

翻訳：

イブン・アラビー著『叡智の台座』第12章

「シュアイブの言における心の叡智の台座」翻訳

Japanese Translation of Ibn ‘Arabī’s *The Bezels of Wisdom (Fuṣūṣ al-ḥikam)*,
Chapter 12: “The Bezel of the Wisdom of the Heart in the Word of Shu‘ayb”

相樂 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) の晩年の著作『叡智の台座』(Fuṣūṣ al-ḥikam) 第12章の翻訳である。イブン・アラビー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・スィーナ (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。ほかの有名な著作には 560 章からなる大著『マッカ開扉』(al-Futūḥāt al-Makkīya) や神秘主義詩『欲望の解釈者』(Tarjumān al-ashwāq) がある。「存在一性」(waḥda 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⁾。

『叡智の台座』はイブン・アラビーの著作のなかで最も広く読まれており、彼の思想に対するこれまでの研究では『マッカ開扉』と並んで頻繁に用いられてきた。この著作はダマスカスで 1229/1230 年に書き始められたとされる⁽²⁾。本書は 27 章からなり、アードムからムハンマドに至る 27 人の預言者が、それぞれひとつずつの神的な知を開示するという形式をとる。この著作には後代に 100 点以上もの多くの注釈書が著された⁽³⁾。

「シュアイブの言における心の叡智の台座」(faṣṣ ḥikma qalbīya fī kalima Shu‘aybiya) と題された第 12 章は、本書の中でも比較的重要視され、内容が論じられることが多い章の一つである (Nettler 2003; 小野 2014, 110–111; 澤井 2016, 29)。本章でイブン・アラビーは章題にある「心」

⁽¹⁾ イブン・アラビーの生涯に関しては Addas 1993; Hirtenstein 1999 を、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; Chittick 1989 などを参照。

⁽²⁾ 『叡智の台座』は Burckhardt によって仏訳され、Austin, Abrahamov によって英訳された (Ibn ‘Arabī 1975; Ibn ‘Arabī 1980a; Abrahamov 2015)。

⁽³⁾ 東長 2013, 112。『叡智の台座』の注釈書に関しては岩見 1989; 東長 2006; 竹下 2007 を参照。

(qalb) というイスラーム神秘主義思想における基本的概念を、「顕現」(tajalli)、「完全人間」, 「新創造」(khalq jadid)、「信仰のうちで創られた絶対者」(al-ḥaqq al-makhlūq fi al-i'tiqādāt) に関する自身の中心的教説に言及しつつ論じる。本書では章ごとに当てられた特定の預言者の物語がしばしば言及され、預言者たちの系譜の中での彼の役割や性格を論じるかたちで章ごとの主題をめぐる議論が展開することが多い。この章には預言者シュアイブが当てられており、諸信仰の根本的一性という主題と彼の関連性が示唆されてはいるものの、章全体を通してみれば彼の名に触れられることは少なく、他の章と比べて預言者論としての性格は薄いという特徴をもつ。底本としては、『叡智の台座』を扱うほとんどのイブン・アラビー研究者が依拠する‘Aḥfi の校訂版を使用する⁽⁴⁾。

II. 翻訳

第12章「シュアイブの言における心の叡智の台座」

知りなさい。心——神についての真知をもつ者 (‘arīf bi-Allāh) の心のことである——は神の慈愛に由来する⁽⁵⁾。そして心は神の慈愛よりも広い。というのも心は偉大にして偉力ある絶対者を含むが、神の慈愛は絶対者を含まないからである⁽⁶⁾。これは、一般の言語 (lisān al-‘umūm) での表現である。絶対者は慈愛の主体 (rāḥim) であり、慈愛の客体 (marḥūm) ではないのであるから。慈愛が神 [自身] に対して力を及ぼすことはない。

特殊の言語 (lisān al-khuṣūṣ) での表現についていえば、それは神が自身を息吹 (nafas) ——それは息を吹き込むこと (tanfis) に由来する——によって形容したことである。また、諸神名 (asmā’ ilāhīya) は名の対象と同一であり、名の対象とは「彼」(huwa) に他ならないということ、諸神名は自らが授けるべき実質 (ḥaqā’iq) を求め、諸々の名が求める実質とは宇宙に他ならないということである⁽⁷⁾。神性 (ulūhīya) は神性の対象 (ma’lūh) を求め、主性 (rubūbīya) は主性の対象 (marbūb) を求める。さもないと、その対象なしでは、神性や主性には存在 [賦与] においても予定においても本質がなくなってしまう⁽⁸⁾。絶対者の本体は宇宙を必要としないが、主性はこれとは異なる。事柄は、主性が求めるものと、[神の] 本体の宇宙からの独立のあいだにあり続ける。そして主性は、実相においても属性においても、この [神の] 本体と別のものではない。

⁽⁴⁾ 訳出箇所は Ibn ‘Arabī 1980b, 119–126 である。訳出にあたり主に Austin の英訳を参考にした (Ibn ‘Arabī 1980a, 147–155)。

⁽⁵⁾ イスラーム神秘主義思想における「心」の概念に関しては相樂 2017, 197, n. 2 を参照。スーフィー用語の訳については東長 2011 を参考にした。

⁽⁶⁾ 心が「神を含む」という表現は「わたしの大地も天もわたしを含まないが、信心あるわたしのしもべの心はわたしを含む」という神聖ハディースに基づく (相樂 2018)。

⁽⁷⁾ イブン・アラビーの神名論に関しては Izutsu 1983, 99–109; Chittick 1989, 33–46 を参照。

⁽⁸⁾ 諸神名を論じた『マッカ開扉』第 558 章の中の「創造者」(khāliq) という名を扱う節では、創造には予定と存在賦与という二つの側面があることが説明される (Ibn ‘Arabī 2006, vol. 7, 309)。

事柄は関係性によって相反するのであり、そのゆえに絶対者がしもべに対する憐憫によって自身を形容したことが伝承の中で語られる。慈愛者に帰された息吹によって主性から吹き込まれた最初のもは、主性の実相とすべての諸神名が求める宇宙への存在賦与によ〔って吹き込まれ〕る⁽⁹⁾。このことから、神の慈愛は万物を含み、絶対者を含むのであり、心よりも広大であるか、心と並ぶ広大さをもつということが確定する。以上である。

そして、次のことを知りなさい。いと高き絶対者は、『真正集』(*al-Ṣaḥīḥ*)の中で確定された通り、顕現にさいして姿形のうちで変容する⁽¹⁰⁾。また、いと高き絶対者を心が含むとき、彼以外の被造物をとともを含むことはなく、絶対者が心を満たすかのようになる。このことの意味は、心が自らに対して絶対者が顕現するのを見るとき、彼以外のものをとともに見ることはできないということである。真知者(‘arif)の心の広大さは、アブー・ヤズィード・バスターミー(*Abū Yazīd al-Bastāmī, d. ca. 874*)が「もしも玉座とそれを囲むものが一億倍されて真知者の心の片隅にあったとしても、真知者の心はそれを感じない」と言ったとおりである⁽¹¹⁾。この意味についてジュナイド(*al-Junayd al-Baghdādī, d. 910*)は「生成物が永遠なる者と結びついても、永遠なる者に跡が残ることはない」と言った⁽¹²⁾。永遠なる者を含む心が、どうして存在者である生成物を感じるだろうか。

絶対者が多様化するとき、その顕現は諸々の姿形をとる。ゆえに必然的に、神の顕現がそこで起こる姿形にしたがって心は広がり、狭まるのであり、顕現の姿形を少しも超えることはない。真知者あるいは完全人間(*insān kāmil*)の心は指輪の宝石の場のごときのものであり、自らの形は宝石が円形ならば円形であり、また宝石が方形や六角形、八角形やその他の形ならば、方形や六角形、八角形やその他の形となり、その形を超えることなくその形にしたがう⁽¹³⁾。指輪

⁽⁹⁾ イブン・アラビーは、万物が「慈愛者の息吹」(*nafas al-Rahmān*)によって存在を与えられ、神の慈愛の中に含まれると説く。彼の思想における「慈愛者の息吹」の概念については *Izutsu 1983, 131–138; Chittick 1989, 127–130; 相樂 2018, 71; 相樂 2019a, 167–168, 173–174* を参照。神の慈愛と真知者の心の広大さを比較する類似の議論は『マッカ開扉』第405章「『自らの心をわたしの家とし、わたし以外のものをそこから除きし者にわたしが授けしものを、何人たりとも知ることはない。だがあなたがたはそれを住み家に比すなかれ。それはわたしの天使たちの家であり、わたしの家ではないのだから。このゆえにわたしはわたしの親友イブラーヒーム——彼の上に平安あれ——をそこに落ち着かせはしなかったのだ』の階位の真知について」にもみられる(相樂 2020b, 49–51)。神の慈愛については『叡智の台座』第21章「ザカリーヤの言における王権の叡智の台座」でも論じられる(*Ibn ‘Arabī 1980b, 177–180*)。

⁽¹⁰⁾ イブン・アラビーの「顕現」論に関しては *Affifi 1974, 59–65; Izutsu 1983, 152–158; Chittick 1989, 212–231; 澤井 2016, 28–33; 相樂 2020a* を参照。顕現における「姿形のうちの神の変容」を述べた真正ハディースは『マッカ開扉』で引用され、これについて詳述される(*Ibn ‘Arabī 2006, vol. 1, 473, vol. 3, 468, vol. 5, 64–66*)。復活の日の見神について述べたこのハディースはムスリム(*Muslim ibn al-Ḥajjāj, d. 875*)とブハーリー(*Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, d. 870*)の『真正集』に収録されている(*Muslim 2004, 90–92; Bukhārī 2004, vol. 4, 1164–1165*)。

⁽¹¹⁾ 似た言葉がルーズビハン・バクリー(*Rūzbihān Baqlī, d. 1209*)の『酔語注解』(*Sharḥ-i shathīyāt*)にバスターミーの言葉として収録されている(*Rūzbihān Baqlī 1966, 121*)。

⁽¹²⁾ ジュナイドのこの言葉は『神の経綸』(*al-Tadbīrāt al-ilāhīya*)などイブン・アラビーの別の著作でも引用される(相樂 2018, 84, n. 22)。

⁽¹³⁾ イブン・アラビーは修行道の究極の境地に達した神秘家を「完全人間」と呼び、あらゆる神の属

の宝石の場は必ず宝石と同様になるのであるから。これは、絶対者はしもべの〔側の〕準備にしたがって顕現する、と〔スーフイーの〕集団が示していることの反対〔のよう〕だが、〔実は〕そうではない。というのも、絶対者がしもべに顕現する姿形にしたがって、しもべは絶対者に対して顕れるのであるから。

この問題の解決は、神に不可視の顕現 (*tajallī ghayb*) と現象の顕現 (*tajallī shahāda*) という二つの顕現があるということである⁽¹⁴⁾。不可視の顕現によって、神は心に準備を与える。不可視の顕現は本体の顕現 (*tajallī dhātī*) であり、その実質は不可視界である。不可視の顕現は、「彼」という神の自身についての言葉によって神が有する彼性 (*huwīya*) である。いつまでもずっと「彼」は神のものであり続ける。そして、この準備が心に生じたとき、現象界のうちで現象の顕現が心に起こり、心は神を見る。先述の通り、心に対して顕現するものの姿形によって神が顕れる。「万有を創造し、一人ひとりに〔姿や資質そのほかを〕賦与され」(Q 20:50) という言葉によっていと高き彼が心に準備を与える⁽¹⁵⁾。そして、神としもべのあいだの覆いを取り、しもべは自らの信仰の対象の姿形のうちに神を見る。それはしもべの信仰 (*i'tiqād*) そのものである。

心も目も、絶対者に関する自らの信仰の対象の姿形以外のものを見ることは決してない。信仰の対象のうちの絶対者とは、心がその姿形を含んでいるものであり、心に対して顕現し、心がそれを知るものである。目は信仰の絶対者 (*al-ḥaqq al-i'tiqādī*) のみを見る⁽¹⁶⁾。諸信仰が多様であることはきわめて明らかである。神が顕現するとき、神を限定する者は、自らがそれによって限定したもの以外のものに関して神を拒絶し、自らがそれによって限定したものに関しては神を認める。神を限定から解き放つ者は、神を拒絶することなく、そのうちで神が変容するすべての姿形に関して神を認め、自らに対して無限に顕現するものの姿形の範囲を、自分から神に与える。というのも顕現の姿形には、そこで止まるべき終わりが無いのだから。

これと同様に、神についての知にも、真知者がそこで立ち止まるべき極はない。否、真知者はいつでも神についての知の増大を求めるのである。「主よ、わたしの知を増やしてください」(Q 20:114)、「主よ、わたしの知を増やしてください」、「主よ、わたしの知を増やしてください」と⁽¹⁷⁾。あなたが絶対者と被造物と言う場合、両方の事柄に限りはない。「わたしは彼が歩むため

性の顕現の場 (*mazhar*) としての「神の姿」(*ṣūra ilāhīya*)、大人間としての宇宙と照応関係をもつ小宇宙、神と宇宙のあいだの結節点として描く。イブン・アラビーの「完全人間」論に関しては Affif 1974, 77-92; Izutsu 1983, 218-246; 相楽 2018, 74 を参照。

⁽¹⁴⁾ ここで述べられたような神の顕現の諸段階の発想は、イブン・アラビーの弟子筋の思想家たちによって理論的に整理されていった(澤井 2016, 31, 33-37)。「存在一性論学派」の思想家による存在の諸次元をめぐる議論に関しては Chittick 1982; 東長 1986 を参照。

⁽¹⁵⁾ 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、文脈に合わせて表現を変えた箇所もある。

⁽¹⁶⁾ イブン・アラビーは、人間が神を信仰するとき、その信仰の対象となる神はその人自身が作り上げたものにすぎないと説き、この各人の信仰の対象としての神を「信仰のうちで創られた絶対者」と呼ぶ (Ḥakīm 1981, 87-92; Nettler 2003, 126-130; Corbin 2012, 209-214)。この説は『叡智の台座』第 27 章「ムハンマドの言における独一性の叡智の台座」でも示される (Ibn 'Arabī 1980b, 225-226)。

⁽¹⁷⁾ 『マッカ開扉』第 251 章「潤うことがないことについて」では、ここで引用されたクルアーン 20

の脚、彼が打つための手、彼が語るための舌」であり、その他の諸能力、またそれら諸能力の場である諸器官であるという神の言葉をあなたが見る場合、あなたは区別せず、事象はすべて絶対者である[ると同時に]被造物であると言うだろう。それは、[ある]関係性によっては被造物、[別の]関係性によっては絶対者であり、本質は一つである。顕現するものの姿形は、その顕現を受ける者の姿形に等しい。それは顕現者 (mutajalli) であり被顕現者 (mutajallā la-hu) である。見よ、彼性における、また諸美名の実質の宇宙への関係性における、神の事柄が何と不思議なことか。

誰がいて 何があるのか	彼がいて それがあるのだ
選ばぬことは選ぶこと	選ぶことは選ばぬこと
そのもののほかにそのものはなく	光そのものが闇なのだ
これに気づかぬ者はみな	自らの嘆きに気づくだろう
われらのことばがわからぬだろう	不安になやむしもべのほかは

「本当にこの中には心ある者への教訓がある」(Q 50:37)。多様な姿形と属性のうちの心の変転のゆえに⁽¹⁸⁾。神は「理性 ('aql) ある者へ」とは言わない。理性はほだしであり、事象を一つの性質のうちに閉じ込めるが、事象それ自体の実質は閉じ込められることを拒むからである⁽¹⁹⁾。ゆえに、それは理性ある者への教訓ではない。彼らは、お互いに不信心者とさげすみ合い、のろい合う諸信仰の持ち主たちである。「彼らを助ける者はない」(Q 3:91)。信仰の神は、別の信仰の神への力をもたない。信仰の持ち主は、自らの神について自らが信仰することを支持し、擁護するが、この彼の信仰は彼を助けない。このゆえに、信仰にはその信仰のために闘う者への効力はなく、彼には彼が信仰する神からの助けはない。ゆえに「彼らを助ける者はない」の

章114節の言葉を発することを預言者に命じることで神が命じたのは、一定期間や限定された範囲において知を求めることではないと説明される。反対に、知を求めることに関する神の命令は無条件であるため、知を求める者は、現世においても来世においても知が授けられ、増加することを求めつづけるのだという。「神はわれわれのうちに無限に創造しつづけるので、知は無限に [増える]。[スーフイーの] 集団が知によって意図するものは、開示と明証において神と結びつくものだけである。神の言葉は尽きない。そして神の言葉とは諸存在者の諸本質である。ゆえに知を求める者の渇きは決して止まず、彼が潤うことはない」と述べ、「知を求める者は海の水を飲む者のようである。飲めば飲むほど、彼は渇く。存在賦与は絶えないので、知の対象は絶えず、知は絶えない。潤いがどこにあるだろうか」と述べる (Ibn 'Arabi 2006, vol. 4, 271)。神の言葉が無限であることはクルアーン31章27節「たとえ地上のすべての木がペンであって、また海 [がインクで]、そのほかに七つの海をそれに差し添えても、神の御言葉は [書き] 尽くすことはできない」などで述べられる。

⁽¹⁸⁾ それ以前のスーフイーたちと同様、イブン・アラビーはしばしば「心」を、そのアラビア語語根 q-l-b の基本的な意味である「変転」(taqallub) と関連づけ、心は変転するがゆえに「心」と呼ばれるのであると説明する (相樂2017)。

⁽¹⁹⁾ イブン・アラビーは人間の認識能力としての理性の特徴をその対象限定化作用に見出し、変転する心と対比する。それによれば、神についての知は「理性の限界の向こう」にあるのであり、心による直観によってのみ得られる (相樂2019c)。

である。個々別々の諸信仰の神性から信仰者を助けることを絶対者は拒否する。

助けられる者も助ける者も一つである。真知者にとって絶対者は、拒絶されることなく知られる者である。現世におけるこの知られる者 [としての神] の徒は、来世においても知られる者 [としての神] の徒である。このゆえに神は「心ある者へ」と言った。心は姿形のうちの絶対者の変転を、形態のうちで自らを変転させることによって知る。自分自身を知る者は神自身を知る⁽²⁰⁾。神自身とは絶対者の彼性にほかならない。存在界のうちの、現在在るものところから在るであろうもののうち、絶対者の彼性でないものは何一つない。それは彼性そのものである。ゆえに、この姿形に関しては真知者であり知者である者も、別の姿形に関しては真知者でも知者でもなく、[前者において神は神として] 承認されるが [後者においては] 拒絶される。これは、統合の目 ('ayn al-jam') によって顕現と目照 (shuhūd) から絶対者を知る者からの分け前である。それは、変転のうちで多様化する「心ある者へ」という神の言葉である。

信心の徒 (ahl al-īmān) についていえば、彼らは追従者 (muqallida) であり、預言者たちや使徒たちが絶対者について告げたことに関して彼らに追従するのであり、思弁の徒 (aṣḥāb al-afkār) や到来したお告げのすべてを理性的証拠に基づいて思弁によって解釈する者たち (muta'awwilin) に追従するのではない。彼らは使徒たち——彼らの上に神からの祝福と平安のあらんことを——に追従する者たちであり、預言者たち——彼らの上に神からの祝福と平安のあらんことを——を通じて神のお告げが伝えたことに「耳を傾ける者」(Q 50:37) といういと高き神の言葉で指された者たちである。

この耳を傾け、注視する者には想像の臨在 (ḥadra al-khayāl) とその働きについて知らされる。それは預言者——彼の上に平安あれ——が善行について言った「目の当たりにしたかのごとく神に仕えるように」という言葉である。神は礼拝者のキブラにいるのである。このゆえに彼は「注視する者」(Q 50:37) である⁽²¹⁾。思弁的思考 (nazar fikrī) の徒に追従し、思弁的思考に縛られた者は「耳を傾ける者」ではない。この「耳を傾ける者」は間違いなく、先述のことを注視する者だからである。先述のことを注視する者でないかぎり、この章句で指された者ではない。彼らは、彼らについて神が「その時指導者たちは追従者を見捨てて」(Q 2:166) と言った者たちである。指導者である使徒たちが追従者たちを見捨てることはない。聖者よ、われわれがこの心の叡智においてあなたに述べたことを実現せよ。

心の叡智にシュアイブ (Shu'ayb) が当てられたことについていえば、それは心の叡智の中にある分枝 (tasha'ub) のゆえである。すなわち、心の叡智は分枝によって限定されない。あらゆる信仰は枝 (shu'ba) であり、心の叡智は諸々の枝、すなわち諸信仰のすべてであるから。覆いを取り去られるとき、万人に対してそれぞれの信仰にしたがって開示がなされる。自らの信仰に反するかたちで開示がなされることもある。それは「その時彼らが思い及ばなかったことが、

⁽²⁰⁾ 「自分自身を知る者はその主を知る」(man 'arafa nafsa-hu 'arafa rabba-hu) という言葉をスーフィーたちは預言者の言葉としてしばしば引用する (相樂 2019b, 85, n. 5)。

⁽²¹⁾ クルアーン 50 章 37 節は次の通りである。「本当にこの中には心ある者、また耳を傾ける者、注視する者への教訓がある。」

神から彼らに現わされよう」(Q 39:47) という神の言葉 [が示すこと] である。その多くは、悔悟せず死んだ不服従者 (‘āṣī) に対する神の脅迫 (wa‘īd) の徹底を信じるムウタズィラ派のような者である。彼が死に、神のもとで慈愛を受けたとき、彼が罰せられないということによって神慮がまずそこにあり、神は赦したもう慈愛者であると知られ、彼が思い及ばなかったことが、神から彼に現わされる。

彼性についていえば、しもべのうちのある者は自らの信仰によって、神はこれこれの通りだと断言する。覆いが取り去られたとき、彼は自らの信仰の姿形を見るだろう。それは真理であり、姿形への信仰である。結び目 (‘uqda) は緩められ、信仰は消え、観照 (mushāhada) による知へと戻るだろう。視力が活発になったあとで、眼差しが弱まることはない。姿形のうちのさまざまな顕現によって、しもべたちのうちの一部の者に対して自らの信仰とは異なるものが現れ、見られる。顕現は繰り返されないのであるから。彼性に関する次の言葉はこれに当てはまる。神の彼性について「その時神から彼らに現わされよう」、彼性について覆いが取り去られる前には「彼らが思い及ばなかったことが」。

神的な真知に関する死後の上昇のありようについて、われわれは『顕現の書』(Kitāb al-tajalliyāt) の中で、開示 (kashf) に関してわれわれが同意する集団について述べるさいにすでに述べた。この問題に関して、人々がもたないものをわれわれが彼らに与えることはできない。次のことは最も不思議な事象の一つである。ある人が絶え間ない上昇のうちにあるのだが、覆いが繊細で薄く、「彼らには、それほど似たものが授けられる」(Q 2:25) という神の言葉のとおり姿形が似通っているために、彼はこのことに気づかない。それは一つのものではなく、本質は別である。真知者にとって二つの似通ったものとは、二つの似通った別のものだからである。

実現の徒 (ṣāhib al-tahqīq) は、諸神名の実相が相異なり多様であるが、それらの指し示す対象は一つの本質であることを知るように、一の中に多を見る。この多性は一なる本質のうちで理解される。顕現に関しても、一なる本質のうちに目照される多性がある。質料 (hayūlā) があらゆる形相 (ṣūra) のもとにあり、形相の多性と相違性にもかかわらず、実際にはそれらの形相の質料である単一の実体 (jawhar) に帰されるように。この真知によって自らを知る者はその主を知る。彼は神の姿に創られた、否、彼は神の彼性と実相そのものであるから。

このゆえに、知者たちのうちで使徒たちとスーフィーたちからなる神的な者たち (ilāhīyūn) のほかは、誰も自分自身の真知と実相を見出すことがない。古い時代の者たち (qudamā’) や神学者たちからなる思考の徒 (aṣhāb al-naẓar), 思弁の持ち主たち (arbāb al-fikr) による自分自身とその概念 (māhiya) に関する言葉についていえば、自分自身の実相を見出した者は彼らの中にはおらず、思弁的思考が自分自身の実相をもたらすことは決してない。自分自身についての知を思弁的思考によって求める者は、膨れ上がったはれものを持ち主であり、火のないところに息を吹いている。たしかに「つまり自分では善いことをしていると、彼らは考えているが、現世の生活におけるの努力が、すべて間違った道に行ってしまうような者たちである」(Q 18:104)。神の道以外によって物事を求める者は、その実現をなしえない。

宇宙と息吹ごとのその転変について、それが一なる本質における新しい創造 (khalq jadīd) の

うちにある、といと高き神が言ったことの何と美しいことか。人々、否、宇宙の大部分については「いや、彼らは新しい創造について疑いを抱いている」(Q 50:15)と神は言った。彼らは息吹ごとの事象の更新を知らない⁽²²⁾。しかしながら、アシュアリー派は諸存在者の一部である偶有 (a'rad) について更新を認める。また憶測の徒 (hisbāniya) は宇宙全体について更新を認め、思考の徒は彼らをまったくの無知とみなす⁽²³⁾。とはいえ、両方の陣営が誤っている。

憶測の徒の誤りについていえば、それは宇宙における転変を主張するにもかかわらず、この姿形を受け入れる実体の本質の一性を認めないことによる。この姿形がその実体によってのみ思惟されるのと同様に、その実体はこの姿形によってのみ存在するのであるが。もしも憶測の徒がこのことを主張したならば、彼らは事象に関する実現の段階に至ることができる。

アシュアリー派についていえば、宇宙全体が諸偶有の総体であることを彼らは知らない⁽²⁴⁾。偶有は二つの時にわたって (zamānayn) 持続しないから、宇宙はあらゆる時において転変する。彼らの「誤り」は事物 (ashyā) の定義 (hudūd) の中にみられる。彼らが事物を定義するとき、彼らの定義の中で事物が諸偶有であるということ、そして事物の定義の中で述べられたこの諸偶有は、自存者 (qā'im bi-nafsi-hi) であるこの実体とその実質に等しいが、偶有であるという点では事物は自存者ではないということが説明される。つまり本質的に自存者である実体の定義の中で場所を占めること (tahayyuz) [が言及される] ように、自存者ではないものの総体から自存者が生じることになる。

また「アシュアリー派によれば」諸偶有に対する受容性 (qubūl) も実体の本質的定義である。だが受容性は受容者のうちにしか存せず、自存者ではないのであるから、受容性は疑いなく偶有である。「それにもかかわらず」受容性が実体にとって本質的である [と彼らは述べる]。また場所を占めることも場所を占めるもののうちにしか存しない偶有であり、したがって自存者ではない。そして本質的定義とは定義されたものとその彼性そのものであるから、場所を占めることも「諸偶有に対する」受容性も「彼らによって」定義された実体の本質に付加される事象ではない。ゆえに二つの時にわたって持続しないものが二つ以上の時にわたって持続することになってしまい、自存者ではないものが自存者であることになってしまう。彼らは自分たちの陥っていることに気づかない。「彼らは新しい創造について疑いを抱いている」(Q 50:15)。

開示の徒 (ahl al-kashf) についていえば、神がすべての息吹において顕現し、顕現は繰り返されないことを彼らは見る。また、すべての顕現が新しい創造を与え、同時に被造物を消し去ることをも彼らは日照によって見る。被造物の消失は顕現にさいする消滅 (fanā') に等しく、存続 (baqā') は別の顕現が与えたものによる。理解しなさい。

⁽²²⁾ イブン・アラビーは神の宇宙創造は瞬間ごとに不断に行われると考え、クルアーン 50 章 15 節を典拠とする「新創造」の語を、つねに新たな神の創造を指して用いる。イブン・アラビーの「新創造」論に関しては Izutsu 1983, 205–215; Chittick 1989, 96–112; 相樂 2017, 201 を参照。

⁽²³⁾ 「憶測の徒」と訳出した箇所は、ダーウード・カイサリー (Dā'ūd al-Qaysarī, d. 1350/1351) の注釈書の校訂である Qaysarī 2002 or 2003 では al-jismāniya と表記されている。

⁽²⁴⁾ イブン・アラビーの「新創造」論とアシュアリー派神学の原子論的創造論の異同に関しては Izutsu 1983, 212–215; Nettler 2003, 134–135 を参照。

参考文献

- Abrahamov, Binyamin 2015. *Ibn al-‘Arabī’s Fuṣūṣ al-Ḥikam: An Annotated Translation of “The Bezels of Wisdom,”* London: Routledge.
- Addas, Claude 1993. *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn ‘Arabī*, trans. by Peter Kingsley, Cambridge: Islamic Texts Society.
- Affifi, Abul Ela 1974. *The Mystical Philosophy of Muḥyid Dīn-Ibnul ‘Arabī*, New York: AMS Press.
- Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl al- 2004. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 4 vols., Bayrūt: Dār Ṣādir.
- Chittick, William C. 1982. “Five Divine Presences: From al-Qūnawī to al-Qayṣarī,” *Muslim World* 72-2, 107-128.
- 1989. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*, Albany: State University of New York Press.
- Corbin, Henry 2012. *L’imagination créatrice dans le Soufisme d’Ibn ‘Arabī*, Paris: Entrelacs.
- Ḥakīm, Su‘ād al- 1981. *al-Mu‘jam al-ṣūfi: al-ḥikma fi ḥudūd al-kalima*, Bayrūt: Dār Nadra.
- Hirtenstein, Stephen 1999. *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn ‘Arabi*, Oxford: Anqa Publishing.
- Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn 1975. *The Wisdom of the Prophets (Fusus al-hikam)*, trans. from Arabic to French with notes by Titus Burckhardt, trans. from French to English by Angela Culme-Seymour, Aldsworth: Beshara Publications.
- 1980a. *The Bezels of Wisdom*, trans. by R. W. J. Austin, New York: Paulist Press.
- 1980b. *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. by Abū al-‘Alā ‘Afīfī, Bayrūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- 2006. *al-Futūḥāt al-Makkīya*, 9 vols., ed. by Aḥmad Shams al-Dīn, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya.
- Izutsu, Toshihiko 1983. *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Tokyo: Iwanami Shoten.
- Muslim ibn Ḥajjāj al-Qushayrī 2004. *Ṣaḥīḥ Muslim*, al-Qāhira: Mu’assasa al-Mukhtār.
- Nettler, Ronald L. 2003. *Sufi Metaphysics and Qur’ānic Prophets: Ibn ‘Arabī’s Thought and Method in the Fuṣūṣ al-ḥikam*, Cambridge: Islamic Texts Society.
- Qayṣarī, Dā’ūd al- 2002 or 2003. *Sharḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. by Ḥasan Ḥasanzādah al-Āmulī, Bayrūt: Manshūrāt.
- Rūzbihān Baqlī 1966. *Sharḥ-i shaḥīḥyāt: shāmil-i guftārḥā-yi shūrangīz va ramzī-i Ṣūfīyān*, ed. by Henry Corbin, Tihārān: Qismat-i Īrānshināsī, Instītū Īrān va Farānsah.
- Yahia, Osman 1964. *Histoire et classification de l’œuvre d’Ibn ‘Arabī: étude critique*, 2 vols., Damas: Institut Français de Damas.
- 岩見隆 1989. 「イブン・アラビー著『叡智の台座』注釈の近刊本」『東方学』78, 164–172.
- 小野純一 2014. 「収縮をめぐるシェリングとイブン＝アラビー」『国際哲学研究』別冊5, 101–121.
- 相樂悠太 2017. 「イブン・アラビー思想における「心」(qalb)と「変転」(taqallub)の意味連関：先行スーフィーとの比較を通じて」『オリエント』60-2, 196–207.

- 2018. 「イブン・アラビーによる「心は神を含む」という神聖ハディースの解釈」『日本中東学会年報』34-1, 63-89.
- 2019a. 「イブン・アラビー思想における「霊」(rūh) の概念：神秘主義的側面を中心に」『日本中東学会年報』35-1, 163-183.
- 2019b. 「イブン・アラビー著『魂と霊の真知に関する論攷』翻訳」『イスラム思想研究』1, 83-99.
- 2019c. 「理性と「理性の限界の向こう」：『マッカ開扉』にみるイブン・アラビーによる他説との知的対話」『宗教研究』93-3, 25-47.
- 2020a. 「イブン・アラビー思想における神の顕現と人間の心」『オリエント』63-1, 21-33.
- 2020b. 「イブン・アラビー著『マッカ開扉』第405章翻訳」『イスラム思想研究』2, 47-61.
- 澤井真 2016. 「「タジャッリー」概念とその存在一性論的展開」『東北宗教学』12, 23-44.
- 竹下政孝 2007. 「イブン・アラビー『叡智の宝石』注釈書の系譜：ザカリヤ章を中心にして」『東洋文化』87, 139-162.
- 東長靖 1986. 「存在一性論学派の顕現説における「アッラー」の階位：カーシャーニーとジーリーを中心として」『オリエント』29-1, 48-64.
- 2006. 「『叡智の台座』注釈と『台座の刻印』」『アジア文化研究所研究年報』41, 24-35.
- (編) 2011. 『アラビア文字で引くスーフィズム・グロッサリー』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).
- 2013. 『イスラームとスーフィズム：神秘主義・聖者信仰・道徳』名古屋大学出版会.
- 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).

(日本学術振興会特別研究員 PD (慶應義塾大学言語文化研究所) /
Research Fellow of Japan Society for the Promotion of Science)