

# イクバルと西田幾多郎

——直観と自我をめぐって——

佐々木英一

わが国ではほとんど親しまれていないインド・イスラムの詩人哲学者、Muhammed Iqbal<sup>(1)</sup>（一八七三—一九三八）と日本の代表的哲学者西田幾多郎（一八七〇—一九四五）の思想とを比較することによって、イスラム文化圏と東アジア文化圏との思想類型と、いろいろのある程度うきほりすることができるようになる。

比較思想方法論上、もとよりこのような個人同士の比較は問題があるであらう。

何をもちて典型的とするか、という点で恣意性を免ぬがれないからである。

しかし、日本の哲学の最初の独創的な成果とされる〈善の研究〉（明治四四年）<sup>(2)</sup>を書いた西田幾多郎を日本の代表的な哲学者とするに異存はあるまい。一方イクバルはパキスタン建国の精神的始祖として、ほとんど国家的な尊崇を受けている。彼はイスラム

思想家として、今日国際的名声をも得ており（イクバルの著作の翻訳はアラブ諸国以外にも英独仏伊などヨーロッパ各国語訳もあり、又ソ連を含むそれぞれの国々に研究者もいることはこのことを意味している）、我々が典型的イスラム思想家として取りあげても的はずれではないであらう。

イスラム思想家としてイクバルは、いう迄もなく、全ての根拠をコーランにもとめる、という姿勢を西欧思想吸収の際にも維持する。何かというとコーランの章句をもちだすやり方に我々は或る種のとまどいを感じざるをえない。とかくこうした態度を西欧的な思想の立場から見下すことにもなりがちである。しかしイクバルの apologetic<sup>(3)</sup>なアプローチを眞の哲学に値いしないのではないか、といってほうむり去ることこそ我々の慎むべきことである。我々はイスラム思想そのものに対する偏見にとらわれぬ、

虚かな態度を要求されているのである。

神聖国家、パキスタン建国の詩人・思想家イクバルは西欧近代思想をどのように吸収し、乗り越えようとしたか？ 西田幾多郎の場合とを比較しようとする際にとくに銘記すべきことは、わが国には一神教の伝統がなく、それ故にイスラム思想そのものを理解するにはそれなりの限界をもつということである。

西田哲学にとって伝統主義的根本機制としてフィロソフィールの背後にあったものは、い迄もなく禅や浄土教、陽明学などであつた如く、イクバルにとってのそれはイスラム、スーフイズムであつた。

したがって仏教思想と初期イスラム思想との比較哲学的考察に迄問題をさかのぼらせることが望ましい。本稿は単にその問題点を示す覚え書き・研究ノートにすぎぬことをあらかじめおことわりしておきたい。

両者の哲学の類似点としてまず第一にあげるべき点は反主知主義的態度である。

西田の〈善の研究〉(一九一七)のライトモチーフは近代西洋哲学の主知主義 Intellectualism を批判・超克しようとする意図にあつた。しかしそもそも主知主義とは何か。もともとこの語は否定的な意味あいで使用されてきたらしい。

一九世紀ロマン主義哲学やその他の非合理主義哲学によるいわ

ば〈内部告発〉が示す如く、ヨーロッパ哲学の主流を主知主義とみ、その何等かのいみでの超克をめざそうとする思想を反主知主義とするならば、東洋哲学の本質はそこに見出しうるといえないだらうか。

西田の〈善の研究〉が禅体験を背後にかかせる意図をもつようにイクバルの思想詩そして主著、The Reconstruction of Religious Thought in Islam (一九三四)も同様な試みをもつものであつた。

一般に反主知主義的態度とは何か、それは認識論的な次元では分析的推論よりも直観の優位、又悟性的なるものよりも情動的なるものの優位を強調するところにもとめられる。結局宗教的なるものを哲学の根本とすることにも帰着するが、しかし宗教必ずしも反主知の立場とはかぎらぬのであつて、主知的な宗教もありうることに注意すべきである。西田は仏教をキリスト教と比較し、前者を知識的で後者を情意的とした(純粹経験に関する断章)<sup>5)</sup>又イクバルにとってはおそらくヒンズー教は知的宗教とみたであろう。それにも拘わらず両者は哲学的思索の初発に於て西欧近代に対抗する為に自国の伝統思想を積極的に生かし、又ベルグソンの如き西洋哲学の内部における反主知主義の哲学をも総動員しようとした。しかし同じ反主知主義思想を主張しようとするにしても、主として詩という表現を用いるイクバルと講壇哲学者西田とは差がある。

反主知主義といつても承知の如く、西田の場合「善の研究」以後、「自覚における反省と直観」(一九一七)が書かれるころより、もっと論理的に洗練されたみで用いられる。すなわち物心の対立を無媒介たるべき哲学の出発点におくことを批判した西田はフイヒテの事行をとりいれることによって素朴なる心理的考察と、論理主義とを結合することによって一層高次な立場に立とうとしたこの立場は主意主義でもあるが、後に「働くものから見るものへ」(一九二七)において直観主義へ、そして場所の論理に転ずる。

そこに一貫してみられるものは「考えられたもの」を考へて「考へること」を考へない主知主義的立場の批判である。いわば「行為的自覚」の立場である。しかしイクパールの主知主義批判はもっと素朴なものであり、西田との比較は、反主知主義的態度が初発において含まれている「善の研究」と比較することがせいぜいのところ可能であるにすぎない。

詩と哲学とを綜合しようとするイクパールが實在を情趣的なものと把らえていたことは当然であるが、一方西田幾多郎も、「善の研究」において真実には普通に考えられるような冷静なる知識の対象ではなく、我々の情意より成り立つものとみていることは疑いを入れない。しかしイクパールの方は西田の純粹経験のようないはば哲学的なひとつの理論をうち立てるようなことはなく、大方原始イスラムへの回帰(そのみで彼はワッハブ運動も評價する)、すなわちセム族特有のコーランの世界観を開陳するに

終っている。

コーラン的世界観は人間のヴィヴィッドな感覚の力を肯定するものであり、イクパールはギリシヤ的、ヘレニズム的主知主義を超越する為に、原始イスラムの世界に帰ることを主張するのである。正確にいえばかかるコーランの要素の上に初期スーフイズムの思想を加味したものが、彼の反主知主義思想の中核をなしていたといえよう。

コーラン第三二章七〇九<sup>(6)</sup>において神は人間に聴覚と視覚そして心を与えたことが記されている。イクパールが直観というものを、単なる論理的推理よりも重視する場合このコーランの章句(コーランでは心を *Ulad* とか *Uld* という語があてられている)を典拠としてもち出す。マスナビーというスーフイズムの教典の著者で有名な *Wajidi* も知覚を越えた實在との接触を可能にする直観を中心にするのであるが、イクパールは彼から最も大きな影響を受けた。<sup>(7)</sup>

イスラム最大の神学者 Ghazali ガザリー (d. 1111) はこの直観なるものを他の人間の能力(理性や知覚)と区別し神秘主義への道を整備したことで知られる。<sup>(8)</sup>

イクパールはしかし直観を少数の天才の神秘能力とは考えなかつた。むしろこれを万人に備わつた能力とみ、又直観と普通の知覚とを切り離すことに反対する。

ガザリーやその他の神秘主義的思想家はとかく直観を何か特別な力の如きものにまつりあげてしまい、その為に結局主観主義の傾向は免ぬがれえなかつたが、イクバルは、それを批判し他の人間の諸能力と結びついたものとして理解しようとする。

イクバルにいわしむればこれ迄の神秘家達の誤まりは究極的実在（絶対者）からいきなり出発するといふやり方にある。そうではなく逆に自我の直観から出発しなければならぬ。そのような方向でのみ直観を日常的な経験に接近させることができる、といふのである。

承知の如く、西田の〈善の研究〉においても知的直観を美術家や宗教家の直覚の如き者として把らえている点で、このイクバルの直観や神秘的能力とほぼ同じ意味で用いているといえる。西田はこれを「直覚という点で普通の知覚と同一」とみ、又「其の内容に於ては遙に之より豊富深遠なるものである」とみる。

西田が知的直観を次のように位置づけるとき、我々はイクバルの結論とほとんど同じものを見出すのである。

「知的直観ということは或人には一種特別の神秘能力の様に思われ、また或人には全く経験的事実以外の空想のように思われている。しかし余は之と普通の知覚とは同一種であつて、其間にはっきりした分界線を引くことはできないと信じる」(第四章 知的直観)

〈善の研究〉とイクバルの名著「イスラムにおける宗教の革

新」とを比較するとき、我々は両者とも W. James を介して、宗教的世界を人間経験のただなかにうち立てようとする努力をしていることに注目せざるをえない。しかしイクバルはジェームズの神秘能力についての Varieties of Religious Experience における解釈には異をとなえている。すなわちジェームズが神秘的な状態と日常的合理的意識との差を非連続的なものとみているに對し、両者の連続性を主張するのである。

ジェームズの影響で特筆すべきことは西田にとって例の〈純粹経験〉説確立に決定的な役割をジェームズの pure experience なる概念が果しているに對し、イクバルの方はこの用語にはほとんど注意を払っていないということである。あまりにも有名な「未だ主もない客もない、知識とその対象が全く合一した」る〈直接経験〉は、イクバルにとっては哲学の基礎にはすえられなかつた。

このことはイクバルのスーフィズム批判にかかわっているようにおもわれる。

何故なら西田の禅体験の哲学的表現たる純粹経験説とは逆に、イクバルは自我なるものをたて、その意味で主客合一ならぬ主客対立を主張するからである。

もとよりスーフィズムの汎神論の Wahdat-al-wjūd (存在の統一) という構造と禅哲学の構造とは微妙に異なるとはいえ、イクバルは何よりも〈合一〉よりも〈対立〉を重視する哲学者であ

つたのである。

スーフイズムについてはわが国ではほとんどなじみがない。しかしイクバルの思想を問題にするかぎり、スーフイズムというイスラムのドグマ化を批判し、人間の内面的なもの、情動的なもの、を重視することの巨大なる流れを無視することは許されない。

我々はイクバルが深く影響を受けた一〇世紀のハッラージュ (Harrāji) や一三世紀のルーミーのスーフイズムと彼が批判の対象とした Ibn al-Arabi、イブヌルアラビー (一一六五—一二四〇) やその後期のスーフイズムとを区別しなければならない。

すなわち新プラトニックな汎神論を主張したスペインのアラビーの如きスーフイズムはイクバルの例の自我の哲学の対立物、超克すべき当のものであった。

スーフイズムの歴史は七、八世紀の禁欲主義からはじまり、ラビーアの愛の思想、九世紀の Dhū'nūn による marifa なる概念が成立した。このマアリファはしばしば神の神秘的知識をいみするのでグノーシスに比される。

スーフイズムの教説のうちでマアリファと共に重要な概念は、Fanā, Baqa である。Bisāmi、ビスターミー (八七五没) にはじまるファナーとはスーフイズムの教説における、自我を滅すること、自我の死をいみする。ファナーにおいていったん死んだ自我はしかしながらバカーにおいて持続する。すなわちバカーとは神における〈生〉である。

ファナー教説はしばしばヒンズー教におけるニルヴァーナと比較されるが、このバカーなる説を、ニルヴァーナはもたない。又ニルヴァーナの場合はサンサーラ (輪廻) におもむくに対して、*ḥayāt* はサンサーラ思想をもたないことも両者の重大な相違点を示している (東洋思想七、島田護平氏の論文による)。

東洋思想の伝統はしばしば、西洋では自我が強調されるに対して、自我滅却にありともいわれる。確かにニルヴァーナとファナーとは、インド思想とイスラム思想との比較哲学的研究の重要な問題点を提供するものと思われる。

承知の如く、西田の思考の背後には、仏教思想とくに禅思想があり、スーフイズムのファナーの如きは、仏教の無我説に通じるところ人は容易に気づくであろう。

西田の善の研究では、かかる大乘仏教的無我説の発想が既に初発において含んでいるとみてもよいと思われる。

「我なき者即ち自己を滅せる者は最も偉大なる者である」(第二編第九章末在)

その意味で、善の研究をもって日本における近代、自我の成立と考えるのはいささか無理なような気がする。近代的自我は主客対立の認識論的構造を指定する。主客対立以前の純粹経験を説く西田のこの書は既に近代的自我の超克をめざしており、強いていえば東洋の個のあるいは日本の自我 (宮川透) 主張こそみるべきであろう。

後に西田は主観を没することによって客体に従うところの〈行為的直観〉なる独自の思想を展開するが、私はこの正に東洋的な色あいの強い〈自我を物そのものの中に入りこませ、物となって行く〉<sup>(13)</sup>発想がスーフィズムのパターンに近いものを見出し、驚きを禁じえない。

〈行為的直観〉とは自己が世界の中に没することによってみることであり、自己を無にすることによって、同時にそこから自己が生まれることであった。

これは自己が能動的に物を征服し、支配してゆくという西洋近代の知性の立場と区別される。スーフィズムの立場も自己を滅し(フアナール)、しかして自己を新しく生れいずる(バカー)といふところにもとめられる。

もとより西田の〈行為的直観〉とは哲学概念であり、イスラム神秘主義上の用語とを粗雑に比較してはならないが、類似面を指摘しても一応は許されると思う。

ようするにイクバルのスーフィズム批判の骨子はスーフィズムの知性蔑視の傾向と自我の滅却の教説やこの地上のよきものへの無関心をすすめる発想、したがってこの世は単なる幻にすぎない、という教説が、人間を無気力たらしめ、能動的に生きる力を失わしめる、というにある。

イクバルはこれらの教説の原理を Ibn Arabi などの新プラトンの汎神論にみる。

それ対し、原始イスラムのたくましさ、コーランの超越的而つ人格的な神観を擁護するのである。

スーフィズムの自我滅却の教説を我々は有名な Hakim Sanai (一〇八〇—一一四一) Farq ut-talqis (真理の道) の中からひらってみよう。(Bo Utis によれば偽書とされている)

人は如何にして知ることができるだろうか？ 非存在の入口から、そこでは悪が善に替る永遠なる世界への行路が、どんなに長い道であることを。

最初の歩みは自我から離れることである。そして著者は自我の存在から離れる迄は永遠の世界の中に足を入れることは決してないであろう。

(スウェーデン東洋学研究所刊 B. Utis 編による) かくの如き「無我説」は仏教のそれに比しほとんど区別がないといえるであろう。

もとよりそれは〈アートマンが存在しない〉という意味ではなく、我執の排斥という意味なのである。すなわち仏陀の無記の対象としての自我ではなく、煩惱の基体としての自己、大我に対する小我をさしていることは疑いを入れない(中村元編、自我と無我参照)。

イクバルがスーフィズムを批判する場合、この無我説を人間の主体性の否定に導びくものと解釈していく経緯は又別個の考察を必要とするように思われる。

ン種の L. R. G. Polonskaya などは既に彼の博士論文 *The Development of Metaphysics in Persia 1908* などのような批判があるが、当時彼は Ibn Arabi を高く評価していた。<sup>(17)</sup>

イクバルが何故 Rumi の如き詩人は高く評価するが、Hajiz のようなスーフイズムの詩人を批判するか、という問題点は実に此の点に関係しているのである。

すなわち、スーフイズムの *Wahdat al-Wujud* (存在の統一) 論を批判し、それにかきこ *Wahdat-Schuhud* (現象主義的単神論) 論をうち建てようとするイクバルにとって、人間が神に吸収される様を海 (*bahr*) に対する水滴 (*gutra*) に比する後期スーフイズムは超克されるべき思想であった。イクバルはそれに対して単なる水滴ではなく人間をへ輝ける真珠に比定する。かかるイクバルの汎神論的スーフイズム批判はインド改革派イスラムの Ahmad Sirhindi (十六世紀) の影響とされる。

Abu Sayeed Nur-ud-Din はイクバルのスーフイズム批判を取りあげ、詩集 *Astar Khudi* (自我の秘密) の第二版から Hajiz の名が落すついでることを、この足から *Abdul Hakim* と共に注意を促しているのは興味深々 (*H. Malik, Iqbal*)<sup>(18)</sup>。

一九一五年に発表され好評を博した *Astar Khudi* (自我の秘密) は次のようなフレーズからはじまる。

存在の形式は自我の結果だ

君のみる全てはみな自我の秘密だ

自我が意識に目ざめる時に

思想の世界はひらかれる

自我の肯定は無我を光明にもたらす

自我により、対立の種子は世界にまかれる

それは己れと異なるものを想う

自我から出て、他者を創る

闘いよるこびを増す為に

此にあるものは、まぎれもない自我の確立である。パキスタン建国前の自らの後進性を意識し、そこからの脱出をはかろうとするインテリゲンツァアの胸に直接訴える何物かが此の詩にあるとすれば、それは、自我の覚醒、自我の確立という近代的原理に他ならなかった。イクバルは (*Reconstruction*) に於て人間の独自性、個性性というものを無限と有限の問題として考察しようとする (第四章 人間の自我とその自由と不死性)。そして神への万物の吸収を説くスーフイズムの汎神論には反対し、逆に人間に神が吸収されるという思想を展開する。いわば内在と超越の論理のイクバル流の主張は次のような形でなされる。

汎神論的スーフイズムでは無限と有限なるエゴとがどのように、他を排除することなく統一されるかが問題となるが、その際無限の性質に対する無理解がさまざまとなっている。真の無限は無限

なる延長をいみせず、内延的に理解されねばならなく、その *Intention* をみつめる時に、有限なるエゴが、無限から切り離されずにみえてくるのである。<sup>19)</sup>

西田の〈善の研究〉においても、スーフィズムの汎神論的傾向を脱却し、如何に個人を位置づけようかと苦慮したイクバルと同様な試みがみられる。曰く、「万物は神の表現であつて神のみ真実在であるとするれば、我々の個人性というごときものは虚偽の仮相であつて、泡沫のごとく無意義のものと考へねばならぬであろうか？」西田はかかる問を自ら発し、それに対して「かえつて神の発展の一部」とみるべきであり、「我々の個人性は神性の分化せるものである、各自の発展はすなわち神の発展を完成するのである。この意味において我々の個人性は永久の生命を有し、永遠の発展を成すことができる」と解答している(第四編、第三章 神)。

此の個所は、J. Roce の影響であることは彼自ら(ロイスの靈魂不滅論)と記していることからみても明らかである。イクバルも又ロイスから影響を受けている。<sup>20)</sup>

イクバルにとって常に自己の思想の究極的な依りどころは、いう迄もなくコーランであつた。したがつて個の自発性、自我の発揚を説く場合もコーランの章句が引用される。例えば一九章マールヤム(聖母マリア)篇の第九五節「みな一人一人が、復活の日には自分独りで御前にまかり出る」や第九六節の他力に非ず自力

をすすめる意味のくだりなどが、イクバルの意識に常にのぼるものであつたことは疑いない。<sup>21)</sup>

このように個の自発性の基礎づけをコーランによつても確認し、いわばイスラムにおける〈近世における私の自覚〉を為しとげようとしたイクバルは、一九一八年になつて、これ迄とは少なくとも一見一八〇度転換したかの如き詩を書きはじめる。Rumiz be Khudi がこれである。これは〈没我の神秘〉と訳されるとおり、これまでの如く、自我の覚醒よりも、むしろ共同体への個人の没入に力点がおかれている。

すなわちイクバルによつて高揚されるに至つた自我は一の重大なる難点に逢着することとなつたのである。

過度に肥大化された自我はエゴイズムをまねくのではないか？ 自我と集団や共同体との関係はどうなるのか？ かかる疑念がイクバルをとらえた。Rumiz be Khudi ではこの点關して次のように歌われている。

我等は見い出す、集団の中の個人を

そして花が摘まれる如く、それをもぎ取り得るのだ、花園の外へと

全てその性質は個別性で満たされる

だがしかし、社会においてのみ彼は見い出す、安全と守りを個人主義と全体主義との統一を企るイクバルの試みは、あたかも暗い谷間のあの協同主義哲学の試みにも比せられる。<sup>22)</sup>

ニーチェやフイヒテの思想を撰取することによって、ヨーロッパ留学の帰国後、自我の哲学を説いたイクバルがそれから三年後、自我の神秘を書くにいたった真意をうかがう一つの資料は彼の書簡として残されている。

すなわち Aligarh 大学の Hadi Hasan への手紙 (Hadi Hasan の学生 S. Y. Hashimiy がイクバルの詩 Khidr-i-Rah (GUIDE OF THE WAY) を翻訳する際について意見をもとめてきたことへの返信) には Asrar Khudi への Rumiz be Khudfi の方を彼自身は高く評価しているかの如き口吻が、みられるからである (B. A. Dar 編集の書簡集による)。

彼の真意はやはり、ヨーロッパ流の個人主義の賞揚が自己の体系に重大な破綻をまねくことをさとり、すみやかに個の強調の撤回への道を歩みはじめることのうちにみるべきであろうか。それは丁度、西田がグリーンなどの影響をうけて、自我の自覚に思いをはせつつも晩年、日本の共同体(皇室)への個的なものをつなかりを説くことに比せられる。

以上我々は西田の〈善の研究〉とイクバルの詩、そして主著〈イスラムにおける宗教の革新〉の内容を分析することによって両者の反主知主義思想の概要を知った。

西欧近代思想の影響の下に自我の思想をコーランによって確認しようとしたイクバルの意図は果して十分成功しているのである

うか。結局イクバルは近代主義の思想的潮流に足元をすくわれ、自我という偶像をつくりあげて、その前に拝跪する以外に逃げ道を見い出すことができなかったのではなからうか。

イクバルの思想は畢竟東アジア的文化圏の無の立場とは異なるどころの「有」の立場の一変態にすぎないといえる。

少くとも西田の場所、無の論理はイクバルとは異質なものである。

晩年西田はドイツ観念論の自我や絶対我、絶対精神なるものは、要するに人間の自己、個人的自己をただ大きくしたものに過ぎないと語ったといわれる。

イクバルの自我の哲学も果してそれらとどれ程の違いがあるであろうか？

東洋思想の反主知主義的発想と自我哲学という近代主義との調和は、所詮ははじめから無理な注文ではなかったか。

その論理せい合性において西田の中期・後期の思想の展開はそれなりに首尾一貫したものであったといえよう。

(1) その生涯については講座東洋思想7、インドの思想家たち、黒柳恒男を参照。

(2) 以下西田幾多郎の著作については岩波版全集を参考にした。

(3) イスラム思想、パキスタン現代思想運動におけるこのような問題点については加賀谷寛氏の次の著作をみよ。

a インド・パキスタンにおけるムスリムの現代思想史—1 大阪外大紀要

- b 現代イスラムの主体変革の基本動向 東洋研究 第一四号
- c 後期イスラムの二重構造 「モリオン」 vol. IX.
- (4) Luce-Claude Maitre.  
Introduction to the Thought of Iqbal, trans, M. Dar
- (5) 西田幾多郎全集第一六巻、しかし此で西田は仏教の安心は全く厭世的に始まるから其安心は深くと書してゐる (p. 522)。
- (6) イーコーランについては岩波文庫版井筒俊彦訳にしたがう。
- (7) 井筒 The Reconstruction of Religious Thought in Islam (改題 Reconstruction of Iqbal) ビビル・ハーン・ハーン、註訳、井筒俊彦訳。
- (8) Ghazali については様々な文献があるがとりあえず、井筒俊彦、「イスラム思想史」を参照された。
- (9) 「善の研究」第四章 知的直観。
- (10) ジェームズと共にヘルグソンのイクバルによる摂取、批判はとりあげる必要がある。イクバルはヘルグソンの純粹持続を先行する自我という問題から彼を批判する。↓(4)をみよ。
- (11) スーフィズムの研究はわが国ではまだこれからというところであり、H. Corbin のイスラム哲学史の翻訳(岩波)を除きほとんど解説書のみ。なかじ A. J. Arberry や R. A. Nicholson の英語の原書は容易に入手可能。
- (12) スーフィズムの社会思想史的研究においては大阪外大・加賀谷寛教授のすぐれた業績が参考となる。とくに(3)。
- (13) 湯浅泰雄「近代日本の哲学と実存思想」創文社、を参照。
- (14) とくに中村元編「自我と無我」就中「インド思想一般からみた無我思想」をみよ。
- (15) H. Malik (ed) Iqbal 論、次の論文をみよ。 Ideology of Muslim Nationalism.
- (16) Ibid.

- (17) Luce-Claude Maitre の仏訳と Nicholson の英訳を参照した。
- (18) Jamia Khatoon : The Place of God, Man and Universe in the philosophic system of Iqbal 1963 年。
- (19) Reconstruction (p. 118).
- (20) Reconstruction について Roice が引用されてゐる。
- (21) 井筒訳イーコーラン「上」。
- (22) Arberry の訳を参考にした。
- (23) 高川透「現代日本の哲学」をみよ。
- (24) Letter and Writings of Iqbal Ed. B. A. Dar. 1967, Iqbal Academy, Karachi.
- 西田幾多郎の思想についてはその他下村寅太郎、上山春平、高山岩男諸氏の研究を利用した。
- 原典その他の照会に際しカラチ・イクバル研究所の Moazzudin 国立財団の H. Said の諸氏・大阪外大の加賀谷寛・東京外大の鈴木敏教授にお世話になったことを付記したい。
- (おやね・えいいち、イスラム思想史、会員)