

# 収縮をめぐるシェリングとイブン=アラビー

小野 純一

## 1 はじめに

歴史哲学として他性・時間・歴史の発生を基礎付けようとした未完の「世界年代(Weltalter)」は、構想の中心に「収縮 (Contraction; Zusammenziehen)」概念を据える<sup>i</sup>。このことは、収縮概念が「世界年代」の思考全体に関わり、その哲学を特徴付けることを意味する。しかし、この概念は、破棄された草稿群でのみ鍵概念として表立つとしても、シェリング哲学の発展史全体にとり重要である。なぜなら、無根拠 (Ungrund)、そして収縮の概念により、シェリング哲学は、消極哲学から積極哲学へ転回し、その中で自然は歴史へと転じるからである。

収縮の概念はシェリング哲学内部の発展史を超えて観念論やドイツ神秘主義へ連なり、少なくともユダヤ神秘主義ないしカバラへと広がる特殊で複雑な背景を持つと考えられる<sup>ii</sup>。このような概念を理解するには、これが措定される必然性がどのように議論されたか検討する必要もある。しかし、この概念を歴史的起源に要素還元し影響関係を示すことは、その意義の射程を示すことではない。この概念の本来的意義は、史的関係の確定によって了解される性格のものではない。この概念において思索の方向性を決定する契機や理念が何かを論じることがその理解に不可欠である。

シェリングにおける収縮概念をめぐり、史的研究を超えて哲学的意義を追求する研究はわずかである。そのような哲学的解釈の中でも、「世界年代」のうち現存する「過去」をめぐる未完の草稿群に唯物論への突破口を読み取りつつ収縮の意義を提示したハーバーマスの文章が、この主題をめぐる数少ない先駆的取組みである<sup>iii</sup>。確かに収縮は他性を生起させる動きの始まりに相当するが、シェリングは「世界年代」の収縮を非実体的個体化の契機と捉えているのではないか。その場合、ハーバーマスの洞察に富んだ業績は、観念論から唯物論への移行を重視するあまり、非実体化の運動を物象化として理解されよう。だが、レヴィナスが収縮を現象学的文脈で言及するように、この概念は実体化も概念的偶像化をも阻止する運動と考えられが<sup>iv</sup>、ハーバーマスもレヴィナスも非実体化の観点からシェリング解釈を展開しない。

「世界年代」はいかなる構想のもと他者と歴史の非実体的生起を提示するのか再考すべきである。本研究は歴史的連関性を検証するのではなく、シェリングが「世界年代」の中心概念と

## 第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

して収縮に込めた意図と哲学的意義と普遍性を明確にするため、概念が示す思想構造を明示し、その類似性に着目し、比較検討により独自性を解釈する。シェリングが言及するアラビア逍遥学派の知性単一説は、彼の思索のあり方に直接関わるだけでなく、収縮をめぐる比較研究において考察の照準を定める上でも示唆的であろう。これは彼の懐古趣味を示すよりも、シェリング哲学が持つ可能性、多様性、非排他的柔軟性、異なる思想との親和性などを、効果的に明瞭化すると思われる。この比較検討のため、本稿は神秘主義者イブン=アラビー（Ibn al-‘Arabī；1165-1240）の収縮の理念を取り上げたい。

### 2 収縮の系譜

歴史的に考えるなら、収縮概念がペーメだけでなくルーリヤー（Yizḥak Lūriyā；1534-1572）のカバラーにも直接に起源することは、ローゼンツヴァイクやハーバーマスによる言及でよく知られている。カバラーはユダヤ神秘主義の一形態としてアラビア思想の圧倒的影響下、13世紀頃のイベリア半島で成立した。カバラー成立に影響を与えたアラビア思想を特定する作業は進んでいないが、その中の一人にイブン=アラビーがいることは間違いない。〈具体的な文献学的・歴史学的に特定は行われてないが〉イブン=アラビーはイベリアでユダヤ人思想家らと直接交流していたとされる。〈シェリングが参照したルーリヤーの生きた時代と場所において、イブン=アラビー思想が支配的でもあった事実を考えても、ルーリヤー以前のユダヤ思想やアラビア思想の一部が捉えようとした他性生起としての収縮とシェリングのそれとが系譜上無関係とは考えにくい。〉

イブン=アラビーはイベリア半島に生まれたアラブ人で、彼以降のイスラームに絶大な影響を与えた。シリアに移住する以前、彼はイベリアで生前のイブン=ルシュド（Ibn Rušd；1126-1198）と面識がある。イブン=ルシュドはアリストテレス解釈の権威として、アラビア哲学に対する以上に、トマス・アクィナスに対し、またスコラ哲学全体にもいわゆるアヴェロエス主義を通して影響力をもった。シェリングが言及するアラビア逍遥学派とその知性単一説は、イブン=アラビーがそこに生き、その中からそれを批判する形で新たな知のあり方を模索し創出した知的ミリュに支配的であった。イブン=ルシュドで議論の頂点に達した知性単一説によると、知性は個々の人間に個別的に存在せず、唯一の普遍的知性が個々の人間に顕現する。イブン=アラビーもシェリングも知性単一説の一元論を批判的に吟味し、しかし流出論の階層性を用いず、収縮概念によって個体化する顕現の仕方を基礎付ける。それは唯一の普遍的知性を非対象的に思考する全く新しい構想である。ここにおいてシェリングとイブン=アラビーは哲

## 収縮をめぐるシェリングとイブン=アラビー

学的観念としての収縮をめぐる一つの系譜をなす。ちなみに、アラビア語を読めたシェリングにイブン=アラビーの著作に触れる機会がなかったとしても、ルーリヤーと知性単一説を介した関係性も見出せよう。

ルーリヤーの本名、イツハーク・ベン・シュロモー・ルーリヤー・アシュケナズィが示すように、父はアシュケナズィ系つまりドイツ系ユダヤ人で、現在のドイツもしくはポーランドにあたる地域からパレスティナに移住した。母はセファルディすなわち北アフリカ系ユダヤ人で、16世紀のカバラー主義者の多くがムスリム聖者信仰と深いつながりのあったモロッコ出身者と考えられている。ルーリヤーはこの両親のもとオスマン帝国支配下のエルサレムで生まれ育ち、エジプトのカイロでも生活し、後にパレスティナで活動した。彼の思想における父を介してのアシュケナズィ系ハシディズムの痕跡は不明である。中世ユダヤ人の多くがイスラームの圧倒的な影響下にあり、ルーリヤーの活動の中心地セフェドもオスマン帝国支配下にあり、カバラー自体が13世紀イベリア半島や地中海南岸を中心にイスラームの決定的影響下で成立した事実を勘案すれば、ユダヤとイスラーム間での歴史的関係性を収縮概念に認めることも突飛ではない。

収縮の問題に古代教父や新プラトン主義の史料から取り組むことは、歴史的起源の調査として興味深い。シェリングがラテン語訳で参照したルーリヤーを含むカバラー文献やアラビア逍遙学派との関係も概念史的問題として論じる価値があろう。カバラー以前のユダヤ思想を除外しても、少なくともカバラーにイスラームを通じて新プラトン主義が流入している。シェリングに新プラトン主義的流出論を読み取ることも容易である。だが、イブン=アラビーとシェリングの流出論は通常の階層構造を示さない。また、彼らに新プラトン主義、古代キリスト教神学、その他の共通の典拠を確定できても、両者が収縮の理念や形象を思考の中心に据えた理由がもつ意義という本質的で決定的な問いが未解決のまま残る。それどころか、シェリングやイブン=アラビーの非対象化思考は、新プラトン主義を根本的に克服しようとするものと考えべきであろう。

収縮という特異な概念を基軸にシェリングとイブン=アラビーの叙述を観察すると、絶対者から特殊者が、一者から多者が、原初的経験から他性が顕現する事態を説明する思惟上の共通性が認められるに留まらず、叙述の際の形象的表現までもが類似することがわかる。さらに興味深いのは、両者とも神学的ないし形而上学的言説を展開しつつ最高審級を常に還元しようとする契機を見せることである。彼らが収縮をめぐる思想構造も言語表現も類似性を示すのは、影響や理念が歴史的共通性よりも、アリストテレス的思惟に代わるものとして、収縮ないし無根拠を基礎に新しい認識論もしくは論理学を基礎付ける点で哲学的ヴィジョンを共有するからだ。また、両者は、他性の本源的生起に関して特殊な人間論を展開する。イブン=アラビー

## 第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

は、これを聖者あるいは「完全人間 (al-insān al-kāmil)」論として展開し、アラビアないしイスラーム神秘主義でこの理念に関して理論を確立した人物である。その意味での完全人間に対応する理念も、収縮をめぐるシェリングの文脈で登場する。この人間論は宗教的ヴィジョンの動機付けに留まらず、他者や歴史の成立を言語化する際に必然的に付随する人格性が本来の主題と思われる。

本稿では、収縮をめぐる本質的類似に鑑み、哲学概念としての収縮がもつ概念的振幅と可能性を見極めるため、シェリングとイブン=アラビーの間の共通性と差異性を見定めたい。そこで、以下の構成で収縮をめぐる二人の思索の意義を問うことに集中する。まず、収縮概念を成り立たせる基礎理念をシェリングの著作に探求する。続いて、イブン=アラビーの主著における顕現説がもつ類似性を示す。最後に両者の差異に着目し、思索の方向性を決定する契機や理念を論じ、収縮概念がもつ普遍的意義と可能性を考察する。この操作により当比較考察は、一つの哲学概念の可能性を吟味することを超えて、類似する傾向を示す二つの思惟が見据えたものがもつ独自性と普遍性をそれぞれの背景と文脈の中で明確化することを目指す。

### 3 シェリングにおける収縮の概念

シェリングは、他性の生起を、人間意識が経験を主客に二分化・対象化しない次元からの離脱、あるいは、意識と経験が二極に固定化されていない力動的あり方からの分離として論じ、他者の原理を思惟しようとする<sup>v</sup>。この試みは『自由論』で無根拠の概念を通し、「世界年代」では収縮の概念を通して改めて確立し直される。この一連の企図は、窮極性において全ての根拠そのもの、根拠が存在するということ自体を捉える場合に現象する事態 (das Wesen des Grundes) を、あらゆる存在、あらゆる二元化、あらゆる差異化の以前 (vor) として原根拠 (Urgrund) という審級すら還元した絶対性、無根拠としか呼びようがない事態にまで遡る<sup>vi</sup>。この歩みは、シェリング哲学の神秘化と言われる側面が本当は何であったか見極めるために重要と思われる。

述語付けが一切機能しない水準 (Prädicatorlosigkeit) をシェリングは無根拠と呼ぶ。あらゆる差異性が生起する絶対的以前なので無差異 (Indifferenz) とも呼ばれる<sup>vii</sup>。ここでいう絶対とは時間性も他性も生起していない絶対的以前という究極性であり、超越ではない。これは世界からの超越ではなく、むしろ全存在の根拠自体、世界そのもののあり方である。この事態の把握は実体化し対象化する思惟には本来不可能ゆえ、無根拠は到達不可能性という意味で絶対的他性である。この絶対的他性は相対的他性の真の根拠と考えられる。

諸存在者が現象している現実が世界であるためには、無根拠という本源性、ないし絶対性の変貌が要請される。つまり、諸原理の統一性が消失し原理間に分離が生じて、無差異が差異に、あるいは無根拠が根拠に転じねばならない。この転換は差異化された各单位に絶対的無差異が一つの全体として生起することであり<sup>viii</sup>、差異性、すなわち世界・時間・歴史が生じるとは、時間性を帯びて過去（das Vorhergehende）となった時間的以前としての以前が、時間的存在それぞれの根拠になることである<sup>ix</sup>。

この転換は自らを過去へもたらす無根拠の動きである。絶対者、つまり神に対し他なるものが生起するという世界の生起、被造物の発生は、神の内部の出来事から人間の世界の出来事への転換によって過去が生じることである。しかし、この転換は二重であり、絶対的過去が隠れなければ相対的過去は現れず、生起の瞬間に過去がその本性上隠れることは、再び形而下の時間・歴史の発生以前の神の自然という非時間的以前という非顕現が、隠れという仕方では自己を表わすことでもある。

『自由論』で窮極の絶対性として提示された無根拠は、「世界年代」でその働きを自らを過去へ戻す運動、自らを非実体的に引き戻す収縮に変貌する。収縮は世界が存在化する瞬間の出来事と存在の仕方としての力動性であり、世界生起の瞬間を示す。収縮によって、全き無差異のさなかで絶対的自然の本性に自覚が生じ、続いて本性の作用が意思を生み、意思が他者を生む。これらの段階は各々一単位となり顕現の度合を示し、各段階の展開が各单位内に同時に生じる非階層的流出構造を示す。顕現の度合の差異は、各单位が潜在的に同時に常に包摂されていることである。

シェリングは非顕現から顕現までを叙述する<sup>x</sup>。それを度合の差異に従えばこう纏められよう。自覚の手前は純粋な無差異の段階、完全な無差異であり、純然たる統一性という純粋性の段階であり、これは如何なる二元性も示さない<sup>xi</sup>。そして、ここから絶対者が自分の自然を自覚する過程、純然たる主客の統一が差異化する過程が始まる。絶対者内部の自然における自覚のさまは、自覚成立の段階では主客が未だ無差異であり統一性を保ちながらも、統一性に内的差異の傾向が自覚され、差異化された諸原理同士が互いを志向し合う事態として記される。

収縮はこの引き戻し、この自覚、この相互規定からなり、この形で初めて絶対者、すなわち神は自己を知る。絶対者という意味で、神という言い方がなされるとき、神学的神ではなく哲学的神としての絶対性の究極の単位が指定されている。絶対性ないし究極性の単位としての絶対者は、上述の無根拠により、また収縮の動きにより、実体化されず、ゆえに物象としても概念としても一切の偶像化から乖離している。この点が、シェリングの記述する自覚の特徴である。シェリングの言い方に倣えば、ここでは相互に異なる原理は確執や対立なしに各瞬間互いに純粋な喜びの中で自由に相互浸透し合う事態が確認できる<sup>xii</sup>。自由とは実体化からの自由と



## 第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

考えられる。自覚は、神が自らに原理を意識すること、神的諸本質をなす諸原理同士が志向し合う働きを意味し、自己以外を対象とはせず、互いが互いを包摂する。他者に場所を空けるという意味と共に、包摂は収縮の重要な運動の一面だが、後で言及するように主客合一のような差異性の消滅や全体化ではない。

「ここではまだ主客の拮抗も、存在における不和をも考えられない。むしろ、好ましい相互作用のなかでそれらは互いを見出し見出されることを享受している。純粹さは歓喜なくしてその最初の最も生粋の実在性を感覚しない。しかし、収縮する力はその厳格さと辛辣さの柔和化、その魅力的な欲望の鎮められた渴望を喜ぶ」<sup>xiii</sup>。

主客の対立がここで生起しないのは、二つの力を存在の中で結び合わせる必然的紐帯 (nothwendiges Band) における、自由な、各瞬間に自己を反復し「収縮する原理 (das contrahierende Princip)」の行為によってである。この行為は自分自身と「同様に (gleicherweise)」戯れるさまを呈する。同様にとは、無根拠が同時に両方であるのでも、二つの力という相異なる二項あるいは二単位として同時に存在するのでもなく、逆に二つのそれぞれにおいて同様に無根拠が顕現することである。この現れ方が収縮の原理であり、この収縮により無根拠とは他なるものが生起する場が準備される。各瞬間自由に出現しようとし、また各瞬間ごとに再び柔和的に統一されつつ、止揚されない二つの力は、存在者の中に、自己の本性が開示される驚きを伴う静かな観照性の無上の喜びを生じさせている。意識できうる最も本源的な本性のこの水準では、作用的意志の働きで主客の分離は生起しておらず、分離への静かな衝動が認められるといえよう。

二つの拮抗し合う力の現れようとする衝動は、作用的意志を安らぎに留まらせてはおかない。この作用的意志は、愛と憎の相反する原理を一つにする二重的本質である<sup>xiv</sup>。作用的意志が自らに愛のあることを感じ、作用的意志が愛である意志でもある限り何かを愛そうとし、つまり対象を見出そうとし、存在化としての分離が生じる。ここで二つの原理間での拮抗が二種類の意志の争いとして現実化し、この転変は拡張と収縮の転換となる。「これら二つの拮抗する意志の争いにおいて意志は自分の自由を失い、最初の鼓動する点として、決して終わらぬ心収縮 (Systole) と心拡張 (Diastole) に安らぎを求めても見出さぬ神性の心臓のようになる」<sup>xv</sup>。神の原初的生における「神性の心臓」という形象でシェリングは、拡張と収縮の絶え間ない転換、生と死、存在と非存在の不断の変転を叙述する。拡張は愛の広がり、すなわち世界生起の働きであり、相互浸透としての収縮は常に拡張を伴うことが神の心臓の比喻で示される。このように表現された収縮運動の生じる諸原理は、永遠の原形象とよばれプラトンのアイデアと

比定され<sup>xvi</sup>、後にも取り上げられている<sup>xvii</sup>。

諸原理が成立しているということは、たとえそれが神的意識の内部の出来事であっても、精神と物質、主客、愛憎という二元性が、潜在的に観点の相違として成立することを示す<sup>xviii</sup>。言い換えると、認識対象と認識主体が互いの中に自分自身を見出す形で互いを認識し合い働きかけ合っている。これが絶対者の自覚の段階であり、より神学的には神の意識のあり方であり、「最初の働きかける意志（der erste wirkliche Wille）」である。これをシェリングは「主客の収縮する紐帯（das zusammenziehende Band von Subjekt und Objekt）」として、前節で言及したアラビア逍遥学派の知性単一論の用語である紐帯が収縮するという新解釈を加える<sup>xix</sup>。このことは後で再び触れる。

ここでの問題は、シェリングが紐帯の働き方、諸原理の相互浸透を収縮と捉えている事実である。紐帯は、別個の実体的存在として存立する主客を結びつけることなく、対象化する思惟において主客として成立することとなる二つの力が、相互浸透しつつ自由に自己を存在者のうちに本性として顕現させることだと理解できる。シェリングにとり、収縮は顕現ないし現象のあり方を示す概念であり、彼は主客を結びつけるという論理性の根拠を担う紐帯が、経験においては顕現の場、ないし顕現自体であることを主張している。主客未分が、潜在的に自らを差異化する力動性という収縮をもつことを収縮する紐帯の語は意味している。

自覚する意志が最も根源的な原理、愛として顕現するとき、主客の分離、他者の創造が起きる。神の愛も、愛であるからには、愛の対象として神以外のなにものがなければ、愛として成立しない。このとき収縮は、他者の場を作るために神が自らを収縮すると神話的に理解される。絶対者が神内部の絶対的倫理および物語からの分離という収縮を実行し、相対的に差異化された倫理と歴史の世界が成立する。神の意志においては優先的であった愛・善は、憎・悪に優先性を譲る。この原理の分離と優先順序の転換を機に、倫理的原理が発生することで、完全なものから不完全なものが生じる理由、神に等しき存在であり、かつ、神ならざる存在として人間と悪と自由の成立根拠も説明される。

人間は神と同一ではないが神に等しい存在であるゆえに、自由を濫用することもある。このようにして、悪の根拠が説明され、そのような状態で「過去」から進展する歴史が神内部の物語としての「以前」に対立する「現在」である。現在において神のごとき地位にある人間は、悪をなし得る点において神に劣るが、神的諸原理、すなわち普遍の本質を神同様に認識し得る点において神に等しい。ここで、絶対性の単位としての哲学的神は人格性を獲得し、一方では歴史世界が要請する人格性の基礎を提供するが、他方では神学的形象化に繋がり、実体化や偶像化といった回避すべき陥穽に接近すると言える。この全体が収縮の運動と思われる。

最後に、本節で叙述したシェリングの構想する収縮の働きを次の四点にまとめておく。

## 第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

- 1) 神内部における無とも呼ぶべき差異化以前の状態、純粋な一性の水準。
- 2) 神の自然としての神的本質の成立、外部性がない潜在的差異化の生じた内的統一の水準。
- 3) 意志の慈愛による現れとしての世界創造を準備する二元性や時間性の潜在的発生の水準。
- 4) 神と同一ではないが神に匹敵する他者としての人間と歴史の現働的成立の水準。

1と2はともに神の自然、本性そのものである。3では愛が神の自然の中から存在化の働きを担う意志として作用する。しかし、これらの区分は段階的に生じるのではなく、概念的思考や時間観念の生起以前なのだから、同時的である。区分が認められるとすれば時間軸に並ぶ変遷ではなく、顕現の度合、あるいは収縮の度合の差異がその都度の実在性における異なる水準として示される。この全区分と収縮が時間的でないとは互いを規定し合う形でその都度生起することを意味する。これによって個体化を実体視せずすむと思われる。

この区分は、イブン=アラビーの顕現説における区分に概ね対応し、彼との共通性と差異性を示す指針となろう。そのような類似性を確認できるだけでも、この種の比較考察はある程度行う意義があろう。しかし、同類の問題と概念をめぐる思索を比較検討することが真に有意義であるのは、比較により多角的にシェリングの独自性を描出するだけでなく、未完に終わった「世界年代」で彼が逢着した困難をも浮き彫りに出来ることが期待されるからである。

イブン=アラビーにおける二元論的対立の彼方のうち、この無根拠に相当する側面は、相対無であって、絶対性において捉えられた無ではないことが明言される。シェリングがあえて無と言わずに無根拠ないし無差異と呼ぶ実在の積極性は、イブン=アラビーでも明示される。

### 4 イブン=アラビーの顕現説

イブン=アラビーの顕現説がなしえたイスラーム思想史上最も重要な貢献は、絶対者内部の他者性の顕現が絶対者を実体化も概念化も概念の偶像化もなしえぬ原理だと明示したことである。彼は、絶対者である神にとってさえ自覚できない、いわば無意識の水準を措定する。これは、相対者である人間からすれば、神を直知できてもなお及びえない水準があるということである。神学的に言うなら絶対的外部である「神そのもの (dāt Allāh)」という表現がこの水準であり、より哲学的には「存在本性 (dāt al-wuḡūd)」や「絶対存在 (al-wuḡūd al-muṭlaq)」である。これは人間が認識するような個別存在たる存在者の存在ではなく、そのような存在を成り立たせる根拠である。存在以前であるため、イブン=アラビーはこれを「不在」「隠れ」「非顕現」「不可視」と訳しうる言葉 (gayb) でも呼ぶ。

この絶対性の水準における顕現の本源性はイブン=アラビーの叙述においては多様に呼ばれ、



用語間に明確な区別をおかないこと、この水準を差異化する解釈も可能であることから、見解の相違が生じる。事実、イブン=アラビーにおける本源性を解釈する学派は、差異化しない派と差異化する派に分かれる。前者はダーウード・カイサリー (Muḥammad Dāwūd Qayṣarī; c.1260-c.1350) が、後者はアブドゥルカリーム・ジリー (ʿAbd al-Karīm al-Jīlī; 1365-c.1428) が代表する。

差異化しない解釈は、有的側面として「神そのもの」「存在本性」「絶対存在」に焦点を当てるといえる。この場合、究極的段階は、神が自らの存在を意識するのみで内部分裂は生じていない絶対的一性 (aḥadiyya) であり、主客の区分がない純粹的統一性を神の自覚が起り神そのものが顕現する相と捉える。これが「神そのもの」や「絶対存在」「不可視」にあたる。この絶対性としての有の究極性の段階は、その究極性ゆえに、また主客の区分がないゆえに、人間の思惟を超越する。

差異化する解釈は、この人知を超える側面を、人間的認識の外部として絶対的他性が存在以前、すなわち存在性が奪われた事態と捉え、その無的なあり方へ実在性を引き戻す立場である。絶対性を主客未分の有的究極性と捉えるか、その無差異性を無と捉えるかをめぐり、二項対立的概念思考が及ばない領域にも、有的段階と、それをさらに超越する無的段階を認める。これは神自身にとっても神内部の他者とされ、この点で、絶対的意味での他性、ないし外部性を思考するからだ。

顕現の過程では、窮極処に続いて、神本体が各性質ごとに内的・潜在的に分裂することによって神が自己の属性・本質を認識する段階が生起する。これら諸本質は神の属性とも神名ともいわれる。神の諸属性、すなわち永遠の真理は、神の最大の名 (Allāh) の下に統一されており、依然として神は統合的統一性 (wāḥidiyya) を保ちうる。この段階の役割、神名や神的属性の振る舞いに関する見解にはもはや如上の根本的相違はないと思われるので、イブン=アラビーの記述のみまとめる。

まず神が自身を認識対象とすることで神の自覚が生起する<sup>xx</sup>。この水準は本質的に非存在、あるいは不可視である<sup>xxi</sup>。神の自覚は神が自らの諸性質を理解することであり、諸性質が存在化により様々な形となり世界が生起する。つまり、絶対的一性に内的分裂、ないし差異化が生じる。この段階でもまだ神名同士は互いを志向し合うのみで存在化しておらず、統合的一性として絶対者の水準にある<sup>xxii</sup>。神名、神の意志にある永遠の真理、根源形象、普遍的実在 (umūr kullīya) と言い換えられる神の属性は、その存在付与的性質から「慈愛の息吹 (al-naḥās al-raḥmānī)」とも呼ばれる。

多数性と時間性の支配する世界が生起する直前に生じる先時間的、あるいは非時間的事象の顕現を、永遠の諸真理の運動としてイブン=アラビーは次のような形で神話的に描き出す。自

## 第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

己以外に認識されることを欲した神は他者の創造を望む<sup>xxiii</sup>。この望みは神の愛として解される。「最も原初の運動は世界が非存在の休息から存在の状態へ移行する運動である。それゆえ存在の真のあり方とは休止状態からの運動といえる。そして、世界が存在化する運動は愛の運動である」<sup>xxiv</sup>。実在を潜在性から現働化する愛による存在化は、神の言葉「私は隠れた宝であった。私は知られることを望んだ」における欲求をイブン=アラビーが解釈したものである。

存在化として存在性が迸り出る直前、神名は愛で飽和する。神は神名の飽和を和らげるため、神名に息吹を吹きかけることで神名が感じる内的圧力の苦しみ(karb)を世界に吹き飛ばした。それは、神が安らぎ(rāḥa)を愛したからである<sup>xxv</sup>。神は息をする毎に自己顕現し、各瞬間ごとの世界現出は二度と同じ世界を繰り返さず、神の息吹が吹くその都度新しい創造が行われ、新たな自己顕現の度毎に先行する自己顕現としての世界は消滅し生まれ変わる<sup>xxvi</sup>。つまり、存在は一息ごとに非存在へと転じ、即座に先行の存在と類似のものが存在化する<sup>xxvii</sup>。

神的愛の観点から、存在化は、神的息で神名という自身の属性に慈愛を与えることで神が世界に愛を送るともされる<sup>xxviii</sup>。慈愛の息吹を送り出す運動をイブン=アラビーは、神名が感じる内的圧力を収縮、圧力による苦しみを吹き飛ばすことを拡散、そして存在化の運動を神と神秘家の心臓(qalb)の絶え間ない脈動(taqallub)と捉え<sup>xxix</sup>、神が自己顕現する仕方とする<sup>xxx</sup>。この運動が呼吸の運動とも心臓の拍動とも比定されるのは、それが生命のあり方であり源であるという考え方にに基づき、世界の顕現が生命論としても語られるからである。ここでは心臓の形象に留まろう。

彼は、世界が瞬時瞬時に存在と非存在の間を転じるさまを形象的に描き出すのに続いて、人間の認識とその経験の中で生じる二通りの顕現を心臓の拍動に関連させ、主著の題名の由来を説明する。その箇所では、窮極処を神の自性ないし彼性(huwiya)の顕れを、その他者性ないし外部性を強調しつつ叙述する<sup>xxxi</sup>。

「心は永遠を包摂する。では、時間的なものへ転じる存在者を心はいかにして認識するのか。真実在が様々な形に顕現するなら、心も神的顕現が生起する形に従って必然的に拡張し収縮するはずである。心は顕現が生起する形を超え出ることはない。叡智者ないし完全人間の心は、指輪の石を嵌める台座のごとくである。台座は石を超え出ることなく、その大きさと形に従う。…神には二つの顕現の様式がある。一つは不可視の顕現(taḡallī ḡayb)、もう一つは可視の顕現(taḡallī šahāda)である。不可視の顕現では、神は心の[ありかを見出す]備え(isti'dād)を与える。これが本性(dāt)の顕現であり、その実在性(haqīqa)は不可視であって、神自身が自己言及する場合も「彼(huwa)」と呼ぶ彼性である。この「彼」はいかなる場合も永遠に「彼」に相応しい。この備えがそれに、つまり心に実現すると、神は可視の顕現を通して可

視的世界に顕現する。こうして心は神を見出し、神が自己を心に顕現する形で心は露わになる」<sup>xxxii</sup>。

この文章はイブン=アラビーの著『叡智の台座』第12章「シュアイブの言葉における心の叡智の台座」の一節である。シュアイブ(Šu‘ayb)という人物は、一般に旧約聖書のエテロ(Yitro)にあたるとされる。台座とは指輪の石を嵌める台座であり、ここでは叡智が納まる場を意味する。全27章の各章にイブン=アラビーはそれぞれ一人の預言者をあて、計27人の預言者の叡智のあり方をその現れの間という形象により説く。章の名前にあるように、ここでは心ないし心臓という言葉がシュアイブの有する神的叡智とそのあり方を表象する。

心という言葉は、ここでは神の心臓と見神者たる完全人間の心臓として、臓器と精神の両方の意味で意図して流動的に用いられる。一般人の心、つまり認識・感覚・思惟能力は、対象化思考を超えて経験を究極的に還元して本源の実在性まで到達することは通常はできない。が、そのような絶対性において経験を把握できる叡智を獲得した者が完全人間である。知性単一説では本来人間はこのような叡智を有すると説かれ、イブン=アラビーもこの点で一致する。後者はこれを本性、あるいは実在性の立ち現れ方の考察へ展開し、前者を根本から変革する。

心は絶え間なく収縮し拡張する運動の一点として顕現の間になる。ただし顕現はそもそも不可視の顕現と可視の顕現という二種類の顕現からなる。二つの顕現は事実上は同時生起だが、性質の差異ゆえに二段階に分けて叙述される。不可視の顕現は神内部の顕現、すなわち神の自意識の成立であり、それは神が自己の諸属性を自覚することである。神内部で諸属性、神名、あるいは慈愛の息吹が発生した際にこれらを受け取る場が先ず神内部に成立する。これをイブン=アラビーは備えと呼ぶ。この備えの場に神が「息を吹き込む(nafḥ)」ことが不可視の顕現であり、これを前提に感覚世界が生起することが可視の顕現である<sup>xxxiii</sup>。

備えが与えられる場が引用箇所では心と呼ばれるが、別の箇所では絶対者が自己を映し出す絶対者内部の鏡とも言われる。その場合、鏡を見る当事者が鏡に映る映像を見ると忽ち鏡自体を見ることが出来ないと言い添えられる。顕現の場が退くことが重要であり、このような形で自己が自己のうちに覗き込むと自己自身を見出すという自覚のあり方と、退く顕現の間という神内部の他性が、鏡の比喩でも明示される<sup>xxxiv</sup>。

上の引用では、神自身が自己言及する際に「彼」と呼ばざるをえない他者性、外部性が、顕現において自らを他者化し退き非顕現化する。「こうして、心は神を見る。また、神が自己を心に顕現する形の中で心は露わになる」ことは、鏡の比喩では、見るものと見られるものの一致、見る側と見られる側が相互に作用し合う仕方の自己開示、主客の相互貫入という形での顕現、顕現の場が非顕現化することに対応する。存在者が顕現し認識されることは、心という永

## 第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

遠の段階から、可視的世界、つまり時間的で非永遠的なものへの転換を意味する。

顕現の最終段階は、時間性の成立、すなわち、人間が相対者として経験を対象化する世界の成立である。普遍的実在が世界として現出するとき、それらは永遠的なものから時間的なものへと転換する<sup>xxxv</sup>。この転換点が上述の水準では神的心であり、相対的世界の水準では具体的存在、特殊者である。特殊者において初めて、非存在であった根源形象、普遍的実在、神的諸本質と呼ばれる普遍者が現実化する。普遍者は純粹に思惟の対象であることをやめず、個体化・対象化・実体化を被る<sup>xxxvi</sup>。

神的叡智の保持者、神秘主義者、つまり完全人間は、それらを自己の内に見出すことで神と一体化する。すなわち、神は知られたいという欲求を、神的諸原理、すなわち普遍の本質を神同様に認識する可能性を持つ点において神に等しい人間を創造することで満たす<sup>xxxvii</sup>。ただしイブン=アラビーによれば時間的存在である人間は絶対的存在が持つ本質的必然性を有しないため、絶対者自体を直接知ることは出来ない<sup>xxxviii</sup>。常に絶対的の差異が普遍者と特殊者の一致には絶対的外部性、彼性として介在する。なお、神の属性全てを併せ持つ具体的存在の出現をイブン=アラビーは完全人間の成立として説き、旧約聖書の預言者、イエス、ムハンマド等を例に挙げる。

この節を終えるにあたりイブン=アラビーが説く顕現の諸相を以下の4段落に分け、彼の顕現説を纏めておく。

- 1) 絶対者の存在性の窮極である神内部の絶対的水準に、絶対的他性ないし無を認める。
- 2) 絶対的一性の顕現。神の唯一性のみで、神の属性も顕現していない水準。
- 3) 統一的一性の顕現。神の属性が慈愛により不可視的に顕現し、多様な形象が神の意識に移る。
- 4) 感覚世界の顕現。

1と2は神の自然であり、3では愛が神の自然の中から、存在化の動きを担う意志として作用する。その結果、神にとっての他者を世界と人間として神は作り出す。顕現の度合の観点からは、1から3は非顕現であり、4で初めて感覚世界が顕現する。顕教的神は4において初めて感覚世界や相対者に対し顕現するが、顕現自体は神の神自身に対する顕現として2と3で生起する。1を非顕現の中の非顕現とイブン=アラビーは考え、一切の実体化がなく無とも言えよう。その場合は、神内部の自性を神の唯一性そのものと同定するだけでなく、絶対的他性である彼性の非実体性ゆえに無を認めると言える。少なくともイブン=アラビーの原文から絶対的他性への遡源は明らかである。この観点の成立こそ実体化の無根拠さの根拠であろう。

## 5 収縮の働きをめぐる共通点

シェリングとイブン=アラビーの顕現説は以下の点で共通している。則ち、顕現を極限まで遡った際に絶対的他性が見出しうる記述を展開する点、また絶対的他性を無と解釈できうる点である。その水準が相対化へ傾くと普遍者同士の相互貫入が観察され、それが自由の根拠とされ得る言及も共通する。この部分と全体の一致の動きを心臓の比喻で生命論的に展開しようとする意図も通じ合う。シェリングでは神内部の無根拠を無差異、差異化以前の水準における純粋な一性の状態の本性性という意味で無が認められ、これはイブン=アラビーにおいて絶対的で純粋な一性、純粋な存在として捉えられる。

シェリングは『自由論』で、神の無自覚な意識・無意識の次元を神が自己の存在の純粋な「であること (Daß)」という述語性以外は何も自己の内に含まれず、存在と思惟が統一された場であるという<sup>xxxix</sup>。これは「世界年代」のシェリングでは無根拠や無差異と呼ばれる絶対的水準に相当する。この絶対性の顕現に有的な側面と無的な側面を分けて見出す場合、無的な側面を認めることは人間的認識の外部を指定し、絶対的他者を認め、顕現の諸相に非実体化の契機をもたらすゆえに、哲学に決定的な違いを生む。『自由論』や「世界年代」では主客未分における存在性の究極の純粋性が無根拠として特徴付けられ、無差異を認識対象がない無の水準とみなし、絶対者の内部に無を見出しうる。イブン=アラビーの場合は、認識対象の根拠が不在という言葉で非実体的に表現され、これを神自身ですら三人称で呼ばざるをえないと明言される。これは絶対的差異、絶対者内部の外部性、絶対的他性であり、絶対者にさえ到達不可能であることが強調されていると解釈できる。

続く段階からが神自らを自覚する水準であり、神の属性が意識される。神の自覚の端緒では内部分裂は生じていない。両思想家は絶対的他者から同一性へ進んだこの水準に絶対的一性ないし統一性を見出す<sup>xl</sup>。ここは部分が全体を含む、あるいは各単位の構成要素が全体の構成要素と一致することが、単位同士の覗き込みにより自覚される。イブン=アラビーは、これを神が依然として統合的一性を保ちつつも、神内部に内的分裂・差異化が生じるに留まり、神名同士は互いを志向し合うのみで、外的に、つまり経験世界の成立として世界が存在化していない段階とする。シェリングも神の存在本性に言及し、二項対立的に拮抗するし合う力動性としてある程度の二元化を認めつつ、両者には完全なる分離が生起せず、自由な相互浸透を繰り返す段階と考える。プラトンのイデアに比される根源的諸相象が神の意識に神の諸本質として意識され、神自身が認識対象となることで神の自覚が起る。その意味で全てはまだ本質的に非存在である。しかしこれらが存在化すると様々な形をとり、世界が生起する。

神の自意識、神が自身の諸属性を自覚することが、相互に差異化される原理がこの水準では



## 第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

完全な差異化に至っていないことを、原理ないし属性という単位の内的要素が同一であることとして両思想家は表現する。各单位同士は、将来差異化されれば判然と区別されて性質上結びつかないものでも、ここではその共通性故に自由に結びつきうる。それを確執や対立なしに各瞬間互いに純粋な喜びの中で自由に相互浸透し合うと表象することも共通である。さらに、この動きが存在化へ向かうことを存在論ではなく、心臓の形象により生命論の方向へ展開する顕著な意図も通底する。従って、歴史の発生に理論化しうる思考が、生命の形式としての時間的人格の議論へ向かうことも通じ合う。

シェリングは二元性の潜在的発生の中で意志が愛として振る舞うことを心臓の運動で表現することとから、拮抗する二つの力の相互浸透という力動性が収縮と拡張で捉える。絶対者が顕現へ向かい他性を生起させる初動は、他性のための場所を空ける収縮であった。が、それ以降、顕現は収縮とそれに必然的に伴う拡散との同時生起、他性と同一性の相互侵入により、相対性の生起が準備される。この仕組み全体が収縮の意味と思われる。

イブン=アラビーにおいても自覚の運動を収縮運動と呼べる。刻一刻に移り変わる実在界の様子が心臓の拍動で示され、神の慈愛による不可視の顕現として様々な潜在的形象が神の意識に移る様子、神的属性の相互作用の不断の動きが叙述される。心臓の拍動という形象は、心臓、つまり神の本性が現働化する場所から存在化、実在化の動きが瞬間ごとに贈与される比喩を超え、人間がそのような実在化を経験する場所ないし人格であるという論へと展開される。

非実体化的顕現の諸水準でもシェリングとイブン=アラビーは一致する。永遠の元形象、つまりプラトンのイデアが、神の自意識の内部で生じる自覚の場、神の内的自己顕現の働きの中心であり、その自覚を諸原理が収縮運動として互いに働き合うと捉える点、そしてこの段階は非顕現であるから二元性が潜在的に生起する現場であるが完全な二元性は認められない点、その理由は、各单位がそれぞれ自己の構成要素を共通させる点、つまり単位間の差異が潜在的であるという諸点である。このことが重要なのは、非顕在的な絶対的他性が各单位に介在し、同一化ないし全体化も実体化も回避されるからである。また、この水準は二人にとり各個が全体を含む運動が絶え間なく生じる段階であり、自覚に焦点を当て、自己が自己を見るときも表現される。

自覚をイブン=アラビーは鏡の比喩でも示した。鏡を見ることで、神は自己を自覚するが、鏡に映る影像是自己でありつつ彼とも呼べる第三者である。部分が全体を含む、部分と全体の一致という表現にあわせるなら、鏡をのぞく自己と、鏡に映る自己との一致、そして自己の構成要素一つ一つに無根拠、絶対的他性が含まれ、自己の全てを含む、あるいは映す鏡は自己にとって絶対的他性である。神の諸属性が現れれば、神の本性そのものは退却し、鏡を覗き込んで影像が映れば覗き込む目からは鏡自体は退却する。自覚に関しては、自己の内なる彼ないし

自性を自覚した瞬間、自覚の場たる鏡は自覚できず、自覚の場たる鏡を意識した瞬間、自己の本性たる内なる彼は退き、それを見ることは出来ない。この退却という事態を、場所を譲ると捉えれば、まさに収縮の理念そのものである。

ここに焦点の違いを見出すなら、シェリングは顕現の端緒から完結まで一貫して収縮という言葉を実在の運動を示す用語として用い、次節で述べるように論理学の革新を試みる点と、イブン=アラビーは収縮すなわち顕現に伴う非顕現の介在を認める点にある。ゆえに後者では、最も原初的な水準では第三者、絶対的他性が到達不可能なものと明示され、この水準で自覚が顕在化するとともに、自覚の場が非顕在化する点が強調される。

このように、神的本質の相互志向がより顕現へ近づき現実化が起きる構造も、その描写や意義付けも、シェリングとイブン=アラビーは共有している。絶対的他者の非顕現性と第三者性は、比較すれば強調の度合に差異が認められるが、相対的他者の生起は同様に理由付けられる。すなわち、神の自意識が最も根源的な愛として現れるとき、他者の創造が起き、相対性の世界も成立する。神の愛が他なるものを必要とし、神は他者の場を作るために自らを収縮する。収縮が二方向的であるように、愛は絶対者と相対者の二方向への運動を示す。神の自己愛が、神の他なる人間の愛へ転じるのだ。転換の場は心ないし心臓であり、これは人格の生起点であり時間的世界の生起点でもある。

最終段階が非時間的なものから時間的なものへの転換であることも共通する。シェリングは時間と歴史の成立を、完全性において神と同一ではないが神に匹敵する完璧な他者としての人間の成立として、歴史の現働的な生起として、イブン=アラビーは神内部を離脱し、可視的顕現により感覚世界が顕在化するとして顕現を説く。シェリングはここから歴史を論じるが、イブン=アラビーの関心は、時間的なものと永遠的なものの対立であることから分かるように、時間軸の歴史にはない。感覚世界の生起は潜在的に相対的であったものが、顕在的に相対化されて人間に認識される水準の成立である。この認識の場が両者の形式言語では心であったが、この水準は相対的人格としての人間の成立でもあるから、一個の人格が成立した段階であり、構造的に見た場合、収縮はこれを以て終わる。もちろん、人間は認識する限り、その都度この収縮を繰り返す個的核である。

以上で4段階で示される顕現過程を両思想家は基本的に共有することが確認できた。第一に顕現の過程、第二に形象性、第三に絶対的他性を導入して、収縮運動を常に他性が介在する相互浸透的運動として、実在のあり方を実体化回避的に思惟する点で共通している。では、このような基本枠が共有されながら何が決定的に異なるのか。絶対的他性と顕現に伴う顕現の場の退却という非顕現化が強調の度合の差をみせることは上で既に指摘した。以下では別の相違点を考察したい。

## 6 シェリングとイブン=アラビーの相違点

収縮は、非神話的に言えば、経験で本質が把握され実在が個体化される認識過程である。神話的、神学的に、あるいは神の観点から、収縮過程は神の自己顕現ないし世界創造の過程であり、逆に完全人間が神に至る階梯である。完全人間の成立可能性は、イベリアのアラビア逍遙学派が知性単一説として説き、イブン=アラビーの完全人間論もその理念と哲学的系譜をそこに求めることが出来る。知性単一説によれば、個々の人間に個別的に知性が存在するのではなく、唯一の普遍的知性のみが存在し、それが個々の人間に顕現する。能動的知性と資料的知性は本来的には唯一同一の実体である。唯一同一の実体として形相 (*ṣūra*) を生起する観点からは能動知性とされ、個体化して形相を受容する観点からは資料的知性とされる。

シェリングはトマス・アクィナスの伝統に従い、『神話の哲学』「第20回講義」でヌースと人間靈魂の結合説としてこれに疑念を呈する。結合の役割を担うのが紐帯である。アラビア哲学者らがヌースは神的であるとはせず、ただそれは個々の人間の精神ではないが全ての人間に共通である普遍的知性と考えたようだとシェリングは述べる。神と人間の一致を含む収縮の概念が「世界世代」以降は思索の主要な地位から退くことを考えれば、『神話の哲学』での知性単一説の否定はある程度の整合性を持っているように思われる。ここから、アリストテレス、ひいては古代哲学が、能動知性の説で乗り越えられない限界に達したと考え、シェリングはその乗り越えを意志の概念の導入で図る。悪をも行い得る自由意志の誕生は神的本質の優劣順序の転換を惹起し、イブン=アラビーを補う形での倫理学の基礎をここに見出した点がシェリングの独自性であろう。自由意志の成立は、悪とともに歴史の発生の根拠にもなる。近代化を推進するシェリングがここで自由意志と歴史とを哲学したことは、当然、近代的自我の問題と無縁であったイブン=アラビーとの決定的相違であり、収縮は近代性に反するといえる。

悪と自由意志の問題に関し、完全人間成立の文脈でイブン=アラビーは次のように考える。神が息により神名という自身の属性に慈愛を与えることで世界に愛を送るということは<sup>xii</sup>、見方を変えれば、神は自身の属性である形相によって世界を意のままに支配することである<sup>xiii</sup>。これは人間の自由意志が否定される決定論を主張しているかに思われる。しかし、これは人間が神の属性を身に宿すことであり、自由が確保される。ここにアラビア逍遙学派の知性単一説で結合と呼ばれる人間による神認知は融合を認める。イブン=アラビーでは神的属性と神の本体が区別され、その絶対的他性に人間は到達できない。融合という言葉で個が全体に消滅することは意図されず、逍遙哲学とは決定的に異なるのだ。

「そこ〔神を認識する最終段階〕では、我々の姿が絶対者の中に見える。そして、絶対者の中で我々は互いに自己を開示し合っているのが見える。我々は互いに認識し合いながら、同時

に互いに区別されている」<sup>xliii</sup>。これは上の収縮の例で見た属性の相互浸透と一致する。これがイブン=アラビーの意図する消融のあり方、神人合一なら、そこでは合一でありながら個々が差異化を自覚出来る状態が確保されていることになる。収縮は全体が個に個が全体に転換し続ける運動であった。鏡の例でも、自己と映った自己が、映る鏡の介在によって顕現と非顕現、差異化と同一化を繰り返す。すなわち、合一を人間の観点では、部分が全体を含み、互いが互いを移し合う段階の自覚までしか追えず、神の観点に立って初めて、この水準は神の自覚の段階であり、自覚以前の神における絶対的他者は人間には認識できない。ここでは絶対的他者が全体化や消融を阻止する働きをするのだ。究極的な他者性が全体主義的傾向を阻むイブン=アラビーの言明と比較するなら、シェリングが知性単一説がもつ全体主義的可能性を単にトマス・アクィナスに従って批判したのではなく、収縮、紐帯、収縮する紐帯をめぐる思索を下に哲学的に疑問を呈したと考えられよう。

神の自意識から世界が存在化することに関し、シェリングは自由意志の誕生に伴う意志の実質化と歴史化を論じるのに対し、イブン=アラビーは転換の中心としての人間を実体化した他者とは認めず、その柔軟性を強調する。理性は因果関係を見出し述語付けにより存在と存在者を関係づけるが、柔軟性を通して思惟するなら、アリストテレス論理学の書き換えが読み取れる<sup>xliv</sup>。命題「AはBである」においてAは主語、Bは述語であり、述語となる概念が10の範疇に分かれるという構造が、普遍と特殊の転換という体験により書き換えられる。述語の一つである存在が常に主語の位置に来なければならず、主語の位置に来るものはあらゆる属性を統合する絶対存在なのだ。絶対存在はアリストテレス論理学の述語付けを拒否するもので、実体ではなく、絶対存在の個体化を瞬時瞬時に繰り返す働きである<sup>xlv</sup>。従って、来るべき論理学は、この現実を反映し、各個に全体が包摂されつつも個体化が成立するさまを述語付けするという非アリストテレス的構造をとるであろう。こうして、実体化する思惟を糾弾するイブン=アラビーは新しい論理学を希求し、中世論理学からいち早く超出する傾向を示す。これは実体化を拒否する思考を論理的に実現しようとするシェリングにも読み取れる。

「世界年代」のシェリングは、実質化と歴史化を意識的に思考する点では近代性を示す。実体化を完全に払拭するのではなく、彼の精神一元論は同時に一元論としての物質の世界観への傾向を示しうるのである。実質化は実体化や物象化に転じやすく、実際ここに唯物論の萌芽を見出しうるように、収縮の次元で主張された精神と新体制の二元論回避が身体すなわち物質の一元論へと向かう。その場合、自由意志はどう確保されるのだろうか。これに対し、イブン=アラビーは唯物論へも唯心論へも傾斜せず、出来事を線上に並べて一元的時間軸により時間を捉えないのは、絶対的な柔軟性として保障された自由を相対性の世界に見据えるからである。収縮の哲学によれば、自由の基礎には精神性と物質性の二元論をとらない絶対的柔軟性がある。こ

## 第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

の柔軟性の主張はシェリングにおけるよりもイブン=アラビーに明確である。しかし「世界年代」はこの観念を徹底して哲学化する。それは個が個として純粋な喜びの中で互いを認め合う次元が収縮の不断の動きとして存在界全体に通底しているとして歴史哲学を描こうとしたことに顕著である。

収縮は収縮と拡散という相反する運動からなる。二つの運動は志向性の出現と消滅を、詳しくは部分と全体の一方が顕現すれば他方が非顕現化することを意味する。あらゆる対立が成立しない根拠としての収縮は、単に対立構造が崩壊していることを意味せず、対立という排他的差異構造において実体的に確定されていた概念の意味の実体性ないし偶像性が崩壊することを示す。そして、体験の本性性、より本来的な意味の純粋性、出来事の原因性における意味の力動的流れの中に体験自体が投げ出されることが、固定的な意味が本性性へ還元される体験である。そのような本来的なあり方を表現するために、特殊な用語と論理が用意されるのだ。ここで両思想家に近代性を超えた現代的思考との共通性が見出せる。収縮というカバラー起源の概念使用に鑑みるなら、新しい意味の出現を炸裂と形象する思惟がここで哲学化されているともいえる。排他的差異構造なくしては認識の成り立たぬ意味作用がその無限性を迸らせ、暗雲がさけて光が差し込むように志向性が一気に現れる。そのような体験の本源的水準を哲学することが、収縮の哲学の本領であると思われる。上述のようにシェリングがアラビア逍遥学派における主客の結合を意味する紐帯の概念にカバラー由来の収縮という概念を附加したのはこの意図による。

### 7 おわりに

相互浸透としての差異化の運動は、現れと隠れの両方向の動きを伴う顕現であり、この運動は、心、人格性、人間という思惟する特殊者において実現され、この実現は瞬時瞬時に潜在化と現働化、可能態と現実態、普遍と特殊の転換として実行される。この実行の主体として、収縮は神に似た存在である人間を神の他者として生み出す。人間は神と同一ではないが、神的諸原理、普遍の本質を神同様に認識する能力を持つゆえに神に等しい存在で、まれにその能力を全き形で現働化する人格が現れる。この過程全てが収縮運動に相当する。本稿は、収縮をめぐるシェリングの思考と、収縮を古風な形で示すイブン=アラビーとを比較し、シェリングが近代化と哲学化により取りこぼした直感の原初性をイブン=アラビーで補い、また逆にシェリングが示した哲学化の可能性をイブン=アラビーに見出した。さらに、収縮のもつ普遍的意義や汲み尽くされていない可能性を示そうとした。近代化の中でシェリングが自由意志と歴史を哲



学することは、通時的時間観念において経験を捉え、物象化の問題を思索することに繋がる。このことは線の時間表象も物象化も回避する収縮に沿わない。収縮を絶対的他性の顕現と非顕現の転換として主題かしなかったシェリングは「世界世代」を放棄せざるをえなかったのではないだろうか。

しかし、収縮は、顕現の諸水準、実在のあらゆる水準で生起している。これを問うことは、シェリングやイブン=アラビーを現象学のような現代哲学の議論の現場に連れ出す。例えば、収縮を論じるレヴィナス哲学の批判的検討にも寄与すると思われる。レヴィナスは収縮を論じる文脈でスピノザや東洋思想のようなあらゆる部分を包み込む全体性の思考と呼び、それが絶対的他性を抹消するとして糾弾する。しかし、部分が全体を包むことは、イブン=アラビーにおいては他性を（確保する）ことである。この意義は、レヴィナスが「世界年代」やルーリヤーの影響をシェリングに見出したローゼンツヴァイクを参照しているという表面的問題を遙かに超える射程をもつ。レヴィナスが意味的出来事として収縮に言及する際、心臓の動きや呼吸という形象をイブン=アラビー同様用いることも考え合わせよう。単に表現上類似する比喻が用いられているのではなく、そこには非顕現性が見出される共通性がある。非顕現は、経験の現場における意味の絶対性が確定的意味の段階へ概念化する直前の、意味が氾濫し方向付けられていない経験の最中における顕れの純粹現象性においてが見出され、あらゆる他者経験のその都度ごとに、経験の生起に場を譲る形で介在する。

収縮はもはや形象でも修辞でもなく、経験の実相を描写する言葉と考えるべきである。収縮が全体化を極限において差異化する非顕現の働き方であると分かった今、イブン=アラビーが神秘主義をもとに築いた思想が、その主客未分の理念ゆえにのみ全体主義的思考とされるなら、レヴィナス自身が収縮の理念によって、全体主義的思考へ接近していることになりかねない。そう考えたとき、シェリング、イブン=アラビー、ルーリヤーが収縮をめぐる共通の理念的な思考の場を形成し、この思考の場が現代哲学の取組みにも接近しうる性格のものであることが納得できよう。

私は本稿で、現代哲学の関心からシェリングに現代的可能性を探り、同じ意図でイブン=アラビーを解釈し、両者を現象学的に理解することで、両者がレヴィナスが批判したような全体を鳥瞰する立場の哲学からの突破口をその思想の根幹に有することを示した。また、本稿は、哲学概念としての収縮に、西洋思想、ユダヤ思想、イスラーム思想が共に対話する基礎を未来志向的に見出そうとした。少なくとも、「世界年代」や『叡智の台座』は、収縮という概念を通して、現代哲学の中心へ切り込むに留まらない。収縮は、異他的なもの、他者、他文化、異文化、異質なものを、自己へ取り込む包摂的理解ではなく、異他性と多義性をそのままに生かす柔軟性をもった思考を示す。その思考を再生させる企てもまた現代的文脈には必要ではない

## 第2部【「哲学と宗教—シェリング *Weltalter* を基盤として」シンポジウム】

だろうか。

### 参考文献

- Habermas, J., 1978 [1963], *Theorie und Praxis: Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am main: Suhrkamp Verlag. 細谷貞雄・訳、1999『理論と実践：社会哲学論集』未来社。
- Ibn al-‘Arabī, Muḥyī-’d-Dīn Muḥammad Ibn-‘Alī, 1446, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. A. ‘A. Afīfī, al-Qāhira: ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī. [= *Fuṣūṣ*]
- Levinas, E., 1961, *Totalité et infini; Essai sur l’extériorité*, La Haye: M. Nijhoff. 熊野純彦・訳、2005-6『全体性と無限』上下巻、岩波書店。
- Levinas, E., 1974, *Autrement qu’être; ou, Au-delà de l’essence*, La Haye: M. Nijhoff. 合田正人・訳、1999『存在の彼方へ』講談社。
- 永井晋、2007『現象学の展開：「顕現しないものに向けて」』知泉書館。
- Schelling, F. W. J. von, *Sämmtliche Werke*, hg. v. K. F. A. Schelling, Stuttgart, 1856-1861. [= SW]
- Schelling, F. W. J. von, *System der Weltalter*, hg. v. S. Peetz, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.
- Schelling, F. W. J. von, *Die Weltalter: Fragmente; in den Urfassungen von 1811 und 1813*, hg. v. M. Schröter, München: Beck, 1966 [1946]. [= Urfassungen]

---

<sup>i</sup> シェリングは「世界年代」で「収縮」を「拡張（Expansion）」と対立させる場合はラテン語起源の語彙を、「収縮する」「収縮した」など動詞の変化形には、ドイツ語化したラテン語起源の用語（*contrahieren*）の他、ドイツ語起源の語彙（*Zusammenziehen*）を当てる傾向がある。

<sup>ii</sup> 永井晋、2007『現象学の展開：「顕現しないものに向けて」』（知泉書館）は随所で収縮概念に関し、史的考察ではなく、ユダヤ神秘主義、特にルーリヤーやレヴィナスを中心に哲学的意義を論じている。また、本稿の末尾で炸裂と収縮の関わりを言及するが、同書ではユダヤ神秘主義における炸裂の意義も論じられている。なお、ルーリヤーはルリアないしルリヤ、カバラーはカバラ、イスラームはイスラムと音写されうるが、本稿は長母音を省略せずに記す。

<sup>iii</sup> Habermas, J., *Theorie und Praxis: Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am main: Suhrkamp Verlag, 1978 [1963].

<sup>iv</sup> Levinas, E., *Totalité et infini: Essai sur l’extériorité*, La Haye: M. Nijhoff, 1961; *Autrement qu’être; ou, Au-delà de l’essence*, La Haye: M. Nijhoff, 1974.

<sup>v</sup> *System der Weltalter*, 204, 207ff.

<sup>vi</sup> 「あらゆる根拠、あらゆる実存者、つまりあらゆる二元性すべてに先んじて、ある存在本性 [ein Wesen] があるはずだ。我々はそれを原根拠、あるいはむしろ無根拠という他にどうよびうるのか」(SW VII, 406)。シェリングがここで窮極的審級として原根拠を導入するや、すぐさまその究極性が絶対視されるのを防ぐ役割を担わせる形で、これを無根拠と言い換えている。この言い換えは決して文体や修辭だけに留まらず、

---

シェリングの思考が、経験の本来性へと遡ることを示す。彼は経験の絶対性に遡り、根拠の存在本性（das Wesen des Grundes）を捉えようとしている。

vii SW VII, 406.

viii 同 408.

ix 同上。

x 同 29, 30.

xi Urfassungen, 26.

xii 同 30.

xiii 同上。

xiv 同 34-35.

xv 同 35.

xvi 同 31.

xvii „Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten“ (gelesen in der Gesamtsitzung der Akademie der Wissenschaften zu Berlin am 17. Januar 1850).

xviii Urfassungen, 31-32.

xix 同 29.

xx Fuṣūṣ, 51.

xxi 同 76.

xxii 同上。

xxiii 同 48.

xxiv 同 203.

xxv 同 144-145, 204.

xxvi 同 126.

xxvii 同 155.

xxviii 同 122.

xxix 同 120.

xxx 同 122.

xxxi アラビア語の huwa は、「彼」と「それ」を、またその抽象化名詞 huwiya は、「彼性」や「それ性」の他、「自己同一性」「それ自体」の意味でも用いられる、単なる人称代名詞や指示語としての三人称の意義を超える。ここでは、如上の「同一性」と共に、神内部の彼性あるいはそれ性という他者が理解できる。

xxxii Fuṣūṣ, 120-121.

xxxiii 同 49.

xxxiv 同 61.

xxxv 同 52.

xxxvi 同 51ff.

xxxvii 同 53.

xxxviii 同 55.

xxxix SW VII, 362.

xl Theorie und Praxis, 208.

xli Fuṣūṣ, 122.

xlii 同 198-199.

xliii 同 82.

xliv 同 185.

xlvi 同 122.