

## スーフィーの存在理解

——無限定で普遍的な寛容は、いかにして可能か(究極的な宗教的寛容の存在論的基盤)

アンドレイ・スミルノフ

前川健一 訳

はじめに

スーフィー(イスラーム神秘主義者)の思想家として有名なイブン・アラビー(Ibn 'Arabi 一六五〇―一二四〇)<sup>(1)</sup>は、宗教的寛容について一つのヴィジョンを提示しています。彼の考える寛容の理念は、その徹底ぶりにおいて、イスラーム思想においても西洋思想においても匹敵するものがないほどです。彼の理論は、存在論的基礎に依拠しており、「存在の獨一性」(wāḥdat al-wujūd)論<sup>(2)</sup>として知られる哲学的立場によって見出されたものです。

本稿で私が論じようと思うのは、イブン・アラビーが自らの存在論と寛容論を展開する際にたどった理路を把握すること以上に重要なことはない、ということだと思います。彼の議論の進展を規定する枠組みは、この理路によって規定されています。というのも、イブン・アラビーが呈示する諸命題の意味を確定し、それらが妥当である条件を定めているのは、この理路だからなのです。

このことを証明するため、私は以下の作業を行います。第一に、私は、現代の西洋社会における寛容の概

念について素描してみたいと思います。この寛容という概念と、「他者」「統一」「多数性」などといった諸概念との関連、特に、一般と特殊との関係、および、この一般と特殊との関係が有する論理的な側面が寛容の概念を形成する上でいかに重要であるかといったことを、簡潔に述べておきたいと思います。第二に、イブン・アラビーが、(字義上では)先にあげたのと同じ諸概念についてどのように理解しているかを説明したいと思います。それらは、「他者」(ḥayr)、「分有」(muṣṭaraka)、「類似」(muṣṭabaha)、「一」(wāḥid)、「一性」(aḥadiyya)、「多」(kathra)等々です。最後に、イブン・アラビーの思想の中におけるこれらの概念相互の論理的な関係について述べたいと思います。そして、西洋的思考において寛容論の一般的枠組みを形成するに際して上掲の諸概念が果たしている役割との比較を行います。この比較を行う共通の論理的基盤を成すのは、否定の関係です。私が言いたいのは、次のようなことです。私の「自己」に対して、「他者」は否定の関係にあります(あるいは、別の言い方をすれば、二つの「他」は相互否定の関係にあり

ます)。その結果、寛容とは、この否定を超克することの意味します。この「他者たち」を特殊と見なすなら、相互否定の超克は何らかの一般性への到達を意味します。そうした一般性は、一般性を構成する特殊の側における、相互の「敵意」を乗り越えるものです。イブン・アラビーが、以上述べたのと同じ論理的構図を採っていることに、私は同意しますが、同時に、否定の手續きについての彼の理解は上記のものとは異なっており、それ故、一般化の手續きについても異なっています。イブン・アラビーの思考の筋道は特異であるため、上記の否定・一般化の手續きも特異なものとなり、この特異性が彼の思考の際立った徹底性をもたらしているのです。

### 1 寛容の論理的構造

西洋における寛容の概念は、ローマ帝国の時代に姿を現し始め、長い歴史の中で発展してきたものであり、いまだ完成したというには程遠いものです。ここで、その歴史に何らかの説明を加えようというのは、向こ

う見ずな企てというものでしょう。私としては、それよりも、寛容の概念との関連が明確な幾つかの観念について指摘しておきたいと思います。結果として、それは寛容という観念の論理的構造を素描するものとなるでしょう。とは言え、私がぜひとも主張しておきたいのは、この種の研究が（潜在的にであれ明示的にであれ）依拠している思考の論理を理解するためには、今述べた観念の論理的構造が重要であるということです。最後にもう一つだけ前置きを述べておくと、このようなことをすることで、何かとてつもない思いがけない発見があるだろうというつもりはありません。むしろ、一般的に受け入れられているはずの事柄を、念頭に置いておこうということです。

「他者」の概念なしに「寛容」の概念をイメージすることはほとんど不可能です。ここ何十年かの間、「他者」や「他性」は、哲学者や人類学者の特別な関心を引いてきました。彼らは膨大な研究を通じて、これらの概念に磨きをかけてきました。しかしながら、久しい以前から、思想家たちの世界には「他者」が出現してい

ました。少なくとも、寛容というテーマに関心を持つ思想家たちにとっては、そうでした。実際のところ、そもそもの出発点からして、寛容とは、他者に対して取る態度の一つとして考えられていました。当初、寛容とは何よりもまず宗教的寛容であり、後になって、非宗教的な領域もカバーするよう発展したのです。今日、「他者への寛容」という観念なしに、社会の中での関係性や異文化間の関係性を論ずることは困難です。その「他者」が、他の人間であれ、他の文化であれ、他の宗教であれ、その他何であれ、そうなのです。寛容とは何であるかを理解するために、「他者」は非常に重要な概念である、と言うだけでは不十分です。むしろ次のように言う方が適切です。「他者」の概念なしでは、「寛容」は理解できない。それ故、寛容について考察することは、「他者」に対して「私が」どのように関係するか（あるいは、二つの「他者」がどのように関係するか）を考察することだ、と。

寛容を論ずるのに、どうして「他者」がこれほどに不可欠なのでしょう。私の考えでは、その答えは以

下のようなものです。「なぜなら、『他者』は、私の『自己』を否定する関係にあり、寛容とは、こうした否定から生じる悲惨な結果を最小化しようとする企てだからである」。こうした否定を完全に超克すること、すなわち、無にすることはできないということ、むしろ明白であり、時として重要なことでもあります（少なくとも、「狼が子羊とともに宿る」〈イザヤ書一一・六〉時が訪れるまでは、そうでしょう）。寛容が否定を消し去ることはありませんが、成員総体の存続や安寧を脅かすことがないよう、方向転換を行うのです。

それ故、寛容は次のように定義されます。すなわち、否定を横断するための手段であり、否定という、対立する二つのものとの間の関係を、相互否定を止揚する統一へと移行させる手段である、と。この移行には、次の二つの見方があります。一つは、二つの「他者」はあいかわらず並び立つことができず、互いに対立し合っている、というもの。もう一つは、対立と相互否定にもかかわらず、この二つは統一されている、というものです。

対立する二つの「他者」の間における否定は、その起源に関する限り、二面性を持っています。

一方では、二つのものが互いに対立し合っているのは、それらが実際には何かを共有しているからです。生物学的に言えば、同一の種に属する個体は、同じものを餌にしており、一定量の供給の中から自らの分を得るので、互いに対立しています。社会にあっても、人として生きていく上で必要なもの（財産や地位・才能など）は万人共通ですが、各人の能力が異なるため、互いに対立することになります。人間社会では、自然界とは異なり、二つの存在の間の否定し合う対立関係は、或る種の取引と共存によって乗り越えることが可能です。個別から一般への、この移行は、或る種の寛容を要求します。少なくとも、この移行が、二者の間の相互否定を、彼らの関係の中心から、その周縁へと追いやり、相互否定を共通了解によって置き換えるものである場合は、そうなります。

他方、二つのものが共通の性質を有していない場合にも、この二つのものは対立し合いますが、この対立

が避けられないことを彼らは了解しています。このことを具体的に示すのが、宗教的真理や科学的真理に関して、二人の論者が置かれる関係です。真理は一つだと想定されており、もし二人の人が異なった意見を持つ場合、そのうちの一つだけが真理であり（あるいは、どちらも真理ではなく）、両方とも真理であることはないのです。こういうわけで、真理に関する場合、二つのものは互いに否定し合う関係にあります。もし両者がこの状況を重要な問題と考えるなら、相互否定が暴力へと転換しうることもありえます。こうした事態は、人間の歴史の中で数多く見られたものですし、現に今も起こっていることです。この状況を解決する唯一の方法は、対立する両者に次のことを信じさせることです。あなたたちの対立は互いの死命を制するほどに重要なものではなく、それ故、完勝か全滅かといった二者択一ではない仕方（たとえば穏やかな議論など）に転換することができるのです。と。何を真理とするのかと、いうことに関する相容れない二つの意見が平和裡に共存することができるのは、通常、両者の対立を何らか

の共通了解や同意に置き換えることに基づいています。これは、対立を彼らの関係性の中での周縁部へと追いやることでもありません。この最後のステップにより、二つの「他者」の間の否定を超克することに関して最初に述べた見方へと戻ることになります。

ここまでの議論を要約すると、次のようになります。つまるところ、「寛容」の論理的構造とは、否定から止揚への移行なのです。それは、特殊を一般化し、そうして多数のものの一へと到達することで、成し遂げられます（否定の第一の起源の場合）。この戦略が形式論理的な理由で適用できない場合（否定の第二の起源の場合、つまり、Aか非Aが真理であり、両方とも真理であることではない、という時）、破壊的な否定は周縁へと追いやられ、周縁での対立を許容する一方で、共存のための相互の同意が中心部分を占めるということになります。

私の考えでは、このひどく簡潔で一般化された論理的構造は、今述べたような仕方でもなくとも、寛容をめぐる多くの（全てではないにせよ）現代の理論の背後に存在しているものです。マルチカルチュラリズム（多文化

共生論)について語る時、私たちは次のようなことを含

意しています。「文化的観点」にいかなる多様性がある  
うとも、ともに生きることを望む以上、多様な文化が  
同意せざるを得ない何らかの共通原則がある、と。こ  
うした共通原則は、各文化がどのような偏差を許容し  
ようとも、それらに優越するものです。こうした原則  
は多くはないかも知れませんが、紛争の際にはいかな  
る文化的特殊性よりも重要であり、それゆえ違反が認  
められません。こういうものがなければ、寛容は自由  
放任に転化し、社会の解体に帰結するでしょう。この  
周知の命題は、一と多との関係の論理的構造に含意さ  
れているものに他なりません。すなわち、多は、一般  
化されることによつて、個々の多様性と、相互否定的  
な特徴とを部分的に失うのです。現代的な理論におい  
ては、文化的多様性や一般化し得ない特質に大幅な余  
地を与える傾向にあり、宗教的真理や科学的真理をめ  
ぐる闘争は必ずしも反対派への弾圧を招くものではな  
いと信じられています。そうした理論においても、  
否定の論理的構造と、寛容を通じての止揚とが否定さ

れることはありません。

## 2 イブン・アラビーの寛容論

以上をふまえ、我々はイブン・アラビーが提示する  
寛容の理論に目を向けたいと思います。本稿で引用す  
るのは彼の『叡智の台座』(Futūḥ al-Hikam)<sup>(3)</sup>です。これ  
は比較的短い著作ですが、「最も偉大な師」の哲学的見  
解を要約しています。私は関連する箇所を読み、先に  
提示した「寛容」の論理的構造を通じて理解してみたい  
と思います。上述のように、この論理的構造は極端  
に抽象的なものですので、寛容というものを基本的に  
他者に対する態度であると考えて良ければ、寛容につ  
いてのどのような議論であれ、この構造から説明可能  
だと予想されます。

イブン・アラビーは「寛容」(アラビア語では通常samaha  
と訳される)という語やその派生語は、ごく稀な機会に<sup>(4)</sup>  
しか用いていませんが、他の宗教や信仰(異教徒や不信  
仰者も含めて)についての長大で詳細な彼の論述は、寛  
容という言葉以外では形容しがたいものがあります。

さらに、「他者」(Other)の概念は、この問題をめぐる彼の思考の中で枢要な役割を演じており、以下に引く引用によって明確に示されるでしょう。否定ということに関して言えば、アラビア語のOtherの方が、英語のthe otherよりも、否定の意味が明確です。アラビア語で「AはOther Bである」と言えば、「AはBではない」「AはBとは違う」という意味です。「他性」(Otherness)と否定とは密接な関係にあります。

この世界のあらゆるものは、この世界の任意の他のものからすれば、「他者」です。この世界は「多数」(Many)の「他者」から成っており、全ての「他者」は「一者」(One)と何らかの関係を有しています。「他性」はこの世界を特徴づけるものですが、「一者」との関係によって乗り越えられます。一者にはいかなる他性も存在しないからです。多から一者へのこの移行は、他者間の相互否定を止揚します。

これは、イブン・アラビーの思想を、不正確にならない範囲で、簡潔に、きわめて単純化して説明したものです。この説明を聞けば、他性と、或る種の一般

化を通じての他性の超克という論理的構造が、以前に述べたところと基本的に同一であることが分かるでしょう。次に、宗教的寛容という、より具体的な問題へと進んでいくと、この結論は再確認されます。イブン・アラビーは次のように言っています。様々な信仰の間の(のみならず、信仰と不信仰の間の)差異は、全ての人間は神の似像であるという事実が示す人間の共通性から見れば、無視しても構わないのだ、と。この戦略は、既に記したところと論理的に等価であると見えます。すなわち、何が真理と考えるのか違いがあっても、それを不問に付し、不一致に換えて、神性を体現できるという全人類共通の可能性を前面に立てる、ということです。

こうしたこと全てを念頭に置いて、私は、現在論じている話題に直接関連するイブン・アラビーの著作の一部を読みたいと思います。まず彼の存在論から始め、宗教的寛容に向かうことにしましょう。私が意図しているのは、「寛容」概念の一般的論理構造が、この話題に関するイブン・アラビーの言説にどのくらい適用で

きるかをテストすることです。イブン・アラビーの思想を前もって素描しておくことで、この適用可能性を確かめることができるでしょう。ここで我々にぜひとも必要なのは、この「最も偉大な師」の著作に対し、より一層詳細な検討を行うことです。当然ですが、紙幅の関係上、ごく一部を引用するにとどめ、他の多くの部分を割愛しなければなりません。イブン・アラビーの議論の筋道の中で重要な段階を印づけると同時に、彼の全著作を代表するような部分を注意深く選び出したいと思います。

まずは、イブン・アラビーの理論の核心へと導く引用から始めましょう。世界と神との関係がいかにか考察されるのかを論じて、この「最も偉大な師」は次のように言います。

存在 (kawn) について、随意に語るがよい。「それは創造 (al-ibqā) である」と言うのも良いだろう。「それは真理 (al-haq) である」と言ってもかまわない。「真理にして創造 (al-haq al-khalq) である」と願うなら、そう言いたまえ。あるいは、「あらゆる点で

真理だというのではなく、あらゆる点で創造であるというでもない」と願うなら、そう言っても良い。あるいは、当惑 (al-ḥaḥ) について語ってもよい。なぜなら、階層 (marātib) を指示することで、汝が「理解しよう」と求めていたことが明らかに<sup>(5)</sup>なつたからである (banat al-marātib)。

この命題は、相対主義や懐疑論、不可知論などといったものとは、まるで違います。イブン・アラビーが「求めていること」(maṭālib) が明らかになつた<sup>と述べているのは偶然ではありません。ここには、相対主義などについて通常理解されているような、疑問や不確実性の余地が全くありません。しかし、この明晰さ(認識論的確実性)は、イブン・アラビーによって、当惑と等置されています。その理由を理解するためには、「顕在」(zāhir)と「潜在」(bāṭin)という二つの新しい概念を導入する必要があります。</sup>

「顕在(外)」(zāhir)と「潜在(内)」(bāṭin)という概念は、決してイブン・アラビーが発明したものではありません。イスラーム世界では、文献学、法学 (fiqh)、

哲学をはじめとする諸種の知識分野の理論的言説において、その発展の初期の段階から、この二つの概念は用いられてきました。「顕在」と「潜在」は、或る種のメタ・カテゴリーとなり、様々な思考の領域において議論の筋道を組織するために用いられました。スーフイズムにおいては、この二つのカテゴリーは、神と世界との関係、すなわち一と多との関係を理解できるようにするために適用されました。それは、スーフイーの思想家たちによって提案された、全く新しい用法でした（そうした人々の先駆者の一人として、『台座の書』(Kinna al-Fuqay)の著者を挙げるべきでしょう。この著作は一般にファーラービーのものと考えられています<sup>(6)</sup>。言うまでもなく、イブン・アラビーはこの路線に対して実質的な貢献をしたのです。

「顕在」と「潜在」との関係は、言葉の上での類似性から想起させられるかもしれない、現象と本質との関係ではありません。そうした並置はひどい誤解を招くものです。「顕在」と「潜在」とは、現象と本質とのように、何らかの階層関係に従属するものではありません

ん。むしろ、この二つはいわば同じ平面に位置しているのです。そして、通常、この二つの間には或る種の調和的な関係が予期されているのです。すなわち、「顕在」は「潜在」に変換され、「潜在」は「顕在」へと変換されるのです。

ここから帰結することについて、少なくとも三点述べておく必要があります。第一に、物事を理解する上で、「潜在」が「顕在」よりも重要だということはありません（本質と現象とであれば、事物の多様な現象的顕現よりもその本質の方に意味があると考えられるかも知れませんが）。重要なのは、「顕在」と「潜在」との関係です。或る事物について、「顕在」がいかにして我々を「潜在」に導き、逆に「潜在」がいかにして「顕在」へ導くかを理解する時、我々はその物事を理解するのです。第二に、「潜在」は「顕在」と違って不変であるということもありません（一方、本質は恒常的であり、現象的顕現は不断に変化すると考えられます）。両者のうちの片方は、残りの片方を「変換」したもので、「顕在」における変化は「潜在」を改変し、逆もまた同様です。第三に、事物が存続す

るのは、「顕在」と「潜在」との間に同一の「変換的移行」が起こっている間であり、「潜在」が不変のままである間ではありません（本質の場合、本質が変化しないかぎり事物は変化しないと考えられます）。

こうした論理的枠組みの締めくくりに述べておきたいのは、「顕在」「潜在」の両側面を問題にしている、当の「事物」の概念です。事物は、単にこの二つの側面のみから構成されているのではなく、むしろ、この二つの間の「変換的移行」の関係によって構成されています。事物とは、言わば、「顕在」を「潜在」に転じ、「潜在」を「顕在」に転じる可能性のようなものです。もちろん、一方から他方に「転ずる」というのは、錬金術的な技術のようなものではなく、むしろ、具体的な存在論的実在に照応する認識論的な操作のことです。イブン・アラビーは、この一般的な枠組みを、哲学的に定式化された問いに適用します。その問いとは、一と多とから成るこの世界は、いかにして成り立っているのか？ というものです。この世界という全体を表すため、イブン・アラビーは *al-kawn*（先の引用に既出）や、

あるいはその代わりに、*al-tamr* や *al-shan* という語を用います（後の二つは、通常は「こと」や「物事」と訳されます）。この世界全体の「顕在」面は、しばしば「（神による）創造」(*al-kraq*) と呼ばれるこの世界であるのに対し、「潜在」面は神であり、イブン・アラビーは一般的に「真理」(*al-haq*) と呼んでいます。上述したような性格の直接的照応は、「顕在」と「潜在」との間、ないし、この世界と神との間で、二つのレベルで存在しています。第一には、この世界は全体として神と照応しています。第二に、この世界の任意の事物は、「神の中のそれ自身」と照応しています。

「顕在」と「潜在」とを一つに結びつける、この「照応」を、私は、「転換を通じての照応」と呼びたいと思います。一体、この「照応」とは何でしょうか。イブン・アラビーは譬喩的に、絶え間なき神の息吹として描き出しています。吸気はこの世界を神のうちに「吸引」し、呼気はこの世界を神の外側に「排出」します。この「吸引」と「排出」は、「顕在」から「潜在」への、そして「顕在」から「潜在」への転換を観想する方法の一つです。

こうしたイメージは、「新しい創造」(kaiq jaido)の理論によって説明されます。その理論によれば、時間の最小単位(zaman fan)ごとに、この世界の神への帰滅と再創造とがなされているのです。この極めて興味深い理論にこれ以上紙幅を費やすことはできません。その代わりに、イブン・アラビーの文をもう一つ引用することとで、「顕在」と「潜在」との関係をより明確にしたいと思えます。

生み出されたもの(umda)は生み出されたのであり、それに原因を与えた生み出すものを必要としていることは、疑いを容れない。なぜなら、それ自体では、それは可能的なものであったからである(‘i-inkani-hi-l-nafsi-hi)。(7)

ここで、イブン・アラビーは、「可能的なもの」(munkin)という概念を用いています。これは、ムアタズイラ派によつて導入され、イブン・スィーナーの存在論で発展させられたものです。可能的なものとは、一般に次のように理解されます。それは、実在することも実在しないことも等しく可能であり、その均衡状態をどちら

かに傾かせ、実在・非実在のいずれかに決するには、何か外部のもの(umda)（過半数を与えるもの）と呼ばれます）が必要です。そうやって、実在することになった場合には、「他によつて必然であるもの」(wabi bi-shay-i)となり、実在しないことになれば、「他によつて不可能であるもの」(munani bi-shay-i)となります。この理論は、他者と他性についての我々の議論に直結しています。次のようなことを見てとるのは、難しいことではありません。一方には、実在と非実在があり、他方には、他性があり、この両者は一緒に存在していません。実在・非実在のどちらかがあれば、そこには不可避的に他者が存在しています。逆に、他性がなければ、(イブン・アラビーが先の引用で述べているように)「それ自体として可能的であるもの」について語り得るのみであり、「他によつて実在するもの」や「他によつて非実在であるもの」については語り得ないこととなります。

この世界は実在している事物で成り立っており、何らかの意味で非実在である若干の事物についても語り得る、という哲学的主張があります。このように世界

を實在と非實在に分割してしまつと、「それ自体として  
「可能的であるもの」の余地はありません。こうした理  
論の支持者について、イブン・アラビーは次のように  
言っています。

思考力の弱い理論家たちの中には、「可能性 (imkan)  
を否定し、それ自体による必然性と、他による必  
然性と「のみ」を立証しようという傾向にある者  
もいる。真理を把握した者 (muhakkim) であれば、  
可能性を立証し、それが存在する領域 (Maqam) を知  
る。そして、「可能的なもの (mumkin) を「立証し」、  
可能的なものが何であるかを「知る」。まさにその  
「可能的な」もの (muwa bi-'ayn-hi) が「他」によつて  
必然的なもの」である時、それが可能的である理  
由を「知り」、必然的なものを成り立たせるものに  
「他」という名称が正当にも与えられている理由を  
「知る」。<sup>(10)</sup>

イブン・アラビーによつて彫琢された「可能的なもの」  
の概念は、「可能的なものについても、「もの」(≡何らかの  
ものであるということ)や「その本体(それそのもの)」

(شيء) についてと同様、それが實在する(ないし、非実  
在である) ことに先立つて語り得ることを前提としてい  
ます。これが意味しているのは、事物は、實在するこ  
ととは無関係に、その「本体」(جسم) を有するとい  
うことです。私がここで再構築しようとしている議論  
の筋道にとつて決定的に重要なことは、實在と非實在  
との領域の外側でも内側でも、この「本体」は同一で  
あり続けるといふ事実です。言葉を換えて言えば、事  
物に實在を付与したり除去したりすることは、實在と  
いう属性 (sifa) を除けば事物を何ら改變しないのです。  
こういうわけで、「可能的なもの」は、アリストテレ  
ス的な「可能態」とも「形相」とも等値できず、プラ  
トニックな「イデア」とも等値できません。このことは、  
イブン・スィーナーの「可能的なもの」について語る  
時は、全く明白です。しかし、イブン・アラビーの哲  
学的見解に目を移すと、幾分か明瞭さを欠くことにな  
ります。彼の思想を新プラトン主義的なものとして性  
格づけられない学者は、極めて少数です(この見解は陳腐な  
ものになりつつあります)。すなわち、イブン・アラビー

によれば、神は自らの内に全ての實在する事物の「イデア」を觀想しているのです。あらゆる「可能的なもの」(munknat 複数形)の總体が神的なものの本体(ghan)を構成しているのは間違いないのですが、イブン・アラビーの主張するところでは、そうした「可能的なもの」の各々は、それに照応する實在するものに、實在という屬性を除いて、正確に同一なのです。一つのイデアに対し、それを質料において模倣するものは複数ある、ということであるなら、こうした主張は不可能でしょう。

イブン・アラビーが先の引用で言及していた、「可能的なもの」の「存在する領域」(jadra)とは、神的なものの本体(＝神そのもの)です。この神的なものの本体は、言うまでもなく、實在するものであり、しかも、その實在は「その本体によって(＝それ自体として)必然的であるもの」です。しかし、この神的なものの本体を形成する「可能的なもの」は實在するものではありません。イブン・アラビーは、この「可能的なもの」を「不変のもの」(shabih)と呼びます。この「不変性」(shuhub)

の概念は、早くもムアタズィラ派の時代にイスラーム思想に導入され、實在とも非實在とも異なるものであると理解する哲学者もいれば、實在と同義語であると理解する哲学者もいました。イブン・アラビーはというと、「不変のもの」を独立した概念として扱っていません(それ故、前者の見地に加担していることとなります)。もっとも、幾つかの箇所、彼は「不変のもの」と「非實在」とを等値しているように見えます(これによって、「可能的なもの」についての、また、それが不変性・實在・非實在などと如何なる関係にあるかということについての、彼の見方が提示されているわけです)。たとえば、彼は次のように述べています。

可能的なものは非實在に根拠を有する。<sup>(11)</sup>  
一方、次のようにも主張しています。

非實在である「という性質を付与された」具体物(ayn)は、神における不変のものである。<sup>(12)</sup>

非實在との関係において可能的なものをどう理解するかという点で、イブン・アラビーの創案がいかなるものであれ、いま私が論じている可能的な事物と實在

する事物との関係の本質には影響は及びません。直前の引用で、イブン・アラビーは *ayn* について語っています。このアラビア語は、*ayn* の複数形であり、質感を備えた「ものそのもの」を意味します。それ故、私は「具体物 (embodiment)」と翻訳しました。神においては「不変のもの」であり、しかも同時に、非実在であるというような、可能な事物が存在します (とこのは、実在という属性によって、可能なものは「必然的なもの」になり、「可能的」であることをやめるのですが、そうした実在という属性を有していない場合には、上に述べたような事態になるからです)。こうした可能なものを、イブン・アラビーは、「具体物」、ものそのもの、と呼んでいるのです。何故なら、それらは、実在の領域、すなわち時間・空間を備えた我々のこの世界に、「顕現する」事物そのものに他ならないのです。この「顕現」(zahir) とは、存在論的に言えば、神的なものの本体 (≡ 神そのもの) における「可能的な具体物」(ayn munkina) の各々が実在という属性を得て、「他性」の領域へと入り、そこで、この世界の全ての事物から厳密に区別されるよ

うになるという一連の過程のことです。

要約すると、次のように言うことができるでしょう。事物が可能的であり、実在を欠いている時には、いかなる事物もそれ以外の他の事物とは区別されず、さらに言えば、神それ自身からも区別されないので (神と区別されないとは言っても、「その本体による実在の必然性」という属性以外の点である、とイブン・アラビーは指摘しています<sup>(13)</sup>)。その同じ事物が、実在という属性を有し、「他」によって必然的に実在するもの」と呼ばれるようになった時には、それは、この世界にある他の全てのものと区別され、言うまでもなく、神からも区別されます。同じ事物のこの二つの「状態」(ayn) の間の関係は、その「顕在」面と「潜在」面との間の関係です。こうした観点からすれば、「顕在」から「潜在」への移行は実在の剥奪によって遂行され、「潜在」から「顕在」への移行は実在の付与によって達成されます。この二つの移行 (「顕在」↓「潜在」、「潜在」↓「顕在」) は、時間の最小単位ごとに起こり、「顕在」と「潜在」とは、互いに別個 (tamayyuz) なままでありつつ、互いに変換して

いるのです。

「真理を知る」人々は、「可能的なもの」それ自体が「他」によって必然的なもの」と呼ばれることを理解し、「他性」という名称が何故その「他」に与えられるのかを知っている、とイブン・アラビーは主張しています。私の考えでは、この「他」が何を意味しているのかという問いに対しては、二つの答えが提示され得るでしょう。この二つは異なっていますが、矛盾してはいません。一方では、その「他」とは、「その本体によって必然的なもの」です。なぜなら、それは、*mumkin*（可能的なもの）の各々に実在を与え、「可能的なもの」を *muhtalib*（必然的なもの）に転ずるからです。そういうわけで、この世界に実在している事物の全ては、神的なものの本体（＝神そのもの）によって実在しているのです。他方では、神的なものの本体との関係を顧慮せず、この世界をそれ自体として考察するなら、当該の事物に実在を与える「他」とは、哲学において通常、原因（*ʿilmiyya*、または *sabab*）と呼ばれている、何か他のものことです。この第二の答えは、イブン・アラビーの主張によれば、

世界の真相を見ることのできない人々、すなわち、世界は、神的なものの本体とこの世界との間の「顕在」「潜在」の関係によって成り立っているという事実を見ることのできない人々による答えです。一方、第一の答えは、この真理を看取することのできる人々によるものです。

これによって、他性とその性質についての我々の議論にとって重要な、もう一つの問題へと我々は導かれます。それは、原因および因果性という概念です。この問題に対するイブン・アラビーの見解は、同時代のアラビア哲学やそれ以前のアラビア哲学の主流から見れば、広く共有されているとは言えないものです。しかし、それは、神的なものとこの世界との「顕在」「潜在」の関係という既に述べたことに直接含意されているので、彼の見解の核心に達するのは、ひどく難しいといえうわけではありません。

イブン・アラビーの因果性概念は、彼自身が作った公式が最もよく表現しています。

原因は、それが或るものの原因であるといわれる、

その或るものを原因として生じる (at-tilla ma-tilla li-man hiya-tilla la-hu)<sup>(14)</sup>。

すなわち、原因とは、それ自身の結果の結果なのです。これは逆説のように見えます。イブン・アラビーは、このことをよく知っていました。さらに、この結論（やこれに類するもの）は一見馬鹿げたものに見えますが、これこそが我々を「当惑」(ḡarḡa)へと導き、この当惑が世界の真相についての真正な知識を開示するのです。これは、最初の引用文で彼が主張していたことです。彼の言葉が馬鹿げたものに見えるのは、単に見た目のことに過ぎない、と私は言いたい。なぜなら、この命題は、彼が考えていた「顕在」「潜在」の関係の本質に照らして見れば、完全に整合的だからです。「顕在」面の事物は、「潜在」面の事物に実在を加えただけのものであり、一方、「潜在」面の事物は、「顕在」面の事物から実在を除いただけに過ぎません。イブン・アラビーの好んだ言い方では、「本体」(ḡayb)とか「具体物」(ḡayn)ということになります。が、事物は、「顕在」面でも「潜在」面でも、実在の付与と剥奪とにかかわらず、同一のま

まです。これが意味するのは、「顕在」「潜在」の両面は、どちらかが論理的に優越することがないということですから。なぜなら、この二つは相互に他方へと変換されるからです。どちらを選んでもかまわないのですが、とりあえず「潜在」の方から始めて、それを「原因」と呼ぶことにしましょう。次に、「顕在」の方に移れば、こちらを「結果」と呼ぶことになります。しかし、「どうして、原因は正にあのように結果を引き起こしたのであり、別のようにはなかったのだろう」と自問するならば、答えは次のようなものになるでしょう。「なぜなら、結果はあのようなものであったのであり、それは原因をしてあのようにそれを生ぜしめたのである」。ちょっと視点を変えると、決定的な一歩であったものに立ち戻り、原因とはそれ自身の結果の結果に他ならないということが分かるようになるでしょう。「顕在」と「潜在」との間のこの無限の往復運動は、まさに ḡayn を具体的に示すものです。この言葉は（「当惑」に加えて）「渦巻」を意味し、そこから恒常的な回転運動のことを指します。この運動は、特定の、或る地点で

終えることが決して出来ないものであり、一方に到達すると忽ち他方に導かれるのを常としています。この運動のため、イブン・アラビーにならって、「世界は、神であるか、創造であるか、神であり創造であるものか、神でも創造でもないものか、いづれかだ」と繰り返し返さざるを得ません。イブン・アラビーは別の引用で次のように言っています。

al-'annr al-khalīq al-makhlūq wa al-'annr al-makhlūq al-khalīq,<sup>(15)</sup>

これは、「世界は、被造物である創造者であり、世界は、創造者である被造物である」の意です。あるいは、次のようにも翻訳できます。「世界は、創造された創造者であり、世界は創造する被造物である」。

この理論から帰結するところをくまなく辿り、イブン・アラビーは次のように言います。

それぞれの状態 (ḥay'atun 複数形) でそれ自身によって与えられたものを除いては、真理から可能的なものに返っていくものは何もない。それ故、状態 (ḥay'atun) の違いによって、自己顕現 (al-tajallī) は異なる。奴

隷 (＝人間) には、その人に応じた痕跡 (al-ḥay'atun) が残される。これが、善 (ḥay'atun) が彼自身によってしか彼に与えられない理由であり、善の反対物が彼以外の誰かによつては彼に与えられない理由である。彼は自らを祝福し、自らを苛む。それ故、自らの魂のみを非難し、自分自身のみを賛嘆するがよい。<sup>(16)</sup>

イブン・アラビーが提案する因果性の理論から、これ以上に突きつめた倫理的結論を引き出すことは困難です。この引用文は、再び、我々の関心を「他者」の概念へと導き、我々は議論の主題を思い起こします。我々の見通しのもとでは、イブン・アラビーの思想を以下のように言いかえることができるでしょう。「潜在」(al-ḥay'atun) (真実) 的なものの本体から「顕在」(al-'annr) (この世界) への移行に起因する変化は、「他性」(ḥay'atun) の顕在です。他性がこの世界にあるのは、個々の事物が実在を獲得したからであり、それによつて現実には他の全ての事物から区別されるからです。反転する運動 (＝顕在) から「潜在」へ) においては、実在が全ての事物から剥

奪され、それにともなつて、他性が消滅します。その時、全ての事物は、その本体をたもち、實在以外の点では正確に同一であり続けながら、もはや相互関係において「他者」ではなくなつてしまふのです。

イブン・アラビーが、この最後の点を極めてはつきりと強調するのは、「優越性」(aradū)と「卓越性」(‘ulwā)について語る時です。一方で、彼は次のように言います。實在する事物というものは、その属性によつて他のものより優れていると見なされるのであり、それ故、或るものは他のものより優越しているのである、と。他方で、彼は次のように主張しています。

創造において顕現するものは、それより優れた全てのものの能力 (‘alīya) を有している。それ故、この世界のどの部分も、この世界全体 (majmū‘) である。すなわち、この世界全体の個々別々の個物 (mutafarrīqat 複数形) の真相相をそれは受け取つてゐる (qālib) のである。<sup>(17)</sup>

その理由は、神的名ものの本体 (= 神そのもの) にある全ての事物は、他の全ての事物と区別がないので、

その「真相相」(ḥaqīqah) を受け取ること、つまり、それになることができるからです。こうした観点からすれば、いかなる優越性 (‘ulwā) も不可能です。同様に、至上 (al-‘alīy) のものである神においては、「不変の具体物」(ayn ḥabīyah) が彼のうちにあるとは言え、相対的な崇高さ、すなわち相対的な卓越性 (‘ulwā ḥabīyah) は存在しない<sup>(18)</sup>、とイブン・アラビーは言っています。しかし、實在する事物から成るこの世界について言えば、他のものに対する或るものの優越性は存在するのです。この優越性は他性から作り出されたものですが、イブン・アラビーの論ずるところでは、この他性は神の嫉妬を表すものなのです。というのは、神は

我々がこれまで論じてきたこと、すなわち、神が諸事物の具体物であるという真理についての知識を禁じたのであり、嫉妬 (ḥayā) によつて、すなわち、「他者」(ḡayb) から派生した汝によつて、それを隠したのである。<sup>(19)</sup>

アラビア語では、「嫉妬」は「他者」と同じ語根から派生したものであり、一文字を除いて同じように書か

れ、同じように聞こえます。この世界に顕現した諸事物の他性が、神のうちにあった時の単一性を覆い隠していることを基礎づけるため、イブン・アラビーはこの語呂合わせを用いたのです。

これによつて、非常に興味深く重要な命題をイブン・アラビーは提出します。もし、この世界がいかに成り立っているかということについて完全な知識を得たならば、その時には、何事も、誰人も、行動や力によつて対抗すべき仇敵とは見なされなideししょう。これは倫理的な処世訓ではありません。イブン・アラビーの理論に含意されているのは、おそらく、私なら「敵意の不可能性」と呼ぶであろうものの最も強固な形態です。というのは、このスーフィーの師範によれば、あなたは、敵対者を、あなたの側から意図的に影響を与える対象と見なすことができないのです。なぜそうなのかと言えば、世界の在り方がいかなるものであるかを悟れば、単純にあなたの側などと言えるものはありえないからです。つまり、事態の「潜在」面に関する限り、あなたの側は彼（あなたの敵対者）の、側と区別が

ないので。イブン・アラビーは、こうした命題を發展させ、自らのうちに世界の真実の在り方を覚知することによつて神祕家が獲得する「エネルギー」(nimna) について語っています。つまり、彼が世界の真実の在り方を覚知すればするほど、彼はそれだけ多く、この世界の全てを彼の「支配権」(sarruf) のもとに置くエネルギーを獲得し、しかも、彼はますますそのエネルギーを実際には使わなくなるのです。

彼の知識が高まれば、それだけエネルギーによる彼の支配権は小さくなる。そこには二つの理由がある。第一は、奴隷という地位を正しく覚知すること (tadqiq) であり、それによつて彼は自らの出自を知る。もう一つは、支配するものと支配されるものが一つであること (atadyya) である。つまり、彼のエネルギーが向けられる人を見ることとがなく、これによつて「エネルギーを向けることとを」しないのである。<sup>(20)</sup>

支配しないことの二つの理由は、世界の在り方二つの面、「顕在」と「潜在」(この世界に属するものと神的

なもの」という二つの面によつて定式化されています。イブン・アラビーが述べているように、「真の奴隷」であるとは、単にこの世界にいるだけであり、自己の「顕在」面のみを知っており、それ故、支配力の対象であり、その主体ではないという状態を意味しています。他方、「潜在」面を覚知したならば、いかなる他性もなく、それ故、そこにいかなる差異化もないことが分かります。というのも、それらは完全な獨一性 (al-ahdiyya) へと還元されるからです。

この場面 (mashhad) で、彼には、彼の仇敵が、自らの真実相 (haqiqah) から逸脱してはいないことが分かる。その真実相によつて、彼は、具体物の不変性という状態にあつたのであり、非存在の状態にあつたのである。それ故、非存在の段階で不変であつたもの以外のものが、実在において顕現することはない。そういうわけで、彼は自らの真実相を踏み外してはいないし、軌道を台無しにしたわけでもない。これが、「紛争」 (jihad) という名称が、人々の目を覆うベールによつて生み出された

偶有的なものである理由である。<sup>(21)</sup>

ここで、「他者」の概念にかかわる、より重要な考察を付け加えておきたいと思ひます。イブン・アラビーによると、全ての実在する事物をそれ以外のものから区別する他性は、絶対的なものです。彼はこの点を完全に確信していました。この世界の事物を、神の「ベール」 (hijab) と呼びつつも、イブン・アラビーは次のことを指摘します。

それは他者の具体物のことではない。何故なら、二つの類似したもの (shay'an 双数形) は、類似していることを知っているものにとつては、二つの異なるもの (ghayran 双数形) だからである。<sup>(22)</sup>

mushtaraka (分有、共有) について論じ、彼は次のように結論づけます。

実際のところ、同類のもの (shay'ik) は存在しない。何故なら、各々は、それらが共有している (mushtaraka) といわれているものの各々の領分 (nazz) を有しているからである。<sup>(23)</sup>

一般化の過程にとつて、この立場が含意しているも

のに注目してみましよう。イブン・アラビーによれば、この世界の諸事物が共有しているものは何もありません。しかし、このことは、絶対的な統一を成し遂げるのに妨げとはなりません。この統一は、諸事物全てが有している共通の特徴によって成り立つものではありません、差異化・多数性・絶対的他性の状態から統一化への移行を行うために、諸事物はそれらを別異なものとしている特徴を何か一つでも失う必要はありません。反対に、そうした特徴は全て保持されるのです。これは、全く無駄を出さない統一化の過程です。何故なら、相異なる特徴の全てが尊重され、どの一つも統一化のために犠牲にされる必要がないからです。

この存在論的基盤から歩を進め、イブン・アラビーは宗教的寛容の問題を詳論しています。「最も偉大な師」の以下のような言葉は、寛容の問題を彼の理論に存在論的に結び付けるものであり、また同時に、その基盤となるものです。

世界にあるものは何であれ、実在するものであれ、現に実在しているものであれ、真理の彼性 (*muwiyal*)

から見れば、他者 (*al-ḥaṭī*) ではない。むしろ、それはこの彼性の具体物なのである。<sup>(24)</sup>

他性は、この世界の諸事物の間に実在しています。既にみたように、この世界では他性は絶対的なものです。しかし、この世界の任意の事物と神とについて言えば、両者は他性によって分離されてはいない、とイブン・アラビーは主張します。神とこの世界との間の転換(相互的で恒常的な移行)という「顕在」「潜在」の関係は、両者の間のいかなる他性をも排除するのです。しかも同時に、言うまでもなく、両者は同一ではなく、互いに別個 (*ḥamāyuz*) なのです。

この世界のいかなるものでも神的な彼性の具体物なので、真実でないものは全く何もありませんし、神に對するいかなる信仰も、虚偽と呼ばれることがあり得ません。誤りに陥る唯一の道は、そうした信仰のいづれであれ、その真实性を否定することであり、自分だけが真実を保持していると称して他の全ての信仰を排除することです。このはなはだラディカルな主張は、イブン・アラビーの存在論から論理的に帰結するもの

に過ぎません。また、「最も偉大な師」は、どれほど異常なものに聞こえようと、彼の理論から帰結するものを全て引き出すことを躊躇していません。

たとえば、彼は次のように言っています。

以下のことが明らかになった。すなわち、至上なる神はあらゆる方向 (E. 'ayniyyat kull wiha) におわします。そして、諸信仰 (i'tiqadat. 複数形) 以外の何物もない、と。<sup>(25)</sup>

この二つの文は、論理的な原因と結果として解されるべきでしょう。神はいたるところにいるので、単一の信仰は存在しえず、諸信仰のみが可能なのです。厳密に言えば、どの一つの信仰をとつても、他のものに対して「より良い」ということはないのです。イブン・アラビーが、きちんとしたムスリム (イスラーム教徒) であり、宗教には差異がないと思ったり、諸宗教の「平等」を認めたりといったつもりがなかったことは、何ら疑いの余地がありません。彼には全くそのようなことはありませんでした。にもかかわらず、矛盾したり、少なくとも両立しないような諸信仰の中で、排他的に

正しいものではなく、排他的な真理を主張しない限り、どれもが真理である、と彼は考えたのです。

或る特定の信仰 (ad makasas) に自分を縛りつけ、他のもの全ての真理を否定することを用心せよ。そうした場合には、多くの善 (hayiyyatun) が汝から逃れるであろう。そして、さらに、世界 (al-'alam) をありのままにすることも汝から逃れるであろう。それ故、汝の魂の中に、最も重要なものがある。それは、諸種の信仰にとつて、例外なくそうである。なぜなら、至上なる神は、あまりに広大で、あまりに偉大であらせられるので、ある一つの信仰がそれを包み込み、他のものはそれができないなどということがそもそもないからである。<sup>(26)</sup>

### 3 むすび

私が提案したのは、この論文の最初の部分で輪郭を描いた寛容概念の一般的な論理的構造によって、この問題に対するイブン・アラビーのメッセージを再構築することが可能になるということでした。第二章で私

が行ったのは、彼の文章を読み、彼がたどった議論の筋道を明るみに出すことでした。この「最も偉大な師」によれば、この議論の筋道は、彼の思想を確証するものでありました。私の作業は目的を達したと思います。非常に抽象的で一般化されたかたちで言えば、イブン・アラビーの思想は寛容の論理に適合しています。その論理とは、何らかの統一と普遍性に到ることによって、対立する者同士の相互否定を超越する方法のことです。しかし、この一般的な論理的枠組みで説明されていないのは、明白に見てとれる、イブン・アラビーの理論の徹底ぶりです。さらには、彼のラディカルな姿勢は、「何かのための寛容」という觀念の基盤そのものと矛盾を来しているように見えます。なぜならば、「最も偉大な師」は、宗教的な信仰の多様性に根拠をあたえるために自らが辿ったのと同じ論理によって、最も極端な行動形態を正当化しているからです。<sup>(27)</sup>この徹底ぶりは、寛容概念の論理的構造によつては説明されません。これは何処に由来するのでしょうか？

これは、思想家が、個人的な体験や個人的な印象を、

他の人には分らないようなかたちで表現しようとするときに、恣意的に行う選択の結果なのではありません。我々の目にイブン・アラビーの結論の徹底的性格と映るものは、多数性から統一への移行がなされ、多数の対立者の相互否定が超越されるための一般化の過程に対する彼の理解から、直接且つ不可避的に出てくる結果なのです。

西洋思想において、寛容とは他者を許容することであり、決して絶対的なものではありません。歴史的に言えば、それは社会関係における特定の領域で始まったものであり、徐々に拡大を始め、いまだ終極に到るには程遠いものです。論理的に言えば、もし寛容が絶対的なものになり、どのような逸脱でも許容することになれば、寛容は「寛容」であることをやめ、「自由放任」と「無関心」に転じます。それは何故かと言えば、寛容は常に「何かのための」寛容であつて、この「何か」は、全てのものに必然的に共通である特徴と考えられるからです。この共通の特徴が一般化を可能にし、多様性を破壊的な対立に転じるのを防ぐのです。

イブン・アラビーは、それとは異なる一般化の過程にしたがいます。彼にとって、対立するもの同士の間を相互否定を超越するものは、対立するもの全てが一般的な特質として有していて、相互否定から生じるかもしれない不一致を解消する時に頼るような共通の特徴なのではありません。「顕在」「潜在」の転換的移行によって、共通性が何ら無い、絶対的な多様性が可能であり、それが調和的な一体化を妨げることもありません。そのため、異なっていて相互否定的な特徴が何一つとして、犠牲にされることがないのです。

これは、本稿のタイトルに掲げた質問に以下のような答えをもたらします。イブン・アラビーの場合が示すように、宗教的寛容は絶対的、すなわち無制限であり得るのであり、しかも無関心や自由放任に還元されることもありません。しかし、このような宗教的寛容にとって決定的な条件は、否定と、一般化を通じての否定の止揚とについての、かなり特殊な理解です。その場合の一般化とは、統一される諸個別者の相互に對立し否定し合う特徴を一つも抑制することなく、完全

な一体性を作り出す操作です。これが、イブン・アラビーの寛容論の基盤を成す彼の存在論への論理的な鍵なのです。

注

(1) (訳注) 定冠詞 (al-) を付して、イブヌ・ル・アラビー (Ibn al-'Arabi) とも言う。アンダルシアで生まれ、スペインで学問を修めたが、啓示により東方に向かい、ダマスカスで亡くなった。膨大な著作(真作だけで四百点)を残し、同時代のスフラワルディー(一一五三―一一九一)とともに、スーフィズム(イスラーム神秘主義)哲学の出発点として位置づけられる。

(2) (訳注) 純粹存在は単一・不可視・不可知であり、現象的な多は純粹存在の自己分節として成立する、という説。イブン・アラビー自身は、「存在の独一性」という言葉は用いておらず、批判者が名付けたものであるらしい。W・C・チティック(小川和久訳)「非現象から現象世界へ——イブン・アラビーの「存在一性論」」〔岩波講座 東洋思想〕第四卷「イスラーム思想 2」(一九八八年、東京・岩波書店)所収)参照。

(3) (訳注) al-shakhi al-akbar。イブン・アラビーに対する称号。

(4) こうした用例については、下記参照: Ibn 'Arabi, Al-

- Funūhāt al-Makkiyya* (『メッカ啓示』). Beirut: Dar sādīr, vol. 4, p.491.
- (5) Ibn 'Arabi. *Fuṣūṣ al-Hikam*. 2<sup>nd</sup> ed. Beirut: Dar al-Kitāb al-'Arabī, 1980, p.112.
- (6) (訳注) ファーラービー (*al-Fārābī* 八七〇頃〜九五〇) は、初期のイスラーム哲学を代表する哲学者。アリストテレスに次ぐ「第二の師」と称され、アリストテレスの著作に対する注釈をはじめ、多くの著作を著した。本文中に言及される *Kitāb al-Fuṣūṣ* については、ファーラービーの著作ではないとする学者もいる。
- (7) *Fuṣūṣ*, p.53.
- (8) (訳注) ムアタズィラ派は、理性を絶対的権威とする合理主義を主張したイスラーム神学の一派。アッバース朝前期には公認教義とされたが、後に伝統主義者によって徹底的に弾圧された。
- (9) (訳注) ラテン名アヴィセンナ (アヴィケンナ) の名でも知られる哲学者・医学者 (九八〇〜一〇三八)。アリストテレス哲学を基盤とする哲学体系を構築し、イスラーム世界のみならず、西欧世界にも大きな影響を与えた。
- (10) *Fuṣūṣ*, p.67.
- (11) *Fuṣūṣ*, p.96.
- (12) *Fuṣūṣ*, p.76.
- (13) *Fuṣūṣ*, p.53 参照。
- (14) *Fuṣūṣ*, p.185.
- (15) *Fuṣūṣ*, p.78.
- (16) *Fuṣūṣ*, p.96.
- (17) *Fuṣūṣ*, p.153.
- (18) *Fuṣūṣ*, p.76 参照。
- (19) *Fuṣūṣ*, p.101.
- (20) *Fuṣūṣ*, p.128.
- (21) *Fuṣūṣ*, p.128.
- (22) *Fuṣūṣ*, p.124.
- (23) *Fuṣūṣ*, p.191.
- (24) *Fuṣūṣ*, p.122.
- (25) *Fuṣūṣ*, p.114.
- (26) *Fuṣūṣ*, p.113. (訳注) この引用文については、下記参照。  
R・A・ニコルソン (中村廣治郎訳) 『イスラムの神秘主義』 (一九九六年、東京・平凡社) 一一一〜一二二頁。
- (27) *Fuṣūṣ*, p.157, 200-201, 211 参照。
- (Andrey Smirnov / ロシア科学アカデミー  
哲学研究所副所長  
けんいち / 東洋哲学研究所研究員)
- (訳・まえかわ けんいち / 東洋哲学研究所研究員)