

アブー・ル・バラカートの時間論について

松本 耿 郎

I

本稿はアブー・ル・バラカート Abū al-Barakāt al-Baghdādī (A. D. 1164年ころ歿) の主著 *Kitāb al-Mu'tabar* 『個人的省察により確立されたもの(1)の書』の中で展開されている時間論の内容を明らかにすることを目的としている。しかし、アブー・ル・バラカートの時間論は彼に先だつく人かの思想家により主張された時間論から影響をうけていると同時に、それらをのりこえることを目ざして展開されていると思われるので、始めに彼以前のイスラーム哲学史における代表的な時間論を見ておくことにする。

周知のごとく、イスラーム世界の哲学はアリストテレス哲学を継承して開花したものである。イスラーム哲学史においてアリストテレス哲学を継承せる学派を人々はマッシュアーイー Mashshā'i, すなわち逍遙学派と呼んでいる。ただし、イスラーム世界に伝えられたアリストテレス哲学が、種々の哲学史書に解説されているとおり、新プラトン主義のごときヘレニズム時代の思想の影響を強くうけたものであることはいうまでもない。このイスラーム逍遙学派の代表的な哲学者はアヴィセンナ Avicenna (Ibn Sīnā, A.D. 1038年歿) である。

アヴィセンナは *Kitāb al-ishārāt wa al-tanbīhāt* 『指示と覚醒(2)の書』の中で時間について次のように述べている。

生成 tajaddud は状態の転化と共にのみ可能であり、かつまた状態の転化は状態転化の能あるもの——すなわち基体 mandū'——にとってのみ可能である。それゆえ、運動と運動者あるいは転化と転化する者、とりわけそれ自らの中において連続し不可分なもの、すなわち円環状態 al-waḍ'iyat al-dūriyat になり得るようなものに連続性 ittīṣāl に随伴する。そして、この連続は計量される、なぜなら遠

い“以前”も、近い“以前”も転化に対して計られた量 *kamm muqaddar* である、そしてこの計られた量こそ時間であり、かつまたそれは運動量である。だがそれは距離の観点からの量ではなく、共存し得ないところの先行性と後行性の観点からのものである。(Kitāb al-*ishārāt*.. S. Dunyā 編 Cairo. A.D. 1960, Vol. III pp. 504~6)

このようにアヴィセンナは時間を運動量としてとらえている。アヴィセンナは運動もしくは運動者に附随する連続性を時間と呼んでいるが、この場合の連続性とは、物の生成とその生成の「まえ」との関係を見た場合、その二者が連続しているということを意味している。

このように時間を運動量として見る学説がいかなる結論を導き出すか？それはアヴィセンナのこの書物に対する最大の註釈家ナスィール・ウッ・ディーン・トゥースィー Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (A.D. 1273年⁽³⁾歿) のこの引用箇所への註を見れば明らかである。

イブン・スィーナー（アヴィセンナ）の説を整理すると次のようになる——すなわち——……生成と消滅は、状態の転化と共にのみありうる。そして状態の転化は、それにおいて転化が可能なもの、すなわち基体にとってのみ可能である。なぜなら転化は偶有性であり、偶有性は基体の中にのみ存在するからである。それ故、この連続は偶有性である転化に存在が結びついた、その結果としてある *muta'alliq al-wujūd bi-taghayyur*。また転化するもの自体は転化がやどるところの物体である。そして、一瞬にはなしに生じるこの転化を運動と彼は名づける。それ故、連続とは存在の、運動と運動体への「結合」である。⁽⁴⁾さて前章において述べられた議論はすべて時間的発生者が時間によって先行されることの必然性を立証した。ところでどんな時間も時間的発生者である、なぜならそれはその前にあるもう一つの時間によって先行されているからである。それ故、以上から、どこまでさかのぼっても無始なる時間連続の必然性が出てくるのである。(ibid., pp. 504~506, Sharh Naṣīr al-Dīn)

トゥースィーは次のように説明している。このトゥースィーの註に見られるように、時間は物体の転化との関連性において偶有的かつ実在的なものとして考えられ、しかも時間的発生者である物体には、それに能動因として別の物体の先行が不可欠であることから、時間的発生者にはかならず

別なある時間的発生者が先行すると考えられるのである。その結果、ある物体の転化の量である時間の前に別なある時間があり、以下同様にして時間は無限に連続していると想定されることから、時間の無限性が導出されている。アヴィセンナ、トゥースィーによって代表されるイスラーム逍遙学派の説ではこのように時間は運動量としてとらえられ、無限なるものとされている。したがって運動者の総体である世界もまた無始の過去から存在している「永遠的」なものであるとされているのは当然である。

II

ところで、このような世界の永遠説は、コーランに説かれている神の創造に基く世界有限説⁽⁵⁾を否定するものと見なされた。そこでイスラーム教スンニー派アシュアリー神学の立場に立つ護教論学者アブー・ハーミド・アル・ガザーリー Abū Ḥamid al-Ghazālī (A. D. 1111年歿) は時間について次のごとく説をたてている。

人間の表象能力 *wahm* は、何であれ始まりというものを考えるためには、必ずそれ以前に何ものかがあると想像しなければ、その始まりを捉えることができない。この「前に在るなものか」すなわち表象がどうしてもそれから離れることのできないもの、それがあたかも実在するかの如く考えられるにいたるのである。これがすなわち時間である。⁽⁶⁾ (*Tahāfut al-falāsifat*, M. Bouyges 編 Beirut. A. D. 1962, p. 68)

すなわちアル・ガザーリーは時間は客観的に実在するものではなくして、人間の表象能力に依存するものであり、心理的、主観的なものであるとしている。アル・ガザーリーはこうすることによって、実在する時間の無限連続にもとづく世界の永遠性の説を無効にし、コーランの教える世界の被造説を擁護しようとする。

ともかく、イスラーム哲学史上アブー・ル・バラカート以前にあらわれた時間論の代表的なものは今までに見た二つのもの、すなわち、時間を運動の量として客観的に実在するものと把握する立場と、人間の表象能力に

依存して実在しないものと見る立場の二つである。後者はイスラーム教の教義を強く意識して提唱されている。また前者はアリストテレスの時間論を継承せるものである。

III

ところで、アブー・ル・バラカートは彼以前のイスラーム哲学におけるこうした二種類の時間論を基礎にしながら独特の時間論を展開している。彼の時間論は主著 *Kitāb al-Mu'tabar* 『個人的省察により確立されたものの書』の中の「自然学」, 「形而上学」の二つの部門のうちに見い出される。はじめに、「自然学」において述べられているものから見てゆくことにする。まず、少し長くなるが彼自身の言葉を以下引用する。

時間について知らねばならぬことは、それが計量 *taqdir* に関係するということである。したがって、それは量 *kammīyat*⁽⁷⁾ 自体か、量を持つものである。なぜなら、それは数えられ、計られる諸部分をもっているからである。この部分とは(何)時間、(何)日、(何)月、(何)年というように分割される部分をいう。しかしながら、それは連続的に<存在>しているものではない、なぜなら、すぎさってしまったものはもはや存在せず、来たるところのものは未だ存在していない。ところで非存在者と存在者は存在において同一ではない。なぜなら存在しなくなったものと、未だ存在していないものが、それぞれそのような仕方であるのは、以上の見地からみれば、時間が連続していないで、むしろそれをたえず過去と未来に別々に分割しているからである。同様に、それは非連続でもない、むしろ時間のある部分はある部分に、とどまることなき連続性でもって続いてゆく。

したがって、時間はその<本質> *māhiyat*⁽⁸⁾ において連続体であり、<存在>においては非連続体である。したがって前に述べられた二つの量の⁽⁹⁾いずれの種類にも属するものではない。

またそれは運動の如きものでもない、なぜなら運動は速さ、遅さ、距離、方向において相互にことなるのに対し、時間には一面においてまったく差違というものがないからである。むしろ時間はそのうちに生起する諸々のものと無関係に、多数化されない単一なものである。それゆえ、人々は正義の「時」、不正の「時」、幸福の「時」、不幸の「時」、その他ひとしく云々の「時」と言うのである。

他方、<存在>においてとらえられるかぎりの時間の明確かつ意識された限定

面 ḥadd⁽¹⁰⁾ は“今” ān と呼ばれる。そして“今”は<二の>時間の分割肢 faṣl al-zamānayni といわれる。すなわち、本性上 bi-l-ṭab' は過去と未来の間にあり、偶有上 bi-l-araḍ' は二つの時間の間であって、両者の分岐点⁽¹¹⁾ 'anīyat' である。さらに“今”は、丁度点が線の中にあるように、時間の延長の中にある。

しかし、“今”はたとえ時間がまったく実在しなくても時間について存立するところのものである。すなわち二つの“今”において何かが生成するとした場合、この生成者は時間において実在しないともいえる。むしろ、いやしくも存在者であってみればそれは“今”からある“今”へとつながるのみである。それでも、線から点が分離されないように、“今”は時間から分離されない。むしろそれは(時間の)終り nihāyat と始まり bidāyat である。(Kitāb al-Mu'tabar, Haydarābad, A. H. 1357 「自然学」 pp. 77~78)

アブー・ル・バラカートは「自然学」の対象として「時間」をとり上げた場合、その本来的ありかたを見きわめようとしている。そして「時間」についての種々な習慣的述語と「時間」の現存在とを区別することに努めていると言えるであろう。すなわち、彼によれば時間はある種々の量であるが、存在上は連続せず、ただ本質上のみ連続であると見なし、存在上における非連続的な時間を“今”となづけ、この“今”が二つの時間を分割すると同時に、丁度線と点との関係のように“今”の集合によって時間の延長があると考えている。ただし、この場合の時間の延長は線のごとき現実の延長を意味してはいない。彼は実在的ではない時間の延長が成立する様式を、たとえを用いてより詳しく説明している。彼は時間が存在に入ってくる仕方を流れているものの様式にたとえる。たとえば剣の刃の上をよこぎって引かれる糸の場合とか、非常に細い尖端の針の頭が描かれた線をなぞる状態とかを想定している⁽¹²⁾。後者の場合を見れば、針の頭が接触する線上のどの箇所もただ点ばかりであり、したがって針は点から点へとめぐりあうだけで特定の点にとどまることなしに動いている。それ故また、針がどの位置にとどまった場合にも、そこに点があり、しかもその点を一つ一つ別々に見分けることはしない。時間における“今”もこれと同様に考えられると彼は言うのである。アブー・ル・バラカートは“今”の様相を

このようなたとえで説明しつつ、この“今”について次のように結語する。

時間は“今”によって存在者と接触する。したがって、もしも“今”がなければ時間は存在の中に入っていない。(ibid., p. 79)

先に彼は時間は本質上は連続し、存在上は非連続であると主張していた。つまり彼は、この存在上非連続であるということを、それ自体延長を持たない“今”という言わば非時間的概念によってとらえている。すなわち現実在として把握される時、時間はもはや“今”としか呼び得ないものであると考えているのである。この“今”は先の線をなぞる針の頭のたとえでも理解されるように、線に対する点のごとく、それ自体は無規定のものである。二つの今を区別し得るなんらかの差異が個々の“今”に見い出されはしない。“今”は常に始めにして終りである。

アブー・ル・バラカートはアル・ガザーリーのように時間の客観的実在性を完全に否定してはいない。しかし客観的実在としてのそれは“今”であって、もはや「時間」とは呼び得ないものであると考えているようである。彼は時間の客観的実在性の考えに対して次のように述べている。

次のように言って批難し、この(私の)説に反論する人々がいる。すなわち、そのうちにあってのみ物の存在というものが考えられるところの時間について、どうしてこの時間に存在がないといえるのか、むしろ時間には、そのうちに存在するあらゆるものに先行し、かつそれらのものの存在よりもっとふさわしい存在がある。そして時間の本質は不変恒常なものなのだ、と。

だがしかし、そのようなものは(時間ではなくて)、ダフル al-Dahr⁽¹³⁾である。剣の上の糸の運動でたとえたように、その変化変容は(そうと見えるだけで)、ただ変化変容するものとの関係上あるのみである。もし存在者の諸状態の変容がそれに対し、またそれに関してあることを止めれば、それは無に帰することもなく、また何ものも属することのない単一なサルマド sarmad⁽¹⁴⁾としての持続になる。

ところで、もしも人が相反する二つの方向に運動する二つの運動者を、両者以外のものとの関係において見ていないで、ただ一方を他方との関係においてのみ見ているとするならば、人はその両者が等速で反対に運動しているのか、それとも一方がより速く、他方がより遅く動いているのか、それとも一方が静止しているのに他方が動いているのかを判断できないだろう。それゆえ、その変化によ

て時間もまた変化するところの物体を見る時、変化が物体と時間の両者のうちにあるのか、あるいは両者のうちの一方にあるのかは解らないはずである。……

ところでまた、時間を意識する者は純粋に時間のみによ拠するのであって運動や運動者の観点からではない。むしろその者の靈魂と意識において時間の飛去 *taṣarrum*、その過去の消滅、その未来の到来が意識されると言われれば、その場合、答として次のように言える。すなわち、人はたとえ（他の）物体における変化を意識していなくても、自己の状態における変化を意識しているだけなのである。人の存在は時間に対してすぎてゆくものである。しかしダフル *al-Dahr* の存在は人に対してあるものではない。（*ibid.*, pp. 79～80）

このようにアブー・ル・バラカートは時間的延長の客観的実在性を否定している。また意識が純粋な時間の流れを直感することも否定している。むしろ時間が現実になるのは、あくまで“今”においてでしかあり得ないと考えている。純粋な時間の経過として感じられるのは或る“今”から次の“今”への心的状態の不断の変化にすぎないと考えているのである。しかしながら、彼は速さ、遅さ、運動、静止を判断する基準となるものとしてダフル *al-Dahr* を認めている。ダフルは一切の相対的变化、変容の根底にあって、それ自体として変化、変容にかかわることのない基本的なものかである。しかしダフルはもはや時間とはいいい難い。それは一切の変化、変容がなくなったと仮定すれば、単一で永遠なサルマド *sarmad* と呼ばれるものになるのである。それは時間の現実在である“今”にとっての存在の根拠となるものと考えることができるであろう。

ところで、さきにみたようにアブー・ル・バラカートは「存在が時間を過去と未来とにわける」と述べている。このことから“今”と“存在”の働きが同一視されているとすることができるであろう。しかも、さきにみたように「時間は“今”によって存在者と接触する」と考えられている。したがって、時間の *existentia* は「[現に]在る」ということに外ならない。そして、この時間の *existentia*こそが“今”であると考えられているのである。アブー・ル・バラカートはすでに「自然学」において時間の問題を存在のレベルにまでひきあげているのである。

IV

逍遙学派の時間論では無規定な“今”によっては時間の単位が基礎づけられないから、時間がそれに随伴して生じるころの運動にその単位を求めた。これに対して、アブー・ル・バラカートは“今”を運動と結びつけないで存在と結びつける。このように、彼は時間が「自然学」の部門にのみ属するものではなく、存在と共に考えられるべき形而上学的側面を持つものであることを示唆しておいて、さらに「形而上学」において時間について次のように述べている。

一定の(持続としての)時間 al-muddat al-maḥdūdat はあらゆる運動者・静止者の運動・静止と共に存在すると理解されるものである。なぜならすべての運動者・静止者は時間の中において運動し、静止するからである。しかもその運動の存在は時間に結びついているが、時間の存在はその運動・静止には結びついていない。それゆえ、賢者は万有 al-kull がかくのごとくあるとみて、次のように考える。すなわち、時間の理念 ma'qūl はその存在においても、その理念性においても諸々の運動と静止に先行しているものであり、それらのいずれがとり去られたからと言って消え去るものではない。むしろ時間はそれらがなくとも存在上持続しているが、他方運動や静止は時間なしでは存在上持続しない。そして、あらゆる運動者の運動および静止者の静止は時間の中に、時間と共にある。また存在上時間に結びついているし、時間によって限定されている。しかし、時間はそれらのなにもものの中にもなく、その存在に依存せず、それによって限定されてもいない。それ故、時間およびその理念は存在上も理念上も、時間によって、時間と共に知られるすべてのものに先行している。

(16)
しかも時間の理念は存在の理念に近づく。そして思念 taṣawwur においても時間は存在に結びつく。なぜなら、意識 dhihn は存在を、それが可感的事物に属するからというのではなく、可感的事物も非可感的事物も存在に含まれるという意味で概念化するからである。しかも、意識上の仮定によりあらゆる感覚の作用をとり去ることができて、そのことによっていかなる存在者の存在も消え去ることとはない。ところで意識存在 al-wujūd al-dhihnī について理解される意味は、可感物も非可感物も認識的に受容する理性ということであり、この概念を靈魂は自らのゆえにまた自らによって、あらゆる物について意識する以前に、意識するのである。……同様に時間を靈魂は自らによって、かつ自らと自らの存在と同時に

意識する。……そして、いやしくも時間が「存在の量」 *miqdār al-wujūd* であると言われるなら、それは時間が運動の量と言われるより一層ふさわしい。なぜなら時間は静止をもすら計量するものだからである。

ところで「自然学」においては物体に属する量は物体から離れてあるものではない。物体のうちで大きいものは小さいものに対し物体性 *jismiyat* によって勝っているのであって量性 *kammīyat* によってではない。量性とは小さいものの不足 *nuqṣān* に対する大きいものの過剰ということである。したがって量性は小さなものに対する大きいものの関係性の認識である。……それゆえ、量性は意識の中で考えられるものである。……時間が存在を計量するというのは、……それが存在の少ないものに対する存在の多いものについての意識的関心 *i'tibar dhihni* であるということによる。人々は習慣上、存在が持続しているとか、していないとか、長いとか、短いとか言うが、それはすなわち時間が長いとか短いとか言うことである。それは丁度、物体について長いとか短いとか言われるのが、すなわち量の長さ短かさが言われていることであるのと同じである。……意識の中で存在の除去が考えられないように時間の除去を考えられない。(ibid.,「形而上学」pp. 39～40)

以上からあきらかに、アブー・ル・バラカートは時間が存在と同様に意識にア・プリオリに直観されるものと見なしている。そして概念において時間と存在が結合し、大小の関係における量の概念と同じ仕方で存在の量が計られるものであると言っている。これがイスラーム世界の哲学史においてアブー・ル・バラカートの「時間すなわち存在の量なり」 *al-Zamān huwa miqdār al-wujūd*⁽¹⁷⁾ の説として著名なものとなっている。

アブー・ル・バラカートはアヴィセンナの「空中人間説」を知っていたので、その仮説と同じような方法で、存在がア・プリオリに直観されることをさきの引用の中で示している。ところが、さらに彼によれば時間も同様にア・プリオリな理念であることが説かれている。そのことはすなわちア・プリオリな直観において、存在と時間は同じレベルにあると考えられていると見なしてよいであろう。それは丁度、「自然学」において時間の現存在である“今”が存在者の存在と同じレベルにあると見なされているのとパラレルである。ただし、「自然学」においては意識とかかわりなく

その概念がたてられていたのである。しかしながら「形而上学」においては意識とのかかわりにおいて、その自明的な直観の対象として立てられているのである。他方、彼は時間の中において運動と静止があり、しかも運動・静止とは無関係に時間があると述べている。したがって時間は一種の絶対的な座標系のように考えられているのであろう。それは「自然学」において時間の現実在である“今”にとっての存在の根拠として措定されているダフル al-Dahr に対応するものであると言えるのではないだろうか。ただし、このような時間があくまで意識から独立しているか否かは問題となるであろう。なぜならそういう時間は存在と同次元でア・プリオリに直観され、さらに存在と時間は意識において結びつくとされているからである。この点をより詳しく知るために存在と知覚との関係について彼の説を見ると次のごとくである。

視覚、聴覚、嗅覚、味覚、触覚のような感覚の一つによって、或る物を知覚し、その物と、それを知覚する自らの行為を意識する時、人はその物が存在者であると言う。人が「それは存在者である」と言うことの意味するところのものは「知覚されるものである」と言うこととは別である。むしろ人がそれにより意味しているのは、この知覚の行為の前でも後でもその物が“ある”ということである。そればかりか、他のどんな知覚者の知覚の前でも後でもその物が“ある”ということである。なぜなら、物は知覚者によって知覚されるようにそれ自体において“ある”からである。物は知覚者に知覚される前も、知覚と同時に、知覚の後においても、まさにその状態 *ḥālat* にある。その状態こそ人が存在 *wujūd* と名づけるところのものなのである。その状態の故に物が存在者 *mawjūd* と呼ばれるのである。しかもそれが知覚されるようにそれ自体において“ある”という意味において。

さらによく考えてみれば、知覚が存在との不可離的結合をそなえていないことを精神は知るであろう。知覚とはただ、存在している存在者に、知覚者により生じた或るなものかにすぎない。それは物それ自体に属するものではない。その物自体に属する性質とはただ知覚されるように、それが“ある”ということである。

さらに我々は、或る者は知覚するが他の者はそれを知覚し得ない物もあることを知っている。しかしそうだからといって知覚し得ない人がその物を把握せず知覚しない事実から彼がその物の存在を阻害しているわけではない。むしろ知覚さ

れようとされまいと、それは存在者なのである。それゆえ、存在者の或る物が知覚されえないか、或る知覚者によっては知覚されないことも可能なのである。したがって、知覚が存在の条件 *shart*⁽¹⁹⁾ ではなく、存在がまさに知覚の条件なのである。(ibid., pp. 20~21)

このように、アブー・ル・バラカートは存在者とは知覚され得るような状態にそれ自体においてあるものを意味し、存在とはそのような状態 *ḥalat* そのものを意味すると規定している。しかも、彼は存在が知覚を形成する条件であって、その逆ではないという客観主義に立つ。一方、先に見たように存在は意識においてア・プリオリに直観されるものと言われている。したがってこのことからアブー・ル・バラカートは存在が意識を形成する条件であると考えていると見なしうるであろう。そして、「形而上学」における時間論では「時間」もまた存在と同レベルのものに見なされていた。そこで存在が意識にとってかくあるものとすれば、かの「時間」もまた意識にとっての成立条件になっていると言わねばならないであろう。また先の引用において存在は知覚にとって独立的にもありうることを彼が示唆していることから、「形而上学」において語られる時間も意識に対し独立して存在しうるものであるとすることができると思う。以上のことからアブー・ル・バラカートにおいて意識は存在および時間なしに成立しえないものに見なされていると結論しうると思われる。

時間と存在が意識の成立条件であり、時間の現実在が“今”であるとするれば、意識もまた“今”において現実在するものである。このことは「自然学」からの引用中で「人の存在は時間に対してすぎていくものである」と言われることと符合していると思われる。この場合時間が存在との関係において語られているので、当然それは“今”を意味しているの見なしうる。したがって時間と存在と意識は“今”を契機にして現実在上結合していることになるのであろう。

V

ところで“今”は先に見たごとくダフルと呼ばれる座標系のごときものによってその存在の根拠を与えられているのであった。したがってその根拠とともに“今”が無限に継続しうることは可能であり、その意味で時間は無限であると言い得るのである。ただし、ダフルは“今”に対して本質的先行性を持っている。したがって世界が時間上無限であるとしても、この世界の無限性は本質的にダフルによって先行されていると言える。⁽²⁰⁾アブー・ル・バラカートはダフルについて次のように述べている。

ダフル al-Dahr を“神”と呼ぶ人々⁽²¹⁾があれば、我々は彼等の本質のおよび関係的な名辞措定 *tasmīyati-him al-waḍ'īyat al-dhāṭiyat wa al-nisbīyat* に対して異論を唱えないであろう。(ibid., 「自然学」 pp. 88~89)

かくして、人々によって“神”と呼ばれうるような非時間的永遠者によって根拠づけられる“今”を契機として、意識と存在と時間は現実在上一体化しているのである。

アブー・ル・バラカートにおいて存在・時間はア・プリオリな直観の対象であるが、この直観も“今”を媒介としてなされるものであると考えられる。かかる直観は概念化以前の現実在への意識の関与が“今”を通しておこなわれると言うことである。したがって、意識は常に“今”形成されるものと考えられていると言い得るのである。このように存在・“今”(時間)・意識の trinity の把握にもとずいて、彼の存在の量としての時間の説がたてられていると考えられる。

以上のようにアブー・ル・バラカートは、一方で時間を量的なものとする逍遙学派の自然学的立場を採りつつも、それを単なる運動の量であるとする立場から一歩すすんで時間を存在との関係において考察し、他方「形而上学」においてアル・ガザーリーの時間を表象形式と規定する心理主義的主観論からぬけ出し、時間を存在と同じくア・プリオリな直観の対象にまでひきあげている。

ところで、アヴィセンナは認識の根拠として自意識の存在についてア・プリオリな直観を主張して「存在」の探究の基礎をきずいた。しかしながら、その時間論は未だ存在の次元では問題にされていなかった。しかし、アブー・ル・バラカートはこれまでに見たように、アヴィセンナの自意識的存在の直観の説をひきつぎながら、さらにそれを時間論にまで発展させてゆこうとしている。このような点にも、彼が「時代のもっともユニークな人」awḥad al-Zamān という異名をとるにふさわしい特色が見られるであろう。

註

- (1) アブー・ル・バラカート・アル・バグダーディーはアブー・ハーミド・アル・ガザリーと同時代人である。しかしながらアル・ガザリーより五十年以上も長生をしている。その主著 *Kitāb al-Mu'tabar* は A. H. 1358年インドのハイドラバードで出版されている。本稿執筆のために用いたテキストはこのハイドラバード版による。なお本書の題名の訳については、“Le livre de ce qui est établi par réflexion personnelle” という題がふさわしいと言う S. Pines の案にもとづいている。
- (2) *Kitāb al-ishārāt wa al-tanbihāt* のテキストは Sulaymān Dunyā 校訂 A. D. 1960年エジプト・カイロ版によっている。このテキストには欄外にナスィール・ウッ・ディーン・トゥースィーの註解がついている。
- (3) ナスィール・ウッ・ディーン・トゥースィーは A. D. 13世紀のイランの思想家で、アヴィセンナの哲学を存在論的視点から解釈している。特に、この *Kitāb al-ishārāt wa al-tanbihāt* の註解において存在の本質に対する先行性を明確にし、中・後期イスラーム思想の基本的テーゼである「存在の根源性」*aṣālat al-wujūd* の基礎をあたえている (*Kitāb al-ishārāt wa al-tanbihāt*, S. Dunyā 編 A. D. 1960 Cairo. Vol. III pp. 462~3 参照)。かかる傾向を有するためにナスィール・ウッ・ディーン・トゥースィーの時間論には、アブー・ル・バラカートとは別な意味での存在論的色調が強く見い出される。
- (4) *Kitāb al-ishārāt wa al-tanbihāt*, S. Dunyā 編, A. D. 1960 Cairo. Vol. III pp. 493~503 参照。
- (5) コーラン第16章42節。(なお、コーランの各節の番号は G. Flügel 校訂 Corani *Textus Arabicus* の番号に準ずる。

- (6) アル・ガザーリーの時間論については井筒俊彦博士著『イスラーム思想史』 pp. 268~9 に詳しく紹介されている。
- (7) 本来は量性という意味の語である。
- (8) この語により意味される“本質”は、quiddity の意味である。
- (9) ここに言及されている二つの量とは、この引用に先立つ箇所、すなわち *Kitāb al-Mu'tabar*. 「自然学」 p. 76 に述べられている 運動の量 *miqdār al-ḥarakat* と 距離の量 *miadār al-masāfat* の二つの量を指している。
- (10) 本来、この語は論理学の術語で一般に term の意味で用いられる。しかし、ここではそのような意味とは別な用いられたをしている。
- (11) アラビア語で基本的には分離を意味する前置詞 'an からつくりだされた抽象名詞である。アブー・ル・バラカート独自の用法と思われる。
- (12) *Kitāb al-Mu'tabar*, Haydarābād, A. H. 1358年, 「自然学」 p. 78 参照。
- (13) アル・ジュルジャーニー al-Jurjānī, al-Sayyid al-Sharīf (A. D. 1413年歿) の編んだイスラーム哲学用語辞典『定義集』 *al-ta'rifāt*, Cairo, A. D. 1938年によれば「ダフルとは、すなわち神的現存 al-ḥadrat al-ilāhīyat のひろがりである持続する実時間 al-ʿan al-dā'im であり、時間 al-zamān の裏面 baṭīn で、無始 al-azal 無終 al-abad (の永遠) と結びついている」と説明されている。
- (14) 一般にイスラーム哲学において、生成は三つの形態に分類されている。この分類は、非時間的永遠者から時間的・可変的世界の産出過程に連鎖する原因・結果の系列を階層的に把握した場合、因果の関係が階層に応じて質的差異があるとの認識にもとづいている。たとえば、神の本質とその属性に対する関係のように、恒常不変のものの恒常不変のものへの関係に対してサルマドという名称が与えられている。これに対し、恒常不変のものと可変的事物に対する関係はダフルと呼ばれ、可変的事物の可変的事物に対する関係は「時間」 *zamān* と呼ばれ、それぞれ区別されている。アヴィセンナの『哲学補遺集』 *ta'liqāt* によれば、サルマドはダフルを抱摂するものとされている (S. J. Āshtiyānī 師編・解説『イラン哲学者作品選集』 vol. I, Muntakhabātī az athār-e ḥukamā-ye ilāhī-ye Irān. Tehrān. 1972, pp. 4~5 参照)。なおサルマドの語はコーラン(28章71節)に見い出される。
- (15) アラビア語原文では二人称単数になっている。
- (16) この語は本来ほぼ representation に相当する意味を持つ。
- (17) S. J. Āshtiyānī 師編, 解説『イラン哲学者作品選集』 vol. I, Muntakhabātī az athār-e ḥukamā-ye ilāhī-ye Irān. Tehrān. 1972. p. 5 参照。
- (18) “しっかりと付着すること” *tashabbuth* という語が用いられている。

- (19) *Kitāb al-Mu'tabar* のこの部分は井筒俊彦博士著 *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo 1971, pp. 73~74 に紹介されている。
- (20) *Kitāb al-Mu'tabar*. Haydarābād. A. H. 1358年「自然学」 p. 88 参照。
- (21) たとえばコーラン54章23節参照。イスラーム教以前の古代アラビアでは、地上の生成消滅をつかさどるものとして「時」 al-Dahr の神の信仰が一部にあった。これは、*Diogenes Laertius* 1. 119 につたえられる χρόνος の信仰と関係があるといわれている。