

ズィクル dhikr をめぐるイブン・アラビーの冥想

鎌田 繁

すべての思想、行動を神に集約することを強調するイスラームの中で発展した神秘主義(スーフイズム)において、神を想起することを意味するズィクル (dhikr) は重要な問題である。この語はクルアーン *al-Qur'an* の中でも多くの用例が見られる。⁽¹⁾ イスラーム神秘主義においては仏教の念仏に類する神秘修行の一つの行法として発展した。とくに後世、スーフイー教団 (*ṭarīqah*) の活動が活発になるにつれ、神を内面的に体認するため、或いは一時的な浄化体験を味うため、教団毎に特徴ある行法を生み出した。⁽³⁾

存在一性論 (*wahdah al-wujūd*) と後に名づけられる思想を導入しイスラーム神秘思想の流れに最大の影響を及ぼしたと考えられるイブン・アラビー Ibn 'Arabi (六三八/一二四〇年没)⁽⁴⁾ は、その主著『メッカ啓示』*al-Furūqāt al-Makkiyah* 及び『叢知の台座』*Fuṣūṣ al-Hikam* の中でズィクルまたはそれに準ずる問題を論じている。本論文ではそのいくつかの節をとり出し、彼がどのような思想をそこに読み込んでいるか考えてみたい。

『叢知の台座』の最後の章でイブン・アラビーは祈り(salat⁽⁵⁾)に言及している。預言者のハディース、「私の慰めはサラートの途中で私に与えられる」の引用から彼は次のように議論を進める。⁽⁶⁾

というのはそれ「サラート」は観想(mushahadah)であるからである。そしてまた「私を想起せよ、私はお前たちを想起起すであろう」と神が言われたように、それは神(Allah)と僕('abd)との間の親密な語り(munajat)であるからである。それは神と僕との間で半分半分に分けられた務め('ibadah)である。その一半は神に属し、また他の一半は僕に属す。丁度至高の神から伝わる次の様な権威ある伝承の中に言われているように、即ち、「私〔神〕はサラートを私と私の僕とで半分ずつに分けた。その一半は私に属し、他の一半は私の僕に属す。そして私の僕は彼が要求したものを手に入れる」と。

イブン・アラビーがここで理解するサラートは神を観想すること、神と親密な語らいをすることであり、僕だけの働きで完了するものではなく、神と僕とが分け合うとあるように、僕と彼の主である神とが一体となって協働することを実現するような祈りである。この主と僕とが互いに依存し合って実現する祈りであるという点が、サラートに不可欠なファティハ(al-Fatihah)読誦⁽⁸⁾についての彼の解釈の最も重要な点である。そしてこの神との親密な語らいは世界創造の秘密、即ち絶対者の自己顕現(tajali)の過程⁽⁹⁾を暗示している。

イブン・アラビーはファーティハを三部に分ける。第一は初めの四節、第二は第五節、そして第三は残りの二節であり、神との語らいは次の様に進められる。⁽¹⁰⁾

(I) 「慈愛あまねく慈悲深き神の御名によって」と僕が唱えると、「私の僕は私を想い起している」と神が応ずる。

「神を讃えまつる、万世の主」と僕が唱えると、「私の僕が私を讃め称えている」と神は応ずる。「慈愛あまねく慈悲深き方」と僕が唱えると、「私の僕は私を讃美している」と神は応ずる。「審判の日の執権の主」と僕が唱えると、「私の僕は私を崇拜し、そして私を信頼している」と神は応ずる。この半分はすべて至高の方に属す。

(II) 「あなたにのみ私たちは仕え、あなたにのみ私たちは助けを乞いねがう」と僕が唱えると、「これは私と私の僕との間にあり、そして私の僕は彼の要求したものを手に入れる」と神は応ずる。この節 (al-ayah) は相互の融即 (ishirak) を表現している。

(III) 「私たちを直き道に導きたまえ、あなたが恵みを垂れたまいし者の道に、あなたが怒りたもうた者、また踏み迷った者〔の道〕でなく」と僕が唱えると、「これらは皆私の僕に属す。私の僕は彼が要求したものを皆手に入れる」と神は応ずる。最初のものが完全に至高の方に属した様に、これらは皆私の僕に属す。

以上の(I)、(II)、(III)の三つの段階は不可知の超越的絶対者が自らを顕現するために創造者と被造物、主と僕、とに對極化する過程を示している。(I)の神との對話は、對話とはいえ、相手を直接第二人称で呼びかけて成立しているものではない。僕が一方的に言葉を発し、神はそれを聞き独白風に応答をしているに過ぎない。主と僕という對極化は未だ潜在的にしか現れておらず、その意味でこの部分はすべて神に属すと言うのであると思われる。

(Ⅱ)の段階で神と僕との対話は相互に第二人称で行なわれるようになり、始めて現実のものとなる。僕は神を己れの主として呼びかけ、即ち、想い起すことで、主が世界に顕現する場 (*maḥar*) を提供する。そして僕は顕現の場を提供することでそこに僕の形姿に主が顕れる。そしてその主が顕れることそれ自身で自らの存在を獲得し宇宙の中に位置を占める。純粋な存在 (*wujūd*) であるいかなる限定も受けていない絶対者は認識の対象となり得ない。それ自身は何ら存在性をもたない僕が、神に呼びかける、即ち神を想起するということで無定形の存在 (絶対者) に対し、特定の僕が想起した限りでの主の姿、という顕現の場を提供する。そこに純粋な存在としての絶対者が、僕の想起する姿に合致する形で、自己を限定することによって顕現する。それによって本来的に存在性を欠く僕も僕として主を顕現している限りで存在するようになるのである。この様に絶対者が自らを世界として顕現するために、主と僕とに二極分化し互いに相手に自らの存在様態を規定させる。その二者の間の動的緊張の中で、即ち相互の融即を通じて、隠れていた絶対者は自らを顕わすのである。(Ⅱ)に「僕の要求したものを僕は手に入れる」とあるのは、絶対者から僕の實現能力 (*istiḍād*) に応じて存在を賦与されることを指す。この(Ⅱ)の段階はこの神と僕との対話の中核をなし、絶対者の實現を説くものである。

(Ⅲ)の段階は(Ⅱ)の段階の結果、即ち僕が現実存在を与えられた場面での僕の様態を説いたものである。ファーティハの中の「直き道」(*al-sirāt al-mustaqīm*) は倫理的判断における善に関するのではなく、すべてのものが関与する「存在」の道である。換言すれば、いかなる事物も絶対者の實現に他ならないので、世界の中でそれが現実化するのには、善悪といった道徳的判断を越えた絶対者からの存在賦与に基くということである。個々の存在者 (*mawjūd*) がその存在實現能力に応じて存在 (*wujūd*) を受け取ること、これが「直き道に導く」ということである。かくて(Ⅲ)は僕に實現されるものの説明であり、「皆彼の僕に属す」のである。

続いて彼は次の様に述べる。⁽¹³⁾

以上のことから「神を讃えまつる、万世の主」「即ち、ファーティハ」を誦誦する必要性が理解される。かくて「ファーティハ」を誦誦しない者は神とその僕とで共有されたサラートをしたことはない。「そのサラート」は親密な語りであり、それ故、想起 (dhikr) である。絶対者「である神」(al-haq) を想起する者は絶対者の所に現れ、また絶対者も彼の所に現れるようになる。

イブン・アラビーにとってファーティハ誦誦は神との交感の場としての祈りの中心に位置づけられている。その誦誦は神と人との親密な語りとして把握られ、僕は主を、主は僕を、想起起こすことであり、その主と僕の想起は不可知の絶対者を、主と僕との相互の融即を通して、顕現させる秘儀を含むのである。

神と僕とが対極的に対立しながら融即しているズィクルとしてのサラートの状況をイブン・アラビーは神の名前 (asma' Allah)⁽¹⁴⁾ の相互関係を通して次の様に述べる。⁽¹⁵⁾

次に祈り (salat) と呼ばれるものには別の面がある。至高の方は我々が彼に祈りを捧げるよう命じられ、そして我々に彼もまた我々に対して祈りを捧げると述べられた。かくて祈りは我々から「彼へ」、そして彼から「我々へ」と起こる。彼が祈りを捧げる (al-musalli) 場合、彼は彼の名前、「最後の者」(al-akhir) によって祈りを捧げる。というのは、僕の存在よりも彼は後に「遅れて現れる」からである。「最後の者」としての「彼は、彼の僕がその心の中に (fi qalbi-ni) 知的な思考或いは伝統的信仰に従うこと (taqlid) で創造した絶対者」の現れた姿」(al-

haqq) なのである。即ち彼は「信仰によって形作られた神」(al-ilah al-mu'taqad) であり、その特定の場 (al-mahall) 「絶対者の顕現を受け入れる場、即ち人」に内在する実現能力に応じて異っている。これはジュナイド al-Junayd⁽¹⁶⁾ (二九八／九二〇年没) が神についての真知 (al-ma'rifah bi'l-lah) と真知をもつ者 (al-'arif) とについて尋ねられて答えた「水の色はその容器の色である⁽¹⁷⁾」という言葉と同じである。これはその問題の真の姿を伝えるに十分な答である。これは神が我々に祈りを捧げる場合を示している。

もし祈りを捧げるのが我々である場合は、我々が「最後の者」という名前をとり、先に述べたような、この名前をとった者をもつ状態に我々が入るのである。彼にとって我々は我々の状態のままにあるのであり、彼は決して我々が彼にもたらす形姿 (surah) 以外によって我々を見ることはないのである。何故ならば、祈りを捧げる者とは競走場の先行者 (al-sābiq) の後に遅れて行く者 (al-muta'akhkhir) であるから。

「祈りを捧げる者」(al-musallī) は二つの意味を示している。通常の「祈りを捧げる者」の他に「後に遅れて来る者」⁽¹⁸⁾の意味をイブン・アラビーは重ね合せてこの議論を進めている。祈りを捧げるのが神だという場合、神は僕に遅れて顕現するというので、僕の顕現を前提にしている。その際、神は「最後の者」という神の名前を取る。換言すれば僕の主としての神はその僕が心の中で想起する神の形姿を除いては自らを顕す場をもたない。そして神が「最後の者」である限り、その僕は「最初の者」(al-awwal) となるのである。

他方、祈りを捧げるのが僕である場合、祈りの対象としての神が既に顕現していなければ祈りは成り立たぬので、⁽¹⁹⁾神は僕に先行している。この意味での神は、被造物の世界全体に遍満している。「最初の者」という名前を通して自らを現している絶対者はすべての存在者の根柢を形成している真実在の神 (al-ilah al-ḥaqqīqī)⁽²⁰⁾ である。我々がいか

なる形姿を世界の中で取ろうとも、それはその真実在の神によって満たされている。

「最初の者」と「最後の者」という二つの対極的な神の名前を通して、主である神とその僕とはそれぞれ姿を現す。その際、世界を見る者の視点に応じて、主とその僕は顕現の道筋を替える。しかしいづれにしても一方は相手を通してしか自らを現すことが出来ない。即ち、神は僕の提供する心の中の顕現の場を必要とし、また僕が顕現することそれ自身は神の側からの存在賦与を俟たねばならない。このように主と僕との対立を維持しつつ両者が協働してひとつの存在者が顕現する。存在を与えられて存在物となった点では一個の被造物である。しかしながら、まさにその「被造物」の姿そのままが絶対者の映された姿であり、その「被造物」の外には絶対者は自己を現わす場をもたない以上、「被造物」は被造物であると同時に、映し出された絶対者、即ちその「被造物」の主を示すものである。サラートの中心となるファーティハ誦詠の中に神と人との交流を見、その交流そのものが神と人とを出現させる、即ち世界顕現をさせる、意味をもっているのである。

三

信仰告白、シャハーダ (shahadah)⁽²¹⁾ の口称にもズィクルとしてのファーティハ誦詠と同様の構造を見ることが出来る。シャハーダにおいても世界とそれの背後に潜む絶対者との関係が示される。「神の他に神的存在は無い」の句頭 (アラビア語順での) の否定の la は多神教徒 (mushrik) が個々の被造物が「神的存在」(ilah) を有するとする固定的関係 (al-nisbah al-thabitah) に対してなされたのであり、真の神性 (al-ulūhiyah) に対してなされたのではない⁽²²⁾とし、このシャハーダの句は本来的に存在性を全く欠如している無 (al-'adam) と本来的な存在そのもの

(al-wujūd) との両次元 (martabah) を包含しており、その存在の否定と肯定以外に他の次元はあり得ぬ故に、包括性 (al-shumūl) をもつ言葉 (Kalimah) であるとする。⁽²³⁾ このようにシャハーダの句は顕現した世界のもつ個々の被造物としての非存在性、また絶対者の顕現としての存在性の両方を象徴的に表現している。

このような意義を有するシャハーダはそれを唱える者の精神的段階により様々な内的意味をもつようになる。彼は六段階⁽²⁴⁾を挙げ論ずるが、絶対者と世界との関係を明かすという点でシャハーダを唱えるのは「彼の主を通して」(bi-rabbihī) 及び「彼の主の属性を通して」(bi-naʿti rabbihī) 唱える場合である。「彼の主を通して」シャハーダを唱える者のもつ知恵をイブン・アラビーは次の様に説明する。⁽²⁵⁾

絶対者 (al-haqq) は存在 (al-wujūd) そのものであり、いかなる他のものでもないこと、そして可能的存在者 (al-mumkinat)⁽²⁶⁾ が存在を受け取るのは絶対者がそれらの個物 (aʿyan) を通して自らに顕現することであること、を知る。いいかえれば、それら「可能的存在者」が神から存在を自らに獲得するというのは彼の存在の視点からであり、獲得された (al-mustafad) 存在、即ち顕現したもの (al-zahir) はこれらの個物に対して「存在」になされた筋目 (al-hukm) そのものである。

ここでは彼の思想の柱のひとつである世界顕現の仕組みが説かれている。分節化することなく絶対者が自らを顕現することはできないので、分節化はその自己の顕現に他ならない。目に見える具体的個物の世界とは、個物として顕現するべく定められた分節化の筋目を通して、純粹存在が現れたものである。獲得された存在、即ち世界の中に顕れた存在物の形姿は、その存在するようになった個物の本質 (mahiyah) といい替えられ、それは、いわば純粹存在に

覆いかぶせた網の目を通して現れた純粹存在の形姿であり、筋目 (ḥukm) そのものである。このように現実の世界がどのようにして絶対者から顕れているかを知るのがこの段階のシャハーダの知恵であるとする。

「彼の主の屬性を通して」シャハーダを行なう者について次のように彼は述べる。⁽²⁷⁾

彼の主の屬性を通して「神の他に神的存在は無い」と唱える者は、その超越的唯一性 (ahadiyah) とその本体 (dhāt) に関する限り、絶対者 (al-haq) —— 讃えられんことを —— は「神」(Allah) とか「主」(al-rabb) とか名づけられる者ではないと知っている。何故ならば絶対者は「他との」いかなる関係 (al-idārah) も受け入れないからである。「主」と名づけられる者は、それを主と崇める者 (al-marḥūb) を必要とし、また「神」と名づけられる者はそれを神として崇拜する者 (al-ma'īb) を要請すると彼らは知っている。また彼らは彼らが存在を彼から獲得すること、彼に「主」という名が確立すると知っている。というのは主を崇める者がそれを要請していたからである。それ故、主を崇める者は「主」という名を確立させる根拠 (asī) であり、また一方で絶対者の存在は可能的存在者 (al-mumkināt) が存在する際の根拠である。彼が知るには、「絶対者の」本体そのものは「神の他に神的存在は無い」を必要としない。かくて彼が「神の他に神的存在は無い」と述べたのは主を崇める者がそれによって把えたその主の屬性を通してである。

以上が示すように、絶対者はいかなる関係をも超越しており、被造物の世界を必要とする創造者ですらなく、まさにそれ自身で存在する不可知の超越者である。しかし、神 (Allah) 或いは主 (rabb) はその相対者がなければ確立されない。即ち、神を神として、或いは主を主として崇拜する者がいて、始めて神は神となり、主は主となる。主の

崇拜者が存在しなくては主は自らの姿を世界の中に現すことができない。この意味で主崇拜者は主の名が確立するための根拠となる。シャハーダの「神の他に神的存在は無い」のアラビア語表現では、最初に *la ilah* 「神と呼ばれるような者は一切無い」という絶対的否定に始まり、そして *illa Allah* 「唯一絶対の神を除いて」と神の存在の肯定に終る。かくてこのシャハーダは、分節化される以前の絶対者 (*al-illah*) を、神として自らを現した神へと変換する象徴的行為とも考えられよう。このシャハーダによって、我々は神としての神を創造するのであり、その神の姿 (*ha-Allah*) は我々が神であると思ひ描いたまさにその姿をもつのである。⁽²⁸⁾

先の引用に引き続いてイブン・アラビーは次のように述べる。

「神の」我々についての知識は我々の彼についての知識における根拠である。丁度彼「預言者ムハンマド」——彼の上に平安あれ——が「自分自身を知る者は彼の主を知る」と言っているように。我々の存在は彼の存在に基いてい、また「我々の」彼についての知識 (*ilm*) は「彼の」我々についての知識に基いている。かくて彼が或る面では根拠となり、また或る面では我々が根拠となる。

主が我々にもつ知識は我々が主にもつ知識の基盤であり、我々が心の中で抱く主の形姿は主がその心の中で抱く我々の形姿に基いている。

引用の中の預言者のヘディースが示すように、主の僕が主を知る前提は先ず自らを知ることである。しかし知る主体である自己は主からの存在賦与によっているのであり、その自己が主を知るといふ働きも、主が僕を知ることに基づいている。即ち、僕が主を知るといふのは、主が僕を通して主自身を知るといふことである。主はその僕が、いわば

自らを映し出す鏡として存在しない限り、存在することはできない。他方、当然のことながら、僕は主なしには存在し得ない。

これがシャハーダの口称についての知恵であり、神人未分化の超越的唯一性の境である絶対者が分節化され、主はその僕を通して主として顕現し、僕は主を通して僕として顕現する。主とその僕とは相対的なものであり、相手を通さずして自らを現前することはできない。このような世界についての根本直観をこのシャハーダの口称は含意しているとする。

四

ここではハキーム・ティルミズィー al-Hakim al-Tirmidhi⁽²⁸⁾ (二九五〜三二〇/九〇七〜九二二年頃没) が提出した問題⁽³⁰⁾のひとつについてのイブン・アラビーの冥想を取り扱いたい。ティルミズィーの質問とは、クルアーンの句「私を想起せよ、私はお前たちを思い起こすであらう」(fa'dhkurūni adhkurukum)⁽³¹⁾は何を意味するのかわかというものである。イブン・アラビーの答えは、「これは『相応のお返し』(al-jaza' al-wifaq)⁽³²⁾のズィクルである」と述べ、以下の様に続ける。

この場合の神のズィクルは僕の先行するズィクルに遅れるものである。至高の神は言う、「彼こそお前たちの後を遅れて行く(yusallī)者である」⁽³⁴⁾と。即ち、彼は彼のズィクルをお前たちのズィクルの後にする、の意味である。

この一節は既述の諸例と同様、神の自己顕現という枠組の中で説明される。即ち、僕が主を想起することは彼が主を顕現することであり、主が僕を想起することは僕を顕現させることである。絶対者が自己を主として現前するためには、不可欠の条件として、その顕現の場 (mahar) としての僕が先ず必要である。

お前たちが彼「主」を想起起すまで彼はお前たちを想起起すことはない。またお前たちを「主を想起するのに」適しくし、そして彼を想起するよう喚起するまでお前たちが彼を想起起すことはない。彼はお前たちを、彼のお前たちへの「先行する」想起を通して、想起起すのである。

僕が主を想起起すため、顕現させるためには、僕がいつ、どのように、どの顕現の場となるかが無始の永遠の中で定められていなければならない。この神的な決定に基いて僕は主を想起する。このように僕が主を想起することは、主からの「先行する」想起という現実の想起以前の神的想起によって定められている。しかし、他方、主が僕を想起起すのは「相応のお返し」であり、僕の神の想起に相応するものとして決定されている。かくて、主がその僕を想起起すことは僕が主を想起起すその態様に一致するものであり、更にその僕の主の想起そのものも無始の永遠の間に決定されている態様に基くのである。ここには、主となって顕現する以前の「主」の僕への想起、僕がそれに応じて行なう主への想起、そして主からの「相応のお返し」としての僕への想起、という三種の異なる方向性をもつ想起の現れが見られる。この三つの流れをもつ想起は、不断に変転してやまぬ主と僕との相互依存の姿を把え、自らの存在は他方を通してのみ可能で、他方もまたその相対者によって決定されるという、靜的な把握を拒む動的な世界顕現を説いている。

お前たちは、彼〔主〕を通して (bi-hi) か、或いはお前たちを通じて (bi-kum) 彼を想起す。しかし彼はお前たちを、お前たちを通してか、彼を通して——「或いは」(aw) でなく「かつ」(waw)——想起す。このように彼〔主〕は二つの想起を共にもつ。真知を体現した或る者は二つの想起を共にもつかもしれぬが、「普通の」人々については一方だけの想起しかない。我々の間で〔主を〕想起する者たちの精神的状態は様々である。

主の側からの僕の想起は主自身を通して、また僕を通して、二つの方向からなされる。僕からの想起は人によって相違があり、或る人は自分を通してしか主を想起しないし、また或る者は主を通してしかない。しかし最も深い境地に達した者はその二つの方向性を体現する。このように僕の側から見ると、主を想起することには三種の段階があることになる。この引用に引き続いて次の様に記されている。

我々の間には彼〔主〕を彼自身の中で (fi nafsi-hi) 想起する者がいるが、彼らは幾つかの段階に分けられる。(一) ひとつの段階 (tabaqah) は彼をそれ自身の中で (fi nafsi-ha) 想起する。そしてその「自身」に付せられた代名詞 (al-damir) は「存在原理の」彼 (al-huwa) としての神 (Allah) を指す。(二) また或る人 (shakhs) は彼を彼自身の中で想起する。そして「その自身の」代名詞はその人を指す。(三) また或る人は彼を彼自身の中で想起する。そしてその代名詞はそれらの創造者 (Khāliq-ha) としての神を指し、或る特定の顕現の場に現れる彼自身として〔の神、即ち存在原理としての神〕ではない。かくてこれらの者たちのどの人が彼を想起する場合でも、これらの中の或るひとつの局面で行なうか、或いはすべての局面で行なうかである。

ここで説かれている三種の想起は先の引用で述べられた三種の想起と対応している。僕が主を通して主を想起するのは、被造物である僕と対立する創造者としての神の中で主である神を想起する(二)に当たる。僕が僕を通して主を想起するのは(三)に当たる。これは神の内面的理解を欠き、唯被造物としての立場からのみ神を想起する一般の信者のズィクルを指すといえよう。(三)に当たるズィクルでは僕の位置が消え去っており、神の中に自己が滅却した次元、スーフィーのいうファナー(fana)の境地を指すと考えられよう。⁽⁹⁵⁾

最も深い次元での知恵を実現した者の神の想起は以上の二つの神の想起を結び合せ、統合したものである。それは先の「僕と主との両者を通しての主の想起」であり、また(一)「存在原理としての神自身の中の想起」である。この存在原理としての神は、神学的な神である創造者、そして僕という被造物の二つの相対立するものを覆う、その対立者の対立を越え、かつその対立を成り立たせているような超越的絶対者である。その存在原理としての「彼」は決して認識の対象にはならず、また想起の対象にもならない。唯、それは自らを主と僕という対立の中に顕現するのである。それ故、この「僕と主との両者を通しての主の想起」には主から僕へと向う流れと僕から主へと向う流れとが共に存在する。主からの流れと僕からの流れが厳密に相応しているが故に、「相応のお返し」の想起とも呼ばれるのである。

この主と僕との間のズィクルの関係を証すものとして、イブン・アラビーはクルアーンの句「彼らはたくらんだが神もたくらんだ」(makarū wa makara Allah) ⁽⁹⁶⁾を引く。

彼らのたくらみとは神の彼らを通してのたくらみに他ならない。彼が別のたくらみを新たに始めるのではない。

という意味にこのクルアーンの句を解釈する。このように僕の行為は主が僕を通して行なう行為であり、このクルアーンの句は僕と主との二つの異ったたくらみに言及してはならず、実際には同じひとつのたくらみしか意味しない。ただそのたくらみが現実化するために、二つの対立者、「彼ら」と「神」とが現れ、両者が対立しなくてはならないのである。

いかなる対象化をも拒む超越的絶対者が神の想起、ズィクルを契機として主と僕とに對極化することで自らを顕現する。かくして僕が神を想起することはその絶対者が彼の主として現れる顕現の場を提供することであり、他方、主がその僕を想起することは彼に存在を賦与することになる。これはイスラーム哲学的に言い換えると、それ自身は全く存在性を欠く本質 (mahyah, quiditas) がそれ自身把えようのない存在 (wujūd, actus essendi) と一体化し、始めて一つのものが現象するということに他ならない。⁽³⁷⁾ 同一の現象の構成要素であるからといって存在と本質とを混同することは不条理であるように、主と僕とが対立することで絶対者を顕現している一現象を見て神人混同説 (cash-bih) とイブン・アラビーの思想を論じ去るのは、彼自身の思想の枠組による限り、的はずれとなる。

主の想起が存在を賦与し、僕の想起がその存在の顕現の場を提供し、この二つの流れが合体し現実の想起が生れる。僕なしには主の想起は生れず、主なしには僕の想起も生れない。主客未分化の絶対者が顕現するためには、主客が對極化し、互いに相手の中に浸み入り融即が現象し、その状態が動的に展開することでこの世界が現れ、その目的が完成する。ズィクルの構造もまたそうであり、主と僕とのそれぞれ相手に向う想起の流れが完璧に相応し、そこに真の意味の想起、「相応のお返し」のズィクルが達成されるのである。

五

以上イブン・アラビーの著作からサラートの核心であるファーティハ読誦、またシャハーダ称、そして神の想起（ズィクル）に関係する幾つかの節をとり上げ、彼がいかなる意味を読みとっているかを考えてみた。⁽³⁸⁾ これらの宗教的行為は、ズィクルの語がそれらを代表すると考えられるように、主とその僕との間の相互の呼びかけを意味している。この相互の呼びかけについてイブン・アラビーは超越的絶対者の自己顕現（tajalli）という枠組から冥想を進める。彼の思想の中で超越的絶対者は不可知であり、それについて何かを述語することはできない。それ故、一段下ったそれが顕現した次元を通してしか絶対者は把握できない。神を想起することは神を心の中で作り出すことであり、絶対者がその姿を現わすことに他ならない。ズィクルが世界の顕現を意味するのはこの理由による。そのズィクルの構造は被造物としての僕が彼の主としての神を想起することで絶対者の顕現する場（maḥal）を提供する。この顕現の場としての僕の形姿が絶対者の顕現態である彼の主（rabb）の顕現した姿である。存在そのものとしての絶対者は与えられた顕現の場に形姿に応じてその存在を賦与し自らを現わす。そこに僕と主との融即（ishṭirāk）が起きる。即ち、僕の提供する顕現の場に絶対者が存在を賦与することで「僕」が現象する。即ち、世界が顕現する。被造物と峻別されるような定義可能な実体としての神（絶対者）そのものは想定されず、神は対応する被造物の主として、その被造物、即ち僕の形姿そのものに自らを映し出すのみで、その僕の顕現の場以外には自らを現わす手段をもたない。現象としては唯ひとつの「被造物」ではあるが、その被造物はまさにその被造物そのものでその主を顕現しているのである。それそのものは完全な無ではない僕とその僕の形姿に純粹存在が顕現した主とは決して混り合

うことなく対極的にあり続け、しかしながら現象としては一なのである。⁽³⁹⁾

このような主と僕との関係をズィクルは示しており、主の側の想起は僕の側の想起なしにはなされず、またその逆もそうで、自己を実現することはそれに対立するものを通してであるという相補的な関係が説かれ、その両者相挨つて実現するのが真のズィクル、クルアーンの用語を借りれば、「相応のお返し」のズィクルとなる。このようにズィクルという限られた局面にあっても、イブン・アラビーの冥想はその思想の根幹につながる世界創造の秘儀をめぐって飛翔するのである。

注

(1) この語 (dhikr 或いはその動詞形) は「物語を話す」(Qur., 18 : 83, 19 : 2 etc.) の意で用いられる場合もあるが、神との関連で用いられることが多く、神やその恩恵を想起すること (2 : 40, 5 : 110 etc.)、神名を唱えること (22 : 36, 26 : 227 etc.)、神の教えや啓示 (3 : 58, 21 : 10 etc.)、神が人を想うこと (2 : 152) などの意味する。本論文でのクルアーンの引用はカイロ版による。

(2) 法然の念仏と対照した研究に K. Nakamura, "A Structural Analysis of Dhikr and Nembutsu", *Oriental* 7(1971), pp. 75-96 がある。

(3) 集団で行なうズィクルを記述した研究のひとつに W. S. Haas, "The zikr of the Rahmaniya order in Algeria", *Muslim World* 33 (1944), pp. 16-28 がある。またスーフィー教団全般については J. S. Trimmingham, *The Sufi Order in Islam*, London, 1971 参照。

(4) イブン・アラビーの思想についての研究は、A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul 'Arabi*, Cambridge, 1939 を先駆として、H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, 2e éd., Paris, 1976 (初版1966) [英訳 *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, Princeton, 1969 がある] や T. Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Tokyo, 1983 (初版1966) が代表的である。邦語では井筒俊彦『イスラーム哲学の原像』岩波書店、一九八〇年の他、竹下政孝「イブン・アラビーのスーフィー聖者の

理論』、『イスラム世界』第二〇号（一九八二）一三頁—三九頁及び同氏『教知の宝石』（*Fuṣūṣ al-Ḥikam*）にみられるイブン・アラビーの「完全人間」『オリエンツ』第二五巻第一号（一九八二）七三頁—八六頁がある。

(5) サラート (*ṣalāt*) はムスリムに義務づけられている一日五回の礼拝を意味するが、次に続く引用が示すように、ここでは観想、親密な語りを意味する。それ故、本論文では通常の訳語「礼拝」を用いず、「サラート」或いは「祈り」の語を当てる。

(6) Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Edition and Commentary by Abū al-'Alā 'Afīfī, Bayrūt, 1400/1980, p.222. 引用中のコンテキストの出典は R. W. J. Austin (tr.), *Ion al-'Arabī: The Bezels of Wisdom*, New York, 1980, pp. 279f. を参照。

(7) *Qur.*, 2: 152.

(8) クルアーン冒頭の「開扉章」のことであり、全七節から成る短い章である。礼拝（サラート）の際には定められた方式で必ず誦読せねばならない。サラートを神との親密な語りだと理解するイブン・アラビーがサラートについての冥想の中で「フマーティン」を取り上げるのは当然のことと見えてくる。

(9) この節全体の議論は H. Corbin, *op. cit.*, pp. 190–208 参照。

(10) *Fuṣūṣ.*, pp. 222f.

(11) 以下の僕の唱える語句が「フマーティン」を構成する。

(12) 'Afīfī's Commentary of the *Fuṣūṣ*, p.342.

(13) *Fuṣūṣ.*, p.223.

(14) イブン・アラビーの神名論一般は T. Izutsu, *Sufism and Taoism*, pp.99–109 参照。神の名前、或いは神の属性 (*ṣifāt*) にまつての議論は神の唯一性の教義 (*tawhīd*) との関係で、それとどのように理解するか、イスラーム神字 (*kālam*) の重要な鍵と見做す。H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, 1976 pp.112–234 以下の初期の議論の一斑が窺える。

(15) *Fuṣūṣ.*, p.225. Corbin, *op. cit.*, pp.202ff. 参照。

(16) 初期スーフィズムの重要な神秘家である。A. H. Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, London, 1962 参照。

- (17) カラーバーズミー (d. 380/990) もこのシェナイドの語を引用する。そして真知をもつ者は彼が置かれた状態に最も適しい姿を常にとり、変転窮りなうごまごとの験たとする。Abū Bakr Muḥammad al-Kalābādī, *Al-Ṭa'arruf li-madhhab ahl al-tasawwuf*, ed. by 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd & Ṭaha 'Abd al-Baqī Surūr, Bayrūt, 1400/1980, p.138.
- (18) この語 *muṣalli* は通称「サラート (ṣalāt) をする者」の意味であるが、イブン・アラビーは「後から遅れて来る者」の意味でも用ゐる。'Aḥī's Commentary of the *Fuṣūṣ*, pp.344f., Corbin, *op. cit.*, p.204 及び E. W. Lane, *An Arabic Eng-lish Lexicon*, London, 1872 Part IV p.1720 を参照。
- (19) T. Burkhart (tr.), *La Sagesse des Prophètes (Fuṣūṣ al-ḥikam)*, Paris, 1974, p.219 n.1.
- (20) 'Aḥī's Commentary of the *Fuṣūṣ*, p.345.
- (21) イスラームの信仰の核心を述べたもので、これを定められた方式に従って唱えることとムスリムと認められる。「神の他に神的存在は無く、ムハンマドは神の使徒である」(In ilāh illā Allāh wa Muḥammad rasūl Allāh) がシャハーダの全体であるが、この二つでは前半のみが問題となつてゐる。
- (22) *al-Furūḥāt al-Makkiyah*, Bayrūt: Dar Sādir, n.d., I, p.328/Cairo, 1397/1977 (ed. by 'Uḥmān Yaḥyā), V, pp.119f. 尚、カイロ版 V, p.120 の注の読み参照。本書のカイロ版は現在の所、未完結で、出版されてゐる部分の引用によつてのみ両版の頁を併記する。
- (23) *al-Furūḥāt*, I, p.328/V, p.121.
- (24) 本文で触れたものの他「自分自身を通つて」(bi-nafsi-hi)「自分の屬性を通つて」(bi-na-ti-hi)「自分の状態を通つて」(bi-ḥāl-hi)〔信仰をまたなす者〕「自分の認める権威を通つて」(bi-ḥukmi-hi) の場合を挙げる。*al-Furūḥāt*, I, pp.328f./V, pp.121~24.
- (25) *al-Furūḥāt*, I, p.328/V, pp.122f.
- (26) イスラーム哲学で存在 (wujūd) は三つに類別される。必然的存在 (wājib al-wujūd)「可能的存在 (mumkin al-wujūd)」、不可能的存在 (mumtani' al-wujūd) であり、必然的存在とは他のものによらず存在するもので、神がこれに入る。可能的存在はそれ自身では存在し得ないが他によつて存在するもので、被造物すべてを指す。不可能的存在はいかなる意味でも存在し得ないものである。Ibn Sīnā, *al-Najāt*, Cairo [?], 1357/1938, pp.224-26.
- (27) *al-Furūḥāt*, I, p.328/V, p.123.

(28) この思想は各人の信仰の様態に応じて適しい姿で現れる「信仰によって形作られた神」(al-Ilah al-mu'taqad)として知られる。本論文五頁以下参照。

(29) 初期の著名な神秘家のひとりである。彼の思想については B. Radtke, *Al-Hakim at-Tirmidī. Ein islamischer Theosoph des 3/9 Jahrhunderts*, Freiburg, 1980 がある。彼の歿年については 同書 pp. 16-38 を参照。

(30) 彼の提出したよへへの問題は L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Nouvelle éd., Paris, 1968, pp. 289-292 にまとめられている。

(31) *Qur.*, 2 : 152.

(32) *al-Furūkhāt*, (Bayrut ed.) II, pp. 119f. 以下の本節における引用めいじからである。

(33) *Qur.*, 78 : 26.

(34) 注(18)参照。通常「お前たちに向かって祈る」「お前たちを祝福する」の意味で解釈される。

(35) 単に神の中に自己を融没した次元、ファナー、を越えて再び世界へと戻り、高い次元での神人統合をなすことをイスラームの神秘家も、他の宗教伝統に属する者同様、述べている。イスラームの神秘家はこの次元を *fanā' al-fanā'* (消滅の消滅) / *baqā'* (「神的生」の持続) / *al-farq al-thānī* (第二の分散) といった語で示す。「第二の分散」とは神への融没を「凝集」(jam') と捉え、それ以前の精神的あり方を「第一の」分散」とする考えから由来する。

(36) *Qur.*, 3 : 54.

(37) イスラーム哲学における「存在」と「本質」についての議論は T. Izutsu, "The Fundamental Structure of Sabzawāri's Metaphysics", *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo, 1971, pp. 57-149 に要領よくまとめられている。

(38) イブン・アラビーのズィクルの理論はムハンマド・ガザリー *Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī* (d. 505/1111) などの古典期スーフィーのズィクル理論とは大きく様子を異にしている。例えばガザリーはズィクルについて彼の名著『宗教諸学の再生』*Iḥyā' Iḥyā' ulūm al-dīn* の中で述べているが、ここでは修行の一つの方式としてズィクルを捉え、境地の進展にともないズィクルの経験がどのように変るかを記述している。al-Ghazālī, *Iḥyā'*, Cairo, n. d., III, p. 19. この部分には中村廣治郎『ガザリーの祈禱論——イスラーム神秘主義における修行』大明堂、昭和五七年、八三頁以下に邦訳されている。またガザリーのズィクル論全体についても本書を参照のこと。このようなガザリーの理論が実践的かつ心理学的な傾向をもつのに対し、本論文でその一斑が窺われるように、イブン・アラビーの議論は宇宙(開闢)論的かつ形而上学的な特徴をも

っ
ていると考えられよう。

※たズィクル経験の深化をやはり古典期に属すスーフィーのクシャイリー al-Qushayri (d. 465/1072) は小論文 *Tarīḥ al-salūk fī tarīq Allāh* の中論述している。それについては筆者による “A Study of the term *sirr* (*secret*) in Sunī *taḥāwī* theories”, *Oriens* 19 (1983) [in press] の第三節参照。

(39) コルモンはこの状況を *bi-unité* と形容する。H. Corbin, *op. cit.*, p.118.