

プロティノスとアブー・フザイルの「一者論」

——新プラトン主義とイスラーム神学

塩尻 和子

一、アラブ世界でのプロティノス

イスラーム世界で最初の大思想運動を展開して、イスラーム神学思想、カラム成立の先駆けとなったムウタズィラ学派の思想には、従来、外来の思想であるギリシア哲学の影響が大きいといわれているものの、同派と新プラトン主義の思想的な関わりは、これまで十分に研究されてこなかった¹⁾。本稿は、哲学と神学の相関関係を宗教学として研究することの重要性に鑑み、新プラトン主義と初期イスラーム神学との思想的関連を探ることを目的とした研究の最初の試みである。ここでは、現在の時点で入手可能な資料に基づいて、両者の比較を概観するものであり、イスラーム神学思想の個々のテーマを詳細に対比検討する作業は稿を改めておこなうつもりである。

八世紀から九世紀にかけて形成された初期イスラーム神学は、ギリシア哲学に影響を受けて、その論理的方法論や専門的用語を採用したとみられている。その時期は、アッバース朝のカリフ、マームーン（在位833-833）²⁾が古代ギリシアの学問的写本を収集しアラビア語に翻訳することを命じて「知恵の館」を建設した時期と重なっている。翻訳事業の担い手は、ネストリウス派のキリスト教徒や、ユダヤ教徒であり、当初はシリア語に翻訳されていた書物をアラビア語に翻訳することから始められた。やがてギリシア語から直接翻訳されるようになっていき、現在まで伝わるギリシア思想や科学の書物のほとんどすべてがアラビア語に翻訳されて広まった。なかでも、プラトンの『国家論』

やアリストテレスの『形而上学』、『靈魂論』はイスラーム世界に決定的な影響を与え、とくに哲学の分野では、後のイブン・スィーナー(980-1037)やイブン・ルシユド(1126-1198)のような、ヨーロッパのスコラ哲学に大きな影響を与えた学者が輩出することになる。³⁾

しかし、ギリシア哲学思想とカラームと呼ばれるイスラーム神学思想との間には、イスラーム哲学が受けたような明確な影響はみられない。翻訳事業を推進したカリフ、マームーンは当時、理性主義的な神学思想を展開していたムウタズィラ学派を庇護していた。マームーンは政治がムウタズィラ学派にとつて最も繁栄を誇った時期であったが、まもなく、この学派の説は公式学説として認められなくなり、政治の表舞台からは排除された。たしかに、イスラーム神学諸派のなかでは、ムウタズィラ学派はギリシア哲学の方法論や用語を縦横に用いているが、ギリシア哲学からの影響を直接受けたとみられるものは、初期ムウタズィラ学派の学者のなかでも「自然学派」と呼ばれる者たちである。⁴⁾ これら初期の学者が用いた「ギリシア哲学」は、アラビア語文献ではプラトンやアリストテレスの哲学であると記されているが、実際にはプロティノスの『エネアデス』によることが多いと考えられる。⁵⁾ つまり、初期ムウタズィラ学派の神学思想には、純粹に古代ギリシアの思想ではなく、新プラトン主義によって解釈しなおされたギリシア哲学の影響がみられるということができる。

アラビア語の文書の中ではプロティノスの思想はアリストテレスの思想と混同されており、「プロティノス」という名前はほとんど見当たらない。⁶⁾ 現代では、シャフラスターニーの『諸宗教諸分派集』にみられる「ギリシアの賢者」(al-shaikh al-yunani)という人物がプロティノスであると認められている。⁷⁾ しかし、プラトンやアリストテレスといったギリシアの学者については、イスラーム世界でも、その人生論や伝説が語られることが多いにもかかわらず、プロティノスについては何も記されていない。ミスカワイフやアブー・スライマーンの著書では、プロティノスはシノベのディオゲネスの弟子だったという記述がみえるものの、全体的に謎めいた存在である。彼がどのような人物でどの時代に活躍したのか、あるいはどの学派に所属していたのかなど、すべてが漠然としている。⁸⁾ しかも彼の著作はアラブ世界では「プロティノスの作」としては知られていない。主著『エネアデス』のアラビア語訳は、順序を移動した部分訳が存在するが、後半の四一六論叢(九編の論文をひと纏まりとした論集)は『アリストテレスの神学』(Uhuujya Aristatilis)の大部分を占めている。他の論叢は分散してアラビア語訳されており、フアーラービーの作とされている部分はエネアデスの五論叢であると考えられる。その他の断片的な写本では「ギリシアの賢者」の作とされている。⁹⁾

『アリストテレスの神学』の著者については、中世のイスラーム哲学者の多くも疑念を呈しており、ラーズイー、イブン・スィーナ（アヴィセンナ）、スフラワルデイーは同書をプラトン著とみていたようである。シーラーズイーもプラトン著と断言しているが、当時の哲学者の多くはプラトンとアリストテレスを区別することができなかつたからであるとも考えられる。バダウイーによると、キンデイー（801?—866?）の時代にはアリストテレスの思想はまだ充分周知していなかつたとみられる。¹¹⁾

なお、本文中に引用する資料を以下のように略記する。

『言説集』 Maq. *Maqalat al-Islamiyyin* (al-Ash'ari, ed., Helmut Ritter, 1963, Wiesbaden.)

『諸宗教諸分派集』 Mital, *al-Mital wa-t-Nihal* (al-Shahrastani, 1976, Cairo.)

二、「ギリシアの賢者」にみる存在論

シャフラスターニー (1086-1153) の *Mital wa-t-nihal* (『諸宗教諸分派集』第2巻144—147頁) には「ギリシアの賢者」としてプロティノスの思想が要約されている(本稿の末尾に全訳を付記した)。プロティノスがイスラーム思想に与えた影響は、神秘主義的な哲学思想であり、アリストテレス的な現実主義ではなかつたといわれるが、シャフラスターニーが伝えている「ギリシアの賢者」の思想にもその点を読みとることができる。私たちはシャフラスターニーの記述を辿りながら、プロティノスの思想をみることにする。

まず、ギリシアの賢者は比喩を駆使して語るが、存在物について語る際には「父と母」を用いて説明すると述べられている。いわく「あなたの母親は優しいが、貧しく思慮深くない。あなたの父親は生成によるもの、高潔で褒められる」(Mital, p.144)。こうして母には質料(al-hayula)が当てられ、父には形相(surah)が当てられる。ここでは形相は高位であり、質料は低位となる。また低位の質料は可能態であり、形相を付与されてはじめて実現される。しかし質料は形相によって獨白性を与えられることはない。

この点がアリストテレスの存在論ともっとも異なる点である。アリストテレスにおいては、形相は個々の実在を実現するために質料と結合する。質料は「それは形相の闇であり、否定であり、否定の原理そのものである。そして、まさにその否定性が、質料を物資界における悪の原理とするのである」¹²⁾。そこでは質料は悪であるが、物質的世界は善である。しかし、プロティノスにおいては、質料は低位であり劣つ

てはいるが、アリストテレスの言うような意味での悪ではなく、諸事物の最初のものであり靈魂から善という形相を獲得するとされる。「アリストテレスの神学」にも次のような記述がみえる。

「物的諸事物は……どれ一つとして、魂の力を欠いていたり、魂の善なる本性の外にあつたりすることはない。……魂が刻印する最初の刻印、それを魂が質料のなかに刻印するのは、質料が感覺的諸事物のなかで最初のものであるからにはかならない。」¹⁹

したがって、ここでは物質的世界は、靈魂の存在によって高貴な作品となり、「可視的宇宙は考えうるあらゆる物質的宇宙のうちで最善のもの」(Mial, p.144.)となる。物質界の光と美が最善の仕方でもあり、それ自体が靈魂をもった存在である。宇宙は生きていて、靈魂を持った存在であるとして考えられる。しかし、物質界そのものは善であるとするアリストテレスの立場とは異なるものではない。

そこで、物質界の内側で、相対立するいくつかの組み合わせがあげられているが、それらは、形相と質料か、肉体と靈魂 (mas) か、あるいは質料と能動知性 (aīn al-ḥayy) かという問いに答えて、「あなたにはすでに、あなたの内であい争う対立点を挙げておいた。そのひとは真実を語るもの (mutiq) であり、もうひとつは誤るもの (muḍil) である。二つのうちで真実でないものを「正しいと」判断しないように気をつけなさい、さもなければあなたは滅びるでしょう」(Mial, p.144.) という神秘主義的な解答が与えられる。さらにギリシアの賢者は言う、「靈魂が伴わない肉体は屍骸の悪臭を発するかのようなものである。同様に教養が伴わない靈魂は言語や行為の不足を嘆く」。そこで、そのような対立点のひと組は知性と自然 (ḥabī'ah) ということになる。高位のものである知性は真実を語るものであり、それによって低位のものである自然を正しく判断することができる。つまり、「求められる不可知界 (ḥabī'ah) はこの現象界のなかに隠されている」のであり、現世を研究することによって、不可知界が明らかになるといえるものである。この考え方は、後のムウタズィラ学派に一般的な方法論、「不可知界については、現象界の判断を用いる」という立場に近い。また別の見方にたてば、自然界は知性が伴わなければ、そこにはなんらの意味もないということになるであろう。

「靈魂 (nafs) は高貴で高潔な原子 (jawhar) であり、それはその中心点 (markaz) を回る円に似ているが、その背後(を回る)円ではない。その中心点とは知性 (aql) である。したがって、知性とは(原子の)中心点を回る円のようなものである。それは第一の真正の善である。靈魂と知性は、ともに二つの円であっても、知性の円は決して動かず、その円に似て、本性としても静止しているものである。

いっぽう、靈魂の円はその中心点のまわりを運動し、知性は完全な運動 (harakah ishtimal) となる。知性の円はその中心点に似た円であったとしても、熱望運動 (harakah ishthiyah) をおこなうのである。なぜなら(知性の円は)その中心点を熱望するからであり、その中心点は第一の善である。下位の知者の円は靈魂のまわりを回り、靈魂を熱望する。」(Mial, p.145, 7-14.)

「知性と自然」という対立の組み合わせは「不可知界」と「現象界」のそれぞれについての知識にも相当することになる。そこではじめて「超越的な第一原理」としての「第一の真正の善」が姿を現す。それはやがて「一者」であり、善であり、父としての第一原理となる。プロティノスによれば、「二者・善」は知性と存在を超えたところに位置づけられる。この点が、またアリストテレスとの相違点でもある。アリストテレスによれば、「二者」は神的知性の源であるが、一者自体は知性でもイデアでもないからである。

プロティノスは「一者」には多くの異なった説明を施す。また「一者」から知性が、ついで靈魂が流出する。その流出の過程が円環運動として描かれるのである。⁽¹⁵⁾

「しかし、この(円に)よって、本質的な運動は、靈魂が知性を熱望するように、また知性が第一の真正善 (al-khair al-mahd al-awwal) を熱望するように、運動する。この(下位の)知者の円は物体 (jism) であるので、物体は外側のものを熱望し、それになりたいと願い、それと接触しようとする。したがって、究極の高貴な物体は円形の運動をおこなうのである。なぜならそれは靈魂に到達しようとしてあらゆる方向を求め、そこで安らぎ、静止するからである。」(Mial, p.145, 14-17.)

プロテイノスの思惟界のカテゴリーは「第一の真正善」を最高位とし、知性と靈魂がついで発生する。自然界の運動は知性が思惟する、つまり運動し活動することによって発生し、静止は知性が運動しながらも思惟と対象存在との同一次元にとどまる。¹⁵⁾ 知性はつねに自己の前に単一なる一者を見つけ出そうとするものであり、かぎりなく一者を熱望するものとされている。ギリシアの賢者が言う「円環運動」も、プロテイノスのカテゴリーを表現しているものと考えられよう。

三、創造と流出

「ギリシアの賢者」はつぎに物資界を作り上げる「創造者」について言及する。

「至高なる第一の創造者には形相も裝飾もなく、上位の事物の形相でも下位の事物の形相のようでもない。また事物の力のようない力もない。しかしそれは、あらゆる形相や裝飾や力の上にある。なぜなら事物の創造者は知性の仲介によって (Diatwasout) いるからである。」(Mial, p.145,18-20)

事物の「創造者」が「知性の仲介による」ということは、創造の行為が知性によって表現されるということを示しているであろうか。真に事物の創造者となるものは事物ではないが、しかしあらゆる事物でもある、とされ、創造者はその受け手に従って事物に存在を付与するが、被造物はなにもも創造者には似ていないのである。創造者は存在を超えた存在であり、すべての存在物の原理であるということができよう。¹⁶⁾ したがって、創造者は超越的な原理であり、無限で完全な第一の真正な善である。われわれは一者たる創造者を知ることができないが、物資界の事物の存在によって、この「創造の原理」を知ることができるのである。また、創造の原理は被造物の種類や性質によっても明らかにされる。なぜなら、事物はその受け手にしたがって創造されるので、われわれはその受け手の容量や能力、組み合わせなどによって、その位階や種類を知ることができるからである。ここでも、超越的な不可知界の知識は現象界においてえられるという知識の原則

が繰り返されている。

「高位の知性的諸原子は至高なる第一の光の受容 (gabih) の相違に応じて異なる。したがって本質 (dhawat) は異なった層に分かれる。そこには第一の層があり、そこから第二の層があり、そこから第三層がある。事物は位置関係や場所によってではなく、おのおのの層と段階によって異なる。したがって、感覚は感覚力としてはその (置かれる) 場所によって異なるが、道具 (手段) の相違によって分かれることはない。」 (Mihā, p.146, 7-11.)

彼 (創造者) は変化することのない状態にあって永劫に永遠である。(彼を) 敬愛するものは彼のところに達し、彼と共にいることを願う。第一の敬愛の対象者には、彼を敬愛する者が多い。彼にはなに一つ欠けることがなく、彼の光から彼らすべてに注ぐ (yutid) であろう。なぜなら運動することのない本性によって確立し立っているからである (Mihā, p.146, 16-18.)。

至高なる第一の一者は「第一の光」とも形容される。「第二の光」は永遠の超越的な光であり、あらゆる光に先行する光である。一者たる創造者はその「光」の受け手に従って段階的に創造の業をなすことによって現象界の秩序の源となるが、自己自身はその秩序からも超越している。また下位の存在は上位の存在を熱望するために、宗教的な秩序の源泉でもあるが、一者自身は宗教的秩序においても超越的である。この創造はまた「流出」とも表現される。つまり、一者からは実在が流出するのである。事物は永遠なる宇宙から永遠に流出するが、流出したものは、その能力がそれぞれの事物が有する本質の段階に依存している。この流出の段階は図式化すれば以下のようになるであろう。

一者 ↓ (第一層) 知性 ↓ (第二層) 靈魂 ↓ (第三層) 事物 (物質)

それぞれの層にはさらに第一知性、第二知性のように、位階と段階があることは言うまでもないが、ここではこの階層の数についての記述はみられない。下位のものとはつねに上位を熱望するが、その度合いは上位になるほど強いと考えられる。しかし、いかに熱望の度合いが強くても、下位のものとは上位のものについて知識を持たないと考えられる。また上位のものもまた下位のものに関する知識を持たないと思

れる。それぞれの高次世界のものは、低次世界についての知識はないが、それらに活動と力を付与する。しかし、そのような付与についてはいかなる要因も排除されているのである。⁽¹⁸⁾この立場をシャフラスターニーは「分割論」(Div.)と呼び、以下のように説明している。

分割論の議論については、彼(創造者)は部分的な範囲の知識でしか、事物を知らない。第一知性の第一創造者に対する熱望は他の事物よりも強い。なぜならあらゆる事物はそれより下位にあるからである。知性がそれを熱望するとしても、知性に「第一創造者について」なにも語らなかつたら、知性は第一者を熱望するようにはならなかつたであろうか。「知性の」熱望には要因はないからである。(Mial. p.146,19-21.)

第一の創造者は事物を創造する際に、それらについて知ることもなく、それらとなんらの関わりもなく諸要因をえることができ、創造の業をなすことができる。一者はあらゆる事物を究極の英知でもって創造するものであるが、しかし、彼は、一般的な表現では、被造物を知るとも、創造の要因をえるとも、まして、存在するともいわれえないような、完全な知者、存在者であり、宇宙の統一の原理である。「第一の行為者には事物を創造するに際して知見と熱慮が不可欠ではない。彼はなんらのかかわりもなく諸要因をえることができるし、知見や熱慮の前に事物を創造しその要因を知ることができる」(Mial. p.147.)からである。⁽¹⁹⁾

「ギリシアの賢者」における「一者」は、現象界のものによっても表現されることができない、超越的な存在であり、自らは動くことなく宇宙を運動させ、自らはなんらの要因や影響や関わりを要することなく、事物を創造することができ、宇宙を統率する究極の原理でもある。「一者」から派生する知性、靈魂、事物など、宇宙のもろもろの存在物は、それぞれの上位のものを熱望しつつ、全体的には「一者」を熱望することによって、宇宙の秩序を構成するものである。それでは、このような「一者」観がアブー・フザイルにおいてはどのように受け継がれたのか、以下でみることにする。

四、アブー・フザイルの神観念

アブー・フザイル (751-899) は初期ムウタズィラ学派の学者として後に続く哲学的な神観念を作り上げた人物だけに、新プラトン主義、当時のアリストテレス主義、古典後期の自然科学などから影響を受けたといわれるが、彼の著書は断片しか伝わっておらず、資料的な問題も多く、その具体的な影響度などはまだ十分には研究されていない。⁽²⁰⁾

「二者」思想の展開をみるに際して、神の属性論に関するアブー・フザイルの立場を検討し、プロティノスとの共通点を探ることが求められる。アシユアリー (873-935) が当時のイスラーム教徒の議論や見解を、私見を交えずにまとめた *Maqalat al-Islamiyyin* (『三説集』) には、神の属性に関するアブー・フザイルの特徴的な見解がみられる。

イスラーム神学においては、属性 (*ḥuṭūṭ*) とは、アラビア語の言語論的観点からみれば、主語の含みもつものの現実性の存在を明らかにするものであり、神の属性を認めることは、神に神とともに存在するものを認めることになる。⁽²¹⁾ 神の属性論は神の唯一性という最大の教義上の問題にかかわるものであるだけに、初期イスラーム思想界では大論争が展開されたが、属性の存在を文字通りには認めないという立場はムウタズィラ学派の特徴的な主張となっていくのである。

「私は神が知るものであると言うとき、私は神に知識「の存在」があり、それは神のことであると主張する。また、私は神について、無知を否定し、すでに存在した、あるいは将来存在する知識の対象のあることを証明する。同様に神が能力あるものであると言う時、神について無能を否定し、神には能力の存在があり、それは神であることを主張し、能力の対象があることを証明する。……。神には顔があり、それは神であり、神の顔は神である。神の靈魂は神である。また神の手については恩恵だと解釈される。神の言葉についても『われの目のもとで汝は育てられる』(20/39) や『われの知識』のように、⁽²²⁾ 解釈される。」(Maq, p.165,8-13.)

アブー・フザイルによれば、神は全知であるが、全知というのは神自身のことであり、また神は全能であるが、全能とは神自身のことである。

ある。また、神の顔や神の靈魂は、それぞれが神自身であるとされる。神の手は神の恩恵を表現しており、また神の言葉はクルアーンの用語に組み込まれるように、比喩的に解釈される。言い換えると、「神」は全知であり、全能であり、また神には手や言葉があるが、それは神自身であり、なにもものも神と共に共存するものではなく、「神」を多とするものは認められない、ということになるであろう。以下の発言もこれと同様である。

「アブー・フザイルは言う」「至高なる神の知識は、それは神であり (huwa huwa)、神の能力も聴力も視力も英知も同様である。

… 神が知るものであるということは、知識が神であり、神について無知を否定することであり、知識の対象がすでに存在したか、あるいは将来存在することを明示する。」(Maq, p.484,5-8.)

神が全知であり全能であるということは、それらの知識や能力の対象となるものの存在を明示するが、端的に神には知識の存在があるとすることはできない。神の知識は、それはすなわち神そのものである。しかし、また知識は神そのものであるとも言うことができないと主張される。

「彼は」それが神であるという至高なる神の知識について、それは神の能力でもあると主張するのと尋ねられて、それを否定した。それでは、それは彼の能力ではないのか、と尋ねられて、それも拒否した。彼が拒否した二つの相異なる見解は、神の知識は、それは神であるとも、神でないとも言うことができないのと同じことになる。(ibid.11-14.)

神の知識は神であり、神の能力も神であるが、「神の知識はすなわち神である」ということはできない。また「神が知るものである」としても、神に知識の存在は認められない。神は無知蒙昧なものではなく、全知全能の絶対者であるが、しかし、神が全知全能であるとも言することはできないのである。その他の属性についても、以下のように語っている。

「アブー・フザイルは」力強さ (izzah)、偉大さ、崇高さ、威厳などは、それ自体にある (l-innatah) と表される他の属性についてと同様に定義している。そして次のように言った、「知識や能力について話したように、それらも神である」と。知識は能力なのかと尋ねられると、答えて言った、「それが能力だといわれるのは、間違いであり、能力以外のものであると言われるのも間違いである。」(Maq, p.177,13-16, cf. p.188.)

この論法はその他すべての神の属性に対して適応するが、アシュアリーによれば、アブー・フザイルはこの立場をアリストテレスから学んだとされている。

「アリストテレスはある書物で、神はすべてが知識であり、すべてが能力であり、すべてが生命であり、すべてが聴力であり、すべてが視力である」と言い、自ら言葉を推敲して、『神の知識は、それは神であり、能力は、それは神である』と主張した。」(Maq, p.485,7-10.)

しかし、このような神の存在はアリストテレスのカテゴリア論には当てはまらない。カテゴリアは被造物、つまり神によって造られた自然物と運動には当てはまる理論であるが、プロティノスの言う「一者」には適用されないと考えられている。⁽²³⁾ プロティノスの「一者」は実体でも形相でも質料でもなく場を占めることもないからである。一者は自己充足的なものであり、知識や運動よりも先にあるものであり、したがって一者には知識も運動もないが、決して無知でもない。一者は自己自身を認識もせず、思考もせず、しかし、自己自身について無知ではないからである。⁽²⁴⁾

シャフラスターニーの『諸宗教諸分派集、第一巻』にも、アブー・フザイルの見解が要約されているが、神の属性に関する部分のみをみてみよう。

「至高なる神は知識によって知るものであるが、その知識は神の本質 (dhat) である。同様に神は能力によって能力があるものであるが、その能力は神の本質である。また神は生命によって生きているものであるが、その生命は神の本質である。」アブー・フザイルは「この見解を、神の本質はひとつであり、その相において多ではないとする哲学者たちから学んだ。しかし、諸属性は、本質の裏にあって、本質によって存続する諸要因ではなく、それらはその本質「そのもの」である。」(Mial, 1, p.49,17-50,1-2)

これは神の属性論におけるアブー・フザイルの立場をよく示す言説であるが、ここで「神の本質」(dhat) という用語がみられる。知識という属性は神に属し神とともに存在するものではなく、「神の本質」であり、「神が知るものである」ということは、神の本質を、つまり、神そのものの現実性を示していることになる。神は知るものであるが、知識が神とともに存在するとはいうことができない。むしろ神の知識は神そのものであり、神の本質である。この点は、後のムウタズィラ学派が主張するように、神は本質によって (bi-dhat) 知識があるものとされるという立場とは異なる見解である。²⁵⁾しかし、「知識は神である」と表現されても、現象界の知識が神であるということとはできない。神は無限で完全であり、認識を超越したものであり、あらゆる現象界の表象を超えた存在である。神の諸属性は、他のムウタズィラ学派が主張するように「本質によって」存在するものではなく、「本質そのもの」である。「知識は神の本質そのものである」というアブー・フザイルの主張は、なによりもまず神の唯一性を擁護するためのものである。ここには「二者」という表現はみられないものの、神こそが二者であるということ弁護する議論となっていることは言うまでもない。

ところで、ここで彼が学んだと言われている「哲学者たち」とは誰を指すのか。アシュアリーは「アリストテレス」と言い、シャフラスターニーは「哲学者たち」と伝えている。前述のように、このような一者論はアリストテレスの思想にはみられず、むしろプロティノスの立場を示している。プロティノスの見解では、「二者は一切の存在でもなく、理性でもなく、また存在者でもない」。²⁶⁾二者は実体的な存在ではなく、現象界のあらゆる言葉によつては、表現されえないものとして考えられている。二者は思惟もせず無知でもない、自己完結する存在、現象界のなによつても表現されることのない存在、二であり多である理性では理解されえない²⁷⁾という立場は、アブー・フザイルの

「本質そのもの」という考えと共通するものがみられる。

五、神の創造

次に神の創造に関する箇所を検討する。ここでは創造と神の意志、神の言葉との相関関係が議論されているが、ギリシアの賢者にみられたような「流出説」がみられないことに注意をする必要がある。

「神の意志は意志の対象がない。また神の意志は、神が創造した際に神の創造物であり、彼の見解では、事物なくして事物による創造である。彼の見解によれば、創造は基体のない言葉 (*logos*) である。また、至高なる神は、将来聞くであろう、見るであろうという意味において、いまだ聞きつづけており、見つづけている。」 (*Milal, I, p.53,3-5*)

創造の場における「神の意志」も神の属性であり、意志の対象を持たない意志であるが、永遠の存在ではなく、神による被造物である。このような意志は基体のないものと考えられている。現象界の存在物はひとしく基体を有するが、神の意志や創造の言葉には現象界の表現とは異なった用法が用いられるというのである。

同様にアシユアリーの『言説集』には以下のような記述がみえる。

「創造とは意志と言葉であり、比喩としてでなければ、それは創造の対象であるとは言ってはならない。至高なる神の創造が事物に対して構成者 (*magis*) として (働くなら)、神は構成である。神の事物の創造が彩色者であれば、それは色であり、事物の創造が長いものであれば、それは長さであり、真に創造の対象である。」 (*Mag, p.511,1-4*)

シャフラスターニーも「創造は基体のない言葉である」という立場を伝えているが、同様の見解をアシユアリーも記述している。⁸⁾ アブー・

フザイルによると、事物の創造とは、それまで存在していなかったものが構成されることであるが、しかし、創造はそのままの意味における「創造」ではない。それは言葉であり、「成れ」という言葉である。神の創造には創造の対象があるが、なにも神によって「成れ」という言葉がなければ、あるいは創造の意志がなければ存在することはできない。しかし、創造における神の意志や言葉には基体がなく、場をしめることもない。創造者たる神は、存在付与者であり、事物の存在要因であり、彼の創造には創造の対象があるが、同時に彼にはなんらの要因も対象も不要である。このような逆説的な表現はギリシアの賢者の立場と異なるものではない。プロティノスにおいても、創造者は事物が存在する要因であるが、あらゆる事物は彼にはまったく似ていないのである。アシユアリーによると、このように「神の」創造が意志であり、言葉であると言う者は、アブー・フザイル以外にはいない」(Mag, p.512) ことになる。伝えられる資料のとおり、初期の神学者のなかで、アブー・フザイルだけが「神の創造は意志であり、言葉である」と主張しているのであれば、その点にはギリシアの賢者の思想との共通性がみられることになるであろう。

しかし、上記の資料が伝えるアブー・フザイルの「創造」とは、存在論的な立場から議論されたものではなく、「創造者」としての神の属性を巡る議論のうちで論じられる立場であることに注意をしなければならぬ。創造者としての神には、創造の意志があり、対象物があり、「成れ」という言葉があり、それらによって創造の業がなされるが、神自身は意志も対象も言葉も要することはないのである。存在付与者としての神のあり方はあらゆる意味から超越的に、完璧に純粹な「一者」でなければならぬからである。

シャフラスターニーの『諸宗教諸分派集』に「ギリシアの賢者」として登場するプロティノスの思想とムウタズイラ学派のアブー・フザイルの立場を、「一者論」を中心として比較してみたが、アブー・フザイルにおける新プラトン主義の影響は、とくに神の属性論においては顕著に現れていることが明らかになった。この立場が彼以降のムウタズイラ学派の神観念に影響を与え、独自の唯一性議論(タウヒード)を展開させることに繋がったと考えられる。しかしプロティノスの影響は、アブー・フザイルの思想の一部にすぎないかもしれない。たとえば彼には創造論において「流出説」はみられない。宇宙論的な位階や階層については、まったく触れられておらず、神秘主義的な傾向もみられないからである。彼の創造論は原子論的存在論に帰結しているために、宇宙論や人間論などにはむしろデモクリトスやエピクロスの影響がみられるのである。³⁴⁾

イスラーム神学思想におけるプロテイノスの影響は、残された資料を紐解いていくにつれて、思いがけない展開をみせるであろう。そのためには、プロテイノス自身の思想と、アラブ世界に伝えられた「ギリシアの賢者」の思想とを丁寧に比較検討することが、次の重要な課題となってくる。ギリシアの賢者の思想には、伝播の過程や翻訳作業の経緯によってかなりの脚色がみられると想定されるからである。その比較検討によって、新プラトン主義と初期イスラーム神学とのかかわりが、いつそう明らかになると期待される。

本論文をまとめるに当たって「アラビア語版『アリストテレスの神学』」の邦訳者の一人である堀江聡先生（慶應義塾大学）から多くのご小唆を頂いた。本稿で引用した『アリストテレスの神学』はこの翻訳文に依っている。また共訳者の大川さん（東京大学大学院）には、この翻訳事業のことを教えていただくとともに入手が困難なアラビア語原典の『アリストテレスの神学』のコピーを取っていただいた。お一方にはここに記して感謝を申し上げる。

注

- (1) 新プラトン主義とアブーフザイルの関わりについては、R. Frank による以下のものがみられる。*The Metaphysics of Created being According to Abu al-Hudhayf al-Allaf* (1966, Istanbul), *Beings and their Attributes* (1978, New York), またアラブ世界におけるプロテイノスの影響については Abdurrahman al-Badawi の *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe* (1968, Paris), *Affirmation, 'Inna al-'Arab* (1977, Kuwait) がある。とくに Badawi (1977) には彼が校正・編集したアラビア語版『アリストテレスの神学』(Thulujīyah Aristarālis) が収められている。
- (2) ビザンティン皇帝ユスティニアヌスによって五二九年に閉鎖されたアカデミアの学者や文献がハッラーンやジュンディーシャープールに移されたが、それによって、イスラーム支配下で、ギリシアの哲学書や科学書がネストリウス派キリスト教徒によって研究されていたことが、マームーンの翻訳事業を促進することとなったと思われる。『中世思想原典集成』二二、イスラーム哲学』（編訳・監修 上智大学中世思想研究所・竹下政孝、平凡社、二〇〇〇年）一〇頁。
- (3) イブン・スィーナ（アヴィセンナ）やイブン・ルシユド（アヴェロエス）などの思想がアンダルシアにおいてラテン語に翻訳され、ロンドンやパリの大学で教えられ、スコラ哲学に大きな影響を与えたが、このことについては、以下を参照されたい。『イスラーム哲学』二九—三二頁、『中世哲学史』(E. コプルトン著、箕輪秀一・柏木英彦訳、創文社、一九七〇年) 二〇九—二二五頁、*Later Medieval Philosophy* (John Marebon, 1987, 1991, London, New York), pp. 50-65. また、*The Introduction of Arabic Philosophy into Europe* (Ed. Charles E. Butterworth & Blake Andree Kessel, Leiden, New York, Köln, 1994) には関連するヨーロッパの都市や中世の大学におけるイスラーム哲学の受容とその影響が論じられている。
- (4) 初期のムウタズィラ学派には、とくにギリシア哲学の影響を受けた自然学派と呼ばれる人々がいた。なかでもナッザームとジャーヒスが知られる。イス

ラーム神学の発生と展開については、周辺地域の伝統文化、キリスト教、ユダヤ教、マニ教、インド思想の影響などとともに、ギリシア哲学の影響があげられるが、近年の研究では、むしろイスラーム思想の内部から起こった思想運動を契機として、神学大系が形成されたと考えられている。拙著『イスラームの倫理』（未來社、二〇〇一年）一七二頁。

- (5) 初期イスラーム神学各派に見られるプロティノスの影響についてはジャフム・イブン・サフワーン(746)の例が研究されている。ジャフム・イブン・サフワーン(746)は神の予定論を主張したが、その思想には「アリストテレスの神学」として流布していたエネアデスの影響が見える。R. M. Frank, "The Neoplatonism of Gāhūn ibn Saḥwān" in *Le Muséon*, LXXV, 1-4, 1965, pp.395-424.

- (6) Muḥammad ibn Zakariyāh al-Rāzī *Magālati fi ma ba'd al-Ḥabīyah* in *Fulūḥ* Ⅲ, 1-4, 1965, pp.395-424, p.1.

- (7) バダウィーは「ギリシアの賢者」に関する記述が、ほかにはイブン・ハズムの *Fisal*, ミスカワイフの *Jawāhidh Kind*, アブースライマーンの *Siḥn al-Hikmah* にみられること、および、ハールブリュッカー、ルナン、ムンクなどの東洋学者の研究に基づいて、「ギリシアの賢者」がプロティノスであるということとは確定的であるとする。Badawi, *La transmission*, pp.46-48. しかし、プロティノスだけではなく、アリストテレスやプロキエロスも「ギリシアの賢者」と呼ばれたようである。Ibid., p.60.

- (8) Badawi, *La transmission*, p.47, Afūnūn, p.1.

- (9) Badawi, *La transmission*, pp.48-57. バダウィーによれば、アリストテレスの偽書「アリストテレスの神学」(Uthūlūḥya Aristatals) がプロティノスの作品であることは、①一八五八年にムンクによって確認され、②一九四一年にはカイロ文書館に収蔵されているファーラービーの著書とされる『神聖学問についての書簡』がエネアデスの一部であることが確認され、③一九五五年にバダウィーを中心として、アラビア語で記されたプロティノスの写本をすべて編集したこと、④オックスフォード大学やカイロ文書館などに保管されている写本を解読したことなどによって明らかであるという。バダウィーが編集・校訂して出版されたものが Afūnūn であり、「神学」のほかにファーラービーの作とされていた『神聖学問についての書簡』や断片的なエネアデスも収録されている。

このアラビア語版「アリストテレスの神学」は「エネアデス」の第四、第五、第六論叢から抜粋したものと、追加文によって構成されている。わが国では、この翻訳事業が、岩見隆、大川京、高田康一、野元晋、堀江聡による共同訳として継続的に発表されており、これまでに、『慶應義塾大学日吉紀要人文科学』第一三〇号(第二章)、第一四〇号(第三章)、第一五〇号(第七章)、一慶應義塾大学言語文化研究所紀要』第三〇号(第二章)、第三一〇号(第四章)、第六章)、第三二〇号(第八章)、第九章)に連載されている。「エネアデス」との対照表は第二章から訳文の末尾に掲載されている。この翻訳事業はバダウィー版だけでなく、他の資料や写本を比較検討しながらおこなわれており、世界的にみても画期的な業績である。

- (10) Badawi, *Afūnūn*, p.2.

- (11) Badawi, *La transmission*, p.59. バダウィーはファーラービーがアリストテレスとプラトンを区別できなかったようだとしているが、最近の研究ではファーラービーは二者の区別もそれぞれの哲学の理解も極めて正確であったと考えられている。『イスラーム哲学』15頁。

- (12) Badawi, *La transmission*, p.47.

- (13) アリストテレスにおいては、形相は個々の実在を実現するために質料と結合するが、二者の間に上下関係は見られない。しかし、プロティノスにおいて

は、質料は形相の「闇」であり、「否定の原理」であるとされ、その否定性によって質料が物質世界の悪の原理とされる。『古代哲学史』(A.H.アームストロング著、岡野真雄、川田親之訳、一九八七年、みすず書房)一五四頁。

(14) 『アラビア語版『アリストテレスの神学』第七章』九七—九八頁。

(15) 「本来の魂自身は、その由つて来たたつた原理・源泉を外にはなく内に持ち、この原理を中心とし、これに依り、これをめぐつて円環運動を行う物であることを認める出あろう。・・・肉体に浸っていない部分の魂をもつてわれわれは、われわれ自身の中心点で全体の中心点と接触し合ふする。」出降『プロティノスとアウグスティヌスの哲学講義』(一九八七年、新地書房)八二頁。

(16) 「知性もまた運動するが、ただし知性の場合には、己自身から己自身に向かつて運動するのである。・・・知性の動きは直線的であり、・・・直線のきわみにあつてその動きに傾斜はない。・・・ほとんど静止に似ており、この動きは変化ではない。・・・知性は変化することなく、・・・確固として恒常的で静止しているわけである。」「アリストテレスの神学」第二章一二二—一二七頁。

プロティノスによれば、運動は知性が思惟する(運動し活動する)からであり、静止は知性が運動しながらも思惟と対象存在との同一に止まるからである。出降『プロティノス』九五頁。

(17) 一者が否定的に表現されながらも、すべての存在の統一的原理であるとされる点については、『古代哲学史』一三三八頁を参照されたい。「徹底した拒絶の否定神学」という言い方もされている。

(18) それぞれの位階と階層において、自らより上位のものを認識することはなく、また下位のものを知ることもないということは、知性が上位にある原因についても、下位にある諸事物についても無知であるとされるが、この点について『アリストテレスの神学』でも以下のように記述されている。

「つまり知性は」の上にある原因を知らないが、それは窮極の第一原因であつて、知性がそれを完全に認識することはなく、というのも、もし完全に認識したとすれば、知性は第一原因よりも上に、第一原因の原因としてあることになつてしまふ。・・・知性はすでに述べたように、「己の下にある諸事物には無知であるが、それは知性がそれら諸事物の認識を必要としないからであり、それはまた、それら諸事物が知性の中にある、知性がそれらの原因になつているからである。」「アリストテレスの神学」第二章一二二—一二三頁。

(19) 同様の見解が『アリストテレスの神学』にもみえる。

「・・・第二の調整主には熟慮も考えもないのである。諸事物が熟慮と考へによつてつくられたと言われるが、その言わんとすることは、一切の事物がその現にある状態そのままに、第一の叡知によつて創造されたという、ただそれだけのことにすぎない。」「アリストテレスの神学」第五章一二二—一二三頁。

(20) アブー・フザイルに関する研究書や論文は註(一)で紹介したもののほかに、ほとんど見当たらない。ナーデルの著作はムウタズィラ学派全体についての研究書であるが、ギリシア哲学とのかわりて分析しており、アブー・フザイルに関しても概観は得られる。Albert N. Nader, *Le système philosophique des Mu'tazila*, Beyrouth, 1956.

(21) ムウタズィラ学派の属性論については、『イスラームの倫理』四三—六六頁を参照されたい。

(22) クルアーン二〇章三九節には、・・・そしてあなたの上に私の愛を投げかける。そうすれば、あなたは私の目のもとで育つであろう」とあるが、これは幼子のモーセがファラオの娘に拾い上げられる故事を語つたものである。「私の目」は「神の目」であるが、ここでは神の保護のもとで、という意味になる。

(23) アリストテレスの「カテゴリア論」においては、実体とは現実に存在するものであり、常に個物として存在し、普遍的なものではないとされることから、プロティノスの「二者」には適用されないと考えられる。『古代哲学史』・〇五頁、『アリストテレス哲学入門』（出隆、岩波書店、昭和四七年）八二―八二頁。

(24) 「この二者には何らの思惟もない。もし二者に思惟があるとすれば、異他性があることになるからである。また二者には運動もない。なぜなら、二者は運動よりも先であり、思惟よりも先だからである。……もし二者が思惟するとすれば、何を思惟するであろうか。恐らく、他の何かをではなく、自己をであろう。しかし、そうなると、思惟する以前は二者は無知であったことになり、したがって自己充足的であるのに、自己を知るために思惟を必要とするものだということになる。だが、二者は自己を認識しめせず思惟もしないからと言って、自己について無知であるというものでもない。」出隆「プロティノス」七八頁。

(25) アブー・フザイル以降のムウタズィラ学派は神の属性のうち、本質的な属性については認め、神は「それ自体で」(bi-dhatih) その属性にふさわしい、あるいは「それ自体にあるあり方によって」(bi-mahwa shay-hi dhath) ふさわしい、という二つの方法が考え出されている。『イスラームの倫理』五一―五三頁。

(26) プロティノスの見解として以下のような記述がみられる。
「二者は一切の存在でもなく、理性でもなく、また存在者でもない。」出隆「プロティノス」七二頁、「二者は何であると言われる実体的存在でもなく、性質でも分量でもなく、理性でもなく、魂でもない。……運動とか静止とかは在るものについて言われることで、それは二者を多とするからである。」出隆前掲書七三―七四頁。

(27) アブー・フザイルにおいては、二者以外のものは、知性も靈魂も諸事物も、すべては多である。言い換えると「二者」以外は、すべてが神の被造物であり、原子と偶有の結合によって存在付与されるものである。アブー・フザイルにおいては知性(理性)は神ではなく、人間に与えられるものであるが、偶有であるか原子であるかということは明確にはされていない。『イスラームの倫理』六八―六九頁、Frank, *Metaphysics of Created Being*, pp.27-28.

(28) Mag. p.364. 「それ(創造)は意志であり、『成れ』という言葉である。その状態においては創造は創造の対象を伴っている。至高なる神が意志しない、あるいは『成れ』と言わないものは、なにもも創造することはない。……神の意志や言葉である創造は場所をとらない。」

(29) 創造者についての否定的な表現は、プロティノスと共通するが、アブー・フザイルには「知性的存在」はみられない。知性的存在の認識は流出論へ向かったが、アブー・フザイルは「知性(理性)」を神ではなく、人間について考えており、流出論的な世界観はみられない。註27を参照。

「知性的な諸事物は感覚的な諸事物に結びついていないが、第一創造主は、知性的諸事物にも感覚的諸事物にも結びついてはいない。かえって第一創造主は一切の事物を把持する者なのである。……感覚的な諸事物が生成と生殖によって存立し持続するのは、もっぱら、確固とした水統的な知性的諸事物の模倣として残存し存続するためにすることなのである。」『アリストテレスの神学』第七章「九八頁。

(30) ムウタズィラ学派の主張は九世紀中ごろに成立した五大原則にまとめられているが、その第一にくるものが「神の唯一性の主張」であり、この学派の学者たちは自らを「神の唯一性と正義の王唱者」と呼んだ。『イスラームの倫理』二〇―二二頁。この立場が独自の「唯・性理論」を生むことにもつながった。Frank, *Beings and their Attributes*, pp.60-63.

(31) Nader, *Systeme*, pp.150-167. ナーデルはムウタズィラ学派がすべての物体を原子と偶有に分析して考察したために、「原子論者」と呼ばれるに十分な理由

があるとしている。この学派の原子論的世界観については『イスラームの倫理』二四〇―二四二頁参照。

ギリシアの賢者の思想

シャフラスターニー (1086 - 1153) *Milal wa-Tuhfat* (『諸宗教諸分派集』、第二卷二四四―二四七頁) の全訳

彼の思想には象徴と直喩がある。たとえば、「あなたの母親は優しいが、貧しく思慮深くない。あなたの父親は生成によっているが、高潔で褒められる。つまり母は質料 (hayvan)、父は形相 (shaytan)、優しさは従順さであり、貧しさは形相を必要とする。軽率さは生成するところへの定着度が乏しいことであり、いっぽう形相の生成は、あなたを質料と親密になるように監督するものである。」

その「形相の」存在に関しては次のように言われる。「いかなる不足もその本性の前に生じることではない。「形相は」質料の出現の前までは高潔でよく、その良い評価を受ける。」このように彼 (ギリシアの賢者) は象徴や謎を用いて説明するのである。

母親は質料をその要因にとつての正しい適合へと導く。父親は形相をこのような明瞭さへと導かないが、高潔な能動知性 (al-'ilm al-'amal) へと導く。形相の付与者は受容者の用意の度合いに応じて出現する。

彼は言う、「あなたには二つの血統がある。ひとつは、父親からであり、もうひとつは母親からである。あなたは一方によって最も高貴であり、もう一方によって最も卑しい。そこで、あなたの外面と内面においてあなたが高貴なものとなった「原因」になるものと関わっている。そこでは、あなたの外面と内面において、あなたが最も卑しいものとなる「原因」が除かれている。脆弱な子供は母親 (の要素) が父親に必然的な「要素」より多いのである。これが根源の不均衡についての論証であり、否定の余地はない。」次のような質問があった、「それは質料と形相を意味しているのですか、それとも肉体と靈魂ですか、それとも質料と能動知性ですか。」

答えて言った、「あなたにはすでに、あなたの内であい争う対立点を挙げておいた。そのひとつは真実を語るものであり、もうひとつは誤るものである。二つのうちで真実でないものを「正しいと」判断しないように気をつけなさい、さもなければあなたは滅びるでしょう。」

対立点のひとつは、知性であり、もうひとつは自然である。

彼は言った、「靈魂が伴わない肉体は屍骸の悪臭を発するかのようなものである。同様に教養が伴わない靈魂は言語や行為の不足を嘆く。」

また言った、「求められる不可知界 (al-ghayb) はこの現象界のなかに隠されている。」アブー・スライマーン・サジュジーが言った、「この全体については理解した、つまりわれわれのうちにあるものは、すべて、ここでの感覚によるものである。それは、かの地におけるわれわれの知性である。われわれのうちにあるものがそこで残留するだけである。残留の状態が、あなたがみるように、ある時には、それがあがままの状態から溢れたものとして (余分のもの)、またある時には、それ自体のあり方では不足するものとして、またある時には、その受容能力に一致したものとしてある。二つの度合いと想像が出現し、確信と現実に対する争いとなる。そこでわれわれの関心は永遠の存続を求めることになる。永遠の存在は最も完璧で、最も明瞭で、最も水統的で、最も深遠なるものであ

る。確かに、見えないもの（不可知界）は現世の内に隠されている。この現世を研究することによって、見えないもの（不可知界）が明らかになる。」

ギリシアの賢者は言った、「靈魂 (ans) は高貴で高潔な原子 (atom) であり、それはその中心点を回る円に似ているが、その背後（を回る）円ではない。その中心点とは知性 (gn) である。したがって、知性とは（原子の）中心点を回る円のようなものである。それは第一の真正の善である。靈魂と知性は、ともに二つの円であっても、知性の円は決して動かず、その円に似て、本性としても静止しているものである。

いっぽう、靈魂の円はその中心点のまわりを運動し、知性は完全な運動 (harakah ishkiyah) となる。知性の円はその中心点に似た円であったとしても、熱望運動 (harakah ishkiyah) を行うのである。なぜなら（知性の円は）その中心点を熱望するからであり、その中心点は第一の善である。下位の知者の円は靈魂のまわりを回り、靈魂を熱望する。」

「しかし、この「円に」よって、本質的な運動は、靈魂が知性を熱望するように、また知性が第一の真正善 (al-khayr al-mahd al-awwal) を熱望するように、（上昇）運動する。この（下位の）知者の円は物体であるので、物体は外側のもを熱望し、それになりたいと願ひ、それと接触しようとする。したがって、究極の高貴な物体は円形の運動を行うのである。なぜならそれは靈魂に到達しようとしてあらゆる方向を求め、そこで安らぎ、静止するからである。」

また言った、「至高なる第一の創造者には形相も裝飾もなく、上位の事物の形相でも下位の事物の形相のようでもない。また事物の力のような力もない。しかしそれは、あらゆる形相や裝飾や力の上にある。なぜなら事物の創造者は知性の仲介によって (bi-tawassut) いるからである。」

真理の創造者は事物のひとつではないが、あらゆる事物でもある。なぜなら事物はそれから生じるからである。第一級の優れたものたち (al-afadi al-awwal) の真実 (sidq) は彼らの言葉 (qawl) にある。すべての事物の主催者はすべての事物でもある。彼は事物がその受け手 (muqtad) に従って存在する要因であり、事物が彼を熱望する要因であるからである。彼はあらゆる事物とは異なっているが、彼が創造したものは何もそこにはなく、何物も彼には似ていない。事態がこのようであれば、彼はすべての事物の要因である。知性が事物のひとつであるなら、そこには知性も形相も裝飾もないことになる。諸事物は、屬性のひとつによってではなく、その受け手によってのみ創造され、その受け手によって知られ、保持され、組み合わせられる。われわれは、それ（創造者）を善なるものとして、また有徳のものとして表現したが、それはそれらを形相に作ったものであり、それらの創造者である。

彼は言った、「高位の知性的諸原子は至高なる第二の光の受谷の相違に応じて異なる。したがって本質 (bi-ahwal) は異なった層に分かれる。そこには第一の層があり、そこから第二の層があり、そこから第三層がある。事物は位置関係や場所によってではなく、おのおのの層と段階によって異なる。したがって、感覚は感覚力としてはその（置かれる）場所によって異なるが、道具（手段）の相違によって分かれることはない。」

また言った、「創造者には有限ということはない、卑しい肉体のようでもなく、力と能力をもった原子の中心（骨）であるが、量でもなく、範囲でもなく、まず第一に形相でもなく、裝飾でもかたちでもない。したがって、上位の形相も下位の形相も熱望するほどの敬愛され熱愛されるものとなる。あらゆる事物の形相はそれを（創造者を）熱望するが、それはそれらを創造し、その存在によって、存在という裝飾を纏わせたからである。」

彼（創造者）は変化することのない状態にあって永劫に永遠である。（彼を）敬愛するものは彼のところに達し、彼と共にいることを願う。第一の敬愛の対象者には、敬愛者が多い。彼には何一つ欠けることがなく、彼の光から彼らすべてに注ぐ (nuh) であろう。なぜなら運動することのない本性によって確立し立っているからである。

分割 (qis) 論の議論については、彼（創造者）は部分的な範囲の知識でしか事物を知らない。第一知性の第一創造者にたいする熱望は他の事物よりも強い。なぜならあらゆる事物はそれより下位にあるからである。知性がそれを熱望するとしても、知性にそれを言わなかったら、第一者を熱望するようにはならなかつ

ただらうか。熱望には要因はないからである。

靈魂に特別に關わる言説については、それについて検討して、彼は言つた、「第一者は真実の創造者であり、彼には形相もなく、かれこそが形相の創造者であり、あらゆる形相は彼を必然とし彼を熱望する。すなわち、すべての形相は形相作者 (musaawwih) を要求し、切望する。」
また言つた、「第一の行為主はあらゆる事物を究極の英知をもつて創造した。だれも事物の存在要因を与えることはできない。なぜ事物がいま在る状態に存在することができるのか。最高級の知恵がなぜ事物をすべて知ることができないのか。なぜ大地が中間に存し、円形になっているのか、なぜ傾いていなくて、細長いのか。創造者がこのようになしたからとしか言ひようがない。それは、あらゆる知恵の究極の広大な英知だからである。」

(一般の) あらゆる行為者は知見と熟慮をもつて行為をなすが、受け手に従うだけでなくそれを分離する。したがつて、彼の行為は(前もつて)練り上げられた目的や判断によるものではない。しかし、第一の行為者には事物を創造するに際して知見と熟慮が不可欠ではない。彼はなんらの関わりもなく諸要因を与えることができるし、知見や熟慮の前に事物を創造しその要因を知ることができる。要因、証明、知識、満足、他のこれらと似たあらゆるものは、それらは部分的なものであり、「創造者が」これらを作つた者である。いかにして(創造者が)これらに依存するのか、それらはもはや存在しないというのに。

“The One” in Plotinus and Abū al-Hudhayl — Neoplatonism and Islamic Theology

Kazuko SHIOJIRI

プロティノスとアブー・フザイルの「一者論」

Though the Mu'tazilite theology has been said to be influenced by the Greek philosophy, the relation between the Mu'tazilite and the Neoplatonism has not been studied enough. This paper is the first trial for me to analyze the philosophical and theological interaction between the Neoplatonism and the early Islamic theology.

In the Islamic theology called “*Kalām*”, we could not find as clear effects as the Islamic philosophy received from the Greek Philosophy, but the Mu'tazilites learned most from the Greek legacy among the Islamic theologians at the time of the great translation led by al-Ma'mūn (reign, 813-833 A.D.). The Greek philosophers these early thinkers had learned have been called as the Platon or Aristotle, but in truth they learned mainly through the “*Enneades*” by Plotinus.

Among the Arabic documents, Plotinus is confused with Aristotle, and there are few documents with the proper name of Plotinus. Al-Shahrastānī compiled the short article attributed to “The Greek Wise” (*al-Shaikh al-Yūnānī*) in his *Milal wa-l-niḥal* and this Greek Wise is considered now as Plotinus himself (my complete translation of this article is attached at the end of this paper.). There is another document that used to be called “the Theology of Aristotle” (*Uthūlūjiyā Aristāṭālīs*) in Arabic for a long time but this has been proven to be composed with the 4th to 6th parts of the *Enneades*. In this paper, I use mainly these two documents in order to compare the thought of Plotinus in the side of Neoplatonism and Abū al-Hudhayl in the side of Islamic Theology.

Abu al-Hudhayl (753?-819) engaged in the speculative and philosophical theory as an apologist of Islam against the other religions and the currents of his epoch, mainly against the anthropomorphist doctrines of God. We can observe certain similarities between his doctrine of the divine attributes and the concept of “The One” in the philosophy of the Neoplatonists. He seemed to be attracted by them and adopted the methods and the manners presented in the pseudo-Aristotelianism in his days, setting up the many of the fundamental doctrines in the Mu'tazilite theology that remained many difficult problems to the later scholars.

In the “*al-Shaikh al-Yūnānī*”, al-Shahrastānī revealed the Plotinus' ontology on the notion of God as “The One” and something existent, but not as a being since all beings depend on Him. Then we find here the doctrine of the emanation that is the basic theme for the Neoplatonic cosmology, while Abū al-Hudhayl never accepted this emanation. His main theme is to prove the unity and the transcendence of God using the method of Plotinus' “The One”.

The analysis of the similarities and the differences between the Neoplatonism and the Mu'tazilite theology would develop the mystery of the interaction of the philosophy and the theology in Islam.