



またコーランは文字通り神の賜物であり、紙やインクに到る迄神によって創造された、あるいはコーランの内容のみが創造された、という如き論争が真剣になされていたことも認識しなければならぬ。(中村広治郎「コーランの被創造性をめぐる論争—西アジア史」をみよ) 本来感覚の人間であり、異常に発達した視力と他の感覚器官を有する砂漠の民ベドウィン族は(1)ロゴスで論弁をなすより、神ですら生き生きと表象しがちであったともいえよう。故に神との身体的接触すら認める極端な立場すら存在したこともある程度肯ける。「ムハメッドは彼の両肩の間に神の手の感触を得た」なるハディース(伝承)を根拠に身体や肉体を意味するジスムを語源とするジャスム派という名の例外的分派も報告されている。(Maulana Ali, 'The Religion of Islam, p. 154) しかしこのことは明白にタウヒードの教義に矛盾し、ギリシャ哲学や東方教会・ギリシャ教父などの影響によって熾烈な論争に発展するようになる。すなわち論理的矛盾に満ちたコーランの内容にギリシャ・ヘレニズムの理性的光をあてるといふことになり、スコラの議論は紛糾その極を知らずとなつていく。

特にコーランの中でアッラーの神は種々の形容詞で表現され、これも又大きな問題をひき起こした。神の形容・名称を属性とよび、全部でコーラン中に九十九もあるとされ、アブー・フライラに帰せられる伝承によると、これらの神の美相を唱えると天国に到るといふ。属性を意味するアラビア語スイファートはギリシ

ヤ語の *καρτερηστικον* の訳語である *صفت* (Sifat) である。(A. H. Wolfson, 'Mānmar's theory of Mana, Arabic and Islamic Study in Honor of Hamilton Gibb 1965, p. 684) それはともかく次の七つを主要な神の属性として最も重視されている。知・力・意欲・生・聴・視・言。ナサフィーなどマトウリディー派は、これらに創造を追加して八つの主要な属性をたてる。

神の属性をある観点から分類することも神学者によって試みられた。

ムウタズィラ派は神の属性のうち、永遠・知・賢・理の如きその正反対の概念が神にとって意味をもたない(例えば神が永遠でない、無知である等は意味をなさない)ものと、逆の意味が神にとつてもあてはまる、欲す・愛す・満足する・命令(例えば神は欲し給わぬ、「かかる不義なる者を」愛し給わぬ、等と表現可能である)などを區別して前者を実体的属性、後者を操作的属性と称した。(A. Nader, 'Le systeme philosophique Mu'tazila, 1952, p. 55)

有名なアル・アシュアリーのマカラートル・イスラミーウンを用いて(6, 567, 6, 530, 6, 535)のナーデルの右の説明で我々は操作的属性とは、神と創造物との一種のアナログア・エンティスを示すものと考えることが出来る。アナログア・エンティスはコーラン三十章二十九、三十節にもみられる。(Baljon, 'Modern Muslim

九十九もあるとされる属性のうちで今でも語源がよく分からず、「永遠」と一応訳されているものの、かつては緊密などという意味に解され、ビザンチン側の論争の好餌とされた Samad なる語がある。すなわちビザンチンのニケタス(八世紀)がアノー・ケツラのこのサマドなる語を *dense*(厚み)なる訳をあげたことを奇貨として、ローラン百二十二章のこの語を *sphairikos* (sphere) とし、ギリシヤ語に解し、イスマムは神を物質的なものとせよとせよと攻撃論難している。(Polémique Byzantine contre l'Islam, 1972p. 340, Adel-Theodore Khawry. 1972) *Islam* の refut. Coran XVIII 82. 776B を参照)

このサマドなる神、アッラーの属性は、「セム語の *sm* は『とても結びつける』『分割せよ』とさう意味がある」と説明される。(R. Bell The Qur'an translated 1987 vol. 2, p. 685) *Encyclopedia of Islam* では初期注釈者の Tabari についても不明である、と記している。如何に我々はこの語が理解して、くいものであるかがわかるのである。

ルディ・パレはこの個所を三位一体論への論難がこめられていゝとみて、サマドを徹頭徹尾 (durch und durch) と訳している。(Der Koran 1979) すなわちサマドの原意「分割出来ぬを生かし、キリスト教の三位一体論の如くには、一なるものを三に分割出来ぬ、コンバクトなる」というわけである。(Der Islam 1979, Band 56.

Samad に関してルディ・パレはニケタスもアノー・ケツラ(七二〇〜八二五)も実は不正確にしか認識してはいない旨をのべて、三位一体論への論争を重視して置く。

Christliche Kontroverschologen, als erster Niketas von Byzanz (842~912) oder schon Abū Qurra (ca 720~825), haben —eben unter Bezugnahme auf samad— den Muslimen zu Unrecht vorgeworfen, daß sie sich Gott als einen festen Körper vorstellen. Die Bedeutung "Kompakt" kann, wenn überhaupt, in Verbindung mit Gott nur in übertragenem Sinn gemeint sein. (Der Islam 1979, Band 56, Hef 2, p. 295. Der Ausdruck samad in Sura 112. 2)

この語と *trinitas* の Waraga ibn Naufal の一〇二章の二との関連などが指摘されたが、解明と念はごかなかつた、とルディ・パレはいう。その Lisān al 'Arab, Beirut, 1955 III 259a. では一部欠如の断片の為に理解不可能となっており、たいては重要ではないとされた点にも言及、キリスト教三位一体論批判のコンテキストにおいて、サマドなる語を斟酌し次のようにこの章を訳している。

Sag : Er ist Gott, ein Einziger, Gott, durch und durch (er selbst) Er hat weder gezeugt, noch ist er gezeugt worden. und keiner ist ihm ebenbürtig. (Rudi Paret, Der

Koran 1979)

つまり神がコンバクト<sup>ド</sup>であるとは三のペルソナに分割されるのではなく、一の絶対的な統一である、というわけである。

神の意志<sup>イラダ</sup>という属性についてもカライット・ユースフ・アルバスイールなる十二、三世紀の神学者は次のような疑問を呈していることも注目される。

そもそも意志をもつとは優れたものを欲し、欠損あるものを排斥することであるが、これを神に認めるのは不合理である。

何故ならそうすると神にも快や苦痛を認めることになる。しかし神にそのような好悪の偏見を認めることは不条理である。

(Georges Vajda, L'arbitraire divin dirāda d'après une source inexplorée, Studia Islamica XXXI p. 256)

かつてムウタズィラ派は次のように論じた。<sup>(3)</sup>我々人間が意志を働かす際にあれこれ選択するとき熟慮するわけであるが、神はそのような熟慮するなどということはあり得ない。思慮することは瞬時にある決定をなすことの出来ない我々人間自身の弱さからくるものであり、全て完全なる神はそのような弱さをもたないはずである。故に神の意志はその知と区別されない。

神の意志は実は美体的・操作的属性両方とも兼ねるものである、という意見も、カービィはムアタマルのものとして報告している。それによると神が彼の行為を全て永遠なるものにする時には実体的属性といえるが、神がものを創造することを意志するならば、

この意志は操作的属性となる、というのである。(A. Nader, 前掲書 p. 30)

しかし神の意志と世界の創造との関係も次のような難問<sup>ズワリヤ</sup>をまねいた。もし神の意志が神の本質と同一ならば、この意志の対象や神法は意志そのものと同様に永遠であるのか、創造されたものなのか、という問題がこれである。

かくして神的意志とその対象とが区別されるのか否かの論議も展開された(同書 p. 30)。ムアッマールやムアタマルなどが両者の区別を主張したのは神と世界とのアナロジーを峻拒する教義から当然といえよう。

すなわちイスラムはタウヒードを信仰の根幹とするといっても実は問題はそれ程単純ではないのである。何故ならマニ教的二元論やキリスト教的三位一体論をタウヒードを破壊するものとして攻撃する点においてムウタズィラ派もハンバリー派も変わらないが、コーランの表現をどのように解釈するかで様々に分かれるからである。

つまり人間の理性でコーランを解釈するムウタズィラ派も、「さかしら」の道を批難し、一切のコーランの内容を文字通りに信ずべきと教えたハンバリー派も、さらにその中間を行くアシュアリー派もタウヒードを以て教義の主柱としている。しかし、神と人間との隔絶性を説くムウタズィラ派は神人同型論<sup>シトホモタイプ</sup>(タシヌビィーフ)を極力避けようとするに比し、九世紀のイブン・ハン

バル（七九九〜八五五、元アルジュバリーの弟子で後回信した）はコーランに記載の神の人間の表現すら比喩ではなく文字通りに信じる傾向がある。もちろんこれは相対的な意味でいえるのであり、伝統墨守派のハンバルですら文字通りというわけではなかった。

タウヒードを主張しながらタシュビーフについては寛容である、という矛盾は人間の感覚でとらえる表象を以て常に満足し、それ以上知性の分析を加えることを拒む、セム族の生来の傾向とヘレニズム思想との葛藤を意味する。

ムウタズィラ派のタシュビーフ拒否はギリシャ哲学の影響によるものであり、それによってアッラーの神は生彩を欠くものに変質され、アラブ族の民衆から背を向けられる傾向にあったといつてよいであろう。

この点からアシュアリーの立場の不徹底さが理解される。すなわちあまりにギリシャの思弁に墮したムウタズィラ派を批判するアシュアリー自身、人間に類似した神の属性（例えば神は聴覚をもち、視覚をもつ等）（二三巡礼七四）をあく迄人間の側からではなく、神の超越性から理解しなければならぬ、を原則としているにもかかわらず、次のアポロジはそれと矛盾してしまっている。

「生ける者（注 神は生あるものであることを指す）がもしそれが存在するならば、聴覚、視覚をさまたげるような不具性によって性格づけられていないのであれば、聞くことの出来るも

の、見ることの出来るものでなければならぬ。神は生けるものであるので、それは啞、とか盲目の如き不具性にはあてはまらぬ」（Kirab al-Juna, ed. Fred. Richard McCarthy 1953, p. 15）

さて右のアシュアリーの論理は校訂者マッカーシーも注釈しているように、人間の経験の上に基づいた事柄を神に適用しようとしている点で論理的に無理がある。人間の理想的あり方として何等の聴覚と視覚上の欠陥を有しないことが望ましいのは当然であるが、かかる理念を超越者たる神にあてはめる、ということとはとりもなおさず、神と人間との断絶を否定し、神人同型説（擬人神観的立場）に荷担することになる。

ムウタズィラ派がタウヒードの堅持の為にアッラーの属性を否定し去らんとした理由として以上の如く神の本質の純粹化、アントロポモルフイズムの峻拒があげられるが、正統神学の立場からみるとそれは小賢しい作爲的な試みと受取られた。例えばハンバリー派のイブン・クターマ（十二世紀）は彼等を預言者の縁者に自分売り込もうとして策を弄す狡いやり口に擬している程である。（Tahrim an-nazar fi kutub ahl al-Kalam ed. G. Makdisi, 1962, p. 27）

クターマは直接にはムウタズィラ派に接近し伝統墨守派を弱体化する危険のあるイブン・アキール（一一九没）を非難するのであるが、彼の異端排撃の論法はキリスト教の護教論者テリト

ウリアニスに比較される (G. Makdisi の解説一頁)。

以上の如く神の属性をめぐる諸問題は諸々の比較思想上の興味を喚起するのであるが、神の本質と属性との関係をめぐって展開されたハール論なるものは、最も抽象的思弁的にして且つ微妙にして難解、およそ感覺的個物主義者とされるアラブ族の思想とは考えられぬ程である。

唯一信仰を主柱とするイスラームの合理主義神学者にとって、神の本質以外に諸々の属性を認めることは多神教に道を譲ると考えられた。とくにギリシャ哲学の影響の強いムウタズィラ派では神の属性の肯定はタウヒードの原則に対立する誤りに導くと考える。八世紀のワースィル・アターなる人物の「神のみが永遠である」なる命題がここで重要である。すなわち神の本質以外に属性を認めることは、それら属性も永遠ということになり、神以外に永遠なるものを複数定立することになる、という論議をひき起こした<sup>(4)</sup>。故に神と属性とは同一であり、神以外にとくに属性をたてる必要がない、とするのが合理主義神学ムウタズィラ派の主張である。

しかしコーランに神の属性が記されているのはまぎれもない事実であって、これら属性を否定するならば、コーランそのものの權威をないがしろにすることになる。だが、同じ一なる神に異なる多なる属性との関係、同と異との関係の問題というすなわち思

弁哲学的議論も行なわれた。十世紀のアブー・ハシムが右の問に対する一つの解答としてハール (ḥāl) 複数アフェール (aḥāl) なる概念を提出した。しかし、アブー・ハシム (abu Ḥashim) 自身の著作は紛失しているので我々はアシユアリー・シャフラスターニー・バグダーディー等の著述によって間接的に知るのみである。

ハールとは神の属性を神自身に内属せしめる一つのきわめて技巧的な媒介機能概念である。それはそれ自体では存在でも非存在でもなく、排中律に反する、とも云われる<sup>(5)</sup>。

右の論争内容はホルテンからウォルフソンに至る研究家によってギリシャ哲学、ストア哲学、キリスト教三位一体論の影響によるとみられてきた。

このハールは我々日本人にとっておそらく最も理解しにくい概念であり、もちろん定訳もない。故に此で諸家の訳語を検討しておく必要がある。井筒俊彦氏は新版『イスラーム思想史』で「様相」(九八頁)、中村広治郎氏は「あり方」、「側面」(『イスラーム』一五七頁)と訳しておられるが、かつてホルテンは *modus* の語をこれに用い、*Dasein Form, Erscheinungs Form des Wesens* と理解した。(Max Horten, *Die Modus-Theorie des abu Ḥashim Zeitschrift* D. M. G. 1906 p.304)ところがフランスにおけるイスラーム神学の泰斗ダニエル・シマレはこれでは原義が生かされぬとして *mode* に替えて『*determination*』か『*État*』を訳語として提唱している。

(Daniel Gimaret, *La theorie des AHWAL d'abu Hashim*, *Journal asiatique* 1970, p. 58) 英語では *state* が大体定訳に近い。(なお、状態を意味するアラビア語のハール(複数アフール)はスーフイズムの境位の意味や法学などの術語にも使われるが此では区別すべきである。)

この高度に抽象的思弁的な概念を理解する為に我々はカラームの哲学では現代人にとって奇妙な発想法が他にもあることを知らねばならない。

例えば私が石を投げる時、私の内に一つの投げること(ダフア)が生じて、石の中に発出(ザハープ)が生じるなどという奇怪な考え方をとるのである。(Daniel Gimaret, 前掲論文 p. 53)

ものが基体に内属することをハールによって示すことを実はこの概念以前はマアナーという概念によって既に試みられていた。これは区別の原理ともいわれる。シャフラスターニーによると「全ての存在するものはそれが他と区別される特殊性をもつ」という原理がこれである。

それによると、ものが動くのはそのものの中の動くというマアナーがあるからだ、と理解される。

マアナー概念と密接な関連をもつハールを原因をもつハールとみなし、非原因的ハールとを区別することも行なわれた。<sup>(6)</sup>

このハール(様相)を理解する為にもっともよく使用される思弁はシャフラスターニーの『ニイハーヤット・イクターム』で色

と白さや黒さとを例とした同と異との弁証論がある。

例えば黒は色であり、白も色であるが、黒と白とは異なる。ところが白と黒とは色として同じである。故に白と黒との相違は色という本質にとって、本質そのものを破壊するものではない。ハール・アフアールとはこの場合白と黒とは異ならしめるもの、色の状態に対応する。神は種々の属性をもつが、それらは一なる神を複数化するものでなく、ハールによって、ちょうど色における白さや黒さの違いを示す如く、神の性質を示すものに他ならない。(Ghayaat Iqdam, ed. Guillaume p. 133)

色に対する白や黒の例はまた種と種との相違を意味している。ハールなどを否定しようとする者はそれは単なることばにすぎないといひ、一種のノミナリスムの立場をとる。

いう迄もなくこの場合属性を字義通りに肯定する者はリアリスムの立場となる。

アブー・ハシムスのハール論は神の属性を単なることばにすぎないとするノミナリスムと、属性の実在性を説くリアリスムとの対立を止揚するコンヒブシヨナリスムに相当すると、アナワッティとガルデイも論じている。(Gardet, *Anawati, Introduction a la theologie musulmane*, Paris 1948, p. 255)

実はイスラムの神の属性論はかなり古くから研究者によってノミナリスム(唯名論)・リアリスム(実念論)の対立に擬せられてきたのである。例えば既に F. Dieterici はこの観点から書いてい

№° (F. Dieterici, Philosophie der Araber 9, 10 Jahrhundert, 1868, p. 242)

シマレはもちろん西洋哲学史上のこの概念のコンテキストにイスラム属性論争をあてはめることは肯定するが、ハール論がコンヒプシヨナリズムに対応するとするガルティの見解に反論し、むしろ客観的レアリテをもつ意味でこれこそリアリスト的解決であるとなししている。(Daniel Gimaret, 前掲論文 p. 84, (52))

ハール概念がイスラム神学者にとってすら何か奇怪な印象を与えるものであったことはシャフラスターニー(十二世紀)の次の言葉によって推測される。「ムウタズィラ派は男でも女でもない、両性具備者である。彼等は存在でも非存在でもないハールを認めるが故だ。」(Nihayat Iqdam p. 159)

マナーと共にハール概念のプラトンのイデア説との関連は最近問題にされなくなったが、後述するようにかつてはホロビッツによって盛んにイデア概念の影響が論ぜられたものである。

既にホルテンはマナーがものの中のみ存在し、ものから離れて存在するイデアとは区別される点をホロビッツに対し強調していたが、ウォルフソンもこれを支持している。(A. H. Wolfson, 前掲論文 p. 687)

ところでハール・アファール(複)そのものは存在でも非存在でもないことは、前述のように当時の彼等にとってすら奇妙に思われたのであるが、では存在ではないもののレアリテをどのように

示されるか、といえはイスラム神学では存在を示す *maujud* の語以外に措定を示す, *thabit* なる用語があり、ハールの措定する意味に使用されてきたことを我々は知らねばならない。すなわちハールは存在論的レアリテをもつのではなく、主観に対する客観的レアリテをもつ、とシマレは論じている。(Daniel Gimaret, 前掲論文 p. 70-72)

このようなハール概念がマナー概念からどのように生じてきたものかを論ずるには、アブー・ハシム自筆論文を喪失している今日大変困難である。

シマレは両者の違いをザイドは知者であるという例をとり次のように論じている。

Par hal, Abū Ḥāshim n'entend pas l'entité qui détermine dans l'existant telle qualification, mais cette qualification elle-même. Est «état» de Zayd non pas la science qui est en lui — et qui est *ma'ná* —, mais son fait d'être savant (kawnuhu 'alim an, 'alimiyatuhu) exprimé par les mots: Zaid est savant. (同前論文 p. 58)

かつてナーテルはライブニッツの充足理由律がこのマナー概念を比定した。(A. Nader, 前掲書 p. 208) マナーでつくってホロビッツは二十世紀初頭プラトンのソフィスト二五四B～二五六Eにおけるイデア論が背景にあると論じたが(S. Horowitz, Über der Einfluß der griechischen Philosophie auf der Entwicklung des

Kalam, 1909) ウォルフソンはこれを批判した。すなわちホロビ  
イツはプラトン影響説の典拠として *ashab al-ma'ana* なる語と  
ソフィスト二四八Aのイデアの徒を意味する *or edaw ylor* と  
の類似に注目するが、ウォルフソンはこれを次の如く批判するの  
である。ashab なる語は何かの理論の側に立つ人々とか、追従者  
という意味を必ずしも持たない。このことはアシュアリーのマカ  
ラートル・イスラミーウン五十五五六でも確認され、結局ソフ  
イストの個所との対応は確認されぬ。(A. H. Wolfson, 前掲論文  
p. 68) さらに我々にとって最も興味深い点は、それにも拘らずウ  
ォルフソンがマアナー概念のギリシヤ影響説を否定していないこ  
とである。つまりかつてホルテンはマアナーのインド・ヴァイシ  
シカ起源説を唱えたのであるが、ウォルフソンはインド起源より  
はむしろギリシヤ起源の方がより可能性が高い、とみなしてい  
る。(同右論文)

アウグスチヌスとポエティウスは純一なる神と父・子・聖霊の  
三位とを如何に両立させようか苦慮し、結局ペルソナの相連を可  
變的でない「関係」(ad aliquid) に問題の鍵があると考えた。つまり一なる神  
のペルソナは「関係」(ad aliquid) によって多化されるが、そもそ  
も実体を変えるものではない。(厳密には神は単なる実体という  
より超実体と考える。)ポエティウスの神学的原則では(神は)  
「正義である」「偉大である」の如き質と量の範疇は超実体(神)  
に転換されるが、関係範疇 (ad aliquid) は転換されない。(中

世の哲学者たち——中世存在論の系譜——」就中、有動動吉「ポエティウ  
スにおける esse と in quod est の問題」(三七頁)

すなわちポエティウスはアリストテレスの範疇論を援用しつつ  
も「父は子に対して父である」などの関係範疇を神の本質である  
唯一性に何等抵触しないと考えた。イスラムの神的屬性論と比較  
してまづいえることは、後者はそのラディカルなモノテイスム  
の立場より、彼等の神と人との間にキリストの如き仲介者を認め  
ない。故にこの意味での関係範疇は無用であった。ハール概念は  
超実体神を多化 (Multiplia) しない点でポエティウスの関係範疇  
と同じであることはわざわざ論ずる迄もないことではある。さら  
に神は正義そのもの、偉大そのものという如く質と量の範疇は神  
に転換されるが関係の範疇は転換されない、とポエティウスは説  
明するが、イスラムの場合ははじめから関係の範疇をこの意味で  
はたてる必要がないともいえる。故にハールはこの意味での「関  
係」ではないが、神と諸屬性との「媒介」という意味での「関係」  
ではある。ハール概念が後にポエティウスのな意味での関係概念  
とラテン世界によく知られたアヴェセンナかガザリー以降混同  
され変質されていった可能性がある、と筆者は考えている。  
ラテン世界において文法学と神学とは密接な関係があったが、  
神とその屬性との関係をハール論という精妙な議論で深く追求し  
ようとしたイスラム界では正にこのことは決定的な事実である。  
ハール論は印欧語の如きコブラ(繫辭)を有しないセム語の特殊

性から生じた。すなわちセム語の一種アラビア語は印欧語と異なりコブラや形容詞を使用する代りに状態動詞 (Verba stativa) を使用する傾向がある。印欧語で S is P の如くコブラをとるならば P は S からのある独立性を暗示する。

しかし、アラビア語で *Ali 'alim* (アリーは知者である) という場合、*alim* は独立しての意味もレアリテも持たない。同様に神は知によって知者である *Allah Uman bhi ilma* という例文で *ilma* は単純にアッラーに独立的に等しいのではなく、神の状態を意味する。すなわちアラビア文法でハール論があり、それを神学に転用したものが、アブー・ハシムのハール論であるという。

アラビア語文法でハールと呼ばれるものは古くから有名なもので、例えば *'ada umaru zafiran* (ウマルは勝つて、戻った) という場合、どのような状態で戻ったかを示す(すなわち「勝つて」という状態でなのだが)、*zafiran* を文法上ハールと称する。これは主語であるウマルとまったく同一ではないが、主語ウマルの状態を示している。故に文法上のハールは神とその属性とをそれぞれ実体化せずに、機能的に統一する。 *Ali 'alim* という例も同じく、アリーと知とがそのまま同値ではなく、アリーは知者であることが重要なのであり、アリーのあり方が問題なのである。これは文法機能の神学への転用を意味する。フランクはこの側面から徹底的にハール論を展開、外的影響説を論破せんとする。例えば

シュメルターはアリストテレスの *duvauar ou* (Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes 1891) と又 ホロビッツはプラトンのソフィスト編の *Kozouva tau yevou* を敷衍してみたり、ハールの概念をプラトンのイデアと同一視してみたり、色タギリシヤ哲学のコンテキストから解明しようとした。(S. Horowitz 前掲書) しかし、フランクはあく迄ハール論の成立はアラビア内部の独自な出来事とみなすのである。(Richard Frank, Being and their attributes, 1978, p.5.)

ではこの十世紀に成立したアブー・ハシムのハール論はその後どのような歴史をたどったのであろうか。ハシムの父ジュバリーとアシュアリーによってこの説は否定された後、バッキラーニーがいくらか躊躇の後再評価した。さらにイマーム・ハラマイン(十一世紀) ははじめ支持していたが、後反対側に組み入る。(Shahrastani, *Nihayat Idam* IV) 比較思想上興味深いのはハシムの時代に独立に形成されたとはいえず、十一世紀のハラマインになるとキリスト教三位一体論のヒポスタシスとハールとを同一視するようになったことである。以下、

「実体は一であり、*al-aghannim* は三である。彼等によるとヒポスタシスはそれ自体によっては存在しない。すなわちそれ等はムスリスが認める実体に対するアフアール(注 ハールの複数形)をなすものである。後者にとってアフアールは、例えば実体にとっての延長 *al-istis* であり、実体の存在につけ

加えられたるもの、又属性にとつて非存在でも、存在でもな  
る一のハールは *al-Haqq* [Uman Haramain, p. 53, Ischadi, alger  
1938, I. D. Luciani ed. trad. Frans.].

ハールは神の本質と属性との關係を示すものであるが、かの有  
名なガザリーは両者の關係を因果關係ではなく、本質が属性の  
場所と考へれば、両者の永遠性と矛盾しない、と属性否定論者に  
反論している。(ガザリーの哲学批判) 中村広治郎 オリエント学論  
集 一九七九年 五二頁

しからばガザリーのハール論はどのようなものであつたか。  
残念ながら本稿に於てはガザリーとアヴェロエスのハール概念  
やその他重要イスラム哲學者についての見解を展開することが出  
来ない。ホルテンは既にアル・トースィヤラーズィなども射程に  
入れ一書をまじわしてゐるが (M. Horten, Die Spekulativen Theologie  
des Islam, 1912) 他の機会に譲り、比較思想的な問題点を指摘す  
るに止めた。

ウォルフソンの研究によればハール概念はガザリーによつて  
種や類、一般的的普遍などの如き意味に解釈されてゐた。  
(A. H. Wolfson, Philosophy of Kalam 1976, p. 170)

さらばアヴェロエスに至ると、ハールの意味はかなり変質され  
ていく。アヴェロエスの研究家ベルクはハールの概念はストア哲  
学の *hētera* の議論の反映とみる。(Von den Begriff. Averoos' Ta  
hafut, vol. II, p. 4) 問題はアヴェロエスの混乱したハールの三區

分にある。

すなわちアヴェロエスはガザリーによるとしてハールを、  
一、左右を示す単なる關係、二、物体とそれを動かす力との關係  
三、無知なるものが知を獲得したときの如く、本質的属性に変化  
をもたらすようなもの、と区分している。(同書 p. 153 ガザリー  
反駁) さてベルクはこの個所を注釈して、原アラビア語の典故も  
不明であり、且つ非論理的にして混乱してゐる、と断ずる。(同書  
p. 152) さらにベルクはこの区分はストア派の次の概念に影響され  
たものとみるのである。

ストア派の論理学では相互依存的な次の四つのカテゴリーをた  
てる。1' *to útrokheionon* 2' *to kotoion* 3' *kos eyon* 4'

*tpos ti kos eyon*

このうちベルクはハール概念をほぼ 3 の *kos eyon* と同概念と  
みなしている。しかしアヴェロエスの先の三区分はこのストア派  
の四区分のうちの一の *útrokheionon* を除き、ハールの区分一は  
4 の *tpos ti kos eyon* を、二は 3 の *kos eyon* 三は 2 の *kotoion*  
にひきずられて書かれてゐる、とみる。(同書 p. 152)

かつてホルテンは前述したようにイスラムのマナーヤハールの  
概念はインド、ヴァイシシカ哲学の影響と考へた。とくにヴァ  
イシシカの内属 (Samavaya) の思想がハール論に反映して  
ゐるとみなしてゐる。(Max Horten, Die. Modus-Theorie des abu  
Hasim Zeitschrift D. M. G. 1906) フランクは前掲書をおうごこ

を否定しているが、比較思想的に興味ある問題である。中村元博士は公孫龍の「与」と内属概念を並置し論じておられるが、『中世思想下』五六二頁。これにマアナーやハールを加えて対比してみると次のことが分かる。マアナーやハールがあるものの根拠とする、一の原因をもつこととなり、それはまたハールのハールを要請することになり、無限遡及のアポリアに陥いることが意識されていた。

ヴァイシエシカの内属もプラトンの第三人間の無限遡及の問題に似たアポリアをもつことを中村博士はみておられる。奇しくもハールと内属はこの意味で論理構造上の同型性があるとみることができるといえよう。

以上イスラム属性論の諸問題のうち、タウヒード論との関連、サマド・意志について、さらにハール論の比較思想的吟味を試みた。このハール論はイブン・ハルドゥンも取りあげており、十五世紀のサヌースィーと十九世紀のバージュリイが本格的に再興したとされるが、残念ながら既に紙数が尽き今後の研究課題としたい。

なお本文中の引用文献は筆者カイロ大学留学中の図書館における筆写ノートからのものが大部分であり、手元にあるものは僅かである。さらにカイロ大学留学中、文献閲覧を許されたカイロ・ドミニコ東洋研究所長 Anawati 神父、さらに偶然カイロ滞在中のアメリカ、カトリック大学のイスラム神学の泰斗 Richard Frank

教授の御助言を頂いた。此に感謝の意を表したい。

(1) コーラン五十章十六節「われらが人間を創造したのだ。人間の魂が何をささやいているかぐらいは知っている。自分の首の血管よりもっと近く」という表現が抽象的思考に慣れていないことによる例としてよくあげられる(『世界の名著』コーラン『藤本編、四七〇頁』。なおセム族・アラブ族のこのような傾向については井筒俊彦『イスラーム思想史』、牧野信也『マホメット』などをみよ。

(2) 世界の名著『コーラン』藤本編、五五六頁。

(3) ムウタズィラ派やその他のイスラーム神学者名については井筒俊彦『イスラーム思想史』存在認識への道、中村広治郎『イスラーム』、黒田・柏不『イスラーム哲学史』などをみよ。

(4) Sahih al-sahih: al-nazar al-musimiyah. p.157

(5) Shahrāstāni: Nihayat Iqdam, ed. Guillaume. p.159

(6) Ibid. p.131

(7) al-najrānī: al-azkariyat fi ahkām al jawhari wa al-'arazi. Cairo 1975 ed. Ibrahim Madkour p.59 にこの議論が踏襲されている。

※ その他筆者が参照した文献として Sanousi: Muqaddima ed. J. D. Luciani, alger 1908. Baijiri, 'al-ma'n al-sanusiyah. (Istanbul, Bayazit 図書館にて筆写)。

(ちやぢぢ・えいいち、イスラム・アラブ思想史、

東海大学非常勤講師)