

## イスラーム哲学とオリエンタリズム

松本耿郎

### I

最近、邦訳の出たオリバー・リーマンの *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy* (邦訳名『イスラーム哲学への扉』中村廣治郎訳)<sup>1)</sup>はイスラーム哲学研究のために研究者が採るべき態度を著者自ら明記している点で興味深いものである。とりわけ、著者は日本語版への序文の中で、いわゆるオリエンタリズムを批判し、著者自身が採る研究態度こそオリエンタリズムを克服する特效薬であるかの如く主張している。

リーマンの主張を要約すると次のようになる。すなわち、イスラーム世界の哲学者達が哲学的議論の主題として採りあげた幾つかの問題は、純粹に哲学的思索の所産としてみなすべきであるということなのである。彼は、「イスラーム哲学を生み出した文化的コンテクストについて多少とも知ることは重要であり、興味あることであります。しかし、それらの思想をそのコンテクストに還元できると示唆することは、その思想自体をひどく見下すことになるでしょう。」<sup>2)</sup>という。この考え方は、ある思想が背負っている歴史的、文化的、社会的背景とは無関係に、またその思想が表現されている言語という媒体の持つ諸性質とも無関係に成立しようという仮説を要請している。さらに、この考え方はある一つの言語的世界ともう一つの言

語的世界、あるいは複数の言語的世界の間には完全な意味論的互換性があるという仮説も必要としてくる。換言すれば、アラビア語で *wujūd* について語る場合とラテン語で *esse* について語る場合とでは完全に同一の事柄について語られているのだ、という理解があるということである。このような考え方は、言語の差異を超越した純粹概念の組合せとしての哲学が成立可能であるという思想に帰着する。哲学が幾何学のように普遍的な概念のみに基づいて造られているのであればリーマンのような考え方も有効となろう。こういう考え方を持っているからこそ、彼は「古代ギリシア、および都市国家における哲学者の役割について何も知らなくても、プラトンやアリストテレスの思想を理解し、そこから学ぶことができるということでもあります。」<sup>3)</sup> と言い切るのである。哲学が無条件に普遍的な学であるとすれば、このような断言も有意義であろう。確かに、哲学は普遍的であろうとする性質を持っている。また、哲学には普遍的な部分もある程度存在する。しかしながら、普遍的な側面のみを“哲学的”と断定するのは、いささか不当である。個々の哲学者の発言が彼等を包みこんでいる社会歴史的環境、言語文化的環境等を色濃く反映していることはいうまでもない。もちろん、「イスラーム哲学をエキゾチックで神秘的、かつ中東的環境の刻印を消し難く受けているものとみなす『オリエンタリスト』的対応は避けるべきであります。」<sup>4)</sup> というリーマンの提案の前半、すなわち“エキゾチックで神秘的”なものとしてイスラーム哲学を受けとるのをやめようという案には賛成である。というのも、イスラームの哲学者達は自ら“エキゾチックで神秘的”であろうとはしていないからである。しかしながら、“中東的環境の刻印を消し難く受けているものとみなす「オリエンタリスト」的対応は避けるべきであります”という部分については、“オリエンタリスト的対応”という語の意味をあらためて慎重に検討する必要を感じさせるものがある。オリエンタリズムという概念は、西洋的知の世界が中東・イスラーム世界について、その支配と差別と特殊化を目的として、現実の誇張・

歪曲・脚色に基づく虚構の知とイメージの体系を規範として中東イスラーム世界を解釈しようとする知的方法論という意味を含んでいる。さらに、それは中東イスラーム世界における諸々の事実の相互関係の理解は、それらが極めて複雑であるからそのままのかたちでは困難であるため、西洋の持つなんらかの事柄とのアナロジーが成立つ部分だけを取り出して考察し、他の諸関係は一切捨象してしまうという方法論も意味している。リーマンの主張は、相異なる二つの思想体系にそれぞれ認められる類似の主題についての類似の議論の間には、純粹哲学的概念上の議論というかぎりで共通対話基盤が成立するということであり、これに準じて研究することがイスラーム哲学研究におけるオリエンタリズム回避の道であるとしている。そして、彼はイスラーム哲学の諸主題も純粹普遍概念の組合せとして見ようとする。この際に、たとえば概念の担い手である単語と概念の内容との関係などは無視しようとしている。このような考え方は、それぞれの言語における個々の単語は、一語一義的に対応するというのであれば有効であるだろう。しかしながら、ある言語におけるある概念が一つの単語で表現されていても、もう一方の言語においてはその概念が二つ以上の単語の組合せによらなければ表現できないというようなことはしばしば起きている。また、ある言語の言語的特性の故に概念化されうような概念が数多く存在するのも事実である。たとえば、dhāt, ta'ayyun, milāk 等のイスラーム哲学の用語はアラビア語の特性故に概念化し得たものである。これらの単語を他の言語に翻訳しようとするれば、便宜的に既存の単語を当てるか、無理な造語をするか、幾つかの単語に分解して大意を伝える努力をするしかないであろう。こうしたイスラーム哲学に特有な諸概念を通じて、イスラームの哲学者達は、他の精神文化の伝統の中で真理を探究しようとする人々とは別な真理を見ていると考えるべきである。もちろん、イスラーム哲学において採り上げられる主題や議論の中には、他の思想体系における哲学的主題や議論と共通する部分を持つものもある。しかし、こうい

う共通部分のみを純哲学的で普遍的とみなすことは、“共通部分がある”とか“類似性がある”という条件づきの普遍性のレベルでの普遍的事実にのみ無条件の普遍性を認めるというパラドックスに陥る。イスラームの哲学者達は、彼等の文化的伝統と思维媒体の言語によって、彼等のみが認識している事実を概念として持つことができる。同じことは、他の言語世界に育った哲学者達についても当てはまる。換言すれば、ある一つの言語媒体によってしか見えてこない真理が存在するということである。そのような事柄は、それ自身では普遍性を主張する真理なのであるが、別の言語によっては探しかえられず、現れてこない事実なのである。このような側面を無視して、二つ以上の文化に共通する部分だけを取り出し、そのみが議論として可能な普遍的テーマとしてしまうのは、あたかも極彩色のペルシア絨緞をモノクローム写真図版で見ながら、その美的価値について論じているのに等しい。

リーマンの提案は、思想と言語の関係を無視し、それと同時に発話のシチュエーションを構成する文化・社会・歴史・伝統等の要素をも切り捨ててしまうものである。このようなアプローチは“オリエンタリスト的アプローチ”ではないとしても、イスラーム思想の真価を正當に評価している態度とは言い難いものである。しかも、このようなアプローチは既成のオリエンタリズムを批判しながらも、一方でネオ・オリエンタリズムとも呼ぶべき方法論的陥穽に陥る危険性を含んでいる。なぜなら、普遍的テーマとか純粹哲学的議論というようなものの設定の基準が曖昧であり、場合によっては西洋哲学史上の“普遍的テーマ”がその基準とされてしまう恐れがあるからである。そうなった場合、イスラーム哲学は西洋哲学の発達にある点で貢献しているという限りで評価されるにすぎない二級思想の地位に甘んじなければならなくなる。これは畢竟、19世紀のオリエンタリストのイスラーム哲学へのアプローチと変わるところのないものであるといえる。

## II

リーマンによって提唱されたアプローチの方法とは異なる方法を打ち出しているのはアンリ・コルバンである。コルバンの場合、哲学を含めた広義の思想的営為の根源的エネルギーとしてイスラームを位置づけ、この意味でのイスラームに根ざしている精神的活動の所産を“イスラーム哲学”とみなしている<sup>5)</sup>。したがって、彼のアプローチ方法では、純粋哲学的主題を純粋哲学的議論の中で把握するようなことはしない。むしろ、思想的営為のための根源的エネルギーとしてのイスラームを育むあらゆる環境を射程に収めつつイスラーム哲学者達の様々の主張を理解しようとしている。彼の方法は、思想とその文化的コンテクストとの関係を重視するものであり、リーマンの主張の対極に位置する。コルバンのイスラーム哲学の解釈については、リーマンの言う“エキゾチックで神秘的かつ中東的環境の刻印を消し難く受けているものとみなす「オリエンタリスト」の対応”であるとして批判する人々もいる。あるいは、リーマンの主張はコルバンの方法の批判を意識してなされているのかもしれない。しかし、コルバンの方法をそのように受け取るのは、そのように受け取る人々の視野の狭さと無知を証明しているだけにすぎない。もし、コルバンの方法がエキゾチックで神秘的に見えたとすれば、そのように見る人の視覚の方が、ある種の常識に排他的にしばられ、狭められているからである。

一方、コルバンについてはシーア派世界のイスラーム哲学の研究にかたよりすぎるといふ批判がある。このような批判は、イスラーム世界におけるシーア＝スンニ関係の重層的複合的性格を無視して、政治的対立関係の観点のみからスンニ＝シーア関係を理解する者から出ているとしか思えない。コルバンの功績は、外部にそれまで知られていなかった東方イスラーム世界の哲学的伝統とその知的環境を可能な限り事実にも忠実に紹介したことである。それ故、彼が東方イスラーム世界の知的現実がヨーロッ

パ語の語彙とコンテキストの中で語れない場合には、新たに単語を造ることさえしているのである。

ある一つの知的伝統の中では表現手段を持たない真理の一面が、もう一つの知的伝統の中では表現可能であり、事実それが表現されていて普遍的意味を主張していることがある。それが表現されていない原因は、文化構造的・言語構造的・社会歴史的等の制約による。他方、それが表現されている場合は、その文化的・言語的・社会歴史的可能性に負うと考えられる。コルバンの試みは、こうした二つの文化間にある文化的断層の制約をできるだけ少なくしようとしたものである。彼はイスラーム哲学における普遍的主题を、西洋哲学における普遍性の概念との関係を整理しつつ、イスラームの文化的コンテキストに即し解釈してみせようとする。

ところで、リーマンが考えるように、われわれがギリシア哲学やイスラーム哲学から学ぶものがあると感じるのは、両者がその文化的コンテキストを超越した普遍的テーマについて語っているからなのであろうか？ 確かに、両者に共通する普遍的議論が存在していることは否定できない。しかし、そのような議論は、それぞれの知の総体の一部であるにすぎない。それ以外の残りの部分については、それぞれが個有の相貌と内容を持っている。それらは、かの共通する普遍的議論を支えている背景でもある。この場合、共通する普遍的議論がその普遍性の故に関心を集めているというより、異なる二つの体系が共通する部分を持つに至った経緯の構造の方がより興味深い。いずれにせよ、西洋哲学とイスラーム哲学をそれぞれ相異なる言説の総体として見た場合に、それぞれに共通する主題がそれぞれの総体の中で占めている箇所は異なっている。因みに、W・C・スミスがキリスト教における三位一体論はイスラーム教学における神名論に近い地位を占めているのであって、タウヒード論に対応するのではない、と主張する<sup>6)</sup>のはこのような差異と類似の問題を示すものである。したがって、二つの思想体系における類似する二つの観念は、それぞれの体系内でそれが有す

る意義や占めている地位が異なることがあるのだから、同一の普遍的主題を論じているからといって、その議論を包みこんでいる文化的コンテキストを無視してよいものではない。われわれがイスラーム哲学から学ぶものがあると感じるのは、あらゆる思想体系に共通するある普遍的主題について、イスラームの哲学者達が百尺竿頭一歩を進める努力をしているからというのではない。むしろ、彼等が他の文化圏の哲学者達には見えてこないような主題を彼等独自の方法で探求し、そこから得た普遍化しえない真理を彼等の表現手段の可能性を極限にまで押しすすめて語り伝えている知的営為とそれに費やしたエネルギーにこそ敬服すべきなのである。

### III

ところで、リーマンのイスラーム哲学へのアプローチの態度とコルバンのそれとの間には大きな隔たりが認められたが、リーマンの主張はコルバンのイスラーム哲学史より約20年後に出版されているにもかかわらず、アプローチの態度においてコルバンのそれを凌駕しているとは言い難い。他方、年代的にコルバンとリーマンの中間に位置するマージド・ファフリーのイスラーム哲学史<sup>7)</sup>は、イスラーム哲学の発端から20世紀のユースフ・カラムまでを視野に収めた包括的内容を持つものである。しかしながら、著者の視線はアラブの知的営為の所産としてのイスラーム哲学という角度から対象に向けられているために、イスラーム哲学の本質およびそれを造り出したイスラームの精神的エネルギーの実体が見えにくくなっている。しかも、著者がアラブ文化としてのイスラーム哲学を語る時に、アラブという語に人種論的要素を混入させている様子がうかがえるため<sup>8)</sup>、せっかく高度の内容を持つ哲学史が次元の低い議論に穢されているという印象を読み手に与えてしまう。著者のように、アラブ的思考と気質がイスラーム

哲学の発達の方角を決定していると主張することは粗雑な単純化以外のなものでもない。

以上、この20余年の間に書かれた主なイスラーム哲学史に見られるアプローチの態度を簡単に比較してみた。この中でも、リーマンはE・サイードのオリエンタリズム批判以後に仕事をしている人である。彼は、オリエンタリズム克服ということの問題意識として持ってはいるのだが、彼が提唱するアプローチ方法ではオリエンタリズムを克服しえないのではないかという危惧を与える。他方、コルバンの作品はサイードのオリエンタリズム批判以前に出ている。しかし、サイード自身はコルバンのアプローチについて何も言及していない。コルバン以外にもサイードはヘルムート・リッターの仕事についても沈黙している。これはサイードの戦略であるかもしれないが、優れたオリエンタリストの方法を分析しないで放置しておくのは戦略として優れたものとは思えない。このような沈黙を考えると、サイードの提示した“オリエンタリズム”も再評価しなければならない部分があると思える。

ところで、イスラーム哲学の研究に際して、それを“オリエンタリストイックに歪曲された”虚像から解放し、正確な実像を定めた上で、その特殊性や普遍性を徹底的に議論しなければならないと考えた人は、既に見た三人の研究者以前に現れている。イブラーヒーム・マドクール（1902年生まれ）の *fi-l-falsafah al-islāmīyah = minhaj wa tatbīquhu*（1947）<sup>9)</sup>は、そういう問題意識の下に書かれた画期的なイスラーム哲学史であると思われる。とりわけ、その第1章は、サイードのオリエンタリズム批判を先取りしている要素があり、他方、マージト・ファフリーのアラブ・ナショナリズム的哲学史観をも超越している。マドクールの議論はところどころ整合性を欠いていると思わせるが、その大筋において、イスラーム哲学とは何かという基本的問題に真正面から取り組み、より良いアプローチの方法を探求している。既に見たように、イスラーム哲学研究の方法論に関して



議論が錯綜している現在、今一度マドクールの提言を検討してみる必要があると思われる。以下、マドクールの主張を訳出して紹介しておく<sup>10)</sup>。

## IV

### 第1章

#### “イスラーム哲学”とその研究

“イスラーム哲学”なるものは、(そういうものが存在するかどうか)ある時期疑問視されていたことがある。ある人々は、そういう哲学を否定したが、別の人々は肯定したのである。イスラーム哲学を疑問視する風潮は19世紀を通じて高まっていて、あからさまな偏見からイスラームの教えは自由な学問研究と自由な思想とは相容れないとみなし、それ故イスラームの教えは学問に寄与せず、哲学を進歩させることもなかったと考えられた。さらに、イスラームの教えは根の深い荒廃と無際限な独裁のみを産み出したが、キリスト教は、自由の揺籃であり議会制の源泉であり、学術と文芸の宝庫を保護し、諸学をしっかりと再興させ、近代哲学のために道を固め、それを育成した、と考えられたのである<sup>11)</sup>。

#### 人種的偏見

事はこれに限らず、さらに踏み越えて人種論の分野にまで至り、政治の領域でやったのと同様に、学問の領域にまで人種論を適用することを思いつかせたのである。彼等は各人種を比較し、アラブに対しては学問的根拠のまったくない特性を附与したのである。しかも、学問分野と無縁なこれらの特性が諸民族の特質に結びつけられたり、“民族心理学”における究極的結論への到達を可能にしたりしているものなのである。もちろん、われ

われは——20世紀において——この分野における純粹な仮説や推測による以外は、未だにそういう結論に到達してもしない。たとえば、セム族の精神は生来、一神教への信仰心を持ち、芸術においても、言語においても、文化においても単純さへの性向を持つが、他方、アーリア民族の精神は、宗教的には多神教に、また学問、芸術上では調和的綜合への生来的傾向があるといわれたのである<sup>2)</sup>。

### ルナンとセム民族

おどろくべきことは、政治的人種論の反対者であるフランス人が、前世紀にはそれを大々的に喧伝し、学問的・哲学的人種論という今世紀にまでその影響の一部が及んでいるものの種をまいた人々だということである。すなわち、ルナンはセム民族がアーリア民族より劣っていると主張した最初の人物なのである<sup>3)</sup>。彼の意見は同時代のある種の人々の間では重視され、彼の説の信奉者や弟子の一部に影響があった。それは、彼が比肩する者のないセム語の教授であり、その当時ではセム民族について最も通曉している人物だったからである。今世紀の初頭にレオン・ゴーチェが唱えたセムの精神とアーリア的精神なるものは、このルナンの説の延長以外のなものでもない。ゴーチェによれば、セムの精神は個別的・分裂的な諸事物をそれぞれ分離して把握したり、もしくはそれらを均整・調和・秩序・関連性のない総体として把握する能力のみがあり、したがってこれは分離分割の精神 *esprit séparatiste* であり、綜合と結合の精神ではないとされた。他方、アーリアの精神はこれと逆に、段階的な方式で事物を綜合するものであり、一つの段階から次の段階への移行は移動がほとんど感じられない程に段階の順序に応じてのみなされる。したがって、それは綜合と融合の精神 *esprit fusionniste* であるとする<sup>4)</sup>。

かくて、アラブが個別者のみを把握する本性を持っているとするならば、彼等には定理や法則を抽き出す力もなく、仮説や学説を提起する能力もな

ということになる。また、彼等に学問的な意見や哲学的研究を要求することは無意味なことになる。そして、特にイスラームが彼等の視野を狭め、彼等の間からあらゆる思弁的探究をうばい去ってしまい、ムスリムの少年は科学と哲学を軽蔑するようになっていくというのである<sup>5)</sup>。

アラビア哲学と呼ばれているものはアリストテレスの模倣にすぎず、アラビア語で書かれたギリシア思想の反復の一種にすぎないとされている<sup>6)</sup>。以上が、19世紀に流布していた主張であり、当然のこととして、ルナン——人種論の頭目——がその旗手であり、熱心な信奉者であった。

### 人種論の誤謬

しかしながら、幸いにして各民族の精神的特質や思想様式の特長をその地理学的環境や所属する人種から抽出することが可能であると吹聴されていた時代は過ぎ去った。また、「集団心理学」は考えられているよりもずっと困難で複雑なものになってしまった。したがって、前記のような通俗的な説をその欠陥のまま放置し、明瞭な論拠や強力な根拠もなく使用しておくことは容易なことではない。しかし、健全な学問の方法はこういう類の主張を嫌悪しはじめ、これを否定するようになる。いったい誰がイスラーム哲学を、その創出にはペルシア人、インド人、トルコ人、シリア人、エジプト人、ベルベル人、アンダルシア人など様々な民族が共同して当たったにもかかわらず、アラブ的思惟のみの産物であるなどと言ったのであろう。

イスラーム文化は、その光輝と偉容を示していたあいだにも、学問の道を閉ざしたことなくはなかった。むしろ、保護し奨励したのである。また哲学を攻撃したことはなく、むしろ、哲学の研究にいそしみ、種々の思想と多様な学派に懐を開いたのである。イスラームこそが思索と考究に呼びよせ、天と地のうちなる徴と事象に注意を向けさせるのである。それは研究をさまたげ、思惟の自由を狭めたりするものではないのである。そして、

イスラームが、学問と哲学を攻撃したと誤って考えているルナンでさえ、別の場所でムスリムの寛容さには比べるものがなく、征服者のアラブが征服した国々に対してとった政策は歴史上類を見ないものであると述べている。それらの国々で、ユダヤ教徒とキリスト教徒はイスラームを受け入れ、他の者達は自らの宗教と信条を維持した。しかしながら、彼等はカリフやアミール達の下で恵まれた高い地位を占めていた。ムスリム男性とユダヤ教徒女性との間に、あるいはムスリム男性とキリスト教徒女性との間で、宗教の違いにもかかわらず通婚関係が数多く成立したのである<sup>7)</sup>。

このフランス人の歴史学者兼言語学者が陥った矛盾は、これが初めてというわけではない。彼は、アラブ哲学の存在を否定して、「アラブ民族は7、8世紀当時の全世界が保存していたままの姿でギリシア諸学を受容した以上のことはしていない<sup>8)</sup>」と言っている。然るに一方、既述の内容と矛盾して、確固としたイスラーム哲学なるものが存在し、それに固有の地位において研究しなければならないことを認め、「アラブはラテン人と同じくアリストテレスの注釈を公にしつつ、リュケイオンで教えられていたものとは根本的に異なって、固有の要素に充たされた一つの哲学をいかにして創造しているのかを認識していた<sup>9)</sup>」としている。さらに加えて、「イスラームにおける真の哲学運動は、ムタカッリムの諸学派の中において研究されねばならない<sup>10)</sup>」と言っている。この明白な矛盾と重大な偏見は、ルナンの同時代人の一人であるドガにおいても明白であった。ドガは、イブン・シーナーのような精神は斬新なものを産み出さざるを得ないのである、そして、ムウタズィラ派やアシュアリー派のような学派はアラブ的理性の驚嘆すべき果実以外ではあり得ない、と主張している<sup>11)</sup>。

このことは、20世紀になると仮説や可能性を超えて確信と現実になってきたのだが、研究者達も以前よりも多くイスラーム学を認識し、それが持つ固有の徴や特殊性を理解しはじめた。彼等のイスラーム学への認識とアプローチが増す程に、彼等が明白かつ公正にイスラーム学を判断すること

ができるようになった。しかし、実際には19世紀の学者は明らかに根拠のない言いがかりをつけているものであった、というのも、“アラビア哲学の遺産は貧弱な研究しかなされておらず、それに関する認識は完全なものが提供されていない”<sup>12)</sup>と明言しながら、彼等はただちにその細部について判定し、アラビア哲学はアリストテレスの純然たる模倣であると言いはっている。しかも、彼等にはそれを正確に識る能力もなかったのである。というのは、散在しているアラビア語資料は彼等の手のとどく所になく、ラテン語に翻訳されたものも、彼等の前には充分には提示されていなかったからである。

しかし、今日では、われわれは——確信をこめて——イスラーム世界には重要な哲学的研究が存在していることを証明し、かつそれは未だに十分な研究がなされていないということを明らかにすることができる。しかし、われわれが“アラビア哲学”あるいは“イスラーム哲学”と名づけていることについては、語彙上の問題に属する相違であり、無意味である。なぜなら、その総体がイスラームの環境の中で、その影の下に生い出たのであり、その大部分がアラビア語で書かれたのだからである。

しかし、アラビア語ということで、イスラーム哲学がアラブ民族にだけ属する城市であるとするのは、絶対に承認すべきことではない。既に、われわれは人種的偏見に基づく主張を、その起源と目的がなんであれ拒否したのである。事実、イスラームはその麾下に多様な民と、多数の人種を集め、その全体がイスラームの思想運動に参加したのである。

また、イスラーム哲学のイスラーム性ということで、それがムスリムのみの思惟の所産であるとされていることについても、これまた歴史と矛盾する。なぜなら、(ムスリムは)始めのうちはネストリウス教徒、ヤコブ派、ユダヤ教徒、サバ教徒に師事し、さらにユダヤ教徒やキリスト教徒の友人や同時代人との友好的協力の下に科学的・哲学的活動を続けたのである。

さらに、これら全てのことが否認されたとしても、私はこの学的営為を

“イスラーム哲学”と名づけたい。その唯一の理由は、イスラームが単なる宗教ではなく、それが宗教であるとともに文化であるということである。この学的営為は、その数多くの源泉と従事した人々の多様性にもかかわらず疑いなくイスラーム文化に影響されている。なぜなら、この哲学は、その主題やそれに対して用意された環境の点でもイスラーム的であるし、さらに、その目標や意図の点でもイスラーム的であり、そして、様々の文化と多様な学説からなる花束としてイスラームがまとめ上げたという点でも、つまるところイスラーム的なのである。

### イスラーム哲学は存在する

然り、イスラーム哲学は存在し、それはその主題と議論において、その問題と難問において、そしてこれらの解決に用いられた方法の点において特殊なものである。イスラーム哲学は“一と多”の問題をあつかい、神と被造物の間の結びつきというムタカッリム達の間で長い論争的となったものをとりあげている<sup>13)</sup>。さらにそれは、啓示と理性の間の、信仰('aqidah)と知(hikmah)の間の、そして宗教と哲学の間の調和に努力する。それは、人々に啓示が理性と矛盾することがないことを証明し、信仰が知の光輝によって照らされる時にこそ、魂に根拠を持ち、論敵の前にも堅固なものとなることを証明する。また、宗教は哲学と兄弟の契りを結ぶ時に、哲学が宗教的となるのと同様に、宗教も哲学的となることを証明してみせる。それゆえ、イスラーム哲学は自らが成長し、自らをとりまく環境の子である。そして、明らかに霊的・宗教的哲学である。

### イスラーム哲学の主題

イスラーム哲学は宗教的性格を備えているにもかかわらず、哲学上の重要な諸問題を看過することはない。したがって、存在論については、広大な射程を提供し、時間・空間、質料、生命についてもイスラーム哲学の見

解を提起している。また、認識の問題を綿密な議論につくしている。そして、靈魂と理性の間、生得的なものと経験的なものとの間、正しいものと誤りとの間、憶測と確信との間を区別する。また、この哲学は徳性と幸福についての説を詳述し、徳とその種類を分類し、恒常的観想と持続的思索という最高の徳に到達する。

さらに、理論的哲学と実践的哲学という習慣的な哲学の分類をも含んでいる。あるいは、別の表現を望むならば、自然哲学、数学、形而上学、論理学、家政学、政治学を含む<sup>14)</sup>。したがって、その哲学についての考え方は今日のわれわれのものより、より包括的である。しかも、それは古代ギリシアの考え方に大変よく似ている。特に、イスラームの哲学者達が模倣し、その路線を継承したよく知られている哲学的諸学の分類については、アリストテレスに似ている。そして、イスラームの哲学者達のもとでは、哲学はしばしば医学、生物学、化学、植物学、天文学、音楽と融合している。様々な学問の中で、第一哲学の一部門やそこから派生したものでないものはない。

したがって、この哲学が種々のイスラーム文化の諸部門にまで手を伸ばし、それらの諸領域に影響を及ぼすとしても不思議ではない。とりわけ、その時代の学問研究の方法は、“百科全書”の性格、すなわち包括する性格が顕著である。しかしながら、もしもわれわれが哲学者達だけが書いたものに研究を限定するならば、イスラームにおける哲学的思索について完全な概念を得ることができなくなる。むしろ、われわれは研究の手を科学的研究成果の一部や護教神学や神秘主義にまで伸ばさねばならないし、さらには、立法の歴史や法学基礎論のあるものにまで関係づけなければならない。医学、化学、天文学、数学のようなイスラーム科学の研究成果の中には、研究し理解することが要求される哲学的思想が存在する。また、イスラームの科学者達の中には、しばしばその哲学的思索において専門の哲学者達よりも大胆で自由な発想をした者もいた。また、護教神学や神秘主義

の議論の中には、逍遙哲学派の思想に比して、綿密さと深淵さの点で劣ることのない学派と思想が存在している。さらに、それらがアリストテレスの哲学に直面して両者の間に葛藤が生じたのである。そして、この葛藤からイスラーム思想の固有の特徴が生まれたのである。その結果、立法原論や法学基礎論の中に明らかに哲学的特徴を帯びた論理的分析や方法上の規則が存在しているのである。それどころか、しばしばその中には、近世の研究方法来に非常に近いものを見出すことがある。

### キリスト教哲学とイスラーム哲学

以上の全てで、イスラームにおける哲学的思索の地平の広大さが明らかである。だから中世ラテン語もしくはヘブライ語の著作の中に入っている断片的なものに——19世紀の人々が行なった様に——それを限定してしまうのは誤りである。逆に、その隅々までが探査されればされる程にこのことがますます明らかとなり、真実の衣をまとい現れてくる。必要なことは、イスラーム哲学の原資料についてまず研究が行なわれることである。イスラーム哲学の研究は、十分とは言えず、その資料も全部が出版されている訳ではないとはいえ、中世キリスト教思想と比較してみればイスラーム思想はより豊富な知識に基づき、より広い視野を持ち、より強い自由を持ち、革新と創意についてより多くの能力を持っていたと主張することが出来る。キリスト教哲学、あるいは所謂キリスト教“スコラ哲学”について語ることが許されるならば、当然、イスラーム哲学もしくはイスラーム“スコラ哲学”の存在も認めなければならない<sup>15)</sup>。特に、哲学の再興と定位および多くの主題について、キリスト教スコラ哲学はイスラーム・スコラ哲学に負うものがある。事実、東方のアラビア哲学は西方のラテン哲学に拮抗している。そして、この二つの哲学から——これらにユダヤの学的成果を加えて——中世の思索的探究の歴史ができているのである。そして、われわれはイスラーム哲学を古代、中世、近代の哲学との関連におい



て研究し、そのふさわしい位置を明らかにし、人類の思想史の諸相を完璧なものとしなければならない。

### ギリシア哲学との関係

イスラームにおける哲学的思索がギリシア哲学の影響を受けているということ、そして、ムスリムの哲学者達がアリストテレスから多くの思想を取り入れたということ、さらに、彼等が多くの点でプロティノスをおおいに賞賛し、多くの点で彼に追従していることを否定しない。しかし、言葉はくりかえされなければ亡びてしまうものなのである。いったい誰が、先人に学ばなかったというのか、誰が古人の足跡をさかのぼらなかったものがあるのか？ われわれ 20 世紀の子でさえ、多くの問題についてギリシア人やローマ人の研究に未だにたよっている。しかし、こういう学問継承を純然たる模倣であるとし、さらにイスラーム哲学は、ルナンの主張のようにアリストテレスの模写にすぎないとか、デュエムの主張するように新プラトン哲学の模写にすぎないというならば、われわれは完全に誤りを犯している<sup>16)</sup>。というのも、イスラーム文化には数多くの文化的潮流が集合して相互に作用し影響を与えているからである。そして、この集合と相互作用の中に新たな思想を産み出すものがある。イスラーム文化がギリシア文化の影響を受けたとすれば、たとえばインド文化やペルシア文化の影響を受けなかったことなど、どうしてありえようか？

ところで、思想の交流や借用は、かならずしも隷属関係を惹起するものではない。なぜなら、一つの思想は議論を重ねることで、多くの人々の間を巡り、それらの人々の手により、たちまち様々の表現形式をまとうて現れてくるからである。ある哲学者が他の哲学者からその思想の一部をとることがある。しかし、このことが固有の思想や独立した哲学を創り出すことの妨げにはならない。たとえば、スピノザはデカルトに明らかに範を求めているが、彼自身は独立した哲学を持つ者と考えられる。イブン・スィ

ナーはアリストテレスの忠実な弟子であるとはいえ、彼の師が言わなかったような意見を述べている。イスラームの哲学者達は他の哲学者達とは違う環境の中で生活している。われわれが、この環境の及ぼす彼等の思想への影響を無視することは間違いである。したがって、イスラーム世界は宗教的原則やその社会的状況にうまく適合した哲学をそれ自ら創り出すことができたのである。そして、イスラーム哲学に通暁し、その真の姿を知るには、その研究と解析にまさるものはないのである。

### イスラーム哲学と現代哲学

本稿では、イスラーム哲学と現代哲学思想の結びつきの程度や、両者の歴史の環のつながりについて判断するいとまはない。しかし、とりわけ、最近半世紀にキリスト教スコラ哲学の中に現代哲学のルーツと前提を発見しようとする努力が既に数多く行なわれてきた。今日、われわれが現代と中世という二つの西洋哲学の間に関係が存在することの明らかなさを言うとしたら、もう一つの視点から、西洋中世哲学がどれ程イスラーム東洋哲学の影響を受けたのかを知っている。果たして、イスラーム哲学と現代哲学の間になんらかの関係が存在するというのを調査するのは的はずれなことになるだろうか？ われわれは、研究の中でイスラームの哲学思想と現代哲学の似ている点、一致する点について例を示してゆこう。また、その思想や学説の相似性は、その両者の間にある種の同族的親近性があると思わせる程である<sup>17)</sup>。この親近性が今日の関係の表徴と別ものであるとすれば、それは研究の過程で明らかにし確かめられる。

今は、この問題に詳しく触れることはしない。次のことを指摘するだけで充分としよう。すなわち、現代思想史における出発点はおおむね二つの主要な系統に集約できるということである。その一つは実験主義である。これは実証的研究を奨励する。もう一つは純理的なもので理性的諸学の検証に資するものである。すなわち、一方ではベーコンの実験の上に、他方

ではデカルトの懐疑の上に近代の学問研究は建てられているのである。すでに見たように、キリスト教スコラ哲学の後期の人々はベーコンに先立って実験に着手し、自然について注目した。その中でも特にロージャー・ベーコンは、ルナンの名づけたように“中世思想における真の長”である。彼はその科学の研究において個人的に実験を追究することに満足せず、さらに数学を自然に適用し、彼が目ざす厳密な実験に到達しようとした。ところで、ロージャー・ベーコンがイスラーム思想と強い結びつきを持っていることが知られている以上、われわれが彼の実験のみならずルネサンス期の実験をもムスリムの世界の天文台や実験室のそれに結びつけることが許されるであろう<sup>18)</sup>。

さらに、デカルトの懐疑はキリスト教中世にそれに先立つ例のあることが証明されている。われわれが、ここでその先例をイスラーム中世の中に探らなかったとすれば、われわれの研究は不充分なものになってしまうと思う。そして、デカルトの懐疑が多少ともガザリーの懐疑から影響されていないと誰か指摘したりしようか？ たとえ、影響の授受がないにしても、少なくともなんらかの関係や対応を認めることはできる。本稿で後に見るように、デカルトの“コギト”は聖アウグスティヌスとの関連でのみ完了しているのではない。むしろデカルトの“コギト”とイブン・シーナーの主張する“空中人間説”は大変似かよっているのである<sup>19)</sup>。

要するに、キリスト教スコラ哲学およびユダヤ教スコラ哲学が——後者はイスラーム世界と固く結びついている——イスラーム哲学と現代哲学の間の媒介項であるという点では、思想の移転や交流がそこに存在する。われわれが、学術と思想の世界における東洋と西洋の結びつきがないと最初から決めつけてしまうことは性急に過ぎることである。今日すでに明らかかなことは、この結びつきが遠く古代にまでさかのぼり、そして中世に革新されたということである。そうしてみれば、現代の歴史にまでそれが続いてこないなどということがあるだろうか？ 思想や主義主張は、その伝

播を容易に停められるものではない。またその住家だけに閉じこめられるものでもない。原子爆弾の秘密について政治の名の下で語られていることも、いつの日か科学の名の下に広められるであろう。

### イスラーム哲学研究の運命

西洋においても東洋においても、前世紀(19世紀)の後半より以前では、完全な意味でのイスラーム研究というものについて語るのは不可能である。というのも、西洋人は東洋との接触に際し、最初のうちは政治と経済の分野に専ら従事し、近ごろまで文化の分野に注意を払わなかったからである。18世紀や19世紀初期の歴史家の幾人かが、アラブやアラビア文化に言及するのを見うけることはあるが、そのほとんどがラテン語資料に基づいているにすぎない。しかし、東洋人自身もまた無力で如何ともしがたい状態にあったので、学芸を再興し文化遺産を再生させるどころではなかった。

### 東洋研究運動

東洋学者がイスラーム研究に注意を払うようになったのは前世紀の後半になってのことである。この道を切り開き、注目させた栄誉は彼等に帰する。その結果、東洋研究の機運は今世紀の25年ころまでに非常な高まりを見せたのである。そして、西洋の学者のあるものは東洋に旅をした。彼等は東洋の研究所で学び、身近に東洋の思想的、精神的生命に接した。そして、ヨーロッパとアメリカの首都はアラビア語の文化遺産の出版を競い合った。ベルリン、ロンドン、パリ、ローマには東洋諸語の学校が設立され、イスラーム研究の研究所が設立された。また、アラビア文化の諸問題を解明するために学術協会や歴史学会が結成された。時々、東洋学者の学会が開かれ、研究が奨励され、研究上の指導的役割を果たした。東洋および東洋の人々についての学術刊行物が出版され、その中で意見が交換され、諸

問題が議論され、論議と研究と解明を推進した。

この運動には良い実りがあった。知られていなかった佚文を発見し、重要な手稿を出版する努力をし、貴重な文献を校訂の後に印刷し、そのテキストを研究し、脚注をほどこし、解説することを可能にしたのである。また、アラビアの図書館の貴重な文献の幾つかは、英語、フランス語、ドイツ語、イタリア語のような現代ヨーロッパ語に訳された。この中から、アラビア語学、文学、歴史、政治学、コーラン注釈学、法学、科学、哲学といったイスラーム文化の諸部門を包括する学問的環境が生まれた。そして、それら全てについて数多くの研究や様々な探究がなされ、新聞や学術誌に小論文が載せられたり、あるいは浩瀚な単行本もあらわれた。

方法は簡潔に定められ、進路は決定された。それを支えるものは可能な限りの広範な知識と包括的把握なのである。そして、忍耐と不屈の精神が、幾人かの研究者に幾年にもわたって特定の問題に取り組むことを可能にした。その結果、研究の専門化が顕著になった。そして、東洋学者は学派やグループに分かれた。彼等のある者は文学と語学を専門にし、ある者はイスラーム法の研究で知られている。あるいは、ある者は神秘思想とイスラーム神学の研究で知られ、また、ある者は科学と哲学の研究で知られるようになった。そして、この専門化と献身の結果の一つが、ドイツ語、英語、フランス語で出版された“イスラーム百科辞典”なのである。それは、この真摯で持続的な努力の最終到達点となっている。その中には、東洋学者達の知識の広さと、彼等のアラビア文化の諸領域についての強い関心が明白に示されている。それは、今日、イスラーム研究に携る者にとって欠くことのできない第一級の典拠とみなされている。

東洋学者の影響は西洋にのみとどまらず、東洋にまでも及んだ。東洋人は彼等から多くの学説を採用した。また西洋の東洋学者の書物を翻訳した。そして、彼等の方法に影響を受けて、今度は東洋人が自らの栄光の復活運動に参画するようになる。既に、今世紀の前四半期にはエジプトや他の東

洋の諸都市で西洋の東洋学者のやったことを模倣した研究が現れている。あるいは、西洋の東洋学者が手をつけたものを（引きついで）完成した研究も現れている。あるいは、彼等が見落としたものを補う研究が現れている。これらの研究は、少量であるとはいえ、多岐にわたるもので、イスラーム文化のいずれの分野もまず見逃してはいない。この研究がどのような状態であるにしても、これは成長し進歩し続けねばならない努力の始まりにしかすぎない。そして、できたばかりの東洋の諸大学にとって、この使命を実行することについて真摯であることこそふさわしい。そして、最近ではアラブの大学がそれにかかなり寄与している。東洋と西洋の間の学術交流とかかる努力を互いに織りなしていくうちに、やがてイスラームの文化遺産の総体が明らかとなり、その真相が見えるようになるのである。

### 東洋学者とイスラーム哲学研究

イスラーム哲学研究にとっても、かかる努力から恩恵を受けた。永いあいだ写本で伝えられていたイスラーム哲学者達の著作が出版された。そのアラビア語原典がラテン語訳、ヘブライ語訳を通じて知られていたものと対照され、それらの難解な箇所を解説し、その理解を助けるように注釈がほどこされた。もしも、東洋学者がいなかったら、それ等は公共図書館の倉庫の中に忘れ去られたままになっていただろう。もしも、彼等が幾つかの古典語や現代語に熟達していなくて、また正しい方法に依拠していなかったとすれば、これらの作品は、それらが（現在見るような）正確で厳密なしかたでは出なかったであろう。

そして、東洋学者は書物の印刷と出版だけにとどまらず、イスラームにおける理性の生命の輪郭を発見する努力をし、そのために概論的な著作をしたり、詳細な研究書を書いたりした。そして、彼等はイスラーム哲学とイスラーム哲学者達について書き、イスラーム神学とイスラーム神学者達について、またイスラーム神秘主義とイスラーム神秘主義者について書き

た。また、諸学説や諸宗派について説明し、あるいは人物の伝記や学派の由来を解説した。時に、彼等の研究はある特定の人物や思想、もしくは語句や術語に限られていることもある。

そして、個々の研究者はその専門とする分野で知られるようになるまでに彼等の専門化が進んだ。たとえば、シュタインシュナイダーの名を挙げて、それと同時にアル・ファーラービーの名を挙げないような人があるだろうか？あるいは、ゴルツィーハーの名を挙げて、それと同時にイスラーム法学史の名を挙げないものがあるだろうか？あるいは、ニコルソンの名を挙げて、イスラーム神秘主義の名を挙げないものがあるだろうか？あるいは、ルスカの名を挙げて、アラビア錬金術の名を挙げないものがあるだろうか？あるいは、ナツリーノの名を挙げて、それと同時にイスラーム天文学の名を挙げないものがあるだろうか？あるいは、メイヤーホーフの名を挙げて、それと同時に、イスラーム医学と（ギリシア語からアラビア語への）翻訳史を挙げないものがあるだろうか？これらの研究者達の専攻の相違や国籍の数を調べれば冗長なものになる。ただ、われわれは今世紀の前四半期には東洋研究が極めて活発であったこと、そして、その中で哲学の研究にも見るべきものがあったことを認めることで充分である。

しかしながら、イスラーム哲学は以上述べたこと全てにもかかわらず、それにふさわしい研究は（未だ）なされていない。その歴史という点でも、その学説という点でも、その人物論という点でも、ふさわしい研究がなされていない。イスラーム哲学は人類の思想史の中のミッシング・リングなのである。今日でさえ、イスラーム哲学が誕生したのは何時であったのか審らかに解らないのである。いかにして、それが成立してきたかは明白に説明されていない。また、いかなる要因がその運動を推進させたかも知られていない。また、いかなる原因がそれを衰退と絶滅に導いたかも知られていない。そして、イスラーム哲学の諸学説がイスラーム以前の古代の

思想をどの程度含んでいるのか、またどの程度新しい思想的財産をもたらしたかを明らかにするために、一つ一つ検討されたこともない。また、イスラームの哲学者達は、自らの故郷においても異邦人である。もっとも近い人々の間でも知られていない。われわれの多くは、たとえばルソーやスペンサーについてはよく知っていても、アル・キンディーやアル・ファーラービーについてはよく知らないということ程、このことをよく示しているものはない。もしも、神がイスラームの哲学者達のために、彼等の研究をする一群の東洋学者を割り当てなかったならば、今日われわれは彼等について何も記憶していないことになっているであろう。

しかしながら、こういう研究は現在でもなお僅かなもので、しかも不十分なものである。しかも、一部のものについては、不完全で欠陥があり、語学的、技術的誤りを免れていないものであったり、あるいは簡略にすぎでほとんど真意を伝えていなかったりする。この原因は、イスラーム哲学史を書いた人々のうちのあるものがアラビア語をよく知らなかったり、とりわけイスラーム文化史に精通しているわけでもなかったりするか、あるいは、彼等がこういうことを知っていたとしても、イスラーム哲学史一般について無知であったり、生まれつき特に哲学的でもなかったということであったりする。

例を挙げるまでもないのだが、たとえば、ファン・デン・ベルグのイブン・ルシュドの『形而上学』の翻訳とその注解を読んで、哲学について語る一人の哲学者と対面していると感じないような者がいるだろうか？ 他方、カラ・ド・ヴォーの多くの作品に接する者は、深みも厳密さもない一翻訳者と対面しているという感を懐くであろう<sup>20)</sup>。また、ド・ボアのイスラーム哲学史を読む者は、それがもっと長い作品であれば良いと望まないような者はいないであろう<sup>21)</sup>。

こうした研究は総体として、既にある程度時間を経たものとなっているもので、修整と改革が必要であることは明白である。というのも、われわ



れのイスラーム文化についての知識は時と共に変化するし、写本を発見しそれらの作品を研究すればする程に問題が明らかになり、誤りが訂正されるからである。イスラームの文化遺産の蒐集活動は現在発展途上にあり、それが始められた今世紀初期に比し、われわれの知識も、より豊富な資料に基づき、より明確なものになっていることは疑いない。さらに、こうした知識と資料の光の下に新しい研究が必要になっていることも疑いないことである。

### 路線の継続

まさに、われわれの緊急の課題は、この路線を継続し、人類の思想におけるミッシング・リングの発見を完了し、それが本来あるべき場所に位置づけるよう努力することである。東洋学者達は今日まで、この路線の中で重要な任務を果たしてきた。われわれとしては、たとえ彼等を追い越さないまでも、彼等と並行してゆかねばならない。ある思想家もしくは発明家の名声の広まりは、その思想や発見の内容だけでは理解できない、むしろ、その名声についての関心の程度とその作品に対する国民の復興の努力に負うものである。今日、先進諸国はその栄光を称揚し、学者や思想家の作品を出版することを競い合っている。

われわれの前に横たわる活動の広場は広く、研究領域は広大である。われわれが最初にせねばならぬことは、今日でもなお写本のままであったり、不完全で誤りのある活版本であったりするイスラーム哲学者達の著作を蒐集し出版することである。なぜなら、われわれは彼等自らの言葉で、彼等自身の書物の中に読み解かないかぎり、彼等の思想を本当に理解できないからである。たとえば、アル・キンディーの忘れられた幾編かの論文がイスタンブールの図書館にあるとか<sup>22)</sup>、アル・ファーラービーの著作の写本がライデンやバリやエスコリアル図書館に散在しているとか<sup>23)</sup>、イブン・スィナーの有名な作品『治癒の書』の論理学の部分を出版社が第一刷の時

に見落としてしまったというようなことを知っているから<sup>24)</sup>、こうした蒐集と出版の作業の必要性が解るのである。また、アラブ世界よりも、ラテン世界においてより有名であるイブン・ルシュドについては、アメリカの東洋学者達が彼の著作のラテン語版の出版をかなり前から計画していることは言うまでもない。

この出版活動には、個人も協会も協力しなければならない。なぜなら、これは長い期間と多くの労力を要する作業だからである。フアード一世大学（カイロ大学）はこの点で良い先例を示している。すなわち、イスラーム思想関係の写本の写真を蒐集する努力をし、それらのうちの幾つかを出版しはじめたからである<sup>25)</sup>。しかしながら、残念なことに、この作業は最近途中で停まっている。おそらく戦争がその中断の原因になっているのだろうが、かならずやこの努力は再開されるであろう。そしてファールーク一世大学もこれに続くであろう。しかし、望ましいことは、東洋の諸研究機関がこの分野で広く競争することである。アラブの大学は、この競技場で大きな貢献をなしうるものであるし、すでに、活動を開始しており、それを重要目的の一つにしている。

ここでは、特に、6世紀ないしそれ以前からイスラームの文化を伝えているイスタンブールの図書館のことを指摘しておくことを忘れてはならない。当然そこには他の場所では見ることのない文化遺産を見出す。かつて、ドイツの東洋学者リッターは多くの貴重な文献を発見した。その中でも特に、アシュアリーーの『イスラーム諸派の諸学説』（Maqālāt al-islāmiyīn）はイスラーム神学思想史における特筆すべき資料と考えられる。この本およびシャフラフスターニーの『神学的営為の到達点』（Nihāyat al-iqdām）の出版以後、われわれのイスラーム神学（カラム）とイスラーム神学者についてのそれまでの考え方のある部分が変わったのである。疑いなく、われわれの兄弟であるトルコ人は、この文化遺産の値打ちを理解しているのである。もしも、彼等がこれを出版できないのであれば、少なくともそれ

を出版しようと欲する者の手に委ねるべきである。かつて、カイロ大学はイスタンブールの文化遺産を研究調査するために多勢の使節を派遣した。そして、われわれはリッター教授がこの文化遺産にとっての最良の鍵であると確信している。彼の研究と専門知識を利用するのが最適である。

これらの写本の出版と並行して、われわれは他の（文化圏の）哲学者達が研究されているような方法で、注意深くイスラームの哲学者達を研究しなければならない。さらに、彼等の生涯を明らかにし、その人格を分析し、彼等の思想形成の際にはいりこんだ種々の要素を知ることが可能にするような完璧な伝記を書かねばならない。われわれにまで伝わってきている古代の思想の中にこれらの思想のルーツを探ってみよう。また、ラテン世界の人々に知られているものと、これらの思想とを比較してみよう。さらに、イスラーム思想と近代思想の類似点を明らかにしてみよう。筆者は、（現在）マイモニデスについて書かれている程度のことが、アル・ファーラービーについても書かれ、聖トマス・アクィナスの著作について知られているのと同程度にはイブン・スィーナーの著作が知られ、デカルトが研究されるのと同様にアル・ガザーリーが研究されるようになる日が、いつか来ることを望んでいる。その時にこそ、イスラーム哲学は、それに相応しい衣装をまとい、真実の姿で立ち現れてくるのである。

〈本稿は、平成元～2年度文部省科学研究費助成金・一般研究(A)による「現代12イマーム・シーア派の思想・制度の総合的研究——原典研究を中心として——」の研究成果の一部である。〉

注

- 1) 原著は1985年度に出版され、日本語訳は1988年に出ている。筑摩書房。
- 2) 『イスラーム哲学への扉』日本語版への序文の1頁。
- 3) 同上、1頁。
- 4) 同上、2頁。
- 5) Henri Corbin, *Histoire de la philosophie, islamique* 1964, Paris. 邦訳『イスラーム哲学史』黒田・柏木訳、岩波書店、1974年。
- 6) W.C.Smith, "Christianity & Islam," *The World of Islam*, Macmilln, 1960, p.56.
- 7) Majid Fakhry, *A History of Islamic philosophy*, Columbia, U.S., 1970.
- 8) 同上、introduction, p.1.
- 9) 本書は初版後も数度にわたって版を重ねているが、本稿においては Dār ihyā' al-Kutub al-'arabīyah, 'īsā al-Bābī al-Ḥalabī wa shurakā' より出版された初版をテキストとして用いる。
- 10) 同上書、9-30頁。

原注

- 1) V. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie*, Paris, 1841, T.I, pp.48-49 を例として参照。
- 2) E. Renan, *Histoire générale et système comparée des langues sémitiques*, Paris, VI ed, T.I, pp. 5-16.
- 3) *Ibid.*, T.I, pp. 4-5.
- 4) L. Gauthier, *L'esprit sémitique et l'esprit aryen*, Paris, 1923, pp. 66-67, voir aussi, Madkour, *La Place d'Al Fārābī*, Paris, 1934, p.14.
- 5) Renan, *L'islamisme et la science, dans Discours et Conférences*, Paris, 1887, p. 377, Madkour, *La Place*, p.54.
- 6) Renan, *Averroës et l'Averroïsme*, Paris, Villéd, pp. 7-8 .11.
- 7) *Ibid.*, p.171 : I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'islam*, pp.29-34.
- 8) Renan, *Averroës, Avertissement*, p.11.
- 9) *Ibid.*, p.89.
- 10) *Ibid.*
- 11) G. Dugat, *Histoire des philosophes et des theologiens muslimans*, Paris, 1878, p. XV.
- 12) G. Tenneman, *Manuel de l'histoire de la philosophie* (tr. franc, par V.Cousin),

Paris, 1839, T.I, pp.358-359.

- 13) Madkour, *La place*, p.46 et suiv.
- 14) 論理学が——イスラーム哲学者達のもとで広く受けいれられている意見では、——学問研究のための道具と一般的な方法および、哲学的な諸学にとっての前提を用意していることは指摘するまでもない。このことは、論理学の価値をなんらおとしめることではない。なぜなら、論理学は不可欠な道具であるとともに重要な前提だからである。Madkour, *L'organon d' Aristote*, Paris, 1934, p.49 et Suiv. を見よ。
- 15) L. Gauthier, "Scolastique musulmane et scolastique chrétienne," dans *Revue d'Histoire de la philosophie*, Paris, 1928.
- 16) Renan, *Averroës*, p.88, Duhem, *Le système du monde*, Paris, 1917, T.IV, p.32 et suiv.
- 17) 第二章および第三章を参照。
- 18) このテーマについては、刊行されていない講義の中で詳しく説明した。この講義は1944年カイロの教員養成協会で行なわれた。
- 19) 第四章を参照。
- 20) S. Van den Bergh, *Die Epitome der Metaphysik des Averroes*, Leiden. カラ・ド・ヴォーの著作は多くよく知られている。
- 21) T. J. De Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam* Stuttgart, 1901 tr, ang, par E. R. Jones *The History of Philosophy in Islam*, London, 1903: 本書は最近、ムハンマド・アブー・リーダの豊富な注つきでアラビア語に訳された。
- 22) アブ・リーダ博士がこれらの論文の出版に現在とりかかっているのを述べることは容易である。
- 23) Madkour, *La place*, pp.223-225.
- 24) Madkour, *L'organon*, pp.19-21.
- 25) 大学出版物のうちで有意義なものの例の一つは、クダーマの『散文批評』カイロ、1933年、である。

## Islamic Philosophy and Orientalism

*by* Akiro MATSUMOTO

According to O. Leeman, a way to avoid the so-called “orientalistic approach” in the study of Islamic philosophy is to study the philosophic subjects in Islamic philosophy as purely universal philosophic subjects in the same manner as the philosophic subjects in western philosophy are being studied. But, this type of approach seems to contain problems within itself. Leeman has proposed that students of Islamic philosophy should limit the range of their study only in the philosophic subjects which are regarded to be common to western philosophy when they study Islamic philosophy, and he insists further that the so-called “cultural context” in which a philosophic tradition grew up is not necessarily required to be taken into consideration when approaching Islamic philosophy. In his position, purely philosophic arguments on purely philosophic and universal subjects are held to have nothing to do with the cultural environment in which those subjects used to be discussed. In his ideas, Islamic philosophy should not be regarded as a philosophy under the cultural influence of the Islamic Middle East. Excessive estimation of the cultural factors of the Islamic Middle East into Islamic philosophy is regarded by him as one of the orientalistic ways of approaching Islamic philosophy which tends to view it as a

very exotic and mystical one. Of course, Islamic philosophy is not exotic and mystical. But, to separate Islamic philosophy from its cultural context when studying it seems not to be an appropriate way for understanding the reality of Islamic philosophy, because a philosophy is, for example, one of the off-springs of a language which is an aggregate of signs and symbols of a culture.

In contrast with Leeman, H. Corbin attaches much importance to the cultural background of Islamic philosophy although he is not aware of the problem of "orientalism." He seems to have believed that Islamic philosophy had its own peculiarities rooted deeply into its cultural tradition. Total understanding of Islamic philosophy needs comprehension of the Islamic Middle Eastern culture in his position. Even purely universal philosophic subjects are believed by him to be coloured by the Islamic Middle Eastern cultural elements. Or, Muslim philosophers have their insights into their own truth which is universal in itself but will not be grasped by non-Muslim philosophers. Corbin has made great efforts to describe this unalienable, universal truth of Muslim philosophers in order to have a deeper understanding of Islamic philosophers than other orientalist had before.

Leeman's method and Corbin's method seem to be opposite to each other. But, Ibrahim Madkour has proposed a method for approaching Islamic philosophy which anticipates E. Said's criticism against "orientalism" in a sense. Madkour's method partly resembles Corbin's method. Madkour's ideas were proposed about twenty years before Corbin's works came out. Probably, Corbin's ideas might have been influenced by Madkour's proposal of methodology for approaching Islamic philosophy. Madkour's proposal is seen in the first chapter of

his “fi-l-falsafah al-islamiyah minhaj wa tatbiquhu.” It might be well for students of Islamic philosophy to read again Madkour’s proposal in order to find a more appropriate way to overcome “orientalism” in the study of Islamic philosophy.