

イスラーム革命における人間と思想

——「クルアーンより見た神」——

ムハンマド・ホセイニー・ベヘシュティー

松 本 耿 郎 編 訳・解 説

昭和60—63年度文部省科学研究費補助金（一般研究A）

研究課題番号 60400012

研究成果報告書・II（昭和60年度第2分冊）

国 際 大 学

中 東 地 域 研 究 科

本冊子は、昭和60—63年度文部省科学研究費補助金による一般研究（A）として行なわれた「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」の成果の一部を報告するために作成された報告書の第2分冊であり、昭和60年度文部省科学研究費補助金の一部を用いて作成された。

記

昭和60—63年度文部省科学研究費補助金一般研究（A）

研究成果報告書・II（昭和60年度第2分冊）

課題番号 60400012

研究課題 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——

研究代表者 黒田壽郎（国際大学教授）

研究分担者 石田 進（国際大学教授）

丸山直起（国際大学教授）

松本耿郎（国際大学助教授）

小杉 泰（国際大学助手）

イスラーム革命における人間と思想

——「クルアーンより見た神」——

ムハンマド・ホセイニー・ベヘシュティー

松 本 耿 郎 編 訳・解 説

は じ め に

ここに訳出するサイイド・ムハンマド・ホセイニー・ベヘシュティーの「クルアーンより見た神」および、その解説は、昭和60年度文部省科学研究費補助金にもとづく「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」という研究テーマによる成果の一部である。この研究プロジェクトにおいて、筆者は主として現代十二イマーム・シーア派の思想の動向分析を手がけているためにとりあえずイラン・イスラーム革命の事実上の演出家であると見なされているベヘシュティーに焦点を当てて見た。ベヘシュティーのこの著書は他の外国語に訳されたことがないものである。この著書は、イラン・イスラーム革命の中心人物の思想内容がいかなるものであるかを知るのにきわめて便利なものである。この著書の訳出・分析を通じて、イラン・イスラーム革命を支える思想が、いかにイスラームの伝統に忠実であり、かつ普遍性を有するものであるかが明らかになった。イスラーム世界では、斬新・過激な思想よりも、むしろイスラームの伝統に根ざす正統的な思想の中に、かえって変革への強いエネルギーを見い出すことができる。いずれにせよ、この翻訳・分析作業によって、現代十二イマーム・シーア派の思想構造の内部に、ある程度スポットを当てることができた。次年度は、この研究成果をふまえ、さらに進んだ研究成果を出してゆきたい。なお、研究、翻訳にあたっては、色々な方々から助言をいただいたことに感謝している。とりわけ、この著作の訳出に協力していただいた岩見隆氏、および、この著作の翻訳をすすめて下さったマスィーフ・ムハージリー氏に心から謝意を表したい。

1986・3・5

目 次

解 説	i X
序 章	1
第 1 章 形而上学	7
注	17
第 2 章 形而上学の諸問題	21
注	26
第 3 章 根 元 学	29
注	82
第 4 章 唯一なる神	87
注	122

慈悲深く慈愛遍き神の御名において

世界に存在をもたらし、人間を創造せる「彼の御方」に限りなき称讃と感謝のあらんことを。世界を導き、すべてのものにその本性に適合した教えを伝えるために、神が遣わした清浄にして選り抜かれた使徒達に限りなき讃辞のあらんことを。人々が真理を求め、真理を口にし、真理を踏み行なう道にて、より目覚め、より熱心に、より賢明に歩を進めんことを。また、様々な偽りなる教えに対しては、それらが常にそれに従う者を迷妄と頹廢の危機に導くものであるが故に、人々をそれらから無事に守られんことを。

真理の伝え手達の封印、『クルアーン』の招来者たるムハンマド（彼の上に神の恵みと救いのあらんことを）及びその後裔なる清浄にして選ばれたる者たるイマーム方、そしてその一族及び教友達の純良なるすべての方々に無量の讃辞のあらんことを。

解 説

現代12イマーム・シーア派宗教指導者の思想を知ること、イラン・イスラーム革命の真相を把握し、正確な評価をおこなうために不可欠な作業である。前回の昭和58—59年度文部省科学研究費補助金による“現代イスラーム政治・経済思想の総合的研究”の研究成果報告の一部として、上記の趣旨に基づきホメイニー、ターレガーニー、ムタッハリーの三名を選び、彼らの著作について研究・翻訳を既におこなった。ホメイニー、ターレガーニー、ムタッハリーは、イラン・イスラーム革命において、イランの大衆に直接語りかけ、指導したイデオログである。彼らは革命のかなり前からシャーの専制政治を厳しく糾弾し、イスラーム精神の根源から得た深い信念でもって身命を賭して不正・腐敗を非難した人々である。勿論、彼ら以外にも旧王政の打倒にむけて、民衆の意識を喚起し方向づけをおこなったイデオログは幾人もいる。アリー・シャリーアティーを初め、数多くの思想家がその中に数えられるであろう。

ところで、これらの人々は自らの思想・信念をつらぬき、妥協を排除し、身をもって理想の正しさを民衆に対し実証しつづけ迫害をものとしなかったのである。彼らはシーア大衆の心情に深く根ざす「殉教への共感」に強く訴える生き方を選びとった人々である。彼らは、その意味ではイスラーム革命にとっての起爆剤となった人々なのである。革命が成功するにはこのような人々の存在は不可欠であるのはいうまでもない。しかしながら、大きな社会変革をもたらす革命の実現のためには、このように民衆に理想と感情の高まりを与える役目を果たす人物だけでは不可能である。いかに高貴な理念に導かれている民衆といえども、権力の恫喝や懐柔には弱いものである。革命を成功させるには、革命にむけて大きく動いてゆく大衆を支え、大衆の犠牲

を極力くい止めるようにする組織が存在し、それが強い機能を発揮することが必要である。そういう組織は、純粋な理論家集団であるより、むしろ多様な分子を内包した集団であるほうが、その機能をより有効に発揮する場合が多い。このような組織は既成権力を打倒しようとする大衆の破壊への欲求を吸収し、それを新たな権力と体制への確立へと方向づける時に、革命の中核的役割を果たすようになる。

イスラーム革命の成就の前まで、イランにおいて反体制運動が高まりを見せた中で、種々の反体制グループが存在していた。その多くは、マルキシズムの色彩の濃いものであったが、そういう左翼グループは理論的に先鋭で、行動的にも過激なものが多かった。これらの左翼集団は王政と全面的に対決し、反体制運動の前衛として機能していた面はあるが、その理論と方法は大衆に多くの流血と犠牲を要求するものであった。それらは、既成権力に対し、自らを擬装したり、妥協したり、交渉したり、だしぬいたりする術を知らない、政治的に未熟な集団であった。それ故、大衆の犠牲をくいとめ、大衆を革命へと方向づけながらも保護することができなかつたのである。それ故に、大衆から全面的な信頼を得ることができなかつたのだということができよう。

左翼グループがこのような状況の中にある時、イランにおける宗教者の反王政活動は、ホメイニーという精神的指導者を戴きながら、より巧妙に運動を展開していった。その中核となったのは、革命成立後「イスラーム共和党」I・R・Pへと発展していった宗教者とそのシンパサイザーのグループであった。このグループは、いわゆるルーハーニー Rūhānī（宗教学者）を中心とするものであったが、その中には商人や官僚、教員など社会の様々の分野からの構成員を含んでいた。それだけに、多様な権利と利益の保護に留意しつつ、反体制運動を進めてゆかなければならなかつたのである。それ故、この反体制宗教者グループは、国王の専制体制と対決姿勢を採りながらも、他方ではそれと政治的交渉をおこないながら運動を展開するという老獪さを身につけていたのである。そして、この反体制宗教者グループの指導者が、

ここにその著作をとりあげて訳出するアーヤトッラー・サイイド・ホセイニー・ベヘシュティー Ayattullāh Sayyed Husayni Beheshti (A.D 1928～81)である。

ベヘシュティーが、イラン・イスラーム革命の成功には極めて重要な役割を果たした人物であることは衆目の一致するところである。しかしながら、彼の革命史における役割の評価および人物評価は正確におこなわれていない。多くのイスラーム革命の記述者達が彼を不可解な人物と評している。あるいは、1979年のイスラーム革命成立時点では、ジャーナリズムが彼を「策略家」とか「イランのラスプーチン」などと評していたこともある。極度に抑制された話しぶりや、優雅で物静かな物腰が、革命家というイメージから程遠いが故に、彼の周辺に無気味さと誤解と憶測をつくり出すことになったかもしれない。しかし、王政末期の混乱の中において冷静な判断力と平衡感覚を失わず、革命を成功へと導いてゆく手腕は卓抜なものであった。彼がどのようにして政治的手腕を体得したのかということは不明な点が多い。しかし、彼がいたために、権力の交替が大きな混乱もなく運ばれ得たということは否定できないのではなかろうか。

彼はホメイニーおよびムタッハリーなどについて主としてイスラーム哲学を学んだ人物であった。30歳代の初めから反体制的で過激な思想を持つ宗教者として活動していた。彼は、“政府がイスラーム法から逸脱する場合には、ムスリムは政府にイスラーム法を守るよう強制するか、あるいはその政府を打倒しなければならない”と考えていた。また、彼は1961年に死亡した時の12イマーム派最高指導者アーヤトッラー・ブルージュルディーの後任問題をめぐって催された月例会の主要メンバーの一人であった。同時に、そのころから‘ulamā(イスラーム宗教者)の覚醒と組織化をめざして活動を始めていた。彼によって「戦う宗教者組織」Rūhānīyat-e Mubārez という秘密結社が結成された。この組織はタレガーニーによって1957年に結成された「国民抵抗運動」Nehzat-e Muqāvamat-e Mellīとならぶ重要なもので

あった。ターレガーニーの組織は、非宗教者をも含む広汎なものであったが、ベヘシュティーのそれは、主として宗教者の覚醒と組織化をめざすものであった。

ベヘシュティーは、このように反対制運動の有力なオルガナイザーとして活動しながらも、他方で、国王の側近の妹と結婚していたために、体制側とも交渉のパイプを持っていたようである。1960年代の半ば、彼はその西洋語の知識を買われ、西ドイツのハンブルグのシーア派集団の金曜導師に任命され、一時期その地に滞在した。ハンブルグでは、彼は西ドイツに在住する反体制派イラン人達と接触を持つと同時に、彼らを監視するイラン大使館づきの政府高官とも交渉を持っていたようである。さらに、このころから彼はイラクに亡命中のホメイニーとの結びつきを強め、ホメイニーの指令の中継者として活動するようになっていく。

1970年代になって、カーター大統領の人権外交の影響でイラン国内での反対制派への締めつけがいくぶんゆるむと、イラン国内での反王政運動は活況を呈するようになる。その過程で、ホメイニーのメッセージの印刷物や録音テープがイラン国内に出まわるようになるが、これらの文書やテープ配布の実質上の責任者はベヘシュティーであった。そして、ホメイニーのイランへの帰国の前年、すなわち革命運動が最高潮に達した1978年から1979年までの1年間、イラン在住のウラマーの中で、ホメイニーからもっとも信頼されていたのはベヘシュティーであった。彼は、国王から革命派への権力の交替に関し、ホメイニーに代って、在テヘランの西側外交筋との交渉に当たったといわれている。いわば、ホメイニーのイランへの帰国のお膳立をしたのがベヘシュティーであった。他方、彼はホメイニー帰国直前の1978年10月に設立された革命評議会の主要メンバーとして活躍する。この革命評議会には穏健派と過激派の二つのグループが存在していた。ベヘシュティーは過激派とみなされるグループに属し、ターレガーニーなど穏健派と対立していた。ただし、この場合の穏健派とは、宗教者の政治への介入に一定の枠を決

めようとする考えの人々であり、過激派とは、宗教者の政治への積極的介入と政治権力掌握を標榜する人々の意味である。ベヘシュティーは、革命評議会の穏健派の代表者が様々の理由で消えてゆく中で、リーダーシップを強めていった。そして、革命評議会指導の下にイラン各都市、村に革命委員会が設立されてゆき、それぞれの革命委員会に対してベヘシュティーは影響力を深めてゆく。さらに、新憲法下の国会議員選挙にむけて、彼はイスラーム革命推進の担い手としてのイスラーム共和党 I.R.P. を結成し、その党首となる。

こうして、ベヘシュティーが権力を次第に強化してゆくのであるが、ホメイニー帰国後の約一年有余はベヘシュティーの支持母体とは異なる都市中産階級の勢力が強かったために、彼が内閣首班や大統領になることはなかった。このため、ベヘシュティーとイスラーム共和党は、マルキシスト・グループとの対決を強いられつつ、都市中産階級の代表者であるバニー・サドル大統領との権力闘争を余儀なくさせられた。しかしながらベヘシュティーは、偶発的な事件である学生によるアメリカ大使館占拠などを利用し、バニー・サドルの力を封じ込めてゆくことに成功する。1981年6月22日にバニー・サドルを大統領職から解任するのに成功した時点で、ベヘシュティーは名実ともにイランにおける最高権力者となっていた。しかし、そのわずか6日後に彼は他の75名の同志と共にイスラーム共和党本部爆破事件によって命を落とすことになったのである。

ベヘシュティーは、現在のイラン・イスラーム共和国政体の基盤を築いた人物とみなすことができるであろう。しかし、現在のイランの政体に批判的な人々は、ベヘシュティーを権力欲にとりつかれたオポチュニストと酷評する傾向がある。しかしこういう評はあまりに皮相なものである。このような批評は、ベヘシュティーの思想と人格への洞察を欠いた一方的なものであるように思える。また、イランおよびイスラームにおける権力の形態についての分析を欠いた見解であると言えるであろう。

ベヘシュティーに権力が集中してゆく過程は、イラン・イスラーム社会における権力の構造分析を綿密におこなうことによって明らかにされなければならないものである。ベヘシュティーは、複雑で重層的な政治文化の伝統を持つイラン・イスラーム社会の中において権力を確立していった人物である。一つの権力の解体と新たな権力の成立という社会変革の中で、イラン・イスラーム社会がベヘシュティーを必要としたと見ることができるであろう。その意味で、ベヘシュティーの思想と政治活動を知ることは、イラン・イスラーム社会に固有の政治的文化とダイナミズムを認識するのに極めて重要な作業であると考えられる。このような観点から、まずベヘシュティーの考え方と世界観を知るために、彼の基本的著作の調査研究が急務であろう。彼の政治的活動と権力掌握過程の研究は、彼を識る人々との直接面談調査が絶対不可欠であるため、現時点ではこれは今後の研究に譲ることにする。

ところで、ベヘシュティーの思想の特質を知るには、彼の著作を研究するのが最も手っとり早い道である。しかしながら、ベヘシュティー自身は、他のイラン・イスラーム革命の指導者に比較して著作がきわめて少量である。彼の著作として知られているものには、*se maqale* 「三つの論文」という題名の下に、*ravesh-e bardāsht az Qur'an* （クルアーン理解の方法）と *mas'aleh-ye mālekiyat* （所有権論）、*shenākht* （認識）という三つの論文が一巻にまとめられたもの、および *Khodā az dīdgān-e Qur'ān* 「クルアーンより見た神」が代表的なものである。このほかに演説集やイスラームの教義解説書などが刊行されている。社会的、政治的活動で多忙であったがために残された著作が少ないのであろう。しかしながら、これらの少ない著作の中でも、とりわけ「クルアーンより見た神」はよくまとまったものであり、彼の世界観とイスラーム理解、およびその方法が平明に書かれている。そこで、今回はこの「クルアーンより見た神」をとり上げ、これを翻訳し、ベヘシュティーの思想内容を分析し、今後のイラン・イスラーム革命史研究

の一助としようと思う。

この翻訳作業に使用する「クルアーンより見た神」のテキストは **Mu'asseseh-ye Enteshārāt-e Be^ethat** 社出版のものである。この本には出版年月日の記載はない。脱稿の年は、著者自身の序文の末尾にイラン暦 1352 年と記されているから、西暦に換算すると 1973 年に相当する。本書は、序文と第一章「形而上学」、第二章「形而上学の諸問題」、第三章「根元学」、第四章「唯一なる神」、第五章「クルアーンにおける神名と神の属性」という 5 つの章から成り立っている。第一章「形而上学」および第二章「形而上学の諸問題」は、本書において取りあつかわれる問題の位置づけに関するものである。第三章「根元学」および第四章「唯一なる神」は、本書において最も重要で中心的問題を論じている。とりわけ第三章「根元学」は特に重要で、イスラーム哲学における存在論の特質を詳しく、平明に解説しており、ベヘシュティーの世界観と思想の根拠が明らかにされている。

第三章「根元学」の記述を見て明らかなように、彼もまたモッラー・サドラーの存在論を根拠に論を進めている。それは存在についての直接知を基に、存在界全体を解釈するものであり、そこに人間の実践の根拠を置くものなのである。この場合、存在についての直接知は第一原因たる神の認識を内包しているのである。したがって、本質的に人間の実践は神認識に規定されていることになる。しかしながら、往々にして人間はこの存在の直接知を意識しないがために、人間の実践が根拠を喪失したものとなりがちなのである。あるいは、人間がこの「存在」を明確に見定めず、別な間にあわせのものを実践の根拠と定める時に、種々の逸脱と混乱が生ずるのである。

イラン・イスラーム革命が、マルキシズムでも資本主義でもない第三の道を歩もうとするものであってみれば、革命の担い手の実践的根拠がイスラーム存在論に求められなければならないということは、革命後のイランにおいて強く意識されていることである。本書を見る限り、ベヘシュティーは 1973 年の時点でそれを予見していたことが明らかである。それ故、彼は本書の中

で特に「存在」の問題に大きなページをさいていると思える。

第四章の「唯一なる神」の章は、第三章の存在論を踏まえて、イスラームの根本教義であるタウヒード（一元的世界観）を説明している。基本的には、タウヒードは「存在」は「一」であるという事実の認識を出発点にする。そして、タウヒードの認識が実践の意味と価値とを保証するのである。それはまた信仰の根拠であり、その意味を保証するのである。ベヘシュティーは、この第四章において、上記の点を詳述している。そして、彼はタウヒードこそが、「啓示を軸とした社会秩序における中心⁽¹⁾」であるとみなしている。それはすなわち、「存在」が「一」であるという認識の徹底の上に社会が築かれねばならぬという思想に連結する。

「存在」が「一」であることを認識し、「一」なる「存在」を根拠として世界が生成するというリアリティーを把握する時に、「一」なる「存在」が生ける神として認識されうる。このような認識が全人格的に体现されることが、イスラーム教徒には求められる。とりわけ、イスラーム文化の主たる担い手であるウラマーには重要なことなのである。

最近、イランにおけるウラマーを、「タウヒードのウラマー」と「非タウヒードのウラマー」とに区分して、その社会的役割を分析する方法が提起されているが、⁽²⁾ベヘシュティーは、「タウヒードのウラマー」を代表する人物であるといえよう。「タウヒードのウラマー」を特長づけるものは、(1)、神以外にいかなる権威も認めぬこと、(2)、宗教と政治を分離しないこと、(3)、ウスーリー (usulī) 派に属し、社会の諸問題をイジュティハード (ijtihād. 事実と教義との関係を論理的に解釈すること) により解決することをめざすこと、(4)、「義を勧め、不正を禁ずる、al-amr bi al-ma'ruf wa al-nahy an al-munkar」というイスラームの根本理念に依り実践的であろうとすること、(5)、革命的で草の根的大衆との連帯を強化し、非イスラーム的なものと闘おうとする姿勢をもつこと、の五つであるとされている。⁽³⁾

ベヘシュティーの思想にも、これら五つの特長を容易に読みとることが可

能である。ただし、ベヘシュティーは、この「クルアーンより見た神」においても、しばしば古代イランの宗教思想やインド思想について言及しているように、非イスラーム的な文化に対しても、それをイスラーム的文脈の中へ吸収してゆこうとする姿勢を強く認めることができる。それは彼の思想的寛容に由来するというものではなく、むしろイスラームの基本理念であるタウヒードを大悟徹底していることに由来すると考えられる。

本来、イスラームは排他的でなく、強力な異文化吸収力を持つものだった。イスラームが排他的となったのは、それが形式主義に陥ったからである。あらゆる事象に通底する「存在」を認識の根拠に、タウヒードの観法を徹底すれば、イスラームが本来具有する吸収同化力を蘇生させることが可能である。ベヘシュティーは、そういうことが出来る人物であった。

ウラマーというと、これまで形式主義的イスラームの代表者というイメージが強かった。それだけに、ベヘシュティーのように真の意味での「タウヒードのウラマー」である人は、観察者にはとらえどころのない無気味な存在と映ったのであろう。新たな事態が次々に発生している混乱期の社会の中で、それらに巧みに対応しながら秩序を確立し、権力を掌握していくことができたのは、この著作にも認められる彼の思想に負うものである。

イランは、およそ1世紀にわたる西洋文化の輸入の歴史を持ち、その過程で西洋的な知識人を産み出したが、彼らは結局のところイラン大衆のリーダーとはなりえず、イラン社会にとって寄生的存在にとどまった。彼らは、インフラストラクチャーの充実と経済の急成長にともない、1970年代から急激に加速した社会変化の中で、大衆を指導することができなかつたのである。彼らにかわって、大衆の意識の所在を明確に把握しているウラマーが指導層となったのが、今回のイラン・イスラーム革命であると見ることができる。ただし、この役割を果たすべきウラマーは、形式主義にのみ固執するウラマーではなく、変化に対応する能力を有するウラマーであった。ベヘシュティーは、そのようなウラマーの代表者として、イスラーム革命の基盤と路線を

策定した人物であった。この意味で、彼はイラン・イスラーム革命史の原点に位置する人物であり、現代イラン史を理解するためには、より一層の研究がなされなければならないと考えられる。このような視点から、彼の主著「クルアーンより見た神」をとりあげ、分析と翻訳をおこなったのである。

なお翻訳にあたっては、最終章の第五章は都合で省いた。翻訳にあたっては、岩見隆氏が下訳をおこない、松本が監修した。

昭和61年2月28日

松 本 耿 郎

注

- (1) 本文115頁20～21行参照のこと
- (2) Asaf Hussain, Islamic Iran, London, 1985 p.86
- (3) Ibid.

序 章

序 文

形而上学的諸問題に関する『クルアーン』の教えは、この神的智慧の宝庫が、それを求める者達に与えるところの貴重な諸々の智慧の中で最も基本的な部分を占めている。

この教えは、真にイスラーム学の礎石とみなされるものであるから、それを知ることはイスラームの他の教えを正しく理解しようとする時に重要な役割を果たす。したがって、この聖典の下されてよりこの方14世紀にわたって、常に、イスラーム教徒中の最も秀でた学者達や思想家達が、この問題の探究に取り組み、この分野で大層価値ある業績を残してきたのである。

残念なことに、これらの努力は、常に、あらゆる場合に、なんらかの先入観なり偏向的態度という、好ましからざるものの影響を蒙っていた。この故に、この分野で研究を行なった高名で尊敬さるべき学人達の著作の中に、ある一つの見解に固執して他の意見を不合理に斥けるという態度が見られるが、これは全く彼らの学問上、思想上の重みにふさわしいとは思われない。もちろんこうした偏向的態度は、それら有名な学者達の業績の学問的価値を減ぜしめ、純粋な学術研究を成り立たせる「疑念の余地なき真理探究」の意図を弱めている。

百パーセント科学的な方法による新しい試み

現在まで、『クルアーン』の智慧の認識を対象に行なわれた仕事に内在する上記の欠陥に気付いた者はみな、聖典とスンナに写し出されたイスラームの真の姿を理解するために、今一度努力せねばならぬという感をいだいてい

る。さらに、この試みにおいては百パーセント科学的な方法が採られなければならない。そしてこの真理探究を、いかなるたぐいの偏向性及び先入観からも解放するため、最大限の努力が払われなければならない。このような何ものにもとらわれない努力に取り組むというのは、自然科学の研究においては多少なりとも容易であろう。

自然科学における偏らない自由な研究は、たとえ初めに幾つかの難問に逢着したとしても、すでに一つの平坦な途が整えられている。しかし宗教学ではどうであろうか。自由な思考をもつ研究者は常に次のような問いを抱えている。

「イスラームを含めた諸宗教の真正な姿やその純粋な内容を知るにあたって、いかなる先入観からも完全に解放された百パーセント科学的な方法を採用することは、本来可能なのであろうか」

百パーセント純粋な科学的研究の基本条件は、研究者が、自己の信念に合致するものないし合致しないものからの影響、社会的な立場の考慮、金銭的な損得、金銭に直接関わらない利害、その他人間の思考や判断に影響する様々な要因の影響から自由であることである。このような自由は宗教研究の枠内で本来可能であろうか。

研究者が一つの宗教上の問題について、ある意見を信じていたとしよう。好むと好まざるとにかかわらず、自分の信ずる意見を確認するものの方が、自らの意見の非を告げる証拠よりもより早く、よりはっきりとその研究者の思考を補足するのではなからうか。もしそのようであるならば、それを解決するためにはどのような方法があるであろうか。宗教問題に関する研究は、その問題について肯定の立場も否定の立場も採らないような人々に委ねられるべきなのだろうか。このような方法は派生的な問題に関してはある程度有効であるとしても、根本的な問題、ことに宗教における根本原理そのものに対しては有効とはなるまい。このような場合には、いかなる立場にも偏しない立場というのは、多くの場合、おのずから問題に対する否定的立場と軌を一にするのである。たとえば、神が存在

するという原理、預言者性及び天啓という原理、特にイスラームをもたらし
た者の預言者性という原理を信じていない者がいたとしよう。そのような者
の無関心さは、おのずから彼の生活に影響を与え、それが原因となって、
神を信じ預言者達の道を信ずる者が負っている責任の多くから自分が自由だ
と考えるようになる。こうした場合に、彼は自らの研究にあたって、上記の
無信仰が原因となって生ずる彼の思想上の立場から何の影響も受けないとい
うような事がありえようか。

我々の見るところ、宗教上の研究において望みを託するとするならば、行
ない正しい信者達の一人でしっかりとした信仰を持ちながら、しかも研究遂
行にあたっては理性的で自己を十分に抑制できるような人々に望みをかけた
い。このような人々のみが常に正しく理解し、知ろうと心掛けており、その
態度を自己の中にいきいきとしたままで保っていられる。したがってもし真
理が、今日まで自らの信じていたものに矛盾するならば、そこで彼らは我に
かえり、「具眼の士」として明白な証拠に裏付けされた見解こそが唯一正し
く、確実に信ずるに値するものと承認する。

このような人々は、常に一步一步確証に基づいて前進し、その途上におい
て確証以外のいかなるものにも惑わされない。

上記の目的へ向かっての第一歩

今、読者の前に提供されるこの書物は、この目的へ向かっての第一歩であ
り、『クルアーン』に内在する形而上学的諸問題に関わるものである。筆者
は、自分がこの第一歩を完璧に、いかなる欠陥もなく踏み下ろし、どんな過
誤も犯していないなどとは決していわない。筆者は自らの全存在をかけてこ
のようなイスラームについての攻究を行なおうと望み、その熱望をもつてこ
の第一歩を記したというだけで満足している。もしその仕事が、『クルアーン』
の真の教えを認識し、また普及させるための新しい試みとして、その根本目標

へ向かう新しい途を切り開いたという事以上の価値をもたぬとしても、それを神より授けられた大きな成功と考え、神に対してその恩恵故に感謝を捧げるものである。

宗教の学という複雑多岐な途において我々みなが神の正しい導きを受け、迷妄へ通ずる誤謬におちいることのないよう希望する。

テヘラン、1352 年シャフリーヴァル月 27 日 (1393 年シャアバーン
月 20 日)

セイイド・ムハマンド・ホセイニー・ベヘシュティー

第 1 章

形而上学

自然学から形而上学へ ―知識獲得の第一歩

人間の知識獲得の努力は自然の認識に始まったという。もちろん、この自然認識は、初め大変皮相な、狭い範囲内に限られたものであった。人間が自らの周囲に見出すものの範囲内で、それらの形、色、香り、味、冷たさ、熱さ、滑らかさ、粗さ等々を知ること以上に出でず、それらはおそらく他の動物達の多くも自身の生活環境に対して感ずるであろう知覚以上のものではなかった。

人間が他の動物達に比して有する大きな特徴は、すでに明らかな如く、その知識獲得のための努力が上記の初歩的段階に留まらず、より多くよりよく理解し認識するため不断に努めるという点にある。歴史という広大な人間の体験の集成が示すように、人間は世界に関する自らの知識を増やすため非常に積極的で、この点に関しては、自らの努力や行動に今日までいっさい何の限界も設けてこなかった。

人間の生活にまつわる複雑な問題の一つは、人を上述の無制限な知識追求に駆りたてたものは何かということである。知ること及び理解することは、本来人間の根元的な欲求の一つで、人間は今日に至るまでその点に関し満足に達せず、おそらく決して最終的に満足して終るようなことはないというのであろうか。それとも、知ること及び理解することは人間にとり一個の独立した根元的な欲求ではなく、彼をしてより多くの知識探究へと向わせるのは、彼のもつ様々な欲求の複合体であり、それら諸々の欲求を満足させるために人は手に入れた知識を利用するといっているのであろうか。

この問いに対し、決定的に明快な解答を与えることは容易ではない。我々

もまた、当面の議論中ではその問題を取り扱わない。人間の無制限な知識探究の要因が何であれ、明らかなことは、人間が知識獲得に際して一步一步前進し、その前進の歩調を決して止めることがなかったという点である。⁽¹⁾

自然の科学的認識

人間は、自然の皮相的かつ素朴な認識の段階を経て、より深くそれを知ろうと望んだ。そして自然的事物の内部構造、それらの相互関係、それらの出現及び消滅の諸要因を探ろうとした。人類がこの分野で入手した価値ある知識は人間生活にとり有用であり、よりよき生活へ向かっての新しい扉をその眼前に開いた。そういう次第で、さらに自然及びその内蔵する秘密に関するより多くの知識を得ようと人は駆りたてられた。

こうした知識は日をおって範囲を広げ、深度を深め、より実り多いものとなり、それがやがて自然科学の諸分野を出現させることになったのである。

図型及び数の認識

人間は、自然探究の第一段階において、図型や数をもまた意識にのせるようになったと思われる。もちろんこの段階における図型や数の認識は、ものの全般的認識に付随するもので、すなわちそれらのものの数であり形であった。換言すれば、人間はこの段階では、「特定の具体的数」を認識したのであって、「図型そのもの」とか「数そのもの」の認識に至ったのではない。

「特定の具体的な図型及び数」に対するこのような初歩的な認識も、人間にとり十分に実り豊かなものであった。人間の思考力の発展が進み、外界の事物に対し有する自己の「全般的総合的知識」を分析しあるもののもつ様々な属性や特性のおのおのに別箇の概念を構成できるようになると、図型や数に対してもそれぞれ別箇の概念を構成するようになった。すなわち他のいかな

るものからも独立した諸概念を作り上げ、こうして自らの思考力と創造力のおかげで、意識の中に「数学的数」や「幾何学的図型」を作り出したのである。

「数学的数」や「幾何学的図型」は探究心の強い人々に新しい分野を開き、一部の学者達を駆りたててこの新しい二つの対象に関する研究を行なわせることになった。

これらの学者達は、人間が日常生活中に行なう数や量の決定という単純な作業を「数学的な抽象的数や図型」に対して行ない、次第に数そのものとか図型そのもの同士の間には存在する普遍的関係を発見していった。これは真に爽り多く、新鮮味のあることだった。

これら普遍的諸関係の認識は、自然をより広範に認識するために役立ち、同時にこのような有用性がそれら普遍的関係をより深く探究しようとする動因となった。これらの考究の結果、学問の新しい部門が誕生した。それは思考力の絶大な行使を必要とする「数学」と呼ばれる分野であった。

自然の根元の認識

自然現象とその成因についての科学的探究は一部の識者の関心を新しい問題に向けさせた。彼らが注目したのは以下のような事柄である。一つの自然現象が様々な原因や要因の影響で生起する。しかし、それらの原因や要因のおのおのもまた一個の自然現象である以上、それ自らの成因が発見されなければならない。もしこれら自然的原因の成因もまた幾つかの自然現象にしか過ぎないならば、さらにそれらの成因を見出さなければならなくなろう。したがって彼らは自問する：

「これら自然的原因・結果の連鎖は無限に継続するものか。それとも、始元すなわち存在の根源たる出発点に至って終るものなのか。

もし出発点に帰するものとするならば、この出発点とは何か。また、そ

れはどこに存在するか。」

存在発現の始点に関わる科学的探究としての上記の問題の設定は、学問に新分野を切り開いた。そしてその学の目的は「自然の根元の認識」であった。

自然の後にあるもの（形而上学）

ギリシアの大思想家アリストテレス（384－322 B.C.）は「自然の根元の認識」に関し詳細な論文を幾つか著わし、それらは彼の科学上及び哲学上の全著作中注目に値する部分を占めている。アリストテレスの科学的著作及び哲学的著作の中から現在にまで伝わっている『全典』中、上記の部分は自然学の直後に位置している。

イブン・ナディーム（438 A.H. 没）はその名高い『目録書』の中で、アリストテレスの学問的業績を説明して言う：

「彼の著述の配列順は、論理学、自然学、神学 (al-Ilāhīyāt)、倫理学の順である。」

この配列はアリストテレス自身に由来するものであろうか。それとも、彼の業績の公刊者達が彼の死後その著作をこの順に按配して公にしたものであろうか。

『モイーン辞典』の説は：

「アリストテレスはこの一群の哲学説を自然学の後に置き、それを自然学の後にあるもの（メタフィジカ）と呼んだ⁽⁴⁾」

しかし『ブロックハウス独語辞典』はこの構成をアリストテレス全典の公刊者の仕事とみなして言う：

「メタフィジク：観察や実験の彼方に横たわる事実の最終原因に関する教説。この語の語源は「自然学の後」という意味である。なぜなら、アリストテレス全典の公刊者達はこの部門に属する彼の著作を「自然学」(フ

イヰイカ)の後に置いたからである⁽⁵⁾」

とにかく、ペリパトス派 (*Mashshā' īn*) すなわちアリストテレスの哲学説の信奉者が我々に残した哲学体系において、「自然の根元の認識」に関する部分は「自然の学的認識、すなわち自然学」の後に来ている。

イブン・スィーナー (370 - 428 A. H.) は『治癒の書』で言う：

「……以上が第6部である。それからその後、第7部で植物の状態を、第8部で動物の状態を考察し、そこで自然学を終える。その後、数学を4部に分けて述べる。

それから神学を述べ、そしてその後で倫理学につき簡単に触れて本書を終える⁽⁶⁾」

イブン・スィーナーはここで、「自然学」の後に「数学」を持ってきてその後「神学」すなわち「自然の根元の認識」に関わる部門を説くと約束しているが、しかし『治癒の書』の刊本では、実際には、アリストテレス全典の構成通りに「神学」が「自然学」の直後に置かれている。なぜなら『治癒の書』のこの版本 (テヘラン石版本) には元来「数学」の部分が欠けているからである。

なぜ「自然の根元の認識」に関わる学が「自然学」の後に置かれたのか

アリストテレスの著作の注釈者達及び彼の哲学の信奉者達は、一般に、アリストテレス哲学の諸部門の構成中に見られる各書籍の配列順は論理的な配列法であり、よく考えられた上でのものだとしている。

世界の科学的認識に歩を進めようとする者は、まず「学的認識の方法」すなわち「論理学」に親しまなければならない。なぜなら自然の科学的認識は、感覚的観察、実験より得られた知識及びそれらを利用しての正しい推論という仕方を得られる。自然の学的認識における自らの努力を果しあるものとするには、この作業の細緻な技術をよく知り、それらのテクニックを駆使する

必要がある。こういうわけで、アリストテレスの哲学大系は「論理学」をその初めに置く。

科学的方法に慣れ親しんだ後で、「自然学」すなわち自然認識のための科学的努力に至る。そのため、アリストテレスの哲学大系では、論理学の後に「自然学」が置かれている。

自然の科学的認識及び自然的原因・結果関係を学ぶと、おのずから研究の範囲は根本的諸原因すなわち「自然の根元」へと拡大されてゆく。「神学」(Ḥikmat-i Ilāhī)がそれを取り扱うから、それは自然学の後に置かれなければならない。

なぜ自然の根元の認識に関わる学問が「自然の後にあるもの」と呼ばれるのか

アリストテレスの哲学体系の各部門はその内容や主題にふさわしい名前をもっている。

第1部「ロギカ」は論理的認識、第2部「フィジカ」はすなわち自然学……というように。しかし、自然の根元の認識に関わる第3部は、その内容に従ってではなく、体系内におけるその「位置」によって名付けられている。なぜならペリパトス派はこの部門を「メタフィジカ」と名付け、その名はある種のアラビア語の翻訳では「自然の後にあるもの」と訳されているからである。⁽⁷⁾

「自然の後にあるもの」か「自然学の後にあるもの」か

アリストテレス哲学の第3部を「メタフィジカ」と名付けた根拠に従う限り、この表現のアラビア語訳は「自然学の後にあるもの」(Mā ba'da al-Ṭabī'īyāt)となるべきで「自然の後にあるもの」(Mā ba'da al-Ṭabī'ah)

ではありえない。なぜならアラビア語で「フィズィカ」は **Ṭabī‘īyāt** であって自然を意味する **Ṭabī‘ah** そのままではない。

アリストテレスの著作をギリシア語からアラビア語へ翻訳した秀れた翻訳者ヤフヤー・b・アディー (280－364 A. H.) は、この点をよく理解していて、アリストテレス形而上学に対する自らの注解の初めに言う：

「本書すなわちメタ・タ・フュズィカ、つまり自然学の後にあるもの (**Mā ba‘da al-Ṭabī‘īyāt**) という意味の名を与えられたこの幾つかの論文より成る彼の書物における哲学者の意図は云々……」⁽⁸⁾

残念なことに後世この点に対する注意が疎かにされて、「メタフュズィカ」は「自然の後にあるもの」と訳されるようになってしまった。例えばイブン・ルシュド (520－595 A. H.) はアリストテレス形而上学に対する注解において言う：

「『自然の後にあるもの』第1巻の注解。本巻は小アルファという記号を付けられた巻である」⁽⁹⁾

ことによるとこの誤謬は「フィズィカ」というギリシア語が「自然」と「自然学」両様の意味に用いられるところから発しているのかもしれない。

自然の彼方にあるもの

現今の哲学書の多くは、形而上学に対して「自然の後にあるもの」とか「自然学の後にあるもの」という名称ではなく、「自然の彼方にあるもの」 (**Mā warā’a al-Ṭabī‘ah**) という術語を用いることが多い。

『モイーン辞典』はこの術語について次のように言う：

「自然の後にあるもの、すなわち自然の後にあるもの、あるいは、自然の彼方にあるものの学とは、古人の考える思弁哲学の一分野であって、その支柱となるものは二つあり、(1)は神学 **‘ilm-i ilāhī** であり、(2)は第一哲学である。それに付随するものとして、預言者学、イマーム学、終末学が

ある。

解説：アリストテレスはこの種の哲学説を自然学の後に置いてそれをメタフィジカと名付けた。そこでこのメタフィジカという名称がその種の哲学理論に一般的となった。したがって「自然の後にあるもの」の方が「自然の彼方にあるもの」よりも訳語としては正しい¹⁰⁾

自然の彼方にあるものという表現は、この学において自然の「彼方」に存在するものについての考究がなされるという点を指示しているようである。そのためこの表現を用いる著述家達の言い廻しの中に、非物質的で自然を超越したものを、自然の彼方にあるもの（形而上的存在）と呼ぶ風が繰り返し見出されるのである。

メタフィジカという語に上記のような正しからざる解釈を下すようになった原因をたずねてみると、おそらくそれは、この語を訳して「自然学の後にあるもの」とすべきを「自然の後にあるもの」としてしまった古い間違いあるいは軽率さに由来するものと思われる。残念ながら、この誤解はイブン・シーナーの如き秀れた学者の注目を惹いて、彼をして『治癒の書』の中で、「自然の後にあるもの」とはすなわち自然とは切り離された超越的なものであると言明させてしまったのである。イブン・シーナーは言う：

「論理的には、数学が「自然の後にあるもの」と呼ばれなければならない¹¹⁾。ただし「自然の後にあるものに関わる学」という表現で意図されるものが、数学以外の別のもの、すなわち自然から全く超越したものについての学を意味するとするなら、話は違ってくる¹²⁾」

とにかく我々は本書において「自然の後にあるもの」（＝形而上学）という術語を用いざるをえない。なぜならメタフィジカの正しい訳語「自然学の後にあるもの」というのは今となっては耳障りな感じがするからである。したがって現行の訳語を親しみのない別の訳語に取り替えることなく、ただ「自然の後にあるもの」という表現で意図するところは、自然学の後に学ばれる学問という事であって、自然の後（彼方）に存在するものを意味してい

るのではないことを注意するに留める。

イスラーム教徒のアリストテレス形而上学受容

イスラーム文化の黄金時代には、多くの学術的著作が、ギリシア語、シリア語、コプト語、パフラヴィー語、サンスクリット語等々からアラビア語に訳された。その一部として、アリストテレスの形而上学とそれに対して施された注解の一部が翻訳され、イスラームの思想家達の手に渡った。

イブン・ナディームはこの間の事情に関して言う：

「神学書として知られる文字の書⁽¹³⁾に関して。本書はギリシア語アルファベットの順番に従って構成されている。その初めは「小アルファ」であり、イスハーク（・b・フナイン）（215－298 A. H.）が翻訳した。本書中、ニューまでの部分が現存する。ニューの巻もまた、アフロディシアスのアレクサンドロスの注解⁽¹⁴⁾と共にギリシア語で現存する。エウスタティウスがこれらの部分をキンディー（260 A. H. 没）のために翻訳した。これに関して⁽¹⁵⁾は逸話がある。

アブー・ビシュル・マッター（329 A. H. 没）は第11巻ラムダの巻を、アレクサンドロスの注解と共にアラビア語に移し、フナイン・b. イスハーク（149－264 A. H.）も同巻をシリア語訳した。テミスティウス（395 A. D. 頃没）はラムダの巻を注解しアブー・ビシュル・マッターがそれを原文注解共に翻訳した。シャムリーもまたそれを訳した。イスハーク・b. フナインもまたこれら諸巻の中の幾らかを翻訳した。スールバーヌース（シリアヌス）はベータの巻を注解し、それはアラビア語にも訳された……。」⁽¹⁵⁾

注

- (1) 決して満足するということを知らぬ二種の熱狂的追求者が存在する。すなわち、知

識を求める者と現世（利益）を求める者である（Nahj al-Balāgha,
vol. II, p.241）

(2) 神学とは形而上学の別名である。

(3) Fihrist, p.361.

(4) Farhang-i Mu'īn, vol.IV, p.267.

(5) 同辞典、メタフィジクの項。なお同項目には、アンドロニコスをこの構成の創始者として挙げている。

(6) Shifa', Ṭabī'īyāt, p.277

(7) 哲学の古典中でこの部門はこれ以外の名前でも呼ばれ、それらの名称のあるものはこの部門の内容に応じたものとなっている。例えば、

第一哲学 (Falsafah-yi ula)

アリストテレス『形而上学』p.160、イブンシーナー『治癒の書』形而上学

高等哲学 (Ḥikmat-i 'āliyah)

アリストテレス『形而上学』p.185.

超越哲学 (Ḥikmat-i Muta'āliyah)

Mullā Ṣadrā : Mabda' wa Ma'ād p.14

普遍学 ('Ilm-i Kullī)

Mullā Ṣadrā : ibid,p.4.

神的哲学 (al-Falsafah al-Ilāhīyāh)

アリストテレス『形而上学』p.707

神性学 ('Ilm-i Ilāhī)

イブン・シーナー『治癒の書』

神的智 (Ḥikmat-i Ilāhī)

イブン・シーナー『治癒の書』

神学 (Ilāhīyāt)

Yahyā b. 'Adī : Tafsīr-i Maqālāh-yi

Alif Ṣughrā, p.10.

(8) Tafsīr-i Yahyā b. 'Adī bar Maqālāh-yi Alif Ṣughrā, p.4.

(9) Tafsīr-i Ibn Rushd bar Mā ba'da al-Ṭabī'ah, p.3.

(10) **Farhang-i Mu'īn, vol.IV, p.267.**

(11) イブン・シーナーの言わんとするところは以下の如くである。もし「自然の後にあるもの」の部分が、哲学諸部門より成る体系内の配列順に基づいてそう呼ばれるとするならば、数学が自然の後にあるものと呼ばれなければならない。何故なら、論理的に言って自然学の後には数学という順番になり、更にその後に神学がくるからである。どうやらこの大哲学者は、ここで、アリストテレス全典の中には数学の部分が存在しない事を失念していたようだ。

(12) **Shifā', Ilāhīyāt, p.15.**

(13) 文字の書の構成の詳細については巻末の解説(1)を参照せよ。

(14) 紀元3世紀のアレクサンドリア学派の人。

(15) **Fihrist, p.366.**

第 2 章

形而上学の諸問題

アリストテレス形而上学の諸問題

アリストテレスはその形而上学的考究において、彼以前の哲学者達が自然の根元や自然の根本的諸原因についていかに考えたかを検討することから始めて、それら諸説の価値評価を行なっている。彼は『小アルファ』の巻において、真理の認識は容易な、単純な仕事ではないことを強調している：

「真理についての研究は、ある意味では困難だが、ある意味では容易である。その証拠は、だれも今まで真理を的確に射当てたものはないが、真理がまったく万人に隠されてもいないということである。自然について語っている者一人一人をみると、ある者はまったく真理の把握に失敗しているが、他の者は僅かながらも真理をとらえている。しかし、これら僅かなものでも総合してゆくと、ある程度価値を持つものとなるであろう。したがって、真理を知ることはこの意味では容易であり（かつ、万人に可能である）。ことわざに「戸口までも行けない者があるのか」というのは、このことを指しているのだ。しかし、全体としてはなんらかの真理を有しえてもその各部分についてはこれを有しえないという事実は、まさにその困難であることを明示している。

ところで困難というのにも二つの意味があるが、⁽¹⁾おそらくここでいう困難の原因は、事柄それ自体のうちにあってはなくて、我々自らのうちに⁽²⁾あるのであろう。というのは、あたかも真昼の光に対する蝙蝠の目がそうであるように、そのように我々の理性もまた、自然において最もなによりも⁽³⁾明らかな事柄に対してはそうだからである。⁽⁴⁾

アリストテレスはまた、この問題の探究にあたって、我々が自らの思想の

進歩において種々の点で先人に負っているという事実をも強調している。彼らは知の道の開拓者であり、あるいはどう少なく見ても、自己及び他の学者達の仕事の成果を時の経過と共に生ずる様々な出来事の手から守り、我々にまで伝えたのである。したがって常に彼らに感謝しなければならないし、彼ら及びその業績を顕彰しなければならない。

アリストテレスは、『小アルファ』の巻の終りの部分で次のように述べる：

「原因・結果の連鎖は結局一つの始点に至って終らなければならない。その始点とはすなわち、自ら原因であってしかも他の何ものの結果ではないものである。」

第3巻（ベータ）で、アリストテレスは前2巻の内容を利用しつつ、自らの意見に対立する諸説の紹介と批判を行なう。

第4巻（ガンマ）において、形而上学研究に必要な論理的知識を述べ、特に矛盾律に関し詳細に検討する。

第5巻（デルタ）は形而上学において用いられる特殊用語を解説して、その理解に誤りの生じないように、また彼の意図する意味に反する意味でそれらが理解されないように期している。

第6巻（エプシロン）では、具体的・外在的存在、抽象的・観念的存在及び付帯的存在について検討がなされる。

第7巻、第8巻（ゼータ、エータ）では、実体及び偶性に関して、さらに、感覚的事物についての諸原理をめぐっての考察が行なわれる。

第9巻（テータ）では、一と多及びそれらにまつわる諸問題を扱う。

第10巻（イオタ）では、運動と有限なるもの及び無限なるものについて述べている。

第11巻（カッパ）では、第3、4、6諸巻の内容中重要な部分を自然学的研究とからみ合わせて述べ、次の巻即ち『ラムダ』の巻で述べられる根本問題の結論付けに対し読者の心に受容の準備をさせる。

第12巻（ラムダ）では諸原因の原因、第一の根元につき研究する。

第13巻、第14巻（ミュー、ニュー）では、再度自然の根元に関する他の学者の説の批判を行なう。

上記の簡単な内容表示からも明らかなように、アリストテレスがこの14篇の論文中で検討した諸問題の中、最も基礎的問題は、存在の第一の根元即ち神の認識である。つまり、第一原因、全てのものの存在がそれに由来する原因・結果の長い連鎖がそこに至って究極に達するその原因の認識である。⁽⁵⁾この第一原因は非感覚的実体で、他の全ての諸実体——感覚的であれ非感覚的であれ——の存在の根元である。アリストテレスは繰り返し、第一の根元につき考究することを任務とするこの研究の価値の高さを述べ、それを「最も高貴にして神聖なる学」とさえ呼んでいる。⁽⁶⁾

イブン・スィーナーもまた、『治癒の書』で同様に説く：

「……それは第一哲学であり、存在及び一という最も普遍的な実在に関わっている。それは真に、最高の学問の対象に関する最高の学である。なぜならば、最高の知的対象すなわち至高なる神と、神の本質の次に位置する諸原因についての、自明の域に達する最も価値ある知であるからである。それは真に世界存在の最究境の原因を知ることであり、神の認識である。「定義上、存在上、質量から全く切り離された諸実在についての学」という「神学」の正しい定義がそれにふさわしい。⁽⁷⁾」

さらに彼は言う：

「同様にこの学問は「神学」とも呼ばれる。というのも、この学の最終結果は至高なる神の認識であるからだ……したがってこの学問は学の諸部門中最高位に位置し、完全の段階にあるとも言えよう。そしてその根本目的は、あらゆる点から見て自然を超越した存在者の認識である。」

形而上学における根本問題 — 根元学

上述したところから明らかなように、形而上学における根本問題は、アリスト

テレスによってもイブン・スィーナーによっても、「自然の根元の認識（根元学）」であり、形而上学で扱われる他の諸問題はこの根本問題がそれらといかに関わるか、その程度に応じて研究されるものである。

終末学 — 終末学もまた形而上学の問題の一つとなるか

アリストテレスの形而上学では終末に関しては全く触れられていない。しかしアリストテレス哲学に基づいて著わされた哲学書中では、靈魂の肉体からの分離、靈魂の不滅等々の終末に関する根本問題が形而上学ではなく自然学の靈魂論の中で扱われている。例えばイブン・スィーナー『治癒の書』の中で、これらの問題を自然学全8部中の第6部で説いている。

「モッラー・サドラー（1050 A. H. 没）は『創造と終末』の序文中で終末についての研究は自然学の領域であることを明言している：

「本書の構成はおのこの価値ある二部門よりしようと考えた。その二部門とは、二つの偉大なる学問の基礎であり、結果であり、目的である。その二つの学とはすなわち、神学と呼ばれる普遍学ないし哲学に属するところの超越的な神的存在に関する学と、自然学中の靈魂論とである。この二つの学問の内容は諸学の基礎であり、それを知らぬと終末時に人間に害を及ぼすからである。⁽⁹⁾」

かくして、終末についての諸問題はこの哲学者の考えでも「形而上学の諸問題」中には数えられていない。

このような見解はどの程度まで受け容れることができようか。

この問題の検討は終末をテーマとする別著に委ね、ここでは根元の認識について探究を続けよう。

注

- (1) 一つは知覚者の不完全性、もう一つは知覚の対象の本質的不明瞭性。

- (2) すなわち、「真理探究」における我々の知覚能力の不完全性。
- (3) すなわち、我々の靈魂の理性的能力。
- (4) アリストテレス『形而上学』出隆訳、上巻、p. 71 . 岩波文庫
- (5) アリストテレスは様々な場所でこの点について触れているが、例えば、『大アルファ』、『ベータ』p. 247、『ラムダ』p. 1406 .
- (6) 『形而上学』ロス訳本、p. 983 .
- (7) Shifā', Ilāhīyat, p.10-11.
- (8) ibid, Ilāhīyāt, p.15-16.
- (9) Mabda' wa Ma'ād

第 3 章

根 元 学

神の存在証明

哲学書や神学書では、普通神の認識は「造物主の存在証明」の問題で始まる。しかし天啓の書（聖典）においては、このような名称を有するないしそのような意図をもつ問題は扱われていない。これらの聖典においては、直接に神存在の原理の確立に結びつくような事柄はめったに問題とされず、むしろ神存在の原理は自明な既定の事柄として考えられている。

アーベリーは『イスラームにおける啓示と理性』に言う：

「神の存在は確証をもって証明されなければならないとする伝統の源泉はプラトンの時代のギリシアであった。西洋で人々が自らの創造者探究に乗り出したのはこれが最初であった。いかなる『旧約』の筆者も、「神の存在」を疑問の余地ある複雑な問題としては捉えていなかった。なぜなら、セム系民族の精神性は神を啓示それ自体の中に見出したからである。『旧約』について述べた事柄は『新約』に関しても殆んどそのままあてはまる。⁽¹⁾」

現存する『アヴェスタ』を研究してみると、「神存在の原理を自明のこととして認める」態度はセム族やその聖典に特有のものではなく、この『アヴェスタ』というアーリア族の宗教書でも神存在の原理はいかなる証拠や証明も必要としない自明のこととみなされていることが分かる。

ヒンドゥー教の聖典『ウパニシャド』では、時に造物主及び第一原因の存在についての問いを意図する表現に出逢うことがある。例えば：

「ブラフマンに関する問答中に言う：

原因とは何か。ブラフマンとは何か。我々はどこから生じたのか。我々は何により生き、何の上にあるのか。快樂や苦痛の時には、誰の意志の下に

あるのか。

神学者よ、我々として様々な段階で生活しているものは我々であるのか。⁽²⁾

しかし上記の表現は第一原因につき、その存在の原理よりも、それが「誰であるか」という点により重きが置かれている。もちろん、この書中に広く見出される存在の統一性、あるいは存在と存在者の統一性の意識がそこには見られるが。更に、『ウパニシャド』はインド人の間で（我々の）天啓の書に匹敵する権威と価値とを有する哲学ないし神秘哲学（イルファーン）書であると言ってよい。そもそもヒンドゥー教それ自体またその教説が、多く哲学、神秘哲学及び神秘主義的儀礼に関係するもので、多数のインドの思想家達の思想的、精神的営為を土台としている。もちろん、これら教説や宗教儀礼の総体としてのヒンドゥー教は、世界の宗教の一つと数えられるが、この宗教の構造の中では、いずれにしても、哲学及び神秘哲学の特性の方が天啓宗教としてのそれよりも色濃く表れている。

『クルアーン』に於ける造物主の確立

これからその一部を引用するであろう『クルアーン』中の多くの章句から分かることは、次の様である。この天啓の書の下った環境においても、神存在の原理、この世界の創造者の存在の原理は一般の人々の承認するところであり、偶像崇拜を行なうアラブ人ですら、世界の創造者及び造物主存在の原理を否定するものではなかった。

「あの人々にきいて見るがよい、“天と地を創造し、太陽と月とを抑えつけて（人間に）役立つようにして下さったのは誰だ”と。きつと彼らとて“アッラーだ”と答えるにきまっている。さ、それなら、なぜあんなに邪道に迷いこんでおるのか。⁽³⁾」

「あの人々にきいて見るがよい、“天から水を降らせて、一旦枯死した大地をそれで蘇らせるのは誰だ”と。きつと彼らとて、“アッラーだ”と

答えるにきまっている。そしたら“ああなんと有難いことではないか、アッラーは”と言うがよい。もつとも、彼らのうち大部分はわけがわからないであろうけど。⁽⁴⁾」

「彼らに訊いて見るがよい、“天と地をお創りになったのはどこの誰だ”と。きつと“偉い、賢い神様がお創りになった”と答えるにきまっている。それ、そのお方が、お前たちのために大地を揺らんとし、そこにいくつもの道をつけて、お前たち迷わず歩けるようにして下さったのではないか。また、天から程よく水を降らせ給えば、我らそれをもって枯死した土地を蘇らせる。丁度そのようにお前たち曳き出されるであろう。また種々さまざまなものを創り、特にお前たちのために舟や家畜などの乗物を備えて下さった。お前たちみなその背に乗って、あらためて……⁽⁵⁾」

また偶像崇拜者のアラブ人の信仰告白がはっきりと伝えられている節もある。

「彼らはアッラーをさし置いてなんの毒にも薬にもならぬものを崇めている。そして、“この（神々）が我々をアッラーに執り成して下さる”と。言ってやるがよい、“これ、お前たち、天にあること地にあることで、何か御存知ないことをアッラーにお教え申すつもりなのか”と。ああ勿体ない、かしこくも（アッラー）は彼らの崇める（邪神）どもとは較ぶべくもない高みにおわします。⁽⁶⁾」

彼らが偶像神を自らと神の間の仲介者と信じていた事実は、明らかに彼らが創造者としての神の存在を信じていたことを示している。

神についての疑念

『イブラーヒーム』の章（第14章）11節に次のような内容の文がある：

「天と地の創造主たる神について疑念があるのか。」

従来の宗教上の研究に繰り返し見られるところであるが、ある人々はこの

節から『クルアーン』は造物主存在の原理に関する疑いを完全に不当なものとみなしていると結論する。すなわち神の存在は、天地の造られてある事を目のあたりにする者にとっては必然的なもので、何の証拠も証明も必要としないのだと言う。ところが秀れた注釈者達の一部は、この結論付けに賛成していない。問題を明らかにするために同章の9節から15節をそのままここに引用してみよう。

「お前たち、ヌーフやアードやサムードなどの昔の人々の話を伝え聞いてはいないのか。それより後の（時代の）人々のことになる、アッラーだけしか御存知ないが。ともかくどの民族のところへもそれぞれ神兆を持って使徒がやって来た。彼らはみな手を口の中につっこんで、“お前がたの持って来る（神託）などわしらは信じない。お前がたの説法はどうも怪しいよ。どうも疑わしい”などと言った。

そこで使徒が“アッラーが怪しいことなどあるものか、かしこくも天と地の創造主におわしますぞ。⁽⁷⁾お前たちの罪を赦し、定めの時限まで猶予してやろうとしてお前たちを喚んでおられるのではないか”と言うと、“な、あに、お前たちわしらとなんのかわりもない只の人間のくせに。わしらに、御先祖様の拝んでいた（偶像）を拝ますまいとしているに相違あるまい。よし、それなら、はっきりした權威のしるしを出して見せよ”と彼らは言う。

使徒はこれに答えて言った、“勿論我々はお前がたと同じ只の人間だ。しかし、アッラーはその僕の中から御心のままに（選び出して）恩寵を授け給う。（神の）権能のしるしをお前がたに見せることは我々の自由にはならない。それはただアッラーの特別の御とりはからいで出来ること。信者たるものはひたすらアッラーにお頼りするほかはない。だいいち、なんで、我々、アッラーにお頼り申さずにおられよう。我々の行く先を手をとって教えて下さったお方ではないか。だから、お前がたにどんなに酷くされたとて、我々はどこまでも辛抱してみせる。誰かに頼るなら、まずアッ

ラーにこそおすがり申すべきだ”と。⁽⁸⁾

ヌーフ（ノア）の一族、アード族、サムード族、彼らの後に現れた諸民族は、神が救済のために遣わした預言者達に対して、預言者の使命の内容につき言い争い、預言者の呼び掛けの内容を信用しないと明言した。これら預言者達の招請の内容とは何であったか。それは神存在の原理の確立であったであろうか。それともこれら諸民族の偶像崇拝者達も、イスラームの預言者時代の偶像を崇拝していたアラブ人と同様に世界の創造者の存在原理を信じていて、偶像を神の感覚的なシンボルとして、偶像が人々のすべての必要を満たし、また創造者たる神と自分達との仲介をなすものとしてそれらを信じていたのであろうか。

タバータバーイー師は『秤り』（彼の『クルアーン』注釈書）の中で、後の意見を採用して以下の様に言明する。すなわち、これら諸民族とその預言者の間の論争のテーマは、神の唯一性、預言者性及び終末であって、神存在の原理ではないと。タブレスィーの『注解集成』、セイイド・クトブ・『クルアーンの蔭に』及びその他の人々もまた、当面の問題のテーマを神の唯一性、世界経綸の力が神のみに限られること、選ばれた人々の預言者性、現世及び来世における神の賞罰であると考え、神存在の原理ではないと議論する。しかし原文には文字通り預言者の言葉として「天地の創造主たる神について疑念があるのか」とあるのだ。

この表現は、特にそこに天地を造り出した者（**fāṭir**）という修飾語が付けられている点からいって、神存在の原理についての疑念と解釈できる。なぜなら、「造り出す」とか「無」の後に「存在者となる」という言い方は神の唯一性の証明よりも造物主の存在原理の証明の方によりふさわしいからである。

タバータバーイー師は『秤り』において、上記の表現をも自説の正しさを示すものとみなして言う。もし「天地の創造者」（**Khāliq**）という語が用いられていたなら、造物主の存在原理の証明にふさわしかった。しかし偶像

崇拜者達は世界の創造者の存在を否定したり、神が世界の創造者であることを否定したりしたわけではなく、ただ単に、創造者の唯一性、唯一神信仰を否定したのだから、天地を造り出した者 (fāṭir) と言って神の唯一性の問題に適するようにしたのである。⁽⁹⁾

だが「天地を造り出した者」という表現は、「天地の創造者」という言い方以上に世界の創造者の存在証明にふさわしいと我々は考える。

また「偶像崇拜者達は神の存在を否定してはいない。ただ世界の経緯が彼的手中にのみあること、及び彼のみを信仰することを否定したのだ。」という意見は、預言者（ムハンマド）時代のアラビアの偶像崇拜者達に関してそれが証明できるというだけで、歴史上すべての時代のすべての偶像崇拜者についてその説が証明できるのかは問題である。もしそれが証明可能ならば、アード族及びその他の諸民族を扱っているこの章句の理解に際して、その事実依ることが出来ようか。

さらに天地を造り出すことは神の唯一性に対する決定的な証拠ではあるが、創造主の存在原理に対する疑念の余地なき証拠とはなり得ないというような事がありえようか。

したがって、この章句は神存在の証明という根本問題にも関わっていること、及び『クルアーン』はこの章句で、神存在についての疑いを、実際のところ一つの自明的な事柄についての疑問とみなしている、とする見解は当を得ていないと主張せざるを得ない。

なぜなら、この章句自体の中に「天地を造り出したもの」という表現を持ち込んだことにより、そこで、造物主の存在証明の為の有名な根拠が示唆されているからであり、それは決して神の存在の自明性ないしその問題が証明を必要としないという性格によっているのではないのである。さらに『クルアーン』の他の章句からも、この明らかなる書（クルアーン）において、造物主存在の原理が看過されているのではないことが分かるのである。『山』の章（52章）は聖遷（ヒジュラ）以前にメッカで下った章の一つである。

この章は初め 1 節から 28 節において終末に関する疑問が扱われており、復活を信じない人々に対しその様が詳しく語られている。

29 節から 34 節では、イスラームの預言者の預言者性に対する疑いとその否定が述べられ、それから議論は進んで、神についての人間の疑問が示され、次のように言う：

「一体彼ら自身、無から創り出して戴いたのではないか。それとも自分が創造主だとでも言うのか。天や地を創り出したとでも言うのか。いや、彼らにはなんの信仰もありはせぬ。」¹⁰⁹

それに続く章句でも、人間が神の恵みという宝庫を手に入れたのか、それとも自分自身が全能だということかという問いがなされる（37～42 節）。

次いで 43 節で、創造神以外に神が存在するという問題が出されて言う：

「それとも彼ら、アッラーのほかに神をもっているとでも言うのか。ああ勿体ない、恐れ多い、彼らの崇める（邪神ども）とは比較にならぬ高みにいますアッラーなのに。」

この章の内容の構成に注目してみると、35 節と 36 節はその前段階として、世界と人間の出現にあたって創造主は存在せず、すべてがおのずから生じたのではないかという疑問があつたのだらうと思われる。

それからその疑問の解決のために有名な「ソクラテス的方法」を用い、幾つかの鋭い質問を人に発してその本性的な論理的思考力を刺激し、その問いを仔細に検討することにより自ら必要な解答を手に入れるようにさせている。

この 2 節には以下の問いが凝縮された形で述べられている。

1. 人間はいかなる創造者もなしに出現できるか。
2. 人間は自己の創造者たりうるか。

いったい、世界で神以外に、創造力すなわち新奇なものを造り出す能力をもつと我々が認めるものは人間だけである。

3. もし人間が自己の創造者であるとするならば、人間出現以前に存在していた天地の創造はどうなるのか。天地もまた人間により出現したのだとなしう

るのか。

『クルアーン』はこれらの含蓄ある啓発的な問いを示すことにより、人間の本性的な論理的思考力を目覚めさせ、それらの問いに対する解答を述べさせようとしているようだ。

彼は第一の問いに対して答える：

「いや、人間は被造物であり、疑いもなく創造者が（別に）存在している。」

第二の問いに対して述べる：

「人間が被造物である以上、自らが自らの創造者たり得るはずがない。単に人間のみならず、被造物はすべて自らの創造者ではありえない。なぜなら、その存在が自己より発する存在者は常に存在してきたし、現に存在しているが、それはもはや「被造物」ではない。したがってそのような存在者を上記の意味での自己の創造者と呼ぶことはできない。」

第三の問いに対して言う：

「人間は創造力をもち、美しい絵画や彫刻、自動車、飛行機、ロケット、コンピューター等を作り出しているが、しかし天地を作り出そうなどと考えたこともないことはよく分かっている。自分の限られた能力を目のあたりにしながら、突然神の地位を要求して“存在界にもし創造主がいるなら、まさに人間がそれであってそれ以外ではない。”などと主張するのは滑稽な驕りではないか。」

もちろんこれに関連して上記の意見ないし仮説以外の説も存在するが、『クルアーン』はそれを扱おうとはしていない。しかしともあれ、我々の当面の問題である神存在の原理に対する疑いの問題は上記の章句から非常に明らかである。

イブラーヒームの物語

この物語は造物主の存在証明の問題に関係するのか。

『家畜』の章（６章）の７４節から７９節でイブラーヒーム（アブラハム）の物語を伝えている：

「またイブラーヒームがその父アーザルにむかって、“偶像を本当の神とお考えになるのですか。まことに、私の見るところでは、お父上も、お父上の御一党も、みんな明らかに迷いの道を歩んでおいでです”と言った時のこと。さらに我らは次のごとくイブラーヒームに天と地の王国を見せ、彼を確乎不動の信仰者に仕立ててやろうとした。

すなわち、夜のとばりが彼の頭上にうち拡がった頃、彼は一つの星を見て、“これぞ我が主じゃ”と言った。だが、やがてそれが沈んでしまった時、“わしは姿を没するようなものは氣にくわない”と言った。

それから、月が昇って来るのを見た時も、“これぞ我が主じゃ”と言った。だが、やがてそれも沈んでしまったので、“やれやれ、神様が手引きして下さらなかったら、あやうく迷いの道に行くところだった”と言った。

それから、太陽が昇って来るのを見て、“こんどこそ我が主じゃ。これが一番大きいから”と言った。だが、これもまた沈んでしまった時、彼は“これ、皆の衆、これでわしはお前たちの崇拜しているものとはきっぱり縁を切ったぞ。今こそわしは、天と地を創造し給うたお方のほうにきっぱりと顔を向けた。今やわしは純正信仰の人、多神教徒の仲間ではない”と断言した。」

この物語は直接に造物主の存在証明に関わるものではなく、唯一神の世界論ないし唯一神信仰といった一神論の方に重点が置かれている。しかし同時にその中に貴重な指摘も含まれている。すなわちイブラーヒーム（彼に平安あれ）が、この世界の存在者を検証してゆき、それらが神たるにふさわしいか否かを見出そうとした時、彼は恒常的でないもの例えば沈んでしまうようなものは不完全なものであって、一個の完全無欠なものの存在を示す標であるという点を重んじた事である。その完全無欠なあるものこそ、それら不完全なるものの創造者であり駆動者である。したがって、神とはまさにこの

支配者たる創造者であつて、その命令下にある被造物ではない。

モッラー・サドラーは、自然学の法則に基づいて造物主の存在確立のために立てられた証明を、上記の点と関わりあるものと考えて言う：

「自然学者達は、この目的（＝神存在の証明）に到達するべく独特の方法をもっている。彼らの説は次のようである。天体は運動をもっている。それらの運動は自明な事柄である。この運動は自然的運動（＝運動の源泉が運動者自身の本性であり、運動者とその本来の位置との間に働く吸引力であるような運動）でもなく、強制的運動（＝運動者の自然的性質に逆らつて働く運動であり、その源泉は運動者に働きかける他のものである）でもない。したがつてこれら天体の運動は、意識的運動、願望や意欲に基づいた運動でなければならない。このような運動は何らかの動因をもつはずである。その動因は怒りや物質的欲望ではない（つまり動物やある種の人間の場合とは違ふ）。なぜならこれらの天体という存在者は、物質的欲望や怒りを持つものより遙かに高みにあるからだ。これら天体の上下に存在し天体靈魂と呼ばれる別種の天体もこの運動の動因とはなりえない。至高なる神がお望みになるならば、汝も証明を通じてこの間の事情を理解できるようになるう。」

そういうわけで、この種の運動を説明する方法は一つしかない。すなわち、その運動の動因は完全に物質性を欠き、無限の力をもつ聖なる何ものかであり、そのものの運動創造性は何らかの目的のために、例えば運動を造り出すことにより自らの完全を獲得しようというためにあるのではない。もしこの聖なる動因がそれ自身、自体的必然存在者であるならば、それは神である。もしそれ自身が自体的必然存在者でなければ、それは神という自体的必然存在者の結果である。さもないとすれば議論は悪循環か無限遡及に陥ってしまう。上記のところは、ペリパトス派の総帥（アリストテレス）が『第一の教え』と名付けた自著の総説 2 章で述べているところである。つまり、自然学及び形而上学の総説においてである。この証明は、聖典ではイブラーヒーム・

ハリールの物語として伝えられている。

「イブラーヒーム・ハリール — 彼及び彼らの預言者とその一族に賞讃あれ — は、天体の運動や、天体の変化に応じて地上のものが影響を蒙ること、天体の移動とそれらが大きさ、高貴さ、輝きにおいて異なること等を見て、これらの変化をもたらすもの、それらに光を与えるもの、それらを運動へと促すものは物体でもなければ、物質的なものでもないことを理解した。そこで言ったのだ：“今こそわしは、天と地を創造し給うたお方のほうにきっぱりと顔を向けた。今やわしは純正信仰の人、多神教徒の仲間ではない。”⁹¹⁾」

モッラー・サドラーの議論中に種々取り上げるべき点はあるにせよ、我々の見るところ、上記の章句（6章77－79節）をこの証明に対比させるのはあまり当を得ていない。イブラーヒームにまつわるこれらの章句は、その各部分、殊に最終的なその結論「わしは多神教徒の仲間ではない。」からはっきり理解されるように、一神論に関わるものであつて神存在の証明に関するものではない。もちろん間接的には造物主の存在証明に関わってはいるのだが、しかしそれとても単に不完全なものが完全無欠なものを必要とするという意味からであつて、天体の運動だのそれに伴う複雑な諸関係等の議論はさしあたって必要ではないのである。

造物主の存在を探究することは人間の本性的なものであろうか。

信仰についての研究の中で繰り返し論ぜられるものの一つとして、神の認識が自明の認識でないとしても、少なくともそれは本性的な事柄であるという問題がある。

これに関連して引用されるのが『ギリシア人』の章（30章）29節である：

「さ、汝はひたすら宗教に顔を向けるがよい。純正な信仰の人としてな。

これこそアッラーが人間を創造し給うたそのままの本然の姿。アッラーの創造の御業に改変などあるはずがない。これこそ、すつくと立った正しい宗教だぞ。だが、大抵の人間にはそれがわからない。」

本性的なものとは何を意味するか

モッラー・サドラーは『創造と終末』の中でこれに関連して言う：

「……いやそれどころか至高なる必然者の存在は、既述の如く、（人間にとり）本性的な事柄なのだ。人は厳しく恐ろしい出来事に出逢うと、本性の定めるところに従って神に頼り、自らかの原動者である存在者に顔を向けて、難問を容易にしてもらおうとする。この故に、多くの神秘主義者たちは、神の存在証明及び神の存在界経綸の証明のために、人が恐ろしい体験——例えば水に溺れるだの火事にまきこまれるだの——に出逢った時、自己の中に見出す状態に注目して議論を進めるのである。¹²⁾」

モッラー・サドラーはこの研究において、『クルアーン』の章句の中、人が危急の際に神を求め、神にすがることが述べられている章句の幾つかを引いている。例えば：

「舟に乗っている間は、盛んにアッラーに祈り、信仰ただ一筋に誠を尽くせに、一旦無事陸地に送り届けておやりになると、たちまち変じて邪神どもを拝み出す。¹³⁾」

10章23～24節、31章31節も同様である。しかしこれらの章句をよく注意して見ると、どれも人間の本性から出発して神の存在を証明する問題には関わっていないように思える。29章65節をよく見てみよう。この節は、人間の注意を多神教の脆弱さ及び偶像神の無力さに向けさせ、危急の場合に本当に頼りになるのは神のみであると告げている。したがってこの節が本性的なものについて語っているとしても、それは「至高なる神の存在の必然性」に関してではなく、神の唯一性と多神教の拠り所をもたぬ弱さに関

わっているのである。この節は、創造主たる神と、それと同時に二流の神神を共に信仰している多神教徒達に向けられている。彼らは、人間が難問に出逢った時助けてもらえるように偶像神を信仰しなければならないと主張する。しかし、彼らがちょっと我にかえれば、このような二流の神々からは何も期待できないという自明の真理が分かるはずだと言っているのだ。この自明の真理を指し示すものが、多神教徒ですら危機に出逢った場合に示す明々白々たる本性的な反応である。つまり、そのような手に汗握るような時には、彼らでさえただただ創造主たる神に対してのみ祈りを捧げるのである。それでは危難から救いを見出した時に、なぜこの真理を忘れてしまうのか。なぜ偶像神殿へ出かけて、邪神の前に頭をすりつけ、いろいろお願いをするのか。

10章23～24節と31章31節も、改めて神に対する人間の忘却行為を述べ、人間を責めて言う。なぜ安楽に日を送っている時に感謝を忘れるのか、神を恐れず罪を犯すのか。神が日々の安寧だとか、貴い恩恵のすべてを彼らから取り上げて、懲らしめようとするだろうとは考えないのか。

信仰を神の賜物とみなす30章29節も、第一義的には一神論に、多神教の根を持たない弱さを人間が本性的に悟っている事実に関わっているのである。¹⁴

人間と神の契約（極微世界）

『胸壁』の章（7章）171～172節は人間と神の間の契約を記しているが、一部の学者はそれが「神及びその唯一性の信仰が本性的なもの」として人間の中にある事を示していると言う：

「それから、（憶い出して見るがよい）、お前の主がアダムの子供たちから — すなわちその腰部から — 次々と子孫を引き出して、彼らに自分自身について証言させたことがあったと。“このわしこそ汝らの主ではないか。”すると一同が“はい、その通り確かに間違いございません”と言

った。これは、復活の日になって、“私どもまったくこんなこととは存じませんでした”などと汝らに言わせぬため、また“いや、私たちの御先祖も昔から多神教徒でした。私たちはその子孫。善からぬことをする者が（少しばかり出た）からとて、それで私たちを全部根絶やしになさるのでございますか”などと汝らに言わせぬためにしたことであった。⁹⁵

以上の章句はすべての人間達が神の前に出て神と対話をした時のその人間と神との対話の模様を伝えている。この対話の中で人間すべてが神の神たること、及び彼こそが存在界の経綸者であることを告白し証言している。この証言は復活の日に、気がつかなかっただの、知らなかっただの、先祖の影響の下にあったのだというようないかなる種類の言いわけや口実をも無効にしてしまう。

この契約の結ばれた状況

伝承やクルアーン注解書の中にはこの問題に関して様々な意見が述べられている。

預言者（神の恵みと救いの彼の上にあらんことを）、教友達、初期の注解者達及び我らのイマーム方（彼らすべての上に神の平安のあらんことを）の伝える、多くの伝承の中に次の様な意見が見られる。⁹⁶すなわち遙かなる過去のある時、神は極微少なものであったアダムの子孫のすべての人間達を一箇所にお集めになった。この存在の段階で彼らは神の神性を証言した。この太古の証言により、いかなる時、いかなる所においても、人間には言いわけを言って逃れる余地はなくなってしまった。この説明で特に「極微少なる」という表現を用いているところからこの契約の成立した状況が「極微世界」と名付けられることになった。つまり原子のような極小の大きさの人間達すべてが一箇所に集まってきた世界という意味である。しかし現代の新奇を好む注解者達の一部は、この事項の説明にあたって発生学の成果に目を付け「一般人の理解

により容易になるように¹⁷⁾とその成果を用いて解説しようとする。この説によると、人間は誰でも自らの深奥に、あるいは自らの本性の中に、神及びその唯一性とその世界経綸者性についての知識をもっている。人はこの知識実現のために十分な能力を与えられて、自然科学の用語で言えば、この知識実現の可能性を与える遺伝子を与えられて生まれてくる。この遺伝子は常に世代から世代へと移り、その可能性を新しい世代へと伝える。この全人類の体内に散在して存在する発生学的特性は、最初の人間の遺伝子の中ではまとめられ圧縮された形で存在していたのである。

ハサン・バスリー(21-110A.H)や多くの注解者達、殊にムウタズィラ派に属する者達の考えでは、この章句から、極微世界という微小な原子大の人間がすべてそこに一堂に会して、神とそのような契約を結んだ世界の存在を読み取ることはできないと言う。この節は人間の生来有するところの神の存在を知る本性を指示している。そのような本性が生長と共に、神についての明らかな知覚力となって、その結果、神の側からする「わしは汝らの主ではないか。」という仮定的問いかけに対し、各人の心の底からその解答が聞えてくるのだ。

「はい、確かに貴方こそ我らの主でございます。」と。

したがってこの章句は、太古存在したかもしれない神と全人類との間の特別な状況を語っているのではない。それは、比較的近い過去から継続している状況、すなわち人間が初めて知能を発揮できる程に生長した段階に関して語っている。その段階は、環境の持つ逸脱的要因が人間に影響を与え、神を見抜く彼の本性的な力を弱めるようになった時代に先行するものであった。¹⁸⁾

極微世界についての新見解

碩学タババーイー師は『秤り』の中で(vol. VIII , pp. 329-336)、この章句に述べられた人間と神の間の状況に関し新見解を出した。その説に

よると、次々と順をおってこの世に生まれてくる全人類は、同じく序々に存在界に現れてくる人間以外の全存在者と共に、時間と空間を超越した神の前で一堂に会するのである。何故ならば、時間的秩序や過去現在未来という時の推移は、時間の次元の中に位置する我々及び我々に類した存在者にとっての意味があるからである。

今、何かに対面している。一瞬後には一瞬分だけそのものから遠ざかる。次の瞬間には二つの瞬間分だけ遠のき、明日には一日間、一年後には一年間とそのものから遠ざかる。しかし、我々を過去から遠ざけ未来へ近づける時の経過というものは、我々と神との関係には全く影響を与えない。「今日」の我々が「昨日」のそれと比べて神に近づいたり、彼から遠のいたりするのではない。神は時間や空間の次元の中にはいないから、我々と彼との間の時間的・空間的隔りというのは無意味なのである。

上記の事柄に注意して、全人類、いや時の延長上に位置する全存在者を神との関係で捉えてみると、それらが一箇所に集まっていると見られよう。あたかも、アダムの子孫すべてが、一度にその父祖達の腰部から取り出され一箇所に集まって来て、神の前に会しているかの如くであろう。この状態では、人間一人一人が自らの創造者を直接知り、その結果は神の存在とその神性に対する明らかな証明となる。しかし人はこの世に、時のめぐりの中に生きるうち、その変転の様にとらわれて自己を忘却してしまう。結果として、本来有していた自らの創造性、世界の経綸者である神に対しての直接知を失ってしまう。それはちょうど実存主義を初めとする過去及び現在の哲学諸派で、「自己」喪失ということが地上の人間生活の痛ましい問題の一つとして取り上げられてき、現在もお問題にされているのと同様である。このように、「人生及びその諸問題」が多くの人々の「自己認識」に害を及ぼし往々にして彼らを全く「自己」から切り離してしまうと同じく、それら日常生活の問題は彼らの「神の認識」をも蝕んで、神の存在を示すあらゆる標のあるにもかかわらず神を見失い、「彼」を完全に忘れてしまうようになる。

心を失ったものは、神がいつも自分と共に居るのに

彼をみとめず、遠くから“神よ！神よ！”と叫んでいる。

以上、『秤り』に詳しく述べられていることを要約してみたが、その内容を新たに検討してみる必要がある。師は詳細な叙述の中で様々な反論を取り上げている。そのあるものは師の所説の根本に対し投げかけられるであろう異論であり、またあるものは、この章句が果たして師の所説に合致するのか否かを論ずるものである。師はそれら諸々の反論に対して有益な多くの説明を行なっている。

しかし同時に、師の詳しい説明にもかかわらず、なおこの章句を師の所説に合致させるのはどうも牽強附会の観が強いように思えるのである。この章句について言えることは、それが人間存在の一段階を簡単に伝えていること、その場面で人間は神の神たることを証言したという二点である。その証言は、全人類に真理の道並びに真理崇拜を常に保持させる程強力では決していないが、しかし人間の心を常に「神の発見」に備えさせる程度の効力はある。その証言のために、人間は復活の日に「私共はこんなことは一切存じません」というような言訳は言えなくなってしまうのだ。この神探究に対する心の準備のおかげで「人間は父祖の迷信的信仰から手を引き、真理の途を辿り、再び「私共の先祖は以前多神教徒でございました。私共もそのあとをついていったのでございます」という口実を繰り返す」ことはできなくなってしまう。しかし、ここで述べられている人間存在の段階とはどのようなものであろうか。『クルアーン』それ自身はこれに関し何の説明も加えていないのである。

「神への愛、神への恋」 — もう一つの「本性」解釈

神秘主義的傾向を強く持つ思想家達は、人間と神との間に存する別種の関係について語り、それによって「アッラーが人間を創造し給うたそのままの本然の姿」に適合する解釈を与えようとしている。この関係とは「絶対者へ

の愛、絶対存在、絶対完全、絶対善等に対する愛」である。我はこの愛が、健全な人間であれば誰の中にも、少なくとも素朴な愛情の形で存在していることを知っている。この愛情が、絶対完全なる神への想いに人を引入れ、彼の方へ惹きつけるのである。

この愛情は一部の人々において強力なものとなり、時としてそれは強い恋愛感情にさえなって、神秘道の修行者を恋狂いの状態にする。これらの神秘家によれば、「完全愛」ないし「絶対完全への志向」は無神論者の中にさえ存在する。ただ彼ら自身はこの内なる秘密に気付いていないだけだという。

人間の内面奥深く眠る内なる強い欲求の多くに人が気付いていなかったり、それを意識しなかったりする現象は、今日、明白な経験科学の一問題となっている。すなわちそれは、人文科学の実り豊かな一分野、精神分析学の主要対象なのである。したがって、この学問の成果を用いて、神秘主義的「恍惚状態」や「熱狂」に関し根本的かつ学問的な研究を行なう余地は充分にある。だから多くの個人的な先入観や偏執を脱却しない皮相的な外れの解説や所見に満足してはならない。

ともあれ、神秘道の修行者によれば、人間がこの「本性的完全愛」を深め、諸々の修行、例えば苦行、訓練、信仰実践等の行為によって、かの秘密から、またはその秘密の強い引力から力を得れば、次第次第に「神を見出す」境地にまで到るという。これが「見神」の境地であり、それはおのずから全く疑いの余地のない「確証」を伴っている。彼らは、神の認識の唯一確実な道はこの「神探究」の道であり、それがついには「神の発見」にまで到るのだという。『クルアーン』も預言者に言っている：

「されば、汝はただ命ぜられることだけを宣言しておればよい。多神教徒どもに構うでない。（汝を）嘲笑する者どものことは、我らにまかしておくがよい。アッラーとならべてほかの神を立てたりしているが、いまに必ず、思いしらせてやろうぞ。彼らの言う言葉をきいて汝が胸をつまらせておることは我らにはわかっている。

さ、声たからかに主を称えまつるのじゃ。みなと一緒に額突くがよい。

主にお仕え申せ、必ず来るべきものが汝に訪れ来るその時まで。¹⁹」

したがって神への称讃も信仰の実践も確証に至る道である。神秘家の獲得する見神、確証は人が感覚的なものと出逢って得る、実際に見た確かに感じたという感覚と同様のものである。我々が眼前に見るものはことによると現実性を持たないのかもしれない、そもそも、目も見誤りということがあるのだからこの世は全く夢が幻なのかもしれぬなどというソフィスト的疑問に対抗する最良の手段は、感覚的に目で実際に何かを見ることであるが、同様に神の存在に対する懐疑的諸説に対抗する最良の道は神を目で見る方法を見出すことである。ただし「目」で見るとは言っても、それは肉体の目によるのではなくて、「眼力」すなわち内的視力によるのである。神秘家はこの内的視力により、自分が「空想上の恋人」に心惹かれているのではなく、真に真理を愛しているのだという事を悟る。

神の認識は本性的で単純明白な知識に土台を置く

神の認識が本性的であるという事に関しては、次のようにも言うことが出来る。真理認識は複雑で入り組んだ証明を必要としない。その為『クルアーン』も証明を用いはずが、その際常に、人間に本性的な最も単純かつ明白な知識へ注意を喚起し、それら根元的な知識からする必然的で否定不可能な結論に満足するよう人を導いてゆく以上の事はしていない。多くの場合にはそこまでさえも証明には意を用いていない。『クルアーン』は、アッラーに反対する信仰や傾向の「根拠薄弱で疑わしいこと」を人間に知らせ、それを通じて人が神をよりしっかりとより真剣に追求するように働きかけるだけに留めている。その例は、例えば物質主義者 (**dahrīyah**) の主張を扱っている箇所にも明らかである。²⁰

神の標を熟慮して造物主の存在を究める

『クルアーン』は多くの章句において、智ある者 (ulū al-albāb) 、考え深い者 (qawm yatafakkarūn) 、注意深い者 (qawm yatadhakkarūn) 達に対し、世界の有様、その驚異、またごく当たりまえの自然の出来事とその成因について深く考えるよう勧め、智あり、力あり、すべてを見透し、慈悲深く、唯一である神をそれらを通じて知るよう教えている。これらの章句はおおむね、人間を目覚めさせて、彼の関心を造物主の存在確立の後に取り扱われるであろう諸問題に向けさせることを意図している。例えば、神の唯一性、全知全能性、明察性、慈愛等々の神の属性の問題である。特にそこでは、神が人間を永遠の生のために復活させる力を持ち、人は前生の自らの行為の賞罰をそこで受け続けることが強調される。しかしこれらの章句の至るところで、上記のような非感覚的な玄秘の真理を理解するために、この可感界の諸々の標に注目するよう人間に期待が寄せられ、内的視力と本性的知識を用いて、これら感覚的徴標について考え、それを通じて超感覚的な真理を追求し、有用で信ずるに足る知識を獲得するよう諭している。

感覚的徴標を基礎として超感覚的真理を追求するという、これらの章句に示された方法について考えてみると、次のような問いが発せられよう。

もしも世界とその原子から銀河系まで、鉱物から人間までに至る様々な構成要素が、世界の創造者の威力と美を示す種々の属性（知識、力、意志、慈愛、智慧、唯一性等）を語る標であるならば、それらはまた、おのずからその創造者の存在原理を明確に伝える標ともなるのではないか。

この問いに対する解答が肯定的であるならば、結論として、『クルアーン』は初めにそれが対象とした人々の思考方法を考えて、神存在の証明という問題を直接的には扱っていないが、造物主の存在確立の後に取り扱われる他の様々な問題を取り上げる段階で、神の存在証明問題におのずから関わり、その存在原理に対して明白で確信できる知識を与えるような方法を選択し、結

論を出しているということになろう。この方法の根本的な拠り所は、この世界の諸現象の一つ一つが完全無欠な創造者を必要としているという事実である。すなわち、これらの諸存在者を出現させるために必要な知と力を有する創造者を、それらが必要としていることを我々は理解している。これら諸存在者の本質的な不完全性及びそれらが完全無欠なかの存在者の存在を示す標であること、すなわち、この世界の存在者一つ一つのもつ非自存性と、それらがかのものの存在を示す標であることを知れば、この事はおのずから「自存的なもの」がそれら諸存在者に対して存在しているという説明の根拠となる。

35章16～18節はおそらく、人間が本質的に神を必要としていること及びそれから得られる信仰上の結論と関係しているのであろう：

「これ、皆のもの、お前がたはみなアッラーなしにはやって行けぬ。だが、アッラーの方は何一つ欠けたところない立派なお方。その気におなりになれば、お前たちなど一遍に片づけて、新しいものをお創りになる。それくらいアッラーにとっては何も大したことはない。」

したがって『クルアーン』は神の属性認識の分野で、神の存在証明という根本問題にも有用な方法を人間に呈示していると言えよう。

アリストテレス哲学における造物主の確立

アリストテレスは『形而上学』の中で繰り返し強調して言う。自分は一人の哲学者、一人の自由に思索し探究する人間にふさわしいやり方で、自然の根本的諸原因と根元、すなわち第一原因の探究を行なおうと考えており、論理的根拠のない思想や信条に身を委ねてこの種の探究を行なおうとする者の途は決して採らないと。例えば『ベータ』の巻に言う：

「しかしヘシオドスの仲間やその他すべて神々のことを語る人々は、唯、彼ら自身を満足させようとするだけで、我々他人を満足させようなどと

は考えていない。彼らは追究をやめてしまっている。なぜなら根本原因をかの神々（ギリシア神話の神々）だと考えているからだ。……したがって、我々は、その哲学が思想や言辞の飾りという色彩を多く帯びているような人々の説に関しては、細かく検討する必要がない。ただ論証の上に議論を進めてゆく人々と共に研究を行なってゆくのがよい。」

アリストテレスの根元学は「現象はおのおのその成因を必要とする」という普遍的因果法則を根拠としている。

もし諸現象及びその成因が全て自然の実体であり運動を有するものであるならば、自然と運動の根元であるような存在者は不要である。なぜなら、この説によれば存在界には自然及び運動する実体を除いて何ものも存在しないことになり、その結果、我々の存在界に対する探究も自然学の枠の中に限られてしまい、「形而上学」は存在しなくなるであろうから：

「もし自然の実体以外に他の実体が存在しないならば、第一の学問はかの自然学となるであろう。」²²

アリストテレスは『形而上学』の別の箇所ですべて「可滅の実体」と「非可滅の実体」という名前を挙げ、これらの存在者の存在の根元の認識に乗り出して説き始める：

「諸々の可滅的存在者は一つの根元から発するのであるのか、それとも各存在者に固有の根元群が存在するのであるのか。」²³

そしてその後、全ての存在者の根元は一個の実体、つまり自存的存在者であり、この自存的存在者は生、知、力を持ち、自らは動かずに運動を創り出すという結論に達する。²⁴

『形而上学』の処々におけるアリストテレスの説を見てみると、彼は諸現象の成因を辿ることにより第一原因に到達し、その存在と特性を明らかにしようとしている。この探究が運動とその成因について行なわれると、ついには「第一駆動者」の解明に至る。すなわち、不動の動者たる実体である。一方、一般的に現象についてこの探究が行なわれれば、ついには第一成因を明

らかにすることになる。つまり、他者の成因であり自らは他の結果ではないような実体である。

したがってアリストテレスの以上二通りの論証は、どちらの場合もつまるところ「有始性と無始性」の証明に基づき、その言い換えであって、決してその証明に対立するものではない。

しかし、ハージェ・ナスィールッ＝ディーン・トゥーシーやモッラー・サドラー等の有始性と無始性の証明をイスラーム神学者に由来するものと考え、それを存在不可能者の確立のための新しい論証方法と受けとめ、アリストテレスの証明とは別のものとしている。

イブン・スィーナー哲学における造物性の確立

イブン・スィーナーは、たぶん彼の最後の哲学的著作であろう『指示と訓告の書』の第四章で、造物主の存在証明に新たな説明を提示している。彼はこの問題を次のように名付けて論じている：

「第四章 存在とその原因について」

これでわかるように、彼は「自然の根元」について研究する代りに、「存在」とその原因について研究している。そして「存在」が「自然及び自然的存在者」よりも、より普遍的であることが初めから明らかになるよう以下のように述べる：

「注意：知れ、存在者とは可感的存在者のみであるとか、感覚がその客観的実在性を捕捉しないものはその存在を仮定することすら不可能であるとか、物体のように位置や場所をもっているものではないものや、あるいは物体の性質や状態のように場所を有する存在者を通じて位置や場所を所有するものではないもの、このようなものは全く外的実在性をもたないといった考えがしばしば人々の考えを支配している。」

イブン・スィーナーはこう述べて、有名な経験論者達の説「感覚が把捉

しないものは何であれ実在性をもたない」を取り上げ、最も単純な知識を用いて、実在性とは感覚的実在性のみに限られるというこの説を反駁（その後、原因とその分類について議論を重ねて、第一原因すなわち「根元ないし第一始動者の存在確立」の研究にはいる。彼による造物主の存在証明の議論は以下のように要約できる：

「存在者は必然存在者であるか、可能存在者であるかのどちらかである。可能存在者の出現は必ずそれ自身とは別の一個の要因の存在を必要とする。この外的要因がもし本質的必然存在者であるならば、それこそが根元であり造物主である。一方、もしもそれが可能存在者であるならば、その存在は他の存在者を要因として必要とする。

この連鎖がもしも無限に連続して、始発点すなわち根元ないし本質的必然存在者に至らぬとすれば、この無限連鎖に属するいかなる存在者も実在性を見出さぬであろう。なぜなら、この連鎖に組込まれたどの輪も、その実在性の獲得はそれ自身の一つ前の輪が実在していることを前提としている。このようにしてたとえ無限に遡及しようとも、なおその「前者があらねばならないこと」に変わりはなく、決着はつかない。」²⁵

イブン・スィナーの説明をより分り易くする為に例を挙げよう。

大きな石が転がっていて道を塞いでいる。石はそれ自身でそこから動きはしない。一人の人がやって来て道の塞がれているのを見る。そこで彼は、もし誰かもう一人来たら一緒にこの石を持ち上げてどかそうと考える。二人目のひとが来る。しかし彼は最初の人のお話をきくと、もし三人目が来て、彼も協力するようなら、一緒にそれを持ち上げようと言う。三人目が来る。しかし彼も、もし四人目の人が来、協力してくれたら、石と一緒に持ち上げようと言う。四人目の人が来るが彼も五人目の協力を期待する。こうして無限に続いてゆくでしょう。果してこのような状況で石は一寸でも動くであろうか。否！この難問が解決するのは、「“もしも”なし」の人間が一人現われて、後から来る人の協力に期待せず実際に石を動かし始める時

のみである。この時、すべてが一致協力し、石を取り除くことができるであろう。

因果の連鎖においても、いかに遡行しようとも、「もし」連鎖が自立的存在者すなわち自ら実在性獲得が他者に依っていないような原因に至って終わらないとすれば、この連鎖のどの輪も決して実在することはないであろう。我我は必然的に、それ自体で実在する存在者、つまり必然存在者に至らねばならぬのである。それに至った時、存在は開始され、前進して、連鎖の輪のおのおのに存在を付与し、「もしも」なしの何ものにもしばられないかの存在の光の中にすべてのものが存在してくるのである。

こうしてイブン・スィーナーは、自然の原因と根元を探究する途をとることなく、「可能性と必然性」及び「可能存在者と必然存在者」の問題、すなわち「可能存在者」が究極的に「必然存在者」を必要とすることを細かく検討して、本質的必然存在者、つまり至高なる神の存在を跡付けるのである。

イブン・スィーナーは「可能存在者と必然存在者」の探究を通じて造物主の存在証明を行なった後、その探究の力を借りて必然存在者の様々な属性（唯一性、知、力等々）をも確立し、そこで言う：

「注意：よく考えよ、根元（第一者）の存在とその唯一性及び完全純粋性に関する我々の証明がいかに行なわれたか。その証明は「存在」自体以外の何ものについても考慮する必要をもたず、また彼の被造物についての考慮も全く必要なく行なわれたのである。もちろん、こうした考慮が我々を彼へと導いたのではあるが。しかし今我々のとった方法は（他の何ものよりも）しっかりとしており、価値あるものである。どのような意味でかと言えば、我々が存在自体について考える。すると第一者の存在自体が、それ自体の存在獲得を明らかにする。そしてそれはその後、彼の与える光の中に実在してくる他の諸々の物の存在獲得の根拠となるのである。

聖典の下記の章句（４１章５３節）にこの間の仔細が指示されている：

“我らはあの者どもに我らの徴を見せてやろうぞ、遠い空の彼方にも、

彼ら自身の中にも。そしてこれが真理だということをいつかは彼らにもわからせてやろうぞ”

以上の表現はある一群の人々を指示している。その後さらに『クルアーン』は続ける：

“汝の主はあらゆることを立会いで見ている給う、それだけでもう充分過ぎるほどではないか。”

こちらの表現は上とは「別のグループ」を指示している。すなわち、諸諸のものが神を示す標であるととるのではなく、神がその他の諸物の証である²⁶と考える心正しき人々に関わっているのだ。」

ハージェ・ナスィールッ=ディーン・トゥーシー (597-672 A. H.) はイブン・スィーナーの説を注釈して言う：

「神学者達は、物体とその属性の出現を創造主の存在の証とみなし、創造とその変転を研究することにより、神の属性を究めてゆく。

自然学者達は、運動の存在を一個の駆動者の存在の証とみて言う、これら駆動者の連鎖は無限ではあり得ないので、必ず、自身は動かず他を動かす駆動者に到達せねばならないと。こうして彼等は第一の根元の存在を究める。

しかし形而上学者は、存在それ自体に注目し、存在が必然的か可能的かのどちらかであることから、必然存在者の存在を確立する。それから、必然性に付随する諸性質を考察して必然存在者の属性を辿り、これら諸属性の考究を通じて、次々と生じてくる様々な存在者が必然存在者から発現するあり方を究めるのである。

イブン・スィーナーは「上掲の文章の中で」言っている：

この方法はそれ以前の方法よりも秀れている。なぜなら、それはよりしつかりしており、またより価値あるものであるから。なぜそう言えるのかというと、人の心の中に確信を生じさせる最良の証明は原因より発して結果を知る方法であるからだ。その逆、つまり結果をもって原因を示す徴標

とするやり方は、場合により人に自明で決定的な知識を与えないことがあると。

例えば、原因を知る方法がただその結果のみに限られているような場合、イブン・スィーナーの言うようにそれが確信をもたらさないこともある。この問題は論証論において明らかにされよう。

イブン・スィーナーは上掲の至高なる神の言葉を二部に分けてそれらのおのをおの二つの方法に対応させている。

その二つとは

1. 世界や人間の中に存する徴標を神の存在を示す証と考える。
2. 神の存在を他の全存在者の存在を示す証と考える。

これら二つの中、彼自身の信奉者達の方法である後者をより正当であると認めて、この二番目の途は「心正しき者」の途であると言う。心正しき者とは常に正しさを追求する人々を指して言うものだからである……」⁷⁷

イブン・スィーナー以後、彼の必然性と可能性による論証は、造物主の存在証明中最も代表的なものとみなされ、後代の哲学や神学の綱要書はこの証明を掲げるだけになったほどである。

ハージェ・ナスィールッ＝ディーン・トゥーシーは有名な著書『信仰提要』の中で、造物主の存在証明の検討に際し、唯この証明のみを挙げて言う：

「第三章 至高なる神の存在及び属性の証明に関して。本章は数節よりなる。

第一節 造物主の存在について

存在者は、もしそれが必然存在者それ自身であるならば、その場合には我々の目的は達せられた（証明の必要はない）。もしそれが必然存在者でなければ、必ずそれは必然存在者に依存しなければならない。さもなければ、悪循環か無限遡及に陥る。これらは共に偽である。」⁷⁸

碩学ヒッリー（762A・H・没）は、現在も我々の学院で『碩学の提要注解』という

名称でよく知られている『意図の解明』という自著の中で言う：

「必然存在者の存在を示す証明は次の如くである。何かが実在することを我々は疑いなく認める。疑念の余地のないこの実在は、それ自体必然存在者であるか、または必然存在者ではないかのどちらかである。前者の場合は問題はない（つまり、「原因を必要としない存在者」の存在原理が確立された）。後者の場合、すなわち可能存在者である場合は、その成因となる何らかの原因が必要である。この時、その原因（その可能存在者を生み出した原因）が必然存在者であれば問題は終了する。それがまた可能存在者であると、再び原因が必要となり、結局（もしもこのように遡及してゆき、「原因を必要としない存在者」に到達しないならば）、悪循環になるか無限遡及に陥る。すでに述べたように、このどちらも偽である。²⁹」

このようにまとめてみると、イブン・スィーナーでも、ナスィールッ＝ディーン・トゥーシーでも、ヒッリーでも、また他の人々の議論においても、悪循環と無限遡及が登場してくる。したがって無限遡及を偽と認めない人がいれば、彼にとっては、これだけ重要性和価値が認められているこの証明も無価値ということになろう。

モッラー・サドラー哲学における造物主の確立

モッラー・サドラーは『四つの旅』の中で心正しき者達の論証を造物主の存在確立のための最善の証明とみなしているが、その論証を従来とは別の方法で構成しており、この方法によれば悪循環と無限遡及に論及する必要はないと主張している。

モッラー・サドラーの方法がもし受容可能なものであれば、まさに根元学における重要な節目となるものであるから、その方法を知るために我々はモッラー・サドラーの説を詳細に辛抱強く検証してみなければならない：

「知れ、神の認識には多くの途がある。なぜなら、神は多くの面を有し、

たくさんの美点をお持ちであり、一方また誰もがそれを通じて神に至る途をもっているが故にである。⁶⁰しかしながら、それら様々な途の中にも相互に比べてみれば、より堅固であり、価値あり、明晰であるものと、そうではないものがある。最も堅固でありかつ価値高き論証は次の如きものである。すなわち、その論証の媒介概念が真に必然存在者それ自体でそれ以外のものではないもの、つまり我々の方法の目標それ自体がその目標の認識に向かっているような論証である。⁶¹それは心正しき者達の途であって、神それ自体をその存在の証とみなし、⁶²ついでその本質から属性へ、その属性から行為へと順を逐って探究してゆくものである。

神学者や自然学者等の者達はそれ以外のもの（例えば、本質の可能性、被造物の出現、物体の運動等）に注目して、至高なる神及びその属性の認識に手をつけようとしている。これらの論証もまた、神の本質と属性の証ではある。しかし第一の方法はより堅固でより高等である。

聖典の次の章句（４１章５３節）には以上すべての方法が指示されている：

「我らはあの者どもに我らの徴を見せてやろうぞ、遠い空の彼方にも、彼ら自身の中にも。そしてこれが真理だということをいつかは彼らにもわからせてやろうぞ。汝の主はあらゆることを立会いで見てい給う、それだけでももう充分過ぎるほどではないか。」

形而上学者は存在それ自体に注目し、実在とは存在そのものであり、存在こそが他のあらゆるものの根源であると理解する。そしてその考究の結果として、存在とは必然存在者に外ならず、存在自体は可能性だとかそれが何か別のものの結果であるという性質等を受け容れることはなく、そのような不完全性や欠如性は存在自体以外のものにのみ関わってくるのだと結論する。ついて必然性と可能性に付随する諸性質を検討して、神の本質的唯一性とその属性につき論ずる。そして属性論より必然存在者の行為の様態を示す。以上がすなわち預言者達のとる途であり、至高なる神の御言葉の中にもそのことが指示されている：

“宣言せよ、「これぞ我が辿る道。確実な知識に基いて、わしはアッラーを喚び申す、……”⁶³」

モッラー・サドラーは心正しき者達の論証（すなわち「存在の完全な認識を通じての神の認識」）に関し詳しい説明を加えた後、章を改めて哲学や神学で造物主の存在証明に用いられている上記論証以外の証明方法の検討に取り掛る。そして先ず「必然性と可能性」による論証を、『指示と訓告』におけるイブン・スィナーやナスィールッ＝ディーン・トゥーシーのその注釈、『信仰提要』の叙述、ヒッリーの『提要注解』における意見等に近い説明方法で解説する。もちろんこの中には悪循環と無限遡及も言及される。そこで言う：

「……この方法は心正しき者達の方法に最も近いものである。しかしながらその近似の度合は一般の想像されているが如きものではない。なぜなら、心正しき者達の方法においては「存在自体」に注目がなされているが、こちらの方法では「存在概念」が問題にされているからである。」⁶⁴

モッラー・サドラーは上記のように彼のまとめた心正しき者達の論証及び存在の完全な認識を通じての根元認識に対し二つの根本的優越性を主張する。その第一はすなわち、彼がこの要約において存在の概念ではなく客観的存在それ自体及びそれについて我々のもつ認識とに着目した点である。第二には、このようにまとめられた彼の要約には悪循環と無限遡及とが現れてこないという点である。

存在者の存在 — 存在の概念 — 存在という語及び外国語のその相当語
より何を理解するか — この概念はどこから我々の意識に生じてきたのか

以上掲げた問題は、何世紀にもわたってイスラーム哲学で研究されてきたものであり、それに関する研究は哲学の最も重要かつ根本的な部門とみなされている。

イスラーム哲学に取り組む多くの人々が、初めは、これら諸研究は分かりきったことの解説であり余分なものだと考える。しかしながら次第に、存在根源説 (Isālah al-wujūd)、存在一性論、一と多、存在と現象等の研究が真に哲学の基礎部門であり、単純そうに見えながら大変奥が深く込み入っており、「易しそうだが難しい」事実を理解するのである。

例として当代の一学者 (イスファハン大学人文学部教授シャリーアトマダーリー博士) の考えをここで検討してみることにしよう。

博士は『哲学』という著書の中に『イスラーム哲学における実在論』という章を設け、碩学タバータバーイ師の著書『哲学原理と実在論的方法』の一部の批判的検討を行ない、その中で、存在の分析的認識及びそれよりする哲学的結論付けは一種の言葉の遊戯であるとしている。

同書の博士の言説の一部を見てみよう：

「タバータバーイ師は存在を実在と同一とみなし、実在の存在を自明的であるとしている。」⁸⁹

「存在ないし実在に開しては筆者に幾つかの疑問がある。

存在者が自明的なのであるか、それとも存在が自明的なのか。

石や木や動物の個々のものあるいは一人一人の人間を自明的とみなすのか、これらのものの存在を自明的とするのか。」⁹⁰

「我々は存在の実相を究めることはできないが、しかし同時に存在の実在性はすでに了解しているのであるから、したがって存在は本質的に我々にとり明らかになっているのだという議論は、その表現方法や言葉の遊びを無視した時、論理的と考えられようか。

前述のように、存在の認識はどのような根拠で我々にとり自明的な事柄なのだろうか。私は「自分を他のものと同様自明的と仮定する」ことはできる。しかしもし自分を分析してその存在の側面を他の側面から切り離し、存在者それ自体の代りに存在をもって置き換えようとする、存在及びその概念を自明的なものとして了解していると言えなくなってしまうのだ。

多分、自明的と考えられるものは存在者であって存在ではないと言うことはできようが……⁶⁷⁾」

「……しかし、じっと座りこんで存在の概念の中に沈潜し言葉と遊びふけるといのは哲学的営為を制限するのみならず、我々が事物の実相を認識することを妨げる。更に、今日、哲学において問題にされている事柄から我々を遠ざけるのである。⁶⁸⁾」

ごらんのように、存在の問題、存在の概念、その真正性の基準といった問題は、今だに一個の真剣な哲学上のテーマとして扱われている。この問題をより明晰な形で研究するために、下記の問いにまず注目してみる必要がある。

1. 世界とその中に存在する諸実在に関し、新しい知識を得ようとして、それらを総合的に構成して分析するという方法は適正な方法なのだろうか。

2. 我々が世界に存在する諸実在に対してもっている心的知覚は、それがこれらの諸実在を我々に指示するという意味で価値を持っているのだが、その価値を無視した時、我々の心的知覚それ自身もまた、それら諸実在の一部となるのかどうか。

3. 言葉は、それが客観的ないし主観的な意味を有する以外に、それ自体一連の実在とみなされるのかどうか。(もちろん、ここで言う実在とは、今日我々が科学的用語としてすら用いるところの広い意味においてのものである。)

4. 我々の心に内在する観念及びその表現のために、我々の用いる言葉が、広い見地からするとそれ自体一連の実在であるのだとしよう。その仮定の上で、言葉や観念について適正な方法を用いて科学的に、客観的に研究を行なうことは、一個の学術的な仕事であって、それは更に多くの価値ある研究を生み出すであろうと言えるのか。それともこの種の探究は、いかなる方法を用いても、いかなる状況においても「人を夢中にさせる言葉の遊戯」でしかないのだろうか。

今日、「人文科学」と称されるものを一瞥してみれば、人文科学のテーマは概ね、言葉であり意味であり内在観念であり、あるいはそれらの相互関係ないしそれらと人間の生活環境との相関関係であり、あるいは語とその意味の発生と変遷等々であることが理解されよう。換言すれば、言葉や内在的観念が実在性を有するとは、それら以外の人間的諸現象が実在性を有するといのと程度を同じくするのである。

我々は今日、科学的社会学とその「開明的かつ啓蒙的な」価値を讃え、人生の様々な問題について最良の実行方法を見出すために、その学問の科学的結論を求め、それを称して「進歩した学問」と言い、価値ある探究とみなしている。そういう状況ではもはや「一つの語ないし一つの心的知覚の科学的分析によって、明晰で価値の高い哲学的結論にどのようにして到り得るか」というような事に驚いてはいけないうのだ。

分析的・科学的な言語学、すなわち言語の出現と変遷及び発展、言語とそれを取りまく外的、内的要素及びエコロジカルな要因（例えば、信条、心性、経済、政治、社会階層、文化等）との関係といった言語の探究を利用して、我々は地球上の人類の生活の中に眠っている幾多の秘密を解明し、実際に地上の人間生活のためのよりよいシステムを造り出すべく、これらの解明の成果から様々な利益を得ているのである。そうである以上、「存在とその概念及びこの概念をもって我々が表現しようとするところの外在的実在性……」について行なわれる細緻、精密な分析に対し、輕蔑の目差を向けることはもはやできない。またそれらの研究を輕んじて、「我々は自らを言葉の遊びから解放した」と言って安心しているわけにはゆかない。

今や再び、我々は存在とその概念の検討の途を辿ることになろう。シャリー・アトマダーリー博士の提起した問いにかんがみ、それをより明確に要約してこの研究に手を染めよう。多分我々は空想や言葉の遊びに陥る危険性をまぬがれるであらう。

まずこうした問題について我々の持っている明白な知識を整理してみよう：

1. 君の前のテーブルの上に置かれたコップを見よ。

質問：「このコップの中に水があるか。」

君はコップをさらにじっと見るだろう。あるいは確めようとして手を伸ばしてそれを揺するだろう。そして君は言う。「コップの中に水がある。」あるいは「コップの中に水はない。」

2. 大変よろしい。では部屋の隅に置いてある火鉢を見よ。

質問：「火鉢の中に火があるか。」

君は近づいて、火鉢の灰をかきわけて言うだろう。「火鉢の中に火がある。」あるいは「火鉢の中に火はない。」

3. それでは、次の二つの文に注目せよ。

コップの中に水がある。

火鉢の中に火がある。

君がこの二つの文に用いた語はそれぞれ一語一語意味をもっている。中に、コップ、火鉢、水、火、ある、君はこれらの語のおのおのによって、確かにある特定の心的知覚を表現した。特定のとは、それが君のもっている他の諸諸の心的知覚とは違っていることを君が認めているからである。例えば、

「中に」「上に」、「下に」、「わきに」……

「コップ」または「火鉢」他の諸々の容器

「水」または「火」他の諸々の物体

「ある」「ない」

4. 君が「中に」という語で表現している心的知覚は、君にとって明らかな知覚であって、それを「上に、わきに……」から、君は容易に識別する。「コップ」ないし「火鉢」という語によって表現している心的知覚もまた、多かれ少なかれ同様に、これら二つの知覚は、少なくとも君がその二つを取り違えて間違えない程度に君にとって明白である。

「水」や「火」という語によって表現されている心的知覚についても同様である。一ぱいの水が飲みなさいと君の手に渡される時、コップの内容物に

対し、水という語を用いることに君は何の疑いも抱かぬであろう。また薪が何本か暖炉にくべられて炎が燃え上がった時、それに対して火という語を用いることに、君はもちろん疑問をもたないであろう。君だけではなく、ベルシア語を知っている健全な人間なら誰でも、川の水で満たされて手渡されたコップの内容物に対し「水」という語を用いるのに何の疑念も持たぬだろうし、目の前の暖炉で燃えているものに向かって、「火」という語を用いることに對しても同様であろう。

5. 「ある」という語についてはどうだろうか。君はこの語をも同様に君の意識の受け取った一つの心的知覚を説明するために用いたのか。「ある」という語の同義語となる他の語についてはどうだろうか。例えば、「存在（する）」あるいは「存在している（＝存在者）」という言い方があるが、これらの語のおのおのもまた「一つの心的知覚」に對置されていて、君の意識の中に自らの場所をもっているのか、どうだろうか。

議論が正しく展開するように、「存在」と「存在者⁶⁹（＝存在している）」という術語を用いることにしよう。この段階で我々の検討に供される問いは以下の如くである。

水がコップの中に存在している。

火が暖炉の中に存在している。

という二つの文において、「存在している（＝存在者）」という語は無意味なのだろうか、それともこの語もまたこの文に用いられている他の語と同じく、それ自体独自の意味内容を有するのであろうか。

「存在している」という語もまた独自の意味を有するならば、その意味とは何か。またどうしてそれは火についても、水についても同じ様に言われるのか。水についても「存在している」と言い、火についても「存在している」と言われるという事は、「言表的共通性」をもっているということなのか。それとも「意味的共通性」をもっていることなのか。

ここで「言表的共通性」と「意味的共通性」について例を用いて解説を加えておくのがよからう：

君の家に男の子が生まれ、彼の名を「バルヴィーズ」と付けたとしよう。何百キロか離れた別の町の別の家にも男の子が生まれ、その両親は君の子供のことも彼の名前のことも知らずに、自分の息子を同じく「バルヴィーズ」と名付けた。この互いに全く独立した二つの命名により、おのずから君の子供と、あの家族の子供との間に一種の共通部分が生ずる。その共通部分とは「名前」である。二人の子供がこの名前を共有することになった原因は、全く二人の家族がこの名前を好んだという一事に尽きる。この共通の名前は、この二人の子供自身にある名前以外の何らの共通性をも示すものになるであろうか。

通常、その答は否である。なぜなら、普通この種の命名は両親ないし関係者がある「名前」を好むという理由で行なわれるからである。君は「バルヴィーズ」という語が気に入り、自分の子供をバルヴィーズと名付けたのであり、もう一人の子供の両親も「バルヴィーズ」という語が気に入ったから、自分達の子供をそう名付けたのである。もちろんこれとは別に、君と彼らとで好みの異なるものも沢山あることだろう。ともあれ「バルヴィーズ」という語は、この二人の子供の間の名前以外の「共通性ないし類似性を示すものではない。この命名により二人は、ただ「言表的に、名辞的に」のみ相互に共通部分をもつものとなった。これが「言表的共通性」である。

君の前に白い雪の塊がある。そのわきに白い石膏の塊がある。雪は白い。紙も白い。君が雪や石膏を「白い」と呼ぶのは、誰かが「白い」という語が気に入って、雪や石膏をそう呼んだので君も白いと言う、というわけではない。「白い」という語は、それら雪や石膏や紙等の間にある「一つの共通性ないし類似性」を示しているのである。したがって白いという語は、雪と石膏との間にある「共通の意味内容」を語っている。なぜなら、その両者は「同色」であり、これら二つの「同名性」の原因はその「同色性」だからである。

したがって、それらは一つの「意味内容」を共有しており、この「意味的共通性」が、それらが共に「白い」という語を共有する原因となっているのである。

このようなわけで、「言表的共通性」においては、「新たな共有者」ごとに新たな名辞設定ないし命名が必要である。しかし「意味的共通性」においては、「新たな共有者」に対し新たな名辞設定ないし命名は必要ではない。

14世紀以前、サーサーン家に一人の男児が生まれ、「バルヴィーズ」と名付けられた。その時以来、もしどの家族も自分の子供をバルヴィーズと名付けようとしなかったならば、「バルヴィーズ」という名前はサーサーン朝のホスロウ・バルヴィーズ一人に限られることになったであろう（ホスロウ・バルヴィーズ以前にもバルヴィーズがいたか否かという議論はこの際おく）。一方、容貌、姿態、精神的特性の点で、ホスロウ・バルヴィーズそっくりの子供が何百人と生まれてきたとしても、その家族はそれらの子供に対し、自分達の気に入った別の様々な名前をつけてきたのであり、上記の類似性のどれも、これらの子供が自然にバルヴィーズと呼ばれるようになる原因とはならないのである。だが、とある家族に一人の男児が生まれ、しかもその子がホスロウ・バルヴィーズとは何の類似性も持たないにもかかわらず、バルヴィーズと命名されるや、この新たな命名手続きに従って、皆が彼をバルヴィーズと呼ぶのである。これに対して、「白い」という語については事態はこのようではない。「雪」がその色彩及び光をほぼ完全に反射するという性質に従って「白い」と呼ばれると、この性質を持つものは何であれ自動的に「白い」と呼ばれるのであり、その際新たな命名手続きが要求されることはない。なぜなら「白い」という語は、雪や石膏や紙等々の間にある「一つの」共通した心的知覚を表すものだからである。

「言表的共通者」と「意味的共通者」とがそれぞれ何ものであるかはよく理解されたであろう。そこで「存在している（＝存在者）」という語についての問いを繰り返すことにしよう。

水がコップの中に存在している。

火が暖炉の中に存在している。

コップの中の水、暖炉の中の火に対して、我々は共に「存在している」と言う。したがって「存在している」という語は、水と火との間に共通している。これに対して、水や火という語は、それが示す一つのもののみに対応しているだけである。「存在している」という語はそれと性質を異にする。

そこで質問がある：「存在している」という語が、コップの中の水と暖炉の中の火とに共通しているのは、「言表的共通性」によるのであろうか、それとも「意味的共通性」によるのか。

もし「存在している」という語が、コップの中の水と暖炉の中の火に共通しているのが、言表的共通性によるのであるとすれば、水と火それぞれをこの名辞（つまり「存在している」）で呼ぶには、それを可能にする新たな命名手続きが必要となるであろう。事態はそのようであろうか。

一方、もしも「存在している」という語がコップの中の水と暖炉の中の火に共通しているのが意味共通性によるのだとすれば、もはや新たな命名手続きは必要ではない。しかしこの場合、「存在している」という語に一つの心的知覚がなければならず、その心的知覚は、コップの中の水にも暖炉の中の火にも対応するものでなければならない。そこで次の問いが発せられよう。

この共通した心的知覚とは何か。そしてそれはどこから我々の心に生じたのか。

「存在している（＝存在者）」という語についてはさらに一步を進めて次のように問うのがふさわしかろう。

存在しないし存在者（＝存在している）という語が、言表的共通者であったと仮定してみよう。その時我々は問うであろう。我々に対しこの共通的命名を強い、水や火や様々なものに至るまで「存在者」と呼ばせるところの共通的要因は何であろうかと。

したがって「存在」と「存在者」という語が水や火等々に使用されるのは、

とにかくそこに何らかの同一性が働いているのである。その同一性とは、言辞と意味の両面における同一性であることもあろうし、意味的同一性を伴わない言辞面のみでの同一性であることもあろう。ともあれ共通的命名手続の要因には何らかの同一性が伴っている。

存在論はこの要因を知るための努力からその分析作業を開始する。そしてこの分析作業を続けて、存在という概念の分析を行なってゆき、この概念を我々の心の中に生じさせる原因を究めることによって、存在論はこの世界の実相把握のための新しい窓を開くであろうと説く。こういうわけで存在論は次の問題を扱うことにより作業を開始する。

存在とは言表的共通者であるか、意味的共通者であるか。

存在論者は、存在の概念に関する非常に精緻な分析作業によって、存在は意味的共通者であるという結論に達している。すなわち、存在という語及びどの外国語におけるその同義語も、すべて一つの意味、一つの観念、一つの心的知覚をもって使用されており、どこでもこの語によって我々があらゆる実在と遭遇する際了解するところのかの「客観的かつ外在的事態」を表現しようとしているのである。この事実はいずれも、**「存在」**そのものが水と共にあり、火と共にあり、他のものと共にある一個の実在性であるという事に、我々の注意を向ける指標となるものである。もしこの実在性が、それ自体同一でなく、火や水等々に共通したものでなければ、この一個の共通した概念**「存在」**が我々の心に生ずるはずがない。

モッラー・サドラーはさらに一步を進めて言う。本来、我々は、存在の実相の同一性と共通性を知るために、このように困難な途を辿る必要はないのである。眼鋭く、実相を見透す者（＝神秘主義者 **'ārif**）であれば誰でも、実在界に対して自分のもつ最初の認識を仔細に検討する時、その第一回の実在界との遭遇において、何よりもまず存在を認めている事実を容易に了解するであろう。人間はどの実在との遭遇においてもまずそれが存在していること（＝実在性を有すること）を理解し、次にその本質（**「何であるか」**）及

び他のものの中には見出されないその特性を知るのである。

ここに興味深い点がある。すなわち、人間が客観的実在と出会う場合常に、彼の「存在（＝実在性を有すること）」に対する認識は、その人がソフィスト的詭弁にとらわれていない限り、「完全に」明晰であり決定的である。しかしその際、客観的実在のおのおのが有する「本質（＝何であるか）」に対する認識の中には、数多くの曖昧さが生ずるのである。例えば、君が何キロも離れた所から何かを見たでしょう。君が眼前にしているものの「存在」については全く疑念が生じないだろう。そのものの「存在」についての君の認識は明晰かつ決定的である。しかしそれが「何であるか」（＝本質）については、未だ明らかな知覚を持たないだろう。そのためにはそれに近づくまでじっと我慢するか、あるいは望遠鏡を使ってそれが「何であるか」幾らかでもはっきりした知識を得るため、自分に引き寄せて見なければならないであろう。

存在についての我々の知識は「直接的認識」すなわち直覚知 を通じてのみ得られる

上記の点を明らかにするため、以下の説明を見ていただきたい。

我々は一本の木を見て、その「存在」を知る。木の存在から我々に生じたこの知識と共に、その木の「本質」についても多少は知ることになる。しかしその木の「本質」について我々が知る場合、常に一つの「完全ないし不完全なイメージ」がその木から我々の心の中に生ずる（＝生起する）という事実が並行的に生じる。このイメージはその木の「本質」についての一種の説明であり、その木に対する我々等の認識を示すものである。このイメージと木との関係は、写真機で撮ったその木の写真ないし手で描かれた精密なその木の絵と、その木自体との関係に似ている。その木のイメージが心に浮かぶごとに、我々はそのイメージによりその木（イメージの主）の「本質」を多少なりと

も理解するであろうが、しかし、そのイメージはそれ自体ではイメージの主（＝木）の「存在」すなわちその木が実存性を持っていることを我々に知らせることはできない。

ただし、もし「対面」関係がもう一度我々とその木との間に生ずれば、その時我々はこの関係を通じて、再度、過去におけるその木の存在を想起するであろう。だがもしそのことを思い出さず二度とその関係が我々の中に蘇らなければ、我々は当然そのような木が実在性を有することすなわちその木の「存在」に疑問をもち、問いを発するであろう：この木は存在するのかと。

結論として、こうしてできるイメージは、それ自体では、そのイメージの主の「存在」に関し何らの情報をも与えない。なぜなら物の存在についての我々の認識はただ直接的認識、つまり直覚知を通じてのみ形成されるのであるから。

以上の点が明らかになったところで、モッラー・サドラーの説に立ち返ることにしよう。

モッラー・サドラーは言う：我々の認識する第一のものは、我々の心が疑似哲学的議論に汚されていない限り、「存在」それ自体であると。

我々が「存在」に対して持っている直覚的認識を注視してみれば、「存在」自体の中に無は決してないことを容易に理解しよう：換言すれば、「存在」は常に「有」であり、いついかなる時にも「無」にはならない。したがって「存在」とは必然存在者である。なぜなら「無」がそこに入り込む余地がないのだから。そこでここからもう一つの事が我々に明らかになる。それはすなわち、我々は実在界との最初の遭遇でまず「必然存在者」を認め、その後諸々の「本質」に着目するようになってから「可能存在者」を知るのである。それら可能存在者は「存在」の光の中に「無」から出現して「物」になる。すなわちかの「存在」を示す「徴」であり、「証」であるところのものとなるのである。もし「存在」の光がなければそれらはすべてが無でしかないのだ。

このように「モッラー・サドラーの根元学」においては存在の概念の中に

「沈潜」したり、悪循環と無限遡及の無効性に依拠したりする必要がない。

モッラー・サドラーは可能存在者の存在及びその必然存在者との関係につき大変詳細な記述を行ない、そこに生じてくる異論に返答した後に言う：

「……したがって、必然存在者の存在は以上の論証により確定した。この同一の論証により必然存在者の唯一性も確立される。すなわち、存在は一個の実在であって、それ自身の中にいかなる不足性、減少性も入り込む余地がない。一方存在が位置する無限性及び不可分性の次元では、それは本来的に二元性や多元性を受容しないのである。同一の証明により、存在が自己を知り、自己以外の物を知ること、及び存在が生あるものであることもまた確立される。なぜなら、知とは存在以外の何ものでもないのだから。これらと共に存在の力と意志も確立される。なぜならこの両者は知と生の付随的性質であるからである。存在の永遠性も確立される。なぜなら最高の権能を所有する存在は、それ以下の段階に位置する全存在者に存在を付与するものだからである。かくして、その存在こそが全知全能にして、意志と生とを有し、存在を付与し、すべてのことを見透し、世界経綸を行なうものなのである。そしてそれ以下の存在の諸段階を、強さと高貴さの順に従って自己の後に従えているので、したがってその存在こそが造物主であり、命令者であり、創造者であり、主権者であり、経綸者であることが確立されるのである。

結論として、我々が辿ったこの途は、これ以外の根元学の諸方法に比して、向よりも堅固で、単純で、高級である。なぜなら、この途を通じて神の認識を究めるものは、至高なる神の本質と属性と行為の認識にあたって、神以外の存在を神の存在の証としたり、悪循環と無限遡及の無効性に依拠したりする必要がないのであるから。ただ、師とその唯一性とを神自身に依拠して知ればよいのである。“アッラーは正義の範を垂れ給いつつ、御自ら、他に絶対に神なきことを証言し給う。”⁽⁴⁰⁾そしてこの途を通じて他の存在者の認識が実行されるのだ。“汝の主はあらゆることを立会いで見えてい

給う、それだけでももう充分過ぎるほどではないか。⁽⁴¹⁾”

神とその行為及び所産の探究において完全な人格を具えた者であれば、上記の方法で充分である。しかし、すべての人が一つの基本原理からこれらすべての結論を抜き出す能力を持っているわけではない。そこで、人に教えるに際しては他の諸方法をも示して、真理を求める者達を神へと到らせるようにする以外仕方がない。もちろん、それらの方法は第一の方法ほど人を神へと近づける力をもっていないとはいえそれ以外に途はない。⁽⁴²⁾

「心正しき者達の論証」と呼ばれるものは真に証明になっているのだろうか。

以上述べたところから、「心正しき者達の論証」は、完全に異なる二つの方法で要約されていることが明らかになった。その一つは、イブン・スィーナやナスィールッ＝ディーン・トゥースィー等が要約したものであり、もう一つはモッラー・サドラーがこの論証に与えた形式である。

イブン・スィーナ的形式での「心正しき者達の論証」は、なぜ先天的証明 (burhān-i limnī, demonstratio a causa) と呼ばれるのか。

ナスィールッ＝ディーン・トゥースィーは、イブン・スィーナの『指示と訓告』の注釈の中で、イブン・スィーナ的形式の心正しき者達の論証、すなわち「存在を精細に検討することにより根元を認識する」方法を先天的証明と名付けている。

「先天的証明」という術語は、哲学に慣れ親しんだ者にとっては自明の術語ではあろうが、もう一度それを説明しておく方が議論を完全に明解な形で展開するのに都合がよからう。

「先天的証明」とは「後天的証明」 (burhān-i innī, demonstratio ab

effectu) に対するものである。「先天的証明」においては、まず原因の存在を知り、それを通じてこの原因の結果もまた実現していることを了解する。なぜなら、原因が生起すればその後にその結果の生起することは必然的だからである。後天的証明はこの逆である。すなわち我々はまず結果の実現を知り、その後それを通じてその原因もまた生起していることを理解するのである。なぜなら、原因なしに結果は生じないからである。

例：

空を見上げてみよう。遠い地点の上空に雨を含んだ雲が動いているのが見える。そこで我々は言う：今、あそこで雨が降っていると。

我々は黒い密雲を見て、それを見ることにより黒雲がその地点の上空に存在することを知る。このような雲と降雨との間にある物理的因果関係を、一つの普遍的原理として了解しているので、この二つの知識の総合から、今、その地点では雨が降っているという第三の知識を獲得するのである。これが先天的証明、原因の存在を知って結果の存在を知るという方法である。

寒い冬の夜である。我々は部屋の中に座っている。すでに窓は閉じられカーテンも引いてある。突然、雨のパラパラと軒をうつ音が聞こえてくる。我々の住む地域に雨が降り出したことを知ると同時に、我々は、現在雨雲がこの地域の上空を通過中であることを理解する。

これが後天的証明である。すなわち、結果の存在を知って原因の生起を知る方法である。

したがって、根元学において、もし、まず諸々の被造物を知り、その知識を通じてこれらの被造物にはこれこれの創造主が存在すると了解するならば、この場合、我々は結果の存在から原因の存在を知り、原因の特性をもある程度理解することになる。このような認識は論証的認識であり、それは後天的証明によるのである。一方、もし、先ず直観 (**shuhūd**) を通じて神を見出し、そしてそれを通して神とその属性をある程度知ることができ、その後、これらの属性を有する神は必ずこれこれの被造物を持つはずだと了解するとす

れば、我々が直接にそれらの被造物の存在を加えなくとも、この場合、我々は原因の存在から結果の存在を究めたことになる。この認識もまた論証的認識であり、それは先天的証明によるのである。

ナスイールッ＝ディーン・トゥーシーは言う：

「イブン・シーナーが『指示と訓告』の中で根元学のために選び取り、心正しき者達の論証と名付けた方法は、“先天的証明”である」

ヒッリーも又、『“意図の解明”の解明』の中でイブン・シーナーの心正しき者達の論証を先天的証明と呼んでいる。⁽³⁴⁾

しかし、モッラー・サドラーは、そもそもそれが「先天的証明」であるのか「後天的証明」であるのかを自ら検証するまでは、心正しき者達の論証を証明と認めない。

この秀れた思想家は『四つの旅』の中で、哲学において神の存在証明のために用いられる証明の例のいくつかを紹介した後と言う：

「……前述の如く、必然存在者の存在確立のためには、真に「証明」と呼ぶことのできる証明は存在しないというのが正しい。そして証明の形式で記述されるものは、どんなものであれ、直接必然存在者の確立には結びつかない。神の存在証明に関しては先天的証明に類似した一つの証明がある……」⁽⁴⁴⁾

碩学タバータバーイー師は『四つの旅』のこの部分に付した脚注で言う：

「……そこで上記のことから、考え深い者達には次のことが明らかになる。すなわち、必然存在者の存在という根本原理は人間にとり必然的かつ否定不可能な事柄であり、必然存在者の存在証明に用いられる証明は、実是一種の“注意”であって証明ではない……」⁽⁴⁵⁾

我々が心正しき者達の論証について、モッラー・サドラーの意見をも取り入れてより注意深く検討してみると、この記述は一概に証明ではないとも言えないということがわかる。なぜなら、その中には分野を異にし、それぞれ独自性を持った三つの問題が含まれているからである。それは、

1. 存在をより細緻に完全に認識することを通じて、根元の存在という根本原理を認識することに関わるもの。
2. 存在をより細緻に完全に認識することを通じて、根元の属性を認識することに関わるもの。
3. 存在をより広く認識することを通じて、根元の行為や所産を認識することに関わるもの。

上記第1項、第2項については、我々の思考が「存在」をよりよく、完全に認識すればよい。ただし、何かあるものが実在性を有することを、別の何ものが実在性を有しているという知識に基づいて証明することはしない。

しかし第3項については我々の思考努力は以下の如くになる。つまり、根元のより細緻なより広範な認識を通じて、我々はその最初の所産、すなわち第一流出者 (*ṣādir-i awval*) を解明し、それを通じて第一流出者が実在性を有することを究め、それからこの作業を根元の行為と所産の残りのすべてに「次々と」と及ぼして行ってそれらを知るのである。この部分において、実は、我々は先天的証明に属する「一つの証明」を用いるのだ。なぜなら、原因の完全な認識を通じて結果の存在とその特性を究めてゆくからである。したがってモッラー・サドラーの「心正しき者達の論証」は、それが根元の存在及び属性の認識に関わる範囲内では既に我々の知っているあるもの、つまり存在のより程度の進んだ認識であるに留まっており、それを「証明」と呼ぶことはできない。しかし根元の行為や所産及びそれらの存在確立（哲学者の用語では、知性及び普遍靈魂の存在証明、神秘主義者の用語では、至聖なる流出及び神聖なる流出に関わる部分は疑いもなく「証明」であり、この証明においては、真に、原因の完全な認識を通じて結果の存在を究めるのであるから、それは「先天的証明」である。

造物主の存在証明のために提示された方法の中、どれが『クルアーン』の途に近いか？

イスラーム哲学書及び神秘哲学書の多くの中で、哲学的諸問題の検討が行なわれる場合に、イスラームの思想家達は、哲学上の一般的見解や、時にはある哲学上の問題に関する自己独特の説を述べる際に、多かれ少なかれ、それらを『クルアーン』の教えと調和させた形で説こうとしている。それはあたかも、そうすることにより自らの主張の正当性の補強を図るか、あるいは、少なくとも自説を反宗教的という非難から免れさせようとしているかの如くである。しかし、こうして学説を『クルアーン』の語句と対置させたり、あるいは『クルアーン』に依拠した形で述べる時、おおむねそこで用いられる『クルアーン』解釈は通常のもので合致せず、しばしばそこに牽強附会な章句の解釈が見られるのである。造物主の存在証明のため用いられた哲学的方法の中、アリストテレスとその信奉者のとる方法は『クルアーン』の方法と名付けられたものと調和一致している。なぜなら、アリストテレスらの説は「不完全な存在者」が「完全無欠な存在者」を必要とすること、あるいは運動が駆動者を必要とし、また結果が原因を、被造物が創造主を、可能存在者が必然存在者をそれぞれ必要とすること、要するに、不完全なものは完全無欠なものを必要とするという原則に基づいているからである。こういう方法をとる根元学に対して、もし「証明」という術語を用いることが正当であるとするならば、それは「後天的証明」と名付けられるに違いない。モッラーの方法はどうだろう。この哲学者の根元学をもまた『クルアーン』的根元学と理解できようか。

モッラー・サドラーは、以下に掲げる章句が、自らが根元学のために採用した方法に関連していると認めている。

1. アッラーは正義の範を垂れ給いつつ、御自ら、他に絶対に神なきことを証言し給う。また諸々の天使たちや、正しい叡知をもった人々も（それぞれに同じことを証言しておる）。まことに、正義をもって立ち給う、この限りなき権能の神、限りなき智慧の神を措いて他に神はない。⁽⁴⁶⁾

モッラー・サドラーによれば、神が自身の唯一性を証言することは、「存在」自体が必然存在者の必然性と唯一性とを証することに他ならない。すなわち、モッラー・サドラーが心正しき者達の論証について自らの要約の中にまとめた事柄そのものがここで意図されている。

2. アッラーは天と地の光。この光をものの譬えで説こうなら、まず御堂の壁龕に置いた燈明か。燈明は玻璃に包まれ、玻璃はきらめく星とまごうばかり。その火を点すはいとも目出度い橄欖樹で、これは東国の産でもなく、西国の産でもなく、その油は火に触れずとも自らにして燃え出さんばかり。(火をつければ)光の上に光を加えて照りまさる。アッラーは御心のままに人々をその光のところまで導き給う。

アッラーはこうして人間のためいろいろな譬えを引き給う。アッラーは全てに通曉し給う。⁽⁴⁷⁾

したがって、神は自ら世界を照らし、彼の輝かしい存在はそれ自体明らかに認識可能である。神以外のすべてのものがこの輝かしい光の中に認識される。⁽⁴⁹⁾

モウラーナーの曰く：

日が昇る、日の如く光輝く証が現われる。お前が証を必要とするならば、彼より顔を背けてはならない。

我々は太陽の存在をどこから知るのだろうか。それは、我々が実際に太陽を見て知ることからである。そして太陽以外の諸存在者をも太陽の輝きの中に見、そして知るのである。

3. 我らはあの者どもに我らの徴を見せてやろうぞ、遠い空の彼方にも、彼ら自身の中にも。そしてこれが真理だということをいつかは彼らにもわからせてやろうぞ。汝の主はあらゆることを立会いで見てい給う、それだけでももう充分過ぎるほどではないか。⁽⁴⁹⁾

イブン・スィーナー、ナスィールッ＝ディーン・トゥーシー、ヒッリー、モッラー・サドラーそして彼らの信奉者達、彼らはみな言う：この句

の末尾の部分は存在についての検討を通じての根元学、すなわち心正しき者達の論証に関わっていると。その詳細はこれらの大家達の説明と共に、すでに述べた。

これらの章句の中で、光の節（２４章３５節）は多少証明と関わっていると認められる。もちろん、その内容を心正しき者達の論証に援用するためには、その節を解釈するに際し特別な洞察力を必要とするのだが。

３章１６節にもまた、とにかく「自己の唯一性に対する神の証言」⁽⁵⁰⁾があり、それについては適正な考慮がなされるべきである。それは心正しき者達の論証中に扱われる問題であるのだから。

しかし４１章５３節については、そもそもこの節が我々の問題に関わりがあるのか否かと問う余地がある。問題をはっきりさせるため、上掲の節の前後の節に注意してみよう。

この章の４０節から５４節は、多神教徒のイスラームの預言者（彼にアッラーの祝福と恵みのあらんことを）との出逢い、及び反対者達がかの御方の招請に対して行なう様々ないいわけ、疑問の呈示と自己の立場の主張とに関わっている：

「我らの神兆を誹謗する者どものことはすっかり我らにわかっておる……（４０節）。お諭^{さし}が来ても信仰しようとせぬ者どもは……。なんたることか、これほど尊い聖典なのに（４１節）。でたらめなぞ前からも後からもどこからも絶対にはいりこむ余地はない……（４２節）。かりに我らがこの（聖典）を異国の言葉のクルアーンにしたなら、今度は彼らきっと、“せめて文句がはっきりわかるようになっていればまだしもだが”などと言うにきまつておる……（４４節）。

我らかつてムーサーに聖典を授けたところ、それがもとで争いが起った……（４５節～５１節）。

言ってやるがよい、“これ、お前たちどう思う。これが本当にアッラーのところから来ているのに、それをお前たち信じないとしたら、（神の下

し給うた真理)を嫌って寄りつかない者ほどひどい間違いを犯している者はなからうが”と(52節)。

我らはあの者どもに我らの徴を見せてやろうぞ、遠い空の彼方にも、彼ら自身の中にも。そして「これ」が真理だということをいつかは彼らにもわからせてやろうぞ……(53節)。

この一連の章句も注意して見ると、「これが真理だ」という文の「これ」という代名詞は『クルアーン』を指しているのか、神を指しているのか、それともそれ以外のものを指しているのかという疑問が生ずる。この一連の章句から見る限り、代名詞「これ」が『クルアーン』を指しているというのが正しいことは、すでに初期のカターダを初めとする注釈者達の述べる通りである。したがって、この句は本来『クルアーン』が真理であり、神から下されたものであることに関するものであって、神が真理だということについて言及したものではない。

こういうわけで、上記の句は元来、イスラームの教えの別の分野に関係しており、根元学の方法のどれかに関わっているものだと主張する余地はないのである。

結論

以上の考察から以下の結論を得た。

1. 「神の存在証明及び造物主の確立」の問題は『クルアーン』において、探究さるべき複雑な問題としては取り上げられていない。
2. しかし同時に、『クルアーン』は「神の存在についての疑問」を完全に無視しているわけではなく、その問題に言及している。
3. しかしその問題に対しては、人間に幾つかの注意を喚起する問いを発するに留め、それを通じて彼がその疑問から自己を解放するようにさせてい

る。

4. 自らの自覚と理性の力で、人は自己の周囲に存する全存在者の「不完全性」に気付き、それを通して「完全無欠な根元」の存在を了解する。
5. 人間はこの真理了解に至る過程で、「最も単純な自己の内的知覚（本性 **fiṭrat**）に依拠すれば充分であり、巧緻を極めた複雑な推論に頼る必要はない。」
6. この『クルアーン』の方法は、世界の思想家達が神の探究において採用した諸方法に対応可能である。それらのあるものに対してはそのまま合致し、あるものについては多少の解釈を施した形で一致し、またあるものに関しては幾らかの技術的工夫を付加した形で調和する。
7. 哲学書や神秘哲学書の中で「神存在の証明」と関わりありとされてきた『クルアーン』の章句の一部は、本来神の認識に関わらないか（例えば41章53節）、あるいは神の存在証明という根本問題ではなく派生的な問題に関係している。

神の存在証明の後に

造物主であり世界の創造主であるものの存在証明の終わった後で、次のような問いが発せられよう：

人間は根元に関し、その存在という根本原理を知り、世界には造物主・創造主が存在することを知るところまでしか進めないのか、それともその段階を超えて世界の創造主につきより明らかな認識を獲得できるのだろうか。

この問題はイスラーム哲学及び神学において詳しく研究され、我々は神の御名と属性とを論ずる際にそれを取り上げるであろう。⁽⁵¹⁾『クルアーン』の立場からすると、この聖典においては、創造主についてのより詳細な認識を獲得することが人間に対して求められていると言えよう。

この詳しい認識の中で特に強調されているのが神の唯一性の問題である。

注

- (1) **Arborry, A.J.: Revelation and Reason in Islam, London, p.9.**
- (2) **Ūpānīshādhā, Tr. by shafaq, Tehran, 1345 S·H, p.419.**
- (3) 『コーラン』 井筒俊彦訳 29章61節
- (4) 同、29章63節
- (5) 同、43章 8～13節
- (6) 同、10章19節
- (7) 下線の部分が「天と地の創造主たる神について疑念があるのか。」と原文にある箇所当たる(訳者)。
- (8) 『コーラン』 14章 9～15節
- (9) **al-Mīzān, vol.VII, p.2,3.**
- (10) 『コーラン』 52章35～36節
- (11) **Mabda' wa Ma'ād, p.11-12**
- (12) **Ibid., p.16.**
- (13) 『コーラン』 29章65節
- (14) タバーターバーイー師は『秤り』の中で、本節の注解に際し宗教の本性的であることを広く考察し、信仰と実践という確固たる枠組の中で、宗教のすべての教えは、人間の本性的な必要のすべてに対応していると考えている。
- (15) 『コーラン』 7章 171～172 節
- (16) **Tafsīr-i Kabīr-i Imām Fakhr, vol.X V, p.96-99.**
Tafsīr-i Majma' al-Bayān, vol.IV, p.497-498.
Tafsīr al-Mīzān, vol.VII, p.338-346.
- (17) **Sayyid Quṭb: Fi zilāl al Qur'ān, vol.III, p.670.**
- (18) **Tafsīr-i Majm' al-Bayān, vol.IV, p.498.**
Tafsīr-i Kabīr-i Imām Fakhr, vol.X V, p.46-52.
- (19) 『コーラン』 15章94～99節。なお井筒訳の「必ず来るべきもの」が、確実なるものに当たる(訳者)。

- (20) 『コーラン』 45章23節。より多くの説明は巻末の解説(2)を参照。
- (21) Arastū:Mā ba‘da al-Ṭabī‘ah, p.247.
- (22) Arastū:Mā ba‘da al-Ṭabī‘ah, p.713.
- (23) アリストテレス『形而上学』ロス英訳本、p. 1000 a.
- (24) アリストテレス『形而上学』、特に『小アルファ』、『ラムダ』を参照。
- (25) Ishārāt, p.109-115 より抄出。
- (26) Ishārāt, Ilāhīyāt, p.123
- (27) Ishārāt, p.123. ナスィールッ = ディーン・トゥースィーの注の抄訳。
- (28) Tajrīd al-I’tiqād, p.172.
- (29) Kashf al-Murād, p.174. 以上の要約では「必然性と可能性」を通じて必然存在者の存在を跡付けている。そのため、ここで述べた論証を「可能性と必然性」による証明と呼ぶのである。
- (30) 『コーラン』 2章143節、「各人はそれぞれに決った方向をむいて(祈る)だけのこと。……」がそれを示す。
- (31) モウラーナー・ジャラルッ = ディーン・ルーミーの詩に言う：
 “日が昇る、日の如く光輝く証が現れる。お前が証を必要とするなら、彼より顔を背けてはならない”
- (32) 「自ら、自身の証であり導きであるところのものよ」
- (33) 『コーラン』 12章108節
- (34) Asfār, vol.VI, p.26-27.
- (35) Falsafah, p.335.
- (36) ibid., p.336-337.
- (37) ibid., p.339.
- (38) ibid., p.339
- (39) アラビア語の存在者 (**mawjūd**) は、おそらく「見出す」という意味の語根 **WJD** から派生した受動分詞である。したがってその根本的意味をペルシア語で表そうとすれば、**yāfta** ないし **daryāfta** となる。しかし **mawjūd** という語は、次第に新しい意味に用いられるようになり、その受動分詞的側面を失って、動詞的形容詞のごときものとなってゆく。現在この語は「存在している」、「存在にあずかっている」という意味で用いられており、全く受動分詞性を失っている。その語

源である動詞(WJD)ですら、「存在する」の意味で用いられ、受動態の意義を失い、能動態自動詞のごとくなっている。「存在」 **wujūd** も同様である。この語はもはや「見出すこと」という能動態名詞でも「見出されること」という受動態動名詞でもなく、「あること」、「存在」という全く受動態的側面を失ったものになっている。

- (40) 『コーラン』 3章16節の一部。
- (41) 『コーラン』 41章53節の一部。
- (42) **Asfār, vol. VI, p.25-26** 抄訳。
- (43) **Kashf al-Murād, p172.**
- (44) **Asfār, vol. VI, p.28-29** 抄訳。
- (45) **Asfār, vol. VI, p.15** 注。
- (46) 『コーラン』 3章16節。
- (47) 『コーラン』 24章35節。
- (48) 光の節の哲学的注解については、**Tafsīr-i Mullā Ṣadrā, p.358-375**、および **Asfār, vol. V, p.349**、および **Shawāhid, p.36** を参照。
- (49) 『コーラン』 41章53節。
- (50) 『コーラン』の中にはたびたび、「～に対する神の証言」が登場する。

自己の唯一性に対する神の証言、3章16節他、

『クルアーン』が真正であり天啓であることに対する証言「だが御自らお前に啓示し給うたものについてはアッラーが証人に立ち給う」(4章164節)

似而非信者の嘘つきである事に対する証言「それどころかアッラーはこう証言しておられるぞ、似而非信者はすべてこれ大嘘つき、と。」(63章1節)

イスラームの預言者の預言者性に対する 充分な証言「我らはお前を使徒として人人に遣わした。(このことの)証言はアッラーだけでこと足りる。」(9章81節) いっさいのものに対する証言、5章117節他。

以上のような諸々の問題に対する神の証言に依拠するという事実は、イスラーム以外の諸宗教の教典の中にも繰り返し出てくる。ゾロアスターは神を自己の預言者性及び自己の宗教の真正さに対する証人と認めて言う：

“人々よ、汝等が自ら正しき途を見出し選び取ることが出来ぬので、マズダー・アフラーは私を二つのグループ、すなわちマズダー教徒と悪魔崇拜者の裁き人とし

て召し出し汝等に向けて遣わされた。そして私が汝等に正しき途を示し、みなが揃って正しき教えに則って生を送るようにし給うた。マズダー・アフラーは御自ら私を識別し給う。そしてマズダー・アフラーは私の宗教の真正さの証人であられる。” (Avestā, p.41, § 2)

- (51) 神の属性論に対する判断停止 (taʿtīl) 及び類人神観 (tashbīh) の項。

第 四 章

唯一なる神

神の唯一性

『クルアーン』の神学はなによりも「神の唯一性」を強調している。『クルアーン』の第一の標語は「アッラーの他に神なし」である。

この標語は『クルアーン』中で60回以上も様々な表現方法を用いて繰り返されているが、例えば以下の短い節の中にも、2度も出てきている程である：

「アッラーは正義の範を垂れ給いつつ、御自ら、他に絶対に神なきことを証言し給う。また諸々の天使たちや、正しき叡知をもった人々も（それぞれに同じことを証言しておる）。まことに、正義をもって立ち給う、この限りなき権能の神、限りなき智慧の神を措いて他に神はない。」（3章16節）

以下にこの標語を表す『クルアーン』の表現を掲げてみよう：

「アッラーのほかに神はない」（37章34節）

「そのほかに神は絶対にない」（2章158節）

「汝のほかに神は在りませぬ」（21章87節）

「われよりほかに神はない」（16章2節）

「アッラーのほかに神があつてなるものか」（3章55節）

「神というからにはただ独りの神しかありはせぬはず」（5章77節）

「そのほかにお前たちの神はないのだから」（7章63節）

「そのほかに神というものもない」（23章93節）

「アッラーはただ独りの神にましますぞ」（4章169節）

「お前がたの神は唯一なる神」(18章 110 節)

「お前たちの神はといえば、アッラーだけ」(20章 98 節)

「アッラーだけが唯一の神」(6章 19 節)

「汝らの神は唯一なる神」(2章 158 節)

「まこと、汝らの神は唯一なる御神」(37章 4 節)

「これぞ、アッラー、唯一なる神」(112章 1 節)

アッラー

アラビア語には意味的にたいへん近いが、しかしおのおのはつきり区別されなければならない2つの単語がある。1つは **ilāh** (神)であり、もう1つは **Allāh** (アッラー)である。

「**ilāh**」という語は普通名詞で、ペルシア語に訳せば「**Khudā**」となる。ペルシア語でホダーを複数形にして **Khudāyān** (神々)というのと同様に、アラビア語でもイラーフを複数形にして **ālihah** とすることができる。

しかしながら「アッラー」は固有名詞である。ペルシア語訳では **Khudā**, **Khudāwand**, **yazdān**, **īzad** ⁽¹⁾ という形で出てくる。

したがって「神」という語はペルシア語では二様に用いられるのである。すなわち、1つは普通名詞として複数形も持ち、もう1つは世界の創造者の固有名詞としてである。後者の場合には複数形を持たない。英語ではこの区別がはつきり示される。つまり、ゴッドという語が二様に書かれるのである。**god**と書けば、アラビア語の **ilāh**、ペルシア語の **Khudā**と同様普通名詞であり、**God**と書けば固有名詞としてのアラビア語のアッラー、ペルシア語のホダーとなる。

『クルアーン』それ自体およびイスラーム以前のアラブが史書に留めた表現や詩から、アラビア人は世界の創造者としての神を識別し、「アッラー」と呼んでいたことが分かる。したがって「アッラー」とはイスラーム以前か

らアラビア語においては世界の創造主の固有名詞であったのである。神々の固有名詞としてはアッラー以外にもアッラート、アル＝ウッザー、マナート、ヤグース等が存在する。

「世界の創造主たる神」に対するこの「固有名詞」はおそらく次のような経過をたどって生じたのであろう。すなわち、アラビア人が創造主について語る時、**al-ilāh** つまり「かの神」と呼んだ。定冠詞 **al-** が **ilāh** の前に付いたのは1つの指示性を示すもので、つまり「汝の知るかの神」という意味を示すのである。次第にアル＝イラーフという語は日常語において「世界の創造主」たる神に特定のものとなってゆき、時の経過と共に2つのL音にはさまれたiの音が消えていって脱落し、**Allāh** という語が新しい一語として生じ、世界の創造者の固有名詞となったのである。⁽²⁾

ともあれ、我々が『クルアーン』の章句やその他アラビア語の表現を訳す際、アッラーとイラーフという二語を、一様に「神」と訳してしまうことがあるが、上記の説明で明らかなように、内容の理解において誤解の生じないよう希望する。

唯一性 (Tawḥīd)

tawḥīd という語は元来「一と認める」という意味である。術語としては神、ないし存在の根元を一と認めることという意味で用いられる。すなわち「彼」があらゆる面から見て一であることを信ずること、例えば本質の点でも創造の点から見ても、主権や存在界経綸の点からいっても、あるいは信者の立場として服従し、崇拜し、祈願する対象という見地からもすべて一であることを信ずることを指す。

『クルアーン』における神の唯一性論

『クルアーン』中で神の唯一性を論ずる章句は、創造および命令における唯一性と、信仰および服従における唯一性をより多く強調する（一神論）。『クルアーン』は人間の注意をまず「創造主の唯一性」および「経綸者の唯一性」へと向ける。すなわち「創造と命令」、つまり世界を創り出し、創造界を展開させ、世界を支配するのは神のみであることを明らかにした後、「したがって、信徒の立場からの祈願や崇拜もまた彼のみを対象とする」という結論を得るのである。

創造及び命令における唯一性

唯一なる神の教えを伝える使命を告げるべくイスラームの預言者（彼に神の祝福と恵みのあらんことを）に最初に啓示された章句は「創造と命令」への指示で始まっている。

「誦め、“創造主なる主の御名において、いとも小さい凝血から人間をば創りなし給う”。

誦め、“汝の主はこよなく有難いお方。筆もつすべを教え給う。人間に未知なることを教え給う”と。⁽³⁾」

偶像崇拜の徒であったアラブの多くが「創造と命令における唯一性」を信じていたか、あるいはそれを受け容れる心の用意があったことを『クルアーン』の章句は示している。

「あの人々にきいて見るがよい、“天と地を創造し、太陽と月とを抑えつけて（人間に）役立つようにして下さったのは誰だ”と。きっと彼らとて“アッラーだ”と答えるにきまっている。さ、それなら、なぜあんなに邪道に迷いこんでおるのか。⁽⁴⁾」

31章19節、43章9～13節及び88節もまた同様の問題を扱っている。

しかしそれと同時に、「創造と命令における唯一性」を無視する人々もいた。『クルアーン』はそういう人々に、もしアッラー以外の神が「創造」と

「世界経綸」に関して何らかの権能をもっているというのなら示してみよと言っている。

「目に見える柱もなしに天を創り、地上にはがっしりした山を方々に据えてお前たちの足元をぐらつかぬようにし、そこにありとあらゆる動物を播き散らし給うた。かつ我ら天から水を降らせ、そこに種々様々の見事な（草木）を芽生えさせた。

これがアッラーの創造というもの。（アッラー）以外の（邪神）どもが創り出したものがあるなら、さあ、わしに見せるがよい。いや、いや、悪性者ども、明らかに迷いの道にさまよっている。⁽⁵⁾」

「言うてやるがよい、“お前たちアッラーをよそにして盛んに崇め奉っている御同輩の（正体がどんなものか）考えて見たことがあるか。さあ、わしに見せてごらん、彼らがこの大地の一部たりとも創造したところがあるなら。さ、それとも彼らが天（の創造に）多少なりとも与かったとでもいうのか。それとも我らから啓典を授けていて、それがれっきとした証拠になっているとでもいうのか” いや、いや、どうせ、あの罰当りども、お互いに騙し合いしているだけのこと。

見よ、アッラーは天と地をがっしり据えて、ぐらつかないようにして下さる。一旦動き出したなら、もう誰だとして取り抑えることなどできはせぬ。まことに、情ぶかい、気のやさしいお方。⁽⁶⁾」

『クルアーン』は偽の神々の無力さに関してなお疑いをもっている人々に向って、もう少しよく考えてみればそのような神々が何の力も持っていないという事実は明らかに分かるはずだと説いている。

「言うてやるがよい、“天と地を統べ治める者は誰か”。言うてやるがよい、“アッラーだ”と。言うてやるがよい、“それなのに、お前たち、（アッラー）をさし措いて、ほかの（偶像）どもを神と仰ぐことにしたのか。自分自身にたいしてすらよくすることも悪くすることもできないようなものどもを”。言うてやるがよい、“盲と目あきが同等であ

ろうか。あの人々はアッラーのほかにも、同じ創造力をもつ（と称する）神々をたくさん認めたので、それで創造ということがまぜこぜになってしまったのではないか”。言ってみようがよい、“アッラーこそ万有の創造主。これこそ、唯一にして全能の御神におわしますぞ”と。⁽⁷⁾

さらになお、充分に考えの至っていない人々に対し、この単純な例を見てみよと言う。

「これ、みなのもので、よく聞けよ。譬話しが出た。お前たちがアッラーをよそにして拝んでいる者どもは、束になってかかったとて蠅一匹創り出せるものではない、と。蠅に何か分捕られても、それを防ぐことすらできはせぬ、と。頼みにする方も弱虫なら、頼みにされる方もまけずに弱い。

彼らにはアッラーの真価が測れない。アッラーは本当にお強くて本当に偉いお方。⁽⁸⁾」

30章39節、25章1～4節、35章3節、39章39節、すべて「世界創造及び経綸」に関して正しく考え、それからその正しい道理にあった考えをもとにして「創造と命令」は神のみに帰すること及び祈念と崇拜も彼のみにもふさわしいことを知れと強調している。

8章52節は、「知れ！創造と命令とは全て神に属する。だからお前たちにとり唯一神の資格をもつものはかの御方のみである」と叫ぶ。

「まこと、汝の主はアッラーであるぞ。天と地とを六日で創り、（創造が終ると）それから高御座につき、昼を夜で覆い給えば、夜は昼を休みなくせつせと逐ってゆく。太陽も月も星々もその御言葉のまま。ああ、まこと、創造の業と（天地の）支配が（アッラー）のものでなくてなんとしよう。讃えあれかし、万有の主、アッラーに。⁽⁹⁾」

創造と命令の唯一性に対する『クルアーン』の指示

『クルアーン』は全世界に存在する一貫した緊密なる秩序を世界の創造者にして経綸者なるものの唯一性を示す明らかな証と考え、この秩序の包括性及び堅固さについて我々が熟考し、それを通して「創造と命令における唯一性」を探究するよう我々に期待している。

「汝らの神は唯一なる神。そのほかに神は絶対はない。慈悲深く、慈愛あまねき御神。

まことに天と地の創造の裡に、夜と昼との交替の裡に、人々に益なす荷を積んで海原を逝く舟の裡に、そしてまたアッラーが空から水を降らせて枯死した大地を蘇生させ、そこにあらゆる種類のけだものを播き散らす、その（雨）の裡に、風の吹き変りの裡に、天と地の間にあって賦役する雲の裡に、頭の働く人ならば（神の）徴を（読みとることができる）はず。⁹⁰」

6章95～99節、7章56節、10章3～6節及び68～69節、16章10～20節、76節、82～83節、17章13節、36章33～41節、45章1～4節、その他何十という『クルアーン』の章句が、様々な表現を用いて、世界の秩序内に存在する創造者かつ経綸者の唯一性を示す明らかな徴に対し、人間の注意を喚起しようとしているのである。

多神論の無効性

『クルアーン』は多神論を以下のような形で取り上げ、それを否定している：

「アッラーにかぎってお子などおつくりにならぬ。そのほかに神というものもない。そのようなことになったなら、みんながてんでに（アッラーの）お創りになったものを我がものとして、お互いに上に出ようと争い合いになってしまうであろう。ああ勿体ない、彼らの言っているようなものをはるかに超絶し給うアッラーなのに。目に見えぬ世界、目に

見える世界、二つながらに知り給うお方。彼らが一緒にならべているようなものとは比較にならぬ高みにいます御神なのに。⁽¹¹⁾」

もし世界が複数の神々をもっているとすれば、世界とそれら創造者との関係は、以下に挙げる形の中のどれかにあてはまることになる。

一つは、それら神々のおのおのが世界の一部分の主権者かつ経綸者となる場合である。例えば自らが創造した部分の主権者ということになる。この場合、このようにして分割された各部分には、他の部分とは独立の、いっさい他の部分とは従属関係のない秩序がなければならない。しかし、全世界が一個の秩序、唯一にして緊密に結びついた秩序の下に置かれていることは明らかである。

次は、このような部分的創造者・支配者達の中に、誰よりも上位に位置し、他のもの達を支配して世界経綸の事業に統一性と普遍的調和とを与える一個のものがあるという場合である。この場合には、真に全世界の支配者たるものはその上級者一人ということになり、他のもの達はその部下ということになる。

第三には、多数の神々がそれぞれ独立に全世界を支配していて、事ある毎に各自が自分の欲するように命令を出し実行するというケースである。この場合は、すべてが滅茶滅茶になり、そこにはもはやいかなる理法も秩序も存在しないであろう。

『クルアーン』は言う：

「天でも地でも、アッラー以外に神々があるとしたら、天地はその（等しい）秩序を失ってしまうであろう。ああ、なんと勿体ないことか。玉座の主、アッラーは、彼らの言っているようなものとは比較にならぬ高みにいます御神なのに。⁽¹²⁾」

こうして、世界秩序の包括性と統一性は複数の神が複数の領分を支配するという仮説を否定する。また、この秩序の堅固さは、一つの領土に複数の神が支配を行なうという仮説をも否定する。

しかし、二ないし複数の神が全世界を支配し、しかも常に、どこでも、互いに調和を保ち、一様に命令を下すという仮説についてみると、これは空想的な設定だと言わざるをえない。なぜなら、二神であれ多神であれ、そのこと自体が自ら、そのような神々は少くともどこか一つの点で一様性を欠くであろうということを必然的に内包しているからである。そしてこの一様性の欠如は、自ら、それらの神々の要求や命令の点で、たとえ一個の事例であったとしても、どこかにその影響をもたらすであろう。

モッラー・サドラーは『四つの旅』の中で以上の章句とそこに含まれている推論を指して言う：

「神が、その神たること及び経綸者たる点において唯一であるという事を確立するためのもう一つの方法は、世界の統一性及び統合性が世界経綸者たる神の唯一性の証となっているという事実である。この方法は、ペリパトス派の師アリストテレスの辿った途であり、神の書の中に示されている方法である。⁽¹³⁾」

『四つの旅』第5巻347～348頁においてもモッラー・サドラーはこの点を指して言う：

「……したがって、存在の輪は唯一の輪であって、その円周も円弧も互いにつながっており、多がその中に一を生じさせている。その輪はその創造者及び経綸者の唯一性、知、力、偉大さ及び慈愛に対する真正の証である。汝の主、かの偉大にして壮嚴なるお方の御名の永遠ならんことを。なぜそれがかの御方の唯一性の証となるかと言えば、存在界がもし一であれば、それを創り出したものも一以外ではありえぬからである。“アッラーが後ろに立って、逃げ道をふさいでおられる（のがわからぬか）。⁽¹⁴⁾”」

モッラー・サドラーは『四つの旅』第6巻99～100頁でもさらにこの問題を追及し、神の書はすでに我々が引用した章句中にこのことを指し示していると断言している。

物質的諸原因：その価値と役割

『クルアーン』は、「創造と命令における唯一性」に関し上記の点を強調すると同時に、物質的原因の存在とその役割を否定していない：

「アッラーは天から水を降らせ、それで枯死しきった大地をよみがえらせ給う。聞く耳もった人々にとっては、これこそたしかに有難い神兆ではないか。」⁰⁵

「それで枯死しきった大地をよみがえらせ給う」という句は、水が大地蘇生の手段であることを示している。

「物質的原因とその役割」に関して『クルアーン』からわかることは次のようなものである。すなわち、全知全能の創造主は何もかも御存知であり、あらゆるものに対して権能を有しておられる。しかし、神は世界を独特の秩序をもって創り、その秩序の中では、ある被造物に別の被造物の出現に関する特別の役割を担わせている。とはいえ、それらの被造物はその役割の実施にあたって、かの御方に服従する手下に過ぎず、負わされた義務を何の違背もなく、いっさいの違ひなしに果たす部下であるのみである。彼らは髪の毛一本程もかの御方の命令に背くことなく、まったくかの御方の司令下にあるものなのである：

「……太陽も月も星々もその御言葉のまま……」⁰⁶

太陽の強大な引力は、その広大な影響圏内で非常な力を発揮するものであるが、太陽のなすところはすべて創造主の命令に従って行なわれるのである。地球のもつ強い引力も確かに強力ではあるが、しかしそれもまた、神の意志と命令の前には屈服する。創造主が意志をもって小さな鳥に力を与えれば、強力な地球の引力に対抗して小鳥は立ち上がり、何時間も空中を飛ぶではないか。

「みな眺めたことがないのか、（アッラーの）御意のままに空中に（飛んで）いる鳥どもの姿を。あれらを支えているものは、ただアッラーある

のみ。信仰心のある人間にとっては、これこそ有難い神兆ではないか。⁹⁷」

神は物質的原因を創り出し、また、それを否定する

このように、因果の秩序というものは『クルアーン』の立場からも、強力
で価値高く、有効なものである。人間は、神から与えられた力とこの秩序を
活用する知恵とを利用して驚異的な事業に手をつけるのだが、しかし、その
事業の全過程においてこの因果の秩序に気をつけ、因果の関係が彼に実行の
可能性を与える範囲内で行動しなければならない。さもなければ人間の努力は
無に帰するであろう。しかしこの有効で強力な秩序も、神の意志の前には屈
するのである。その秩序が、人間及び存在界の人間以外の全存在者にとり強
固な枠組であったとしても、それは物質的原因を意のままに創り出す神にと
っては最低の役割、つまり枠組としての役割すら果たさない。なぜなら、こ
れら物質的諸原因を創造し、そのそれぞれに特性と影響力を付与する全知全
能の神は、一瞬後には、それら原因の特性や影響力を取り去り、原因を無力
化することができるからである。

「“あれ（アブラハム）を火炙りにしてしまえ。どうせやるなら、君
たちの神々の方にお味方申せ”とみなが叫んだ。

そこで我らは、“これ、火よ、冷くなれ。イブラーヒームに危害を加
えるな”と命じたのであった。

彼らは彼に悪だくみをしたが、逆に我らが彼らに大損させてやった。⁹⁸」

このように、神が必要と見れば、世界とその秩序とを創造した彼の意志及
び命令をもって、「火」から「燃焼性」を取り去ってしまうのである。

そもそも、今日の賢明かつ有能な人間は、進歩を遂げた挙句、ついには自
ら製作した地雷や爆弾を電波や電気の力を借りて無力化させているではない
か。それではなぜ、神が自ら創り出したものを無力化させることが出来ない
などと言えるのだろうか。

神と物質的諸原因との関係は他宗教においても同様の形で見出される。

例えば『ケーナ・ウパニシャド』は、「ブラフマン」が火から燃焼力を奪い去る場面を記している：

「ブラフマンがある時神々のために勝利をもたらしてやった。神々はこの勝利を誇り、勝利と栄光は我らのものだと言い合った。そこで彼はその情景の意味を悟り、彼等の前に出現した。神々は彼を知らず言い合った：

“これは何と不思議なものだ。”

そこで神々はアグニ（火）に、これは何だか見てみよと言った。

“よろしい”、そう言って火はそのために行った。

彼はアグニに問うた：“汝は何ものか？” 答えて言った：“我はアグニである。”

“汝のようなものの中にどのような力が宿っているのか？”

“我は地上にあるものを焼くことができる。”

そこでブラフマンは木片を彼の前に置き、燃やしてみよと言った。彼は急いでその傍らに行ったが、できなかった。それで戻って来て言った。

““この奇妙なものが何であるかを理解できなかった。”と」¹⁹

ブラフマンはアグニ（火）から燃焼性という特性を奪い去り、一片の木片を焼くことすらできぬようにすることができるのである。

『クルアーン』の奇蹟観

上記の説明から、世界には奇蹟ないし自然法則を逸脱した出来事が生ずることがわかっていく。しかしながら、これら奇蹟的出来事は、『クルアーン』の見地からすると、因果の承認と全然矛盾しない。なぜなら、因果は「いかなる現象も原因なしには生じない」と告げており、『クルアーン』の見地からしても奇蹟は何らかの原因があって生じた現象であり、その原因は神の意志

なのである。

奇蹟の生起は単に因果律という根本原理に矛盾しないだけでなく、通常の体系が持つ科学的及び実的な価値や有効性とも対立しない。なぜなら、人間は自然の因果体系に関し従来発見してきた科学的かつ経験的諸法則に価値を認めると同時に、しかしそれらの法則がそのまま自然に関する例外のない絶対的な法則だと漫然と期待しているわけではないからである。進歩した経験科学に携わるものはみな、これら経験科学において自然の法則として知られるものの多くが「相対性」を含んでいることを知っており、賢明にして謙虚な自然科学者はこれら諸法則が 100 % 絶対的に有効であるなどと信じてはいない。しかし、それでも、彼らは新しい学術の進歩によりその法則の無根拠性が証明されない限り、学術研究の継続と科学的・技術的帰結の取得において、それら相対的な経験科学の諸法則を利用し、それらに依拠するのである。

日常生活においても、我々は通常 100 % の価値や有効性を期待しているわけではない。

現代の人々はみな旅行に際して、自動車や汽車、船、飛行機などを利用する。これらのものは熟練した整備士により整備され、責任感のある練達の運転士、船長、パイロットにより操縦される。だが、彼ら賢明なる現代人は同時にいかなるこうした交通手段も 100 % 信頼できるものではないことをよく知っているのだ。最も事情に通じ、最も熟練し、最も責任感の強い整備士や操縦士により整備され、操縦される現代最高の交通機関にしても、途中で事故に出会ったり、または技術的欠陥が生じて、墜落したり沈没したりすることがありうるのである。

学問探究においても学者達の考えは同様である。経験に富み、事情に通じた学者なら誰でも、新しい条件下で、ないしは新しい装置を用いて行なわれる実験により、自然及び自然的事物の相互関係について未発見の事実が解明され、その新出の事実により従来の経験科学の科学的・技術的結論の一部に無

効の烙印が捺され、そしてこれまで受容されてきた科学法則のいくつかが揺がされる可能性のあることを知っている。それは、その学者本人が以前に帰結した結論に対しても同様に行なわれることがありうるのだ。あるいは少なくとも、そういった新発見の事実が従来受け容れられてきた公式が例外的な事例においては正しく作用しないことを示すこともありうる。これら稀な例外的事例においては、以前から知られてきた公式を排除するような別種の原因や要因が働いているのである。新発見の事実が従来の法則の結論の一部を無効にし、その価値を失わせるような場合には、学者達は、従前、科学法則として承認されてきた法則について再考を行ない、それを改善する。しかし、新しい事実がこれまでの法則に例外事項のあることを示し、従来の公式がその際に正しく作用しないことを明らかにした場合には、その法則の有効性を高い比率、例えば 99.9999 % の確率で蓋然性を有するという条件付で承認し、その後の自身の学問探究において従来通りそれに依拠するのである。

非常に例外的なケースとして神の命令により生ずる奇蹟的な出来事ないし自然法則を破る事件というものは、この世に起る通常の自然的事実全体に比し無にも等しいものであり、その生起は 100 万分の 1 の確率より数等少ないということを考えてみると、以下の点がはつきりよくわかってくる。すなわち：

神の意志による奇蹟の生起を承認することは、通常のカイネの体系のもつ科学的及び実証的な価値や有効性を損わない。

憶測から解放された原因の探究

物質的諸原因とその価値及び有効性について『クルアーン』の持つ価値ある教えの一つは以下の如くである：

物質的原因とその影響の程度を知るにあたって、疑惑の余地のない明確な知識と、疑惑を排し明晰を求める証とのみに依拠すべきであり、根拠のない空想的憶見に頼ってはならない。空想的な物理的諸要因に対する根拠の無い信

仰は、科学及び技術における遅滞ならびに自然利用促進の禁止をもたらす。例えば、人類は何世紀もの間、「苦痛とその治療」に悩みつつ、一方それらの科学的追究の方向に正しく進むことを拒んできた。また、星々の持つ神秘的な影響力に対し空想的で無根拠な信仰を持ち、科学的な天文学やその価値ある器具（例えばアストロラーベ）を星による運勢判断に用いるようなことをして、多くの場合その正しい適用を行なわなかった。

空想的で疑わしい要因の影響力に対する根拠の無い信仰というものは、形而上学においてより多くの害をもたらす。なぜなら、それは人間を一神論という崇高な根本原理から逸脱させ、危険な多神論の罠に陥らせるからである。このため、『クルアーン』の多くの章句が、形而上的要因に関して、厳しく、はっきりと以下のように強調しているのである。すなわち、いかなる思惑や憶見にも依拠してはならない（５３章２９節）。我々は明晰かつ決定的な「知識」にのみ頼るべきである。そのような知識は、あるいは「証拠」（２章１０５節）から、また「権威」（１０章６９節）すなわち何ものにも打ち克つ根拠から、そして「皓々たるお徴」（６章５７節）から得られるのである、と。

祈願

神が人間の営為に影響を与えるものとして定めた要因の一つとして「祈願」（呼びかけ）がある。すなわち、人が自己の全存在をあげて神に注目し、神に嘆願し、望みを訴え、神の助けを乞うことである。もちろん、神は何から何まで御存知で、すべての者の心の中の願いや内に秘められた秘密を御承知であるのだが、人間対自然の関係において、行為・努力・実行に対するその報奨という秩序を定め、苦勞せずに財物を手に入れたり、仕事もしないのに報酬を得たりすることを不可能としたと同様に、人間対神の関係においても「祈願に対する応答」という秩序を定められたのである。

「もしわたしのしもべどもが、このわしに関して（アッラーとは一体

どんな神様かなと）お前に質問して来たならば、（こう答えるがよい）、わしは（常に信者の）近くにあり、わしを呼ぶ者がわしに呼び掛けた時、その呼び掛けにすぐ応じてやる、と。だからみんなもわし（の呼び掛けに）応えるのだぞ、わしを信仰するのだぞ、さすればきっと正しい道を歩いて行けるようになるであろう。²⁰」

しかしながら、こうした事情を誤解して、いったい、祈願して神に何ものかを求めることを神が我々に望むとは、我々の祈願により神の意志が変更されるのだというのか。神の意志は変更不可能の筈だ！」と言い出すものが出てくるかもしれない。

この問いは、我々の行為及び努力と神の予定との対立に関してなされてきた問いに類似している。その問いは神の絶対的予定論と人間の自由意志論及びその中間論とに分れ大論争をまき起してきたのである。

その論争においても、「一体、神がすべてのものに望むところのことは永劫の過去に定められていなかったのか、それとも神の欲するところは無限の過去に定められてはいたが、変更可能であり、そこで人間に対しその行動と努力が要求されるのだというのか」という形で議論がなされた。そしてその論争において、結局、「人間の行為と努力は何はともあれ有効である」という結論に達し、「神は永劫の過去より、人間が自己の選択と裁量でこれこれのことを行ない、また、これこれの結論に達することを望んでいた」という形でその難問を解決してきたのであれば、今問題となっている祈願についても、同様の形式で以下のように結論されよう：

神は無限の過去より存在し、その意志も永劫の過去に定められ、変更不可能である。しかしその無限かつ変更不能の意志が、存在界の大部を占める自然界は単なる「存在」の状態にあるのではなく、常に「生成」の状態にあることを定めたのである。この自然界においては、自ら、毎瞬、新しい現象が生ずる。その新しいものの生ずるにあたっては、それ以前に存在した要因が影響している。したがって、場合によって、人の行為や人の祈願が — これまた

人間の行為ではあるが — 何らかの役割を果たし、影響力を持つこともあるのだ。すなわちその役割とは、永劫の過去に定められたかの神の意志がそれをその人間に課したものである。

したがって、神も神の意志も無限の過去より存在するのであり、同時にまた、毎瞬新しい現象が生じて、その現象の出現にあたっては、人間が、その希求が、その行為と祈願が影響を与え、一つの役割を果たす場合もあるのである。

「天にあるもの地にあるもの、みなが願いごと持ち込んで来て、（主は）来る日も来る日もお忙しい。」²⁰

こういうわけだから、人は困難に陥っても絶望してはならない。努力を怠ってはならない。行動せよ。神に祈願せよ。なぜなら、人は今立ち向かっている困難から解放される途が存在しないと前途を決定的に見透すことは決してできないのだから、「（主は）来る日も来る日もお忙しい」のだ。だから、100 % 自分は敗北したと何を根拠に認められよう。多分明日は新たな状況が生ずるであろう。

『クルアーン』には、こうした人間のそれまでの予測に逆った新たな出来事の例が多く挙げられている。例えば、ムーサー（彼に平安あれ）の援助祈願（20章26～27節）、ザカリーヤ（彼に平安あれ）の子孫祈願（19章1～10節）等々である。これらの例を調べてみると、『クルアーン』において祈願は、それ自体、他の諸要因と同じく影響力ある要因であることがよくわかる。つまり、世界の創造主は因果の秩序の中で、光、熱、電気、引力等といったものに一つの役割を与え、例えばこれこれの草やこれこれの化学化合物がこれこれの病気に効力がある等と定めたと同様に、条件を具えた祈願にも一つの役割を与え、それが人の希望の実現に有効であるようにしたのである。このような祈願の影響力は精神的に何らかの暗示を与えるということに限られるものではない。もちろん、祈願はその点からも多くのよく知られた影響性をもっている。例えば、希望を蘇らせ、意志を強化し、人間の

中に眠っている多くの能力を目覚めさせ、決して誰も期待していなかったようなことをやらせてしまう等。しかし、『クルアーン』が祈願について述べている影響力とはこれ以上のものなのである。この影響性を最もよく説明したのが次の文章である：

「『クルアーン』の見地からすると、祈願はそれ自体、他から独立した一つの要因であり、その影響性を意志の強化といった精神的な面だけに絶対に限る必要はない。」

祈願はイスラーム以外の宗教教典においても同様の形で、人間の行為及び世界に影響力をもつ要因であると認められている。セム系宗教教典のみならず、アーリヤ系宗教書の中にもこの考えが見出される。『アヴェスター』は祈願について言う：

「マズダー・アフラーよ、汝が正義と正見に関しふさわしいと認めたところの賢者達のために、その希望をかなえ、彼らに功をなさしめよ。なぜなら、汝に救済を求めるための言葉や願いが有効で益あるものであることを私は知っているからである。」²²

祈願に関し、『クルアーン』の教えと『アヴェスター』やその他の諸教典の教えとの間にある根本的な相違は、イスラーム以外の宗教においては祈願が世界の創造主にのみ捧げられるわけではないという点である。『アヴェスター』の中には次のような表現が繰り返し現れる：

「マズダー・アフラーよ、オルファーベヘシュトよ、バフマンよ、我々が望むこの正見のゆえに、貴方達を悩ませることをしてはならない。我らの称讃の歌を貴方達に捧げるため、我々は努めなければならない。貴方達こそ、何よりも、人にその業を全うせしめ、そして人をして精神界に参与せしめるのだ。」²³

しかし、『クルアーン』は、祈願を唯一、神のみのものとみなし、我々に対し祈願のための手を世界の創造主のみに向かって挙げるよう、彼以外のものに祈りを捧げることを厳に避けるよう強く求めている。なぜなら、神以外の

ものは、誰であれ何であれ、彼の部下であるにすぎず、そのような者たちは自分一人では何事も決められず、何かを誰かに与えたり、誰かから何かを奪ったりすることのいっさい出来ない神の手下でしかないからである。

「……誰あって、その御許しなしに彼に取りなしをなしえようぞ……」²⁴

信仰の実践と一神論

前述のように、『クルアーン』の一神論は何よりも「唯一神崇拜」、「信仰実践における唯一性」を強調しており、それを「創造と命令における唯一性」の論理的帰結であると考えている。つまり、その創造の点からも、支配・経綸の点からも、この世界のことに關しては、神以外の何ものも、何人も、それに関わっていない。すなわち、それらのものは自分自身では何一つできず、ただ「世界経綸者」から託された役割を果たすのみであることが明らかであり、また、この世界において影響力を発揮する様々なもの（例えば太陽や月や星々、雲や風や雨、雷や稲妻、水や土、悪魔や天使達等々）すべてがかの御方の命令下にあることが明らかである以上、これらの神の手下や部下のものに対して、またそれらのものを表わした絵や彫像に対して、礼拝したり祈願したりすることにどんな意味があるというのだろうか。

「おお人々よ、汝らの主につかえまつれ。汝らを創り、また汝らより先の代の人々を創り給うた汝らの主に。さすればおそらく汝ら神を畏れる者ともなるであろうに。

（アッラーこそは）汝らのために大地を置いて敷床となし、蒼穹を（頭上に）建立し、蒼穹から雨を下して様々の果実をみのらせ、それで汝らの養いとなし給うたお方。されば偶像のたぐいを、それと知りつつアッラーとひとしなみに崇めたりしてはならぬぞ。」²⁵

「それなのに、彼らは、アッラーとならべていろいろな妖靈^{ジャINN}を崇拜している。あれは、もともとアッラーの創り給うたものなのに。そればか

りか、なにも知りもしないで、アッラーに息子や娘があるようなことを言ったりする。ああ勿体ない。(アッラー)は彼らが言っているようなものを高く高く超え給う。

かしこくも天と地の創造主にましますぞ。妻もないのにどうして息子があり得よう。一切は(アッラー)の創り給うたもの。その上、何から何まで全部御存知。

さ、こういうお方がお前たちの主、アッラーだ。そのほかに絶対に神はない。あらゆるものの創造者。さ、汝ら、お仕え申すがよい、一切をとりさばき給う御神に。²⁶」

「夜と昼も、太陽も月もみな(アッラー)の神兆。お前たち太陽だの月だの崇めてはならぬ。そういうものを創造し給うたアッラーをこそ崇めよ。もし本当にお仕え申す気があるのなら。²⁷」

「それなのに或る人々はアッラーをさし措いていろいろな偶像などをつぎ出し、まるでアッラーにでも対するような愛をそれに注ぐ。しかし本当の信仰をもつ人たちのアッラーに対する愛ははるかに烈しい……」²⁸
礼拝や祈願が、もし何かを求めるためのものであれば、それは神のみに向けられるべきものである。なぜなら、彼のみが我々の希望をかなえてくれるからである。

「言うてやるがよい、“アッラーをさし措いて、毒にも薬にもならないようなものを崇めたりできようか……”²⁹」

また、礼拝等が、不完全なものが完全なる存在のもつ「威厳」、「完全」、「美」といった性質に対して懐く憧憬や恋慕のゆえになされとするなら、それまた神のみを対象とするべきものである。なぜなら、彼のみがこのような「愛や恋情」の対象としてふさわしいからである：

「……しかし本当の信仰をもつ人たちのアッラーに対する愛ははるかに烈しい……」

従って称讃も礼拝も祈願も、すべて神のみのものである。

「讃えあれ、アッラー、万世の主、

慈悲ぶかく慈愛あまねき御神、

審きの日の主宰者。

汝をこそ我らはあがめまつる、汝にこそ救いを求めまつる。」⁸⁰

偉大なる神、世界創造という根本的な事業を行なう創造主としての神、すべてのものに超絶する至高なる神に対する信仰は、多くの宗教、また、哲学思想や神秘主義思想の中に見出される。これらの宗教や思想においては、創造主としての神の存在に対する信仰と並んで、おおむね、世界にはこの偉大なる神、第一創造者、「神々の主人」ともいふべき大いなる神に匹敵するものは存在しない。したがって「かの御方」はその地位において「唯一者」であり「並列者」はないという信仰が並存する。しかし『クルアーン』の一神論は「神の唯一性の承認」に関しこの程度では満足しない。『クルアーン』の見地からすると、「第一創造者」だとか、「神々の主」といったものは存在しないのである。ただ、神とは彼のみであるというだけなのだ。このため、それら諸宗教においては、第一創造者の唯一性を信ずることと、信仰実践・嘆願・救済祈願において様々な神々を対象とし、あるいは主神以外の神々を称讃したり崇拜したりすることとが矛盾しない。しかし『クルアーン』からすると、「唯一神信仰すなわち一神論」というものは、その実際的なしるしが、「信仰実践・祈願・称讃等における対象の唯一性」として現れる時初めて現実性を得るのである。

「讃えあれ、アッラー、万世の主……汝をこそ我らはあがめまつる、
汝にこそ救いを求めまつる。」

『クルアーン』の一神論のもつ特別な価値がよく知られるよう、また、この『開扉の章』の語句の貴重な一神論的内容がよりよく理解されるように、『アヴェスター』の以下の部分と比較して欲しい：

「アフラー・マズダーよ、清浄なる者、善なる者共に良き生を与えるところのオルディーベヘシュトの援助を得て、この地上の世界と天

上の世界における発展を、良き思慮をもって汝に向かうこの我に対し容易なものとなし給え。

清浄なる者、篤信者等のために天上の永遠の世界をととのえるオルディーベヘシュトよ、汝に、そしてバフマンに、そしてマズダー・アフラーに、スパンダールマズに、新たな方法で我等は賞讃の歌をおくる。貴方達に救いを求める時、我に援助を与え給え。⁶¹⁾」

「オルディーベヘシュトよ、ゴシュタースブに対し、正見の希望と報奨とを容易なものとなせ。スパンダールマズよ、彼の祈願と望みをかなえよ、マズダーよ、王者よ、汝の預言者に対し、汝への賞讃の歌を可能とする力を与えよ。⁶²⁾」

確かに、『アヴェスター』は「アフラー・マズダー」を「すべてを従える大神」と認め、「アフリーマン」も「天使」(アムシャースパンダーン)も、その点では彼と同列と見ていないが、しかし見てのとおり、称讃や祈願、嘆願が行なわれる時になると、アフラー・マズダー⁶³⁾もバフマン⁶⁴⁾もオルディーベヘシュト⁶⁵⁾もスパンダールマズ⁶⁶⁾も、すべて一様にその対象となっているのである。

一方、『クルアーン』の一神論は、神以外のものに対する祈願を全く否定している。

服従における唯一性⁶⁷⁾

『クルアーン』は服従について2つの見方を示している。

1. 我々に対し真に支配力を持つ人々に対する服従。我々及び一般の公益の護持あるいは清らかな人間的心性の保持が、服従を我々に強制する類のもの。例えば、預言者及びイマームに対する服従、預言者ないしイマームの命令下にある支配者に対する服従、あるいはイマームお隠れの時代において正当な法規に従ってその地位についた指導者や統治者に対す

る服従及び父母に対する服従等。

この種の服従に強制力を与える条件は、支配的地位にある者の命令が正義と法の範囲を超えぬことである。そして服従する者は、自ら、受領する命令についてその観点からの検討を行ない、もしその命令が正義と法に背いていることが分かったなら、その命令の実施を差し控える義務がある。したがってこの種の服従は絶対的服従ではなく、「全身全霊をあげての無条件的服従」という色彩を一切持っていない。

2. 命令されることに對し無条件的な屈服をもともなつた絶対的服従。『クルアーン』の一神論において、この種の「奴隸的従属」とでも表現したらよい服従は、ただ神のみを対象とし、他のいかなるものもそれに値しない。

「彼らは、アッラーをさし措いて、仲間のラビや修道士を主とあがめている。それからマルヤムの子メシアも。唯一なる御神をのみあがめよと、あれほど固く言いつけられているのに。(アッラー)のほかには神はないはず。ああ何たる恐れ多いことか。それを、あのようなものと同列に置くとは。」⁸⁹

ムハンマド・b・ヤークーブ・クライニー(329 A. H.)は『総集成』の中で、アブー・バスィールから次のような伝承を伝えている：

「彼(イマーム・サーディク — 彼に平安あれ — に私は質問した：

” 彼らは、アッラーをさし措いて、仲間のラビや修道士を主とあがめている ” とはどのような意味ですか。

すると彼は答えた：

神に誓って言うが、ラビや修道士は、ユダヤ人やキリスト教徒に向かつて自分らを崇拜せよと言ったことはなかった。またもしそのように言ったとしても、ユダヤ人らは受け容れなかったであろう。ただラビ達は彼らに対し、神聖法上非合法なものを合法とし、合法なものを非合法としたのであった。そこでユダヤ人らはそれと知らずラビ達に従うことになってし

まったのだ。³⁹」

クライニーはこの伝承を、また別の權威に基づいて伝え、そこではイマーム・サーディクの解答は次のようになっている：

「神に誓って言うが、ラビ達はユダヤ人らのために断食も礼拝もしなかった。ただラビ達は神聖法上非合法なものを彼らユダヤ人らのために合法とし、合法なものを非合法としたのであった。そしてユダヤ人らもまた“何の理由も問わずに” それを受け容れ実行したのだった。⁴⁰」

シーア派のクルアーン注釈家達は上記の章句の注解において、普通、同様の事柄を述べ、クライニーの伝える伝承を引用している。

イマーム・ファフル・ラーズイー（543／4～606 A. H.）もまた、その『大注釈書』においてこの句の解釈につき以下の様に述べている：

「知れ、至高なる神は自らの“彼らは、アッラーをさし措いて……”という言葉によりユダヤ教徒やキリスト教徒に対し、彼らは一種の多神教徒であると述べている。この章句に関しては幾つかの問題がある：

第一の問題……………

第二の問題：多くの注釈家の言うところによれば、この章句に出てくる「主」という表現の意味は、ユダヤ人らがラビや修道士に対して、彼らが世界の主であるという信仰を持っていたというのではなく、ユダヤ人らがラビ達に服従し、ラビの言う命令や禁止を“一切理由を問うことなしに”受け容れたという意味である、と。ある伝承に言う：アディー・b・ハーテム⁽⁴¹⁾はキリスト教徒であった。彼が預言者の前に現れた時、預言者は『改悛の章』（第9章）を誦しており、この句に至った。アディーは預言者に言った：我らはラビ達を崇めてはいませんでした。

預言者が答えた：

ラビ達は神のお許しになられたものを禁じなかったか。お前達もそれを非合法なものと認めたのではないか。

アディーの答えて言うには：

それは真にそのとおりでございます。

すると預言者が言った：

それが彼らに服従したということだ、と。

ラビーウの言によると、ラビーウがアブ＝ル＝アーリヤにイスラエルの民の間でラビ達がいかに神の如く扱われたかについてたずねると、アブ＝ル＝アーリヤが答えて言った：

ユダヤ人らが神の書の中にラビや修道士の意見と反する部分を見出すと、彼らはラビ達の意見を受け容れるのが常であり、至高なる神の書の中にあるものは受容しなかった。こうしたことが何と沢山あったことか……⁽⁴²⁾」

神の命令と啓示に対し絶対に服従し、一神教徒の間の

「内部分裂騒動」を避けること

絶対的服従の対象という意味での神の唯一性は、篤信の徒に対し、自ら必然的に、宗教的諸問題ないし神に関わる問題の生じた時にはいつでも、完全に「神の啓示と命令」に絶対服従することを要求する。そしてこの点に関しては、自分の個人的好みや見解に従って行動することは許されない。このようにして、信徒の統一と連帯が守られ、「宗派的内部分裂」が避けられるのである。

『クルアーン』はこれに関して次のように言う：

「されば福音の民たるものは、アッラーがこの（聖典）に示し給うたところに拠って裁き事をなすべきであって、およそアッラーが啓示し給うたもので裁き事をなさぬ者は、すべて邪曲の徒であるぞ。

さらに我らはお前には真理の書を下し与えて、確かめとなした。さればお前は、彼ら（ユダヤ教徒やキリスト教徒）の間を裁くにあたっても、必ずアッラーが啓示し給うたところに依拠して行ふべきであって、決して彼らの根拠なき思惑に乘せられて真理に背くようなことがあつてはな

らぬ。我らは汝らのそれぞれに行くべき路と踏むべき大道を定めておいたのだから。

勿論、アッラーさえその気になり給えば、汝らをただ一つの統一体にすることもおできになったはず。だが、汝らに（別々の啓示を）授けてそれで試みてみようとの御心なのじゃ。されば汝ら、互いに争って善行に励まねばならぬぞ。結局はみなアッラーのお傍に還り行く身。その時（アッラー）は汝らが今こうして言い争いしている問題について一々教えて下さるだろう。

されば、彼らを裁く場合にもアッラーが啓示し給うたところに依拠すべきであって、決して彼らの根拠なき思惑に乗せられてはならぬ。彼らにだまされて、せつかくアッラーがお前に啓示して下さった御教えから離れたりするものがないよう、よく警戒せよ。だがもし彼らの方で（お前に）背を向けるなら、すなわちアッラーが彼らをその犯したいいくつかの罪ゆえに一撃なさろうとしておられることと知れ。まこと、人間は性邪曲の者が多い。

（お前に背を向けるとは）一体彼らは無道時代の裁きを懐しがっているのか。しかし、確固不動の信仰をもつ人々から見れば、アッラーよりも立派な裁きのできる者は誰一人ありはせぬ。⁽⁴³⁾⁽⁴⁴⁾」

以上の『クルアーン』の中に、「啓示」の信奉者達の間の大変好ましからざる争いを避けるための合理的かつ理性的な解決方法が示されている。そしてそれを利用することにより、神及び預言者達の道を信ずる人々すべてが党派的なをやめ、各人、各集団が神の啓示より得られる論理的帰結に従って「善行」に向かって励み、このようにして、善行に対してのみな競争が各宗教の信奉者達の実りなき迷妄の争いにとってかわるのである。「真理とは何か」という点についての意見の相違は、神の啓示と明らかに結びついている宗教啓典の決定に委ねるべきである。この点に関してまた、意見の不一致が生じたとしても、その不一致の最終的解決、つまり「真理とは何か、また

真理は誰と共にあるか」という問題の最終的解決は、すべての覆いを取り去られ、啓示の送り主がありとあらゆる意見不一致の問題について真理を明らかにする日まで、おいておかれるべきなのである。

「啓示」の信奉者の間の連帯に至る真正な方途、は以上述べてきたものごとくであると思われる。これ以外に何かあるとしても、それは、ただこちらの預言者に従う者とあちらの預言者に従う者達との間に内輪けんかを惹起し、神の正しく明らかな途をこんぐらかせて出口も分らぬものとしてしまうだけであろう。のみならず、ある一人の預言者と一冊の聖典を信奉する者達でさえ、別々の法解釈や様々な法学派の存在の前には異見を生じ、それどころかある一つの法学派に従う者達の間でも、こちら側につくかあちら側につくかで争いが起こる。さらには、その法学派中の一分派の信奉者達でさえ、こちらの法学上の権威につくかあちらの権威につくかで「論争」という暗く濁った場に引き出されてゆくようになるのである。こうして「天啓宗教」のもつ快い光明は「かすかな輝き」以外の何ものも残らなくなってしまうのだ。

こういうわけで『クルアーン』は「唯一神崇拜」を、神の教えの中での信仰と実践の中心に据え、72宗派の宗論を「包括的一神論」から外れたものときっぱり承認し、宗教上の意見や信条の交換は「自己本位の党派的論争から完全に解放された実りある論議」の形以外は禁じている。そして、もしそれ以外の形で意見や信条の衝突が行なわれるならば、それは「自己崇拜」の表れであって、疑いもなく「神崇拜」に反するものであり、「啓示を軸とした社会秩序における唯一性」に対する大きな障害とみなすのである。

神の本質的唯一性「比類なき神 — 並ぶものなき神」

比類なき神

「それとも彼ら（アッラー）以外の（邪神どもを）保護者とたのんでいるのか。いや、本当の保護者はアッラーあるのみ。死者を生き返らす

ほどのお方。いかなることでもおできになるお方。

お前たち何か意見の喰い違いが生じた場合にも、最後の裁きをつけて下さるのはアッラーだけ。さ、アッラーとはこういうお方。これこそわしの神様。わしが全幅の信頼を捧げているお方。いつもわしが改悛して帰って行くお方。

天と地を無から創り出し、お前たちに（男女の番、家畜にも牡牝の番）を作って、それで子孫を殖やせるようにして下さったお方。こんなお方はほかにはない。耳敏く何から何まで見透し給う。天と地の鍵を御手に持って、思いのままに誰にでも日々の糧（の袋を）拡げたり緊めたりし給う。まこと、全知におわします。⁽⁴⁵⁾」

以上の章句はもう一度、神が世界の完全な経綸者であることを強調し、さらにそれに付け加えて言う：

「こんなお方はほかにはない。」

このように、神は比類するものなき存在なのである。

並ぶものなき神

「告げよ、“これぞ、アッラー、唯一なる神、もろ人の依りまつるアッラーぞ、子もなく親もなく、ならぶ者なき御神ぞ。”⁽⁴⁶⁾」

神が「比類なきもの」、「並ぶものなきもの」とはどのような意味か

イスラーム世界の秀れた思想家達は、神が「比類なく」、「並ぶものなき」ものであるとは、哲学や神秘主義で論じられているところの「本質的唯一性」を指していると信じている。

「本質的唯一性」を最も簡単に表現してみると以下のようになる：

「神はお一人である」と言う時、その意図するところは、「神は唯一にして比類なきものであって、根本的に複数性を受け容れない、つまり、仮定上

ですらそれに対し2つの表象あるいは二体のものを考えることのできないようなものなのだということである。したがって、唯一性、すなわち唯一に限られるという性質がその本質中にひそんでいるのである。神の唯一性はその本質のもつ不可離的な性質なのである。

こういうわけで、「神の唯一性」を探究するには、神を正しく認識し、「神」という語の真正な意味を心に抱いておれば十分なのである。もしこの「神」という語から、その正しい真の意味を理解しておれば、神が存在するならそれはただ1つであって、2つや3つ等々は存在しない、なぜなら神の本質が複数性を受け容れないからだという結論に、おのずから達するであろう。

以上の事柄がより明らかになるよう、1つの例を引こう：

空中に一本の線を想定せよ。そしてこの線はその両端の方向に無限に延びていると仮定せよ。次に、1メートルの間隔をあけてもう一本の線を上記の線と平行に仮定せよ。この線もまたその両端の方向に延びているものとする。以上、1メートルの間隔をあけた2本の線という仮定そのものに矛盾が存在するだろうか。何か問題があるだろうか。否。そこで平行線の定義において以下のように言われるのである：

2本の線が互いに平行であれば、その2線上に仮定される相対するどの2点をとっても、両者の間隔は常に等しい。そしてこの2本の線は、無限に延長されたとしても交わることはない。

この定義の正しさをめぐって、例えばそれは相対的定義なのか、それとも絶対的定義なのかといったような様々な議論もなされようが、それはひとまずおいて、明らかに仮定の段階ではこのような2本の線を想定することが可能である。

それでは、目の前にある1つの物体に目を移してみよう。この物体はそのすべての次元において、つまり縦、横、高さとも大きくなるものと仮定しよう。大きくなって無限に各方向に向かって大きくなるものとしよう。上記の仮定をした後で、もう1つの物体を想定する。この物体もまた三次元の各方向に

向かって無限に延長するものとする。この仮定は成立するだろうか。否。何故なら、第一の仮定上の物体が仮定された全空間を占めてしまっていて、もはや、有限なものであれ無限なものであれ、もう一つ別の物体のために、全く余地を残していないからである。ただし、第二の物体が第一の物体自体の中に宿るというのなら話は別である。しかし、一体、1つの物体が別の一個の物体そのものの中に寸分の違いもなくそのまま宿るといようなことが可能であろうか。つまり各方向、各次元に無限に延長する無限の物体を二個、空間内に想定するのは不可能なのだ。したがってどのような物体を空間に仮定しようとも、それは最初の物体なのである。

上記の仮定において問題になったのは「無限なる物体」であり、その仮定そのものが、自らもう1つ別の無限の物体の仮定を否定したのであった。しかし、その仮定は物体以外の無限なるもの、例えば「無限なる霊」を仮定して、それがこの「無限の物体」の中に宿ると仮定することは否定しない。

では、存在に対して仮定しうる限りのすべての方向に、ありとあらゆる方向に無限なものを取り上げてみよう。このようなものに対し、それが「二個であるか一個であるか」ということが仮定できようか。否。なぜならそれが二個だと仮定すると、そのおのおのは別々でなければならず、少なくともおのおのどこかで相手の「限界」になっていなければならない。したがって、そのどちらも決して無限ではありえないからである。

こういうわけで、神は本質的に比類なく、並ぶものなきものであり、複数性を根本的に受け容れないものなのである。⁽⁴⁷⁾

数的唯一性

神の唯一性について上記のようなその意味を完全に理解しておれば、神の唯一性は「数的唯一性」ではないという古来有名な事柄がよく理解できる。なぜなら、数的唯一性、つまり「数の点からみて一個であること」とは、仮定

可能な「別の一個」が存在するが、実際には幾つかの根拠によってそれは存在しないのだというように人に思わせるからである。上記のような数の一性の理解は「複数性」を受容できるものについては正しい。すなわち、それについて二個以上の実例を少なくとも仮定できるものについては正しい。

モッラー・サドラーはこれに関連して言う：

「なぜなら、神が唯一であるとは、数的に一であること（例えば、一個一個取り出して行くことにより何個にもなりうるようなものが一個あること）ではないからである。神が唯一であるとは真の唯一性であり、その意味は、本来的に並ぶものがないこと（何かを彼の傍に、彼に次ぐものとして仮定することが出来ないこと）なのである。」⁽⁴⁸⁾

『玉座の書』の中でも、この哲学者は同じ問題について『照明的法則』という題の下に、興味深い事柄を圧縮した形で述べているので関心のある読者は参考されると利益があろう。⁽⁴⁹⁾

個体的同一性

個体的同一性とは、普通、種的同一性、類的同一性等に対して言われる。ホーシャングと彼のかわいがっている声の美しいカナリヤとは類的同一性をもっている。なぜなら、共に動物という類に属しているからである。しかし両者に共通する種的同一性、個体的同一性は存在しない。ホーシャングとその黒人の遊び友達カーカー・スィヤーとは類的同一性及び種的同一性をもっている。なぜなら、二人は共に人間だからである。しかし、種より下位の次元での同一性はない。なぜなら、ホーシャングは白人であり、カーカー・スィヤーは黒人だからである。また、個体的同一性もない。なぜなら、二人は互いに独立した別々の存在者であるからである。

ホーシャングとその双子の弟アフマドとは、類的にも、種的にも、種より下位の次元でも、同一性をもっている。二人共人間であり、白人に属し、同一の父母から生まれて、二人の容貌、姿態、精神性まで互いに似通っており、

ちょうど2つに割られた一個のリンゴのようなものであるからである。しかし、個体的同一性はない。なぜなら、ともかく彼らは二人であるからである。

個体的同一性は上記のように、通常、数的に一であるという性質をもち、この点で、神には「個性」や「個体的同一性」を想定することはできない。しかし哲学的に言うと、「個体的同一性」は微妙な意味あいをもち、その観点からすると「個体的同一性」が神にも存在し、そもそもそれがないはずはないのである。

この哲学的な精妙な見地からいうと、どの実在者も、それが本質的に複数性を受け容れるものであれば、そうではないものであれば、必ず個体的同一性をもっている。つまり、別の実在者から独立しており、識別可能である。もし、本質的に複数性を受け容れないものであれば、個体的同一性はそのものの不可離的性質であり、そのものがなんらの外的な要因によって自己識別性を得る必要はない。しかし、もし本質的に複数性を受け容れるものであれば、なんらかの要因が働いてそのものに自己識別性を与え、その結果としてそれが個体的同一性を獲得するのでなければならない。神もまた、個体的同一性を有するというのはこのような意味においてである。なぜなら、神は本質的に他の実在者から分別可能な独立したものであり、個体的同一性はその本質の不可離的性質だからである。したがって神の自己識別性は自身の本質より生ずる。しかし、神以外の存在者の自己識別性及び個体的同一性は、それら自身の本質には由来しない。神こそがそれらに自己識別性と個体的同一性とを付与するのであるからである。

モッラー・サドラーはこれに関連して言う：

「神の自己識別性は、彼の本質以外のものには由来しない……また、その本質以外には神の存在の証となるものはない。神の本質は、彼の存在及び本質的唯一性の証である。それはまさに“アッラーは、御自ら、他に絶対に神なきことを証言し給う”⁽⁵⁰⁾”と言われるごとくである。なぜなら、神が

唯一であるとは、ある種に属するある個物の存在の中に我々が認める個体的同一性とは違うからである。それはまた、種的同一性、類的同一性ないしその他の相対的同一性とも異なる。神が唯一であるとは、別のたぐいの一性であってその一性の実質は神の至高なる本質の実相と同様、知られざるものなのである。神が唯一であることは、すべての同一性の根であり土台である。それはちょうど、神の存在が全存在の源泉であるのと同様である。したがって、神には本来的に、彼に次ぐものが存在しないのである。⁽⁵¹⁾

「本質的唯一性」の諸側面 — 合成の否定、本質に外的に加わる属性の否定、諸属性の多数化の否定すなわち「属性的唯一性」

神の本質的唯一性の一面は、「神は唯一の、しかも完全に一つにまとまったものである」ということである。神は本質的に種々の部分から合成されて出来あがったものではなく、またその個性性は、本質とそれに外的に加わってくる属性とによって構成されているというようなものでもない。⁽⁵²⁾

結論

哲学や神学の書物においては、普通、神に関して四種の唯一性を取り上げている。すなわち、本質的唯一性、属性的唯一性、行為的唯一性及び信仰実践の対象としての唯一性である。

この四種の唯一性の中、「行為的唯一性」と「信仰実践の対象としての唯一性」については、直接的かつ容易に『クルアーン』から理解できる。そもそもこの神の書は、唯一神論を展開するにあたってこの二つの種類の唯一性を強調しているのである。

しかし、本質的唯一性及び属性的唯一性は、そのように簡単には『クルアーン』に結びつけることができない。もし、哲学及び神秘主義の精妙な諸論

議を知ることなく『クルアーン』を眺めるならば、以上のような一神論の精妙な内容を、我々の心に直接的に伝える章句を、多分全く見出しえないであろう。しかし一度、哲学や神秘主義の微細な点にまで立ち入った理解を得た上で、『クルアーン』の章句に向かい、思いをひそめるならば、これらの章句の一部が哲学や神秘主義の内容と興味深い形で関連していることが分かる。

そのような見方で見れば、それらの章句の中に、通常の内容解釈よりずっと秀れた内容が含まれていることを知ることができよう。このような通常の水準より高度な内容理解により、それらの章句を解釈してこそ、「本質的唯一性」及び「属性的唯一性」の問題もまた、『クルアーン』にとって異質なものではなくなり、さらに、クルアーン解釈学の助けを借りることにより、その問題が『クルアーン』に結びつけられることになるのである。

注

- (1) アッラーという語の訳語として *īzād* 及び *yazdān* という語を用いるのはどの程度正しいのか、これら二語の『アヴェスター』における原義にどこまで合致するか。モイーン『辞典』に言う：
īzād (*Yazd*) : 1. 天使。ゾロアスター教では「アムシャースパンド」以下の位の天使達に就いて用いられる。イーザドの数は大変多く、来生的、現世的の二グループに分けられる。アフラ・マズダはこれらイザードの長である。 *yazdan* という語は *yazd* の複数形で、パフラヴィー語及び近世ペルシア語では単数扱いされ、神の意味で用いられている。2. 神、創造者、アッラー。
- (2) アッラーという語の発生については、これ以外にも様々な説（20から30の説）がある。*Tāj al-ʿarūs*, vol. IX *ilāh* の項を参照せよ。
- (3) 『コーラン』井筒俊彦訳 岩波文庫 96章1－5節。
- (4) 同 書 29章61節。
- (5) 同 書 31章9－10節。
- (6) 同 書 35章38－39節。

- (7) 『コーラン』井筒俊彦訳 岩波文庫 13章17節。
- (8) 同 書 22章72-73節。
- (9) 多くのイスラーム思想家達が「創造と命令」に関し、それは創造的世界すなわち物質的世界と命令的世界すなわち非物質的世界とを指していると解釈している。この問題についての詳細は、雑誌 Maktab-i Tashayyu' に発表された別稿を参照されたい。
- (10) 『コーラン』 2章158-159節。
- (11) 同 書 23章93-94節。
- (12) 同 書 21章22節。
- (13) Asfar, Vol.6, p.94
- (14) 『コーラン』 85章20-21節。この句は本来、神がその知と力の点で神に関わる数多くの真理を虚偽呼ばわりする不信の者共を、完全に凌駕していることを表している。しかしモッラー・サドラーはここでそれを普遍化させて用いている。
- (15) 『コーラン』 16章67節。
- (16) 同 書 7章52節。
- (17) 同 書 16章81節。
- (18) 同 書 21章68-70節。
- (19) Ūpānīshād-hā, pp.362-363
- (20) 『コーラン』 2章182節
- (21) 同 書 55章29節。
- (22) Avestā, 34, band 10.
- (23) Avestā, 34, band 9.
- (24) 『コーラン』 2章256節。
- (25) 同 書 2章19-20節。
- (26) 同 書 6章100-102節。
- (27) 同 書 41章37節。
- (28) 同 書 2章160節。
- (29) 同 書 6章70節。
- (30) 同 書 1章1-4節。
- (31) Avestā, 32, band 2-3.

- (32) Avestā, 33.
- (33) 「マズダー」、「アフラー」、「マズダー・アフラー」、「アフラー・マズダー」、すべてゾロアスター教の偉大なる神の名である（Avestā, p.33, 注）アフラー・マズダー、アフラー・マズダー、ホルモズド、オウルモズド、オルモズド、ホルモズ、ハウルモズ、パフラヴィー語形 Oharmazd アフラ・マズダは古代イラン人及びゾロアスター教徒の偉大にして賢明なる主神である。彼は天地及びその間の被造物の創造者であり、アムシャースパندانやイーザダーンもその被造物である。彼は力と知の源泉、善と正義の源であり、信仰の中心である（『モイーン辞典』第5巻）。
- (34) 大天使中の第一者、アフラ・マズダの智慧と正見を代表し、正見を人間に教える役割をもつ（Avestā, p.32, 注）。
- (35) 大天使中の第二者、アフラ・マズダの正義と清浄を天上界において代表し地上では火の守護をその役割とする（Avestā, p.32, 注）。
- (36) 大天使中の第四者、「清浄なる敬虔と謙譲」の意。この天使は天上界でアフラ・マズダの友愛・忍耐・謙譲を代表し、地上では大地とその開発を護持する。この天使は「女性」と考えられ、人間に農業及び土地開拓を勧めるようブフラ・マズダの「娘」と呼ばれている。同様に「アーザル」は、敬意を表してアフラ・マズダの「息子」と呼ばれる（Avestā, p.32, 注）。
- (37) 絶対的服従の対象として神を唯一のものとみなす考え方は、イスラームの一神論の貴重な一側面であり、それはイスラーム社会の社会的、経済的秩序の中で特徴的な役割を果たしている。当面の研究では、その範囲を根本的な面のみにしぼり、より広範な人間生活に様々な影響を与えている面についての研究は、別にイスラームの「社会秩序」、「経済体制」、「教育組織」を扱う独立した研究に委ねることとする。
- (38) 『コーラン』 9章31節。
- (39) Al-Kāfī, Vol.2, p.53 .
- (40) ibid, Vol.2, p.53 .
- (41) 68A. H. 没、預言者の教友の一人、マディーナへ来てイスラームを受け容れた。
- (42) Tafsīr-i Kabīr-i Imām takhr, Vol.X VI, pp.36-37 .
- (43) 『コーラン』 5章51-55節。
- (44) 同 書 2章114、140節、 5章81節、6章56、119、151節、 13章37節、 25

章45節、 26章50節、 30章28節、 38章25節、 42章 9、15節、 45章17、22節、
47章15節、 53章23節、以上は同じ問題に関わっている。

(45) 同 書 42章 7－10節。

(46) 同 書 112章 1－4 節。

(47) モッラー・サドラーは『神聖なる証拠』の中で、神の唯一性確立のため、単にこの
証明のみに依拠しており、それについて次のように言っている：

「第二の証明、至高なる必然存在者の唯一性について

我々は、神を求める人々の重んずる最大の問題であるこの貴重なテーマに関して、
神のおぼしめしによる知識のおかげで、一つの玉座的な証明をもっている。それは、
大変堅固な証明であり、完全に信頼に価する……」

(48) Shawāhid p.48 .

(49) 'arshīyah, p.222.

(50) 『コーラン』 3章16節。

(51) 'arshīyah, pp.220-221 .

(52) これらの問題の詳細は、哲学書の該当個所に述べられている。例えば Asfār,
Vol.6, pp.100-105 .