

夢を生きる

—イブン・アラビーのビジョン体験(ヒドル・イエス・ムハンマド)*

Trajectory of Ibn 'Arabī's Visionary Experience – *al-Khiḍr*, Jesus, Muḥammad

岡崎 桂二

Keiji OKAZAKI

人は(現世では)眠っている。死んで初めて真実に触れる(ハディース)

イブン・アラビーの最大の「傑作」は彼自身の並はずれた生である(H. ナスル)

1. 初めに

本稿のテーマとするイブン・アラビーⁱ(イスラーム暦560年～638年/西暦1165年～1240年)はスーフィーにおける「最大の師(al-Shaykh al-akbar)」と見なされている。その謂いは、「神智者の長(sultān al-'ārifīn)」(Chodkiewicz-b, 7, 45)としての学識のみならず、選良(akh'yār)から極(qutb)と層をなすワリー(聖者)のヒエラルキー(ṭabaqāt al-awliyā)の最上位に位置し[Chodkiewicz-a, 46; Corbin, 45, fn15]、また預言者ムハンマドの後継者(ムハンマド的聖者の封印, khatam Muḥammadiyya awliyā')と目されたからである。

「宗教の再興者(muhyī al-dīn)」ⁱⁱという本名より知られている敬称のイブン・アラビーは、ムスリム支配下のアンダルスの名家に生まれ、若年より靈感(ilhām)ⁱⁱⁱに恵まれていることで知られていた。その端緒は12歳頃に経験した臨死体験である[Hirtenstein, 36]。

重病に侵され瀕死の病床に臥せていた時、周囲を武装者達に取り囲まれる夢(ru'yā)^{iv}を見、恐怖に震えていると屈強な人物が現れ闖入者たちを追い払った。イブン・アラビーが名を問うと、「我こそは(コーランの)ヤー・スィーン章なり。そなたの庇護者である」という答えを受けた。そこで目を覚ますと、父親を筆頭に周囲の者は「ヤー・スィーン章」を読誦していた^v。この章は臨終の場で唱えられる慣習があった[Hirtenstein, 36]。この逸話は、後年(1190年)、同様に武装者集団に取り囲まれ、預言者ムハンマドに庇護を求めたビジョン体験(Hirtenstein, 55-56)に重なるが、武人としての修行に励んだ年少時の経験を基にしたビジョンであろうか。

このようなビジョン体験、幻視能力は周囲にも知られ、父親は15歳の少年を高名な哲学者イブン・ルシュド(Ibn Rushd, 1126～1198年)に引き合わせた。この老哲学者はアペロエスの名で中世ラテン世界に知られており、イブン・スィーナ(Avicenna, 980～1037年)と並び、そのアリストテレス注釈で以て、ヨーロッパ知的世界に最も影響力を及ぼしたムスリム学者とし

て知られている。

才気煥発の若者を迎えた老哲学者は、「諾 (na‘am)」と問うと、若者も「ナアム」と答え、老哲学者は若者の真意を理解し、気色満面となった。しかし次の瞬間イブン・アラビーが、「否 (lā)」と返すと相手は震え上がった[Nasr, 148頁～149頁]。イブン・ルシュドが「照明 (nūr) と神的靈感 (wahm) を通して、どのような解決を見出したのか」と問うと、「諾と否。諾と否の間で、魂 (精神) は物質 (質量) から離脱し、頸は身体から離れるようになったのです」と若者は答えた。以後両者は沈黙のうちに別れたという[Nasr, 149頁、井筒、19頁～21頁]。理性に基づく哲学的思考に対する、神秘体験を介した直観的思考の優位性をイブン・アラビーは既に理解していたのである。この理性より直観の優位性の確信は、後年 (1198年)、アベロエスの死去に際して再確認される[Austin-1971, 32-33; Hirtenstein, 124]。

マラケシュからコルドバへ運ばれてきたイブン・ルシュドの遺骸は、馬の背の片側に積まれていた。バランスを取るためにその反対側には哲学者の全著作が乗せられていた。その光景をイブン・アラビーは、ムラービト朝の君主の秘書で法律家、かつ学者、また有名な『旅行記 (al-Rihra)』の著者でもあるイブン・ジュバイル (1145年-1217年) とともに見たが、「見よ、これがイマーム、あれが彼の著作だ。はたして彼はその望みを果たしたのか、知りたいものだ」、とイブン・アラビーは吐露したという[Fut-1, 153; Corbin, 42-43; Nasr, 149頁～150頁]。

沈黙が支配するこの神童と碩学の対面と同様の事態が、後年、モースルで照明学派の鼻祖シハーブッ・デイーン・アル＝スフラワルデー (1145年～1234年) との間で繰り返された。両者は互いに言葉を発することなく対坐し、無言のままに精神的に充足した状態で別れたという[Addas-1993, 240]。異能者同士は言葉を介さずとも理解しあえるのである。

イブン・アラビーはアイユブ朝 (1169年～1250年) のスルターン、カイ・カーウースの対キリスト教徒戦での勝利予言をしたり[Austin-1971, 43]、ムワッヒド朝 (1130年～1269年) の対レコンキスタ戦勝利をも予言し、見事に的中させている[Austin-1971, 29]。またアナトリアでは有名な彫刻家が鳥を克明に彫刻し、その迫真性から実物と感じた鷹がとびかかる程であったと言われている。しかし彫刻家はその鳥に一か所目に見えぬ欠点を残しておいた。招かれたイブン・アラビーは直ちにその欠点を見抜いたとされる[Addas-1993, 175]。さらにアッバース朝の名君で、「千夜一夜物語」の主人公の一人として知られるハールーン・アッラシードの息子 (死者) と対話をしている。イブン・アラビーは数世紀前に死去した人物に、その名の由来 (al-Sabī, 「土曜日の」の意) を聞き、相手の、「神が6日間で創造を終え、7日目に休息したように、余は日曜から神に仕え続け、7日目の土曜日には次の週の礼拝に備えて日用の必要物を整える習慣を持つからだ」、との答えを得た[Addas-1993, 215]。このように彼はビジョン体験のみならず、超人的な予知能力や死者との対話という特殊能力を有していた。

さらにまた晩年ダマスカスにおいて突然マッカで礼拝したいと思立ち、気づくと裸足でカーバで礼拝しており、昼と夜の礼拝を済ますと、また急に友人や家族のことを思い出した。その瞬間にダマスカスの町に姿を現した。弟子によるとこの間数時間の出来事である。暫くするとマッカから知人がイブン・アラビーの履物を持参し、確かに彼はマッカで礼拝をしていたと知らせた[Addas-1993, 285-286]。後述のように、聖者 (ワリー) の資格は奇蹟 (karāma)^{vi}

を行う能力であるが[Chodkiewicz-b, 35, 39]、この点で彼は十分にその要件を満たしている。

このような経験を経た若年から死去に至るまで、イブン・アラビーは数々のビジョン体験をする。彼はムハンマド同様に「天界歴訪 (mi'rāj)」を行い、諸天でイブラーヒーム (アブラハム)、スライマーン (ソロモン)、ダーウード (ダビデ)、ムーサー (モーゼ)、イーサー (イエス)、そしてムハンマドら諸預言者と対話した[Addas-1993, 153ff; Hirtenstein, 115-121]。

先ず神秘的の地アリーン (Arīn) の泉で異界の若者 (fatā) と出会い、この謎の人物は靈的存在で、かつ天界的傾向を有していた[Hirtenstein, 116]。そして、この若者から神知を受けられた後、天界歴訪を始める[Chodkiewicz-b, 148-169]。

第一天 (月界) でアードムと対面し、すべての人間は神の右側に座り、至福を味わうと教えられた。第二天 (金星界) ではイエスとヤフヤー (ヨハネ) の出迎えを受け、復活の日に死者を蘇生させるのは自分 (ヨハネ) の役割だと告げられる。つまりヨハネ (yahyā) の名は「生き返させる (ahyā)」を意味するからである。このようにして第七天 (土星界) でアブラハムに出会うまで天界旅行を続けて各預言者から知恵を授かる[Hirtenstein, 120-125]。

ムハンマドの昇天物語は第七天の上に生える聖木 (スイドラ、*lote-tree*) で楽園を垣間見る点で終わるが、イブン・アラビーはさらに上昇し、自身が光に包まれ、光に同化する神秘体験をする[Addas-1993, 153-157]。このビジョン体験に関し、イブン・アラビーはムハンマドは肉体を伴って天界を歴訪したが、自身は精神的な体験だと述べる[Fut. III, 350; Addas-1993, 153]。

またイブン・アラビーはビジョンを通して神や預言者と対面し、天使と人の優劣、動物靈魂の復活等を議論する。さらにしばしば「緑の聖人」と称され「旧約聖書」のエリヤに比されるヒドル (*khidr, khadir*) と出会い、モーゼと同じくヒドルから秘儀を授けられる。

臨死体験と同じく自己の特殊能力を自覚したのは若年時の回心体験である。青年時父親の跡を継ぎ武人としての修行に励んでいたが、余暇は仲間と歌謡、舞踊に耽っていた。しかしある時、宴会の場でワイン・グラスを手にし、飲もうとした瞬間に声がかして、「ムハンマド (彼の本名) よ、それはそなたが手にする物ではない」と告げられた[Hirtenstein, 52]。この天の声を受けて発心し、世俗の生活から離れる決心をし、一切の所有物を放棄した。

その後まもなくアミール (*amīr*) とコルドバのモスクで礼拝中、時の支配者 (アミール) が作法通り額ずいて一心に祈りを捧げている姿を見た。その瞬間、現世の権力者が全身全霊を捧げている祈りの相手 (神) に比すれば、現世の権力は儂く、権力者の威勢も幻に過ぎないと悟り、完全に世俗の道を捨てて信仰の道を進む決心に至った[Austin-1980, 23; Elmore, 28]。このエピソードは「カエサルのはカエサルに、神の物は神に返せ」(マタイ、22章) というイエスの言葉を彷彿させるとともに、パウロ (サウル) と同様の、神秘的な回心経験を想起させる。

その後、モーゼ、イエス、ムハンマドという3人のセム的一神教の預言者に導かれるビジョン体験 (1184年) を経て、預言者フードから「ムハンマド的聖者の封印」だとする召命を受けて (1190年)、自己の立場を認識し、スーフィー道に歩む決心を確定する[FSS, 110; Abrahamov, 77-78; Hirtenstein, 85-86]。

イブン・アラビーはアンダルス、マグリブ (北アフリカ)、カイロ、エルサレム、マッカ、バグダード、モースル、ルーム (小アジア)、そして終焉の地ダマスカスと、東西両洋に広がるイ

スラーム圏 (dār al-Islām) 各地を歴訪した「旅の人 (sā'ih)」であるとともに、生涯ビジョンと共に生きた「夢の人」「霊の人」でもあった。このような不可思議なビジョン体験を現実体験として生き、その教え通りに行動した。そこには彼が幾度となく引用する、「人は(現世では)眠っている。死んで初めて真実に触れる」という有名なハディース(預言者言行録)に基づく世界観がある。この世の一切は夢であり、それゆえ夢は現世とつながっているとする世界観である。イブン・アラビーにとって、夢の中の出来事(ビジョン)は現実の出来事と同じことである。否、彼にとってはビジョンのほうがより真実性(リアリティー)に富む[Izutsu-2019, 84]。なぜなら、ビジョンは想像界('ālam al-khayāl)を介した精神界、天使界からの真理のメッセージであり、現象界では得られない知識を垣間見ることが可能であるからだ。

この世界観はまた真実在(al-haqq)は「絶対者、神」のみであり、あらゆる存在物(mawjūd)は神名の自己顕現(tajallī)とする「存在一性論(wahdat al-wujūd)」と通底する思想である。我々が現実と思っている事、実際に存在していると感じている事物は不在であり、それら事物の背後、隠された奥にこそ「真実在(haqq, wujud)」があるとする立場である。井筒はこの論を敷衍して、通常我々は「Xがある」、「Xが存在する」と言うが、存在一性論からすれば、真実は「存在がXする」、あるいは「存在がXである」のだと説く[井筒、144頁、149頁～150頁]。畢竟、この現象界に唯一存在するのは「真実在 wujūd」のみ、つまり「絶対者(神)」のみ、とする思想である^{vii}。

イブン・アラビーは自己の霊的体験に導かれ、靈感に基づく思想に沿って忠実に生き、旅し、膨大な著作を物した。それゆえナスルが評したように「イブン・アラビーの最大の『傑作』は彼自身の生、並みはずれた生である」と言えよう[Nasr, 146頁]。300編とも500編とも言われる浩瀚な著述物より、ビジョン体験を基にした彼の人生のほうが価値があるとナスルは見なしている。ビジョン、すなわち神知の顕現、開示は、彼の人生を導き、彼の生涯を決定づけた。本稿はそのようなイブン・アラビーのビジョン体験の軌跡を、ヒドル、イエス、ムハンマドの3点に絞って辿ってみたい。

2. 夢の探求

古今東西、人は夢に幻惑されるとともに、また魅了され、この不思議な現象解明に携わってきた。ある者は夢の内容を克明に記録し、また他の者は夢解きを行ってその謎を説明し、さらにある者は夢告の内容を恐れて諸種の厄払いをする。この夢の解釈と夢の対処法に文化や社会の違いが現れる[von Grunebaum, 2頁～6頁]。旧約聖書におけるヨセフによるファラオの夢解き物語のように、人は不可思議な夢を見たときに、その真意(神意)を求める。古代ギリシアのアルテミドロスの「夢解き書」はアラビア語を含む各国語に訳されているが^{viii}、中国においても幾多の「夢解き書」が著されている[劉永徳、参照]。イスラーム圏においても同様に、イブン・シーリーンやナーブルスィーの「夢解き書」が広く知られている[矢島、75頁～81頁、83頁～95頁; 吉田、34頁～35頁]。

近代において学問的に夢解釈を行ったのはフロイト(1856年～1939年)であり、夢とは「覚醒時に抑圧された願望の偽装された充足である」とする説は、今なおその有効性を有している

[河合 (隼)、30 頁]。他方、フロイトの弟子で後に師と袂を分かったユング (1875 年～1961 年) は、師が性の側面を強調するのに飽き足らず、「原型 (アーキタイプ)」概念を基に独自の論を立てた[河合 (俊)、索引、原型 (アーキタイプ)、参照]。

日本ではユング派の分析家として高名な河合隼雄の研究が知られている。河合は日本の昔話を分析して日本人の心性を明らかにしたが、また生涯克明に夢を記録し、自身で分析した明恵上人 (1232 年没) の夢解析を行っている。心理学者の河合が述べるように、夢の分析には単に話された、あるいは書かれた物だけでは分析できない。夢を見たその時の状況や、社会的、文化的背景情報が必要である。本稿においてもイブン・アラビーの夢の状況とその意義を問う。

アラブ・イスラーム社会関連では上記シーリーンやナーブルスィーの「夢解読書」が知られており、これらの史料を基に T. Fahd や H. Corbin らの研究書がある。またイスラーム圏での夢をテーマとする L. Marlow 編や Felek & D. Knysch 編の論文集がある。特に後者は 2 部に分かれ、第 2 部は「スーフィー文献における夢」と題して 6 編が収められており、研究の現段階を把握するのに便利である。日本語の研究としては矢島が広く中東世界の夢現象を扱い、吉田がイブン・アラビーのワリー論とも深い関係を有するシーア派のイマーム論中の夢論議を扱っている。なお本稿とは直接関係を持たないが、カイロ大学教授のカラム・ハリールは、通史的に日本の夢記述を扱い高い評価を得ているし、同ワイル・アブドエルマクスードはエジプトのナギーブ・マフフーズと夏目漱石を対照し、中東と日本の夢文化の比較を行っている。

本稿はイブン・アラビーが得たビジョン体験の跡を辿り、彼の人生を再構成することを目的とする。イブン・アラビーはその膨大な著作の中に自己の伝記的情報、特にビジョン体験、を赤裸々に記している。時には明確な日付けや状況をも書き残している。本稿はその著作の中から、主著『マッカ啓示 (Futūhāt al-makkiyya)』と『叡智の台座 (Fuṣūṣ al-hikam)』を主な史料とする。前者は全 560 章、刊本で 3000 頁に上る巨冊で、そのタイトルが示すように、マッカで出会った異界の若者 (al-fatā) が彼に伝えた内容を写し取ったものと著者は説明する。タイトルの futūhāt (fatah の複数形) は「開扉、勝利、開示」の意味で、世界の中心、マッカ、で邂逅した異界の若者から示されたビジョン体験の集成を意味する。

同様に 27 名の預言者の言葉を基にコーラン解釈を行った『叡智の台座』は、ビジョン体験でムハンマドから手渡された書物で、自身は伝達された内容を忠実に写し取ったに過ぎないと述べる^{ix}。この両著作に通底する、執筆におけるビジョン体験は他の著作においても共通する。

さらに本稿の資料として詩作品をも対象とする。イブン・アラビーは膨大な詩をものした詩人であり、後述のように彼の思考と表現において詩は重要な位置を占める[Addas-2000, 47-48]。しかしその重要性に関わらず、イブン・アラビーの詩の分析は等閑視され、近年ようやくマコーレイの专著が出て研究の端緒が開かれたばかりである[McAuley; 岡崎 (2018-b)、43 頁～44 頁]。それゆえ代表作の『熱望の翻訳者 (Turjumān al-'ashwāq)』^xと『詩集 (Dīwān)』をも本稿の分析対象とする。

イブン・アラビーの伝記研究は、Asín Palacios を嚆矢に、Corbin, Hirtenstein, Addas (1993, 2000), Chodkiewicz (1993-a), らが克明に行っており、Elmore (3-75), Austin-1971 (21-59), Austin-1980 (21-41), Nasr (146 頁-207 頁) らがその著作に中で紹介している。またイブン・アラビーの

夢に関する考究[Fut, II-378-380, III-198, 454]は Chittick が英訳している[118-121]し、Affifi が論じている[Affifi-129-132]。

アシン・パラシオスはダンテの『神曲』へのムスリム著作、とりわけ預言者ムハンマドの天界歴訪(ミウラージュ)、の影響、を指摘したことで知られているが[Asín, 2002]、この論の正否は今なお結着がついていない[Chodkiewicz-b, 4, 杉田, 127頁～130頁、矢島, 136頁～137頁, 169頁～185頁]。そしてアシンのイブン・アラビー研究(El islam cristianizado)は、その時代性と書名が示す特異な主題設定により、多くの批判を受けている[Addas-1993, 12-20; Chodkiewicz-a, 161, fn13; Chodkiewicz-b, 4]。

3-1. 詩人 (shā'ir) イブン・アラビー

「霊の人」イブン・アラビーは主著『マッカ啓示』や代表作『叡智の台座』のような神学的、思想的、哲学的著作においても、自己の主張や論点を先ず詩で表現する。自身が体験した言説不能の思考を先ず詩形式で表す。言葉で表現できない事物は、イメージ、比喩、象徴を介して語るしかない。それを言葉で表せば自ずと詩になる。その結果、解釈における多様性や曖昧性が生まれる。直観的に把握した事項を詩で表し、しかる後にその内容を散文形式で敷衍するという著述態度を貫く[岡崎(2018-b), 63頁～65頁]。また彼は非難や迫害を恐れてか、伝記的記述において曖昧な表現をとることが多いが^{xi}、散文で明かしえないことを韻文で示すことがある。その典型例として彼の思想、行動の原点である「ムハンマド的聖者の封印」の正体(彼自身)は『詩集』においてのみ明かされている^{xii}[Hirtenstein, 139-141]。また彼は生涯「ムハンマドに倣う」生活を送ったが、その生き方を決定付けた「天界歴訪(ミウラージュ)」に関する散文と韻文資料の相違は、彼の著述における詩の重要性を如実に示す[Addas-2000, 48, 66]。イブン・アラビーの詩の重要性は、散文で表しがたいことを伝えている点と、後世、彼の詩を介してイブン・アラビーの思想が伝わった2点が指摘されている[Chodkiewicz-a, 14]。

それゆえイブン・アラビーは、「マッカ啓示」に挿入されている大量の詩のみならず、未刊行の『神知詩集(Diwan al-ma'arif)』を筆頭に『詩集(Diwan)』に収載されている膨大な詩を残しており、アラビア語神秘主義詩人の第一人者であるイブン・アル＝ファーリド(1181-1235)に比されている^{xiii}。イブン・アラビーがイブン・アル＝ファーリドに、名高い「T韻大詩(al-Tā'iyya al-kubrā)」の注釈を付す許可を求めると、イブン・アル＝ファーリドは、「そなたの『マッカ啓示』がすでにわが(イブン・アル＝ファーリド)作品の注釈になっている」、と答えた逸話が残されている[Austin-1980, 15, fn64; Nasr, 194頁, fn41]。

イブン・アラビーは単なる「定型長詩(カスイーダ)」のみならず、5行詩(takhmīs)、同一語脚韻詩、アンダルス伝統のムワッシャハと様々な詩形で詩作し、またテーマ的にも多彩な本格的な詩人であった[McAuley, 20-25]。

特にニコルソンの英訳で知られるようになった詩集『熱望の翻訳者(Turjumān al-ashwāq)』は高い評価を得ている。『熱望の翻訳者』は神愛(hubb, mahabba)をテーマとする神秘主義詩であるが、世俗恋愛詩の内容、形式を踏襲していたために、ウラマーらから批判を浴び[Hirtenstein, 186-187]、弟子たちからの忠告もあって、詳細な注釈を施す必要に迫られたとい

う[Austin-1980, 10]。ほぼ各行ごとに注釈を付した「注釈書 (Dhaka'ir al-A'lāq)」は膨大な量に上り、直観に基づく思想の伝達を伝えることの難しさを表している^{xiv}。

アラビア語で詩人は *shā'ir* と言うが、その語根 *sh-ʿ-r* は「知覚する」を含意する。つまり古代アラブ人は詩人とは、常人に知覚できない事物を感知する存在と理解していた。そして各詩人にはミューズ (Muse) に似た靈感を付与する詩霊 (*hātif*, *jinn*, *shaytān*) が憑いていると信じられていた[Meier, 311 頁～316 頁; Izutsu-2017, 233～234]。イブン・アラビーもこのような特殊能力を付与された詩人の一人であった。後述のように、彼は自己の著作は神から靈感を与えられたものであり、自己は通常の著作者ではないと明言する。イブン・アラビーは思考と表現においても「霊の人」であった。

またイブン・アラビーの靈感に基づく思考や表現は、語源に則る思考にも表れている。アラビア語は基本的に3子音である概念を表す。例えば語根 *k-t-b* は「書く」を含意し、そこから、本、作家、机、書店、学校、等々の語が派生する。あるいは「樹木 (*shajar*)」の語根 *sh-j-r* からは、風で木々が互いに擦れあう様から「争う、口論する (*shājara*, *ashjara*)」という意外な意味を持つ語を生み出す^{xv}。

この語根というアラビア語の特性 (セム系言語に通底した特徴) を活用して、イブン・アラビーは「神の慈悲 (*rahma*)」を述べる際、「子宮 (*rahim*)」との関連を示唆する[Austin-1980, 241]。つまり、神の最大の慈悲は自己顕現 (*tajallī*) を介して万物を生み出すことであり (Q.7-156)、この創造行為は人の生殖行為と通底とする思考である。

イブン・アラビーの語源思考が端的に表れているのが、「愛」に関する用語の概念規定である。まず、愛を表す *hubb* (愛、神愛) と *habba* (種子) との共通点を指摘する。フツとは種を蒔けば、芽を出し葉を広げ、花や実をつけるように、成長していく愛を指すとした[Fut, II, 165-166]。これに対して *ʿishq* が表す愛は、この語根 (*ʿ-sh-q*) が包含する「絡みつく」という意味から、対象に絡みつき、執着する類の愛だと定義する。以下同様に *wadd* (*wadūd*), *hawā* の語を語源的に説明する。

この語源に基づく直観的な事理解、思考は、彼の全著作を貫く。イブン・アラビーは「神の書 (*qurʿān*, *furqān*)」、信仰・不信仰 (*kufr*)、賞罰 (*ʿazāb*) 等々のイスラーム信仰の核をなす語において、語源、音的連想に基づく斬新な解釈を施す^{xvi}。

アラビア語で解釈は「*taʿwīl*」、*taʿbīr*」の語で示される。つまり、解釈とは「原初 (*awwal*) に戻ること」であり、「彼岸に渡る (*ʿabara*)」ことである。「解釈」とは語の「原意」、すなわち語根に立ち返って思考することであり、また現象界から想像界に思考の枠を広げることである[Corbin, 12, 13, 28,]。このような考え方に基づくイブン・アラビーの解釈行為は、一般人を驚かせ、批判を浴びるような独創的な解釈を行う。

3-2 著述の端緒

イブン・アラビーの著作は靈感 (*ilhām*) から生み出されているが、そのインスピレーションの源泉はコーランと彼の人生そのものである[Addas-2000, 53]。前述のように、彼の代表作と見なされている『叡智の台座』は、夢に出てきたムハンマドから直接手渡されたものであり、

「そこに一切の削除も付加もない」と述べる[FSS, 47; Abrahamov, 14]。「私は通常の著作家と違い、神意に従い、配列も同様」と説明する[ibid.]。

またイブン・アラビーの主著とされる『マッカ啓示』は、そのタイトル通りに、マッカで礼拝中遭遇した不思議な若者 (fatā) から示されたものを書き取っただけだと述べる。イブン・アラビーはこの若者の精神的高さを直ちに見破ったが、彼は一切口を利かず、ジェスチャーで意図を伝えるのみであったという。この人物は生者であり死者、雄弁であり沈黙、単純でかつ複雑、という「対立物の一致」を体現している。つまりこの人物は異界の人物 (rijāl al-ghayb) であったのだ^{xvii}。彼は人語を離さないの、イブン・アラビーの役割は、若者が伝達した言葉を、人語 (アラビア語) に置き換えた「翻訳者 (mutarjim)」に過ぎない[Chodkiewicz-a, 80, 90]。

この事実をさらに「愛の詩集」と称され、アラビア語神秘主義詩の代表と目されている『熱望の翻訳者 (turjumān al-‘ashwāq)』のタイトルが示している。イブン・アラビーはその序文で、当該書はマッカで出会ったニザームという少女にインスピレーションを受け、さらにカーバ神殿で出会ったギリシア娘クワット・ル・アイン (目の涼しさ、快樂) という天界の女性のアドバイスを受けたと記す。『熱望の翻訳者』は英訳ではニコルソン以来 Interpreter of Desire とされる。英語の interpreter には「翻訳家」と「解釈者」の二義があるが、日本語では interpreter に引かれてか「解釈者」と訳しているのが多い[東長, 112; 鎌田, 243]。だが『叡智の台座』や『マッカ啓示』と同じく、イブン・アラビーは天界のことは人に伝える「伝達者」、異界のことは人語に移し替えている「翻訳者 (turjumān, mutarjim)」に過ぎない。それゆえ「解釈者」の訳語は不適切であろう[Addas-2000, 76]。

さらに不思議なのが未刊行の『神知詩集 (Dīwān al-ma‘ārif)』の成立事情である。ある時彼は不思議な光を見た。そして出会った人物にその不思議な光は何かと問うと、コーラン「詩人の章」(第26章)だという。次の瞬間その章は彼の胸中に飛び込み、やがて彼の喉元まで上がってきたが、見るとそれは髪の毛 (sha‘ar) であった[McAuley, 44-49]。これは先述の詩 (shī‘r) と髪の毛 (sha‘ar) の語根 (sh-‘r) の共通性を示したものである[McAuley, 44-5]。

このような常人には理解できない事態に出会っても、イブン・アラビーは何事もなく受け入れ、インスピレーションに身を任せて神のことは書き写し、詩に表し続ける。

このようにイブン・アラビーは著述に際して預言者や異界の若者から指示を受け、そして神からインスピレーションを授かり、思考において直観に基づく語源解釈を行った。彼の著述、思考両面に通底するこの態度は、生涯に亘って経験したビジョン体験と深く結びついている。

4-1 ビジョン体験 (ヒドル)

アラビア語の「緑 (khaḍīr, akhḍar)」に由来する名を持つ「緑の男 (al-khidr, al-khaḍīr)」は、謎の人物で旧約聖書中のエリヤに比定されている[EI(2nd ed.), s.v. Al-Khadir (A. J. Wensinck); Massignon; Corbin, 53-67; Hirtenstein, 54]。コルバンは生命の泉の畔で邂逅するヒデルとエリアを描いた、15世紀の興味深い絵画を紹介している[Corbin, inserted between p.56 and p. 57]。

ヒデルはコーラン18章68節から81節において、ムーサー (モーゼ) に秘儀を授ける人物とされ、特殊能力を有する不死の存在であり、また双角王 (dhū al-qarnayn, アレキサンダー大王)

の大臣だったともされている。現在に至るまで中東世界で広く民間伝承の対象とされ、人々は彼が体現する知識と神の恵み（バラカ）に与ろうとする。

ムーサーがヒドルに神知（正しい知識）を求めると、ムーサーの眼前で船に穴を空けて沈め、また人を殺した。そして逆に無報酬で倒れた塀を元通りに立て直した。ヒドルはこの不可解な事件の秘密を解き明かした後に、「信じて諸善を行う人には、迎えの場としてパラダイスの楽園がある」（Q.18-107）とムスリムの基本信条をムーサーに伝授する。

ムーサー同様、イブン・アラビーも種々の場面でヒドルより神知を受けられ、人生の指南役と仰ぐ。記録されている限り、イブン・アラビーは人生で3度ヒドルと出会っている。

初回は1195年コルドバで、師のウルヤニーと意見を違えての帰途遭遇した^{xviii}。ヒドルは師に対するイブン・アラビーの態度の不遜さを咎め、師弟の礼節（アダブ）を弁えるべきと論じた。これを受けて少年は師匠に詫言を入れに帰ったが、師曰く「そなたがわしと意見を違える毎に、わしはヒドルに助けを求めなければならないのか」と嘆いたという[Addas-1993, 62-63]。

次に1200年、フェズ近郊の海上で、満月の下、こともなげもなく船に近づいてくるヒドルを目撃した。ヒドルは靈魂の復活について伝えると、また海上歩行しながら灯台の方に姿を消した[Hirtenstein, 89-90]。最後はマッカのモスクで礼拝中、一人の男が礼拝用の敷物（sajjāda）を空中に投げ、その上で礼拝を始める姿を目撃した。この超能力者ヒデルは、奇蹟否定者を叱責に来たとイブン・アラビーに説明した[Hirtenstein, 90]。

Chodkiewicz は、イエスの湖上歩行（マタイ、14章22節～23節）に等しいヒデルの海上歩行に関して、水は生命の象徴であるので、ヒデルは自身が不死の水を飲んだのと同じく、イブン・アラビーに生命の秘儀を教示したのだと説く[Chodkiewicz-a, 106]。さらに空中飛行に関して、空気は欲望と同じ語（hawā）で表されるので、ヒデルはスーフィー修行の要である「欲望の克服」を示したのだと解釈する[Ibid, 106]。

またHirtensteinは日中→夜間→夕刻という出現時間と、市場（sūq）^{xix}→海上→モスクという出現場所、さらに師に対する非礼の叱責→靈魂の復活→奇蹟否定、と徐々に推移するヒデルの出現状況は、イブン・アラビーの靈感能力、精神力の深化に即応したものと分析している[Hirtenstein, 97]。イブン・アラビーにとってヒデルはモーゼに対してと同じく、人生の指針、神の知識の伝授者であった[Corbin, 55-56]。

スーフィー間で弟子の入門許可として、あるいは法統（silila）の継承者にヒルカ（khirqa、外套、着衣の断片）を授ける仕来りがあった。その嚆矢は預言者（ムハンマド）への讃歌を作ったカアブ・ブン・ズハイルに、ムハンマドが自身の外套（ブルダ）を与えたという伝説であろう。同じことはブー・スィーラー（1294年？没）も経験しており、ムハンマドから外衣を着せられた夢を通して自己の身体的麻痺が快癒し、感謝のために詩を詠ったとされている。これら両詩人の詩は「ブルダ（外套）詩」と称され、現代に至るまでアラブ文学のトポスとなっているのみならず、広くイスラーム圏に亘って各国語で作詩されて続けている。この名誉の外套はスーフィー教団の責任者のみならず、歴代の支配者に引き継がれている[Encyclopedia of Arabic Literature, s. v. al-Būsīrī (C. E. Bosworth); *ibid*, s. v. Ka'ab ibn Zuhayr (T. Bauer)]。この広がり、ヒデルのヒルカと通底する事象である。ムスリムはバラカ（神の恩寵）を求め続けて、その所

有者や所有物に縋る。それゆえ聖者イブン・アラビー自身の外衣 (khirqa akbariyya) が信奉者間で密かに授与され続けている [Chodkiewicz-a, 15]。

イブン・アラビーはヒドルのヒルカを幾度となく授けている。1184年セビリヤで、1202年マッカで、そして1204年モースルで授与されている。授与者は様々であり、受けた土地の多様さと合わせて、伝承通りヒドルはイスラーム圏各地を広く歴訪し、知識や恵み (バラカ) を与えていた「遍歴者 (itinerant)」であったことを示す [Chodkiewicz-a, 15; Chadkiewicz-b, 27]。現世での師との淡い関係に比して、イエスやヒドルとの現象界を超えた師弟関係は強固で、彼は忠実にその命に従った。ヒドルはそのような最初の師であった。

4-2 イーサー (イエス)

その強い自我、強烈な自負心ゆえに、イブン・アラビーは独立不羈、単独者 (afrād) として行動し、現世の師匠を持たなかった^{xx}。もちろん、青年期より数々の師に就いたが、最終的には自己の信条や立場を貫いた。このように師につかず自己で深い悟りや高い宗教的境位に達した人物は「個人 (fard)」の複数形であるアフラード (afrād) と呼ばれ、文字通り「単独者」を意味する [Chodkiewicz-a, 48]。そのような人物はまたマラーミー (malāmī, malāmatī) とも呼ばれる。「咎める人、自責者」を意味するこの語は、現世に背を向けて全てを神に捧げる人を指し、彼は自己の罪や過ちを常に咎め、反省しているところからこの呼称が与えられた [Chodkiewicz, 1993-a, 49]。スーフィーとしての最高の境位に達したと見なされるアフラード、マラーミーに、イブン・アラビーは到達していたと考えられる。さらにまたこの境位に達したスーフィーは、ウワイスイーとも称される。ウワイスイーの濫觴はこの呼称が由来する Uways al-Qaranī であり、彼はムハンマドと同時代人で、ムハンマドから直接教えを受けることなく、インスピレーションを介して深い悟りに達していた人物とされる [Hussaini, 103]。この意味でイブン・アラビーもウワイスイーと見なされている。彼は師について様々な知識を習得したが、精神面では師を凌駕しているという意識を常に持っていた (後述)。

彼の修行時代で特筆すべきは、コルドバで師事した二人の女性の師である。一人は Fāṭima bint ibn al-Muthannā であり、他は (Yasmīna) Shams Umm al-Fuqarā' である [Rūh al-quḍs (tr. by Austin-1971, s. v.; Addas-1993, 87; ナスル, 147 頁)。特に前者ファーティマは 90 歳を超える高齢にも関わらず、その頬は 16 歳の乙女のように輝いていたという。彼女はイブン・アラビーの母親なりと宣言し、彼もその教えを忠実に守った。また後者は自身の精神的境位を秘密にしていたが、イブン・アラビーだけには彼の精神性を認めて明かしていたという [Rūh, 142-143]。

イブン・アラビーの女性観^{xxi}は、「神を見たければ女性を見よ」 [FSS, 217; Abrahamov, 175] や「余の愛する物は女性 (nisā'), 香水 (ṭīb)、礼拝 (ṣalāt) なり」のムハンマドの言の解釈に現れている [FSS, 214; Abrahamov, 172]。

またイブン・アラビーが最初に師事したウラヤニーには、前述のように幾度となく反抗したが、師は晩年「イエスの境位 (ʿisāwī)」に至ったと看破した。しかし自己は若年で既にその境位に達していたと自負する [Fut. IV, 387]。さらにアンダルス最大のスーフィーとされている Abū Madyan [Hirtenstein, 81-82] に対しては、深い敬意を抱きながらも、終に彼と面会しなかつ

た。そこにイブン・アラビーの強い自我、自負心を読み取る研究者もいる[Addas-1993, 60, 66; Hirtenstein, 81-82]。

このような現世での淡い師弟関係にあつて、彼が「第一の師 (al-shaykh al-awwal)」と仰いだのがイエスであった。ムスリムの信仰においてイーサー (イエス) は、ムハンマド同様に使徒 (rasūl) であり預言者 (nabiyy)、そしてまた聖者 (walī) であったと見なされている。またイーサーは終末に再臨する救世主 (mashīh) と信じられており[Q.3-45]、処女懐胎による誕生、死者蘇生等の数々の奇蹟を起こした[Q.3-49, 5-110] と信じられており、これらはムスリム信仰の一部となっている。しかしキリスト教信仰の核をなす神の子としての存在 (Q.10-68) や磔刑死 (Q.4-157) はコーランで明確に否定されている。それゆえ神性を有するイエスに比定すべきは人間ムハンマドではなく、神の言葉の集成たるコーランである。

イエスを第一の師と仰ぐ端緒は1184年のビジョン体験であり、夢で現れたモーゼ、イエス、ムハンマドという3人の預言者から人生の指針を示された。イエスから「禁欲 (zuhd)」と「所有物の放棄 (tajrīd)」を命ぜられ、直ちに全所有物を処理し、以後、居宅を含め衣服、食料等、一物をも所有することがなかった[Fut. II, 49; Addas-1993, 42-43; Elmore, 35]。このようにして回心したが、孤独のうちに過ごすうちに、人生の無明期 (ジャーヒリーヤ) と名付けた空白期 (faṭra) を迎える。以前の仲間との交際に戻り、酒、歌、舞踊に耽り、礼拝時間に辛うじて間に合う生活を続けた。しかし見神経験が彼を再度信仰の道に引き戻した[Hirtenstein, 59]。

彼は「イエスは手ずから私を導き、私を愛する人 (mahbūb) と呼び、生涯に亘って見守ってくれた」[Hirtenstein, 54] と記す。

先述のようにイスラーム信仰では、イエスは終末に再臨して悪魔 (ダッジャール) と対峙し、法 (シャリーア) を完成し、遍く行き亘らせると信じられている。そして後述のようにイエスは聖者性 (ワラーヤ) をも帯びており、「一般聖者の封印 (khatam wilāya al-‘amma)」とされ、世界の終末に再臨すると信じられている^{xxii}。イブン・アラビーは『叡智の台座』で奇妙な予言をする。終末前に「子供の封印」が出現し、以後人類は獣性を帯びた人間しか生まれず、滅びに至るとする。この子供の封印はシナ (sīn) に現れ、シナ語を話すイブン・アラビーは預言する。[FSS, 67; Abrahamov, 35; Austin-1980, 70]。

イエスを「一般ワリーの封印」だと見なすのに対して、イブン・アラビーは自身を「ムハンマドの特殊ワリーの封印」と見なす[Fut. III, 249]。神の使徒、立法者としての「預言者性 (nubuwwa)」はムハンマドの死とともに途絶えたが (預言者の封印)、ムハンマドが体現していた聖者性 (wilāya) は継承され続けると考えられていた。つまり、ワリーが神名であるゆえ聖者性は世界の終末まで永続するという論理である。その聖者性 (ウィラーヤ) をイエスとイブン・アラビーが分有し、封印としての役割を果たす、とイブン・アラビーは主張する[Chodkiewicz-b,4-78]。このような二者の密接な関係を知らせたのが、コルドバでの3人の預言者 (モーゼ、イエス、ムハンマド) の邂逅というビジョン体験であった。

4-3 ムハンマド

ムスリムが等しく信仰の手本、人生の師、生き方の範型と仰ぐのが預言者ムハンマドである。

その「ムハンマドに倣え」の生活信条[Q.33-21; Addas-2000, 20-21]は、「神を愛しているならわし（ムハンマド）に従え」[Q.3-31]や「神とその使徒に従え」[Q.3-32]の文言で示されているが、キリスト教の「キリストに倣え（*imitatione Christi*）」と通底する思考である。ただし誤解がないように付記するが、キリスト教での神性を帯びるイエスとは異なって[Q.41-6]、イスラーム信仰ではムハンマドはあくまで人間である[Q.41-6]。最も神に近づいた人間、つまり最高度の完璧性を備えた「完全人間（*insān kāmil*）」と見なされている。そして人間とは隔絶した神の意志、現象界を超越している神の言葉の集成である「コーラン」はイスラームの第一の法源である。そして法源としてコーランに次ぐ地位を占めるのがスンナ（慣行、先例）、すなわち、預言者ムハンマドの言行であり、その集成の「ハディース（預言者言行録）」である。ゆえにムスリムは信仰生活の規範、生活信条として「ハディース」の内容を指針にする。これが「預言者ムハンマドに倣え」の実態である。この人生の師、信仰の模範としての預言者ムハンマドに対する崇敬は、現代においても「預言者生誕祭（*mawlid*）」や「預言者称讃歌（*madīh*）」に現れている[*Encyclopedia of Arabic Literature*, s.v.*madīh* (J. S. Meisami)]。

イブン・アラビーはイエスを現世の「第1の師（*al-shaykh al-awwal*）」とし（*ʿisāwī*）、次いでモーセを第2の師（*mūsāwī*）、そしてムハンマドを最終的な師（*muhammādī*）とした。そして自己を「ムハンマド的聖者の封印（*khatam al-wilāya muhammadiyah*）」と自認したが、その端緒は1184年の3人の預言者（ムーサー、イエス、ムハンマド）との邂逅と、1190年の「全預言者の集会」のコルドバ・ビジョンである。

前者のビジョン体験において、モーセはイブン・アラビーに、自身がヒデルから授かったとされる神智（*ladunnī*）[コーラン、18-65]を与え、イエスは禁欲（*zuhd*）と自己放棄（*tajrīd*）を指示し、ムハンマドは法（*sharīʿa*）の順守を命じた[Addas-1993, 41]。その邂逅はイブン・アラビーが荒漠たる地にいると周りを武装集団に取り囲まれたビジョンである。近くの丘に使徒（ムハンマド）が立っているのが見えたので、彼の下に避難した。すると使徒は、「われにしっかり縋れ、そうすればそなたは安全である（*istamsik bī taslam*）」と告げた[Addas-1993, 42; Hirtenstein, 55-6]。このビジョン体験後、イブン・アラビーは本格的にハディース学習に励むようになった。時にスーフィーはコーラン軽視の立場を取るとして非難され、「自己批判者（*malāmī*）」という現世に背を向ける一派も知られている。しかしイブン・アラビーは生涯に亘ってコーランとハディース注釈に励み[Chodkiewicz-a, 61]、コーランの教えに従えと説いた。彼がコーランやハディースの教えから外れることはない。このことは、通常スーフィーはその知識論において、学問知（*ʿilm*）に対する神知（*maʿarifa*）の優越性を主張するが、イブン・アラビーは単純にはこの立場に立たない。そして、学知の優越性の理由として、コーランには神知の語は現れず、またコーランでは神は「全知者（*ʿalīm*, *ʾalīm*）」[Q.2-115]と呼ばれているからだと説く[Addas-1993, 206; Chodkiewicz-a, 98; Chodkiewicz-b, 181, fn86; Izutsu-2019, 347]。また彼の著『マッカ啓示』は「*maʿarifa*」で始まり、そこで3種に分けて「*ʿilm*」が説明される。ただし、彼はスーフィーとしてなにより直観知、味識（*dhawq*）を重視していることは言うまでもない。

イエス、モーセ、ムハンマドの3人の預言者に導かれてスーフィーの道に進む決心を固めたが、修行者の嵌りがちな「空白期（*fatra*）」に陥った。その危機を救ったのが見神体験で、「神

は風を送ってお慈悲の前触れとなしたもうお方である...][Q.7-57]と告げられ、この章句は自分に言及するものだと悟ったビジョンである[Addas-1993, 43; Hirtenstein, 59]。彼はこのビジョン体験(waqā'i')^{xxiii}により精神的な危機を脱し、一層修行と勉学に勤しむようになった。

そして1190年の「コルドバ・ビジョン(全預言者との邂逅)」で預言者フードから「われら預言者こそあなた(イブン・アラビー)をムハンマド的聖者の封印として歓迎するために来た」[FSS, 110; Fut. III, 208]と告げられ、自己の立場を理解した。そしてムハンマドに倣う「天界歴訪」体験を経て、1194年にムハンマド的聖者の封印であることを確信するようになった[Dīwān, 332]。

イブン・アラビーはしばしば単独でムハンマドと出会ったが、1194年トレムセンでは師に対する態度を咎められ、1207年、1227年では天使と人の優劣を論じ合った[Addas-1993, 274-275]。このようにして自己の「ムハンマドの後継者」としての自覚を深め、終には自在に預言者を呼び出せると豪語する程にまでなった^{xxiv}[Addas-1993, 47-48; Chodkiewicz-b, 17-18]。

そして最終的にはマッカでの神秘体験(1203年)を経て、自己のムハンマドの後継者、否、同等性を認識するに至った。そのマッカではカーバ神殿の壁の煉瓦が欠けているビジョンを得たが、これは、ムハンマドがカーバ神殿の壁の煉瓦が一つ欠けているのに気づき、体を入れてみるとうまく嵌った逸話を擬するものである[FSS, 63; Abrahamov, 31; Izutsu-2019, 373]。つまり、壁は信仰を意味し、ムハンマドはその信仰の完成者であることを示した事件である。同様に、イブン・アラビーはカーバ神殿が金銀の煉瓦で覆われおり、そこに2個の煉瓦が欠けているビジョンを見た。その空隙に自らを入れると見事に嵌ったと伝えている[FSS, 63; Fut. I, 318-319; Izutsu-2019, 373-341; Addas-1993, 213; Hirtenstein, 154]。そして彼は金の煉瓦石を信仰、銀を預言者と解した[Izutsu-2019, 373]。このようにして自己がムハンマドの上位に位置することを暗示する[Green, 295]。

更にマッカでは、先述のように異界の若者から『マッカ啓示』を授かり、またニザームとクツラトゥル・アインという2女性から『熱望の翻訳者』のインスピレーションを得た^{xxv}。

また1229年にはダマスカスでムハンマドから直接『叡智の台座』を手渡されたビジョン体験(mubashshira)^{xxvi}をした[FSS, 47]。そして預言者から、「これを受け取って(khudh)、利益となるように人々に伝えよ」と命じられた。それに対してイブン・アラビーは、「私は伝達者(mutarjim)に過ぎず、自己の思考に従って書く者(mutahakkim)ではありません。...神(al-haqq)が私の願いをお聞き届けられますように。というのも、私は神が私にお伝え(alqā)になった事をただ伝えるだけです。この本では私は神が下された物を除いて、一切下す(unajjil)者ではありません」、と答えた[FSS, 48; Abrahamov, 14-15; Austin-1980, 45-46]。

この下す(najjala)という語は、天使ガブリエルからムハンマドへコーランが啓示された時に用いられる語であり、ムハンマドが「誦め」と命じられた状況[Q.96-1]に酷似するビジョン体験である。イブン・アラビーは自己とムハンマドとの共通性を強く意識しただろう[Abrahamov, 15, fn16]。そしてこの事件は彼の著作に通底するビジョンを通しての著述という出来事である。イブン・アラビーの著作は「神の口述(imlā' ilāhī)」で成り立っている[Green, 298; Chittick, xv]。

預言者ムハンマドが後継者を指名することなく、また後継者の可能性のある男児も残すことなく亡くなり、ムハンマド不在という事態に遭遇したイスラーム共同体の成員は、神意を問う

ことが不可能になった[Rubin, 66; Kinberg, 185-186; Izutsu-2019, 370; 吉田, 44]。イスラエルの南北両王国の滅亡やバビロン捕囚に際して、ユダヤ教徒が直面した「神との断絶」、「神の沈黙」と同じ状況にムスリムは置かれたのである。つまりムハンマドは神の使徒 (rasūl al-lāh) であり、預言者 (nabiyy)、そして神に最も近づいた聖者 (walī) であった。ムハンマドは「預言者の封印 (khātam al-anbiyyā’）」であるので、彼の死後、神の意志、命令を信者に伝える存在はいなくなったのである。この状況を打破すべく考案されたのが「夢の制度化」と「預言者性 (nubuwwa)」という概念である。

ムハンマドは自己の召命体験からして夢に非常な興味を持ち、朝信者に出会うと「昨夜夢を見たか」と聞くのが常であった[Fut. II, 380; Hirtenstein, 62; Kinberg, 284]。そして信者がムハンマドの死後、神意を問うことが無くなる不安に直面すると、「夢は預言と等しい」と言って安心させたという[Kinberg, 284]。また「夢は預言 (mubashshira) の46分の1」[Green, 290; Katz, 184]という言葉や、「(夢で) わしを見た者は実際に見ているのであって、サタンは人の姿をとれない」[FSS. 86; Abrahamov, 56; Austin-1980, 100; Katz, 190]という文言も残している。かくしてイスラーム世界では、信仰規範や生活信条において、夢は預言者ムハンマドの言行 (スンナ) に等しい権威を持つと見なされるようになった[Kinberg, 284]。

また預言者の封印後の、神と人との断絶を解消すべく、預言者性 (nubuwwa) と聖者性 (walāya) という2概念も生み出された。預言者ムハンマドは死したが、彼が体現した預言者としての資格や能力 (預言者性) は後世に継受されたという考え方である。そしてスーフィーたちはその「預言者性」を「特殊 (khāṣṣa) 預言者性」と「一般 (‘amma) 預言者性」に二分し、前者は「律法の預言者」として規定し、その権能はムハンマドで途絶えたが、後者の「一般預言者性」は諸種の聖者 (ワリー) に受け継がれていると考えた。つまり、ワリーは神名であるので世界の終末まで消滅することはないので、ワリー (聖者) は誰かが体現して存続しているという思考である[Izutsu-2019, 363]。

そしてイブン・アラビーはこの「一般預言者性」はイエスが封印者であると考えた。なぜならイエスは世界の終末に再臨し、ムハンマドが齎した神の命令、つまり、「コーラン」の内容、を最終的に実行する存在であるから[Izutsu-2019, 297-299]。ムスリムはキリスト教徒と同じく、世界の終末にイエスが再臨し、悪魔 (ダッジャール) を退治し、シャリーアを完成させると信じている。

イエスが帯びる「一般預言者性」はまた「一般ワリー性」とも解釈されうる。つまり、前述のように、ムハンマドは使徒、預言者、ワリーの3性を有していたので、預言者性は当然のことながらワリー性を含むから。つまり、すべての使徒と預言者はワリーであるが、その逆は必ずしも成り立たないと考えられていた[Chodkiewicz-b, 30, 33; Izutsu-2019, 362; 松本, 66頁～67頁, 83頁～85頁]。この意味で預言者イエスもまたワリー性を帯びていたと解される。

ワリー (walī) の語根 w-l-y は「近接する」と「支配する」を含意し、ワリーは「神に近い人」と「神の庇護下にある者」の2義を有する。一般にワリーは「聖者」と訳されるが、キリスト教信仰における聖人 (saint) が指す意味内容とは異なり、誤解を招く恐れがあり、適切な訳語ではない。またイスラーム圏で現在でも盛んである奇跡や恩寵 (バラカ) をもたらす「聖

者」との混同を齎す^{xxvii}。つまり、スーフィー思想、特にイブン・アラビー思想におけるワリーは、「聖性」よりも「神との近接性」の意味が優位を占め、それゆえ時にワリーは「神の友」と解される^{xxviii}。そして使徒（ラスール）や預言者（ナビー）とは異なって、ワリーの語は神のアッラーを頂点とする99の美称の一つであり、信者の監督者、庇護者としての役割を表す[Q.2-257]。この意味において、神（ワリー）は終末までこの世に君臨するので[Chodkiewicz-b, 30]、ワリーの名を帯びた人物も存続する。そして一般預言者性を帯びたイエスは終末に再臨するワリーであると考えられる[松本、55頁～66頁]。

他方、「特殊預言者性」、つまり「特殊ワリー性」である「ムハンマド的聖者」の封印は、イブン・アラビー自身だと自認する。タッイ族出身の純粹のアラブとしての出自を誇り、「ムハンマド的ワリーの聖者の封印は、高貴なアラブ人である」として自身を暗に指し示す[Fut. III, 519; Elmore, 76; Izutsu-2019, 371]。このようにして、彼は強くムハンマドの後継者としての自己を意識し、その認識はビジョン体験が支えている。

彼はムハンマド同様に「天界歴訪」を行ってアードムからムハンマドまでの諸預言者と出会い、真実の知識を授かる。ただしムハンマドは肉体を伴って天界周遊したが、自身は精神的に廻ったと保留を付ける[Fut. IV, 238]。

このようにイブン・アラビーはムハンマドの事績を忠実に追体験し、自己の後継者としての位置と役割を自覚した。彼自身が「ムハンマドに倣え」を実践し、その働きを最高度に果たしたのである。ムハンマドが神からの啓示を受けて神の言葉、命令（コーラン）を伝えた如く、イブン・アラビーの著作は靈感を通してものされたり（『マッカ啓示』、『詩集』、『熱望の翻訳者』）、あるいは預言者ムハンマドから直接手渡されたもの（『叡智の台座』）であった。このようなムハンマドとイブン・アラビーの靈感に基づく生き方は重なる。

5. ビジョンの軌跡

優れた宗教家はしばしば人生を左右する重大な夢を見る。日本では救世観音の夢告を受けた親鸞（範宴）や、生涯夢を記録し続けた明恵上人（1232年没）の例が挙げられる。京都高山寺の開祖、明恵は夢を記録するのみならず、自らその解釈を行う。

啓示宗教であるユダヤ教ではアブラハムの召命を嚆矢に、イサクの誕生やその燔祭が示すように、夢やビジョンに溢れており、預言者が重要な位置を占める。キリスト教ではパウロやアウグスティヌスの回心に繋がるビジョン体験[ルゴフ、102頁-111頁]は広く知られている。

同じく啓示宗教たるイスラームにおいても同様である。天使ジブラーイール（ガブリエル）はムハンマドに神の言葉を伝え、マルヤム（マリヤ）に受胎告知をした[Q.3-45, 19-17～21]。またマッカ軍との戦い（バドルの戦役、ウフドの戦役）では、天使の一団が現れてムハンマド軍に加勢した[Q.3-13, 3-121～125]。イブン・アラビーはイブラーヒーム（アブラハム）とユースフ（ヨセフ）が見た夢を取り上げる。コーラン37章102節でアブラハムは「わしはお前を犠牲に捧げよとの夢を見た」と息子イスハーク（イサク）に告げて実行しようとした[FSS, 85-86; Abrahamov, 55-56; Austin-1980, 99]。この夢に関して、「実のところその夢は〈創造〉地平に帰属する事柄である。しかしながら、イブラーヒームは〈彼の見た夢を〉解釈しなかった。彼

が夢で見たのはイブラーヒームの息子の姿をした仔羊だった」と述べ、「すべての夢は必ず解釈せねばならぬ」と主張する[FSS, 85; Izutshu-2019, 23]。

同様にコーラン 12 章「ユースフ（ヨセフ）の章」で、ヨセフは 11 の星と太陽と月が自分に跪拝する夢を見た。そして後年エジプトでは数々の夢解きをして頭角を現す。やがて困窮した家族が自己を頼って来た時、「夢が現実になった」と言う。これに対しイブン・アラビーは、夢が現実になったのではなく、ヨセフは夢を見続けていたのだと解釈する[FSS, 100-101; Abrahamov, 69; Austin-1980, 122]。つまり、「ユースフの理解に反して、感覚で捉えられるとの意味では、基本的に『夢』も『現実』も変わりはない」[Izutsu-2019, 17] のだ。イブン・アラビーが引く「(この世) で人は眠っている。人は死んで初めて真実に触れる」[FSS, 99; Fut. Ⅲ, 379-378; Hirtenstein, 62] というハディースからして、夢は現実という大きな夢の中の出来事であり、現実と夢は一つなかりで等価だと考えるのだ[Izutsu-2019, 17-18; Addas-1993, 280; Mahallati, 157-158]。あるいは自説の「存在一性論」からして、夢を含む現世の一切の出来事は神に由来すると考える。その点で、夢の中の出来事と現世の出来事には区別はないとイブン・アラビーは説く。愛に関しても、愛の行為、愛する人、愛される人、の全ては畢竟、絶対者（神）に帰属する[Fut, Ⅱ, 333]。

スーフィーとしての世界観、夢観を有するイブン・アラビーは、独特な夢解釈を行う。そして「解釈 (ta'wīl, ta'bīr)」とはその語源からして「原初 (awwal)」に戻ることに、すなわち創造の時点に戻ることに、また「越える ('abara)」こと、つまり「現象界から彼方へ越えること」、すなわち精神界への飛躍、跳躍だと説く[Chittick, xii-xv, 119-121; Corbin, 75-78, 241-242; Austin-1980, 97]。彼にとって夢は神意を伝えるとともに、異界（想像界 'ālam al-khayāl, 'ālam al-mithāl）からのメッセージである。イブン・アラビーは世界を精神界（知性界）と現象界に分け、その間にイメージ、想像 (mithāl) の世界としての中間界 ('ālam al-mithāl, barzakh^{xxix}) が存在すると考える。そして夢やビジョンは鏡たる中間界に映し出された精神界の写し絵だとする[Fazlur, 294 頁～296 頁; Corbin, 54, 80; Izutsu-2019, 19～20; Katz, 187]。そしてイブン・アラビーが最初にバルザフ（中間界）に触れたのは、あの臨死体験の時であった[Corbin, 39]。

このような存在論、宇宙論に従うイブン・アラビーの、自身のビジョン体験はどのような特徴を持つのだろうか。またわれわれ読者はその記述をどのように理解すればよいのだろうか。

付録の「ビジョンの記録」を辿ると、その特徴が理解できるであろう。彼は時の進行とともに、単に夢告を受けるのみならず、預言者や神と議論をし、反論する。そこにイブン・アラビーの精神的成長や信仰の深化が窺えるだろう [Chodkiewicz-a, 103; Katz, 188]。

イブン・アラビーは人生の転機、節目ごとに靈感を得、ビジョン体験を経る。また膨大な著作はビジョンに導かれて著されたと自認する。彼のビジョン体験は自己の靈感を感じ取った臨死体験から始まり、転機は若干 15 歳余の時の一大の碩学イブン・ルシュドとの面会であった。この老哲学者は若者に、「照明」と「神的靈感」で何を悟ったのかと問うた[Fut. I, 153-4; Addas-1993, 37; Addas-2000, 16; Hirtenstein, 57-58; Austin-1971, 23-2; Nasr, 148 頁]。つまり、この時点でイブン・アラビーは既に開明体験 (fath) と神秘的な経験を通して、神知に触れていたのだ[Addas-1993, 36-38]。彼は 10 代半ばで単独者 (afrād)、ウワイシーとしての人生を歩

み始めていたのである[Addas-1993, 71; Austin-1971, 23]。まことに早熟な神秘家である。

そ開明経験の端緒は仲間との会食中にワイン・グラスを手にすると、何処ともなく聞こえてきた、「ムハンマド(彼の本名)よ、それはそなたが手にするものではない」という声であった。この声に応じて彼は墓地に行き、瞑想を重ね、礼拝の時しか姿を現さなかったという。そして隠棲(khalwa)4日後、一説では14か月後、天啓を受け、生涯で彼が著述で表す全ての知識を得たと記す[Addas-1999, 37]。以後、この隠棲(khalwa)と開明(fath)は彼の人生を貫く主要な出来事となった^{xxx}。

1190年の「コルドバ・ビジョン」で預言者フードから「聖者の封印」に指名されて以来、様々なビジョンを通してその任務を自覚する中で[Addas-2000, 49]、スーフィーとしての階梯、境位(maqām, manjil)も向上した。

1196年「光の階梯」に就くビジョン体験をし[Austin-1971, 30]、同年にはスーフィーの最高位である「極(qutb)」であると自認するに至った。これはフェズで一座の誰も気づかない人物(Ashall al-Qabā'ilī)が、イブン・アラビーだけが「当代のクトゥブ(qutbiyya)」であると見抜いたが、神からその事実を他に漏らすなと命じられた時のことであった[Fut. IV, 76; Addas-1993, 150; Austin-1971, 33]。1200年には、マラケシュで聖者の最高位である「近臣の位階(maqām al-qurba)」に至るビジョンを得た[Fut. II, 261; Hirtenstein, 128]。

パウロのそれに匹敵する劇的な回心体験、ムハンマド的聖者の封印としての夢告、ムハンマドを準える天界歴訪、そしてマグリブからマシュリクに旅立つ転機となった同行者の指名、さらに世界の中心マッカでの数々の神秘体験を経た。そして終には自在に預言者や死者を呼び出し、会話する能力を身に着けた、と弟子のQūnawīは伝える[FSS. 107; Addas-1993, 47-48; Affifi, 133; Corbin, 224]。正に夢と生き、ビジョンに導かれた生涯と評せるであろう。

こうした多彩なビジョン経験と深い学識に依って彼の名声は高まり、イブン・アラビーの重々しい態度は人々を畏怖させる程だったとされ、緊張する座を和ませるためにジョークを飛ばす必要に迫られたと言われている[Hirtenstein, 111; Austin-1971, 30]。

イブン・アラビーはアンダルス、マグリブから東方(マシュリク)へ移住するが(597年/1101年)、その後もビジョン体験を重ね「夢の人」「霊の人」であり続けた。彼はカイロ、マッカ、エルサレム、アレppo、モースル、バグダード、コニア、終焉の地ダマスカスと広大なイスラーム圏(dār al-Islām)を歴訪した「旅の人」であり続けた。

その西方での「定住生活」から東方における「遊牧生活」という新しい生活を始めるに際して、Bejaia (Bougie)で「星辰とアルファベットの交合」という、宇宙論と文字学に関わる華麗なビジョン体験をする[Addas-1993, 178-179]。イブン・アラビーの制止を振り切って弟子がこのビジョンを夢解き人に打ち明けると、彼は、「これは底なしの海だ。この夢を見た人は宇宙の隠された秘密と星辰と文字の神秘を授かっている」と解説したという[Addas-1993, 179]。

さらにビジョン体験を重ね、今回は旅の同行者を指名された[Hirtenstein, 144]。このビジョンは壮大なイメージで現れた「玉座」であり、その脚下に神の宝たるアーダムが横たわり、その周りを美しい鳥たちが飛び回っていたという意表を突くものだった。そして中でも最も美しい鳥が、「フェズでMuhammad al-Haṣṣārという(東方への)同行者を得るだろう」と告げた[Fut,

II, 436; Hirtenstein, 144]。フェズではこの鳥の預言通りに東方移住を熱望するハッサールと巡り合い、カイロまで同行するが、彼は折悪しく蔓延していた疫病に罹り当地で亡くなった。

東方におけるビジョン体験はその内容が深化し、預言者や神との邂逅を中心とする。まずマッカでは主著『マッカ啓示』と詩集『熱望の翻訳者』という著述に関するビジョンと、カーバ神殿の壁にまつわるビジョンを得た。何れも信仰と著述に関わる重要事であった。カーバ神殿の壁の煉瓦が預言者ムハンマドの場合は1つだが、自身の場合は2つ欠けていた逸話は、イブン・アラビーと預言者の同等性、否、優越性を示しているが、このビジョンはイブン・アラビーが40歳の時に授かったというのは示唆的である。つまり、ムハンマドが天使ガブリエルから啓示を授かったのも40歳であったからである。またコーランでは、「40歳に至れば、人は、『主よ、…あなたに喜んで頂けるような善行を私にやらせてください。私は、…あなたに悔悟し、帰依いたします』と言うだろう」(Q.46-15)、とあるように、40歳は信仰の節目となり、「純粹同胞団 (ikhwān al-ṣāhāʾ)'''^{xxxii}」においても、40歳はシャリーアの内的的真実を理解できる年齢、としている[Addas-1993, 213; Corbin, 40; Hirtenstein, 172; 岡崎-2011, 69頁]。

預言者ムハンマドとの邂逅に関しては、1194年に「ムハンマド的知識の後継者」に指名[Diwān, 332; Addas-1993, 119]されていたが、1227年、預言者と出会うビジョンをダマスカスで得、ムスリムの間で長年論議されてきた天使と人の優劣を議論した^{xxxiii}。「私は夢で預言者を見た。そしてこの問題に関するウラマー（法学者）たちの多様な意見を述べた後で預言者の意見を求めた。すると預言者は人より天使が優れていると答えたので、私はあなたの答えを信じていますが、もしこの問題を問われたら、どのように論じたら良いのですか、と尋ねた。すると預言者は、そなたは私が最良の人間であり、わしが神から伝えたハディースを熟知している。ハディースには『己の心の中で私（神）の名を唱えた者は、私（神）も心中でその者の名を述べる。そして集会で私の名を唱える者は誰でも、私は彼ら（天使）よりもその者の名をよくよく唱える』とある」と答えた。私は積年の疑問が氷解したので、預言者とのこの議論を大いに喜んだ」と記す[Addas-1993, 274]。

同年、今一度預言者と論を戦わせた。イブン・アラビーは預言者に復活の日における動物の再生について尋ねると、預言者はその可能性を否定した。そこで「確かですか？ それ以外の解釈の可能性は無いのですか？」と聞くと、再度否定したと記す[Addas-1993, 275]。

イブン・アラビーが認めるように、何れの問いも神学者や法学者が長年論議してきた難問であるが、イブン・アラビーはビジョンを介して預言者から直接解答を得ることができた。

また1207年にはカーバ神殿回走（タワーフ）のラクアの数で論争した[Addas-1993, 305]。そして1229年、預言者ムハンマドから『叡智の台座』を直接手渡された。

預言者と親交（uns）を深める一方、時にイブン・アラビーはムハンマドから叱責を受けることもあった。1194年、トレムセンでイブン・アラビーが崇拝する師のアブー・マドヤンを非難する者に嫌悪感を示すと、その夜預言者が現れ、「なぜあの者を嫌う」と聞かれ、「彼が師を嫌うからです」と答えると、預言者は「あの者は神とわしを愛していないのか」と尋ねたので、「間違いなく愛しています」と返事をする、「神とわしを愛しているのに、師を非難するからといって、なぜあの者を嫌う」と再度尋ねられた。そこでイブン・アラビーは自己の非に気づ

いた[Fut. IV, 498; Addas-1993, 114]。存在一性論からして、善悪、賞罰、愛憎、等々の対立物は、絶対者からすればコインの両面であり、表裏一体、畢竟、その本質は同一である。

このようにしてイブン・アラビーは預言者と親交を深めていった。彼はヒデルとモーゼの知恵を受け継ぎ (mūsāwī)、イエスを第一の師とし (‘isāwī)、ムハンマドに倣う生活を送ってきた (muhammadī)。いわば、ヒデルとモーセが知恵を授け、ムハンマドが旅程を定め、イエスがその道案内だったと言えるであろう[Addas-2000, 26]。

指導者たる諸預言者と共に、不思議な存在である「若者」も彼を導いた。この異界の存在 (rijāl al-ghayb) は生者と死者、沈黙と饒舌、単純と複雑、という「対立物の一致」を体現しており[Hirtenstein, 151-152]、ユングの「原型」とも解せよう[Austin-1980, 8]。この若者とは3度出会っている。初回は1194年、イブン・アラビーがチュニスで密かに詩作をしたが、セビリヤで見知らぬ若者が一言一句違わずに朗唱するのに出会った不思議な経験である[Fut. III, 338-9; Addas-1993, 121]。以後、天界歴訪の先導者の役割と、大著『マッカ啓示』の授与者の役割を果たしたこの若者は、「余はコーランなり」の文言からして、神の言葉、すなわちコーランの体現者 (化身) とも解せよう[Chodkiewicz-a, 79]。

既に西方において1199年には神と邂逅するビジョンで、「人々に教えを広めよ」との指示を受けていたが[Fut. I, 708; Hirtenstein, 125]、東方移住後は神との「親しい会話 (munājāt)」は深まっていく。

1231年、神はモーゼに接したのと同じようにイブン・アラビーに対し「祝福された窪地」[Q.28-30]の距離を隔てることなく、片手程の間において接した^{xxxiii}。そして「神はひとの作り出したどの言葉とも異なる言葉を話したが、理解力のある者が聞けば、その内容を了解できるものであった」と報告する[Addas-1993, 284]。イブン・アラビーは神の言葉を、「啓示の天 (samā’ wahy) となし、水源の地 (ard yanbū’) とし、不変の山 (jabal taskīn) となせ」の謂いと理解した[Ibid]。

1236年、「行為の属性、人間の自由意志」をめぐる神と論争した。コーラン37章-96節の、「あなたがたも、あなたがた自身が造ったものも、みな神が造られたものだ」の文意の説明を受け、応答のうちにイブン・アラビーは納得した。つまり、コーラン8章17節の、「お前が射とめた時、射とめたのはおまえではなくて、神が射とめたのである」の真意を認めたものであろう[Fut. II, 204; Addas-1993, 282, fn195]。

しかし時には神から叱責を受けることもあった。1204年、カーバ神殿で回走 (ṭawāf) 中、神の自己顕現の場を基準にすれば、カーバは自己より劣ると日ごろ考えていたが、その考えをカーバから激しく叱責され、これは神の怒りであり、教訓だと捉える恐怖経験をした[Fut. I, 700; Addas-1993, 212]。

また晩年シリアで、神への愛に没頭していたので、ちょうどムハンマドが人間の姿をとったガブリエルを目撃したように、どこにしようと神を目撃できた。食卓につくと、「わしの姿を認めながら食べるのか」の声が出た。このためイブン・アラビーは食事できなくなったが、空腹は一切感じなかったという[Fut. II, 325; Addas-1993, 238-239]。以後イブン・アラビーはしばしば連続的な断食 (wiṣāl) を実行したが、これはムハンマドの「そなたらと違って、主は夜間

(瞑想中に) われを養うゆえに、われは喉の渇きを感じることはない」と通底する経験である [Addas-1993, 239, fn120]。また 1197 年には、神からなぜ秘密を漏らすのだとの叱責も受けた [Fut. II, 348; Addas-1993, 300]。このようにイブン・アラビーは神に愛され、指示を受け、真率なアドバイスを授かり、そのビジョンに従った生を送った。

6. 結語

このようにして、ヒデルや預言者、さらに神から一方的に呼びかけられる状態から、年ごとにかれば自在に預言者や神を呼び出せ、議論できると豪語をする程に、インスピレーション能力は深化した。そして、その霊的能力は未来予測や瞬間移動、更には最後の審判時における「執り成し」^{xxxiv}をも可能にする程にまで向上した [Addas-1993, 285-6; Corbin, 68.]。まことにイブン・アラビーは稀有な「夢の人」、「霊の人」であった。

彼の性格は独立不羈であり、隠棲 (khalwa) を好み、一人墓地で死者と対話した。現世では様々な師に就き修行し知識を深めたが、師の説に盲従することなく、臆せず反論した。そういう師に対する自由奔放な態度はヒドルや預言者の叱責を招いた。このような単独者をスーフィーは「自己批判者 (マラーミー)」と呼んだり、文字通り単独者 (アフラード) と名付けた。あるいは「ウワイシー」とも見なした [Chittick, 299]。

現世の師との淡い関係に比して、彼に道を開き、指導したのがヒデルを濫觴とし、イエス、モーセ、ムハンマドに至る預言者達であった。イブン・アラビーは彼らの助言に忠実に従い、人生を歩み、終にスーフィーの最高位である「極」に就き、「ムハンマド的聖者の封印」であることを自認するに至った。

彼の人生はビジョンと共に歩み、その著述はインスピレーションとビジョン体験に基づくものであった。その思想、著述は多面性を有し、時に曖昧で矛盾するものであったが、その理由は彼の思想、著述が神秘的体験に基づいているからである [Izutsu-2019, 271]。ナスルが説くように、「彼自身の最大の『傑作』は彼自身の生、並みはずれた生であり」 [Nasr, 146 頁]、彼の人生の軌跡、(それはビジョン体験の謂いであるが)、と著述経過が重なるからである。そして絶対者 (haqq, 神) のみが真実在とする思想 (存在一性論 *wahdat al-wujūd*)、「反対物の一致 *jam' al-diddayn, coincidentia oppositorum*」を通してのみ神は知りうとする思考、あるいは語源に基づく解釈、はともどもインスピレーションを介する物であった。つまり彼のビジョンを基とする人生、思考、著作は、それぞれインスピレーションの産物という点で共通性を有する。

要するに、ムハンマドに倣う彼の人生、そこから生み出された著作は、ムハンマドが授けられた「コーラン」と等しい価値を持つ。「ムハンマドに倣え」と同じく、自己のビジョン体験を赤裸々に描いた著作で、「われに倣え」と述べているのである [Hirtenstein, 278]。これが彼の主張であり、われわれ読者が彼の著作、すなわちビジョン体験から汲み取るべき知恵である。イブン・アラビーは自己の役割、義務に関して、「われの僕にそなたが経験した私の慈悲 (*rahma*) を伝えよ。...わが慈悲は万物に及ぶのに、なぜみなは絶望するのか」との託宣を得た [Fut, I, 708; Addas-1993, 293]。宗教の再興者、イブン・アラビーは神の慈悲 (*rahma*) の伝達者として働き、死後もバラカを通して存在し続け、「聖者の封印」として最後の審判の日には人々の執り

成し役を果たす[Addas-1993, 84-85, 293]。これら全ての働きはビジョン経験から生み出されたものである。

- ※ 本稿のタイトルは河合(隼)から借用した。当稿は第45回関西アラブ研究会(2020年9月26日、於、大阪大学)での発表に基づく。その際高階会長を始め貴重な意見を頂いた会員の方々に感謝します。また本文中の[]内のQはコーランの略称であり、頁は日本語訳を示す。ただし注記を除いてIzutsu-2017, 2019に限って、煩瑣に亘るゆえに頁表記を付さない。

[イブン・アラビー ビジョン体験の軌跡]

年代	場所	事項	出典	参照
560/1165	ムルシア	誕生		A.18; E.18; H.34
572/1177	セビリヤ	臨死体験	Fut. IV, 648	A.20; H.36,
575/1180	コルドバ	アベロエスと面会	Fut. I, 153-154	A.34; Au.23; E.50,
580/1184	コルドバ	回心	Fut. III, 425	A.42-44; E.52-55
同年	セビリヤ	ヒドル出現①市場	Fut. I, 186	Au.25; H.79
586/1190	コルドバ	予言者たちの集会	FSS.110; Fut. IV, 172	A.75-80; H.53-56
同年	セビリヤ	終末目撃	(al-Mubashshirāt)	A.84; H.85
589/1193	アルヘシラス	運命の告知	(Jandi, 215-220)	A.111, 180
590/1194	トレムセン	予言者からの叱責	Fut. IV, 66, 498	A.114
同年	チュニス	予言者後継者自覚	Fut. III, 41, IV, 398	A.119; H.131
同年	チュニス	ヒドル出現②海上	Fut. I, 186	A.116; H.89
同年	ロタ	ヒドル出現③寺院	Fut. I, 186	A.125; H.90
591/1195	フェズ	王朝の勝利預言	Fut. IV, 220	Au.29
593/1196-7	フェズ	光の位階の自覚	Fut. I, 491, II, 486	A.149; H.114-5
同年	フェズ	当代の極を目撃	Fut. IV, 76	A.150-151; Au.31
594/1197-8	フェズ	天界歴訪	Fut. III, 345-350	A.153ff, H.115ff
同年	フェズ	聖者の封印の確信	Fut. I, 244	E.56-57
同年	セウタ	神からの叱責	Fut. II, 348	A.152,
595/1199	ムルシア	神を目撃	Fut. I, 658, 708	A.218; H.136
597/1200	イージサール	近臣者の階位	Fut. II, 261	H.128, 136
同年	ベジャイア	星辰と文字の交合	(Kitāb al-bā')	A.178-179; H.144
598/1201	チュニス	マシュリクへ出立		A.180; E.69
598/1202	マッカ	封印者への指名	Fut. I, 36	A.180, 202; H.126
同年	マッカ	ニザームと邂逅	Tarjumān, 10-11	A.209ff, H.149, 181
同年	マッカ	カアバの壁石	Fut. I, 318-319	A.213; Au, 38
599/1203	マッカ	H.Rの息子と面会	Fut. IV, 11-12	A.215
612/1216	シーヴァ	スルターン勝利	(Muhādarat)	A.241-2; Au, 43
624/1227	ダマスカス	予言者と論争	(Mubashshirāt)	A.274-5
627/1229	ダマスカス	FSSの手渡し	FSS. 47-48	A.277, H.213-214
同年	ダマスカス	神性(huwiyya)	Fut. II, 449	H, 214-5
628/1231	シリア	神と対話	Fut. IV, 485	A.284
629/1231	ダマスカス・マッカ	瞬間移動	(Qūnawī & Jandī)	A.285-6
633/1235	ダマスカス	神と論争	Fut. II, 204	A.282
638/1240	ダマスカス	死去		A.287-9; H.218-9

※Addas-1993, 296-310を参照して作成。()内文献は未見。

(略称 A-Addas (1993); Au-Austin (1971); E-Elmore; H-Hirtenstein; FSS-Fuṣūṣ; Fut-Futūḥāt)

【注記】

- ⁱ イブン・アラビーの自署は *Muhammad ibn 'Alī (b. Muhammad) ibn al-'Arabī al-Ṭā'ī (al-Hātīmī al-Andalāsī)* と冠詞が付されるがラカブ(綽名)無しでされているという。Elmore, 40。しかし多くの研究者により *Ibn 'Arabī* と定冠詞なしで呼ばれている。その理由としてアンダルスの著名な学者でセビリヤの大法官(カーディー)を務めた *Abū Bakr Muhammad Ibn al-'Arabī al-Ma'āfirī* (543年/1148年没)との混同を避けたとか、トルコ語の慣習だとする説が流布しているが、エルモアはこの説に疑義を呈している。Elmore, 38-40、参照。
- ⁱⁱ イブン・アラビーの批判者は「宗教の再興者 (*Muhyī al-dīn*)」という彼の敬称をもじって、「宗教の抹殺者 (*Mumīt al-dīn*)」とか「宗教の抹消者 (*Māhī' al-dīn*)」と名付けた。Corbin, 76。この偉大なスーフィー学者に対する非難は現代まで尽きない。本注 xi、参照。
- ⁱⁱⁱ イスラーム、特に神秘主義思想、においては、靈感や神的靈感、は2種に大別され、その相違は靈感の付与者にある。ワフユ (*wahy*) は神から直接、あるいは天使を介して、与えられるもので、天使ガブリエルを介してムハンマドに与えられた「啓示」がこれに当たる。他方イルハーム (*ilhām*) は神以外から靈感を受けるとされ、両者は截然と区別される。Izutsu-2017, 216頁～228頁, 233頁～238頁、参照。また詩人にはインスピレーションを付与する「詩霊」が付いているとされ、ミューズに等しいこの存在 (*hātif*) は、ジンやシャイターンと同一視された。(このハーティフは現代語で電話の意味として蘇った)。それゆえ、ムハンマドが啓示を受け、宣教活動を始めた時に敵対者からジンに惑わされた詩人の戯言(コーラン、52章29節)だと非難されたが、ムハンマドは自己の文言は神から付与されたものだと反論した。Izutsu, 前掲箇所。その他詩や詩人をめぐる文言は、コーラン36章69節、46章7節～8節、69章40節～42節、参照。岡崎(2006)、219頁～220頁、参照。
- ^{iv} 前項を補充するが、アラビア語では夢やビジョン体験を様々な用語で表すが、スーフィー文献では夢を表す最も一般的なフルム (*hulm*) の語の使用は避けられる傾向にある。これはフルムの出所がシャイターン(サタン)やジンであるとの考えに基づき、預言者ムハンマドの、「(夢で)私を見た者は実際に見たのであり、サタンは私の姿をとれない」という文言に基づく[Green, 291; 吉田, 46頁]。それゆえスーフィー文献で最も一般的に夢やビジョンを表すのに使われる語は、「見る」を原意とする語根 (*r-'y*) から派生する「*ru'yā*」であり、次いで「起こる、生じる」を原意とする語根 (*w-q-'*) の派生語「*wāqī'a*」である。その他、「吉報」を表す *mubashshara*、「(神の)目撃」を表す *mushāhada* が使われる[Hermansen, 28]。
- ^v 「すべてに心があり、コーランの心はヤー・スィーンの章である」とのムハンマドの言葉が残されている。Alexandrin, 224。
- ^{vi} 本注 iii、iv と同じく、イスラーム思想では奇跡を預言者が行う奇跡 (*mu'jiza*) とワリーの行う奇跡 (*karāma*) を区別する。前者は預言者の正当性を宣言する神の行為であるに対して、後者は「寛大、高貴さ」を表す語根 (*k-r-m*) から成る語であり、個々の聖者に恩寵として与えられるものである。Chodkiewicz-b, 32, 34-35, 105, fn5。
- ^{vii} イブン・アラビー思想で最も有名で、彼の思想の根底にあるのが「存在一性論」であるが、彼自身は著作の中でこの表現を用いてはいない。Cf, Addas-2000, 79-85。この存在論のユニークさは、究極の存在、絶対者の二重性にある。Izutsu-2019, 149頁、注(3)、参照。アラビア語に「1」を表すアハド (*ahad*) とワーヒド (*wahid*) の2語があることを援用して、神を絶対的(アハディーヤ)と相対的(ワーヒディーヤ)に2分する思考[Hirtenstein, 24; Izutsu-2019, 149, fn3]は、また絶対者をアッラーとラップとに分け、神学的、存在論的差異をつける思考に繋がる。Izutsu-2019, 151頁。この説を理解すればしばしば多神教とか汎神論の表明として批判される『熱望の翻訳者』第11編、の真意が分かつ。本注 xiv、参照。
- ^{viii} アルテミドロスの『夢解き書 (*oneirokritica*)』は、アッバース朝の高名な翻訳家フナイン・ブヌ・イスハークによりアラビア語に翻訳されている。EI(2nd ed.), s. v. Ru'yā (H. Daiber); Gutas, 163頁、矢島、

- 81 頁、参照。
- ^x 『叡智の台座』で預言者として取り上げられているアダム（第1章）からムハンマド（第27章）に至る27名のうち、シース（セト、第2章）、ハーリド・ブヌ・スィナーン（第26章）はコーランには登場せず、またルクマーン（第23章）はコーラン（31章）では預言者ではなく賢人として描かれている。Cf. Chodkiewicz-b, 50.
- ^x 『熱望の翻訳者』のタイトルはニコルソン以来「tarjumān」と音写される場合が多いが、近年ではより普遍的な「turjumān」の音写が選ばれる。岡崎（2018-a），43頁，注16、参照。
- ^{xi} イブン・アラビーの著作は生前から非難を浴びることが多かったが、1206年カイロで暗殺計画があったこともあり、晩年の永住の地としてシリア（Shām）を選ばせた[Addas-1993, 254-259; Austin-1980, 9]。またハンバル派の学者イブン・タイミーヤ（728年/1328年没）やビカーイー（885年/1451-2年没）を急先鋒に、「存在一性論」を中心に攻撃された。東長、193頁～197頁，210頁～227頁、参照。現代エジプトにおいても、1979年、『マッカ啓示』の新校訂版をめぐる、その出版差し止め案が議会に提出された。Addas-2000, 6。ただし、チョドキエビッツが言うように、多くの批判は『叡智の台座』に集中されており、主著で大部な『マッカ啓示』には及んでいない事実は、反対者がイブン・アラビーの膨大な著作をほとんど読まずに非難しているとの説は正鵠を射ているであろう。Chodkiewicz-a, 59-61。またイブン・アラビーは『叡智の台座』や『マッカ啓示』は神や預言者から与えられた書であり、自己は神意の「伝達者」、「翻訳者（mutarijim）」に過ぎないと主張するが、そこに韜晦や、内容を非難された時の逃げ道と指摘する研究者もいる。Elmore, 10、参照。
- ^{xii} 自身が「ムハンマド的聖者の封印」であることは、『マッカ啓示』では、「ムハンマド的聖者の封印」に関しては、その者はアラブ人で、系譜と権力において高貴で、今現在生存しており、595年に会った（見た）ことがある」と曖昧な記述しかしない。Fut. II, 49。しかし『詩集』では、「余は（あの名高い）ハーティムの血を引く高貴で寛大な者なり / 古よりタッィ族の系譜に連なる者なるぞ... / われこそ（ムハンマドの）後継者の封印なり / あらゆる位階をこえる者」と明白に自己の境位を明かす。Dīwān, 259。彼は生涯、アラブ人の中で勇氣と寛大さの代名詞となっている人物（ハーティム・アッターイー）を生み出したタッィ族出身の生粋のアラブ人であることを誇りにしていた。Cf. *Encyclopedia of Arabic Literature*, s. v. Hātīm al-Ṭā'ī (T. Bauer); Hirtenstein, 140-142.
- ^{xiii} イブン・アラビーと神秘主義詩人のイブン・アル＝ファーリドの関係は、前者がアラブ神秘主義詩の代表作である『T韻大詩（al-Tā'iyya al-kubrā）』の注釈執筆の許可を作者に求めた時に、作者（イブン・アル＝ファーリド）は、そなたの（代表作の）『マッカ啓示』が私の作品への注釈そのものだ、と答えた逸話が残っている。Cf. Austin-1980, 15, fn64; Nicholson, 33。岡崎（2018-a），43頁，注16；同（2018-b），291頁，注20、参照。
- ^{xiv} 『熱望の翻訳者』で人口に膾炙し、かつ最も誤解を生んでいるのが、イブン・アラビーの「愛の宗教」の宣言と見なされている第11編の詩である。「わが心はすべての形を受け入れる…」の表現は汎神論の表明だとしてウラマーたちから批判を受けた。岡崎（2018-a）、49頁～55頁、参照。しかしこの表現は、彼の絶対者（神）を2段階に分ける存在論からして[Izutsu-2019, 30頁～31頁，34頁～35頁]、どんな神（rabb）を信じようが、その信仰は究極的にアッラーに繋がるとする思想である。Nasr, 177頁～179頁、鎌田、242頁～246頁、参照。
- ^{xv} アダムとイブが樂園から追放された発端となった「聖木（shajara）」（コーラン、2章35節）は、その語源からして「分離」を表し、男女を分ける意だとする説がある。Chodkiewicz-a, 39。
また語根 sh-j-r は「言い争う」という意外な意味（shājara）をも表す。次注 xvi、参照。
- ^{xvi} イブン・アラビーはコーランを表す2語（qur'ān, furqān）に関して、前者は語根（q-r-y）から「集める」という意味を引き出し、後者は語根（f-r-q）から「分離」という意味を引き出して、「神の書」が内包する2つの側面を明らかにする。Cf. Chodkiewicz-a, 141-142, fn52。コーランは通常「読む」を原義とする語根（q-r'）から成ると理解されているが、イブン・アラビーのこの解釈は、井筒が指摘す

- るように、「あまりに独創的なので、普通の知識をもつひとにはかなりの衝撃を与えるだろうし、呆れさせることにもなろう」。Idutsu-2019, 81 頁～82 頁、93 頁、注 10、参照。また通常「不信仰者」を示す *kāfir* の語を、その語根 (k-f-r) が含む「隠す」、「覆う」の意味に注目して、イブン・アラビーはカーフィルを「覆う者」と解して、「絶対者をヴェールの背後に隠す者」の意味とした。つまり信仰的に良き人と解した。Izutsu-2019, 48 頁、102 頁。Cf, Chodkiewicz-a, 45-46, 50; Chodkiewicz-b, 46. またアラビア語では「罰」には「*‘adhāb*」の語が用いられるが、イブン・アラビーはこの語の語根 (*‘-dh-b*) が「甘い」を内包することから、アザーブには懲罰と甘美な経験の相反する 2 義があると解する。Cf, Chodkiewicz-a, 45, 51. また「罰」を示す今一つの「*‘iāqb*」に関しても、アザーブと同様の「対立物の一致」を見出す。Izutsu-2019, 238 頁。研究者は井筒同様に、不信仰者が聖人となり、罰が報償となる、このようなイブン・アラビーの解釈は、衝撃的 (stunning) で冒瀆的 (blasphemous) と見なされただろうと評する。Chodkiewicz-a, 50.
- ^{xvii} この謎の若者は、「冷たくて暑い」、「沈黙と饒舌」、「古くて新しい」存在と捉えられており、この対立する二物を体現する存在こそ異界、霊界の居住者 (*rijāl al-ghayb*) であることを示している。イブン・アラビーの「存在一性論」思想において、絶対者 (神) は「一にして多」、「顕にして密」、「最初で最後」という「対立物の一致」を綜合した存在である。
- ^{xviii} イブン・アラビーが最初に師事した人物は *‘Uryanī* と *‘Uryabī* と表記が分かっている。筆者は写本を見ていないので何れに妥当性があると判断できないが、Austin-1971, Corbin, Elmore, Hirtenstein, は *‘Urnanī* を用い、Addas-1993, Chodkiewicz-1993-b は *Uryabī* を使用する。アラビア語表記では b と n は近似しており、識別点が文字の土台の上か下に付くかで区別する。こんな所にもイブン・アラビーの伝記研究の盲点が現れている。
- ^{xix} 邂逅場所を *sūq* (市場) と解説するのが一般的だが、地名の *qūs* の誤読とアダスは批判している。Addas-1993, 63, fn141.
- ^{xx} 彼が最初に師事した *‘Uryanī* は文字が読めない (*ummī*) と言われていた。このことに関してイブン・アラビーは、文盲 (*ummī*) と母 (*umm*) 両語の音的近接性から、信仰における「文盲」の重要性を説く。つまり、母から生れ出た直後のように、人は理性を放棄して無垢の状態になるべきだとの説である。Chodkiewicz-a, 32. またスーフイーは自我を克服して見神を目指す、その謂いは、「また神は、何もわからないおまえたちを、母親の腹から出してくださったうえ、耳や目や心を与えたもうた」(Q.16-78) という誕生時の原初の状態に戻ることである。イブン・アラビーが最初に師事したウルヤニーも目に一丁字もない人物だったという。この師は神の名を一心に唱えるズィクルに没頭し、弟子たちは神の唯一性 (タウヒード) の講義に聞き入ったという。また師は高い精神性から異常な集中力 (ヒンマ) を有し、そのヒンマを通して人の考えを左右できたといふイブン・アラビーは記す。Austin-1971, s. v. *Abū Ja‘far al-‘Uryanī of Loule* (pp. 63-67). Izutsu-2019, 377 頁～388 頁、参照。
- ^{xxi} イブン・アラビーは、『叡智の台座』最終章の「預言者ムハンマドに体现されている叡智『独一』の台座』において、「余の愛するのは、女性 (*nisā’*)、香水 (*ṭīb*)、礼拝 (*ṣalāt*) なり」のハディースを引いて、イスラーム信仰における女性原理 (*tan‘īs*) を説明する。FSS, 214; Austin-1980, 272; Abrahamov, 172; Izutsu-2019, 278 頁～279 頁。また第 1 章「預言者アダムに体现されている叡智『神』の台座』において[FSS, 48-58]、神の本質を表す *‘ayn*, *dhāt*、精神 (*nafs*)、真理 (*haqīqa*) 等々の重要な語が女性名詞であることに言及して自説を補強する。また、形ある支援なしには神は観賞しえないとして、「最良で最も完璧なのが女性を見ることだ」と主張する。FSS, 217; Abrahamov, 175; Austin-1980, 275.
- ^{xxii} ワリーは通常「聖者」と訳されるが、キリスト教信仰における聖者 (*saint*) とは意味内容を異にする。またワリーの語の意味内容は時代により異なり、聖者、聖人の訳語は誤解を生みやすい。ワリーは「近い」と「監督する」を意味する語根「*w-l-y*」から成る語であり、「神に近づく人、神の傍にいる人」と「庇護者」を意味し、神の 99 の美称の一つで、「信者の庇護者、擁護者」を意味する。ワリーの語が神 (保護者) と人間 (被保護者) に共通して用いられるところから、フランス語の「*hôte* (主人と客)」の

- ように、対立する両義を含む語 (addād) と見なされる。Cf, Chodkiewicz-b, 24, fn23.
- xxiii waqā'i' は waqī'a の複数形で原意は「出来事」であるが、スーフィー文献では「幸運なビジョン」、「吉報」を意味し、mubashshirat と同意。Cf, Addas-1993, 43, fn 36.
- xxiv Chodkiewicz-b, 17, 18, fn 8。イブン・アラビーは預言者のみならず、ジュナイド、ハッラージュ、ブーッ・ヌーン、サフル・アットウスタリー等々のスーフィーの先達をも自在に呼び出した。そのビジョンは、①肉体をもった存在として出会う、②睡眠中の夢、③精神的（靈的）存在として呼び出したとされる。Austin-1971, 40.
- xxv ニザームとこのギリシア (rūm) の女性 (クッタトゥル・アイン) は同一人物と見なされているが、ニザームはペルシア出身であり、明らかに別人物であり、クッタトゥル・アインをニザームの別のペルソナと見なしうるだろう。岡崎 (2018-a)、45 頁、注 23、参照。
- xxvi Mubashshira は正夢 (ru'yā ṣāliha) と解される。Cf, Chittick, 403; Abrahamov, 14, fn6. 本注 iv、同 xxiii、参照。
- xxvii アラビア語で「神聖さ」を示すのは語根 q-d-s と語根 h-r-m である。キリスト教における聖者、聖性は q-d-s で表されうる。他方、語根 h-r-m は「妨げる」「禁じる」を原意とし、聖地、聖域 (haram) や、食物規定における禁止食 (harām)、さらに日本語でハレムとして知られる女性の居場所 (harīm) 等を表す語を派生させる。Cf, Chodkiewicz-b, 21.
- xxviii khalīl はアブラハムへの敬称であり、彼は「神の友」と解されている。イブン・アラビーは khalīl の語根 (kh-l-l) が「貫く、浸透する」を原意とするため、ハリールは神の属性が「貫流している人」、いわば「完全人間」だと理解する。Izutsu-2019, 320 頁、参照。またワリー (walī) に関して、wa-lī (and to me) と分解して、「われ (神) に属す (者)」の意味を引き出す。Fut, II, 23. つまり、聖者とは神に属す、神の所有物だと説く。Hirtenstein, 70; Chodkiewicz-b, 24、参照
- xxix バルザフはコーランに 3 度用いられている語 (23-100, 25-53, 55-20) であり、現世と来世の「中間界」と理解されている。死者の復活までの待機場所と考えられているこの語を、イブン・アラビーは精神界と物質界 (現象界) の中間世界の意味で用い、それは想像力 (khayāl)、イメージ (mithāl) の支配する世界と解した。Fazlur, 289 頁～306 頁、参照。
- xxx イブン・アラビーは生涯に幾度となく隠棲生活に入ったが、彼の語源思考において、隠棲は人里離れた地での隠遁を必ずしも意味せず、彼は khalwa と jalwa (公開) の音的、字形的近似から、公衆の中での孤独な冥想 (khalwa fī jalwa) を重視した。アラビア語のアルファベット表記では、kh と j は文字の台に付加される点で識別される。Cf, Chodkiewicz-b, 173.
- xxxi 10 世紀頃にバスラで活動した謎の団体で、その著作 (risāla) は神学や哲学に止まらずに数学や天文学、さらに論理学や占星術など、広範囲の学問分野を含む百科全書的書物とされている。かれらは靈魂の救済を求めて宇宙の真実 (haqīqa) を究めようとし、その準備としての大宇宙 (マクロコスモス) と小宇宙 (人体) の照応を認識し、その知識の拡充を目指した。Encyclopedia of Arabic Literature, s.v. Ikhwān al-Ṣafā' (I. R. Netton/J. S. Meisami). 岡崎 (2011)、68 頁～73 頁、参照。
- xxxii イブン・アラビーは「神は両掌で人を創造した」(Q.38-75) を引いて、天使は精神性のみだが、人間は精神性と動物性の 2 性を有するので天使に優ると説く。Izutsu-2019, 318 頁、参照。
- xxxiii 神の超越と遍満を表すに際して、「7 万枚のペールに隔てられている」と、「神は人間の顎の近さにいる」という文言が引かれる。『岩波イスラーム辞典』「ヴェール」(矢島洋一) の項、参照。また「東も西も神のもの。おまえたちがどこに向きを変えても、そこにも神のお顔があるに」(Q.2-115) の文言は、理性的思考のムッタズィラ派により、神の唯一性と遍満性の根拠とされている。鎌田、125 頁～126 頁。またコーランのこの文言は、『熱望の翻訳者』第 11 編第 15 行の、「われは愛の宗教 (dīn al-hubb) に従う、ラクダがどこに向かおうとも / この教えこそわが宗教 (dīnī)、わが固く守りし信仰 (īmān)」と通底するであろう。岡崎 (2018-a)、50 頁～58 頁、本注 xiv、参照。
- xxxiv 『叡智の台座』第 16 章「預言者スライマーン (ソロモン) に体现された叡智『慈悲』の台座」[FSS, 151-

160]において、ソロモンの眼前でビルキースの玉座が瞬間移動した逸話[Q.27-40]を取り上げて、この事象を自説の「新たなる創造 (khalq jadīda)」(Q.50-15)との関連で説明する。FSS, 155; Abrahamov, 117; Izutsu-2019, 288 頁～291 頁。またイブン・アラビーは「復活の日」の光景を目睹するビジョンにおいて、神に自己の天国入りを許可されると、続いて姉妹の Umm Sa'd や Umm 'Alā', 更に妻の Umm 'Abd al-Rahmān らへの執り成しを願うと、これも叶えられた。Cf. Addas-1993,84-85. コーラン 2 章 48 節や同 255 節を根拠に、イスラーム信仰において、最後の審判における「執り成し (shafā'a, tawassul)」は無効とされている。しかし庶民信仰、特に聖者信仰の高まりとともに、人々は聖者の有するバラカ(恩寵)に縋ろうとする。これに対してイブン・アラビー批判の急先鋒のイブン・タイミーヤは、預言者生誕祭 (mawlid) や墓地参詣 (ziyārat al-qubūr) とならんで、「執り成し」を信仰からの逸脱行為 (bid'a) だとして厳しく批判した。Chodkiewicz-b, 8.

[参考文献]

- Addas, Claude, *Quest for the Red Sulphur – The Life of Ibn 'Arabī*, tr. from the French by Peter Kingsley, Cambridge, The Islamic Texts Society, 1993.
- _____, *Ibn 'Arabī: The Voyage of No Return*, tr. from the French by D. Streight, Cambridge, The Islamic Texts Society, 2000.
- Affifi, A. E., *The Mystical Philosophy of Muḥyīd Dīn-Ibnul 'Arabī*, Cambridge, Cambridge University Press, 1939.
- Alexandrin, Elizabeth, R., “Witnessing the Lights of Heavenly Dominion – Dreams, Visions and the Mystical Exegeses of Shams al-Dīn al-Daylamī,” in Özgen Felek and Alexander D. Knysh (eds.).
- Asin Palacios, Miguel, *Islam and the Divine Comedy*, tr. from the Spanish by H. Sunderland, London, Goodword Books, 2002(re.).
- _____, *El Islam cristianizado – Estudio del sufismo a traves de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid, Hiperió, 1981(2nd ed.).
- Chittick, William C., *Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination- The Sufi Path of Knowledge*, Albany, State University of New York Press 1989.
- Chodkiewicz, Michel, *An Ocean without Shore – Ibn 'Arabī, the book, and the law*, tr. from the French by David Streight, Albany, State University of New York Press, 1993. [1993-a]
- _____, *Seal of the Saints – Prophethood and sainthood in the doctrine of Ibn 'Arabī*, tr. from the French by Liadain Sherrard, Cambridge, The Islamic Texts Society, 1993. [1993-b]
- Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī*, tr. from the French by Ralph Manheim, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1969.
- Elmore, Gerald, T., *Islamic Sainthood in the Fullness of Time – Ibn 'Arabī's Book of The Fabulous Gryphon*, Leiden, Brill, 1999.
- Fahd, Toufy, *Les songes et leur interprétation selon Islam*, Seuil, 1959.
- _____, “The Dream in Medieval Islamic Society,” in von Grunebaum and R. Caillois(eds.). (「中世イスラム社会における夢」、三好他訳『夢と人間社会』)。
- Felek, Özgen and Alexander D. Knysh(eds.), *Dreams and Visions in Islamic Societies*, Albany, State University of New York Press, 2012.
- Fritz, Meier, “Some Aspects of Inspiration by Demons in Islam,” in von Grunebaum and R. Caillois(eds.). (「イスラムにおけるデーモンの靈感について」、三好他訳『夢と人間社会』)。
- Green, Nile, “The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam,” *The Journal of the Royal Asiatic Society*, 3rd series, 13 (2003).
- Grunebaum von, Gustave E. and Roger Caillois(eds.), *Le rêve et les sociétés humaines*, Gallimard, 1967. (三好・藤

- 井・河合・山本訳『夢と人間社会』、上下、法政大学出版会、1985年)。
- Grunebaum von, Gustave E., “The Cultural Function of the Dream as illustrated by Classical Islam,” in von Grunebaum and R. Caillois(eds.). (「中世イスラムにおける夢の文化的役割」、三好他・訳『夢と人間社会』)。
- Gutas, Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture- The Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early 'Abbāsid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, London, Routledge, 1998. (山本啓二・訳『ギリシア思想とアラビア文化——初期アッバース朝の翻訳運動』、勁草書房、2002年)。
- Hakim, Souad, “The Way of *Walāya*(Sainthood or Friendship of God),” *The Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 18(1995).
- Hamed, Taher, “al-wilāya wa al-nubuwwa ‘inda Muhyī-dīn ibn ‘arabī,” *Alif*, 5(1997).
- Hermansen, Marcia K., “Visions as ‘Good to think’: A Cognitive Approach to Visionary Experience in Islamic Sufi Thought,” in *Religion*, 27(1997).
- Hirtenstein, Stephen, *The Unlimited Mercifier – The spiritual life and thought of Ibn 'Arabi*, Oxford, Anqa Publishing, 1999.
- Hussaini, A. S., “Uways al-Qaranī and the Uwaysī Ṣūfīs,” *The Muslim World*, 55(1955).
- Ibn 'Arabī, *Tarjumān al-ashwāq*. (tr. and ed. by R. A. Nicholson, *The Tarjumān al-Ashwāq- A Collection of Mystical Odes by Muhyī ddīn ibn al-'Arabī*, London, Theosophical Publishing House, 1911).
- _____, *Fuṣūṣ al-Hikam*, ed. A. 'Aḥḥīfī, Bayrūt, 1980(2nd ed.), Dār al-kitāb al-'arabī. (tr. by R. W. J. Austin, *Ibn al-'Arabī – The Bezels of Wisdom*, New York, Paulist Press, 1980; Binyamin Abrahamov, *Ibn al-'Arabī's Fuṣūṣ al-Hikam – an annotated translation of 'The Bezels of Wisdom'*, London, Routledge, 2015).”
- _____, *Kitāb 'Anqā' Mughrib*, Cairo, 1954. (tr. by G. T. Elmore, 1999).
- _____, *al-Dīwān al-kabīr*, ed. Nawāf al-Jarrāh, Bayrūt, Dār Ṣādir, 1999 (third ed.).
- _____, *Kitāb al-Mubashshirāt*, Ms Zahiriyya 5859; Ms. Yusuf Aga 5624/15. (未見)。
- _____, *Risāla Rūh al-quds*, Damascus, 1986. (tr. by R. W. Austin, *Sufis of Andalsia – The Rūh al-quds and al-Durrat al-fākhira of Ibn 'Arabi*, London, George Allen and Unwin, 1971).
- _____, *al-Futūhāt al-Makkiyya*, 4 vols., Bayrūt, Dār Ṣādir, nd.
- Ibn al-Fārid, 'Umar b. al-Hasan, *Dīwān*, ed. Giuseppe Scattolin, Cairo, Institut Français d'Archeologie Orientale, 2004.
- Ibn Shīrīn, Muḥammad al-Baṣrī, *Tafsīr al-aḥlām al-kabīr*, tr. Rania Mounir Sanioura, *Interpretation of Dreams*, Bayrūt, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2010.
- Izutsu, Toshihiko, *God and Man in the Koran – Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Tokyo, Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964. (仁子寿晴・訳『クルアーンにおける神と人間——クルアーンの世界観の意味論』、慶應義塾大学出版会、2017年)。
- _____, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Iwanami Shoten, 1983. (仁子寿晴・訳『スーフィズムと老荘思想——比較哲学試論』、慶應義塾大学出版会、2019年)。
- Kinberg, Leah, “Literal Dreams and Prophetic *Hadīths* in classical Islam – a comparison of two ways of legitimization,” *Der Islam*, 70(1993).
- Mahallati, Mohammad J., “The Significance of Dreams and Dream Interpretation in the Qur'an: Two Sufi Commentaries on *Sūrat Yūsuf*,” in Louise Marlow(ed.).
- Marlow, Louise(ed.), *Dreaming across Boundaries: The Interpretation of Dreams in Islamic Lands*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2008.
- Massignon, Louis, “Elie et son role transhistorique, khadiriya, en Islam,” in *Opera minora*, II, Presses universitaires de France, 1964.
- McAuley, Denis E., *Ibn 'Arabi's Mystical Poetics*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

- Nābulṣī, ‘Abd al-Ghaniyy, *Ta’īr al-anām fī ta’bīr al-manām*, Bayrūt, al-Maktaba al-thaqāfiyya, nd.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Three Muslim Sages; Avicenna, Suhrawardī and Ibn ‘Arabī*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1964. (黒田・柏木訳『イスラームの哲学者たち』、岩波書店、1985年)。
- Rahman, Fazlur, “Dream, Imagination and ‘Ālam al-Mithāl’,” in von Grunebaum and R. Caillois(eds.). (『夢と想像力とアーラム・アル＝ミサール』、三好・藤井他訳『夢と人間社会』下、法政大学出版局、1985年)。
- Rosenthal, Franz, “Ibn ‘Arabī between ‘Philosophy’ and ‘Mysticism’”, *Oriens*, 31 (1988).
- Rubin, Uri, “The Seal of the Prophet and the Finality of Prophecy – On the interpretation of the Qur’ānic Sūrat al-Ahzāb(33),” *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, 164 (2014).
- Schimmel, Annemarie, *And Muḥammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1985.
- Sells, Michael A., *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- Takeshita, Masataka, *Ibn ‘Arabī’s Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought*, Tokyo, ISLCAA, 1987.
- Van Gelder, G. J. H., “Inspiration and ‘Writer’s Block’ in Classical Arabic Poetry,” Paolo Bagni and M. Pistoia(eds.), *Poetica medievale tra oriente e occidente*, Rome, Carocci, 2003.
- アルテミドロス (城江良和・訳) 『夢判断の書』、国文社、1994年。
- 井筒俊彦 『イスラーム哲学の原像』、岩波書店、1985年。
- 岡崎桂二 「アラブ古典文学における詩霊 (ジン、イブリース、シャイターン) の運命——『コーラン』詩人の章 224 節～227 節をめぐって」、『四天王寺国際仏教大学紀要』、41 (2006年)。
- 同 「アラブ・イスラーム文化における百科全書思想」、『アラブ・イスラーム研究』、9 (2011年)。
- 同 「イスラーム神秘主義詩の道程——ズフディーヤ・ガザル・ハムリーヤ」、『四天王寺大学紀要』、59 (2015年)。
- 同 「思考と表現——イブン・アラビーの詩学」、『アラブ・イスラーム研究』、16 (2018年)。[2018-a]
- 同 「イスラーム神秘主義詩の詩学——イブン・アル＝ファーリド『T 韻大詩』に即して」、『四天王寺大学紀要』、65 (2018年)。[2018-b]
- 鎌田繁 『イスラームの深層——「遍在する神」とは何か』、NHK ブックス、2015年。
- 河合俊雄 『ユング——魂の現実性』、岩波書店、2015年。
- 河合隼雄 『明恵 夢を生きる』、講談社、2018年。
- 西郷信綱 『古代人と夢』、平凡社、1972年。
- 杉田英明 「天路歷程譚の系譜——イスラーム世界とダンテ」、蓮見・山内 (編) 『地中海 終末論の誘惑』、東京大学出版会、1996年。
- 東長靖 『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。
- ハリール、カラム 『日本中世における夢概念の系譜と継承』、雄山閣、1990年。
- 藤本・伴・池田 (訳) 『コーラン』 I、II (中公クラシックス)、中央公論新社、2002年。
- 松本耿郎 『イスラーム政治神学 ワラーヤとウイラーヤ』、未来社、1993年。
- 矢島文夫 『オリエントの夢文化——夢判断と夢神話』、東洋書林、2007年。
- 吉田京子 「12 イマーム・シーア派の夢議論」、河東仁編 『夢と幻視の宗教史』上、リトン、2012年。
- 劉文英 (湯浅邦弘・訳) 『中国の夢判断』、東方書店、1997年。
- ルゴフ、ジャック 「キリスト教と夢——2世紀から7世紀」、同 (池上俊介訳) 『中世の夢』、名古屋大学出版会、1992年。
- ワイル、アブドエルマクスード 「日本・アラブ近代文学における〈夢〉の比較研究——夏目漱石とナギーブ・マフフーズを中心に」、荒木浩編 『夢と表象——眠りとところの比較文化史』、勉誠出版、2017年。