

ガザリー研究とその問題点(一)

——中世より十九世紀末までを中心として——

中村 廣治郎

目次

一 中世におけるガザリー研究……………	四
1 テキストの翻訳……………	四
2 「哲学者アルガゼル」……………	八
二 十九世紀における研究……………	一五
1 テキストの刊行・翻訳……………	一五
2 A. A. Schöndlers の研究……………	二四
3 “Tahafut” の語義問題……………	三〇
4 S. Munk の研究——虚像の修正……………	三七
5 虚像の後遺症……………	四三
三 ガザリーの自画像……………	四七

四 D. B. Macdonald のガザリー研究……………六

1 研究の方向と史料……………六

2 ガザリーの生涯……………七〇

3 ガザリーの思想……………七三

4 ガザリーの秘説の問題……………六

付録(一) Ibn Rushd のガザリー批判……………一〇三

付録(二) ガザリー年表……………一〇七

イスラム史上最大の思想家の一人であるガザリー (al-Ghazali; d. 505 A.H./1111 A.D.) の関心は、ムスリム世界はもとより、ヨーロッパ、特にヨーロッパ・キリスト教世界においても、非常に早くからあった。ヨーロッパにおける広い意味でのガザリー研究は、ガザリーの死後間もなく始まったといえる。もっとも、このような中世における研究は、例えば Ibn Sina (ラテン名 Avicenna) 研究や Ibn Rushd (ラテン名 Averroes) 研究の場合と同様、概してラテン・キリスト教世界の主体的必要から出たものであり、ガザリーの全体像を正確に知ろうとする近代的意味での実証的研究ではなかった。そのような実証的研究が始まるのはやはり十九世紀になってからである。ヨーロッパにおける実証的イスラム研究の濫觴を十九世紀の前半に求めるとすれば、ガザリー研究はこれとほぼ平行して始まったといえる。そして今日なお、ガザリーは多くの研究者の学的関心を集めており、その永い研究史の成果は膨大な量にのぼる。⁽¹⁾

このことはもちろん、ムスリム世界においても同様である。違った主体的要請や関心からするムスリムのガザリー研究が古くからあったとしてもそれは当然のことであるが、残念ながらごく最近の数少い例を除けば、これまでガザリー研究をめぐってムスリム学者と非ムスリム学者との間の学問的交流・対話・影響はほとんどなかった。⁽²⁾そこで、西欧におけるガザリー研究をめぐる最近の動向についてはすでに簡単に紹介したことがあるが、⁽³⁾本論文では非ムスリム世界、特にヨーロッパにおけるガザリー研究をその最初期から再検討し、そこにどのような問題点があるかを明らかにすることにし、ムスリム学者の研究についての同様な検討は別の機会に譲りたい。

1 その文献目録については、拙稿「ガザリーの神秘修行論(承前)」(『東洋文化研究所紀要』第五十七冊)、付録(三)を参照。なおその後収集した文献については、本論文の完結号の末尾にまとめて発表したい。

2 ムスリム学者にはおそらく異教徒の学者の研究に対する宗教的コンプレックスや言葉の問題その他いろいろな原因があったであろうし、ヨーロッパの学者にしてみれば、ムスリム学者の研究は引用に耐えるほど充分実証的ではないという意識・不満などがあつたことであろう。ムスリム学者の研究の実証性とは別次元の問題として、ガザリーがムスリム自身によってどのように理解され、彼らの精神生活にどのような影響を与えてきたかということは、彼らの預言者ムハンマド理解の場合と同様に、それ自体一つの興味あるテーマであると筆者は考えている。

3 拙稿「ガザリーの神秘修行論」(『東洋文化研究所紀要』第五十三冊、昭和四十六年)、一〇二—一〇五ページ参照。

一 中世におけるガザリー研究

1 テキストの翻訳

ギリシア哲学・医学関係の文献が、最初はシリア語を介してではあったが、アラビア語に翻訳され始めたのは西暦八、九世紀頃からである。同様のことが中世キリスト教世界にも起った。すなわち十二世紀以降、特にスペインのトledoを中心として、最初はヘブライ語を介してではあったが、ギリシア哲学に関するアラビア語文献が非常な勢いでラテン語に翻訳され始めたのである。そしてこの伝統がしばらくの間、直接ギリシア語原典による研究が開始される十四—五世紀まで、主流として続いたことは、ヨーロッパ中世哲学史上よく知られた事実である。ガザリー(ラテン名、アルガセル Al-gazel)がキリスト教中世世界に紹介されたのはこのような潮流の中においてであった。

まず彼の著作のうちヘブライ語、ラテン語に訳されたものをみると、当然のことながら、彼がギリシア哲学批判のための前提としてその正確な全貌を明らかにした *Maqasid al-Falasifah* 『哲学者たちの意図』とその批判の書である *Tahafut al-Falasifah* 『哲学者たちの自己矛盾』の翻訳が最も多い。まず *Maqasid* についてみると、その最初のラテン語訳が出たのは十二世紀後半⁽¹⁾というから非常に早く、一一一一年にガザリーが没してから僅か半世紀余りたった頃である。トレンバの Dominicus Gundissalinus が、ヒタヤ教からの改宗者 Jean de Seville (Aventauth, Ben David, Ibn-Daoud, etc.)⁽²⁾と共に訳したと知られる。写本には *Liber Algazelis de Summa Theoricae Philosophiae* 『ハン

ガゼルのによる哲学大全の書⁽²³⁾という表題が付された。これは一五〇六年にケルンペ Petrus Liechtenstein Coloniensis Germanus により校訂された *Logica et Philosophiae Algazelis Arabis* (『アラブ人アルガゼルの論理学と哲学』) という表題の下に出版されている。これが中世を通じて最も有名なものであるが、このほかにも幾つかのラテン語訳のあったことが知られている⁽²⁴⁾。

この *Magasid* のラテン語訳については、十三—十四世紀中に少くとも二種はあったといわれ、⁽²⁵⁾ 中世を通じて最も広く用いられたのは Yahūda Natān の訳、および一三〇六—一四〇〇年頃の訳とされるもの(訳者不明)だといわれている⁽²⁶⁾。これに対するラテン語の注釈書として、Mūsā al-Narbūnī (Moses Narbomensis; d. 1362) のものが最も有名であり、その他に Ishāq b. Shamūb b. Shamūb 及び形而上学(神学)の部分に付した注釈(一四五九年頃)、⁽²⁷⁾ および Eli Habillo の部分訳注等が知られている⁽²⁸⁾。

次に *Tahāfut al-Falāsifah* のラテン語訳についてみる。キチヌマヤ教徒の Kalonymos (Calonymus) ben Kalonymos (b. 1287) のものがあろう。これはラテン語からの重訳であるが、一五二七年にイタリヤのブレミアで *Destructio Philosophiae* (『哲学の破壊』) という表題で出版されている。一四九七年には、同じラテン語訳からの重訳であるが、Agostino Nifo (Augustino Niphus) の訳が出ている。また、「ひびくラテン語訳」ではあるが、ガザリーの哲学批判の書である *Tahāfut al-Falāsifah* 及び Ibn Rushd が批評した *Tahāfut al-Tahāfut* (『自己矛盾の自己矛盾』) が前述の Kalonymos (Calonymus) により訳された(一三二八年)⁽²⁹⁾。一五八〇年にはウエリスの *Averrois Cordubensis Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis* として出版されているが、この中でガザリーの *Tahāfut* のテキストが含まれている⁽³⁰⁾。このガザリーの *Tahāfut* のラテン語訳としては、十五世

紀中頃の Sharkhiya Halivi b. Ishāq Jirwandi のものが知られてゐるがその他もそれ以前にラテン語訳の基礎となつたノンライ語訳が幾つかあつたと思われる。⁽¹¹⁾

その他にガザリーの著作でノンライ語を訳されたものとして、*Mizān al-'Amal* (『行為の秤』)がある。これは、一二三五一四〇年頃で、ノン・セロノの Ibrahim b. Hasday b. Hamwil b. Halivi (Rabbi Abraham ben-'Hasday) によつて訳されたものである。そして六世紀後の一八三九年に Goldenthal によつて *Mizān O'aml, sive Compendium Doctorinae Ethicae Auctore Algazelii Hebraice Conversum* として出版された。⁽¹²⁾ また、論理学に関する著作で、イヌターノート派批判の書いである *al-Qisṭas al-Mustaqim* (『正つた秤』) といふ Mūsā b. Tibbūn (Moses Ibn Tibbon) と Ya'qūb b. Muḥir (d. ca. 1308) の各々による二種の訳が知られてゐる。⁽¹³⁾ 最後に、ガザリーの神秘思想を述べた *Mishkāt al-Anwār* (『光の壁かた』) といふ Ishāq b. Yūsuf al-Fāsi のものと訳者不明のもの二種のノンライ語訳があるといわれてゐる。⁽¹⁴⁾

これを要するに、ガザリーの数多くの著作のうちノンライ語訳されたのは *Maqāsid*, *Tahajjut*, *Mizān al-'Amal*, *al-Qisṭas al-Mustaqim*, *Mishkāt al-Anwār* の五書であるのに対して、ラテン語訳されたのは、僅か *Maqāsid* と *Tahajjut* の二書であつたといふことになる。しかも、大部なものであるとはいへ、ガザリーの主著といふ *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (『宗教諸学の再興』) はいずれの言語にも訳されていない。このことから考えて、中世でおけるイスラム哲学、あるいは少くともガザリー研究に関する限り、ユダヤ教世界の方がラテン・キリスト教世界より進んでいたといえるし、また中世キリスト教世界におけるガザリーへの関心は、ガザリーそのものよりもむしろ彼を通してみられるギリシア哲学にあつたことがわかる。

- 1 S. Munk, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe* (Paris, [1859], repr. 1955), p. 369.
- 2 この人は有名なイスラーム哲学者アブラハム・ベン・ダビド (ca. 1110—1180) である。人物に関する記述は Charles H. Lohr, "Logica Algazelis : Introduction and Critical Text," *Traditio*, XXI [1965], p. 228)°
- 3 C. H. Lohr, *ibid.*, p. 228.
- 4 Lohr は『異性論』のこの部分に大きな疑念を抱いている。『異性論』のこの部分に関する記述は C. H. Lohr, *ibid.*, pp. 232—36)°
- 5 Maurice Bouyges, "Notes sur les Philosophes Arabes Connus des Latins au Moyen Age," *Mélanges de la Faculté Orientale de Université Saint-Joseph*, VII (1914—21), p. 397.
- 6 Badawi はこの Yahūdā Nātān の語源を十三世紀末のイシャク・アル・アルバラーイ (Isaac Albalag) の語源として、阿拉伯語のこの語源を三世紀の羅馬哲学者アブド・アル・ラフマン・バダウィ, *Mu'allafāt al-Ghazālī* (Cairo, 1961), pp. 58—60)°
- 7 Badawi, *ibid.*, pp. 60—62.
- 8 Munk, *Mélanges*, p. 372.
- 9 Simon van den Bergh, *Averroes' Tahafut al-Tahafut* (2 vols., London: Luzac, 1969), I, xxxii.
- 10 この部分で Salman は中世ローマ語源のこの語源が存在しなかったかの点について論じている。これは Salman, "Algazel et les Latins," pp. 105, 108.)°
- 11 Badawi, *Mu'allafāt al-Ghazālī*, p. 68.
- 12 Badawi, *ibid.*, p. 80.
- 13 Badawi, *ibid.*, p. 164.

14 Badawi, *ibid.*, p.106.

2 「哲学者アルガゼル」

ラテン世界にはガザリーの *Maqasid* と *Tahfut* の翻訳があったのであるから、「哲学」(*falsafah*) に対する彼の態度は当然正確に知られるはずであった。ところが思いがけない事情から、皮肉にもガザリーは主として彼が批判したはずの「哲学」の擁護者、アヴィセンニストとして知られることになったのである。それにはこういう背景がある。すなわち、ガザリーは「哲学」を批判しようとして、そのためにはまず批判すべき対象を正確に理解し記述すること——つまり、その理解において当の哲学者より高い立場に立つこと——が前提であるとして、自ら哲学の概要を明らかにしてみた。これが *Maqasid al-Falasyah* (『哲学者たちの意図』) である。これには批判的な評言は一切含まれず、正確かつ客観的な記述が目指されている。⁽¹⁾

ところが、ラテン世界において広く用いられた写本には、そのようなガザリー、の意図を表明した「序文」と「あとがき」の部分が欠落していたのである。参考までに、労をいとわずこれらの全文を引用してみよう。まず「序文」には——

誤謬からわれらを護り、無知なる者がおちいる陥穽についての知識をわれらに与え給うた神に称えあれ！ 偉大なる力をもてるお方から特別の御嘉納⁽²⁾と御配慮を与えられた人、神の創り給うた最良の人、「使徒として」⁽³⁾選ばれたるムハンマドの上に、また最良の家族たるその家族の上に神の祝福と平安あれ！

さて君は哲学者たちの自己矛盾 (*tahafut al-falasiyah*) と彼の思想の自己撞着 (*tanaqud*)、彼らの密かなる欺

瞞と誘惑について、充分に言葉をつくして明らかにしてくるように「私に」依頼した。ところで、「まず」君に彼らの教説を知らしめ、彼らの信条を明らかにしてこそ、初めて君の意にそうことができるというものである。なぜなら、諸々の教説の中の諸概念を充分に理解することなくして、その教説の誤謬を知ることが不可能であるからだ。そうでなければ、ただ盲めっぽうに見当違いの方向に矢を放つようなものとなる。

そこで私はまず、彼らの自己矛盾について述べた前に、真偽の判断は差控えて、論理学、自然学、神学（形而上学）よりなる彼らの主題についての説明を含めて、その概要を述べてみたいと思う。私の意図はただ彼らの議論の提要を理解してもらうことにあるのであって、その主題から外れた末梢的な事ながらを述べたてて煩瑣なものにすることではない。私は彼らが依拠する証明を含めて、その教説を正確に叙述したい。本書の目的は「哲学者たちの意図」(magasid al-falasifah)を記述することであり、「したがって」これが本書の表題となる。

そこでまず、君に明らかにしておきたいことは、彼らの学問は四つの部門、すなわち数学、論理学、自然学、神学に分かれるということである。数学 (rīḥāḍiyat) は算術 (ḥisāb) と幾何学 (ḥanāṣah) についての理論である。幾何学と算術の帰結には何ら理性に反するものはないし、全面的に否定したり論破してしまうことが可能なような種類のものではない。神学 (shāḥyāt) についてみると、哲学者たちの教説は大部分真理に反するものである。かりにその中に正しいことがあっても、それはきわめて稀である。論理学 (manḥiqiyāt) についての彼らの教説の大部分のものは概して正しいものであり、誤謬は稀である。正統派の人々 (ahl al-ḥaq) がそれについて意見を異にするのは、用語や手続きにおいてであって、その意味や意図においてではない。なぜなら、その目的は論証の方法を匡すことであり、この点ではすべての弁証家たちが一致していることだからである。自然学 (shāḥīḥiyāt)

においては、真理は誤謬と混り合っているし、また真偽の区別は曖昧である。したがって、それについて一般的に当否の判断を下すことは不可能である。

そこで *Kitab al-Tahafut* (『哲学者たちの自己矛盾の書』) において、誤謬とされるべき誤謬が明らかにされるであろう。われわれはいまは、真偽についての詮索には立入らず、「彼らの意見として」伝えられるがままに理解し、それを述べることにしよう。それが済んだ後で、もし神の御心ならば、われわれは次に独立した一冊の書 *Tahafut al-Falasiyah* において、この当否の判断の問題を論じることになしよう。そこでまず最初に、論理学およびその手続きの理解にはいる。⁽⁴⁾

次に「あとがき」には――

以上が、哲学者たちの学問である論理学、神学、自然学について、事の大小、正邪の判断を加えることなく、われわれが述べたいと思っていたことである。これらの教説の中の誤謬が誤謬として明らかになるように、われわれはこれに続いて *Tahafut al-Falasiyah* (『哲学者たちの自己矛盾』) という書を著わすことにしよう。

神こそその恩寵と力によって真理に到るよう助け給うお方である。謝恩の念篤き者たちの称えるように「われわれも称えん」、神に称えあれ！ 遣わされたる者の主、ムハンマドとその家族のすべてに「神の」祝福と平安あれ！ アーメン。⁽⁵⁾

ではなぜラテン訳にそのようなテキストの欠落が生じたのであろうか。Macdonald のいうように「……アラビア語の *Maqasid* の完全な写本が中世の西洋に伝えられたことは確かである」⁽⁶⁾とすれば、翻訳者かコピイストが問題の

箇所を落したことになるが、それは故意にしたことであるのか、それとも誤ってそうなったのか。もし故意に削除したのなら、なぜか。——これらの疑問については、これまでのところ何一つ明らかにされていない。そのためには、今日に残るラテン訳写本についての入念な研究が必要であろう。⁽⁷⁾

もちろん、ガザリーの哲学批判の書 *Tahāfut* もラテン語訳されていたのであるから、そのような誤解はあり得ないと思われるかもしれないが、事実それは起ったのである。それには今日の活字印刷の時代では考えられないような写本時代の特殊事情があったであらうし、また文献学的研究の未発達、直接原典に依らない翻訳による研究の限界、その他さまざまな理由が考えられるであらう。⁽⁸⁾ 確かに *Tahāfut* が一般に知られるようになったのはかなり後になってからであり、これが後述のように従来ガザリー像を修正するよりもむしろ、かえって混乱させることになったのである。

ガザリーの *Magasid* は、このように不幸にも彼が哲学者の思想として理解したものを正確に記述した書としてよりも、まずガザリー自身の思想としてヨーロッパに紹介され研究されたのである。例えば、パリ大学の学長であり、パリの司教でもあった(一二二八年以降) Guillaume d'Auvergne (d. 1249) は al-Fārābī や Ibn Sīnā と共に、ガザリーをアリストテレスの弟子の中に入れて考えていた⁽⁹⁾。ほぼ同時代の人で博学で知られていた Arbertus Magnus (d. 1280) は⁽¹⁰⁾ 明確に *Magasid* の内容をガザリーの思想としただけではなく、そこに彼のオリジナリティ⁽¹¹⁾ を認めよう。文献⁽¹²⁾ は Thomas Aquinas (d. 1274) は自説を弁護するため、その著 *De Unitate* の中でガザリーの思想としての *Magasid* から二箇所引用しようとするといわれる。⁽¹¹⁾ また Robert Grosseteste (d. 1253) の作とされているが、実際にはカンタベリー大司教であった(一二七一—七八年) Robert Kilwardby の著作

である *Summa Philosophiae* の中では、ガザリーと al-Farabi の權威に依つて學問の分類がなされているといわれる。⁽¹²⁾ むづい、Gilles de Rome の作とも、十三世紀のあるドミニコ會修道士の作ともいわれる *De Erroribus Philosophorum* の中にガザリー、の誤謬のリヌネ「*Algazelis Errores Praecipui*」があり、そこに十五箇条の「誤謬」が指摘されているが、これらはすべて *Magasid* から引用されたものであるといわれる。⁽¹³⁾

もちろん眞実を伝える機会があった。例えば、十三世紀末のもの、Godefroid de Fontaines が一三〇三年にノルボヌ大学に遺贈したラテン訳写本にみられるように、問題の「序文」と「あとがき」を含む完全な写本も当然あったわけであるし、⁽¹⁴⁾ また当時アラビア語やヘブライ語の研究が盛んに行なわれていたドミニコ會では、ガザリーの眞の姿が知られていたと思われる。⁽¹⁵⁾ しかし不幸にして、そのような完全な写本やこれらの東洋學者たちの研究成果はやがて散逸したか、あるいは一般の學者の手にすることが困難であつたのであろう。その機会は充分生かされることはなかつた。

しかし、例外はある。例えば、アラビア語の知識はなかつたといわれる Roger Bacon や Ibn Sina とガザリーの著作について正確な知識をもつていたし、⁽¹⁶⁾ またスペインの Raymond (Ramon) Martin はその著 *Pugio Fidei* の中で「哲學者」の説を論駁しているが、そこではガザリーは「哲學者」ではなく、むしろ逆に彼の生涯は彼らの批判に向けられていたこと、また彼は死後 Ibn Rushd から反批判されたこと、⁽¹⁷⁾ むづい *Tahāfut, al-Munqidh min al-Dalal, Mishkat al-Anwar, Mizan al-'Annal* のようなガザリーの著作にも言及してゐること等から、Raymond Martin はガザリーの眞の思想についての正しい知識をもつていた十三世紀の数少い學者の一人であつたといえる。⁽¹⁷⁾ とはいえ、このような伝統が一般的なものとはならなかつたことは事實であり、そして同様の狀況が十九世

紀に至るまで続くことになる。要するに、ヨーロッパ中世を通じて、ガザリーはまず *Summa (Magist)* の著者として知られ、そしてこの「*Summa*」は、ムスリム哲学についてのスコラ学者たちの知識の源泉となった基本的文献の一つであった⁽¹⁸⁾のである。

1 確かに、批判というものはガザリーのいう通りのものでなくてはならないであろう。しかし、対象を十二分に理解するといふことが直ちにそれを明晰かつ論理的に（しかもこの場合のように独立した一つの著作として）記述するということに結びつくだろうか、という疑問が生じてくる。そこから、一方では、ムスリム哲学者の中には、後述のように、ガザリーは実は哲学者なのだ、でなくてはあれほどの哲学理解は不可能である、と考える者が出てきた。他方では、ガザリーのそのような批判の仕方に対して、「これは彼らのために骨を折ってやることだ。なぜなら、もし君がこのようないかがわしい点を吟味し整理しなかったなら、そのままでは彼らは自己の学説を支えることはできなかつただろうに」(*Munqidh*, J. p. 28/W. p. 44. なお、これはガザリーのタァリーム派批判に言及している箇所である)として非難する者が出てくる。さうだと al-Harith al-Muhasibi のムッタズィラ派批判の仕方に対して Ahmad b. Hanbal が「……君はまず初めに彼らのいかがわしい箇所を述べ、その後でその部分の反論を加えたが、人は自己の理解力に応じてそのいかがわしい部分を読んで理解し、「君の」反論を読もうともしないかもしれない。あるいは反論を読んでも、その意味を十分に理解できないかもしれないのに、君はどうして「そんなことはない」と安心していられるのか」(*Munqidh*, J. p. 28/W. pp. 44—45)と云って非難したように。これに対してガザリーはこう弁護する——

Ahmad b. Hanbal のいふことは正しいが、それは広く一般に知られていないいかがわしい説にあてはまることであつて、すでに広く知れわたっている説の場合には、その説に対する批判は「当然」必要であるが、その説をまず最初に述べた後で初めてその批判が可能となるのである (*Munqidh*, J. p. 28/W. p. 45)。

だが、「広く知られている」説をどうしてわざわざ記述する必要があるのであるか。しかも、ヨーロッパにおいては皮肉にも Ahmad b. Hanbal が危惧していたことが実現したのである。それはともかく、ガザリーが

だから私は彼らの証明の本質的部分を見落していると考えられては内心面白くなかったので、それをまず引用した。また私
がその証明を聞いても理解しなかったと思われても面白くなかったので、それをあらためて叙述したのである (*Munqidh*,
J. p. 29/W. p. 45)

と告白してゐるようだ。無能視されることへの極度の嫌悪、プロの哲学者以上に自分は哲学を理解したのだということを知って
もひたいたいという彼の希望と強い自信が、少くとも一つの要因となつて、ガザリーはわざわざ *Magasid* 一巻を書くやうに
なつたのではなからうか、とも思われる。(なお *Munqidh* からの引用については、本論文「六四ページ」註1を参照のこと
と)

2 カイロの Dar al-Ma'arif 版 (一九六一年) のテキストには **القول** とあるが、**القول** の誤植と解した。

3 「」内は訳文の意味を明瞭にするために、引用者(筆者)が補ったものである。以下同じ。

4 *Magasid*, pp. 31—32. これのはほぼ完全な英訳が D. B. Macdonald, "The Meanings of the Philosophers by al-Ghazzali,"
Isis, XXV (1936), p. 11 に収録されてゐる。

5 *Magasid*, p. 385.

6 Macdonald, "Note on 'The Meanings of the Philosophers by al-Ghazzali,'" *Isis*, XXVII (1937), p. 9.

7 Lohr の示した二十数篇の写本の状態 ("Logica Algazelis," pp. 231—88) からみて、前述 *Magasid* の三〇の部分 (Logica,
Physica, *Metaphysica*) がしばしば別々に出廻つており、その過程でいずれの部分とも直接関係のなす「序文」や「あとがき」
が脱落していったのではなからうか。

8 このよつなことはもちろんガザリーに限つたわけではない。同様のことは中世ヨーロッパ世界において——またムスリム世

界においても——「哲学者」アリストテレスの理解に関連して起っている。両世界共原典による研究にはほとんど関心を示さなかつたことは特徴的である。

- 9 D. Salman, "Algazel et les Latins," p. 106.
- 10 Salman, *ibid.*, p. 106.
- 11 Salman, *ibid.*, p. 107.
- 12 Salman, *ibid.*, p. 107.
- 13 M. Bouyges, "Notes sur les Philosophes Arabes," pp. 404—406.
- 14 Salman, "Algazel et les Latins," p. 118.
- 15 Salman, *ibid.*, p. 108.
- 16 Salman, *ibid.*, pp. 111—118.
- 17 Salman, *ibid.*, pp. 109—110.
- 18 Lehr, "Logica Algazelis," p. 230.

二 十九世紀における研究

1 テキストの刊行・翻訳

中世におけるガザリー研究は不完全なラテン語訳およびヘブライ語訳写本を中心にしたものであり(活字印刷が利用され始めるのは十六世紀になってからのことである)しかも使用される文献も *Maqāṣid* や *Tahāfut* の如く、わゆる

哲学に關する著作に限定されていた。アラビア語原典からの翻譯・研究が始まるのはやはり十九世紀になってからのことである。そして、この頃から使用される文献も徐々に増え、ガザリーの思想の全貌を明らかにしようという試みが出てくる。

そのような試みの嚆矢をなすものとして、まず一八三八年に J. von Hammer-Purgstall がガザリーの *Ayyuha al-Walad* (『アッハッ若者』) のアラビア語テキストをウィーンで *O Kind! die berühmte ethnische Abhandlung Ghazali's* の表題で出版している。この小冊子は、スウィーの立場に立ってムスリムの生き方を明らかにした有名な著作であり、「哲学」とは直接関係のない点は注目されてよい。⁽¹⁾ Hammer はこれに序文を付して、ガザリーの生涯について初めての紹介を行なっている。

続いて四年後の一八四二年には、Auguste A. Schmölders がイスラム哲学史についての概説を公にし、その中でガザリーの思想について詳しく論じた (A. A. Schmölders, *Essai sur les Écoles Philosophiques chez les Arabes et Notamment sur la Doctrine d'Al-gazzali*. Paris: Institut de France, 1842)。この中で著者は、ガザリーの精神的自伝と云ふべき *al-Munqidh min al-Dalal* (『迷りから救うもの』) のアラビア語テキストを公にし、それに初めてのフランス語訳を付した。このテキストの写本については、著者はただ la Bibliothèque du Roi のアラビア語写本 No. 884, fol. 25 ff. を用いたとだけ報告している。⁽²⁾ もちろん厳密な校訂を経たものではない。

このフランス語訳もあまり正確なものではなかつたといつて、後で(一八七七年) Barbier de Meynard が新たなフランス語訳を刊行した (M. C. Barbier de Meynard, "Traduction Nouvelle de Traité de Ghazzali Intitulé le Préservatif de l'Erreur, et Notices sur les Extrases (des Soufs)," *Journal Asiatique*, 7th ser., IX [1877], pp. 5—93)。この訳者は、その

序文の中で Schmolders のテキストとその訳について次のようにいっている——

……不幸にして、ガザリーのこの同じテキストの訳の方は、同様の称讃にはほとんど値しないものである。

Schmolders 氏が用いたのはこの写本ただ一つであり、しかもそれは概して正確なものであるとしても、けっして誤りがないというようなものではない。忍耐強い研究によって、アラビア哲学の特殊用語には精通していても、この訳者はまだ（アラビア語）文法や辞学を十分な研究対象としたことがないように思われる。永い時代の隔り、原著者特有の態度に幻惑され引きづられて、彼はしばしばガザリーの思想の本質を見誤ってしまった。

われわれの学者仲間の間でしばしば耳にするこのような批評はきわめて正当なものである。それがいかに正当なものであるかを理解するには、パリで刊行された〔Schmolders の〕テキストと、一八七〇年にコンスタンチノーブルで刊行されたものを比較してみるだけで充分である。この〔後者の〕版には原著者の名前が欠落しているが（これはきわめて稀なことである）、それは細心の注意をもって印刷され、目を通されており、私はそれが完全にまちがいのないものだとは思わないが、少くともイスリムの諸学校で幾世紀にもわたって使用されてきたものを代表していると思う。コンスタンチノーブル版をこのように高く評価したからといって驚くことはないであろう。現代のオスマン人の間には、二つの文化的潮流がある。一つは、ヨーロッパからのもので、その濁った水の中には軽薄な作品、われわれの流行の小説や作品の下手な模倣があるのみである。他は、強さにおいて劣るがより内容のあるもので、その伝統の源、つまりイスリムのもつあの良き健全な博識によりいっそう近いものである。イスタンブールの町のモスクや宗教学校の屋内には、神学や法学や文学に関する古典的テキストの伝播に自己を捧げている謙虚で良心的な小グループの学者をまだ見かけるであろう。昨年、私が古い昔の校訂者が寸断

してゐた al-Zamakhsari の小冊子をほとんど完全な形で刊行できたのは、彼らの知らずになした協力によるものである。もし本訳が Schmolders の訳よりも正確さにおいてより緻密で、文体においてそれほどひどくはないものであるならば、その功績もまた彼らに帰せられるべきである。⁽³⁾

いさゝか誇張があるかもしれないが、両訳の間にある三十五年という年月の差は大きい。その間、ガザリー研究に關してどのような発展があつたかは、やがて明らかにされるであらう。

やがて Schmolders がガザリーの著作としてあげているのは左の通りである。⁽⁴⁾ 彼がそれらをすべて参照したとは思へなかつたが——

Logica et Philosophia Algazelis Arabis, ⁽⁵⁾ published by Petrus Liechtenstein Coloniensis, 1506.

Tahāfut al-Falāsifah.

(1) *Destructio Philosophorum* ʾIbn Rushd ʾi *Destructio Destructionum*, Venice, 1560 の中に取らるべし
その中の (6) (7)

Ayyuhā al-Walad.

(O Kindl die berühmte ethische Abhandlung Ghazali's, trans. by J. von Hammer-Purgstall, Vienne, 1838.)

Mizān al-'Annāl.

(*Mizān Ol'aml, sive Compendium Doctrinae Ethicae Auctore Algazeli Hebraice Conuersum*, published by Golden-
thal, Leipzig, 1839.)⁽⁷⁾

論文集 (MS)⁽⁸⁾

al-Ma'arif al-'Aqliyah.

al-Munqidh min al-Dalal.

al-Madmm bi-hi 'an Ghair Ahl-hi.

Mi'raj al-Salikh.

Mishkat al-Anwar.

Fatihah al-'Utm (MS).

Maqasid al-Falasifah (MS).

（この写本は不完全であり、ほとんど価値がなく。Schmolders は同じ Bibliothèque に本書の（ノ）ライ語訳が幾種類かある。）

Nasihah al-Muluk (MS).

al-Hikmah fi al-Makhlūqat (MS).

このようにガザリーのアラビア語原典の写本が少しずつ蒐集され知られるようになってきたが、それにしてもまだ彼の名著 *Ihya' 'Ulum al-Din* (『宗教語学の再興』) は知られておらず、また *al-Iqtisad fi al-'Irfaq* (『教義学提要』) その他の重要な著作もまだ用いられるまでには至っていないかった。

この *Ihya'* が初めて紹介されたのは、五年後の一八四七年のことである。すなわち、この年に創刊されたドイツの東洋学会雑誌 *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Vol. I, p. 212 に、ガザリーのこと

の *Ihya* の「第一巻」(全体の約四分の一)の写本がベルンの公立図書館で発見されたことが報じられた。そして、この写本についての最初の詳しい調査をしたのが Hitzig である。彼はその結果を一八五三年の同上雑誌に発表した。⁽⁹⁾ 調査の結果、写本の末尾に *Ihya* の「第一巻」(al-*ihya* al-*awwal*)とあり、最初そのように発表されたが、実際には第一巻から第三巻の第二書(部)までを含むものであることがわかった。全体の約半分強に相当する分量である。

それから五年後の一八五八年には、Richard Gosche が約四十点にのぼるガザリーの著作目録を発表した。⁽¹⁰⁾ これは、当時ヨーロッパの諸所の博物館や図書館で夥しく蒐集され始めていたイスラム関係の写本の中からガザリーのものを選び出して、その書名をリストアップしたものである。Gosche は書名ごとにその内容、所在場所、写本の状態、表題と内容のアイデンティティの問題等について簡単な説明を加えている。このリストの中には、今日ではガザリーの真作とはみなし難いものまでも含まれているが、彼の主要な著作はほとんど網羅されており、この種の著作目録としてはこれが最初のものである。

ガザリーの *Ihya* についてみると、このリストの中には、その各々がすべて完全な写本というわけではないが、十二の写本の存在が報告され、また *Ihya* の完全な目次が紹介されており、その内容のアウトラインが知られるようになった。Gosche はまた後代のムスリム学者によるこの *Ihya* の縮刷版についても四篇ほど紹介している。

このようなアラビア語原典の写本の蒐集・整理は、研究の飛躍的發展をもたらすはずであった。しかし、実際には一般の学者がヨーロッパ各地に散在する写本を直接参照して研究することは、当時としてはけっして容易なことではなかった。そこで、たとえ厳密な校訂は実際上非常に困難であるとしても、これらの写本がまず印刷・刊行される必要があった。ガザリーの著作に関してそれが始まるのは、左にみるように一、二の例外を除いて、一八七〇年代以

遊のりやどきる (マハロロは初遊の年行年) —

Ayyuhā al-Walad (1838).

Al-Munqidh min al-Dalāl (1842).

Ihyā' 'Ulūm al-Dīn (1289 A.H./1872 A.D.).

Durrāh al-Fākhirah (1878).

Tahāfut al-Falāsifah, published with Ibn Rushd, *Tahāfut al-Tahāfut* and Khojah Zadeh, *Tahāfut al-*

Falāsifah (1303/1886).

Al-Maḥmūn bi-hi 'alā Ghair Ahl-hi (1303/1885).

Maqāsid al-Falāsifah (1888, Chaps. 1, 2; 1331/1913).

Al-Zabīdī, Ithāf al-Sādah al-Muttaqīn bi-Sharh Asrār Ihyā' 'Ulūm al-Dīn (1311/1893).⁽¹¹⁾

Abhandlung des Abū Hāmid al-Gazzālī. Antworten auf Fragen die an ihn Gerichtet Wurden, Hebrew

trans. (1896).

Mizān al-'Amal (1327—28/1909—10), etc.

このような基礎の上に立って、いよいよ本格的なガザリー研究が十九世紀の末頃から始まるのである。また H.

A. Homes は一八七三年の『マリスノ語縮刷版⁽¹²⁾ *Kimiyā' al-Sa'ādah*』を英訳し (*The Alchemy of Happiness*, N. Y.,

Albany, 1873) Georg Beer は一八八八年の *Maqāsid al-Falāsifah* の一部をドイツ語に訳した (*Al-Gazzālīs Maqāsid*

ガザリー研究とよの問題点 (1)

al-Falāsīfah, Leipzig, 1888)。¹ *Carra de Vaux* の *Tahāfut al-Falāsīfah* の公認を述べた (Musson, 1889—90) の論文 “Gazali, le Traité de la Renovation des Sciences Religieuses,” *Compte Rendu du Congrès Scientifique International des Catholiques* (Paris, 1891) の 45^e *Thyā*, Vol. III, Book 1 の思想内容の分析を行なった。そして彼は一九〇〇年の *Avicenne* を著した二年後には、同ジャンマークの *Gazali* (Paris : Félix Alcan, 1902) へも研究を結実を伴うた。この著を Tijze de Boer は *Die Ewigkeit der Welt bei Algazzālī und Ibn Rosūd* (Strasbourg : Karl J. Trübner, 1894) と名づけてガザリーの *Tahāfut* を分析し、それを Ibn Rushd の関係を明らかにした。この著は de Boer の研究をなす *Geschichte der Philosophie im Islam* (Stuttgart, 1901) へも結実した。同様に A. F. Mehren の論文 “Études sur la Philosophie d’Averrhoës concernant son Rapport avec celle d’Avicenne et Gazzali” (*Musson*, 1888—89) と名づけてガザリーの思想をイスラム哲学史の中に位置づけて理解しようとした。そしてこれらの研究をなすに、またその頃までにはかなり急速に進んだ他の分野におけるイスラム研究の成果を充分に活用して画期的なガザリー研究を行なったのが D. B. Macdonald である。そして次にわれわれは、この Macdonald の著るまでの研究の内容を検討するつもりだ。

1 本書はその後二度ヨーロッパ語に訳された。

George H. Scherer, *O Youth, Being a Translation of al-Ghazali's Aywuhā 'l-Walad*. Beirut : The American Press, 1933.

Toufik Sabbagh, *Lettre au Disciple (Aywuhā 'l-Walad) : Traduction Française*. Beirut : Commission Internationale pour la Traduction des Chefs-d’Oeuvre, 1959.

- 2 Schmölders, *Essai*, p. 13, cf. p. 213.
- 3 Barbier de Meynard, "Traduction Nouvelle," pp. 6—7.
- 4 Schmölders, *Essai*, pp. 213—14, n. 1.
- 5 本論文、五ページ参照。Schmölders は明かながら本書 *Logica* を *Maqasid* ではなく、*Mi'yār al-'Ilm* の訳だと考えた (本論文、一九ページ、二五ページ、註2参照)。
- 6 本論文、五ページ参照。
- 7 本論文、六ページ参照。
- 8 Schmölders が仏訳したのが、本論文集中の *Munqidh* のキヌムとあつて。
- 9 ZDMG, VII, pp. 172—86.
- 10 R. Gosche, "Über Ghazzālīs Leben und Werke," *Philologische und Historische Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1858, pp. 239—311.
- 11 これは *Ihya'* の注釈書であるが、その中には *Ihya'* である *Kitāb al-Imlā' fi Ishkālāt al-Ihya'* の完全なキヌムが含まれている。
- 12 本書の原本はペルシア語の同名の著作である。両書の関係はこうして、Maurice Bouyges, *Essai de Chronologie des Œuvres de al-Ghazali*, ed. by M. Allard (Beirut: Imprimerie Catholique, 1959), p. 137 を参照。
- 13 本書は一九〇三年には英訳された。また一九三八年にはアラビア語でも訳された。今日に至るまで影響を与えている。

2 A. A. Schmolders の研究

中世ヨーロッパにおいて一般化していた「哲学者アルガゼルの虚像はそのまま十九世紀にもち越された。とはいへこの頃になると『Magāsid』に示されている「哲学者アルガゼルの思想と彼の他の著作、特に哲学批判の書『Tahūfut』の間に相違・矛盾があることがわかってきた。しかし、『Tahūfut』の発見が直ちにガザリーの虚像を修正することにはならなかった。『Magāsid』をガザリーの思想と理解する限り、混乱はむしろよりいっそう大きくなった。その早い頃の代表例として、われわれは Schmolders の研究を考察しよう。

彼は前述の一八四二年の *Essai* において、ガザリーの *Munqidh* の伝訳と共に、彼のガザリー研究を発表しているが、まず研究の問題点について次のようにいっている——

最近の文献だけでも、実際にはガザリーの立場を理解し、彼が自国の哲学者たちの間で当然占めるべき位置を見出してやるには充分である。しかしまた、これまでこの著者に対して誤った誇張された考えがなされてきたこと、あるいは彼の著作の間のどうしようもない矛盾を何とかしようとしてきたことも確かである。ガザリーの哲学説と、彼がその著 *Destructio Philosophorum* (『哲学者たちの破壊』) の中で自ら明らかにした批判とをいかに調和させるか、誰にもわからなかった (*Essai*, p. 214)。

そして Schmolders は、「アラブ人の哲学に関心をもつ人にとって、この種の他のあらゆる書物にもまして優れてゐる」と考へる *Histoire Comparée des Systèmes de Philosophie* の著者 De Gérando が「一方では、最も烈しく哲学者たちに論争をいどみ、他方では、自己の形而上学の中に彼らを忠実に再現する」ガザリーをみて驚いている

事実を引用してゐる (*Ibid.*, pp. 214—15, n. 1)° Schmolders にとつても問題は同じであつた。すなわち、一方では、中世における大方の伝統的解釈と同様、彼にとつても *Maqasid* は、ガザリー自身の哲学説であつたし、他方では、ガザリーは同時に *Tahafut* や (*Schmolders* 自身が訳出した) *Munqidh* の著者でもあつたのである。⁽¹⁾

Logica et Philosophia Algazelis Arabis ⁽²⁾ から (一) 引用しながら、*Schmolders* はこう言つてゐる——

まず最初に驚くべきことは、哲学一般、なかならず論理学の基礎に関して、ガザリーと他の哲学者や教義学者の間に完全な類似性がみられることである。……ガザリーの論理学の他の部分は、*Ibn Sina* のそれとまったく異なるところはない。あえていえば、この人の幾つかの大著が出てからは、たんにアラビア人一般がこの学問において何らそれに勝る進歩をしなかつたのみならず、この有名な論理学者がとつた方法にいささかの変化をも加えようとしなかつたのである (*Essai*, pp. 220—21)°。

不当に長すぎたかもしれない以上の引用から充分に証明されることは、ガザリーがいかに忠実にアラビア人の逍遙学派に従つてゐるかということである (*Ibid.*, p. 234)°。

他方では、ガザリーについて *Schmolders* は次のように言つてゐる——

ガザリーはそこ (*Munqidh*) では、彼の他の著作における場合とは異なつて、けつして哲学者ではない。そこでは彼は、むしろ哲学者たちに公然と敵対している。そして彼は、よきムスリムとなり、現世および来世において幸福な生活を得る最善の方法と自ら考えるスーフイズムに転じてゆくのである (*Ibid.*, p. 13)°。

これらはいつたいどう考えればよいのだろうか。そこで、ガザリーの変らぬ根本的態度・関心は何かを探求して、

Schmölbers はこう云つてゐる——

彼の努力はすべて、イスラムをそれが陥っている衰微から救い出し、異端派の攻撃からそれを護り、哲学者たちの侵入を防ぐような場所をそれに見出してやることに集約される。彼はたんにバグダードやニーシャープールの学院で宗学の教授であつたばかりではなく、宗教の問題について百冊にものぼる著書を著わした人でもあつた。彼が常に誇りをもって語る大著『宗教諸学の再興』は、当時の人々の意見では、彼の栄光を高める最も優れた著作だということである。彼が“Hujjah al-Islam”（イスラムの証し）という尊号に価するのはこの著書の故であり、敬虔な信徒の間に非常な人気を博し、ガザリーの伝記作者たちによれば、ムスリムたちをして「イスラムがかりにすべてを失うことがあつても、この著作さえあれば、何も失うことはない」といわしめたのも、この著作である。ガザリーは、もしこういふ方ができれば、イスラム教会のイマーム、教父であり、そのような者として今日なお尊敬されている。………そこから、われわれの著者の哲学的著作が宗教的性格、厳格な正統主義者の刻印をおびるようになったと想像することは容易である。哲学と宗教とをつき混ぜるのではなく、ガザリーはイスラムの信仰の正しさを非常に確信していたので、その他には真理も救いもないと誇らしげに宣言している。彼には、啓示は疑問をさしはさむ余地のないものであり、すでに確立した既成の事実であつた。それについて少しでも疑いをもつことは、彼にとっては破門に値する厭うべき事であつた。このような厳格な正統主義に加うるに、その徳目を実行し、そのために自分の同信徒たちを励ますんとする真摯な希望から、彼は当然ながら神秘主義へたどりついたのである（*Ibid.*, pp. 216—17）。

そこでガザリーのとつた方向は、宗教の正当性を証明するために哲学を利用し、同時に宗教の根本原理に反する場

合は、これを修正するということであった。

そこで彼は、アラビア人たちが公言するように、哲学を受けられる。ただ彼は幾つかの点でそれを修正する。彼は他の人々と共に、理性のもつ神聖な権利を認めていた。「しかし」と彼は付言する、「理性により知られる真理が唯一のものではない。われわれの悟性が絶対に到達し得ない他の真理がある。この真理は、啓示によってわれわれに伝えられるものであり、それは、たとえわれわれが論理によって既知の原理から引き出すことができなくても、受けいれるようにわれわれを強制するものである……」ガザリーが「スフイー」について「および」預言の真实性について」の章で、この預言の領域について述べたことを「ここでは」繰返さないことにするが、ただ一言付け加えるならば、彼の哲学の主要な目的の一つは、啓示の可能性を証明することであり、たとえ合理主義者たちが否定しても、啓示された事実は不合理なことを何一つ含むものではない、ということを経明することであった (*Ibid.*, p. 218)。

だが、イスラムと哲学は本来対立するものをもっている。

哲学者たちへの彼の反感の唯一の原因は、彼らがイスラムという建造物をまっごうから攻撃するからであり、あるいは少くとも彼らが不当な方法でその基礎を掘り崩すからである (*Ibid.*, p. 217)。

しかし、「無からの創造」(creation de rien) という正統的教義は、物質、時間等の永遠性をめぐる哲学者たちの意見とあまりにも著しい対照を示すものであり、したがって両者を調和、あるいは少くとも完全に融合させるこ

とは不可能であろう。しかし、正統派ムスリムにとって、そこに根本的な問題があるのだ (*Ibid.*, p. 234)。

そこでガザリーはこの「哲学」とイスラムの対立を逍遙学派とイスラムの対立としてとらえ、その調和を新プラトン主義の流出説に求めた、と Schmölbers は考えたのである。

答えはまったく不明というわけではない。すでに、アレキサンドリア学派のアリストテレス注釈家たちも解決すべき同様な困難な問題をもっていた。アラビア人たちは彼らの轍に従ったのである。この問題について、古代の逍遙学派の原則をまだ保持している者がいても、その数は非常に限られていた。宇宙的流出の体系は、それがいかに逍遙学派の原理に真正面から対立するものであっても、やがてその決定的なギャップを埋め、神学と哲学を対立せしめている困難を回避させることになるのであった。そのようにしてアラビア人一般は、その理論を採用し、そしてまた少くとも表面的には、イスラムの正統主義をも救出したのである (*Ibid.*, pp. 234—35)。

ところでこの流出説は、アラビア哲学者が新プラトン主義的注釈家から離れるに従って、彼らの間ではその影響力を失っていった。

ガザリーにとつては、それは重大な不幸であった。彼はそこで、その「流出説の」理論を哲学に結合し、それによってそれまでまだ誰もなし得なかったように、イスラムの要請を逍遙学派の諸要請とを調和させるために、

自己の全力を用いたのである (*Ibid.*, p. 235)。

もちろん、ガザリーおよび他のアラビア人たちが描く、神からあらゆる存在が流出する様は、新プラトン主義者たちがかつてやったことと大して異なるものではない。

ただ注意すべきことは、流出説を創造の理論によりいっそう調和させるために、ガザリーは流出を「受動的流出」(écoulement passif) というよりもむしろ、神の「放射」(émission)、「能動的溢出」(effusion volontaire) として描こうと努めている。哲学者たちに一致するために彼は、物質の永遠性を受け入れたが、この物質は空間や時間と同様、ただ實際上(virtuelle) そうなのであって、けっして真実に(effective) そうだというのはない(*Ibid.*, pp. 235—36)。

これらの觀念によって、すべての流出説が神の中に予め前提としている受動的な性格をその流出説から除去できると考え、流出された存在で他の人々が「知性」(intelligences) の名で呼ぶものを「天使」(anges) と呼ぶことによつて、ガザリーはこの理論とイスラムの間より完全な調和をもたらそうと努めるのである。知性の数は十であり、天体のそれは九つであるという具合に、すべては新プラトン主義者たちの場合と同様である。これらの天使は神から流出する善が神性(Divine)の外にあるものへと拡大してゆく際の通路のようなものである。そこから、すべては善となる。なぜなら、善は存在「そのもの」の中にあり、悪は本質の、したがって完全性の、否定・欠除にはかならないからである(*Ibid.*, pp. 236—37)。

このように Schmolders にとつて、ガザリーは、哲学と宗教(イスラム)とを調和させようとした新プラトン主義者であった。しかし、ガザリー自身がその著 *Tahāfut* において批判した哲学者の説の一つがこの新プラトン主義的流出説であつたといふことは、この *Tahāfut* と *Maqāsid* (たとへ「ひどぶラテン」^(註)であつても)を少し丹念に読

めば、直ちに明らかになることである。あるいは、la Bibliothèque du Roi に在ると彼が報告している *Maqāsid* の幾つかのヘブライ語訳写本を参照し、そこにある問題の「序文」と「あとがき」を読めば、*Tahāfut* と *Maqāsid* の間の矛盾の問題は氷解していたかもしれない。(註 4)。Schmōlders は最後まで *Logica* を *Maqāsid* ではなく *Mi'yār al-'Ilm* のラテン訳だと考えていたので、その必要は感じなかったのである。

1 ガザリーは決して「哲学」を全面的に否定したわけではない。彼が哲学者を批判したのは、特にその「神学」であって、その「論理学」についてはむしろこれを積極的に評価している(本論文、八一〇ページ参照)。このようにガザリーの哲学に対する態度を二者択一的に論じることができないだけに、問題はいつそう複雑化する。

2 前述のように、本書は *Maqāsid* のラテン訳であるが、Schmōlders はこれをガザリー自身の論理学的思想を表わす真正の著作である *Mi'yār al-'Ilm* の訳だと誤解した。このような誤解の原因は、Munk にすれば、ガザリーの *Mi'yār al-'Ilm* とは論理学の概要が含まれていると Hammer が指摘していることにかゝり、Schmōlders はこれを *Logica et Philosophia* と同一視したのではなからさういふことになる(S. Munk, *Mélanges*, pp. 371—72)。

3 Schmōlders, *Essai*, p. 220, n. 1.

4 本論文、一九六ページ参照。

3 “Tahāfut” の語義問題

Schmōlders が提起した問題で、いま一つ “tahāfut” の語義の解釈の問題がある。彼が考えたように、イスラムと哲学の間で「調和」のあるところでは、ガザリーの哲学批判——少くとも本質的なもの——はあり得ないことにな

る。その「Schmöders は' *Tahāfut al-Falāsifah* のラサン語訳である *Destructio Philosophorum* の "destructio" は「相互攻撃」(attaque, combat mutuel)を意味するアラビヤ語に相当するものではない。Hammer の意見に従って、この語の意味を「相互批判」(réfutation mutuelle)と解すべきであるとして、次のように言う——

幾つかの理由——それらが正当で確実なものであることを彼は認めさせようとしているが——から、本書 (*Tahāfut*) でガザリーは哲学者たちを論破しようとする意図はまったくもっていない。哲学から引き出した自己の議論を彼らのものに対置しようとするものではない。彼は他の人々がなすをまざまな批判を集め、そして一人の哲学者の意見は他の哲学者のそれと矛盾し、一つの体系は他の体系を覆えしたりするものであり、要するに哲学者の間には常に不一致があるということを示すように、それらの批判を配列しているのである。それが彼の目的であり、著者は自らそのことをその著作の第一章の末尾に公言している。^(一)……

このような考え方は R. Gosche にも踏襲されている。

このタイトルについてはすでに多くの疑問が出されている。原題は *Tahāfut al-Falāsifah* であるが、それはまず Schmöders によって初めて「哲学者たちの相互批判」(gegenseitige Widerlegung der Philosophen)として正しく理解された。なぜなら、「哲学が次々に重なり合って崩壊する」という「Übereinanderstützen der Philosophie」あるいは「誤謬に陥ること」(Sturz in Irrthum)ということは考えられなからかである。「Tahāfut」は動詞第六型の動名詞として、常に相互性の意を含んでいる。すなわち、単純動詞 "hafata" は「ひひひひと飛ぶ」「飛び去る」「倒れる」を意味し、したがって第六型動詞は、例えば喋などが「重なり合って飛び来たり、そしてそれらが盲

目的に焰の中に落ちる。互いに落ち込む」という意味をもってくる。そこで考えられることは、相互に対立する個々の哲学説はその故にすでに相互に否定し合っているという点である。本書の原典がほとんど散逸してしまっているのは残念なことである。なぜなら、今後なお探求されるべきウマチカンの写本の研究は、けっして容易には期待できないからである。⁽²⁾

このような誤解は究極のところ、ガザリーと哲学との関係についての誤解に由来するもので、一八五九年に S. Munk がこの問題に初めて正しい光を当てるまで続へるようになる。ちなみに Munk は Schmolders を批判し、そのラテン語の “Destructio” を生かして「哲学者たちの転倒、あるいは破壊」(Le Renversment ou la Destruction des Philosophes) としたのびきである。⁽³⁾その後 “tomber les uns sur les autres” (Renan), “démolition, renversement” (Dugat), “chute” (Barbier de Meynard), “Widersprüche” (de Boer), “incohérence” (Mehren, Gauthier), “incoherence” (Kamali, van den Bergh), “effondrement” (Gauthier) 等々のように、用いられる言葉はそれぞれ違っている。⁽⁴⁾大筋においては Munk の線に沿って「崩壊」「矛盾」の意に解釈されている。

他方、M. Asín Palacios は別の観点から、この問題をめぐる議論をふり返り、あまりにも文法的詮議に片寄りすぎたとして、もっと広いコンテキストからその語の正確な意味を探り出そうとする。⁽⁵⁾また、al-Sayyid al-Murtada (al-Zabidi) の *Taj al-Arnis* に依ってその原意を探る。すなわち、**سقط** (動詞)「自分の話すことに注意も反省もせずに多く語る」。**سقط** (名詞)「急激に落ちてくるどしゃ降り雨等」。「ひどい、あるいは完全な馬鹿」。したがって、**سقط** (過去分詞)「ひどく狼狽した人、あるいは(道に迷ってしまった人のように、何をしてよいかわからずに)啞然としている人」。**سقط** (名詞)「雪や霧雨の降るように、ものが少しづつ落ちること」。したがって第六型の **سقط**「

は「あるものが」少しづつ落ちること」を意味する。このように大抵の場合、この語は悪い意味に用いられる。例えば、蝶についていえば、それが火の中へ「落ちる」とか。要するに、*“hafata”* が第六型動詞として人間や動物に対して用いられる場合の本来の意味は、ただたんに受動的に「落ちる」(*tomber*)というのではなく、自らの責任で「身を投げる、飛び込む」(*se tomber, se jeter, se précipiter*)、つまり注意を欠けば行為者に物理的・道義的な危険を及ぼすようなことを急にいたりしたりすること、目的だけをみて手段を無思慮に判断してしまうこと、であるという。

ちよび Asin Palacios は、これをガザリーの *“Iyā”* における用例 (Vol. I, Br. 1; IV, Br. 2; IV, Br. 7) によって確かめ、*“tahāfut”* = *la précipitation irréfléchie* だと、ガザリーが *Tahāfut* を書いた時、無思慮な蝶が焰に向って飛んで行き焼かれてしまうというイメージが哲学者に対してあったのではないかと⁽¹²⁾ している。

ちょうど蝶が愚かで無思慮な行動によって、ランプの焰を目の光と錯覚してその上に自ら落ちてゆき、その中で自己を焼き滅ぼしてしまい、そこに自由ではなく死を見出してしまうように、逍遙学派の人々が、真実を証明する明晰な論拠として、彼らの学派が伝え、誤りのある詭弁的で矛盾だらけの上に不毛でいかかわしい議論をきき受けていれるならば、その時は彼らも、軽卒で無思慮な愚者という非難を受けるに値しよう。私の意見では、すべてこのようなことが、ガザリーの本書のタイトルに含まれており、したがってそれは「逍遙学派の軽挙妄動」(*La précipitation irréfléchie des péripatéticiens*) と訳され得るものであった (“Sens du Mot *Tahāfut*,” p. 195)。そして最後に、以上のような分析を、ガザリーの *Tahāfut* (五例)、Ibn Rushd の *Tahāfut al-Tahāfut* (六例) における *“tahāfut”* の用法を検討した上で確証しようとするのである⁽¹³⁾。

1 Schmolders, *Essai*, p. 215.

Tahāfut (ed. by Maurice Bouyges; Beirut: al-Maṭbaʿah al-Kahūlikīyah, 1927; repr. 1962) の第一章末尾の該当箇所を引用してみると――

われわれが本書においてやろうとしたことは、ただ彼らの理論を混乱させ、彼らの矛盾 (tahafut) を明らかにすることによって、彼らの証明を真正面から批判することであって、一定の体系を弁護することではなかった (Bouyges, pp. 79—80/ English trans. by S. A. Kamali (Lahore, 1963), p. 53).

しかし、この場合 “tahafut” は、哲学者たちが「相互に攻撃・矛盾し合っている」というのではなくて、後述のように「彼らの個々の教説が自己矛盾している」という意味で用いられているのである。もっとも “tahafut” の主体が「彼ら」という複数である以上、文法的には Schmolders のように理解することは不可能ではない。そしてそのような観点から、後に引用した “tahafut” の例文 (註1) を読めば、そう読めなうことはない。

さらにまた、Schmolders の主張を裏付けるような箇所が *Tahāfut* にないわけではない。例えば、「序文第一」の冒頭には、次のような言葉がある――

明らかにすべきは次のことである。すなわち、哲学者たちの相違についていちいち述べたてるとは煩瑣なことである。と
 いうのは、彼らの議論は冗慢でも長すぎ、彼らの意見は散慢で、彼らの方法は相互に隔たり矛盾しているからである。そこでわれわれは、彼らの知識を体系化し、その論旨を匡し、彼らの思想の余計なものを除去し、彼らの根本原則に最も近いものを選び出した彼らの先達、すなわち「哲学者」であり、「第一の教師」であるアリストテレスの思想の中の矛盾を明らかにするだけにしよう。彼はすでに、彼以前のあらゆる哲学者を批判しており、彼らの間で「聖プラトン」と尊称されている彼の師をも批判したのである。彼はその師を批判するにあたり、次のようないい訳をしている――「プラトンは太事であり、真理も大事である。しかし、真理は彼よりもっと大事である」と。われわれがこの話を伝えるのはただ、彼ら

の意見によれば、彼ら自身の立場に何ら定まった確実なものはないということ、彼らは何の確証も確信もなくただあて推量によつて判断し、数学や論理学の明晰をから彼らの神学(形而上学)の正しさを演繹し、それによつて低能者を誘惑するのたゞの手段を知つてゐたところからである(p.40/Kamali, p.4)°

40. 2) *Munqidh* の中では次の如きは一節がある——

彼ら(神学者たち)はすべてそれ以前の唯物論者と自然哲学者の二グループを批判し、彼らの欠陥を暴露して、「神が汝らの戦闘を引寄せ付けたのである」(ローラン、33:25)とあるように、他の人々の勞を省いてくれたのである。それからアリストテレスは「ラッタンヤンタラチス」によつて彼以前の神学者たちを批判したのである………(*Munqidh*, J. p.20/W. p.32)°

- 2 R. Gosche, "Ghazzālis Leben und Werke," p. 268.
- 3 Munk, *Mélanges*, pp. 369, 372.
- 4 E. Renan, *Averroès et l'Averroïsme* (Paris : Calman-Lévy, 1866, 8^{ème} éd. 1925), p. 65, n. 4.
- 5 M. Asin Palacios, "Sens du Mot *Tahāfut*" (see *infra*), p. 186 455頁。
- 6 M. C. Barbier de Meynard, "Traduction Nouvelle," pp. 32—33, n. 1.
- 7 de Boer, *Die Widersprüche der Philosophie nach al-Gazzali und ihr Ausgleich durch Ibn Roshd*. Strassburg, 1894.
- 8 A. F. Mehren, "Études sur la Philosophie d'Averroès," *Muséon*, VII (1888), p. 620.
- 9 Léon Gauthier, "Scolastique Musulmane et Scolastique Chrétienne: A Propos d'un Livre Récent," *Revue d'Histoire de la Philosophie*, 1928, p. 362.
- 6 S. A. Kamali, *Al-Ghazali's Tahāfut al-Falāsifah* [*Incoherence of the Philosophers*]. Lahore : Pakistan Philosophical Congress, 1963.

Simon van den Bergh, *Averroes' Tahāfut al-Tahāfut (The Incoherence of the Incoherence)*, 2 vols.; London: Luzac, 1969.

10 L. Gauthier, "Scolastique Musulmane," p. 362.

11 M. Asin Palacios, "Sens du Mot *Tahāfut* dans les Oeuvres d'El-Ghazālī et d'Averroès," *Revue Africaine*, L(1906), pp. 185—203.

12 本論文、三一—三二ページ参照。

13 この語義問題については、これ以上学界で論じられることはなかった。一つには、*Tahāfut* の具体的内容が明らかになるにつれて、"*tahāfut*" の語義を問題にしなければならない根拠がなくなったこと、第二に、Asin Palacios が新たに提起した問題が事実上無視されてしまったこと、等の理由が考えられよう。なぜそれが無視されたか。——筆者の考えでは、Asin Palacios の解釈には少し無理があるような気がする。彼のあげる箇所をいまますべて検討することはできないが、例えば、*Tahāfut* の第一章の末尾の一節（本論文、三四ページに引用）や次のような第六章の例——

……君たちは理性的方法によってそのことをすでに証明したと主張する。ところが、いまや君たちはそれができていないことと、君たちの方法の矛盾 (*tahāfut*)、確かな知識をもつという君たちの主張がまったく不当なものであることが明らかになった。それがこの議論の目的なのである (Bouyges, p. 138/Kamali, p. 122)。

この Asin Palacios のあげた例とは関係がないが、次のような箇所がある——

これら愚鈍の者たちの血管に愚さが脈打っているのをみたとき、私は往古の哲学者たちを批判し、彼らの信条の矛盾 (*tahāfut*) と神学に関する彼らの理論の撞着 (*tanāqud*) を明示し、彼らの学派のいかがわしくも危険な点を暴露しようとして、本書の執筆にとりかかったのである…… (Bouyges, pp. 38—39/Kamali, p. 3)。

われわれは本書において、道路をならしてそれを仕上げざる者のように、「ある体系を」構想しようとするものではない。われわれの目的はただ、彼らの主張を混乱に陥れるだけである。そしてこのことがいま実現されたのである (Bouyges, p. 108/ Kamali, p. 87)。

以上からわかるように、*Tahāfut* の目的は、ただ哲学者の前提に立って、それが結局彼らの主張に矛盾するものだけということを示すだけであつて、それに対して別の積極的な主張を対置しようとするものではないことがわかる。すなわち、哲学者あるいは彼らの議論はその内部矛盾の故に自己崩壊・自滅するものだ、という意が含まれている。しかも、*Maqāsid* の「序文」(本論文、ハマーシ参照)や本註の例文にみられるように、「*tahāfut*」はしばしば「(自己)矛盾」「(自己)撞着」を意味する「*tanāqud*」と共に用いられているのを考えると、「*Tahāfut al-Falsāfah*」の意味は「哲学者たちの自滅、自己矛盾」ではないかと思われぬ。

4 S. Munk の研究——虚像の修正

中世以来続いた「哲学者アルガゼル」観の誤りを初めて明らかにし、ガザリー研究を正しい軌道に乗せたのは Salomon Munk の *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe* (1859)⁽¹⁾ である。彼は史料として、先の Schmölders が用いた以上のものを利用したわけではなかったが、より正確で忠実な *Maqāsid* のヘブライ語訳を併用したために、彼は容易にガザリーと哲学の關係について正しい理解を得ることができた。そしてその立場から、Heinrich Ritter や Schmölders の研究を批判する。

まず前者についてみると、Ritter⁽²⁾ は *Logica et Philosophia (Maqāsid* のラテン語訳)をガザリーの真の思想と誤

解し、ガザリーが本書を書いたのは、青年時代の、彼がまだアリストテレス哲学の熱心な信奉者であった頃のことだとする。それに対して Munk は、このような「哲学者アルガセル」の誤謬は、大部分のラテン語訳写本にみられる「序文」の欠落によるものだとすることを初めて指摘したのである。Schmolders が *Logica et Philosophia* を用いてガザリーの思想体系を明らかにしようとしたのは無駄な試みであったわけである。ガザリーの *Tahāfut* に対しては、Ritter は、後にガザリーは自己の哲学的見解を変更したと考へたし、Schmolders は前述のように、*Tahāfut* は批判の書ではなく、哲学者たちの意見の「相互対立性」(réfutation mutuelle) を表明するものと考えた。そして、これらがいずれも誤りであることを Munk は証明したのである。

その点 Munk は、このようなヨーロッパのガザリー研究に影響を与え、結果的には彼らの研究をよりいっそう混乱させることになったムスリムの側のある種のカザリー觀を代表するものとして、Ibn Rushd と Ibn Tufail の場合をあげている。まず Ibn Rushd (d. 595 A.H.) は、ガザリーは誠実を欠けており、正統派の意を迎えるために、本心では反対ではないのだ、哲学者を攻撃するようなポーズをとった、と考へるのである。⁽³⁾ Moïse de Narbonne (al-Mūsā al-Narbūnī) は、*Maqā'id* に対する自己のラテン語の注釈の冒頭に、そのような Ibn Rushd の評を引いてこういつている——

ガザリー自身、*Tahāfut* の後に、エリートにのみ伝授するために小著を著わし、その中で彼が以前哲学者たちに対して加えた批判に「自ら」答える方法を示している。⁽⁵⁾

事実、Munk によれば、幾つかのラテン語の写本には、*Tahāfut* の訳の後にガザリーのものとされる小冊子が付されており、その冒頭にはこう書かれている——

『破壊』(Destruction)の後にアブー・ハーミド・「ガザリー」が、学者たちに自己の思想を明らかにするために著わした小冊子。そこに含まれるのは「意図の意図」(つまり、『哲学者たちの意図』の書の中に明らかにされていることの最終的な意図)であり、知性のある人ならわかることであろう。⁽⁶⁾

続いて著者は、この小冊子の中で簡略だが不分明な言葉で、最も重要な形而上学の問題の幾つかを取り扱っている。すなわち、天体 (des sphères célestes)、次にそれらの運動や靈魂について語り、次いで第一動者(創造者)およびその属性について述べ、最後に人間の靈魂について述べている。そこには、ガザリーが *Tahāfut* の中で示した哲学に対する猜疑と輕蔑の態度はみられない。むしろ彼は、ここでは神学者としてではなく、哲学者として語っている。そして、*Tahāfut* の中で攻撃し、あるいは何の論拠もないとした幾つかの形而上学の問題——中でも時間と天体の運動の永遠性の問題——が理論的に定立されている。そして著者は、「人間の知性に応じて法を説け」という言葉に従って、この小冊子を正しい心と十分な知性に恵まれない者には見せてはならない、と結んでいるという。

次に Munk 著、Ibn Tufail (d. 581 A.H.) のガザリー観について述べているが、彼の *Ḥayy b. Yaqzān* の一節を引いて次のようにいっている。すなわち、ガザリーに対する彼の尊敬の念にもかかわらず、Ibn Tufail はガザリーの教説の中には変節と曖昧さがあり、さらに哲学者による肉体の復活の否定は、ガザリーもその一人であるスーフイーの立場と同一ではないかと反論している。いま、Munk の引用した箇所を勞を厭わず原文から引いてみよう——

シャイフ・アブー・ハーミド・「ガザリー」の著作についていえることは、大衆に対しては、彼は、ある所では結び合わせ、別の場所ではすぐそれを解いてしまい、あることを不信仰と断定したかと思うと、次にはそれを許されたものとする、というような調子で語るのである。*Tahāfut* の中で哲学者たちを不信仰者とした根拠は、

彼らが肉体の復活を否定し、賞罰を受けるのはただ靈魂のみと彼らが主張したからだとしている。ところが、ガザリーは *Mizan* の冒頭で次のようにいつている——「この考え方は、まちがいなくスーフィーの師たちのそれでもある」⁽⁷⁾と。次に *Munqidh* の中で曰く——「私の考え方はスーフィーたちの考え方と同じであり、私の立場は永い探求の結果、ようやくここにたどりついたにすぎない」と。この種の「矛盾」は彼の著作の中には多く、注意深くそれらを読み思慮する者ならわかるはずである。彼はかつてこのようなやり方について、*Mizan al-'Amal* の末尾の方で、次のようないい訳をしている。すなわち、思想には三種類ある。第一が、大衆も信じ共有する思想。第二が、あらゆる探求者・求道者に与えられる思想。第三が、人間が己の心に秘めているもので、同様の確信を有する者のみが理解できる思想、である。そして曰く——「かりにこれらの表現の中には、君が受け継いだ信条に対して君が疑問を懐くようにさせるものしかないとしても、それ「がある」だけで充分役に立つというものだ。なぜなら、疑問をもたない者は検証しないし、検証しようとしなない者は見ようとしなない。見ようとしなない者は依然として盲目と混迷を脱することはないからである」と。そして次の一句を引用する——

汝が目で見ただけのものを探り、耳で聞いただけのものは捨ておけ。
太陽が昇ってしまえば、汝にはもはや土星の必要はない。⁽⁸⁾

Munk の引用はこれまでであるが、その重要性を鑑みてガザリーに関する部分をさらに全文引用してみよう——これが彼の教説の実態である。その大部分は象徴と暗示だけであり、それが役に立つのは、第一に、自己の慧眼で理解する者、第二に、それをそのような人から「直接」聞く者、あるいはそれを理解する素地があり、優れた資質をもつ者、だけである。そういう人は、ほんの僅かな暗示だけで充分である。ガザリーはかつて *Kitab*

al-Jawāhir の中で「それらもわしくない者には」見せてはならない書 (*kutub maḍnun bi-hā*) を著わしたが、それらの内容は真理を明白に示したものである、と述べている。⁽⁹⁾ しかし、われわれの知る限り、そのいずれもスペインには伝わっていない。伝わっているのは、何人かの人がこれこそその秘伝の書 (*al-maḍnun bi-hā*) であるという書が何冊かあるが、事実はそうではない。これらの書とは、*Kitāb al-Ma'arif al-Aqḥyah*, *Kitāb al-Nafḥ wa'l-Taswiyah*, *Masā'il Majmū'ah* 等である。なるほどこれらの書には暗示はあるが、彼の「別の」有名な著作(複数)の中の諸所に述べられているものを明らかにするより以上の内容をもつものではない。時には *Kitāb al-Maqṣad al-Asnā'* の中で「これらの書に含まれているもの以上に曖昧なものがあるが、すでにガザリーは *Kitāb al-Maqṣad* は秘伝の書ではない」と明言している。以上のことから、「スペインに」届いたこれらの著作は秘伝の書ではないといえる。後のある学者は、かつて *Mishkat al-Anwār* の末尾にある言葉からある重大なことを想像し、それによって彼は逃れ得ない奈落の底につき落されたという。その言葉とは、光によって「真理への到達を」妨げられている人々の種類について述べ、次に「真理に」到達した人々について述べる箇所にある次の言葉である——「彼らは、この存在は、純粹な一神論に矛盾するような属性をもっている、⁽¹⁰⁾ ということを知るようになる」(*ḥadīth al-mawjūd mutasāfi bi-sifāh tunāhi al-wahdāniyah al-mahdāh*) と。これから必然的に出てくるものとしてガザリーが理解してもらいたかったことは、第一なる真理 (*al-Awwal al-Haq*) (彼に栄光あれ!) の本質には何か多なるものがあると彼が考えているということである(神よ、そのいと高き高みにおいて、罪人たちのいうことを超越されんことを!)。われわれのみるところ、疑問の余地なくいえることは、シヤイフ・アブー・ハーミド・「ガザリー」は最高の幸福を得、あの高貴な最終目標に到達したということであ

るが、啓示の知識 (Jim al-mukashafah) を含んだ彼の秘伝の書はわれわれのところにはまだ伝わっていないといふことである。⁽¹¹⁾

このように、Ibn Tufail はまだスペインでは見かけないが、ガザリーが何冊かの秘伝の書を書いたようにいっている。⁽¹²⁾ そして Munk は、それらの主なものの一つが、Schmöders のあげた『論文集』⁽¹³⁾ (Bibliothèque Imperiale, MS. No. 884) の中にある *al-Maqnūn bi-hi 'alā Ghair Ahl-hi* や *al-Maqnūn* である。そして Hājī Khalīfah, *Kashf al-Zunūn* (Ed. by Gustav Flügel, 7 vols.: London: Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1835—58)⁽¹⁴⁾ の記述から、本書の内容は、世界の永遠性、神は普遍のみを知り個物を知り得ないこと、神の属性の否定、という哲学説であるとしている。それだけに、これはガザリーの真作ではないとする者もある、と Munk は付言している。

さて、「哲学者アルガゼル」という中世以来の神話は Munk の研究によって打ち破られた。しかし、それによってこの神話が完全に消え去ったわけではなく、後述のようにその影響は例外的にはあったが後々まで続くことになる。そしてそれに代って登場してくるのが、Ibn Rushd や Ibn Tufail によって示唆されたようなガザリーの秘説の問題、さらにそれからんで著作の真偽の問題、ガザリーの誠実性の問題、要するに「ガザリー問題」といわれる厄介な問題である。

それはさておき、Munk にとってガザリーの重要性は、哲学批判というむしろ消極的な側面にあったようである。要するに、ガザリーが何らかの体系を述べたとしても、それに到達するのは瞑想やある種の神秘的昇揚によっ

てであり、これらは普通の場合、ある独自の理論というようなものに翻訳できるものではない。ガザリーは特に生活の実際的側面に大きな価値をおき、彼の道徳的小品『おお、若者よ』の中では、知識を樹に、実践を果実にしたとえている。彼の著作は大部分道徳に関する論考であり、それらの中で彼は敬虔、徳、善行を勧めている。……われわれにとってガザリーの重要性はすべて彼の懐疑主義にある。すでに述べたように、彼がアラビア人の哲学史において何らかの位置を占めるのは、そのような資格においてである。というのは、彼は東方においてはもはや立ち直ることのできないような打撃を哲学に与えたからである⁽¹⁵⁾。

- 1 Nouvelle édition. Paris : J. Vrin, 1955, pp. 366—83.
- 2 H. Ritter, *Geschichte der Philosophie* (8 vols. [?]) ; Hamburg, 1829—53), Vol. VIII.
- 3 Munk はその典拠を明示して「*al-Kashf 'an Mandahij al-Adillah fi 'Aqā'id al-Millah*」の中、Ibn Rushd がガザリーに言及している箇所を指しているであろうか。かなり長文のものであるが、今後の参考のためにその全文を本論文末尾の付録(1)に訳出しておく。
- 4 本論文、五ページ参照。
- 5 *Mélanges*, p. 379.
- 6 *Ibid.*, p. 380, n. 1.
- 7 *Mizān al-'Amal* (Ed. by Sulaimān Dunyā. Cairo : Dar al-Ma'arif, 1964), p. 185.
- 8 Cf. *ibid.*, pp. 406—409.
- 9 これに該当する箇所とは、次の一節であろうか——
これらの四つの知識、つまり「神」の本質、属性、行為についての知識、および来世についての知識の基本的なもの、およびガザリー研究とその他の問題点(一)

びその全体を示すために、人生は短く、しかも仕事や不都合なことが多い上、助けしてくれる人や友人が少いにもかかわらず、天与の能力の及ぶ限り「の最善をつくして」、われわれは幾冊かの著述をした。しかし、われわれはそれを公表したわけではない。なぜなら、大抵の人は、知識だけをもっていても、理解力はそれに及ばないし、能力のない者は、それによって害をうけるだけだからである。それを公表できるのは、次のような人々に対してのみである。すなわち、外的行為についての確実な知識を有し、非難をるべき性格を魂から取り除き、論争の道を閉ざし、最後には自己を訓練して正しい道を歩むようになり、現世には何の関わり合いをもたず、ただ真理 (al-haq) の探求に専念する人で、同時にすばらしい素質、柔軟な性格、透徹した知性、明晰な理解力に恵まれた人である。そこで、その書物を手にした者は、これらの資質を合わせもった者以外の者に、それを見せてはならない (Jarwāhir al-Qur'an [Beirut: Dar al-Āfaq al-Jadidah, 1973] p. 25)。

- ♫♫♫ この記述からは、この(れ)の書物の内容が秘説であることがよくわかる。
- 10 *Mishkat al-Anwār* (Ed. by Abū al-'Alā 'Aḥī. Cairo: al-Dār al-Qawmiyah, 1383 A. H./1964 A. D.), p. 91. 少異な(る)は——hādha al-mutā' mawṣūf bi-ṣifah tunāfi al-wahdāniyah al-mahdāh. 後にヨーロッパの学者の間で「存在」(al-mawjūd) あるいは「従たるもの」(al-mutā') をよく解釈するかどうかという問題になる。
- 11 *Hayy ben Yaqdhan: Roman Philosophique d'Ibn Tiyofail*, Texte Arabe et Traduction Française par Léon Gauthier (Beirut: Imprimerie Catholique, 2^eme éd. 1936), pp. 15—18.
- 12 Macdonald などの間に関連するものがある——「Ibn al-Fuṣayl などの秘伝の書——かりにそれらが存在したとして、そして彼はそれを疑問視しているが——は神秘主義の細目にとわたるものであり、汎神論的なスノー・ドームとの混淆による異端的なものにすぎない」と考えていたようにある] (『The Life of al-Ghazzālī』(後述), p. 129)。
- 13 本論文、一八一—九ページ参照。
- 14 筆者の手にあるイスタンブール版 (Repr. 2 vols.: Baghdād: Maktabah al-Muthannā, n. d.) の Vol. II, p. 1713.

5 虚像の後遺症

「哲学者アルガゼル」の神話は、Munk の研究によって破壊されたことは、前節で明らかにした通りであるが、これによってその影響が完全に消滅したわけではない。例えば、Martin Schreiner (一八九八年) は、ガザリーはあまりにもしばしばその立場を変えたとし、そのような彼の性格をよく特徴づけるものとして、ユダヤ人学者 Abraham Gaviason の次のような言葉、すなわち「ガザリーは昼は *Tahāfut al-Falāsifah* の著述に専念し、夜は *Tahāfut al-Tahāfut* の著述に専念した」を引用している⁽¹⁾。また Salman は⁽²⁾、Pierre Duham はその著 *Le Système du Monde, Histoire des Doctrines Cosmologiques de Platon à Copernic* (5 vols.; Paris, 1913—17), Vol. IV (1916) にあつて、さき一度 Munk は前の問題をなご返つて、前述の H. Ritter の仮説に従つて *Maqāsid* と *Tahāfut* の矛盾をガザリーの転向によつて説明しようとした。L. Rougier もその著 *La Scolastique et le Thomisme* (Paris, 1925) にあつてこれを倣つた。そつと Léon Gauthier はその論文“Scolastique Musulmane et Scolastique Chrétienne” (1928) にあつて、この問題について従来の研究をさき一度総括し、Duham のあぐる根拠を批判し、Munk の正しさを再評価しなければならなかつたのである⁽³⁾。

しかし、それにもかかわらず、一九三三年には、トロントの聖マイケル・カレッジの中世研究所の中世ラテンおよび古文書学の教授であつた J. T. Muckle は *Maqāsid* のラテン訳を校訂し、それをまたして⁽⁴⁾ *Algazel's Metaphysics: A Medieval Translation* として出版したのである。これはたゞ十三世紀末のものと思われるヤ

チカンの写本を中心に、これをバリーにある五種の写本、および一五〇六年版のヴェニス本とを校合したものであるが、論理学の部分は省略され、さらに「序文」までも省かれており、タイトル・ページにある「『翻訳』という唯一の言葉が、本書が元々ラテン語で書かれたものではないということについてのほとんど唯一の与えられたヒントである。さもなければ、『アルガゼル』は中世ヨーロッパの哲学者となっているであらう」と思われるものであったといわれる。他方では、Heinrich Malter は一八九六年に、ガザリーの秘説の存在を証明するために、アラビア語原典が散逸していつてハフライ語訳でのみ存在する小冊子のテキストをガザリーのものとして出版した。Abhandlung des Abu Hamid al-Gazzali. Antworten auf Fragen die an ihm Gerichtet wurden (Frankfurt a. M., 1896) がそれである。⁽⁷⁾ かつ、この Malter の提起した問題は、「哲学者アルガゼル」問題よりも、むしろこれ以後論議され始めるガザリーの秘説の問題に関連する——あるいは、その先がけとなる——ものだといえる。いずれにしても、十九世紀の七、八十年代以降アラビア語原典が印刷・刊行され始めるに至って、ガザリー研究もいよいよ本格化し、急速に進展するようになる。前述のような優れた個別研究・翻訳が始め、ガザリーの姿がようやく頭わになっくる。このような趨勢と成果をふまえて世紀末に出づくるのが D. B. Macdonald の研究である。

- 1 M. Schreiner, "Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islâm," ZDMG, LII (1898), pp. 502—503.
- 2 Salnan, "Algazel et les Latins," p. 104.
- 3 L. Gauthier, "Scolastique Musulmane," pp. 358—65.
- 4 上の論理学の部分 (Tractatus de Logica) は後で Charles H. Lohr によって校訂され刊行された (C. H. Lohr, "Logica Algazelis," pp. 239—88)。

- 5 上の「序文」(Prologus)は後にD. Salinanにより校訂・刊行された(D. Salinan, "Algare et les Latins," pp. 125—27)。
- 6 D. B. Macdonald, "The Meanings of the Philosophers by al-Ghazzālī," *Istis*, XXV (1936), p. 14.
- 7 D. B. Macdonald, "The Life of al-Ghazzālī," pp. 131—32.

三 ガザリーの自画像

ガザリーの「自伝」*al-Munqidh min al-Dalāl* (以下「自伝」)は、これまでしばしば言及してきたが、いままでもなくそれは、Macdonaldを初めその後の研究者たちが、ガザリーの思想発展を知るための第一史料としてきたものである。そこで、Macdonaldのガザリー研究の検討に移る前に、ガザリーのこの⁽¹⁾*Munqidh*に現われた彼の自画像を概略紹介しておく方が、これからの叙述の上で好都合と考える。

〔青年期の懐疑・ニヒリズム〕

ガザリーは、二十歳前の青年期から、伝統的な教説に盲従する(taqid)臆病者とは異なり、独力で諸学問の大海の中に乗り出し、あらゆる困難にもめげず大胆に、あらゆる信条・宗派・教説を究め、自らの手で真理を明らかにしようとした。

ものごとの真実を把握しようという渴望は、幼少の頃からの私の習慣であった。それは、私にとっては生まれながらの資質、神から授かった天性であって、私自身の選択や工夫の結果そうなのではない。私が青年時代をむかえる頃には、伝統的な權威への無反省な服従という絆はもはや私を束縛することはなくなり、また〔両親

や教師から〕受け継いだ信条は私の前で崩壊してしまった。というのは、キリスト教徒の子供はキリスト教徒として成育し、ユダヤ教徒の子供はユダヤ教徒として、ムスリムの子供はムスリムとして成育するよりほかにないことに私は気付いたからである。また私は、神の使徒〔ムハンマド〕（彼の上に神の祝福と平安あれ！）が「だれでも生まれた時には自然のままのよき性質〔*fitrah*〕⁽²⁾をもっているが、彼をユダヤ教徒、キリスト教徒、あるいはゾロアスター教徒にするのはその両親である」と語ったという伝承を知っていたからである。この「生まれつきのよき性質」とは何であろうか。また、両親や教師から教えられて権威あるものと信じられるようになる信条とは何であろうか。これらのさまざまな伝統的教説——その根本原則さえ教育の結果であり、それらの真偽の判断にも一致がみられない——の間に区別をつけるものがあるとすれば、それは何だろうか。私の心はこれらの解答を求めて動き始めた（J. pp. 10—11/W. p. 21）⁽³⁾。

〔懐疑の認識論的反省〕

ガザリーはニヒリズムの克服をまず知的次元で求めようとする。そこで第一に探求すべきことは、真実をありのままに知ろうとする場合のその知識の本質〔*haqiqah al-'ilm*〕とは何か、を見究めることだと考える。

ガザリーによれば、「確実な知識」〔*al-'ilm al-yaqini*〕とは、「一点の疑いもなく、誤謬や臆測の可能性もなく、またそのようなことを推測することすら許されないような仕方で、対象を明らかにする知識」〔J. p. 11/W. pp. 21—22〕のことである。例えば、誰がどんな方法で説得しても、人は十は三より大きい、というような知識を否定したりはしない。そこで、知識とはそのようなものでなければならぬという立場から、これまでのさまざまな知識・学説の検

証にとりかかる。⁽⁴⁾まず、知識の源泉としてもっとも確実なものとして置かれているものに、感性的知覚 (Gistiyat) と必然的知覚 (Dairiyat) がある。この感性的知覚の中で最も確実なものとして置かれているのが視覚である。しかし、例えば、物の影をみれば静止しているように思えるが、一時間後にそれを観察すれば実際には少しづつではあるが動いていたことがわかる。また、金貨ほどの大きさにしかみえない星が、天文学的証明によれば地球より大きかったりする。このように、よくよく検討してみれば、感性的知覚も信頼できないものであることがわかる。理性 (aql) によってその誤りが暴露されたのである。そこで残るのは、例えば、十は三より大きい、全体は部分より大きい、のような理性による必然的知覚ということになる。しかし、先には理性が登場して感性的知覚の誤謬を指摘したが、同様にして、次に理性よりも高次の判定者が出てきて、理性の確実性を否定するようなことはあり得ないと誰が断言できるであろうか。夢を見ている者はその夢を現実と考えているが、醒めてみて初めてそれが夢であったと知るように、この現実世界が「夢」ではない、つまり感性や理性を超えた判定者が存在しないと誰が断言できようか。スーフィーが神秘体験において直覚するといわれる世界がこのような「醒めた」世界なのではなからうか。もしそうだとすれば、理性的真理、理性的判断、人間の思考そのものは、それ自体では究極的基盤を失うことになる。このようにして、ガザリーは認識の根底を失い、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「懸命に」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、しかも論証は第一原理的知識の構築によって初めて可能になるものだからである。この第一原理的知識が完全で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つづけた。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、事実上私は懷疑主義者であった。しかしながら、やがて神は私の病を癒し給い、私は健康と平静を取り戻し、理性による必然的真理をいま一度受け入れ、それへの信頼と確信を回復したのである。これは論理を組立てたり、議論を積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 (J. pp. 13-14/W. p. 25)。

このようにしてガザリーは、認識の基礎としての理性への信頼を回復したが、次に彼は、この理性の光に照して、真理の探求者といわれる者の教説をすべて再検討し、どこに求めるべき真理があるかを探り出そうとする。ガザリーはまず彼らを、思弁神学者 (mutakallim)、タァリーム (ta'im) 派、哲学者 (falasuf)、スーフイー (sufi) の四つのグループに分け、その各々の思想内容を考察する。

まず思弁神学者であるが、彼らの目的は、正統教義を保持し、「異端の徒による攪乱からそれを庇護すること」(J. p. 16/W. p. 27)である。必要なら彼らは相手の武器をとって異端を論破する。この意味で神学はそれなりに役割を果してはいるが、それはあくまでも消極的なものである。したがって、ガザリーのように必然的原理 (daruriyat) だけしか認めない者には、満足のいくものではなかった。

〔哲学との対決〕

次に哲学であるが、これについてガザリーはまずこういつている――

ある学説の真髄を究め理解もしないでそれを批判することは、目をつぶって矢を放つようなものだということを知っているのです、私は教師の教えも受けず独学で、哲学書そのものから哲学を習得しようと情熱を注いだ。しか

し当時私は、バグダードで三百人もの学生の教育と指導に忙殺されていたので、イスラム法学についての著述と講義が終った後の時間をさいて、哲学の勉強にあてるよりほかなかつた。私はいと高き神の御恵みにより、余暇をみつめて勉強しながらも、二年たらずで哲学に精通することができた。その後も一年ほどの間、私は哲学についてたゆみなく思索をめぐらし、さらに繰返し吟味を重ね、どこにその危険と陥穽があるかを精査し、ついに哲学に秘められた虚偽と欺瞞、真実と虚妄を充分に知ることができた (J. p. 18/W. pp. 29—30)。

ここでまずガザリーは哲学を数学、論理学、自然学、神学 (形而上学)、政治学、倫理学の六つに分け、その各々について吟味する。

(1) 数学 (ḥisābīyat)

この学問には算術、幾何学、天文学が含まれる。これらの学問は、いずれも宗教を否定も肯定もするものではない。これらは、ただ否定し得ない論理的証明の問題である。しかし、問題はある。第一に、数学を研究する者は、数学における正確さと理論的証明の明澄さをそのまま神学にもあてはめ、そして神学もそうだと信じること、第二に、イスラムの信仰は篤いが無知蒙昧な者は、無神論的な哲学の一部が数学であるが故に、イスラムはそのような学問を否定することによって護られると考えること、である。

(2) 論理 (manṭiqiyat)

これは証明と推論の方法を研究する学問であり、数学と同様、それ自体では宗教と対立するものではない。しかし、問題は、論理学者がある種の誤りを犯すことである。すなわち、論理学における論証には、絶対的に確実な前提が必要であるが、宗教の問題においてはそのような条件を充たし得ないために、問題をきわめて安易に解決してしまう。

また論理学の明澄性を賞讃する者は、哲学者の無信仰がそのような論理的証明の結果だと考えて、不信仰者になつてしまふことである。

(3) 自然学 (tabiiyat)

これは「天空や星の世界と、その中にある水、空気、土、火のような原素と、動物、植物、鉱物のような合成物、およびその変化、進化および結合の原因などを研究する学問」(J. p. 23/W. p. 36)であり、医学が宗教に矛盾しないのと同様、自然学も宗教に矛盾するものではない。

(4) 神学 (ilahiyyat)

哲学者の誤謬はほとんどこの分野にある。

彼らの犯した誤りは全部で二十項目にのぼる。その中の三項目から判断して、どうしても彼らを不信仰者とみなさねばならないし、残りの十七項目からは彼らを異端とみなさねばならない。私がかつて、彼らの二十項目に及ぶ学説の誤りを示すために *Tahāfut [al-Falāsifah]* を著わした (J. p. 23/W. p. 37)。

この三項目とは、第一に、哲学者たちは肉体の復活を否定すること、第二に、神は普遍のみ知り個物は知らないとすること、第三に、世界は始めも終りもなく永遠に続くこと、である。

(5) 政治学 (siyāsīyat)

これは現世の統治に関する学問であるが、その内容は預言者ムハンマドの伝えた神の言葉、古の聖人の金言等を基にしているもので、それ自体問題はない。

(6) 倫理学 (Khuluqiyat)

これは「魂の性格やその倫理的本性を明らかにし、魂のさまざまなあり方について述べ、魂を和らげたり、制禦したりする方法」(J. p. 24/W. p. 38)に関する学問である。哲学者の倫理学説は彼らの誤謬に満ちた教説とスーフィーの言葉の混合物であり、このことが二つの悪しき傾向を生む。すなわち、一方では、彼らの教説の中に預言者やスーフィーの言葉が引用されていることから信用し、その誤った哲学説までも受けいれてしまう傾向。他方では、「無知なる人々は、『倫理学における』これらの議論が哲学者の著書の中に含まれ、彼らの謬説と混り合っ出てくるので、そこから倫理学などは遠ざけて口にすべきではないと考え」(J. p. 25/W. p. 39)るだけではなく、倫理学そのものを否定してしまう。

結局、哲学もガザリーを満足させるものではないことが判明し、次にタアリーム派の考察に移る。

〔タアリーム派との対決〕

ガザリーがこの派の研究にとりかかろうとしていた矢先、「彼らの教説の真相を明らかにする著書を書くようにとのカリフの敕命」(J. p. 28/W. p. 44)を受ける。彼らの主張を要約すると、次のようになる。すなわち、世には真理に到る道を見出したとする者が多くあるが、その各々が互いに自説の正当性を主張して譲らない。このような共同体内の意見の相違と分裂は、各人が個人的解釈や臆説に従って考え意見を述べるからである。そこで、このような事態を是正するために、絶対に正しく不可謬なイマーム(導師)がなければならず、このイマームによる伝授(awam)が絶対に必要だということになる。すなわち、このイマームは真理の体得者であり、真理は彼によってのみ明らかにされる。

これに対してガザリーは、確かにそのようなイマームが必要であることは認める。しかし、タアリーム派がイマームはカリフ、*Caliph* の一統でなければならぬとするのは対し、ガザリーは預言者ムハンマドこそそれだとする。なるほど、彼らの反論するように、ムハンマドはもはや生きてはいない。しかし、ムハンマドは神の言葉に従って教育をまっとうし、伝道者を教育したのであれば、イマーム(ムハンマド)が死んでも不都合はない。(それは、タアリーム派の最後のイマームが身を隠している (*ghayb*) のと事実上同じである。)その後問題が生じた場合には、教友 *Murādh* がイエーメンに派遣される時に答えたように、まずコーランを拠所とし、それが駄目ならば、預言者のスナ(範例)を拠所とし、それが駄目なら個人の判断で問題を解決するまでである。事件が起るたびにイマームのいる町まで赴いて助言を求めることは事実上不可能であり、そうしている間に判決を求めている人々は死んでしまうかもしれない。もちろん、独自の判断による場合、人間である以上(預言者ムハンマドをも含めて)誤りを犯すかもしれないが、人間の行為の要諦はその動機にあるのであり、預言者も「独自の判断を行使した結果誤りを犯しても、その人は神の報いを受けるし、もしもそれが正しいものであれば、二倍の報いを受ける」(*J. p. 30/W. p. 47*)と語っているのではない。また判断の結果、意見の相違が生じるかもしれない。しかし、それはむしろ当然のことであって憂慮すべきことではない。なぜなら、根本的信条に関する限り、それらはコーランとスナに明記されており、相違はあり得ないからである。ところが、イマームの存在によって共同体内の意見の相違は取り除かれ、流血の争いは避けられるとタアリーム派はいうが、これまでイマームがいながら争いが断えなかつたのはなぜか。また真理はイマームにより明らかにされるといふが、何によって特定の間人がイマームとされるのか、とガザリーは反論する。要するに、ガザリーがタアリーム派の中に見出したのは、大衆や知性の乏しい者への誘惑と欺瞞だけであり、とうてい満足のいくものではなかつた。⁽⁷⁾

〔スーフィーの道——回心〕

最後に、ガザリーはスーフィズムの吟味に移る。これには知と行の両面がある。行 (amal) とは、人間の魂を神以外の一切のものから断ち切つて神に近づくための修行であり、知 (ilm) とは、そのような行の基礎になる知識である。ガザリーはスーフィーたちの著作によって知的な理解を得ることはできたが、結局その究極的真理は知的理解では得られず、自己の性格を變革し、直接神秘体験 (sirr) によって悟得するよりほかに道はないことを知る。

さてガザリーは、それまで彼が携わつてきた啓示と理性の両学問から、神・啓示 (nubuwwah)、来世への確信が得られたとし、そこで――

私に明らかになったことは、次のことである。すなわち、来世の幸福を得るのは、ただ神を畏れ、邪惡な欲望を抑えることによるのみであること、これらすべてのうちで最も必要なことは、虚妄の館を去つて永劫不滅の館に帰り、ひたすら至上の神に帰依することによって、この世の執着を断ち切ることにあり、そしてこれが実現されるのはただ名声や富から離れ、心を惑わす係累から逃れることによるのみだ、ということである。

そこで現在の自分の状態を反省してみると、煩惱の深みにはまり込み、そのとりこになっている自分に気付いた。また私の仕事について考えてみても、もっともよい仕事は学問研究や教育であるべきはずなのに、私が関わっていたのは、来世の道には何の価値もなく役にも立たないつまらぬ学問であることに気付いた。さらに教育に対する私の動機について反省してみると、それはいと高き神への純一なる帰依などではなく、高い地位や名声を求めたいという衝動であることがわかった。もしもこのような状態を改めようとしないう限り、私はいまにも崩れそうな崖縁に立ち、地獄の劫火に落ちゆく危険にさらされているのだと確信するようになった。私はしばらくこ

のように考えていた。私にはまだ選択の余地があった。ある日、バグダードを去ってこのような環境から逃れようと決意したかと思うと、次の日には、その決意を放棄するというように、片方の足を一步前に出せば、片方の足を一步後に引くという有様であった。朝には来世を求めようと真剣に願ったかと思えば、夕べには必ず現世の欲望が激しく襲いかかってきて、そのような願望を弱めてしまうのであった。そして一方では、現世の欲望の鎖が現在の境遇のままに引き止め、他方では、信仰の聲が「旅へ！ 旅へ！ 残された人生はあと僅かであるのに、おまえのこれからの旅路は長い。おまえの知識も行動もみな偽善でありまやかした。来世のためにいま準備しないで、いったいいつ準備するのか。現世の執着をいま断ち切らずに、いったいいつ断ち切るのか」と私に呼びかけた。私はこの信仰の声を聞いて感動し、現在の境遇から逃れる決意を固めた。しかしながら、すぐに悪魔が戻ってきていう、「そんな考えは一時的なものだ。それに耳を貸してはならない。すぐに消えてしまふだろう。もしもおまえが信仰の声に従って、この大いなる名声を棄て、誰に邪魔だてされる不安もない現在の境遇を離れ、対立者と抗争する煩わしさもない安全な権力の座を去るなら、おそらく後で再びそのような地位に戻ろうとしても、それはけっして容易なことではないだろう」と (J. pp. 36—37/W. pp. 56—57)。

〔隠遁・放浪〕

四八八年ラジャブ月(第七月)(西曆一〇九五年七月)から「約六カ月間」、現世への執着と来世への衝動の間に翻弄される内的葛藤にガザリーは苦悶する。というのは、「その月に」ついに口がきけなくなり、講義を断念せざるを得ない事態になるからである。彼は悲嘆のあまり食欲を失い、体は衰弱してくる。心の苦しみが原因だとして、医者に

も見放され、彼はただひたすら神に祈る。神はこのようにして、ガザリーがその地位、財産、家族、友人から離れることを容易にしたのである。そこで彼は、密かに家族が生活に困らないように配慮し準備をととのえ、学院の方は弟 Ahmad にすべてを託し、メッカ巡礼を口実にバグダードを去るのである。

ガザリーはまずダマスカスに行き、そこに「二年近く」滞在し、その間孤独の中でスーフィーとしての修行に精進する。その後エルサレムに移って修行を続けた後、巡礼の義務を果すためにメッカ、メディナを訪れる。しかし、ほどなく「重要な要件があり、子供たちの要請もあつたので、一時は帰るまいと心に決めていた故郷に帰る」(J. p. 38/W. p. 59) ことにする。

〔郷里にて〕

故郷に帰ってからも、ガザリーは孤独と隠遁による修行の生活を続けた。

さまざまな事件や家族についての心配事、生計の必要などから、期待通りの進展はなく、ひたむきな隠遁生活も乱されがちであった。したがって、私は時たまにしか純粹な神秘体験の境地を味わうことができなかった。しかし、それにもかかわらず、私は所期の希望を不断にもち続けた。いろんな邪魔がはいって私の体験は乱されたが、私はまたそれに帰っていった (J. p. 38/W. p. 60)。

そして、このような状態が十年ほど続くのである。

〔スーフイズムの本質〕

ガザリーは、永い修行の過程での自己の直接体験を通して、スーフイズムが何であるかを知るようになる。

スーフイーとは、特に神への道を歩む人であり、その生き方は最善のものであり、彼らの方法はもっとも正しく、彼らの性格はもっとも純粋なものであることを私は現実を知った。識者の理性、賢者の知恵、聖法の奥義に精通している学者の知識を集めて、スーフイーの生き方や性格をもっとよいものに変えようといかに努力してみても、結局どうにもならないであろう。スーフイーが動くのも止まるのも、その内も外も、すべては神の啓示の光明から得られたものであり、地上には啓示の光明のほか光源はないのである。

要するに、まことのスーフイーの道は一般にどのように説明されているのだろうか。まずその第一の条件として、清浄 (talatib) があるが、それは至上の神以外のあらゆるものから完全に心を浄化することである。この道の鍵は、まさしく礼拝開始の言葉に相当するもので、神の思念 (dhikr) に完全に没入することである。またこの道の終着点は神の中に己を無にした忘我の境地 (tanâ) である。人間の意志で選択し獲得しうる第一段階においては、この忘我の境地は最終点ではあるが、真の意味では、それはスーフイーの道の第一歩といふべきもの、あるいはそれ以前のもの、つまり訪問者にとっての玄関のようなものである。このスーフイーの道の第一歩は観照 (mushahadah) と開示 (mukashafah) である。次に、スーフイーは目覚めているのに天使や預言者たちの霊を見、その声を聞き、有益な助言を受けるようになる。次に、具体的な姿や形を見る段階から、言葉では表現し難い高い段階にまで昇ってゆく。この境地では、無理に言葉で説明しようとすれば、いかに注意しても、かならずまちがって表現されざるを得なくなる。……このような神秘体験を少しでも自ら味うほどに恵まれなかった人は、啓

示というものを言葉の上では知っていても、それが何であるかを真に理解することはできない。聖者 (awliya' walī) の奇蹟は、実は預言者たちに現われる最初のものである。そしてこれが、ヒラー山に向った時神の使徒 (ムハンマド) (彼の上に神の祝福と平安あれ!) に現われた最初の体験であった (J. pp. 39—40/W. pp. 60—62)。このようにガザリーは、スーフィーが体験によって会得する忘我の境地と啓示とは本質的には同一のものであるとする。

人間が世界を把握する能力として、まず触覚が現われる。次に視覚や聴覚等の感覚能力が出てくる。次に七歳頃から出てくるのが識別力 (tamyiz) である。これは感覚の世界の背後にある対象を知る能力である。人間はさらに高い段階へと進み、前の段階にはなかった、必然的なもの (wajibat) や可能的なもの (jazizat) や不可能なもの (musahilat) といった高度に抽象的なものを把握する理性が与えられる。しかし、この理性の彼岸にもまた別の高い段階がある。ここでは、「不可視界 (ghaib) や未来に起ること、その他を見透す目が開かれる。これらは、理性の対象が識別力の範囲外にあると同様に、また識別力の対象が感覚の範囲外にあると同様に、理性の範囲外にある」(J. pp. 41—42/W. p. 64)。したがって、理性およびそれ以下の段階に留まっている者は、生まれつきの盲人が色や形の存在を否定するように、しばしば啓示の世界の存在を否定する。ところが、「神は夢という啓示に類似した特殊な状態を人間に与えることによって、啓示を理解する段階に人間を近づけた」(J. p. 42/W. p. 64) のである。それは、睡眠中は、人間の感性と欲望の波が静まり、澄んだ心に不可視界のことが映し出されるからである。

人間の心 (qalb) とは、「人間の霊の本質」(haqiqah ruh al-insan) のことであり、また「神について知り得る生きた人間特有の能力」(J. p. 45/W. p. 65) でもある。ところで、ちょうど肉体に病気があるように、心にも病気がある。

その原因は、神について知らず、そのためにさまざまな欲望に惑わされ、その虜になって神に背くことである。したがって、その病気を治癒するには、その原因を取り除くことが必要である。

身体に用いる薬は、その薬の特効性によって健康をつくり出すものであるが、その薬の効能は理性だけに頼っている人にはとうてい理解できないので、必ず医者(8)の教えに従わねばならない。ところが、医者はその知識を、啓示によってものの特性を把握している預言者から得ているのである。同様に、預言者によってはっきりと定められている宗教儀礼 (ritual) は心の薬であるが、その効力は理性の段階に留まる人には理解できないもので、むしろ啓示の光に照らしてその特性を把握している預言者から教えてもらわねばならない (J. P. 45/W. p. 69)。

ガザリーによれば、宗教儀礼は心の病を癒す薬なのであり、それがさまざまに異なった効果をもつ諸要素によって一定の仕方(9)で構成されているのは、さまざまな成分によって合成されている薬のようなものである。なぜそのようなになっているかについては、一つの神秘的な知識によって、啓示の光に照らして初めて把握されうるのである。この意味で、預言者は心の病を癒す医者なのである。

〔世紀の復興者〕

ところが、啓示によって明示されたこのような人間の行為規範に対して、現在、無関心と無視、および信仰の弛緩が一般化している。真に来世を信じているのなら、現世の有限な生活のために、どうして無限の生活を捨てることができようか。もし来世を信じないのなら、それは無信仰である。このような信仰の弛緩は何によるのか。

このようなことは、当世ではあたりまえのことのように一般化してしまっている。「信仰の喪失という」病は慢

延し、医者もその病気におかされてしまい、人々がまさに破滅に瀕している時に、孤独と隠遁の生活が何の役に立つのか (J. p. 48/W. p. 74)。

こういう疑問がガザリーに起つてくる。折しも、神は支配者の心を動かして、そのような世相の是正に彼を立ち向わせることになる。すなわち、この世の支配者は、ニーシャープールの学院で再び教鞭を執るようガザリーに命令したのである。そこでガザリーは、そのことで、「敬虔な心をもち、神秘的観照を体験している多くの人々」(J. p. 49/W. p. 76) に意見を求めた結果、世紀の変わり目毎に現われるとされる「宗教の復興者」(Muhri al-Din)としての自覚を得て、四九九年ズール・カダ月(十一月)(西曆二〇〇六年七月)に郷里を出発する。バグダードを発つてから十一年目である。このような変化について、ガザリーはこういつている――

私が再び知識を広める教育生活にもどったといっても、けっして元の状態に帰ったのではないということを知っている。帰るといふことは、以前の境遇に復帰することである。しかしながら、以前は知識を広めることは、私にとって立身出世の手段であったし、自分の言葉と行為で私は知識を求めるように人々に呼びかけたのであり、またそれが「当時の」私の目的であり意図でもあった。だが現在では、世俗的な名声を放棄し、ほんとうの意味で地位を低くするような知識を求めるように人々に呼びかけているのである。これが私の現在の意図であり目的であつて、また心からの望みでもある。神はこのことをよく御存知のはずである。私は自分も他人もいっしょによくなることを望んでいる。しかし、果して私は究極の目的に到達することができようか、また目標にたどり着く前に挫折してしまわないであろうか、私にはわからない。けれども私は、堅固な信仰と神秘的観照によって、至上にして偉大なる神のほかに強さも力もないと信じ、また自分の力で行動しているのではなく、神が動かす

給うのであり、自分で働いているのではなく、神が私を使役し給うのだと確信している。私はまず第一に、私自身を正しくして下さるように、それから自分を通して人々を正しくし給うように神に祈り、私を導いて下さり、それから人々を導き給うように神に乞うたのである。また真理の何たるかを示して私をそれに従わせ給い、偽りを明示して私をそれから遠ざけしめ給うように神に祈ったのである (J. pp. 49—50/W. pp. 76—77)。

〔啓示の本質〕

さて、先の信仰の問題、その弛緩の原因とその克服という問題にいま一度帰ってみると、ガザリーは、ターム派等のように混乱した考えで、愚かな主張をする者に対しては、すでに *al-Qistas al-Mustaqim* や *Kimiyat al-Sa'adah* で、その治療法を説明している。そこで、口先ではともかく實際上啓示の原則を否定する哲学者についてみると、彼らは啓示の本質を真に理解していないことがわかる。繰返し述べると、啓示の世界とは、理性の彼岸にあって理性では把握不可能な世界のことである。したがって、自分の未だ見たことも経験したこともないからといって、ある事の内容を否定することが誤りであるように、理性で把握することができない世界の存在を否定することもまた誤りである。ところが、哲学者の主張はまさにこれと同様なのである。「彼らは観察とか推論によってものごとくあらわし出すが、自分が実際に経験しなかったものはすべて不可能と考える。このように理性でのみ理解する人たちは、正夢の経験がなかったなら、誰かが感覚が静まっている間に不可視界 (*ghayb*) を知りうると主張しても、彼らはそのことを否定するであろう」 (J. p. 51/W. pp. 78—79)。例えば、礼拝時におけるラクア (跪拜) の数 (朝二回、午後四回、日没時三回等) の相違、巡礼の儀礼中の禁忌やミナーの谷での投石、あるいはその他の儀礼の細目などの意味について

は、理性の知り得るところではなく、啓示によって初めて明らかにされるものである。そこでガザリーはいう——
あなたでも、経験したものをだけを信用するとは限っていないはずだ。他人が経験したことについて話を聞いた場合でも、あなたはそれに従うではないか。それなら預言者たちの言葉をすなおに聞くがよい。彼らは聖法の伝えることすべてにおける真理を、体験と神秘的観照によって得ている者である。されば、彼らの道を歩むがよい。
そうすれば、神秘的観照によって聖法の真理をいくらかでも体得することができるであらう (J. p. 53/W. p. 81)。
さらに続けて——

たとえあなたがそれを経験しなかったとしても、あなたの理性はそれを信じ、それに従うことを絶対的な義務であると判断している。病気を経験したこともない一人前の理性の持主がいま病気にかかったと想像しよう。彼には優しくてしかも有能な医者である父親がいて、物心がついて以来ずっと父親の医者としての名声を聞き知っている。彼の父は、「これはお前の病気によく効く薬だよ」といいながら薬を調合する。そこでもし、その薬が苦くて飲みにくい場合、彼の理性はなんと判断するだろうか。その薬を飲めというだろうか。あるいは父親の言葉を信用しないで、「この薬が病気を治すなんてわからない。まだこんな薬を飲んだことがないのだから」というだろうか。もしも彼がその薬を飲まなかったら、あなたは疑いもなく彼を愚者と考えるだろう。これと同じように、「啓示について」目を開かれた人が、「啓示に疑いをもって」ぐずぐずためらっているあなたを見れば、馬鹿な奴だと考えるにちがいない (J. p. 52/W. p. 82)。

そこで——

〔ムハンマド〕に示された驚くべき行為、彼が伝えたコーランや伝承の中で明らかにされた不可視界の神秘、また

世に起ること——これらについて考えたならば、自分自身で述べているように、「ムハンマド」は理性を超えた世界にまで到達しており、凡人では理解できない不可視界、理性ではとらえることができないような事が見出す目を開かれたことが、必然的知識として知られるであろう。これが預言者ムハンマド（彼の上に神の祝福と平安あれ！）の真実性についての必然的知識を得るための方法である。コーランを熟読玩味し、伝承に精通しなさい。そうすれば自分でそれを知ることができるであろう（J. p. 54/W. p. 83）。

1 テキストにはハイルートのヒネスコ版（Beirut : Commission Internationale pour la Traduction des Chets-d'Oeuvre, 1959）を用いた。これには F. Jabre の仏訳が付されているが、「以下のアラビ語テキストを」と略記する。参考のために W. M. Watt の英訳（*The Faith and Practice of al-Ghazali*. London : George Allen & Unwin, 1953, repr. 1967）の該当所を示した（W と略記）。なお、邦訳としては藤本勝次氏のもの（『世界文学大系六十八 アラビア・トルニア集』筑摩書房、昭和三十九年、九九—一三二ページ）があるが、テキストの相違によるのか、筆者の訳と異なる部分が多い。

2 Watt が注記しているように、この語 “fiṭrah” の解釈をめぐってムスリム学者の間でこれまでいろいろな論議されてきた。しかし、大方の解釈は、「神の創造のままの性質」「ムスリムとしての（潜在的）性質」としているようである。したがって、このハディースの意味は、人は皆潜在的にムスリムとして生まれてくるが、両親の教育によって、ユダヤ教徒にもキリスト教徒にもゾロアスター教徒にもなる」ということである（D. B. Macdonald, “Fiṭrah,” *Shorter Encyclopaedia of Islam*, pp. 108—109. Cf. Barbier de Meynard, “Traduction Nouvelle,” p. 12, n. 2）。そのように解すれば、このハディースにはムスリムへの言及がないのも理解できようである。もちろん、ガザリーの解釈はそれと違って、人がユダヤ教徒になったりキリスト教徒になったりムスリムになったりするのには、すべて教育（両親）によるものであって、それらの間に絶対的相違はない、ということのようである（*Munqidh* 中の「啓示の本質」の章の冒頭にある次のガザリーの言葉を参照——「生まれたままの本源

的狀態 (asī al-hirah) における人間の本性は、創造されたままの無色透明なもので、いと高き神の諸々の世界については何もしらぬ」。

3 ここにわれわれは、少青年時代からのガザリーの旺盛な知識欲と自信、それと同時に、究極的な拠所をもたず、あらゆるものを相対的便宜的にしかみない一種のニヒリズムを見ることができよう。

4 ここでわれわれは、いかに疑っても疑い得ないものとして「我」(人間)の思惟をあげ、そこに哲学の出発点を見出したデカルトを思い出すであろう。しかし、ガザリーが結論として引き出すのは、思惟(理性)の限界であり、それを超えた啓示(超自然)の世界の存在証明であった。

5 ガザリーはまた別の分類によって、哲学者を唯物論者 (Dahryun)、自然哲学者 (Tabriyyun)、神学者 (Ilahiyun) の三つのグループに分けてゐる (J. pp. 19—20/W. pp. 30—32)。

6 ハーティニー (Batini) 派ともいわれるが、普通イスマーイール (Ismā'īl) 派として知られている。

7 ここではガザリーは、コーランの「内的」(Batini) 意味についての彼らの教説には言及していない。この派についてガザリーは次のような著書を著わしたと云つてゐる——

Kitāb al-Mustazhiri (or *Kitāb Fādā'ih al-Bā'imyah*)

Kitāb Hujjah al-Haqq

Kitāb Ma'fīl al-Khilāf

Kitāb al-Durj

Kitāb al-Qistas al-Mustaqim

8 例えば、一定量以上の阿片は血液を凍らせて人間を死に至らしめるとなされているが、この事實は、阿片を構成している火と空気とという二要素からは推論できるものではなく、神からの「啓示」によつて初めて知られるところなのである (J. p. 51/W. p. 78)。

ガザリー研究とその問題点 (一)

四 D. B. Macdonald のガザリー研究

1 研究の方向と史料

Duncan Black Macdonald (1863—1943) の記念碑的論文 “The Life of al-Ghazzali” (1899)⁽¹⁾ が発表されてからちょうど四分の三世紀がすぎた。この論文において彼はすでに、それ以降のガザリー研究で問題になる点をほとんどすべて論じ、あるいはそれに言及しているし、しかも筆者の考えでは、その解釈は大筋においては今日でも依然として妥当するものである⁽²⁾。

Macdonald は、ガザリー研究における彼の根本的関心について次のようにいっている——

一方では、論理的、法的、体系的な教条主義と、他方では、超越的、直感的な神秘主義という二つの潮流がはるか以前から分離しており、その分離はますます明らかなものとなり、ついには一方は生命のない形式へと墮し、他は無定形な夢想の中で粗野なものとなってしまった。神学者・法学者としての専門の訓練を受けたガザリーは、このますます広がるギャップを埋め、その直観主義と霊的生命をもった神秘主義を干からびた神学の肉体にとり込み、イスラム教会に新しい生命の蘇えりを与えたのである。彼が常にわれわれの関心を惹くのは、彼の性格と行動の中にあるこの霊的で真実な生きた側面なのである。……ちょうどガザリーの神学的立場が彼の霊的体験から直接出ているように、その立場を理解するのに最善の方法は、彼の生涯を語ることである (“Life,” pp. 72—73)。

このように、ガザリーの思想と生き方とは不可分の関係としてとらえられ、彼の思想をその具体的な生活の中において理解しようとする方向がとられる。彼の思想の発展は、彼の内面の問題と直接関連づけられて初めて理解されるしたのである。

このような方向は、前章でわれわれが紹介したガザリーの「精神的自伝」*al-Munqidh min al-Dalal*（『誤りから救うもの』）を虚心に読めば、必然的に出てくるものといえよう。Macdonald⁽³⁾が本書をガザリー研究のための第一の史料とするゆえんである。この *Munqidh* について Macdonald はこういつている——

それは本質的に *Apologia pro Vita Sua*〔彼の生涯のための弁明〕であり、神学上、哲学上の彼のすべての非難者に対する神秘家としての彼の生活の弁護である。……しかし、それはまた、一般的にすべてを脅かしている懐疑の時代のために書かれた信仰の弁護でもあり、信仰者のとるべき態度、不信仰者や異端に対して用いるべき議論を描いている。以下に示されたガザリーの生涯はこれまでなされたいかなるものより以上に充分かつ正確なものと思うが、そのための基礎史料として、私はこの自伝を用いたのである（“Life,” p. 74）。
では、この *Munqidh* の史料的价值はどうであらうか——

それは私の研究の基礎をなすものであるが、注意深い検討の結果、私は、ガザリーが自己の生涯についてそこでわれわれに与えてくれる像は本質的には真実であると確信するに至った（“Life,” p. 73, n. 1）。
つまり、既に紹介したことからわかるように、*Munqidh* は「自伝」とはいえ、むしろガザリーの懐疑から信仰へという精神の軌跡を、年代的に、というよりも論理的に、叙述したものである。そこで Macdonald の研究は、他の史料によって *Munqidh* の記述を検討し、その足りない部分を補足し、そのようにしてそれを年代的に叙述し直すことで

あった、といえる。このように、*Munqidh* そのものからガザリーの思想と行動を理解しようとした Macdonald の方法は、基本的に正しいといわねばならない。その後の研究は、ある意味では、この *Munqidh* の記述をどの程度 眞実なものとするか、またそれをどのように解釈するかによつて、さまざま展開してきたといえる。

こうして Macdonald を用いた他の史料として、*Kitāb al-Zabidī (al-Sayyid al-Murtadā), Iḥyā' al-Sadāh al-Muṭ-ṭaḡin bi-Sharḥ Asrār Iḥyā' 'Ulum al-Dīn* (10 vols.; Cairo: al-Maṭba'ah al-Maimūniyah, 1311 A. H.) など。これはガザリーの主著 *Iḥyā' 'Ulum al-Dīn* の注釈書で、一七七九年に書かれ、一八九三年にカイロで初めて刊行された膨大なものである。本書、第一巻の最初の部分には、五十ページ余りのガザリーの伝記が収められている。Macdonald は *Munqidh* を次々史料として用いる——もちろん、批判的検討の上で——のはこれである。これは、ガザリーの同時代の人で友人でもあった 'Abd al-Ghāfir al-Fārisī を、後のトスリム史家である Ibn al-Sam'ānī や al-Dhahabī などの報告を含む重要な史料である。この中にはまた、入手したくても当時まだ刊行されていないかゝつた al-Subkī, *Tabaqāt al-Shayṭ-ṭiyah al-Kubrā* (6 vols.; Cairo: al-Maṭba'ah al-Husainiyah, 1905—6) のような重要な史料も、その多くの部分が引用されている。

また、ガザリーの時代に関する一般史料で、当時刊行されたものは可能なかぎりこれを用いている。その主なものは左記の通りである——

Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān*. Trans. by M. G. de Slane. 4 vols.; Paris-London, 1843—71. イスラム史上の各界の有名人の伝記。

Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī al-Ta'rīkh*. Ed. by C. J. Tornberg. 14 vols., 1851. 特にガザリーの時代を中心

て重要な年代記。

Al-Bundari, *Zubdah al-Nusrah wa-Nukhah al-'Ushrāh*. Ed. by M. Th. Houtsma. Leiden, 1889. マニッハ朝に関する書。

'Abd al-Wāhid al-Marrākishi, *Kitāb al-Mujāb fi Talkhīs Akhbār al-Maghrib*. Ed. by R. P. A. Dozy. Leiden, 1881. マニッハ朝の歴史。

Im 'Asakir, *Tabayin Kadhb al-Muftari fi-mā Nustiba ilā Abi al-Hasan al-Ash'ari*. Extracted by M. A. F. Mehren, in "Exposé de la Réforme de l'Islamisme," *Travaux de la 3. Session du Congrès International des Orientales* (St. Petersburg & Leiden, 1879), II, pp. 167—332. マニッハ朝の歴史に関する書。

Haji Khalifah, *Kashf al-Zumān 'an Asmā' al-Kutub wa'l-Funūn*. Ed. by G. Flügel. 7 vols., London, 1835—58. イスラームの歴史に関する書。

二、三のものを除いて、基本的史料として片からみて、今日の水準からすれば、随分ものづななべ、「この書やなされたいかなるものより以上に充分かつ正確なもの」といふ著者の自負は、決して誇張ではなう。

1 D. B. Macdonald, "The Life of al-Ghazzālī, with Especial Reference to His Religious Experiences and Opinions," *Journal of the American Oriental Society*, XX (1899), pp. 71—132.

2 ガザリー自身に関するものとして、ほかに次のような論文がある——

"Emotional Religion in Islam as Affected by Music and Singing. Being a Translation of a Book of the *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn* of al-Ghazzālī with Analysis, Annotation, and Appendices," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1901,

ガザリー研究とその問題点 (一)

pp. 195—253, 705—49; 1902, pp. 1—23.

Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory (N. Y. : Charles Scribner's Sons, 1903; repr. by Khayats, 1965), Chap. V (pp. 215—42).

"Al-Ghazzali," *Encyclopaedia of Islam* (1927); *Shorter Encyclopaedia of Islam* (1953).

"The Meanings of the Philosophers by al-Ghazzali," *Isis*, XXV (1936), pp. 9—15.

"Note on 'The Meanings of the Philosophers by al-Ghazzali,'" *Isis*, XXVII (1937), pp. 9—10.

Macdonald の学的活動の全体的評価については、次の文辭の該當箇所を参照——

Jean-Jacques Wardenburg, *L'Islam dans le Miroir de l'Occident*. The Hague : Mouton, 1962.

3 *ムンqidh* 前述の *Munqidh* と *Schmolders* (1842) と Barbier de Meynard (1877) と *Munqidh* の利用されていたが、それは *Schmolders* の場合の *Munqidh* の理解と、中世以来の「哲学者アルガセル」の神話にそったものであった。さなければ、ガザリーその人の理解というよりも、イスラム諸学派の理解のために *Munqidh* が利用されたのである(例えば、*Schmolders* の次の言葉を参照——「しかし、さまざまな諸学派を批判しながらも、ガザリーはその時代の諸学問について有益な情報をわれわれに提供してくれている。私が本書の刊行を決意した動機もそこにある」 [*Essai*, p. 137])。

2 ガザリーの生涯⁽¹⁾

〔一〕ガザリーは四五〇年(西暦一〇五八年)に、今のイランの古都メッシュド近くにあったトゥースという町で生まれた。家族についてはほとんど何も知られていないが、父方の大おじとおじもやはり al-Ghazzali として知られて

おり、共に学者であつたといふ。⁽²⁾ 大おじの al-Ghazzali (d. 450) は、後にわれわれのガザリーの師の一人となる al-Farabi (d. 477 後述) に法学 (fiqh) を教えている。ちなみに、この al-Farabi は、有名なスーフィズムの理論家であつた al-Qushairi (d. 465) の弟子でもある。父は毛織職人 (ghazzali) であつたともいわれている。⁽³⁾

弟の Ahmad との二人兄弟であつたが、幼くして父と死別した。父は死ぬ前に、自分が残した僅かばかりの金銭を親友のあるスーフィーに託し、自分の果せなかつた二人の息子の教育を彼に依頼した。この友人は期待にそむかず、託された財産で彼らの面倒をよくみたが、それを使い果した後はやむなく彼らに忠告し、無料で教育を受けられる「神学校」、つまり学院 (madrasah) に移つて勉学を続けるよう勧めた。晩年のガザリーは当時を振り返つてこういつたといわれる——

わたくしたちは何か神以外のもののために学生になつたが、神はそれが神以外のもののためになることを欲し給わなかつた (“Life,” p. 75)。

このエピソードは回心までのガザリーの宗教に対する態度をよく示す重要なものとして、Macdonald はこう述べている——

その時までの彼の神学的、法学的研究および努力はまったく生活のためであり、彼はただそのようにして得られる名声と富のことだけを考へていたといふことは、彼の生涯および性格の全発展から明らかである (“Life,” pp. 75—76)。

〔一〕ガザリーは、故郷のトゥームスでは Ahmad b. Muhammad al-Radhkani の下で法学を学び、その後ジュル

ジャンンにおおつて Imām Abū Naṣr al-Ismaʿīlī の下でならに勉強を続ける。この師からの口述を筆記した夥しいノートをもって帰郷する途中、ある事件が起る。すなわち、彼は盜賊に會つて、苦勞して筆記した貴重なノートを含めて持物一切を奪われたのである。彼は賊の首領に追いつかり、ノートだけは返してくれるように哀訴した——「ノートがカバンの中にはいつている。私はそれを聴講し、そこにある学問を知るためにわざわざ旅立つてやつてきたのだ。それは、私にとって貴重なものだが、君たちには一錢の値うちもないものではないか」と。すると首領は大笑していった——「われわれがおまえからそのノートを取り上げ、その知識を奪つてしまえば、おまえには何の学問もなくなるのだとすれば、どうしておまえはその学問を知っているといえようか」と。そこでガザリーは、この男は神が自分を教育するために送つたものにもちがいないと考え、トゥースに帰ると、二度と盜賊に奪われることのないように、三年の間そのノートの暗誦に専念したという（“Life,” p. 76）。

〔三〕この頃、ガザリーはスーフ、イズムにも關係したといわれる。すなわち、彼は Abū ‘Alī al-Faḍl b. Muḥammad b. ‘Alī al-Fārmādī al-Fūṣī についてスーフイーの修行を行なつたといわれる。もっとも、所期の目的を達成することはできなかったといわれるが、「明らかに、その時機はまだ来ていなかったものであり、彼の心が靈的光に向つて開かれるにふさわしい準備はできていなかった」（“Life,” p. 89）からだといわれる。

またガザリー自身が語つたこととして、次のような話も伝わっている。すなわち、トゥースでガザリーは、Yūsuf al-Nassāj（あるいは al-Sajjā）という人についてスーフイーの修行をつんだが、ついに彼は啓示をうけ、夢に神をみるに至つた。その夢の中で神はガザリーに、「これ、アブー・ハーミドよ」と語りかけたという。彼はそれ

を悪魔ではないかといふかると、それは、「われは汝の行く手をすべて知る神である。われは〔汝の主〕ではないか」といい、さらに続けていった——

これ、アブー・ハミッドよ。汝の形式的な規則をすて、われが地上におけるわが眼差しの憩いの場となした人々と交わるがよい。彼らはわれを愛するあまり、二つの世界を売り渡した者である（“Life,” p. 89）。

そこでガザリーは神に祈って、彼らへの好意を与えてくれるように頼むと——

われはそうすることにしよう。汝と彼らとが隔てられているのは、汝がこの世の愛にとらわれているからである。されば、汝が「死んで」この世からみじめな状態で出てくる前に、汝の自由意志でそこから出てくるように……と神はいう。やがて彼は目を覚まし、大喜びでそのことを師に伝えると、師は次のようにガザリーを励ます——

おお、アブー・ハミッドよ。われわれはこれらの変り易い心の状態をば足蹴にしましょう。もし汝が私についてくるなら、……汝は天の玉座とその周囲のものを見るようになろう。だが汝はその後それにも満足できず、ついには眼差しの届かぬものを見、汝の本性の汚れが清められ、汝の理性の限界を超えて、いと高き神が語るのを聞くようになるであろう。ちょうどモーセが、「われは神、世界の主である」と聞いたように（“Life,” pp. 89—90）。しかし、ガザリーは間もなくスーフイズムから離れる。そのままスーフイー的隠遁の生活を続けるには、彼はまたあまりにも野心的で若すぎた。

自己の知的能力への誇り、野心、能力の劣る他人への蔑視が彼にはあまりにも強すぎたのである（*Development*, p. 217）。

〔四〕その後、ガザリーは他の若者と共に、ニーシャープールのニザーシーヤ学院 (al-Madrasah al-Nizamiyah) に行き、⁽⁴⁾そこで当代随一の学者といわれた Imam al-Haramain (d. 478) に師事する。この学院は当時大セルジューク朝スルターンのワジールで、権勢並ぶ者なき Nizam al-Mulk が、ングダードやニーシャープールを初めとして (東方) イスラム世界の主要都市に建設した学院 (madrasah) の一つであるが、このニーシャープール校は特にこの師のために建てられたものといわれる。ここでガザリーは、四七八年にこの師が没するまで、彼の下で神学、法学を初めとするイスラム諸学を学ぶ。

ガザリーはやがてここでも頭角を現わし、師の代講をしたり、他の学生の指導にあたり、さらに自ら著書を著わすまでになるが、その間、過度の勉学のために体を弱めてしまったといわれる。

これは、田舎の少年がカレッジに進み、むきぼるように知識を求めて努力するうちに、健康をまったく損ねてしまうという、よくあるケースである ("Life," p. 77)。

と Macdonald は評している。

ガザリーは al-Kiyā' al-Kharāsī, al-Khawāhīn と共に、学院の三羽鳥ともいわれる存在となる。この三人について師はしばしばこう評したという——「ガザリーはすべてを飲み込む大海であり、al-Kiyā' はどう猛な獅子であり、al-Khawāhīn は燃えさかる火だ」。「彼らが論争する時には、論証は al-Khawāhīn のものであり、戦闘的な攻撃はガザリーのものであり、明晰さは al-Kiyā' のものであり」と ("Life," pp. 77-78)。

〔五〕四七八年 (西曆一〇八五年) に師の Imam al-Haramain の死によってガザリーは転機を迎える。すなわち、

彼はニーシャールを去って、偉大なるワジール Nizam al-Mulk の宮廷に移り、そこで自己の運命を試そうとする。このワジールは、大セルジューク朝第二代目のスルターン Alp Arslan の即位（四五五年）以来彼に任せ、引き続き彼の死後即位したまだ幼少の子 Malik Shah にも任せ、四八五年に暗殺されるまで大セルジューク朝の事実上の最高権力者として振舞っていた。

この Nizam al-Mulk の政治的関心の一つは、イスラム世界の主要都市にニザーミーヤ学院を設立し、それによって正統主義の復興をはかることであった。そのために、それまでまだ一般の承認を得るところまで至っていなかったアシュアリー派神学を公的正統神学として確立し、もって異端、特にシーア派に対抗するイデオロギーとすることであった。そして彼は、さまざまな学問・学芸のパトロンとして、その周囲に多くの学者を集めていた。ガザリーが野心に燃えてやって来たのが、このワジールの元であった。彼はここにおいても、多くの学者の中でも特にその才能を認められ、ついに四八四年（西暦一〇九一年）にはバグダードのニザーミーヤ学院の教授に任命されることになる。このようにして、ガザリーは並ぶ者なき地位と名声に輝く公的生活に入ってゆくのである。

さて、ガザリーがその「自伝」の中で述べているような懐疑に陥ったのはいつであらうか。これについて Macdonald は *ibid.* p. 126 —

ガザリーが *Munqidh* の中で語っているような深い懐疑に陥ったのは、彼がまだニーシャールに滞在中のことであつたのかどうか、私には確定することはできない。確かにそれは四八四年以前のある時のことであり、しかもそれは永い曲折を経た発展の結果であつたに違いない。しかし、たぶん、敬虔なスフィーであった Imam al-Haramain の影響下にあつた間は、彼は多少とも自己の古い信仰に引き留められていたであらう（“Life,” p. 78）。

また別の箇所では、Macdonald はこういつている——

若い頃からガザリーは、疑い深く野心的な学生で、宗教的な權威をもてあそんではいたが、それに影響されることはなかった。しかし、彼の生活の空疎さは常々彼と共にあり、彼を悩ましていた。われわれの誰かのようになり、回心できたらと思いつながら、それができなかったのである。やがて彼の宗教的信仰は徐々に崩れ、一つ一つ彼から離れていった。ついには絶望はあまりにも大きくなり、Nizam al-Mulk の宮廷で二カ月ほど絶望的懷疑の深みを味わうことになった (Development, p. 218; cf. "Life," p. 82)。

〔六〕ガザリーは学院で教鞭をとり、そしてその講筵は常に数百人の学生であふれていた。彼が法的问题に対して判決 (fatwa) を与えれば、それは非常に權威あるものとされた。このように表面的には、すべてこれ以上望むものなき状態であった。しかし、内面では彼は、神の恩寵の光でその信賴をようやく回復した理性によって、既存のあらゆる学派・教説の中で自己の求める真理の道はどこにあるかを、真剣に模索・吟味していたのである。それがどのようなプロセスを経てどのような結末に至ったかは、ガザリーが「自伝」で明らかにしている通りである。⁽⁷⁾ Macdonald はこれを本質的には真実と認めながら、その論理的に構成された記述を年代的心理的に再構成しようとする。

ガザリーが特にこの時期にその解明に心血と注いだのは、哲学であった。しかし、彼はその中に満足すべきものを見出せなかった。理性は万能ではないことが明らかにになったのである。

彼は世界の永遠性についての彼らの証明を論破し、神が世界の創造者だという彼らの主張の虚偽性を暴露する。彼は、創造者の存在、あるいはその創造者が一つであること、また創造者は非物質であること、あるいは世界に

は創造者ないしは原因があることを彼らは証明し得ないこと、また神の性質についても、あるいは人間の靈魂は靈的本質であることについても彼らは何の証明もなし得ないことを示すのである。これが終ると、人生には何の知的基盤も残されていなかった。彼はギリシアの懷疑論者およびヒュームと同じ地点に立っているのである。しかし、彼の結末はヒュームのそれとは異なっている。われわれはいま一度啓示——神が各個の魂に直接に与える啓示、あるいは預言者たちを通して与える啓示——に連れ戻されるのである。すべてわれわれの眞実なる知識はこのような源泉から得られるものである。そこで、人生の後半において、彼が預言者の伝承の研究に転じたのは当然である（"Life," p. 103）。

そこで、ガザリーのとるべき道は二つしかない。一つは、自ら理性を放棄してひたすら權威に依りかかることであり、他は、直接神に向い、神との人格的交わりを結ぶこと、である。まず前者についてみると、「盲従」(taqlid)に代わる新しい教説としてタァリーム派があり、まずその吟味を始める。そして、そこにも結局眞実は見出せないと判明するや、ガザリーは残された道として、神の直接知というスーフイーの道の吟味にはいる。

〔七〕「自伝」によれば、ガザリーはこの時点でスーフイズムの研究を始めたようになってゐるが、これは神学の場合と同様、「いまや彼は本気で新たなそして明確な目的をもつて、その研究を始めた」("Life," p. 88)というにすぎない。それ以前にもガザリーはすでにスーフイズムに関係していたことは、Macdonald がすでに明らかにした通りである。それから回心・引退に至るプロセスは「自伝」に詳しく述べられているが、このガザリーの回心の意義については、Macdonald は次のようにいっている——

この日付、つまり四八八年ズール・カマダ月は彼の生涯における一大転期であった。しかし、それはまたイスラム史においても時代を画するものであった。Al-Ash'ariが三〇〇年にその父祖たちの信仰に立ち帰り、ムウタズィラ派とその全著作を呪咀して以来、ガザリーのこの隠遁のような事件はなかった。それは、純粹な思弁神学の支配が終了したこと、そしていま一つの別の要素——神の中の神秘的生活という要素、直接的觀照による靈魂の真理への到達という要素——が将来のイスラム教会において公然と作用し始めるであろう、ということを用意した ("Life," p. 92)。

〔八〕ガザリー引退の動機は、彼が *Munqidh* に詳しく述べているところであるが、当時の人々には、それがなかなか理解できなかった。*Munqidh* によれば、イラクの人々は、彼の行動を非難したり、あるいはそれをイスラムが被った大きな災難であると考えた。他方、遠国の人々は、ガザリーの引退は時の政府との間のトラブルに依るもの⁽¹⁰⁾と考えた。

もちろん、ガザリーの言葉を信頼すれば問題はないわけであるが、当時の人々と同様に今日の学者——ムスリム、非ムスリムを問わず——の中には、ガザリー引退の背後にはもっと別の原因があるのではないかと考える者がいて、それについていろいろ論議がなされてきた。Macdonaldも、ガザリーがバグダードに留まることを「恐れなければならぬ根拠」があったかもしれないとして、次のような事実を述べている。⁽¹¹⁾ 第一に、過激なイスマーイール(ターリアム)派の一方のリーダーである al-Hasan b. al-Sabbah は四八三年にすでにアラムート山の砦を奪取しており、やがてその一派は「アサシン派」として知られる暗殺者集団へと発展してゆく。そして四八五年、つまりガザリー

がバグダードへ来た翌年には、バトロン⁽¹⁾の Nizam al-Mulk が彼らの手で暗殺される。時をおかずスルタンの Malik Shah も殺害され、間もなくその子の Barqiyarug とその叔父の Tutush の間で、後継争いが生じて内乱が始まる。四八七年、つまりガザリー引退の前年には、Barqiyarug がスルタンとして即位したが、内乱は四八八年サファル月(第二月)に Tutush が破れ殺害されるまで続く。その間、Barqiyarug 即位の年(四八七年)の初頭に al-Mustazhir がカリフに即位するが、セルジューク朝の内乱に際しては、最初形勢有利に思われた Tutush 側に加担しており、Tutush 敗退後のカリフとスルタンの関係は緊張したものであったであらうし、またカリフを取巻く神学者や顧問たち(ガザリーもその一人)も不安をおぼえ始めたことであらう、と Macdonald はいう。

第二の政治的背景として Macdonald の指摘する事實は、北アフリカのムラービト朝のスルタン Yusuf b. Tashfin についてである。すなわち、四七九年にスペインでザラーカの戦があり、カスチラのアルフォンソ軍はムスリム諸侯の連合軍に破れるが、このムスリム軍を援助したのが Yusuf であった。彼は翌年にも遠征を行なって、スペインをムラービト朝に併合してしまう。そこで彼は「ムスリムの長」(Amir al-Muslimin) の称号をもつ資格とその必要ありとして、スペインのウラマーたちの忠告に従ってカリフに直接その承認を求め、これを得たといわれる(このカリフは al-Muqtadi と al-Mustazhir とをいわれている)。

ここではガザリーの名はあげられてはいないが、しかし、この叙任のあったのがガザリーがバグダードの学院での教授に任命される四八四年以後であるなら、カリフの宮廷での第一の神学者であった彼がそれに関係していたであろうことはほほ疑いない。問題の点はカリフの下での Yusuf の主権要求の正当性であったし、それは経験のある神学者としてはじめてできることであったからである(“Life,” p. 81)⁽²⁾。

このガザリー引退の動機については、今日に至るまでいろいろと論議されているが、Macdonaldは以上のような「政治的錯綜が彼の神経衰弱をひき起すのに役立ったかも知れない」と暗示するにとどめ、本質的にはガザリーが *Munqidh* で述べたことを真実として受け取っている⁽¹⁴⁾。

〔九〕次の問題は、バグダード出発後の十年間のガザリーの足どりと行動である。*Munqidh* にはただ、四八八年ズール・カアダム月（二〇九五年十一月）にバグダードを發つてシリアに向い、ダマスカスに「約二年間」滞在し、それから巡礼をすませた後に郷里（*asīyah*）に帰り、そこでスーフィーの修行を続ける。そして彼が再び四九九年ズール・カアダム月（二〇六年七月）にニールシャープールで教鞭をとるまで、そのような隠遁生活が「約十年間」——あるいは「十一年間」——続いたとある。

ところが、このガザリーの記述がムスリム史家の報告と矛盾するところに問題がある。すなわち、*Imn al-Athir* によれば、この時に主著である *Hyā' Uṭm al-Dīn* を著わし、四八九年の巡礼（ズール・ヒッジャ月）の後、バグダードに立寄り、そこからさらに郷里に帰った。Macdonald はたぶんこれが事実であろうとしつつも、その場合、四八八年ズール・カアダム月から四八九年ズール・カアダム月（巡礼の儀礼が始まる翌ズール・ヒッジャ月一日にはメッカに居なくてはならない）までの丸一年の期間と「約二年間」という表現の間のズレが問題であるとしている（“*Life*,” p.97）⁽¹⁷⁾。他方、*Abd al-Ghāfir* の証言によれば、ガザリーはメッカ巡礼へと出立し、まずシリアに行き、その地方をめぐり放浪して約十年間をすむ。この間修行に精励するかたわら、*Hyā', Kitāb al-Arba'in fi Usūl al-Dīn, Rasā'il* を初めとする幾篇かの著書を著わしたことになる⁽¹⁸⁾。両者の報告に違いがみられる。

このようにしてガザリーは隠遁してスーフィーの修行を続けるが、やがてスルターンのワジール Fakhr al-Mulk (Nizam al-Mulk の子) の命令により、ニーシャープールのニザーミーヤ学院で再び教鞭をとることになる。四九九年ズール・カダ月のことである。⁽¹⁹⁾

〔十〕ガザリーの足どりについても具体的にみると、al-Dhahabi によれば、ガザリーはウマイヤ・モスクの Shaikh Nasr al-Maqdisi の室 (za'wiyah) にしては籠っていたといわれ、後にこれは「ガザリーの室」と呼ばれるようになったと云う。Maconald は、この Nasr を Ibn Shubbah ⁽²⁰⁾ の Abū al-Faḥr Nasr b. Ibrahim al-Maqdisi と同一人物だとし、Ibn Shubbah に従って、この Shaikh Nasr はそこでガザリーと知り合いになり、教えを受けたという。この人が死んだのが四九〇年であるから、ガザリーがダマスカスに滞在したのはそれ以前のことであらうとしている。⁽²¹⁾

さらに Maconald は、ガザリーがダマスカスを去ったのは、そのアミーニーヤ学院のある教師がガザリーの名前を権威として引用するのを彼が聞いたからだという al-Dhahabi の報告を検討し、この学院が建設されたのは五一四年のことであるから、それは真実ではないとしている。

〔十一〕アレキサンドリアにて——ガザリーはアレキサンドリアにも足をのびし、そこから Yūsuf b. Tashfīn の元へ行こうとしてしばらくそこに滞在している間に、彼の訃報に接し、西方行きをとり止めたといわれている。前述のように、ガザリーと Yūsuf の間には特別な関係があったと思われるが、その子の 'Alī b. Yūsuf はガザリー

リーへの好意はなかつた。またこの時代よりムラービト朝では、保守的伝統主義的な(マリーキー派)法学のみが認められ、それ以外の立場からのコーラン研究、伝承学、神学研究は危険視されるという風潮になり、ガザリーの著書は禁書とされただけでなく、焚書の対象とされたのである。そして、その禁を破る者は死刑をもって罰せられた。Macdonald はこの伝承を検討して、Yusuf が死んだのは五〇〇年であり、彼の死によってガザリーが西方行きを断念したということはあり得ない、と結論する。(なぜなら、五〇〇年といえば、ガザリーはワシール Fakhr al-Mulk の命令によってニーシャープールで教えていた頃であるからだ。)⁽²²⁾

〔十二〕エルサレムにて——ガザリーがエルサレムに立寄り、そしてその住民のために *Risalah al-Qudsiyah* を書いたことも事実である。⁽²³⁾ これらすべては四九二年以前でなければならぬ。なぜなら、エルサレムの町は四九一年にはセルジューク朝の手からファアティマ朝によって奪取され、さらに翌四九二年シャアバーン月には十字軍によって征服されているからである。

〔十三〕バグダードにて——al-Dhalabi によれば郷里への帰途ガザリーはバグダードに立寄り、そこで主著 *Ihya'* を講述したり、⁽²⁴⁾ 説教をしたりしたといわれる。この事実は、彼の説教集 *al-Majalis al-Ghazaliyah* によって知られる。また al-Subki によれば、Ibn al-Labban なる者が百八十回にもぼるガザリーの説教を聞きとり、彼にそれを読み聞かせて訂正してもらい、それを他に伝授するための許可 (ijazah) を得たという。またこの頃の話として次のようなものが伝わっており、心理的にはこの期のガザリーの状況にふさわしいと Macdonald はいっている。⁽²⁵⁾ すな

わち、ガザリーはかつてバグダードで *Ḥijā* を講述中にある詩の一句を引用し、彼も聴衆も涙にくれたという。その後ある人が、徹衣を着て、水入れをもち、杖を手にして野中に佇むガザリーをみて、以前彼が常に百人余の名士を含む三百人程の聴衆を前に語っていた姿とあまりにも対照的なのに驚き、「学問の教授の方があなたにもっとふさわしいのではないでしょうか」と尋ねると、ガザリーは赤くうるんだ目で見やりながら、「幸福の満月が意志の天空に現われると、沈みゆく太陽は合一の東に至る」といったという。

ガザリーがいかに説教に不満であったかは、*al-Sam'ani* の伝える次のガザリーの言葉からわかる、と Macdonald は云う。

私は自分が説教する資格があるとは思わない。というのは、説教とは税のようなものであり、それが課せられる財産とは、自分自身への説教を引き受けることである。そこで、財産の無い者がどうして税を払うことがあるのか。着るものに事かく者がどうして他人に着せることがあるのか。「材が曲っているのに、影が真直ぐであることがあろうか。」また神はイエス（彼の上に平安あれ！）に啓示して曰く、「汝自身に教えを説け。そしてもし汝がその教えを受けいれるのなら、それを他人に説くがよい。さもなければ、わが前で恥を知るがよい」と（*Life*, pp. 102—103）。

〔十四〕ガザリーは郷里のトゥースに帰っても、少数の弟子と共に瞑想と修行の生活を続ける。かたわら、学生のための学校 (*madrasah*) と、スーフイーのための道場 (*khanaqah*) を管理・運営していた。またガザリーは、*Ḥafiz Abū al-Firyān*、*Umar b. Abī al-Ḥasan al-Ru'āsī al-Dihistāni* など、*Ḥafiz* と呼ばれ、彼から *al-Bukhārī* や *Muslim*

による両 *Salih* を学んだりして伝承の研究に熱中した。問題はそれがニーシャール行きの前か後かということであるが、いずれにしても彼のニーシャール滞在は長くはなかった。

‘Abd al-Ghafir によれば、晩年のガザリーの生活もけっして平穩ではなかったという。それは、「論争、ねたみ、中傷で曇っていたし、たぶんそこに彼があれほど早くニーシャールからトゥースへ引きあげた原因があった」(“Life,” p.104) といわれる。晩年においても、渦中の人であったことは確かであるが、初期のガザリーの、人を見下すような、自信過剰で鬪争的な性格がいかに変わったかは、彼の友人たちの認めるところである。‘Abd al-Ghafir によれば——

ガザリーは、いかに多くの矛盾、攻撃、中傷に出会っても、もはやそれは彼には何の影響も与えなかったし、自分を攻撃する者にあえて返答しようとしなかった。私は彼をしばしば訪ねたし、これは私のたんなる推量ではないのだが、昔私は彼の中に人々に対する意地の悪さと高慢さをみてきたし、また神がせっかく与えてくれた言葉、思想、表現の巧みさと、地位と名誉を求めめる心から、いかに人々を軽蔑的に見下してきたかを知っているが、いまや彼はそれとはまったく逆であり、これらの汚れからは清められていたのである。彼は見せかけの衣を着ているのだと私はしばしば考えたのだが、よく調べてみると、真相は私の考えていたこととは逆であり、この男は狂気となった後、それから回復したのだということがわかってきたのである (“Life,” p.105)。

このようなガザリーの変化の第二の証拠は、彼の Abū Hanīfah の評価の変化にみられるところ。Ibn al-‘Arabī によれば、ガザリーはその著 *al-Mustasfa min ‘Im al-Uṣūl* の中で、彼の法字書 *al-Manhūl* (マフ) は彼の後期の作品だとしていることになってゐるが、⁽⁸⁶⁾この中では Abū Hanīfah に対する評価はきわめて悪⁽⁸⁷⁾い。これは *Iḥyā’* に

ける彼に対する高い評価と尊敬と対照的である。そこで Ibn Hajar などは、この *al-Manhūl* (ⅴⅴ) を偽作と考へるが、*al-Subki* などは——そして Macdonald 自身も——、ガザリーの先の「言葉」にもかかわらず(あるいは、それと知らず)、『*al-Manhūl* (ⅴⅴ) は「彼の回心以前の青年期、すなわち、彼の青くさい戦闘的な時代の作品」(“Life,” p.107) であるとしている。このような評価の中に、Macdonald はガザリーの生涯を明白に異なる二つの時期に分ける根拠を見るのである。

第一期では、彼は生粋の法学者であり、自己を油断なく護り、書生風で生硬な弁証論に献身していた。……第二期では、彼は、その態度や方法において威厳があり尊敬されるべき神学者であった。もっとも *Inya* の中でも、彼の若い時代では、彼を恐怖の的にしたにちがいないような皮肉癖が恬淡と表現されているのがしばしばみられるが…… (“Life,” p.107)。

五〇五年ジュマダール・ウラー月(一一二二年十二月)の暁、弟の Ahmad によれば、ガザリーは浄めの儀礼の後礼拝を行なう。それから経帷子を求め、それに接吻した後、それを顔に被り、「私は王の御元に行くようにとの命令を受け、それに従います」(“Life,” p.107)と云って、息を引きとったという。

[十五] ガザリーと Ibn Tumart——‘Abd al-Wahid によれば、Ibn Tumart は勉学のために五〇一年、東方イسلام世界にやってくるが、シリアに滞在中のガザリーに会ったという。そこで、ガザリーは、Ibn Tumart の面前で自分の著書が西方イسلام世界で焚書にあっていくとの報告を受けると、‘Ali b. Yusuf を呪い、その王朝と

彼の一統の滅亡を神に祈った。そして、それを実行する人物がいまここにいて、とつけ加えた。そこで Ibn Tumart は海路で北アフリカに帰り、ムワッヒド朝運動を開始したという。

しかし、Macdonald が Ibn Khalikan, Ibn al-Athir, Ibn Khaldun 等の史料を検討して、「Ibn Tumart がガザリーの生涯の後半に、あるいはたぶん彼の死後に、東方に旅し、そこで研究したことは確かなようである」(“Life,” p. 112)としている。したがって、ガザリーが、彼に西方での自己の著書の焚書の復讐を期待し、彼の中に将来の西方における改革者を見出したということはありそうもないことだとしている。第一、ガザリーがムラービト朝の Yusuf b. Tashfin を支持するフマトワを出してからそれほどたないのに、早くも風俗の退廃、神学研究への敵意が現われ、彼の死後その子の ‘Ali b. Yusuf と対立しなければならぬようなことがあり得るだろうかと反問している。確かに、ムワッヒド朝の改革運動とガザリーの思想活動の間には共通する点が多いが、前者にみられる「不可謬のイマーム」の観念と神の属性についてのムッタズィラ派的観念は、ガザリーの思想と明らかに矛盾する(特に「不可謬のイマーム」観念の批判は、ガザリーのイスマイール派批判の本質的部分をなすものであることは、すでにみた通りである)。

…… Ibn Tumart は違ったやり方ではあったが、ガザリーが東方でその実現のために必死の努力をしていた信仰と宗教生活の復興という同一目的を、両方においても実行しようとしていたのである。それは明白な歴史的神学的事実である。他方、伝説的部分については、彼らのマフディーはガザリーのお気に入りの弟子であり、彼が偉大な事業のために特に選んだ者である、という伝承がムワッヒド朝の間に永く続いたということは、そのような事実を背景にして初めて理解できることであらう(“Life,” p. 113)

として、この伝承の中にムワッヒド朝運動を正当化しようとする意図や希望をみようとしている。

- 1 Macdonald の作成したガザリーの年譜 (“Emotional Religion,” Appendix I) を収録し、並びに記す。
- 2 彼の存在を疑問視するムスリム学者もある (例えば al-Dhabab)。
- 3 当時のフワリスムやシユルジャー地方の言語慣習 (ghazzal=ghazzali) に従って、“al-Ghazzali (ziri)” というリスンが用いられるようになったという。その他、トーマスにある村の 1 の Ghazalah 村出身の者、という意味から “al-Ghazali” (ziri) というニスンが生まれたという説もある。(ゆゑに Ghazalah という娘の名から出たニスンだとする説もある) Macdonald は多くの史料を検討した結果、決定的な証拠は何もなかったにもかかわらず、大方のムスリムの呼び方に従って “al-Ghazzali” をかりて採用するところとする (“Emotional Religion,” Appendix II)。¹⁾ この問題はいまだに決着をみていないのであるが、²⁾ 最近の議論によれば W. M. Watt, *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazzali* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963), pp. 181—83 を参照。筆者が Watt 語に従って “al-Ghazzali” を採用して置く。なぜ、これを正確に日本語に音写すれば「アル・ガザリー」となるか、本論文では、煩わしさを省ける意味で冠詞を省略して簡単に「ガザリー」とした。
- 4 父の死後ガザリーの後見人となったスノーフィーが勧めた「無料の」学校とは、このニザーミーヤ学院を指すのであろうか。
- 5 本論文、四九—五〇ページ参照。
- 6 同一の表現 (“Life,” pp. 88, 123) あるいはそれに類する表現 (例えば「最も深い宗教性をもった人間」 *ibid.*, p. 89, etc.) がしばしばみられるが、Imām al-Haramain などのキャリーフ著作活動から考えて (cf. C. Brockelmann [& L. Gardet], “al-Diwānī,” *ET*², II, pp. 605—606; C. Brockelmann, *GAL*², I, pp. 486—88, *GAL*(S), I, pp. 671—73) 第一義では、³⁾ 法学者 (mutakallim) であり、⁴⁾ 法学者 (faqih) であり、Macdonald が彼を「敬虔なるスノーフィー」 (a devout shfi) と理解したのは、「スノーフィーに固有の学問、および彼らが生かして到達する昂揚した忘我の境地について語る時、彼 (Imām al-Haramain) は屈辱を著すすべての涙をぬぐったのである」という Ibn Khallikān の言葉 (de Slane, II, p. 121) にちなんで

であろう。確かに晩年には、彼は煩瑣な思弁神学よりもむしろ「老婆の素朴な信仰」を重視するようになったといわれている。

7 本論文、五〇—五七ページ。

8 この時、カリフの命令があったわけであるが、このカリフ (al-Mustazhir) の即位が四八七年ムハッラム月であるから、ガザリーがイスマール派批判の書 *Kitab al-Mustazhiri* (or *Fad'ih al-Batiniyah*) を書いたのは、この時から彼がバグダードを出る四八八年スール・カマダ月の間と推定される。

9 本論文、七二—七三ページ。

10 *Munqidh, J.* pp. 37—38/W. p. 58.

11 "Life," pp. 80—82.

12 Macdonald は以上の経過を主として Ibn al-Athir (Kāmil), Ibn Khaldūn (*Histoire*, trad. par de Slane) の中で述べたが、ガザリー人の重要なムスリム史家 'Abd al-Wahid (*Mur'ab*, ed. by Dozy) は、この問題についてかなり詳しく述べており、Yusuf については終始一貫して「ムスリムの長」の称号で通じている。このようにガザリーを指摘している。Macdonald はこれらの外的事実がガザリーの引退に直接どのような関係をもつのかについては、何も語っていない。

13 Macdonald, "al-Ghazzali," *SEI*, p. 111.

14 Macdonald は以上のほかに第三の背景として、カリフ al-Mustazhir が即位後直ぐガザリーにイスマール派批判の書を書かすように命令した（そしてガザリーはそれについて *Kitab al-Mustazhiri* をもって応えた）事実をあげているが、この点も Macdonald はただ事実を述べただけにとどめ、後で F. Jabre などがしたように ("La Biographie et l'Oeuvre de Ghazali Reconsidérées à la Lumière des *Tabaqat de Sobki*," *Mélanges de l'Institut Dominicaine d'Études Orientales de Caïre*, I [1954], pp. 73—102) これと第一の事実を結びつけ、ガザリーの出発の動機はイスマール派のテロへの恐怖にある、とまで述べていない。ガザリーの内的発展を真実として受け取る限り、「テロへの恐怖」はこれと論理的に矛盾すると思え

たからであらうか。もしその「恐怖」があり得るとすれば、それは、来世のために充分な準備をするいと間もなくテロによってこの世を去り、神の前に立たされる「恐怖」ということになるであらうか。

15 *Munqidh, J.* pp. 39, 45/W. pp. 60, 68.

16 *Ibid.*, J. p. 49/W. p. 76. 正確に云へば、この数字の方が正しい。

17 このヌスマス滞在の「約二年間」の問題はその後著者の間でどう論議されたかとなる(例えば F. Jabre, "Biographie et l'Oeuvre," p. 97; G. F. Hourani, "The Chronology of Ghazali's Writings," JAOS, LXXIX [1959], p. 230, n. 5; W. M. Watt, *Muslim Intellectual*, pp. 144—47; A. L. Tibawi, "Al-Ghazali's Tract on Dogmatic Theology," *The Islamic Quarterly*, IX [1965], Part I). ガザリーが巡礼の後再びヌスマスを訪れた事実が後に判明し、その時の(短く)滞在期間を加えれば——その「約二年間」をきわめてゆるく解釈すれば——この問題は解決される。

18 これが事実だとすれば、ガザリー史はかなり変わったものとなり、それに応じて彼の著作のクロノロジーも変わってくるが、ガザリーの弟子の一人 Abu Bakr b. al-'Arabi は四九〇年ジュママル・アビーラ月でシタマードでその師に会ったと云う(Badawi, *Mu'allafat*, p. 546) が事実だとすれば(その Hourani [*ibid.*] はこれを否定するが)、ガザリーがシリア各地を約十年間放浪したと云うことはあり得なくなるとなる。

19 ガザリーのシタマード出発が Barqiyarug の Tutush への最終的勝利の後であり、またこの場合も、Barqiyarug の死(四九八年ラビーウ・サニー月)の後であることから、ガザリーが公的生活に帰る障害は除かれていたはずである(と Macdonald は指摘している)。

20 Ibn Shubbah, *Die Academien der Araber und ihre Lehrer*, bearbeitet von F. Wustenfeld. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1837.

21 ガザリーはシタマード出発後なゼマスマスに行ったのか、という問題との関連で、ガザリーとこの Shaikh Nasr への

關係を後に究明したが A. L. Tibawi, "Al-Ghazali's Tract" である。彼によれば、ガザリーがまずダマスカスに赴いたのは、この Shaikh Nasr からヘドゥース (伝承) とスノー・ヌムの指導を受けるためであったという結論を出している。こう考れば、この Shaikh の死後、ガザリーがダマスカスを去ったという点も理解できらるであらう。

22 *John Macdonald* はこのアレキサンドリア行きそのものを否定しているわけではないようである。Watt もその蓋然性を認めらる (Muslim Intellectual, p. 147)。

23 これは後で *Ihya'*, I, Book 2, Chap. 3 に収録されることになる。

24 ガザリーがヘグダードに立寄るまでにすでに大著 *Ihya'* を完成していたとされるが、はたしてそれは可能であろうか。そこで、この *Ihya'* の著作年代をめぐっている論議されるが、これについては拙稿「ガザリーの神秘修行論」(『東洋文化研究所紀要』第五十三冊、昭和四十六年)、「一一〇—一一一ページ」註 8 参照。

25 "Life," p. 102.

26 確かに *Ihya'* (I, p. 42) には Macdonald が正確に引用してらる (『Life』 p. 106) の *Mankhul* (Macdonald は本書を *Mankhil* と表記しているが、これは誤りである) について、概略次のように書かれている——神の定めるところに従って、私は再び教壇に立つようになつたが、学生たちは法学についての私の講義をノートにとり、それを私に提示して認可 (ijazah) を求めた。私は彼らの労を多とし、これを認め、それに *Mankhil* の名を与えた。これによれば、*Mankhil* はガザリーがニシャーブールで再度教鞭を執っている時に書かれたことになる。ところが、筆者が直接 *al-Mustasfa* を調べてみると、実際の内容はこれとはまったく異なることが判明した。いまこれを字句通り引用してみる——「……それから私は、神の定めるところ (qadar) に従って、再び教壇に復帰することになった。ところで、法学 (ilm al-fiqh) を学ばしめる学生たちが、理論法学 (usul al-fiqh) について本を書くように私に願ひ出た。そこで私は、どういふ体裁のものにすべきか考え、明決な論理構成と独自の事実検証の結果を含むもの、しかも人を苛立たせるようなものでもなく、かといって退屈でもないもの、また理解の点

では、言葉を用いて充分に説き及ぶべきであった *Kitāb Tahdhīb al-Uṣūl* を述べたばかりか、かつ簡潔な書であった *Kitāb al-Manhūl* よりも詳しく述べたものであった。私は、神に助けを求めて、この申し出を受け入れることとした。そこで私は、内容をわかり易くするために、論理を明決にし、あわせて自ら事実を検証した。この両者は不可分のものであるからだ。さて私は本書を著わしたが、その中の論理の構成をすばらしくよいものとした。読者は一見して、斯学の目的のすべてを理解でき、またその内容から斯学における議論の全貌を知ることができるのである。どのような学問でも、初学者がいきなりその学問の全体系・全構造を知悉することはできないし、その奥義と究極的目標に達することは望むべくもない。そこで私は本書を *Kitāb al-Mustafā min 'Im al-Uṣūl* (『聖法精義』) と名付けた……」(12 vols., Cairo: al-Maḥabāh al-Amīriyah, 1322—24 A.H.), I, p.4)。

27 確かなど *al-Manhūl* (Damascus: Dar al-Fikr, 1970) では、Abū Hanīfah は控を拒むべきで、*ḥukm* は扱われていない。例など。

「Abū Hanīfah 曰く、『Fard 的義務とは、その義務性が明確であるもので、*wājib* 的義務とは、それが確定してゐないもの *al-ḥukm* である』と。しかし、われわれは両者を区別しない」(p.76)

「Abū Ishāq 曰く『……』*ḥukm* 派の同様の考えで、Abū Hanīfah の同様の考えである」(p.108)

「Al-Shāfi'i は……を認めず、Abū Hanīfah はそれを認めず」(p.159)

「ほそめれど、Abū Hanīfah を批判するのと同じの方法がある……」(p.178) 等々。

むしろ、Abū Hanīfah の見解がガザリー自身、および彼の学派の祖 al-Shāfi'i と異なる点が、むしろ強調され、むしろ Abū Hanīfah は異端の *ḥukm* 派に比べせられたものである。

3 ガザリーの思想

ガザリーの思想において最も重要な概念の一つは、「現象界」(‘alam al-mulk)、「中間界」(‘alam al-jabarut)、「不可視界」(‘alam al-malakut)という三つの世界に関するものである。⁽¹⁾「現象界」とは、感覚・理性によって理解できる世界のこと、神の力によって存在し、不断に変化する世界、つまり自然界・宇宙のことである。ガザリーの宇宙論は、本質的には当時の自然哲学者たちの見解、つまりプロトレミー的宇宙観と異ならない。丸い地球があり、その周囲を七つの惑星と一定の星が廻っている宇宙である。

ただ銘記すべきことは、最も重要な事実や法則は神が啓示したものだということである。医学上の最も重大な真理は預言者の教説にまでたどられるべきものであるように、一千年に僅か一度起るだけで、神によってその法則を教えられて初めて人間が計算することのできる天体上の一致ということが、宇宙には存在するのである。そして、天と地球のこのような構造はすべて神の直接的業であり、神の意志によって無から創られ、それによって導かれ、そしてその存続は常に神の意志に依り、いつかは神の命令によって消滅すべきものである。このようにしてガザリーは科学と啓示を結合する。自然の秩序の背後には、「在れ！」といえども在るようになる人格的な全能の神が存在するのである。存在するものは、流出とか進化によって神から出てくるのではなく、神によって直接創られるのである(“Life,” p.115)。

神は宇宙を超越した存在であり、両者の間には、新プラトン主義者のような連続的關係はないのである。

これに対して「不可視界」とは、「神の永遠なる予定によって存在するもので、発展することもなく、一つの状態

に留まって増えることも減ることもない」(“Life,” p. 116) 不変なる世界、この意味では神の予定・意志そのものの世界である。例えば、コーランに言及されている「(天に) 護持されている書板」(Lawh Maqûl⁽²⁾)、「(天上の) ペン」(qalam⁽³⁾)、「(審判の) 秤」(mizan⁽⁴⁾)等はすべてこの不可視界に属するものである。これらは感覚でとらえることのできる物体ではないが、さればといて比喩的表現だというのではない。(このようにしてガザリーは、奇怪なほど具象的なイスラムの終末論的表現の内包する困難な問題を解決しようとするのである。)

「中間界」とは、この両世界の中間的世界のことで、外的には「現象界」に属するが、本質的には「不可視界」に属する世界のこと、人間の心、靈魂 (nafs) がそれである。人間の靈魂は「靈体」(jawhar ruhânî) であって、他の被造物とは本質的に異なるものである。それは、四次元的の世界を超えたもので、物体ではない。それは神的なるもの (the divine) の火花を含むもので、そのために本来それがあつた原初の火を求め、そこへ帰るまでは、安らぎを得ないものである。そして、神が世界・大宇宙 (macrocosm) を支配するように、人間の靈魂はその肉体を支配する。すなわち、人間は小宇宙 (microcosm) なのである。

では、神は *anima mundi* 「世界靈」にほかならないのか。そうではない。なぜなら、神はその意志によってあらゆるものを創造する者、またその意志によって維持し破壊する者であるからだ。ガザリーは己自身を研究することによって、この結論に到達する。彼の主要概念は、*volō ergo sum* 「われ欲す、故にわれ在り」である。彼をとらえているのは、思惟ではなくて意欲 (volition) なのである。思惟からは何も引き出すことはできない。ところが、意志からは全宇宙が出てくるのである。だが、創造主なる神が意志する者 (volens) であるとするなら、人間の靈魂もまたそうである。両者は相似している。されば人間は神を知り認識することができるのである。いま

一つの伝承に、「自己の心を知る者はその主を知る」とある (Development, p. 232)。

したがって、人間はこの世にあつても、睡眠中や忘我の境地において、それが本来属する「不可視界」を垣間見ることがある。人間が夢の中で未来や死後のでき事を予見することがあるのはそのためである。睡眠は一種の死であるからだ。聖者や預言者はそのようにして神的な知識を得てその意志を知るのである。要するに、これら三つの世界は、時間的にも空間的にも区分された世界と考えるべきものではなく、また七層の天界、七層の地界のように層をなしている如きものでもない。それは存在のあり方、様態なのである。

しかし、このような人間観には二つの危険がある。もしそれをさらにそのままおし進めるならば、一方では、それは神の、全被造物からの超越性 (mukhalafah) の教義を破壊するようになりかねないこと、他方では、人間の靈魂は神性を分与されたもので、死後その神性そのものに還る、という結論を引き出しかねないことである。事実、その後その危険性を充分承知しており、したがって注意深くそれを避け、最後まで有神論者として留ま^{つた}、と Macdonald はいう。

さて、神からの啓示を得るための方法論、すなわち「心の病氣」を癒し、それを清めるための理論と実践——これがガザリーの倫理学である。⁽⁵⁾そして、このような理論も究極的には、神が預言者や聖者に明かしたものに依るのである。ここにもわれわれは、「すべての知識の究極的源泉は神からの啓示である」というガザリーの基本的立場をみる。啓示には、預言者の伝える「大啓示」(major revelation) と補足的説明的なものとして聖者に下される「小啓示」(minor revelation) があり、聖者が終るところに預言者が始まるのであるが、彼らのもたらず知識なくしては、人

間は暗の中を手探りで歩くも同然なのである。

このように、ガザリーは理性に対してはきわめて懐疑的であった。Hamilton⁽⁶⁾の説を發展させた Mansell⁽⁷⁾が神の無限性と知識の相対性を強調したように、神の属性についてわれわれは何ら積極的な定言をなし得ない、というのがガザリーの *Tahafut* の立場であった。Mansell (77) は、木の枝に坐して自らその枝を鋸で切り落すような者だと非難されたが、ガザリーには自己の座を支えるものに啓示があったのである。それは彼が苦しい遍歴の果てに得た結論であった。

神学的には Rischl⁽⁸⁾に最も近い。彼と同様に、ガザリーは形而上学を否定し、神学へのあらゆる哲学体系の侵入を阻止しようとする。神学の基礎とすべきは宗教現象そのもの、宗教体験そのものであり、それは無条件に受け入れられねばならないのである。学習によって得る知識や教説はそれ自体で価値をもつのではなく、この「宗教現象」、体験、つまりわれわれ主体にとっての価値が重要なのであった。その意味で、ガザリーの態度はきわめて倫理的実践的であったといえる。

われわれの宗教的知識の源泉は啓示であり、ある点を超えてわれわれはその知識について「いかに」とか「なぜ」と問うてはならないのである。そうすることは形而上学に入り込むことであり、生きた現実との接触を失い、空虚な言葉を語り始める危険地帯に足を踏み入れることになる。ある点では、彼は Rischl を超えているし、他の点では、Rischl が彼を超えている。宗教意識という事実に対する献身のあまり、Rischl は神祕家になるところまではゆかなかつたが、ガザリーはそうした。しかし、他方では、Rischl は神の本性について、あるいは神の属性について云々すること——それは形而上学、異端そのものにほかならない——は断固拒否したが、ガザ

リーはそこまで自由にはなれなかった。彼のとり得た唯一の道は、厳密にコーラン的な基礎の上にその教義を留めておくことであつた…… (“Life,” p. 120)。

要するに、ガザリーの信仰簡条を al-Ash'ari (d. 324) や Najm al-Din al-Nasafi (d. 537) の正統教義と比較してみればわかるように、彼は最後まで「正統派イスラムの基礎の上に立つてゐた」 (“Life,” p. 120) ことは明白である。ところが Macdonald の結論はさうである。

しかしながら、ガザリーは同時代人、または後代の人々——例えば、al-Mazari (d. 536), al-Tartushî (d. 520), Ibn al-Salâh (d. 643), Ibn Qayyim al-Jawziyyah (d. 751) 等——からさうな非難された。だがこれらの非難は Macdonald に於ては、ガザリーの哲学およびスーフィズム研究に関することか、ないしは預言の非難である。その一つは、ガザリーが、この世界は可能なきぎり最もよい世界であるといつたといふ非難である。これについてはガザリー自身 *Imla' (Ihâf, I, 92 ff.)* で弁護してゐる。al-Subki もさうしてゐる (cf. *Ihâf, I, 31*)。いま一つの非難は、ガザリーは神学研究を貶め、それに代えてスーフィーの静寂主義と忘我体験をもつてきた、というものである。これは主に神学者、哲学者からの非難であるが、ガザリーがいかに神学における知識 (‘ilm) を重視したかはすでに明らかな通りである。

真実を求めてのガザリーの体験についての前述の説明から、科学的神学とスーフィーの直観的洞察の間に彼が示した関係は明白であろう。彼は、知識を通して神、預言、来世の知識およびそれらへの信仰を得たのであつた。しかし、それは絶対的に確実な知識ではなかつた。それは、全体はその部分より大きくなければならぬ、とい

う知識ほど確かなものではなかった。しかし、それは満足すべき十分な知識であり信仰であった。それは以前崩壊していたものであったし、またそうなるかもしれないが、それ以上のものをもち得ない場合でも、それは宗教生活にとって充分であり、それをもつ者は信仰者と呼ばれてしかるべきものである。しかし、スーフィーの観照(vision)によって、それは絶対的に確実で直接的なものとなる。そしてこれらは、思惟の対象から直接知の対象へと変わるのである。したがってそのような絶対的確實性と直接的知識に到達したいと願う者は、神秘家の道をとどらねばならないし、そうしてこそ平安を見出し得るのである、と彼は考えた。しかし、また神学的に充分な教育をうけた者でなければ、その道を進むという冒険をあえて引き受けることはないのである。それには陥穽が多く、一步毎に瀆神の危険が待ちかまえているからである。多くの者がこの道で滅んだし、知識をもった学徒にして初めて安全にそれを渡り得るのである ("Life," p. 122)。

ガザリーの秘説、誠実性の問題は次節に譲るとして、最後に Macdonald は、ガザリーの史的意義として次の四点をあげている。⁽⁹⁾ 第一、神学的教義についてのスコラ学的研究から、神の言葉、預言者の伝承への生きた接触・研究へと人々を引き戻した。この意味でガザリーは「聖書神学者」(a Biblical theologian)であった。第二、彼はその説教、道徳的勸説において、恐怖の要素を再び導入した。彼の宗教的態度がいかに来世的であったか、また劫火の恐怖がいかに彼の回心の重要な動機であったかは、すでに明らかな通りである。第三、彼の影響によってスーフィズムは、イスラム教会の中で確固たる地位を得たのである。第四、哲学および哲学的神学を一般の人々が理解できるレベルまで引き降ろした。これら四点のうち、第一と第三が最も重要であると Macdonald はみている。そしてこの評

価は、今日でもまだ一般に認められてゐるものではない。(2)

1 上記の二つの問題史的研究については A. J. Wensinck, "On the Relation between Ghazali's Cosmology and His Mysticism," *Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, Ser. A, LXXXV* (1933), pp. 183—209 を参照。

2 コーラン (カイロ版) 85: 23.

3 コーラン 68: 1.

4 コーラン 7: 8; 21: 47.

5 特定の問題については、拙稿「ガザリーの神秘修行論」(『東洋文化研究所紀要』第五十三冊)、同承前(『同紀要』第五十七冊)参照。

6 Sir William Hamilton (1788—1856), イギリスの哲学者。

7 Henry Longueville Mansel (1820—71), イギリスの哲学者。

8 Albrecht Ritschl (1822—89), ドイツの神学者。

9 "Life," pp. 122—25; *Development*, pp. 238—40.

10 H. A. R. Gibb, *Mohammedanism: An Historical Survey* (A Galaxy Book. New York: Oxford University Press, rev. ed., 1962), p. 140 以下。以下は同書第五冊を参照。

4 ガザリーの秘説の問題

ガザリーには秘説があったのか、つまり彼は公的には逍遙学派哲学者たちの教説を無神論として非難しながら、

内心ではそれを容認し、密かにそれを伝授していたのであろうか、という問題がある。Macdonaldは、これまでたどってきたガザリーの心理的發展のプロセスから、また彼の生活を注意深く研究した結果から、答は自ら明らかだとする。

ガザリーは、うちあけ話をするためにわれわれを引き寄せ、そしてすべてを疑った彼の若い時代、底知れない懷疑主義への彼の転落、それから光明と信仰への彼の漸次的上昇について、われわれの前にすべてをさらけ出してくれた。それらの変化には各々動機があり、先立つものと後に続くものとは有機的に結合している。ただ最高の瞬間において、その鎖は崩壊する。ここではガザリーのいえることはせいぜい、神は彼に慈悲をたれ給い、彼に思考の能力と心の作用への信頼を取り戻して下さった、ということであった。そしてこれは、心理学的には真実である。ある点まで達すると、いかなる命題、いかなる議論も、彼を救い得なかったであろう。そこに事実、神の自由なる霊、欲するところに吹き給う風が来なければならなかったのである（"Life," p. 125）。

秘説の存在を示すとされるものが二つある。一つは、ガザリー自身がしばしばその著作の中で、ふさわしからざる者にある教説や議論を明かしてはならない、⁽¹⁾といていることである。第二が、彼のいわゆる秘説の書についての、他の人々の言及である。第一の点についていえば、ガザリーがそのようにしていることは確かに事実である。彼は、*Ḥiyā*, *Imā*, *Munqidh* などにおいて、ある種の神学的議論が誤解をまねかないように、能力のない者にそれを公開してはならないといている。しかし、これは、神学 (Kalam) を厳しく非難しながらも、少数の能力のある者はその研究にたずさわり、信仰を護らねばならないとした al-Shāfi' (d. 204) の態度と同じものである。それはいわ

ば、伝統的な「如何を問はず(受けいれること)」(bi-lā kaifa) の原則の適用にはかならない。したがって、この場合、特に秘説のことを意味するものなることは明白である、と Macdonald はいう。

第二の点についてみると、まず Ibn Tufail が、ガザリーには秘説の書があるが、またスペインには来ていない、とうっている⁽³⁾。次に Ibn Rushd は、ちびに進んで、ガザリーは内面では哲学者であるのに、世間の名利と安全のために、敵に身を売り渡し、その信仰を口にしているのだ、とうう⁽⁴⁾。そして、このような非難は、*al-Madīnūn bi-hi 'ala Ghair Ahl-hi* 『それこそわがわがから遠くへおんがき(書)』という思わせざりなタイトルをもったガザリー自身の著作の存在によって増幅される。しかし、Macdonald は、このような非難はいずれも悪意ある誤った中傷だとみる。

すなわち、*al-Nafkh wal-Taswīyah* と共に合本の形で刊行された(Cairo, 1303 A. H.) *al-Madīnūn* を検討した結果、Ibn Tufail のううううううう、そこには何ら異端的なものはない、と Macdonald はいう。ところが一方では、多くのムスリム史家たちは、本書(*al-Madīnūn*)の中には、世界は永遠であること、神は普遍のみを知り個物を知り得ないこと、来世における存在は肉体的なものではないこと、等の非正統的教説があるといている。これは奇妙なことである。もしこれら二つの *al-Madīnūn* が同一の著作を意味するのだとすれば、これはどう理解すればよいのか。もてざらん、これら異端的教説を含んだ偽作の *al-Madīnūn* が出廻っていたということもあり得る⁽⁴⁾。

ガザリーの秘説を証明しようとする最近の試みとして、Macdonald と Heinrich Malter との *Abhandlung des Abū Hamid al-Gazzālī. Antworten auf Fragen die an ihn Gerichtet Wurden* (Frankfurt a. M., 1896) をあげている。本書はガザリーの作とされるものであるが、アラビア語原文は散逸し、ヘブライ語写本でのみ現存す

るのを、Matter が校訂し出版したものである。⁽⁵⁾ 本書はしかし、*Maqasid* と、*al-Farḡhani* (d. ca. 830 A. D.) の天文学からの引用から成っており、その中には物質と時間の永遠性が明白に述べられている。またそれらの引用は不器用に寄せ集められたものであり、それだけで本書がガザリーの真作ではないということの証明になる。⁽⁶⁾ と Macdonald はいう。また、Matter のように、ガザリーを誰とでもうまくやってゆこうとした人間とみることは、*Ibn Rushd* の評言を基礎としているとはいえ、事実には反する。むしろ、誰とでも問題を起したのがガザリーではなかったか、と Macdonald は反論するのである。⁽⁷⁾

ガザリーを哲学からの転向者、つまりしばらくの間その下で歩いていた明りに背を向け、無知なる者の暗黒の中に再び戻って行った者のように語るのは馬鹿気ている。彼は *al-Farabi*, *Ibn Sina*、あるいは後の *Ibn Rushd* のような冷冽な学徒ではなかった。彼は純粋な理性に己を献げることがしなかつた。彼は、暗黒の中で拠所を求めて努力する中で研究を始めるまでは、けっして哲学の徒ではなかつたのである。彼は聖法の学徒であつたし、同時に思弁神学者でもあつた。しかし、彼の心が見覚めて叫び声をあげ、そして自ら自分の周囲に広がる偉大な世界と唯一人で居るのを知つた時、彼は現実に進んだ道以外の道をとる得るはずはなかつた。また彼を、意図的欺瞞者、つまり自己の最も親しい弟子にのみうち明けられる秘説、彼の公的発言に矛盾する無神論的哲学をもつた者として語ることもよりいっそう馬鹿気ている。彼の告白は終始真実の響きをもっており、彼の心的発展は明白である。われわれは、彼がどのようにしてかかるもの以外にはなり得なかつたかを逐一みることができぬ (*"Life"* p. 86)。

要するに、Macdonald にとっては、ガザリーは常に自己の内面をみつめた求道者であり、正統派のイスラム復興者であった。それは、Macdonald がガザリーの「自伝」である *Munqidh* を第一の基礎史料とし、それにそってガザリーを理解しようとしたことからくる必然的結果であった。その後、このような個人心理的研究はガザリー研究の主流となったが、歴史的社会的背景の中でガザリーを見直してみようという傾向が出てくると、史料としての *Munqidh* の解釈自体が問題となってくる。他方、思想の面でも、回心を中心とする思想の変化の問題、さらにそれと関連して著作の真偽の問題、また Macdonald は真偽の判断の基準を主として *Ihya'*, *Tahajjut* 等に示されたガザリーの思想に求めたわけであるが、その場合のいわば原著作をどの範囲まで括げるか、というような問題をめぐって研究は展開してゆくことになる。

- 1 その他、ガザリーの著作にしばしば出てくるものとして、「この問題の究明は啓示の分野に属することだ、これ以上のごことを修行論の中で述べることはできない」というような思ひ書きのような表現があることとを指摘されている (Kojiro Nakamura, *Ghazali on Prayer* [Tokyo, 1973], p. 50 & n. 1)。
- 2 本論文、四〇—四二ページ。
- 3 本論文、付録(参照)。
- 4 イスラム史上そういう例がならわけはならず、と云う Macdonald は Abu Bakr al-Razi (d. ca. 290—320) と al-Sha'ranī (d. 973) の場合をあげている (“Life,” p. 131)。⁹ だが、この *Madnun* は Schmolders と Munk が言及している *Madnun* (本論文、四二—四三ページ) を小冊子 (本論文、三八—三九ページ) と同一のものであるのか。Watt はこれを真作の *Madnun* と区別して *Madnun Saghir* と云う表記をしている (“The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazali,” JRAS,

1952, pp. 36—37)。

5 本書は Moses Narbonensis の作とみなされ、ガザリーの *Maqāsid* のレブニイ語彙への注釈(本論文「五ペーシ参照」)と、ガザリーの作とみなされている。

6 同書は Macdonald 博士への著作の真偽の問題を提起して、前者の *Manḥūl* (同博士は *al-Manḥūl min Taḥqāt al-Uṣūl*)、最近刊行された (Damascus : Dār al-Fikr, 1970) の場合と、著作のシロモノロジーの問題が提起された。

7 もろもろ、これら秘説の問題が解決したわけではなからず。例えば、すでに Ibn Tufail が指摘した(本論文「四ペーシ」)ガザリーの *Mishkāt al-Anwār* の末尾にある言葉の解釈は、「この秘説の問題とみなさるべき論議」(W. H. T. Gairdner, "Al-Ghazālī's *Mishkāt al-Anwār* and the Ghazālī-Problem," *Der Islam*, V [1914], pp. 121—53; *do.* *Al-Ghazālī's Mishkāt al-Anwār : A Translation with Introduction*, London : Royal Asiatic Society, repr. 1924; W. M. Watt, "A Forgery in al-Ghazālī's *Mishkāt*?" *JRAS*, 1949, pp. 5—22; A. J. Wensinck, "Ghazālī's *Mishkāt al-Anwār* (Niche of Lights)," *Semietische Studien uit de Nalatenschap van Prof. dr. A. J. Wensinck* [Leiden : A. W. Sijthoff, 1941], pp. 192—212)。

付録(一) Ibn Rushd のガザリー批判

この最高の良薬を变质させてしまった最初の人々は、ハワリリシュ派であり、次いでムッタズィラ派であり、次にアシユアリー派であり、次にスーフイーであり、そして次にアブー・ハーミド・「ガザリー」であった。そして彼

は村々の谿谷を水で溢れさせたのである。つまり、彼は一般大衆に向つて哲学のすべてを、また哲学者たちの思想を、自己の理解するままに公然と口にしたのである。それ「を彼がしたの」は、彼が *al-Maqasid* (『哲学者たちの』意図) と名付けた彼の著書においてである。彼は、自分がこの著書を著わしたのはただ彼らを「後に」批判するためであると主張している。それから彼は、*Tahafut al-Falāsifah* (『哲学者たちの自己矛盾』) として知られている彼の著書を著わし、イジュマー(教会の合意)に反するとして、三つの点で彼らを不信仰者と断定し、また幾つかの点で彼らを異端とした。彼はその著作の中で疑わしい証明や人を混乱させるような疑問を提出し、多くの人々を惑わし、彼らを哲学 (*ḥikmah*) から、そして聖法 (*Shari'ah*) から離れしめた。

次に彼は、*Jawāhir al-Qur'an* (『コーランの精髓』) として知られる彼の著作の中で、*Tahafut* の書の中で彼が肯定したことは「ただ」弁証上の諸命題であり、本当のことは *al-Madīnīn 'ala Ghair Ahl-hi* (『奥義の書』) 中に述べられている、とらつてゐる。⁽¹⁾

次に、*Mishkat al-Anwār* (『光の壁かん』) として知られる彼の著作の中でガザリーは、神の認識に到達した人々の位階について述べ、それ以外の他の人間で、神は第二天界 (*al-samā' al-ūlā*) の作動者 (*muharik*) ではなく、「まず」神からこの作動者が出てくると考えている人々——このことは、神学において哲学者の立場をとることを公然と表明することである——を除けば、すべて迷いの覆いに被われているものだ、と述べている。

Al-Munqidh min al-Dalāl (『誤りから救うもの』) と彼が名付けた著作の中では、哲学者を批判し、知識は孤独と瞑想の中に生まれるが、そのような境地は、知識に関する限り、預言者たちのそれと同じ種類のものであることを指摘し、またそれとまったく同じことを *Krimiyā' al-Sa'ādah* (『幸福の妙薬』) と彼が名付ける著作の中でも公言している。

そこで人々は、このような混乱と混同の結果、二派に分かれてしまった。すなわち、一方は、哲学者と哲学を非難することに与し、他方は、聖法(Shari')を比喩的に解釈し(Ex'p'it)それを哲学に結びつけ(روى مروه الى الحكمة)ようとす。これらはすべて誤りである。必要なことは、聖法をその字句通りに認め、そして一般大衆に対しては、それ(比喩的解釈?)と哲学の結合を公言しないことである。なぜなら、これを公言することは、すなわち彼らの間に何の証もないままに、哲学の成果を公表することになるからである。しかも、このことは——つまり、哲学の成果を、それを受けるにふさわしいという何の確証もない人間に公表することは——許されないことである。なぜなら、聖法と理性を結合しているウラマーに対しても、また聖法の字句通りの意味に固執する大衆に対しても、そうあってはならないからである。

もし彼がそうするならば、それはある人々にとっては、二つのこと、すなわち、哲学と聖法を同時に否定することになり、また他の人々にとっては、その両者を同時に肯定することになるからである。聖法を否定するということは、すなわち、公言してはならない比喩的解釈を公言することである。哲学を否定するということは、すなわち、本来弁証(証明)の書以外では公表してはならないその意味をまた公表することである。二つのものを肯定するということは、すなわち、多くの人々は両者の間に矛盾があることを知らないが故に、それらの間を彼なりに結び合わせ、その理由を知っているとして、この意味を強調することである。そして、これが *al-Tafriqah bain al-Islam wa'l-Zandaqah* (『イスラムと異端の分別』)と彼が名付けた著作において「なされている」ことである。

そこでは彼は、比喩的解釈の種類を列挙し、そして比喩的解釈を行なう者は、たとえ比喩的解釈に関するイジュマ(一致)に反しても、不信仰ではない、と断言している。このようなことをすれば、それはある意味で聖法をそこなうこと

になるし、またある意味では哲学をそこなうことになり、またある意味ではそれら両者をそこなうことになる。この人がやったことは、まさにそのことである。

その点をよく調べてみれば、彼が二つのもの、つまり哲学と聖法の双方を共に攻撃していることは明らかである。たとえ双方に益することがあっても、それは偶然的なものである。哲学をそれにふさわしからざる者に公表すると、これからきわめて必然的に起ることは、哲学を誤りとするか、あるいは聖法を誤りとするかであつて、両者を結合することは偶然にしか起らないことである。正しくは、大衆に哲学を公表しないことである。ひとたび公表したならば、とるべき道は、聖法は哲学に背向すると考える一部の大衆に、けつしてそうではないのだということを知らしめることであり、また哲学に関わりをもつ人々で、哲学は聖法に矛盾すると考える者があれば、実はそうではないということを知らしめることである。このことは、双方の人々に対して、実は彼らはそのいずれの本質も、つまり聖法の真の本質も哲学の真の本質も理解していないのだということを知らしめることであり、また聖法は哲学と矛盾すると考えることは、たとえ根本的ではないにしても、聖法を踏みはずす意見であるか、さもなければ、哲学を誤解した臆説、つまり聖法についての誤った比喩的解釈であるということを知らしめることである。それは、「神の」個物についての知識やその他の問題について明らかにな如くである。

この意味でわれわれは、本書において聖法の諸原則を知ることが必要である。なぜなら、それらの諸原則というものは、よくよく考えてみれば、最初考えられたよりもはるかに哲学に一致することがわかるからである。そこで、哲学は聖法に反するものだという考え方の根拠は、哲学をも、また聖法をも充分知っていないことからわかる。このためにわれわれはまた、言葉を費して *Faṣl al-Maqāl fī Murawāfaqah al-Hikmah li-l-Shar'ah* (『哲学と

聖経の調和(じつじの論考』を著せられたのは、(Al-Kashf 'an Manāḥij al-Adillah fi 'Aqā'id al-Millah [Falsafah Ibn Rushd, Cairo: al-Maktabah al-Mahmudiyah al-Tijāriyah, n. d., pp. 30—126], pp. 72—74)。

1 本論文、四一ページおよび註の参照。

付録(一) ガザリー年表

四四九年、Abū al-'Alā al-Ma'arri 没。

四五〇年、ガザリー、トゥースで生まれる。カリフは al-Qā'im、セルジューク朝スルターンは Tughril Beg、

マレーヤ朝カリフは al-Mustansir、Abū al-Tayyib al-Ṭabari 没。Al-Mawardi 没。

四五二年、Abū Ishāq al-Shīrāzī 没。Imām al-Haramain、メッカへ入金(—四五六年*)。

四五五年(五歲)

四六〇年(十歲)

四六五年(十五歲)、Malik Shāh、セルジューク朝スルターンとなる(—四八五年まで)。Al-Qushairi 没。ガザリー、

トゥース、ジュルジャーン、トゥース、ニージヤールで勉学(—四七八年まで)。

四六七年、al-Muqtadir、カリフに即位。二十歳以下でさまざまな神学説を研究する。幼年期より、taqlidを離れる。

四七〇年(二十歲)

ガザリー研究とその問題点(一)

四七五年（二十五歳）

四七七年、al-Qushairi の弟子であり、スーフィズムにおけるガザリーの師でもあった al-Farmadi 没。

四七八年、Imam al-Faramain 没。ガザリー、Nizām al-Mulk の元に移る。

四七九年、ザラーカの戦（スペイン）。

四八〇年（三十歳）、四八一—五〇〇、Yusuf b. Tashfin al-Murabit 在位。

四八一年、Nasir b. Khusrū 没。

ガザリーの懐疑？ 神学研究？

四八三年、Hasan b. al-Sabbah、アラムートを奪取。

四八四年、バグダードの学院の教授に任命される。約三年間哲学研究（四八三—四八七年）。

四八五年（三十五歳）、Nizām al-Mulk 暗殺（ラマダーン月十日）。二十五日後 Malik Shah 暗殺。

四八七年、al-Mustazhir、カリフに即位（ムハッラム月十五日）。Barqiyarug、セルジューク朝スルターンに即位。

Al-Musta'li、フアーティマ朝カリフに即位。ガザリー、タフリーム派の研究、*al-Mustashiri* を著わす。
地理学者 al-Bakri 没。

四八八年、（ラジャブ月からの）六カ月の躊躇の後のズール・カ、アダム月にバグダードを去る。

四九〇年末までの約二年間、シリア各地を放浪（ダマスカス、エルサレム、ヘブロン、メッカ、メディナ）。

四九〇（四十歳）、Sinjar、兄弟の Barqiyarug の下にホラーサーンの知事となる。Abū al-Fath Nasr al-Maqdisi 没。

四九一年、十字軍、アンティオキヤを奪取。フアーティマ朝、セルジューク朝よりエルサレムを奪取。

四九二年、十字軍、エルサレムを奪取(シヤブ・ハーン月)。

四九五年(四十五歳)、ガザリー、各地を放浪して十年を過す。*Ihya'*、その他の著書を著わす。バグダードで再度、教
え、*Ihya'*を講述。al-'Amir、フアーティマ朝カリフに即位。

四九八年、Bardiyarug 没(ラビーウ・サーニー月)。

四九九年、ガザリー、ニーシャープールで教鞭をとる(スール・カマダ月)。

五〇〇(五十歳)、五〇〇—五三七年、'Ali b. Yusuf al-Murabit 在位。Fakhr al-Mulk 暗殺(マハラム月十日)。Al-
Kharafi 没。ガザリー、五〇〇年以後に *Munqidh* を書へ。

五〇四年、al-Kiyā' 没。

五〇五年(五十五歳)、ガザリー没(シニマダール・アトヒラ月十四日、月曜日)。

五〇七年、Abū Bakr al-Shashi 没。

五〇九年、al-Shahrastānī 在バグダード。

五一一—五五二年。Sinjar、セルジューク朝スルターンに即位。

五二二年、al-Mustashhid、カリフに即位。

五二五年、'Umar al-Khayyām 没。Al-'Ughrā'i 没。

五二六年、al-Hariri 没。Al-Baghawī 没。

五二八年、Hasan b. al-Sabbāh 没。Al-Maidāni 没。

五二〇年、Aḥmad al-Ghazālī 没。Al-'Arīfushī 没。

五二四年、al-Uḡafīz、フマーテ、マ朝カリフに即位。Ibn Tūmart 没。

五二五年

五二八年、al-Shahrastāni 没。

五二九年、al-Rashid、カリフに即位。‘Abd al-Ghāfir 没。

五三〇年、al-Muḡtafir、カリフに即位。

五三三年、al-Salmī 没。

五三八年、al-Zamakhshari 没。

(D. B. Macdonald, "Emotional Religion in Islam," Appendix I. なほ、訳出に際しては多少の変更を加えた。)