

イブン = アラビー文字論の直観¹

小野純一*

現世にて人の生はかくのごと

眠りのうちの眠りのごとし

人の会うものみなかくのごと

想像の世界と呼ばれる

ゆえに解釈されねばならない

イブン = アラビー

1 はじめに

イブン = アラビー (Ibn al-'Arabi ; 1165-1240) の思想を特徴づける文字神秘主義 (以下, 文字論) の基礎がいかなる直観であるのか, 直観に基礎をおく思考は文字論の形をとっていかなる観念を探求しているのか, 本研究は考察する²。この議論はいかなる思考がイブン = アラビーの文字論を基礎づけ, 動機づけているのかを詳らかにするに留まらない。この考察が目指すのは, イブン = アラビー思想研究における文字論について本稿以降に私の行う各論が立脚する基礎をイブン = アラビー本人の叙述から提示することでもある。

文字論という分野に通底する揺るぎない直観を見定めておく必要性があ

* 専修大学経済学部兼任講師

るのは、文字論が実践上、多岐にわたっていることも理由の一つである。様々な個所で言及される文字観は煩瑣なまでに具体的で追従しがたい技法に及ぶ。クルアーン解釈ともさまざまな水準で結びつくほか、占星術・錬金術・数秘術・呪術・魔術などのような隠秘学 (al-'ulūm al-ḥafīyah) の基礎と通底してもいる。しかもこれらを基礎づける形而上学性が具体的実践と結びついて大衆にも浸透していた。また書道とも密接に関係する (Schimmel)。数の象徴と結びつくため、書物の章から建築の原理にまで文字と数の象徴主義は及ぶ³。

さらに文字論はイスラーム思想において独自の領域を形成するだけでなく、イブン＝アラビーとユダヤ教、特にカバラーとの相互関係が指摘される (Kiener; Ariel)。イスラーム世界における思想 (ユダヤ教やキリスト教なども含まれる) という歴史的な観点からもイブン＝アラビーの文字論は極めて重要な思想潮流をなすと言える。このように多水準で実践され活用される知あるいは技法の根幹にいかなる確信が潜んでいるのか明確化した上でなければ、個々の分野における事例の意義を正確に捉えることにはならないであろう。たとえ彼が創始者ではなくとも、その影響力の比類ない巨大さから考えて、イブン＝アラビー思想の中核をなす文字論の根幹を捉えることは、何よりもなされるべき課題の一つである。

イブン＝アラビー文字論の特異な思考が切り開く地平には極めて示唆的、あるいは有意義な直観が立ち現れる。通常、文字は記号として何かを意味指示する「媒介」の役割を果たし、意味する言語主体と意味される対象の「あいだ」にあると考えられよう⁴。少なくともイブン＝アラビーが文字を論じるときに彼が文字という言葉で指し示すものは、媒介でありながらも直接性を失わず、しかも自分以外の何か別のものを指し示す働きと異なる様相を見せる何ものかである。言い換えれば、この直接的な本来性の次元でイブン＝アラビーは文字を捉えるのである。

2 文字論の典型的な理解

文字学は書物としての世界（世界を書物というアナロジーで解説する）、形而上学的・宇宙生成論的象徴主義、天書および聖典と宇宙（世界）、大宇宙と文字、小宇宙と文字の照応関係を考察する思想に基礎を与える⁵。上述の隠秘学はこの相関性を基礎に知を展開する。それと密接に関わる考えがイブン＝アラビーに見られる。いわゆる隠秘学への偏見か、研究者たちはイブン＝アラビー文字論をほぼ論じない。一部の研究者が正確にその重要性を論じる場合、隠秘学の数秘術的な側面と神話的な宇宙生成論の側面に分けて主題化する⁶。たとえば、『マッカ啓示』研究においてチティックは、次のように、イスラーム思想全体を方向づける言葉による創造というセムの世界観を忠実に反映させつつ、極めて簡潔かつ正確にイブン＝アラビー宇宙生成論を要約する。

あらゆる存在者のあらゆる部分は神の文字（harf）である。被造物は文字によって綴られた言葉（kalimah）、被造物の存在の痕跡は文章（jumlah）、それぞれの世界は一冊の書物（kitāb）である。これら言葉すべて、書物すべては、慈愛者によって発話〔発音〕されたものである。（SPK, 19）

この理解は文字が発話、言語行為であると言及し示唆的であるが、その源がいかなる直観か提示しない。しかしイブン＝アラビー文字論の思考に沿えば沿うほど、世界ないし宇宙、個人の体験、聖典の解釈、言語などを個別に切り離し論じることを、彼の思考が拒むことはますます明白になる。実際に、数秘術や宇宙生成論が共に生じてくる水準で彼は文字の問題に取り組む。つまり、これらの主題に共通する基底から文字論を捉え返す必要がある。このような次第で本論考は既存の分野に分岐した観点ではなく、

その底に横たわる最も基礎的な観点からこの問題を考える。文字は世界でその意味が神であるという次の個所は有用な出発点を提供すると思われる。

世界全体は意味を表現するに至った文字である。その意味は神であり、かくして神の決定 (ahkām) は世界に現れる。なぜなら、神そのものは神の決定の現れのための場ではありえないからである〔神そのものは、限定されようもなく、世界の事物事象として具体化された水準は神自体ではない〕。意味が文字に伴われることに終わりがないように、神は世界とともにある。汝があるところは何処でも汝とともに神はある。(FM III, 148)

また別の個所では文字と意味を分離して捉えることは自己再帰性としての神の本質を信仰していないことになる述べらる。

唯一性を信仰告白する者は、二通りの観点から、すなわち絶対的の神性が自分自身に再帰する本質という観点と神性という観点から、神を信仰する。この二つの観点を組み合わせる者に祝福あれ。なぜならこの信仰者は文字と意味とを組み合わせる者であるから。文字が文字に、意味が意味に関わるなら、それは神の本質を信仰してはおらず、神性を欠く。神性は神の本質に基づくものとの関係でしか信仰されえない。(FM II, 591)

この個所は、神の唯一性とは神の二通りの現れ方をともにどちらを欠くこともなく認識すること、「二つのものを一つに統合する」(FH, 68) ことに対応している。絶対性と相対性、隠れと現れ、超越と内在、唯一性と多様性などを同時に捉えることがシャリーアにかなった信仰であるとイブン = アラビーは一貫して主張していると言えよう。信仰と不可離のこの認識が文字(音声)と意味との関係で説明され、なおかつこれが比喩ではない点が着目すべき要である。そこでまず、意味が神そのものであり、神の属

性の現れが文字（音声）である点を論じることで、根源的な直観がいかにして文字論へ転じられるか明確にしたい。

イブン＝アラビーが踏襲し十全に展開することとなる思想の前提は、神は自身の属性を神名として自覚し、神名という言葉により世界（以下、宇宙と同義語として用いる）を創出するという信仰である。これは、先行研究における文字論理解の典型例からも逸脱はしない。この理解を逆に考えると、創造と世界（宇宙）を理解するには、神名（神の属性＝言葉）を理解する必要があるということになる。ここに、神名と文字は同一視される作業仮説としての理由がある⁷。

文字はどこにあるのかとの問いには、文字は氣息に含まれる凝り〔障礙〕にあると答える。慈愛の息吹に含まれる凝りは文字という具体的存在体を偶有存在へともたすものである。それは名を存在にもたす文字に対して凝りとして表される。ゆえに、名の在り処は文字であり、文字の在り処は氣息であり、氣息の在り処は精神である。精神の在り処は心であり、心の在り処は神が諸々の心に顔を向けるという近傍性（'indiyah）である。（FM II, 122）

神の顔向け（創造）が意味生成にとって最も基礎的であること、言語現象の本来性であるところでは述べられる。他でもイブン＝アラビーは同様の表現で根源的な意味形象の発生を論じる⁸。あらゆる事柄の本来性へと向かう思考がイブン＝アラビー思想の根幹をなすと言えよう（「無限」）。この姿勢は、文字や音声のような言語現象を論じる場合も、世界のあり方を言語論的・文字論的に捉える場合も通底する。この点をどのように考察するかという方向づけを、まず簡単に確定しておきたい。

試みにイブン＝アラビー思想の基本的立場を次のように特徴づけておく（「無限」92頁）。現にそこにある現実そのものを観察すべく省察（nazar）を事象（hādīt）に集中させると、現実あるいは世界の実相がその形象

(ṣūrah), 名 (ism), 徴 (āyah), 言葉 (kalimah) においてのみ現れることがわかる (FH, 53)。これら形象などは何かを指示する記号ではなく、原理的なもの、本来性 (aṣl) である (FH, 187)。この本来性において直観が成り立つと言えるのは、認識の主体と客体が分離されることなく相互作用の場を形成しているからである (FH, 183)。

この基本的立場のうち、文字論を捉えるにあたり本研究には、体験が常に唯一性における二重性（能動と受動の切り離しえぬ働き）において、さらにパースペクティヴ性（特定の視点を取らざるをえず、全体性は与えられない）において与えられ、それを本来性に送り返す必要がある (FH, 183), という点が重要である。この立場が文字論にも通底するというより、イブン＝アラビーはこの立場からあらゆる事象や体験を考察する。ゆえに本論考もこの理解から文字論の基礎、言語現象（意味生成、文字、音声）をめぐるイブン＝アラビー思想を問い、唯一性における二重性、パースペクティヴ性、本来性を中心に論じる。

一般に考えられる文字あるいは記号が問題になっていないことをまず理解する必要がある。そうでなければ、イブン＝アラビーの意図は一切分からないか誤解することになりかねない。それほどまでに、文字あるいは記号に対する観念が、我々とイブン＝アラビーとでは大きく異なる。とはいえ、それは通俗的で素朴な理解としての文字あるいは記号であって、実際には、イブン＝アラビーの意図を理解する手立てとなる議論はイスラーム思想研究においてではなく、現代の記号研究において行われている。そこでその議論を確認し、問題の位置や論述を一般化した立場から明確にし、事例としてイブン＝アラビーの文字論に進むことにしたい。

3 記号の指示性と形而上学

記号は当の記号以外の何かを指し示す。その意味で文字は記号である。しかし、ある種の芸術記号のように実際には他者を指示しない記号がある⁹。それは自分以外の何かを指示するのではない形式で存在する「記号」である。それは言わば自分自身を指示する。多くの芸術作品はそれに当たる。ダ・ヴィンチのモナリザは左奥に女性用トイレがあると微笑みかける記号ではないし、セザンヌの林檎はアレルギー物質を含む食品表示ではない。掛け軸の喫茶去はここが喫茶店であるという看板ではない。これらは象徴、代用、暗示、指示ではなく、それ自体で意義をなすが、意味を表現する何かとしては依然として記号と言える。そのような記号は日常言語の水準における言語記号と働き方が異なっている。しかし、それ以外では、記号は自分以外の何か別のものを表す指示機能を本性とすると見えよう。

音声、文字、手話、図像などは記号である限り、何かを指示する。音声や文字が意味するだけでなく、意味あるいは概念も何かを指示する。アラビア文字も同じであるし、アラビア語の名詞や形容詞も、発音されようが書かれようが、指示対象が自己自身ではないという指示の仕方をする記号である。その意味では、神名もまた、本来は、個々の名は神の属性を示す記号に他ならない。ところがイブン＝アラビーの文字論における文字、名、言葉の指示機能は日常言語とは異なる指示の様相を見せる。それは、指示機能という観点に限定するなら、芸術を具体例に先に言及した指示の主体と客体の一致という事態と同じと見えよう。そこで、認識の主体と客体とを結びつける指示機能として指示の主体と客体の一致を考察し、この記号学的前提を共有した上で、指示体験が直接的か間接的か検討することが望ましいと思われる。

単語を形成している意味あるいは概念および音素は自己と異なる対象を

指し示す。記号が自分自身を指し示しては本来の機能を果たさず、意味をなさない。自己指示する記号は物々交換のみを認め、貨幣機能を否認するに等しい。この記号はあの対象を指示すると慣習的にコード化された普遍的汎用性が指示機能の原理である。直示的定義 (ostensive definition) として具体者・個別者で何かを指示しても、その指示は提喩 (シネクドキ: 全体・類のような上位概念で部分・特殊のような下位概念を指示) や換喩 (メトニミー: 近接概念による指示。ドイツ政府をベルリンで換言的に指示) に過ぎず、具体者・個別者が記号化されたに過ぎない。

ベッドの図像はホテルを示す記号であるが、「ベッドの図像であること」を意味することが可能なら自己言及型の記号もありうる。しかし自己言及はすでに言述、述定であるから、その意味では、言及自体は記号ではなく主体による判断と考えうる。判断の各構成要素は各々別の何か指示し、その関係性が判断を形成する。構成要素それぞれが論理的階層の異なる概念 (何かを指す記号) である。それぞれ別の対象を指示し、その相互関係が判断で示され、判断は主体と客体を切り離し (客体化・対象化し)、その対象について言述する。記号による指示は現実存在の関係性に関わりない言語的・概念的・イデア的な関係性において成立し (後で論及)、判断は現実の関係性に従って真偽が決定される。

主体と客体、主観と客観の分離をどう解消するかは哲学における重要な課題であった。その解決に分析哲学は言語問題として取り組む (言語論的転回)。分析哲学はたいてい認識の主体と客体とのあいだに概念世界や概念的枠組みが介在していると考えない傾向にある。概念が示す指示関係は対象に直接的関わること、「指示するもの」と「指示されるもの」との一致、認識の主体と客体との一致と考える。体験の直接性をめぐるフッサールの思考は言語問題と切り離せない。記号や意味をめぐる彼の考察には意図に反して形而上学的契機が常に介在していることを突き、その地点をデリダは徹底して追究した。デリダが現象学の内側からある種の言語論的転

回を行う『声と現象』（VPhと略）の観点は本研究の主題にとって極めて有効と思われる。イブン＝アラビー文字論もまた文字や記号を形而上学や存在論に落とし込まない観点を中心とするからである。

フッサールの『論理学研究』を考察対象とする『声と現象』でデリダは言及しない点であるが、前者は「直観（Anschauung）」と「形象化（Bildung）」の問題にあたって形而上学的な「神的全体直観（die göttlicher Allerschauung）」を言及している¹⁰。世界の全体像が一挙に与えられることをフッサールが否認しても、果てしない還元と分析の先に十全な明証性を現象学が目指すことに、形而上学的契機は介在しないのであろうか。それは間接的に全体性を認めるに過ぎず、この全体性の立場は、東洋思想に矛先を向けるレヴィナスが批判する全体性に相当すると思われる¹¹。

このようなフッサール批判が適切であるなら、二つの観点がイブン＝アラビー文字論においても有効性を示すであろう。すなわち、1）現象学は形而上学を超越しつつも脱却しきれていない点、2）全体直観としての形而上学とされがちな東洋思想は、少なくともイブン＝アラビーにおいては、直観を全体性へと転じることをもとより回避しようとしている点である。イブン＝アラビーが形而上学的体験を形而上学化しない方途を探る観点の重要性は言うまでもない。しかし、この重要性が真に示されるのは、これら形而上学の批判者たちによって、形而上学的誤謬、謬見、蒙昧、迷妄が指摘されたからでもある。とはいえ、イブン＝アラビー自身は、このような全体性の思考こそが偶像崇拜であることを詳論している。イブン＝アラビー思想の批判が向く先を違うことなく見据えるためにも、その重要性を有効に導き出すためにも、近代以前の思想の再評価にとっても、現象学における記号問題は示唆的であると思われる。

4 文字と声の現象性と二重性の統一

形而上学とも存在論とも異なる仕方で現実に即応する思考としての現象学に形而上学と存在論が強固に残り続けているとデリダは指摘した (VPh, 3)。その観点を借りることで、通常は典型的な形而上学とも存在論とも見なされる中世のイスラーム思想に古典的な形而上学や存在論を超越する思考が展開されていることをここで指摘したい。何よりも、その思考こそがイブン＝アラビー思想の核心であり、文字論の真意であるからだ。

記号は現実的 (réelle) ではなく、現実存在とは異なる形式、同一性の反復において成立するとデリダは考える。この反復が無限に開かれているためには、イデア的な形式が「無限」と「イデア」との「統一 (unité)」であるはずだ。それこそが「生ける現在」(présent vivant) である (VPh, 4f)。現象学は体験の直接性、認識の主体と客体が統一されている状態において思考しようとするために、この「生ける現在」について語る。この「統一」、生とイデア性 (idéalité) の合一が言語、記号活動の領域、声であり、それゆえに現象学は直接性を語ろうとしても現前の形而上学にならざるをえない難問を当初から抱え込む (VPh, 9)。

デリダは言語に体験の直接性の基礎を見出し、現前の形而上学を解消する契機も認める。「いわば世界の全体性[、]がその存在のうちで中立化〔無力化〕され、その現象に還元される[、]とき、無[、]が出現する」(VPh, 12)。この「無」にデリダは言語が歪曲されることなく自由に展開する根拠、哲学の根拠を見出す (VPh, 12)。現象学的還元はあらゆる固定化された先入観や価値観の中立化・無力化を目指す。同一性の反復という記号の存在の仕方から言語を解放し、言語を弁別的な差異化ではなく根源的な差異性の在り処とし、言語を根源的な差異化において働かせる必要がある (VPh, 13)。ここでの「無」はそのように捉えられる。

デリダはフッサールを引用し、言語の自由な展開とは「ニュアンスづけ (Nuancierung)」であるという (VPh, 13)。精妙なニュアンスを取りこぼさず、その中に可能性と精密性を定着させねばならない⁴²。明示的・顕在的意味と暗示的・潜在的意味、外延と内包などの片方ではなく、両者の「統一」として個々の現象を現れさせることが「生 (la vie)」である (VPh, 14)。意味と音声とのあいだにある本質的なつながり (un lien d'essence entre le *logos* et la *phonè*) [ロゴス＝言葉だがあえて意味と訳す] を肯定するためにパロールを維持することが現象学とされる (VPh, 14)。

言葉、意味、音声、概念、身体という分析範疇に分割されていない「統一」「生ける現在」「生」をデリダは説く (VPh, 15f)。パロールの伝達機能 (= 指示機能、記号作用) は諸偶有つまり非本質であるが、パロールの本質の中核 [イブン＝アラビーでは音声に対立する「意味」としての子音] はこの指示的記号に含まれざるをえないという思考をデリダはフッサールに読み込む。「表現 (Ausdruck)」は「指示 (Anzeichen)」に浸透するが、両者は全く異なるのだ (VPh, 21f)。

無根拠としての「無」が還元であることを説きながら、その「無」が外へという動きに他ならず、イデア性 (普遍者・対象化作用) を消し去ることなく、外へ向かう働きとしての純粹な「表現性 (expressivité)」においてその都度の体験を現れさせることが、現象学としての発話であるという考えも主張される (VPh, 22f)。デリダは「指示」ではなく「表現」に潜在的意味と顕在的意味の統一を見出すのである。明示的に概念的指示作用としての記号は何かの代理であって (VPh, 24)、「統一」「生ける現在」「生」「事象 (Sache)」そのものではないからだ (VPh, 26)。

ここで指示作用から区別された表現の働きに着目したい。なぜなら、ここで言われる表現は先述の、自己を指示する記号という特徴に相当するからである。デリダの議論から本研究が導き出す観点は次のとおりである。「表現」と「指示」は決して切り離されず、重なり合い互いに入り絡み合っ

ている。しかし、これを解きほぐすことが還元ではない。また、「表現」を真理として求める形而上学的あるいは存在論的構築は、実情（「統一」「生ける現在」「生」「事象」）から思考を遠ざけることになろう。

記号作用そのものとしての文字は潜在的意味と顕在的意味の結合であり、その両者を同時に見ることが真の認識であるとイブン＝アラビーは言う。「信仰者は、文字と意味とを組み合わせず者である。文字は文字に、意味は意味に関わるなら、それは神の本質を信仰してはおらず、神性を欠く」（FM II, 591）。もしその宗教的表現を理由にこれが古典的形而上学であるとすると、その意図を取り逃がしている。イブン＝アラビーは潜在性と顕在性との結合の顕現のために体験の実相、事象そのものへ向かう。顕現の前提として「無」の介在を主張する点に言語現象を問題にしながら現象学を遂行する態度と通底するものがある。以下で具体的に検討したい。

5 二重性から本来性へ

前近代の思考を代表する一人であるイブン＝アラビーは、このような現象学的な還元とも呼びうる思考とは、想像力を働かせることであると見なす。想像力によってあらゆる固定化された先入観や価値観を中立・無力にできると彼は考えるのだ。

神が彼に自己顕現 (tağallī) によって知 (maʿrifah) を与えるなら、神に関する彼の知は完璧となる。彼は、神がある場合には「比べえぬもの」であり、ある場合には「比べうるもの」とであると肯定的に主張する。彼は真実在が自然本性と元素の形相 (al-ṣuwar al-ṭabīʿiyah wa al-ʿunṣurīyah) の中に遍在貫流していること (sarayān) を見る。彼には、彼が真実在と同一に見えない形相はない。これが完璧な知であり、神から啓示された法 (al-ṣarāʿī al-munzalah) がこれを我々にもたらす。

この知 (ma'rifah) によってそれが有するあらゆる想像力 (awhām) は判断する。これゆえ、想像力 (awhām) は、その成り立ち (naš'ah) からして諸知性 ('uqūl) よりも支配力が強い。なぜなら、彼が自分の知性において与えられたものは、何を目指そうと、想像力 (wahm) がそれを限定することからも、知性の対象における形姿化 (taṣawwur) からも逃れられないからである。かくて想像力 (wahm) は人間の完全な形姿における最も威力あるものであり、啓示された法 (al-sarā'ī al-munzalah) はそれを用いて「比べうるもの」と「比べえぬもの」を肯定的に主張するに至る。つまり、想像力 (wahm) をとおして、「比べえぬもの」のうちに「比べうるもの」を、知性をおして「比べうるもの」のうちに「比べえぬもの」を主張する。こうして、個々のものはみな互いに結ばれている。(FH, 181)

ここで述べられる「比べえぬもの」と「比べうるもの」は、あたかも対立する二つの実体を表す概念のように思われるが、現実において両者は対立し合わない。「個々のものはみな互いに結ばれている」と言われるのは、「二つのものを一つに統合する」(FH, 68) ことに対応すると思われるかもしれない。というより、本来は一つなのだ。両者は絶対性と相対性、隠れと現れ、超越と内在、唯一性と多様性などに対応し、一方のうちにもう一方を見出すという形で「みな互いに結ばれている」ことが現実の本来性であるという観点がここで言及されている。

想像力を指摘するこのすぐ後で、実在そのものは「ほのめかし」であるから、個々の体験を本来性へ還元せねば、実在を見極めることはできないとイブン=アラビーは言う。彼はまさに体験としてある事象に遭遇したら、事象を明示的な意味でのみ捉えるべきではなく、そのつどの本来性へ還元する必要性、暗示的で潜在的な含み、含意、ニュアンスのノエマ的領野、意義へと送り返して捉え直すことの必要性を説く。つまり個物を普遍に還元することで顕現の形式が意味的に充実され、指示において表現が正当に表される。そう述べる個所、「ほのめかし」「本来性」への還元を含む部分

を次に考察しよう。そうすることで、存在者全ての結びつきとは、個々の様相の二面性が統一されるのではなく、むしろ無へ還元されたときの実相にほかならないことが分かる。

こうして真実在を見る者は真実在の自己開示の形を解釈、つまり横断する。あたかも知性が「比べえぬもの」の主張によって要請された別の者となるように。解釈者が開示と信仰の人ならば、彼は「比べえぬもの」に達するために横断するのみならず、むしろ「比べえぬもの」の主張とそこで開示されたもの〔法の意味〕との両方によって、その充実した「賦課金」を形に与える。実に神はここで指摘されているものを理解する者にとって「ほのめかし」である。事物事象は作用するものと作用されるものに分けられるということこそ、叡智〔哲学〕の精神にして台座〔基礎〕である。作用するものは、あらゆる観点、あらゆる状況、あらゆる現れにおいて、神〔真実在〕である。作用されるものは、あらゆる観点、あらゆる状況、あらゆる現れにおいて、世界である。もし何かが出会われたら、何であれそれらの対応する本来性〔原理〕へと帰さねばならない。なぜなら出会われたものは必然的に本来性〔原理〕の分枝であるから。ちょうど神的愛が僕による余徳〔義務以上〕の仕業との関係にあるように、これ〔神と僕との対応〕は作用するものとされるものとの間の効果である。この愛のゆえに真実在は僕が聞くこと、見ること、その他の能力となることを覚えておくべきである。この効果は確かなものであり、誰も否定できない。なぜならそれは信者の面前にある法において肯定的に主張されているからである。確かに想像力の影響は真実在がこの形〔法〕をとおしてもたらしたものを探求する知性所有者を統べている。なぜならその者はこれを信じるものであるから。(FH, 183)

二つの様相を横断することが解釈であるという指摘から、二つの様相が指示と表現、明示と暗示、外延と内包、顕在の意味と潜在の意味だけではなく、世界と神、僕と神、受動と能動とを分離せず重ね合わせて捉える行

為であることがわかる。しかも、「想像力」の本来的な働きは、単に二つの異なる様相を不可分の現象に両方等しく見いだすことに留まらない。二つの様相の対応は、あたかも典型的な神秘主義を連想させるような「神性融合 (al-iḥtilāq al-ilāhīyāt)」と呼ばれる (FH64)。それは「事柄をそれがそうであるがままに見る」ことであるが (FH, 63), 概念的考察を行う知性には認識できない。本来性への溯源によって形而上的開示されるには (FH, 49), 知性よりも根源的な想像力の働きが必要である¹³。「神性融合」は「真実在が自然本性と元素の形相の中に遍在貫流していること (sarayān)」とも呼ばれる。

神の本質たる存在そのもの、絶対的存在を直観するとは、神の名、つまり神の属性（神性）の根源的なあり方を直観することである。それらが、自然本性と元素という表現で、それが根源的形象であることが言われている。神の名は、意味としての文字であるから、根源的水準における個々の文字と考えると良い。いずれにせよ、ここの個所には、啓示の解釈を文字の解釈へと直に接続する根拠が示されている。

6 本来性の文字とそのパースペクティヴ性

事物事象の真実、真実在の存在における常に新しく創造される事物事象の形相を直観することを語る場所で、イブン＝アラビーは、「存在 (wuḡūd) とはあらゆる文字、言葉、章、節である」、それがクルアーンであるともいうが、これは根源的な水準における天書、原型の書としてのクルアーンであろう (IV, 166 : 30)。

「彼〔神〕はアーダムにあらゆるものの名を教えた」(2 : 31) と言われる。これによって彼〔神〕が我々に理解させるのは、密雲が宇宙の文字と言葉の形を受容

する慈愛の息吹であるという観点からするなら、それは「あらゆるものの名」を含んでおり、そして「神の言葉は尽きることがない」(31:27)ということである。(II, 399:31)

知れ、可能的事物〔存在形象〕とは「尽きることがない神の言葉」(31:27)であり、それらを通して奪われることのない個的独自性を顕現させる。それらは、複合的な事物である。なぜなら、それらは恩恵を与えられるに至ったからである。それらは、アラビア語の言葉で「あれ」で表現されることの成り立ちに起因している。精神と形相〔の統一〕からなるもの〔=本来性〕を除いて、この言葉から生じないものはない。ある形相と他の形相は互いに照応関係があるゆえに結びつく。言葉の確定された組み合わせが新しく生じるゆえに、我々には新しく意味が到来する。しかし、この確立は、それら自身の本質なしには、一致や選択によっても、特定の形相のうちに現れることはない。なぜなら、それらは、自身の現実存在〔それ自身〕を通して変容を受けることのない知を伝える。言葉は変更されない(50:29)。そして、意志は成就する。ゆえに、直観された領域において、それらが非在領域にあるものと呼び、非在領域でそれらはあらゆるものの形相を取る。あらゆるものの形相は、顕現領域においては変動し、変動は非在領域においては無限である。顕現においては変動は瞬時瞬時に現れる。なぜなら無限は存在に入ることがないからである。というのも、無限に終わりはなく、限界において留まらないからである。神の言葉つまり宇宙の顕現は慈愛の息吹の中で生起する。ゆえにそれらは言葉と言われる。ゆえにまたイエスのことを、彼は神の言葉である(4:171)という。(IV, 65:21)

ここでは何より、形相単位間の照応関係、神の言葉の無限性が言及され、それが新しい意味の到来を呼び、常に変動し、しかも言葉は存在に先立つことも述べられる。存在に先立つ言葉の無限と、存在における原子論的現れという、前節で言及した、本来性において一致する二様相がここでは言

語の問題との関連で言い換えられているともいえよう。なお、形相単位間の照応関係は、慈愛の息吹の水準（無限、非顕現）における神名、そして文字の問題と関わる。

イブン＝アラビーがこの水準における神名とそれらのあいだにおける相互貫入に言及する点を考え合わせたい。これは単なる無化や没個性化という意味における個と全体的一致としてののではない¹⁴。それは、具体的に出会われる個において、普遍を見つつ、その普遍という根源からその個が限定され、枝分かれし、顕現している仕組みである。個々の存在者を全体が支えつつも、個性はその全要素の一つが現勢化していることを意味している¹⁵。

神名の全体は、それら部分が互いに優先性をもとめて競い合うことからなる序列にもとづく。[中略]それぞれ神名はすべて、あなたがある神名により高い序列を優先させるときに、その神名を神名の全体でもって名づけ特徴づけるごとくある。被造界のもので顕現しているものにおいてもこれと同じであり、それに優先性を与えるものすべての対応性が被造界にある。世界のあらゆる部分それぞれが世界の全体である。つまり、あらゆる部分それぞれが、それからなる世界すべてが持つさまざまな区別の如実なありさまを受容している。(FH, 153)

この相互貫入という事態は、「部分」が「自己を含む全体」を「自分自身に含んでいる」という「無限」のさまを表わす¹⁶。「優先性」は顕在的であること、現勢性を意味している。すると、残り全ての要素は、各個において潜在的・潜勢的になる。

イブン＝アラビーはこの水準への還元にとどまらず、さらにその先の非存在としての無へ還元することへと進んで行く¹⁷。しかし、この「無」は、デリダが現象学的還元的前提とした無と同じとは思えない。なぜなら、デリダの場合は、無条件性、固定的先入観のない状態である（そのような意

識状態が本当に可能か議論の余地が大いにある)。しかし、イブン=アラビーの場合、これは（そのような事態が現実には別として）、顕現領域における限定の発動以前、有に対立する無、存在のまったき否定である¹⁸。

このような「自己を含む全体を含む部分」として個々の体験が現れることは、確かに自己言及的、自己指示的である¹⁹。が、あらゆるニュアンスを排除せず、しかも、指示するものとされるものが一致している。イブン=アラビーが述べる神的包括は知性の働き、概念的包摂ではなく、想像力に基づく自己指示であり、ゆえに彼の形而上的直観が、神学や形而上学と異なることがわかる。神性融合の事態としての自己指示が概念ではなく神に由来する生命の運動であり、本来性、実在の実相を表すことにも、それは窺える（FH, 65）。

直前の引用では「すべての対応性」、一つ前の引用では「照応関係」と言い、部分、神名、文字の間に差異がなくなるかのように表現される。が、実際は直前の引用では「あらゆる部分それぞれが、それからなる世界すべてが持つさまざまな区別の如実なありさまを受容している」、一つ前では「言葉の確定された組み合わせが新しく生じるゆえに、我々には新しく意味が到来する。しかし、この確立は、それら自身の本質なしには、一致や選択によっても、特定の形相のうちに現れることはない」と言うように、無限をその様相とする本来性の段階において、新しい意味の到来と何らかの自体性、つまりある種の本質、区別の確立が指摘される。啓示解釈の観点からもそれが新しい意味の世紀であることが重要である。この区別の確立が鏡の体験として言い換えられる時に、パースペクティブの問題が前面に出てくる。

あなたが鏡像を見るとき、あなたが諸形象を、あなた自身の形象を見るのは鏡においてしかないと知っていても、あなたが見るのは鏡自体ではない。…あなた

自身の直観の中で彼〔真実在〕はあなたの鏡であり、神名の直観の中であなたは彼の鏡であり、諸神名の諸限定の現れ（zuhūr）であり、彼自身（‘ayn）以外の何物でもない。（FH, 62）

多様な鏡においてさまざまに自己を映し出す。（FH, 78）

あなたには真実在（haqq）の内における我々の形象が現される。真実在（haqq）の内では我々の各部分が互いに現し合う。我々の各部分は互いを知り尽くし、しかも我々の各部分は互いに区別されている。（FH, 82）

イブン＝アラビーはそのつどの個々の体験が「自己を含む全体を含む部分」として立ち現れるさま、与えられるさまを、鏡像が鏡へ現れる事態に喩える。とはいえ、これはもちろん、ただの比喩ではなく、直観体験の実相であろう。「我々」や「部分」は「神名」や「文字」に当たる。それら具体相が「自己を含む全体」を「自分自身に含んでいる」、そしてそういう事態をも互いに現しあっている。鏡としての存在者が無数であるので、無数の鏡においてその無数で多様な現れもそれに照応して実現している。一つの文字にその当の文字を含む文字全てが含まれていることがその当の文字の内に映し出され、さらにそこに映し出されている文字一つ一つに同じく全ての文字が映し出され、それが無限に続く。この鏡の映し合い的な事態は自己言及的なあり方である。自己は自己にとって顕在的であるかもしれないが、その内部には自己以外の含みがあり、それは潜在的である。そのような含み、ニュアンスへと入り込まなければ、体験を直接性において捉えることはできない。ここでは、含みを排除しない直接性が鏡に像が現れる事態として描き出されている。無論、この場合の像は潜在的意味の塊、個々の文字がそれぞれ無限の意味という多義性を孕む文字である。

無限に続く映しあいは無節操で無根拠な解釈を意味しない。意図されて

いるのは、同一の現れがさまざまな現れ方として体験されることであろう。神名や文字は実在の事物として捉えてよいから、例えば人工的な道具でも自然の事物事象でも、さまざまな用途や意味として与えられ現れることがここでの本来性における直観的認識である。この多様性を根拠づけているのが全てを潜在的に含むという、いわば潜在的多義性である。そしてこの点がパースペクティブ性に関わる。

この鏡の場は体験の本来性の働き方を指し示し、本来性において我々はこのような世界に投げ出され、このようなあり方で世界と出会っているとも言い換えられよう。多義的であるとは我々にとっては同一の与えられ方・現れ方ですら差異を示すということであり、それはさまざまな見え方をするという意味でパースペクティブ的である。視点の取り方によって見え方が異なる。無数の鏡における無数の現れはこのことを描き出している。そして、その個々の具体的なその都度の現れ方は、他者による代替が不可能である。そのような仕方では、自体性は確保されるであろう。

このような了解、あるいは眺望の下に解釈学的行為として、「無」の段階を経て初めて「自己を含む全体を含む部分」がそのようなあり方としてその都度の個体化、すなわち「事柄をそれがそうであるがままに見る」ことが実践される必要がある。この実践をイブン＝アラビーは横断としての解釈と呼び、新しい意味の到来を瞬時瞬時に現実化しようとする。では、なぜ「解釈」が必要なのか。最後にその問題に方向性を見定めておきたい。

7 おわりに

なぜ鏡に「自己を含む全体を含む部分」が現れる仕方では解釈することが求められるのか。この無数の鏡における無数の現れが示唆するのは、私は他者ではありえず他者の視点に成り代わりえないが、しかし他者の視点で

思い描く可能性を保持していることであろう。つまりこの鏡の場は私の独自性の根拠でありつつ他者の卓越性をも根拠づけ、かつ共約不可能性に陥らずに相互理解を保証する普遍性をも提供する。そういう意味でもこれは曖昧とは異なる仕方で多義的である意味の場であろう。概念的思惟はこの多義性を一義化し記号化する。それ自体は、伝達の必要上、不可欠であろう。しかしその一義性に固執すると、概念の偶像崇拜、ステレオタイプ化が生起する。それはさまざまなパースペクティブの否定である。

この意味の場が示唆するのは概念的に固定化し記号化した説明の必要性ではなく、そのつど体験に即した他者（世界や自己）との関わり方である。それは好き勝手な解釈が許容されることではない。自己指示的な現れ、意味が自己を意味することは、対象化する主観と対象化される客観、認識主体と認識客体とに分離されていない現れのことであり、知が自己自身を通して知たらしめることである。自己指示的な意味作用という意味の新しい生成のさまを直観的に認識すること、そのつどの具体相において知が知を知たらしめる仕方を思考することをイブン＝アラビーは解釈と呼び、聖典解釈として、あるいは法解釈として、世界解釈として文字論を实践する。

このように無限を内実とする本来性を示す文字は無限に多義的であり、その都度パースペクティブを変動するなら、それはもはや一般に理解される記号ではないことは明らかである。イブン＝アラビーが文字という時は、この意味での多義性、あるいは意味の全体と考えるべきであろう。つまり、彼の文字論における文字とは、意味そのものでもある。個々の文字が、それぞれ意味全体でもあり、そのような仕方としての神名である。しかも、現実世界におけるアラビア文字がそのような了解のもとに解釈学の实践対象となる。奇妙と思える文字神秘主義的な聖典解釈、文字観、言語観の所以は、既存のコンヴェンショナルな概念を「横断」することで、「言葉の確定された組み合わせが新しく生じる」ようにして、「我々には新しく意味が到来する」事態を实践することにある。その都度出会われる出来事を本

来性に帰し、「叡智〔哲学〕の精神にして台座〔基礎〕である」ところの「ほのめかし」、法の意味が知られる。これが文字論の真意と言えるのではなからうか。この理解がどのように文字論の実践につながるのかは別の論考の課題としたい。

注

- 1 本稿は、2018年3月6日に第54回外国語教育研究会「文字と音声の現象学」（専修大学）での発表原稿「イブン＝アラビア文字論の基礎：文字は記号ではない」の論文化である。発表では、私の研究のどの部分が現在行っている文字論研究の指針を基礎づけるものであり、さらにどのように文字（＝意味）論を考察しているのか提示し、また会の趣旨に沿うべく、その中から現象学と通底すると考えた部分に限定し取り上げた。
- 2 文字学・文字論は、アラビア語でジャフル（al-ğafr）ともイルム・ル・フルーフ（ilm al-hurūf）とも呼ばれる。ともに秘教的に文字を考察するという意味で文字神秘主義を表す表現である。
- 3 文字は子音のみを表し、各文字は対応する子音の他に、決まった数値を持つというセム語族の文字表記に特徴的な特性に基づく。子音の組み合わせが、数値の組み合わせとなり、同じ数値を持つ単語に共通性を見いだす象徴主義、意味論的アナロジー（ないしメトニミー）が成り立つ。
- 4 アラビア語（またセム語一般）では、三つ子音を意味の核と考え、三子音が特定する意味領域を母音はより限定し、ニュアンスづける機能を果たす。それゆえ子音のみ書字され、母音は書かれない。文脈が意味を限定するので、どの母音が入るべきかは、通常、自動的に分かる。文脈で判断しにくい状況や、聖典のように誤読を事前に避ける必要があれば、母音記号によって付随的に表記できる。このような事情からか、文字という語はアラビア語では子音、つまり発音としての音ないし音素も意味するとともに、子音が意味の中核をなすので、文脈によって文字という語は意味指示・意義、言葉そのものも意味する（FM II, 56: 3; III, 46: 27-47: 25）。
- 5 イブン＝アラビアの次の言葉が知られている。「宇宙は一冊の巨大な本である。この本の文字はみな原理的に同じインクで記されていて、天筆によって天書の上に書き写されている。すべてが同時に不可分に書き写されている。それゆえ、秘密中の秘密に隠された本質的な現象は超越的な文字と呼ばれる。これら超越的な文字は、言うなればあらゆる被造物そのものであって、神の無限なる全知のうちに潜在的に縮約されていて、神の息吹にのって下方世界へもたらされ、現象世界を構成し形づくる」（Guénon, 68）。
- 6 数秘術を用いた意味の開示に焦点を当てる隠秘学的側面に取り組む議論がある

- (Canteins 1981)。名高い基礎研究（SPK）は宇宙生成的な問題が扱われる際に文字への言及を含む諸部分を引用するのみであり、『マッカ啓示』に含まれる膨大な文字論（第2章）のわずかな抜粋（SL）は文字論前史の短い概観を含むのみであり、ともに文字論の意義に踏み込む議論を避ける。
- 7 作業のために同一視される理由ではなく、思想的に同定される根拠として、文字、名、言葉が、アラビア語でフルーフ（hurūf）という単語で呼ばれることと関係していると思われる。この点は改めて詳論する。
- 8 「真実在は近くにもたらされている者どもを観るにもかかわらず、これらの者どもへ真実在の欲望（šawq al-ḥaqq）は向けられる。これらが真実在を観たいと望むことを真実在は望むが、その境位（maqām）がこれを阻む」（FH, 215）。小野「存在化」259頁、参照。
- 9 2018年3月18日の日仏東洋学会シンポジウム「アジア的芸能の地平へ」（東洋文庫、東京）にて「ルーミーによる舞踊論」と題する発表でダンスの感性論的＝美学的側面に着目し、旋舞やその部分たる所作が陶酔的脱自に至る修行であるに留まらず、正味はそれが脱自そのもの発露、すなわち自己言及する記号であると論じた。その観点は文字論の考察でも維持されるべきと考える。
- 10 Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, zweiter Band, I. Teil, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993[1900], S. 166-168.
- 11 Emmanuel Levinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, the Hague: Martinus Nijhoff, 1961, p. 76. ここでレヴィナスが「東洋思想（pensée orientale）」で何を意味するか明示されないが、ギリシア思想に対立する意味で古代ギリシアでも言及されたり対話のあったペルシア思想や仏教のほか、ドイツ哲学、特にハイデガーが意図されよう。が、仏教が意図されるなら不用意な言及であり、同じ理由からこの批判はイブン＝アラビーにも当てはまらない。
- 12 デリダは、イデア的な意味つまり普遍者と暗示的なニュアンスを含む意味（Sinn）との「統一」として「意義（Bedeutung）」を捉えている（VPh, 19）。
- 13 想像力は幾つかの表現（ḥayāl ; wahm ; awḥām）が同義的に用いられる。ここでは厳密に区別されていないと思われる。
- 14 「真実在（ḥaqq）の内で我々の各部分が互いに現し合う。我々の各部分は互いを知り尽くし、しかも我々の各部分は互いに区別されている」（FH, 82）。小野「無限と超越」98頁。
- 15 小野「無限と超越」103頁。
- 16 これは「融合（taḥalluq）」「現実化（taḥaqquq）」「愛慕（ta'alluq）」（FH, 136）、また「知の高まり（al-ziyādah min al-'ilm）」とも言い換えられる事態であり、それには「解釈（iḡtihād）」が必要である（FH, 135）。
- 17 小野「無限と超越」100-107頁。
- 18 イブン＝アラビーは存在化を無の無化として語る。小野「無限と超越」107-110頁。

これに関しては、別の論考で詳しく扱う。

- 19 「真実在 (ḥaqq) それ自身が自分自身をまた自分の神性 (ulūhīyah) を指し示すもの (dalīl) 自体であるという開示があなたに与えられる」。 (FH, 81)

参考文献 (略号)

David S. Ariel, "The Eastern Dawn of Wisdom: The Problem of the Relations between Islamic and Jewish Mysticism", *Approaches to Judaism in Medieval Times*, vol. 2, ed. David Blumenthal, Chico, California: Scholars Press, 1985: 149-167.

Jean Canteins, *La Voie des lettres*, Paris: Editions Albin Michel, 1981.

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

Jacques Derrida, *La voix et la phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: Presses Universitaires de France, 1967.

René Guénon, *Symbolism of the Cross*, trans. A. Macnab, London: Luzac, 1975.

Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, zweiter Band, I. Teil, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993[1900].

Ibn al-'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, Abū al-'Alā 'Afīfī (ed.), al-Qāhirah: 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1946. (FH)

—, *al-Futūḥāt al-makkīyah*, al-Qāhirah, 1911; repr. Bayrūt : Dār Ṣādir, [n.d.], 4 vols. (FM)

—, "The Science of Letters", tr. Denis Gril, *The Meccan Revelations*, eds. Michel Chodkiewicz, New York: Pir Press, 2004: 105-219. (SL)

Ronald C. Kiener, "Ibn al-Arabi and the Qabbalah: a study of 13th century Iberian mysticism", *Studies in Mystical Literature*, 2 (2), 1982: 26-52.

Emmanuel Levinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, the Hague: Martinus Nijhoff, 1961.

Annemarie Schimmel, *Calligraphy and Islamic Culture*, London: I. B. Tauris, 1990 [New York University Press, 1984].

小野純一 「イブン = アラビーにおける非概念的認識と存在化の香り」『専修人文論集』第100号, 2017: 251-274。(存在化)

— 「無限と超越——無を無化する唯一性の直観について」『専修人文論集』第100号, 2017: 91-117頁。(無限)