

イブン = アラビーにおける 非概念的認識と存在化の香り

小野 純 一*

1 はじめに

最大の師 (al-Šayḥ al-Akbar) と称されるイブン = アラビー (Ibn al-'Arabī; 1165-1240) は、非概念的認識を軸に思惟を展開する。彼は経験を非対象的で非実体的に捉える独自の認識論を構築し、感性による真の認識のあり方を説く。彼自身の経験の言語化は、古典的認識論における概念化の陥穽をいかに回避するかの探求である。彼は数量化的認識論、対象化的思考のための概念機構を組み替え、古典的認識論をいわば換骨奪胎し、独自の認識論を提示する。本稿はそのさまを彼の主著『硯智の台座』をもとに検討し、その意義を論じる¹。

彼の主張を簡潔にまとめるなら、女性的な馥郁たる香り立ち込める体験的現実として世界は真の本源的認識に与えられるとなろう。これは女性の麗しい香りという比喩によって詩的に捉える世界認識ではなく、概念化しきれない実在体験の最も本源的で感性的なあり方を指す。「原型は存在の香り (rā'ihah min al-wuḡūd) すら嗅いだことがない」というように、実在を対象化しない仕方で提示するために、彼は香りに着目する²。

預言者ムハンマドが香水 (薔薇水や薔薇の精油) や香りを愛でたというハディースはよく知られ、また薔薇水が儀礼で清めに用いられるが、イス

* 専修大学経済学部兼任講師

ラーム思想における香りの意義はさほど主題化されていない³。イブン＝アラビー思想における香りの研究もほとんどない。特に、香りの問題と実在認識との重要性は、アクバル的伝統（イブン＝アラビーの尊称アクバルにちなむ）でも存在一性論の軸に据えられず、イブン＝アラビー思想の近代的研究でもこの考えの実在認識に関わる真意は主題化されていないと思われる。

イブン＝アラビーは主著の前半で「存在の香り」に言及し否定表現で原型を説き、後半で「存在化の香り (rawā'ih al-takwīn)」をめぐる「香水の叡智 (ḥikmat al-ṭīb)」の肯定表現で世界創造を語る。にもかかわらず、香りに注意が払われないのは、修辭的比喩と理解されるからだろうか。同じく比喩ではなく体験の現実を指示する光 (nūr) が、イブン＝アラビー思想の独自性を示す原型として認識論的事態に関わるが、香りはそれとは異なる仕方で認識の本源性を示すと私は考える。

2 先行研究

Maria E. Subtelny はペルシア文学における薔薇とその香りを文学的隠喩だけでなく精神的認識の面から論じ詩的言語が秘密を開示するように香りは聖性を知らしめるとする。ペルシア語文学がイスラーム化すると神体験をめぐり薔薇は神聖の美の象徴かつ実在として極めて重要な主題となる。薔薇水や薔薇の精油を作るのに用いられるに最適な薔薇の代表格ダマスク・ローズがペルシア語やトルコ語で「ムハンマドの薔薇 (gul-i Muḥammadi)」と言われるように、薔薇はイスラームにおける最重要主題と結合する。この名は「夜の旅」で天界を飛翔し神の玉座に至ったムハンマドの額より滴る汗から薔薇は生まれたという伝説に由来する⁴。

ペルシア語で薔薇 (gul) が普遍または全体 (kull) と発音も字形も類似するのを利用し、経験界で非顕現の全体 (薔薇) が部分 (その棘) により

顕現する記述に薔薇が登場する。これを Subtelny は、イブン＝アラビーによる「双眼の士 (dū al-'aynayn)」の理想と同定する⁵。スーフイーは普遍（神的実在性）と特殊（現象的多様性）とを同時に認識するものである。だが、全体あるいは普遍が非顕現から顕現へ移行する『叡智の台座』の記述で香りが主要な役を果たす箇所に彼女は注目しない。

井筒俊彦は、薔薇の香りは大蒜と違い人に芳しく、スカラベに好ましい香りは人と異なるろうという比較を引用し、相対性に関する議論で香りを取り上げる⁶。が、これは本稿の問題圏から外れる。彼は「原型は存在の香りすら嗅いだことがない」も引用するが、香りの意義を考察しない⁷。預言者ムハンマドが最も愛する『女性、香水、祈り』の三つ組 (taḥīṭ; taḥāyih) を女性形の三で指示したというハディースを根拠にイブン＝アラビーは世界創造で女性性が男性性より根源的と解釈する⁸。だが、香水のみ男性名詞である。彼によれば、形而上的には最も根源的である現象以前の「神の本質」（本質は女性形なので三つ組の「女性」が対応）と、形而下的には現象世界における生みの親たる女性信者（祈りに対応）から、人（男性で代表される）は存在させられる。ゆえにそれらの間に位置するものが男性名詞の香水で示される。創造の根源を語るこの解釈に井筒は着目するが、原型と香りを連関づけ包括的検討をしない⁹。

神内部に生起する男性性と女性性が世界創造の二原理とされるが、直ちに二元論やグノーシス主義と理解されてはならない。両者は、実体視されて対象化され対立しあう外在的存在者ではなく、存在以前の動き、神の本体が差異化する運動、世界に先立って神内部に生起する神的本性の働き方を示す。世界経験にとって神内部の本性とは、それとの同一化が隔絶されている内在的超越である。世界経験に先立つこの超越的隔絶に香りは関係すると思われる。

Ronald L. Nettler は井筒より幾分詳しく三要素「女性、香水、祈り」の意義を検討する。Nettler は香水が、女性性の神への近さを表す詩的比喩で

はなく、形而上と形而下との融合を示すとする¹⁰。彼は香りの形而上学的意義を論じるにあたり存在化の働きに着目するが、井筒と同じく原型と香りを連関させない。むしろ、Nettlerはここに形而上学と倫理の基礎をみる¹¹。イブン＝アラビーは香水またはその香りを息吹 (nafās), 言葉 (qawl), 話し (nutq) と同定する¹²。語り (kalim) ともいわれる¹³。アラビア語の香水 (ḡīb) は精油も意味し、語源的に善、良いもの、心地よいもの、純粹さを含意する¹⁴。香り高き息吹として言葉は純粹かつ清浄なのだから、善き言葉の実践は善なる行為となる。

慈愛の息吹としての原型が慈愛者から流出することがイブン＝アラビー形而上学の核心にある。この存在論的三層構造が三要素「女性、香水、祈り」という女性性の水準から物語られる。ゆえに、原型と香りとは統一的に論じられる必要がある。神の本体（女性）から香り（香水）が発出し、形而下に下ること（祈り）で世界が与えられる。第三要素の祈りは、直立状態から水平に五体投地するように、垂直的次元と水平的次元を表す。垂直の動きは、非顕現から顕現への存在化、世界創造で知の次元とも関係し、水平的運動は動物的人間的世界の生起と関わる¹⁵。

神学的観点からも、本質 (ḡāt), 意志 (irādah), 言葉 (qawl) という三つ組を媒介に、独一性 (fardīyah) から世界という多性が生起するといわれる。この順序も女性性の三段階に対応する。段階とは言っても時間性以前なので、時間的展開ではない。第一段階の神の本質は自己の知識（知識内容は神の属性、神の美名、原型）に対応する。第二段階の意志は、神が自己を知りたい、自己の内に自己を映す鏡によって自己を他者化したいと望むことであり、この意志は「あれ」という存在化 (takwīn) の命令 (amr) で示される。第三段階は、命令の言葉を聞くこと (samā'), 神に従うこと (imtiṭāl), 神による形象化作用を無条件に受容する受動性を意味し、命令通りに祈ることに対応する¹⁶。

別の三つ組として、原因 ('illah), 力能 (qudrah), 属性 (ṣifah) もあ

る¹⁷。これらが全て女性形であるゆえに、女性原理の優位性が言及される。これらも上の三つ組に対応する。原因は世界創造、存在化の根拠、あらゆる運動変化の因果律の第一原因に相当する。力能は世界を成り立たせる神の力の現れであり、世界を創ろうとする意思に当たる。世界が生起するには、属性が付与されて物事象、あらゆる存在者や出来事が個体化する必要がある。神話的には、神があれという言葉によって世界を生起させ、世界の多性、諸物の名を原型の人間に授けたことで、人間は経験界にいたり、すなわち人間の経験が成り立つ。

世界創造を解釈する井筒も Nettler も、女性、香水、祈りの三つ組とその他の三つ組との照応関係は重要視しない。Subtelny のように比喩や修辭ではなく精神的認識という体験的現実を香りの側面から論じたいなら、原型と光との関連にこそ着目すべきであろう。それゆえ、香りが三つ組のうちに占める構造的意義、すなわち原型と密接に関わる点に着目したい。それによって、イブン＝アラビーの世界観を光と香りの不可離の現象をめぐる思惟による非概念的認識論として特徴づけたい。

3 愛と憧憬：根源的差異化

神人合一やそれを目指す修行を神秘主義とするなら、イブン＝アラビーの直観に基づくとスーフィー主義 (taṣawwuf; ṣūfiyah) を神秘主義とは呼べないであろう。少なくとも彼の思考は体験の根源的差異の機微を見極め、差異性の現れが体験しうる究極的境位であると告げる。以下で論じるように、体験の本源において絶対者と相対者は、実体的に対立しあう二項としてではなく、非対象的ながら差異化されている。我という生の中心は、差異性と同一性が互いを根拠づける出来事の直観される場であり、絶えず何か非実体的形象として現象が与えられる場である。絶対者の現象すなわち顕現は、深淵、絶対、神の本体、神、存在付与の働きとして直観される。

これが香りを発する愛と憧憬である。

存在付与の働きとしての神の本体は顕現の領域に歩みを進めており、絶対ないし深淵は非顕現として真に本源的なら、非顕現において差異化は生起していないであろう。非顕現とは、何かとして体験され直観される現れの無いことであるなら、非顕現は事後的に捉えた体験の根源性であろう。顕現とはつねに何かとしてのみ現象することだといえよう。このことが直観されている場じたいが非実体的差異化という動きであり、根源性の水準では互いを対象化しあう実体が確定されているのではない。Nettlerは知性的なものとして範疇や概念の領野をなす言語化に倫理の基礎を見出した。私は、イブン＝アラビーが認識体験を主体と客体に分ける範疇化を回避し、知性と感性を分離させる認識論を組み替え、絶対者の顕現や世界の現れを非概念的に捉える点に注目する。

知性は男性原理に相当し、女性原理に感性が相当する。両者が互いを非対象的に差異化しつつ融合させ合う働きかけが実在の根源性である。男性原理は知性的なものであり、知解可能の方向、つまり言語化、範疇化、概念化の領野を形成し、対象化として働く。これに対し女性原理は絶対者から発出して、男性原理とは異なる仕方で全てを貫流し包摂し統一する働きである¹⁸。そこで、知的対象化による実体視を避けるためイブン＝アラビーは女性原理に着目する。

それゆえ彼〔ムハンマド〕は存在の根源 (aşl al-wuğūd) である愛 (maḥabbah) をめぐって次のように述べた。私にとって愛すべきものは三つある、と。すなわち彼のうちにあるもの、三性について。そして彼は、女性、香水、慰めが祈りのうちにあることを挙げた。彼は言及を女性からはじめて祈りで終えた。なぜなら、女性は彼女自身の現出 (zuhūr) の根源において男性の一部分だからである。〔中略〕女性は彼〔ムハンマド〕に愛が生起するよう創られた。それゆえ、彼は女

性を恋しく想う。なぜなら、それは全体が部分に対し感じる憧れ（hanīn）に関わることだからである¹⁹。

Nettler がこれを倫理へ接続する方向性は正当であろう。私は「全体が部分に対し感じる憧れ」という表現に着目したい。ペルシア語の詩人たちが薔薇を枕に全体と部分、または普遍と特殊の照応関係を詠うように、イブン＝アラビーも神を女性に人を男性に対応させ薔薇の香りを含意する香水に神と人との照応を見る。ここから、女性性と男性性の融合が存在と生成の真の姿であり、生成され存在を付与され続ける世界は絶えず隈なく香りに満ちているというイブン＝アラビーの世界観が展開する。まず、根源的差異化の直観が介在することを指摘したい。

存在の根源は愛という働きかけ、愛着や恋慕、思慕のような動性、方向性を基調とする情愛である²⁰。これは、自己が知られたいという神の本体が自分自身に向けた欲求、本体とその形象が互いを映し合う外在化のない自己愛である。形象化された段階で、すでに形象の外在の様態である存在者からすれば、本体はすでに形象を超越する大なる他者となっている。ゆえに、本体とその形象という差異化は、神が自己の内部に映し出す形象の観点からは、非実体的他者へ根源を求める非対象化的憧憬のことである。この一種の自己省察においては、本体が自己を内在的に他者化しているが、自己と他者が外在的に区別されていないゆえ、非実体的他者といわざるをえない。本体は自己自身を知（‘ilm）による概念ではなく形象にする。本体は、非概念的、非対象的に知解可能性を自己自身に与える。男性性と女性性が憧憬し合う関係は、外在化されていない本源的生起（神内部の出来事）を意味しているので、この他者は概念的に対象化された他者と異なるということである。

男（全体）が女（部分）を求めるのは、男からその一部分を取り出して女（「神が男から存在にもたらすもの」）を創ったという神話に基づく。女

の現出したおおもとたる全体は、その欠損を補完しようと欲する。原型的人間に当たるこの全体は神の本体から生じたもので、原型は外在化していない神内部の根源的形象であり、全体も内在的である。本源的な本体を女性性と見るのは、愛すべき三項の最初が女性であり、本体というアラビア語も女性形であることに置かれるが、生み出すという性質を女性性、自然本性とするのがイブン＝アラビイの特徴である。また、神の本体との比較で原型的男性にも受動性が特徴づけられる。

香水の叡智および香水が女性の後に位置付けられる理由は、存在化の香りが女性に由来することにある。格言にもあるように、香水のうちで最も香り高いものは恋人の抱擁である。男は、原理上、僕として創造されたゆえ、決して主人になることを志さない。というより、神が男から存在にもたらすものを神が存在させるまで、男は平伏し身構え、受動的であり続ける。神は男に甘い香りであるところの息吹の世界において能動的である境位を叶えてやる。このように、香りは男にとって愛すべきものとして創られた。この理由のために彼 [ムハンマド] は女たちの後に香水を位置付けた²¹。

男性性もまた絶対者との関係では受動的であり、平伏す祈りの形式、すなわち神の命令を無条件に受容する備えを持っている。この男性性が、自ら生じたものを再び抱こうとする行為のうちにも最も芳醇な香気が匂い立つ。この香りの中で、男は能動的となることが許される。この点に関しては節を改めて論じることにして、この抱擁、すなわち全体と部分の一致が、全き合一ではないと説かれている点にまず着目したい。

全体と部分の間に生じる憧れは、全体と部分（形象的には原型的男女）が完全合一を求めることを表している。そこには常に隔たりが介在しなければ求めるという状態は発生し得ない。神の本体が自己の一方を全体、他

方を部分として内在的に差異化する。つまり、内在的で非対象的な現れとして自己が自己を映し出す形で自己を形象化する鏡としての場が開かれる。このように、絶対者が自己を何かとして鏡に映すように視ることで、同一性が差異化される。この差異化は、非概念的な自己の意味づけ、自己を特定の意味形象として方向付ける根源的顕現である。

真実在は近くにもたらされている者どもを観るにもかかわらず、これらの者どもへ真実在の欲望 (ṣawq al-ḥaqq) は向けられる。これらが真実在を観たいと望むことを真実在は望むが、その境位 (maqām) がこれを阻む²²。

絶対者が顔を向けていること、観ること、望むことという態度は、自己が自己の形象（近くにもたらされている者ども）を非対象的に映し出す形で観ることである。だが、この映し出しが可能ということは、己が己そのもの（同一性）とその諸性質（形象）へと分化していることであるから、内在的差異化をもたらすこの境位が本体とその写しの間に隔たりを介在させている。すなわち、観たいと望むことが合一という観照体験を阻むことでもある²³。これは、限りない近さにおける限りない隔たりの介在、つまり完全なる合一の不可能性を示唆している。何々としてという現れ方が、神本体の性質の現れであるとともに、本体と現れとの内在的差異性という隔たりともなっている。

慈愛者の息吹は隠れており、この中で息吹によって人は人として存在することになる。それから、彼〔神〕は彼〔人〕のために彼の写像にしたがって個を導き出し、それ〔個〕を女と名付けた。女は彼〔神〕の写像のうちに顕現し、彼〔人〕はものがもの自身に憧れをもつように彼女を恋しく想い、彼女はものがその故郷に憧れもつように彼を恋

しく想った。それゆえ、女は彼〔人〕にとって愛すべきものとして創られたのである²⁴。

アフイーフィー版では慈愛者 (rahmān) と書かれた部分がカーシャーニー註釈では真実在 (ḥaqq) となっている点は両者とも男性性の形象であるため決定的差異ではないが、息吹を光明的実体 (al-ġawhar al-nūrī) とカーシャーニーが註釈する点は参照されるべきであろう²⁵。「写像にしたがって ('alā ṣūrah)」は「写像の上で」「写像に基づいて」のような根拠だけでなく、何々でもって、何々の仕方、何々の状態においてのような手段や条件を示すと考えられる。つまり、写像が現れの条件、媒介となって個体化が成り立つとの趣旨である。これを含む一文に対しカーシャーニーは「これは彼の現れ (ḥilqah) の根源あるいは原理 (aṣl) である」としか述べないが、根源あるいは原理が強調されており、写像が根拠 (原理) となると理解したい。ここでいう現れは外形や生来の性質なども意味する。が、隠れから顕現へ移行する根源的働きが写像の介在であり、これこそが性質を生起させる内在的出来事だと指摘されている。なお、息吹と光と香りとの問題は次節で取り上げる。

導き出す (iṣṭaqqā) に注目したい。この動詞は単語を派生させる、分化させる、向きを変えさせるという意味もある。この動詞の語根からは、部分に分割し分裂させ、現れさせるという動詞も、似姿や性別を意味する語 (siqq), 裂け目や隙間 (šaqq) のような隔たりを意味する語群も形成される。向きを変えさせることは、顔を向けるという抱擁や合一の神的行為と連関するし、似姿という同一性の異なる現れが性別の意義とも連関することなど、この箇所は隔たりを含意させながら、重要な機微に関わる。よって、このような含意の動詞を選び、頻繁に用いられる個体化 (ta'ayyun) の類語群から語彙を採用しなかった理由は決定的である。それは、ただ単に特殊者として個が分割され確定される事態が示されればよいのではないから

である。

以上の議論から、隔たりなくしては人、個物、ひいては世界が成り立たない旨が指摘されねばならない。個を写像として導き出すことで根源的な差異化が顕現する。この根源的差異化という隔たりがあるからこそ憧れ (*ḥanīn*) があり、この憧憬は神の世界創造の契機でもある。神の性質の最も根源的な現れである男性原理と女性原理の生起という隔たりを介してしか全体と部分は照応し合うことがなく、この限りない近きにあつてどこまでも隔たり合うから憧れが可能なのだ。写像のうちに顕現するということからわかるように、この顕現は絶対者が自己を自己の内なる鏡に映す絶対性の段階にとどまっている。その意味では、依然として隠れの段階である。隔たりが分化という顕現の原理、写像として現れる仕組みなのだ。写像として現れるという媒介 (*wāṣiṭah*) を通しての照応を目睹すること (*ṣahādah*) が、体験における最も根源的な統合的様態である²⁶。ここに隔たりの根源性がある。

4 光と香り：性差の非対象化的顕現

カーシャーニーは慈愛者（真実在）の息吹を光的実体とした。イブン＝アラビーは神が息を吹き込むこと (*naḥḥ*) によって人の同一性が現れるのであると述べ、さらに「人の構成が自然本性的であったなら、人の霊は光であったろう」ともいう²⁷。ここから、息が吹き込まれて宿る霊を彼が光と同一視していることがわかる。まず、慈愛者の息吹あるいは神的息が吹き込まれること、それにより人間の同一性が現れること、人の霊つまり魂とは光であることという関係と序列が整理できる。これと自然本性が対比されているのだ。

そうなると、人の同一性と人の構成（構造、成立ち）とが対比されていることにもなるであろう。イブン＝アラビーは「現実には、自然本性は慈

愛者の息吹 (al-nafas al-Raḥmānī) 以外の何物でもない」という²⁸。すると、この対比が否定されているように思われかねないが、彼もいうように、現実は一貫していて実在において分割されていたり対立しあうものではないという意味であり、働きの上で異なる運動なのだ。結論を先取りするなら、慈愛者、真実在、同一性、霊、光は男性性、自然本性は女性性に分けられる。

自然本性に関して、「統合するものは自然本性である、いや自然本性の同一性である。自然本性の領域は一なる鏡における諸写像、いや多様な鏡における一なる写像である。かくして、これは観照が拡散されることゆえの混乱以外の何物でもない」といわれる²⁹。この同一性は、自然本性の最も根源的な機能としての特性であろう。混乱は鏡面で無限に反射し合う写像の分化を指すと思われる。多性を統合させ同一性を維持させながらも多様な意味の産出 (intāg) をもたらす所産性の場 (maḥall al-infi'āl) としての自然本性が鏡と言い換えられている³⁰。

光は写像と現象上関連する。写像は鏡に映し出された属性という自己像である。光が鏡面上で反射し合って無限に非実体的に多様化していくように、絶対者が鏡に自己を映して絶対者の像が分化する。したがって、根源的差異化の水準における自然本性の産出性は、鏡像的な非実体的像の多化を意味する。自然本性の働きがこの段階を生起させるなら、この多性の産出は女性原理によるが、鏡という光の反射の場所と同定されていることから、男性性も女性性も実在においては区別されないことが含意されている。

人の根源的性質である自然本性は、属性を写像として映す鏡である。属性は精神的なもの、霊的なものとして光とされる。なぜなら、属性は知解可能なものとして、知性という光と関連付けられるからだ。光が精神、形相、偶有の系列にあり、これと対になる系列は質料、自然、物体、身体である。この異なる二系列が存在に浸透し貫流する。前者が光的実体、後者

が質料の実体（al-ġawhar al-hayūlānī；ヒュレーの実体）である³¹。両者に実体という表現が用いられるのは、慈愛者（真実在）という唯一絶対なる実体の働きを表すからであろう。両者の実体とも、自他という仮象として対象化して実体視された体験的对象ではなく、存在化という神の働きそのものという意味で神の本体を指すと考えざるをえない。

神は質料に精神，形相，知，光を送り込む³²。この光は知的なもの，形相である。これによって人に霊が宿り，人が成り立つ（「息吹によって人は人として存在することになる」「人の霊は光であったろう」「息吹は光的実体である」）。主が息を吹き込んで人が成立する。これは，第一段階に主，第二段階に息，第三段階に人という男性性の顕現の系列をなす。この場合の第二段階に，霊，精神，形相，知のほか，光が中間項として介在することが重要であろう。光は実体視されようがないが，観照や視認，認識を成り立たしめつつ全世界に遍在する。ちょうど，光は，鏡という場で顕現し，合わせ鏡の相互射影のように乱反射し拡散するように世界に遍在し，非実体的像を結ばせて認識をもたらす。存在者として個体化されていても，現実には光のように，その個性は実体視されえないことがその本性である。

原型は，精神，形相，知，光，さらに天使，文字，概念のほか，プラトンの形象と比定される男性原理である。神話的にいうなら，世界を経綸する主，慈愛者，真実在が，人間にこれを与える。いずれの場合も，原型が知，認識をもたらす知性的なものの根源現象であることが意図されている。それは時間秩序として先行するのではなく，つねに体験が知解可能となるようにあらかじめ知の枠組みないし図式を潜在的に与えている。この秩序は精神の構造，人間にとって世界経験が意味をもつ仕組みであるが，世界の側に備わる人間知性にとって知解可能な世界の構造として人間の知性に現れる。ゆえに，この秩序は世界の広がりとは不可分である。こうして，世界経験は光の秩序が世界に遍在し光が世界を貫通しているという形で捉えられる経緯が理解されよう。

自然元素（‘anāšir）の場（mahall）として質料に着目しよう。これは受動性、所産性の場であり、本体、自然本性、人という顕現の仕方をする女性性の系列である。本体、自然本性、人が、女性、香水、祈りに相当するのは明らかであろう。女性が絶対者の本体であり、祈りが人の受動性の形式であることは既に指摘した。この対応関係が成り立つなら、香水ないし香りもまた自然本性のあり方を指示することになる。ちょうど光が中間界である叡智界の慈愛の息吹の働きに対応するように、自然本性の働きに対応するのが香りである。光は原型が対象化されない非実体的な精神的存在であることを示す。同じように、生命に満ちた質料的世界は、その生命の本質として香りが遍在し貫流して、固定化されないさまを示す。

香りは、神の本体の働き、つまり自然本性の働きと特徴付けることができるであろう。主、慈愛者、真実在として世界に現れる神の非顕現的あり方が女性性としての本体である。神の本体が内在的につまり依然として非顕現ながら働きを現す水準が自然本性、つまりあらゆるものを産み出す神の創造的本性とされる。産出する女性の生産性として創造が捉えられ、生産性や産出の出来事の根源が女性性、女性原理と解される。ここでは、産出が世界経験の根源に据えられ、創造が産出とされている。すなわち、世界は絶え間なく産出されるものとして体験される。あらゆる体験がそのような産出の中で生起するのだから、あらゆる事物事象、出来事の本性に産出という働きを見ることになる。

イブン＝アラビーは、世界の様々な形は質料の実体の中に慈愛者の息吹が遍在するゆえに生起すること、精神の浸透と身体の浸透という二つが同時に生起し遍在していることを説く³³。それゆえ、「息を吹き込まれる者の備え（isti’dād）のゆえに燃焼（išti’āl）は火であって光ではない」として、熱性の自然元素という生命の灯火のようなものがその受容者である質料（自然本性）には知の生起以前に備わっていると彼は指摘する³⁴。自然本性の産出がここでは火の燃焼とされる。この自然元素的な火の性質は香水の

香りの発出、そして愛として感性的に顕現する。

すべてに名という性質が与えられていることで全存在者は知の対象となる。認識の究極、観照の体験的現実が光の体験であるなら、善なるものが世界も肉体をも貫流する体験的現実が香りの体験である。彼によって、世界は女性性の香りに満たされているという直観が根源的である。存在そのものの本性に女性性を見出し、そのさまの善なること、つまり世界の美しさを、光による視覚ないし知性ではなく、感性あるいは肉体により体験する。神の内的男性原理に包摂されるのではなく、神の本体としての自然本性、すなわち女性原理に包摂されることが直観される。

この包摂は最も香り高い香りとしての抱擁であり、女性原理としての香りに包まれること、香りが浸透することである。よって、この包摂は男性原理としての知的包摂ではなく、香りという質料的包摂、むしろ貫流である。この質料的実体としての香りは、自然本性として、つまり絶対者の根源的働きとして世界にいきわたっている。これが、光の秩序とは別の秩序として世界に遍在し世界を貫通しているという前段落で言及した事柄の意味である。世界を光の秩序、知の包摂構造によって認識するだけではなく、香りという感性的働きかけが示すように、対象化を超えて世界に遍在流動し外的世界と個的身体を貫いて広がる香りの働きとして、質料的現実の遍在貫流として世界を絶え間ない動きとして直観しなければならないことをイブン＝アラビーは説いている。

ゆえに、「原型は存在の香りすら嗅いだことがない」という表現は、次のように理解できるであろう。原型はいまだ隠れの段階にあるのだから、顕現していないということは存在化していないことである。存在化は男性原理と女性原理との融合（最も香り高い香りとしての抱擁）がなければ生起しない。男性原理である原型のみでは、自然本性による存在付与、生命付与がなく、生命（女性性）の発露としての香りがない。存在化の香りとする箇所もあるように、香りは個体化された存在者にあるのではなく、存

在にある。むしろ、存在という個体化させる働きそのものが香りとされているのである。それゆえ、香りの叡智は、外在的に確定された存在者の香りを問題にするのではない。存在化の働きとは自然本性の産出のことであり、この女性性が香りを放つ。原型は男性性であるため光ではあるが、香りではない。ゆえに、原型は存在の香りを知らないとする方が精確であろう。香りが存在者から発されると考えるなら、イブン＝アラビーが執拗に回避しようとした実体視によって女性性を個的女性と捉え、体験の現実としての男性原理と女性原理の統合を性交とのみ理解することになりかねないからである。

5 顔と抱擁：意味的産出としての絶え間なき創造

女性性を根源的とするイブン＝アラビーは、全存在者の根源的状態である融合や根源的働きである産出を結婚、抱擁、性交と呼びつつ、男が快楽を求めて女のもとに行くような場合に實在の本性性が直観されることはないと警告する³⁵。世界のあらゆる物事事象や出来事を捉えるにあたり根源的二原理に差異化した男性原理と女性原理を人間の男女や生物の雌雄との性差として、また実体視された性別間の性的融合としてのみ理解してはならない。この区分けは働き方の説明原理であって、個体化された体験的現実とするべきではない。記述や理解の便宜上、男性性と女性性として本性的な機能分化にしたがい、イブン＝アラビーでは範疇的ではなく形象的に性別化されるが、現実には両者は分かち難く融合している働きそのものである。働きのさなかにあっては、世界経験の根源である自然元素の形態において完全融合状態となっている。自然元素あるいは根源的性質の水準での融合であるから生物学的な意味での雌雄と混同されてはならないのである。

世界の本性としての本源的働き方が結合的な働き方、つまり根源的性質

の水準での融合である。これは受動性と能動性の完全な一致というべき、両原理の融合して不可離的である現実である。この事態は、論理ではなく自然元素あるいは根源的性質における体験的現実としてのみ認識される。つまり、知解可的概念思考ではなく感性的論理として、香りが世界のうちに満ち、香りが光としての息吹と渾然一体となって世界に遍在貫流しているとして直観される。香りと光のこの結びつきにおける香りの側面は、先行研究の箇所でも述べたように、質料的善なる性質を指す。質料は自然本性、神の本性としての女性性であるから、融合状態を結婚と言い換えることは不自然ではない。

神の本体としての自然本性の段階、つまり自然元素的水準が根源的性質の水準なのは、その産出性ゆえであり、またそれゆえに女性性の系列（質料）にあたる。女性の最も香り高い香りに抱擁が当たることは上で引用したが、この香りに包まれて神の顔が現れる、つまり産出される。神の顔の現れも、光ではなく香りによって体験される水準である。顔が神の本性のうちに出現すること（聖性の出現）によって、まさに礼拝では香りによって浄化が達成されるように、自然元素的融合では神は僕を浄化して、つまり神が本性に顔を向けて聖性が現れることで、僕は神を直観することができる³⁶。

預言者一神が彼を嘉みし安らかならしめんことを一は、実在者を両側面において目撃することが完全であるので、女性（nisā'）を愛したのである。というのも、相互的愛情（muwādd）から離存して（muğarrad）は、実在者は決して目撃されないからである。なぜなら、神はその本体（dāt）において諸世界を必要とはしない。それゆえ、この[相互的愛情からの離存という]観点で事は不可能であり、つまり目睹（šahādah）は質料（māddah）の中でのみ生起しうるゆえに、女性（nisā'）のうちに実在者を目撃すること（šuhūd）が最も偉大であり、その目

撃は最も完璧なのである。最も偉大な結合は結婚である。結婚は、神がその似姿にしたがって創った者への神性(聖性)な顔向け(tawaḡḡuh)に等しい。神はこの者を代理人となすために、神は自己の中に自己の形象、いや神自身を見出した。神はこの者を自身に等しくし、正当とし、神の霊をこの者の中に吹き込む。これが神の息吹である。神は外在的には創造であり、内在的には真実在である。このように、神はこの[外在から内在までの]枠組み(haykal)の秩序(tadbīr)としてこの者を描き出したからである。というのも、至高にして超越なる神は、この者によって称賛されるべき天から低きもののうちの最も低き地に至るまでの物事事象を統治する。なぜなら、この者は、あらゆる柱のうちの最も低い柱(rukṅ)であるから³⁷。

ここで述べられる出来事はすべて神内部で生起しており、その意味では内在的、非顕現的であるが、それを通して神が世界を統治するところの原型の人間が神内部の顕現の最終段階(最も低い柱)として生じている。その生じ方を抱擁における顔の現れから産出として解くことがこの引用箇所趣旨である。原型の人間は、神の産出、神の内在的自己像化の最終段階である。神が本性を覩ることで自己を世界と原型の人間として産出し、原型の人間を媒介に、神の内なる属性としての世界を統治する。正当とする(‘adala)は、何かを自己と同列に置くことであるから、ここでは神の似姿を神の代理人とすることだ。この動詞には、同列とするものから距離を取るといった差異化の含意があることも注意されるべきであろう。このような形での根源的差異化が像化とともに生じることが重要と思われる。

内在的とはいえ、また神の自己像とはいえ、産出を経た段階から振り返ると、つまり産出されたものとしての像の側からすると、あらゆる像へと展開するに先立って聖性としての顔向けが目撃される。だが、さらにその先に顔が、そしてさらにその先に神の本体が神によって目撃されるといえ

よう。神が本体を見つめること、鏡に顔を向けて自覚することで神は自己の属性を知るのだから、慈愛者の能動的働きかけが非時間的構造的に先行する。鏡（自然本性）と顔の生起を構造で捉えるなら少なくとも同位的であろう。だが、属性が生起することで神の本体は慈愛者としての顔を現すことになるということは、鏡（自然本性）は神の本体であり女性原理とされるのだから、顔を向けるのは男性原理としての慈愛者となる。

もし慈愛者の能動的働きかけが根源的だと思われるなら、それは顕現の水準から、つまり産出された側から現れ方を説明するからである。産出する側、現れを与える側から現れの構造的、段階的秩序として位相性を問うなら、絶対者の属性を生起させる本体、産出する自然本性が現れに先立つというべきであろう。あらゆる現れに先立つとして捉えられた神の女性性という本体は非顕現（gayb）、絶対的に隔てられた内在的超越である。非顕現的超越性において産出としての女性性は受動ではなく能動となっている³⁸。

質料においてのみ目睹は生起する。質料、すなわち女性性の中に真実を見出すことは、神が神の中に内在的に神を見出すことであり、非対象的であるゆえ、最も完璧で最も本源的な目睹であり、本来は質料や形相の分化に先立つ。目睹は形相を形相として、質料を質料として差異化する。この観るという差異化は、神が内部に神の像を原型的人間と世界して描き出すことであり、この像的産出が世界創造に先立つことを知らせる。産出を創造と言い換えるだけでなく、創造つまり存在化に先立つ差異化として像化がここで指摘できる。この像化としての産出が、結婚の出来事として語られるのである。

自然元素的結合としての抱擁が、顔を向けることであり、これが聖性の生起であると述べられている³⁹。神が顔を向けるのは、神の内なる鏡、神自身、神の本体としての自然本性であることは上で言及した。神は世界を創造するにあたり顔を鏡（自然本性）に向け、そこに映った像に霊（魂、命）を吹き込む。神の顔向けは、神の霊、慈愛の息吹の吹き込みである。顔向

けによる吹き込みで吹き込まれるのは光としての知だが、これは炎としての香りの中で行われるとここでまとめることが許されよう。というのも、上述のように、吹き込みの行われる場は自然本性であり、それは香りの場であるからだ。ゆえに、神が鏡（自然本性）に顔を向けることは、最も香り高い香りとしての清浄な抱擁、香りに包まれることであるということができると思われる。

結婚という自然元素的結合は本性的合一ともいうべき神内部の出来事であり、神が自己の属性を男性性と女性性として知る、つまり差異化する最も初期的段階である。その出来事は、神の顔向けと抱擁として語り出される。神の本体ないし自然本性、神的本性の原初段階に神が顔を向けることで慈愛者（真実在）として自己を現すことであるが、その場で神的本性において属性がすでに常に潜勢していることに気づくことの生起でもある。この生起によって慈愛者（真実在）が慈愛者（真実在）として自己を映し出す。慈愛者（真実在）の自己像のすべてを潜在的に包摂し、その像に慈愛者（真実在）が焦点を合わせると、像が慈愛者（真実在）として潜在的に与えられる。自覚としてのこの像化に本性、すなわち自然本性の抱擁は先行している。顔向けが男性性の振る舞いであるなら、それに先立って女性性は顔を向けるという慈愛者（真実在）としての属性を抱擁によって慈愛者（真実在）に付加するといえるであろう。

その結果として神の似姿に生命が与えられて神の代理人が生まれる。イブン＝アラビーは四元素を基礎という意味で柱と呼ぶ⁴⁰。だが、男性性と女性性の結合の状態が、本源性という意味で最も高い状態であるなら、ここでは最も低い柱（基礎）としての産出された結実（*natīḡah*）、結果（*ḥāṣil*）という秩序づけの代理人が意味されていると思われる⁴¹。それゆえ、イブン＝アラビーは次のように述べたのである⁴²。

ムハンマドにとっての女性たちはさながら実在者にとっての自然本性

（鏡）のごとくである。自らの意思に従う者が顔を向けることと神的命令によって [つまり、男性原理の現れという女性性への顔向け、すなわち結婚によって]、ムハンマドは自然の中に世界の様々な写像（形象）を展開した。これが自然元素的諸形相の世界での結婚である。つまり、光的精神的世界における意志と諸前提の命令（秩序づけ）との結びつき（結婚）である。その結果として、様々な意味の領域に産出がもたらされる⁴³。

自らの意思に従う者とは、自己を知らしめたいという自己愛と世界を在らしめようとする意思を持つ慈愛者である。その神的命令は、存在化の香りと関連するあれという存在化の命令である。何よりも、ムハンマドという地上的存在の世界経験において神の顔向けと存在化（香りの発出）が先行している。この両者が結びつかねば、その結果としての経験的世界の生起（意味の産出）は達成されない。もちろん、上述のように、結びつきは、顔向けに先立つ形で、香りの抱擁は非時間的に先行する機前の実在的運動である。ここに、結婚の理念を通して、世界の創造が産出で読み替えられる転換を見ることができると考えられる。

6 おわりに

本稿の議論をまとめよう。神の自己愛は、世界の事物事象の全てを生み出し存立させ、人の身心を満たし貫いて流れてそこに身心の違いはないのだから、神的愛により外界や内界の区別もなくなる。この愛は息吹として光としてスーフィーに体験されるが、この息吹は香りでもある。神の自己愛は、光的香气としても匂い立つ光としても捉えられよう。例えば、預言者ムハンマドは絵画的には光とも炎とも見える聖なる息吹に包まれて表象されるが、言語的表象として、ムハンマドからは薔薇の香りがするといわ

れる。イブン＝アラビーにとってこの神的顕現は本源的には香りとして捉えられ、存在者すべてを在らしめる原理である。

顕現とは、芳しさの匂い立つさま、世界のうちに、顕現をもたらす光としての慈愛者の息吹と自然の芳しい薫りが吹き合わせられているさまということになる。生けるあらゆる存在者が、個の実在、特殊者として、自然の匂いに咲きまがう世界として認識されることになる。その知性の鏡の上には、慈愛者の息吹が、存在付与の働きとして、自然に吹く風に、芳しい薫りの吹き合わせられて、生命が映し出されている。ここに絶対唯一神的汎生命論の基礎があると言えるであろう。

神の自己愛から発される光りつつ香る息吹は、世界を在らしめつつ神的顕現を可能にしつつ、慈愛者としての神を人に認識させるとともに神の自己（本体、本性）を人から隠す。神の本体は光でも香りでもなく無限定であるのに、光や香りとして現れるということは、本体は何かとしてしか顕現しないということである。この顕現しない水準（本体）が、神の顔は幾百万、幾千万の光の帳の向こうにあるとされるなら、その帳は香りの帳ともいえるのではなからうか。その光と香りの帳が現れることで隠されるのは、世界の創造（能動的）ではなく産出（受動性を前提にしており、受動的かつ能動的）として香りを放つ絶対的女性性という世界の本源的な非顕現性といえるであろう。

注

- 1 イブン＝アラビーはスペイン南部のムルシアに生まれ、西暦1200年頃、マグリブ、カイロ、エルサレムへと移る。マッカにも二年ほど住み、バグダード、コニヤ、アレppoなどにも滞在し、ダマスカスに定住する。彼の廟はダマスカス近郊のカシオン山にあり巡礼の中心となった。『叡智の台座 (*Fuṣūṣ al-ḥikam*)』はダマスカスで西暦1229年12月（ヒジュラ暦627年 Muḥarram 月）の最後に夢に現れたムハンマドの言葉そのままを一気に書いたものとされる (Ibn al-'Arabī, 1946, p. 47)。
- 2 'Aḥīn 版では註記なしで「存在 (wuḡūd)」ではなく「存在者 (mawḡūd)」となっている (Ibn al-'Arabī, 1946, p. 76)。アクバル的伝統で標準とされるカーシャーニー (Kamāl

- al-Dīn ‘Abd al-Razzāq al-Qāṣānī; 1252/61-1329/35) の註釈書では「存在 (wuḡūd)」となっている (Qāṣānī, 1966, p. 77)。この問題は本論の主題と関わり、後に検討する。
- 3 Schimmel, 1985, p. 51.
 - 4 Subtelny, 2007, p. 15.
 - 5 Subtelny, 2007, p. 17.
 - 6 Izutsu, 1984, pp. 124–125.
 - 7 Izutsu, 1984, pp. 160–161.
 - 8 Ibn al-‘Arabī, 1946, p. 219ff.
 - 9 Izutsu, 1984, pp. 202–205.
 - 10 Nettler, 2003, p. 193.
 - 11 Nettler, 2003, p. 194–196.
 - 12 Ibn al-‘Arabī, 1946, p. 221.
 - 13 Ibn al-‘Arabī, 1946, p. 214.
 - 14 Nettler, 2003, p. 195.
 - 15 Ibn al-‘Arabī, 1946, p. 223.
 - 16 Ibn al-‘Arabī, 1946, p. 115–116.
 - 17 Ibn al-‘Arabī, 1946, p. 220.
 - 18 Ibn al-‘Arabī, 1946, p. 219.
 - 19 Ibn al-‘Arabī, 1946, p. 214–215.
 - 20 アッフィーフィー版の「諸存在者の根源」をカーシャーニーに従い「存在の根源」とする (Qāṣānī, 1966, p. 327)。存在という働きかけのもととなるのが愛であり、顕現がさらに差異化されてから諸存在者が確定されるので、存在の方がより精確と判断した。
 - 21 Ibn al-‘Arabī, 1946, p. 220.
 - 22 Ibn al-‘Arabī, 1946, p. 215.
 - 23 「統合するものは自然本性である、いや自然本性の同一性である。自然本性の領域は一なる鏡における諸写像 [形象], いや多様な鏡における一なる写像 [形象] である。かくして、これは観照が拡散されることゆえの混乱以外の何物でもない」(Ibn al-‘Arabī, 1946, p. 78) と対応。
 - 24 Ibn al-‘Arabī, 1946, p. 216.
 - 25 Qāṣānī, 1966, p. 332.
 - 26 Ibn al-‘Arabī, 1946, p. 217.
 - 27 Ibn al-‘Arabī, 1946, p. 216.
 - 28 Ibn al-‘Arabī, 1946, p. 219.
 - 29 Ibn al-‘Arabī, 1946, p. 78.
 - 30 Ibn al-‘Arabī, 1946, p. 218.
 - 31 Ibn al-‘Arabī, 1946, p. 219.

- 32 「神は彼〔神がその姿にしたがって創りし者〕を形作り、この者を等しくし、神の
靈をこの者の中に吹き込んだ。これが神の息吹である」(Ibn al-‘Arabī, 1946, p. 218)。
- 33 Ibn al-‘Arabī, 1946, p. 219.
- 34 Ibn al-‘Arabī, 1946, p. 216.
- 35 Ibn al-‘Arabī, 1946, p. 218.
- 36 Ibn al-‘Arabī, 1946, p. 217.
- 37 Ibn al-‘Arabī, 1946, p. 217-218.
- 38 Qāṣānī, 1966, p. 334.
- 39 カーシャーニーは聖性の顔向けではなく、自らの意志に従うもの (al-irādī) の顔向
けとしている (Qāṣānī, 1966, p. 333)。どちらの場合も男性性の系列であり、その点で
は整合的である。
- 40 Chittick, 1998, pp. 136-137.
- 41 Qāṣānī, 1966, p. 334.
- 42 ここは小野 [2016, p.282] を訂正しつつ意訳した。
- 43 Ibn al-‘Arabī, 1946, p. 218.

文献

- Chittick, William C., *The self-disclosure of God : principles of Ibn al-‘Arabī’s cosmology*, State
University of New York Press : Albany, 1998.
- Ibn al-‘Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. by Abū al-‘Ilā ‘Affī, al-Qāhira: ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1946.
- Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: a Comparative Study of Key Philosophical Concepts*,
Berkeley: University of California Press, 1984[1966].
- Ronald L. Nettle, *Sufi metaphysics and Qur’ānic prophets: Ibn ‘Arabī’s thought and method in
the Fuṣūṣ al-ḥikam*, Cambridge: Islamic Texts Society, 2003.
- 小野純一「イブン = アラビーにおける「自然本性 (tabī‘a)」について」『専修人文論集』
98号, 2016, pp. 269-293.
- ‘Abd-ar-Rāziq al-Qāṣānī, *Šarḥ ‘alā Fuṣūṣ al-ḥikam li-Muḥyi-‘d-Dīn Ibn-‘Arabī wa-bi-asfal
ṣaḥā‘ifihī hall al-mawāḍi‘ al-ḥaḍīya min Šarḥ Bālī Afandī*, al-Qāhira: Šarikat Maktabat wa-
Maṭba‘at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1966.
- Annemarie Schimmel, *And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in
Islamic Piety*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1985.
- Maria E. Subtelny, “Visionary Rose: Metaphorical Application of Horticultural Practice in
Persian Culture”, *Botanical Progress, Horticultural Innovations and Cultural Changes*, eds. by
Michel Conan and W. John Kress, Washington DC: Dumbarton Oaks Research Library and
Collection, 2007, pp. 13-34.