

の仮説が私の関心と共鳴した。それは、スフラワルディー哲学の淵源の一つとして、『アリストテレスの神学』を考えるべきであるというものである。スフラワルディーの著『照明哲学』でもプラトンの言葉として好んで引用される『アリストテレスの神学』の一節は、『エンネアデス』IV, 8の翻案であり、「しばしば私は私の魂とだけになり、私の肉体を傍らに脱ぎ捨てて肉体なしの裸の実体のようになった。自己自身の内に入り自己自身に還帰し、一切のものから外に出た。そうして、同時に知・知るもの・知られるものとなった」(バグウィー版22頁)とある。「肉体を脱ぎ捨てる」という比喻と「知の主体が知の客体として現勢状態の実体になる」という記述は、プロティノスの該当箇所には見られない注目すべき附加である。『治癒の書・魂について』V, 7の空中人間の現れる箇所でも肉体は脱ぎ捨てるべき衣服に譬えられており、イブン・シーナーが『アリストテレスの神学』の部分的註釈を遺していることに鑑みれば、哲学史のミッシングリンクを埋めて一本の線を引けそうな予感を禁じえない。

時間が許せば、おそらく展開されたであろう空中人間のさらなる分析は、マルムラの解釈の検討かもしれない。それによれば、元来空中人間は先験的自己の証明としてではなく、その体験知グノーシスへの喚起として企図されたものだというのである。さすれば空中人間とは、離脱した覚者と「杖を叩いて正道に戻してやらねばならない盲人」(I, 1)との狭間であって比喻の謎解きをして覚醒しうる者に向けられたエイコーンなのかもしれない。

意見

松本 耿郎

イブン・シーナーの哲学はイスラーム世界においてアリストテレス哲学を継承したものとされる。しかし、その世界観には新プラトン思想やその他オリエント地域の諸要素が大幅に取り込まれている。イブン・シーナーの哲学の系譜に属する思想家たちをイスラーム世界では「逍遥学派」と呼ぶが、イスラーム世界の「逍遥学派」はアリストテレス哲学そのものを継承するのではなく、ギリシャ・ヘレニズム思想の融合哲学と呼ぶべきものである。ただし、哲学者としてのイブン・シーナーはその旺盛な知識欲と鋭敏な直観に基づく広範な学的活動という点において、アリストテレス

以降に現れた哲学者の中で一番アリストテレスに似ている。イブン・スィーナーの関心は動物学、医学から音楽、形而上学、そして神智学にまで及ぶ。そして、イブン・スィーナーが最も精力的に考察する対象は「存在」ないし「存在者」である。彼は「存在」および「存在者」の諸相についていろいろな見解を述べている。「存在」は「第二理性対象概念（外界に対応するものがない意識内のみの観念）」であり「外界に存在するのは馬の本質や人間の本質のみである」といい、「存在は意識の外にはない」ともいい、「存在は可能的事物の本質には含まれない」といい、「存在は可能的事物の本質に付加する」という。さらに「存在（者）は靈魂の第一次的現生知である」ともいう。以上のようなイブン・スィーナーの存在についての諸説のうちで「存在は可能的事物の本質に付加する」という見解はトマス・アクィナスの「存在の所有」の説に靈感を与えていると思われる。また、「存在（者）は靈魂の第一次的現生知である」という彼の命題はスコトウスの「存在の一義性」説に靈感をあたえていると推測される。イブン・スィーナーの存在探求によって明らかにされた存在に関する考察の結果は西欧哲学の中で、さまざまのかたちで受容され、多様な方向へと発展している。とりわけ、イブン・スィーナーの「空中人間」説の西欧思想に与えた影響は重要である。「空中人間」説はデカルトのコギト説に靈感を与えているとされる。イブン・スィーナーの「空中人間」の仮説は自己の存在についての知が感覚の媒介なしに靈魂に直接成立することを説明するために用いられたものである。他方、イブン・スィーナーは「存在者がほかの名辞によって叙述され得ないのは、それがあらゆる叙述にとっての第一次的根拠であるためである。したがって、存在者を叙述しえない。むしろ、存在者の形相は靈魂にたいし無媒介に成立する」という。“自己の存在についての知が靈魂に無媒介に成立する”という主張と“存在者の観念が無媒介に靈魂に成立する”という主張はよく似ているが、注意深く区別する必要がある。ただし、イブン・スィーナーが「存在者（マウジュード）」という言葉を用いるとき、それでなにを意味しているのかを吟味することが求められる。もし「存在者」の語によって「存在しているもの」が意味されているとすれば、「存在者」が「本質」にあたる事実を指しているとして理解されるからである。その場合、イブン・スィーナーの哲学は本質に関する形而上学と解釈することができるようになる。イスラーム哲学の歴史においてイブン・スィーナーの哲学を本質論哲学として解釈し、そこから独自の哲学を構想した哲学者もでている。他方、イブン・スィーナーの「存在者」を“存在の事実”という意味にと

れば、イブン・スィーナーの哲学は存在論哲学と解釈することができる。このイブン・スィーナー哲学の解釈をめぐるイスラーム世界では論争が続いた。しかし、イブン・スィーナーの哲学を存在論哲学とみなす人々のほうがイスラーム世界では多数派である。この解釈に立つ人々の中から“存在の根源性説（アサーラト・ル・ウジュード）”が現れ、やがて“存在一性論”が成立することになった。

意見

Charles Burnett

Hidemi Mizuta has shown in his presentation how Thomas Aquinas, in spite of referring several times to Saracens, and purportedly writing his *Summa contra gentiles* (1261) as a means to convert Muslims to Christianity, shows very little first-hand knowledge of Islam. The description of the depravity of Muhammad in *Summa contra gentiles*, I, ch. 6, is indebted to the *Apologia* of Pseudo-Al-Kindi, translated into Latin more than a century earlier. Mizuta's conclusions concerning Thomas's *actual* knowledge of Islam conform to those of Louis Gardet, who states that 'the passages [on Islam] in the *Summa contra gentiles* tend to prove to us that Saint Thomas' knowledge of the Muslim faith was only on a rather general and, one must admit, biased level': Louis Gardet, 'La Connaissance que Thomas d' Aquin put avoir du monde islamique', in *Aquinas and Problems of his Time*, ed. G. Verbeke and D. Verhelst, Leuven and The Hague, 1976, pp. 139-49 (at p. 140; my translation). This may seem surprising, given the fact that it was on the request of Ramon de Penyafort, the Dominican Master General (1185-1275) that Thomas wrote his *Summa contra gentiles*, and Ramon de Penyafort, in turn, was a friend of Ramon Marti, and was for a while a fellow resident of the Dominican Convent of Santa Catalina in Barcelona, where Ramon Marti resided. Ramon Marti wrote his principal work, the *Pugio fidei*, also as a polemic against Muslims (in the first book), as well as against Jews (in the second and third books). In fact, there is considerable *verbatim* correspondence between the first book of the *Pugio fidei* and