

## イブン・シーナーにおけるアリストテレス理解と批判

——『*De Anima* 欄外注』の知性論より<sup>1)</sup>——

沼田 敦

## 1 はじめに

生物はアリストテレスによると魂と身体とからなっている。魂には様々な能力が属し、それらの能力によって生物に固有な様々な働きが生み出される。その中に人間以外の生物には属さない能力が存在する。それは思惟を可能にする能力、知性(nous)である。この知性によって、事物の普遍的本質、各学問の基礎となる普遍的原理(矛盾律、ピタゴラスの定理等)などが認識される。さて、我々が特定の熱さを認識するには、熱いものに触れ、その特定の熱さを受け取るだけで十分である。しかし事物の普遍的本質の認識を、熱さの認識と同様に論ずることは出来ない。事物の普遍的本質は、外界に熱さと同様の仕方では存在してはいないからである。知性はまず感覚されたものから認識の対象を作り出し、その後で認識の対象を受け取るのではなければならない。ここに二種類の知性が認識される。「認識の対象を作り出す知性」と「認識の対象を受け取る知性」である。この「認識の対象を作り出す知性」はアリストテレス解釈史上「能動知性(nous poiētikos)」と呼ばれた。この能動知性が、人間の魂に内在する能力の一つなのか、それとも人間の魂の能力ではなく人間の魂から離れて存在している神や天使のような離在知性なのか、という問題は解釈史上の難問となった<sup>2)</sup>。近年ではこの能動知性を離在知性とする解釈が優勢であると思われる<sup>3)</sup>。中世イスラムの哲学者(failasūf)も同様に、能動知性を離在知性と解していた。中世イスラムの哲学者が、はるか以前にこのアリストテレス解釈に達していたとすれば、離在知性説が異端視されていた時期が長かっただけに、驚くべきことであろう。

しかし彼らの解釈の正確さを讃える前に確認すべき問題がある。はたして中世イスラムの哲学者は、能動知性の離在性を、自身の哲学的主張として述べたのか、それともアリストテレス解釈として述べたのか、という問題である。彼ら自身の哲学的主張の抽出は、実のところイスラム哲学研究のアポリアである<sup>4)</sup>。イブン・ルシュド Ibn Rušd を例にまず考えてみたい<sup>5)</sup>。E. Renan [n. d. : 61] は、イブン・ルシュドによるアリストテレス注釈とイブン・ルシュド自身の著作との差異に気付いた。そして E. Renan は、この差異を、イブン・ルシュドが或別人(アリストテレス)の名を借りて、より自由に自身の哲学的主張を表現したためだ、と考えた。

すなわち E. Renan によれば、イブン・ルシュドによるアリストテレス注釈は、実際は注釈ではなく、イブン・ルシュド自身の哲学的主張を語った著作となる。S. Munk [1895 : 418-458] はこの見解を否定した。しかしイブン・ルシュドによるアリストテレス注釈の一部にはイブン・ルシュド自身の哲学的主張が含まれているとして、その抽出を試みた。一方 M. Asin Palacios はアリストテレス注釈の内にイブン・ルシュド自身の哲学的主張は含まれていない、としている。*Commentator* と称されるイブン・ルシュドにおいてさえ、このように彼自身の哲学的主張とアリストテレス解釈の区別は困難なのである。

同じことが、イブン・シーナー Ibn Sīnā についても言える。彼の『治癒 (*Šifā*)』は、現在に至るまで時折アリストテレスの要約、注釈とされる<sup>6)</sup>。イブン・シーナーが『治癒』の内でも能動知性の離在性を説いているので、イブン・シーナーは、アリストテレスの能動知性を離在知性と解した、と考えられるかもしれない。しかし弟子のジューズジャーニー *Gūzġānī* が『治癒』の序で言明しているように、『治癒』はアリストテレスの要約、注釈ではない<sup>7)</sup>。ここからイブン・シーナーは、アリストテレスの能動知性を離在知性と解したのではない、と考えられるかもしれない。しかし、イブン・シーナーが『治癒』の一部で自身のアリストテレス解釈を示していることは明らかであり、『治癒』のどの部分が彼のアリストテレス解釈で、どの部分が彼自身の哲学的主張なのか、は判別困難なのである。

このような混乱の解消に多少なりとも貢献することが、本論の目的である。本論は、'A. R. Badawī によって刊行されたイブン・シーナーの『*De Anima* 欄外注 (*Ta'liqāt 'alā Hawāsi Kitāb al-Nafs*)』<sup>8)</sup> [Badawī 1978 : 75-116] を基本資料として、さきの能動知性の問題に一定の見通しをつけるためにも、「イブン・シーナーによるアリストテレスの知性論理解」と「知性に関するイブン・シーナー自身の哲学的主張」の区別を可能な限り明らかにしたい<sup>9)</sup>。本論ではまず、2でイブン・シーナーによるアリストテレスの知性論理解を再現し、さらに3でイブン・シーナーによるアリストテレスの知性論に対する批判を紹介し、結論で内容を簡単に振り返り、知性論から理解されるイブン・シーナーとアリストテレスの関係に触れる。

## 2 イブン・シーナーによる「アリストテレスの知性論理解」再現

### 2.1 序

ここで「知性」と訳した原語は 'aql である。この 'aql は、*nous* の一般的な訳語であった。しかし、一方で *noēsis*, *noein* は後にイブン・シーナーが「評定力」を意味する語として用いた *wahm* と訳される場合もあった [Rosenthal 1970 : 201]。これは、原文を出来る限りそのまま保存するための機械的な翻訳を離れ、まず原文を正確に理解し、その理解の再現を翻訳の旨としたシリアのキリスト教徒の知的伝統を反映するものであろう [Brock 1983 : 1-14]。従って、「アリストテレスの知性論」が「アリストテレスの *nous* 論」と厳密には等しくないことを念頭に入れておく必要がある。

## 2. 2 知性の種類

では、イブン・シーナーによるアリストテレスの知性論理解の再現に具体的に取り掛かりたい。知性はまず二種類に分けられる [T : 112, lines 15-17]。一つは、何かを实践するためでなく思考するためにだけ思考する「能動知性(‘aql fa‘‘āl)」。能動知性は、特定の知性認識されるもの (ma‘qūl)<sup>100</sup> について、我々の魂 (nafs) を可能態から現実態へ出す離在知性(‘aql mufāriq)である。個的な何事かを实践するために思考するもう一種類の知性は、さらに二種類に、すなわち、「理論知性(‘aql nazari)」と「実践知性(‘aql ‘amali)」<sup>101</sup> とに分けられる。理性的魂は、実践知性が持っている身体とのつながり (waṣla) によって身体を統治する。一方理論知性は、理性的魂よりも高位の存在者とのつながりを持っている [T : 100, lines 5-7]。

*De Anima* 三章四節の知性を同三章五節の「質料のような知性」とは異なる知性と見る解釈があるが、イブン・シーナーはその解釈を採用していない。イブン・シーナーのこの解釈は、現代のアリストテレス解釈の流れと一致している<sup>102</sup>。能動知性の働きを被る知性は、「可能知性」ないし「受動知性」と習慣的に呼ばれるが<sup>103</sup>、イブン・シーナーは、これを「理論知性」と呼んでいる。この語の使用は、実際のテキスト上の証拠に基づくものだろう。「受動知性」の名を採用しなかったのは、知性が通常の意味では働きを被らないとイブン・シーナーが考えたからであろう。「可能知性」の名を採用しなかったのは、イブン・シーナーが理論知性を本質的に「知性認識されるもののために準備するもの (muhayya’ lahū) であり、いかなる知性認識されるものをも持たないもの」と理解したからであろう<sup>104</sup> [T : 100, line 3]。

## 2. 3 知性一般について

さてイブン・シーナーの知性に関する言及が、理論知性に関するものなのか、実践知性に関するものなのか不明確な場合がある。この場合の知性記述から紹介したい。そこでは、(1)「身体の消滅は、知性を消滅させない」、(2)「知性の基体である魂も離在するものである」と言われている。これらの根拠を確認して行きたい。

### 2. 3. 1 身体の消滅は、知性を消滅させない

もし身体の消滅が、知性を消滅させるのであれば、身体の弱体化が知性を弱体化させるだろう。しかし、身体の弱体化は知性を弱体化させない。ゆえに、身体の消滅は知性を消滅させない [T : 85, lines 14-17]。だが、身体の弱体化が知性を弱体化させてしまったかのような人物の存在は否定できない。これは、先の推論の小前提の普遍性を、さらには結論の普遍性をも否定することになる。すなわち、身体の消滅によって消滅する知性が存在することになる。

これに対して、イブン・シーナーはこう答える。確かに、身体の弱体化が知性を弱体化させてしまったかのような人物は存在する。しかし、それは単にその人物の知性の働きが妨害されているだけに過ぎない。その人物の知性そのものが弱化したのではない。知性の働きの妨害は次のような場合に生じる。

例えば、馬に乗っている人間が、その馬の動きが悪いために、人間特有の働きを妨げられることがある[一説によると、イブン・シーナーは馬に乗りながらも著作活動を行ったそうである。こんな奇抜な比喩を思いついたのも、イブン・シーナーが動きの悪い馬に乗ったため著作活動ができなくて困ったという経験を実際にしたからかもしれない][T: 86, lines 1-31]。この比喩での馬の動きの悪化と人間特有の働きとの関係と同様の関係が、身体の弱化と知性の働きの間が生じると、知性の働きが妨害され、身体の弱化が知性の弱化を引き起こしたかのように見える。

また次のような妨害も考えられる。本質的には身体との共同によってなされない人間特有の働きが、身体との共同によってのみなされる場合に、身体に支障が生じると、人間特有の働きは妨害される。そしてこれが、表面的には、人間特有の能力の弱化と映る。例えば、ある知性認識されるものを知性が初めて知性認識する時、知性は表象像(*ṣūra mutaḥayyala*)を必要とする。この場合に表象力(*qūwa mutaḥayyila*)の器官に支障が生じると、知性は表象像を利用できない[T: 86, lines 5-7]。そして、その知性認識されるものを知性認識出来なくなってしまう。この現象も表面的には知性の弱化と映るであろう。

### 2. 3. 2 魂の離在性について

アリストテレスは、魂を「可能態において生命をもつ自然的物体の形相」と定義した<sup>15)</sup>[T: 90, line 3]。また、アリストテレスは形相を質料を離れえないものと考えたとされている。すると魂は、質料である身体を離れては存在しないことになる。しかし、魂の一部である知性は、身体の消滅によって消滅されないと先にのべられた。では、死後の知性はどうなるのだろうか。

イブン・シーナーはこの問題にこう対処した。イブン・シーナーは、アリストテレスが「魂は身体を離れても存在しうる」と考えたと理解したのである<sup>16)</sup>。

ここからつぎのようであればならなくなる。我々の内の根源(*ʿaṣl*)すなわち魂は、一つであり全ての能力の始原(*mabdaʿ*)である。そしてこの根源は「死後も」存続するものであり、離れているものである。これが、この人(アリストテレス)の考えである[T: 94, lines 7-8]。

この解釈の根拠は次の通り。アリストテレスは、もし魂に固有なものがなければ魂は離在しないだろう、と述べた。またアリストテレスは知性認識が魂に固有なものであると語っている。ゆえに、魂は離在する、とアリストテレスは考えた[T: 79, lines 4-6]。さらに、イブン・シーナーは「アリストテレスが魂は離在しないなどと如何なる箇所でも語っていない」という根拠を加えている[T: 79, lines 3-4]。

しかし、これで先の問題が完全に回避された訳ではない。なぜ、離在するものが、離在しえないものである形相と言われているのだろうか。この問題が残る。この問題に対するイブン・シーナーの対処は、大胆極まり無い。イブン・シーナーはこう考えた。アリストテレス

は魂の真の定義を与えていない。「可能態において生命をもつ自然的物体の形相」という定義は魂の真の定義ではない。したがって、魂はここで言われている形相ではない[T: 75, lines 16-21]。

では、魂の真の定義は何か、また「可能態において生命をもつ自然的物体の形相」というアリストテレスの定義は何なのか、等の問題は後程検討する。

## 2. 4 理論知性理解の再現

### 2. 4. 1 理論知性一般について

続いて理論知性<sup>17)</sup>理解の再現に移る。理論知性が、知性認識する能力たりえるためには、理論知性は二つのものでなければならない。一つは、知性認識されるものを受け取る準備 (isti'dād)。もう一つは、知性認識されるもの (ma'qūl) を求める始原。両者は区別されねばならない。準備は、知性認識されるものを自力では受け取れない。一方求める始原は、知性認識されるものを得るために表象像を扱う。ただし、求める始原である限りでは、知性認識されるものを受け取ることは出来ない。まず、この準備が生じ、後に求める始原が生じる [T: 100, lines 8-12]。単にこの準備でしかない知性は、質料的知性 ('aql hayūlānī) と呼ばれる。ただし、この準備や求める始原から独立して別に理論知性が存在するように考えるはならない。理論知性は、単にこの準備でしかないか、あるいはこの準備及び求める始原でもあるか、なのである。

ではどのようにしてこの求める始原は得られるのだろうか。残念ながら、これを明示する箇所はない。ただし、ヒントを与えてくれそうな箇所はある [T: 95, lines 6-10]。そこをまとめると次のようなる。動物には、生まれた時点で、感覚力が、能力として完全なものとして、備わっている。だがそれですぐ実際に感覚できるわけではない。感覚力に習態 (malaka) が遅れて (ba'da la'y) 生じ、その後で初めて現実態における感覚が生じる。同じことが知性についても言える。知性の場合、習態は知識 ('ilm) である [まとめ終り]。

ここから判断すると感覚力が習態を得る仕方と知性が習態を得る仕方は似ていると思われる。我々は感覚の習態を得るために意識的に努力したようには思えない。すると知識という習態を得る際にも意識的な努力が不要であるように思われる。しかしこれでは教育に意味がなくなってしまう。「感覚力が習態を得る仕方と知性が習態を得る仕方は似ている」という主張は、両者共に習態が得られた後のみ現実態に至る、という範囲にとどまるものだろう。すると、求める始原の獲得の方法は不明のままとなる<sup>18)</sup>。ただし、求める始原とは、知識という習態であることがここから推察される。別の所では、知識という習態をもつと、障害のない限り、欲する時に知性認識できると言われている<sup>19)</sup> [T: 95, lines 11-12]。

さて子供 (ṣābi) はこの質料的知性しかもたない [T: 103, lines 9-13]。知識という何らかの習態をさらにあわせ持つのが、一般人であろう。さらに加えて、

その場合には、知性が自分一人で自分の力で知性認識することができる [DA: 429b9

: DAA : 73, line 9]<sup>20)</sup>。

とアリストテレスが語った、より高い段階に達する者がある。この段階に達する者は知者 ('āqil) と呼ばれる。知者は次のような特性を持つ。(1) 感覚を必要とせずに普遍的概念 (ma-'ānī kullīya) を獲得する。ただし、付帯的補助的に感覚を利用することはある。(2) 普遍的概念の扱いを可能にする知性的原理 ('awā'il 'aqliya) を持っている。この知性的原理とは推論の大前提となる自明な命題などであろう。(3) 知性認識されたものの吟味 (iqtināṣ) を行う [T : 103, lines 9-13]。

三種類の理論知性がここで確認された。知性に段階を認める考えは、イスラム哲学の預言者論の基礎をなしている。預言者論の基礎が、この種のアリストテレス解釈に源を持つ可能性もある<sup>21)</sup>。以下では、質料的知性の段階を越えた知性についてさらに詳しく語っていきたい。

#### 2. 4. 2 理論知性と感覚の類似点, 差異点

まず知性と感覚の類似点, 差異点を明確にし, 知性の特性をよりはっきりさせて行きたい。

類似点は次の通り。(1) 「認識されるもの」の形相を受け取るものであること。(2) 現実態において認識する前には, 「認識されるもの」に可能態において似ているものであること [T : 98, lines 23-99, line 4]。

差異点は以下の通り。(1) 感覚は受動すると言われうるが, 基本的に理論知性は, 受動するとは言われえない。働きかけるものと, その働きを受け取るものとの間には, 共有物がなければならない。この共有物によって一方は働きかけ, 他方は受動するからである。しかし, 理論知性と知性認識される個人的な事物との間には, 共有物がない。ゆえに, 理論知性は知性認識において受動するとは言われえない。ただし, 何らかの変化 (taḡayyur) という意味での受動ならば, 理論知性にも帰しえる。しかしどちらかと言えば, 理論知性は, 完全にされる (istikmāl) と言われるべきである。この完全化は, 「何かが書かれるために作られたが, まだ何もかかれていない板に何かが書かれること」に似ている [T : 104, lines 4-10]。

(2) 感覚は受動する時, 固有に受動する形相と共に別の形相をも受け取る。その別の形相は, その感覚の完全化を禁じる様態をその感覚へもたらす。例えば, 感覚は, 強く感覚されたものからは, すなわち, 強く感覚されたもの後では, 感覚できない。感覚に強い作用を与えるものは, 感覚を何ものをも感覚できないほど疲労させるからである。その状態になると感覚は, 弱い作用を与えるものをも感覚しなくなってしまう。しかし知性はこうならない。知性は, 強いものを認識すると, 弱いものをよりはっきりと認識出来るようになる [T : 101, lines 20-102, line 2]。

#### (3) 異なる形相の排除について

理論知性の内に, はっきりとしたものが現れたら [DA : 402a20 ; DAA : 72, line 21] すなわち, 現実態において知性認識されるものが理論知性のうちにあるならば,

異なるものは追い出される [ibid.]<sup>29</sup>

すなわち、その知性認識されているものと異なるものの知性認識は禁じられる。一方、感覚にこのようなことは起らないだろう [T : 99, lines 5-10]。

#### 2. 4. 3 「この能力はいかなるものでもない」という言葉の解釈

理論的知性は、ある場合には、いかなるものでもない、とアリストテレスは語った。この言葉をイブン・シーナーはこう理解した。この言葉は、「理論知性は自分自身では実体的存在をもたない」とか「理論知性は、準備的能力的存在を現実態においては持たず、単にこれによって知性認識がなされるものであることを除けば何ものでもない」という意味ではない。存在しないものが、何ものかに変化することはないからである。仮に、何かが生成したとしても、それからであるとは言われえないだろう。また、存在しないものは準備できない。準備できなければ、知性認識されるものを受け取ることができない。この言葉の意味は次の通り。

この理論知性は、後に受け取られる形相のいかなるものともつながりを持っていない。またこの理論知性は、[一般の<sup>29</sup>]知性認識される形相としての働きを持っていない [T : 100, lines 19-20]。

イブン・シーナーは、「いかなるものでもない」を「知性認識されるいかなる形相でもない」と理解したようである。なぜアリストテレスはこのようなことを言ったのか。イブン・シーナーによれば、それはプラトンの想起説を批判するためである<sup>29</sup>。想起説をイブン・シーナーは、「知性認識される形相は、理論知性の内に存在しているが忘れられている。知性認識するとは、そういった形相を思い出すことに他ならない。」という説と理解した。

さらに想起説は次のようにも批判される。理論知性が現実態において知性認識するということは、理論知性の内に現実態において、知性認識される形相があるということである。だが想起説によると知性認識される形相は予め理論知性の内にあることになる。すると我々は知性認識を止めることが不可能になってしまう。しかし、自らの内に部分や別の能力を持つものなら、認識を止めることが可能となる。すると理論知性は、概念を表象するためにある部分を持ち、さらに知性認識される形相を獲得するために別の部分を持つことになる。すると想起説によれば、「知性認識する」とはあたかも「予め手の中に存在してはいるが見られてはいない知性認識されるものを手を上げて目の前に持って来ること」であろう。しかし理論知性は、部分をもたないので、自らの内に形相が存在しながら、かつその存在に気付かないことはない。これはまた、眼の内に形相が存在しながら、かつその形相が視力に認識されないことがないのと同様である。ゆえにまた、想起説は成り立たない [T : 100, lines 12-101, line 8]。

#### 2. 5 能動知性理解の再現

離在知性であり、ある知性認識されるものに関して理性的魂を可能態から現実態へ出す能動知性の具体的な働きは次の通り。

彼(アリストテレス)はこう言っているようである。相異なり相反しあうものどもは、また表象力の内にも集まる。次いでそれらは、表象力から導かれ、能動知性の光がそれら異なるものどもを照らし、それらから付帯的なものを剥ぎ、それらの内に存する本質的類似性・差異性によって、それらを抽象的普遍的なものに変え、その普遍的なものが知性の内に生じる[T: 110, lines 8-13]。

残念ながら、『魂論欄外注』に述べられたイブン・シーナーによるアリストテレスの能動知性理解はほぼ以上で尽きる。次章でイブン・シーナーによるその批判を紹介する。

### 3 イブン・シーナーによるアリストテレス批判

アリストテレスの知性論に対するイブン・シーナーの批判に移る。

#### 3.1 魂の離在性証明に対する批判

先にアリストテレスは魂の離在性をこう証明した。もし魂に固有なものがなければ、魂は離在しえないだろう。しかし、知性認識は魂に固有なものである。ゆえに魂は離在しえる。イブン・シーナーは、この結論には同意する。しかしその証明が不完全だと言う。理由は次の通り。「もし魂に固有なものがなければ、魂は離在しえないだろう」という命題は、「事物は、作用や受動を持たねば存在しない。そうでなければその事物は無駄なものになってしまう」という考え方を前提としている。しかしこの考え方は、学問的な主張ではなく、単なる俗説(mašhūr)にすぎない。なぜなら、自分以外のものに作用を与えず、自分以外のものから作用をこうむらない完全性(kamāl)をもつものも存在するからである[T: 76, lines 19-77, line 2]。死後の魂などがその例として挙げられよう。これに対するイブン・シーナー自身による魂の非物体性すなわち離在性の証明は次の通り。

ある物体は、自発的に運動したり認識作用を持つことによって、他の物体から区別される。この区別の原理は物体性ではない。全ての物体がもつものによってある物体が他の物体から区別されることはないからである。この区別を生み出す根源は魂である。ゆえに魂は物体ではない[T: 83, lines 16-19]。

#### 3.2 魂の定義について

イブン・シーナーは、アリストテレスが魂の真の定義を与えていないと判断した。では、なぜ「可能態において生命をもつ自然的物体の形相」が真の定義ではないのだろうか。理由は次の通り。定義は類と種差とからなる。上の定義では「形相」が類にあたり、「可能態において生命をもつ自然的物体の」が種差にあたる。しかしこの場合「形相」によって意味されているのは、*De Anima*の該当箇所を読めば明らかであるが、「認識するもの」「動かすもの」という形相である。しかし魂にとって「認識するもの」「動かすもの」という形相は、付帯性である<sup>29)</sup>。



するとこの定義では、魂の付帯性であるものが、魂にとって本質的である類の位置に来てしまっている。ゆえにこれは魂の真の定義ではない。では魂の真の定義は何なのだろうか。おそらくイブン・シーナーは、言葉では表現できないと考えたのだろう。代わりに、魂の真の定義によって示されるであろう魂の本質を直観的に認識する方法を示したと思われる。それが有名な「空中人間の比喩」<sup>26)</sup>である。

*De Anima* 冒頭でアリストテレスは、「魂の本質の探求法」の必要性を訴えた。しかし何が「魂の本質の探求法」なのかを結局語らなかつた。そこで、イブン・シーナーが「魂の本質の探求法」としていわゆる「空中人間の比喩」を案出したのだろう。

すると、アリストテレスは誤った定義を与えたのであろうか。イブン・シーナーはこれを否定する。では「可能態において生命をもつ自然的物体の形相」という定義はどうなるのだろうか。イブン・シーナーは小難しい理屈をこねる。「魂」と呼ばれるものにとって、「魂」という名は、その本質をもとに付けられた名ではない。「魂」と呼ばれるものが、特定の身体の「認識するもの」「動かすもの」である限りで、付けられた名である<sup>27)</sup>。よって「可能態において生命をもつ自然的物体の形相」という定義は、一応「魂」の定義ではある。ただし、当然「魂」と呼ばれるものの本質は示さない[T: 75, lines 14-21]<sup>28)</sup>。この議論は、有意義であるかどうかは別として、イブン・シーナーのアリストテレスに対する思い入れをよく示している。

### 3. 3 異なる形相の排除について

理論知性の内に、知性認識されるものが現実態において存在する時、その知性認識されるものは、それとは異なる知性認識されるものを排除すると言われた。しかしアリストテレスやギリシャの注釈家達は、なぜこのようなことが起るのかを説明していない、とイブン・シーナーは批判する。その原因をイブン・シーナーはこう考えた。

新たに獲得される形相を排除するものは、以前に獲得された形相はもっているが新たに獲得される形相は持っていないものだろう。それは永遠性だろうか。これは両者とも持っている。「知性の内に存在する」ということだろうか。これもまた両者とも持ちえる。ある者はこう考えた。「ある形相を本性によってもつものは、それ以外の全ての形相を受け取らない。以前に獲得された形相は、本性的に知性が持っているものだろう。ゆえに新たに獲得される形相が排除されるのだ」。これではしかし、なぜ理論知性が全てのものを認識すると言われているのか説明できなくなる。そうではなくて、これは「一つのものが同時に二つの形によって形づけられることは不可能である」ということである[T: 99, lines 10-22]。

イブン・シーナーの議論は、自分の見解の結論のみを突然示して終わっている。彼の見解に対し「円錐は、ある方向から見れば丸く、別の方向から見れば三角形である。これは、一つのものが同時に二つの形によって形づけられていると言えるのではないか」と反論されるかもしれない。しかしイブン・シーナーがここで語っているのは、「一つのものが同時に円錐でありかつ球であることはできない」ということである。さきの反論は、一つの形が同時に別々の

形に見られるうることを述べたにすぎない。

イブン・シーナーは、「以前に獲得された形相が、新たに獲得される形相を排除する」という命題と「理論知性は全てのもを認識する」という命題を両立させる解釈を示さねばならなかった。後の命題を生かすには、「以前に獲得された形相」が、本質的なものであつてはならなかった。すると「以前に獲得された形相」は付帯的なものでなければならない。では、付帯的なものが、別の付帯的なものを排除するとはどういうことなのだろうか。例えばある基体上の熱さは、冷たさにとってかわられ、白さは赤さにとってかわられうるのに。

イブン・シーナーのとつた解決策は、いわば「ある付帯性が、別の付帯性を排除する」ということを、「ある付帯性が、同時に別の付帯性であることはできない」という意味に捉えなおすことだった。「ある基体上の熱さが、熱さであると同時に冷たさであることは出来ない」ということが、すなわち「ある基体上の熱さは、同時に冷たさであることを排除している」ということなのである。当然ここでは、その熱さが、後に変化する可能性は排除されていない。要するに、「以前に獲得された形相が、新たに獲得される形相を排除する」ということは、「以前に獲得された形相が、同時にその新たに獲得される形相であることはない」ということなのである。

### 3. 4 疲労する感覚と疲労しない知性について

先に、「感覚は、作用を受ける時、作用を与える形相と共に別の形相をも受け取る。その別の形相とは、その感覚の完全化を禁じる様態を感覚へもたらす」と言われた。イブン・シーナーはこの主張をこう批判する。

感覚される形相は、まず物體的道具すなわち感覚器官に受け取られる。その場合感覚器官には、感覚される形相によって形相づけられること以外のことは生じないだろう。そして、その形相の受容によって、(1)何か他のものの作用を伴ってその形相の固着以外の何かが生ぜしめられるのか、(2)受容された形相が独自に別の働きを基体に生ぜしめるか、である。例えば、激しい運動は、熱を生み出す。明かりは、何らかの方法で形相を眼へ運ぶが、また熱を生み出しもする。空気中のある波動は、音を伝えるとともに、ものを破壊することもある。

しかし、「全ての感覚的形相が、自身を受け取る基体の内に他のなにかを生み出す」という主張に必然性はない。さらにまた、ある形相の受容に他の作用が伴うことはあるが、その作用が必然的に有害なものでなければならない訳ではない。ゆえに、「感覚は、作用を受ける時、作用を与える形相と共に別の形相をも受け取る。その別の形相は、その感覚の完全化を禁じる様態を感覚へもたらす」という主張にも必然性はない[T : 102, lines 18-103, line 8]。

ここで批判された主張は、「感覚に強い作用を与えるものが感覚されたあとでは、感覚は、感覚に弱い作用しか与えないものを感覚しない」という主張の根拠を与えるものであった。イブン・シーナーは、このような事実の存在までも否定したわけではない。ただ、その根拠となる主張が必然的ではないことを示しただけである。

この批判は、直接的なアリストテレス批判ではない。アリストテレスが先の主張を必然的

と考えた証拠はないからである。ただし、イブン・シーナーは少なくともアリストテレスの表現を不明瞭であるとは、考えただろう。

### 3. 5 能動知性について

イブン・シーナーは先の能動知性に関する説明の後でこう語った。アリストテレスは、理論知性が能動知性の助けによって知性認識されるものをどのように受け取るかを明示していない。また、理論知性がどのように知性認識を止めるのか、その後知性認識された形相はどうなるのか、についても語っていない。以下では、これらの問題に対するイブン・シーナーの見解を見ていきたい。

#### 3. 5. 1 知性認識されるものの受取り方について

こう言う者がいる。「知性認識は、能動知性自身が我々の魂と合一し、我々の魂における相すなわち獲得知性('aql mustafād)になることによってなされる。能動知性が自らに似たものを理論知性に刻みこむことによってではない。能動知性を受け取る準備をする能力は、心臓ないし脳の中の物体的能力である」。

これはしかしアリストテレスの考えではない。知性的なものが物体ではないのは、無限に力をもっているからである<sup>29)</sup>。無限に力をもっているものは、付帯的にでさえ動かされないもので、能動知性は付帯的にでさえ動かされない。もし能動知性が我々の脳ないし心臓の能力と合一するのであれば、能動知性は付帯的に動かされるものになってしまう<sup>30)</sup>。ゆえに上の主張は間違っている。この主張を説く者は、さらに能動知性を神としている。すると神が脳ないし心臓に限定されてしまう。これは、その者の神に対する無知と厚かましさを示している。

さて能動知性は、ある一つの知性認識されるものに関して、我々の魂を可能態から現実態へ出すものである。その場合、(1)能動知性そのものが魂に合一するのか、(2)能動知性からの作用が魂に表象される(yataṣawwar)かである。

(1)能動知性そのものが魂に合一するのであれば、その魂はその合一によって全てのものを一度に知性認識してしまうだろう。そしてその魂は全てのものを知性認識してしまうので、何かをその後知りたくなることはないだろう。これはありえない。

もし能動知性の一部が魂と合一するのであれば、能動知性はあたかも多くの枝を持つものであるかようになる。そして能動知性の特定の一部が、特定の魂と合一することになる。しかもそれは、能動知性の特定の一部が能動知性を離れることによってなされるのであろう。そうでなければ、その知性認識によって全てのものが一度に認識されてしまうからである。しかし、あるものが他のものの内に数において一つのものとしてありながら、同時に別の他のもののうちに数において異なるものとしてあることはできない。たとえば、1リットルの水の入ったある水槽の中の任意の100ccの水は水槽全体の水と数において一つである。そして

その100ccの水が同時にまた別の水筒の中にさきの水槽の中の1リットルの水とは異なるものとして存在することなど全く不可能である。すなわち、同じ知性認識されるものが能動知性のうちで能動知性と数において一つのものでありながら、同時に人間の魂の内に能動知性とは数において異なるものとしてあることはできないのである。ゆえに、この説も不適切であろう。ちなみにこの説をとなえる者は、能動知性は自分自身だけを認識すると言っている。これもおかしい。あたかも、能動知性が魂と合一するのは魂が能動知性を認識する時だけだ、と言うことになってしまう。しかしこの説をとなえる者は、知性認識されるものの獲得全ては、能動知性によってなされると言っている。

以上から、知性認識されるものは全て、能動知性からの能動知性に似た作用であることになる。従って、知性認識されるものは、表象像から取り出された形相ではない[T: 92, lines 11-93, line 13]<sup>39)</sup>。

この議論にはしかし問題がある。先のアリストテレスの能動知性論の要約では、普遍的形相は表象像から抽象されるものであった。しかしイブン・シーナーによると普遍的形相は能動知性から人間の知性へ流出するものである。イブン・シーナーはアリストテレスを批判したのか、ないしはアリストテレスの先の言葉は表面的に理解されてはならないと考えて、アリストテレスの真の知性認識理解を自ら示したか(アレクサンドリア学派ではこの解釈法は一般的であった)、である。『治癒』でも二つの説明が同じ順で登場している[SA: 235-239]。しかし、イブン・シーナーが、アリストテレスは「知性認識されるものがどのように受け取られるか」を明示していないと批判したのであるから、前者である確率が高いだろう<sup>39)</sup>。アリストテレスを真正面から批判することに社会的障壁でもあったのだろうか。

### 3. 5. 2 「知性認識の中止」と「知性認識された形相のその後の行方」

次に「知性認識の中止」と「知性認識された形相のその後の行方」とに関するイブン・シーナーの意見を述べていきたい。『魂論欄外注』では、単に「東方人の書物」をこの点については参照せよと言うにとどめている。その説明が『治癒』に存在する。内容は次の通り[SA: 244-245]。

我々がある表象像の認識を止めた場合、その表象像は我々の脳内の表象力中に保存される。では、我々が知性認識を止めてしまった後、その知性認識されていた形相はどうなるのだろうか。我々の内に現実態において存在し続けるのだろうか。それとも専用の貯蔵庫に保存されるのだろうか。その貯蔵庫は、魂か、それとも身体的なものなのだろうか。だが身体的なものではありえない。知性認識された形相は位置をもたないものであるが、もし身体的なもの内に保存されるのであれば、位置を持つものになってしまうからである<sup>39)</sup>。知性認識された形相と知性の関係は、外的事物と鏡の関係に譬えられる。では、知性という鏡に形相が写ったり写らなかったりするの、(1)知性と知性の内に存在している形相との間につながりが生じたり生じなかったりすることによってであろうか、(2)それとも、その都度その都度能動知

性が理論知性の求めに応じて、一つ一つの形相を流入し、理論知性が能動知性から眼をそらすと、流入が跡絶えるのだろうか。

まず(1)はあり得ない。知性の内に形相が現実態において存在しかつ知性に認識されないことはありえないからである。よって、(2)であることなる。さて「理論知性が能動知性から眼をそらす」といわれているが、これはどういうことなのだろうか。残念ながら詳しい説明は見出せない。ただし、「理論知性が能動知性へ眼を向けること」は、「求められている知性認識される形相と関係するものどもに注意を向けること」「能動知性へ帰ること」などと言われている<sup>30</sup>。以上が『治癒』に見いだされる説明である。以上でイブン・シーナーによるアリストテレス批判の紹介を終える。

#### 4 結 論

現在理解されている長年の研究成果をもとに明らかにされたアリストテレスと、イブン・シーナーとの差異を論じた研究は多い<sup>35</sup>。しかしイブン・シーナー自身の理解したアリストテレスとイブン・シーナーとの差異を論じた研究は未だ存在しないように思える。イブン・シーナーを哲学史の中の的確に位置づけるためにはこの種の作業が不可欠である。本論の試みは、ささやかながらもこの点を明らかにすることにあつた。まず改めてここでアリストテレスの知性論に対するイブン・シーナーの批判の内容を再確認したい。

1) アリストテレスは、魂と呼ばれるものの真の定義を行っていない。単に「身体を動かすもの」「認識するもの」としての定義を行ったにすぎない。イブン・シーナーは、これに対し「空中人間の比喻」で魂の本質の「探求方法」を示した。

2) アリストテレスによる魂の離在性証明の不備を指摘。証明の大前提の根拠となる主張が単に俗説にすぎないことを明かす緻密な指摘だった。

3) 理論知性の内に、知性認識されるものが現実態においてあるとき、その知性認識されるものは、他の知性認識されるものを排除すると言われる。しかし、アリストテレスやギリシャの注釈家達はその理由を説明していない。イブン・シーナーはその理由を解明した。

4) 「感覚は作用を受けるとき、作用を与える形相とともに、別の形相をも受け取る。その別の形相は、その感覚の完全化を禁ずる様態を与える」という主張の非必然性を指摘。

5) 知性認識されるものは、表象像から抽象されるものではなく、能動知性から流入するものであることを明示。また、理論知性の知性認識の止め方、その後の形相の行方についても説明を付加<sup>36</sup>。

以上で小論の目的は基本的に果たされたと思われる。続いて、以上の結果から推察される限りでのイブン・シーナーと[イブン・シーナーが理解した]アリストテレスとの関係に触れておきたい。まずイブン・シーナーはアリストテレスの学説の結論を一度も明確な形では否定していない。イブン・シーナーのアリストテレスに対する批判は基本的に問題追求の不完

全性の指摘という傾向をもつ。しかし、魂の本質、知性認識のなされかた、という重要な領域においてイブン・シーナーはアリストテレスとは異なる見解を採択した。結果的にこれがイブン・シーナーをより個性的な思想家にしている。知性論の範囲では、イブン・シーナーはアリストテレスの学説のかなりの部分を独特な理解の下で受け取り、不明瞭な点を明晰にし、残された問題を発見しそれに解答を与え、より首尾一貫した体系を打ち立てた、と言えるだろう<sup>37)</sup>。イブン・シーナーに対するアリストテレスの影響を過小評価する研究者もいる [Doğramacı : 1983]。創造論や鉱物学などでは事情は異なるであろうが知性論におけるイブン・シーナーに対するアリストテレスの影響は、独自の理解に基づくものであるが、ここで見る限り小さくない。ただし、イスラム教の要請する預言者論など、アリストテレスが考慮しなかった新たな問題領域を一方で切り開いている点も見逃されてはならない。

「イブン・シーナーの著作は結局アリストテレスに対する注釈ではないか」と指摘されるかもしれない。もしこの問いをイブン・シーナー自身に投げ掛けたら、イブン・シーナーはこれを否定するであろう。まず、『治癒』そのものが注でないことが、イブン・シーナー自身によって語られている<sup>38)</sup>。また、『魂論欄外注』などで自身の主張を「東方人」の名のもとで語ったことも、ギリシャ人ら「西方人」への密やかな対抗意識を示すものと言える。

イブン・シーナーは確かに西洋近世の哲学者が持つようなオリジナリティーを持たないかもしれない。一方でしかし西洋近世の哲学者は奇説に走る傾向を持つ。オリジナリティーが価値の唯一の基準ではない。イブン・シーナーについてこう語った者がいる。

プラトンは威厳が、アリストテレスには[諸概念の明確な]分割が、プロチノスには[哲学を学ぶことの明確な]目的が[存在する]。しかし[彼らには来世での]報酬[についての議論]が欠けている。ただしこれは私の発見ではなくアヴィセンナ(イブン・シーナー)の[発見]である。私はアヴィセンナの見解に——哲学者達の[見解]の中で最も真実に近いものなので——大喜びで同意する<sup>39)</sup> [Cardano 1662 : vol. 1, 15]。

ルネサンスの偉人カルダーノ Girolamo Cardano の言葉である。私にも勿論異論のありようはない。

## 注

- 本文中において、( )は小論の著者による言い換え、[ ]は小論の著者による補足、「」は引用ではなく小論の著者による任意の強調を示す。直接の引用は二文字分右寄せして示される。アラビア語の文字転写は、Wehr 1985に従う。アリストテレスの著作名はLSJ [A Greek-English Lexicon]の略記法に従う。
- 問題の歴史については例えば、岩崎 1953、安藤 1975 : 12-58などを参照。なお岩崎論文の対象はイブン・ルシュドまで。
- この解釈をとる代表的な研究者には、Armstrong 1965 : 97, Corte 1934 : 52-63, Guthrie 1983 : 315-327, Heimsoeth 1965 : 93-94, 井筒 1991 : 354-377などがある。内在説をとる研究者には Wedin 1988 : 160-202, 西谷 1987 : 141-168, 山内 1967 : 372-374などがある。なお以上のリスト

アップはあくまで部分的なものにとどまる。

- 4) Cf. Leaman 1985 : part II, VI
- 5) Cf. *EP*, art. Ibn Ruṣḥd 910-911.
- 6) 例えば、リーゼンフーバー 1995 : 624, Marenbon 1987 : 103など。西洋中世哲学の研究者にはこの種の誤解がしばしば見られる。
- 7) ただし、論理学の部分は、ポルビュリオス、アリストテレスの原文をまず引用し、それにイブン・シーナーがコメントを付ける形になっているので注釈に近いものとなっている。カイロ版のテキストでは原文とコメントの区別がされてない。また該当の序の部分には日本語訳がある。岩見 1988 : 212を参照。
- 8) イブン・シーナーによる *De Anima* に対する注釈は三種類知られている。

『公正 (*Inṣāf*)』の一部とされる『魂論欄外注』*Dār al-kutub* の写本集 (Collective Manuscripts), *Ḥikma wa falsafa* 6M [*uṣṭafā Fāḍil*], ff. 154r-168r. のみを元にした刊本が Badawī 1978によって発表された。小論はこの刊本を使用した。同写本集の書誌については Gutas 1987を参照。

『アリストテレスの魂論注釈』ペルシャ語。スライマーニーヤ図書館 (Ahmet III 3447, ff. 709v-736r) に写本が一部保存されている。しかし Mahdavi によると同写本はアリストテレスのペルシャ語訳とのこと。

『アリストテレスの魂論要約 (*Muḥtasar 'Aristū fī al-Nafs*)』Br. Mus. 1349, 21.

『魂論欄外注』が含む二つの書誌学の問題について私見を簡単に述べておきたい。

- <1> 『魂論欄外注』は、アリストテレスへの注釈集であるとされる『公正』の一部か。Gutas 1987, Frank 1958-9 はこれを否定。Badawī 1978, Pines 1952はこれを肯定。小論では肯定説をとる。Gutas がこれを否定する根拠は次の通り。6 M 写本には『魂論欄外注』が『公正』の一部であると記載されていない。6 M 写本の写筆者シジュナーヒー *Ṣignāhī* は、イブン・シーナーの第三世代の弟子筋にあたり、イブン・シーナーの蔵書の大半を保存しており、イブン・シーナーの作品に精通していた。従って、6 M 写本はイブン・シーナー自身が書いた原稿から直接写された可能性が高い。この6 M 写本に、『公正』の一部であると記載されていないという事実は重視されなければならない。

しかし6 M 写本はかなり不完全であると思われる。まず注であるにもかかわらず注のつけられている原文が僅かな例外を除いて存在しない。また一まとまりの注に対してアラビア文字で番号が付けられているが、その一まとまりの注が二カ所にたいする注を含む場合がある。また注番号は必ずしも連続していない。欠落を多く含んでいる。たとえば三章四節後半と三章六節前半に対する注は存在するが、重要な三章五節に対する注は存在しない。また *nafs* を男性名詞扱いにしている箇所も多く存在する。シジュナーヒーがイブン・シーナーの自筆手稿を持っていた可能性は薄いと言える[しかしイブン・シーナーの自筆手稿そのものが未完成の草稿段階のものであった可能性を完全に否定することはできないが]。このような写本の証言の価値を高く評価することはできない。

Frank がこれを否定する根拠は次の通り。キヤー *Kiyā* への手紙でイブン・シーナーは『公正』の形式について語っているが、それによると『公正』は欄外注ではない。さて『魂論欄外注』には、冒頭から *ya'ni* (すなわち、ないし、彼は[こう]意図する) で始まり原文中の語の単なる言い換えのみを示

す注が存在する。その際原文中の語は全く書かれていない。これは『魂論欄外注』が文字通り欄外注であることを示している。ゆえに『魂論欄外注』は『公正』の一部ではない。しかし、6M写本は原文が削除されているが、原手稿でも原文が削除されているかどうかは決定できない。また『魂論欄外注』では一文に対し極めて長い注が付けられ、その次の一文にまた注が付けられることがある。単なる欄外注ではこのようなことは不可能と思われる。

Badawī, Pines が『魂論欄外注』を『公正』の一部とする根拠は、『魂論欄外注』の形式が、キヤーへの手紙で語られた『公正』の形式と一致していることである。小論もこれに従う。

- 〈2〉『魂論欄外注』内に登場する「東方人 (mašriqiyūn)」及び『公正』の「西方人 (magribiyūn)」とは誰のことか。Pines 1952に従い、「東方人」はイブン・シーナー自身、「西洋人」は、ギリシャの注釈者、Ibn al-Ṭayyib, Ibn Buṭlān 等のバグダードのネストリウス派遣道徒、を意味すると考える。ただし『魂論欄外注』の中心課題を魂の離在性の証明とみる Pines の主張には賛成できない。魂の離在性の証明にはわずかな分量しか割かれていないからである。
- 9) このような問題を扱う以上、いわゆる「Oriental Philosophy 問題」に対する筆者の見解を暫定的に示す必要がある。筆者は基本的に Goichon 1959, 1951: 1-74, Pines 1952, Gutas *Elr*, Avicenna-Mysticism, 79-83の見解に従う。イブン・シーナーは秘教的哲学を持たなかった。ただし、後期著作で神認識の問題を解決する際、スーフイズムの知見を採用した。このためイブン・シーナーは晩年に神秘主義化したと言われる。しかしこの一般化は慎重に行われるべきである。また秘教主義化と神秘主義化は区別されねばならない。神秘主義化は秘教主義化を必ずしも意味しない。
- 10) 「知性認識されるもの」の存在論的資格については Nuseibeh 1989を参照。Nuseibeh 論文はイブン・シーナーの認識論によると verification がなしえない点を指摘するものであるが、個性的な着想から教えられるところが多い。
- 11) 実践知性に関する言及は少量なので省略する。ちなみに T: 112, line 23では S. M. Stern がその歴史を辿った [Stern 1962] 'ahīr al-fikra 'awwal al-'amal という言葉が存在する。ちなみに、Stern が textbooks [ibid. 243] と訳した al-ta'ālīm は、「数学」であろう。この言葉の起源の一つと考えられる箇所 [ENA: 110, line 20 (EN: 112b24)] の直前に、hai mathematikai (数学的探求, 高田三郎訳) の訳語として al-ta'ālīm という語が見られるからである。アラビア語の訳語は、ギリシャ語の単語の語源的意味を尊重して選ばれたのだろう。ちなみに、該当箇所の to eskhaton en tē analysei prōton einai en tē genesei は、'awwal fī al-baḥṭ 'ahīr fī al-wuḡūd と訳された。意味が逆になってしまっている点、genesis が wuḡūd と訳された点は興味深い。シリア語の hwōyō (generation, being) [Smith 1903: 102a] が介在したのだろうか。またこの言葉の最も古い用例は、Philoponus の注の内に存在するが、その他のアレクサンドリア学派の注の内にも同じ言葉が見られる点を考慮すると同学派の他の著作家にその起源が存在する可能性もある。Cf. Westerink 1962: XXVII
- 12) Cf. Papadis 1993. Papadis 論文はアリストテレスの nous は二つであって三つでないことを論証する論文。題名に述べられているような新たな解釈は特に示されていない。
- 13) あえてこのような呼称を使用しない研究者も存在する。Cf. 桑子 1993: 172-194
- 14) この理解にはファーラービーの影響が予想される。Cf. Fārābī 1983: 14.
- 15) 魂は eidos (šūra) ではなく entelekheia (kamāl) と定義されたのではないかと反論されるかもしれない



が、別の所でイブン・シーナーは両者は同じものの別の名であると語っている [T : 91, lines 4-16]。

- 16) アルベルトゥス・マグヌス Albertus Magnus はこれに反論した。その内容については中村 1993を参照。また、Gutas 1988 : 254-260はイブン・シーナーが魂の離在性を主張した点をイブン・シーナーの Aristotelian Tradition との主な対立点の一つとみなしたが、イブン・シーナーはこのように魂の離在性をアリストテレスの主張と考えたのである。また、この点にイブン・シーナーのアリストテレス解釈に及ぼされた新プラトン主義の影響が確認できる。『アリストテレスの神学』には次の言葉がある。

さて、魂は物体ではなく、死なず、滅びさらず、永遠に存続することが明白になったので、——  
[U : 18]

- 17) イブン・シーナーの *De Anima* 三章四節冒頭理解に Philoponus の影響が明らかに見とれることが Gutas 1986によって示された。ただし Blumenthal 1996 は *De Anima* 三章に対する注釈は Philoponus の手による部分ではないと判断した。
- 18) ただし、MQ では  
質料的知性は、知性認識をすることによってちから (qūwa) を増す—— [MQ : 30]  
と言われている。イブン・シーナー自身の見解によるとこのような始原は能動知性によって与えられる [Davidson 1992 : 86-87]。
- 19) この見解はイブン・ルシュドにも採られた。Cf. Averroes 1953 : 438, lines 25 ff
- 20) DAA では「自分自身を知性認識することができる」と読める。ちなみに *De Anima* アラビア語訳の新たな版が出版される予定。
- 21) 当然逆に、イスラムの預言者論がこのようなアリストテレス解釈を促したと見ることも出来る。
- 22) DAA では「異なるもの」が qarīb となっている。garīb の誤写か。
- 23) [一般の] と言う補足は自己認識の場合を考慮して挿入された。
- 24) Richard Walzer は, *El<sup>2</sup> art. Aristūṭālīs* で、中世イスラム世界において「アリストテレスは自身の全ての本質的な見解において、プラトンと一致するもの、ないしは少なくともプラトンを補足するものと思われる」と語った。イブン・シーナーのこのアリストテレス解釈は少なくとも部分的に Richard Walzer のこの見解を否定するものとなっている。
- 25) 同様の点に Barnes 1971/72も気付いた。Barnes はここからアリストテレスは魂を非実体的なものと捉えた、と結論した。イブン・シーナーの解釈と対照的な所が面白い。
- 26) Marmura 1986は「空中人間の比喩」が用いられた三つの文派を挙げている。ここで関係しているのは Marmura のいう一つめの文派である。小論と Marmura 論文が対立する点はないが、小論はイブン・シーナーが「空中人間の比喩」を案出した根拠を新たに提示できたかと思う。
- 27) 小林 1995では、いわゆる「魂」の定義と「空中人間の比喩」の関係が、アリストテレスの枠組みを用いて一応説明されているが、あまり明確でないように思われる。
- 28) イブン・シーナーは『東方人の論理学』で、定義には名前 (ism) による定義と本質 (dāt) による定義の二種類がある、と語っている。その着眼点はこのアリストテレス解釈に求められるだろう。Cf. M : 34
- 29) Cf. *Phys* : 258b-267a20

- 30) この主張がまた能動知性の離在性の根拠となっている点に注意。
- 31) 吉岡 1971は、知性認識の原理を思考力 (qūwa mufakkira) に帰せているが、これは能動知性の知性認識における役割を neglect した結果だと思われる。ただし吉岡論文が指摘するイブン・シーナーの知性認識にまつわる問題点は多く有意義な点を含む。Cf. Davidson 1992 : 93
- 32) Waliur-Rahman 1935は前者のみに着目し、後者には触れていない。Waliur-Rahman の論文の記述は表面的レベルに止まる。
- 33) イブン・シーナーは他の箇所でのこの問題をより詳しく探求した。Cf. Goodman 1992 : 139-141, SA : 209-213
- 34) Cf. Davidson 1992 : 88-89
- 35) Cf. Fakhry 1976 ; 1982, Booth 1983, Bloch 1972など。
- 36) 『魂論欄外注』は、イブン・シーナーがオリジナリティーをより積極的に前面に打ち出した後期著作群に属するとされている。イブン・シーナーのオリジナリティーは、逍遙学派とは異なるより神秘的・秘教的な傾向を持つとも考えられている。しかし『魂論欄外注』の知性論から見る限りでは、イブン・シーナーは神秘的・秘教的な傾向へ向かってはいない。「東方人」による批判は、明らかに非神秘的・非秘教的である。知性論という分野が、神秘的・秘教的の見解を示すには格好の場であるにもかかわらずである。『魂論欄外注』では、しばしば「この点については東方人の書物を参照せよ」と語られている。そして参照されるべき内容が実に頻繁に『治癒』に見いだされることも併せて指摘する必要があるだろう。
- 37) 『治癒』の立場をイブン・シーナーの立場とした場合である。問題はあらかしめないが、現存する資料の内では『治癒』の記述が最も豊富で細かいため。
- 38) Cf. 岩見 1989 : 216-217
- 39) In Platone enim grauitas, in Aristotele diuisio, in Plotino finis, et praemia desiderantur, quamquam hoc inuentum non meum sit, sed Auicennae cuius opinioni, vt verisimiliori inter Philosophos, libentius subscribo. ただしどこでイブン・シーナーがこう言ったのかは不明。なお他の訳し方も可能だが文脈に影響はないと思われる。訳出にあたってはイタリア語からの重訳である清瀬、澤井訳が参考になった。

## 参考文献

- DAA : 'Aristūṭālīs, *Kitāb al-Nafs*. Tarḡama, 'Ishāq b. Ḥunain. Taḥqīq, Badawī, 'A. R. *Islamica* (Cairo) 16, 1-88, 1954.
- ENA : 'Aristūṭālīs, '*Ahlāq*. Tarḡama, 'Ishāq b. Ḥunain. Taḥqīq, sarḥ, taqdīm, Badawī, 'A. R. *Wikāla al-Maṭbū'āt*, Kuwait, 1979.
- M : Ibn Sinā, *Manṭiq al-Mašriqīyīn, wa al-Qaṣīda al-Muzdawīga fī al-Manṭiq*. al-Maktaba al-Salfīya, al-Qāhira, 1910.
- MQ : Ibn Sinā, *Maqāla al-Lām min Kitāb "Mā ba'da al-Ṭabī'a" li 'Aristūṭālīs* [Badawī 1978 : 3-33]
- SA : Ibn Sinā, *Avicenna's "De Anima" (Arabic Text)*. edited by F. Rahman, Oxford University Press, Lon-

don, 1959.

T : Ibn Sinā, *Ta'liqāt 'alā Ḥawāṣī Kitāb al-Nafs* [Badawī 1978 : 75-116].

U : 'Aristūṭālīs [Pseudos], *'Uṭūlūgiyā 'Aristūṭālīs. Islamica* (Cairo) 20, 1-164, 1955.

Armstrong, A. H. (1965) *An Introduction to Ancient Philosophy*. Meuthen and Co. Ltd. London.

Averroes (1953) *Commentarium Magnum in Aristotelis "De Anima"*. recensvit F. Stuart Crawford, The Mediaeval Academy of America, Cambridge.

Badawī, 'A. R. (1978) *'Aristū 'inda al-'Arab—Dirāsa wa Nuṣūṣ ġair Manṣūra—*. Wikāla al-Maṭbū'āt, al-Tab'a al-Ṭāniya (2nd print), Kuwait.

Barnes, J. (1971/72) Aristotle's Concept of Mind. *Proceedings of the Aristotelian Society* 72 (高橋久一郎, アリストテレスの心の概念『ギリシャ哲学の最前線Ⅱ』東京大学出版会1986, 58-85).

Bloch, E. (1972) Avicenna und die aristotelische Linke. (*Das Materialismusproblem, Seine Geschichte und Substanz (Gesamtausgabe Band 7)*, 479-524.) Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Blumenthal, H. J. (1996) *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity—Interpretation of The "De Anima"*. Cornell University Press, Ithaca, New York.

Booth, E. (1983) *Aristotelian Aporetic Ontology in Islam and Christian Thinkers*. Cambridge University Press, Cambridge.

Brock, S. (1983) Toward a History of Syriac Translation Technique. *Orientalia Christiana Analecta* 221, 1-14 (rep. in Brock, S. (1992) *Studies in Syriac Christianity—History, Literature and Theology*. Variorum, Hampshire, X).

Cardano, G. (1967) *De Propria Vita Liber*, in *Opera Omnia, The 1662 LVGDVNI edition with an Introduction by August Buck*, Johnson Reprint Corporation, New York and London (清瀬 卓, 澤井 茂夫 訳, ジェロラーモ・カルダーノ『カルダーノ自伝——ルネサンス万能人の生涯——』平凡社ライブラリー93, 平凡社, 1995. 青木靖三, 榎本恵美子 訳, 『わが人生の書——ルネサンス人の数奇な生涯——』社会思想社, 現代教養文庫1310, 1989.)

Corte, M. de (1934) *La Doctrine de L'Intelligence chez Aristote, Essai d'Exégese*. J. Vrin, Paris.

Davidson, H. A. (1992) *Alfarabi, Avicenna and Averroes, on Intellect*. Oxford University Press, Oxford.

Doğramacı, İ. (1984) Ibn Sinā, Some Facts of his Life and Work. *Uluslararası İbni Sīnā Sempozyumu Bildirileri*. Başbakanlık Basımevi Ankara, Ankara.

Fakhry, M. (1976) The Contemplative Ideal in Islamic Philosophy, Aristotle and Avicenna. *Journal of the History of Philosophy* 14, 137-145.

Fakhry, M. (1982) The Subject-Matter of Metaphysics : Aristotle and Ibn Sinā. *Islamic Philosophy and Theology*. 137-147, ed. Michael Marmura, State University of New York Press, Albany, New York.

Fārābī. (1983) *Risalat fi'l-'Aql*. Texte établi par Maurice Bouyges, 2<sup>em</sup> edition, Dar el-Mashreq, Bayrouth.

Frank, R. M. (1958-9) Some Fragments of Ishāq's Translation of The *De Anima*. *Cahier de Byrsa* 8, 231-251.

- Goichon, A.-M. (1959) *Le Récit de Ḥayy ibn Yaḡzān—commenté par des textes d'Avicenne*. Desclée de Brouwer, Paris.
- Goichon, A.-M. (1951) Ibn Sīnā (Avicenna), *Livres des Directives et Remarques (Kitāb al-Ṭsarāt wa l-Tanbīhāt)*, Traduction avec Introduction et Notes. J. Vrin, Paris.
- Goodman, L. (1992) *Avicenna*. Routledge, London.
- Gutas, D. (1986) Philoponus and Avicenna on the Separability of the Intellect, A Case of Orthodox-Muslim Agreement. *The Greek Orthodox Theological Review* 31, 121-128.
- Gutas, D. (1987) Notes and Texts from Avicenna's Library in a Copy by 'Abd-al-Razzāq aṣ-Ṣignāhī. *Manuscripts of Middle East* 2, 8-17.
- Gutas, D. (1988) *Avicenna and the Aristotelian Tradition—Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works—*. E. J. Brill, Leiden.
- Guthrie, W. K. C. (1983) *A History of Greek Philosophy Vol. VI Aristotle on Encounter*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Heimsoeth, H. (1965) *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*. 5. Aufl. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (座小田豊, 後藤嘉也, 須田 朗, 宮武 昭, 本間謙二訳『近代啓学の精神——西洋形而上学の六つの大テーマと中世の終り——』叢書 ウニベルシタス 486, 法政大学出版局, 1995).
- Leaman, O. (1985) *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge (中村廣治郎訳『イスラム哲学への扉——理愉と啓示をめぐる——』筑摩書房, 1988).
- Marenbon, J. (1987) *Later Medieval Philosophy (1150-1350). An Introduction*. Routledge and Kegan Paul, London (加藤雅人訳『後期中世の哲学1150-1350』勁草書房, 1989).
- Marmura, M. (1986) Avicenna's Flying Man in Context. *The Monist* 69, 381-395.
- Munk, S. (1859) *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*. A. Frank, Paril (rep. J. Gamber, 1927).
- Nuseibeh, S. (1989) Al-'aql al-Qudsi : Avicenna's Subjective Theory of Knowledge. *SI* 69, 39-54.
- Papadis, D. (1993) Aristotle's Theory of Nous, A New Interpretation of Chapter 4 and 5 of the Third Book of *De Anima*. *Philosophical Inquiry* 15, 99-111.
- Pines, S. (1952) La "Philosophie Orientale" d'Avicenna et Sa Polémique contre les Baghdadiens. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 29, 5-37.
- Renan, E. (n. d.) *Averroës et averroïsme, Essai hist.* 5. éd. rev. et augm. Paris.
- Rosenthal, F. (1970) *Knowledge Triumphant*. E. J. Brill, Leiden.
- Smith, J. P. (1903) *A Compendious Syriac Dictionary*. Clarendon Press, Oxford.
- Stern, S. M. (1962) "The First in Thought is the Last in Action" : The History of a Saying Attributed to Aristotle. *Journal of Semitic Studies* 7, 234-252.
- Waliur-Rahman, M. (1935) The Psychology of Ibn-Sīnā. *IC* 9, 356-357.
- Wedin, M. V. (1988) *Mind and Imagination in Aristotle*. Yale University Press, New Haven and London.
- Wehr, H. (1985) *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart Arabisch-Deutsch*, 5. Auflage Unter Mitwirkung von Lorenz Kropffsch. Otto Harrassowitz, Wiesbaden.

- Westerink, L. G. (1962) *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*,—introduction, text, translation and indices—, North-Holland Publishing Company, Amsterdam (山本光雄 編『プラトン全集』別巻, 角川書店, 1977, 143-218).
- 安藤孝行 (1975) 『アリストテレス研究——認識と実践——』公論社 (*Aristotle's Theory of Practical Cognition* 3rd ed. 1971, Martinus Nijhoff).
- 井筒俊彦 (1991) 『神秘哲学』(井筒俊彦著作集 1) 中央公論社.
- 岩崎允胤 (1953) ヌース・ポイエーティコス問題の哲学的展開——アリストテレスからトマスまで—— (1) 『北海道大学文学部紀要』2, 43-63.
- 岩見 隆 (1988) イブン・シーナー伝の資料について『慶応義塾大学言語文化研究所紀要』20, 201-217.
- 岩見 隆 (1989) イブン・シーナー伝の資料について (2) 『慶応義塾大学言語文化研究所紀要』21, 213-222.
- 桑子敏雄 (1993) 『エネレゲイア——アリストテレス哲学の創造——』東京大学出版会.
- 小林春夫 (1995) イブン・シーナーの自覚論『オリエント』38, 20-32.
- 中村 治 (1993) アルベルトゥス・マグヌスの魂論——トマス・アキナスの魂論との比較に基づいて——『大阪府立大学紀要・人文社会科学』41, 49-62.
- 西谷啓治 (1987) 『アリストテレス論攷』(『西谷啓治著作集・第五巻』) 創文社.
- 山内得立 (1967) 『ギリシャの哲学・IV』弘文堂.
- 吉岡俊輔 (1971) イブン・シーナーの内的感覚論の構造に関する若干の考察——mufakkira を中心にして——『哲学 (広島哲学会)』21, 128-141.
- K. リーゼンフーバー (1995) 『中世哲学の源流』村井則夫・矢玉俊彦 他訳, 創文社.

(京都大学文学部)