

スフラワルディー：純粹現象としての「東洋」

小野純一

はじめに

セイエド＝アラブ氏（以下敬称略）のスフラワルディー論へのコメントが本発表で私に与えられた課題である。彼は、イラン＝イスラーム神秘主義思想とりわけスフラワルディー思想を専門とし、スフラワルディーの著作全体にわたる用語集を刊行された。スフラワルディーを古代ギリシア哲学とペルシア宗教思想の継承者と捉える観点でコルバンとセイエド＝アラブの立場は通底するが、神秘主義と宗教思想的側面のみならずアリストテレス的論理学の継承と革新の点から考察せねばスフラワルディー哲学の真骨頂は捉えられないと力説する点で立場を異にする。

スフラワルディー思想研究をめぐるセイエド＝アラブの方法論的議論は現代イランの思想界の動向を反映している。スフラワルディー研究は、そのおそらく唯一の第一人者であったコルバンによる理解とコルバン自身の思想、イラン思想界と現代思想が複雑に絡み合い、現代イランの哲学的議論やイスラーム学において新しい転換期を迎えている。まずスフラワルディーの思想史的前提を私の立場から至極簡便に概観し、それに続いてセイエド＝アラブのコルバン批判および持論の特徴をまとめ、最後に私の考えを述べたい。

思想史上のスフラワルディー

イスラームとヨーロッパに受け継がれた古代ギリシア哲学は、イスラームにおいてまずアラビア語による新たな哲学の形態を見いだした。キンディー

(Abū Ya‘qūb al-Kindī; ca. 800-ca. 870) はその最初の哲学者に位置づけられる。彼に続く哲学者にラーズイー (Abū Bakr al-Rāzī; 865-925/932) とファーラービー (Abū Nasr al-Fārābī; ca. 870-950) がいる。ファーラービーがイスラーム世界に哲学を基礎付け、西暦 11 世紀にそれを継承したイブン＝スィーナー (アヴィセンナ; Abū ‘Alī ibn Sīnā; ca. 980-1037) がアリストテレス系の哲学を独自に体系化し集大成した。その後、イブン＝ルシュド (アヴェロエス; Abū al-Walī ibn Rushd; 1126-1198) が精緻な組織的研究によりイスラームにおけるアリストテレス哲学の継承と理解の深化を達成する。西暦 12 世紀はヨーロッパ中心主義的な観点からはイスラーム哲学からラテン語によるスコラ哲学への影響がイブン＝ルシュドでほぼ終焉するため転換期とみなされ、イスラームにおけるアラビア語による哲学活動の終焉とされてきた。実際にはアヴィセンナ哲学への注釈や同系統の哲学活動は少なくとも 14 世紀半ばまで活発に行われたし、20 世紀までオスマン帝国で哲学書が学ばれていた¹。しかし西暦 12 世紀を思想史上の画期とする別の出来事は否定されないであろう。それは、独立した二つの領域であった神秘主義と哲学を組織的に融合する哲学をスフラワルディー (Shihāb al-Dīn Suhrawardī; 1155-1191) が創設することで行われた。この思想史的発見はコルバンに追うところが大きい。彼はこの事実を 12 世紀以降のイスラーム哲学全体の特徴であるかのような拡大解釈をし、神秘主義と神学と哲学を混同し、哲学から論理学を排除するかたちで哲学史を描き出したとグタスは批判する²。セイエド＝アラブのコルバン批判はコルバンによる論理学の排除という点で共通している。しかしスフラワルディー哲学の理解に神秘主義のみならず論理学の理解も必須とするのがセイエド＝アラブの立場である。以下にスフラワルディーの特徴を概観し、セイエド＝アラブ説に移ろう。

スフラワルディー以前の哲学者らはイスラーム神秘主義に理解があっても両者を統合する思想体系を生み出そうとはしなかった。アヴィセンナにそのような計画があったというコルバンを含むオリエンタリストの考えに今のところ文献学的確証はない³。また意識的にせよ無意識的にせよ新プラトン主義的解釈を通してイスラーム化したとはいえ、イスラームの哲学者の理解と意図は、神秘主義から峻厳されたかたちでアヴィセンナ哲学を代表とするアリストテレス的哲学をイスラームの哲学とした。ところがスフラワルディーは、彼以前にイスラームの哲学者らが体系化した哲学を批判的に援用して、自身が神秘主義の修行で獲得した体験＝ヴィジョンを哲学として記述しようとした (§235ff)⁴。このとき、神秘主義の修行で研ぎ澄まされた直感力によ

って直観された世界のあり方が、対象化する思惟特有の通常の世界観すなわち自然的態度に基づく考え方や論理の不適切さに気づかせ、スフラワルディーにおいて、従来の哲学のあり方を修正することになった。

ギリシア哲学の伝統に則りイスラーム哲学でも物質的世界から非物質的世界の存在界全体を自然学から形而上学の体系として、用語上も論理学に則り普遍的表現で誰にでも正確に理解されるよう、普遍的な形で論理的に基礎付けながら形而上学で議論を進める。スフラワルディーは同様の仕方でも哲学的基礎付けを行う際に、独自の論理学を展開する。神秘体験で得られた直観に基づくとき、彼は単なる論理的思惟にのみ基づいて世界のあり方を記述しようとする哲学を、根本的に書き換えねばならなかった。

世界の成り立ち・関係性がアヴィセンナ哲学の説明と異なることをスフラワルディーは認識したので、彼は直観で把握した関係性をそのままに記述・表現する用語法と論理を必要とした。彼は、彼以前の哲学（つまりアヴィセンナが大成した哲学）の前提を、論理的に書き換えることになった。たとえば『オルガノン』とくに『分析論後書』への反論が挙げられる⁵。存在論では存在が存在者を規定する最も根本的概念であるとされるが、スフラワルディーでは本質が根本である。また、スフラワルディー以前の哲学で定義された本質とは、後述するように非実体化する非自然的態度の観点から眺められたあり方であり、通常とは異なる意味付けがなされている。

スフラワルディーは神秘体験で全存在世界の根本が光であることを直観した。つまり彼の体系では存在界の全体系は光の体系と一致する。であるからスフラワルディー哲学（照明哲学＝光の哲学）では自然学の対象である物質的世界から形而上学の対象である非物質的世界の存在界全体が論理と光の用語法で体系的に記述される。スフラワルディーの光の体系では物質は光の度合いが最も低い段階つまり闇であり、物質性をもっとも離脱した段階が光の純度が最も高い段階とされる。この全体系が彼の著作で論理学や存在論を用いて説明される。光の体系は哲学の用語で説明される一方、天使の用語でも説明される。光の表象においてゾロアスターはイスラームの宗教的伝統におけるムハンマドの光との同一視される。スフラワルディーは天使と光の表現法をゾロアスター教からも借用するというよりは、神秘体験で彼は光＝天使を体験したのである。スフラワルディーの神秘体験では光すなわち天使のヴィジョンが直観されていたのである。光や天使の観念はイスラームでは一般にクルアーンが基礎となるが、スフラワルディーの照明哲学ではクルアーンないしイスラームとゾロアスター教に加え哲学的枠組みにおいて光の体験が

記述される。

セイエド＝アラブ説

スフラワルディーをほぼ初めて現代西洋に体系的に紹介したコルバンは、その光の体験の哲学化と天使論に拘り過ぎるあまり神秘主義の哲学化に必須の働きをなす彼独自の論理学を正当に評価しなかったとセイエド＝アラブは指摘する。「照明哲学についてのコルバンの説明には哲学的性格が欠如している。コルバンはこの仕組みを紹介するに際して、その細部には注目しなかった。彼は照明哲学を神秘主義により矮小化したのである」という言及は次の説明と比較すれば、その意図は明らかである。「スフラワルディー研究においては、彼〔コルバン〕の論理学的作品への関心は比較的小さかった。論理学は、照明学派の存在知の中に居場所を持たない」。この場合の「哲学的性格」はスフラワルディーが哲学の伝統的作法に則り神秘主義の哲学化に際してさえ議論方法も用語法も論理学的に基礎付けたことを意味している（「スフラワルディーが自著に用いた方法」）。

スフラワルディー哲学とは自然学から形而上学までを体系的に含む論理学的に基礎付けられた全体であり、その基礎に神秘主義体験がある。しかし「コルバンは、照明哲学をスフラワルディーの神秘主義の現われだと考え、彼の論理的体系だとは考えなかった」ゆえに、「コルバンの誤ちにより、スフラワルディーの著作の読者は、彼の照明哲学に到達するための論理学的素養を理解しえないのである」。セイエド＝アラブによれば照明哲学は神秘主義の表現であり論理的体系を有する。この事実を我々は『照明哲学』のあらゆる箇所を確認出来る。論理学のスフラワルディーにおける重要性を認識しなければ、どのようにスフラワルディーは神秘体験を哲学的に表現したか、神秘体験を経ることで如何に論理学自体がそして哲学が変更されたかが真に理解されることはない。なぜなら「コルバンがスフラワルディーの思想研究のために読者に紹介した出発点は、始点ではなく終点であった」からである。

ここで「終点」というのは照明体験とその記述である。スフラワルディーは照明体験で存在界の本源的な姿を天使の世界すなわち光の世界として体験した。存在界は自然界すなわち物質世界である。物は実体として認識される。自然的態度は経験への現れを「何か」として同定する。いわゆるしかし世界の本来の姿は非実体的である。それを流動的と呼んでもよい。そのような流

動性すなわち具体的状況の中で全ての諸存在者は、出来事の与えられ方（現れ方）は相関的出来事であり「何か」として同定できる物ではない。この考え方は神秘主義者に特有である。

この問題は現代の西洋哲学でも論じられる。この理由からコルバンはスフラワルディーに注目したのであり、セイエド＝アラブはこのことを指摘している（「想像的世界についてのコルバンの研究は、西洋哲学の今日の歴史的必要性から生まれたものである」）。セイエド＝アラブが正当にも批判するように、コルバンは神秘主義の側面だけを強調することでスフラワルディー哲学の全体像を歪めて提示することになった。これを補うものとしてスフラワルディー論理学に特化した研究もあるが、このように分断された形ではスフラワルディー哲学を正当に理解することは出来ない⁶。この意味でスフラワルディー哲学の研究はこれからの課題であり、セイエド＝アラブの指摘は大変重要な示唆である。

スフラワルディーにおける「東洋」の純粹現象性

コルバンがあまりに強調し過ぎた「東方」ないし「東洋」の哲学史的位置づけを別にしても、コルバンが哲学者として見出した「東洋」という理念自体は、スフラワルディーがアラビア語で書いた哲学における主著『照明哲学 (*Hikmat al-ishrāq*)』での「照明 (*ishrāq*)」の問題系、さらに神秘体験である照明体験で光として体験される「天使の世界」「光の世界」「想像の世界」の哲学的意義の存在自体を否定しない。むしろ「想像」の哲学的意義が現象学において再び積極的に評価され研究されている現時点から考えれば、当時のコルバンの着眼は哲学的にはむしろ事の本質に迫る革新的な「発見」であり、彼の理解にオリエンタリズムが含まれているにせよ、「照明」の哲学的意義はオリエンタリズム批判の反省を踏まえてなお、多角的に検討されるべき意義を有する⁷。特に注目すべきは以下の二点である。

第一に、実体化しない思惟。思惟は自然的態度では実体化を回避しえない。ところが照明体験を経て哲学的思惟を働かせるスフラワルディーでは、事物が対象となる場合にも光の本性に従い、事物を「何か」として対象化する意味での実体化を悉く排除する形で哲学的思惟を遂行する。この思惟が把握する対象の存在の仕方は、実体性にとらわれないあり方、全き純粹性にある事物の現象である。事物は互いに互いを排除し合わず、貫入する性質がある。

スフラワルディー：純粹現象としての「東洋」

スフラワルディーが光的相互関係という表現を多用して相互浸透的な事物のあり方を説明しようとする (§181)。このとき、現実の実体性を付与された様々な事物の集合ではないことが主張されている。

第二に、想像力の問題。実体性を排除された事物は質料性をもたない自由で柔軟な純粹現象の世界にある。これは非実体的思惟と想像力的思惟が密接な関係にある事を意味する。実体性を付与された事物の集合としての現実世界は実体性によって固定化されている。これは無限性の否定である。この観点からも、実体化された思惟の理解する世界は、世界の無限性を量化することでしか把握できず、具体的状況の中で与えられ現れ続ける現実の無限性を捉え損ねる。想像力という思惟のあり方は、実体化を排除し量化する思考を拒否しながらも、非実体的な相関的出来事として関係性の中に現実の現象性を直観することができる。非実体的な相関性は、スフラワルディーでは神話的に諸天使の秩序をもって描き出される。この諸天使が秩序をなす空間は「想像の世界」であるが、「光」という表現の系列では、光の根源である太陽の上る東という意味で東方（東洋）といわれる。当然ながら、これは実体性を排された東であるので、地理的な東方・東洋・アジアを意味しない。このような語彙は意味の上から必然的に実体的東洋を想起させる。このとき想起される東洋は地理のみならず政治的にも経済的にも実体化された東洋である。

この両観点からスフラワルディーをみると次のようにいえよう。部分が互いを映し合う照明的全体という理念は実体化しない思惟の原理ながらも全体を俯瞰する思念的形而上学に陥りかねない。また、全体を俯瞰する観点を光ないし照明の意味を込めて東洋と呼ぶとき、コルバンの現代哲学的構想の一端が明らかになる。コルバンはあらゆる審級を排し実体化せず思念的形而上学からも抜け出す道を、一神教特有の終末論的ヴィジョンに探ったのである。この点で同じ一神教でもイスラームではなくユダヤに現代哲学の突破口を見いだしたレヴィナスとコルバンは問題意識と問題への取り組み方が驚くほど近い。

東洋思想も古代ギリシアからハイデガーにいたる哲学も全体性を理念とするとレヴィナスは批判する⁸。批判の根拠は、「俯瞰し全体化しながら対象化する」(XII) 思惟が外部性を排除し、政治的には全体主義・戦争・帝国に導くことである。つまり実体化することの現実世界における危険性をレヴィナスは指摘している。一神教における終末論から宗教的限定性を取り払い、その時間観念を現象学的に思惟したレヴィナスは、「歴史を溢れ出す観念」(XI) から「外部性」と「無限性」を思惟するに至り、ウルトラ・ナショナリズム・

全体主義・戦争・帝国を理論的に回避できない西洋哲学の問題を指摘しえた。「俯瞰し全体化しながら対象化する」思惟とは反対に、「平和は言葉を語る能力として生起する」(同)が、言葉を語りうる存在者を可能にするのが「外部性」すなわち「歴史を溢れ出す観念」、一神教的に還元すれば「コンテクストなく意味する可能性を開く終末論的ヴィジョン」(XI-XII)なのである。「全体性を越え出た存在は、終末論的ヴィジョンにより、無限と関係することになる」、あるいは「終末論的ヴィジョンはイマージュなきヴィジョンであり、俯瞰し全体化しながら対象化するヴィジョンの力を持たない」(XII)のである。「イマージュなきヴィジョン」とは「終末論的ヴィジョン」をもつ一神教と異なるギリシア的ヴィジョンすなわち全体性の直観という意味でのヴィジョンであり、終末論的ヴィジョンは全体性のヴィジョンではない。

「照明」の地平としてスフラワルディーにより哲学化された理念的「東洋」は、レヴィナスが批判する東洋思想や西洋哲学や京都哲学が哲学化した事事無礙の世界観に対応する事物の光的相互関係性のゆえに「全体性」の問題を含むのか。レヴィナスが還元しつつ見出した「コンテクストなく意味する可能性を開く終末論的ヴィジョン」の地平は、一神教の哲学としてのスフラワルディーの照明哲学における「照明」の現象性に、「終末論的ヴィジョン」としても、光という自ら明らかな現象性ないし自ら意味する現象性としても一致するものであることに注目したい。現象性の極点としての照明の原点は、もはやレヴィナスのいう「直観を欠いた志向性」(238)として「コンテクストなく意味する可能性」であり「意味作用として呈示されることがない」(同)。それは、自らを意味し示す現象性として、志向性の条件付けの外部にある(自ずからを示すと同時に自身を退ける)。そして、「外部性」「無限性」の生起としてレヴィナスが指摘した「[全体性の]直観を欠いた志向性」は、スフラワルディーの光の直観を無限性の直観として理解することを可能にする。この場合、事事無礙の世界での無限性ではなく、事事無礙の全体を直観することの外部という無限が、「照明」の地平すなわち「東洋」として理念化されている。

実体化する思惟の危険性をウルトラ・ナショナリズム批判の観点から日本では竹内好が指摘したが、哲学として実体化しない思惟の可能性一般にまでは議論を進めていない⁹。この理念は子安宣邦により、近代日本のウルトラ・ナショナリズムと実体化の関係を問うかたちで議論されている¹⁰。さらに竹内への国際的評価の高まりと共に様々に検討されつつある¹¹。竹内は、西田幾多郎を代表とする京都学派が理論的にも近代日本の帝国主義・植民地主

スフラワルディー：純粹現象としての「東洋」

義・ナショナリズムを擁護する議論を展開するに陥った原因を、実体化する思惟を乗り越えられなかった事実に見出した。京都学派が仏教を基礎に事事無礙の世界観、部分に全体に、全体を部分に直観する哲学的に思惟したにも拘らず、その非実体的相関関係を現実世界に実体的に適用し、ウルトラ・ナショナリズムへ加担した。このような全体化へと実現する思念的形而上学を回避する突破口をスフラワルディーの東洋概念は含んでいるように思われる。

レヴィナスの「東洋思想」批判に反し、スフラワルディーの「照明」の地平としての「東洋」を理念の中心として展開する哲学を参照するならば、レヴィナスの意味での「無限性」が「照明」の地平を介して現象性の極点に与えられる現象性であり、なおかつ全体の直観であるギリシア的ヴィジョンが「終末論的ヴィジョン」と交錯する現象性の地平が開かれていることを理解できる。つまり、スフラワルディーを通して考えるなら、「ギリシア」対「ヘブライ」、「全体性」対「無限性」という二項対立は、偽の問題であり、むしろそのような既成の対立構造を越えた地平に「想像」の地平という現象学的に探求されねばならない領野が開けていることを知るのである¹²。また竹内やその理念の継承者、あるいはレヴィナスによるなら、実体性を意識から排除するスフラワルディーの「東洋」という理念が我々に「他者」を排除しない関係性のあり方として「東洋」と「東洋哲学」を構想すべきことを知らせる。このことは近代への反省として近代を特徴づける普遍主義の様々な水準における議論と批判にも対応し¹³、互いに寄与しうる現代的問題系にスフラワルディーの思想が位置することを告げているのである。

註

- ¹ Dimitri Gutas, “The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 29, No. 1, 2002, pp. 15-16. D. Gutas, “The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000 - ca. 1350”, in *Avicenna and His Heritage. Acts of the International Colloquium, Leuven - Louvain-la-Neuve, September 8 - September 11, 1999*, eds. J. Janssens and D. De Smet, Leuven, 2002, pp. 81-97.
- ² D. Gutas, “Study of Arabic Philosophy”, p. 17-18.
- ³ D. Gutas, “Study of Arabic Philosophy”, pp. 9-10,
- ⁴ Yahyá ibn Ḥabash Suhrawardī, *Hikmat al-ishrāq*, in *Kitāb Hikmat al-ishrāq wa-Risalah fī i'tiqād al-ḥukmā' wa-Qiṣṣat al-ghurbah al-ghurbīyah* (Majmū'ah-'i muṣannafāt-i Shaykh-i Ishrāq Shihāb al-Dīn Yahyā Suhrawardī, tashīh va muqaddamah-'i Hinrī Kurbin, vol.2), Tihrān: Anjuman-i Shāhīnshāhī-'i Falsafah-'i Īrān, 2535-2536 [1976-1977] (= Shihaboddin Yahya Sohravardi, *Opera metaphysica et mystica*, textes édités avec prolégomènes en persan par Seyyed Hossein Nasr, includes bibliographical references and indexes, Œuvres philosophiques et mystiques, Istanbul, 1945). Yahyá ibn Ḥabash Suhrawardī, *The philosophy of illumination: a new critical edition of the text of Hikmat al-Ishraq*, with English translation, notes, commentary, and introduction by John Walbridge and Hossein Ziai, Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1999.
- ⁵ Ulrich Rudolph, *Islamische Philosophie: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München, 2004, p. 80 ff.
- ⁶ Hossein Ziai, *Knowledge and illumination: a study of Suhrawardī's Hikmat al-ishrāq*, Atlanta: Scholars Press, 1990.
- ⁷ Jad Hatem, “Suhrawardi, a phenomenologist: ipseity”, *Phenomenology and religion: new frontiers*, edited by Jonna Bornemark and Hans Ruin, Huddinge: Södertörn University, 2010, pp. 35-44. 永井晋「イマジナルの現象学」『思想』(968), 2004, pp. 23-39. 永井晋『現象学の転回: 「顕現しないもの」に向けて』知泉書館, 2007. 現象学者が現象学からコルバンの研究を積極的に評価する形で、スフラワルディーではなく別の系統のイスラーム神秘主義を取上げている研究に次のものがある。Anthony J. Steinbock, *Phenomenology and mysticism: the verticality of religious experience*, Bloomington: Indiana University Press, 2007.
- ⁸ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1961, p. 75.
- ⁹ 竹内好『方法としてのアジア』『竹内好全集』第5巻, 筑摩書房, 1981.
- ¹⁰ 子安宣邦「近代の超克(最終回)アジアによる超克とは何か「方法としてのアジア」をめぐって」『現代思想』36, 2008, pp.8-19. 同『近代の超克』青土社, 2008.
- ¹¹ Kuan-Hsing Chen, *Asia as Method: Toward Deimperialization*, Durham: Duke University Press, 2010. Christian Uhl, *Wer war Takeuchi Yoshimis Lu Xun?: ein Annäherungsversuch an ein Monument der japanischen Sinologie*, München: Iudicium, 2003.
- ¹² 永井晋「雅歌」の形而上学: 生命の現象学」『現代思想』40, 2012, pp. 300-313.
- ¹³ Bernhard Waldenfels, *Verfremdung der Moderne: Phänomenologische Grenzgänge*, Göttingen: Wallstein, 2001. Étienne Balibar, *La crainte des masses: politique et philosophie avant et après Marx*, Paris: Galilée, 1997.