慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	イスラーム神秘哲学における魂：モッラー・サドラー『神的明証』(III.3.1-5) 和訳
Sub Title	Soul in Islamic mystical philosophy : a Japanese translation of Mullā Ṣadrā's Shawāhid al-rubūbīya III.3.1-5
Author	鎌田, 繁(Kamada, Shigeru)
Publisher	慶應義塾大学言語文化研究所
Publication year	2022
Jtitle	慶應義塾大学言語文化研究所紀要 (Reports of the Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies). No.53 (2022. 3) ,p.135- 149
JaLC DOI	10.14991/005.00000053-0135
Abstract	
Notes	研究ノート
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00069467-00000053-0135

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

イスラーム神秘哲学における魂
――モッラー・サドラー『神的明証』（III.3.1-5）和訳――

鎌　田　　繁

解題

イラン・サファヴィー朝期、十二イマーム・シーア派を背景に神秘哲学が展開した。その流れを代表する思想家がサドルッディーン・ムハンマド・シーラーズィー Ṣadr al-Dīn Muḥammad al-Shīrāzī（1571/2-1640）である。モッラー・サドラー Mullā Ṣadrāの通称で知られる。神秘主義的な絶対者との形而上的体験にもとづき、絶対者を純粋存在と捉え、その「存在」wujūdという実在の絶えざる流動のなかに一瞬一瞬に変転しながら顕現する存在者の世界を見、それを論理的厳密さによって記述しようというのが彼の哲学的営みである。

彼の主著は『知性の四つの旅に関する超越的哲学』*al-Ḥikma al-muta'āliya fī al-asfār al-'aqlīya al-arba'a*（略称『四つの旅』または*Asfār*）であり、形而上学、存在論、自然哲学、神義論、霊魂論、終末論などの伝統的な哲学・神学の全体を彼の視点から整理・記述している。この主著ほど浩瀚なものではないが、自らの哲学の全体をより縮約した形で著した著作が『完成を目指す道程についての神的明証』*al-Shawāhid al-rubūbīya fī al-manāhij al-sulūkīya*（略称『神的明証』または*Shawāhid*）である[(1)]。本書は大きく5つのマシュハド（編に相当）に分かれ、第1マシュハドはすべての哲学的学知に必要な一般的な諸観念を扱い、存在wujūdや何性（本質）māhīyaなどを論じる。第2マシュハ

『慶應義塾大学言語文化研究所紀要』第53号（2022）pp.135~149

ドは絶対者の存在、そして彼による来世的存在様態と第一（現世的）存在様態の創成を論じる。第3マシュハドは帰還（終末論）を扱い、とくに人間の魂をめぐる問題を論じる。第4マシュハドは身体的復活と立法者（神）が述べた墓、覚醒、楽園、火獄などを論じる。第5マシュハドは預言とワラーヤを扱い、シャリーアなども論じる。ひとつのマシュハドのなかに2から5のシャーヒド（章に相当）があり、そのシャーヒドはさらに、多い場合は10以上のイシュラーク（節に相当）を含む。

本稿で訳出したのは第3マシュハド第3シャーヒドの第1から第5イシュラークまで（III.3.1-5）である。『神的明証』の刊本はふたつあるが、ここではサドラー・イスラーム哲学協会発行の新しい版に基づいて翻訳した[(2)]。

翻訳

［/217/
第IIIマシュハド　帰還の知識に特別に関与する思索について（そこにはいくつかのシャーヒドがある）］
/285/
第3シャーヒド　魂の帰還の確立のための脱物質化tajarrudについて（そこにはいくつかのイシュラークがある）

第１（イシュラーク）　現勢態にある知性 al-‘aql bi-'l-fi‘l について

現勢態にある知の対象であるどのような形相も、その存在が形相の存在であるかぎり、物質的な質料やそれとの結合とは離在しているfāraqatことをすでにあなたは知っているので、その（形相）はそれ自体において現勢態にある知る者‘āqilaであり、同様にそれは現勢態にある知られる者ma‘qūlaである。質料的などのような形相も、潜勢態にある知る者であり知られる者である。

魂nafsは、その存在が質料に結合している限り、現勢態にある知る者でも

知られる者（知性対象）でもなく、むしろ、潜勢態にあってそうなのである。周知のように、魂が感覚対象のもろもろの形相/286/を脱物質化したりそれをその質料から引き離すことで、それ（魂）はそれら（諸形相）を現勢態にある知性対象にするのである。魂はその状態のままであり、ついにはそれは確固としてありthābitaながら、もろもろのものは変化し変容しているということになる。だが、反対のことの方がこのことよりも適切である[3]。それらの偶有に取り囲まれた質料的なもろもろのものal-ashyā' al-māddīya、その存在のあり方は感覚対象の質料的なものの存在であり、感覚対象が知性対象になるのは不可能である。どんな実在性の顕現も、知的な力al-qūwa al-'āqilaに基づくなら一性的な非物質的な形相ṣūra waḥdānīya mujarradaを通してであり、感覚に基づくなら質料的な互いに相違した諸形相ṣuwar mutakhālifa māddīyaを通してである。（実在性の顕現は）魂の運動がその（魂の形相の）運動に従属していることを、その逆よりも適切であるとして、指示しているのではない。むしろ、その逆が適正である[4]。

もろもろの世界と存在様態は数多く、どの世界も特別な諸形相をもち、存在のなかには霊的な一性waḥda rūḥānīyaと物質的な多性kathra jismānīya、そして別に質料的な（多性）māddīyaがあるとなると、宰主的摂理al-'ināya al-rabbānīyaの定めにより、もろもろの存在様態を把握する集合的な存在様態nash'a jāmi'aを生み出す。それ（集合的存在様態）には、その知性的一性がその本性に相応しい、そういう微妙な能力が設定される。かくてその相応性によって、それは、あるがままにそれら（もろもろの存在様態）を把握しあるいは獲得することが可能になる。それ（集合的な存在様態）が能動知性 al-'aql al-fa''ālである。物質的あるいは質料的な諸力があるが、それらの諸本性に、それの物質的あるいは質料的な多性は相応している。かくてそれらをあるがままに把握するのである。それは物体jismあるいは質料māddaである。

次に、魂は、その生成や顕現の原初において、物質的な多性という面に支配されており、その知性的な一性は潜勢態にある。その本体が強化されその現勢性fi'līyaが強まると、一性という面がそれを支配するようになる。かくてそれは、感覚と感覚対象であった後、知性と知性対象となる。魂にはそれ

自体のなかに、その存在様態から別の様態への運動があるのである[5]。/287/

第２イシュラーク　知性と知性対象との同一ittiḥād al-‘aql bi-'l-ma‘qūlについて

そのもろもろの偶有に取り巻かれている質料のなかのどんな形相も知性の対象ma‘qūlaではなく、むしろ、それは感覚の対象maḥsūsaである。（魂）が関わっているそれ（形相）を捉えるということのためだからである。また同様に、感覚対象は、潜勢態にある感覚対象と現勢態にある感覚対象[6]とに分かれる。現勢態にある感覚対象は感覚的な実体al-jawhar al-ḥāssと存在をひとつにしている。感覚作用iḥsāsとは、一群の哲学者たちal-jumhūrが主張しているような以下のことではない。すなわち、感覚ḥissが感覚対象の形相をその（感覚対象の）質料から離脱させ その（形相の）個別的なもろもろの偶有と一緒にそれを捉えるyuṣādifuhāことであり、想像力khayālはもっと強い度合いでそれを離脱させる[7]。（それがなぜ間違っているかというと）それは、よく知られていることであるが、個体的なshakhṣīya本質huwīyātを刻印されたものal-munṭabi‘ātは（自らの）質料からその他の（質料）へと変移するintiqālことはあり得ないことであるから[8]。また感覚作用の意味は、感覚的能力が、その質料のなかに存在している感覚対象の形相に向かって進む運動ではない。これはちょうど視覚ibṣārに関係して人々が考えているのと同じである[9]。むしろ、施与者wāḥibから光明的形相が溢出し、それによって認知能力idrākが得られるということによる。それは現勢態にある感覚al-ḥāssa bi-'l-fi‘lと現勢態にある感覚対象al-maḥsūsa bi-'l-fi‘lである。その以前に関しては、感覚も感覚対象も、潜勢態以外のものではない。また、特定の条件や関係をもつ特定の質料における形相の存在に関しては、それは準備をするものal-mu‘iddāt[10]のひとつである。

知性的な力al-qūwa al-‘āqilaにおける状態、すなわち、それが現勢態の知性になること、はこのようなものである。知性の働きta‘aqqulとは、哲学者たちによく知られているようなものではない。それ（知性の働き）は質料とそ

のもろもろの偶有とから形相を離脱させるtajrīdことにあり、それは魂についての完璧な離脱/288/となる。それ（魂）はそれ（形相）を捉えtuṣādifuhāそれによって現勢態の知性にする。彼らの主張によれば、受動的な知性的実体は知性的な形相を脱したmu‘arrātその本体を通してそれを認知する。

それ（受動的な知性的実体）はそれ自体で知性対象ma‘qūlātの形相をもたないので、知りたいものであるが、それは何によってそれを獲得するのか。まずその脱したal-‘āriya暗い本体によってそれは知性的な光明を認知するのか。それ自体でもろもろのものを認知することはなく、その後何も獲得することのない者は、どうして別のものを認知できようか。『神が光を与えられない者には、光はない』（Q.24:40）。あるいは、彼のなかに得られた形相によってもろもろのものを獲得する。その得られた形相を第一に認知しない限り、どうしてそれでそれ以外のものを認知できるだろうか？そうでないのにこれが許されるならば、まず、その形相はそれ自体やその他のものに対して知性の働きをもち、またそれ自体には知性の働きの対象であることになる。これは矛盾であり、不可能である。あるいは、それはそれ自体に知性の働きの対象であり、またその背後のものに対して知性の働くものであることになる。それについての議論はまた始めに戻ってしまう。

受動的知性al-‘aql al-munfa‘ilは（質料から）離脱した形相が得られたと、もしあなたが言うのなら、それ（受動的知性）はそれ自体においてそれ（形相）から脱してmu‘arrāおり、その時はそれに光を受けていないのだ、とは誰も正当には言えない[11]。

私は言う、もしそれ（離在的形相）が受動的知性に得られることは現勢的な別の種naw‘としてそれ（知性）が合一しているある質料が（新たに）形相を得るということであるなら、それは我々が望んでいる真実である。同じように、形相によらない限り、質料は現勢的な具体的なmu‘ayyanaもろもろの「もの」のひとつにはならない。また形相がそれ（質料）に存在するのは、隣合った二つのもののひとつの転移intiqālによってある存在者mawjūdがある存在者に付着することluḥūqではなく、むしろ、質料がそれ自体で不完全さnaqṣのある段階から完全さkamālのある段階へと変容するyataḥawwalことで

ある。それ（魂）が現勢態の知性になる際の魂の状態はこのようなものである[12]。知性的形相が受動的知性に得られることḥuṣūlは、天や地が我々に存在するように――我々のなかに得られたそれらふたつの形相とは言っていないが――、ある存在者に相違する存在者が得られることならば 、/289/それに類することで得られるものal-ḥāṣilaは純粋な関係性iḍāfaの他にはない。関係性は偶有のなかで存在においてもっとも薄弱なものであり、むしろ、その（関係性の）存在は、ある面では、ふたつの部分の存在である[13]。ふたつの一方が知性の働きを受けると他方の知性もまた知性の働きを受ける。これは存在についてのそれらふたつの取り分であり、具体的な個物のなかでそれが形相をもつことではない。

そして、「もの」への関係性の存在は、その「もの」が存在することではない。家や馬や召使いの我々への関係性はそれらの「もの」が我々にあるいは我々のなかに存在していることに必ずしもならない。確かに、それらのもろもろの形相は我々の本体dhātあるいは機能quwāに獲得されている。議論はそれらの形相とそれらが我々にどのように獲得されるのかに戻る。それは関係性だけによるのか、あるいは我々との一体化ittiḥād ma‘nāによるのか？もし関係性だけによるとするならば、その関係性の獲得は「もの」の形相に獲得されるのではない。このように問題は無限に遡行することになる。もし一体化によるのであれば、それが求められた結論maṭlūbである。

すでに知られているように、どの認識idrākも認識する者mudrikと認識されるものmudrakとの一体化ittiḥādによっている。もろもろの「もの」すべてを認識する知性は、もろもろの「もの」すべてである。これが我々が言いたかったことである[14]。

自らの魂に対して公正な判断をする者は皆、知識をもつ‘ālima魂、それの本体そのものは無知なjāhila本体ではないことを知っている。むしろ、無知な者であるかぎりでの無知な者には、（彼の無知な魂）にはまったく（よるべき）本体がない。

知的なもろもろの形相は金、銀、家畜、農地のような所有財産のようなものとは違う。それ（所有財産の類）は現世の物品であり、言い換えれば、相

互に物体的な位置を備えた質料的なものの存在であり、それは位置的な諸関係の存在に最終的に帰着するものである。

すでに我々は探求を行ったことであるが、別の物体に対しては物体や物体の部分は現前ḥuḍūrをもつことがなく、別の部分ももつことはない。/290/すべてはすべてから隠れている。物体は死んだ闇的な実体であり、それに依存しているものは物体に対するその依存の程度によってそれ自体から隠れ、死んでいる。魂は物体的潜勢性al-qūwa al-jirmīyaから知性的現勢性al-fi‘l al-‘aqlīへと出て行く程度によって生きたḥayy、知性的なものとなる。それが現勢態の知性になると、その生命は、それ以外のすべてのものの生命となり、その手にはその下にあるこれらのもろもろの「もの」の精神界malakūtをもつのである。

東方的叡智 ḥikma mashriqīya

この世界‘ālamのなかで人間が見るどんなものも――来世への彼の旅立ちの時を別にして――彼の本体dhātのなか、彼の世界のなかに彼が見るものである。彼の本体、彼の世界から外れるものを彼は見ない。彼の世界もまた彼の本体のなかにある。

もうひとつの叡智 ḥikma ukhrā

人間的魂al-nafs al-insānīya、それの役割はある段階まで到達することである。（その段階では）存在物すべてがその（人間の魂の）本体の諸部分であり、その力qūwaが全体に浸透しており、その存在は被造物の目的ghāyat al-kharīqaである。

第３イシュラーク　我々の魂anfusのなかに能動知性al-‘aql al-fa“ālを獲得することについて

能動知性はそれ自体での存在をもち、また我々の魂のなかに我々の魂のものとしての存在をもつ。人間的魂の完全性kamālと完結性tamāmは、能動知

性が彼（人間）のものとなり、またそれ（魂）がそれ（能動知性）となり、それと一体化することである。到達ittiṣālのなんらかの仕方で、「もの」がそれに到達wuṣūlしないかぎり、それは目的ghāyaを果たすことにならない。

ひとつの「もの」がどうしてひとつの「もの」の先行する行為者fā‘ilであり/291/かつ後行する目的であるのか、このことによってこの問題を誰かが疑わしいものとするならば、それは、一者al-wāḥidからは数としての一al-wāḥidしか姿を現さないことが理由であり、それの繰り返しによってひとつの類の数的な多が得られる。この（数としての）一者は物質的なものjismānīyātに他ならない。

次に以下は疑いがない。すなわち、能動知性におけるそれ自体に対する思弁naẓarは原理的な諸問題mabādi’を探求する神学（形而上学）al-ilāhīyātに相応しい。そこでの思弁は魂の完全性と完結性、魂はそれ（能動知性）から影響を受け、作用を受け、そしてそれ（知性）になるという観点でのみ行われる。

それ（魂）にそれ（知性）が存在することの証拠burhānは以下である。すなわち、幼年期の最初の（段階の）人間の魂は知性的完全性と離在的存在al-wujūd al-mufāriqīにおいて潜勢態にあるが、いくつかの機能については自然的物体の完全な形相であるということで現勢態にある。その後、もろもろの実在ḥaqā’iqを形相化し、もろもろの知識を習得し、もろもろの問題を記録し、法的制度al-siyāsāt al-nāmūsīyaを整備するなかで、現勢態にある知性的な「もの」amrとなるのである。潜勢態の境界から現勢態の境界へ出て行くどんなものも、彼が出て行く先の「もの」によって（決まる）。これもまた、もしも知性的な完全性に定められていなかったとするならば、そのような別のものを必要としたであろう。その「もの」al-amrは無限に続くことはないのである。むしろ、それは最終的には天界の溢出fayḍ ‘alawīに至り、神的光がそれ（魂）に届くのである。それは現勢態にある完全な者、もろもろの魂に能動的に作用を及ぼす者fa“āl、不完全さや潜勢性の汚濁から浄められた者muqaddasである。かくてそれ（能動知性）はそれ（人間の魂）を潜勢態の境界から現勢態の境界へと引き出す。それ（能動知性）との一体化とそれになることṣayrūraによって現勢態で知性を働かすのである。それはちょうど視覚

baṣarに到達した時の感覚的な光と同様である。それ（感覚的光）は潜勢態の見る者mubṣirである境界から現勢態の者の境界へと彼を引き出したのであり、それと一体化することによって彼は先に述べたような仕方で見るのである。

次に明かになったことがある。すなわち、知性は存在している者mawjūdātすべてであると明かにしたので、この知性的形相はそれ自体のなかに存在している。それゆえ、それは現勢態の知性であり能動知性につながっている。そのつながりと/292/それとの一体化の程度によってもろもろの知性対象を認識する。感覚対象の光al-nūr al-maḥsūsはこのようなことはない。なぜなら、そのつながりだけでは感覚対象である「もの」の形相は、別の意味がそれに付随することがないかぎり、視覚のなかに現れることはないからである。それがために、感覚対象のもののもろもろの形相はそれ自体のなかになければならないことはないのである。かくて感覚対象の光は必ずしもどのような感覚的な光輝くものal-mustanīrāt al-ḥissīyaでもない。現勢態の知性対象の光とは違うのである。というのは、それは知性対象のどんなものでもあるからである。

すでに明白になっていることであるが、現勢態の知性は実体でなければならない。明かなのはこの能動知性は実体であるということであり、なぜならそれは現勢的なもろもろの実体を支えているからである。

第４イシュラーク　転落の後もっとも不完全な段階からそのもっとも完全な段階に戻っていくための、人間に起きることの次第tartībについて。それは円環のようになっており、最初から始まりその最後はその最初に終わる

質料的な潜勢態al-qūwa al-hayūlānīyaの後人間について彼に起きる最初のもの、――それはそれら（天体）を動かす者、働きかける者（絶対者）を願い求めて、精神界の世界‘ālam al-malakūtの溢出から天体の回転運動を媒介にしてこの世界で起きるものであり、それは男たちによって女たちが動かされるようなそういうことが起きるのである――それは彼の物体性の形相がそれに保存されるyanḥafiẓu [15] ような力である。次いで栄養を得て生長する力である。

次いで暑さ寒さその他の初源的な様態awā'il al-kayfīyātのなかの接触できるものal-malmūsを認識するもの（力）である。次いで食べものṭu'ūmを感覚的に捉えるもの（力）である。次いで臭いrawā'iḥを感知するもの（力）である。触覚lāmisa・味覚dhā'iqa・嗅覚shāmmaの存在が彼に完結すると、/293/音を認知する力（聴覚）、光と色とそれらの下位にあるものとを認知するもの（視覚）が彼のうえに溢出する。それら（の力）とともに感覚で捉えるものを欲求する力al-qūwa al-nuzū'īyaが生じる。それはそれを願望するか、あるいはそれを嫌悪するかである。そしてその後、別の力（共通感覚）が生じ、その力のもとに感覚によって捉えられるもろもろのものの写像muthul（pl. of mithāl）が集められ、もろもろの感覚が直接働くことをやめた後に印象として残されたものをそこで保持する（表象力）。次いで別の力（が生じ）それら（写像）を分割したり合成したり処理する。それには評価tawahhum、記憶dhikr、想起istirjā'の力がある。それ（分割合成する「別の力」）は想像力al-mutakhayyilaと言われる。それによって動物性の諸段階は十分に説明される。その段階の最高位は思惟fikrや思量rawīyaが生じるようなものである。それが魂的な力al-qūwa al-nafsānīyaである。栄養摂取al-ghāziya（の力）は感覚的な力al-qūwa al-ḥāssaの質料に類似する。それ（感覚的な力）は想像力の質料に類似する。それ（想像力）は理性的な力al-qūwa al-nāṭiqa（の質料に類似）する[16]。

欲求（の力）については、存在のなかにある場合それはその段階によって主要な感覚ḥāssa、想像力mutakhayyila、理性的nāṭiqa（力）に従う。どの存在もそれ自体、合致するものへの追求ṭalabと背反するものからの逃走harabをなす。だが、この追求は感覚ḥassāsと想像力と理性の場合、願望shawqと意志irādaと言われ、それより下位の場合、傾きmaylと、またそれより上位の場合、摂理'ināyaと言われる。理性的（力）によって感覚的ḥissī、写像的なmithālī世界の完全性は完結する。それが現前している場合感覚対象の諸形相は5つある主要な感覚に集められ、それが隠れている場合感覚対象の写像muthulが想像力に（集められる）。その後、その知性対象の形相は理性的（力）のなかに描かれる。それらは現勢態にある知性'uqūlと現勢態にある知性対象であり、それらは質料とその付随物'alā'iqから自由なもろもろの「も

の」である。

その実体においては現勢態の知性対象ではない知性対象については、その存在は知性的存在ではなく、むしろ感覚的である。だが、それ（知性対象）は知性的なもろもろの存在と、形相的なもろもろの意味とに結びついている。たとえば石、植物、そして質料あるいは物体が支えるものである。これらは現勢態にある知性/294/でも現勢態にある知性対象でもない。むしろ、それは、知性対象の痕跡āthārであり、その影ẓilālであり、その姿ashbāḥである。

人間的知性に自然に生じる第一のものは魂的質料における形姿hay'aのようなものであり、それはそれ自体でそれの下位にあるものに対しては形相となる。それより下位のものの質料となることはできないし、それより上位のものの形相となることもできない。同様に、質料hayūlāはなにかの「もの」amrの形相になることはできない。なぜならそれ（質料）よりも卑しいakhassものはないからである。理性的なものはある点では形相であるが、別の点では質料である。これ（質料）になるのは姿の世界'ālam al-ashbāḥにおいてであり、それ（形相）になるのは霊の世界'ālam al-arwāḥにおいてである。それ（理性的なもの）は、知性対象をよく見て出会うことが多いと、知性的な形相となる。潜勢態から現勢態へと出て行くときはつねに潜勢態からそれらの隠されていたものmakhzūnātが引き出され、このようにしてその本体の潜勢態は純粋な現勢態となり、その想像力khayālは純粋な知性となり、その視覚baṣarは洞察baṣīraとなり、その形体qālabは心qalbとなる。それはつねに別のものを必要としていて、（その別のものは）それやこれやを潜勢態の境界から知性の境界へと移動し、それを望む通りに変化させる。彼は神の天使たちのうちの霊的天使malak rūḥānīであり、そのもろもろの光のなかの知性的光であり、それは彼の下僕たちを彼（絶対者）による嘉納riḍwānへと向かわせる。

第５イシュラーク　知性的人間al-insān al-'aqlīは単純化されたひとつのものshay' wāḥid mabsūṭであることについて

そのことは以下のことのゆえである。すなわち、それは本体が完成してお

り、その完全な持続的な存在においてもろもろの力を分解し諸部分を合成することを必要としないからである。それが知性的な「もの」amrである限り、それのもつすべてがそれと共に現前するであろう。またその始めと終わりとは同じものであり、その始めの原因はその完結の原因であろう。また「それは何か」mā huwaと「それはなぜか」lima huwaはそこでは同一のことamrであろう[(17)]。/295/

次いでその位置から降り、その本体は拡がり、その諸段階は拡張すると、そのもろもろの機能は場所によって様々になる。なぜなら欠乏は増加の原因であるから。その始まりの原因はその完結の原因ではない。なぜならそれは異なるもろもろの段階をもつものであるから。しかしながら、すべては同一の道を進み、同一の足跡ithrに止まる。

いくつかの段階での栄養的ghādhiya（力）、そして感覚的ḥāssa、想像的mutakhayyila、思惟的mutafakkira（力）、これらすべてはひとつの行為を様々な段階で行っているようなものである。同様に栄養的（力）は栄養を吸収し保持する。これと同様味覚dhā’iqa（力）はもろもろの食べられるものをのみ込み、嗅覚（力）は臭いを嗅ぎとり、視覚と聴覚は音と光のいろいろの形相を受け取る。想像力は感覚対象の写像muthulをそこに現前させる。理性的（力）はその思惟的な運動を通して概念taṣawwurātや知識‘ulūmを獲得し保持する。その前にあるこれらの力のどれもまた、彼に現前しているものの保存ḥifẓ、引き取るものの調整、吸収するものの保持を行う。どれもがそれ（個々の力）とその状態に基づいている。「そして各々の魂は、追手と証言者に伴われ［て来］る。」（Q.50:21）

このようにして遂には、それらは能動知性に到達する。かくてすべての追手sā’iqと証言者shahīd、行為者fā‘ilと目的ghāyaはそこ（能動知性）で一体化する。

人間的魂は――哲学者の師匠（アリストテレス）が明言したように――その力のいくつかによってこの世界にあり、そのいくつかによって知性的世界にあるのである。むしろ、諸世界のうちのどの世界にもそれ（魂）の部分はあるのである。その（魂の）諸部分は位置と量の面で物体の諸部分とは異な

る。むしろ、意味ma‘nāと何性māhīyaの面で（異なるので）ある。

注

（1）「この書（『神的明証』）は総括的知性‘aql-i ijmālīのようなものであり、『四つの旅』は『神的明証』の詳細な写しṣūrat-i tafṣīlīである」というマシュハド版（Muqaddima, p.21）の校訂者アーシュティヤーニーの言葉をひきながら、「著者は自らの思索の最後のものをこの書にこめたのであり、そのため『四つの旅』に含まれていない預言やワラーヤの議論が入っている」と校訂者モハッゲグ・ダーマードは述べている。*Shawāhid*（注(2)参照）, Muqaddima-yi muṣaḥḥiḥ, p.32.

本書『神的明証』の冒頭部分の翻訳は以下にある。鎌田繁「十二イマーム・シーア派における哲学的思索――モッラー・サドラーにおける理性と啓示――」『シーア派諸社会の特質とネットワークを考察するための総合研究［課題番号18201048］平成18年度～平成19年度科学研究費補助金（基盤研究(A)一般）研究成果報告書』研究代表者 山岸智子、2008年6月、pp.122-126.

（2） Ṣadr al-Dīn Muḥammad al-Shīrāzī, *al-Shawāhid al-rubūbīya fī al-manāhij al-sulūkīya*, Ed. by Muṣṭafā Muḥaqqiq Dāmād, Tihrān: Bunyād-i Ḥikmat-i Islāmī-yi Ṣadrā, 1382AHs. ページは/111/のように本文中に示した。なお、もうひとつの版、Ṣadr al-Dīn Muḥammad al-Shīrāzī, *al-Shawāhid al-rubūbīya*, Ed. by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Mashhad: Chāpkhāna-yi Dānishgāh-i Mashhad, 1346AHsも適宜参照した。この翻訳では十分利用できなかったが、この版には哲学者サブザワーリー Hādī al-Sabzawārī (d.1873)の注を附載する。『神的明証』のペルシア語への翻訳注解にJawād Muṣliḥ, *Tarjama wa tafsīr al-Shawāhid al-rubūbīya*, Tihrān: Surūsh, 1366AHs/1987（Muṣliḥと略称）があり、これも参照した。近年モッラー・サドラーの研究は盛んになっており、本書に言及する論考も出ているが、本書を抜粋して提示しているものにCécile Bonmariage, *Le Réel et les réalités - Mullā Ṣadrā Shīrāzī et la structure de la réalités*, Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 2007がある。

（3） 魂という実体は固定的に存続し、それに生起する形相が感覚的なものから知性的なものに変化するというのが通常の哲学者の考え方であるが、魂そのものが運動／変化するというのがモッラー・サドラーの考えであり、実体運動説という。注(5)参照。

（4） 魂の形相が感覚的形相から知性的なものへと運動（変化）することで魂が変化するという、魂の本体を従属的なものと見る考えは適正ではないということ。Muṣliḥ, p.354参照。

（5） ここでは感覚の段階から知性の段階へ移ることが人間の魂について述べられるが、この魂の変幻自在ともいえる変容を可能にするのが、モッラー・サドラーの実体運動al-ḥaraka al-jawharīyaの議論である。鎌田繁「幸福と哲学者の営み――モッラー・サドラーの実体運動説の意味――」『東洋文化』87(2007), p.174参照。

(6)「潜勢態にある感覚対象」は感覚作用の適性はあるが、まだその発現が定着していないもの、また「現勢態にある感覚対象」は外部5感覚のひとつを通して感覚作用が成立しているもの。感覚対象の形相は感覚作用をもつ実体（魂）のなかに一体化して存在しているということ。Muṣliḥ, p.355本文中の補注参照。

(7) *al-Ḥikma al-muta'āliya fī al-asfār al-'aqlīya al-arba'a*, Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī ,1410AH/1990, v.3, p.360で認識idrākに4類あげ、その最初にiḥsāsについて述べるが、そこで述べていることはここで述べていることと内容的に同じであり、ここでは学者達の通説として批判の対象になっているようであるが、*Asfār*ではとくに批判をしているようには見えない。

Muṣliḥ, p.355欄外注14では「感覚の力は感覚対象の形相を、質料が現前している条件で、質料から離脱させる。他方、想像力は形相を質料からも質料のもろもろの偶有のあるものからも、質料が現前しているという条件なしに、離脱させる。また、感覚の力は形相を質料のみからしか離脱させないが、想像力は形相を質料からも質料のもろもろの偶有のあるものからも離脱させる」と想像力の強さを説明する。「質料のもろもろの偶有」は時、所、位置、質、量などを指す。cf. *Asfār*, v.3, p.360. なお、khayālについては、Mullā Ṣadrā, *Mafātīḥ al-ghayb*, Ed. by Muḥammad Khājawī, Tihrān: Mu'assasa-yi Muṭāla'āt wa Taḥqīqāt-i Farhangī, 1363AHs/1984, pp.140f. 参照。

(8) 先のiḥsāsの説明にある質料から離脱させることは、別の質料への変移のことであるから、その離脱をいうのは適正ではないということ。

(9) 目から光などが放出されそれが視覚の対象に届き視覚が成立するという説（外送理論）と、外部から視覚の対象の形相が流入することで成立する（内送理論）というふたつの方向性を見る議論が古代ギリシア以来あった。その流れのなかでイブン・スィーナーは内送理論を採っている。小林春夫訳イブン・シーナー『救済の書』（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）』2000、平凡社）、p.353参照。モッラー・サドラーもこのイブン・スィーナーの理解に沿っていると考えられる。ウィキペディア「外送理論」が科学史的な観点で視覚について広く論じている。 https://ja.wikipedia.org/wiki/外送理論（2021.11.28閲覧）

(10)「mu'iddātはものがその上に止まるようなもの（支え、基盤）を示し、（支えは支えられているものと）存在において一体となることはない。目的のものへ至らしめる諸段階khaṭawātのようなもので、それら（諸段階）は目的のものと一体にはならないから。」cf. al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta'rīfāt*, Ed. by Gustav Flügel, Bayrūt: Maktaba Lubnān, 1969 (repr. of Leipzig 1845), p.234.

(11)現勢的には存在していない受動的知性、すなわち、魂の知性の力、が形相を獲得するということは、存在していないものがなにかを得るということになり、議論として成り立たない。存在していない「もの」に対して、形相をもっていないとか、存在の光を受けていないとかいう属性を与えることはできない。*Muṣliḥ*, p.357参照。

(12)　形相が質料に存在するということを、形相という存在者が質料という存在者に転移して付着すると説明することはできない。質料はそれ自体で存在するものではないから。存在性のゼロの状態から受ける形相に相応しい完成の状態に質料自体が変容する以外に形相が質料に存在するということは成り立たない。Muṣliḥ, p.357参照。

(13)　マシュハド版の本文（p.243）によれば、「むしろ、それ（関係性）はある面では、ふたつの部分であることの他、外界に存在をもたない」とある。いずれの本文にしろ、実在の世界に対応するものをもつ類の関係ではないことをいっているのであろう。

(14)　この節の表題が示しているが、知る者と知られる者の同一はモッラー・サドラーの重要な議論であり、この議論の背景には絶対者とひとつになることを考える神秘主義的思索があるといえるだろう。

(15)　ḤFẒのVII型動詞は一般的な辞書には記載がないが、採用したテキストの読みyanḥafiẓuに従い、意味もVII型動詞のもつ一般的な意味（受動的な意味）で翻訳した。

(16)　外部・内部の感覚については本書の他の箇所（pp.232-236）でも説明している。外部感覚として触覚lams、味覚dhawq、嗅覚shamm、視覚baṣar、聴覚sam‘の5を数え、内部感覚は5つあるが、3類にわけられるとする。(1)認知mudrikする力のひとつは形相を認知するもので(a)共通感覚al-ḥiss al-mushtarakまたはファンタジアBanṭāsiyāと呼ばれる。もうひとつは意味を認知するもので、(b)評価力wahmという。(2)保持ḥāfiẓする力のひとつは形相を保持するもので(c)表象力al-qūwa al-muṣawwiraという。評価力の認知した意味を保持するのが(d)記憶・想起力al-qūwa al-dhākira wa-al-mustarji‘a。(3)分解合成などの処理を行う力mutaṣarrifで、感覚的なものについては(e)想像力mutakhayyilaであり、知性的なものに関して知性を用いる場合は思惟力mutafakkiraという。この理解は基本的にイブン・スィーナーに基づく。たとえば、Ibn Sīnā, *al-Najāt*, al-Qāhira: [‘alā nafaqa] Muḥyī al-Dīn Ṣabrī al-Kurdī, 1357AH/1938, pp.158-163（小林春夫訳イブン・シーナー『救済の書』、pp.349-355）参照。

(17)　完全人間の始めと終わりは同一であるというのは、その始めは存在wujūdであり、その終わりや目的も存在であること。「それは何か」はそれの真の姿ḥaqīqaについての問いであるが、その実在は存在であり、また「それはなぜか」というその起動因と目的因についての問いも、そのどちらの原因も存在である。その意味で「それは何か」と「それはなぜか」は同一になる。Muṣliḥ, p.364参照。