

## イスラーム神秘主義における罪と悔悟 —アブドゥルガニー・ナーブルスィーの存在一性論—

山本 直輝

京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科博士課程

### 要旨

本稿は18世紀オスマン朝統治下シリアに生きたイブン・アラビー学派の神秘思想家ナーブルスィーの罪と悔悟の理論を分析する。「無からの創造」という考え方は三つのセム系一神教に共通しており、イスラームは全ての被造物はアッラーの「あれ」との存在命令によって無から生ずると説く。ところがナーブルスィーの存在一性論によると、神の存在命令が発せられた時点で存在するのは神のみであり、この存在命令は「語りかける（主体的）臨在」から「語りかけられる（客体的）臨在」に対する神の自己対話に他ならない。つまり「存在すべき」は神のみであり、我執に囚われ自己を神の存在命令の客体だと錯覚することこそが「罪」なのであり、神の存在命令を真に担うためには、無を本質とする被造物は神の言葉を受け止めるに値しないことに気付くという「悔悟」をもって神に臨む以外にはない。神以外の全てのものを捨て去った「空の境地」において初めて、人間は有限な存在でありながら、神の命令を在るがまま受け止め神の「語りかけられる」臨在の実現者となる。彼の思想は単なる神秘哲学にとどまらず宗教実践論でもある。また、エックハルトの思想との興味深い類似性を有しており、イスラームとキリスト教を横断する「一神教的」神秘主義研究への新たな展望を与える。

### キーワード

神秘主義、スーフィズム、罪、イブン・アラビー学派、セム系一神教

**Sin and Repentance:  
A Study of Islamic Mysticism According to ‘Abd al-Ghanī  
al-Nābulusī’s Concept of *Waḥdat al-Wujūd***

Naoki YAMAMOTO

Doctoral Student

Graduate School of Asian African Area Studies, Kyoto University

**Abstract**

The concept, “creation from the nothingness by God’s will” is shared among Abrahamic religions. Islam believes that everything was created by Allah’s command of existence. Al-Nābulusī, a Syrian mystic who believes in Islamic mystical philosophy known as *Waḥdat al-Wujūd* (the concept of oneness of beings), studied this shared concept among the schools of Ibn ‘Arabī and originated the idea that Allah only should exist whenever He pronounces His divine word of existence. There should be a self-dialogue between Allah’s presence as a speaker (subject) and Allah’s presence as the object being spoken because only Allah holds the ultimate authority of divine order of existence. Hence, it is sinful for human beings to regard themselves as the object of divine order. Human beings can undertake the divine order only by repentance, understanding that our essence is nothingness and is not worthy of possession of divine order. It is by setting aside all worldly desires that human beings can live Allah’s presence of “being spoken” in “the stage of nothingness”.

Al-Nābulusī’s thought proposed a broad view not only of a mystical philosophy but also existential matters for Muslims and also confirmed some similarities with the thoughts of Christian Mystic, Meister Eckhart. This paper focuses on the concept of sin and repentance in Islamic mysticism according to al-Nābulusī. Furthermore, it tries to present a new perspective in the study of the mysticism of Abrahamic religions, especially a cross-border study of mysticism between Islam and Christianity.

**Keywords**

Mysticism, Sufism, Sin, School of Ibn ‘Arabī, Abrahamic Religions

## 序論

本稿では、アブドゥルガニー・ナーブルスィーの存在一性論を基に、スーフィズム（イスラーム神秘主義）における罪と悔悟の思想を明らかにすることを目的とする。

第一章では、存在一性論、ナーブルスィーの先行研究とその課題を述べる。第二章では存在一性論の基本構造、第三章ではナーブルスィーの存在一性論をまとめる。第四章では、ナーブルスィーの存在一性論における「罪」の問題、第五章ではそこからの悔悟論を述べ、彼の存在一性論の宗教実践的側面を明らかにする。第六章ではキリスト教神秘主義の思想家エックハルトの思想とナーブルスィーの思想との類似点を述べ、今後の一神教的神秘主義の研究の展望を示す。

### 1. 存在一性論、ナーブルスィー先行研究批判、問題設定

「無からの創造」という考え方は三つのセム系一神教に共通しており、イスラームは全ての被造物はアッラーの「あれ」との存在命令によって無から生ずると説く。一方、しばしばイスラーム神秘主義と訳されるスーフィズムにおいて、イブン・アラビー（Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabi）（d. 638/1240）が提唱した存在一性論はそれとは異なる創造論・存在論を掲げる。これは森羅万象の全ては唯一なる存在（アッラー）の顕現の結果であると説く神秘哲学であり、後に彼の直弟子クーナウィー（Šadr al-Dīn al-Qūnawī）（d. 673/1274）によって体系化される<sup>1</sup>。このイブン・アラビーの思想に影響を受けた思想家はイブン・アラビー学派と呼ばれる<sup>2</sup>。イブン・アラビー学派の存在一性論は、アラブ、ペルシャ、トルコ、マレー世界に多くの信奉者を有するが、万物がいかに顕現したかを説く存在顕現説の詳細は思想家ごとに異なり、また存在一性論の存在顕現説を否定し、アッラーと人間の隔絶性を重視した目撃一性論も生まれており、これらについては個別研究が積み重ねられている<sup>3</sup>。しかしそれらの先行研究は、ほとんどが存在一性論を神秘哲学として、理論体系を考察することのみを目的としている。この研究傾向に対して東長（2013）は、スーフィズムをイスラーム神秘主義として一面的に捉えるのではなく、X軸の神秘主義、Y軸の倫理・道徳、Z軸の民間信仰という三軸からなる分析概念として捉え、それらの相互関係を視野に入れ複合的に分析することを提唱している。存在一性論は主にこのX軸の領域として研究が重ねられてきた。

しかし「イスラーム」という単語は（s, l, m）を語根とした派生形4形の動名詞であり、「帰依する」という行為そのものを意味する。つまり、イスラームとは「いかに帰依するか」であり、すなわち「人間は神を前にしていかに生きるべきか」と問い続け実践することに他ならない。スーフィズム分析のY軸の倫理・道徳の

側面とはまさに「人間は神に対していかにイスラーム（帰依）するべきか」、「よきムスリムとは何か」との問いに答えるものであり、この側面を抜きにしてイスラームの思想を理解することはできない。よって、存在一性論も X 軸の神秘主義としての哲学論理体系の研究だけでは十分ではなく、人間が神の為にいかに生きるかを説く「イスラーム」としての部分、Y 軸の倫理・道徳的側面のより深い理解が必要である。

ナーブルスィーの先行研究に関しては、そのほとんどが彼の旅行記についての研究である。しかしこれらのいずれもが彼の生きた 18 世紀当時の各地方の様子を明らかにするためにナーブルスィーの旅行記を用いたものであり、ナーブルスィー自身の思想の特徴を探るためのものではない。彼の思想については近年研究が進みつつあり、Kamada (1982)、Lane (2001)、Sirriyeh (2005) や Akkach (2007) などがあるが、存在一性論学派の重要な思想家とみなされるナーブルスィーの「存在論」についての研究は Alauddin (1985)、松本 (1997) など数点に限られる<sup>4</sup>。従って本稿はこれまで詳しく紹介されることのなかったナーブルスィーの存在一性論の構造の考察を行い、神秘哲学と倫理・道徳論との有機的な関係を明らかにしたい。

## 2. 存在一性論の基本構造と完全人間論・目撃一性論

ここでは、第三章で紹介するナーブルスィーの存在顕現説との比較のために、存在顕現説の中でも代表的なカーシャーニー (d. 735/1334-5) の説を紹介し、次に存在顕現説と関連し、ムスリムの理想の境地として提示される「完全人間論」、「目撃一性論」を紹介し、イスラーム神秘主義における神秘哲学と実践的課題の関係を明らかにしたい。

### 2-1. カーシャーニーの存在一性論

神秘思想家カーシャーニーは以下の五次元からなる存在一性論を説く<sup>5</sup>。

第一次元はアハディーヤ (ahādīya) と呼ばれ、あらゆる限定を排除した神の本質 (dhāt) の次元とされる。第二次元は、ワーヒディーヤ (wāḥidīya) と呼ばれ、すべての神の名・属性の統合を特徴とする。第三次元は、ジャバルート界と呼ばれ、神の諸名と諸属性の世界であるとされ、ここから創造された世界の次元となる。ワーヒディーヤの次元では神の名・属性が統合されていたのに対し、ジャバルート界では、各々の名・属性が分かれて顕れる。第四次元はマラクト界、諸霊と霊的諸存在の世界、原像の世界と呼ばれる次元である。ジャバルート界と下位のムルク界の中間に位置する次元と考えられている。第五次元は、ムルク界と

呼ばれ、諸々の肉体及び肉体的諸存在の世界の次元とされる。存在一性論は、思想家の間でアッラーをどの次元に指定するか、物質世界をどのように分けるかで違いが生じるものの、一なる存在から多なる諸存在物へ顕現するという存在流出論の構造である点では同じである。

## 2-2. 完全人間と目撃一性論

完全人間とは、アッラーの写しであって、アッラーと同様に諸物を統合し、絶対者の真実在と被造物の真実在を統合する者であり、このように対立するものを統合する働きにおいてアッラーの属性を体現する存在であるという<sup>6</sup>。

この完全人間の概念を巡って、存在一性論とは鋭く対立する存在論、目撃一性論がスィムナーニー（‘Alā al-Dawla Simnānī）（d. 736/1336）によって提唱されている。目撃一性論では、存在一性論学派が述べる「存在（wujūd）」がアッラーそのものであり、それが唯一であることは認めるが、世界は「存在」の顕現ではなく、「存在」の影・幻に過ぎないとする<sup>7</sup>。そして目撃一性論者にとって存在一性論の「完全人間論」は主観的認識（shuhūd）の出来事であり、創造者である神と人間は全く違うと主張する<sup>8</sup>。あらゆる対立を統合する一者となる完全人間論と違い、目撃一性論では、人間は唯一なるアッラー＝存在を目撃することのみが可能となる。目撃一性論もまた存在顕現と関連して提示される「ムスリムの理想」、深い神秘体験に根ざしたところの最高の境地であり、日常の生活倫理とは乖離し、直接的には反映されることが殆どない。東長（2013）のスーフィズムの三軸構造を用いれば、あくまでもスーフィズムの X 軸である神秘主義の領域であり、スーフィズムの Y 軸である倫理・道徳に通底するものであるとは言いにくい。

## 3. ナーブルスィーの存在一性論

### 3-1. 人物紹介・使用資料

アブドゥルガニー・ナーブルスィー（d.1741）は 18 世紀オスマン朝統治下シリアを中心に活動したイブン・アラビー学派に名を連ねるイスラーム神秘主義の思想家である。高名な法学者の家に生まれるがナーブルスィーが 12 歳の時に父を亡くし、以後 7 年間家に引きこもり、イブン・アラビー、ティルムサーニーなどのイスラーム神秘主義の思想家の著作の研究に没頭する<sup>9</sup>。イスラーム世界では遊学が尊ばれる傾向にあるが、彼の場合独学で隠遁生活の中での精神集中によって彼の神秘哲学は磨かれた。

ナーブルスィーは非常な多作家であり、Alauddin(1985)では 272 点、松本(1997)では 188 点、Abd al-Fattāh (2008)では 225 点が彼の著作として確認されている。

その中で神秘主義に関するものが最も多く、次いでハナフィー法学派の法学書が多い。90歳でダマスカス近郊のサーリヒーヤにて生涯を終える<sup>10</sup>。本章では、存在一性論を中心的課題として論じている *Ḥaqā'iq al-Islām wa-Asrār-hu*、*Asrār al-Sharī'a aw al-Fatḥ al-Rabbānī wa-Fayḍ al-Raḥmānī* (別名で公刊された *Ḥaqā'iq* の別の校訂本)、*Īdāh Maqṣūd min Ma'anā Waḥda al-Wujūd.*、*Khumra al-Hān wa-Ranna al-Alhān* を中心に扱う。

### 3-2. ナーブルスィーの存在一性論

存在階梯については、*Ḥaqā'iq al-Islām wa-Asrār-hu* (以下、*Ḥaqā'iq* と略す) に依拠する。*Ḥaqā'iq* は1674年に脱稿され<sup>11</sup>、Sirriyeh (2005)によれば、スーフイズムを学ぶ者への手引き書として執筆され、彼の後年の著作と比較しても本書が最も深遠かつ体系化された思想書である<sup>12</sup>。

ナーブルスィーは存在の階層を複数の表現を用いて説明している。以下に彼の存在一性論をまとめる<sup>13</sup>。

第一の階梯は、本体 (dhāt) の次元であり、アッラーそのもの、自体的 ('aynī) 存在、崇拜される者と表現される。第二の階梯は、諸属性の次元であり、預言者ムハンマドが措定され、理知的存在 ('aqlī)、彼 (アッラー) に至らせる者、知識と表現される。第三の階梯は、諸行為の次元であり、ここには信仰者が措定され、言語的存在 (qawlī)、崇拜者、至高の筆と表現される。第四の階梯は、諸行為の跡 (munfa'alāt) の次元であり、悪魔、述定的存在 (raqmī)、障害・邪魔なるもの、護持された御板と表現される。一般信徒はこの第四の階梯に属するとされる。そして最下層である第五の階梯は、完全虚無 ('adam maḥḍ) と呼ばれる次元である。さらに第一から第三までは必ず永遠の次元とされ、第四の次元は永遠又は有限の次元とされている。

### 3-3. 存在顕現説の構造：存在 (アッラー) と存在者 (人間) について

まず、第一から第三の存在の次元として措定されている①「本体」、②「属性」、③「諸行為」は「アッラーは本体に於いて部分を有さず、唯一であり、属性に於いて同類を有さず、唯一であり、行為に於いて協力者を有さず、唯一である」とのイスラーム神学のアッラーの三つの唯一性 (タウヒード) に由来する<sup>14</sup>。アッラーは以上の三つの要素において唯一なる存在であることがイスラーム神学の基本教義である。このイスラーム神学の三つのタウヒードの概念から、①本体はアッラーそのもの、②属性、③諸行為もアッラーに属するものであるため、①、②、③は同じ唯一の永遠存在 (=アッラー) であると考えられる。しかし、②、③には預言者と信仰者という有限な存在者も同時に措定される。次に①、②、③と④

諸行為の跡の違いに関して、以下のように述べられている。

本体は永遠であり、諸属性も永遠であり、諸行為も永遠であるが、諸行為の跡は彼（アッラー）の御許では永遠であるが、我々の許では生成消滅するものである<sup>15</sup>。

上記の発言を見ると、①本体、②属性、③諸行為は常に永遠の性質を持ち、④諸行為の跡のみが永遠と有限の二つの性質を持つように見える。しかし続く以下の文章を見るとそうではないことが分かる。

諸属性は、そこ（諸属性）から本体（アッラー）を見る相からは存在するが、そこ（諸属性）から諸行為を見る相においては存在しない。そして同様に、諸行為もそこ（諸行為）から諸属性を見る相からは存在するが、そこ（諸行為）から諸行為の跡を見る相においては存在しない。そして同様に、諸行為の跡も、そこ（諸行為の跡）から諸行為を見る相においては存在するが、それ自体では存在せず、むしろそれは虚無なのである<sup>16</sup>。

まず、「アッラー（①本体そのもの）の許にある」、②属性、③諸行為、つまりアッラーの「存在（wujūd）」そのものと、それに属する性質、行う行為は常に永遠であるが、②属性、③諸行為、④諸行為の跡の階梯には存在者（mawjūd）も顕現しており、彼らは有限なものとして存在している。しかし、②、③、④に属する存在者は、上の階梯（アッラー）側を見ることによって「存在し」、「下の階梯（虚無に近い層）」を見るなら「存在しない」とされる。ここでの「存在する・しない」とは上の階梯（アッラー）との関係についてだと考えられる。本体以外の階梯に属する存在者は神との関連性においてのみ存在することができるが示されている。

個別的な存在者は、それ自体は虚無であり、固有の存在を確立することができない。存在者はアッラーの永遠なる存在と結びつけることによって初めて存在することができる。

あらゆるものが全てにおいて神の存在に帰着するのである。なぜなら至高なるアッラーの存在は「存在の存在」なのである。そして、存在はすべて至高のアッラーの存在がなければ虚無なのである。それゆえ、至高のアッラーの存在以外に（真の）存在は無い<sup>17</sup>。

神が指差し、決定したところのあらゆる被造物の中にアッラーの存在が宿るとは考えられない。また被造物のうちの一部のものの中に宿るということもまったく考えられない。なぜなら、指差しされ、決定されたものは、それ自体では全くの虚無だからである。存在 (wujūd) がいかんにして虚無の中に宿ることができようか<sup>18</sup>。

存在顕現の中で、存在者が神の属性・諸行為・諸行為の跡の中に指差しされている、人間の中にアッラーの永遠存在が宿るわけではなく、人間が神の存在になるわけでもない。被造物はアッラーの属性・行為の中に自らを結び付けることによって、自らの存在の意味をアッラーによって見出すのみである。ナーブルスィーの提示する存在階梯論は、世界の顕現プロセスを客観的に描いた地図のようなものではない。人間という存在者は「アッラーを志向する」ことによるのみアッラーの御許での存在の有無が決定される、という主体的な選択を指し示す実用的な航路図となっているのである。

## 4. ナーブルスィーにおける罪と悔悟

### 4-1. 存在者の罪：存在の個別化 (ta'ayyun)

前章で述べたナーブルスィーの存在顕現説では、各次元の中の存在者は、それより上にある相(アッラーの次元へと向かう相)を志向する限りにおいて存在し、自身が属する相より下の次元を志向する限りは真に存在できず、存在者の存在とはアッラーとの関係によってのみ成立する、とされていた。よって存在者はアッラーとの正しい関係を探ることが求められる。

特に、彼の関心は諸行為の跡の次元、すなわち一般信徒達が存在する次元に向けられている。なぜならその諸行為の跡の次元こそ彼の考える存在の罪が発生する次元であり、信徒達はアッラーとの正しい関係を求めるならば、何よりもその罪の問題を理解しなければならないからである。

スーフィズムでは、悔悟 (tawba) に関してはスーフィズムの第一の道として初期のころから議論が重ねられていたが、その悔い改めるべき罪そのものは、独立的・主題的な考察の対象とはされてこなかった<sup>19</sup>。Haqā'iq は全部で七つの章から構成されているが、罪は最初の章に置かれている。罪と悔悟はナーブルスィーの議論の核である。彼は罪の章の中で存在階梯を論じており、彼は存在一性論とはこの人間の抱える罪の克服のために理解しなければならないものとして扱っている。

我々の話は、今、この受動的存在—それは悪魔の段階である—についてであり、そこから罪が生ずる。そしてその中に諸行為の跡それ自体が見られ、それ（諸行為の跡）において（諸々の）存在が個別化されるのである<sup>20</sup>。

自らの許で、アッラーと並んで（ma‘a）露わにであれ隠れてであれ、自分の存在を実個体化した者は、醜行、不品行を行い、アッラーに対して知らないことを言ったことになる。なぜなら、生成存在の中における諸々の個別化とは、（神的）諸属性的諸臨在の複合の分節化と、その諸々の完全性の明晰化のために、それら（神的）諸属性的諸臨在の相違を浮き彫りにするために過ぎないからであり、（アッラーの存在そのものからの）乖離（mughāyara）は意図されたことではないからである<sup>21</sup>。

アッラーの「あれ」との言葉によって顕現する存在者とは、あくまでアッラーの諸属性の分節化、つまりアッラーが持つ諸々の特質を体現する者でなければならず、アッラーと並んであたかも自身がアッラーと同じような存在であるかのように顕現することは意図されていない。むしろそのような形で現れた存在者はアッラーに対して罪を犯していると言う。

そして罪の本質とは、既述の通り存在の個別化であり、個別化とは受動的第五存在であり、第一の受動存在から自我の顔向けを媒介に生じ、それゆえ「尻尾（dhanab）」つまり「余分な端」に由来して、罪（dhanb）と呼ばれるのである。そして自我が、第一（受動存在）への顔向けによって、それを生じせしめ、そして罪を犯すことになるのである<sup>22</sup>。

受動的存在とは悪魔の階梯であり、すなわちそれは一般信徒の属する第四次元の諸行為の跡の次元のことである。そして、ここで第四次元の受動的存在がアッラーに向かう相以外の次元を志向することによってアッラーの顕現としての第四存在ではなく「余分」なもの＝受動的第五存在が生じてしまうとナーブルスィーは主張する。

ここで存在の個別化（ta‘ayyun）が存在者の罪と密接に関わっていることが示されている。存在の個別化とは何かを理解するために、まず被造物である存在者がどのように存在者として顕現したのかを知る必要があるとナーブルスィーは説く。クルアーン雌牛章 117 節「諸天と地を創造し給う御方。そして彼が事を決め給うた時には、それにただ、『あれ』と仰せられれば、それはある」<sup>23</sup>を引用しながら、全ての存在者はアッラーの「あれ」との命令によって無から存在者へと創

造させられたことが示されている<sup>24</sup>。

しかし、ナーブルスィーは一方では以下のようにも述べている。

アッラーの御言葉「あれ」は、存在しない話しかけられた対象に対する、「存在 (wujūd)」であるところの「存在 (kawn)」の要求の意味ではない。なぜならばそれは命令の実行の不可分の要素に属する時間を要するからであるが、至高者 (アッラー) の御言葉「あれ」は、時間の創造以前、いや「以前」の創造以前だからである<sup>25</sup>。

至高者 (アッラー) の「あれ」との言葉に自らがしたがっている (imtathala) つもりの者は、その命令に背いており、命令に背いた者は罪を犯しているのである。なぜなら (中略) その御言葉「あれ」は、いと高きアッラーが望み給うたところのものへの万古の語りかけであるが、語りかけは、無始において存在する語りかけられるものを要請し、無始において存在するものは、アッラー以外にない、その時、その語りかけは御自身 (アッラー) に対してである<sup>26</sup>。

すなわち、アッラーの「あれ」との命令に従って無から存在者が立ち現れたはずが、実はその言葉に従い「存在者」となったことがアッラーの命令に背くことになっていると言うのである。なぜならアッラーの言葉はアッラーの本来から発せられたため、永遠 (qadīm) の性質を持つものだが、永遠の存在とは全く異なる性質である虚無 ('adam) はその語りの対象には成り得ないからである。その言葉に真に適うのはその言葉を発したアッラー自身である。

疑いなくアッラーには二つの臨在 (ḥaḍra) がある。第一が、本体の臨在であり、それが語りかける (qā'ila) (臨在) である。第二が、諸属性の臨在であり、それが永遠の「あれ」との御言葉によって実現された、語りかけられる (mukhāṭaba) (臨在) である<sup>27</sup>。

ここから分かることは、「語りかける者」と「語りかけられる者」は一方が能動でもう一方が受動であること以外にはその主体は全く同じ一つの存在＝アッラーでなければならない、ということである。よって、本来のあるべき存在顕現の姿とは、アッラーの①能動としての本体、②受動としての属性であることが明らかになる。よって、諸行為の跡における存在者はアッラーの二つの臨在に対しての「余分な端 (dhanab)」<sup>28</sup>な存在であり、その存在の個別化はアッラーの存在の唯

一性を侵す「罪」、すなわちイスラームにおいて大罪であるシルク（多神崇拜）となるのである。

## 5. 悔悟論

### 5-1. 罪から悔悟へ

本節では、*Khumra al-Hān wa-Ranna al-Alhān*（以下、*Khumra* とする）と、*Ḥaqā'iq* の第一章「罪」、第二章「悔悟」の章を参照する。ナーブルスィーの存在論で明らかになった通り、アッラーの唯一なる存在のみが真理であり、被造物はアッラーの命令によって創造されたが、アッラーが語りかける言葉に真に応えうるのはアッラーのみである。その神の命令に自分自身の力で応えようとする存在者は、自我の働きによってアッラーに並んで自身も存在しようとする（存在の個別化）罪を抱えている。彼の考えるイスラームの道とはその罪を解消する道である。

*Khumra* では、この罪からの脱却には二つのアプローチが必要であることが示されている。

アッラーと並んで彼（人間）の存在が無いことのみを理解する者は不完全な真智者である。しかしアッラーと並んで彼（人間）の存在があると理解する者はより不完全な者である。完全なる者はこの二つの階梯の統合における真智にいる者である。（中略）完全なる者は主性に権利を与えアッラーと並んで彼の存在が無いことを理解し、僕性に権利を与えアッラーと共に彼の存在があることを理解する者である。（中略）そして第一の理解において彼（人間）は彼（人間）の存在を罪と見なし、そこから悔悟する。第二の理解は彼（アッラー）に赦しを求める帰結として、彼（アッラー）に立ち還る<sup>29</sup>。

第一に、アッラーと並んで人間の存在を否定するために、「主性（*rubūbiya*）に主性の権利を与える」こと—主性を持つ者はアッラー以外には存在しないため、それはアッラーに主性を帰すことに他ならない—が求められる。第二に、「僕性（*'ubūdiya*）に権利を与え、アッラーと並んで彼の存在があることを理解する」こと—アッラーとは並んである僕性さえも<sup>30</sup>、アッラーの導きによって可能であることを理解し、全てを委ねる境地に立つ—が求められる。「アッラーと並ぶ人間存在の否定」と「アッラーと共にある人間存在の理解」の二つが求められることは一見矛盾しているように見えるが、*Khumra* でのナーブルスィーの議論を見ていくと、第一の「否定されるべきアッラーと並んであるような人間存在」は「他者（*aghyār*）・自我（*nafs*）からの脱却（*khurūj*）」によって、第二の「アッラーと

共にあるような人間存在」は「アッラーへの没入 (dukhūl)」によって実現されるものであることが理解できる。以下、この二つの存在のあり方の説明をまとめていく。

## 5-2. 他・自我からの脱却

自らの存在の罪に気づいた者は、悔悟のために他者・自我からの脱却が求められる。他者とは存在階梯における第四次元の諸行為の跡に措定されるものであり、それに執着することはアッラーをないがしろにしてしまうからである。

第一の脱却は「他 (aghyār)」からの脱却である。ここでの他 (aghyār) は、存在階梯における第四存在である諸行為の跡における他の存在者 (他者) だけにとどまらず、崇拜行為、修行の諸階梯、神からの開示に至るまで、アッラーと自己以外の全ての事物を含んでいる<sup>31</sup>。人間は崇拜行為、修行などのアッラーのために実践する行為さえも取り払って自らと神をつなぐ純粹な関係のみを意識しなければならない。

他者から抜け出すとき、彼の自我から (無知の) 覆いが引き上げられ、彼自身を理解する。彼自身 (自我) を知った時、自分自身から抜け出し、主 (アッラー) を知る<sup>32</sup>。

自我によって求められる他者、または崇拜行為、修行、開示などを退けると、自らの自我に向き合うこととなる。ナーブルスィーは、「ナフス」の克服について説いているが、これは人間の低次の心の状態である自我 (nafs) の克服<sup>33</sup>と、自身 (nafs) の存在から抜け出すことの二つの意味が含まれている。まず求められるのは「自我の克服」である。人間はアッラーに近づきたいという欲求を持つ。しかし、そのような欲求は、神に真に近づくためには障害となる<sup>34</sup>。人間は全てアッラーの恩寵によってもたらされることを理解しなければならない<sup>35</sup>。「アッラーと並んで人間存在」は、「苦難に喜ぶ者」と否定的に表現される<sup>36</sup>。苦難をアッラーによる試練と考え、耐えることで報酬が得られると喜ぶ段階にある者は、自我から生じる望みのために行動しているのであり、それは自己満足に過ぎずアッラーのために行動する者ではないからである<sup>37</sup>。

## 5-3. アッラーへの没入

この境地は「完全な超越化の上での存在の唯一性の顕現、多性のその中への融入」と表現される<sup>38</sup>。自我を克服し、自己の存在を消し去った後のアッラーの存在への没入は、「愛の階梯 (maqām al-mahabbā)」と「喪失の階梯 (maqām al-faqd)」

において実現される。以下にこの二つの階梯についてまとめる。

欲望をもたらす自我が消え去った人間は、アッラーの言葉が届く者、「愛される者 (al-maḥbūb)」となる。その「愛される者」とは自我が消え「喪失の階梯」に立った人間にアッラーの存在が降り立ち、人間の行為の代行者となった時に完成される。この「愛の階梯」に立つ者は、自らの存在、行為は全てアッラーの行為によるものであることを理解し<sup>39</sup>、アッラーのみを望む。そして喪失の階梯で、アッラーを真に理解した人間から存在の罪が消滅する。この喪失の階梯という表現はナーブルスィー独自のものだと思われる<sup>40</sup>。

彼の主 (アッラー) による (bi) 存在者 (mawjūd) はそれ自身から消滅する。そして彼の存在 (存在者) は彼の存在を見失う。そこには動も静もない。喪失の階梯においては、動作が彼 (存在者) から消滅するように静止さえも消滅する。真なる御方 (アッラー) の存在が彼の存在の立つところに立ち給う。それが喪失の存在者 (mawjūd al-mafqūd) であり、これがアッラーに至る道の終着点である<sup>41</sup>。

アッラーの道の中の旅人よ、お前がアッラーの教えによってアッラーを知り、彼の説明によって理解する時、(お前は) アッラーの許へ (静まり)、つまり外面においても内面においても四肢の動きは止まり、現世や来世の様々な状態における障害や活動に対して降伏する。お前には動きも静止もなく、アッラーによって守られた (maṣūn) 存在の中で、自らの根源の無に戻っていくのである<sup>42</sup>。

他者も自我も消滅し、アッラーによって立つ存在者となったとき、存在者自身は彼の根源である虚無に帰る。しかし、それは創造される以前の完全な無の状態ではなく、「包みこむアッラーの存在の中の虚無」である。この時、アッラーと人間の関係は「アッラーと並ぶ (ma'a)」ではなく、「アッラーによって (bi)」立つ存在者になる。人間の持つ「僕性 ('ubūdīya)」は人が神と並んで崇拝するための自身による行為ではなく、アッラーの導きによって可能であることが理解される。人間は自らの意思、行為全てをアッラーにゆだねることになる。ここに行為者であり被行為者であるアッラーのみが存在する真の存在顕現の理解が完成され、存在者の個別化の罪は消え去ることとなる。

しかし、罪が消えアッラーによって立つ者となった人間もまたなお、超越的な存在ではなく、現世から離脱するわけではない。彼は罪を抱えていた頃と同じように日常を生き、悲しみにも遭遇する。しかし、神に身を委ねる者は、悲しみを、

アッラーからの報奨を得るために耐え抜かなければならない試練とは捉えない<sup>43</sup>。自我を克服し喪失の階梯の境地に至った者にとっては、彼に湧きあがる喜びも悲しみもアッラーによって与えられる導きに他ならないからである。悲しみが心に溢れば泣き、喜びが溢れば微笑み、あるがままにアッラーの恩寵を受け入れていく。

(アッラーの)愛によって立つ者と、崇拜という行為によって立つ者の間に外見上の違いはない。彼らの違いはその心にある<sup>44</sup>。

自らの意思や力によってではなくアッラーの愛によって立つ者は、外見上は、周りのごく普通にムスリムとして生きる者と全く変わるところなく、神の恩寵を喜び、試練を悲しみ、人格の陶冶に励み、崇拜にはげみ、アッラーの下僕として仕えていく。ただ彼の心にはかつてあった望みも何もなく、全てがアッラーの導きによってなされるという真理のみに満たされている。

## 6. ナーブルスィー神秘思想研究の射程：エックハルトの神秘主義との類似性

以上、ナーブルスィーの存在一性論と彼における罪の悔悟の思想をまとめ、彼の神秘主義思想が既存の存在一性論学派とは異なり宗教実践的な側面を射程に入れていることを明らかにした。本章では、ナーブルスィーの神秘思想と、キリスト教神秘思想家マイスター・エックハルトの神秘思想の類似性を数点指摘し、イスラーム、キリスト教を横断する「一神教的」神秘主義研究への足掛かりの構築を試みたい。ナーブルスィーの存在一性論の、罪からの脱却のために論じられる「全てからの脱却」、「喪失の境地」は、マイスター・エックハルト (d.1328 頃) の「被造物の無性」、「離脱の無」、「神の子の誕生」などの思想との類似性が見られる。エックハルトもまた、神との関係なくして被造物は存在し続けることはできないと説く。

すべての被造物はそもそも一つの全くの無であるということである。(中略) 被造物の存在はただ神の存在にかかっているのである。一瞬でも神が被造物から離れたならば、被造物は無に帰するであろう<sup>45</sup>。

そして人間は神のために神以外の一切を捨てることを求められる。

もしお前が神的なよろこびを受けようというならば、お前はまず何はさておき、あらゆる被造物を排出し、放棄しなければならない<sup>46</sup>。

自分自身を自分自身から引き離し、除き去り、もはやなんらの我物をも保持せず、(中略)親密性をも、甘美さをも、報償をも、天国をも、己の意思をも要求しないようにならなければならない。彼(神)は、ただただ彼御自身の意思の中へ御自身を投げ与えたもうた<sup>47</sup>。

離脱の無とは神を本質のままに受け止めることであるという<sup>48</sup>。さらに、エックハルトは父-子-聖霊という神の三一的生命内において、「生むもの」である創造主としての父なる神から「生まれた」子なる神と、さらには人間の魂が離脱の無により「神の子」として「生まれたもの」は究極的には同じ一つの誕生であると説く<sup>49</sup>。

ナーブルスィーにおいて神は「語りかける臨在」と「語りかけられる臨在」の二つの側面をもって存在し、人間は我執を捨て神に全てを委ねることで「神の語りかけられる臨在」として生きることが可能であると説いた。両者においていずれも神には能動と受動の二つの側面があり、人間は被造物や自分自身への執着を退けることで、神の中の受動的な存在(語りかけられる臨在・生み出される神の子)へと引き上げられることが示される。また両者とも、脱却・離脱により達成される神的境地は神の本質が宿るわけでは決してない。汎神論とは異なり、神の人間との差異は能動・受動の関係として残りながらも、人間は我執の消滅と、神の作為をそのままに受け止め生きるという境地において神の意志の器=神の受動的臨在となりうるという。アブラハムの一神教において語られる神と人間との存在レベルにおける絶対的隔絶は維持されながらも、神からの語り、神の慈悲、愛など神の側からもたらされる働きかけに適う存在になることを志向する「神との合一」理論をナーブルスィー、エックハルトの両者の神秘思想の中に見出すことができる。

## 結論

従来のイスラーム神秘主義における存在一性論は、一なる神から多なる存在物への顕現過程を描く世界論であった。ナーブルスィーの存在論は、アッラーの次元と人間などの存在者の次元に大別されるが、真の存在は、語りかける臨在と語りかけられる臨在としてのアッラーのみが存在するという二種類の存在顕現説が提示されている。そして後者のアッラーの臨在のみの存在顕現が彼の考えるとこ

ろの存在一性論（＝存在の唯一性）であり、前者の永遠存在と有限存在がいる世界像は人間がアッラーに対する無知と自我の欲望による罪の状態にある結果生じるものであるとしている。罪とは、本来虚無に過ぎない人間がアッラーの存在と同じような形で、神と並んで自分が存在していると誤解する無知・傲慢さであると定式化し、罪の理解を存在顕現説の最重要課題として扱っている点で従来の存在一性論学派とは異なることが分かる。この罪が解消されなければ人間はアッラーとの正しい関係を持つことはできず、彼にとって存在一性論は「あるべきムスリムとは何か」との問いを立てるためにある。さらに、その枠組みの中で提示される罪の問題が悔悟へとつながられる点も、ナーブルスィーが存在一性論を倫理的思想として扱っていることの表れであろう。

また彼の悔悟論は、俗世から乖離した超越的神秘体験を最終目的とはしていない。自我の消滅によるアッラーの臨在の完成という神秘体験をくぐった人間は再び日常の中に戻り、他者、崇拜行為、信仰心、感情すべてがアッラーによるものと理解しながら生きていく。そしてナーブルスィーの存在一性論は、キリスト教の思想家エックハルトの、全てから脱却し神のみを求めることによる人間の「神の子の誕生」の境地との一定の類似性をも示している。ムスリムのあるべき境地、生きるべき道を提示するナーブルスィーの存在一性論研究は、イスラーム神秘主義の宗教実践的側面を示すのみならず、一神教を横断する神秘主義思想研究への展望を示す足がかりとなると言えよう。

## 註

<sup>1</sup> 東長靖「存在一性論」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店、2002年、588頁。

<sup>2</sup> 東長靖・中西竜也編『イブン・アラビー学派文献目録』京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科附属イスラーム地域研究センター（KIAS）、2010年、xviii頁。

<sup>3</sup> 存在一性論学派の先行研究として以下が挙げられる。

井筒俊彦『イスラーム哲学の原像』岩波書店、1980年。

東長靖「存在一性論学派の顕現説における『アッラー』の階位：カーシャーニーとジーリーを中心として」『オリエント』29(1)、1986年、48-64頁。

———、「イスラーム神秘主義におけるアッラーの至高性について—アブドゥルカリーム・ジーリーの存在論と完全人間論」鎌田繁・森秀樹編『超越と神秘—中国、インド、イスラームの思想世界—』大明堂、1994年、275-290頁。

William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabī's Cosmology* (New York: State University of New York Press, 1997).

———, "The Five Divine Presences: From al-Qunawi to al-Qaysari," *The Muslim World* 72,

1982, pp. 107-128.

Peter G. Ridell, *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses* (London: University of Hawai'i Press, 2001).

松本耿郎『ペルシャ存在一性論集』ビブリオ、2002年。

ダニシマズ・イディリス「トルコのスーフィズムにおける神秘的宇宙論とクルアーン解釈：イスマール・ハック・ブルセヴィーの『存在の五次元説』と『明証の魂』をめぐって」京都大学博士論文、2008年。

竹下政孝「クワナウィーにおける階梯と存在の二つの階層」『東洋学術研究』49(2)、2010年、77-104頁。

Muhammad Abdul Haqq Ansari, *Sufism and Shari'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism* (London: The Islamic Foundation, 1986).

———, “*Shaykh Ahmad Sirhindī's Doctrine of “Waḥdat al-Shuhūd,” Islamic Studies* 37(3), 1998, pp. 281-313.

<sup>4</sup> ナーブルスィーの先行研究として以下が挙げられる。

Sa'īd Bāsīl Vīktūr, *Waḥda al-Wujūd 'inda Ibn 'Arabī wa-'Abd al-Ghanī al-Nābulūsī* (Beirut: Dār al-Fārābī, 2006).

‘Alī Ma‘bad Farghalī, *'Abd al-Ghanī al-Nābulūsī Ḥayātu-hu, Ārā'u-hu* (Cairo: Maktabat al-Īmān, 2005).

Bakri Alauddin, *'Abdalḡanī an-Nābulūsī (1143/1731): oeuvre, vie et doctrine*, Thèse présentée pour l'obtention du Doctorat ès-Lettres, Université de Paris I - Panthéon – Sorbonne, 1985.

Barbara Rosenow von Schlegell, *Sufism in the Ottoman Arab World: Shaykh 'Abd al-Ghanī al-Nābulūsī (d.1143/1731)*, Ann Arbor, Mich: UMI Dissertation Services, 1997.

松本耿郎「アブドルガニー・アンナーブルスィーの「存在一性論」について」『サピエンチア：英知大学論叢』31、1997年、429-442頁。

Samer Akkach, “The Poetics of Concealment: Al-Nabulusi's Encounter with the Dome of the Rock,” *Muqarnas* 22, 2005, pp. 100-127.

———, *'Abd al-Ghani al-Nabulusi Islam and the Enlightenment* (England: Oneworld Publications, 2007).

———, *Letters of a Sufi Scholar: The Correspondence of 'Abd al-Ghanī al-Nābulūsī (1641-1731)* (Leiden and Boston: Brill, 2010).

———, *Intimate Invocations: Al-Ghazzī's Biography of 'Abd al-Ghanī al-Nābulūsī (1641-1731)* (Leiden and Boston: Brill, 2012).

Elizabeth Sirriyeh, “Ziyārat of Syria in a Riḥla of 'Abd al-Ghanī al-Nābulūsī (1050/1641-1143/1731),” *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1979, pp. 109-122.

———, “The Journeys of 'Abd al-Ghanī al-Nābulūsī in Palestine (1101/1690-1143/1731),” *Journal of Semitic Studies* 24, 1979, pp. 55-69.

———, *Sufi Visonary of Ottoman Damascus: 'Abd al-Ghani al-Nabulusi 1641-1731* (London and New York: Routledge Curzon, 2005).

<sup>5</sup> 東長「イスラーム神秘主義におけるアッラーの至高性について—アブドゥルカリーム・ジリーーの存在論と完全人間論」、1994年、280-281頁。

<sup>6</sup> 東長靖「完全人間」大塚他編、前掲書、2002年、255頁。

- <sup>7</sup> Muhammad Abdul Haqq Ansari, *Sufism and Shari'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism* (London: The Islamic Foundation, 1986), p. 110.
- <sup>8</sup> *Ibid.*, p. 110.
- <sup>9</sup> 松本耿郎「ナーブルスィー」大塚他編、前掲書、2002年、713頁。
- <sup>10</sup> Sirriyeh, *Sufi Visonary of Ottoman Damascus: 'Abd al-Ghani al-Nabulusi, 1641-1731*, p. 131.
- <sup>11</sup> 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī, 'Abd al-Qādir Aḥmad 'Atā (ed.) *Ḥaqā'iq al-Islām wa-Asrār-hu* (Cairo: Dār al-Turāth al-'Arabī, 1986), p. 219.
- <sup>12</sup> Sirriyeh, *op. cit.*, 2005, p. 20.
- <sup>13</sup> Al-Nābulusī, *op. cit.*, 1986, p.35.
- <sup>14</sup> フサイニー著、奥田敦訳『フサイニー師「イスラーム神学 50 の教理」—タウヒード学入門』慶應義塾大学出版会、2000年、86-90頁参照。
- <sup>15</sup> Al-Nābulusī, *op. cit.*, 1986, p.34.
- <sup>16</sup> *Ibid.*, p.38.
- <sup>17</sup> Al-Nābulusī, *Al-Īdāh al-Maqṣūd min Ma'anā Waḥdat al-Wujūd* (Cairo: Dār al-Āfāq al-'Arabīya, 2008), pp. 66-67.
- <sup>18</sup> *Ibid.*, p. 66.
- <sup>19</sup> Sirriyeh, *op. cit.*, 2005, p. 22.
- <sup>20</sup> Al-Nābulusī, *op. cit.*, 1986, p. 36.
- <sup>21</sup> *Ibid.*, p. 32.
- <sup>22</sup> *Ibid.*, p. 37.
- <sup>23</sup> 中田香織・下村佳州紀訳、中田考監訳『訳解クルアーン』黎明イスラーム学術・文化振興会、2011年、34頁。
- <sup>24</sup> Al-Nābulusī, *op. cit.*, 1986, p. 155.
- <sup>25</sup> *Ibid.*, p. 33.
- <sup>26</sup> *Ibid.*, p. 36.
- <sup>27</sup> *Ibid.*, p. 32.
- <sup>28</sup> *Ibid.*, p. 37.
- <sup>29</sup> Al-Nābulusī, *Khumra al-Hān wa-Ranna al-Alḥān* (Cairo: Maktaba al-Qāhira, 2005), p. 15.
- <sup>30</sup> 「主性 (rubūbīya) はアッラーのみに属し、僕性 ('ubūdīya) はアッラーを崇拜するために創造された人間のみに属す性質である。Al-Nābulusī, *op.cit.*, 2005, p. 71 参照。
- <sup>31</sup> Al-Nābulusī, *op. cit.*, 2005, pp. 17-19.
- <sup>32</sup> *Ibid.*, p. 13.
- <sup>33</sup> スーフィズムでは、人間の心は①ナフス (nafs)、②ルーフ (rūḥ)、③スィッル (sirr) という三つの段階に分けられる。ナフスはあらゆる欲求、表層的意識が生み出される段階であり、ルーフは神的世界に入った心の状態、スィッルは意識の最下層、玄の亦玄に入った心の状態であるとされる。井筒『イスラーム哲学の原像』、71-72頁参照。
- <sup>34</sup> Al-Nābulusī, *op. cit.*, 2005, p. 37.
- <sup>35</sup> *Ibid.*, p. 66.
- <sup>36</sup> *Ibid.*, p. 63.
- <sup>37</sup> *Ibid.*, p.63.
- <sup>38</sup> Al-Nābulusī, *op. cit.*, 1986, p. 69.
- <sup>39</sup> Al-Nābulusī, *op. cit.*, 2005, p. 70.

---

<sup>40</sup> 例えばナーブルスィーと同じく存在一性論学派に数えられているカーシャーニーの用語集 *Iṣṭilāḥat al-Ṣūfīya* 及びジュルジャーニー (d. 816/1413) の定義集 *Kitab al-Ta'arīfāt* には喪失 (faqd) という項目はたてられていない。‘Abd al-Razzāq al-Kāshānī, ‘Abd al-Khāliq Maḥmūd (ed.) *Iṣṭilāḥat al-Ṣūfīya* (Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1984) 及び al-Sharīf al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta'arīfāt* (Beirut: Maktaba Lubnān, 1985) 参照。

<sup>41</sup> Al-Nābulusī, *op. cit.*, 2005, p. 61.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>45</sup> 上田閑照『エックハルト—異端と正統の間で』講談社、1998年、446頁。

<sup>46</sup> M. エックハルト、相原信作訳『神の慰めの書』講談社、1985年、129頁。

<sup>47</sup> 同上、85頁。

<sup>48</sup> 上田、前掲書、197頁。

<sup>49</sup> 同上、176頁。