

# クーナウイーにおける階梯と存在の二つの階層

『統合と存在の玄秘への鍵』中心節に対する解釈の試み

竹下政孝

はじめに

13世紀のスーフイー、サドルツデーイン・クーナウイーは、イスラームの生み出した最大の神秘思想家、イブン・アラビーの直弟子で、イブン・アラビーの思想を「存在一性論」として体系化したことで知られる。

中世後期のイスラーム思想を席卷した「存在一性論」<sup>(1)</sup> に関して、すでに日本でも井筒俊彦をはじめ、多くの解説がある。「存在一性論」は、端的に言えば、井筒の有名なフレーズ「存在が花する」<sup>(2)</sup> に集約される。つまり、絶対存在、全く無限定の存在である神が、漸層的

に自己を分節化し、最後に「この花」、「あの馬」という個々の本質によって限定化された形体をとって現れるという思想である。あらゆる存在者は、神の限定的顕現であるが、神の本体は、何者によっても限定されない。以上のような「存在一性論」理解は決して間違っていないわけではない。しかし、もしも、「存在一性論」が、以上のような要約に尽きるものならば、クーナウイーをはじめ、ジャンデーイ、ファルガーニー、カイサリー、ジャーミーなどの後世の存在一性論者が、多くの浩瀚な著作の中で、何を延々と論じてきたのかがわからな

いであろう。いったい彼らは、膨大な頁を費やして、

存在一性論の何をどのように論じたのであろうか。

本稿では、後代の存在一性論者に最も影響を与えたサドルツデーイン・クーナウイーの代表作『統合と存在の玄秘への鍵』の中心節の主題を取り上げ、その中の特に難解な諸点に関して出来るだけ首尾一貫した解釈を試みることによって、たんなる表層的梗概的レベルを超えた存在一性論という豊饒な思想の実態に迫ってみたい。

### クーナウイーの諸著作の中での

#### 『統合と存在の玄秘への鍵』の位置

クーナウイーの著作は師のイブン・アラビーほど多くはないが、それでも10を下らない著作がアラビア語とペルシア語で残されている。その中で、分量的に最長のものが、『コーランの母(開扉章(第1章)のこと)の解釈における言語表現の模倣不可能性』(以下、『開扉章注釈』と略す)である。これは二つの部分に分かれており、第一部は、彼の形而上学全体に関する概説であり、第二部は、題名の通りの全7節からなる開扉章の詳細な秘

教的注釈である。この著作は、コーランの注釈という枠組みをとっているため、「世界全体は一冊の書物であり、すべての存在者は神の発する言葉である」という思想が他の著作よりも強調されている点に特色がある。次に長いのが、『神からの薫風』である。これは、クーナウイーが神から受けた靈感を記述したもので、著作の中で狭義の「神秘主義」に最も近い著作である。

量的には三番目だが、おそらく後世に最も影響を与えたのが、本稿で取り上げる『統合と存在の玄秘への鍵』(以下、『玄秘への鍵』と略す)である。この著作には多くの注釈書が書かれたが、そのなかで最も有名なのはオスマン朝初期の学者、ファナーリーによる『親交の灯明』と題された注釈である。クーナウイーのこの著作は、ファナーリーの注釈書とセットで、現在でも、イランの神学校では、「神智学」(エルファーン)の教科書として講義されている。この著作と内容的に非常に近いのが、『本文集』で、「本文」と名付けられた21の断章に存在一性論の真髓が凝縮されている。この著作の20番目の本文は、『玄秘への鍵』の総括的序論の後半部と全く同じ

である。「玄秘への鍵」ほどではないが、この著作にもいくつかの注釈が書かれた。

他に重要な著作として、『40のハディース注釈』、『叡智の宝石』の解明、『ナシールッディーン・トゥーシーとの往復書簡集』などがある。ナシールッディーン・トゥーシーは、クーナウィーと同時代の有名な哲学者であり、往復書簡はクーナウィーから、トゥーシーへの哲学的諸問題に対する質問から始まる。特に書簡集の最後に収められたクーナウィーの長文の書簡は『導きの書簡』と名付けられ、彼の思想を最も明快、簡潔に要約したものとして知られる。この書簡は、クーナウィー思想の理解には不可欠のものだが、哲学者トゥーシーを讀者として想定して書かれているためか、クーナウィーが他の著作で多用するイブン・アラビー特有の独特の難解な術語はあまり使用されていない。

本稿では、クーナウィーの思想が最も詳細に展開されており、また後世への影響も最も大きかった著作として、『玄秘への鍵』を取り上げ、その内容の一部を分析することにする。

### 『玄秘への鍵』の構成

前述したようにクーナウィーは、イブン・アラビーの思想を哲学的に体系化した人物として知られるが、彼の代表作『玄秘への鍵』はどう考えても体系的な構造を持っていないと思われぬ。同じようなテーマが、何度も異なった場所で繰り返され、全編にわたって「すでに説明された」「後で詳しく説明されるであろう」という言葉で満たされている。また暗示、ほのめかし、謎めいた表現(主にイブン・アラビーから借用した術語)、「神によって開示された人々にだけしか理解されないであろう」というような突き放した表現の多用など、そのスタイルはイブン・シーナー、ナシールッディーン・トゥーシーなどの哲学者の著作からはかけ離れている。

この書は、現在もつとよく使われている、イランで出版された、ハージャヴィー校訂版<sup>(3)</sup>で、142ページを占める。ファナーリーは、この書の注釈で、この書を多くの節に分けて、それぞれの節に題名を付けているが、題名と内容は必ずしも一致していない。なによりも、

フナーリーは、長大な注釈を付けるために、細かく節を分けすぎるきらいがある。もともとフナーリーの注釈は前半に集中しており、後半にはほとんど注釈していない。クーナウイー自身も、一応この書を章や節に分けているのだが、一貫性がなく、節の題名も付いているものと付いていないものがある。

このように、本書には内容的に緊密な構成はみられないが、一応形式的には、大きく三部に分けられる。第Ⅰ部は、冒頭の短い序文と「総括的序論」（タムヒード・ジュマリー）と題された部分に分かれる。冒頭部分は、この書の中で最も哲学的な部分で、まずイブン・シーナーの『示唆と警告』の論理を基にした学問論が展開され、次に神の存在を扱う「神学」の学問的位置づけがおこなわれる。総括的序論はさらに二つの部分に分かれる。前半部では、神学を展開する基礎となる10の公理（カワイド）が列挙される。この部分は、説明もほとんどなく、特に理解が困難な部分である。また、数学の証明のように、後半で、これらの公理を基礎にして議論が進められているわけでもない。序論の後半部は、「貴

重で、隠れた、微妙な知識を含んでいる高貴なる節」と題されており、存在一性論の真髓が要約されている。この部分が、前述した『本文集』の20番目の「本文」と同一の部分である。

序論に続く第Ⅱ部は、「普遍的神秘の開示と根本的事柄の説明の章」と題されており、第Ⅰ部が序論、第Ⅲ部が付録であるのに対して、この著作の本論部分である。またこの著作の中で唯一、「章」（バープ）と呼ばれている部分であり、内容的にも、位置的にもこの著作の中心である。この章の前半部分は、節に分けられていない、一つのまとまりである。本稿で分析の対象とするのは、この第Ⅱ部の前半部である（この部分は特に名前が付いていないが、以下、便宜的に中心節と呼ぶことにする）。この章の後半は、10の短い節で構成される。これらの節は、タイトルが付いていて、特定の主題を扱っているものもあるし、タイトルがなく、特定の主題を持っていないものもある。

第Ⅲ部は「完全人間の諸特性の説明に関する、本書の結論」と題されており、題名の通り、完全人間について

論じている。もちろん、完全人間については本書のいたるところで言及されているが、クーナウイーは、多くの個所で、完全人間に関しては、この結論部分を参照することを勧めている。この第Ⅲ部も、さらにいくつかの節に分かれる。<sup>(4)</sup>

## 第Ⅱ部中心節の主題

本稿で扱う「中心節」は、ハージャヴィー校訂版で約20ページ(pp.335⑤)を占めている。この部分は、全体として、神の自己限定の第二段階であり、万物の根源でもある「統合的一性界」(アハディーヤト・ジャムウ)、およびこの一性界の段階的な自己限定、個別化、それによる万物の現れ(スフル)という主題について論じている。前述したようにクーナウイーの叙述スタイルは体系的・直線的なものではなく、統合的一性の自己限定化(タカイユド)、個別化(タイアイユヌ)という主題のまわりを、繰り返しグルグル周回しながら接近していくという方法をとる。それゆえ、中心節全体の構成を捉えることは難しい。扱われている主要なテーマに従って大

まかに分けると、同節は次の四つの部分に分かれる。(1) 統合的一性界(2) 一般存在、あるいはその別名である「慈悲あまねき者の氣息」「薄雲」(3) 婚姻の四つの階梯(4) 「慈悲あまねき者の氣息」の後に続く、個別化によって出現してくるものの順序。本稿では、これら四つの主題を順番に分析していく。

### (1) 統合的一性界

「中心節」の冒頭でクーナウイーは次のように言う。

知ることができ、名付けられ、叙述される最初の階梯(マルタバ)は、「統合(ジャムウ)と存在(ウジュード)の階梯」である。この階梯を、ある真理到達者たち(ムハッキターン)は、「諸真性の真性」(ハキーカト・ハカーイク)、「統合的一性」(アハディーヤト・ジャムウ)の臨在(ハドゥラ)、統合の階梯(マカーム・ジャムウ)と表現するかもしれない。(p.34)

上の引用文には、すでにクーナウイー独特の術語が多

用されている。まず、この階梯が、「知ることのできる最初の階梯」と呼ばれるのは、それより上の階梯は不可知だからである。クーナウィーは、この「統合と存在の階梯」の上に二つの階梯を考えている。最高の階梯は、「絶対的玄秘」(ガイブ・ムトゥラク)あるいは、「神の本体」(ザート・ハック)、あるいは「神の彼性」(フーウィーヤト・ハック)と呼ばれる。この階梯の神は、なにもものによっても限定されていないし、被造物とは全く接点を持たない。玄秘と訳した「ガイブ」の原義は、不在(英語の *absence* に相当)という意味である。「不在」といっても、決して無、非存在という意味ではなく、「隠れ」に近い。臨在と訳した「ハドゥラ」は、英語の *presence* に相当するので、反対語ということになる。「ガイブの世界」という表現はコーランでも使われ、「われわれの現実世界」とは別の、神の領域に属する不可視界のことを指す。

ところで、この第一の階梯での「神」は厳密には神とはいえない。ここで、クーナウィーが神として使っている「ハック」という語の原義は、「真理」を意味し、人間の崇拜や祈願の対象であるアッラーあるいはその他

の神名とは次元が違っている。クーナウィーは、ハックを神名の一つとは考えていないし、ハックについて論じることもない。実際、この階梯は全くの不可知なので、これについて語ることはできない。「彼性」と訳した「フーウィーヤ」という言葉は、「フーワ」(彼)というアラビア語の三人称男性単数の代名詞を抽象名詞化したものであり、英語では *He*ness あるいは *his*ness と訳される。三人称代名詞は、アラビア語では、「不在の者に対する代名詞」と呼ばれるので、不在の神を表現するのにふさわしい。前述したように、この最高階梯は、一切の限定がないので、「一性」によっても、「存在」によっても限定されない。その意味では、プロティノスの「一者」よりもさらに超越性が高いといえよう。

第二の階梯は、「一性(アハディーヤ)の階梯」と呼ばれ、この階梯の神は、「一」(アハド)という神名によってのみ限定を受ける。この階梯も、全くの不可知であり、「一である」ということしか語ることができない。しかし、「一」は存在を含意しているので、これは存在であるということもできる。つまり、この階梯の神は、一であ

るということ以外の一切の限定を受けない「絶対存在」、「純粹存在」である。

第三の階梯は、神が自己知識によって限定される階梯であり、この階梯こそ、本章の主題であるだけでなく、『統合と存在の玄秘への鍵』という題名が示すようにこの著作全体の主題であるといつても過言ではない。ここでも玄秘という言葉が使われているが、第一の階梯が「絶対的玄秘」と呼ばれるのに対して、この階梯は「相對的玄秘」（ガイブ・イダーフィー）と呼ばれる。なぜならば、この段階でも、多性はまだ顕れてはおらず、隠れているからである。しかし、第二の階梯とは異なつて、この階梯は多性が一つに統合されているという意味で「統合的一性」と呼ばれる。

次に、この階梯のもう一つの名前である「諸真性の真性」（ハキークト・ハカーク）にも説明が必要であろう。これは、イブン・アラビーの著作に頻出する用語であるが、クーナウィーはこの語をそれほど使用していない。ただし、「真性」（ハキーク、ハカークはその複數形）という語は頻出する。この語の原義はリアリティーで

あり、英語でもそのように訳される。『ナシールッディーン・トゥーシーとの往復書簡集』では、ハキークは本質（マーヒーヤ）とほとんど同義語として使われている。『玄秘への鍵』では、本質（マーヒーヤ）という術語はほとんど使われていない。あるもののハキークとは、あるものの形体（スーラ）と対比されて、あるものの顕れた形体ではなく、神の知識、すなわち、統合的一性界の中に隠れている状態をいう。クーナウィーは、「神的諸真性と被造物的諸真性」と列挙して使用することが多い。前者は、諸神名の本質を、後者はこの世界の諸存在者の本質を指す。「諸真性の真性」という表現は、この「統合的一性界」が、神的諸真性と被造物的諸真性のすべてを含んだ真性であることを表現している。

さて、最後に、この著作の題名にも使われている「統合と存在」という名称であるが、これは、この階梯の神が、諸真性の統合という側面と存在という側面を持っていることを表現している。第二の階梯が、「絶対存在」、つまり、何の限定も受けない存在であったのに対し、この階梯での存在は、必然性により限定を受けている。

つまり、この階梯での存在は、哲学者の「必然的存在」に相当する。絶対存在が被造物とは全く関係を持たなかったのに対し、これはすべての被造物の存在の源泉である。また、この存在は諸神名によっても、限定を受けている。諸神名は、個々ではまだ分化されないで、統合されている。この諸神名の統合を象徴する神名がアッラーである。それゆえ、このアッラーという神名によって制限を受けた存在は、「神的存在」(ウジュード・イラーヒ、イラーヒはアッラーの形容詞形)である。統合を表現する神名がアッラーであるのに対し、万物の存在の源泉である神的存在を表現する神名は、「慈悲あまねき者」(ラフマーン)という神名である。なぜならば、神が万物に注ぐ慈悲(ラフマ)とは存在だからである。つまり、この第三の階梯は統合と存在、アッラーとラフマーンの階梯である。

## (2) 一般存在

一般存在(ウジュード・アーンム)は、クーナウイー独特の術語で、トゥーシーとの往復書簡集をはじめ、多く

の著作に頻出する。一般存在とは、神以外のすべての存在者(第一知性から、感覚的諸物体までのすべて)に共有されている存在で、クーナウイーによれば、具体的存在者とは、一般存在と個的本質の複合であるということになる。すべての存在者は、「一般存在」という同じ存在を共有しているわけだから、「存在一性論」の根本をなす考え方もいえる。この一般存在が「統合的一性界」から最初に発出するものである。クーナウイーは「純粹に一なる存在」(ウジュード・バフト・ワーヒド)からは「存在」しか現れないという(21)。また、哲学者は、神から最初に発出するものを、「第一知性」と考えるが、我々においては「一般存在」であるともいう(22)。<sup>(5)</sup>

「一般存在」は、「慈悲深き者の氣息」(ナファス・ラフマーニー)、「薄雲」(アマー)「可能的質料」(マールッダ・イムカーニーヤP<sub>1</sub>)などのさまざまな名前と呼ばれる。これらの名称それぞれに説明が必要であろう。「一般存在」が、アリストテレス的質料と多くの点で共通点を持つことは明瞭である。一般存在も、質料もそれ自体として独立して存在しているわけではないので、ある意味



では一つの観念である。しかし、それはあらゆる個物の中に偏在する。そして、それは、必然的存在である神的存在(ウジュード・イラーヒー)とは対照的に、可能的である。

「慈悲あまねき者の氣息」はイブン・アラビーの術語で、出典は、「私はイエメンの方向から慈悲あまねき者の氣息が吹いてくるのを感じた」という預言者ムハンマドの言葉にある。この言葉は、もともとは、預言者に会うことなしにイスラームに改宗したイエメンの人、ウワイス・カラニーのことを指していたが、イブン・アラビーおよびクーナウイーにおいては、万物に存在を賦与する神の慈悲の息を指す。

「慈悲あまねき者」(ラフマーン)というのは神名の一つで、これをクーナウイーは「それが自己自身によって現れるという限りにおける神的存在の形体」(جسد)と定義する。この慈悲あまねき者から発出する氣息によって、神的存在は自己の外に現れる。クーナウイーは、すべての存在者を神の発する言葉、すなわち単語(カリマー)と考えている(P.111. 前述したようにこの主題は、『開扉章

注釈』で詳細に展開されている)。声として発せられるすべての単語は、先行する知識にしたがって、出口である喉で調音され、分節化された息である。すなわち、すべての語の根底は息である。また彼は、「慈悲あまねき者の氣息」を光にたとえる(نور)。光が空虚の中に広がっていき、統合的一性の中に隠れていた可能的なるもの、神の知の対象として神の知識のなかにだけしか存在しなかったものを照らし出し、それらを具体的な存在を持つ個物として出現させる。

先ほど、一般存在は、それ自体独立して存在するものではないという意味では「質料」と同じように一つの観念であると述べたが、決して抽象的な思维対象ではなく、アリストテレスの質料より、もっと具体的実在的なものである。クーナウイーは「慈悲あまねき者の氣息」は一般的蒸気(ブハール・アーンム)であるという(جسد)。この蒸気は、「その普遍性と微妙性のゆえに、現れたものとして知覚されるものでもないし、特定の個の形体として個別化するものでもない。しかし、この蒸気は実際には、すべての存在する者の中に偏在し

ている。(中略)この氣息は、外面的な形体を取つて個別化しない。しかし、われわれが、外面的な形体をもたない空氣をその影響で知り、その存在に全く疑いを持たないように、『直觀の人々』(神からの開示を受けた神秘家は、氣息の影響と存在に関して何の疑いも持たない)(p.11)。つまり、神秘家は、我々が空氣の存在を知り、感じるように、万物に流れている神の氣息、蒸氣を知り、感じるができるというのである。さらに、クーナウィーは、「直觀の人々」には属さない人々のために、我々の身体を考察するように勧める。人間は小宇宙なので、大宇宙にあるものはすべて人間においても対応物がみられるからである。人間において、この氣息に対応するのは、生氣(ルフ・ハヤワニー)を運ぶ蒸氣である。生氣は、医学用語で、ギリシャ語のプネウマにあたり、普通は、体内をながれる蒸氣であると考えられているが、クーナウィーは、蒸氣は生氣を運ぶ媒体だと考えているようである。この蒸氣は、心臓から脳へと上昇し、脳腔を満たし、そこでさまざまな活動をおこなう。

最後の「薄雲」(アマール)もイブン・アラビー獨特の術語だが、出典は、次のようなハディースにある。「我々の主は、被造物を創造される前にどこにおられたのか」と質問された預言者ムハンマドは「薄雲の中に主はおられた」と答えたという。この薄雲は、この中間節のように「慈悲あまねき者の氣息」の別名であるとされることもあるが、他の箇所では「統合的一性」の階梯の別名として使われることもあり、クーナウィーの用法は一定しない。ここでは、薄雲は、統合的一性の中に隠されている被造物の諸本質を映す鏡に譬えられている(p.10)。この鏡に映されることによって、諸物の本質は具体的存在者となる。

一般存在が神から最初に発出するものであることは前述したが、それでは、それはどのように発出したのであろうか。この問題に関するクーナウィーの記述はなかなか理解が容易ではない。いくつかの記述をあげてみよう。

「それ自身に対して現れた存在的形体(一般存在)は諸神名の最初の結合(イジュティマール)から生じる(ハーンシ

ル) (p.40)

「〔一般的蒸気は〕愛と意志による神の不可視の志向(タワツジュフ・イラーヒー・ガイビー・フツビー・イラーデー)によつて本体的諸神名(アスマーウ・サーティーヤ)の間に起こる一般的結合の結果である。この結合は第一の婚姻と呼ばれる」(p.41)

「〔慈悲あまねき者の〕氣息は根本的諸神名の結合(イジュティマーウ)から現れた最初の子供である」(p.44)

これらの記述から、一般存在は「第一の婚姻」と名付けられる、「根本的本体的」諸神名の結合によつて生み出されるといふことがわかる。以下の記述は、一般存在に言及していないが、第一の婚姻のおこなわれる階梯の説明である。

「婚姻のおこなわれる四つの階梯の中の」第一の階梯は、(中略)根本的な主要諸神名に対する神的本体の志向(タワツジュフ・イラーヒー・サーティー)である」(p.43 本稿p.91参照)

婚姻とは結合のことであり、それによつて何かが生み出されることをいう。第一の婚姻で結合される根本

的・本体的諸神名とは具体的にはなんであるうか。ク

ーナウィーは、これらが四つであるとは言う(p.42)が、具体的な名前は列挙しない。しかし、ファナーリーをはじめ、注釈者たちは、それが「生命」、「知識」、「意志」、「権能力」であるという。たしかに、この四つが結びついた時、行為が生まれる。つまり、生あるものが、何かを知り、それを意志し、その意志を遂行する力があれば行為が生まれる。しかし、この根本的本体的諸神名を結合させるのは、愛によつて動かされた神の志向(タワツジュフ)である。ここで志向と訳したタワツジュフという語は、本来は「顔(ワジュフ)を向ける」ということで、「注意・心を向ける」ことを意味する。神の志向が、存在賦与的働きを持っていることは、「存在賦与的志向」(タワツジュフ・イージャーディー p.43 本稿 p.92 の引用文)とこの術語からも明白である。おそらく、神の愛に動かされて、神の注意が統合的一性の中に隠れている「慈悲あまねき者」(ラフマーン)に向かい、それに対して「意志」、「権能」が結合し、「慈悲あまねき者」の形体である氣息を外に発出するのであるう。

### (3) 婚姻(ニカーフ)の四つの階梯(マルタバ)

前述したように、婚姻とは、結合のことであり、その結合の結果、何か新しいものが生み出されることを特徴とする。二つのものが結合して、新しい三つ目のものが出現するということを、クーナウイーは、婚姻というメタファーとは別に、三段論法のメタファーによっても説明している。三段論法では、大前提と小前提が結合して、結論(ナティーンジャ)が生まれる。婚姻のメタファーの特徴は、結合する二つのものが同質のものではなく、男性原理(婚姻する者、ナーキフ)と女性原理(婚姻される者、マンクーフ)に分かれることである。しかし、残念なことに、これら男性原理と女性原理がなんであるのかは、このテキストでは、明示されていない。さて、婚姻の四つの階梯は、クーナウイーの想定する「一般的、普遍的なものから、具体的、特殊なものへの個別化(タイユヌ)の階梯」と深くかわる。クーナウイーの階梯論は、後世、「五つの神的臨在」(ハダラート・イラーヒーヤ・ハムス)として有名になった。<sup>(7)</sup> 臨在(ハドゥ

ラ、英語では Presence と訳される)とは、イブン・アラビーの術語では、神的諸真性が顕現する領域のことであるが、多くの場合、階梯(マルタバあるいはルトゥバ)と区別されていない。この「五つの臨在」は、後世の存在一性論者たちによって頻繁に使用されているのに対して、クーナウイー自身の著作の中では、『開扉章注釈』と『神からの薫風』だけにしか現れない。後者の説明によると五つの臨在とは以下のとおりである。

(1) 諸神名、諸属性、可能的なるものの諸元型、抽象的諸概念、諸顕現を包含した玄秘

(2) 高位の諸聖霊と最も偉大なる聖霊の臨在

(3) すべてを統合する中間、つまり完全人間

(4) イメージ(ミサール)の世界

(5) 可視的・感覺的世界

(1) は、『玄秘への鍵』の「統合的一性」に相当する。ここでは玄秘とよばれているが、これは一切の多性を含まない、上述の絶対的玄秘ではなくて、まだ多性が現れていないで隠れているという意味で、相対的玄秘(ガイブ・イダーフィー)である。(2) は、しばしば、諸聖

霊の世界(アールラム・アルワーフ)とも表現される。聖霊(ルーフ、アルワーフは複数形)とは一般的に天使のことを意味するが、高位の諸聖霊とは、哲学者の用語における、離在的諸知性に相当すると思われる(哲学者は離在的諸知性を10に限定したが、クーナウィーは聖霊の数を限定していない)。最も偉大なる聖霊とは、哲学者の第一知性に対応する大天使ガブリエルのことだろう。(4)のイメージジ(ミサール)とは、イブン・アラビーによれば、感覚ではなく、想像力(表象能力)で捉えることができる像である。イブン・アラビーは、このようなイメージは、人間の想像力のなかだけではなく、可視的世界とは別の次元の世界に存在すると考えた。たとえば、諸聖霊の世界は物質的ではないので、本来は可視的な形体を持たないが、天使たちはこのイメージの世界の形体をとって現れる。また、終末や来世もイメージの世界の出来事として説明される。

以上に説明した「五つの臨在」は、前述したように、クーナウィーの著作の中にはあまり登場しない。それよりも頻繁に使われるのが、抽象的諸概念の世界(アール

ラム・マアーニー)、諸聖霊の世界(アールラム・アルワーフ)、イメージの世界(アールラム・ミサール)、感覚世界(アールラム・ヒッス)<sup>(9)</sup>の四つの世界である。この四つの世界のうち抽象的諸概念の世界を除く三つが、前述した五つの臨在と対応する。抽象的諸概念の世界は、統合的一性界の中に含まれている、神的諸真性、被造物的諸真性、類や種などの諸本質など思惟対象の総体を指している。

さて、この四つの世界は階層構造を成しているが、同時に出現の順序でもある。クーナウィーは、上位の世界、より普遍的な世界での普遍的なもの同士の結合が、下位世界の個別的特殊なものを生み出すと考える。たとえば、『玄秘への鍵』の中間節の前半部で彼は次のように言う。

(個別化した、特殊的な)神的事柄(アムル)<sup>(10)</sup>とは、結合(ジャマイヤ)あるいは合成(タウリーフ)のことである。

この結合は、(1)単独の真性や抽象概念間の結合のように、概念的な結合・合成であるか、(2)質料的であるか、(3)擬似質料的

であるかのいずれかである。諸能力、諸志向性として捉えられた光輝く聖霊同士が結合して、

聖霊たちの可視的な顕現の場となるイメージの形体(スワル・ミサーリーヤ)とイメージの世界を出現させ、また、イメージの形体同士の結合で、諸天体や単純諸物体(四元素を生み出す(タウリード)のは、擬似質料的結合・合成の例である。諸天体や単純諸物体の後には、質料的結合であり、その果実(サマラ)は、複合的自然的諸形体(スワル・タビーイーヤ・ムラッカバ、個々の鉱物、植物、動物のこと)の出現である。(p.37)ただし、脚注5のヴァリアントの読みに従って訳した。)

つまり、ここでは、諸聖霊の世界における聖霊同士の結合が、イメージの世界を生み出し、イメージの世界におけるイメージの形体同士の結合が、諸天体や諸元素を生み出し、明示されていないが、諸元素間の結合が、複合的自然的諸形体を生み出すとされる。ただし、ここでは、単独の真性や抽象概念間の結合が何を生み

出すかは述べられていないし、抽象的諸概念の世界にも言及されていない。

上述した四つの世界の誕生が、より明瞭に説明されているのが、『40のハデイス注釈』である。ファナーリーは、この部分を後述する「婚姻の四つの階梯」の注釈で引用している。それによると、根本的諸神名の志向から生まれた結合体の最初の結果(ナティージャ)は、「抽象的諸概念の世界」である。次に、抽象的諸概念の結合から生じたのは、「諸聖霊の世界」である。次の諸聖霊の結合には二種類ある。第一の種類は、顕現の場を持たない諸聖霊(高次の諸聖霊)の結合で、この結合から、イメージの世界が生み出される(マウルド)。さらにイメージの世界で個別化され、イメージの世界の性質と属性に染められた聖霊、つまり顕現の場を得た聖霊(低次の諸聖霊)の結合は、感覚的諸物体の世界を産出する。これの第一の者は圍繞する玉座(アルシユ)と、単純なる物体(ジスム・バシト、四元素のこと)である。<sup>(1)</sup>

この『40のハデイス』の記述は、前掲の『玄秘への鍵』(p.37)の説明と一致しており、そこでは欠けていた「抽

象的諸概念の世界」の出現にも言及されている。また、

この記述は、「四つの世界」の階層構造にも対応している。つまり、根本的諸神名の結合が(1) 象的諸概念の世界を生み出し、抽象的諸概念の結合が(2) 諸聖霊の世界を生み出し、諸聖霊間の結合が(3) イメージの世界を生み出し、諸イメージの結合、あるいはイメージ世界の性質に染まった低位の天使たちの結合が(4) 感覚的諸物体のうち、単純諸物体と天体を生み出す。そして、単純諸物体つまり四元素の結合が、複合的自然的諸形体、つまり鉱物、植物、動物を生み出す。さて、それでは、いよいよ『玄秘への鍵』中間節のほま中ごろに現れる婚姻の四つの階梯を紹介しよう。

婚姻には四つの異なった階梯がある。

第一の階梯は、彼性の玄秘と被造物的臨在の鍵である根本的な主要諸神名に対する神的本体の志向(タワツジュフ・イラーヒー・ザティー)である。

第二の階梯は、聖霊的婚姻(ニカーフ・ルーハー

ニ)である。

第三の階梯は、自然的マラクートの(タビイー・マラクアティー)婚姻である。

第四の階梯は、最も下位の元素的(ウンスリー・スフリー)婚姻である。

これらの諸婚姻のそれぞれは、それより上の婚姻より特殊の(アハッス)である。これら四つの婚姻が統合的に思惟される階梯を除いては、婚姻に五番目の階梯はない。この五番目の階梯は、人間だけに特有のものである。根本(の階梯、すなわち第一の婚姻の階梯)における結果(チティージャ)は、存在の絶対的形体(ムトゥラク・スーラ・ウジュディイーヤ、一般存在のこと)であり、それより下の階梯では、「婚姻の結果は」個別化した諸存在(ウジュータート・ムタイアナ)である。(p.43)

クーナウィーは、これ以上の説明をおこなっていないので詳細は不明だが、この四つの階梯が、前述した四つの世界構造、五つの臨在とほぼ対応していること

はみとめられる。特に人間に特有の五番目の階梯を含めれば、異なるようにみえるのは第三の階梯だけである。第三の階梯で使われている「マラクート」というのは、スーフィー宇宙論の概念である。古典的スーフィズムでは、宇宙は、ムルク界(現象世界)、マラクート世界(中間世界)、ジャバルート世界(不可知界)の三つの世界から成り立っていると考えられる。それゆえ、ここでは、マラクート世界をイメージの世界、想像の世界(アールム・ミサル)と同定することは可能である。その場合「自然的」という言葉が問題となるが、イメージの世界も広義の「自然」に含まれていると解釈する他はない。

ところで、この「婚姻の四つの階梯」は『40のハディース注釈』における四世界誕生の記述と対応しているのだろうか。明らかに異なるのは、第一の結合によって生み出されるものである。『40のハディース注釈』では根本的諸神名の結合は、「抽象的諸概念の世界」を生み出すが、婚姻の第一の階梯で生み出されるものは、「一般存在」である。それだけではなく、クーナウィーは、第

一の婚姻より下の階梯で生み出されるものも、階梯ではなく個別的存在(あるいは存在者)であると強調している。

それでは、『40のハディース注釈』の記述と「婚姻の四つの階梯」の記述はどのような関係にあるのだろうか。筆者は、前者は、後でクーナウィーが、「神的事柄の降下の順序」と呼ぶものであり、後者は、「存在賦与の順序」と呼ぶものであると考える(本篇<sup>12</sup>参照)。神的事柄の降下の順序とは、神の知識の中で、抽象的普遍的なものから、より具体的特殊なものへと、知識の対象が個別化していく順序のことであり、存在賦与の順序とは、具体的個的存在者が現れてくる順序である。もちろん、この二つの順序は対応している。なぜならば、すべての個別的存在者は、神の知識の中に、階梯として存在しているからである。個別的存在者とその階梯の関係は、「スルタン」と「スルタン職」、「カリフ」と「カリフ職」の関係である(95)。このように考えると、神の知識の中の諸階梯の階層構造は、会社の組織図に比することができると。そこには社長職があり、その下に

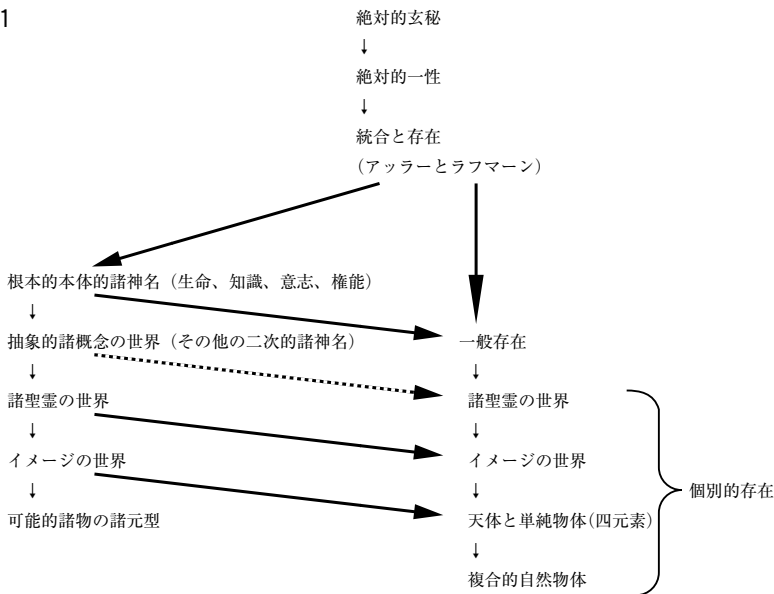


はいくつかの重役職があり、その下にはまたいくつかの部長職がある。この階層構造に存在を賦与したのが、現実の具体的な存在者、つまり社長、重役、部長などの階層構造となる。つまり、階層構造には、諸階梯の階層構造と存在者の階層構造の二つがある。後者は、前者を一般存在という鏡に映したものであるともいえる。

第一節に述べたように、アッラーという神名は前者を統括する名前であり、「慈悲あまねき者」(ラフマーン)は後者を統括する名前である。<sup>(13)</sup> 婚姻とは、まさに、諸階梯の階層構造にあつたものが、存在者の階層構造へと移行することであるといえる。それに対して、『40のハディース注釈』の記述は、神の知識の中の諸階梯の個別化のプロセスと考えられる。図1は、諸階梯の階層構造と存在者の階層構造及びその関係を図式化したものである。

図1において、上から下への矢印は、個別化(タイユス)のプロセスを示す。左の列は神の知識の中の階梯の階層構造であり、右の列が具体的個別存在者の階

図1



層構造である。左側の列は、統合的一性の内部に隠れている(パーティン)の対し、右側の列は外側に現れている(ザール)。ただし、一般存在は、すべての個別的存在者に内在しているのであって、それ自体が個別的存在者ではない。左から右への矢印は、左列の階梯でおこなわれた婚姻が右側の列の存在を生み出したことを示す。たとえば、根本的諸神名の階梯での婚姻が、一般存在を生み出す。諸聖霊は、抽象的諸概念の世界での婚姻によって生み出されたと考えられるが、不思議なことにこの階梯での婚姻は言及されていないので破線で示した。しかし、聖霊が、神の諸神名に対する志向から現れることは、クーナウィーの次の言葉からもわかる。

100の神名の階梯に対する神の志向(タワツジユフ・イラーヒー)から現れた聖霊は、10の神名の階梯に対する神の志向から現れた聖霊に比べて、より完全であり、より完璧である。(p.43)

この引用文から、抽象的諸概念の世界は、一つの階梯ではなく、100を超える多くの階梯から構成されていることがわかる。それらの階梯のいくつかが結合して、聖霊が生まれる。結合される階梯が多ければ多いほど、生まれる聖霊は完全なものとなる。このことは、抽象的諸概念の世界だけではなく、その下のすべての世界でもあてはまるのであろう。つまり、各世界はそれぞれ多くの階梯で構成されており、それらの階梯のいくつかが神の志向によって結合されて、具体的存在者が生み出される。

最後の元素的階梯における婚姻は、観念としての元素の結合と考えるよりは、実際の元素が結合して、複合的自然物体を生み出したと考える方が自然なので、左から右への矢印は付けなかった。しかし、具体的個物の発生に関して、元素の結合という自然学的説明と、可能的諸物の元型の上に注がれる神の志向という神秘的説明がどのように調和するのかは不明である。おそらく、神の志向が先行して、その結果として自然的プロセスが発動するのであろう。

最後に、クーナウィーは明示していないが、各階梯での婚姻において、能動者（男性原理、ナーキフ）と受動者（女性原理、マンクーフ）は何かについて、一つの解釈を試みたい。我々は、「一般存在」を考察したときに、愛に動かされた神の志向が、知識・意志・権能と結びついて一般存在を生み出したと考えた。同じことが各階梯で起こっていると考えられないであろうか。各階梯で、知識・意志・権能と結びついた、神の存在賦与的志向が各階梯の諸眞性、諸本質、諸元型の上に向けられ、神の知識の中にしか存在しなかったものを、具体的存在へと引き出すのである。つまり、能動者は神の志向であり、受動者は神の知識の中の諸眞性、諸本質、諸元型である。クーナウィーは中間節の終わり近くで次のように述べている。

〔神的〕権能(クドウラ)の機能は、非存在の諸物を、「神の知識の中では存在しているが、それら自体においては非存在である」という状態から、具体的存在(ウジュード・アイニー)へと引き出す(イフ

ラージュ)ことである。〔中略〕これらの神の知識の諸対象(マウルーマート)は、神の存在賦与的志向(タワッジュフ・イージャーディー)がそこに向けられることによって、「知識」(イルム)から「具体的存在」(アイン)へと不可視的に移動(インティカール・マウナウィー)する。(p.51-52)

#### (4) 「慈悲あまねき者の氣息」に続く

##### 個別化(タアイユヌ)の順序

中間節の後半部では、統合的一性界の段階的な個別化のプロセスが叙述されている。すでに、最初に出現する「慈悲あまねき者の氣息」「薄雲」と呼ばれる「一般存在」については論じた。この後に顕現してくるものに対して、「薄雲」は「顕現の場」、いわば第一質料の働きをする。一般存在は、諸存在者によって共有されるものであって、厳密な意味での個別化された存在ではないので、「神の存在の個別化の最初のもの」(アウワル・タアイユナート・ウジューディヒ P41)として現れるのは「至高なる筆」(カラム)である。これは、他の個所(P42)で、

哲学者の唱える「第一知性(アクル・アウワル)」と同定され、「第一の存在者」(アウワル・マウジュード)と呼ばれている。つまり、一般存在は、存在者ではないということである。筆の次に個別化して現れるのは、「銘板」(ラウフ)である。筆も銘板も伝統的なイスラームの宇宙発生論に現れる。あるハディースによると、神が最初に創造したのが筆で、次が銘板である。神はその筆で銘板にコーランを書きこんだという。筆を知性(アクル)と同一視することもクーナウイー以前にすでに一般的で、「神が最初に創造したのは知性である」というハディースもこの同一視を容易にした。筆が第一知性であるのに対して、銘板は普遍的靈魂(ナフス・クツリーヤ *nafs*)と同定される。この順番に、ネオプラトニズムのトリアド(二者↓知性↓靈魂)の影響を見るのは容易である。筆と銘板につづいて自然(タビア)、砂塵(ハバー)、普遍物体(ジスム・クツル)が順々に個別化する。これら三つは、筆や銘板と異なつて、普遍的眞性(ハカーイク・クツリーヤ)、思惟対象(マウクツリーヤ)として個別化するものであつて、具体的な存在者としては現れないこと

をクーナウイーは強調する。つまり、個別化したすべての眞性が、具体的な存在者として現れることはないのである。

さて、「砂塵」(ハバー)というのは、イブン・アラビの術語で、神が世界の形体を形作る質料を意味する。それゆえクーナウイーは、これを普遍質料(ハユラー・クツル)と呼んでいる。「薄雲」も可能的質料と呼ばれているので紛らわしいが、「薄雲」が、諸聖霊を含め、すべての存在者の質料であつたのに対し、「砂塵」は自然的諸形体の質料である。それゆえ、この「砂塵」の方が、アリストテレスの第一質料に近い。普遍物体は、イスラーム哲学では、第一質料が「物体性」という形相を持ったときに想定されるもので、普遍質料と普遍物体という順序は哲学の影響を伺わせる。<sup>(14)</sup>「自然」に関しては何の説明も与えられていない。前述した婚姻の四つの階梯の中の第三の階梯が「自然的・マラクートの」と呼ばれていたことを考えると、おそらく自然は、イメージの世界と感覚的世界の両方を含むのであろう。

普遍的物体の中に現れた最初の個別化された形体は、

「すべてを圍繞する玉座（アルシユ）」である。アルシユとは、コーランに出てくる「神の玉座」で、クーナウィーは、「形体として、単体として現れた結合体の中で最も偉大なもの」(p.50)という。ここで単体（バシート）といっているのは、アルシユは四元素の複合ではないからである。ちなみに、複合体の中で最も偉大なのは、元素的な人間の身体（チシユ・インサーニーヤ・ウンスリーヤ）である(p.50)。「すべてを圍繞する」（ムヒート）というのは、哲学者の「最外天」に使われる形容詞であり、クーナウィーは明示していないが、アルシユが最外天であることは間違いない。アルシユ天は、ギリシヤ的天文学に對抗した伝統的宗教的天文学でも、しばしば最高天の名前として使われる。最外天だからこそ「すべてを圍繞している」のである。アルシユはすでに可視的・感覚的な運動（円運動）と形体、さらに霊（ルーフ）を持っている。興味深いことに、クーナウィーは、哲学者とは異なって、最外天の円運動の原因を、天体の魂の抱く神への愛に帰することはない。天は霊（ルーフ）を持っているが、魂（ナフス）は持っていない。霊とは、前述したように、哲

学者の用語では知性に相当し、宗教的な用語では天使に相当する。最外天の霊とは、第一知性すなわち、「至高なる筆」である。クーナウィーは、天体の円運動の原因を、「神の本体の一性的統合」の性質としての「（神的）意志」と「（神的）強制」（カスル）である(p.50)と説明する一方で、複合物体である金の熱による円運動を天体の円運動を説明する例として挙げている(p.47, 50)<sup>15</sup>。

アルシユの次に現れるのがクルシーである。アルシユと違って、クルシーもコーランに典故があり、アルシユと同じように「神の玉座」を意味する（本稿では、アルシユ、クルシーと、両者ともカタカナで表記する）。クルシーも、上位のアルシユと同じように、運動、形体、霊を持っている。アルシユの霊が、「至高の筆」であるのに対して、クルシーの霊は「銘板」である。クルシーは哲学者の宇宙論における「恒星天」（ファラク・ムカウカブ）に相当することをクーナウィーは明示している(p.50)。

クルシーの次に、アルシユ天とクルシー天の運動の影響で、四元素（火、空気、水、土）の形体が現れる。そ

して、四元素の後に七天(土星天、木星天、火星天、太陽天、金星天、水星天、月天)が現れる。さらに七天の後に、鉱物界、植物界、動物界が現れ、最後に人間の出現で終わる。この考えによると、アルシユ天、クルシー天と、他の七天はかなり性質が違うことになる。アルシユ天とクルシー天は、単純物体であり、不変であるが、他の七天は、月下界と同じように四元素でできているように思われる。しかし、中間節の最後のパラグラフでは、「神的事柄(アムル)の降下の順序」を次のように要約している。

神的事柄(アムル)は、「統合と存在の臨在」あるいは、その他の別名で呼ばれる「諸真性の真性」から、不可視的に降下する。さらに、すべてを圍繞する本体的諸神名の概念的運動(ハラカ・マウナウイーヤ)によって、「中心的・枢軸的・中間階梯」(マルタバ・ワサティヤ・クトウビーヤ・マルカジヤ)から、「薄雲」と呼ばれる「慈悲あまねき者の氣息」へと降下する。次に、「知性」すなわち筆の階

梯(マルタバ・カラミーヤ・アクリーヤ)へ、次に「靈魂」すなわち「銘板」の階梯へと降下する。このようにして、それは、アルシユ、クルシー、諸天、四元素、三界(鉱物界、植物界、動物界)へと次々に降下し、最後に人間に到達する。(玉座(アルシユ)に)鎮座(イステイワー)した後の順序は、神的事柄の降下の順序と存在賦与の順序(タルティープ・イージャード)は異なる。(p.56)

つまり、七天が四元素に先行するのは、神的事柄の降下の順序であって、四元素が七天に先行するのは、存在賦与の順序ということになる。前述したように、前者は神の知識の中での諸階梯の個別化の順序であり、後者は具体的な存在者が外界へと現れる順序である。しかし、どちらの順序でも、最後に現れるのは、人間である。人間は、それ以前のすべての階梯、すべての顕現を総合した存在であり、統合と存在の臨在(最初のステージ)であるということが強調されているので、この順序は、出発点と終着点が同一になる円環(ターイラ)

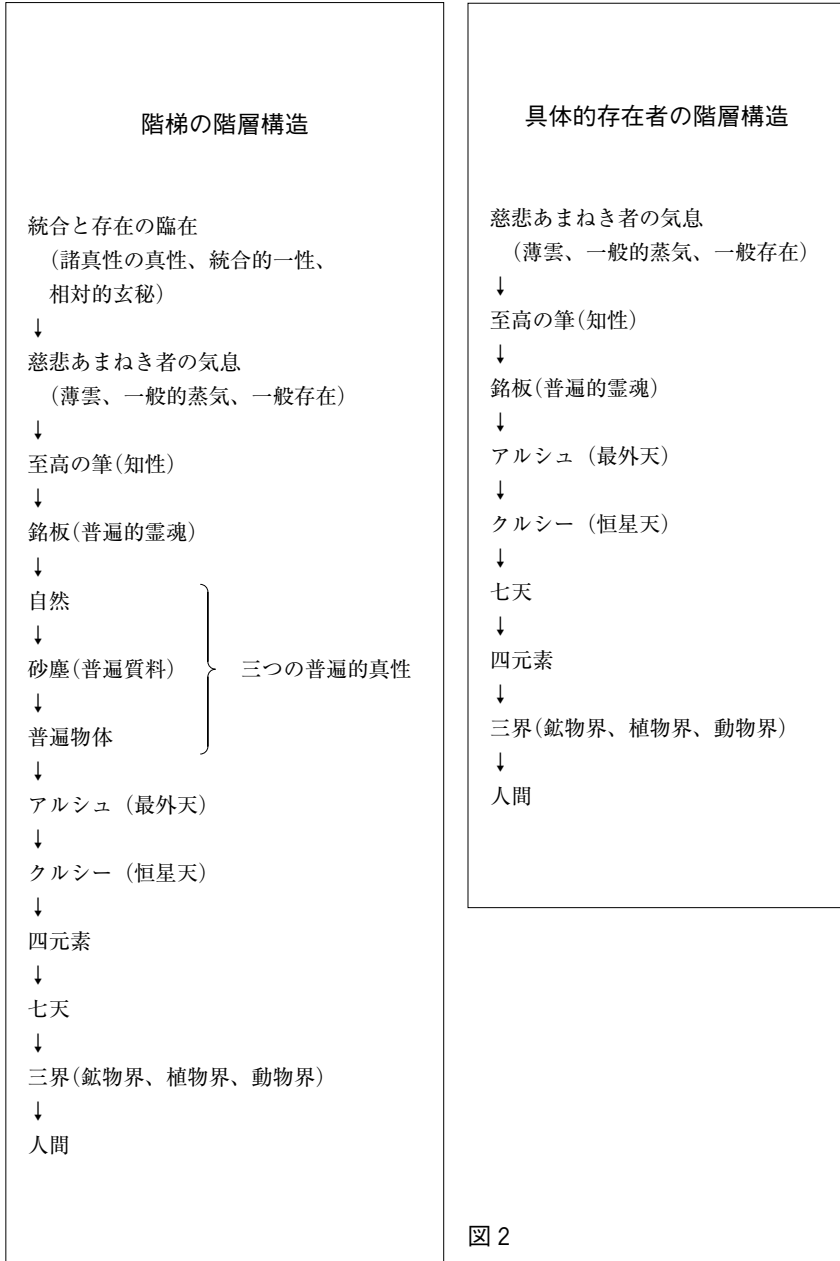


図 2

構造になっている。

最後に、諸階梯の階層構造と存在者の階層構造をまとめると図2のようになる。この図の二つの階層の中で、「慈悲あまねき者の氣息」、つまり一般存在は、実際には、具体的個別存在者ではなく、その基体となる。一般存在にも、他の存在者と同じように、それに対応した階梯があるかどうかは問題だが、クーナウィーは、中間節の最初のページで、「一般存在」を統合的一性の臨在の低位にくる主要諸真性の一つであると述べている(p.34)ので、一般存在の真性は、階梯の階層構造の中にもあると考えられる。

### 結論

最後に、本稿の第三節で示した階梯と存在の階層構造(図1)が本稿第四節で示した階梯と具体的存在者の階層構造(図2)とどう対応しているかについて考察したい。この二つの図を比較してすぐに気が付くのは後者ではイメージの世界も諸聖霊の世界も言及されていないということである。この問題をどう考えればよいの

であろうか。ヒントになるのは、第四節で分析した「個別化の順序」を扱った部分に現れるクーナウィーの次の言葉である。

「至高の筆」から「銘板」が流出した(インビアース)後、「慈悲あまねき者の氣息」の鏡の中に、自然の階梯が個別化した。「この自然の階梯の個別化」というのは「この自然の階梯が諸物体と結びついて、その諸性質が、諸物体によって現れる」という意味においてである。これ(自然の階梯の個別化)は、ある人々(哲学者)によって、「普遍質料」と名付けられた「第一の砂塵」<sup>(16)</sup>においておこる。ある側面、ある観点においては、婚姻の諸階梯の一つがここで終わる。第二の婚姻の支配(フクム)は、アルシユから(はじまり)、ある側面においては、恒星天の凹面(ムカッアル)で終わる。これ(恒星天)は高壁(アーラーフ)の二つの側の一つ、すなわち、地獄に隣接している側である。次に神的事柄(アムル)は、段階的に第四の元素的婚姻へと



降下し、人間に特有である統合的な第五の階梯  
でおわる。(p.51)

上の引用文も、「神的事柄の降下」、つまり神の知識  
における諸階梯の個別化について述べている。さて、「第  
一の砂塵」で終わるとされるのは、婚姻のどの階梯なの  
だろうか。第一の婚姻の階梯で生み出される者は、一  
般存在であつたので、一般存在の後に続いて現れる「至  
高の筆」、「銘板」は諸聖霊の世界に属するものと思われ  
る(筆がアルシユ天の霊、銘板がクルシー天の霊と呼ばれてい  
ることは前述した)。次に個別化される、自然、普遍質料、  
普遍物体もイメージの世界に属するというよりは、筆  
や銘板と同じように諸聖霊の世界に属すると考えられ  
る。もちろん、これらは階梯であつて、具体的存在者  
ではないので、図1の左列の聖霊の世界である(左列の  
各世界にあるすべての階梯が右列の具体的存在者へと移行す  
るわけではない)。それゆえ、砂塵で終わるのは、第二の  
婚姻の階梯、すなわち、聖霊的婚姻(ニカーフ・ルーハー  
ニー)のことであろう。すると、アルシユと恒星天すな

わちクルシーは、イメージの世界に属することになる。  
上の引用文に出てくる「高壁」とは、コラーン(7章46節)  
においては、最後の審判の日に、「天国に行く人々」と「地  
獄に行く人々」を分ける仕切りの壁である。前述したよ  
うに、終末、来世のできごとは、イメージの世界に属  
するものであつた。アルシユ、クルシーで、「第二の婚  
姻の支配」がおわるといわれるのは、アルシユ、クルシ  
ーが、第二の婚姻、すなわち聖霊的婚姻の結果、生み  
出されたものだからであろう。つまり、親は生まれた  
子供に影響を与えることによつて子供を支配している  
のである。また、アルシユは、普遍的「自然」の最初に  
個別化した存在者、クルシーは第二に個別化した存在  
者であるので、両者は、最外天、恒星天として自然的  
物体である側面とイメージである側面の両方の側面を  
持っていると言える。この段階で起こる第三の婚姻が、  
「自然的・マラクト(すなわちイメージの世界)的」と呼ば  
れるゆえんである。

以上、クーナウィーの代表作『玄秘への鍵』の中心部  
に位置する「普遍的神秘の開示と根本的事柄の説明の

章」の前半部の主要テーマに対して、できる限りの首尾一貫した解釈を試みた。もちろん難解で知られるクーナウィーの著作のなかでも特に難解な『玄秘への鍵』だから、本稿で取り上げた個所以外にも、解釈を必要とする不明瞭、不可解な部分が多い。本稿が取り上げたのはクーナウィー思想のほんの一端であるが、それでも存在一性論の複雑さ、奥深さを示すという本稿の目的は、ある程度は達成できたと思う。クーナウィーの他の著作と比較して、クーナウィー思想の全貌を明らかにするという大きな課題は残っているが、本稿をひとまず閉じることにしたい。

### 注

- (1) 存在一性論に関する日本語で書かれた最良の入門書は、井筒俊彦の『イスラーム哲学の原像』(山石波書店、1980年)である。
- (2) このフレイズは、前掲の書p.115に現れる。
- (3) Sadr al-Din al-Qunawi, *Miftah al-Ghayb*, ed. Muhammad Khajawi, (Teheran, 1374 AH, Solar). 以下『玄秘への鍵』の引用はこの版による。
- (4) クーナウィーの「完全人間論」に関しては、拙稿「サドルディーン・クーナウィーの人間論」『アジア遊学』No.110 (2008), pp. 38-46参照。
- (5) ハージャヴィーのテキストには、「アーンム」(一般)ではなくて、「アールム」(世界)とあるが、アールムでは文法的におかしい。また写本やリトグラフ版には、「アーンム」とあるのに、脚注のテキスト・ヴァリアントにはアーンムの読みが挙げられていない。そのためこれは単なる誤植であろう。この部分は、拙稿「サドルディーン・クーナウィーのイスラーム哲学史上の位置」『哲学』59号(2008年) p.74に引用した。
- (6) 正確には、ハディースにでてくるのは、「慈悲あまねき者(ラフマーン)の氣息」であるのに対し、クーナウィーの術語は、「ラフマーンの氣息」(ナファス・ラフマニー、ラフマニーは、ラフマーンの形容詞形)であるが、訳し分けることはしなかった。
- (7) William C. Chittick, "The Five Divine Presences: From Al-Qunawi to Al-Qaysari," *The Muslim World*, vol. 72 (1982), pp. 107-128を参照。チャティックは、クーナウィーの五つの神的臨在を the (1) Divine, (2) spiritual, (3) imaginal, (4) sensory, (5) all-comprehensive, human levels (p. 115) として要約している。
- (8) Sadr al-Din al-Qunawi, *al-Nafahat al-Ilahiya*, ed. Muhammad Khajawi (Teheran, 1417 A.H. Solar), pp. 17-18.
- (9) われわれの感覚するこの世界に対しては、感覚世界の

他に、生成消滅の世界、元素の世界など様々な呼び名がある。

- (10) ここで「神的事柄」と訳したアムルは、神の知識の中で諸階梯を降下していった段階的に個別化していく主体である。本稿38で示したように、「神的事柄の降下の順序」と「存在賦与の順序」が対比されている。前者は神の知識における諸階梯の階層であり、後者は、具体的存在者の階層である。アムルには、事柄（英語の *matter*, *affair*, *concern*）の意味と、命令の意味がある。「在れ」という神的命令を指す可能性もあるが、ここでは、アムルは存在賦与と対比されて、神の知識における階梯の階層秩序を指していると考えたので、「神的事柄」と訳した。このアムルの用法は、コーラン17章85節「霊は主の事柄（アムル・ラッビー）に属する」に由来する。しかし、コーランのこの節を「命令」の意味にとる解釈もある。

- (11) *Sadr al-Din al-Qunawi, Sharh al-Arba' in Haithan*, ed. Hasan Kamil Yilmaz (Istanbul, 1990), pp. 132-134. この書における婚姻の議論は『玄秘への鍵』よりも詳細で、第一と第二の婚姻の男性原理、女性原理についても言及されている。それによると、第一の婚姻においては、男性原理は神的志向が向けられた「玄秘の鍵」（すなわち根本的諸神名）であり、女性原理は、存在を受容する諸性質の思惟的結合体である（p.133）。第二の婚姻においては、男性原理は諸聖霊であり、女性原理は自然である

（p.134）。『40のハディース注釈』における婚姻論は稿を改めて論じたい。

- (12) ガザリーによる、これら三つの世界の議論は、中村廣治郎『イスラムの宗教思想——ガザリーとその周辺』（岩波書店、2002年）所収の論文「ガザリーの宇宙論」pp.100-121参照。ただし、ガザリーは、他の多くのスーフィーと異なってマラクト世界をジャバルート世界の上に置く。

- (13) 「ラフマーンが存在に對する神名であるのに對して、アッラーという名前は、階梯と、統合的真性に對する名前である」（p.40）。

- (14) 物体的形相に關しては、Arthur Hyman, "Aristotle's 'First Matter' and Avicenna's and Averroes' 'Corporeal Form'"; *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume, English Section*. (Jerusalem, 1955) vol. 1, pp. 385-406 参照。

- (15) クーナウィーは熱が円運動を引き起こすとして、金の例を挙げる。金が熱せられると、希薄な部分（ラティーフ）が上昇し、そのために濃密な部分（カシーフ）が下降し、円運動（ハラカ・ダウリーヤ）を生じるといふ（p.54）。四元素でできている下位の七天はともかく、アルシユ天は、火の存在に先行しているので、アルシユ天が熱の影響を受けるとは考えられないし、単体であるアルシユ天に希薄な部分と濃密な部分があるといふのも不可解である。クーナウィーがこの例で、どのように最外天の円運動を説明しようとしたのかは残念

ながらわからない。

(16) 「第一の」とあるが、第二の砂塵はどこにも言及されていない。他の箇所では単に砂塵と呼ばれている。

(たけした まさたか／東京大学教授)