識していなければならないことになる。要するに、自己はそれ以外の観念を媒介にして獲得されるのではなく、またより自明な観念に還元することもできないということである。

イブン・スィーナは「自己認識に至る道は、人間の魂に生得的に備わっている第一原理 (awa'il) に至る道と同じである」(Ta'liqat, pp. 79-80) と述べている。「第一原理」とは、矛盾律や排中律のように論証の前提となる命題や、「在る」「もの」「必然的」などのように他の概念を構築する素材となる単純概念のことであり、それらは人間の誕生と同時にその魂の中に「刻印」されるものである。したがって、イブン・スィーナが「自己の存在はその認識に等しい」(Ta'liqat, p. 148) と言うとき、彼は自己認識のそうした先験性を意味していると考えられる。

2. 自己と身体

イブン・スィーナは魂を「生命活動を営む器官を備えた自然物体の第一の現実態」とする限りにおいて、アリストテレスが魂に与えた定義に従っている。しかし彼は、この定義は自然学における定義としては充分であるけれども、魂それ自体については何も語っていないと言う。

我われはこれまでの検討で、魂は現実態であること、またそれはいかなる意味での現実態であるかを知った。だが、魂とその本質についてはまだ知らないと言わなければならない。いや、我われは魂について、それが魂である限りにおいては知っている。しかし、そこでの〈魂〉という名称は実体としての魂に対して用いられているのではなく、身体を統御し、身体に関係づけられる限りにおいて用いられているのである。そしてこのゆえに、魂の定義の中に身体が含まれているのである。[De Anima, p. 10]

つまり、アリストテレスが魂論の中で与えた定義は生物一般の生命原理としての魂の

定義であって、そこでは人間の魂も「質料（身体）から離れては存在しえないものとして」考察されているのである。

では、身体から離れて存在する魂とは何なのか。この問いに答えるには自然学的魂論とは「別の探求」——質料から離れて存在する事物を探求する学問——が必要であるが、さしあたりはそのような魂の存在を確認することが肝要であるとして、イブン・スィナーは先ほどの「空中人間」論を提示する。そしてその結論は、あらゆる身体的認識を欠いた状態でなお自己認識が成立するとすれば、この認識においてその存在が確認されているもの（自己）とそうでないもの（身体）とは別個のものでなければならない（そうでなければ肯定と否定とが同時に成立することになる）ということである。ここで、イブン・スィナーは人間の魂と自己とを同一視した上で、魂の離存を主張していることは明かである。

また同様のことは、次の箇所でも言われている。

私は私が心臓や脳をもつことを感覚や伝聞や解剖を通して知っているが、それらがまぎれもなく〈私〉であるという意味で知っているわけではない。つまり、これらの臓器は我われが〈自体的な自己〉として認識しているものではなく、〈付帯的な自己〉にすぎないのである。[*De Anima*, p. 256]

なぜならば、もしこれらの臓器が〈自体的な自己〉であるとするならば、我われが自己を意識する際には、必ずこれらの臓器を意識しなければならないことになってしまうからである。

ところが、世間の人々は自己（＝魂）と身体とを混同し、身体が存在しなければ自己もまた存在しないと誤認している、とイブン・スィナーは言う。そしてそれが誤認である理由として、次の点を指摘する。第1に、我われの身体は新陳代謝によって絶えず変化しており、約20年で全く新しい身体と入れ代わる。しかしながら人は遠い過去の出来事を想起し、当時の自己を確認することができるように、その生涯を通じて単一の人格なのである。第2に、我われは「あるものを見てそれが欲しくなった」とか、「手で掴み、足で歩き、耳で聞く」などと言う。このような言い方が可能であるためには、それらの知覚や行為を「統括する主体」がなければならないが、それが身体であることは不可能である。なぜならば、耳で見たり、手で歩いたり、目で聞いたりすることができないように、ある一つの身体器官がすべての知覚や行為の主体となることは不可能だからである。要するに、「私は私の目で見る」「私は私の耳で

聞く」などという表現で示されているように、自己とは「身体を用いるもの」ではあるが、けっして身体と混同することは許されないのである。

イブン・スィナーの魂論の特徴は、アリストテレス的魂論の枠組みを踏まえつつも、人間の魂を〈自己〉として語る視点を提示したことにある。そしてその自己は現世においては身体と係わるものであるが、身体から離存して「個」としての不滅性に与るものであるとする。このような人間観は、人間知性は能動知性との合一により個から普遍へと昇華するとしたファーラービーなどと異なり、「個としての救済」を重視するイスラームの終末観と符合する面を持つといえよう。そしてこのことは、彼の哲学がイスラーム世界で支持された一因であると言えるかもしれない。

文 献

- Boer, T. J. de, 1903 *The History of Philosophy in Islam*, tr. by E. R. Jones, London, rep. 1994 (= *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901).
- Corbin, H., 1986 *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1986 (“Des origines jusqu’TMa la mort d’ Averroës (595/1198), 1964 = 『イスラーム哲学史』黒田寿郎, 柏木英彦訳, 岩波書店 1974 年; “Depuis la mort d’Averroës jusqu’TMa nos jours”, 1974).
- Fakhry, M., 1983 *A History of Islamic Philosophy*, London and New York, 1983 (1st ed. 1970).
- Gutas, D., 2002 “Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy,” in Janssens, J. and D. De Smet (eds.), *Avicenna and His Heritage: Acts of the International Colloquium, Leuven-Louvain-La-Neuve, September 8-September 11, 1999*, Leuven University Press.
- Ibn Sina, *al-Isharat wa’l-Tanbihat*, ed. S. Dunya, 4 vols., Cairo, 1959 (= *Isharat*); French tr. by A. -M. Goichon, *Livre des directives et remarques*, Beyrouth et Paris, 1951.
- *al-Ta’liqat*, ed. A. Badawi, Cairo, 1973.
- *Avicenna’s De Anima (Arabic Text): Being the Psychological Part of Kitab al-Shifa’*, ed. F. Rahman, Oxford University Press, 1959.

井筒俊彦『イスラーム哲学史』岩波書店 1975.

小林春夫「イブン・スィナーにおける「自覚」論」『オリエント』第 32 巻第 1 号 (1989), 20-32 頁

Libera, A. de, 1993 *La philosophie médiévale*, Paris: PUF (阿部一智, 永野潤, 永野拓也訳, 『中世哲学史』新評論 1999).

Munk, S., 1859 *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris (rep., 1988).

Nasr, S. H. and O. Leaman (eds.), 1996 *History of Islamic Philosophy*, Routledge History of World Philosophies, Vol. 1, London and New York.

提 題

トマス・アキナスによる異文化理解

——信仰の真理と理性の真理の一致——

水 田 英 実

周知の通り 12 世紀から 13 世紀にかけて、西欧思想界は危機的状況にあった。アウグスティヌス以来の伝統的なキリスト教思想が培われていたところへ、それとは異質の、高度な神学をもったアリストテレス哲学の全貌がもたらされたからである。それも非キリスト教世界で生まれた、すぐれた注釈を伴って新たに知られることになった。そのために、「信仰の真理」と「理性の真理」の関係が問題化し、人間知性による真理認識のあり方について深く思索することを余儀なくされることになったのである。この状況は、13 世紀を通じてアリストテレス禁令が、繰り返し出されていることから容易に察することができる。いわゆるラテン・アヴェロエス主義に関わることからして、「世界の永遠性」や「知性の単一性」が、アヴェロエスを介してアリストテレスの所説として提唱されたことにより、聖書の教えるところ（信仰の真理）とアリストテレスの説くところ（理性の真理）が相容れないのではないかという疑義が生じたからである。

アヴィセンナの思想に関しても、人間知性の完成に関わる至福のあり方をめぐって、キリスト教信仰との相違が物議を醸している。総じてこの時期に、ギリシア語やアラビア語の文献がラテン語に翻訳され、それまで西欧人に知られていなかった、存在と