

〈ハキーカ・ムハンマディーヤ〉概念の意味の変遷
——イブン・アラビーからジリーまで——

末野 孝典*

The Development of the Concept of Muhammadan Reality
(*al-Ḥaqīqa al-Muḥammadiyya*): From Ibn ‘Arabī to al-Jīlī

SUENO Takanori

The purpose of this paper is contribute to our understanding of the lesser-known concept of “Muhammadan Reality” (*al-Ḥaqīqa al-Muḥammadiyya*). Even though it stands as a significant key concept attributed to Ibn ‘Arabī, this concept has been largely overlooked in Western scholarly attention compared to his other concepts such as “self-manifestation” (*tajallī*) and “perfect human” (*al-Insān al-Kāmil*). However, the concept of *al-Ḥaqīqa al-Muḥammadiyya* was inherited and further developed by subsequent Islamic thinkers after Ibn ‘Arabī. The Early Akbarians, spanning from Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī, Ibn ‘Arabī’s foremost disciple, to ‘Abd al-Karīm al-Jīlī, offered diverse interpretations of the concept of *al-Ḥaqīqa al-Muḥammadiyya*, introducing innovative perspectives while expanding its intellectual and spiritual dimensions. Therefore, this paper seeks to explore, through a diachronic analysis, how Ibn ‘Arabī and his interpreters across different periods have discussed and elaborated on this concept. In doing so, it aims to shed new light on the inherent diversity and multifaceted nature of *al-Ḥaqīqa al-Muḥammadiyya*.

I. 序——問題の所在

マムルーク朝前期に活躍した碩学イブン・タイミーヤ (Taqī al-Dīn Aḥmad Ibn Taymīya, 1328年歿) が、イスラーム思想史上最大の神秘思想家とも称せられるイブン・アラビー (Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabī, 1240年歿) によって唱えられた〈存在一性〉(waḥda al-wujūd) 論を批判した結果、後代に一大論争があったことはよく知られている¹⁾。この論争の火種は絶えることがなく、イスラーム世界の至るところに燃え広がった²⁾。しかしながら、イブン・アラビーの思想が時代とともに忘却され、潰えることは決してなかった。むしろ、イブン・アラビーの思想は時代・地域を超えたさまざまな思想家達の間で訓詁や批判を繰り返されながら、再＝解釈され続けてきたと言っても過言ではない。だとすれば、イブン・アラビー思想における後代の影響を検証するためには、如何なる方法が考えられるだろうか。この問いに対するひとつの答えは、イブン・アラビーに端を発する思想的術

* 東京大学大学院総合文化研究科特別研究員 (PD)

1) イブン・タイミーヤによるイブン・アラビーと存在一性論者に対する批判については、東長靖「マムルーク朝期のタサウウフの位置をめぐる一考察——イブン・タイミーヤの神秘主義哲学批判を中心として」『オリエント』33巻1号(1990年)、64-79頁; Jon Hoover, *Ibn Taymīyya*, London: Oneworld Academic, 2019, pp. 22-23, 52-54などを参照。
2) イブン・アラビー思想の論争史を扱ったものとしては、Alexander Knysch, *Ibn ‘Arabī in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, Albany: State University of New York Press, 1999を参照。またマムルーク朝後期のイブン・アラビー思想に関する論争については、東長靖「マムルーク朝末期におけるタサウウフをめぐる論争」『イスラーム世界』33-34巻(1990年)、51-72頁を参照。さらに南アジアの存在一性論と目撃一性論に関する論争を扱ったものとしては、Burhan Ahmad Faruqi, *The Mujaddid’s Conception of Tawhīd*, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf Kashmiri Bazar, 1940などを参照。

語群へ着目し、それが後代の思想家達——所謂「イブン・アラビー学派」³⁾——によってどのように借用され、解釈が為されてきたのかを可能な限り詳細に検証する方法であろう。こうした方法に基づいて、本稿では、イブン・アラビーに帰せられる思想的術語群のうち、〈ハキーク・ムハンマディーヤ〉(al-ḥaqīqa al-muḥammadiya)⁴⁾ 概念に焦点を置くことで、イブン・アラビーと後代の思想家達の間にある思想的連関網の一端を解明することを試みる。

さて、イブン・アラビーが創唱した思想的術語群としては、〈ハキーク・ムハンマディーヤ〉、〈完全人間〉(al-insān al-kāmil)、〈固定的諸本質〉(a'yān thābita)などを挙げることができる⁵⁾。それらのうち〈完全人間〉に関しては、既に多くの研究者によってさまざまな視座から論究されてきた⁶⁾。その一方で、本稿が考察対象とする〈ハキーク・ムハンマディーヤ〉の語は、これまで殆ど考察が為されてこなかった⁷⁾。その理由としては、イブン・アラビーの著『叡智の宝石』(Fuṣūṣ al-ḥikam)とその注釈書を用いて、彼とその後継者達の思想的連関性を索る研究方法が長らく採用されてきたことにある⁸⁾。加えて、『叡智の宝石』には〈ハキーク・ムハンマディーヤ〉の語が一切用いられていないことも遠因になったと考えられる。それ故に、『叡智の宝石』アードム章で4度も言及される〈完全人間〉概念に比べて⁹⁾、〈ハキーク・ムハンマディーヤ〉概念を対象とする本格的な研究は着手

3) この構成員の範囲をどこまでとすべきかについては研究者によって見解が分かれている。代表的な研究としては、Micheil Chodkiewicz, "The Diffusion of Ibn 'Arabi's Doctrine," *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 9 (1991), pp. 36–57; William C. Chittick, "The School of Ibn 'Arabi," In Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge, 1996, pp. 510–523などを参照。筆者はイブン・アラビー学派には、〈狭義〉と〈広義〉の捉え方が可能であると考えている。前者について言えば、イブン・アラビーに帰着する師弟関係をもつのか、イブン・アラビーの著作に対して注釈書を著しているのか、の2点を前提条件として挙げることができる。後者については、イブン・アラビーの著作に対して注釈を附していないが、イブン・アラビーの著作やイブン・アラビーの弟子筋の著作を引用して自身の見解を述べているのか、イブン・アラビーの思想的術語群のうち或る特定の術語を借用しながら、その術語に対して解釈を施しているのか、の2点が主な争点となる。本稿で取り上げる6人の思想家は、「狭義のイブン・アラビー学派」の条件のうちいずれかを満たすため、イブン・アラビー学派の構成員と見做すことに異論はないと思われる。以下、本稿においてイブン・アラビー学派と表記するときは、〈狭義〉のイブン・アラビー学派を指す。

4) これと類似する術語・概念としては、〈ムハンマドの光〉(nūr muḥammadī)、〈ムハンマドの精神〉(rūḥ muḥammadī)、〈諸実在の實在〉(ḥaqīqa al-ḥaqā'iq)などを挙げることができる。本稿では、議論が煩雑になることを避けるために、〈ハキーク・ムハンマディーヤ〉の語に焦点を絞った分析結果になっていることを予め断っておきたい。

5) Su'ād al-Ḥakīm, *al-Mu'jam al-ṣūfī: al-ḥikma fī ḥudūd al-kalima*, Bayrūt: Dār Nadra, 1981, pp. 158–168, 347–352, 831–839.

6) イブン・アラビーの完全人間論については、竹下政孝『『叡智の宝石』(Fuṣūṣ al-ḥikam)にみられるイブン＝アラビーの完全人間』『オリエント』25巻1号(1982年)、73–86頁; Masataka Takeshita, *Ibn 'Arabi's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought*, Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1987; 澤井真『イスラームのアダム——人間をめぐるイスラーム神秘主義の源流』慶應義塾大学出版会、2020年、第6章と第8章; Fitzroy Morrissey, *Sufism and the Perfect Human: From Ibn 'Arabi to al-Jili*, London: Routledge, 2020などを参照。

7) イブン・アラビーの〈ハキーク・ムハンマディーヤ〉概念について部分的に取り上げたものとして、A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi*, Cambridge: Cambridge University Press, 1939, pp. 66–67, 70–71, 74–75, 85; Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Berkeley: University of California Press, 1984, pp. 236–238; 邦訳『スーフィズムと老荘思想』上巻、325–329頁; Micheil Chodkiewicz, *Seal of the Saints: Prophethood and the Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi*, Liadain Sherrard (trans.), Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993, pp. 60–73; Fitzroy Morrissey, *Sufism and the Perfect Human*, pp. 97–116; Mukhtar H. Ali, *Philosophical Sufism: An Introduction to the School of Ibn 'Arabi*, London: Routledge, 2021, pp. 145–148などがある。イブン・アラビー以前に既に使用されていた〈ハキーク・ムハンマディーヤ〉概念の同義語と見做される〈ムハンマドの光〉概念に関しては、Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Ṣūfī Saḥl al-Tustarī* (d. 283/896), Berlin: De Gruyter, 1979, pp. 147–151; Annemarie Schimmel, *And Muhammad is his Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1985, pp. 123–143などを参照。またシーア派における〈ムハンマドの光〉概念については、Khalil Andani, "Metaphysics of Muhammad: The Nur Muhammad from Imam Ja'far al-Sadiq (d. 148/765) to Nasir al-Din al-Tusi (d. 672/1274)," *Journal of Sufi Studies*, 8 (2019), pp. 99–175を参照。

8) この方法論を採用した代表的な研究としては、Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism*; 邦訳『スーフィズムと老荘思想』; Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*, Albany: State University of New York Press, 1992; 竹下政孝『イブン・アラビー『叡智の宝石』注釈書の系譜——ザカリヤ章を中心にして』『東洋文化』87号(2007年)、139–162頁などを挙げることができる。

9) Masataka Takeshita, *Ibn 'Arabi's Theory of the Perfect Man*, p. 50; 竹下政孝『『叡智の宝石』(Fuṣūṣ al-ḥikam)にみられるイブン＝アラビーの完全人間』、74–75頁。なお『叡智の宝石』ではアードム章以外にも、イドリース章、シュア

されてこなかった。数少ない例外として、カイサリー (Dāwūd al-Qaysarī, 1350年歿) の『叡智の宝石』注釈書のムハンマド章を分析したルスタムの研究と、ファルガーニー (Sa'īd al-Dīn al-Farghānī, 1300年頃歿) の『認識の極限』(*Muntahā al-madārik*) の序文の一部を検討したチティックの研究がある¹⁰⁾。しかし、これらの研究は或る特定の思想家が〈ハキーク・ムハンマディーヤ〉概念についてどのように論じていたのかを示す程度に留まっており、〈ハキーク・ムハンマディーヤ〉概念の通時的解釈は為されていない。

そこで本稿では、より広い射程から〈ハキーク・ムハンマディーヤ〉の語を分析することで、イブン・アラビーとその学派に連なる思想家達がこの概念に対して如何なる解釈を施してきたのかを明らかにする。本稿が対象とするのは、クーナウィー (Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī, 1274年歿)、ジャンディー (Mu'ayyid al-Dīn al-Jandī, 1312年頃歿)、ファルガーニー、カーシャーニー ('Abd al-Razzāq al-Qāshānī, 1335年頃歿)、カイサリー、ジーリー ('Abd al-Karīm al-Jīlī, 1408年歿) といった初期のイブン・アラビー学派に連なる思想家達である。

また本稿では、先行研究で取り上げられてきたイブン・アラビーの『マッカ開扉』(*Futūḥāt al-Makkīya*)¹¹⁾ や『奇異なる不死鳥』(*Anqā' mughrib*) だけでなく、『バーの書』(*Kitāb al-bā'*)、『ハキーク・ムハンマディーヤの至高性に対する諸忠告』(*Tanbīhāt 'alā 'ulūw al-ḥaqīqa al-muḥammadiyya*, 以下『忠告』)¹²⁾ などの従来の研究であり参照されてこなかった著作も使用することで、〈ハキーク・ムハンマディーヤ〉概念を多角的な視座から考察することを目指す。加えて、イブン・アラビー学派に連なる思想家達による『叡智の宝石』の注釈書だけでなく、彼らが書き残した他の思想書も併せて検討する。こうした基礎的な読解作業を通じて、本稿ではイブン・アラビーからジーリーまでの〈ハキーク・ムハンマディーヤ〉概念の変遷を辿ることにしたい。

II. イブン・アラビーの〈ハキーク・ムハンマディーヤ〉概念

イブン・アラビーは、1165年にアンダルスの一都市ムルシアに生まれ、青年時代の臨死体験を契機にスーフィズムに目覚め、アンダルスやマグリブの諸都市を転々としながら、さまざまな師の許で学問的研鑽を積んだ。30代後半に霊的直観を授かり、東方の地に活動の拠点を移すと、マッカ、カイロ、イエルサレムなど各地を遊学した。その後ダマスカスに留まると、1240年に同地で歿するまで執筆活動と教育活動に身を捧げたとされる¹³⁾。彼は生涯に亘って大小さまざまなジャンルの

イブ章、ムーサー章において〈完全人間〉の語について説明が施されている。

- 10) Mohammed Rustom, "Dāwūd al-Qaysarī: Notes on his Life, Influence and Reflections on the Muḥammadan Reality," *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 38 (2005), pp. 51–64; idem, "The Cosmology of the Muḥammadan Reality," *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*, 4 (2013), pp. 540–545; William C. Chittick, "Farghānī on the Muḥammadan Reality," *Horizonte*, 21 (2023), pp. 1–19.
- 11) 『マッカ開扉』は1853年にエジプトのブーラク印刷所から最初の刊本が出版されて以降、これまで数種類の刊本が出版されている。特に1911年に刊行された第三版は、標準カイロ版 (standard Cairo edition) と呼ばれるほど、イブン・アラビー思想研究者の間で頻繁に利用されてきた (本稿では、この版を *FM* と呼ぶ)。しかし、2000年代後半からイブン・アラビーの写本調査が本格化すると、彼の自筆本もしくはそれを基にした写本が次第に特定され、以前よりも厳密な校訂版が出版されるようになった。そこで本稿では、スルタン・マンズーブ氏による『マッカ開扉』の批判校訂版を主に用いることにする (本稿では、この版を *Futūḥāt* と呼ぶ)。なお、カイロ標準版 (*FM*) は先行研究で度々引用されてきた経緯もあるため、批判校訂版に併記するかたちで引用箇所を示している。
- 12) この著作はブルサ・イネバイ図書館が所蔵する写本 (MS. Ulu Cami 1581) とアズハル大学図書館が所蔵する写本 (MS. 854) の2点の現存が確認されている。同書はこの2点の写本以外に今のところ確認が取れていないことに加えて、両写本ともにイブン・アラビーの時代よりもかなり後の時代に作成された写本であることを理由に、この著作がイブン・アラビー真作であるかどうかの是非を現時点で確定することは難しい。更なる写本調査の進展が望まれる。
- 13) イブン・アラビーの生涯に関しては、Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabi*, Peter Kingsley (trans.), Cambridge: Islamic Texts Society, 1993などを参照。

著作を書き残しており、その数は200点にも及ぶとされる¹⁴⁾。

これほどまでに夥しい数の著作がありながらも、〈ハキーク・ムハンマディーヤ〉概念について言及する著作は意外に少ない。筆者が現時点で確認できている著作を挙げたとしても、『奇異なる不死鳥』、『マッカ開扉』、『バーの書』、『忠告』の4点だけである。更に言えば、イブン・アラビーがスーフィーの術語に関して簡易に説明を施した『スーフィー語彙集』(*Iṣṭilāḥ al-ṣūfīya*)においても、〈ハキーク・ムハンマディーヤ〉の語は立項されていない¹⁵⁾。しかしながら、このことはイブン・アラビーの思想遍歴において〈ハキーク・ムハンマディーヤ〉概念の重要性が低いことを意味しない。何故なら、初期の著作『奇異なる不死鳥』から晩年の著作『マッカ開扉』に至るまで、イブン・アラビーは自らの思索を展開するなかで〈ハキーク・ムハンマディーヤ〉概念を幾度も論じてきたからである。

まず上記の著作群のうち『奇異なる不死鳥』における〈ハキーク・ムハンマディーヤ〉の語がどのように記述されているかを確認する作業から始めたい。その理由としては、エルモアが指摘するように、この著作がイブン・アラビーの初期を代表する著作であることに加えて、同書第二部では〈ハキーク・ムハンマディーヤ〉概念を軸に宇宙生成論を主題として論じているからである¹⁶⁾。イブン・アラビーは、絶対者が自らの姿を世界に顕現する第一段階を次のように説明している¹⁷⁾。

[引用1]

絶対者——彼に讃えあれ——の意志 (*irāda*) が〈彼〉の被造物の創造と〈彼〉の祝福の決定に執着するようになった時、〈ハキーク・ムハンマディーヤ〉は永遠の諸光 (*al-anwār al-ṣamadiya*) から顕れ、絶対的一性の段階 (*al-haḍra al-aḥadiya*) のなかに顕れた。それは〈彼〉が諸特性の天 (*samā' al-awṣāf*) から〈彼〉自身を通して〈彼〉自身に自己顕現した時である¹⁸⁾。

絶対者は何者にも限定されない限り、究極的な一者で在り続ける。だが、それは同時に何者にも知られることのない孤独の悲しみの状態とも言える。そのため、絶対者は己自身の意志に働きかけることによって、他者つまりは世界と関わりをもつことを企てる。それ故に、絶対者が己自身に向けて自己顕現を行うと同時に、〈ハキーク・ムハンマディーヤ〉が永遠の諸光から生じ、絶対的一性の段階のなかに顕れるのである。絶対的一性とは、あらゆるものを包括する状態でありながらも、未だ多に分割していない完全に純然たる一を意味する。換言すれば、それは被造物の創造が始まる源である。こうした創造の始まりについてイブン・アラビーは『マッカ開扉』第6章でより詳細な説明を試みる。

14) オスマン・ヤフヤーの目録によれば、イブン・アラビーの著作数は840点以上にも及ぶとされる (Osman Yahia, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī: Étude critique*, 2 vols, Damas: Institut Français de Damas, 1964)。しかし、近年の写本調査の進展により、この目録の中で言及される著作群の中には、別の思想家の著作を誤ってイブン・アラビーの著作と見做したものや、イブン・アラビーの或る著作の別題を別著作と誤認し重複させてしまったものが含まれるなど幾つか問題点があることが判明している。その結果、現時点で確実にイブン・アラビーの真作と見做される作品数は200点程度だと推定されている (Jane Clark and Stephen Hirtenstein, "Establishing Ibn 'Arabī's Heritage: First finding from the MIAS Archiving Project," *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 52 (2012), pp. 1–32)。

15) Ibn 'Arabī, *Iṣṭilāḥ al-ṣūfīya*, In *Rasā'il Ibn 'Arabī*, 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb (ed.), vol. 3, Dimashq: Dār Naynawā, 2021, pp. 51–83。

16) Gerald T. Elmore, *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-'Arabī's Book of the Fabulous Gryphon*, Leiden: Brill, 1999, p. 80。

17) 本稿ではアラビア語原典を引用する際に、読みやすさを考慮して祈願文を一部省略している。

18) Ibn 'Arabī, *'Anqā' muḡhrib*, p. 103; 英訳 = Gerald T. Elmore, *Islamic Sainthood*, p. 372。

[引用 2]

創造の始まりは埃 (*habā'*) であり、そのなかで最初に見出されるもの (*awwal mawjūd*) とは、慈愛遍きムハンマド的眞實在 (*al-ḥaqīqa al-muḥammadiya al-raḥmaniya*) である。その実在は何処にも限定されず、空間に占められていない¹⁹⁾。[…中略…] その埃のなかで、[神の光を] 受け入れることにおいて、ムハンマドの眞實在 (*ḥaqīqa Muḥammad*) 以外に神に最も近い者はいない。それは知性 (*'aql*) と呼ばれる。故に、彼 [ムハンマド] は全体において世界の主であり、存在のなかで最初に顕われる者である。彼の存在はその神の光、埃、普遍的実在 (*al-ḥaqīqa al-kullīya*) から成る。また埃のなかで、彼の本質 (*'ayn-hu*) が生じ、世界それ自体 (*'ayn al-'ālam*) は彼の自己顕現から生じる²⁰⁾。

埃とはあらゆるものがそこから生じる第一質量を指し、この埃のなかに顕れる最初の被造物が〈慈愛遍きムハンマド的眞實在〉である。それは如何なる場所や空間も有しない。また創造の始源の場としての埃のなかでは、ムハンマドよりも神に近い者は一切存在しない。このようにムハンマドは神への近接性という特別な資質を有するが故に、彼は世界の主であると同時に、存在のなかで顕れる最初の者とされる。このことは、イブン・アラビーが『叡智の宝石』ムハンマド章の冒頭部分においてムハンマドは「人類で最も完全な存在者である故に、[創造という] 出来事はムハンマドとともに開始され、完了される」²¹⁾ と説明していることから窺い知ることができよう。詰まるところ、宇宙論的次元におけるムハンマドとは、全創造過程の始端と終端を司る者である。要するに、絶対者の自意識のなかで生まれた〈ハキーク・ムハンマディーヤ〉とは、世界において生成される存在の原型に働きかける能動的原理を意味する。続いてイブン・アラビーは、同書第 3 章で〈ハキーク・ムハンマディーヤ〉の語を以下のように簡明に述べる。

[引用 3]

同様に創造的な受動分詞 (*al-maf'ūl al-ibdā'ī*) とは、我々の見解において〈ハキーク・ムハンマディーヤ〉であり、他者の見解において第一知性 (*al-'aql al-awwal*) である。それは至高なる神が無 (*ghayr shay'*) から創造した至高の筆 (*al-qalam al-a'lā*) でもある²²⁾。

ここで興味深いのは、創造の始まりを指し示す「創造的な受動分詞」という用語において想起される術語が二つの立場で異なる点であろう。引用文中にある我々の見解とは、スーフィーの見解を指しており、彼らの用語法においては〈ハキーク・ムハンマディーヤ〉を意味するとされる。それに対して、他者の見解、すなわち哲学者の術語用法においては、第一知性の語を用いることが論じられている。こうした用語法の区分があるために、スーフィー達は創造の始まりを指し示すときに前者の〈ハキーク・ムハンマディーヤ〉の語を用いながら、さまざまな洞察を加えてきたわけである。またイブン・アラビーはこの創造の始まりを指し示す語として、神が無から被造物を創造する際に使用した筆を挙げている。イブン・アラビーは『バーの書』という別作品において筆の喩えを用い

19) Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. 1, p. 361; *FM*, vol. 1, p. 118.

20) Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. 1, p. 364; *FM*, vol. 1, p. 119.

21) Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, p. 214.

22) Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. 1, p. 306; *FM*, vol. 1, p. 94.

ながら、〈ハキーカ・ムハンマディーヤ〉概念を別角度から論じている。

[引用4]

またあなたは「我は筆をもって書いた」と語った。それ故に、あなたはあなた自身を書く者であることを示した。だが、あなたは筆を用いて書いた。そのため、至高なる御方は「筆によって[書くことを]教え給うた御方である」(Q96: 4)と語ったのである。従って、〈彼〉はあらゆる被造物を筆によって教え給うた。それは諸天と大地が生ずるところの正義と真理であり、第一知性であり、〈ハキーカ・ムハンマディーヤ〉であり、バー(ب)である。あなたが真理を通してモノども(ashyā')が顕れたと言うとき、このことはバーを通してモノどもが顕れたと言うのと同義である。何故なら、バーはこの認識対象の實在に対する名であるからだ。我々が述べたそれらの名——筆、真理、正義、理性——のように、これらあらゆるモノは、バーと名付けられるところのこの實在の名に相当する²³⁾。

ここでイブン・アラビーは、アラビア文字バーから成る前置詞ビ(bi)が有する「～をもって」「～によって」という手段の用法に着目することで、神が筆によって被造物に教えた知識を説明する。そうした知識に当て嵌まるものとしてここでは、真理、第一知性、〈ハキーカ・ムハンマディーヤ〉、バーの4点が挙げられている。そして、あらゆるモノがこのバーという文字によって顕れることから、筆、真理、正義、理性などの認識対象の實在に対する名称群はバーと呼ばれる。更に興味深いことに、これと似たような記述が『忠告』においても確認することができる。

[引用5]

知りなさい。〈ハキーカ・ムハンマディーヤ〉は、第一知性、至高なる神があらゆる被造物に教え給うた際に用いた筆、諸天と大地が生ずるところの真理、バーと呼ばれている。またこれらの諸名のうち最も美しき名とは〈ハキーカ・ムハンマディーヤ〉であり、モノどもがその名を通して現れる観点においてはバーである²⁴⁾。

[引用4]と[引用5]からも明らかなように、イブン・アラビーは〈ハキーカ・ムハンマディーヤ〉概念が第一知性だけでなく、アラビア文字の文字配列で2番目に置かれるバー文字とも互換可能であることを示唆している。このことは「バーは〈彼〉から発出する最初のモノである」²⁵⁾という記述からも読み取ることができよう。つまり、〈ハキーカ・ムハンマディーヤ〉とバーはともに、絶対者が己自身を開示することで生成した最初の未分化状態のモノを指す故に、互換可能な概念として用いられているのである。

また上記引用文で「これらの諸名のうち最も美しき名」と言及されているように、〈ハキーカ・ムハンマディーヤ〉概念は神名論との関係からも考察されている。ただし、その具体的な内容については触れられていない。しかし、イブン・アラビーは『忠告』の別箇所でも〈ハキーカ・ムハンマディーヤ〉を神名論と結び附けた解釈を施している。

[引用6]

23) Ibn 'Arabī, *Kitāb al-bā'*, pp. 190–192.

24) Ibn 'Arabī, *Tanbīhāt*, 141a.

25) Ibn 'Arabī, *Kitāb al-bā'*, p. 192.

〈ハキーカ・ムハンマディーヤ〉とは、あらゆる神名を統合する最も偉大な名²⁶⁾の形相(ṣūra)である。溢出(fayḍ)があらゆる神名の上にそこから置かれる。従って、〈彼〉は偉大であり、[ムハンマドの]主である。また主を通じて全世界の形相を支配するところの〈ハキーカ・ムハンマディーヤ〉は、そのなかで主の主(rabb al-arbāb)であり、外在者に相当する²⁷⁾。

上記の引用文において〈ハキーカ・ムハンマディーヤ〉は、あらゆる神名を統合するアッラーの名の形相であるとされる。アッラーという神名は、絶対者が自己顕現したことで生じる最高位の名前である。この最上位に位置するアッラーという神名は他の全ての神名を包み込み、この包括的な名から個別の名が漸次的に顕れる。これと同じように〈ハキーカ・ムハンマディーヤ〉は全世界の形相を支配する。つまり〈ハキーカ・ムハンマディーヤ〉は、絶対者自身と絶対者の意志からその外側に生じた世界を繋ぐ媒介者の役割を担う。この時に〈ハキーカ・ムハンマディーヤ〉は神と被造物との関係において主僕関係を有するが故に、主の主とも呼ばれる。この意味で諒解される場合、〈ハキーカ・ムハンマディーヤ〉は未分化状態でありながらも多を内包する一としての存在である。要するに、〈ハキーカ・ムハンマディーヤ〉は、或る側面においては絶対者の外側に向けられた世界と関わりをもち、絶対的一性の段階よりも神名が具体的なかたちで顕れる相対的一性の段階に限りなく近いところに置かれているのである。

ここまでの内容を纏めれば、イブン・アラビーは〈ハキーカ・ムハンマディーヤ〉概念を二つの方向性で解釈していたということになるだろう。ひとつは、絶対者が己自身を自己顕現する際に、絶対的一性の段階のなかに顕れる原型であった。この段階においては〈ハキーカ・ムハンマディーヤ〉概念は、第一知性やバー文字と互換可能的に用いられていた。そしてもうひとつは、絶対者の外側に生じる世界と関係性をもつ場合、特に神名論のコンテキストにおいて、最高位の神名アッラーが下位の個別の神名を包み込むように、未分化状態でありながらも多を内包する一の状態を指していた。従って、イブン・アラビーにおける〈ハキーカ・ムハンマディーヤ〉概念は、絶対的一性の段階のうち完全に純粋な一と多を内部に秘めた一の間を絶妙に揺れ動いており、文脈に応じてその指し示すところは異なると言える。

III. 一と多を繋ぐバルザフとしての用法

イブン・アラビーの死後、クーナウィーはイブン・アラビーの思想的後継者としての道を歩み出す。クーナウィーの父マジュドウッディーン・イスハーク(Majd al-Dīn Ishāq, 1221年歿)はイブン・アラビーが初めてマッカに巡礼したときに彼と出会い、親睦を深め、良好な関係を築いたことで知られている。マジュドウッディーン・イスハークが他界すると、イブン・アラビーがその寡婦とクーナウィーを引き取ったのは有名な話である。その後、クーナウィーは彼からスーフイズムの手解きを受けることになる。そのため、クーナウィーにとってイブン・アラビーは育ての父親でありながら師匠という特別な存在であった。1232-33年には、クーナウィーは師イブン・アラビーから彼の著作群を伝達する資格(ijāza)を授かると、後進の育成に努め、多くの弟子を育て上げた²⁸⁾。

26) 刊本では、この部分はAllāhの語になっている(*Tanbīhāt 'alā 'ulūw al-ḥaqīqa al-muḥammadiyya*, 'Āṣim Ibrāhīm al-Kayyālī (ed.), Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007, p. 17)。

27) Ibn 'Arabī, *Tanbīhāt*, 148b.

28) クーナウィーの生涯に関しては、Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur*, pp. 224-233; Jane Clark, "Towards a Biography of Ṣadr al-dīn al-Qūnawī," *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 49 (2011), pp. 1-34; Richard Todd, *The Sufi Doctrine of Man: Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī's Metaphysical Anthropology*, Leiden: Brill, 2014, pp. 13-27 を参照。

こうした経緯があることから、クーナウィーは師イブン・アラビーの晦渋な思想を体系化したことで有名である²⁹⁾。またクーナウィーはアラビア語とペルシア語で著作を書き残しており、その数は未刊行資料を含めると40点以上あるとされる³⁰⁾。

さて、筆者が確認したところ、クーナウィーの代表作と見做される『玄秘の鍵』(*Miftāḥ al-ghayb*)や『クルアーンの母の解釈に関する〔神の〕説明の模倣不可能性』(*I'jāz al-bayān fī ta'wīl umm al-Qur'ān*)には〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉の語は用いられていない³¹⁾。しかしながら、クーナウィーの著作群のなかで二番目に大部な著作として知られる『神の薫風』(*al-Nafahāt al-ilāhīya*)の「限定された自己顕現の秘密」という節では、〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉の語について以下のように言及されている。

[引用7]

絶対者——彼に讃えあれ——が〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉において〈彼〉自身を顕現しようとすることによって生じることとは、存在の全階層と顕現の場の支配を包括する或る実在において〈彼〉自身を目証することである。また上述した自己顕現(*al-tajallī*)によって預言者〔ムハンマド〕に生じることとは、本質の全階層と全ての神性の支配を理解する神的統合段階(*al-martaba al-jāmi'a al-ilāhīya*)において彼自身を顕現しようとすることである³²⁾。

クーナウィーによれば、絶対者が己自身の姿を明らかにしようとするとき〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉の内部において自己分節することで、世界に対して自らの姿を顕す準備を図る一方で、預言者ムハンマドは自己顕現を通して、絶対者の内部にある神的統合段階の中に自らの存在を顕そうと企てる。ここでは師イブン・アラビーと同様に、クーナウィーはこの概念を絶対者が自らの姿を世界に顕現する第一段階という意味で理解しており、両者の概念の相違を読み取ることは難しい。だが、クーナウィーの直弟子たる二人の思想家ジャンディーとファルガーニーによって〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉概念は新たな色彩を帯びることになる。

ジャンディーはホラーサーン地方のジャンドという町で生まれた思想家である³³⁾。彼はクーナウィーの学団に参加し、彼の許で10年間ほど学んだようである³⁴⁾。霊的修養に励んでいたジャンディーは師の勧めもあってイブン・アラビーの『叡智の宝石』の注釈書を執筆することになった³⁵⁾。この注釈書は『叡智の宝石』全27章それぞれに初めて本格的な注釈を附したのものとして知られている³⁶⁾。ジャンディーは『『叡智の宝石』注釈』の最終章に当たるムハンマド章の前半部分において、

29) クーナウィーがイブン・アラビーの思想をどの程度体系化することに成功したのかについて評価するには、更なる基礎研究の積み重ねが必要だと思われる。

30) クーナウィーの主要著作や未刊行資料に関しては、Richard Todd, *The Sufi Doctrine of Man*, pp.31–44, 179–192を参照。

31) ただし、『玄秘の鍵』の注釈を附したことで有名なシャムスッディーン・ファナーリー(Shams al-Dīn al-Fanārī, 1430年歿)の『『玄秘の鍵』注釈に関する理性的なもの目証されたものの間にある親愛の灯火』(*Miṣbāḥ al-uns bayna al-ma'qūl wa al-mashhūd fī sharḥ miftāḥ al-ghayb*)には、〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉の語が三箇所言及されている。Hamza Fanārī, *Miṣbāḥ al-uns*, Mohammed Khvājavi (ed.), Tihārān: Intishārāt Mawlā, 1995, pp.407–408, 671.

32) al-Qūnawī, *Nafahāt*, p.111.

33) ジャンディーの生涯と著作に関しては、A. C. S. Peacock, “Two Sufis of Ilkhanid Anatolia and their Patrons: Notes on the Works of Mu'ayyid al-Din Jandi and Da'ud al-Qaysari,” In *Cultural Encounters in Anatolia in the Medieval Period: The Ilkhanid in Anatolia Symposium Proceedings*, Ankara: Vehbi Koç Ankara Studies Research Center 2019, pp.11–29, especially, pp.12–19; Mukhtar H. Ali, *Philosophical Sufism*, pp.14–15を参照。

34) A. C. S. Peacock, “Two Sufis of Ilkhanid Anatolia and their Patrons,” p.12.

35) Jandī, *Sharḥ fuṣūṣ al-ḥikam*, pp.9–10.

36) William C. Chittick, “The School of Ibn 'Arabi,” p.517.

〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉の語について以下のように説明している。

〔引用 8〕

このバルザフ性とは、ムハンマド的な無始無終の統合的な絶対的一性の人間の真なる実の在り方のバルザフ性である。それは、最初の本質的で完全な統合的な絶対的一性であり、最初の集一の集一 (jam‘ al-jam‘) でもある。彼〔ムハンマド〕の形相 (ṣūratu-hu) は、人類全体としての人間の預言者性の最初の段階においてはアダムであり、〔人類全体を〕最後に統合する完全な預言者性の最後の段階においてはムハンマドである。彼はあらゆる神の実在および人間の完全性の実在を統合する絶対的一性を有する。それ故に、上述の〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉は最初の単一性 (fardīya) に相当する。そこから単一性は、意味的なもの、霊的なもの、神的なもの、存在的なものなどといったあらゆる諸段階の中で分岐した。従って、師〔イブン・アラビー〕は、この叡智をムハンマド的完全性の言葉に帰した。そのように理解しなさい³⁷⁾。

おそらくジャンディーが『叡智の宝石』ムハンマド章に対する注釈において、〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉概念に言及した最初の人物であると思われる。ここで注目すべき点は、〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉概念にバルザフの語を連関させる解釈を提示したことであろう。聖典『クルアーン』ではバルザフは現世と来世の間にある障壁を意味するが³⁸⁾、イブン・アラビー思想においては、絶対者と被造物の間に位置する中間領域を指す。例えば、イブン・アラビーは『マッカ開扉』において、絶対者と宇宙の間にある中間領域をバルザフとして説明している³⁹⁾。ジャンディーも同様に、一と多を内包する中間領域としてバルザフに着目し、最初の預言者アダムから最後の預言者ムハンマドに至るまでの存在の円環を統合する霊的ムハンマドにその役割を充てている。何故なら、霊的ムハンマドは神の側と人間の側を統合する絶対的一性を有するからである。このように、ジャンディーは最初の単一性として〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉を描き出している。

次にクーナウィーのもうひとりの弟子ファルガーニーについて見てみよう。ファルガーニーは、クーナウィーによる中世アラブを代表する神秘詩人イブン・ファールィド (Ibn al-Fāriḍ, 1235 年歿) の『大ター韻律詩』 (*al-Tā'īyat al-kubrā*) を解説する一連の講義に参加し、熱心に学んでいたことで有名である⁴⁰⁾。ファルガーニーは他のイブン・アラビー学派とは異なり、『叡智の宝石』の注釈書を著していないが、クーナウィーによる『大ター韻律詩』の講義録を参考にしながら、この著作に対して初の本格的な注釈書を二作品も書き残している。ひとつはペルシア語で書かれた『輝ける星々の昇る処』 (*Mashāriq al-darār al-zuhar*) であり、もうひとつはこのペルシア語著作の一部を書き改め、序文を増補するかたちでアラビア語著作『認識の極限』を著した。この著作の序文はイブン・アラビーの思想を体系的に整理したものとして評価されており、ペルシア語文化圏で偉大な思想家のひとりとして見做されるジャーミー (‘Abd al-Raḥmān Jāmī, 1492 年歿) はこの序文を「実在の学」 (‘ilm-i ḥaqīqa) において最も優れたものであると言い表す程である⁴¹⁾。そして、ファルガーニーは

37) Jandī, *Sharḥ fuṣūṣ al-ḥikam*, pp. 670–671.

38) クルアーン 19 章 99–100 節。

39) Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, vol. 2, p. 391.

40) ファルガーニーによる『大ター韻律詩』注釈に関する研究としては、Giuseppe Scattolin, “The Key Concepts of al-Farḡhānī’s Commentary on Ibn al-Fāriḍ’s Sufi Poem, *al-Tā’īyat al-Kubrā*,” *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, 39 (2006), pp. 33–83 を参照。

41) William C. Chittick, “The School of Ibn ‘Arabī,” p. 512; Richard Todd, *The Sufi Doctrine of Man*, pp. 19–20.

この序文のなかで〈ハキーク・ムハンマディーヤ〉概念を以下のように説明する。

[引用9]

これら[の諸預言者の実在]全ては、普遍的なムハンマドの実在(al-ḥaqīqa al-kullīya al-muḥammadiya)の個別化(tafṣīl)である。この実在はそれら全てを包み込み、〈諸実在の実在〉(ḥaqīqa al-ḥaqāʾiq)と呼ばれ、全体がその部分を流れるように全てを貫いて流れるもの(sāriya)である。それは本源的で最古で最大の最初のバルザフの本性(ʿayn al-barzakh)でもある。更にそこから生成されて分化されたものは、この神的諸実在から分岐し、全預言者の諸実在——普遍性、根源、種——はそれに帰せられる⁴²⁾。

上記の引用文からも明らかなように、ファルガーニーは〈ハキーク・ムハンマディーヤ〉概念を説明するに際して、ジャンディーと同様にバルザフの語を結び附ける解釈を施している。だが、両者の解釈には差異も見受けられる。例えば、ジャンディーの『叡智の宝石』注釈』は、イブン・アラビーの『叡智の宝石』に対する注釈書である以上、同書のムハンマド章で言及される神から預言者ムハンマドに賦与された単一性という概念に着目するかたちで、〈ハキーク・ムハンマディーヤ〉を解釈している。その一方で、ファルガーニーはこうした枠組みに捉われることなく、この概念を説明している。具体的に言えば、ファルガーニーはあらゆる預言者の実在は〈普遍的なムハンマドの実在〉から派生することによって顕れるとしたうえで、この概念は全体が部分を貫き流れるように預言者達の実在全てを包み込むことから、バルザフの本姓とも呼ばれることを指摘している。そして、このバルザフ性のなかで〈普遍的なムハンマドの実在〉が未分化状態のモノが具体的に分化・分岐した結果、全預言者の諸実在を構成する要素が生じるとする。つまり、ファルガーニーは〈ハキーク・ムハンマディーヤ〉概念を全ての預言者の実在を形作るために必要な存在原型として記述しているのである。

IV. 霊的に高められたムハンマドとしての用法

カーシャーニーはそのニスバ名が示す通り、カーシャーニ(Qāshān)出身の思想家であり、生涯に亘ってアラビア語とペルシア語で40点程の著作を書き残している⁴³⁾。カーシャーニーはジャンディーの許で『叡智の宝石』について学び、その注釈書を著している⁴⁴⁾。しかし、ジャンディーの注釈書とは異なり、カーシャーニーの注釈書においては〈ハキーク・ムハンマディーヤ〉の語は用いられていない。そこで注目すべきは、カーシャーニーが著したスーフイーの専門用語を解説した三つの語彙集である。それらは『スーフイー語彙集』(Iṣṭilāḥāt al-sūfiya, 以下『語彙集』)、『味得の徒と境位の徒の間で普及している術語の解説についての清らかな水の滲出』(Rashḥ al-zulāl fī sharḥ al-alfāz al-mutadāwila bayna arbāb al-adhwāq wa-l-aḥwāl, 以下『滲出』)、『靈感の徒の[神の]徴に関する詳細な情報』(Laṭāʾif al-iʿlām fī ishārāt ahl al-ilhām, 以下『詳細な情報』)である⁴⁵⁾。カー

42) al-Farghānī, *Muntahā al-madārik*, vol. 1, pp. 39–40.

43) カーシャーニーの生涯と著作に関しては、Ismail Lala, *Knowing God: Ibn ʿArabī and ʿAbd al-Razzāq al-Qāshānī's Metaphysics of the Divine*, Leiden: Brill, 2019, pp. 17–28.

44) William C. Chittick, “The School of Ibn ʿArabī,” p. 517; Ismail Lala, *Knowing God*, pp. 18–20.

45) 『詳細な情報』の著者を誰に同定するのかについては、研究者の間で幾つか見解が分かれている。そのうち興味深い一説として、この著作がイブン・ターヒル(Ibn Ṭāhir, 1336年以降歿)の著作である可能性をベネイトが示唆している(Pablo Beneito, *An Unknown Akbarian of the Thirteenth-Fourteenth Century: Ibn Ṭāhir, the Author of Laṭāʾif al-iʿlām, and his Works*, Kyoto: Graduate School of Asian and African Area Studies (ASAFAS), Kyoto University, 2000; idem, “Three

シャーニーは当時の学問状況においてスーフィーの術語がウラマーの間で浸透しておらず、大衆からも理解されていないことを踏まえて、三つの語彙集を編纂したと言われている⁴⁶⁾。

以下では、これら三つの語彙集における〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉概念の記述について順次確認していくことにしたい。まずカーシャーニーは『語彙集』において、〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉概念について以下のように端的に説明する。

[引用 10]

〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉とは、第一自己限定 (al-ta'ayyun al-awwal) とともにある本質 (dhāt) である。何故なら、それはすべての最も美しい名 (al-asmā' al-ḥusnā) をもち、最も偉大な名 (al-ism al-a'zam) であるからである⁴⁷⁾。

ここでは〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉概念は、絶対者の本質の段階である第一自己限定を指す用語であると説明されている。また「最も美しい名」や「最も偉大な名」とも言及されているように、神名論の観点からも説明されているが、その詳細は不明である。とはいえ、イブン・アラビーの基本的な見解に基づいており、解釈に大きな揺れはない。また『滲出』において〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉の語は立項されていないが、この概念に言及している箇所がある。

[引用 11]

大いなるバルザフ性 (al-barzakhīya al-kubrā) とは、関係性 (al-i'tibārāt) を免れた絶対的一性 (al-aḥadiyya) と包括する統御能力に基づいてそれらを模倣する相対的一性 (al-wahidiyya) を統合し、そのなかに潜在するあらゆる諸実在を全てに包み込みのものであり、〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉である⁴⁸⁾。

先ほどの『語彙集』では「第一自己限定」の語に軸足を置きながらこの概念を説明していたが、『滲出』では「大いなるバルザフ性」の語がそれにとって代わって用いられている。ここでは、大いなるバルザフ性が何者とも関係性を有たない絶対的一性と関係性を構築する相対的一性を統合すること、このバルザフ性の裡に在る潜勢態として諸実在を包括すること、そして〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉を意味することが言及されている。このことは前節で確認したように、ジャンディーやファルガーニーが〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉概念を一と多の中間域を指すバルザフと結び付けた解釈を思い起こさせるものであり、カーシャーニーは師匠であるジャンディーに近い解釈を

Other Works by the Sufi Author of *Laqā'if al-i'lām* Kept at the Sulemaniyye Library in Istanbul,” Cecilia Twinch (trans.), *International Mevlānā Symposium Papers*, 3–13 (2007), pp. 1053–1088)。だが、ララも指摘しているように、ベネイトの見解は推論の域を出ておらず、より具体的な証拠と更なる緻密な検証を要すると思われる (Ismail Lala, *Knowing God*, pp. 48–49, n. 233.)。例えば、ベネイトは最初の校訂者サイード・アブドゥル・ファッターフが使用した『詳細な情報』の写本の三つのうち二つはカーシャーニーの名であり、残る一つは著者不詳であることを認めているながらも、それらの写本が随分と後代に書写されたものであることを批判材料として挙げている (Pablo Beneito, “Three Other Works,” p. 1055)。しかし、その一方で、ベネイトは『詳細な情報』の表現形式がカーシャーニーの著作群と酷似することを認めており、特に『語彙集』との文体の類似性を指摘している (Pablo Beneito, *An Unknown Akbarian*, pp. 5, 44)。ベネイトの主張は知的刺激に満ちているが、この見解を受け入れるにはカーシャーニーと同時代に活躍した思想家達のテキスト群を網羅的に分析する作業が必要があり、我々がこの著作をイブン・ターヒルの著作と決定附けるためには、詳細な文献学的な成果を俟たねばならないだろう。従って、本稿では『詳細な情報』をカーシャーニーの著作と見做したうえで議論を進めていくことにしたい。

46) Ismail Lala, *Knowing God*, pp. 44, 46, 50–51.

47) al-Qāshānī, *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfīya*, p. 82.

48) al-Qāshānī, *Rashḥ al-zulāl*, p. 64.

採っている。

続いてカーシャーニーの最後の著作である『詳細な情報』では、〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉の項目が立てられており、この術語について以下のように説明している。

[引用12]

彼ら〔スーフィー〕によれば、〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉とは、〈諸実在の実在〉(ḥaqīqa al-ḥaqā'iq)と呼ばれ、諸実在を包み込み、その全体的なものがその部分に流れるようにその全てを貫流するこの実在を指し示す。また〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉は〈諸実在の実在〉の形象(ṣūra)に他ならない。何故なら、〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉の確定(thubūt al-ḥaqīqat al-muḥammadiyya)は、或る特定の名あるいは属性の支配が彼〔ムハンマド〕に全く優位にならなかったように、中間性やバルザフ性や正義という真理に位置するからである。[…中略…] この中間域に位置するバルザフ性は、「神が最初に創造したものは我が光であった」という彼〔ムハンマド〕の言葉で言及されるアフマダ的な光そのもの(‘ayn al-nūr al-aḥmadī)であった。すなわち、それは言語の創造の起源で決定付けられた。故に、彼〔ムハンマド〕は至高なる神が創造した最初の人物である。この観点から前述のように、彼は諸光の光(nūr al-anwār)とも諸霊の父(abī al-arwāh)とも呼ばれている。更に彼〔ムハンマド〕は、神が創造したあらゆる完全な者のうち最後の人物でもある。というのも、至高なる御方が「預言者達の封印」(Q33: 40)と仰ったように、神はムハンマド〔を創造して〕以降、完全性において彼に並ぶ者を創造しなかった。[…中略…] この普遍的な実在(ḥaqīqa al-kullīya)は、すべての神の名の本源であり、主性(rubūbiyya)はそれに結び付けられている。この実在が〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉であることの意味である。つまり、ムハンマドの要素の形象(al-ṣūra al-‘unṣuriyya al-muḥammadiyya)は或る意味の形象であり、その意味の実在の形象でもある。そうした実在が〈諸実在の実在〉である。そのように理解しなさい⁴⁹⁾。

この引用文からも明らかなように、『詳細な情報』は『語彙集』および『滲出』よりも〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉概念に対する記述量が遥かに多く、より具体的な説明を提供してくれている。『詳細な情報』では、特に宇宙論的次元におけるムハンマドに焦点を置きながら、〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉概念を説明している。カーシャーニーによれば、名や属性が何かしらを支配する作用よりも強力な支配能力をもつことから、宇宙論的次元におけるムハンマド、つまり霊的ムハンマドは、宇宙を統べる究極的な支配者として君臨する。この観点から、宇宙論的次元のムハンマドは絶対者と世界の間域に確固として在る者であり、絶対者の側から世界に働きかける能動原理として位置付けられている。

またカーシャーニーは、預言者ムハンマドが神によって創造されたあらゆるもののなかで最初の者であると同時に最後の者であることに触れながら、ムハンマドがもつ特別な霊的資質について説明する。ムハンマドが最後の者として位置付けられる場合、彼は人類における預言者の系譜のなかで、神が人類史のなかで預言者達に下した啓示を授かったという点で「最後の者」である。だが、その一方でムハンマドが最初の者而言及される場合、こうした預言者達の系譜に連なる歴史的なムハンマドを意味しない。何故なら、このときムハンマドは、人類最初の預言者アダムよりも存在論的に先行するからである。つまり、時間軸を超えた超歴史的ムハンマドは「最初の者」を意味する。この二つの要素を併せ持つが故に、ムハンマドは他の被造物よりも完全であり、特別な

49) al-Qāshānī, *Laqā'if al-i'lām*, vol. 1, pp. 426–427.

靈的資質を有する。

また興味深いことに、先行するイブン・アラビー学派が〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉概念を論じる際に第一知性と結び附けた解釈を提示する傾向が少なからずあったのに対して、『詳細の情報』ではそうした解釈は為されていない。同書の「第一知性」の項目を確認してみても、「第一知性とは〈彼〉の主によりて存在する存在 (wujūd) 以前の最初の原子 (jawhar) である」⁵⁰⁾と述べられているに過ぎない。このことから、カーシャーニーは『詳細な情報』において、〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉概念を第一知性と結び附ける解釈から離れて、ムハンマドの靈的資質に着目する新しい解釈を提示したと言えよう。

以上のように、カーシャーニーは三つの語彙集のなかで〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉概念について言及しているが、その説明の仕方はそれぞれの語彙集によって大きく異なっていた。つまり、カーシャーニーは読者層に合わせながら〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉概念の説明の仕方を変えることで、この概念の正しい意味を学者や民衆に伝わるように努めてきたと言えるだろう。

V. 聖者論としての用法

前節でカーシャーニーが〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉概念を宇宙の創造原理としてだけでなく、ムハンマドを靈的に高められた存在として捉えていたことを確認した。本章では、カイサリーとジャーリーが提示した聖者論の文脈における〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉概念について検討する。

カイサリーはアナトリア中部の都市カイサリーヤ (Qayşarīya) で生まれ、主に同地で学問的研鑽を積んだとされる。彼はカーシャーニーの許に赴き『叡智の宝石』の手解きを受けたことで知られている⁵¹⁾。またカイサリーは主にアラビア語で著作を書き残したが⁵²⁾、特に『叡智の宝石』に対する注釈書『「叡智の宝石」の意味に関する語の問題の始まり』(Maṭla‘ khuṣūṣ al-kilām fī ma‘ānī fuṣūṣ al-ḥikam) は、オスマン朝内外で広く学ばれたため、後代の思想家に強い影響を与えた著作として知られている⁵³⁾。この著作の序文のなかで、カイサリーは「〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉の代理者制 (khilāfa) および極の極 (quṭb al-aqṭāb) の解説について」という一節を設けている。カイサリーはこの節で〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉概念を二つの方向性から描き出す。

[引用 13]

〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉とは、包括的な神名 (al-ism al-jāmi‘ al-ilāhī) の形相であり、それはその主である。そこから溢出 (fayḍ) と援助 (istimdād) があらゆる名の上に置かれる⁵⁴⁾。

イブン・アラビーの『忠告』やカーシャーニー『語彙集』で既に確認したように、カイサリーもまた神名論の観点から〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉概念を説明している。だが、カイサリーは先行するイブン・アラビー学派とは異なる以下のような解釈を提示する。

[引用 14]

世界の統治作用が循環するところで、無始永遠から未来永劫に至るまでの存在の円の中心であ

50) al-Qāshānī, *Laṭā‘if al-i‘lām*, vol. 2, p. 153.

51) Mukhtar H. Ali, *Philosophical Sufism*, p. 16.

52) カイサリーの著作については、A. C. S. Peacock, “Two Sufis of Ilkhanid Anatolia,” pp. 21–25 を参照。

53) William C. Chittick, “The School of Ibn ‘Arabī,” p. 518; Mukhtar H. Ali, *Philosophical Sufism*, p. 17.

54) al-Qayşarī, *Sharḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*, p. 127.

る〈枢軸〉(qutb)は、〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉である。それは一性(wahda)の支配力という観点から一つであり、多性(kathra)の支配力という観点から多数(muta'addid)である⁵⁵⁾。

通常、枢軸や極とも訳されるクトゥブの語は聖者論の文脈において、最上位の位階に属する霊的權威を意味するが、ここでは存在論的宇宙論の観点からクトゥブの語を解釈している。つまり、クトゥブとは世界を秩序附けるための中心軸であり、この軸に対して周回する円の範囲が世界そのものである。また〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉は、絶対者の側に近いところでは一であり、人間の側に近いところでは多であるという二側面を併せ持つ。換言すれば、世界の始まりから終わりまでを統治する役割を担うときクトゥブは〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉に他ならない。そして、それはまた一と多の両側面に支配作用を及ぼすことで世界の安定化をもたらしている。それ故に、カイサリーは〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉の語に対して先行するイブン・アラビー学派で採用されてきた神名論に基づいた解釈も採り入れる一方で、この概念に新たにクトゥブの語を結び付けることにより、人間論と宇宙論を架橋する新しい解釈の方向性を切り拓いたとも言えるだろう。

続いて、ジーリーによる〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉概念について見ていきたい。ジーリーは出生地が定かではなく、生涯は不明な点が多い⁵⁶⁾。それに加えて、ジーリーは既に触れたイブン・アラビー学派に連なる思想家達とは随分と異なる。その理由としては、彼がクーナウィーの師弟関係の線上から外れるのみならず、『叡智の宝石』の注釈書を書き残していないことにある⁵⁷⁾。しかしながら、ジーリーが生涯の大半を過ごしたラスール朝の首都ザビード(Zabīd)ではスーフィズムが盛んに学ばれており、彼の師ジャバルティー(Shaykh Sharaf al-Dīn Ismā'īl al-Jabartī, 1403年歿)は、イブン・アラビーの主著『マッカ開扉』や『叡智の宝石』だけでなく、ジャンディー、カーシャーニー、カイサリーなどが著した『叡智の宝石』注釈書を適宜参照しながら、イブン・アラビーの思想を弟子達に伝授していたようである⁵⁸⁾。

こうした知的環境下で育ったジーリーは、イブン・アラビーの思想的術語群のひとつ〈完全人間〉を表題に取り入れた『終わりと始まりの知識に関する完全人間の書』(*Kitāb al-Insān al-kāmil fī ma'rifa al-awākhir wa-l-awā'il*, 以下『完全人間』)を生涯の後半に書き残している。ジーリーは『完全人間』のなかでイブン・アラビー思想に至るところで論じており、〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉概念も例外ではない。まずジーリーの〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉概念に言及する前に〈完全人間〉について確認する作業から始めたい。何故なら、ジーリーは〈完全人間〉と〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉を半ば同一視しているからである。同書第60章において〈完全人間〉についてジーリーは以下のように述べる。

[引用 15]

〈完全人間〉とは、存在の軌道(aflāk al-wujūd)がその始まりから終わりに至るまで円環するところの〈枢軸〉(qutb)である。〈枢軸〉は存在が生じてから永遠に一つである。加えて、それは衣類(malābis)について多様性をもち、身体(kanā'is)に顕れる。そのため、或る特定の衣類

55) al-Qayṣarī, *Sharḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*, p. 129.

56) ジーリーの出生地としては、バグダード、イエメン、カルカッタなど諸説あるが、現在のところカルカッタを出生地とする説が有力なようである。Riyadh Atlagh, *Contribution à l'étude de la pensée mystique d'Ibn 'Arabī et son école à travers l'oeuvre de 'Abd al-Kārim al-Jīlī*, Doctoral thesis: École pratique des hautes études, 2000, pp. 20–21; Fitzroy Morrissey, *Sufism and the Perfect Human*, p. 9.

57) だが、ジーリーは『マッカ開扉』559章に対する注釈書『マッカ開扉』難読箇所注釈(Sharḥ mushkilāt al-Futūḥāt al-Makkīya)を書き残している。

58) Alexander Knysh, *Ibn 'Arabī in the Later Islamic Tradition*, pp. 241–246.

において〈枢軸〉と呼ばれ、別の衣類においてはそう呼ばれない。彼の本来の名はムハンマドであり、クンヤはアブー・カースィムであり、特性は神の僕(‘abd Allāh)であり、あだ名は宗教の太陽(shams al-dīn)である。更に、彼は別の衣類〔に顕れる〕観点から幾つかの名をもち、いかなる時代においても、その時代の彼の衣類に相応しい名をもつ⁵⁹⁾。

ここでジーリーは〈完全人間〉が〈枢軸〉を指し示すことを述べている。このことは既に確認したように、カイサリーが〈ハキーカ・ムハンマディーヤ〉を〈枢軸〉と結び附けた解釈の方向性と軌を一にする。即ち、〈完全人間〉も〈ハキーカ・ムハンマディーヤ〉と同様に〈クトゥブ〉という語と同義であると見做されている。またジーリーは衣類の喩えを用いながら、衣類の素材に応じて〈枢軸〉と呼ばれるのか、それともそう呼ばれないのかが決定付けられることを示唆している。この点についてジーリーは、イスラームの開祖ムハンマドが実に多様な名をもつことに触れながら、彼が時間的に限定されることなく、如何なる時代においてもその時代に相応しい或る特定の名前を有することを指摘している。加えて、ジーリーは同書の続きで自らの霊的体験を踏まえて、より具体的にムハンマドが有する特別な霊性と名の機能について以下のように述べている。

[引用 16]

私〔ジーリー〕はかつて我師シャイフ・シャラフッディーン・イスマイール・ジャバルティーの形姿(ṣūra)で、彼〔ムハンマド〕——神よ、彼に祝福と平安を与え給え——に出会った。私はその者が預言者であるとは気附かなかったが、その者が師〔ジャバルティー〕であることには気附いた。このことは、796年〔西暦 1393-94年〕に〔イエメンの〕ザビードで、私とその者を見たさまざまな目撃〔体験〕のひとつである。そしてこの出来事の秘密は、彼〔ムハンマド〕のあらゆる形相を形づくる(taṣawwar bi-kull ṣūra)という能力にある。故に、良き行いを為す者(al-adīb)がその生涯で培ったムハンマド的形相(al-ṣūra al-muḥammadiyya)において或る者を見る場合、その者の名で彼を呼ぶ。〔だが、〕良き行いを為す者が形相群のうちにある或る特定の形相においてその者を見て、その者がムハンマドであることに気附いている場合、その形相の名でしかその者を呼べない。従って、その名は〈ハキーカ・ムハンマディーヤ〉にのみ適用される。

実際、貴方は彼〔ムハンマド〕を見るであろう。ムハンマドが〔アブー・バクル・〕シブリーの形姿(ṣūra)で現れたとき、シブリーは彼の学徒に「私が神の使徒であることを立証しなさい」と述べた。そして、その学徒は開示者(ṣāhib al-kashf)であるため、彼が〔シブリーの姿をした〕ムハンマドであることに気附いたので、「私はあなたが神の使徒であると証言します」と述べた。この出来事は非難されるべきことではない。それは眠っている状態のひとつが或るひとつの形相において或るひとつを見るのと同様である。最低限の開示の位階では、それが睡眠状態で認められているように、目覚めた状態でも認められている。だが、睡眠と開示には違いもある。すなわち、ムハンマドが睡眠状態で見る形相は、目覚めた状態においてその形相の名を〈ハキーカ・ムハンマディーヤ〉に適用されない。何故なら、その中では祖型の世界(‘ālam al-mithāl)が表現されているため、目覚めた状態でその形相の實在に〈ハキーカ・ムハンマディーヤ〉を言い表わすからだ。このことは開示の逆である。〈ハキーカ・ムハンマディーヤ〉がアードム〔の子孫〕達の形相群のうちにある或る特定の形相において自己顕現される (mutajallīya fī ṣūra min

59) al-Jīlī, *al-Insān al-kāmil*, p. 206.

ṣuwar al-ādamiyyīn)ということがあなたに明かされた場合、あなたはその形相の名を〈ハキーカ・ムハンマディーヤ〉に適用する必要がある、あなたはムハンマドとともにあなた自身の行為を振る舞うように、その形相の持主とともにあなた自身の行為を振る舞うこと(tata'addab)が課される。あなたに開示が授けられるとき、ムハンマドはその形相によって形づくられる(mutaṣawwar)。それ故に、あなたはその形相のうちにムハンマドを目撃した後に、あなたが以前その形相と接したようにその形相と接することは不可能なのである⁶⁰⁾。

上記の引用文の前半部分では二つの事例を交えながら、〈ハキーカ・ムハンマディーヤ〉概念について具体的な説明が為されている。ひとつは、実際にジーリー自身が体験した出来事に基づいたものであり、もうひとつは、10世紀にバグダードで活躍した神秘家アブー・バクル・シブリー(Abū Bakr al-Shiblī, 945年歿)とその弟子との問答からなる逸話に基づいたものである。第一の事例では、ジーリーが師ジャバルティーと出会ったとき、この人物はジャバルティー自身ではなく、預言者ムハンマドがこの人物の姿を借りて現れた霊的存在であったにも拘らず、ジーリーはこの人物が本当はムハンマドであることに気附かなかったことが伝えられている。第二の事例では、預言者ムハンマドが今度はシブリーの姿を借りて彼の弟子の前に現れるが、この弟子は開示の境位に達していたため、その人物が本当はムハンマドであることを見極めることができたことが述べられている。この二つの事例からジーリーが謂わんとするところは次のように要約できよう。既に論じたように、預言者ムハンマドは如何なる時代であれ、その時代に相応しい名を有つ。それはムハンマドにはあらゆる形相を形づくる能力が備わっていることに由来する。そのため、ムハンマドは引用文中に名が挙げられるシブリーやジャバルティーといったその時代に生きている人物の名を借りて、現実世界に姿を現しにやって来る。しかし、このことは全ての人びとが霊的存在としてのムハンマドと必ずしも出逢えることを意味しない。すなわち、霊的高みに到達していない普通の人びと——ジーリーは自らを謙遜してこの立場とする——は、或る対象となる人物が有する名そのものでしか実体を捉えることができず、その対象の真髄を理解するまでには到らない。その一方で、霊的修行を経て高みに達した者は対象人物の表面的な名ではなく、その内奥に潜む真の名を把握する能力をもつため、名と実を一致させて捉えることができる。要するに、霊的存在としてのムハンマドが各時代に自らの存在を示すのに相応しい人物を対象として選定し、その人物の形相を借りて現実世界に現れる事態を名指すときに〈ハキーカ・ムハンマディーヤ〉と言われるのである。

更に引用文の後半部分では、開示と睡眠における実在の捉え方の相違について述べられている。まず、開示の位階に達した者が対象の最深部に宿る本当の名を理解する能力というのは、睡眠状態のひとが夢のなかで見る対象の捉え方と似ている部分があることをジーリーは指摘する。眠っている状態とは、謂わば、人間が主体的に理性に働きかけながら物事を把握することができない状態を意味する。そして、開示というある種の神秘体験がこうした理性的な能力に頼ることがないことから、直観的に物事を把握するという点において睡眠との類似性を認めている。だが、預言者ムハンマドが眠っているときに何かしらの形相を見る場合、その形相の名を覚醒状態において〈ハキーカ・ムハンマディーヤ〉と言い表わすことはできない。というのも、ムハンマドが夢のなかで見た形相にはムハンマドの要素が伴わないため、覚醒状態においてムハンマド的な実体を有する名は存在しないからである。しかし、夢と現実の狭間に位置する祖型の世界は例外とされる。何故なら、この世界は夢現のような状態であると考えられており、夢と現実の二つの世界の間にある境線を問

60) al-Jīlī, *al-Insān al-kāmil*, p. 206.

題としないからである。それ故に、睡眠時に夢で見た形相を覚醒状態で捉えた形相を名指すときも〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉を用いることができるのである。

またムハンマド的な特性を有する実在を指し示す名である〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉が預言者アダムの子孫たる人類の誰かに開示体験を通して明かされた場合、その人物はこの事態を知ってしまった以上、必ずその対象物の形相の名に対してこの概念を適用せねばならない。加えて、イスラーム教徒が預言者ムハンマドを理想の人物として思い描くように、開示を経験した者は特別な形相を有する人物にも敬意をもって振る舞うことが期待されることが述べられている。

VI. 結びに代えて

本稿では、イブン・アラビーとその学派に連なる思想家達が〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉概念に対してどのような解釈を施してきたのかという問題に焦点を合わせながら考察を進めてきた。これまでの議論を要約すれば以下の通りとなる。第一に、イブン・アラビーはさまざまな著作のなかで〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉概念を繰り返し取り上げており、主に絶対的一性ないし第一知性を指す術語として使用していた。この解釈の方向性はクーナウィーの道統に概ね引き継がれたが、バー文字を〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉と見做す見方はおそらく継承されなかった。第二に、ジャンディーやファルガーニーは〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉概念を説明するに際して、純然たる一である絶対者とその被造物からなる多の世界の中間域にあたるバルザフの語と連関させる解釈を提示していた。第三に、カーシャーニーは三つの語彙集を編纂するなかで、〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉概念の説明の仕方は各々の語彙集で大きく異なっていた。特に『詳細な情報』では、この概念を第一知性よりもムハンマドの霊的資質と結び附ける解釈に重点を置いていた。こうした解釈は、以後広く認められるようになる。第四に、イブン・アラビーとその後継者達は〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉の語を主に宇宙の創造原理を指す術語として解釈してきたが、カイサリーやジリーは先行するイブン・アラビー学派と大きく異なり、この概念を聖者論の文脈で解釈する方向性を打ち出していた。

勿論、本稿の議論の射程が時間的・空間的にも極めて限定的なものであったことは否めない。そのため、以下のような課題が取り残されている。例えば、本稿で確認したように、イブン・ファリドの『大ター韻律詩』に対して注釈を附したファルガーニーの『認識の極限』において〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉概念が多少なりとも論じられていることを鑑みれば、この注釈伝統に連なるカーシャーニー、カイサリー、ナーブルスィー（‘Abd al-Ghānī al-Nābulusī, 1731年歿）などの注釈書も含めて検討する余地が残されているだろう。またイブン・アラビーの『叡智の宝石』の注釈伝統をより詳しく調べ上げると同時に後代の思想家達も含めて比較検討することで、〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉概念の議論の方向性を再検討する必要もあるように思える。さらにこうしたイブン・アラビーの著作群の注釈伝統に属さない思想家達が自らの思索活動のなかで、〈ハキーカー・ムハンマディーヤ〉概念を用いていた事実にも目を向けるべきだろう。これらの壮大な問いについては、またの機会に譲ることにしたい。

謝辞 本研究はJSPS 特別研究員奨励費 22KJ1192 の助成を受けたものである。

参考文献

・日本語文献

澤井真『イスラームのアダム——人間をめぐるイスラーム神秘主義の源流』慶應義塾大学出版会、2020年。

竹下政孝『『叡智の宝石』(*Fuṣūṣ al-Ḥikam*)にみられるイブン＝アラビーの『完全人間』』『オリエント』25巻1号(1982年)、73-86頁。

——.「イブン・アラビー『叡智の宝石』注釈書の系譜——ザカリヤ章を中心にして」『東洋文化』87号(2007年)、139-162頁。

東長靖「マムルーク朝末期のタサウウフをめぐる論争」『イスラーム世界』33-34巻(1990年)、51-72頁。

——.「マムルーク朝期のタサウウフの位置をめぐる一考察——イブン・タイミーヤの神秘主義哲学批判を中心として」『オリエント』33巻1号(1990年)、64-79頁。

——.『イスラームとスーフィズム——神秘主義・聖者信仰・道徳』名古屋大学出版会、2013年。

・アラビア語文献

al-Ḥakīm, Su'ād. *al-Mu'jam al-ṣūfī: al-ḥikma fī ḥudūd al-kalima*. Bayrūt: Dār Nadra, 1981.

Ibn 'Arabī, Muhyī al-Dīn. '*Anqā' mughrib fī khatm al-awliyā' wa-shams al-maghrib*'. 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb (ed.), al-Qāhira: Sharika al-Quds, 2017. ('*Anqā' mughrib* と略記)

——. *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Abū al-'Alā 'Afīfī (ed.), 2vols., Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1946. (*Fuṣūṣ* と略記)

——. *al-Futūḥāt al-Makkīya*. 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb (ed.), 12vols., Tarim: Wizāra al-Thaqāfa, 1434/2013. (*Futūḥāt* と略記)

——. *al-Futūḥāt al-Makkīya*. 4vols., Bayrūt: Dār Ṣādir, n.d. (rep. of the Standard Cairo edition of 1329/1911). (*FM* と略記)

——. *Kitāb al-bā'*. In *Rasā'il Ibn 'Arabī*, Abrār Aḥmad Shāhī (ed.), vol. 4, (with Urdu Translation), Rawalpindi: Ibn 'Arabī Foundation, 2021, pp. 153-215.

——. *Iṣṭilāḥ al-ṣūfīya*. In *Rasā'il Ibn 'Arabī*, 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb (ed.), vol. 3, Dimashq: Dār Naynawā, 2021, pp. 51-83.

——. *Tanbīhāt*. Istanbul, Süleymaniye Library, MS. Ulu Cami 1581, ff. 141a-156a. (*Tanbīhāt* と略記)

——. *Tanbīhāt 'alā 'ulūw al-ḥaqīqa al-muḥammadiya*. 'Āṣim Ibrāhīm al-Kayyālī (ed.), Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīya, 2007.

Farghānī, Sa'd al-Dīn. *Muntahā al-madārik fī sharḥ Tā'īya Ibn al-Fāriḍ*. 'Āṣim Ibrāhīm al-Kayyālī (ed.), Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīya, 2007. (*Muntahā al-madārik* と略記)

Fanārī, Ḥamza. *Miṣbāḥ al-uns*. Mohammed Khvājavi (ed.), Tihirān: Intishārāt Mawlā, 1995.

Jandī, Mu'ayyid al-Dīn. *Sharḥ fuṣūṣ al-ḥikam*. Jalāl al-Dīn Āshtiyānī (ed.), Mashhad: Intishārāt-i Dānishgāh-i Mashhad, 1982.

al-Jilī, 'Abd al-Karīm. *al-Insān al-kāmil fī ma'rifa al-awākhir wa-l-awā'il*. Fātin Muḥammad Khalīl al-Labūn Fūlādūkār (ed.), Bayrūt: Mu'assasa al-Tārīkh al-'Arabī, 2000. (*Insān kāmil* と略記)

Qāshānī, 'Abd al-Razzāq. *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfīya*. 'Abd al-'Āl Shāhīn (ed.), al-Qāhira: Dār al-Manār, 1992. (*Iṣṭilāḥāt* と略記)

——. *Laṭā'if al-i'lām fī ishārāt ahl al-ilhām*. Sa'id 'Abd al-Fattāḥ (ed.), 2vols, al-Qāhira: Dār

- al-Kutub al-Miṣrīya, 1996. (*Laṭā'if al-i'lām* と略記)
- . *Rashḥ al-zulāl fī sharḥ al-alfāz al-mutadāwila bayna arbāb al-adhwāq wa-l-aḥwāl*. Sa'īd 'Abd al-Fattāḥ (ed.), al-Qāhira: al-Maktaba al-Azharīya li-l-Turāth, 1995. (*Rashḥ al-zulāl* と略記)
- Qayṣarī, Dāwūd. *Sharḥ fuṣūṣ al-ḥikam*. Jalāl al-Dīn Āshtiyānī (ed.), Tihirān: Shirkat-i Intishārāt-i 'Ilmī wa Farhangī, 1966. (*Sharḥ fuṣūṣ al-ḥikam* と略記)
- Qūnawī, Ṣadr al-Dīn. *al-Nafaḥāt al-ilāhīya*. Mohammed Khvājavi (ed.), Tihirān: Intishārāt Mawlā, 2005. (*Nafaḥāt* と略記)
- ・ヨーロッパ諸語文献
- Addas, Claude. *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabī*. Peter Kingsley (trans.), Cambridge: Islamic Texts Society, 1993.
- Affifi, A. E. *The Mystical Philosophy of Muḥyid Dīn-Ibnul 'Arabī*. Cambridge: Cambridge University Press, 1939.
- Ali, Mukhtar H. *Philosophical Sufism: An Introduction to the School of Ibn al-'Arabī*. London: Routledge, 2021.
- Andani, Khalil. “Metaphysics of Muhammad: The Nur Muhammad from Imam ja'far al-Sadiq (d. 148/765) to Nasir al-Din al-Tusi (d. 672/1274).” *Journal of Sufi Studies*, 8 (2019), pp. 99–175.
- Atlagh, Ridha. *Contribution à l'étude de la pensée mystique d'Ibn 'Arabī et son école à travers l'œuvre de 'Abd al-Karīm al-Jīlī*. Doctoral thesis: École pratique des hautes études, 2000.
- Beneito, Pablo. *An Unknown Akbarian of the Thirteenth-Fourteenth Century: Ibn Tāhir, the Author of Laṭā'if al-i'lām, and his Works*. Kyoto: Graduate School of Asian and African Area Studies (ASAFAS), Kyoto University, 2000.
- . “Three Other Works by the Sufi Author of Laṭā'if al-i'lām Kept at the Suleymaniyye Library in Istanbul.” Cecilia Twinch (trans.), *International Mevlânâ Symposium Papers*, 3–13 (2007), pp. 1053–1088.
- Böwering, Gerhard. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl al-Tustarī (d. 283/896)*. Berlin: De Gruyter, 1979.
- Chittick, William C. “The School of Ibn 'Arabī.” In Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*. London: Routledge, 1996, pp. 510–523.
- . “Farghānī on the Muhammadan Reality.” *Horizonte*, 21 (2023), pp. 1–19.
- Chodkiewicz, Micheil. “The Diffusion of Ibn 'Arabī's Doctrine.” *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 9 (1991), pp. 36–57.
- . *Seal of the Saints: Prophethood and the Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabī*. Liadain Sherrard (trans.), Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993.
- Clark, Jane. “Towards a Biography of Ṣadr al-dīn al-Qūnawī.” *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 49 (2011), pp. 1–34.
- Clark, Jane and Stephen Hirtenstein. “Establishing Ibn 'Arabī's Heritage: First Finding from the MIAS Archiving Project.” *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 52 (2012), pp. 1–32.
- Dagli, Caner K. *Ibn al-'Arabī and Islamic Intellectual Culture: From Mysticism to Philosophy*.

- London: Routledge, 2016.
- Elmore, Gerald T. *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-‘Arabī’s Book of the Fabulous Gryphon*. Leiden: Brill, 1999.
- Faruqī, Burhan Ahmad. *The Mujaddid’s Conception of Tawhid*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf Kashmiri Bazar, 1940.
- Hoover, Jon. *Ibn Taymiyya*. London: Oneworld Academic, 2019.
- Izutsu, Toshihiko. *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Berkeley: University of California Press, 1984; 邦訳 = 『スーフィズムと老荘思想——比較哲学試論』 上巻 (井筒俊彦英文著作翻訳コレクション) 仁子寿晴訳、慶應義塾大学出版会、2019年。
- Knysh, Alexander. *Ibn ‘Arabī in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. Albany: State University of New York Press, 1999.
- Lala, Ismail. *Knowing God: Ibn ‘Arabī and ‘Abd al-Razzāq al-Qāshānī’s Metaphysics of the Divine*. Leiden: Brill, 2019.
- Morrissey, Fitzroy. *Sufism and the Perfect Human: From Ibn ‘Arabī to al-Jīlī*. London: Routledge, 2020.
- Murata, Sachiko. *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Peacock, A.C. S. “Two Sufis of Ilkhanid Anatolia and their Patrons: Notes on the Works of Mu’ayyid al-Din Jandī and Da’ud al-Qaysari.” In *Cultural Encounters in Anatolia in the Medieval Period: The Ilkhanid in Anatolia Symposium Proceedings*. Ankara: Vehbi Koç Ankara Studies Research Center 2019, pp. 11–29.
- Rustom, Mohammed. “Dāwūd al-Qayṣarī: Notes on his Life, Influence and Reflections on the Muḥammadan Reality.” *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, 38 (2005), pp. 51–64.
- . “The Cosmology of the Muhammadan Reality.” *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*, 4 (2013), pp. 540–545.
- Schimmel, Annemarie. *And Muhammad is his Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1985.
- Scattolin, Giuseppe. “The Key Concepts of al-Farghānī’s Commentary on Ibn al-Fāriḍ’s Sufi Poem, *al-Tā’iyyat al-Kubrā*.” *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, 39 (2006), pp. 33–83.
- Takeshita, Masataka. *Ibn ‘Arabī’s Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought*. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1987.
- Todd, Richard. *The Sufi Doctrine of Man: Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī’s Metaphysical Anthropology*. Leiden: Brill, 2014.
- Yahia, Osman. *Histoire et classification de l’œuvre d’Ibn ‘Arabī: Étude critique*. 2 vols., Damas: Institut Français de Damas, 1964.