

## 翻訳：

### 後期ムウタズィラ派の神の唯一性

ザマフシャリー著『神学の道』訳注前編

Japanese Translation of al-Zamakhsharī's *Al-Minhāj fī uṣūl al-dīn*,  
Chapters One and Two

大渕久志

Hisashi OBUCHI

## I. 訳者解題

イスラム教のムウタズィラ派 (al-Mu'tazila) はアッバース朝およびブワイフ朝政権下で興ったが 12 世紀頃を最後にやがて消滅してしまった神学派である。とはいえ彼らの思想は少なからずシーア派（十二イマーム派やザイド派）に引き継がれ、またスンナ派神学への影響は計り知れない。近年、ムウタズィラ派神学を伝える新しい資料が続々と発見、校訂、出版されている。しかし本邦の研究は近年のそうした状況を反映するには至っていない<sup>(1)</sup>。

ここに翻訳するのは、ムウタズィラ派最後期に活躍したザマフシャリー (Jār Allāh Abū l-Qāsim Maḥmūd b. 'Umar al-Zamakhsharī, d. 1144) の『神学の道』(*Al-Minhāj fī uṣūl al-dīn*) という神学要綱である。彼はアラビア語学やクルアーン解釈学において有名で、神学の分野では『神学の道』だけが不完全ながらようやく現存している。同書は以下の十章からなる。

第一章 物体の生成の論拠、そして物体に生成者がいることの論拠

第二章 無始なる御方をその諸属性 (ṣifāt) によって認知する

第三章 規範化 (taklīf)

第四章 恩寵 (alṭāf)

---

<sup>(1)</sup> ムウタズィラ派研究状況は Schmidtke (ed. 2016) 所収の諸章で学べる。関連文献はそれらから辿るとよい。主な邦文献には以下に挙げるものがある。井筒 (2005: 54–65) は 1940 年代に書かれたもので古く、ムウタズィラ派の「合理主義」をことさら強調した筆致である。中村 (2012: 153–163) は井筒を引き継いで、同派の「理性的」な側面に注意を向けようとするあまり、派内のさまざまな思想を組み合わせてしまっている。塩尻 (2001) はムウタズィラ派を主題とする唯一の和書だが、アラビア語テキストの誤訳が多く、それが原因で議論が頻繁に矛盾してしまっており、読者はきっと躓いてしまうだろう。本稿ではそれら問題点のうちいくつかに言及した。松山 (2016) はスンナ派神学についての新しい概説書として必読だが、ムウタズィラ派は括弧つきの「異端」として、その「属性否定論」のみが簡単にまとめられ (116–120)、スンナ派の立場からただ批判されるべきものとして扱われている。平野 (2019) はムウタズィラ派が過去のものではなくアクチュアルな存在であることを示している。

第五章 苦痛 (ālām)

第六章 糧 (arzāq), 価格 (as'ār), 寿命 (ājal)

第七章 約束 (wa'd) と威嚇 (wa'id)

第八章 正しきを命じ, 誤りを禁ずる (al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar)

第九章 預言者論 (nubuwwāt)

第十章 指導者位<sup>イマーム</sup> [散逸]

各章の分量はまちまちであり, 現存するテキストのおよそ三分の一を第二章が占める。本稿は全十章のうち最初の二章の訳注である。ムウタズィラ派は神の「唯一性」(tawhīd) と「正義」('adl) を根幹的信条としていた。この二章は創造主の存在を証明し, その唯一性を確立することが中心的な課題であるが, 道德哲学的な問題も扱われている。残りの七章は後編で翻訳する。

第一章と第二章ですでに明らかのように, 『神学の道』は著者ザマフシャリーの二人の「師」の学統が背景にある。その一人はクルアーン注釈者として名高かったハーキム・ジュシャミー (al-Ḥakīm Abū Sa'd al-Jushamī, d. 1101) である。これはアブー・アリー・ジュッバーイー (Abū 'Alī al-Jubbā'ī, d. 915) とその子, アブー・ハシム (Abū Hāshim al-Jubbā'ī, d. 933), そしてアブドゥルジャッバール ('Abd al-Jabbār b. Aḥmad al-Asad'ābādī, d. 1025) から綿々と続いていたバフシャム派 (al-Bahshamiyya) に属した。ただしジュシャミーとザマフシャリーが直接の師弟関係にあった可能性は低く, また前者のクルアーン注釈書が後者のそれに色濃く反映した様子は観察されていない。もう一人の「師」はザマフシャリーと同世代で同郷人のイブン・マラーヒミー (Rukn al-Dīn Maḥmūd Ibn al-Malāḥimī al-Khwārazmī, d. 1141) である。すでにクルアーン解釈学で功績のあったザマフシャリーは彼にそれを指導するかわりに, ムウタズィラ派神学を教わったと言われる。イブン・マラーヒミーはアブドゥルジャッバールから離反したアブー・フサイン・バスリー (Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, d. 1044) の学派に属した<sup>(2)</sup>。

バフシャム派とアブー・フサイン派が相違した論点は多く, それらは相互に関連した事柄である (Schmidtke 2016: 169–171)。以下では, それらのなかでもより根本的な問題で, かつ『神学の道』第一章と第二章に関わる点について概観しよう。

両派の相違の基点は「もの」とは「在るもの」(mawjūd) のみか否かという存在論にある。バフシャム派によっては「無いもの」(ma'dūm) ももの (shay') であり, かつものそのもの (dhāt) であると考えられた<sup>(3)</sup>。イブン・マラーヒミーによればものそのものとは本来, 「単体

<sup>(2)</sup> 以上は Madelung 1986: 485–495 に依っている。ザマフシャリーの経歴については Ullah 2017: 11–32 を参照。

<sup>(3)</sup> 中村 (2012: 161) は「在るもの」(mawjūd), 「無いもの」(ma'dūm) とすべきところを「存在」(wujūd), 「不在」('adam: 中村の訳では「非存在」) と混同してしまっている。また「無いものもものである」というテーゼをムウタズィラ派全体のもののように書いているが, そうではない。イブン・マラーヒミーによれば, アブー・フザイル (Abū l-Hudhayl al-'Allāf, d. 841), フワティー (Hishām b. 'Amr al-Fuwaṭī, d. ca. 833), カアビー (Abū l-Qāsim al-Ka'bī al-Balkhī, d. 931), そしてアブー・フサインは無いものはものそのものではないとした。ただしカアビーだけがそれをものと呼ぶのは認めた。

で具体的なそれについての知が結びつきうるところのそれ」(mā yaṣihhu ta'alluqu l-'ilmi bihi bi-'aynihi 'alā infirādihi) である。他方で「もの」はこの「ものそのもの」の意で用いられることもあれば、「知られ叙述されうる」(yaṣihhu an yu'lama wa-yukhbara 'anhu) の意でも用いられる。ここでバフシャム派らは「もの」を「ものそのもの」の意で扱いつつ、「無いものはものであり、したがってものそのものである」と述べているのである (Fā'iq, 91-92; cf. Mu'tamad, 269)。アブー・フサインはバフシャム派を否定して、無いものはものそのもの (dhāt) ではないと主張した。イブン・マラーヒミーによれば彼は次のように議論した。無いものを知ることはたしかにある。たとえばわれわれが文字を書こうとすると、その書かれるのを待つ文字についての知がすでにあるのをわれわれは見出す (najidu)。しかしわれわれがここで見出しているのは、その文字がすでに存在する際のその形 (ṣuwar) の知に他ならない。われわれが自身において見出すこうした事実をふまえれば、こう結論しなくてはならない。すなわち種々のものが存在する前にわれわれの知性のなかで認められているのは、具体的なもの (shay' bi-'aynihi) に結びついた知ではなく、そのものの本質 (ḥaqā'iq) や性質 (aḥkām) の概念化 (taṣawwur) なのである (Fā'iq, 92-93; cf. Mu'tamad, 268)。

アブー・フサインとバフシャム派のこの相違はものそのもの (dhāt) ——つまり哲学（ファルサファ）の用語を使えば「本質」——と存在 (wujūd) の一致・区別の問題、そして属性論に関わる。アブー・フサインにおいては、存在はものの本質である (al-wujūd huwa dhāt al-shay')。したがって存在を欠いたものそのものはありえないのである。しかしバフシャム派では、ものの存在はそれそのものに付加される状態 (ḥāla) であるとされた (Fā'iq, 46; cf. Mu'tamad, 231-241)。これにともなってアブー・フサインはバフシャム派の有名な「状態」(ḥāl, pl. aḥwāl) の理論を受け入れず、属性論においても反対した<sup>(4)</sup>。

ところで本邦では「属性否定」がムウタズィラ派の代名詞のごとく言われている（井筒 2005: 61-65; 中村 2012: 156-158; 松山 2016: 117-120）。しかしこれは以下に引用するような反ムウタズィラ派による描述を反復したにすぎない。

〔ムウタズィラ派は全般に、〕いと高き神は無始なるものであるが「無始である」(qidam) は神そのものの記述 (waṣf) としてもっとも固有のものであると主張して、無始なる諸属性 (al-ṣifāt al-qadīma) をまったく否定する。彼らは言う、「神は彼そのものによって (bi-dhātīhi) 知る者 ('ālim) であり、彼そのものによって権限者 (qādir) であり、彼そのものによって生きる者 (ḥayy) であって、無始なる諸属性、つまり神に存立する因子であるような知 ('ilm) や権限 (qudra) や生命 (ḥayāt) によってではない。なぜなら仮にこれらの属性が「無始である」——これはもっとも固有な記述である——を神と分有するのならば、

つまりカアビーはものを「知られ叙述されうる」の意で扱ったのである (Fā'iq, 91-92)。

<sup>(4)</sup> 状態理論については Frank 1978: 19-26; Thiele 2016 を参照。アブー・フサインおよびイブン・マラーヒミーの属性論は Fā'iq, 32; Mu'tamad, 269; Tuhfa, 44 を参照。

それらが神性も神と分有していることになってしまう」。(Milal, 1: 44-45) <sup>(5)</sup>

これはイブン・マラーヒミーやザマフシャリーと同時代のアシュアリー学派神学者、シャフラスターニー (Abū l-Faṭḥ al-Shahrastānī, d. 1153) の有名な分派学書における説明である。後のアシュアリー学派のファフルッディーン・ラーズィー (Fakhr al-Dīn al-Rāzī, d. 1210) もその分派学書で「ムウタズィラ派はすべてが、至高なる神の知 (‘ilm) や権限 (qudra) といった属性 (ṣifāt) を否定することで一致している」と書くことからムウタズィラ派の章を始めている (大淵 2020: 32)。しかし、これから訳出する『神学の道』を見ても明らかだが、ムウタズィラ派は「神の属性 (ṣifa) を否定した」という物言いは不正確である。簡単に言ってしまえば、アシュアリー (Abū l-Ḥasan al-Ash‘arī, d. 935/6) とその支持者たちは知 (‘ilm) や権限 (qudra) を「属性」と呼んで、そうした永遠のものを神に認めた。だからこそムウタズィラ派を「属性否定」と非難できたのである。

以上をふまえてザマフシャリーの『神学の道』を見ると、バフシャム派やその他のムウタズィラ派神学者たちをあからさまに批判することはしないが、存在論においても属性論においてもアブー・フサインおよびイブン・マラーヒミーの学説を軸にしているのが読み取れる。まず、もの (shay‘) についてザマフシャリーは第二章で、それは「物 (ajrām) か偶有 (a‘rād) かである」と言い、神は物体 (jism) と偶有とも異なるものであると注意している<sup>(6)</sup>。ザマフシャリーは「分割されない物体」(jism lā yatajazzu‘u) つまりいわゆる「原子」(jawhar) の概念にまったく言及せず、この点でアブー・フサインへの共鳴を見て取ることもできる<sup>(7)</sup>。存在と本質の関係の問題は『神学の道』ではとりあげられていない。ただ、神を「存在必然者」(wājib al-wujūd) と呼ぶ点でイブン・マラーヒミーの議論を踏襲している (第一章参照)。さらに属性論についてもバフシャム派に独特な「状態」(ḥāl) の概念を用いていないところを見ると、やはりアブー・フサインおよびイブン・マラーヒミーに賛同していたと見える<sup>(8)</sup>。

<sup>(5)</sup> 井筒が同箇所を引用している (2005: 62)。塩尻 (2001: 46) による同箇所の引用は誤訳であり、その結果それに続く議論と矛盾してしまっている。スンナ派の属性論については松山 (2016: 186-198; 219-235) を見よ。

<sup>(6)</sup> ザマフシャリーはそのクルアーン注釈書でも Q. 6:18 に関連して、ものは「知られ叙述されうるものすべて」(kull mā yaṣīḥu an yu‘lama wa-yukhbara ‘anhu) に用いられるから、神についても「その他の知られるものようではない知られるもの (ma‘lūm) である」と言うようにして、他のものようではないものである」と言う妥当性を認めている (Kashshāf, 2:330-331)。

<sup>(7)</sup> Madelung 1986: 489. しかしイブン・マラーヒミーは伝統的な原子論を採用していた。彼によれば原子 (jawhar) とは「域 (ḥayyiz) を占めるが、長さ、幅、深さを持たないもの」(Mu‘āmad, 81), 「存在するときには域を占め、分割 (tajazzu‘) を受け入れないかさ (ḥajm)」(Fā‘iq, 11-12) である。これに対して、物体 (jism) は「長さ、幅、深さのあるかさ」(Fā‘iq, 12) であり、偶有 (‘arād) は「出域 (tajāwuz) することなく物体の内に生成されるもの」(Fā‘iq, 12) である。

<sup>(8)</sup> ザマフシャリーはアラビア語学の書物で、たとえば「長い」(ṭawīl) のような「属性」(ṣifa) を「ものそのもののなんらかの状態を示す名詞」(al-ismu l-dāllu ‘alā ba‘ḍi aḥwālī l-dhātī) であり、それによって述定・装定されたものと、同じ名詞を共有する他のものとの区別を表す (wa-lladhī yusāqu lahu

このように、『神学の道』はバフシャム派とアブー・フサイン派の根本的な対立点を表面化させずに、ムタズィラ派の信条を描き出そうとする意図が読み取れる（Madelung 1986: 493）。したがってこれを翻訳して通覧できるようにしておけば、ムタズィラ派について学ぼうとするときの足掛かりとしてきっと役に立つだろう。

翻訳底本は Schmidtke 1997: 52–63 を用い、同校訂者による英訳（*ibid.*, 13–25）を参考にした。なお本書で一貫して用いられる「もしあなたが……と言うなら、わたしは……と言う」（*fa-in qulta ... qultu ...*）という問答形式は、「問」と「答」の箇条書きに変えた。

## 参考文献

### アラビア語一次資料

- Fā'iq* = Rukn al-Dīn Ibn al-Malāḥimī al-Khwārazmī. *Kitāb al-Fā'iq fī uṣūl al-dīn*. Ed. Wilferd Madelung and Martin McDermott. Tehran: Mu'assasa-'i pazhūhishī-yi ḥikmat va falsafa-'i Īrān, 1386SH/2007.
- Kashshāf* = Jār Allāh Abū l-Qāsim Maḥmūd b. 'Umar al-Zamakhsharī. *Al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq ghawāmiḍ al-tanzīl wa-'uyūn al-aqāwīl*. 6 vols. Ed. 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd, 'Alī Muḥammad Mu'awwaḍ, and Faṭḥī 'Abd al-Raḥmān Aḥmad Hījāzī. Al-Riyāḍ: Maktabat al-'Ubaykān, 1418AH/1998.
- Milal* = 'Abū l-Faṭḥ Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Shahrastānī. *Al-Milal wa-l-niḥal*. 3 vols. Ed. 'Abd al-'Azīz Muḥammad al-Wakīl. Cairo: 1968.
- Mufaṣṣal* = Abū l-Qāsim Maḥmūd b. 'Umar al-Zamakhsharī. *Al-Mufaṣṣal fī 'ilm al-'arabiyya*. Ed. Fakhr Ṣāliḥ Qadāra. Ammān: Dār 'Ammār, 1425AH/2004.
- Mughnī* = Abū l-Ḥasan 'Abd al-Jabbār al-Asad'ābādī. *Al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-'adl*. Vols. 4–9, 11–17, 20. General Ed. Ṭāḥā Ḥusayn. Cairo: Wizārat al-Thaqāfa wa-l-Irshād al-Qawmī, n.d.
- Mu'tamad* = Maḥmūd b. Muḥammad al-Malāḥimī al-Khwārazmī. *Kitāb al-Mu'tamad fī uṣūl al-dīn*. Ed. Wilferd Madelung. Tehran: Markaz-i Pazhūhishī-yi Mīrāth-i Maktūb, 1390SH/2012.
- Sharḥ* = 'Abd al-Jabbār b. Aḥmad. *Sharḥ uṣūl al-khamsa*. Ed. 'Abd al-Karīm 'Uthmān. Cairo: Maktabat Wahba, 2<sup>nd</sup> ed. 1416AH/1996.<sup>(9)</sup>
- Tuḥfa* = Rukn al-Dīn Ibn al-Malāḥimī al-Khwārazmī. *Tuḥfat al-mutakallimīn fī l-radd 'alā l-falāsifa*. Ed. Hassan Ansari and Wilferd Madelung. Tehran: Mu'assasa-'i Pazhūhishī-yi Ḥikmat va Falsafa-'i Īrān, 1387SH/2008.

### 二次資料

- Bin Ramli, Harith. 2016. “The Predecessors of Ash'arism: Ibn Kullāb, al-Muḥāsibī and al-Qalānīsī.” In Schmidtke (ed.) 2016: 215–224.
- Frank, Richard MacDonough. 1978. *Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the*

l-ṣifātu huwa l-tafriqātu bayna l-mushtarikīna fī l-ismi) と定義している（*Mufaṣṣal*, 117）。

<sup>(9)</sup> この本はアブドゥルジャッパールのものとして出版されているが、中身はザイド派神学者のマーシクディーム（Mānkḍīm Shāshḍīw Abū l-Ḥusayn Aḥmad b. Abū Hāshim Muḥammad al-Ḥusaynī al-Qazwīnī, d. ca. 1034）による疏（*ta'liq*）である。

- Mu'tazila in the Classical Period*. Albany: State University of New York Press.
- Madelung, Wilferd. 1986. "The Theology of al-Zamakhsharī." *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I. (Malagha, 1984)*. Madrid: Union Européenne d'Arabisants et d'Islamisants, 485–495.
- . 1991. "The Late Mu'tazila and Determinism: The Philosophers' Trap." In *Yād-nāma in memoria di Alessandro Bausani. Volume I: Islamistica*. Ed. B. Scarcia Amoretti and L. Rostagno. Rome: Bardi, 245–257.
- Perters, Johannes R. T. M. 1976. *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilī Qāḍī l-Quḍāt Abū l-Ḥasan 'Abd al-Jabbār bn Aḥmad al-Hamadhānī*. Leiden: E.J. Brill.
- Schmidtke, Sabine. 1997. *A Mu'tazilite Creed of az-Zamaḥṣarī (d. 538/1144) (al-Minhâğ fi uṣūl ad-dīn)*. Stuttgart: Franz Steiner.
- . 2016. "The Mu'tazilite Movement (III): The Scholastic Phase." In Schmidtke (ed.) 2016: 159–180.
- Schmidtke, Sabine (ed.). 2016. *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. New York: Oxford University Press.
- Shihadeh, Ayman. 2016. "Theories of Ethical Value in *Kalām*: A New Interpretation." In Schmidtke (ed.) 2016: 384–407.
- Thiele, Jan. 2016. "Abū Hāshim al-Jubbā'ī's (d. 321/933) Theory of 'States' (*Aḥwāl*) and Its Adaption by Ash'arite Theologians." In Schmidtke (ed.) 2016: 364–383.
- Ullah, Kifayat. 2017. *Al-Kashshāf: Al-Zamakhsharī's Mu'tazilite Exegesis of the Qur'ān*. Berlin: De Gruyter.
- Vasalou, Sophia. 2008. *Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- 井筒俊彦 2005 『イスラーム思想史』(改版) 中央公論新社
- 大淵久志 2020 「イスラム世界の諸宗教と分派：ファフルッディーン・ラーズイー著『諸分派の書』翻訳」『イスラム世界』94(2), 29–57.
- 塩尻和子 2001 『イスラームの倫理：アブドゥル・ジャッバール研究』未来社
- 中村廣治郎 2012 『イスラム：思想と歴史』(新装版) 東京大学出版会
- 平野貴大 2019 「現代シーア派学者によるムタズィラ派採用論批判の考察：ハーメネイーのムフィード (d. 413/1022) 観に焦点をあてて」『一神教世界』10, 99–119
- 松山洋平 2016 『イスラーム神学』作品社

## II. 翻訳

ジャールッラー・アブー・カーシム・マフムード・イブン・ウマル・ザマフシャリー師による著書『神学の道』——神よ、彼を嘉し、喜びを与え、樂園を彼の行き着く先、そして住処と為したまえ、アーメン、アーメン！

### 〔第一〕章 物体の生成の論拠、そして物体に生成者がいることの論拠

知れ。物体 (jism) と偶有 ('araḍ) は生成物 (muḥdath) である<sup>(10)</sup>。無始なるもの (qadīm) はいと高き神のみで、彼が生成物すべて——ただし彼以外から生じる偶有もある——の生成者 (muḥdith) である。

問：物体が生成物である論拠 (dalāla) は何か？

答：物体は生成したもの (ḥawādith) すなわち諸々の所在 (akwān) から分離されず、それらに先立たない<sup>(11)</sup>。生成物に先立たないものは生成物である。

問：では所在の生成の論拠は何か？

答：所在にある不在の可能性 (jawāz al-'adam) である。無始なるものに不在はありえない。なぜならそれはあらゆる状態 (ḥāl) において存在必然者 (wājib al-wujūd) であるからだ<sup>(12)</sup>。

問：なぜ無始なるものはあらゆる状態において存在必然者なのか？

答：無始なるものとはその存在に「最初」(awwal) のないものである。仮にその存在がその他のものの存在のように可能的 (jā'iz) であれば、在らしめるもの (mūjjid) が必要となる。しかしこれでは「無始なるものが」無始であるのを否定することになる。したがって、ある状態がある状態よりも優先される (awlā) ということはないから、その存在はすべての状態において必然的である<sup>(13)</sup>。

問：なぜ生成物に先行しないものは生成物なのか？

答：生成物に先行しないならば、それ以前は不在であり、それから存在したということである——これが生成の本質 (ḥaqīqa) である<sup>(14)</sup>。

問：偶有の生成の論拠は何か？

答：偶有にある不在の可能性である。音のように、持続 (baqā') のない偶有がある。他方で物体の内にのみ存在する偶有があるが、物体の生成はすでに認められているので、そうした偶有も物体と同様に生成物である。

<sup>(10)</sup> 生成物 (muḥdath) とは「不在が先行する存在者の名」(ismun li-mawjūdin sabaqahu 'adamun) である (Fā'iq, 11)。

<sup>(11)</sup> 「所在」(kawn, pl. akwān) は、「場所に在る」のごとき意味でそう訳したのであり、「居所」のごとき意味ではない。イブン・マラーヒミーによれば「所在」とは「原子がある位置に生じること」(ḥuṣūlu l-jawhari fī jihatīn: Mu'tamad, 81), 言いかえて「ある原子が他の——想定的に言われるあるいはすでに実現された——原子に並行して生じること」(ḥuṣūlu jawharin fī muḥādḥātī jawharin muqaddarin aw muḥaqqaqin: Fā'iq, 12) である。運動 (ḥaraka: 物体がある位置からある位置へ去ること), 静止 (sukūn: 物体がある位置に留まること), 集合 (ijtimā': 二つの原子が接触すること), 分離 (iftirāq: 二つの原子が接触することなく生じること) といったものはすべて所在という類 (jins) に含まれる。いかなる物体もある位置にあることや運動もしくは静止している事実は誰も疑えないから、所在は必然的に知られるものであり、したがってそれ以上の存在証明は要らない。さらに所在は「物体そのものに付加されたなんらかの事柄」(amrun zā'idun 'alā dhātī l-jismi) であると彼は言う。諸物体は物体である点ですべて共通しているが、それぞれの位置には差異があるからである。また人間は物体の運動に関与できるが、物体そのものにたいしてはそうではないという事実もその理由となる。バフシャム派は所在を「原子が並行して生じること」を必然的にもたらす因子 (ma'nā) だと考えていた (Fā'iq, 12; cf. Peters 1976: 128–130; Frank 1978: 95–104)。

<sup>(12)</sup> Mu'tamad, 83; Fā'iq, 13; Tuhfa, 19.

<sup>(13)</sup> Fā'iq, 13.

<sup>(14)</sup> Mu'tamad, 84–90; 137–142.

問：なぜ生成物は生成者を必要とするのか？

答：生成物の存在は、その換わりに不在が起こりうる。したがって生成物にはそれを不在ではなく存在に特定するもの (mukhaṣṣiṣ) が欠かせない。

また、われわれの行為は生成されるためにわれわれを必要とする。仮にわれわれを必要としないならば、われわれが行為を自制したり嫌がったりしても生成されるだろうから、つまり行為はわれわれの意図 (qaṣd) や意志 (irāda) に依存しないということになってしまう。

問：いと高き神が無始である論拠は何か？

答：〔神の〕生成を主張すれば、生成したものの遡行 (tasalsul) ——これは不合理 (muḥāl) である——に帰着してしまう。不合理に帰着するものもまた不合理であるから、神が無始であるのが確かである。

問：〔生成したものの〕遡行はなぜ不合理なのか？

答：生成したものはいずれもその不在が無限に先行するが、仮に生成したものが無限に遡行するならば、その存在がその不在に先行することになり、先行するものと先行されるものが同等になってしまうからである。

また、〔神が〕生成されたという論拠はない。論拠がないものは否定しなくてはならない。生成が否定されたので、無始であるのが認められる。

問：神以外が一部の行為の生成者であるとなぜあなたは知ったのか？

答：わたしはそれを必然的に知る。知性を備えた者 (‘uqalā) であれば、善行を為した者 (muḥsin) を称賛すること (madḥ) あるいは悪行を為した者 (muṣī) を非難すること (dhamm) が善いの (ḥusn) を必然知 (‘ilm ḍarūrī) として持っている<sup>(15)</sup>。そしてそうしたことを必然的に知っているということ<sup>(16)</sup> [も必然知として持っているので]、その結果、両者が行為者であるという知が必然的となる。なぜならこの知は先の知の分枝 (far‘) だからである<sup>(17)</sup>。

また、行為者はなんらかの動機 (dā‘in) によって行為を為し、あるいはなんらかの抑止 (ṣārif) によって行為を中止する。そして誰も自らがこのとおりであることを見出す。

また、被造物の行為には悪いもの (qabā‘ih) もある。たとえば不信仰、不正、嘘、いと高き

<sup>(15)</sup> アブドゥルジャッバル (あるいはマーンクディーム) によれば (*Sharḥ*, 48–51), 必然知とは「それが独立していても、知る者が懷疑や疑念によっては自らから否定できない知」である。そのような知は大きくは二つに分類できる。(1) 一つはたとえば「わたしは意志するものである」という自らの状態についての知 (‘ilm bi-aḥwāl anfusinā) のように、われわれ自身の内に無から生じる知である (mā yaḥṣulu finā mubtadi‘an)。(2) いま一つは (a) なんらかの方法 (ṭarīq) あるいは (b) それに類するものによってわれわれの内に生じる知である。前者 (a) はたとえば知覚 (idrāk) を方法として知覚対象 (mudrakāt) を知るような場合の知である。後者 (b) はたとえばものそのものの知とともにその状態を知るような場合の知である。前者は仮に知覚という方法がなくとも、たとえば神がその知を人間の内に創造すれば得られるが、後者にかんしては、ものそのものを知らずにその状態だけを知るのはありえないという違いがある。以上を塩尻 (2001: 85–88) による同箇所の読解および議論と比較検討してほしい。Cf. *Mu‘āmad*, 23–24.

<sup>(16)</sup> 底本の wa-lam takun ではなく、ライデン写本の wa-an yakūna を読む。

<sup>(17)</sup> バフシャム派においては「人間が自ら生成する行為がある」というのは獲得知 (muktasab) とされた (Schmidtke 2016: 171)。



神の中傷、使徒たちを嘘つきだとすること、彼らを殺すことなどである。知恵を備え、充足し、それらが悪いの（qubḥ）を知り、自らがそれらなしでも済むのを知っている者は、それらを行ったり、意志したり、喜んだり、命じたりすることからは十分に程遠い。他方でいと高き神は善き事柄（khayr）を命じ、それにたいして多大な報償を約束し、悪事（sharr）を禁じ、それにたいして苦痛に満ちた罰でもって威嚇した<sup>(18)</sup>。使徒たちをこうしたことを伝えるために遣わし、諸啓典を下し、明証を立てた<sup>(19)</sup>。仮にこれら（人間の悪い行為）が神の行為であれば、それ（神が人間に善を命じたりすること）は無益（‘abath），つまり知恵から外れたことになってしまう。

問：世界が無始なる者から必然的にもたらされたもの（mūjab）であるのをなぜ否定するのか？

答：仮にそうであれば、世界も神と同様に無始であることになるし、また経綸、知恵、公益（maṣāliḥ）に応じた予定（taqdīr）等もそのとおりでなくなるだろう。

問：無始なる者の存在がなんらかの起因（mūjib）からであることをなぜ否定するのか？

答：その起因は生成物か無始かのいずれかである。それが生成物であるのは不合理である。しかし仮にその起因が無始であったとしても、それが無始なるものを必然的にもたらすのは、無始なるものがそれを必然的にもたらすよりももっともらしくない。

## 〔第二〕章 無始なる者をその諸属性によって認知する

知れ。世界を生成する者は、いかなるものとも異なるもの（shay’）である。彼は物体でも偶有でもなく、いかなる点においてもこれらに似たものでない。彼は位置（jiḥa）を占めず、物（jīm）に内在せず、場所（makān）にない<sup>(20)</sup>。また感覚によっては知覚されず、彼自身は見られない。無始なる者で、最初性（awwaliyya）を固有するため、不在が先立つことはない。彼そのもののゆえにあらゆる対象の権限者（qādir）であり、彼そのもののゆえにあらゆる対象を知る者（‘ālim）である。彼そのもののゆえに生きる者（ḥayy）で、彼そのもののゆえに聞く者（samī’）、視る者（baṣīr）で、あらゆる対象を彼そのもののゆえに知覚する者（mudrik）である。こうしたことを必然的にもたらす因子（ma‘ānī）はない。彼は一部の物の内にことば（kalām）を、その他の偶有を創造するのと同じように創造し、そのことばによって話す者（mutakallim）である。また意志する者（murīd）であり、けっしてなにかを必要としない充足した者（ghanī）である。単独（fard）の一者（wāḥid）であり、彼に第二者はない。知恵者（ḥakīm）であり、知恵（ḥikma）が

<sup>(18)</sup> 苦痛（alam, pl. ālām）については第五章、約束（wa’d）と威嚇（wa’id）については第七章で論じられる。

<sup>(19)</sup> 預言者論は第九章で扱われる。

<sup>(20)</sup> 脚注 11 で言及した「位置」（jiḥa）であるが、イブン・マラーヒミーはこれを次のように説明している（*Tuhfā*, 18）。それは「なんらかの物体がそこを占めることが可能な空間（farāgh）」を指して言われる。ここで「空間」とはあくまで「その物体の容器（zarf）・場所を想定的に言ったもの」にすぎず、現実にある（‘alā l-ḥaqīqati）場所ではない。このようなことは知性によって考えられうる事柄（amrun ma‘qūlun）なのである。なお「容器」（zarf, pl. zurūf）とは場所や時を表す副詞の総称するアラビア語学用語である（cf. *Mufaṣṣal*, 156–162）。

導き出す行為以外は為さない正義 (‘adl) であり、彼の行為には不正 (zulm) も無益 (‘abath) もない。彼はあらゆる悪いことから潔白である。しもべたちを迷わせたうえで罰すること、罪以外にたいして罰すること、耐えられない規範を課すこと (taklif mā lā yuṭāqu) はまったくありえない。世界の創造は彼の知恵の一部である。それは善く (ḥasan), 恩恵 (ni‘ma) であった。しもべたちに規範を課すのも彼の知恵である。

問：彼がいかなるものとも異なるものである論拠は何か？

答：ものは物か偶有かである<sup>(21)</sup>。彼がそのいずれでもないことが確かだから、彼がものとは異なり別であることが確かである。

問：彼が物体でも偶有でもなく、場所がないことの論拠は何か？

答：仮に物体であれば、所在から分離されないゆえ、それは生成物であるだろう。しかし彼が無始であるのはすでに認められている。また〔仮に神が物体であれば〕、物体を為すのがいかなる物体にとっても不合理であるように、彼にとっても不合理になってしまう<sup>(22)</sup>。

仮に彼が偶有であれば、物体に内在しなくてはならないだろう。そして仮に物体に内在するのであれば、物体と同様に彼も生成物であるか、彼と同様に物体も無始であることになるだろう。

彼が場所がない論拠は次のとおりである。仮に彼が場所を占めるのであれば、物体だということになる。では仮に場所を占めない〔が「場所にある」〕のであれば、われわれは「場所にある」と「場所がない」を分別できていないことになる。なおわれわれが「彼はあらゆる場所にいる」(huwa fī kullī makānin) と言う意味は、彼はあらゆる場所のものを知る者である、ということである。

問：彼が感覚によって知覚されないこと、見られるものでないことの論拠は何か？

答：物体でも偶有でもないものはいかなる感覚によっても知覚は不合理である<sup>(23)</sup>。それが不合理であるので、神を見ることも不合理である。

また次のような論拠もある。ものは二種類に分けられる。すなわち物体や色のように見られるものと、音のように見られないものである。見られるものは以下の二つのものにより見られなくなる。すなわち視力 (baṣar) における障害あるいは見るのを妨げるものの存在である。したがって視力が健全でかつ妨げるものが除去されている場合でも神が見られないので、彼が見られるものではないと知られる。ここで、見るのを妨げるものは覆い、希薄さ、小ささ、近さ、遠さ、対面していないことなどである。なお対面が視力による知覚の条件の一つであるのは、対面しているものしか知覚されないからである。しかし神は物体でもなく、物体に内在するものでもないから、神に対面するのは可能でない<sup>(24)</sup>。

<sup>(21)</sup> ここで「物体」(jism, pl. ajsām) と言わず「物」(jirm, pl. ajrām) という別の語が用いられている理由は、ザマフシャリーが「分割されない物体」(jism lā yatajazzā‘u) つまり原子をアブー・フサインに倣って否定していたからかもしれないが、不明瞭である。

<sup>(22)</sup> 次の問に続くように、非物体性・非偶有性は神が見られないことの理由の一つである。イブン・マラーヒミーはより念入りに物体性 (jismiyya) を神から否定している (Fā‘iq, 51–64)。

<sup>(23)</sup> Mu‘tamad, 433–434.

<sup>(24)</sup> Mu‘tamad, 474–554.

いと高き神は《視力は彼を知覚しない》<sup>(25)</sup>とおっしゃった。また《彼らは蠅一匹も創造することはない》<sup>(26)</sup>とおっしゃったのと同じように《おまえがわれらを見ることはない》<sup>(27)</sup>とおっしゃった。なぜなら神を見るのは、彼らが物を創造するのと同じく不合理のうちだからである。またいと高き彼は《彼らが「神を目の当たりに見せてくれ」と言ったところ、彼らの不正のゆえ、雷の一撃が彼らを捕らえたのであった》<sup>(28)</sup>とおっしゃった。仮に可能な事柄を彼らが求めたのであれば、彼らは不正を為したことはならず、雷に撃たれることもなかっただろう。ちょうどアブラハムが死者の蘇生を求めたが、不正を為したことはならず雷に撃たれることもなかったようにである。モーセ——彼に平安あれ——が《わたしがあなたを眺めるよう、わたしにあなたを見せてください》<sup>(29)</sup>と言ったのはここで〔見神肯定論の論拠として〕有効ではない。なぜなら彼がそのように言ったのは、それが不合理であるにもかかわらず、明証として〔神を〕見るのを要求する人々を黙らせるために、つまり、《おまえがわれらを見ることはない》という神のことばを聞かせて彼らに右を飲み込ませるためであったのだから。

問：なぜあなたは、彼が「無始である」(qidam)を固有すると言うのか。クッラーブ派<sup>(30)</sup>やアシュアリー学派は彼とともに無始であるものそのもの、すなわち神の諸属性を必然的にもたらす権限、知、生命、知覚といった因子を認めている。彼らは「神のことばは無始で彼そのものに存立する因子である」とも言う。他方で二元論者は二つの無始的なもの、すなわち光と闇を認めている。またマジュースのなかには、神——栄光あれ——の無始性とともて悪魔の無始性を認めて、「悪魔があらゆる悪事の創造者である」と言う人々がいる。キリスト教徒は神が《三の一つである》<sup>(31)</sup>と言う。つまり神は一つの実体でありながら三つの位格——父の位格、子の位格、聖霊の位格——であるようだ。

答：〔クッラーブ派とアシュアリー学派が神に認める〕諸々の因子については、それらを認める方法がなく、認める方法がないものは否定せざるをえない。ちょうどそれらに付加的な因子を認める方法が否定されるゆえにそれらもまた否定せざるをえないのと同様である。また、彼が生ける者であり、権限者であり、知る者であるのは必然的である。必然的であるものは起因を必要としない。音が必然的に次には不在であり、それに起因を必要としないのと同様である。

<sup>(25)</sup> Q. 6:103. ザマフシャリーはクルアーン注釈書では、視力を「視覚に神が組み入れる微細な物であり、これによって視力対象が知覚される」(al-baṣar huwa l-jawharu l-laṭīfu lladhī rakkabahu llāhu fī ḥāssati l-naẓari bihi tudraku l-mubṣarātu) と定義し、「彼は彼そのものにおいて視られることから超越している。なぜなら視力は、物体や構造のように元々にせよ附随的にせよなんらかの位置 (jiha) にあるもののみ結びつくからである」と述べている (Kashshāf, 2:382–383)。カラームにおける「物」(jawhar) については Frank 1978: 47, n. 3 を参照。

<sup>(26)</sup> Q. 22:73; cf. Kashshāf, 4:211–212.

<sup>(27)</sup> Q. 7:143.

<sup>(28)</sup> Q. 4:153; cf. Kashshāf, 2:171–172.

<sup>(29)</sup> Q. 7:143. ザマフシャリーによれば、ここでのモーセの要求はたしかに神を見ること (ru'ya) すなわち知覚 (idrāk) であって、「知覚をとまなわない眺め (naẓar)」ではなかったため、神はこのように答えた (Kashshāf, 2:502)。

<sup>(30)</sup> バスラのイブン・クッラーブ (Ibn Kullāb, d. ca. 854/5) は最初期の反ムタズィラ派神学者である (Bin Ramli 2016: 216–219)。

<sup>(31)</sup> Q. 5:73; cf. Kashshāf, 1:276.

ことばは、知性を備えた者ならば認知するように、特定の音であるところの子音 (*ḥurūf*) から構成される<sup>(32)</sup>。ハシュウ派<sup>(33)</sup>が言うような「ことばの無始性」は明らかに不合理である。なぜなら音の存在は一時的なものとしてしか概念化できないが、無始なるものはその存在がすべての時において必然的だからである。アシュアリー学派が主張する「ことばを舌によって実現することなく自己内に概念化すること、これが真のことばである」という説は適当でない。たとえば「書く」や「建てる」の概念化は「書く」や「建てる」ではないからである。仮にそのようなことがことばであるならば、知性を備えた者が黙っている人に「なぜ話さないのか？」と言わないだろう。人々は「わたし自身の内にことばがある」 (*fi nafsi kalāmūn*) と言うが、これは「わたし自身の内に旅がある」 (*fi nafsi safarūn*) というのと同じである。仮にいと高き神のことばが、われわれがわれわれ自身の内で概念化するものと似ているならば、それは生成物であろう。なぜなら、ちょうどあなたがことばの概念化を自身の内で順序立て、そしてその順序に応じて実現するように、神のことばも順序立てられ、一部が一部に続くものでなくてはならないからである。この議論においてアシュアリー学派は明文、すなわちいと高き神の《彼が神のことばを聞くまで》<sup>(34)</sup>という御言葉と矛盾している。さらに彼らは合意 (*ijmā'*) を蔑ろにしている。つまり壁龕<sup>ミフラーフ</sup>に向かって朗誦されるそれ、クルアーン本<sup>クルス・ヘン・フ</sup>に書かれているそれが神のことばであると初期世代は合意していたのである。

〔二元論者の主張する〕「光と闇」はどちらも物体か偶有かであり、いずれにせよ生成物である。もしどちらも「無始の偶有」であるなら、それらが内在するところのものも必随的に同じく無始であるが、このとき二元論から四元論に拡張してしまっている<sup>(35)</sup>。

〔マジュースの信じる〕「悪魔の無始性」は、物体は無始的でないから、まちがいである。悪魔を無始なるものに似たなんらかの非物体と見なす者どもは、さらにまちがいである。というのも二つの無始なるものを認めるのは妥当ではないからである<sup>(36)</sup>。

〔キリスト教徒の信じる〕「位格」は、それら三つがそれぞれ人格 (*shakhs*) であるならば生成物である。あるいは伝え聞くように彼らが「父の位格」によって彼そのもの (*dhāt*) を、「子の位格」によって知を、「聖霊の位格」によって生命を意味しているのであれば、アシュアリー学派への答えが彼らへの答えである<sup>(37)</sup>。

問：権限者とは何か？

答：それは、ある行為が不合理でなくかつその者が妨げられない場合に、その行為を「為す」

<sup>(32)</sup> 「子音」 (*ḥarf*, pl. *ḥurūf*) の訳語については Peters 1976: 295–299; Frank 1978: 129 を、スンナ派における「ことば」論については松山 2016: 236–244 を参照せよ。

<sup>(33)</sup> ハシュウ派 (*al-Hashwiyya*) は蔑称であり、これを自称した集団がいたわけではない。

<sup>(34)</sup> Q. 9:6; cf. *Kashshāf*, 3:14–15.

<sup>(35)</sup> 二元論者 (*al-Thanawiyya*) の代表格はマニ教 (*al-Mānawiyya*) である。他にバルダイサン派 (*al-Daysāniyya*) やマルキオン派 (*al-Marqayūniyya*) も二元論者に数えられる。Cf. *Mughnī* 5:9–75; *Mu'tamad*, 607–638; *Fā'iq*, 100; *Milal*, 2:49–60; 大淵 2020: 54–55.

<sup>(36)</sup> マジュース (*Majūs*) は主にゾロアスター教 (*al-Zarādashitiyya*) を指しているが、その他にも分派があった。Cf. *Mughnī* 5:76–79; *Mu'tamad*, 638–644; *Fā'iq*, 100; *Milal*, 2:38–49; 大淵 2020: 54.

<sup>(37)</sup> Cf. *Mu'tamad*, 807–821; *Fā'iq*, 101; 大淵 2020: 53–54.

(an yaf'ala) も「為さない」(allā yaf'ala) も妥当である (yaṣihhu) 者のことである<sup>(38)</sup>。これゆえ、拘束された者はもしその妨げがないとすれば彼にとって行為が妥当であるので「権限者」によって記述される (yūṣafu)。他方で麻痺した者はなんらかの〔外的な〕妨げゆえにではなくそもそも行為が彼にとって妥当でないので「権限者」によって記述されない。

権限者はそれそのものによるか構造 (binya) によるかで区別される。それそのものによって区別される〔権限者〕は神のみである。彼以外の権限者はすべてその構造によって区別される。いと高き神が権限者である論拠は、彼が「必然的にもたらす」という形ではなく妥当 (ṣiḥḥa) および選択 (ikhtiyār) という形で世界を為すからである。「神は彼そのものゆえに権限者である」の意味は、彼が権限者であるのが他ならず彼そのものに基礎づけられ (mustanid), 彼以外のいかなる存在者もそれをもたらさないということである。それゆえ、彼は永遠に権限者であり、彼そのものの以外の存在者は永遠にそうというわけではないのである。

問：知る者とは何か？

答：設計された行為 (al-fi'l al-muḥkam) がその者にとって妥当であるようなところの者である<sup>(39)</sup>。そうした行為が神にとって妥当である論拠は、それが彼から存在しているという事実にある。つまりわれわれが世界とその中のものの創造にかんして経験する物事、たとえば天地、太陽、月、星々、これらの運行と昇沈、夜と昼の別、空気、雲、火、水、様々な風とそれらの源、種々の植物、木、人類、動物、鳥類、虫といった様々な生物の創造がある。さらにこれらの創造には、また内外の諸器官とそれぞれの器官に関係する益の創造には——たとえば指とそれを用いて実践される多様な技術を見てみれば十分であろう——順序立て (tartīb) と知恵がある。設計された行為が見いだされるところの者こそ「知る者」なのである。なぜなら、そうした者は設計された行為を知っているからこそ、矛盾や混乱をきたすことなく設計 (ihkām) や秩序立て (intizām) の属性のとおりそれを実行するからである。たとえば読み書きや建築を知らない者がそれらに相応しい順序と秩序をもってそれらを実行するということは起こらないであろう。

問：彼があらゆる権限対象にたいして権限者であり、知のあらゆる対象を知る者であることの論拠は何か？

答：彼は彼そのものゆえに権限者であり知る者であるから、「権限のあの対象ではなくこの対象」、あるいは「知のあの対象ではなくこの対象」というような特定 (ikhtiṣās) は彼そのものがない。ちょうど彼の存在が「あの瞬間ではなくこの瞬間」というふうに特定されないのと同じである<sup>(40)</sup>。

問：生きる者とは何か？

<sup>(38)</sup> *Mu'īmad*, 169–177; *Fā'iq*, 33–34.

<sup>(39)</sup> *Mu'īmad*, 177–189; *Fā'iq*, 35–36.

<sup>(40)</sup> 「神はすべての対象にたいして権限者である」と述べる点でザマフシャリーはアブー・フサインとイブン・マラーヒミーの学説を採っている (Madelung 1986: 490; Schmidtke 1997: 19, n. 28)。バフシャム派では対照的に、神は「すべての類 (jins) の権限対象にたいする権限者」であると言われた。つまり人間の個々の行為にたいしては権限者とは言われないということである。

答：それは「権限を持ち、知る」(an yaqdira<sup>(41)</sup> wa-ya'lama) が妥当である者である<sup>(42)</sup>。いと高き神が生きる者である論拠は、彼が権限者かつ知る者であると認められたことにある。仮に「知り、権限を持つ」が妥当でなければ、「知り、権限を持つ」が認められないということになる。なぜならある属性 (ṣifa) が不合理であるのに認められるのは妥当でないからである。〔たとえば〕あるものが同時に「白く黒い」のは不合理であるためそれを認めるのが概念化できない一方で、「甘く白い」は不合理でないので認めることができる。あなたはこの事実がわからないのか？

問：聞く者 (samīʿ) および視る者 (baṣīr) とは何か？

答：それは「聞く」、「視る」が妥当である者のことである。他方で聞いている者 (sāmiʿ) および視ている者 (mubṣir) とは、聞く対象および視る対象を知覚している者のことである。これゆえ、眠っている者は「聞く者・視る者である」と記述されるが、「聞いている者・視ている者である」とは記述されないのである。知覚を妥当にするのは、〔知覚する〕ものが生きる者であり、かつ障害がないことである。いと高き神は生きる者であり、障害は彼にとってありえない。それが彼にとってまったくありえないのだから、他の何者よりもそれから遠い。したがって必然的に彼は知覚対象を知覚している者である。神——栄光あれ——による知覚対象の知覚は、彼がそれら対象を知る者であることに付加的ななんらかの事柄 (amr zā'id) である。なぜならものの知覚に際して自己の状態は、知覚していない際の状態と異なるにもかかわらず、どちらの状態においてもかの知は等しくあるからである。

なお一説では「〔知覚する者とは〕彼がそれら対象を知る者であるということに他ならない。なぜなら人間の場合、知覚する者とは感覚という方法で種々のものに気づいている者であるが、いと高き神はそうしたことから超越しているからである」とされる<sup>(43)</sup>。

問：意志する者 (murīd) とは何か？

答：ある行為を「あのようではなくこのように」と発生させることがその者にとって妥当であるような者である。いと高き神の行為は「あのようではなくこのように」と発生するのだから彼は意志するのである。

なお一説では「神は自らの行為を意志する者である」という言明の意味は、彼は欲求も嫌悪もせずそれらの行為を為すということだとされ、「〔神は〕神以外の者の行為を意志する者であ

<sup>(41)</sup> 以下同様に「権限を持つ」と訳したが、「権限 (qudra) を持つ」とは述べられていない点に注意。

<sup>(42)</sup> *Mu'tamad*, 189–193; *Fā'iḳ*, 36.

<sup>(43)</sup> 「聞く者・視る者」についてはムウタズィラ派内で意見の相違があった。イブン・マラーヒミーの報告によれば (*Mu'tamad*, 193–216; *Fā'iḳ*, 36–42), バフシャム派では「聞く者・視る者」とは「聞く対象・視る対象が存在するならばそれらを知覚するのが不合理でないこと」だとされた。対してムウタズィラ派バグダード学派 (al-Baghdādiyyūn) では、神は「人間が聞くもの・視るものを知る者であること」を意味するとされた。この相違は人間がそうするように神も知覚対象を知覚する者 (mudrik) なのか否かにある。バフシャム派はそれを神そのものに認めたが、その他のムウタズィラ派は認めなかった。ここでザマフシャリーは「知覚する者」という属性と「知る者」という属性を区別している (Schmidtke 1997: 20, n. 29)。

る」〔という言明の意味は〕彼がそれらの行為を命じることだともされる<sup>(44)</sup>。

神にはわれわれで言う「意志する者の属性」、つまり意図 (qaṣd) や傾き (mayl) のようなものはない。われわれで言う「意志する者の属性」を神に認める者すべてにとっては、神は生成した因子——すなわち意志 (irāda) ——によって意志する者であるが、この場合、基体内にない偶有 ('araḍ lā fī maḥall) を認めざるをえない<sup>(45)</sup>。アシュアリーによれば神は無始なる因子によって意志する者である<sup>(46)</sup>。またナッジャールによれば神は彼そのもののゆえに意志する者である<sup>(47)</sup>。しかし彼らに従うと、神が不服従を意志する場合、彼は一つのことを同時に嫌悪し意志する者となるということになってしまう。

問：充足した者とは何か？

答：何かを必要とせず生きる者のことである。以下の理由からいと高き神は充足した者である。何かを必要とする者はまずそのものを知覚する必要がある。この場合、その者はそのものを欲求する者 (mushtahin) であるが、ただし自らの気質 (mizāj) に適合するもののみを欲求し、欠陥 ('illa) のないものだけから益を得る。あるいはその者はそのものを避ける (ijtināb) 必要がある。この場合、その者はそのものを忌避する者 (nāfir) であるが、ただしその者は自らの気質と相違し害を与えるものを忌避する。ここで欲求、忌避、気質、益 (manāfi'), 害はみな物体の状態である<sup>(48)</sup>。

問：いと高き神が単独 (fard) であり、第二者がいないことの論拠は何か？

答：等しく無始の二つの神を認めるのが不合理であるからだ。というのも二つのものは物体と偶有のように相違によって、あるいは黒と白のように対照によって互いに区別される別物で

<sup>(44)</sup> これはバグダード学派の見解である (Schmidtke 1997: 21, n. 30)。ザマフシャリーは Q. 2:26 の注釈でも同様のことを書いている (*Kashshāf*, 1:243–244)。

<sup>(45)</sup> 神の「意志」は「基体のない偶有」であるという説はアブー・フザイルに始まり、バフシャム派でも保持されていたが、アブー・フサインはこれを否定して、神の「意志」とはすなわち神の知にもとづいた「動機」(dā'in) であるとした (Madelung 1986: 492; Schmidtke 1997: 21, n. 31; Schmidtke 2016: 170)。イブン・マラーヒミーの説明によれば (*Mu'tamad*, 218–230; *Fā'iḳ*, 42–46), ジュッバーイーとアブー・ハーシムらは「意志する者」によって行為者の動機 (dawā'i) に付加的な事柄が意味されるとし、人間について意志は行為への心の傾き (mayl) だと言った。これはクッラーブ派、アシュアリー学派、ナッジャール派の学説でもある。他方でその他のムウタズィラ派、たとえばアブー・フザイルやカアビーはそのような付加的な事柄を神に認めなかった。

<sup>(46)</sup> シュフラスターニーはアシュアリーの議論を次のように紹介している。「神が無始なることばによって話す者であり、無始なる意志によって意志する者である証明は次のとおりである。いと高き彼が王者 (malik) であるという証明はすでに確立されている。王者とは命令と禁止を有する者であるから、神は命令する者であり禁止する者である。ここで彼は無始なる命令あるいは被生成的命令によって命令する者である。それが被生成的である場合、それは彼そのものの内に (fī dhātihī), あるいはある基体の内に (fī maḥall), あるいは基体なく (lā fī maḥall) 生成される。……〔いずれも不合理なので〕それが無始なるもので、彼に存立し、彼の属性であることが確定する。意志、聴力 (sam'), 視力についても同様に分析される」(*Milal*, 1:95)。

<sup>(47)</sup> シュフラスターニーはナッジャール (al-Ḥusayn b. Muḥammad al-Najjār, d. ca. 835) とその学派をジャブル派に分類している。彼によれば、ナッジャール派は「知」や「権限」といった属性を神から否定する点でムウタズィラ派に、神による人間の行為の創造を主張した点で属性論者に一致した (*Milal*, 1:88–90; 大淵 2020: 46–47)。

<sup>(48)</sup> *Mu'tamad*, 418–433; *Fā'iḳ*, 64–65.

あるか、またあるいは似ているが属性や場所や時によって区別されるものであるかのいずれかである。これらすべてが〔神にとって〕ありえない (*mumtani*) ので、唯一性は必然的である<sup>(49)</sup>。

問：知恵者 (*ḥakīm*) とは何か？また行為、「善い」 (*ḥasan*)、「悪い」 (*qabīḥ*)、「義務的」 (*wājib*) とは何か？

答：知恵者とは、善い行為をそれが善いと知って為す者である。行為とは権限者から生成するものである<sup>(50)</sup>。「善い」とは非難に値しないものであり、「悪い」とは非難に値する余地 (*madkhal*) を持つものである。「義務的」とはそれを侵害することによって非難に値する余地を持つものである。

問：なぜある行為は悪く (*yaqbuḥu*)、ある行為は善い (*yaḥsunu*) のか？

答：それはその行為に帰される状況 (*wajh*) によるのである<sup>(51)</sup>。たとえば不正であるゆえに不正は悪く、正義であるゆえに正義は善いようにである。したがって知性を備えた者であれば、状況を知ったならば保留することなく当の行為の善い悪いを知るのである。これゆえ不正や無益は神にとって悪い、いや、神の偉大さをふまえれば、神以外にとってよりもいっそう悪いのである。以上が理由で神の御言葉《わたしはしもべにたいして不正な者ではない》<sup>(52)</sup>、《われらがおまえたちを無益に創造しなかったとは思わないか？》<sup>(53)</sup>、《われらは天と地とそれらの間にあるものを無駄には創造しなかった。それは信仰を拒んだ者どもの思いなし (*ẓann*) である》<sup>(54)</sup>において神は自らをそれらから潔白なものとしている。

宿命論者 (*al-mujbira*) が合意するところでは<sup>(55)</sup>、行為はただ禁止ゆえに悪く、いと高き神には禁止する者がいないから、彼においてはいかなる行為も悪くない。しかしこれは次のように退けられる。不信仰者もイスラム教徒も不正や嘘を悪いと見なす (*istiqbāḥ*) 点においては等しい。他方で姦通や飲酒などについては、われわれイスラム教徒には知恵ある御方による禁止によって彼が〔われわれに〕認知させたなんらかの悪さの状況ゆえに——われわれがこれを知性によって認知できなくとも——それらが悪いということが明らかになったのである。神はそれらをまさにその状況ゆえに禁止したのである。

問：いと高き神が悪い行為を為さず、知恵において義務である行為しか為さないという論拠は何か？

<sup>(49)</sup> *Fā'iq*, 95–98.

<sup>(50)</sup> イブン・マラーヒミーによれば (*Mu'tamad*, 828–830), アブドゥルジャッバールがこのように行為を定義した。対してアブー・フサインは行為を「動機に応じて生成するもの」 (*al-ḥādith bi-ḥasab al-dawā'ī*) と定義した。

<sup>(51)</sup> *Mu'tamad*, 831–854. 「事由」 (*wajh*, pl. *wujūh*) については, Shihadeh 2016: 392–393 を参照。他の解釈は塩尻 2001: 288, n. 32; 289, n. 34; Vasalou 2008: 200, n. 10 を見よ。

<sup>(52)</sup> Q. 50:29; cf. *Kashshāf*, 5:600–601.

<sup>(53)</sup> Q. 23:115. ここでの「無益に」 (*'abathan*) は「無益な者たちとして」 (*'ābithīn*) あるいは「無益を目的として」の意だとされる (*Kashshāf*, 4:253)。

<sup>(54)</sup> Q. 38:27; cf. *Kashshāf*, 5:262.

<sup>(55)</sup> 以下ではジャブル派 (*al-Jabriyya*) のみならず, アシュアリー学派も含めて「宿命論者」と批判されていると思われる。



答：なぜなら神は悪い行為が悪いのを、義務的な行為が義務であるのを知る者であるからだ。また彼は悪い行為を為したり義務を侵害する必要がない。こうした属性にある者は悪い行為を為さず、義務を侵害しない。

問：善い物事 (*ḥasana*) や悪い物事 (*sayyi'a*) は神からか、それとも人間からか？

答：豊かさや健康といった善い物事はいと高き神からである。他方で服従は人間からであるが、神はその実行について人間に親切にし (*laṭāfa*) <sup>(56)</sup>、神は約束するものによって人間を服従へ動機づけした。また早魃や病気といった悪い物事は神からであり、それらは適切で、知恵である。他方で不服従は人間からであり、神はそれとは無関係である。

問：神は導いたり迷わせたりしないのか？

答：いや、する。しかし神による「導き」(*hidāya*) とはわれわれの内に必然知を創造すること、真理を示す論拠を——論拠以外によっては真理に到達できない——据えること、そして神が親切にして思い起こさせる (*akhtara*) ことである。導きはわれわれの内に信仰を為すことではない。というのも神はそれを為すようわれわれに課したからだ、どうして神はわれわれに課したことを為す者になれようか。また信仰者は報償に値するが、他の者の行為によって報償を受ける者はないのである。

神が「迷わせる」(*idlāl*) というのは、ちょうど蜘蛛で《神の他に後見たちを取る》者たちを譬えるように<sup>(57)</sup>、不信仰者たちが取る<sup>(58)</sup>事柄を迷い (*dalāl*) への道と為すことである。また火獄<sup>ザバーニヤ</sup>の番人が十九いるのを伝えたのも同様である。これは迷った子どもを導かれた者たちから区別するための審問 (*miḥna*) であったから、善い。いと高き神は《われらは彼らの数を、信仰を拒んだ子ども他ならず試練 (*fitna*) とした。……神はお望みの者を迷わせる》<sup>(59)</sup>とおっしゃった。また「迷わせる」とは恩寵を妨げることでもある。なお「人間を迷う者にする」という意味で迷わせることはまったくない。なぜならその場合、人間は規範を実行することができないのだから、耐えられない規範を課したこと (*taklīf mā lā yutāqu*) になってしまうからである。神は、無力者ではなく権限者に規範を課すので、能力 (*was'*) 以上の規範を課さない。彼は病人に礼拝における起立を課さないし、貧者に喜捨を課さない。そうしたことは悪いゆえ、彼がそれを課すことはあり得ないのである。

神は「人間たちの行いを知り、護持された板 (*al-lawḥ al-maḥfūz*) に書いた」という意味で「人間たちの行いを定め (*qaḍā*)、予定した (*qaddara*)」と言われうる<sup>(60)</sup>。しかし「人間の行い

<sup>(56)</sup> 恩寵 (*luṭf*) については第四章で詳しく論じられる。

<sup>(57)</sup> Q. 29:41; cf. *Kashshāf*, 4:549.

<sup>(58)</sup> 底本には *yattakhiduhu* とあるが *yattakhiduhu* と読む。

<sup>(59)</sup> Q. 74:31; cf. *Kashshāf*, 5:258–260.

<sup>(60)</sup> イブン・マラーヒミーによれば、「定める」(*qaḍā'*) は創造 (*khalq*; cf. Q. 41:12) を根本的意味として、義務とする (*tijāb*; cf. Q. 17:23; *Kashshāf*, 3:506) もしくは報せる (*ikhbār*; cf. Q. 17:4; *Kashshāf*, 3:494–495) の意で用いられる。「予定する」(*taqdīr*) も同様に、創造 (cf. Q. 41:10; *Kashshāf*, 5:369) あるいは書く (*kitāba*; cf. Q. 27:57; *Kashshāf*, 4:363) の意で用いられる。これをふまえたうえで、神が「人間の行いを定め、予定した」という言明の意味は、神が「それを板 (*lawḥ*) に書き (*kataba*)、人間がそれを為すということを天使たちに知らせた (*a'lama*)」という意味である。神が諸々の悪いこと

を神自らの行為のように差配し (sawwā), 統御し (dabbara), 強制的にさせる」という意味では「そう言えない」。神よ, そのような宗教からお守りください。神の使徒——神よ, 彼とその一族に祝福と平安を与えたまえ——は彼らについて「予定論者 (al-qadariyya) はこの共同体におけるマジュースである」とおっしゃった。そうした者どもの宗教から神のご加護がありますように。彼ら宿命論者は予定という嫌悪すべき〔教説を〕提示し, あらゆるものを予定に関連づけるから, その蔑称に値するのである。ハサン<sup>(61)</sup>によれば神はムハンマドをアラブ民族に遣わしたのだが, 彼らは予定論者・宿命論者であり, 自身の罪をいと高き神に転嫁していた。他方でマジュースも自身の醜行をいと高き神に関連づけており, 諸共同体のうちもっとも汚らわしく悪い不信仰者だったのである。これゆえ預言者は予定論者をマジュースに擬えたという<sup>(62)</sup>。

アシュアリーの言う「獲得」(kasb) は, 作用を持たない被生成的権限が同一の基体内に共にあるような所在 (kawnun ma'ahu fī maḥallihi qudratun muḥdathatun lā athara lahā) である。そして獲得と被生成的権限の双方に作用を及ぼすのはいと高き神の権限だと言う。彼ら〔アシュアリー学派〕は「人間は獲得を中止することができるのか?」と問われれば「できない」と答える。ここで彼らには次のように問わねばならない。するとその所在は色のようなことだが, 人はその所在 (=獲得) について非難されるように, その色について非難されないのか。その所在 (=獲得) がいと高き神の行為であるならば, 「権限」の意味は何か。行為になら作用を持たないものがどうして「権限」と呼ばれるのか。なぜ基体内に, 色を除いて所在 (=獲得) にたいしてであり, それでいてどちらにも作用しないような権限があるのか。権限が作用しないのであれば, それを所在 (=獲得) よりも「権限」と名づけるに相応しくしているものは何か<sup>(63)</sup>。

(qabā'ih) を為すのはありえないので, 「創造した」や「義務とした」ということではない (Fā'iq, 162)。

<sup>(61)</sup> ハサン・バスリー (al-Ḥasan al-Baṣrī, d. 728) のこと。ムウタズィラ派の名祖, ワースィル・イブン・アター (Wāsil b. 'Aṭā', d. 748) やアムル・イブン・ウバイド ('Amr b. 'Ubayd, d. 761) はハサンの弟子だったとされる (大淵 2020: 32-33)。

<sup>(62)</sup> スンナ派はムウタズィラ派のことを「カダル派」と呼ぶ (松山 2016: 116-117)。

<sup>(63)</sup> 獲得理論批判は Fā'iq, 137-141 を参照。イブン・マラーヒミーによれば (Fā'iq, 230-233), 権限 (qudra) とは「それゆえに生きる者にとって行為が妥当となるところのもの」である。ただし神の権限は神そのものであり, 「神は権限者である」の意でのみ「神は権限を持つ (lahu)」と言える。対して人間等のそれは「生きる物体そのものに付加された事柄」である。しかしそれが何であるかについてムウタズィラ派内で意見の相違があった。ムウタズィラ派バスラ学派ではそれは, 一つの固有の構造 (binya makhṣūṣa) としてある生命体のなかの一部分 (juz') に創造されるものであり, これが因子 (ma'nā) としてその生命体全体を「権限者」の状態にする。アシュアリー学派は基本的には「状態」を認めていなかったものの同様に権限を理解していた。しかしムウタズィラ派バグダード学派のカアビーによればむしろ権限が「固有の構造」であった。アブー・フサインとイブン・マラーヒミーはこの説を採用した。アブー・フサインによれば「固有の構造」とはいわゆる健康 (ṣiḥḥa) であり, 具体的には神経組織 (a'ṣāb) の熱冷湿乾および緊張・弛緩の均衡 (i'tidāl) である。この考えはアブー・フサインが当初は医学を専攻していたことと無関係ではないだろう。ザマフシャリーも Q. 41:15 に関連して, 「人間における権限 (qudra) とは構造と均衡の健康 (ṣiḥḥat al-binya wa-l-i'tidāl)」であると述べる (Kashshāf, 5:375)。

ハシュウ派の主張する「多神教徒のこどもの懲罰 (ta'dhīb)」はまちがいである<sup>(64)</sup>。なぜなら罪 (jurm) のない罰 ('uqūba) は不正だからである。こどもたちは親の罪にたいしては罰されない。これゆえ親が姦通を犯したり盗みを働いた場合でもこどもにはハッド形も石打ち刑も切断刑も科されない。こどもの奴隷化は親への罰、責苦 (ibtīlā'), 警告 ('ibra) であり、病気について補償を受けるようにそれについても親は補償を受ける。埋葬や、結婚や相続の妨げ、彼らのための〔追悼の〕礼拝の中止についても同様に、こどもにたいする親の判断が適用される。

いと高き神が悪い行為を為さないと以上で知られたので、神はそれを意志しないし、それに喜ばないと知られる。悪さにかんして神の意志はその行為と同様だからである。あなたはわからないのか、知性ある者たちはそれ（悪い行為）を決意 ('azama) し意志する者を非難するのであり、それを欲求する者を非難しているのではなく、欲求 (shahwa) と意志 (irāda) を区別しているのを。いと高き神は《神はしもべたちにたいして不正を意志しない》<sup>(65)</sup>、《彼はそのしもべたちについて不信仰に喜ばない》<sup>(66)</sup>とおっしゃる。また神は善いこと (khayr) のみを命じ、悪いこと (sharr) のみを禁じるのだから〔神は悪い行為を意志しないし、それに喜ばない〕。

命令 (amr) は行為への動機づけ (ba'th) であり、禁止 (nahy) はその抑止 (ṣarf) である。知恵ある者は嫌悪するものへ動機づけないし、望む (yurīdu) ものを抑止しない。仮に人間の不信仰を神が望み、信仰を嫌悪するならば、信仰を中止するために信仰を命じ、不信仰を為すために不信仰を禁じたということになる。また不信仰者も信仰者と同じく神において喜ばれる者となる。なぜならどちらも神が人間に望むものを生じさせたのだから。

問：仮に王が臣民になにかを望んだが彼らがそれを為さなければ、王の弱さを示している。仮に神がそのしもべたちに服従を望んだが、彼らがそれを為さなければ、同様である。

答：仮に王が臣民になにかを命じ、念を押したうえで導き、〔別の事柄を〕禁じたのにもかかわらず、彼らがそれを為さず、むしろ王が禁じできるかぎり警告した (andhara) ものを為した場合、それは王が弱いのをよりはっきりと示すものである。これゆえ神の命じたものが履行されないことや神の禁じたことが存在することが、弱さを示すわけではないのだから、彼の望んだものが履行されないのはそのことを示さないというのがより適当である。

また、他者の行為を望む者が強制 (ijbār) という形でそれを望んだが在らしめられなかった場合、それは、仮に自身の行為を望んだのにもかかわらず在らしめられなかった場合と同様に、

<sup>(64)</sup> 《彼ら（不信仰者）は背徳の不信仰者たちしか産まない》(Q. 71:27) といったクルアーン章句を論拠に、不信仰者のこどもも親とともに火獄に入るとの説を提示したスンナ派神学者が一定数あった（松山 2016: 289）。ザマフシャリーは同章句を「やがて背徳を為し信仰を拒む者たち (man sayafjuru wa-yakfiru) しか産まない」の意味で理解している (*Kashshāf*, 6:220)。

<sup>(65)</sup> Q. 40:31. ザマフシャリーによれば (*Kashshāf*, 5:345-346), この章句の意味は「神はそのしもべたちにたいして不正を行うのを意志しない」とも、Q. 39:7 のように「しもべたちが不正を為すのを望まない (lā yurīdu)」ともされる。前者の場合、神は正義・公正として、不信仰に陥った諸族を等しく滅ぼしてきた、後者の場合、彼らが不正を為したため滅ぼした、ということになる。

<sup>(66)</sup> Q. 39:7. 神が人間の不信仰に喜ばないのは、神自身が人間による信仰を必要としているのではなく、不信仰によって彼らが破滅に陥るからで、まったく慈悲 (rahma) ゆえにである (*Kashshāf*, 5:290)。

その者の弱さと無力を示している。しかしその者が選択 (ikhtiyār) という形でそれを望んだ場合、それはその者の無力を示さない。なぜならそれにたいする権限との結びつき (ta'alluq) がその者になからである<sup>(67)</sup>。仮に父が子の成熟を望んで躰けたのにそうならなかったとしても、それは彼の躰けの弱さを示さないのと同様である。神はしもべたちに服従を強制しないのである。なぜなら仮に強制したならば彼らは報い (jazā') に値しなくなって、規範化の目的 (gharaḍ) に違反してしまうからである。

問：恩恵 (ni'ma) とは何か？

答：善行のために為される善い益である (manfa'atun ḥasanatun maf'ūlatun lil-iḥsāni)。「益」で意味されるのは快樂 (ladhdha)、喜び (surūr)、恐れるべき諸々の害 (maḍārr) を防ぐこと、そして結果としてこれらに至るものやこれらを妥当にするもののことである。したがってたとえば今まさに迷子になりそうな人をあなたが妨げたならば、あなたは那人への恩恵者 (mun'im) である。あなたが財産を与えたところの者についても同様である。なぜならその者は益を得ることができる者、それが妥当とされた者となるからだ。「益」とわたしが言ったのは、害および害でも益でもないものはどちらも恩恵でないからである。また「善い」と言ったのは、[人は] 恩恵によって感謝や尊敬に値する一方で、悪い行為によっては卑下や軽蔑に値するからである。また「善行のために為される」と言ったのは、偽善 (riyā') のため、あるいは害を加えるために他者を益する者は、その人にとって恩恵者ではないからである。ちょうど毒物でない混ぜものを提供した者が、それが毒物だと思いこんでいた場合と同様である<sup>(68)</sup>。

問：世界の創造が恩恵であるという論拠は何か？

答：世界には生物 (ḥayawān) と無機物 (jamād) がある。まず無機物は生物への恩恵である。なぜなら、仮に神がそれによって生物を益するために無機物を創造したのでなければ、無益になってしまうからである。他方で生物を生きるものとして在らしめるのも生物にとっての恩恵である。なぜなら益を得るのが妥当とされた者となるからである。以上はいと高き神の行為だから善い。また以下の理由により、[世界の創造は] 善行のためである。それは、なんらかの目的のためでなければ無益であるから、なんらかの目的のためにちがいない。ここで目的とは、それによって益すること、あるいは害すること、あるいは益を得ること、あるいはそれによって自身または他者を害から防ぐことである。諸々の益や害は神にたいしてはありえない。[褒賞に] 値すること (istiḥqāq) もなく、害を経て到達できる益もなく他者を害するのは悪い。したがって[世界の創造は] 善行のために為される他はない<sup>(69)</sup>。

[世界の創造が恩恵なのだから] 生物はかならずしも病氣や災難に苦しんだり、死に際の苦悶を忍んだりもしない。また[神への] 不服従 ('isyan) によって生物に破滅がもたらされるとはかぎらない。これらは益とは反対である。したがって生物が苦しむものは多大な益の原因の一つなのである。不服従は、その生物自身の側でそれを行うのである。生命の貴さを示すもの

<sup>(67)</sup> 結びつき (ta'alluq) について Vasalou 2008: 199, n. 17 を参照。

<sup>(68)</sup> *Fā'iḳ*, 198.

<sup>(69)</sup> *Fā'iḳ*, 199.

としては、それが離れていくことにたいする悲しみを充分だろう。

（後編に続く）

（フライブルク大学博士課程／Doctoral Student, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg）