

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

現代イスラーム哲学

SAMPLE  
Shoshi-Shinsui.com

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

SAMPLE  
Shoshi-Shinsui.com

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

SAMPLE 現代イスラーム哲学 ヒクマ存在論とは何か  
ムハンマド・アッミタバータバーイー著  
黒田壽郎 訳・解説  
書肆心水刊  
[Shoshi-Shinsui.com](http://Shoshi-Shinsui.com)

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

SAMPLE  
Shoshi-Shinsui.com

## 現代イスラーム哲学 目次

訳者序論

叡智の学基礎論 ヒクマ アッ＝タバーハーイー著  
(原典章題の抽象化目次)

黒田壽郎

### 序 ヒクマの定義、主題、目的

第一章 存在を主題とするあらゆる問題	ヒクマの定義、主題、目的
第二章 外的存在的と知的存在的	序
第三章 関係的存在的と独立した存在	ヒクマ
第四章 必然的なもの、可能的なもの、禁じられたもの	マ
第五章 本質とその諸規定	基礎論
第六章 十の範疇	アッ＝タバーハーイー著
第七章 原因と結果	(原典章題の抽象化目次)
第八章 一なる存在者と多なる存在者	
第九章 先行、付着、古き、新しさ	
第十章 能力と現実	
第十一章 知、知の主体、知の対象	
第十二章 至高なる必然的存在	
訳者解説 イスラームと「存在の優先性」論	

SAMPLE  
Shoshi-Shinsui.com

黒田壽郎

# بداية الحكمة

لمؤلفه

الاستاذ العلامة

محمد حسين الطباطبائی

SAMPLE  
Shoshi-Shinsui.com

الطبعة الثانية

ذوالحجۃ الحرام ١٣٩٧

المطبعة العلمية - قم

叡智の学基礎論 原典目次 (\*印の節は原典において文言が不在である)

序 この学問の定義、主題、目的について	37
第一章 存在を主題とするあらゆる問題について (ハレに關して十一の節を設ける)	39
第一節 存在の意味の明快さについて	39
第二節 存在の意味が多義的であることについて	40
第三節 存在が本質に付加され、それを提示するものであることをについて	42
第四節 存在の優先性 ( <i>'asāhat=I=wujūd</i> ) と本質の説明性 ( <i>rībārīyat=I=mālīyah</i> ) について	43
第五節 存在が唯一で、類比的多義性をもつもの ( <i>mushakkakah</i> ) であることをについて	46
第六節 存在の特殊性について	49
第七節 存在の否定的な規則について	52
第八節 同事性 ( <i>nafs=I=amr</i> ) の意味について	54
第九節 物質性は存在と共にある。しかし無は純粹な不在であるため確定を持たず、物質性を持つことがない。従って確定と否定は、存在と無の意味の中にある	55
第十節 無には区別も原因性も存在しないことについて	56
第十一節 絶対的な非存在者 ( <i>naidānnu'miqq</i> ) について言及がなされえないことについて	57
第十二節 非存在者のそれ自身による復元 ( <i>fādah</i> ) が禁じられてゐることについて	58
第一章 存在が外的なものと知的なものの二種類に分割されるハレ (ハレに關しては一つの節のみが設けられる)	62

第一節 \* 62

第二章 存在がそれ自体におけるものと、それ以外におけるものに分割されこと、またそれ  
自身におけるものが、それ自体にとってのものと、それ以外にとってのものとに分割  
されること（本章には三つの節を設ける） 74

第一節 \* 74

第二節 \* 76

第三節 それ自体における存在には他のためのものと、自らのためのものとが存在するこ  
と 76

第四章 三つの物質について——必然的なもの、可能的なもの、禁じられたもの 79

第一節 三つの定義とその範囲について 79

第二節 \* 80

第三節 \* 81

第四節 必然的な存在そのもの、あらゆる側面からして必然的な存在 82

第五節 事物は必然的でない間は存在しないこと、ならびに先行性 (*awwālūwīyah*) に関する  
説の誤謬について 83

第六節 可能性の意味について 84

第七節 可能性が知的説明であり、本質にとって不可欠であることについて 87

第八節 可能的なものが原因を必要とすること。それに原因を必要とするものはなにか 88

可能なものはその原因を存続のために必要とし、同様に生起のためにもそれを  
必要とする 90

SAMPLE  
Shishi-Shinsu.com

第五章 本質とその諸規定について（本章には八つの節を設ける） 93

第一節 \*

93

第二節 本質の説明とそれに関連する諸問題について 94

第三節 本体的な (dhāti) ものと偶性的な (aradhi) ものの意味について 96

第四節 種、種差、類とそれに関するある種の問題について 96

第五節 種差に関するいくつかの規則について 98

第六節 類とその規則について 100

第七節 全体的なものと部分的なもの、ならびにそれらの存在について 101

第八節 本質の区別とその個別化 (tashakkhus) について 102

第六章 十の範疇とそれが諸本質の類がそゝに終結する高度な種であるといつて（本章に

は十一の節を設ける） 104

第一節 \*

104

第二節 \*

106

第三節 物体について 106

第四節 第一質料と物体的形相の確定について 109

第五節 類的形相の確定について 110

第六節 質料も形相も互いに他を必要とする」とについて 111

第七節 \*

113

第八節 量とその分割、ならびにその特性について 114

第九節 質について 116

第十一節 関係的諸範疇について 117

第七章 原因と結果について（本章には十一の節を設ける） 120

第一節 原因性と結果性の確定について。それらはともに存在の中にある 120

第二節 原因の区分について 121

第三節 完全な原因の存在における結果の存在の必然性と、結果の存在における原因の存在の必然性について 123

第四節 \*

124

第五節 原因の中では循環や連鎖が不可能なりふりについて 125

第六節 \*

127

第七節 高貴な原因について 129

第八節 戯れ、氣儘、無効とそれるものとの目的の確定、ならびに自然の運動その他について 130

第九節 一致の説に対する反論について。これは行為の目的とされるものと能動的な諸原因との関連性の否認である 132

第十節 形相的、質料的原因について 134

第十一節 物体的原因について 135

第八章 存在者が一と多に区分されるにふりについて（本章には十の節を設ける） 136

第一節 一と多の意味 136

第二節 一の諸区分について 138

第三節 \*

140

SAMPLE Shoshi-Shinsu.com

第四節	*	142
第五節	他者性と対立	143
第六節	相互関連的対立	144
第七節	反対の対立	145
第八節	無と所有 (mulkah) の対立について	146
第九節	矛盾の対立	147
第十節	一と多の対立について	148
第九章 先行、付着、古さ、新しさについて (本章には三つの節を設けます)		150
第一節 先行と付着の意味と区分、ならびに共存性について		150
第二節 わざわざ的な部分における先行の根拠		152
第三節 古々 (qidam) と新しさ (hudūth)、ならびにそれらの区分について		153
第十章 能力と現実について	156	
第一節 *	156	
第二節 変化の区分について	158	
第三節 運動の定義について	159	
第四節 運動が、中間的なものと分割的なものに区分されるべきについて	160	
第五節 運動の始点と終点について	161	
第六節 運動の主体、つまり運動を身に纏う行為者について	161	
第七節 運動を行う者、つまり運動を引き起す者について	162	
第八節 變化するものと確定性との関連について	163	

第九節 行為者が運動において通過する距離について	164
第十節 運動が位置づけられる諸範疇について	164
第十一節 前節で述べたこととの補説	166
第十二節 実体的運動の主体とその行為者について	169
第十三節 時間について	170
第十四節 速さと遅さについて	172
第十五節 静止について	173
第十六節 運動の分割について	174
<b>第一章 知、知の主体、知の対象について</b>	<b>177</b>
第一節 知の定義と第一の分類について	177
第二節 獲得知が全的なものと部分的なものに分類される」と	180
第三節 知は他の流儀で全的なものと部分的なものに分類される	183
第四節 知的理解の種類	184
第五節 知の諸段階	185
第六節 これらの形相の発現の原因について	185
第七節 獲得知が想起と吟味に分類されること	186
第八節 獲得知は必然的なものと思弁的なものに分類される	188
第九節 獲得知は実体的なものと説明的なものに分類される	192
第十節 さまざまな規定について	194
第十一節 すべての離存的なものは知の主体である	195
第十二節 現在的知について、それがそれ自身でものの知に特殊化されない」とについて	196

SAMPLE  
Shishi-Shinsui.com

第十一章 至高なる必然的存在の本体、特性、行為の確定に関わる問題について（本章には十四の節を設ける） 198

第一節 その至高なる本体の確定について 198

第二節 その至高なる一者性の確定について 199

第三節 至高の必然的存在があらゆる存在と存在的完成を生み出す原理であるレバビスにて 200

第四節 至高なる必然的存在者の諸性質とそれによつて彼が形容される意味 202

第五節 至高なるものの知について 206

第六節 至高なる神の能力について 210

第七節 至高なる神の生について 214

第八節 至高の神の意志とその言葉について 214

第九節 至高の神の行為とその分割について 215

第十節 離存的知と、そこに多性が存在する場合それが獲得される様態について 217

第十一節 序列の知とそこから発する最初のものについて 218

第十二節 偶偶的な知について 220

第十三節 典型について。またそれが離存的知性と質料的実体との中間に位置するためにはバルザフと呼ばれることがござり。ならばに隣接する動物的想像から独立していふゆえに、分離的想像と呼ばれるものについて 223

第十四節 質料的世界について 223

SAMPLE  
Shoshishinsui.com

## 頻出術語註

以下は、本書において頻出する、日常語とは異なる語義をも帶びた術語について、読者の理解の助けのために、分かりやすさを旨として設けたごく簡略な訳者による語義説明である。各々の語は頻出するものなので、本文のどこか一箇所に記すのではなくここにまとめて記し、参照の便宜をはかった。

**実体** (jāwhar) 存在者を構成する基本的な二つの要素の一つ。とある実体は偶性を伴って一つの存在者となる。い)の場合実体はそれ自体で存在するが、偶性は必ずそれが現れるためにその場、つまり実体を必要とする。

**偶性** ('arad) 実体に伴って存在者を現成させる要素。実体はそれ自体で存在するのに対して、偶性は他のもの、つまり実体を欠いては存在しない。一般的にものの性質、様態を示す。

**本体** (dhātiyah) そのもの自体のこと。ものそのもの。

**本質** (māhiyyah) 「これはなんであるか」という問いの答えとして知性が存在から取り出したもの。そしてそれのみを説明し、思考をめぐらせ、その後でそれを存在によって形容する。従つてそれは提示されたものの意味に他ならず、従つて存在は本質そのものでなく、その部分でもない。存在との関連でいえば、存在こそ優先的で、本質はそれを説明するものである。

**様態** (kayf) 原義は、いかに、という意。一般的には異なるものについての形容。

**存在者である限りの存在者の諸状態** (ahwāl=mawjūd bi mā huwa mawjud) 厳密に正しい存在者としての存在者のさまざまな状態を指す。実際に存在しない幽霊を存在者としたり、物質性をもたずに存在する靈魂を存 在者から除外することなく、正しく存在者を存在者として取り扱うことが、本書の中心的な主題である。

**離存** (mujarrad) 質料をもたずに存在する。靈魂や知性のように物質性をもたずに存在するものの存在形態。

**獲得** (takassul) AがBを獲得する。つまりAがBとなる。takassul dhāthīとは、Aがそれ 자체となるいふ。類が類となるには種差が必要である、というような場合に用いられる表現。

**確定** (thubūt) 知性による確実な判断、ないしはその結果。

**外徴** (khārijī) 知的・精神的にとらえられるのではなく、実在界に存在する、の意。

**外徴** (athar) ものが存在する。いにまとう特質。外的な存在に関わるもので脳裏にはない。

**先行するもの** (muraqaddim) 結果に対する原因のよううに論理的必然性に従つて他に先だつもの。

**付着** (lahiq) 原義は、あるものに付着するという意。先行に対する後行の意。

**知的（存在）** ((wujūd) dhīhī) 語義的には脳裏の、という意。知性によってとらえられる限りの（存在）で、外的存在に特有な外徴をもたない。

**知的な部分** (juz'aqlī) 知性によって理解される部分。例えば類、種差のようなもの。

**主題** (nawḍūr) 命題の主語に当るもの。それに述語が附加されて種々の説明がなされる。

**優れた（述語）** (ḥaml awlā) 一般的な述語との対比で、より高級な述語と名付けられる。主語と述語が同じ一つの概念であるような述語付け。

**禁止** (mamnū') 原義はありえないこと、ものの意。存在との関連で非存在を指す。

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

SAMPLE  
Shoshi-Shinsui.com

SAMPLE  
Shoshi-Shinsui.com

現代イスラーム哲学

ヒクマ存在論とは何か

## 凡例

一、本書は、ムハンマド・アッリタバーバーイー著 *Bidayat al-Hikmah* (叡智の学基礎論) の翻訳に、訳者による註解および解説篇を加えたものである。翻訳出版物としての書名は、本書の位置と内容をわかりやすく示すため「現代イスラーム哲学——ヒクマ存在論とは何か」とした。翻訳出底本は西暦一九七〇年刊行のアラビア語版原典である（本書6頁にアラビア語表記）。

一、原註は（1）（2）……で示し、訳註は＊1＊2……で示し、各節末に配置した。

一、節の見出しに文言が不在であるものがあるが、それは原典のままである。

一、「」の括弧による記述は訳者による補足である。

一、「」の括弧は、術語的な語句や文のまとまりを明示するために訳者が補ったものである。

SAMPLE  
Shoshi-Shinsui.com

## 訳者序論

本書は、既に物故したイランの碩学ムハンマド・アッ=タバータバーアー師 (Sayyid Muḥammad Ḥusayn al-Tabātabāī 1892–1981) の手になる、現代イスラーム哲学に関する入門書である。原題は「叡智の学基礎論」という意味のアラビア語 “Bidārat=Ḥikmah” であるが、長い歴史を持つイスラーム哲学の流れの到達点である現代の成果を簡潔に纏めるかたちで、シーア派教学の最も核心的な主題を扱ったこの著作は、イスラーム世界で、とりわけシーア派の中で極めて高い評価を得ていているものである。同時にそこで示されている〈存在の優先性〉論は、(+) 数世紀の間イランの思想界で中心的な地位を占めている点で、現代のイスラーム、とりわけシーア派系のイスラームの特質を理解するためには不可欠なものであろう。

今回このようなかたちで翻訳、公刊することになったイスラーム世界の高度な知的成果を紹介するには、率直にいって大きな回り道を必要とする。この地域の情報に関してあたりで持て囃されているのは、そもそも政治的、軍事的確執にまつわる時事解説のみであり、この地域に関する正確で、骨太な理解の礎となるや或多様な基礎的な問題、例えばイスラームそのものの、あるいはシーア派の成立、その後の歴史的展開等を巡る研究、紹介は、ほぼ皆無であるというのが現状である。これまで公刊されている著作は、概して簡単な

参考書程度の代物で、例えばシーア派の紹介にしても、その大枠に関する基礎的な問題が列記されるだけで、この派の教学の知的成果等、彼らの実態に関する深い理解の契機となるような事柄については、殆ど言及がないというのが実状である。最も中核的なものを無視して研究が行われるのがイスラーム世界研究の常であるが、思想的な側面についても例外ではない。このような知的状況において、十数世紀以上にわたって追求された思想的成果の核心について論じた著作を、いきなりそのまま紹介したところで、読者の理解に届き難いことはいうまでもない。他の文明の場合と同様に、イスラームという教えが築き上げてきた文化、文明は、とりわけ固有なものであり、その全体的な構成、枠組みについての基本的認識なしには、正確な理解は期待されえない。従つて本書の内容を紹介するに当たつては、われわれが現に熟知している西欧世界、または先人たちの努力によって曲りなりにもその大筋を捉えることのできるインド、中国文明の場合とは異なる、イスラーム文明の特質についてその大まかな輪郭を、本書で論じられる〈存在の優先性〉論が持つ文化的な意味、とりわけその現代における意義との関連において、予め総合的に言及しておく必要があるであろう。

説明に当たつては、イスラーム文明の構造、そこにおける思想的活動の役割、それと文明を構成する他の諸部分との関連といった問題について、秩序だつた説明が必要である。この文明に属する思想家たちが、長らく追求してきた成果を正しく賞味するためには、彼らの持つ文化的伝統の全体像について、一応の正確な鳥瞰図を持つてゐる必要があるのである。例えばインドや中国の伝統について、いさざかなりとも基本的な認識を持つわれわれは、インドの実状を考察し、判断する際に、中国の判断に相応しいような尺度を採用することは決してあるまい。文明ないしは文化的伝統とは、多様な要素の複雑な合成になる構成体であり、そのような全体的な構造に固有な性格を無視して細部を比較検討しただけでは、意味のある成果が得られない

訳者序論

ことは敢えて述べるものはない。従つて本書においては、先ず訳者序論においてイスラームの文化的特質について概略的な分析的考察を行い、次いで訳文の後に付される訳者解説において、本書の内容に即したより具体的な説明を行うこととする。

そもそもイスラーム世界に関する一般の認識は、長らく人々の関心の外にあった。イスラームという教え、ならびにそれを信ずるムスリムの形作る文化的、社会的伝統については、これまで西欧の植民地主義的支配のくびきの下に打ちひしがれた、遅れた民衆のものとして蔑まれ、殆ど真面目な考察の対象となることはなかった。状況に若干の変化が現れたのは、つい三十年以前のイラン・イスラーム革命以降のことであろう。長らく無視されてきた力ないしイスラーム的なものが、突然息を吹き返して政治的な力を発揮したこの革命は、外部の観察者に大きな衝撃を与えずにはいなかつた。ただしこのような不意打ちに対する一般的な反応は、時代遅れの懐古主義、中世帰りのアナクロニズムといった、批判的なものに過ぎなかつた。この種の反応の特徴は、これほどの変化の背後にある眞の原因はなにかといった、対象理解のための知的関心を完全に欠いている点である。この点では、一部の良心的な専門家を除き、とりわけ欧米世界の一般的な反応は極めて画一的である。人々は対象についての認識を欠いた判断を前提として、いわゆる文明の衝突論議を繰り返すのが関の山であるが、自らの文化的優位を盲信する彼らにとっては、異質の文化などは取るに足りるものではなく、外部の未知のものに対する質疑の視線が投じられることは殆どないのである。そのなによりの証拠は、イラン革命以後三十年になんなんとする現在においても、この分野の研究者たちによつてこの世界についての地道な研究の成果が、殆ど公表されていない事実に明らかであろう。表層的な政治的コメントに明

け暮れ、この世界の実態の解明に資する基礎的な研究は軽視され続けたままなのである。

既に述べたように固有の文化、文明は、数多くの要素からなる複雑な構成体である。この構成体はその固有な組成によつて、例えば支配的な宗教の性格、それが人々にもたらす文化、社会意識の特性等によつて独自の人間観、社会観を提供し、その結果特異な個人、共同体を産出する。ところでイスラーム文明の場合、まず初めに留意しなければならないのはなんといつても宗教としてのイスラームであろう。世界三大啓示宗教として知られるユダヤ教、キリスト教、イスラームの三つの教えは、同根のものではあるが、それらの間に何よりも重要な相違点があり、それによつて信徒たちが作り出す共同体とその歴史的展開には明瞭な質的相違がある。不幸にしてこれまでの宗教学は、この種の問題をおそらくは意識的に遠ざけてきた。キリスト教の西歐的価値観を中心とする知的傾向は、自らの三位一体論を擁護するあまり、これに対立する思想、宗教に対しても殆どその所説、立場を評価する態度を示さなかつた嫌いがある。その様な観点から最も忌避されるべきものとされてきたのが、他でもないイスラームである。神は唯一つであり、他のいかなる存在との融合をも断固として認めないと、神の唯一性を基本的な主張とするイスラームは、キリスト教の根幹である三位一体説を断固として否定しており、この意味でキリスト教にとって徹底的な無視に値する、最も頑なで、忌まわしい敵であり続けたことは想像に難くない。

ただしこの世にはキリスト教とは異なる宗教が存在し、それがキリスト教の基本的信条と対立する主張を行つてゐる以上、その実体を把握するためには、この相違点そのものを巡る問題について考察することが不可欠であろう。さもない場合、両者の相違は決して明かされることはないのである。要するに神が三位一体であるか、一者であるかという相違は、二つの宗教を隔てる最大の要因であるが、この点は単に絶対者の問

## 訳者序論

題に止まらず、世界全体の解釈にも大きな相違をもたらし、ひいては異なった歴史的伝統を作り出すことになるのである。神の唯一性に強く固執するイスラームは、一般にタウヒードの教えとも呼ばれる。ところでタウヒードとは、アラビア語で「一であること」を意味する動名詞であり、しばしば「産みもせず、生まれもしない」存在としての神の「性」を示すために用いられるが、留意しなければならないのはこの「一」であることが、神にのみ限られるわけではない点である。端的にいってタウヒードとは、イスラームにとって基本的な世界認識の基本原理であり、「一性の原理」、「化の原理」とでも呼びうるものであるが、これは神以外のものにも適用される。先ずこの原理が神に適用された場合、神の唯一性が保証されることは勿論であるが、同時にそれはこの世の存在者一般にも用いられるのである。それによれば宇宙の万物は、唯一の神の手によって創造されたものであり、存在として同根であるゆえにすべては等位にあり、その価値は等しい、つまり一であるということになる。このようにして獲得されるあらゆる存在者の等位性は、後の存在の優先性論においても重要な役割を果たすことになるが、タウヒードのこの側面は、イスラームの登場当初から、人々の強い関心の的たり続けたものであった。

人間ないしはこの世界を誰が創造したかという点については、三つの啓示宗教は概ね同じ回答を出してい る。しかし三位一体論のキリスト教の場合、世界の創造自体に關しても父なる神が創つたり、子なる神がこれに關与したりして所説にばらつきがあり、そのせいもあってか創造の問題は世界觀の中心的な場を占めることがない。これに反してイスラームの場合には存在、ないしは存在者の問題は、つねに人々にとつての中 心的な関心の対象であった。イスラームにとっての存在の問題の重要性について井筒俊彦は、キリスト教の場合と対比して次のように述べている。ヨハネ福音書の「始めに言葉があつた。言葉は神と共にあつた。言

葉は神だった」という表現の、〈言葉〉を〈存在〉に換えると存在の優先性論の創始者モッラー・サドラーの立場となる。つまり「始めに存在があった。存在は神と共にあった。存在は神だった」というのが、この思想家の基本的な立場であるというわけであるが、これはモッラー・サドラーの場合に限らず、イスラームそのものの特殊性を示す重要な点であるといえよう。〈誰がこの世の存在者を創ったか〉ということは、イスラームにおいては終始思想家にとっての中心的な課題だったのであり、それは単なる神話、故事に留まるものではなく、世界の在りようそのものを規定、説明する鍵となるものであった。

イスラームにおける存在世界のタウヒードが、すべての存在者の等位性を強調するものであることは既に述べたが、ここではこの原則が同時に、それと互いに補完しあう他の二つの原則を備えている点についても述べておく必要があるであろう。存在世界のタウヒード的解釈は、すべての存在者の〈等位性〉と同時に、〈差異性〉、〈関係性〉という原則を兼ね備えているのである。万物はすべて同根であるゆえに存在として等位にあることは既に述べたが、それに加えて必ずすべての存在者は最小の原子に至るまで完全に差異的であり、この世に一つとして同じものは存在しないとする〈差異性〉の原則が付け加えられる。以上の二つの原則によって、万物はそれぞれ異なつて互いにその価値は等しいという結果が得られるが、さらにいま一つの原理〈関係性〉が付加される。つまり万物は、他から切り離されて、独立して存在することはなく、互いに密接に関連し合っているという観点が提示され、この三つの原理が組み合わされてイスラームの基本的な世界観が形成されるのである。神が唯一であるということは、同時に彼が唯一の創造者であるということと関連して、上述のような世界観の枠組みが提供されることになるが、このように創造者と被造物の関係が直接に現実世界の解釈と繋がっているところは、イスラームに極めて特徴的な点である。存在世界のタウ

## 訳者序論

ヒーダにおける三極構造の重要性については、筆者は既にさまざまなおところで論じているためここでは多くを述べることはしないが、この点はイスラームという教えが単なる精神的宗教ではなく、現実世界のありようとも深く関わっている事態を明らかにするためにも、避けて通ることのできない問題なのである。万象の〈等位性〉、〈差異性〉、〈関係性〉を説くタウヒードの三幅対は、イスラームの世界観を正確に理解し、その上に成り立つ文化的伝統について思いを馳せるためには不可欠な要因であるが、この際これを足がかりにして、イスラームという教えがもつ他の拡がりについて言及しておく必要があるであろう。

世界の中で唯一者から与えられた〈存在〉を共有しながら、自らと異なる〈他者〉と共に存する存在者である〈個〉は、生きるに当たって自分自身の固有の生ばかりでなく、他者との共同的生をも生きなければならない。上述したタウヒードの三極構造の特性は、端的にすべての個人にこのような生き方を要請している。各人は〈私〉という固有の生ばかりでなく、異質のあらゆる他者と、存在を共有し合うとともにからとして、つまり〈われわれ〉として、共に生きなければならない。倫理的意識が個人の精神的態度によるものではなく、存在論的な基礎を持っているというイスラームの特質は、上述のようなタウヒード的世界認識によるものであるが、このような世界観は当然個人に固有の生き方の規律を要請する。タウヒード的な世界観に基づいた生を実践するためには、どのような規範が必要か。タウヒードの教えであるイスラームは、この点で二つの処方箋を準備している。その第一はイスラーム法と訳されているシャリーアである。本来アラビア語で水場に至る道という意味のシャリーアとは、人間一人が歩むべき旅程の道標である。個人が守るべき宗教的義務から、社会的共同体の中で踏み従うべき道に至るまで、つまり公私のすべてにわたる行為の規範を定めているシャリーアの範囲は、一般に法といわれるものよりはるかに広い。シャリーアの内実についての説明

はおくとして、ここで重要なのは、それがタウヒードの内容と密接不可分な関わりを持つていてることである。つまりそれはタウヒード的内容の実現のための実践的な規範なのである。

シャリーアがタウヒード的なものの現実化、具体化のための法的な処方箋であるとするならば、イスラームはこの他にも、いま一つの別の処方箋を提供している。それはウンマと呼ばれる、独自の共同体の理念である。最も世俗的な要素を多く含んでいるウンマの理念は、イスラーム世界において最も早くから傷つけられ、汚染されたものであった。ウンマの理念と現実の乖離に関しては、イスラーム世界の歴史の極めて初期からさまざまな政治的問題が生じているが、このことは決して、イスラーム世界からこの理念が失われてしまつたことを意味するものではない。タウヒード的な精神を体現した人々は、どのような共同体の建設を目指さなければならぬかという基本的な問題の理念型は、この教えによって明確に示されているのであり、それは後の人々の社会生活の質、枠組みを規定する上で、直接、間接的に、極めて重要な役割を演じているのである。ウンマの概念は、決して国民国家的な集団形成の論理によつてはいない。従つてこれを単純に政治的な概念であるということは誤解の元であるが、ここでは差し当たり、シャリーアが法的なものであるということのアナロジーで、ウンマが政治的なものであるとしておくことにしよう。いずれにせよイスラームのウンマとは、タウヒードの信奉者が築き上げる共同体として、タウヒードと密接な関わりを持つていることに疑問の余地はない。

以上の説明で、イスラームにおいて世界観としてのタウヒードには、それと密接に関連したシャリーアといふ法的側面、ウンマという政治的、ないしは社会的側面が存在することが明らかになつた。イスラームとは極めてアナログ的な教えで、それを構成する各部分が互いに他と関連し合つて、全体像を示すような構造

## 訳者序論

にできている。換言するならばそこでは、あらゆる部分がなんらかのかたちで全体を反映しているが、その要となるのはタウヒードの原理である。この原理を中心にして、教えの内容は法的側面、政治、社会的側面に枝分かれしていくが、ここで留意しなければならないのは、このような特性を持つ教えの内部で例えば世界觀の一部を占める神学、哲学を含めた意味での思想的な活動が、どのような位置にあるかということである。これまでの説明で明瞭なことは、哲学、神学的な思想が、この教えを構成するすべての他の部分と切り離し難く関連し合っている点である。言い換えるならばイスラームにおいては、宗教的なものと、思想、法、政治、社会に属するものとは同心円的に重なり合っているのであり、その同心円性の根拠となっているのがタウヒードなのである。

創造者である神と、被造物である存在者との関連について考察するタウヒードの主題は、そもそもイスラームの登場当初からの基本的なものであった。イスラームは預言者ムハンマドによって公表されて以来、既に指摘されたすべての要素を完全に備えたかたちで提示されていた。イスラームの初期の共同体のありようについて検討してみると、この時代にすでに信徒たちの間では、それほど明確なかたちで認識されていたわけではないが、タウヒード、シャリーア、ウンマの三本の基本的な柱は確立され、絶対者のタウヒード、存在世界のタウヒードのいずれに関しても正確な理解が行き届いていた。歴史展開につれてこの全体的な構成にさまざまな歪みが生じてくるが、われわれはイスラーム世界において、あらゆる嘗み、試みが、このような全体的構造を想定しながらなされている点に留意しなければならないのである。サウディアラビアの一角で布教されたイスラームは、瞬く間に世界の大帝国を築き上げることに成功している。これは既に述べたような全体的な構造の持つ、理念的な優越性、当時における時代的な先見性による点が大きいのである。こ

の宗教は、当初から単に精神的な事柄ばかりでなく、固有の倫理、法、政治、社会の枠組みを持つものとして提示されており、人々はこの教えを受け入れることによって、その構造の全体を承認することとなつた。そして、そのような広範な枠組みの要となるのは、世界の内部における存在者の位置づけの問題である。

七世紀に登場したイスラームは、瞬く間にかつてのオリエント世界のほぼ全域ばかりでなく、北アフリカ一帯を版図に収めている。そればかりでなくひとたびイスラーム化された地域の殆どは、この教えを簡単に放棄してはいない。この様な素早い成功と、その執拗な持続性の基本的な要因が、この教えの徹底的な民主主義的な性格にあつた点については、これまで殆ど指摘がなされてこなかつた。しかしイスラームの教えの力強さが、その世界観の民主的特性にあることは疑いのないところであろう。この教えの民主的性格を示す証拠は、イスラームの基本的な典拠となる啓典クルアーンや、預言者の言行に無数に存在している。例えば「神の前で万民は平等である」と述べている預言者ムハンマドの言葉は、これを端的に明かしているが、この種の考え方のより厳密な根拠、源としては、既に述べた現実世界のタウヒードの、〈等位性〉と〈差異性〉の原則の組み合わせが挙げられるであろう。すべての存在者は互いに異なる。しかし同時に差異的なこれらの人間の存在者の価値はすべて等しい。タウヒードは、存在論的にあらゆるものが、最小の原子に至るまでそれぞれ差異的であり、それらがすべて等価であるとしているが、果たして民主主義的思考にとってこれ以上の定義は必要であろうか。ここで重要なのはそれぞれの個体の〈絶対的〉な差異性の承認であろう。この点が蔑ろにされるならば、例えばAとBという二つの存在が比較の対象となる際に、両者の基本的な差異をさておいて、すぐに互いの優劣といったことが前面に忍び出てくるのである。個々の存在者、すべての個人、ならびにその価値が基本的に擁護、称揚されるためには、その前提として先

## 訳者序論

ずその絶対的差異性が保障された後に、始めてその価値の等価性云々といった事柄が正当な議題となりうるものである。このように個的存在的の独立性、固有性が厳密に担保された上で、それらの価値の等価性が保証されることによつて、民主的なものについての存在論的な規定が提示されるのである。

個的存在者の絶対的差異性を認識、思考の出発点とすることは、思索に携わる者の個的様相に留まらず、他者、各種共同体、現実世界一般の認識、解釈に至るまで深く影響を及ぼさずにはいられない。ところで本書が主題としているのはまさしくこの問題に他ならないのである。存在の優先性論の提唱者であるモッラー・サドラーは、その重要な著作『存在認識の道』の冒頭で次のように書いている。「具体的實在性としての存在はあらゆるものに増して直觀的・直証的に明白である。しかしそれが〈なんであるか〉ということはあらゆるものに増して暗冥であつて、これを表象し概念的に捉えることは極めて難しい。」存在の具体的リアリティーが明々白々でありながら、同時に捉え難い点を先ず始めに指摘した後に、彼はその重要性、一義性を強調する。イスラーム思想の系譜からすれば、個々の存在者の差異性に関しては、初期のカラーム神学者たちがその独自の原子論においてつとに主張していた。しかしモッラー・サドラーは、この問題を別の視角から徹底的に論じているのである。アッ・タバーダバーリー師の手になる本書の存在の優先性論も、これを継承したものに他ならないが、この説によれば神の存在ばかりでなく存在者そのものの存在もまた、明白であると同時に暗冥であるということになつてゐる。要するに個々の存在者は、理性の認識力では最終的に解きがたい秘密、差異性を宿している。そのような存在のリアリティーを認識の根源に据えること。これが存在の優先性論の出発点なのである。人々の存在者が宿すこの秘密の存在が、他者の認識、他者との関わりにいかなる影響を及ぼすか等、問題は次々に拡がつていくがその説明は以下に譲ることにしよう。

本文を紹介するに先立ちいま一つ述べておかなければならないのは、存在の優先性論にとっての「存在」の概念の広がりである。この論者たちにとっては、絶対者である神の創造者としての役割が最も重要なものとなる。在りて在る者、つまり存在そのものとして在る彼は、存在の太源であり、現世におけるあらゆる存在者は、彼の「在れ」という指示によって存在する。そしてこの思想に特徴的な点は、この唯一なる存在の授与者によって創られた被造物が、いかなる例外もなく、「存在する」という共通の性質を持つているために、互いに深く関連し合っているとしている点である。この点を解り易く説明しているアーシュティヤーニーの例に倣えば、この場合の存在関係は、通常の「花が存在する」、「石が存在する」といったかたちで表現されるのではなく、「存在が花する」、「存在が石する」といった形式を探ることになる。存在は、その時々に異なった主語の述語となるのではなく、いつの場合にも主語たり続けるのである。その結果宇宙に充満する無数の差異的な存在者は、すべて例外なく「存在」によって括られることになる。このような意味で万物は、いわば父を同じくする同族と解釈される訳であるが、彼らはこれを光の譬えで説明している。要するに神から発する光は、世界の隅々を照らすが、それは強度、色彩等無限のヴァリエーションを持つてゐる。さまざまな存在者は、その性質、位置に応じて異なる性質を帯びるという次第である。あらゆる存在者における存在の共有という認識は、現実世界のタウヒードの三つ目の原則、「関係性」の支えとなるものである。

存在に関する光の比喩は、創造者と被造物との密接な関わりを示している点で、卓抜なものであることは疑いがない。光の強度、色合いの複雑性は、存在者の限りない多様性に対し過不足なく対応しているかのように思われる。しかしこの表現は、そもそも本質優先論者によって多用されたものであり、余りにもイメージが透明すぎて、現実的なリアリティーを重視する存在優先論の立場にとっては、やや質量的な重み、

## 訳者序論

複雑さが欠けている嫌いがあるようと思われる。ここで留意しなければならないのは、すべての存在者が存在を共有しながらも、それぞれ固有のリアリティに基づいて差異的であるといういま一つの重要な事実である。それは端的にいうならば、一面では互いに存在するという事実によって通約しうる万物が、他面では互いに他に対しても絶対に共約しえない他者であり、この溝は人間の最高の能力である理性を以つてしても超えられないものである。その際当然のことながら思索の関心は、あらゆる存在者の差異性、個別性がいかなる条件によって成立し、そのようなものとの対面にいかなる意義があるかという点に注がれる。イスラーム思想の伝統には、外界に外的リアリティーを持つ存在と、観念内部における存在を、共に存在として認める考え方があるが、存在を本質に優先させる論者は前者を優位に置き、後者を観念の中でのみ存在して外的なリアリティーを持たないと定義している。存在と本質の関係は複雑であり、詳細は後の解説に委ねることとするが、要するにこれによれば主体的な認識にとって〈他者〉たりうるものは、外的なリアリティーをもつてそれに立ち現れる、どこまでも秘密を宿した他者に他ならないのである。ある主体が自らの観念の中で捉えるものは、その意識の操作になる產物であり、本性上主体そのものに属しており、厳密な他者とは認められない。

外的リアリティーを持つ存在と、それから抽出される本質のありようを明確に区別する思想的態度は、主体の認識の質に決定的な相違をもたらさずにはいない。他者を相手にしない本質論的な思考は、主体の自性を巡って増幅するばかりで、他者の顔と向き合つて眞の対話を成就させる機会を持たない。この種の問題を考えるに当たつて特に参考に値するのは、E・レヴィナスの『全体性と無限』であろう。主体の意識、觀念は多くの対象と関わるが、それが取り込むものは同一律に服する〈同〉である。その場合限りなく対象を

増やしたとしても、獲得されるのは差異的な様相を欠いた「全体」であり、差異的なものとの巡り合い、対話の総体である「無限」とは質的に完全に異なるのである。十全な生を生きるために必要なのは、同一性のぬるま湯に漬かることではなく、差異的なものに自らを拓いていく姿勢である。つまり「同」の総合である全体性ではなく、差異性の総体である無限と対峙することであるというのが、レヴィナスの基本的な主張であるが、異質な他者とのめぐり合いが時間の出来の契機であるという「他者と時間」の考え方を含め、彼が身を置いている思想的象限が、存在の優先性の論議が占める位置に極めて近いことは、ここで特筆に値するであろう。

同一性の増幅に満足することなく、絶えず他者に目を開き続ける態度は、当然主体のあり方に変化を要請せざるにはいない。存在を「共有」する他者と「共存」するためには、主体は自ら自身であると同時に、絶えず他者と互いに相互交渉を行っていかなければならない。自分自身であると同時に、他者と認識、行為を通して合わせねばならない「私」という個は、他者との関わりをこそ生の基本的な要素、活力としているが、存在の優先性、差異性の重要性は、同時に主体とそれを取り巻く世界全体との関わりの問題に、必然的に関連していくのである。

本書は、以上述べたような数々の問題を背景に控え持ちながらも、論議を純粹にタウヒードに関わる哲学的な主題に限っている。長い学問的な伝統を持つイスラーム世界の学術研究においては、宗教学、神学、法学、ないしは歴史学、地理学等のさまざまな学問的分科は、厳密に独立した主題として、個別的に遂行される傾向が強かった。このような傾向は、勿論当の学間の専門性を向上、深化させることに大きく役立つてい

SAMPLE  
Shoin-shin.com

## 訳者序論

る。しかしこのような状況は、一般的の読者、とりわけ異なった文化圏に属する人々にとっては、取り付きにくいものであることは想像に難くない。本文の紹介の前に若干の前書きを付したのは、このような事情を配慮したことによるものであるが、同時にイスラーム世界では上述のような学問的分科の性質上、多くの優れた学者がいくつもの専門を同時にマスターしている事実を挙げておきたい。例えば哲学、神学にしても、それは専門家だけの独占物ではなく、心ある研究者たちは基本的教養の一つとして学んでいる。因みに本書の著者アッリタバーダバーアーイー師は、浩瀚なクルアーンの注釈書で高名な学者である。また法学者として著名なホメイニー師としても、モッラー・サドラーの思想の教授資格を持っており、若年の頃には優れたイブン・アラビーの注釈書を公刊している。この事実からも推測できるよう、イスラームの知識人、とりわけシーア派の知識人にとって、ここ三世紀ほど存在の優先性の議論は基礎的常識に属しており、そのような著作として本文に接していただきたいものである。

なおこの訳者序論でも読者にとっては充分でないきらいがあるが、その場合には予め訳者解説をお読みいただき後に本文に当たっていたらのも便利であろう。

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

SAMPLE  
Shoshi-Shinsui.com

睿智<sup>ヒク</sup>の学<sup>マ</sup>基礎論

SAMPLE  
Shoshi-Shinsui.com

ムハンマド・アッリタバーテバーライー著

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

SAMPLE  
Shoshi-Shinsui.com

## 序　この学問の定義、主題、目的について

神的な叡智に関する学問は、存在者<sup>\*1</sup>である限りでの存在者の諸状態について検討するものであり、そこで本質的な諸偶性をめぐって考究される主題は、存在者である限りの存在者である。またその目的は、全体的な様相における諸存在者についての認識であり、それらを真の存在者でないものから区別することである。これは以下のようにして明らかにされる。つまり人間は自分自身のうちに、自らが実体を持ち、現実性を備えており、同時に自らの外に実体と現実性が存在し、自分がそれと関係している状況を見出す。そして彼はなにものかを求めるに当たっては、それが実際にそのものであるという側面からしか追求しようとしたない。また彼はものから逃避するに当たっては、それが実際にそのもの自体であるという事態においてしか遠ざかることはない。従つて例えば授乳を求める赤子が求めるのは実際の乳であり、想像や憶測上のものではない。また猛獸から逃れる人間は、実際に猛獸そのものから逃れるのであり、想像や妄想によつて逃れる訳ではない。

しかし彼は誤った考え方を持ち、縁起物や幽霊のように、外界に存在する正しくないものを実際に正しいものと見立てたり、離存する靈魂や知性のようく外界で現実に存在するものを偽の、妄想の産物と考えたりす

\*<sup>2</sup>。従つて先ず初めに、存在者としての存在者の諸状態に関する特別な知識が必要である。これは、それに  
よつて実際に存在者であるものを、そうでないものと区別するためのものであり、このことを検討するのが  
神的な叡智の学 (Al-Hikmat-l-Ilahiyah) である。

- \*<sup>1</sup> 存在はアラビア語で *wujūd* であり、存在者は *mawjūd* という。本書の目的が存在そのものよりも、存在  
者としての存在者の諸状況を確認するためのものであるという指摘は、特に重要である。
- \*<sup>2</sup> イスラーム思想においては、質料を持たない靈魂や知性も外界に存在すると考える。

# SAMPLE Shoshi-Shinsu.com

## 第一章 存在を主題とするあらゆる問題について（これに関して十二の節を設ける）

### 第一節 存在の意味の明快さについて

それ自身によって理解されねばならない存在 (*wuūd*) の意味は、それに関して他のものの媒介を必要としない。従つて証明するものは証明されるものよりも一段と明快なものでなければならぬため、それは第一定義<sup>\*1</sup> (*ḥadd*)、あるいは第二定義<sup>\*2</sup> (*rasm*) といった種類の証明を必要としない。それゆえそれを定義するに当たつては、「存在ないしは存在者 (*mawjūd*) としての存在者は、それ自身固定している」というような説明や、正しい証明ではない名詞による説明の部類に入る「それについて説明しうるようなもの」といったものは登場しない。存在には類 (*jins*)、種差 (*fasi*) がなく、要するに五つの論理的普遍者<sup>\*3</sup> の一つ、またはそれから成り立つ証明という意味での特性など存在しないという点については後述する。従つて存在にはそれを証明するものはない。<sup>\*4</sup>

\*1 完全定義。類と種差の合成による定義のこと。例えば「人間」を定義して「理性的」（種差）、「動物」

(類) とすることのようなもの。

\*<sup>2</sup> 説明的定義。なにかをその本性自体の圈外にある特殊な性質を挙げて定義すること。例えば「人間」を「直立して歩く動物」とするようなもの。

\*<sup>3</sup> 概念的定義のための論理的道具である類、種、種差、特殊偶有、一般偶有の五つをさす。

\*<sup>4</sup> 存在には類がない。もしも類があるとすれば、それは存在より上位の、より広い概念でなければならぬ。また類がなければ、当然種差もない。さらに存在を存在よりも明らかで、分かりやすい概念によって理解することは不可能であり、また存在と同等の概念もないために、それを説明的に定義することはできない。これを定義しようとする場合、どうしてもそれより明瞭度の低いものに依存せざるをえないことになるからである。

## 第一節 存在の意味が多義的であることについて

存在は、一つの意味で多義的にそのまままな主題に述語される。その証拠としてわれわれは存在を、必然的なもの (al-wājib) の存在、可能的なもの (al-mumkin) の存在と分割したり、可能的なものの存在を实体 (jawhar) の存在、偶性 (araq) の存在に、また実体や偶性の存在をさまざまな部分に分割するといったように、異なった部分に分割する。そこで明らかなのは分割が、分割されたものが一つでありながら、それが諸部分に存在するという正しさに立脚している点である。

またわれわれには、あるもの的存在を確定した後に、その特性に関して確定しえない場合がままある。丁度世界に対して創造者を置くが、次いで彼が必然的か、可能的かについて、または本質 (mâhiyah) を持つ

SAMPLE  
Shish-Shinsui.com

## 第1章（存在を主題とするあらゆる問題）

ものか、持たないかについて確定しえないような場合があるように。また人間に魂を指定するが、それが離存的であるか、物質的であるか、あるいは実体か、偶性かについて、それそのものに関する知識を持ちながら、確信を持てないような場合もある。そしてもしも存在がただ一つの意味を持つものでなく、主題の多様性ゆえに言語的に多くの多義的意味を持つものであるとすれば、主題の変化による意味の変化は必然的に思考によるものである。

その証明には次のようなものもある。無は存在に対立する。そして無には区別が存在しないため、無は一つの意味を持つ。するとその対立物である存在も一つの意味を持つことになる。さもない場合には二つの対立は解消されることになるが、これは不条理である。

さまざまな事物、あるいは必然的なものと可能的なものの間、言語的な多義性を主張する者は、原因 (rīlah) と結果 (ma'lū) の相違か、必然的なものと可能的なものとの相違<sup>(1)</sup>に留意している。それに関してはその場合、知の認識が停止することになるといった反論がなされている。なぜならば必然的なものが存在するという場合、それによって理解されるものが、可能的な存在から理解される意味と等しいとするならば、それは当然多義的な意味でなければならないし、それが反対のものを正しいとする対等のものであるとすれば、その結果は至高の存在を否定することになる。またそのことからなにも理解されないとなると、それは知性の認識の停止ということになるが、これはわれわれが考えることとは必然的に異なるものである。

- (1) これは諸事物間の言語的多義性に基づくものである。
- (2) これは必然的なものと可能的なものとの間の言語的多義性に基づいている。

\*<sup>1</sup> アラビア語では ishtirak であり、厳密には同音異義のこと。こゝでは簡便に多義語とした。

### 第三節 存在が本質に付加され、それを提示するものであることについて

これはその一方から理解されるものは、他から理解されるものとは異なるという意味である。知性は、これはなんであるかという問いの答えとして、本質<sup>\*1</sup>を存在から引き離す。そしてそれについてのみを説明し、それに関して思考をめぐらせ、その後にそれを存在によつて形容する。これは提示されたものの意味に他ならず、従つて存在は本質そのものではなく、またその部分でもない。<sup>\*2</sup>

証明・存在は、その否定の場合も本質に妥当する。もしも存在が本質自体か、その部分であるならば、あるもの自体及びその部分の否定は不合理であるため、このようなことはいいえない。

他の証明・存在が本質に述語される場合には、証拠を必要とする。従つて存在は本質自体、あるいはその部分ではありえない。なぜならばもの自体、その本体性は確定的に明らかであり、それに関して証拠は必要とされない。

他の証明・本質はそれ自体、存在と無に対する関係が均質である。そしてもしも存在が本質そのものであつたり、その部分であるならば、存在の対立物である無との関係は不合理である。

\*<sup>1</sup> アラビア語で māhiyah、本来「なんであるか性」の意。

\*<sup>2</sup> 存在は、本質との関連で二つの様相を持っていることを理解しておくことが肝要である。存在は第一に外的実在界にあつては、それ自体で完全に具体的、現実的に現成している。それは同時に個別化されている

SAMPLE  
Shish-Shir.com

## 第1章 (存在を主題とするあらゆる問題)

が、その際には普遍的本質の方が存在の述語というかたちで合一している。ただし意識の内部においては、存在の概念が普遍的本質に對して偶有的に述語付けられることになる。後者の場合はひとえに、理性の分析の結果に他ならないのである。(つまり存在は、それ以外のいかなる外的規定者の働きを受けずに本源的に現実的、個別的であるのに対しても、普遍的本質は、それ自体においては不定、未定であり、それが現実化し、個別化するためにはそれ自体とは異なる外的規定者を必要とする。)のような外的規定者が存在である。

第四節 存在の優先性 (*asalat-l-wujūd*) と本質の説明性 (*ītibāriyat-l-mâhiyah*) について

われわれは具体的な徴を持つ具体的な事柄が、想像する者の想像ではないことについて疑いを持たない。そして眼には外界に存在する一つのものとして映ずる、われわれの確認するすべてのものから、互いに異なる二つの意味、つまり存在と本質を引き出しが、両者は基準として統合され、外界に存在する人間から彼が人間であり、存在するということが導き出される。

思想家たちはこれら両者のうち、いずれが根元的なものであるかという点で、見解を異にしている。逍遙学派は存在の優先性を主張し、本質の優先性を唱えるのは照明学派であるとしている。また両者が共に優先性を持つとする説もあるが、上述の思想家たちの誰一人として、それぞれ一つのものが二つとなることになるような、決定的な矛盾を抱えるこのような考え方を探らない。

正しいのは、逍遙学派の主張する存在の優先性の説であるが、その証明は以下のとおりである。(つまり本質そのものは、存在と無の両者に対しても同じ関連性を持つものに他ならない。<sup>\*</sup>もしも本質が、(存在と無の)均衡点を離れて、存在を媒介とする」とによりその外徴 (*athar*) が付け加えられるようなかたちで、存在の

水準に達するものでないとするならば、それはその本性に反しており、従つて必然的に不合理である。それゆえ存在は、本質を均衡点から引き離してそれを生起させるものであり、従つて根元的であることになる。

また次のような説もある。本質は、作用を加える者の手によって均衡点から引き離され、優先性の段階に入つた際に外徴がそれに附加される。

なんらかの関わりを持つた後に状態が変化したとするならば、よしんば作用者との関連があるにせよ、変化の原因となるものは根元的な存在であることになる。またもしも変化しないにも拘わらず、それが存在していると述語され、それに対して外徴が附加されるとするならば、それは既に述べたように論理の逆転に他ならない。

他の証明‥本質は、多様性、相違自体の原因である。もしも存在が根元的でないとするならば、真の一體化は実現されることなく、二つの本質の統一もない。その際には存在における統一といった述語化は実現されず、必然的に異なった見解は排除される。従つて存在はそれ自体で存在する根元的なものであり、本質はそれを介して存在するものである。

いま一つの証明‥本質は、外的な存在によつて存在する。そしてその外徴はそれに附加され、後に述べるようすに、脳裏の存在によつてそれ自体として存在することになる。ただしそれにはなんらかの外徴が附加されることはない。もしも存在が根元的なものでなく、優先性が本質にあり、それが二つの（異なつた）存在の中に保たれているとするならば、その両者の間には区別がないことになり、後のものも、先のものも正しくないことになる。

他の証明‥本質とは、先後、強弱ないしは、能力と行為に対するその関わりが等しいものである。しか

SAMPLE  
Shoushi-Shinsui.com

## 第1章 (存在を主題とするあらゆる問題)

し外界に存在するものはこれらの点で異なつており、そのあるものは原因のように先行するもの、ないしは能力であり、また他のものはそれとは異なる結果のようなものであり、またあるものは潜勢的なもの、他のものは顯在的なものである。そしてもしも存在が根源的でなく、これらの性質の相違がそれらすべてと等しい関係を持つ本質に由来するとするならば、その矛盾は甚だしい。この点については、他にも長々と論証がなされている。

本質が優先的であり、存在が説明的なものであると主張する論者たちの中には、次のような主張を行なう者がある。もしも存在が優先的であるならば、それは外界に存在して存在を持つことになり、その存在がまた存在を持つといった具合に終わりなく続くことになるが、これは不合理である。<sup>\*2</sup>

このような説に対しても、次のような解答を与えることができる。存在は存在するものであるが、これはそのもの自体においてそうなのであり、他の存在によるものではない。従つて問題が、際限なく続くようなことはない。

前述の事柄に関連して、この問題をめぐって異説の弱体さを示したのはムハッキク・ダッワーニー<sup>\*3</sup>であるようと思われる。つまり存在の優先性は、至高の必然的なものの中にあり、本質の優先性は可能的なものの中にあるとする考え方である。彼によれば存在するものという表現を必然的なものについて用いる場合、それは存在と同じ意味であり、本質に対して用いる場合は具体的な乳 (laban)、椰子の実 (tamar) に関する乳性 (läbin)、椰子の実性 (tämir) のように、それが存在と関わっているという意味で用いられる。またある特定の学派によれば、存在はそれ自体で存在するものであり、本質は偶性によって存在することになる。

\*1 外界に実在するものは必ず個物に限られるため、普遍的本質は普遍者である以上外界に実在することはない。」のようにはそれ 자체では実在しない普遍的本質に、外界で存在のリアリティーが偶有的に付加される。」ことによつて、本質は個別化され実在者となる。」のような考えはイスラームの逍遙学派の通説である。

\*2 古来指摘されてきた有名なアボリアである。およそなにかが存在するには存在による。そこでもしも「存在が存在する」ならば、その存在もまた他の存在によらなければならない。ところでこの第二の存在が、第一の存在を存在者たらしめるには、それ自体が実在する存在者でなければならない。しかし第一の存在が存在者であるとすれば、それはさらに第三の存在を必要とするよう、無限に遡ることになる。

これに対して存在の優先性論者は、存在だけはそれ自体で存在なのであって、それが存在者であるために他の中にも必要とせず、従つて無限遡行は生じないとしている。

\*3 Jalāl al-Dīn ad-Dawwānī (没年一五〇一または一五〇三 A.D) 西暦十六世紀の高名な思想家。

### 第五節 存在が唯一で、類比的多義性をもつもの (mushakkakah) である」とについて

存在の優先性を説く論者には、さまざまな見解がある。ある者は存在が唯一の類比的多義性をもつ実体であり、それがペルシャの思想家のパフラヴィー派 (Fahlawiyūn) に由来するものであると主張している。彼らの考えによれば、存在はそれ自体で明らかであり、本質に属する他のものを明らかにするため、厚みのある諸物体を視覚に映じさせて明らかにする感覚的な光のようなものであるとしている。

感覚的な光の実体は同一の種類のものであり、それは本性的にそれ自体で明らかであり、同時に他のものを明らかにする。」のことは光度、陰影の多種多様なすべての度合いに妥当する。強い光は弱い光と関わる

## 第1章（存在を主題とするあらゆる問題）

光度によって強度なので、弱い光は強い光と関わる光度によって弱いといいうものである。従つて光の強度は、弱さがそこから離れても光を構成する部分ではない。またその実体の外にある偶性でもない。さらにその弱さは、光の中に成するものではなく、光と影の合成体でもない。なぜならば影は存在しないものなのだから。強度は光そのものの中にあり、弱さにしても同様である。従つて光は、強弱異なる段階を説明する偶性を持っている。そしてすべての段階は、厚さを持つ物体の異なった厚みに応じた幅広い偶性をもつのである。

このように存在は、強弱、先後等の点で区別される異なった段階をもつ一つの現実体 (*ḥaqīqah*) である。そして中に区別を宿すものは、共通のもの (*istiṣāk*) に帰着し、相違を持つものは、統合的なもの (*ittihād*) となる。従つてものの段階的な特性は、後に述べるように存在が単一な (*basātah*) ものであるために、存在を構成する部分ではなく、その外にあるものでもない。なぜならば存在の優先性は、その外にあるそれ以外のものを否定するし、すべての段階が持つ特性は、その外に存在しないものという意味で、段階そのものを構成するからである。

従つてそれは、最も弱い段階を含むさまざまな段階に応じて階層的な多様性を持つ。最低の段階は、現実性の不在といった現実性 (*fīlīyah*) しか持たず、無の領域に生起する第一質量 (*al-maddatīlīyah*) である。その後段階は上に昇り<sup>①</sup>、必然的な段階そのものに至る。それは定義の不在という定義しか持たず、多様性を引き出すさまざまな異なった本質による特殊化に応じて多くの属性を持つ。

逍遙学派の一派は、存在はそれ自体完全に実質の異なった諸実体であるとしている。その根拠としては、その外徴が異なるため異なった実体であるとする説と、実体が単純であるため完全に異なるとする説があ

る。それに基づけば実体に述語される存在の意味は偶性的であり、それにとって必然的ではあるが、その外にあるものとされる。

ところで正しい解は、以下のごとくである。存在は单一の、類比的多義性を備えた実体である。それが单一な実体であるという点に関していうならば、そうでない場合それは完全に異なる多様な実体ということになる。しかし既に述べたように、唯一のものでなければならぬ存在の意味が、異なつたものの異なつた根拠に発するものであるならば、これは不合理である。この不合理性の証拠は、意味と根拠とは本性的に等しいものであり、相違は存在が脳裏のものであるか、その外にあるかという点にある。そしてもしも单一であるものの單一性が、多数であるものの多数性から導かれたものであるとすれば、单一であるものの單一性が、多数であるものによる多数であることになり、不合理である。

またもしも单一であるものの唯一の意味が、多数であるものの多くの根拠から導かれたものであるとするならば、以下のようなになるであろう。もしもその真実を示すために一方の根拠の特性が持ち出されたとしても、それは他の根拠を正しいとするものではない。また他の特性を述べたとしても、先のものを正当化する訳でもない。それにあたって二つの特性を共に述べても、その両者のいづれをも正当化することはない。また二つの特性のいづれをも挙げず、両者が共有するもののすべてを導きだしたにしても、それは多数のものにおける多数性に由来するものではなく、さまざまな個体に共有された側面から導き出された、すべてに通用する全体的なもののような、單一なものによっている。

またその実体が類比的であることは、強弱、先後、潜勢的、現実的等の單一の実体の外にはない、異なる性質に他ならない多様な具体的完成からの現れによっている。それはそれ自体では單一であるが、多様な

ものであり、そこでは区別をもつものはすべて統合的なものに還元され、またその逆も真である。類比性 (rashkik) とは、このようなものである。

(1) このような現実的実体の諸段階を最も弱い段階から始めて説明する場合、その上に来る第二の段階は前のものよりも強力であり、第二の段階の上に来る第三の段階は下のものよりさらに強力であるということになる。このような具合にして全ての上に立つ最高の段階に至る。

次いである中間的な段階を取り上げてそれを上の段階と比較した場合、上に位置するものは下のものより完成・充実度が高い。従って下に位置するものは上のものとの関連で定義され、完成の度合いが低い。また上のものを更に上のものと比べた場合、それは最も上のものによって規定される。

この様な推論はあらゆるもののに適用されるが、その下にあるものはそれとの関連で規定される。それに関して定義するのが存在しないようなものは絶対的であり、無規定性によつてしか定義されない。敢えていうならば、その規定はそれには規定が存在しないということである。

他方すべての下に立つ段階についていうならば、そこにはあらゆる無規定性が存在し、それは完成を受け入れる可能性以外のいかなる完成もない。それが第一質量 (al-hay'aat al-fa'a) である。

- (2) もしも中にあるとするならば、部分であるということになり、これは単純さに反するものである。
- (3) もしもそれが存在の実体のあるとするならば、存在に優先性があるとする限定に悖ることになる。

## 第六節 存在の特殊性について

存在の特殊性には、三つの側面がある。その第一は、唯一で、それ自体において優先的であり、またそれ

自身に立脚するものとしてのその特殊性である。第二は、段階の外にある訳ではないその諸段階における諸特性による特殊性である。第三は、異なつた諸本質そのもの、ないしはそれに提示されるものとの関連における存在の特殊性である。その場合それは、偶性による本質の相違に応じて異なる。

存在が本質に提示され、それに対して確定される (*thubūt*) のは、予め提示するものの固定性が、提示されるものの確定性と合致しているような、範疇的な種類のものではない。本質に対する存在の確定性の実体は、本質の存在における確定性なのである。なぜならばそれは、存在の優先性、本質の説明性が要請することに他ならないからである。理性は本質に親しんでいたため、本質を主語とし、存在をそれに述語させるが、これは実際に述語「の本性」に反することである。

これによつて存在を本質に述語させることに関する有名な問題が発生する。要するに前提条件の原則<sup>\*1</sup>とは次のようなものである。つまりあるものを他のものに確定させることは、確定されるものをそれに確定することの一部であり、確定するものの確定以前に確定されるものの確定を必要とする。従つて存在を本質に確定させることは、それ以前に本質を確定させることに依存している。そしてもしも本質の確定が、存在を本質に確定することと等しいとするならば、そのものはそれ自身に先行しなければならないことになる。もしもそうでないならば、存在を本質に確定させることが、他のものを本質に確定させることに依存する等々となり、それが続くことになる。

このような問題はある人々をして、この法則が存在を本質に確定させるためだけのものであると主張させている。<sup>\*2</sup>また他の人々は依存性 (*fārīyah*) を必然性 (*istilzām*) と置き換えて次のように主張している。<sup>\*3</sup>実際のところあるものを他のものに確定することは、よしんばこの確定するものによるとしても、それに確定さ

第1章（存在を主題とするあらゆる問題）

れるものの確定を必要とする。ただし存在の本質に対する確定は、この存在そのものによる本質の確定を必要としているだけであり、従ってなんの問題もない。

また他の者は次のように主張している。存在は確認 (*tahaqqūq*) することができず、脳裏、または外界に確定されることもなく、また存在者はそれを示すペルシャ語で *<bast* (存在) という簡単な言葉を持つのみである。類比性は形相的なものであり、従って本質の確定に依拠するまでは確定されない。

また次のような説もある。存在が持っているのは絶対的な意味だけであり、それは普遍的な存在の意味である。そして特殊なものは、本質そのものに附加された普遍的な意味である。この場合の本質とは内的には規定 (*taqīd*) であり、外的には限定 (*qāriḍ*) であるかぎりのものである。ところで個別的なものは、限定するもの、規定、限定を合わせたものであり、従ってそれは確定を持たない。

これらの解答が誤りである点については、贅言を要さない<sup>(1)</sup>。先に述べたように正しい解答は、この法則はあるもののために他のものを確定する際に通用するのであって、もの自体の確定のためのものではない。換言するならばこの法則が適用されるのは、既に指摘したように単純な問い合わせではなく、複合的な問い合わせなのである。

(1) 先の論述はこれらの解答の誤りを明かすのに充分であろう。

\*1 アラビア語で *qāridat al-farīyah* で、前提条件（依存性）の原則の意味。これは「B が A の述語として立てられるためには、先ず主語に当たる A が現成していなければならぬ」つまり B の述語性は主語としての A の定立に依存しているとする原則。例えば花がそこに存在するために、「この花は白い」ということができるようなものである。

\*2 ファフル・ラーディー Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī (没年一一〇九) の説。

\*3 上述の十五世紀の思想家ダッワーニーを指す。彼は「前提条件」の代わりに「(論理的) 必然的帰結性」の原則を立てた。それによればBがAについて定立される」とは、Aの先行的定立性を前提とするのではなく、Aの定立を必然的帰結として要請するとする。

## 第七節 存在の否定的な規則について

存在は他を持たない。なぜならばその実体に関する優先性の包括性は、それとは異なる他のものを必要とするすべてのものの無効性を、本質的な無効性として要請するからである。

存在は二番目を持たない。なぜならばその単一な実体の優先性と、それ以外のものを必要とするすべてのものの無効性は、内部で合成されたり、付加されたりするものすべてを否定するからである。従つてそれはそれ自身における変化であり、第二のものに転化されず、繰り返されることのないものの変化である。そして第二のものを必要とするすべてのものは第一のものに戻る。もしくはその中にあるか、外にあるかは問わず、それ以外のものによって、それと区別されることになるが、このようなケースは存在しない。

それは実体 (jawhar) でも偶性でもない。それは実体ではないが、なぜならば実体は、本質だからである。それは外部に存在する場合、主体の中にはない。存在は本質の根拠となるようなものではない。

それは偶性ではない。なぜならば偶性は主体において存在を形成するものである。ところで存在はそれ自身において形成されるものである。それ自身で形成されるものはすべてなにものかの部分ではない。なぜな

第1章 (存在を主題とするあらゆる問題)

らば求められる他の部分はそれとは異なるものであり、存在はそれ以外のものを持たないのだから。

次のようなことがいわれる。あらゆる可能的なものは本質と存在から合成される対のものである。そして知的解釈は、基本的な二つの部分の合成としてではなく、可能的存在と本質との結合というかたちで理解する。

またそれは部分を持たない。なぜならば部分は類や種差のような知的な部分か、物質や形相といった外的な部分、あるいは線分、面積、知的な物体 (*jism ta fīmī*) 「計測しうる限りのものとしての物体」の諸部分のような量的部であるかのいずれかであるが、存在はそのような部分を持つものではない。

知的な部分に関しては、もしも存在に類や種差があるとすれば、その類は存在であるか、そうでないかのいずれかである。存在である場合、その分割された種差も自立することになる。しかし類と関わる種差は、類の本体の獲得に資するためのものであり、類そのものの根源ではない。存在の獲得はそれそのものに他ならない。また類が存在でないとすれば、存在には他が無いといふことが指摘される。

物質や形相といった外的な部分については、物質も形相も〈無条件<sup>\*1</sup>〉 (*bi shart̄ lā*) で獲得されるものである。そして類や種差の不在はそれらの不在を必然とするものである。

量的部に関するいえば、量とは物体の偶性であり、物体は物質と形相からなるものである。そして存在に物質も形相もない場合、それは物体を持たず、物体を持たない場合、それは量を持たない。

以上の説明は、それが類 (*naw'*) ではないことを明らかにする。なぜならば類の獲得は個的な現れ (*tas-hakħħus*) によるが、存在はそれ自身で実現されるものである。

\*1 後述第五章第二節参照。

### 第八節 同事性 (nafs-l=amr) の意味について

先の説明で存在の実体が、それ自身確定と実現であり、むしろ存在は確定、実現そのものであることが明らかとなつた。そしてそれがなんであるかという問い合わせとして述べられる本質は、ある場合には外的存在において認められ、その外徴が現れるが、他の場合には脳裏の存在に認められ、その際には外徴は伴わない。このような本質はそれ自身によってではなく、存在によって確定、実現されるものである。もしも両者が外部で合体しているとしても、知性の説明的な理解は外界から導き出されたものではない。知性は存在、唯一性、証拠その他のものについて、知性をそこに導く必然的なものによる一種の観察に従つて、それらの理解に関する説明を行う。また本質の側もそれを証拠だて、それについて祖述するものの確定によつて確定化を図る。このような理解がその根拠からえられたものでない場合、知性はそれらの一々のケースから、ないしは根拠の範囲内で本質を抽出する。

このような存在、本質、および知的、説明的理解の確定を含む普遍的な確定は、その適応性によつて命題の正しさを示す「同事性」と呼ばれる。そして「それに該当する」あれやこれは、同じ事であるといわれる。

この説明は以下の通りである。命題の中には、その主題が外的な判断による外的なものがある。その例は以下のとくである。「至高の必然的存在は存在する」、または「村にいた者が外出する」、「人間は潜勢的に笑う者である」等。これらの表現における判断の正しさは、その具体的存在との適合性によつている。また

## 第1章（存在を主題とするあらゆる問題）

命題の中には、その主題が頭脳の判断による頭脳的なもの、もしくは頭脳の判断によつて獲得される外的なものがある。例えば「全的なものは本質的か、偶性的である」、とか、「人類は種である」、といった表現がこれに当たるが、それらにおける判断の正しさは、それが固定される場が頭脳であるため、脳と合致することによつている。これら二種類のものは、いずれも同事性に適合しているため正しい。そして同事性的な確定は、脳裏の確定や、外的な確定よりも絶対的により普遍的である。

そして次のようなことがいわれる。同事性は一つの離存的な知性であり、そこには一般的に理解されるものの諸形相が存在し、またそこにある頭脳的、あるいは外的な命題の中の正当化は、それが持つ言表された諸形相に妥当する。

さらにこうもいわれる。もしもわれわれが言葉をそれが持つ知的な形相と関連づける場合、その正しさを示すためには、その妥当性を示す外部にある諸内容の確定を必要とする。

### 第九節 物質性は存在と共にある。しかし無は純粹な不在であるため確定を持たず、物質性を持つことがない。従つて確定と否定は、存在と無の意味の中にある

ムアタジラ派によれば、確定は存在よりも絶対的に普遍的である。彼らによればある種の非存在、つまり可能的な非存在も確定的である。従つて否定は無よりも特殊なものであり、それは禁じられた非存在をしか含むことがない。

彼らのある者は次のように主張している。存在と無の間には中間的なものが存在するが、それは状態(hal)と呼ばれる。これは存在者についての形容であり、存在するものでも、しないものでもない。それは例えば

アーリミーヤ (*ālimiyah*) (有識者性)、カーディリーヤ (*qādirīyah*) (有能力性)、ワーリディーヤ (*wālidiyah*) (親であること) 等の、それ 자체を離れては存在しない欠如的な形容である。従つてそれについては、それは存在し、存在する当のものはそれによって形容されるとはいわれない。またそれは不在であり、確定と否定は、両者の間に中間項が存在しない対立語であるともいわれない。以上のすべては妄見であり、その無効性は無が不在であり、物質性を持たないとする本性の判断だけで充分である。

#### 第十節 無には区別も原因性も存在しないことについて

区別 (*tamāyuz*) の不在は、それが確定や物質性的部分であることによつている。無には確定や物質性は存在しないが、時として無は、それを想念によつてある性質や、存在の部分と関連づけることによつて、他の無と区別されることがある。これによつて無は、視覚の無、聴覚の無、ザイドの無、ウマルの無といった無から区別されることになる。ただし絶対的な無には区別はない。

また無には原因性が存在しないが、それはその不在と物質性的否定のゆえである。そして原因の不在は結果の不在の原因であるという人々の言明は、概説的、比喩的な論法である<sup>(1)</sup>。そして例えば、雨雲は存在しない、従つて雨は存在しない、といった彼らの言明が実際に意味しているのは、雨雲の存在と雨の存在の間の原因性が未だに実現されていないということである。これは既に指摘されたように、必然的な (*mūjib*) 命題の判断を否定的 (*sālib*) なものに流用するようなものである。従つて述語的な否定性、条件的な否定性等の中には述語の否定、条件の否定が含まれるといわれる。

第1章 (存在を主題とするあらゆる問題)

(1) もしもこの点に関する命題として、その主語が、説明的で、知的な理解であるような例が挙げられて、それもまた概説的で、比喩的なものであるといわれたとする。

その際にはこう答えるであろう。われわれはそれを同事性的な命題の例と認める。命題の述語が概説的、比喩的であることは、それを正しさから逸らせたり、それに虚偽を付け足したりするものではない。この点の正しい答えは、次のようなものである。互いの間に同事性的な命題が成立するようなものの間では、原因性が実現されることはない。

### 第十一節 絶対的な非存在者 (ma'dam mutlaq) について言及がなされえないことについて

この点は、上述の事柄によって明らかである。純粹な不在は一面から見れば物質性を持たない。ところでのにかについての説明は、なにものかに拠らざるを考えない。

疑わしい点は、「絶対的な非存在者は言及されない」という人々の主張そのものに矛盾があることである。なぜなら上の文章はそれ 자체で、なにも言及することなく、それそのものについて言及しているからである。従つてそれは、後の一と多の検討において述べられるような問題に直面する。つまり述語の中には、「人間は人間である」という場合のように、主語と述語が、解釈の場合には一致するが、説明においては異なるよう、本質的で、より優れた述語<sup>\*1</sup> (haml, awla) が存在する。また「人間は笑う者である」という場合のように、そこで両者が存在としては一体をなし、理解としては異なるような、人為的で、一般的な述語<sup>\*2</sup> (haml shai) もある。そしてより優れた述語の意味での「絶対的な非存在者は絶対的な非存在者である」は、それ

自体について言及している訳ではなく、それはまた絶対的な非存在者でもない。それは一般的な述語によって脳裏に存在するような存在者なのである。その場合それに関して言及なしで言及がなされていることになり、矛盾を来すものではない。

以上の概略的な説明によつて、矛盾が想定される多くの命題から疑惑が解消される。例えば「部分的なものは部分的である」という場合であるが、これはそれ自体全的なものであり、多くの者にとって正しいとされる。また「神の仲間は存在しない」といわれるが、このような存在も脳裏では理解が可能であり、従つてそこでは可能な存在である。そこでわれわれはいう。ものは脳裏で確定的であるか、非確定的である。ところで脳裏で非確定的なものも、そこでは理解可能であるゆえに確定的である。

一面の要約…部分的なものは、より優れた述語によつて部分的であり、一般的な述語によつて全的である。また神の仲間は、より優れた述語によつて神の仲間であり、一般的な述語によつて神に対して創られた可能的なものである。それはより優れた述語によつて脳裏において非確定的であり、また一般的な述語によつて確定的である。

\*<sup>1</sup> 第一義的な述語付け。「人間は人間である」「人間は理性的動物である」のように主語と述語が同じ一つの概念であるような述語付けることで、これはトートロジーである。

\*<sup>2</sup> 通常の論理的な述語付け。「ザイドは人間である」のように、現に外界にある個物を主語として、それに「人間」のような普遍的概念を述語付ける普通の命題の形式。

## 第十二節 非存在者のそれ自身による復元 (Fādah) が禁じられている」とについて

第1章 (存在を主題とするあらゆる問題)

賢者たちは主張している。非存在者のそれ自体による復元は禁じられている。カラーム神学者のある者はこの説を踏襲しているが、多くの者もこれを容認する態度を取っている。

「長老」は非存在者の復元の禁止を必然的なものとしているが、それは人間の本性が非存在者に物質性を拒否しているために、本性的なものであるということができる。従つて事態を復元で説明することはできない。この問題については、多くの論者がさまざまな観点から議論を行っている。

例えばもしも非存在者に、時間的にそれ自体で他の時間に戻ることが認められるとき、無があるものとそれ自身の間に断続的に配分されることになるが、これは不合理である。なぜならばその場合、それはそれ 자체で混合の余地が存在しない二つの時間の中では存在することになるからである。

他の論証…もしもあるものが消滅した後それ自身で再び復元されるとすれば、無があるものとそれ自身の間に断続的に配分されることになる。しかしこれは不合理である。付帯性(mulâzimah)の観点からすれば、類例の規則は、容認される場合もされない場合も一樣であり、最初の事物の例は、繰り返されると二番目のものとなり、ある側面からすれば両者の間には相違はない。なぜならば両者は共に、元のものにあらゆる点で等しいからである。また必然の不可能性(istihâlat=ilâzim)の観点からすると、必然性の要求には二つのものの、互いにいかなる相違もない、存在における合致が必要である。これによれば多である限りでの多くの一致となり、不合理である。

他の論証…非存在者の復元は、終点が起点であることを要請する。これは不合理であるが、そのためには逆転と相違が求められる。付帯性から説明すれば、非存在者のそれ自体による復元は本質的に終点が起点であることを要求する。そして時間を含めて個別化されたすべての特殊なものに関して、終点は起点に戻る

のであり、従つてこれは逆転、矛盾であるということになる。

他の論証…もしも復元が認められるならば、回帰の数は止まるべき特定の限界にまで達していないことになる。なぜならば一回目の帰還と二回目の帰還等限りなく続く回帰の間には、丁度終点と起点の間になんの相違も存在しないように、いかなる相違もないからである。数の決定は、個別化されたものの存在の必然性によるものなのである。<sup>①</sup>

この説を認める論者たちは、次のように論証する。もしも非存在者の復元が禁じられるならば、それはその本質か、その本質の必然性によるものである。もしもそうである場合、開始は存在しないことは明らかである。もしくは区別するものの出現によるが、その場合その消滅によって、禁止もなくなる。

これに対するは次のような反論がある。禁止は必然的な事柄によるものであるが、それは上述の論議から明らかなように、その存在、または自性によるもので、本質によつてはいない。彼らが復元を容認するような主張を行つてゐる主な原因是、正しいシャリーヤの典拠が、終点に関連して非存在者の回帰といった種類のこととに言及していると、考へてゐる点にある。

これには、死とは一種の完成であり、無化、消滅ではないという反論がある。<sup>②</sup>

(1) このような数量化の可能性は存在しない。従つてその結果特定化、つまり固有化は存在において避け難いものであり、それに特定の数を確定する可能性はないが、ものは固有化されない限り存在しない。

(2) 次のようにいわれたとしよう。このようなことは、死が魂と肉体両者の完成であるならば成就されるであろう。ただしこれは受け入れられない。ところでもしも魂だけが完成した場合、この状態には問題がある。なぜなら肉体の復元は、非存在の復元に属するものだからである。

第1章 (存在を主題とするあらゆる問題)

以下のような説がある。人間の人格はその精神と共にがあるのであり、常に変化する肉体と共ににある訳ではない。従つて精神や肉体と共に終点に赴く人間は、現世に存在する人間と同じである。これは死が魂に対しでだけ完成し、新しく作り出された復元される肉体がそれに付随するという場合でも、死が魂と肉体に対して完成し、魂と共に復元される肉体が、完成された現世的な肉体である場合でも同様である。従つて人間は精神においても、肉体においても、現世に存在する者それ自身である。

SAMPLE  
Shoshi-Shinsui.com