

ガザリーと論理学

中村廣治郎

序

ガザリー（一〇五八—一一二一年）には論理学に関する著作が幾つかある。だがこの方面に関するガザリーの研究はこれまであまりなされてはいない。僅かに最近の研究としてシエルオによる *al-Qisās al-Musāqim*（「正しい秤」）の仏訳とその内容の分析⁽¹⁾、論理学をめぐるイブン・ハズム（一〇六四年没）、ガザリー、イブン・タイミーヤ（一三二八年没）の三人の思想家の態度に関するブランシュヴィクの比較研究⁽²⁾、および法理論におけるガザリーの推理論（キヤース）についての研究⁽³⁾、論理学を含む古代ギリシャの諸学に対するスンニー・ムスリム学者たち（ガザリーを含む）の見解についてのゴルトツイハーの研究⁽⁴⁾がある程度である。ガザリーの論理学思想がイスラム哲学の流れの中において、またイスラム思想史全体の中でいかなる位置を占めるのか、あるいはガザリー自身の思想的宗

教的営みの中で彼の論理学研究がいかなる意味をもったのか、などの問題は今後に残された研究課題といわざるをえない。ここでいう「論理学」(mantiq)とは、いうまでもなくアリストテレスによって確立され、後の註釈家たちによって研究され、イスラム世界に移入された形式論理学を指す。したがって、前述のような問題に答えるには、その前にイスラム哲学内部における論理学的研究、ならびにそれとの関係におけるイスラム内の——特に法学における——固有の伝統的推論形式についての研究が前提となるが、これがまた未開拓の分野であるというのが実状である⁽⁵⁾。

トータルな形でのガザリー研究を屈指している筆者が本稿で試みようとすることは、そのようなガザリー研究の予備段階として、ガザリーが論理学をどのように理解し評価したのか、それに対する彼の態度とその変化を彼自身の著作の中で探り出し、その史的意義と、それがガザリーの思想発展の中でもつ意義について、若干の問題点を指摘することである。

- 1 V. Chelhot, "«Al-Qis̄tās al-Mustaqim» et la connaissance rationnelle chez Gazālī," *Bulletin d'Études Orientales*, XV (1955-57), pp. 7-98.
- 2 R. Brunschwig, "Pour et contre la logique grecque chez les théologiens-juristes de l'Islam," *Convegno Internazionale 9-15 Aprile 1961* (Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1971), pp. 185-209.
- 3 Do., "Valeur et fondement du raisonnement juridique par analogie d'après Al-Gazālī," *Studia Islamica*, XXXIV (1971), pp. 57-88.
- 4 I. Goldziher, "Die Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften," *Abhandlungen der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften* (Philosophisch-Historische Klasse, Jahrgang 1915), pp. 1-46.

5 イヌムトにおける論理学史として、N. Rescher, *The Development of Arabic Logic* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1964) がある程度だが、残念ながら筆者はまた本書を手にすることかたじけなくせらる。このほか G. E. von Grunebaum (ed.), *Logic in Classical Islamic Culture* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970); Kwame Gyekye (tr.), *Arabic Logic: Ibn al-Tayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge* (Albany: State University of New York Press, 1979) なども、中々前著の次に R. Brunschwig, "Logic and Law in Classical Islam," *ibid.*, pp. 9-20; Josef van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology," *ibid.*, pp. 21-50 を青染むる。

一 著作の成立年代

ガザリーには多数の著書があるが、⁽¹⁾その中で論理学に関係するものとしては、次の五点が知られている。すなわち、(1) *Maqāsid al-Falāsifah* (「哲学者たちの意図」)、(2) *Mi'yār al-'Ilm* (「知識の試金石」)、(3) *Mihābh al-Nazar* *fil-Manāiq* (「論理学における論証の基準」)、(4) *al-Qistās al-Mustaqim* (「正しき秤」)、(5) *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl* (「法理論精要」)である。これらはすべて現存し、刊行されている。このうち(1)は、論理学・神学・自然学の三部よりなる「哲学」(falsafah)の概要書であって、論理学プロパーの著作ではない。同様のことが(5)についてもいえる。後者は法理論に関する大著であるが、その序論として五〇ページ余りが論理学の解説に当てられている。しかし、その分量や内容からみて、これら両著とも独立の一書とみなしうるものである。(4)も厳密に言えば、シーア派の過激な一分派であるタファリーム派(イスマール派、バーティニー派ともいわれる)の批判書として書かれたものである。しかし、批判の方法として用いられた論理学的基準がそこに明らかにされており、一般には本書は論理学書

として広く読まれてきたといわれる。⁽²⁾

ところで、ガザリーはしばしば自著の中で自分の他の著作について言及したり、予告したりしているので、これを手掛りにまず前述の論理学書の執筆順序を考えてみよう。初めに、*Maqāsid* の序文と跋文には、⁽³⁾ 続いて執筆される予定の哲学批判の書 *Tahāfut al-Falāsifah* が予告されている。このことから執筆順序として、⁽⁴⁾ *Maqāsid* → *[Tahāfut]* が当然ながら成立する。次に、*Tahāfut* の中で、その内容の理解のために *Mi'yār al-ʿIm* の執筆が予告され、⁽⁴⁾ また *Mi'yār* には *Tahāfut* がしばしば言及されている。⁽⁵⁾ このことから、⁽⁶⁾ *[Tahāfut]* → *Mi'yār* の関係がなり立つ。また、*Mihābh* の中で *Mi'yār* が言及されていることから、⁽⁶⁾ *Mi'yār* → *Mihābh* という順序が成立する。さらに、*Qisās* の中で *Mi'yār* と *Mihābh* が言及されていることから、⁽⁷⁾ *Mi'yār* → *Mihābh* → *Qisās* の関係がなり立つ。次に、*Faiṣal al-Tafriḡah* という別の著作の中で *Qisās* が言及され、⁽⁸⁾ *Mustasfā* の中で *Faiṣal* が言及されていることから、⁽⁹⁾ *Qisās* → *[Faiṣal]* → *Mustasfā* という関係が成立する。以上の ^(A) ^(B) の事実から、*Maqāsid* → *Mi'yār* → *Mihābh* → *Qisās* → *Mustasfā* という執筆順序が結論づけられる。

次にわれわれは、これらの著作が具体的にガザリーの生涯のいかなる時期に成立したのかを決定しなければならぬ。いま便宜上、彼の生涯を勉学時代、教授時代、引退期の三期に大きく分けて考えてみたい。⁽¹⁰⁾ まず第一期の勉学時代（一〇五八—一〇九一年）。ガザリーは西暦一〇五八年（ヒジュラ暦四五〇年）にホラーサーン地方のトゥースという町で生まれた。郷里とジュルジャンで初等教育を受けた後、一〇七七年頃、ニーシャープールのニザーミーヤ学院に移り、そこで当代随一の碩学イマーム・ル・ハラマインの指導の下でイスラム諸学を学ぶ。一〇八五年にこの師が没してからガザリーは、セルジューク朝スルターンのワズィールとして強大な権力をもち、シアア派に対抗し

てスンニー派イスラムの復興に努力していたイスファハーンのニザーム・ル・ムルクのもとに移る。やがてこのワズイルに認められて、彼は一〇九一年にバグダードのニザーミーヤ学院の教授に任命されて赴任する。こうして第二期の教授時代（一〇九一—九五五年）が始まる。ここでイスラム教会最高の博士として教育に、また宗教行政上の実務に携わるとは、彼は哲学やシリア派などの異端・異説の研究・批判にも多忙な時間を割いている。この時期は期間としては最も短い彼の生涯のうちで最も重要な時代である。やがて四年後の一〇九五年、精神的危機に陥り、回心の後、一切の公的生活から身を引いてバグダードを去る。第三の引退期（一〇九五—一一一一年）。ガザリーはまず一介のスーフイーとしてシリア、パレスチナ地方を放浪する。数年後には郷里のトゥースに帰り、そこで少数の弟子と共にスーフイーの修行と著作に専念する。しかし、一一〇六年から約三年間、請われて母校のニシャーブールのニザーミーヤ学院で再び教鞭を執るが、やがてそこも辞して郷里に引退し、一一一一年（五〇五年）に他界するまで著述を続ける。

さて、ガザリーの自伝では、彼はバグダードに滞在中、二年間は哲学の研究に努め、さらに一年を哲学についての思索と批判に費したとなっている。⁽¹¹⁾したがって、*Maqāsid* が執筆されたのはこの頃とすることに異論はない。また、*Mustafā* についても、その序文では、ニシャーブールのニザーミーヤ学院で教えていた頃、学生たちの求めに応じて執筆したことになるので、⁽¹²⁾その間の作であることは明らかである。*Qisas* については、筆者はすでにこれを別の論文でトゥースでの引退の時期（それもニシャーブールに赴任する前の時期）の作としてその根拠を述べたので、⁽¹³⁾ここでそれをくり返すことは控えたい。残る二点のうち *Me'yār* は、その執筆の動機からみて *Tahāfuti* の直後と考えられるが、問題は *Mihāk* である。これは *al-Iqtisād fī 'Iḥqād* が言及されていることから、⁽¹⁴⁾当然それ

以前に書かれたことになる。ところで、この *Iqisād* についてブイジニ神父は、『*Tahāfūt* に対する著者の関心がまだ強く生きている』⁽¹²⁾と思われるので、引返前の一〇九五年の作としており、シエノオも同様である。⁽¹³⁾ マンニニもこれをバグダード滞在中の作としてゐる。⁽¹⁴⁾ このように *Iqisād* が引返前の著作とすれば、当然 *Mi'yār* も *Mihābh* もバグダード滞在中の、しかも *Iqisād* 以前の時期に書かれたということになる。⁽¹⁵⁾ 以上のことから、ガザリーの論理学への関心は単なる一時的なものではなく、遅くともバグダード滞在中から、重大な内的危機と回心の後も変わることなく、最晩年まで続いていたとらうことができぬ。

- 1 ガザリーの著作について、'Abd al-Rahmān Badawī, *Mu'allafāt al-Ghazālī* (Cairo: al-Majlis al-Aḥīā li-Ri'āyah al-Funūn wa'l-Ādāb wa'l-'Ulūm al-Jamā'iyyah, 1961) を参照。
- 2 I. Goldziner, *Streitschrift des Gazālī gegen die Bāṭiniyya-Sekte* (Leiden: Brill, 1956 [1916^t]), p. 31.
- 3 *Maqāsid al-Falāsifah* (Ed. by Sulaimān Dunyā. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1961), pp. 32, 385.
- 4 *Tahāfūt al-Falāsifah* (Ed. by S. Dunyā. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1966^s), p. 87. ただし、マインハートのドイツ校定版では、書名は "Mi'yār al-'Aql" (精神の試金石) となっている (p. 47)。¹⁶⁾ *Mi'yār al-'Ilm* のように、そのことは明白である。
- 5 *Mi'yār al-'Ilm* (Ed. by S. Dunyā. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1961), pp. 191, 284, 307, 334, 336.
- 6 *Mihābh al-Nazar fi-Maniq* (Ed. by Muḥammad Badr al-Dīn al-Nu'mānī. Beirut: Dār al-Naḍah al-Hadīthah, 1966), p. 145. ただし、この言及箇所(本稿、三四ページ参照)でガザリーは、*Mi'yār* をまだあまり人に見せられないう完成の作品であり、機会があれば改訂したとらっており、もし現在の *Mi'yār* が改訂後のものであるれば、順序は *Mihābh* → *Mi'yār* と倒になるであろうが、後述のよきな理由で筆者はそうではないと考へる。
- 7 *Al-Qisās al-Mustaqim* (Ed. by Victor Chehhot. Beirut: Catholic Press, 1959), pp. 72, 75.

- 8 *Faiṣal al-Taḥṣīn bain al-Islām wa'l-Zandāqah* (Ed. by S. Dunyā. Cairo: 'Isā al-Bābī al-Halabī, 1961), pp. 181, 201.
- 9 *Al-Mustasfa min 'Im al-Uṣūl* (2 vols. Cairo: al-Maḥab'ah al-Amīriyah, 1322-24 A. H.), I, p. 185.
- 10 詳くは『拙稿』伝統と革新——ガザリーの精神遍歴』『思想』六五一号（一九七八年九月）『四二—五七ページ参照。
- 11 *Al-Munqīḥ min al-Dalāl* (Ed. by T. Jabre. Beirut, 1959), p. 18. (藤本勝次訳「誤りからの救済」、『世界文学大系アラビア・トルコ文学集』筑摩書房、昭和三十九年、一〇五ページ)
- 12 *Mustasfa*, I, p. 4.
- 13 拙稿「ガザリーのメーテニー派批判覚え書」、『小口教授古稀記念論文集——宗教と社会』春秋社、一九八一年、三七—八三ページ参照。
- 14 *Al-Iqīṣāḍ fī'l-Iḥqāḍ* (Ed. by I. A. Çubukçu & H. Atay. Ankara: Nur Matbaası, 1962), p. 15.
- 15 M. Bouyges, *Essai de chronologie des œuvres de Al-Ghazālī* (Ed. par M. Allard, Beirut: Imprimerie Catholique, 1959), p. 34.
- 16 V. Chelhot, “《Al-Qīstas al-Mustaqīm》” p. 93.
- 17 L. Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays de l'Islām* (Paris: Paul Geuthner, 1929), p. 93.
- 18 ホルトツィンナーは、具体的な成立時期は確定できなからしなながらも、後述（本稿、三五ページ）の *Mīḥāḥ* の序文に述べられている論理字に対するガザリーの否定的言辭から推して、「らしれはこそそれ（*Mīḥāḥ*）は彼の青年期に属する」としてゐる（I. Goldziner, “Die Stellung der alten islamischen Orthodoxie,” p. 31, n. 3）。筆者こそ、後述の *Mīḥāḥ* の跋文（本稿、三四ページ）の「さうして、特に *Mīḥāḥ* の「らしれはこそそれを修正する必要があるが、「これを以て運命にまかしてはかたむかへぬ。……」という表現を考へると、*Mīḥāḥ* と *Mīḥāḥ* の間にかんがりの期間があったとしても受け取れるが、それはあくまでも相対的な期間であつて、引退以前の成立と矛盾するものではない。筆者はむしろホルツィンナーの指摘する論理

学に対するガザリーの不満を引退に至る前の内的危機と結びつけて考えたい(本稿、四六―四七ページ参照)。

二 イスラム哲学における論理学

前述のようにガザリーは批判のための予備段階として、哲学の全容を紹介する *Maqasid al-Falasifa* を書いた。本書は、彼が理解したものを批判をまじえずに客観的に記述することに終始している。したがって、形式的にみれば、本書の内容はガザリー自身の思想ではない。そこでわれわれは本節で本書の「論理学」を紹介し、次節でそれがガザリーの思想としてどのように受け入れられたかを検討することにした。

論理学は *Maqasid* の第一部で扱われており、序論でまず論理学の目的が明快に述べられる。知識 (*ilm*) は〈概念〉 (*tasawwur*) と〈判断〉 (*tasdiq*) よりなり、各々は探求 (*talab*) によって得られるものと、それを要しない自明のものに分かれ、前者は究極的には後者に帰着する。概念の探求は〈定義〉 (*hadd*) と〈記述〉 (*rasm*) により、判断の探求は〈証明〉 (*hujjah, burhan*) によってなされる。証明には、三段論法 (*qiyas*)、帰納法 (*istiqrā'*)、類推 (*tamthil*) などがある。論理学は、正しい定義を推論によって確かな正しい知識を獲得するその基準を明らかにする学問である。人間の永遠なる幸福は靈魂の浄化 (*tadhkiyah*) と美化 (*tahiyah*) によって得られるが、前者は性格の改造によって、後者は知識の獲得と真理の追求によって可能とされる。この知識獲得の方法が論理学であるから、その効用は大きい。

三段論法 (シロジズム) は二つの〈前提〉 (*muqaddimah*) よりなる。各前提は〈主概念〉 (*ma'wdu'*) と〈賓概念〉

(matami) よりなり、概念は〈名辞〉(lafz) によって表わされる。そこでまず、名辞と概念の関係が論じられる。

第一章「語の指示」(dalalah al-alfiz)。本章は五節に分かれ、第一節では、言葉の意味 (ma'na) の表わし方として、〈直意〉(mutabagah)、『含意』(ta'dammun)、『転意』(iltizam) の三つが明らかにされる。直意とは、「家」という語が家そのものを表わす普通の場合を指す。含意とは、「家」という語によって特定の壁を意味する場合を指す。転意とは、「屋根」の語によって壁を表わす場合を指し、学問において用いられるべきものは直意と含意のみである。第二節は語の形態上の二区分について述べる。一つは〈単一語〉(mufrad) である。これは、分割すれば意味をなさなくなる単一の語のことである(例えば、「insan」[人間]を分割して、「in」と「san」にした場合、もはや意味をなさない)。他は〈複合語〉(murakkab) である。これは、「Abd Allah」(人名) のように「Abd」(僕) と「Allah」(神) に分割しても各々がなお意味をもつ語である。第三節は、「ザイド」(人名) 「この馬」 「この本」 のようにその意味が〈部分的(特殊の)〉(juz'i) であるか、「馬」 「木」 「人間」 のように〈一般的〉(kull) であるかによる語の区分を扱い、第四節は、名詞 (ism) ・動詞 (fi'l) ・辞詞 (harf) の文法学的区分を論じている。第五節は、さらに言葉相互の意味の異同関係から語を五つに分類している。すなわち、類概念に相当する〈同類語〉(mutawatt'i)、『同義語』(mutaradi)、『異なる概念に対応して異なる通常の語を意味する』〈異語異義語〉(mutabāyin)、『多義語』(mush-tarak)、『および』〈共通語〉(mutfaq) の五つである。この最後の共通語は、「実体」(jawhar) と「偶有」(arad) に対する「存在」(wujūd) の語のように、同義語と多義語の中間にあってそのいずれでもないものを指す。

第二章「普遍概念 (al-ma'āni al-kulliyah) とその相互関係」。第一節では、まず普遍概念のうち、人間に対する動物性 (hayawāniyah) のように人間に〈本質的なもの〉(dhāt) と、色の白、人間の白、そのように人間にとって〈偶

然的なもの〈(aradi) が区分され、第二節ではさらに、この〈偶然的概念〉が、「笑い」のように人間と不可分であるもの、すなわち〈必然的のもの〉(lazim)と、「白さ」のように可分なるものに大別される。第三節では、本質的概念としての〈類〉(jins)と〈種〉(haw)が明らかにされ、さらに最下位の種概念としての個物と最上位の類概念としての一〇のカテゴリ、すなわち一つの〈実体〉(jawhar)と九つの〈偶有〉(arad)、そして類・種の系統関係(いわゆる〈ボルベリオスの樹〉)が説明される。第四節では、ものそのものの本質(haqiqah dhāt al-shay')を表すものとしての「類概念と(本質的)種差(fasl)」が真の〈定義〉であるとし、これが単なる偶然的ないしは必然的種差を述べるにすぎない〈記述〉(tasn)と区別される。最後に、定義に際しての誤謬の原因として四点をあげる。すなわち、定義されるべき概念自身を定義に用いること、同程度ないしはより曖昧な語を定義に用いること、定義されることによってしか知られない語で定義すること、である。

第三章「單一概念の結合と命題の区分」。第一節では、命題(gadīyah)の種類として〈定言命題〉(gadīyah hamīyah)、『〈仮言命題〉(gadīyah shartīyah muftasīlah)』、『〈選言命題〉(gadīyah shartīyah muftasīlah)』の三つが明らかにされる。定言命題とは、通常の平叙文のこと、すなわち、『〈主語〉(mawdu')と『〈述語〉(malūmī)』よりなり、仮言命題とは、『〈前件〉(muqaddimah)』と『〈後件〉(falī)』よりなる条件文のことである。第三節は、命題の質について、それが『肯定』(mujiḥ)であるか『否定』(saliḥ)であるかの区分について述べ、第三節では、命題の量について述べられる。まず述語が人格的(shakhsī)と非人格的(ghair-shakhsī)に大別され、後者がさらに『限定の曖昧なもの』(不定称)(muḥmal)と『明白なもの』(定称)(maḥsūr)に区分される。定称命題はさらに『全称』(kullī)と『特称』(juz'ī)に区分され、これが肯定・否定という命題の質の区分と組み合わせられて四つの命題が導き出される。同

様の区分が仮言・選言命題についても可能なることが指摘される。第四節では、主語と述語の関係が〈可能的〉(munkin)・〈不可能的〉(mun'imani)・〈必然的〉(wajib)の三つに区分される。第五節では、命題の肯定と否定の関係が述べられ、〈矛盾命題〉(naqid)の条件として、主語・述語が同一であること、部分・全体(命題の量)、可能性(quwwah)・現実性(haqiqah)、関係、時間・場所において同一であること、が挙げられる。最後に、主語と述語の〈换位〉(aks)の可能性が、第三節で述べられた四つの命題について検討され、换位可能なのは全称否定と特称肯定のみ、ただし全称肯定は特称肯定に换位されることが明らかにされる。

第四章「命題の結合」(tathib al-qadaya)。本章は大きく二部に分けられ、推論の〈形式〉(surah)と〈素材〉(maddah)が説明される。第一節では、まず証明の種類として三段論法(qiyas)・帰納法(istiqrā')・類推(tamthil)の三つがあげられる。そこで最初に〈三段論法〉が定義され、これを〈結合的〉(iqṭānī)と〈分離的〉(istithnā'i)の二つに大別する。まず、結合的(定言的)三段論法の基本構造として、〈大前提〉(al-muqaddimah al-kubrā)・〈小前提〉(al-muqaddimah al-sughrā)'およびそれらの結合(iqṭān)の結果としての〈結論〉(natiyah)が明らかにされ、次いで三つの〈格〉(shakl)が解説される。第一格は、媒概念(al-hadd al-awsat)が一方の前提(大前提)の主語になり、他方の前提(小前提)の述語になる形式、第二格は媒概念が共に二つの前提の述語となる形式、第三格はそれが共に主語の場合である。そしてこれらの三つの格の各々の特徴とその成立条件が、命題の量と質、すなわち全称・特称×肯定・否定の可能な組み合わせの検討によって明らかにされる。まず、第一格は他の格がすべてそれに帰着される基本的なものであり、成立条件としては大前提が全称であり、小前提が肯定であること、である。第二格では、結論は常に否定、条件としては第一に、二つの前提の〈質〉(kaifiyah)が異なること、つまり一方が

肯定命題なら、他方は否定命題であること、である。第三格では、結論は常に特称、条件は小前提が肯定であり、大前提(2)が全称であること、である。

次に、分離的三段論法は〈仮言的〉(al-sharḥi al-mutassil)と〈選言的〉(al-sharḥi al-mumtasil)に分けられる。〈仮言的三段論法〉は大前提が仮言命題、小前提・結論が定言命題の型であり、前件の肯定から後件の肯定を、後件の否定から前件の否定を結論するものである。〈選言的三段論法〉は大前提が選言命題であり、一方の選択(肯定)が他方の否定、他方の選択(肯定)が一方の否定を結論するものである。

三段論法に続く第二の証明は〈帰謬法〉(khuḍ)である。これは対者の主張を大前提とし、これに正しいことの自明な小前提を組み合わせて誤りの明白な結論を引き出し、そこから大前提、つまり対者の主張の誤りを証明するものである。(3)

第三が、〈帰納法〉(istiḡā)。これは特殊から普遍を、多くの個々の事例から一般的判断を引き出すことである。この方法では、個々の事例をすべて検証して初めて確実な証明が得られるが、そのようなことはきわめて困難であることから、そこに「確実な知識」(yaqīn)を期待することはできない。したがって、この方法は法学(Fuḥyāt)にのみ有効とする。

第四が、〈類推〉(tanṭih)である。これは法学者や神学者が〈キヤース〉(qiyās)と呼んで、彼らが主として用いる推論の方法である。これは、二つの事象(命題)がある点で似ていることから、一方の事象から他方を類推することである。しかし、類似の〈根拠〉(ḥijāz)に不確実性が免れないために、この方法では確実な知識は期待できないが、会話や議論などで対者を説得したり論駁するには用いられる。そこで類推法のこの欠陥を正すために法学者や

神学者たちは幾つかの方法を考え出しているが、それらが有効なものではないことが示される⁽⁴⁾。

最後に、以上に述べた三段論法の幾つかの組み合わせでできた複合的三段論法について、ユークリッド幾何学からの例を引きながら説明して第一節を終わる。

本章後半の第二節では、三段論法の〈素材〉の問題が論じられる。推論の〈形式〉がいかに正しくとも、その内容である各前提が正しくなければ、不良の材料を用いて建てた家が役に立たないのと同様、正しい結論は得られない。まず、前提を確実性の度合いに応じて五つのランクに分ける。

- (I) 真実で確実なもの (yaqīnī ṣādiq)。これに基づく推論は〈証明的〉 (burhānī) と呼ばれる。
- (II) 〈確実〉に近いが、誤りの可能性が皆無ではない。これによる推論は〈論争的〉 (jadālī) と呼ばれる。
- (III) かなり確実度が高いが、誤りの可能性がある。これによる推論を〈修辭的〉 (khiṭābī) と呼ぶ。
- (IV) 一見確実のようであるが、実は誤り。これによる推論を〈詭弁的〉 (sūfāfā'i, muḡhālīfī) と呼ぶ。
- (V) 虚偽であるとわかっているが、想像力によって心が傾くもの。このような推論を〈詩的〉 (shīrī) という。

次に、知識をその源泉によって一三に分ける。すなわち、(1) 原理的知識 (awwālīyāt)。これは理性の必然的要請として否定しようもなく認められるもの。(2) 感覺的知識 (maḥsūsāt)。(3) 経験的知識 (tajrībīyāt)。(4) 広く知られた伝聞 (mutawāṭirāt)。(5) 媒概念によって確定された命題知。(6) 想像的知識 (wahmīyāt)。(7) 周知のこと (mashhūrāt)。これは多くの人々が認めているだけの知識。(8) 権威による知識 (maqbūlāt)。(9) 一方の側、あるいは双方の側で受け入れられていること (musaḥḥamāt)。(10) まぎらわしい知識 (mushabḥahāt)。(11) 〈原理的〉〈経験的〉〈周知の〉知識とまぎらわしい知識のこと。(12) 一見〈周知のこと〉に似ているが、よく検討してみると正しくないもの。(13) 臆測

(mazmūnāt)。⑬ 幻想的知識 (mukhayyālāt)。誤りであることがわかっていても、なお人の心を支配している知識である。いまこれらの知識を前述の確実度の五つのランクに対応させて見ると、〈証明的〉推論に用いられるのが、(1)~(5)、〈論争的〉推論に用いられるのが(7)と(9)、〈詭弁的〉推論に用いられるのが(6)と(10)、〈修辭的〉法学的推論には、(8)、(11)、(12)が、〈詩的〉推論には⑬が用いられる。

最後に、推論における誤謬の原因とその対応について述べる。まず、(1)推論の過程を検討し、もしそれが三段論法であれば、いかなる種類・格・形式があるかを確めた上で誤謬を探り出す。(2)媒概念が二つの前提において同一の意味で用いられているかを検討する。(3)大概念と小概念について、その二者とそれらの否定概念による命題 (tarafai al-naqid) の間に一切のくい違ひがないようにする。(4)前提における三つの概念および結論 (tarafai al-nafiyah) に多義語がないかを検討する。(5)代名詞 (huruf al-damir) の使用には注意をする。(6)限定の曖昧な語 (muhmalāt) はさける。その限定を明確にすると虚偽がはつきりする。(7)前提の承認が、単にその逆のことが考え出せないからなのか、あるいはそれが真に存在しないからなのかを検討する。(8)証明しようとしていることを前提の中に用いないこと。(9)証明されていないことを根拠にしないこと。(10)〈想像的知識〉・〈周知のこと〉・〈まぎらわしい知識〉に注意すること。認めてよいのはただ〈原理的知識〉と〈感覺的知識〉だけである。以上の点を注意すれば、正しい結論が得られる。

第五章「補遺」(Lawābiq al-qiyās wa-l-burhān)。四つの節に分かれ、第一節では、探求の仕方の種類について述べられる。まず、〈……であるか〉(hal)形式。これはものの状態と存在 (wujūd) を求めるもの。第二が、〈……とは何か〉(ma)形式。これはものの説明・本質 (mahyat) を求めるもの。第三が、〈いすれであるか〉(ayy)形式。

これはものの特性・種差 (tasi) を求めるもの。第四が、〈なぜ〉 (li-ma) 形式。これはものの原因 (shan) を求めるもの。第二節は、ある判断を証明する場合、その判断が結果であってその原因を求めるのか、あるいは逆にその判断が原因であってその結果を求めるのかで、これを〈原因の証明〉 (burhan li-ma) と〈結果の証明〉 (burhan inna) に分けて説明する。第三節では、学問の基礎について四つのレベルを明らかにする。第一が〈主題〉 (mawdu'at)。どの学問にも主題となる分野がある。この主題の成立根拠そのものはその学問で扱う必要はない。第二が、〈学問に本質的な特性〉 (al-ataf al-hathayan)。一つの学問が取り扱うのはその主題のすべてではなく、その一定の側面である。例えば、医学は人体の疾病に関わる側面を扱うように。第三が、〈問題〉 (mas'ala)。各学問には証明し解決すべき固有の問題があり、それを解決するための前提になるのが、第四の〈原理〉 (habadi) である。第四節では、証明の前提における述語の条件として、(1) 真実であること (sadiq)、つまり原理的知識 (awwaliyat) や感覚的知識 (mahsusat)、あるいはそれら両者を兼ねそなえるもののように確実であること (yaqiniyat)。(2) 必然的なこと (daruri)。これは、例えば、人間に対して〈書記であること〉ではなくて〈動物であること〉の如きものである。(3) 原理的であること (awwal)。これは〈動物は物体である〉のように、主語がそのままそれに対する述語が成立することである。これに対して、〈人間は物体である〉の場合、人間が物体であるのは、それが動物であるからであって、したがって述語づけはそのままでは成立しない。〈動物〉と〈物体〉のこのような関係を〈原理的〉という。(4) 前提の述語は〈本質的〉 (thabi) であること。外科医にとつての傷の形のように異質な偶有は注意してさけること。

以上が、ガザリーの紹介する哲学者の論理学である。いかに論理学史が変化に乏しいとはいえ、そこに述べられていることは今日、伝統的形式論理学の教科書として充分使えるものである。ただ、イスラム哲学において特徴的な

点は、単なる推論の形式だけでなく、推論の素材、つまり実質的な内容（認識論）をも問題にしていることである。次にわれわれは、ガザリーがこのような論理学をどのように受け入れたかを考察しなければならない。

- 1 本書はいち早くラテン語に翻訳されて中世ヨーロッパでは哲学の入門書として広く読まれた。ところが、写本が流布する過程で本書執筆のガザリーの意図を記した序文と跋文がいつの間にか脱落してしまったため、ラテン・キリスト教世界ではガザリーは一般に哲学者とみなされたのである（拙稿「ガザリー研究とその問題点（一）」——中世より一九世紀末までを中心として——、『東洋文化研究所紀要』、第六七号、昭和五〇年三月、八一—一五ページ参照）。
- 2 第四格は省略されている。他の著作においても同様である。これは、媒概念が大前提の述語となり、小前提の主語となる形式であるが、容易に第一格に交格しうるので不用としたのであろうか。
- 3 これは三段論法の一つである。したがって、多くの場合、証明法としては三段論法・帰納法・類推の三つがあげられる。
- 4 本稿、四三—四四ページを参照。

三 ガザリーの論理学思想

ガザリー自身の論理学思想は、*Maqāṣid* 以後に書かれた他の論理学書の中にある。われわれはこれらの諸著の内容を分析し、*Maqāṣid* の「論理学」と比較してそこにどのような異同や変化があるかを検討しなければならない。

[1] *Mi'yār al-'Ilm* 本書は *Maqāṣid* の次に書かれたもので、三〇〇ページにも達するガザリーの論理学書としては最大の著作である。その序文には執筆の動機として、(1) 思考や論証の方法を明らかにし、推論の道を解明する

こと、(2) 哲学批判の書として既刊の *Tahajut al-Falasifah* の哲学用語を解説してそれを理解せしめること、の二点があげられている (pp. 59-60)。さらに本書に示された方法が、理論的学問 (*al-'ulum al-nazarīyah*) の一つである法学に対しても有効であることが述べられ (pp. 60-61)、法学に関係する問題が例文として多く引用されている。しかし、このことは必ずしもゴルトツイバーのいうように⁽¹⁾、本書が主に論理学の法学への適用という観点から書かれたことを意味するものではない。やはりガザリー自身が執筆の動機の一つとして述べていることから明らかのように、哲学——否定すべきもの (神学) としてであれ、あるいはそれを否定するきわめて有効な方法として肯定されるべきもの (例えば、論理学) としてであれ——への強い関心が背後にあったとみるべきであろう。それは、例えば、末尾に付された神学・自然学・数学に関する不釣りなまでに数多くの用語の定義を羅列しているのをもみてもわかる。また、努力して論理学を学んで自ら真理を求めるよりも、伝統的信仰に安住したいという者に対して、それは王になる条件をもちながら、自分にはそのような能力がないとして親譲りの掃除夫に留まるのが最善と考えるような敗北主義であるとし、人は生涯、能力の許す限り最高の至福に到達できるように、もてる可能性を実現するように希望をもたねばならないとして、ガザリーは論理学に対する大きな期待と信頼を表現しているのである (pp. 60-61)。

本書の全体は大きく四章に分かれ、序文に続いて第一章「序論」では、語の指示⁽²⁾、普遍概念とその相互関係、概念の結合 (命題) の問題が扱われ、第二章「三段論法」では、三段論法を初めとする証明の形式と内容、およびそれに付随するさまざまな問題が扱われる。第三章「定義」では、定義の必要性、本質、探究の方法、種類、誤謬などについての基準、さらに「定義の實地に慣れ、哲学者の用いた用語の意味を理解させるために」(p. 284)、神学、自然学、数学からの定義の实例を多くあげている。最後に、第四章「存在の区分」(*aqṣam al-wujūd*)⁽³⁾、一〇のカテゴリー

の問題が扱われる。

以上のような本書の内容を *Maqāsid* のそれと比較してみると、*Maqāsid* の第一章「語の指示」、第二章「普遍概念とその相互関係」、第三章「概念の結合」に相当する部分が本書の第一章「序論」で扱われているが、必ずしも正確に対応しているわけではない。というのは、*Maqāsid* の第二章の一部は本書の第三章「定義」、第四章「存在の区分」へと拡大され、そこで実際に定義を行なう場合のさまざまな基準や問題点が論じられているからである。そしてこの叙述の仕方は以後の諸著の「定義」の章に引き継がれていく。このように本書では定義に関係する部分が非常に重視されているのがわかるが、それだけに *Maqāsid* と比べて全体の構成にやや統一を欠くという印象は免れない。この点で注目されるのは、ガザリーが *Mihāb* の跋文として述べた次のような言葉である。

本書を理解すべく努めるなら、私が要説した箇所の説明が欲しくなるであろう。それについては、すでに一部を *Kitāb Ma'yār al-'Ulam* ⁽³⁾ でしている。ただ私はその写本をあまり広めていないので、まだそれほど人手に触れてはいない。というのは、それは多くの修正を要し、省略したり、付加したり、訂正したりする必要があるのである。しかし、これまで運命によってそれができずにいる。もし寿命が続き、障害が除かれ、改めるべき所を改めたなら、その中に汝は本書に欠けているものを見出すであろう。私は今は汝の忠言に従い、著書を著わし、知識を広めるといふ私の意図を完うすべく神に祈っている。私がそれによって求めるのは、神の御顔だけである。

(p. 145)

このような記述からみると、あるいは本書は改訂以前の写本であったのかもしれない。それはともかく、内容の点では本書は *Maqāsid* の「論理学」を全面的に肯定して受け入れ、それを敷衍し（特に定義に関して）、さらに批判者

に対してはこれに反論して論理学を積極的に弁護しようとする姿勢がみられる (Cf. pp. 233ff.)⁽⁴⁾。

[2] *Mihabih al-Nazar* まず序文でガザリーは次のように述べている。

さて、同信の友よ (神が、われらと汝を共に互いに敬愛し合う者たちの仲間と一緒に蘇らせ給わんことを!)。狭隘なる思索の道を通過する上で思わぬ誤謬に陥ることのないように、「論証と思考の基準」 (*Mihabih al-Nazar wa-l-Itihār*) なる著書を執筆するようにとの汝の真摯なる要請は、私を憂うつな気分から抜け出させ、私の心に再び立ち上るきっかけを与え、私が嫌悪と苛立ちをもつて投げ棄てた学問に私を立ち向わせたのである。私は、一度放棄したものにまた帰って行く者のように、再びその学問に帰って行った。一度放棄したものに帰って行くのは耐え難いことである。(p. 5)

ここには、*Mihabih* にみられた論理学に対する明るい積極的な態度は消え、逆にそれに対する嫌悪感やうんざりした気持と、執筆を依頼した友人の熱心さに負けてようやく重い腰をあげた様が語られている。このような態度の変化は何に起因するのであろうか。われわれには正確な所は不明であるが (次節、註18を参照)、いずれにしてもガザリーは再び論理学に帰って行くのである。

本書の内容は〈判断的知識〉 (*ilm tasdiq*) と〈概念的知識〉 (*ilm tasswūn*) に対応するように、大きく〈証明〉と〈定義〉の二部に分けられる。第一部の「証明」は三章に分かれ、第一章で語と概念、命題が扱われ、第二章では三段論法の形式と内容、第三章では、不完全三段論法、帰納法と類推、誤謬の原因などが論じられる。第二部の「定義」では、第一章で定義の本質、条件、方法、定義における誤謬などに関する六つの〈基準〉 (*qānūn*) が述べられ、第二章ではこれらの基準が具体的に〈検証〉 (*imtiḥān*) される。

このような本書の構成は *Maqāsīd* とはさういふ逆の順序になっている。この点では *Miṣṣār* により近いといえよう。いずれにしても、内容に大きな違いがあるわけではない。ただ、叙述のスタイルに著しい変化がみられる。*Maqāsīd* がどちらかといえば全体的にプランズよく整理された教科書だとすれば、*Miṣṣār* は学生の講義録 *Miḥabib* は分量が少ないだけに重要な点を完全に自分の言葉で適格に述べているエッセーといえようか。したがって、本書には必要に応じて新しい説明が加えられているが、全体が有機的に関連づけて記述されていて不自然な感じを与えない。この点で注目されていることは、できるだけ論理学の専門用語をさけようとしていることである (Cf. p. 48)。

例えば、'ilm tasawwuf → ma'rifah (概念的知識)、『ilm tasdiq → ilm (判断的知識)、『mawḍū' → al-mukhabar 'an-hu, mubtada', al-mahkūn 'alai-hi (主概念)、『mahmūl → khabar, hukm (賓概念)、『ḥadd awṣat → illah (媒介概念)、『muḥib → muṭhib (肯定)、『salib → nāfi (否定)、『kullī → 'amm (全称)、『juzi' → khāṣṣ (特称) などのように、文法学や法学の用語に替えたり、また al-qiyaṣ al-ḥamī (定言的三段論法) → namī al-ta'ādul (平衡法)、『al-qiyaṣ al-sharṭi al-mutfaṣil (仮言的三段論法) → namī al-talāzum (条件法)、『al-qiyaṣ al-sharṭi al-muntfaṣil (選言的三段論法) → namī al-ta'ānuḍ (矛盾法) のように自ら造語している。そして、これらの用語はその後の著作にも踏襲されている (مثとして、'Qisās' では多少変わって、それぞれ mizān al-ta'ādul [天秤]、『mizān al-talāzum [天秤]、『mizān al-ta'ānuḍ [対立稱] のように稱 mizān の名で呼ばれている)。

3] *Al-Qisās al-Mustaqim* 本書は、前述のように異端のタァリーム派批判のために書かれたものである。彼らは理性による真理認識の結果として対立し矛盾するさまざまな意見や立場を生むだけであるとして、その可能性を否定し、専らイマームからの「タァリーム」(教示)によらなければならないとする。これに対してガザリーは、理性によ

る真理認識・知識獲得は可能だとし、その方法として三段論法による論証の方法を明らかにする。したがって本書では、*Magistra*にある概念論・定義論・命題論に相当する部分は省かれ、専ら三段論法の形式に関する部分が「五種の秤」として述べられる。しかも注目すべき点は、これらの「秤」はすでにコーランの中で用いられ、推奨されているものとして説明されていることである。ガザリーはこういつている。

知識がすべて明白にコーランにあるのではなく、可能性としてあるのである。それはそこにある無限の知恵の扉を開ける正しい秤によって初めて見出されるのである。(p. 91)

例えば、「大天秤」(定言的三段論法の第一格)について、

神がアブラハムに王権を授け給うたことから、主について彼と論争した例の男(ニムロド)を汝は見なかったか。アブラハムが、「私の主は生かしも殺しもし給うお方である」といった時、あの男は、「余が生かしも殺しもするのだ」などといった。そこでアブラハムが、「神は太陽を東から昇らせ給う。汝は西から昇らせてみよ」というと、その信仰なき者はうろたえてしまった(二章二五八節)。

というコーランの一節を引き、そこに説かれているのは、

「太陽を昇らせうるものは、すべて神である。」(大前提)

「私の神は昇らせうる。」(小前提)

故に「私の神こそその神である。」(結論)

という三段論法であるとする。そしてガザリーは、こうして見出した「秤」の各々をより複雑な問題に適用してみせ(pp. 49-54)、他方では、タアリーム派の論理を「サタンの秤」とし、その主張を批判するのである。

[4] *Al-Mustafa* 本書は法理論の書であるが、その序論でガザリーは法学を中心とする学問論に始まって論理学の概要を述べている。まず神学は、「それとの関連で個別的である宗教諸学の原則をすべて定立することをその目的とする」(p. 6)。具体的には、最も一般的なものである〈存在するもの〉(al-mawjud)を対象とする。まず〈存在するもの〉を分類し、そのうち〈永遠なるもの〉(al-qadim)については、それが一つであること、〈生成物〉(al-mu-jdatih)とは別であること、さらにそれに固有の必然・可能・不可能を明らかにし、そのような存在が使徒を遣わし、その真实性を奇蹟で証明することを明らかにする。神学が関わるのはここまでで、それ以上具体的なことについては使徒の伝える啓示を受け入れるだけである。これに対して、註釈学は特にコーランの解釈の問題を、伝承学は使徒のスンナを研究の対象とし、その確定の方法を解明する。他方、法学は人間の行為を啓示の命令との関係で究明するだけであり、「自由意志的行為を人間に定立する証明や……啓示の有効性を証明する必要はない」(p. 7)。さらに法理論は、「法規範 (al-hakm) の根拠 (adillah) を明らかにすること」(p. 9)、つまり「神学者がその真实性を証明した使徒の言葉について、それと行為規範の関係を解明するが、その考察の範囲は使徒の言行を越えるものではない」(p. 6)。こうして部分的学問に携わる学者はその学問の原則に関しては模倣者 (muqallid) である。それ以上さらに原則的なことについて議論することは、すでにその学問の範囲を越え、別の学問に足を踏み入れたことになる(p. 7)。

このような学問論の中で論理学はいかなる位置を占めるのであろうか。これについてガザリーは端的に次のように述べている。

本序〔に述べられること〕(論理学)は、法理論の序ではなくて、まさに学問全体の序である。したがって、そ

れについて無知なる者の学問は信頼に価しない。……全学問が必要としていることは、法理論にも必要とされるのである。(p. 10)

つまり、論理学はすべての学問の序であり、まさに〈オルガノン〉である。そうであれば当然のこと、論理学は法理論においても必要だといふのである。

本書の内容についてみると、大きく二部に分かれ、第一部で〈定義〉、第二部で〈証明〉が扱われる。定義の部では、第一章「定義の基準」、第二章「定義の検証」に分かれ、第二部の〈証明〉はプロローグ・本論・エピローグの三章に分かれる。第一章で概念論・命題論、第二章で三段論法の形式と内容、第三章では、その他の推論形式、三段論法の有効性などが論じられている。この構成からみる限り、*Magasid* とでは〈定義〉と〈命題〉の部分が入れ替っており、また *Mihakh* とでは〈定義〉と〈証明〉の順序が逆になっている程度の違いはある。しかし、叙述の内容やスタイルにおいては *Mihakh* とほとんど変わらないが、最晩年の著述であるだけに最も平明によくまとめられている。

以上、われわれは個々の著作についてその内容を考察してきた。全体として結論的にいえることは、細部の点、用語、並びに構成や叙述の仕方に若干の違いはあるが、*Magasid* とそれ以降の著作の間には本質的な違いはないといふことである。つまり、少なくとも *Magasid* の「論理学」に関する限り、それは実質的にはガザリー自身の思想でもあるということである。こうしてガザリーは哲学者の論理学を丸ごと積極的に肯定し、受け入れただけではない。彼は難解な論理学の専門用語や表現を親しみ易い平易な言葉に置き替えてわかり易くし、またコーランによって論理学を基礎づけて一般の学者にも受け入れ易くした。さらに彼は、論理学の批判者に対しては知識獲得の方法とし

ての論理学、特に三段論法の有効性を弁護し、数学や医学のように宗教に無関係な中立的な学問だからというのではなく、むしろ伝統的な推論形式よりもはるかに厳密な諸学の〈オルガノン〉として論理学を積極的に評価しているのである。

1 I. Goldzher, "Die Stellung der alten islamischen Orthodoxie," p. 31.

2 *Maqāsid* では、語をその意味内容から〈同類語〉〈同義語〉〈異語異義語〉〈多義語〉〈共通語〉の五つに分けている(本稿二五ページ参照)。本書では、最後の〈共通語〉が〈類似語〉(ism mutashābih)と呼び替わられ、これがその名目 *Miḥabih* (pp. 19-20), *Mustasjā* (p. 32) に引き継がれていくが、そのほかに〈曖昧語〉(ism mushakkak) が付加されている。これは「それ自体では同一の意味をもつ二つのものを指すが、別の観点からはその意味が両者の間で異なる語」(p. 82)と規定され、例えば「〈存在〉(al-wujūd) が〈存在物〉(al-mawjūdāt) を表わすものとなる。

Mi'yār (pp. 85-88) では、このほかにもさらに一節を設けて別の基準による語の区分として、「〈借用語〉(al-musta'ar)・〈移行語〉(al-maḥqūl)・〈多義語〉(al-mushṭarak) の三つをあげている。〈借用語〉とは、「umm」(母)の語が大地(ard)や四原素(al-'anāṣir al-arba'ah)とそれやれ「umm al-bashar」(人類の母)、「ummahāt」(umm の複数)として借用されることき語をさう。〈移行語〉とは、「al-salat」(礼拝)と「al-hajj」(巡礼)、「al-kahr」(不信仰者)と「al-ṭāsiq」(罪人)のように、「本来の意味から別の意味に移行し、恒常的にそれを表わす語となり」しかもその意味も保持している語を指す。

3 ももちろんだ、この書名は *Kitāb Mi'yār al-Ṭim* をカザリー——ならしはロコイヌター——が書き誤ったものである。

4 これは他の著作における同様である (*Miḥabih*, pp. 75-78; *Mustasjā*, pp. 52-54)。

5 *Maqāsid* では、概念の説明に〈定義〉と〈記述〉をあげているが(本稿二六ページ)、本書(p. 103)と *Mustasjā* (p. 12) では、定義を〈釈義的定義〉(hadd lafzi)・〈記述的定義〉(hadd rasmi)・〈真の定義〉(hadd haqiqi) の三つに区分している。また、真の定義が「類概念と種差」であるとすれば、〈存在するもの〉(al-mawjūd) や〈実体〉(al-jawhar) のよ

な単一概念 (mufrad) には真の定義はない。その場合可能なことは、語の説明や類似のものとの対比による記述的定義であるとして、これを具体的に説明し、その効用を積極的に評価してゐる (Mithab, pp. 114-18, 124-26; Mustasfa, pp. 19-21, 24-27)。

6 例えば、個物から類概念の認識に至る〈知〉の認識論的説明 (pp. 27-30) も、その存在のさまざまなレベルとして、実在としてのものであるもの (haqiqah) 脳の中に映じた像 (mithal) としての本質 (知識) その像を言葉で表現したもの (lafz) それを文字で記したものの (kitabah) の四つを定義とし関連であげてゐる (pp. 119-20)。これらは後の著作にも述べられてゐるが (Mustasfa, pp. 21-23) これがガザリー自身の考えによるのか、あるかは Maqasid の中に本来記述されるべきであつたものを省略していただけのことであつたのか、筆者にはまだ判断できない。

四 今後の問題点

論理学に対してガザリーが示したような積極的評価は、伝統的なスンニー派イスラム世界の中ではきわめて異例なことであつた。ゴルトツイハーによれば、論理学を含めて古代ギリシャの諸学全体 ('ulum al-awwal, 'ulum al-qudania, al-'ulum al-qadimah) が「不信に染まつた学問」⁽¹⁾として猜疑の目でみられたのである。学生たちは将来のことを考えて、哲学者と交わつたり、彼らに師事することを極力さげようとした。このような状況の中では、表立って哲学研究を標榜することはきわめて困難であつた。特にスンニー正統派が最も反感をもつたのは、アリストテレスの形而上学 (神学) である。中でも論理学に対する彼らの闘争は、教義の基本に関わる対立という原則的な意味をもつものであつたといわれる。⁽²⁾このような論理学に対する不信は、「論理学を学ぶ者は異端に走る」(Man tamantaga

tazanda) という標言に示されている。⁽³⁾ また、「法学に対しては否定的でも肯定的でもない算術や論理学について、それは異端の哲学者たちの学問だといわれると、信心家の心はとたんにそれから離れてしまう⁽⁴⁾」とガザリー自身もいっている。論理学に対するこのような反感や非難の中でも、イブン・タイミーヤの批判は、論理学の不毛性・非生産性を暴露したもので、はるか数世後の J・S・ミルの形式論理学批判を予想するものとして注目されている。⁽⁵⁾ もちろん、遠い過去に消滅してしまったザーヒリー派のイブン・ハズムのように、論理学をキヤースに代わる法学の方法論として積極的に評価する学者がいなかったが、それはむしろ例外であった。このような流れの中にわれわれはガザリーの論理学に対する立場を置いて考えなければならない。

そこから当然幾つかの疑問が生じてくる。第一に、なぜガザリーはあれほど論理学を積極的に肯定し、しかもそれについてなぜあれだけ多くの著作を書かなければならなかったのだろうか。この疑問に対してファン・エスは、ガザリーの論理学への傾倒はバーティニー派(タアリーム派)批判のためであったといっている。⁽⁷⁾ 確かに当時、シア諸派の中で最も過激な一分派であったバーティニー派はエジプトのファティマ朝を拠点として、スンニー派アッバース系セルジュク朝体制と軍事的政治的イデオロギー的に激しく対立していた。そしてガザリー自身スンニー派ウラマーの代表としてバーティニー派を批判する著書や論文を幾つか書いている。⁽⁸⁾ その一つが *al-Qisās al-Mustafīn* であることはすでに述べた。しかし、論理学への傾斜の原因をバーティニー派批判のためだけに限定するのは適切な見方とは思えない。ガザリーはバーティニー派のほかに哲学も批判している。しかもその武器が哲学者の論理学であり、その批判を理解させるために、彼は論理学についての大著 *Mi'yār al-ʿIlm* を著わしたのである。要するに、ガザリーはバーティニー派に限らずあらゆる異端・異説を批判・撲滅しなければならないと考えていたのである。⁽⁹⁾

そのためには〈類推 (キヤース)〉を中心とする伝統的な論証方法はきわめて不備であること、それに比してアリストテレス的論理学はその厳密さにおいてはるかに優れていることを知ったのである。

そのことは、彼がしばしば論理学と対比する形で従来の推論の方法を批判していることから理解される。例えば、*Maqasid* における “*tamthil*” (類推) の記述において、これを法学者や神学者のいう〈キヤース〉 (*qiyas*)⁽¹⁰⁾ と同一のものだとして、類推の根拠 (*‘illah*) の曖昧性からこの方法によっては確実な知識は期待できないと批判する (pp. 90-94)⁽¹¹⁾。もっとも、病人に薬を薦める際に、「この薬は某がのんでよく効いたので、あなたにもよく効きます」というように、それは時として会話や議論において人の心を納得させることはできる。そこで論証家たち (*Jadalyun*) は、そのような類推の欠陥を補うために二つの方法を考え出したが、これをもガザリーは批判する。一つは〈肯定と否定〉 (*al-tard wa-l-aks*) といわれるもの。これは、もとの命題の主概念を矛盾概念にして換質した命題を検証し、その成立からもとの命題の正しさを確立することである。例えば、(A) 「すべて形あるものは生成したものである」
→ (B) 「すべて形のないものは生成したのではない」として、(B) の成立から (A) の正しさを主張する方法である。しかし、(B) の命題が自明でない場合、その成立は帰納法によって証明するしかない。ところが帰納法はすべての場合を検証しない限り確実な証明とはなりえないので、この補正方法も有効ではない、とガザリーは批判する。

第二の方法は、〈探求と分割〉 (*al-sabr wa-l-taqsim*)、つまり消去法である。これは、ある判断の根拠となりうるものをすべて列挙し、それを一つ一つ消去して最後に残ったものを真の根拠とする方法である。しかし、可能性のあるものをすべて列挙することはきわめて困難であること、またかりにすべてを列挙し一つを残して他をすべて消去したとしても、この一つが求める根拠だということには必ずしもならない。例えば、列挙が完全でないかもしれないし、

列挙した根拠の幾つかの組み合わせが真の根拠であるかもしれないし、また残った一つのその一部がそうかもしれないからだ、とガザリーは批判する。

こうしてガザリーは伝統的推論形式に比してアリストテレス的論理学の厳密性に魅せられたのであり、それを単に批判のためだけではなく、神学や法学を初めとする諸学を確実な基盤の上に再構築するためにきわめて有効だとみたからではないだろうか。⁽¹²⁾

第二の問題として、そのようなガザリーの努力はイスラム神学史上にどのような結果をもたらしたのであろうか。確かなところは今後の研究に待つよりほかないが、ファン・エスは、ガザリー後のアシュアリー派神学におけるキヤースの批判者として、ファフルディーン・ラーズィー(二〇九年没)、バイダーウィー(二八二年または二九一年没)、イージー(一三五五年没)をあげてガザリーの影響を認めつつも、依然として多くの学者は旧来の道を歩み続けたし、アリストテレスがそれを駆逐してしまうようなことはなかった、と述べている。⁽¹³⁾

これと対照的な見方をしているのがイブン・ハルドゥーン(一四〇六年没)である。

初期のムスリムや神学者たちは、この学問(論理学)の研究を大いに非としたことを知るがよい。彼らは激しくそれを攻撃し、それに対して警告をした。彼らはその研究と教授を禁じた。その後、ガザリーとイマーム・イブン・ハティーブ(ラーズィー)が出て、学者たちはこの点やや寛容になった。その時以来、彼らはずっと(論理学を)研究している。ただし、少数の者はそれ(論理学)に関する昔の人々の意見にしがみつき、それ(論理学)を否定し、激しく非難しているのである。⁽¹⁴⁾

と述べて、彼はガザリーの影響を大きく評価している。次いでイブン・ハルドゥーンは、神学者たちの反対の理

由を明らかにし、ガザリーらの出現によって神学がどのように変わったかについて述べている。⁽¹⁵⁾これを要約すると次のようになる。すなわち、理性によって正統教義 (al-'aqa'id al-Imāniyyah) を弁護しようとして思弁神学が生まれたが、その際特定の証明 (adillah khasah) を依所にしてきた。例えば、つくられた存在としての偶有、物体には偶有が不可欠なこと、つくられた存在を欠きえない物体はそれ自体つくられた存在であること、したがって世界はつくられたものである (被造性)、とした。また、可視的なもの (al-shahid) から超自然的なもの (al-ghaib) についての結論を引き出すという方法で、神の永遠なる属性の存在を肯定した。次に彼らは、これらの証明のための前提となる基本的原理 (gawā'id wāsi'ah) を考え出すことでその証明を強化しようとした。こうして、例えば、〈原子的物質〉 (al-jawhar al-fard) や 〈原子的時間〉 (al-zaman al-fard)、『真空』 (al-khalā) の存在を肯定し、『自然』 (al-'abīah) や 諸々の本質 (al-nahiyāt) の知的結合 (al-tarkib al-'aqli) の観念を否定したのである。さらにアシユアリー (九三五年没)、バーキッラーニー (一〇一三年没)、アブー・イスハーク・イスファラーイーニー (一〇二七年没) が出て、これらの論証の誤りは教義そのものの誤りでもあるとして、両者を同一視するようになってしまった。他方、論理学は五つの普遍概念 (al-kulliyāt al-khams) —— 類・種・種差・特性・偶有 —— の知的結合をめぐって展開するが、これらは観念的存在であるのみならず、外的にも実在するものとされる。ところが神学者はこれを否定する。普遍的かつ本質的なものは、彼らにとって外的に何の対応物もたない単なる観念的なものにすぎない。こうして五つの普遍概念、それに基づく定義、一〇のカテゴリー (al-maqūlāt al-'ashar)、『本質的属性』 (al-'arād al-dhātī) などはずべて誤った概念とされる。こうして論理学は、論証の方法においてのみならず、教義においても神学と対立するものとみなされたのである。これが初期の神学者たちが論理学をはげしく非難した理由である。しかし、ガザリー

リー以後の最近の神学者たち (al-muta'akhirin) は、教義そのものとそのための論証とを区別し、論理学は護教のための幾つかの論証とは矛盾するかもしれないが、教義そのものとは矛盾しないと考え、普遍概念の実在とそれらの知的結合についての論理学的見解を認める。他方では、神学者の原子論、真空の存在を批判し、偶有の持続などを肯定する。これが、ラーズイー、ガザリー、および今日の彼らの支持者たちの見解である。

以上がイブン・ハルドゥーンの見方である。これをいい換えると、論理学の勝利は、イスラムの唯名論に対するイスラムの実在論の勝利であったということになる。これと先のファン・エスの見方のいずれが正しいのであろうか。今後追求すべき研究課題である。⁽¹⁶⁾ いずれにしても、その際、きわめて圧縮した形ではあるが先にその要約を紹介したイブン・ハルドゥーンの記事は一つの重要な手掛りとなるであろう。

第三の問題は、一〇九五年におけるガザリーの回心と引退、スーフイズムへの転向は、理性の認識能力に対する不満の表明であったとみることができるとすれば、このようなガザリーの内面的展開とほぼ平行する形で書かれた彼の論理學書に示された理性に対する信頼とはどのように調和するのであろうか。

いま自伝の記述⁽¹⁷⁾を要約すると次のようになる。ガザリーは「確実な知識」(‘ilm yaqin) を求めて人間の認識能力を検討していく。まず五感、中でも特に視覚による感覚的知識が一番確実なようであるが、実はしばしば人間を欺く。このような感覚の誤りを正すのが理性であるから、人は理性によって確実な知識が得られると一般に考える。ところが感覚的認識の誤りを理性が正したように、理性的認識にも理性の知りえない誤りがあり、それを指摘し直す上位の認識が存在しないと誰が断言できるであろうか。あたかも夢を見ている者はそれを夢とは知らず、醒めてから初めてそうだと知るように。そしてそれがスーフイー(ムスリム神秘家)のいう「盡知」(ma'rifa)ではないのか、と考

えてガザリーは懷疑論に陥る。

このような疑惑が私の心に浮び、私の心がそれにとりつかれると、私はこれを癒そうと努力した。しかし、それはけっして容易ではなかった。なぜならそれが可能なのは論証によるのみであり、論証は原理的知識 (al-'ilm al-awwalyah) の結合によって初めて可能になるものだからである。この原理的知識が受け入れられなければ、論証を進めることは不可能である。ほとんど二カ月の間、私はこの病気に悩み続けた。その間、口に出して語ったり書いたりしたわけではないが、事実上、私は懷疑論者 (safsahah) であった。しかしながら、神は私の病を癒し給い、私は健康と平静さを取り戻し、理性による必然的真理 (al-daruriyat al-'aqliyat) をいまだ一度受け入れ、それへの信頼を回復したのである。これは論理を組み立てたり、議論を積み重ねたりして得られたのではなく、いと高き神が私の心に注ぎ給うた光 (nuh) によってなされたのである。この光こそ大部分の知識の鍵なのである。⁽¹⁹⁾

こうしてガザリーは「神の光」によって理性に対する信頼を回復し、それによって真理の探求者として知られる神学者、パーティーニー派、哲学者、スフイーのいずれが正しいかを自ら検証し、結局、スフイーの道が正しいことを知る。そこでガザリーはスフイーのいう真理をまず書物によって——知的に——理解しようとするが不可能と悟る。永い苦悩と逡巡の後、ついに現世の絆を断ち切ってスフイーの道の実践に踏み切るのである。

ここに述べられていることは、理性に対する懷疑であり、やがて「神の光」によって理性に対する信頼を回復したとはいえ、理性によっては (スフイーのいう) 究極的真理に到達することはできないということである。ここにもみられる理性に対する無力感と、先にわれわれがその内容を分析してきた論理学書にみられる無条件的とも思える

理性への明るい信頼、神の存在、属性、行為、使徒の派遣とその真实性の証明といったことをも証明しうる理性への信頼とはどのように調和するのであろうか。論理學書にみられる理性への信頼は、決して無制約的なものではないが、ただ扱う主題との関係で一定限度内での理性の効用を強調したのであり、これに対して *Munqidh* ではその限界性が強調されたのであろうか。いずれにしても、實際問題として、一方で理性の無力性について深刻に苦悩している一人の人間が、他方で理性の効用について論ずることがはたして可能であるか。

- 1 Goldziner, "Die Stellung," p. 7.
- 2 本稿、四五—四六ページ参照。
- 3 Goldziner, *op. cit.*, p. 24.
- 4 *Mi'yār*, p. 200.
- 5 C. A. Qadir, "An Early Islamic Critic of Aristotelian Logic: Ibn Taimiyyah," *International Philosophical Quarterly*, VIII (1968), pp. 508, 511-12. サヤリー自身も當然このやまな批判を予想して、三説論法はまったく新しい知識を生むわけではなく、潜在的な知識を顕在化するものであると反論している (*Mi'yār*, pp. 236-40; *Mi'yār*, pp. 75-78; *Mustasfā*, pp. 52-54)。
- 6 R. Brunschwig, "Pour et contre la logique grecque," pp. 186-95.
- 7 J. van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology," p. 47.
- 8 拙稿「サヤリーのヌーテニー派批判覚書」(前出)の参照。
- 9 その批判の基準として書かれたのは *Faisāl al-'afrīqah bain al-Islām wa'l-Zandāqah* (イスラームと異端の判別基準) である。

- 10 神学者はこれを「未知のことを既知のことに帰着せよ」といふ (“Radd al-ghā'ib ilā al-shahid”) と呼んでゐる。
- 11 *Maqasid* のこの部分の記述は、ガザリー自身のオリジナルな考えではないからかと思われるが、今の段階では断定はできない。それについて、彼の他の論理学書でもくり返されてゐるので、彼の思想をみなしてゐるべきである (*Ma'yan*, pp. 165-70; *Qistās*, pp. 95-99)。
- 12 その二の具体例が *al-Iqtisād fī-l-'itqād* である。本書では、論証の詳細について *Miḥāk* と *Ma'yan* で述べたところ、「探求と分割 (選言的三段論法) と定言的三段論法 (帰謬法) の二つ」と、最後の二つをこの名称で呼んでゐるわけではない) の三つをあげてゐる (*Ibid.*, pp. 15-17)。
- 13 van Ess, “The Logical Structure,” p. 50.
- 14 Ibn Khaldūn, *al-Muqaddimah* (Ed. by Quatremère, 3 vols. Paris: Benjamin Duprat, 1858), III, p. 113. F. Rosenthal (tr.), *The Muqaddimah* (3 vols. Princeton: Princeton University Press, 2nd. ed., 1958), III, pp. 143-44.
- 15 Ibn Khaldūn, *ibid.*, III, pp. 114-16 (Rosenthal, pp. 143-46. Cf. pp. 51-54).
- 16 ちなみに、フォン・ホスはこのイブン・ヌルディーーンの記述に対して何の言及もしてゐない。
- 17 *Munqidh*, pp. 12-14.
- 18 われわれは先に (本稿「三五ノシ」) *Miḥāk* の序文でガザリーが論理学に対して嫌悪の感情を懐き、それから一時離れたと述べてゐることを紹介したが、それは具体的には彼が陥つたこのような懷疑論とそれからの回復のことを指してゐるではないだろうか。筆者はそのように考えたい。たとすれば、このつむゆる「第一の危機」の時期は *Miḥāk* 執筆の直前だとらうことになる。
- 19 *Munqidh*, pp. 13-14.
- 20 本稿「二二ノシ」における *Mustasfa* の神学論への言及を参照。もっとも神学 (理性) は啓示の具体的内容についてはそれを受け入れるだけだとされてゐるが、そのような神学の具体的成果が *al-Iqtisād fī-l-'itqād* である。このような点を考えると、これまで *Tahāfut al-Falāsifah* におけるガザリーの哲学批判を、例えば、ブネーティニー派批判などとは異なる、理性批判

すなわち真理認識の能力としての理性の否定とを知らず、爾來広く受け入れられてきたマクドナルドの見解 (D. B. Macdonald, "The Life of al-Ghazzālī, with Especial Reference to the Religious Experiences and Opinions," *Journal of American Oriental Society*, XX [1899], p. 103) 抄録者の不意なる引用である。