

アッラーメ・タバータバーイーの 「哲学入門」について ——イスラーム革命と存在論

松本耿郎

I

アッラーメ・タバータバーイー 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī と サイド・ムハンマド・フサイン・タバータバーイー Sayyid Muḥammad Ḥusain Ṭabāṭabā'ī は、西暦1902年にイランのタブリーズに生まれ、1981年に逝去した。彼は現代イランにおける12イマーム・シーア派宗教者の中でも代表的存在であった。彼はアッラーメ ('allāmah 大智識) の尊称を冠して呼ばれた。勿論、彼はアーヤトッラー (Ayatullāh) の一人であったが、アーヤトッラーの称号を冠して呼ばれることはほとんどなく、アッラーメの尊称と共に呼ばれるのが常であった。長い歴史と伝統を持つ12イマーム・シーア派の宗教者の世界でも、アッラーメの尊称を冠して呼ばれた人物は数少ない。それ程に、彼の学的活動は多岐にわたり、かつまた水準の高いものである。17巻からなるコーラン注釈 Tafsīr al-mīzān は彼の代表作である。この注釈は12イマーム・シーア派の世界にかぎらず、広くイスラーム世界全域において高い評価を受けている。これ以外にも、彼はイスラーム法学、イスラーム哲学、倫理学、政治論などの分野で数多くの著作をあらわしている。それらの著作の中でも、「哲学原理とリアリズム」 Uṣūl-e falsafah o ravesh-e re'ālism, 「イスラームにおけるシーア派」 shī'ah dar Islām, 「イ

スラーム政体論」Risālah dar Ḥukūmat-e Islāmīなどは特に有名である。

他方、彼は長年にわたりコムの神学界の中心的学匠として、多くの後進の指導にあたった。1979年のイラン・イスラーム革命によって、世界的に名前が知られるようになった革命政府の指導者達は、大多数が彼の弟子にあたる人々である。イスラーム共和党の創設者故ベヘシュティー、初代革命委員会委員長であった故ムタッハリー、イスラーム共和国第二代首相であった故バーホナル、現国会議長ラフサンジャニー等は、すべて彼の指導を受けた人々である。しかしながら、彼自身が王政打倒の運動、あるいは反植民地闘争に直接的に関与したことはなかった。その点、ホメイニーとは対照的である。しかしながら、現在の革命政権の要人達のうちでアッラーメ・タバータバーイーから教えを受けた経験を持つ人々は、そのことを大変誇りにしている。また革命後6年を経た今日において、革命政府はアッラーメ・タバータバーイーの著作の学習をおおいに奨励している。革命政権成立から今日までの6年間に、イスラームの精神をいかに理解すべきかという主題をめぐって、イラン国内で色々な議論が戦わされてきた。その過程で、時にアリー・シャリーアティーのイスラーム解釈が喧伝されたり、ムルタザー・ムタッハリーの思想が喧伝されたりした。しかし、その間アッラーメ・タバータバーイーの思想については、一貫してその正統性が認知され続けている。そして、革命体制の基盤が固まるにつれ、さらにその思想の学習の重要性が認識されるようになってきている。

ところで、アッラーメ・タバータバーイーの著作の中でも、「哲学入門」Bidāyah al-Ḥikmah¹⁾という書物は、とりわけ重視され現在のイランの各地で学習のテキストとして使用されている。この書物は、もともと1964年に設立された神学校マドレセ・ハッカーニー Madrasah Ḥaqqānī の哲学のクラスのテキストとしてアッラーメ・タバータバーイーが書いたものである。²⁾ 彼は同時に「哲学の究極」Nihāyah al-Ḥikmah という書物を同じ神学校の哲学のクラスのテキストとして現している。「哲学入門」は「哲学の

究極」にとっての基礎となるものである。しかし、基礎といっても相当高度の内容を持つものとなっている。現在のイラン哲学イスラーム協会 An-joman-e Islāmī-e Hikmah o falsafeh-e Irān（元のイラン王立哲学協会）の講座のテキストとしても使用されている。この書物はアラビア語で書かれ、高度にスコラスティックな内容を持つものであるから、一般のイラン人にはかなり近づきにくいものである。それにもかかわらず、イスラーム革命後のイランにおいて学習されているのは然るべき理由があると思われる。おそらく、その主たる理由は、この書物が伝統的なイスラームの存在論をとりあつかっているところにあると思われる。

イラン・イスラーム共和国においては、“西でも東でもない、イスラーム共和国” (lā gharbīyah lā sharqīyah jumhūrīyah Islāmīyah) というスローガンを掲げて、西洋資本主義体制ともマルキシズム体制とも異なる独自のイスラーム共和国体制の建設を目ざしてきている。そのためには、法体系、経済制度、社会システム等をイスラームの理念に基づいて再編成しなければならないばかりか、社会の成員である個々の人々の主体的根拠や世界観をも明確にする必要にせまられている。その場合、個人の主体性と世界観の根拠となるものは、やはり西洋思想やマルキシズムの理論とは別なものでなければならないことはいうまでもない。それは、やはりイスラームの理念に根ざした思想でなければならない。その役割を果たすのがイスラーム哲学における存在論であると意識されているのである。それ故に、アッラーメ・タバータバーイーの「哲学入門」というイスラーム存在論をとりあつかった著作が読まれていると考えられる。イスラーム存在論について書かれた著作は、「哲学入門」以外に数多く現代イランには存在している。しかし、とりわけこの書物が学習の対象として人々に読まれているのは、それが今世紀最高の学匠と見なされたアッラーメ・タバータバーイーによる作品だからであると見ることができる。

本稿では、この「哲学入門」に示される存在論を考案し、さらにイラン・

イスラーム革命における革命主体の思想的基盤の一面を分析してみようと思う。

II

「哲学入門」は、184ページの本であり、西暦1970年に書きあげられたものである。12章から成る内容を持っているが、特に存在に関する一般論を述べている第1章が重要であると思われる。そこで、ここでは第1章の内容を紹介し分析しようと思う。第1章は12節に分けられているが、第1章に先立って序文が置かれている。序文において次のように述べられている。

神的哲学 al - Hikmah al - ilāhiyah とは存在者であるかぎりでの存在者の諸相について探求する学である。また、存在者の本質的属性を探求するその学の対象は存在者であるかぎりでの存在者である。さらに、その学の目的は諸存在者を普遍的に認識することであり、かつ、それらの存在者と真の存在者でないものとを区別することである。

すでに述べたことを説明すると、すなわち、人間は自分自身にリアリティー (ḥaqīqah) と現存性 (wāqi'iyah) があることを自ら知り、また、自分自身とは別に、あるリアリティーと現存性が存在することを自ら知り、そして、それを獲得することが自分にできることを自ら知っている。したがって、人がなんらかのものを求めたり意図したりするのは、そのものが実在しているためであり、また、人がなんらかのものから逃れたり、それを避けたりするのは、それがリアリティーにおいて存在するがためなのである。それゆえ、たとえば乳房をもとめる乳児は、現実上乳であるものをただひたすら求めているのであり、空想上や憶測上のものを求めているのではない。猛獣から逃れようと

する人間はリアリティーにおいて猛獣であるものから、ただひたすら逃れるのであり、空想上また迷信上猛獣であるものから逃れるのではない。

しかしながら、人間はしばしばその判断を誤ることがある。すなわち、人間は「運命」とか「巨人」とかのような実在物でないものを外在における真の実在物と考えたり、あるいは「純粹靈魂」や「純粹理性」のように外在において真に存在するものを迷信的で事実無根のものであると信じたりする。それゆえ、まず第一に必要なことは、存在者であるかぎりでの存在者に特有な諸相を認識することである。さらに、その認識によって現存するものとそうでないものとが区別される。そして、これらの諸相を探求する学こそが神的哲学なのである。

すなわち、神的哲学とは存在者であるかぎりの存在者の諸相について探求する学なのである。それはまた第一哲学 al - falsafah al - ūlā と最も最高の学 al - 'ilm al - a'lā と呼ばれている。その学の対象となるものは「存在者であるかぎりの存在者」であり、その学の目的は真の存在者とそれ以外のものとを区別することであり、さらに存在の諸原因を認識することである。また特に第一原因という存在者の連鎖がそこに帰着するもの、すなわち神の認識およびその美名と至高の属性の認識が、その目的なのである。³⁾

この序文においてアッラーメ・タバータバーイーは、存在者の正確な認識が神的哲学の中心課題であると説いている。彼は、存在者のリアリティーの認識が実践と直結すると見なしている。このような前提に立てば、存在者についての正しい認識がなければ、実践それ自体が根拠を喪失してしまうということになる。この立場においては、存在者とその認識と実践は相互に不可離的に結合していると考えられている。それゆえ、認識と実践が存在論的保証を得るには、存在者を真に存在者たらしめる種々の特性に

ついて確実な知識が必要となる。

ところで、存在者を存在者たらしめているものは、一般的にいて「存在」である。それゆえ、まず「存在」を正確に把握することが肝要となる。このために、彼は本諸の第一章において「存在」の基本的特性を詳述しているのである。

彼は第一章の第一節において、次のように述べている。

存在の概念は、他のものの媒介によらずにそれ自体で理性の対象となる自明的なものである。なぜなら、定義の対象のほうが定義をおこなおうとする者よりも自明的で明白であるという必然的事実のために、存在を定義もしくは叙述説明しようとするものはない。したがって、存在の説明として述べられたこと、すなわち「存在もしくは存在者であるかぎりでの存在者とは、実在を肯定するもの *ath-thabit al-'ain* である」とか、あるいは「それについて情報を与えられ得るもの」というようなものは本当の定義ではなく、字句の説明である。やがて、述べるように、存在には五つの普遍的概念のいずれか一つの意味における類も種差も特性もない。しかるに、定義されるものとはそういうものから構成されるのであるから、存在を定義する者はいないのである。⁴⁾

イスラームの伝統的哲学においては、ラテン語で思索するキリスト教スコラ哲学におけるように「存在」*wujūd*=*esse* もしくは *existentia* と「存在者」*mawjūd*=*ens* を明確に区別しない。キリスト教スコラ哲学では、*ens* は実体 *substantia* を意味し、*esse* は存在の働き *actus essendi* を意味するものとして慎重に区別される。そして、人間理性の認識の順序は、まず *ens* を把握し、ついでその本質 *essentia* を定義し、最後その *existentia* を判断により確認すると考えられている。しかしながら、キリスト教スコラ哲学は、実在の形而上学的秩序が、この人間理性の認識の秩序とは逆になっている

という。⁵⁾ すなわち、実在において最初に現れてくるものは、ある一つの存在の働きであり、それは特殊な存在の働きであるがゆえに、ただちにある一つの本質を限定し、それによって、ある一つの実体を在らしめるという順序になっている。

キリスト教スコラ哲学において、認識に対し実在の秩序が倒立して現れるままに放置されたがために、それ以後の西欧思想において、認識論と存在論の分裂が生じたということができるかもしれない。

イスラーム哲学においては、実在の秩序と認識の秩序を一致させようとする。勿論、イスラーム哲学においても、イブン・スィーナーの存在偶有説のように⁶⁾実在と認識の不一致をひきおこす主張をした思想家もいた。しかしながら、イブン・スィーナーより後の思想家達は、この存在偶有説を批判しつつ克服し、実在と認識の秩序を一致させる方向に進む。その結果として、「存在の根源的実在性の説」*aṣālah al - wujūd*が創り出されたり、あるいは「存在一性論」*waḥdah al - wujūd*が説かれるようになったのである。

しかしながら、実在と認識が一致することがイスラーム哲学において可能となった背景には、先に記したように「存在者」*mawjūd*という語と「存在」*wujūd*という語を、キリスト教スコラ哲学のように明確に区別しないという言語的特性があったからではなかろうか。イスラーム哲学における「存在者」*mawjūd*の語は、ラテン語の *ens* と完全に符合してはいない。*mawjūd*の語は *ens* のように実体という意味をそれほど明確には持っていない。むしろ、*mawjūd* は「存在」*wujūd* の現実相を意味する言葉である。すなわち、事物を存在の現実相として把握することが *mawjūd* という語を使用することですすでにおこなわれているのである。したがって、キリスト教スコラ哲学という実在の形而上学的秩序と理性認識の秩序とが一致してくるのである。

アッラーメ・タバータバーイーがこの節において、存在 *wujūd* はそれ自

体で理性の対象となる自明的なもので、定義を要しないと述べているのは、まさにこの実在の秩序と認識の秩序の一致を述べていると見なすことができる。すなわち、イスラーム哲学においては存在が認識の根拠となるとされているのであり、実体が認識の根拠となるのではないのである。このような存在理解に基づいて、彼は存在の諸々の相を説明してゆく。第一節につづく第二節には、存在概念が内容上の一般者であることが論証されている。すなわち、

存在 wujūd という言葉は、その主語となるもの等に対して意味内容が共通する仕方で一義的に述語づけられる。その証明の一つとして、われわれが存在をいろいろの種類に区分しているという事実がある。たとえば、存在を必然者の存在と可能者の存在に区別したり、可能者の存在を実体の存在と偶有の存在に区別したり、さらに実体の存在を区別したり、偶有の存在を区別したりする。しかし、明らかなことは、その区別は区別された群に対し、正確に合致していて、しかも、その存在がいくつかに区別されていることである。(したがって、存在概念は、あらゆる範疇において、一義的に該当するといえる)

この証明として(さらに)次のことがある。すなわち、われわれは、しばしばあるものの存在を断定する場合に、一方でそのものの本質の特性の判断に迷うことがある。たとえば、世界が創造者を持つことを断定した場合に、一方でその創造者が必然者であるのか可能者であるのか、あるいは、その創造者が本質を持つのか持たないのか判断に迷ったりする。同じく、人間が靈魂を持つと断定した場合にも、その靈魂が純粹なものか物質的なものか、あるいは、それが実体であるのか偶有であるのか迷ったりする。しかしながら、そういう場合にも、その存在についての知識はそのまま存続しているのである。そうしてみると、もし存在が唯一の意味を持つのではなく、むしろ主語が数多

くなればそれに応じてその意味も多様になるような名目上の共通概念 *mushtarak lafzī* であったとすれば、存在の意味も、その主語の変化と共に当然のこととして変化するはずである。(然るに事実はそのではなく、存在の意味はあらゆるケースにおいて同一である)⁷⁾

アッラーメ・タバータバーイーは、第二節において、存在が一般者であることの論証をさらに続けているが、冗長となるからここには紹介しないでおく。

ところで、存在が端的に一般者であるというこの主張は、存在を類比的一般者であるとするキリスト教スコラ哲学の立場と少し異なる。この相違はどこに由来するのであろうか。

実は、アッラーメ・タバータバーイーは、この場合、存在概念 *mafhūm al-wujūd* が一般者であることを述べているのである。第五節において、彼は存在のリアリティー *ḥaqīqah* が類比的であることを述べている。リアリティーと概念は当然異なっている。もともと、概念とはあるものが他の何らかのものと共有する属性を意味している。その意味で、概念とは常に一般者である。存在概念を端的に概念として見るかぎり、それはもっとも優れて一般者であるといえる。キリスト教スコラ哲学は、存在概念の一般者性と存在リアリティーの類比性を一緒にして、有名な「存在の類比性」*analogia entis* 論を展開している。しかし、存在概念は概念であるかぎり、命題論的判断において現れてくるものである。ということは、実在の理性認識の最終段階において現れてくるものであるといえる。他方、存在リアリティーは、認識の根拠となるもので超越的なもの *transcendentale* なのである。イスラーム哲学のように、認識の秩序と実在の形而上学的秩序を一致させつつ思索をすすめる場合には、概念のレベルとリアリティーのレベルを混同することはない。キリスト教スコラ哲学における「存在の類比性」論は、たしかに存在の基本的特性の説明についてきわめて有効なものである。し

かし、これはレベルの異なる特性を結合させているが故に、存在リアリティーの認識を曖昧なものにする危険性を持っているように思える。

ともかく、存在を概念として見るかぎり一般者であり、それは同時に属性であるということも意味している。ところで、属性はなんらかのものの本質に対し偶有となるものである。それゆえ、存在は本質にたいする偶有であるということが出来る。存在の本質に対する偶有という考え方は、古くシブン・スィーナーによって表明されたものが中世西欧世界に紹介され、大論争を惹き起こしたという経緯がある。⁸⁾ イブン・スィーナーの存在偶有説が哲学史上の大問題となった背景には、この説についてのイブン・スィーナーの説明が十分でなかったということもある。イブン・スィーナーの存在偶有説の内容は、ナスィール・ウッディーン・トゥーシーによって明確にされ、それが理性の思惟レベルにおいてのみ成立し得る説であることが確定された。⁹⁾ アッラーメ・タバータバーイーも、このトゥーシーの解釈を踏まえて、第三節において存在と本質との関係を説明し、次のように記している。

存在が本質 māhiyah に対し附加するもので、かつ偶有者であるというのは、以下の意味においてである。すなわち、存在と本質という二つの概念のうちどちらか一方の概念が他のものの概念とは別なものだということである。というのも、理性は本質——すなわち、何であるかという問いの答の中で語られるところのもの——を存在と分離し、その後で、理性は本質に存在を附加している。すなわち、この事実が偶有するということの意味なのである。それゆえ、存在は本質と同一ではなく、また本質にとっての部分でもない。

その証明は、本質から存在を否定することが認められるということである。もしも存在が本質そのもの、もしくは本質の一部であるとするれば、ものそのものの否定、もしくはその一部の否定が不可能となる

ために、本質から存在を否定することは許されなくなってしまう。

さらに、本質に存在を述語づけるにはなんらかの証明が必要である。それゆえ、存在は本質そのものでも、本質の一部でもない。なぜなら、ものの本質ならびに本質構成要素は、そのものにとって明らかに確立しているものであり、証明が不要だからである。

さらに、本質はそれ自体、存在と非存在とに同等の関係を持っている。もしも、存在が本質そのもの、もしくは本質の一部だったとすれば、存在に対立するところの非存在に対する本質の関係というのは非合理なこととなってしまう。¹⁰⁾

以上のように、アッラーメ・タバータバーイーは、存在命題における主語としての本質にとって、存在は偶有であることを述べている。思考の領域では本質と存在は明確に区別できるのである。そして、本質が存在から独立していることが明示されている。

アッラーメ・タバータバーイーは、これまでに見た三つの節の中で存在概念の思考のレベルでの特性を明らかにしている。思考のレベルでの存在は、普遍的一般者であるとともに、本質に対する偶有者であり、そのかぎりでは存在は他の普遍的一般者・属性と同じ性質を持つことが明らかにされている。しかしながら、第一節に記されているように、存在概念はそれ自体で思考にとって自明のものなのである。すなわち、存在は定義とか叙述とかいう理性の媒介を経ることなく定立する概念とされている。それゆえ、存在概念は他の概念とは基本的に異なるものなのである。

III

アッラーメ・タバータバーイーは概念としての存在の基本的特性を明ら

かにした上で、他の概念一般、すなわち本質と存在がいかなる関係にあるかの説明に立ち入っている。この存在と本質との関係認識が、概念としての存在認識から一步進んで存在リアリティーの認識にいたる入り口になっていると思われる。ところで、イスラーム哲学の歴史においては、存在と本質の関係の問題は、存在が根源的実在性 (aṣālah) を有するか、それとも本質がそれを有するのかという形式で議論されている。その場合、存在と本質のどちらか一方が aṣālah を有すると決定されれば、他方は抽象性 (i'tibāriyah) を有することになるとされる。この問題に関しては長い論争の歴史があるが、現在では、ほとんどのイスラーム哲学者が存在の根源的実在性 aṣālah al - wujūd の立場を主張している。¹⁾ アッラーメ・タバータバーイーも、存在の根源的実在性説を採る哲学者の一人である。彼は第四節において、その論旨を次のように展開している。

われわれは、実在上の特徴をそなえた実在的事象がまさに現存しているのであり、(その存在が)表象する人の表象力によっているのでないということを疑わない。そして、われわれに観察されるこれらの事物の総体——それは外在においては単一であるが——から二つの概念を析出する。その二つの各々は、たとえその両者——その両者とは、すなわち存在と本質であるのだが——が指示対象 (miṣdāq) の上では一つであるとしても、丁度、外在における「人間」から「それは人間である」という判断と「それは存在している」という判断がひきだされてくるように、(命題上の) 概念では一方が他方と異なるのである。

哲学者たちは、この両者のどちらが根源的実在であるかということについて相異なる意見を持った。イスラーム逍遙学派の徒は存在の根源的実在性を唱えた。他方、照明学派の徒には本質の根源的実在性の説が帰されている。しかしながら、存在と本質の両者がともに根源的実在性を有するという説は、哲学者のうちで誰も唱えるものはない。

というのも、そのように考えることは、あらゆるものがかならず二個あるという結論になってしまい、そういうことは自明性に反するからである。

真理は、イスラーム逍遙学派が唱える存在の根源的實在性の説である。その証明、本質は本質であるかぎりにおいて存在と非存在とに對等の關係しか持っていない、であるから、もし本質が（存在と非存在とに對する）均衡状態をぬけ出て、存在を媒介として本質の派生的特徴が自らに現れてくるような形式で、存在レベルに移行するのでないとしたら、本質に関し（自体的に）そういう変化が現れたとせねばならなくなる。しかしながら、本質の自体的変化というのは当然不合理なことである。それゆえ、存在こそがかの均衡状態から本質を移すものなのである。したがって、存在が根源的實在なのである。

ところで、本質は創造者から獲得したある關係によってかの均衡状態から根源的實在性のレベルに移行し、その後、本質に派生的特徴が現れるといわれることがある。しかし、この説は次のようにして拒否される。すなわち、本質がその關係を得た後に状態が変わってしまうとすれば、その相違の原因こそが、たとえそれが創造者との關係と名づけられるとしても、根源的存在なのである。また、もしもその状態に相違がなかったとして、しかも、それにもかかわらず本質が現存していて、それに派生的特徴が現れていると述語づけされるのであれば、それは先に述べたように、（不合理な）本質変化の一種となる。

別の証明、本質は、それ自体で多数性と差異の原理となるものである。それゆえ、もしも存在が根源的存在でないとしたならば、實在上の一性とか二つの本質の一致とかいうことが実現しないことになる。すなわち、存在上一致しているということを意味する「述語づけ」hamlが実現しなくなってしまうのである。しかしながら、自明的判断はこれとは反対のことを結論している。それゆえ、存在こそが本性上現存

している根源的実在であり、他方、本質は存在により現存するものである。

別の証明、本質は外在 *wujūd khārijī* として存在する場合に、その派生的特徴が生ずる。しかし、本質それ自身で意識的存在 *wujūd dhīhnī* として存在する場合には、いずれ述べるように、派生的特徴はどれ一つとして本質に生ずることはない。それゆえ、もしも存在が根源的実在ではないとして、(意識的存在と外在という)二つの存在の中に認められるところの本質のほうに根源的存在性があるとすれば、その両者、すなわち意識的存在と外在、の間に区別はなくなってしまう。しかし、この結論は誤りであり、さらに、前提も同じく誤りである。

別の証明、本質はそれであるかぎり、先行性、後行性、強さ、弱さ、可能態、現実態に対し平等な関係を持っている。しかしながら、外在において存在する事物はこれらの属性の点で相違している。あるものは、たとえば「原因」のように先行していたり、もしくは強かったりする。また、あるものは「結果」のようにその逆であったりする。また、あるものは可能態においてあり、あるものは現実態においてあったりする。それゆえ、もしも存在が根源的実在者でなかったとすれば、これらの属性は本質に由来することとなると同時に、これらのものと本質が平等の関係を持っているということになる。しかし、そういうことは矛盾している。

(存在の根源的存在性についての) 別な証明は多くの著作の中に述べられている。

本質の根源的実在性と存在の抽象性を主張する人々の中に、次のような誤った論証をするものがある。すなわち、存在が根源的実在であるならば、それは外在として存在しなければならない。そうしてみると、(その外在としての存在が存在するために)存在が必要となる。(そうすれば、この第三の存在にとっても、また別な存在が必要となるか

ら)かくして(この仮定は)無限に連鎖することになる。であるから、存在が根源的實在であると考えるのは誤っている、と。

この論証には、次のように答えよう。すなわち、存在は現存するが、それは自体的に現存しているのであって、他の存在に依っているのではない、したがって無限遡及することはない、と。

これまでに述べたことから、ムハッキク・ダッワーニー¹²⁾のものとされ、問題とされるもう一つの説の弱さが明らかになる。その説とは、至高の必然者(神)については存在の根源的實在性を認め、可能的事物については本質の根源的實在性を認めるというものである。彼がそう主張する論拠は、必然者に存在者という語を使用するのは、必然者が存在そのものであるという意味において使用しているのであり、(他方)本質に存在者という語を使用する場合は、本質が存在と関係しているという意味において使用しているのであり、その関係は丁度、「乳売り」とか「果実売り」という言葉が、「乳」と「果実」とに關係しているという意味で使用されているのと同じである、という論拠である。しかし、こういう論拠は、正統な学説、すなわち存在は自体的に存在者であり、本質は偶有的に存在者である、ということに反している。¹³⁾

存在の根源的實在性の証明としてアッラーメ・タバータバーイーは、四種類のものを挙げて説明している。存在の根源的實在性の論証の基盤は、古くモッラー・サドラーにより確立されている。¹⁴⁾ この「哲学入門」に述べられた四種類の証明も、モッラー・サドラーの証明に即したものである。

具体的存在者を、理性は分析し、それが存在していると判断すると同時に、それがしかじかのものであると判断を下すことができる。この“しかじかのものであるという判断”が本質と呼ばれる。ところで、理性の領域ではその「本質」が存在すると判断することができるが故に、存在は本質に対し述語づけされる属性的、偶有的なものとして把握することができる。

この点については、アッラーメ・タバータバーイーは第三節において既に明らかにしている。

ところで、存在が偶有であるという認識にとどまるならば、本質は存在に存在論的に先行することになるであろう。しかし、本質が存在に先行するならば、本質はその現成の以前にどのような形式で存在していたのかという問いが当然出てくる。既に説明されたように、存在は無条件に一義的である。したがって、本質はその現成の以前に別な様式で存在していた、と主張しても、本質の存在に対する先行性を説明したことにならない。存在は本質と離れることはないのが現実の世界なのである。

しかも、現実の世界において存在と本質は一致しているのみならず、既にこの節の証明でも明らかとなっており、存在の方が本質に対して先行しているのである。勿論、先行といっても前後の関係におけるそれの意味しているのではない。実在においては、存在と本質の関係を前後の関係で捉えることはできない。両者は常に一致している。ただ、本質を本質たらしめるもの、すなわち「派生的特長」は存在によって実現しているのである。その意味で存在は本質に対し優位性を持つのである。

アッラーメ・タバータバーイーがこの節の終りに引用しているムハッキク・ダッワーニーの説、すなわち神においては存在が本質に対し根源的実在性を持つが、可能的事物においては本質の方が存在に対し根源的実在性を持つ、というものは、実在の領域の真相についての認識を持たない奇妙な説である。

ムハッキク・ダッワーニーのこの説の根拠とは、次のように補足説明できる。すなわち、ムハッキク・ダッワーニーは、あるものが存在するという判断が成立するのは、そのものが存在と関係を有するという意味で成立するのであるとする。ところが、神は存在そのものであるから、それは換言すると存在そのものが存在するというのと同じことになる。すなわち、存在そのものの中に存在が含まれるという特殊な関係にあるのが神である

とされる。ところが、彼の考え方では、たとえば人間が存在する、といわれるのは、人間が存在と関係を持つ時にいわれるということになる。それは丁度、その人間は果実売りであるという判断において、その人間が果実と関係を持つがゆえにその判断が成立するのと同じであるとする。

この考え方では、可能的事物が存在と関係を持つ以前には、どうなっているのかという疑問、すなわちイブン・スィーナーの存在偶有説によって惹き起された疑問をそのまま残してしまうことになる。それゆえ、実在においては存在が本質に対し根源的実在性を有するという存在のリアリティーを認識した人々によって、この説は拒否されているのである。

ここまで、アッラーメ・タバータバーイーの存在に関する説明を順序を追って見てきた。彼は、概念としての存在の分析から出発して、存在のリアリティーの認識に踏み込んでいる。そして、存在のリアリティーにおいては、存在が根源的実在性を有することを見通している。存在は認識の根拠であると同時に、実在の根拠であることが明らかにされている。

ところで、序文において見たように認識が実践の根拠であるのだから、認識の根拠としての存在は実践の根拠ともなる。勿論、真の意味で存在が実践の根拠であるためには、これまでに示されたような仕方で存在のリアリティーを正しく把握しなければならない。存在のリアリティーの正確な認識にもとづく実践こそは、実在の領域で存在論的意義を持つことができるのである。なぜなら、存在は認識の根拠であると同時に、実在の根拠でもあるのだから。かくして、存在リアリティーの把握を通じて、実在と認識と実践が一致することが可能となってくる。かかる一致において、様々な疎外が克服されるのである。

イラン・イスラーム革命の究極的目標が、現代世界に蔓延する自己疎外状況 *az khod bigānegī* の克服にあることは、既によく知られている。そうであってみれば、自己疎外を超克し、実在と認識と実践の一致の指針を与え

てくれる思想が求められるのは当然のことである。アッラーメ・タバータバーイーのこの書は、そういう要求に最も簡潔に答えるものなのである。それゆえに、初めに記したように現在のイランにおいて広くこの書物が学習されているのでありと考えられる。

ところで、本稿においては紙巾の都合で、第一章の第四節までしか分析を進めることができなかった。第五節では存在リアリティーの類比性が説明され、第六節では、存在の被規定性。第七節では、存在の否定的性質。第八節では、物自体。第九節では、事物性。第十節では、非存在。第十一節では、非存在の不可知性。第十二節では、非存在の復元不可能性という順序でイスラーム哲学における存在論上の重要な主題が論じられている。第一章を、第一段階としてさらに十一の章があり、各章において哲学上の諸々のトピックが論じられている。これらの諸問題については、また次の機会に論考したいと思う。

〈本稿は、昭和60～63年度文部省科学研究費助成金・一般研究（A）による「現代イスラーム社会の変容の総合的研究——思想的背景と現状」の研究成果の一部である。〉

注

- 1) 本稿において使用する *Bidāyah al - Hikmah* は、Maktabah al - Ṭabāṭabāī, Qum 版の第二版、イスラーム暦1397年刊行のテキストである。なお、*Bidāyah al - Hikmah* は Muḥammad 'Alī Gerāmī によってイスラーム暦1401年に、ペルシア語に翻訳され、同じ Maktabah al - Ṭabāṭabāī から Āghāz - e Falsafah という題名で出版されている。このペルシア語訳は、決して本文に忠実な訳ではなく、内容の解説に重点を置いたものになっている。
- 2) Fischer, *Iran, From Religions Dispute to Revolution*, 1980. Harvard Univ. Press. p.81参照。
- 3) *Bidāyah al - Hikmah*, pp.5～6

- 4) *ibid*, p.7
- 5) たとえば, E. ジルソン著『神と哲学』三鴨唯義訳 行路社 1975 8-87頁参照。
- 6) Ibn Sīnā (Avicenna), *Kitāb al - ishārāt wa al - tanbīhāt*, Cairo, Dar al - Ma'ārif, 1960, Vol. 1, p.202-203
- 7) *Bidāyah al - Hikmah*, p.7-8. なお, 引用文中の () 内の文は筆者による補充である。以下, 引用文中の () も同じ。
- 8) 井筒俊彦『イスラーム思想史』岩波書店 1975 247頁参照。
- 9) モッラー・サドラー著『存在認識の道』井筒俊彦訳・解説 岩波書店 1978 241-242頁参照。
- 10) *Bidāyah al - Hikmah*, p.9
- 11) Sabzawārī, *Sharh - i Ghurar al - Farā' id or Sharh - i Manzūmah*, McGill University, Institute of Islamic Studies, Tehran Branch, Edited by M. Mohaghegh & T. Izutsu. The fundamental structure of Sabzawari's Metaphysics. by T. Izutsu. p.72参照。
- 12) Jalāl al - Din al - Dawwānī (歿年1501または1503A.D.) のこと。
- 13) *Bidāyah al - Hikmah* p.10~p.12
- 14) モッラー・サドラー著『存在認識の道』井筒俊彦訳・解説 岩波書店 1978年を見よ。とりわけ, 19~55頁はこの説の解説に当てられている。

Revolution and Ontology —A Study of “The Beginning of Philosophy” by ‘Allamah Ṭabāṭabā’ī

by Akiro MATSUMOTO

Muḥammad Ḥusain Ṭabāṭabā’ī (1902-1981) was one of the greatest Islamic thinkers in modern Iran. He used to be known by the honorific

“*Allamah* (the very learned).” He wrote numerous books on the Islamic sciences, which cover Islamic law, Islamic theology, Islamic philosophy, exegetics on the Qur’an and so on. Unlike Ayatullah Khumainī, he never had a brilliant career of anti-despotism. However, he was always very much respected by all the Iranian *ruhānīs* because of his deep-rooted Islamic belief and his erudition in the Islamic sciences. He was a professor at the theological school of Qum and most of the leaders of the Islamic Revolution in Iran in 1979 received his lectures.

Today his writings are very popular and are read everywhere in Iran. The revolutionary government is also encouraging Iranian people to study his works. In particular, his “*Bidāyah al-Hikmah* (The Beginning of Philosophy)” is very famous. The revolutionary intellectuals are ardently studying the problems of Islamic ontology referring to this book. His idea is so scholarly that it seems very difficult to understand the concepts in this book without basic philosophic knowledge.

This paper examines the logical structure of Islamic ontology in “The Beginning of Philosophy”, focusing on the unity of cognition and practice in the existential world. In addition it attempts to discover the reason for the high evaluation of this book.

In the traditional Twelver Shi’ite philosophy, it is said that the concept of being is established apriori in man’s conscience. ‘Allamah Ṭabāṭabā’ī holds the same idea. In this book his idea of “being” is based on both “cognition” and “practice”. He proves that being is the basis of cognition, and cognition is the basis of practice. Thus, he unites “being”, “cognition” and “practice” in his idea. In order to realize this unity, it seems to be a prerequisite to understand the reality of the existential world as ‘Allamah Ṭabāṭabā’ī does.

The unity of cognition and practice in the existential world is an absolutely necessary condition for overcoming so-called “Selbstentfremdung (self-alienation)”. Selbstentfremdung now prevails in the world and it is considered that this alienation had its origins in the disunity of cognition and practice. ‘Allamah Ṭabāṭabā’ī shows the way of unity of cognition and practice in the existential world through expounding the reality of being. At this point, it can be considered that one of the main purposes of the Islamic Revolution in Iran is to have conquered this Selbstentfremdung which had been brought about by the westernizing policy of the Shah’s regime. Therefore, this book is still highly acclaimed and studied by many people who wish to pursue the authentic Islamic idea.