

ジュルジャーニーの『存在の書簡』について

松本耿郎

I

ティームール朝時代に活躍した神学者にして神秘哲学者アリー・ビン・ムハンマド・アル＝ジュルジャーニー Ali ibn Muhammad al-jurjānī〔以下ジュルジャーニーと呼ぶ〕(A.D1365-1413) は、論理学、神学、哲学等の諸分野に大きな足跡を残しながらもイスラーム思想史上それにふさわしい評価をされていない。L・ガルテ等によってこの時代のイスラーム思想が conservatisme figé に陥っていると指摘されたことも、世界のイスラーム思想研究家から故意に無視されている原因の一つであるかも知れない。¹⁾しかしながら、この時代の西南アジアの知的世界はモンゴルの侵略による荒廃から復興し、ティームール朝の宮廷の保護の下にイスラーム・ルネサンスとも呼ぶべき華やかさをを見せている。とりわけ、イスラーム思想の面では、この時代に活躍したジュルジャーニー、タフターザーニー al-Sa'dī al-Taftāzānī (1322-1389 ないし 1390) の業績には瞠目すべきものがある。また、一世代下るガジャーミー Nūr al-Dīn al-Jāmī (1414-1492) もまた、ジュルジャーニーの業績を継承しつつ発展させ、さらに次代のサファヴィー朝に絢爛たる思索の開花を見せる思想家群に学灯を手わたしている。

さらに、ティームール時代の西南アジアは多様な神学思想が共存してい

た極めて興味深い時代でもある。当時のトランスオクシアナ地方ではマートゥリーディー派神学が優勢でありながら、一方ではジュルジャーニーやタフターザーニーのようなアシュアリー派神学派に属する思想家達がティームールの宮廷で活躍している。マートゥリーディー派神学思想は当時のハナフィー派法学者達の間でおこなわれていたものであるが、この時代のハナフィー派法学はスーフイズム運動の一つであるナクシュバンディー教団とも密接なつながりを持っている。ナクシュバンディー教団はハナフィー派法学というシーア派のジャアファリー派法学と極めて近い法学派に属していたため、その教義の中にシーア派思想の特質とされるものを多く含んでいる。しかも、ジャーミーがこの教団に属していたことから明らかなように、ティームール時代のナクシュバンディー教団の精神風土の中にはイブン・アラビー Ibn 'Arabī (1165—1273) の存在一性論 waḥdat al-wujūd が深く浸透してきていた。他方、ジュルジャーニーは彼の最もよく知られた著作『al-T'arīfāt (定義集)』を見ても明らかなように、存在一性論に深く傾倒しているアシュアリー派神学者なのである。しかも、ジュルジャーニーは法学派上はハナフィー派に属している。もともと、イスラーム世界の宗派、学派、神秘主義教団なるものは、それぞれが強い独立性を持つものではなく、相互浸透的な性格を持っているものである。もちろん、時代の政治権力などの影響によって個々の単位が濃い排他性を示すこともあるが、それはむしろ例外的な場合であるとみなすべきである。本来、イスラーム世界においては、多様性を維持しながら統合する精神が強く働いているから、各種の思想的運動体は相当に融通無碍のありかたをしている。とりわけ、ティームール時代はこうしたイスラーム社会の精神的特質を端的に示している時代である。ティームール自身がその宮廷にジュルジャーニーを招いて、タフターザーニーと公開討論会を開催している程であるから²⁾、学派の交流にも熱心であった人物と思われる。ティームール時代の西南アジア・イスラーム世界が何ゆえかくも思想的多様性の共存と相互交流を可

能にしたかという歴史学的な問いが提起されて然るべきであろうが、ここではこの問題とはずれるので取りあげない。しかし、推測されることはティームールによる広大な政治的統一体が出現したのを機に、イスラームの統合を実現しようという気運が当時の社会の各分野に盛りあがってきていたのではないかということである。そして、そういう時代の気分が、イスラームの統合に向けて各派の思想的な交流を活発にしたのではないのかということである。とりわけ、ジュルジャーニーは、当時のイスラーム世界に存在していた種々の学派に興味を示し研究している。イスラーム神学思想の集大成ともいべきイージー al-ijī (1281-1355)の主著『*Kitāb al-Mawāqif fi 'ilm al-Kalām* (神学の宿駅)』の注釈をはじめとし、いくつかのスナ派神学書に注釈をおこなうと同時に、シーア派の基本的著作ナスィール・ウッディーン・トウスィー Nasir al-Din al-Tusi (1201-1274)の『*Tajrid al-i'tiqād* (信条の純化)』にも注釈をほどこしている。西南アジアの主要都市はもちろん、カイロ、イスタンブールでも活動した経験を持つ彼は、思想的寛容さを持つ人物であったと思われる。そういう思想的寛容の態度は、次に分析する彼の小論文『*Risālat al-wujūd*「存在の書簡」』³⁾の中にも見ることができる。この『存在の書簡』の中に読みとれるジュルジャーニーの思想的寛容の背後には、諸学派の間の対立点を存在一性論の視点において解消し、それらを統合しようとする意図の働きを見ることができる。こうした学派統合への志向は、おそらくティームール時代の西南アジア・イスラーム世界の知識人の間に濃厚に存在していた時代精神を反映しているものと見ることができるのではなかろうか。以下、彼の「存在の書簡」の主要部分の分析を通じ、この小論文の持つ思想史上の意味を考察してみよう。

II

ジュルジャーニーの『存在の書簡』は、彼によって書かれた数少ないペルシア語の作品の一つである。この小論文は、存在wujūdのリアリティー ḥaqīqah を説き明かすことを目的にしたものである。論文は伝統的なペルシア語論文作法にしたがって詩の引用、象徴的な逸話等をまじえながら明晰、流麗なペルシア語で書かれている。この小論文の導入部分でジュルジャーニーは存在について語るに先立ち、光について分析をおこなっているのがまず注目に値する点である。彼は発光体は三つのレベルの存在様式を持つとする⁴⁾。第一のレベルは、地表が太陽の光によって明るくなるように、その明るさの原因がそれ自身に由来せず、他のものに起因している場合である。このレベルにおいては、地表の明るさが生ずるために三つの要因が認められる。すなわち、地表と地表を照らす光とその光を発する太陽に地表が対面するという三つの要素である⁵⁾。

第二のレベルは、太陽のようにその本質上、必然的に光を放つ場合である。このレベルにおいては、発光のための要素が二つ認められる。すなわち、太陽という物体とその中にある光の二つである。

第三のレベルは、太陽の光のようにそれ自体で明るく輝くものの場合である。このレベルでは、その発光のための要素はただ一つにすぎない。すなわち、その光そのものである。この場合は、光はそれ自体で明るく輝き、他の何者かによって輝いているのではない。発光の様式としては、この第三の様式がもっとも優れている⁶⁾。

ジュルジャーニーは、おおむね以上のような光の存在様式についての説明をおこなった後に、存在とは理念的光 wujūd nūrī-st ma'navī であるとし、可感的光の発光様式が三つのレベルに分類できると同様に、存在者の現実存在様式 mowjūdiyat も光のそれに対応するかのように三つのレベルに分類できるという⁷⁾。

ジュルジャーニーが光と存在との類似性を意識している点は、ガザーリー Abu Hamīd al-Ghazālī (1058—1111) の晩年の著作『*Mishkāt al-Anwār* (光の龕)』にみられる光即存在の哲学⁸⁾ およびそれを出発点とするスフラワルディー Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (1153—1191) の照明哲学の伝統を吸収しているからだといえよう。また、アラビア語を思索の主要な手段とするイスラーム哲学においては、アラビア語の持つ言語的特性のゆえに、存在の語の意味と光の語の意味とは相互浸透的で互換性を有しているため、容易に存在即光という発想が出てくるのである。ただし、ジュルジャーニーは存在即光といっても、存在が自然的光と同一であるとしているのではない。すでに述べたように、存在を理念的光 *nur-e manavī*⁹⁾ としているのである。ジュルジャーニーにおいては、存在は自然的光と強い類縁性を持つと把握されているが、両者が同一のものであるとは考えられていない。しかしながら、存在は自然的光のそれと同様な三段階の様式を持っているとされる。すなわち、第一のレベルでは、その存在が、それ以外の他のものに由来するようなものである¹⁰⁾。ちょうど、可能的本質 *māhiyat-e momkināt* がそうであるように、このレベルの様式のものは他者の存在に依って存在している。このレベルでは、三つの要素が認められる。すなわち、可能的本質の本体 *dhāt* と他から来るところの存在と存在を附与する他者の三つである。このレベルの存在者から存在が除去されることは当然起こりうることである。

第二のレベルの存在様式は、そのものの本質がそのものの存在を必然化するような場合のものである。この場合、そのものにおける存在と本質は不可分である。いわゆる護教神学者 *mutakallim* は、このような存在様式の存在者を必然的存在者 *wājib al-wujūd* であると考えている¹¹⁾。ところで、このレベルの存在様式においては、二つの要素が認められる。すなわち、この必然存在者の本質 *dhāt* とこの本質に由来する存在の二つである。この場合、本質と存在が分離することは、その本質の内容から見ても不可能な

ことである。しかしながら、観念 *tasavvur* の領域では、本質と存在が区別されるがゆえに、分離が可能である。¹²⁾

第三のレベルの存在様式は、その存在がその本質と同一である *'eyn-e dhāt-e ū* ような場合のものである。存在のリアリティー *ḥaqīqat-e wujūd* の存在様式がまさにこの存在様式なのである。このレベルの存在様式では、本質と存在が完全に合一 *ittihād* しているのだから、一つの要素、すなわち存在リアリティーのみが認められる。古代の哲学者やタウヒード（根源的一元論）を体得したスーフィー達の間では、このようなレベルの存在様式を持つ存在リアリティー *ḥaqīqat-e wujūd*こそが必然存在者 *wājib al-wujūd* であると考えられている。すなわち、必然存在者は存在そのものとされるのである。現実存在様式のうち、もっとも高いレベル、もっとも強い存在は、この第三のものである。¹³⁾

ジュルジャーニーは存在の諸レベルについて、このように解説した後、第三レベルにおいては存在者 *mawjūd* と存在 *wujūd* とは同一であるとしている。¹⁴⁾ これは興味深い指摘である。一般的にイスラーム哲学では存在 *wujūd* と存在者 *mawjūd* の語が、西洋哲学における *esse* と *ens* の場合のようには截然と区別されてはいない。とりわけ、イブン・アラビーの存在一性論の強い影響下にある中期以降のイスラーム思想においては、*wujūd* と *mawjūd* の間の区別がますます不分明になってくる。¹⁵⁾ もともと、「存在者」という語はもっとも包摂作用の強い普遍的述語になりうる語の一つである。あらゆる事物について、「それは“存在者”である」と述語づけることが可能である。あるいは、ある事物Xについて“存在者X”というように形容詞的に使用することもできる。このような視点からすれば、「存在者」という語は、あらゆる事物に対して妥当しうる最高類概念としての一面を持つとともに、事物の様態をも表しているといえる。

他方、「存在」の語は、純粋な意味では述語の位置に立つことのできない語である。「机は存在者である」という言明は成立しうるが、「机は存在で

ある」という言明は不自然な響きがある。それは「存在」という概念が、他の諸概念と異なり、定義を含まず、したがって主語に対して判断を下すための概念とはなりえないからである。存在は先験的直観において認識される根源的事実である。存在は主語にはなり得ても、述語にはなり得ない。それゆえ、ナスィール・ウッディーン・トゥースィーによって確立された「存在の根源的先行性」*aṣālat al-wujūd* の説において主張されるように、実在の真相のレベルでの存在判断では、「存在」がしかじかの「存在者」になる、というのが正しい判断であるとされるのである。換言すれば、井筒俊彦博士の説明するように、「Xが存在する」のではなく、「存在がXになる」というのが存在者についての正しい判断なのである。¹⁶⁾しかし、実在の認識の際には「Xが存在する」というように、事物の本質認識の後に存在判断が成立するようになっている。このために、イブン・スィーナーが説明するように、存在には偶有的な性質があるということにもなるのである。ただし、存在の偶有的性質が認められるのは所与の事物についての種々の判断をおこなうレベルでの性質である。事物についての判断を下す前に、事物の存在についての直観が先行しているのが真相なのだが、一般的経験レベルではこのような存在直観は無視されてしまう。存在直観のレベルでは、ジュルジャーニーが主張しているように、「存在者」は「存在」しているということになっているのである。

ところで、ジュルジャーニーは本質が存在を必然化すると見るレベルと、本質と存在が同一であると見るレベルとを明確に区別している。そして、前者は存在リアリティーを正しく説明するものではなく、後者こそが存在リアリティーを正しく把握している説であるとしている。¹⁷⁾これは、本質が存在を必然化していると考えことは、一般的経験レベルでの事物に対する存在判断の場合に認められる存在の偶有的性質を、一段階高い自体的存在者のレベルにまで持ちこみながらも、この持ちこみに際し存在の偶有的性質をそのままにしておいたのでは自体的存在者の自体的存在性にとっ

て不合理であるから、やむを得ず自体的存在者の本質が存在を必然化したとしたにすぎない、とみなしているからである。

事物の認識から出発して究極原因たる自体的存在者＝神の認識に到達しようとする場合は、このように事物の認識における判断を神にまで持ちこんでしまうことがある。このような方法は神を存在の究極原因として立証することは可能であっても、神の真の意味での認識には到達し得ない。

他方、存在と本質が同一になっているレベルがあるという存在リアリティーに関する直観を前提とすれば、本質が存在を必然化しているというような、本質と存在の区別という一般的経験レベルの事象を持ちこまなくてすむのである。

III

以上のような存在リアリティーについての説を支持する人々は、主としてイブン・アラビー等によって主張された存在一性論を支持する人々にほかならない。この説を採る人々は、この存在リアリティーこそ「絶対存在」と同一であり、すなわちそれが神であると考えた。彼らは、このような存在リアリティーこそは意識の外にある唯一の實在であるとした。他方、認識される森羅万象はかかる存在リアリティーの個別化であると考え、実在性はまったく持っていないとしたのである。すなわち、森羅万象は意識的存在を持つが、外在としてあるのではないとしたのである。そして、すでに述べたように、この存在リアリティーについての知は直観によって生ずるものであって、経験知に属するものではないとしたのである。

このような主張に対し、タフターザーニーのような護教神学者は、この説は主観的経験に依って立つものだから、普遍性がないばかりか、確実な知の根拠としての感覚と理性を無価値ならしめるとして批判したのである¹⁸⁾

護教神学の立場からすれば、神が「絶対存在」と同一であるという主張は論理的に不可能であるばかりか、神以外の森羅万象には実在性がないということにもなり、このことはひいては感覚的知が知の根拠としては信頼できないということを出発点とする。かくして、直観知を前提とするような主張は、理性も感覚も知の根拠としては無効であるということになり、神の存在をア・ポストエリオリに論証することを不可能ならしめるとして、護教神学者達は一斉に批判したのである。とりわけ、彼らは「存在リアリティー」＝「絶対存在」の実在説を論破することに執念を燃やした。「絶対存在」の実在性の根拠を打破すれば、存在一性論の体系そのものも一挙に崩壊するからである。この目的のために彼等は「絶対存在」＝「存在リアリティー」という概念を取りあげて分析し批判し、その実在性の根拠を剥奪しようと企てている。タフターザーニーは、「絶対存在」とは理念上の述語 *mahmūl* ‘aqlī だという。すなわち、“可能性”とか“何性”のように理念上は基体を必要とするが、外在上は基体に内属することのできないものであり、かといって、基体を必要としない“人間性”とか、“白さ”のようにその基体における存立が外在的なものともちがう、と言う。すなわち、タフターザーニーにおいては、「絶対存在」なるものは二次的理性対象 *ma‘qūl thānī* としての普遍者とされる。すなわち、“普遍性”、“個別性”、“本質性”、“偶有性”などの普遍者と同じく、一次的理性対象 *ma‘qūl awwal* としての普遍者に内属している偶有であって、外的世界には対応するものを何も持っていないものであるとされる。¹⁹⁾

ジュルジャーニーが『存在の書簡』の中で、「必然存在者 *wājib al-wujūd* の本質 *dhāt* は、存在リアリティー *ḥaqīqat-e wujūd* であり、さらに理性が判断するところでは、必然存在者が普遍的概念 *amr-e kullī* であることはふさわしくない。換言すれば、必然存在者がそれに対して普遍性 *kullīyat* とか一般性 *‘umūn* とか偶有的に附加しうることができるような普遍的概念であってはならないということである。というのは、なんらかの普遍的概念

の外界における存在は個別化 ta'ayyun なしには実現しえないのであり、それゆえ、(もしも必然的存在者が普遍的概念であったとすれば)、必然的存在者が当然普遍的概念と個別化とからなる複合体になってしまうからである。むしろ、「必然的存在者の中になんらかの複合を仮定することは広く知られるとおり不合理なことである。²⁰⁾」と記して、存在リアリティーが普遍者であるとする説に反論を加えているのは、タフターザーニー等の護教神学者が、存在リアリティーを普遍的概念とみなし、それに外的実在性を認めようとしないうことを意識しているからである。

そして、ジュルジャーニーは必然存在者は、その本質上自体的に個別化しているものだとする。²¹⁾ 換言すれば、必然存在者の個別化は、その本質と存在が同一であるのと同様に、本質と同一なものであると考えられている。このことは、別な表現をすれば存在リアリティーにおいては、存在と本質と個別化とは同一であるということである。そのかぎりでは、存在リアリティーは“真正の個物” juz'i haqīqī と呼ばれるものなのである。²²⁾

ジュルジャーニーが存在リアリティーを普遍的事物でないとする論拠は、存在リアリティーは絶対的実在者であり、普遍的事物はそれ自体ではあくまでも意識内での事物であり外的実在性を持たない、という前提にもとづいている。そして、この前提を支えているものは、存在リアリティーが純粋な一者で、自体的に個別化し、かつ複合を持たないものであるという認識である。彼は、存在リアリティーの多様化とか、存在リアリティーが可能的諸本質に偶有 'urūd することは不合理であると断言している。²³⁾ 存在リアリティーをそれ自体で、すなわち他のものとの関連においてでなく認識すれば、「存在の根源的先行性」の説において説明されるように、純粋無条件な自体的存在として現れてくるのである。

もしも、普遍的概念を外的実在であるとすれば、この普遍的概念にとつての「外的存在」がどこに由来するのかという疑問が提出される。あるいは、普遍的概念が自体的存在者であるとすることも不可能なことである。

なぜなら、普遍的概念は本来、個物との関係において成立するものを指しているからである。普遍的概念は、あくまでも意識内での存在者である。そして、現存する個物の存在は、究極的には存在リアリティーに由来していると考えられているのである。このような考え方を可能にしているのは、イスラーム哲学における基本的原理である「依存の原理」al-qa'idah al-far'iyah の思想である。この原理は、“あるものが、他のなんらかのもののうちに存するのは、彼のあるものがそのうちに存するところの当の他のあるものの存在に依っている” *thubūt shay' li-shay' far' li-wujūd al-muthbat lahu* というものである。すなわち、もしも存在が存在していなければ、なにものも存在しないはずである、という「依存の原理」を内包する仮定に依るならば、現実には多様なものが存在しているのは、この多様なものがそこに現成するための存在が多様なものに先立って存在しているからである、ということになる。それゆえに、存在は存在しているという結論に到達することができるのである。

IV

ジュルジャーニーは、存在リアリティーが外的実在者であることを明記した後に、その存在リアリティー＝必然存在者が「絶対存在」*wujūd-e mutlaq* であるとしている。²⁴⁾ 彼はこの場合の絶対という言葉が「本質に偶有するものでなく、それ自体で存立していて、しかも個別化によって規定を受けるのではなく、自体的に個別化しているものである²⁵⁾」ことを意味しているとしている。いわゆる絶対無条件 *lā bi shart* のレベルでの絶対ということの意味している。すなわち、個別化によって、その結果現存するのではなく、現存しつつ個別化しているのである。個別化という存在者にとっての現成の原理が、存在リアリティーに関してはその存在に先行することはない。

いのである。この観点からすれば、存在者 *mawjūd* という語は、必然存在者以外のものに使用する場合は比喩的な意味しか持たないのである。²⁶⁾ 必然存在者の現実存在様式 *mawjūdiyyat* とは、必然存在者が存在リアリティーと結合 *ta'alluqī* していることなのである、と彼は記している。²⁷⁾ 存在リアリティーがこのように記述的・理論的に把握できるものであると同時に、それは直知 *mushāhadah* と観照 *mukāshafah* によって把握され、理性の及ばぬ内容を持つものであるとされている。²⁸⁾ 存在リアリティーは、あらゆる存在者において発現していて、いかなるものも、この存在リアリティーと無関係ではない。存在リアリティーは、それ自体で輝く光が他の事物を闡明して輝かせしめるように、それ自体で存在し、その存在によって他の存在者を存在させる。このあたかも闡明する光に似た存在が「闡明的存在」*wujūd-e tajallī* と呼ばれるもので、²⁹⁾ あらゆる存在者はこの「闡明的存在」を帯びているのである。

このような存在リアリティーを一切の規定から解放された絶対無条件＝すなわち無条件という条件づけからもときはなされたものとして見る場合に、「包摂的一性」*Aḥādīyat-e jāme'eh* と呼ぶとジュルジャーニーは記している。³⁰⁾ また、いかなる限定・規定も受けていないという、すなわち無条件という観点で見るときには、「純粹一性」*Aḥādīyat-e ṣerf* と呼ぶとも記している。³¹⁾ そして、この「純粹一性」のレベルの本質 *dhāt* が、「第一次闡明」*tajallī-ye awwal* によって神名と属性のレベルに降臨したものが「神名と属性の一者性」*Wāḥedīyat-e asma'o ṣefāt* と呼ばれるとしている。³²⁾ この神名と属性を通じて、それらの顕現である事物を闡明するならば、彼の本質は「被造物の創造主」*Sānā'al-makhlūqāt* と呼ばれるとされている。³³⁾

存在リアリティーの顕現闡明の段階はジュルジャーニーにおいては以上のように把握されている。すなわち、可感的世界として認識されるものの現成の前に、三つの存在のレベルを措定しているのである。すなわち、

「包摂的一性」*Aḥādīyat-e jāme'eh*

「純粹一性」 Aḥadiyat-e Šerf

「神名と属性の一者性」 Wāḥediyyat-e asmā'o šefāt

の三つのレベルである。この場合の「包摂的一性」は、存在リアリティーを認識する際のもっとも基本的かつ原初的レベルで認識されたそれを意味している。それは一切の規定を超越したレベルにあるものなのだから、認識をも超越していると言うべきであろう。このレベルの存在リアリティーは、次のレベルにある「純粹一性」として認識される存在リアリティーとは、絶対的に無規定かつ認識を超越しているという点で異なっている。つまり「純粹一性」のレベルの存在リアリティーは無規定性という「規定性」で自己規定者になっているのである。それは絶対的無限定者から誕生したばかりの新鮮この上ない唯一者なのである。換言すれば、零から一へと移行したばかりの一なのだということである。それゆえに、これが「純粹一性」と名づけられているのである。それは、現象界に多様に存在する存在者が帯びている規定性の祖型であり、かつ根拠となる一者性の原因でもある。それゆえ、この「純粹一性」の上のレベルにある「包摂的一性」なるものは、「純粹一性」を含めて、その下位にあるすべての存在者の帯びる一性の根拠であるがために「包摂的一性」と名づけられているのである。この「包摂的一性」は、すでに記したようにあらゆる条件づけから解放されたもの、すなわち「無条件」という条件からも解放されたものを指しているのだから、後世の存在一性論の哲学用語でいうところの「絶対的無条件」lā bi šarṭ maqṣamī のレベルにある「存在そのもの」もしくは「存在の本体」dhāt al-wujūd と同一であると考えられるであろう。この「存在の本体」は、可感的存在者の認識から出発して、存在認識を深めてゆくと、その認識の最深部に位置しているものである。

ところで、存在一性論派の中で究極的存在原因としての「一性」Aḥadiyyah の解釈をめぐる二つの学派が存在することが知られている。³⁴⁾ すなわち、カイサリー Dāūd al-Qaiṣarī (?-1350) は「存在の本体」と根元的「一性」

とを同一視する。この場合の「一性」は“一切の相対的区別を無限に超越するという絶対超越性を唯一の特徴”としている。これに対しジーリー Abd al-Karīm al-Jilī (1365—1428) は、このような「存在の本体」の把握は、「存在の本体」の絶対的認識としては不十分であるとして退ける。すなわち、絶対的認識というものは一切の関係性を超越すべきものであるから、「絶対的超越性」という条件をも超越したものであらねばならないと考える。それゆえに、「存在の本体」なるものは先に記したところの絶対的無条件のレベルにあるもの、すなわち「無条件」という条件をも超越しているものとする。ジーリーの立場よりすれば、カイサリーの理解は「存在の本体」についての相対的理解にとどまっていると考えられているのである。それゆえ、ジーリーは彼が考える真の意味での「絶対性」のレベルで把握される「存在の本体」はカイサリーの主張する究極的存在である根元的一性の背後、もしくは、もう一段上のレベルにあるとする。それが「秘中の秘」ghaib al-ghuyūb と名づけられるものである。

ところで、この両者の「存在の本体」に関する思想とジュルジャーニーが「存在の本体」について記している記述を比較すると、ジュルジャーニーが「純粹一性」の上に、「包摂的一性」というレベルを設けている点で、彼はジーリーの立場により接近しているとみなすことができるであろう。ジーリーはジュルジャーニーとまったく同時代の人であり、カイサリーはジュルジャーニーよりも前の世代に属する人である。ジーリーとジュルジャーニーの間に直接の思想的交流があったかどうかは今のところ明らかではない。時代的には一致していても、両者が活躍した地域がそれぞれ中央アジアとヤマンというように離れているから、直接の交渉があったと考えるのはむずかしいであろう。しかしながら、両者がイブン・アラビーの存在一性論の中心概念を解釈するにあたって類似した結論に到達しているのは興味深い。

V

以上の考察においてジュルジャーニーが『存在の書簡』の前半において展開している存在一性論の内容をやや詳しく分析してみた。彼は、このような存在リアリティーに対する理解を踏まえた上で、後半では詩や寓話・逸話を織りこみながら存在リアリティーに対する認識論的アプローチおよび世界の存在論的構造との関係に関わる諸問題を平易に解説している。本稿では、『存在の書簡』後半におけるこれらの議論の内容分析については、別の機会におこなうことにして立ち入らない。ただし、最後に一つだけ『存在の書簡』の最後に記されている逸話を取り上げてみようと思う。というのも、以下に紹介する逸話はジュルジャーニーの思想的寛容さを示すものと思える興味深いものだからである。ジュルジャーニーは『存在の書簡』の最後に次のような逸話を記している。

ある一人の護教神学者とある一人の存在一性論の神秘主義者がとある会議で一緒になった、二人の間で根元的唯一思想 *tawhīd* について討論がおこなわれた。護教神学者が“犬や猫に顕現するような神には嫌悪をもよおす”と言うと、神秘主義者は“犬や猫に顕現しないような神にこそ嫌悪をもよおす”と言った。それで、会議に居合わせた人々は、この二人のうちのどちらか一人は不信者 *kāfer* にちがいないと考えた。しかし、ある長老達が二人の会話を次のように説明したのである。すなわち、護教神学者のほうは犬や猫を大変いやしいものだから、そんなものと（神が）関係を持つことはまったく不完全である、と考えているのだ、だから彼の意図するところは、不完全な神なるものを嫌悪する、ということなのだ。他方、神秘主義者は関係を持つということは、陽光が（あらゆるものを照明してみせるのと同様）になんにも不完全なことではない、むしろ、もしも神が犬や猫に顕現しないと

すれば、神の存在流出が普遍的でなく、かえって不完全なものになる、と考えているのだ。したがって、神秘主義者の意図するところもまた、不完全な神を嫌悪する、というもののなのだ。神に不完全者という言葉がそぐわないということは疑いのないことである。であるから、彼が嫌悪するというのは神についてのことではない。(どちらも、神の完全性を信じての発言なのだから) いずれの側も、不信仰ということにはならない。³⁵⁾

この逸話の中に現れる護教神学者が誰であるのか、また神秘主義者が誰であるのか、は明らかでない。おそらく、神秘主義者はジュルジャーニーその人の意見を代弁しているものであろう。そして、護教神学者との意見の対立を止揚して論争に結着をつけている長老達の言葉もまたジュルジャーニーの考え方を現しているものとみなしうる。

このようにして、ジュルジャーニーは存在リアリティーの認識を基礎にした存在一性論でもって、イスラーム世界における思想的対立を止揚し、イスラーム世界の思想的統一を果たそうとしているのである。それは、一つの世界観のみを一般化しようとする統一ではなく、多様な思想の共存を前提とした統一なのである。ジュルジャーニーがこのような思想を抱いたのは、彼以前のイスラーム思想史に見られた神学、哲学、神秘思想各派の対立がイスラーム世界の分裂をもたらし、あまりに多くの弊害をもたらしてきたという反省に基づいている、と考えられる。ジュルジャーニーの活躍した時代は、本稿の初めに触れたように、ティームールによるイスラーム世界の再統一の可能性を感じさせる時代であった。そのような政治的情勢の中で、当時のイスラーム社会の知識人は、政治的統一の核となる思想的統一の道を模索していたであろうと想像される。ジュルジャーニーのこの小論文の中にも、そうした統一への意図を読みとることができる。小論文にもかかわらず、この中には照明哲学、存在一性論、護教神学等の諸思

想が見事に織りこまれている。ジュルジャーニーの思想の中には、モッラー・サドラーを経て近代のイスラーム統一運動の旗手達に受け継がれているイスラーム思想統合への強固な意思の原型を見とることができると言えるであろう。

注

- 1) *Introduction à la theologie musulmane*, L.Gordet et M.M.Anawati, Paris, p.75. 1981.
- 2) Ḥabīb al-Siyar, Khwāndamīr, Tehran, Vol. 3, p.147.
- 3) 本稿における考察のために使用したテキストはイラン暦1321年 Naṣr Allāh Taqwāによって校訂された *Risālah al-wujūd* である。なお、Naṣr Allāh Taqwāは、校訂に使用した原本・写本類について解説をほどこしていないが、The British Library of the Department of Oriental Manuscripts and Printed Books に保管されている写本番号 Add.26,297, A metaphysical tract on the various degrees of existence, Mir Sayyid Sharīf と比較して見ても、引用されている詩および前置詞の使用法等に多少の差異があるが内容それ自体については、両者は同一である。
- 4) 前掲書 *Risālah al-wujūd*, Naṣr Allāh Taqwā 校訂、Tehran. p.5.
- 5) *Ibid*, p.5.
- 6) *Ibid*, p.5-6.
- 7) *Ibid*, p.7.
- 8) Abu Hamīd al-Ghazālī, *Mishkāṭ al-Anwār*, Afifi 編 Cairo, p.55.
- 9) Jurjānī's *Risālah al-wujūd*, Naṣr Allāh Taqwā 校訂, Tehran, p.7.
- 10) *Ibid*, p.7.
- 11) *Ibid*, p.7-8.
- 12) *Ibid*, p.8.
- 13) *Ibid*, p.7-8.
- 14) *Ibid*, p.10.
- 15) 黒田壽郎編、『地域研究の方法と中東学』国際大学現代中東選書 ①、100-126頁、拙稿「言葉・存在・認識」参照。
- 16) 井筒俊彦著、『イスラーム哲学の原像』149頁。

- 17) Jurjānī's *Risālah al-wujūd*, Naṣr Allāh Taqwā 校訂、Tehran. p.10.
- 18) Sa'd al-Dīn al-Tāftāzanī, *Sharh al-Maqāṣid*, maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyah, Vol.I p.378- 9.
- 19) *Ibid*, p.378- 9.
- 20) Jurjānī's *Risālah al-wujūd*, Naṣr Allāh Taqwā 校訂、Tehran, p.10-11.
- 21) *Ibid*, p.11.
- 22) *Ibid*, p.12.
- 23) *Ibid*, p.12.
- 24) *Ibid*, p.12.
- 25) *Ibid*, p.12.
- 26) *Ibid*, p.12.
- 27) *Ibid*, p.12.
- 28) *Ibid*, p.13.
- 29) *Ibid*, p.13.
- 30) *Ibid*, p.14.
- 31) *Ibid*, p.14.
- 32) *Ibid*, p.14.
- 33) *Ibid*, p.14.
- 34) 井筒俊彦著、『イスラーム哲学の原像』200頁。
- 35) Jurjānī's *Risālah al-wujūd*, Naṣr Allāh Taqwā 校訂、Tehran, p.23-24.

Jurjānī's "Tract on Existence"

by Akiro MATSUMOTO

The present paper aims at an analysis of a Persian tract by the famous theologian and sufi of the Tīmūrid period, 'Alī ibn Muḥammad al-Jurjānī (1365—1413), often called al-Sayyid al-Sharīf among Muslim scholars. He was an 'Ash'arite theologian, while at the same time, being a Hanafite jurist. His scholarly concerns were not merely about theological subjects in the 'Ash'arite theology, but included the mystical philosophy of Ibn 'Arabī, and Shī'ite theology. He is well known among academics of Islamic thought as the commentator on "al-Mawāqif" (stations) by al-Ījī and "Matāli' al-Anwār" (places of ascent of lights) by al-Urmawī. On the other hand his "al-Ta'rīfāt" (Definitions) is a very famous dictionary useful as an introduction to the mystical philosophy of Islam.

Although little attention has been paid to him until now due to the misunderstandings among western academics, Jurjānī must be regarded as one of the most important thinkers throughout the history of Islamic thought. A lot of works are ascribed to him, but almost all the works have been written in Arabic except for a few in Persian. His "Tract on Existence" which I discuss in this paper, is one of his works in Persian. In this tract, Jurjānī has elucidated the basic structure of the theory of "unity of existence". As far as this tract is concerned, Jurjānī seems to agree completely with the idea of Ibn 'Arabī's unity of existence. But, with regards to his understanding of the ultimate point of the ontological structure of ema-

nation, he takes the position nearer to Jīlī's ideas than to Qaisarī. The most interesting point in this tract is that Jurjānī has attempted to integrate various ideas of Islamic philosophy into the framework of the theory of unity of existence. He has tried to harmonize Islamic illuminationist ideas with the theory of unity of existence in this tract, while permitting a position to the ideas of polemic theology. He seems to have cherished the hope of harmonizing and uniting the various schools in Islamic thought which confront each other.

Perhaps, such a hope may be considered a reflection of the current thought of those times. That is, Tīmūr put an end to the political confusion in south-west Asia, which had existed since the fall of the Īl-Khānid rule, and established a vast state there. Although Tīmūr's political system included many elements of pagan nomads alien to Islam, it used to protect Islam and Islamic values. Due to this protection policy of Islam, Muslim intellectuals under the rule of the Tīmūrid family seem to have expected the realization of the unity of Islamic states and the establishment of the Islamic community with help of the politico-military power of the Tīmūrid family. Therefore, polemic arguments destructive to the unity of Islam, must have been avoided and overcome for the establishment of the new Islamic community. Then, it is supposed to have been an urgent requirement that a new ideology or theology which satisfied this hope be created. Therefore, Jurjānī's efforts for the integration of various ideas in Islamic thought into the framework of philosophy of the unity of existence can probably also be considered a reflection of the spirit of his times.