

イブン・シーナーの

『愛について』訳 解 (下)

谷 口 勇

第五章〔前号続き〕

これらの前提が確証された以上は、こうっておこう。すなわち、理性を有するもの〔人間〕の特性のひとつは、人びとにおける美しい外貌を^め愛でることであり、また時にはこれが高貴さや若さに見倣されることもあるということである。かかる特性は動物的力〔だけ〕に特有のものであるか、あるいは〔理性的力と動物的力との〕協力〔の結果である〕かのいずれかである。かりにそれが動物的力〔だけ〕に特有のものであれば、賢者たちはそれを高貴さや若さに見倣しはしないだろう。〔こういう愛は二つの力の協力の結果なのだ。〕けだし、人が動物的〔魂〕に〔特有の〕欲求を動物みたいに感ずる場合には、かれが悪徳に陥り、理性的魂に害を与えることは紛れもないからである。それ〔如上の愛〕は理性的魂〔だけ〕に特有のものではない。けだし後者の仕事に属するのは、知性で理解しうる永遠的对象〔普遍〕であって、感覚的に受けとめられるほかはない個物ではないからである。したがって、それ〔如上の愛〕は〔上述の二つの力の〕協力から出てくるということになる。

このことは別の方途からも説明できよう。すなわち、かりに人が動物的満足のために美しい形姿を^め愛でるとすれば、かれは非難を受けるし、弾劾されたり、有罪判決を受けたりさえすることになる。たとえば、男色にふける者や、一般に、不道德な人びとのように。だが人びとがかわいらしい形姿を思弁的に^め愛で

るとすれば、すでに説明したように、高貴さへの手段、善への接近の手段と見做されるべきだ。なぜならば、かれは〔あらゆる〕「影響の第一原因」や愛の「純粹対象」からよりいっそう身近かな感化を受けるし、そして高貴で上品な物により近似するからである。しかもそれでかれは高貴で、きれいで若くありたいとの気持ちにさせられる。この理由から、鋭い才知と哲学的思惟を持つ者たち——そして貪欲でけちくさい要求を持ち出す連中には従わない者たち——のうちの明敏な人びとの心が、あれこれの美しい人間形姿に無関心であるというようなことはないのである。けだし人は、人類に特有の完成

〔16頁〕以外に何かを持つことにより、(人間は自然の均整・調和や、神の感化の顕現から得られる、調和的外貌の完成を持つことにより、存在するのだから)、心の果実の中に隠されており、しかも愛の純粹さを成しているものを受け取るのもっともふさわしくなるからだ。それ故に預言者——神がかれを祝福し歓迎し給わんことを!——も曰く、「美しき顔の持ち主たちのうちに汝の欲求の満足を求めよ」と。その言わんとする意味は、美しい形姿は立派な自然の組織が存するところにのみ見出されるし、そして、完全な調和と組織が〔人間に〕感じの良い性格や愛らしい性質を付与するということなのだ。しかしながら、時には、人が外見は醜悪でも、その内的性質では美しいこともある。そのためには二つの説明が可能だ。つまり、外見の醜悪さが第一の〔自然の〕組織の調和における内的欠陥によってではなくて、何か外的な、付随的損傷によって惹起されているか、それとも、性格の美しさが自然によってではなくて、習慣によって惹き起こされているか、のいずれかである。同様に、美しい外見を持つ人が〔その性格の〕特徴では醜悪なこともある。これに対しても二つの説明をすることが可能だ。つまり、〔性格の〕特徴における醜悪さが、組織の固着の後、自然に偶発した何かのかわりに、付随的に生起しているか、それともその醜悪さが強力な習慣によって生じているか、のいずれかである。

美しい外貌への愛は、①抱擁、②接吻、および③交接、という三つの欲望を惹き起こす。第三の欲望に関しては、それ〔が現われる〕際に、それは動

〔17頁〕物的魂だけに特有のものであること、そこでの後者の持前は大きいこと、そしてそれはここでは手段としてではなくて、関与者として、しかも〔手段を〕用いる〔関与者〕として登場していることが明らかになる。こういうことは嫌悪を催させる。だが理性的愛も、動物的力がそれにすっかり屈服する〔つまり、手段になるということ〕のでなければ、純粹ではあり得ない。それ故、交接の欲望にあっては、この目的だけで自分の愛の対象を誘惑する愛人は、かれの欲求が理性的性格を持つのでなければ——すなわち、かれが自分と同類のものを再生することを考えるのでなければ——、疑われて然るべきである。だがこれ〔すなわち、子孫^トを再生すること〕は男性にとっては不可能だし、また、そのことがイスラム^{シャリアー}法典によって禁ぜられている女性にとっては、それは忌まわしい。それだから、そういう類の愛は、自分の妻もしくは女奴隷と交接する男性の場合にのみ許容されるし、是認されうるのである。

抱擁と接吻に関しては、それら自体は非難に価しない、それらの目的が親近と和合とにある場合には。魂はそれに固有の触覚や視覚でもってその愛の対象に到達しようと欲するものだからだ。それだから魂は抱擁から満足を得るし、心臓のような、心的活動の根源の呼吸が、愛の対象における類似の呼吸と融合しようと努めるし、またそれ故、それに接吻しようと望む。しかしながら、抱擁と接吻はひどく不道德な情熱を呼び起こすことがあるから、それらにとらわれている人びとが、そういう情熱を抑え、嫌疑なしにいる〔ことができる〕ということに確信がないのであれば、それ〔情熱〕に用心すべきである。それだから、子供に接吻する場合には非難すべきではない。もっとも、原則としては、それも同じ嫌疑にかけられるかも知れないが。なぜと言うに、〔この〕場合には不道德で罪深い〔目論み〕を〔伴っては〕いないが、接吻の目的は親近と和合にあるからだ。

こういう愛で満たされるものは、若くて高貴な者なのであり、そしてそういう愛〔そのもの〕が高貴さと若さなのである。

第六章 神聖なる魂における愛について

およそ真に存在するものは、何らかの善を知覚するか獲得する場合には、
【18頁】たとえば動物の魂が美しい形姿を愛するように、その本性上、それ〔善〕を愛するものである。さらに、およそ真に存在するものは、その存在にとって何か有益なものを、諸感覚もしくは理性によって知覚したり、自然な方法〔本能〕で発見したりする場合には、とくにその何ものかが個々の存在にとり有用であれば、その本性上、それに愛情を抱くものだ。

たとえば、動物の食物への愛や、子供たちの親への愛がそういうものである。さらに、それぞれの対象にあってもそういうことはよくあることで、あれこれの存在者を模倣したり、それに近づき結びついたりすることが優越や階級の増進へ導くことが明らかな場合には、この対象はその本性上、それ〔あれこれの存在者〕に愛情を抱くものだ、丁度、作男がその主人に対して味わっているのと同じように。

さらにまた、神聖な魂というものは——人間のものであらうと、天使のものであらうと——、「絶対的善」の知識を獲得しなければ、神聖なという称号を受けることはない。なぜと言うに、これらの魂に完成が帰せられるのは、原因によって惹き起こされた（知性によってのみ理解できる）もろもろの対象についての知識を、それらの魂が獲得した後でのことに過ぎぬことは明白だからである。これらの対象を観察するには、前もって真の諸原因、とくに、——われわれが『自然学』の冒頭の論議の初めへの注釈において説明したように——、「第一原因」を知らずしては不可能だ、丁度、知性によってのみ理解される諸対象は、諸原因そのもの、とくに「第一原因」がそれらに先んじて存在しているのでなければ、存在し得ないのと同じように。

「第一原因」は、「その」本質が絶対的な「純粹善」である。〔それは以下のように証明できる。すなわち〕「第一原因」は真の存在と呼ばれるし、そして、およそ存在するものにあっては、真の本性が幾何^{いくばく}の善を欠くことはない。と

ところで、善は本質的で絶対的であるか、それとも獲得されたものであるか、のいずれかだ。「第一原因」は善であるから、「その」善性は本質的で絶対的で
 『19頁』あるか、それとも獲得されたものであるか、のいずれかである。かりに〔「それ」が〕獲得されたものとすれば、次の二つのうちのひとつでしかない。すなわち、「それ」の〔善性の〕存在が「自己」〔「第一原因」〕の存在に不可欠である——その場合には、それ〔善性〕の源泉は「第一原因」の存在の原因となろうが、「第一原因」がその原因なのだから、これは不条理だ——か、それとも、〔「その」善性の存在が〕「自己」の存在に不可欠ではない——だが、われわれが先に説明したように〔cf. ^{メーレン版} 4頁〕、こんなこともあり得ない——か、のいずれかだ。しかしながら、われわれが後者の仮説に対する反論を差し控えるとしても、問題は相変わらず未解決のまま残るであろう。すなわち、この善性を「その」本質から除去したとしても、「その」本質は相変わらず存在するであろうし、それは善性を特徴とすることであろう。この善性は本質的で不可欠なものであるか、それとも獲得されたものであるか、のいずれかであろう。〔それが〕獲得されたもの〔である〕ならば、われわれは不可能な無限の後退に立ち至る〔無限の後退の不可能性というアリストテレス説（『自然学』は、アル＝フェーラービー等のアラブ哲学者に広く受け入れられていた）。一方、〔この善性が〕本質的であるとすれば、それこそ〔立証する〕必要があったことなのだ。

再言すると、「第一原因」が、「それ」に本質的ではなく、また「それ」の存在に不可欠でもないような或る種の善性を〔どこからか〕獲得するなどということは不可能だ。けだし「第一原因」は「自己」の本質によって完全な善性に到達するはずだからである。それと言うのも、「第一原因」が「それ」自身の本質の中に、「それ」との関係では善と呼ばれるのに實際上備するあらゆる性質を完全に獲得していないとすれば、また、それらが潜在力として〔のみ〕存在しているとすれば、「第一原因」はそれらを何か他のものから獲得しているはずであろう。だが、「それ」との関係では、「それ」によって惹起された諸対象のほかは何ら他のものは存在しないのだから、「それ」がこれらの善い性質を獲得する源は、「それ」が原因となっているものだということが〔判

明する)。ところで、「それ」が原因となっているものは、「それ」から得られたものを除き、その〔本性の〕うちやその〔派生体の〕のうちに、そのためにあるであろうような善を持つことはない。したがって、「それ」が原因となっているものが「それ」に何らかの善性を授けるとすれば、「第一原因」から善性を獲得することによってのみ、そうすることができるのである。だが「第一原因」から得られた善は何か他のものから生じているはずであろうし、そしてその場合には、この善は「第一原因」の中にではなくて、この他のものの中にあることになり、後者から「それ」はその善を借用しているはずである。だがそんなことは不条理だ。けだし、それ〔善〕が「第一原因」の中にあらねばならぬことは確認済みだからである。

「第一原因」にはいかなる点でも欠陥はない。このことは以下のように証明される。すなわち欠陥に対立する完全は①不可能である——そしてこの場合には欠陥はない、けだし欠陥は完全の欠如であるが、その完全が存在し得ないからだ——か、もしくは②それは可能である。さらに、何か他のものの中にはない物〔つまり、実の質のこと〕の可能性が考えられるとすれば、この物と並んで、その物が存在しうるようにならしめているもののうちに、それ〔物〕の出現の原因が考えられる。しかしわれわれがすでに立証したことだが、「第一原因」は「それ」の完成のために、いかなる点でも何らの〔外的〕原因も持たない。したがって、可能な完成というものは「それ」にはあり得ない、つまり、この完成に対立するいかなる欠陥も存在しない。「第一原因」は、「それ」との関係では善であるようなあらゆる善い性質を完全に所有している。あらゆる点で善である、これらの最高の善い性質は〔他の〕何ものとも相関してはいない。それらは「それ」が完全に所有しており——もろもろの善が相関関係にあるような——善い性質なのである。

このように、「第一原因」が「それ」との関係では善であるようなあらゆる善い性質を所有していること、そして、それらの存在が全然可能ではないこと、は明らかだ。〔また〕「第一原因」が「それ」の本質に関しても、他のもろ

もろの存在者に関しても、善であることも明らかだ。なぜなら「それ」はそれらの存在と保存の、〔すなわち〕それらに固有の存在と、それらに固有の完成への志向との、「第一原因」であるからだ。それ故、「第一原因」はあらゆる点で絶対的な善なのである〔この所説はイブン・シーナーの『形而上学』の中で明解に論じられている〕。

善を知悉した者はその本性上、それを愛するが、このことから、「第一原因」が神格化された魂〔たとえば、人間の魂よりも「第一原因」に接近している預言者たちの魂〕にとっては、愛の対象であるということになることも、以前にすでに明らかにされた。

【21頁】 人間の魂と天使の魂双方に固有の完成は、①「絶対善」の本質に同化しようとする、それぞれの〔魂の〕能力に応じて、（知性によってのみ理解される）諸対象そのものの観察によって、また②それらにとってもそれらに関しても正当であるような諸活動が、「それ」から流出することによって、もたらされるたとえば、①人徳や、②天使の魂が天上の実体〔つまり天体〕をして、「絶対善」の本質を模倣するなかで、生成と破壊という〔永遠の交替〕を保持させようとする場合は、そういう状態にある。これらの模倣はただひたすら、「絶対善」への親近を可能にするためと、「それ」への接近から徳と完成を獲得するために行われる。こういうことは、〔徳や完成が〕「第一原因」から生起するものと思われる故に、「それ」によってなされる助力のお蔭で実現されるのである。そして、われわれはすでに、「それ」との親近を求めている物を愛する者は同じような状況にあると述べておいた〔cf. ^{メーレン版} 18頁〕。だから、われわれがすでに説明したように、「絶対善」はそれら——つまり、神格化されたすべての魂——の愛の目的なのだ。

さらに、「絶対的善」は疑いもなく、これらの高尚な実体におけるもろもろの本質の存在と、これらの実体におけるそれらの完成との、原因である。ただし、それらの完成は、それらが自存的な知的形相であることや、そして（「第一原因」から流出する観念のお蔭でそれらが観察される以上は、〔「それ」によって〕認識されるだけなのだから）そういうものと判明することにあるからだ。同様の原因から愛する人がそのようなことはすでに述べておいた。

われわれが上で説明したことから、「絶対善」はそれら——つまり、神格化されたあらゆる魂——の愛の目的として現われることが明らかになる。この愛はそれらにあっては、決して止むことはない。けだしそれらはつねに完成の状態、もしくは〔完成への〕傾斜の状態にあるからだ。それらが完成の状態にある場合には、愛が必ずそれらのうちに存在することはすでに説明した〔cf. ^{メーレン版} 18頁〕。一方、〔完成への〕傾斜の状態に際しては、愛はただ人間の魂のうちにのみ存在し、天使の魂のうちには存在しない。それと言うのも、後者は永遠に完成を所有しており、そこにそれらの存在があるからだ。前者、つまり〔完成への〕傾斜状態にある人間のもろもろの魂は、それらの完成でもあるところの、（知性によってのみ理解される）諸対象を認識しようとしたり、
 【22頁】とくに——それ〔完成〕を観察する際、何にもまして完成の獲得を助け、またその他のもの〔つまり、他のもろもろの知性〕の観察へもっとも良く導く事柄を認識しようとしたりする、自然な欲求で満ちている。知性によってのみ理解される「第一目的」のこの特性こそ、知性によって理解される各目的がもろもろの魂の中で（知性によって）理解され、そして個別実体の中に存在するための原因なのだ。これらの魂はその本質の中に、第一には「絶対真理」への、第二には残余の（知性によってのみ理解される）目的への、生まれながらの愛をいつも持っている。もしそうでないとすれば、それらに固有の、自己の完成への傾斜は根拠のないことになる（ところで、逍遥学派によれば、自然は）
 何物も根拠なしに作ったりはしない。
 こういうわけで、人間および天使の魂における愛の真の目的は「純粹善」なのである。

第七章 各章からの結論

本章では①個々の存在者が「絶対善」を生まれつきの愛をもって愛すること、それに②「絶対善」は「それ」への愛であふれている者の前に「それ自身」を現わすこと、を説明したい。けれども、かれらは「それ」の現われを

違ったふうに受けとっているし、また「それ」との結びつき方も違っている。

「それ」への最高度の接近は「それ」の現われをその真の本性において——すなわち、可能なやり方のうちもっとも完全に——受けとることである、そしてこれは、スーフィー派が合一（*ittihād*）と呼んでいるものである。「それ」は「それ」が卓越したものとして、「それ」の顕現が受けとられることを欲しており、諸物の存在はそれ〔「それ」の顕現の受容〕に依存しているのである。

われわれはこう言うておく。つまり、それぞれの存在者は自らの完成への生来への愛を抱いているのだから（けだし、その“完成”とは、それに自
【23頁】らの善を獲得せしめるもの〔契機〕を意味するから）、存在者に自らの善を獲得せしめるもの〔契機〕が、どこで、またどのように現われるかに関係なく、〔この存在者に〕善を分け与える根源によって必ずその存在者が愛されるようにしていることは明らかだ。しかしながら、この点では、「第一原因」よりも完成度において立派なものは皆無だし、このことから、「それ」をすべての存在者が愛するという結論が出てくる。たいていの存在者が「それ」を知らないということは、それらのうちに「それ」への生来の愛——それらの完成によって惹起された愛——が存在することを否定するものではない。「第一善」はその本性上、あらゆる存在者の前に自ら啓示し、姿を現わす。「それ」の本質があらゆる存在者から隠されており、それらの前に姿を現わさないとすれば、「それ」は認知され得ないだろうし、また「それ」から何も受けとられ得ないであろう。他方、〔姿を現わす力が〕他の何ものかの影響下に「それ」の本質の中に生ずるのだとすれば、「それ」の本質の中にこの他のものの影響があらねばならないであろうが、こんなことは不条理だ。それどころか、「それ」の本質そのものが「自身」を現わすのである。もしも「それ」が隠されていることが判明するとすれば、「それはただ」幾つかの本質が「それ」の顕現を知覚できないからなのだ。〔「それ」を隠している〕覆いは、〔知覚における〕無能性、弱さ、および損傷〔を意味する〕。「それ」の顕現は「それ」の本質の真の本性なのだ。けだし、形而上学者たち〔たとえば、アル＝ファーラービー〕も説明したよう

に、純粹本質の所有者なる「それ」だけが「自身」を通して、また「自身」の中に姿を現わすからだ。だから、「それ」の高貴な本質〔そのもの〕が姿を現わすのであり、そして明らかに、そのために、哲学者たちは「それ」を“知性の形相”と呼んでいたのである。

「それ」の顕現の最初の受け手として現われるのは、“普遍的知性”と呼ばれる、神聖な天使である。〔後者の〕実体は、鏡の中に浮かぶ形相、「それ」の^{イメージ}類像の役をする個体が〔その形相のうちに〕姿を現わす形相として、「かれ」〔天使のために人称代名詞を使うことにする〕の顕現を受けとる。能動的知性〔（希）*nūs poiētikos*. アリストテレスの用語〕は「それ」の^{イメージ}類像であると言われる場合、事態はほぼ上のようなものである。だがそう言うには慎重でなければならない、それというのもそれ〔能動的知性〕は「真に不可欠」〔な存在〕であるからだ。直接原因の作用をこうむるすべてのものは、この原因によってそれに伝えられる^{イメージ}類像の媒介を通して作用を感じるのであり、このことは帰納からして明らかである。たとえば、火の熱があれこれの物体に作用をおよぼすには、ただ、熱というその^{イメージ}類像をその物体に伝授することによって行う。多数の性質から成る他の諸力でも事態は全【24頁】く同じである。このように、理性的魂はそれと同類の〔他の〕理性的魂に対して、ただそれに、自己の^{イメージ}類像——つまり、知性によってのみ理解される形相——を伝授することによって作用する。剣が切りきざむには、その作用をこうむる対象に対して、ただその〔剣の〕外形を伝授することによって行う。砥石が小刀を研き上げるには、その両端に対して、それが触れる部分の^{イメージ}類像——つまり、それらの部分の一樣性やなめらかさ——を伝授することによってのみ行われる。

太陽は、熱や黒さがその^{イメージ}類像ではないのに、熱を放射したり黒ずませたりすると言えるかも知れない。だがこれに対してはこう答えよう。つまり、作用をおよぼす対象の影響下に、この作用をこうむる対象のうちに生じているあらゆる現象は、前者の対象の中で現前する。けだし、〔この現象はただ〕作用をこうむる対象においての、この作用をおよぼす対象の^{イメージ}類像〔にほかなら

ないの〕だからである。われわれの確信するところでは、作用をこうむる対象に、この作用をおよぼす直接的能因の影響は、前者へ後者から伝授される或る類像^{イメージ}を介して行われる。とりわけ、太陽の場合がそれである。それはその影響をこうむる直接的対象に対して、これにその類像^{イメージ}——つまり、光——を伝授することによって作用するからだ。対象が光を受けると、この対象のうちに熱が生ずるのであり、かくして、太陽の影響をこうむる対象は、この対象の影響をこうむる別の対象に対し、やはりこれに自己の類像^{イメージ}——つまり、自己の熱——を伝授することによって、加熱する。その結果、この別の対象は熱を受けることにより、これによって加熱され黒ずむ。これは帰納による〔結論だ〕。ところで一般的証明による〔結論〕に関しては、ここはその場所ではない。

（われわれの論題に）立ち帰って、こう言うておこう。すなわち、能動的知性は〔「最高原理」の〕顕現〔E・L・ファッケンハイムは“普遍的知性”の顕現と解している〕を媒介なしに受け入れる、つまり、「それ」の本質や、「それ」に含まれる、知性で理解可能な他の諸対象を、自己の本質を通して今日的・恒常的に理解するのである。けだし、感覚とか想像力への訴えかけや判断なしに、知性で理解される諸対象を直観するこれらの存在者は、後の諸対象を先行のそれらによって認識し、原因を有するものを原因によって、下等なものを高等なものによって認識するのだからだ。

さらに、神聖な魂はこの〔顕現〕を、またも媒介なしに受け入れる、〔かりに〕受け入れの〔行為そのものが問題になる場合には〕。もっとも、それら〔神聖な魂〕の潜勢的状态から現勢的状态への移行や、それらに理知的直観への能力、理知的直観の対象の保持、これによる安堵、を付与すること〔が問題になる場合に〕は〔こういう考え方はムータジラ派において初めて唱導された。か〕、それらによると“靈魂の安静”は確実な知識への到達を意味した、それら〔神聖な魂〕は能動的知性の助けを受ける〔という意味では〕それ〔受け入れ〕は媒介されて生ずるのであるが。

さらに、〔この顕現を〕動物の力が受け入れ、次に植物の力、それから自然

の力が受け入れる。それ〔顕現〕を受け入れるものはすべて、それらが受け入れる源となった「それ」にできるだけ似ようと努力しながら、それ〔受け入れ〕を行う。このように、自然の物体は、〔しかるべき〕自然な場所に到達した場合には、それらに固有の状態にとどまることを旨とする、それら自身の目的において「それ」を模倣することにより、自らの自然の運動を実現する、——もっとも、この目的に到達する端緒に関して——つまり、運動〔に関して〕——は、それら〔の物体〕は「それ」に似てはいないけれども〔サンクト＝ペテルブルク写本では、「…そして天体も基本的物体も」〕。動物や植物の実質でも事態頭初はこの目的、つまり運動を有する」となっている。動物や植物の実質でも事態は同様である。つまり、それらがそれらに固有の作用を遂行する場合、種とか個体の保存、あるいは何らかの力、能力等の発揮を旨とする、それら自身の目的において「それ」を模倣する、——もっとも、これらの目的に到達する端緒に関して、たとえば性交や養分摂取に関しては、「それ」を模倣することはないけれども。同様に人間の魂もその善良な知的・実践的活動を実現するのに、正当で知的であることを旨とする、それ自身の目的において、「それ」を模倣することによって行う、——もっとも、知識の獲得等のような、これらの目的に到達する端緒においては「それ」を模倣することはないけれども。神聖な天使の魂も、それ自身の活動や運動を実現するのに、やはり「それ」を模倣することによって、〔つまり〕生成・破壊〔の絶えざる交替〕、植物・動物〔の存在〕を維持することによって、行う。

動物の力、植物の力、自然の力〔つまり基本的な力〕、および人間の力が、それらの活動によって追求される諸目的において——だが、それらに到達する端緒においてではない——「それ」に似ていることの理由は、これらの端緒が素因的・潜勢的状态であるのに対し、他方、「絶対善」はかかる状態とは全く混同されることはないし、そしてそれらの〔力〕の目的は現勢的完成にあり、しかも「第一原因」が〔まさしく〕絶対的な現勢的完成として記録されるということにある。それ故、〔列举された諸力が〕それらの目的たる完成の点では「それ」を模倣することはできるが、発端の素因状態の点では「そ

れ」を模倣することはできないのである。

天使の魂たちに関しては、それらは自身の本質の諸相において、「それ」との類似を達成しており、そして永久に潜勢状態から解放されている。なぜなら、それらは「それ」を永久に観照し、また「それ」を観照しつつ、永久に「それ」を愛するし、「それ」への愛で燃えることによって、永久に「それ」に類似するからである。それらの「それ」への熱烈な愛着は「それ」への理解や「それ」への観照にあるが、あれこれの〔愛着〕は最高度の理解や観点をなしており、他の何ものかへの理解や、知性で理解される他のあらゆる対象への観照からほとんど〔完全に〕遠去かっている。それと同時に、「それ」についての真の認識は他のもろもろの存在者についての認識でもあることが分かる。それらはあたかも故意に、願望をもって、——付随的には、他のすべてをも観照するかのように、「それ」を観照するのである〔cf. ^{メーレン版}〔22頁〕〕。

「絶対善」が「それ自身」を現わさないとすれば、「それ」から何も得られないだろうし、また、「それ」から何も得られないとしたら、何も存在し得ないだろう。このように、「それ」の顕現がないとすれば、存在もないことであろう。したがって、「それ」の顕現はあらゆる存在者の原因なのだ。「それ」の卓越性の故に「最卓越せる者」に対する愛はもっとも卓越した〔愛〕であるから、その愛の真の対象は「それ」の顕現の受容にある、つまり、神格化された魂たちによる「それ」の受容がそれだ。それだから、明らかに、それらは「それ」の愛の対象だと〔言うことが〕できるのであり、そしてまさしくこれに属するものに、慣例上言われていること——“至高なる神は宣わく、かくかくの性質^{たち}の奴隷、余を愛したれば、余もかれを愛せん”——がある。知恵というものが、たとえ最高度の卓越性に到達していないとしても、その存在においてとまれかくまれ卓越しているものを無視することは許さないのだから、「絶対善」は「それ」の知恵に関して、たとえ何かが卓越度に到達していない場合でさえ、その何かが「それ」から〔贈物を〕受けとることを願うことができよう。このように、「至高なる統治者」は〔他者が〕「かれ」を模倣す

【27頁】 ることに満足するが、〔反対に〕死すべき統治者たちは、誰かがかれらを模倣しようとする、立腹するものである。なぜかと言えば、「至高なる統治者」を模倣する際に追求される目的は、最後まで達成され得ないが、死すべき統治者たちを模倣する際に追求される目的は、完全に達成されうるからだ。

われわれは提示した目標に到達したから、〔これで自分たちの〕論説を終えることにする。神は全世界の主なり。至高なる神の御力添えもて完了せり。

解 題

イブン・シーナー（370/980～428/1037）の『愛について』*Risāla fi-'l-'ishq* は晩年（つまりヒジュラ暦426年から428年の間）に書かれたらしい。¹

プラトン、アリストテレス、プロティノスおよび逍遥学派に負う所がかなりあるにしても、イブン・シーナーの愛に関するこの論説は独創性を発揮しており、² すでに1933年に、H・リッターもその論文「世俗的および神秘的愛に関するアラブおよびペルシャの著作」³の中で、『愛について』に言及し、これがアラブ哲学の関係分野において濫觴をなすかのような印象を与えた。

ところが、実際には幾つか先蹤があったことは、E・L・ファッケンハイム、⁴ S・B・セレブリャコフ⁵ 等の尽力で明らかにされている。たとえば、アル＝キンディ（西暦801～866）がすでに（今日まで伝わってはいないが）愛に関する特別な論文を書いていたし、また、九世紀にはプロティノスの“Enneades”の断章のアラビア語訳が『アリストテレスの神学』の表題で流布していた。この本では、新プラント学派式に、“高級な”、“精神的”世界と、“低級な”、“自然的”世界とが峻別され、“形姿”の美は芸術家の魂に比べて劣るものとされており、⁶ また真の美は外面にではなく、内面にあるとされた⁷（この点ではイブン・シーナーの論説に述べられていることと対蹠的である〔cf. メーレン版〕）。
〔15-6頁〕

ところで、当時のイスラム文化においては、“mahabbat al-djamal”（美へ

の愛）が教養の必須条件と見做されていた。⁸アル＝ガザーリー（450/1059～501/1111）の『宗教諸学の蘇生』では“愛の対象”に応じて次の五段階が提唱されている——①人間の、自己の存在、その完成および保存への愛、②自己の存在の延長にとっての善をかれのために行い、保存を助け、そして有害なものをかれらから遠ざけてくれる者への愛、③かれ自身には善をもたらさずとも、ただその人自身が人びとに善となるような者への愛、④外形であれ内的性格であれ、それ自体が美しい者への愛、⑤潜在的な内的調和のある者への愛。⁹ここから分かるように、イスラムの哲学者たちは観照される形姿と人間の美的理想との間に調和ないし不調和を確認することを、美的観照の目的としていたのである。¹⁰

イブン・シーナーのもうひとりの先蹤者はアル＝ファーラービーである（ファッケンハイムが十分な証拠を挙げている）。四十回読んでも理解できなかったアリストテレスの『形而上学』が、アル＝ファーラービーの研究書を一読することによって難問が氷解したことは、イブン・シーナーの有名な逸話だが、¹¹前者の諸著の中に散在する愛の主題に関する言及を要約すると、「“第一者”には愛の形相があり、そしていかなる存在者も“それ”を愛さないとしても、“それ”はそれ自体で愛されるし、それ自体で愛に価するものである」。¹²“それ”は愛の第一目的であり、また愛の第一主体でもある。“それ”の愛は“それ自身”を目的として持たねばならない。¹³“第一者”への愛は二次的なもろもろの知性を完成に導く。もちろん、これらの知性はそれぞれ特別の対象を有するが、同時にまた、それらはすべて“第一者”をそれらの共通の目的として有している。¹⁴

“第一者”への愛は人間に可能な完成の極限へ導く。つまり、非物質的なもろもろの知性と或る程度の共通性を獲得させる。人間一般の愛は、かれらの実体の成分というよりも、むしろその状態として特徴づけられる。しかしながら、この愛は、究極のところ“一者”に淵源する流出（*emanatio*）の一部である。けだし、それは人間が相互に結びつき調和し合うようにする媒介的性質である

し、そして、秩序、調和および組織体へ導くような状態を、存在者たちの実体とともに、かれらに付与するのが“一者”の本性であるのだから。¹⁵

イブン・シーナー以前のアラビア語で書かれた哲学において見ることのできる恐らくもっとも明白かつ最重要な愛についての論文として、ファッケンハイムは“清純信徒”の『百科全書』の中にある36番目の論文《愛の本質について》を挙げている（F・ディーテリチによる旧い独訳がある¹⁶）。この論文は愛を専ら人間の魂の性質と見做しているが、その所説の根底をなすものは、①植物的な貪欲な魂（その愛は食物、飲物および交接に向かう）、②激情的な動物魂（その愛は征服、勝利、復讐、支配に向かう）、③理性的魂（その愛は知識、完成の獲得、へ向かう）、¹⁷といったプラトンの魂の区分である。愛はいかように現われようとも、魂の性質であって、肉体のそれではない。実際、愛のもっとも正当かつ一般的な定義は、愛の対象との合一への欲望ということになるが、¹⁸ 真の合一は精神的な意味でしか可能ではない。けだし肉体は合一することはできず、ただ隣接すること、交接すること、接触することしかできないからだ。¹⁹ 最下等な種類の愛の顕現においてすら、肉体は魂の活動のための手段として役立つだけである。²⁰

こうしたことはみな、合一の性格をも決定づける。たとえば、抱擁、接吻、性交は、種の保存という自然な欲望から出た、動物魂の力による合一である。²¹ 愛は種を維持し増殖させるという目的の実現へ魂を導くために神の恩恵によって生きとし生けるものに与えられる。²²

また同時に、いずれの愛も、ただ精神的な愛や、とりわけ神——“愛の第一目的”——への愛を除いて、すべて消え失せる性質を持つ。²³ あらゆる愛の究極目標は「魂を惰眠から目覚めさせ」、肉体的、感覚的な世界から精神的な世界へ導き高め、また肉体の装飾から精神の装飾へと導くことにある。²⁴ それ故、真の賢者たちは、丁度普遍的な魂が“創造者”と同化しようと努めるのと同じように、かれらの行為、認識および性格において、この普遍的魂に同化しようと努めるのである。²⁵

以上の縷述のほかに、イブン・シーナーの『愛について』の論説にとってはるかに重要な背景として、かれ自身の心理学がある。すでに1875年、S・ランダウアーは《Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft》誌上でイブン・シーナーの心理学に関する短い論文を発表している。²⁶ このアラビア語原文とドイツ語の訳注はその後E・アッボット・ファン・ダイクによる英訳に活用された。²⁷ これはイブン・シーナーの『愛について』を研究するのに不可欠な資料である。いま英訳の目次を挙げると次のごとくである。

1. To Establish the Existence of the Faculties of the Soul, the detailed analysis and explanation of which I have undertaken.
2. Division and Classification of the Primary (Primitive) Faculties of the Soul, and Definition of the Soul at large (or as a whole).
3. That None of Faculties of the Soul originates from the Combination (Blending) of the Four Elements, but on the contrary comes upon them without.
4. Detailed Statement concerning the Vegetable Powers (Faculties), and Mentioning the Need for Each One of them.
5. Detailed Statement concerning the Animal Faculties (Powers), and Mentioning the Need for Each One of them.
6. Detailed Statement concerning the External (Apparent) Senses, and How they perceive, mentioning the Disagreement [of researchers] as to How Seeing is performed.
7. Detailed Statement concerning the Internal (Hidden) Senses, and the Body Moving Power.
8. Memoir on the Human Soul from the Stage of its Beginning to the Stage of its Perfection.
9. Establishing the Proofs necessary for affirming the Essentiality of the Speaking (Rational) Soul, by the logical method.

10. Establishing the Argument for the Existence of an Intellectual Essence, distinct from Bodies, standing to the Rational (speaking) Faculties in the stead of a Fountain, and in the stead of Light to Sight; and Showing that Rational (speaking) Souls remain united with It after the death of the body, secure and safe from corruption and change, and It is what is called Universal (generic) Intelligence.²⁸

『愛について』第三章における植物的魂の三区分、第四章における動物魂の感受的部分と官能的部分とへの区分や、感受的知覚の内・外への区分は長期にわたりアラビア哲学で練り上げられた考えなのである。²⁹

イブン・シーナーの心を生涯にわたり支配していたのはプラトンの宗教体験であり、これをかれは批判的理解に接近可能なものにしようと努力したのだ、とR・ワルザーは指摘している。³⁰ 後者の方途はまさしくアリストテリズムと言えよう。同じように、イブン・シーナーの心理学では、総じて、プラトンの見解がアリストテレスの見解に道を譲っている。³¹ そのため、第五章では人間の魂の下等な部分を抑圧するという極端な禁欲主義には陥らずに、魂の色々な部分や力は相互に調和した階層的秩序をなしていることを証示するに至った。かれの『愛について』の論説の持つ進歩的な意義はここにあるのであり、もっとも崇高な愛と同じく、外面的美への愛にも相応の肯定的な高貴ならしめる価値を与えようとかれは尽力したのだった。³² ワルザーも言っているように、この哲学者にはプラトンもアリストテレスも必要で、両者とも無しでは済まされなかったようである。³³

『愛について』はトルバドゥールたちの抒情詩の中心テーマである“宮廷風恋愛”(amour courtois)との関係で特別の注意を喚起している。拙訳を企てた動機もここにある。

この問題に接近した最初の学者はアレクサンダー・デノミィである。かれはすでに40年代に雑誌 *Mediaeval Studies* に論文“An Enquiry into the Origins of Courtly Love”³⁴ や“Fin' Amors: the Pure Love of the Troubadours,

Its Amorality, and Possible Source”³⁵ を発表したり、著書 *The Heresy of Courtly Love* (1947)³⁶ を著わし、“a possible source of the troubadour conception of pure love”³⁷として、『愛について』の第四・五章に注目した。

“...Avicenna assigns to human love, the love of the sexes, a positive and contributory part in the ascent of the soul to divine love and union with the divine. (...) Avicenna ...assigns to the lower soul a role of partnership with the rational soul whereby love of external beauty, even love of feminine beauty, is a pure love and serves as an aid in approaching the Pure Object of all love.³⁸ (...) Avicenna formulates his conclusions on the pure love of rational creatures. Human love cannot be pure unless the animal faculty is subdued, until it is reduced to the status of a tool in the service of the rational soul...

It is most important to note that the morality of love for Avicenna rests entirely on the free exercise of the rational soul by which man is furthered along towards union with the Absolute Good, and not on religious or legal grounds. That love is pure, is a source of nobility and progress in virtue, which brings man nearer to the source of all virtue.(...) Corporal pleasure, as a matter of fact, in this life is taught by religious law and revealed by Mohammed. The pleasures, then, that arise from kissing and embracing, from the use of the senses of sight and touch, are quite legitimate in the eyes of the Law and of the Prophet, the more so since they are the instruments that tend to effect a union of heart and soul in which pure love consists. Those actions, therefore, are not blameworthy unless they lead to actions and the feelings that belong to the animal soul alone. Thus, the morality of human love is founded on whether it tends to ennoble man, to make him increase in merit and in worth or whether it tends to reduce him to the level of the

周知のように、“宮廷風恋愛”の特徴は、①愛が人を高貴ならしめる力を持つという信念、②恋に囚われた男に対する恋される女性の聳立、③決して果たされざる願望を“真の”愛に帰する観方、にあり、要するに、④それは“愛のための愛”なのである。⁴⁰ そしてイブン・シーナーの説く愛は④にのみ関係していることになる。ここからフォン・グリュネバウムはデノミィ説に対して疑問を投げかけるのである。「イブン・シーナーはその『愛について』において宮廷風恋愛のアラビア版を哲学的に根拠づけようとしたのか、それともかれの分析は（イブン・シーナー時代の用語の意味での）心理学的なものと理解すべきなのか？」⁴¹ イブン・シーナーがこの論説を書いたとき、文学を考慮に入れていたということは、その論説の中では何も書かれていないし、逆に、かれの心理学ともいえるべき『靈魂論』が上の論説の背景をなすことはわれわれが既述したとおりである。

また、“愛のための愛” — 通常は“ロマンチック恋愛”と称される — は、イブン・シーナーの著書より200年前のアラビア文学（アラビア哲学ではない）のうちにも見受けられるが、⁴²かれの同時代の大半の詩人たちはロマンチック恋愛にもはや鼓舞されることはなかったのであり、恋愛詩と、愛に関する熟考とが相互に接触したのは九世紀初頭のことには過ぎない。⁴³

そのほか、A・デノミィ説への有力な反証として、『愛について』が中世ヨーロッパに知られていなかったこと（ただし『靈魂論』のラテン語訳 *De anima* は1135～1153年の間に行われた）や、イブン・シーナーの上の論説のラテン的類似物たるApuleiusの *De Platone*（第二巻：「善の源としての愛について」）、しばしばApuleiusに帰せられる *Asclepius*（本書では“敬虔な肉体的愛”が論じられていた）に、初期のトルバドゥールたちがすでに接近できたこと、⁴⁴ をグリュネバウムは挙げている。

グリュネバウムの上述の反論やT・シルヴェスタインの評言⁴⁵に基づき、デノミィ仮説に対してもっとも厳しい批判を沿びせたのはS・M・スターンである（‘Esistono dei rapporti letterari tra il mondo islamico e l’Europa

occidentale nell'alto medio evo ? : *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medio evo XII. L'Occidente e l'Islam nell'alto medio evo, 2-8 aprile 1964*, Spoleto, pp. 639-66, 811-31)。⁴⁶

「(アラビアの詩とトルバドゥールの詩との間に関連を見つけようとした)かれらはトルバドゥールの詩と宮廷風恋愛が西洋文化の伸展において余りにも珍しい現象であるため、それがどこかからの借物だと考えざるを得なかったし、そしてアラビアの詩がそういう源泉らしく思われたのだと主張している。この所説はK・ブルダッハによって恐らくもっとも明快に述べられたものであり、もっと最近ではM・J・デノミィもこういう考え方を採用している。だが宮廷風恋愛がイブン・シーナーの愛についての論説に端を発するというデノミィのテーゼは明らかに信じ難いものである。」⁴⁷

最近でも、A・E・ラセイターがこういう路線を引き継いでいる。⁴⁸「トルバドゥールたちがかれらの歌を作っていたとき、アラビア語からラテン語に訳された堅苦しい哲学書に馴染んでいたとはとても期待できない」⁴⁹ というシオドーア・シルヴァスタインの所説を援用したり、また、ロマンチック恋愛や婚外の宮廷風恋愛が中世キリスト教の婦人観と相容れなかったのに対し、ロマンチック恋愛が姦通とか違法行為に及ばぬ限り宗教的ドグマに衝突するとは思われなかったアラビアの哲学者にとって、そういう愛は論ずる必要がなかったと述べた後、ラセイターは “We would not expect the popular guitar-picking “rock” singers of the 1960s and 1970s to be familiar with the types of works Ph. D. candidates read and study in working for an advanced degree.”⁵⁰ と結んでいる。

もちろん、デノミィ自身も、トルバドゥールたちがイブン・シーナーの『愛について』を知っていたことを示す何らの証拠も存在しないという異論が当然起きるであろうことは当初から予期していたのだった。⁵¹ イブン・シーナーの著作が翻訳され広く読まれたにも拘らず、かれの『愛について』はいずれの翻訳書の中にも言及がなく、そのラテン語訳写本の痕跡すら見つかっていない。

“Thus, we are reduced to mere speculation and theory and as it has been put ‘plunged into vague hypotheses’. It is worth while remarking, however, that thus far those opinions that deal with the origin or formation of the essential characteristics of Courtly Love have not advanced beyond the state of theory. They never will go beyond that stage until evidence is adduced more weighty than has yet turned up in the form of documentary evidence that does not depend on the more or less fervid imagination of those who apply it or until hypotheses and theories be supported and built up by cumulative evidence that will remove them from the realm of theory. That is, after all, the sole purpose of this study.”⁵² デノミィが最終的根拠にしているのは、当時ラテン人とイスラム教徒が通商で相互に結ばれていたこと、聖地巡礼者や十字軍士が東方の高度な文化・文明を西方にもたらしたこと、である。トルバドゥールたちの抒情詩や様式に対するアラビアの影響はグリューネバウムも認めているところだ。⁵³ “Why not, then, the content of their lyrics, — their conception of pure love?”⁵⁴

こういうアポリアを解決することは容易な業ではない。ことは東方の西洋文化への影響に関わってくるが、“影響” 概念そのものも実は比較文化・文学上で再検討が迫られている。⁵⁵ グリューネバウムは、上の問題でそういう影響関係を探るには、中世の東方と中世の西洋とはひとつの根を著しい程度に共有していたという事実⁵⁶ に注意を喚起している（たとえば、＜新＞プラトン主義は、ラテン、ビザンチン、イスラムの三文化全体において生きた要素として残った）。したがって、ヨーロッパがイブン・シーナーの哲学の影響を受けた時代には、はるか以前に西洋の大地に植えつけられた種子の成長した芽を受け取ったことになる。西洋における教えや傾向で、一見して東方のものと著しい類似を示しているが、借用として片づけられないものは、こういう東・西における本質的類似から説明がつくというのである。⁵⁷

この関連で興味を引くのは、S・B・セレブリャコーフの仮説である。⁵⁸ デ

ノミィを批判する西洋の学者たちが宮廷風恋愛におけるアラビアの基層 (*substratum*) の持つ意義を余りにきっぱり拒否することに対して、このロシアの学者は批判的態度を持している。そしてかれが残念に思っているのは、西洋の学者たちがグルジアの十二・三世紀の大詩人ショタ・ルスタヴェリ⁵⁹の開陳した恋愛観とイブン・シーナーの愛に関する観方とが符合していることに全く気づいていないということなのだ。

私は語ろう — 高貴な本然の愛を。

言葉ではなく — 言葉はここでは貧しすぎる

それは高く舞いあがる天上の愛。

それをとらえようとする者は多くのむだを覚悟すべきだ。

——『虎皮の騎士』, 20

愛 — それは名状しがたく神聖で美しい力。

愛 — それは情欲とは無縁のもの。

愛と情欲 — そのあいだには巨大な深淵があり、

これら二つをたがいにもつれさせてはならない。

——『虎皮の騎士』, 24

知、情、意の三つは互いにかたく結ばれ、

その一つが去れば、他の二つも、後を追って去ります。

心を失った人は、もはや人の仲間にははいれませぬ。

どんな火にかの君が焼かれているか、あなたには見えない。

——『虎皮の騎士』, 838

ルスタヴェリがイブン・シーナーを読んだという確証はないにしても、こう

いう著しい類似には目を見張るものがある。この時代のグルジアは“東方のルネサンス”と呼ばれるほど、⁶⁰ 開花していた。セレブリャコフはヨーロッパとグルジアとにおいて自然発生的に“人間を高貴なしめる地上の愛の力”についての教義が生じたことを認めようとしている。そしてこの場合、個々のケースにおいて、類型論的一致が確認されるのである。かれがイブン・シーナーの『愛について』露訳に取り組んだ動機はここにあったと思われる。

以上に概観したように、『愛について』の論説は甚だ問題性に富み興味の尽きぬ作品である。デノミィに鋭く対立するスターン、総体的にはデノミィに賛意を表しているセレブリャコフ、デノミィを批判しつつも建設的意見を出しているグリューネバウム、等の立場が明らかになった。今後は、セレブリャコフの指摘する類似性を、比較文学理論で検証しつつ、研究を押し進める必要がある。それにはT・J・ゴートンが近似した問題で論じているように、⁶¹ それぞれの現象をまずできるだけ正確に知ることが必要なことは言うまでもない。

1980年は奇しくもイブン・シーナーの生誕千年祭に当たる（ヒジュラ暦1370年は西暦1950年に当たり、テヘランでは1954年4月に記念式典が催された⁶²）。そのため、ソヴィエトでは全集や数多くの研究書の近刊が予告されている。なお、アラビア語原文は極めて難解であり、ファッケンハイムの英訳は完全とは言えないし、セレブリャコフの露訳がなければ邦訳は到底不可能であったろうことを付記しておく。（30—IX—1980）

注

1. Cf. L. A. GIFFEN, *Theory of Profane Love among the Arabs: The Development of the Genre*, N. Y. — London, 1971, p. 146.
2. *Ibid.*, p. 145.
3. H. RITTER, 'Arabische und Persische Schriften über die profane und

- die mystische Liebe', *Der Islam*, XXI (1933), pp. 84 ff.
4. 'A Treatise on Love by Ibn Sina. Translated by Emil L. Fackenheim,' *Mediaeval Studies*, vol. 7 (1945), *Introduction*, pp. 208—211. なお、かれには *Encounters between Judaism and Modern Philosophy: A preface to future jewish thought* (Schocken Books, 1980) という近著もある。
 5. S. B. SEREBRJAKOV, *Traktat Ibn Siny (Avitsenny) o Ljubvi*, Tbilisi, 1976. 'Predislovije,' pp. 18—44.
 6. *Die sogenannte 'Theologie des Aristoteles'*, ed. F. DIETERICI, Leipzig, 1883, p. 46.
 7. *Ibid.*, p. 51.
 8. SEREBRJAKOV, *op. cit.*, p. 20.
 9. AL-GAZZALI, *Ihija 'ulum ad-din*, t. 4. Cairo (s. d.), p. 292 (*cit. in* SEREBRJAKOV, p. 20).
 10. Cf. SEREBRJAKOV, p. 21. かれはイブン＝ハルドゥーンを引用している：「もし視覚の対象が、その形といい、線といい、その構成物質に応じて調和したものであって、その特定の物質に求められるしかるべき完全な調和——すなわち、これが感覚によって知覚される場合の美とか良さの意味であるが——との何らかのつながりがあれば、それはその対象を知覚する魂に調和しているわけであって、魂は快さを感じるのである。深い愛に陥っている恋人が、自分の魂と愛人の魂とが混じり合っているとって、極度に愛しているのを説明することは周知であろう。」（イブン＝ハルドゥーン 著・森本公誠訳『歴史序説』第二巻、岩波書店、1980, p. 850）
 11. H・コルバン著・黒田寿郎／柏木英彦訳『イスラーム哲学史』、岩波書店、1974, p. 200.
 12. FACKENHEIM, p. 209.
 13. *Ibid.* ここからしても、アル＝ファーラービーがイブン・シーナーの直接の先蹤者であることは明らかである。
 14. *Ibid.*
 15. *Ibid.*, p. 209-210.

16. F. DIETERICI, *Die Lehre von der Weltseele*, Leipzig, 1872.〔補注参照〕
17. *Ibid.*, p. 73.
- a. die pflanzenartige begehrlische Seele, ihre Liebe geht auf Speis und Trank und Begattung.
 - b. die zornfähige thierische Seele, ihre Liebe geht auf Ueberwindung, Sieg, Rache, Herrschaft.
 - c. die vernünftige Seele, ihre Liebe geht auf Erkenntniss und Erwerbung von Vortrefflichkeit.
18. *Ibid.*, p. 72., ...die Liebe sei gewaltige Sehnsucht nach (der Einswerdung)."
19. *Ibid.*, p. 73-74., ...bei den körperlichen Dingen keine Einswerdung sondern nur ein Benachbartsein, eine Vermischung und Berührung, aber nichts anderes, möglich sei."
20. *Ibid.*, p. 75., ...die Glieder sind für die Seele, wie Werkzeug und Gerät für den weisen Werkmeister, da er durch sie seine Werke schafft."
21. *Ibid.*, pp. 74, 78.
22. *Ibid.*, p. 79., Sie [die Liebe] ist durch die Güte Gottes gegen die Schöpfung der Creatur verliehen, dieselbe wohl zu erhalten, und sie nach Mehrung derselben begierig zu machen."
23. *Ibid.*, pp. 83, 84.
24. *Ibid.*, p. 81., Das Endziel davon... ist eben nur um die Seele von Schlaf der Thorheit zu erwecken und sie von den leiblichen, sinnlichen zu den seelischen, geistigen Dingen hinaus zu führen und zu erheben und sie von dem Schmuck des Leibes zu dem Schmuck des Geistes hinüber zu leiten."
25. *Ibid.*, p. 83., Die Seelen der Gelehrten beeifern sich in ihren Thaten,

Erkenntnissen und Charakteren der himmlischen Allseele ähnlich zu werden, sie wünschen ihr anzuhängen. Ebenso sucht die Allseele dem Schöpfer dadurch ähnlich zu werden,..."

26. S. LANDAUER, 'Die Psychologie des Ibn Sina', *ZDMG*, XXIX, Leipzig, 1875, pp. 335-418.
27. *Avicenna's Offering to the Prince. A Companion on the Soul by Ibn Sina*. Translated by Edward Abbott van Dyck, Verona, 1906. なおこの英訳については FACKENHEIM も SEREBRJAKOV も知らないと見えて言及していない。
28. *Ibid.*, 'Introduction,' pp. 17-18.
29. Cf. H. A. Wolfson, 'The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts,' *Harvard Theological Review*, Cambridge, 1935, pp. 95ff.
30. R. WALZER, *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Oxford, 1963, p. 25.
31. FACKENHEIM, p. 211.
32. この点では FACKENHEIM も SEREBRJAKOV もほとんど同意見を表明している。
33. R. WALZER, *op. cit.*, p. 25.
34. *Mediaeval Studies*, vol. VI, 1944, pp. 175-260.
35. *Mediaeval Studies*, vol. VII, 1945, pp. 139-207.
36. N. Y., 1947, p. 29-32.
37. A. J. DENOMY, 'Fin' Amors : the Pure Love of the Troubadours, Its Amorality, and Possible Source,' *Mediaeval Studies*, vol. VII, 1945, p. 202.
38. *Ibid.*
39. *Ibid.*, pp. 204-205.
40. G. E. VON GRUNEBAUM, 'Avicenna's *Risala fi-'l-'isq* and Courtly Love', *Journal of Near Eastern Studies*, Baltimore, vol. XI, October, 1952, No. 4.
(独訳: G. E. VON GRUNEBAUM, *Kritik und Dichtkunst. Studien zur arabischen Literaturgeschichte*, Wiesbaden, 1955). 露訳: *Arabskaja Sredneve-*

kovaja Kul'tura i Literatura, Moskva, 1978, pp. 191-198. 本稿はこの露訳から引用 (p. 191)。

41. *Ibid.* (露訳), p. 192.

42. *Ibid.*

43. *Ibid.*, p. 193. GRUNEBaum はタウヒーディ (414 / 1023 没) やイブン・ダウド (297 / 909 没) を引用している。

44. *Ibid.*, p. 196.

45. T. SILVERSTEIN, 'Andreas, Plato and the Arabs: Remarks on Some Recent Accounts of Courtly Love', *Modern Philology*, XLVII, 1947, pp. 117-126.

46. 英訳: 'Literary Connections between the Islamic World and Western Europe in the Early Middle Ages: Did they exist?', *Hispano-Arabic Strophic Poetry. Studies by Samuel Miklos Stern*. Selected and edited by L. P. Harvey, Oxford, 1974, pp. 204-230.

47. S. M. STERN, *op. cit.*, pp. 654 f. (=英訳, *op. cit.*, pp. 215 f.)

48. A. E. LASATER, *Spain to England. A Comparative Study of Arabic, European, and English Literature of Middle Ages*, Mississippi, 1974, pp. 49 f.

49. T. SILVERSTEIN, *art. cit.*

50. LASATER, *op. cit.*, p. 50. かれは、トルバドゥールにはいろいろの階級の出身者が含まれていたことを知らないようだ。

51. *Mediaeval Studies*, vol. VII, 1945, p. 205.

52. *Ibid.*, p. 206.

53. G. E. VON GRUNEBaum, *op. cit.* (露訳), p. 191. Cf. A. R. NYKL, *A Book containing the RISĀLA known as the Dove's Neck-Ring about Love and Lovers*, Paris, 1931, pp. lxxix-cii.

54. *Mediaeval Studies*, vol. VII, 1945, p. 207. そのほか, E. SALTER も言うように, アラゴンとカスティリヤ両宮廷の接触や, ギヨーム・ド・ポワトゥとアラゴンの

イブン・シーナーの『愛について』訳解(下)

フィリッパの結婚(1094年)などによって、十・十一世紀のスペイン=アラブの愛の哲学や恋愛詩の知識が南仏の宮廷や詩人にもたらされた可能性も大いに考えられる。('Courts and Courtly Love'; 'The mediaeval lyric', in *The Mediaeval World*, ed. D. Daiches / A. Thorlby, London, 1973, pp. 407-84)。

55. スロヴァキアの比較文学者 DIONÝZ DURIŠIN は、最近の論文の中で、“影響”を“受容”と“創造”の過程として解釈することを提唱し、こうすれば“影響”なる用語は無用になると述べている。Cf. 拙訳『比較文学の理論』(近刊予定)。
56. GRUNEBaum, *op. cit.* (露訳), p. 196.
57. *Ibid.*, p. 197. DURIŠIN もやはり、類型論的アプローチが比較文学研究に必要なことを認めている。
58. S. B. SEREBRJAKOV, *op. cit.*, p. 40.
59. 袋一平訳『虎皮の騎士』, 理論社, 1972。以下の引用はこの訳を借用した。
60. シャー・ペー・ヌッビッゼ『ルスタヴェリと東方ルネサンス』(A・コンラド『東洋と西洋』上巻, 理論社, 1969, p. 307 に引用)。
61. T. J. GORTON, 'Arabic Influence on the Troubadours', *Journal of Arabic Literature*, vol. V, 1974, Leiden, p. 16 (この論文は *Ibn Zaidun and the Troubadours: a Comparative Study of Poetry*, Oxford, 1973 というかれの B. Phil. Thesis [未刊] の第一章を多少改変したものである)。アラブ諸国でこの方面を研究している学者が皆無なのは残念なことだ。
62. Cf. H・コルバン, 邦訳, p. 201.

〔補 注〕

16. 解説・注解付きの新版が出ている: BAUSANI, A., *Kitab(rasa'il)ihwan as-safa'*: *L'enciclopedia dei fratelli della purità*. Riassunto, con introduzione e breve commento, dei 52 trattati o epistole degli "Ikhwan as-safa'". Napoli, 1978, Istituto Universitario Orientale, Seminario di studi asiatici, series minor, 4.