

イブン＝シーナーの創造論

中村 廣治郎

イブン＝シーナー（アヴィセンナ、1037年没）は、キンディー（866年頃没）、ファーラービー（950年没）らによって基礎づけられたイスラム哲学（Falsafah）の大成者であり、またイブン＝ルシュド（アヴェロエス、1198年没）と共に西洋中世哲学に大きな影響をあたえたことで知られている。しかし、その哲学の伝統は、正統派神学者ガザーリー（1111年没）らの批判もあって、（イブン＝ルシュドの必死の反撃にもかかわらず）スンニー派の中では遂に市民権を得ることはなかった⁽¹⁾。本稿では、まずイブン＝シーナーの存在論と神観念を明らかにした上でその創造論を紹介し、それをめぐる論争を通してその問題点を明らかにしたい。

省略符号

- Shifā'* : Ibn Sīnā, *Kitāb al-Shifā' : al-Ilāhīyāt*. Ed. Sulaymān Dunyā et al. 2 vols. Cairo: al-Hay'ah al-'Āmmah li-Shu'ūn al-Matābi' al-Amūriyah, 1960.
- Najāt* : Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt fī al-Hikmah al-Mantiqīyah wa'l-Tabī'iyah wa'l-Ilāhīyah*. Ed. Majīd Fakhry. Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah, 1985.
- Ishārāt* : Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa'l-Tanbīhāt, ma'a Sharḥ? Naṣīr al-Dīn al-Tūsī wa-Sharḥ Quṭb al-Dīn al-Rāzī*. Vol. III. Tehran: Maktabah al-Masjid, 1397 H.
- Dānish* : Ibn Sīnā, *The Metaphysica of Avicenna (Ibn Sīnā) : A Critical Translation-Commentary and Analysis of the Fundamental Arguments in Avicenna's Metaphysica in the Dānish-Nāma-i 'Alā'ī*. By P. Morewedge. Part I (The Text). New York: Columbia University Press, 1973.
- Comm* : *Ibid.* Part II (Commentary by P. Morewedge).
- IR* : Ibn Rushd, *Tahāfut al-Tahāfut*. 2 vols. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1964-65.
- Bergh* : S. van den Bergh (tr. & ann.), *Averroes' Tahāfut al-Tahāfut*. 2 vols. London: Luzac, 1969.

1. 存在と神

イブン＝シーナーはまず存在者（mawjūd）を必然的存在者（wājib al-wujūd）と可能的存在者（mumkin al-wujūd）に分ける。彼の定義によれば、必然的存在者とは、非存在（'adam）

を仮定した時、そこに不可能なこと (muḥāl) が生じる存在者のことである。可能的存在者とは、非存在を仮定しても、存在 (wujūd) を仮定しても、そこに不可能なことが何も生じない存在者のことである (Najāt, 261)。換言すれば、必然的存在者とは、存在する以外にあり得ないもの、不可避的な存在者 (al-ḍarūrī al-wujūd), 非存在が考えられない存在者のことである。他方、可能的存在者は存在することも、存在しないことも可能な存在者、存在において不可避性 (ḍarūrah) のない存在者のことである⁽²⁾。

イブン＝シーナーはさらに別の観点から、必然的存在者を二つに分ける。それ自体で (bi-dhāt-hi), つまり自体的に必然的な存在者と、他によって必然的な存在者である (Ibid.)。前者の存在必然性はそれ自体によるもので、他の何ものにもよらない。それは他に原因をもたないからである。他方、後者は他によって必然的なもので、自己以外の原因が措定されることによって必然的存在者になるものである。例えば、「四」は自体的には必然的存在ではないが、「二」と「二」が措定されると、必然的存在者になる。また、燃焼も自体的には必然的存在ではない。しかし、本性的に能動的な力と受動的な力、つまり燃やすもの (火) と燃やされるもの (可燃物) が出会うと仮定すれば、それは必然的存在者となる (Ibid.)。

すべて他によって必然的に存在するものは、自体的には可能的存在者である。逆に、すべて自体的に可能的な存在者は、他の存在が生起すれば、必然的存在者である。その理由はこうである。すべて存在者はその存在が自体的であるか、ある原因によるか、である。その存在が自体的であれば、それは必然的存在であって、可能的存在者ではない。その存在が他によるとすれば、その原因の存在によってその存在は必然的となるか、あるいは原因の存在する以前のままであるか、のいずれかである。以前の状態のままであることは不可能なので、原因の存在によってそれは必然的となる (Najāt, 262-63)。こうして可能的存在者の存在は他者を必要とするが、この他者は必然的であるか、可能的であるか、のいずれかである。前者の場合、それによって必然的存在者の存在が証明される。他方、後者の場合、その存在のためさらに別の可能的存在者が必要とされる。こうして同じことが無限に続くか、自体的に必然的な存在者に終わるか、である。無限に続くことはあり得ないので、自体的に必然的存在者がなければならぬ。こうして必然的存在者、すなわち神の存在が証明される⁽³⁾。

このように必然的存在者である神は純粹存在者 (mujarrad al-mawjūd) であり、存在そのものであり、存在がその本質 (dhāt) そのものであり、存在と本質は不可分である。他方、必然的存在者以外のもの、つまり可能的存在者においては本質と存在は区別され、存在はいかなるものの本質をも構成せず、またその部分でもない。それは本質に付加される単なる偶有である (Shifā, II, 347; Ishārāt, 61)。可能的存在者とは、その存在が可能的であるということ、つまり他によって与えられるもので、自体的には無だということである。その存在を与えるもの、それが必然的存在者 (創造主) であり、その意味で必然的存在者以外はすべてその被造物である。

2. 神の唯一性と属性

イスラム神学 (Kalām) では、神の唯一性 (tawḥīd) についての議論がその最も主要なテーマである。それは、狭義には、神は唯一で分割不可能ということであるが、広義には、神はユニークであり、コーランに描かれた擬人的人格神をその超越性と調和的にいかに理解するかの問題で

あった。具体的には、神は本質において無始・無終であり、空間を占める実体ではなく、物体でも偶有でもなく、特定の方向に位置づけられることもない。他方、神は全知者・全能者・生ける者・意志者・話者・見る者・聞く者であり、したがって神は知の所有者・力の所有者などとして、知・力などの属性 (ṣifāt) をもつとされる。神の本質 (dhāt) と属性の関係について、正統派 (アシュアリー派) では、属性は相互に異なり、本質に内在し、それに付加され、それと共に永遠なものとして、本質と同一ではないが、別のものでもないとされた。これに対して、ムータジラ派は属性をすべて本質に還元して、それに独自の存在を認めなかった。

イブン＝シーナーにとっても、必然的存在者である神は唯一であり一である。それは、二つのものから一つの必然的存在者が生じるということも、そこに多 (kathrah) があるということも、またそれが二つあることも不可能だということである (Najāt, 263)。必然的存在者の本質 (dhāt) が二つないしそれ以上のものから成るとすれば、それはこれらによって必然的なものになるということになる。また、それらの一つ、あるいは各々が必然的存在者より前にあり、原因としてそれを構成することになり、それはこれらの結果ということになる。そのようなことはあり得ないので、必然的存在者は概念的にも量的にも分割不可能である (Ishārāt, 54)。換言すれば、第一者には類 (jins) も種差 (faṣl) も定義 (ḥadd) も証明 (burhān) もない。それは完全な単体であって、本質 (māhiyah), つまり「それは何か」の答えとしていわれる「何性」(quidditas) をもたず、また原因もないので、その行為には「なぜ」もないのである⁽⁴⁾ (Shifā', II, 347-48, 373)。

また、「必然的存在者」の語が二つ以上の実体に適用されることもない。かりに二つの実体があって必然的存在者と呼ばれるとすれば、そこに種差や特性 (khāṣṣah) があることになる。しかし、普遍的なものの本質にそのようなことが起こることはない。とすれば、各々は必然的存在者と同じであるか、違うかのいずれかである。もし同じであるとすれば、何の違いもない二つのものがあることになり、それは不可能である。もし違うとすれば、種差などをもつことが必然的存在者の本質的条件となり、この条件が必然的存在者の本質を構成することになる。これはあり得ない。したがって、必然的存在者は二つ以上はない (Dānish, 54-55)。

第一者には本質 (何性) はない。前述のようにそれは純粋存在であり、何性をもつ諸実体にそれから存在が流出する。存在がその本質 (dhāt) であり、非存在その他の諸性質 (awṣāf < waṣf) はすべて否定される。何性をもつ他のものは可能的であり、この第一者によって存在を与えられる (Shifā', II, 347)。必然的存在者はいかなるものとも、そのものの本質を共有することはない。というのは、必然的存在者以外のものの本質がもつ存在はすべて可能的であり、存在はそのものの本質を構成せず、またその部分でもないからである (Ishārāt, 61)。したがって、必然的存在者に本質と存在が区別される実体 (jawhar) の語の適用は避けられ、実体でも偶有 ('arad) でもないといわれる (Shifā', II, 348; Dānish, 56-57)。

神はこのように可能的存在者とまったく異なって名状し難く、否定的にしか表現されず、積極的立言はいっさい不可能なのであり、あらゆる点で純粋に一である。しかし、それは、それからすべてが否定され、諸存在との関係が生じることはまったくないということの意味しない。そのようなことは不可能である。それは、本質において一であり、多でないということである。だが、多くの否定的肯定的関係 (属性) がそれに従属的にいわれるのなら、それは本質に付帯するもの

(lawāzīm < lāzīm), 本質の結果であり、本質の構成要素でもその部分でもないとして、可能である (*Shifā'*, II, 343-44)。

したがって、このような属性は否定的にないしは關係的に理解されなければならない。「必然的存在者のもつ第一の属性は存在者 (inn wa-mawjūd) ということである。他の属性については、あるものは關係を表し、他は否定を表す。したがって、本質に多性を生じさせるものは何もない (*Shifā'*, II, 368)。例えば、「第一者」(awwal) とは、この存在と他のすべてのものとのある關係を表す。それはものを最初に、あるいは間接的に必然的にし、あらゆるものの存在はそれから来る、という意味でそれは第一である。第一とは、必然的存在者に付加され、それによって必然的存在者が多化するようなものではなく、われわれがそれを他との關係においてみたにすぎない (*Shifā'*, II, 343)。「永遠なる者」(azalī) とは、始まりの無いことを表し (*Dānish*, 58), 「全能者」(qādir) とは、他の存在がそれによって初めて真実となることを表す。

このような属性の中で特に強調されるものの一つが「純粹善」(khayr maḥḍ) であり、存在における純粹完全体 (kamāl maḥḍ) ということである。善とはあらゆるものが求めるもの、すなわち存在、あるいは存在の完全性である。誰も非存在を求めない。それは悪だからである。悪 (sharr) には実体がない。それは実体の欠如 ('adam al-jawhar), 実体の状態における善の欠如である。存在は善性 (khayriyah), 完全な存在は存在の善性である。要するに、純粹善とは、非存在が起り得ない存在のことで、自体的に可能的存在者はその意味で純粹善ではない。それには非存在の可能性があるからである。またその意味で、悪・欠陥から自由ではない。こうして自体的に必然的存在者のみが純粹善であるということになる (*Shifā'*, II, 355-56; *Najāt*, 265)。

必然的存在者は美 (jamāl) と光輝 (bahā') でもある。それは、その本質が純粹知性的であり、純粹善的であり、すべての欠陥から自由で、あらゆる点からみて一だということである。必然的存在者は純粹な美と光輝として、すべての美と光輝の原理である。すべての美と適合性、善は愛好される。必然的存在者は完全性と美と光輝の極限であり、この極限性と光輝と美で、そして完全な思惟作用によって、自己を思惟する。こうしてその本質はそれ自体で最大の熱愛者 ('āshiq) かつ熱愛対象 (ma'shūq) であり、最大の歡喜者 (lādhdh) かつ歡喜の対象 (multadhhdh) である (*Shifā'*, II, 368-69)。

知性による知的対象の知は、対象が永続的で普遍的であるが故に、感覺対象の知覚よりもはるかに大きな歡喜である。したがって、美と光輝の必然的存在者への思惟とそれへの一体化は最大の幸福として、あらゆるものによって希求される。

必然的存在者は真実 (ḥaqq) であり、純粹思惟 ('aql maḥḍ) である。なぜなら、それは思惟を妨げる原因である質料から完全に自由な純粹存在だからである。それはまた純粹思惟対象 (ma'qūl maḥḍ) であり、思惟者 ('āqil) である。そこにはいっさいの多はない。にもかかわらず、必然的存在者は個物を知り、かつ個物の生成消滅にもかかわらず、その知には変化はない⁽⁵⁾。

必然的存在者は完全であり、さらに何かが期待されるという状態にはない。それはあらゆる点で自体的に必然的である (*Najāt*, 265)。したがって、必然的存在者には属性としての「意志」はない。それは存在の完全な領域だからである。それはあるものの存在がそれ自体善であると知っており、別のものの存在も同様の性質であると知っている。こうして、それが知っているものが存在化されることに、それ以上付加的なものは何もない。その知がすべてのものの存在に關係

づけられるからである。

必然的存在者に目標や目的、願望や意図があるわけではない。その意志とは、あらゆるものにとっての最善の秩序についての知にほかならない。そしてそれは永遠であって、われわれ人間の意志とは異なるものである (*Dānish*, 67-68)。必然的存在者の意志は、その知の故に本質とは異なる。それがもつ知自体がその意志なのである。同様に、それがもつ力とは、その本質があることを思惟するということにほかならない (*Shifā'*, II, 367)。つまり、本質において、知と力と意志は別々の属性ではないのである (*Dānish*, 69-70) ⁽⁶⁾。

3. 世界の創造

イブン＝シーナーの創造論については、比較的良好に知られている⁽⁷⁾。彼のそこでの哲学的関心は、前述のような絶対的に一なる神と多なる世界の関係をいかに論理的に説明するかであった。「一者からは一者しかでない (*ex uno unum*)」 (*Bergh*, II, 63, 71) の原則を認める限り、正統神学の説く神の直接的な世界創造を認めるわけにはいかない。彼はその解釈を、プロティノスによって基礎づけられ、ファーラービーによってほぼ完成されていた新プラトン主義の流出論に求めた。

一者から一者しか出ない以上、多なる世界のそれからの流出は段階的に考えるしかない (*Dānish*, 76)。太陽が他から何の強制もなく自ら明るく輝き、周囲に無尽蔵に光を放出して照り輝くように (*Dānish*, 60)、一者はその充溢した存在を放射する。それは純粹思惟としての自己思惟の結果である。そしてそれはあらゆる存在の第一原理としての自己思惟であり、それがすべてのものの流出の必然的思惟となる。その思惟が存在の原因となって、第一の存在者がそこから流出する。これが第一結果としての第一知性である。

必然的存在者はあらゆる点で一であることから、先の原則に従って、それからこの第一知性 (*al-'aql al-awwal*) 一つしか流出しない。しかし、この第一結果 (*al-ma'lūl al-awwal*) には、その直接的原因であり、第一原理 (*al-mabda' al-awwal*) である必然的存在者でない幾つかの側面 (*wajh*) があり、それがそこからの多の流出を可能にする。

一般に可能的存在者には二つの側面がある。一つは、自体的には偶性的であるが故に、その状態は可能的だということである。他は、その原理からみれば、その状態は必然的だということである。加えて、そのような可能体が知性であれば、その思惟対象として自己とその原理をもつということである (*Dānish*, 77-78)。

一者は一者としては、そこから一しか存在しない。離在知性に何らかの多性があるとすれば、それはただ結果は自体的には可能的存在であり、第一者によって必然的存在であるということであり、その存在の必然性はそれが知性であることによる。それは自己を思惟し、第一者を必然的に思惟する。自己を可能的存在としてそれが思惟することの意味、そして自己が一者からの必然的存在であるとの思惟に多性がある。この多性は第一者から来るものではない (*Shifā'*, II, 405-06)。

こうしてまず、第一知性が必然的存在者である第一原理を思惟することから第二知性が流出し、自己の存在は他によって必然的であるとの思惟から最高天球霊が流出し、自己の存在は自体的には可能的であるとの思惟から最高天球が流出する。以下、同様の過程を経て第十知性までの九つの離在知性が流出し、それに対応して最高天球以下、恒星天球、土星天球、木星天球、火星天球、

太陽天球、金星天球、水星天球、月天球と、それぞれに対応する天球霊が流出する。最後の第十知性は能動知性（al-‘aql al-fa‘āl）と呼ばれ、それから月下界、すなわち生成消滅する地上界の第一質料（al-hayūlā al-ūlā）と種々の形相や人間の靈魂が流出する。

諸天球は単一の質料⁽⁸⁾から成る生物体で、月下界にみるような生成消滅はなく、それらは各天球の知性とその靈魂を通して作用する衝動——より上位の知性、究極的には第一原理に対してそれらをもつ憧憬（shawq）と模倣（tashabbuh）の衝動——によって恒久的に回転運動をしている。これらの天体——特に太陽——の回転運動の影響を受けて四原素・四性質の様々な組み合わせが生じ、必要な準備が完了して形相を受け取り、無生物・植物・動物・人間の個体が生成し、やがてその形相を奪われて消滅する。この「形相の付与者」（wāhib al-ṣuwar）が能動知性である。

能動知性はまた、人間の認識活動にも関与し、人間が個物から普遍概念、事物の本質概念を抽出する働きを助け、そのような知的活動を通して各人に備わっている質料的知性（al-‘aql al-hayūlānī）を獲得知性（al-‘aql al-mustafād）にまで開発して高め、能動知性との合一のために大きな役割を果たす。こうして能動知性は天上界と地上界を結ぶ、神の創造の媒体として重要な位置を占めているとすれば、第一知性は「ヤヌスの二面性」⁽⁹⁾をもって一なる必然的存在者と多なる宇宙の諸存在を繋ぐものとして重要な役割を果たしているといわれる。

要するに、イブン＝シーナーにとって創造とは、神の自己の本質に対する思惟作用（ta‘aqqul）のことである。自己自身の思惟、自己知がすべてのものを存在化する根源である。この思惟行為は永遠であり、宇宙の示現は神の永遠にわたる自己知である。換言すれば、創造とは神による存在付与であり、知性の光の輝きであり、それによって宇宙の各被造物は、その存在と知性によってその神的根源に関係づけられている。神はすべてのものをみだす光の溢出の根源とされる。創造は知的本質の実在化であり、存在はこれらの本質の顕現（tajallī）であり、したがって存在と光は同一である。存在を与えるとは、神的光で照らすことである⁽¹⁰⁾。

とはいえ、このような存在付与が原因・結果という必然的体系の中でなされる場合、そこに何程かの目的性・有意味性があるのだろうか。神は純粹善である以上、イブン＝シーナーはこれを肯定する。

神の摂理とは、第一者が自ら最善の秩序の中で存在があるあり方について知っていることである。また、自らが可能な限りの善と完全性の原因であることを知っており、さらに可能な限り徹底した形で善の秩序を思惟しており、その思惟したものがそれから、可能な限り徹底した形で流出することである（*Shifā*, II, 415）。

最も完全な思惟者であり純粹善である神は、存在の最も完全かつ最善の秩序を知悉しており、その知の存在化として現実是最善である。こうしてイブン＝シーナーは最善説の立場をとるが、その場合当然ながら悪の問題が残る。前述のように、彼は実体としての悪は認めないが、それを相対的なものと考え、全体としての善の一部として位置づける。

ところで、コーランは創造についてどのようにのべているのであろうか。

まこと汝の主はアッラーである。天と地とを六日で造り、（創造が終わると）それから高御座につき、昼を夜で覆い給えば、夜は昼を休みなく追っていく。太陽も月も星々もその御言葉のままである。ああ、まことに創造の業と（天地の）支配が神のものでなくて何であらう。

讃えあれ、万有の主なる神に (7:54)。

神による天地の創造は、基本的には聖書の記述と同じである。そして、それはすべて人間のための恩恵であるとされる (55章参照)。

(神が)何か欲しいと思われたら、「在れ！」とただ一言お命じになるだけで、もうできてしまう (3:82, 16:40 ほか)。

一体彼ら自身、無から造り出していただいた (khuliqū min ghayr shay') ではないか (52:35)。

このように神の創造は「無からの創造」(khalq min ghayr shay', khalq lā min shay' = creatio ex nihilo) であることが明言されているようである。

しかし、コーランには「無から」ではなく、素材からの創造を説いているような箇所もないわけではない。例えば、

それから、玉座がまだ水上にあったころ、六日間で天を造り、地を造り給うたのもあのお方である (11:7)。

…人間を泥土から創造し、その後裔を卑しい水の精から造り出し… (32:7, 15:28)。

そして事実、イブン＝ルシュドはこの11章7節から、神の創造は無からではなく、アリストテレス的な先在する第一質料からの創造である可能性を指摘している⁽¹¹⁾。このようにコーランだけからは、神の天地創造はすべて無からであり、その後もそうなのか、天地は無から造り、それ以後は素材を用いての創造なのか、あるいは天地創造もそれ以降も素材を用いての創造なのか、一義的に確定することは困難のようである。

周知のように、イスラム教スンニー派神学の基礎は、多数派のアシュアリー派であると、少数派のムータジラ派であるとを問わず、原子論的存在論である⁽¹²⁾。それは、神以外の存在をすべて原子 (jawhar fard) と偶有 ('arad) に還元し、原子の結合・分離、物体の性質、生成消滅や変化をすべて神が造る偶有によって説明するものである。特にアシュアリー派は偶有の持続性 (baqā') を例外なく否定するために、世界は瞬間毎の創造と消滅のくり返し (khalq jadīd) である。そこには自然本性 (ṭab', ṭabī'ah) のような恒常的なものは一切認められない。自然界の秩序は認めても、それは必然的な法則ではなく、瞬間毎の創造行為における「神の慣行」('adah, sunnah Allāh) にすぎない。そこでは原因・結果は単なる偶因とみなされ、両者は直接的に神の行為に結びつけられる。このような偶因論的存在論においては、世界の生成消滅はすべて神の知と意志の力による「創造」とみなされる。

こうして世界は生成したもの (造られたもの) (hādith, muḥdath) である。造られたものである以上、それを造った者 (muḥdith) がなければならない。それが神である——これが神学における通常の神の存在証明である。絶対的に自由な存在としての神が自己の意志と力によって世界を造るのである以上、それは「無からの創造」でなければならなかった。素朴に時間の永遠性を前提にすれば、それは、時間の流れのある時点で世界をまったくの無から造ったということになる。しかし、神学者たちは時間も神の被造物とみるために、その表現は微妙となる。曰く、「神が存在し、その他に何も存在しなかった時に、神は世界を創造した」(wa-kāna Allāh ta'ālā wa-lam yakun ma'a-hu shay')⁽¹³⁾、「神は在ったが、世界は無かった。次に神が在り、神と共に世界が在った」(anna-hu subhāna-hu kāna wa-lā 'ālam thumma-kāna wa-ma'a-hu 'ālam)⁽¹⁴⁾。

神が存在し世界が存在しない状態が、神と世界が共に存在する状態になったということである。つまり、「創造」(ihdāth)とは、非存在の状態から存在のそれへの変化のことである。

神学者が「神は存在していた。次に創造した」(Kāna Allāh thumma khalaqa)といえ、哲学者は「神は存在し、(同時に)創造した」(Kāna Allāh wa-khalaqa)という⁽¹⁵⁾。イブン＝シーナーはどうか。彼の創造論を考える場合、その基礎にある階層的流出論に従って、最初の第一知性の創造、他の諸天体の創造、月下界の創造の区分を念頭に置いておく必要がある。これらの中で最も重要なのが最初の創造である。彼によれば、創造(ibdā')とは、「ものに対して絶対的非存在(lays mutlaq)を否定し、それに完全な存在を与えること」、「絶対的非存在の後にもものを存在化すること(tayīs)」(Shifā', II, 266)である。こうして彼は「無からの創造」を主張する。しかし、同じ箇所では第一原因とその結果の共時的持続性について述べていることから考えて、存在化前の絶対的非存在の先行性は時間的ではなく、本質的なものであることがわかる。そのことは、次の引用から明白である。

ものがもつ存在と必然性が他からであれば、それ自体からはそれがもつものは、非存在と可能性である。その非存在がその存在の前にあり、その存在がその非存在の後にある。これらの前性・後性は本質においてである。こうして一者以外すべてのものは、その存在は無の後のことで、それは本性に相応のことである(Shifā', II, 343)。

非存在の先行性は時間的ではなく、本質においてである。あたかも手を動かすことによって鍵が動くようなものである。それは時間的に同時的である。とはいえ、鍵を動かすことによって手が動くわけではない(Ishārāt, III, 112)。このような質料によらず、無媒介的かつ無時間的創造をイブン＝シーナーは「イブダー」(ibdā'),あるいは「絶対的創造」(al-ibdā' al-mutlaq)と呼んでいる(Shifā', II, 342-43; Ishārāt, III, 120)。具体的には、第一知性の流出のことである。この語は、広義には、この第一知性を介して、諸要素をもたない永遠で単純な天上的存在の創造をも指す⁽¹⁶⁾。

イブン＝シーナーはこれ以外の創造についても述べている。

「被造物」(muḥdath)の語が非存在(lays)の後に存在(ays)をもつものすべてに適用されるなら、たとえその後性が時間においてではないにしても、すべて結果は被造物である。もし適用されないなら、被造物の条件は、その前に時間があることであり…、そうなれば、その後性は前性とは同時に存在しない(Shifā', II, 266-67)。

ここでは、非時間的創造が月下界にみられる時間的創造と区別されている。

時間を要しないという意味での被造物は、その存在が絶対的非存在の後であるか、それとも非絶対的非存在の後であるか、つまり既存の質料の中での個別に対応する非存在の後であるか、のいずれかである。前者の場合、その流出はかの原因からで、これがイブダーである。これは存在付与の最も優れたやり方である(Shifā', II, 267)。

ここでは、第一知性を通して非時間的に創造される天上界の諸存在に言及している。

こうしてイブン＝シーナーは、単に先行する非存在が時間的であるか否かだけでなく、質料や媒体の有無によって「創造」を様々に区分している。(1) 前述のイブダー。(2) イブダース(ihdāth)。偶有的存在の産出のことで、永遠であるか否かは問われない。(3) ハルク(khalq)。質料と形相から成る物質的存在の産出を意味し、媒体の有無、可滅・不滅のいかんを問われない。(4)

タクウィーン (takwin)。可滅的存在の媒介的産出を指す⁽¹⁷⁾。

これを整理すると、次のように三つにまとめられよう。第一は、第一原理からの無時間的無媒介的流出 (イブダー)。第二は、第一知性を通して——だが、月下界のように時間的に先在する質料を媒介としてではなく——天上の諸存在が流出する。これらの創造も無時間的である (イブダー、イブダース、ハルク)。第三が、質料と形相より成り、生成消滅する月下界の諸存在の創造である。これは常に時間の中で行われる (タクウィーン、ハルク、イブダース)。

以上、われわれはイブン＝シーナーの創造論をみてきたが、これが果たしてイスラム教の創造論といえるものがどうか、意見の分かれる所であるが、そこにどのような哲学的問題があるのか。次にこれらを検討しよう。

4. 創造の問題点

ガザリーは、その哲学批判の書『哲学者たちの自己矛盾』(*Tahāfut al-Falāsifah*) の第三章、「神は世界の創造主であり、世界はその被造物であるとの哲学者の主張の欺瞞性」の中で、フェラービーやイブン＝シーナーに代表される哲学者の創造論を批判している。批判は三部に分かれていて、第一部で、哲学者のいう創造主とは単なる原因に過ぎず、「行為者」(*fā'il*) の名に値しないこと、第二部では、哲学者のいう世界は神と共に永遠であるので、その被造物 (行為) であることに相応しくないこと、第三部では、第一者からの世界の流出の過程が批判される。そこでわれわれは、この批判を手掛かりにして以下イブン＝シーナーの創造論の問題点を考えてみたい。

まず第一に、イブン＝シーナーによれば、神と世界の関係は原因と結果の必然的關係であり、神とは世界の原因にすぎず、それを世界の創造主・行為者と呼ぶことは欺瞞である、とガザリーは批判する。神は絶対的に自由であり、「行為」(*fi'l*) とは、知と自由な意志と選択があつて初めて可能なのだと考えるガザリーにとって、それらを欠いた第一原因にすぎないものを「行為者」と呼ぶことはできない。もしできるとしても、それは比喩としてである、とする。

他方、イブン＝シーナーにとって、「行為」とは、自然本性的行為 (*fi'l bi'l-ṭab'*) と選択的行為 (*fi'l bi'l-ikhtiyār*) から成るもので、意志がなくてもそれを行為と呼ぶことに何ら問題はない。ガザリーからすれば、前者は同語矛盾であり、後者は同語反復である。こうして双方がその語の用例をめぐる対立する。厄介なことに「フィウル」(*fi'l*) の語には「行為・造ること・すること」の他に「作用」の意もあり、いずれが正しいとの決定的証拠はないようである。しかし、ガザリーがあげる次の例は重要であろう。ある人が他の人を火に投じて焼死させた場合、殺人者は火に人を投じた者であつて、焼死の直接的原因となった火ではないと考えられる。その理由は、火に投じた人が殺人の意志をもっていたからだ、というものである⁽¹⁸⁾。

他方、神学においても神は完全であり、何の不足も欠陥もないために、神が欠を補うものとしての目的をもつことは否定される。では、全知者であるそのような神が意志をもつということはどういうことであろうか。哲学者にとっては、それは最も完全な善の秩序についての知と同一視され、神はかりにそのような知に基づいて「自由に」行為するにしても、あれかこれかの選択の余地は実質的にはないであろう。ガザリーにとつても、神の意志とは結局の所、神がその行為を思い直すことができるという所におさまる⁽¹⁹⁾。しかし、神が「行為を思い直す」とはどういうことであろうか。誤りに気付いたということとはあり得ない。となれば、『自己矛盾』の第一章「世

界の永遠性」の中で彼が論じたように⁽²⁰⁾、諸天球の回転をすべて逆方向にするとか、均一な時間の流れの中で世界の創造を実際より早めるか遅らす、といった実質的にはどうでもよい事が意志の対象ということになる（ある研究者によれば、それは硬貨を投げてどちらかを定めるようなものである）⁽²¹⁾。

ここで、ガザーリーの批判に対するイブン＝ルシュドの反論をみよう（*IR*, I, 251-53; *Bergh*, I, 87-88）。まず彼は、ガザーリーのいう「行為者」の定義は受け入れ難いとし、経験界と神的世界を切り離す作戦をとる。経験界では「行為者」は確かにイブン＝シーナーのいうように、自然的行為と意志的行為に区分される。しかし、この区分を神的世界にそのまま適用して、第一者がそのいずれであるかを云々することはできない、とする。

もっとも、何かを意志し選択する者はそれを欠いているということであるが、神には欠けたものは何もない。選ぶ者とは、よりよいものを選ぶ者のことであるが、神にはよりよいものは何もない。意志は受動的資質であり、変化である。しかし、神はそのような存在ではないし、さりとて自然的行為者でもない。そもそも神が行為者であるその有り様は、この世界にそれに対応するものがない以上、明らかではない。とすれば、行為者は思慮と選択があって初めて理解されると主張することは、いかにして神に可能であろうか。

神の行為は知に基づくもので、何らかの本質的ないしは非本質的な必然性によるものではない。それは神の恩恵によるとする。神には経験的意志者に固有の不完全性がないので、必然的に最高の形における意志と選択がなされるということである。実際、哲学者は神が意志することを否定しない。というのは、神は知による行為者であり、対立するものよりよい方を必然的に実行するからである。ただ、彼が意志するその仕方は人間とは別なのだ、としてイブン＝ルシュドはガザーリーの提起した問題には直接答えない。

第二が、神の行為（の結果）としての世界をめぐる議論である。ガザーリーによれば、行為とは、創造（*iḥdāth*）によってものを非存在から存在へと引き出すことである。したがって、永遠なるものにはそのようなことは考えられない。なぜなら、存在するものを存在化することは不可能だからである。哲学者がいうように、世界が永遠であれば、どうしてそれが神の行為でありえようか、というのである。

哲学者（イブン＝シーナー）も、「造られたもの」（*ḥādīth*）とは「非存在の後に存在するもの」とする点では、ガザーリーと同じ立場のようである。しかし、前述のように、哲学者の場合、非存在の先行性はあくまでも時間ではなく本質においてである。それは、行為者は非存在とは関係をもち得ないからである。したがって、行為者が永遠であれば、行為も永遠となる。哲学者が水中での手の運動と水の運動の同時性によってそれを例証すれば、ガザーリーは、水の運動のように、行為が造られた後ではそれは行為者と共時的であることは可能であるとしても、その場合行為者とは手の運動ではなく、あくまで手の所有者であり、手が行為者だというのは比喩である、と批判する。ガザーリーにとって行為者である神はそうのように、行為に先在するものである。ここにも、行為者についての理解の違いが根底にあるようである。

だとすれば、次のようなイブン＝ルシュドの指摘は適切である。もし世界がそれ自体で永遠に存在するのであれば、世界には行為者はないことになる。しかし、「永遠なる」（*qadīm*）の意味が、「一回的創造」（*iḥdāth munqaṭa'*）とは区別された「恒常的創造」（*ḥudūth dā'im*）で

あり、この創造に始めも終わりもないというのなら、世界はそのような意味で神の被造物となり得る。とすれば、世界に相応しいのは創造の語であって、永遠 (qidam) ではない、とする (IR, 269-70; Bergh, I, 96-97)。

ところで、アリストテレスにより忠実であろうとするイブン＝ルシュドには、常にイブン＝シーナーを全面的に支持するというわけにはいかない。例えば、行為者が関係するのは存在か非存在であり、非存在には関係し得ないので、残るは存在のみである、とのイブン＝シーナーの前述の立論には批判的である。イブン＝ルシュドにとって、行為者が関係するのは完全な存在ではなく、非存在の状態にある存在、つまり可能態における存在だからである。他方、イブン＝シーナーにとっては、月下界は確かにそうだが、天上界ではあくまでも「無からの創造」である。

第三が、神と世界の関係についてである。イブン＝シーナーが述べる単純なる一者からの多なる世界の段階的流出に対して、ガザーリーは五つの批判を加える⁽²²⁾。

(1) 第一結果における多性の一つが、それが可能的存在だということであるが、それは存在と同一であるか否か。同一だとすれば、そこから多は出ない。同一でないだとすれば、第一原理の必然的存在についても同様となり、そこから直接多が出ることになり、第一結果は不要になる。

(2) 第一結果によるその原理への思惟は、第一結果の存在そのもの、その自己思惟そのものと同一か否か。もし同一でないだとすれば、同じことが第一原理についてもいえる。つまり自己思惟と自己以下のものの思惟についてである。そしてそこから直接多が流出することになる。

(3) 第一結果の自己思惟は自己と同一か否か。知と知的対象は異なるので、同一ではあり得ない。だとすれば、同様のことは第一原理についても考えられ、そこから多が出る。さらに、第一結果から流出するのは三つとされるが、むしろ四つとすべきだとする。そこには、その本質、自己思惟、その原理の思惟、自己の自体的可能性の思惟の四つの多があるからである。さらにこれに、他によって必然的存在者であることの思惟を加えると五つになり、そこから五つのものが流出することになる。

(4) 第一結果にはもっと多くの側面がある。まず、それから流出する最高天球は質料と形相から成るが、両者には別々の原理・原因が必要である。第二に、天球の大きさを決定する別の原因が必要である。第三に、天球の回転軸を決定する原因が必要である。さらに第二結果から恒星天球が流出するが、そこでの星の数は千数百個あり、それらの大きさ・形・位置・色・作用などは様々であり、それらに応じた原因が必要となる。このようなことが第二結果に考えられるとすれば、同様のことが第一結果にも当然考えられる。

(5) 第一結果が可能的存在であることの思惟から最高天球が流出するというが、可能的存在であることと、天球的存在の間にどんな関係があるのか。もしそのようなことが可能なら、ある人が可能的存在であることを思惟すれば、そこから天球が流出すると考えてもいいのではないか。

これらのガザーリーの批判はもっともである。事実、イブン＝シーナーの流出論体系のこの部分が最も弱いところといえよう。プロティノスが、一者——知性——靈魂——自然——質料、と流出の段階を述べるに止め、しかも全体をあくまで一つの「喩え」として語ったのに対して⁽²³⁾、イブン＝シーナーはその体系をより論理的に精密にしようとして、かえって破綻に陥ってしまった。そもそも知性の流出が十で終わったということは、論理の問題ではなく、当時の天文学上の経験知にすぎなかったのである。

そのためか、この部分に対するイブン＝ルシュドの態度はひどく冷淡である。しかし、理由はそれだけではない。元来、ファーラービーやイブン＝シーナーの流出論的宇宙創成論は、彼らがアリストテレス哲学を新プラトン主義的に変容して、イスラム教の教義に接近する意図の下に出されたものであるだけに、イブン＝ルシュドがそれを単純に擁護するわけにはいかなかったのである。彼にとって、「これらすべては哲学者たちに抗して、イブン＝シーナーやファーラービーがでっち上げたもの」である。そもそも、「イブン＝シーナーがこれらの原理は相互に派生するといったが、そのようなことは、古代には知られていなかった理論である。彼らはただ第一原理との関連でそれらの間に序列があり、それらの存在はただ第一原理とのこの関係を通して真実となるというにすぎない」のである（*IR*, I, 306-309; *Bergh*, I, 111-12）。こうしてイブン＝ルシュドはむしろ、神学者自身の創造論の批判に矛先を向ける⁽²⁴⁾。

註

- (1) もっとも、イランを中心とするシーア派イスラム世界では、イスラム哲学の伝統は今日に至るまで生き続けている。
 - (2) 「可能的存在者」は時に広義に、必然的存在者をも含めて、存在が正当なものすべてを表す語としても用いられることがある（*Najāt*, 261）。
 - (3) ネットンはイブン＝シーナーによる神の存在証明のヴァリエーションを、次の四つにわけるとともに必然性からの証明、運動からの証明、因果律からの証明、存在論的証明（I. R. Netton, *Allah Transcendent*, [Richmond: Curzon Press, 1994], 172-74）。
 - (4) 「ものには本質（*māhiyah*, *ḥaqīqah*）において、また存在において原因がある（*ma'lūl*）」（*Ishārāt*, 11）。
 - (5) 神の個物知については、哲学的に様々な問題がある。例えば、個物の生成消滅に対応して神の知は変化しないのか。個物の多性は神の知の多性を意味しないのか、など。イブン＝シーナーは、神は「辛子種一粒の重さすら知悉している」（10:61）とコーランにいうごとく、神の個物知を認める（*Shifā'*, II, 359）。しかし、神の知に変化はないという。「必然的存在者はその普遍的知によってすべてを知る。何もそれから隠されていない」（*Dānish*, 66）からである。むしろ、神の知は対象から来る「受動的知」（*'ilm-i infī'ālī*）ではなく、対象を生み出す「能動的知」（*'ilm-i fi'lī*）であるが（*Dānish*, 61-62; *Shifā'*, II, 363）、その「普遍的知」とは何か。イブン＝シーナーは天体の諸現象や運動を例に引いて説明しているが（*Shifā'*, II, 360-61）、それは「個々のものを普遍的なものとして知ること」（*Shifā'*, II, 360）、つまり個物としての個物知ではなく、普遍概念を担ったものとしての個物、およびそれらの間の一般的関係についての知と云ってよさそうである。
- しかし、普遍概念は多であり、それらの知は神の知の多性（*bisyārī*）を意味しないか。むしろ、イブン＝シーナーはこれを否定する。それは、ある人が論争の相手から多くの質問を受け、それらすべてに対する回答として「一つの思想」（*yak khātir*）が心に浮かぶ。最初、それは心の中で個別に定式化されていないが、やがて反省の結果、後に言語によって様々に表現されるようなものだ、と説明する（*Dānish*, 62）。わかりにくい説明であるが、神は第一原理として、直接的・間接的にあらゆる存在の原因であり、原因を知ることによってすべてを知るといふことであるのか。いずれにしても、この問題はガザリーの『自己矛盾』の第13章、「神は個物を知らぬとする哲学説の批判」でも扱われている。この問題をめぐる研究としては、次を参照——I. R. Netton, *op. cit.*, 161-62; P. Morewedge, *Comm.*, 225-26; M. E. Marmura, "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Par-

- ticulars,” *JAOS*, 82 (1962) 299-312; Do. “Divine Omniscience and Future Contingents in Alfarabi and Avicenna,” T. Rudavsky (ed.), *Divine Omniscience and Omni-potence in Medieval Philosophy* (Dordrecht: D. Reidel Publishing Co., 1985), 81-94; O. リーマン (中村廣治郎訳)『イスラム哲学への扉——理性と啓示をめぐる』(筑摩書房, 1988年), 166-84頁。
- (6) このように必然的存在者は、存在 (anniyah) を除けば、他の存在者との類似性はすべて否定され、ただ他との関係性においてしか肯定的に語り得ない点で、ネットンはプロティノスの一者 (to hen) との対応をみるが (Netton, *op. cit.*, 160), モレウェッジはプロティノスの一者は存在をも超え、言説不能で自己思惟すらないことから、両者の違いを強調する (Comm., 240-41)。
- (7) Cf. S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964), 177-274; L. Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sīnā)* (Paris: J. Vrin, 1951), 35-68; S. M. Afnan, *Avicenna: His Life and Works* (London: George Allen & Unwin, 1958), 126-35.
- (8) 天球は他の物体と同様、形相と質料から成っているという見解は、イブン=シーナーが誤って逍遙学派に帰したものである、とイブン=ルシュドはいう (Bergh, I, 142)。しかし、ファン=デン=ベルグによれば、アリストテレスの定義に従って、質料を生成消滅の基体とすれば、天体にはそのようなものはないが、運動の基体ととれば、天的実体 (アイテール) は質料である (Bergh, II, 94)。
- (9) Netton, *op. cit.*, 167.
- (10) Netton, *op. cit.*, 213.
- (11) Ibn Rushd, *Kitāb Faṣl al-Maqāl* (tr. G. F. Hourani. London: Luzac, 1967), 56-57. この問題については、リーマン, 前掲書, 36-40頁参照。
- (12) 原子論については、次を参照のこと——中村廣治郎「イスラムの偶因論——ガザーリーの場合」『東京大学文学部文化交流研究施設研究紀要』第6号 (1983年), 9-19頁。S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*. Berlin: A. Heine, 1936; A. Dhanani, *The Physical Theory of Kalām: Atoms, Space, and Void in Basrian Mut'azilī Cosmology*. Leiden: E. J. Brill, 1994.
- (13) Shahrastānī, *Nihāyah al-Iqdām fi 'Ilm al-Kalām* (Baghdād: Maktabah al-Muthannā, n.d.), 5.
- (14) Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah* (Ed. S. Dunyā. Cairo: Dār al-Ma'arif, n.d.), 110.
- (15) Ibrāhīm Madkūr, “Introduction,” *Shifā'*, I, 22. 確かにアリストテレスは時間の永遠性を説いたが、それは世界の永遠性と、時間を運動の量とする定義に対応するものであった。いまこの時間の定義に従い、かつ神学者のいうように、時間は神の被造物であるとすれば、神の世界創造以前には時間は無かったのであるから、「神はあったが、世界は無かった」時の時間は無いわけである。したがって、神学者のいう「神は存在していた。次に創造した」と、哲学者のいう「神は存在し、(同時に) 創造した」の違いは微妙である。
- (16) A. M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā* (Paris: Desclée de Brauer, 1938), 18-19; Gardet, *op. cit.*, 64-65.
- (17) Nasr, *op. cit.*, 212-13; Gardet, *op. cit.*, 64-65.
- (18) Ghazālī, *Tahāfut*, 137.
- (19) Ghazālī, *Ibid.*, 135.
- (20) Ghazālī, *Ibid.*, 101-107; Do., *al-Iqtisād fīl-I'tiqād* (Ankara: Nur Matbaası, 1962), 101-108.
- (21) リーマン, 前掲書, 69頁。いずれにしても、ガザーリーにとっては、神は思い直すことのできる自由をもっているということが重要なのである。イブン=シーナーにとっては、原理的に神は世界を創造するか否かを決定する自由をもたないことは確かである (Gardet, *op. cit.*, 42)。
- (22) Ghazālī, *Tahāfut*, 146-52.
- (23) 井筒俊彦『神秘哲学』(井筒俊彦著作集, I, 中央公論社, 1991年), 433頁。

- (24) この論争はその後、*Ishārāt*の注釈者の間でも続けられるが、これについては次を参照—— N. Heer, “Al-Rāzī and al-Ṭūsī on Ibn Sinās Theory of Emanation,” P. Morewedge (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought* (Albany: SUNY, 1992), 111-25.

Ibn Sina's Notion of Creation

Kojiro NAKAMURA

This article examines problems involved in Ibn Sina's theory of creation. Like Farabi, Ibn Sina adopted the theory of emanation as creation. According to this theory, the First Intellect emanates from the self-intellection of the One, the Necessary Being (God). From this First Intellect emanate the Second Intellect, the Outermost Sphere, and its Soul through the intellection of the One by the First Intellect, Itself as the necessary being by the other, and Itself as the possible being by itself respectively. In like manner follow the emanations of the Intellects up to the Tenth and of the eight Spheres (Souls) up to the Sphere of the Moon (Soul). From this Tenth Intellect (Active Intellect) emanates the Sublunary World of Generation and Corruption, which consists of the first matter, forms, and souls.

Ibn Sina distinguishes three emanations in this process — (1) the timeless, immediate creation of the First Intellect; (2) the timeless, mediate creation of the other spheres (souls); and (3) the temporal, mediate creation of the sublunary sphere. The creation of the First Intellect is "the existentiation after the absolute non-being," not in time but in essence. This is what Ibn Sina identifies as the creation *ex nihilo*, taught in the Qur'an.