

翻訳：

イブン・アラビー著『マッカ開扉』第405章翻訳

Translation of Chapter 405 of Ibn ‘Arabī’s
*The Meccan Revelations (al-Futūḥāt al-Makkīya)*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) の主著『マッカ開扉』(*al-Futūḥāt al-Makkīya*) 第405章の翻訳である⁽¹⁾。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晩年の著『叡智の台座』(*Fuṣūṣ al-ḥikam*) や恋愛詩のかたちをとった『欲望の解釈者』(*Tarjumān al-ashwāq*) がある。彼は「存在一性」(waḥda al-wujūd) 論や「完全人間」(insān kāmil) 論を構想し、それ以降の思想家たちに大きな影響を与えた⁽²⁾。

『マッカ開扉』は形而上学、神学、宇宙論、人間論、靈魂論、法学的議論などを広く含んだ560章からなる大部な著作である。第1稿は1201/1202年にマッカで書き始められ、1231年に完成したが、1234/1235年には改訂を始め、この第2稿は1238年に完成している(東長 2013, 112)。イブン・アラビーの人生の中でも壮年期から晩年までの40年近い歳月をかけて完成された著であり、彼のライフワークというにふさわしい。

『マッカ開扉』の欧米語訳には、Chodkiewiczらの部分訳、Bewleyの部分訳などがあるが、本稿で訳出する第405章はこれらに含まれていない(Ibn ‘Arabī 2002-2004; Ibn ‘Arabī 2009a; Ibn ‘Arabī 2009b; Ibn ‘Arabī 2009c; Ibn ‘Arabī 2009d)。また『マッカ開扉』の部分訳を大量に含むChittickの二つの研究が有名であるが、これらの研究の中でも本章はほとんど訳されていない(Chittick 1989; Chittick 1998)。本稿ではDemirliによるトルコ語訳を参考にした(Ibn ‘Arabī 2011, 354-360)。

⁽¹⁾ 翻訳者は「心」(qalb) の概念をめぐるイブン・アラビー思想の研究である相樂 2018 の中ですでに同章の内容の一部検討したことがある。本稿はこの研究の成果に基づいており、本稿の翻訳や注釈はこの研究の内容と一部重複する。

⁽²⁾ イブン・アラビーに関する概説的研究にQaranī 1986; Jahāngīrī 1988; De Zayas 2007 などがある。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; Chittick 1989などを参照。

イブン・アラビー本人も述べるとおり、『マッカ開扉』の中には多様な主題が散りばめられており、必ずしも個々の主題ごとに章や節が分かれるわけではなく、同一の章や節に多様な主題をめぐる議論が混在することも多い⁽³⁾。このため、同書の中の特定の章について、その全体を通じた主題が分かりにくい場合もある。これに対して第405章では、章題にもある「心」(qalb)という、イスラーム神秘主義思想の基本的な概念に議論が集中しており、これと無関係な記述はあまりみられない⁽⁴⁾。『マッカ開扉』の中では比較的一貫性のある内容をもつ章だと思われる。

本章の中でイブン・アラビーは神秘家の心をカアバ神殿になぞらえ、「神の家」として描く。この発想はイブラーヒームのカアバ建設に関するクルアーンの章句に対する解釈などを通じて、彼以前のスーフィーたちのあいだですでに形成されていたものである⁽⁵⁾。イブン・アラビーは世界全体を神の「顕現の場」(mazhar)としてみる自身の「存在一性」論の中に位置づけることで、前代の思想伝統から引き継いだこの発想を存在論的に基礎づける。このように、本章は体験中心的な前代の神秘主義思想を存在論的な神秘哲学へと発展させていく彼の思惟の軌跡を示すような内容になっている。

『マッカ開扉』の校訂版の刊本については、カイロで1911年に4巻本として出版された版、Yahyāの校訂版、Shams al-Dīnの校訂版などがこれまでの研究で主に用いられる(Ibn ‘Arabī n.d.; Ibn ‘Arabī 1975-1992; Ibn ‘Arabī 2006)。このうちYahyā版は一部分のみの校訂であり、本稿で訳出する第405章はその中に含まれない。近年の研究では比較的新しいShams al-Dīn版もよく用いられるが、従来の研究で最も多く参照されてきた版はカイロ版であろう。本稿ではこれを訳出にさいし底本として使用する。Shams al-Dīn版とのあいだに違いがある場合は、Shams al-Dīn版の校訂を採用するとき限りその旨を示す⁽⁶⁾。

II. 翻訳

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

⁽³⁾ 『マッカ開扉』の著述形式の特徴と、それに対するイブン・アラビー自身の説明に関しては Morris 1993 を参照。イブン・アラビー独自の著述形式を検討した研究に Sells 1984; Sells 1988; Balqāsim 2004 がある。

⁽⁴⁾ イスラーム神秘主義思想における「心」の概念に関しては Gramlich 1976, 73-79; Lings 1977, 45-62; Gardet 1978, 486-488; Qāshānī 1991, 141-142; Nurbakhsh 1992, 71-109; 相楽 2017 を参照。イスラームにおける「心」の概念に関しては Massignon 1950 を参照。

⁽⁵⁾ Tustarī 2002, 106-108, 155; Nūrī 1968, 131-132; Rūzbihān Baqlī 1966, 341. 「神の家」としての心をめぐるスーフィーたちの思想に関しては Schimmel 1975, 190; Kamada 1983, 8; Hirtenstein 2010, 25 を参照。クルアーン2章125節「わたしが人びとのため、不断に集まる場所として、また平安の場として、この家(カアバ)を設けた時を思い起こせ。[わたしは命じた。]『イブラーヒームの[礼拝に]立った所を、あなたがたの礼拝の場としなさい』。またイブラーヒームとイスマールに命じた。『あなたがたはこれを回巡し、御籠りし、また立礼し、跪拝する者たちのために、わたしの家を浄めなさい』」や、22章26節「回巡する者のため、また[礼拝に]立ち、立礼し跪拝する者のために、わたしの家を浄めなさい」でイブラーヒームのカアバ建設が語られる。

⁽⁶⁾ 訳出箇所は Ibn ‘Arabī n.d., vol. 4, 6-8; Ibn ‘Arabī 2006, vol. 7, 9-12 である。

しものを、何人たりとも知ることはない⁽⁷⁾。だがあなたがたはそれを住み家 (bayt ma‘mūr) に比すなかれ⁽⁸⁾。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 (munāzala) の真知について」

心はあなたの家であり、わたしの家ではないが、わたしはそれに住まう
 わたしは何も想起しない、あなたが想起することを
 わたしの想起 (dhikr) はわたし自身にとって覆いであり、あなたの想起はわたしにとって、
 あなたが美 (ḥusn) をなみなみと注ぐ悦びである
 わたしがあなたを想起したとき、想起はあなたからわたしへであった
 わたしたちが想起することがらをあなたは想起しない
 親友 (イブラーヒーム) の住まいは [あの] 家の後ろにある
 あなたがそれに住まい続ける彼の心のゆえに
 もしも彼がそこに留まるなら、あなたは彼の従者となるだろう
 彼がそこに住まなければ、あなたもそこに住まないだろう
 神に讃えあれ
 わたしの心の中で形づくる彼以外は述べることのない称賛でもって⁽⁹⁾

知りなさい。神が聖なる霊によってわれわれとあなたを援けたまうことを。神の慈愛 (rahma) は万物 (kull shay‘) を含む⁽¹⁰⁾。神の慈愛についていえば、それによって神はしもべ (‘abd) の心を創造した。そして神はしもべの心を神の慈愛よりも広くした⁽¹¹⁾。信者の心は絶対者 (al-Ḥaqq)

⁽⁷⁾ ここで「わたし」とは神を指し、自らの心を神の家とした者の境地がこの章で論じられることが示される。

⁽⁸⁾ 「住み家」という表現はクルアーン 52 章 4 節「不断に詣でられる聖殿 (bayt ma‘mūr) にかけて」の中で、カアバを指して使われている。

⁽⁹⁾ この詩を通じて神と人間の二者関係が表現されている。「わたし」と「あなた」のどちらが神でどちらが人間なのかということはいまいであるが、「わたし」である人間から「あなた」である神への語りであるように思われる。

⁽¹⁰⁾ イブン・アラビーによれば、宇宙に存在をあたえる神のわざは、神の慈愛による。万物は神の慈愛の結果として生じ、神の慈愛の中に含まれる。このように彼の思想において、被造物に対する神の存在賦与のわざは「慈愛者」(al-Rahmān) という神の名前と結びつけられる。イブン・アラビーは神が被造物に存在を与えることを、「慈愛者の息吹」(nafas al-Rahmān) が被造物を生かすこととして表象する。彼の思想における「慈愛者」という神名に関しては Ibn ‘Arabī 1980, 177-180; Izutsu 1983, 116-140; Nettler 2003, 156-161 を参照。彼の「慈愛者の息吹」概念に関しては Ḥakīm 1981, 1063-1067; Izutsu 1983, 131-138; Chittick 1989, 127-130 を参照。

⁽¹¹⁾ イブン・アラビーは『叡智の台座』第12章でも神の慈愛と人間の心の広大さを比較している。同書で神は慈愛の主体 (rahim) であり、慈愛を受ける客体 (marḥūm) ではないため、神の慈愛が神自身に力を及ぼすことはないと述べられる。また、神の本質 (dhāt) は宇宙 (‘alam) から自由だが、「慈愛者」など宇宙への存在賦与 (tjād) に関わる諸神名 (asmā’ ilāhīya) は、自らの諸本質のために宇宙を必要とするとされる (Ibn ‘Arabī 1980, 119)。諸神名の相互関係をめぐるイブン・アラビーの理論に関しては Izutsu 1983, 99-115; Chittick 1989, 47-58 を参照。

を含む。「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」(mā wasi‘anī arđī wa-lā samā‘ī wa-wasi‘anī qalb ‘abdī al-mu‘min) と神が言ったとされるように⁽¹²⁾。神の慈愛は、その広大さ (ittisā‘) にもかかわらず、神に関与することも神を含むこともありえない。神の慈愛は神に由来するのだが、神へと帰ることはない。いと高き神はしもべの心が自らを含むようにした。そしてしもべの心が神を含むということは、神とは、しもべが神について把握したこと、神について理解したことである、ということである。神はしもべに神について知ることを命じたのであり、神はしもべにできることしか命じない。だからしもべにとって絶対者はしもべの心の中で知識の対象 (ma‘lūm), 理解の対象 (ma‘qūl) となるが、いと高き神が慈愛の対象 (marhūm) であると述べられることはない。

このことは次のことにもとづき認識される。すなわち、「しかしながら、あなたがたの篤信 (taqwā) はかれに届く」(Q 22:37) と神が言ったように篤信すなわち心の篤信が神に届くようには、神の被造物 (khalq) への慈愛は神に届かない。また神は「本当にこれらは心の篤信から出てくるもの」(Q 22:32) と言った⁽¹³⁾。「これら」とは] すなわち神の儀式 (sha‘ā‘ir) のことであり、それらは一種の神についての知である。またいと高き神は「かれらには理解する (ya‘qilūna) 心がある」(Q 22:46) と言った⁽¹⁴⁾。「ここで」神が心を理性 (‘aql) としたのは、しもべがそれ (この章句) から、神がしもべに語ることを心によって理解するために他ならない。そして次のことは神がしもべに語ったことに属する。すなわち、神の慈愛は万物を含むということと、しもべの心は偉大にして偉力ある神を含むということである。といってもわたしが指示しつつも説明し

⁽¹²⁾ この神聖ハディースをスーフィーたちはしばしば引用し、「心」に関する議論の典拠としている (Schimmel 1975, 190; Lings 1977, 49; Murata 1992, 290; Khan and Ram 2003, vol. 1, 167; Shaikh 2012, 38)。15 世紀エジプトの高名なハディース学者サハーウィー (Shams al-Dīn Abū al-Khayr Muḥammad al-Sakhāwī, d. 1497) は「わたしの天も大地もわたしを含まない。しかし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関して以下の情報を提供している。イブン・タイミーヤ (Ibn Taymīya, d. 1328) は、この言葉はユダヤ教の文献の中に見られるものであり、預言者にさかのぼる伝承経路は知られていない、と述べている。また、イブン・ハンバル (Ibn Hanbal, d. 855) は『禁欲の書』(Kitāb al-zuhd) の中で、ワフブ・イブン・ムナッビフ (Wahb ibn Munabbih) から次の言葉を引用する。「神はヒズキール (Hizqīl) に諸天 (samawāt) を開き、玉座 (‘arsh) を見せた。ヒズキールは言った。『主よ、あなたに讃えあれ』。いと高き神は言った。『諸天も玉座もわたしを含むことができないが、穏やかで優しく信心ある者の心はわたしを含む』。また、サハーウィー自身が、学者たちのある者がこのハディースは偽りのハディース (ḥadīth bāṭil) であると言ったのを聞いたというザルカシー (Ibn Bahādur al-Zarkashī, d. 1392) の一節を見たことがある。このハディースの意味は、しもべの心は神への信心 (īmān), 神への愛 (maḥabba), 神についての真知 (ma‘rifa) を含む、ということである。そうでなければ、神が人間 (nās) の心の中にいると言う者は、キリスト一人にそれを認めるキリスト教徒よりも不信心者となってしまう (Sakhāwī 1956, 373-374; cf. Jarrāhī n.d., vol. 2, 273-274)。

⁽¹³⁾ クルアーン 22 章 32 節に、「神の儀式を尊重する態度は、本当に心の篤信から出てくるもの」とある。イブン・アラビーは『マッカ開扉』第 294 章でこの章句に対する注釈を展開している (Ibn ‘Arabī n.d., vol. 2, 672)。

⁽¹⁴⁾ このクルアーンの章句の原文は fa-takūna la-hum qulūbun ya‘qilūna bi-hā であるが、カイロ版では fa-takūna の部分が am となっており、7 章 195 節「それらは歩く足があるのか。持つ手があるのか。また見る目があるのか。聞く耳があるのか」と似た構文になっている。ここではクルアーンの章句の引用箇所が完全なかたちで記された Shams al-Dīn 版の記述を採用して訳した。

ていない神秘 (sirr) があるのだが。それは、自らが知られることを欲したことを神が告げ知らせたということである⁽¹⁵⁾。愛 (ḥubb) の帰結 (muqtaḍā) は知られることである。神は被造物を創造し、彼らに知られ、彼らは神を知った。彼らは自らの思考 (naẓar) によって神を知ったのではなく、彼らに対して神が知らせたことによって神を知ったにすぎない。このことは「心ある者、また耳を傾ける者、注意する者へ」(Q 50:37) [という言葉] の指し示すところである。

愛とは味得 (dhawq) の知 ('ilm) である。われわれのうちには愛する者 (muḥibb) しかおらず、愛する者は愛の帰結を知る。ここから慈愛の普遍性 ('umūm) が知られる。また、別のハディースはしもべが憤怒させたことによる神の憤怒 (ghaḍab) [を伝えている]⁽¹⁶⁾。そしてそこから伝承者たち——彼らの上に平安あれ——は、復活の日 (yawm al-qiyāma) のとりなし (shafā'a) について彼らに人々が尋ねるとき、「その日、神はあとにもさきにもないほどに憤激なさる」と [いう預言者ムハンマドの言葉を] 言うだろう⁽¹⁷⁾。憤怒は復讐 (intiḳām) で終わるのである。また預言者——神よ彼の上に平安と平和を与えたまえ——は「施し (ṣadaqa) は主の憤怒を鎮める」と伝えた⁽¹⁸⁾。神はそのしもべが施したもののゆえに彼を成功させる者であり、しもべを成功させたことによって自らの憤怒を鎮める者である。この[ように神の慈愛と憤怒について伝えるもの]は豊富であるが、神のしもべたちのもとにあるこの定め (qadar) は神に由来する⁽¹⁹⁾。ゆえにわれわれが神に何かを付け加えることはない。われわれはこれを神が知らせたことによるのみ知ったのであるから。

これはすべて神が知らせたことに由来するのであり、被造物の思考に由来するのではない。神はしもべの心を、神についての思考的 (naẓarī) ではなく真知的 ('irfānī) な知の場 (maḥall) としたことで、しもべの心を家 (bayt) として占領したのだから、しもべの心を護り、しもべの心が神以外のものの場となることに嫉妬する。しもべは統合者 (jāmi') である。いと高き絶対者がこのしもべに対してさまざまな姿 (ṣuwar) で、すなわち万物の姿で顕れることは間違いない⁽²⁰⁾。しもべの心は万物についての知の場であり、諸事物 (ashyā') についての知の場は心に他ならな

⁽¹⁵⁾ 「わたしは宝 (kanz) であったが、知られていなかった。わたしは知られることを欲して被造物を創り、わたしは彼らに知られた。それで彼らはわたしを知った」という神聖ハディースをイブン・アラビーはしばしば引用する (Ibn 'Arabī n.d., vol. 2, 232)。彼はこのハディースを世界全体が神の「顕現の場」であるという自身の説の典拠とする。この「隠れた宝」の神聖ハディースに関しては Chittick 1989, 391, n. 14 を参照。

⁽¹⁶⁾ 『叡智の台座』第21章でも神の慈愛と神の憤怒の関係性が論じられる (Ibn 'Arabī 1980, 177)。

⁽¹⁷⁾ 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』(Ṣaḥīḥ) に収録されている (Muslim 2004, 100-101; Bukhārī 2004, vol. 3, 839-840)。

⁽¹⁸⁾ このハディースはティルミズィー (al-Tirmidhī, d. 892) のハディース集に収録されている (Tirmidhī 2011, vol. 1, 478)。

⁽¹⁹⁾ 神の慈愛や憤怒について知らせる聖典の記述は豊富に存在するが、人間を神がどのように処遇するかということは神によって決定されるのであり、そこに人間の計らいが介入する余地はないことを述べていると思われる。

⁽²⁰⁾ イブン・アラビーはあらゆる被造物はある特定の姿をとった神の顕現であると説く。彼の「顕現」理論に関しては Affīfī 1974, 59-65; Ḥakīm 1981, 257-266; Izutsu 1983, 152-158; Chittick 1989, 212-231; 澤井 2016 を参照。

いだから。絶対者はしもべの心のうちにその主 (rabb) 以外のものが入らないように、しもべの心に気を配り、神は万物の姿であり万物に等しいことをしもべに示した⁽²¹⁾。ゆえにしもべの心は万物を含む。万物が絶対者であり、しもべの心が含むのは絶対者に他ならないのだから。絶対者の真理 (ḥaqīqa) を知った者は、万物を知る⁽²²⁾。事物を知った者が絶対者を知るのではない。実際のところは、しもべは自分がそれを知っていると思っているあの事物を知らない。それは、もしもしもべがそれを知ったならば、彼はそれが絶対者であることを知るからであり、それが絶対者であることを彼が知らない以上、われわれは彼について、彼はそれを知らないと言うのである。神は「信者の心」とだけ言ったのであり、「信者以外の [心]」[と行ったの]ではない。神についての真知 (ma'rifa) は神が真知を与えることによるのみであり、思弁的思考 (nazar fikrī) の判断 (ḥukm) によるのではないのだから。いと高き神についての真知を神が与えるのを受け入れるのは信者だけである。

信者でない者はこれを一度に受け入れることはない。信者でない者は三つのことから (umūr) のうちの一つに基づき思考する者であるから。絶対者についての真知をもたらすこのことを変形 [させて解釈] することについて言えば、ここで変形させる者たち (muḥīlūn) はいくつかの部類 (aqsām) に分けられる。彼らのうちには、使徒たち (rusul) を中傷し、彼らを想像力 (khayāl) の支配下に置く者がいる。この人たちは、神が導き (hudā) の道 (ṭarīq) から——いな彼らももし知るならば、導きの道の上で——迷わせ、盲目にした最も墮落した者たちに属する。彼らは無知 (jah) と、信仰 (dīn) からの逸脱 (murūq) を兼ね備えている。彼らにはひとかけらの幸福 (sa'āda) もない。

彼らのうちの別の部類 [の者] は次のように言う。「使徒たちは人間の中で神について最もよく知る者であるが、彼らは神託 (khitāb) の中で人間の理解力 (afhām) に合わせて降りて行ったのであり、あるがままのものごとを [語ったの] ではない。[あるがままのものごとを語るのは] 無理であるから」と。彼らは、神が自らとその使徒に帰したことについて、神とその使徒を美しい言葉で (bi-ḥusn 'ibāra) 嘘つきとみなしている。ちょうどある人が別の人に良くふるまおうとするとき、その人がとあることを伝聞で彼に伝え、それを聞いた者が自分の思考によって、それが知らせた者が言ったとおりでないと思っている場合、「あなたは嘘をついている」と彼に言わずに、「あなたのおっしゃるとおりです」と彼に言うだけであるように。しかしながら、ことはこのとおりでなく、この人が言及したことはこれこれに他ならない [と彼は思っている]。彼は美しい言葉で相手を嘘つきとみなし、無知とみなしている。前出の彼らの行いはこのようなものである。

また、別の部類 [の者] は、それ (神託) が [一般の] 人間の理解力に向けた言葉で下ったと

(21) 「[神は] 万物に等しい」と訳した箇所原文は 'ayn kull shay' なので「[神は] 万物の源泉である」とも訳せる。事実イブン・アラビーが神を宇宙の事物の根源として描くことも多いが、ここでは「顕現」論の視点から、多なる被造物を通じて顕現するのが一なる神であることが表現されていると考え、上記の訳を採用した。

(22) この文の中の「真理」と訳した箇所はカイロ版と Shams al-Dīn 版の両方で h-q-y-t と表記されているが、ḥaqīqa の誤記だと思われる。

は主張しない。彼は次のように言うだけである。「この神託の意味はこれこれに他ならない。この意味がそれに属するものを一般人は理解していない。これはこの使徒が有する言語 (lisān) の中に在るものである」と。ゆえに彼らの状態 (hāl) は先の者よりも [われわれに] 近い。とはいえ彼らはこのこと (神託) について、「これは言語によって理解されるものである」という自分たちの言葉に基づき神を判断する。一般人が信じていることも同様であり、このこと (彼らが信じていること) からこの [使徒たちの] 言語は理解される。ゆえにこの部類の者は一般人と一緒にだとも言える。このように彼らは、神がそれによって自らを判断しないことによって神を判断することについて誤っている。彼らは、自らの理性が縛りつけ、つなぎとめ、限定する神のみに仕える⁽²³⁾。

また、別の部類 [の者] は次のように言う。「われわれはこの言葉を、われわれには理解できない意味をもって到来したのものとして信じ、それをいまだ聞いたことがない者のようにそれを信じる。この言葉の外的意味 (zāhir) を理解することの不可能性を理性は示すのであり、われわれはそこにとどまる」と。この部類 [の者] もまた、美しい言葉で判断する者である。それは美しい言葉で神に背くことである。というのも彼らは自身を、この神託を聞いたことがない者と同様としたからである。

また、別の部類 [の者] は「われわれはこの言葉を、それについての神の知、またその使徒——神よ彼の上に平安と平和を与えたまえ——の知にしたがって信じる」と言う。彼らは「神がわれわれに語ったことは無駄であった。というのも神はわれわれに、われわれが理解できないことを語ったからである」と言う。だが神は「わたしはその民の言葉を使わないような使徒を遣わしたことはない。[それはその使命を] かれらに明瞭に説くためである」(Q 14:4) と言っている。神が言ったように、使徒はこれとともにやって来て、明瞭に説いたのである。しかしながら、彼らはこれが明瞭な説明であることを否定する。そして、彼らはみなムスリム (muslimūn) である。

三つめのことがらについていえば、彼らは、その心眼 (baṣā'ir) の目 (a'yun) から無知の覆い (ghitā') を神が取り去った者たちである⁽²⁴⁾。神は彼らに彼ら自身 (anfūs) の徴 (āyāt) と空の彼方 (āfāq) の徴を見せ、それが絶対者に他ならないことが彼らには明らかになった⁽²⁵⁾。彼らは、あらゆる面 (wajh) に、あらゆる姿形 (sūra) のうちに神を信じる。いな、神を知る。また、神は万物を包括すること [を知る]。真知者は事物を神のうちにのみ見る。神は万物にとって包括

⁽²³⁾ 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」(al-ḥaqq al-makhlūq fi al-i'tiqādāt) と呼ぶ。彼の「信仰のうちで創られた絶対者」の概念に関しては Ḥakīm 1981, 87-92; Nettler 2003, 126-130; Corbin 2012, 209-214; Ibn 'Arabī 1980, 113 を参照。

⁽²⁴⁾ 「三つめのことがら」とは何を指すのか判然としないが、さきに「三つのことがらのうちの一つに基づき思考する者」と呼ばれた神の教示を正しく受け入れない者の諸部類が解説されたのち、これ以降は「真知者」と呼ばれる高次の認識に達した神秘家の内面的状況が説明される。

⁽²⁵⁾ この記述はクルアーン 41 章 53 節「わたしは、わたしの徴が真理であることが、かれらに明白になるまで、[遠い] 空の彼方において、またかれらの魂の中において [示す]」をふまえていると思われる。イブン・アラビーは Ibn 'Arabī n.d., vol. 2, 298-299 でこの章句に対する神秘主義的解釈を展開しており、そのさい彼は「完全人間」論を用いている。

(ihāta) の容器 (zarf) である。そうでないことがあるか。このことは「時」(dahr) という神の名によって示されている⁽²⁶⁾。そのうちに神以外のすべてが含まれる。ある物 (shay') を見た者は、神の中にのみその物を見たのである。このゆえに [アブー・バクル・] スィッディーク (Abū Bakr al-Siddīq, d. 634) は「わたしはある物を見るとき、必ずその物 [を見る] 前に神を見る」と言った⁽²⁷⁾。神の中に含まれてはじめて、物は見られることになるのであるから。ゆえに必然的に、物の前に絶対者をその目で見ることになる。その物が神に由来するのを見るのだから。絶対者は存在者 (mawjūdāt) すべての家である。絶対者は存在 (wujūd) なのだから⁽²⁸⁾。そしてしもべの心は絶対者の家である。しもべの心は絶対者を含むのだから。といっても信者の心 [についてのみそう] であってほか [についてはそう] ではない。

絶対者の家である者の家は絶対者 絶対者の存在は存在物たち (kawā'in) に等しい

信者がこの広大さ (sa'a) を有するのは、信者が宇宙の姿をもち ('alā sūra al-'ālam), 絶対者の姿をもつことにのみよる⁽²⁹⁾。宇宙のあらゆる部分 (juz') が絶対者の姿をもつわけではない。こ

⁽²⁶⁾ 神が「時」であるとするハディースがムスリムとブハーリーの『真正集』に収められている (Muslim 2004, 961; Bukhārī 2004, vol. 4, 1320)。ザーヒル学派は「時」を神の名のひとつに数えたといわれる。多くの伝承主義者たちが神を「時」と同一視することを避けてこのハディースを解釈しようとしたが、神学者たちはこの問題にさほど関心を向けなかったとされる (Watt 1965, 94-95)。イブン・アラビーにはザーヒル学派の法学者としての面もある (Goldziher 1971, 169-171)。個々の神名を解説した『マッカ開扉』第 558 章で「時」は神の名の一つとして扱われる (Ibn 'Arabī n.d., vol. 4, 265-266)。また Ibn 'Arabī n.d., vol. 2, 303 でも神名が列挙されるさい、最後に「時」が挙げられる。

⁽²⁷⁾ スーフィーたちはこの言葉をアブー・バクルに帰すほか、「わたしはある物を見るとき、必ずその物 [を見た] 後に神を見る」「わたしはある物を見るとき、必ずその物とともに神を見る」「わたしはある物を見るとき、必ずそのものうちに神を見る」という言葉をそれぞれウマル、ウスマーン、アリーに帰し、これらの言葉を神の唯一性の肯定の四通りの仕方とみなすことがある (Schimmel 1975, 147; cf. Attas 1970, 265-266)。

⁽²⁸⁾ イブン・アラビーの「顕現」理論において、「絶対存在」(wujūd mutlaq) としての神が特定の姿を帯びた「限定的存在」(wujūd muqayyad) として顕れたものが被造物の世界であるとされる (Ibn 'Arabī n.d., vol. 1, 52, vol. 3, 472)。彼の思想における「存在」(wujūd) の概念に関しては Affifi 1974, 1-10; Ḥakīm 1981, 1130-1137; Chittick 1989, 79-96 を参照。なおイブン・アラビーの存在論では「絶対存在」と「限定的存在」のあいだに中間的存在が措定され、「諸実在の実在」(ḥaqīqa al-ḥaqā'iq), 「ムハンマド的実在」(ḥaqīqa Muḥammadiya), 「固定的諸本質」(a'yān thābita) などさまざまな用語によって呼ばれた。これらの語を使い、彼が神の顕現の諸段階について語ることもある。

⁽²⁹⁾ イブン・アラビーは修行道における究極の境地に達した神秘家を「完全人間」と呼び、彼を神と宇宙のあいだの結節点、「神の姿」(sūra ilāhiya) として大宇宙と照応する小宇宙として描く。この「神の姿」としての人間観はイスラームにおいては「神はアーダムを自らの姿に沿って創った」(khalāqa Allāh Ādam 'alā sūratihī) というハディースに由来する (Bukhārī 2004, vol. 4, 1112)。「完全人間」論において、人間は神と宇宙のあいだの「境界線」(khaṭṭ), 「地峡」(barzakh) と呼ばれ、両者と区別される形而上学的位置を与えられている。イブン・アラビーは形而上学を主題とした『天球の創造の書』(Kitāb inshā' al-dawā'ir) の中で、神は永遠のうちで、宇宙は時間のうちでのみ絶対的完全性 (kamāl mutlaq) を有するが、神と宇宙のあいだの「境界線」としての人間は永遠と時間の両方のうちで絶対的完全性を有するのであり、永遠なる神と時間的なる宇宙の両者を統合する存在であると述べている (Ibn 'Arabī 1919a, 21-22)。また、万物が神の顕現であるという「存在一性」論的世界観においても「完全人間」

のゆえに絶対者は信者を広大さによって形容した。アブー・ヤズィード・バスターミー (Abū Yazīd al-Bastāmī, d. ca. 874) が真知者の心の広大さについて次のように言っている⁽³⁰⁾。「もしも玉座 (‘arsh) とそれを囲むものが一億倍されて真知者の心のほんの片隅 (zāwiya min zawāya) にあったとしても、真知者の心はそれを感じない」と⁽³¹⁾。「玉座」とは神の王権 (mulk), 「それを囲むもの」とは宇宙の諸部分と諸本質 (a’yān) のことであり、「一億倍」とは限定 (ḥaṣr) を指すのではなく、果てしなく限りないものを指しているだけであろう。つまり [過去に] 存在した [全ての] ものと、永久の未来のうちで存在するであろう [全ての] もののことである。これは心が永遠なる者 (qadīm) を含むからである。[それなのに] どうして在らしめられた生成物 (muḥdath) を感じることがあろうか。アブー・ヤズィードはこのことを、その場に応じて、同席者たちが理解できるように述べたのであり、このことについて突き詰めるならば、次のように言うだろう。真知者の心は絶対者を含むのだから、真知者の心は万物を含む。物はみな絶対者に由来するのだから。ゆえに物の姿は真知者の心のうちで、すなわち絶対者を含むこのしもべの心のうちでのみ生じるのである。

彼はあらゆる形相 (ṣūra) にとっての質料 (huyūlā) である

スーラ [という音] には「姿」(ṣūra) と「[クルアーンの] 章」(sūra) [という意味] がある

それらのあいだでそこにいるあなたに

絶対者はスーラを据えた

ジュナイド (Junayd al-Baghdādī, d. 910) が次のように言ったことは、アブー・ヤズィードの [先の] 言葉に向けられている⁽³²⁾。「生成物が永遠なる者と結びついても、彼に跡 (athar) が残るこ

は重要な位置を占める。個々の被造物は神の「顕現の場」であり、「顕現の場」に応じて神は自らの属性 (ṣifa) を部分的に開示するが、「神の姿」である「完全人間」においてのみ、神は自己のあらゆる属性を十全に現すことができるとされる。イブン・アラビーの「完全人間」論に関しては Afffi 1974, 77-92; Ḥakīm 1981, 158-168; Izutsu 1983, 218-246; Takeshita 1987 を参照。

⁽³⁰⁾ バスターミーはイラン北西部のバスタームに生まれた著名なスーフィーである。「われに讃えあれ (subhānī), わが境位より偉大なるはなし」などの「酔語」(shatahāt) と呼ばれる忘我的発言を多く残した。また自らの神秘体験を預言者の昇天 (mi‘rāj) になぞらえたことも有名である。スラミー (Abū ‘Abd al-Rahmān al-Sulamī, d. 1021) の『スーフィー列伝集』(al-Ṭabaqāt al-ṣūfiya), イスファハーニー (Abū Nu‘aym al-Iṣfahānī, d. 1038/1039) の『聖者たちの飾り』(Ḥilya al-awliyā), アンサーリー (‘Abd Allāh al-Anṣārī, d. 1089) の『スーフィー列伝集』(al-Ṭabaqāt al-ṣūfiya), アッタール (Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār, d. 1230) の『聖者列伝』(Tadhkira al-awliyā) といったスーフィー列伝でバスターミーの生前の言行が伝えられている (Sulamī 1960, 60-67; Iṣfahānī 2014, vol. 10, 34-42; Anṣārī 1983 or 1984, 104-109; ‘Aṭṭār 1957, vol. 1, 129-166)。バスターミーの思想に関しては井筒 2005 を参照。バスターミーとイブン・アラビーの思想の関係については Sevim 1997, 102-104; Abrahamov 2014, 35-52 を参照。

⁽³¹⁾ バスターミーに帰されたこの言葉をイブン・アラビーは『叡智の台座』第12章でも引用する (Ibn ‘Arabī 1980, 120)。また、この言葉と似た言葉がルーズビハーン・バクラー (Rūzbihān Baqī, d. 1209) の『酔語注解』(Sharḥ-i-shaṭḥiyāt) の中で、バスターミーの言葉として紹介されている (Rūzbihān Baqī 1966, 121)。

⁽³²⁾ ジュナイドはイランのニハーワンドに生まれ、バグダードで活躍した著名なスーフィーである。彼はムハースィビー (al-Ḥārith al-Muḥāsibī, d. 857) や叔父のサリー・サカティーらを師とした。また

とはない」⁽³³⁾。ジュナイドのここでの言葉はアブー・ヤズィードの言葉よりも十全であるのだが、というのもあなたが生成物を永遠なる者と結びつけるとき、跡ができるのは生成物ではなく永遠なる者であるから。この結びつき (muqārana) によって、われわれが言った、あるがままのものごとがあなたに明らかとなる。彼 (ジュナイド) が跡のことを知らないということはありえない。跡が生成物へと帰されるのは、この結びつきの前だけである。彼 (ジュナイド) は、跡を永遠なる者と結びつけている以上、永遠なる者に跡を見たのであり、生成物を跡そのものとして見たのである。それでその言葉を言ったのである⁽³⁴⁾。

このことが定まったあとでは、われわれが次のことを疑うことはない。すなわち、同じように親友 (khalīl) イブラーヒーム (Ibrāhīm) ——彼の上に平安あれ——その人と使徒——神による平安よ彼らの上にあれ——の心は絶対者を含む。いと高き神は住み家を、自らを支えるものにした。だが神は住み家に入らなかった。もしも入ったならば、住み家が絶対者を含む[ことになる]のであり、自らを含む者を含む[ことになってしまう]からである。これは暗示 (ishāra) であり、真理ではない。というのもイブラーヒーム——彼の上に平安あれ——は、疑いなく障壁としての彼の身体 (jism) によって限定されているからである。われわれが指しているのは、死 (mawt) によって彼がそこへ移動するところの地峡 (barzakh) のうちで彼が有する姿に他ならない⁽³⁵⁾。

ハッラージュ (al-Ḥusayn ibn Maṣūm al-Ḥallāj, d. 922) は彼の弟子の一人である。スラミーの『スーフィー列伝集』、イスファハーニーの『聖者たちの飾り』、アンサーリーの『スーフィー列伝集』、アッターールの『聖者列伝』といったスーフィー列伝でジュナイドの生前の言行が伝えられている (Sulamī 1960, 141-150; Iṣfahānī 2014, vol. 10, 274-305; Anṣārī 1983 or 1984, 196-217; ‘Aṭṭār 1957, vol. 2, 5-31)。ジュナイドに関しては Abdel-Kader 1962 を、とくにその思想に関しては澤井 2010 を参照。ジュナイドとイブン・アラビーの思想の関係については Sevim 1997, 106; Abrahamov 2014, 69-83 を参照。

⁽³³⁾ ジュナイドに帰されたこの言葉をイブン・アラビーは『叡智の台座』第12章の中でも、先に言及されたバスターミーの言葉に対する注釈として紹介している (Ibn ‘Arabī 1980, 120)。ジュナイドのこの言葉はイブン・アラビーの『欲望の解釈者』の「みなさま、未だかつて見たことがありますか。聞いたことがありますか。対極にある二つのもの (diddayn) が一つになるのを」という一節に対するイブン・アラビー自身の注釈の中でも引用される (Ibn ‘Arabī 1966, 84)。そこでイブン・アラビーは「対極にある二つのもの」という言葉の意味を、次のジュナイドの話を紹介して説明する。ある男がジュナイドの面前でくしゃみをし、「神に讃えあれ」と言ったとき、ジュナイドは「世界の主」と付け加えた。男は「世界とは誰なのでしょうか、神とともに唱えられるとは」と言った。ジュナイドは「生成物が永遠なる者と結びついても、彼に跡が残ることはない。彼がいるときあなたはおらず、あなたがいるとき彼はいない」と答えた (Ibn ‘Arabī 2005, 111)。ジュナイドのこの言葉はイブン・アラビーの『神の経綸』 (al-Tadbīrāt al-ilāhīya) の中でも言及される (Ibn ‘Arabī 1919b, 114)。

⁽³⁴⁾ ジュナイドは「跡が残ることはない」という表現によって、被造物との結びつきによって神が影響をこうむることはないことを示したと思われるが、ここでイブン・アラビーはむしろ被造物ではなく神にできる跡についてジュナイドが述べたことに注目し、彼の言葉に対する自身の解釈を展開する。それによれば、神と被造物が結びつくとき、被造物に跡ができるのではなく被造物そのものが神についた結びつきの跡となる。「跡が残ることはない」とされている以上、この跡は一瞬で消え失せるとイブン・アラビーは考えているのであろう。

⁽³⁵⁾ 「地峡」の語は「かれは二つの海を一緒に合流させられる。[だが] 両者の間には、[神の配慮によって] 地峡があり一方が他方を制圧することはない」(Q 55:19-20) などのクルアーンの章句に由来する。イスラームの宗教的文脈で一般的にこの語は、人間が死んだあと最後の審判のために復活するまでのあいだ靈魂がとどまる、現世と来世の中間に位置する場所を指す。

「彼はわたし以外のものをそこから除いた」という神の言葉についていえば、それはクルアーンを誦する者についての彼（ムハンマド）——彼の上に平安あれ——の「わたしに問いかける暇もないほどわたしの想起に没頭する者には、問いかける者たちに与えるよりも優れたものをわたしは与える」という言葉〔に対応す〕る。想起とはすなわちしもべが誦するクルアーンである。いと高き神は「本当にわたしこそは、その想起（dhikr）を下し」（Q15:9）と言った。その想起とはクルアーンである。また「想起の徒に問うがいい」（Q16:43）と言った。すなわちクルアーンの徒のことである。神は「啓典の中には一事でも、わたしが疎かにしたものはない」（Q6:38）と言ったのであるから。彼（神）は万物を統合する者である。他のものを信仰する者は、自らの心を絶対者のために空にしなくてはならない。

人間にはさまざまな段階（darajāt）がある。神は宇宙のある一部（ba‘d）を、[ほかの]一部よりも好むからである。そして優越性（mufādala）のうち最も優れたものは、神についての知の恵み（fadl）である。いと高き神がそれを与えたのをあなたは見ないのか。すなわち、神の「最後」（ākhir）という名（ism）の階位（manzila）にある人間に対して⁽³⁶⁾。神についての知の度合い（rutba）に関して、いと高き神は自身に「最初」（awwal）という名を与える。そして神は天使（malak）を「最初」と「最後」のあいだを包摂するものとした。もろもろの度合いについての知をもつ者は、天使がもつものうち、神に属するものと人間に属するものを知る。このゆえに天使——それは誠実な霊（rūḥ amīn）である——は神の「最初」という名から、完全なしもべであり「最後」という神の名の階位に位する使徒へと、啓示（wahy）をもたらしたのである。いと高き神の言葉がある。「神は立証なされた」（Q3:18）。神は自らの唯一性（tawḥīd）の告白（shahāda）を自ら始めたのである。そして天使たちに想起させ、天使たちのあとには知により近い者に想起させた。それは人間たちである。神には以前にも以後にも命令（amr）があり、天使は両者のあいだにあるものである。[神の]存在化の命令とはこのようなものである。絶対者は「最初」性を持ち、それから絶対者は天使を在らしめ、それから人間を在らしめ、彼らに代理者性（khilāfa）を与えた。それを天使に与えることはなかった。天使には媒介（wast）があり、すべての媒介は天使によって包摂されるからである。理解せよ。天使の人間に対する優越（fadl）の様相（sūra）は、神が天使を自らのもとに置いたということによる。だがこのことは、理性や言語における優越性（faḍīliya）の決定的証拠（dalīl qāṭi‘）ではない。ちょうど人間が諸天体（aflāk）の運動（ḥaraka）の影響を受け、諸主要素（‘anāsir）のうちでの存在化（takwīn）をこうむる地位（rutba）にあるために、諸天（samawāt）や大地（arḍ）が人間よりも大きく創造されているように。ゆえに[ものごとには]特殊な面（wujūh khāṣṣa）のみがあるのであり、包括的な面（wajh muḥīt）というものはない。ある面では優越しており、ある面では優越されている。神は真理を語り、道（sabīl）へと導いてくださる。

⁽³⁶⁾ 神についての知を得るのは最初に神、次に天使、最後が人間であることを述べていると思われる。

参考文献

- Abdel-Kader, A. H. 1962: *The Life, Personality and Writings of al-Junayd: A Study of a Third/Ninth Century Mystic*, London: Luzac.
- Abrahamov, B. 2014: *Ibn al-‘Arabī and the Sufis*, Oxford: Anqa Publishing.
- Addas, C. 1993: *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn ‘Arabī*, trans. by P. Kingsley, Cambridge: Islamic Texts Society.
- Affifi, A. E. 1974: *The Mystical Philosophy of Muḥyid Dīn-Ibnul ‘Arabī*, New York: AMS Press.
- Anṣārī, ‘Abd Allāh 1983 or 1984: *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, ed. by Muḥammad Sarvar Mawlā’ī, Tihirān: Intishārāt-i Tūs.
- ‘Attār, Farīd al-Dīn 1957: *Kitāb tadhkira al-awliyā’*, 2 vols. in 1, ed. by R. A. Nicholson, Tihirān: Intishārāt-i Markazī.
- Attas, Syed Muhammad Naguib al- 1970: *The Mysticism of Ḥamzah Fanṣūrī*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press.
- Balqāsim, Khālīd 2004: *al-Kitāba wa-al-taṣawwuf ‘inda Ibn ‘Arabī*, al-Dār al-Bayḍā’.
- Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl al- 2004: *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 4 vols., Bayrūt: Dār Ṣādir.
- Chittick, W. C. 1989: *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*, Albany: State University of New York Press.
- Chittick, W. C. 1998: *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabī’s Cosmology*, Albany: State University of New York Press.
- Corbin, H. 2012: *L’Imagination Créatrice dans le Soufisme d’Ibn ‘Arabī*, Paris: Entrelacs.
- De Zayas, R. 2007: *Ibn ‘Arabi de Murcia: Maestro de Amor, Santo Humanista y Hereje*, Córdoba: Almuzara.
- Gardet, L. 1978: “Ḳalb,” in H. Gibb et al. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Leiden: Brill, vol. 4, 486-488.
- Goldziher, I. 1971: *The Zāhirīs: Their Doctrine and Their History*, trans. by W. Behn, Leiden: Brill.
- Gramlich, R. 1976: *Die schiitischen Derwischorden Persiens, zweiter Teil, Glaube und Lehre*, Wiesbaden: F. Steiner.
- Ḥakīm, Su‘ād al- 1981: *al-Mu‘jam al-ṣūfi: al-ḥikma fī hudūd al-kalima*, Bayrūt: Dār Nadra.
- Hirtenstein, S. 1999: *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn ‘Arabi*, Oxford: Anqa Publishing.
- Hirtenstein, S. 2010: “The Mystic’s Ka‘ba: The Cubic Wisdom of the Heart According to Ibn ‘Arabī,” *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society* 48, 19-43.
- Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn n.d.: *al-Futūḥāt al-Makkīya*, 4 vols., Bayrūt: Dār Ṣādir.
- Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn 1919a: *Kitāb inshā’ al-dawā‘ir*, ed. by H. S. Nyberg, in H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-‘Arabī: Nach Handschriften in Upsala und Berlin zum Ersten Mal Herausgegeben und mit Einleitung und Kommentar versehen*, Leiden: Brill.
- Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn 1919b: *Kitāb al-tadbīrāt al-ilāhīya fī iṣlāḥ al-mamlaka al-insānīya*, ed. by H. S.

- Nyberg, in H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-‘Arabī: Nach Handschriften in Upsala und Berlin zum Ersten Mal Herausgegeben und mit Einleitung und Kommentar Versehen*, Leiden: Brill.
- Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn 1966: *Tarjumān al-ashwāq*, Bayrūt: Dār Ṣādir.
- Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn 1975-1992: *al-Futūḥāt al-Makkīya*, 14 vols., ed. by ‘Uthmān Yahyā, al-Qāhira: al-Hay’ a al-Miṣrīya al-‘Āmma li-al-Kutub.
- Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn 1980: *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. by Abū al-‘Alā ‘Affī, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya.
- Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn 2002-2004: *The Meccan Revelations: Selected Texts of al-Futūḥāt al-Makkīya*, 2 vols., trans. by M. Chodkiewicz et al., New York: Pir Press.
- Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn 2005: *Dhakhā’ir al-a’lāq: sharḥ Tarjumān al-ashwāq*, ed. by Muḥammad ‘Abd al-Rahmān al-Kurdī, Bārīs: Dār Bībliyūn.
- 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 ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn 2009a: *Ibn al-‘Arabī on the Mysteries of Fasting from the Futūḥāt al-Makkīya (Meccan Revelations)*, trans. by A. Bewley, Chicago: KAZI Publications.
- Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn 2009b: *Ibn al-‘Arabī on the Mysteries of the Pilgrimage from the Futūḥāt al-Makkīya (Meccan Revelations)*, trans. by A. Bewley, Chicago: KAZI Publications.
- Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn 2009c: *Ibn al-‘Arabī on the Mysteries of Purification and Formal Prayer from the Futūḥāt al-Makkīya (Meccan Revelations)*, trans. by A. Bewley, Chicago: KAZI Publications.
- Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn 2009d: *Ibn al-‘Arabī on the Mysteries of the Purifying Alms from the Futūḥāt al-Makkīya (Meccan Revelations)*, trans. by A. Bewley, Chicago: KAZI Publications.
- Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn 2011: *Fütūḥāt-ı Mekkiyye*, trans. by Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, vol. 14.
- Işfahānī, Abū Nu‘aym al- 2014: *Ḥilya al-awliyā’ wa-ṭabaqāt al-aşfiyā’*, 12 vols., ed. by Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya.
- 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*, Tih-rān: Mu‘assasa-’i Intishārāt va-Chāp-i Dānishgāh-i Tih-rān.
- Jarrāḥī, Ismā‘īl ibn Muḥammad al-‘Ajlūnī al- n.d.: *Kashf al-khafā’ 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.
- Kamada, S. 1983: “A Study of the Term *Sirr* (Secret) in Sufi *Laṭā’if* Theories,” *Orient* 19, 7-28.
- Khan, M. A. and S. Ram (eds.) 2003: *Encyclopaedia of Sufism*, 12 vols., New Delhi: Anmol Publications.
- Lings, M. 1977: *What is Sufism?* Berkeley: University of California Press.
- Massignon, L. 1950: “Le ‘Coeur’ (al-Qalb) dans la Priere et la Meditation Musulmanes,” in L. Massignon, *Opera Minora*, Paris: Presses Universitaires de France, 1969, t. 2, 428-433.
- Morris, J. W. 1993: “How to Study the *Futūḥāt*: Ibn ‘Arabī’s Own Advice,” in S. Hirtenstein and M. Tiernan

- (eds.), *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*, Shaftesbury, Dorset: Element, 73-89.
- Murata, S. 1992: *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*, Albany: State University of New York Press.
- Muslim, Ibn Ḥajjāj al-Qushayrī 2004: *Ṣaḥīḥ Muslim*, al-Qāhira: Mu'assasa al-Mukhtār.
- Nettler, R. L. 2003: *Sufi Metaphysics and Qur'ānic Prophets: Ibn 'Arabī's Thought and Method in the Fuṣūṣ al-ḥikam*, Cambridge: Islamic Texts Society.
- Nurbakhsh, J. 1992: *The Psychology of Sufism (Del wa Naḥs): 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.
- Nūrī, Abū al-Ḥusayn al- 1968: *Risāla maqāmāt al-qulūb*, ed. by P. Nwyia, in P. Nwyia, "Textes Mystiques Inédits d'Abu-l Hasan al-Nuri (m. 295/907)," avec Introduction et Notes, *Mélanges de l'Université St. Joseph* 44.
- Qaranī, 'Abd al-Ḥafīz Farghalī 'Alī al- 1986: *al-Shaykh al-Akbar Muḥyī al-Dīn ibn al-'Arabī: sulṭān al-'arīfīn*, al-Qāhira: al-Hay'a al-Miṣrīya al-'Āmma li-al-Kitāb.
- Qāshānī, 'Abd al-Razzāq al- 1991: *Kitāb iṣṭilāḥāt al-ṣūfīya*, ed. by D. Pendlebury, London: Octagon Press.
- Rūzbihān Baqlī 1966: *Sharḥ-i shaṭḥīyāt: shāmil-i guftārḥā-yi shūrangīz va ramzī-i Ṣūfīyān*, ed. by H. Corbin, Tihārān: Qismat-i Īrānshināsī, Instūtū Īrān va Farānsa.
- Sakhāwī, Shams al-Dīn Abū al-Khayr Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān al- 1956: *al-Maqāṣid al-ḥasana: fī bayān kathīr min al-aḥādīth al-mushtahira 'alā al-alsina*, ed. by 'Abd Allāh Muḥammad al-Ṣiddīq, al-Qāhira: Maktaba al-Khānzī bi-Miṣr.
- Schimmel, A. 1975: *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Sells, M. A. 1984: "Ibn 'Arabī's Garden among the Flames: A Reevaluation," *History of Religions* 23-4, 287-315.
- Sells, M. A. 1988: "Ibn 'Arabī's Polished Mirror: Perspective Shift and Meaning Event," *Studia Islamica* 67, 121-149.
- Sevim, Seyfullah 1997: *İslām düşüncesinde marifet ve İbn Arabî*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Shaikh, S. 2012: *Sufi Narratives of Intimacy: Ibn 'Arabī, Gender, and Sexuality*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Sulamī, Abū 'Abd al-Raḥmān al- 1960: *Kitāb ṭabaqāt al-ṣūfīya*, ed. by J. Pedersen, Leiden: E. J. Brill.
- Takehita, M. 1987: *Ibn 'Arabī's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought*, Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa.
- Tirmidhī, Muḥammad ibn 'Īsā al- 2011: *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ wa-huwa Sunan al-Tirmidhī*, 5 vols., ed. by Maḥmūd Muḥammad Maḥmūd Ḥasan Naṣṣār, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīya.
- Tustarī, Sahl al- 2002: *Tafsīr al-Tustarī*, ed. by Muḥammad Bāsil 'Uyūn al-Sūd, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīya.
- Watt, W. M. 1965: "Dahr," in H. Gibb et al. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Leiden: Brill,

vol. 2, 94-95.

Yahia, O. 1964: *Histoire et Classification de l'Œuvre d'Ibn 'Arabī: Étude critique*, 2 vols., Damas: Institut Français de Damas.

井筒俊彦 2005 : 「TATTVAMASI (汝はそれなり) : バーヤジード・バスターミーにおけるペルソナ転換の思想」『イスラーム思想史』中央公論新社, 420-491.

大塚和夫他 (編) 2002 : 『岩波イスラーム辞典』岩波書店.

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.

相樂悠太 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.

澤井真 2010 : 「ジュナイドの「原初の契約」におけるファナーとバカー」『オリエント』53-2, 115-132.

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.

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) .

東長靖 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.

東京大学大学院人文社会系研究科研究員

Researcher, Graduate School of Humanities and Sociology, The University of Tokyo