

イブン・アラビー著『魂と霊の真知に関する論攷』翻訳

Translation of Ibn ‘Arabī’s “Treatise on the Real Knowledge of the Soul and the Spirit”

相楽悠太
Yuta SAGARA

I. 解題

本稿は「最大の師」(al-Shaykh al-Akbar) と称されるイブン・アラビー (Muḥyī al-Dīn ibn ‘Arabī, d. 1240) の著とされる『魂と霊の真知に関する論攷』(*Risāla fī ma‘rifā al-naḥs wa-al-rūḥ*) の翻訳である。彼はイスラーム神秘主義の歴史上最も名高い思想家であり、イスラーム思想史の中でも哲学者イブン・スィナー (Ibn Sīnā, d. 1037) や神学者アブー・ハーミド・ガザーリー (Abū Ḥāmid al-Ghazālī, d. 1111) と並ぶ巨大な存在である。彼は南スペインのムルシア出身のアラブ人で、北アフリカ、西アジアを旅し、ダマスカスで没した。主著に『マッカ開扉』(*al-Futūḥāt al-Makkīya*) や『叡智の台座』(*Fuṣūṣ al-ḥikam*) がある。「存在一性」(waḥdat al-wujūd) 論や「完全人間」(insān kāmil) 論を構想し、それ以降のスーフィーたちの思想に大きな影響を与えた⁽¹⁾。

『魂と霊の真知に関する論攷』という著作は、著者自身が本書の中ではっきりと述べているとおり、霊魂論を主題としている。イブン・アラビーの著作には偽作が多いことが知られているが、評価が高く現在でも信頼されている Yahia のイブン・アラビーの著作に対する書誌学的研究の中で、本書は本人の著とみなされている⁽²⁾。それにもかかわらず、本書がこれまでのイブン・アラビー研究で用いられることはきわめて少なかった。翻訳にさいして本稿では著名なイブン・アラビー思想研究者である Asín Palacios による校訂版を使用する⁽³⁾。

イスラームの霊魂論の主要な系統に、神秘主義 (taṣawwuf) と哲学 (falsafa) のものがあ

⁽¹⁾ 彼の生涯に関しては Addas 1993; Hirtenstein 1999 を参照。彼の著作に関しては Yahia 1964; 東長・中西 2010 を参照。彼の思想の概要に関しては Affifi 1974; Izutsu 1983; Jahāngīrī 1988; Chittick 1989 などを参照。

⁽²⁾ Yahia 1964, vol. 2, 368-369. また、この研究によれば『魂の真知に関する論攷』というイブン・アラビーの著作の書名がイブン・アラビー本人の別の著作の中で言及されている (Yahia 1964, vol. 2, 440)。また Watt 1952, 33-34 でガザーリーの著作の真正性を考察するさいに本書が参考材料として用いられている。

⁽³⁾ Ibn ‘Arabī 1906-1908. Asín Palacios は本書をスペイン語に訳してもいる (Asín Palacios 1906-1908)。ダンテ (Dante Alighieri, d. 1321) の『神曲』に対するイブン・アラビーの影響を指摘した彼の研究は、現在でも参照されるイブン・アラビー研究のうち最も古い時期のものに属する (Asín Palacios 1931)。彼のこの校訂版では、底本とした写本と異なる部分には注が付され、写本でのものと記述が示されている。この版はイブン・アラビー思想を概説した Affifi や Landau の研究などで参照されている (Landau 1959, 33-34; Affifi 1974, 116-117, 122-123)。

る⁽⁴⁾。イブン・アラビーはこの両方の伝統に通じていたといわれる。本書は全5章から成るが、第1章で著者は靈魂をめぐる先行の諸説に触れ、それらと自説を相対化している。ここでは哲学的靈魂論の概念を援用しつつ、著者自身が考える靈魂概念の内容を語っている。またクルアーン、哲学、神秘主義それぞれにおける靈魂観に接点を見出し、そこに自説を位置づける。

靈魂の本質や能力、靈魂と肉体の関係性、肉体の死後の靈魂のあり方といった問題が第3章までの部分で議論される。靈魂の概念の基本的部分に対する理解はここで示されている。残りの第4章と第5章では、これを踏まえて、より認識論的な色彩の強い議論が展開される。第3章までの部分でも、靈魂が知を得る能力をもつ存在であり、知を得ることが靈魂にとって重要なことであることが繰り返し説かれる。靈魂が知を得ることをめぐる理論は本書の中心にあるといえる。こうした主題は第4章と第5章でとくに詳しく論じられる。ここでは人間の知が、人間の知性の能力に基づく思弁的な知と、媒介なしに神から直接与えられる神秘的直観知の二つに大別されている。

このように、神秘主義と哲学の両方の思想潮流で重視されてきた靈魂論を主題とした本書には、神秘主義と哲学の両方の要素が混在している。イブン・アラビーは神秘主義と哲学を統合し、独自の神秘哲学（‘irfān）へと発展させた思想家として評価されるが、本書は彼の思想における神秘主義と哲学の関係性を考察するための有力な材料となりうる。

II. 翻訳

慈悲深く慈愛あまねき神の御名において。特別な僕たちの心を聖者性（walāya）の光で飾り、彼らの霊を神慮（‘ināya）の美で高め、知識の灯たる知と真知ある者たちにタウヒード（tawhīd）の扉を開けた神に讃えあれ。宣告と支援の持ち主たる使徒たちの長ムハンマド（Muḥammad）と、護られた聖域（ḥaram al-ḥimāya）の居住者たる彼の家族の上に平安あれ。

これ以降についていえば、この論攷は魂の学（‘ilm al-nafs）に関して書かれた。そしてこの論攷は五つの章に分かれる。

第1章 魂（nafs）の実体（jawhar）が肉体（badan）の実体と異なるものであることの定立についてと、魂の手短な解説と説明について

第2章 魂による肉体の操作（taṣarruf）の様態の説明について

第3章 肉体の破滅の後の魂の存続と、幸福と不幸に関する魂の諸階級の説明について

第4章 魂が知（‘ulūm）を受け取るものであることの説明と、魂が知を求めることの説明について

第5章 魂に知が生じる仕方の説明について

⁽⁴⁾ Sviri 2002, 195. イスラム神秘主義の靈魂論に関しては Awn 1983; Kamada 1983; Nurbakhsh 1992 を参照。イスラム哲学の靈魂論に関しては Rahman 1981; Davidson 1992 を参照。

第1章 魂の実体が肉体の実体と異なるものであることの定立についてと、
魂の手短な解説と説明について

知りなさい。この論攷は諸問題のうちで最も重要なものを含む。それは魂と、魂の状態がそれに由来するものについての人間の真知 (ma'rifa) である。というのも人間の自らの魂についての真知は、いと高きその主についての真知への階段だからである。アラブと非アラブの立法者（預言者ムハンマド）——神の祝福と平安のあらんことを——が「自らの魂を知る者はその主を知る」 (man 'arafa nafsa-hu fa-qad 'arafa rabba-hu) という言葉でこのことを述べたように⁽⁵⁾。

間違いなく、「魂」ということで指されたものは、万人が「わたし」 (anā) という言葉で指示するものことである。この言辞で指示されたものが、見られ感覚されたこの肉体 (hādhā al-badan al-mushāhad al-maḥsūs) であるか、別のものであるかで学徒たちは分かれている。前者についていえば、それは誤謬であり、誤った見解である。魂が感覚されたこの肉体ではないと主張する者たちも分かれている。彼らのうちには、それは物体 (jism) であると言う者がいる⁽⁶⁾。また彼らのうちには、それは物体的 (jismānī) であり、すなわち物体に拠って立つものだと言う者がいる。また彼らのうちには、それは物体ではなく物的でもなく、霊的な実体 (jawhar rūḥānī) であり、この外枠 (qālab) に充満し、この外枠を生かし、真知と知を得るための手段としてこの外枠を用い、その霊的な実体 [自体] は真知と知によって完全となり、神についての真知をもつ者、神の諸々の被造物 (makhlūqāt) の本質的リアリティー (ḥaqā'iq) についての知をもつ者となり、限りない幸福のうちにいる聖者たち (awliyā') のうちの一員として、神の臨在 (ḥaḍra) への回帰の準備ができるまでになる、と言う者がいる。これは神的な賢者たち (ḥukamā' ilāhīyīn), 主的な知者たち ('ulamā' rabbānīyīn), 開示の持ち主たち (aṣḥāb al-mukāshafa) の教説である。彼らは自らを自らの肉体から引きはがし、神的な光 (anwār ilāhīya) と一体化して、自らの魂の実体を観照するのである。

知りなさい。いと高き神は人間を二つの異なるものから創った。その一つは、暗く粗雑であり、生成 (kawn) と消滅 (fasād) のもとにある、組成的で土的な物体であり、それはそれ

⁽⁵⁾ スーフィーたちはしばしばこのハディースを引用するが、ハディース学の見地からはその真正性が疑問視されることも少なくない (Jarrāhī n.d., 361-362)。スーフィーたちはこの言葉にしばしば神秘主義的な意味を見出している (Schimmel 1975, 189-190)。なお Furūzānfar 1956, 167 によれば、この言葉は第四代正統カリフ、アリー ('Alī ibn Abī Ṭālib, d. 661) に帰されることもある。イブン・アラビー思想におけるこのハディースに関する研究に Houédard 1992 がある。

⁽⁶⁾ アシュアリー (Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'arī, d. 935/936) の『イスラームの徒の諸説』 (Maqālāt al-Islāmīyīn) やシャフラスターニー (Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm al-Shahrastānī, d. 1153) の『諸宗派と諸宗教』 (al-Milal wa-al-niḥal) といった分派学書によれば、ムウタズィラ派の神学者ナッザーム (al-Nazzām, d. 835 or 845) は魂と霊 (rūḥ) を同一視し、これを身体に付随して入り込んでいる精妙な物体だと定義していた (Ash'arī 1969, vol. 2, 26-28; Shahrastānī 1948-1949, vol. 1, 74)。アシュアリー派の神学者ジュワイニー (Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī, d. 1085) も霊を感覚的な肉体に付随した精妙な物体だと考えた (Juwaynī 1985, 318)。以上の点に関しては大淵 2016, 60 を参照。

とは別のものによってはじめて完成する。もう一つは、光を放ち、認識し、行為し、動かし、道具 (ālāt) と物体を完成する単一の実体 (jawhar fard) である魂である。いと高き神は身体 (jasad) を栄養の諸部分によって構成し、血液の諸部分によって育成し、その原理 (qā'ida) を用意し、その元素 (arkān) を調整し、その範囲 (atrāf) を定め、自らの一にして全であり、益をもたらす命令から魂の実体を顕した。わたしが「魂」ということで意味しているのは、肝臓のうちに存する栄養を求める能力ではなく、憤激 (ghaḍab) と欲求 (shahwa) のゆえに運動する能力でもなく、心臓のうちに存する生命を生み出す能力でもない。というのもこの能力は動物的霊 (rūḥ ḥayawānī) と呼ばれ、感覚 (ḥiss), 運動 (ḥaraka), 欲求, 憤激はその兵士 (jund) であるから。また肝臓のうちに存する、栄養の操作によって栄養を求めるあの能力は、自然的霊 (rūḥ ṭabī'ī) と言われ、消化 (ḥaḍm) と排出 (daf'), あるいは形作り生み出す能力 (qūwa muṣawwira muwallida), 成長する [能力] (al-nāmiya) はその属性 (ṣifāt) であるから⁽⁷⁾。残りの諸能力はすべて身体の召使であり、身体は動物的霊の召使である。「魂」ということでわたしが指しているのは、想起 (tadhakkur), 記憶 (taḥaffuz), 反省 (tafakkur), 識別 (tamyīz), 見 (ru'ya) 以外はそのことがらに属さず、すべての知の対象 (ma'lūm) を受け取り、質料 (mawādd) を剥がされた純粋な形相 (ṣuwar mujarrada) を受け取ることに疲れを知らない、この単一にして完全な実体のみである。この実体は諸霊 (arwāḥ) の頭であり、諸能力の長であり、各々がそれに仕え、その命令に従う。理知的魂 (nafs nāṭīqa), すなわちこの実体には、集団ごとに特別の名がある。哲学者たち (ḥukamā') はこの実体を理知的魂と呼び、クルアーンは平安なる魂 (nafs muṭma'inna) や命令的霊 (rūḥ amrī) と呼び、スーフィーたち (mutaṣawwifa) は心 (qalb) と呼ぶ⁽⁸⁾。名には違いがあるが、意味は一つであり、そこに違いはない。心も霊も平安なる [魂] もわれわれにとってはすべて理知的魂の名

(7) イスラム哲学の靈魂論では魂を「理知的魂」 (nafs nāṭīqa) ・「動物的魂」 (nafs ḥayawānīya) ・「植物的魂」 (nafs nabātīya) の三種類に分けるというアリストテレスに由来する自然学的発想が基本的である (Inati and Omran 1996, 887; Chittick 2001, 49-50)。哲学的靈魂論において「植物的魂」に栄養摂取の機能が、「動物的魂」に運動・感覚の機能が、「理知的魂」には思弁や行為の選択といった知性的機能が帰される。これらの概念はイブン・スィーナーの『治癒の書』(Kitāb al-shifā') にまとめられている (Ibn Sīnā 1975, 32-38; cf. Fakhry 1983, 138-141; Inati 1996, 237-238; Kaukua 2015, 23-29)。本文で用いられた「自然的霊」と「動物的霊」の語はおおむね哲学における「植物的魂」と「動物的魂」の概念に対応するように見える。なお「自然的霊」と「動物的霊」の語はイスラム医学の精気論で人間の能力を論じるさいにも用いられる。イブン・スィーナーの『医学典範』(al-Qānūn fī al-ṭibb) によれば、人間の能力には自然的能力 (qūwa ṭabī'īya), 動物的能力 (qūwa ḥayawānīya), 精神的能力 (qūwa nafsānīya) という三つの類があり、人体におけるこれらの能力の源泉はそれぞれ肝臓、心臓、脳である (Ibn Sīnā n.d., vol. 1, 66-67)。医学的精気論ではこれら三種類の能力の担い手として自然精気 (rūḥ ṭabī'ī), 動物精気 (rūḥ ḥayawānī), 精神精気 (rūḥ nafsānī) が想定される。精気論に関する以上の点に関して矢口 2012, 129, 132, 135 を参照。

(8) ここでは後に引用されるクルアーン 89 章 27 節や 17 章 85 節が想定されていると思われる。イスラム神秘主義で「心」は人間知性の能力を超えた神秘的直観知を得る主体として描かれることも多いが、イブン・アラビーは『マッカ開扉』でこの種の直観知が「理知的魂」にも生じること述べている (Ibn 'Arabī 2006, vol. 6, 280)。イスラム神秘主義思想における「心」の概念に関しては Gramlich 1976, 73-79; Gardet 1978, 486-488; Qāshānī 1991, 141-142 を参照。

である。理知的魂とは、認識し、能動的な、生ける実体である。

知りなさい。論者たちはこの貴重な実体をさまざまな言辞で言い表しているが、それに関してたがいに近い見解を持っている。議論の学（‘ilm al-jadal）によって知られている神学者たち（mutakallimūn）は、魂を物体とみなし、魂はこの粗雑な物体と相対していると述べる。彼らは、霊と身体のあいだの区別を、精妙さ（latāfa）と粗雑さ（kathāfa）によってしか認めない。彼らの一部の者は、霊を偶有（‘araḍ）とみなし、医学者（aṭibbā’）の一部の者がこの言説に傾倒している⁽⁹⁾。彼らの一部の者は、血液を霊とみなしている。彼らは全員が想像（takhayyul）に基づくその思考の不十分さによって不安に苛まれている。彼らは第三の部類（qism）を求めない。

だがあなたは知りなさい。部類には物体と偶有と単一の実体の三つがある。動物の霊は精妙な物体である。それは心臓——すなわち胸のうちに吊るされたあの松かさの形のもの——のガラスのうちに置かれ、点けられた灯のようである。そして生命はその灯の輝きであり、血液はその油であり、感覚と運動はその光であり、欲求はその熱、憤激はその煙であり、肝臓のうちにある栄養を求める能力はその召使であり管理人である。この霊はあらゆる動物のもとに存在する。それは畜獣と人間のあいだに共通するものであるから。それは物体であり、その痕跡（āthār）は偶有である。この霊は知へと導かれておらず、整備された道（ṭarīq）もそれを整備した者の真理（ḥaqq）も知らない。それは肉体の死によって死ぬ、召使であり囚人にすぎない。血液という油がもしも増えれば、熱が増してこの灯は潰えるだろうし、もしも減れば冷たさが増して潰えるだろう。そしてそれが潰えることは肉体の死の原因である。至高にしていと高き造物主（al-bārī’）の語りかけ（khiṭāb）も、立法者（al-shāri’）の義務賦課（taklīf）も、この霊に[なされたの]ではない。畜獣やすべての動物たちは、聖法の規範（aḥkāṁ）によって義務賦課を受けておらず、語りかけられてもいないのだから。人間だけが人間のもとに存在する別の精神的実体（ma‘nā）のゆえに義務賦課を受け、語りかけられている。この精神的実体が理知的魂であり、平安なる霊である。この霊は物体でも偶有でもない。いと高き神が「霊は主の命令に由来する」（Q 17:85）と語り、「おお、平安なる魂よ、あなたの主に帰れ、歓喜しご満悦にあずかって」（Q 89:27-28）と言ったように、それはいと高き神の命令に由来するのだから⁽¹⁰⁾。造物主の命令は物体でも偶有でもなく、ペン

⁽⁹⁾ イブン・アラビーの同時代人である神学者ファフルッディーン・ラーズィー（Fakhr al-Dīn al-Rāzī, d. 1209）は魂の本質についての先行の諸説を、魂が物体であるという説、物体に入り込んだ偶有であるという説、物体でも偶有でもないという説の三つに大別している。ラーズィーによれば、魂が物体であるという説は、多くの神学者をはじめとする大部分の人々の意見であり、魂が物体でも偶有でもないという説はイブン・スィーナーのような形而上学者やアブー・ハーミド・ガザーリー、およびスーフイーたちの意見である（Rāzī 1999, vol. 7, 21-22）。ブワイフ朝期の哲学者ミスカワイヒ（Abū ‘Alī Aḥmad ibn Muḥammad ibn Miskawayh, d. 1030）も魂は物体でも物体の部分でも偶有でもないと述べ、物体と偶有という概念を用いて魂の本質を考察している（Miskawayh 2011, 237-239）。以上の点に関しては大淵 2016, 59 を参照。また本稿注 6 を参照。

⁽¹⁰⁾ クルアーンの訳については日本ムスリム協会の訳を参照したが、文脈に応じて表現を変えた箇所もある（日本ムスリム協会 1983）。

(qalam) である第一知性 ('aql awwal) や、書板 (lawḥ) である普遍的魂や、その他の離在するもの (mufāriqāt) のような神的な力 (qūwa ilāhīya) である。知者たち ('ulamā') の一部の者が言ったように。

兄弟よ、知りなさい。あなたの魂は天体的な普遍的魂 (nafs kullīya falakīya) の諸能力の一つであり、そのすべてではなく、それから切り離されてもいない。ちょうどあなたの身体が物体の世界 ('ālam al-ajsād) の物体の部分であり、そのすべてではなく、それから切り離されてもいないように。魂は質料から分離した単一の実体である。否、感覚の対象 (maḥsūs) とならず知性の対象 (ma'qūl) となる純粋な形相である。霊も心もこの実体の種類に属し、腐敗 (fasād) を受け付けず、消えることも死ぬこともなく、聖法 (al-shar') が述べるように肉体を離れて復活の日 (yawm al-qiyāma) における彼 (神) への回帰を待つ。決定的論証 (barāhīn qāṭi'a) と明白な証拠 (dalā'il wāḍiḥa) にもとづく判断的な知 ('ulūm ḥukmīya) においては、理知的霊が物体でも偶有でもなく、朽ちることなく持続する不変の実体 (jawhar thābit dā'im ghayr fāsīd) であるということは正しい。われわれは論証を繰り返し、証拠を増やす必要はない。これを立証したい者は、この分野に適した書物に立ち戻ればよい。いと高き神が霊を自身の命令と偉力に結びつけ、「わたしはそれにわたしの霊を吹き込んだ」(Q 15:29) と言い、「言え。霊はわたしの主の命令に由来する」(Q 17:85) と言い、「われわれはそれにわれわれの霊を吹き込んだ」(Q 21:91) と言った以上、いと高き神の本質は物体や偶有との結びつきを越えて高い。物体と偶有には卑しき、変化、消滅の速さ、腐敗があるのだから。われわれはこれらの章句と理性的論証 (barāhīn 'aqliya) を見つけた以上、次のことを知る。霊とは単一で完全な生ける実体であり、そこから宗教 (dīn) の適正と腐敗が発生するものである。自然的霊、動物的 [霊]、外面性 (zāhirīya) と内面性 (bāṭinīya) からなる肉体の諸能力はすべて、その兵士である。この実体は知の対象の形相と諸存在者 (mawjūdāt) の本質的リアリティーを、それらの本質 (a'yān) と形態 (ashkhāṣ) にこだわることなく受け取る。魂は人間性 (insānīya) の本質的リアリティーを、目で見ることなく知ることができる。ちょうど魂が天使たち (malā'ika) や悪魔たち (shayāṭīn) を知っており、それらの形態を見る必要がないように。

スーフィーの集団は次のように言った。ちょうど身体に目 ('ayn) があり、その外的な目で外的なものを見るように、心にも目があり、心の目で諸々の本質的リアリティーを見る、と。預言者——神よ彼の上に祝福と平安を与えたまえ——は言った。「二つの目をもたない心はない。心はそれによって不可視界 (ghayb) を認識する。いと高き神が僕によって善 (khayr) を望むならば、彼の心の両目を開き、視力 (baṣar) から隠れているものを見せる」と。そしてスンナ派 (ahl al-sunna) に属する哲学者たちの一部の者は次のように言った。

知りなさい。目には外的な目と内的な目の二つがある。外的な目は感覚の世界に属し、内的な目は別の世界、すなわちマラクート界 ('ālam al-malakūt) に属する。二つの目の両方に、それによって視力が完全となる場所の太陽がある。その片方は外的であり、もう片方は内的である。外的なほうは感覚の世界に属し、それは感覚される太陽である。内的なほうはマ

ラクート界に属し、それはクルアーン (Qur'ān) である。両方の目によってクルアーン的神秘 (asrār) があなたに十全に開示される。マラクートの最初の扉があなたに開かれた。この世界には不思議 ('ajā'ib) があり、それらと比べて現象界 ('ālam al-shahāda) は見下される。この世界に旅することのない者は畜獣であり、人間性の特殊性から締め出されたものとみなされる。彼は迷ったもの、否、畜獣よりも迷った者である。このゆえにいと高き神は「彼らは家畜のようである。いやそれよりも迷っている」(Q 7:179) と言った。この霊が肉体の死によって死ぬことはない。いと高き神が「あなたの主へ帰れ」(Q 89:28) と言って自らの扉に招くのだから。霊は肉体を見捨てて離れるだけである。霊が見捨てたことで、動物的・自然的な諸能力の兄弟たちは非活動的になり、運動しているものが静止する。この静止 (sukūn) が死 (mawt) と言われる。道の徒 (ahl al-ṭarīqa), すなわちスーフイーたちは霊を心とみなしている。霊は神の命令 (amr ilāhī) に由来するのだから、霊は肉体のうちでは異邦人のようであり、その顔は自らの帰るべき根源 (aṣl) を向いている。

第2章 魂による肉体の操作の様態の説明について

知りなさい。いと高き神は肉体を霊にとっての道具として創った。霊は肉体に携わり、肉体のために拘束され、統御 (tadabbur) と操作 (taṣarruf) において肉体と結びついているものである。霊の光が最初に顕れるのは脳 (dimāgh) の上である。脳は霊の特別な望楼であるから。霊は脳の前部を見張りとして用い、脳の中部を大臣として、脳の後部を宝物庫、貯蔵庫、番人として、諸器官 (a'ḍā') のすべてを歩兵と騎兵として、動物的霊を召使として、肉体を乗り物として、現世 (dunyā) を広場として、生命を財産として、運動を商業として、知を収益として、来世 (ākhirah) を目的地、起源として、聖法を道、進路として、諸感覚を斥候、使用人として、宗教を鎧として、理性 ('aql) を盾として用いる。魂はこの属性によってこの粗雑な形態 (shakḥ kathīf) にたずさわる。魂の顔はその造物主を向いており、魂はこの旅の期間に知を求めることのみで専念する。知は来世での装飾であり、財産と子女の装飾は現世の状態の飾りであるから。「財産と子女はこの世の生活の飾りである」(Q 18:46) といういと高き神の言葉のとおり。目が視覚の対象物を見ることに専念し、聴覚が音を聞くことに固執し、舌が言葉を組み立てることに特化し、動物的霊が憤激的本質 (dhāt ghaḍabiya) のゆえに意志し、自然的霊がその本質にゆえに飲食を望むように、平安なる霊すなわち心は知のみを欲し、知のみに満足し、自らの生の長さを知らされることで知り、自らが [肉体から] 分離する時までの年月のすべてが知によって顕現する。もしも霊が知をもたず別のことにかかずらうならば、それはただ肉体の利益のためであり、自らの欲するもののためでも、自らの本源へ帰るためでもない。

第3章 肉体の破滅の後の魂の存続と、幸福と不幸に関する魂の諸階級の説明について

知りなさい。人間という実体が本質的リアリティーにおいて、死後に消滅することはなく、

この物体からの分離 (mufāraqa) のあとで消え去ることはない⁽¹¹⁾。そうではなく、それはいと高きその創造主の本体 (jasad) の存続によって存続する⁽¹²⁾。これは、この実体が肉体よりも力強い (aqwā) からである。それはこの肉体を動かし、統御し、操作するのであり、肉体はそれから作用をこうむり、それに従うのだから。肉体からの分離が有害でないのであれば、その存在は、ある物の所有者でありそれを操る者が、その物が無効になったとしても、そのことによって無効になることはないのと同様である。このゆえに、人間が眠っているとき彼の感覚や認識 (idrākāt) は無効になり、死人 [の場合] のように放り投げられ、肉体は死人の状態と類似の状態になる。彼 (預言者ムハンマド) ——彼の上に平安あれ——が「眠りは死の兄弟である」と言ったとおり。それで人間は、目覚めているときは容易ではないが、眠っているときには、真実の夢 (manāmāt ṣādiqa) の中で不可視界を認識する。これが、霊がこの肉体を必要としないことの決定的論証である。霊が肉体の分離によって弱体化することではなく、むしろ肉体が不能となることで強力となる。肉体が死んだとき、魂という実体は肉体の拘束から解放される。肉体の拘束から離れても、霊が三つの部類を欠くことはない。というのも霊は知と行為 ('amal) において完全であるか、知と行為において不十分であるか、あるいは、行為においては不十分であるが知においては完全であるか、その逆であるから⁽¹³⁾。

知と行為において完全なものたちについていえば、彼らは先行者たち (sābiqūn) であり、彼らには安寧の楽園 (jannāt al-na'īm) での最高の階級 (daraja quṣwā) がある⁽¹⁴⁾。彼らは三つの世界のうち不可視の世界で創られ、巨大な磁石の山へ針が引き付けられるように、神的光と至高の集団 (al-mala' al-a'lā) に引き付けられる。われわれは至高の集団について「おお、平安なる魂よ、あなたの主に帰れ、歓喜しご満悦にあずかって。あなたは、わたしの僕のうちに入れ。あなたは、わたしの楽園に入れ」(Q 89:27-30) と伝えられている。知と行為において、これらの完全なる者たちの位階よりも階級が低い者たちについていえば、彼らは中間を行く者たち (mutawassitūn) である。彼らは、知ではなく行為において完全であるか、行為ではなく知において完全であるかである。行為ではなく知において完全な者たちについていえば、現世の生で彼らが行った反抗的行為 (a'māl raddiya) によって生じたあれらの闇的なかたち (hay'āt zulmāniya) が彼らから取り去られるまでのあいだ、彼らは高き世界 ('ālam 'ulwī) から遮られているが、光的な生命が彼らのうちに少しずつ定着し、やがて彼らは聖性の世界 ('ālam al-quḍṣ) を見つけ、かの先行者たちに加わる。中間を行く者たちの部類のうち、知ではなく行為において完全な者たちについていえば、彼らは善行 (ṣālihāt) をなし、神と最後の日を信じる諸聖法の徒 (ahl al-sharā'i) のうちの禁欲家たち (mutazahhidūn) であ

(11) イブン・アラビーの来世論に関しては Chittick 1988 を参照。

(12) jasad という語は物質的身体を指して用いられることが多いが、ここでは抽象的な「本質」(dhāt) に近い意味だと考えられるので「本体」と訳した。

(13) 四つの部類が語られているようにも見えるが、知と行為のうち片方だけが完全な者は一つの部類だと考えると三つの部類である。

(14) 「安寧の楽園」という表現はクルアーン 56 章 12 節にみられる。

る。彼らは預言者たち——彼らの上に平安あれ——が命令し、禁止したことについて彼らに従う。しかしながら、諸々の知の本質的リアリティーの割り当ての増加の割り当てを彼らはずもたず、諸々の本質的リアリティーの神秘と神が下したこと (tanazzulāt ilāhīya) とその内的解釈 (ta'wīlāt) の神秘を知らない。彼らが彼らの肉体から抜け出したとき、彼らの魂は諸天体 (aflāk) に引き寄せられ、諸天 (samawāt) へ昇り、現世で彼らに対して言われた、高貴さと階級の極みにある楽園の諸属性のすべてを見る。彼らはその中で絹織と錦織の衣をまとい、銀の腕輪で装い、長椅子に座し、そこでは太陽も霜も見ることはない。知と行為において不十分な者たちについていえば、彼らは最低の階級へ下り、悪行の暗闇の海に沈められ、根本的な罪 (ajrām 'unṣrīya) の底で嘲笑を受け、望みなく破滅の館である火獄 (dār al-bawār jahannam) へ落ちていく。これが物体からの分離と来世への移住のあとの人間の霊の諸階級の解説である。

第4章 魂が知を受け取るものであることの説明と、魂が知を求めることの説明について

知りなさい。知は可能的に (bi-al-qūwa) あらゆる人間の魂のうちに多く存在し、すべての魂があらゆる知を受け取る。もろもろの魂のうちのあるものが別のものを上回るのは、外側から偶然的な症状 ('araḍ 'arīḍ) が発生したからに他ならない。預言者——彼の上に平安あれ——が「いと高き神は人間を一神教徒 (ḥanīf) として創ったが、悪魔が彼らを陥れる」と言ったとおり⁽¹⁵⁾。人間の理知的魂は普遍的魂の照明 (ishrāq) に値し、本源的な清浄さ (ṭahāra aṣlīya) と原初的性質 (ṣifāt awwalīya) の力によって、思惟対象となる形相 (ṣuwar ma'qūla) を普遍的魂から受け取る準備がある。これはこの現世では一部の魂に起こる。一部の魂は、さまざまな病や多様な症状のゆえに、本質的リアリティーの認識をさまたげられている。一部の魂は病や腐敗なしに本源的な健全さ (ṣiḥḥa aṣlīya) のままにあり、生命が続くかぎり終わりなく知を受け取る。健全な魂とは啓示 (waḥy) を受け、奇蹟 (mu'jiza) の現出 (iẓhār) や生成と消滅の世界の操作を受け入れる預言者の魂 (nufūs nabawīya) である。[これらの]魂は [他の]魂の医師であり、被造物を本性 (fiṭra) の健全さへと招く者である。

この低き現世で病んだ魂 (nufūs marīḍa) についていえば、彼らはいくつかの段階に分けられる。彼らうちの一部の者は、軽い病に少しかかっており、このゆえに忘却 (nisyān) の雲が彼らの実体にある。彼らは学習 (ta'allum) に専念し、本源的な健全さを求める。最初の治療で彼らの病はおさまり、最小限の想起 (tadhakkur) で彼らの忘却の雲は晴れ、取り去られる。彼らうちの一部の者は、自らの生涯の長さを知り、自らの年月のすべてをもって習得と是正に専念するが、自らの混合 (amzija) が損なわれているために何も理解しない。

(15) すべての子供は同じ本性 (fiṭra) の上に生まれてくるが、両親が彼をユダヤ教徒、キリスト教徒、マズダ教徒にする、という預言者の言葉がムスリムとブハーリーの『真正集』(Ṣaḥīḥ) に収録されている (Muslim 2004, 1112; Bukhārī 2004, vol. 1, 243)。あらゆる心はあらゆる知をもつ本性をもつが、それが果たされないのは外的原因によるという理論は、アブー・ハーミド・ガザーリーの主著『宗教諸学の再生』(Iḥyā' 'ulūm al-dīn) の中の「心の不思議の解説の書」(Kitāb sharḥ 'ajā'ib al-qalb) にもみられる (Ghazālī 2004, vol. 3, 16-18)。

というのも混合は損なわれると処置を受け付けないからである。彼らのうちの一部の者は、想起し、忘れ、自身を訓練し、少しの光、弱い照明を見つける。こうした差異が生じるのは、魂の強さと弱さにしたがって、魂の現世への専念と没頭 [に差異がある] からである。魂の病がおさまったとき、魂は自らが創り出された最初の本性と純粹さにおいて初めから知者であり、粗雑な身体の健全さによって、またこの濁った宿、暗い場所に住むことで、自らが病んでいたために無知であったにすぎないことを知る。否、病の緩和とともに、本源的な生来の知によってここ（濁った宿、暗い場所）から退去する [ことができる]。病とは身体の生育とその基盤の準備、その基礎の調整に魂が専念することである。子を慮る父が子の世話に専念するとき、彼は子の問題にかかずに、あらゆるものごとを忘れ、一つのことに満足する。それは子のことである。このように、心配が強いために魂はこの形態にかかずに、彼の生育と世話、彼の利益の心配に専念し、自らの弱さのゆえに自然 (tabī'a) の海に沈んでしまうのだから、すでに忘れてしまったことの想起を求めて、すでに見失ってしまったことの発見を求めて、魂は生涯のあいだ学習を必要とする⁽¹⁶⁾。

学習とは魂がその本源に回帰し、その本質を完全にし、幸福を手にするを求めて可能性を現実のものにすることにほかならない。魂が弱く、自らの素質 (ahlīya) の本質的リアリティーへと導かれていないとき、魂は完全な知者 ('ālim kāmil) である慮る師 (mu'allim mushfiq) にくっついて離れず、自らの欲するものと自らのためにあるものを求めるのを手伝ってくれるように彼に助けを求める。ちょうど治療に関して無知であるが、健康が高貴で賞賛され、望ましいものだということは知っている病人が、慮る医師のもとへ戻り、自身を治療してもらい、病をおさめてもらうために自身の状態を彼に打ち明けるように。われわれは知者が頭や胸のような特殊な病によって病んでいるのを見た。彼の魂は知のすべてを厭い、彼はあらゆる知の対象を忘れ、自らの生の以前には存在していたものすべての記憶と思い出から遮られている。彼が健全になったとき、彼の忘却が終わることで治癒が彼のものとなり、魂は知の対象へ戻り、病の日々のうちで忘れていたことを思い出す。ゆえにわれわれは次のことを知る。知は消えることはなく、忘れられるだけである。消失と忘却は区別される。というのも消失は魂と痕跡 (rusūm) が消えることであり、忘却は魂と痕跡に被せられるものであるから。それは太陽の光を見る者の視力から隠す雲や暗雲のようなものであり、太陽が大地の上からその下へと消える日没のようではない。学習とは魂の実体から、[そこに] 発生した病を消し去り、魂が本性の初めに知っていたことへ帰るようにすることである。

あなたが学習の基本と魂の本質的リアリティーの道理を知ったのなら、次のことを知りなさい。病んだ魂は学習と知の習得のうちに生涯を送ることを必要とする。病が軽く、覆いが薄く、雲が少なく、混合が健全な魂についていえば、たくさんの学習と長い労苦の必要は

⁽¹⁶⁾ 魂の学習とは忘れられていたことの想起に他ならないという議論は『マッカ開扉』にもみられる。同書第 297 章では、神が人間の心の中に万物についての知をあらかじめ与えたのち、その認識をさまたげたことが述べられ、人間の認識はすべて実は「忘れていたことの想起と更新 (tajdīd)」だと述べられる (Ibn 'Arabī 2006, vol. 4, 470-471)。

なく、最小限の反省 (tafakkur) で十分である⁽¹⁷⁾。反省によってその魂は本源に回帰し、秘所 (makhfīyāt) へと上昇するからである。そしてその魂の可能性は実現し、その魂に据えられているものがその魂に対して明らかになり、その魂のものごとは完成し、その魂のことは完全となり、その魂は最も少ない日々のうちに最も多くのことを知り、諸々の知の区別によって体系の美を説き、完全な知者、語る者となり、普遍的魂に近づくことで癒され、個別的魂 (nufūs juz'īya) に向かうことで溢れ出し、妬みの根と憎悪の根を断ち、現世の益を放棄する。この段階に到ったとき、魂は知り、救われ、達成したことになる。これはあらゆる人間の求めることである。というのも魂が知り、知と行為によって自己を訓練し、知の対象に関して反省の条件 (shart) が満たされるならば、魂に不可視界の扉が開かれる。ちょうどその富に関して商業の条件が満たされた商人に、利益の扉が開かれるように。商人が道を旅行けば、害をもたらす危険な場所で誤りが起こるだろうが、反省する者が正しさの道を旅行けば、彼は「核心の持ち主」(dhū al-albāb) の一人となり、彼の心の中で不可視の世界の見が開かれる (yanfatih) ⁽¹⁸⁾。彼は理解し、靈感を受け、支えられた完全な知者となる。彼（預言者ムハンマド）——彼の上に平安あれ——が「反省は 70 年の奉仕 (‘ibāda) よりもよい時間である」と言ったとおり⁽¹⁹⁾。

第 5 章 [魂に] 知が生じる仕方の説明について

知りなさい。人間の知は二つの方法によって生じる。一つは、人間の学習によるものであり、二つめは、主による [学習] によるものである。第一の方法についていえば、それは人間の学習、あらゆる理性ある者たちが賛同する、[道として] 旅行かれ、感覚される方法である。この学習には二つの側面がある。一つは外側からのものであり、それは学習による獲得である。もう一つは内側からのものであり、反省への専念である。内面での反省は外面での学習のようなものである。というのも学習は魂が個別的な個人から習うことであり、反省は普遍的魂から習うことであるから。普遍的魂はあらゆる知者たちと理性ある者たちよりも影響力が大きく、知を与える力が強い。肉体的な諸能力 (quwā badaniya) が魂を打ち負かすならば、学習者は長期にわたって学習を増やし、利益を求めて苦役と労苦に耐える必要がある。心の光が感覚の諸属性を打ち負かすならば、学徒は多くの学習を必要とせず、少しの

⁽¹⁷⁾ 「反省」(tafakkur) の語はイスラーム神秘主義思想で瞑想の修行を意味し、「想起」(dhikr) の行としばしば対比される一方、哲学の文脈では人間が持つ内部感覚の一つである思考能力を表す語として用いられる (加藤 2006, 150-151)。

⁽¹⁸⁾ 「核心の持ち主」という表現は、クルアーン 39 章 18 節「御言葉を聞いて、その中の最も良いところに従う者たちに。これらは神が導かれた者であり、これらこそ思慮ある者たちである」をふまえていると思われる。『マッカ開扉』第 472 章ではこの章句に対して「顕現」(tajalli) 概念と関連づけて注釈を加えており、ここでは「核心」(lubb) と「外殻」(qishr) が対比されている (Ibn ‘Arabī 2006, vol. 7, 154-155)。

⁽¹⁹⁾ 「反省 (fikra) は 60 年の奉仕よりもよい時間である」という預言者の言葉を伝えるハディースがアブー・シャイフ (Abū al-Shaykh al-Aṣḥānī, d. 979-80) の『威厳の書』(Kitāb al-‘azama) に収録されている (Aṣḥānī 1998, vol. 1, 300)。

反省で十分である。というのも有能な魂 (nafs qābil) は一時の反省によって、無知な魂には一年の学習によっても見出せない利益を見出すのだから。したがって、ある人々は学習によって知を獲得し、ある人々は反省によって [知を獲得する]。そして学習は反省を必要とする。というのも人間は個物 (juz'īyāt) と普遍 (kullīyāt) からなるあらゆる事物の知を得ることはできないからである。そうではなく、ある物を知り、そして反省によって知から [別の] ある物を抽出するのである。哲学者たちの魂は知力の純粋さと思弁の能力によって、学習と [知の] 獲得の増大から、より多くの思考的知 ('ulūm naẓarīya) と知的な技術 (ṣanā'i' 'ilmīya) を抽出する。もしも反省によって最初の知の対象から何も引き出せないとすれば、ものごとが人間を上回っていたことになる。

第二の方法についていえば、それは主による教示 (ta'līm rabbānī) である。これには二つの側面がある。一つめは、啓示を投げかけること (ilqā' al-wahy) であり、それは次のことである。魂の本質が完全となったとき、魂から自然の汚れ、貪欲さと願望の垢が落ち、魂の眼差しが現世的欲求 (shahawāt dunyawīya) から離れ、魂の顔が自らの造物主、作り手の方を向き、魂は自らの創定者 (mubtadi') の存在につかまり、彼の光の溢出 (fayḍ) に寄りかかる。いと高き神は自らの摂理 ('ināya) の美によってこの魂に十全に向き合い、この魂を向いて見、この魂を書板として、普遍的知性 ('aql kullī) をペンとして用い、そこに自身のあらゆる知を刻みこむ。普遍的知性は教師のように、聖なる魂 (nafs muqaddas) は学習者のようになる。反省も学習もなしに、あらゆる知がこの魂に生じ、あらゆる形相がそこに刻まれる。このことの裏付けが「あなたが全く知らなかったことを教えられた」(Q4:113) といういと高き神が預言者に言った言葉である。預言者たちの知は、諸被造物のあらゆる知よりも高貴な段階にある。それは媒介 (wāsita) や手段なしに、いと高き神から生じるのだから。

このことの説明はアダム (Ādam) と天使たちの物語の中にみられる。天使たちは自らの生涯の長さを知り、多くの知を獲得し、被造物の中で最も知ある者、存在者の中で最も真知ある者となった。前述のことに対してアダムは知をもたない。アダムは学習せず、教えてくれる者を見出さないのだから。ゆえに天使たちはアダムを見下し、驕り昂り、「わたしたちは、あなたを讃えて唱念し、またあなたの神聖を讃美しています」(Q 2:30) と言い、「わたしたちは諸事物の本質的リアリティーを知っています」と言った。アダムはその創造者の門へ戻り、いと高き主の加護を求めることに専念した。神は [アダムに] すべの名を教え、「次にそれらを天使たちに示され、『もし、あなたがた (の言葉) が真実なら、これらのものの名をわたしに言ってみなさい』と仰せられた」(Q2:31)。アダムのもとで天使たちの状態は低く、彼らの知は少なく、彼らのジャバルート (jabarūt) の舟は壊れ、栄光の海の中に彼らは沈んでしまい、彼らは「あなたが、わたしたちに教えられたもののほかには、何も知らないのです」(Q 2:32) と言った⁽²⁰⁾。いと高き神は「アダムよ、それらの名をかれら (天使たち) に告げよ」(Q2:33) と言った。アダムは隠された知、覆われたこ

⁽²⁰⁾ ムルク界やマラクト界などの諸世界を論じるイスラームの宇宙論で、諸世界のうちの一つとしてジャバルート界が想定されることがある。

とがらを彼らに告げた。次のことは理性ある者たちのあいだで認められている。啓示から生じる不可視界の知は、獲得された知よりも強力であり、完全であり、それは預言者たちに対する啓示の知、使徒たち（*rusul*）の真理となる。われらが長ムハンマド——神よ彼の上に祝福と平安を与えたまえ——を任命したとき、いと高き神が啓示の扉を閉めるまでは。神の使徒——神よ彼の上に祝福と平安を与えたまえ——は預言者たちの封緘（*khātam*）であり、人間のなかの最大の知者、アラブと非アラブのなかの最も雄弁な者（*afṣah*）である。彼は「わたしの主よ、わたしを教育してください。わたしの作法を美しくしてください」と言った。また自らの民に「わたしはあなたがたの中で最も神をよく知る者であり、いと高き神を最も畏れる者である」と言った。ムハンマドの知が最も高貴で、完全で、強力なのは、それが主による教示から生まれたからに他ならない。ムハンマドは決して人間的な学習にはかかずらわれない。「ならびない偉力の持ち主が、彼に教えた」（Q 53:5）といと高き神は言った。

二つめは靈感（*ilhām*）である。靈感とは、普遍的魂が人間の個別的魂に対して、その純粋さ（*ṣafāʾ*）、言葉（*qawl*）、能力、準備（*istiʿdād*）にしたがって知らせることである。啓示から生じる知は預言者の知（*ʿilm nabawī*）と呼ばれるが、靈感から生じるものは直接の知（*ʿilm ladunī*）と呼ばれる。直接の知とは、それが生じる際に魂といと高き造物主のあいだに媒介が存在しないものである⁽²¹⁾。それは、不可視界の灯の輝きが、すべての純粋で空虚で精妙なものの上に降り注ぐようなものに他ならない⁽²²⁾。これは、すべての知が原初的な普遍的魂の実体のうちで得られ、知られることである。原初的な普遍的魂は、原初的で純粋な離在的実体（*jawāhir mufāraqa awwaliya maḥḍa*）に属するものであり、それ（原初的な普遍的魂）の第一知性（*ʿaql awwal*）との関係は、ハウワー（*Ḥawwāʾ*）のアーダム——二人の上に平安あれ——に対する関係のようなものである。普遍的知性が普遍的魂よりも高貴で、完全で、強力で、いと高き造物主に近いことは明らかである。そして普遍的魂はあらゆる被造物よりも偉大で、精妙で、高貴である。普遍的知性と〔個別的魂〕の結びつきから啓示が生じ、普遍的魂の照明から靈感が生じる⁽²³⁾。啓示は預言者たちの装飾であり、靈感は聖者たちの飾りである。そして魂が知性の下であるように、聖者は預言者の下である。このゆえに靈感は啓示の下であり、啓示との関係では弱く、幻視（*ruʾyā*）との関係では強い。

知には預言者たちの知と聖者たちの〔知〕がある。啓示の知についていえば、それは使徒たちに特有のものであり、彼らの上に置かれたものである。アーダムやムーサー（*Mūsā*）やイブラーヒーム（*Ibrāhīm*）やその他の使徒たち——彼ら全員の上に神の平安のあらんことを——にそれがするように。使徒性（*risāla*）と預言者性（*nubūwa*）は区別される。預言者性と

⁽²¹⁾ 神秘的直観知をめぐるイスラーム神秘主義の認識論に関しては Nicholson 1963, 71; Ernst 1997, 28; Renard 2004, 19 を参照。

⁽²²⁾ ここで靈感を受ける魂が「空虚」（*fāriḡh*）だと形容されているが、この語はこの文脈では否定的な意味で用いられているのではなく、魂が余計なことや有害なことを含んでおらず、知の対象に専念しているさまを表現していると考えられる。

⁽²³⁾ ここで言われた「普遍的知性との結びつき」が指しているのは、本章で先に述べられた通り、啓示を受ける完全な魂を書板として、普遍的知性のペンによって神が知を書き込むことだと考えられる。

は、聖なる魂が知の対象と理性の対象の本質的リアリティーを受け取り、取引相手に〔与える〕ことである。直接の知は預言者性と聖者性の徒にある。ヒドル (al-Khidr) ——彼の上に平安あれ——にそれが存在するように⁽²⁴⁾。いと高き神は彼について伝え、「わたしはかれに、直接に知識を授け教えておいたのである」(Q 18:65) と言ったのだから。信者たちの長アリー (amīr al-mu'minīn 'Alī) ——神よ彼を嘉したまえ——は言った、「預言者——彼の上に神の祝福と平安のあらんことを——はご自身の舌をわたしの口に入れ、わたしの心の中で千の知の扉が開いた。それぞれの扉には千の扉があった」と。神が僕によって善を望むならば、神は自身と書板である普遍的魂のあいだの覆いを取り去る。すると普遍的魂のうちで隠されたものの一部の神秘が顕れ、この隠されたものの意味がそこに刻まれる。神が僕のうちの望む者を望むように、魂は呼ばれる。叡智 (ḥikma) の本質的リアリティーは直接の知から与えられる。魂がこの段階に達していないうちは、彼は叡智ある者 (ḥakīm) ではない。叡智はいと高き神が与えるものだからである。神は望む者に叡智を授け、叡智を授けられた者には多くの善きことを授ける。彼らは直接の知の段階に到った者たちであり、多くの獲得や学習の労苦を必要としない者たちである。彼らは少しを学習し、多くを知り、軽い苦勞をし、長く休む。

知りなさい。啓示は途絶え、使徒性の扉は閉ざされたが、証 (ḥujja) の確立と宗教の完成のあとでは、人間は使徒たちも呼びかけ (da'wa) の出現も必要としない。いと高き神が「今日わたしはあなたのために、あなたがたの宗教を完成し」(Q 5:3) と言ったように。叡智からは不必要な利益の増大は生じない。靈感の扉についていえば、それが閉まることはない。確証 (ta'kid) と想起を魂が必要とし、求め続けるがゆえに、普遍的魂の期間が途絶えることはない。魂は使徒性と呼びかけを必要としないが、一方で魂は、悪魔の囁き (wasāwis) と欲求に浸っているがゆえに、思い起こさせることと知らせることを必要とする。いと高き神が啓示の扉を閉じたのは、神がわれわれの預言者——神よ彼の上に祝福と平安を与えたまえ——に与えた啓典 (kitāb) と慣行 (sunan) が、魂が必要とする現世と来世の命令のすべてを含んでおり、それゆえにあらゆる時と集団において宗教共同体 (umam) すべてを益するからである。理性を美しくし、安全な本性を知り、目的を達成するために、別の状態は必要ない。神が靈感の扉をすべて開け、諸段階を定めたのは、神が僕に優しく、望む者を計算なしで養うことを知らせるためである。いと高き神は現世と来世のものごとの本質的リアリティーを知らせた。神の賞賛と加護によってこの論攷は完了した。

参考文献

Addas, C. 1993: *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabī*, trans. by P. Kingsley, Cambridge:

⁽²⁴⁾ ヒドルはイスラーム世界の伝説・民間伝承に登場する、不思議な力をもつ人物である。ハディル(緑の男)とも呼ばれる。クルアーン 18章 60節~82節ではヒドルがムーサーの前に現れ、ムーサーを試した物語が言及されている。神秘主義文学でヒドルは精神の案内者を象徴する存在として登場する(山中 2002, 812)。

- Islamic Texts Society.
- Affīfī, A. E. 1974 (1939): *The Mystical Philosophy of Muḥyid Dīn-Ibnul ‘Arabī*, New York: AMS Press.
- Aṣbahānī, Abū al-Shaykh al- 1998: *Kitāb al-‘aẓama*, 5 vols., ed. by Riḍā’ Allāh ibn Muḥammad Idrīs al-Mubārakfūrī, al-Riyād: Dār al-‘Āṣima.
- Ash‘arī, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Ismā‘īl al- 1969: *Maqālāt al-Islāmīyīn wa-ikhtilāf al-muṣallīn*, 2 vols., ed. by Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, al-Qāhira: Maktabat al-Nahḍa al-Miṣrīya.
- Asín Palacios, M. 1906-1908: “Tratado Acerca del Conocimiento del Alma y del Espíritu por el Doctor Maximo Mohidín Abenarabi,” *Actes du XIVe Congrès International des Orientalistes: Alger, 1905*, Paris: E. Leroux, vol. 3, 167-191.
- Asín Palacios, M. 1931: *El Islam Cristianizado: Estudio del “Sufismo” a través de las Obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid: Plutarco.
- Awn, P. J. 1983: *Satan’s Tragedy and Redemption: Iblīs in Sufi Psychology*, Leiden: E. J. Brill.
- Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl al- 2004: *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 4 vols., Bayrūt: Dār Ṣādir.
- Chittick, W. C. 1988: “Death and the World of Imagination,” *Muslim World* 78, 51-82.
- Chittick, W. C. 1989: *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*, Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- Chittick, W. C. 2001: *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afdāl al-Dīn Kāshānī*, Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, H. A. 1992: *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York: Oxford University Press.
- Ernst, C. W. 1997: *The Shambhala Guide to Sufism*, Boston: Shambhala.
- Fakhry, M. 1983: *A History of Islamic Philosophy*, New York: Columbia University Press.
- Furūzānfar, Badī‘ al-Zamān 1956: *Aḥādīth-i Mathnawī*, Tih-rān: Intishārāt-i Dānishghāh-i Tih-rān.
- Gardet, L. 1978: “Ḳalb,” in H. Gibb et al. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Leiden: Brill, vol. 4, 486-488.
- Ghazālī, Abū Ḥamid al- 2004: *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, 5 vols., Bayrūt: Dār Ṣādir.
- Gramlich, R. 1976: *Die schiitischen Derwischorden Persiens, zweiter Teil, Glaube und Lehre*, Wiesbaden: F. Steiner.
- Hirtenstein, S. 1999: *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn ‘Arabi*, Oxford: Anqa Publishing.
- Houédard, D. S. 1992: “Notes on the More Than Human Saying: ‘Unless You Know Yourself You Cannot Know God’,” *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society* 11, 1-10.
- Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn 1906-1908: “Risāla fī ma‘rifat al-naḥs wa-al-rūḥ,” ed. by M. Asín Palacios, *Actes du XIVe Congrès International des Orientalistes: Alger, 1905*, Paris: E. Leroux, vol. 3, 151-166.

- Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn 2006: *al-Futūḥāt al-Makkīya*, 9 vols., ed. by Aḥmad Shams al-Dīn, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya.
- Ibn Sīnā, al-Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh n.d.: *al-Qānūn fī al-ṭibb*, 3 vols., al-Qāhira: Dār al-Fikr.
- Ibn Sīnā, al-Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh 1975: *al-Shifā’: al-tabī‘iyāt 6, al-naḥs*, ed. by Sa‘īd Zāyid, al-Qāhira: al-Hay’a al-Miṣrīya al-‘Āmma li-al-Kitāb.
- Inati, S. 1996: “Ibn Sīnā,” in S. H. Nasr and O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge, vol. 1, 231-246.
- Inati, S. and E. Omran 1996: “Literature,” in S. H. Nasr and O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge, vol. 2, 886-897.
- Izutsu, T. 1983: *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Tokyo: Iwanami Shoten.
- Jahāngīrī, Muḥsin 1988: *Muḥyī al-Dīn ibn ‘Arabī: chihra-i barjast-i ‘irfān-i Islāmī*, Tihārān: Mu‘assasah-’i Intishārāt va-Chāp-i Dānishgāh-i Tihārān.
- Jarrāḥī, Ismā‘īl ibn Muḥammad al-‘Ajlūnī al- n.d.: *Kashf al-khaḥā’ wa-muzīl al-ilbās ‘ammā ishtahara min al-aḥādīth ‘alā alsinat al-nās*, 2 vols., ed. by Aḥmad al-Qalāsh, al-Qāhira: Dār al-Turāth.
- Juwaynī, Imām al-Ḥaramayn ‘Abd al-Malik al- 1985: *Kitāb al-irshād ilā qawāṭi’ al-adilla fī uṣūl al-‘itiqād*, ed. by As‘ad Tamīm, Bayrūt: Mu‘assasat al-Kutub al-Thaqāfiya.
- Kamada, S. 1983: “A Study of the Term *Sirr* (Secret) in Sufi *Laṭā’if* Theories,” *Orient* 19, 7-28.
- Kaukua, J. 2015: *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Landau, R. 1959: *The Philosophy of Ibn ‘Arabī*, London: Allen & Unwin.
- Miskawayh, Abū ‘Alī Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ya‘qūb 2011: *Tahdhīb al-akhlāq*, ed. by ‘Imād al-Hilālī, Bayrūt: Manshūrāt al-Jamal.
- Muslim, Ibn Ḥajjāj al-Qushayrī 2004: *Ṣaḥīḥ Muslim*, al-Qāhira: Mu‘assasat al-Mukhtār.
- Nicholson, R. A. 1963: *The Mystics of Islam*, London: Routledge & K. Paul.
- Nurbakhsh, J. 1992: *The Psychology of Sufism (Del wa Nafs): A Discussion of the Stages of Progress and Development of the Sufi’s Psyche While on the Sufi Path*, trans. by T. Graham, London: Khaniqahi-Nimatullahi Publications.
- Qāshānī, ‘Abd al-Razzāq al- 1991: *Kitāb iṣṭilāḥāt al-ṣūfiya*, ed. by D. Pendlebury, London: Octagon Press.
- Rahman, F. 1981: *Avicenna’s Psychology: An English Translation of Kitāb al-Najāt, Book II, Chapter VI, with Historico-Philosophical Notes and Textual Improvements on the Cairo Edition*, Westport, Conn.: Hyperion Press.
- Rāzī, Fakhr al-Dīn al- 1999: *al-Maṭālib al-‘āliya min al-‘ilm al-ilāhī*, 9 vols., ed. by Muḥammad ‘Abd al-Salām Shāhīn, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya.

- Renard, J. 2004: *Knowledge of God in Classical Sufism: Foundation of Islamic Mystical Theology*, New York: Paulist Press.
- Schimmel, A. 1975: *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Shahrestānī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm al- 1948-1949: *al-Milal wa-al-niḥal*, 3 vols., ed. by Aḥmad Fahmī Muḥammad, Bayrūt: Dār al-Surūr.
- Sviri, S. 2002: “The Self and Its Transformation in Ṣūfism: With Special Reference to Early Literature,” in D. Shulman and G. G. Stroumsa (eds.), *Self and Self-Transformation in the History of Religions*, Oxford: Oxford University Press.
- Watt, W. M. 1952: “The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazālī,” *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 84 (1-2), 24-45.
- Yahia, O. 1964: *Histoire et Classification de l’Œuvre d’Ibn ‘Arabī: Étude critique*, 2 vols., Damas: Institut Français de Damas.
- 大淵久志 2016：「イスラーム神学における天使論の意義：天使と預言者の優位性についてのファフルッディーン・ラーズィーによる議論を中心に」修士論文，東京大学。
- 加藤瑞絵 2006：「ガザーリーの思想におけるタファックルの意味：『宗教諸学の再興』第4部第9書の場合」『オリエント』49-1, 150-164.
- 東長靖，中西竜也（編） 2010：『イブン・アラビー学派文献目録』京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科附属イスラーム地域研究センター（KIAS）。
- 日本ムスリム協会（訳） 1983：『聖クルアーン：日垂対訳注解』日本ムスリム協会。
- 矢口直英 2012：「イブン・シーナーの自然精気」『科学史研究』51, 129-137.
- 山中由里子 2002：「ヒドル」大塚和夫他（編）『岩波イスラーム辞典』岩波書店，812.

（東京大学大学院人文社会系研究科イスラム学専修博士課程／
Doctoral Student, Graduate School of Humanities and Sociology,
the University of Tokyo）