

## アラビア語論理学入門

アスィールッディーン・アブハリール著『入門』(*Īsāghūjī*) 翻訳

*Athīr al-Dīn al-Abharī's Īsāghūjī: Japanese Translation*

大淵 久志

Hisashi OBUCHI

### I. 訳者解題

「論理学は、これに注意を払うならば思考において誤ってしまうことを防いでくれるような、人間のための標準となる道具である」<sup>(1)</sup>。アリストテレスの論理学的諸著はその後継者たちによって、哲学のためのオルガノン(道具)として体系化された。八世紀から十世紀にかけてそれは諸注釈とともにギリシア語からしばしばシリア語を介してアラビア語へ翻訳され、新訳および改訂も重ねられた<sup>(2)</sup>。論理学(*mantīq*)はしばらく、ファーラービー(*Abū Naṣr al-Fārābī/Alfarabi*, d. 950)やイブン・スィーナ(*Abū 'Alī Ibn Sīnā/Avicenna*, d. 1037)などに代表されるファラーシファ(*falāsifa*)、つまりギリシア由来の「ファルサファ」(*falsafa*)を研究する者たちに扱われていた<sup>(3)</sup>。しかし論理学の諸概念はイスラムの法理論(*uṣūl al-fiqh*)や神学(*'ilm al-kalām*)にも徐々に取り入れられ、スンナ派の大学者ガザーリー(*Abū Ḥāmid al-Ghazālī*, d. 1111)にいたっては、ファルサファの大部分には批判的な一方で、論理学には「否定的にも肯定的にも宗教に関係するものは何も」なく、したがってイスラム教徒が「否定するべきもの」も何もないと言い切り<sup>(4)</sup>、いくつかの論理学書を自ら著しさえした。こうして論理学は宗教的学問に取りくむ学者たちにとっても必修科目となったのであるが、同時に高度化し続ける論理学は、あくまでそれを道具として利用するだけで足りるはずの人々には手に余るものとなってしまった。そのような事情のもとで著されたのがアスィールッディーン・アブハリール(*Athīr al-Dīn al-Abharī*, d. 1265?)の『入門』(*Īsāghūjī*)である。本稿は、イスラム思想研究者をはじめとする広い読者層をアラビア語論理学へ導入するものとして、同書の邦訳を提供する。

---

<sup>(1)</sup> Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt*, ed. by Muṭtabā al-Zā'irī (Qum: Mu'assasa-'i Būstān-i Kitāb, 1392SH, 3<sup>rd</sup> ed.), 39; cf. *Remarks and Admonitions, Part One: Logic*, transl. by Shams C. Inati (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984), 47.

<sup>(2)</sup> Tony Street, "Arabic Logic," in *Greek, Indian and Arabic Logic*, ed. by Dov M. Gabbay and John Woods (Amsterdam: Elsevier, 2004), 529ff.

<sup>(3)</sup> ファルサファは自然学、形而上学、倫理学、政治学などのいわゆる哲学(*philosophy*)にかぎらず、数学、天文学、医学なども含む。

<sup>(4)</sup> ガザーリー「誤りから救うもの」『中庸の神学：中世イスラームの神学・哲学・神秘主義』中村廣治郎訳(平凡社、2013年)所収37頁。同『哲学者の意図』黒田壽郎訳(岩波書店、1985年)3-88頁はイブン・スィーナまでのアラビア語論理学を要領よくまとめている。

アラビア語論理学史において『入門』が有する重要性はその無数の写本と注疏によって示されるが<sup>(5)</sup>、アブハリーその人についてあまり詳しくはわかっていない<sup>(6)</sup>。ただ近年の研究が明らかにしているように、十三世紀は理論の革新性や後世への影響という観点から彼を含め重要な論理学者が多く現れた時代であった。その代表としては、ラーズィー (Fakhr al-Dīn al-Rāzī, d. 1210) をはじめとして、フーナジー (Afdal al-Dīn al-Khūnajī, d. 1248)、アブハリーに学んだカーティビー (Najm al-Dīn al-Kātibī, d. 1276)、トゥースィー (Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, d. 1274)、ウルマウィー (Sirāj al-Dīn al-Urmawī, d. 1283) の名が挙げられるだろう<sup>(7)</sup>。ただし、論理学者といま呼んだけれども、彼らはガザーリーと同様にイスラムの法学者であり神学者であり、多くは今で言う科学者(数学や天文学など)であった。

さて、ポルフェリオス (Porphyrios, d. ca. 305) の『入門』 (*Eisagoge*) は五つの普遍、すなわち類、差異(種差)、種、特性、偶性の解説に的を絞った短い論考で、これをもって範疇論およびオルガノン全体への導入が意図されていた。同書はボエティウス (Boethius, d. 524) によるラテン語訳——そしてこれにともなういわゆる普遍論争——が有名だが、アラビア語へも早期から何度も訳され、注釈も施されていた<sup>(8)</sup>。しかしアブハリーの『入門』は上記の五つの概念だけではなくオルガノン全体を概説する。同書は『アスィールッディーンの論考』 (*al-Risāla al-Athīriyya*) という題を冠する写本も多く、どちらが著者によって意図された題だったかはさだかではない

<sup>(5)</sup> Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, 2 vols. (Leiden: E.J. Brill, 1943–49), 1:609–11; Robert Wisnovsky, “The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in Post-classical (CA. 1100–1900 AD) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations,” *Bulletin of the Institute of Classical Studies* sup. 83 (2004): 149–91, esp. 161–3. アブハリーの『入門』は最初期の東洋学者であるフランシスコ会修士トマス・オビキニ (Thomas Obicini, d. 1632) によるラテン語訳が 1625 年、ローマで出版されている。Dag Nikolaus Hasse, *Success and Suppression: Arabic Sciences and Philosophy in the Renaissance* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016), 321–2; cf. *Isagoge* (ms. Bibliothèque nationale de France, Arabe 229, fols. 2b–27a).

<sup>(6)</sup> Khaled El-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic (1200–1800)* (Basel: Schwabe, 2019), 47–53 を参照。他にアブハリーに関する研究として Dag Nikolaus Hasse, “Mosul and Frederick II Hohenstaufen: Notes on Athīraddīn al-Abharī and Sirājaddīn al-Urmawī,” in *Occident et Proche-Orient: Contacts scientifique au temps des Croisades*, ed. by Isabelle Draelants, Anne Tihon, and Baudouin van den Abele (Turnhout: Brepols, 2000), 145–63; Heidrun Eichner, “Dissolving the Unity of Metaphysics: From Fakhr al-Dīn al-Rāzī to Mullā Ṣadrā al-Shīrāzī,” *Medioevo* 32 (2007): 139–97; “al-Abharī, Athīr al-Dīn,” *Encyclopaedia of Islam, Three* (Leiden: Brill, 2008-2), 11–3 などを見るとよい。『入門』と同様に後世のアラビア哲学に多大な影響を与えた要綱『叡知への導き』 (*Hidāyat al-ḥikma*) は論理学、自然学、形而上学からなり、Syed Ali Tawfik al-Attas, *A Guide to Philosophy: The Hidāyat al-Ḥikmah of Athīr al-Dīn al-Mufaḍḍal ibn ‘Umar al-Abharī al-Samarqandī* (Selangor: Pelanduk Publications, 2009) に英訳されている。

<sup>(7)</sup> El-Rouayheb, *The Development*, 29–63. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Manṭiq al-Mulakhkhaṣ*, ed. by Aḥad Farāmarz Qarāmalikī and Ādīna Aṣgharī-nizhād (Tehran: Intishārāt-i Dānishgāh-i Imām Ṣādiq, 1381SH); Afdal al-Dīn al-Khūnajī, *Kashf al-asrār ‘an ghawāmiḍ al-afkār*, ed. by Khaled El-Rouayheb (Tehran: Iranian Institute of Philosophy, 2010); Najm al-Dīn al-Kātibī, *Jāmi‘ al-daqa‘ ‘iq fī kashf al-ḥaqā‘ ‘iq* (ms. Paris: Bibliothèque nationale de France, Arabe 2370, 151 fols.); Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, *Kitāb Asās al-iqtibās*, ed. by Mudarris Raḍawī (Intishārāt-i Dānishgāh-i Tihārān, 1361SH, 3<sup>rd</sup> ed.); *Tajrīd al-manṭiq* (Beirut: Mu‘assasat al-‘Alamī al-Maṭbū‘āt, 1988); Quṭb al-Dīn al-Taḥṭānī, *Tahrīr al-qawā‘id al-manṭiqiyya fī sharḥ al-Risāla al-Shamsiyya* (Istanbul: al-Maktaba al-Hāshimiyya, 2013); *Lawāmi‘ al-asrār fī sharḥ Maṭālī‘ al-anwār*, ed. by ‘Alī Aṣghar Ja‘farī Valanī (Tehran: Intishārāt-i Dānishgāh-i Tihārān, 1393SH, 2<sup>nd</sup> ed.).

<sup>(8)</sup> Kwame Gyekye, *Arabic Logic: Ibn al-Ṭayyib’s Commentary on Porphyry’s Eisagoge* (Albany: State University of New York Press, 1979).

が、いずれにせよ冒頭で述べられているように、「なんであれ学問を始める者たち」のために書かれた入門書である。同時代の類書として、フーナジーの『提要』(*al-Mūjaz*) やカーティビーの『シャムスッディーンのための論考』(*al-Risāla al-Shamsiyya*) などがあり、いずれも広く利用された。論理学はラーズィー以来、「学問の道具としてではなくて、学問そのものとして」研究され、「冗長で広汎な議論となってしまった」とは言われるが<sup>(9)</sup>、『入門』のような簡便なものがそれぞれ書かれたように、「道具」としてそれを整備しようという動きが同時にあったと言える。アブハリールにかぎらず、とくに十三世紀以降のアラビア語論理学の研究はまだ緒についたばかりである。十二世紀以降のアラビア語論理学は入門書や疏注に終始し独自性を失った、という二十世紀以来の支配的な見方が思い込みすぎないことが、ハーヴァード大学の Khaled El-Rouayheb 教授の近著 *The Development of Arabic Logic (1200–1800)* でいよいよ明らかになっている。このような研究状況にあって、いまアブハリールの『入門』を日本語に訳出しておく意義は十分に認められよう。

翻訳は Hüseyin Sarioğlu による校訂版を底本とした<sup>(10)</sup>。そのトルコ語対訳、Edwin E. Calverley による英訳<sup>(11)</sup>、ファナーリー (Shams al-Dīn al-Fanārī, d. 1431) による注釈<sup>(12)</sup>を参照した。訳文中、[...] は訳者による補足、(...) は原語あるいは訳者による番号分けを示すために使われる。なお本稿は一部資料の入手にあたって JSPS 科研費 18J10539 の助成を受けている。

## II. 翻訳

慈悲深く慈愛遍き神の御名において

熟達した哲学者たちの模範、当世の人々の最良、博学なる老師、イマーム・アスィールッディーン・アブハリール——神よ、彼の眠る土を良くし、樂園を彼の安らぐところとしたまえ——はおっしゃった。

成功をもたらす神を称え、神の道への導きを求め、またムハンマドとその一族すべての平安を祈ります。

さて以下は論理学について、なんであれ学問を始める者たちのために明らかにしておかねばならないことを、神に助けをもとめつつ述べる論文である。まことに神は善と寛厚の溢れる御方。

<sup>(9)</sup> イブン・ハルドゥーン『歴史序説』森本公誠訳 (全4巻、岩波書店、2001年) 第3巻370頁。

<sup>(10)</sup> Ebherī, *Īsāghūci: Mantuğa giriş*, ed. and transl. by Hüseyin Sarioğlu (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 62–93.

<sup>(11)</sup> Edwin E. Calverly, “Al-Abharī’s *Īsāghūjī fī l-mantiq*,” in *The Macdonald Presentation Volume* ([Princeton]: Princeton University Press, 1933), 75–85.

<sup>(12)</sup> Shams al-Dīn al-Fanārī, *al-Fawā'id al-Fanāriyya 'alā matn Īsāghūjī fī l-mantiq*, ed. by Muḥammad 'Abd al-'Azīz Aḥmad al-Khālīdī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2014).

充てることによって [なんらかのものを] 示す語 (lafz) は、それが充てられたものの全体を対応 (muṭābaqa) によって示したり, [そのものに] 部分があれば部分を包含 (taḍammun) によって示したり, 精神において [そのもの] に随伴するものを含意 (iltizām) によって示す。たとえば「人間」は、「理性的な動物」を対応によって, それら二語 [すなわち「理性的な」と「動物」] のいずれかを包含によって, 「知りうる者」や「書記の技術」を含意によって示すのである<sup>(13)</sup>。

語には単一 (mufrad), すなわち「人間」のようにその意味の部分を示すことをその [語の] 部分によって意図しないものと, 複合 (mu'allaf), すなわち「石を投げる者」のように前者のようでないものがある。単一の [語] には普遍的な (kullī) [語], すなわち「人間」のようにそこから理解されるものの概念認識 (taṣawwur) 自体が共通性 (sharika) の生じるのを妨げないものと, 個別的な (juz'ī) [語], すなわち「ザイド」のようにそこから理解されるものの概念認識自体が共通性の生じるのを妨げるものがある<sup>(14)</sup>。普遍的な [語] には本体的 (dhātī), すなわち人間や馬にたいする「動物」のようにその [語の] 諸個物の本質 (ḥaqīqa) に含まれるものと, 偶性的 ('araḍī), すなわち前者とは異なって [あくまで非本質的であり], 人間にたいする「笑う者」のようなものがある。

本体的な [語] は [三つに分類できる]。(一) まず人間や馬にたいする「動物」のように, 「それは何か」への答えとして, 共通性のみにかんして言われる。これが類 (jins) である。これは, 本質において異なる多くの [ものごと] について「それは何か」に答えて本体的なことば (qawl) として言われる普遍的な [語] である, と記述される。(二) あるいはザイドやアムルなどにたいする「人間」のように, 「それは何か」への答えとして共通性とともにも固有性 (khuṣūsiyya) にかんして言われる。これが種 (naw') である。これは, 本質ではなく数において異なる多くの [ものごと] について「それは何か」に答えて言われる普遍的な [語] である, と記述される。(三) あるいは「それは何か」への答えとしては言われず, 「その本体にはどれが含まれるのか」への

<sup>(13)</sup> 語 (lafz) を「充てることによって」(bi-l-waḍ') なにかを示す場合と対照されるのは, 身体に痛みを感じた咄嗟に出た「あっ!」という声 (lafz) が本性 (tab') によって「痛み」を示す場合, あるいは壁の向こうの声 (lafz) がこれを聞いた者の知性 ('aql) ゆえに「発声者の存在」を示す場合である。対応, 包含, 含意は, ガザーリーやラーズィー以来, イスラム法理論でも重要な基礎概念として議論されている。Nora Kalbarczyk, *Sprachphilosophie in der islamischen Rechtslehre: Zur avicennischen Klassifikation der Bezeichnung bei Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 1210)* (Leiden: Brill, 2018).

<sup>(14)</sup> 概念認識 (taṣawwur) は確認 (taṣḍīq) と合わせてファルサファの重要概念であるが, ラーズィー以降は神学の認識論でも議論される。なお taṣḍīq は以下の理由から「確認」と訳す。まずこの語はなにかを「真であると見做すこと」を原義とするが, それは肯定にかぎらず否定でもありうるから, 「肯定的」という語を訳に含めるのは適切でない。またラーズィーとこれに続くカーティビー, トゥースィー, ウルマウィーらは, taṣawwur に肯定にせよ否定にせよ ḥukm (これを「判断」と訳して異論はないだろう) が付けられたその総体を taṣḍīq と呼んだ。ただし入手できた資料を見る限り, アブハリーは taṣḍīq を ḥukm と同一視していたようである。いずれにせよ taṣḍīq を ḥukm と訳語のうえで区別するためにも前者を「判断」と訳すのは避ける。Joep Lameer, *Conception and Belief in Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (ca 1571–1635): al-Risāla fī l-Taṣawwur wa-l-taṣḍīq* (Tehran: Iranian Institute of Philosophy, 2006); Athīr al-Dīn al-Abharī, *Tanzīl al-afkār fī ta'dīl al-asrār* (ms. Istanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli 2562), fol. 1b; *Kashf al-ḥaqā'iq fī tahrīr al-daqa'iq* (ms. Istanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah 1436), fols. 1b–2a.

答えとして言われる [語] がある。これは、たとえば人間にたいする「理性的な」のように、そのものを類において共通するものから区別する [語]、すなわち差異 (faṣl) である。これは、あるものについて「その本体にはどれが含まれるのか」への答えとして言われる普遍的な [語] である、と記述される。

偶性的な [語] には、「何であるか」(māhiyya) から切り離されえないような必随的偶性 (al-‘araḍ al-lāzim) と、されうる離存的偶性 (al-‘araḍ al-mufāriq) とがある。いずれもひとつの本質に固有であったり、ひとつならず複数の本質に一般化されたりする。[ひとつの本質に固有な偶性] は人間について可能的かつ現実的に「笑う者」というように、すなわち特性 (khāṣṣa) のことである。これは、ひとつの本質だけに属するものについて偶性的なことばとして言われる普遍的な [語] である、と記述される。[複数の本質に一般化される偶性] は人間やその他の動物について可能的かつ現実的に「呼吸するもの」というように、すなわち一般的偶性 (al-‘araḍ al-‘āmm) のことである。これは、それぞれ異なる本質に属するものについて偶性的なことばとして言われる普遍的な [語] である、と記述される。

定義 (ḥadd) とは、ものの「何であるか」を示すことばである。たとえば人間にたいして「理性的な動物」というように、ものの近い類と近い差異が組み合わさっている場合、これは十全な定義 (al-ḥadd al-tāmm) である。他方で不完全な定義 (al-ḥadd al-nāqis<sup>(15)</sup>) は、たとえば人間にたいして「理性的な物体」というように、ものの遠い類と近い差異が組み合わさった [定義] である。また十全な記述 (al-rasm al-tāmm) は、たとえば人間の特定 (ta‘rīf) として「笑う動物」というように、ものの近い類と必随的な諸特性が組み合わさった [記述] である。他方で不完全な記述 (al-rasm al-nāqis) は、われわれが人間の特定として「それは二本足で歩き、広い爪をもち、肌がなめらかで、まっすぐ立ち、本性的に笑う」というように、複数の偶性的な [語] が組み合わさり、それらの総体がひとつの本質に固有になるような [記述] である。

命題 (qaḍiyya) とは、これを言った者について「この者はこれにかんして正直あるいは嘘つきである」と言うのが適切となるようなことばのことである。それは「ザイドは書記である」というように定言 (ḥamliyya) であるか、あるいは「太陽が昇っているならば、日中である」というように接合的な (muttaṣila) 条件付命題 (shartīyya) であるか、またあるいは「数は偶か奇である」というように、離接的な (munfaṣila) 条件付命題である<sup>(16)</sup>。定言命題の前半部分は主語 (mawḍū‘), 後半部分は述語 (mahmūl) と呼ばれる。条件付命題の前半部分は前件 (muqaddam), 後半部分は後件 (tālī) と呼ばれる。

命題はたとえば「ザイドは書記である」というように肯定 (mūjiba) であるか、たとえば「ザイドは書記でない」というように否定 (sālība) である。いずれも、いまわれわれが述べた [ザイ

(15) 底本の nāqid を nāqis に読む。

(16) アリストテレス以来の、可能性や必然性などの様相 (jiha) についての議論は『入門』では省略されている。様相論については、Nicholas Rescher, *Temporal Modalities in Arabic Logic* (Dordrecht: D. Reidel, 1967) や仁子寿晴「中世イスラーム哲学における様相論の展開：イブン＝スィーナーからトゥースィーまで」『オリエント』40, no. 1 (1997): 103–23 を見よ。

ドの例の] ように単称 (makhṣūṣa) であるか、あるいは「すべての人間は書記である」や「人間はいずれも書記でない」というように [「すべて」や「いずれも」のようなことばによって] 量化された (musawwara) 全称 (kullīyya) であるか、あるいは「ある人間は書記である」や「ある人間は書記でない」のように [「ある」といったことばによって] 量化された特称 (juz'īyya) であるか、あるいは以上のいずれでもなく、「人間は書記である」や「人間は書記でない」というような、不定称 (muhmala) と呼ばれる [命題] である。

接合的命題は、「太陽が昇っているならば、日中である」というように必然的 (luzūmiyya) であるか、あるいは「人間が理性的であるならば、驢馬たちはやかましく鳴く」というように偶然的 (ittifāqiyya) である。離接的命題は、「数は偶か奇である」というように本質的 (ḥaqīqiyya)、すなわち非両立的かつ非排他的であるか、あるいは「このものは石か木である」というようにただ非両立的であるか、あるいは「ザイドは海にいるか溺れていない」というようにただ非排他的である。なお離接的命題は、たとえば「数はより多いか、より少ないか、等しい」のように、[三以上の] 部分をもつことがある。

対立 (tanāquḍ) とは、たとえば「ザイドは書記である」と「ザイドは書記でない」のように、それぞれ肯定と否定である二つの命題について、どちらか [の命題] が真であり、もう一方が偽であることがそれ自体から導かれるような相違のことである。ただしこれは両命題が主語、述語、時、場所、関係、可能態か現実態か、個別か普遍か、そして条件において一致してのみ確かとなる。全称肯定の対立命題 (naqīd) は、たとえば「すべての人間は動物である」と「ある人間は動物でない」のように、特称否定である。全称否定の対立命題は、たとえば「人間はいずれも動物でない」と「ある人間は動物である」のように、特称肯定である。[こうした] 定量命題 (maḥṣūra) について対立が確かめられるのは、両命題が量 (kammiyya) すなわち全称と特称において相違する場合である。なぜなら二つの全称命題は、たとえば「すべての人間は書記である」と「人間はいずれも書記でない」というように、ともに偽でありうるし、あるいは二つの特称命題が、たとえば「ある人間は書記である」と「ある人間は書記でない」というように、ともに真でありうるからである。

換位 ('aks) とは、質 (kayf) すなわち否定あるいは肯定と、真偽もそのままの状態に残りつつ、主語が述語に、述語が主語にかえられることである。全称肯定は、「すべての人間は動物である」ということばは真でも「すべての動物は人間である」は真でないから、全称では換位しない。むしろ「すべての人間は動物である」と言ったとき「ある動物は人間である」が真であるのだから、[全称肯定は] 特称で換位する。ここでわれわれは、ある動物が人間となるような、人間と動物に帰されるものを見出しているのである。この議論で、特称肯定もまた特称で換位する。全称否定は全称で換位するが、これは自明であろう。というのも「人間はいずれも石でない」が真である場合、「石はいずれも人間でない」も真だから。特称否定は、「ある動物は人間でない」が真でもその換位すなわち「ある人間は動物でない」は真でないから、必然ながら換位を有さない。

推論 (qiyās) とは、複数のことばからなる複合的なことばで、それらが認められた場合にはそ

れらからそれら自体によって別のことが [必然的に] 導かれる。これには「すべての物体は複合的である。すべての複合的なものは有始的である。ゆえにすべての物体は有始的である。」というような結合的な (iqtirānī) 推論と、あるいは「太陽が昇っているならば、日中である。いま日中でない。ゆえに太陽は昇っていない。」というような反復的な (istithnā'ī) 推論がある。推論の二つの前提 (muqaddima) で繰り返されているものは中項 (ḥadd awṣat) と呼ばれる。求められた [結論] の主語は小項 (ḥadd aṣḡar) と呼ばれ、述語は大項 (ḥadd akbar) と呼ばれる。小項を含む前提は小前提 (sughrá) と呼ばれ、大項を含むほうは大前提 (kubrā) と呼ばれる。小前提と大前提の組み合わせの構造を格 (shakl) と呼ぶ。

格は四つある。中項が、小前提では述語であり大前提では主語であるものは第一格、その逆であるならば第四格、両前提において主語であるならば第三格、両前提において述語であるならば第二格である。これらが論理学において論じられる四つの格である。これらのうち [結論を導くことが明らかな完璧な格は第一格であるが]<sup>(17)</sup>、第四格は本性からはかけ離れている。また健全な知性と真つすぐな本性があるならば第二格を第一格に転じて見せる必要はなかろう。第二格はその二つの前提が否定と肯定において相違するときに結論を導くのである。第一格こそあらゆる知の基準とされるから、それが典型とされるべく、また求められるものがそれから導かれるべく、われわれは以下ではこれについて述べることにする。

それが結論を導く条件は、小前提が肯定であることと、大前提が全称であることである。このとき結論を導く式 (darb) は四つある。第一式は「すべての物体は複合的である。すべての複合的なものは有始的である。ゆえにすべての物体は有始的である。」である。第二式は「すべての物体は複合的である。複合的なものはいずれも無始的でない。ゆえに物体はいずれも無始的でない。」である。第三式は「ある物体は複合的である。すべての複合的なものは有始的である。ゆえにある物体は有始的である。」である。第四式は「ある物体は複合的である。複合的なものはいずれも無始的でない。ゆえにある物体は無始的でない。」である。

さて結合的推論には [以下のように六種類がある]。(一) 上述のように二つの定言命題の組み合わせからなる。(二) 「太陽が昇っているならば、日中である」と「日中であるならば、大地は照らされる」から「太陽が昇っているならば、大地は照らされる」が導かれるように、二つの接合的命題の組み合わせからなる。(三) 「すべての数は偶か奇である」と「すべての偶は、[2と2からなる4のように] 偶の偶か、[3と3からなる6のように] 奇の偶かである」から「すべての数は、奇か、偶の偶か、奇の偶である」が導かれるように、二つの離接的命題からなる。(四) 「これが人間であるときはつねにそれは動物である」と「すべての動物は物体である」から「これが人間であるときはつねにそれは物体である」が導かれるように、定言命題と接合的命題からなる。(五) 「すべての数は偶か奇である」と「すべての偶は二つの等しい数に分割できる」から「すべての数は奇であるか、二つの等しい数に分割できる」が導かれるように、定言命題と離接的命題からなる。(六) 「これが人間であるときはつねにそれは動物である」と「すべての動物は

(17) この角括弧内は底本にもファナーリーの注釈にもなく、Calverley の英訳からの重訳である。

白いか黒い」から「これが人間であるときはつねにそれは白いか黒い」が導かれるように、接合的命題と離接的命題からなる。

反復的推論についていえば、そのなかに置かれた条件付命題が接合的である場合、たとえば「これが人間であるならば、動物である」と「いまそれは人間であるから、動物である」のように、まさにその前件を反復させると後件そのものが導かれる。あるいは、「これが人間であるならば、動物である」と「いまそれは動物でないから、人間でない」のように、後件の対立命題を反復させると前件の対立が導かれる。[条件付命題が]本質的に離接的である場合、「この数は偶か奇である」と「いまそれは偶であるから、奇でない」のように、二つの部分のまさに一方を反復させると他方の対立命題が導かれる。あるいは、一方の対立命題を反復させるとまさにその他方が導かれる。

論証 (burhān) とは確実な前提が組み合わせられ、確実な [結論] を導く推論のことである。ここで確実な [前提] には六区分ある。(一) たとえば「1は2の半分である」とか「全体は部分より大きい」のように先験的なもの (awwaliyyāt), (二) たとえば「太陽は輝いている」とか「火は熱い」のように [視覚や触覚による] 感覚的なもの (mushāhadāt), (三) たとえば「スカモニアは胆汁の下剤となる」のように経験的なもの (mujarrabāt), (四) たとえば「月の光は太陽から得られている」のように直観的なもの (ḥadsiyyāt), (五) たとえば「ムハンマド——彼に平安あれ——は預言者性を主張し、自らに奇跡を顕した」というように複数の人々が伝えるものごと (mutawātirāt) <sup>(18)</sup>, (六) そして「4は偶である」のように、精神に現れる媒介——すなわち [この例では4と偶数がそれぞれ] 二つの等しい数に分割されること——ゆえに、推論がすでに共にあるような [自明な] 諸命題である。

弁証 (jadal) とは通念化した (mashhūra) 諸前提を組み合わせた推論である<sup>(19)</sup>。弁論 (khiṭāba) とは、信頼できる個人によって受け入れられたか、あるいは [その他人々によって] 思いこまれた諸前提を組み合わせた推論である。詩 (shī'r) とは魂が喜んだり悲しんだりするような諸前提を組み合わせた推論である。詭弁 (mughālaṭa) とは、真実や通念に似た諸前提や、空想的で偽であるような諸前提を組み合わせた推論である。他ならず論証のみが頼るべきものである。ここが本論考の終わりである。

東京大学大学院人文社会系研究科博士課程

Ph. D. Student, Graduate School of Humanities and Sociology, The University of Tokyo

<sup>(18)</sup> 複数の人々が伝える知識 (mutawātirāt) とは、例として挙げられている宗教上の知に限らず、「エジプトにはピラミッドがある」ということのように、疑う余地がなくなるほど多くの人々が聞き知り、伝えるような知識も含む。ガザーリー『哲学者の意図』65-6頁参照。

<sup>(19)</sup> 通念化した知識 (mashhūrāt) とは、たとえば「正義は善い」や「嘘は悪い」など、知性や慣習などから醸成され流布した知であり、それらは一般的に正しく良いと考えられている。ほかに、「神は万能である」という主張は正しく聞こえるが、たとえば神は自らと同等のものを創造できないのだから、厳密さに欠ける表現であるため通念として位置づけられる。ガザーリー『哲学者の意図』68-9頁参照。