

翻訳：

アシュアリー学派神学概要

シャフラスターニー『諸宗教と諸宗派』前篇第一部第三章第一節訳註

Shahrastānī on the Ash‘arites: A Japanese Translation

宮島舜，大淵久志

Shun Miyajima & Hisashi Obuchi

I. 解題

アシュアリー学派神学者シャフラスターニー（Abū al-Faḥḥ Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm al-Shahrastānī, 548/1153年没）は中世イスラム世界を代表する思想史家である。ホラーサーン北部のシャフラスターンで生まれジュルジャーニーヤやニーシャープールで教育をうけ、遊学のためさらに各地を遍歴したのち、フワーリズムに落ちついて教鞭を執った。570/1117年にはシャフラスターニーはメッカ巡礼の旅に出、その帰途バグダードにおいてニザーミーヤ学院教授の招聘をうけその任に就いた。約三年にわたる淹留のち同地をあとにした。ホラーサーンでは時恰もセルジューク朝スルターンのアフマド・サンジャル（552/1157–58年没）による統治がはじまっていた。シャフラスターニーはサンジャルと昵懇となったといわれ、ナーイブ職にも任命された。最終的にはかれは郷邑へと引きうつりそのまま懐かしい地においてその生涯を閉じた⁽¹⁾。

シャフラスターニーの著書は複数伝存する。思想史家ないし分派学者としてのかれの面目は主著『諸宗教と諸宗派』（*Kitāb al-milal wa-al-niḥal*）において躍如と表われる。同書でみせるその博文は、イスラム教内部の諸派やユダヤ教・キリスト教の種々の宗派を論述するにとどまらず、タレスやアナクサゴラスやエンペドクレスといったソクラテス以前の者たちから、エピクロスやストア派といったヘレニズム期を含み、アフロディシアスのアレクサンドロスやポルフェリオスにまで至る古代ギリシア哲学を網羅し、さては古代インド哲学にまで及ぶ。もちろんその後のアラビア語圏の哲学史もあとづけられ、別けてもイブン・スィーナ（Abū ‘Alī Ibn Sīnā, 428/1037年没）の哲学が詳論される。

本稿で訳載するのは『諸宗派と諸宗教』のアシュアリー学派神学を論ずる比較的短い一節である。これはシャフラスターニーの該博な学識のなかでもとくにその専門領域であるといえよう（なおこの異能の碩学そのひとは神学者としてのみずからの立場をアシュアリー学派に定めたが、イスマーイール派に共鳴していたとも言われる）。広大な思想史を語る同書の構成は大

⁽¹⁾ *EI2*, art. “al-Shahrastānī” (Guy Monnot); *EMPh*, art. “al-Shahrastānī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm” (Emily J. Cottrell).

大きく二つに分けられる。前篇ではいわゆる「啓典の民」、すなわち啓示された啓典を奉ずるイスラム教、ユダヤ教、キリスト教と、啓典に類するものをもつゾロアスター教とマニ教が扱われる。後篇では啓典はないがなんらかの規定のもとで成立している諸集団——哲学者、無神論者、星辰崇拜者、偶像崇拜者、インドの諸派——が記述される。イスラム教内部の諸派の論述に捧げられる前篇第一部は全七章から成り、ムウタズィラ学派、ジャブル派、属性主義者 (al-ṣifā'iyya)、ハワーリジュ派、ムルジア派、シーア派、諸法学派 (ahl al-furū') をそれぞれ扱っている。第三章でアシュアリー学派は擬人神観者 (al-mushabbiha) およびカッラーム派 (al-Karrāmiyya) とならんで属性主義者にかぞえられている。

アシュアリー学派とは、もとはムウタズィラ学派の神学者アブー・アリー・ジュッバーイー (303/915年没) に師事していたものの、あるとき一転してその批判者となったとされるアシュアリー (324/935–36年没) を中心としてかたちづくられた神学派である。アシュアリー学派に帰される思想は多岐にわたり、シャフラスターニーの論及する論点をすべて網羅した解説を書く紙数はない。そのためここでは、初期アシュアリー学派に特有の思想の一つであるその行為論について以下に説述して解説としたい。これは本訳稿において扱われる問題の一つにすぎないものの、部分的には本文の理解に資するであろう。そしてそれによりシャフラスターニーがとりあげる一つ一つの論点が、かれの縮約的な記述に反して、ひじょうに深大なコンテクストを背景として有していることが了解されるであろう。

ムウタズィラ学派によれば神は「知恵 (ḥikma) が導き出す行為以外は為さない正義であり……あらゆる悪いことから潔白である」^②。そうだとすれば、げんにこの世にある悪行の主体は被造物 (いまは人間を念頭に置く) であることになる。この考えにそくすと人間は自律的に行為 (fi'l) を為しそれによってみずからの外になんらかの結果を引き起こしていることになる。ムウタズィラ学派はかくして人間の行為をめぐる因果から神の介在を排除してある種の閉包性を許すことで神の正義を護ろうとしたわけだが、他面でこれは神の全能性を毀損するものでなければ矮小化する道ゆきである。詮ずるところかれらの体系にあっては、人間の行為や責任、倫理が神なしでもあるていど語りうることになる。

これにたいしてアシュアリーはその神学体系において神の全能性をふたたび前景化する。かれは創造行為の一切を神にもとに戻す。アシュアリーは自著でこう述べる。

地上には善いものであれ悪いものであれ神が望むもののほかにはなにもない。ものは神の意志による。なんびとも神が為す以前には (qabla an yaf' alahu) なにも為しえず、神が不要になることはなく、神の知から出ることはできない。神のほかには創造者 (khāliq) はない。人間の行動は神に創造され命ぜられたものである。「神が汝らを、また汝らが為すも

^②大淵 2021, 53. もちろん一口に「ムウタズィラ学派」といっても派内には複数の立場がある。とりわけジュッバーイー父子以降のムウタズィラ学派の属性論についてはまずは Thiele 2016c に学ぶとよい。また大淵 2021 とあわせて本誌掲載の「後期ムウタズィラ派の神の正義：ザマフシャリー著『神学の道』訳注後編」(13–35頁)をみよ。

のを創造されたのである」(37:96)と神が言うとおりでである。⁽³⁾

アシュアリーの思考圏からはかくして因果連鎖は排除される。かれの思想はたとえば次のように伝えられる。「押されたときに石が動くのは、それを押した者の行為ではなく、神による創出なのである」⁽⁴⁾。この思考は思弁神学 (*ilm al-kalām*) においてムウタズィラ学派とアシュアリー学派が共通前提としてもつ自然学説を背景としている。思弁神学では万有は原子と偶有の組み合わせからなるとされる。両者はともに存在し、原子がなければ偶有はなく、その逆も成り立つ。ムウタズィラ学派の原子論をアシュアリー学派も襲用するというほうが正確であるが⁽⁵⁾、ただし偶有の存在論的身分については両者で立場が異なる。ムウタズィラ学派の大多数はすくなくともある偶有について二瞬間にわたるその持続 (*baqā'*) を許す⁽⁶⁾。翻ってアシュアリーによれば偶有はすべて神が時々刻々に創造するものであり持続もまた一つの偶有である⁽⁷⁾。つねに偶有とともにのみ存在する原子もいきおい同じ仕方で創造されることになる。アシュアリー的な原子論的宇宙論の枠組みでは唯一の創造主体たる神のもとに前後関係・相互関係を断たれた原子と偶有のみが存在する。連綿と継続する因果連鎖はこうした自然学的思考からも排除される。

ザイドがアムルの鼻頭を打ち、アムルが痛みを感じ、その鼻から血が噴出した、という場面を設例する。アシュアリー式の因果論を採る者は、ザイドの「打撃する」とアムルの「感覚する」と血の「噴出する」という各行為の相互に自律的な因果関係を見出してはならない。神こそがこれらそれぞれを別個に創造し (*khalaqa*)、これらは創造された (*makhlūq*) ののである。言い換えれば、上に引用したように、被造物の行為なるものはすべて神が為すもの (*fi'l*) かつ為されるもの (*maf'ūl*) なのである。こうした考え方のゆえにアシュアリーおよびかれに連なる学派の思想はしばしば偶因論と称される⁽⁸⁾。この世の因果連鎖に思われるものはすべてそのつどの神の創造である。本をつかんでいた手を解くと本は下に落ちてゆく。これらもみな神の直接的なはたらきかけによる。ところで、われわれが本から手をはなして落ちなかったことはない。こうしたことからわれわれはただちに出来事や事物どうしを因果の糸で結んでしまう。だがそれは事態を正しく捕捉していない。アシュアリーにしたがえば、かりにわれわれが上述の出来事を「X によってそうなったのだ」というふうに因果論的に語りうるとしたら、X に該当するのはひとり神のみである。しかしわれわれ人間は、神が被造物にすえる「慣習」 (*'āda*) を見

⁽³⁾ Ash'arī 1977, 23.

⁽⁴⁾ Ibn Fūrak 1987, 132–133.

⁽⁵⁾ Pines 1997, 3.

⁽⁶⁾ Ash'arī 1980, 358–359.

⁽⁷⁾ Frank 1984; Dhanani 1994, 15–20, 29–33; Thiele 2013, 69–70.

⁽⁸⁾ ただし思弁神学の文脈にかぎってみても、いわゆる偶因論的な思想はアシュアリー自身の創見ではない。むしろ、サーリフ・クッバ (*Ṣāliḥ Qubba*) ことサーリフ・イブン・アビー・サーリフ (*Abū Bishr Ṣāliḥ ibn Abī Ṣāliḥ*, 245/860 年ごろ没) をはじめとして、ムウタズィラ学派の神学者のなかですでにその思考を見出すことは十分に可能である。サーリフ・クッバおよびその偶因論的思考については Ash'arī 1980, 406–407; Rudolph 2016, 351–352 を参照されたい。

てあたかも事象間に因果関係が実在するかのように思いなすのである⁹⁾。クルアーンで「われらが一度定めた慣行 (sunna) はそう変わるものではない」(17:77)と語られるように、神は基本的には慣習や慣行を乱さないからふつうはありえないような出来事は生ぜしめない。しかし神が望めばすぐにでも慣習は払却して、神意や奇蹟を人間に起こすことができるのである(56頁)。

上来の偶因論的な理路では、人間の行為(「殴る」)を創造するのもそれによる二次的的行為(「痛む」, 「出血する」, 「負傷する」など)もすべて神によるのであれば人間を責任主体として認めることが困難となるように思われる。この枠組みでは、ある行為をしたことについてある者が責めを負う理由を、それをしないことがかれに可能であったという点に求めることはできない。アシュアリーによれば、ある創造される能 (qudra) について、それを行使するか否かが行為者たる人間次第だとしたら却って矛盾に陥ってしまう。たとえばもしある能が私のうちに創造されたものの行使されていないのなら、その行使にあたってはそのための能の創造が必要となる(能をもっているが行使されていないなら、その能の存在は行使の十分条件ではない)。だがこれが無限背進を招来することはたやすく察しがつく。これを避けるには、行使されない能はないという立場を採る必要がある。ためにアシュアリーによれば別可能性を道徳的責任の根拠とすることはできないのである。ムウタズィラ学派とアシュアリー学派とで能についての考え方の大きな相異がここにある。ムウタズィラ学派では人間は行為をするまえに能をもちそれを行使するか否かをかれが選択するが、アシュアリーは行為以前の能の存在を認めない。すべてが原子と偶有からなる宇宙論において、能もまた創造される一つの偶有であるが、先述のとおりアシュアリーは偶有の時間的持続を認めない。ために能は行為と同時にそのときかぎり創造されるのであり、人間はあらかじめ具わった能を行使するのではない。「しうるがしていない」という状況はしたがってアシュアリーの行為論のうちに居場所がない¹⁰⁾。

如上の偶因論は人間主体の責任についての語りを抛却させかねない。するとその先に神の正義の毀損がある。この神の全能性と正義との相剋を調停すべく、よく知られる「獲得理論」が

⁹⁾ アシュアリー学派的な因果論におけるこの慣習の概念はデイヴィッド・ヒュームによる因果の規則説と説明と似寄りである。いずれも因果連鎖の実在性を否定し、事実として観測される因果連鎖をたんなる慣習に帰す。ただ両者が異なるのは、ヒュームは認識論的な行き方をつうじて慣習を觀念連合と結びつけるが、それにたいしてアシュアリーにおいてはいわば形而上学的な行き方をつうじてことがらが捉えられる。慣習とはわれわれにとってではなく神にとってのそれなのである。アシュアリー学派の人間観においてはむしろ人間は連合の主体ではない。ただそのつどそうあるとおりにあるだけの存在である。

¹⁰⁾ それゆえムウタズィラ学派はアシュアリー学派を「宿命論者 (al-mujbira)」や「予定論者 (al-qadariyya)」と呼んで非難する(大淵2021, 60)。またアシュアリーの神学にはアリステレス的な潜勢態が登場しない点もこれに関連して述べておいてよいだろう。尤も潜勢態の否定という点はムウタズィラ学派においてもかわらない。同派は為すことも為さないことも認めるとはいえ、アリステレス的な現勢化として力の発現を捉えるわけではない。あくまで問題とされるのはある事態と別の事態との非連続的連続である。両派が異なるのは能の創造と行為遂行とが同時であるか否かである。

提出される⁽¹¹⁾。この理論によれば、行為を創造するのは神であるがそれを獲得 (*kasb, iktisāb*) するのは人間である。この行為の獲得に道徳的責任を語りうる余地が生じる。行為獲得は行為主体の選択によって実行されるわけではないことに注意しなければならない。ある行為をわれわれがしたいと思うとき、その欲求も行為をなす能も神がわれわれのうちに創造する偶有である。行為自体もむろん一般である。したがって自由意思的な主体を想定するムウタズィラ学派とはやはり異なる。ただしアシュアリーにとっても他人の鼻頭を打つというような行為 (獲得的行為) と熱によって顛える (必然的行為) というような強制された行為との相異は判然としている。後者についてわれわれは責めを負わない。前者についてはわれわれのがわに責任がある。ここにおいてわれわれは、アシュアリーの体系内における、神の正義が強請する人間の帰責性と神の全能性が強請する決定論との鏝迫りあいを見る。ある意味で行為の「創造」と行為の「獲得」とはいわば同じ事態を別の面から述べたものともいいうる。行為はすべて神が創造しわれわれはそれを自覚的に「獲得」する。

獲得理論をつうじたこの行為論によっても神の全能と正義との要求が十分に整合されているとはかならずしも言えない。じっさいそのように考えた後代の神学者はこれを補完しようとし、それに伴い同学派内でも論者同士のあいだにも立場の相異が生ずることになる⁽¹²⁾。初期アシュアリー学派はしばしば神学者ごとの相異が捨象されて説明される。だが以下に示すとおり、実際には行為論という一点をとっても神学者により見解の相違があった。本訳稿でシャフラスターニーが論及する二人の神学者を例に、その後のアシュアリー学派行為論の転形を以下で瞥見することにしよう。

バスラ生まれのマーリク学派の法学者アブー・バクル・バーキッラーニー (*Abū Bakr al-Bāqillānī*, 403/1013年没) は、同世代のイブン・フーラク (*Ibn Fūrak*, 406/1015–16年没) やアブー・イスハーク・イスファラーイーニー (*Abū Ishāq al-Isfārā'īnī*, 418/1027年没) といった神学者たちとともに、アシュアリーの教説の理論的体系化に大きく貢献した人物である⁽¹³⁾。かれの行為論については、アシュアリーや後述するジュワイニーに較べるといまだ研究途上にある。その著

⁽¹¹⁾ アシュアリー以前の獲得理論については Wolfson 1976, 663–684 を参照のこと。「獲得」という術語の含意には注意が必要である。いわゆる獲得理論における「獲得」はむしろ「遂行」と訳したほうが理解しやすい。じっさいそのような訳例もある (法貴 2020, 198 を参照)。本稿ではなるべく慣例にそくした用語法を採用することとし、*kasb* や *iktisāb* についても「獲得」と訳すこととしたが、論旨を解するにはそこに「遂行」という含意を読みこむ必要がある。

⁽¹²⁾ ムウタズィラ学派からの獲得理論批判は大淵 2021, 58 を見よ。

⁽¹³⁾ バーキッラーニーについての概略や主要文献は *EMPh*, art. “Abū Bakr al-Bāqillānī” (Jan Thiele) を見よ。さらには Gimaret 2009; Schmidtke 2011; Thiele 2016a; 2016c, 377–382 を参照。以後の本訳者の記述の多くはこれらの先行研究 (殊に Thiele) に負っている。アシュアリー学派の文献でバーキッラーニーはたんに「カーディー」と称される場合が多い。イスファラーイーニーの著作は失われてしまったが、「師」(*al-Ustādh*) としてアシュアリー学派の資料中にたびたび言及・引用される (*EI3*, art. “Abū Ishāq al-Isfarāyīnī” (Angelika Brodersen); Thiele 2016b, 230)。また Frank がイスファラーイーニーの学説の再構築を試みている (Frank 1989)。イブン・フーラクの著書はいくつか出版されているがなかでも *Mujarrad* はアシュアリー学派神学が体系化される姿を記録した資料として用いられる (*Ibn Fūrak* 1987; cf. *EI3*, art. “Ibn Fūrak” (Martin Nguyen); Thiele 2016b, 229)。

の一つと目される大全的著作『異端者反駁序説』(*Kitāb al-tamhīd fī al-radd ‘alā al-mulhida*) においてバーキッラーニーは行為論を説いているものの、ここに見られる意想はバーキッラーニー神学の最終到達点を示すものではない。こんにちでは、断片が伝存する未校訂の後期著作『指針を求める者の導き』(*Hidāyat al-mustarshidīn*) の研究がすすみ、バーキッラーニーの独創的な理論的神学がかれ自身のことばをつうじて明らかになりつつある。

われわれは前にアシュアリー学派の体系内における帰責性と決定論との相剋をみたが、バーキッラーニーはこれになんとか整合的な説明をあたえようとする。かれの獲得理論において特徴的であるのは、獲得が選択 (*ikhtiyār*) あるいは意図 (*qaṣd*) と結びつけられる点にある。先述のとおりアシュアリーは自発的行為と熱の顛えのような強制的行為を区別可能としたが、バーキッラーニーは前者を選択と連関させることでこの区別をさらに確然とする。

さらにバーキッラーニーは行為者の能に当の行為にたいする影響を認める点でアシュアリーとは異なる。そもそもある行為の責任が私にあると言われるのは当の能と行為とのあいだになんらかの連関があるからである。もし人間の能に影響を認めるならば道徳的責任については語りやすくなるが、アシュアリー学派であるかぎり人間による行為創造は否定される。そこでかれは行為の影響と創造との区別を強調する。人間の行為に影響を認めることは人間を行為創造主体と認めることを意味しない。かれはこれを知識および感覚知覚とのアナロジーを介して語る。知識 (知覚内容) と知識対象 (知覚対象) とのあいだには明確な連関があるが、前者が後者を生成し後者に属性を付与しているわけではない。同様に人間のうちの能と獲得的行為とあいだには明確な連関があるが、能が行為を創造するわけでもなければ行為を規定するわけでもない⁽¹⁴⁾。

しかしこれだけで道徳的責任をめぐる難問が解かれたわけではない。行為創造はすべて神によると考えるアシュアリー学派においては、ある行為の存否はすべて神の責任であるようにみえる。バーキッラーニーはこれについて大略次のように応じる⁽¹⁵⁾。かれによれば、人間が行為を獲得するとき同時に状態が生じる。たとえば人間の運動であれば、それが実際に遂行されるさいには「立つ」とか「坐る」といったなんらかの状態 (*ḥāl*) を帯びる。人間のいわばむきだしの行為 (*fi‘l*) は神によって創造されるが、人間はそれを立つや坐るといった特定の姿をまとったものとして獲得するのである。そしてバーキッラーニーによれば、行為が帯びた個々の姿を、神は命令・禁止し、報償を与え、罰を下すのである (52頁)。

ところで、バーキッラーニーが「状態」というタームを用いるとき、その背景にはムウタズィラ学派バサラ派にぞくする神学者アブー・ハーシム・ジュッバーイー (*Abū Hāshim al-Jubbā‘ī*, 321/933 年没) ——アシュアリーの師アブー・アリー・ジュッバーイー (*Abū ‘Alī al-Jubbā‘ī*, 303/915 年没) の息子——の思想がある。独自の言語分析をつうじて神の属性の存在論的身分を規定するなかでアブー・ハーシムは「状態」という概念を案出した⁽¹⁶⁾。神のうちに永遠的に共

⁽¹⁴⁾ あらためて「遂行」という含意をここで想いおこされたい。註 11 参照。

⁽¹⁵⁾ Wolfson 1976, 692–693; Thiele 2016a, 266–267.

⁽¹⁶⁾ アブー・ハーシムの状態理論の概要については Thiele 2016c を見よ。

存する属性——アシュアリーという *ṣifa*——を認めない自派の立場を整合的に説明すべくアブー・ハーシムはアラビア語文法の術語である「状態」を援用し、これを存在論的コミットメントなしに（つまり在るものであることなく）実在的に定立しうるものと規定した。これによって神のありかたを「属性」なしに実定的に語ろうとしたわけである。バーキッターニーはこの概念をみずからの属性論に援引したのであるが、それにとどまらずアシュアリー学派の抱える上述の帰責性の問題に応ずるべく行為論へも応用する。状態は上述のように存在と非在のいずれでもないため、ある行為に伴う状態はその行為の存在には関与せずその行為を属性づけるという身分にある。状態は行為の存在と区別されるため、状態にかんする責めを創造者は負わない。属性論の文脈では、たとえば「かれは能う者である (*kawnuhu qādiran*)」という状態は能という内実 (*ma'nā*) を根拠 (*'illa*) として実現する⁽¹⁷⁾。このことを行為論的に捉えかえすなら、神は行為を創造し、行為者は状態を伴う仕方ですべてそれを獲得する（遂行のさいにある状態を帯びる）ということになる。

状態（あるいは属性や様相）という概念装置によって行為創造と道徳的責任を別々に論ずることが可能となり、前者を神に委ねながら後者を人間に負わせうようになった。バーキッターニーが認めた人間の能の影響もまた行為の存在にたいする影響ではなく存在状態にたいする影響なのである⁽¹⁸⁾。このようにアシュアリー学派の立場に改変をくわえつつ、バーキッターニーは同学派を採りながら道徳的責任を語りうる道をひらこうとしたわけだが、本訳稿はこうした後期バーキッターニー神学の到達点を伝えてつまびらかである。シャフラスターニーは状態を様相 (*jiha*)、相 (*wajh*)、観点 (*i'tibār*) と言い換えてバーキッターニーの学説を敷衍するが (51-52 頁)、その説明はこれまでに説述してきたバーキッターニーの後期思想と重なる。

さいごにジュワイニー (*Abū al-Ma'ālī al-Juwaynī*, 478/1085 年没) の行為論をみよう。かれはシャーフイー学派の法学者であるとともにアシュアリー学派の神学者である⁽¹⁹⁾。「二聖都の導師」 (*Imām al-Haramayn*) の尊称は、マッカとマディーナで教授をしていたことに由来する。セルジューク朝は当初、アシュアリー学派神学を排斥する傾向があったが、新しい宰相ニザームルムルク (*Nizām al-Mulk*, 485/1092 年没) がジュワイニーを新設のニザーミーヤ学院ニーシャーブル校の正教授として招聘した。その時代のかれにアブー・ハーミド・ガザーリー (*Abū Hāmid al-Ghazālī*, 505/1111 年没) が師事したのは有名だが、ほかにもイルキヤー・ハッラーシー (*al-*

⁽¹⁷⁾ 「内実」と訳した *ma'nā* はもともと平易に言えば「意味」という意味であるが、本訳稿からも見てとれるように思弁神学ではそれ以上の含意とともにとくに属性論の文脈で頻出する。哲学のとくに内的感覚論ではまた違うふうに使われる。当事者たちにとっては *ma'nā* の意味はどうやら自明だったように見えるが、いまの研究者たちにとってはたとえば Key 2018 のように専門書が一冊書けるほど理解しがたい用語である。すくなくともアシュアリー学派にとって *ma'nā* とは「概念」のような抽象物ではなく、もっと具体性を帯びたものであった。そこで「内実」という訳語を試みに提案する。なおムウタズィラ学派神学の要綱を訳出した大淵 2021 では *ma'nā* が「因子」(cf. Frank 1978) と訳されたが、そのテキストにおいても「内実」のほうが妥当な訳語に思われる。

⁽¹⁸⁾ 以上のバーキッターニーの所説を Wolfson はクリュシッポスの *συγκατάθεσις* の学説に比する。Cf. Wolfson 1976, 692-693.

⁽¹⁹⁾ 概略や主要文献は *EMPh*, art. “al-Juwaynī” (Jan Thiele) を見よ。

Ilkiyā al-Harrāsī, 504/1110–11 年没) やアブー・カースィム・アンサーリー (Abū al-Qāsim al-Anṣārī, 512/1118 年没) といった重要な弟子がいる⁽²⁰⁾。

『信仰原理の決定的証明への指針』 (*Kitāb al-irshād ilā qawāṭi‘ al-adilla fi uṣūl al-i‘tiqād*) においてジュワイニーは、獲得理論がいわば痼疾のように抱えている行為と責任の二重体にたいして、整合的な解決ないし超克の途をさぐるというよりはむしろアシュアリーの教説を踏襲することをもっぱらとしている。しかしほどへてかれは人間主体を二次的な契機とみる立場を表明することになった⁽²¹⁾。後期の著作『ニザーミーヤ信条』 (*Al-‘Aqīda al-Nizāmiyya*) においてジュワイニーは学祖アシュアリーに逆らって人間の能の影響を認める⁽²²⁾。人間の行為はみずからの選好 (īḥār), 選択 (ikhtiyār), 能 (iqtidār) にそくして実現している——これに疑いをもつ者は「知性を損傷している」もしくは「盲従 (taqlīd) に固着して無知でありつづけようとしている」とさえジュワイニーは言う。むろんかれはムウタズィラ学派のように人間がみずからの行為の「創造者」であるとも、人間の行為の実現 (wuqū‘) が与えられた被生成の能と神の能との両方によっていると主張するのでもない。また人間の能がその行為におよぼす影響とは「獲得」である、などとパーキッターニーがそうしたようにたんに名前を置きかえただけでは問題は解決されない。ジュワイニーは先人たちへの盲従に抗してこう説述する。人間の能は被造物であり、既述のとおりこの能の対象となる行為はまさに当の能によって実現するもの (wāqi‘un bihā) であるが、他方で当の行為は神による創造ないし決定 (taqdīr) とみればかれに帰属するもの (muḍāf) であり、かれの行為によって実現するとも言えるのである。こうしてジュワイニーは人間の能がみずからの行為の「原因」 (sabab) であり、当の行為は究極的には「諸原因の原動者」 (musabbib al-asbāb) たる神に至るのである (53 頁)。

シャフラスターニーはジュワイニーのこの行為論が「形而上学を説く哲学者たちからかりうけ思弁神学という舞台上で提示したもの」 (53 頁) であると見なす。ジュワイニーの神学が哲学 (falsafa) を摂取したものであるか否かについてはこんにち諸家のあいだで見解に相異があるが、たしかに哲学者たちが利用した必然存在と可能存在の因果連鎖をつうじた形而上学の影響をかれの行為論に見出すことは不可能ではない⁽²³⁾。すくなくともしかしかれの弟子でありイスラム世界最大の神学者となるガザーリーの思考には、思弁神学と哲学との習合ないし相互作用がはっきりと透観されることとなる。

さて、以上のように考えてくると、アシュアリー学派は、その初期の思想だけについていっても大きな変化があることがわかる。初期アシュアリー学派の代表的な教説として挙示されることの多い偶因論的な思考もその実かならずしも同学派で一貫した思想ではなかった⁽²⁴⁾。初期

⁽²⁰⁾ EI3, art. “al-Anṣārī, Abū l-Qāsim” (Claude Gilliot).

⁽²¹⁾ Wolfson 1976, 693–694; Gimaret 1980, 121–122; Griffel 2009, 128–133.

⁽²²⁾ 段落内以下は Juwaynī 2003, 185–192 による。

⁽²³⁾ Gimaret 1980, 124; Griffel 2009, 133.

⁽²⁴⁾ Gimaret 1980, 79–128; Frank 1966. 思弁神学がもつ思考の独自性を初期アシュアリー学派に定位して明らめた法貴 2020 をも併照されたい。このなかで法貴はバスラ派の思弁神学が採った言語分析という方法論の重要性を強調し、その視角から属性論と行為論および因果論を論明する。法貴はさらにバスラ派思弁神学の思考法と現代の思弁的实在論との親近性を看取する。

アシュアリー学派の個々の神学者の思想は現代の研究者たちによって明瞭にあとづけられつつあるが、本訳稿においてシャフラスターニーはまさしくその消息を語っている。アシュアリー学派神学の行為論という論件一つをとっても、いかにシャフラスターニーが各論者の学説の木目細やかで精密な要約に努めていたかがうかがわれる。その意味で、本訳稿は、当時のアシュアリー学派神学の実情や理解状況を知るうえでの貴重な証言であるといえる。

『諸宗教と諸宗派』には複数の刊本がある。この翻訳では‘Abd al-‘Azīz Muḥammad al-Wakīlによる校訂 (Shahrastānī 1968, 1:94–103) を底本とした。異読等の情報は Daniel Gimaret と Guy Monnot による仏訳 (Shahrastānī 1986, 314–338, 以下 G&M) の註に詳しいためそちらに頼った。クルアーンからの引用は井筒俊彦訳『コーラン』全三巻 (岩波書店 1964 年) を採用したが、一部に改変をくわえた。その他の参考文献は以下のとおりである。

Adamson, Peter. 2016. *Philosophy in the Islamic World*. Oxford: Oxford University Press.

Anṣārī, Abū al-Qāsim Salmān b. Nāṣir al-Naysābūrī al-. 2010. *Al-Ghunya fī al-kalām: Qism al-ilāhīyyāt*. 2 vols. Ed. Muṣṭafā Ḥusayn ‘Abd al-Hādī. Cairo: Dār al-Salām

Ash‘arī, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Ismā‘īl al-. 1955. *Kitāb al-luma‘ fī al-radd ‘alā ahl al-zaygh wa-l-bida‘*. Ed. Ḥammūda Ghurāba. Cairo: Maṭba‘at Miṣr.

———. 1977. *Al-Ibāna ‘an uṣūl al-diyāna*. Ed. Fawqīyya Ḥusayn Maḥmūd. Cairo: Dār al-Anṣār.

———. 1980. *Kitāb Maqālāt al-islāmiyyīn wa-ikhtilāf al-muṣallīn*. Ed. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 3rd ed.

Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ṭayyib al-. 1957. *Kitāb al-Tamhūd*. Ed. Richard J. McCarthy. Beirut: al-Maktaba al-Sharqīyya.

Dhanani, Alnoor. 1994. *The Physical Theory of Kalām: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu‘tazilī Cosmology*. Leiden: Brill.

EI2 = *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Online. Ed. Peri J. Bearman et al. Leiden: Brill.

<https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-2> (accessed April 30, 2022)

EI3 = *Encyclopaedia of Islam Three Online*. Ed. Kate Fleet et al. Leiden: Brill.

<https://brill.com/view/db/ei3o> (accessed January 15, 2022)

EMPh = *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*. Second Edition. 2 vols. Ed. Henrik Lagerlund. Dordrecht: Springer, 2020.

Frank, Richard M. 1966. “The Structure of Created Causality according to al-Ash‘arī. An Analysis of the *Kitāb al-Luma‘*, §§82–164.” *Studia Islamica* 25, 13–75.

———. 1978. *Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mu‘tazila in the Classical Period*. Albany, NY: State University of New York Press.

———. 1984. “Bodies and Atoms: The Ash‘arite Analysis.” In Michael Marmura (ed.), *Islamic Theology and Philosophy*. Albany, NY: State University of New York Press, 39–53.

———. 1984. “Al-Ustādh Abū Ishāq: An *‘Akāda* together with Selected Fragments.” *MIDEO* 19, 129–202.

- Ibn Fūrak, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥusayn. 1987. *Mujarrad maqālāt al-Shaykh Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī*. Ed. Daniel Gimaret. Beirut: Dār al-Mashriq.
- Gimaret, Daniel. 1980. *Théories de l’acte humain en théologie musulmane*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- . 1990. *La doctrine d’al-Ash‘arī*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- . 2009. “Un extrait de la Hidāya d’Abū Bakr al-Bāqillānī: le *Kitāb at-tawallud*, réfutation de la thèse mu‘tazilite de la génération des actes.” *Bulletin d’études orientales* 58, 259–313.
- G&M = Shahrastānī 1986.
- Griffel, Frank. 2009. *Al-Ghazālī’s Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press.
- Juwaynī, Abū al-Ma‘ālī ‘Abd al-Malik al-. 1950. *Kitāb al-irshād ilā qawāṭi‘ al-adilla fī uṣūl al-i‘tiqād*. Ed. Muḥammad Yūsuf Mūsā and ‘Abd al-Mun‘im ‘Abd al-Ḥamīd. Cairo: Maktabat al-Khānjī.
- . 1969. *Al-Shāmīl fī uṣūl al-dīn*. Ed. ‘Alī Sāmī al-Nāshshār et al. Alexandria: Munsha‘at al-Ma‘ārif.
- . 2003. *Al-Aqīda al-Nizāmīyya*. Ed. Muḥammad al-Zubaydī. Beirut: Dār Sabīl al-Rashād and Dār al-Nafā‘is.
- Key, Alexander. 2018. *Language between God and the Poets: Ma‘nā in the Eleventh Century*. Oakland, CA: University of California Press.
- Pines, Shlomo. 1997. *Studies in Islamic Atomism*. Transl. Michael Schwarz and ed. Tzvi Langermann. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University.
- Rudolph, Ulrich. 2016. “Occasionalism.” In Schmidtke (ed.) 2016, 347–363.
- Schmidtke, Sabine. 2011. “Early Ash‘arite Theology Abū Bakr al-Bāqillānī (d. 403/1013) and his *Hidāyat al-mustarshidīn*.” *Bulletin d’études orientales* 60, 39–71.
- . (ed.) 2016. *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. New York: Oxford University Press.
- Schwarz, Michael. 1972. “‘Acquisition’ (kasb) in Early Kalām.” In Samuel M. Stern et al. (eds.), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his 70. birthday*. Oxford: Cassirer, 355–387.
- Shihadeh, Ayman. 2016. “Theories of Ethical Value in Kalām: A New Interpretation.” In Schmidtke (ed.) 2016, 384–407.
- Shahrastānī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm al-. 1934. *Nihāyat al-aqdām fī ‘ilm al-kalām*. Ed. Alfred Guillaume. London: Oxford University Press.
- . 1968. *Al-Mīlāl wa-l-niḥāl*. Ed. ‘Abd al-‘Azīz Muḥammad al-Wakīl. 3 vols. Cairo: Mu‘assasat al-Ḥalabī.
- . 1986. *Livre des religions et des sectes, I*. Transl. Daniel Gimaret and Guy Monnot. Leuven: Peeters.
- Schöck, Cornelia. 2016. “Jahm b. Ṣafwān (d. 128/745–6) and the ‘Jahmiyya’ and Ḍirār b. ‘Amr (d. 200/815).” In Schmidtke (ed.) 2016, 55–80.
- Thiele, Jan. 2013. *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya: die Naturphilosophischen Überlegungen des al-Hasan ar-Raṣṣās*. Leiden: Brill.
- . 2016a. “Conceptions of Self-Determination in Fourth/Tenth-Century Muslim Theology: Al-Bāqillānī’s Theology of Human Acts in Its Historical Context.” *Arabic Sciences and Philosophy* 26 (2), 245–269.
- . 2016b. “Between Cordoba and Nisābūr: The Emergence and Consolidation of Ash‘arism (Fourth–

- Fifth/Tenth–Eleventh Century).” In Schmidtke (ed.) 2016, 225–241.
- . 2016c. “Abū Hāshim al-Jubbā’ī’s (d. 321/933) Theory of ‘States’ (ahwāl) and its Adaption by Ash‘arite Theologians.” In Schmidtke (ed.) 2016, 364–383.
- Wolfson, Harry A. 1976. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- 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・ラーズィー著『諸分派の信条』翻訳『イスラム世界』94 (2), 29–57.
- 2021 「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『イスラム思想研究』3, 43–63.
- 小杉泰（編訳）2019 『ムハンマドのことば：ハディース』岩波書店
- 法貴遊 2020 「モノたちが互いに区別されて存在している世界：アシュアリー学派の行為論と偶因論『未来哲学』1, 188–206.
- 松山洋平 2016 『イスラーム神学』作品社

II. 翻訳

第一節 アシュアリー学派

アシュアリー学派とはアブー・ムーサー・アシュアリー（Abū Mūsā al-Ash‘arī, 48/668 年ごろ没）の後裔であるアブー・ハサン・アリー・イブン・イスマーイール・アシュアリーの支持者たちである。アブー・ハサン・アシュアリーがその主張をめぐって説いたのと同じことをアブー・ムーサー・アシュアリーが説いていたという驚くべき一致を私は聞いた。当時かれとアムル・イブン・アースとのあいだに諍論があった。アムルはこう言った「私の主について私はだれに訊ねるのがよいか」、たいしてアブー・ムーサーは言った「ほかならぬ私に訊ねればよい」。そこで、「それでは〔主は〕私にたいしてなにごとかをお定めになり、しかしてそれにたいして私に懲罰をあたえられるのか」とアムルが訊ねると、「そうだ」とかれは答えた。「なぜか」とアムルが訊ねると、「神がおまえに不正をなさないからだ」とかれは答えた。するとアムルは黙って答えなかった⁽²⁵⁾。

〔アブー・ハサン・〕アシュアリーは次のように説いた。ひとが自身の稟性 (khilqa) にかんして自らがどこから始まったのかを反省し、またどのようにしてさまざまの境地を一つ一つ経て遂に完全な稟性にまで至るのかを反省するならば、また、かれ自身ではその稟性を統馭できず、それをある段階からある段階へ移行させることも不完全から完全へと昇級せしめることも

⁽²⁵⁾ アブー・ムーサー・アシュアリーは預言者ムハンマドの教友で、第二代カリフ・ウマルの時代にはクーファ総督、第三代カリフ・ウスマーンのときにはバスラ総督を務めた。第四代カリフ・アリーを支持し、スィッフイーの戦い (37/657 年) ではアリー側の調停役であった。アリーに抗敵するムアーウィヤ軍の調停役がアムル・イブン・アース (‘Amr ibn al-‘Ās, 43/663 年没) であった。この両陣営の和平に満足せず、どちらからも離脱したのがハワーリジュ派である (cf. 大淵 2020, 36–37)。EI3, art. “al-Ash‘arī, Abū Mūsā” (Michael Lecker); art. “‘Amr b. al-‘Ās” (Khaled M. G. Keshk). またも参照。

(26)できないと確かに認識するならば、自分には全知全能の意志する創造主がいるのをそのひとは必然的に知るだろう。というのは、天性 (fitra) のうちに〔神の〕選好の痕跡が現われており、設計と計画の痕跡が稟性のうちに明らかにみてとられる以上、こうしたよく設計された行為がおのずから生成するとは想定されないからだ⁽²⁷⁾。

したがってそれには諸行為によって示される諸属性があるのは否定できない。というのも証示の様式は実際に見られるものであれ見られないものであれ変らないから、諸行為は、それが知る者であり能う者であり意志する者であることを示すように、また知や能や意志をも示すのである。言い換えれば、字義通りには、「知る者」には「かれは知をもつ者である」というほかには内実はない。同様に「能う者」には「かれは能をもつ者である」というほかには内実はなく、「意志する者」には「かれは意志をもつ者である」というほかには内実はないのである。知によって設計と計画とが実現し、能によって発生と生成とが実現し、意志によってあの時ではなくこの時やあのていどではなくこのていどやあの形ではなくこの形という特定が実現する。なおこれら属性によってそれそのものが記述されるということは、それそのものが生によって生きる者であると把握されないかぎり想定されない。これはわれわれが述べた証拠ゆえに〔たしかである〕。

さらにアシュアリーは属性否定論者を、反論しえない仕方でもう説服した。それが知る者であり能う者であることの証拠を樹てる点できみたちはわれわれと一致している。さて両属性から理解されるものは一つかそれ以上かのいずれかであるはずだ。もし一つであったらそれは「能う者である」によって知り、かつ「知る者である」によって能うことにならねばならない。すなわちそれそのものを端的に知った者はみなそれが知る者でありかつ能う者であることをも知ることになる。ところが事態はこのようではない。かくしてこの二つの観点 (i'tibār) は相異なるものとわかるのである。さてそうすると、その相異はたんに語 (lafz) に帰されるか、それとも状態 (hāl) に帰されるか、あるいは属性 (ṣifa) に帰されるかのいずれかでなければならない。もっぱら語へと帰するのは誤りである。というのも知性は〔二つの語から〕理解されたものが相異なるのであれば知性認識対象も二つ要請するし、かりに語がまったくないのだと想定しても⁽²⁸⁾、むしろ知性はみずからが概念把握するものを疑わないはずだからである。問題の相異を状態に帰すのも誤りである。というのも存在によっても非在によっても記述されない属性を認めるのは、存在と非在とのあいだに——すなわち肯定と否定とのあいだに——中間があるのを認めることだからである。これは不合理である。したがってものそのものに存する属性へ帰されるのが確定する。以上がアシュアリーの教説である⁽²⁹⁾。

しかしアシュアリーの支持者のひとり、カーディー・バーキッラーニーは、状態の肯定と否定とで言を左右にしていたが、結局はかれの見解は肯定におちついた。とはいえ〔かれは神

(26) 底本の yanqulahu を yanqulahā, yuraqqiyahu を yuraqqiyahā とそれぞれよむ。

(27) Cf. Ash'arī 1950, 17–19; 24–25; Bāqillānī 1957, 46.

(28) 底本には wa-law quddira 'adamu al-alfāzi ra'san とあり、G&M もおそらくこの読みを採用して même dans l'hypothèse où aucun mot n'existerait と訳している。

(29) Cf. Ash'arī 1950, 26–31.

の] 諸属性を、状態としてではなく、神に拠って立つ^{マフナ}内実たちとして認めた。かれは言う、「アブー・ハーシム〔・ジュッバーイー〕の認めた『状態』をわれわれは『属性』(šifa) と呼ぶ。とりわけ、状態 (hāla) を認めるならばここでいう〔内実としての〕属性もかならずあるからには」⁽³⁰⁾。

アブー・ハサン〔・アシュアリー〕は言う、「いと高き造物主は知によって知る者であり、能によって能う者であり、生によって生きる者であり、意志によって意志する者であり、^{カラム}言 (kalām) によって言う者 (mutakallim) であり、聴によって聴く者であり、視によって視る者なのである」⁽³¹⁾。存続 (baqā') をめぐってはかれの見解は区々である⁽³²⁾。

アシュアリーは次のように言った。これらの諸属性はいと高き神そのものに依って立つ無始である。しかしそれら諸属性は「神である」とも「神以外のものである」とも「神でない」とも「神以外のものでない」とも言われない。

なお神が永遠の言によって言う者であり、永遠の意志によって意志する者であるという証拠は以下のとおりたてられている。いと高き神は王である⁽³³⁾。一方で王とは命令と禁止とをもつ者である。他方で神は命令する者であり禁止する者である。すると神は永遠なる命令によって命令するものであるか、生成された命令によってそうであるかのいずれかでなければならない。もし生成された〔命令によるの〕であるとすれば、[A] 神がみずからそのもののうちにそれを生成せしめるか、[B] 〔神そのものとは別の〕或る場に生成せしめるか、[C] いずれの場にも生成せしめないかのいずれかでなければならない。[a] 神そのもののうちに生成せしめることはありえない。なぜならそうすると〔神が〕生成の場であることになってしまうからである。したがってこれは悖理である。[b] 或る場に生成せしめるのも不可能である。なぜなら当の場が命令によって記述されねばならなくなるからである。[c] いずれの場にも生成せしめないというのも不可能である。なぜならこのようなことは知性に反するからである。したがって、命令が永遠であり、神においてあり、神のもつ属性であるのは明らかである。意志や聴や視につ

⁽³⁰⁾ ジュワイニーはバーキッラーニーの著作で「状態」についての立場がはっきり書かれたものを見たことがないと述べている (Juwaynī 1969, 629)。ジュワイニーに師事したアンサーリーはバーキッラーニーの議論を次のように引用している (Anṣārī 2010, 1:487)。「状態は存在者のもつ属性であるが、「存在」によって記述されない。状態には、なにかの結果 (mu'allal) として実現するものとそうでないものがある。前者はものそのものに依存する内実^{マフナ}に由来して、ものそのものに定まる規定 (ḥukm) すべてである。たとえば生きる者が生きる者であること (kawn al-hayy ḥayyan) や能う者が能う者であること (kawn al-qādir qādiran) などである」。なお「ある基体に依存する内実^{マフナ}はいずれもその基体になんらかの状態を必然的にもたらず (yūjibu)」。後者は「ものそのものに付加的な原因なしに、それそのものを定める属性」である。たとえば物体が場所を占めること (taḥayyuz) などがそれで、この種の状態=属性は物体の存在に付加的なものである。

⁽³¹⁾ Cf. Anṣārī 2010, 1:524-43.

⁽³²⁾ Cf. Ibn Fūrak 1987, 237-40; Anṣārī 2010, 1:527; 2:675ff. 存続するものは自身に付加的な「存続」が原因で存続する。神の諸属性は神自身の存続によって存続しているが、ただし存続するものに依存するのは存続の条件ではない。たいしてバーキッラーニーは存続するものは自身によって存続すると考えた (Bāqillānī 1957, 299)。

⁽³³⁾ 「王」(al-Malik) は神の名の一つ。クルアーンには 20:114; 23:116; 59:23; 62:1 などに見える。

いてもこの説明と同様である。

アシュアリーは言う。神の知は一つであるが、知られるもの——ありえないもの、ありうるもの、必然的なもの、存在するもの、非在のもの (ma'dūm) ——すべてに結びついている。神の能も一つであるがありうるもののなかでも存在の妥当性のあるものすべてに結びついている。神の意志も一つであるが特定を受容するものすべてに結びついている。

神の言も一つであるが、命令、禁止、言明 (khabar), 下聞 (istikhbār), 約契 (wa'd), 威迫 (wa'id) でもある。これらの相 (wujūh) は神の言が内包する複数の観点へと帰着するのであって、その言それ自体の複数性に帰着しはしない。天使の舌をつうじて預言者たち——かれらのうえに平安あれ——に降された表現 ('ibārāt) や語 (alfāz) は無始なる言を証示するもの (dalālāt) である。その証示は生成的な被造物で、証示されるもの (madlūl) のほうは無始永遠である。読誦と読誦されるものや詠誦と詠誦されるものとの違いは想起と想起されるものとの違いの如くである。つまり想起は生成的で想起されるものは永遠的である⁽³⁴⁾。こうした厳密さにおいてアシュアリーはハシュウ派 (al-Hashwiyya) の一団と相異なる。というのは、同派は [クルアーンの] 声 (hurūf) や言葉 (kalimāt) が永遠であると決めるからである⁽³⁵⁾。言とは、アシュアリーによれば、そのもの自身に存立する内実であり、表現とは別のものである。表現とは人間のがわからその内実を証示するものである。「言う者」とは、かれによれば、そのうちに言が依って立つ者 (man qāma bihi al-kalām) のことであるが、他方でムウタズィラ学派によれば、言を為す者 (man fa'ala al-kalām) のことである。後者にとっては「表現」が譬喩的にまたは同名異義的に「言」と名指されている。

アシュアリーは説く、「神の意志は一つにして無始永遠であり、神固有の行為ならびに人間の行為——ただし行為は人間のための被造物であるというかぎりでは [人間の] で あって、人間によって獲得されたものであるかぎりではない——といった、[神によって] 意志されるものすべてに結びついている」⁽³⁶⁾。さらにこれに基づいてこうもかれは説いている、「神はすべてを、善い事柄も悪い事柄も益も害も、意志している。みずからが意志し知っているとおり、神は、みずからが知りペンに命じて護持された書板に書きとめたことを、人間にたいして望んでいるのである。これこそが変更も取り替えもできない神の規定 (ḥukm), 予定 (qadā'), 定め (qadar) なのである。[神に] 知られていることや定められている類いのことに違えるものが、[現実] に生ずることは不可能なのである」。

耐えられない事柄を [神が人間に] 課すこと (taklīf mā lā yutāqu) はアシュアリーの教義にしたがえば所述の理由からありうるが⁽³⁷⁾、さらに次の理由がある。すなわち、能力 (istitā'a) はか

⁽³⁴⁾ Cf. Ash'arī 1950, 33–46.

⁽³⁵⁾ 「ハシュウ派」は、もとはムウタズィラ学派が伝承主義者に向けた蔑称である。しかしシャフラスターニーは伝承主義者のなかでも擬人神観 (tashbīh) に陥った者をそう呼んでいる。EI3, art. "Hashwiyya" (Jon Hoover).

⁽³⁶⁾ Cf. Ash'arī 1950, 47–59.

⁽³⁷⁾ アシュアリー派内の多数派と対照的に、「耐えられない事柄を神が人間に課すこと」を認めないのはムウタズィラ学派およびハナフィー=マートゥリーディー学派である。

れによれば偶有であり、偶有は二つの時にわたって存続することはない。したがってその義務賦課の時点では、義務賦課された者はけっして能う者ではない。さらなる理由として、義務賦課される者には神の命じたことを生成する能はない⁽³⁸⁾。なお、行為の能がまったくない者にもそうした義務賦課がありうるというのは悖理である——たといそのことがかれの書⁽³⁹⁾のうちで明言されていたとしても。

アシュアリーは言う、「人間は自身の行為を能しうるものである。なぜならひとはみずからの自身のうちに顛えや痙攣による運動と選択 (ikhtiyār) ないし意志による運動とのあいだに必然的な差異を看取するからである。この差異は、選択による運動は能のもとで発生し能う者の選択に依存するということに帰趨する」。したがってこれに基づいてかれはこう説く、「獲得されるもの (muktasab) は、発生した能の対象 (maqdūr) であり、生成的な能のもとで発生するものである」。

アブー・ハサン⁽⁴⁰⁾ [・アシュアリー] の原則にしたがえば、生成的な能は諸事象 (ahdāth) になんらの影響 (ta'thīr) ももたない⁽⁴¹⁾。生成の様相 (jihāt al-ḥudūth) は原子 (jawhar) または偶有との関係において異なることのない同一の事項である。したがってかりに生成という事項に〔生成的な能が〕影響することがあったとすれば、すべての被生成物の生成に影響することになってしまい、さては色や味や匂いの生成、また原子や物体の生成についてまでもこれがあてはまってしまう。そうするとさらには生成的な能によって天と地⁽⁴²⁾が実現するのを許容することになる。ただし人間がある行為を意志し専心するとき——当の行為は獲得 (kasb) と呼ばれる——いと高き神は〔実際に〕発生する行為を生成的な能の後、または下で、または共に実現することでその慣行⁽⁴³⁾を実施している。それ（行為）はいと高き神にとっては創始や生成としての創造であり、人間にとってはかれの能の下での発生としての獲得である。

カーディー・アブー・バクル・バーキッラーニーはこうした〔アシュアリーが論及した〕範囲から少し進んで、以下のように言った。「生成的な能は〔なにも〕存在せしめないことについては既に証拠がたてられた。しかし行為の属性や相や観点は、生成という一面にのみ限られるわけではない。却ってここには生成以上のさらなる別の相が複数存する。すなわち原子が空間占有的な原子であり偶有を担うものであること、あるいは偶有が偶有であり色であり黒である等々といったものである」。これらは状態論者にとっての状態のことである。かれは説く、「行

⁽³⁸⁾ 底本には li-anna al-mukallafa man yaqdiru 'alā ... とあるが、G&M, 324, n. 52 によればかれらが参照した写本群のほとんどすべてで wa-li-anna al-mukallafa lan yaqdira 'alā ... とある。本訳者もこれにしたがう。

⁽³⁹⁾ 文脈からアシュアリーの書をさすとみられるが具体的には不明である (G&M, 324, n. 53)。

⁽⁴⁰⁾ 底本の Abū al-Ḥusayn を Abū al-Ḥasan に訂正する。

⁽⁴¹⁾ 生成的（有始的で、永遠的でない）能——たとえば人間の能——は、行為の発生において能動的な作用を持たない、すなわち人間は真の作用者ではない、ということ。

⁽⁴²⁾ 底本に al-samā' 'alā al-ard' とあるのを G&M, 324 は大多数の写本にしたがって al-samā' wa-al-ard と読んでおり、本訳者もこれにしたがう。クルアーンの以下の記述に基づくと、底本どおりの読みを、天を地のうえに落とすと解釈できないこともない。「許可なしには地上に落ちてこないようにしてくださる (wa-yumsiku al-samā' an taqa'a 'alā al-ard' illā bi-idhnihi)」(22:65)。

⁽⁴³⁾ Cf. G&M, 324-325, n. 62.

為が生成的能によって発生したものである、またはそれのもとで発生したものである、といった様相は特殊な関係であり、これが『獲得』と名指されるのである。すなわちこれは生成的能の影響 (athar) なのである。かれは説く、「ムウタズィラ学派の原理のとおり能——つまり〔同学派のいわゆる〕無始的な能者性 (qādiriyya qadīma) ——が生成や存在といったなんらかの状態——つまり行為のなんらかの相——にたいして、影響を及ぼすことがありうるとするならば、どうして生成的能は生成物の属性であるところの状態——つまりたとえば運動が特定の態勢にあることのような行為のなんらかの相——にたいして、影響を及ぼすことがありえないのだろうか。というのも「運動」や「偶有」から端的に解されるものは「立つ」や「坐る」から解されるものとは異なる。「立つ」はすべて運動だが、運動がすべて「立つ」ではないので、両者はたがいに識別される二状態なのである。知られているとおり、ひとはだれしもわれわれが「存在せしめる」と言うのと、「礼拝する」「齋戒する」「坐る」「立つ」と言うのとを区別する。ちょうどいと高き造物主にたいして人間に帰属される様相を帰属させるのが不可能であるのと同様に、人間にたいしていと高き造物主に帰属される様相が帰属させるのもありえないのである。

かくしてカーディー [・バーキッターニー] は生成的能が〔行為に〕影響を及ぼすのを認めたのである。その影響は特定の状態である。すなわち生成的能が行為と結びつくことで生じる、行為のなんらかの様相である。そしてこの様相が賞罰の対象となるような具体的なもの (muta'ayyana) である。というのも、殊にムウタズィラ学派の原理にしたがえば、存在はそれが存在であるかぎりにおいては賞罰いずれにもあたせず、すなわち〔行為の〕「善い」あるいは「悪い」という様相が報い (jazā) の対象となるからである。「善い」・「悪い」は「存在する」以上の本体的属性であり、ゆえに存在者は存在者であるかぎりにおいては善くも悪くもないのである。

かれは言った、「二つの属性を」、すなわち二つの状態を、「認めるのがあなたがた (ムウタズィラ学派) に許容されるなら、生成的能と結びついているような状態を一つ認めるのがわたしには許容される」。「それは未知の状態である」と言う者については、われわれは可能なかぎりその様相を明らかにしたうえ、それがどのようなものであるかを説明し、そのいかなるかも例解した。

しかして二聖都の導師アブー・マアラー・ジュワイニーは〔バーキッターニーの〕この解説から少しく進んでこう言った、「こうした能や能力を認めないのは知性にも感覚にも拒まれることの一つである。いかなる点でも影響をもたない能を認めるのは能をまったく否定するのと同断である。また行為していない状態での影響を認めるのはとりわけ影響を認めないのと同断である。状態とは、かれら (状態論者) の原理にそくせば、存在と非在のいずれによっても記述されない。これによってみるに人間の行為とその能とは関係が字義どおりにあるはずなのである。ただしそれは生成ないし創造というかたちではない。事実、創造とは自律的に非在から〔行為を〕存在せしめることと認知されているが、人間は自分自身のうちに〔行為創造に〕似たもの感ずるように、自律性のないことも自分自身のうちに感ずる。ゆえに行為の存

在は能に依拠し (yastanidu), 能の存在は別の原因 (sabab) に依拠する。その原因と能との関係はちょうど行為と能との関係にひとしい。このようにして或る原因は別の原因に依拠し, 諸原因の原動者 (musabbib al-asbāb) に極まる。これすなわち絶対的に自足的な, 諸原因やその諸結果の創造者である。じつに, あらゆる原因はある点では自足的であったとしてもかならず別の点では依従的であるのにたいし, いと高き造物主は絶対的に自足的であって依従も欠乏もない」。

この見解は, かれが形而上学を説く哲学者たちからかりうけ思弁神学という舞台上で提示したものにほかならない。ただし原因と結果の関係は, かれらの原理によれば⁽⁴⁴⁾, 行為と能〔の関係〕に固有ではない⁽⁴⁵⁾。むしろ存在する生成物すべてについて同じ判断がなされる。そうすると本性 (tab') 〔の存在を事物に認め〕, 物体が物体を在らしめるというかたちで影響し, 自然 (tabā'i) が自然を生成するというかたちで影響するのだと主張する結果になる。だがこれはイスラム教徒の立場ではない。しかも哲学者たちのうちでも真理をもとめる者たちの見解では, 物体は物体の存在化には影響しないのであるから, どうしてそうありえようか。かれらはこう説くのだ, 「〔物体が〕物体や物体のうちなる能力 (quwwa) から発出することはありえない」。なんとすれば物体は質料と形相との結合体だからである。かりに影響するのだとしたら二つの点で, すなわち質料と形相をつうじて影響することになる。だが質料は欠如的な自然を有するので, かりに影響するとすれば欠如と協働して影響することになってしまう。だが後件は悖理であるから, 前件 (「物体が物体の存在化に影響する」) も悖理であり, 矛盾命題が真なのである——すなわち物体および物体のうちなる能力が別の物体に影響することはありえない。より徹底して真実を確かめ, 思索をより深めた者は, 物体および物体のうちなる能力にかんすることからさらにすすんで, 自体的には可能者であるもの (jā'iz bi-dhātihī) すべてにまで論歩をすすめてこう説く, 「自体的には可能者であるものはいずれも, いかなるものをも生成しえない」。というのもかりに生成するのだとしたら可能性と協働して生成することになるが, 可能性は欠如的な自然を有するのであるから, 可能者とその本体だけでみるとそれは欠如である。したがってかりに欠如と協働して可能性が影響するとすれば欠如が存在に影響することになってしまう。だがこれは悖理である。字義どおりに「在らしめるもの」はかくて本体的必然存在者 (wājib al-wujūd li-dhātihī) しかありえない。それ以外の諸原因は存在を授かるべく準備させるものなのであって, 真の存在を生成しはしないのである。以上についてはやがて解説するが, 奇妙な点は, 導師アブー・マアラー [・ジュワイニー] の言説の出所が以上のようなのであるならば, いかにして行為は原因へと字義どおりに帰属させられるのだろうか, ということである。

ここでこの論考の主題であるところの人物の言にたち戻ろう。アブー・ハサン・アリー・イブン・イスマーイール・アシュアリーはこう説いた, 「字義どおりの創造者がいと高き造物主である以上, かれは創造において他のなにもとも協働しない」。いと高き神の記述 (wasf) のう

⁽⁴⁴⁾ 底本には 'alā aṣlihi とあるが, G&M, 328, n. 82 によればかれらが参照した写本のほぼすべてで 'alā aṣlihim とある。本訳者もこれにしたがった。

⁽⁴⁵⁾ 原文の yakhtaṣṣu を takhtaṣṣu と訓む。

ちもっとも固有なものは、創成 (ikhtirā') の能である⁽⁴⁶⁾。かれは「これはいと高きかれの御名『**神**』の解説である」と言う。なおアブー・イスハーク・イスファラーイーニー師は「神にもっとも固有な記述は、あらゆる『**ある**』 (akwān) から神を弁別するのを必然と為す『**ある**』 (kawn) である」と説いた。またかれら (アシュアリー学派) には、「われわれは次のことを確信的に知る。存在者はみななんらかの事柄によって他から弁別される。さもなければあらゆる存在者は共通で類同的であることにならざるをえない。しかしいと高き造物主も存在者である。ゆえにかれはもっとも固有な記述をもって他のあらゆる存在者から必ず弁別されなくてはならない。とはいえ知性はこのもっとも固有なるものを認識するには至りえず、いかなる啓示もそれを告げない。それゆえわれわれは判断保留するのである」と説いた者もある。それでは知性はそもそも造物主を認識しうるのだろうか。この点についても諸説あるが、上述のものにはディラール (Dīrār ibn 'Amr, 200/815 年没) の教説がちかい。ただしディラールが何性 (māhiyya) という語——これは表現として否定される——をいと高き神にたいして用いたのはまた別である⁽⁴⁷⁾。

アシュアリーの立場では、あらゆる存在者が見られうる。視覚 (ru'ya) を成立させているのは存在にほかならないからである。したがっていと高き造物主も存在者であるからには見られうる⁽⁴⁸⁾。さらに啓示は信仰者が来世で造物主を見ると述べている。いと高き神はこう仰有っている、「その日には、明るく輝く顔また顔、主を仰ぎ見る」(75:22-23)。これとは別の章句や伝承でもそうである。しかしアシュアリーは言う、「位置、場所、姿形、向き合い、光線の接触あるいは刻印によって視覚が神に結びつけられることはありえない。というのもこれらすべては不合理だからである」。ただし視覚の何であるかにかんしてアシュアリーには二つの説がある。一は、特別な知識 ('ilm makḥṣūṣ) であるとの説である。「特別」というのは、視覚が非在ではなく存在に結びつけられるという意味である。他は、[視覚とは] 知識を越えた認識 (idrāk) であり、認識対象へ影響を及ぼすこともそれから影響を被ることも含立しないとの説である。

いと高き造物主には聴と視という永遠の属性があるのをかれは認める。それらは知識を越えた認識であり、それぞれ一々に特定の認識対象に——ただし [そうした対象が] 存在するのを要件とする——かかわる。かれは両手も顔も伝承にもとづく属性 (ṣifāt khabariyya) として [神に] 認めて、「啓示がこうしたことに言及しているのだから⁽⁴⁹⁾、言われているとおりにそれを認

⁽⁴⁶⁾ これにたいしてムウタズィラ学派は「無始である」(qidam) がもっとも神に固有な記述であると考え (Shahrastānī 1968, 1:44-45; 大淵 2021, 43-44; 51-52)

⁽⁴⁷⁾ ディラール・イブン・アムルはイスラム神学における最初期の体系的理論家のひとり。かれを名祖とするディラール派を、シャフラスターニーは「ジャブル派」の部において一章を捧げて論じている。ディラールは、神が神以外の知らない何性を有すると主張した。その意図するところは、人間が神を証拠ないし伝聞によって知るのにたいし、神は自身を直接的に知るということである。しかし神は復活の日に信仰者たちに第六感 (ḥassa sādisa) を創造し、これによってかれらは神の何性、すなわちかれの何であるか (mā huwa) を見るのである。Ash'arī 1980, 281-282; Shahrastānī 1968, 1:91 (G&M, 304-305); Schöck 2016, 66-76.

⁽⁴⁸⁾ Cf. Ash'arī 1950, 61-68. 神を見ることが可能か否かはアシュアリー学派とムウタズィラ学派を分ける諸論点のうち主要なものといえる。ムウタズィラ学派の議論は大淵 2021, 50-51 を見よ。

⁽⁴⁹⁾ 神の「顔」はたとえば「永遠に変わらぬは威風堂々たる主の御顔のみ」(55:27) に、「手」は「こ

諾せねばならない」と、[そうした章句に] 解釈をもちこむのを避けた初期世代の方法へとかれは傾倒して説いていた。だが他方で解釈を許容する言述もかれは残している。

約契と威迫、[神の] 御名、規定、啓示と知性とをめぐるかれの立場はムウタズィラ学派とはあらゆる点で対蹠的である⁽⁵⁰⁾。

かれは信仰 (īmān) とは心による是認 (taṣḍīq) であると説いた。いっぽう舌をつうじたことばや四肢をつうじた実践は枝葉である。したがって心で是認する者、すなわち心でいと高き神の一性を認諾し、いと高き神のもとから使徒たちがもちきたらしたのについてかれらを心で真であると認める者はみなその信仰は真正であり、こうしたことのいずれをも否定するのでないかぎり信仰より逸脱してはいないのだから、その状態で息絶えたとすればかれは救済せられる信仰者なのである。

重罪人 (ṣāhib al-kabīra) は、改悟 (tawba) せずにこの世を去った場合には、かれの処遇はいと高き神に委ねられる⁽⁵¹⁾。とはいえその者は神の慈悲によって赦されるか、預言者に取り做してもらえるか——というのも預言者は「わが取り做しはわれらの共同体の重罪を犯した者どものためにある」⁽⁵²⁾と仰っている——あるいは罪の度合におうじて懲罰をうけそのうえで神の慈悲により樂園にはいるかであって、不信仰者たちとともに火獄に永住することはありえない。心のうちにはほんの僅かの信仰がある者ならばいずれも火獄から救い出すと啓示は述べているからである⁽⁵³⁾。アシュアリーは説く、「その者が改悟したならばいと高き神はその改悟を受け容れねばならない、と知性による判断にしたがって言うことはできない。なぜというに神が義務づける御方なのであり、神には何ものも義務づけられないからである。もちろん改悟者の改悟を [神が] 受け容れ、困窮する者たちの祈りを聞き届けられると啓示は述べている⁽⁵⁴⁾。神は創造における主人であり、神は望むことを為し、意志することをお決めになるのである。かりに神が被造物の一切を樂園にいれるとしても支障はなく、あるいは火獄にいれるとしても不義 (jawr) ではないのである。なぜというに不正 (zulm) は裁量する当のひとが具有しえないものを裁量すること、ないしは置かれる当の場所でない場所にもものを置くことだからである。神は

れ、イブリース、このわしが手によって創造したものになぜ挨拶せぬ」(38:75) というクルアーンの章句にみえる。

⁽⁵⁰⁾ Cf. Ash'arī 1950, 127–131; Ibn Fūrak 1987, 163ff.

⁽⁵¹⁾ たいしてハーリジュ派は重罪人を不信仰者と断定していた。ムウタズィラ学派は重罪を犯した者は信仰者でも不信仰者でもないといういわゆる「中間の段階」の存在を主張した (本誌 26 頁参照)。アシュアリーによればムウタズィラ学派の名祖ワースィル・イブン・アター (Wāsil ibn 'Atā', 131/749 年没) はこの主張によって共同体から「身を引き」(i'tazala), 「ムウタズィラ学派」と称されるようになった (Ash'arī 1950, 124)。なお「ムウタズィラ学派」という名称の由来については諸説あり、たとえば大淵 2020, 32 を見よ。

⁽⁵²⁾ 小杉 (編訳) 2019, 542 にも所収。ムウタズィラ学派神学において重罪人は執り成されない。したがってこの預言者伝承は悔悟した重罪人が念頭におかれていると解釈される (本誌 29 頁を参照)。

⁽⁵³⁾ たとえば、「ただ善き事柄を一粒の重みでも実践した者はそれを見る。ただ悪しき事柄を一粒の重みでも実践した者はそれを見る」(99:7–8)。

⁽⁵⁴⁾ たとえば、「みなにはわかっていないのか、神こそはそのしもべたちの悔悟を嘉納し、かれらの自由喜捨をお受け下さる御方だということが」(9:104)。

絶対的な主人である。したがってかれからは不正が想定されず、不義に関係づけられないのである」。

アシュアリーはさらにこう説く。義務はすべて啓示に基づく。知性は何も義務づけず、善い悪いといった判断も要請しない。いと高き神の知識 (ma'rifa) は知性によって得られるが、義務づけられるのは啓示によってである⁽⁵⁵⁾。いと高き神は仰有った、「われらが懲罰を下す場合にはかならずまえもって使徒を遣わすことにしてある」(17:15)。施与者への感謝も、従僕への褒賞も、叛徒への懲罰も同様であり、これは知性ではなく啓示によって義務となる。たほういと高き神にたいしては〔人間の〕知性によってはなんらも義務ではない。健全 (ṣalāḥ) も最適 (aṣṣalāḥ) も恩寵 (luṭf) もそうである⁽⁵⁶⁾。義務づける叡智という点から知性が要請する事柄はいずれについても、別の面ではむしろその反対を知性は要請するのだ。

義務賦課そのものは神の義務ではなかった。なぜなら神に利益がもたらされることはなく、不利益が防がれることもなかったからである。神は賞罰をつうじて人間に報い能う者であり、寛容 (takarrum) や慈善 (tafaḍḍul) をもってかれらに恵与し能う者である。褒賞、慈善、恩寵はみな神からの恵みであり、懲罰と責苦はいずれも正義 ('adl) である。「何を為したまおうと、〔神は〕だれにも咎められることはない。かれらのほうが咎められる」(21:23)。使徒の派遣は〔神にとって〕義務でも不可能でもなく許容的な事項である。しかしながら、派遣をしたあとでは、神異 (mu'jizāt) をつうじてかれらを加護し、かれらが過ちを起こさぬよう無謬とすること ('isma) は義務の一つである。なぜなら義務賦課に何の矛盾もないようにするためには、〔預言者をつうじて啓示を〕聞く者には〔預言者性を〕主張する者の正直さを知るためにとる方途があるはずで、他方では〔従わない〕口実を取り除いておくはずだからである。

神異とは、慣行に反する行為であり、挑撥的宣言 (taḥaddī) といっしょになされる。これは反駁をまぬかれており、〔信仰の〕状況証拠 (qarīna) としてのことばによる是認に相当する。〔かかる神異は〕慣行を破ることと、慣行に違えることを確立することに分類される。聖者の奇蹟 (karāmāt) も真実である。ただしそれは預言者を是認することでもあり、神異の確証なのである。

信仰と服従 (tā'a) は神がもたらす成功 (tawfiq) によって、不信仰と反抗 (ma'ṣiya) は神が見放すこと (khiḍhlān) で生ずる。成功とは、アシュアリーによれば、服従する能が創造されることであり、見放しとは、かれによれば、反抗する能が創造されることである。かれのある支持者によれば、善き事柄への手段を便宜することが成功であり、その逆が見放しとなる。

啓示はたとえばペン (qalam) や書板 (lawḥ), 玉座 ('arsh), 高御座 (kursī), 樂園 (janna), 火獄 (nāl) といった不可視の事物を伝えるが、これらは字句どおりに受けとり伝わったままに信仰せねばならない。そうしたことがあると認めるのは不合理なことではないからである。来

⁽⁵⁵⁾ たいしてムウタズィラ学派とハナフィー=マートゥリーディー派は知性からみて義務づけられる事柄があるという立場で、神の存在を知るのもそうした義務の一つと考えられる。ムウタズィラ学派については本誌18頁をみよ。

⁽⁵⁶⁾ Cf. Ibn Fūrak 1987, 124ff. またムウタズィラ学派の立場は本誌20-22頁をみよ。

世で生ずる未来の事象については、たとえば墓での審問 (su'āl al-qabr) と賞罰、あるいはまたたとえば秤 (mīzān), 清算 (ḥisāb), スイラート橋 (ṣirāt), 二つの群れ——「樂園への一行と地獄への一行」(42:7)——への分割などが伝えられるが、これらも真実であり、認め、字句どおり承けとるのでなければならぬ。こうしたことが存在することにはなんら不合理もないからである⁽⁵⁷⁾。

クルアーンは、アシュアリーによれば、雄弁 (balāgha), 均整 (naẓm), 流暢 (faṣāḥa) という点で神異である⁽⁵⁸⁾。アラブ人には剣 [をとる] か [クルアーンに] 対抗するか⁽⁵⁹⁾の選択があったが、かれらは比較ができずにより厳しいほうを選んだ。なおかれの支持者には、[はりあおうとする] 動機を取り去り対抗を防ぐという点と、不可視のものについて伝承するという点でクルアーンには神異性があるのだと考える者もある。

かれは説く、「指導者位は合意 (ittifāq) と選出 (ikhtiyār) によって定められるのであり、指名 (naṣṣ) や指定 (ta'yīn) によるのではない。なぜというに、もしあのおとき [アリーに] 指名があったとしたらそれを伝える動機は豊富にあったろうから公にならないはずはなかったろう」。バヌー・サーイダ (Banū Sā'ida) の庇のもとでかれらは [初代指導者について] アブー・バクル (Abū Bakr, 13/634 年没) で合意した。しかしてアブー・バクルによる指定によってウマル ('Umar ibn al-Khaṭṭāb, 23/644 年没) [が次代指導者だということ] に合意した。そして協議 (shūrā) を経て、ウスマーン ('Uthmān ibn 'Affān, 36/656 年没) で合意した。ウスマーンののちにはアリー ('Alī ibn Abī Ṭālib, 40/661 年没) で合意した。指導者位に就いた順に、かれらは美德の順をなしている⁽⁵⁹⁾。

さらにかれは説く、「アーイシャ ('Āisha, 58/678 年没) とタルハ (Ṭalḥa ibn 'Ubayd Allāh, 36/656 年頃没) とズバイル (Zubayr ibn al-'Awwām, 36/656 年頃没) については、かれらが誤りから復帰したとだけわれわれは言おう。タルハとズバイルは十名の福者のうちの二人である⁽⁶⁰⁾。ムアーウィヤ (Mu'āwiya ibn Abī Sufyān, 60/680 年没) とアムル・イブン・アース ('Amr ibn al-'Āṣ, 43/663 年没) にかんしては、両者が真の指導者 (アリー) に逆らったため、アリーは叛徒⁽⁶¹⁾に向かうようにしてかれらとたたかったのだとだけわれわれは言おう。翻ってナフラワーンの者ども

⁽⁵⁷⁾ Cf. Ibn Fūrak 1987, 170ff.

⁽⁵⁸⁾ ムウタズィラ学派の考えはたとえば本誌 33-35 頁をみよ。

⁽⁵⁹⁾ Cf. Ash'arī 1950, 133-6; Ibn Fūrak 1987, 180ff.

⁽⁶⁰⁾ アーイシャは初代カリフ・アブー・バクルの娘で、預言者ムハンマドの妻のひとりであった。第三代カリフ・ウスマーンと第四代カリフ・アリーに批判的な立場をとり、それはラクダの戦い (36/656 年) でアリーに敗北するまで続いた。アーイシャとともに反アリー陣営を張ったタルハとズバイルはこの戦いで敗死した。しかしアシュアリーがここで述べているように、スンナ派においてタルハとズバイルは称えられるべき教友としての地位を保っている。

⁽⁶¹⁾ ahl al-baghy. クルアーンの「そしてもしいずれか一方が相手に無法に振る舞う (baghat) なら仕方がない、徹底的に無法に振る舞う方を攻めて、神の御命にたち還らせるよう」(49:9) という章句はアリーがムアーウィヤ勢力を討つ正当性の理由となった (cf. G&M, 338, n. 156)。

(ahl al-Nahrawān) ⁽⁶²⁾は、預言者からの伝承によれば、変節漢⁽⁶³⁾である。アリーはいかなる状況においても正しくあった。かれのゆくところ、真理がかれともにあった」。

*本研究は JSPS 科研費 JP19J20770 による研究成果の一部である。

(東京大学大学院人文社会系研究科博士課程／Doctoral Student, Graduate School of Humanities and Sociology, the University of Tokyo; 日本学術振興会特別研究員／Research Fellow of Japan Society for the Promotion of Science)
(フライブルク大学博士課程／Doctoral Student, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)

⁽⁶²⁾ ナフラワーンの戦い (38/658 年) では、カリフ・アリーがアブドゥッラー・イブン・ワフブ ('Abd Allāh ibn Wahb) に率いられたハワーリジュ派に圧勝した。Cf. *EB*, art. "Abdallāh b. Wahb" (Keith Lewinstein).

⁽⁶³⁾ al-shurāt al-māriqūn 'an al-dīn. クルアーンに次のようにある。「また人によっては、神の御気になおと願うあまり、われとわが身を売る (yashī nafsaḥū) 者もある。神はそのしもべたちには心優しくおわします」(2:207)。「とにかく、現世を売って (yashrūna al-ḥayawāt al-dunyā) その代りに来世を獲ようと志す者は、大いに神の道に戦うがよい。神の道に戦う者は、戦死してもまた凱旋しても、われらがきつと大きな褒美を授けてやろうぞ」(4:74)。