アブドゥル・ジャッバールの人間論

……原子論的存在論における自己同一性……

塩尻和子^{*}

ABSTRACT Kazuko SHIOJIRI, *Anthropology of ‘Abd al-Jabbār — Self-Identity in Its Atomic Ontology*: It is the foundation of the ethics in Islam that man is to be judged hereafter according to what he has done in this world. On the resurrection God will create man anew as same as created first time in this world. ‘Abe al-Jabbār established his theory on the self-identity which continues from this world to the hereafter from the viewpoint of the Mu‘tazilite atomic ontology, in which the things in this world are conceived to be composed of atoms and their inhering accidents.

On the contrary to most of the earlier Mu‘tazila who insist that the reality of man be the spirit, ‘Abd al-Jabbār maintains that his reality is in his total living body with the life and the physical structure in addition to the spirit. The spirit is distinct from the physical body and it cannot be realized without life in the body. Man is not only an exterior unity composed of several atoms and accidents with its special structure distinct from other beings, but also an interior unity composed of spirit, life and other accidents. In this meaning he calls man “Living Totality (jumla al-ḥayy)”.

On the resurrection, this living totality is to be created anew as the same man as in this world. ‘Abd al-Jabbār conceives the minimal unit of the atoms (aqall al- ajzā’) which survives the resurrection and continues to be in the hereafter. While the spirit perishes together with life and physical body at the death of man, the minimal unit of the atoms remains and is transferred to the next life. The core of his identity is this minimal unit of the atoms. This will be the kernel, the centre of self-identity in the hereafter; a substrate in which the new spirit, the new life and the new physical body, completely distinct from those

* 日本大学非常勤講師

of this world, will inhere.

1. はじめに

人間が死後来世に復活し、現世での行為に応じて神の審判を受けるものであるという終末論はイスラムの倫理思想の原点であるが、そこで人間がいかなる形で復活するのかという議論は理性的論証を旨とするムウタジラ派内部でも大いに行われたものと思われる。⁽¹⁾ コーランには、人間は来世で生前と同じ姿に蘇ると記されているが、このような復活はムウタジラ派においては神の創造に関する議論と平行して論じられ、「消滅 (fanā') の後の〔新しい〕創造 (khalq)」⁽²⁾と考えられた。そこでは、原子論的存在論の立場から、まず人間の本質は何かと問うことから始まり、その本質の内では何が存続し、来世に復活するかという議論となって発展した。

本稿はムウタジラ派後期の学者であるアブドゥル・ジャッバールの人間論をムグニー第11巻を中心に考察し、復活に際して存続するとされる「原子の集合体の最小単位」の概念を明らかにするものである。そこに、伝統的な原子論の範疇に総合的な人間論を打ち立てようとするアブドゥル・ジャッバールの独自の立場が見られるように思われるからである。⁽³⁾

なお、文中で引用するムグニー第11巻 (*al-Mughnī fi Tawhīd wa-l-'Adl*, XI, ed. 'Abd al-Karīm Uthmān, 1965, Cairo,) については当該箇所のページ数を記すに止める。

2. 原子論的存在論

ムウタジラ派の存在論では、すべての存在物は原子 (jawhar, juz'⁽⁴⁾) とそれに内在する偶有 ('araḍ) の集合体として把握される。あらゆる存在物は原子と偶有を基本とし、原子に内在する偶有の集積・集合・離散といった働きによってそれぞれの性格を付与されて存在する。⁽⁵⁾ 偶有はそれぞれ別々に原子に内在すると共に特定の原子の集合体にも内在することができる。原子はそれ自体が「もの」としての性格を持つものではないが、偶有の基体として、存在物が現象界に実現するための根源的な場を形成する。⁽⁶⁾

原子と偶有の定義については学者間に見解の相違があるものの、大勢は原子には特性を認めない。⁽⁷⁾ したがって個物の特性は基体となる原子に内在する偶有

の様々な働きによって決定されるということが出来る。この意味において個物は原子とそれに内在する偶有を一つの単位として、それらが凝集して成立する一個の集合体である。そして、これらの原子も偶有も本来的に神の被造物であるが故に、このような集合体もまた神の被造物であることに変わりはない。⁽⁸⁾

そこでは人間もまた、他のすべての存在物と同様に創造された原子を基体とし、それに内在する偶有の複合的な集合体として考えられる。このような構造上からは、人間も他の事物と同様に、内的な統一性を持たず、自己集中的な中心もない、いわば空虚な物質的な集合体にすぎない。しかし、人間は他の被造物とは決定的に異なる特質を有している。それは人間に靈魂⁽⁹⁾ (rūh) と精神 (nafs) が備わっており、また生命 (ḥayāt) によって感覚や知覚が付与されており、自己の行為を実現する能力が備えられているからである。このような靈魂・精神や生命は人間という存在における基体としての原子であるのか、その基体に内在する偶有であるのか、ということは、それぞれの学者の人間存在に対する観念の相違に従って異なっている。

初期及び中期のムタジラ派ではこのような靈魂を中心とした、人間の本質は靈魂であるという立場が大勢を占める。⁽¹⁰⁾ しかし、ムタジラ派後期に属するアブドゥル・ジャッパールはこれに対して、靈魂はそれのみが人間にとっての中心的な要素ではないという立場から、人間は生命によって生ける事象としての存在であると考え、人間存在をより総合的に把握しようとしている。そこでは人間は来世において報償を受けるもの (muthāb) ⁽¹¹⁾ であるために倫理的主体でなくてはならないという前提がある。個々の人間は自己の行為を実現する能力を与えられているものとしての個人であり、終末的な審判から逃れることはできない。

3. 生ける総体 (jumlah al-ḥayy)

アブドゥル・ジャッパールにおいて人間は何よりも生きているものであり、複数の原子から成立し、他のあらゆる動物から区別される特定の構造を持ち、特定の偶有の基体となるものである。つまり、人間は「靈魂」や「生命」の基体となり、肉体という構造に知識・感覚・意志・能力などを可能として、一個の有機的な統一体を構成するものである。これを彼は「生ける総体」(jumlah al-ḥayy) と呼ぶ。これについて彼は師たちの言を次のように引用している。

「生きていて能力のあるものは、他のすべての動物と区別される特別な構造 (al-binyah al-makhṣūṣah) に組み立てられた個体 (shakhṣ) であり、命令や禁止、非難や賞賛が適用されるものである。」(p. 311)

アブドゥル・ジャッパールはこれに続けて自らの補足を加えている。

「たとえ人間が諸原因 (ma ‘ānī) によってのみ生きて能力があるものであっても、である。しかし、このことによって制限を受けることはなく、また他のものが何もなくとも、生命 (ḥayāt) のあるもののみが生ける総体 (jumlah al-ḥayy) として確立されるのである。」(ibid.)

人間はその構造から他のあらゆる動物と区別される。人間が神の在り方とは根本的に異なって、創造された原因によって存在するものとしては他の存在物と同様であるとしても、生命と能力⁽¹²⁾によって自らの行為を作り出すことのできる行為主体であることには変わりがない。「他のものが何もなくとも、生命のあるもののみが生ける総体」としての人間となるという主張は、何よりも人間が生きているものであるという立場を明らかにしている。従って人間にとって「生命」は何よりもまず必然的なものである。

これについてアブー・フザイルは人間存在にとって「生命」を重要視しつつ、生命は偶有でも物体（原子）でもあり得るという、あいまいな立場にあるが、⁽¹³⁾アブドゥル・ジャッパールはこれを受けて、それは表現の相違にほかならないと解釈している。

「生きているもの (ḥayy) はそれに宿る偶有「としての生命」がなくては、またそれに起こる靈魂 (rūh) がなくては、生きているものとはならない。また「生命と靈魂の」二つを共に生命と呼ぶこともできる」(p. 338)

「生命とはそれによって生きるものとなるという謂であり、血や身体的構造 (binyah) が共に必然的であるとしても、血や構造によってのみ生けるものとなるのではないごとく、靈魂によってのみ生けるものとなるのではない。」(ibid.)

このような「生命は偶有 (‘araḍ) でもあり、原子 (jism) でもある」というアブー・フザイルの主張は、「生命」こそが人間を人間たらしめる第一の要素であることを意味している。ここでは靈魂も血や髪の毛、骨などと同様にそれ自体には感覚がなく、従って生命のないものと考えられ、肉や身体的諸器官と同様に生きているものに内在してはじめてその機能を発揮するものと考えられ

る。靈魂はそれのみが人間を成立させる本質的な要素ではなく、生命と共にあって人間を形成する要因の一つと考えられているといえることができる。従って「生命」は靈魂や身体的構造を実現する要因であるという意味では偶有であり、その実現の根拠でもあり場でもあるという意味では原子 (jism) でもあると言われる。⁽¹⁴⁾ アブー・フザイルの説のこのような解釈はアブドゥル・ジャッパールの生命に対する立場を如実に示しているといえることができる。

また、この主張は「人間とは心に宿る靈魂であり、人間にとって本来の能力とは靈魂である」という説に対しては、次のように展開される。

「靈魂 (rūh) とは、ある特性によって肉体 (jasad) とは区別されるものでなければならない。何故なら靈魂は精緻 (riqqah) という特性を与えられなければ靈魂とはならないからである。またそれは生きているものに生じる時にのみ靈魂と言われる。さもなければ、それは風 (rīh) や呼吸 (nafas muraddad) の一種にすぎない。このような状態のものは元来生きていて能力があることはあり得ない。なぜなら生命には湿気と構造がなくはならないが、このようなものは靈魂にはない。しかし、我々はそれ故にこそ、靈魂は血と同様に、生きている総体ではないとしても、生命にとって必然的なものであると主張する。」(p. 331)

この「肉体」(jasad) という言葉は他のムウタジラ派の学者の中では靈魂に対する肉体を意味する用語として用いられることが多い。しかし、ここでは人間の本質は靈魂であり、靈魂は肉体の支配者 (mudabbir) であるという意味での「肉体」ではない。肉体も靈魂もそれぞれに特性をもったものであり、靈魂とは、その種類から見れば、風 (rīh) や肉体の開口部から呼吸によって出入りを繰り返す息 (nafas) のごとく軽く微細なものにすぎない。⁽¹⁵⁾ それは肉体の諸器官である髪の毛や爪が痛みを感じないのと同様に、それ自体には感覚はない。従って靈魂そのものには生命があるとは判断することができない。生命のないものは生きている総体とは見なされないからである。

アブドゥル・ジャッパールにおいては、何よりもまず生命の存在が人間の第一条件である。靈魂はそれ自体で生きているものではなく (p. 339)、生命のあるものに生じる時にはじめて靈魂本来の働きをすることができる。また生命も血や肉という身体的構造と共に靈魂があってはじめて意志を持ち、行動能力のある生きている総体を成立させることができる。

このような「靈魂」についてアブドゥル・ジャッバールもアブー・フザイルと同様に原子であるとも偶有であるとも明らかにしてはしていないが、その働きから、生きている物体に内在する偶有の一つであり、人間という特別の構造を成立させるために生命や肉と共に必然的とされるものであるということが出来る。従って、ここでは人間は外的には原子と偶有の集合体であると同時に、内的にも靈魂や生命、その他の偶有の総合的な統一体として理解されるということができよう。靈魂中心説をとる学者が、人間を外的には集合体だが、内的には靈魂と肉体の分裂体とするのに対して、アブドゥル・ジャッバールは外的にも内的にも統一体という立場を取っているということが出来る。

人間は複数の原子の結合体であり、他の動物から区別される特別の構造を持ち、生命をもってはじめて、知識や意志という理性の働きを可能とする靈魂という偶有、運動や行為などの肉体的活動を可能とする四肢や諸器官という偶有の基体となるということができよう。それが「生ける総体」(jumlah al-ḥayy)の謂である。「生ける総体」こそがアブドゥル・ジャッバールのいう特別な構造 (binyah makhṣūṣah) でなくてはならない。

4. 復活する「人間の核」

「復活」(i'ādah) とは「最初の生成の後に起こる第2の生成である」(p.456)といわれる。それは現世にあった存在が消滅の後再び生成される「新しい創造」であるとしても、その本質においては同一のものの生成がなくては「蘇り」とはならない。「生ける総体」としての人間が、その本質において同一のものとして復活するためには、現世から来世に存続するものの存在が想定される。つまりザイドが消滅して復活する際には、その姿・形や構造がいかに変化しようとも「ザイドにあって彼が生きているものとなることを可能とする原子の最小単位 (aqall mā yajūzu ma'a-h fī zaid an yakūna ḥayy min al-ajzā') は交替せず、いかなる場合にも来世で生きているものとなる」(p. 472)。現世から来世へと連続する自己同一性を実現するためには、このような不変の中心がなくてはならない。

「一つの生きているものには、その構造において特別の形式が不可欠であり、人間が生きているものとなることを可能とする、あるいは生命が存続する、あるいは、このような〔存続する〕生命がなくなると、現世において

生きているものであることを可能とする最小単位 (aqall) については変化することはあり得ない。」(p. 473)

「ある人間の復活にはその原子 (ajzā') がなくてはならない。何故なら人間とは特別の構造に造られた物体 (jism) であるから。それが生きているといわれるのは生命の存在によって知覚したり、感覚を持ったりできる特別の性質を持っている場合のみである。従って、人間の原子が〔現世での〕存続において不可欠であるように、復活においても考慮されなければならない。」(p. 467)

人間が「生ける総体」としての特別の構造をもつ存在であることは既に見たが、この特別の構造や形式はこのような「原子の最小単位」を根源的な基体としているということが出来る。この原子の最小単位 (aqall) は現世でも来世でも変化することはあり得ない。しかし、このような「核」に付随するものは変化することができるし、増減も可能である。若者が老人に、痩せているものが肥満体に、あるいは知識の乏しい者が有知識人になったとしても、その人であるという事実は変わらない。このような状態の変化は「核」に付随する部分であり、その人としての本質に影響を与えるものではない。

これについてアブドゥル・ジャッバーは次のような例を挙げている。たとえば体を半分に切断される、あるいは生命維持に必要な部分を切断され、「核」が変化する場合はもはや「生きているものから逸脱」する可能性がある。「原子の最小単位」や「生命」が変化したなら、人間は別のものになることも不可能ではない。しかし、手足を切断されて、その手足の構造は変化しても、最小単位に変化がない場合は、その人として生きているものから逸脱しない。「従って、それがなくては生きているものとならないような〔核の〕範囲を越える余分な原子は変化することができるし、形も変わり得る。つまり、形には増加や減少が起こるが、以前あったのと同じ人間ではなくなるということはない」(p. 473)。たとえば手足を失ったとしても、ザイドが生きているものであり、意志するもの (murīd) であるという存在である限り、その状態や性質の変化によってその統一体の本質まで変わることはないのである。同様にザイドを半分にしてアムルの半分と結合しても別の一人になることはない (p. 476)。

このような人間の基礎となる原子の最小単位は現世でも来世でも不変であり、人間が復活する際に、その人のアイデンティティーを示す「核」として復活す

るものとなる。現世の人間と復活する人間が同一人物でなければ、来世での報償を受けるものとならないからである。

しかし、ここで注目すべきことは、特定の統一体として復活するものは新しい形に復活するとされることである。

「我々は、このような復活者が、たとえ第一の創造がなかったとしても、その状態は創造が先行したのと同様であることを既に知っている。その後、なんら要因がなくとも、呼び名を改める必然性が出て来るような結果が生じることになるであろう。何故なら〔人間は〕消滅の後に以前と同じ存在に復活するからである。ザイドについても、消滅の後に生じる際には〔新しく〕創造された形 (khilqah) に蘇る、と言われるように。……従って同じ復活者についても、最初の存在であった際の呼称が変化することは無視できないことである。」 (p. 459)

現世の存在と来世の存在が同一であっても、その形や構造が同一であることは必然的ではない。人間は何らかの要因や原因があって復活するのではないとしても、復活するものにはその呼称が改まる⁽¹⁷⁾ことが要請される。現世の人間 (muḥdath) と復活する人間 (mu‘ād) とが「人間という特別の構造を持ち、生きている」ことは不変であっても、その呼び名が異なるように、その生命や構造は以前にあったものとは異ならなければならない。

「生きている者が不変であっても、その生命が変化することは不可能ではない」 (p. 469)。しかし、その変化は特定の原子の変化であってはならない。被造物のように要因や原因によってのみ性質や特性を与えられる存在は、そのような要因に同類のものがあれば、時間的な変化の中で同じ性質が再び生じることは不可能ではない。従って、現世にあるものと復活するものとの間で「生命」という要因が交替することによって、「生きている者」としては不変であっても、その呼び名に変化が生じるのは当然であることになる。現世にあっては現世の「生命」という要因によって生きている人間は、来世にあっては、来世の「生命」という要因によって生きるものとなる。

このことについてのアブドゥル・ジャッバールの主張を少し詳しく紹介してみよう。それは「復活するものは現世にあったものと同じであるのに、それが生きているものであるという点については、以前と同じ性質に拘わるものではないということが、いかにして可能なのか」という問いに対する回答として挙

げられている。

「復活するものについて、彼が現世において行為を選択するものであり、確信を持つものであることが〔来世と〕同じで有り得るならば、彼が選択するものであり確信するものであるとしても、それは現世の状態とは同じではない。同様のことが生きていることについても言われる。ただ、彼が現世において生きていて、構造を持つものであったのと同じであることのみが必然的である。このことは、それに存する〔来世の〕偶有が異なっていたとしても、原子が現世と同じであるという点に帰着する。従って、復活するものが現世と同じ構造にあったとしても、生命に〔現世も来世も〕同様のものを当て嵌めることは不可能であるという観点から、来世の〔生の〕構造は現世にあったものとは異なるものであるということが出来る。総体 (jumlah) としては同一であっても、来世では現世とは異なる器官によって快感を感じることができるとすれば、生命においても同様のことが不可能ではない。⁽¹⁸⁾何故なら、快感を味わうには生命が必然とされるように、構造や感覚器官が必要であるからである。もし〔現世と来世の〕双方の変化が、人間がかつてあった人物と同じであるという点に影響を与えないのであれば、生命の変化も同様である。」(p. 471)

「消滅の後には新しく創造された形に蘇る」ということは、人間としてのアイデンティティーを表す「核」としての原子は不変であっても、それに内在する偶有は変化することを示している。人間の復活においてその「核」となる原子の集合体の最小単位は存続し不変であるが、その構造や生命は同一のものが復活することはない。復活の際には現世の偶有は存続しないからである。従って、前述のようにアブドゥル・ジャッバールにおいては靈魂も偶有であると考えられるために、現世と同一の靈魂が復活することはあり得ない。これが復活における人間の「新しい形」(khilqah) という意味である。ザイドはザイドとして復活するが、その生命・靈魂や諸器官は現世のそれとは異なった新しい形に蘇るのである。⁽¹⁹⁾

このように復活に際して、人間の「核」が現世から来世へと連続するものとして想定されるのは、現象界と不可知界との連続と同時に断絶を示すものということができる。復活とは現象界における人間がそのまま蘇ることではなく、自己同一性を保ちつつ新たに別の形で蘇ること、これこそが第二の創造である。

5. ま と め

有限な物体としてこの世に存在する人間は、来世において復活し、永遠の報償を受ける存在でもあるという意味からは、むしろ存続的な存在でもあると言うことができよう。アブドゥル・ジャッパールにおいても、人間は神の命令に従い、神からの義務を負う義務能力者として、あくまでも肉体を持った生ける有機体なのである。従って、人間は来世において現世での行為にふさわしい報償をうけるものとならなければならない。それ故に第二の創造、すなわち復活における人間にはその人としてのアイデンティティーが保たれねばならないのである。

「復活において考慮しなければならないことは、神がその者にふさわしい価値を与える日に、もし復活しなければ、復活して賞賛を受けるもの⁽²⁰⁾とはならないような事態のみである。我々は既に、賞賛を受けるものは〔現世の〕生命や構造をもたない総体 (jumlah) であることを知っている。従って、ほかならぬ賞賛を受けるもののみが、また現世にあっては諸状態の変化にもかかわらず生けるものであることから逸脱しないもののみが、復活すべきなのである。」 (p. 476)

ムグニー第11巻に見られる復活論においては、靈魂の復活という表現はない。靈魂は人間を構成する要素のひとつではあるが、そののみが人間を人間たらしめる要素ではないからである。人間が現世でも来世でも「生きていて」(hayy), 「意志するもの」(murid) であるという前提は「生命」と「靈魂」の存在を示唆するものである。しかし、人間には何よりも「生命」の存在が第一義的であり、その生命とともに靈魂や身体的諸器官が必然とされる有機体であり、人間を生けるものとなす「原子の集合体の最小単位」を「核」とする統一体として示されるものである。

このような人間論において、アイデンティティーを表す「核」を想定する立場はムウタジラ派としては独自の立場であるということができるかも知れない。勿論、前述のようにアブドゥル・ジャッパールもムウタジラ派の伝統に従って原子論的存在論の立場を取っている。しかし、人間は外的には原子と偶有の集合体として統一体であるが、内的には靈魂と肉体の分裂体、あるいは自己集成的な中心を持たない不統一体であるという伝統的な立場から離れて、人間を外

的にも内的にも統一体として把握しようとする。そこでは現世から来世へと続く「核」こそが自己同一的な中心となる。⁽²¹⁾この人間としてのアイデンティティを示す原子の集合体の最小単位 (aqall al-ajzā') は神によって創造され、人間の死に際しても消滅せず、来世での復活の「核」となる。つまりこの「核」は個人としてのアイデンティティを確立する要素であると共に、現世と来世を連続するものとして、来世での報償の主体としてのアイデンティティを示すものである。

人間としての特別な構造を持ち、生命という要因によってのみ生きる有限な存在は、ここで外的にも内的にも統一体として把握される。従って知覚や感覚の主体はほかならぬこの統一体である。その生命も靈魂も人間という統一体を構成する構造の一部であり、かつ道具として統合されるものである。この意味においてアブドゥル・ジャッパールの人間論は、原子論的存在論に立ちつつも、個人としてのアイデンティティを表す「核」を想定することによって、極めて具体的に総合的な人間論であるといえることができる。

注

- (1) ムウタジラ派の存在論および人間論に関する資料としては、アブドゥル・ジャッパールの *Mughnī* 第11巻のほかには、*Maqālāt* (Ash'arī), *al-Farq byn al-Firaq* (al-Baghdādī), *al-Milal wa-l-Niḥal* (al-Shahrastānī), *Kitāb al-Intiṣār* (al-Khayyāṭ), *Fiṣal fi-l-Milal wa-l-Ahwā' wa-l-Niḥal* (Ibn Ḥazm) などがあるが、これらはムウタジラ派に反駁する立場から編まれたものである。ナーデルは *Mughnī* が発見される以前に著した Albert N. Naber, *Le Système Philosophique des Mu'tazila* (Berrouth, 1956) (以下 *Système* と略記) の中で、同派の思想にはギリシャ思想の影響が濃いという主張をしているが、「自然主義者」(aṣḥāb ṭabā' i') と呼ばれる哲学者に比べると、その影響は大きくはない。
- (2) たとえばコーラン75章13～14節、79章10～14節。復活に関する議論は al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyūn* (ed. Hellmut Ritter, Wiesbaden, 1980) p. 363. (以下 *Maqālāt* と略記)
- (3) 他の論点同様に復活論においても (cf. *Mughnī*, XI, pp. 474～5, 478), 彼とムウタジラ派の彼以前の先師たちとの間には大きな相違があり、また人間を「生ける総体」と把握する際にも、その定義には細かい決定的な相違があるといえることから、自己同一性を示す原子の最小単位を想定する立場は独自のものであると思われる。
- (4) ムウタジラ派の原子 (jawhar; juz') は元来自然界の摂理を説明する概念ではなく、

むしろ「もの」の構成要素として、あるいは微粒子として理解されていたことができる。アブー・フザイルに代表される初期のムウタジラ派では、事物を構成する要素は jawhar (または juz') と 'araḍ' ではなく、jism と 'araḍ' の組み合わせと考えられていた (*Maqālāt*, p. 361)。そこでは存在物の最小単位は複数の原子の集合体である jism であり、これに個別の偶有が付着してはじめてその事物の特性が与えられる。たとえばアブー・フザイルによれば jism を構成する最も少ない原子 (juz') の組み合わせは左右内外上下の 6 原子である (*Maqālāt*, pp. 302~3)。従って何ら特性を付与されない jawhar や juz' とは異なり、jism は感知されることもあり、縦横幅を持つ立体的なものと考えられる。Richard M. Frank の *The Metaphysics of Created Being according to Abu l-Hudhayl al-'Allaf* (Istanbul, 1966) (以下 *Metaphysics* と略記) はアブー・フザイルの原子論を中心に論じ、ムウタジラ派初期の存在論が自然界の摂理や性質を説明するものではなく、あらゆる存在物が被造物であることを論証するものであったために、原子 (atom) の概念はその役割を発揮しなかったことを指摘している (pp. 40~1 参照)。

- (5) *Maqālāt*, pp. 311~2 参照。アブー・フザイルは原子 (jawhar) に運動と静止のみを認め、その他の偶有は原子の集合と分散に起因するが、色・味・匂い・生命・死などは jawhar には内在せず、複数の原子の集合体である jism のみに内在する。*Metaphysics*, pp. 13~5, 42~9 参照。
- (6) フランクによれば、原子 (atom) はこの世で偶有が実現するための基体であり、それ自体では決して real body ではなく、「もの」そのものではない。しかし、被造物としての存在の materia prima を形成し、存在実現の潜勢性の根拠となる。その意味では原子は hayula であるということができるとされる (*Metaphysics*, p. 43)。
- (7) ナーデルはムウタジラ派の立場を、アブー・フザイルに代表される、運動と静止以外には原子に特性を認めない派と、原子は運動と静止のほかにもはじめから色・味・匂いなどの特性を備えられているとするジュッバーイーなどの派の 2 派に分け、前者にはデモクリトスの、後者にはエピキュロスの影響が見られるとする。*Système* pp. 152~167.
- (8) ヒシャーム・ブン・フワティ、ムアンマル、シャッハームなどは原子のみが神の創造によるものであり、偶有は原子の運動によって生じるとする。特にムアンマルでは基本に存する偶有の種類は無数であり、原子に存在付与する神より、無数の偶有を実現する原子のほうが有力であることになりかねない。しかしアブー・フザイルは原子も偶有もすべては神の創造によるとする。*Maqālāt*, p. 405, al-Baghdādī, *al-Farq bayn al-Firaq* (Cairo, Cairo, N. D. 不明) (以下 *Farq* と略記) p. 153. al-Shahrastānī, *al-Milāl wa-l-Nihāl* (Cairo, 1972) (以下 *Milāl* と略記) p. 72. *Mataphysics*, p. 53.
- (9) rūḥ と nafs のどちらが「靈魂」でどちらが「精神」であるかは学者間でまちまちであるが、ナッザームが「rūḥ は jism であり、nafs であり、それ自体で生きているものである」(*Maqālāt*, p. 333) と言うように、どちらも同様に用いられたものと思われる。しかし、「靈魂」だけを表す場合には rūḥ の方が多用され、nafs はより

現実的な意味で「精神」や「心」を示すものであったと思われる。ジャウハル・ブン・ハルブは「rūḥ は jawhar であるか偶有であるか分からない」(*Maqālāt*, p. 334)が「nafs は偶有の一つであり、この jism の中に存する。それは人間が行為をなすのを助ける、可能性や正当性のような、手段の一つである」(*Maqālāt*, p. 337)とする。アブー・フザイルも rūḥ は jism でも 'arad でもあるという立場を取る(*Maqālāt*, p. 402)。rūḥ と nafs の定義や意味付けについては神学、哲学、神秘主義哲学などの立場によって細かい相違があることは言うまでもなく、ムタジラ派神学における概念についても今後の課題のひとつである。

- (10) *Mughnī* 第11巻で「人間は生ける総体」であるという立場を採ったとされるジュッパリーは *Maqālāt* では「靈魂は jism であり、生命ではない。生命は偶有であるが……靈魂には偶有はありえない」(*Maqālāt*, p. 334)と主張し、靈魂は物質的現実的な意味での原子とは異なり、いかなる偶有の基体ともならない絶対存在であるとしており、靈魂中心主義と総合論の双方の立場をひきずっているといえることができる。アブドゥル・ジャッパールはジュッパリーを思想上の師と仰いでいるが、靈魂を人間の基本的な要素と見る点では立場が異なる。ビシュル・ブン・アル・ムタマルは靈魂と肉体が共に人間を構成するという立場から、それぞれが独立の要素ではなく、本来的に統合されるものであると主張する(*Maqālāt*, p. 329, *Mughnī*, XI, p. 335)が、むしろこのほうがアブドゥル・ジャッパールに近いといえることができる。
- (11) 拙稿「アブドゥル・ジャッパールの倫理思想」『東京大学宗教学年報Ⅳ』(東京大学宗教学研究室, 1986) 参照。及び *Metaphysics*, pp. 32~3 参照。
- (12) 神の存在の顕現にはいかなる要因 (ma 'ānī) も必要とされない。その在り方は「それ自体にある在り方」(li mā hūwa 'alay-h fī dhāt-h), あるいは「それ自体で」(li dhāt-h) という在り方でなければならない。'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah* (ed. 'Abd al-Karīm Uthmān, Cairo, 1965.) p. 129, 177, 186. しかし、現象界に存在する人間は要因によって特性を与えられなければならない。要因とはあるものの性質や状態を実現するための根拠となるものであり、その性質や状態を決定するものである。即ち、生きているものは「生命」という要因によって生きているものとなる。*Mughnī*, XI, pp. 321~2. 人間が行為主体となるという点についてスナ派の非難を意識した立場と思われる。
- (13) アブー・フザイルは「人間とは二本の手と足を持った目に見える存在である」(*Maqālāt*, p. 329)として、靈魂も肉体もという総合的な見解を取るが、痛みを感じない器官には生命がないように、生命とはその肉体とは区別されるものであるという(*Mughnī*, XI, p. 310)。そこでは生命は人間存在にとって特別なものと考えられ、「それは偶有でもあり、jism でもある (yajūz an takūna al-ḥayāt 'araḍ wa yajūz an takūna jism)」(*ibid.*)とされる。また「人間には精神 (nafs) と靈魂 (rūḥ) があるが、この二つは相互に異なり、靈魂は生命とも異なる。人は眠っている時には精神も靈魂も取り去られるが、生命は取られない」(*Maqālāt*, p. 337)。「生命」は靈魂とも精神とも肉体とも異なるが人間という総合体を人間たらしめる最も基本的な要素であると

いう立場である。

- (14) このような「jism」は原子を基体とし、それに内在する偶有によって特性を付与された一個の存在物、物体というよりは、複数の原子 (ajzā') から成立しているが、存在物の基体となる最小単位であり、偶有を内在させて、一個の物体を形成すると考えられることから、むしろ原子 (jawhar) の概念に近い。注 4 参照。
- (15) *Mughnī*, XI, p. 338 には「微細な物体」(ajsām daqīqah) とある。ナッザームが「靈魂はこの粗雑な (kathif) 物体 (jism) に入り込んでいる微細な (latīf) 物体 (jism) である」(*Farq*, p. 135, cf. *Milal*, p. 51) とすることから、アブドゥル・ジャッパールも靈魂は軽く微細なものという意識を受け継いだのかもしれない。もともとナッザームは色・味・匂い・熱・冷・乾・湿・音などはすべて微細な物体であるとして、偶有としては運動以外には認めない(*Maqālāt*, p. 347)。彼はまた微細な物体とされる靈魂について「肉体に結合した生命であり、混入するという方法でこの肉体に内在し、相矛盾することのない一つの原子 (jawhar) である」(*Farq*, p. 135) とする。従ってナッザームにおいても「もの」としての jism は事物を構成する要素であり、その意味では原子と変わらないことになる。
- (16) この傾向は特にナッザームに顕著であり、「〔靈魂の〕全ては〔肉体〕の全てに在る」(*Maqālāt*, p. 331) とし、靈魂である人間は肉体の全てにわたって散在しており、それ故に四肢や諸器官に様々な運動が生じる (*Mughnī*, XI, p. 319)。これに対してアブドゥル・ジャッパールは、靈魂が分散しているのであれば、人間を半分に切断しても、頓首しても、なお生きて感知し能力のあるものとなると反論している。
- (17) *Mughnī*, XI, pp. 456~8. 復活には要因 ('illah) や原因 (sabab) が必然とされるという論争に対して、もし要因によって復活が起こるとすれば、その要因は非存在であるか、永遠であるか、生成されたものであるかのうちの一つでなければならない。しかし、このいずれも復活して存続するものを復活させることはできない、と反論し、「それによって復活者となる要因 (ma'nā) は最初の創造にはあっても、復活には存在せず、2 度目の存在が可能である際には〔要因がなくても〕復活が起こる」(*Mughnī* XI, p. 458) というアブー・ハースムの説を紹介している。
- (18) たとえばコーラン 41 章 20~22 節のように、来世では現世の感覚とは異なる感覚器官が与えられることが想定される。
- (19) 先師たちの間には、復活に際して、諸原子の大部分は交替し、形も変化するという主張もあるが (*Mughnī* XI p. 474)、アブー・ハースムは同一の原子と同一の構成 (ta' lif) で復活する ((*Mughnī* XI, p. 475) とする。また死亡時の姿のままに復活するという説もあった (*Mughnī* XI, pp. 474~5, p. 478)。
- (20) *Mughnī* XI, p. 466. ここで語られる復活には刑罰を受ける者の復活は考慮されていない。ここでは復活は賞賛に値するもののみに与えられる恩恵であり利益であるという立場である。ムウタジラ派では神の恩恵は人間にとって利益であるという考えがあり、アブドゥル・ジャッパールも、そもそもこの世の創造は被造物に利益を与え、その利益とするがためであったと主張する。*Mughnī* XI, pp. 81, 84, 100, 104, 127,

134 など参照。その中には現世での人間の行為に対して来世で与えられる報償としての利益も含まれる。

- (21) 原子の最小単位が個人としての自己同一性を表す「核」であるという立場は、靈魂を人間の中心と考えたムアンマルの説にむしろ近いといえることができるかも知れない (*Farg*, p. 154)。勿論アブドゥル・ジャッパールの「原子の最小単位」が総合的な人間の基本となるのに対して、ムアンマルの「靈魂」は人間そのものを表す点に立場の相違があるが、どちらも神によって造られ、現世から来世へと存続する個人のアイデンティティーを示すものである。