

アル・ガザーリーの神について

松 本 耿 郎

アル・ガザーリーは「哲学者の破壊」*Tahāfutu al-falāsifati* の中で第一者すなわち神において、その存在と本質が区別されているものであることを主張している。このことは神においては、その本質と存在が一致すると主張しているイブン・シーナー（ラテン語名 *Avicenna*）の説への反論として、アル・ガザーリーが述べているものである。そこで、この点に焦点をしばって、アル・ガザーリーの神についての考え方を考察して見ようと思う。ところで、このアル・ガザーリーの神において本質と存在とを区別する考え方は、イブン・シーナーの神において本質と存在が一致すると言う主張に対するアル・ガザーリー自身の独断的な理解の仕方にその原因の一つを持っていると思われる。そこで、先ずこの点について考察することから始めてみよう。アル・ガザーリーは「哲学者の破壊」の第八章のはじめに、「第一者の存在は単純であり、すなわち純粹存在であって、しかもそれに存在の付加する何性 (*quidditas*) も本質もない、(*wujūdu al-'awwali basiṭun 'ay huwa wujūduṅ maḥḍun wa lā māhiyata wa lā ḥaqiqata yuḍāfu ilay hā*)」と言う主張が哲学者達のものであることを述べている。ところで、このようにアル・ガザーリーが報告し、記している哲学者の主張と言うのは、先に述べたイブン・シーナーの神においては、その存在と本質が一致すると言う考え方とかなり異なっている。その異なっている点と言うのは勿論今見たアル・ガザーリーの紹介している哲学者の主張が、神には本質はないと言う主張であるのに反し、イブン・シーナーは神においては存在と本質が一致しているのであって、本質が無いと言うことは言っていないということである。そして、この相異のよってくるところのものは、先にも述べたように、アル・ガザーリーのイブン・シーナーの説に対する理解の仕方によるものと考えられるのであるが、この問題の解決を考える前に先ずアル・ガザーリーが紹介している、神には本質はないと言う主

張の根拠となっている哲学者の論証と、イブン・シーナー自身が記している神においては存在と本質とが一致すると言う主張の裏づけとなる論証とを比較してみようと思う。

先ず第一に「哲学者の破壊」の中においてアル・ガザーリーが紹介している神には本質はないと言う主張の根拠となる哲学者の論証と言うのは次のようになっている。

もし神に本質があるとすれば、その存在は本質に対して付加するものになり、そしてまた本質に対する恒常的属性ともなり、また本質に対する不可離述語にもなる、しかし恒常的属性は原因されたもの（すなわち結果）である、したがって必然存在が原因されたものになる。しかし、それは矛盾している。〔カッコ内は筆者の追加。以下同じ〕

law kāna lahu māhiyatun la kāna al-wujūdu muḍāfan 'ilayhā wa tābi'an lahā wa lāziman lahā wa at-tābi'u ma'lūlun fa yakūnu al-wujūdu al-wājibu ma'lūlan wa huwa mutanāqidun. (Maurice Bouyges, S, J. 編 ALGAZEL TAHAFOT AL-FALASIFAT P.147)

以上が、アル・ガザーリーによって「哲学者の破壊」の中で紹介された、神には本質はないと言う主張に対する哲学者の論証である。そこで、この論証の構造について考えてみるならば、これは二つの前提に基いていると言える、その一つは、必然存在と言う言葉はいかなる原因をも持たない自体的存在であることを意味すると言うことと、いま一つは、本質が属性の原因となり、そのような属性の内に存在も含まれていると言うことである、後者はもっと簡単に言うならば、まさにイブン・ルシド（ラテン語名 Averroes）が、その著書「破壊の破壊」(Tahāfut al-Tahāfuti) の中でアル・ガザーリーを非難しながら言っている本質が存在の原因になると言う考え方なのである。⁽¹⁾ それ故、この論証は今のべた必然存在と言う言葉の意味にもとずいて、したがってそのような存在が原因を持つことは矛盾していると言うことにより、そのような存在の付加の原因となるような本質は考えられないと言う結論が出て来たわけである。ところで、一方イブン・シーナー自身の神においてはその本質と存在が一致すると言う主張の論証がどのようなものであるかを見てみるならば、たとえば「治癒の書」(Kitābu ash-shifā'i)

の形而上学第八章四節におけるそれを引用してみると次のようになっている。

必然存在者には、それが必然存在者であると言うこと以外に本質はない、そしてこの本質がその実存である。我々は主張する、もし実存または存在が本質にとっての偶有者であるなら、それ自らで本質に付加したものであるか、あるいは外在するなにものかによって本質に付加したものであるかのどちらかになるだろう、しかし本質自らによっていると言うことは不合理である、と言うのは恒常的属性は存在者にのみ付随するのだから、その本質の存在する前に、その本質が(もう一つの)存在を持つことにならねばならない、しかしこれは矛盾している、我々は主張する、すべてその実存以外に本質を持つところのものは原因されたものであると。

fa lā māhīyata li-wājibi al-wujūdi ghayra 'annahu wājibu al-wujūdi, wa hādhihi hiya al-'innīyatu.

fa lā yakhlu 'immā 'an yalzama-hā li-dhātihā, 'aw li-sī'ā'in min khārijin, wa muḥālun 'an yakūna li-dhāti al-māhīyati fa'inna at-tābi'a lā yattabi'u 'illā mawjūdun fa yalzamu 'an yakūna li-l-māhīyati wujūdun qabla wujūdi-hā wa hādihā muḥālun. wa naqūlu 'inna kulla mā lahu māhīyatun ghayra al-'innīyati fa huwa ma'lūlun. (G. C. Anawati, と Sa'id Zayed 編 IBN SINĀ AL-SHIFĀ. AL-Ilāhiyyāt. P.346.)

このようにイブン・シーナーは述べている、そこでこの論証の構造について考察するならば、本質は存在の原因にならないし、必然存在は原因を持たないから必然存在がその属性となるような本質があると仮定するとすれば、必然存在が付加する前に本質が存在していたことにならねばならない、しかしそのような本質の存在は考えられない、したがって必然存在者にとっては、その必然存在しかその他の偶存者における本質にあたるものはない、それ故必然存在においては、その存在と本質が一致していると考えられると言うことである。

さて、これまでのアル・ガザーリーの「哲学者の破壊」において紹介されている論証とイブン・シーナーの「治癒の書」に記されている論証との比較から、アル・ガザーリーがどのようにイブン・シーナーの神における存在と本質の一致に関する論証を理解していたかと言う問題について述べるならば、先に記したように

アル・ガザーリーがこの場合には、イブン・シーナーは本質が存在の原因になると考えていると理解していることである。ところが、この理解のしかたは実はまったく誤ったものである、ちなみにイブン・シーナーが「指示と覚醒の書」(Kitābu al-'ishārāti wa at-tanbihāti) の中で記しているこうした問題に関する言葉を引用してみればこのことは明らかになるであろう、それは次のように記されている、

あるものの本質はその諸属性のあるものにとって原因となり得る、またその物に所属する属性は、たとえば種差が特性の原因となるように、そのものの他の属性の原因となり得る。しかしながら、存在と言う属性がその物に属するのは、単に存在ではないところの本質に原因しているのでもなければ、他の属性に原因しているのでもない、なぜなら原因は存在において先行しているが、しかし何もかも存在の前に存在上先行するものはないから。

qad yajūzu 'an takūna māhiyatu 'ash-shai'i sababan li-ṣifatin min ṣifātihi, wa 'an takūna ṣifatin la-hu sababan li-ṣifatin 'ukhrā, mithla al-faṣli li-l-khāṣṣati, wa lākin lā yajūzu 'an takūna aṣ-ṣifatu allatī hiya al-wujūdu li-sh-shai'i, 'innamā hiya bi-sababi māhiyatīhi allatī laysat hiya al-wujūdu, 'aw bi-sababi ṣifatin 'ukhrā: li-'anna as-sababa mutaqa-ddimun fi al-wujūdi wa lā mutaqaaddima bi-l-wujūdi qabla al-wujūdi, (Kitābu al-'ishārāti wa at-tanbihāti, Ibn, Sinā. Sulaymān Dunyā 編, P. 358—362)

このように、イブン・シーナーは決して本質が存在の原因になるとは考えていない。それにもかかわらずアル・ガザーリーが「哲学者の破壊」の中で、先に述べたように本質が存在の原因になると言う解釈をした上で論証を紹介したと言うことの原因は実は今のところよく解らない。しかし、アル・ガザーリーが神において存在と本質が一致すると言う主張を、神には本質が無いと言うことに等しいと理解したことはまったく誤った解釈であるとは言いがたいであろう。イブン・シーナーが神において存在と本質が一致すると言う場合の本質は、神について、それは何者かと言う問いを發するならば、必然存在であると答えるより外に道がないので、その存在が本質であると言うことになっていると考えられるから、そ

これは論理的な意味での本質すなわちそれは何かと言う問いに対する答えと言う意味での本質であると言えるであろう。アル・ガザリーは神における本質と言う意味に対して、それだけの意味しかみとめないことに不満を持っていたのではないかと思われる。始めに紹介したようにアル・ガザリーは「哲学者の破壊」の中では、哲学者の説をそれに存在の付加するような本質がないと言う主張として紹介していることから解るように、神における本質に対しても属性の基体となるような意味を持ったものを考えていたと思われる。勿論、先述の「指示と覚醒の書」からの引用に見られたようにイブン・シーナーは本質が属性の基体となることは認めているのだが、神に関してはそれが純粋な複合を持たない存在であると設定するために、本質と存在が神において一致すると言う場合の本質には属性の基体になると言う意味は全然含まれていない。このように見てくるとアル・ガザリーとイブン・シーナーとの神における本質と言う言葉の意味はかなりちがったものであろうと言うことが予想される。さて、そこでアル・ガザリーの神における本質と存在の区別に関する彼の主張を見てみよう。アル・ガザリーは「哲学者の破壊」の中で先に紹介した哲学者の説につづいて自分の意見を述べて次のように記している。

以上述べたこと（すなわち先の哲学者の主張）は、必然存在と言う語の使用法における混乱にその原因を持っている。

我々は主張する、神は本質も何性も持っている、そしてこの本質は存在者である、すなわち、この本質が非存在者でも否定されるものでもないと言うことである、またこの本質の存在はこの本質に対して付加するものである。もしその存在を恒常的属性とか不可離述語とか呼ぶにしても、その存在に原因がないことが知られていれば名称については問題はない、この存在は作用因なしに常に永遠なものなのである。

hādhā rujū'un 'ilā manba'i at-talbīsi fī iṭlāqi lafẓi al-wujūdi al-wājibi, fa'innā naqūlu : lahu ḥaḥiqatun wa māhiyatun tilka al-ḥaḥiqatu majwūdātun 'ay laysat ma'dūmatan manfiyatan wa wujūduhā muḍāfun 'ilayhā. wa 'in 'aḥabbū 'an yusammūhu tābi'an wa lāziman fa lā mushāḥḥata fī al-'asāmi ba'da 'an yu'rafa 'annahu lā fā'ila li-l-wujūdi

bal lam yazal hādhā al-wujūdu qadīman min ghayri 'illatin fā'iliyatīn.

(Maurice Bouyges, S, J. 編 ALGAZEL TAHAFOT AL-FALASIFAT P.147)

以上のようにアル・ガザリーは神において、その本質と存在が区別されるものであることを主張している。しかも、この引用文の中に見られるところの本質は存在者 (mawjūdat) であると言う言い方からも解るように属性の基体となるものなのである。そしてこの場合、必然存在はその本質の属性であるとされているのである。また一方、必然存在と言う言葉の意味についてみるならば、原因を持たない存在と言うことでイブン・シーナーの意味しているものと変りはない、ちがっている点は必然存在がアル・ガザリーによれば本質にとっての属性であると考えられている点である。このように考えられた場合、その本質は必然存在が付加する前に別な存在を持っていたことになるのではないかと言う、先に引用した「治癒の書」の中でイブン・シーナーが述べている疑問が当然起ってくるであろうがアル・ガザリーはこれについてはなにも解決を与えてはいない。それではアル・ガザリーは本質が存在の原因になると考えていたのかと言うと、そのような考え方を彼は持っていないと言うことが、いま引用した「哲学者の破壊」の中の文章につづくところで述べられている次のような言葉からも明らかであると思われる。

時間的発生者における本質はその存在の原因になりはしない、まして永遠なる神において、どうしてその存在の原因になったりしようか？

al-māhiyatu fi al-'ashyā'i al-hādithati lā takūnu sababan li-l-wujūdi fa kayfa fi al-qadīmi (ibid., P. 148)

そうしてみると、神における本質も必然存在が付加する以前には非存在者であったことになるであろう、にもかかわらず、アル・ガザリーにとって神は永遠なものなのである、このように考えてくると、存在と本質が、それぞれ属性と基体と言う形で区別されると考えられたアル・ガザリーの神は大きな矛盾を含んだものであると言えるであろう。このような矛盾にアル・ガザリー自身が気づかなかったと言うことは考えられないことである、それにもかかわらず、アル・ガザリーが神において本質を属性の基体として存在と区別して認めねばならな

かったのはどう言う理由によるのかと言う問題を考えてみなければならない。そこで先ずその解答の一つとして次のことが言えると思う、すなわちアル・ガザリーは哲学者ではなくイスラーム教神学者であるがため、神 (allāhu) が予言者ムハンマドを通じて人間に示した神を全面的に受入れなければならなかったと言うことである。そこで、そう言うイスラーム教の神とはアル・ガザリーにおいてはどのような性格のものであるかと言うと、それは丁度、アル・ガザリーがイスラーム教神学のコンベンディウムとして書いた書物である「信仰における中道」(al'Iqtisād fī al-'i'tiqādi) の第一章において次のように記している性格のものである。すなわち

いや高き神の属性について、我々は神について以下のことを明らかにする、すなわち、神は生きている者であり、知る者であり、能力ある者であり、意志する者であり、聞く者であり、視る者であり、話す者である。

また神は生命を持ち、知識を持ち、能力を持ち、意志を持ち、聴力を持ち、視力を持ち、言葉を持つ、・・・これ等の属性は本質に付属していて、しかも永遠で、自立存在している。

fi šifāti allāhi ta'ālā—wa nubayyinu fihi 'annahu ḥayyun, 'ālimun, qādirun, murīdun, samī'un, baṣīrun, mutakallimun wa 'anna lahu hayyāt-an wa 'ilman wa qudratan wa 'irādatan wa sam'an wa baṣaran wa kalāman . . . wa 'anna hādhihi aṣ-ṣifāta zā'idatun 'alā adh-dhāti wa qadimatun wa qā'imatun bi-dh-dhāti (al-GAZZALĪ al-iKTiSAD fi'l-iTiKAD. Ankara. Ibrahim Agāh Çubukçu, Hüseyin Atay編, P.5)

このように記されている神の属性は、イスラーム神学で一般に神の *Aḥkām* と呼ばれているものであって、この場合には七つの属性が列挙されている、そしてこれらが永遠なる属性 (šifāt azaliyat) として神に認められているものである。このような属性を認めると言うことはコーランの中において見られる《まことにアッラーはいかなることも思いのままに為し給う⁽³⁾》inna allāha 'alā kulli shai'in qadirun. (コーラン, IIの19) とか《まこと、アッラーはあらゆることに通曉し給う》huwa bi kull shai'in 'alimuni (コーラン, IIの27) とか《まことアッラーは汝らの所業をことごとく見通し給う》inna allāha bi-mā ta'maluna

baṣīrun (コーラン、IIの104)と言うような言葉に由来している。そしてこのようにイスラーム神学においては神の属性をはっきりと認めているために、当然それ等属性の基体となるような本質を考えなければならないであろう、そのためにアル・ガザーリーは「哲学者の破壊」の中でも神において本質と存在とを区別して認めたのであろうと思われる。

ところで、いま一つアル・ガザーリーが神において存在と本質とを区別したことと理由として、彼自らが「哲学者の破壊」第八章において記している次の言葉が考えられる。

本質も何性もない存在は不可知である、丁度、我々が、その非存在が仮定され得るような存在者との関係においてのみ非存在が理解されるように、我々は存在を特定の本質への関係においてのみ理解する、・・・もし存在者の本質が否定されるなら、その存在を知り得ない、

wujūdun bilā māhiyatīn wa lā ḥaqīqatin ghayru ma'qūlin wa kamā lā na'qīlu 'adaman mursalan 'illā bi-l-'iḍāfati 'ilā mawjūdin yuqaddaru 'adamuhu fa lā na'qīlu wujūdan mursalan illā bi-l-'iḍāfati 'ilā ḥaqīqatin mu'ayyanatin . . . 'idhā nufiya ḥaqīqatu al-mawjūdi lam yu'qal al-wujūdu. (ALGAZEL TAHAFOT AL-FALASIFAT Maurice Bouyges, S. J. 編 P, 148)

このように、アル・ガザーリーは存在が純粋な存在そのものと言う形では理解されないうで、本質との関連において理解されるものであると考えていたのである。したがって、必然存在者の存在も、単に必然存在と言うだけでは何ものも理解されない無内容な一つの単語でしかないと考えられているのである。つまり、アル・ガザーリーは理性において存在者の本質が考えられる時に、付帯的に存在も考えられるのであると想定しているように思われる。それ故、アル・ガザーリーは、神の存在が知られるのは神に本質があるからなのであると考えていたのであり、そのために、アル・ガザーリーは神において本質と存在を区別して認めたのであると言うこともできると思う。

さて、これまでの考察から、アル・ガザーリーが神においてその本質と存在を区別して認めたことと理由として三つのことが明らかになったと思う。その一つ

は始めのイブン・シーナーの論証との比較から明らかになったところのものであるアル・ガザリーのイブン・シーナーの説に対する理解の仕方、すなわちアル・ガザリーが神において存在と本質が一致すると言う主張を神には本質が無いと言う主張であると理解したことであり、残りの二つは上記のように、アル・ガザリーがイスラーム神学者として、コーランに示された神を無条件に受け入れたこと、それと最後に見たように、アル・ガザリーが存在を存在者の本質との関係においてのみ理解されるものであると考えていたこと、この三つの理由である。

以上の考察から、アル・ガザリーが「哲学者の破壊」において主張している神における本質と存在の区別と言うことの背景が明らかになったと思うので、最後に、存在と本質が区別されたアル・ガザリーの神の意味について結論を述べるならば、それはすなわち、神において属性の基体となる本質を認めたことにより、啓示によって知られる神を全面的に受け入れたものであると考えられることから、そのような神は人格神としての性格を強く持っているものであると言えるであろう。さらにまた、こうした本質を認めたことにより、哲学的には神が大きな矛盾を含んだものとして現われてくるということにより、アル・ガザリーの神は、人間の理性の対象とはなり得ない超越的存在者であることが意味されていると思われる。アル・ガザリーの神が、このような性格のものであるがために、たとえば、「哲学者の破壊」の第十七章にみられるところの因果律の存在を否定し、それによって説明される現象のすべてを神の一瞬一瞬における創造と言う形で説明すると言う有名な考え方も出てきたのであると思われる。以上の考察によって、アル・ガザリーの神の意味について部分的な解明ができたのではないかと思う、だがしかし、これはあくまでも限定された視点からの考察であるために、到底その全体をつくしたものであるとは言えない、したがって、いま述べた結論は決して究極的なものであるとは言えない。それ故、総括的かつ細部にわたっての問題の解明については、さらに今後一層の研究を積むことによってなされねばならないと思う。

註

(1) イブン・ルシドは次のように述べている。「アル・ガザリーはイブン・

シーナーの説を、彼が「哲学者の目的」の中でしたようには文字どおりに正しく述べていない、と言うのはイブン・シーナーがある物の存在とはその本質に付加する属性を表示すると信じているので、彼はそのものの本質が可能態にあるところの諸事物がそこから存在になるための作用因であるとはもう信じていなかった、なぜならもしそうだとすればその物がその物自身の存在の原因になるであろうし、またその物は作用因を持たないことになるであろうから、以上のことから、イブン・シーナーによれば、すべてその存在がその本質に対して付加的であるところのものは作用因を持つと出てくる、またイブン・シーナーによれば第一者（神）は作用因を持たないので、必然的にその存在がその本質に一致すると言ってくる。」

lam yanqul 'Abu Ḥāmid madhhaba ibni Sinā 'alā wajhihi, kamā fa'ala-fī al-maqāṣidi, wa dhālika 'anna ar-rajla lammā 'i'taqada 'anna al-wujūda min ash-shai'i yadullu 'alā ṣifatin zā'idatin 'alā dhātihi lam yajuz 'indahū 'an takūna dhātuhi hiya al-fā'ilatu li-wujūdihi fī al-mumkināti, li-'annahū law kāna kadhālika, la-kāna ash-shai'u 'illata wujūdihi wa lam yakun lahu fā'ilun.

fa lazima 'indahū min hādihā 'anna kulla mā wujūduhu zā'idun 'alā dhātihi, falahu 'illatun fā'ilatun. fa lammā kāna al-'awwalu 'indahū laysa lahu fā'ilun, wajaba 'an yakūna wujūduhu 'ayna dhātihi, (Tahāfutu al-tahāfuti, Ibn Rushd, Sulaymān Dunyā編, P.597)

(2) アル・ガゼーリーは「哲学者の目的」,

Maqāṣidu al-falāsifati の中では、イブン・シーナーの神における存在と本質の一致の説を正しく理解し、この論証を次のような形で紹介している。

「第一者（神）は、その存在がその本質と別のものではない、しかもその実存 (inniyat) とその本質がかならず一致している。なぜなら、以前に（神以外のものに関しては）実存と本質とは別のものであり、実存すなわち存在は本質に対する偶有であることを述べた、また一方すべて偶有的なものは結果であることを述べた、と言うのはもしもその偶有者が自体的存在者ならば、それ以外の物に対する偶有にはならない、と言うのはそれ以外の物に偶有するものは、

それ以外の物とともにのみ存在するのだから、それ以外の物に依存していることになるからである。

さて、(必然存在者の) 存在の原因は本質であるか、あるいは本質以外のなものかであると言える。そこで、もしその原因が本質以外のなものかであるなら、その存在は原因された偶有となり、したがって必然存在者とは言えなくなる、また一方、本質がそれ自身で自らの存在の原因となると言うことは、非存在者が存在の原因になることはないと言う理由で不合理である、本質は自らの現実存在の以前に存在を持つことはないのにどうして存在の原因になったりしようか？もしその現実存在の以前に本質が存在を持つとしたら、本質は現実存在と言う第二の存在が不要になってくる。のみならず、存在が本質の偶有であると言うことから、その現実存在以前の第一の存在に関して、どこから、その本質に第一の存在が偶有し、かつまた付加したのかと言う疑問が無限につづくことになるだろう。それ故、必然存在者は、その実存がその本質であり、しかも必然存在者にとっての存在の必然性はあたかも必然存在者以外のものにおける本質の如きである。」

huwa 'annahu lā yakūnu wujūdahu ḡhayra māhīyatihi, bal, yanbaḡhī 'an tattaḥida 'inniyatuhu wa māhīyatuhu, 'idh qad sabaqa 'anna al-'inniyata ḡhayru al-māhīyati wa 'anna al-wujūda alladhī huwa al-'inniyatu 'ibāratun 'an 'āriḍin li-l-māhīyati wa 'anna kulla 'āriḍin fa ma'lūlun li-'annahu law kāna mawjūdan bi-dhātihi la mā kāna 'āriḍan li-ḡhayrihi 'idh mā kāna 'āriḍan li-ḡhayrihi fa lahu ta'alluqun bi-ḡhayrihi 'idh lā yakūnu 'illā ma'ahu wa 'illatu al-wujūdi lā takhlū; 'immā 'an takūna hiya al-māhīyatu 'aw ḡhayruhā fa 'in kānat ḡhayrahā fa yakūnu al-wujūdu āriḍan ma'lūlan, wa lā yakūnu wājibu al-wujūdi. wa bāḡilun 'an takūna al-māhīyatu bi-nafsihā sababan li-wujūdi nafsihāi; li-'anna al-'adama lā yakūna sababan li-l-wujūdi wa al-māhīyatu lā wujūdun la-hā qabla hādhā al-wujūdi, fa kayfa takūnu sadaban lahu? wa law kāna la-hā wujūdun qabla hādhā al-wujūdi, la kānat mustaghniyatan 'an wujūdin thānin thumma kāna hādhā as-su'ālu lāziman fi dhālika al-wujūdi fa'innahu 'araḍiyun fi-hā fa min

'ayna 'araḍa lahā wa lazima? fa thabata 'anna wājiba al-wujūdi 'inniyatu-hu māhiyatuhu, wa kāna wujūbu al-wujūdi la-hu ka al-māhiyati li-ḡhay-rihi. (Maqāṣidu al-falāsifati, AL-Ghazāli, Sulaymān Dunyā 編, P.211~2)

- (3) 引用したコーランの章句は G. Flügel の *Corani textus arabicus* にもとずき、訳文は井筒俊彦氏訳の岩波文庫コーランから引用した。

[後記]本稿に引用したアラビア語のローマ字表記法は、できるかぎりアラビア文字に忠実に転写してある。ただし、リエゾンについては、ごく限られた場合(たとえば, bi-l-wujūdi と言うような)をのぞいて、これを無視して一語一語区別して転写した。