

イブン・スィーナーの中期作品における生命思想

——ルーフと魂の概念に焦点を絞って——

東京大学大学院 総合文化研究科提出 博士学位論文

俵 章浩

2015 年

目次

謝辞	iii
凡例	iv
序	1
本論文の目的	1
イブン・スィーナー研究の歴史	9
第一章. イブン・スィーナー以前のルーフ概念の展開	11
1. アリストテレス	11
2. ストア派	13
3. ガレノス	14
4. 新プラトン派	15
5. アレクサンドリア	17
6. サーサーン朝の医学	19
7. アラビア語圏における医学的ルーフ概念の受容	20
8. クルアーンとカラムにおけるルーフ	22
9. イブン・スィーナーとルーフ概念	24
第二章. ルーフ概念の洗練	27
はじめに	27
1. 『医学典範』におけるルーフ理論	29
2. 『心臓の薬』におけるルーフ理論	34
2.1 『医学典範』との共通点と相違点	34
2.2 ルーフの輝き	36
2.3 生命観念	40
3. 発生におけるルーフの役割	42
おわりに	45
第三章. 生命の定義の変化	48
はじめに	48
1. アリストテレスによる生命の定義	51
2. 「生きている」と見なすための条件——魂	55
3. 「生きている」と見なすための条件——随意運動	61
4. 動物的能力と熱	67
おわりに	69
第四章. 「帰還」の議論における魂とルーフ	71
はじめに	71
1. 「帰還」の概念について	73
2. 死後の魂	75
2.1 魂の非物質性	75

2.2 魂の個別性	79
3. 「微細な物体」	85
おわりに	90
結論	92
文献	99
1. イブン・スィーナール 本論文で用いた校訂本・翻訳書	99
2. 本論文で用いたその他の一次資料	102
3. 二次資料	104

謝辞

博士論文の執筆にあたり多くの方々にお世話になりました。すべての方々のお名前を挙げるべきところですが、多数にのぼること、また遺漏があつては失礼にあたることを考え、ここでは論文審査に直接関わった先生方のお名前を挙げて謝意を表します。

最初に、博士課程の後期から数年間にわたってご指導を賜りました廣野喜幸先生に深く感謝申し上げます。論文の執筆に本腰を入れて取り組むようになってから、数度にわたる進捗報告の場で貴重なご意見をいただき、また、その次の目標を適切に設定していただいたことで、順調に論文執筆を進めていくことができました。廣野先生のご指導がなければ本論文は決して完成することはありませんでした。重ねて御礼を申し上げます。

修士課程から博士課程の最初の数年間まで指導教員としてお世話になった今井知正先生には研究の進まない時期にも温かく見守っていただきました。本論文が一通り出来上がった段階で、時間をかけて論文に綿密に目を通してくださり、いくつもの誤りを正してくださいました。心より御礼を申し上げます。

橋本毅彦先生、岡本拓司先生には、数度にわたり貴重なご教示を頂きました。先生方のご指示に応えようと推敲を重ねたことで論文がより良いものになりました。深く感謝いたします。

高橋英海先生には、最終原稿に目を通していただいてご指導を受けた上に、論文に活用できる資料を頂きました。深く感謝いたします。

凡例

人名のカタカナ表記は基本的に『岩波 イスラーム辞典』(岩波書店、2002 年)に準じる。

アラビア文字のラテン文字への翻字にあたっては ALA-LC (アメリカ図書館協会及びアメリカ議会図書館)方式を用いる。

ギリシア語のカタカナ表記にあたっては、φ をラテン文字の f に対応させた(例、フィロポノス、フィロソフィア)。ただし、例外として、若干の場合は慣用に従った(例、パイドン)。

本文中、および脚注で文献を挙げる際、一次資料については著者名と書名、頁番号、さらに場合に応じて行番号を記す。二次資料については著者名、出版年、頁番号の順に記す。完全な書誌は、文末の文献表にまとめて記す。

本論文ではイブン・スィーナのテキストの分析にあたり、校訂本を一次資料として用いた。巻末の文献表「1. イブン・スィーナ 本論文で用いた校訂本・翻訳書」で各著作の筆頭に挙げた校訂本の翻刻に依拠する。他の校訂本を使用して異なる読み方をした箇所は脚注で示す。

序

本論文の目的

本論文は、イブン・スィーナー (Ibn Sinā, 980-1037 年) の中期著作を主な資料とし、それらの著作におけるルーフと魂の概念に着目して、その時期のイブン・スィーナーの生命思想が、医学的議論と哲学的議論、さらにイスラーム教義についての議論の総合の上に成立していることを示そうとするものである。

中世イスラーム世界の思想家の中でもっともよく知られた人物であるイブン・スィーナーについては、これまでに多くの研究がなされてきた。イブン・スィーナーの医学思想が中世ヨーロッパの医学思想に強く影響を与えていたことから、イスラーム世界に限らず広く一般の医学史の通史においてもイブン・スィーナーについて触れられていることが多い。

現在の一般的な理解としては、イブン・スィーナーの医学理論はガレノス理論を継承したものだとして受け止められている。イブン・スィーナーが優れた医学者であるという評価は、ガレノス理論を整理したことと後にラテン世界で医学者としての権威を認められていたことに因る。こうした論調の背景には、医学史上におけるイブン・スィーナーの重要性を、中世ラテン世界の大学で『医学典範』が医学教育の教科書として使われたということに求める考え方がある。西洋近代医学への貢献という点からイブン・スィーナーの名前が挙げられているのである。

こうした観点でのイブン・スィーナー評価としては、たとえば、川喜田愛郎による『近代医学の史的基盤』がある。それによれば、『カノン』の解剖学はガレノスそのままであったし、能力観に立った生理学も言うまでもなくガレノスに由来する。局在的な病気観が基本的には液体病理説で統一されているのもガレノス医学以外のなにものでもない¹という。ここで川喜田が「カノン」と呼んでいるのは『医学典範』のことであるが、彼はその「体系の内容がガレノス医学にほかならないことは誰の目にも明らか」であると指摘している¹。この指摘は『医学典範』については確かに妥当である。しかし、イブン・スィーナーの医学書はこの『医学典範』に限られない。本論文でのちにみるように『心臓の薬』はイブン・スィーナーの医学理論を知る上で重要な著作だが、そこでは生理学の中心的概念であるルーフがガレノスのものとはかなり異なる様相を呈している。

川喜田はガレノス医学が展開されているのは『医学典範』であると正しく明記しており、決してイブン・スィーナーの医学理論がすべてガレノス医学であるとの判断は下していない。しかしそれでも、イブン・スィーナーの医学書としてまず挙げられるのが『医学典範』であり、それ以外の著作が考慮に入れられることはほとんどない以上、『医学典範』をもってイブン・スィーナーの医学思想の全体を判断することにつながる。そこから、イブン・スィーナーの医学はガレノスを

¹ 川喜田 1977, 134 下段。

継承したものであり、多少体系化が見られるものの基本的にはその枠を大きく逸脱していないとの評価が一般的になされている。イブン・スィナーの医学思想を説明するにあたり、代表的著作である『医学典範』の紹介で済ませるといふ姿勢は、イスラーム医学を主な対象として考察している文献でも見られる。アラビア医学史研究の権威である Ullmann が著した中世イスラーム医学の概説書があるが、そこでは『医学典範』の医学史における貢献はそれまでの医学を集大成し体系化したところにあるのであって、『医学典範』には直接の観察や新しい知見は盛り込まれていないとされている²。

しかし、ガレノスとヨーロッパ中世医学の橋渡し役という枠組みを当てはめずにイブン・スィナーの医学そのものを見るならば、ガレノス医学の継承という役割は、単にイブン・スィナー医学の一つの側面にすぎないことが分かる。事実、イブン・スィナーはガレノス医学の理論や概念を取り入れてはいるが、それだけにとどまるものではなく、さらにそれを発展させている。本論で詳しく見ていくが、その一例について一つ簡単に述べると、イブン・スィナーは動脈中を流れる微細な物体についての理論をガレノス医学から継承している。ギリシア語ではプネウマ、アラビア語ではルーフと呼ばれている物体であるが、イブン・スィナーはこの理論上の物体についての考えを発展させている。

また、他にもイブン・スィナーが伝統的な思想を単に整理しただけとは言えない点がある。本論文では第三章で扱う生命の概念がその一例である。アリストテレスの理論によれば、魂を持つものはすべて生命をもつというのが基本的な理論であるが、イブン・スィナーはこの根本を覆すような生命概念を提唱している。

イブン・スィナーの思想はガレノスのものを単に体系化したというだけにとどまらない。しかし、その体系化こそがイブン・スィナーの貢献であるという記述が一般的である。それは『医学典範』だけにイブン・スィナーの医学思想を求めるところから出てきている。『医学典範』は確かにそうした性質を持っている。緻密な構成で医学理論が順序立てて説明されており、ガレノス医学で使われる理論や概念が頻出する。しかし、イブン・スィナーの医学書は『医学典範』だけではない。本論文で重視する『心臓の薬』の記述から、こうしたイブン・スィナーの評価を書き換える必要があることがわかるであろう。

イブン・スィナーの生命思想に関する従来の研究における問題点は、対象とする資料が少ないということと、彼の考え方を固定的なものとして扱う傾向があるということである。研究の対象がほぼ『医学典範』に限られているため、当然ながら変化を見るという発想は出てこない。本論文においては、複数の著作からイブン・スィナーの生命思想を理解するため、その著作が書かれた年代を意識し時代順に並べ、著作の間にある記述の違いからどのような変化があるのかを読み解いていく。

² Ullmann 1978, 46.

イブン・スィナーの医学思想についての研究では、その変化に着目する視点はこれまでほとんど採られていない。イブン・スィナーの医学思想を知るには『医学典範』を見れば十分という考え方が一般的であるが、イブン・スィナー医学の全体が『医学典範』に表れているとは言えない。医学面についての研究は立ち遅れているのが現状である。

医学的側面がこうした状況であるのに対し、イブン・スィナーの哲学についての研究はすでに思想の変遷を解き明かしつつある。哲学については変化を認めることが通説になりつつある。その傾向をもたらしたのは Gutas の 1988 年の著作である³。Gutas 以降の風潮を踏まえてのことだと思われるが、たとえば 2010 年の McGinnis の論文では、近年のイブン・スィナー研究では思想の変化を唱える主張が起きていること、そのために、各著作の執筆年代の特定やどの著作の見解を彼の円熟した思想と見なすのかという課題が生じていることが指摘されている⁴。こうした課題への対応はまだ断片的な取り組みがなされている段階である。提唱者の Gutas がこの問題に精力的に取り組んでおり、1988 年に出した自身の著作の改訂・増補版が 2014 年に出版されている⁵。本論文はこうした研究を踏まえ、さらに、そこに新たな情報を付け加えようとするものである。

イブン・スィナーの完成した思想の形は、中期から晩年の著作である『治癒の書』やそれより少し後の『指示と勧告』であるという評価が定まっている。しかし、どのように思想が変化して完成に至ったのかという具体的な経緯は、ごく一部についての研究でしか明らかにされていない。本論文ではイブン・スィナーの著作から具体的な記述を提示し、イブン・スィナーの生命の定義の変化を明らかにする。

本論文では医学書として分類される著作だけではなく、哲学、医学、自然学、宗教に関する著作に現れている記述を時系列上に置いて解釈することで、イブン・スィナーの思想の変化を多面的に捉えた。

イブン・スィナーの思想にはそれまでの思想潮流に還元できないところがある。当時の医学および哲学の思想潮流の根幹にあるのは、ガレノスとアリストテレス、そして新プラトン主義的に解釈されたアリストテレスである。イブン・スィナーもこの時代に生きた思想家としてその思想の流れの上に位置づけられる。こうした枠組みを用いてイブン・スィナーの思想を記述することもでき、その枠内ではそれを裏付ける記述を集めることはできる。しかし、初めからこうした枠を設ければその枠から外れるイブン・スィナー思想を捉えることはできない。

より広くイブン・スィナー思想を把握するには、まずこの枠組みを外すことが必要である。その枠組みを外すことで医学や哲学、さらにイスラーム教義に関する思想が連関して形成された言説群が見えてくる。そして、例外的だと見なされていたガレノス的でもアリストテレス的でも

³ Gutas 1988.

⁴ McGinnis 2010, xi.

⁵ Gutas 2014.

ない著作群がイブン・スィーナーの豊饒な思想を映し出している重要な著作として位置づけられる。

一般に各分野を切り分けてイブン・スィーナーの思想を研究するという態度が採られがちであるが、彼の思想を本当に理解するためには、テキストの背後にある重層的な思想体系を意識したアプローチが求められる。イブン・スィーナーが多くの学問に通暁した碩学であり、それらの学問を包括するような思想体系を構築した人物である以上、彼の思想を理解するためには、イブン・スィーナーが分野横断的な考察をなしていたと想定することが必要である。

以下の表は本論文で注目する諸概念についてアリストテレス、ガレノス、イブン・スィーナーのそれぞれの考え方をまとめたものである。いくつかの概念に関し、アリストテレスおよびガレノスの考え方に照らしてイブン・スィーナーの考え方を明瞭にするのがこの表の目的である。

		アリストテレス	ガレノス	イブン・スィーナー
人間	pneuma/ルーフ	○	○	○(輝き)
	魂	○	○	○(離在可能)
	生命	○	○	○
動物	pneuma/ルーフ	○	○	○
	魂	○	○	○
	生命	○	○	○
植物	pneuma/ルーフ	?	?	記述なし
	魂	○	× ⁶	○
	生命	○	?	×

この表はアリストテレス、ガレノス、イブン・スィーナーそれぞれが、縦列に書かれた項目の存在を認めていたかどうかを示した表である。たとえば、表の左上隅にある「○」の表記は、アリストテレスは人間が pneuma を有すると考えていた、ということを示し、反対に右下の「×」の表記はイブン・スィーナーが植物の生命の存在を否定していたことを示している。「？」をつけた箇所は、調査が及ばずに判定できなかったことを示す。また、イブン・スィーナーの著作の中で植物についての記述がもっとも詳しい『治癒の書・植物論』においてすら植物のルーフについて

⁶ ここを「×」にしたのはガレノスによる次の記述に基づく。「「感覚する」と「随意運動をする」は動物に特有のものであり、「成長する」と「養分を取る」は植物にも動物にも共通のことだから、前者は魂(プシューケー)の働きの結果(エルゴン)であり、後者は自然(ピュシス)の働きの結果だということになるだろう。……したがってわれわれは、大多数の人々の慣例のままの言い方で、動物は魂によっても自然によっても統御されるが、植物は自然によってものみ統御されるのだと主張し、「成長する」と「養分を取る」は自然の働きであって、魂の働きではないと主張する」(ガレノス『自然の機能について』第一巻第一章、4頁)。

の記述がなかったため、おそらく植物のルーフについては他の著作中でも記述がないだろうと判断し、「記述なし」とした。

この表から理解されるように、イブン・スィーナーの考え方はアリストテレスやガレノスのものとはいくつかの点において異なる。大まかに言ってイブン・スィーナーの思想は哲学面においてはアリストテレス的であり医学面ではガレノス的であるのだが、アリストテレスやガレノスには還元できない部分があることが分かる。

本論文で注目するのはこの表において網かけにした箇所である。表の一行目、人間のルーフの項目に関しては本論文の第二章で、イブン・スィーナーの見解の特殊性を論じる。イブン・スィーナー思想の医学的側面に注目し、イブン・スィーナーの思想においては医学的概念が哲学の領域に影響を与えていることを、ルーフ概念に着目することによって示す。

表の二行目、人間の魂の項目については第四章で扱う。イブン・スィーナーは魂の離在性を説くが、これは基本的には魂が非分離だと考えるアリストテレスの考え方とは大きく異なる。魂の離在性の主張は宗教的要請に応えるものであり、それを哲学的に論証している。その論証の過程で医学的な概念が用いられているため、この項目に関してはイブン・スィーナー思想の宗教的・哲学的・医学的側面に注目することになる。終末論に関するイスラーム教義に対して、哲学や医学を用いてどのような論陣を張ったのかを示す。

いちばん下の行、植物の生命の項目については第三章で論じる。植物に関する議論においてイブン・スィーナーに特徴的なことは、植物の生命を否定するという考え方である。この考え方をイブン・スィーナーはある時期を境に持つようになるのだが、その契機となるのが身体の機能についての彼自身の考察であった。この医学的議論がいかんにして生命論に影響したのかを示し、初期作品から後期作品にかけて「生命」の定義が変化してきたことを明らかにする。

イブン・スィーナーが生まれたのは 980 年、現在のウズベキスタン、ブハーラー近郊のアフシヤナという村である。当時、ブハーラーはサーマーン朝の首都であり、そこでは学問が栄えていた⁷。若くして学識の評判が高かったイブン・スィーナーは、サーマーン朝君主、イブン・マンズール (Nūḥ b. Manṣūr, 在位 976-997 年) の侍医団に加わり、宮廷図書館に収蔵されていた文献を自由に見ることのできる立場を得た。後のイブン・スィーナーの述懐によれば、この時から後は新しい知識が得られることはなかったと言っているほどである。イブン・スィーナーが目にするのできたギリシア諸学の著作は多種多様であったと思われる。

ここでイブン・スィーナーのその後の生涯を簡単に記しておく。999 年にサーマーン朝がカラハン朝の攻撃を受けて崩壊したのち、イブン・スィーナーはグルガンジュに移り、その地の君主アリー・イブン・マアムーン (‘Alī b. Ma‘mūn, 1008 年頃没) に仕えた。1012 年にグルガンジュを去り、いくつかの町を経てジュルジャーニに至ったが、あてにしていた統治者はすでに死

⁷ イブン・スィーナーが関わったころのサーマーン朝の様子については、Frye 1975 および小林 2014, 73-75 を参照。

去していた。この頃、『医学典範』の執筆を開始している。1014年頃、レイに移りブワイフ朝のマジドウッダウラ(Majd al-Dawlah, 1028年没)に仕えた。『犠牲祭の論考』はこの頃にかかれている。翌年、ハマダーンに移り、マジドウッダウラの弟シャムスッダウラ(Shams al-Dawlah, 1021年没)の宰相になった。1021年にシャムスッダウラが死去したのち、イブン・スィーナは密かにカークワイフ朝のアラーウッダウラ(‘Alā’ al-Dawlah, 1041年没)と通じ、これが発覚して城塞に幽閉された。しかし、1023年、アラーウッダウラのハマダーン入りによって、イブン・スィーナは解放された。解放後ハマダーンに帰還してすぐに『心臓の薬』を執筆している。1024年以降はイスファハーンでアラーウッダウラに仕えた。1037年、この君主に随ってハマダーンの攻撃に向かう途中、病が悪化し、ハマダーンで死去した。

イブン・スィーナの活動期は、翻訳者として重要な人物フナイン・イブン・イスハーク(Hunayn ibn Ishāq, 809-877年)が活動していた頃からすでに百年以上が経っている⁸。ギリシア語で著述された文献の多くがアラビア語へ翻訳されており、さらに、それを土台にしてイスラーム圏の内部で、独自の哲学・医学の著作が生み出されていた。イブン・スィーナよりもおよそ半世紀前ほどに活躍したファーラービー(al-Fārābī, 870頃-950年)によってアリストテレス哲学は体系化され、イスラーム世界における知的議論の柱の一つになっていた。このギリシア由来の哲学は、ギリシア語の「フィロソフィア」(φιλοσοφία)を音写した「ファルサファ」(falsafah)という名称で受容されていた。イブン・スィーナはこれらの著作や思想を活用できる環境にあった。

こうした環境の中で確立したイブン・スィーナの思想は多層的である。イブン・スィーナの思想体系が新プラトン主義的アリストテレス主義と言われるように、そこにはまず、アリストテレス哲学と新プラトン主義という二つの哲学流派が重なっている。さらに、医学に関する言説からはガレノスの医学が基調になっていることがうかがわれる⁹。こうした古代ギリシア・ローマの哲学・医学の層に、さらにイスラームという層も重なってくる。したがって、イブン・スィーナの思想解釈においては、こうした重層性を考慮し、各層からの概念や理論の組み合わせの上に議論が成立していると見てとる視点が有効である。

そうした観点をもって著作群を見直してみると、諸学の総合が示唆される場面があることが見えてくる。そうした場面をいくつか切り出して、医学や哲学、イスラーム的教義の組み合わせによる思想形成の様子を論じる。その過程を解明する際に注目するのがルーフと魂の概念である。これらの概念を手掛かりにイブン・スィーナの諸著作を分析することで彼の生命思想の特徴を明らかにできると思われる。

本論文で考察の対象とした主な資料は、『医学典範』第一巻、『心臓の薬』、『犠牲祭の論

⁸ アッバース朝治下での翻訳事業については Gutas 1998 によってその様子を知ることができる。

⁹ イブン・スィーナの思想体系における医学の占める位置については、Gutas 2003 を見よ。イブン・スィーナの著作である『知的学問の分類』や『東方人の哲学』の記述を根拠として、イブン・スィーナの学問体系における医学の位置づけに、どのような変化があったのかが考察されている。

考』という三つの著作である。『医学典範』はイブン・スィーナーの医学書でもっとも重要なものである。『心臓の薬』はイブン・スィーナー研究者の間でもあまり知られていない医学書であるが、特徴的な思想が表れている点で特に取り上げる価値がある著作である。『医学典範』第一巻が著されたのは1013年、また、『心臓の薬』が著されたのは1024年であり、本論文で対象とする期間は主にこの十年ほどの間である。また、1015年には『犠牲祭の論考』が書かれている。終末論が扱われるこの著作は、この時期のイブン・スィーナー思想を理解する上で重要な手掛かりを与えるものであるため、本研究における主な資料として含めた。これらの作品から、ルーフ概念の改変や生命定義の転換への萌芽がみられ、生命観において重要な考察がなされていたことがうかがわれる。

調査にあたり以下の三点に特に注意を払った。まず、調査対象とする著作の選び方である。これまでイブン・スィーナーの医学思想の研究にあたって、『医学典範』以外の医学的著作にはあまり関心が払われてこなかった。本論文で取り上げる『心臓の薬』は小著ではあるが、『医学典範』にはない考えが現われており、とくにイブン・スィーナーのルーフ観の解明に重要な作品である。終末論が扱われる『犠牲祭の論考』は、彼の生命思想を理解する上で重要な手掛かりを与えるものであり、本研究における主な資料の一つとした。

第二に、これまで別個に扱われていた対象を総合して解釈する方法をとる。従来のイブン・スィーナー研究では、研究者の関心のありかが医学なのか哲学なのかによって、対象とする一次資料に偏りがあった。しかし、イブン・スィーナーの思想体系の実相をよりの確に捉えるには、先に述べたイブン・スィーナー思想の重層性を考慮したアプローチが有効である。イブン・スィーナーの生命思想の解明にあたり、直接に生命現象が扱われているという観点から医学的著作を調査の対象とすることは当然であるが、それだけでは不十分である。たとえば生命をどう定義するかという問題は、生命現象を一段上から見る議論において成立するものであり、こうした問題は哲学的著作において論じられている。また、人の死後が扱われる宗教的な著作では、死後の魂の状態に関する宗教的要請に関して、哲学的議論を前提にした応答がなされており、そうした著作が生命観念と関わる魂概念の解明に有効に用いられる。生命思想の理解にあたり、医学的著作のみならず、このように多領域にわたる著作群を用いることが一つの特徴として挙げられる。

第三に、時間軸を意識し、イブン・スィーナーの思想の通時的な変化を捉えることを試みる。従来の研究では、1020年代に書かれた『治癒の書』や1030年代に執筆された『指示と勧告』など、中期から後期の代表的な著作に焦点が当てられ、それらの記述を基にしてイブン・スィーナーの思想として提示されることが多かった。本論文ではイブン・スィーナーの考え方がいかに変化したかという点に注目する。時間軸上に著作を並べ、各著作に表れる見解の相違から変化を読み解くことを目指す。イブン・スィーナーの晩年の時期から振り返ってみると、1013年から1024年は、生命思想の基礎が築かれた時代と見なすことができる。『医学典範』が完成するのはイスファハーンに移り住んだ1024年以降のことである。この時代の著作を考察することは彼の生命思想を理解する上でも重要である。この時期はまた『治癒の書』の執筆が開始される時期(1020年頃)にもあたる。本論文で主な対象とするこの十年あまりの時期は、さまざま

な要素が取り込まれる中で見解に揺らぎを見せながらも思想が形成されていく時期と言えるかもしれない。

議論の前提となる執筆順序については次の先行研究に依拠する。主要な哲学的著作については Gutas の 1988 年の研究書において執筆順序が示されており、基本的にそれに従う¹⁰。Michot による二本の論文では、いくつかの著作の執筆年に関してこれとは異なる見解が示されており¹¹、これらも参照する。また、小林春夫による最近の論文ではこれらの考察を踏まえてイブン・スィナーの主要著作の執筆順がまとめられており¹²、参照するのに便利である。本論文では、これらの先行研究で合意が得られているものについてはその執筆年を採用する。また、いくつかの著作については、それが書かれた年について研究者によってさまざまであるが、それらについてはその都度本論文で採用する執筆年を示すことにする。

以下の年表は、イブン・スィナーの自伝や伝記、さらに上記の先行研究に基づき、本論文で採用する執筆年を示したものである。ただし、ここに挙げるのは本論文で言及する著作に限られる。

年 ¹³	滞在していた都市	著作
996-997 年	ブハーラー	『魂論要綱』を執筆
1013 年頃	ジュルジャー	『起源と帰還』を執筆 『医学典範』の執筆を開始(イスファハーンへ移った 1024 年以降に完成)
1014 年	レイ	『魂の状態』を執筆 ¹⁴
1014-1015 年	レイ	『犠牲祭の論考』を執筆 ¹⁵
1020 年頃	ハマダー	『治癒の書』の執筆を開始(全巻の完成は 1027 年)
1022-1024 年	ハマダー	『治癒の書・自然学』を完成 『治癒の書・天体論』、『治癒の書・生成消滅論』、『治癒の書・鉱物論』、『治癒の書・魂論』、『治癒の書・形而上学』を執筆

¹⁰ この Gutas 1988 の書評として Marmura 1991 があり、『自伝』の目的についての Gutas との見解の相違の他、細かい点でイブン・スィナーの著作時期に関する Gutas の推定に疑問が呈されている。ただ、本論文における議論には関わっていない。

¹¹ Michot 1986; Michot 1992.

¹² 小林 2011, 77-84.

¹³ この表において、二つの年をハイフンで結んで記す場合、この二つの年の間のいずれかの期間で執筆されたことを示している。

¹⁴ 『魂の状態』については執筆年について研究者の意見が一致しているわけではなく、さらに偽書の疑いもある。この点については本論文の第三章第二節において説明する。

¹⁵ 『犠牲祭の論考』の執筆年については研究者の意見が分かれている。本論文の第四章の「はじめに」において説明する。

		『治癒の書・論理学』の執筆を開始(イスファハーンで1024-1027年に完成)
1024年	ハマダーン	『心臓の薬』を執筆
1027年	イスファハーン	『治癒の書・植物論』、『治癒の書・動物論』を執筆、これにより『治癒の書』全巻が完成 『救済の書』を執筆 『知識の書』を執筆
1029年	イスファハーン	『公正な判断の書』(『アリストテレスの神学』への注解を含む)を執筆
1030-1034年	イスファハーン	『指示と勧告』を執筆
不明	不明	『定義の書』

イブン・スィーナー研究の歴史

イブン・スィーナーはさまざまな分野で著作を残している。その数は300以上もあるとされ、内容は明らかになっていない。イブン・スィーナーの著作に対する現代的な研究は、1920年代のAmélie-Marie Goichonのものに始まり、主にイブン・スィーナーの魂論が扱われている。その後、イブン・スィーナーの著作のうち、研究の対象となる著作は時代を経て変化してきた。1950年代、Henry Corbinに代表されるように、イブン・スィーナーの晩年の著作から抽出した神秘主義的側面を強調する研究が主流となる。Corbinはその語のアラビア哲学研究に大きな影響を与えており、現在でも神秘主義的側面を強調する思潮を代表する学者として言及されている¹⁶。1960年代以降現在に至るまで旺盛に研究成果を発表し続けているHossein Nasrもこの傾向をもつ研究者である¹⁷。神秘主義的著作と評されているものはイブン・スィーナーの晩年の著作であるが、本論文では、対象とする時期よりもだいぶ後のものであるため考察の対象としない¹⁸。

1980年代以降、Corbinらの主張に比べ、より冷静な分析がイブン・スィーナーの思想に対しておこなわれるようになる。Dimitri Gutasによるイブン・スィーナーの魂論・知性論に関する著作が出版されたのが1988年であり、その後のイブン・スィーナーの哲学的著作に関する研究を方向付けた¹⁹。1992年のHerbert Davidsonによる著作は、イブン・スィーナーも含めたイスラ

¹⁶ CorbinについてはShayegan 1993を見よ。

¹⁷ NasrについてはStenberg 1996, 97-151を見ること。

¹⁸ 最近でも他の新しい研究者によってイブン・スィーナーの神秘主義的側面を強調する研究が発表されている。一例として、Taghi 2000が挙げられる。「神秘主義的」著作と評価されることの多い『鳥についての論考』(Risālat al-Ṭayr)のアラビア語校訂版と英訳が収録されている。

¹⁹ Gutas 1988. 改訂・増補版が2014年に出版されている(Gutas 2014)。

ーム世界における能動知性の概念の展開を丹念に追ったもので、イブン・スィーナの「東方哲学」や神秘思想などの Corbin が熱を込めて語っていた側面については論じられていない²⁰。

以上はすべて狭い意味での哲学的側面に関する研究史であり、相当の研究の蓄積がこれまでなされてきている。これに比べると、イブン・スィーナの自然学に関する研究は少ない。『医学典範』が西洋に与えたインパクトの大きさから例外的に研究がおこなわれてきたとはいえ、主著とも言える『治癒の書』に含まれる自然学的著作に関する研究は多くはない。『治癒の書』を構成する一書である『動物論』については、1990年代から Remke Kruk による研究が発表されているが²¹、イブン・スィーナの他の著作に関する研究が数多く出されているのと比較すると、割合は小さい。『治癒の書』は論理学・自然学・数学・形而上学の四部から成り、このうち自然学の部は八書ある。第五書の『鉱物論』、第八書の『動物論』については部分的に英訳が出版されているが²²、自然学の部全体からすればその量はわずかである。しかし、近年のイブン・スィーナ研究において自然学的側面への関心は高まりつつあるようであり、それを示すように、2009年、『治癒の書』の自然学の部の第一書である『自然学』のアラビア語・英語の対訳が出版された²³。近代の西欧語による翻訳の出版はこれが初めてである。本論文では、自然学の部に属する著作に関しては、第七書の『植物論』に注目した。この著作が今まで関心を持たれなかったのは、ラテン世界に対する影響がほとんどなかったからであろう。『植物論』のラテン語版の現存は確認されていない²⁴。

医学的側面については『医学典範』に関する研究の蓄積はあるが、他の医学の著作はほとんど関心が払われていない。本論文で調査の対象とする『心臓の薬』は小著ではあるが、『医学典範』にはない考えが見られ、特にルーフ概念についてのイブン・スィーナの考えを知る上で重要な作品である。ルーフの概念については、イスラーム哲学研究史上関心がもたれており、すでに Goichon がこの概念について注目している²⁵。しかし、特殊なルーフ観の現れる『心臓の薬』については、それ以降もほとんど研究がなされていない。

²⁰ Davidson 1992.

²¹ Kruk 1990; Kruk 1999; Kruk 2002.

²² 『治癒の書・鉱物論』の英訳は、Holmyard and Mandeville 1927, 17-42 に収録されている。ただし、部分訳である。Madkour による校訂版の章節分けに従えば、Holmyard and Mandeville 1927 の英訳は、第一章 (al-maqālah al-ūlā) の第一節 (al-faṣl al-awwal) と第五節 (al-faṣl al-khāmis) のみである。『治癒の書・鉱物論』は全二章構成で、それぞれ六節ずつである。『治癒の書・動物論』の英訳は、McGinnis 2010, 240 があるが、『治癒の書・動物論』9.5 の部分訳である。発生学に関する箇所が訳出されている。また Kruk の諸論文でも、『治癒の書・動物論』のいくつかの箇所の断片的な英訳を読むことができる。

²³ Ibn Sīnā, *The Physics of The Healing*.

²⁴ Burnett 2005, 403, note 45 に記されているように、ソルボンヌの図書館に目録上はある。しかし、Burnett 氏本人に尋ねたところ、実物の現存は確認されなかったとのことである。

²⁵ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt*, trans. by Goichon, 321.

第一章. イブン・スィーナー以前のルーフ概念の展開

本章ではルーフの概念の歴史を確認しておく。イブン・スィーナーの生命観を理解するにあたり、本論文において重視するのがルーフの概念である。この概念についての略史を見ておくことで、イブン・スィーナーがいかにそれまでのルーフ概念を継承しつつ、各学派における考えを総合しているか理解されるであろう。意識すべき点は、イブン・スィーナーが彼よりも前にすでに提示されてきていたさまざまなルーフ概念を継承してそれらを組み合わせ、はっきりとした説明をルーフに与えるようになる、ということである。こうした大枠を意識しながら、本章においては古代ギリシアからイブン・スィーナーに至るまでのルーフ概念の略史を確認しておくたい。

ここで訳語について断っておくと、本論文において「ルーフ」と表現するのは、アラビア語 rūḥ をカタカナに音訳したものである。また、「プネウマ」と表現するのは、ギリシア語 πνεῦμα をカタカナに音訳したものである。このアラビア語の rūḥ は、ギリシア語文献がアラビア語に翻訳されるなかで、ギリシア語の πνεῦμα の訳語として採用された語である。よって、本論文においては、ギリシア語圏の学者の思想について叙述する場合には「プネウマ」と書き、アラビア語圏の学者の思想について叙述する場合には「ルーフ」と書くが、この二語は基本的には同じものを指しているものとして理解してもらいたい。

1. アリストテレス

イブン・スィーナーの自然学の基盤にはアリストテレスの自然学があることを考えれば²⁶、イブン・スィーナーのルーフ理論の前提となっているギリシアのプネウマ概念の歴史を見ていくにあたってアリストテレスから始めるのは自然なことであろう。ただ、イブン・スィーナーによるルーフ理論の展開において、アリストテレスの名が直接に挙げられている箇所はいまのところ筆者は見つけてはいない。そのため、アリストテレスからイブン・スィーナーへの直接的な影響を主張することはできない。しかしアリストテレスの魂論とイブン・スィーナーの魂論の接点については後述するため、魂論と関係の深いプネウマ理論について確認しておくことは、これからの議論の展開に必要であろう。

アリストテレスの著作の中では、プネウマについての体系的な記述は残されておらず、プネウマ概念に触れる断片的な記述があるのみである²⁷。アリストテレスの記述のうち、特に天の実

²⁶ アリストテレスの著作の多くがアラビア語に翻訳された。アラビア語に翻訳されたアリストテレスの文献を知るものとして、Peters による *Aristoteles arabus* (Peters 1968) があり、これを補完するものとしてこの文献への書評 (Daiber 1970; Ess 1971) がある。また、*Dictionnaire des philosophes antiques* のアリストテレスの項 (Aouad etc. 1989) も有用である。この点に関する研究動向については Gutas 1998, 193-96 に記されている。

²⁷ Merlan 1970, 40, note 40 を参照のこと。

体とプネウマとの関連を示唆するものとして引かれることが多いのが、「精液に生殖力を与えるもの」は「火でも、そういったものでもなくて、精液や泡状のものの中に取り込められたプネウマ (πνεῦμα) と、プネウマの中に含まれている、星界の元素 (τὸ τῶν ἄστερων στοιχεῖον) に相当するものである」という記述である²⁸。こうした記述の解釈がこれまで研究者によって試みられてきたが、アリストテレスのプネウマに関する論述で、明快で今でも参照するべきものとして、Peck による 1942 年の論考がある²⁹。これは、ロウブ古典叢書のアリストテレス『動物発生論』の付録として収録されているものであるが、アリストテレスの考えるプネウマの性質や機能について、感覚や運動、生殖などの観点からまとめられている。また、Freudenthal は 1995 年の研究書において、アリストテレスの生理学を解釈する新しい視点を示しながら、生理学体系におけるプネウマ概念の位置づけを試みている³⁰。

Bos は 2003 年の研究書において、アリストテレスの『魂について』の記述に関してこれまでとは異なる読み方を提唱している³¹。プネウマが魂の道具であるという考えがはっきりと示されていると Bos は考えている。すなわち、『魂について』2.1 の ὀργανικόν の語を「道具的物体」として解釈することを提唱し、これをプネウマに同定している。こうしてアリストテレスの魂論におけるプネウマ概念の重要性を指摘する。Bos はさらに、Ferwerda との共著において、『プネウマについて』という著作が十五世紀以降、偽書と考えられていたこと、そして近代の研究でも Jaeger 以来、ほとんどの研究者によって偽書との断定をされていたことを振り返り、この著作の再検討を行うべきことを提唱している³²。Bos と Ferwerda は、『プネウマについて』をアリストテレスの著作であると考えても他のアリストテレスの著作群と大きな不整合を生じないと考え、この著作がアリストテレスのプネウマ理論を理解する上で重要な著作であると位置付けている。

プネウマの一般的な特徴を、非物質的なものが物質的なものに働きかける際の媒体として作用するという機能を持つところに見る態度は、すでに Armstrong で見られる。Armstrong によれば、こうした物質を想定するという発想は、「ソクラテス以前」の思想に由来するという。その発想はアリストテレスにも受け継がれており、非物質的なものである魂と物質的なものである身体の媒体としてプネウマが想定されていると Armstrong は考える³³。

アリストテレスの開いた学園リュケイオンを受け継いで第二代学頭となったのがテオフラストス(前 287 年没)である。Merlan はテオフラストスのプネウマ観について報告している。テオフラストスが神をプネウマと同じものだと考えていたということ³⁴、しかし、神をプネウマと同一視する

²⁸ Aristotle, *De generatione animalium*, 2.3, 736b33-737a1. アリストテレスの『動物発生論』の訳文は、島崎による邦訳(アリストテレス「動物発生論」)に基づくが、ギリシア語原文(Aristotle, *De generatione animalium*, Drossaart Lulofs ed.)を参照して適宜改変した。

²⁹ Peck 1942.

³⁰ Freudenthal 1995.

³¹ Bos 2003.

³² Bos and Ferwerda 2008.

³³ Armstrong 1947, 97-8; アームストロング 1987, 133-4.

³⁴ Wimmer 1862, 162, Fr. 14: ‘πῆ μὲν οὐρανὸν πῆ δὲ πνεῦμα τὸν θεὸν ὑπονοεῖ’.

という考えは、アリストテレスとはあまりに異なるために、アレクサンドリアのクレメンス(215 年以前没)によって批判されているということ³⁵などが報告されている。さらにこのテオフラストスの神観念は、Merlan によればストア派に影響されたものではなくて、アリストテレスの思想を発展させたものであるという³⁶。

テオフラストスに学んだ人物の一人にエラシストラトス(前 280 年頃活動)がいる。アレクサンドリアで医学者として活躍した人物として知られている。エラシストラトスはプネウマの概念を用いて体系的な理論を構築した。エラシストラトスによれば、空気が肺から心臓に入って血液と交わり、左心室において「生氣的プネウマ(πνεῦμα ζωτικόν)」へ変えられ、動脈によって脳に運ばれてさらに精化され、「精神的プネウマ(πνεῦμα ψυχικόν)」へ変わるとされている。ギリシア語で本来「風」や「息」を意味していたプネウマが医学的な文脈で用いられるようになるのは、アナクシメネス(前 526 年没)やヒポクラテス(前 460 年生)などの著作であるが、エラシストラトスにおいてプネウマの概念が医学理論と呼べるような体裁を取るようになった³⁷。

このエラシストラトスの学説を継承する人々は、ガレノスと激しく論争した。エラシストラトスの後継者たちはローマで推論学派(ロギコイ)と呼ばれ、ヒポクラテス派の体液学説を無用のものとした。動脈にはプネウマが流れ、このプネウマが呼気に由来するのだと彼らは考えた。ガレノスは『瀉血に関しエラシストラトスに反論する』のなかで、動脈がプネウマの脈管で静脈が血液の脈管であるということ、また、両脈管が末端において閉じているという考えを、エラシストラトスの学説として紹介している。

2. ストア派

ストア派の理論体系においてはプネウマの概念が重要な位置を占めている。唯物論を採るストア派では、自然界を構成する材料が物質であるのみならず、そうした物質に作用して個々の物体を作り上げる原理もまた物質であるとされることになる。その作用原理が具体的にはプネウマである。

ストア派の考え方が現代のわれわれに知られるのは後の思想家たちの記述を通してだが、その一人にアフロディシアスのアレクサンドロス(200 年頃活動)がいる。アレクサンドロスによれば、「知性的で永遠的な氣息として物体」である神は、「質料に混じり、質料全体に浸透してそれに形と形相を与え、そういう仕方で宇宙を造る」のだとストア派では考えられていたのだという³⁸。この引用文中における「氣息」という語はプネウマを指しているが、この記述に基づけば、ス

³⁵ Clemens, *Protrepticus*, chap. 5, p. 51; 仏訳, p. 131.

³⁶ Merlan 1970, 111.

³⁷ ギリシア医学におけるプネウマ概念については、Allbutt 1921, 224-264: Chapter X に詳説されている。

³⁸ クリュシッポス『初期ストア派断片集 2』434. アルニム(H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, Stuttgart 1903)の断片番号 310。

トア派において pneuma は、身体中を流れる医学的 pneuma とは異なり、全世界に浸透する神的物体と見なされていたことがうかがえる。

Armstrong はストア派による pneuma 理論がアリストテレスが提出した *aiterion* や pneuma の概念を拡大したものであると考える³⁹。アリストテレスにおいて pneuma は非物質的実体である魂と物質の媒体であったのだが、唯物主義をとるストア派においては魂の特性はすべて pneuma に与えられることになった。さらに、この pneuma をソクラテス以前の初期ギリシア哲学における「生命をもった物質 (living stuff)」と似たものとした。そして、宇宙を全体として生きものと見なしていたために、宇宙全体が pneuma で満ちているものと考えた。以上が Armstrong の説である。ストア派においては pneuma という生物学的な概念を宇宙全体の秩序を説明するために用いるという大胆な発想をしたとすることができよう。

pneuma が世界に浸透する神的物体だとする考えがストア派の人物のうちで誰に帰せられるのかは、アレクサンドロスの記述では個々の人物の名が挙げられていないために判然としない。しかし、Long の説明によれば、ゼノンやクレアンテスが宇宙を貫く *logos* を火であると考えたのに対し、クリュシッポス以降 *logos* は pneuma であると考えられるようになったとされる。そしてこの変化には、同時代の生理学の影響がある、というのが Long の考えである⁴⁰。Long はこのような主張をするにあたり、Solmsen の 1957 年の論文を典拠にしている⁴¹。

pneuma の概念に限ってみれば、ストア派の教説はイブン・スィナーの医学に取り込まれてはいないが、だからと言ってストア派がイスラーム世界に影響を及ぼしていなかったわけではない。ストア派の文献がアラビア世界に伝播した筋道は Jadaane によって考察されている⁴²。Jadaane は、偽プルタルコス『学説誌』(*De placitis*)、プロティノスのエネアデスの抜粋である『アリストテレスの神学』、ガレノスの医学的・自然学的諸著作をストア派流入の主要な通路として挙げ、そして特に重要なのが、アフロディシアスのアレクサンドロスによる自然学的著作であるとする。Jadaane は自然学や倫理学に関するストア派の主要な教説のほぼすべてが、イスラーム世界の学者たちに知られていたと結論付けている⁴³。

3. ガレノス

アラビア世界の医学に与えた影響の大きさという観点からして最も重要なのはガレノス (129-216 年頃) の医学であろう。pneuma の概念はガレノスの医学理論の中で確かな位置を占めている。ガレノスの pneuma 学説は後にアラビア医学で展開される pneuma 理論の直接の起

³⁹ Armstrong 1947, 123; アームストロング 1987, 166.

⁴⁰ Long による研究書 (ロング 2003) は、ストア派における pneuma 理論について日本語で読めるものとして有用である。特に 232 頁～248 頁を見ること。

⁴¹ Solmsen 1957.

⁴² Jadaane 1968, 43-98.

⁴³ Jadaane 1968, 97.

源と言えるものである。心臓を pneuma 生成の場所として特定すること、生命を維持する熱と pneuma の間に密接な関係を認めること、感覚や運動の仕組みを pneuma 概念を用いて説明することなど、pneuma 理論の基本形がガレノスの医学で確立されている。

彼はエラシストラトスの pneuma 説の枠組みを踏襲し、主に「生氣的 pneuma (ζωτικὸν πνεῦμα)」と「精神的 pneuma (ψυχικὸν πνεῦμα)」の二つを用いて生理現象を説明した⁴⁴。ただし詳しく見ると二人の間には違いがある。ガレノスによれば左右両心室に血液が満ちており、その証拠に生きた動物の心臓を露出して左心室に針を刺し入れると直ちに血が流れ出てくるということが観察されるという。こうして左心室が「生氣的 pneuma」で満たされているというエラシストラトス派の考えを批判している⁴⁵。これはまた、クリュシッポスを含むストア派の図式にも異を唱えるものとなっている。すなわち、心臓が「精神的 pneuma」で満たされているとするストア派の考えに対し、ガレノスは心臓の心室は左右ともに血液で満たされているとする⁴⁶。

ガレノスが主に活動をしたのは二世紀の後半だが、それから五百年以上を経た九世紀以降、ガレノスはイスラーム世界で医学の権威として認められることになる。この五百年の間に多くの注釈が著され、本来のガレノスとは異なる理論が形成されることになった。こうしたガレノスを基盤とする医学派を総称して Temkin は「ガレノス主義」と呼んでおり、それをタイトルに持つ作品を著わしている⁴⁷。ガレノス主義の成立に大きく関わっているのが、後に見るアレクサンドリアの医学者の活動である。

4. 新プラトン派

三世紀から六世紀の地中海圏で主流となった哲学流派は新プラトン主義であった。新プラトン主義ではプラトン哲学の伝統に沿って魂の不死を説くのだが、さらに魂がある種の物理的な実体に含まれていると考えた。その物理的な実体は、ギリシア語で「支え」や「運ぶもの」を意味する オケーマ (ὄχημα) という用語で表わされた。このオケーマの概念の原型はすでにプラトンの『パイドン』113D や『ティマイオス』41D-E に見られるものであるが、新プラトン派ではこの概念

⁴⁴ ガレノスの pneuma の理論は『治療の方法』(*Methodus medendi*) にまとまった形で述べられている。pneuma を自然的・生命的・精神的の三種に区分するのをガレノスと呼ぶのは、ガレノス注釈の中から出てきた考えであり、本来のガレノスの著作では「自然的 pneuma (πνεῦμα φυσικόν)」の語はほとんど表れないことについては、Temkin 1951 を見よ。Temkin によれば、自然的 pneuma について言及されるのは *Methodus medendi*, XII, 5 で一回だけである (Temkin 1951, 182。「自然的 pneuma」に相当する語が現れるのは、Kühn ed., vol. 10, 839、ギリシア語テキストとラテン語テキスト、ともに最終行)。また、この「第三の pneuma」をガレノスが肝臓と静脈管に配したかどうかは、第六卷第八章 (Kühn ed., vol. 5, 573) を参照のこと。Kühn が編集したガレノス全集には 2 段組み 676 頁に及ぶラテン語の索引がある。イブン・スィーナーにおいても自然的 pneuma の実態がほとんど説明されていないことについては、矢口 2012 を見よ。

⁴⁵ ガレノス 『ヒポクラテスとプラトンの学説』 17-18 頁; Kühn ed. vol. 5, p. 184.

⁴⁶ ガレノス 『ヒポクラテスとプラトンの学説』 18 頁; Kühn ed. vol. 5, pp. 184-5.

⁴⁷ Temkin 1973.

が拡張されて pneuma の概念に結び付けられた。そして pneumaこそが okeima、すなわち「魂の運搬者」であると理解されることになった⁴⁸。

pneuma と okeima の二つの概念の関係についての研究では、Kissling による 1922 年の論文が現代的な研究史の上で最初のものと思われる⁴⁹。Kissling の主張は以下のようにまとめられる。プラトン主義とアリストテレス主義の調和を見出そうとする当時の流れの中で、okeima と魂が結びついているとするプラトン主義的な理論が、アリストテレス哲学の pneuma 概念による解釈を施された。こうした okeima と pneuma の同一視により okeima = pneuma の理論が生じ、そこから「pneumatic okeima」(πνευματικὸν ὄχημα) という表現が生じたのだとする⁵⁰。この okeima = pneuma 理論では、魂は pneuma に乗って地上に降下し、さらに死に際しては、pneuma に乗ってもといた世界に上昇するとされる。

1963 年の論文において Dodds は、okeima = pneuma の理論の起源については Kissling による上記の論文に倣っている⁵¹。Dodds はこの理論の起源の一つであるプラトンの著作について、『パイドン』113D、『パイドロス』247B、『ティマイオス』41E, 44E, 69C における「okeima」に関する記述は神話の域を出ないが、『法律』898E においては星とその魂を介在する第三の物体を想定しており、後の okeima = pneuma 理論における okeima 概念に近いとする⁵²。もう一方の源流であるアリストテレスについては、後の okeima = pneuma 理論のいくつかの特徴は、アリストテレスの『動物発生論』736b27 ff. から来しているとする。魂の「運搬者」であると言う点、ファンタシアと関係している点、非物質的な性質に近い点、生得的である点などが新プラトン主義における okeima = pneuma 理論との類似性を示しているとする⁵³。そして、アリストテレスにおける pneuma の概念が、プラトン哲学の okeima に関連付けられる最初期の例として、ガレノスの『ヒポクラテスとプラトンの学説について』が挙げられている。Dodds は、プロティノス、ポルピュリオス、プロクロスを中心に、これらの新プラトン主義者の著作の中でどのように pneuma が扱われているのか具体例を挙げながらまとめている。

イアンブリコスのおkeima の概念に注目したのが Finamore による 1985 年の研究書 (*Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*) である⁵⁴。これは書名に示されているように、まさにこの「魂の運搬者」としての pneuma についての研究である。イアンブリコスにおいては彼の神働術の導入が新プラトン主義の方向性を変えたとして着目されているが⁵⁵、その神働

⁴⁸ Sorabji による 2005 年の研究書では、まさに「8. Vehicles of Soul」という章が立てられ、「魂の運搬者」という観念に関する抜粋が数多く収録されている (Sorabji 2005, 221-241)。

⁴⁹ Kissling 1922.

⁵⁰ Kissling 1922, 318-320.

⁵¹ Dodds 1963.

⁵² Dodds 1963, 315.

⁵³ Dodds 1963, 316.

⁵⁴ Finamore 1985.

⁵⁵ 「神働術」はギリシア語 θεουργία の訳である。これまで降神術とも訳されてきたが、「神(θεός)」の「働き(ἔργον)」を得る、あるいは「神」に「働き」かけるというギリシア語の原義から、近年「神働術」と

術の前提にあるのが pneuma を魂の運搬者と見なす考え方である。

このオケーマ=pneuma の概念は現代の研究者に注目されているようで、他にもいくつか研究を挙げることができる。まず、Smith による 1974 年の論文では、オケーマの概念に対するポルピュリオスの態度がプロティノスとの比較を通じて考察されている⁵⁶。また、Shaw による 1995 年の研究書では、新プラトン主義における「運搬者」の概念の変化について、先行研究に基づき以下のように述べられている⁵⁷。プロティノスによれば「魂の運搬者」とは魂を低次の物体から守るものであったが⁵⁸、後期の新プラトン主義者においては、これとは考えが異なり、たとえば、プロクロスによれば「運搬者」とは宇宙に存するあらゆる次元の魂を結びつけるものであった⁵⁹。

オケーマ概念についての先行研究に関して一つ注意をしておく、Merlan による 1970 年の論文では、ヌメニウスの Fr. 47L に魂の降下の際に惑星から pneuma を得るという記述があるとされている⁶⁰。しかし、ヌメニウスの断片集の該当箇所を見ると、実際には pneuma についての言及はなく、魂の降下と上昇について述べられているだけである⁶¹。

新プラトン主義の影響は、『アリストテレスの神学』や『純粹善論』などのアリストテレスが執筆したと考えられた著作を通してイスラーム世界に及んでいる⁶²。新プラトン派の著作のうち、アラビア語で読むことのできた作品のリストが D'Ancona によって作成されている⁶³。

5. アレクサンドリア

ガレノスがローマで没したのは紀元 200 年前後であるが、その当時の地中海世界で学問の中心地の一つはアレクサンドリアであり、そこでは三世紀にはすでに医学の分野ではガレノスが主流になっていた⁶⁴。オリゲネス(185 頃-254 年頃)やオリバシオス(320 頃-400 年)などのアレ

いう訳語が用いられることが多くなっている。神働術とは儀式を通じて神との合一を目指す方法を意味する。神との合一を図る点で新プラトン主義思想の一つと言えるが、その目的達成に向けて理論にとどまらず実践を重視するのが神働術の立場である。

⁵⁶ Smith 1974.

⁵⁷ Shaw 1995, 52, note 12.

⁵⁸ Shaw は Blumenthal 1983, 83 に基づいてこの説明をしている。

⁵⁹ Shaw は Trouillard 1957 に基づいてこの説明をしている。

⁶⁰ Merlan 1970, 103.

⁶¹ Numenius, *Fragments*, 83-84.

⁶² 両書とも実際にはアリストテレスの著作ではない。『アリストテレスの神学』はプロティノスの『エネアデス』の第四論集から第六論集の翻案である。また、『純粹善論』はプロクロスの『神学綱要』の翻案である。

⁶³ D'Ancona 2005, 22-23. このリストの作成で D'Ancona が主な典拠としているのがイブン・アン・ナデームの『フィフリスト』である。『フィフリスト』に記載されている著作の他には、プロティノスの『エネアデス』、イアンブリコスの『黄金詩篇』(*Carmen Aureum*) 注解、偽ディオニシウスの著作群、著者不明の『魂について』を中世のイスラーム世界で参照され得た新プラトン主義的著作として挙げている。

⁶⁴ Temkin 1973, 59-68.

クサンドリアで活動した人物の著作においてガレノス医学が報告され、また、批判が加えられていることからそれが窺える。

四世紀以降になるとアレクサンドリアでもキリスト教の勢いが強くなってくる。新プラトン主義との対決を経て、キリスト教の教義は理論的に強化されていた。キリスト教の隆盛を象徴しているのが、プロクロス『世界の永遠性について』を論駁する目的でヨハネス・フィロポノス(490-570年)が書いた著作であろう。もともと新プラトン派のもとで学んだフィロポノスだが、キリスト教の立場からこれを批判した⁶⁵。フィロポノスのこの著作が書かれたのは529年とされているが、この年が象徴的な意味を持つのは、アテナイの哲学諸派の学校を閉鎖する命令がユスティニアヌスによって出されたのも同年だからである⁶⁶。フィロポノスにはまたガレノスの『部分の有用性について』に対する注釈がある。さらに、アリストテレスの第五元素の考えに反駁を加えているなど、当時のアレクサンドリアでの古代哲学に対する対応を知る上で参考となる資料を残している。

アレクサンドリアの学術活動が医学史の上で重要であるのは、アレクサンドリアで形成されたガレノス主義がイスラーム世界におけるガレノス解釈を方向付けることになったからである。アレクサンドリア学派でまとめられた医学理論がアラビアにおける医学の方向性に強い影響を及ぼしたとされている⁶⁷。アラビア医学に影響を与えている著作の一つが、『アレクサンドリアの要約』(Jawāmi‘ al-Iskandarāniyīn)と呼ばれている書物である。この書名に反し、これは実際のガレノス医学の要約にとどまらず、ガレノス以降に成立した哲学に照らした解釈が見られる⁶⁸。その成立年代に関してはまだはっきりした結論が出ていないが、ガレノス自身の著作とされる『ガレノスの十六書』を中核とし、それに他のガレノスの著作の概要を織り交ぜてアレクサンドリアで成立したものだとされている⁶⁹。ガレノス自身の著作が非常に浩瀚で、かつ時折見られる矛盾が原因で、こうしたアレクサンドリアで改編を施されたガレノス理論のほうが有用性が高く、イスラーム世界にも受け入れられていくことになる。

アレクサンドリアにおける研究の方向が後にイスラーム医学の研究の方向を結果的に決めることになったということは、フナイン・イブン・イスハークが残した記述からうかがい知ることがで

⁶⁵ フィロポノスによるプロクロス反駁の書はキリスト教から新プラトン主義への攻撃という枠で捉えるべきではなく、また、同年のユスティニアヌスによる哲学書派の教授の禁止と組み合わせて考えるべきでもないという意見もある。フィロポノスの議論はあくまで新プラトン主義的なものと見るべきだという意見については、Lang and Macro 2001 を見よ。

⁶⁶ 古代末期のアレクサンドリアの状況については、廣川 1999, 271-86 を見よ。また、この時期の特に医学に関しては、Westerink 1964とRoueché 1999を見よ。Westerink 1964では、六世紀から七世紀のアレクサンドリア、アテネ、コンスタンティノープルの主要な学者の医学に対する態度が論じられている。Roueché 1999では、イブン・リドワーン(Ibn Riḍwān)など、アラビア語圏で活動した学者の記述を基に、古代末期における医学と哲学の接近について論じられている。

⁶⁷ Pormann and Savage-Smith 2007.

⁶⁸ この『アレクサンドリアの要約』とそれに時代的に先行する『ガレノスの十六書』の関係などがPormann 2004において考察されている。

⁶⁹ Ebrahimnejad 2008.

きる。「この著作のギリシア語写本(nusakh)は希少である。なぜならば、この著作はアレクサンドリアの学校(kuttāb al-iskandariyah)で読まれていたもののうちに含まれていなかったからである」⁷⁰。このフナインの記述にあるように、イスラーム世界に入ってきたギリシアの医学文献はアレクサンドリアを経由している。つまり、アレクサンドリアで興味を持たれず集成されなかった医学文献は、イスラーム世界で利用される機会が多くはなかったということである。

6. サーサーン朝の医学

イブン・スィナーが生まれ、育ち、かつ学問的活動を行った場所は主に現在のイラン地域である。イスラームが普及する以前にこの地域を治めていたのはサーサーン朝であるが、そこで国教とされていたのがゾロアスター教である。イスラーム普及以前のイラン地域で千年以上に渡り信奉されていた宗教の伝統における医学理論について一瞥しておく。

ゾロアスター教の土壌の中で形成されたと考えられている『デーンカルド』(Dēnkard)という著作集がある⁷¹。これは九世紀から十世紀頃のゾロアスター教徒の間で保たれていたさまざまな知識が百科全書的に集められた書である。この書が成立したのは九世紀以降のことだとされ、七世紀半ばまでイランの地を治めていたサーサーン朝はすでに滅んでいる。しかし、『デーンカルド』は、サーサーン朝下で生み出された学術の伝統を反映しているとされている。

この著作中の第三巻のうちの一部で医学が扱われている。そこでは、医術が魂を対象とする医術と身体を対象とする医術の二つに分けられている。魂の病は宗教(dēn)によって癒される。一方、肉体の病は熱・冷・乾・湿の均衡の崩れに由来する。その均衡の崩れが主要な体液である血液(xōn)に影響を与えるのだとされている⁷²。熱・冷・乾・湿の四性質に注目し、体液の異常に病気の原因を帰着させようとする病理論はガレノス医学に由来するものであろうが、四種の体液の中でも特に血液が重視されるようになった経緯は不明である。

また、『デーンカルド』の第三巻には、プネウマに関する記述がある。第123章がそれで、「精霊は火の本性をもって氣息を持久化し、氣息の持久力をもって身体を生命づける」と記されている⁷³。ここで「氣息」と訳されているのはプネウマを指していると思われるが、プネウマが熱く、

⁷⁰ Ḥunain ibn Ishāq, *Über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen*, 18, lines 14-15. この箇所
の英訳として、Pormann and Savage-Smith 2007, 25, Rosenthal 1975, 21 がある。

⁷¹ Gignoux の論考によれば、現存している写本で完全な形に近いものは 1659 年に書かれた写本
(Bombay ms. No. 55) であるが、この写本の原型は 1020 年にバグダードで作成されたものであると
いう。同論考では各巻の概要が説明されている(Gignoux 1994)。

⁷² Pormann 2007, 16-17. また、Pormann はゾロアスター教の聖典であるアヴェスターについては、
Sigerist 1961, 203-4 を参照するようにと注記している。

⁷³ 青木 2009, 111. 青木によれば、この箇所は、パフラヴィー語版刊本(*The Complete Text of the
Pahlavi Dinkard*, published by the Society for the Promotion of Researchers into the Zoroastrian
Religion under the supervision of Dhanjishah Meherjibhai Madan, 2 vols., Bombay, 1911) の Part 1,
123 頁に対応。

その熱によって生命が維持されるという考えは、ギリシア的なプネウマ理論を彷彿させる。『デーンカルド』が現在みられる形にまとめられたのは九世紀から十世紀だと推定されているから、451年のカルケドン公会議以降にビザンツからサーサーン朝に逃れてきたネストリウス派によって保持されていたギリシア医学の知識が入り込んだのではないかと推測される。

イブン・スィナーのルーフ理論の際立った点にルーフが光り輝くという考え方があるが、こうした考え方の起源としてはっきりと同定できるようなものは『デーンカルド』には見られない。

7. アラビア語圏における医学的ルーフ概念の受容

アラビア語圏でのギリシア医学の展開は、まずギリシア語の著作群が翻訳されたことに始まる。アッバース朝の翻訳事業によって九世紀以降、ガレノス文献を含む多くのギリシア語の著作が翻訳された⁷⁴。翻訳者の中でも特に貢献が大きかったのがフナイン・イブン・イスハーク (Ḥunayn ibn Ishāq, 873年没)である。

フナインはガレノスを含む多くの重要な著作を翻訳したのみならず、自身でもまた医学書を著している。その一つに『学習者のための医学の質問集』(*al-Masā'il fī al-Ṭibb lil-Muta'allimīn*)がある⁷⁵。内容は、基本的にはガレノスが集大成したギリシア医学の要約と言えるもので、短い質問とそれに対する簡潔な答えという形式をとっている。ルーフについても簡潔に述べられている。

ルーフ (*arwāḥ*)は何種類か。三種類である。それは何か。自然的 (*ṭabī'īyah*)ルーフ、動物的 (*ḥayawānīyah*)ルーフ、精神的 (*nafsānīyah*)ルーフである⁷⁶。自然的ルーフは肝臓に由来し、脈打たない血管を通して身体全体に行きわたり、自然的能力 (*al-qūwah al-ṭabī'īyah*)に仕える。動物的ルーフは心臓に由来し、脈打つ血管を通して身体全体に行きわたり、動物的能力 (*al-qūwah al-ḥayawānīyah*)に仕える。精神的ルーフは脳に由来し、神経を通して体全体に行きわたり、精神的諸能力 (*al-quwá al-nafsānīyah*)に仕える

⁷⁴ Fichtner 2011 でアラビア語に翻訳されたガレノスの著作と翻訳者を知ることができる。Fichtner 2011, 189 では、ガレノスの著作群をアラビア語へ翻訳した人物として 13 人の名前が挙げられている。

⁷⁵ Wellcome Library が所有する写本、Wellcome MS Arabic 402 を用いた。以下の URL で参照できる。http://film.wellcome.ac.uk:15151/Haddad/ArabicMss_402.pdf。『医学の質問集』全文の邦訳は、矢口 2010 がある。他に、校訂版として Ḥunayn ibn Ishāq, *al-Masā'il fī al-Ṭibb lil-Muta'allimīn* (Cairo 1978) や、この版に基づく英訳: P. Ghalioungui, *Questions on Medicine for Scholars by Ḥunayn ibn Ishāq* (Cairo 1980) がある。

⁷⁶ 「精神的ルーフ」と訳した箇所に対応するギリシア語は、*πνεῦμα ψυχικόν* である。このルーフは、知覚、想像、思考、運動、記憶などの働きに関わるとされる。このような精神的活動に関わるルーフであるから「精神的ルーフ」と訳す。アラビア語の単語 *nafsānī* は、たしかに、*nafs* (魂) から派生しているのだが、魂とルーフとの間にある本質的な違いを踏まえ、混乱を避けるために「魂的」や「靈魂的」という訳語は採らない。

このように、三種類の能力とそれに対応する三種類のルーフがあると非常に簡潔に定式化されている。しかし、自然的ルーフは現存するガレノスの著作ではただ一度しか使われておらず、正確にガレノス医学を反映したものとは言えない。のちにこの著作の簡約版がラテン語で著され、『ヨハンニティウスによるガレノス医術入門』(*Isagoge Johannitii in Tegni Galeni*)というタイトルで流布し⁷⁸、これがガレノスの医学の入門書として受け取られ、ルーフは三種類という考えがラテン世界で一般的になっていく。

この翻訳事業の成果を受けて、ガレノスの医学理論に関する研究が時を移さずに始まっている。この時期にガレノスの医学が議論されていたことを示すのが、当時の医学者の間で交わされた往復書簡である。イブン・ムナジジム(‘Alī ibn Yaḥyá Ibn al-Munajjim, 888年没)がフナインとクスター・イブン・ルーカー(Qusṭā ibn Lūqā, 820-912年)に充てた書簡とそれに対する二人からの返信が残されている⁷⁹。クスターはイブン・アル・ムナジジムに宛てた書簡の中で、フナインによって翻訳されたガレノスの著作『分利について』(*Fī al-burhān; De crisibus*)について言及し⁸⁰、その著作には、病に陥った人がそれが原因で死ぬのか生きるのかを見分ける方法や、さらに死ぬとしたら何日の何時頃に死ぬのかを知る方法が書かれているとする。クスターとフナインは同時代の学者で面識があり、近いところで活動し、互いの仕事についてよく知っていたのだろう。

クスターの著作中これまで研究者の関心を集めてきたのが『ルーフと魂の違いについて』(*Fī al-Faṣl bayna al-Rūḥ wa-al-Nafs*)である⁸¹。この中でクスターは、魂(nafs)概念との対比を通してルーフ概念の明確化をしている。この著作の構成は、まずルーフとは何か、次に魂とは何かを説明し、最後にルーフと魂の違いをまとめる、というものである。

この著作では、ルーフは「微細な物体(jism laṭīf)」であると記されていることから⁸²、クスターがギリシア由来の医学的 pneuma を指し示すためにルーフの語を用いていることが分かる。また、「体内には二種類のルーフがある。一つは動物的(ḥayawānī)と呼ばれ⁸³、……他方は精

⁷⁷ Wellcome MS Arabic 402, fol. 4b.9-fol. 5a.3. 矢口 2010, 422.

⁷⁸ *Isagoge* 全文の英訳が Withington 1894, 386-96 (Appendix)に載せられている。また、*Isagoge* の伝承については Jacquart 1986 を参照。

⁷⁹ Ibn al-Munajjim 1981.

⁸⁰ Fichtner 2011, no. 67.

⁸¹ Qusṭā ibn Lūqā, ‘La Risālah.’ 上段にアラビア語のテキスト、下段にイタリア語の対訳が載せられている。

⁸² Qusṭā ibn Lūqā, ‘La Risālah,’ 628.

⁸³ Ullmann 1978, 28 では、「動物的 pneuma」は、本来ギリシア語で「生氣的 pneuma (πνεῦμα ζωτικόν)」だったが、形容詞 ζωτικός(vital)が ζωώδης(like an animal)と混同され、アラビア語では、rūḥ ḥayawānī (animal spirit) になったと説明されている。

神的(nafsānī)と呼ばれる」とし⁸⁴、ルーフを二種類に分類する点において、自然的プネウマをあまり重視していないガレノスの考えに近い。ルーフと魂の違いをまとめる最終章ではまず、「ルーフは物体(jism)であるが、魂はそうではない」としてルーフと魂の違いを物体性の観点から比較し⁸⁵、さらに、「魂はルーフを介して(bi-tawassuṭ al-rūḥ)身体を動かし、生命を与える」としてルーフが魂と身体を仲介する役割を持つということを簡潔に表現している⁸⁶。魂とルーフの違いを主題とする著作が書かれた背景には、この二つの概念の区分を明確にする必要があったということが考えられる。あらためてこのような注意を促している背景には、後に見ていくカラーム(神学)において rūḥ の語が nafs(魂)の語と同義で使われている場面が多いことと無関係ではないかもしれない。

フナインの『学習者のための医学の質問集』やクスターの『ルーフと魂の違いについて』といったこれらの著作から分かるのは、ギリシア医学の導入期の時点ですでに、ガレノスの浩瀚な著作群の医学理論の咀嚼が行われ、ルーフの概念についての図式化がなされていることである。ギリシアに起源をもつ医学概念はイスラーム世界で受容される過程で、アラビア語への転換という表面的な変化の背後で、実質においても変容がなされていた⁸⁷。

8. クルアーンとカラームにおけるルーフ

アラビア語の「ルーフ(rūḥ)」という語は、医学的文脈のプネウマの訳語とされる以前に、そもそもクルアーンにおいて独特の含意がある語として用いられている。クルアーンで「ルーフ」の語が用いられている箇所はいくつかあるが、その代表的なものがクルアーンの15章29節である。そこでは、「私がそれに私の息(rūḥī)を吹き入れた」と記されているように⁸⁸、神が泥から創った人間に自分の息を吹きいれるとされている。また、クルアーン17章87[85]節では、「ルーフは主の命令から(al-rūḥ min amr rabbī)」と記されているが、ここではルーフの語が神からムハンマドへの啓示に関連して用いられている。さらに4章169[171]節では、三位一体説に対する批判をする文脈の中で、イエスが「彼[神を指している]のルーフ(rūḥ min-hu)」であると表現されている。

このように、クルアーンにおいて神観念と関連して使われる「ルーフ」の語が指し示すものは、ギリシア医学に起源をもつプネウマとは、同じ「ルーフ」の語が充てられていても、まったく異なるということには注意を払っておく必要がある。その違いを明確に対比している例として、イブ

⁸⁴ Qusṭā ibn Lūqā, 'La Risālah,' 641.

⁸⁵ Qusṭā ibn Lūqā, 'La Risālah,' 652.

⁸⁶ Qusṭā ibn Lūqā, 'La Risālah,' 653.

⁸⁷ ルーフと語根を同じくする rūḥanī という語を通して、ギリシア的思想のイスラームにおける変容を考察した最近の研究に Endress 2012 がある。

⁸⁸ rūḥī は、rūḥ に人称代名詞非分離形属格 ī(私の)が後続した形。以下、クルアーンの章節番号はフリューゲル版の節番号を表記し、エジプト版の節番号はフリューゲル版と異なる場合〔〕内に示す。

ン・スィーナの生きた時代から約 150 年後に活躍した人物であるスフラワルディー (al-Suhrawardī, 1154-1191 年) の著作『光の拝殿』(*Hayākil al-Nūr*) の一節が挙げられる。この箇所ではスフラワルディーは、医学的ルーフとクルアーンで用いられているルーフとの違いを指摘している。

動物的なルーフ (*al-rūḥ al-ḥayawānī*) は、預言者の言葉に現れる神的なルーフ (*al-rūḥ al-ilāhī*) とは異なる。なぜならば、神的なルーフは理性的魂 (*al-nafs al-nāṭiqah*) を意味するからである。この理性的魂は神の光の一つである⁸⁹。

引用箇所の最初の「動物的なルーフ」という表現は、動物と人間に備わる体内の動脈中を流れるルーフのことであり、医学上の概念としてのプネウマを指している。一方で、「預言者の言葉に現れる神的なルーフ」とは、クルアーンのルーフを指している。スフラワルディーはこうして医学的ルーフとクルアーンのルーフとの混同に対して注意を促している。

カラーム、つまりイスラーム神学においては、アラビア語の *rūḥ* という語が *nafs* (魂) という語と同義に使われることが多い⁹⁰。ガザーリー (*Abū Ḥāmid al-Ghazālī*, 1058-1111 年) は、神学における *rūḥ* の用法を哲学における用法と対比してまとめている。ガザーリーによれば、一般的な神学者の考えでは、*rūḥ* の語は魂を意味し、魂と身体 (*badan*) はともに物質性を持つという点で共通しており、魂が *laṭīf* (希薄) なのに対して身体は *kathīf* (濃密) であるという点に違いがあるとされているという。これに対し、哲学者は魂の物質性を否定し、これを実体 (*jawhar; substance*) と呼ぶ、とガザーリーは述べている⁹¹。ガザーリーはまた、*nafs* と同義で用いられる *rūḥ* が、医学的ルーフの意味で用いられる *rūḥ* とは異なるということに注意を促している。ガザーリーはクルアーンの 17 章 87[85] 節の「ルーフ (*rūḥ*) は神の命令から」と 15 章 29 節の「私の息 (*rūḥī*) を吹き入れた」を引用し、こうした *rūḥ* は心臓から生じて身体各部に拡がって感覚と運動を運ぶ役割を果たす「物質的で微細なルーフ (*al-rūḥ al-jusmānī al-laṭīf*) とは違う」と記している。こうして、ガザーリーは二つの概念の違いを認識しており、その区別に注意を促している⁹²。

ガザーリーはまた他の箇所で、神学における *rūḥ* は哲学における理性的魂に対応すると記している⁹³。哲学において理性的魂とは、人間だけに備わり、死後も存続するとされるものであり、物質性はまったく備わっていない。この場合には、*nafs* と *rūḥ* とで指し示す内容の違いを認め、物質的な魂を *nafs* で、非物質的魂を *rūḥ* で表現するという方法が、神学での用法としてあることを示唆している。

⁸⁹ Suhrawardī, *Hayākil*, 54, lines 4-5; スフラワルディー『光の拝殿』, 1117 頁。

⁹⁰ カラームにおける *rūḥ* 概念に関しては Macdonald 1931 に詳述されている。

⁹¹ Macdonald 1931, 317.

⁹² Ghazālī, *Kitāb al-Arbaʿīn*, 268-9 (qism 4, aṣl 10).

⁹³ Tritton 1971, 493. Tritton がここで参照している箇所は Ghazālī, *Maḍnūn*, Cairo 1886, 17.

本論文で扱う「ルーフ」は、ガザーリーが先の引用文の中で定義しているような「物質的で微細なルーフ」という古代ギリシアに起源を持つ医学的ルーフである。イブン・スィーナが医学の著作の中で「ルーフ」と記す場合、この医学的ルーフを指している。

9. イブン・スィーナとルーフ概念

これらの古代ギリシアからイスラーム世界に至るまで、ルーフ概念は歴史的にさまざまな展開をしてきており、そこには多様な内容が結び付けられてきた。イブン・スィーナの前には、さまざまな内容を有したルーフ概念が並んでいたことになる。彼は自身の思想を構築するにあたって、それらのうち、何を自らが考えるルーフ概念に盛り込んだのだろうか。イブン・スィーナのルーフ理論については第二章以降で詳しく見ることになるが、ここでは簡単に彼以前のルーフ概念と対比しながら、彼が提示するルーフ概念の特徴を見ておくことにする。

イブン・スィーナのルーフ概念を比較的是っきりと把握できるのは、彼が主に医学的な著作においてルーフについて多くの言葉を費やして記述しているからである。イブン・スィーナがルーフをどのようなものと考えていたのか、ルーフの概念をどのように自らの医学理論に組み込んでいたのかを、これらの記述から復元することが可能である。

アリストテレスにおいて、プネウマと天体との類比が語られている箇所が『動物発生論』2.3に見られる。しかし、あいまいな形でほとんど説明はなく、この天体と類比されるプネウマがアリストテレスの自然学体系の中で不可欠な要素として取り込まれているようには感じられない。それに対し、イブン・スィーナにおいてはルーフと天体との類似は明言されていて、彼の医学に重要な役割を果たす物体として組み込まれている。その様子については第二章において詳しく論じる。アリストテレスにおいては天体と関連付けられるプネウマは原初的な形に過ぎないが、イブン・スィーナはそのようなプネウマをガレノスの・医学的なプネウマに結び付けて自身の医学体系の中に組み込んでいる。

ストア派との接点はイブン・スィーナにはあまりないように思われる。もちろん、古代においてプネウマの概念を用いた教説を展開した思想潮流としてまず思い浮かべられるのはストア派である。ストア派は世界全体に充満する物体としてプネウマを想定していた。しかし、イブン・スィーナにおいては宇宙の秩序を直接にプネウマの作用に結びつけるというような飛躍は見られない。ストア派が考える宇宙を満たすプネウマは、イブン・スィーナの考えていたルーフとは無縁であろう。イブン・スィーナにとっては、プネウマはあくまで身体の導管中を流れる具体的な物体である。ただし、プネウマ概念に関してイブン・スィーナに対するストア派の直接の影響がないことは、必ずしも他の点においての影響が皆無であることを意味しない。イブン・スィーナの『ヤクザーンの子ハイイの物語』には、随所にストア派の影響が確認されるという報告もある⁹⁴。

⁹⁴ Jadaane 1968, 17. Jadaane によるこの見解は Goichon 1959 に基づく。

イブン・スィーナーのルーフ概念に最も大きな影響を与えているのはガレノス医学であろう。身体の生理現象を説明する魂やプネウマ、それに力などの概念群がイブン・スィーナーの医学理論に受け継がれている。しかし、イブン・スィーナーはガレノス理論をその細部に至るまで、そのまま踏襲することはできなかった。ガレノスの頃には新プラトン主義はまだ十分に発達していなかったが、イブン・スィーナーの哲学の体系ではそれが確固たる位置を占めていたからだ。ただ、解剖学・生理学に関してはガレノスの理論のほうが優れていたため、ガレノスの医学理論をそこに組み合わせる必要があった⁹⁵。この必要性は、諸学の間には齟齬を作らずに、それらを統合しようとする志向がイブン・スィーナーにあったからである。

たとえばルーフの生成についての改変からも示唆される。ガレノスによれば、プネウマの生成には血液に加えて外の空気も材料とされる。これに対し、イブン・スィーナーによれば、ルーフは血液だけを素材として生じるとされ、空気などの外部からもたらされるものが混入することはない。このことはルーフの天体への類似というイブン・スィーナーの考えと通じているのではないだろうか。外気を混入させないルーフ生成の仕組みには、地上の四元素が混入する余地がなく、ルーフの純粋さが確保されるからである。

人体の生理的現象を説明する上でこのようなガレノスのプネウマ理論がイブン・スィーナーでは採用されている。これに加えて、イブン・スィーナーのルーフ観には、新プラトン主義的な要素も加わっているように感じられる。新プラトン主義のオケーマ・プネウマ理論によれば、魂はプネウマに乗って地上に降下し、さらに、死に際してはプネウマに乗ってもといた世界に上昇する。イブン・スィーナーにおいては、魂が天と地を往き来するにあたってプネウマのような乗り物が必要であるとはされていない。しかし、イブン・スィーナーによれば、魂が身体に宿るにあたってすでに身体にあるルーフが魂の受容を準備するとされているから、ルーフが魂の受け皿になるという点で、新プラトニックなオケーマ=プネウマの概念につながるものがあるように感じられる。

イブン・スィーナーはこうしてそれまでの医学的議論や哲学的議論に向き合って、そこから自身のルーフ観を構築していったのだが、こうした医学・哲学の問題群の影響の他に、彼がイスラームという土壌で思想を構築していったことは無視されてはならない。後に見るように、イブン・スィーナーは『犠牲祭の論考』において終末論を展開しているのだが、その主眼の一つは、

⁹⁵ Hall 2004, 71-85. McGinnis はこの Hall 論文の見解に賛同を示し、ガレノス医学へのイブン・スィーナーの対応を以下のようにまとめている (McGinnis 2010, 228)。ガレノスが活躍した頃には、まだ、新プラトン主義化されたアリストテレス主義 (Neoplatonized Aristotelianism) はまだ十分に発達していなかった。ガレノスの頃には、アリストテレス主義の他にも、懐疑主義、ストア派、中期プラトン主義などが林立していた。ガレノス自身はストア派の物質主義 (Stoic materialism) に近かったが、ストア派では魂は希薄な物体的実体 (subtle material substance) であると見なされており、イブン・スィーナーの魂論で主張されているような非物質的魂観 (immaterialist view) とは相いれない。したがってイブン・スィーナーに課せられたのは、ガレノスの体液説に基づく医学理論をできるだけ保持しながらも、哲学的議論については自分自身の理論を守ることであった。

死後の身体の復活というイスラーム教義に対して彼が正しいと考える復活の定義を与えることにあった。この点については第四章で論じることとする。

第二章. ルーフ概念の洗練

はじめに

本章では、イブン・スィーナがルーフ概念に込めた内容の変化を、『医学典範』と『心臓の薬』の比較を通して確認する⁹⁶。Ullmann は、『医学典範』の医学史における貢献はそれまでの医学を集大成し体系化してみせたところにあるのであって、自身の直接の観察や新しい知見が盛り込まれているわけではないという⁹⁷。このことは『医学典範』と『心臓の薬』におけるルーフ理論の比較からも確認できる。『医学典範』では、ガレノス流の医学に基づいた伝統的なルーフの理論が展開されている。しかし、『心臓の薬』ではイブン・スィーナは伝統的な理論を脱し、ルーフが天の実体に類似するとし、さらに「輝き」という性質があるとしている。すでにアリストテレスの『動物発生論』では pneuma と天体との関係が曖昧な形でほめかされているが、明確な形でルーフと天体の構成物との類似性を語り、医学の理論体系の中に位置づけているのは、イブン・スィーナ独自の考えである。本章では、『医学典範』と『心臓の薬』の各著作におけるルーフ観を具体的なテキストを確認しながらまとめ、その変化を見ていく⁹⁸。

『医学典範』に比して『心臓の薬』は、イブン・スィーナ研究において研究対象となることは少ない。ただし、アヴィセンナ研究、つまりラテン世界に受容されたイブン・スィーナ哲学の研究においては、すでに 1968 年にその研究分野において基本文献とされている Avicenna Latinus のシリーズの『治癒の書・魂論』の巻に、この『心臓の薬』の断片の十二世紀のラテン語訳が、De medicinis cordialibus というタイトルで付録として収録されている⁹⁹。この校訂を行った van Riet は、1971 年の論文で中世のラテン世界における『心臓の薬』の伝承について詳述している¹⁰⁰。

⁹⁶ 本章は、『心臓の薬』におけるルーフ理論を『医学典範』と対比して紹介した拙論(俵 2012)を基にしている。

⁹⁷ Ullmann 1978, 46.

⁹⁸ 周知のように『医学典範』は後にヨーロッパの医学教育で用いられるようになるが、『心臓の薬』もまたラテン世界へ伝承されている。『心臓の薬』の Arnaldus de Villanova (d. 1311) による翻訳については Weisser 1987, Peterson 1993 を見ること。中世のユダヤ人学者の間における『心臓の薬』の流布の状況については Zonta 1996, 281-284 を見ること。なお、『心臓の薬』がイブン・スィーナによる真作であることが確実なことについては Khan 1983 を見よ。

⁹⁹ Ibn Sīnā, *Liber de Anima*, 187-210. これはアラビア語原典の『心臓の薬』全体から見れば、その一部の訳である。Appendix に収録されているこの翻訳については、同書の pp. 98*-99* で説明されている。

¹⁰⁰ Riet 1971. ラテン語版のイブン・スィーナ『治癒の書・魂論』(*De anima*) の第四部と第五部の間に『心臓の薬』が置かれている理由についての説明がある。その説明をまとめると次のようになる。イブン・スィーナは『治癒の書・魂論』の第四部で、イブン・スィーナは、人間の一人ひとりに特

出版された『心臓の薬』の英訳として最初のもは、おそらく 1930 年刊行の Gruner の著作に収録されているものであろう¹⁰¹。その著作は *A Treatise on the Canon of Medicine of Avicenna* という書名の通りイブン・スィナーの『医学典範』を研究対象としており、『医学典範』の翻訳・解説を主な目的としている。しかし、それにとどまらず、『医学典範』第一巻の翻訳とそれについての解説の途中に、『心臓の薬』の一部分の英訳が挿入されている。123 頁から 135 頁までと、534 頁から 552 頁までが『心臓の薬』の英訳である。それが分かるのは、122 頁において小さな文字で ‘De viribus cordis’ を次頁から挿入するという但し書きからである。Gruner の本で挙げられているタイトルはラテン語のタイトルのみで、*De viribus cordis* (『心臓の力について』)とある。これは、本来のアラビア語のタイトルである *al-Adwiyah al-Qalbiyah* (『心臓の薬』)とは異なっている。このことは次のように説明できよう。Gruner の英訳は 1595 年と 1608 年にヴェネツィアで刊行されたラテン語版に基づいている。Gruner が底本にしたこのラテン語版は、おそらく『医学典範』と『心臓の薬』が組み合わせられたものだったと思われる。そしてラテン語のタイトルが *De viribus cordis* とつけられていたため、その題名を採用したのだと思われる。

ラテン語版が『医学典範』と『心臓の薬』の組み合わせであったとの筆者の判断の根拠になるのが、Weisser の 1987 年の論文および van Riet の 1971 年の論文である。まず、Weisser によれば、十四世紀の初め、Arnaldus de Villanova は『心臓の薬』をアラビア語からラテン訳し、*De viribus cordis* というタイトルをつけたということである¹⁰²。また van Riet によれば、十六世紀の前半、André Alpago が『医学典範』と『心臓の薬』をアラビア語からラテン語に翻訳したという。その後、甥 Paolo はヴェネツィアのセナートゥスに嘆願書(1524 年 1 月 19 日付)を提出し、叔父 André Alpago が訳したイブン・スィナーの医学書の編纂を求めた。その手紙の中では、『心臓の薬』は *Sextus de viribus cordis* と呼ばれている。sextus という語が付されているのは、『医学典範』が全五巻からなり、『心臓の薬』はそれに続く第六巻目と見なされたからである¹⁰³。以上の二つの研究の報告から推測するに、すでに遅くとも十四世紀の段階で、*De viribus cordis* という書名がラテン語版の『心臓の薬』につけられ、十六世紀においてもそれが踏襲されている。Gruner が用いたというラテン語の刊本でも、この書名が使われていたのであろう。

有の心理的傾向があると記している。しかし、彼はこの問題を追求することはせずに、「この問題については、すでに他のところで記している。その箇所より詳しい説明をみることができる」と書いている。ここで指し示されている「他のところ」というのが『心臓の薬』である。イブン・スィナーの著作の編纂に携わった弟子のジュズジャーニー(Abū ‘Ubaid al-Jūzjānī)は、この記述を受け、『治癒の書・魂論』第四部の後に『心臓の薬』の九章分を置いた。ラテン世界で翻訳に携わった人物は、『治癒の書・魂論』を翻訳している最中に『心臓の薬』に行き当たり、この著作をも同時に翻訳した。こうして、ラテン語版の『治癒の書・魂論』(*De Anima*)は『心臓の薬』を含むことになり、その第四部と第五部の間に置かれることになった。

¹⁰¹ Gruner 1930, 123-5; 534-52.

¹⁰² Weisser 1987. Arnaldus による *De viribus cordis* の翻訳は 1306 年にバルセロナでなされたとされている。また、Arnaldus の甥である Armengaud がイブン・スィナー著『医学の詩』(*Urjūza fi al-ṭibb*)をラテン語に訳した人物であるとされている。

¹⁰³ Riet 1971.

Gruner によって『心臓の薬』の英訳が 1930 年の段階で出版されているにもかかわらず、それが『医学典範』の英訳の途中に組み込まれていたために、のちの研究者に『心臓の薬』の重要性が評価されていない。たとえば、Nasr は *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (1964)においてルーフの概念に触れているが¹⁰⁴、そこで Gruner 訳で参照している箇所が実際には『医学典範』と『心臓の薬』の両者に渡っているにもかかわらず、その間に区別を設けていない。いずれも『医学典範』の記述として一括している。『心臓の薬』の記述であることを明らかにしていないので、この著作の特徴が評価されないままである。

1983 年に新たに『心臓の薬』の英訳が出版されている¹⁰⁵。これは『心臓の薬』全文の英訳で出版されたものとしては最初のものと思われる。この英訳が含まれる本は『心臓の薬』の英訳に加えて論集を収録するが、その論文の内容から判断するに『心臓の薬』を現代にも使える薬学書として称賛することを目的としている。イブン・スィーナーが『心臓の薬』で挙げている様々な生薬の効用についての説明をもとに、実際の治療に役立たせることを目指していると考えられる。イブン・スィーナーの著作で挙げられている生薬がカラーの絵で付録として含まれている。そうした目的の本の中におさめられている英訳であるが、『心臓の薬』の全文の訳であることから有用である。

1. 『医学典範』におけるルーフ理論

フナイン・イブン・イスハークやクスター・イブン・ルーカーの著作で確認したように、ギリシア起源の Pneuma の概念は、ルーフ (rūḥ) という訳語でイスラーム世界のギリシア系医学にも取り込まれた。イブン・スィーナーの『医学典範』(*al-Qānūn fī al-Ṭibb*)においても、人間の生命現象や生理学を説明する重要な概念となっている。ルーフを理論的に定義している箇所は第一巻に見られるが、その箇所は後に見る『心臓の薬』よりも年代的に前に書かれた¹⁰⁶。

¹⁰⁴ 特に ‘The Constitution of the Microcosm’ の節 (Nasr 1964, 251-262)。

¹⁰⁵ Ibn Sīnā, ‘Tract on Cardiac Drugs’.

¹⁰⁶ Gohlman の 1974 年の著作に弟子ジュズジャーニー (Abū ‘Ubayd al-Jūzjānī) によるイブン・スィーナーの伝記が収録されている (Gohlman 1974, 44-89)。それによれば、イブン・スィーナーが『医学典範』第一巻を書いたのはジュルジャーニにいる頃であり、『心臓の薬』を書いたのはその後滞在了た「山岳地帯 (arḍ al-jabal)」である (Gohlman 1974, 44-47)。これは現在のイラン西部のザグロス山脈中の地域を指している。より具体的には、「ファルダジャーニと呼ばれる城」からハマダーニに戻ってすぐの頃だとされている (Gohlman 1974, 60, 62)。Gohlman の年代特定に基づけば、ジュルジャーニに滞在了たのは 1012 年から 1014 年までであり、ハマダーニでの滞在期間は 1015 年から 1024 年である (Gohlman 1974, 154)。ハマダーニにいた時期、サマーウッダウラ (Samā’ al-Dawlah) の統治期に敵のアラーウッダウラ (‘Alā’ al-Dawlah) との内通が露見し、イブン・スィーナーは上述のファルダジャーニという名の城に送られ、四か月間そこに滞在する (Gohlman 1974, 60)。イブン・スィーナーがこの城にいる時期、アラーウッダウラがハマダーニを占領するが、それが 1023 年だとされている (Gohlman 1974, 131)。アラーウッダウラが引き上げたのちにイブン・スィーナーはハマダーニに戻るが、『心臓の薬』を書いたのはこの時期である。Gutas は、アラーウッダウラが寒さ

『医学典範』は全五巻で構成されている¹⁰⁷。この著作の導入部で各巻 (kitāb) の主題が記されているので¹⁰⁸、それに沿って各巻の概要を示しておく。第一巻の内容は「医学についての事柄全般」で、生理学、解剖学、病理学など医学の基礎的知識や理論が述べられている。第二巻では「単純薬物 (al-adwiyah al-mufradah)」について約 800 種の薬物がアルファベット順に紹介されている。第三巻の内容は「頭から足までの身体各部における頭在的および潜在的疾病」であり、身体各部や各器官の疾患について論じられている。第四巻は「特定の器官に限定されない病気、また美容 (zinah)」についてであり、熱などの症状、また髪や皮膚の手入れなどについて論じられている。第五巻では「薬の配合 (tarkib)、つまり処方 (aqrābādhin)¹⁰⁹」について約 650 の処方が紹介されている。

イブン・スィーナーによれば医学の目的は健康の維持であり、そのためには健康や病気の原因を知る必要性がある。原因には質料因・形相因・始動因・目的因という四つがあるが、そのうちの目的因とは作用 (fiʿl) であるとしている。そして作用を引き起こす原因は能力 (qūwah) であるが、この能力を運ぶのがルーフであるとしている¹¹⁰。

ルーフの具体的な機能については、第一巻を構成する四つの部 (fann) のうちの第一部の最後の章 (taʿlim) である第六章「諸能力と諸作用 (al-quwā wa-al-afʿāl)」においてその詳細が示されている。心臓には生命をもたらす能力、脳には感覚や運動をもたらす能力、そして肝臓には栄養摂取や成長を促す能力など個体維持のための能力が生じている。これらの能力を運ぶのは、それぞれの器官にふさわしいルーフである。そのため、ルーフは本来心臓で作られるが、脳や肝臓に移動するとその能力を運ぶのに適した状態に変わる。例えば脳にあるルーフは「精神的ルーフ (al-rūḥ al-nafsānī)」と呼ばれる¹¹¹。

第一巻第一部の各所に散見されるルーフについての記述から、ルーフの基本的な性質を抽出したい。

のために三百の兵を失ったというイブン・アスィール (1233 年没) の記録をもとに、この占領の時期を 1024 年の早い時期だとしている (Gutas 2014, 107, note 7)。以上に基づけば、『心臓の薬』が書かれたのは、1024 年の前半と推測される。イブン・スィーナーの生涯については、Gohlman 1974 の他に Gutas 1987a を見よ。

¹⁰⁷ 本論文における『医学典範』の邦訳はアラビア語のテキスト (Ibn Sīnā, *al-Qānūn*) に基づく拙訳であるが、『医学典範』の最初の部については五十嵐一による邦訳 (イブン・スィーナー「医学典範」) があるので参照のために対応する箇所を示す。ただし五十嵐訳ではアラビア語 rūḥ の訳語が統一されておらず、「生命力」、「息吹き」、「生命の息吹き」、「魂の息吹き」などとさまざまな日本語に訳されているので注意が必要である。

¹⁰⁸ Ibn Sīnā, *al-Qānūn*, vol. 1, 3, lines 5-8; 「医学典範」9 頁上段。

¹⁰⁹ ギリシア語 γραφίδιον に由来。

¹¹⁰ 「目的因とは諸作用であり、諸作用についての知識には、能力に関する知識と、その能力を運ぶプネウマ (al-arwāḥ al-ḥāmilah al-quwā) の知識が含まれている」。Ibn Sīnā, *al-Qānūn*, vol. 1, 4, lines 22-23; 「医学典範」17 頁下段。

¹¹¹ Ibn Sīnā, *al-Qānūn*, vol. 1, 70, line 24; 「医学典範」184 頁下段。

まず重要なのはルーフの物体性である。クスター・イブン・ルーカーがルーフを非常に希薄ではあるが物体であるとしているように、イブン・スィーナもルーフを物体として考えていた。そのことは次に引用する記述に示されている。

[ルーフは]心臓の中央の腔所で希薄な血液(dam laṭīf)から生成される。生成されたルーフは左の腔所に送られる¹¹²。

『医学典範』第三卷第十一部第一論考

ここで彼はルーフが血液という物体から生成されるとしている。このことから、イブン・スィーナはルーフにも物体性が備わると考えていたと推測できる。ちなみに、心臓に中央の腔所があるという説はアリストテレスに見られ、ガレノスによって否定されているが、イブン・スィーナはここではアリストテレスにしたがっている。

さらにルーフの性質について確認しておこう。『医学典範』の記述を踏まえ、ここでは、熱い、上昇する、希薄であるというルーフに備わる三つの性質を取り上げることとする。以下に示すように、このいずれの性質も、根本的には空気と火という二つの元素の性質に還元できる。

まず第一の点、ルーフの熱さについては『医学典範』の中で何度か記されている。「人体において最も熱いのはルーフと、ルーフが生成される心臓である。続いて、血液である」¹¹³。この後、熱いものから順に、肝臓、肺、肉、筋肉、脾臓、腎臓、血管壁、皮膚が列挙される。なぜ、ルーフは熱を帯びると考えられたのか。それは生命概念と関わる。

生命(al-ḥayāh)の出発点は心臓とルーフであり、それらは極めて熱くさらに過熱する傾向を持つ。生命は熱により、また成長は湿気による。熱は湿気によって支えられ養われる¹¹⁴。

『医学典範』第一卷第一部第三教則第一章

人間は生きている間は温かく、死ぬと冷たくなる。熱は生命の指標の一つである¹¹⁵。そのように

¹¹² Ibn Sīnā, *al-Qānūn*, vol. 2, 261, lines 17-8.

¹¹³ Ibn Sīnā, *al-Qānūn*, vol. 1, 10, line 6; 「医学典範」33 頁下段～34 頁上段。

¹¹⁴ Ibn Sīnā, *al-Qānūn*, vol. 1, 7, lines 19-20; 「医学典範」28 頁下段。

¹¹⁵ 熱が生命の指標であるという考えはすでにアリストテレスが「生(ζῆν)とこの熱の保持(ἡ τοῦ θερμοῦ τούτου σωτηρία)とは一致し、死と呼ばれるものは熱のなくなることであらねばならぬ」と端的に語っている(Aristotle, *Parva naturalia*, 469b18-20; アリストテレス「自然学小論集」, 4 頁)。なお、Freudenthal は、アリストテレスが熱を「神的」なものに見なしていたとの解釈を示している。彼によれば、『動物発生論』2.3, 736b30 f. における「あらゆる魂の能力(ψυχῆς δύναμις)はいわゆる『元素』とは別の、それよりも神的な或る物体と関係があるようである」という記述の中で表現されている「神的な物体」とは生命熱のことであり、この生命熱をアリストテレスは、まさに種族維持という役割を持つという理由で、四元素よりも「神的」なものであると見なしているのだと解釈する。さらに、

外から観察できる熱の根源がルーフにあるとされている。ここからは生命という現象をルーフという具体的な物体の働きに置き換えて捉えようとする姿勢が読み取れる。

次にルーフの上昇という側面については、イブン・スィナーは、『医学典範』第一巻第一部の頸動脈について語る箇所において、「ルーフは希薄で上方へ運動するものである」としている¹¹⁶。脳には熱が必要であると考えられており、その熱は心臓から頸動脈を通して脳に運ばれる¹¹⁷。心臓から脳への熱の移動は、ルーフの上昇性によって確保される。

先の引用でも見たように、ルーフは血液の希薄な部分を材料に心臓においてさらに希薄に精錬されるのであるが、他の箇所でもまた、ルーフの希薄さについて述べられている。

体液 (akhlāt) の濃厚な部分から、ある混和状態に基づいて (bi-ḥasab mizāj)¹¹⁸、濃厚な実体、つまり、器官や器官の部分が生じる。体液の蒸気状の部分やその希薄な部分からは、ある混和状態に基づいて、希薄な実体 (jawhar laṭīf)、つまりルーフが生じる¹¹⁹。

『医学典範』第一巻第一部第六教則第一群第四章

ともに体液が材料とはなっていないが、器官は体液の濃密な部分、ルーフは体液の希薄な部分から作られる。この記述から、ルーフはその生成の段階から希薄な材料が用いられていることが確認できる。

ルーフが希薄でなければならない理由をイブン・スィナーは明記してはいないが、次の文

Freudenthal はこの「神的」の語を永遠性と不変不滅性に結びつけて考える。典拠として挙げるのは、『天体について』の一節、「神の活動は不滅であり、つまり、永遠の命である」(2.3, 286a9)と、神的なものは「永遠に存在するもの(τὰ αἰδία)」であり、生成消滅をゆるさない、という『動物発生論』(2.1, 731b25 f.)の記述である。生命熱には種族の維持という永遠性に寄与する働きがあるので、神的なものと同視されることになる (Freudenthal 1995, 37-38)。

¹¹⁶ Ibn Sīnā, *al-Qānūn*, vol. 1, 60, line 23; 「医学典範」158 頁上段。

¹¹⁷ Ibn Sīnā, *al-Qānūn*, vol. 1, 60, lines 23-7; 「医学典範」158 頁上段。

¹¹⁸ mizāj はある二つ以上の異なる性質を持つものの相互作用によって生じる別の新しい状態を指す。相互作用が生じていない単なる混ぜ合わせの状態を、イブン・スィナーは「組成 (tarkīb)」や「混合 (ikhtilāt)」と呼んで区別している。「……ミザージュ (mizāj) と呼ばれる相似た状態 (kayfiyah) が生じる。この集まり方 (ijtimāʿ) はイムティザージュ (imtizāj) と呼ばれる。しかし、小麦と大麦の粒とを混ぜた場合は、その間に相互作用がないから、イムティザージュとは呼ばれず、組成や混合と呼ばれる」(Ibn Sīnā, *al-Kawn wa-al-Fasād*, Chap. 6, p. 126, line 18-p.127, line 2)。語 mizāj の三語根 m-z-j は、動詞 mazaja では「混ぜる」の意味であるため、その含意を表すために「混和状態」という訳語を用いることにする。日本語の文献においては、このアラビア語の mizāj やギリシア語の krāsīs を「気質」と訳するのが一般的である。しかし、この訳語は、アラビア語に対応する英語の temperament に引きずられた訳だと思われる。「気質」という語は、普通、人の性格とか気立てを意味するが、mizāj にはそのような意味はない。イブン・スィナーの mizāj 概念については、Stone 2008 や矢口 2011 を参照のこと。

¹¹⁹ Ibn Sīnā, *al-Qānūn*, vol. 1, 70, lines 6-7; 「医学典範」, 183 頁下段。

からそれがうかがえる。「ルーフに運動と希薄さが備わっているがゆえに、脳において必要なものが拡散し、脳を温めることが十分になされる」¹²⁰。希薄であるために脳で拡がることができるとされている。

また、希薄さの理由を考えるにあたって参考になると思われる記述がスフラワルディーの著作にある。

ルーフは希薄な蒸気状の物体 (*jirm laṭīf bukhārī*) で、体液の希薄な部分から生じ、理性的魂による光の支配 (*al-sultān al-nūrī min al-nafs al-nāṭiqah*) を受けた後に、心臓の左の空洞から体に広がる。もしも希薄でなかったら、現に流れているところに流れなくなる。ある障害によって器官へのルーフの流入が妨げられるとその器官は死ぬ¹²¹。

このように、ルーフは希薄であるがゆえに身体の各器官に流れることができるとしている。スフラワルディーはイブン・スィーナに代表される逍遙学派を批判していることで知られているが、ルーフが心臓の左の空洞を起点とすることはギリシア起源の医学の通説であり、イブン・スィーナがルーフを希薄であると記述する時にも、このようなイメージがあったのではないかと推測される。

以上、熱さ、上昇運動、希薄さという三つの性質を挙げたが、これらの性質はすべて、四元素のうちの空気と火の性質から説明できる。『医学典範』の元素の性質を述べる箇所において、イブン・スィーナは四元素それぞれの性質を説明した後に、二つの重い元素は諸器官の存在とそれらの安定を助け、二つの軽い元素はルーフ (*al-arwāḥ*) の存在とそれらの運動、また諸器官の運動を助ける、と述べている¹²²。「二つの軽い元素」、すなわち空気と火については、まず、「空気とは単純物体 (*jirm basīṭ*) である。その本来の位置は、水の上、火の下である。これが相対性における軽さである。その本性は、すでに語った基準に照らし合わせれば、熱く、湿っている。被造世界における空気の役割は、純化し、希薄にし (*yulattīfu*)、軽くし、上方に持ち上げることである」と記されている¹²³。また、火については、「被造世界における火の役割は、熟成させ、希薄にし、混合することである」と説明されている¹²⁴。

以上見てきたように、『医学典範』においてはギリシア医学を基にしたルーフ理論が展開されている。これは『心臓の薬』においても基底にある理論である。

¹²⁰ Ibn Sīnā, *al-Qānūn*, vol. 1, 60, lines 23-7; 「医学典範」, 158 頁上段.

¹²¹ Suhrawardī, *Ḥayākil al-Nūr*, p. 53, line 8 - p. 54, line 2; スフラワルディー「光の拝殿」, 1117 頁.

¹²² Ibn Sīnā, *al-Qānūn*, vol. 1, 6, lines 12-3; 「医学典範」, 24 頁上段.

¹²³ Ibn Sīnā, *al-Qānūn*, vol. 1, 6, lines 6-8; 「医学典範」, 23 頁下段から 24 頁上段.

¹²⁴ Ibn Sīnā, *al-Qānūn*, vol. 1, 6, line 10; 「医学典範」, 24 頁上段.

2. 『心臓の薬』におけるルーフ理論¹²⁵

『心臓の薬』では人が喜び(farḥ)を感じる生理的機構が説明され、そうした感情を得るための薬の処方が提示されている。この著作では心臓で生じるルーフの状態によって喜びや悲しみの感情が引き起こされるとしており、そのためにルーフについての言及が非常に多い。『心臓の薬』と題されているが、実際には心臓に存するルーフの状態を変えるためにどのような薬を採ったらいいのか解説している書であると言える。

この著作は理論を扱う前半と実践的情報を与える後半に分けられる。今回使った校訂本では全体が16の節に分けられているが、第1節から第13節までが前半の理論部分にあたる。分量としては全74頁のうち1頁から42頁までである。本論文では前半の理論部分に焦点をあてる。

この理論部分で喜びや悲しみなどの心境はルーフの状態に起因することが述べられている。外的な要因によると思われることでも、その要因によってルーフの状態が変化しているのであるから、やはり直接的にはルーフの状態が人の心の状態を左右している。葡萄酒、真珠、繭、樹木、鉱石、樹液、果汁、麝香などの働きでルーフの性質を変化させ、望ましい心の状態を得られるとしている。

この書の後半では、全部で63種類の薬がアルファベット順に挙げられ、それぞれの特徴と効能について説明されている。今回使っている校訂本では、19頁分がこの薬のリストにあてられている。例えば、樟脳にはルーフに輝きを与える効果があると記されている。

2.1 『医学典範』との共通点と相違点

『心臓の薬』は『医学典範』とはルーフ概念の扱いが異なる。『医学典範』では、ルーフは能力と作用を仲介するものとして記述されているのに対し、『心臓の薬』ではそれだけではなく後に述べるような様々な機能や特徴を持つものとして描かれている。しかし、ルーフの基本的な性質は両著作において共通するところがいくつかある。

共通点として第一に挙げられるのはルーフの物質性である。『心臓の薬』では「神はルーフを諸体液(akhlāt)の希薄な部分と蒸気状の部分から作った」と記されているように¹²⁶、ルーフが

¹²⁵ 『心臓の薬』の訳文は、アラビア語テキスト(Ibn Sīnā, *Kitāb al-Adwiyah al-Qalbīyah*)に基づく拙訳である。Grunerによる英訳(Ibn Sīnā, 'De viribus cordis')と、Hameedによる英訳(Ibn Sīnā, 'Tract on Cardiac Drugs')を参照した。『心臓の薬』という日本語の書名について断わっておく。本論文で用いた校訂本では、表紙では*Kitāb al-Adwiyah al-Qalbīyah*との書名が掲げられているが、校訂者の序論においては*Risālat al-Adwiyah al-Qalbīyah*として著作が指し示され、テキスト本文の冒頭では*Risālah fī al-Adwiyah al-Qalbīyah*と記されている。こうした表記の揺れは、「本」を意味する*kitāb*や「論考」や「書簡」を意味する*risālah*といった単語が、書名の一部と言うよりも、書物であることを示すために書名の前に付されていることによる。本論文でこの著作を指し示す場合、これらの単語をとくに訳出せず、『心臓の薬』との表記を用いる。

¹²⁶ Ibn Sīnā, *al-Adwiyah al-Qalbīyah*, 222, line 2.

体液という物体を素材にしていると考えられている。一方、『医学典範』ではルーフの素材とされていたのは「希薄な血液」であった。血液という限定があるが、これは体液の一つである。ルーフを物質と考えている点は両著作において共通する。

共通点として第二に挙げられるのがルーフによる能力 (qūwah) の運搬機能である。『心臓の薬』では、「神は精神的諸能力 (al-quwā al-nafsāniyah) の乗り物 (maṭīyah) としてルーフ¹²⁷を作った。その能力はルーフによって身体の各部に運ばれる」と記されている¹²⁸。ここでは能力がルーフに「乗る (amṭā)」と考えられているに対して、『医学典範』ではルーフが能力を「運ぶ (ḥamala)」とされており、表現は異なるが機能としては同じことを意味している。このように能力の運搬機能をルーフに与えている点において両著作の考えは共通している。

先に『医学典範』では、ルーフの特徴として、熱さ、上昇運動、希薄さの三点に着目したが、『心臓の薬』では、熱さと希薄さは理想的な状態のルーフが持つ性質とされている。ルーフは熱くも冷たくもなりうるし、薄くも濃くもなりうる。人間の心理状態をルーフの性質に還元して説明しているところに『心臓の薬』の特徴が見られる。心理状態をルーフの性質に遡及させ、心理状態の変化があるときにはルーフの変化が最初に生じていると考えられている。ルーフが単に魂の能力を肉体に伝達するという運搬者としての役割だけにとどまらずに、心のありかたがルーフの性質の変化に起因すると考えられている。

次の文にそのことがよく表れている。「憂鬱症の者や高齢の者に見られるようにルーフがたいそう濃く粗い (kathifah gharīzah) とき、その過密さのために拡散しない」¹²⁹。憂鬱症 (sawdāwī) とはアラビア語の語根 sawd から理解されるように、「黒い」胆汁が多く「悲しみへの傾向が強い」¹³⁰ 心的状態を指している。『心臓の薬』ではこの心理的な状態がルーフの状態に還元されているのである。ここではルーフは本来的には希薄なものだが、濃厚で粗雑なものへ変化することもあることが示されている。

他の箇所にも心理状態をルーフの状態に還元する発想が見られる。『心臓の薬』第八章では血液の状態の違いによって性格の違いが出るという発想が見られる¹³¹。血液を三つの観点で分類している。濃いか薄いか、濁っているか清らかであるか、そして熱いか冷たいかという観点である。体液の違いが性格の差を生むという発想があるという点で、イブン・スィーナにも体液理論が踏襲されていると言える。しかしイブン・スィーナには大きな特徴がある。それは、ルーフが直接的な原因となっている点である。血液の状態の違いは、そこから生成するルーフの状態を左右し、そのルーフの状態が性格の違いの原因とされている。こうして体液の状態の

¹²⁷ 校訂版では al-rūḥ al-ḥayawānī と、ルーフの語に ḥayawānī という形容詞が後続している。しかし校訂で用いられた三種の写本のうち、二つではこの語はない。文脈から考えて適切であると思われるので、これらの写本に従ってこの語を除いて訳出した。

¹²⁸ Ibn Sīnā, *al-Adwiyah al-Qalbīyah*, 221, lines 12-13.

¹²⁹ Ibn Sīnā, *al-Adwiyah al-Qalbīyah*, 230, lines 2-3.

¹³⁰ Ibn Sīnā, *al-Adwiyah al-Qalbīyah*, 230, line 5.

¹³¹ Ibn Sīnā, *Al-Adwiyah al-Qalbīyah*, 238-40.

違いは、一度ルーフの状態の違いに置き換えられることになる。

ルーフが冷たくもなりうるということは「ルーフは混和状態 (*mizāj*) において冷たさが優勢になると薄弱 (*raqqah*) になるが、その結果として心臓が虚弱になる」という一文から確認できる¹³²。イブン・スィナーは心臓の虚弱さが、傷つきやすさや逃避的傾向などの心的状態を生み出すとしているが、心臓の弱さの原因を遡及すればルーフが冷たくなることに行き着くと考えている。

先に見たように『医学典範』ではルーフの上昇という性質について記されていた。これはルーフが心臓から脳に昇っていくことを説明するために必要であったからだ。これに対して『心臓の薬』ではルーフの上昇性について直接に記す箇所はみあたらない。それは、この書ではルーフの状態で心の状態を説明することが議論の中心にあり、ルーフが脳に上昇することについては論じられておらず、上昇性について言及する必要がなかったからだと考えられる。

2.2 ルーフの輝き

前節で『心臓の薬』におけるルーフ概念の特徴を示すために『医学典範』の記述と引き比べながら共通点や相違点を見た。しかし『心臓の薬』のルーフ概念には『医学典範』に比較のために参照できるような箇所が全くない特徴があり、それが『心臓の薬』を非常に独特な医学書にしている。それは「輝き (*nūrāniyah*)」という言葉によってルーフの性質を表現していることである。

質の観点から考えると、ルーフの混和状態 (*mizāj*) はたいへんにすぐれており、またその有様 (*qawām*) もとてもすぐれている。ルーフに備わる輝きは非常に強いので、天体 (*jawhar al-samāʿ*) との類似度 (*mushābahah*) はたいへんに高い¹³³。

『心臓の薬』 第四章

こうしてルーフが輝きと結びつけられているが、このような発想は『医学典範』には全く見られない。先にギリシア医学の導入経路として見た二つの著作、つまり、フナイン・イブン・イスハークの『医学の質問集』とクスター・イブン・ルーカーの『ルーフと魂の違いについて』にもルーフが輝くという記述はない。

『心臓の薬』には、この「輝き」という性質に結びつけてルーフの性質を表現する箇所が他にもある。この著作に特有のルーフ観が集約的に現われているという点で重要な一節である。

一般にルーフは諸元素の混合によって生じた物質的な実体 (*jawhar jusmānī*) であり、諸

¹³² Ibn Sīnā, *al-Adwiyah al-Qalbīyah*, 238, line 10.

¹³³ Ibn Sīnā, *al-Adwiyah al-Qalbīyah*, 229, lines 11-12.

天体に似たものへ向かうような性質を持つ (*ḍāriban ilā shibh al-ajsām al-samāwīyah*)¹³⁴。そのため (*wa-li-dhālika*) ルーフは光を帯びる実体 (*jawhar nūrānī*) であると考えられている。そのためさらに、視覚に関わるルーフ (*al-rūḥ al-bāṣir*) が光線 (*shu‘ā’*) や光 (*nūr*) であると考えられている。また、そのためさらに、魂 (*nafs*) は光を見ると喜び (*tahishshu*)、暗闇では孤独を感じる (*tastawḥishu*)¹³⁵。

『心臓の薬』第二章

ここでもルーフが四元素からなる物体であるとされており、『医学典範』と同様ルーフに物質性が備わるとされている。しかし、その直後にルーフが天体 (*jism samāwī*) に類似するという記述が置かれている。これは『医学典範』には見られない独特な観念である。さらに、「そのため (*wa-li-dhālika*) 」というフレーズを三度繰り返すことにより、ルーフが持つ天体への類似性から次の三つの点が導かれるとしている¹³⁶。第一に、ルーフが輝く実体であるということ、第二に、視覚的ルーフが光であると言われているということ、第三に魂が光を見て喜ぶということである。この三点について順に検討していこう。

まず、ルーフが輝く実体であるという点について考えてみたい。輝きがルーフに備わる仕組みをイブン・スィーナは自然学的に説明していない。イブン・スィーナによればルーフの素材は血液の最も清澄な部分である。しかし素材であるこの血液に輝きの根拠は求められない。質料の観点からはルーフの輝きは導き出されない。

ここでスフラワルディーの言説を参照したい。彼はルーフが「理性的魂による光の支配を受ける」と述べている¹³⁷。「照明学の師 (*Shaykh al-Ishrāq*) 」とも称されるスフラワルディーは、すべてのものが光の中の光とされる一者から発出すると説いているので、ルーフが輝きを帯びるとすることも自然である。しかし、イブン・スィーナの自然学では基本的に月下の世界はすべて四元素からなる世界である。光の強弱にすべてを結びつけて説明するスフラワルディーとは異なる自然観である。

¹³⁴ *ḍārib ilā* とはここでは「～の傾向を持つ」というような意味である。英語では *inclining to* に相当する。ピラノバのアルナルドゥス (*Arnaldus de Villa Nova*, d. 1311) のラテン語訳が収められた 1527 年の刊本では、この箇所は *vergens in similitudinem celestium corporum* となっており、*ḍārib ilā* に相当するものとしては *vergens in* の語が用いられている (*Avicenna, 'De viribus cordis,' in Avicenne Liber Canonis Medicine*, f. 421r, right column, lines 63-4)。

¹³⁵ *Ibn Sīnā, al-Adwiyah al-Qalbīyah*, 226, lines 5-7.

¹³⁶ 天体の構成要素についてのイブン・スィーナの考え方に関しては、Janos 2011, 173; Rashed 2004, 41-46 を参照。『治癒の書・天体論』の第二章から第四章で天体の構成要素について述べられている (*Ibn Sīnā, al-Samā' wa-al-Ālam*, 6-36)。それによると、自然界の構成要素は一般に四元素であるが、各元素は直線運動をするのであって、それらから構成される物体が円運動をなすことはできず、また、四元素から成る物体は生成消滅を免れない。そのため天体は四元素とは異なる「第五の物質」 (*al-jism al-khāmis*) から構成される、とされている。

¹³⁷ *Suhrawardī, Hayākil al-Nūr*, 53, line 10; 「光の拝殿」, 1117 頁。

少なくとも確かに言えるのは、イブン・スィナーがルーフに輝きという性質を考えているとき、ガレノス流の医学とは異なる思想背景があるということだ。何か別の思想が織り込まれていると考えられるが、現段階で具体的に直接的な思想背景を断定することはできない。ただ方向性としては、新プラトン主義に由来する思想を探っていくことで見えてくる可能性はある。

また、輝くルーフという観念の由来を考えるときに、イスラーム神秘主義の中に何らかの手がかりが見つかるかもしれない。神秘主義とは一般に絶対者との合一を目指す立場である。絶対者を指し示す言葉としてイスラームでは神の美称の一つとして「光」があり、この呼称はクルアーンで「光の節 (āyat al-nūr)」として知られる 24 章 35 節に「神は天と地の光である」という文言に現れる。「光」としての神に自らを近づけるために自身のルーフを輝かせるという考え方が神秘主義の流れの中に見出される可能性がある。

次に視覚的ルーフが光線あるいは光と呼ばれているということについて検討する。イブン・スィナーの視覚理論を『救済の書』で見ると¹³⁸、そこではイブン・スィナーはまず、プラトンの説として目から何か (shay') が出て対象物と衝突して形相を獲得するという理論を紹介し、その何かは彼らによれば光線 (shu'ā') と呼ばれていると注記する。しかしこの視覚理論を直後に論証を用いて否定する。イブン・スィナーによれば視覚とは対象の方から目に向かって形相が来ることにより生じる¹³⁹。『医学典範』にも視神経の交差を説明する箇所ではルーフの概念を用いて視覚を説明しようとしている。

[視神経が交叉する効用としては] 第一に、瞳孔に損傷が起きたときには、一方の瞳孔 (ḥadaqah) に流入するルーフ (al-rūḥ) は、流れを妨げられることなく、もう一方の瞳孔に向かう。これによって、一方の瞳孔が覆われてしまっても、両瞳孔のうち的一方が視覚において強くなる。もしも片方で見てもう一方が見ないならば、一つの瞳孔がさらに明晰になる。このため、他方が覆われると、瞳孔 (al-thuqbah al-'inabīyah) が広がる。すなわち、ルーフの流入の力によって視覚が生じる¹⁴⁰。

『医学典範』 第一巻第一部第五教則第三群第二章

ここに見られるように、視覚が生じる理由については「視覚的ルーフ (al-rūḥ al-bāṣir) の流入の力によって視覚が生じる」と記されているだけである。ルーフが脳から瞳孔に流入することによ

¹³⁸ Ibn Sīnā, *al-Najāt*, 198-9.

¹³⁹ Ibn Sīnā, *al-Najāt*, 200. Adamson によれば、物体の方から目に光線が飛び込んでくることによって視覚が生じるということを最初に論じたのは、イブン・ハイサム (Ibn al-Haytham, c. 965-c. 1041) であるという (Adamson 2006)。さらに Adamson は、色彩論についての論考があるキンディー (al-Kindī, 801?-866?) をイスラーム世界における視覚理論の先駆者として重視している。イブン・ハイサムの視覚理論については Sabra 1989 を見よ。他に、Lindberg 1976 と Omar 1977 を参照せよ。

¹⁴⁰ Ibn Sīnā, *Al-Qānūn*, vol. 1, p. 54, lines 21-4; 「医学典範」142 頁下段から 143 頁上段。

って視覚が生じるとされてはいるものの、目が対象物の形相をどのように得るのかという外部のメカニズムについては触れられていない。

最後に第三の点に移ると、魂が光を見て喜ぶとされているが、このような発言には、光が神性の象徴であることの他に、人間の魂の起源に関する考えが前提としてあるようにも思われる。イブン・スィーナは『救済の書』において次のように書いている。

魂は肉体と共に存在するが(wujūd al-nafs ma‘a al-badan)、魂は物体から生じるのではなく(laysa ḥudūth-hā ‘an jism)、非物体的な形相である実体(jawhar huwa šūrah ghayr jismīyah)から生じるのである¹⁴¹。

『救済の書』第二篇第六論考第十六節

「非物体的な形相である実体」とは能動知性を指している。能動知性の原型はアリストテレスの『魂について』に求められ、新プラトン主義の流出論と結びあわされてイスラーム哲学の内部で独自の発展を遂げた。流出論によれば、神の自己思惟により第一知性が流出し、その第一知性が神を思惟することにより第二知性が流出する。この過程が繰り返されて第十知性まで流出するが、この第十知性が能動知性だとされた¹⁴²。

したがって、能動知性から生じる人間の魂は地上の四元素の世界ではなく、この世界を超えたところに起源を持っている。その天の世界と光とを結びつける観念が働いて、イブン・スィーナは魂が光を見て嬉しく思うという考えを導き出しているのであろう。

喜びの感情についてルーフ自体の輝きに関係づけている記述も見られる。

心臓にあるルーフが量的に多く、ルーフをほぼ間断なく生み出す材料(māddah)が豊富であり、ルーフが混和状態(mizāj)と有様(qawām)において平衡を保ち、輝き

¹⁴¹ Ibn Sīnā, *al-Najāt*, 230; 「救済の書」, 396 頁。

¹⁴² 能動知性の概念についてももう少し詳しく説明すると、次のように言える。新プラトン主義を特徴づける考えの一つに流出論があり、これがファーラービーによってイスラーム哲学に位置づけられた。流出論の原形は一者から知性が流出し、知性から魂が流出するというものであった。ファーラービーによって流出論と宇宙創成論が接合され、一者からまず第一の知性が流出し、その第一知性からそれに付随する魂と天球が流出し、さらに第二知性が流出する。このように知性から三つ組のものが流出するという構造を想定した。この流出の仕組みは第十の知性まで続く。この第十の知性は第十一の知性を生みだす代わりに地上にある質料とそこに込められる形相を流出する。この第十知性は能動知性とも呼ばれる。これは本来この知性が可能態にある人間の知性を現実態にすることから名づけられたものである。しかし、イブン・スィーナはこの能動知性にその役割の他に、質料と形相の流出という役割をも負わせることになるのだった。Davidson 1992 では、能動知性概念の発端となったアリストテレスの記述が、古代末期にどのような注釈を受けて概念として確立され、その概念がアラビア語圏の学者たちにどのように用いられたのか、詳しく説明されている。

(al-nūrāniyah)を帯びて輝いている(sāṭiʿ)ならば、喜びへの傾向が強くなる¹⁴³。

『心臓の薬』第四章

こうして喜びの感情がルーフの輝きという観点から捉えなおされている。ルーフの状態と感情は密接に関係しており、心臓にあるルーフの状態を、葡萄酒、芳香などの外部からの刺激によって調節することで、感情を制御できる、との説明がこのあとに続いている。

このようにルーフは『医学典範』においては他の肝臓や心臓などの他の器官と並べて語られ、その中で希薄度の強さにおいて最たるものという位置づけであるが、『心臓の薬』ではルーフだけに特有の輝きという性質が与えられている。ルーフを生成する場所でありルーフとともに人体でいちばん熱いとされる心臓でさえ、輝きを帯びるとは言われておらず、明確な線引きがなされている。

2.3 生命観念

この二著作の間にはさらに相違点が見いだされる。人間の生命は『医学典範』ではルーフの持つ熱によって維持されていると説明されていたが、『心臓の薬』ではその熱によってではなく、それが完全な平衡状態にあることによるとされている。

ルーフとは対極にあるのが四元素である。『心臓の薬』第二章では、「生命を持たない物体は、四元素と性質的に四元素に近いものである」と記されており¹⁴⁴、さらに次のように記されている。

哲学者たちによれば、これらのもの、つまり四元素が生命の形相(ṣūrat al-ḥayāh)を受け入れない理由は、生命を持つ他の単純物体および複合物体とは異なり、それら元素が性質の上で対立し合うからである。というのも、四元素のそれぞれは対立する性質(ṭabāʿi)も持つからである¹⁴⁵。

『心臓の薬』第二章

四元素にはなくて生命を持つ物体にはある「生命の形相」はいかにしてもたらされるのか。その鍵を握るのがルーフである。

イブン・スィナーにおける自然学の原則として、一般にある物体が形相を受け取る際には、それがその形相を受け取るにふさわしい状態が先に準備されていなければならないという考えがある。『治癒の書』の一部を構成する『生成消滅論』の一文からそれを窺うことができる。

¹⁴³ Ibn Sīnā, *al-Adwiyah al-Qalbīyah*, 229, lines 16-18.

¹⁴⁴ Ibn Sīnā, *al-Adwiyah al-Qalbīyah*, 225, line 1.

¹⁴⁵ Ibn Sīnā, *al-Adwiyah al-Qalbīyah*, 225, lines 7-9.

質料 (al-māddah) の特性として、ある形相 (ṣūrah) への準備が完全に整うと、その形相が形相の付与者 (wāhib al-ṣuwar) から質料に流れ込み、質料はその形相を受け取る¹⁴⁶。

『治癒の書・生成消滅論』第十四章

ここには「形相の付与者」という中世哲学史上、大きなテーマとなっている概念が出てくるが¹⁴⁷、ここではその詳細に立ち入らずに、形相を得るには質料の側に事前の準備が必要だということを確認しておくだけにしよう。このような原則がある以上、「生命の形相」を受け入れるにも準備状態が要請されることになるが、それに応えるものとしてルーフがある。そのことは、次に見る文に明確に表れている。

混和状態 (mizāj) が均衡 (al-wasat) に近づくほど、混合物 (al-mumtazij) は、生命の完全性 (kamāl min maʿnā al-ḥayāh) が増大することをより受け入れやすくなる。均衡が非常によく保たれ、対抗関係が釣り合いを保ち、平衡状態に解消されているならば、混合物は理性的な生命 (al-ḥayāh al-nāṭiqiyah) ——それは天の生命 (al-ḥayāh al-samāwiyah) に似ている——の完成に向けて準備される。このような傾向は、人間のルーフ (al-rūḥ al-insānī) に見いだされる¹⁴⁸。

『心臓の薬』第二章

ここでは人間のルーフが生命の獲得を可能にすることが記されている。人間のルーフの混和状態に均衡が保たれているために、理性的な生命の受容が可能であるとされているのである。人間の生命は地上のものであるが、ここでもまたルーフが天に関係づけられている。

最後にもう一か所『心臓の薬』における記述を見て、この著作におけるルーフ概念の特徴について考察する。この箇所もまたルーフが四元素の性質を超えた性質をもつことを示している。

体液の最良の部分から、ある一つの混和状態の形態に到る四性質の混合 (imtizāj) に従って、ルーフが作られる (tatajawharu)。それによって、ルーフは精神的諸能力 (al-quwā al-nafsānīyah) の受容へ準備づけられる。精神的能力は元素から得られるものではなく、その起源 (mabdaʾ) は神的流出 (al-fayḍ al-ilāhī) である¹⁴⁹。

『心臓の薬』第一章

¹⁴⁶ Ibn Sīnā, *al-Kawn wa-al-Fasād*, 190, lines 13-15.

¹⁴⁷ 医学の文脈における「形相の付与者」概念の意義については、Hasse 2007 を参照のこと。

¹⁴⁸ Ibn Sīnā, *al-Adwiyah al-Qalbīyah*, 226, lines 1-4.

¹⁴⁹ Ibn Sīnā, *al-Adwiyah al-Qalbīyah*, p. 222, lines 7-9.

この引用文中では、まずルーフが体液から生成されるとしており、それが四元素から構成されているものであることが確認されている。そしてルーフが精神的能力を受容するとされるが、その能力の起源は「神的流出(al-fayḍ al-ilāhī)」によるとされる。こうした神的なものまでを受容できるとされているのは、上で見たようにルーフの混和状態がすぐれているからであろう。

ここで「神的流出(al-fayḍ al-ilāhī)」という語について少し触れておく¹⁵⁰。この語はいかに知識を獲得するのかを説明する文脈で頻繁に使われるようである。つまり、人間の知性は能動知性と結合し、論理学で言う中項の獲得を通じて知識を得るのだが、こうして得られる知識が「神的流出」と呼ばれている¹⁵¹。

その一例として偽ファーラービーの『叡智の台座』(Fuṣūṣ al-Ḥikam)が挙げられる。これはファーラービーの真作ではなく、イブン・スィーナあるいはその学派の著作であるとされている。よって、イブン・スィーナの「神的流出」の用法を知る上に参考になると思われる。そこでは次のように言われている。「このルーフ(rūḥ)は鏡のようであり、思弁的知性(al-ʿaql al-naẓarī)は研磨剤のようである。そして、思惟され、神的流出(al-fayḍ al-ilāhī)によってルーフに刻印されるものは、研磨された鏡に刻印される形態のようなものである」¹⁵²。ここで言われている思弁とは「質料から離在的な普遍的形相を受容」¹⁵³する働きのことである。つまり、ここで言われていることは、知性が質料から形相を引き出しルーフにその形相が刻印されるが、その形相の起源は神にあるということである。この引用文中で語られるルーフは医学的ルーフとは異なるが、「神的流出」の意味を知る上で参考になると思われる。

3. 発生におけるルーフの役割

『心臓の薬』においては、ルーフが「生命の形相」を受け入れるに足る十分な均衡を持つ混和状態であることが記されていた。このことは、イブン・スィーナの発生論を理解するにあたって大きな手掛かりとなる。イブン・スィーナは『治癒の書・魂論』において魂が身体に宿る場面を次のように記している。

我々が明らかにしたように、身体の準備状態があつてはじめて(maʿ tahayyuʾ min al-abdān)、魂は生じ、また、個別化される¹⁵⁴。

¹⁵⁰ 語「流出(fayḍ)」の他の用法としては、イブン・スィーナの『愛の本性について』(Risālah fi Māhiyat al-ʿIshq)で見られる。この書の第一章の英訳と第一章の内容についての解説は Rundgren 1978-9 を見よ。また、日本語訳については、谷口 1980a および谷口 1980b を参照のこと。

¹⁵¹ Gutas 1987b.

¹⁵² Fārābī, *Risālat al-Fuṣūṣ al-Ḥikam*, 75.

¹⁵³ Ibn Sīnā, *Al-Najāt*, 203.

¹⁵⁴ Ibn Sīnā, *ʿIlm al-Nafs*, 229, line 14. 「個別化される」と訳した部分の原語は takaththarat で、字義的には「多数化される」であり、各身体に宿る魂が区別されることを意味している。なお、イブン・スィーナの魂論では、身体の生成よりも前に、魂がそれだけで独立して存在するという考えは採られ

この記述に見られるように、イブン・スィーナは、まず身体ができて、そこに魂が生じると考えていた。つまり、魂受容の過程は二つの段階からなっている。一つは準備の段階である。身体の内側において魂を受容する状態が整わなければならない。十分な均衡を持つ混和状態が実現されることでその準備が整う。第二段階は身体に魂が宿る段階である。

さて、イブン・スィーナはこの二つの段階を具体的にはどのような過程でなされると考えていたのだろうか。

まず、第一段階から見よう。魂を受容するためには、まず身体の内側に準備が整わなければならない。この準備はいかにして成し遂げられるのか。これを探るには『治癒の書・鉱物論』の記述が参考になる。その記述はイブン・スィーナが動植物の自然発生について考察する文脈の一部だが¹⁵⁵、発生の条件となる混和状態がどのようにもたらされるのか、次のように記されている。

もしも第一の混合 (al-*imtizāj al-awwal*) が不十分ならば、[新しい個体は] 第二や第三の混合 (*imtizāj thānī wa thālith*) によって形成される¹⁵⁶。

『治癒の書・鉱物論』第二論考第六章

このように目的とする混和状態 (*mizāj*) に達するために複数回の混合 (*imtizāj*) が行われるということが記されている。こうしたイブン・スィーナが考える混和状態の諸段階を理解するにあたり参考となる箇所が『治癒の書・植物論』にある。この著作の第七章においてイブン・スィーナは混合に二段階あることを語っている。第一の混和状態はそれぞれの元素の性質が混ざり合わず複合物体の中に残っている状態であり、第二の混和状態は元素が混ざり合い固く結びついて生じた新しい状態であると説明されている。

混和状態 (*mizāj*) には二種類ある。第一の混和状態と第二の混和状態である。第一の混和状態は諸元素から生じる最初の混和状態である。第二の混和状態はそれ自体に混和状態がある物体から生じる混和状態である。……四元素が混合され合成され、発酵して

ていない。

¹⁵⁵ イブン・スィーナも含め、古代ギリシアから中世ラテン世界における学者たちの自然発生の議論について知るには、Hasse 2007 が有用である。イブン・スィーナ『治癒の書・動物論』における自然発生については Kruk 1990, 266 を見ること。『治癒の書・動物論』15.1 には、非常に簡略であるが、人間の自然発生の可能性を示唆するような記述が見られる (Ibn Sīnā, *al-Ḥayawān*, 386)。

¹⁵⁶ Ibn Sīnā, *al-Ma'ādīn*, 77, line 10.

一つの混和状態に統合されると、第二の混和状態が生じる¹⁵⁷。

『治癒の書・植物論』第七章

第二の混和状態まで進んだ物体はその物体に内在する熱によっても分解されないともされ、その安定性が言われている。また、この引用のすぐあとで、金は第二の混和状態を持つために分解されないともされている。これはイブン・スィーナーが錬金術を批判していることと併せて考えると理解できると思われる。彼は錬金術師が作ったと称している金は実際には金のように見える物質にすぎないと言っている。人工的な錬金術的操作では物質を第二の混和状態にまで持っていくことができないという考えが見えてくる。

ここまでが第一段階である。ここで重要なことは、物体の内部の力のみで混和状態の変化のプロセスが進行しているということである¹⁵⁸。こうした過程を経て混和状態が十分に理想的な状態になり、それから始めて第二段階に移る。

さて第二段階は外部からの働きかけによる。準備状態が整った身体にどのように魂が宿るのか。これを理解するにあたって参考になるのが『治癒の書・生成消滅論』の記述である。その記述が見られるのは、物体にどのようにして形相が備わるのかということを説明する文脈である。ある物体が形相を得るのに十分な準備状態になると、「形相付与者」から形相を獲得すると説明されている。

質料 (*al-māddah*) の特性として、ある形相 (*ṣūrah*) への準備が完全に整うと、その形相が形相の付与者 (*wāhib al-ṣuwar*) から質料に流れ込み、質料はその形相を受け取る¹⁵⁹。

『治癒の書・生成消滅論』第十四章

能動知性とこの「形相付与者」は、『治癒の書・形而上学』9.5 で同一視されている¹⁶⁰。能動知性とはもともとアリストテレスの『魂について』3.5 に原型が現れる概念である。アフロディシアスのアレクサンドロスは、可能態にあるあるものが現実態になるには、すでに現実態である知性からの働きかけが必要であるという原則に沿って、常に現実態である知性が外部にあると考えた。アレクサンドロスは、アリストテレスの『形而上学』ラムダ巻の知性と、『魂について』第三巻の知性を同一のものだとし、能動知性を人間の外部にあって人間に働きかけるものとして定

¹⁵⁷ Ibn Sīnā, *al-Nabāt*, 34, lines 9-13.

¹⁵⁸ Stolberg 1993, 48 では、この混和状態のヒエラルキーは『医学典範』にも見られるとしている。元素の混合が継続的に起こり、より高次の混和状態が獲得されるとする。

¹⁵⁹ Ibn Sīnā, *al-Kawn wa-al-Fasād*, 190, lines 13-15.

¹⁶⁰ Ibn Sīnā, *Ilāhiyāt*, 335, lines 6-13.

式化した¹⁶¹。この能動知性は、さらにファーラービーによって宇宙の体系の中に位置づけられた。ファーラービーは、プラトン主義的な流出論と組み合わせ、第十知性を能動知性だと考えた。能動知性はすべての形相を保持しているとされている。イブン・スィーナはこの能動知性の理論を受け継ぎ、それを「形相付与者」と同一視し、どのように形相が質料に備わるのかを説明した¹⁶²。

以上のように複数の著作に見られる記述から、イブン・スィーナが二段階の発生論を考えていたと想定した。この想定の妥当性は、年代に関する以下の考察によって、ある程度確保されよう。本節で扱った資料は、次の五つの著作である。『治癒の書・魂論』、『治癒の書・生成消滅論』、『治癒の書・形而上学』、『治癒の書・鉱物論』、そして『治癒の書・植物論』である。いずれも『治癒の書』を構成する著作である。この五つの著作のうち『治癒の書・生成消滅論』と『治癒の書・鉱物論』はハマダーン滞在期の末期、遅くとも1024年までに書かれたとされている。『治癒の書・魂論』と『治癒の書・形而上学』が書かれたのもほぼ同じころである。よって、この四書は、ハマダーン滞在期の末期の一、二年の間にまとめた書かれたもので、ほとんど時間的な差はない。また『治癒の書・植物論』については、カークワイフ朝に仕えていた頃に書かれたことが分かっているから、1027年に完成したと考えられる。したがって、本節で扱った五つの著作のうち四つはほぼ同時期にハマダーンで書かれ、『治癒の書・植物論』のみ、イスファハーン移住後に書かれたものであるが、その時間的な差は三年ほどである。このように短い期間の間のことであるから、各著作に現れている記述は一貫した理論に基づいているとみなしてよいだろう。したがって、これらの著作にある各記述を基にして、そうした理論を再構成するという方法をとることは可能であると思われる。

おわりに

以上、『心臓の薬』におけるルーフ概念の特徴を『医学典範』と対比しながら紹介した。両著作に共通するのは、ルーフが血液の希薄な部分から作られる物体であるとされていること、そして、ルーフに能力を運ぶ機能が与えられていることである。これはガレノスにより集大成されたギリシア医学の伝統を受け継いだ考え方である。しかし『心臓の薬』ではさらに、ルーフに

¹⁶¹ Merlan 1970, 117.

¹⁶² この考えが現れている記述として、『治癒の書・鉱物論』2.6 が挙げられる。「以上は逍遙学派の正しき人々の見解ではない。彼らによれば、諸形相 (al-ṣuwar) と本質的諸力 (al-quwá al-jawhariyah) のすべては、準備 (isti‘dād) が整うと、つねに存在し変化することのない諸原理 (al-mabādi‘ allatī hiya mawjūda dāiman lā tataghayyaru) から得られる。準備とは混和状態 (mizāj) である」(Ibn Sīnā, *al-Ma‘ādin*, II.6, p. 78, lines 8-10)。また、特に動物の胎児に魂が与えられることについては、Hall 2004, note 49 によれば、『治癒の書・動物論』の 16.1, 401.7-405.12 で説明されているようである (Ibn Sīnā, *al-Ḥayawān*, p. 401, line 7 – p. 405, line 12)。

「輝き」という新たな特徴が加えられている。また、生命がどのように維持されるのかは両著作ともにルーフを用いて説明されているが、『医学典範』ではルーフの熱が原因とされているのに対し、『心臓の薬』ではルーフの混和状態が均衡を保っていることに原因が帰されている点で異なる。

人間のルーフには天体との類似関係があるとされている。しかし、ここで言われている「類似」(mushābahah)は実質的にはどのようなものであろうか。この類似をどのように捉えるかという問いが生じる。つまり、類似するという言説を単なる比喩として解釈すべきなのか、それとも実際にルーフの性質は天体の性質と実質上、共通性があると解釈すべきなのだろうか。これに対する答えは、人間と宇宙との照応関係をイブン・スィーナナーが考えていたかどうかを確認することで求められるはずである。そもそもそのような照応関係があると考えられていたのか、そして、もしもそれがあつたら、その関係はどのようなものだと考えられていたのか。このような探求をすることでルーフと天体との間にある「類似」の性質が理解されるであろう。この点においてイブン・スィーナナーの医学思想を解く手がかりが彼の宇宙論にあると言える¹⁶³。この点については今後の課題としたい。

さらにイブン・スィーナナーの発生論に着目し、発生過程を二つの段階に分けて考えることができるのではないかと提案をした。化学的なプロセスによって物体が第二の混和状態を帯び、形相を受け取る準備がなされるのが第一段階、そして能動知性から形相が付与されて生物として形成されるのが第二段階である。

この発生過程は、本来は別の背景を持った思潮を組み合わせたものであると考えられる。この組み合わせというのがイブン・スィーナナーの生命理論の特徴であり、それを如実に表す例が発生論である。「混和状態」というガレノスの医学概念を用いた発生論と、アリストテレス解釈の中から生まれてファーラービーによって定式化された能動知性という概念を用いた発生論が、イブン・スィーナナーによって天体に似た混和状態を持つとされたルーフの概念を介して、発生論の二つの段階として結びあわされているのである。ガレノスの医学理論を新プラトン主義的宇宙論に接合してすべてが繋がった学の体系を構築するには、ルーフの概念を発達させて、

¹⁶³ イブン・スィーナナーの宇宙論形成に大きな影響を与えたのは疑いなくアリストテレスであるが、さらに近い時代で直接的に刺激を与えたと考えられるのが、純正同胞団の『書簡集』(Rasā'il ikhwān al-Ṣafā' wa-Khullān al-Wafā')であろう。純正同胞団という集団についてははっきりしたことはわかっていない。その成立については謎に包まれているが、後にシーア派の一派であるイスマーイーラー派の教義に取り込まれたとされている。現在この集団に帰せられる一連の著作集が残っている。これはおよそ十世紀に現在に残る形にまとめられている。よってイブン・スィーナナーが研究活動に入るころにはすでにこの著作集は成立しており、イブン・スィーナナーが参照することは可能であったと思われる。実際イブン・スィーナナーが父と同じように純正同胞団の書簡集を読むことを習慣にしていたという後世の証言がある(Fakhry 1970, 136)。『書簡集』が編まれた時期から約二世紀後に活動したイブン・タイミーヤという学者がいるが、彼は著作の中で彼の時代においてもなお『書簡集』の影響は見られ、またイブン・スィーナナーにも影響を与えたと記している。以上のことをあわせて考えると、イブン・スィーナナー自身は純正同胞団の名前を出してはいないものの、彼が『書簡集』の影響を受けている可能性はある。

それを鍵概念として医学理論と宇宙論の間を結びつける必要があったのだと言えるかもしれない。

これまでのイブン・スィナー医学の研究には主に『医学典範』の記述を基にしてなされてきた。そこでのルーフ理論は九世紀のフナイン・イブン・イスハークによるギリシア医学の定式化の枠組みの中にある。しかし、『心臓の薬』ではその枠組みでは理解できない性質がルーフに付与されている。ルーフはアラビア医学における枢要な概念であるが、伝統的なギリシア医学理論に収まらないルーフ概念が提示されているこの『心臓の薬』は、イブン・スィナーの医学思想についての今後の研究においてより多くの関心が向けられるべき著作である。

第三章. 生命の定義の変化

はじめに

1027 年に書かれたとされる『治癒の書・植物論』において、イブン・スィーナーは、一般的な生命の基準に代えて随意運動をするものが生きているのだという基準を採用し、植物を生きているもののうちに数えない。しかし『魂論要綱』(996/997 年)などの初期作品では「魂を持つものは生命を持つ」という伝統的なアリストテレス的な生命の定義をしている。このような生命の定義の転換を促したのが「能力」概念についてのイブン・スィーナー自身の考察であった。「能力」概念について集中的に論じられているのが前章でも見てきた『医学典範』第一部である。本章ではイブン・スィーナーによる生命の定義の変化と、その変化の原因について説明する¹⁶⁴。本論文で主な対象としている中期の医学的著作が、この変化に大きく関わっていることが示されるであろう。

イブン・スィーナーの『治癒の書・植物論』を読み始めるとすぐに意外な言説にぶつかる。「植物に生命を帰することは決してできない」というものだ。アリストテレス哲学の伝統においては、魂を持つことが「生きている」といわれる条件ではなかったのか。植物には植物的魂があることはイブン・スィーナーも認めているのであるから、その条件からすれば植物も当然「生きている」ものとされなければならない。イブン・スィーナーは生命をどのように定義しているのだろうか。

植物も含めてこの世界にあるものはすべて四元素から構成される。元素から鉱物や植物、動物ができ、もっとも高次の被造物として人間がある。その自然物の階梯において「生きている」という観点で境界となってきたのが植物である。構成要素である四元素は「生きている」とは考えられないのであるから、植物を「生きている」と見なすには何らかの条件が求められる。その条件が何かということが本論文の中心議題である。

イブン・スィーナーの自然学はアリストテレスを下敷きにしている。そこで、まずはアリストテレスにおける生命の条件について見ておく。ここで土台にするのは、Suzanne Mansion による論文である¹⁶⁵。Mansion によれば、アリストテレスによる生命の定義は時代によって変化するという。初期にはアリストテレスは知覚と認識をするものが生きていると見なされるとした。しかし、後期になると、栄養摂取・成長・衰退をするものが生きていると見なされると考えた。これは条件の度合いから言えばゆるくなっている。初期の条件によれば植物は生きているとは見なされないが、後期の条件では植物も生きているものに含まれる。条件の設定にあたっての方法論も変化している。初期にはいわば内的な能力の差が生物と非生物の区切りとなっているのに対し、

¹⁶⁴ 本章は拙論 (Tawara 2014) を基にしている。

¹⁶⁵ Mansion 1973.

後期には外から観察できる外的な様子によって両者が区別されている。Mansion はこの後期の区別の仕方を「生物学者アリストテレス」の視点だとしている¹⁶⁶。

この条件の変化を魂論の観点から見直すと、生命の基準は動物的魂を持つことから植物的魂を持つことへと下がっている。また、アリストテレスは『魂について』では端的に、生きているものは魂を持つと記している。最下位の魂は植物的魂であるから表現は異なっているが、生命の条件としては同じレベルである。

イブン・スィナーでは生命の条件はこれとは逆の方向に進んでいる。初期には植物も含めて魂を持つものはすべて生きていると見なされていた。これに対し、後期になると植物は生きているものから除外され、生きているものは動物以上の階層に限定される。

以下に見るように植物が「生きている」と見なせるかどうかについて、イブン・スィナーの考えは変化していく。これに対して「四元素には生命はない」との考えは一貫している¹⁶⁷。まずはそれを確認しておく。

四元素は「生きている」状態からかけはなれているとイブン・スィナーは考える。『救済の書』でイブン・スィナーは、「元素的な物体は絶対的な対立状態によって生命の受容を妨げられている」が、しかしこの対立状態が和らげられれば、「平衡状態が高まって生命を受容しやすくなる」と書いている¹⁶⁸。また『起源と帰還』でも同様に、「元素 (al-ustuqusāt) には生命が完全に欠けている。もしもそれらが混ぜ合わされ (imtazajat)、対立状態 (al-taḍādd) から遠ざかるならば、生命を獲得し始める (akhadhat tastafidu al-ḥayāh)。それらが獲得する最初のもは、栄養摂取、生長あるいは繁殖の生命である」と記している¹⁶⁹。この著作の同じ章で他にも、混和状態が平衡である物体が生命を持つということが記されている一方で、四元素単独では生命を持つことはなく、また腐敗した物体も平衡状態を欠くために生命を持つことはないとされている¹⁷⁰。

ここで、ひとつ予想される疑問について答えておかなければならない。それは植物が「生きている」と見なされないというのは、単に言葉上の問題として片付けられるのではないかという疑問である。この疑問は「動物」と「生きている」という意味を表すアラビア語の単語を思い起こすことから生じる。つまり、アラビア語では動物は「ハヤワーン (ḥayawān)」であり、この語は「ハイイ (ḥayy)」、つまり「生きている」という語と語根が同じである。ここから動物は「生きている」とは言える。では植物はどうか。植物は明らかに動物とは異なる。つまり「ハヤワーン」ではない。したがって「ハイイ」ではなく、「生きている」とは言えない。植物が「生きていない」というのはこう

¹⁶⁶ Mansion 1973, 425.

¹⁶⁷ Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, chapter 11, p. 108, lines 7-8.

¹⁶⁸ Ibn Sīnā, *al-Najāt*, 229, line 23-p. 230, line 3.

¹⁶⁹ Ibn Sīnā, *al-Mabda' wa-al-Ma'ād*, chapter 42, p. 57, lines 5-7.

¹⁷⁰ Ibn Sīnā, *al-Mabda' wa-al-Ma'ād*, 57, lines 13-14.

した言葉上の議論として片付けられるのではないか。このような疑問が提起されることが予想される。

こうした言葉の上での議論があることはイブン・スィーナーも了解している。「ハヤワーン」や「ハイイ」、また「生命を持つ(dhū al-ḥayāh)」などの語に言及し、これらの語の意味から動物は生きており植物は生きていないとの議論が生じることがあることは認識していると記している¹⁷¹。

しかしイブン・スィーナーはこうした言葉の問題として、植物の生・非生を論じているのではなく、以下に見ていくように、それを生物学的観点から論じている。イブン・スィーナーが「ハヤワーン」の語を「ハイイ」と関連付けずに使っている例として『魂論要綱』にある記述を挙げることができる。この著作でイブン・スィーナーは、アラビア語の「ハヤワーン(ḥayawān)」という名詞を形容詞化した語を用い、「ハヤワーンに関する物体(al-ajsām al-ḥayawāniyah)」という表現をし、それを感覚と知覚を持つ物体であると定義している¹⁷²。この「ハヤワーンに関する物体」には植物は含まれない。なぜならば植物には感覚と知覚は備わらないとされているからだ。それでもイブン・スィーナーはこの『魂論要綱』では植物を「生きている」と見なしている。つまり植物は「生きている」、つまり「ハイイ」なのだが、「ハヤワーンに関する物体」には含まれていない。したがってここでは「ハヤワーン」の語で表されるものに対して「ハイイ」の語で表される内容は関連付けられていないと言える。

少し時代は下り、また地域も離れるが、ここでアルベルトゥス・マグヌス(Albertus Magnus, 1200-1280 年)の植物論に触れておく。これはアルベルトゥスが一般にイブン・スィーナーの影響を強く受けているとされていることと、アルベルトゥスが『植物について』(*De vegetabilibus*)という著作を書いていることから、言及しておく価値があると思われるからである。この著作はラテン語の刊本はあるものの、近代語の翻訳は出版されていないようで、西洋中世哲学の研究者にもあまり関心を持たれていないようである。ただ、その著作を繙いてみると興味深いことが見つかる。

この著作では「植物は生きているか否か(An vivat planta vel non)」という章が巻頭に置かれ、植物が「生きている」かどうかという議論がされている¹⁷³。アルベルトゥスがこのような問題提起をする理由は「すべての植物とその部分に共通する最初の原理は生命である。したがって、われわれはまず植物の生命について探求しよう」という記述に示されている通りである¹⁷⁴。

アルベルトゥスはまず、植物の生命を否定する先人たちの議論を紹介する。それはまず「生(vivum)と非生(non vivum)との中間というものはないのだから、animalとnon animalとの間には何もなく、むしろすべて生きているものは animal であり、animal ではないものはすべて生き

¹⁷¹ Ibn Sīnā, *al-Nabāt*, 4.

¹⁷² Ibn Sīnā, *Mabḥath*, chapter 2, p. 152, lines 7-8.

¹⁷³ Albertus, *De vegetabilibus*, Liber I, Tr. I.

¹⁷⁴ Albertus, *De vegetabilibus*, Liber I, tr. 1, c. 1, para. 6, p. 4.

てはいないと思われる」との定義を置き¹⁷⁵、このことから「植物は animal ではないから生きていない」という結論を導き出す議論である。こうした推論がギリシア人やラテン人によってなされていることを伝え聞いているとアルベルトゥスは述べている¹⁷⁶。

しかし、アルベルトゥスはこのような言葉のレベルでの表層的な議論には満足せず、さらに生物学的な観点からの議論に進む。アルベルトゥスは動物が持つ「感覚」(sensus)に注目し、植物はそうした感覚を持たないのだから、動物に対して「生きている」と言うのと同じような意味で植物が「生きている」とは言えない、と書いている。しかし、それでも植物は魂を持つものだから、やはり「生きている」と見なせるのだと結論している¹⁷⁷。こうして感覚の有無に目を付けて、植物が動物と同じように生きているとは言えないとするが、それでもアルベルトゥスは、植物が魂を持っているという根拠に基づいて植物は生きているのだという結論にいたる。このような魂の有無を基準とした生物と無生物の区分けはアリストテレス的な伝統的な考え方である。

1. アリストテレスによる生命の定義

中世アラビアの哲学者の議論の基礎はアリストテレス哲学である。イブン・スィナーも哲学者の系譜に連なり、植物についての哲学的考察に際してもアリストテレス哲学に準じている。そこでまずアリストテレスの議論を確認する。

アリストテレスの『魂について』では、生命と魂との関係が論じられている。そこでは魂をもつものは生命を持つという基準を立てているようである。それは「魂をもっているもの(τὸ ἔμψυχον)が魂をもっていないもの(τὸ ἀψυχον)から区別されるのは生きているということ(ζῆν)においてである」という記述から読み取れる¹⁷⁸。このことから植物の生命についてもアリストテレスの考えを推測することができる。アリストテレスは、植物には栄養摂取能力以外の魂の「能力は何一つそなわっていない」¹⁷⁹と記しているように、植物にも魂が備わっていることを認めているのであるから、植物は「生きている」と見なせるというのがアリストテレスの考えであろう。ほかにも植物の持つ能力と関連させて生命を定義している箇所がある。たとえば「自然的物体のうちでも、生命(ζωή)をもっているものと、もっていないものがある。この場合『生命』によってわれわれが意味しているのは、『自己自身による、栄養摂取と成長・衰微』である」という記述があ

¹⁷⁵ Albertus, *De vegetabilibus*, p. 12: 'Propter quod, cum non sit medium inter vivum et non vivum, videtur debere nullum esse medium inter animal et non animal, quin omne vivum sit animal, et omne non animal sit non vivum.'

¹⁷⁶ Albertus, *De vegetabilibus*, pp. 12-13: 'Et ideo pro certo dixerunt multi Graecorum et Latinorum plantam non esse vivam, quia est non animal.'

¹⁷⁷ Albertus, *De vegetabilibus*, p. 18.

¹⁷⁸ Aristotle, *De anima*, 2.2, 413a22-23. アリストテレスの『魂について』の訳文は、中畑による邦訳(アリストテレス『魂について』)を用いたが、ギリシア語原文(Aristotle, *De anima*, Ross ed.)に基づき適宜改変した。

¹⁷⁹ Aristotle, *De anima*, 2.2, 413a33-413b1.

るが¹⁸⁰、ここでは「自己自身による、栄養摂取と成長・衰微」をするものに植物も含まれているはずだから、植物の活動を「生命」と呼ぶことができるとアリストテレスが考えていたことが確認できる。

また、『動物誌』におけるアリストテレスの議論も参考になるだろう。そこでは「魂を持たないものの類(τὸ τῶν ἀψύχων γένος)の次には植物の類が続く」と記述しており¹⁸¹、魂の有無を基準とする区別を設けている。このような区別において、アリストテレスが念頭に置いているのは、この世界の存在物の階梯である。もっとも低い段階の四元素から最高次の人間までの上下方向の序列が想定されているのである。この階梯においては植物は鉱物の上、動物の下に位置すると考えられている。このことを前提とすれば、先の引用文は、鉱物は魂を持たないがそれ以上の階梯に属するものは魂を持ち、魂を持つものの最初の段階に来るのが植物であるとの考えを示しているものと読み取れる。そして『魂について』の記述から確認したように、魂を持つものが生命を持つのであるから、生物と無生物との境界は、植物と鉱物との間に引かれていると言える。つまり、自然物の階梯を下から順に考えた場合、植物は最初に魂を持つものであると同時に、また最初に生命をもつものでもある。

以上は魂の有無による生命の定義であるが、アリストテレスはこれに加えて外から観察できる現象によって生命の基準を設けている箇所も見られる。再び『魂について』における記述である。

「生きている」ということ(τὸ ζῆν)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。例えば思惟、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。それゆえ植物もすべて生きていると考えられるのである。なぜなら植物は自分自身のうちに、それを通じて、反対方向の場所に向かって成長したり衰微したりするような能力と始原をもっていることがはっきりと観察されるからである¹⁸²。

この箇所でアリストテレスが目するのとはくに生長という植物の特徴である。そして、この特徴が「生きている」と言える条件の一つに数えられているものであるから、植物は生きているのだとの推論をしている。

以上が主に『魂について』の記述に基づいた生命の基準である。ただし研究者によっては、これはいわば完成した形であって、詳しく見るとアリストテレスにも生命の基準には変化が見られるとの見解もある。それを主張する論文に依拠すれば、アリストテレスはあるものが生命を持

¹⁸⁰ Aristotle, *De anima*, 2.1, 412a13-5.

¹⁸¹ Aristotle, *Historia animalium*, 8.1, 588b6-7.

¹⁸² Aristotle, *De anima*, 2.2, 413a22-8.

つと判断する基準を緩やかにしていることになる。このことはイブン・スィーナーにおいては逆の方向への変化が見られるので、対照的である点で興味深い。

その論文は、Suzanne Mansion の「アリストテレスには異なる二つの生命の定義があるのか」(‘Deux définitions différentes de la vie chez Aristote?’)という興味深いタイトルの論文である。1973 年という古い論文ではあるが、説得力のある議論をしている¹⁸³。アリストテレスの初期作品と晩年の作品を比べて生命の定義に関する記述に違いがあることから、アリストテレスの生命観念が時代を経るごとに変化しているというのが Mansion の主張である。初期の著作として彼女が調査しているのが『哲学のすすめ』である。この著作はアリストテレスがまだプラトンの学園アカデメイアにいる頃に書かれたものとされている¹⁸⁴。この著作においてアリストテレスは、あるものが生命を有しているかどうか判断する基準は感覚であるとしている。Mansion はこの著作から何箇所か引用しているが、その中の一つが次の記述である。

生きていること(τὸ ζῆν)は、感覚を有していること(τὸ αἰσθάνεσθαι)によって、生きていないこと(τὸ μὴ ζῆν)と区別されるのであり、感覚の現在していることとその能力とによって、生きていることの本質は規定されている。そして、もし感覚が取り去られるならば、その生は生きるに値しないのであって、それは恰も、感覚の喪失によって生命それ自体もまた失われるのであるかの如くである¹⁸⁵。

このアリストテレスの記述は明確である。まず引用箇所の前半では、感覚の有無が生と非生を分ける基準であると記している。そして後半では、感覚が失われたなら、その生はもはや生とは呼べないようなものであるとの考えを表出している。ただ、前半と後半ではいくらか主張のトーンが異なるのは気になる。前半ではアリストテレス自身が記すように生命とはなんであるかという規定が示されているのであるが、後半では感覚の欠如が生十全さを損なうという価値の問題として説かれている。

Mansion は『哲学のすすめ』におけるこのような生命の議論を「知覚主義」の理論(la théorie «perceptionniste»)と呼び、これは生命を包括的に理解しようとする考え方であり、生命の本質を明るみに出そうとしているものだとする。しかしながら、この理論は栄養摂取などの生命の基本的な活動の説明には適しておらず、生物学の領域において適用されるようにはうまく練り上げられていないと Mansion は考える。そして、彼女によれば、こうした理論の不十分さにアリストテレス自身が気づき、それに代えて『魂について』2.1 と 2.2 で見られるような理論を打ち立てた

¹⁸³ Mansion 1973.

¹⁸⁴ アリストテレスの著作はそのままの形では伝わってはならず、現在われわれが読めるものは、イアンブリコス『哲学のすすめ』に再録されているものからの復元である。最近の邦訳としては、廣川によるもの(アリストテレス『哲学のすすめ』)がある。

¹⁸⁵ Iambl. *Protre.* 7 (Aristotle, *Fragmenta selecta*, Ross ed., p. 37; アリストテレス「断片集」, 558-9 頁).

のだという¹⁸⁶。

生物と無生物をわける基準に魂を置く考え方があるということは、『魂について』2.2に見られることを確認したが、このような区別は『エウデモス倫理学』と『ニコマコス倫理学』においても採用されている。ただし、いずれの著作も、いつ頃どのような目的で書かれたのかは現段階での研究では結論が出ていないようである。『エウデモス倫理学』は、アリストテレスの友人、キプロスのエウデモスに献じられたか、あるいはアリストテレスの高弟、ロドスのエウデモスによって編集されたとされている。一方『ニコマコス倫理学』は父ニコマコスに献じられたか、息子ニコマコスに向けて書かれたか、あるいは息子ニコマコスによって編集されたとされている。著作年代は確定されていないが、『エウデモス倫理学』のほうが先に書かれ、『ニコマコス倫理学』がより後のアリストテレスの倫理観を伝えているものが多いというのが多くの研究者の意見である¹⁸⁷。こうした現状において、これらの著作が『哲学のすすめ』から見てどれくらい後の作品なのか、また、『魂について』に対する執筆の順序などは分からない。しかし魂と生命の関係に関しては晩年のアリストテレス流の考え方に近いものを表している。

まず『エウデモス倫理学』だが、そこでは「魂の働きは生きることをなさしめること(τὸ ζῆν ποιεῖν)であり、しかも生きることは使用と覚醒である」という一節に¹⁸⁸、魂の有無を基準とする生と非生の区分が現れている。この記述から分かるように、ここでは魂の有無は単に基準であるにとどまらず、魂が生をもたらすものであると記されている点が目を引く。また、『ニコマコス倫理学』においては、「人間の働きをわれわれは或る種の生(ζωή τις)であるとし、或る種の生とは分別の働きを伴った魂の活動、ないし、行為であるとし、優れたひとの働きはこれをうまく、美事にやりとげることであり、事物はそれぞれ本然の器量に従うことによって、うまく仕上げられるものであるとすれば、もしも、このようであるとすれば、人間の善さは魂の活動として器量によって生まれてくるものであろう」と記されている¹⁸⁹。ここで言われていることは要するに、人間の生とは理性をともなった魂の働きであるということである。『エウデモス倫理学』の一節に見られるような明確な因果関係は示されていないが、それでも、『ニコマコス倫理学』に表れている考え方は、生きることと魂を働かせることの間に関係を認めている点において、『魂について』にお

¹⁸⁶ Mansion 1973, 437. この二著作における生命の定義の違いとは別に、中畑は、アリストテレスの『魂について』において、二つの魂の定義がみられるという指摘をしている(中畑 2001)。すなわち、「可能的に生命を持つ自然的物体の第一の現実態」というよく知られた定義がある一方で、その記述の少し後では、栄養摂取、感覚、思考、運動の原理として魂を規定している。そして、中畑は、アリストテレスにとっては後者の定義が本来的であったとする。

¹⁸⁷ Hutchinson 1995, 197-198.

¹⁸⁸ Aristotle, *Ethica eudemia*, 2.1, 1219a23-25. 茂手木による邦訳(アリストテレス「エウデモス倫理学」, 209-210)を参考にし、原文(Aristotle, *Ethica eudemia*, Walzer and Mingay eds.)に基づいて一部改訳。

¹⁸⁹ Aristotle, *Ethica nicomachea*, 1.7, 1098a12-17. 加藤による邦訳(アリストテレス「ニコマコス倫理学」, 19)を参考にし、原文(Aristotle, *Ethica nicomachea*, Bywater ed.)に基づいて一部改訳。

ける生命の定義につながる考え方であると言える。

2. 「生きている」と見なすための条件——魂

本節では、以上で見たようなアリストテレスによる生命の定義に対して、イブン・スィーナがどのような態度をとったのかを確認する。どのように生命を定義するかという哲学的な問題についても、イブン・スィーナは他の問題と同様にアリストテレス哲学を基盤にしているので、このような観点から考察することは妥当であろう。生命の定義に関してイブン・スィーナは時代を経るごとに考え方を変えている。そのため、彼の著作を年代順にいくつか取り上げ、そこに見られる見解を確認していく¹⁹⁰。

イブン・スィーナの思索活動において、初期に示されている生命の条件はアリストテレスの後期と同じく魂を持つことであった。その態度はイブン・スィーナがまだブハーラーにいた頃に行った『魂論要綱』¹⁹¹に見られる。まず、この著作の概要について Gutas に従って簡単にまとめておく¹⁹²。著作年に関して Gutas はまず、1875 年に『魂論要綱』のドイツ語訳を発表した Landauer の見解に則して 996 年から 997 年までの間に書かれたことを確認する。Gutas はさらに時期を絞り、『魂論要綱』の執筆はイブン・スィーナがファーラービーの『形而上学の目的』を 17 歳半の頃に読んだ後の時期であるとし、それはヌーフ・イブン・マンスールの治療の成功によって王室の図書室の利用を認められて六ヶ月間集中的な読書を終えた頃、イブン・スィーナが 18 歳の時であるとしている。著作は全十章の構成であり、その内容は主に人間の魂、とくにアリストテレスの分類によればその理性的部分に多くの紙面が割かれている。Gutas は理性的魂に多くの紙面が割かれている点に、その後のイブン・スィーナの研究の方向性が示唆されているとしている。

この著作における生命の定義についてしてみると、アリストテレスの理論に忠実であると言える。まず、魂が生命の原理であるというアリストテレスが提示した原則が現れている。また、アリストテレスの魂の区分を踏襲していることからこの時期におけるアリストテレス寄りの姿勢が見て取れる。植物が魂を持つことを認め、その植物的魂が栄養摂取・生長・生殖の三つの機能を持つとした。

この著作においてイブン・スィーナは、魂を持つことを「生きている」と見なすための基準と

¹⁹⁰ 著作の年代順は Gutas 2014, 77-165 に依拠する。また、イブン・スィーナの生涯と著作をまとめた研究で最近のものとしては Bertolacci 2005 を参照のこと。

¹⁹¹ 本論文で用いるアラビア語テキストは校訂版 (Ibn Sīnā, *Mabḥath*) である。校訂テキストは他に、Ibn Sīnā 'Die Psychologie,' 339-372 があり、校訂者 Landauer によるドイツ語訳が付されている (Ibn Sīnā 'Die Psychologie,' 373-418)。脚注においては参照のために、ドイツ語訳の該当ページも挙げる。テキストの読解にあたっては、ラテン語版 (Avicenna, 'Compendium de Anima') を参照した。英訳 (Ibn Sīnā, *Avicenna's Offering to the Prince: A Compendium on the Soul*) も存在する。また、この著作の第八章の英訳が Gutas 2014, 4-8 に Text 1 として掲載されている。

¹⁹² 『魂論要綱』は Gutas 2014, 80-86 で Work 1 として挙げられている。

している。そのことはつぎの箇所から読みとれる。

生きているもの(al-jism al-ḥayy)とは、自然的合成物体(jism murakkab ṭabīʿī)であり、それは生きていないものとは、その魂(nafs)によって——身体(badan)によってではなく——区別される。生きているものは、生きものとしての動作(al-afāʿil al-ḥayawānīyah)を身体によってではなく魂によって行う。それは身体によってではなく魂によって生きているのである(wa-hiya ḥayyun bi-nafsi-hi lā bi-badani-hi)¹⁹³。

『魂論要綱』第二章

ここで用いられている形容詞 ḥayawānīyah の語について断っておくと、その名詞形 ḥayawān をどのような意味とするかによって二通りの解釈が可能である。一つはここに訳出したように ḥayawān を「生きもの」全般として解釈する方法、もう一つは名詞形 ḥayawān を特に「動物」ととってその形容詞形 ḥayawānīyah を「動物の」と理解する仕方である。もしも後者のように解釈するならば、ここでは植物を除外し動物を話題にしていることになる。事実この引用箇所の少し前に、魂の能力には三種類あると説明する箇所があり、「植物的能力」、「動物的能力」、「理性的能力」という言葉を使って、語 ḥayawān を植物や人間から区別された「動物」の意味で用いている¹⁹⁴。しかし、引用箇所の文では、主語は「生きているもの(al-jism al-ḥayy)」であり、生きていることが当然のように前提されている人間も入っているのだから、文の途中で動物だけに話を限定するというのは考えにくい。したがって引用箇所の語 ḥayawānīyah は生きもの全般を意味しているものとして解釈しておく。

そのことを確認した上で、引用箇所の内容を見てみよう。ここでイブン・スィーナは「生きている」ことを魂があることに結び付けて考えている。このことはアリストテレスの魂論からすれば至極当然のことであるし、当時のイブン・スィーナにとってもなにも疑問を持つようなことではなかっただろう。しかし、以下に見る『治癒の書・植物論』においては、この当然だと思われることに疑問を抱いているような記述が見られる。

もう少しこの『魂論要綱』の記述について確認しておく。この著作の第五章、動物魂を論じる章の最後の箇所で、植物は「生きている」という考えが示されている。

天体と植物は、いずれも魂を持ち、生命を持つにもかかわらず(wa-in kāna li-kulli wāḥidin min-humā nafsun wa-kāna la-hu ḥayātun)、感覚と想像の能力(al-qūwah al-ḥassāsah wa-al-mutakhayyilah)は備わらない。天体に関して言えば、その崇高さのゆえに[そのような能力が備わらない]。植物に関して言えば、その低劣さのゆえに[そのよう

¹⁹³ Ibn Sīnā, *Mabḥath*, Second Chapter, p. 153, lines 8-10; Ibn Sīnā, 'Die Psychologie,' 379.

¹⁹⁴ Ibn Sīnā, *Mabḥath*, Second Chapter, p. 152, lines 13-14; Ibn Sīnā, 'Die Psychologie,' 378.

な能力が備わらない] ¹⁹⁵。

『魂論要綱』第五章

この章では、イブン・スィーナは動物的魂やその魂が持つ能力について論じている。その章の最後に現われるのがこの引用箇所である。この引用箇所で言及される「感覚と想像の能力」という表現について確認しておこう。これはイブン・スィーナによれば、動物的魂に固有の能力である。なぜならば彼はこの章の前半で、動物の持つ感覚として順に、触覚、味覚、嗅覚、視覚、聴覚の五感を挙げ、それが動物にとって必要な理由を述べ、さらに動物には想像力が与えられていると記しているからである。この引用箇所で「感覚と想像の能力」という表現が出てくるのは、前半でのこうした議論を前提としている。その上でそのような能力が植物には備わらない、と記しているのである。

ここで重要なのは、そのような能力の欠如が生命の有無の判断基準になっているのではないということである。植物は生命を持つ「にもかかわらず(wa-in)」と記しているように、生命の有無の議論はこうした能力の欠如とは関わっていない。ましてやそうした能力の欠如から生命がないとの判断を導き出すような推論もない。このことは、のちに見ていく『治癒の書・植物論』とは対照的である。なぜならば、そこでは能力が欠けているということを根拠に「生きている」とは呼べないという帰結を導いているからである。引用箇所に戻ると、ここでイブン・スィーナがこのような文章を第五章の最後に入れた目的は、このような能力が動物に特有なものであることを確認するためである。植物が生命をもつという事態は自明のこととして扱われており、「感覚と想像の能力」の欠如はいわば挿入節のように再確認されているだけであって、そのことが生命の有無という議論にはつなげていない。

もうひとつ、なぜ天体についての言及がなされているのかということについて一言付言しておきたい。イブン・スィーナの自然学においては存在物の垂直的な階層が意識されている。その下端に位置するのが四元素であって、そこから階層を順に昇っていくと、鉱物、植物、動物、人間という地上に存するものの序列があり、さらにその上に天界の構成物が位置する。天界における最下層の物体は月あるいは月を乗せる天球であり、その上に幾つかの天球が重なって階層をなしている。イブン・スィーナの自然学においては天球の数は著作ごとに異なり一定していないが、その階層を垂直方向にあがっていくと最終的には恒星天、さらにその外の最外天に達する。この階層の内、植物から天界までに着目すると、その間に挟まれているのが動物と人間である。そして、上の引用箇所で感覚と想像力を備えているのはまさにこの二階層に属するものであって、その二つの階層の上部と下部で接しているのが天体と植物である。したがって上の引用箇所では天体と植物が一緒に扱われているのである。また、天体が崇高さのゆえに、そして植物が低劣さのゆえにそれらの能力を持たない、という記述もこの階層構造を前提とすれば理解できる。

¹⁹⁵ Ibn Sīnā, *Mabḥath*, Fifth Chapter, p. 160, lines 12-13; Ibn Sīnā, 'Die Psychologie,' 391.

『魂論要綱』が書かれたのが 996 年から 997 年の間であり、『治癒の書・植物論』が 1027 年であるので、このおよそ三十年間の間に生命の基準が変わっているのだという仮説がたえられる。この推移の時期に書かれた著作のうち魂を主題とするものについて、植物についてどのような記述があるのか確認しておく。

まず『起源と帰還』(*al-Mabda' wa-al-Ma'ād*) の記述を見ておく¹⁹⁶。この著作が書かれたのは、イブン・スィーナがジュルジャーニに着いてから間もなくのことで、1013 年頃のことである。アブー・ムハンマド・シーラーズィーという人物に献じられたものであるとされている。

『起源と帰還』は全三部に分かれ、最初の二部では第一原理とそこからの諸物の流出について語られる。この箇所は後に書いた『治癒の書・形而上学』や『救済の書』に再録されることになる。第三部では理性的魂の死後の存続について論じられている。この三部のそれぞれの概要をイブン・スィーナ自身が序文で紹介している。「私はこの本を三つの部分に分けた。第一部では万物に対する第一原理 (*al-mabda' al-awwal*) とその一性について論じる。またそれに付随する性質を列挙する。第二部では第一原理の存在からの存在の流出の継起 (*tartib fayd al-wujūd*) について、第一原理からの最初の存在物から始めて最後の存在物に到るまで紹介する。第三部では人間の魂の存続、死後の真の幸福や真ならざる幸福、死後の真の不幸や真ならざる不幸について論じる」¹⁹⁷。

この著作の内容については Michot による研究書がある¹⁹⁸。Michot はこの中で、『起源と帰還』の他、『犠牲祭の論考』や『治癒の書・形而上学』を用いて、イブン・スィーナの終末論について論じている¹⁹⁹。ただし Michot のこの研究書では焦点は人間の魂にあるので、植物の魂については焦点から外れているために論じられていない。また他にこの著作の植物魂についての研究はこれまでのところ出版されていないようなので、以下イブン・スィーナ自身のテキストに基づいて彼の見解を探ってみる。

『起源と帰還』では植物が生命を持つかどうかについての議論をしている箇所はない。しかし以下に引用する第一部第四十二章の記述がこの著作におけるイブン・スィーナの生命観を理解する手がかりとなる。Nūrānī の校訂本で半ページをやや超える程度の短い章である第四十二章では、「どのような物体が生命を持ちうるのか、また、どのような物体が生命を持ちえないのか」という主題がまず掲げられている²⁰⁰。本文ではまず、四元素が生命を持たないこと、しかし混合の結果として生命を持つようになるということがごく簡潔に述べられている。

¹⁹⁶ 『起源と帰還』の翻訳としては、導入部の英訳 (Gutas 2014, 20-22)、全文の仏訳 (Michot 2002)、全三部のうち第一部のポルトガル語訳 (Iskandar 1997) がある。また、『起源と帰還』の基本的な情報は Gutas による 2014 年の研究書の Work 4 の項目 (Gutas 2014, 101) にある。

¹⁹⁷ Ibn Sīnā, *al-Mabda' wa-al-Ma'ād*, 1, lines 11-16.

¹⁹⁸ Michot 1986. この著作は Michot が博士学位請求論文として提出したものがもとになっている。

¹⁹⁹ とくに第一章 (Michot 1986, 23-56)。

²⁰⁰ Ibn Sīnā, *al-Mabda' wa-al-Ma'ād*, 57, line 2.

元素 (al-uṣṭuqūsāt) には生命が完全に欠けている。もしもそれらが混ぜ合わされ (imtazajat)、対立状態 (al-taḍādd) から遠ざかるならば、生命を獲得し始める (akhadhat tastafidu al-ḥayāh)。それらが獲得する最初のもは、栄養摂取、生長あるいは繁殖の生命である²⁰¹。

『起源と帰還』 第一論考第四十二章

まず元素が生命を持たないということが記されている。すでに述べたようにイブン・スィーナは地上の事物に関して垂直的な階層構造を考えており、そのモデルにおいて最下層に位置するのが元素であるとされている²⁰²。しかし、これらの元素が混ざり合うことによって、生命がもたらされるような変化が起こるといふ。この引用箇所「混ぜ合わされる」(imtazaja) と訳した語の語根は、m-z-j であるが、これは本論文で何度も出てくる「混和状態」と訳している語 mizāj の語根である。元素が混ざり合わさることでそこにあらたな混和状態が生じるのだが、それが均衡状態に近づくことによって「生命を獲得し始める」といふ。しかしこの文だけではそれがどのような過程を経て生命を得ることになるのかはわからない。ここでイブン・スィーナが強調したいのは「対立状態から遠ざかる」ことが非生から生への重要なステップになるということである²⁰³。

この引用箇所の後半では、生命をもちつつある物体はまず「栄養摂取、生長、繁殖」を示すと記されている。この三つの機能を提示するとき、イブン・スィーナが植物を念頭に置いていることは、この文に続いて、一段上の段階が感覚と随意運動の生命²⁰⁴、さらに次の段階が理性的生命であると記されていることから分かる。植物、動物、人間という伝統的な分類を採用し、それぞれの機能を列挙しているのである。以上から、この作品においてはイブン・スィーナが植物を「生きている」と見なしていることが理解できる。

²⁰¹ Ibn Sīnā, *al-Mabda' wa-al-Ma'ād*, 57, lines 5-7; Avicenne, *Livre de la genèse et du retour*, 42.

²⁰² この元素という語について、イブン・スィーナ自身が『定義の書』(*Kitāb al-Hudūd*) という著作で説明している。ここでは元素 (uṣṭuqus) は次のように定義されている。「元素 (uṣṭuqus)」は第一の物体であり、種においてそれとは異なる第一の諸物体と結合することにより、その第一の物体は、それらの諸物体に対する元素 (uṣṭuqus) と呼ばれる。そのため、それは、物体の分解が最終的に到達するところのもっとも小さな諸部分である。したがって、それと同じような諸部分の他に、部分は見られない」(Ibn Sīnā, *Livre des Définition*, Arabic section, p. 19)。また、『定義の書』では、物質を表す語として、他に hayūlā と ‘unṣur が挙げられている。

²⁰³ 均衡を達成することによって生命を獲得するという考えは『救済の書』2.6.15 にも現れる。英訳は Rahman 1952, 67, lines 9-20 を見よ。

²⁰⁴ Nūrānī による校訂では、この動物的生についての一文が欠けている。Michot による仏訳では、‘Ensuite, lorsque l'éclatement de la contrariété augmente en ces éléments, cela fait advenir la vie de la sensation et du mouvement volontaire’ という一文が植物的生についての説明と人間的生についての説明の間に挿入されており、ここでの議論はその仏訳に基づく。Michot は Nūrānī の校訂の他、十の写本を用いてテキストを確定し、仏訳を提示している。

また上の引用箇所が含まれるこの章の最後の文で、「腐敗した諸物体(al-ajrām al-fāsidadh)が生命を得るといふことはあり得ない」との記述があるが²⁰⁵、これも均衡状態が生と非生の境界であるということから理解できる。今、fāsīd を「腐敗した」と訳したが、これはより「汚染された」とかより広く「悪化した」などの意味にも取れるので、イブン・スィーナールが具体的にどのような場面を想定しているのかはこれだけからは分からない。しかし、ともかく、均衡が崩れた状態からは生命が生じない、という前提から出てきた発言だと思われる。

こうして『起源と帰還』のこの記述に基づけば、イブン・スィーナールがこれを書いた段階で植物の生命に疑いを向けていないことは確かであるように思われる。そして均衡状態を獲得することと魂を持つということとは結び付けて考えられている。それは同章中で上の引用箇所よりも少し前に書かれていることなのだが、「物体によっては、その形態において、他の物体と対立するようなものがあり、その対立状態(al-taḍādd)が魂(al-nafs)の受容を妨げる」と記しており、対立から均衡へという状態の変化によって魂を持つようになるということが示唆されている。そして生命を持つこともまた対立から均衡への変化の中で生じるものであるから、生命と魂には強い結びつきがあるという前提が置かれていることがうかがわれる。

次に『魂の状態』(Aḥwāl al-nafs)の記述について考えてみる。まずは Gutas の 1988 年の研究書に基づいて基本的な情報を確認しておく。『魂の状態』が書かれたのは 1014 年頃のことであり、その多くの箇所が、『起源と帰還』の最初の二部と同じく、後に書かれた『治癒の書』と『救済の書』に再録されているという。『魂の状態』と『救済の書』のテキストの対応箇所が示された表によると²⁰⁶、全十六章のうち第一章と第十三章、それに第十六章を除いて十三章分が『救済の書』に再録されているようである。内容的には前年に書かれた『起源と帰還』と対をなしており、『起源と帰還』がおもに形而上学を扱っているのに対して、『魂の状態』は魂論が中心であるとしている。

ただしこの著作については偽書の疑いが持たれている。Sebti は 2012 年の論文において、第一章、第十三章、第十六章は、イブン・スィーナールが書いたものではないとしている。そもそも『魂の状態』自体がイブン・スィーナールによって構成されたものではなく、『救済の書』がまず先にあり、のちにその記述を部分的に集めて構成し直されたもので、さらにそこに上述の三章が書き加えられたのだとする。執筆時期に関しては、標準となっている校訂を出している Ahwānī も同じく『魂の状態』は『治癒の書』や『救済の書』よりもあとに完成されたものだと考え、また、イブン・スィーナール以外の人物が編纂したものだと考えている²⁰⁷。Michot も同様に、『魂の状態』の執筆を『治癒の書』と『救済の書』よりも後に置き、イスファハーン滞在期、そのうち、1030 年、あるいは 1032 年から 1034 年の間と、かなり晩年にまとめられたものと考えている²⁰⁸。

²⁰⁵ Ibn Sīnā, *al-Mabda' wa-al-Ma'ād*, 57, lines 13-14; Avicenne, *Livre de la Genèse et du Retour*, 42.

²⁰⁶ Gutas 2014, 103.

²⁰⁷ Sebti 2012, 332.

²⁰⁸ Michot 1986, 7.

ただし *Sebti* と異なり、第十六章と最後の部分については真作であるとしている²⁰⁹。

さて、このように著作の執筆時期や部分的に偽作であるのかという問題、さらにイブン・スィーナー自身がまとめたのか、他の人物によるのかという問題が、研究者の間でも定まっていない状況であるが、ここでは特にこの問題についてはどちらかの一方に賛同できるような根拠を持ち合わせていない。それに、『魂の状態』には植物的魂については簡潔な記述しかないの
で、その著作年代が前後したところで本論文の議論の大筋には関わらない。

『魂の状態』の第二章の冒頭の部分に植物的魂についての記述がある²¹⁰。ただし非常に簡潔な記述にとどまる。「植物的魂 (*al-nafs al-nabāṭiyah*)」には栄養摂取、生長、繁殖の三つの力 (*qūwah*) があることが記され、それぞれの力について簡単に説明されているだけである²¹¹。まして植物に生命があるかどうかという問題についてイブン・スィーナーがどう考えていたかをうかがい知ることができるような記述は見当たらない。その問題に対するイブン・スィーナーの直接の言及は『治癒の書・植物論』まで待たなければならない²¹²。

以上『魂論要綱』から『治癒の書・植物論』の間に書かれたと思われる二つの著作をみて、そこに『治癒の書・植物論』で示されるような新しい見解を探してみた。しかし『起源と帰還』では『魂論要綱』と同様の議論であり、また『魂の状態』では簡潔な記述にとどまっ
ていて生命についての議論は行われていない。

3. 「生きている」と見なすための条件——随意運動

「植物に生命を帰することは決してできない」という『治癒の書・植物論』の記述をきっかけとしてこれまで論述を行ってきたが、ここでその著作の概要を確認しておこう。『植物論』は『治癒の書』という大著の一部であり、それを示すために本論文では『治癒の書・植物論』という表記を採っている。『治癒の書』は論理学・数学・自然学・形而上学の全四部から成るが、『植物論』はそのうちの自然学の部に含まれ、自然学の部の第七の巻 (*fann*) である。

イブン・スィーナーの多数の著作のうち、中には執筆年代に関して研究者によって見解が異なるものがあるが、『治癒の書・植物論』に関しては他に紛らわしいタイトルのも
もなく、弟子のジュズジャーニーが『治癒の書』に付した序文、およびジュズジャーニーによるイブン・スィーナーの伝記によって、ほぼ確定することができる。すなわち『治癒の書』に付された序文からは、『治癒の書・植物論』はイスファハーンにおいて『治癒の書・動物論』とほぼ同じ頃に書

²⁰⁹ Michot 1986, 3, note 14.

²¹⁰ Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-nafs*, p. 56, line 1- p. 57, line 4.

²¹¹ この箇所は『救済の書』の第二部第六章にほぼ同じ形で表れている (Ibn Sīnā, *al-Najāt*, 197, lines 8-14)。違いは、『救済の書』のほうが『魂の状態』に比べて二、三の語句が多いなど僅少なものとどまる。

²¹² Gutas の指摘によれば (Gutas 2014, 22, note1)、『魂の状態』ではイブン・スィーナーは主に理性的魂について語り、植物的魂と動物的魂については初期作品である『魂論要綱』と後期作品である『治癒の書』で扱われる。

かかれたということが読み取れる²¹³。さらにジュズジャーニーによるイブン・スィーナーの伝記においては、より詳しく「アラウウダウラがサーブール・フワーストを攻撃した年に、[イスファハーンからそこへ向かう]途上で」、『治癒の書・植物論』が書かれたと記されている²¹⁴。Gohlman は、アラウウダウラによる都市サーブール・フワーストへの数回の攻撃のうち、ここで言及されているのは 1030 年のものだとしている²¹⁵。しかし Gutas は、1030 年にはイブン・スィーナーはすでに『公正な判断の書』(*al-Inṣāf*)に取り組んでいるため、伝記で言われている攻撃はそれよりも前の 1027 年のものを指しているのだとしている²¹⁶。

Gohlman や Gutas はジュズジャーニーによる伝記と『治癒の書』への序文に基づいて『治癒の書・植物論』の執筆年代を想定している。『治癒の書・植物論』の記述にはそうして想定された年代を裏付ける箇所がある。すなわち『治癒の書・植物論』においてイブン・スィーナーは、熱と湿気が分離されることについては、「医学についてのわれわれの浩瀚な書物の中で説明した」と記している²¹⁷。これはおそらく『医学典範』を指していると思われる²¹⁸。『医学典範』の執筆時期ははっきりとはしていない。Gohlman の研究書には十二世紀以前に編まれたという著者不明の作品目録が収録されており、そこではイブン・スィーナーが『医学典範』を「ハマダーンで書き終えた」と記されているが²¹⁹、イブン・スィーナーがハマダーンで活動した時期は 1016 年から 1024 年までと長きにわたり、このいずれの年に『医学典範』が完成したのかは分からない。しかし、Gohlman や Gutas の議論に基づいて『治癒の書・植物論』の執筆年を 1030 年あるいは 1027 年とすることの妥当性は、この記述によっても確かめられる。本論文においては、他の著作との関係において、どのような順番で書かれたのか、だいたいいつ頃に書かれたのか分かれば十分であるので、『治癒の書・植物論』が 1027 年あるいは 1030 年に執筆されたとわかれば十分であろう。

『治癒の書・植物論』は全七章から成り第一章で哲学的議論が行われている。第二章から第七章では植物に関するさまざまな側面が取り上げられている。一つずつ見ていくと、第二章では発生と成長の側面が動物との比較を通して論じられている。第三章では発芽について述べられている。第四章では植物の各部分の生長と形成、さらに形成の際の湿気と熱の役割について説明されている。第五章では果実、さらに葉の効用について論じられている。第六章では

²¹³ 「彼はまた『動物論』と『植物論』も書き、これらの著作を完成させた」(Ibn Sīnā, *al-Madkhal*, p. 3, line 15)。この二行前の文において、『治癒の書・論理学』をイスファハーンにおいて完成させたと書かれているので、その流れから『動物論』と『植物論』もイスファハーンで書かれたものだと読みとれる。ジュズジャーニーによる『治癒の書』への序文の英訳は Gutas 2014, 29-34 に Text 7 として載せられている。

²¹⁴ Gohlman 1974, 66, lines 3-4.

²¹⁵ Gohlman 1974, 132, note 89.

²¹⁶ Gutas 2014, 107.

²¹⁷ Ibn Sīnā, *al-Nabāt*, p. 7, lines 18-19.

²¹⁸ ただし、『医学典範』中のどの箇所を指しているのかはまだ特定していない。

²¹⁹ Gohlman 1974, 94, line 1.

果実、果皮、種子、とげ、樹脂について述べられている。最後に第七章では植物の種類、植物の混和状態、薬について論じられている。

『治癒の書・植物論』という著作は、これまでイスラーム哲学や科学史の研究者にそれほど関心を持たれてこなかったようである。校訂こそ 1965 年に出ているが、それを利用してイブン・スィーナーの植物論を扱った研究論文は管見によればない。

それ以前に書かれた論文としては 1955 年に出された Muntaşir の論文がある²²⁰。イブン・スィーナーの生誕千年はヒジュラ暦では 1370 年でこれは西暦では 1950 年にあたる。これを記念して 1954 年にテヘランとハマダーンで行われた学会での一つの発表が元になっているのがこの Muntaşir の論文である。Muntaşir は 1965 年に出版された『治癒の書・植物論』の校訂本に携わった三人の校訂者のうちの一人である。彼は植物学を専門とする研究者であり、この論文の多くの記述は、イブン・スィーナーが『医学典範』で取り上げている単純薬物に、どのような植物が使われているかという説明に充てられている。『治癒の書・植物論』については、この論文の終わりの方でテキストの内容を要約しながらイブン・スィーナーの考えを紹介している²²¹。

Hans Daiber による書誌目録では²²²、イブン・スィーナーの植物論に関する研究論文として他に Shafi による 1986 年の論文が挙げられているが²²³、この論文では植物論の哲学的な議論については全く触れられていない。Shafi はイブン・スィーナーの地質学や気象学についての知識を現代の理論と比較しながらいくつか例を挙げて称揚しているだけで、内容についての議論はほとんどしていない。イブン・スィーナーの研究書・論文について特化した書誌目録として Janssens のものがあるが²²⁴、そこでは植物論についての研究書・論文は挙げられていない。

さて内容に戻ると、『治癒の書・植物論』では「植物に生命を帰することは決してできない」として植物が「生きている」とは見なしていない²²⁵。これまで見てきたところでは魂を持つことが「生きている」と見なす条件であった。『治癒の書・植物論』においても植物に魂が備わること確認されている。以前と変わったのは「生きている」と見なす条件が随意運動とされていることだ。つまり食物を探して自らの意思による運動を行うことである²²⁶。動物が一般に随意運動をして食物を探すのに対して、植物は一か所に固定されており、自ら動く意思を持たない。この運動は場所的な運動だけに限定されていない。その例として、『治癒の書・植物論』では、二枚貝が挙げられている。二枚貝はある場所から他の場所へは動かない。しかし食物を得るため

²²⁰ Muntaşir 2005.

²²¹ Muntaşir 2005, 94-95.

²²² Daiber 1999; Daiber 2007.

²²³ Shafi 1986.

²²⁴ Janssens 1991.

²²⁵ Ibn Sīnā, *al-Nabāt*, p. 3, line 19, “lā yajūzu an taj‘ala li-al-nabāt ḥayāh bi-wajh min al-wujūh.”

²²⁶ Ibn Sīnā, *al-Nabāt*, p. 3, lines 15-17.

に自らの意思で貝を開いたり閉じたりするので、動物のうちに数えられている²²⁷。

イブン・シーナーが意思や運動を基準に植物と動物を分けていることは、彼の ḥayawān という語についての考察からもうかがわれる。イブン・シーナーは、ḥayawān の語は感覚や運動、意思といった特徴を備えているものに対して適用されるのだとし、このことから植物は ḥayawān の分類には入らないとしている²²⁸。ḥayawān というアラビア語は、一般には日本語で「動物」と表現されるグループを指し、人間や植物は含まれないが、イブン・シーナーの説明においても日本語の「動物」で示されるのと同じ範囲を念頭に置いているように思われる。ただ、人間と動物を含めてこの語をイブン・シーナーは用いているという可能性はある。それに ḥayawānī という形容詞の形になると、先に『魂論要綱』の記述で確認したように、「生きものとしての動作」(al-afā'il al-ḥayawānīyah) という表現によって、動物のみならず生きているもの全般の行為を指しており、日本語の「動物」よりも広い範囲にわたっていた。『治癒の書・植物論』における ḥayawān の語に関する考察で、イブン・シーナーが動物だけを念頭に置いているのか、それとも人間も含めているのかは判然としないが、植物が ḥayawān の分類に含めていないことははっきりとしている。

意思を持ち、そして運動をするということが、「生きている」と見なす基準だとイブン・シーナーはしているが、動物と植物の違いとして随意運動があるということについては彼の研究活動の早い段階から気づいている。初期の作品である『魂論要綱』でイブン・シーナーは、動物も植物も魂を持つが両者には違いがある、すなわち動物には随意運動があると述べている。

われわれが見るところ、魂をもった合成物体(al-ajsām al-murakkabah al-mutanaffasah)²²⁹、つまり魂を有している(dhawāt al-nufūs)ということであるが、そうしたものは、運動と完成という二つの性質で共通している。運動についていえば、こうした物体のすべては、量的において動く、つまり生長するという点では共通する。しかし、随意的に(bi-ḥasabi al-irādah)場所的な運動をするものもあれば、[場所的には]運動しないものもある。たとえば、植物がそうである²³⁰。

『魂論要綱』第二章

²²⁷ Ibn Sīnā, *al-Nabāt*, p. 3, line 9. 貝についての記述は『魂論要綱』でも見られる。そこでもやはり貝が食物を得るために運動を行なうと記している。興味深いことに、イブン・シーナーは自分で行なった実験について記述している。食物を得る器官が地面に接しないように逆さまに置くと、地面にある食物をえようとして自分の力で体を反転させるのを観察したと記している(Ibn Sīnā, *Mabḥath*, Fifth Chapter, p. 158, lines 10-11)。

²²⁸ Ibn Sīnā, *al-Nabāt*, p. 4, lines 1-2.

²²⁹ *mutanaffas(ah)* という語に注意する必要がある。この語はすぐ後で、*dhawāt al-nufūs* という意味だと説明されている。だから、これを「息をする」という意味にとることはできない。そもそも植物が息をするとは考えられていなかった。

²³⁰ Ibn Sīnā, *Mabḥath*, Second Chapter, p. 152, lines 4-7.

このようにイブン・スィナーは研究活動の初期において既に随意運動へ注目しているが、これには先例がある。すでにアリストテレスが随意運動の概念を使って動物と植物の違いを論じている。

だが、場所的な動について話を戻して、動物を前進運動という仕方で動かすものが何であるか、ということが考察しなければならない課題である。さてまず、それが栄養摂取する能力ではないということは明らかである。なぜなら、問題となっている場所的な運動はつねにある特定の目的のためであり、また表象 (φαντασία) のはたらきかあるいは欲求 (ὄρεξις) を伴っている。というのも、何かを欲求したり忌避したりするのでなければ、いかなるものも強制による以外は動かないからである。さらに、もしかりにそれが栄養摂取する能力であるとすれば、植物さえもそのような動きを引き起こすことができることになり、さらにはそのような動のためにふさわしいある器官的な部分をもっていることになったであろう²³¹。

植物的魂の限界は重要な議論である。というのも、ここからイブン・スィナーは、植物には限定された能力のみを持つ魂しか備わっておらず、そのため生命に関わるようなこともないという結論にいたったかもしれないからだ。

イブン・スィナーの以前にも、植物における生命の存在を疑った人物として、ダマスカスのニコラオス(前 64 年頃生)がいる。ニコラオスはローマ帝政初期に活動した人物で、ヘロデ王に仕え、ヘロデの死後にはその息子のアルケラオスにも仕えている。著作としては『アウグストゥスの生涯』や『アリストテレスの哲学について』などが残されている²³²。ここで取り上げるのは彼の『植物について』である²³³。『植物について』には植物に生命があることについて疑いを示し

²³¹ Aristotle, *De anima*, 3.9, 432b13-19.

²³² 両著作とも英訳で読むことができる。『アウグストゥスの生涯』の英訳は Clayton Hall による博士学位請求論文(Hall 1922)がある。『アリストテレスの哲学について』の英訳は Drossaart Lulofs が訳したもの(Drossaart Lulofs 1969)がある。

²³³ ニコラオスの『植物について』は、現存していないアリストテレスの『植物について』とテオプラストスによる植物学関係の著作の記述から構成されたと考えられている。ニコラオスは本来ギリシア語で『植物について』を著したが、このギリシア語版は現在では伝わっていない。しかし、このギリシア語版はその後シリア語に訳され、全体は確認されていないものの、断片がバルヘブラオスの著作に見られる。シリア語版から作られたと考えられているアラビア語版は、著作の全体が現存している。Lulofs and Poortman 1989, 126-215 にアラビア語版の校訂テキストが収録されている。ニコラオスの引用にあたっては、このアラビア語版の段落番号を挙げる。中世のヨーロッパにおいてこの著作の翻訳は続き、十三世紀にはアラビア語版からさらにラテン語版がつくられ、十四世紀にはここからさらにギリシア語版が作られた。ニコラオスの『植物について』の伝承経緯については、Drossaart Lulofs and Poortman 1989, 1-3 に簡潔に記されている。Drossaart Lulofs and Poortman 1989 にはこれらシリア語、アラビア語、ラテン語、ギリシア語による校訂版の他、ヘブライ語版も収められている。各言語の翻訳の経緯については、該当の章を見よ。

ている箇所が見られる。この著作は「生命は動物にも植物にもみられる。動物の生命が明らかであるのに対し、植物の生命は隠されている」という文章で始まる²³⁴。そして、「感覚が生を死から区別している」とし、生命をもつことの基準を感覚においていると解釈される記述も見られる²³⁵。この定義を採用すると、ニコラオスによれば植物には感覚はないのだから、植物は「生きてい」とは見なせないということになる。

イブン・スィーナーがニコラオスの『植物について』からの影響を受けていると推測する根拠として、そこにあると同様の記述がイブン・スィーナーの『治癒の書・植物論』にあることが挙げられる。『治癒の書・植物論』では、「ある種の植物はほかの種に変わる。ベルガモット (nammām) がペパーミント (na'na') になったり、バジルがタイムになったりする」という記述があるが²³⁶、すでに同じ種類の植物の変化がニコラオスの『植物について』で記録されている²³⁷。ニコラオスの『植物について』は、すでに 900 年頃にイスマーク・イブン・フナインによってアラビア語に翻訳されているので、イブン・スィーナーはそれを見て引用したのだという可能性が考えられる。憶測に過ぎないが、植物の生命を疑うというイブン・スィーナーの姿勢は、ニコラオスの著作から影響を受けたものかもしれない。ただし、イブン・スィーナー自身が出典を示しているわけではないので確実なことは分らない。

『治癒の書・植物論』において、植物の生命に関して伝統的な考えから大きく離れた見解を示したイブン・スィーナーだが、その後の著作において植物の生命の有無について論じている箇所は見当たらない。彼はただ植物的魂には三つの機能があると記すのみである。三つの著作について順に見ていこう。

まず『治癒の書・植物論』とほぼ同じところに書かれた著作に『救済の書』がある²³⁸。『救済の書』第二卷第六章は魂が主題であり、その第一節は植物的魂を扱う。しかし、この節ではただ、植物的魂には三つの機能、つまり栄養摂取・生長・繁殖があるというのみである。植物的魂に三つの機能を帰するのはアリストテレスに倣ったものである。ただ、栄養摂取と繁殖という機能の区別に関してアリストテレスとわずかな違いがみられる。アリストテレスが「魂の同一の能力が栄養摂取する能力でありまた生殖する能力でもある」と考えているのに対し²³⁹、イブン・スィーナーは生殖の能力を栄養摂取の能力とは区別している²⁴⁰。しかし、このことは植物における生命の有無という問題には関わらない些細な違いである。

つぎに『知識の書』(Dānesh-nāma)を見ると、その著作の自然学の部には鉱物の議論に引き

²³⁴ Drossaart Lulofs and Poortman 1989, 127 (Nicolaus, *De plantis*, para. 1).

²³⁵ Drossaart Lulofs and Poortman 1989, 135 (Nicolaus, *De plantis*, para. 24).

²³⁶ Ibn Sīnā, *al-Nabāt*, p. 33.

²³⁷ Drossaart Lulofs and Poortman 1989, 165 (Nicolaus, *De plantis*, para. 123).

²³⁸ Gohlman 1974, 67.

²³⁹ Aristotle, *De anima* 2.4, 416a19.

²⁴⁰ Ibn Sīnā, *al-Najāt*, 196, line 8.

続いて植物的魂について論じる章がある²⁴¹。しかし、ここでの議論も植物的魂についての要約が述べられるだけで、とりたてて新しいことは言われていない。元素の混合物が均衡に近づくと植物的能力が出現する、植物的魂は三つの能力を持ち、それぞれの機能がある、と軽く述べられているだけである。植物に生命が存在するかどうかという問題には触れられていない。ガザーリー (Abū Ḥāmid al-Ghazālī, 1058-1111 年) の『哲学者の意図』(Maqāṣid al-falāsifa) はこの『知識の書』を基にしたものだが、そこにも植物的魂に対する見解に新しいものはない。植物的魂には三つの能力があるということが哲学者の議論として紹介されているだけである。ガザーリーはまた、哲学者たちの意見として、植物の形相が鉱物のそれよりも高貴なものであること、植物に見られる生長が鉱物にはないということ、などを紹介している²⁴²。

最後に『指示と勧告』(al-Ishārāt wa-al-tanbihāt) では植物的魂の三つの能力について簡単な説明がされているのみである²⁴³。

本節で見てきたように、イブン・スィーナは植物が随意運動をしないことを理由に植物が生命を持たないという結論を導き出している。しかし、ここで一つの疑問が起こる。なぜイブン・スィーナは「生きている」と判断する基準として随意運動を持ってきたのだろうか。以下、この問いの答えを探っていく。

4. 動物的能力と熱

いままで見てきたように、イブン・スィーナは「生きている」と判断する基準に随意運動を置いた。本節では、この基準設定には自然物に関する他の理論が背景にあるということを提案したい。このような基準の変化を促すようなきっかけがイブン・スィーナの思索活動の途上にあった。

それが本論文でイブン・スィーナの活動時期のうち中期としている時期である。先の章で『医学典範』第一巻と『心臓の薬』という二つの中期作品に注目したが、本節ではこのうちの『医学典範』の記述を検討する。イブン・スィーナが『医学典範』第一巻を書いたのは、ジュルジャーニにいた頃であるから、前節まで検討してきた『治癒の書・植物論』よりもだいぶ前のことである²⁴⁴。

イブン・スィーナは『医学典範』の人体の感覚を考察する箇所、感覚を持たない植物にはなにか感覚を持つものであれば必ず持っているようなもの、それが欠けていると論じる。これをイブン・スィーナは動物的能力 (qūwah ḥayawānīyah) と呼ぶ。「もしも感覚と運動が栄養摂取の能力によって用意されるのであれば、植物にも感覚と運動がそなわることになってしまう。

²⁴¹ 植物的魂に関する章は Avicenne, *Le Livre de Science*, 54-55 にある。

²⁴² Ghazālī, *Maqāṣid al-falāsifa*, 346, lines 4-7.

²⁴³ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt*, 134-5. Goichon の仏訳では、ここに該当する箇所は Ibn Sīnā, *Livre des directives et remarques*, 342-3 にある。

²⁴⁴ Gohlman 1974, 45.

したがって、それらを用意するものは特別な混和状態を持ったなにか別のものである。それは動物的能力と呼ばれる」と書いている²⁴⁵。

こうして感覚と運動を司るような能力は植物には備わらないとするのだが、ここでさらに重要なことは、動物的能力がないことは、単に運動と感覚の欠如につながるだけではないということだ。そのことはまた生命の欠如をももたらす。なぜならば、身体に生命をもたらすのは動物的能力だからである。そのことについてイブン・スィーナーは、「彼ら〔＝医学者〕は言う。この能力〔＝動物的能力〕が生命を用意する」と記している²⁴⁶。動物的能力について語る章の冒頭においては、その機能について、「動物的能力 (al-qūwah al-ḥayawānīyah) については、彼らが言うには、それは身体各部に感覚と運動の能力と、生命の機能 (af'āl al-ḥayāh) を受け入れることを用意させるものである」とまとめている²⁴⁷。簡単にいえば、植物は動物的能力をもたない、したがって、植物は生命を持つことができない、という論理である。植物に備わるのは栄養摂取の能力だけであり、それは栄養摂取・生長・繁殖を可能にするのみである。

これまでの話を要約しよう。動物的能力がかかわるのは、感覚・運動・生命の三つである。『医学典範』に示されているように、イブン・スィーナーは植物が感覚を持たず運動もしないことに気がついており、植物が持つ能力は栄養的能力だけであると考えている。植物は感覚も運動もしないのであるから、動物的能力が備わるとは見なされないことになる。身体に生命をもたらすのは動物的能力であるから、それが欠けている植物には生命も欠けているということになる。

『治癒の書・植物論』でイブン・スィーナーは、植物が「生きている」とは見なせない理由として随意運動の欠如を挙げているが、このように言うときに念頭にあるのは動物的能力の欠如ではないだろうか。この言明は動物的能力の機能を思い起こせば納得のいくものである。これはさらにさかのぼれば、動物的魂を植物が持っていないという事実に到達する。植物には確かに植物的魂と呼ばれる魂は備わるが、それは「生きている」状態にするほどには完全な魂とはされていないのだろう。

ここで、熱という観点においてイブン・スィーナーがどのように生命を論じているのか見てみよう。ある生物の生命を外から観察できる現象の一つに、それが持つ温かさがある。実際イブン・スィーナーは生命を熱に関連付けている。彼は『医学典範』で、「生命の原点は心臓とルーフである。それらはとても熱く、さらに加熱する傾向を持つ。生命は熱によって保持され、成長は湿気によって保持される」と書いている²⁴⁸。一方、『治癒の書・植物論』では、イブン・スィーナーは、「調理 (ṭabkh) は、分離によって過熱し分解する過程であるが、これは熱なしでは生じない。熱は栄養を摂取する物体には不可欠のものである」と論じている²⁴⁹。この記述から、イブ

²⁴⁵ Ibn Sīnā, *al-Qānūn*, I.6.4, p. 70, lines 19-21.

²⁴⁶ Ibn Sīnā, *al-Qānūn*, I.6.4, p. 70, line 33.

²⁴⁷ Ibn Sīnā, *al-Qānūn*, I.6.4, p. 70, lines 3-4.

²⁴⁸ Ibn Sīnā, *al-Qānūn*, I.3.1, p. 7, lines 19-20.

²⁴⁹ Ibn Sīnā, *al-Nabāt*, p. 7, lines 10-11.

ン・スィーナーは植物が熱を持つものだと考えていると言える。ではどのように植物が熱を得るのかという疑問が生じるが、その点に関してはイブン・スィーナーは語っていない。イブン・スィーナーは、『治癒の書・植物論』では、植物には熱があるとするが、熱の性質に関してはそれ以上のことは説明していない。また、生命を熱に関連付けるといふ『医学典範』にあった発想は『治癒の書・植物論』では現われていない。植物における熱の役割は、単に栄養摂取における「調理」に限られている。つまり、熱は植物的魂の栄養摂取の能力の道具として扱われている。

熱が単に「調理」の道具として扱われていることは、『治癒の書・植物論』においてルーフの概念が一度も使われていないことに関係しているかもしれない。『医学典範』で最も熱いとされていたのはルーフである。しかし『治癒の書・植物論』では、熱が生命に結びつけられなくなり、その重要性が下がっている。イブン・スィーナーは、ルーフほどの高い熱を理論的に組み込む必要がなくなり、結果としてルーフ概念そのものを不要としたということかもしれない。

イブン・スィーナーは初期には植物が「生きている」と考えていた。しかしその時にすでにイブン・スィーナーは植物には随意運動がないことを把握していたのではなかったか。それなのになぜ、初期には植物が「生きている」と考えたのだろう。これは、随意運動の欠如は植物が生きていないと判断する材料としては不十分だったからであろう。

しかし、後にイブン・スィーナーは植物に動物的能力、つまり生命をつかさどる能力がないことをはっきりと認識し、植物が「生きている」とはみなせないという結論に達した。このときになって、随意運動の欠如がこの結論を支える材料として利用されることになったのではないだろうか。またこれに付随して、彼は、熱をもはや生命の源泉とはみなさず、栄養摂取を助ける道具でしかないと認識を改めたのであろう²⁵⁰。

おわりに

「植物に生命を帰することは決してできない」というイブン・スィーナーの発言をめぐる、いくつかの著作を調査してその真意を探った。そうして分かったのは、通時的にイブン・スィーナーの著作を見ていくと、イブン・スィーナーは植物に関して、それを「生きている」と判断する基準を変えたということである。最初はアリストテレスにしたがい、植物を含めてすべて魂を持つものは「生きている」としたが、後に考えを変え、『治癒の書・植物論』では植物は随意運動をしないので「生きている」とは見なせないとした。この変化の背景を探り、植物における能力の考察からイブン・スィーナーがそのような結論に達したのではないかと推察した。『医学典範』第一巻で諸能力についての議論が行われていることを確認したが、本論文において中期と位置づけている時期に書かれたこの書における医学的な考察が、イブン・スィーナーの生命の定義に変革をもたらした。動物的能力の有無によって生物と無生物が分けられたのである。この変革の結果が、後に『治癒の書・植物論』において、植物が生きてはいないという考えに表明されてい

²⁵⁰ これはプラトンの『ティマイオス』に現われる道具としての火を思い起こさせる。『ティマイオス』80Dff. では、体内にある火の粒子が、その鋭利さで食物を切り刻み、血液に変えるとされている。

る。植物には生命がないと議論するこの『治癒の書・植物論』において、ルーフの語は一度も用いられていない。このことは、『医学典範』における生命概念とルーフ概念の密接さが『治癒の書・植物論』で保持されていることを示唆している。

植物の生命に関するイブン・スィーナのこうした考えに対して、その後の思想家はどのような反応を示したのだろうか。植物が「生きている」とは見なせないという考えはあまり普及せず、黙殺されているような印象を受ける。たとえば、イブン・ルシュド (Ibn Rushd, 1126-1198 年) は『魂論中注解』においてアリストテレスの原則を繰り返す。魂が生命の起源であり²⁵¹、また、栄養摂取・成長・衰退をするものは生きている²⁵²、とする。

また、後の中世ラテン世界においては一般にイブン・スィーナの著作の影響は大きいのだが、この『治癒の書・植物論』に関しては、その影響はほとんどなかったように思われる。一例としてアルベルトゥス・マグヌスの『植物について』(De vegetabilibus) が挙げられる。基本的にアルベルトゥスはイブン・スィーナの著作に通じている。たとえば『鉱物について』(De mineralibus) の導入部では、イブン・スィーナの名前を明示し、彼の『治癒の書・鉱物論』に見られるアリストテレスの抜粋が不十分であると記している²⁵³。しかし、『植物について』では、イブン・スィーナの名前には一度も言及していない。植物について論じるにあたりイブン・スィーナに言及していないのは、イブン・スィーナの『治癒の書・植物論』がアルベルトゥスの目に触れることはなかったからであろうと推測できる。すでに述べたように、事実、イブン・スィーナの『治癒の書・植物論』のラテン語訳で現存が確認されているものはない²⁵⁴。

²⁵¹ Averroes, *Middle Commentary on Aristotle's De anima*, p. 56, lines 23ff.

²⁵² Averroes, *Middle Commentary on Aristotle's De anima*, p. 43, lines 19ff.

²⁵³ Albertus Magnus, *Opera Omnia*, vol. II, p. 210, left column, lines 24-28: *De his autem libros Aristotelis non vidimus, nisi excerptos per partes. Et haec quae tradidit Avicenna de his in tertio capitulo sui libri quem fecit de his, non sufficiunt.*

²⁵⁴ Burnett 2005, 403, note 45 に記されているように、ソルボンヌの図書館に目録上はある。しかし、Burnett 氏本人に尋ねたところ、実物の現存は確認されなかったとのことである。

第四章. 「帰還」の議論における魂とルーフ

はじめに

前章までにイブン・スィーナーの中期作品として『医学典範』第一巻と『心臓の薬』を見てきたが、この二つの著作の執筆時期に挟まれる期間に書かれたのが本章で取り上げる『犠牲祭の論考』である。本章では、この著作におけるイブン・スィーナーの魂論を確認し、その魂論の分析に付随する形で、魂概念と深い関係のあるルーフ概念の輪郭を明確にすることを試みる。こうしてイブン・スィーナーの生命観の一つの側面を理解することを目指す。

本論文では、すぐ下で論じるように、この著作の執筆時期をイブン・スィーナーがレイに滞在していた頃と考える。そのように年代設定をすれば、その時期は前章までに見てきた『医学典範』の第一巻からはほぼ一年後にあたる。この重要な医学的作品を著していた頃のイブン・スィーナーがどのような魂観を持っていたのかを知ることができる。死後の魂を扱い、また、最初にクルアーンの章句に基づいて死後の魂の存続について論じていることから、後の『治癒の書』などに比べて宗教色の強い著作のように感じられる。しかし、イブン・スィーナーの議論の基盤はあくまで哲学であって、それに基づいて神学者の議論を批判している。死後の魂が天上界に帰ることを「帰還」を意味する「マアード」(ma'ād)という語でイブン・スィーナーは表現するが、この宗教的な議題について哲学的・医学的理論を援用して議論が進められている。

この著作においては特にサービト・イブン・クッラの「微細な物体」に対するイブン・スィーナーの批判が注目される。イブン・スィーナーは「微細な物体」が魂にくっついて天に昇るとするサービトの教説を紹介し、それに対して反論する。イブン・スィーナーにとって「微細な物体」で定義されるものはルーフであり、そのルーフは物体であるから非物体である魂に付随するというサービトの考えは受け入れられないものであった。イブン・スィーナーにとってルーフは人間の身体を構成する物体の中では最も高貴なものであるのだが、それほどの高貴さをもってしても、物体であるという制約がある以上、死後にも残るということはできないのである。しかし、まずそのような批判の根拠となるようなイブン・スィーナーの死後の魂の議論を確認しておく必要がある。

そのため、まず死後の魂についての彼の見解を明るみにし²⁵⁵、その後にサービト・イブン・ク

²⁵⁵ イブン・スィーナーの終末論に関しては、Michot が 1980 年代以降、多くの研究成果を発表している。その一つ *La destinée de l'homme selon Avicenne : le retour à Dieu (ma'ād) et l'imagination* と題される研究書 (Michot 1986) は、イブン・スィーナーの終末論に関する研究の基盤を与えるものである。Michot は、『起源と帰還』と『犠牲祭の論考』、それに『治癒の書・形而上学』における記述を基に、イブン・スィーナーの終末論を論じている (特に第一章 pp. 23-56)。Michot 1988 では、イブン・スィーナーの『指示と勧告』における終末に関する議論が取り上げられている。Michot 1985 では、死後において形相が消滅することに関するイブン・スィーナーの論考の英訳が載せられている。Michot

ッラの「微細な物体」に対する批判を見て、それから彼のルーフ概念について再び確認するという順番で本章の論述を進めることにする。

以上のような順序で論述を進めていくが、その前に、この著作自体について確認しておく。本論文では中期作品としてこの著作を扱っているが、それは必ずしも研究者の一致した見解ではない。そこで、この著作が書かれた年についてのこれまでの研究者の想定を見ておこう。

まず、この作品の校訂とイタリア語への翻訳を行なった Lucchetta であるが、書名に基づいて執筆年代を考察している²⁵⁶。この著作は書名をすべてあげると『帰昇に関する犠牲祭の論考』(*Al-Risālah al-Adḥawīyah fī Amr al-Ma'ād*)である。Lucchetta によれば、書名中の「犠牲祭の」という語は、それが犠牲祭の日 (*yawm al-adḥā*) に書かれたものであるからだという。なお、犠牲祭とはイスラームの年間行事においてハッジの最終日に行なわれる一年で最大の祝祭である。Lucchetta は、この『犠牲祭の論考』が、新年の祝祭を記念して書かれたことを思わせる『新年の論考』(*al-Risālah al-Nayrūziyah*) と対をなしているのだとし、ある同じ年の新年の祝祭日と犠牲祭の祝祭日を記念して数ヶ月間の隔たりを挟んで書かれたものだと考えている。そして『新年の論考』の宛名人である Shaykh al-Amīn Abū Bakr b. Muḥammad b. 'Abd は晩年のイブン・スィーナを保護した人物であるから、『新年の論考』が書かれたのは晩年であり、『犠牲祭の論考』も同じく晩年の作品であるとの結論を出している。

しかし、これに対しては Michot が異なる見解を示している²⁵⁷。イブン・スィーナの弟子ジューズジャーニーの伝記には『帰還についての書』(*Kitāb al-ma'ād*) という書名の著作が挙げられており、これがレイ滞在中に書かれたものであると記されている²⁵⁸。Michot は『犠牲祭の論考』はジューズジャーニーの言う『帰還についての書』に相当すると結論づけている。したがって Michot は、イブン・スィーナのレイ滞在期である 1014 年から 1015 年、年齢で言えば 35 歳前後に『犠牲祭の論考』が書かれたのだと考える。これは Mehren や Gohlman、それに Gutas が²⁵⁹ 『帰還についての書』は『魂の状態についての書簡』という著作に相当するとしているのとは異なる見解である。

Michot はテキストをとりまく外的な状況からこの結論を導いている。つまり、この書と同時期に書かれた著作、その著作が献呈された宰相アブー・サアドの治世期間、また、その著作において言及されている学者の名などの根拠から『犠牲祭の論考』の執筆時期を想定している。多くの根拠に基づく Michot による議論は Gutas や Lucchetta の推論に優るものであるため、本論文では Michot にしたがって『犠牲祭の論考』をレイ滞在期の著作として扱う。レイ滞在期は

2002 では『起源と帰還』のフランス語訳が載せられている。彼は 1986 年時点で『起源と帰還』の欧米諸語への翻訳がないことに問題を感じ、自身でフランス語訳を作成したと記している。

²⁵⁶ Ibn Sīnā, *al-Risālah al-Adḥawīyah*, p. xvii.

²⁵⁷ Michot 1992, 143-147. 小林 2011, 87, note 9 でも Michot の結論が紹介されている。

²⁵⁸ Gohlman 1974, 50, line 1.

²⁵⁹ Gutas 2014, 102-103, 165. Gutas が挙げている W5 がここで問題とされている作品である。

1014年から1015年であるから、『犠牲祭の論考』の執筆時期は『医学典範』第一巻の執筆時期のおよそ一年後にあたる。

1. 「帰還」の概念について

まずイブン・スィーナの記述に従って、彼が『犠牲祭の論考』を書いた目的を確認する。彼は帰還(maʿād)に関する神学者の議論に対する批判が目的であることを告げる。そして、自身の議論の根拠としてクルアーンの記述をあげている。イブン・スィーナによる神学者の批判は、maʿād という基本的な語の意味の確認から始まる。イブン・スィーナ自身が『犠牲祭の論考』第一章においてこの語の定義を行っている。先に見たように『犠牲祭の論考』においてイブン・スィーナ自身は、maʿād とは「ある事物がそこに存し、そこから離れ、そこに戻る(ʿāda)ような場所や状態」であるとの意味を確認している²⁶⁰。この定義は語構成の観点から原点に立ち返った定義であって、アラビア語の文法でいう「場所の ma」がついていることからくる非常に基本的な語義である。あえてこのような基本的な語義を出してきているのは次のような理由が考えられる。カラムにおいて、死後、復活に際して新しい生命に戻るという特殊な意味で用いられていることに対して、それとは異なる議論をしていくのだということを語義の確認で行っているように感じられる。実際一般的なイスラームの教義によれば、人は死ぬと一度墓に入り骨になるが、この世界の終わりに再び元の姿で復活し最後の審判を受けるとされているが、カラムにおける maʿād はこの終末の日の復活を指す語である²⁶¹。これに対し、イブン・スィーナは maʿād をこのような意味で用いず、死後、肉体を離れた魂がその源泉へ立ち返るという意味で用いている。魂論の文脈で哲学的述語として用いられている場合には、同じ「マアード」の語であっても一般的なイスラームの教義とは異なる意味が込められている²⁶²。こうしたことから、まず自分の maʿād は一般に考えられているものとは違うのだということを示すために、基本的な語義の確認から入っているのだと思われる。

このようにして始まる『犠牲祭の論考』であるが、それは著作全体の目的を予感させるもので

²⁶⁰ Ibn Sīnā, *al-Risālah al-Aḍḥawiyah*, chap. 1, p. 17, lines 2-3.

²⁶¹ イブン・スィーナに限らず中世イスラームにおける哲学者や神学者の終末論に関する考えについてよくまとめている文献として Gardet 1967 がある。特に第三章、‘Résurrection et vie future’ (Gardet 1967, 231-346) に詳述されている。イスラームの終末論に関する論文で近年のものとして Hermansen 2008 がある。

²⁶² 『犠牲祭の論考』からは十年ほど後のことになるが、イブン・スィーナはハマダーンで『治癒の書・形而上学』を書いている。全十二巻のうちの第九巻の第七章はまさに maʿād が主題である。その章でイブン・スィーナは「帰還」に関して、聖法による教義と、推論を用いた理論との二つがあるとし、後者の哲学的な「帰還」の概念に関して多くの紙面を割いている。しかし、まず、イブン・スィーナが紹介するのは前者の一般的なイスラーム教義における「帰還」の解釈であり、肉体の復活という考えに対して全く批判していない。『犠牲祭の論考』で見せた強い批判の態度とはかなり異なる。Jaffer 1998, 2 では、イブン・スィーナのこの態度は伝統的な教義におもねったものであると評されている。

あって、そもそもカラムにおける肉体の復活の主張を論駁することがこの著作の主眼である²⁶³。ただそれを論駁するに先立ち、序章において、イブン・スィーナはクルアーンにも魂の帰還を証拠立てる記述があるとして、それを引用している。それはクルアーン 89:27-28 の文章で、「おお、安心、大悟している魂よ、あなたの主に返れ(irji'i)、歓喜し御満悦にあずかって」というものである。ここには、魂の帰還という主張をクルアーンの権威に訴えることによって、少しでもその主張に対する神学者からの反論を和らげようとのイブン・スィーナの思いがあるのかもしれない。

もう一つの目的は、魂の輪廻の否定である。イブン・スィーナのこのような主張の土台となっているのは哲学的な魂論である。肉体から離れて存在し、非物質的であるという性質を持ち、不死の実体としての魂を想定する議論が根本にある。また、その魂が肉体を離れてからも個別性を有すると主張しているが、これは死後の魂が個別性を持たず、他の魂とともに数的に一であると主張するイブン・ルシュドの教説とは対照的である²⁶⁵。

Heath は「帰還」の考え方はプロティノスにも見られる発想であるとする²⁶⁶。また彼によれば、ma'ād という語自体はクルアーンに淵源が求められるという²⁶⁷。イスラーム哲学ではその ma'ād の語が新プラトン主義の帰還の概念を表すために用いられた。帰還という発想自体は新プラト

²⁶³ このようなイスラームの教義に反する主張は当然のことながら神学者の側からの強い反駁を招くことになる。ガザーリーの『誤りから救うもの』には次のような記述がある。「哲学者の意見によれば、『肉体は〔審判の場に〕集まらない(lā taḥshiru)。賞罰を受けるものは〔身体から〕離在した魂(al-arwāḥ al-mujarradah)のみである。賞罰は霊的なもの(rūḥānīyah)であって、肉体的なもの(jusmānīyah)ではない』。霊的なものを認める点において彼らは正しい。なぜならば、そうしたものも存在するからである。しかし、肉体的なものを否定する点では誤りである。彼らはそのように主張することにおいて聖法(al-sharī'ah)を冒瀆している」(Ghazālī, *Munqidh*, p. 84, lines 2-6)。この箇所日本語訳として、ガザーリー『誤りから救うもの』中村廣治郎訳、39 頁がある。また、英訳は、Ghazālī, *Deliverance*, R. McCarthy trans., p. 66 がある。なお、この肉体の復活を否定する考え方は、個物に対する神の知の否定や世界の永遠性の主張と合わせて、不信仰者の立場であるとして、ガザーリーによって最も重い罪であるとして非難されている。

²⁶⁵ イブン・ルシュドが死後の魂には個別性がないと考えたことは例えば次の記述に現れている。「ザイドは数においては(bi-l-'adad)アムルではない。しかし、ザイドとアムルは形相、つまり魂においては(bi-l-ṣūrah wa hiya al-nafs)一つである。たとえば、ザイドが数においてアムルとは異なるように、ザイドの魂が数においてアムルの魂でなければ、ザイドの魂とアムルの魂は、数においては二つであるが、形相においては一つである。すると、魂に〔別の〕魂が備わることになってしまう。そこで必然的にザイドの魂とアムルの魂は形相において一つである。形相の一性は諸物質を受け入れることによって初めてそこに数的な多性、つまり分割が生じるのである。したがって、もしも身体消滅の際に魂が消滅しないならば、あるいは魂の中にそうした性質を持つものがあるならば、身体を離れた時、それは数において単一でなければならぬ」(Ibn Rushd, *Tahāfut*, p. 28, line 16-p. 29, line 5; van den Bergh trans., p. 15)。

²⁶⁶ Heath は『エネアデス』の関連箇所として Armstrong 1967, 258-63 を参照させている。

²⁶⁷ Heath 1992, 50, note 14.

ン主義から受け継いだものであり²⁶⁸、身体と魂を厳しく区別する考えに基づいていることから、身体の復活というイスラーム教義とは両立しない。しかしその一方で帰還を表すアラビア語はクルアーンから採られた ma‘ād であり²⁶⁹、イブン・スィーナ自身も『犠牲祭の論考』において自身の立場はクルアーンによって支持されていると表明している。新プラトン主義的な議論を展開しつつも、その議論の出発点の根拠をクルアーンに帰することで、神学者からの批判をかわそうとするイブン・スィーナの用心深さが感じられる。

2. 死後の魂

アリストテレスにおいては基本的に身体と魂は質料と形相のようなものとして考えられている。唯一理性的部分のみが肉体の消滅後も存続するということがあいまいにほのめかされているだけである。これに対してイブン・スィーナは明確に身体消滅後の魂の存続を説いている。この主張には新プラトン主義の伝統やクルアーンにもとづく教義が背景にあるのだろう。基本的にはアリストテレス哲学を基盤とするイブン・スィーナが、アリストテレスとは異なる教説をどのような理論を用いて支えているのか確認しておく必要がある。まずはイブン・スィーナの「帰還」理論における主要な点をまとめておく。

『犠牲祭の論考』におけるイブン・スィーナの魂論は、魂は身体の死後は物質性を伴わず、個別的なものとして存続するというものである。ここでは、魂が物質性を持たず身体の消滅後も存続すること、また死後の魂が個別性を保持するという二点について見ていく。第一の点については『アリストテレスの神学』などにも見られるが、第二の点はイブン・スィーナに特徴的だと思われる。

2.1 魂の非物質性

死後の魂についてのイブン・スィーナの主張の一つが魂の非物質性である。魂の非物質性を主張することは新プラトン主義的な伝統の延長線上にある。しかしイスラームの文脈において魂の非物質性を主張するならば、魂が物質であるというイスラーム神学の立場と対立することになる。イブン・スィーナの『犠牲祭の論考』において、イスラーム神学の主張に対する反駁が一つの目的となっている。

カラーム、つまりイスラーム神学においては魂が物質であるとの考えが主流である。Macdonald は、魂の物質性を主張する立場の典型的な例がイブン・カイム (Ibn Qayyim al-Jawziyah, 1350 年没) の『魂の書』(Kitāb al-Rūḥ) に見られるとする²⁷⁰。この著作でイブン・カイ

²⁶⁸ 新プラトン主義的な「帰還」の概念とイスラームの哲学者による ma‘ād 概念の関係については、Boer 1987 を参照のこと。

²⁶⁹ クルアーン全体を通して ma‘ād という単語は一回、28 章 85 節で使われている。

²⁷⁰ Macdonald 1931, 318. Macdonald は、イブン・カイムの立場が現在に至るまで、神学の多数派の意見を代表しているという (Macdonald 1931, 328 ff.)。イブン・カイムとは、ダマスカスで没したハ

イムは論点を二十一に分けて記述しているが、このうち第五の論点で魂の非物質性を批判している。以下、Macdonald の 1931 年の論文に依拠してその要点をまとめる²⁷¹。イブン・カイムは、死に際して身体から切り離された魂がどのように他の魂と区別されるのかという問いを立て、魂が非物質であるという立場からはこの問いには答えられないとする。魂が非物質だとすると、それが形状 (shakl) や形態 (ṣūrah) を持たないから、個別性を持ちえないという理由からだ。イブン・カイムはクルーンに基づいた伝統的な神学に基づき、魂とは「それ自体で自立する実体 (dhāt qā'imah bi-nafsi-hā)」であると主張する。

ただし、イスラーム神学史上においては、神学者の間でも魂の非物質性を説く議論がないわけではなく、ガザリーの頃から魂が非物質的であるという哲学的な魂観が受け入れられるという状況が生じる²⁷²。さらにファフル・ディーン・ラーズイー (Fakhr al-Dīn al-Rāzī, 1149-1209 年) は神学者でありながら魂の非物質性を認めている²⁷³。しかし、このような哲学寄りの魂観を主張するガザリーやラーズイーは、上述のイブン・カイムの『魂の書』で名指しで批判されており、カラームでは物的魂観が主流であると言える。

カラームの物的魂観を反駁し、魂の非物質性を主張するのがイブン・シーナーの魂論の一つの要であるが、非物質的魂観を説く議論は新プラトン主義の流れの中ですでに現れている。その一つの例として挙げられるのが『アリストテレスの神学』である。この書の第二章、第三章、それととくに第九章において魂の非物質性とその存続に関する議論が行なわれている²⁷⁴。

『アリストテレスの神学』第九章の議論を少し詳しく追っておく。まず「また魂が去ると、身体が分解し分離してしまい、連続した一つの状態を保ち続けることがないのは、まさに、魂が、質料と形相から身体を合成した当のものであるからである。それゆえ魂が身体を去ると、たちまち身体はそこから身体が合成されたものに分離してしまう」として物体をまとめ上げ統一するものとして魂が必要であることが確認される²⁷⁵。そして、「一方、魂は確固としてつねに一つの状態にとどまり、衰微しも滅びもしない、まさに魂によって人間は人間がそうあるものになるが、人間がそうあるところのものは、身体に結びつけられてはいても、まったく欺瞞のない真実のものなのである」として²⁷⁶、魂が身体と対比させられる。続いて、この身体をまとめ上げるものとして魂の代わりに別の物体を想定することが可能であるかどうか、「是が非でも、我々はこのことを吟味して知らなければならない、はたして魂は物体なのか、それとも物体ではないのか」と問題を提

ンバル派の神学者であり、イブン・タイミーヤ (Ibn Taymiyah, 1258-1326 年) の弟子である。

²⁷¹ Macdonald 1931, 321-2.

²⁷² 中村 2002, 276-284 を参照のこと。

²⁷³ 青柳 2005, 162-3.

²⁷⁴ 「アラビア語版『アリストテレスの神学』第二章」、「アラビア語版『アリストテレスの神学』第三章」、「アラビア語版『アリストテレスの神学』第八章・第九章」。

²⁷⁵ 『アリストテレスの神学』第九章, 168.

²⁷⁶ 『アリストテレスの神学』第九章, 168-169.

示して²⁷⁷、長い議論を展開していくのである。そこでは、たとえば、魂の代わりに物体をそういうまとめ上げる力として想定するならば、さらに別の力を想定しなければならないという無限遡及に陥ることを指摘している。そして「質料には、己れ自身に形相を与えることも、己れ自身から魂を生じさせることもできない。……質料に形相を与えるものは、質料とは別のものでなければならない」として²⁷⁸、物体とは異なる原理である魂が必要であるという結論を導いている。

非物質的な魂が身体を離れた後に存続することに関するイブン・スィーナの見解について確認しておこう。イブン・スィーナは『犠牲祭の論考』において、魂の存続について自分の立場を明確にしている。

[アフロディシアスの]アレクサンドロスの教説から帰結することは、不完全な魂 (al-nufūs al-nāqīṣah) は身体の死滅 (fasād al-badan) とともに絶対に死滅する (tafsudu) というものである。しかし、これは正しくない。また、アリストテレスの教説であるとも言えない。なぜならば、われわれが証明したように、人間の魂は必ず存続するからである²⁷⁹。

『犠牲祭の論考』第七章

ここで言われている「不完全な魂」という表現だが、これは「完全な」(kāmil) 魂との対比でイブン・スィーナは用いている。彼はある一人の人間が持つ魂を完全な魂と不完全な魂とに大きく分け、そのどちらもが身体の死滅後にそれを離れて存続すると考えている。身体の消滅後の魂の存続が自身の立場であると主張する。またこの記述から、イブン・スィーナ自身が自分の教説はアレクサンドロスとは異なるという自覚を持っていたということが分かる。

なお一般に『アリストテレスの神学』は、イスラーム世界ではアリストテレスのものとして受容されたと考えられている。しかしイブン・スィーナは『キヤーへの書簡』のなかで『アリストテレスの神学』の内容が疑わしいものだとの感想を漏らしている²⁸⁰。そして Gutas によれば『キヤーへの書簡』が書かれたのは死のおよそ一年前、つまり 1036 年前後であるという。この時期の見解であればイブン・スィーナによる定まった評価だと見なしてよいと思われる²⁸¹。

²⁷⁷ 『アリストテレスの神学』第九章, 169.

²⁷⁸ 『アリストテレスの神学』第九章, 173.

²⁷⁹ Ibn Sīnā, *al-Aḍḥawīyah*, 213, lines 9-11.

²⁸⁰ Badawī 1978. 121. 一部の英訳が Gutas 2014, 53-58 に収録されている。

²⁸¹ Kraus 1941, 272-3 では、『キヤーへの手紙』における記述に基づき、イブン・スィーナが『アリストテレスの神学』を偽書だと見なしていたのだと論じられている。それにも関わらずイブン・スィーナが『アリストテレスへの神学』に対する注釈を書いたのは、その書の内容の重要性を認め、保存する価値があると判断したためであると Kraus は考える。沼田 2006, 107 では Kraus の説が紹介されているが、アラビア語原文からは偽書と考えていたとは読みとれないとされている。

魂が身体から離れる場面があるならば、魂が身体に結びつく場面がある。魂の出現についてはこれまでも見てきたが、ここで『犠牲祭の論考』の記述を参照しながら、もう一度簡単に身体への魂の出現についてのイブン・スィーナーの考えを振り返っておく。イブン・スィーナーでは身体の生成に先だってどこか別の場所に存在していた魂が到来してくるのではなく、先に身体ができてそこに魂が出現すると考えられている。『犠牲祭の論考』の第三章で、身体にどのように魂が宿るのかについての記述がある。その一つが「魂は身体の混和状態が生じるのとともに (ma‘a) 生じる」というものである²⁸²。「ともに」と訳したアラビア語の ma‘a は、ここでは時間的に同じであることを表している。身体がある混和状態を備えると同時に、魂が身体に生じるということを言おうとしているのがこの引用文である。そして、このとき身体には「離在的な原因 (al-sabab al-mufāriqah)」から魂の存在が流れ込むのだと記されている²⁸³。

ただし、これは『治癒の書・魂論』5.3 の記述とは微妙に異なる。それは ma‘a の意味の違いに由来する。ma‘a の語は『犠牲祭の論考』においては時間的な同時性を意味していたが、『治癒の書・魂論』5.3 では併存を意味している。『治癒の書・魂論』5.3 の記述を字義どおりに訳せば「魂の発生は身体とともにある (yakūnu ḥudūth-hā ma‘a badan)」ということになる²⁸⁴。この hā は魂を指しており、ma‘a badan は「身体と併存して」という意味だと解釈できる。これが身体の発生と同時に魂が発生するという意味で解釈できないことは、『救済の書』で内容的に対応する箇所を参照することによる。その箇所では、「魂は肉体と共に存在するが (wujūd al-naḥs ma‘a al-badan)、魂は物体から生じるのではなく (laysa ḥudūth-hā ‘an jism)、非物体的な形相である実体 (jawhar huwa ṣūrah ghayr jismiyah) から生じるのである」と記されている²⁸⁵。ここで注目すべきは、「存在」と「生成」という語が使い分けられていることである。魂と身体との関係については共に「存在」として記述されており、魂と身体が併存することを表している²⁸⁶。一方魂の「生成」については、その原因は身体ではなく「非物体的な形相である実体」、つまり能動知性に帰されている。

²⁸² Ibn Sīnā, *al-Aḍḥawīyah*, 129, line 4.

²⁸³ Ibn Sīnā, *al-Aḍḥawīyah*, 129, lines 6-7.

²⁸⁴ Avicenne, *Psychologie*, 221, lines 11-12.

²⁸⁵ Ibn Sīnā, *Najāt*, 230, lines 24-26; Avicenna, *Avicenna's Psychology*, 68; イブン・スィーナー「救済の書」, 396.

²⁸⁶ 「共に (ma‘a)」という語に注意を向けるべきだという指摘は、Druart 2000, 262-3 でもなされている。Druart は、イブン・スィーナーが魂の生成に関して身体「によって (bi)」という語は決して使わないということに注意を促している。Druart はまた、『治癒の書・魂論』第五部の第二章から第四章における記述を詳しく見て、イブン・スィーナーの魂論について検討を加えているが、魂の個別性とその肉体の死後の存続については必ずしも論理的に整合しているようには思えないという。それらの箇所では、いかにして魂が肉体を離れた後も個別性を保持するのかについてのイブン・スィーナーの説明は見つけられないとする。魂の個別性に関するイブン・スィーナーの議論については、上述したように『犠牲祭の論考』や『アリストテレスの神学』への注解を見る必要がある。

魂が能動知性に由来することについては、『治癒の書・魂論』5.4 の記述が明快である。そこでは「身体の準備状態(tahayyu')が、魂の存在が離在的な諸原因(al-'ilal al-mufāriqah)から身体に流れ込むという事態を引き起こす」と記されている²⁸⁷。ここで「離在的な諸原因」と記されているのは能動知性のことを指し示しており、魂の源泉がそこにあることが述べられている。身体の側に魂を受容する準備が整うとその源泉から魂が流れ込むとされている。

イブン・スィーナーの記述に関して以上確認したことから、魂の生成という場面に関して魂と身体との関係は次のようにまとめられよう。身体に魂が生成するに先立って、まず身体の側に魂を受け取る状態が整わなければならない。その状態に至ると能動知性から身体に魂が流れ込む。身体に入り込む以前の魂はどのような状態にあるとイブン・スィーナーが考えていたのかはよく分からないが、それがまだ未分化の状態にあることは確かである。魂に個別性が生じるのは魂が身体と共存するようになってからである。

この記述と『心臓の葉』の記述を読み合わせるならば、ルーフによって準備された身体に理性的魂が降り来るという図式が完成される。そして、ひとたび魂が身体に宿ると、その二者を媒介するのがルーフである。このことは本論文の第二章において『医学典範』の記述を見たとおりである。

2.2 魂の個別性

死後の魂が個別性を持つかどうかについては『アリストテレスの神学』では言及されていない。こうした点が問題となるのは、当時の神学的議論からの批判に対して哲学的議論の妥当性を擁護しようとするという場面である。神学的議論においては魂は物質であり、それゆえその個別性を保持するということを主張することは困難ではなく、それぞれの魂が生前の行為に応じて賞罰をうけるというイスラーム教義に沿ったものとなる。これに対して、イブン・スィーナーによれば、魂は存続しつつも物質性を伴わないから、神学からすれば魂の物質性がないのであれば個別性は保持できないことになる。

しかし、イブン・スィーナーは自身の考えがイスラーム教義を満たすものであることを表明するために魂が個別性を保持するのだということを主張しなければならない。つまり、死後の魂が個別性を持つという主張は、イスラーム教義を満たした魂論であることを表明するために必要であった。なぜならば、イスラーム的教義においては、最後の審判の日、人は生前の行いに応じて、死後、天国か火獄に振り分けられるとされているからである。この個別性の保持という考えは、彼がまだブハーラーにいたころに書いた『魂論要綱』にその萌芽がすでに見られるが、より詳細に、その根拠とともに提示されているのが『犠牲祭の論考』である。

イブン・スィーナーはどのようにして死後の魂が個別性を保持することを理論づけたのであろうか。次に引用する記述がそれを知る手掛かりとなる。

²⁸⁷ Avicenne, *Psychologie*, 229, line 15; イブン・スィーナー『魂について』, 268.

身体における魂は、質料における形相のようにあるのではない。したがって、身体の実体 (jawhar) は魂と幸せとの間の障壁ではない。むしろ、身体からの影響 (āthār) や魂に浸透した様態 (al-hay'āt al-mungharizah fī-hi) [が障壁なのである]²⁸⁸。身体的な様態、たとえば、欲望や憤怒、その他の欲望の対象をこの世界の事柄から得たいという欲求が魂に定着し、固着すると、魂が身体を離れても、そのような様態が定着しているなら、それらの様態は真の完成や来世での幸せを妨げてしまう。まるで、魂がまだ身体の中にあるかのような²⁸⁹。

『犠牲祭の論考』第七章

魂が身体から離れた後もその個別性を保持できるのは、魂は身体からの影響を受け影響を受けた結果の様態が魂に残るからであるとされている。こうしてイブン・スィーナはイスラーム教義から要請される魂の個別性と、魂は非物質であるという哲学的な制約に折り合いをつけようとした。しかし、いかにして身体を通じて受けた「様態」が非物質的な魂に残るのか、その点にははっきりしない。これがいくらか無理のある理論であるということは、イブン・ルシュドの態度からもうかがうことができる。イブン・ルシュドが『反駁の反駁』という書を書いたのは、ガザーリーによって攻撃されたイブン・スィーナの教説を守るためであったのだが、そのイブン・ルシュドにしても、死後の魂に個別性を認めることには理論的な困難を感じていたようである。イブン・ルシュドは、もしも死後の魂が個別性を保持すると仮定するなら、魂が「天球から流出する動物的な温かさ」にくっつかなければならないはずだと考える²⁹⁰。しかし死後の魂が何らかの物質と結びつくとは考えられないから、個別性は保持されないと結論する。

しかしイブン・スィーナには、より詳細に魂の個別性を理論づけている記述が見られる。それは『『アリストテレスの神学』への注解』(Sharḥ Kitāb Uthūlūjiyā)の一節である。「『アリストテレスの神学』への注解」は、本来『公正の書』(Kitāb al-Inṣāf)の一部を構成していた。『公正の書』はアリストテレスの著作に対する膨大な注釈書であったが、1030年1月のガズナ朝のマスウードによる略奪により失われた。これが書かれたのは略奪にあうよりも半年から一年ほど前のことで、Gutasの推測によれば1028年12月から1029年6月までの間に草稿ができていたとされていたという²⁹¹。これにより全二十巻にわたる膨大な著作がほぼ失われたが、一部だけは現在まで伝えられている。その一つが『『アリストテレスの神学』への注解』で²⁹²、ほかに『アリストテ

²⁸⁸ Ḷāṣīの校訂では、mungharizahではなく、mutaqarrarah（「確立した」）となっている。

²⁸⁹ Ibn Sīnā, *al-Adḥawīyah*, p. 205, line 8-p. 207, line 3.

²⁹⁰ リーマン 2002, 235.

²⁹¹ Gutas 2014, 150.

²⁹² Badawī 1978, 35-74.

レス形而上学ラムダ巻』への注解」(Sharḥ Kitāb Ḥarf al-Lām)²⁹³と『アリストテレス魂論』への注解」(Al-Ta'liqāt 'alá Ḥawāshī Kitāb al-Nafs li-Aristāṭālis)²⁹⁴が残されている。

さて、この『アリストテレスの神学』への注解のうち、以下で取り上げるのは『アリストテレスの神学』第一章の一つの箇所に対する注釈である。この箇所は『エンネアデス』4.7 に対応する。まずは『アリストテレスの神学』の記述を見てみよう。

ただし、肉体の汚れや不浄にまみれていない純粋・清浄な魂は、感覚的世界を離れるときに、感覚的世界にぐずぐずせず、すみやかにかの諸実体のもとに帰ることになる²⁹⁵。

これに対するイブン・スィーナーの注釈は次のようなものである。

魂が身体的に (badaniyah) なり、欲望や憤怒やその他の身体的事柄 (al-umūr al-badaniyah) に従順な様態 (hay'āt) が魂を制するようになり、さらにこのような様態が魂における性向 (malakāt)²⁹⁶になると、魂は身体[からの離脱]の後でも、全体としては、身体にいた時のままであり、崇高な世界からは拒絶されて (maṣḍūdah) しまう。「汚れ (awsākh)」とは悪く卑しい付加物であり、自然的でなく、適切でもなく、それに比べて清純なものにくつつく。しかし、魂が身体から離れるとき、その様態が崇高であるならば、至高の世界と結びついた状態を保ち、輝く美しさを身にまとい (lābisat al-jamāl al-abhā)、以前にいた世界とのつながりを断つ²⁹⁷。

『アリストテレスの神学』への注解

身体と結びついていた時に、魂は固有の「性向」を持つに至り、それは身体から離脱した後も持ち続ける。ここで注目すべきは原文と注釈とにおける差である。原文では魂が個別性を保持するということは読みとれない。これに対しイブン・スィーナーの注釈では魂が「性向」を持つようになって個別的になっている。

ただし、上でみた『犠牲祭の論考』の記述にしろ、今の『アリストテレスの神学』への注解にしろ、魂がある種の「様態」や「性向」を持つことが必ずしも肯定的に語られているわけではな

²⁹³ Badawī 1978, 22-33.

²⁹⁴ Badawī 1978, 75-116. ただし、これが『公正の書』に初めから含まれていたのかどうかについては研究者の意見が分かれている。「アリストテレス『魂論』欄外への注」という現在伝えられているタイトルが示すように、イブン・スィーナーが所持していたアリストテレス『魂論』への傍注だけを後の編纂者(十二世紀半ばの'Abd al-Razzāq)が書き写して残したという可能性がある。Gutas 2014, 152-3 を参照のこと。

²⁹⁵ 「アラビア語版『アリストテレスの神学』第一章」129 頁。

²⁹⁶ 単数形は malakah。対応するラテン語とギリシア語は、それぞれ、habitus と ἕξις である。

²⁹⁷ Ibn Sīnā, Sharḥ Kitāb Uthūlūjiyā, p. 42, lines 1-7; Vajda trans., p. 357.

いことに注意しなければならない。身体を通じて魂に備わった「様態」や「性向」によって魂は個別的なままで身体の死後も存続はできるが、存続の状態が優れたものになるかどうかはどのような「様態」や「性向」を持つのかに左右されると考えられている。死後も魂は個別性を保ち、生前の行いに応じて、ある魂は幸福感を感じ、ある魂は不幸福感にさいなまれる。このことは死後にそれぞれの人が賞罰を受けるとされているイスラーム教義に適ったものである。魂は非物質であるとしながらも、イスラームの基本教義を取り込むような魂論をイブン・スィーナナーが展開しようとしているのが感じられる。イブン・スィーナナーは身体の復活を否定するなど、イスラームの教えとは異なる部分もあるが、死後も個別性を保つという点ではイスラーム的教義と共通している²⁹⁸。

魂がある種の「様態」を備えることによって身体を離れた後も個別性を保持するという論理は、イブン・スィーナナー以前に、すでにファーラービーに見られるものである。ファーラービーによれば魂は非質料的であり、死後、身体性を振り払い、純粋に魂のみで存続するとされる。その魂は個別性を保つとされているが、その理由は魂は身体と結びついていた頃に身体からの影響を受けるからであるとされている。その様子をファーラービーは、「魂の性質 (hay'āt) はすべて、魂がかつていた身体の混和状態 (mizāj) が要求するところのものに従う」と記している²⁹⁹。こうして、ファーラービーは、魂が生前に結びついていた身体の混和状態に応じて特有の性質を帯びることになると考え、次のように続ける。

したがって、魂の様態 (hay'ah) は、魂のなかにある違いに応じて異なるのだということが必然的に帰結する。そして、身体の相違が無限であるのだから、魂の相違もまた無限である³⁰⁰。

身体の相違が魂の相違につながるという記述には、魂が身体からの影響を受けるということが示唆されている。また、その影響を受けて魂にある種の「様態」(hay'ah) が生じるとされている。これは、先に見たイブン・スィーナナーの考えと理論的にも言葉遣いとしても近い。イブン・スィーナナーによれば、魂は身体からの影響 (āthār) を受け、身体から浸透した様態 (hay'āt) を帯びるのだとされていた。こうして身体からの影響によって個々の魂に特有の様態が生じるということを理由に魂に個別性を持たせる議論を展開する点で、イブン・スィーナナーとファーラービーに

²⁹⁸ 死後の魂の個別性という点では、イブン・スィーナナーの魂論はプロティノスの魂論と共通している。プロティノスによれば魂は一つであるのだが(『エネアデス』 4.9)、また「それぞれの魂が個別的英知に依存していて、かの世界にあっても個性性を維持する」(『エネアデス』 4.3)とされている。ただし、新プラトン主義においては個体の誕生に対する魂の先在性が言われているのに対して、イブン・スィーナナーにおいては身体の形成と同時に魂が生じるとされているという違いがあることは注意しておくべきである。

²⁹⁹ Fārābī, *Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*, p. 132, lines 1-2; ファーラービー「有徳都市」, 135.

³⁰⁰ Fārābī, *Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*, p. 132, lines 2-4; ファーラービー「有徳都市」, 135.

は共通点が見られる。ファーラービーの理論をイブン・スィーナが受け継いでいると考えるのが自然であろう。ただし、ファーラービーには個別的魂について意外な記述が見られる。それは、死後に身体を離れた「各々の魂が、種と量と質において似ている魂に結び付けられる (ittāṣala)」というものである³⁰¹。しかし、このような結びつきは個々の魂により大きな喜び (iltidhādh) をもたらすとされているから³⁰²、一つの魂に溶け込んでしまうわけではなく、個別性は保たれている。

イブン・スィーナは『犠牲祭の論考』において魂が個別性を保持するということを「衣服」の比喩によっても表現している。魂が「帰還」において身体を服のように脱ぎ捨てるというのである。この議論がなされているのは第四章で、そこではイブン・スィーナは「自己 (anniyah)」とよべるようなものが何に因るのかを探っている。彼は第四章の冒頭において、ある人が「彼」と呼ばれたり、自分を「私」と呼んだりするような原因が自己の本質 (maʿnā) であると定義する。心臓や脳などの重要だと思われる器官を取り除いても、本質 (maʿnā) は残ることから、そうした本質は身体ではなく魂であると議論する。そして魂に比べてみると「身体はすべて本質 (maʿnā) に関わるようなものではなく、単に居場所 (maḥall)、在り処 (maqʿam)³⁰³、住み処 (maskin) にすぎない」のであるが、普段あまりに自分の身体に慣れ親しんでしまっているために、身体を離れることには苦痛が伴うのだと記している³⁰⁴。イブン・スィーナによれば、たとえこうした苦痛があったとしても自己の本質は魂であるのだから、身体を「衣服」を脱ぐように捨て去っても魂は残る、すなわち自己は残るのだという。そしてその自己が身体を離れても生前と同一性を保つということを次のように記す。

我々とは我々の魂に他ならないことを明らかにし、また、身体の死後も魂は存続するということを確認したからには、来世において我々は別のものに変化しないということが明らかである。我々は自分の外側に着ているもの (mā labisnā-hu min al-khārijāt ʿan-nā) を脱ぎ捨てる (tajarradnā) のである。したがって、我々は二つの状況において同じ自分である (naḥnu fī al-ḥālayni jamīʿan naḥnu bi-aʿyāni-nā)。今そうであるのとは異なるものに変化するというのではなく、今の我々をなしている一部が残るということもない³⁰⁵。

『犠牲祭の論考』第四章

この引用文中に「我々は二つの状況において同じ自分である」という記述があるが、ここで言われている二つの状況 (al-ḥālāni) とは、魂が身体に結びついている状況と身体から離れた状

³⁰¹ Fārābī, *Ārāʾ Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*, p. 133, lines 6-7; ファーラービー「有徳都市」, 136.

³⁰² Fārābī, *Ārāʾ Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*, p. 133, lines 11-13; ファーラービー「有徳都市」, 136.

³⁰³ イタリア語訳者 Lucchetta によれば、maqʿam とは maqām の古い形。

³⁰⁴ Ibn Sīnā, *al-Aḍḥawīyah*, p. 145, lines 3-7.

³⁰⁵ Ibn Sīnā, *al-Aḍḥawīyah*, p. 151, lines 6-9.

況、つまり生前と死後のことを指している。死を境にして「我々」は変わらないのだとされているが、それは「我々」とは「我々の魂に他ならない」のであり、魂は死後も存続するからというのが理由である。

また、着ていた服を脱ぐという表現で魂が身体を離れる様子を描写していることについて注記しておこう。「着る」(labisa)、あるいは「脱ぐ」(tajarrada)という映像を喚起しやすい具体的な事物に即した描写が特徴的である。ここでは動詞 *tajarrada* をやや強調して訳した。形相や魂が質料から離れているという事態について語る文脈で、動詞形の *tajarrada* や分詞形の *mujarrad* という語が、哲学的な著作でよく用いられている。日本語の翻訳では、「離在」、「離存」、「抽象」などと訳されることが多いが、ここでは動詞の原義である「(皮を)剥く」の意を残すように訳出した。

服を着る比喻によって魂の身体への宿り方を表現することは、今見てきた『犠牲祭の論考』だけでなく、それから5年から10年経った『治癒の書・魂論』においても行われている。

このような器官(al-aḍḍā)は我々に実際にはただ衣服(al-thiyāb)のように備わるにすぎないが、長い間我々に付随しているために我々の一部のようにになっている。我々が自分の魂について考えてみると、それが裸であるとは想像せず、覆いとなる物体を伴っていると想像する。その原因は[魂に器官が]長い間付随しているからである。我々はすでに衣服に関しては脱いだり放ったりすること(al-tajrīd wa-al-ṭarḥ)に慣れているが、器官に関してはそうでない。器官が我々の一部であるという思いは、衣服が我々の一部であるという思いよりも強いのである³⁰⁶。

『治癒の書・魂論』第五論考第七章

この引用箇所では、魂の身体に対する関係は実際には衣服に対する関係と変わらないが、ただ、あまりにも魂と身体の結合が強いために、衣服のように身体を脱ぎ捨てることができるのは普通人は思わないのだとされている。この記述が現れる『治癒の書・魂論』はおよそ1022年から1024年の間に完成したものであり、1015年頃に書かれたと想定した『犠牲祭の論考』からおおよそ5年から10年ほど後のことである。衣服の比喻を用いて魂と身体の結びつきを表現するという方法をイブン・シーナーが長い間用いていることがわかる。

この箇所はいわゆる「空中人間」の議論に続いて現れる。この議論について確認しておく、知性が備わった状態で神によって創造され、しかし感覚を全く用いることができない状況を想定してみるという思考実験で、こうしたときにでも自己認識は可能であるという議論である。引用した記述はその文脈で現れる³⁰⁷。

³⁰⁶ Avicenne, *Psychologie*, p. 252, lines 4-8; イブン・シーナー『魂について』294頁。

³⁰⁷ Marmura 1986 では、イブン・シーナーの著作で「空中人間」が現われる三箇所について、そ

引用箇所「服」や「脱ぐ」という表現について考えてみると、前提にあるのは魂とはそもそも肉体とは独立して存在しうる実体であって、身体とくっついたり、それから離れたりできるようなものだという考え方だろう。身体とは服のように身にまったり脱いだりすることができるようなものであるというイメージがあったから、このような表現がイブン・スィーナーの記述に見られるのであろう。このように『犠牲祭の論考』第四章における肉体は魂にとっての服であるとのイメージは『治癒の書・魂論』にいたるまで保持されている。

本論文では、『犠牲祭の論考』を 1014 年から 1015 年頃の著作であると仮定して話を進めているが、死後の魂が個別性を保つという主張はこの頃になって出てきたものではなく、すでにイブン・スィーナーの最初期の哲学的著作とされている『魂論要綱』でも見ることができる。この書では、死後の魂については全十章の内の最終章で扱われている。イブン・スィーナーはこの章で死後の魂が賞罰を受けると記述している³⁰⁸。こうした記述があること自体、ある魂は報奨を受け、他の魂は罰を受けるということであるから、それぞれの魂が死後も別個のものとして存在するということが前提にされている。このように死後の魂が個別性を保つとイブン・スィーナーが考えていたことは記述から読みとれる。しかし、彼は身体を離れた魂がいかにして個別的でいられるのかを論証してはいない。死後の魂が個別性を保つ仕組みが明示されているという点で、『犠牲祭の論考』はイブン・スィーナーの魂論を理解する上で重要な手掛かりを与える書であると言える。

3. 「微細な物体」

魂が非物質であったとしても個別性が保持できるとしたことは重要な意義を持つ。それによって死後の魂が物質を伴うとするサービト・イブン・クッラ (Thābit b. Qurrah, 901 年没) の考えなど³⁰⁹、他の教説を排除できるようになったからだ。これによって物質性を有するものはいかなるものであっても消滅するとされ、ルーフでさえも例外ではない。このような方向へ進んだことはルーフ概念の変革と考え合わせると興味深い。ルーフ概念の変革により、『心臓の薬』において示されていたように、ルーフは天体に類似して輝くという性質を持っているとされ、魂を受け取ることができるほどの混和状態であるとされた。しかし、その性質がいかにか高貴であり、存在

れぞれの文脈における意味について説明されている。

³⁰⁸ Gutas 2014, 290.

³⁰⁹ サービト・イブン・クッラに関する研究状況の概要については、Rosenfeld and Grigorian 1976 を見よ。この中で、数学方面の研究は進んでいるが、サービト・イブン・クッラによるガレノスの著作に対する注解など、医学的著作についてはほとんど研究されていないことが指摘されている。サービト・イブン・クッラの医学的側面についての研究が手薄な状況で現在でも変わらないように思われる。サービト・イブン・クッラの生涯については、Rashed 2009 を見よ。ナディーム、キフティー、イブン・アビー・ウサイビアなどの書誌学者の情報を基にして、サービト・イブン・クッラがいつ、どのようにしてバグダードへ移り、そこで学者としての力を得たのかなどが検討されている。

物の階層の中で高い位置に置かれていても、崩壊を免れないのである。ルーフでさえも夾雑物として厳しく除外するところから、イブン・スィーナが死後の魂が非物質であるという原則を強く守ろうとしていたことがわかる。

このような死後の魂についてのイブン・スィーナの議論は、とくにルーフの概念が関わってくるような場面で前章までに見てきた医学的な問題群に関係してくる。『犠牲祭の論考』では死後の魂を主題としているが、場所によっては医学的な議論を前提に話を進めている箇所がある。具体的には、「微細な物体」に対するイブン・スィーナの評価が現れている箇所である。『心臓の薬』や『医学典範』の記述を参照しながら、イブン・スィーナが『犠牲祭の論考』で言おうとしていることを再構築してみよう。

本論文の前章までに見てきた『心臓の薬』や『医学典範』などの医学書では、ルーフは「微細な物体」であるとの規定を受けていた。『犠牲祭の論考』では、この「微細な物体」(jism laṭīf)という表現は、サービト・イブン・クッラの教説を批判するなかで使われている³¹⁰。

そこで記述されるサービト・イブン・クッラの主張とは、魂が身体を離れるときに魂のみで離れるのではなくて「微細な物体」に包まれた状態で離れるというものである。非物質的魂の身体からの離脱を主張するイブン・スィーナは当然のことながら、このような物質が魂にまとわりつくような考えを拒否する³¹¹。

『犠牲祭の論考』においてサービト・イブン・クッラに関する記述は第三章と第七章の二か所がある。

まずは第三章の記述を見てみよう。ここでイブン・スィーナは「微細な物体」が死後の魂を包んでいるというサービト・イブン・クッラの説を紹介し、それを輪廻の教説よりも「さらに驚くべきこと」だと判断し³¹²、さらにその説を推し進めると矛盾が生じるとして却下している。

さらに驚くべきは次のようなサービト・イブン・クッラの言説である。魂は身体において他の

³¹⁰ ファフルッディーン・ラーズィーによるサービトのルーフ観に関する報告については、Macdonald 1931, 341 を見よ。

³¹¹ サービト・イブン・クッラの「微細な物体」の考え方に対するイブン・スィーナの批判については、拙論(俵 2014)で本節よりもやや詳しく論じた。

³¹² ここで「さらに驚くべきこと」と書かれているのは、その直前で輪廻論者による批判が紹介され、その輪廻論者が魂は輪廻しないというサービト・イブン・クッラの説を驚くべきことだと考えているという記述があるからである。「彼ら[輪廻を肯定する人たち]は言う。我々はサービト・イブン・クッラの次のような結論に驚いている。すなわち魂は輪廻しない。なぜならば、もしも魂が輪廻するとしたら、二つの身体の間における魂の存在の時間が無駄になってしまうが、自然には無駄というものはないはずである。したがって、この原則により、魂が一定の時間無駄に過ごすということは退けられ、永遠に無駄が続くということになるはずである」(Ibn Sīnā, *Aḏḥawīyah*, p. 113, line 5 – p. 115, line 3)。なお、ここでサービトが用いているとされる自然には無駄がないという原則は、アリストテレスの記述「神と自然とは余計なものをなにも造りはしない(‘Ο δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν)」(Aristotle, *De caelo*, 1.4, 271a33)を踏まえたものだろう。

物体とは似ていない微細な物体 (*jism laṭīf*) に宿っている (*yaḥtallu*)³¹³。そして、この微細な物体は一瞬のうちに質料から解放されることはなく、[その解放は] いくらか時間が経過してからである。この物体は無駄ではないのだろうか。この微細な物体とは何を意味しているのだろうか。その微細さは、それが透明で柔和さにおいて極度だからだろうか。それがどんなものであれ、それは間違いなく自然的物体 (*jism ṭabīʿī*) であり、魂を担っている (*ḥāmil lil-nafs*)。したがってそれは生きているものであり、理性的であり、かつ理性的でない。しかしこれは矛盾である³¹⁴。

『犠牲祭の論考』 第三章

やや理解しにくい論述だが、議論の大筋として次のようになる。「微細な物体」が身体を離脱した魂を運ぶということを仮定すると矛盾が生じる。したがってそのような仮定がそもそも誤りであって、魂が「微細な物体」によって運ばれるというようなことはない、ということであろう³¹⁵。非物質的魂の身体からの離脱を主張するイブン・スィーナは当然のことながらこのような物質が魂にまどわりつくような考えを拒否する。

もう一か所が第七章の短い記述である。身体を離脱する魂が「微細な物体」をとまなうということがサービトの教説として簡略な形で紹介されている。ここでイブン・スィーナは、「魂は微細な物体に包まれた状態で (*fi jism laṭīf*) 身体から離れる (*tanfaṣil min al-badan*) と彼 [サービト・イブン・クッラ] は考えている」と記し³¹⁶、そうした考えに対して「驚くべき教説 (*madhhab ʿajīb*)」とのレッテルを貼って一蹴している。文脈から判断して、ここでの「驚くべき」は侮蔑的な表現である。

サービト・イブン・クッラが「微細な物体」に関して、以上のような考えを保持していたことは、十二世紀から十三世紀にかけて活動した人物であるファフルッディーン・ラーズィー (*Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, 1149-1209 年) によっても報告されている。ファフルッディーン・ラーズィーは、自身が生きた時代までの思想潮流に通じていた人物で、その時点で彼が把握していた思想について記録している。Macdonald によれば、ファフルッディーン・ラーズィーの『不可視界の鍵』 (*Mafātiḥ al-Ghayb*) に、「サービト・イブン・クッラは、魂が存在し、それが光の本性を持った天的

³¹³ 「～に宿っている (*yaḥtallu*)」と訳した箇所は、本論文で底本として用いている Lucchetta の校訂では、「～を担っている (*yaḥmalu*)」という意味の語が採用されている。しかしこの箇所に関しては、ʿĀṣī による校訂 (Beirut 1987, p. 118, line 13) に倣い、「～に宿っている (*yaḥtallu*)」を採用した。魂が「微細な物体」に宿るといふ文のほうが、これにつづく記述と『犠牲祭の論考』第七章における記述と整合的だからである。

³¹⁴ Ibn Sīnā, *Aḍḥawīyah*, 115, lines 3-7.

³¹⁵ Ibn Sīnā, *Aḍḥawīyah*, 114, note 8 で、イタリア語訳者 Lucchetta による解釈の試みが紹介されている。

³¹⁶ Ibn Sīnā, *Aḍḥawīyah*, 225, lines 8-9.

かつ微細な物体 (ajsām) と結びついているということ、また、そうした物体が人体の中で流れて (sāriya) おり、この流れが続く限り魂が人体を管理することができる」と主張した」という記述が見られるという³¹⁷。この記述では、人の存命中の魂とルーフの結び付きが語られているのであって、死後の魂については触れられていない。しかし、ルーフが確かに物体であること、そして魂がルーフを利用するということが、サービトの考えであったということがこの箇所から読みとれる。また、ファフルッディーン・ラーズィーは、『隠された秘密の書』(Kitāb al-Sirr al-Maktūm) でもサービト・イブン・クッラのルーフ観について報告している。その報告では、サービト・イブン・クッラが、自身が土星のルーフによって守られているのだと語り、さらに、それら諸ルーフと対話をしたと主張した、とされている³¹⁸。

これらの記述によって示されるサービト・イブン・クッラのルーフ観は、『犠牲祭の論考』における記述と整合する。つまり、『犠牲祭の論考』では、死後に魂が「微細な物体」にくるまれて天に昇るとの考えがサービト・イブン・クッラの教説として紹介されているのだが、この「微細な物体」をルーフだと考えれば、生きていたときも死後も人の魂がルーフによって守られているというのがサービト・イブン・クッラの教説だと把握できる。以上、ファフルッディーン・ラーズィーの報告によって、『犠牲祭の論考』におけるサービトの教説をある程度確認できたと思われる。

さらに、サービトの教説に類似する考えを紹介する記述がイブン・スィーナーの『『アリストテレスの神学』への注解』に見られる。その記述では、死後の魂が身体を離れても完全に物体性を捨てるわけではないとされている。

彼は言った。身体を離れた魂は、覆い (aghshiyah) や衣 (lubūsāt) から解放されるわけではない。魂は実際、なんらかの物体 (badan mā) を必要とし、なんらかの結びつき (ta'alluq) を物体と有し、それによって保持される³¹⁹。

『『アリストテレスの神学』への注解』

この記述は、『エネアデス』第四論集第四論文「魂の諸問題について」第五章から第八章に相当する箇所に対する注釈の中にある。ただし、その箇所の具体的な文言に対する注釈というよりも、第五章から第八章全体の内容に対する注釈となっている。ここで問題となるのは「彼は言った」(qāla) という冒頭に置かれている語で、誰のことが指し示されているのかということである。死後の魂が何らかの物体を必要とするという文言はイブン・スィーナー自身の考えでは

³¹⁷ Macdonald 1931, 341.

³¹⁸ Charles Burnett による手稿 ‘Thābit ibn Qurra the Harrānian on Talismans and the Spirits of the Planets’ を参照した。この論文は *La Corónica* 36 (2007), pp. 13–40 に掲載されているようだが、出版された形のもの入手できず見えていない。Burnett によれば、ファフルッディーン・ラーズィーによるこの記述は、写本 MS Berlin, Staatsbibliothek-Preußischer Kulturbesitz Staatsbibliothek, 5886 (Pet. I 207), fols 2v-3r に現れる。

³¹⁹ Ibn Sīnā, *Sharḥ Kitāb al-Uthūlūjīyā*, 72, lines 1-2; Vajda trans., 403-4.

ないし、『アリストテレスの神学』における内容を指したものでない。しかし、内容から考えて、これはサービト・イブン・クッラの考えに近い。『犠牲祭の論考』においてイブン・スィーナはこのような考え方をサービト・イブン・クッラの名前を挙げて批判している。したがって、死後の魂が物体を伴うという考えと、サービト・イブン・クッラの名前を、イブン・スィーナが組合せて把握していたという事実はありそうなことである。上に挙げた『アリストテレスの神学』への注解では、サービト・イブン・クッラの名前は挙げられていないが、これはサービト・イブン・クッラか、それに類似した思想を持った人物を指しているのだと思われる³²⁰。

イブン・スィーナが『犠牲祭の論考』で批判しているのは「微細な物体」が死後も魂にまわりつくという考えである。こうしてイブン・スィーナはサービト・イブン・クッラによる「微細な物体」の説明を批判はする。しかし、「微細な物体」そのものを疑問視しているのではない。では、イブン・スィーナが考える「微細な物体」とはどのようなものだったのか。このことは、『犠牲祭の論考』では明らかにされていない。

ここでイブン・スィーナの著作の執筆年代を思い起こしてみよう。本論文では『犠牲祭の論考』の執筆時期を彼がレイに滞在していた頃と想定している。レイに来る前イブン・スィーナはジュルジャーニにあり、レイを去った後に彼はハマダーンに移り住んだ。ジュルジャーニにいた期間は短く二年ほどであるが、そこで 1013 年頃に『医学典範』の第一巻に着手したとされている。1014 年頃にレイに移るが、一年ほど後にカズウィーンを経てハマダーンに移る。1015 年頃にハマダーンに移り、その地で 1024 年に『心臓の薬』が書かれたとされている。したがって、著述の順番としては、まず『医学典範』第一巻、次にその翌年に『犠牲祭の論考』、そしてそれから十年ほどして『心臓の薬』ということになる。

イブン・スィーナは『犠牲祭の論考』では「微細な物体」について説明しない。しかし、その書の前後に書かれた『医学典範』第一巻と『心臓の薬』の二つの医学書で、「微細な物体」についての記述が見られる。その記述からイブン・スィーナの「微細な物体」に対する考えを読み解くことができるのではないかと。

そこでまず、『医学典範』の第一巻を振り返ってみると、そこで「微細な物体」との定義を受けていたのは医学的なルーフであり、そのルーフについてガレノスのプネウマ理論を基礎にした説明がなされていた。次に『心臓の薬』を見ると、本論文の第二章で見たように、そこではルーフに付随する要素が増加されている。物質ではありながら天の実体に似ていることによって光を帯びるという性質がルーフに付け加えられている。ルーフを有する人間が宇宙の階層の中で高い地位にあり、ルーフの混和状態のすぐれた均衡により理性的な魂を形相付与者から受け取ることが可能になる、というルーフ理論が構築されている。

³²⁰ フランス語訳者の Vajda は、「彼は言った (qāla)」の語を、その後続く記述がどのテキストに関連しているのか不明だという理由から訳出しないと注記している (Ibn Sīnā, *Sharḥ Kitāb al-Uthūlūjiyā*, 72, note 3)。

こうしたルーフ理論の発展がみられる時期に書かれたのが『犠牲祭の論考』である。サービト・イブン・クッラを名指しにして「微細な物体」に関する教説を批判しているが、そこでは自身の考えは示さない。それがなされているのが『犠牲祭の論考』に前後する二つの医学書である。『犠牲祭の論考』の段階でイブン・スィーナーはすでに『医学典範』の第一巻を書き終え、そこでルーフ、すなわち「微細な物体」の身体内での振る舞いをガレノスのように説明していた。『犠牲祭の論考』でサービト・イブン・クッラの教説を名前まで挙げてまで批判しつつも自身の考えはそこで示されなかったが、その後の『心臓の薬』において「微細な物体」に関する洗練された理論が語られているのだ。

おわりに

死後の魂に関するイブン・スィーナーの教説は、クルアーンに基づく一般的な終末論とは異なるものであった。イスラーム的教義においては、終末に際して身体を伴って復活するという考えが中核にある。最後の審判の日に元の身体で復活することはクルアーンでも強調されていることである。これに対しイブン・スィーナーは、身体は自己を形成する本質ではないとして、身体の復活という教義を否定する。この身体からの魂の離脱という考えは哲学的な潮流に位置づけられる。しかし、イブン・スィーナーはこのような考えを展開するにあたって、自説の根拠をクルアーンの章句に求めることを忘れていない。クルアーンの章句に基盤を置くことで自らの教説がイスラームからの逸脱を意図したものではないという態度を示した上で、実際には哲学的な魂論を展開していく。

その魂論はまた、イブン・スィーナー自身の医学的な議論を踏まえたものでもあった。イブン・スィーナーが医学的議論を前提としていることは、サービト・イブン・クッラのルーフ理論に対する批判の中に如実に表れている。この『犠牲祭の論考』の執筆の直前に、イブン・スィーナーは医学に関する重要な著述をなしている。それが『医学典範』第一巻であり、この中でルーフが物質であることが確認されている。『犠牲祭の論考』でもルーフが物体であるという前提は保持されている。死後身体から離脱する魂にルーフが付随することは否定されている。魂は物質性を全く欠くと考えられているからだ。イブン・スィーナーによれば、ルーフは人の発生において魂を受け入れる役割を果たし、ひとたびそこに魂が生じてからは、魂と協力して数々の身体機能を引き起こすのだが、死においてはもはやルーフは故郷に帰還する魂にとって足手まといなものにすぎず、捨て去られる存在であった。イブン・スィーナーにとって、ルーフとはあくまでも物質性を有するものであって、生理的機能を果たす微細な物体という物質性の領域を超えることはなかった。イブン・スィーナーは医学者として、ルーフ概念を用いた理論に通じており、魂とルーフの区別に対しても敏感であった。

イブン・スィーナーによる終末論を振り返るならば、物質性という語が鍵となってくる。物質性の有無を境として、イブン・スィーナーの生命論における二つの主要な概念が峻別されている。つまり、魂が純粋な形では物質性をまったくもたないのに対し、ルーフはどのように洗練されようとも非物質なものとして考えられることはなかった。

このことは、別の観点からすればイブン・スィーナーの生命論の構築を制約することにもなっ

ている。つまり、魂が死後にはまったく物質性をもたないのだとすれば、いかにして生前に身体を通じて獲得した個別性を保持するのかという疑問が生じる。イブン・スィーナーはなんらかの「性向」が備わるのだとして解決を図った。しかし、この考え方は後の学者たちの目には苦し紛れの策と映ったのか、賛同を得られていない。

ルーフの物質性もまた理論的な不備を引き起こしているように思われる。イブン・スィーナーによれば、ルーフは魂を受容することができるほどの混和状態に達し、天体にも似た光を帯びるとされているが、このような性質がなぜ地上の四元素から構成されるルーフに備わることが可能であるのか説明はない。ルーフに物質性という枠で限定を設けた以上、それ以上の説明ができなくなっているというのが実情だと思われる。

結論

イブン・スィーナーが生命に関して語る時、それは哲学的議論と医学的議論、さらにイスラーム教義に関する議論のすべてを踏まえた上でなされているということを示すのが本論文の目的であった。

この点について振り返る前に、まず、イブン・スィーナーには諸学の統合への志向性がそもそもあったのかどうかについて一言触れておきたい。イブン・スィーナーは彼の著作ごとにルーフの概念をいくぶん異なる意味合いで用いている。そのため、イブン・スィーナーが分野に応じてルーフを異なる概念として用いているのではないかという疑問が生じるかもしれない。すなわち、医学や哲学、神学といった学問体系において用いられている魂やルーフなどの概念が、単語として同じだからということで各分野で同じ意味内容を持つものとして想定しているのかどうかである。これに対しては、イブン・スィーナーにとって学の越境はむしろ通常のことであったと答えておきたい。当時から、イブン・スィーナーの医学に対しては、哲学の術語を用いて医学を論じているという批判が向けられていた。たとえば、イブン・ズフル(Ibn Zuhr, 1162年没)というアンダルスの著名な医学者がいたが、その父であるアブー・アラーウ・ズフル(Abū al-‘Alā’ Zuhr, 1131年没)はイブン・スィーナーの『医学典範』を、「通常ではなく哲学的な術語を用い」ており、医学の初学者には適切ではないという理由から批判している³²¹。イブン・スィーナーの学の越境は、彼の死後、数十年して、遠く離れた西方のイスラーム圏でも認識されているのである。また、クルアーンで語られる「玉座」(‘arsh)、「台座」(kursī)を、それぞれ天文学における最外天と恒星天の比喩的表現であるとみなすなど、イスラーム教義と自然学とを重ね合わせるような姿勢もある。さらに、本論でも見たように、医学的著作であると思って読み進めると、突然宇宙論で扱われるような話に移るようなことがある。

複数の知識体系を組み合わせようとする傾向は、諸哲学の統合という局面に限れば、イスラーム勃興以前にすでに長い伝統がある。プラトンとアリストテレスの調和を見出そうとする新プラトン主義の伝統は代表的な一例であると言える。この二大哲学者を調和させようという試みが、イスラーム世界でも続けられていたことは、ファーラービーの『プラトンとアリストテレスの調和について』(Kitāb al-Jam‘ bayna Ra’yay al-Ḥakīmayn Aflātūn al-Ilāhī wa-Aristūṭālīs)という書名からもうかがわれる³²²。なお、この書に見られる神観念はプロクロスの弟子のアンモニオス(434/45-517/26年)を受け継いだものである。アンモニオスとは、アリストテレスの神は世界の存在の始動因であるという見解を示した作品を著した人物である³²³。また、宇宙論に関するフ

³²¹ Pormann and Savage-Smith 2007, 70-71.

³²² Fārābī, *al-Jam‘ bayna Ra’yay al-Ḥakīmayn Aflātūn al-Ilāhī wa-Aristūṭālīs*.

³²³ アンモニオスのこの著作は失われたが、シンプリキオス(500頃-533年以降)によって主要な論点が保持されている(*Simplicii in Aristotelis physicorum libros quattuor posteriores commentaria*, 1361, line 11-1363, line 12)。この箇所英訳として Sorabji 1988, 275-277 がある。

ファーラービーの考えを振り返るならば、そこにも思想の諸潮流の統合が確認される。ファーラービーは、宇宙論と知性論とを結びつけて天球のそれぞれに知性を想定し、知性を伴った天球が地球を階層的に取り巻くという宇宙モデルを構築した。そして、そこに新プラトン主義の流出概念を組み合わせて、知性が下の階層の知性を生み出すという説明を加えてその宇宙像を支えた。さらに、アリストテレスが『魂について』で曖昧な形で記述し、注釈者たちによって改変をほどこされた「能動知性(al-ʿaql al-faʿāl)」という概念をその宇宙モデルに位置づけた。

イブン・スィーナーが医学理論の基盤としているガレノスにも諸学の統合への傾向が見られる。彼は医学における発見とプラトンやアリストテレスの哲学との間に理論的な統一をもたらそうと試みたばかりでなく、そこに、アレクサンドリア派の脳や神経に関する解剖学的な知見も盛り込んだ。

こうした例や先のイブン・スィーナーに向けられた批判を考え合わせると、哲学や医学、イスラーム的教義との統合をイブン・スィーナーが試みていたと想定するのは不自然ではないと思われる。イブン・スィーナーは意図的に諸問題群を結びつけようとする志向があったと考えられ、このような統合への方向性こそがまさに、現在の医学史研究者にとってイブン・スィーナーの医学理論を興味深いものに行っていると思われる。

こうした統合への志向性を背景に、本論文の各章で検討してきたようなイブン・スィーナーの生命観が生じたのである。第一章はイブン・スィーナー前史であるので、第二章から第四章までの内容を振り返り、学問領域の統合という観点からまとめておこう。

第二章においては、『医学典範』の第一巻と『心臓の薬』の記述に基づいて、ルーフ概念の改革がイブン・スィーナーによってなされたことを論じた。ガレノスの考えるプネウマは純粋に医学的な概念であり、体内の生理学的な機能の説明に用いられていた。このプネウマにアラビア語で「ルーフ」との訳語が与えられてイスラームの医学に導入された。イブン・スィーナーによっても医学的なルーフ概念が医学理論に組み込まれた。『医学典範』の第一巻に見られるように、ルーフは魂と峻別され、身体と魂の媒介としての役割を持たされていた。またその一方で、『心臓の薬』の記述で確認したように、イブン・スィーナーは単なる身体の一器官として数えるには相応しくないような性質をルーフに帰していた。それが「光輝く」や「天体に似る」などの表現で表されるルーフの性質で、ガレノス的なプネウマの伝統には見られないルーフ観である。イブン・スィーナーはこうして医学的なルーフ概念に別の思想潮流のルーフを組み合わせて自身の医学理論を展開しているのである。

第三章においては生命定義の変化を論じた。イブン・スィーナーは魂の有無によって生命の有無が判断されるというアリストテレス哲学に倣った生命定義を初期には採用していた。しかし、彼は後に、『治癒の書・植物論』の記述に見られるように、随意運動をするかどうかを生命の有無を分ける基準とした。アリストテレス的な定義から離れるこのような基準の設定の背景には、イブン・スィーナー自身の医学的な考察の経験が関係している。医学理論において用いられる「能力」(qūwah)の概念に対する考察を通じて、生命を定義し直したのである。1013年頃に執筆された『医学典範』の第一巻にその考察の跡を見ることができる。「生きている」ということをどのように定義するのかは、生物体の機能を直接対象とする生物学や医学よりも一段階上

の哲学的な議論である。医学的な考察が哲学的な議論に影響を与えたのである。

第四章ではイブン・スィナーの終末論を扱った。「帰還」というイスラーム教義から要請される原則に対して、イブン・スィナーがどのような対応を示したのか確認した。『犠牲祭の論考』の記述から、魂とルーフという概念についてどのような考えを持っていたのかを明らかにしようとした。身体の復活というイスラーム教理に反し、イブン・スィナーは死後に残るのは魂だけであるとしている。その魂は哲学的な原則に従って非物質であると規定されている。この規定は強く働いており、魂にはいかなる物質も関わることはない。そのために、「微細な物体」が死後の魂に結びつくというようなサービト・イブン・クッラの考え方は退けられる。イブン・スィナーが医学的な著作において「微細な物体」と定義しているのはルーフであって、ルーフとは四元素を材料として体内で構成される物体である。イブン・スィナーはこうして、「帰還」という宗教的な要請に対し、魂の非物質性を基軸とする哲学的な議論で答えるが、その議論には医学的な知見が取り入れられているのである。

以上、各章の内容を振り返ったが、最後にこれまでの議論を踏まえると、イブン・スィナーの生命思想を理解する視座として、以下の三つが提示できる。

第一に、イブン・スィナーの生命論を思想史上に位置づけると、イブン・スィナーの思想の要素のすべてをアリストテレスとガレノスに還元できるわけではないということが言える。このことは新プラトン主義の影響がイブン・スィナーを含めてイスラーム哲学に濃厚であることを考えれば当然ではある。しかし、イブン・スィナーの医学が伝統的な医学を集積して体系的に整理しなおしたものであるという理解が一般的であることを考えれば、他の要素に配慮することはイブン・スィナー理解の際に思い起こす必要があるだろう。たしかに、イブン・スィナーの思想における概念や理論の多くは、哲学的側面についてはアリストテレスの思想に、医学的側面についてはガレノスの思想に多くを負っている。だからといって、イブン・スィナーの考え方のすべてを一つ一つの要素に切り分ければアリストテレスないしガレノスの思想に還元できるというわけではない。アリストテレスやガレノスにある要素をうまく組み合わせれば、イブン・スィナーの思想になるというわけではないのである。実際には、それらに加えて他の要素もイブン・スィナー思想を構成している。

そうした要素についてまとめると、まず魂の観念に関しては、そこにはイスラームの教義が関わってくるが、イブン・スィナーはそれを受けて哲学によって対処する仕方で魂論を展開している。神学と哲学の両者からの要請に応えるような形で提出されたのがイブン・スィナーの魂論である。イスラームの教義上の要請として、具体的には最後の審判の日における身体の復活という考え方がある。イブン・スィナーはこれを自身の魂論にそのまま取り込むわけにはいかなかった。哲学の側から要請される原則として魂の非物質性という考え方があるからだ。そこで、イブン・スィナーによって図られた解決策は、魂の非物質性は維持しながらも、魂の身体からの離脱性を付加し、さらにその非物質的・離在的魂が個別性を保持するというものであった。魂の個別性が保持されることで、死後に各自に賞罰が課せられるというイスラームの観念との整合が図られている。魂に関するこの理論は、魂の非物質性というアリストテレス哲学の原

則に基づき、さらに各人間の個別性というイスラーム教義上の要請に応じることで、両要素を盛り込む形で構築されたものである。

他要素の追加という現象はルーフの概念についても言える。イブン・スィーナーの提示するルーフ概念はガレノス理論が基盤となっているが、そこに別の要素が追加され、ルーフ概念の適用範囲が拡大されている。発生論の文脈ではルーフは魂を受け取る実体だとされている。また、感情の動きがルーフ概念を用いて説明され、そこに理論的根拠が与えられている。こうして、ルーフ概念を一つの主要な構成要素として、複数の現象を覆うような理論体系を構築することが試みられているのである。

第二にイブン・スィーナーの思想が時間の経過とともに変化しているということが言える。その証拠となる具体的な事例が、本論文で取り上げたルーフ概念の変容および生命定義の変更である。ルーフの概念についてはガレノス医学の概念を引き継いだり、それを自身の思想体系に取り込むにあたって改変を施した。この改変の結果が『心臓の葉』に表れている。また、魂と生命の概念については、最初期の著作とされる『魂論要綱』において魂を持つことが生きることと同義とされていたが、アリストテレス哲学で自明とされていたこうした関係性はイブン・スィーナーの哲学体系では維持されなかった。後に、生命の定義が変更され、魂を有することが生きてると判定する基準ではなくなる。それが示されているのが『治癒の書・植物論』である。ここでイブン・スィーナーは植物を生きているものには数えない。植物が魂を持つという原則は保持されているが、そのことから植物を生きているとする判断は導かれていない。ここで生命の有無を判断する基準として用いられているのが随意運動である。魂を持つことが生きることと同義であるという考え方はすでに棄却されている。

第三に、医学や哲学、それに宗教的観念の思想的連関が働いていることが指摘できる。そうした連関を理解する鍵となるのがルーフ、魂、生命の諸概念である。それらの概念についてまとまった記述のある『医学典範』の第一巻では、ルーフ、魂、生命という三つの概念がすべて提示されている。『医学典範』ではルーフは魂にとっての道具のような関係にあるとされている。「微細な物体」であるルーフは魂という非物質と身体という物質の間を媒介するような存在として想定されており、生理学的な機構を説明する概念として用いられている。生命は魂の持つ一つの能力である動物的能力の発現の一つに数えられている。また、身体中で最も熱い物質とされるルーフは、生命活動の根源であるとの表現もされている。以上が『医学典範』における三つの概念の相関の概略である。

ルーフの概念についてはガレノス医学の概念を引き継いだり、それを自身の思想体系に取り込むにあたって改変を施した。ルーフが身体内でもっとも微細な物体であるという規定は伝統的なもので、その微細さによって魂という非物質と身体という物質を介在する役割が果たされると考えられた。このことはルーフの生理学的な側面から見た機能である。しかし、イブン・スィーナーが提示するルーフの機能はそこにとどまらない。さらに人間の形成という局面において魂の受容という重要な役割を担わされている。能動知性から発せられる理性的魂の受け皿となるというのがその役割である。原則として、質料側の準備が完了していなければ形相は受容されない。理性的魂は人間のみと与えられる魂であり、その受容の役割を担うのがルーフであるとされていることから、身体内におけるさまざまな物体の中でも、価値の序列としてルーフ

が最上位に位置づけられていることがわかる。そのため、理性的魂を受容するほどの高貴さの表現として「光り輝く」などの形容がルーフに付されているのだと思われる。

ルーフの変容は医学上の問題としては以上のようなものであり、これによって人の形成から生存の維持までの一連の発生論的機構や生理学的機構がルーフ概念によって説明されている。しかし、魂の受容器官としてのルーフという観念は、一つの哲学的な原則を満たすべく導入されたのである。その原則とは、何らかの形相がある物体に宿るに先だって、その物体側の方でその形相を受け取る準備ができていなければならないというものである。物体の混和状態(mizāj)がその形相を受け取るのに相応しいものになって、初めて形相がその物体に入り込むのである。この原則に基づけば、人間のみにも与えられる理性的魂という高次の形相の受容においては、受け取り手である物体にもそれに見合う混和状態が要求される。そうした混和状態を持つ物体として提示されているのが、ガレノスの医学から受け継いだ概念であるルーフである。人間の発生は、医学的な論題であるとともに、身体と魂の結合という問題を含む哲学的な論題でもある。この議論における哲学の側からの要請に、伝統的な医学的概念の洗練化によって応えているのだと言える。そしてこのルーフ概念の洗練は、発生における問題の解決につながるるとともに、さらにその機能の拡大によって感情の起伏を説明する概念としても用いられることになった。こうしてルーフ概念は医学的議論における重要性をさらに増していくことになるのである。

生命定義の変更についてもこうした学問の諸領域の連関という観点から解釈することができる。『治癒の書・植物論』では意思を伴う運動が行われていることが生きていると判断する基準だとされているが、こうした記述がなされる理由を探った結果、イブン・スィナーが能力概念について分析したことがきっかけとなっていたのではないかと推測した。随意運動は表現上の問題にすぎず、イブン・スィナーの真意は能力概念にあったのである。この能力概念についてまとめた記述があるのが『医学典範』第一巻である。この能力概念についてはガレノス医学における能力概念を基盤としている。アリストテレス的な生命の定義が医学上の能力概念の考察を通して改変され、さらに後に記述の上でもはっきりと定義の変更が明言されることになるのである。医学から哲学への影響を示す一つの事例であると言える。

最後に、魂論については、イブン・スィナーはイスラーム教義からの要請を満たす試みをしているが、さらに、そこには医学上の原則を保持する姿勢が見られる。

この点に関して参照すべきは『犠牲祭の論考』である。イスラーム教義からの要請として「審判の日」における身体の復活がある。しかしイブン・スィナーはこの教義をそのまま採用することはしない。イブン・スィナーは身体を魂にとっての仮の宿り(maskin)にすぎないと見なし、その復活を認めていない。唯一残るのは魂のみであると考え。そのために魂の離脱性が重要になってくる。身体からの魂のこの離脱性こそが、魂論に関してイブン・スィナーがアリストテレスと大きく異なる点の一つである。アリストテレスにおいてはこの点に関する記述は漠然としている。『魂について』の第三巻第五章で「作用する理性」が身体から離れて存在する可能

性を示唆しているように読みとれる記述があるが、アリストテレスの立場は明確ではない³²⁴。これに対して、イブン・スィナーは魂が身体性を伴わずに存立すると考える明確な二元論の立場をとる。イブン・スィナーの考えでは、死後、魂は身体から離脱するとされている。イブン・スィナーは、魂が身体とつながっていた時に備えた固有性を保持したまま身体から独立すると考えた³²⁵。魂にこの固有性を保たせること、つまり、それぞれの魂が別個のものであり、かつ生前の影響が残っているということは、各人が賞罰を受けるというイスラームの教義を満たすために必要な措置であった。イブン・スィナーによれば、魂は物質性に依存しない純粋な非物質的実在であり、『治癒の書・魂論』5.2 で示されているように、身体に「刻印される」(munṭabi) ようなものではなかった。

物質性という概念を通して関わってくるのがルーフに関する医学的考察である。医学的著作において、物質性を有するルーフは物質性を有しない魂から峻別されている。物質性を基準としたルーフと魂の違いに対するこうした医学上の認識が、終末論を扱う『犠牲祭の論考』にも適用されている。ルーフが死後の魂に付着するというサービト・イブン・クッラに対する批判は医学的な考察に基づいているのである。

最後に、本論文で主に考察の対象とした三つの著作が書かれた時期に関して、イブン・スィナーの生涯を通じた思索活動における意義という点から確認しておく。本論文で主な考察の対象としたのは、『医学典範』第一巻、『犠牲祭の論考』、『心臓の薬』という三つであった。これらが著された期間は、1013年から1024年のおよそ十年間である。イブン・スィナーにとっては、ジュルジャーからレイ、ハマダーンを経て、最後の居住地イスファハーンに落ち着くまでの慌ただしい時期であった。ジュルジャーには二年間ほど、レイには一年間ほど、ハマダーンには八年ぐらい居住している。1024年にイスファハーンに移ってからは1037年に没するまでその地に住み、比較的安定した状況の中で執筆を進めた。『医学典範』を書き終え、ハマダーン期に着手した『治癒の書』を完成させ、さらに、後のイスラーム圏で多くの注釈がなされた『指示と勧告』を執筆したのはこのイスファハーン期である。

イブン・スィナーの思想体系の完成形が現れるのはイスファハーン期だが、それに先立つ十年余りほど、ジュルジャーからハマダーンにいた時期はいわば変化の時期である。この時期に重要な医学的作品である『医学典範』の第一巻と『心臓の薬』が書かれているのである。これらの作品で、イブン・スィナーはルーフ概念を洗練し、生命定義の転換への兆しを見せており、生命観に関して重要な考察をなしている。また、『医学典範』第一巻のすぐ後に著された『犠牲祭の論考』は終末論を扱う作品であるが、そこでイブン・スィナーはルーフ機能についての医学的考察に基づくルーフと魂との峻別や物質性にまつわる哲学的考察を前提とした議論を展開している。変化の時期におけるこうした思索が後のイスファハーン期の思想体系に結

³²⁴ 魂と身体の関係についてのアリストテレスの考えに関しては、中畑 2001, 248-254 を見よ。

³²⁵ Druart 2000 では、死後の魂の離在性に関するイブン・スィナーの教説について説明されている。

実するのである。

文献

1. イブン・スィーナー 本論文で用いた校訂本・翻訳書

Mabḥath (『魂論要綱』)

Ibn Sīnā, *Mabḥath ‘an al-Quwā al-Nafsāniyah*. In *Aḥwāl al-Nafs*, Edited by Aḥmad Fu’ād al-Ahwānī, 145-178. Cairo: ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Shurakā-hu, 1952.

Ibn Sīnā, ‘Die Psychologie des Ibn Sīnā’, edited and translated by S. Landauer. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 29 (1875): 335-418.

Ibn Sīnā, *Avicenna’s Offering to the Prince: A Compendium on the Soul*. Translated by Edward Abbot van Dyck. Verona, 1906.

Avicenna, ‘Compendium de Anima.’ In *Avicennae philosophi praeclarissimi ac medicorum principis Compendium de anima, De mahad, etc.* Venice, 1546 (Latin translation by Andrea Alpago); repr. by Gregg International Publishers Limited, Westmead, Farnborough, Hants., England, 1969.

al-Mabda’ wa-al-Ma’ād (『起源と帰還』)

Ibn Sīnā, *al-Mabda’ wa-al-Ma’ād*. Edited by A. Nūrānī. Tehran: Institute of Islamic Studies, McGill University-Tehran University, 1984.

Avicenne, *Livre de la genèse et du retour*. Translated by Yahya J. Michot. Oxford: Oxford Centre for Islamic Studies, 2002.

al-Qānūn (『医学典範』)

Ibn Sīnā, *al-Qānūn fī al-Ṭibb*, 3 vols., Baghdad: Maktabat al-Muthanná, 1970 (?) (reprint of the Būlāq edition, 1294/1877).

イブン・スィーナー「医学典範」五十嵐一訳, 『科学の名著 8 イブン・スィーナー』所収, 朝日出版社, 1981年.

al-Aḍḥawīyah (『犠牲祭の論考』)

Ibn Sīnā, *Al-Risālah al-Aḍḥawīyah fī al-Ma’ād (Epistola sulla vita futura)*. Edited and translated by Francesca Lucchetta. Padova: Editrice Antenore, 1969.

Ibn Sīnā, *Al-Risālah al-Aḍḥawīyah fī al-Ma’ād*. Edited by Ḥasan ‘Āṣī. Beirut: al-Mu’assasah al-Jāmi‘īyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, 1987.

al-Adwiyah al-Qalbīyah (『心臓の薬』)

Ibn Sīnā, *Kitāb al-Adwiyah al-Qalbīyah*. In *Min mu’allaḥāt ibn Sīnā al-Ṭibbiyah*, edited by Muḥammad Zuhayr al-Bābā, 207-94. Aleppo: Jāmi‘at Ḥalab, Ma’had al-Turāth al-‘Ilmī al-‘Arabī, 1984.

- Avicenna, 'De Medicinis Cordialibus.' In *Avicenna Latinus: Liber de Anima, seu, Sextus de Naturalibus*, edited by S. van Riet, 187-210. Louvain: Peeters, 1968.
- Avicenna, 'De viribus cordis.' In *Avicenne Liber Canonis Medicine*, Brussels: Éditions Culture et Civilisation, 1971 (facsimile of the 1527 edition published in Venice by Luce Antonii Junta).
- Ibn Sīnā, 'De viribus cordis.' In *A Treatise on the Canon of Medicine of Avicenna*, translated by O. C. Gruner, 123-5, 534-52. London: Luzac, 1930.
- Ibn Sīnā, 'Tract on Cardiac Drugs (Al-Adwiyat al-Qalbia).' In *Avicenna's Tract on Cardiac Drugs and Essays on Arab Cardiotherapy*, edited by Hakeem Abdul Hameed, 11-75. Karachi: Hamdard Foundation Press, 1983.

al-Ḥudūd (『定義の書』)

- Ibn Sīnā, *Livre des Définition*. Edited and translated by Amélie Marie Goichon. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1963.

al-Madkhal (『治癒の書・論理学』)

- Ibn Sīnā, *al-Shifāʾ, al-Manṭiq, al-Madkhal*. Edited by Georges C. Anawati, Maḥmūd al-Khuḍayrī, and Fuʾād Ahwānī. Cairo: al-Maṭbaʿah al-Amīriyah, 1952.

al-Samāʿ al-Ṭabīʿī (『治癒の書・自然学』)

- Avicenna, *The Physics of The Healing*. Translated, introduced, and annotated by Jon McGinnis. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2009.

al-Samāʾ wa-al-ʿĀlam (『治癒の書・天体論』)

- Ibn Sīnā, *al-Shifāʾ, al-Ṭabīʿīyāt, al-Samāʾ wa-al-ʿĀlam*. In *Al-Shifāʾ, al-Ṭabīʿīyāt, 2. al-Samāʾ wa-al-ʿĀlam, 3. al-Kawn wa-al-Fasād, 4. al-Afʿāl wa-al-Infiʿālāt*, edited by Maḥmūd Qāsim, 1-76. Cairo: Dār al-Kātib al-ʿArabī, 1969.

al-Kawn wa-al-Fasād (『治癒の書・生成消滅論』)

- Ibn Sīnā, *al-Shifāʾ, al-Ṭabīʿīyāt, al-Kawn wa-al-Fasād*. In *Al-Shifāʾ, al-Ṭabīʿīyāt, 2. al-Samāʾ wa-al-ʿĀlam, 3. al-Kawn wa-al-Fasād, 4. al-Afʿāl wa-al-Infiʿālāt*, edited by Maḥmūd Qāsim, 77-200. Cairo: Dār al-Kātib al-ʿArabī, 1969.

al-Maʿādin (『治癒の書・鉱物論』)

- Ibn Sīnā, *al-Shifāʾ, al-Ṭabīʿīyāt, al-Maʿādin wa-al-Āthār al-ʿUlwīyah*. Edited by ʿAbd al-Ḥalīm Muntaṣir, Saʿīd Zāyid, and ʿAbd Allāh Ismāʿīl. Cairo: Organisation Générale des Imprimeries Gouvernementales, 1965.

ʿIlm al-Nafs (『治癒の書・魂論』)

Avicenne, *Psychologie d'Ibn Sina (Avicenne) d'après son œuvre aš-Šifā'*. Edited by Ján Bakoš. Prague: Éditions de l'Académie Tchécoslovaque des Sciences, 1956.

Ibn Sīnā, *Liber de Anima, seu Sextus de Naturalibus*, vol. 2. Edited by Simone van Riet. Louvain: Éditions Orientalistes, 1968.

イブン・シーナー『魂について——治癒の書 自然学第六篇——』。木下雄介訳。知泉書館, 2012.

al-Nabāt (『治癒の書・植物論』)

Ibn Sīnā, *al-Shifā', al-Ṭabī'iyāt, al-Nabāt*. Edited by 'Abd al-Ḥalīm Muntaṣir, Sa'īd Zāyid, and 'Abd Allāh Ismā'īl. Cairo: Organisation Générale des Imprimeries Gouvernementales, 1965.

al-Ḥayawān (『治癒の書・動物論』)

Ibn Sīnā, *al-Shifā', al-Ṭabī'iyāt, al-Ḥayawān*. Edited by 'Abd al-Ḥalīm Muntaṣir, Sa'īd Zāyid, and 'Abdallāh Ismā'īl. Cairo: L'Organisation Egyptienne Générale du Livre, 1970

Ilāhiyāt (『治癒の書・形而上学』)

Avicenna, *The Metaphysics of the Healing*. Translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005.

al-Najāt (『救済の書』)

Ibn Sīnā, *al-Najāt*. Edited by Mājid Fakhrī. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1985.

Avicenna, *Avicenna's Psychology: An English Translation of 'kitāb al-najāt,' Book II, Chapter VI.*

Translated by Fazlur Rahman. London: Oxford University Press, 1952.

イブン・シーナー「救済の書」小林春夫訳、『中世思想原典集成 11 イスラーム哲学』所収, 平凡社, 2000年, 339-406頁.

Aḥwāl al-Nafs (『魂の状態』)

Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-Nafs*. Edited by Aḥmad Fu'ād al-Ahwānī, 45-142. Cairo: 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Shurakā-hu, 1952.

Dānesh-nāma (『知識の書』)

Avicenne, *Le Livre de Science, II (Physique, Mathématiques)*. Translated by Mohammad Achena and Henri Massé. Paris: Les Belles Lettres, 1958.

Sharḥ Kitāb al-Uthūlūjiyā (『アリストテレスの神学』への注解)

Ibn Sīnā, *Sharḥ Kitāb al-Uthūlūjiyā*. In *Aflūṭīn 'inda al-'Arab*, edited by 'Abd al-Raḥmān Badawī, 1-164. Third edition, Cairo: Wikālat al-Maṭbū'āt, 1977.

Vajda, Georges. 1951. 'Les notes d'Avicenne sur la « Théologie d'Aristote ».' *Revue Thomiste* 51: 346-406.

al-Ishārāt (『指示と勧告』)

Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa-al-Tanbihāt*. Edited by Jacobus Forget. Leiden: Brill, 1892.

Ibn Sīnā, *Livre des directives et remarques*. Translated by Amélie Marie Goichon. Beyrouth: Commission internationale pour la traduction des chefs-d'œuvre, 1951.

2. 本論文で用いたその他の一次資料

Albertus Magnus. *De vegetabilibus Libri VII*, Berolini, 1867; repr. *Alberti Magni De Vegetabilibus Libri VII*, Frankfurt am Main, 1982.

Albertus Magnus, *Opera Omnia*. Edited by Jammy. Lyon, 1651 (Available at <http://albertusmagnus.uwaterloo.ca/newFiles/Downloading.html>).

「アラビア語版『アリストテレスの神学』第二章」岩見隆, 木下雄介, 高田康一, 野元晋, 堀江聡訳, 『慶應義塾大学言語文化研究所紀要』30 (1998): 219-240.

「アラビア語版『アリストテレスの神学』第三章」岩見隆, 木下雄介, 高田康一, 堀江聡訳, 『慶應義塾大学日吉紀要 人文科学』14 (1999): 55-69.

「アラビア語版『アリストテレスの神学』第八章・第九章」岩見隆, 大川京, 木下雄介, 高田康一, 野元晋, 堀江聡訳, 『慶應義塾大学言語文化研究所紀要』32 (2000): 121-86.

Aristote, *Du ciel*. Edited by P. Moraux. Paris: Les Belles Lettres, 1965.

アリストテレス「天体論」村治能就訳, 『アリストテレス全集 4』所収, 岩波書店, 1968年.

Aristotle, *De anima*. Edited by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1956.

アリストテレス『魂について』中畑正志訳, 京都大学学術出版会, 2001年.

Aristotle, *De generatione animalium*. Edited by H. J. Drossaart Lulofs. Oxford: Clarendon Press, 1965.

アリストテレス「動物発生論」島崎三郎訳, 『アリストテレス全集 9』所収, 岩波書店, 1969年.

Aristotle, *Ethica eudemia*. Edited by R. R. Walzer and J. M. Mingay. Oxford: Clarendon Press, 1991.

アリストテレス「エウデモス倫理学」茂手木元蔵訳, 『アリストテレス全集 14』所収, 岩波書店, 1968年.

Aristotle, *Ethica nicomachea*. Edited by I. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894.

アリストテレス「ニコマコス倫理学」加藤信朗訳, 『アリストテレス全集 13』所収, 岩波書店, 1973年.

Aristotle, *Fragmenta selecta*. Edited by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1955.

アリストテレス「断片集」宮内璋, 松本厚訳, 『アリストテレス全集 17: 詩学, アテナイ人の国制, 断片集』所収, 岩波書店, 1972年.

アリストテレス『哲学のすすめ』廣川洋一訳, 講談社学術文庫, 2011年.

Aristotle, *Historia animalium*. Edited by D. M. Balme. Cambridge: Cambridge University Press,

- 2002.
- アリストテレス「動物誌 下」島崎三郎訳, 『アリストテレス全集 8』所収, 岩波書店, 1969 年.
- Clément d'Alexandrie, *Le Protreptique*. Translated by Claude Mondésert. Paris: Les Éditions du Cerf, 2004.
- Fārābī, *Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*. Edited by 'Alī Bumelham. Beirut: Dār wa-Maktabat al-Hilāl, 1995.
- フアーラービー「有徳都市の住民が持つ見解の諸原理」竹下政孝訳, 『中世思想原典集成 11 イスラーム哲学』所収, 平凡社, 2000 年, 49-169 頁.
- Fārābī, *al-Jam' bayna ra'yay al-ḥakīmayn Aflātūn al-ilāhī wa-Aristūṭālīs*. In *Alfārābī's philosophische Abhandlungen*, edited by Friedrich Dieterici. Leiden: Brill, 1890.
- Fārābī, *Risālat al-Fuṣūṣ al-Ḥikam*. In *Alfārābī's philosophische Abhandlungen*, edited by Friedrich Dieterici, 66-83. Leiden: Brill, 1890.
- Galenus, *Claudii Galeni opera omnia*. Edited by Karl Gottlob Kühn. Hildesheim: G. Olms, 1964-1965.
- ガレノス『自然の機能について』種山恭子訳, 京都大学学術出版会, 1998 年.
- ガレノス『ヒポクラテスとプラトンの学説 1』内山勝利, 木原志乃訳, 京都大学学術出版会, 2005 年.
- Ghazālī, *al-Munqidh min al-Ḍalāl*. Edited by Jamīl Ṣalībā and Kāmil Ayyād. 7th edition. Beirut: Dār al-Andalus, 1967.
- Ghazālī, *Deliverance from Error*. Translated by Richard Joseph McCarthy. Louisville, Kentucky: Fons Vitae, 1999.
- ガザーリー『誤りから救うもの』中村廣治郎訳, ちくま学芸文庫, 2003 年.
- Ghazālī, *Kitāb al-Arba'in fī Uṣūl al-Dīn*. Edited by 'Abd Allāh 'Abd al-Ḥamīd 'Arwānī. Damascus: Dār al-Qalam, 2003.
- Ghazālī, *Maqāṣid al-Falāsifa*. Edited by Sulaymān Dunyā. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1961.
- Ḥunain ibn Ishāq, *Über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen*. Edited and translated by Gotthelf Bergsträsser. Leipzig: Brockhaus, 1925.
- Ibn al-Munajjim, 'Alī ibn Yaḥyā. 1981. *Une correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munaǧǧim, Ḥunayn ibn Ishāq et Quṣṭā ibn Lūqā*. Introduction, édition, divisions, notes et index par Khalil Samir; introduction, traduction et notes par Paul Nwyia. Turnhout, Belgium: Brepols.
- Ibn Rushd, *Averroes' Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*. Translated by Simon van den Bergh. Cambridge: The Trustees of the "E. J. W. Gibb Memorial," 1978.
- Ibn Rushd, *Middle Commentary on Aristotle's De anima*. Edited by Alfred L. Ivry. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2002.
- Ibn Rushd. *Tahāfut al-Tahāfut*. Edited by Maurice Bouyges. Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1999 (Originally published: Beirut: Imprimerie Catholique, 1930).

- Numenius, *Fragments*. Edited by Édouard des Places. Paris: Les Belles lettres, 1973.
- Qusṭā ibn Lūqā, ‘La Risālah di Qusṭā b. Lūqā «Sulla Differenza tra lo Spirito e l’Anima»,’ nota di G. Gabrieli, presentata dal Socio I. Guidi, *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche, e Filologiche*, Serie 5, Vol. 19 (1910): 622-55.
- Simplicius. *Simplicii in Aristotelis physicorum libros quattuor posteriores commentaria (Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. 10). Edited by Hermann Diels. Berlin: G. Reimeri, 1895.
- Suhrawardī, *Hayākil al-Nūr*. Edited by Abū Rayyān. Cairo: Grand Librairie Commerciale, 1957.
- スフラワルディー「光の拝殿」小林春夫訳, 上智大学中世思想研究所編訳・監修『中世思想原典集成 11 イスラーム哲学』所収, 1103-45 頁. 平凡社, 2000 年.

3. 二次資料

- Adamson, Peter. 2006. ‘Vision, Light, and Color in al-Kindī, Ptolemy and the Ancient Commentators.’ *Arabic Sciences and Philosophy* 16: 207-36.
- Allbutt, C. 1921. *Greek Medicine in Rome*, London: Macmillan.
- 青木健編. 2009. 『伊藤義教氏転写・翻訳「デーンカルド」第3巻(2)』東京大学東洋文化研究所附属東洋学研究情報センター.
- Aouad, Maroun, etc. 1989. ‘Aristote de Stagire.’ In *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 1, 413-590. Paris: Centre national de la recherche scientifique.
- 青柳かおる. 2005. 『イスラームの世界観——ガザリーとラーズィー——』明石書店.
- Armstrong, A. H. 1947. *An Introduction to Ancient Philosophy*. London: Methuen (邦訳: アームストロング, A. H. 1987. 『古代哲学史: タレスからアウグスティヌスまで』岡野昌雄, 川田親之訳, みすず書房).
- Armstrong, A. H. ed. 1967. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Badawī, ‘Abd al-Raḥmān. ed. 1978. *Aristū ‘inda al-‘Arab*. Kuwait: Wikālat al-Maṭbū‘āt.
- Bertolacci, Amos. 2005. ‘Biblioteche e centri di cultura nell’Oriente musulmano tra il x e l’xi secolo.’ In *Storia della filosofia nell’Islam medievale*, edited by Cristina D’Ancona, 495-521. Torino: Einaudi.
- Boer, Tjitze J. De. 1987. ‘Ruḍjū.’ In *E. J. Brill’s First Encyclopaedia of Islam, 1913-1936*. Edited by M. Th. Houtsma, A. J. Wensinck, E. Lévi-Provençal, H. A. Gibb, and W. Heffening, vol. 6, 1170-1172. Leiden: Brill.
- Bos, Abraham P. 2003. *The Soul and Its Instrumental Body: A Reinterpretation of Aristotle’s Philosophy of Living Nature*. Leiden: Brill.
- Bos, Abraham P., and Rein Ferwerda. 2008. *Aristotle, On the Life-Bearing Spirit (De Spiritu): A Discussion with Plato and His Predecessors on Pneuma as the Instrumental Body of the Soul*. Leiden: Brill.
- Burnett, Charles. 2005. ‘Arabic into Latin: The Reception of Arabic Philosophy into Western

- Europe.' In *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, edited by Peter Adamson and Richard C. Taylor, 370-404. Cambridge: Cambridge University Press.
- Daiber, Hans. 1970. Review of F. Peters' *Aristoteles arabus* in *Gnomon* 42: 538-47.
- Daiber, Hans. 1999. *Bibliography of Islamic Philosophy*. Leiden: Brill.
- Daiber, Hans. 2007. *Bibliography of Islamic Philosophy: Supplement*. Leiden: Brill.
- D'Ancona, Cristina. 2005. 'Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation.' In *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, edited by Peter Adamson and Richard C. Taylor, 10-31. Cambridge: Cambridge University Press.
- Davidson, Herbert A. 1992. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. New York: Oxford University Press.
- Dodds, Eric Robertson. 1963. 'Appendix II: The Astral Body in Neoplatonism.' In *Proclus: The Elements of Theology*, Second Edition, 313-321. Oxford: Clarendon Press.
- Drossaart Lulofs, H. J. 1969. *Nicolaus Damascenus On the Philosophy of Aristotle: Fragments of the First Five Books Translated from the Syriac*. Leiden: Brill.
- Drossaart Lulofs, H. J. and E. L. J. Poortman, eds. 1989. *Nicolaus Damascenus de Plantis: Five Translations*, Amsterdam: North-Holland Pub. Co.
- Druart, Thérèse-Anne. 2000. 'The Human Soul's Individuation and its Survival after the Body's Death: Avicenna on the Causal Relation between Body and Soul.' *Arabic Sciences and Philosophy* 10: 259-273.
- Ebrahimnejad, Hormoz. 2008. 'Jālinus.' *Encyclopædia Iranica*, Online Edition, last updated on April 10, 2012, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/jalinus>.
- Endress, Gerhard. 2012. 'Platonizing Aristotle: The concept of "Spiritual" (rūḥānī) as a Keyword of the Neoplatonic Strand in Early Arabic Aristotelianism.' In *Studia Graeco-Arabica* 2: 265-279.
- Ess, Josef van. 1971. Review of F. Peters' *Aristoteles arabus*. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. 121: 373-75.
- Fakhry, Majid. 1970. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Fichtner, Gerhard. 2011. *Corpus Galenicum: Bibliographie der galenischen und pseudogalenischen Werke*. Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. http://cmg.bbaw.de/online-publications/galen_2011_03.pdf.
- Finamore, John F. 1985. *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*. Chico, California: Scholars Press.
- Freudenthal, Gad. 1995. *Aristotle's Theory of Material Substance: Heat and Pneuma, Form and Soul*. Oxford: Clarendon Press.
- Frye, R. N. 1975. 'The Sāmānids.' In *The Cambridge History of Iran Volume 4: The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, edited by R. N. Frye, 136-161. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gardet, Louis. 1967. *Dieu et la destinée de l'homme*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

- Gignoux, Philippe. 1994. "Dēnkard." *Encyclopædia Iranica*, Online Edition, last updated on November 21, 2011, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/denkard>.
- Gohlman, William E. 1974. *The Life of Ibn Sina*. Albany: State University of New York Press.
- Goichon, Amélie Marie. 1959. *Le récit de Ḥayy ibn Yaqzān commenté par des textes d'Avicenne*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Gruner, O. Cameron. 1930. *A Treatise on the Canon of Medicine of Avicenna*. London: Luzac.
- Gutas, Dimitri. 1987a. 'Avicenna ii. Biography.' *Encyclopædia Iranica*, Online Edition, last updated on August 17, 2011, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/avicenna-ii>.
- Gutas, Dimitri. 1987b. 'Avicenna v. Mysticism.' *Encyclopædia Iranica*, Online Edition, last updated on August 17, 2011, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/avicenna-v>
- Gutas, Dimitri. 1988. *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden: Brill.
- Gutas, Dimitri. 1998. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)*. New York: Routledge.
- Gutas, Dimitri. 2003. 'Medical Theory and Scientific Method in the Age of Avicenna.' In *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, 145-162. Leiden; Boston: Brill.
- Gutas, Dimitri. 2014. *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works. Second, Revised and Enlarged Edition, Including an Inventory of Avicenna's Authentic Works*. Leiden: Brill.
- Hall, Clayton Morris. 1922. 'Nicolaus of Damascus' Life of Augustus.' PhD diss., Johns Hopkins University.
- Hall, Robert E. 2004. 'Intellect, Soul and Body in Ibn Sīnā: Systematic Synthesis and Development of the Aristotelian, Neoplatonic and Galenic Theories.' In *Interpreting Avicenna: Science And Philosophy in Medieval Islam*, edited by Jon McGinnis, 62-86. Leiden: Brill.
- Hasse, Dag Nikolaus. 2007. 'Spontaneous Generation and the Ontology of Forms in Greek, Arabic, and Medieval Latin Sources.' In *Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception*, edited by Peter Adamson, 150-175. London: Warburg Institute.
- Heath, Peter. 1992. *Allegory and Philosophy in Avicenna*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hermansen, Marcia. 2008. 'Eschatology.' In *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, edited by Tim Winter, 308-324. Cambridge: Cambridge University Press.
- 廣川洋一. 1999. 『プラトンの学園 アカデメイア』講談社学術文庫(原書は1980年、岩波書店).
- Holmyard, E. J. and D. C. Mandeville eds. 1927. *Avicennae De Congelatione et Conglutinatione*

- Lapidum*. Paris: Paul Geuthner.
- Hutchinson, D. S. 1995. 'Ethics.' In *The Cambridge Companion to Aristotle*, edited by Jonathan Barnes, 195-232. Cambridge: Cambridge University Press.
- Iskandar, Jamir Ibrahim. 1997. 'Tradução do árabe para o português do tratado 1 da obra "al-mabda' wa al-ma'ād" (A origem e o retorno) de Avicena.' Doctoral thesis, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo.
- Jacquart, D. 1986. 'À l'aube de la renaissance médicale des XI^e-XII^e siècles : l'«Isagoge Johanniti» et son traducteur.' *Bibliothèque de l'École des chartes* 144: 209-240.
- Jadaane, Fehmi. 1968. *L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane*. Beyrouth: Dar el-Machreq.
- Jaffer, Tariq. 1998. 'Avicenna and the Resurrection of the Body.' Master's thesis, McGill University.
- Janos, Damien. 2011. 'Moving the Orbs: Astronomy, Physics, and Metaphysics, and the Problem of Celestial Motion according to Ibn Sīnā.' *Arabic Sciences and Philosophy* 21: 165-214.
- Janssens, Jules L. 1991. *An Annotated Bibliography of Ibn Sīnā (1970-1989)*. Leuven: Leuven University Press.
- 川喜田愛郎, 1977. 『近代医学の史的基盤 上』岩波書店.
- Khan, M. S. 1983. 'Ibn Sina's Treatise on Drugs for the Treatment of Cardiac Diseases.' *Islamic Quarterly* 27: 49-56.
- Kissling, Robert Christian. 1922. 'The Ὀρχημα-Πνεῦμα of the Neo-Platonists and the De Insomniis of Synesius of Cyrene.' *The American Journal of Philology* 43: 318-330.
- 小林春夫. 2011. 「イブン・スィーナ『治癒の書』の成立をめぐって」『イスラームにおける知の構造と変容』小林春夫, 阿久津正幸, 仁子寿晴, 野元晋編, 77-91. 早稲田大学イスラーム地域研究機構.
- 小林春夫. 2014. 「イブン・スィーナの思想世界——知的自伝を読む」『知の継承と展開——イスラームの東と西』堀川徹編, 71-101. 明治書院.
- Kraus, Paul. 1941. 'Plotin chez les arabes.' In *Bulletin de l'Institut d'Égypte* 23: 268-279.
- Kruk, Remke. 1990. 'A Frothy Bubble: Spontaneous Generation in the Medieval Islamic Tradition.' *Journal of Semitic Studies*, 35:2: 265-282.
- Kruk, Remke. 1999. 'On Animals: Excerpts of Aristotle and Ibn Sīnā in Marwazī's Ṭabā'ī' al-Ḥayawān.' In *Aristotle's Animals in the Middle Ages and Renaissance*, edited by Carlos Steel, Guy Guldentops, and Pieter Beullens, 96-125. Leuven: Leuven University Press.
- Kruk, Remke. 2002. 'Ibn Sīnā On Animals: Between the First Teacher and the Physician'. In *Avicenna and His Heritage*, edited by Jules Janssens and Daniel De Smet, 325-341. Leuven: Leuven University Press.
- Lang, Helen S. and A. D. Macro. 2001. Introduction to *On the Eternity of the World* by Proclus, 6-14. Berkeley: University of California Press.

- リーマン, O. 2002. 『イスラム哲学への扉』中村廣治郎訳, ちくま学芸文庫(原著: Leaman, Oliver. 1985. *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press).
- Lindberg, David C. 1976. *Theories of Vision from al-Kindi to Kepler*. Chicago: University of Chicago Press.
- ロング, A. A. 2003. 『ヘレニズム哲学——ストア派、エピクロス派、懐疑派——』金山弥平訳、京都大学学術出版会(原著: Long, A. A. 1974. *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*. New York: C. Scribner).
- Macdonald, D. B. 1931. 'The Development of the Idea of Spirit in Islam.' *Acta Orientalia* 9: 307-351.
- Mansion, Suzanne. 1973. 'Deux définitions différentes de la vie chez Aristote?' *Revue Philosophique de Louvain* 71: 425-50.
- Marmura, Michael E. 1986. 'Avicenna's "Flying Man" in Context.' *The Monist* 69: 383-395.
- Marmura, Michael E. 1991. 'Plotting the Course of Avicenna's Thought.' *Journal of the American Oriental Society* 111: 333-42.
- McGinnis, Jon. 2010. *Avicenna*. Oxford: Oxford University Press.
- Merlan, Philip. 1970. 'Greek Philosophy from Plato to Plotinus.' In *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, edited by A. H. Armstrong, 11-132. Cambridge: Cambridge University Press.
- Michot, Jean. 1985. 'Avicenna's Letter on the Disappearance of the Vain Intelligible Forms after Death.' *Bulletin de philosophie médiévale* 27: 94-103.
- Michot, Jean. 1986. *La destinée de l'homme selon Avicenne: Le retour à Dieu (ma'ād) et l'imagination*. Leuven: Peeters.
- Michot, Jean. 1988. 'L'eschatologie dans le "Livre de la guidance" d'Avicenne.' *Bulletin de philosophie médiévale* 30: 138-152.
- Michot, Jean. 1992. 'Une nouvelle œuvre du jeune Avicenne. Note complémentaire à propos du ms. Hüseyin Celebi 1194 du Brousse.' *Bulletin de philosophie médiévale* 34: 138-154.
- Michot, Yahya J., trans. 2002. *Avicenne, Livre de la genèse et du retour*. Oxford: Oxford Centre for Islamic Studies.
- Muntaşir, 'Abd al-Ḥalīm. 2005. 'Al-Nabāt 'inda Ibn Sīnā'. In *Kitāb al-Mihrajān li-Ibn Sīnā*, vol. 3. Tehran: Anjuman āthār wa-mafākhīr farhangī (Originally published in 1955).
- 中畑正志. 2001. 「解説」, アリストテレス『魂について』中畑正志訳, 214-281. 京都大学学術出版会.
- 中村廣治郎. 2002. 『イスラムの宗教思想: ガザーリーとその周辺』岩波書店.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1964. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwān al-Ṣafā', al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- 沼田敦. 2006. 「イブン・シーナーと『アリストテレスの神学』の流出論」. 『新プラトン主義研究』

5: 105-118.

- Omar, Saleh Beshara. 1977. *Ibn al-Haytham's Optics: A Study of the Origins of Experimental Science*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica.
- Peck, Arthur Leslie. 1942. 'Appendix B: Σύμφοτον Πνεῦμα'. In *Aristotle, Generation of Animals*, Loeb Classical Library, 576-593. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Peters, Francis E. 1968. *Aristoteles arabus*. Leiden: Brill.
- Peterson, Kristin Elizabeth. 1993. 'Translatio libri Avicennae de viribus cordis et medicinis cordialibus Arnaldi de Villanova.' PhD diss., Harvard University.
- Pormann, Peter E. 2004. 'The Alexandrian Summary (*Jawāmi'*) of Galen's *On the Sects for Beginners: Commentary or Abridgement?*' In *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, vol. 2 (*Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Supplement 83.2), edited by Peter Adamson, Han Baltussen, and M. W. F. Stone, 11-33. London: Institute of Classical Studies.
- Pormann, Peter, and Emilie Savage-Smith. 2007. *Medieval Islamic Medicine*. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Rahman, Fazlur. 1952. *Avicenna's Psychology: An English Translation of 'kitāb al-najāṭ,' Book II, Chapter VI*. London: Oxford University Press.
- Rashed, Marwan, 2004. 'The Problem of the Composition of the Heavens (529–1610). A New Fragment of Philoponus and its Readers.' In *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic & Latin Commentaries*, volume two, edited by P. Adamson, H. Baltussen, and M. W. F. Stone, 35-58. London: Institute of Classical Studies.
- Rashed, Roshdi. 2009. 'Thābit ibn Qurra: From Ḥarrān to Baghdad.' In *Thābit ibn Qurra: Science and Philosophy in Ninth-Century Baghdad*, edited by Roshdi Rashed, 15-24. Walter de Gruyter: Berlin.
- Riet, Simone van. 1971. 'Trois traductions latines d'un texte d'Avicenne: «Al-Adwiya al-Qalbiyya».' In *Actas, IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos, Coimbra-Lisboa, 1 a 8 de setembro de 1968*, 339-44. Leiden: Brill.
- Rosenfeld, B. A. and A. T. Grigorian. 1976. 'Thābit ibn Qurra.' In *Dictionary of Scientific Biography*, edited by Charles Coulson Gillispie, vol. 13, 288-295. New York: C. Scribner's Sons.
- Rosenthal, Franz. 1975. *The Classical Heritage in Islam*. Translated from the German by Emile and Jenny Marmorstein. London: Routledge and Kegan Paul.
- Roueché, M. 1999. 'Did Medical Students Study Philosophy in Alexandria?' *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 43: 153-69.
- Rundgren, F. 1978-9. 'Avicenna on Love: Studies in the 'Risāla fī māhiyat al-'išq' I.' *Orientalia suecana* 27-8: 42-62.
- Sabra, A. I. 1989. *The Optics of Ibn al-Haytham Books I-III: On Direct Vision*. London: Warburg Institute.
- Sebti, Meryem. 2012. 'La question de l'authenticité de l'Épître des états de l'âme (*Risāla fī aḥwāl*

- al-nafs* d'Avicenne.' In *Studia graeco-arabica*. (Journal on line of the European Research Council Advanced Grant 249431, 'Greek into Arabic: Philosophical Concepts and Linguistic Bridges'). Available at <http://www.greekintoarabic.eu>.
- Shafi, M. 1986. 'Contributions of Ibn Sīnā to Geographical Knowledge.' *Indian Journal of History of Science*. 21 (4): 379-382.
- Shaw, Gregory. 1995. *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press.
- Shayegan, Daryush. 1993. 'Corbin.' *Encyclopædia Iranica*, Online Edition, last updated on October 31, 2011, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/corbin-henry-b>.
- Sigerist, Henry E. 1961. *A History of Medicine: II Early Greek, Hindu, and Persian Medicine*. New York: Oxford University Press
- Smith, Andrew. 1974. 'Appendix Two: The πνεῦμα/ῥχημα.' In *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition: A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, 152-158. The Hague: M. Nijhoff.
- Solmsen, Friedrich. 1957. 'The Vital Heat, the Inborn Pneuma and the Aether.' *Journal of Hellenic Studies* 77: 119-123.
- Sorabji, Richard. 1988. *Matter, Space, and Motion: Theories in Antiquity and Their Sequel*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Sorabji, Richard. 2005. *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD: A Sourcebook*. Volume 1. Psychology (with Ethics and Religion). Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Stenberg, Leif. 1996. *The Islamization of Science: Four Muslim Positions on Developing an Islamic Modernity*. Lund Studies in History of Religions 6; Lund: Lunds universitet, Religionshistorika avdelningen.
- Stolberg, Michael. 1993. 'Die Lehre vom „calor innatus“ im lateinischen Canon medicinae des Avicenna.' *Sudhoffs Archiv* 77: 33-53.
- Stone, Abraham D. 2008. 'Avicenna's Theory of Primary Mixture.' *Arabic Sciences and Philosophy* 18: 99-119.
- Taghi, Shokoufeh. 2000. *The Two Wings of Wisdom: Mysticism and Philosophy in the Risālat uṭ-ṭair of Ibn Sina*. Uppsala: Uppsala University Press.
- 谷口勇. 1980a. 「イブン・シーナーの『愛について』訳解(上)」. 『桃山学院大学人文科学研究』16.1: 61-75.
- 谷口勇. 1980b. 「イブン・シーナーの『愛について』訳解(下)」. 『桃山学院大学人文科学研究』16.2: 119-147.
- 俵章浩. 2012. 「イブン・シーナー著『心臓の薬』におけるプネウマ理論」. 『科学史研究』 51: 65-73.
- Tawara, Akihiro. 2014. 'Avicenna's Denial of Life in Plants.' *Arabic Sciences and Philosophy* 24: 127-138.
- 俵章浩. 2014. 「サービト・イブン・クッラの『微細な物体』の教説に対するイブン・シーナーの批判」. 『慶應義塾大学 言語文化研究所紀要』 45: 57-71.

- Temkin, Owsei. 1951. 'On Galen's Pneumatology.' *Gesnerus* 8: 180-89 (reprinted in his *The Double Face of Janus*, Baltimore 1977, 154-66).
- Temkin, Owsei. 1973. *Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Tritton, A. S. 1971. 'Man, Nafs, Rūḥ, 'Aql.' *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 34: 491-495.
- Ullmann, Manfred. 1978. *Islamic Medicine*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Vajda, Georges. 1951. 'Les notes d'Avicenne sur la « Théologie d'Aristote ».' *Revue Thomiste* 51: 346-406.
- Weisser, U. 1987. 'AVICENNA xiii. The Influence of Avicenna on Medical Studies in the West.' *Encyclopædia Iranica*, Online edition, last updated on August 18, 2011, available at <http://www.iranica.com/articles/avicenna-xiii>.
- Westerink, L. G. 1964. 'Philosophy and Medicine in Late Antiquity.' *Janus* 51: 169-77. Reprinted in *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature* (Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1980), 83-99.
- Wimmer, Friedrich. 1862. *Theophrasti Eresii Opera*. vol. 3. Leipzig: B. G. Teubner.
- Withington, E. T. 1894. *Medical History from the Earliest Times*. London: The Scientific Press.
- 矢口直英. 2010. 「フナイン・イブン・イスハーク著『医学の質問集』, 『イスラーム世界研究』 3.2: 416-477.
- 矢口直英. 2011. 「イブン・シーナーの薬物学における気質理論」『イスラームにおける知の構造と変容——思想史・科学史・社会史の視点から——』小林春夫, 阿久津正幸, 仁子寿晴, 野元晋編, 59-74. 早稲田大学イスラーム地域研究機構.
- 矢口直英. 2012. 「イブン・シーナーの自然精気」, 『科学史研究』 51: 129-137.
- Zonta, Mauro. 1996. 'Mineralogy, Botany and Zoology in Medieval Hebrew Encyclopaedias.' *Arabic Sciences and Philosophy* 6: 263-315.