

[研究ノート]

思想の重層

——中世哲学とイスラム哲学——

箕輪 秀二

中世哲学とは中世キリスト圏に行なわれた哲学的思索と一般に考えられている。たしかにその通りではあるが、しかしその長い歴史のうちにも、たんにキリスト教義の理論化、体系化が単色の哲学体系や思索によって行なわれてきたわけではないことは現在の中世哲学の研究の成果から明らかな事実である。

中世哲学と言えばアウグスティヌス (Augustinus* 354-430)、アンセルムス (Anselmus 1033-1109)、アベラルドゥス (Abelardus 1079-1142)、トマス・アクィナス (Thomas Aquinas 1225/6-1274)、ウィリアム・オッカム (William Ockham 1349/-50) を挙げることで終わるとごく最近まで考えられてきた。しかし10世紀前後のキリスト教哲学者の思索、スコラ盛期の、また13世紀パリ大学でのスコラ哲学者の思索——すなわち信仰と理性との関係についての思索を検討すればするほど、それに携わった哲学者たちの哲学的考察と宗教的洞察の裡にアルファラビ (Al-Farabi ?-950)、アヴィチエンナ (Avicenna 980-1037)、アヴェロエス (Averröes 1126-98) のようなイスラム哲学者の思索やマイモニデス (Maimonides 1135-1204) のようなユダヤ哲学者の思索が深く関わっていたことを我々は知る。彼らがキリスト教哲学に与えた影響を知ることなくしては、中世キリスト教哲学の真の姿を捉えることはできない。この点が明らかになったときはじめて中世キリスト教哲学はその思索の多様性を持つ、色彩^{いろどり}の豊かな姿を我々の前に現われてくれるように思われる。さらにこのイスラム哲学に加えてユダヤ哲学が持つ影響について語ることなしには本来的に中世哲学の全貌を捉えたことにはならない。しかし本稿においては、中世キリスト教哲学に与えたかぎりでのイスラム哲学者の3人について述べてみたいと思う。当然のことながらイスラム哲学それ自体として考察することは不可欠のことであり、また知的興味を誘うものではある。

* * * *

さてイスラムの宗教的出発点はコーラン (Koran) であり、予言者モハメッド (Mohammed) によって啓示されたものである。この啓示されたものについての理論的営為はイスラム神学であることは申すまでもない。ところでプラトン

(Platon), アリストテレス (Aristoteles) を始めとするギリシヤ哲学者の著作はもちろんのこと、他の多くの著作がイスラムの世界に紹介され、イスラム神学とは別に、哲学的思索が行なわれ、これがイスラム哲学を生むこととなった。その意味でイスラム哲学はイスラム世界に行なわれたすべての哲学的営為ではなく、ギリシヤ哲学の影響の下でイスラム教の教義との調和を考えつつ行なわれた思索と言えよう。

イスラムの人々がギリシヤ哲学を学び取りイスラム教に対してそれぞれの立場を採りながら、ギリシヤ哲学に倣らえつつ、独自の哲学的・理論体系を築き上げるようになったのは、10世紀頃から彼らが手にすることが可能になったギリシヤの種々の学術書の翻訳に依ると言える。この翻訳の作業は最初オリエントのキリスト教の学院において行なわれた。この意味でもイスラム哲学はキリスト教とはその起源から関係を持っていたことが知られる。この翻訳はアリストテレスやポルフィリオス (Porphyrios c. 233-c. 304) の哲学的著作のみではなく、広く数学 (Euclid 生年不詳), 天文学 (Ptolemy 生年不詳), 医学書, その他の著作が、メソポタミヤ (Mesopotamia) のエデッサ (Edessa) のネストリウス派の学院や、ペルシヤのニシビス (Nisibis), グンデサポーラ (Gandisapura) の学院で、またシリヤ (Syria) のキリスト単性論者 (Monophysite) の学院でギリシヤ語からシリヤ語に、さらにはシリヤ語の翻訳からアラビア語へ翻訳が行なわれた。もちろんシリヤ語を経ずに直接ギリシヤ語からアラビア語に翻訳されたものも存在した。ギリシヤの諸学問が本格的にイスラムの世界に紹介され研究されるに至ったのは、アッパース朝カリフのアル・マムーン (Al-Mamun 813-833 在位) のときにバグダッド (Baghdad) に翻訳所が建設されてからである。ここで前述した著作のほか、アフロディシアスのアレクサンドロス (Alexandros ho Aphrodisias 生年不詳) の手になるアリストテレスの註釈書が翻訳され、次第にイスラム哲学の理論的構成の裡にギリシヤ哲学の思索と方法が浸透していき、イスラム哲学の基礎を築くに至るのである。この翻訳作業の中でも注目すべきことは、新プラトン主義の始祖として知られているプロチノス (Plotinos 204-269) の手になる『エンネアデス (Enneades)』の一部が、そしてまたプロクロス (Ploclus 410-485) の『神学綱要』がともにアリストテレスの著

作としてイスラム哲学者に誤まって受けとられていたという事実である。当時のイスラム哲学者にとってアリストテレスの思索は新プラトン主義的に解釈、理解され、アリストテレスに対する高い評価と厚い信頼のゆえに、この誤まった著作の帰属はイスラム哲学の理論化とイスラム教との調和の作業の上に大きな影響を与えることとなる。プロティノスの思索は東方の神秘主義的な性格を持ち、後のラテン・キリスト教哲学者の思索の上に大きな影響を齎らすのであるが、とにかくアリストテレスの思索とは本来相容れない異質の部分が多く存在している。このようなギリシヤ哲学、殊にいま述べたアリストテレス哲学についての新プラトン主義的解釈は、そのまま真正なアリストテレスの思索として受け容れ、その線上に自らの哲学体系を築き上げようとしたイスラム世界における最初の体系的哲学者、アルキンディ (Al-Kindi ?-873) やアルファラビ (Al-Farabi c. 875-c. 950) の思索の上に与えた影響は見落してはならない。彼らは多かれ少なかれ、このような理論体系の構築の上に立ってイスラム教との調和を計ったのである。しかもこのように構築されたイスラム哲学がアラビア語からラテン語に翻訳され、12、13世紀のラテン・キリスト教哲学者の手に入ることとなり、この世紀のキリスト教哲学界は複雑な知的状況を示し、それらによって新たに哲学的・神学的諸問題が提起されると同時にそれらに対する解決への多彩の途が求められ、13世紀以降キリスト教哲学に、単色ではなく多彩な思索を用意するのである。その意味においても、ラテン・キリスト教哲学の考察に当っては、イスラム哲学の概観は不可欠と言えよう⁽¹⁾。

もちろんユダヤ哲学のラテン・キリスト教哲学への影響もコルドバ生まれのマイモニデス (Maimonides 1135-1204) を始めとするユダヤ哲学者に見られるが、ユダヤ哲学は主としてイスラムの世界において展開したという事実もあって、彼らはイスラム哲学者が課した哲学的問題に彼らなりの解答を与える形で思案した。その意味では本稿ではイスラム哲学の思索の主なものを中心に概観することとしたい。

上述したように本稿はイスラム哲学の思索の中、中世ラテン・キリスト教哲学への影響に焦点を合せての考察であるが、もちろん前に述べたようにイスラム哲学それ自体として哲学史的意味がないということではない。それ自体とし

て充分考究すべき興味深い哲学的、神学的問題を包んだ思索である。

以下イスラムの3人の哲学者、アルキンディ、アルフラビ、アヴィチェンナの思索の概略を述べ、併せてイスラム哲学の中世ラテン・キリスト教哲学への影響の一端を垣間見たいと思う。

* * * *

さて最初にイスラム最大の哲学者と言われるアヴィチェンナに先行し彼の思索の上に重要な役割を持つアルキンディとアルファラビの2人の思索をまず検討してみたいと思う。⁽²⁾

さてイスラムの最初の哲学者、学的体系を持った哲学者と言われているアルキンディは870年頃バグダッドに生まれ、ギリシヤの教養を身につけ、長ずるに及んでバグダッドの宮廷の寵臣となり高い地位にあったが、晩年にはこの高位と寵愛を失ない人知れず他界したと言われている。しかし彼は歴大な著作をものにし、現存している彼の著作は多種多様の学術に及び、形而上学、論理学、諸学の分類、アリストテレスの著作の註釈、さらに『知性論』(De Intellectu)の著者として、後のアヴィチェンナに深い影響を与えた。この著作においてアルキンディはアリストテレスの『能動知性』と『受動知性』の考えを採り入れたが、一方アリストテレスの註釈書アフロディシアスのアレキサンドロスに従って新プラトン主義的にアリストテレスを解釈し、彼自身新プラトン主義的アリストテレス哲学を築くに至った。上述したように当時すでにアリストテレスの哲学は新プラトン主義的に偏向した解釈でイスラム哲学者に伝えられ、受け容れられていた。

アルキンディは最初、人間の自由や、啓示とは独立に道徳的原理や人間の行為の規則を識別し得る人間知性の力を強調する合理主義的「ムウタズィラ派神学(Mútázila)」に共鳴し、この神学を哲学的に体系化しようと試み、それによってギリシヤ哲学とイスラム神学との調和を計ろうと努めた。すでに述べた『知性論』において、アルキンディは知に神から予言者に与えられる神的知と人間的知との二つの型を認め、人間的知の最高のものを哲学と考え、この哲学的知

によって到達し得ない知の領域が神的知の領域であると考え、人間的知によって捉えられない知、たとえば無からの創造といった啓示された神的真理を人間の判断とは別に認めた。時には彼はコーランの教えに一致しないような考えを持ったものの、ギリシヤ哲学をイスラム神学の上に置くような考え、あるいは神学に反するような考えを持つことはなかったと言える。

アルキンディ以降の中世の哲学者は、哲学はもちろんのこと、自然科学の世界にまで及ぶ学芸のあらゆる部門にその興味を拡げていったが、彼らがそれぞれの分野で扱った多くの問題は中世の学者、さらにはルネサンスの学者の上にもその影響は及ぶのである。この意味においてアルキンディの思索は忘れてはならない重要な意味を持つと言えよう。

さらにまたアルキンディは神からの流出 (emanatio) としての10ヶの叡智体と、世界の神からの流出という新プラトン主義者の考えを採用して、アリストテレスの考えから離れはしているが、後で触れるアルファラビやアヴィチェンナでは明確に意識されていない、いわば13世紀以降中世キリスト教哲学にとって重要な問題、すなわちギリシヤ哲学と神学の関係——ひいては理性と信仰の緊密なそして緊張関係——を理論的に扱った最初のイスラムの哲学者と言える。

このようにアルキンディの業績は彼の哲学的、科学的著作の翻訳を通じて西欧ラテン世界に広まり、その影響はアヴィチェンナのような哲学者ばかりでなく、遠くラテン・キリスト教世界にまで及ぶのである。

* * * *

哲学ばかりでなく、自然科学の分野においても重要な位置を占め、新プラトン主義的なアリストテレス解釈に立ってイスラム哲学の基礎づくりに寄与したアルキンディに続いて、いま1人のイスラムの思索家であり、ある意味でイスラム哲学の真の創設者と見做されるアルファラビ (Al-Farabi c. 875-c. 950) の思索を検討してみよう。

彼はアリストテレスの偉大な信奉者、註釈者と考えられており、アリストテ

レスの『範疇論』『命題論』『分析論前書』『分析論後書』『詭弁論駁論』『ニコマコス倫理学』『形而上学⁽³⁾』,さらにはポルフェリオスの『論理学』についての,それぞれの註釈を著わしたばかりでなく,彼自身形而上学的,存在論的問題に対する見解を明確に表明している.彼の思索はイスラム哲学にとって重要な意味を持つことはもちろんのこと,以前からイスラム世界に知られていたアリストテレスの論理学をより正確により容易な形でイスラムの知識層に伝えるばかりでなく,アリストテレスの註釈によって構築されたアルファラビの思索は中世ラテン・キリスト教哲学の思索の上に大きな影響を与えたと考えられる.彼の諸学問の進展と貢献に対してイスラムの人々は,アリストテレスに与えた「第一の師」の称号に対して,彼に「第二の師」の称号を与えて彼を讃えた.イスラムの人々にとっての「師」とは,知識の領域の限界を明確にし,諸学問を分類,整理する職務を指し,アルファラビはアリストテレスがギリシャ文明に対してなしたことを,イスラム文明に対してなしたと言われよう.哲学,すなわちギリシャ哲学とイスラム神学との領域を明確に区別し,哲学を自律的な学問として把握,また論理学をその予備学として位置づける.さらに哲学を自然学(靈魂論を含み,またこの靈魂論の中に認識論が含まれる),形而上学,それに論理学の三部門に分け,神学はそれに続く重要な学となる.アルファラビにおいて,哲学は神学にとって代るべきものではなかった.

上に述べてきたように,彼はギリシャの哲学書,数学書,科学書を多数翻訳し,これをイスラム世界に紹介するとともに,これらの諸書を容易に利用し得るよう努め,イスラム世界へのギリシャ思想の伝達に大いに貢献した.彼は学問的思考の最高の形式をアリストテレスの論理学に置くと同時に,靈魂論においてもアリストテレスの考えを採り入れている.しかしたんにアリストテレスの口まねをする平凡なアリストテレス主義者ではなかった.彼はむしろ異なる2つの哲学的思索すなわちプラトンとアリストテレスの哲学を調和させることに意を注ぎ,しかもすべてのイスラムの哲学者が考えているように,この2つの偉大なギリシャの思索は究極的にはイスラムの神の啓示に由来する1つのものであり,これらの間には何らの矛盾は存在しないと見え,また新プラトン主義的にこの2人の哲学者を捉えてはいるものの,『聖なる賢者プラトンとアリス

トテレスの見解の総合の書』の著作において、この2人の思索の調和と総合を試みている。一見異なる考えと見られるこの2つの思索は永遠の叡智(神によって示される知)の多様な提示と彼は考えた。しかしこの考えはイスラム教を考慮に入れた、一般人に対する言明であって、1人のイスラム哲学者としてはこの2つの哲学について、比較的公正な立場で把え、両者の基本的な相違は充分承知していたと考えられる。

さてアルファラビはアリストテレスに従って神の存在証明を行なっている。

世界に存在する事物は生じたり滅んだりする偶然的存在(他の存在にその原因を持つもの)であって必然的存在(存在するために他に依存することなく、それ自身で存在するもの)ではない。存在したり存在しなくなるということはその存在がそれ自身で(per se)存在するという性質を持っていないということを示す。したがってこの存在は、いわば存在するというを自らの本質としていない存在ということを示す。このように考える時、存在するためには、存在する力を外から受け取らねばならないこととなる。この受け取られた存在の原因をつき詰める時、最終的には、根源的な第一の原因の存在を認めざるを得なくなる——なぜなら無限遡行は不可能であるから——。それ自らを原因するが他からは原因されない存在、究極的に自らの本質として必然的に存在し、世界のあらゆる存在(偶然的存在)の原因となる存在、すなわち必然的存在を認めざるを得なくなる。——この論証はアリストテレスの論証である——。この必然的存在はアリストテレスの第一原因者としての神に相応し、同時にまた新プラトン主義における世界の流出の原因者としての「一者 unum」と考えられる。この存在者はイスラム教徒アルファラビにおいてはアラ(Allah)の神となる。なお彼はこの神から叡智体(Intellectus)と世界靈魂がいかにして生ずるかについて、いわゆる新プラトン主義的な考えを採用して神による世界の創造を主張する。すなわち神は自己を認識する最高の叡智体であり、この叡智体から第一の叡智体、第二叡智体と順次下位の叡智体へと溢出あるいは流出(emanatio)する。最下位の叡智体が能動知性と呼ばれ、人間知性を照明(illuminate)する。人間においてはこの能動知性の照明によって人間知性ははじめて哲学的真理を理解することが可能となる。この新プラトン主義的流出の考えは新プラトン主義の特徴の

一つでもあり、またイスラム教、キリスト教にとって相応わしい考えである。しかし感覺的認識を重要視し、人間知性自身の能動的役割を認めるアリストテレスには許しがたい考えである。この考えは新プラトン主義ばかりでなく、東方の神秘主義の思想にアルファラビが関係した結果と言える。この神秘主義はスーフィズム(Sūfism)⁽⁴⁾と呼ばれ、彼自身後年この主義に傾倒し、世俗を蔑視し、清貧の生活を送り、後にはスーフィ派の学校ないしは教団に関係するようになったと言われる。

さてアルファラビにとっては人間の最高の課題は神を知ることであり、彼は、人間のこの世での行為は神からの流れの過程を逆に上昇し、自らが発せられた源すなわち神に帰還することであり、究極的に神との一致・結合(union)することにあるとする神秘主義的傾向を持つイスラム哲学者と言えよう。

またアルファラビ自身、プラトンの註釈書を介して『国家篇』『法律篇』を知り、ギリシヤ的・イスラム的伝統に立って、神から啓示された法によって統治される「理想国家」の考えを明らかにしている。彼の『理想国家市民の意見』『都市国家治世の書』は彼の政治哲学者としての業績であり、これらの著作によって彼はイスラム世界における政治哲学の祖として尊敬されている。

以上概観してきたように、アルファラビは多方面に互る学識をもってイスラム思想界に重要な役割を演じ、さらにアヴィチェンナ、アヴェロエスに及ぼした思索上の影響は計り知れないものがある。さらに彼ら2人のイスラム哲学者によって13世紀ラテン・キリスト教哲学者、たとえばトマス・アクィナスやドゥッス・スコトゥスに与えた影響を考える時、見過すことのできない哲学者と言える。また13世紀以降のラテン・キリスト教哲学者の持つ思索の層の厚さと深さも、かかる思索の遺産とその淘汰によって醸成されたと言えよう。

アルキンディ、アルファラビと、イスラム哲学創成期の2人を簡単に述べてきたが、なんと言ってもイスラム哲学における東方グループの最大の哲学者はアヴィチェンナ(Avicinna、アラビア名^{アブ・イブン・シナ} Abu Ibn-Sina 980-1037)である。彼はイスラム世界におけるスコラ的哲学体系を創り上げたペルシヤ人で、ブハーラの近くで生まれ、幼少の頃から学問に際立った才能を示し、15、16歳頃にはすでに諸学に精通し、18歳になる頃にはもはや学ぶべきものがなかったというほど

の秀れた人物だったと言われる。若くして医師として診察に当り、「医学の師」という称号を与えられている。彼はコーラン、アラビア文学、幾何学、法律、論理学を学び、さらには神学、自然学をものにし、アリストテレスの形而上学をすでに述べたアルファラビの註釈によって完全に理解し、さらに数十篇にも及ぶ膨大な著作をなし、それらの業績によってイスラム世界における賢者として「賢者の長^{ハキム}」の名を与えられた。彼はイスラム哲学者、科学者でも最高の智者として尊敬され、かつて彼によって触れられない学問の領域がないとまで言われた。しかしこのような彼も15年ほどの平穏な生活の後、宮廷から宮廷へと移り歩く放浪の旅をし、その不運の生涯を生れ故郷のハマダーンで閉じている。ただこのような生涯を送ったにもかかわらず、研究への変わらぬ意欲と献身によって、イスラム哲学の理論的基礎を築きイスラム哲学最大の貢献者となり、また13世紀のラテン・キリスト教哲学・神学に多大な影響、たとえばトマス・アクィナス、ドゥンス・スコトゥスの思索に深い影響を与えた。

彼の哲学的著作のうち最も重要な著作は、“Al-Shifā”，西欧では“Sufficiencia”と知られている『治癒の書』であり、これは論理学、自然学（自然科学を含む）、数学、靈魂論、形而上学、これら広汎な主題を扱ったものであり、“Al-Najat”（『恢復の書』）はこの膨大な著作からの抜萃（配列は異なる）である。

アヴィチェーナは広義の哲学を、予備学としての論理学、思弁哲学（自然学、数学、神学）、実践哲学（倫理学、経済学、政治学）に分け、また神学を第一神学（存在論、自然神学に相応する）と第二神学（イスラム神学を扱う）とに分け、ギリシャ神学とイスラム神学とを区別する。

彼の形而上学の特徴はアリストテレスと新プラトン主義の考えを巧みに利用していると言えるが、これはたんに折衷的なものではなく、彼独自の思索の上に立っての総合と言える。たとえば彼は、存在であるかぎりでの存在を追究する学を形而上学と考える点で、アリストテレスの考えに従っているものの、この存在を把握する点に関しては、むしろ新プラトン主義の考えに従っている。存在の観念は経験によって得られるとアリストテレスは考えるが、彼は自己意識を通じてこの観念が得られることを主張する。と言うのも、我々がいかなる感覚器官を通じても存在観念を得ることができない場合を想定しても、自己意

識を通じて自己の存在を意識することが可能である。すなわち我々は外的経験を通じて存在観念を得ることができなくとも、自己意識を通じて存在の観念を獲得できるとアヴィチェンナは主張する。この考えはいわゆるアヴィチェンナの『空中人間論』と言われる。

さてアヴィチェンナはアリストテレスに従って存在を2種類に分け、1つは「必然的存在」いま1つは「可能的存在」としている。必然的存在はその非存在を論理的に考えることのできない存在であり、他の存在に依存する存在ではなく、自己自身に存在の原因を持つ必然的 (per se) 存在であり、存在することをそのものの本質としている存在である。可能的存在とは、存在することもあり存在しないこともある、いわゆる偶然的な存在であり、自らの存在を他の存在に依存している存在である。しかしこの存在は他の必然的な存在者に依拠しているかぎり、その存在は必然的となる。すなわち存在は必然的に、ないし自体的に存在するか他に原因を持つかの違いがあるものの、存在するものはすべて必然的存在に依って存在するかぎり、条件的に必然的な存在となる。アヴィチェンナにとってこの必然的存在、存在することを自らの本質とする存在、存在するために他からの原因を要しない存在、この存在は第一原因者であり第一原理と考えられ、またこの存在はアヴィチェンナにとっては神となる。万物の第一原因、第一原理であり万物の創造者である神はしたがって万物に先立って存在し万物を超越した創造の原因者と考えられる。アヴィチェンナの神はもちろんイスラムの神を指すものであるが、しかしこの神についての考えは他の宗教の神に共通していると言えよう。

以上、必然的存在と可能的存在との区別、さらには、本質と存在は可能的存在ではそれぞれ異なるが必然的存在では同一である、と考えるアヴィチェンナを見てきた。この2つの区別は13世紀以降中世ラテン・キリスト教哲学の思索の上に大きな影響を与え、この哲学の歴史の上に豊かな色彩^{いろど}と深さを添えることとなる。

さてアヴィチェンナによれば、神は自己思惟に依る、最高の、そして必然的な存在であり、欠如を持たない存在である。このような欠如を持たない存在は絶対的に善なる存在である。しかもこの神は必然的に存在するものであるかぎ

り、必然的に自らの善を拡散し、放射しようとする。この善の拡散は神による世界の創造作用となる。必然的存在である神の自己拡散であるかぎり、創造はしたがって必然的な創造作用となる。必然的創造作用は神により永遠からの世界の創造となる。この点については後にオーベルニュのギヨム (Gillaume de Auvergne 1249年歿) によってキリスト教の正統信仰の立場から攻撃されることとなる。彼は神の無からの創造(creatio ex nihilo)、神の自由意志による世界の創造の考えを否定する。

ところで神は自らに類似するものによってのみ世界を創造する。したがって創造は神以外のものからは創造し得ない。それゆえ神の創造は神自身からすなわち思惟するものとしての神(叡智そのもの)自身が自らを流出もしくは溢出することによって行なわれると考える。神からの最初の流れは第一叡知体である。この第一叡知体から第二、第三の叡智体が順次流出し最下層の叡智体が第十叡智体と呼ばれると同時に「形相の付与者」とも呼ばれ、世界が創り出される際、この叡智体から流出する形相(万物の原型)は第一質料(形相を未だ受けとらない^{なま}生の質料)の中に受けとられて種として多数化される。すなわち第十叡智体は被造物が創り出される際、その存在を可能にするため、形相を流出しそのものが滅びるときこの形相を自己の中に取り戻す。このようにして神の自己思惟による流出によって、神は多様な被造世界と神との間に10ケの「叡智体」を配置し、神の絶対的唯一性、原因性と被造世界の多様性を確保するのが神の創造とアヴィチェンナは考える。

さてこの第十叡智体には「形相の付与者」としての役割の外にいま一つの機能がある。この叡智体は人間の知性に働きかけていわゆるアリストテレスの「能動知性」の機能を演ずる。一般に事物の認識においては、知性は事物の裡にある形相を抽象することによって事物を認識するが、人間知性はその働きにおいて受動的と考えられるかぎり、単独では形相を抽象することができない。したがってこの知性に抽象の働きをする能力を(その裡に)認めるか、あるいはそのことが可能になるべく、この人間知性を照明する(illuminate)なんらかの能力の存在を認めるかである。アヴィチェンナは第十叡智体すなわち能動知性(Intellectus agens)をこの働きをするものと考えた。しかも彼はこの叡智体を

1ケの存在するものとして、すなわち人間知性の裡に存在する機能としてではなく、そのような機能を持った1ケの、人間知性とは離存している(別個の存在として)存在と考えた。したがってこの点でこの能動知性は新プラトン主義的、アウグスティヌス的な照明説とは異なる考えである。いずれにせよ受動的な感覚的人間知性はこの能動知性による照明によって、事物の形相(事物の普遍的本質)を得ることが可能となり、普遍的認識すなわち学的認識が得られることになる。このように人間知性に能動性を認めず能動知性の照明による認識を考える点でアヴィチェンナはイスラムの正統信仰の神学とは矛盾することになるが、また魂の不死を認めることによって新プラトン主義的考えとイスラム神学の調和を計る。

すでに見てきたことから明らかなように、世界の創造に関するアヴィチェンナの考えは汎神論的傾向を持っているが、しかし一方彼は神の超越性と唯一性を強調し、また世界に存在するすべての偶然的存在に存在と本質の区別を認めて神と被造物との存在論的相違を強調して、汎神論から自らを護るのである。これらを考慮するとき、彼自身汎神論を主張する意図はまったくなかったと言えよう。ただ神の全能をすべての被造物の裡に認めるイスラムの教義には、アヴィチェンナならずとも理論的に考察すれば、汎神論的見解になり得ることは確かである。アヴィチェンナが主張する神の自由なる世界の創造の否定、世界の永遠性の主張。また個別化の原理としての質料、さらには能動知性の離存実体の考え、などは後の中世ラテン・キリスト教哲学者に緊張した問題を提起することとなる。後にイスラムの正統信仰の立場から、バグダットのアルガセル(Al-gazel 1058-1111)は前に触れたアルファラビを含め、アヴィチェンナのこのようなギリシャ化した非正統的な傾向を攻撃し、アヴィチェンナの流出説的考えと世界の永遠説に対して、アルガセルは『哲学者の矛盾』において無からの創造を主張して彼に徹底的に反対するに至る。

以上見てきたことから明らかなように、アヴィチェンナはイスラム哲学にギリシャ哲学が持つ理論性と体系性を提供し、一つの哲学体系を構築したイスラム最大の哲学者と言えよう。さらにまた彼はトマス・アクィナス、ドゥンス・スコトゥスなど中世ラテン・キリスト教哲学者に著しい影響を与え、13世紀以

降の中世哲学の進展に寄与した偉大なる哲学者と言えよう。もちろん彼の業績はこれに尽きるものではない。彼の自然の分野における研究も優れたものを持っており、アリストテレス的な自然研究の伝統を踏まえた自然科学の領域で幾多の貴重な著作を残し、医学の分野においても有名な『医学典範』を残し、植物の薬剂的性質についての研究のほか、医学理論、診断知識を提供している。

さてこのようなアヴィチェンナの業績とその影響は西欧において12世紀以降次第に明確になって、13世紀の代表的な哲学者はもちろんのこと、アルベルトゥス・マグヌス (Albertus Magnus 1206-1280)、オーヴェルニュのギヨム (Guillaume de Auvergne 1249 没)、ロージャー・ベーコン (Roger Bacon 1214?-1292?), ペルトス・ヒスパヌス (Petrus Hispanus ?-1277)、自然科学の分野ではロバート・グロステット (Robert Grossetest 1175?-1258) 等の哲学者の思想形成の上に多大な影響を与えた。しかし西方イスラム圏のスペインで活躍したアヴェロエスほどの影響力を持たず、後に「ラテン・アヴェロエス主義」が13世紀パリ大学を始めとするラテン・キリスト教哲学界に及ぼした影響力から見れば、彼の影響は必ずしも大きくなかったと言われている。しかし「ラテン・アヴィチェンナ主義」が存在したことは確かである。哲学者の後世への影響力の判定は必ずしも決定されているものではない。

* * * *

中世イスラムの世界に、キリスト教徒によってギリシャ文献が翻訳され、ギリシャ哲学特にプラトン、アリストテレスの思想がイスラムの世界に紹介されるに至ったが、アリストテレスの思想はすでに見てきたような文献の誤まった帰属によって新プラトン主義的に解釈され、それに相当した形でイスラム哲学の基礎が築き上げられ、それと同時に、アルキンディ、アルファラビそしてアヴィチェンナのようなイスラム哲学者によって発展させられていった。本稿においては紙数の制約もあって、12世紀・13世紀のラテン・キリスト教哲学の思索の上に重大な影響を与えたイスラム哲学者の3人についてその思索の概略を

考察してきた。一般に中世哲学はキリスト教教義に対してのギリシヤ哲学的思索の上に立つ理論化であり体系化と考えられ、またそう言われてきた。この体系化、哲学化に際しては、述べてきたように、キリスト教徒によるギリシヤ哲学のアラビヤ語の翻訳が重要な役割を担っており、さらにアラビア語を通じてのラテン語訳によるギリシヤ哲学そしてイスラム哲学の思索の吸収は、中世ラテン・キリスト教哲学者の思索に多大な影響を与えることとなった。その影響は、12世紀、13世紀のキリスト教哲学者自身の多彩な思想と、その上に立つての独自の咀嚼によって、トマス・アクィナス、ボナヴェントゥーラ、ドゥンス・スコトゥスのような一大キリスト教哲学体系を築き上げるまでに及んでいる。これらの点を考えた時、中世哲学はかつて考えられてきたほど単色 (monotónous) でもなければまた単純な (simple で naive) 理論体系で構成されてきたとは言えないことが理解されよう。

思想の連続性に加えて多種多様な思索の重なりあいの中で練り上げられ、陶冶されて熟成してゆくのは、なにも中世哲学に限られたことではない。

私が意図したのは、イスラム哲学の詳細な考察でも目新しい研究でもない——それ自体として考察することは意味のあることでありまた考察せねばならないことであるが——13世紀、ラテン・キリスト教哲学の展開に関わりを持ったイスラム哲学の3人を扱ったまでである。

本稿において一度ならずキリスト教哲学者の思索に対するイスラム哲学者の影響について、「重要な」とか「著しい」影響という言葉を用いてきた。この「影響」はキリスト教哲学にとってのプラスを意味するだけではなく、キリスト教哲学者たちが異教の哲学を前にして自らの立場を闡明にすることに努め、それによってそれぞれの思想家が自らの個性的な体系を創り出すことに大いに役立った点を意味することを忘れてはならない。13世紀から14世紀にかけてイスラム哲学とユダヤ哲学とに対して、キリスト教哲学の立場から、決定的に批判しこれを攻撃した哲学者を見ることができる。この哲学者はアエギデウス・ロマヌス (Aegidius Romanus 1243-1316)⁽⁶⁾ で、彼はその著作『哲学者たちの誤謬』(Errorres philosophorum) において、アリストテレスおよび述べてきた3人のイスラム哲学者、そしてユダヤの哲学者のキリスト哲学から見た誤謬を挙げてい

る。そこにはキリスト教哲学者の異教哲学に対する厳しい態度が示されていると同時に彼の自主的な思想の摂取態度が窺われる。彼の態度は当時のキリスト教哲学者の一例ではあるが、一般に中世哲学は、ギリシヤ哲学、イスラム哲学、そしてユダヤ哲学という思想の坩堝（重層）の中からキリスト教哲学として醸成されてきた思索と言えよう。

以上

—1993. 1. 5. —

〔註〕

- (1) 13世紀ラテン・キリスト教哲学に影響を与えたイスラム哲学者の一人アヴェロエス (Averroës 1126-1198) はアリストテレスの思索に精通し新プラトン主義的な偏向のない、ある意味で生粋のアリストテレス、真正なアリストテレス解釈者と考えられ、中世キリスト教哲学者にはアリストテレスの「註釈者」(Commentator)と言われる。彼のアリストテレス解釈は13世紀パリ大学において一部の教授によっていわゆるラテン・アヴェロエス主義 (Latin-Averroism) を生むこととなる。彼らはアヴェロエスのアリストテレス解釈をアリストテレスの真意を捉えるものとして積極的にこの解釈を採用する。13世紀ラテン・キリスト教哲学者にとって、新プラトン主義的に解釈されたアリストテレスとギリシヤ語からの直接的に翻訳され受けとられたアリストテレスとの整合性、それに加えてキリスト教正統信仰との調和の問題が探究されることとなった。トマス・アクィナス、ボナヴェントゥラ (Bonaventura 1221-1274) 等によってこれらの事業が営まれ、豊かな哲学的体系が創り上げられることとなる。これについては後稿に譲りたい。
- (2) 現在まで主として中世キリスト教哲学を考察してきた著者ではあるが、その考究の途上でもいくたびかイスラム哲学、ユダヤ哲学のキリスト教哲学への影響を見てきた。このたびこれらを整理してみたいと考え、イスラム・ユダヤ哲学そのものについて深くではないが、可能なかぎり、ラテン・キリスト教との関わりを持つかぎりでのこれらの二、三思索を見てみたいと思う。
- (3) 後にアヴィチェンナはそれまで難解としていたアリストテレスの『形而上学』の理解をアルファラビの註釈によってはじめて得たことを述懐している。ある意味でアルファラビのアリストテレス理解の深さを示す例と言えよう。
- (4) イスラム教の神秘主義の一つの派として10, 11世紀に盛んになった流派である。貧困、孤独、無言、断食、禁欲等による絶対帰依の生活を送り脱我によって神と合一を目指す。

- (5) 彼は医学の領域で有名な『医学典範』を著わした。この著作は哲学的著作と同様、医学史上最も影響力のある著作と言われている。アヴィチェンナの広汎な知識欲とその成果の一つを見ることができる。
- (6) アエギディウス・ロマヌス著『哲学者たちの誤謬』(Errores philosophorum) 箕輪秀二訳(上智大学中世思想研究所監修；『中世思想原典集成』第13巻，平凡社，1993.)

〔参考文献〕

イスラム思想について最近新しい研究がなされ、比較的容易に研究書を手にすることができる。

- ・ S. H. ナスル『イスラームの哲学者たち』柏木英彦・黒田寿郎訳，岩波書店，1970.
- ・ アンリ・コルバン『イスラーム思想史』黒田・柏木訳，岩波書店，1974.
- ・ 井筒俊彦『イスラーム思想史』岩波書店，1975.
- ・ 井筒俊彦『イスラーム哲学の原像』岩波書店，1980.
- ・ 中村廣治郎『イスラーム——思想と歴史』東大出版会，1977.
- ・ 伊東俊太郎『近代科学の源流』中央公論社，1978.
- ・ O. リーマン『イスラーム哲学への扉——理性と啓示をめぐる』中村廣太郎訳，筑摩書房，1988.
- ・ 岩波講座・東洋思想『イスラーム思想』1・2，岩波書店，1988，1989.
- ・ F. コプルストマン『中世哲学史』箕輪・柏木訳，創文社，1970.
- ・ F. C. Copleston, A History of Medieval Philosophy. Methuen, 1972.
- ・ E. Gilson, History of Christian Philosophy in the Middle Ages. Sheed and Ward, 1955.