イスラーム哲学における調和の問題
――ファーラービー『有徳都市』の見解を中心に――

山崎達也

はじめに

本報告では、ファーラービーの『有徳都市の住民がもつ見解の諸原理』（*Kitāb fī Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*）[1]を取り上げ、その内容を検討することで、イスラーム哲学における調和に関する一考察としたい。ただ、本書は調和を主要テーマとしているわけではなく、また「調和」という概念にとくに言及しているわけではない。しかし、本書に一貫して流れている通奏低音は新プラトン主義的コスモロジーであり、そこから現出する位階構造から調和の思想を読み取ることはむずしいことではないと思われる。

1　ファーラービーの略歴と著作

ファーラービー（Abū Naṣr Muḥammad b. Muḥammdad b. Tarkhān b. Awasalugh al-Fārābī）は８７０年頃、中央アジアのファーラーブ地方にあるワシージュ（現在のカザフ共和国）に生まれている。父方がトルコ系であったことは確実であるが、トルコ語で書かれた著作は残っていない。若いときからおそらく長年バグダードに留まり、

そこでネストリウス派のキリスト教徒からアリストテレスの論理学を学んでいる。そこからコンスタンティノポリスで学び、その後ダマスカスに留まり、一時エジプトに行ったが、再びダマスカスに戻り、80歳で亡くなったと言われている。

さてファーラービーの著作は多岐にわたり、なおかつその量は膨大である。注目すべき著作としては、

アリストテレス論理学の註解書『命題論註釈』(*Sharḥ al-Fārābī li-Kitāb Arisṭūṭālīs fī al-ʿIbāra*)、

プラトンの『法律』の註解書『法律篇要約』(*Talḫīṣ Nawāmīs Aflāṭūn*)、

『プラトンとアリストテレスの両哲学の融和』(*Kitābu al-Jamʿ baynal-Ḥakīmayn Aflāṭūn Ilāhr wa Arisṭūṭālīs*)、

『諸学問の列挙』(*Iḥṣāʾ al-ʿUlūm*)、

『幸福の達成』(*Taḥṣīl al-Saʿāda*)、

『文字の書』(*Kitāb al-Ḥurūf*)、

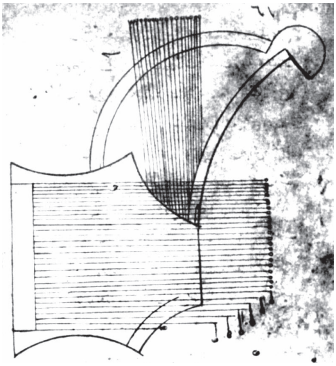
『知性に関する書簡』(*Risāla fī al-ʿAql*)

等があげられる。

このほかにも心理学や音楽に関する著作もある。以上のことからも理解できるように、ファーラービーはギリシアにおけるアリストテレスの位置にあると考えられ、イスラーム哲学世界では、アリストテレスが「第一の師」(al-muḥarrik al-awwal) と呼ばれるのに対して、ファーラービーは「第二の師」(al-muʿallim al-thānī) と呼ばれる。

2　有徳都市の構成と秩序

今回取り上げる『有徳都市』はこれまで多くの言語



ファーラービーは弦楽器ウードの名手として知られる音楽家でもあり、教育においても音楽を重視した。彼によって音響学、作曲法その他の音楽理論は大きく発展した。図は著作『音楽大全』から。弦楽器シャールード(Shahrud)を描いたものとされる(from Wikimedia Commons)

に訳され研究されてきた、ファーラービーの代表作である。最新の研究によれば、ファーラービーは９４２年（イスラーム暦３３０年）にバグダードで本書の執筆を開始し、翌年の９４３年にダマスカスで完成させている。[2] 本書は、その表題にかぎって見ると、政治学的領域に属するものという印象を受けるが、しかし実際には、自然学、天体論、生成消滅論、生理学、魂論的要素を含み、それらに一貫する基本的骨格は神をすべての存在するものの第一原因と解する形而上学（神学）[3] である。その意味で本書は、校訂者ウォルザー（R. Walzer, 1901-1975）が指摘しているように、ファーラービーの「哲学大全」（Summa Philosophiae）ということができる。[4]

第15章冒頭においてファーラービーは、人間には自然的本性（fitra ṭabī'ya）が神によって与えられていると述べる。しかしその本性の完全性に到達することは人間一人の力では不可能であり、そのためには協力する多くの人々の集団すなわち人間社会が必要となる。[5] 社会はファーラービーによって二つ、すなわち完全な社会と不完全な社会に分類される。完全な社会はさらに大・中・小の三つに区分され、それぞれ居住可能地域全体の社会いわば人類共同体、居住可能地域の一部の民族共同体いわゆる「ウンマ」（umma）、そして民族共同体の領域の一部である都市の住民の社会である。不完全な社会とは、村、街区、街路そして最小単位として家があげられる。

ファーラービーは完全な社会である都市（madīna）を取り上げ、[6] それが有徳都市であるとする根拠を次のように述べる。すなわち有徳都市とは「人びとの集合によって真の意味での幸福を獲得するための諸物に対して協力が意図されている都市」[7] と定義される。ファーラービーによれば、このような有徳都市は健康で完全な身体に類似している。すなわち、健康な身体においてはすべての器官がその生を完全にし、健康を維持するために協力している。すべての器官は本性と能力において優劣があり、一次的支配権をもつのは心臓であり、心臓（qalb）は脳（dimāgh）を支配し、[8] 脳は肝臓（kabid）を支配し、他の諸器官へとその支配関係は及ぶ。

脳の調整機能を二次的支配として心臓が最下部の生殖機能に至るまで支配することで身体の健康が保たれるように、有徳都市においても位階構造を軸にして、一次的支配者の意図が複数の支配階級を経て都市の最下位の人びとにまで伝えられていく。また、身体における諸器官が自然本性的に異なっているように、有徳都市を構成する人々も天性において異なっており、性質において優劣がある。構成員の各々は性質と習慣をもっており、それらは自然本性的ではなく、意志的なものである。[9] ここに有徳都市における支配構造と自然本性という観点からのみ説明される身体の場合との相違点がある。

この位階はさらに因果律によって特徴づけられる。すなわち身体においては、心臓が他の諸器官が形成される原因であり、またそれらの器官がそれぞれの能力を獲得する原因でもある。有徳都市においても同様に、支配者がその都市が生じる原因であり、都市の諸部分がもつ意志的習慣が生じる原因でもある。ここで問題となるのは、有徳都市の支配者が支配者であるかぎりの原因とは何かということである。言い換えれば、それは支配者の資質に関わる問題であり、そして支配者がその資質を獲得する根拠の問題でもある。

さてこの問題は実はファーラービーの形而上学に属する問題でもある。その形而上学の特色とはすなわち、因果系列によって貫かれている位階構造によって構築されていることにある。この因果系列は当然ながら、究極の原因すなわち他のいかなるものをも原因としてもつことなく、他のすべての存在者の原因となる必然的存在者（al-wājib al-wujūd）を措定することになる。これがすなわち第一原因（al-sabab al-awwal）としての神（Allāh）である。それでは上記の問題を考察するにあたり、まずは第一原因はいかなる性質をもっているのか、という問題を考えてみたい。

3　第一原因としての神

第一原因としての神は「第一者」（al-awwal）、「第一存在者」（al-wujūd al-awwal）、「第一実体」（al-jawhar al-awwal）、あるいは端的に「一者」（wāḥid）とも表記される。

その性質についてファーラービーは以下のように述べている。

①それ（第一原因）はいかなる欠如ももたない

②その存在は最も優れた存在であり、あらゆる存在に先在している

③したがってその存在、実体が無に損なわれることは不可能である

④いかなる可能態における存在をもつことは不可能

⑤したがってそれは始まりがなく（azalī）、その実体とその本質（dhat）によって永遠に存在（dā'im al-wujūd）する

⑥それは質料因（causa materialis）、形相因（causa formalis）、作出因（causa efficiens）、目的因（causa finalis）をもたない

第一原因がいかなる欠如ももたないということは、自己自身において完結していることを意味する。[10] それに対して、第一原因以外の存在は何らかの欠如をもっている。その意味で、第一原因はすべての存在を卓越した超越的存在として性格づけられる。その存在の自己完結性にはいかなる意味の無も入り込む余地はない。ファーラービーはこの自己完結性に対して可能態をまったく含まないとアリストテレス風に表現している。つまり可能態をまったく含まない存在者とは、自己の本質によって現実態として存在している必然的存在者を意味する。したがって、第一原因は自己の存在のいかなる原因ももたないので、その存在は不生不滅であり、時間を超越した永遠なる存在者であることが帰結する。その存在は一応、《実体》として表示されうるが、しかしアリストテレスが『自然学』（*Physica*）で提示した四原因をいっさいもたない。というのも、その実体は質料（ὕλη: materia）でもなく、何らかの事物に基体（ὑποκείμενον: substratum）として存在しているわけではないし、質料のなかでその存在性を確保する形相（εἶδος: forma）ではないからである。さらには、その実体における自己完結性は自己以外にいかなる目標・目的ももつことはない。[11]

第一原因としての神はいわば、それ自体においては、自己完結した絶対的・必然的存在者であるということ

ができる。しかし神を因果系列の頂点に置くことによって、そこからすべての存在者が流出していく位階構造が構想されることになるが、ここでは神はその他の存在者との関係のなかで相対的に語られることになる。

4　流出論的コスモロジー

たとえば因果系列のなかでは神は万物の始原として語られる。つまり神はすべての存在者に存在をもたらす。この存在付与は神である第一者の存在が流出（fāid）することによってのみ実現する。第一者から流出する存在者は量的に多であるだけでなく、卓越性においても異なっている。つまりすべての存在者は第一者の実体から流出することによって、存在者全体の位階がそれらの本性の優劣に応じて秩序づけられ、それぞれ自分にふさわしい存在と位階を獲得する。その位階は、最も完全な存在からはじまり、次にそれより少し不完全な存在が続き、さらにより不完全なものが来る、という具合にずっと続いていき、最後に、これより下にはもう存在することが不可能であるような最低の存在すなわち第一質料（al-mawādd al-ūlā）で終わる。

以上の位階構造のなかで第一者は、自己の存在の下にあるどのような存在も無視することのない寛大なる者として位置づけられ、その寛大さは自らの実体に存する。さらに第一者はあらゆるものを秩序づけ、全存在者にそれぞれの位階にしたがって存在を割り与える公正なる者であり、その公正さは自らの実体に存する。[12]

第一者から永遠のうちに第二者が流出する。この第二者は第一知性[13]と呼ばれ、いわば最高の被造物である。この第一知性が第一者を思惟することによって第二知性が流出し、第二知性が自己自身を思惟することによって第一天[14]が生まれる。第二知性が第一者を思惟することによって第三知性が流出し、第三知性が自己自身を思惟することによって恒星天が生まれる。以下、この作業が繰り返され、第四知性から第五知性と土星、第五知性から第六知性と木星、第六知性から第七知性と火星、第七知性から第八知性と太陽、第八知性から第九知性と金星、第九知性から第十知性と月天球が生まれる。第十知性は能動知性（ʿaql faʿʿāl）と呼ばれる。

第一者から十の離存知性が永遠のうちに流出し、九つの天体が生まれることによって、ここにコスモロジーが完成する。

月天球の下の世界（月下界）がわれわれの経験的世界である。そこに存在するものは、火、空気、水、土の四元素と水蒸気、炎、石などの鉱物、植物、非理性的動物そして理性的動物の人間である。そして月下界の存在者はすべて質料（mādda wa hayūlā）と形相（sūra wa hay'a）に依存している。

5　理性的存在者としての人間

人間が生じるとき、そのなかに最初に生じるのが栄養摂取能力（al-quwwa al-ġāḏiya）である。つぎに生じるのが、感覚能力（al-quwwa al-ḥāssa）である。この能力によって人間は、熱や冷などの触知できるもの、味、匂い、音、色そして光などすべての可視的なものを感覚する。そして感覚したものを欲求する能力（al-quwwa an-nuzū'yya）が生じ、その結果、人間は感覚したものを希求し、嫌悪したりする。その後に生じるのが、心の中に刻印された感覚対象を、対象が感覚の前から消え去った後も保存する能力、すなわち表象能力（al-quwwa al-mutaḫayyila）である。その後に生じるのが理性的能力（al-quwwa an-nāṭqa）である。この能力によって、人間は思惟対象を思惟することができ、美と醜、善と悪を判別し、技芸や学問を獲得する。

これらの能力はすべて魂（nafs）がもつ諸能力に属している。[15] しかもこれらの能力は質料・形相という概念装置を用いて秩序づけられる。すなわち、栄養摂取能力は感覚能力にとっての質料に、感覚能力は栄養摂取能力にとっての形相に相当する。感覚能力は表象能力の質料に、表象能力は感覚能力の形相に相当し、表象能力は理性的能力の質料に、理性的能力は表象能力の形相に相当する。そして理性的能力は他の能力にとっての質料になることはなく、したがって理性的能力が人間的魂の能力のなかで最高の段階に位置づけられる。

5・1　理性的能力と能動知性

人間に本性的に与えられた理性的能力はそのままで

は現実的に働くことはない。思惟対象が理性的能力に刻印されることによってはじめて知性として働く。この思惟対象とは、その実体において現実態の思惟であり、現実態の思惟対象であるもの、すなわち非物質的なものと条件づけられる。実現する以前の人間知性に関して、ファーラービーは「思惟対象の刻印を受け入れるべく準備された質料中の状態（hay'a）」[16]と解しているが、この「質料中の状態」は可能態にある知性（'aql bi-al-qūwah）[17]すなわち質料知性（'aql al-hayūlānī）であると同時に可能態にある思惟対象を意味する。つまり、質料それ自体、あるいは質料によって形成されるものは、現実態においても可能態においても知性とは言われないのである。

人間に与えられている可能態にある知性はしかし、自らの力で現実態の知性すなわち現実に働く知性になることはできない。可能態にあるものが現実態に転化するためには、他者が必要である。それが思惟対象として人間の理性的能力に生じたときに、人間知性は現実態の知性となる。《それ》をファーラービーは「その実体がなんらかの現実態の知性であり、質料から離存しているような、ある本質（dhātun mā）」であると称している。つまり《それ》は質料から離れて存在しているゆえに超越的存在者であり、自己の本質において現実態にある知性である。その知性をファーラービーは「能動知性」（'aql fa'ʿāl）と呼ぶ。

ところで、概念「能動知性」はアリストテレスの『デ・アニマ』（*De anima*）第3巻第5章における記述すなわち「すべてのものを造り出す知性」（νοῦς τῷ πάντα ποιεῖν）に由来する。アリストテレスによるこの記述はのちに「能動知性」（νοῦς ποιητικός: intellectus agens: 'aql fa'ʿāl）と概念化された。この概念の意味するところは「現実態にある知性」（'aql bi-alfiʿl）すなわち可能態をまったく含まない、つねに働いている知性ということである。

しかしこの概念の起源とするアリストテレスの記述にはなんともあいまいな表現が含まれている。すなわち「この知性は離存し、作用を受けず、混じり気なく純粋であり、その本質において現実態である」[18]という

表現における「離存している」（χωριστός）が魂の外を意味するのか否かという問題が浮上してくる。初期アリストテレス研究の展開としては、イスラーム哲学に少なからず影響を与えたアフロディシアスのアレクサンドロス（Alexander of Aphrodisias, 198-209年頃に活躍）は能動知性を神的な離存知性であると解し、それに対してテミスティオス（Themistios, ca. 317-388）は人間の魂に内在している一つの機能と解している。

能動知性の解釈においてファーラービーはそれを離存知性と解するが、しかしアレクサンドロスのように神的であるとはみなしてはいない。先にも述べたように、ファーラービーは能動知性を第十知性と理解し、いわば第一者である神と人間との仲介的存在者の最下層に位置づけている。能動知性に対するこのような解釈はイブン・シーナー（Ibn Sīnā, 980-1038; ラテン名：アヴィセンナ（Avicenna））にもみられる。この点はイスラーム哲学の共通の特徴の一つである。

ところでアリストテレスは能動知性を「光」（φῶς）にたとえ、その理由を可能態にある色を現実態にある色へと変えるからであると述べている。[19] しかしアリストテレスのこの記述もなんとも舌足らずで、しかも具体性に欠ける。そこでファーラービーは、可能態にある知性と能動知性との関係を視覚と太陽との関係に比して、[20] 具体的に語っている。その比喩を少し敷衍して言えば、たとえば眼の前に赤いバラがあるとする。もし太陽が沈んだ暗黒の夜であれば、われわれの視覚は働かないし、赤いバラは実体として存在しているとしても、それだけでは現実にわれわれに見られるものではない。しかし、やがて太陽が昇り、世界が光に充ち溢れたとき、われわれの視覚は実際に見る主体すなわち現実態の視覚となり、バラの赤は鮮やかに見える対象すなわち現実態の視覚対象となる。

同様に、離存知性である第十知性の作用によってわれわれの可能態にある知性すなわち質料知性が現実態の知性となり、思惟対象も現実態の思惟対象となる。[21] ファーラービーはこの離存知性の質料知性に対する作用と太陽の視覚に及ぼす作用との類比関係における作用という点を強調し、離存知性を「能動」知性と名づ

ける根拠を示している。そして同時に、質料知性は受動知性（'aql munfa'il）と名づけられる。

以上、ファーラービーの知性に関する見解を概略してきたが、彼の哲学を理解するうえで、とくに能動知性論はきわめて重要な要素である。それは以下において述べる有徳都市の支配者がいかなる人物でなければならないかという問題に本質的に関わり、さらには宗教的概念である啓示の哲学的解釈に及ぶ。

5・2　有徳都市の支配者の資質と啓示

ファーラービーによれば、有徳都市の支配者は他のいかなる人間にもまったく支配されない人間である。彼は完成に達した人間であり、それは現実態における知性および思惟対象となった人間になったことを意味する。言い換えれば、彼の受動知性がすべての思惟対象を思惟することによって現実態にある知性、現実態にある思惟対象となることである。この状況はこの人間において思惟対象が思惟主体と同一になったことを意味する。

このときにこの人間に、受動知性の地位を超えた、受動知性よりも完全で、質料からさらに分離した一つの現実態知性が生じる。ファーラービーはこの知性を獲得知性（'aql al-mustafād: intellectus acquisitus）と名づけ、受動知性と能動知性との媒介として位置づける。媒介とは受動知性は獲得知性にとっての質料・基体のようなものであり、獲得知性は能動知性にとっての質料・基体のようなものであるということを意味する。

ところで前述したように、すべての人間には本性的に「思惟対象の刻印を受け入れるべき準備された質料中の状態」が与えられている。この状態は現実態における知性を受容する能力であるが、この状態と能動知性とのあいだには二段階ある。すなわち一つは現実態における受動知性が生じることであり、二つ目は獲得知性が生じることである。有徳都市の支配者に生じている獲得知性が能動知性の質料とされ、さらに両知性が一つのものになったとき、彼は「能動知性が降下した人間」と言われる。

能動知性の降下とは、神から能動知性に流出したも

のが能動知性から獲得知性の媒介を通して受動知性へと流出し、さらに表象能力へと流出することを意味する。これこそが啓示（wahy）であるとファーラービーは述べる。能動知性から獲得知性へと流出してきたものによって人は哲学者、すなわち完全な「知恵ある者」（muta'aqil）となり、能動知性から表象能力へと流出してきたものによって人は預言者（nabiyy）となる。

哲学者の魂はいわば能動知性と合一した（ka-l-muttahida）状態にある。[22] そして彼こそがイマーム（Imām）である。ファーラービーによれば、イマームは他のいかなる人間もその上に支配力をもたない支配者であり、有徳都市の第一支配者であるにとどまらず、有徳な民族共同体（umma）の支配者であり、人類世界の指導者でもある。ここで注目すべきことは、イマームが哲学者であって、[23] 宗教的な意味を帯びていないということである。イマームとは一般に「指導者」を意味する概念であるが、ファーラービーはこの概念でもって単に集団礼拝における統率者を指摘しているわけではない。また、ファーラービーは有徳都市の支配者の条件として、天性と本性によって支配者としての素質をもっていなければならないと述べているが、それはたとえばムハンマドと同じクライシュ族出身でなければならないことを意味しているわけではない。

ところで啓示とはファーラービーによれば、あくまでも形而上学的認識であって、非合理的な神秘的認識ではなない。哲学者は啓示によって神から与えられた真理をありのままで直接的に知性認識することができる。それに対して、神的真理を間接的に、すなわち表象を通して、いわばシンボルを介して認識するのが預言者である。このことから明らかなように、少なくとも認識論的領域においては、宗教に対する哲学の優位をファーラービーは認めている。このことは、前述したように、人間の魂において理性的能力が表象能力を支配しているという位階構造からも補強される。

しかしより重要なことは、能動知性を介して人間知性に流れてくる神的知性の内容とは何か、という問題であろう。ファーラービーが幸福への到達を可能にするあらゆる手段を知っていることを支配者の第一条件

としていることからも明らかなように、それは幸福（sa'āda）に関わることがらである。それではその幸福とはいかなるものか、最後に、この問いについて検討していきたい。

6　真の幸福とは何か

プラトンが「幸福を望む者が何のために幸福であることを望むのかとさらに問う必要はもはやなく、その答えは究極であるように思われる」[24]と述べていることからもわかるように、幸福は人生の究極目標である。ファーラービーは、能動知性と合一した哲学者は人間性の諸段階において最も完全な者であり、幸福の最高段階にあると述べている[25]。人間にそもそも理性的能力が付与されていることの目的は、真の幸福を知ることにほかならない。そして前述したように、人間が都市を形成する目的も真の幸福を獲得するためであった。したがって、人間のあらゆる行為は本来において幸福獲得へ向けられていなければならない。

ファーラービーは、アリストテレスが『ニコマコス倫理学』（*Ethica Nicomachea*）で論じた幸福論にならって、「幸福とはそれ自体のために希求されるべき善である」と述べる。つまり幸福は、他のものを獲得するための手段ではない。財産、身体の健康、名誉等は幸福獲得のための善であって、幸福はそれらを獲得するための善ではない。したがって、幸福とは諸善の善であり、ちなみにアリストテレスはその意味で幸福を最高善（τὸ ἄριστον）と名づけている。[26]

ファーラービーはさらに、幸福に到達するために役立つ意志的行為は善なる行為であり、その行為は徳（fadīla）から生じると述べている。徳は幸福のための善であって、それ自体において善なのではない。人間の行為と幸福との関係において、現実世界における経験と慣習を重要視したのは、幸福を「徳にしたがって生まれる魂の活動」（ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ᾽ ἀρετήν）[27]と定義したアリストテレスである。ファーラービーはアリストテレスの幸福に対するこうした思考態度を継承し、行為の習慣性とその行為への専念を強調している。[28]

善にして美しい行為を重ねることによって到達する

完全なる幸福とは、魂が質料の束縛から解放され、最終的に不死となることである。[29] イスラームにおいては魂が質料から離れることは魂と身体との分離すなわち死を意味するが、その死は魂から身体が身体であるかぎりにおいて付帯していた偶然性が除去されることである。しかしその一方で、魂の質料からの離脱とは、身体を保っているにしても、もはや質料を必要としないこと、つまり完成された人間すなわち哲学者として生きることをも意味する。したがって、ファーラービーにとって幸福概念は現世と死後の世界を射程に入れている。

ファーラービーのこの見解は、プラトンが『パイドン』(*Phaedo*)において、死にゆくソクラテスに、身体は魂にとっての「牢獄」(εἰργμός)であると語らせ、魂を身体から分離させ、それ自身において住まいうるように慣れさせることを「浄化」(κάθαρσις)と言わせしめ、ついには哲学を死の「練習」(μελετάειν)とまで語らせたことをわれわれに想起させる。ファーラービーは幸福に到達するための行為を経験論的に重視することにおいてアリストテレスを模範としながらも、最終的にプラトンに傾いていく。幸福という概念を死後の世界にまで延長したとき、アリストテレスの幸福論はイスラーム世界では不十分と言わざるをえない。

しかし魂のうちに依然として質料的な部分が残っているかぎり、その残存した質料に依拠している諸能力は完全に消滅することはない。そうした魂には真の幸福が何であるかを理解できない。彼らは、表面的な善たとえば身体の健康、富、快楽の享受、自由に欲望を追求すること、名誉と栄誉を得ることを人生の目的とみなす。そのような住民の都市をファーラービーは「無知都市」(al-madīna al-jāhiliyya)と名づける。さらには、死後の幸福を目指していたが、この目標が変更されてしまい、神、能動知性に関して不適切な考えを抱いている住民の都市は「邪道都市」(al-madīna al-ḍālla)と名づけられる。その支配者は、実際にはそうでなくとも啓示を受けたことを主張し、策略と欺瞞を利用する。

ファーラービーによれば、以上のような都市の住民は悪しき行為によって魂に悪しき性質を抱くようにな

る。その行為に専念すればするほど、彼らの魂は病気になる。そうなると、彼らの意志と習慣によって表象能力が損なわれ、悪しき行為、悪しき性質に快楽を感じ、逆に有徳で美しいものに不快を感じる。しかも病気が深刻になればなるほど、彼らは自らの魂の病気に気がつかず、ついには自分は有徳であり、精神も健康であると考え、導師や教師の言葉も耳に入らなくなってしまう。

ファーラービーにとって、死後の生命に関する知は単に空想に基づくものではけっしてない。その知は、神から流出する位階構造のなかに人間世界を位置づけることによって、悪しき意味での人間中心主義からわれわれを解放することに密接に結びついている。この世界において人間としてどこまでも正しく生きること、そしてその生き方のみが幸福な生を導くこと、この問題を全身全霊をかけて考え抜いたことによって立ち現われる人間存在の限界を超えた果てに永遠の生命が最高度のリアリティーを以て示される。ファーラービーにとって、永遠の生命は無批判に受容すべき信仰箇条ではなく、ましてや死の恐怖に対する対症薬でもない。しかし彼はここで宗教批判をしているわけではない。そうではなく、この世界での宗教的行為は哲学者の現実態にある知性によって導かれることによってはじめて本質的な意味をもつとファーラービーは考えているように思われる。

7　まとめ

井筒俊彦は『有徳都市』を「哲学の厳格な要請にもとづいて、イスラームにおける個人生活、社会生活、社会制度、国家統治法に及ぶ人間生活の全体をあますところなく改革し造り直そうとする、きわめて野心的なプログラム」[30]と評している。ファーラービーが少なからず影響を受けたムータラジ派（Mu'tazala）の合理主義的神学（kalām）に対し、たとえばファーラービーと同年代の思想家アシュアリー（al-Ash'arī, 873-935）による伝統主義への反動があったという、ファーラービーを取り巻く当時の思想的背景を考慮すると、碩学の批評は納得できる。

当時、イスラーム思想界における論争の一つとして、神の予定説と人間の自由意志との相克という問題があった。前者は『クルアーン』に「われらにはアッラーがわれらに書き留め給うたもの（天命）以外、われらを見舞うことはない」（第9章51節）[31]と記されているように、人間の行為はすべて神によって定められていることを主張する。それに対して、ムータラジ派は、人間の行為はすべて人間自身に帰することを主張し、神の予定説を否定する。しかしこうした合理主義的思想に対して、伝統主義の立場からの批判は免れない。そうした批判がムータラジ派内部から起こってくる。それがアシュアリーの神学思想である。

ファーラービーはこうした思想的動揺に対して、哲学の立場からイスラーム神学を再構築したのではないかと思われる。この再構築の過程において、宇宙全体の秩序から導き出される調和とその調和の音階のなかに人間社会を組み込むことによって人類全体の共存を考えていたのではないかと思われる。

この再構築を遂行するのに際して、ファーラービーはプラトンとアリストテレスを新プラトン主義的思考の枠組みのなかで融合させようとした。これはヨーロッパ精神史からみれば、狂気の沙汰としか考えられない無謀な構想であるが、こうした思想傾向がいわば当然として受け容れられていたことはイスラーム哲学の特筆すべきことである。神を万物の始原として頂点に位置づけ、そこからすべての存在の流出を語ることで、宇宙全体を秩序づける、これがファーラービーの形而上学の骨子である。

注

（1）テキストと日本語訳としては以下のものと用いた。Walzer, R., *Al-Farabi on the Perfect State*, 1998 Reprinted by arrangement with Oxford Publishing Limited, Oxford University Press 1985.
ファーラービー、『有徳都市の住民がもつ見解の諸原理』、竹下政孝訳、『中世思想原典集成11 イスラーム哲学』、上智大学中世思想研究所、２０００年。なお以下、『有徳都市』と略記する。

（2）Rudolph, U., Abū Naṣr al-Fārābī, in: *Philosophie in der islamischen Welt Bd. 1, 8.-10 Jahrhundert*, Herausgegeben

von Ulrich Rudolph unter Mitarbeit von Renate Würsch, Basel, 2012, S. 397.

（3）ここで形而上学を「神学」と同一視しているのは、アリストテレスの『形而上学』第12巻（Λ巻）で展開される神学、すなわち自然神学（theologia naturalis）という意味である。イスラームが一神教としてカテゴライズされている点からいえば、ここでの神学は「啓示」神学（theologia revelationis）といえるのではないかという反論が予想されるが、後に述べるように、ファーラービーは宗教に対する哲学の優位性を主張している。つまり、宗教的な意味における「啓示」を哲学の思考の枠組みのなかで捉えるというファーラービーの思考態度を反映させて、「形而上学（神学）」とした。しかしだからと言って、アリストテレス的文脈がファーラービーの哲学にそのまま適用されるわけではない。というのも、イスラームにおけるアリストテレス哲学受容は、きわめて複雑な哲学史的問題を背景にしているからである。この問題はイスラーム思想を考察するうえで避けて通ることはできないが、紙幅の関係上、ここでは概略的に触れるという程度にとどめておく。

（4）Walzer, R., *Al-Farabi on the Perfect State*, 1998 Reprinted by arrangement with Oxford Publishing Limited, Oxford University Press 1985, Introduction, p.1.

（5）人間がその本性において社会を必要とするという考えは、アリストテレスの『政治学』（*Politica*）第1巻「人間は生まれながらにしてポリス的動物である」（1253a2-3: ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικον ζῶον.）を想起させる。

（6）ここで3つの社会のなかから「都市」が選択されているのは、ファーラービーがプラトンの『国家』（*Res publica*）に見られるいわゆる「哲人政治」をモデルにしていることに起因している。

（7）ファーラービー、『有徳都市の住民がもつ見解の諸原理』、竹下政孝訳、『中世思想原典集成11 イスラーム哲学』、上智大学中世思想研究所、２０００年、１２４頁。

（8）脳は心臓によって支配され、その他の諸器官を支配する。こうした脳と心臓との関係をファーラービーは、執事と主人との関係にたとえている。すなわち、執事自身は主人に仕えるが、その他の召使いたち（諸器官）は主人の意図するところにしたがって、執事に仕える。執事が主人を代理し、代替し、代表するように、脳は心臓の高貴な仕事において、心臓に仕え、心臓を代理する。心臓は本性的熱の源泉であり、その熱を他の諸器官に供給する。それは動脈や静脈によって本性的生気（rūḥ ḥayawānī gharīzī）が心臓から身体の諸器官に広がることによってなされるが、そのさいその熱を調整するのが脳の第一の仕事である。

　しかしながら、なぜ心臓が脳よりも高い地位に置かれるのか。「心臓」はアラビア語で《カルブ》（qalb）と言われるが、この語には日本語の「心」という意味

が含まれている。たとえば、『クルアーン』は「かれらは心に悟りが開けるよう、またその耳が聞くように、地上を旅しなかった。本当に盲人となったのは、かれらの視覚ではなく、寧ろ胸の中の心なのである」（22章46節）と語っている。《カルブ》は神の言葉が理解され、悟りが開かれる場が《カルブ》なのである。さらに、スーフィズムでは、感性、理性の動揺が収まり、心が浄化されて、安らいだ状態を意味する。なお、このことに関しては、井筒俊彦、『イスラーム哲学の原像』（岩波新書、72頁）を参照されたい。

（9）ファーラービーが人間に自由意志を認めていることは、ムータラジ派の合理的神学の影響が推察される。

（10）この考え方の背景には、9世紀前半にネストリウス派のキリスト教徒イブン・ナーイマ（Ibn Nā'imah al-Ḥimṣī）によってシリア語からアラビア語に翻訳された『アリストテレス神学』（*Uṯūlūǧiyā Arisṭāṭālīs: Theologia Aristotelis*）と10世紀の中ごろバグダードでアラビア語に翻訳された『純粋善論』（*al-Ḫayr al-maḥḍ*）の影響があるように思われる。前者は「アリストテレス」の名が冠されているが、実はプロティノス（Plotinus, ca. 205-270）の『エンネアデス』（*Enneades*）の第4部から第6部の翻訳である。後者はそもそも『純粋善についてのアリストテレスの論述』（*Kitāb al-Īḍāḥ li-Arisṭūṭālīs fī al-Ḫair al-Maḥḍ*）と言われることからもわかるように、これもアリストテレスの著作であると見なされていた。しかし、実際にはプロクロス（Proklos, 412-485）『神学綱要』（*Elementatio Theologica*）のパラフレーズであり、ここには新プラトン主義思想が展開されている。このことからも明らかなように、イスラームにおけるアリストテレス受容は新プラトン主義的色彩をふんだんに帯びている。つまりアラビア語で語るアリストテレス（Aristoteles Arabus）はいわば「不純なアリストテレス」（井筒俊彦、『イスラーム思想史』、『井筒俊彦全集』第4巻、慶應義塾大学出版会、387頁）なのであって、アリストテレスをはじめとするギリシア哲学を新プラトン主義をいわば媒介としてセム的一神教へとアレンジして行くことがイスラームの受容のかたちである。

なお、『純粋善論』はラテン訳されて『原因論』（*Liber de causis*）として中世ヨーロッパに普及していく。この書に関する註解をアルベルトゥス・マグヌス（Albertus Magnus, ca. 1200-1280）とトマス・アクィナス（Thomas de Aquino, ca. 1225-1274）が書いているほど、中世キリスト教世界にとっては非常に重要な書となった。

（11）神はこれ以外にもさまざまな述語づけによって語られる。そのいくつかを例示する。神は「分割不可能」、「一なる者」、「自己自身を思惟する者」、「自己自身を知る者」、「知恵者」（ḥakīm）、「真理」（ḥaqq）、「生」、「美しき者」（al-jamīl）であり、さらに神は快、喜び、愉悦

を味わい、「自己を愛する者」である。ここで注目されるべきことは、ファーラービーが神を「知恵者」と名づけていることである。というのは、ファーラービーが自らの形而上学の構築のさいに範型として採用した新プラトン主義の位階においては、第1に「一者」（τὸ ἕν）、次に「知性」（νοῦς）そして3番目に「魂」（ψυχή）となっているおり、知恵あるいは思惟は2番目の「知性」に帰せられているからである。したがって、ファーラービーは新プラトン主義的流出論をそのままのかたちでは受容していない。

（12）ここで、第一者が「寛大なる者」「公正なる者」と形容されているが、これはあくまでも第一者とその他の存在者との関係において名づけられていることに注意しなければならない。そして寛大さと公正さが第一者の実体に存するということは、それらがわれわれの世界の諸存在がもつ完全性を表示しているわけではなく、第一者に特有の完全性だけを表示していることを意味する。

（13）これがプロティノスにおけるヌースに相当する。したがってそれは『形而上学』第12巻（1074b34）における「思惟の思惟」（νοήσεως νόησις）すなわち「アリストテレスの神」を表示している。

（14）最外天とも呼ばれ、そこには星は存在しない。

（15）栄養摂取、感覚、思考の能力を魂に帰するとする考えは本来アリストテレスの魂論に由来する。そもそも魂（ψυχή）とはアリストテレスによれば、「可能的に生命をもつ自然的物体の、第一の完成態」（*De anima*, lib. 2 cap. 1.412a27-28: ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος）と定義される。この定義は魂を「生きている」（ζῆν）ことの始原として捉えていることから導かれる。しかしその「生きている」はいかに理解されるのか。この問いに対してアリストテレスは「この《生きている》（ζῆν）ということはさまざまな意味で語られるが、もし次のうちのどれか一つがそのうちにそなわっているとすればそれだけで、われわれはそれを「生きている」と語るのである。たとえば知性、感覚、場所的な運動と静止、さらに栄養による運動変化すなわち成長と衰微がそれである」（*De anima*, lib. 2 cap. 2.413a22-25: πλεοναχῶς δὲ τοῦ ζῆν λεγομένου, κἂν ἕν τι τούτων ἐνυπάρχῃ μόνον, ζῆν αὐτό φαμεν, οἷον νοῦς, αἴσθησις, κίνησις καὶ στάσις ἢ κατὰ τόπον, ἔτι κίνησις ἡ κατὰ τροφὴν καὶ φθίσις τε καὶ αὔξησις）と述べている。つまり「生きている」ことは栄養摂取、感覚、思考によって規定することができ、それらの能力の始原が魂であるとするアリストテレスの定義をファーラービーはほとんどそのままのかたちで継承していることは間違いない。

（16）このhay'aに関して、竹下政孝はギリシア語のἕξις（性向）、ラテン語のhabitus（能力態、慣習）に相当すると述べている（『中世思想原典集成11　イスラーム哲

学』、上智大学中世思想研究所、２０００年、１６５頁）。なお、ウォルザーは dispositionと訳している。

(17) この概念の起源はアリストテレスの『デ・アニマ』（*De anima*）第３巻第５章の「すべてのものになる知性」（νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι）にある。その後、この知性は「可能知性」（νοῦς δυνάμει: intellectus possibilis: 'aql munfa'il）と言われるようになり、「能動知性」と並んで中世ヨーロッパにおいて展開された知性論の中核概念となる。

(18) Aristoteles, *De anima*, lib. 3 cap. 5, 430a17-18: οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια.

(19) Aristoteles, *De anima*, lib. 3 cap. 5, 430a16-17: ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα.

(20) ウォルザーは、アリストテレスの「すべてのものを造り出す知性」すなわち能動知性を光として説明することはペリパトス派の伝統であるが、能動知性を太陽にたとえることはその伝統にはないことを指摘している。しかし、太陽の比喩は中期プラトニストには見られるとし、その一例として2世紀ごろに活躍したアルビヌス（Albinus）をあげている。Walzer, R., *Al-Farabi on the Perfect State*, 1998 Reprinted by arrangement with Oxford Publishing Limited, Oxford University Press 1985, Commentary, p.403.

(21) 人間の理性的能力のなかに最初に生じる思惟対象とのことをファーラービーは「第一次思惟対象」（al-ma'qūlāt al-ūlā）と名づけている。これはギリシア語では τὰ πρῶτα νόητα、ラテン語では prima intelligibilia と表記され、ペリパトス派においては論理学の出発点であり、したがってすべて学の原理を意味する。ファーラービーはその一例として「全体は部分より大きい」、「ある一つのものに等しい大きさをもつ諸物の大きさは等しい」という命題をあげている。ファーラービーはさらに、人間に第一次思惟対象が生じることは人間の最初の完成であるとし、それは最終の完成すなわち幸福に到達するために造られたものであると述べている。

(22) これは神との合一 いわゆる神秘的合一（unio mystica）を意味しない。獲得知性が受容する能動知性から流出したものは、本来において第一原因である神から流出してきたものであるが、それを受容したからといって、それが神との合一を意味するわけではない。というのは、位階における関係は一つ上の位階との関係に限られているからである。その上、現世において人間は質料から解放されない以上、神との合一は不可能である。

(23) ウォルザーはファーラービーの解するイマームとプラトンの哲人王を同一視している。Walzer, R., *Al-Farabi on the Perfect State*, 1998 Reprinted by arrangement with Oxford Publishing Limited, Oxford University Press 1985, Commentary, p.441.

(24) Platon, *Symposium*, 205A: καὶ οὐκέτι προσδεῖ ἐρέσθαι ἵνα τί δὲ βούλεται εὐδαίμων εἶναι ὁ βουλόμενος, ἀλλὰ τέλος δοκεῖ ἔχειν ἡ ἀπόκρισις.

(25) Walzer, R., *Al-Farabi on the Perfect State*, 1998 Reprinted by arrangement with Oxford Publishing Limited, Oxford University Press 1985, p.245. ファーラービー、『有徳都市の住民がもつ見解の諸原理』、竹下政孝訳、『中世思想原典集成11 イスラーム哲学』、上智大学中世思想研究所、２０００年、１２９頁。

(26) Walzer, R., *Al-Farabi on the Perfect State*, 1998 Reprinted by arrangement with Oxford Publishing Limited, Oxford University Press 1985, p.207. ファーラービー、『有徳都市の住民がもつ見解の諸原理』、竹下政孝訳、『中世思想原典集成11 イスラーム哲学』、上智大学中世思想研究所、２０００年、１１５頁。

(27) Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, lib. 1 cap.7, 1098a16-17.

(28) Walzer, R., *Al-Farabi on the Perfect State*, 1998 Reprinted by arrangement with Oxford Publishing Limited, Oxford University Press 1985, p.261-263. ファーラービー、『有徳都市の住民がもつ見解の諸原理』、竹下政孝訳、『中世思想原典集成11 イスラーム哲学』、上智大学中世思想研究所、２０００年、１３４-１３５頁。

なお、アリストテレスは先ほどの幸福の定義を述べた後で、幸福への到達には最も終極的な徳が必要であるとし、さらに「人生が完成される時」（加藤信朗訳、テキストは ἐν βίῳ τελείῳ であるが、神崎繁訳では「全き人生において」となっている）と付け加えなくてはならないと述べている。その理由として、「一羽のツバメは春を招かない」という諺をあげ、人を幸福にすることにおいても、ただの一日やわずかな期間では足りないと述べている（1098a18-19）。

(29) Walzer, R., *Al-Farabi on the Perfect State*, 1998 Reprinted by arrangement with Oxford Publishing Limited, Oxford University Press 1985, p. 263. ファーラービー、『有徳都市の住民がもつ見解の諸原理』、竹下政孝訳、『中世思想原典集成11 イスラーム哲学』、上智大学中世思想研究所、２０００年、１３５頁。

(30) 井筒俊彦、『イスラーム哲学』、『井筒俊彦全集』第４巻、慶應義塾大学出版会、２０１４年、４０１-４０２頁。

(31) 『日亜対訳クルアーン』、中田考監修、作品社、２０１５年、２２４頁。

（やまざき　たつや／東洋哲学研究所研究員）