

モッラー・サドラーの「万有帰神論」 訳注

鎌田 繁

モッラー・サドラー Mullā Sadra (d. 1050/1640) はイラン・サファヴィー朝 (一五〇一—一七三二年) 期の神秘哲学者であり、当時の思弁的神秘思想やギリシアの合理主義哲学などを受容してひとつの哲学体系を樹立した思想家である。⁽¹⁾ そして彼の思想的影響は、地域的にはイラン及びインド亜大陸と比較的限られていたが、強く後世にまで及び、殊にイランのシーア派思想の中では現在にまでその学問が継承されている。⁽²⁾⁽³⁾

彼の数多い著作の中で最も重要なものは、活版本で全九巻から成る『理性的な四つの旅における超越的哲学』 *Hiyamah al-muta'aliyah fi al-asfār al-'aqiliyah al-arba'ah* であり、それはシーア派イスラームの哲学全書といったもので、形而上学、存在論、自然哲学、神学、心理学、終末論などを含む。

本稿で紹介するのはこの『四つの旅』の一部であり、(哲学的)心理学及び終末論を扱っている最後の第四の旅の中の比較的長い一節 (s) (s) [第一章第一三節] で、「クルアーンの諸節が示すように、鉱物や植物に至るまであらゆる存在物が至高の神に集まること (hashr) の教示」と名づけられている節である。⁽⁴⁾

一

集合 (hashr) とはイスラームの終末論で用いられる言葉である。世界の終末にはまずすべてのものが消滅 (fanā') し、次いですべての者が目醒め (ba'th)、「復活」(qiyamah)、「神の審判のために集められ (hashr)」、そして樂園と地獄へと割り振られる。この一連の終末の事件にはクルアーンの断片的記述やハディースに基いて、必ずしも首尾一貫した論述ではないが、多くの文献によって描き出されている⁽⁵⁾。

このハシユルという言葉は先の目醒め、復活「〔立ち上がる〕という原義から「復活」の意をもつ」、そしてマアード (ma'ad) 「帰り行く場所、帰還することの意」⁽⁶⁾ やルジュウウ (ruju') 「戻ることの意」⁽⁷⁾ としばしば同一の意味で用いられる。「目醒め」、「復活」、「集合」を終末の一連の事件のそれぞれの局面と見る限りで、ハシユルは他の語の指示するものと異なるが、終末にすべては神に帰するのであるという思想を指す場合には他の語と基本的に同義で用いられる。

ハシユルについて後世の百科全書家タハナウィーはそれを五つの種類に分ける⁽⁸⁾。第一は身体の復活をのみ認め合理的靈魂 (nafs nātiqah) を否定するもので、大多数の神学者 (mutakallimūn) の見解である。第二は靈魂による精神的復活のみを認めるもので、哲学者たち (falāsifah) の見解である。第三は肉体と精神の両方の復活を認めるもので、これは多くの真理探求者 (muḥaqqiqūn) の見解であるとし、その中にはガザリー Abū Ḥamid Muḥammad al-Ghazālī (d. 505/1111) や古く時代のムータジラ派のムアンマル Mu'annar (d. 228/842)、「後世の十二イマーム派の神

学者たち、それに多くのスーフィー（神秘家）たちが入る。彼らは人間はその合理的靈魂にその本性があり、それは身体の消滅に際しても存続する。そして神が望む時にそれぞれの精神（靈魂）に身体を創造する。しかしその創造された身体は現世にいた時と同じ根本的諸部分から構成されるため、現世と同じ身体である。第四は古い時代の自然哲学者の見解で、肉体、靈魂どちらについてもその復活を明確にはしていない。第五は両者のどちらの復活も否定するガレノス⁽¹¹⁾ Galenus (d.199) で、靈魂は諸元素の混合物 (mizaj) であり、身体の消滅とともに滅びるのである。

以上のように種々の復活の理論が知られている。クルアーンで描き出される終末或いは樂園や地獄の光景は極めて感覺的であり、肉体なしの復活は考えられないという素朴な印象が残る。そのため正統的な確立された教義では肉体的復活をとる。一方、肉体は滅び行くもので神の許には不滅の靈魂のみが向うというギリシア思想で見られる考えも存していたので、論議の中心は復活は精神的なものか、肉体的なものか、そこをどう理解するかという点にあった。

タハーナウィーの記述にもあるように、哲学者は肉体をとまわらない精神的復活を説くとされる⁽¹²⁾。肉体の消滅を越えて存続する靈魂は段階的に発展するとされ、栄養、生長、生殖の働きをもつ植物靈魂、運動と感覺の働きをもつ動物靈魂、理論的理性と実践的理性とをもつ合理的靈魂、この三種の靈魂を考え、最後の合理的靈魂は人間のみがもっているとする。人間性の完成した姿は理性を最大に発現した状態であるが、人間であることは既に植物や動物の靈魂の諸機能を実現していることをも意味している。人間の知覚、認識は理性的認識をその最高としその下に種々の感覺が位置づけられている。イスラーム哲学の大成者であるイブン・スィナー Ibn Sīnā (d. 428/1037) によれば質料 (hayūlā, maddah) と結合した形相 (sūrah) を知覚するのが外部感覺 (al-hawāss al-zāhirah) であり、視覚 (basar) 聴覚 (sam')、嗅覚 (shamm')、味覚 (dhawq')、觸覚 (lams) の五つである。そして質料と結合はしていないが或る意

味でその質料から完全に離脱していない、感覺的なものの意味と云った形相を知覚する働き、それが内部感覺 (al-hawāss al-bāṭinah) であり、共通感覺 (al-ḥiss al-muṣhtarik, fanṭasiya) 表象 (khayāl, al-qūwah al-muṣawwirah) 想像 (al-qūwah al-mutakhalṣiyah, al-qūwah al-mufakkirah) 評価 (al-qūwah al-wahmiyah) 記憶 (al-qūwah al-hāfizah al-dhākirah) の五つが数えられる。

外部、内部の諸感覺はそれが機能するためには質料が不可欠であったが、理性がその認識の対象とするものは質料をもたない非物質的な形相の世界である。理性もその能力の発現の程度により分類され、潜勢的理性 ('aql bi-al-qūwah) 内在的理性 ('aql bi-al-malakah) 現勢的理性 ('aql bi-al-ḥi) と発展し、最終的に獲得理性 (al-'aql al-mustafād) に至る。かくて物質的世界である月下界のすべてのものの形相賦与者として働いている産出的 (能動) 理性 (al-'aql al-ḥi) と同じ次元にまで理性は到達するのである。植物、動物の段階にあつては、靈魂は質料と結合していなければ働くことはできず、その段階での知覚も質料が必要であった。しかし、理性はその認識対象が非質料的な形相であり、その認識能力が高まるにつれ理性の存立自体、質料を必要としなくなる。すなわち、人間は肉体が減んでもその靈魂は肉体を必要としないので肉体と運命を共にせず存続するのである。人間の合理的靈魂にとつて、肉体は最終的には捨てられるべきものであり、神の世界である理性の世界に入るためには不要のものである。それ故、神の許での復活に際して肉体をもつようになるという考えは、肉体という質料的なものを離脱することで神の許へ帰還することをねらっている哲学者にとつて、信じることの出来ない愚論となる。植物や動物の靈魂は理性をもたないためその身体を離れては存在し得ず、身体之死 (枯死) によつてその靈魂も滅ぶ。このように、理性をもった人間のみが死後も存続し、現世における人間の同一性を保持し、そして高貴な神の許に適しく質料性を離脱した姿で神に帰

るのである。

イブン・スィーナの哲学から考えると、不滅の靈魂、精神的復活という觀念が出て来るが、その復活の觀念はイスラームの正統教義と明らかに違背しており、イブン・スィーナ自身、一般的なまたより普及した書物の中では、肉体的な復活はシャリーアと預言者の伝承によつてのみ確証されると述べている。⁽¹⁴⁾しかし、より秘教的性格の強い著作では精神的復活を説いており、⁽¹⁵⁾哲学者の思想として見る限りでは、彼の真意は精神的復活にあると考えられる。

二

神学者 (mutakallimūn) たちとイブン・スィーナを始めとする哲学者 (falāsifah) たちは大きく意見を異にして⁽¹⁶⁾いる。神学者の理解する人間とは原子論的であり原子の集合体とされる。すなわち、質料の実体である身体と神によつてその身体に結びつけられた偶有としての「生命」から成る。そしてその偶有なしにはその実体は存在し得ず、またその偶有も一瞬間を越えて存続することはない。一瞬一瞬に神がそれらを創造し続けることによつてその実体の同一性が保たれるのである。⁽¹⁷⁾そして死とは「生命」という偶有の替りに「死」という偶有を神がその実体に付したことにより起こる。そして靈魂或いは精神といわれるものも、物体と独立し次元を異にする精神的なものから成り立っているのではなく、単に微細な身体でしかないの、「死」という偶有を付せられるとその身体とともに滅び去る。同一性を保っているように見える一実体の存続も神による一瞬一瞬の不斷の創造作用に基づくのと全く同じに、復活もまた神の自由な裁量により行なわれる。神の全能性を最高度に生かした思想になっているのである。

このような原子論的人間論はスンニー派神学だけでなくシーア派の神学に於ても見られる。シーア派の多数派となっている十二イマーム派の神学を大成した学者であるアッラーマ・ヒッリー al-'Allamah al-Mufahhar al-Hijiri (d. 726/1325) はその神学書の中で復活、ここでは i'adah という語が用いられているが、⁽¹⁸⁾ について次の様に記している。

彼〔イブン・ナウバフト〕は述べる。すなわち、復活 (i'adah) とその種々の様態についての見解。〔身体の〕諸部分は死後に〔復活のため〕集められ、合成される。〔その正しさは、ジャアファル・サーディク⁽¹⁹⁾——彼の上に平安あれ——がそれを伝えていることによる。動物が〔他の動物を食べること〕栄養摂取しても、〔食べられた動物の諸部分の〕増加なしにその根本はそれ〔食べた動物〕と同じ姿で復活する。消滅したものが復活することはあり得ることである。もし消滅して〔復活することが〕なければ、最初の諸々の偶有 (a'id) が無くなっているために、分散の後の諸部分の集合はあり得なくなってしまう。⁽²⁰⁾

私〔アッラーマ・ヒッリー〕は次の様に説く。すなわち、哲学者たちと異なり、イスラーム教徒たちは身体の復活を一致して承認している。知らなければならぬのは復活は二つの意味で用いられていることである。その第一は諸部分の分散、離散の後にそれらが集められ合成されるということである。その第二はそれらが消滅した後それらを産み出すということである。

師匠〔イブン・ナウバフト〕——彼に神が恵みを垂れんことを——は第一の意味での復活が可能であることを証明しているのである。というのは必然的存在者〔神〕はそれ自体ですべての知らるべきものを知り、すべての可能なるべきことを行ない得るからであり、かくて諸部分の量を知り、それらを合成することが出来るのである。ジャアファル・サーディク——彼の上に平安あれ——がそのことを普遍的な伝承の経路で伝えており、それは真

実である。

ここで次のことは言われていない。すなわち、動物が他の〔動物〕を食べるといふのは、食べられた者の諸部分と置き替えられるようになることであり、そして〔諸部分〕が食べた者に戻される〔食べた者の部分として復活する〕ならば、食べられた者は〔彼がもつべき部分は既にないので〕それを繰り返すことはないであろう。またその逆もそうである。〔以上がここで意図されていることではない。〕

なぜならば我らは次のように言うからである。すなわち、食べる者には持続的な根本的な諸部分があり増加減少がそれに起きることはない。また食べられる者もそうである。その一方が他方を食べると、たとえ食べられた者にとつては根本であるとしても、食べられた諸部分は食べた者にとつては余分のものである。かくて食べた者が復活させられる際、その部分〔それが食べたもの〕は彼と一緒に復活させられず、むしろ食べられた者とともに復活させられる。そこから次のことが明らかになる。すなわち、師匠——彼に神が恵みを垂れんことを——が先に述べたこと(21)でねらっているのは、人間とはこの全体〔umrah〕であり、明らかにその根本的諸部分そのものをいふのである、ということである。

第二の〔復活の意味〕に関しては、人々の意見は様々である。或る人々はその不可能を主張しており、それが正しい。だが別の人々はそれがあり得ることを主張している。〔以下略〕

以上のように人間は多くの部分〔al-*ayn*, *sg.*, *juz.*〕からなる存在であり、その一定の量の部分がその人間の同一性を保つ核となる「根本的諸部分」〔al-*ayn*, al-*asliyah*〕である。そしてこれは、哲学者の言う死に際しても減じることのない靈魂とは異なり、死によってそれは他の非本来的部分同様に分解する。しかし、復活に際しては全知全能の神

によって誤ることなく現世における同一性の核を形成する「根本的諸部分」が集められ、現世と同じ人間として復活するのである。肉体をともなう復活が前提であり、その「根本的諸部分」は単に所謂「精神的な」部分からのみ成るのではなく、所謂「物質的な」部分も当然そこに含まれる。根本的諸部分に「持続的な」(dağıyatı)という形容が付されているが、これはしばしばこの話をもつと考えられる「永遠不滅な」という意味ではなくその人間の生涯の間持続的に存続するという意味で用いられていると考えられる。²²⁾このように諸部分(原子)²³⁾の離散集合という観点で復活を見るのが神学者の特徴であるといえる。

三

モッラー・サドラーの神への集合(jashın)、復活の議論は以下の翻訳で理解されるように、基本的な枠組はイブン・スィーナーに見られるような新プラトン主義の溢出論(流出論)を背景とする哲学(falsafah)である。²⁴⁾先に簡単に触れた神学者たちの基本教説に対して、その原子論的思考をとらない点、そして彼らの素朴な肉体をともなった復活を採用しない点で神学者たちとは大きく隔り、哲学者の陣営に属すと考えられる。しかし、古典的イスラーム哲学の理解する所では、身体を離脱して存続し得る唯一の靈魂は人間の合理的靈魂のみであり、それだけが神の許に集ることが出来、しかもそれは必然的に肉体をともなわない精神的な復活の形をとることになる。この復活を合理的靈魂にのみ限定することは、本稿で訳出した節の題目が示すように、モッラー・サドラーの見解と鋭く対立するものである。

モッラー・サドラーの思想の中では現世と対立する来世、それはしばしば現世の内なる不可視の世界(dalim)と表

現されるが、それは一層から成るものではなく中間界 (barzakh) と「狹義の」来世 (akhirah) とからなり、靈魂的世界と理性的世界とも呼ばれる。しかもそれは人間、五感を指す外部感覚、想像力で代表される内部感覚、そして理性、この三つの知覚認識の段階に対応している。⁽²⁵⁾ それ故、人間の段階に達しない動物の中にも、外的質料に基づかない知覚を働かせるものがあり、そのような動物はその想像力によって中間界で個別的な存在として存続し得るとする。そして外部感覚しかもたない下等な動物や植物は、現世を離れると個別的な存在者としては存続しないが、それが属している生物の種 (razv) の中に集束し、個としてではなく種として来世に存続するのである。そしてプロテインの『エンネアデス』*Enneades* の一部を敷衍したものであり、イスラーム世界の神秘思想の発展に極めて強い影響を及した『偽』アリストテレスの神学『*Uthulijida*』をしばしば引用しながら、理性的世界には、現世の植物がその写像でしかないようなその元の原型があることを主張する。

自然的な元素の物体は最低限の要請である栄養の能力もないため、哲学でいう靈魂をもつものではない。しかし、モッター・サドラーにとっては絶対者からの存在の溢出に基づく存在者の連鎖の最下段にこれらは位置づけられ、その限りで、いかに弱いものであれ、またいかに多くの障害が存するのであれ、それは「存在」の一片に参与しているのであり、窮極的に神に至るとする。

この自然的物体の神への帰入の論は特にイブン・アラビーの世界観にその根拠づけを負っている。翻訳(96)で彼はイブン・アラビーを引用しているが、その中に現れているすべての被造物は神を讚美する、という考えはその背後に彼の基本思想をかくしている。すなわち、すべての存在者は神性を各個の能力に応じて映し出したものであり、いわば鏡に映じた姿のように、その存在者の存在は映し出された限りでその映像の本体である絶対者に等しくなる。しかし

鏡に映った姿とその姿の本体とは決して混じることがないように、存在者と絶対者は隔絶している。このように存在者は絶対者から発出した一閃光であり、換言すれば、絶対的存在から顕現した一存在者であり、それは常に原郷である絶対者に帰入しようとする。その局面がすべての被造物の神讚美の意味する所である。⁽²⁶⁾この世界観に基いて、モッラー・サドラーは生命をもたない自然的物体すら神の許に至ると考えるのである。

すべてのものが神の許に集まるとしながらも、彼は質料は来世に存続することはないとする。質料は本来、他のものの可能性、潜在性としてのみ働くものであり、それ自体は無、非存在である。かくて無は、本性的に存在していないものであるが故に、すべての存在者が神に戻るという場合に、その存在者には含まれておらず、無が無に帰するごとで何の矛盾もそこにはないと考えられる。

以上のようにモッラー・サドラーはすべてのものが、鉱物、諸元素に至るまで、神に集合すると述べる。この論議の中で合理的靈魂以下のものも神の許に至るとしており、哲学者の精神的復活の論と相違するが、その一方、決して神学者の肉体的復活にもなっていない。個性性を保持して上等の動物までが来世には行かれるが、中間界での復活は靈魂身とも言うべき或る種の身体をもつとし、⁽²⁷⁾素朴な神学者の議論と相異している。しかし、靈魂身も微細な身体であり、その限りで教義上の制約は守っているとするのである。

すべての存在者は段階的連鎖を形成しており、質料との結合の強さに従って自然、植物、動物、人間と上昇している。モッラー・サドラーの万有帰神論を可能にしているのは、彼の超越化或いは非質料化 (transcendence) の見解である。⁽²⁸⁾それによれば、何かがより非質料的な非複合的な形相を獲得すると、それまでもついていた形相は置き去られてしまうのではなく、そのより非複合的な形相の内に取り込まれて行くのである。その結果、上位の形相はそれ以下の形相をす

べて自らの内に含むことになり、窮極的に非複合的なものはすべてのものを内に含むことになる。以下の翻訳(8)の中で「或るものに集められるものに集められるものはその或るものに集められるからである」という言葉の示すのはこのことであり、自然の完成は植物の中に、植物の完成は動物の中に、動物の完成は人間の中に、人間の完成は純粋な理性の中に、それぞれ含まれるのである。このようにして万有は絶対者の許に帰って行くと考えられるのである。

内容要約

(一) 総論

(1) 神以外のすべてのものである可能的存在者を六種に分類する。(1) 理性的な非物質体、(2) 普遍的な支配的精神、(3) 個別的な支配的精神、(4) 植物靈魂、(5) 自然、(6) 質料的物体。

(2) 万有が神に帰ることの概括的説明。すべてのものは神によって神へと向う本性を与えられており、その目的を目指して進み、永続的な障害となるようなものは存しない。

(二) 純粋な理性の集合〔集合I〕

(3) 五つの論証を挙げ、純粋な理性が神に集合することを明かす。論証(1)は純粋な理性と神とは弱い光と強い光のようなもので分裂したものではない。

(4) 論証(2)。最高の可能的存在者と絶対者との間には精神的統合があり、それは順次すべての純粋な理性にも及んでくる。

(5) 論証(3)。第一理性は絶対者の形相それ自体であり、形相とその形相をもつ者とは異なるものではなく、これが順次すべての理性に及んでいる。

(6) 論証(4)。理性と理性的認識対象とは同一であることから、純粹な理性とその認識対象である絶対者は同一である。

(7) 論証(5)。理性的な諸形相はその本体である絶対者の随伴者であり、本体と離れておらず、本体の非創定性により必然的に存在する。

(三) 合理的靈魂の集合〔集合II〕

(8) 合理的靈魂〔人間靈魂〕はその理性が完成したものと不完全なものがある。完成したものは現勢的理性として純粹な理性の世界に至るので、(二)で論証されたように絶対者に歸す。

(9) 不完全な合理的靈魂は理性的完成を希求するものとしなれないものとに分けられる。完成を希求しない靈魂は動物靈魂と同様に、それが本性的であれ外的原因によるものであれ、理性的世界の影の世界である中間界に歸る。

(10) 不完全ではあるが理性的完成を希求する靈魂は、劫火の中に留った後、理性的世界或いは中間界に至る。

(四) 動物的靈魂の集合〔集合III〕

(11) 外部感覚だけではなく想像力の次元にまで達した動物的靈魂は肉体の消滅に際してもその個性性を失わず中間界に存続し、その個体の属している種の理性的原型の許に集められる。

(12) 感覚しかもたぬ動物的靈魂は肉体の消滅によってその個性性を失なうが、種として一つの存在となり、その理性的原型である支配者の許に集められる。それは五感が身体の消滅によって個々の独立性を失なうが、内部感覚或いは理性の次元で統合され存続するのと同様である。

(五) 助言——イブン・アラビの言葉とその批判

(13) 人間、動物、植物のもつ個別精神は身体滅失後その個性を喪失して統合されてしまうという主張は誤りである。その証拠としてイブン・アラビの言葉を引用する。

(14) イブン・アラビの言葉(1)。個物の精神は、神にとつては分節化されたものであっても、全体性の次元では未分節であり、それを世界の諸々の形相に神が賦与することで個物の精神は現れる。

(15) イブン・アラビの言葉(2)。個物がとる姿は神の望むままの精神的形相によって定められるので、両者は結びつき、そのためその精神の高下・貴賤はその外的な姿で弁別される。

(16) イブン・アラビの言葉(3)。質料を離脱した後の精神の形態について三説あり、完全に非物質化する者(A)があり、それは更に個性を喪失するとする者(A¹)と個性は保持されるとする者(A²)に分けられる。第三の説(B)は現世の質料性を脱しても中間世界的身体を精神は支配し続けるとする。

(17) イブン・アラビ説批判(1)。物質的形相がそれを支配する精神に先行するとしているが、身体は精神に従属するものである。

(18) イブン・アラビ説批判(2)。復活の際にとる形相は自然的形相であるとするが、来世は現世と存在次元が異なり自然的な外部感覚では捉えられない。

(19) イブン・アラビ説批判(3)。精神を普遍的なものと同別的なものに二分しているがこれは合理的理性的精神、想像力的動物的精神、感覚的動物的精神の三つに分けるべきである。身体消滅後、精神は統合されると説く者(A¹)は正しいが、それは感覚的動物的精神以下の段階にのみ当てはまる。理性的精神、想像力的精神は個体として存続する。

但し、最高次元の理性的始源、第一理性にあつてはすべてが包括的に存在する。

(六) 植物的靈魂の集合〔集合IV〕

(20) 植物的靈魂も或る種の感覺をもち、下等の動物的精神（感覺的精神）に近い集まり方をする。動物の最下段階は植物につながるように、植物の中には動物的靈魂、更に人間の靈魂の段階まで完成度を進めるものがある。植物的完成に限られているものは、動物の理性的原型である理性的支配者より低い理性的支配者へ集まる。

(21) 『偽』アリストテレスの神学』の引用。植物靈魂は枯死の後、特定の場所に存在するのではなく、存在次元を異にする理性的世界に行く。

(22) 枯死した植物靈魂は質料を離れた量的形相の世界（中間界、普遍的靈魂の世界）に行き、樂園或いは地獄の樹木となり、最後に理性的世界に至る。

(23) 『偽』アリストテレスの神学』の引用。来世は現世の形相がすべて質料をとまわらない形で存在するので植物も中に含まれる。しかし現世よりも一層高貴な形で生きている。

(24) 『神学』から以下のこと引き出せる。自然的植物は靈魂の世界に無質料の感覺的〔すなわち、想像力的〕形相と、理性的世界に第一植物という原型としての理性的形相とをもつ。質料を離脱した後も言葉として存続する。

(七) 鉱物と諸元素の集合〔集合V〕

(25) この議論は甚だ難解であること。「存在」は神的領域、理性的世界では完全・不完全の相違はあるも、無は混入しない。無の混入したものの最低段階が自然的物体である。自然的物体も「存在」の一片を顕現している限り生命そのものであるが、無に由来する質料に覆れることで、自らの姿を見失っている。だが自然的物体のもつ弱い存在性

と絶対者の完全な存在からの働きかけにより、順次生命を回復し、個体的完成〔植物靈魂的完成〕を達成し、更には理性的世界にまで帰り行くのである。

(26) すべての物体はより高貴な生命を受け容れることが出来るが、個別的な存在者がその自性に基つき相互に対立し、分裂と対立の世界を現出するため、それを受容できなくなる。しかしこの相互対立が弱まればそれだけ強い全体性をもつ形相をとるようになり、より凝集した非複合的な形相を実現して最後には産出的（能動）理性に達することができると。

(27) より完全な形相はそれ以下の不完全な形相を内に含み、不完全なもの存立は、より完全なものに包み込まれることで、その完全なものに依存している。そして時間的先後関係ではなく本性的に、完全なもの不完全なものに先行している。最低段階の鉱物的なまた元素的な形相と最高段階の理性的形相との間には、「植物的、動物の靈魂といふ」中介者が介在し、上位のものが下位のを包含するという連鎖を通して、その結合関係を飛び越えて上下両端間の精神的合一が実現する。

(28) 来世は現世同様に高位の諸段階から成り、来世と現世とは対応している。すべての自然的存在者は来世〔中間界〕に靈魂的形相をもち、それは更に理性的な形相をもつのである。感覚的、靈魂的、そして理性的なもの間にはより下位のもの形相はより上位のもの質料として働らく関係があり、それぞれの存在者はその運動の目的であるその形相によって存続し、窮極的には絶対者によって支えられている。

(29) 『偽』アリストテレスの神学』の引用。自然的世界の美を見る者は、それがその写像でしかない最高世界を理性によって観想し、自然的世界のものがより完全な形でそこに存するのを知る。

(30) 形相は自然的、靈魂的、理性的と後者が前者の隠れた内面になって連結していることの証明。「上昇道の場合」人間が感覺を働かせると外的な形相とは異なる形相「想像力的形相」が生じ、そこに想像力が現れ、次で同様の過程で理性が現れる。このように人間の感覺、想像、理性とが統合されているのと対応し、それぞれの知覚の対象の間にも本性的結合がある。「下降道の場合」理性的認識を發動すると想像力、感覺とそれに対応する知覚対象が出現する。預言者の体験がその一例である。現世と来世とは以上のように結びついているが、質料性に覆われているために現世の内面である来世は感覺では捉えられず、現世を離脱することで始めて觀照することができる。

(八) 質料と質料的物体の集合〔集合VI〕

(31) すべての存在者はその「存在」の一片を通して与えられた天性に基き、それらの目的を目指して進み、その目的は順次上昇し、窮極目的「絶対者」にまで至る。しかし、全く「存在」をもたず他のものの可能性ではないもの、すなわち、運動、質料、潜在力、時間の物体的拡がり、これらは来世に達することなく消滅する。心理的な悪徳は「存在」的な悪と混じらなければ苦痛なしに亡び、混じれば苦痛とともに滅する。

(九) 神的に支えられた注解

(32) 絶対者は不断に溢出してやまず、理性として顕現し、そして順次靈魂、自然の世界へと溢出は続くとする新プラトン主義的溢出 (emanation) 論が説かれる。自然の下に位置する質料と運動が滅することで現世は亡び、自然は靈魂へ、靈魂は理性へ、理性は絶対者へと向う。クルアーン (39: 67) の「握り締める」と「巻く」との相違は、前者が感覺世界から靈魂の世界へ、後者が靈魂の世界から理性的の世界への帰還をそれぞれ象徴していることにある。

(33) 現世のものと対応して存し、その内面である来世にあるものは、すべて質料をもたぬ認識的形相であり、本性的

生命をもつものである。この来世的形相は現世での靈魂の中に潜んでおり、現世的な殻が脱落するとその自然的形相がその靈魂的形相に戻り顕現するのである。

34 『偽』アリストテレスの神学』の引用。質料に対してはすべての形相を生み出す産出的言葉^{ポゴス}である靈魂が存し、その働きによって火の形相を表出し感覚的な火が生じる。この火の生命がこの靈魂である。最高世界には、その模像が地上の火であるような火、すなわち、生命があり、地上の火を統御している。

35 『偽』アリストテレスの神学』の引用。大地のもつ様々な活動からそこには生命と産出的言葉^{ポゴス}があることが理解され、模像でしかないこの大地が生きている以上、理性的大地も当然生きていることが分る。

36 イブン・アラビーの言葉の引用。すべての身体は二つの生命、すなわち、偶有的生命(1)と物体にとつての本性的生命(2)が、ある。生命(1)は物体を支配するために創造されたものであるが、生命(2)はそうではなく不斷に神を讚美するものである。それに対し生命(1)は偶有的な讚美の形態しか物体に与えることはなく、偶有的であるが故にその生命は物体をいつか離れ、その偶有的想起も止ってしまう。神秘的直観力をもつ者はすべての中に本性的な生命(2)を見る。生命(1)は殺人行為などで消失するが、生命(2)はいかなる場合でも消滅しない。

37 イブン・アラビー説の批判。現世にあるすべての物体は生成消滅をするものであり、本性的な生命をもつことはない。その生命が本性的であるのは来世的物体であり、それは質料、基体を要しない認識的存在であり、それ自体で生命、靈魂である。それ故、生成消滅する物体に本性的生命を帰するイブン・アラビーの説は不適切である。

38 クルアーン(17:44)はすべてのものが生命と言語能力をもつとするが、これは、すべてのものは靈魂的形相と理性的支配者を有するので、その限りで生命と言語能力とをもつ、ということである。

(39) イブン・アラビー説の補正。医学者のいう動物的精神ではないが、物体の中には靈魂と精神の活動を自由にする拡散的な光明的物体がある。それはすべてのものの中を貫流している認識的存在であり、イブン・アラビーの本性的な生命(2)はこれである。

- 1 モッラー・サドラーは通称で、本名はサドルッディーン・ムハンマド・シーラーズィー Sadr al-Din Muḥammad al-Shirāzī とする。彼についての最近の伝記的、思想的研究は以下の注で参照したものに他ならず S. H. Nasr, *Sadr al-Din Shirāzī and his Transcendent Theosophy*, Tehran, 1978, J. W. Morris (Introd. & Trans.), *The Wisdom of the Throne. An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra*, Princeton, 1981 がある。簡単な一般的解説が筆者による「第七章 シーア派の発展」『講座イスラーム イスラーム・思想の営み』(中村廣治郎編)筑摩書房、一九八五年、一六九—二〇五頁にある。
- 2 A. Shimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden-Köln, 1980, p. 94.
- 3 S. H. Nasr, "The Metaphysics of Sadr al-Din Shirāzī and Islamic Philosophy in Qajar Iran", E. Bosworth and C. Hillenbrand (ed.), *Qajar Iran. Political, Social and Cultural Change 1800-1925*, Edinburgh, 1983, pp. 177-198 参照。
- 4 以下に訳出された『四つの旅』の「万有の神々の集合」の節は別行の彼の論文「集合についての論」"Risalah fi al-ḥaṣṣ", *Rasā'il Aḥmad Mullā Sadra*, Tihān, 1302 AH, pp. 341-370 とかなり重複した記述が見られる。この論文は序説と八節とから成る。序説は(一)に当り、第一節(純粹理性の集合)は(二)、第二節(合理的靈魂の集合)は(三)にそれぞれ当り、文章も『四つの旅』とほぼ同一である。第三節(動物の靈魂の集合)は、内容的には(四)に当るが文章はかなり相違する。第四節(植物やその他の物体の自然の能力の集合)は内容的に(六)に当り、『偽』アリストテレスの神学』の同じ箇所を引用するが他の文章はかなり相違する。第五節(鉱物や諸元素の集合)は内容的には(七)と同じ引用があるが文章では相違部分が多い。第六節(不断に更新し生成消滅するこれらの自然感覺的なものが来世の永遠の住処へと帰ると我らが説いたことの支えに)

いて(は内容的にまた同じ引用という点で(内)と重なる。但し、文章には相違がある。第七節(第一質料と質料的物体の帰還)は内容的には(内)と重なるがいくらか引用の説明が多くなっている。第八節(諸元素や鉱物に至るあらゆる存在物の帰還の確証)について我々が明かしたこの道の高貴に関する助言)に対応する部分は『四つの旅』のこの「集合」の節の中には見当らなう。

以上簡単に列記したが、『四つの旅』のものと『ラサーイル』のものとを互いに共通の部分が多いが、『ラサーイル』のテキストは(内)の部分欠き、一方で、第八節が新しくなっているという違いがある。両者のテキストの詳細な対照は、モッラー・サッラーの諸著作間の関係を知る上で文献学的に興味のある問題であり、他の著作も考慮に入れた上で、後日試みて見たい。

- 5 Abū Ḥamid Muḥammad al-Ghazālī, *al-Durrāh al-fakīrah fi kashf 'ulūm al-ākhīrah* (L. Gautier, (ed. & tr.), *La Perle Precieuse de Ghazālī*, Amsterdam, 1974 (1878)) [ガモラーリーの著書 *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* の終末論部分の議論と重なる所が多し] その真正性には疑いがある。その英訳書は J. I. Smith, *The Precious Pearl. A Translation from the Arabic*, Missoula, 1979, p. 5 参照] [pseudo-] Ash 'arī, *Kitāb Aḥwāl al-qiyāmah* (M. Wolff (ed. & tr.), *Muḥammadianische Eschatologie*, Leipzig, 1872), Abū Layth al-Samarqandī, *Kitāb Haqqīq wa'l-Daqīq* (J. Macdonald (ed. & tr.), "Islamic Eschatology I ~ VI", *Islamic Studies*, III (1964) pp. 285-308, pp. 485-519, IV (1965) pp. 55-102, pp. 137-179, V (1966) pp. 129-197, pp. 331-383) 等の著作があり、これらの資料その他を利用して終末論的状況を整理したものが J. I. Smith and Y. Y. Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Albany, 1981 がある。神学(神学) 神学(falsafah) 神学(終末論)の整理は L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, 1967, pp. 231-346 がある。

- 6 同じ語根 'awd から成る 'awd al-'ādah の語も同様の意味で使用される場合がある。

- 7 これらの語については L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, pp. 259-260 参照。

- 8 al-Tahānawī, *Kitāb Kashshaf ishtihāt al-funūn*, Calcutta, 1862, vol. I, pp. 293-294.
- 9 イスラームでは「哲学者」(faylasuf; pl., falāsīfīān) という語は極めて限定された意味で用いられ、外来の古典ギリシア哲学、殊に新プラトン主義的アリストテレス哲学⁶を奉ずる者のみを指す。
- 10 ガゼリーは哲学を否定した書物の中で彼の見解を表明している。al-Ghazālī, *Tahafut al-falāsīfīah*, Ed. by Sulaymān Dunyā, Miṣr, 1957, pp. 280-304 (*Tahafut al-Falāsīfīah [Incoherence of the Philosophers]*), Trans. by S. A. Kamālī, Lahore, 1974 (1958), pp. 229-248).
- 11 ローマに長く滞在した古典古代最後の著名な医学・生理学者で古代ギリシア医学の集大成をなした。アリストテレスの目的論的思考を探り、思弁的傾向が強い。中世ヨーロッパでは最高の権威として尊重された。七一九世紀のイスラーム圏のギリシア文化の中心地を通じアラブ医学はガレンスの影響を強く受けている。R. Walzer, "Djāhīnūs", *Etz*, II, pp. 402-403, F. Kudliien, "Galēnos", *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*, München, 1979, II, cols. 674-675.
- 12 以下の書魂についての議論は、Ibn Sīnā, *al-Najāt*, Miṣr, 1357/1938, pp. 157-171, 192-193 以下を参照。英訳は F. Rahman, *Avicenna's Psychology*, London, 1952, pp. 24-40, 68-69 以下を参照。また L. Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sīnā)*, Paris, 1951, pp. 86-105 参照。
- 13 al-'aql al-fa'āl 是 *vōs rotarivōs* [intellectus agens] の訳語とされ、通常「能動理性」と邦訳されるが、より適切だと考えられる「産出的」(productive) の語を本稿では採用した。P. Merlan, *Monopsychism Mysticism Metacosmicness. Problems of the Soul in the Neoplatonian and Neoplatonic Tradition*, Second ed., The Hague, 1969, p. 11, n. 2.
- 14 Ibn Sīnā, *al-Najāt*, p. 291.
- 15 イブン・ヌイーナーの秘教的著作のひとつと見られる *Risālah al-Aḥqawīyah fī al-ma'ād* (Ed. by Ḥasan 'Āṣī, Bayrūt, 1404/1984) では復活が肉体 (badan) だけに起るのか、肉体と書魂 (nafs) の両方に起るのか、書魂だけに起るのか、など

にその場合を分けて論じ、靈魂だけの復活が正であるとせよ。Risalah al-Aghaniyah, pp. 114, 126 参照。また同書九四頁で有徳の哲学者たち(al-ḥakamā' al-faḍīlīna)の説として靈魂のみの復活が正しいと一意見を述べらる。L. Gardet, *La Pensée religieuse d'Ibn Sinā' (Avicenne)*, pp. 94-98 参照。

16 以下の論述は L. Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sinā')*, Paris, 1951, p. 96 に基づく。

17 中村廣治郎「イスラムの偶因論——ガザリーの場合同——」『東京大学文学部文化交流研究施設研究紀要』第六号、一九八三年、九—一九頁参照。

18 al-'Allamah al-Mufahhar al-Hilli, *Anwār al-malakūt fi sharḥ al-yāqūt*, Ed. by M. N. Zanjāni, Tehran, 1338, pp. 191-192. 本書はイブン・ナウヰンフ・アブ・イshaq Ibrahim Ibn Nawbakht (d. ca. 304/950) の著したシーア派の教義書 *Kitāb al-Yāqūt* の注釈という体裁をとっている。著者 W. Madelung, "Imamism and Mutazilite Theology", *Le Sittisme iranien. Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968)*, Paris, 1970, p. 15 参照。

19 ジャブマル・サーディク Ja'far al-Sādiq (d. 148/765) はシーア派第六代目のイマームである。イマームは無謬であると考えられており、イマームがこの見解を伝えていることと直ぐにその絶対的真理性の保証となつてくるシーア派では理解する。同様の比喻による復活の説明がスンニー派神学者タンターサーニー al-Taftāzāni (d. 791/1389) の教義学書にも見られる。al-Taftāzāni, *A Commentary on the Creed of Islam*, Trans. by E. E. Elder, New York, 1980 (1950), pp. 101-102.

21 このような原子論的な「根本的諸部分」が人間であることはロマーリの人間の定義である。Anwār al-malakūt, p. 149 参照。

22 ナスィールッディーン・トゥースィー Nasir al-Din al-Tūsī (d. 672/1274) が復活 (ma'ād) について論じている中で、「彼らの中には〔人間の本性とは〕生れた時からその終りまで持続する根本的諸部分がある」と主張する者がある」と述べており、このヒッリーの語もその意味を理解するべきである。Nasir al-Din al-Tūsī, *Talkhīṣ al-Muqassal*, (Wisdom of

Persia Series XXIV), Ed. by A. Nūrāni, Tehran, 1980, p. 379.

23 「部分」という訳語を与えた語 *juz'* は「原子」とも訳し得るものだが「それ以上」に分割されない部分」(*al-juz' alladhi la yatajazza*) が「原子」である。 *al-Jurjani, Kitāb al-Tarīfat*, Bayrut, 1969, p. 78.

24 翻訳32を見よ。

25 この三つの世界の対比はロマンティックで明確な論拠はない。 H. Corbin, *En Islam iranien*, IV, Paris, 1972, pp. 115-122.

26 筆者による「バクトル *dīkt* をめぐってイブン・アラビーの真意」『宗教研究』第五七卷第三輯(二五八号)、一九八三年、一一二頁参照。

27 H. Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth. From Mazdaean Iran to Shi'ite Iran*, Trans. by N. Pearson, Princeton, 1977, pp. 164-170 とサッナー・サレニーの *Kitāb al-'Arshyah* のこの議論を紹介されている。また H. Corbin, *En Islam iranien*, IV, pp. 95-105 参照。

28 F. Rahman, *The Philosophy of Mullā Sadra*, Albany, 1975, pp. 234-236, また筆者による「サレムニヤーン・シーラーヌイーの思想における靈魂 (nafs)』『マリホント』第二六卷第二号、一九八四年、三九頁及び四三頁注36参照。

訳注⁽¹⁾ 「クルアーンの諸節が示すように、鉱物や植物に至るすべての存在物は至高の神に集まる

ことへの教示について」

一

(1) 可能的存在者 (mumkinat) は何度も述べたように階層をなしていることを知らなければならない。その第一は理性的な非物質体 (al-mufaraqat al-'aqliyah) であり、神の知識の形相である。その第二は支配的諸精神 (al-arwah al-mudabbirah) で、或る種の結合関係でそれに結合している高位のそして低位の諸物体を普遍的な仕方では支配する。その第三は個別的な仕方では支配する諸精神であり、低位の身体と結合した想像力的靈魂で、呼吸の中 (Duk-hariyah) と煙の中 (dukkhahaniyah) 或るはその或るものは火の中 (nariyah) にもあるもので、妖霊 (jinn) や悪魔 (shayatin) の類である。その第四は植物的諸靈魂である。第五はそれぞれに区分された身体の中に遍満する自然 (taba'i) である。第六は質料的物体 (al-ajsām al-hayawaniyah) で、低劣さと第一原理 (al-mabda' al-awwal) からの遠さとの極限である。

それらすべては至高の方に集められる。⁽²⁾

我らは我らの至高の主の助けによって、概括的にまた詳細に、この問題の解明に着手する。

(2) 我らは「以下のように」述べる。概括的な面とは、何度も述べたように、至高の方はいかなるものをも目的なものには創造されなかった。〈二四四〉またいかなる可能的存在者も動因 (ghayyah) や目的 (ghayah) をもたないものは

ない。諸存在者、すなわち複合体 (mutakabbā) は四原因⁽³⁾、すなわち動因、目的、質料、形相、をもつものである。どの目的も別の目的をもつのであるが、それが無限に続くのではなく、むしろそれはそれ以上の目的をもたないような最終的目的に最後は至るのである。また同様に、いかなる始原も始原をもち、最終的にそれよりも始めはもたないような第一の始原へと至るのである。既に論証で明確になっているのは、すべての創造者の行為において彼自身他に「その行為」はいかなる目的ももたないということ、彼が始原の中の始原であるように彼は目的の目的「最終的目的」であるということである。また疑いがないことは、或るものの目的は外的な障害によらない限りその目的を達成するということである。その目的達成が不可能である場合は、その目的がそのものに比喩的にのみ付せられていたのであって、それは真実の目的ではなく、我らがそれを目的だと想定したのであり、これは矛盾である⁽⁴⁾。

我らが述べたこと以下のことが明確になった。すなわち、すべての可能的存在者は「それらの」本性 (tabā'iya) や生来の性質 (gharā'iz) により至高の方を求め、彼へと運ばれ、精神的な追い立てと本性的運動によって彼へと動いて行く。この運動と願求 (raḡbah) とは神から彼ら自体の中に植え込まれたものであるので、埃となって無駄となったり消え去ってしまうことはない。些細な障害を受けることを除いてそれらの目的は明らかに秩序立った確実なものとして存している。既に明らかのように「外からの」強制 (qasr) は本性と違背するため決して永続せず、中斷する。強制や障害はたとえ長い時間続いた後だとしても消失する。そしてすべてのものはその根源的な目的 (ghāyat-ha al-asliyah) へ戻る。或るものの目的は明らかにそのものよりも高貴である。かくていかなる実体 (jawhar) の目的もその実体よりも強い実体性をもち、完全な存在をもち、高貴な段階にある。このように「その

実体についての」議論はその「実体のもつ」目的へと移り、更に進んで最後には、それよりも高貴なものはなくそれより後には全く継続すべき「別の」目的もないような最終的目的に至るのである。それは諸目的、諸々の運動と願求との終結、神を熱愛する者たち(al-'ushshāq al-īlahīyīn)や熱望する者たち(mushāqīqīn)や満たされない願望をもつ者たち(dhawī al-ījān)の休息所である。かくしてすなわちものは至高の方へと集められるのである。これは「ここで」求められていた解答である。

二

(3) さて詳細な説明については、我らはそれをいくつかの場合に分けて提出しよう。

第一の場合は純粹な理性(al-'uqūl al-khālīṣah)が至高の神に集まることであり、既に繰り返しているように、それの「純粹理性」は至高の方の自性(huwiyyah)の中だ「それらの」諸々の自性(huwiyyāt)を消滅させており、神の存続(baqā')によって存続し彼に依存しているのである。いくつかの論証を述べること我らはそれを解明しよう。(二四五)

第一の「論証」。それの「純粹理性」の諸自性(huwiyyāt)は無が混入していない純一な諸存在(wujūdāt)、無雜な存在(amiyāt)であり、闇が混じってゐない純粹な諸々の光である。ただそれら「諸々の光」と光の中の光(nūr al-anwār)との相違は不完全(naqṣ)と完全(tamām)とに基づく。このように「純粹理性」相互において「その相違は」強さと弱さとに基づくだけである。そのような状態にある時、それら「純粹理性」は精神的な統合(itṭisā' ma'nawī)を有しており、その諸々の自性(huwiyyāt)は神的自性から離脱(ma'zūlah)してはゐない。また何故

かといえ、**「彼」** (huwa) の真実における完結はそのものであり、**「その完結は」** その **「もの」** に **「単なる」** **「彼」** よりも一層適切であるからである。⁽⁵⁾

(4) 第二の論証。可能性 (imkan) の中で最も高貴なものが生じるために必要なのは第一原理とそれに最も近接する存在者と想定されるものとの間に精神的統合が存することである。そしてその存在者とそれに続くものとの間にもこのような関係があり、それと同様に無難な諸存在 (al-anniyat al-mahdah) や純一なる諸々の光の最後のものに至るまで **「同じ関係、すなわち精神的統合が」** 現れる。かくてすべてのはひとつの統合を成すひとつのもの (dhat wāḥidah) でありながら **「神的」** 照明 (ishraq) と存在の完全度 (kamāliyyah al-wujūd) との強さの様々な段階により互いに相違し、そして強さについて限りのない高い側面と、強さには限りがあるが時間と数については限りないそういう別の側面とをもつのである。それは何故かという点、それらの間にこの統合がなかったとしたならば、先に説明したように、限られた拮抗 (hasirin) の中に限りないものを閉じ込めなくてはならなくなってしまうからである。神性 (ilāhiyyah) の諸階梯や主性 (rubūbiyyah) の諸段階からそれら **「純粹理性」** が成っていない限り純粹ではないのである。これはちょうど至高の方の言葉、**「彼は至高の位階におられ玉座の主であられる」** (40:15) で示されていることである。彼らは彼の許に到達し彼の本体に依存しているのである。

(5) 第三の論証。理性 ('aql) は、それと至高なる真理「すなわち神」との間に覆いが無いため、〈二四六〉それ自体で第一者の本体を目睹することができる。しかし **「その第一者の」** 全体を **「目睹することは」** できない。もし **「その全体を目睹することができる」と** すれば、**「理性」** は **「第一者」** を包括し支配することになってしまふ。これはあり得ない。その両者 **「理性と第一者」** の間には中介者 (wāsitah) も無く、分裂 (baynūnah) を必然化する覆いも

無いので、明らかに真理〔すなわち、第一者、神〕は無垢の本体——別の面もなければ〔本体に〕加えられる属性もないので——をその〔理性〕に対して顕現する (yatajallā) のである。至高の方の本体はそれ自体を第一理性 (al-ʿaql al-awwal) に顕現するのであるが、第一理性の本体はこの自己顕現 (tajallī) の形相 (ṣūrah) となる。というのはそれ〔神〕はそれ自体の他にその自己顕現を受容するものがないからである。自己顕現するもの、そして自己顕現を受けるもの、それらはすべて同一のものであり、そこには二つのもの、すなわち理性の本体と真理のそれへの自己顕現、が存するのではない。というのは至高の方から一度に二つの形相、すなわち理性の形相と自己顕現の形相、が生じることにはあり得ないし、また同一のものに二つの存在 (wujūdān) が繰り返されることは不可能であるからである。そのことから明確になるのは、理性がそれ自身で存在することは至高の方がそれ自体の形相でそれ〔すなわち、理性〕に自己顕現することを意味している、ということである。真理の本体の形相はその本体と異なるものではない。理性の本体はいわばそこに第一者の形相が映し出されるような鏡の表面のようなものである。また同様に鏡の表面にはどんな色もどんな存在性をもつものも、映し出された形相以外存しないのである。だが映し出された形相はその真実の姿 (ḥaqīqah) と異なるものではない。このように理性は第一者の存在 (ḥuwiyyah) の形相以外の形相をもつことはない。形相はその形相をもつものと離れたものではなく、それ〔形相〕はそれ〔そのもち主である本体〕の写像 (mithāl) であり模写 (ṭikrāyah) であり、それ〔の本体〕はそれ〔形相のもち主〕の本体でありその真実の姿であるという以外、その中にはいかなる面でも相違はない。神的な本体は理性の真実の姿であり、理性はその写像である。すべての真実の姿をもつものはその真実の姿に依存している。⁽⁶⁾ かくて第一理性は至高の方へと集められ、同様にして残りの諸理性も既述の説明に基いて彼に集められるのである。なぜならば或る

ものへ集められるものへ集められるものはその或るものへ集められるからである。

- (6) 第四の論証。既に一般的部門の理性と理性の働きの対象 (ma'quū) とについての考究の中で行なわれたが、理性を働かせる者 (gā'i) とその理性の働きの対象とが本体的に同一 (ittiḥād) であること(7)の確認の論証である。至高の方の知識 (ilm) の考究の中へ明確になったのは、理性的な非物質的存在者 (mufaraqāt) はそれ自身彼の詳細なる諸物についての知識 ('ulūm) であり、その上に付け加えられた形相についてのではない、ということである。その本体が諸存在物についての至高の方の理性そのものであり、或ものの理性は、既にあなたが知っているように、それ「その或るもの」から離れてはいないので、それらは確実に至高の方に依存し、〈二四七〉集められ、彼へと至るのである。

- (7) 第五の論証。至高の神の知識の考究の中で既になされているが、神的な理性的諸形相は至高の方の本体に、或る「既存の」場所に或るものが落在するような仕方 (wajh al-hāliyyah wa al-maḥalliyah) ではなく、本性的な関係で依存している。それら「諸形相」は彼の本体の随伴者 (lawāzim) であり、至高の方の本体に確立している (ḥabīb) 非創定性 (al-ibtidā')⁽⁸⁾によって彼に対して確立した非創定的なものであり、彼に確立した必然性 (wujūb) によって必然的「な存在者」となり至高の方の存続 (baqā') により存続するものである。かくてそれらは明らかに至高の方へと集められるのである。

これらの論証によって以下のことが確認された。すなわち、理性の世界、神的形相、そして非物質的な諸々の光 (al-anwār al-mufaraqah) へ入れらなくては彼の許へと戻り、それら自体では消滅するものであるが神の存続によって存続するものである。神はそれらの始源 (mabda') であると同様にそれらの帰りに行く先 (ma'ad) である。

(8) 第二の場合は、合理的靈魂 (al-nufus al-najiqah) が至高の神へ集まることについてである。これらの靈魂は理性的に完成したものであるか、或いは不完全なものであるかである。完成した靈魂とは、その本体が潜勢的な理性 (al-'aql bi-al-quwah) の次元から現勢的な理性 (al-'aql bi-al-fi') の次元に現出したものであり、その靈魂は現勢的な理性となる。靈魂が現勢的な理性となる際には、いつもそれ「靈魂」はその本体から離脱して、その「靈魂の」完成である理性と一体となる。かくてそれはそれ「理性」へ集められる。理性へ集められる場合にはいつも、それは至高の方へと集められる。何故ならば、或るものに集められるものはその或るものに集められるからである。かくて完成した靈魂は至高の方に集められることになり、それは求めていたもの「結論」である。

(9) 不完全な合理的靈魂 (al-nufus al-nuqiyah al-naqisah) は、理性的完成を希求しているか或いはしていないか、どちらかだけである。その完成を希求しない靈魂の場合、ちょうど家畜の状態がそうであるように本性の根本 (al-istrah) によってそれを希求することが欠如しているにしろ、至高の神が「彼らは神を忘れた。彼が彼ら自身の魂を忘れさせたのである」(59:19) と言われるように何かがその上に起きることによるにしろ、それら「の靈魂」は理性的なものと質料的なものとの中間にある世界に集められるのである。〈二四八〉それは量的な形姿 (al-ashbah al-miqariyah) の世界、非質料的な (mu'jarradah) 感覚される形相の世界であり、理性的世界の中にある理性的形相の鑄型、模写、影であり、それはそれら「理性的形相」に依存して存続するのであり、それらの集まり (tashrī)

方はその他の動物や肉食獣の靈魂の集まり方と同じである。「彼らは家畜のようなものに過ぎない。いや、それよりも道から迷っている」(25:44)。それは動物的靈魂の帰還 (ma'ad) の状態であり起るのである。

- (10) 理性的なものを希求しているがその理性的完成を達成していない靈魂の場合、それらは劫火 (jahim) の中でさまよい、長い期間そして短い「期間」、激しい苦しみに苛められる。その後、理性的なものへの希求がそれら「靈魂」から消えるのである。その際、「その希求の消え方に二つあり、」主神の引きつける力 (jadban rabbaniyah) を通してか希求の強さと結合の弱さの故に天使或いは人間の執り成し (shafa'an) ⁽⁹⁾ を通してか、⁽¹¹⁾ 神的摂理 (al-'ināyah al-'ilāhiyah) が彼を把えるならば、「靈魂は」それ「理性的なもの」に到達することになって、「その理性的なものへの希求が消失するのである」。或いはまた低位の中間界 (al-barāzikh al-sufiyān) への滞在が長くそこに定着することになって、「その希求が消失するのである」。苦しみはそれら「靈魂」から消え、帰還 (ma'ab) の際には最高の段階 (al-darajah al-'ulyā) か或いは最低の落し地 (al-mahbat al-adnā) に落ち着くのである。かくい「やがて明らかになるように、輪廻 (taṅsukh) ⁽¹²⁾ とは異なる別の面で神へ集まるのである。

四

- (11) 第三の場合には、動物的靈魂が「神へ」集まることについてである。この動物的靈魂は感覚の次元にのみ限定されずに現勢的な想像力 (al-khayāl bi-al-'aql) の次元にまで達しているならば、その身体が消滅する際にも滅失することとはなく、むしろ中間世界に存続し、それらの相互に区別される自性 (huwīyat) によって保持され、それらの靈魂的形態に適合した形相で集められるのである。「動物的靈魂」のどの種 (naw') の個体も、その多様性 (kathrah)、

特殊性 (tamayyuz)、そしてそれに適合した、その種によって一致しその個性性によって差異をもつ、そういうそれらの形態 (ashkal) や肢体 (a'qā) に基づいた形態性 (tashakkul) 「という三つのもの」を有しているが、それらの種の始源、それらの守り札 (tilasm) の主へと到達するのである。それ「種の始源、守り札の主」は二四九の理性的なものの最後列に落下している諸理性のひとつである。

諸々の動物の種やその他の自然的物体 (al-ajsam al-tabi'iyah) のどの種も理性を有し、既に説明したように、それ「理性」はそれらの始源であり目的である。問題はこのようなことであるので、どの自然的な種の個体もその動因としてのまた目的としての始源に到達するのである。それより後にはもはや別の理性はないようなこれらの最終的な偶有的な諸理性は、その或るものは他のものよりも高貴である。そしてこの故に自然的な諸々の種の或るものはより高貴なものとなる。それというのも影響を及ぼす原因の高貴さはその結果の高貴さを必然的に導くからである。理性的下落の極限にあるために、他の何ものもそれとその自然的結果との間には介入しないようなものがそれらの諸理性の中にはある。その様態 (hukm) は物体に接している靈魂のそれであり、ただ異なるのは靈魂は物体を創起 (ibda) する権能 (quwwah) をもたず、理性と異なり支配 (tadbir) と統御 (tasir) 「の権能」をもつことである。またそれとその結果の自然との間に、高貴さの極限にあるならば人間的靈魂——それは人間という種の主 (rabb naw' al-insan) ⁽¹⁴⁾ である——が介入し、或いは動物的靈魂——それは高貴さにおいてそれ「人間的靈魂」より下である——「が介入し」、或いは植物的靈魂——それはその二つのどれよりも低い鉅物的自然 (al-tabi'iyah al-jamādiyah) の原理 (mabādī) である下位の諸理性 (al-'uqūl al-nāziyah) よりは高位にある——「が介入する」ようなそういうものがある。現勢的な想像力を有する靈魂をもつ動物的自然の原理である諸理性は、その諸靈魂がそ

の數と個體的なその自性 (huviya) の區別をとどめていながら依存しているものである。ひとつの種の諸個体のすべての群はその個性のままその種の原理である理性へと集められる。

(12) 感覺のみをもち想像力や記憶力は現勢化していない動物の靈魂は、その死とその身体の消滅とに際して、その理性的支配者へと戻る。しかしそれらの個體的區別やその身体の分化に合せて分化した自性 (huviya) の多様性は存続しない。ただそれらすべては同一の存在 (wuid) で存在しその理性と一体となるのである。というのはそれはひとつの光体から発出する光線のようなもので、「その光線は」光のさす家屋の窓の様々の形によって区分され分化するからである。窓が取りはずされればその間の分化もなくなり、それが始源にもつていたその唯一性へと戻る。このようなのがこれらの感覺的靈魂の集まり方である。

これは感覺に關係して、身体の様々な場所に散在することなく靈魂の許に集合している様々の働きがもどることのようなものである。五感の状態とそれらが身体の諸処に散在していること、そしてそれらは共通感覺 (al-hiss al-musharik) ⁽¹⁵⁾ で統合されていること、これらをよく考えれば、諸々の肉体 (abdān) の分化 (ta'addud) によって分化した身体的な感覺的な諸々の靈魂、それらはその受容の器が消滅すれば、受容の器もなく独立した存在を失なうものなので、それらは明らかにその動因に結合しているのであり、また動因の統合 (ittiḥād al-ʿaṣāʿi) は行為の統合を必然的にし、ただ偶有的に受容の器の分化で分化しているだけである、ということが眞実であることが理解できるだろう。そして受容の器が消滅すれば、〈二五〇〉その行為はその動因の観点で有しているその根源的な唯一性へと戻るのである。これをよく理解しなさい。それは極めて有益であるから。

独立して存在していない動物的靈魂の様態は、ひとつの本体の有する全ての靈魂的な諸々の力の様態と同じであ

り、それは何故かといえ、それらの存在が關係的存在 (wujūd rabīṭī) であり、また視覚や聴覚の力やその他の我らの中にあるもののように、それ自体を認識する (mudrikah) ことがないからである。たとえば視覚力は独立した自性 (huwīyah) をもたず聴覚も別の独立した自性をもつことはない。もしもついていたとするならば、そのどのひとつもそれ自体を認識することになってしまう。だがその本体に現れている認識作用をもつ靈魂は諸々の力の自性 (huwīyat) を集積した存在であり、それらを通してそれ以外のものを認識する。復活 (qiyāmah) と永遠の生成 (al-nash'ah al-bāqiyah) とにおいてそれ自体で存続するものは相互に弁別され、それ自体で存立する靈魂である。その他のすべてのその諸力は、それ「それ自体で存立する靈魂」の存続によって存続するのである。というのはそれら「諸力」はそれ「靈魂」に結合しその唯一性と統合するからである。このようなのが、それ自体で独立して存立せずそれ自体を認知 (shā'irah) しない動物の諸靈魂の様態である。

その身体の多様性に基づくその多様性が消去されると、それら「諸靈魂」はその始源、その根源へと戻りそこで統合されるのである。ちょうど認識器官 (masā'ir) や諸能力 (quwā) とがそれらの場所 (mawāḍi') や器官 (ālat) が消滅する際に認識作用の集合したそれらの始源に戻り、それに統合されその存続によって存続するようなものである。

五 助言 (tanbīh)

(13) 以下のことを知らなければならない。人々の中には、人間の精神 (arwah) もまた下等動物や植物のもつ個別的精神 (al-arwah al-juz'iyah) と同様にその身体が滅失した後には統合されると主張し、水差しや壺に入っている水

がその容器が壊れるとひとつに一緒になって大きな池へと流れ込むのと同じだという者がいる。これは誤った主張であり彼らを間違わせる妄想である。またこの諸精神を身体の中に拮つている個別的諸精神とひき較べることは偽りの妄想による類推であり、その「誤り」は受容の器によって生じる分割、多数性と本性的な原理に基づく分化、多様性ととの区別の欠如に基いている。それはシャイフ・アラビーが『メッカ』啓示』(al-Furuzi)の第三〇二章で以下のように述べているからである。⁽¹⁶⁾

- (14) 以下のことを知らなければならない。人々はこの問題、すなわち世界の諸々の形相がもつ諸々の精神について、それはその形相と離れて存在しているのか、それより前に存在しているのか、或いはそれと共に存在しているのか、について見解を異にしている。世界の諸々の形相の精神は、△二五〓力 (qudrān) が手の精神、聴覚が耳の精神、視覚が目の精神というように小〔世界である〕人間の肢体の諸形相の精神と同様のものと位置づけられる。それについての考究を我々は行なっている。すなわち、諸々の形相を支配する諸精神は全体性 (ḥimā) の次元に存在し、それら個々は明確に分節化している (mutassāḥan) ではないが神の知識の中では明確に分節化しているのである。全体性の次元では墨の中に潜勢的に存在している文字のようなものであり、たとえその全体性の状態で明確に分節化され、神の許では相互に弁別されたとしても、それら自体にとっては決して弁別されていないのである。筆が書板に文字を書くときそれまで墨の中で未分化 (muḥmalān) であったのが文字の形となって明確に分節化されて現れてくる。そして個々の文字 (ḥaṣā'īn) の中で「これはアリフ、ダール、ジームである」といわれるが、それらは「いわば」非複合的なもの (ḥaṣā'īn) の精神である。また「これは立った、これはザイドである、これは出て行った、これはアムルである」⁽¹⁷⁾と言われるが、それらは「いわば」複合的身体のもつ精神で

ある。神は世界の形相をどのような世界にでも彼が望み欲するままに形づくるので、全体の精神 (ruh al-kull)

は字を書く右手の筆のようなものであり、諸々の精神は筆についている墨のようなものである。〈二五二〉そして形相は書板の上の文字が示す様々の位置である。世界の諸形相の中に精神が吹き込まれると様々に異った形をした諸精神が現れる。また「それはザイドである、それはアムルである、それは馬である、それは象である、それは蛇である、精神をもったすべてである」と言われる。精神をもたないようなものは無いのである。しかしそれは認識をする (mudrik) のであるが認識をされない (ghayr mudrak) ものである。

(15)

また人々の中には、精神はその存在の根本において諸形相の混合 (mizaj) から生じていると説く者がいる一方で、中にはそれを否定する者もいる。どちらの者もそれについて根拠となる面をもっている。中間的なイメージの道 (al-tariq al-mithli al-wasati) が我々の歩むものであり、それは至高の方の言葉「それから我は彼を外の生命体に創り上げた」(23:14)「の示すもの」である。神が身体的形相を作る際には彼の望む通りの精神的形相でそれを創り上げる。尊貴全能の方の定めるのに従って豚、犬、人、或いは馬の形に創り上げるのである。愚かさや乱暴さの支配する個人もそこにはいるが、その者の精神は驢馬のそれであり、それでもって呼びかけられる。何故ならその精神の様態が顕れているからである。かくて或る者は驢馬と言われるのである。その「靈魂」の書冊¹⁸に「記されるべく」要請される特性のもち主はすべてこのようなものである。それ故或る者は犬と呼ばれ、或る者は獅子と呼ばれ、或る者は人間と呼ばれるのである。それ「人間」は最も完成した特性、最も完成した精神であり、至高の方は「彼はあなたを創造し、形を与え、〔均整のとれた体に〕整えた」(82:7)と言われた。諸々の精神の形態から「彼の御心の望んだ形態をあなたに彼は与えられた」(82:8) こと外に顕現した生成 (al-nash'ah

al-zahirah) は完了するのである。かく我らが述べたようにそれ「外に顕れた形相」はそれ「内なる精神の形相」に結びついているのであり、神の許では明確に具現している (mu'ayyanah) のである。かくて諸精神はその形相で弁別される。

(16) 次にこれら「諸精神」がこの質料を離れる際について、我らの仲間の或る一団(A)は以下の様に説く。諸精神は質料を離れ完全に非物質化(tajrid)しその根源へと戻る。ちようど磨かれた物体から「反射すること」生れる太陽の諸光線がそれが錆びると太陽に戻ってしまうのと同じである。ここで彼らは二つの見解に分れる。そのひとつのグループ(A1)は次のように述べる。それら「諸精神」は「質料との」分離の後は互いの区別はなくなるのである。ちようど川岸に置いてある容器に入っている水はそれが壊れると川へ戻ってしまうのと同様である。「これに対して」別のグループ(A2)は次のように述べる。そうではなくむしろ、それ「精神」は身体(hay'at)との

接触によって邪悪なまた善良な形姿を獲得するので、分離した時でもこの形姿で区別されるのである。〈二五三〉ちようどその水が容器に入っていた時にその色や臭いや味でその状態から様々なものが変化を起し、容器を離れる際にはそれが獲得した特性がその「水の」本体に伴うことになるようなものである。神がその獲得された形姿をそれ「諸精神」の上に保持するのである。これについては哲学者の或る者たちが同意している。

或る一団(B)は以下の様に説く。諸々の支配的な精神は常に現世的世界の中で支配をし続ける。そして中間世界(barzakh)へ移行すると中間世界的身体(ajسام barzakhiah)を支配する。それ「中間世界的身体」とは夢の中で人間が自分をそういう形に見るその形相のことである。死もまたそのようなものであり、それは諸々の形相で説明されるものである。「肉体との」分離の後の精神について我らの仲間の論議はここまでである。それに

ついで我らの仲間以外の者の意見の相違については、それは沢山あり我らの意図を脱れている。

彼「イブン・アラビー」の言葉は「ここぞ」終る。

(17) 我らがそれ「イブン・アラビーの言葉」を長々と引用したのは、いくつかの反対すべき点があるとはいえ我らが採用する論証された知恵 (al-ḥikmah al-burhāniyah) に対応するいくつかの考究がその中に含まれているからである。

その「反対すべき点」中のひとつは、物質的形相の存在はそれを支配する精神の存在に先行するという判断である。以下のことは既にあなたは知っている。すなわち、それらの精神、すなわちその本体に基いた諸靈魂、は或る種の先行性で身体よりも先行しているのである。それら「諸精神」は、その意味、その本体的属性、その種差 (fusūl-hā al-munawwi'ah) に適合した形姿、形態、肢体で身体を限定するもの (mukhāsṣah) であり、その結果「身体は」それらの真実の姿を顕現させる場、それらの行為の基体 (mawḍū'ah)、それらの働き (a'māl) の受け手となり、それによってそれらの完成が潜勢態から現勢態へと現出するのである。身体は存在においては本性的に精神に従属している。たとえそれ「精神」もまたそれ「身体」を、完成の追求、行為の顕現に関しては必要としていたとしても、決してその逆ではない。〈二五四〉至高の方の言葉「彼の御心のままに、形相をあなたに与えられた御方である」(82:8) の中の「形相」の意味するものは現世的な身体的形相である。

彼「イブン・アラビー」が述べた「愚かさが支配している個人の精神は驢馬の精神である」というのは正しい。しかし彼の身体もまた彼の精神に従って驢馬の身体となる。それ「身体」は現世で知られたこの種「驢馬」のように根源的形成 (al-ḥiṭrah al-aṣiliyah) に基いたこの生成の中にある場合、或いは人間的靈魂 (al-nafs al-ādamiyah)

が獲得する第二の形成における野獸的性質に基いた来世的生成——来世ではこの野獸の形相で集められる——の中にある場合、「このふたつの場合が考えられるが、これら」よりもそれは包括的である。まとめれば、身体の形姿は二つの生成のどちらにおいても靈魂の形姿に従属しているのである。

- (18) その中の別のひとつは以下のことである。彼〔イブン・アラビー〕の議論から明白なのは、人間が復活の日に呼び醒まされる時にとる形相は現世における自然的形相そのものであるということである。だが、これはそうではないこと、現世と来世とは存在の次元で相違する二つの生成であること、そして復活の際に人間の呼び醒まされた形相は自然的ではないが、繰り返し述べたように、来世では外部感覺 (al-hawass al-zahirah) で感知されるもの〔と同じ〕であること、〔これら〕をあなたは既に知っている。

- (19) その中のもうひとつは以下のことである。彼〔イブン・アラビー〕にとっては、普遍的精神 (al-arwāḥ al-kulliyah) と個別的精神 (al-arwāḥ al-juz'iyah) とを彼の述べた判断の中で区別しなければならなかった。しかしながら、「区別するのは二種ではなく」三種の精神である。すなわち、その順序でいえば合理的な理性的な精神 (al-arwāḥ al-'aqliyah al-nuṭqiyah)、想像力をもつ動物的精神 (al-arwāḥ al-hayawāniyah al-khayāliyah)、そして感覺的な動物的精神 (al-arwāḥ al-hayawāniyah al-hissiyah) である。

また身体の分離の後それら〔精神〕の或るものは〔互いの〕存在の区別をし、また或るものはその後は存在の区別をしないのである。或る一団の述べるのは諸々の精神は分離後は互いの区別が無くなる〔という見解であるが〕、むしろそれはちょうど〔種々の〕容器に入った水がそれらが壊れるとまたひとつになるようなものだ〔という見解〕であり、それは正しい判断である。但しそれ〔この判断〕は感覺的な個別な精神とそれより低い植物的精神そ

の他にはあてはまるが、それより高い先行する精神的存在者 (al-rūḥiyyin al-sābiqin) すなわち、理性的なもの (ʿaqliyah) と想像力的なもの (khayaliyah) についでには正しくなく。何故ならばそれら二つは独立して存在するものであり、身体の「質料的なもの」の多数性 (taʿaddud) と相互弁別性 (tamayyuz) にその二つ「理性的なもの」と想像力的なもの」の多数性と相互弁別性が由来する「と通俗的に思われており、その」ために、身体の中にその二つが流れているのではないからである。〈二五五〉その二つはその身体が消滅した後でも多数の個体をもちその諸々の本体 (dhawat) や存在 (wujūdāt) の相互弁別性をもつ。確かにその二つやそれ以外のものも二つの世界「現世と中間界」を越えた別の生成 (kaynūnah) をもち、それは理性的起源、そして神の筆 (al-qalam al-ilāhī) と名づけられる聖なる実体 (jawhar qudsī) 「第一理性」の中でそれらのものが包括的に存在する (wa) (wujūd-ha al-ilmānī) である。そこでは、彼「イブン・アラビー」が述べ、考究が先にされているように、すべての存在者 (mawjūdāt) が包括的に存在しているのである。

六

(20) 第四の場合には、植物的な諸力が「神へ」集まることについてである。植物的靈魂に関して、その地位は、感覺、殊にその中の微細なもの、が欠如しているため動物の靈魂より低い。他方、目に見えるその行為が示すように或る種の觸覚的知覚 (al-shuʿūr al-ʿāmsī) をもっているの⁽²¹⁾で、それは元素的なまた鉱物的な自然 (al-fabāʾiʿ al-jamādiyyah wa al-ʿunṣuriyah) より高い地位にある。それ故に靈魂という名前をそれにつけることができるのである。それら「植物的靈魂」は下等の動物の「神への」集まり (tashī) に近い集りをする。というのはこの自然的存在の中でそ

れらは産出的原理 (al-mabdat al-fa'ali) への或る種の上昇、完成、接近を有するからである。それらの中の一種で動物の精液の中に含まれるものはその完成 (istikmal) の最後には動物の段階に到達する。またそれらの中の一種でこの段階「動物的段階」をも更に一段越えて人間性の階梯 (maqam al-insaniyah) に至るものがある。それらの「神への」集まりは一層完全であり復活の際のそれらの復活は一層高貴なものとなる。それらの神への近接は一層近いものとなる。この二つの種類「動物の段階に達するものと人間の段階にまで進むもの」以外のもの、すなわち植物的完成 (al-kamal al-nabat) を達成することにその運動や速度が局限されているもの、これらのものがその身体の消滅に際して帰りに行く先 (ma'ad) はより低い階梯であり、またその理性的高貴さにおける様々の段階に応じて種々の動物が有する理性的支配者 (al-mudabbiat al-'aqliyah) と較べて一層低い理性的支配者へそれらの集まりは起きる。

(2) 哲学者たちの師匠 (mu'allim al-falasifah) は『「神的」主性の真知の書』(Kitab Ma'rifah al-rubbiyah)「すなわち、『偽』アリストテレスの神学』(Kitab al-Uthaliyah)の中で以下のように述べてゐる。⁽²⁾

或る人が尋ねた、「その根を切られた後の木からは靈魂の力が分離してしまっているならば、その力或いはその靈魂はいったいどこへ行くのか」と。

そこで我らは次のように答えた。「それが離れたことのない場所すなわち理性的なものの世界、へとそれは行くのである。このように野獸的な部分が消滅するとそこにあった靈魂は理性的世界に至るまで進むのである。その世界に至るのは、何故かといえはその世界は靈魂の世界、すなわち理性、であるからである。理性は或る「特定」の場所にあるのではなく、それ故靈魂は或る「特定の」場所にあるのではない。〈二五六〉もし或る場所に存

しないのならば、それは決して「何か」より上にあつたり下にあつたりすることはなく、それはすべての中にある、分割されたり、すべて (al-kull) が部分に分れることで細分化されることはない。靈魂はいかなる場所にもあり、またいかなる場所にもないのである」と。

彼の議論は「ここで」終る。

- 22) 私は次のように説く。植物の形相はそれがその根から切り離されたり或いは枯れたりすると、先ず、質料 (aydia) の無い量的形相の世界 (‘alam al-suwar al-midariyah) へと進み、そして師匠 [所謂アリストテレス] が述べているように、そこから最終的に理性的世界へと至るのである。最終的にその形相的世界に至ると、それ「植物的靈魂」は、もし甘味その他のようなよい味や快い香りをもつならば樂園 (Jannah) の木となり、または罪人の食物であるザククームの木のようにまずい味、にがい味、くさくさ臭いをもつならば地獄 (Jahim) の木となるのである。これらの樹木の根は最後は「誰も越せない」涯にある、スイドラ木 (53:14) に至るのであり、「そのそばに終る住まいの樂園がある。覆うものがスイドラ木をこんもりと覆う時」(53:15-16)。このようにすべての諸靈魂はつまるところ先ず普遍的靈魂 (al-nafs al-kulliyah) に至るのであり、その上には普遍的理性 (al-'aql al-kullî) があり、それは普遍的諸靈魂の終る住まいである。それ「普遍的靈魂」が個別的諸靈魂 (al-nafus al-juz'iyah) の極限であるのと同じである。

- 23) 最も偉大な哲学者「アリストテレス」は以下の様に説いた。²³⁾

どのような自然的形相もあの世界にはある。しかしあちらではより秀れたより高位の種としてある。それがこちらでは質料と結合しており、あちらでは質料をとみなわなない。こちらのどのような自然的形相も、あちらのそ

れに類似したものである形相の写像 (samam) である。あちらには天、地、空気、火、水がある。そしてあちらにこの形相があるならば、明らかにあちらには植物もまたある。〈二五七〉

もし或る人が次のように尋ねたとする。「最高世界に植物があるとすれば、それはいったいどのような形相にあるのか。またもしそこに火や地があるとすれば、その二つはそちらでいったいどのような形相にあるのか。その二つは生きているか死んでいるかどちらかしかない。もしその二つがこちらでどのように死んだものであるならば、そちらでその二つを必要とすることはない。またもし生きているならば、どのようにしてそちらでは生きているのか」と。

我らは次のように答えるであろう。「植物について、それはこちらでも生きているのだから、あちらでも生きている、と我らは言うことが出来る。そのことは、植物の中に生命に関連づけられる言葉 (Kalimah) があることであり、質料的な植物の言葉が生命であるならば、それは明らかに何らかの靈魂でもある。かくてより適しいのは、それ〔生命〕は最高世界にある植物、すなわち第一植物 (al-nabat al-awwal) の中にあり、但しそこではより高位のより秀れた種としてあるのだ、ということである」と。

彼の議論は〔ここで〕終る。

24 この個所やその他の個所での彼の議論から引き出せるのは以下のことである。すなわち、この自然的植物は二つの別々の形相をもち、そのひとつは諸靈魂の世界に存在しているもので、質料をもたずに感覚の対象となる諸形相のことである。他方は第一植物で意味されているものである。この地と水そしてその二つ以外のものの自然的形相は靈魂的言葉 (kalimat nafsiyah) を有していると彼の議論が示していることを我らは引き出すであろう。こち

ら〔現世〕では死んでおり質料という墓場に埋められている身体の形相は或る世界で呼び醒まされ集められ、そして第二の生成 (al-nash'ah al-tiāniyah) 〔中間界〕へと戻され、そこから靈魂の帰り行く場 (ma'ad) 〔理性的世界〕へと向うことは既に確証され考究されている。我らはあなたにそれを一層明確にするであらう。

七

(25) 第五の場合には、鉱物と諸元素⁽²⁶⁾が「神へ」集まることについてである。愛しき者よ、この理解し難きものの認識と、識得を妨げるこの隠されたものの開示と、「この二つを」を願ひ求めるあなたにとって、大多数の知者 (hukama') と偉人 (kibar) の知性 (adhan) は他の全ての識者を別にして不可欠なものである。彼ら以外の妄想に囚われている者たちがいったいどうしてあなたの知性に存在の諸原理 (al-qawā'id al-wujūdiyyah) を理解させるのであるうか。「その諸原理とは」知性を備えた者たち (ulī al-albāb) の理知の輝き (qurrah a'yun) を含むこの書物の中で我々が十分に述べたものである。

第一に以下のことを銘記しなさい。⁽²⁷⁾ 存在はそれ自体では非複合的な (basīṭah) ひとつの實在 (ḥaqīqah) であり、その中には先行・後行、また完全・不完全によってしか差異は存在しない。それ「實在としての存在」は、その本体そのものである知識、力、意志その他のその「實在の」完成を示す屬性 (ṣifāt-ḥā al-kamālīyah) であり、そのものに応じてすべての中のものの中に存在している。それは神的な独自の本体 (al-dhāt al-ahadiyah al-iliyah) においては無や欠落 (qusūr) の汚濁からいかなる面でも超越している。〈二五八〉理性的な時間 (al-thawānī al-'aqliyah)、聖なる階梯、栄光ある幕屋 (al-suradīqat al-kibriyā'iyah) におうても同様であり、それらがその高遠

な完了と必然的な完成に到達することでその結果である欠陥の回復をもたらすのである。その中には可能的存在という欠落 (qusūr inkām) や不完全な欠乏 (faqr nuqsām) の汚濁はそのこと自体としては残っていない。というのはそれは永遠なる完成 (al-kāmal al-qayyūm) と「神的」照明の支配 (al-tasallūt al-ishrāqī) によって回復しているからである。このためにそれは完了せる言葉 (al-kalimat al-tammāt) ⁽⁸²⁾ と言われる。

彼らの諸階梯 (maratib) の後には、外的な無が混入している不完全な存在者らの階梯がある。それ「不完全な存在者」は神以外のものと名づけられるのが適しいものである。いかなるものも存在の不完全さと時間的無とからなる不断の更新をしている限り、それ「不完全な存在者」から脱することはないのである。存在しているもの諸段階で最も不完全であり欠陥のあるものは自然的物体 (al-ajsām al-tabi'iyyah) である。それら「自然的物体」はその存在に関する部面においては知識、力、生命そのものなのではあるが、その際それらは様々な場所的領域や質料的方面の中に拡散し離れ離れになっており、また時間の拡がりの中でその各部は互いに遠ざかり、無を抱き込み闇と混じり合ってしまったている。かくてそれは姿を現すこともなく (Dī-jā hūdūr) それ自体を見失っているその本体を何の意識もなく忘れてしまい、質料の海の中に溺れ、この質料的存在世界 (al-kawn al-maddī) の分裂の中で明顯すへき全体性 (al-jam'iyyah al-hūdūriyyah) をそれが喪失していることを思ひ起こすこともできなうであろう。何故ならばそれ「自然的物体」はそれ自体を見失っており、その根源的地位、その凝集状態の段階 (maqām-hā al-jam'iyyah) その光明的故地から切り離されているからである。

しかしながらそれにも拘らず、存在の存在と光の根本に由来するその「自然的物体の」弱い存在とその僅かな光に基づくことで、それ「自然的物体」は「光明的存在の全体性実現」を受け入れる (qābilah) ののである。というの

は、それは神の摂理〔配慮〕(‘inayah) と彼の溢出の助け (‘imdad fayd-hi) によって或る種の生命と光の一部を受け容れ、それによって無の支配と闇の強制とから解放され、純粹無や純粹な破滅に依存しなくなり、拡散した暗黒の束縛、覆い隠す帳り、そして忘れ去られる墓場から自由になるのである。永遠の慈愛が着せた形相の最初の衣は分散と流出 (sayalan) とからそれを把り押える (munshikah) 形相であり、次には対抗する汚染者 (al-muhsid al-muddad) からその組織を守る (hāfzah) 〔形相〕であり、次には分解することによって減少するものの替りに外部からそれを強め助けるものをそれに供給する (muwāṭiyah) 〔形相〕である。その強さを増すことによって、個体的完成がそこで完了するような大きさになり、その形相は完成するのである。次にはそれに類似したものを増殖することによってその存続を持続させる (mudmah) 〔形相〕である。その後、帰還の世界と獲得理性 (al-‘aql al-mustafad) の次元へと戻るまでひとつひとつ潜在的な力のあとを追って行くことを通して近接と統合の道へその形相を導くという助けを得ると、神的摂理が質料に向って来るのである。これが根本〔原理〕である。

(26) 次に我らが前に示した以下のことを銘記してよく考えなさい。すなわち、身体はすべてその中に流れているものよりも高貴な生命、(二五九) 高位の完成を受け容れるものであるが、その受け容れを妨害するものが或る身体には有る。そして自らに対向して来るものと齟齬をきたす個別的な自性によって生れる分裂、対立、束縛、これらの住処に下降し下落すること、これがまさにそれ〔妨害者〕であり、それ〔高貴な生命〕を滅失させるのである。その〔自性と自性の〕間で起きる対立によってそれ〔高位の完成〕を滅し去るのである。相互矛盾 (tatāṣud) と相互対立 (tatāṣud) の場への下降の中にあると認められているこの存在の力がそれの中で弱まると、質料は、より高い位地であり、分裂と分割のより少ない、全体性と統合のより強い、そういう形相を受け入れるための準備ができる

のである。しかし、これらの諸元素は、相互対立 (tadadd) の故に唯一性の世界から極限にまで下降し分裂し遠ざかっているため、また相互に対抗するその様態「の激しさ」と相互に矛盾するその形相の激しさのため、靈魂的生命や理性的「生命」を受け容れることは困難である。だが、それ「諸元素」の様態 (Kayfiyat) の力 (sawrah) 「相互対立の激しさ」が崩壊し、その特殊な諸々の存在 (wujūdāt-ha al-kāṣṣān) が認められ、その相互対立の力 (quwān) が弱くまた弛緩することで消滅すると、常に、それは別種の存在、完成をめざす形相 (al-ṣūrah al-kamāliyah) のより高位のより非複合的な別の姿 (nāmā) を受け容れるのである。それはちょうどそれ「諸元素」がその均整 (i'tidal) と調和 (istiwā') の故に、すべての中の中間にあり、或る面ではその「すべて」から離れ、また或る面ではその「すべて」を統合し、相互矛盾と相互対立のないより一層微細なものであるようなものである。相互に対立する諸部分の諸々の自性 (nuwiyāt) から、それら「対立する自性」の中に「生じる」崩落 (inkisār) と減少 (intiqās) によって脱け出ることによって専心すればそれだけそれ「諸元素」は高貴な生命に値することになりより非複合的なより凝集した (ajma'a) 形相を獲得するのである。このように完成を目指して様々の段階を経て行き、戦いの深淵をはるかに越え行くと、ついにはその形相は、神の光である産出的 (能動) 理性 (al-'aql al-fa'āl) と統合された靈魂の形相と置き替えられるのである。そのの写像 (mithāl) はより高貴に、言葉はより完全に、名前により偉大になるのである。これもまた根本「原理」である。

㉑ 次ぎに以下のことをお前の頭の中でよく思い浮べ熟思しなさい。すなわち、すべての完成に向う形相は、その中にそれ以下の形相すべてをより一層微細な高貴な非複合的な面で含んだものである。⁽²⁰⁾ またどの不完全な形相もそれが存在するのは別の「より完全な」形相による場合だけであり、「その別の形相が」それを完結させ、包み込み、

保持し、潜勢態から現勢態へとまた不完全から完全へとそれを現出させるのである。もしそれ〔別の形相〕が無いならばこの不完全な〔形相〕は決して存在を有することが無かつたであろう。というのは不完全なものは完全なものによらない限りそれ自体で存立することはなく、また潜勢性 (quwan) と可能性 (imkān) は現勢性 (ḥi) と必然性 (wujīb) によらない限り自らを現実のものとするのではないからである。

完全は常に不完全の前に必然性は可能性の前、存在は無の前、現勢的なもの (ma bi-al-ḥi) は潜勢的なものの中に、分節化 (ta'ayyun) は無分節 (ibhām) の前に、あるのである。人々を誤りと疑いに陥れるものは彼らがこの世界の中で見る事態であり、それは無や可能性や潜在性が〈二六〇〉時間に基づくと、それらに関連しているそれらの対応者〔存在、必然性、現実性〕よりも先行している〔と見える〕ことである。ちょうど果実に対する種子、動物に対する精子〔がそれぞれ時間的に先行するため本性的にも先行するように見えるの〕と同じである。時間に於て先行しているものは〔因果の〕結果として後行しているものに対する本性的な原因 (al-asbab al-dhātīyah) ではなく、むしろそれは質料に対する偶然的要因 (mu'iddat) 、形式的契機 (mulhayyat) であるとすることが彼らには知らない。またそれらの無、潜勢性、可能性は必ず何か存在する形相的なもの (amr suiri wujūdī) を有し、それはそれに結合しその本体によって存立しているのであるということとを彼らは知らなう。

これらの根本〔原理〕と基本 (al-nabāhī) とが確証されると、次のことが確立し明確になる。すなわち、これらの元素的なまた鉱物的な諸形相のどの形相も必ず完成的な別の形相を有しており、〔その完成的形相は〕それ〔元素的形相〕と結びつき、それと位地が近接し、その内面に存立し、そして我らの感覚から隠蔽されているものである。逍遥学派の子弟たちが考えているように、それ〔元素的形相〕は中介者なしに産出的理性となるというのでは

ない。また照明学派の徒⁽³⁰⁾が考えているように、中介者たちなしに諸々の種の主たち (arbab al-awṣā) からなる偶有的な別の理性 ('uqūl ukhrā 'arāḍiyān) となるというのでもない。既に述べたように最低のものが最高のものから生じることとは、その両者に等しく関係し両者から遠く離れていない中介によらない限り起きないのであるから、「中介者を想定しない逍遙学派や照明学派の見解は支持できない」。もし「両端と中介者とが離れている」ならば、その中介者とその両者のどちらとの間にも別の中介者を必要とするようになる。このように最終的には、その結合関係の飛越 (al-tajāwuz fi al-irtibāi) すなわち、存立させるもの (muḡawwim) とそれによって存立するようになるもの (mā yataḡawwamu bi-hi) との間の存在における精神的合一 (al-ittisāl al-mā'awī) の一種、に至るのである。

(28) これらの自然的形相のどれも不可視の形相を有し、そのもの〔自然的形相〕はそれ〔不可視の形相〕の可視的なもの (shahīdah <shahādah>) であり、そのものの第二はその第一であり、そのものの来世はその現世である。但し、来世の諸段階は現世の諸段階同様に、高貴さと低劣さ、高遠と近接、の様々の段階から成るのである。来世における被造者の定められた位置 (mīqd) は彼らの現世における段階に基いている。最も高貴なものは最も高貴なものへと戻され、最も卑しいものは最も卑しいものへと〔戻される〕。この世界における或るものの形相が低劣から高貴へ、不完全から完成へと移行すると、それはちょうど鉱物の形相が植物の形相へ、或いは植物の形相が動物の形相へと移行するようにであるが、そうなるとその帰還においてもそれが帰還したものへと替るのである。ちょうど不信仰者がムスリムに成ったり不義の者 (al-trūṣ al-tāsiḡ) が回心すると、地獄の中の或る階梯や入口に〔定められている〕彼の帰還はそれから天国の中の或る階梯や入口へ、現世における彼の位置 (maqām) や状態に基い

て、移行するのと同じである。それ故、自然的存在者のどの存在者も来世に靈魂的形相をもたないようなものはないのである。(二六一)そして、その靈魂的な形相はそれより上の別の世界、すなわち近待する者たちの住処とイッリユーンの座所⁽³¹⁾、そこに理性的形相をもつのである。

来世の諸々の世界のどれもその中の諸存在者の間に多くの相異を含んでいる。何故なら先に示したように相異なる諸々の階梯 (atabaqat) をもつのはこの世界と同じであるからである。どの世界の最高の階梯もその上にある世界の最低の階梯に接しており、またその逆もそうである。最低世界における形相のどれも最高世界における質料であり、またその逆もそうである。あなたが既に知っているのは、どの質料もその形相と一体になっており、それ「形相」はその「質料の」完了、完成、起源 (ma'ia)、帰還 (ma'ad) であることである。かくて感覺的形相が微細なものになるとそれは靈魂的形相の質料となる。そしてそれはまた理性的形相の「質料」となる。感覺は靈魂によって存続し、靈魂は理性によって存続し、そして理性は眞実なる創起者 (al-nubdī' al-haq) によって存続する。⁽³²⁾

(29) 最も偉大なる哲学者「すなわちアリストテレス」は次のように説いた。⁽³³⁾

理性の質料は極めて高貴である。何故ならそれは理性的非複合的であるからである。しかし理性はそれ「理性の質料」よりも強く拡散しておりそれを包み込んでいる。また靈魂の質料はそれが靈魂的非複合的であるから高貴である。但し靈魂はそれよりも強く拡散し、それを包み込み、理性の助けによってそれに驚異的な影響を及ぼすのである。そのために「靈魂はその」質料よりも高貴で崇高なものとなる。というのはそれはそれ「質料」を包み込み、その中に驚異的な諸形相を現出させるからである。それを示すものは感覺的世界である。それ「感覺的世界」を見た者はそれについての驚異を増大させるのであり、特に彼がその偉大さ、美しさ、高

貴さ、そしてその不漸の連続的運動——その或るものは目に見えまた或るものは目に見えない——を見た際にそれは顕著である。この世界に定着している諸々の精神は動物、空気、⁽³⁴⁾植物やその他のすべてのものにある。これらの感覚的な諸々のものをこの感覚的下方世界 (al-'alam al-sufi al-hissi) の中に見る者は、彼の理性で、この世界が単にその写像 (miral) でしかない真実の最高世界へと上り、彼の目もそこにとどまる。するとこの世界で見たすべてのものを彼はそちらでも見るであろう。但し、そちらでは彼はそれらを、理性的な、不漸に連続した、様々の美德をもった、いかなるけがれも混っていない純粹な生命として見る。またそちらでは諸々のものはそこに溢出する光の故に理性と知恵に満ちたものとして見え、彼らのどの者も彼の主 (salib) の段階に昇ることを願ひ、またその世界に溢出する第一の〈二六二〉光に知識が近づくこと〔を願う〕。その知識は死ぬことのない存続するすべてのものを包み込みまたすべての理性と靈魂を包み込むのである。

彼の高貴な議論は〔ここで〕終る。我らが問題にしていることについての隠れもない援助がそこにはあるのであ

る。⁽³⁰⁾ この自然的形相は、その帰り行く先 (ma'ad) でありその内面である靈魂的形相と、それと又別のその帰り行く先の帰り行く先でありその内面の内面である理性的〔形相〕とを有していることを明示する神の玉座に由来する証明 (al-shawahid al-'arshiyah) の中に次のことがある。すなわち我らが外的なものを感知する時には、感覺作用をもつ靈魂のみに限定された動物の類 (jins) にある我らの感覺能力の中で、その外的な形相とは異なる或る形相がそこに生れるのである。その形相が我らの感覺の中に起きそれによって感覺が完成すると、その形相から別のそれより一層微細な高貴な形相が獲得される。我らがこの書物の中に録している論証によってその非物質性 (tajarrud)

とその中で描かれ写し出されているものの非物質性とは明示されるような、そういう我らの想像能力がそれによつて姿を現わすのである。このようにして我らの想像能力の中にある形相から理性的な別の形相が我らの理性能力 (quwah 'aqli-*na*) へと移行するのである。どの自然の感覚対象 (ma^hsu^s) と想像 [力的知覚] 対象 (mutakhayal) と理性 [的認識] 対象 (ma^hquⁱ) との間に、我らの感覚、想像、理性との間の統合的連結 (al-rābi^hah al-ittihādīyah) と同様の、本性的結合がなかったとするならば、このようなことには決してならなかったであろう。

事態はこの上昇道とは逆の下降道の場合でも同様であろう。「下降道の場合」ただ我らが理性的形相に理性的認識を働かすと、それから、我らの想像力の中にそれに適合した写像的模様が生れるのであり、想像力の世界での形相の存在が強まれば、それから感覚能力が作られ、その感覚の前に外的「世界」における形相が写し出される (tamaththala) のである。ちょうど至高の方が「彼 [ジブライール] はひとりの立派な人間の姿となって彼女の前に現れた (tamaththala)」(19:17) と言われているようにである。預言者——彼と彼の一族の上に神の祝福と平安のあらんことを——がこの世界の中でジブライールや天使たち——彼らの上に平安のあらんことを——を見たものこの類に入るのである。(二六三)これは預言者性⁽³⁵⁾の論及の中であなたに明らかにされるであろう。

かくて我らが伝え述べたことのすべてから以下のことが確証され考究された。すなわち、可視的世界 ('alam al-shahadah) におけるどの自然的形相も不可視世界 ('alam al-ghayb) に靈魂的形相を有し、それは質料が消滅し亡失した後それを集められるという「自然的形相の」帰り行く先 (ma^had)、戻り行く先 (marja') なのである。それ「自然的形相」は今でもまたそれ「靈魂的形相」と結びついており、その存立によって存立しそれに依存している。しかしそれら「靈魂的形相」は闇と無の洪水にのみ込まれ質料と物質 (ajsam) の大海に溺れているため、それ

らがそれらの自存の靈魂的形相に集められることは真知と觀照 (shuhud) の徒の他には明らかにならない。これらの形相がその質料の亡失によって解消され神の知識の中にあるものの墓場であるその物質的麻痺を超脱すると、その形相はその隠れ家、墓地からそちらの世界、真知と開示と確信の世界へと現れ出、そこに集められるのである。ちようど至高の方が「また獄火は誰でも見る〔程の〕者に〔ありありと〕現わされる」(79:36)と言われたり、また至高の方の言葉「いや、彼らはやがて知ろう。いや、いや、彼らはやがて知るであろう」(78:45)、「いや、あなたがたは〔今に〕はっきり知るとよいのである。あなたがたは必ず獄火を見よう」(102:56)、があるようにである。次のことを知らねばならない、すなわち、来世的住処でそこに集められる徒が見る様に現れる獄火の形相は、その火が肉体を燃し皮膚を変質溶解させるようなさういふ下方の自然性 (al-tabi'iyah al-sufhiyah) の内面そのものであるが、それは既述のようにそれらの感覚からは隠されている、ということである。靈魂がこの世界から外に出る⁽³⁶⁾と、その隠された形相がその足枷、手枷、そしてさそり、蛇とともに現れるのをあなたは看取するであろうし、またその情欲、欲望が炎や閃光をもった火の形相となって心を焼きこがし靈魂を苦しめるのを見るであろう。それらの食べものや飲みものはザックームの木や熱湯 (hamim) のようなもので靈魂の飢えや渇き、苦炎 (iltihab) や火焼 (ihitraq) を増大させるのである。

八

(31) 第六の場合は、質料と質料的物体が集まることについてであり、邪悪な者たちや悪魔たちの行きつく先 (ghayah) についての教示である。存在者は存在の一片、獲得された形相を有し、そのすべてはその天性 (dhan) に従って諸

々の目的や完成へ向って進んで行くのであり、また適正な諸々の目標はそれらを完了させそれらの目的の上にある別の諸々の目的へそれらを到達させ、遂にはそれにはもう「更に達成すべき」目的もないような目的に至るのである。以上のことをあなたは既に知っているのであるから、次のことをここでは知らねばならない。すなわち、それら以外のものの諸々の形相や完成であるような別のものの潜在性 (isti'dadāt) や可能性 (imkānāt) である以外は存在の一片をも有さない諸々のものがあることである。それらは運動、質料、〔潜在的〕力 (quwān)、時間のようなものである。〈二六四〉同様に、分裂と分散とからそれを守り同一性 (waḥdah) と統合 (ittiṣāl) を与える靈魂や自然 (ṭabā'i) が無いとすればその役割が分断、非存在化 (in'idām)、消滅 (idmihlāl)、消去になつてしまふような、そういう物体的拮がり (al-intidād al-ismānī) もそのようなものである。

或る種の同一性と結合 (ittiḥād) としてそれに役立つ形相的獲得物 (muḥāsasāt) から目をそらし物体それ自体として「見た場合」の物体は、その持ち主からすべての部分が隠蔽され分離されることにならざるを得ない。ちょうどその持ち主の存在はその無とその離隔 (bu'd) とを要求するようなものである。それ自体に同一性 (waḥdah) をもたないものは存在をもたない。消去 (sayyān) や経過 (inqidā) そのものがその本体である時間もそのようなものである。かくてこれらのものの帰りに行く先 (ma'ād) は滅亡 (ḥawār) と壊滅 (ḥalak) である。邪悪と暗黒と無の軀脈であるこの世界から確固たる住処、生命の住処であるあの世界へとそれらが移行することはあり得ない。もしそれがあり得るとするならば、確固としていないもの (al-lā-qatār) が確固としたものに、無が存在に、不断の更新 (tajaddud) が不動 (ṭibāṭ) に、死が生に、なつてしまふであらう。運動、質料、時間の最後は無と亡滅 (butlān) とである。またそれ自体として生成消滅する変化する物体もそれ同様である。同様にこれらのものに類

するものの始源は可能性と欠落による非存在的なもの (unur, 'adamīyah) である。質料の源頭は可能性であり、運動の源頭は潜在性 (isrī'ād) である。このようにそれらの帰り行く先 (ma'ād) と戻り行く先 (marja) は消滅と亡滅とである。諸々の目的は諸々の始源と同様にあるのである。

物質的なもの (jismanīyah) に関してあなたがこれを知ったように、心理的なものに関してそれと同様のことをそれに類推しなさい。臆病、無知、愚かさやそれらに似たものの行きつく先は、もしも非複合的で存在的邪悪 (sharr wujūdī) と混じることが無いならば、責苦や罰のない亡失と滅亡とである。またもし頑固、高慢、偽善と混じっているならば、激しい刑罰とひどい苦痛を併せて「亡滅する」であろう。〈二六五〉一般的知識、第一哲学の原因と結果の論究の中で既に述べられていることは、ここには或る人々のグループの看板となっている妄想による目的が存している、そしてその「妄想的目的の」始源は妄想による詭弁、誤った願望、悪しき環境 (alwīyah) である。批難すべき欲望や情欲のどの種にも誘惑者 (āghū) がいて、それを抱く者をこの世界の中の個別的目的 (ghāyah juz'īyah) へとつれて行く。これらの諸々の個別的目的や妄想による目標 (aghād) は消え去る消滅するものであることは既にあなたは知っている。誘惑者を後見人としてもつ者、彼の迷わし、欲望、それに従う者たちそしてこれらすべてのものはこの消え行く生成 (al-nash'ah al-fāniyah) 「現世的存在様態」の随伴物である。この生成が消滅へと力を注げばそれだけ誘惑者とその軍団は消滅へと進む、かくて彼はそれ「誘惑者」によって無に至ることに力を注ぎ、その下降段階の中を進み、最後には亡滅の住処 (dar al-bawā) すなわち諸々の悪人の戻り行く先が彼に現れるのである。

九 「神的」 支えを含む注解

(32) これら不斷に更新する自然が永遠の別の住処へ戻るといふ、我らが獲得し基礎づけたことの支えと肯定とが〔この注解の中には〕ある。以下のことは我らが既に述べたことである。すなわち、神的な力はその本体に留ることはなかつたしまた〔現在も〕留つていず、強さ、拡がり、数において無限であるため、その下にある種々のものの上に不斷に溢出してやまないのである。その〔力〕は限りのないものによつて限りのないものを越えているのである。彼〔神〕は最初に理性の上に溢出する、そして模写や類似物から超越した方の似姿に基いて、それ〔理性〕を形作つた。〔その溢出は〕それ以外の者へ溢出する前になされたのであるが、それは何故かといへば、あなたも既知のように、〔神の〕必然的摂理において、より卑しい可能的存在者がそれより高貴なもの以前に生み出されていくことは許されないからである。むしろ必然的なのは最初に最も高貴なものも高貴なものがあり、かくてより高貴なものからより卑しいものへと進み、より卑しいものは最後にはそれより卑しいものはないようなものに進むのである。創造者からは最初に理性の存在(aminyan)が完全な完成したものととして生み出されるのは確実である。

理性もまた第一者に次いで完全であり完成して、無限の数、拡がり、強さを有するのであり、それ〔理性〕もまたそれ自体に留まることは許されず、それからは溢出者と溢出を受ける者(al-muṭṭad, al-ḥ)との間が可能な限り近くに隣接し近接するものが生み出されるのである。かくてそれはその光と力とから靈魂へ溢出するのである。このように靈魂は光、力、その他の美德や善で、靈魂が受け容れることの出来る限りまで、満たされているので、理性が溢出した美德や善が理性との類似(tashabuh)とそれへの一体化(itīṣā)をそれ〔靈魂〕に願ひ求めさせる

ことにより、「靈魂は」それ自体に留ることができないのである。〈二六六〉

それ〔靈魂〕はその光と美德からその下にあるものへ溢出する。だが〔その溢出は〕時間的な不断の更新 (tajaddud al-zamān) という方式でなされる。何故ならばそれは完結した存在 (tamnah al-wjūd) ではないからであり、もし完結したものであるならばそれは理性となつてしまひ、靈魂ではない——だがそれは靈魂である——これは矛盾である。天界、星宿、動物、植物、鉱物、諸元素 (ustūḡā) のような様々の種の形相や物質的なもの自然 (fabā'i) というその〔靈魂の〕光、輝き、善によつてこの世界は満たされている。これらの諸々の形相もまたそれらの本能 (gharā'iz) や生得の氣質 (jibālāt) においてそれら以下のものに対する恵み (iḥd) である。それら以下のものにおける行動は神の法 (al-namūs al-ilāhī) と必然的な慣行 (al-sunnah al-wājibah) の模倣とに基づいている。

しかし、質料的自然は形相的な諸々の実体の最後であり最下位のものであるため、その役割が諸々のものの可能性や潜在性以外の何ものでもない質料、そして可能的存在物が潜勢態から現勢態に現出することである運動、〔この二者〕以外のいかなるものにも力を及ぼすことはない。質料と運動、この二者の役割は生成 (budūth) と消滅 (duhūr) 、把えることと離すこと、更新と経過、開始と終結であり、確実にこの世界は滅び、地にあるものはすべて消失し、無と消滅へと逃げ込むのである。ちようど栄光ある方が「地上にある万物は消滅する。だが〔永遠に〕変らないものは、尊嚴と榮譽に満ちたあなたの主の慈顔である」(55:26-27) と言われているように。自然は靈魂へと戻つて行き、靈魂は理性へと戻り、理性はすべてを征服する唯一者 (al-wāhid al-qaḥḥar) 〔ひある神〕へと戻るのである。ちようど至高の方が問いかけ答えているように、「その日大権は誰にあるのか。〔それは〕唯一なる御

方、抵抗できない御方、神に属する」(40:16)と、また彼の言葉、「ラツパが吹かれると、天にあるものまた地にあるものも、神が御望みになられる者の外は気絶しよう。次にラツパが吹かれると、見よ、彼らは起き上って見まわす」(39:68)と。

かくてこれらの諸々のものは、物体の消滅と死そして靈魂の「受ける」恐怖と威嚇によって運動と変化と悪と苦痛の世界から脱出した後、それらの根源の大地へと戻る。すると神の慈愛が不死の生命と不断の永生とを再度それらにもたらすのである。このために至高の方は、「次にラツパが吹かれると、見よ、彼らは起き上って見まわす」(39:68)と言われ、また「その時大地は主の御光で輝く」(39:69)と言われている。この来世的大地は、(二六七)生命を有し至高の方から溢出する理性的照明を受け容れる、靈魂的形相である。圧縮(gabd)された後のこの大地がそれで意味されていると言える。というのは「魂を」惹きつける天使たちの門番の手によってそれら「靈魂」が握り締められると、慈悲深き方「神」の手がそれを惹きつけ握り締めることができるような靈魂的形相となるからである。ちょうど彼が「審判の日においては彼「神」は、大地の凡てを一握りにし、その右手に諸天を巻かれよう」(39:67)と言われているように。

「握り締める」(qabd)と「巻く」(tayy)との間の違いは以下の通りである。「握り締める」の場合、握られた者は「握られる前の」段階でのその存在よりも高貴な存在を、握る者の手によって有するようになることが必要となる。それはちょうど栄養を摂る力がそれを吸収し保持する「握り締める」際の栄養物と同じであり、その「栄養物の」形相はそれよりも高貴な栄養摂取者に類似した形相と置き替えられるのである。また「巻く」の場合、巻かれる者に存在(wujud)や自性(aan'iyah)が残っていないことが要求される。「大地を握り締める」とはその自然的

形相が別の靈魂的形相に置き替えられることを示唆しているのであり、ちょうど至高の方が「大地が大地でないものに変えられる日」(14:48)と言われているようにである。「天を巻く」とは「天」自体がそれ自体から消滅し理性と統合 (ittihad) することを示唆している。至高の方の「その右手」で示唆されているのは純粹な理性 (al-'aql al-sini) であり、あなたはそれはそれ自体では消滅しており至高の眞実〔である神〕によって存続するものであることを既に知っている。

(39) 以下のことをあなたは知らなければならない。すなわち、来世の世界にあるすべてのものは認識的形相 (su'rah idrakiyah) であり、それは基体 (mawdu') や質料 (maddah) もなく、それ以外のものから現れて来るようなそういう偶有的なものとしての外はそれ自体では生命をもつことのない、そういうこの世界の質料的なものやその基体のような生命もないのである。その世界の最低の存在者である来世の大地は生命をもった形相であり、それはこの世界の最高の天である。預言者からの伝承に「樂園の大地は〔神の〕足台 (kursi) であり、その天井は慈悲深き方〔神〕の玉座 ('arsh) である」⁽³⁸⁾とある。このように水、空気、火、樹木、山、建物、幕屋、これらすべてが、質料や運動や潜在的な力も無い靈魂的な形相的存在を通して、存在しているのである。(二六八)

その世界に属している卑しい地上的な諸々の存在者の状態はこのようなものであるので、その高貴な天界的な諸々の存在者の状態についてあなたはどう思うのか。まとめて言うと、この世界にあるものはすべて来世に形相をもつのである。そこ「来世」での天、地、動物、樹木、岩石、水、その他のもの間の差異はこの「世界での」差異に応じている。何故ならばそれ「来世の諸物」はこの「世界の」ものの内面であるからである。そこでの差異は一層強くかつ大きい。ちょうど至高の方は「しかし来世では、必らずもつと大きい等級や偉大な特典がある」(17:

21)と言われている。「これは来世では」すべてが本性的な生命をもつた生物 (haywān) であるかひである。

既に明らかに開示されたことは、諸元素その他から成るこれらの質料的な諸々の形相はそちらでも感知される来世的な諸々の形相を有しており、それ「来世的形相」は不滅の消滅も分解もしない感覚によって覚知されるのである。何故ならばそれら「形相」すべては靈魂の基体の中に、様々の認識対象 (mudrakāt) や多くの形相でありながらも、ひとつの潜在力 (quwāh) であるようにあるからである。⁽³⁷⁾ これは直観力のもち主 (wīl al-basā'ir) のみが把握できる驚異のひとつである。それら「靈魂にひそむ形相」はこの現世的なものの内面であり、「現世的なもの」それが滅びその存在がこの世界から切り離されると、それらに戻って行くのであり、そこに集められそこに存続して靈魂的なそれらの生命によって生きるのである。繰り返して言うように、靈魂と理性なしには自然的形相は存しなないのであるから。

34) 逍遥学派の徒の師匠である哲学者は彼の書物「すなわち『アリストテレスの神学』の第八章 (al-maymar al-thāmin) で以下の様に説く⁽⁴⁰⁾。

火の属性はまた地の属性の様なものである。それは、火は質料の中にあるもの言葉 (Kalimah) である、と云うことである。それに類似するその他のものについても同様である。火は、普通考えられているように動因もなしにそれ自体で存するのでもなくまた物体間の衝突から生ずるものでもない。質料もまた潜勢的に火なのではなく、火の形相を生み出すのでもない。しかし、質料の中には産出的 (能動的) 言葉 (kalimah fa'alah) があり、火の形相や他のすべてのものの形相を産み出している。質料はその「産出の」行為を受け容れるのである。その「質料」中にある言葉は靈魂であり、その中に火の形相やその他の形相を表出する力がある。この靈魂

こそ火の生命でありその中の言葉である。その両方——私は生命と言葉^{ロウズ}を意味している——はひとつのものである。それ故にプラト^{ロウズ}ン (Athan) は、「拡がりをもつ物体のどのものにも靈魂がある」と述べており、それ〔靈魂〕とは感覚下に生じるこの火を産み出すものである。〈二六九〉それがこのような状態であるならば、我らは以下のように言う。すなわち、この火を産み出すものは火のような何かの生命であり、それは隠れた火 (al-khaliyah)⁽⁴¹⁾ である。そうなれば、この〔地上の〕火を越えた最高世界にある火こそ火とするに適しなくなる。もしそれが隠れた火であるならば、確実にそれは生命である。その生命はこの〔地上の〕火よりも高遠かつ高貴である。何故ならばこの〔地上の〕火は単にそれ〔最高世界の火〕の模倣 (samam) に過ぎないからである。

明らかに確証されたのは、最高世界にある火は生命であり、その生命は〔地上の〕生命を通してこの〔地上の〕火を統御するもの (al-qayyimah)⁽⁴²⁾ である。この特性に基いて、水や空気もそちらでは一層強力なものになっており、両者はそちらではこの世界におけるのと同様に生きたものであるが、その世界ではより一層強い生命となっている。何故ならばその生命は、こちらにあるこの二つ〔水と空気〕に生命を溢出させるものであるからである。

〔彼の議論はここで〕終る。

(35) また彼は第十章で以下のように説いている。⁽⁴³⁾

この地は何らかの生命と産出的 (fa'ali) 言葉とを有している。それを明示するものはその〔地上の〕様々な形相である。両者は草や山や鉞脈を生長させ生育させる。それは〔鉞脈〕は地中の植物である。これらがそこにあるのはその中の靈魂をもつ言葉^{ロウズ}の故である。そしてそれは地の中でこれらの形相を産み出し表出するものである。

この言葉は地の中で産み出される地の形相である。それはちょうど樹木の内部で自然 (tabi'ah) が産出活動をしているようなものである。樹木の「中の」自然に類似する地中の能動的言葉 (al-kalimah al-ta'iah) は靈魂を有している。何故ならそれは死ぬことはあり得ずそして地の中で偉大な驚くべき活動を行なっているからである。もしも模倣であるこの地が生きているのならば、その理性的地もまた生きており、それは第一の地であり、これはそれに類似したその第二の地であるとするのが適しいであろう。

彼の議論は「ここで」終る。

36) シャイフ・ムフィッディーン・アアラビー (al-Shaykh Muhyi al-Din al-A'arabi) は『メッカ啓示』(al-Futuhat al-Makkiyah) と名づけられた彼の書物の第三―四章で以下の様に説いている。⁽⁴⁴⁾

以下のことを知らなければならない。すなわち、すべての物体における生命は二つの生命から成る。「そのひとつは」何らかの原因による偶有的な生命であり、それは我らが諸々の精神に帰している生命のことである。別の生命は物体すべてに本性的 (dhātīyah) なもので、それは精神にとって精神の生命が「本性的である」ようなものである。(二七〇)しかし諸々の精神の生命が諸々の身体の中でその「精神」に現れて来るのは、その「生命の」輝きが身体の中に拡がりその力が顕現することによるのであり、身体の本性的な生命はこのようなものではない。というのはそれ「身体の生命」は支配をするべく創造されたのではないからである。本性的生命によって「身体は」その主を不断に讚美するのである。⁽⁴⁵⁾というのは、それ「神の讚美」は精神がその「身体」にあらうとなかろうと等しく本性的な特徴であるからである。その中の諸々の精神は、その「本性的生命」存在を通じた「神の」讚美の中で偶有的な別の形態 (hay'ah) しかそれ「身体」に与えることはない。精神がそれ「身体」を

離れるとその特別な想起 (dhikr) もそれを離れる。しかし開示を受けた者 (mukashaf) は身体すべての中にある「本性的」生命を認識する。どんなものであれ、水差しが割れたり石が欠けたりするように、物体には適正な状態 (nizām) から離れるようなことが起きるのであるが、それはちょうど人が手や足を切断することの様なものであり、「その際」彼を支配する精神「偶有的生命」は彼から消失するが、彼の本性的生命は彼にとどまるのである。この世界においてどの形相も支配的精神と本性的生命とを有するのである。殺人の場合の様にその形相の消失によって「支配的」精神は消失し、また、その形相は「支配的」精神の消失によって、自分の寢床の上で死んだ死人のようにその形相であることをやめる。だが、すべての実体をもつ本性的生命は消失することはないのである。

彼の議論は〔ここで〕⁴⁶⁾終る。

私は以下のように説く。知らなければならぬことは、開示と論証によって、次のことが証明されていることである。すなわち、それがもつ生命が本性的であるような物体は、〈二七一〉変化し生成消滅し、一瞬一瞬にその本体を変えて行くような質料であるこの「世界の」物体ではない、ということである。既に我らはそれを決定的論証と伝承された聖法的証明と、また偉大な哲学者たちや神秘哲学 (Sūfīyān) の先達たちの見解の一致によって明らかにした。すなわち、この世界の様々の場所、その天や地やその両者の間にあるもの、にあるこれらの物体はすべて生起し消失し、不断に存在を更新し、あらゆる時間に生成消滅し、一瞬の間を越えてとどまることはないということである。このような「不断に変転する」状態にあるようなどんなものも、その生命が一体どうして「物体にとつて」本性的であり、讚美と言語能力 (miqd) の生命であるのか。その生命が本性的であるような物体は来世的な別

の物体であり、それは認識的存在で質料や基体を不要とし、潜勢態から現勢態へそれ「来世的物体」を現出させ、生命がそのために働き出すような、その「来世的物体」を支配する精神的支配者やその「来世的物体」に結合する靈魂を必要としないのである。というのはそれ「来世的物体」は生命そのもの、靈魂そのものであるからであり、かくて別の靈魂を必要としないのである。

我らが既に何度も述べたことは、その物体は認識的物体、認識的形相であり、すべての認識的形相がそれ自体で存在することは、それが現勢的な認識主体性 (mudhrikāyah) それ自体である、ということである。⁽⁴⁷⁾ 潜勢的な認識対象であったものを現勢的な認識対象にするものをそれは必要としないのである。これが他の質料的形相と異なる点であり、それ「質料的形相」が感覚や理性の「認識」対象となるのは、質料からそれらを抽象しとり出す非質料化の抽象作用 (taji) を経ることによってであり、そうやってはじめて感覚や理性の「認識」対象となるのである。

既に先に論じたことの中であなは、感覚或いは理性の「認識」対象である形相は感覚や理性の「認識」主体の主体と同一である (muttāhidah) ことを知っている。かくてそれ自体で感覚の対象、形相である認識的物体、その生命は本性的であり靈魂的であり、生成消滅する質料的なこの「世界の」物体とは異なるのである。この師匠「イブン・アラビー」が教えたことは表面的には適切ではない。⁽⁴⁸⁾

至高の方の言葉、〈二七二〉「何ものも彼「神」を讚美して唱念「想起」しないものはない」(17:4) やその他のクルアーンの節が示すのは次のことである。すなわち、すべての物体は、その物体性に基づくのであれ、それと結びついている精神や天使によるのであれ、⁽⁴⁹⁾ 等しく生命と言語能力とを有している、ということである。そして決して、その精神やその支配する形相を考慮せずその物体性と質料性という観点からだけ見ても、それら「物体」は言

語能力をもち讚美を行なうものである、ということを示しているのではない。そしてあなたは次のことを既に知っている。すなわち、どの物体も靈魂的な形相と理性的な支配者を有しており、その二者によって生命と言語能力をもつのであり、それは死んだ暗黒のその物体性、無と混じり一瞬の間しか存続しない消え行くもの、そのようなものとして「物体を」見ることによって「生命と言語能力をもつ」のではない。

(39) しかしこちらにはもうひとつの微妙な点があり、それによって彼「イブン・アラビー」の議論を完成し補正することができる。それは以下のことである。すなわち、直観によって開示され論証によって知られたことは、この生成した暗黒の物体の内部には切子ガラスの中で拡がる光のように輝く(50)物体があることである。それ「輝く物体」の中介によってそれ「暗黒の物体」は生命を受け容れ、靈魂と精神に自由な活動をまかせているのである。しかしその光明的物体で意味しているものは医学者たちが動物精神 (al-ruh al-hayawani) と呼んでいるものではない。それ「動物精神」は動物の肉体の中で心臓と肝臓の血液から送られるもので、身体の中を動脈を伝って流れている。それ「医者と我らとの相違」は何故かというと、それ「動物精神」は複合体 (murakkab) であり我らが議論しているものは非複合体 (basit) である。また、それは質料的な暗いものであり、これは質料を脱離した光明的なものである。それは諸々の物体の中の或るものに特有のものであり、これ「光明的なもの」と異なり外部から生命を受け容れる。だがそれ「光明的なもの」はあらゆる物体の中を流れており、本性的な生命で生きている。何故ならば、その存在は認識的存在であり、それは現勢的な認識を行なう靈魂 (al-nafs al-darrakah bi-al-hi) そのものであるからである。

1 上記の翻訳の依ったテキストは *al-Hikmah al-muta'aliyah fi al-asfar al-'aqliyah al-arb'ah*, Tihran, 1379AH, IV-i, pp. 243-272 である。但し、適宜、古い石版刷本 *al-Hikmah al-muta'aliyah fi al-mas'ûl al-arubhiyah [al-Asfar al-arb'ah]* Tihran, 1282/1865, pp. 887-896 を参照した。尚、この石版刷本は最初の百頁程にしか頁が打たれていないので、Muham-mad Ibrahim Ayati, "Fihrist-i abwab wa fusu'l-i Kitâb-i Asfar", *Yadnamah-i Mullâ Sadâq*, Tihran, 1380/1960, pp. 63-106 に合せた頁数を示す。以後本書を参照する際に、書名は『四つの旅』或いは *Asfar* と略記する。

翻訳の依った活字本テキストには見出しと段落があるが、数も少なく参照に不便なので、既存のものを尊重しながら段落を増し、それに番号を付した。その番号は要旨の番号と対応している。尚、石版刷本では極く少数の見出しがあるのみで、段落も一切施されていない。

訳文中のへくは活字本テキストの頁を示す。しかし、アラビア語と日本語の語順が相違しているため、必ずしも厳密ではなく数行の出入りが存する場合がある。

訳文中の「」は文意を出来るだけ明確にするため訳者の補った解説、或いは代名詞の指すものの説明である。

訳文中引用のクルアーンはカイロ版に基いている『日亜対訳注解聖クルアーン』(改訂第二版)、日本ムスリム協会、昭和五八年によったが、訳語は必ずしも同一ではない。

2 以上の可能的存在者の六分類は以下個々に詳細に論述するものと対応すべきものであるが、以下の論述では、(1)純粹な理性、(2)合理的靈魂、(3)動物的靈魂、(4)植物的靈魂、(5)動物と諸元素、(6)質料と質料的物体となっており、分類規準が聊か異っている。本稿で訳出した節の別行本と言える“*Risalah fi al-pashr*”では詳論部分の分類は『四つの旅』のものと同じであり、また可能的存在者の分類の第四支まではこれも『四つの旅』のと同じである。しかし、ここでは可能的存在者の分類は五支しかなく、最後の第五支は「距離と物体 (*al-ab'ad wa al-ajam*)」とあるだけである (“*Risalah fi al-pashr*”, pp. 341-342)。だがこれは『四つの旅』の第五と第六とをまとめたものと考えられよう。このように見ると『四つの旅』と別行本の

記述はほぼ同じであると考えられる。ただその両版に共通して、可能的存在者分類と詳論部分の分類とが相異している。両分類を対照させると、結局、詳論部分の(2)、(3)が可能的存在者分類の(3)に含まれ、その(2)普遍的な支配的精神は詳論部分の(2)の合理的靈魂が極めて(1)の純粹な理性に近づいたものに配当なれよう。

3 アリストテレスの哲学に由来する概念であり、イスラーム哲学の中でも当然の前提となる考え方である。Aristoteles, *Metaphysica*, 983a, *Physica*, 194b-195a 参照。またイスラーム哲学に於ては例えば Ibn Sina, *al-Najzi*, Mistr, 1357/1c38, pp. 83-85 参照⁴。

4 目的達成が不可能だとする場合の「目的」そのものは真実には目的ではないので、もしその不可能の「目的」が達成されたとするならば、本来達成なるべき目的は達成されなかったということになり、矛盾があると考えられる。

5 神の神たる性質の眞の完成は、いわば孤独な状態にある一切と隔絶した「彼」(Tuwa)としての神ではなく、神の内部部分節としての純粹な諸理性を包みながらも一なるものとして精神的統合を実現している「そのもの」(dhatika al-shay')の次元にある神性にごと見出されるべきであるとする。神性の内部に異なる存在次元を見出し、それを ahadiyah 独一性 (exclusive unity) と wahiyyah 統一性 (inclusive unity) と名づけたイブン・アラビー学派の用語に從えば、この個所ではモッラー・サトラーはワーヒディヤが指示するような次元をより高いものと考えていると思われる。T. Izutsu, "An Analysis of Wahdat al-Wujud——Toward a Metaphilosophy of Oriental Philosophies——", *The Concepts and Reality of Existence*, Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971, pp. 35-55 に于て二語の内実の分析がなされている。

6 絶対者と第一理性との関係を述べたものであり、その両者の間にはいかなる覆いや中介者もなく、第一理性は直接絶対者を写し出すのである。しかしながら第一理性は絶対者によって産出されたものであり、絶対者から独立して想定のできるものではない。絶対者はそれ自体ではないかなる対象をも超越しているので認識の対象とはならない。いかなる存在者もない中

で絶対者が自らを顕現するに際して、その顕現を受ける場、受け皿としての理性の本体といったもの、すらそこには存在していない。かくて絶対者の自己顕現したものは、いかなる姿、形もない本体がひとつの形相をとったことであり、その絶対者の本体の形相が直接絶対者を写し出した第一理性の本体である。第一理性とは絶対者の顕現した姿そのものを指すのであり、絶対者の本体とその本体の顕現である形相とは同一のものであり、それ故第一理性とも同一である。かくて絶対者と第一理性とは同一性を保有するが、理性はあくまでも写像として、鏡に写った似姿としてのみの絶対者との同一性をもつのである。

7 この「認識主体と認識客体の同一」の理論はモッラー・サドラーがイブン・スィーナラーの哲学者たちと鋭く対立して主張した考えである。この考えは既に新プラトン主義哲学者ボルピュリオス Porphyrius (d. ca. 304) が唱えていたとされているが、イスラーム哲学においてはモッラー・サドラーにより明確に主張された。この認識主体と客体との同一の説は哲學的議論として行われてはいるが、絶対者との合一という神秘主義的観念を背景とするものであると考えられる。『四つの旅』に於けるその証明は *Asfar*, I-iii, pp. 312-335 を参照。S. J. D. Ashitayani (ed.), *Muntakhabātī az āthār-i ĩḡkumā-yi ūllāh-yi Fān*, vol. I, pp. 187-197 [同書中の H. Corbin による解説七九一八五頁も参照] にはその抜粋がある。同様の議論は彼の *Kitāb al-Mashā'ir* (H. Corbin (ed. & tr.), *Le Livre des Pénétrations métaphysiques*, Téhéran-Paris, 1964), pp. 51-53 (SS 111-114) [井筒俊彦訳・解説『存在認識の道——存在と本質について——』岩波書店一九七八年、一五六—一六〇頁] にも見られる。なお、F. Rahman, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā*, Albany, 1975, pp. 236-244 を参照。

8 創定 (a'ī) が哲學用語として用いられる場合は、ジュルジャーニーによれば「行為者によってその行為に基いて作り出される (yu'jalu) もの」と定義される。これは更に非複合的創定 (a'ī basī) と複合的創定 (a'ī murakkab) に区別される。前者は、その「創定の」行為者自体がその創定の結果として現れるような創定を意味し、新プラトン主義の前者の溢出 (ayū) やイブン・アラビーの神的自己顕現 (tajallīn) と似た観念を示すものである。それに対し後者は或るものを何か

に創ること、その結果は「存在」と「本質」とから成る複合的形態をとる。すなわち、人間を創造するという場合、「人間」の本質 (mahyan) とそれに実在性を与える「存在」(wujud) との二つのものが必要となり、両者の複合体として人間が生じるのである。この「存在」の創出が非複合的創定である。

本性的 (非複合的) 次元での創定者 (al-'ān) と被創定者 (maj'ū) との関係は完全・不完全、強弱であり (Mulla Sadra, *Kitāb al-Mashā'ir*, p. 44) 創定者は曇りのない完全な存在である点で非創定性を有すということが出来る。al-Jurjāni, *Kitāb al-Ta'wīḍ*, Bayrut, 1969, p. 80, al-Tahānawī, *Kitāb Kashshāf isṭilāḥāt al-funūn*, Calcutta, 1862, vol. I, p. 243, S. J. Saijādi, *Musīlakhāt-i falsafī-yi Sadr al-Dīn-i Shīrāzī*, Tehran, 1340s, pp. 74-75.

9 この「中間にある世界」(‘alam mutawassit) は「中間界」(barzakh) という名前で呼ばれる。終末論的文脈の中では、人間が死後神の前に復活し審判を受けるまでの期間留まる世界を指す。モッラー・サドラーの哲学的終末論の中では、靈魂が感覺的世界である現世の身体を離れ、最終目的地である理性的世界に至る前の、想像力 (khayal) や写像 (mithal) から成る靈魂的世界を意味する。

10 終末時の神による審判に際して、人間が生前行った罪行を神に執り成す権能のことを意味する。クルアーン (2: 255, 39: 44 etc.) の中でもしばしば言及され、預言者ムハンマドが終末の日に信者の執り成しをするものと期待されている。天使もまたその権能をもつと考えられる。クルアーン (21: 28, 40: 7) 参照。

11 筆者による「サドルッディーン・シーラーズイーの思想における靈魂 (nafs)』『オリエント』第二六卷第二号、一九八四年、四二頁注21参照。

12 モッラー・サドラーは輪廻を二つの意味で理解しており、靈魂が身体を離れると別の身体にこの同じ現世で移動するといふ通常の考え方と、現世での善悪の行為に応じた姿 (豚、猿など) となって来世 (靈魂、想像力の世界であり、理性的の世界ではない) で出現するという考え方を紹介し、前者を否定し後者を肯定している。ここでの輪廻は否定さるべき前者の輪廻

を指している。詳しくは筆者による「モッラー・サドラーの輪廻 (tanasukh) 思想」『イスラム世界』第二三・二四号、一九八五年、五五一―六八頁参照。

- 13 守り札 (tiasm 或いは talismn など) とは魔除けなどのためその上に呪術的神秘的な文字や模様の書かれた印判 (seal) や像 (image) を指す。しかし、こゝでは注14で「種の主」といわれるのと同様に理性的世界にある原型によって生れた写像としての存在者である種を意味する。E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, New York, 1956 (1874), Book I, Part 5, p. 1867.

- 14 種の主 (sāhib al-naw' 又は rabb al-naw') という観念は、プラトン主義的な含意をもつものである。質料で覆われたこの世界では同じ種の個物が集つて一つの種を形成している (例えば個々人の集合としての「人間」という種) のであるが、質料世界の人間たちは理性的世界に存在する人間の原型が投影された影 (zill), 写像 (sanam) であると考ええる。この写像を生み出した理性的世界の原型を種の主とするのである。このように人間のみならず地上に存するすべての動物や植物も理性的世界に種の主をもち、質料が脱落することによつてそこに回歸するのである。人間の種の主は聖靈 (rūh al-quds), 通常、啓示の天使であるジブラーイル (ガブリエル) に比定されるのであるが、と名づけられている。モッラー・サドラーがその思想の多くを負っている照明学派のスフラワルディーはこの「種の主」を天使として捉え、現実の世界に対応する真実の世界の構造を多くの天使から説明する天使学を展開している。Sadr al-Din al-Shirāzī, *al-Shawāhid al-rubūbiyah*, Ed. by S. J. D. Ashrūyānī, Mashhad: Dānishgāh-i Mashhad, 1346, pp. 162-165. ストランドナーのこの考えについては H. Corbin, *En Islam iranien*, Tome II (Sohrawardi et les Platoniciens de Perse), Paris, 1971, pp. 111-18, 125 参照。

- 15 外部感覚である五感に与えられた知覚を整理するものとして内部感覚の第一に数えられる感覚を示す。Ibn Sīnā, *al-Najāt*, p. 163.

- 16 Ibn 'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, Bayrūt: Dār al-Sādir, n. d., vol. III, p. 12.

モッラー・サドラーの「万有帰神論」訳注

イブン・アラビー（一二四〇年没）はイスラーム神秘思想の流れの中で後世に最も大きな影響を及した思想家であると考
えられ、このモッラー・サドラーの論文の中でもしばしば典拠として引用され、その影響力の大きさが理解できる。イブ
ン・アラビーの思想の研究については、筆者による「マイケル deir をめぐるイブン・アラビーの眞想」『宗教研究』第五
八巻第三輯（二五八号）昭和五八年、一七一—一八頁注4参照。

17 使用したテキストではアムル (‘amr) でなくウマル (‘umr) となっているが（二五二頁でも同様）、文法学で個有名詞
の代表として出て来るのは通常、ザイドとアムルであること、また『メッカ啓示』の原文 *al-Furqān al-Makkiyah, Dar al-*
Sādir, n. d., vol. III, p. 12 及び石版刷版『四〇の旅』八九〇頁ではアムルであることから、アムルに読み替えた。

18 「世界の諸形相の中に精神が吹き込まれる」(nufkha al-rūhī suwar al-‘alam) と訳したが、クルアーンには終末を告知す
るための「ラッハを吹く」(nufkha fi al-sūr) という表現があり (18:99, 20:102 etc.)、綴りは suwar も sūr も全く同じで
(s-w-r) あることから、そこには掛け言葉的な意味合いが含まれていると考えられる。使用テキストの脚注1参照。

19 クルアーンの中では人間のこの世での行動がすべて記録されている帳面 (sāhif 又は kutub) のことが記されており、復
活の日にはその人間の記録がその人間に突きつけられ、それを証拠に審判が行なわれる。このような終末観と結合した観念
であるが、モッラー・サドラーにあっては、人間の善悪様々の行為の結果がいわば潜在意識としてその人間の心の内部に集
積し、死を契機として身体が消滅し、心の内部が外表に露れ、その隠された潜在意識がその人間の本性として現れるのであ
るという哲学的事実を示すものと考えられている。筆者による『モッラー・サドラーの靈魂論——『真知をもつ者たちの靈
薬』校訂・訳注並びに序説』（イスラーム思想研究会、一九八四年）の訳注篇三六一—三七頁及び該当注記参照。

20 現世 (dunyā) は外部感覚で捉えられる世界であるが、来世は内部感覚（殊に想像力）に基づく中間界 (barzakh) と理性に
基づく狭義の来世 (ākhirah) から成立しており、自然的なものは死に際して消滅するのであり、来世にそのままの姿（形
相）で存続することはあり得ない。かくて来世における復活（中間界での復活）は質料に基づく自然的形相ではなく、想像

的写像を基体として行なわれ、理性的世界での復活は純粹理性として行なわれる。しかし、その三つの存在の次元を貫通して個体の同一性は保たれるのである。H. Corbin, *En Islam iranien*, vol. IV, pp. 95-122°

21 植物は栄養、生殖の能力はもつが感覚（触覚はそのひとつ）はもたないと言われる。しかし、日蔭の植物は日の当る方向へ延び、川岸近くの植物は根を水辺の方へ生長させ、また生長の妨害となるものがあればそれを避けて大きくなる。このように植物は快・不快を知覚する（Shu'ūr-hā bi-al-mulā'im wa ghayr al-mulā'im）がである。Asfar, vol. IV-i, pp. 163-164 参照。また、アリストテレスも、植物は感覚は無くとも触覚対象から影響を受け、冷たくなったり温かくなったりするとする。De Anima, II, 12, 424a-424b 参照。かくて植物は或る種の触覚的知覚をもつと言われるのである。

22 *Uthāliyyā* [A. R. Badawī (ed.), *Aflāḥin 'ind al-'Arab*, Kuwait, 1977 所収], p. 138. 本書は『アリストテレスの神学』の名の下でイスラーム世界で非常に尊崇されてきたが、これは新プラトン主義哲学者プロティノス Plotinus (d. 269) の著作 *Enneades* の一部の敷衍訳である。G. Lewis によるアラビア語『神学』の英訳がギリシア語原典の該当箇所と照応させて載せられている。P. Henry & H. R. Schwyzer (ed.), *Plotini Opera*, II, Paris, 1959, p. 295.

23 「量的形相の世界」とはモッラー・サドラーの三分世界観（現世・中間界・来世、または質料・靈魂・理性）で第二の中間界を指す。現世のような質料で覆われた世界は脱しているが、質料の痕跡は残っており、想像力 (*khayāl*) や写像 (*mithāl*) から成る世界を指す。かくて現世の木は枯死すると存在次元をこの「量的形相の世界」へ移し、次いで理性的世界へと進むのである。そしてこれは特殊靈魂から普遍的靈魂へ、そして最後に普遍的理性へ進むとも言うことができるのである。

24 クルアーン 37:62, 56:52 参照。

25 *Uthāliyyā* (Badawī ed.), pp. 152-153. *Plotini Opera*, II, pp. 459, 461 参照。

26 諸元素 (*anāsir*) はギリシア語 *στοιχεῖα* (アラビア語の中では *istāqis* とする音写した形で *anāsir* 同様に用いられる) の訳語であり、すべての自然的存在物の合成、複合 (*taḥdīd*) の原理である火、空気、水、土の四元素を意味する。

27 この節ではモッラー・サドラーの基本的な世界観が現れている。この世界は「存在」(wujūd)が様々な強弱、濃淡、先行後行で分節化することによって顕現するものである。質料と合体し他とは異なる個物としてすべてのものは存在している (ma'wūd) が、その複数性の根柢には断えず純粹無雜な存在が脈打っており、神秘道を極めた者には千差万別なこの現実世界の姿を見るとともに、それを一なるものへ溶融し去ってその千差万別の諸相を一と直観することができるのである。Mulla Sadra, *Kitāb al-Mashā'ir (Le Livre des Pénétrations métaphysiques)*, Ed. by H. Corbin, Téhéran, 1964 [井筒俊彦訳・解説『存在認識の道』岩波書店一九七八年] 参照。

最高の神秘直観によって達する唯一なる存在の世界がその緊張を弛め、段階的にその純粹性を失なっていく過程は、現実の世界が現出する過程として考えられる。この節ではそれが提示されている。

それによれば、絶対的に純粹な存在の世界が神の独一的本体として考えられ、それはいかなる無、欠落からも自由である。次の段階は「理性的時間」、「聖なる階梯」、「栄光ある幕屋」などの語で示される次元で、それは世界との関係で潜在的な複数性を内蔵した超越性の次元であり未だ神性から離脱してはいない。そこでは外的な無が混入してはいないからである。それ以下は不完全な存在で無が混入し、別の表現を用いれば質料と合体し、或るもの甲は決して或るもの乙にはなれず、互いに対立分裂から成るこの世界を形成する。世界のあらゆる存在物が互いに矛盾することなく凝集 (jam') していた純粹存在の世界が保持していた全体性が失なわれてしまったのである。このような対立矛盾を含む世界の最下に位置するのが、自然的物体である。

純粹存在の汚濁化、質料化という規矩にのっとり世界の現出が説明されるが、いかに存在の純粹さ、光の光明性、を失ったとしても、存在のひとつの分節化されたものである存在物は弱いものとはいえ存在性を分有しており、それを基盤にして存在の全体性の再獲得に向うのである。その過程は自らの存在性を無から守り (munāsik'), 他の悪しき汚染者の影響を拒み (ūfāf'), 自らの存在性を助長し (muwātin' mu'ātin' の意)、個体的完成を経て自らと同じものを産み存続させる能力を獲得

する過程である。この過程の最後の生殖能力は植物的靈魂の到達する最高段階であり、その後運動、感覺の能力をもつ動物の段階を経て、人間に固有な思考能力を發展させることになる。そしてこの能力、すなわち理性、についても徐々に潜勢的にひそんでいた理性を現勢化して行くのであり（これは内なる純粹存在を十全に發現させて行くことである）、最後に人間理性の到達し得る最高段階である獲得理性の次元に至るのである。この理性發展の枠組はアリストテレスの『靈魂論』をもとにして整理されたイブン・スィナーの靈魂論に明確に示されている。Ibn Sina, *al-Najāt*, pp. 165-171. 同書の靈魂論の部の英訳である F. Rahman, *Avicenna's Psychology*, London, 1952, pp. 32-38 及び該当注記参照。

28 「完了せる言葉」とは理性の世界を指す。H. Corbin, *Le Livre des Pénétrations métaphysiques*, pp. 196-8 参照。

29 完成を目指して進むことは運動といわれるものに属するのであるが、モッラー・サドラーは運動に関して独特の見解を有している。通常（アリストテレス哲学の運動論を指す）、運動は十範疇（カテゴリー）のうち、量、性質、場所の三つにのみ認められ他の範疇の中には存しないと考えられている。これによると何かが運動（変化）するというのは、基体としての実体に属性としての以上の三範疇に属するものが潜勢態から現勢態に移行することである。かくて靈魂が完成を目指す（運動の一種）というのは質料性を薄めて行くこと（*tajrid*）であり、靈魂という実体のもつ属性の或るもの（例えば感覺）を捨ててより一層質料性の弱い属性（例えば理性的認識）を留めるということになる。

モッラー・サドラーは運動を先の三範疇に限らず「実体」範疇にも運動を認め（実体内運動説という）、単なる属性の置き替へではなく、実体にも及ぶ「存在」が不完全からより完全に、多数性、分裂からより強い唯一性、統合へと変化するのが運動であるとした。靈魂が完全を目指すというのとは感覺的能力を捨て理性的能力を残すという過程ではなく、下位の形相すべてをとり込んでより包括的な統合を実現して行くことである。かくて存在次元を上昇しより高い非複合性を獲得するというのは、下位の形相を排除するのではなくそれらを自らのうちにとり込んで行くことになる。Asfar, vol. IV, ii, pp. 99-100 及び F. Rahman, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā*, pp. 234-236 参照。

30 シハーブッディーン・ヤフヤー・スフラワルディー Shihab al-Din Yahya al-Suhrawardī (d. 587/1191) の教説に基づく神秘主義的哲学を奉じる者を指す。モッラー・サドラーも彼の教説から大きな影響を受けている。

31 「近侍する者たず」(muqarrabūn) は天使の一群を指すクルアーンの語 (83:28 etc.) であるが、モッラー・サドラーにあっては神から最初に溢出して出現した理性的世界の様々な形相を指す。

「イッリーヌーン」(ʿilīyūn) もクルアーンの用語 (83:18f.) であり、天界の上方にあると考えられる場所で、人間の善行の記録が保存されていると考えられている。尚、悪行はスイッジーンにその記録があるとされる。クルアーン (83:7f.) 参照。R. Paret, "ʿIlīyūn", *ET*, III, pp. 1132f., A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Koran*, Lahore, 1977 (1938), pp. 165, 215-16.

32 いかなる形相をも現実のものとしていない純粹な可能性が第一質料であり、その質料の中に潜んでいる形相が徐々に発現して来るのが存在者(靈魂)の完成或いは帰還の過程である。形相と質料との関係は相対的なものであり、何らかの形相を実現したものはやその形相の質料ではなく、その上の段階のもの質料として働く。この様な関係が最終的に神に至るまで続く。神はもはやそれ以上実現すべき何ももたない故に質料を有さず、純粹形相であると考える。「人間は理性的動物である」という場合、人間としての存在はその理性的であること、すなわち、理性を完全に発現しようとする過程にあること、によって支えられているのであり、その形相によって人間という存在者は存在するのである。このような関係が宇宙全体に想定できるのであり、すべての存在者はその上の段階のもの(下のものの形相である)によって支えられることになり、窮極的には純粹形相である神(真実なる創起者)によって支えられすべてが存続することになるのである。

33 *Uḥūlīyā* (Badawi ed.), pp. 109-110. *Platini Opera*, II, p. 267 参照。

34 テキスト(石版刷本も同様 p. 893) では *hawā* (空氣) とするが、*ḥawā* の *Uḥūlīyā* では *hawānm* (書をなす小動物の複数形) となっている。

35 預言者は人間の最高の完成度を示したものと考えられており、それをモッラー・サドラーは以下のように述べている。人間は動物の段階から天使の段階にまで上昇するもので、その上には更に熱愛する者 (ushshag) の段階があるとす。彼らは神の座の回りにびったりとつき、神的現前の美のみ観照し、讚美する者たちであり、これが人間の完成の極限である。

この完成に達した人間は認識の種別である感覚 (hiss) の力、想像力 (takhayul) 、理性的認識力 (ta'addul) の三つの点すべてが完全に発現した形で身に備わっている者である。理性的認識の最高の発現としては最高の天使、「近侍する者たち」にまで達しており、想像力の最高の発現として覚醒中に不可視界を見、それに写像的 (mir'at) な形相を与えることや、過去や未来の出来事を察知することなどがある。また感覚世界での能力の発現として自在に質料の世界に影響力を行使することが出来、具体的には空に雲を生じさせ雨を降らしたり、或いは或る民族を滅すために大洪水や地震を起こすことがそれに数えられる。このように預言者性の実体 (jawhar al-nubuwwan) とは理性的、霊魂的、感覚的な光すべてが集合したものであると考えられる。Sadr al-Din al-Shirazi, *al-Shawāhid al-rubūbiyyah*, Ed. by S. J. D. Asrutiyanī, Mashhad, 1346, pp. 337-344 参照。より一般的な論述が F. Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, Chicago, 1979 (1958) に見られる。

36 モッラー・サドラーはここで描かれているように靈魂が現世、質料世界を離脱して靈魂の世界 (‘alam al-nats) としての来世に至るのを小復活 (al-qiyamah al-sughra) と名づける。靈魂が現世で実践し経験したことが靈魂の内なる形相として保持され、死という質料との分離によってそれまでそれを覆い隠していたものがなくなったためその形相が露わになるのである。それに対して大復活 (al-qiyamah al-kubra) とは靈魂がその靈魂の世界を起えて理性の世界へと最終的に到達することを指し示す。尚、H. Corbin, *En Islam iranien*, IV, pp. 115-122, 筆者による「モッラー・サドラーの輪廻 (tanasukh) 思想」『イスラム世界』第二三・二四号、一九八五年、五五一-六八頁参照。またガザリー (d. 505/1111) もこの「小復活」と「大復活」とを区別して論じているが、モッラー・サドラーのように認識論、存在論全体を覆う程の重要性は与えていない。

いようである。中村廣治郎「ガザリーの宇宙論」『宗教と文化』（聖心女子大学キリスト教文化研究所）第一一〇号、一九八五年、一二（七二）頁参照。

37 この個所についてカージヤール朝期の哲学者サブザワリー Hadi al-Sabzawāri (d. 1289/1872) による欄外注 (p. 264) には次のようにある。

質料性、消滅、消去はこの生成〔現世的な存在様態〕の特徴、すなわち、来世的生成へ移転しない生成の特徴である。もし「これらがこの現世の特徴では」ないとすれば、それとともに数えられる諸々の生成は存しないことになる。結論として言えることは、形相的な現勢性 (al-ḥayāt al-ṣūrah) は非質料的な理性的なもの (al-ʿaqliyāt al-mujarradah) と集められ、固体的或いは非固体的な拮がりをもつものは質料の深淵へと集められ、そして質料は亡滅と無とに集められる。それは無がそれを支配しているからである。これは、我らが先に述べたことであるが、潜勢性や潜在性にあるものは質料に、現勢性にあるものは現勢的なものの源〔純粹形相としての神〕に、「それぞれ」戻って行くのであるということである。これは、すべては神に集められるという真理と矛盾することはない。というのは、それらがもつ弱い存在に従ってそれらは至高の神に集められるからであり、諸々の判断は支配的な部分に従うのであるから。

と記されており、質料は無に終るということとすべてが神に帰ることは「それら」(ذات) が弱い存在をもつ故に神に戻るため、矛盾しないと述べる。この「それら」は文脈から通常ならば亡滅に終る筈の質料的なものを指すと思われ、それらとて弱い存在を実際にはもつので最終的には神に帰るのだという意図であるかとも解せる。「別のものの潜在性や可能性である限りで存在の一片をもつ」と質料的なものを形容しており、そのように理解できるように思える。しかしながら、本文及びこの注釈からは質料的なものは無に帰り、来世的生命をもつものではないということが明確に言われており、広い文脈から考えればやはり質料的なもの（いかなる現勢性をもたない純粹潜勢態にある第一質料に最終的に帰すものとして）は神に帰らないとするべきで、「すべては神に帰る」という命題とは矛盾すると思われる。

純粹に質料的なものはいかなる現勢性をもたないので、現実の何かの「もの」ではない。それ故、神に帰るすべての「もの」の「もの」の中には含まれないので、「すべて」の「もの」が神に帰る」という命題と「もの」になっていないものが神に帰らず無に帰すというのは矛盾はしないことになる。しかし様々の段階にある質料的なものには何らかの現勢性を混じているものもあり、それはその現勢性の限りで神にもどるのであると言えよう。それ故、純粹質料以外の質料的なものはそれなりの弱い存在をもち、それに応じて神に集められるのであり、質料的なるもの全体を見れば、殆どは神に集められるということになり、それが支配的な判断であり、「すべては神に帰る」という真理を傷つけるものではない、と考えているのではないかと思われる。

38 この伝承はモッラー・サドラーの他の著作である *Kitab al-'Arshiyah*, *Tarjamah-i-Ghulamhusayn Ahani, Isfahan, n. d.*, p. 35 でも引用されている。

39 質料的形相に対応する来世的形相は、質料とは異なる次元の靈魂という基体の中に多様な形相を内包しつつ潜在的な力として存している。質料とは異なる次元にあるためにその消滅によってその形相は消えることはないのである。そして質料という外観をとらないため通常感覚では把握できないが、質料と分離するとその靈魂の中に蔵されていた形相が露になるのである。

40 *Uthulhiyya* (Badawi ed.), p. 92. *Plotini Opera*, II, p. 463 参照。

41 バダウィー校訂の『神学』では「隠れた」(khatfiah)ではなく、「真実の」(haqqiyah)〔次に出づ来る「隠れた」の個所は同様の意味の haqq が使われている〕となっている。彼の挙げる脚注の異文は「軽い」(khatifan)という読みは記されているが、「隠れた」は記載されていない。文脈からは「隠れた」も「真実の」もともに適合している。尚、以上の三語の綴りは互いにかなり近似している。

42 テキストでは *qiyamah* (復活)と読んでいるが、『神学』のバダウィーの校訂本では *qayyimah* と読んでいる。石版刷本

(p. 895) は qaymah と綴られており、qiyāmah やも読めないことはないが、『神学』原文通りの qaymah と読む方が適切であると考える。

43 *Uthānīyā* (Badawi ed.), pp. 153-154. *Plotini Opera*, II, pp. 461, 463 参照。

44 『メッカ啓示』第三二四章 (*al-Furūqā*, III, pp. 52-57) には該当引用箇所は存在しない。

45 イブン・アラビーにとって絶対者と被造物とは常に一方が他方の存在の条件になるという相補性の関係にあり、対立にありながらもその対立を不断に否定することで動的な一性を保つ。神への讚美 (*tashdīd*) や想起 (*dhikr*) がしばしばその関係の鍵として考えられる。筆者による「ズィクル (*dhikr*) をめぐるイブン・アラビーの眞想」『宗教研究』第五七卷第三輯(二五八号)、昭和五八年、一一二頁参照。

46 物体のもつこの二つの生命について、サブザワリーは注釈(二七〇頁注1〔石版刷本八九五頁欄外〕)を施している。その注によれば、生命の第一は認識や行動の原理としての生命であり、これは精神にとっては本性的であり身体にとっては偶有的なものである。第二は拡散した非複合的な眞実の存在 (*al-wujūd al-haqīqī al-basīṭ al-mabsūt*) であり、すべてのものの中に流動する生命により拡散する存在である。この第二の意味の生命はイブン・アラビーの考えでは物体に本性的なものである。物体はすべて消滅するという偉大な哲学者たちの見解は、生命を第一の意味で理解することによるのであり、その結果、生命は物体に偶有的なものとされる。以上の様にサブザワリーは述べている。

以上の注釈がうまくまとめているように、ここでイブン・アラビーが説いている二つの生命、すなわち(1)偶有的生命或いは支配的精神、及び(2)本性的生命は(1)が通常の意味での精神 (*ʿaql*) に当り、死によって身体を離れるものであり、(2)はサブザワリーが記しているように極めてイブン・アラビー的な観念である。生きとし生けるものは草木国土すべて己れの原郷である絶対者に帰すべく彼を讚美し想起するのである。この生命は(1)の意味の狭義の生命の如何によらず被造物すべてに貫流した生命なのである。換言すれば「存在」そのものである。(1)の生命は(2)の生命と対置してみれば明らかなように、特

定の身体にその限りで結合するものでしかなく、或る限定された形態での讚美を行なえるだけであり、身体と分離すれば偶有的であるが故にその想起（讚美）もまた離れ去るのである。

47 認識主体と認識客体（認識的形相）との同一の理論である。注7参照。

48 注46で示したように(2)の本性的生命は万物を眞流する絶対者の「慈愛の息吹き」(nātas rajamān)「イブン・アラビーの用語である。T. Izutsu, *Sufism and Taoism. A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Tokyo, 1983, pp. 131-138参照。]であり、決して現世的質料的物体の生命なのではない。しかし、モッラー・サドラーは(2)の本性的生命を生成消滅するこの世の物体に宿る生命或いは靈魂(1)の生命)として理解(誤解)したため、強い批判を行なっているのである。そしてイブン・アラビーの考えの補正として最後の節で触れている「非複合的な」「光明的物体」は、イブン・アラビーの豊かな含蓄のある表現とは異なるが、同様の精神的次元を指しているものと考ええる。

49 この部分は、後続の「その物体性を質料性という観点からだけ見ても」物体は言語能力をもち神を讚美するのだということではない、という部分と論理的に矛盾していると思われる。ここでは一応文字通りに訳して置く。

50 テキストの *shu'ar* を石版刷本 (p. 896) に従い *shu'ar* に直す。