

# ガザリーの神秘修行論

——Dhikr と Du'a' を中心として——

中  
村  
廣  
治  
郎

## 一 序

## 二 修行の一般理論

### 1 修行の目的

### 2 修行の方法

## 三 Dhikr と Du'a' の理論

### 1 Dhikr と Du'a'

### 2 Du'a' と Dhikr

## 一 序

ガザリー (al-Ghazali)<sup>1</sup> については、これまで多くの學者によつて研究がなされ、數多くの著作が書かれてきた。<sup>2</sup> それにもかかわらず、彼の思想はいうに及ばずその生涯について、肝心な點が今日依然としてあきらかにされてない。このことは、特に彼の回心・出家後の時期について云えることである。例えば、そもそも彼の出家の動機は何であつたらうか。彼が *al-Munqidh min al-dalal* (『誤りから救うもの』) の中で云うように、<sup>3</sup> それを宗教的動機によるとのみ解してよいのであろうか。<sup>4</sup> 彼が出家後の生活の地として最初にシリアを選んだのには、何か特別な理由があるのであろうか。あるとすればそれは何であらうか。<sup>5</sup> またこの時期の彼のスーフイ (suhi) の導師 (murshid) については、資料は何も語らないが、このことは彼が獨りで修行したということを意味するのであろうか。<sup>6</sup> だとすれば、當時の——それは今日でも變らないが——通念から考えて、異例のことではないだらうか。<sup>7</sup> そこに何か特別な理由があるのであろうか。出家後一年足らずで、また修行者の身でありながら、その大著 *Ihya' ulum al-din* (『宗教諸學の復興』) の著述にとりかかつたのは何故であらうか。そもそも彼がこの著作を書いた動機・目的は何であらうか、等々。さらに、これらよりも一層複雑で厄介な問題は、ガザリーの著作の眞偽、彼の思想の變化のそれである(いわゆる「ガザリー問題」)。例えば、一體ガザリーは、しばしば云われるように、一度は *Tahāfut al-falāsifa* (『哲學者の崩壞』) の中で論破した新プラトン主義に回心後轉向したのであらうか。<sup>8</sup> だとすれば、*Risalat al-Laduniya* (『神智論』) *Sirr al-'alamain* (『二世界の神秘』) *Mir'aj al-quds fi madārij ma'rifat al-nafs* (『魂を知るための聖なる階梯』) のような新プラトン主義的色彩の濃い著作は、やはり彼の眞作としていいのであらうか。それとも、ガ

ザリーが死の直前に書いたと云われる *Ijam al-'awam* 'am (または f) 'im al-kalam (『民衆を神學より遠ざけるべきことについて』) から推して、彼が最後まで正統アッシャーリー派神學の枠内に留つていたとすれば、前述の著作はすべて偽作であろうか。あるいは、これらの著作に見出される思想は、しばしば憶測されてきたように、一般には公にすべきではない彼の秘説なのであるか。<sup>10</sup> だとすれば、ガザリーは表裏二つの顔をもつていたことになり、「誠實さ」において欠けるところがあつたのであろうか。それとも、このような疑惑を後のガザリー研究者達に懐かせるようになったこと自體、偽作者の努力が成功したということなのであろうか、等々。このような問題が解決されない限り、思想家ガザリーの全體像は依然としてぼやけたままである。

そもそも西洋で實證的かつ總括的なガザリー研究が始まるのは、前世紀末に D. B. Macdonald が、主として前述の *Munqidh* と *al-Zabidi* による *Ihya'* の註釋書 *Ihāf al-sdat al-mutaqin bi-sharh asrar Ihya'* (*Ulam al-Din* (10 vols. Cairo, 1311 A. H.) I, 6—53) にあるガザリーの傳記を基礎にして、彼の精神的傳記を書いたからである。それ以來大方の傾向は、彼の生涯と思想をその(神秘的)回心を中心として前後二つの時期に截然と分け、彼のスーフイとしての面を強調することであつた。そして、回心を契機とする彼の思想上の變化が強調された。このような傾向の中では、いきおい例の眞偽の程の疑わしいような著作までが、無批判にガザリーの作として用いられることが多かつた。<sup>12</sup>

ところが最近、これとは違つた新しい研究方向が出てきた。それは、回心前後におけるガザリーの思想上の變化をできるだけ小さいものとみる。彼の思想はその生涯を通じて本質的には變つていないとして、その一貫性・不變性を強調し、彼の神學者としての面を重視するのである。このような傾向の中では、いきおいガザリーの回心體驗は

過少評價され、ついにはその事實を全面的に否定したり、ガザリーの眞の神秘家としての性格に疑問をはさむ者さへ出てきた<sup>14</sup>。このようにして、一見正統派スチの教義と矛盾するような「秘義的」な部分や著作は、直ちに僞作と断定され斥けられることになる<sup>15</sup>。ところが、この新しい傾向も、例えば E. Jabre の場合にみられるように、一つの假定の上立っている<sup>16</sup>。つまり、方法としてまず眞僞の疑いをはさむ餘地のない著作 (texte reçu) から出發するということがある。したがつて、問題の多いスーフイズム (Sawwun) に關する彼の著作の大部分は最初から資料としては除かれ、法學・神學・論理學・哲學に關する著作が主に用いられることになる。そこで當然のことながら、ガザリーの正統スチ神學者としての側面が強調されることになる。

このようにみてくると、ガザリーの思想——特に彼の神秘思想——を研究する場合、資料として用いる著作によつては、彼の全體像が大きく變つてくる。ところが、彼のある特定の著作の眞僞を決定し、それを資料として用いるためには、その判断の基準となるべき一定の知識が要求されるが、それをいかに見出すか。ここにガザリー研究の眞の困難さがある。そこでまず第一歩として、ガザリーの作としてこれまで疑いなく受入れられている著作の徹底的研究から出發することが必要である。第二に、ガザリーの思想の變化——もしあるならば——を知るために、彼自身の言及を基にして、その著作のクロノロジーを作成することも急務である<sup>17</sup>。しかし、ガザリーが自作として言及するものの中には、その一部分が僞作ではないかと疑問視されるものもあり、問題は一層複雑になる。第三に、W. M. Watt や H. Lazarus-Yahen が試みたように、ガザリーの眞作には「専門の哲學用語がみられない」とか、「正統性への細かい配慮がある」<sup>18</sup>等のような何らかの客觀的な基準を見出すことも必要である。第四に、これまで見逃されてきたことであるが、以上のような内的證據の他に、直接寫本の研究により得られる外的證據をも充分考慮に

入れなければならぬ。例えば、もしある寫本がガザリーの直筆であるならば、問題はないわけである。以上のことと関連して、ガザリーのような重要な問題の多い思想家については、少くともその主要な著作の「用語索引」<sup>コンコグレンス</sup>がどうしても必要になつてくる。最後に、一體ガザリーの神秘思想に關する著作の眞偽を判断する場合、一見形式的に正統神學思想と矛盾するからといつて、これを直ちに僞作であるとか、新プラトン主義の影響によるものであるとか断定してよいものかどうか。別の見方——つまり、スーフィの立場——に立てば、矛盾が矛盾でなくなつてくる場合があるのでないだろうか。換言するならば、神學思想と神秘思想を同一次元で取扱つてよいものかどうか。スーフィズム、新プラトン主義等を含めて神秘主義一般についての深い理解が要求されるゆゑである。<sup>20</sup>

本稿で私が試みようとするのは、このような困難かつ複雑な問題に直接解答を與えようとするのではない。それは、範圍を彼の名著 *Ḥisḍ 'ulum al-dīn* <sup>21</sup> に限つて、神秘修行としての *dhikr* と *du'a* が、ガザリーの神秘體系の中でどのような役割をもっているかを分析することである。それによつてわれわれは、スーフィとしてのガザリーの多面的理解に一步近づぐことができると思ふからである。

一般的に云つて、われわれが（宗教）神秘主義——スーフィズムを含めて——を論ずる場合、これを一應概念的に三つの構成要素、すなわち神秘體驗・神秘思想・神秘修行に區別して考えた方がいいし、またそうすべきであると考<sup>22</sup>える。神秘體驗とは、神秘家が體驗するものすべてを意味するが、普通には神秘家を神秘家たらしめ、神秘主義に特徴的な體驗としての「神秘的合一體驗」(The unitive state) <sup>23</sup> を指す。つまり、單純化して云えば、世界と自己との完全なる否定により、絶對的の者・實在・神に觸れた、それに歸入した、またはそれと合一したと思わせるあの特異な宗教體驗を指す。<sup>24</sup> この體驗を言葉で表現したものが神秘思想である。有<sup>ウニテ</sup>神論的傳統では、このような神秘體驗は通常

神の特別な恩寵として理解される。この合一體驗に到達するための——あるいは神の特別な恩寵に與るための——人間の側の努力・準備が神秘修行と云われるものである。廣義には、このような修行の方法論および修行の過程での人間の内面的變化の分析等も神秘思想の中に含まれる。もちろん、これら三つの要素は、現實には一つの統一的全體を構成しているもので、決して獨立した形で存在するものではない。例えば、神秘家が經驗する神秘體驗は決して純粹な形で、いわば眞空の中で存在するのではなく、神秘家がすでに受入れている神秘思想（傳統）による解釋が加つている。もちろん、當事者である神秘家にとつては、そのような解釋が加わつていふという意識はない。彼にとつては、神秘思想、あるいはそれを支える傳統は絶対的なものであり、それと切り離された神秘體驗なるものは存在しないからである。<sup>25</sup> 逆にまた、思想的傳統の相異が、神秘體驗における微妙な變化となつて現われるし、同じことが神秘修行の理論と實踐についても云える。このことは、キリスト教やイスラム教のような神中心の宗教的傳統の中の神秘主義を論ずる場合に、特に留意すべき點である。

このように神秘修行は、神秘主義を構成する一要素として重要であるにもかかわらず、これまでのイスラム研究において、この方面の研究が充分になされてきたとは云えない。<sup>26</sup> 宗教思想・神秘思想のいわば平面的研究に重點が置かれてきたために、思想のもつダイナミックで立體的な性格が見落されてきたと云える。同じことが、ガザリー研究についても云える。すなわち、これまで多くのガザリー研究が世に出たにもかかわらず、彼の修行論については大した關心も拂われなかつたし、また研究もあまりなされなかつた。しかるに、ガザリーの場合、それはイスラム史的にも特に重要な意義をもつていふと思われるのである。つまり、ガザリーの死後半世紀とたたないうちに、スーフィズムの大衆的組織形態としてのスーフィ教團 (ṭunq / tarīqa) が次々に發生してきた事實を考えるならば、<sup>27</sup>

たんに彼が眞の意味で正統シュニイスラムとスーフィズムを統合したというだけではなく、スーフィズムの傳統内でのそのような社會的歴史的事實と彼の修行論の間にも何らかの因果關係が見られるのではなからうか、ということである。もちろん、これには様々な社會經濟的ならびに歴史的理由が考えられるであろう。しかし、それまでエリートである少數の人々によつて支えられていたスーフィズムが、一つの大衆運動と云える程の空間的擴がりみせるには、その修行の方法においても當然大衆化がなされなければならない。このような觀點から、ガザリーの史的評價を行うことも可能なのではなからうか。特にこのような面でのガザリーの獨創性オリジナリティを問題にする際に無視できない事實は、前述のように、スーフィとして修行中、彼は特定の師の指導を受けたとは思われぬことである。したがつて、「スーフィ達の書物より得たものを實行した」<sup>28</sup>と彼自身告白してはいるが、修行の具體的側面では相當の工夫と注意が要求されたであろうことは想像に難くない。

われわれが資料を彼の *Ihyā'* に限るのは、それがガザリーの作としては疑う餘地がなく、したがつて前述のような複雑困難な文獻學的問題を避けるという消極的な理由からだけではない。*Ihyā'* 自體が、特に神秘修行のために書かれたものと思われるからである。しかもそれは、彼が出家後スーフィとして修行中の約一〇年間に徐々に書かれたものであり、假りにそのままが彼の個人的體驗や修行の記録ではないにしても、われわれはそこに記されているものを、彼自身の體驗と無關係なものとみなすことはできない。その意味で、この方面における彼自身の史的意義を知るといふ目的のためにも、また今後の總括的なガザリー研究の土臺とするためにも、*Ihyā'* の徹底的研究が必要である。<sup>29</sup>

1 正式にはその名を Hujjat al-Islam Abū Ḥamid Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad b. Ahmad al-Tustarī al-Ghazālī

といい、イスラム史上最も偉大な思想家の一人である。イスラム暦四五〇年(西暦一〇五八年)にトウース(Tus)(今日のイラン北東部にある聖地メッシュヘドの近くにあつたと云われる町)に生れた。幼くして父を失い、弟 Ahmad と共に、父の友人であつたあるスーフイ(イスラムの神秘家)のもとで養育された。トウースとジュルジャン(Jurjan)で、當時の標準に従つた初等教育を受けた。その後ニーシャープール(Nishapur)に出て、當時最も優れた神學者・法學者であつた Imam al-Hafsa main al-Juwani の指導を受けることになる。この師が四七八年(西暦一〇八五年)に没してから、ガザリーはいよいよセルジュク朝スルタンの宰相(Nizam al-Mulk)のもとに移ることになる。この宰相は、文人・知識人のパトロロンとして多くの學者を周圍に集め、彼らの協力のもとにバグダード、ニーシャープールを初めとする朝内の主要都市に自分の名に因む一連のニザーミーヤ學院(Madrasat al-Nizamiya)を設け、正統(ムタウヒ)イスラムの復興を計ろうとしていた。ガザリーの才能と學識は間もなくこの宰相の認めるところとなり、それにふさわしい丁重さと名譽を以つて迎え入れられた。六年後の四八四年(西暦一〇九一年)には、この宰相により、當時學者にとつて最大の名譽であり最高の地位であつたバグダードのニザーミーヤ學院の教授に任命される。彼は、學院での教授の傍ら、「哲學」(Falsafa)を研究し、それをイスラムの正統教義に反するものとして徹底的に論破した。彼はまた、バグダードのカリフやそれを戴くセルジュク朝スルタンの支配を脅かしていたシリア派の一分派、イスラーム派の活動に對し、カリフ等の依頼もあつて、その教義を批判する著作を多く書いた。ところが四年後の四八八年には、その彼が深い懷疑に陥り、激しい精神的危機に直面する。ついにその年、一介のスーフイとしての修行者の道に入るために、自己の地位も名譽も捨て、家族を後に残してバグダードを去る。それから「約二年間」、ダマスカス、エルサレム、ヘブロン等のシリア、パレスチナ各地を放浪した後、巡禮をすませる。その後またダマスカスに引返し、バグダードを經由して「郷里」(Watan)に歸り、そこで少數の子弟と共に修行を續ける。その間、乞われて一時ニーシャープールのニザーミーヤ學院で教鞭をとるが、やがてそこを辭してまた郷里に退く。そして五〇五年(西暦一一一一年)、ガザリーはそこで靜かにその生涯を閉じる。

彼の生涯についての第一次資料の文献目録については、以下を参照。



C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur* (5 vols. Leiden, 1937—49), I, 420; Supplementband I, 744—45; 'Abd al-Rahmān Badawī, *Mu'allaḥ al-Ghazālī* (Cairo, 1961), 471—550; 'Umar Riḍa Kaḥḥāla, *Mu'jam al-mu'allifīn: tarājim musammīf 'l-kutub al-'arabiya* (15 vols. Damascus, 1957—61), XI, 266—69; 'Abd al-Karīm al-'Uthmān, *Sirat al-Ghazālī wa-awḥāl al-mutaqaddimīn fi-hi* (Damascus, n. d.).

2 ガザリー研究の文献目録については、別の機会に發表する豫定である。

3 Al-Ghazālī, *al-Munqidh min al-dalāl* (with French tr. by F. Jabre. Beirut, Commission Internationale pour la Traduction des Chefs d'Oeuvre, 1959), 36—38.

4 ガザリーが「突然」バグダードを去ったことについては、すでにその當時の事情と取沙汰されたが、誰もその動機を正しく理解しなかつた」と彼自身告白している (*Ibid.*, 38. また後註18をも参照)。

5 この問題を初めて眞剣に取上げたのは、A. L. Tibawi である (A. L. Tibawi, "Al-Ghazālī's Tract of Dogmatic Theology, Edited, Translated, Annotated, and Introduced," *The Islamic Quarterly*, IX (1965), Part I, 65—77)。彼によれば、ガザリーがシリヤに向つたのは、Shaikh Abu 'l-Faḥ Nāsr の著す「神秘體驗と傳承」を學ぶためであつたとする。Shaikh Nāsr は "zāhid, faqīh, muḥadith" として知られてゐたと云われる。今假令 zāhid が ṣūfī と同義に用ゐられる場合があるとしても、資料の記すところでは、彼は禁欲家 (zāhid) 以上の者であつたとは思えない。そこで一體何故に、スーフィーの修行に専念するために世を捨てた直後に、傳承の研究をしなければならなかつたのであろうか。(もつとも、郷里トウースに歸つてからも、彼は傳承學者を招いて傳承の研究を續けたと云われる (al-Zabīdī, *Iḥāf*, I, 19)。ちなみに、ガザリーがこの方面の研究に弱かつたことはよく知られてゐる。) 假令傳承と彼の出家後のシリヤ滞在を結びつけるとしたなら、それは彼の *Iyāz* の著述と無關係であろうか (後註8参照)。

6 この修行中ガザリーが師として指導を受けたのは、資料からみる限り前述の Shaikh Nāsr のみである。しかし、この師は

四九〇年、ガザリーが巡禮を終えて再びダマスカスに歸つた時にはもう没しており、ガザリーとの直接的接觸の期間は數ヶ月に亘つたといふ (A. L. Tibawi, "Al-Ghazālī's Tract," 72)。そして資料の傳へるところでは、ガザリーはまた若い頃、Abū 'Alī 'l-Faḍl b. Muḥammad al-Farmadhī (四七〇年没) と Yūsuf al-Nassāj なる師の指導で一時期スーンイの修行に勵んだといふけれども、間もなくガザリーはこれから離れてゐる (al-Subḥā, *Ṭabaqāt al-shāfi'iyyat al-kubrā* (6 in 3 vols. Cairo, 1905—6) IV, 109; al-Zabīdī, *Iḥḍāf*, I, 9, 19)。

7 スーンイスムにおいては、當時すでに師はその弟子が一定の修行の段階に達すると、これに認可を與へ、それによつて傳統 (silṣila) を維持し確保することが慣習化してゐたはずである。

8 この *Iḥyā'* がいつ書かれたのか、正確なところは不明である。しかし、ガザリーの *al-Risālat al-quḍsiyya* はエルサレム (al-Quds) の住民の求めに應じて、彼がそこに滞在する中マクサー・キスマに書かれたもので (A. L. Tibawi, "Al-Ghazālī's Tract," Arabic text, p. 94, p. 122, n. 7)、『それが後に *Iḥyā'* (Rub' I, Kitāb 2, fasl 3) に再録されたものである』と云ふ「多くの人々がダマスカスで、彼 (ガザリー) からそれ (*Iḥyā'*) を聴聞した」(Ibn al-Athīr, *Kamīl fī 'l-tārīkh* [12 in 6 vols. Cairo, 1303 A. H.], X, 87 [anno 488]) と云ふ Ibn al-Athīr の報告が正しいならば、ガザリーが *Iḥyā'* を書始めたのは、メッカ巡禮後の二度目のダマスカス滞在中と推定していいのではないかと思う。このことは、途中までガザリーに同道した Ibn al-'Arabī の次のような言葉からも云える——「私は彼 (ガザリー) と彼の多くの著書を読んだし、ムンダードンでは彼が *al-Iḥyā' li-'ulum al-dīn* (sic) と題した著作をも聴聞した」(Badawī, *Mu'allafāt*, 546)。また Mujīr al-Dīn ははじめて、ガザリーは「エルサレムで彼の有名な著作を書き始めた。彼はそこで *Iḥyā' 'ulum al-dīn* を書つたといふのである」(A. L. Tibawi, "Al-Ghazālī's Tract," 73 より引用) と云つて、ガザリーがエルサレムで *Iḥyā'* を書始め、それを完成したような印象を與えるが、前述の *al-Risāla* と混同してゐるのではなからうか。ガザリーがムンダードンに歸る前にそれを完成したという證據は何もないし、かかる大著をそのような短期間で書けるとは思へない。Ibn al-Athīr や Ibn al-

Arabi が、人々がダイヌカスやムッダーと、*Ihya'* を聞き學んだと云うのは、恐らくその一部を指しているであろう。事實例をば、*Ihya'*, I, 203 (K. Salat, bab 7, qism 3) 及び書つてガザリーはこう云つてゐる——「……私はヘルサラムの住民が皆それ (salat al-rajab) を行つてゐるのを見た……」と。このことからわれわれは、少くともこの著作の他の部分 (約八分の七) は、彼がヘルサラムを出てから書かれたことがわかる (假令、最初から現存の順序で書かれたとすれば)。また、ガザリーは *Ihya'*, II, 388 (K. Adab al-matsha の末尾) を「今日と (ロシヤ後) 約五〇〇年が過ぎた」と述べてゐる。われわれはこの数字を嚴密なものとして受取ることはできなうが、このことから G. F. Hourani の云うように、四九九年頃までガザリーがこの著作でかまひつたのとはなうかと思はれる (G. F. Hourani, "The Chronology of Ghazali's Writings," *Journal of the American Oriental Society*, LXXIX [1959], 230. 亦 M. Bouyges, *Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazali* [ed. & rev. by M. Allard. Beirut, 1959], 43 を参照)。うまれつて、彼が世を捨てつてから一年たつたかたなう内にて、*Ihya'* を書始めたことにならう。もしも、彼自身また修行者の身である。一體誰のために、何の目的であるかのような著作を書いたのであらうか。自分自身の生活に、豫言者マホメットの範に則つた規律を興えるという考えは無かつたのであらうか。

6 例をば、すでにガザリーの批判者として有名な Ibn Tufail (五八一年没) や Ibn Rushd (Averroës) (五九五年没) は、ガザリーの *Mishkat al-anwar* (ed. by Abu 'I-'Alā 'Afrīf. Cairo, 1964) の末尾 (p. 91) に出づる al-mu'tā' (従われぬもの) (神の) 代理者を新プラトニ主義的解釋を興え、ガザリーの「不誠實性」を批難してゐる (この al-mu'tā' なる語の解釋をいふは、W. H. T. Gairdner, "Al-Ghazālī's Mishkat al-Anwar and the Ghazālī-Problem," *Der Islam*, V [1914], 121—53; A. J. Wensinck, "Ghazālī's Mishkat al-Anwar (Niche of Lights)," *Semiotische Studion uit de Nalantschap van Prof. dr A. J. Wensinck* (Leiden, 1941), 192—212; W. M. Watt, "A Forgery in al-Ghazālī's *Mishkat*?" *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1949, 5—22 を参照)。

10 ガザリー自身しばしば「……それについては、これ以上で論ずることはできなう」として肝心の所で論述を避けて、何

- が秘義的知識があるかの点に注目する (Iyāḥ, I, 5 [Khutba]; I, 20—21 [K. 'ilm, Bayān 'ilm …… fard kif-āya]; IV, 241 [K. Tawhīd, Bayān haqiqat al-tawhīd], et passim; *Mishkāt al-anwār*, 91. \*た彼は、それの秘義的知識をすべて一冊の本に纏めた。その点に注目する (al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur'ān* [Cairo: Maktabat al-Jundi, n. d.] 27)°
- 11 D. B. Macdonald, "The Life of al-Ghazālī, with especial reference to his religious experiences and opinions," *JAOS*, XX (1899), 71—132.
- 12 阿波野 A. J. Wensink, *La pensée de Ghazzālī* (Paris, 1940); M. Smith, *Al-Ghazālī the Mystic* (London, 1944); F. Rahman, *Prophesy in Islam* (London, 1958), 94—99; R. C. Zaehner, "Abū Yazīd of Bisṭām: A Turning-Point in Islamic Mysticism," *Indo-Iranian Journal*, I (1957), 286—301; *idem*, *Hindu and Muslim Mysticism* (New York, Schocken Paperback, 1960), 162—88 等を参照。
- 13 ガザリーが *Munqidh* の中で用いているロマンティックな表現 'Abd al-Dā'im al-Baqarī の語は標語(例として) (Abd-el-Jalīl, "Autour de la sincérité d'al-Ghazālī," *Mélanges Louis Massignon* [3 vols. Beirut, 1956—57], I, 58)° F. Jabre はガザリーの出家の動機をインテリゲンツ派の暗殺者に対する恐怖と求めた (F. Jabre, "La biographie et l'oeuvre de Ghazālī reconsidérées à la lumière des *Tabaqat* de Sobki," *Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université St. Joseph de Beyrouth*, I (1954), 98—94. 1)° Jabre の立場は、彼が四年後に著した *La notion de certitude selon Ghazālī dans ses origines psychologiques et historiques* (Paris, 1958), 334—35 を採る。基本的には變つていない)° W. M. Watt は、ガザリーの回心體驗そのものは否定しながら、それを社会的政治的コンテクストの中で理解しようとした (W. M. Watt, *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazālī* [Edinburgh, 1968], esp. 140—41; *idem*, "The Study of al-Ghazālī," *Oriens*, XIII / XIV [1960/61], 121—81)°
- 14 スーフィーズム研究の權威であった A. J. Arberry は、かつて用いたことがある——「……彼 (ガザリー) 自身、言葉の

嚴密な意味で「神秘家であるならばその議論の餘地はない」(A. J. Arberry, *Revelation and Reason in Islam* [London, 1957], 108)。

15 例えは W. M. Watt, "A Forgery," *Journal of the Royal Asiatic Society* (pp. 30—31) に於ける批判を参照。

16 F. Jabre, *La notion de la certitude*, 40.

17 例えは L. Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam* (Paris, 1929), 93 (C. Brockelmann, *GAL*, Supplementband, I, 745); W. M. Watt, "The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazali," *JRAS*, 1952, 24—45; M. Bouyges, *Essai*; G. F. Hourani, "The Chronology."

18 H. Lazarus-Yafeh, "Philosophical Terms as a Criterion of Authenticity in the Writings of al-Ghazali," *Studia Islamica*, XXV (1966), 111—21; W. M. Watt, "The Authenticity."

19 そのためは「嚴密に校訂されたテキストが必要であるが、そのようなものは彼のどの著作に關しても皆無に等しい。例えば *Ihya'* というのはちまたの版があるが、それらはいずれも嚴密に校訂されたものではない。今日、その寫本の數は、断片をも含めて一〇〇以上あると云われ (Badawi, *Ma'ala'afat*, 98—112)」これをすべてを集録して、比較・校訂して決定版を作ることが、個人の仕事としては事實上不可能である。

20 F. Jabre, "L'Extrase de Plolin et le *fanā'* de Ghazali," *Studia Islamica*, VI (1956), 111—24 参照。

21 テキストは Cairo: 'Isa 'I-Bābi 'I-Halabī, n. d., 4 vols. (II 及び III を用い、他は Cairo: Lajna Nashr al-Theqāfāt al-Islāmiyya, 1356—57 A. H., 4 in 5 vols. (TH) 及び al-Zabīdī, *Iḥyā'* 本文中のテキスト (Z) をよびその欄外) のテキスト (ZM) を参照した。もちろんこの他に「ガザリー自身が *Ihya'*」の中の曖昧な點を明らかにするために著した *Kitāb al-īmā'at fi ishkālat al-Ihya'* ('Isa 'I-Bābi 'I-Halabī 版の欄外) I, 55—203 (に收録) をよび al-Zabīdī の註釋書

*Ihraj al-sādāt al-muṭtaqīn bi-sharḥi asrār Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* をも参照した。

- 22 これについては、岸本英夫『宗教神秘主義——ヨーガの思想と心理』（東京、一九五八）、同『宗教學』（東京、一九六一）、同『宗教現象の諸相』（東京、一九四九）を参照。

- 23 この用語については、E. Underhill, *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness* (New York, A Dutton Paperback, 1961), 81—94 参照。

- 24 本論文、第二章、第一節参照。

- 25 有神論的傳統では、神秘的合一體驗は、人間の力では絶対得ることのできない神の一方的な恩寵として、しばしば「超自然的」(supernatural)なものとなる。そこで、修行の過程で神秘家が體驗するものの中で、何が「超自然的」(つまり、神の恩寵)で何が「自然的」(natural)であるかを區別することが大きな問題となる(キリスト教において mystical theology とは、神の恩寵によるものとそうでないもの)の區別をつけ、前者が後者より優れているとどう偏見がでている(例えば、R. C. Zaehner, *Mysticism: Sacred and Profane* [Oxford University Press Paperback, 1961], see Index; H. Dumoulin, *A History of Zen Buddhism* [tr. by P. Peachey, Boston, Beacon Press Paperback, 1969], 282—90 等をみよ)。

- 26 キリスト教では、修行の過程における神秘家の内的状態の變化についての詳細な分析はあるが、そのような内的状態に至るための具體的な工夫や方法(修行)にはそれ程關心が拂われない。そこではむしろ、そのような人間の側の努力・工夫を否定してすべてを神にゆだねることに「修行」の意味があるのである。同じく有神論の傳統に屬するものでも、特に神の絶対的普遍的支配を強調するイスラムの場合、逆説的なようであるが人間の側の方法的努力にもっと積極的價值を置いているという點で、これと異なる。したがって、キリスト教的傳統から出たこれまでの西洋のイスラム學者がこの方面の研究にあまり關心を向けなかつた

として不思議ではない。

27 L. Massignon, "Tarika," *Shorter Encyclopaedia of Islam* (Leiden, 1953), 578—78 参照。

28 *Munqidh*, 38.

29 *Ihya'* とこれに類似の内容をもつガザリーの *Kitab al-arba'in fi usul al-din* をよび彼自身による *Ihya'* のペルシア語縮刷版 *Kimya'-yi sa'adat* の間の異同の比較研究も、残された研究課題である。

## 二 修行の一般理論

### 1 修行の目的

イスラムの根本教義は、「神の他に神は無い」(La ilaha illa 'ilah) の中に表現されている神の唯一性 (tawhid) である。それだけに神學的には、<sup>1</sup> 細かい點でこの信仰告白 (shahada) に對してさまざまな解釋がなされてきた。ガザリーによれば——そしてこれが大方の正統神學の立場でもあるが——、それは神以外にはいかなる作因者・行爲者 (fa'il) も無い、ということの意味する。人間の内的行動を含めて世界のあらゆる出来事 (hadith) および存在は、神の意志 (mash'ia) と力 (qudra) の直接的關與によるものだ、ということである。

例えば、今火をおこそうと思ひ、マッチを擦る場合を考えてみよう。<sup>2</sup> まず火をおこそうという欲求 (irada) があり、それが手の運動を生み出し、この手の運動からマッチの摩擦が生じ、次にこの摩擦がマッチの中に物理的化學的變化を創り出し、これによつて火が生じるように見える。しかし、ガザリーによれば、火をおこそうとする欲求・手の

運動・摩擦・マッチの中の物理的化學的變化・發火という一連の系列の間には、何ら必然的因果關係は存在しない。これらの事象は各々神の直接的創造によるものである。手の運動により摩擦が生じるのではなく、手の運動の際に神が直接それを創造したのである。同様に、摩擦による物理的化學的變化によつて發火があるのではなく、そのような變化の際に神が直接火を創造するのである。われわれの手の運動も、われわれの力と自由意志でなされるのではなく、われわれが火をおこそうと思ふ時に、神がわれわれの中に創造する力 (qudra) を通じて、神がそうするのである。さらに、われわれの欲求さえも神の創造によるもので、それは知識 (ilm)・理性 ('aql)・判斷 (hukm) を通じてなされる。そして、これらのものはすべて、究極的には神の永遠なる豫定 (qada') からくる。したがつて、先の一連の事象は、神が火を創造するための「原因」(sabat) となり、つまり機會にすぎない。このように、すべての出來事や存在は各々完全にアトム化され、それら相互の關係はまったく否定される。すべては、直接に神の創造によるものである。以上のことから、ガザリーは二つの結論を引出す。その第一は、われわれの日常行動において規則的に生起する一連の出來事を必然的因果律で結びつけ、「原因」(sabat) のみみてその背後にある眞の原因・行爲者である神をみないならば、それは神以外に獨立の作用因を容認することになり、したがつて神の全能性に矛盾し、多神崇拜 (shirk) になる、ということである。同様にまた、われわれの日常行動が何か神以外のものを目的とし、それに動機づけられているとすれば、これも多神崇拜である。人間の最大かつ永遠の幸福は來世にあり、そこで神の高貴な御顔を拜すること (liqa' Allah) にあるならば、眞の tawhid とは、神の意志 (irada) への絶對的服従と信賴、神の全能性・直接的支配への絶對的信仰に支えられ、われわれの全行動が神のためという一點に動機づけられ組織化されていること——「絶對的至誠」(al-ikhlas al-muti'iq)——を意味する。この状態あるいは境地はまた、神への愛 (mahabbah, hubb)



として表現される。それは、愛する者のため、また「彼」に會うためには、いかなる自己犠牲をも惜しまない戀する者にたとえられる。<sup>6</sup>したがつて、このような境地においては、人間は神以外のあらゆるものから——現世のさまざまな感覺的欲望・家庭・地位・名譽・權力のみならず、天國におけるさまざまな喜びからさえ——解放され、自由である (al-zahid al-mutlaq, al-mustaghni)。<sup>7</sup>

では一體、どのようにして人はこのような境地に到達することができるのであろうか。それは *Tana* と呼ばれる神秘的合一體驗により、神秘家が神への「愛の疵」<sup>8</sup>を受けてからである。この *Tana* 體驗についてガザリーはこう書いている。

……彼は神以外の何ものも知らないし、さらには自己自身、自己の超自然的境位 (三三) およびそれら相互の關係すら氣付かない。彼は、神秘的觀照そのもの ('ain al-shuhud) の大海の中に没入し、茫然として忘我の状態にある者 (madhush) のようである。彼の内的状態は、ちょうどヨセフの美貌にうたれ、茫然として五感の機能<sup>9</sup>を失い、「ナイフで」手を切つてしまつた〔エジプトの〕貴婦人達のそれのようである。スーフィー達はこのような状態を「自己から死滅した」(faniya 'an nafsihi) と表現する。人は、自己から死滅する時、必ず同時に自己以外のすべてのものからも死滅している。その時彼は、あたかも神秘的觀照の對象 (al-Mashhud) 以外のすべてのものからも死滅し、またその觀照の行爲からも死滅しているかのようなのである。心が、その觀照行爲および觀照者としての自己をみようとする時は、必ずその觀照の對象から注意が逸れる。自分が現に觀照しているものに完全に包攝されている者にとつては、その没入の境地において、自己の觀照行爲、また自己の觀照の基となる自己自身および歡喜を味わいつつある自己の心——これらを意識しようと試みてもそれは不可能である。酩酊者は

酩酊自體については語らないし、至上の歡喜を體驗しつつある者は、歡喜自體については語らない。語られるのはただ歡喜の對象についてのみである……<sup>11</sup>。

Fana<sup>12</sup> 體驗とは、別の云い方をすれば、客體つまり神秘的觀照の對象が主體の心を包攝し盡しているために、自己をまったく意識しない状態——いわゆる恍惚状態——である。客體のみが心を占めている。もつと正確に云えば、主體は客體についての自己の意識をもっていない。なぜなら、彼は自己自身を意識していない故に、ある對象を自己が意識しているという意識はない。したがつて、客體を彼が觀照しているという意識はない。このような状態においては、觀照の對象、觀照の主體および觀照行爲の間の區別・分化は存在しない。自己と對象とは、完全に一體となつてゐる。

この fana<sup>13</sup> 體驗は、普通永くは續かないが、この神との直接的出會いという至上の歡喜は、スーフィの心に強力な作用を及ぼす。自己を完全に無にして初めて得られるこの體驗は、神の特別なる恩寵として一方的に與えられたものとしてしか理解のしようがない。スーフィの心は、そのような神に對する感謝と感激に滿ち溢れる。そしてそれは、神のために、また「彼」との再會というあの歡喜を今一度享受するためには、いかなる自己犠牲をもいとわぬ位強烈な思慕 (shawq) として表われる。今や彼は何を見ても、そこに神を見、思ひ (dhikr) は常に神のもとに返つてくる。このようにしてスーフィは、直接知 (dhawq) により神を知れば ('arafa Allah) 知る程、彼の神への愛はますます烈しくなる ('ishq)。

しかし、人間はこの世 (dunya) に生存する限り、生存そのものからくる制約や障碍のため瞑想は中斷され、この神への愛は完全には滿されない。それは、來世 (akhirah) において、人間が現世的生存から完全に解放されるまで待

たねばならない<sup>14</sup>。その際、人の心 (qalb) が神への愛に支配され、神以外の一切のものから自由になつていれば——そして、それが神の御心ならば——死によつて彼は安んじて神の御元に至ることができる。これに反して、人の心がまだ現世の愛に引かれ、その絆を断ち切れないでいると、來世においてもその心は現世の事への執着のために、神の方へは向わない。「人はこの世で生きた通りに死に、死ぬ時と同じ状態で蘇生する。」<sup>15</sup>したがつて、現世での人間の生活の最大の目的は、來世において神の御顔を拜するという最大の恩寵に與るために、心を神以外の一切のものから清め、人間の側でできる限りの努力 (takalluf, tasannu) をすることである。Fana' とは、この至福の喜びの一部を、この世において先取りして味うことに他ならない。

さて、前述の永遠の豫定に基づく神の絶對的支配という tawhid の教義から引出される第二の結論は、こうである。われわれがマッチを擦つて火をおこす時、この火の眞の創造者は神であり、手の運動・摩擦・マッチの中の物理的化學的變化等は、神による火の創造が實現されるための「原因」であるということであつた。つまり、神の意志は眞空中の中で實現されるものではなく、必ず「場」(mahall) が設定される。このことは、逆に云えば、われわれが火を欲する時は、マッチを擦るか、あるいはそれに類する行爲をしなければならぬということである。喉の渴きを癒すのに、神の助けのみを期待してわれわれが水を飲まなくてもよいということにはならないし、種だけを蒔いて畑の手入れを怠つてもよいということにはならない<sup>16</sup>。もちろん、全能の神にとつては、このようなこと、つまり人間の側の努力なくして喉の渴きを癒したり、作物を成長させたりすることは不可能ではないが、それは「神の慣い」(‘adat Allah, sunnat Allah) ではない。つまり、神の豫定實現には一定の秩序がある<sup>17</sup>。ここに、人間の側の努力・工夫の必要性の理論的基礎がある。

これは、ガザリーの修行論の根底をなす重要な考え方である。神の恩寵というものはそもそも人が手に入れるものではなく、神が自由意志によつて人間に與えるものである。しかし、このことは人がそのために何もしなくてもよいということにはならない。神の恩寵は一定の順序に従つて與えられ、人はこのような順序に則つた準備をして待つことができるし、またそうしなければならぬ。これが修行である。だが、この準備 (*isti'ād*) も現實的には人間の行爲であつても、實は本來的には人間の行爲ではない。それは神の力によるものである。人間の行爲でありながら實は神の行爲に他ならないというこの本來的事實を直感的に悟得すること——これが *fana'* 體驗であり、それに至る道が修行なのである。

1 無論この場合の「神學」は、狭く意味の *Kalām* だけではなく、*Tasawwuf* や *Falsafa* をも含む人間の思辨活動全般という廣く意味で用ゐらる。

2 *Ihyā'*, IV, 243—44 (K. Tawhid, Bayān haqiqat al-tawhid). もつと *al-Ya'ni* の例は原文には無い。この他には次のような文獻を参照。

M. Fakhry, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroës and Aquinas* (London, 1958).

S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomlehre* (Berlin, 1936).

3 *Ihyā'*, III, 230 (K. Dhamm al-bukhl, Bayān tafsil āfāt al-māl).

4 *Ihyā'*, I, 53 (K. 'Ilm, bāb 5); III, 9 (K. Qalb, Bayān khasiya qalb al-insān); IV, 286 (K. Mahabba, [Khutba]), *et passim*.

5 *Ihyā'*, IV, 368—69 (K. Niya, bāb 2, Bayān haqiqat al-ikhlas).

*Ikhlas* はガザリーの思想の中で最も重要な概念の一つである。本来の意味は「あるものを清く純粹に保つこと、混物のないものにする」である。ローランは「主として多神崇拜 (*shirk*) に對して「神への絶對的歸依および信仰」を意味するも

のとて用ゝられてゐる (C. van Arendonk, "Ikhtlas," *SEI*, 161)。ガザリーにおいては、それは、人間のある行爲が純粹に一つの意圖により貫かれてゐることを意味する。さらにそれは、人間の全思想・全行動が來世における見神という至高の目的に向けられ、組織化されてゐることを意味する。これが「絶對的至誠」である。

6 スーフィ詩人に最も愛好されるテーマは Majnun と Laila, Joseph と Zulaykha の戀、燒かれても燒かれても蠟燭の火に舞戻してくる蛾等である。

7 *Ihyā'*, IV, 212 (K. Faqr, *shair* 2, Bayān haqiqat al-zuhd); IV, 186 (*Ibid.*, Bayān haqiqat al-faqr).

8 キリスト教の有名な女神秘家、聖テレンサの言葉 (St. Teresa, *Interior Castle* [tr. by E. A. Peers. New York, Image Books, 1961], 126)。

9 スーフィの傳統では、人間が自己の修行により到達できる境地を maqām、神の恩寵として與えられ、自己の力では到達できない心的状態を halwa-jawā、兩者を區別する。

10 ユーラン (カインロ版) 12: 31 参照。

11 *Ihyā'*, II, 288 (K. Samā', *hāb* 2, maqām 1).

12 この fanā' 體驗の詳しい比較的研究については、拙稿「ガザリーの神秘思想——tawhid 論を中心として——」(『宗教研究』第四三卷、第二〇三號、九九—一二二頁) 参照。

13 スーフィにとつて、人間の側からする神への接近と愛は、同時にまた彼(人間)に對する神の愛の表われに他ならない。神は萬物の創造者であり、あらゆる存在は神の御業にすぎないものであるから、そこには人間および他の被造物を通じての神の自己愛しか存在し得ない (*Ihyā'*, IV, 319 [K. Maḥabba, Bayān maḥabbat Allah])。

14 *Ihyā'*, IV, 314 (K. Maḥabba, Bayān ma'na 'l-shawq).

しかし、ガザリーによれば、來世においても有限なる人間が無限なる神を完全に見ることは不可能である。したがつて、人間

の神々の思慕は限りなく續く (*Ibid.* また al-Qushairi, *al-Risalat al-qushairiyya* [2 vols. Cairo, 1966], I, 195 を参照)。

15 *Ilyāʾ*, I, 305 (K. Adhkar, bab 2).

16 *Ilyāʾ*, I, 333 (K. Adhkar, bab 5).

17 *Ilyāʾ*, I, 30 (K. 'Ism, Bayān 'illa...), *et passim*.

## 2 修行の方法

われわれは、前節において、スーフイのこの世での最大の目標である *fana'* の意義について簡単に考察したが、そのような神の特別な恩寵に與るために、人間の側でいかなる準備をするか——これが修行 (*riyāda*) の方法の問題である。そこでまずわれわれは、人間の本質・心の問題、その平常の状態についてのガザリーの思想を考察し、次に修行の一般的方法論の問題を論ずることにした。

アラビア語の *qalb* には、具象的生理學的な意味での「心臓」(*al-lahm al-sanawbari*) と抽象的な意味での「心」<sup>1</sup> の二つの意味がある。ガザリーが *qalb* について論ずる場合、もちろん前者の意味で云っているのではない。それは、人間の中にある「何か絶妙不可思議なもの (*ta'jiba*)」<sup>2</sup>、崇高なるもの (*rabbani*)、靈的なもの (*ruḥāni*)」<sup>3</sup> で、五感によつては把握できないものである。この心はまた、「靈」(*ruh*) とも、「靜寂なる魂」(*al-nafs al-muṭma'inna*)<sup>4</sup> とも、あるいは「高貴なる本體」(*jawhar nafs*)、<sup>5</sup>「貴重なる眞珠」(*durr 'aziz*) とも呼ばれる。それは、人間の肉體的感覺的部分以外のものであるが、極く少數の者しか知り得ないような形で、肉體的な心臓と關係づけられていられる。心は、「人間の中の、知覺し (*mudrik*)、認識し (*alim*)、そして直覺する (*arīf*) 部分」<sup>7</sup> であり、肉體や

五感はその道具・器としてあるものである。つまり、人間の中にある永續的實體であり、思考し、知覺し、肉體を動かす主體である。<sup>8</sup>それは、思考・知覺の對象とはなり得ない何物かである。要するに、それは「人間の本质」(ḥaqīqat al-insān)である。<sup>9</sup>

しかし、この「人間の本质」には、超越的意味ないしは形而上學的次元がある。つまり、それはまた「神の神秘の1」(sirr min asrar Allāh)、「神の絶妙不可思議の1」(latīfā min latā'if Allāh)<sup>10</sup>あるいは神の永遠なる豫定(amm)に屬する神的なるもの(amr ilāhī)とも呼ばれる。それは、神が人間に預けた「委託物」(amanā)である。<sup>11</sup>神がこれを天や地や山に託そうとした時、それらはいずれもひるんで固辭したようなものである。<sup>12</sup>つまり、それは人間を他の存在から區別する何物かであり、アダムが樂園追放以前にもつていた原初的純一さである。<sup>13</sup>それは、人間の肉體の中では、何か異質なものであるという意味で、人間の眞の本性なのである。つまり、人間の中にあつて人間のものではないもの、「人間的なるもの」(basha'riya)とは何か別のものである。それは、「心を知る者は己を知り、己を知る者はその主を知る」と云われるようなものである。それは、神を知る何ものかであり(al-'alim bi'llāh)、「神に近づく何ものかであり(al-mutaqarrib ila 'llāh)、「神のために行爲する何ものかであり(al-'amil bi'llāh)、「神に向つて行こうとする何ものかであり(al-sā'i ila 'llāh)、「神と共に在る者に啓示される何ものかである。<sup>15</sup>要するに、心は人間と神との間の越え難い絶對的相違性(tanzīh)にもかかわらず、人間が神を知り、神を愛するような關係を可能とする何ものかである。<sup>16</sup>このような本源的性質により、人間の心は本來その始源に戻ろうと願うものである。<sup>17</sup>

人間の本性は、元來現世(dunyā)とは別のもの<sup>18</sup>、つまり「神の國」(alam al-malakūt)、「來世」(ākhirā)に屬するものであるが、この世に生を受けている限り、それは人間の肉體、感覺の世界(alam al-mulk wa 'l-shahāda)

に住している。つまり、人間はこの世での生存を維持するための手段・道具として、五體・感覺・理性等を必要とする。そして人間は、この肉體を通じてその心を鍛練し清め、來世の準備をする——これが人間の現世的生存の目的である。<sup>19</sup>

では一體、このような原初的純粹さにあつた人間の心は、何故一生にわたる修行を必要とする程曇つてしまうのであろうか。人間の現世的生存を支える最も基本的な性向は「欲望」(shahwa)と「反撥」(ghadab)である。前者は人間に快感を與えるものに向おうとする傾向であり、後者は人間に不快を與へ害になるものを斥け、それから遠ざかるうとする傾向を意味する。<sup>20</sup> これら二つの性向が人間の「感覺的衝動」(Ba'ith al-hawa)を構成し、他方人間がその始源へ歸ろうとするその本來的性向は「宗教的衝動」(Ba'ith al-din)として表わされる。<sup>21</sup> この感覺的衝動がよく訓練され馴致されている時には (al-rats al-mutimaina) として宗教的衝動が人間の中で支配的である場合には、人間は天使 (malak) に近づき、それだけ神に近い存在となる。他方、もしこの感覺的衝動が放置されていると (al-rats al-ammara bi-l-su) 人間は動物 (bahima) に近づいてくる。<sup>22</sup> このように人間は、天使と動物の中間にある不安定な存在である。<sup>23</sup>

人間は、その欲望を制禦せず、その監視を怠ると、たちまちそれは惡魔の誘惑 (waswas) の餌食となる。事實、人間の欲望は惡魔の餌 (qu) なのであり、<sup>24</sup> 惡魔はそれを通じて人間に働きかける。人間のこの欲望のうち最も基本的なものは、食欲 (shahwat al-lah) と性欲 (shahwat al-fari) である。<sup>25</sup> そしてこれらはすべて「反撥」(ghadab) により保護されている。人間は、これら基本的欲求のもつ本來的目的を忘れて、その一つ一つを満足させ、それに慣れ親んでくると、そこに快樂と愛着が生じる。そして、その状態をそのまま維持し繼續しようと望む。そこで、そのため



の手段としての富・財に對する欲望が生じてくる。すると彼は、この富を確保するために、もう一つ別のものが欲しくなる。つまり、名譽 (ʿilm) である。それが知 (ʿilm) からくるものであれ、美 (jamal) からであれ、また家系 (nasab) や地位によるものであれ、それは問題ではない。このようにして、人間の名譽欲が生れてくる、等々。そして、人間の現世的欲望は無限に擴大し、彼の究極的中心的關心は、本来の來世から現世へと移つてくる。

他方、ガザリーによれば、富・名譽・權力等に對する人間の欲望はまた、人間の本性そのものの中に深く根ざすものでもある。それらは、人間の神性 (sifa rubūbiya)<sup>26</sup>、つまり人間が生得的にもつ完全さ (kamal) への欲望に由来する。本來的には——そして正しくは——この欲望は神への思慕 (shawq)、つまり神の直接知 (kamal al-ʿilm) および一切の現世的欲望からの自由 (kamal al-hurriya) という方向に求めらるべきものである (al-kamal al-haqiqi)<sup>27</sup>。しかし、人間の究極的關心がすでに現世にある時には、それをまつたく逆の方向——(世間) 知 (ʿilm)・職業的才能・美・權力 (qudra) 等——に求めようとする。だが人間の有限さの故に、彼が望む完全さ (kamal) は決して絶對的なものではあり得ない。完全さを求める人間の欲望は、通常他者との競合・他者の支配——物理的強制的であれ、精神的自發的であれ——という形で實現される。この事實を忘れ、人間の相對的完全さを絶對的なものと錯覺すると、「吾こそ、至高なる汝らの主である」(コーラン 79:24)と豪語したファラオのように、自らに神的權威を僭稱するようになる。<sup>29</sup>そしてこのような人間のもつ主要な性向は、傲慢 (kibr)・自惚 (ujb)<sup>30</sup>・妬 (hasad)・怨恨 (ʿiqd)・偽善 (ʿibṣ) 等となり、彼は今や神の道からはまつたくかけ離れた者となるのである。潜在的には常に人間は、その本性の中深くに、このような恐るべき惡魔的デーモニックな性格をもっているのである。

「あらゆる罪の根源は、現世への愛である」と云われるように、これらすべてにみられる共通の原因は、現世への

愛着、現世の快樂への執着であり、同時に來世の事への忘却 (ghatā) である。人間の主要な關心が現世にあれば、來世への關心は少い。現世 (dunya) と來世 (akhirah) という二つの世界は相互に排他的であり、兩立は不可能である。一方が支配的となれば、他方は弱まる。それはちやうど、一定の水量を二つの器に分けるようなものである。一つの器の水が増えれば、他の器の水はそれだけ減る。<sup>32</sup> 現世の器が満たされると、來世の器は空となる。この状態では、人間の主要な關心事は、現世での成功——つまり、知的活動であれ、實業の世界であれ、政治の領域であれ、さまざまな形での現世的欲求の充足——となる。これこそ、心の病というものである。しかし、大抵の人間はそれらに氣付かない。たとえ氣付いても、それがいかに由々しいものであるか、またその治療がいかに緊急を要するものであるかを知らない。肉體の病氣は、その人の死によつて消えるが、心の病氣は人の死によつて消えるものではない。<sup>33</sup> しかも人間は、一度びその肉體的存在を離れてしまえば、肉體を通じて心を正すことは不可能となる。したがつて、人間はその死の訪れる前に、あらゆる心の病氣を治しておかねばならない。これが通常の人間の内的状態である。そこで、現世の器から來世のそれへと水を移すための第一歩がとられなければならない。それが悔悛 (tawba) である。<sup>34</sup>

悔悛は、自己の罪および罪業深い過去の生活についての眞の自覺 (im), 人がそれにより神を失い、神から離れたと感じる罪惡行爲に對する痛恨の念 (nadam), および今後決して罪を犯さないという斷固たる決意 (azm) の三つの要素より成る。<sup>35</sup> それは、「欲望 (shahwa) を師とし、惡魔 (shaytan) を守護者とする生活から神の道」<sup>36</sup>、すなわち人間の本源的清淨の道、に歸る決意である。云い換えれば、悔悛とは、それまで現世に向つていた人間の全志向を大きく逆の方向に轉換すること、つまり人間の全心的エネルギーの向きをまったく新しい方向へと變える決意である。<sup>37</sup> このことはもちろん決して一朝にして實現されるものではない。その人と現世との結びつきが密であればあつただけ、それだけ現世

のものから離れることは困難であり苦痛である。しかしスーフイは、この苦痛を克服し、「神の御像すがたに似せて」自己の性格を完全に改造するところまで至らねばならない。彼は今、この嶮しく永い修行の坂道の出発点に立っているのである。彼のもつ唯一の元手は、神の助け (awfiq) と自己自身の努力である。ここに、悪魔サタンとの必死の戦いが始まるのである。

人間の心は、悪魔サタン (shaitan, Iblis) と天使 (malak) の二つの軍勢が戦う戦場である。悪魔サタンの兵は「欲望」と「ささやきの誘惑」 (waswas) ——前者は陸の軍、後者は空の軍とも呼ばれる——である。「ささやきの誘惑」とは、人の心の中に入り込んでそれをかどわかす悪魔的暗示 (khatir) である。それが「ささやきの誘惑」と呼ばれるのは、人の心に悪い考えを注入するからで、天使からくる靈感 (ilham) と區別される。<sup>41</sup> 天使の軍は、悪魔サタンの軍に對して、靈感・(來世的) 知識 (ilm) ・(強固なる) 意志 (irada) その他の兵をもつて戦う。<sup>42</sup> 人は、時には欲望とささやきをもつてする悪魔サタンの攻撃に對して、宗教的衝動 (Ba'ith al-din) と靈感の援護によつてそれに打克つが、時にはそれに屈することがある。例えば、人は、近づきつつある終末の日 (yawm al-din) にそなえて、すべてをあげてその準備にかかる決意をする。その時彼は、「その日は何も今日明日という近い將來に來るものではあるまい」という悪魔サタンのささやきと現世的快樂への誘惑に屈して、その決意が鈍るかもしれない。それはつまり、彼にはまだ神と來世の事より以上に重要なものがあるからである。スーフイが修行の階梯を一つ一つ昇つてゆくにつれて、それだけまた悪魔サタンの誘惑の方法も巧妙になつてくる。今や悪魔サタンは正面からの攻畧を止め、敬虔と信仰の衣をまといつて裏口から現われる。このようにして人間は、悪魔サタンの誘惑とは氣付かずに、自己の修行の内的發展を密かに誇りに思つたり、またそのことで他人を妬ましく思つたり、神の特別な恩寵として與えられたにすぎないものを自力で得たものと錯覺したり、また逆

にある正當な内的状態を惡魔サタンの仕業と誤解して道を踏み誤つてしまつたりして、まんまとその誘惑に負けてしまう。このことに關連してガザリーはこう云つている。

このような苦しい修行 (mujaḥada) の過程で、時として氣力が衰え、知性が固濁し、肉體が病んでくることがある。心の修練と匡正が、諸事についての知識にもかかわらず進歩を遂げない時には、心が居心地のよい妄想にとりつかれているものである。この状態は彼が死ぬまで永く續き、自己の修行を完遂する前にその命がつきてしまうことがある。いかに多くのスーフィー達がこの道を歩み始め、そしてある一つの妄想に二〇年もとりつかれていくことか。もし豫め充分な知識がそなわつていたなら、そのような妄想の奸計は直ちに見破ることができたであろうに。<sup>43</sup>

この修行の道には、常に惡魔サタンの伏兵が待ちかまえており、危険と罠に満ちている。一瞬の氣のゆるみや不注意が人を奈落の底に突落すことになる。人は、この惡魔サタンの攻撃を直接的に止めることはできない。その「餌」となるものを取除き、その攻撃の道を塞ぐより他に方法はない。つまり、性格のひずみを正し、心を清めることである。そのためには、まず現世への外的絆を斷切り、惡魔サタンの誘惑の主原因を取除き、次に内的性格を「神の屬性」(akḥlāq Allāh) に似せて改造しなければならぬ。<sup>44</sup> 心という池の内部を清めるには、まず外から流入してくる汚水の流れを止め、それから内部の水を取換え清めることが必要である。そこでまず、汚水の流入を止めるとは、どういうことであろうか。それは、世間——家族・社會・財産・權力・名譽等——から身を引き (uzla)、それとの關係を斷つことである。次に、中の水を取換えるには、現世に志向している人間の全人格を、神に志向した人格へと改造することである。

これらのことは、いづれも非常に困難なことである。それまで現世との結びつきの度合いが強ければ強い程、また

それへの結びつきの幅が廣ければ廣い程、それだけ現世から身を引くことは苦痛であり困難である。だが、自己の性格の改造は、それに劣らず困難な業である。これに對するガザリーの基本的な方法論は何であらうか。それは知 (ilm)・情緒的態度 (hal)・行 (amal) のトリオである。<sup>45</sup> まず知とは、もちろん來世的知識 (ilm al-ukhrawiya) のことであるが、それには神・人間の心の本質と性質・來世等についての知識が含まれる。この中で最も重要なものは、神の唯一性 (tawhid) と最後の審判の教義である。重要なことは、これらの知識を總動員し充分に活用しての論理的自己教育により、惡魔 (サタナ) の誘惑や「口實」を斷固斥け、行動へと自己を驅立てるある情緒的態度 (hal) を生み出すことである。行 (amal) とは、このようにして踏切られた人間の肉體的行動により、その心と性格を變革することを意味する。例えば、ある一つの特性を身につけようとする場合、まずその特性を表わす行爲に自己をコミットさせるために、知的論理的な方法で自己説得を行つたり、また自己をそのような情緒的態度に置くようにする。このようにして一たび實行に踏切ると、ついにはその特性が第二の性となるまで何度となくその行爲を繰返すことである。<sup>46</sup> このようにして、逆に宗教的行動 (amal) は人間の心に微妙な變化 (hal) を生み出し、それがまた人の認識活動 (ilm) に影響を與える。すなわち、これらの三つの要素の間には、ilm ↔ hal ↔ amal の關係が成立する。<sup>47</sup> 實行に踏切るまでの最初の第一歩が最も困難な部分である。それだけに、惡魔との戦いはこの段階で最も熾烈である。人は、自己の全知識——特に tawhid の教義という強力な武器——を充分に活用し、強固な意志によつてこれに立向わねばならない。

例えば、「現世の放棄」は、云うは易く行するに難い。惡魔は彼を現世に引留めておこうとあらゆる努力をするであらう。そこで彼はまず、人間の最大の幸福 (sada) は來世において神に會うことであり、この目的のためにはこ

の世のものは何の役にも立たず、ただ神へのひたむきな愛のみが助けとなること、現世に執着した者の來世での末路はどのようなものであるか、等について自己教育を行い、そして實行に踏切るのである。

あらゆる病氣には原因 (三三) がある。病氣を治療するということは、まずその原因を診断し、次にその原因を取除くことである。われわれの場合には、それは病氣の原因となつてゐることの逆を行じ、それを繼續することを意味する。例えば、もし心の病氣の原因が吝嗇 (bukh) であるならば、富は來世においては何の役にも立たないこと、吝嗇——現世の財への執着——は來世における幸福への最大の障礙であること、また人の貧富は神の業によること、財への依存は神への依存と兩立しないこと、等について人はまず自己を教育しなければならぬ。このようにして彼はまず、自己を吝嗇を厭う氣分 (三三) にし、次に吝嗇に對立する特性——氣前のよさ・寛大さ・無所有——を表わす行爲を實行に移すことである。すなわち、自己の財を他人に分ち與えることを實行し、それを繼續して行ずることである。もちろん、この行は最初は非常な苦痛と不安を伴う。しかし、人がまずそれを強行し、長期にわたつてそれを實行してゆくならば、最初にあつたような辛さは徐々に無くなり、最後には氣前の良さという特性が彼の習性となり第二の性 (khusia) となる。重要なことは、たとえ少しづつであつても、それを長期にわたつて繰返し繼續すること (muwazaba, mudawama) である。<sup>49</sup>

もし心の病氣が偽善 (三三) によるものであるならば、人はまず神の前に立てば、他人の思惑は無意味であることを自覺し悟らねばならない。それには、他人の賞讃や名聲は神の目からみれば——また來世においては——何の役にも立たないこと、神により呪われている時に他人からいくら認められたからといって何の役にも立たないこと、また來世において神に祝福されるならば、人間からいかに貶められ非難されようと何の關係もないこと、等について自己

説得をする必要がある。この過程で、悪魔<sup>サタン</sup>の誘惑と天使の靈感の間で激しい戦いがくり廣げられる。もし神助(tawfiq)があるならば、彼は自らを説得して偽善に對立する特性を表わす行爲を實行に移すことに成功するであろう。そこで彼は、なるたけ人目につかないように禮拜や善行を行うように努めるであろう。そして、最後には他人の目をまったく意識しなくなるまでそれを繼續する。<sup>51</sup>もし心の病氣が傲慢(Ego)によるものであれば、人はまず全能なる神の前で人間はいかに無力であるかを思い、またすべてが神の自由意志に基づく行爲により生起するもので、人間の力によるものではない故自分が他人より優れていると考えることはまったく無意味であること、等を自覺することである。さらにこのことを肉體を通じて眞の自覺として確かならしめるために、自己を屈辱するような行爲を繰返し實行することである。<sup>52</sup>

このようにして現世を棄て、人間の欲望を制禦し、神の屬性に倣つて自己の性格を改造することは、何度も述べたように、決して容易なことではない。それには永い期間を要する。したがつて、これはもう一方の努力によつて助けられ、補われなければならない。これまでは、神へ志向し神への愛を眞實なるものにするために、世を離れたり自己の人格改造を通じて内的外的な現世的絆を斷ち、それによつて悪魔<sup>サタン</sup>の誘惑を防ぐという消極的間接的な努力に重點が置かれてきた。そこで今度は、直接に人間の神への愛を眞實なるものとして強めるといふ積極的な努力をすることである。このようにして神への愛が強まれば、現世的なものとの戦いはそれだけ容易になる。逆に現世から自由になればなる程、それだけ神への愛が強められる。

ではどのようにして人は眞に神を愛するようになるのであろうか。ここにもまた先述のガザリーの基本的方法論が適用される。まず愛(mahaba, hubb)<sup>53</sup>には知が先行する。愛の對象である神およびその恩寵についての充分な知

識と自覺がまずなければならぬ。そこから神への愛を必然たらしめる心情（感謝）が生まれてくるであろう。次に、人は實際に神を愛する者に倣つて、その人と同一の行爲を實行することである。初めに努力と苦痛を伴つた「愛」は、それを繼續して行はることによつてやがて眞實の愛へと變る。人は誰でも自己の存續を欲し、自己に善を爲されることを喜び、善をなす者を愛する。また人は、善に對しては自己目的な愛をもつている。そこでまず *ta'wid* の教義に基づいて、神が人間（自己）に與える慈愛（*tahma*）と恩恵（*ni'ma*）を想い起す（*dhikr*）ことが必要である。また人間は自己の存在自體を直接神に負うものであり、神は自己に善をなす者の支配者であり、善そのもの、善行および善行をなす者自體の創造者であること、自分はこれらの恵みにはまつたく値しない無力な存在であるにもかかわらず、神は何の必要もなく自由意志によりそれらの恩恵を與えるものであること、また神はあらゆる點において何ら欠けるところのない完全なる存在（*kanī*）、美なる存在（*jamī*）であること、等を想起することである。もし人がこれらのことを眞に自覺し確信しているならば、どうして神に感謝し神を愛さないでいられるであろうか。<sup>54</sup>もしそうでないとするならば、それは、これらの知識（教義）が眞の自覺・強い確信（*yatīn*）となつていないからである。そこで人は、自己（人間）の無力さと神の全能性および神の一方的絶對的恩寵について常に想起し、そのことについて日夜自己教育をしなければならぬ。やがて神は謝恩の情（*shukr*）と愛をもつてこれに報いるであろう。

他方では、人がある者を愛している時、彼は常に、その人と會つてその側に居たいと思ふし、その人のことを常に口に賞め稱える。いづくに居ようと、思ひは常に愛する者に返る。何を聞き何を見ても、そこに彼を見る。そこで、神を愛しようとする者は、まず神を眞に愛している者の特性を身につけ、彼の行動を模倣しなければならぬ。彼はその心を常に神のもとにおき（*hudur al-qalb bi'llah*）、神と共に生き神と常に親しい關係（*uns*）にあるように



努め、そして常に神を念じ御名を唱え神を稱える (dhikr Allah) ようにしなければならぬ。彼はまた、自己の全存在をただ愛する神のよう努力し、その全行動が神のためという唯一一つの動機で貫かれるように努め、このようにしてその思念や關心が常ために捧げるに神にあるようにしなければならぬ。<sup>55</sup>

人が神の想い (dhikr Allah) に専従している時には、悪魔<sup>サマーン</sup>が入り込む隙はない。<sup>56</sup>そして、これがまた他方では、現世への愛と絆を断切ろうとする一方の努力を助けるものである。<sup>57</sup>しかし、他の一切の雑念を拂つて神に永續的に思念を集中することは、また至難の業である。悪魔<sup>サマーン</sup>はやがて僅かな隙をみて人の記憶や想像の中に入り込み、その人の注意をかき亂す。このことは、現世の絆を完全に断ち、欲望を制禦し、外界から身を引いて靜かに坐す者にとつても同じである。このような高次の段階では、悪魔<sup>サマーン</sup>の「餌」の最後の殘滓を取除き、自己を絶対的靜寂ともいうべき無我の状態におき、完全なる受身の状態でただひたすら神の特別な恩寵を待つという人間の側の最後の準備を試みるためには、普通特殊な方法が必要とされる。だがそれまでには、彼は現世の絆から完全に解放されていなければならぬ。以上のような理論的背景の中で、われわれは次に dhikr と du'a' の問題を考察したい。

1 「心臓」と「心」の兩方の意味を併せもつという點では英語の heart はアラビア語の qalb に近い。しかし、他方では、英語の heart が人間の感情的側面を主に指すのに對して、日本語の「心」は抽象的な意味での qalb により近いと云えよう。ただその場合、後でみるように、アラビア語の——少くともガザリーの用語法における——qalb が「良心」としての倫理的意味合いが強いのに對し、日本語の「心」の場合、どちらかと云えば、人間の精神・意識作用あるいはその主體としての中立的な意味<sup>ニュートラル</sup>が強いような感じがする。なおガザリーは、後述のように、他の類語 nafs (魂) や ruh (靈) との間には何の區別ももうけなく (これらの問題の一般考察については D. B. Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam* (Chicago, 1909), 221—40; idem, "The Development of the Idea of Spirit in Islam," *Acta Orientalia*, IX [1931], 307—51 参照)。

2 Lafifa de jing'uzhā al-Jurjāni は次のように説明している。「例えは味覺のように、理解はできても表現することのできない微妙な意味を指すのと同じを指す」と al-Jurjāni, *Kitāb al-ta'rifāt* [Beirut, rep. 1969], 202. Cf. 'Abd al-Razzāq, *Kitāb is'īlahāt al-sūfiyya* [ed. by A. Sprenger. Calcutta, 1845], 46°.

3 *Ihyā'*, III, 3 (K. Qalb, Bayān ma'na 'l-nafs).

4 コーラン 89: 27 参照。

5 *Ihyā'*, I, 54 (K. 'Im, bab 5).

6 *Ihyā'*, III, 3.

7 *Ibid.*

8 Muhammad Iqbal がガザリーの自我 (ego) の觀念として次のように云うとき、彼は明らかにそのような意味における「心」を指してゐたのである——「……自我は、われわれの一群の精神状態とは完全に異り、時間の推移にはまったく影響されないものである。われわれの意識経験は一つの統一體として存在する。というのは、われわれの精神状態は、多くの屬性と同じくこれらの屬性の流動にもかかわらず變らずに存続するこの單一なる實體に關係づけられてゐるのである。私のあなたに對する認識が可能なのは、ただ私というものが最初の知覺と現在の記憶行爲の間に何の變化もなく存続しているという限りにおいてである」(M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* [Lahore, rep. 1960], 100°).

9 *Ihyā'*, III, 3.

10 *Ihyā'*, I, 54.

11 コーラン 17: 85 参照。この amr は、ガザリーによれば、「禁止」(nahy) に對して用ゐられる「命令」を意味するものではなく、また單なる被造物にすぎないものとしての「物」(shay'ā) を指すのにもなる。ガザリーは世界 ('alam) を大きく二つに分ける。あづあん、この兩者は共に神に屬する (li-Allah) のものである。あづあん、被造物界 ('alam al-khalq) の amr の

世界ではる (*Iḥyāʾ*, III, 370—71 [K. Dhann al-ghurr, Bayān dhann al-ghurr]). この区分はガザリーの他の宇宙論的区分——「目視の世界」(ʿalam al-mulk wa'l-shahāda) と「不可視の世界」(ʿalam al-malakūt)——に對應する。この對比から考へて、ガザリーの云ふ *amr* とは、彼が *malakūt* によつて意味するもの、つまり神の永遠なる豫定、われわれの「人性」(*Bashariyya*) を完全に拂拭し、神の意志とわれわれの意志との間にはもはや何の不一致も存在しないような世界、を意味すると考へてよいのではなからうか。心は、人間と神的世界の間のこの關係を可能ならしめるような何物かなのである (*ʿĀlam al-malakūt* と *ʿĀlam al-Iḥyāʾ*, I, 81 [K. ʿĪm. bāb 6, ʾĀfāʾ al-ʿilm]); III, 14 [K. Qalb, Bayān maḥal al-qalb]; IV, 244—45 [K. Tawhīd, Bayān haqiqat al-tawhīd], *et passim*; *Imlāʾ*, 184—87; A. J. Wensinck, "On the Relation between Ghazālī's Cosmology and his Mysticism," *Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, Ser. A, LXXV* (1933), 183—209; T. de Boer & L. Gardet, "ʿĀlam," *Encyclopaedia of Islam* (2nd ed.), I, 349—52 を参照)。

12 コーラン 33 : 72 参照。

13 「神はアダムをその(神の)像に似せて造り給うた」という傳承をガザリーが引用する時、當然ながら彼はアダムの内的性質を云つてゐるのであつて、その外的形像を問題にしてゐるのではなく(後註16参照)。

14 *Iḥyāʾ*, III, 2 (K. Qalb, [Khutba]).

15 *Ibid.*

16 事實、ガザリーは、人間と神の間の「(内的)關係」(*munasaba*) を、人間の神に對する愛の第五の根據として述べてゐる。すなわち、「相互認識」(*taʿaruf*) は相互關係である (*tanāsub*)。相互否定は相互離反である。この故に神の愛は必然である。なぜなら、「人間と神との間には」形式や形態の類似にはなく、内的屬性 (*maʿānīn bāṭina*) に歸する内的關係「がある」のである (*Iḥyāʾ*, IV, 298 [K. Maḥabba, Bayān anna-ʾajalla...])。ガザリーはまた「神の屬性を身で」(*ṣifāt-hi*)」(*takhalluqū*

- bi-akhlāq Allāh) へのイデオロギイ (Ibid.)。したがって、彼は『舊約(創世記第一章第二六—二七節)に基づく傳承(トランスミットド)』<sup>トランスミットド</sup> (Muslim, *Sahih Muslim* [ed. by Fu'ād 'Abd al-Baqī, 5 vols. Cairo, 1955—56], IV, 2183 [K. Janna, bab 11]) 参照) に對して、イスラム神學における大方の解釋に反して「その像」を「神の像」の意に解して、それをそのまま受入れる (*Ilyāf*, IV, 25 [K. Tawba, rukn 2, Bayan kaifiya...]; *Inlā'*, 187—93; W. M. Watt, "Created in His Image: A Study in Islamic Theology," *Transaction of the Glasgow University Oriental Society*, XVIII [1959—60], 38—49; F. Jabre, *La notion de la marīfa chez Ghazālī* [Beirut, 1958], 86—108 参照)。
- ガザリーは、自分が神學的には微妙な立場にいることを充分承知している。しかし、彼はまた、神に對する人間の愛という現實的事實、およびおそらく彼自身の體驗から、人間と神との間には、ある種の特種な關係が存在するということをも確信していたのである(このような形而上學的問題については、F. Shehadi, *Ghazālī's Unique Unknowable God* [Leiden, 1964] 参照)。
- 17 このようにみても、ガザリーの云う「心」(qalb) には二つの異つた側面があることがわかる。すなわち、一つは永続的な人間の意識の主體としての心であり、他は原初の神的純粹さ(良心?)としての心である。嚴密に云えば、この兩者は必ずしも同一のものではない。時には兩者は重なり合うが、そうでない時もある。例えば、心(良心?)が完全に覆われ、惡魔(サタン)の力に屈している時には、意識の主體としての心はそこにあつても、良心としての心はない。他方、心が完全に清められている状態では、兩者は一つとなつてゐる。明らかにガザリーは、兩者がまつたく重なり合い一つとなつてゐるこの理想の状態という視點から議論しているのである。

- 18 ガザリーの思想において、現世・來世と云う場合、それは決して單なる時間的區分だけを意味するものではない。それは、主觀的側面をも含めた幅広い意味内容をもつてゐる。つまり、來世の救いに資するものはすべて來世の範疇に屬し、その逆のものはずべて現世に屬する。したがつて、一片のパンでもそれを食する者の主觀的意圖によつて來世のものとも現世のものともなる (*Ilyāf*, III, 214 [K. Dhama al-dunya, Bayan haqiqat al-dunya])。だがしかし、「(現世にいつて)この概念は純粹

に主観的なものであり、したがって現世および來世の概念は「われわれの内面が懐く二つの異つた觀念を意味することをさう」  
 として J. Obermann の主張 (J. Obermann, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazālīs* [Wien, 1921],  
 137) は明らかに行きすぎである。自説を裏付けたるために、彼は次のような一節を引用する——fa-naqulu dunyā-ka wa-  
 akhirat-ka 'ibara 'an halatān min al-hwal galb-ka... (*Ibid.*)。しかしてこの一文は、現世自體について論じているのではなく、  
 「現世に對するあなたの關係」を意味していると解すべきものである。人の現世に對する關係は、彼が死んで現世を離れる時に終  
 る。しかして、現世自體は「天の書物に書を印された定めの時」がくるまでは續くのである (*Ihyā'*, I, 304 [K. Adhkar, bab 1,  
 Fadhl al-tashih...])。また來世についても、われわれが fanā' の觀念について論じた時にみたやうに (*Supra*, pp. 118—19)  
 あらゆる終末論的出來事を「われわれの内なるものの表象」(Verfassung unseres Innern) に還元してしまふ程にガザリー  
 は「主観主義的」ではない。

19 したがって、理論的には、人間はこの世で永生をすればする程、それだけ準備の期間を永くもつこととなる。

20 *Ihyā'*, IV, 65 (K. Šabr, shair 1, Bayān kawm al-šabr)。したがって、人間の欲望は本質的には絶えなからう。

21 *Ihyā'*, IV, 64 (*Ibid.*)。もしもまた al-bā'ith al-dīnī, al-bā'ith al-nafsī といふ語は、*Ihyā'*, IV, 372 [K. Niyā,  
 bab 2, Bayān hukm al-'amal...])。

22 *Ihyā'*, III, 4 (K. Qalb, Bayān ma'na 'l-nafs); IV, 43—44 (K. Tawba, rukn 3, Bayān aqsām al-'ibād)。また、  
 ラン 89: 27, 12: 53 を参照。

ガザリーは、人間の性格 (khuḷq) を「考えたり熟慮したりすることなく、樂々と直ちに行動を生み出す心 (nafs) の確立  
 した形式」と規定する。この性格は、四つの力 (quwwa) より構成されている。すなわち、知力 (quwwat al-'ilm)、反撥力  
 (quwwat al-ghadab)、愛着力 (quwwat al-shahwa) なども (これら二つの力の間の) 平衡力 (quwwat al-'adl) の四つであ  
 る。これらの各々が多くも少なくも少なく中庸をさつてゐる時、これらは各々「靦知」(hikma)、「勇氣」(shajā'a)、「貞節」(ṭifā)

- および「正義」(adl)と呼ばれる。これら四つの特性 (khusū'a) がすべて中庸でよく均衡のとれたものであるとき、絶対的な意味で「良性格」(ḥusn al-khuluq) と呼ばれる (*Iḥyā'*, III, 52—53 [K. Riyādat al-nafs, Bayān ḥaqīqa ḥusn al-khuluq])。
- 23 斷食 (sawm) について語りながら、ガザリーは次のように云う。すなわち「斷食の目的は、永遠なる神の屬性の一つを身につけること (al-takhaluq bi-khuluq min akhlāq Allāh) であり、可能なかぎり欲望を制禦して天使に倣うことである。ところが、天使は欲望から自由であるからである。人間は、理性 (aql) の光によつて欲望を減する能力の故に、動物より上位の段階にある。他方、この欲望により現に支配されており、したがって人間はそれに打ち克つべき試練を課されているという點で天使より下位の段階にある。したがって、人は欲望の中に沈む毎に、最も賤しい被造物の域にまで墮し、動物の放逸の生活に身をゆだねることになる。逆に、欲望を制禦する毎に、人は最も高貴な被造物の域に向つて進み、神の側近くに召されている (mugarrab) 天使の域に達するのである。天使を模倣し、その特性に倣う者は、それらと同じ位神の側近くに召されるのである」 (*Iḥyā'*, I, 237 [K. Sawm, faṣl 2])。
- 24 *Iḥyā'*, IV, 73 (K. Ṣabr, Bayān aqṣām al-ṣabr); III, 26 (K. Qalb, Bayān tasallut al-sharīḥān).
- 25 *Iḥyā'*, III, 77—104 (K. Kasr al-shahwatāin).
- 26 前述の人間の四つの力 (quwwa) の他に、ガザリーはまた人間の心の四つの傾向 (maī) あるいは性質 (sifa) について述べている——神性 (sifat rubūbiya) (傲慢、自惚、賞讃や長壽への偏愛等)、悪魔性 (sifat shaitāniya) (怨恨、奸計、偽善、悪くの性向等)、動物性 (sifat bahimiya) (貪欲、大食、性欲等)、獸性 (sifat sab'iya) (怒り、憎悪、暴力、殺害等) (*Iḥyā'*, III, 274 [K. Dhamm al-jāh, shair 1, Bayān sabab kawm ...]; IV, 15—16 [K. Tawba, rukn 2, Bayān aqṣām al-dhunnub])。
- これら「四つの性質」と前述の「四つの力」の關係については明瞭でない。もともと、反撥力と愛着力は各々獸性と動物性に對應するといは明かすべきである (*Iḥyā'*, III, 10 [K. Qalb, Bayān majarī awṣāf al-qalb], \*た *Iḥyā'*, III, 274 [K. Dhamm al-jāh, Bayān ma'na 'l-jāh] を参照)。

- 27 *Ihyā'*, III, 277 (K. Dhamm al-jāh, Bayān al-kamal al-haqiqi).
- 28 ガザリーによれば、人が他人に褒められて嬉しく思うのは、次の四つの理由による。第一に、人はそれにより自己の完全さを知る。第二に、人が褒めるということは、褒める人の心が褒められる人の奴隷となつてゐることを示す。第三に、褒められることにより、その人の名聲は一層擴ぶ。第四に、褒めるといふことは、褒めらる者がそうしなければならぬ必然性——自發的にであれ強制的にであれ——を示す (*Ihyā'*, III, 279—80 [K. Dhamm al-jāh, shatr 1, Bayān al-sabab fi hubb al-madh]).
- 29 *Ihyā'*, III, 274 (K. Dhamm al-jāh, Bayān ma'na 'l-jāh).
- 30 Kibr は、他の者に比して自分が最も優れてゐると考へることを意味する。したがつて、もし世界に人間が一人しか居なければ、kibr はあり得なからうと云ふ (*Ihyā'*, III, 354—55 [K. Dhamm al-kibr, shatr 1, Bayān al-tariq...]). これに對して、'ujb は他の者とは關係なく自分を優れたものと見なすことを意味する。これが神との關係では、自分は當然神の恩寵に値する程偉大な者であるとか、神の試練 (makr) に會つてはならない程義しい者である、等と考へることを意味する (*Ihyā'*, III, 360 [K. Dhamm al-kibr, shatr 2, Bayān haqiqat al-'ujb]).
- 31 *Ihyā'*, III, 198 (K. Dhamm al-dunyā, Bayān dhamm al-dunyā).
- 32 *Ihyā'*, I, 60 (K. 'Ilm, bāb 6), *et passim*.
- 33 *Ihyā'*, III, 59 (K. Riyadat al-nafs, Bayān tafsil al-tariq).
- 34 今假だ回心 (conversion) を「集中化 (convergence)」つまり人間がそれなくしては十分人間たりえぬような「存在の全體性」の確立」(L. W. Grenstead, *The Psychology of Religion* [小ロ・松本譯], 95) と定義し、これを「突發的回心」と「漸進的回心」の二の型に分けらるゝと云ふ (*Ibid.*, 80—85. 回心研究の先驅者 E. D. Starbuck 45) これを type of self-surrender の volitional type と分ける (W. James, *The Varieties of Religious Experience*, New York, The Modern Library Books, 1929, 202) の「回心」の「悔發」(tawba) とは「漸進的回心」の第一歩と云ふべきであらう。

- 35 *Ihyā'*, IV, 4 (K. Tawba, rukn 1, Bayān wujūb al-tawba.) の問題については S. Wilzer, "Untersuchungen zu Gazzalis Kitāb al-Tawba," *Der Islam*, XXXII (1957), 51—120, 237—309 を参照。
- 36 *Ihyā'*, IV, 9 (*Ibid.*).
- 37 R. H. Thouless, *An Introduction to the Psychology of Religion* (New York, 1923), 213 参照。
- 38 以後彼は「悔悛」→「禁欲」(zuhd)→「忍耐」(sabr)→「清貧」(faqr)→「從順」(taḍarru')……→「愛」(mahabbah) のような神秘階梯 (maqamat) の驗道過程を一一の昇つてゆかねばならぬ。この神秘階梯の細かい點については神秘家の間で多少の違ふがある。本稿では、これらの階梯の一一の過程について論じてはなく、それらの背後にある基本的原理を問題として論じてみる。
- 39 *Ihyā'*, IV, 62 (K. Sabr, shatr 1, Bayān haqiqat al-sabr).
- 40 *Ihyā'*, IV, 73 (K. Sabr, shatr 1, Bayān maẓān al-hāja).
- 41 *Ihyā'*, III, 25 (K. Qalb, Bayān tasallut al-shaitān). ガサーリーは、別の箇處では、wahy u ilham を區別して、前者は聽覺や視覺を通じて豫言者にてされる啓示であり、後者はそのような媒介を通らないもの (*Ihyā'*, I, 88 [K. Tim, bāb 7, Bayān tafawut al-nufus...])。また wahy は心とみる天使 (al-malak) によつて豫言者と、ilham (または naḥf) は心とみる天使の心によつて示されるがわからぬが、聖者や心の清淨な啓示 (asfīyā) によつて啓示 (*Ihyā'*, III, 17 [K. Qalb, Bayān al-farq bain al-ilham...])。と定義している。一見矛盾するようであるが、本文は「天使からへる ilham」とする場合それとはつきりわかる特定の天使 (カブリエル) ではなく、不特定の天使、したがつて出所・様態の不明な形での啓示の意味である。また別の箇處では、ガサーリーは khāṭir を waswas u ilham に分けている (*Ihyā'*, III, 25 [K. Qalb, Bayān tasallut al-shaitān])。
- 42 *Ihyā'*, III, 5—6 (K. Qalb, Bayān junūd al-qalb).



現代風に云えば、人間の意志ではどうにもならない強または善への衝動の發生、およびそれらの間の相剋といふことであらうが、それは惡魔<sup>サタン</sup>または天使からの暗示や靈感によるところのローランの表現である。

- 43 *Ihyā'*, III, 19 (K. Qalb, Bayān al-farq bain al-ihām...). したがって、師の指導を仰ぐことが絶対必要となる。このことは何れもノーストに限らぬことである (西澤博士 D. T. Suzuki, *The Training of the Zen Buddhist Monk* [Kyoto, 1934]; A. Poulain, *The Graces of Interior Prayer* [tr. by L. L. Y. Smith, London, 1912], 400—43 参照)。
- 44 *Ihyā'*, III, 18 (*Ibid.*); IV, 75 (K. Šabr, shatr 1, Bayān dawā' al-šabr).
- 45 *Ihyā'*, IV, 211 (K. Faqr, shatr 2, Bayān haqiqat al-zuhd); IV, 62 (K. Šabr, shatr 1, Bayān haqiqat al-šabr); IV, 79 (K. Šabr, Bayān padd al-shukr), *et passim*.
- 46 *Ihyā'*, III, 58 (K. Riyādat al-nafs, Bayān al-sabab allahī...).
- 47 *Ihyā'*, IV, 134 (K. Šabr, shatr 2, rukn 3, Bayān al-afdāl min al-šabr); I, 71 (K. 'Ilm, bāb 6).
- 48 *Ihyā'*, III, 255—57 (K. Dhamm al-bukhl, Bayān 'ilāj al-bukhl).
- 49 *Ihyā'*, III, 57.
- 50 ガザリーに於ては、*riyā'* とは宗教的行爲により他人の賞讃を得ようとすることである。これに對して、宗教的行爲以外のものによつてそれを得ようとするものは *ihyā'*, III, 390 [K. Dhamm al-ghurrū, sinf 2], における用語として「*ihyā'*」の如き M. Smith, *An Early Mystic of Baghdad* [London, 1935], 129—49 参照)。
- 51 *Ihyā'*, III, 303 (K. Dhamm al-jāh, shatr 2, Bayān dawā' al-riyā').
- 52 *Ihyā'*, III, 357—58 (K. Dhamm al-kibr, shatr 1, Bayān al-farq fi mu'ālaajat al-kibr).
- 53 ガザリーによれば、愛 (*qubb*) とは人に快と益を與えるものに向き、人間の性向 (*ma'il*)、嫌惡 (*bughd*) とは人に不快と害を與えるものから遠ざかることを人間の性向、と定義する (*Ihyā'*, IV, 288 [K. Mahabbā, Bayān haqiqat

al-mahabbat)。これは shahwa への ghadab の定義と變りはなす。ただ mahabbat Allah への shahwat Allah は決つて云はれなす。

54 *Ihyā'*, IV, 295 (K. Mahabbat, Bayān anna 'l-mustahiqq...).

55 これをわれわれは「裏返しの ikhlas」——「努力 (takalluf, tasamnu) を伴ひ ikhlas」——と譯すことかゞおそす。こ  
か「これを永續的に續けることと云ふ」それはやがて眞の ikhlas に變ることも。

56 *Ihyā'*, III, 29 (K. Qalb, Bayān tasallut al-shaitān...).

57 *Ihyā'*, IV, 157 (K. Khawf, Bayān fadilat al-khawf).

### 三 Dhikr へ Du'ā' の理論<sup>1</sup>

#### 1 Dhikr とその

ガザリーの思想の中の dhikr の語の用法は、<sup>2</sup> 一般的なものから特殊スーフィ的なものに至る幅廣いものである。われわれはこれをまず、dhikr の語が本来も二つの面に従つて大きく二つに分け、さらにその各々をいくつかのグループに分けてその意味を考察したい。

Dhikr はまずこれを「觀念の dhikr」と「口稱の dhikr」の二つに分けることができる。<sup>3</sup> 人間の主體性・主觀性を重視するガザリーの立場から、當然「觀念の dhikr」が基本的であり、これ無くしては「口稱の dhikr」はあり得ない。このような dhikr の二つの側面は、ガザリーの思想の中では互に密接に關係しているが、役割の上か

ら一應區別して論ずることができよう。

まず、「觀念の dhikr」の範疇に屬する用法としては、第一に、dhikr は人の思念・關心を、これまで慣れ親しんできた現世から、まだ親しみのない神（および來世）へと大きく轉換するように努めることを意味する。つまり、われわれの思考・關心が常に神にあるように努めることである。そのねらいは、人間の中心的關心を一八〇度轉換してその全人格を變革することである。これはとりもなおさず、「神を知り」(arafa Allah)、『ひたむきに神を愛し、神への思索 (shawq) にとりつかれてゐる者の状態、つまり「神への絶對的至誠」(al-ikhlas al-muti'iq) を目指しての意識的努力に他ならない。當然のことながら、この試みは特に最初において困難である。この期においては、人間の究極的關心はまだ現世から完全には離れていない故、人の想いは容易に神のことから離れ (qalla)、そこに惡魔の誘惑のささやきが入り込む隙が出てくる。惡魔の執拗な攻撃は、死ぬまで止むことはない。

他方では、前述のように、神の dhikr (思念) に心を集中している限り、そこに惡魔の誘惑の入り込む餘地はまつたくない。この意味では、神の dhikr は惡魔の誘惑からの最も安全な避難所ということになる。そこで明らかにとだが、最善の道はこのような神の思念をできるだけ永く繼續するよう努めることである。だが、これがまた至難の業なのである。ガザリーは、心を同一の對象に集中し、長時間にわたつて——たとえ禮拜 (salat) の間でさえ——その状態を續けることがいかに困難であるかをよく承知している。例えば、彼は禮拜について次のような助言を與えている。すなわち、外部的原因による心の亂れは、これを直すのは容易である。その原因となつてゐる事物を取除くか、それができなければ自分がそこから逃れればよい。しかし、もしその原因が心の内部にある時は、その治療は非常困難である。その一つの方法は、禮拜の中で今自分が口で唱へてゐることの意味を理解しようとして、そこに

心を集中することである。さらに、これよりもつと有効な方法は、「開始の *takbir*<sup>9</sup>」の前に、來世のことを想起 (*dhikr*) したり、今神と親しく對話を交す場所に自分が居ることを想起したり、また神の前での自分の地位がいかに危いものであるか、等を想起することにより、心の準備 (*hāl*) をしておくことである。もしそれでもうまくゆかなければ、原因はその人の人格の奥深いところに在るか、あるいはその人の究極的關心に關係しているかである。したがつて、人間のこのような精神的努力は、その人の人格の改造という他の努力と並行してなされなければならない。

ガザリーは前述の助言の中で、「……來世のことを想起 (*dhikr*) したり、今神と親しく對話を交す場所に自分が居ることを想起したり、また神の前での自分の地位がいかに危いものであるか、等を想起することにより……」と云つた。われわれは *dhikr* のこの用法を第二の型として、他の用法から區別したい。これは、確かに先の第一の用法と同一のようである。兩者とも「想起」「思念」と譯しても問題は無い。しかし、これらは、方法としてみた場合まったく異なるし、一應區別すべきだと思われる。第一の型の *dhikr* は、われわれをより高次の *dhikr* (後述) へと導くのに對して、この第二の型の *dhikr* は一種の觀想として、人の心の中にある一定の心的状態ないしは情緒的態度 (*hāl*) を作り出す助けとなる<sup>10</sup>。そしてこの心的状態がまた、人を一定の行爲・修行へと向かわしめるのである。この第二の型にみられるような觀想としての *dhikr* の一般の用法では、その對象は、前述の引用にみられるように、必ずしも神自身ではない。むしろ、そうではない場合の方が多い。

自己の唯一の關心が來世——したがつてまた神——にある者にとつては、現世のあらゆる物事が終末の出來事を想い出させるものとなり、またその準備のための教訓となる。行として人間のなすべきことは、逆に現世のあらゆる物事から終末(來世)におけるさまざまな出來事を想起し觀想すること (*dhikr*) である。例えば、浴場 (*hamām*)

に入る時は、その熱によつて地獄 (Jahannam) の業火を想起しなければならぬ。湯の下の火といい、上方の暗さ  
といい、浴場こそまさに地獄に最も近似した場所である。<sup>11</sup> 同様に、もし何か暗い物をみれば人は墓の中の暗闇を想起  
し、もし蛇をみれば地獄の蛇を想起し、媿い顔をみれば墓の天使ムンカルとナキールや「苦しめの天使」(zabaniya)<sup>13</sup>  
を想起し、大きい物音を聞けば天地終末を知らせるラッパの音を想い、何か美しいものをみれば天國 (Janna) の喜  
びを想起しなければならない。<sup>15</sup> ガザリーは特に、自己の死——いつ訪れるともしれない——や神の前での自己の地  
位、死後自分に起るさまざまな終末論的出来事等に想いを至すように勧める。ガザリーによれば、そのような行に  
よつて、移ろい易いこの世に對する喜びや執着は消えるのである。<sup>16</sup> そしてこのような觀想の行が、神自身へ思念を集  
中する努力、およびそのための他の修行を助け、容易にするのである。

もしこの行が規則的に繰返されたならば、その効果はもつと大きくなるであらう。事實、dhikr の中にはそのよう  
な繰返しの意味が含まれているのである。つまり、dhikr (または tadhakur) は、ある一つの觀念を想起(思念)  
するだけではなく、この觀念を繰返し繰返し想起することにより、それを眞に自己の心の中に生きた確信 (yaqin)  
として確立することを意味する。この dhikr は fikr (推理的瞑想) とは異なる。Fikr とは、二つの觀念を結合(類  
推)することにより、そこに第三の新しい觀念を生み出すことを意味する。<sup>17</sup> その意味で、dhikr は發見的であるのに對  
して、dhikr は自己保存的であると云える。したがつて、もしこれら二つの行が組合わされて用いられるならば、例  
えば人は神についての知 (ilm) を増大させ理解を深めることができるのみならず、この知を自己の心の内部にしつ  
かりと確立することができる。<sup>18</sup> もし人が、祈り (du'a) ・コーラン讀誦 (qira'a) ・(口稱の) dhikr (後述<sup>19</sup>) を、その  
意味に留意しながら規則正しく繰返して行するならば、それらの内容となつてゐる觀念が徐々に彼の内部に確立され、

それがあつた情緒的態度を生み出す。このように、これらの行がすべて、これまで述べた二つの型の「觀念の dhikr」の役割を果すのである。これが、後にみるように、コーラン讀誦・dhikr・祈りおよび fikr より成る「四行」と云われるガザリーの毎日の修行の様式の背後にある基本的原理である。

次にわれわれは、「口稱の dhikr」を考察する。これは、方法としての重要さにおいて、これまでみてきた「觀念の dhikr」に劣らない。ただ前者の方が、その用法においてより特殊である。神の名を唱えたり、一定の聖句を口にしたたりするという意味での dhikr の用法は、すでにコーランの中にみられる。<sup>20</sup>しかし、そこでは dhikr はむしろ人が神に對して行う禮拜 (sala) の中で、その名を唱えることにより神を稱え、讚美することを意味した。もし禮拜の中心の意味が「神の偉大さと力を稱え、神が與え給うた救いに對する感謝」<sup>21</sup>であるとすれば、そのようなものとしての神の dhikr が、禮拜の主要部分、あるいは禮拜自體と同一視されるまでになつても、當然のことといえる。それは目的に對する手段ではなく、それ自體が目的なのである。

禮拜の形式化とともに、dhikr 自體も形式化されてきたにもかかわらず、dhikr は決して私的な自由な勤行としての性格を失わなかつた。それはいつ、いかなる場所でも、一定の形式的準備もなく行することができるからである。このために dhikr は、初期の敬虔なムスリム達によつて、他の禁欲的修行——獨坐 (khalwa)、『沈黙 (samt)』、『涕泣 (bakra)』、『悔悛 (tawba)』、『罪の赦しを求め祈り (istighār)』、『夜の勤行 (sahar)』、『禮拜 (sala)』等——とともに用いられ、發展された。<sup>22</sup>

一般的に云つて、本來自然發生的なものであつたある一つの宗教行動が儀禮化され形式化されてくるにつれて、その行動・儀禮の功德がますます強調されてくる。<sup>23</sup>同じ傾向を、われわれは dhikr の中にも見ることが出来る。例え

ば dhikr の功德を示す次のような傳承トワイヌにそれがみられる。

神の使徒 (マホメット) は云つた、「もし人が、定めサラーの禮拜 (salat) の後に『神に榮光あれ！』(Subhāna 'Ilāh)<sup>24</sup> を三三回唱え、『神に稱えあれ！』(al-Ḥamd bi'l-Ilāh)<sup>25</sup> を三三回唱え、『神は至大なり』(Allāh akbar)<sup>26</sup> を三三回唱え、一〇〇回目を『唯一にして並ぶ者なき神タウヒドの他に神はない。主權は神に屬し、讚美は神のものであり、神は全能である』(Lā ilāha illa 'Ilāh waḥda-hu la sharika la-hu la-hu al-mulk wa-la-hu al-ḥamd wa-huwa 'ala kull shai' qadir) と終えんと、彼の罪は、たとえ海の泡沫カワカミ〔の數ほど〕であつても、赦される』と。<sup>27</sup>

神の使徒は云つた、「永續的なる善行は、次のような句〔を唱えること〕である。すなわち、『神アッラーの他に神は無い (Lā ilāha illa 'Ilāh)<sup>28</sup>。神に榮光あれ！ 神に稱えあれ！ 神は至大なり。神以外には強きも力も無い (La ḥawla wa-la quwwata illa bi'llāh)』と。<sup>29</sup><sup>30</sup>

神の使徒は云つた、「もし人が『神に榮光と稱えあれ！』(Subhāna 'Ilāh wa-bi-ḥamd-hi)<sup>31</sup> を一日に一〇〇回唱えるならば、たとえ大海の泡沫ほどの罪があつても、それは消える』と。<sup>32</sup>

以上の例にみられるように、そこでは神の名あるいは一定の聖句を繰返し唱えて神を稱えることに大きな功德があるということが強調されている。これが dhikr の第三の用法である。同時にまた、この dhikr は他のいかなる行よりも容易であり、どんな貧しい者でも行ずることができるといふ點が強調されている。<sup>33</sup> そこでは、dhikr はいわば生活の一部として自己目的的に用いられている。これが後に神秘家に受繼がれてくると、ある目的のための一つの方法

としての dhikr の性格が強くなつてくる。

一般に、この dhikr の功德に關しては二つの態度が考えられよう。一つは「秘蹟的」(sacramental) 態度、他は「解釋的」(interpretative) とも云うべき態度である。<sup>34</sup> 云い換えれば、前者は直接的、後者は間接的な態度である。前者によれば、dhikr の言葉自體の中に——したがつてまた、それを唱えることに——ある超自然的力が内在し、作用していると考えられる。これに對して、解釋的態度の方は、傳承が傳えるもの以上のものを dhikr の中にみようとする。そこでは、聖なる名や句に内在するとされる功德は、その句を繰返し唱えることにより人の心の中に生起する特殊な内的状態の象徴として受取られる。<sup>35</sup> ガザリーが次のように問題を提起する時、彼は明らかに dhikr に對しては第二の解釋的態度をとつている。すなわち、神への dhikr は舌には軽く、それを行すのに大した苦勞もいらぬのに、何故他のいかなる崇拜行爲 (ibada) よりも功德が大きいとされるのであろうか、と。

まずガザリーによれば、「眞心をもつて (mukhlis) <sup>an</sup> 「神の他に神は無い」と唱える者は天國に入る」と傳承が傳えるように、心をこめて、すなわち口と心が一體となつた形で聖句を唱えることが重要である。Dhikr は「誠をもつて」「眞心をもつて」、つまり神以外にいかなる動機・目的も無いという状態でなされなければならない。また當然ながら、dhikr においては常に心が集中されていなければならず、それが中断されたり、亂されたりしてはならない。<sup>38</sup> さもなければ、dhikr は何の役にも立たない。このように人が dhikr を行する時は、何よりもまず精神を集中することが重要である。そしてその内的状態はちやうど、神以外にいかなる目的もたず、ただ來世において神の御顔を拜することを目指して、ひたすら神の道 (jihad) で戦つている戦士のそれと同一でなければならぬ。これこそまさしく「神の他に神は無い」(tahir) という聖句により表現されている状態なのである。そしてこれこそ、ガザリー



リーによれば、豫言者マホメットが他の聖句にもましてこの *tahil* を *dhikr* のために好んだ理由だといわれる。<sup>39</sup>

一般的に云つて、人がある一つの對象に繼續的に思念を集中することは決して容易なことではない。ましてや、その對象がそれまでの現世への係累の故に不慣れた神となると、一層困難である。心は直ぐに現世の事物や關心に引戻され、一つのものから他のものへと留まることなくさまよい廻る。このようにして、神のことは忘れられてしまふ (*ghalla*)。人がその事に氣付いた時はすでに遲すぎる。何故なら、氣が付くということは、神のことを忘れていたことに氣が付くことであるから。このように、心の流れを完全に統禦することはほとんど不可能と思われる。そこで、このために特別な方法が必要とされる。 *Dhikr* すなわち神の名や聖句を繰返し唱えるということは、この目的にうまく適合している。發聲は人間の努力により、よりたやすく制禦される。時には、その努力さえ必要でなくなる。人は、自分が氣付かない時でも神の名を唱えていることがよくあるものである。また手仕事をしている時でも、人はそれを行ふことができる。そこでなすべきことは、心をその聖句、つまりそこに表わされている觀念に留めるようにし、そのようにして神の思念を續けることである。このような方法による *dhikr* は、そのような「外的」助けを借りることなく神の思念を繼續するよりはるかに樂である。このことは、この「口稱の *dhikr*」と他の修行——コーラン讀誦・祈り (*du'aa*)・*fikr*——によつてスーフィの生活が方法的體系的に組織化されている時に、特にそうである。これらの四種の行を交互に永續に行ふことにより、神への思念 (*dhikr*) を中斷することなく續け、同時に同一の行爲の繰返しからくる倦怠 (*malal*) を避けることができる。<sup>40</sup> これこそ、ガザリーが *dhikr* のみならず他の行において心の集中 (*hudur al-qalb*) を強調する理由である。<sup>41</sup> もし *dhikr* が、舌の動きだけに終り、心の集中が伴わなければ、それはまつたく無意味な動作に終る。

他方では、一定の聖句や神の名に永い期間にわたつて心を集中し、同時に神を念じつつ、それを繰返し繰返し唱えていけば、*dhikr* を行ずるにあたつて最初にみられた辛さは徐々に消え、代つてそれに對する慣れと親しさが、そしてさらに喜びが生まれてくる。最後には、この *dhikr* の行に對する喜びは、そのためにはいかなる犠牲も惜しまないまでになる。つまり、このことはその人の全人格の重心が今や完全に移行し、その志向が一八〇度轉換したことを意味する。ガザリーが次のように云う時、彼は正にそのことを意味する。

*Dhikr* には初めと終りがある。その初めには、「親しさ」(*uns*)と「愛」(*habb*)が要求され、その終りはこれら二つのものにより必然的に産み出されてくるもの(親しさと愛)である。<sup>42</sup>「*Dhikr*の」目的はこれら(後者の)親しさと愛である。<sup>43</sup>最初、初心者はいばば自己の心と舌を「悪魔の」ささやきから稱名へと轉回させるよう大いに努力する。もし彼が成功裡にこの行を繰返し繼續するならば、彼はそれとの親しさを得、さらに稱名の對象「なる神」への愛が心に生まれてくる。これは何も驚くべきことではない。というのは、次のようなことは普通に見受けられる光景であるからである。すなわち、誰かがある人に、そこに居合わせない第三者のことを述べ、その人の良き性質について繰返し繰返し語り續けるとする。するとやがて、この相手は、この第三者を愛するようになり、その敘述の繰返しがたまたまなく好きになるのである。最初「無理をして」やつと稱名が好きになる程度であつても、最後にはそれを唱えなければ居られなくなる。というのは、彼はもはやそれ無しでは耐えられないからである。實に、人があるものを愛する時、彼はそのことを繰返し口にする。逆に、たとえ骨の折れることであつても、人があることを繰返し口にしていくと、それを愛するようになる。したがつて、*dhikr* の初めは、*dhikr* の對象に對する親しさと愛が生まれてくるまでは、苦しいものである。だが最後には、その人は *dhikr*

無くしては耐えられなくなるのである。今や因が轉じて果となり、目指す目的が果されたのである。これが次のように云う人の心境である。すなわち、「私は二〇年間コーランを讀誦するのに苦勞してきたが、後の二〇年間はそれを楽しんでいる」と。<sup>44</sup>

神の *dhikr* への親しさが人の心の奥深くに根を下した時、人は神の *dhikr* およびその対象たる神以外のあらゆるものから解放されている。彼は今や至誠 (*ikhlas*) の境地にいたのである。これが *dhikr* の第四の意味である。それは、長期間にわたる觀念および口稱の *dhikr* の修行の結果として到達される内的状態である。それは、神にのみ係わりをもっている状態、人の全志 ゴアエンテンション 向が神および來世における見神 (*ru'yat Allah*) に向つてゐる状態である。彼の究極的關心は神のみである。それ以外にあるとすれば、それはただ神のためのものである。ガザリーが、「*Dhikr* の眞の本質が心の中に確立するのは、心が神への畏怖 (*taqwa*) に定まり、非難すべき性質から清められてからである」と云うとき、明らかにこの状態を指しているのである。神の思念のためには、もはや何の努力も要しない。今や人は次の最後の *dhikr* のための内的準備ができてゐるのである。第五の——そして最後の——*dhikr* とは、スーフイの目指す最終目標である *lana'* (死滅) に向つて、一切の雜念を拂い心を集中する最強度のインテンシヴな方法である。この *dhikr* につづて、ガザリーは次のように書いてゐる。

この〔啓示〕に至る道 (*tarig*) は、まず現世の絆を完全に斷切り、心をそれから解放し、家族・財産・子供・國・〔世間〕知・權力・名聲への煩わしさをから解き放つことである。このようにして、スーフイの心は、いかなるものでも、それが存在しようがしまいが何の相違も感じないという境地に到達しなければならぬ。次に、道場 (*zawiyah*) に籠り、定めおよび定め以外の勤行にはげみ、「それから」心を空しくし、注意力を集中して坐し、

コーランを讀誦したり、またその「本文の」意味を考えたり、傳承（ツァイリス）を讀んだり、またその他の行爲によつて、その瞑想を亂したりしないようにしなければならない。むしろ、神以外の何物も心の中に入り込まないように心掛ければならない。次に、孤獨の中で坐しながら、「神よ（アッラー）、神よ（アッラー）」(Allah Allah)と口に出して繰返し繰返し唱え続け、そして舌を動かそうとする自己の努力が消え、あたかも言葉だけが「ひとりで」舌の上を流れるような状態に至るまで、心を集中し続けることである。次に、運動の痕跡が舌から完全に消えてゐるのに、心は dhikr を續けているような状態になるまで、この行を續ける。さらにこの行を繼續してゆくと、その言葉のイメージ・文字・形は心から消え、言葉の觀念のみが、あたかも心に癒着したかのように心から離れることなく残るようになる。スーフィはこの地獄まで自分の意志と選擇 (ikhtiyar) で到達し、そして惡魔（サタン）のささやきの誘惑を斥けることにより、この状態を維持することができる。しかし、彼は自己の意志と選擇で神の慈愛を引出すことはできない。實際、なすべきことをなした後は、ただ神の慈愛の息吹き (natahat) を坐して待つだけである。このようにして神が、豫言者や聖者に示したように、己にも慈愛を示してくれるのを待つより他に何も無い。そこで、もしスーフィの期待が眞實なるものであり、彼の願いが純粹であり、その修行が健全であり、さらに自己の欲望が心を亂し、雜念 (hadith al-nas) が彼を現世の絆に引戻すことがなければ、眞實在（なる神） (al-Haq) の光が心の中に照り輝く。この光は最初は雷光のようにすぐ消える。するとまた返つてくる。時にはそれが遅れる。またそれが返つてきても、時には永く續くことがあるが、また時には瞬時に終る。續く場合でも、永い時と短い時がある。それは、次々に幻影として現われてくるときもあり、一度で終るときもある。<sup>46</sup>

これが、スーフィの到達する最終段階である。この合一體驗の諸特徴については、すでに別の機會に論じた。<sup>47</sup>こ

に至るまでの過程の中で、われわれはスーフィの心が dhikr の言葉に漸次集中してゆくのを見、またその dhikr の繰返しと心の集中の結果生まれてくるものを見た。この dhikr の特徴的な點は、コーランの讀誦、傳承トランスミッションの研究、その他心の集中を亂すあらゆる行爲が避けられることである。ただ「神アッラーよ」とか「神に榮光あれ！」(Subhāna 'Ilāh)<sup>48</sup>のような短い語や句が dhikr のために選ばれている。これらはあまりにも短く單純であるために、それが常に繰返し唱えられる時、その繰返しはいわば機械的なものとなる。この單調な繰返しによつて、心は論理的思考や想像の流れにのまれて dhikr の言葉から離れてしまうことから防がれる。このようにみてくると、この種の dhikr は fanā' に至るための最も適した方法であることがわかる。

しかし、スーフィが一度びその最終の状態に到達すると、そこにはもはや dhikr の必要はない。それはちやうど、われわれが目的地に着いてしまえばもはや道案内は不要であるようなものである。一者の中にすべてが没入し、主體としての人間と客體としての神の二分化の障壁が消滅してしまうこの最後の段階では、dhikr はかえつて心の完全なる統一を亂す要素となる。Dhikr は dhikr の主體 (dhākir) とその對象 (madhkur) を豫想する。したがつて、この區別が無くなれば、そこにはもはや dhikr はあり得ない<sup>49</sup>。

要約するに、われわれはガザリーの dhikr の用法を五つのグループに分類することができる。第一が、神を常に想起し、われわれの中心的關心を現世から神と來世へと大きく一八〇度轉換しようとする努力である。第二の dhikr は、神への畏怖・愛・感謝・厭世感等のような敬虔な情緒的態度 (hal) を心の中に造り出すために、思考を終末の出來事・死・神の恩寵等に集中しようとする精神的修行あるいは觀想である。第三の dhikr は、神の名や一定の聖句を繰返し唱えることである。それにはもちろん精神の集中が伴わねばならない。このようにして、dhikr および

dhikr によつて想起されるものへの親しさと愛が生まれる。ある意味では、この第三の型の dhikr は、「觀念の dhikr」的方法的補助であると云える。したがつて、心の集中を伴わない單なる口稱では意味がない。第四の dhikr は、觀念および口稱の dhikr を永く行じることによつて到達される人間の理想的境地——戀する者の思いが常にその戀人の所に返つてくるように、今や努力 (takalluf) 無くして人の心が自然に神の思念へと返つてくるようになった境地——を意味する。ここでは、現世への絆は完全に斷たれている。そこで最後に、最も特殊な用法として、第五の dhikr は、一定の短い聖句や神の名を繰返し唱えることによつて、強度の心の集中をもたらす方法である。これによつてスーフィは、雑念をすべて拂いのけ、心を波一つ立たない湖面の靜寂さに保ち、それを完全に空にして、神の特別な恩寵 (Tana) を待つのである。したがつて、この集中を亂すかもしれない他の一切の活動は避けられなければならない。

この最後の型の dhikr は、後にスーフィ教團 (Tariqa) によつてさらに發展され、呼吸法、肉體的運動、音樂その他(藥物を含む)さまざまなテクニクや要素と結合してくる。また dhikr は個人個人だけでなく、集團でも行われるようになり、「在俗の」信徒をも含む集團的儀禮となつてくる。各スーフィ教團は、各々独自の dhikr をもち、それが各教團の主要な特徴ともなつてくる。<sup>50</sup>このような後の發展・特殊化に比べると、ガザリーの dhikr の觀念は、コーランの一般的用法から、特殊スーフィ的用法にまで至る幅廣いものである。Dhikr は人間の性格およびその基本的志向を變革する方法であるとともに、また神の特別な恩寵に與るための準備であり、Tana の境地に到達するための方法でもある。つまり、それはスーフィの修行の全行程に關わるものである。

1 コーランならびにイスラム史一般における dhikr と dhira' についての研究はあまりない。まとまつたものとしては次のようなものがある程度である。

- L. Gardet, "Un problem de mystique comparée : La mention du nom divin (*dhikr*) dans la mystique musulmane," *Revue Thomiste*, LII (1952), 642—79; LIII (1953), 197—216 (この論文はギンタムトニ於テ「L'expérience du *dhikr* : Méthode ou technique ?」の題名を以テ「L'expérience du *dhikr* : Méthode ou technique ?」の題名を加スル) G. C. Anawati & L. Gardet, *Mystique musulmane : Aspects et tendances-experiences et techniques* [Paris, 1961], 187—258 (以下引用スル)。
- Idem*, "*Dhikr*," *ET*, II, 223—27.
- Idem*, "*Du'ā'*," *ET*, II, 17—18.
- W. S. Haas, "The Zikr of the Rahmaniya-Order in Algeria : A Psycho-physiological Analysis," *The Muslim World*, XXXIII (1943), 16—28.
- ゆゑに 以下の論文の中に引用せしむる文献の他は、次の如きものを附加するに必要あり。
- F. Goitein, "Das Gebet im Quran," Unpublished Ph. D. dissertation at Frankfurt [Quoted from J. Horowitz, *Korv-nische Untersuchungen* [Berlin, 1926], 7].
- I. Goldziher, "L'ascétisme aux premiers temps de l'Islam," *Revue de l'Histoire des Religions*, XXXVIII (1898), 314—24.
- Idem*, "Materien zur Entwicklungsgeschichte des Sufismus," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, XIII (1899), 35—56.
- M. Grünert, *Das Gebet im Islam* (Prag, 1911. Quoted from D. G. Pfannmüller, *Handbuch der Islam-Literatur* [Berlin, 1923], 248).
- L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Rev. ed. Paris, 1954), 81—98, *et passim*.

F. Meier, *Die Fawā'ih al-Gamal wa-Fawā'ih al-Galāl des Naḡm ad-Din al-Kubrā: eine Darstellung* (Wiesbaden, 1957), 200—14.

C. E. Padwick, *Muslim Devotions* (London, 1961).

A. Schimmel, "Some Aspects of Mystical Prayer in Islam," *Die Welt des Islams*, N. S., II (1952), 112—25.

*Idem*, "The Idea of Prayer in the Thought of Iqbal," *The Muslim World*, XLVIII (1958), 205—22.

*Idem*, "Das Gelübde im türkischen Volksglauben," *Die Welt des Islams*, N. S., VI (1959), 71—90.

2 Dhikr (宗よびその動詞形 dhakara) は、コーランではさまざまの意味に用いられている。まず人間の精神活動に關係するものとして、第一に「何か過去のもの」または「忘れたものを」(「思ひ出す」)想起する「思念する」(38:17, 2:47, 3:2, 62:10, 68:9, etc.)を意味する。その目的と對象の違いからさまざまにヒェフンスの違いが生じつく。ちからそれから「思出したものの眞の意味を」(「悟る」)理解すること(37:13—14) またそれを「忘れなうである」心に留めつけよう(2:68, 7:171) という意味が出てくる。次に、人間の發聲活動に關係するものとしては、dhikr はまず「述べること」口で云い表わすこと(12:42, 18:70, etc.)を意味する。その對象が何であるかによつて、dhikr はちから「非難・彈劾」(21:60, 21:86)の意味をもつてきたり、「讚美」(20:34, etc.)を意味したりする。特にそれが神に言及する時は、「神の榮光を稱えること」(「神の御名を唱えることにより神を讚美し、稱えること」)を意味する。これがコーランにおける口稱の dhikr の最も特徴的な用法である。そのようなものとして、dhikr はモスクのような特定の場所や一定の時に關係づけられるようになり(24:36—37, 2:114, 22:40, etc.)、時には禮拜(salat)の本質的部分を意味し(20:14) ちからには禮拜自體をさへ意味するようになつてくる(62:9, 38:32)。このようにして、dhikr は徐々に禮拜および他の崇拜行為との關連におつて制度化され、形式化されてくる。しかし他方では、私的な「夜のお勧め」(87:15, 76:25, 78:6—8)として用いられているように、それはいつでもどこでも行はれることのできるものとしての意味を失つたわけではない。初期のムスリムの心を捕えたのも、常に神を念じて、神



の谷を唱を稱えたるはうたのコーランの教をなめつたのである。

- 3 コーンと譯は「れぞ」 「*dhikr*」 (*dhikr bi'l-galb*) と「*dhikr*」 (*dhikr bi'l-hisān*) と分ける (*Ihyā'*, I, 341 [K. Tartīb al-awrād, bāb 1, Bayān a'dad al-awrād]; al-Sarrāji, *Kitāb al-lumā' fi'l-tasawwuf* [ed. by R. A. Nicholson, London, rep. 1963], 219—20)。
- 4 *Ihyā'*, I, 77 (K. 'ilm, bāb 7), *et passim*.
- 5 うの語を「ういば」 *supra*, pp. 116—17 参照。
- 6 *Supra*, p. 129 参照。
- 7 *Ihyā'*, III, 29 (K. Qalb, Bayān tasallūt al-shaī'an).
- 8 *Ihyā'*, I, 163—64 (K. Ṣalat, Bayān al-dawā' al-nafi').
- 9 兩手を開いて耳元まで上げ、禮拜 (*ṣalat*) の開始を示す *takbir* (「神は至大なり」と唱えて神を稱えること)。
- 10 *Supra*, p. 129 参照。
- 11 *Ihyā'*, I, 188 (K. Tahara, qism 3, naw' 1).
- 12 墓の中で死者の信仰を調べる二天使。もし人が重罪人か不信者であることがわかると、そこで復活の日まで(金曜日を除き)罰し續けることとされる (A. J. Wensinck, "Munkar wa-Nakir," *SEI*, 411—12)。
- 13 地獄で呪われたる者を火の中に突落しつて苦しめる天使と云われる (E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon* (8 Paris. London, 1863—93), III, 1214)。
- 14 最後の審判の日、天使イヌラーフールはラッスを吹き鳴らし、審判のために死者を墓から呼び起すと云われしこと (al-Zabidi, *Ihās*, V, 10; A. J. Wensinck, "Israfil," *SEI*, 184)。
- 15 *Ihyā'*, I, 139.

- 16 *Ihyā'*, IV, 434—36 (K. Dhikr al-mawt, hāb 1).
- 17 *Ihyā'*, IV, 412 (K. Tafakkur, Bayān haqiqat al-fikr).
- 18 したがって、マキラーリは、*dhikr al-fikr* の二つの語を「統一して用いよう」として (Ihyā', I, 194 [K. Salāt, hāb 7, qism 1]); I, 334 [K. Tarrīb al-awrād, hāb 1, Faḍilat al-awrād], *et passim*.)
- 19 *Iḥfā'*, p. 151. *al-fikr* を加わって「*al-fikr*」の「*al-fikr*」(「*al-fikr*」)を構成する。
- 20 *Supra*, p. 142, n. 2 参照。
- 21 F. Heiler, *Das Gebet : eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung* (Munich, 5th ed., 1923), 444.
- 22 M. Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East* (London, 1931), 154—55. じれは初期の禁欲家達はその特徴として「*al-fikr*」を呼ばれたこと。例として、*bakkā'ūn* (涕泣者達)、『*qurrā'* (モーラン讀誦者達)、『*ubbād* (禮拜熱心な人達)、『*zuhhad* (禁欲者達)、『*nussak* (敬虔なる者達)、『*ruhban* (隱遁者達)等々。
- 23 F. Heiler, *Das Gebet*, 150—56, 479—85 参照。
- 24 この句を唱じて神を稱えらるるを *tashih* と云ふ。それは、神はいかなる不純・不完全なからぬ自由であるとするこの告白である。シムタクスの上では、*Subhān* は *fuṭūḥ* 型の動名詞で、省略されてくることを考えられる動詞の目的語として用格 (*mansūb*) に置かれている。したがって、それは正確には「神の榮光を(私は告白する)——」と云ふ意味である。Al-Jurjāni によれば、この *tashih* は、神の超越性の告白にまつて、*taqdīs* (神の神聖性を稱えらるること)よりもより一般的だと云われる。モーランではこの句は、神の壓倒的な偉大さを示し、神の不可思議な行爲に對して驚きを現わす時、あるいは神の絶対的完全性を優越性でもよるものを否定する時に用いられる (*al-Baidāwī*, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* [Cairo, Maktabat al-Jumhūrīyat al-Miṣrīya, n. d.], 23; F. W. Lane, *Lexicon*, IV, 1289—90; F. Buhl, "Subhān Allāh," *ETP*, IV, 492—93; C. E.

Padwick, *Muslim Devotions*, 65—74 (参照)。

25 この句を唱して神を稱えることを *tahmid* または *hamdala* と云う。その意味は、神のすべての恩恵の故に賞讃はすべて神に属するところの告白である。「讚美」「賞讃」を意味する *hamd* は、人間の意識的努力に基づく (*ikhthiyar*) 優れた行爲——恩恵であれ、優れた演技であれ——に對して用いられるものゝ、そのような區別なしに用いられる *madh* と區別される。*Hamd* が恩恵に對して用いられるとき、それは *shukr* (感謝) と同じ意味になる。すべてのものは人間に對する恩恵として、神よりくる。神は、これらすべての故に稱えられ感謝されなければならない。それが快いものであるときは、その快さの故で。それが苦しきものであるれば、神の隠れたる知慧 (*hikma*) の故だ。これが、ガザリーがこの句について意味するものである (*Ihyā'*, I, 168 [K. Salāt, bab 3, Bayān tafsil mā...]; IV, 79—82 [K. Sabr, shair 2, Bayān hadd al-shukr])。Tashih は超越者としての神の讚美であり、*tahmid* は贈物や恩恵の授與者としての神の讚美と云えよう (*al-Tahanawi, Kashshaf ishtihād al-funūn* [ed. by A. Sprenger & W. N. Lees, 5 vols. Beirut, rep. 1966], II, 88—90; *al-Baidāwī, Tafsiṣ*, 3; *al-Jurjānī, Tarīfāt*, 41—42; E. W. Lane, *Lexicon*, II, 638—39; D. B. Macdonald, "Hamdala," *ET*, III, 122—23; C. E. Padwick, *Muslim Devotions*, 75—82; E. W. Lane, "Aus einem Briefe," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, XX [1865], 187—88)。

26 この句を唱して神を稱えることを *takbir* と云う。その意味は、神が他のいかなる存在にもまして偉大なものであること、それはまたたんに比較の問題ではないこと、を告白することである。コーランにはただ **كَبِيرًا** (17: 111) とあるのみで、このままの形では存在しない。シntaxスの上から、これにはいろいろな説明がなされている。ある者はこの **كَبِير** を **كَبِير** の意に解するが、説明としては弱い。むしろ **أَكْبَر** が定冠詞 (**ال**) を欠いているところから、これを省略法とみるのが大方の意見である。しかし、それが何の省略であるかについては意見はまちまちである。ある者は **أَكْبَر كَبِير** (偉大なる「いかなる存在」) よりも偉大である) と解し、ある者は **كَبِير** が **كَبِير** (他の) じかなるものよりも偉大である) と解し、またある者は

- 誰かの大偉大なる威力を知り懾することかゞきなり程偉大な」と解する (E. W. Lane, *Lexicon*, VII, 2587; Ibn Manzūr, *Lisān al-'arab* [15 vols. Beirut, 1955—56], V, 127)° 他方 *ḥāḍir* の語源の口稱自體の起源をトマヤ教の廿五冊出したる (E. M. Mitterwoh, "Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets," *Abhandlungen der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften* [Philosophisch-Historische Classe, 1913], 16—17)° *adhān* の中 *ḥāḍir* の句は繰返される *ḥāḍir* 「座を運われた異教の神々」に對する挑戰の叫び「力の言葉」を見せ *ḥāḍir* (C. F. Padwick, *Muslim Devotions*, 30, 44; A. J. Wensinck, "Takbir," *ET*, IV, 627; *Iḥyā'*, I, 152—55 [K. Salār, *bāb 2*, al-*Qirā'a*—al-*Sujūd*] を參照)°
- 27 *Iḥyā'*, I, 300 (K. Adhkar, *bāb 1*, *Faḍīlat al-tashih*). Cf. Mālik b. Anas, *al-Muwatī'a* (ed. by M. Fu'ād 'Abd al-Bāqī. 2 vols. Cairo, 1951), K. *Qūr'ān*, *bāb 7*; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim* (ed. by M. Fu'ād 'Abd al-Bāqī. 5 vols. Cairo, 1955—56), I, 418 (K. Masājid, *bāb 26*).
- 28 この句を唱じて神を稱する *ḥāḍir* *tahlil* といふ°
- 29 この句の中の *hawā* と *ḥāḍir* の *ḥā* を異なる解釋がある。その一つは「運動」である。したがってこの句全體の意味は「神の意志による以外にはいかなる運動も力 (または能力) もない」といふこととなる。これがまたガサリーの解釋でもある (*Iḥyā'*, IV, 254 [K. Tawhīd, *Bayān ḥāl al-tawakkul*])° その他 *ḥāḍir* 「獵犬」「狡猾」などの (E. W. Lane, *Lexicon*, II, 675—76; Ibn Manzūr, *Lisān al-'arab*, XI, 189)° *ḥā* の *quwwata illā bi'llāh* といふ *ḥā* (al-Baiḍāwī, *Tafsīr*, 325)°
- 30 *Iḥyā'*, I, 301. Cf. Mālik b. Anas, *al-Muwatī'a*, K. *Qūr'ān*, *bāb 7* (no. 23); al-Ḥākim, *al-Mustadrak 'ala 'l-Ṣaḥīḥain fi 'l-ḥadīth* (4 vols. Haydarābad, 1915—23), I, 512.
- 31 この句のシムタタス *ḥāḍir* E. W. Lane, *Lexicon*, II, 639 を參照°



たよつて神への愛が強められ、神の慈愛 (rahma)・美 (jamal)・神が常に側近くに居るという意識が、人の心の中で恒常的に支配的になると、そこに神に對する一種の「親しき」「心安き」「慣れ慣れしき」が生まれてくる。これが本来の *uns* である (Ihyā', IV, 329—33 [K. Mahabba, Bayān ma'na 'i-uns and Bayān ma'na 'i-inbisāf])

44 Ihyā', I, 303.

45 Ihyā', III, 35 (K. Qalb, Bayān tafsil ma'dakhil al-sharīf).

46 Ihyā', III, 18—19 (K. Qalb, Bayān farq bain al-illām...). 彼の類例の記述については Ihyā', III, 74—75 (K. Riyādat al-nafs, Bayān shurūṭ al-irāda) を参照。

47 拙稿「カザリーの神秘思想」参照。

48 Ihyā', III, 75 (Ibid.).

49 これは普通スーフィの *fanā' al-dhākir bi 'l-madhkur* 'an al-dhākir とある。

50 この後の發展については L. Gardet, "Dhikr," *Etz*, II, 223—27 をよむことに引用されている文献を参照。

## 2 Du'ā' と *du'ā'*

Du'ā' の語の用法には、*dhikr* にみられた程の發展はない。コーランでは、その主な用法は「祈願」「歎願」つまりある事(物)を乞い求めること、祈り求めることに限られている<sup>1</sup>。これがまた今日のムスリムの間での主な用法でもある。たとえ祈願の目的が現世的なもの來世的なものという違いはあつても、それを祈願することには變りはないからである。それはしばしば *su'āl* (歎願)と同義に用いられる<sup>2</sup>。スーフィの間ではしかし、*du'ā'* は、神の靈的恵みを乞い求めるということの他には、多少とも神の讚美あるいは神との間の睦まじい語り (*munājāt*) を意味する

ものとして用いられる場合が多い。

Du'a' のコーラン的用法の特徴の一つは、dhikr と同様に、それはしばしば神の崇拜 (ibada) および禮拜 (salat) と同一視されていることである。<sup>4</sup> というのは、それは禮拜の中で——またその外においても——人間の神に對する本質的關係を表わすものであり、人間は本來的に神に乞い求める存在であるからである。神は云う、「私に乞い求めるがよい。そうすれば〔それに〕應えてあげよう」(コーラン 40: 60)、「私は側近くに居る。乞い求める者が私に喚びかけるとき、私はその喚びかけに應えよう」(2: 186)と。<sup>5</sup> そこで、あらゆる種類の祈願が神になされる。その範囲は、健康・富・現世での幸福と福祉に始まり罪の赦し・來世での救済・見神等と限りはない。時代が下ると、これらの祈願は特定の名稱のもとに幾つかのグループにまとめられてくる。例えば、「罪の赦しを乞う祈願」(istiḡhar)、『庇護を求める祈願』(isti'ādha, ta'awwudh)、『豫言者の祝福を神に求める祈願』(tasīya) 等。他に、禮拜 (salat) と組み合わせられた幾つかの特別な形の祈願——例えば、「雨乞い」(isīsqā)、『選擇のための祈願』(salat al-istikhara)、『任意の必要に應じて行う祈願』(salat al-hāja) 等——がある。そしてこれらの個々の場合やその他のさまざまな具體的狀況のために、豫言者の傳承として傳えられた祈禱文や初期の敬虔なムスリムや聖者から傳えられた靈驗あらたかな祈禱文 (adīya ma'hūra) が集録された。それらはまた、範例として多くの祈禱書や修道書の中に引用され傳えられてきた。<sup>12</sup>

しかし、スーフィー——そして神秘家一般——はその本質上、現世から離れ、欲望や我執を捨てた、あるいはそうしようとして努めている人のことである。<sup>13</sup> さらにまた、現世のあらゆる事物の無價値さ・無意味さを考えると、彼がそのよくな移ろい易いものを乞い求めるといふことは愚かしくなつてくる。<sup>14</sup> また du'a' すなわち何か必要なもの不足な

ものを神に乞い求めるといふこと自體、神と自己の意志の完全な一致——*tawakkul* (絶対的信頼)と *rida* (満足)——というスーフイの理想と矛盾するかにみえる。事實、ある者は、「神の永遠なる豫定の實現の中では、沈黙と忍耐こそより完全なるものであり、豫め定められた眞實在 (なる神) の意志への満足こそ、より良いものである」と云つた。ペルシアの神秘家、*Ibn Mubarak* は、「私が祈りを止め、また他人が私のために祈るよう望むことを止めてからは、約五〇年になる」<sup>16</sup>とも云つた。また有名な女聖者、*Rabi'a* は、神の意志に反するとして、自己の病氣の治癒を神に祈願することを拒んだ。<sup>17</sup>しかし他方では、「祈願 (*du'a*) は神崇拜 (*'ibada*) の眞髓である」<sup>18</sup>とも云われる。それは、前述のように神と人間の關係の本質的形式なのである。「祈り求めること (*du'a*) は「神の」僕としての人間の本質を表わす」<sup>19</sup>ものである。したがつて、*Abū Ḥāsim al-A'raj* にとつては、「祈り (*du'a*) を奪われることは、その應答を拒まれることよりももつと苦しい」<sup>20</sup>ものであつた。そして、多くの指導的スーフイ達も修行者に對して、心から神に祈り求めるようにと勧めてゐる。<sup>21</sup>

では、神に祈るといふことはどうあるべきであろうか。有名なスーフイの理論家、*al-Qushairi* は、これについて次のような助言を與えている。

適切な云い方をすれば、祈り (*du'a*) の状態で「神の」僕は主の證しをしているのに、その心が不注意であつてはならない。その時彼は、己の「心の」状態 (*ḥāl*) に氣を付けていなければならない。もし彼が「神秘的瞬間」 (*waqt*)<sup>22</sup> において、祈りの故に心の「擴がり」 (*bast*) を感じるようならば、祈りを續ける方がよい。もし祈りの間に何か心の「萎縮」 (*qabd*) を感じるようになれば、その時はこの「瞬間」に祈りを止めた方がよい。<sup>23</sup>

この *al-Qushairi* の云う「祈り」 (*du'a*) とは、先にみた「祈願」という狭い意味のものではないことがわかる。す



べてこれらは、正しい仕方では神に語りかけ、祈りを捧げることがいかに困難であるかを示すのみならず、また *du'a* の語が決して一義的には用いられていないことを示している。では一體、ガザリーの *du'a* に對する態度はどんなものであろうか。これを考察することによつて、われわれは彼の *du'a* についての觀念を明らかにしてゆきたい。

まずガザリーは、*du'a* は人間と神との關係における本質的なものであるということ、當然のこととして認める。人間が人間である限り、神への *du'a* 無しにはあり得ない。それは人間の神に對する關係にあまりにも固有のものであるが故に、*du'a* と神の永遠の豫定 (*qada'*) との外見上の矛盾から、これを斥けることは考えられない。事實、ガザリーによれば、「兩者は決して對立するものではない。彼によれば、*du'a* 自體が神の豫定の一部なのである。<sup>25</sup> 神に歎願すること (*du'a*) によつて災いや不幸を除いてもらい、神の慈愛と恩寵を求めるということは、何も神の豫定の變更を意味するものではない。この災いの「除去」もまた神の豫定の中に含まれているのである。つまり、*du'a* はガザリーの云う(災いの除去のための)「原因」(*sabab*)、すなわち神の永遠の意志が實現される——この場合災いの除去——その機會なのである。<sup>26</sup> それはちやうど、喉の渴きを癒すために人が水が飲むようなものである。自ら水を飲むことをせず、ただ神が己の喉の渴きを癒してくれるのを期待することが馬鹿げているように、*du'a* 無くして災いの除去を期待することは馬鹿げている。盾が矢を防ぎ、兩者が互いに他を斥け合うように、*du'a* と災いが作用し合うのである。<sup>27</sup>

このような議論の背後にある根本原理は、ガザリーの *tawhid* の思想、つまり人間の絶對的無力性と神の全能性・直接的絶對支配の教義である。人間の全行動を含めてあらゆるものは、神の意志と力よりくる。すべては豫定されているのである。しかし、この *tawhid* には、前述のように、このような神の絶對的支配の面と今一つの面(人間)

がある。<sup>28</sup>すなわち、神の豫定は決して眞空の中で實現されるのではなく、一定の場、つまり「原因」(sabab)を通じてなされる。そしてこの場の設定にはある規則性が見られる ('adat Allah)。もちろん、それはあくまで規則性であつて、必然的因果關係ではない。神はそれを自由に變えることができる。そこで人間のなすべきことは、この場を設定して神の豫定實現の準備をして待つことである。Dua とはまさにこの場なのである。しかし、この dua は一つの「原因」ではあつても、決してそのすべてではない。したがつて、それには後述する dua のための内的條件を初めとして、罪に對する悔悛、心の清めや修練のような人間としての當然の、そして可能なかぎりでの努力が伴わねばならず、それを怠つて己の dua に對する神の應答を期待するのは馬鹿げている。<sup>29</sup>

しかし、このガザリーにおいても、スーフィの修行の最後にくる最高の段階では、dua は消える。この境地では、祈願という本来の意味での dua はその必要がなくなる。われわれはこれをガザリーの tawakkul (神への信頼) について考察しよう。<sup>30</sup>彼は tawakkul を三つの段階に分つ。第一の段階においては、人間の神への信頼は、ちょうどその保護者 (waki) への信頼と似ている。この場合、「信頼」は限定されており、自己意識的である。第二の段階では、人間の神への信頼は、幼兒の母に對する信頼のようなものである。

彼(幼兒)は母以外の何者も知らないし、また彼女以外の何物に對しても助けを求めたり、また頼りにしたりすることも無い。彼女を見ると、いつでも彼女にまといつき、決して彼女を離さない。もし彼女がいけない間に何事かが起ると、最初に口にする言葉は「ママ!」であり、最初に心に浮ぶ考えは自分の母である……<sup>31</sup>

この第一と第二の段階の相異は、後者では、人は自己が神を「信頼」していることを意識していないのに對し、前者ではまだ人間の意識的努力 (takalluf) がみられる。この第二の段階では、人間の側のあらゆる自力的配慮や計算

(tadhir)は消え去り、ひたすらミルクを求めて泣く幼児のように、ただ *du'at* によつて神の庇護を求めるだけである。幼児は、母が自分の願いを聞いてくれることには何の疑いももつていない。同様に、この *tawakkul* の境地にある人は、神が自己の *du'at* に應えてくれることに何の疑いももつていない。

*Tawakkul* の第三の——そして最高の——段階では、人の神への信賴の状態は、ちようど屍洗浄者の手中にある屍の状態に似ている。彼は自己自身に對して死んでいるために、その行動は完全に神の永遠なる力の支配の下にある。そこでは、人間の意志と神の意志は完全に一致しているが故に、何かを神に乞い求めるということはない。この状態はちようど、自分の欲するものを母は知っており、自ら母を求めなくても彼女の方から自分を求めてくると信じている幼児に似ている。<sup>32</sup> この最後の段階では、神の寛大さ (*karam*) と配慮 (*inaya*) に對する人間の完全なる信賴、神の恵みは求める前に與えられているという確信の故に、*du'at* は消える。

同様のことを、*Siddiq* と呼ばれる人の境地を説明する中でガザリーは云つている。

心がある物に縛られている者は、その物の奴隷である。神の眞の奴隷とは、まず神以外のあらゆるものから解放され、自由になつている者だけを云う。この自由 (*hurriya*) が現われると、心は空となる。そしてその中に神に對する被造物性 (*ubudiyah*) が現われ、彼の關心は神と神への愛となり、彼の内と外は神への服従に縛られ、神以外の目的をもたなくなる。それはまた、これよりも高次の状態、すなわち「絶對的自由」(*al-hurriyah*) の境地に移行する。これは、己とは何か異つた存在としての神を求める欲望からの解放を意味する。たとえそれが彼を「神に」近づけることであれ、遠ざけることであれ、彼は神が彼のために望むものなら何でもそれに満足する。被造物の意志は神の意志の中に消える。奴隷は神以外のあらゆるものから解放され、したがつて自由になつてい

る。それから「自己に」返り、そしてまた自己から解放され、自由になり、己に死ぬ。彼は己の主・己の支配者のためにのみ存在する。もし主が彼を動かせば動き、留めれば留まる。もし主が彼を試みにかければ、それに満足し (radīya)、神に求め (talab)、歎願し (itimas)、逆つたりする (tirāḍ) 餘地はまつたくない。彼は、神の前では、ちようと屍がその洗淨者の前にいるような状態である。これが、神に對する被造物性 (ʿubūdiyya) における sidq (誠實) の最高のものである。眞の奴隸とは、その存在が自己のためではなく神のためであるような人である。これが Siddiq と呼ばれる人の境地である。<sup>33</sup> (傍點引用者)

ガザリーはここで talab, itimas と云っているが、これらは「祈願」という意味での duʿā と置換えてもさしつかえない。すなわち、Siddiq の境地では、神の意志に逆うことは論外として、神に何かを祈り求めるといふことさえなくなる。なぜなら、そこには「自己」というものはや無いのであるから、神の意志と自己の意志との違和感も無いのである。

だが、duʿā に對するガザリーの關心はもつと實際的である。彼は、スーフィの修行において duʿā がもつ効果 (faʿīda) により關心をもつている。まず第一に、duʿā (祈願) は當然神への心の集中 (hudūr al-qalb) —— としてこれがあらゆる崇拜行爲 (ʿibāda) の眞髓であるが——を前提とする。人間の心は通常、災難や不運に見舞われて苦しみ、そして神に助けを求めるといふ必要がない限り、なかなか神への思念には向わない。だが、人間は「一度び不運に見舞われると、果しなく祈り (duʿā) を繰返す」(コーラン 41: 51) ものである。このように、必要 (ḥāja) は人間を duʿā に向わせ、duʿā は人間の心を神に連れ戻す。<sup>35</sup>

Duʿā はまた、たんに人の心を神の思念 (dhikr) へと連れ戻すだけでなく、神への恭順 (taḍarruʿ) と服従

(*Khushū*) という特性を心に與える。<sup>36</sup> ガザリーはこのような内的態度を *ḥayā* のための一〇の条件の一つとして擧げ、人間と神との關係において人間の側での卑下というこの特性を強調している。<sup>38</sup> それは、人間の無力さと被造物性 (*'ubūdiyya*) の端的な表現である。人が神に祈り求めるのは、自己の無力さを悟り、己の意志と利己的努力のすべてを放棄してしまつた時である。彼は全能なる神に、全心的信頼をおきつつ今や對するのである。したがつて *ḍu'ā'* は、神への人間の従順さ (*riqqa*) の印であると同時に、それはまた神の全能性・主權性 (*rabbāniyya*) を表わすものである。<sup>39</sup> *ḍu'ā'* においては、人間の力・自力を示すようないかなる意識的努力もないし、またあつてはならない。ガザリーが、*ḍu'ā'* の中でサジューウ (*sa*) 體を嫌うのは——傳承においてそれが斥けられた本來の理由は何であれ——祈禱文の文體を良くすることによつて神の意を得ようとする人間の僭越な計算を、そこに見るからである。<sup>40</sup> そこにはまだ自己信頼・自力の計らいが残つており、したがつて彼の神への祈りには純粹さ・完全さが欠けている。<sup>41</sup>

ガザリーは、*ḍu'ā'* における人間の内的條件として今一つ附加える。すなわち、「希望」(*raḥba*) と「畏れ」(*rahba*)、無條件の祈りと神の應答への絶対的信仰である。祈りの「無條件性」、およびその應答への「絶対的信仰」とは、神に物を祈り求めるのに、「御心ならば」(*in shā'a Allāh*) のように、神は人間の祈りを必ずしも常に聞入れてくれるものではないということを示唆するような條件をつけてはならず、<sup>43</sup> 祈りは直接的でなければならぬということである。つまり、これらは人間の神への完全なる信頼と神の善意への信仰 (*ḥusn al-zann*) を表わす。神は「あらゆることをなし得ること」(*qadir 'ala kull shai'*)、また神は何が人のためによいかを最も良く知つており、慈悲深いものである、という信仰を意味する。したがつて、神が人の *ḥayā* に應えなかつたようにみえても、また結果が期待通りのものでないにしても、それはもはや問題ではない。その人に何が一番良いかは、神が最も良く知つている。<sup>44</sup>

がつて間違つてゐるのは、人間の側の期待の方かもしれない。そこで、*du'at* が聞入れられれば、「神に稱えあれ！その御恵により善行が實現される！」と云つて神に感謝する。もし *du'at* が直ちに、あるいは期待通りに實現されなかつたような時は、「いかなる事情のもとでも神に稱えあれ！」と云つてまた神を讚美する。<sup>45</sup>人間には、「私は祈りましたが、まだ神は聞き届けてくれない」として、*du'at* の結果について不平を云う権利はまつたくない。次に、「希望」(*raghba*)とは、人間は神に何でもお祈りできるといふことである。<sup>47</sup>寛大さ、偉大さ、および慈愛において神に並ぶものはない。神にできぬものは何一つない。したがつて、人間は、たとえ自分がそれに値しないと思ふ時でも神に祈り求めること (*du'a*) に躊躇してはならない。ガザリーは *Sufyan b. 'Uyayna* の次のような言葉を引用している。

人は、自分がどんな人間であるかを知つてゐるからといつて、祈り求めること (*du'at*) を止めてはいけない。

というのは、神は被造物の中でも最も邪惡な存在であるイブリース (サタン) の祈りさえも聞き入れたのである。すなわち、イブリースが「わが主よ、彼らの蘇りの日までどうかご猶豫を下さい」と云つた時、神は「お前も猶豫を與えられた者の一人である」と云われたのである (コーラン 7: 14—15)。<sup>48</sup>

以上のような條件に、ガザリーが今一つの内的條件として「畏れ」 (*rakha*) を附加える時、これは一見他の條件と矛盾するように見える。<sup>49</sup>しかしそれは表面上のこととて、そこには決して矛盾はない。それはまさに人間の自惚 (*ujb*) と傲慢 (*kibr*) の心を防ぎ、神への感謝の氣持 (*shukr*) を起させるためのものである。<sup>50</sup>神は確かに自己に向けられた *du'at* に應える。だがしかし、神にはそうしなければならない義務はまつたくない。神は絶對的に自由である。さらにガザリーは心の清淨と罪の悔悛とを *du'at* の爲の今一つの條件とした。ガザリーによれば、この内的清淨は神の應答の直接的「原因」、つまり神の應答が一定の秩序に従つて實現されるその機會なのである。<sup>51</sup>したがつ

て、これは前述の條件——神の應答への「希望」と「期待」(caja)——とは矛盾しない。眞の期待とは、神に祈る者が自分でできるかぎりのすべてをなした後に、初めてくるものであるからである。<sup>52</sup>

ガザリーが述べたこれらすべての條件は、人間の自己否定・被造物性 ('ubdiyya)・無力性を表わし、他方では神の全能性・主権者性・威嚴・慈愛、そしてそこから神への人間の完全なる服従と歸依を表わしている。しかし、個々の *du'a* においてこれらすべての内的條件を完全に満たすことは、特に最初においては非常に困難なことである。それでも初心者は、それを繰返し行ずるといふこれまでの方法によつて、この最初の困難を乗切り、そしてこれらの條件の中に表わされている内的特性を、眞に自分のものとして身につけることができる。そして、これらの特性は次第に彼自身の第二の性となる。このようにして、人は *tawhid* の教義を眞に内面化した思想へと變ずることができるのである。*Du'a* のもつこの教育的効果こそ、ガザリーが次のような言葉によつて意味するものである。

罪の赦し、「再び」罪を犯さないようにとの祈り、「自己の」修行によつては到達できない他の徳目を求めている祈り——これらは決して神の豫定への満足 (*hidā*) というものと矛盾するものではない。というのは、神はその僕達を祈りに専念させることにより、彼らの内部に「神への」純粹無雜な思念 (*sala' al-dhikr*)・従順な心 (*khushu'*) および謙讓と服従 (*riqat al-tadarru'*) をもたらすのである。このようにして、これらが照明 (*jalā*) となり、神の特別な恩寵 (*imān*) が與えられるための原因 (*sabab*) となるのである。それはちようど、杯を持ち上げ、水を飲むことが、渇きという神の豫定への満足に矛盾しないのと同じである……<sup>54</sup>

もし *du'a* が人間の心の内的生活にとつてこのように重要不可欠のものであれば、人はたんに災難や不運に實際に見舞われた時に神に助けを求めて祈るだけではなく、日常生活の中であらゆる機會を見出して神に祈る、ようにしな

ればならない。事實、その機會はいたるところにある。人間の全存在は神の掌中にあり、來世における自己の運命は云うに及ばず、目前のことさえ豫測し得ない無力な人間にとつては、生活の一瞬一瞬が祈りの機會なのである。このために、豫言者マホメット、初期のムスリムや聖者達の作として多く傳えられている優れた祈禱文を用いることである。これらの既成の祈禱文を用いるには幾つかの理由がある。まず第一に、それらは特定の聖なる人間および場所との關係の故に、特に靈驗があるとされていること。第二に、祈り(Prayer)の達人達から傳えられた祈禱文を模範として用いることにより、人はどのような様式(表現形式)で神に祈り求めればよいのかを學ぶことができる。というのは、最初は「誰でもが上手に祈れるものとは限らない」<sup>55</sup>からである。第三に、そのようにして人はたんに祈りの表現形式を學ぶだけでなく、最も重要な點は、そのような表現の中に示されている人間の神に對する關係に固有な内的態度を學ぶことができるのである。そこでガザリーは初心者に對して、すべて重要な祈禱文を暗誦し、それら在日常生活のあらゆる場面に用いるように助言をする。<sup>56</sup>そのため、*dikir*と*dua*によつて一日一日の生活を限から限まで規律化組織化すること——これがガザリーの*dikir*と*dua*の實踐である。

以上のような考察から、われわれは次のような結論を引出すことができるであろう。すなわち、*dua*についてのガザリーの觀念は、コーランにみられるような「祈願」という意味以上のものではない。ここでは*dua*は、神との親近(uns)の表われである「睦しい語り」(munajat)、「心の祈り」(mental prayer)のような「神秘家型の祈り」として用いられることはない。<sup>57</sup>その意味で、ガザリーの*dua*の用法は傳統的である。しかし、ガザリーの思想においては、このような意味における*dua*は、それ自體として、つまり「感情の自然的發露」(eine spontane Affektäusserung)<sup>58</sup>としてよりか、むしろスーフィの行における一つの方法として、その實際的效果という點で強調



されていると云える。次にわれわれは、ガザリーの *dhikr* と *du'a* を「祈り」(Prayer, Gebet) という一般的な概念の中でみた場合、そこにどのような特徴が見出されるかを分析し、最後にガザリーが毎日の生活を *dhikr* と *du'a* によつてどのように規律化したかを考察したい。

1 コーランでは、*du'a* (またはその動詞形 *da'a*) はまず「呼ぶこと、叫ぶこと」「名を呼ぶこと、名付けること」(2:171, 24:63, etc.) を意味する。これが一定の方向をとると *du'a* は「招くこと、呼び(入れる)こと」「導き」を意味し(2:282, 33:53, 2:22, etc.)。それが悪い方向をとれば、「誘惑」(14:22, etc.) の意にもなる。またその方向が上位の者から下位の者に向うとき、それは「召喚」「命令」(30:25, 2:260, etc.) となり、逆に下位の者から上位の者(神や超自然的存在を含む)に向う時、今日普通に用いられている特殊な(つまり宗教的な)意味——(「神に何かを) 歎願すること」「祈願」「祈り」(39:8, 3:38, etc.)——がでてくる。コーランでは、*du'a* が他の多神に對して用いられる時は、當然否定的な意味に用いられている(10:106, 7:197, etc.)。というのは、*du'a* が他の多神に對して用いられる時は、當然否定的な意味に用いられている(10:106, 7:197, etc.)。というのは、*du'a* はたんなる「祈り」以上のものを意味する。つまり、その用法は排他的なものとなる。神に祈るといふことは、とりもなおさずこの神にのみ、絶対的な信仰をもつことを意味する。したがつて、神以外のものへの祈りはあつてはならないし、またあり得ないのである。このようにして、*du'a* の問題は崇拜('ibada)の問題となる(6:56)。そこから、コーランでは、*du'a* は時には崇拜の本質的部分と考えられ、中には神への崇拜自體と同一視されることとなる(40:74, 72:19—20)。

なぞ、*du'a* は *salat* と混同されるが(例として、Th. W. Juyboll, "Prayer (Muhammadan)," *Encyclopaedia of Religions and Ethics* [ed. by J. Hastings, 13 vols. London, 1908—27], X, 196—99; S. G. F. Brandon (ed.), "Prayer," *A Dictionary of Comparative Religion* [London, 1970], 507—509) 両者は明確に區別されなければならない。すなわち、われわれが普通「祈願」「祈禱」といふ時、*du'a* と *salat* は「禮拜」と相當する。*Salat* は「禮拜」と譯されるが、*du'a* はこの中の一部としてあるものである。

- 2 Al-Tahānawī, *Kashshāf*, II, 503—504; *Iḥyāʾ*, IV, 258 (K. Tawhīd, Bayān mā-qāla-hu ...).
- 3 ʾUṣṭūṭ al-ṣūfīyā F. Heiler, *Das Gebet*, 284—346 ㊦「蘇菲派の禱言」(das Gebet in der Mystik) ㊦ṣūfīyāの類語 雜著 ㊦A. Schimmel, “Some Aspects of Mystical Prayer in Islam,” *Die Welt des Islams*, II (1952), 112—25 ㊦論著。
- 4 ㊦1—㊦4 ㊦40 : 74, 72 : 19—20, *et passim*.
- 5 *Iḥyāʾ*, I, 305 (K. Adhkār, bāb 2, Faḍilat al-duʿāʾ).
- 6 *Iḥyāʾ*, I, 313—15 (K. Adhkār, bāb 2, Faḍilat al-istiḥkār).
- 7 *Iḥyāʾ*, I, 324—26 (K. Adhkār, bāb 4, Anwāʾ al-istirāda).
- 8 *Iḥyāʾ*, I, 311—13 (K. Adhkār, bāb 2, Faḍilat al-ṣalāʾ ʾalā ...).
- 9 *Iḥyāʾ*, I, 309—311 (K. Adhkār, bāb 2, Ādāb al-duʿāʾ).
- 10 *Iḥyāʾ*, I, 307 (*Ibid.*).
- 11 *Iḥyāʾ*, I, 307—308 (*Ibid.*).
- 12 ㊦ṣūfīyā “Appendix I : List of Manuals” in C. E. Padwick, *Muslim Devotions*, 289—97 ㊦論著。
- 13 F. Heiler, *Das Gebet*, 307—309.
- 14 F. Heiler, *ibid.*, 308.
- 15 Al-Qushairī, *al-Risālat al-qushairīya*, II, 527.
- 16 A. Schimmel, “Mystical Prayer,” 112.
- 17 M. Smith, *Rabīʿa the Mystic* (Cambridge, 1928), 24.
- 18 *Iḥyāʾ*, I, 333 (K. Adhkār, bāb 5) ㊦ṣūfīyā。
- 19 Al-Qushairī, *Risāla*, II, 527.

- 20 *Ibid.* の引用。
- 21 A. Schimmel, "Mystical Prayer," 113.
- 22 この waqt の特殊用法については Hujwiri, *Kashf al-mahjūb* (tr. by R. A. Nicholson. London, new ed., 1936), 367—70 を参照。
- 23 Al-Qushairi, *Risāla*, II, 528.
- 24 Du'ā' (祈願) は人間と神の間の「人格的」關係を表わすものであるために、それはまた神學者 (mutakallim) や哲學者 (falasuf) の間でも論議を巻き起した。まず、ムッダスマニヤ派は du'ā' の持つ有効性を否定した。彼らの考えによれば、「それ(祈り)は神の純粹超越性を汚すものである」(L. Gardet, "Du'ā," *Et.*, II, 617—18) からである。神が約束した祈りへの應答とは、「合理的に考えよ善なる行爲に對する正當な報い」(*Ibid.*) の保證以外のものではない。他方、アシユアリー派と哲學者達は、それぞれ違った立場から否はあるが、それを承認する。前者によれば、du'ā' は、もしそれが神の意志である時には聞入れられる、が常にそうとは限らなう。(この點、ガザリーの考えとは多少異なるようである。) 哲學者に關しては(例えば、Ibn Sina) 彼らは「地上での現象と天上の原因の協同作業の結果」(*Ibid.*) として、du'ā' を彼らの普遍的決定論の中に組入れる。
- 25 *Ihyā'*, I, 333.
- 26 *Supra*, pp. 115—16.
- 27 *Ihyā'*, I, 333.
- 28 *Supra*, pp. 119—20.
- 29 Cf. *Ihyā'*, III, 37 (K. Qalb, Bayān tafsīl madakhl al-sharī'an). したがって、ガザリーは「心の清淨」(悔蒙) を du'ā' であるの一〇〇条件の一としてあげておられるのである (*Ihyā'*, I, 309—11 (K. Adhkār, bāb 2, Āqāb al-du'ā')).
- 30 *Ihyā'*, IV, 255 (K. Tawhīd, shart 2, Bayān hāl al-tawakkul). この問題については B. Reinert,

*Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik* (Berlin, 1968) を参照。

31 *Ihyā'*, IV, 255 (*Ibid.*).

32 この第三の *tawakkul* は直ぐ後の引用文からわかるように、*fanā'* (神秘的合一體驗) を表わすものであり、現實にはそのような状態にある幼児は存在しない故、ガザリーのこの比喩は適切ではない。

33 *Ihyā'*, IV, 376—77 (K. Niya, bāb 3, Bayan haqiqat al-sidq).

34 *Ihyā'*, I, 303 (K. Adhkar bāb 1, Faḍilat al-tasbīḥ).

35 *Ihyā'*, I, 333 (K. Adhkar, bāb 5).

36 *Ibid.*

37 *Ihyā'*, I, 308 (K. Adhkar, bāb 2, Adab al-du'ā').

38 *Ibid.*, *et passim*. 「人は跪拜 (*sujūd*) の時に神に最も近づく。さればその時に多くの祈願をするがよい」という傳承を引用して、ガザリーは、跪拜の時に神に祈願をする最良の時であるとしている。これは、人間の跪拜がその卑小性を最もよく表現するからである。

39 韻律 (*metre*) を欠くが脚韻 (*rhyme*) を踏んだ一種の詩型である。多分これが一定の韻律に基づく作詩が始まる以前の最も早い詩的表現形式であろう。イスラム以前、*kahin* と呼ばれる巫者やデーモン (*jinn*) と交通をもつと云われた詩人 (*shā'in*) の用いたのも、この文體であつた。ガザリーはこれを「表現における借越な試み」(*Ihyā'*, I, 308) とみたが、確かに *Imn Nabata* (三七四年没) に代表される官僚 (書記) 階級により再導入され、洗練されたサシユウ體を考えれば、ガザリーの見方は正しい。しかし、傳承等においてこの文體が祈りに使用されることが禁止されたのは、むしろそれと *kahin* や詩人に代表されるイスラム以前のアラブの多神教的傳統との結びつきであると思われる (F. Krenkow, "Sadj," *ERI*, IV, 48—44; I, Goldziher, "Zauberelemente im islamischen Gebet," *Orientalistische Studien Theodor Nöldeke zum Siebzigsten Geburtstag*

(2 März 1906) *Gewidmet von Freunden und Schülern* [ed. by C. Bezold, 2 vols. Giessen, 1906], I, 303; *idem*, "Ueber die Vorgeschichte der Higgā-Poesie," *idem*, *Abhandlungen zur arabischen Philologie* [2 Paris, Leiden, 1896], I, 57—76)°

40 *Hyāt*, I, 307—308.

41 このような自己信頼の無くなつた「完全な」祈りでも、神に何かを求めようとする自力は残つてゐる。これすら無くなつた神への絶対的信頼が前述の第三の *tawakkul* である。

43 *Hyāt*, I, 308—309.

43 その根據に、ガザリーは次のような傳承を引用する——

神の使徒は云つた、「あなた方は誰でも祈る時に『おお神よ、御心ならばお救し下さい。御心ならば、慈悲をたれ給え』と云わずに、直接的にお願いしなければならぬ。何故なら、神を強制するもの (*mukrih*) は何ゆゑなからざる」と (*Hyāt*, I, 308. Cf. Muslim, *Sahih Muslim*, IV, 2063 [K. Dhikr, bāb 3])°

しかし、Goldzihler はこの最後の句は餘分な無用のものであるから、後代の挿入であるとする。そしてこの忠言は、元來ある一定の手段——言葉であれ身振りであれ——によつて超自然的存在を強制することができるというイスラム以前のアラブの信仰の表われと解する。彼らは、人間は神に對して傲慢な態度をとつたり、神を脅迫したりすることによつて、人間は神に物を頼むことができると考えたのである。しかし、後代の註釋家達は最後の句を挿入してイスラムの精神に合致するようこれを再解釋したと云ふのである (I. Goldzihler, "Zauberelemente," 313)°

44 Al-Zabidi は云う、「信仰者はどんな状態にしようか、それはすべて善なるものである。幸・不幸についての神の豫定はその人にとつてはすべて「神の」慈愛であり、好意である。もしウェールが取除かれたなら、彼は幸よりも不幸を喜ぶであらう。神はその僕の利害を最もよく知つてゐるのである」と (*Ithaf*, V, 40)。この考えは、何が人間に一番よいか (*aslah*) 神は知つて

おり、また神はその通りに行動しなければならぬというムウタズィラ派の教義とはまったく異なる。すなわち、彼らのいう「最善」とは基本的には人間が考えた「最善」である。これに對して、ガザリー——および *al-Nabidh*——によれば、人間は自己の運命の最終的結果を豫知することはできない故、何がこの結果に對して最終的に「最善」であるか、人間は知り得ない。それは永遠なる神の豫定の神秘に屬することである。

45 *Ihyā'*, I, 309.

46 *Ibid.*

47 *Ihyā'*, I, 308.

48 *Ihyā'*, I, 309.

49 *Ihyā'*, I, 308.

50 ガザリーは次のような傳承を引用している——「七〇年間天國行きの人々のする善行を續け、誰もが彼をその仲間の一人と思ふ。〔事實〕彼と天國の間は僅か一尺となつた時に、地獄行きの人々の悪行を一つ犯したばかりにそのまま地獄に行つてしまふ人もある」と (*Ihyā'*, IV, 45 [K. Tawba, rukn 3, Bayān aqsām al-'ibād]). これは、人間の究極的運命はその人の臨終の狀態 (*khātima*) により定まり、それを誰も豫測できないと云ふ一種の恐怖 (*khawf*) を表明したもので、スーンイはこれにより自己の自惚を戒めしめた。なほこの *khātima* については *Ihyā'*, I, 304—5 (K. Adhkar, bāb 1, Faḍīlat al-tashih) を参照。

51 *Ihyā'*, I, 309—11 (K. Adhkar, bāb 2, Adab al-du'ā').

52 Cf. *Ihyā'*, IV, 139 (K. Khawf, Bayān haqiqat al-ra'jā').

53 *al-Nabidh* R. H. Thouless, *An Introduction to the Psychology of Religion* (New York, 1923), 159—74; F. Heiler, *Dies Gebet*, 431—34 参照。

54 *Ihyā'*, IV, 343 (K. Mahabba, Bayān anna 'i-du'a'...).

55 *Ihyā'*, I, 308.

ガザリーが云うように、祈願には一定の型がある——神の讚美、神への喚びかけ、豫言者の平安と祝福のための祈り、人間の無力性・罪性と神の全能性の告白、神への感謝の表白等 (*Ihyā'*, I, 309)。ガザリーはあるベドウインの作とされる次のような祈りを引用している。

おお神よ、私は墮落への沈潜にもかかわらず、赦しをお祈りしております。私は、あなたが寛大にお赦し下さるといふことを知っておりますが故に、お赦しを乞い求めることを止めることができません。あなたは、私からは何一つ必要となさるものもないのに、御恵みをもつて何度私に愛をお示しになったことでしょうか。私はあなた無しではいられないのに、自分で犯した罪で何度あなたを怒らせてしまったことでしょうか。ああ、約束したことは違わず實現なさるお方よ。威嚇なさったことはお赦し下さるお方よ。私の大なる罪を、おなたの大なる赦しの中に入らしめ給え。おお何にもまして慈愛あまねき方よ！」 (*Ihyā'*, I, 316 [K. Adhkar, bab 2, Fadilat al-istighfar])

Al-Zabidiによれば、この祈りは、それに必要なすべての条件を満した模範的なものの一つである。すなわち、それは①「至高の名」(al-ism al-'azam)——この場合「おお神よ」(Allāhumma)——に始まり、次に②罪の告白、③赦しにおける(神の)寛大や、神の獨一性、および約束履行の確認、そして④「至高の名」すなわち「何にもまして慈愛あまねき方」(arham al-rāhimin)で終わる (*Ihyā'*, V, 62, けれどこの祈りは F. Heiler, *Das Gebet*, 358—98 を参照)。

56 *Ihyā'*, I, 333 (K. Adhkar, bab 5).

個々の場合に對する祈禱文については、*Ihyā'* 全巻にわたつてその都度記されているが、まとめたものとしては、特に *Ihyā'*, I, 295—333 (K. Adhkar) を参照。

57 これらの用語および「祈り」の類型的分析については、次章で考察する。

58 F. Heiler, *Das Gebet*, 352.

〔附記〕 本論文は未完である。別の機会があれば、この後、四 「祈り」としての *Dhikr* と *Du'a'* 五 *Dhikr* と *Du'a'* の實踐、六 結語、について論ずることにした。