

Title	回教神秘主義哲學者：イブヌ・ル・アラビーの存在論
Sub Title	
Author	井筒, 俊彦(Izutsu, Toshihiko)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1944
Jtitle	哲學 No.25/26 (1944. 6) ,p.332- 357
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	船田三郎教授還暦記念特輯
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000025-0332

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

回教神祕主義哲學者

イブヌ・ル・アラビーの存在論

井 筒 俊 彦

世に所謂「回教神祕主義」——スーフィズム（原語 *at-tasawwuf*）なるものは、元來、現世のほかない夢の如き榮華を棄て、ひたすら永遠の世界を求め、偏へに神を拜する隱遁者の生活様式を意味するものであつて、それは主義でもなければイズムでもなかつたのである。その意味するところは、行であつて知識ではなく、ましてや哲學的體系ではない。

現世の財寶や榮耀榮華をはかなむ心は如何なる宗教にも見られるところであつて、回教に於ても極く初期から一部の人々の間にはかゝる現世厭離の氣運が力強く働いて居り、教祖ムハンマド（註）の言行録にも屢々このやうな思想を表はす言葉が發見される位で、スーフィズムの淵源はまた實に古いものと言はなければならぬが、數百年に亘るその長い發展の歴史に於て、回教神祕主義は嘗て一

度も理論的に體系付けられたことはなかつたのである。勿論、神祕的體驗は人間精神に於ける驚異的な更生であり、一たび絶對者に死して後新しく生れ出るといふ重大な意義をもつ以上、これが深き宗教家や思想家に影響を與へぬといふことは考へられないし、また事實、恰もキリスト教神學に於ける聖トマスの如き位置を回教に於いて占める大神學者大哲學者アル・ガザリー (al-gazālī) などはやはり一神祕主義者としてこの無限に豊富な體驗の洗禮を受けた後にはじめて彼の壯麗無比なる思想體系の大殿堂を打ち建てたのであつて、回教神學や回教哲學の發達史上に及ぼしたスーフイズムの影響は誠に無視し難きものがあるが、それ等は飽くまで影響であるにとどまり、スーフイズム自身が哲學化された譯ではないのである。

(註) ムハンマド Muhammad 俗に英語讀みにしてマホメットとして知られてゐるが、本論に於ては原音に稍々近くムハンマドと書く。

回教が西に東に擴大して輝かしい歴史を展開しつゝある間に、世を棄て、山野に遁れ、信仰の道にいそしむ隱者の數は増大する一方であつた。そして其等の人々の傳統の中に、異端の罪を以て殘虐極りなき磔刑に處されたかの有名なハッターヂの如き、また深淵の如き思想を妙なる詩歌にのせて世界の文學に不朽の名を留めたペルシヤの神祕的詩人達の如き優れた神祕主義的行者が回教世界

の各處に輩出したが、特に神祕主義的哲學者の名に價するものは一人も出なかつた。

かゝる事情なるが故に、イブヌ・ル・アラビーの回教思想上に於ける位置は極めて特殊なものであるのである。なんとなれば彼のみは唯一の例外、すなはち神祕主義者であると共に哲學者であるから。彼はアリストテレス哲學の傳統の流れをひき、この光輝ある哲學の助けによつて、彼の神祕主義者としての深き體驗を體系化せんとし、その大事業に一生を捧げた稀有なる哲學者なのである。

イブヌ・ル・アラビーは完名をムヒーッディーン・アブー・アブドッラーハ・ムハンマド・イブン・アリー・イブン・ムハンマド・イブヌ・ル・アラビー (Muhyi d-Din abu 'abdu'llah Muhammad b. 'ali b. Muhammad b. al-'arabi) と云ひ西曆一一六五年、すなはち回教曆五六〇年スペインのムルシア (Murcia) に生れた。八歳の時、當時回教學の一大中心地であつたセビリヤ (Sevilla) に出で學業を修め始めたが、西曆一二〇一年東方の旅に出で、アラビア半島を経てバグダード、マウシル、ダマスコと諸處を巡り一二四〇年 (回教曆六三八年) ダマスコに死んだ。その著書は實に驚くべき數に上り、大小の論文の如きものをも合せると現存するものだけでも百五十に達するのである。そして其の中でも彼の名著とすべきものは、かの尨太なる *al-Futuhata l-Makkiya* 及び特に

Fustat al-Ibikam とであり、後者は彼の死前約十年に完成され、前者は死の三年前メツカで完成されたのである。イブヌ・ル・アラビはこの兩書に於て彼の神祕主義的哲學全體系の大殿堂を建立せんとした。従つて彼の思想の全般を知らんがためには此等の二書を研究すれば足りると言つても過言ではない。併しながらその研究の困難さは實に言語に絶するものがある。第一に、如何にアラビア語に對して自信を有するアラビア人と雖もその前には完全に自己の無能を告白せざるを得ないと稱される彼の表現の難澁さは之を讀過せんとする哲學史家を困惑させるに充分である。加之、彼が繰り返し繰り返し、而も屢々驚くべき自己矛盾を平然として犯しつゝ、敘述するところの思想内容は、彼と同じ神祕的體驗を経験した者でなければ之を正確に理解することは全然不可能である。故にイブヌ・ル・アラビの哲學の解説者は何れも自分自身の解釋に對して多少とも疑ひを抱きつゝ、筆を進めることを餘儀なくされるのである。

私は今、主として存在論を取扱つた彼の小論文 *Insā'u d-dawā'ir* (ed. Nyberg) を主とし、先に挙げた兩書を参照しつゝ、論理的であると同時に幻想的であり壯麗なる體系を成しながら而も雜然として無秩序な誠に世にも奇異なる彼の思想の出發點たる存在論の一部を出來得る限、平易に敘述して見ようと思ふのである。併し乍ら前述の如き事情にある以上、私は勿論自分が彼のアラビア語

を正しく理解し得たか否かといふ點にすら完全な自信は有つては居ない。

あらゆる神祕主義的思想家と同じく、イブヌ・ル・アラビーに於てもその哲學的思考の出發點となつたものは、かの超論理的にして超認識的なる絶對者、言語もそれを語るに力なく思惟も之を考へるにすべなき本體の世界、たゞ親しく體驗する者のみが識ることの出來る永遠恆久の實在であつた。イブヌ・ル・アラビーは此の時空を絶した幽玄微妙なる實在を「一」と呼んだ。まことに「一」こそは彼の全哲學的思惟の出發點であり、同時にまた歸着點でもある。よつて人は彼の哲學を「有の唯一性」(wahdatu l-wujud)の說と名付けたのである。

この「一」は人間の認識と論理とを超絶せるものであるから、各人が強烈なる體驗によつて之を深く自覺するより他にその真相を洞見する方法はない。従つてイブヌ・ル・アラビー自らも「一」に就いては詳しく説明してゐない。よつて我々もまた彼の論述に従ひ、「一」の働きから考へを進めなければならぬのである。

さて我々が現に生きてゐるこの日常世界は實に種々なるものが雜然として存在し、其等の物は互に他から判然と區別され、各々完全に獨立してゐるやうに思はれるが實はこれは我々が全體を全體として把握することの出來ない所に由るのであつて、一たび神祕者として絶對的な體驗によつて超

越的な眼が開かれ、ば、今まで雜然たる多の世界であつたものは忽ちにして寂然たる一の世界と化するのである。此處に見らるゝ清淨純粹な「一」が唯一なる眞實在であり、これが「神」であるに他ならない。これに就いてイブヌ・ル・アラビーは言つてゐる、「若し汝等が彼（絶對者）を通して彼を視るならば、すなはち彼は唯一性なる彼自らを通して彼自らを視るのである。しかるに若し汝等が汝等を通して彼を視るならば、此の一は瞬時にして消え失せるであらう」(Fusus)と。故に多の世界と見ゆるものも誠は一の示顯にほかならず、「彼を通して彼を視る」ことの出来る人の眼に於ては多は一にして、また一は多なのである。

茲に人は印度的な思想の香氣がかなり濃厚に搖曳してゐるのを見遁さないであらう。事實イブヌ・ル・アラビーは直接には印度哲學に觸れはしなかつたが、かの熱狂的なペルシヤの大神祕主義者バーヤズィード (Bayazid) に學ぶことによつて、間接に印度思想の影響を受けたものと思はれる。バーヤズィードは、印度の神祕主義的哲學に導かれ、徹底的に否定に否定を重ね遂に有名な「消滅」(fana) —— 絶對者の裡に自己を没入せしめること —— を體驗し、而もこの深淵の如き體驗を理論化せんとした人で、「三十年の間超在的なる神は私の鏡であつた。併し今や私は私自身の鏡である。すなはち今や私は嘗て在りし私ではない。『私』と神と「を對立させること」は神の唯一性

を否定することである。私はもはや在らざる故に、超越的神は彼自らの鏡である。つまり私は私自身
身の鏡である。なぜならば今、私は既に消滅して神が私の舌を以て語りつゝあるのであるから。」
とか「恰も蛇がその皮を脱ぎ棄てる如く、私はバーヤズィードなることから抜け出して來た。そこ
で私はあたりを見廻して見た。すると驚くべし、愛する者と愛されるものと愛とは一つであつた。
これ唯一性の世界に在つては全てが一であるが故である。」の如き言葉を以て神祕思想上ひろく
知られたスーフィーである。

さて、イブヌ・ル・アラビーは此の一と多との關係を色々な比喻を以て説明してゐるが、中でも
その主著 *Fusus al-Hikam* の中に繰り返し繰り返し現はれるものは鏡とその映像の比喻である。

いま一の物體の前に大小様々な鏡を立てればその同一物は全ての鏡に映り、而もその映像は鏡の
大きさや形に従つて色々な異つた姿を示すであらう。一と多、すなはち眞實在と現象界との關係も
またこれと何等異るところは無いのである。一はすなはち物體自身であり、多はこれが諸々の鏡に
映れる姿であつて彼の眞實在の影にすぎない。映像にのみ執する俗人の眼には世界は多としか見え
ないが、超絶的眼識を有する達人は、この現象的差別の多の底に無限無窮にして萬物を圍繞すると
ころの絶對的な一を見得するのである。微妙なる靈機に觸れて心眼開けし人が見れば、眞實在たる

一はありとあらゆる現象的多の下に玲瓏明白に露現してゐるのである。これすなはち神は全て見る者の裡に在りて見、全て聞く者の裡に於て聞くと言はれる所以である。かくて一はあらゆるもの、裡に在ると共にあらゆるものを超絶すると言はなければならぬ。絶対者は如何なるもの、裡にもあるが、決してそのものに限定されるのではない。であるから、神がこれこれの物の中にのみ在るといふのは著しい異端である。この意味に於てキリスト教の主張するキリストの受肉説は否定されねばならぬ。「キリストは神だ」と言ふことは正しい。「キリストはマリアの子だ」と言ふこともよい。けれどもこの二つを合せて神は「マリアの子キリストだ」と言ふのは誤りである。それは或る意味に於て神をキリストに限定することであるから。「キリストは神だ」といふ主張が正しいのは、全てその他のものもまた神だと言ふことが出来るのと同じ意味なのである。神、この玄妙なる絶対的實在は一切の裡に千里皓蕩として淨嚴なる姿を露はして居るのであつて、あれとかこれとかの特定なもの、中にのみ宿るものではない。

以上の如きが彼の出發點となつた絶対的體驗であるが、もしこれだけに止るならば、他の多くの汎神論的スーフィー達と何等異るところは無いと言はねばならぬ。併しかゝる體驗を基礎として、この上にアリストテレス的な存在論を築き、しかも遂に絶対者と現象界との中間に獨特なロゴス論

を導入し來るに及んで、イスラム思想史上に於けるイブヌ・ル・アラビーの特殊なる位置が生ずるのである。

さて、イブヌ・ル・アラビーによれば「有」はこれを絶對的有と相對的有とに分けることが出来る。一體、我々は普通に、或るものが有る（存在する）とか無い（存在せぬ）とか言つてゐるが、かういふものは本當に存在するのでもなく、また本當に存在しないのでもなくて、單なる一種の關係に過ぎぬ。眞の意味に於て本當に「有る」と言はれ得るものは唯一無二なる絶對者——神のみであつて、この眞實在はたゞ神秘的體驗によつてのみ知ることが出来るのである。

この絶對的有に對立するものは何もない。そして茲で「何もない」と言つたその非有は絶對的な非有である。絶對的非有なるが故にそれは何等の形を有たないから、これを積極的に表象しようとしても表象されない。

「絶對無 (al-'adamu l-mahd) は知がこれを對象とすることは出来ぬ。なせならばそれは何等の形も有たず、また何等の屬性によつても規定されることなく、純粹否定 (an-nafyu l-mahd) 以外には一定の本質といふものを有たないからである。そして純粹否定からは心の中に何ものも生じはしない。若し何かゞ生じたならば無ではなくて有である。」 (Insha) であるから、我々は此の絶對的

非有を例へば「針の穴を通る駱駝」であるとか「神の妻」であるとか「神の御子」であるとかいふやうな存在の矛盾的概念によつて僅かに認知し得るに過ぎない。イブヌ・ル・アラビーはかゝる絶對的非有のことを、「假定されたる非有」(al-ma'dūnu l-maf'rūd) とも、また「絶對に存在することのあり得ない非有」(al-ma'dūnu l-ladhī la yashihū wujūd-hu al-batta) とも呼んでゐる。「假定された」とは考へようとしても考へられないからであらう。

かくの如き絶對的な存在に對し、我々が現に生きてゐるところのこの世界、千差萬別の現象界もまた存在してゐると謂はれる。併し乍らこの有は、上の絶對的有と同じものではなくしてその限定されたものに過ぎぬ。すなはち相對的有に過ぎない。そしてかゝる相對的有に對してもまた非有がある。この意味の非有は絶對的有に對する絶對的非有とは違つて、大きな意味の有の下に、相對的有と並んで包含される關係的概念である。

相對的非有をイブヌ・ル・アラビーは三つに大別してゐる。

その一は、「在らねばならないのであるが、この『ならない』といふのが必然的でなく單に選擇的であり選取的である如き非有がこれである。例へば類の中の個物とか、正しき信仰ある人々に對する天國の至福など。」(Inshā) つまり、自ら選擇の自由を有して、何等他から拘束されることな

働かざる所の能動者に依つて必ず存在を有すべき非有者のことである。例へばある一つの類の下にある個物は或る能動的決定者の來らざる間は存在を有たないが、一たび能動者によつて選擇されるならば必然的に存在の中に入るのである。

その二は「存在することが可能である (valjn) に留るもの、例へば海水の甘いこと、か甘いものが辛くあること等」(同書)すなはち、存在することは出来るのであるが現實には存在してゐない非有者のこと。海水はそれ自身としては別に鹽辛くなくてはならぬ譯ではないのであつて、甘くもあり得るのであるが、現實に於ては甘くはない。

その三は「選擇的に在り得ないもの、すなはち類中の第二、第三以下の個物。」(同書)この意味は、或る能動的決定者の選擇決定によつて存在を與へられないものを言ふのである。上の(一)の場合に於て或る類中のある一個物が選ばれて存在を有するに至るとき、他の個物は同時に存在に入ることが出来ないところから起る非有である。

かゝる相對的非有や前に述べた相對的有は單に一種の關係に過ぎないのであつて、それは東西とか左右とか前後とかいふのと少しも異なるところが無いのである。すなはちかゝる意味に於て存在するとは或る具體的なものが肯定的に有ることであり、存在しないとは或る具體的なものが否定的に

有ることには過ぎぬ。この點に就いてイブヌ・ル・アラビイは次のやうに言つてゐる。

「元來、有 (wujud) とか非有 (adam) とかは、有るもの (存在するもの ma'jud) や無いもの (存在しないもの ma'dum) に對して外から加はつたものではないのであつて、それは端的に有であり非有であるのである。たゞ通常人間は有と非有とを有るものや無いものに歸屬するところの一種の屬性の如く考へ、例へば何か今まで無かつたものが『存在 (有) に入つた』など、言ふが、かくの如く有と非有とを、存在者や非存在者が入つて來る家のやうに考へるのは實に空虚なる想像に過ぎないのである。……だからこそ或る一つのもが或る關係の下に於ては同時に有と非有とを受けけることも可能なのである。例へば茲に甲といふ具體的に存在する人物は市場に居るが同時に家には居ないことが勿論可能である。然るに若し假りに、有と非有とが黒とか白とかの如き屬性であつたとしたならば、甲が (市場に) 有ると同時に (家に) 無いといふやうなことは絶対にあり得ない筈である。有と非有とが屬性であるならば、若し無いならば決して有りはしないであらう、丁度或物が若し黒くあるならば絶対に白くはあり得ないのと同じに。」(同書)

かうして彼によれば、有と非有とは黒と白の如き屬性ではなくして寧ろ存在者と非存在者自身をある一定の相に於て見た姿なのである。だから黒と白とは相互に相手を排除し合つて、ある一つの

ものが黒くあると同時に白くあることは出来ないが、同じ一つのものが、ある點に於ては存在し、他の點から見れば存在しないといふことが可能なのである。

併し茲で一つの疑問が起つて来る。「人あつて若し私に、『それでは或る物が具體的には確かに存在してゐるにも拘らず、ある關係に於ては存在してゐないと言はれ得ること、また反對に或る物は具體的には存在して居ないのにも拘らず或る世界や或る關係に於ては存在してゐるといふことは一體如何にして生ずるのであるか』と問ふならば、私は次の如く答へるであらう。

そもそも如何なる物にも有から見て四つの段階を認めることが出来る。

(一) 具體性に於けるそのものゝ存在 (wujudu s-shari fi 'aini-hi)

(二) 知に於けるそのものゝ存在 (wujudu-hu fi l-'ilm)

(三) 語に於けるそのものゝ存在 (wujudu-hu fi l-alfaz)

(四) 文字に於けるそのものゝ存在 (wujudu-hu fi r-ruqūm)

これは我々が例へばザイド (人名) の名を理解するに際し、その名が紙に書かれたものによつて理解するか (四)、ザイドと口で發音して見てその意味を理解するか (三)、或はザイドが實際に姿を現はしたのを見て理解するか (一) 或は彼が居合せなくともたゞ頭の中に彼を憶ひ浮べてその意

味を理解するか(二)のいづれかであるといふことで、これ等四段階がいづれも同一の意味を指示してゐるのである。だから段階が幾つもあるからと言つて別にザイドの意味が増す譯ではない。そしてありとあらゆるもの——無限の過去より在るものも、偶成的なものも——全てかならずこれ等の四段階のあるもの、又はその全部に包含されるのである。全て『有る』と言はれ得るものはかならず此等四つの中のどれかに在る。若しある物が、四段階の中の何れか一つに無い場合、その段階に於てはその物は無い(存在しない)と言はれる」(同書)

さて此の四段階の中、第三の語に於ける存在と第四の文字に於ける存在とは、その頃イスラム思想界に廣く行はれてゐたアシュアリー派のゴラン解釋學に用ひられてゐた概念を利用したゞけであつて、イブヌ・ル・アラビーの存在論的見解を知るためには大して必要ではないが、第一と第二の關係に對する彼の見解を、同じくこの問題に對するアシュアリー派の神學者達の意見と對照させて見ると非常に興味ある事實が見出されるのである。極端なノミナリストであつたアシュアリー派の存在論に於ては所謂 *Universalia sunt post rem* が唯一無二の眞理である。彼等にとつては、具體的な個物的な存在——これを彼等は「外的存在」*al-wajūd al-ḡairi* と呼んだ——のみが根源的な第一義的な存在であつて、普遍的な概念的な存在——これを彼等は「内心的存在」*al-wajūd al-dhahiri*

「*al-ʿilmi*」と名付けた——は第二義的な、といふより寧ろ「影の如き」存在に過ぎないのである。

これに對してイブヌ・ル・アラビーの根本的立場は所謂 *Universalia sunt ante rem* である。すなはち彼は極端なレアリストである。彼の考へに依れば、神の知から見ると、物は全て先づ第一に知の中にあり、それから具體的存在者なのである。つまり茲に「知」(*ʿilm*) → 「物」(*ʿain*) といふ順位が成立する。この論理的順位に對してそつくり存在論的順位が對應する。かくて物は先づ最初肯定的に神の知の中に觀念として存在し、それから次いで具體的存在者となるのである。すなはち茲に、上の「知」→「物」なる順位に對し「非有」(*ʿadam*) → 「實在」(*wujudun ʿaini*) となる。この非有とは、だから決して絶對的な無ではなく、神の知に於ては存在と全く同一である。

以上は神の知から見てのことであるが、若し人間の知から見ると事情は反對になる。人間は神と違つて具體的な個物 (*al-taʿrifat*) を感覺によつて受けるところから出發するのであつて、茲では個物の底にあつてこれを謂はゞ規定してゐるところの概念が人の心の裡で現實化されるのである。イブヌ・ル・アラビーと同時代にやはりスペインに在つて偉大なる哲學的活動をなしたイブヌ・ル・シド *ibn Rushd*——俗に訛つてアヴェロイス *averroes* と言ふ——がまたイブヌ・ル・アラビーと同じく普遍者は物の中に潛勢的に在り、我々の精神裡に於て現實的となるといふ意見を抱いてゐ

たことは、更にこれに對するトマス・アクウィナスの批判と共に西洋哲學史上でも有名な事實に屬する。

更にまた精神裡に於ける普遍者の現實化に際し、類と個物との關係はどうであるかとの問題に關しては、イブヌ・ル・アラビーは次のやうに言つてゐる。すなはち知がその對象を認識するためには、その類に含まれてゐる全ての個物が一つのこらず具體的存在性を有する必要はないのであつて、類中の一個物のみがそれを有すれば足りる。すなはち、この場合には人間の感性がその一個物を先づ受容すれば残りの、未だ相對的非存在の状態にある個物も全部それに伴つて精神裡に於て現實化される——すなはち認識されるのである。また、その類の諸部分が別々の個物に擴散してゐる場合にも、同様に認識は可能である。なせなら、この場合は類は謂はゞそれ等の存在する個物の母體であるから。かくて人間の認識過程は先づ第一に歸納的な途によつて概念に達し、そこから今度は演繹的に進むのである。

以上の如き考察を基として我々は一般に存在者なるものを三つの範疇に分つことが出来る。

第一、絶對的存在 (*al-hayy al-qayyum bi-dhati-hi*) すなはちそれ自らによつて存在するものであつて、無より發生せるものではなく、萬物の根源、萬物に存在を與へ、萬物を創造し規定し、これを導く

無制限な絶対者——神（アッラー）である。この第一の範疇に就いてイブヌ・ル・アラビーは次の様に言つてゐる、「存在者の第一は、それ自らによつて存在すと言はれるもので、すなはち此は現實態に於て（*fi anni hi*）それ自らによつて存在し、その有（*wujud*）が無より來るといふことは有り得ず、他の如何なる物より生ずるのではなくて、絶対的に存在するのである。若し他の何物かより生ずるとすれば、その物は之に先行することになるであらう。否、寧ろ此こそ萬物を存在せしめるものであり、それ等の創造主（*halik*）であり、又それ等の支配者にして管理者なのである。要するに此こそ全然制限を有さぬ絶対的有（*al-wujudu l-mutlaq*）——神に他ならないのである。」（*Insha*）

第二、神によつて存在するもの（*al-manjudu bi-l-lah*）すなはち限定されたる有、天上天下のあらゆるもの、宇宙の森羅萬象のことである。

宇宙は始めから現實的に存在するのではなくて、その存在は第一の範疇たる絶対的存在者によつて二次的に生じたものである。宇宙がかくの如く非有より有へ移る過程を人は「創造」(*halq*)と言ふ。併し乍ら、此の所謂創造なるものを時間的に考へてはならぬ。時間的創造といふやうなものは絶対に無い。すなはち神は決して時間的に宇宙に先行するのではなく、本質的に先行するのみである。故にそれは例へば昨日が今日に先行するといふ意味に於ける先行の如きものである。昨日の今

日に對する先行には時間の觀念は含まれない、なせならば此の先行そのものが時間なのであり、時間とは時間を有ら得ないから。「かくて宇宙は現實態に於ては存在してゐなかつたものが存在するに至つたのではあるが、この宇宙とそれを存在させる者との間に後者（創造主）が時間的に先行し、前者（宇宙）がその後から來ると云ふ風に先とか後とかの時間を入れて考へてはいけぬ。このやうな事は絶対にあり得ない。創造主が有に於て先行すると云ふのは丁度昨日が今日に先行するといふ意味に過ぎない。そして昨日と今日との間には時間上の前後關係は無いのである、なせなら、それは同じ時間であるから。かういふ譯で宇宙の無も決して時間の内にあつたのではないのであるが、一般の人々は何時も色々なものゝ間に感覺によつて時間的前後關係を認めつけて居るため、それに慣れて創造者と被創造物との間にまで、何等かの時間的延長を想像せずには居られないのである。」(Insha)

第三、存在するでも無く存在しないと云はれぬもの (ma la yattasifu bi-l-wujudi wa-la bi-l-*adam*)——すなはち實在の實在、アイデアのアイデア、類の類であり、思惟され得る最も普遍的な觀念であり、ありとあらゆるものを包含するところの母體である。これに就いてイブヌ・ル・アラビー自身は次の様に言つてゐる。

「第三は有であるとも無であるとも云へないもので、また無限の過去より在つたとも、有始的偶有的であるとも云へないのである。それは無限の過去より在るところの眞實在（神）と共に在るものであり、従つて宇宙に對して時間的に先であるとも後であるとも云はれない性質のものである。」（Insha）更にこのもの、性質に關しては、「又これには全體もなければ部分もなく、増もなければ減もなく、無始にして無終、宇宙の根源にして、宇宙はこれより現はれたのである。すなはちこの第三の範疇は宇宙の絶對的可知的なる諸觀念の觀念であつて、永遠的なるものに在つては自らを永遠的に示現し、偶有的なるものに於ては自らも偶有的なものとして現はれる。若しこのものを以て宇宙なりと言ふも眞である。これを以て至高至尊なる永遠の眞實在（神）とするも亦正しい。併し乍らこれを以て宇宙にあらず、至高至尊の眞實在にあらずと言ふもこれまた眞なのである。すなはちこのものは、絶對的にして最も普遍的、實有偶有を共に包括し、諸々の存在者の數だけ數を有するが、しかも諸存在者の分割により自らは分割されることなく、諸々の概念の分割と共に分割され、存在者でもなく非存在者でもなく、宇宙ではないがやはり宇宙であり、他であつて他でなく」（同書）と云ふ絶對的矛盾的性格を有するのである。

そもくイブヌ・ル・アラビーをして、存在者の第三範疇の位置にかゝる矛盾的性格のものを措

置するに至らしめた端緒は何であるかと言ふと、それは彼の思想體系建設に際して重大な意義を與へられた「人」の觀念なのである。既に述べた通り、イブヌ・ル・アラビーによれば、我々が生きてゐるこの世界、現象界といふものは泥細工をする人形師の如く神が無より拵へたものではなく、寧ろ眞實在たる絶對者そのものの外的側面に過ぎず、これを内面的に見れば直ちに神の姿なのである。故に如何なる現象も何等かの意味に於て絶對者の明々白々なる露現である。路の邊に咲く名も無き一輪の花にも、足もとにころがる一個の石塊にも人は絶對者の像を拜さねばならぬ。併し乍ら、この點に於て、あらゆる他のものよりも遙かに高い位置を占めるのは人間である。人は一つ小宇宙であつて、その中には神のあらゆる屬性が結合されてゐる。そして絶對者たる神すら、人間に於てのみ始めて自己の全き意識を得るのである。

かくて神性は人間性に於て具體的に露現する譯であるが、同じく人と言つても善人あり悪人あり種々様々で優劣の度に甚だしき差違があつて、神性はこれ等の人々全部に同程度に映し出されるのではなく、其處にもやはり大きな差違の生ずることは當然である。神性を最も優れた姿に於て顯すものは最も完全な人でなければならぬ。茲に後の回教思想發展上重大な意義を有つに至つた彼獨特の「完全なる人」(al-insanu l-kamil)の考へが成立するのである。神はコーラン(第十五章二十九

節)に於て「われ人の裡にわが靈を吹き入れたり」と言つてゐるが、かゝる意味に於て眞に神の像たるにふさはしき人、すなはち神の恩寵の媒介者であると同時に、この世界を維持して行く宇宙的原理を裡に藏せる人を「完全なる人」といふのである。かゝる人は具體的には誰であるかといふと勿論先づ第一に教祖ムハンマドである。併しこゝで重要なのは歴史的な人物としてのムハンマド、肉の人としてのムハンマドではなくして、彼の裡に生きてゐる靈的なもの——これをイブヌ・ル・アラビトは「ムハンマド的實在」(al-haqiqatu l-muhammadiyah)と呼んだ——であり、このものは決してムハンマド一人のものではなく、原人アダムに神がその息を吹き込んでより以來連綿として豫言者から豫言者へと傳はつて來て最後にムハンマドに宿つたのである。これをイブヌ・ル・アラビトは自分の尊敬してゐた有名な教父アレキサンドリアのオリゲネースがロゴスを表はすために用ひた「諸イデアのイデア」(idea idearum)に倣つて「諸實在の實在」(haqiqatu l-haqiqat)と名付けた。この「實在の實在」こそ上に述べた存在者の第三範疇「在るとも言はず在らずとも言へぬもの」のことに他ならない。

茲にこの實在の實在と宇宙との關係が當然問題にされねばならないが、この問題に就いてイブヌ・ル・アラビトの言ふところは大概次の通りである。上述せるところによつて明かであらうが、

彼が實在の實在と呼ぶところのものは一の觀念的普遍者であつて、これに對しては有も無も述語となることが出来ないのである。それは具體的に現實の世界には存在せず、たゞ人間の悟性の中のみ在るものであるが、個々の具體的なものゝ出現と共に存在者となり、その具體的なものが永遠的であらうと、時間的であらうと全く分割されることなく、増減することなく其等全部の裡に姿を露はすのである。すなはち、具體的な存在物の出現と同時に、このものもまた完全に出現する。そしてこの過程の結果が我々の生きてゐる現象的世界、即ち宇宙なのであつて、その過程は既に缺けるところなく完結してゐるから、未だ出現せずして隠れてゐるといふやうな觀念は最早絶對に残つて居ない。

さてこの觀念的普遍者は個物と共にその中に現はれ來ること上述の如くであるが、従つてその在り方は個々の存在物の在り方によつて異なる。例へば永遠的なものゝ裡にあつてはそれも永遠的であり、時間的な事物の中に於ては時間的である。つまりそれはありとあらゆる物の中に純粹觀念として、分割されることもなく増減もなく存在するのである。それは例へば種々なる器物の素材としての銀に較べることが出来るであらう。この點に就いてイブヌ・ル・アラビー自身はかう言つてゐる、「さて此の限定されることなく、また有とも云はれず無とも云はれず、偶成的とも云はれず

永遠的とも云はれぬもの、宇宙に對する關係は、恰も材木が椅子や箱や櫃や臺に對する關係、或は銀が化粧箱や耳輪や指輪の如き銀製品に對する關係の如く考へれば理解されるであらう。但し其處に決して減少を考へてはならぬ。例へば今或る材木から箱を造ればその材木は減る譯であるが、このものには減少といふことはあり得ない。一體材木といふものが實は「木性」(木であること)の一つの特殊な形相に過ぎないのであつて、我々は本當は材木ではなくて此の可知的なる普遍的觀念(木性)を考へなければならぬのである。さうすれば此の木性が減少することもなく部分に分れることもなく而もありとあらゆる木製品、椅子、箱等に完全なまゝで見出され、いさゝかも増減なきことが分るであらう。……故にこのものを「諸實在の實在」(ḥaqīqatu l-ḥaqāiq)と呼んでもよし、又「ヒューレー」(al-ḥayūlā)と呼んでもよし、または「第一質料」(al-māddatu l-ūlā)と呼ぶも、或は「類の類」(jinsw l-ajnas)と呼んでもよい。そして更にこのものが包含するところの諸觀念を第一觀念 (al-ḥaqāiqū l-ūwal) とかともなければ高次の類 (al-ajnasu l-aliya) とか呼ぶことにしたい」と。すなはち茲に至つて我々は教祖ムハンマドの靈たりしものが遂に發展してアリストテレスの第一質料となつてゐることを發見するのである。

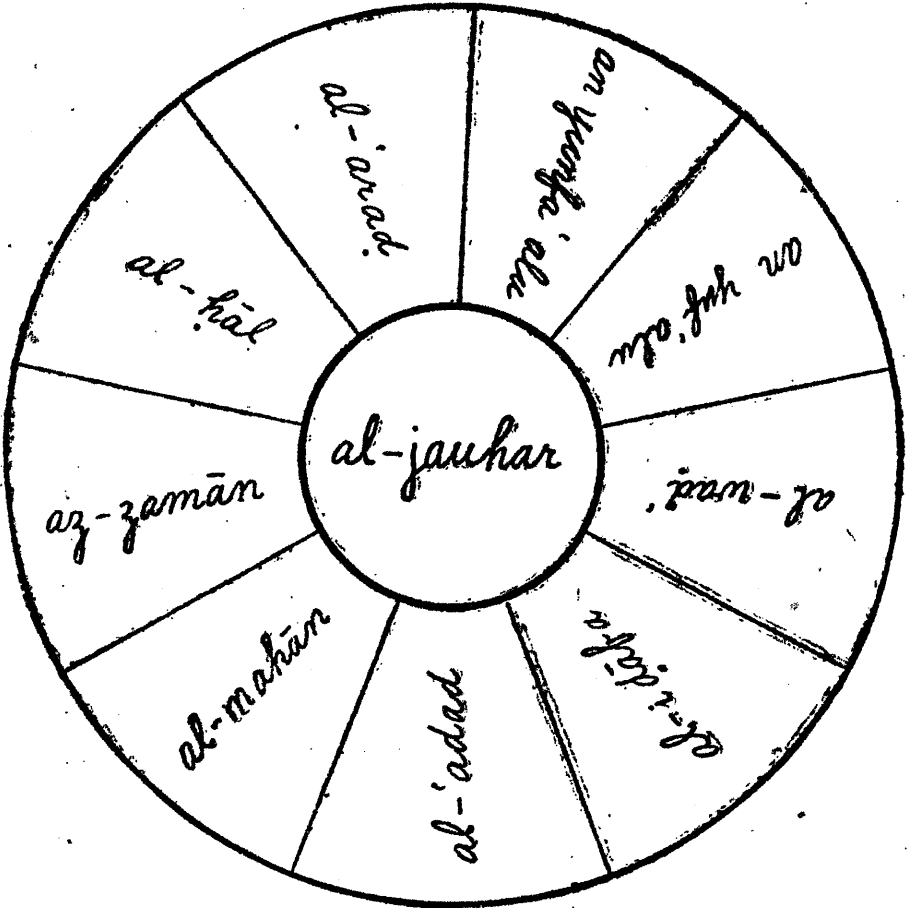
更にイブヌ・ル・アラビーは此の第一觀念、或は高次の類は十個あるとなし、「第一質料表」

(al-jadwalu l-hayātī) と稱する圓を描いてゐる (Insha 二十五頁)

ところが、中央の al-jauhar から周圍の九つの語を並べて譯を附して見ると、正にそれがアリス

トテレスの十範疇に該當することが誰の眼にも明らかとなるのである。すなはち、

1. jauhar 「實體」(= οὐσία, τὸ τί ἦν εἶναι)
2. 'arad 「性質」(= ποῖόν)
3. hai 「状態」(= τὸ κείσθαι)
4. zaman 「時間」(= ποτέ)
5. makan 「場所」(= που)
6. 'adad 「分量」(= ποσόν)
7. idafa 「關係」(= πρὸς τι)
8. wadi 「所屬」(= ἐξ ἧς)
9. an yuf'alu 「能動」(= τὸ ποιεῖν)
10. an yunfa'alu 「受動」(= τὸ παύεσθαι)



この表に關して彼は下の様な説明を附加してゐる。「さてこの質料表は眞實在（神）が之を素材として、高次低次のあらゆる存在を存在せしめたところのイデアであつて、それは全存在物の包括的母體 (al-ummu l-jamiat) である。そしてそれは人の悟性の裡に可知的に在る (al-ma'qūla fi dh-dhīn) ものであつて、現實に存在する (majudun fi l-'ain) ものではない。またその存在は、永遠的或は時間的なる個々の存在者の出現に依つてゐるのであつて、個物が假りに全く無かつたとしたならば、我々はそれを頭に考へることが出来ないであらうし、また反對に若しこのものが無いとしたならば我々は個々の存在者の本質を理解出来ないであらう。かくてそのもの、有は個物の有に依存し、個物に對する（人の）知識を前提として居るのである。だから、それを知らないものは、諸の存在者を相互に區別することが出來ず、例へば無機物と天使とは同一だ等といふこともなるのである。これは本質といふものを知らぬため、従つてまた個々の存在者を互ひに他から區別するところのものを知らないからである。……かくして、このものは、その本質上、可知的なる普遍者 (al-kulliyatu l-na'qūla) であつて、有るとも云へず無しとも言へず、ありとあらゆる者の素材として、全存在者の出現に伴ひ、既に完全に現はれて了つて居り、もうこれ以上は何も残つて居ないのである」(Insha)

かうして見ると、このものは個物によつて始めて有を持つのであるから宇宙より後であると考へられるかも知れないが、若し茲で謂ふ「後」が時間的意味に於けるそれであるならば絶対に正しくない。この普通者は時間的に見ては宇宙に先行するのでもなく後行するのでもない。其處では時といふものは始めから問題になつてゐないのである。先とか後とか言つても、それは單に相對的な先後であるに過ぎない。この関係をイブヌ・ル・アラビイは彼の主著の一部 (Futurist I) に於て、夜明けと太陽の關係に比較してゐる。すなはち、太陽が昇つて晝が始まる (夜が明ける) ののであるから、日の出は晝の始まりに先行してゐる譯である。併し實際には日の出と晝の始まりとは同時であつて、どちらが先でも後でもない。故に晝の始りといふもの、存在の原因は確かに日の出であるが、存在といふ點では兩者は同時なのである。

かくの如くイブヌ・ル・アラビイが存在の第三範疇として導入した所謂「實在の實在」なる觀念は彼の全哲學體系に互つて重大な役割を果すことになるのであつて、これを哲學史家はイブヌ・ル・アラビイのロゴス論と呼ぶのである。

——十八・二・二一——