

スフラワルディー著『照明哲学』 翻訳・訳註

序文および第一部第一巻

Translation of Introduction and the Book I in the Part I in al-Suhrawardī's *Illumination Hikmat al-Ishrāq*

宮島 舜
Shun MIYAJIMA

I. 緒言

本稿は12世紀の哲学者シハーブッディーン・ヤフヤー・イブン・ハバシュ・スフラワルディー *Shihāb al-Dīn Yahyā ibn Ḥabash al-Suhrawardī* (1154-1191) の主著『照明哲学』（*Hikmat al-ishrāq*）の序文および第一部第一巻の邦訳である。

のちにも註記するとおり、『照明哲学』は全体として二部構成を採り、その第一部は三つの巻からなる。本稿はその第一巻および書物冒頭に付された序文を訳載するものである。

同書には複数の校訂・刊本が存する。翻訳にさいしては、Henry Corbin の校訂になる版（以後「Corbin 版」と略記）、John Walbridge と Hossein Ziai とにより校訂された版（以後「WZ 版」と略記）、Muḥammad Malikī の校訂になる版（以後「Malikī 版」と略記）の三つの版を底本とした。本訳稿では、主として Corbin 版と Malikī 版（両者のあいだには WZ 版ほどの相異はない）とが示すテキストに沿い、ときに WZ 版の校訂を採用するかたちとなった。それぞれの版のあいだでの校訂の相異が訳出上問題となるばあいには、そのつど各校訂の異同を註記した。

原テキストにおける著者自身の文体や行論の流れを意識しそれを訳文に反映させることに努めたが、改行や句点等にかんしては、邦語としての読みよさを勘案して、訳者が適宜改行し句点を打った。そのさい、底本となる三つのテキスト⁽¹⁾と後述する既訳とにおける改行・句点の仕法を参考にした。また、これまでの校訂や翻訳において概ね踏襲されてきた Corbin 版の段落番号を本訳稿でも踏襲した。

Corbin による仏訳——序文と第二部のみの翻訳——（1986）、Sinai による独訳（2011）、Walbridge と Ziai とによる英訳（1999、以後「WZ 訳」と略記）といった欧米語による翻訳が本書には既に存し、訳出にあたってはそれらを参考にしもした。

コーランからの引用は、『日亜対訳・注解 聖クルアーン』改訂版（日本ムスリム協会、

⁽¹⁾ 大略の傾向からいえば、WZ 版は Corbin 版の段落番号を踏襲したうえでその番号のきりかわりを除いては殆んど改行を行なわない。それにたいして Malikī 版は Corbin 版の段落番号を記載せず、文脈におうじて、両校訂より多く改行がなされている。さらにいえば、WZ 版は語彙の読み（シャクル）や格等の指定を殆んど行なわないのにたいし、Malikī 版ではそれが積極的に行なわれている。

1982年)の訳に準拠したが、措辞・訳語に多少変更をくわえた。

なお訳文における固有名の片仮名表記は、比較的より人口に膾炙していると思われる慣用的な表記のほうを優先し、長母音等の統一はとられていない。

II. 翻訳・訳註

序文

(1) 慈悲ふかく慈愛あまねき神の御名において。ああ神よ、あなたを想起することが崇高であり、あなたの聖性が偉大であり、あなたの守護がちからづよいものでありますように。あなたの威厳がたかくありますように、あなたの御威光が至高でありますように。祝福してください、あなたのおえらびになった者らと使徒性をあたえられたひとびとを、なかんずく人類の盟主であり審判の日にはとりなしの任をになう者である、えらばれしムハンマドを。かれとかれらのうえに祝福と平安あれ⁽²⁾。あなたの光によって、あなたの恵みを勝ちとり忘れぬ者たち、あなたの恩寵に感謝する者たちのうちへとわれわれを在らしめてください。

(2) ところで、知りおきなさい⁽³⁾、わが同胞たちよ。『照明哲学』を上梓するようにと、諸君が一再ならず懇請したことが、〔上梓することを〕⁽⁴⁾控えておこうという私の決心をよわめ、〔きみたちを〕救うことから目を背けようと傾ぐ私のおもいを消しさったのだ⁽⁵⁾。もし

⁽²⁾ Corbin 版および WZ 版の校訂ではたんに 'alay-hi wa-'alay-him al-salām であるが、Malikī 版では 'alay-hi wa-'alay-him al-ṣalāt wa-al-salām である。

⁽³⁾ Corbin 版および WZ 版の校訂では wa-ba'd i'lamū であるが、Malikī 版では ammā ba'd fa-i'lamū である。

⁽⁴⁾ ここで訳者が補足した文は、クトゥブッディーン・シーラーズィーの註解 (QDS 1, 14) に沿うものでもある。

⁽⁵⁾ 「よわめ、……消しさった」は、WZ 版では awhana...wa-azāla とあるが、いっぽう Corbin 版と Malikī 版とでは awhanat...wa-azālat とある (ちなみにクトゥブッディーン・シーラーズィーはその註釈においてこれらふたつのテキストのヴァリエーションをかきとめている (QDS 1, 14))。kathrat iqtirāḥ-kum を主語と看做し後者の校訂にしたがって訳出した。前者を採るならば、iqtirāḥ-kum を主語と考えれば意味の相異はない。

避けられぬ責務⁽⁶⁾も、既発のことば⁽⁷⁾も、それにたいする違背が道よりの逸脱となるような、ひとつの場⁽⁸⁾から降される命令もなかったならば、私には、敢えてそれをおおやけにすべき動機などありはしなかったろう。なぜならばそこには諸君とても知っていよう困難があるのだから。ああ、友たる同胞たちよ——神が望み嘉する⁽⁹⁾ものを神が諸君へと授けられますように——諸君はしかしやめようとしなかった、諸君に向けて書をものし、そのなかで、私の隠逸と内的歷程⁽¹⁰⁾のなかで、直覚⁽¹¹⁾することでもって、私に生じたことを語るよう私に乞う⁽¹²⁾ことを。

すべて探究する魂は、多寡の差はあれ、ちからづよく偉大である神の光を部分的に分ちもっており、修養に努める者は、欠落があるにせよ完全であるにせよ、直覚することができるのである。それというのも、知とは或るひとびとのうえにとどまり、かれらのあとで不可視界への扉が閉ざされ、残りの世界からそれ以上の知が奪われてしまうようなものではなく、

⁽⁶⁾ 原語は *ḥaqq lazima*。クトゥブッディーン・シーラーズィーによれば、これは神が学者 ('*ulamā'*) や哲学者たち (*ḥukamā'*) に課した、かれらに教わることを乞う者たちを教導せねばならないという契約 (*mīthāq*) のことである (かれの註解 (*Mūsawī* 校訂) 中では *ḥaqq lāzim* という表記になっている) (QDS 1, 15)。なお、この *mīthāq* という語はコーラン第7章第172節において示されているとされる「原初の契約」をいう語としても用いられる。同語およびコーランの同章句は、スーフィズムにおいてはみずからの主性にかんする神の下聞にたいして人間が両者間の離隔以前の境位としての永遠において——未生的「原初」において——それを諾う旨を奉答したものととらえられ、これがムスリムの理想的状態であるとスーフィーたちは看做し、かれらはこうした状態をめざしたとされる (Nicholson 1964 (1922), 22-23; 鎌田 2004, 245-248; 2015, 64-66; Renard 2005, 67)。この序文には、のちに訳者が註記しもするように、スーフィズム術語・概念が散点していることから、そしてまた直後に述べられることばにたいするクトゥブッディーン・シーラーズィーの註疏 (次註を参照) をも勘案すれば、ここでクトゥブッディーン・シーラーズィーが *mīthāq* にかんして注記するさい、そうした「原初の契約」がかれの念頭に置かれていた可能性も考えられる。

⁽⁷⁾ 原語は *kalima sabaqta*。これは、クトゥブッディーン・シーラーズィーによれば、(神によって) 原初のとくに言い渡され、無限に命ぜられつづけるものである (QDS 1, 15)。前註をも参照されたい。

⁽⁸⁾ クトゥブッディーン・シーラーズィーによれば天上界 (*al-'āla al-'ulwī*) ないし霊的世界 (*al-'ālam al-rūḥānī*) のこと (QDS 1, 15)。

⁽⁹⁾ Corbin 版と WZ 版の *yuhibbu wa-yardā* の訳出。Malikī 版では *tuhibbu wa-tardā*。

⁽¹⁰⁾ 原語は *khalawātī wa-manāzilātī* である。後段の *manāzilātī* はスーフィズムにおいて神秘的旅程のうちの諸階梯をいうさいに用いられる語でもある *manzil/manāzil* の変則的な複数形であろうと考えられる。なお前段の *khalawātī* (*khalwa/khalawāt*) は隠逸し独り居することを意味するが、これもスーフィズム用語としても用いられ、ときにこのマナーズィル (諸階梯) のひとつに数えられる。

⁽¹¹⁾ 原語は *dhawq* であり、語じたいの原義は「あじわうこと」であるが、スーフィズムの文脈においてはスーフィーの神秘体験をつうじた直知をいい、「味得」などとも訳される。スフラワルディーの照明哲学においては非比量的かつ履踐的体験的な直覚を意味する語として用いられる (Suhrawardī (1999) および Marcotte (2005) を参照されたい)。

⁽¹²⁾ Corbin 版では *تلتسمون* と誌されてあるが、これは WZ 版と Malikī 版が示すように、*تلتسمون* であると判断しそのように訳出した。

むしろ「明るい地平線上の」(コーラン第81章第23節)、知の賦与者⁽¹³⁾は、「隠されたものを出し惜しみしないのである」(コーラン第81章第24節)。他方で努力の絨毯が折りたたまれ、思索の流れが断ち切れ、開示の扉が閉ざされ、^{ムシヤハダ}観照 (mushāhada) への道が塞がれる時代というのは、これはもっとも悪しき時代である。

(3) 本書の以前に私は、同書〔の執筆〕ができなくなるようなさまざまな妨害を被っていたあいだに、諸君のために逍遙学派の仕方にしたがって幾つかの書を用意しておいた。そしてそのなかでかれらの原理を要約した。そうした書のうちで一等簡約的なものは『書板と玉座の暗示』(al-Talwīhāt al-lawḥīya wa-al-'arshīya) と題したもので、このなかでは多くの〔逍遙学派の〕原理が論及されている。小品であるにも拘らず、私はそのなかでかれらの原理を首尾よく概括した。そのほかに、『閃光』(al-Lamaḥāt) という著作もある。またその二書とは別のものも私は著し、そのなかには青年期に書いたものもある。

本書(『照明哲学』)は性格の異なる作品であり、そうした仕方よりも捷徑であるうえ、より整序された厳密なものであり、学習に要する労苦がより軽減されたものである。これは思弁的思考によって、最初に私にもたらされたものではなく、却って別のものによって得られたのだ⁽¹⁴⁾。そのあとで、私はそのことを思弁的証明をつうじて示そうと考えたのであって、よし私が、たとえば、思弁的証明を省察しなかったとしても、このことについて懷疑者が私をして疑念を抱かしめるなどということはありません。

(4) 私が語った光の知 ('ilm al-anwār) のうゑに打ち樹てられたものやそれ以外のすべてのものをつうじて、ちからづよく偉大である神の道をゆくすべての者たちが私をあとおしする。それ(光の知)は、偉力と光とを有する哲学の導師(imām)にして斯道の頭領であるプラトンの直覚⁽¹⁵⁾なのである。また、かれ以前、哲学者たち(hukamā')の父ヘルメスの時代から、傑出した哲学者たちや、エンペドクレス、ピュタゴラスなどといった哲学の大家の居合せたプラトン自身の時代に至るまでもまた同様である。そうした太古のひとつひとつの語彙は象徴化されたもの(marmūza)であり、かれらにたいしては反駁がなされることはない。

⁽¹³⁾ 原語は wāhib al-'ilm。コーランの文脈からいえば「明るい地平線上」にあるのは天使ジブリールであるが、クトゥブッディーン・シーラーズィーが註するように(QDS 1, 16)、この「知の賦与者」(wāhib al-'ilm)は「能動知性」(al-'aql al-fa'āl)とも想定しえよう。

⁽¹⁴⁾ この「別のもの」という意味深長な語によって指し示されているものは、直前に述べられる「思弁的思考」(fikr)とは対蹠的である知の様式、つまりは比量的知と対をなす、直観的知といった知の系にぞくするものと考えられる。「序文」におけるスフラワルディーの筆法にしたがうなら、本書において自身が他見に付すことになる哲学原理を、それをつうじて最初に得たのだとかれ自身が述懐するところのこの「別のもの」は、「直覚」(dhawq)によって知られるものであり、またのちに言及される「神聖知」に含まれる知識・思考様式であるだろう。註釈者のシャフラズーリーはこれを「直観的な方法」(tarīq dhawqī)と看做している(SSSH 1, 229)。

⁽¹⁵⁾ 原語は wa-huwa dhawq imām al-ḥikma wa-ra'īs-hā Aflātūn であり、「それは……プラトンが直覚したこと(がら)なのである」、とも、「……プラトンを直覚することなのである」、ともとりうる。

たといかれらのことばの表層に注目したとしても⁽¹⁶⁾、かれらの真に意図するところへとは至らない。象徴というものは反駁されるものではないのである。こうしたもののうえに光と闇とをめぐる照明的原理⁽¹⁷⁾が樹立されているのだが、この原理というのはジャーマースパ (Jāmāsf) やフラシャオシュトラ (Furashāwshtr) ⁽¹⁸⁾、ブズルグミフル (Būdhurjmīhr) ⁽¹⁹⁾、さらにはかれら以前のペルシアの哲学者たちの仕方でもあったものなのだ。これは不信仰の拝火教徒や異端のマニの原理ではなく、至高にして超越した神を多神崇拜へと至らしめる⁽²⁰⁾ものでもない。

近年のもののみが哲学のすべてであるなどと速了してはならない。それどころか、世界はこれまでたえず哲学とともにあったのであり、議論と証拠⁽²¹⁾とをもって哲学を遂行する者とともにあったのだ。そしてこの者こそは地上における神の代理人 (khalīfat Allāh) なのである⁽²²⁾。天と地とのつづくかぎり⁽²³⁾、世界はかようにして在りつづけるであろう⁽²⁴⁾。これまでの哲学者たちとその後代の者たちとのあいだの違いというのは、表現をめぐってのこと、つまり明示 (taṣrīh) や暗示 (ta'rid) についてのかれらの風儀 ('ādāt) の違いにほかならないのであって、三つの世界⁽²⁵⁾を説く者たちはみなひとしくタウヒードに同意している

⁽¹⁶⁾ Corbin 版と Malīkī 版ではمتوجهだが、WZ 版のيوجهという表記を採用し訳出した。

⁽¹⁷⁾ Malīkī 版で示されているこの「照明的原理」(qā'idat al-ishrāq) という語は、Corbin 版と WZ 版では「東方的原理」(qā'idat al-sharq) と校訂されている。

⁽¹⁸⁾ ジャーマースパとフラシャオシュトラとはともにザラスシュトラと時代をともにしたとされる人物である。ふたりはナオタラ族の兄弟であり、弟ジャーマースパはザラスシュトラの娘婿 (三女ポルチスターの夫) であり、兄フラシャオシュトラはザラスシュトラの第三の妻であったフウォーウィーの父である。またジャーマースパは、ザラスシュトラの擁護者であったナオタラ族の王ウィーシュタースパの宰相の地位にあったとされる。

⁽¹⁹⁾ ブズルグミフルは六世紀にサーサーン朝のホスロウ一世に仕えた大臣・宰相とされる人物。

⁽²⁰⁾ Corbin 版と WZ 版の校訂 yufđī にそくして訳出した。Malīkī 版では yuqđī と校訂している

⁽²¹⁾ 「議論」と「証拠」のそれぞれの原語は hujaj と bayīnāt。後者は「雄弁」や「修辞」とも訳しうる。

⁽²²⁾ 地上における神の代理人とはコーランで用いられる表現である。第 2 章第 30 節では次のように言われている、「またあなたの主が (先に) 天使たちに向かって、「本当にわれは、地上に代理人を置くであろう。」と仰せられた時を思い起せ」。あるいはまた第 38 章 26 節では神がダーウードを「地上の代理人」としたと言われる。

⁽²³⁾ この「天と地とのつづくかぎり」(mā dāmātī al-samāwāt wa-al-arđ) という表現はコーランにみられるが (第 11 章 107 章および第 108 章)、Corbin 版と WZ 版とにおいて校訂者たちはこの記述をとくにコーランからの引用として扱ってはいない。Malīkī 版では、それにたいし、これをコーランからの引用であると看做し、括弧でくくって明確化している。

⁽²⁴⁾ この文において、Corbin 版と Malīkī 版で yakūnu となっている個所を、WZ 版では takūnu としている。WZ 版にしたがうなら、takūnu の主語を、前の khalīfa であると看做し、「……代理人はかようにして在りつづけるであろう」と訳することができる。

⁽²⁵⁾ クトゥブッディーン・シーラーズィーが訳註しているようにこの「三つの世界」とは、知性界 ('ālam al-'aql)・靈魂界 ('ālam al-nafs)・物質界 ('ālam al-jirm) のことである (QDS 1, 23)。また原文は、Malīkī 版と WZ 版とはبالعالم الثلاثةであるが、Corbin 版ではبالعالم الثلاثةと表記さ

のであるから、かれらのあいだで、事態の根本的なことならについて諍論の生ずる余地はないのである。第一の師（アリストテレス）が、いかに大きな存在であり、まことに卓越し、深遠で、その思慮が完全なものであったにせよ、かれの教師⁽²⁶⁾を軽侮する意図から、誇大に語るということはゆるされない⁽²⁷⁾。かれら（哲学者）全体のなかに、アガトダイモンやヘルメス、アスクレピオス⁽²⁸⁾などといった、使徒や立法者たち⁽²⁹⁾の一同もいるのである。

(5)〔哲学者たちには〕多くの等級があり、かれらは階層をなしている。以下のごとくである。

神聖知 (ta'alluh) に通曉しているが、論弁知 (bahth) を欠いている神聖な哲学者 (ḥakīm ilāhī)。神聖知を欠いた学者である哲学者。神聖知と論弁知とに両々通曉する神聖な哲学者。神聖知に通曉する一方で、論弁知については、程々にのみこれを会得するか、またはこれに蒙り神聖な哲学者。論弁知に通曉する一方で、神聖知については程々にのみこれを会得するか、またはこれに蒙り哲学者。そして、神聖知と論弁知とを探求する学徒。神聖知をのみ探求する学徒。論弁知をのみ探求する学徒。

ある時代において、神聖知と論弁知とにふたつながら通曉した者がいたとすれば、かれが領導性 (ri'āsa) を有するのであり、かれこそは神の代理人である。そうしたことが生じなかったばあいには、〔その任をになうのは〕神聖知に通曉し、論弁知を程々に会得した者である。それも生じなければ、神聖知に通曉し論弁知を欠く哲学者である。かれが地上における神の代理人となるのである⁽³⁰⁾。神聖知に通曉する者が地上から失われることは永遠になく、神聖知に通ずることのない、論弁知にのみ通じた学者が神の地上を領導するなどということもない。したがって世界は神聖知に通曉する者を欠くことはなく、またかかる者のほうがたんなる学者でしかない者よりも〔領導するに〕ふさわしいのである。なんとなれば代理人

れている。

⁽²⁶⁾ WZ 版では bi-ustādhi-hi と校訂されているが、他方 Corbin 版と Malikī 版とにおいては bi-ustādhay-hi と校訂されている。両者ともににおいて hi を「第一の師」(アリストテレス) と考えるなら、前者の校訂ならばプラトンのことを具体的に指しており、後者ならばプラトンとソクラテスを指していると考えられる (Ziai 1990a, 175)。この個所の註解においてクトゥブッディーン・シーラーズィーはプラトンに言及してはいるがソクラテスの名まえに具体的に言い及んではない。但しかれが引く原文は bi-ustādhay-hi である (QDS 1, 23-24)。なお、hi を第一の師ととらずに「自分の教師」と考えることもできる。

⁽²⁷⁾ クトゥブッディーン・シーラーズィーによれば、このさいスフラワルディーの念頭に置かれているのは、イブン・スィーナーの論理学 (『治癒の書』) の記述である (QDS 1, 23-24)。

⁽²⁸⁾ ヘルメスやここで挙げられているアガトダイモンやアスクレピオスらといった神的存在をはじめとして、この序文で名まえが挙げられる哲学者たちとスフラワルディーとの関係性については Walbridge (2001) を参照されたい。またアラビア語文献でのアガトダイモンをめぐる言説にかんしては Ullmann (1972, 175-177) をも参照されたい。

⁽²⁹⁾ Corbin 版と Malikī 版とでは ahl al-sifāra wa-al-shāri'īn となっているのにたいし、WZ 版では arbāb al-sifāra wa shāri'īna となっている。

⁽³⁰⁾ Malikī 版の wa-huwa khalīfat Allāh fī al-arḍ の訳出。Corbin 版には末尾の fī al-arḍ がない。WZ 版ではそもそもこの一節自体を脱落させている。

の統治には神授 (talaqqī) が不可欠だからである⁽³¹⁾。

私はこの領導性ということばで、[実力による] 征圧 (taghallub) を意図しているのではない。神聖知に通じた導師は、顕在的に [実権を] 掌握することもあるだろうが、他方でかくれもするだろう。かれは「^{クトゥブ} 枢軸」と呼ばれる。それだから、たといかれがまったくもってそれと分らないような仕方で在るとしても、領導性はやはりかれにあるのである。政治がかれの手によるとき、時代には光輝が満ちる。だが神聖な経綸を欠く時代には、闇がこれを制する。

最良の学徒というのは、神聖知と論弁知とを探求する者である。それに次ぐのが神聖知を探求する者であり、さらにそれに次ぐのが、論弁知を探求する者なのである。

(6) 本書は神聖知と論弁知とをふたつながら探求する学徒のためのものである。神聖知に疎い、あるいはこれを探求しようとしないうような学者のための記述は本書にはない。われわれは、神聖知 [の修得] に勤勉に努める者や神聖知を探求する者とのみ、本書および本書において暗示されていることについて議論するものである。本書の読者⁽³²⁾のあるべき最低限の段階は、神聖な輝きが既にかれのもとに到来しており、そしてその到来がかれにあって既に慣いとなっていることである。こうした者を除いては、本書からなんら得るところはない。論弁知を、それ単独で⁽³³⁾ 欲する者はだれであれ、逍遙学派の仕方によらねばならないわけだが、それはその仕方が論弁知それじたいにのみに局限していえば、よくできた、確乎たるものであるからである。とはいえわれわれが照明学の原理 (al-qawā'id al-ishrāqīya) についてそうした者と語り議論することはないのであり、むしろ照明学徒たちのことからは光的なひらめき⁽³⁴⁾ なしに構築されはしないのである。それというのもこの [照明学の] 原理はこうした諸光に基づいて樹立されたものだからである⁽³⁵⁾。やがてかれら (照明学徒) のもとにもついにその原理にかんして疑念が生ずることとなっても、魂の梯子 [をのぼるこ

⁽³¹⁾ この一節は、クトゥブッディー・シーラーズィーにしたがえば、代理人の務めに必要なものを受けるという意味であるが、かれによればその「受けとり」の能力は、「思考や省察ではなく、霊的な結合による」という (QDS 1, 26-27)。それゆえにこそ、註釈者の説くところでは、たんなる学者よりも神聖知に通達した哲学者のほうが代理人にふさわしいのである

(QDS 1, 27)。ところで、Landolt (1987) の見立てによれば、talaqqī の語を含むこの一節においてスフラワルディーはコーラン第 2 章 37 章の章句 (「その後、アーダムは、主から御言葉を授かり、主はかれの悔悟をゆるされた。本当にかれは、寛大にゆるされる慈悲ふかい御方であられる」) を念頭に置いていた可能性がある。「神の代理人」というスフラワルディーの、コーラン第 2 章 30 節の章句を喚起する先の記述をも考え併せるなら、Landolt のこの見立てはより確かなものにみえる。

⁽³²⁾ WZ 版の校訂では al-qāri' li-hādhā al-kitāb だが Corbin 版と Maliki 版とでは li が省かれている。

⁽³³⁾ Corbin 版および Maliki 版の fa-man arāda al-baḥth waḥda-hu の訳出。同じ個所が WZ 版では fa-man arāda al-baḥth wa-mā fi-hi となっている。

⁽³⁴⁾ 原語は WZ 版では sawāniḥ nūrāniya で Corbin 版と Maliki 版とでは sawāniḥ nūrīya である。

⁽³⁵⁾ Corbin 版を mā yubtanā 'alā hādhīhi al-anwār と読み訳出した。Maliki 版では yabtanī という読みを示している。同じ一節は、いっぽう、WZ 版では、mā tatabannā 'alay-hi hādhīhi li-anwār となっている。

と]によって⁽³⁶⁾かれらの裡からその疑念は消えさるであろう。

われわれが、感覚されるものを観照し、そのもののありようを確かめ、しかしてそれを基礎として天文学のような正しい学問を確立したように、われわれはかような仕方で、霊的なものを観照し、しかしてそれに基づいて神聖な学問⁽³⁷⁾を確立するのである。かような道を採らない者はなんびとも、哲学にかんすることを毫も知らず、いくつもの疑念がその者を翫弄することとなろう。

われわれは、[誤謬を]防ぐ、思考のためのよく知られた道具⁽³⁸⁾をここに置き据えた。わずかばかりの軌範によるものだが、得るところは多い⁽³⁹⁾。また照明学を攻究する賢人(dhakī)にとっても学徒にとっても十全なものであるといえよう。道具である学問について、その詳説を所望する向きはひとしく、それについて委曲を尽くして説かれた[他の]諸著作を参照されたし。本書におけるわれわれの狙いは、ふたつの部⁽⁴⁰⁾におけることに限定することとする。

⁽³⁶⁾ 原文は bi-al-sullam al-mukhalla'a である。クトゥブッディーン・シーラーズィーによればこの個所は「知性的原理と光的ひらめきとの観照を有する、肉体から脱した(al-mukhalla'a 'an al-badan) 霊魂によって」(QDS 1, 29)の謂いである。

⁽³⁷⁾ Corbin 版と Malikī 版ではたんに, thumma nabnī 'alay-hā とあるが, WZ 版では文の末尾に al-'ulūm al-ilāhīya と付け足されておりこれを訳文に反映した。

⁽³⁸⁾ 「道具」(āla)の学といえば論理学のことであるが、本書においてスフラワルディーは、おそらくは意図的に、在来の「論理学」(mantīq)という語を避けている。在来の論理学にあたるものは、第一部において「軌範」(dābit)として語られることになる。

⁽³⁹⁾ この一節において、Corbin 版の الفوائد والفوائد と解しそのように訳出した。なお WZ 版では الفائدة とされている。

⁽⁴⁰⁾ 本書『照明哲学』は二部構成であり、ここでの「ふたつの部」というのはそのことである。その二部構成のうちの最初の部が、この直後にくる「第一部」である。「第二部」ではスフラワルディーの思想を代表するものとして述べられることの多い、世にいわれる「光的形而上学」が説き起される。かようにして本書が二部構成になっている事実——そしてまたそのことをこうして著者たるスフラワルディー自身が確認している事実——は、ところで、かれ自身の哲学的意図を考えるうえで見逃してはならないことがらである(この点への留意は Walbridge と Ziai とが既に示しているものでもある(Suhraward 1999, 170-171)。本文中で既にスフラワルディーみづからより教示されているとおり、かれは本書をものする以前に「逍遙学派の仕方があって」いくつかの哲学書を述作しているが、それらはいずれも基本的に論理学・自然学・形而上学の三部からなる。本文で言及されている『書板と玉座の暗示』も『閃光』も、あるいはまた自余の哲学書、たとえば、『路と対論』(al-Mashāri' wa-al-muṭārahāt)においてもこの三部構成が採られている。スフラワルディーは本書において逍遙学派を駁し、「逍遙学派の仕方」とは明確に区別されたみづからの独創的な哲学体系を樹立するわけだが、本書が二部構成を採っていることはスフラワルディーのかかる企図を象徴的に示す事実の一斑である。こうした書物の構成の相異は、スフラワルディー哲学と逍遙学派とのあいだの明白な方法論的相異——文体の相異、といったほうが同書全体を考慮に入れるならより適切であろうが——をわれわれがそこからうかがうところの一事実である。本書『照明哲学』にかんして、スフラワルディー自身が誌した、上述の諸作品とは「性格の異なる作品である」、という記述は、まさしくこの間の消息を語るものでもあろう。

第一部 思弁的思考の軌範

第一巻 知識と定義とについて 七の軌範からなる

第一軌範

発話は意味を指示する⁽⁴¹⁾

(7) 発話 (lafz) でそれに対応するところの意味を指示するものは「意図の意味作用」(dalālat al-qaṣad) であり、意味の一部分を指示するものは「包圍の意味作用」(dalālat al-hīṭa) であり、意味に随伴するものを指示するものは「寄生の意味作用」(dalālat al-taṭafful) である。「意図の意味作用」が「寄生の意味作用」を伴わないことはない。なぜというに、随伴するものを有することのないものは存在しないからである。しかしながら、「包圍の意味作用」が伴わないということはある⁽⁴²⁾。なぜというに、部分をもたないものもあるからである。また、一般が特殊をその特殊性をもって指示することはない。たとえば、「私は動物を見た」という者はひとしく、「私は人間を見なかった」とは言いえようが、「私は物体を見なかった」であるとか「意志によって動くものを見なかった」と言うことはできないのである。

第二軌範

概念表象 (taṣawwur) と承認 (taṣdīq) との区別⁽⁴³⁾

(8) きみにとって不在である事物⁽⁴⁴⁾について、それをきみが認識するばあい——この文脈

⁽⁴¹⁾ 各「軌範」の冒頭に付した題は底本としたテキストにあるものを踏襲したものである。(これまで校訂者によって概ね踏襲されてきた) この各題はしかしかならずしもスフラワルディー自身が付したのではなく、同書の註釈者であるクトゥブッディーン・シーラーズィーによって付された題を補完することでかたちづくられたものである。したがって冒頭の題とそれにつづく「軌範」の具体的内容がやや噛みあわない個所もある。そうした事態が問題となるさいにはその旨を註記する。

⁽⁴²⁾ WZ 版では *تخلو* とあるが、訳出にさいしては構文上の理由から、Corbin 版と Malīkī 版とで示されているように、*تخلو* ととった。

⁽⁴³⁾ この題はクトゥブッディーン・シーラーズィーの註釈から採られたものである (QDS 1, 46)。Corbin 版いらいこの第二軌範においてはこの題が踏襲されており (底本としている他の二版も同じ題である)、本訳稿でもさしあたり踏襲したが、この題はそれ以下の「軌範」の内容を反映したものにはなっていない。精確に言えば、スフラワルディーが (おそらくは意図して) 用いなかった従来の哲学説にあった概念表象と承認との区別およびそうした用語法によってクトゥブッディーン・シーラーズィーはふたたびここでのスフラワルディーの学説を語りなおしている。Sinai はこうした問題に鑑み、この軌範の題にはクトゥブッディーン・シーラーズィーとは異なる題を付すべきであると提案している (2011, 309-310)。かれが提示している題は、Über Bedeutungsgehalt である。

⁽⁴⁴⁾ 原語は al-shay' al-ghā'ib (ただし Corbin 版の表記は *غائب* である)。本書第二部の議論に登場する taghību の用法 (Corbin 版 112; WZ 版 80; Malīkī 版 62) やそれにたいするクトゥブッディーン

にふさわしい仕方でいえば⁽⁴⁵⁾——その^{ハキーク}実性の似像 (mithāl ḥaqīqat-hu) がきみのうちで生ずることにその認識はよる。というのも、きみにとって不在である事物をきみが知るばあい、もしきみのうちに生ずるそのものの痕跡 (athar) がないなら、その知識以前と以後とではきみは同じ状態であることになるからである。たといそのものの痕跡がきみのうちへと生ずるのであれ、それが「事物それじたいと」対応しないなら、きみが知ったものはそれそのものとしてのそれではない。したがってきみの知ったものにかんしていえば、対応ということがかならずなければならぬのである。かくしてきみのうちに存する痕跡は当のものの似像なのである。それ自身で多くのものと対応が有効である意味をわれわれは「一般的意味」(al-ma'nā al-'āmm) として承認した。またそれを指示する発話は「一般的発話」(al-lafz al-'āmm) である。「人間」とその意味がたとえばそうである。いっぽう発話によって理解されるものが、それ自身では、「他のものと」共通することが全然考えられないばあい、それは「個体的意味」(al-ma'nā al-shākhīṣ) であり、それを指示する発話は「個体的発話」(al-lafz al-shākhīṣ) と呼ばれる。「ザイド」という名とその意味とがたとえばそうである。すべて意味にはそれとは異なるものに含まれているものがあるから、われわれはそこでその「異なるほうの」意味との関係においてこれを、「従属的意味」(al-ma'nā al-munḥatt) と名づけた。

第三軌範

何性 (māhīyāt) について⁽⁴⁶⁾

(9) あらゆる^{ハキーク}実性⁽⁴⁷⁾は、単純、すなわち知性 ('aql) において部分をもたないものか、非単純、すなわち「動物」のように部分をもつものかのいずれかである。というのも、動物は、物体とその生命をひき起すもの⁽⁴⁸⁾とから構成されるためである。前者(物体)は「一般的部分」といい、それと「動物」とが精神 (dhīhn) においてとらえられるさい、それ——すなわ

ン・シーラーズィーの註釈 (QDS 2, 25) を考量するなら、これが「きみ」の意識において不在である、ないしは忘れられている、という意味あいに解することも可能ではあるが、他面でもた、本書においてのちに展開されることとなるスフラワルディーの独創的な、謂わゆる al-'ilm al-ḥudūrī を中核とする、認識論の行論を見定めるならば、ここで説かれているのは、のちにかれの認識論の核心として語られる知識、似像を要さないそれとはさしあたり異なる、非現前的な知識、または似像を要するそれのことであることも十分に考えられ、もしそうであるならば、たんにそこには不在の事物、その意味で「きみ」からは見えない事物というふうな意味でこの箇所は読まれうるだろう。

(45) つまりは、論理学説の冒頭にふさわしい仕方でいえば、ということ (QDS 1, 46)。

(46) Malīkī 版では fī al-māhīyāt wa-ajzā'-hā と校訂されている。

(47) スフラワルディーがここで示している「実性」(ḥaqīqa) を註釈者クトゥブッディーン・シーラーズィーは「何性」(māhīya) と同一視している (QDS 1, 61) が、じじつスフラワルディーは実性という名辞を何性や本質 (dhāt) と互いに重なりあう仕方で用いている。

(48) 動物のうちの「生命をひき起すもの」(shay' yūjib ḥayāt-hu) とは、具体的には、動物靈魂のことである (QDS 1, 61)。

ち「物体」——は動物よりも一般的であり、動物は物体にたいして従属している⁽⁴⁹⁾。後者(動物)は「特殊的部分」であり、これはかならずそれ(一般的部分)にぞくしているものである。事物における特殊的意味は、たとえば人間の具する発語⁽⁵⁰⁾の素質(isti'dād)のように、当の事物と同等でもありえ、また、たとえば人間の具する「男性性」のように、当の事物よりも特殊的でもありうる。実性は人間の具する「現勢態の笑い」のように可離的偶有('awāriḍ mufāriqa)を有してもいようし、かつまた、随伴的偶有('awāriḍ lāzima)を有してもいよう。完全に随伴的な〔偶有〕(lāzim tāmm)とは実性それ自身にとって必要な〔偶有〕である。たとえば三角形の具する⁽⁵¹⁾三つの角の関係のように。というのもそれ(三角形の内角)は想像裡でも取り除くことはできないのである。作用因によって三角形にあのような三つの角があたえられるのではない。かりにそうであったとすると、三角形に〔三つの角が〕付加することも付加しないことも可能となり、したがって三つの角のない三角形が実現しうることになるが、これは悖理である。

第四軌範

本質的偶有と非本質的偶有⁽⁵²⁾との区別

(10) あらゆる^{ハキーク}実性について、作用因が及ぼされずとも必然的な仕方でそれに本質的に随伴するなんらかのものと、そのものではない別のものからそれに付加されるなんらかのものとをきみがもし知りたいと望むなら、実性だけを省察し、自余のものへの省察を断ちなさい。実性から取り除くことが不可能であるものというのは実性に依属するものであり、実性それ自身がそのものを必然化し、またその原因となっているのである。かりに必然化するものが実性ではないものであれば、〔当の実性から〕付加と除去とが可能であることになったであろう。部分の象徴のうちにはそれについての思惟が全体についての思惟に先立ち、全体を実現する誘因となるものがある。それによってひとが事物を描きとるところの部分——たとえ

⁽⁴⁹⁾ 原語は al-ḥayawān munḥaṭṭ bi-al-nisba ilay-hi であり、直訳すれば、「動物は物体に比して低位である」となるが、つまりは動物が物体に比して「より特殊的」(akḥaṣṣ) (QDS 1, 62) だということである。

⁽⁵⁰⁾ 原語は nuṭq であり、これは人間の種差を表わすさいに用いられる「理性」と同一である。

⁽⁵¹⁾ WZ 版の li-muthallath という表記に従って訳出した。Corbin 版と Maliki 版では ilā muthallath と校訂している。ところでこの語については、たしかに三角形を意味するアラビア語ではあるものの、これに「三角形」という訳語をあてると、三角形という言葉記述のうちに既に角が存し同語反復となるゆえに、「三角形」という訳語はこの文脈においては適切ではないという指摘がある。Sinai (2011, 311) を参照されたい。したがって「三角形」と訳出せずに「三つの辺からなるもの」というふうな訳語をあたえることもできる。

⁽⁵²⁾ Corbin 版と Maliki 版の表記 al-a'rād al-dhātīya wa-al-gharība を、(al-a'rād) al-gharība をそのまえの al-a'rād al-dhātīya と対比させるかたちで訳出した。他方、WZ 版の表記にしたがって訳出するなら、「本質的偶有と可離的偶有」(al-a'rād dhātīya wa-al-mufāriqa) となる。

ば人間にとっての動物性がそうであるが——を逍遙学派の追随者たちは「本質的」(dhātīyan)と称えたけれども、他方でわれわれはそうした事物をただ「必然的なもの」という。随伴的であれ可離的であれ偶有⁽⁵³⁾はそれについての思惟が実性についての思惟に後行し、実性はそれ(偶有)が存在することになんらかのかたちで関与する。偶有には、たとえば人間の具する歩く素質のように〔その偶有であるところの〕当の事物よりも一般的なものがある一方で、人間の具する笑う素質のように、より特殊なものもある。

第五軌範

普遍 (al-kullī) は外的な存在ではない⁽⁵⁴⁾

(11) 一般的意味は精神の外に実現されることはない。かりに実現されるとすればその一般的意味が其性^{フウィヤー} (huwīya) ——「それ」ということでもって他のものから区別されるもの——を有することになってしまうが、其性はその共有が想定されえないものである。すると、それは個体的となるわけだが、既にそれは一般的であることが前提されていたのであり、これは悖理である。

一般的意味は、「斉一的一般的〔意味〕」(‘āmm mutasāwiq)⁽⁵⁵⁾と呼ばれる、複数の個体的存在にたいする「4」のような、ひとしく多数のものにたいして生ずるものか、雪や象牙や完全性と不完全性とが存するあらゆるものの白さのように完全や不完全といった仕方であるもの——われわれはそれを「不同的〔一般的〕意味」(ma‘nā mutafāwit)と呼ぶ——かのいずれかである。多数の名詞がひとつの名ざされたもののうちにあるときそれは「同義語」(mutarādifa)と呼ばれる。多数のものがひとつの名詞によって名ざされるが、それら多数のものが同じひとつの意味としては生じないばあい、これは「共用語」(mushtaraka)⁽⁵⁶⁾と呼ばれる。名詞が、それ自身とは異なる意味において、それと類似していたり、近似していたり、密接に結ばれていたりするために、適用されるばあいがあるが、これは「譬喩的」(majāzī)であると言われる。

⁽⁵³⁾ WZ版は al-‘araḍ だが、Corbin版と Maliki版では al-‘araḍī と校訂されている。

⁽⁵⁴⁾ Corbin版と WZ版とが示す fi anna al-kullī laysa bi-mawjūd fi khārij を訳出したものである。Maliki版の校訂は fi anna al-kullī lā yaqa‘u fi al-wujūd al-khārijī であるが、これはクトゥブッディーン・シーラーズィーの註釈からとられたものである (QDS 1, 69)。いずれの校訂にしても基本的にはクトゥブッディーン・シーラーズィーの示す題とその意味するところは同趣的であるが、ところで、Sinaiが指摘しているように (2011, 312)、この題はそれ以下に語られている内容をかみならずしも主題的に表現していない (それゆえ Sinaiは Über die Unterteilung allgemeiner Bedeutungsgehalte in homogene, heterogene und synonyme という題を替りに提示している)。精確に言えば、この (クトゥブッディーン・シーラーズィーが示しているものと同趣的な) 題が表示している内容は本書においてこの軌範以後の個所 (具体的には、Corbin版 64-72; WZ版 45-51; Maliki版 467-504) で詳説されるものと考えられる。

⁽⁵⁵⁾ 逍遙学派の在来の用語では al-‘āmm al-mutasāwī に対応する (Ziai 1990a, 63)。Maliki版では同じく al-‘āmm al-mutasāwī と校訂している。

⁽⁵⁶⁾ 「同名異義語」のこと。

第六軌範

人間の知識について⁽⁵⁷⁾

(12) 人間の知識 (ma'ārif) は生得的 (fitriya) か⁽⁵⁸⁾非生得的かのいずれかである。未知のもの〔を知ること〕にかんして、心裡に注意や関心があるだけでは十分でなく、さらにそれが偉大な哲学者たちのなす真正の観照^{ムシャーフダ}によって達成されるものでもないなら、それ(未知のものの知識)には、それへと連なった既知のものがなければならず、〔その連なりは〕それ(未知のもの)へと連なる順序をもつとともに終極的には生得的なものへとゆきつくのてなければならぬ。さもなければ、人間の探求するあらゆるものが、それに先立つ数限りない〔知識の〕獲得に根ざすことになり、最初の知識 ('ilm) さえ獲得しえないことになるが、これは悖理である。

第七軌範

定義とその諸条件

(13) なにものかがそれを知らぬものに定義されるばあい、その定義はそれに特有であるものによらねばならないが、それは〔すべての〕⁽⁵⁹⁾徴表を特定するか、そのうちのいくらかを特定するか、〔それらの〕結合によるかのいずれかである⁽⁶⁰⁾。

定義というのは〔定義される〕当の事物よりも明らかなものによらねばならないから、それと〔明らかなさが〕同程度のものやそれよりも不明なものによることはなく⁽⁶¹⁾、あるいはまた定義される当のものによってしか知られないものによって定義されることもない。父の定義にかんして、「息子をもつ者である」というふうな言明は、それゆえ、真ではないのである。なぜというに両者は既知である意味内容と未知である意味内容とにおいて同等だからである。両者のうちの一方を知っている者はみな他方をも知っているのである。事物を定義するものの条件は、当の事物と同時にではなくそれに先立って知られていることである。ある

⁽⁵⁷⁾ Corbin 版と Maliki 版とでは fi ma'ārif al-insān であるが、WZ 版では fi al-ma'ārif al-insān と校訂されている。

⁽⁵⁸⁾ WZ 版の aw が、Corbin 版と Maliki 版では wa と校訂されている。

⁽⁵⁹⁾ クトゥブッディーン・シーラーズィーの註釈を訳文に反映させた (QDS 1, 80)。

⁽⁶⁰⁾ あるものを定義するさい、その外延に包摂される徴表について完全枚挙する仕方と、そのうちのいくらかの徴表(定義であるからには内包であるもの)を簡抜して概念を判明(ないし明瞭)とする仕方とがまず言われ、次にそれらを集合 (ijtimā') として示す仕方が言われる。Ziai がいうように (1990a, 127; 1996, 448-449) 前二者は、Russell (1920, 11-19) にいう「外延による定義」(definition by extension) と「内包による定義」(definition by intension) と考えることもできるかもしれない。この記述を含め、これ以後に展開されるスフラワルディーの定義論については Ziai (1990a, 77-127) において篤論されている。

⁽⁶¹⁾ WZ 版では lā bi-mithli [muthuli]-hi bi-mā yakūn akhfā min-hu とあるが、Corbin 版では mā の直前の bi を省かれており、また Maliki 版では WZ 版の bi-mā の部分が wa-mā と校訂されている。

いはまた、「火は靈魂と似た元素 (istaqis) である」とも言われるけれども、靈魂は火よりも不明なものである。同様にしてかような者らの「太陽は日中に昇る天体である」という言明があるけれども、日中というのは、太陽の昇っている時間によってのみ知られるものである。^{ハキーク}実性の定義 (ta'rif) というのはたんなる換言でありはしない。それというのも、換言は〔当のものの〕実性を知っているもののそのことば (lafz) の意味が曖昧なままである者にたいしてのみ有効であるにすぎないからである。関係概念 (idāfiyāt) の本質定義のうちにはその関係性をひき起す原因が含まれていなければならない。いっぽう派生概念 (mushtaqqāt) のばあい、その本質定義にはその派生が淵源するところのものが、また派生の体様しだいでは別のものもまた含まれねばならない。

章

実的な本質定義について⁽⁶²⁾

(14) 事物の何性 (^{マヘーヤ}māhiya) を指示する、つまりは、^{ハキーク}実性における本質的なもの (dhātīyāt) や内的なものを指示する言明を「本質定義」(ḥadd) と称え、その一方で、外的なものである諸偶有によって⁽⁶³⁾実性が定義されることを「記述定義」(rasm) と称えることに同意する向きがある⁽⁶⁴⁾。

ところで次のことを知りおきなさい。たとえば物体にかんして、それが部分を有することを或るひとびとは証し、他方で或るひとびとはそれを疑い、さらに或る者はそれを否認するばあい⁽⁶⁵⁾——こうした部分については後にきみは知ることになる——、大衆にとっては、それらの部分は〔「物体」という〕名辞によって理解されるものにぞくしているのではなく、

⁽⁶²⁾ 三つの校訂版すべてがともに示している題 fi ḥudūd al-ḥaqīqīya の訳出。

⁽⁶³⁾ WZ 版と Malikī 版とが示す bi-al-'awāriḍ の訳出であるが、Corbin 版にはこの語句はない。同個所の WZ 自身の訳出では、ところで、この語句が (字句どおりには) 反映されておらず、却って Corbin 版の校訂に沿った訳出となっている (Suhrawardī 1999, 9)。

⁽⁶⁴⁾ 逍遙学派的な哲学における定義論では、定義 (ta'rif) のなかでも、被定義項の本質的徴表が定義項に含有される「本質定義」(ḥadd) は、本質的徴表への言及の不在にするしづけられる「記述定義」(rasm) とは区別される、真性の/勝義の定義 (ḥadd ḥaqīqī) であるとされるものであり、その具体的仕方は最近類と種差とによるものである。

⁽⁶⁵⁾ 三つの立場がここで言及されているが、クトゥブッディーン・シーラーズィーはそれぞれの立場の代表例を挙げている。かれによれば、最初の一群は「第一の師 (アリストテレス) および逍遙学派の追随者のような」ひとびとであり、ここでかれらが認めるものとしている「部分」とは「あらゆる自然的物体がそれから構成されるところの非可感的で単純な質料と形相」のことである。次の一群は「神学者その他」であり、かれらが考える「部分」とは「分割不可能な諸部分」(al-ajzā' allatī lā tatajazza') であるが、これはカラームにおける原子論者のことを述べている。そして三つめの一群は物体を「変ずることのない不動の大きさ」(al-miqdār al-thābit al-ghayr al-mutaghayyir) とするひとびとである (QDS 1, 88)。この最後の立場はスワラクルディーン自身の立場であり、この考想はかれの物体論および自然学説の独創性の所在を示すものである。

ただ物体の概念の諸随伴要素の統体⁽⁶⁶⁾をその名辞は表わしているにすぎないのである。あるいはまた、水や空気についていずれも、たとえば、感覚しえない部分を複数有することが確証されたとしても一群のひとびとはそれを否認することだろう。かかる諸部分というのは、かれらにとって、かれらが〔名辞によって〕理解しているところのものとは関係がないのである。また、物体が、既述したように、あらゆる物質的実性的一部分であったとしても、ひとはみずからにとって顕在的なことがらをしか概念表象しないのであり、そしてそれこそが〔その名辞の〕発案者やこうしたひとびとによる名辞の付与(tasmiya)によって意図されているものなのである。もし感覚しうるものがありようがそのようであるなら、まったく感覚しえないものについては如何許りであろうか。

くわえて、人間が、それによってかれの人間性が実現されるころのものを有しているとしても、それは大衆にも逍遙学派の選良にも知られない。なんとなれば、「理性的動物である」という人間の定義をかれら(逍遙学派)は拵えるが理性の素質は〔人間の〕実性に依属する偶有的なものであるからである。そうしたものどもの原理である靈魂は随伴的なものや偶有によってしか知られない。靈魂よりも人間にちかいものはないのだが、そのありようがこのようであるのだから、そうでないもの⁽⁶⁷⁾のありようはどうなるであろうか、それについて必要なものは〔やがて〕語ろう。

照明的原理

定義にかんする逍遙学派の原理の解体

(15) 一般的本質的なものと特殊的本質的なもの(al-dhātī al-‘āmm wa-al-khāṣṣ)とが本質定義においては言及されるということを逍遙学派は承認した。一般的本質的なものとは、別の一般的本質的なものの部分ではないもの^{ハキーク}のことで、「それはなにか」の答がそれによって変ずる普遍的な実性にぞくし、類と呼ばれ、他方で特殊的本質的なものは種差と呼ばれる。この両者の有する定義にかんするこれとは異なる整理については、われわれの書のうちの別の個所で既に言い及んだ。かれらはさらに既知のものからしか未知のものへとは至りえないことを認める。当の事物にとっての特殊的本質的なものというものはそれについて別の対象においても知らない者には知られうるものではないのであり、もし〔特殊的本質的なものが〕当の事物ではないものにおいて知られるのだとしてもそれはそのものにとり特殊なものとはいえない。もしそれが当の事物にとり特殊なものであっても、それが感覚にたいして顕在的でなく知られうるものでもないならば、やはりそのものは当の事物と同じく知られていないのである。こうした特殊なものがまた定義されるのだとしても、もしそれに特有のものによらずして一般的なことがらによって定義されるならそのものの定義にそれはなっ

⁽⁶⁶⁾ Corbin 版と WZ 版の li-majmū lawāzim taṣawwuri-hi を訳出した。両版の taṣawwur は Maliki 版では taṣawwarū-hu と校訂されている。

⁽⁶⁷⁾ クトゥブッディーン・シーラーズィーによれば、これは具体には、「知性的実体」(al-jawāhir al-‘aqliya) のことである(QDS 1, 94)。

ていないだろう。また特殊な部分のありようについては既に述べたとおりである。それゆえ、それら（諸徴表）の総体が集合的にそのものに特有であるならば、感覚されることがらないしは顕在的なことがらへと別の仕方をつうじて帰趨するほかはないのである。この要諦にかんしてはのちにきみは学ぶことになる。

みずからの知っている本質的なものを枚挙する者はなんぴともその存在を看過するような別の本質的なものの存在を信じはしないであろうから、そこで、その点にかんして説明や論判がかれ（定義をたてる者）にたいして求められよう。その者はこのさい、「かりに別の属性があったとしたら、私はそれを認知していただろう」と言って答えることはできない。なぜというに属性の多くが顕在的なものではないからである。さらにまた「かりにその事物には別の本質的なものがあったとすると、われわれはそれなしではその何性を知りえなかつただろう」と言うのも十分ではない。それにたいしてはこう言われよう。実性は、そのうちの本質的なものがすべて知られたときにのみ知られるものである、と。それまで認識されていない別の本質的なものがある可能性があるのならば実性についての知識は確証的なもの（*mutayaqqana*）ではあるまい。逍遙学派が要請したような本質定義の遂行が人間にとって不可能であることはかくて明らかとなった。かれらの師（アリストテレス）でさえこれが困難であることを認めている。したがって、[事物に] 集合的に特有であるものによる定義しかわれわれはもたないのである。

文献 （略号を用いたものは末尾に [] でくくってそれを示した）

Ibn Sīnā, 1910: *Mantiq al-Mashriqīyīn wa-al-Qaṣīda al-Muzdawīja fī al-Mantiq*, Qāhira: al-Maktaba al-Salafīya

—, 1960 or 1961 (1339): *al-Tanbīhāt wa-al-ishārāt*, ed. by Maḥmūd Shahābī, Tih-rān: Chāpkhāni-i Dānishgāh.

Landolt, H. 1987: “Suhrawardī’s ‘Tales of Initiation’,” *Journal of the American Oriental Society* 107/3, 475-486.

Miller, L.B. 2000: “Ta’rīf,” in C.E. Bosworth et al. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Leiden: Brill, vol. 10, 241.

Nicholson, R. A. 1964 (1922): *The idea of Personality in Sufism: Three Lectures Delivered in the University of London*, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf. (R・A・ニコルソン 1981: 『イスラーム神秘主義におけるペルソナの理念』中村潔(訳), 人文書院)

—, 1978 (1922): *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Renard, J. 2005: *Historical Dictionary of Sufism*, Lanham, Md.: Scarecrow Press.

Russel, B. 1920: *Introduction to Mathematical Philosophy*, 2nd ed., London: G. Allen and Unwin.

Sinai, N. 2011: “Kommentar,” *Philosophie der Erleuchtung: Hikmat al-iṣrāq*, Berlin: Verlag der

- Weltreligionen, 223-454.
- Shahrazūrī, Shams al-Dīn al-, 2011: *Sharḥ Ḥikmat al-ishrāq*, ed. by Aḥmad ‘Abd al-Raḥīm Sāyih, Tawfīq ‘Alī Wahba, 2 vols., al-Qāhira: Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniyya. [SSSH]
- Shīrāzī, Quṭb al-Dīn al-, 2010: *Sharḥ Ḥikmat al-ishrāq: bi-inḍimām-i ta’līqāt-i Ṣadr al-Muta’allihīn*, ed. by Seyyed Muḥammad Mūsawī, 2 vols., Tih-rān: Intishārāt-i Ḥikmat, bā hamkārī va ḥimāyat-i Vizārat-i Farhang va Irshād-i. [QDS]
- Street, T. 2014: “Definition,” in Marc Gaborieau et al. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam, Three*, Leiden: Brill, 2014-2, 85-89.
- Strohmaierm, G. 2008: “Agathodaimon,” *The Encyclopaedia of Islam Three*, 2008-1, Leiden: Brill, 82.
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Yahyā al-, 1976-77: *Majmū‘ah-i muṣannaḥāt-i shaykh Ishrāq; Œuvres Philosophiques et Mystiques*, 3 vols., ed. by H. Corbin, Paris: Dépositaire Librairien Adrian Maisonneuve, [Opéra]
- , 1986: *Le Livre de la Sagesse Orientale: Kitāb Ḥikmat al-Ishrāq*, trans. by H. Corbin, Paris: Verdier.
- , 1999: *Philosophy of illumination*, notes, commentary, and introduction by John Walbridge and Hossein Ziai, Provo: Brigham Young University Press.
- , 2009: *al-Talwīḥāt al-lawḥiyya wa-al-‘arshīyya*, ed. by Najafqolī Ḥabībī, Teh-rān: Iran Research Institute of Philosophy. [Tal]
- , 2011: *Philosophie der Erleuchtung: Ḥikmat al-ishrāq*, aus dem Arabischen übersetzt und herausgegeben von Nicolai Sinai, Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- , 2014 or 2015: *Kitāb ḥikmat al-ishrāq*, ed. by Jalāl al-Dīn Muḥammad Malikī, 2 vols., Tih-rān: Pazhūhishgāh-i ‘Ulūm-i Insānī va-Muṭāla‘āt Farhangī.
- Ullmann, M. 1972: *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden: Brill.
- Walbridge, J. 2001: *The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardī and Platonic Orientalism*, Albany: State University of New York Press.
- , 2005: “Suhrawardī and Illuminationism,” *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. by Peter Adamson and Richard Taylor, Cambridge: Cambridge University Press, 201-223.
- Ziai, H. 1990a: *Knowledge and Illumination: a Study of Suhrawardī’s Ḥikmat al-Ishrāq*, Atlanta, Ga.: Scholars Press.
- , 1990b: “Beyond Philosophy Suhrawardī’s Illuminationist Path to Wisdom,” *Myth and Philosophy*, ed. by F. E. Reynolds and D. Tracy, Albany: State University of New York Press, 215-243.
- , 1996: “Shihāb al-dīn Suhrawardī : Founder of the Illuminationist School,” *History of Islamic philosophy*, Routledge History of World Philosophies vol. 1, ed. by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, London: Routledge, 434-462.

- 青木健 2008 : 『ゾロアスター教 : 古代アーリア・中世ペルシア・現代インド』 刀水書房.
鎌田繁 2004 : 「〈原初の契約〉とイスラームの神秘家」『三笠宮殿下米寿記念論集』 刀水書房.
—— 2015 : 『イスラームの深層 : 「遍在する神」とは何か』 NHK 出版.

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