

「神学」と「存在論」

——古典期アラビア哲学における『形而上学』解釈の歴史——

小 村 優 太

はじめに

アリストテレスの『形而上学』をどのように解釈するかは、古代から現代に至るまで大きな問題であり続けている。とりわけそれを「神学」と解釈するか、「存在論」と解釈するかは、後期古代以来哲学者たちの頭を悩ませてきた。本稿では古典期アラビア哲学、とりわけキンディーからアヴィセンナに至るまでの形而上学解釈の歴史を追うことで、「神学」解釈と「存在論」解釈がどのように展開していったかを検討する。第1章では問題の背景として、アリストテレスが『形而上学』をどのように解釈していたかを概観し、後期古代における『形而上学』の「神学」解釈を検討してから、『形而上学』のアラビア語への翻訳活動を概略する。第2章ではアラビア哲学前期の展開として、キンディー、サービト・イブン・クッラ、ファーラービーそれぞれが形而上学をどのように解釈していたかを見てみる。第3章ではアヴィセンナによる『形而上学』理解とその展開を追ってゆき、それによってアヴィセンナが先行す

る解釈の伝統から何を汲み上げて、そこに何を新たに付け加えたのか明らかにする。

1. 背景

1. 1 アリストテレス自身による『形而上学』の取り扱い

アリストテレス (BC384-322) 自身は『形而上学』という作品の主題を様々な仕方で述べている。現代においても有名なのは「巻冒頭の、「存在者としての存在者 (ὄν ὡς ὄν)」と、自体的にそれに属するものどもを探求する何らかの知」という言葉であろう¹⁾。また一方でE巻第1章の末尾において、以下のようなことを述べている…

そのため、三つの思弁的哲学、数学、自然学、神学 (θεολογική) があるだろう…というのも、もし神的なものがどこかにあるならば、そのような「不変の」自然のうちにあるのは当然なのだから。そしてもつとも価値あるものは、もつとも価値ある類についてでなければならぬ。よって、あらゆる知のなかで思弁的なものももつとも望ましく、思弁的なものなかではこれ (＝神学) がもつとも望ましいのだ。なぜなら、まったく第一哲学 (ἡ πρώτη φιλοσοφία) 一般というものがあのか、それとも何かの類や何かひとつの自然にかんするものなのか、途方にくれる者もいるだろうから。なぜなら数学諸学においてもまったく同じやり方というのではなく、幾何学と天文学は何らかの自然についてであり、他方で一般的なものはすべてのものについて共通なのだから。よって、もし自然によって集められたもののほかに存在がないのであれば、自然学が第一の知であろう…他方でもし何か不動の存在 (τις οὐσία ἀκίνητος) があるならば、これが先行しており、第一哲学であり、第一である仕方である…そして、存在者としての存在者、つまり在るもの「それ自体」と存在者として属するものどもについ

ては、それ（Ⅱ第一哲学）によって探求されるだろう⁽²⁾。

ここでアリストテレスは「神学」と「第一哲学」という概念を登場させている。アリストテレスによれば、自然的な存在に先行する不動の存在（Ⅱ不動の動者）について探求する学問があり、それは自然的な存在に先行しているがゆえに第一の哲学であり、またここでアリストテレスは明らかに第一哲学と神学を同一視している。そして重要なことに、「存在者としての存在者」は、この第一哲学Ⅱ神学によつて探求されるとする。つまりアリストテレスはΓ巻冒頭で「存在者としての存在者」を探求する学問を提示する一方で、E巻においてこの存在一般の探求を第一哲学Ⅱ神学に含まれるものと取り扱っているのだ。これはきわめて問題のある態度と言えるだろう。なぜならアリストテレスがここで挙げる、第一哲学が神学である所以、不動の存在は全部で14巻ある『形而上学』のΛ巻、しかもその後半部分（6-10章）でしか取り扱われておらず、『形而上学』の残りの大部分はとても神的なものを取り扱っているようには思えないからである。『形而上学』という書物がきわめて独立性の高い論考を集めたものであることに鑑みると、アリストテレス自身の考えが長い執筆期間のあいだに変化したということも十分に考えられるが、決定的な答えは出ていない⁽³⁾。どちらにせよ、『形而上学』が「存在者としての存在者」を取り扱う学問なのか、「不動の存在Ⅱ神的なもの」を取り扱う学問なのか、アリストテレス自身によって、ひとつ大きな謎が残されることになった⁽⁴⁾。

1. 2 後期古代における『形而上学』解釈

アリストテレス『形而上学』にたいする注釈は、古くはアスパシオス（80頃-100頃）やアフロディシアスのアレクサンドロス（200頃活動）、それにテミステイオス（317-300頃）によって書かれたが、アスパシオスのものは散

逸、アレクサンドロスについては現存のものは偽作と考えられ、テミステイオスのものはギリシア語で現存していない。アリストテレスへの注釈という営為は後期古代において活発におこなわれるが、ここではその後の『形而上学』解釈に大きな影響を与えることになった、アレクサンドリア学派について見てみることにしよう。アレクサンドリア学派のヘルメイアスの子アンモニオス(435-445頃-517/526)によって創設された学問の流れのことである。アンモニオスの父ヘルメイアスはアテネでシュリアノス(397歿)に学んだ後、生まれ故郷のアレクサンドリアで学校を開いていたが、若くして亡くなった。幼くして父親を亡くしたアンモニオスは長じて父の同窓生でアカデメイアの学頭をしていたプロクロス(412-485)のもとで学ぶ。学問を修めたアンモニオスは父と同じようにアレクサンドリアに戻り、学校を開いた。彼のもとからは、アスクレピオス(560-570歿)、ダマスキオス(460頃-529以降)、シンプリキオス(490頃-560頃)、オリュンピオドーロス(495頃-570)、それに後にキリスト教護教家になったフィロポノス(490頃-570頃)などが巣立っていった。当時のアレクサンドリアはすでにキリスト教が多数派になっており、総主教座のひとつが置かれていた当地では、異教の哲学者たちにたいする大小の迫害がおこなわれていた。アンモニオスはそのような状況で異教徒とキリスト教徒両方の生徒を教育していかざるを得なかった。プロクロスの弟子であるアンモニオスは当然ながら新プラトン主義的教養を身に付けていたが、そのような状況下において彼の現存する作品はより「学問的」な性格の強いアリストテレスへの注釈が中心になっていった。アンモニオスの作品のなかで、彼自身の筆によるとされるのは『命題論』への注釈のみで、それ以外の多くは弟子たちによる彼の講義録という形になっている。『形而上学』については、アスクレピオスがA巻からZ巻までの注釈を残しており、これによってアンモニオス、または少なくともアレクサンドリア学派における『形而上学』解釈を知ることができる。アスクレピオスは『形而上学注釈』を以下のように始めている…

我々はまずこの作品（『形而上学』）について、目的、順序、表題の原因を述べなければならない。実に、この作品の目的は神について語ること（*theoloyhōn*）である。なぜなら、そこでアリストテレスは神について述べている（*theoloyei*）のだから。また順序については、自然において後のものどもから我々は諸原理を立て、それからそれらは我々により認識されるのだ。それゆえ、アリストテレスは自然的なものごとについて先に我々に論じたのである。なぜなら、それらは自然には後のものだが、我々にとって先なのだから。他方でこの作品は、完全性をもつがゆえに自然には先であるが、我々にとっては後である。なぜなら、不滅的なものどもは可滅的なものどもよりも先であり、生じないものどもは生じるものどもよりも先なのだから。それゆえ、まずアリストテレスは『氣象論』において不規則に運動するものどもについて我々に論じ、つぎに『天について』において秩序だつて運動するものども、つまり星々と天球について論じたのである。そして最後にこの作品において、不動のものどもについて徹底的に我々に論じるのである。これが神学（*theoloyia*）である。なぜならこのようなもの（『神学』）こそ神的なものども（*theoiōi*）に相応しいのだから。⁽⁶⁾

ここにおいて傾向性は明らかになっている。アリストテレスが『形而上学』Δ巻で述べた「存在者としての存在者」を探求する学問としての性格は姿を消しており、神的なもの、不動の存在を探求する学としての『形而上学』が前面に押し出されている。

1. 3 『形而上学』のアラビア語への翻訳

アラビアにおける『形而上学』受容の状況を概観するために、⁽⁷⁾まずはイブン・ナデイーム（995/998歿）の『フィ

フリスト』を見ることにしよう。⁽⁸⁾『ファイフリスト』はアリストテレスの項目において、『形而上学』について以下の説明をおこなっている…

『神学』(al-Ilahiyat) としつ知られる『文字の書』(Kitab al-Huruf) の説明

この本は、ギリシア語の文字 (huruf) に従って配列されており、初巻は小文字の *a* であり、イスハーク「イブン・フナイン」が翻訳した。そこで見出されるものは、文字 M にまで至る。この文字 (= M 巻) はアブー・ザカリヤウ・ヤフヤー・イブン・アディーが翻訳した。ギリシア語において文字 N は「アフロディシアスの」アレクサンドロスによる注釈で存在するかもしれない。これらの諸文字 (= *a* 巻から M 巻) はウスタースによってキンディーのために翻訳され、キンディーはそれにかんする紹介を書いた。アブー・ビシュル・マッターは Λ 巻、つまり 11 番目の文字をアレクサンドロスの注釈と共にアラビア語に翻訳した。フナイン・イブン・イスハークはこの巻をシリア語に翻訳した。テミステイオスは Λ 巻に註釈した。アブー・ビシュル・マッターはそれをテミステイオスの注釈と共に翻訳した。シャムリーもそれを翻訳していた。イスハーク・イブン・フナインは「この作品」の数多くの巻を翻訳した。シュリアノスは B 巻に注釈し、アラビア語に訳された。私はそれが、ヤフヤー・イブン・アディーの蔵書目録に彼の筆で書かれているのを見た。⁽⁹⁾

上の記述により、アラビア語において『形而上学』は現在我々の手に取る構成と異なっていたことが分かる。A 巻は翻訳されず、『形而上学』の冒頭は *a* 巻であった。そのため現在通常「12 番目」の巻とされる Λ 巻が 11 番目の巻とされている。また末尾についても、翻訳されたのは M 巻までであり、N 巻は翻訳されていない。そして何よりも

注目すべきは、『形而上学』が『神学』または『文字の書』と呼ばれていることである。『形而上学』を「神学」だとする解釈はすでに後期古代において主流になっており、アラビアもその伝統を引き継いでいることが分かる。『文字の書』というのは、『形而上学』の各巻がギリシア語のアルファベットを冠していたことによる命名である。

また上の記述にはギリシア注釈家の名前も挙げられている。アフロディシアスのアレクサンドロスによるN巻の注釈はギリシア語では存在していたようであるが、アラビア語には翻訳されなかった。¹⁰Λ巻についてはアレクサンドロスとテミステイオスの注釈が言及され、それらはそれぞれ部分的に現存している（いずれもギリシア語では散逸）。シユリアノスによるB巻への注釈は現存していない。

『形而上学』のアラビア語訳自体は様々な翻訳者によってなされたが、もっとも重要なのはウスタース（9世紀）による翻訳である。彼は、最初のアラビア哲学者とも言われるキンディー（800頃—850以降）のもとで翻訳活動をおこなっており、そのためウスタースの訳はその後のアラビア語版『形而上学』の基礎となった。ウスタースの翻訳は（K巻とM巻を除き）、現在アヴェロエス（イブン・ルシュド [1126—1198]）による『形而上学大注釈』のレンマで確認することができる。

2. キンディーからファーラービーへ

2. 1 キンディーによる「神学的」解釈

アッバース朝においてマアムーン（在位833—833）、ムウタシム（在位833—842）、ムタワッキル（在位847—861）という三代のカリフに仕えたキンディーは、キンディー・サークルと呼ばれる哲学者と翻訳者の集団を主宰し、様々な哲学書をアラビア語に翻訳させた。¹¹ウスタースによる『形而上学』のアラビア語訳もその成果のひとつである。9世

紀当時のイスラーム社会に異教の学問であるギリシア哲学を導入するという難行を遂行するために、キンデーはギリシア哲学が基本的にイスラームの教えと合致するという戦略を採った。¹²⁾ 彼はその主著『第一哲学について』で、異教の学問であるギリシア哲学を情熱的に擁護している…

我々は真理を称賛したり、それを獲得したりすることに恥じてはいけない、それがどこに由来しようとも。たとえそれが遠方の民族や異国の人々から来ようが、真理の探究者にとって、真理より重要なものは何もないし、真理を述べたり伝えたりする者によって真理が貶められたり減少したりしない…いかなるものも真理によって貶められない、むしろすべてはそれによって高貴にされるのだ。¹³⁾

キンデーにとって大事なのは普遍的な真理であり、それがイスラームに内在的なものであるが、ギリシアに由来するものであろうが関係なかった。

『アリストテレスの諸書の量について』でキンデーは、『形而上学』の目的を以下のように説明している…

『形而上学』(na ba'd al-tabi'iyat) と呼ばれる彼の本の目的について言えば、質料 (māh) なしで存立し、質料をもつものと共に在るかもしれないが、質料と結びついても合一してもいないものどもの説明…偉大にして至高なる神の 一性 (tawhid) 「の説明」…神の美名 (al-asma'ih al-husnā) の説明、神が宇宙の作用因にして完成者、その完全な統括と完成した智慧による万物の神、万物の統治者であること「の説明」である。¹⁴⁾

キンディーは第一に『形而上学』の目的を、質料をもたないものの説明としており、これは『形而上学』が不動の存在を論じるものであるとする、アリストテレス自身の『形而上学』E巻での記述、それに後期古代の『形而上学』解釈に連なるものであると言える。しかしその後には、キンディーは、神の一性 (awhid)、神の美名という、きわめてイスラーム的なトピックを付け加えている。

カリフ、マアムーンに捧げられた『第一哲学』については最初の4章が現存しており、第1章は『第一哲学』について『が真なる一者である神を探求する学問であることを主張し、真理の普遍性を擁護し、先人たちの智慧に感謝するよう述べる。この最後の箇所は『アリストテレス』a巻を強く思い起こさせるものである⁽¹⁶⁾。第2章は世界の永遠性についての論駁を取り扱う。アリストテレス以来、哲学者は世界の永遠性を主張するのに対し、キンディーはその中で珍しくフィロポノスの影響を受けて、世界の時間のうちの創造を主張する。第3章は一性と多性を取り扱い、第4章は真の二者について論じる。⁽¹⁷⁾『第一哲学』についてはより大きな全体のうちの一部に過ぎないという事実がこの作品全体の評価を難しくしているとはいえず、Bartolacciによれば、その第1章の構成はa1-2をなぞり、そこからΛ6の不動の動者のテーマに飛んでいることが指摘され得る。⁽¹⁸⁾

2. 2 サービト・イブン・クツラによるΛ巻注釈

サービト・イブン・クツラ (826-901) はキンディーより一世代後の人物であり、ハッラーン出身のサービア教徒で、天文学者や数学者として有名であった。彼は一般的に哲学の文脈で言及されるのが少ないとはいえ、『形而上学』の歴史においてはきわめて重要な役割を担っている。というのも彼は、現存するなかでもっとも初期の『形而上学』注釈を書いたからである。この注釈は、哲学に対する不倶戴天の仇である伝統主義者イブン・タイミーヤ

(1268-1328) によって言及されている以外では、伝記作家や書誌学者たちにもまったく無視されている¹⁹。しかしサービトによる『形而上学』注釈はキンデイーと次節で論じるファーラービー(872頃-950)のあいだをつなぐ『形而上学』解釈としてきわめて重要である。サービトは彼の注釈を以下のように始めている…

「サービト・イブン・クツラは」言った…アリストテレスはこの彼の書を『形而上学』(ma'ba'd al-'aql)と題したのは、そこでの彼の意図が、運動せず、その本質の外のものへの欲望を受け入れない実体の探求だからであり、またこれは自然的な事柄の道ではないとはいえ、その説明において、その途上で運動する実体について多くのことを探求するように彼は強いられていたからである。

プラトンは反対に、運動しないその本質を実体よりも引き上げ、実体をその下に置いた、つまり原因と結果の観点から。というのも彼の意見では、ひとつの概念が両者(≡原因と結果)を含むことはまったくないのでから。よつてもし我々が、この二人(≡プラトンとアリストテレス)のそれぞれが信奉する意味そのものを理解すれば、それにかんする二人の違いは必ずしも、我々が学ぼうとするこの運動しない本質において我々を損なわない。さもなくば、要するに、それは真に一なるものの探究である。というのも、それについては、その活動の観点から、関係的に、外からしか、何ことも言われないのだから。アリストテレスはこの彼の本において、ひとつの目的を意図する、おほめかしのような言説をおこなっており、注釈と説明によってその真理が解明されたとき、以下の仕方で行われる²⁰。

明らかにここでサービトはキンデイー的、または後期古代的な「神学的」解釈を受け継いでいる。ギリシア語、シ

リア語、アラビア語に堪能だったサービトがどこから影響を強く受けているかは確定できないとはいえ、彼の神学的な『形而上学』解釈はキンデー学派的な環境とも、後期古代アレクサンドリア学派的な伝統とも調和的であり、この時代において神学的解釈がきわめて当然のものとして受け入れられていたことを物語っている。

2. 3 ファーラービーによる『形而上学』理解の革新

後期古代からキンデーに至る『形而上学』の神学的解釈に対して真つ向から反対したのがファーラービーである。彼はバゲダードで活動したのち、950年にシリアで亡くなったとされる。アラビア哲学において彼はアリストテレスに次ぐ「第二の師」というきわめて高い評価を受けている一方で、詳しい生涯の事跡はほとんど分かっていない。⁽²⁾しかし彼の短編『形而上学の意図』は、アラビア哲学における『形而上学』解釈のターニングポイントとなった。彼は論考を以下のように始める…

彼は言った。この巻における我々の目的は、『形而上学』(Ma ba'd al-ahadith)として知られるアリストテレスの書物を含んでいる意図、そしてそれがもつ第一の区分を指し示すことである。というのも多くの人々がこの本の意義と内容は、創造主(彼に讃えあれ、高くあらんことを)と知性、魂、その他それらに関連したことにかんずる言説であり、『形而上学』の学問と神の一次性(Al-ahadiyah)の学問はまったく同じであると無反省に想像しているのだから。そのため、我々は、思弁家の大半がこれにかんじて困惑し、惑っているのを見出す。というのも、我々は、そこにおける議論の大半がこの目的(＝神学的目的)を欠いているのを見出し、むしろ我々は、Λの徴をもつ11番目の巻⁽³⁾においてでなければ、とりわけこの目的にかんずる議論をそこに見出さないのである。

それから、古代人たちは、「アリストテレスの」ほかの諸書についてのように、この本（『形而上学』）の注釈において相応しい議論を作っておらず、あったとしてもアレクサンドロスによる不完全なⅠ卷「の注釈」と、テミスティオスによる完全な「Ⅰ卷の注釈」であろう。ほかの卷について言えば、注釈がされなかったか、我々の時代に現存していないかである。しかし、我々が現代のペリパトス派の諸書を見ると、アレクサンドロスがこの本を完全に注釈していたと想定されるかもしれない。

我々は、そこにおける意図と、そのすべての巻が含まれるものを指し示そう。

我々は言う。学問のなかで、あるものは個別的であり、あるものは普遍的である。個別的学問の主題は何らかの存在者や何らかの思い浮かべられたものであり、我々の思弁は、それらをもつ特定の付帯性にかかわるのだ。たとえば自然学のように。なぜならそれは、何らかの存在者、つまり運動し変化し運動を休止するという観点から、またそれがその諸原理と諸付随物をもつという観点からの物体を思索するのだから。幾何学は、特定の性質と、その諸原理と諸付随物において生じる関係性を受け入れるという観点から、そしてそれがそのようなものであるという観点から、量について思索する。算術も数について同様である。医学は人間の体を、健康であり病気であるという観点から「思索する」。その他の個別的学問のいずれも、諸存在者すべてに共通するものを思索しない。

普遍的学問について言えば、それは存在や一性など、すべての諸存在者に共通のもの、その種や、その諸付随物、また先行と後続、可能態と現実態、完全性と欠如などのような、いずれの個別的学問の主題も特定化によって生じさせないもの、すべての諸存在者に共通の第一原理（神（その栄光が偉大であらんことを）の名前で呼ばれるべきもの）を思索する。普遍的学問はひとつの学問であるべきである。なぜなら、もしふたつの普遍的

学問があつたならば、両者それぞれが特定の主題をもつだろうが、特定の主題をもち他方の学問の主題を含まない学問は、個別的学問である。よつて両方の学問とも個別的ということになる。しかしこれは矛盾である。よつて普遍的学問はひとつである。よつて神学 (ar-*tim al-*ilān*) はこの学問 (普遍的学問) に含まれるべきである。なぜなら神は絶対的な存在者の原理であり、ある存在者の原理であるがほかの存在者の原理ではないということではないのだから。よつて、その (普遍的学問) なかで存在者の原理の授与を含む区分は、まさに神学でなければならぬ。なぜならこれらの意味 (*ma'ānī*) は自然的なものどもに特有ではなく、むしろ普遍性 (*umūmī*) において自然的なものどもよりも高位である。よつてこの学問は自然学よりも高位であり、自然学よりも後なのである。このために、形而上学 (自然学の後のもの) と呼ばれなければならない。⁽²⁾*

フアーラービーはそもそものアリストテレス解釈において生じていた、「もし『形而上学』の主題を神学と考えると、そのような存在は『形而上学』全14巻のうち1巻でしか語られていない」という問題を正確に認識していた。彼は多くの人が、形而上学を「神の一性」の学問 (イスラーム神学) と同一視していると批判するが、これはまさにキンディーが行おうとしたことである。それではフアーラービーは「神学」を形而上学から排除しようとしたのだろうか。引用文の後半を読めば、必ずしもそうでないことが分かる。普遍的学問 (形而上学) が探求するものは存在や一性、それに先行と後続、可能態と現実態、完全性と欠如など、あらゆる存在者に共通のものであり、また同じく、あらゆる存在者に共通の第一原理も探求される。この、あらゆる存在者に共通の第一原理とは神のことであるため、フアーラービーによれば神学は形而上学のなかで探求されなければならない。神学と形而上学が別の学問であるという考えもフアーラービーは否定する。なぜなら第一原理を探求する神学と、存在や一性を探求する形而上学が別

の学問であれば普遍的学問がふたつあることになり、これは彼によれば矛盾することなのだから。よってファーラービーが否定しているのは、形而上学と神学を「同一視」することであり、むしろ神学は形而上学の「一部門」として探求されなければならないのだ。その証拠に、ファーラービーは『諸学問の列挙』において、神学 (al-'ilm al-'ilahi) を以下のように三分類している。

神学は三つの部分に分けられる。

ひとつ目は、諸存在者と、諸存在者である限りでそれらに付帯するものどもを探求する。

ふたつ目は個別的な思弁的諸学問における論証の諸原理を探求する (……)。

第三の部分は、物体でなく、物体のうちにはない諸存在者を探求する。⁽²⁵⁾

彼が述べる神学 (＝形而上学) の第一の部分はまさに『形而上学』Γ巻の冒頭の言葉に対応し、第三の部分はΛ巻の対象に対応する。

ファーラービーの『形而上学』に対する視点の独自性は、彼の主著のひとつ『文字の書』からも伺い知ることができ⁽²⁶⁾る。本書は三部から成り、第一部と第三部は哲学における小辞の分析をおこない、第二部は宗教的言語の分析に充てられている⁽²⁷⁾。第一部と第三部は、明らかにアリストテレス『形而上学』Δ巻における哲学的用語の分析を思い起こさせる。よってこの『文字の書』という題名は、『形而上学』のアラビア語での別名のひとつ『文字の書』と、『形而上学』Δ巻を彷彿とさせる哲学的用語分析の両方を含意したものであると考えられる。この点からも、『形而上学』のなかでΛ巻ばかりが注目されてきたこれまでのアラビア哲学の流れとファーラービーが異なる視点をもっていることが分かる。

3. アヴィセンナによる統合と展開

3. 1 アヴィセンナにおけるキンディーとファーラービーの影響

アヴィセンナ（イブン・シーナー 980-1037）はサーマーン朝支配下のブハーラー（現ウズベキスタン）に生まれ、幼少期から天才を発揮し、数々の学問を独学で習得した。アヴィセンナが育ったホラーサーン地域はキンディー学派の影響が強く、バグダードにおいてキンディーのもとで哲学を学び、その後出身地に戻ってきた哲学者たちが数多くいた。⁽²⁸⁾ここで注目すべきは、17歳のアヴィセンナの、ファーラービー『形而上学の意図』との劇的な出会いである。彼は自伝のなかで以下のように述べる…

私は論理学、自然学、数学を習得したので、私は神学（al-'ilm al-'ilāhī）へと移行した。私は『形而上学』（ma'ad al-'alabrah）の書を読んだが、私はそこにあるもの（ma'fih）を理解できず、その作者の意図は私に曖昧であり、ついに私はそれを四十回⁽²⁹⁾繰り返し返し読んで、記憶してしまった。

それにもかかわらず私はそれを理解せず、それによって意図されているものも理解できない。私は心から絶望し、「この本は理解する道筋がない」と言った。ある日の午後私は書店街を訪れた。呼び売り人が売り出し中と叫びながら一冊の本を手近づいてきた。彼は私にそれを見せたが、私はこの学問（＝形而上学）に利益はないと信じており、困惑して拒絶した。すると彼は言った、「これをお買いなさい、持ち主が代価を必要としているので、安いですよ。3デイルハムでお売りしましょう。」そこで私はそれを買った、するとそれはアブー・ナスル・ファーラービーによる『形而上学』の意図にかんする本だった。私は家に戻り、急いでそれを読んだ。する

と即座にその本（＝『形而上学』）の意図が私に露わになった。なぜなら私はそれを暗記していたのだから。私はそれを喜び、次の日に、至高なる神に感謝して、貧しい者たちに多くの喜捨をおこなった。⁽³¹⁾

このエピソードは、若きアヴィセンナの限界、彼ほどの天才であっても『形而上学』を理解することができなかったことを指すために紹介されることが多かったが、Ciceroはこれにまったく新しい解釈を与えた。⁽³²⁾ 彼によれば、アヴィセンナが困惑したのは『形而上学』の「意図」についてだったという。先に述べたように、アヴィセンナが育ったホラーサーンはキンデー学派の影響が強い地域だった。キンデー学派による『形而上学』理解は、形而上学をイスラーム神学と同一視するものであり、それは『形而上学』のきわめて限定的な部分（＝Λ巻）を強調する解釈だった。そのため（A巻とN巻を欠いた）『形而上学』の全体を読んだとき、アヴィセンナはそこで存在論が取り扱われていることについて困惑したのだという。

なぜこのようなことが生じたのだろうか。Bertolacciによれば、この謎を解く鍵も自伝のなかに含まれているという。⁽³³⁾ 10代のアヴィセンナに父はナーティリーという論理学の家庭教師を付けたが、若いアヴィセンナはすぐに教師を追い抜いてしまう。そのためナーティリーはアヴィセンナのもとを去り、その後彼は学問を独学することになる。彼はそのくだりを以下のように記している…

それから、ナーティリーは私のもとを離れ、グルガンジユに向かった。

私は自然的なものと、神的なものにもかんする諸書の *Insus* と注釈 (*shurūh*) の学習に専念した。⁽³⁴⁾

こうで問題になるのが *fusus* という語である。Bertolacci はこの語が、Gohman が記したように「本文 (the original)⁽³⁵⁾」ではなく、「本質的部分 (essential parts)」と解釈すべきだと提案する⁽³⁶⁾。つまりアヴィセンナはこの時点で『形而上学』のテキスト全文を読んでいたのではなく、あくまでも「本質的部分」しか読んでいなかったというのだ。それでは、アヴィセンナがこのときに読んでいた『形而上学』の本質的部分とはどこなのだろうか。Bertolacci はそれを *a* 卷 1-2 と Λ 卷 6-10 であると述べる⁽³⁷⁾。そして上で述べたように、キンデーの『第一哲学について』はまさに『形而上学』の *a* 卷と Λ 卷の影響を強く受けていたのである。つまりアヴィセンナは、『形而上学』のなかでも神学的要素の極めて強い部分のみを読み、その後『形而上学』全体を読むことで、その著作全体の「意図」について困惑し、ファーラービーの『形而上学の意図』を読むことによって、『形而上学』の「意図」を理解することができたのである⁽³⁸⁾。

3. 2 『治癒の書』における形而上学解釈

「神学的」段階を脱して、「存在論的」段階へと開かれたアヴィセンナはその後どのように進んだのだろうか。彼の中期代表作である『治癒の書』はペリパトス派の学問カリキュラムを総合し、史上初めての「哲学大全」と言える作品である。それは論理学、自然学、数学、形而上学の四部から成り、とりわけ自然学と形而上学はその後のアラビア／イスラーム哲学のみならず、ラテン西洋にも計り知れない影響を与えた⁽³⁹⁾。『治癒の書』「形而上学」においてアヴィセンナは以下のように言う…

思弁的なものは、自然学、数学、神学 (*al-ilahiyah*) の三つの部分に集約されると述べられた。(……) 神学は、

存立や定義によって質料から離存している物事について研究すると「述べられた」。またあなたは、神学は、自然学的存在や数学的存在や両者に附随するものの第一の諸理由と、諸原因の原因、諸原理の原理である神（その偉大さが高くあらんことを）を研究するのだとも聞いている。

以上が、諸書の先行する部分であなたが学んだことの範囲である。しかし以上のことから、神的学問の主題（*maudū*）が実際のところは何であるかということは、『論証の書』（*Kitāb al-Burhān*）⁽⁴⁰⁾において言及された指示以外には（もしあなたが覚えているのなら）、あなたに明らかになっていない。というのも、ほかの諸学問においてあなたは、主題であるもの、探求対象であるものども、論証が組み立てられる前提となる原理をもっていたのだから。しかし今あなたは、この学問の主題であるものを真に確認していない。つまり、それは第一原因そのもの（＝神）であり、そこからその属性と活動が求められているのか、それとも別の意味なのかを。⁽⁴¹⁾

アヴィセンナはここで、神学（＝形而上学）が神やその属性にかんする学問であるという一般的な言説を紹介し、読者とその解釈に親しんでいることを確認する。その上で彼は、果たして形而上学の主題が何なのか尋ねる。彼によれば、それまったく明らかになっていない。それは神やその属性なのか、それとも別のものが主題なのか。しかしアヴィセンナは前者を否定する…

それ（＝神）が主題であることは不可能である。というのも、あらゆる学問の主題は、その学問における存在が前提とするものであり、その諸状態のみが探求されるのだから。これはほかの箇所ですでに知られている。そして神（その偉大さが高くあらんことを）の存在は、主題としてこの学問において前提されておらず、むしろ探求

対象である⁽⁴²⁾。

彼は主題を、その学問において前提として共有される探求の枠組みだとする。自然科学は運動変化する物体を主題とし、数学は数を主題とする。よって自然科学は運動変化する物体やその諸状態を論じ、数学は数やその諸状態を論じるが、それぞれ「そもそも運動変化する物体があるのか」「そもそも数があるのか」は問わない。なぜならそれはその学問の境界線であり、個々の学問はその主題≡境界線の内側で探求するのだから。それでは形而上学の主題として神を置くことができるのか。アヴィセンナはそれを否定する。もし神を形而上学の主題とするならば、神は形而上学の前提であり、「そもそも神がいるのか」は問うことができず、神を主題≡境界線として、その内側で探求をおこなうことになる。しかし実際にはそうではない。神は主題ではなく、むしろ形而上学で探求される対象なのである。それでは、アヴィセンナは形而上学の主題を一体何だとするのだろうか。

以上すべてからあなたには、存在者である限りでの存在者 (al-mawjūd bi-mā huwa mawjūd) は、これらすべてに共通することであり、私が言ったことにより、この技術 (≡形而上学) の主題 (al-mawdū) にならなければならぬことが明らかである。なぜならそれは、この何であるか性 (mahyāh) を学び定立するために、この学問 (≡形而上学) 以外の学問がそこにおける状態の解明を請け負わされる必要がなく (主題を、まさにその主題をもつ学問において定立しその何であるか性を確認することが不可能なため)、むしろただその存在 (amnyāh) と何であるか性 (mahyāh) のみを前提とするのだ。よってこの学問の第一の主題は、存在者である限りの存在者であり、その探求対象は、無条件である限りの存在者に附随することである⁽⁴³⁾。

つまりアヴィセンナは形而上学の「主題＝存在者である限りの存在者」、「探求対象＝神や存在者に付随するものなど多数」とすることによって、アリストテレスが『形而上学』E巻で記述した、「神学という枠組みの中で探求される存在者としての存在者」という構図を逆転させたのである。⁽⁴⁾ もちろんこれは、ファラービーによる存在論への強調という先例があつてこそ可能であつたことだろう。

3. 3 アヴィセンナにおける形而上学観の展開

それでは、アヴィセンナはキンディー的な形而上学とイスラーム神学の同一視の段階から、ファラービー的な存在論的段階へと進み、神学的問いを形而上学という存在の学のひとつのトピックとすることで決着をつけたのだろうか。全体としてその流れは正しいと考えられる。しかし一方で、アヴィセンナの『治癒の書』「形而上学」はアリストテレス的存在論では取り扱わないような内容も多く含んでいる。第8巻で第一原因、つまり神について論じた後、第9巻で彼は摂理や悪や死後の生について論じ、第10巻では祈りや宗教儀礼や共同体やイマームについて論じる。つまり、アヴィセンナは「形而上学」のうちに、神にかんする議論のみならず、きわめて新プラトン主義的⁽⁴⁶⁾かつイスラーム的な題材を組み込んでいる。とりわけ第10巻は新プラトン主義的な枠組みからも外れ、まったくイスラーム的である。⁽⁴⁶⁾ つまりアヴィセンナは『治癒の書』「形而上学」において主題を存在者である限りの存在者、探求対象を神とした点で正しくアリストテレスの『形而上学』解釈の系譜に連なっているが、それと同時に『形而上学』の言う「神学」にイスラーム的なものを組み込もうとする点において、明らかにキンディー学派の影響下にあると言える。⁽⁴⁷⁾

アヴィセンナのこのキンディー学派とファラービーの中間に立つ態度は、彼の後期の代表作『示唆と警告』においてより明らかになる。この作品は第一部が論理学、第二部が自然学と形而上学から成っている。第二部の後半は

19世紀から20世紀にかけて、アヴィセンナによるスーフィズム、神秘主義と見なされてきたが、この解釈はGinsに
よって批判されている。⁽⁴⁸⁾アヴィセンナは『示唆と警告』第二部で明らかにスーフィズムの含意のあるテーマを取り扱
いながら、あくまでも理性主義的な態度を崩そうとしなかった。Janssensが言うように、アヴィセンナは『示唆と警
告』においていくつかの神秘的現象に、明らかに自然主義的解釈をおこなっており、彼の哲学は「哲学的神秘主義よ
りも、神秘主義的用語、表現、現象を合理的に解釈する哲学的プロジェクト」⁽⁴⁹⁾と解釈する方が良いだろう。

アヴィセンナの後期作品はガズナ朝との戦争のさなかに失われたものがあり、そのうちのひとつに、東方哲学と西
方哲学⁽⁵⁰⁾の統合を目指して書かれた『公正なる判断の書』がある。アヴィセンナの後期の代表作になるはずだったこの
作品は、幸いその一部が我々に伝わっている。それはアリストテレス『魂について』、擬アリストテレス『神学』⁽⁵¹⁾注
釈、そして『形而上学』Λ巻の注釈である。

おわりに

以上駆け足ではあるが、アリストテレス『形而上学』そのものに端を発する、「神学」としての『形而上学』と
「存在論」としての『形而上学』の解釈の歴史を眺めてきた。『形而上学』を神学とする解釈は読みよによってはす
でにアリストテレス自身のうちに内在しており、後期古代のアレクサンドリア学派はそれを決定的な流れとした。こ
れはイスラームのうちにギリシア哲学という異教の学問を導入しようとするキンディーにとって好都合であった。そ
のためキンディーは形而上学の神学としての性格を精一杯強調し、宗教（＝イスラーム）と哲学は矛盾するものでな
く、むしろ同じ真理を述べているのだと主張する。一世代後のサービト・イブン・クッラが残した『形而上学』の注
釈もΛ巻にかんするものであり、後期古代から続く神学重視の姿勢は変わらなかった。それがファーラービーによつ

て一変する。彼は形而上学をむしろ存在者である限りの存在者を探求する学問であるとし、神学はその一部門に過ぎないとした。この流れのなかにアヴィセンナが登場する。彼はキンデー学派の影響が強いホラーサーンで成長し、同時にファラービーによって大きな衝撃を受けた。『治癒の書』『形而上学』における、主題としての存在者である限りの存在者、探求対象のひとつとしての神という、アリストテレス『形而上学』E巻の逆転のような構図は、ファラービーという先駆者なしでは生まれなかったであろう。アヴィセンナは形而上学の解釈を新たな段階へと引き上げると共に、そこにイスラーム的トピックを積極的に組み込んで行った。それは20世紀の神秘家たちが期待したような「神秘主義者アヴィセンナ」ではなかったにせよ、その後のガザリー(1056-1111)たちが展開した哲学的神学への道筋を用意したとも言えるだろう。⁽⁸²⁾

参考文献

- ・ Adamson, Peter. *Al-Kindi*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- ・ Aristotle. *Aristotle's Metaphysics*. ed. W.D. Ross, Oxford: Clarendon Press, 1924.
- ・ Aristotle. *Metaphysics Books F, J and E*. 2nd. ed., trans. Christopher Kirwan, Oxford: Clarendon Press, 1971, 1993.
- ・ Aristotle. *De Anima*. trans. Christopher Shields, Oxford: Clarendon Press, 2016.
- ・ Asclepius. *In Aristotelis Metaphysicorum Libros A-Z Commentaria*. ed. Michael Hayduck, Berlin: Typis et Impensis Georgii Reimeri, 1888.
- ・ Avicenna. *The Metaphysics of The Healing*. trans. Michael Marmura, Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005.
- ・ Bertolacci, Amos. "From al-Kindi to al-Fārābī: Avicenna's Progressive Knowledge of Aristotle's Metaphysics According to his Autobiography," *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 11, 2001, 257-295.
- ・ Bertolacci, Amos. "On the Arabic Translations of Aristotle's *Metaphysics*," *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 15, 2005, 241-275.
- ・ Bertolacci, Amos. "The Reception of Avicenna in Latin Medieval Culture," In *Interpreting Avicenna*, ed. Peter Adamson, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, 242-269.

- Bertolacci, Amos. "Arabic and Islamic Metaphysics". In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*; 2018, <https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-metaphysics/>; 2019年12月28日閲覧。
- Blank, David. "Ammونیوس". In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*; 2017, <https://plato.stanford.edu/entries/ammونیوس/>; 2019年12月26日閲覧。
- D'Ancona, Cristina. "Greek into Arabic: Neoplatonism in translation," In *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, eds. Peter Adamson, Richard C. Taylor; Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 10-31.
- Fakhrī, Majīd. "The Subject-Matter of Metaphysics: Aristotle and Ibn Sina (Avicenna)," In *Islamic Theology and Philosophy*; ed. Michael Marmura, Albany: State University of New York Press, 1984, 137-147.
- al-Fārābī. *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen*. ed. Friedrich Dieterici, Leiden: E. J. Brill, 1890.
- al-Fārābī. *Ḥisā' al-'Ulūm*. Beirut: Aif Bū Milhim, Beirut: Dār wa-Maktabah al-Hilāl, 1996.
- Frank, Richard M. *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazālī & Avicenna*. Heidelberg: Carl Winter: Universitätsverlag, 1992.
- Gohlman, William. *The Life of Ibn Sina*. Albany, New York: State University of New York Press, 1974.
- Griffel, Frank. *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Gutas, Dimitri. "Avicenna's Eastern ("Oriental") Philosophy: Nature, Contents, Transmission," *Arabic Science and Philosophy*, vol. 10, 2000, 159-180.
- Gutas, Dimitri. "Intellect without Limits: The Absence of Mysticism in Avicenna," In *Intellect and Imagination in Medieval Philosophy*, vol. 1, ed. M. C. Pacheco and J. F. Meirinho, Turnhout: Brepols, 2006, 351-372.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. 2nd. ed. Leiden: Brill, 1988, 2014.
- Ibn al-Nadīm. *Kitāb al-Fihrist*. 2 vols. ed. Gustav Flügel, Leipzig: Verlag von F. C. Vogel; 1871-1872.
- Ibn al-Nadīm. *The Fihrist of al-Nadīm*. ed. and trans. Bayard Dodge, New York: Columbia University Press, 1970.
- Ivory, Alfred. *Al-Kindī's Metaphysics*. Albany: State University of New York Press, 1974.
- Janssens, Jules. "Ibn Sīnā: A Philosophical Mysticism or a Philosophy of Mysticism?" *Mediterranea. International Journal for the transfer of knowledge*, vol. 1, 2016, 37-54.
- al-Kindī. *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyah*. ed. Muhammad Abū Rīda. Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1950.
- al-Kindī. *The Philosophical Works of al-Kindī*. trans. Peter Adamson and Peter Pormann, Oxford: Oxford University Press, 2012.

- ・ Memn, Stephen. "Al-Fārābī's Kitāb al-Hurūf and his Analysis of the senses of Being," *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 18, 2008, 59–97.
- ・ Memn, Stephen. "Avicenna's metaphysics," In *Interpreting Avicenna*, ed. Peter Adamson, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, 143–169.
- ・ Reisman, David. "Al-Fārābī and the philosophical curriculum," In *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, eds. Peter Adamson, Richard C. Taylor, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 52–71.
- ・ Reisman, David and Bertolacci, Amos. "Thābit ibn Qurra's Concise Exposition of Aristotle's Metaphysics," In *Thābit ibn Qurra Science and Philosophy in Ninth-Century Baghdad*, ed. Roshdi Rashed, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2009, 715–776.
- ・ Wisnovsky, Robert. "Avicenna's Islamic Reception," In *Interpreting Avicenna*, ed. Peter Adamson, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, 190–213.
- ・ リーゼンフーバー, クラウス. 『中世思想史』(村井則夫訳), 東京: 平凡社, 2003.

註

- (1) Aristotle, *Metaphysics* 1003a21–22.
- (2) Aristotle, *Metaphysics* 1026a18–32
- (3) Memn 2013, 145参照。
- (4) アリストテレス『形而上学』Δ巻とE巻における主題の問題については、Christopher Kirwanによる学説のまとめを見よ (Aristotle, 1971, 1993, 201–203)。またアリストテレスによって残された問題のなかで、同じく後世に大きな論争を引き起こすことになったものとして、『魂について』III. 5における「不滅の知性」いわゆる能動知性問題が挙げられる。2016年に出版されたClarendon英訳シリーズの注において、Christopher Shieldsは能動知性が人間に内在するのか、外在的な知性なのかという問題に対し、「両論併記」という解決策を採っている (Aristotle 2016, 312–329)。
- (5) アンモニオスの生涯と当時の状況についてはBlank 2017を見よ。
- (6) Asclepius 1888, 1.
- (7) アラビア語における『形而上学』の様々な翻訳とそれらの詳細については、Bertolacci 2005を見よ。
- (8) イブシ・ナディームはバグダードの書店経営者であり、書誌目録『フィリスト』を記した。この本が書かれた時期 (988

年) 以前にどのような本がイスラーム世界に流通していたか知る事ができる。

- (9) Ibn al-Nadīm 1871 251-2; 英訳 Ibn al-Nadīm 1970, 606.
- (10) この巻への注釈はギリシア語においても現存していない。
- (11) 本稿では取り扱わないが、その成果のなかで後世にきわめて重要な影響を与えたのが、プロクロス『エンネアデス』の4巻から6巻を翻案した『アリストテレスの神学』、プロクロス『神学綱要』を31の命題に再構成した『純粹善について』(後に『原因論』)としてラテン語訳された)である。これらのギリシア語からアラビア語への翻訳運動については、D'Ancona 2005を見よ。
- (12) キンディーによる哲学と宗教の融和については、Adamson 2007よりわけ第2章を見よ。
- (13) Al-Kindī 1950, 103; 英訳 Al-Kindī 2012, 12.
- (14) Al-Kindī 1950, 384; 英訳 Al-Kindī 2012, 295.
- (15) 断片によれば、少なくとも「第9章」まで存在していたようである (Al-Kindī 2012, 3)。
- (16) Ibid., 4.
- (17) 『第一哲学について』の内容の概観については、Ibid., 3-9; Ivy 1964, 8-11を見よ。
- (18) Bertolacci 2001, 285-288参照。
- (19) Reisman and Bertolacci 2009, 715.
- (20) Ibid., 737.
- (21) Ibid., 720.
- (22) Reisman は、ファラービーの高評価とその生涯の事跡の不明瞭さについて、アヴィセンナが自らの学説の裏付けとして当時無名だったファラービーをことさらに持ち上げたのではないかという推測をしている (Reisman 2005, 53-54)。
- (23) 上で述べたように、アラビア語版『形而上学』はA巻を欠いていた。
- (24) Al-Fārābī 1890, 32-33.
- (25) Al-Fārābī 1996, 75-76.
- (26) 『文字の書』への概観とその内容の分析については、Menn 2008を見よ。
- (27) この三部構成の順序については以前から疑問が呈されており、Madi は第二部、第三部、第一部の順であったと考え、Menn

- は第二部、第一部、第三部の順であったと考えている (Ibid., 66, 注9)。
- (28) 彼は自伝においてこの点を強調する。しかし Gutas によれば、自伝は自らを哲学史のなかに位置付けるため戦略的に書かれつつあることを意識すべきである (Gutas 1988, 2014, ch. 34を見よ)。
- (29) 上の点についてキンデー学派の観点からは Adamson 2007, 12-17を、アヴィセンナの哲学的教育の観点からは Gutas 1988, 2014, ch. 6.1を見よ。
- (30) クラウス・リーゼンフーバーは「自伝によれば彼はこの著作を四回通読しており」としている (リーゼンフーバー 2003, 257)。誤植か単純なミスであろうが、とんでもない数え間違いである。
- (31) Gohman 1974, 30-34.
- (32) Gutas 1988, 2014, 270ff.
- (33) 上の問題の詳細については、Bertolacci 2001を見よ。
- (34) Gohman 1974, 24. Bertolacci 2001, 260 参照。テキストは *shurūh* を *shurūh* に修正。
- (35) Gohman 1974, 25.
- (36) Bertolacci 2001, 260-265.
- (37) Bertolacci 2001, 274ff.
- (38) Bertolacci はこれを、「キンデー的」フェーズ、「アポリア的」フェーズ、「ファラービ的」フェーズと呼んでいる (Bertolacci 2001, 288)。
- (39) マラビヤ／イスラーム哲学におけるアヴィセンナの影響については Wisnovsky 2013を、ラテン西洋における影響については Bertolacci 2013を見よ。
- (40) 『治癒の書』において『分析論後書』に対応する巻。
- (41) Avicenna 2005, 2-3.
- (42) Ibid., 3.
- (43) Ibid., 9-10.
- (44) アヴィセンナによる『治癒の書』「形而上学」での主題と探求対象については Fakhy 1984を見よ。
- (45) Ibid., 143.

- (46) Ibid., 145.
- (47) Gutas 1988, 2013, 286.
- (48) たとえば Gutas 2006 を見よ。またこれにかかわる問題として、アヴィセンナの「東方哲学」にかんする議論がある。これについては Gutas 2000 を見よ。
- (49) Janssens 2016, 54.
- (50) 東方哲学と西方哲学については注 48 参照。ここで言われている「東方」は、たんに地理的な意味合いしなく、西方のバグダード学派に対する東方のホラーサーン学派を指すものだったとされる。
- (51) 実際にはプロティノス『エンネアデス』の IV 巻から VI 巻を敷衍したもの。これら擬アリストテレス文書の翻訳と作成については D'Ancona 2005 を見よ。
- (52) ガザリーにおける哲学的神学については、Griffel 2009 を見よ。またガザリーにたいするアヴィセンナの宇宙論の影響については Frank 1992 を見よ。

