

イブン＝アラビーにおける 「自然本性 (ṭabī‘ah)」について

小野純一*

1 はじめに

本稿は、イスラーム思想史上最も影響力のある思想家の一人、イブン＝アラビー (Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin ‘Alī ibn al-‘Arabī al-Ṭā‘ī al-Hātimī al-Andalusī; 1165-1240) による晩年の主著『叡智の台座 (Fuṣūṣ al-ḥikam)』における「自然本性 (ṭabī‘ah)」の概念を主題とする¹。本研究は、「普遍的自然 (al-ṭabī‘at al-kulliyah)」と解される「自然本性」が、どのような位置付けにあるかを分析し記述するものである。本性や普遍者 (kull; kullī) はイブン＝アラビー思想においてとりわけ重要な役割を示す。「自然本性」はその連関で言及される。著者はイブン＝アラビーの思考の中核にあり彼の独自性・特異性が示される「自然本性」概念に普遍的価値が見出されることを本稿で示したいと思う。

「自然本性」と訳したアラビア語の単語ṭabī‘ahは、自然環境やいわゆる山川草木のような意味で捉えられた外界における存在者としての自然物やそれらの総称としての「自然 (ṭabī‘ah)」という意味とともに、「性質 (ṭabī‘ah)」, つまり本質的性質や自己同一性としての「本性 (‘ayn)」という普遍者を意味する場合がある。このような意味での「本性」を意味するために、イブン＝アラビー自身、文字通り「普遍的自然 (al-ṭabī‘ah

* 専修大学経済学部兼任講師

al-kullīyah)」という表現も併用している²。

イブン＝アラビーの用法でもこの語は「自然」「本性」という日本語の意義両方を単に併せ持つというだけでない。むしろ積極的にイブン＝アラビーの著作中で「本性」に重点がおかれ、明らかに自然環境や自然物とは異なる意味で使用されていても、あらゆるものを生み出し、なおかつ加工の対象となるという環境としての自然概念がもつ含みが「本性」概念に持たされているということができるとであろう。したがって、この語の日本語訳としては、イブン＝アラビーは「普遍的自然」としての「本性」を語るときにも「自然」がもつ含みを活用しているのだから、本稿ではとりあえず「自然本性」という訳語を当てておくことにしたい。

あらゆるものを生み出し、なおかつ加工の対象となるという本性を持った普遍や本質という意味で用いられる場合、つまり普遍的自然の意義で用いられる場合、とくに注意すべき問題がある。というのは、この意味での普遍的自然は、イブン＝アラビーに特有な一連の概念、中間的世界 (barzakh), 創造的想像力 (ḥayāl ; wahm), 慈愛の息吹 (nafas al-rahmān ; al-nafas al-rahmānī), 不変形象 ('ayn ṭābitah ; al-a'yān al-ṭābitah) を示すものであるからである。これは、イブン＝アラビーにおける神の自己顕現 (taḡallī) や流出 (fayḍ), 世界創造と直接に関係する事柄である。

当然ながら、このような文脈で用いられ特殊な意義を持たされた「自然本性」の概念はつとに指摘されている。先行研究においては、とりわけ強調されているのは、「自然本性」を女性性および受動性によって特徴付けるイブン＝アラビーの記述である。確かに、『叡智の台座』において「自然本性」が論じられる文脈で、能動 (fā'il) と受動 (munfa'il) という観点が取り上げられている。そして先行研究は、イブン＝アラビーが、アラビア語の「自然本性 (ṭabī'ah)」が女性名詞であることを利用しつつ、女性性として象徴的に捉えられた受動的側面を主題化している。

しかしながら、自然はそもそも産み出すという能動的側面も同じく有す

る。にもかかわらず、自然環境やそこで産出され加工の対象となる自然物をもつ自然性、つまり能産的自然 (natura naturans) と所産的自然 (natura naturata) というような自然がもつ能産性 (fi'l) と所産性 (infi'āl) という意義は、必ずしも主題化され明示されているとまでは言えない。能動と受動の観点が同時に論及されることから、この二つの側面を同等に見据えなければ、「自然本性」概念の正確な理解にはならないと思われる。

だが、この問題以上に私が注目したいと考えているのは、「自然本性」が、精神と身体分離以前において、身体的自然として自己同一性 ('ayn) の要となっていることである。イブン＝アラビーは、この観点における「自然本性」を、概念化以前の普遍者、形相 (ṣūrah) と質料 (hayūlā), 気質 (mijāz ; temperament に相当) をなす自然元素 ('anāṣir) などとの関連において存在論的かつ認識論的な意味で特殊な場 (maḥall) として示している。これは、いうなれば、身体的自然を自己同一性の場、本性の場として捉えるものである。そこでは能動と受動の双面が同時生起し相互作用することで自覚が生じていると言える。

このような理由から、本性の場という観点は、イブン＝アラビー思想の理解のために重要であると私は考える。これまで「自然本性」概念がこの観点で論じられたことはないと思われる。それゆえ本稿は、「自然本性」が自己同一性の「場」であるという観点とその重要性から、イブン＝アラビーの「自然本性」概念を再考する。主題化するに際して心がけるのは、この概念の様々な様相を包括的に捉えることである。このような方向性において、自己同一性の認識論的「場」を概念化したイブン＝アラビーの『叡智の台座』にける「自然本性」が、歴史的な特異性の枠組みを超えて、一般に、普遍的に、意義を持つ観念であることが、明示されねばならないと私は考えている。

本稿の構成は、次の通りである。まず第二節で「自然本性」に直接関係する限りで私が重要と考え参考にした先行研究を振り返る。続いて第三節

は旧来の理解の仕方である存在論的側面を、本稿が議論する認識論的側面に接続しやすいような形で把握し直す。これに基づいて、「自然本性」が認識論的側面と存在論的側面を融合させた理念であるか第四節で議論する。最後に同一性概念と深く関わる自己認識の場として「自然本性」を取り上げたい。

2 先行研究

イブン＝アラビーの思想が簡潔に書き記された晩年の主著『叡智の台座』に特化して詳細に分析した近代イスラーム学におけるほぼ最初の研究は、井筒俊彦によるものといってよいと思われる³。井筒の研究によってイブン＝アラビー学派の外部における『叡智の台座』理解は飛躍的に進むことになった。井筒はその研究の随所において、「自然本性」が中間界、創造的想像力、慈愛の息吹、不変形象を意味する場合があることを指摘し、神の自己顕現論、流出論における「自然本性」の意義を解説している⁴。また「自然本性」の女性性も問題も顕現ないし流出における受動性の問題として取り上げている⁵。井筒による研究の特徴は、神の流出と顕現を中心に『叡智の台座』の存在論を詳細に分析したことである。したがって、「自然本性」も流出構造においてその意義や役割が位置付けられている。

井筒のもとでイブン＝アラビー思想を学んだ William C. Chittick は、もう一つの主著にして長年書き続けた膨大な大著である『マッカ啓示 (al-Futūḥāt al-makkīyah)』を主題ごとに再構成する形で分類整理する。一番目の研究書はイブン＝アラビーの創造的想像力に焦点を当てている⁶。二番目の研究書はイブン＝アラビーの宇宙論が主題となっている⁷。イブン＝アラビーの原文に短い解説をつけていく形式を、『マッカ啓示』を主題とする二冊の研究書において採用するゆえに、Chittick の研究は井筒の研究

と方法を同じくしている。どちらの研究書においても、「自然本性」は、井筒の研究同様、神の流出と顕現の構造において「自然本性」がどのような振る舞いをするかが、多くの引用例によって示されており、大変示唆的である。

井筒と Chittick の研究は、「自然本性」を中間界、創造的想像力、慈愛の息吹、不変形象との連関で全く同様の意義付けと理解を示しているように思われる。これに対して、Ian Richard Netton は、Chittick と同様にイブン＝アラビーの宇宙論を円環する流出と顕現の構造として描き出す⁸。この円環は16の階梯を持つ⁹。この階梯は、一部省略するが、神、第一知性、普遍的靈魂、普遍的自然、普遍の身体、形相の順に流出し、四大元素、七惑星、天使、鉱物・植物・動物界、人間を経て流出の円環は再び神に至る。Netton は複雑なイブン＝アラビーの宇宙論を巧みに整理し、その流出論的構造を提示している。

この表象の Netton による整理において、各階梯は流出する側としては能産的であり、流出された側としては所産的であることが、また、流出の各階梯がそれぞれ能動性と受動性の両方を兼ね備えていることが⁸、動的かつ一括して示されている。この円環として提示された流出構造は、主に『マッカ啓示』の神話的宇宙論の中で「自然本性」がもつ位置付けが明瞭となっている。

このように、先行研究では、「自然本性」を流出の秩序に位置付けて理解するため、顕現論または流出論における「自然本性」の存在論的側面のみが強調されている。このことは、全てを絶対者の顕現として理解し、顕現の仕方を流出と捉えるイブン＝アラビーの思想を正確に解釈するものである。しかしながら、自己認識において顕現する「自然本性」の意義が十全に理解できるような記述はなされていないと思われる。そのため本稿で私は「自然本性」の認識論的側面を記述する。ただし、認識論的側面が、存在論的側面から全く独立しているわけではない。イブン＝アラビーの特

異性は、神による世界創造の場として人間が位置付けられ、それゆえそのなかに位置付けられる「自然本性」もまた、世界創造の場として機能する存在論の側面と、人間として機能する認識論的側面が、そもそも不可分に働いていることを描き出すことにある。現象としては「自然本性」の存在論と認識論は不可分だが、本稿はこの概念の全射程を捉えるべく認識論の側面を見出すために、旧来の理解のほぼすべてと重なる存在論の側面を次節で本稿の観点から整理する。

3 存在論的「自然本性」

顕現や流出という表現で示されている事態は、存在付与あるいは存在化という存在の根源的な働きである。周知のようにイブン＝アラビーの存在論においては、存在付与、あるいは存在化 (awḡada) としての創造が存在の働きの始動であり、これを頂点として存在の働きが全存在界に充滿するという考え方を採用している。つまり、上位の存在者から下位の存在者が流出するという形で存在化が起り、存在界が成立すると考える。極点は存在論的観点からいうと絶対存在である。この絶対からの存在顕現ないしは存在流出が、具体的次元において個体化し、特殊者として現成する。この存在の働きを構造的に捉えるのが流出論であり、流出論で捉えられた「自然本性」は、宇宙生成論の構造における位置段階としての宇宙論的な自然という側面で固定化されて理解され、認識論的な本性の側面は捨象されやすい。

大きく分けて考えるなら、イブン＝アラビーは存在化の流出論的構造を三つの水準に分類するといえよう。つまり、最上位、中間位、最下位である。『叡智の台座』冒頭では次のように述べられている。実在者 (al-haqq) は神名の諸同一性をとおして神の自己同一性そのものを観照しようと望ん

だ。この自覚の過程は、最上位にあたる「諸実在中の実在 (ḥaqīqat al-ḥaqā'iq)」から、中間的段階の「普遍的自然 (al-ṭabī'at al-kullīyah)」が流出顕現し、そこから流出の最下層である「感覚世界 ('ālam)」が現出する神の自己顕現として現成する。「普遍的自然」は神の名、あるいは諸神名の同一性、ひいては神の同一性そのものを内包しており、これら諸形相は全世界の入れ物、貯蔵所、置き場である¹⁰。この箇所而言及される「普遍的自然」は、他所における宇宙論的な「自然」や、別の箇所で「本性」の意味で言及される「自然」に対応する。そして、この「普遍的自然」は神名の諸同一性（これはいうまでもなく諸神名と同定されており神の属性のことである）、結局は神の同一性そのものを直感する場である。このように位置付けられることの認識論的意義は最終節で改めて検討することにした。

イブン＝アラビーの系統、いわゆる存在一性論 (waḥdat al-wuḡūd) を標榜する学派は三つの水準を三段階の存在論的階層として理解する際に、イブン＝アラビーの様々な表現を用い、それらを分類し術語化することで、より詳細に存在化の段階を記述しようとする。井筒俊彦による上述の『叡智の台座』研究や、詳細に『叡智の台座』の注釈の伝統を跡付けた東長靖の研究が明示するように、『叡智の台座』解釈の標準をなすカーシャーニーによる注釈は存在顕現の過程を五段階に分けている¹¹。まとめるならば、第一段階が無限定の神の段階、第二から第四の段階が、限定化の過程としての中間段階、第五段階が限定化が成立した感覚世界であるといえよう。

「自然本性」の認識論的意義を取り上げる本稿は、本節で「自然本性」の存在論的位置付けを確認するにあたり、学派内の様々な解釈は措いて、『叡智の台座』のなかでの「自然本性」を中心とする存在流出構造を見ておきたい。とりわけ注目するのは、流出論的構造とされる存在化の過程における「自然本性」の位置が、必ずしも一義的ではない点である。典型的な流出論では一つの上位者からは一つの下位者しか発出しないとされる。

ただし、イスラームにおける新プラトン主義、流出論思想を示すファーラービーやイブン＝スィナーンにおいても、流出の過程における多の生成のゆえに、一なるものからは一なるものしか生じないという流出論構造の原理に理解や記述の揺れが指摘されている¹²。いずれにしても、ファーラービーもイブン＝スィナーンも以下の宇宙論的表象において大きな違いはないといえるだろう。第一なるものが第一知性、さらに第十知性までを流出させ、それが最後に人間知性と形相を流出させる一方、第一なるものが第二なるもの（第一知性）を、つづいて後者が天の靈魂と身体を、そして第二知性以降は各知性が下位の知性を順次流出するとともに、恒星、土星など月までを流出し、最後に質料を流出させ、知性と形相と質料の結果として人間が成立する¹³。この宇宙論と同じ流出論構造としてイブン＝アラビーの存在論は理解されるのが一般的ななのである。

イブン＝アラビーの思想が流出論であるなら、たとえ知性と自然の二つの原理が一つの原理から同時生起すると主張されていても、一方が他方に影響を与える関係を流出論構造として理解する場合、そう明言されていなくても論理を徹底させるなら、知性と自然の関係はその論理に則り不可逆的な上下関係や秩序に絡め取られることになる。たとえば Netton は『マッカ啓示』に基づいてその事態を、神、第一知性、普遍的靈魂、普遍的自然、普遍的な身体、形相の順に序列化した。『叡智の台座』にも随所で言及されるように、たしかに一方で知性は自然に働きかけるものとされる。つまり、作用するものと作用されるものがある場合、影響の発出とその到達先のように、因果関係が構造的な前後関係に置き換えられてしまう。しかし他方では、次に見るように知性、靈魂、自然、身体、形相は段階を経て順次生起する存在の水準として示されてはいないようである。この点は理解の分水嶺をなすと思われる。同時生起し、同じ次元において一方が他方に不可逆的な影響を与えるという出来事が流出の位置段階で起こると捉えるべきだろうか。

ファーラービーもイブン＝スィーナールにおいて、人間が生成する最終段階の直前に知性と形相と質料が同時生起することがイブン＝アラビーにおいても当てはまるというだけでは、『叡智の台座』における知性と自然の関係を十分には説明しない。この説明では結局は、知性と自然は能動と受動の関係にあるゆえに上下関係や秩序で示されることとなる構造的秩序への固定化、ひいては実体化の論理を肯定することになる。両者が存在論的水準では同列にあるといえたとしても、問題となるのは、自然が受動から別の様相に転じる瞬間があるということだ。そのことを中間段階を詳しく見ることで提示したい。その結果、これらの水準が流出論的な不可逆の段階をなすのではなく、諸水準の相互が相互を規定する認識論的事態を示すことができるという本稿の主張に進むことができると思われる。

最上位に位置付けられるのは、当然ながら存在化の起点である「神」である。イブン＝アラビー自身は、『叡智の台座』第一章の冒頭で、神 (Allāh) という一般名詞の変わりに、実在者 (al-ḥaqq) という同じく頻繁に用いられる神の別称の一つを用いている¹⁴。また同じ箇所が存在の発出の起点は神の本体すなわち同一性 ('ayn) であるとする書き方を冒頭から行っている。このアラビア語 ('ayn) は同一性、本体、そのものといった日本語に対応するものである。起点が神あるいは神そのものと言っているのだから、最上位の存在論的水準が神であることには変わらない。

神そのものから流出論でいう第一知性に相当すると思われる知性 ('aql) とともに自然 (本性という側面は認識論的観点によって本来の意義が示されると考えられるので、便宜上ここでは自然本性ではなく自然と訳しておく) が発生する段階が中間位である。問題は、流出論を存在論として理解する場合、中間段階において知性と自然を不可逆的序列においてさらに階層付けかねないことである。流出論は上位から下位へ一方通行の働きかけであるからだ。ところが、徐々に明らかになると思うが、『叡智の台座』はそのような流出論的構造の原理的前提を覆すような記述で満ちているよ

うに思われる。つまり、存在論的観点から自然を捉えようとすると、知性と自然のどちらかが存在論的に上位にありもう一方が存在論的に下位にあるという関係が、この両様相を特徴付ける基準になってしまい、自然が振り返って知性に働きかける能動的な側面が隠蔽されてしまうし、なによりも能動受動の相互影響が本来は同時生起であることが理解されない。知性と自然の二原理の提示からもわかるように、存在付与は『叡智の台座』においては相補的な二項原理によって叙述されるのだが、自然そのものも両義性をもつ。この二つの側面を統一的に理解しつつも、いかにして実体化せずに把握できるかという問題意識から追求していきたい。

イブン＝アラビーは『叡智の台座』において、存在者は父母の結実であり、それは知性と自然であるとノアが自身を語る言葉という形式をもちいて述べている¹⁵。知性は第一知性と比定されるのだから、ここでいう知性は一般には宇宙論的、あるいは宇宙生成論的な意味で理解され、神の世界創造の一段階とみなされることは不思議ではない。つまり、神が世界創造にあたって形相と質料を準備した段階がこの中間位であり、形相は知性に質料は自然に相当する。結実がまさに個体化された現象形態であり、父母という言い方で、イブン＝アラビーは世界創造、宇宙生成に男性原理と女性原理の二つの原理について言及していると考えられるのは当然であろう。また、知性に男性原理および能動性が、自然に女性原理および受動性が見出されているが、この点は次節で再び扱いたい。

ここで注目するのは、イブン＝アラビーが、第一段階が実在者であり、第二段階が知性と自然であり、その結果として個別的な知的靈魂である信仰する男性と信仰する女性が成立するという、三段階を認めていることである¹⁶。だが、彼は知性と自然の間に存在論的前後関係、順序を認める記述をしてはしないようである。本来なら、知性と自然という二様相を別の段階として秩序付けなければ流出論にはならず、したがって存在化を流出として捉えるなら、両様相に存在論的な度合いの差異を見いださねばなら

なくなるはずだ。伝統的注釈もそれに従うイブン＝アラビー理解一般もこの方向を辿っていると思われる。つまり、中間の世界とも呼ばれる中間位に不可逆的な階層構造を認め、知性と自然とを一般的な流出論の構造に当てはめて、両者の意義を存在論的に捉える立場である。

このような宇宙生成論を存在論としてイブン＝アラビーの思考を展開するのは、正当な理解の仕方であることに間違いはない。しかし、典型的な流出論にそぐわない一面が知性と自然の関係をめぐるイブン＝アラビーにはある。宇宙生成論を主題とする他の著作とは異なり、すくなくとも『叡智の台座』における思考は、自然の意義や位置付けを流出論的なそれに限定しては、語りきったことにはならない。次節で取り上げるように、知性と自然を対等に位置付ける、もしくは同時生起的に捉え、両義的な位置を占めることを議論することで、『叡智の台座』におけるイブン＝アラビーの認識論的思考の十全な意義が示されるのではないだろうか。なぜなら、流出論の構造に固定化してしまっただけでは理解されないこの観点こそ、最もイブン＝アラビーらしい思考の独自性を示すものであり、これほどに独自に思惟を徹底させて初めて到達することのできた普遍的な意義を『叡智の台座』におけるイブン＝アラビーの思考が持つことを示すのではないかとと思われるからである。

さらに突き詰めて言うなら、知性と自然の関係をめぐる箇所が、流出論的構造、つまり不可逆的な秩序付けを逸脱することが確かなら、最上位、中間位、最下位というように大別できる三つの水準も、本来的には不可逆的な流出論構造で捉えるべきではないという観点が、「自然本性」をめぐる議論から引き出せるのではないだろうか。最終節で主題化することだが、実在者の自覚すなわち自己限定は、実在者が形相と自然本性を發出し、形相が能動的に自然本性に働きかけ、形相の刻印を受動し、この受動性が実在者に自覚を与えるという逆方向の影響が読み取れるのである。

4 「自然本性」の両義性

流出論的構造は、二つの原理的な組み合わせ、あるいは二元論的形象とでも呼べるような二項対立による位置付けから成り立つ。「自然本性」のあり方の特徴としてイブン＝アラビーの本文においては様々な二元論的形象によって描き出されているさまを確認することから始めて、最終的にはこれが実体化されないがゆえに二項対立や二元論ではないと結論付けることになる。この半ば二元論的思考のなかで上述のように「自然本性」もまた女性性と受動性をしめす原理あるいは機能をもつものとして特徴付けられており、二項対立的な前提が暗示されるように思われかねない。しかし、この受動性の問題を詳しく見ていくと、受動的なものがもつ能動的な側面が受動性の本質にあることがわかってくる。能動と受動の関係を実在の顕現に関連させるときに男性原理と女性原理に不可避免的に言及せざるを得ない興味深い箇所を『叡智の台座』は提供する。

男が女 (mar'ah) のうちに実在者を目撃するとき、目撃 (šuhūd) は受動 (munfa'il) のうちにある。男が実在者を実在者自身のうちに目撃するとき、実在者からの女の顕現 (zuhūr) という観点からすると、男は能動 (fā'il) のうちに実在者を目撃している。もし実在者から存在化するところの形相の現在化 (istiḥdār) なしに、男が実在者を実在者自身のうちに目撃するなら、男が行う目撃は媒介 (wāsiṭah) なしに実在者からすれば受動 (munfa'il) のうちにある。ゆえに、女のうちに実在者を男が目撃することはより完璧にしてより完全である。なぜなら、実在者が能動かつ受動であるという観点でもって、男は実在者を目撃するからである。それゆえ預言者 (神が彼を嘉みし安らかならしめんことを) は、男が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) から離脱 (muğarrad) して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、この観点 [神の本体において神を直観すること] で事は不可能で、また、目睹 (šahādah) は質料 (māddah) においてしかありえないゆえに、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¹⁷。

目撃や目睹は特殊な表現に思われるが、これは神を垣間見るという観照体験といえるだろう。目撃そのものは受動性のうちで生起するが、実在者に比定される目撃の主体は能動性として特徴付けられているものの、これは存在顕現という段階的流出の成立後からの観点だと理解すべきだろう。神の本体において神を見る事は不可能だが、質料においてのみ人 [=男] には可能であるため、神を見る事を可能にさせるのが女性、自然本性、質料である。

通常、「自然本性」の両義的なあり方は、前節で述べた存在論的位置付けのなかで理解され、その存在論的な意義付けにより、階層化されて理解される結果となる。つまり、まず受動的な側面が現れ、形相を受容し、次の存在論的段階が成立する、というように。だが、私は、この過程は本来同時生起の一事態、限定されつつ限定する事態として理解されるべきだと考える。なぜなら「実在者が能動かつ受動であるという観点」における観照体験が最も完全なものだと述べられているからだ。この二側面が差異化されず観照において両様相がともにある事態が「相互的愛情」と呼ばれており、後に引用する男性原理と女性原理の結婚に連続する表現が採られている。さらに、知性の働きを受ける原初的ないし前経験的認識とともに現実を産み出す認識作用が、『叡智の台座』においては二項対立的双面性あ

るいは形象によって描かれていると考えられるからだ。『叡智の台座』から引用しよう。

それゆえ彼は「女性 (nisāʾ)」と言ったのである。女たちの地位と生産性の場 (maḥall al-infiʿāl) という女たちのあり方によって彼は女たちを愛した。彼にとっての女性はさながら実在者にとっての自然本性のごとくである。自らの意思に従う者の転向と神的命令を通して、彼は自然本性のうちに世界の諸形相を開け広げた。神的命令は元素的諸形相の世界における婚姻 (nikāh) であり、光明的諸精神の世界における意思力 (himmah) であり、生産性 (intāḡ) がもつ諸意味における諸前提の秩序付けである¹⁸。

引用文中の彼は預言者ムハンマドを指している。ここの引用冒頭にある理由付けは以下の前提に基づくイブン＝アラビー特有の語彙解釈である。すなわち、ムハンマドが女性 (nisāʾ) という単数形を持たない集合名詞を用い、複数形を有する一般名詞で女 (marʾah) という語彙を用いなかったのは、女性 (nisāʾ) という語彙は延期 (nusʾah) と語根を共有し、神の創造に通じるからである。つまり、神は世界創造を延期しなかったがために、不信仰者が増えなかった、その恩恵が女性 (nisāʾ) に由来するということである。この集合名詞は女性一般、全般を表すので女性たちと訳す方が適切であろうが、全ての女性の共通する本性が意図されているのであろうから、女性性と訳しても良いかもしれない。また、「自らの意思に従う者 (irādī)」は、『叡智の台座』冒頭の記述内容との整合性や当該箇所 の 文脈を考え、校訂本には異読の注記がないものの、原文の idārī を irādī に変更して読んだ。アラビア文字の類似ゆえ写本で d と r は混同されやすい。

この箇所 で 私が 注目 したい のは、「女 たち の 地位 と 受 動 性 の 場 と い う 女 たち の あり 方」 や 男性 に と っ て の 女 性 は 実 在 に と っ て の 自 然 本 性 に 相 当 し、

男性原理と女性原理の婚姻を通して自然本性に世界の形相が生じ、これが生産性の意味の前提となっているということだ。とくに世界の意味を生み出す生産性という能産的な側面に注目したい。なお、この引用箇所直後『叡智の台座』には、「女性は男性よりも段階が下である」という階層付けを行うかのような記述がある¹⁹。だが、それは原理的には実在者が最高位の存在なので、作用主である男性性の対象である被作用態としての女性性の位置を図式化して説くからである。現実には、原理上、あるいは構造上、このような形式をとることになるが、現実の事態としてはこれとは矛盾するかのような事態が生起していることを同じ箇所の一文が示している。

むしろ彼は女性 (nisā') を最上位に位置付けた。なぜなら女性は所産性の場 (mahall al-infi'āl) だからである。さながら形相をとおして自然本性から生起するものの上に自然本性が位置を占めるように。現実には、自然本性は「慈愛者の息吹 (al-nafas al-Rahmānī)」以外の何物でもない。というのも、慈愛者の息吹において彼は、高位から低位まで、特に諸身体の世界における質料の実体 (al-ğawhar al-hayūlānī) のうちにおいて息吹 (nafḥah) が遍在すること (sarayān) で、世界の諸形相を開示する²⁰。

この引用箇所も彼とは預言者ムハンマドを意味している。ここでは、自然本性は形相を受容する受動の場でありながら生起するものと生起そのものの前提であるために全てに先んじた地位が与えられていることが明言されている。本稿では主題ではないので詳細は省くが、慈愛者の息吹は神による存在付与として神が息を吹き込む神話的形象であり、質料に形相が加えられ存在者が生起する神の世界創造が意味されている。

先に、目撃とは実在者の自己認識は実在者の諸属性、諸形相が直感され

ることであることを確認してあった。この直感、すなわち自覚が実在者の顕現であるから、「女性は男性よりも段階が下である」という階層付けは、実在が顕現した後から振り返って秩序付けたいわば後知恵である。むしろ、所産性の場がなければ何も生起しない。したがって、前後関係も上下関係のような概念化の結果は実情には対応しておらず、そのような序列は現実にはない。「相互的愛情」といわれた相関性において「実在者が能動かつ受動であるという観点」が、本来的なのである。

以上で、自然本性の両義的意義、すなわち能産性と所産性の側面が、観点によって生起することが確かめられた。形相と質料、知性と自然、能動と受動のような対立的あるいは相補的な組み合わせの各二項は、いうなれば絶対的な実在者が唯一絶対性の度合いを弱め、相対性の次元、すなわち多性の次元に流出したことから生起する事態の様相を示している。したがって、二項は言い方を変えれば、絶対的実在者の両義的側面のことである。

5 認識論的「自然本性」

知性と自然本性が存在論的水準では同列にあるとしても、自然本性が受動からさながら能動的な役割を示すような別の様相に転じる瞬間は別の水準を示すものとして論じる必要がある。この転換点を示唆するのが、自然本性が持つ受動と能動の両義性であり、この転換の瞬間においては両義性は一体化している。この両義的瞬間によって意味されているのは、観点が差異化されない本源性において両側面は同時生起であり、双方がなければどちらも生起しない関係である。この事態には、同一性の自覚という契機が潜んでいるように思われる。この契機において、自然本性は質料の側面ではなく本性あるいは同一性という側面を前面に押し出してくるのではな

いだろうか。

形相によって限定化を受けていない質料の実体としての自然本性を『叡智の台座』は磨かれていない鏡に喩えている²¹。質料 (māddah) という未加工の塊が所産性の場として生産性 (intāg) に属する諸々の意味を現出させる。現出の場が鏡に喩えられる自然本性なのだ。鏡が磨かれれば形が映し出される。鏡を磨くことが、形を表すこと、形を与えることとして存在付与の働きを意味していることはいうまでもない。

誰が自然本性であり誰がそこから現出するものであるのか。我々は現出するものによって自然本性が減ることもなく、現出しないことによって増えることもないことを見た。現出するものは自然本性以外の何物でもなく、自然本性にたいする限定とともに諸形相の差異性が生じるため自然本性は現出するものと同一ではない。あるものは冷たく乾いている一方、別のものは熱く乾いているが、両者は乾いていることによって統合され、また別のことによって区別される。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形相、いや多様な鏡における一なる形相である。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。だが、我々が言わんとすることを知るものは誰も混乱しない。知が高度な段階にあるなら、場の限定以外の何物でもないことが分かる。場は不変形象そのものである。それにともない [それとの関係で；それに従って] 実在者は自己顕現において多様化する。それゆえ、実在者に対する諸限定は多様化し、あらゆる限定を実在者は受容する。実在者は実在者がそこで自己顕現するところのものそれ自体によってしか限定されない²²。

ここでは受動性や所産性の場ではなく限定の場として自然本性が捉えら

れている。『叡智の台座』には場という観点で同一性の生起あるいは自覚としての観照体験の仕方が記述される。顕現としての限定は限定が起こる場そのものによってなされる。ほかに注意したいのは、冷たい、乾いた、熱いという元素的な性質が言及されている点である。さらに私が注目したいのは、所産性の場が意味が出現する場であり、それがさらに諸身体の世界における質料的実体と言われている点である。意味は単に概念世界の意味であり、身体といっても物質世界における諸物体を表しているとも考えられるが、私はここで身体的感覚と不可離的な身体的で感覚的な意義として、またそのような感覚的意義を認識する場としての身体として、両者を理解すべきであると主張したい。

まず身体の問題から考えよう。『叡智の台座』では肉体の傾向を決定する自然元素を言及することで自然本性が説明される²³。使徒たちが神的命令に奉仕するように、医者たちは自然本性に奉仕している。自然本性が身体に気質、自然元素を与えるが、それこそが身体の固有性や特徴をなす諸同一性である。このことから、自然本性がたんに宇宙論的な質料に留まらず、特殊者としての一個人の身体の一水準、あるいは外界からの刺激と知性からの限定が結合して認識を成り立たせる場であるという理解が可能に思われる。

そもそも、実在者すなわち神の自覚の発生として語られる神の自己限定は、人間によって追体験される。この追体験を実践できる人が預言者であり『叡智の台座』は各章に一人の預言者を当てて、預言者の体験にことよせて言語化している。最終章で主題化される最大にして最後の預言者であるムハンマドは、神の世界創造の秘密を追体験できる「偉大なる人間 (al-insān al-kabīr)」の最も理想的な人物といえるだろう²⁴。「偉大なる人間」を宇宙論的に捉え、宇宙大の神話的原人間を措定し、その自己限定の過程として世界が成立するという理解も可能であろう。その場合、『叡智の台座』で「偉大なる人間」が言及される箇所続きで、時間性発生以前の事態と

して論じられる普遍者の次元が、世界創造にともなう時間発生の前段階ともいえようが、『叡智の台座』では、はっきりと特殊者における時間化の発生以前の段階として叙述されている²⁵。「偉大なる人間」が具体的に生きる個人であるという観点からすると、実在者の自覚とは、一個人の生における出来事ということになる。

このように、認識論的出来事として自己限定を捉えると、時間性発生以前の事態として論じられる普遍者の次元というときの普遍者は、時間性発生以前がその場なのであるから、すなわち概念化以前なのであるから、概念の次元と異なる普遍性の次元とわかる。先の引用箇所を再度言及しよう。「自らの意思に従う者の転向と神的命令を通して、彼は自然本性のうちに世界の諸形相を開け広げた。神的命令は元素的諸形相の世界における婚姻 (nikāh) であり、光明的諸精神の世界における意思力 (himmah) であり、生産性 (intāg) がもつ諸意味における諸前提の秩序付けである」という部分である。知性の働きとしての神的命令が自然本性と結びつくことで世界の形が具体化されるという部分は、宇宙生成論の形をとった存在論ではなく、いまだ身体に分化していない精神と身体と渾然とした概念化以前の事態として自然本性を特徴づけている。自然本性は概念化以前の事態であるから、ここで言及されている諸意味とは概念ではない。精神と身体が渾然としている概念化以前の自然本性は、知性と結びつくことで有意味的な生産性を発揮する。

したがって、また、普遍的事柄 (al-amr ak-kullī) といわれているのは、知覚され感覚されるものであるが、時間化以前の事態を言及する文脈からして自然元素であって概念ではない。これらは時間的、非時間的という区別がないという文脈で「具体的存在 (al-wuġūd al-'aynī) という観点からみて」とか「心のなかにある」と言われる。このことから、自然本性の発生は一個人の特殊者の自己限定であるということが出来る。しかし、概念化以前であるなら特殊者もまた限定されていないのではないだろうか。特殊者において時間化の問題が論じられる『叡智の台座』のこの箇所は、

対象化以前の能動的な働きが自然本性にあることを次のような表現で記述している。

しかしながら、普遍的事柄は、具体的諸存在者の観点からすると普遍的事柄に対しても、ちょうど諸実在がこれらの具体的諸存在者を要請することに対応して、限定が再帰するのだ。認識する者にとっての認識することや、生きている者にとっての生という関係に対応している。生は認識する実在であり、認識することも認識する実在であるが、生とは異なる。ちょうど、生が認識とことなるように。かくして、至高なる実在者について我々は、実在者は生と認識を有し、したがって実在者は生きている者であり認識するものである²⁶。

通常、神としての最高実在者の属性として語られる知と生である。だが、ここでは「具体的諸存在者」の「心」における知性すなわち認識と自然本性すなわち生として理解して問題ないことは、前述のとおりである。そして何よりも、ここでは対象化ではなく能動的な働きが強調されていて、能動的な二つの働きが本来的な絶対的実在、実在の極点（至高なる実在）においては不可分であることが主題化されている。不可分という表現は不十分である。『叡智の台座』が必ず叙述するのは、ある観点からは知性であるものが別の観点からは自然本性であるという形で、観点の違いによって実在者の働きの様相が異なって現れるということだ。

ここで「限定が再帰する」と述べられているが、一方に普遍の実在がありもう一方に特殊存在があり限定の相互作用があるとか、一方に知性という個別存在がありもう一方に自然本性という個別存在があって両者が互いを影響関係を置くということが言われているのではない。引用箇所の後半からもわかるように、概念化も対象化も生じていないこの段階では、自己と他者という限定も当然まだ生じてはおらず、自己が自己を限定する。こ

の限定の段階では知ることと知る者、生きることと生きる者と、作用することと作用する主体という区別さえなく、知られ生きられ作用を受ける対象もまだ限定化されていない。したがって、この自然本性は確かに受動的側面を有するが、能動的側面（知性）から区別されてはおらず、それどころか知性として限定される以前の絶対的実在に限定作用を再帰させる。この反作用によって初めて実在が自己限定される。限定が「自己」限定であるのは、このように能動と受動が差異化され限定されていない状態で働きかけが生じ、それによって実在が自分自身（‘ayn）を知り、自己を自己として自己同一化する。その場が具体的存在者においても限定以前の自然本性である。このようにして、自然本性は実在に限定を送り返すことで実在の自己認識を生み出す生産性を有する。その生み出す場もまた自然本性である。

6 おわりに

本稿を終えるにあたり、以上の議論の総括として、自然本性の概念をまとめておきたい。存在論的な指示対象として自然本性は、概念化以前・時間化以前における存在界の能産的かつ所産の側面に相当する。この存在論的水準では概念化・範疇化は完成してはいない。だが、能産的かつ所産的側面が傾向性の原初的な水準において類別されていることは確かである。自然元素のような形式で身体性も記述される。だが、働きの本来性においては、自然本性は実在者の自覚を生み出すという能動的な側面が確かめられる。受動的な側面ばかり強調されるが、自然本性は能産的自然でもあり、自然本性は能産の場でもあるのだ。

『叡智の台座』で使徒と医師が挙げられる文脈で、使徒が専門とする知性と医師が専門とする自然本性、受動と能動の両義性が神の二つの手とし

て言及される。その際に次のような語り方はされないが、受動と能動の両義性が差異化される以前の本来的なあり方は、触れることにおいて触れられる方もまた触れる側であり握手において握る手は握られる手であるような、つまり現象そのものにおいては能動と受動が差異化されない事態であることが、自然本性の働きから知ることができる。ただし、触れたり握ったりする手は、使徒や医師が実体化して捉えられるように、二つの別々の存在者のように理解されてはならない。自覚の現場、自己同一性の生成の場において知性と自然本性は対象化、概念化、区別化はされておらず、一つの実在として自覚の根拠を提供している。

実在者の本性ともいえる知性によって自然本性は限定を受ける（形相を受容する）が、実在に限定の働きを遡及させる能動的側面がある。この能動性によって初めて実在は自己同一性（‘ayn）を見ることができる²⁷。これが自己において自己を限定する自己顕現のあり方であり、自己を自己として対象化するように思われかねないが、概念的対象化ではない。概念的普遍性とは異なる意味での普遍的性質による限定といえるだろう。普遍的性質を表す自然本性は、受動性（知性の働きを受容する）、能動性（生産性）、そして場所性（認識と自覚と意味の場）の三つの働き方が、働きの根拠ともいうべき本来性という意味での普遍性の次元でそもそも統一されていることを『叡智の台座』は示している。したがって、認識する自己が自覚するためには、唯一なる実在が、この三つの働きの方向性をその時々で表し、ある場合は能産・能動、ある場合は所産・受動へと転換する。この転換自体が成り立つ場所もまたこの同一なる唯一の実在である。実在のこの普遍的なあり方がここでいう普遍性の意味であり、自覚とはこの実在としての根拠の転換である。

顕現の根拠であるはずの知性が顕現の場であるはずの自然本性によって限定を受けるし、しかも自然本性は転換が生じる場でもある。根拠の転換と場という思想が、イブン＝アラビーの示した独自性といってよいのでは

ないだろうか。イブン＝スィーナールの新プラトン主義的な流出論と逍遙学派の哲学を再興したイブン＝スィーナールの概念的枠組みを採用しつつも、『叡智の台座』のイブン＝アラビーは、仁子氏の指摘する構造的揺れとは無縁である。なぜなら、実体化を不可避免に行う宇宙生成論においては構造的揺れとしか説明されえないのは、認識を可能にする概念によって、知性や自然と規定して実在を分けてしまっているからである。自覚を流出論として考える場合の構造的問題は、実在をその統一性において捉えることを放棄したうえで再び重ね合わせる知的操作にある。本来は一つの実在である自覚における働きであるはずの知性（能産）と自然（所産）を構造的に捉えた場合にそのような問題が生じ、説明の困難さが構造的揺れとして現れるのではないだろうか。だが、『叡智の台座』においてそれは唯一の実在がもつ自覚生起の際の双方向的・再帰的な働きとして理解されている。このような形でイブン＝アラビーは思考を独自に徹底させたとき、その独自性は時代や文化圏を異にするものにも意義のある思索として立ち現れてくるように思われる。

注

- 1 Ibn al-'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. A. 'A. Afīfī, al-Qāhira: 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1946. 上記の称号を併記しないままのより完全に近い形式の名前表記は、直弟子であるクーナウィーによる写本に基づく (Evkaf 1933, fol. 1a, *Fuṣūṣ*, dated AH 630)。
- 2 Ibn al-'Arabī, 1946, p. 49.
- 3 T. Izutsu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism : Ibn al-'Arabī and Lao-tzū, Chuang-tzū*, 3 pts in 2 vols., Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies : Tōkyō, 1966-67. A revised edition : T. Izutsu, *Sufism and Taoism : a Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Iwanami shoten : Tōkyō, 1983, and University of California Press : Berkeley, 1984.
- 4 Izutsu, 1984, p. 133ff.
- 5 Izutsu, 1984, p. 202ff.
- 6 W. C. Chittick, *The Sufī path of knowledge : Ibn al-'Arabī's metaphysics of imagination*, State University of New York Press : Albany, 1989.
- 7 W. C. Chittick, *The self-disclosure of God : principles of Ibn al-'Arabī's cosmology*, State

University of New York Press : Albany, 1998.

- 8 I. R. Netton, *Allāh transcendent : studies in the structure and semiotics of islamic philosophy, theology and cosmology*, Curzon Press : Richmond, 1994.
- 9 Netton, 1994, p. 284.
- 10 Ibn al-'Arabī, 1946, p. 48f.
- 11 Izutsu, 1984, p. 20. 東長靖『イスラームとスーフイズム：神秘主義・聖者信仰・道徳』名古屋大学出版会、2013年、pp.125-131。なお、カーシャーニー (Kamāl al-Dīn 'Abd al-Razzāq al-Kāshnī [or Kāsānī, Qāšānī, Kāšī]) の生年は西暦 1252-61 年ごろ、没年は 1329-35 ごろとされている。
- 12 仁子寿晴「初期イスラーム哲学における二つの形而上学：哲学構築と発出論の論理構成」東洋史研究大会、2009年11月3日、京都大学文学部。当該研究の教示に加え、当論文作成にあたり筆者との議論に時間を割いてくれた中西悠喜氏（テュービンゲン大学）に記して謝意を表したい。
- 13 Netton, 1994, p. 114ff.
- 14 Ibn al-'Arabī, 1946, p. 48.
- 15 Ibn al-'Arabī, 1946, p. 74.
- 16 Ibn al-'Arabī, 1946, p. 74.
- 17 Ibn al-'Arabī, 1946, p. 217.
- 18 Ibn al-'Arabī, 1946, p. 218.
- 19 Ibn al-'Arabī, 1946, p. 219.
- 20 Ibn al-'Arabī, 1946, p. 219.
- 21 Ibn al-'Arabī, 1946, p. 49.
- 22 Ibn al-'Arabī, 1946, p. 78f.
- 23 Ibn al-'Arabī, 1946, p. 97.
- 24 Ibn al-'Arabī, 1946, p. 49.
- 25 Ibn al-'Arabī, 1946, p. 52.
- 26 Ibn al-'Arabī, 1946, p. 52.
- 27 Ibn al-'Arabī, 1946, p. 48.

<参考文献>

Chittick, William C. *The Sufi path of knowledge : Ibn al-'Arabi's metaphysics of imagination*, State University of New York Press : Albany, 1989.

Chittick, William C. *The self-disclosure of God : principles of Ibn al-'Arabi's cosmology*, State University of New York Press : Albany, 1998.

Ibn al-'Arabī, Muḥammad Ibn 'Alī. *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. A. 'A. Afīfī, al-Qāhira : 'Īsā al-Bābī al-Halabī, 1946.

Ibn al-'Arabī, Muḥammad Ibn 'Alī. *al-Futūḥāt al-makkiya*, al-Qāhira, 1911 ; repr. Bayrūt :

- Dār Ṣādir, [n.d.], 4 vols. ; Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiya*, ṭaḥqīq wa-taqdīm 'Uṭhmān Yahyá ; ṭaṣḍir wa-murāja'ah Ibrāhīm Madkūr, al-Qāhīrah : al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Āmmah lil-Kitāb, 1972.
- Izutsu, Toshihiko. *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism : Ibn al-'Arabī and Lao-tzū, Chuang-tzū*, 3 pts in 2 vols., Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies : Tōkyō, 1966-67. A revised edition : Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism : a Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Iwanami shoten : Tōkyō, 1983, and University of California Press : Berkeley, 1984.
- Nyberg, Henrik Samuel. *Kleinere Schriften des Ibn Al- Arabī : nach Handschriften in Upsala und Berlin zum Ersten mal herausgegeben und mit Einleitung und Kommentar Versehen*, Leiden : Brill, 1919.
- Netton, Ian Richard. *Allāh transcendent : studies in the structure and semiotics of islamic philosophy, theology and cosmology*, Curzon Press : Richmond, 1994.
- Ateş, Arslan. "Ibn al-'Arabī", *Encyclopædia of Islam* (2nd Edition), edited by P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs et al., 12 vols., Leiden: E. J. Brill, 1960–2005, vol. 3, 707-11.
- Lory, Pierre. "Abd al-Razzāq al-Kāshānī", *Encyclopædia of Islam* (3rd Edition), edited by Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas and Everett Rowson, Leiden: E. J. Brill, 2007-., vol. 3 (2009):10-14.
- 東長靖『イスラームとスーフィズム：神秘主義・聖者信仰・道徳』名古屋大学出版会、2013年。
- 仁子寿晴「初期イスラーム哲学における二つの形而上学：哲学構築と発出論の論理構成」東洋史研究大会、2009年11月3日、京都大学文学部。