

# 博士論文

論文題名 ジャーミー(‘Abd al-Raḥmān Jāmī) の  
信仰における存在一性論と修行論

氏 名 宋 暎恩

## 転写について

### アラビア語とペルシア語の転写

アラビア語とペルシア語の転写は、概ね*Encyclopaedia of Islam*の原則に従った。ただث (th)、خ (kh)、ذ (dh)、ش (sh)、غ (gh)、ظ (zh) の転写には下線を使わず、次の場合は転写法を変更した。

ج = j (≠dj)

ق = q (≠k)

ي = īya (≠iyya)

またペルシア語の転写はアラビア語の転写法に従ったが、固有名詞における و の場合は w の代わりに、v と表記した。

Nawāī → Navāī

Kubrawī → Kubravī

## 目 次

序 論	1
先行研究	6
□ ジャーミーに対する歴史的研究	6
□ ジャーミーの思想研究	7
□ ジャーミーの文学研究	10
第1章 15世紀ヘラートの社会宗教的環境	13
1.1. イスラーム政権としてのティムール朝とその宗教的環境	14
1.2. ティムール朝のスナ派復興と教育システム	20
1.3. 文化後援者として的大臣ナヴァーイー	25
1.4. ティムール朝とホージャ・アフラル	31
第2章 ジャーミーの学問的背景とその著作	36
2.1. ジャーミーの学問的履歴	37
2.2. ジャーミーが会ったスーフィーたちと存在一性論	42
2.3. ジャーミーの著作	45
2.3.1. 存在一性論的著作	45
2.3.2. 聖者の徳目や修行に関する著作	48
第3章 存在一性論的世界観の優越性	51
3.1. <i>al-Durra al-Fākhira</i> のテーマとその叙述的特徴	53
3.1.1. <i>al-Durra al-Fākhira</i> のテーマとその目的	53
3.1.2. 議論の展開方式と議論に登場する人たち	58
3.2. 存在をめぐる論争	65
3.2.1. 存在は必然的なものであるか	65
3.2.2. 存在と本質における類比性の問題	67
3.2.3. 一の多への顕現と一般存在の問題	72
3.2.4. 存在の実在性の証拠： イドリースとイルヤース、カディーブル・バーンの段階	75
3.3. 神の属性に関する議論	82
3.3.1. 神の本体と属性の関係問題	83

3.3.2. 神の完全な属性 .....	86
①神の知識に関して .....	86
②神の意志と力に関して .....	94
3.3.3. 神の言葉に関して .....	100
小結論 .....	106
 <b>第4章 存在一性論の修行論的解釈 .....</b>	<b>108</b>
4.1. <i>Nafahāt al-Uns</i> における聖者の歴史 .....	111
4.1.1.序文に見られるジャーミーの聖者論 .....	114
①ジャーミーのワリーとワリー性の特徴 .....	117
②スフラワルディーの修行的諸段階とジャーミーの聖者論 .....	121
③ワリーの奇跡とイスラーム伝承 .....	126
4.1.2. 聖者の系図の構造とその特徴 .....	131
①ニセ預言者と真なる聖者 .....	133
②存在一性論者の霊的系譜 .....	135
a. イブン・アラビーの霊的師匠たち .....	135
b. イブン・アラビーを継承する聖者たち .....	145
4.2. スーフィーの体験に対する存在一性論的解釈 .....	152
4.2.1. <i>Ashī‘at al-Lama‘āt</i> における霊的体験の存在一性論的解釈 .....	153
4.2.2. <i>Sharḥ-i Bayṭayn-i Mathnawī</i> におけるルーミーの神秘体験と存在一性論 .....	159
4.3. ナクシュバンディー教団の修行方法と存在一性論 .....	165
4.3.1. ナクシュバンディー教団の修行法とシャイフの役割 .....	166
4.3.2. ジャーミーの修行論と霊的状态 .....	172
4.3.3. <i>Sharḥ-i Rubā‘iyāt</i> に見られる存在一性論と修行法の関係 .....	178
 <b>結論 .....</b>	<b>186</b>
 参考文献 .....	189

## 序論

この研究は、ジャーミー（Nūr al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad Jāmī, d.1492）の信仰を当時の社会的、歴史的文脈に位置づけた上で、その信仰における存在一性論的理論とスーフィーの宗教的実践の関係を把握することを目的にする。それは特定の地域と時代を代表する一人の宗教思想家としてジャーミーを理解するためのことであり、それによって当時の人間や社会の有り方もわかるようになると考えている。ジャーミーは15世紀イスラーム世界の文化、政治の中心地であったヘラートを代表する宗教思想家として挙げられる人物であり、存在一性論学者、ナクシュバンディー教団（Naqshbandīya）のスーフィー、文人、そして宮廷の助言者として、多様な分野で活躍していた。従って、ジャーミーの信仰を把握することは、彼の思想と行為を構想する複合的要素を考慮することから始めないといけない。つまり、ジャーミーを全うに理解するためには、存在一性論を基にした彼の思想、神秘教団のスーフィーとしての宗教的実践、彼の文学、そしてティムール朝の社会、政治的環境を総合して考察する必要がある。

実際ジャーミーに関しては歴史、文学、思想など、様々な分野から研究がなされており、特に彼の文学作品については多くの翻訳と批評がなされた。しかし一人の宗教思想家であり、霊的師匠としてジャーミーが最終的に目指したものは何か、については殆ど注目しなかった。むしろ文学史、あるいは存在一性論的思想の内部構造、あるいはティムール宮廷との政治的文脈など、特定の観点から彼を判断しようとしたため、ジャーミーがこれらの諸活動を通じて達成しようとした社会的、思想的理想や時代的役割は看過されてきた。要するに彼の存在一性論はイブン・アラビー（Muḥyī al-Dīn Ibn al-‘Arabī, d.1240）思想の変奏に過ぎなく、彼の詩は以前の詩的モチーフを盗用した独自性の薄いものであるにも関わらず、権力者との友好関係は上手に維持した、というような判断がなされたのである。このような観点から Baldick はペルシアの神秘文学を批評するに当たって、ジャーミーを宗教、政治、哲学、文学の多面的才能を有した悲運の人物であると述べている。

ここで我々はジャーミーの悲劇を目撃する。神秘家としては学者の限界を、著述家としては文人の限界を乗り越えられなかった。彼の才能は、イブン・アラビーの *Fuṣūṣ* 要約版に対する彼の貴重な注釈で覗えるように、むしろスーフィー著作の理論的側面を説明することであっただろう。<sup>1</sup>

つまり多分野で活動した労苦は認めても、彼を神秘家、または学者、または文人として役割

---

<sup>1</sup> Baldick, “Medieval Literature in Persian Prose”, 1981, p.107.

を特定することは難しく、このような曖昧な立場の故に、各分野で卓越した結果を生み出すことには至らず、彼の才能が最も発揮されたのはせいぜい存在一性論に対する理論的解説しかなかったと酷評したのである。

本論文は、このような既存のジャーミー研究が彼を一つの分野から単線的に把握するか、または思想史や文学史からのみ彼を評価している、という批判に基づいている。なぜならば、思想や文学もその根本は人間との関わりから生じたものであり、純粋な意味としての文学や思想の価値にのみ集中するのは、その時代に作品を書き、読み、話し合う人々の存在を見落とすことに他ならないからである。従ってこの論文では一時代を生き抜いた代表的な宗教者としてのジャーミーの活動や彼の作品の意味を読み取ることを目指す。より具体的には様々なイスラーム的、非イスラーム的諸要素が混雑した非アラブ系民族の治下、自分の信仰を支える思想的土台として存在一性論を積極的に取り入れながら、神秘主義教団のスーフィーとして修行し続けた人物という観点から、ジャーミーを理解しようと考えている。言い換えると、それはティムール朝という特定の歴史的状況の中で存在一性論とスーフィー的实践を重視したジャーミーが、どのようなイスラーム信仰を造り上げたのか、を明らかにすることでもある。

特にジャーミーを時代的、歴史的背景から見直そうとするのは、ペルシア文学史や現代の存在一性論についての現代の研究の文脈では彼の業績を高く評価しないが、彼に対する当時の記録は彼を偉大な詩人であり、学者であると讃えており<sup>2</sup>、研究史上の評価とは食い違いが見られるからである。現代の研究においては、ジャーミーの作品的意義は主に彼以前の文学や思想の成果と議論をまとめて再現することによって評価されるとし、彼の作品自体が持つ目的にはあまり注意を払わなかった。このような時代による評価の違いは、当時の人々が彼の作品をどのように理解したのか、に関する文脈的理解の欠如から由来すると考えられる。とりわけ政治や文化における変動とさまざまな要素の混合が際立つ15世紀ティムール朝の社会的環境を考慮すると、代表的な当時の思想家であり、スーフィー師匠であったジャーミーが自分の作品を通じて提起した時代的意味を把握するのは非常に重要であるといえる。

ティムール (Tīmūr, d.1405) の絶対権力から成り立ったティムール朝は、その文化的、思想的基盤が弱く、王朝の正統性を支える勢力も持たなかった。そこでティムールは各征服地の人材を当時の首都、サマルカンドに送り、王朝の地理的拡張のみならず、学問的、文化的振興にも努めた。しかしそれにも拘らず、ティムール没後、王朝は少数グループから絶え

---

<sup>2</sup> バイカラー時代にはジャーミーが文学の中心であり、彼の文学作品は後に多くの細密画の対象にもなった。Chad Kia, "Jāmī iii. And Persian Art", *Elr*, v.14, 2008, pp.479-482. またジャーミーの弟子であるラーリーや彼の後援者であったナヴァーイーも、詩人や学者としてジャーミーを高く評価しており、それについては本文により詳しく述べた。

ず政治的、宗教的挑戦を受け、内部的分裂にも直面した。それは社会全体を貫く統治のヴィジョンや世界観が深く根付いていない状況で、様々な集団や勢力が社会の宗教、思想的主導権を獲得するための厳しい競争に躊躇なく飛び込んでいたからであろう。

このことからジャーミーが神秘主義教団のスーフィーでありながらも、政治に関わった背景や理由がうかがえる。社会を支える価値観や統治の正統性が定立していない環境の中で、彼は宗教指導者の一人として社会全体に通用する人間観、世界観を提示しようとしたのではなかろうか。その意味から考えると、彼の政治家との関わりは、宗教者の姿と矛盾するのではなく、むしろ自分が提案する世界観を社会に広げるための手段として理解される。さらに彼が当時のメシア的運動とかかわりを持たなかったのも、メシア的指導者の容認が政治勢力との葛藤を深め、社会秩序を乱すことを恐れたからではないか、と考えることもできよう。

彼は当時の政治、社会領域で大きな影響力を持っていたナクシュバンディー教団のスーフィー指導者として、スーフィーの宗教的实践と存在一性論的理論を熱心に唱道した。彼にとって宗教的实践と存在一性論は分離して考えられないもので、それは存在一性論が修行生活の理論的根拠であり、確固たる形而上学的基盤であるのに対し、宗教的实践はその理論で述べられたものを具体的に実現する方法論として、実際修行者が最終的な目的に到達するための道を示すからである。このように宗教の理論と実践をともに提示し、社会と人間が進むべき方向を明示するのが彼の目標であったと考えられる。この観点から、彼の為政者との交際にも単なる達成の手段目的だけの意味ではなく、根本的には彼らを正道に導くという使命感さえあったかもしれない。

以上の内容を中心に本論文は大きく四つの章を中心に議論を進める。第一章ではジャーミーが生きていた時代的、歴史的環境について簡単に述べる。そしてジャーミーが修学し、主に活動したヘラートやサマルカンドにおけるティムール王朝の宗教と教育を考察し、それが当時流行していたカリスマ的宗教指導者による宗教グループ、特にメシア的運動とどのように関係しているかを見る。このような彼の活動背景を検討することで、ジャーミーの思想的、宗教的、社会的志向が見て取れるだろうと考える。

第二章ではジャーミーの生涯と著作について述べる。ジャーミーの伝記的研究は既になくなされているため、この章は彼の学術的遍歴に重点を置く。それに注目する理由は、ジャーミーが理論として存在一性論を堅持しながらも、ナクシュバンディー教団のスーフィーの道を選んだのが、彼の四十代の出来事であって、ジュルジャーニーやタフターザーニーの神学といった、いわゆる当時の主流神学の学問界で実力を認められた後のことであるからである。従って存在一性論とナクシュバンディー教団を中心に置いた彼の信仰は、多様な分野の学問、思想を習得した後に自ら選択し、琢磨した結果であり、単に一性論やナクシュバンディー教団に触れたから選んだわけではない。そのため、彼の著作の主題や執筆時期を確認することは、神学、哲学、文学、聖者論など、広い範囲にわたる彼の思想内容を把握すると共

に、思想の展開方向を見出すのにも必要な作業である。

第三章ではジャーミーの思想的根幹をなす存在一性論的理論を考察する。具体的には『尊い真珠 (*al-Durra al-Fākhira*)』を中心に叙述し、存在に関する短い論文である『存在に関する論考 (*Risāla fī al-Wujūd*)』及び、『*Fuṣūṣ*の要約版の注釈に対する批評的テキスト (*Naqd al-Nuṣūṣ fī Sharḥ Naqsh al-Fuṣūṣ*)』の序文に解説された存在一性論的理論と一緒に検討する。この章で主に『尊い真珠』を扱う理由は、この書が神の存在、本体、属性などをめぐって神学、哲学、そして存在一性論の間に行われた歴史的議論に基づいているからである。そこでジャーミーは歴史上長きにわたって行われた古典的神学論争を紹介し、それに対する存在一性論の応答から哲学者と存在一性論者の間の議論まで、様々な論点を要約的に叙述し、最終的に神学や哲学より存在一性論が優れている理論的根拠を提示する。これを通じてジャーミーが一性論のみならず、神学、哲学にも精通しており、諸学派が持つ論点の相異にも詳しくしかったことが確認される。またここから彼が神学や哲学ではなく、存在一性論を自分の思想的基として受け入れた背景が理解される。

第四章ではジャーミーのスーフィーとしての姿と彼の宗教的实践に注目する。最初にスーフィーの模範であり、目的でもあるスーフィー聖者の列伝集、『親交の息吹 (*Nafahāt al-Uns*)』に見られるジャーミーの聖者観を考察し、その中でも特にイブン・アラビーを含む存在一性論者がどう扱われているか、に焦点を当てる。それからジャーミーの思想では存在一性論とスーフィーの神秘体験が、それぞれ創造主と被造物の関係を示す理論と神へ近接する者に与えられる実体的現象として相通じるものであることを提示するために、スーフィーの神秘体験を存在一性論的観点から解釈した作品、『閃光の輝き (*Ashī‘at al-Lama‘āt*)』と『マスナウィーの二句に対する注釈 (*Sharḥ-i Baytayn-i Mathnawī*)』を分析する。続いてはスーフィーとしてジャーミーの宗教的实践を考察するため、ジャーミーの弟子であるラーリー (‘Abd al-Ghafūr al-Lārī, d.1506) が著わした『親交の息吹に対する脇注的補足 (*Takmilah-i Ḥawāshīya-i Nafahāt al-Uns*)』とジャーミーが著わした修行法に関する短い論文『熟練の書 (*Risālah-i Sar Rashtah*)』を検討する。最後には『存在の一性に関する四行詩注釈 (*Sharḥ-i Rubā‘iyāt dar Waḥdat-i Wujūd*)』を通じて、ジャーミーが存在一性論とスーフィーの宗教的实践をどのように組み合わせているか、について述べる。

以上によって、本論文ではジャーミーが存在一性論とスーフィーの宗教的实践を通じて当時の社会と人々に一つの世界観を提示しようとしたと主張する。それはハリーファとウラマー集団が社会の中心制度を構成していたモンゴル侵略以前の時期とその後非アラブの異教徒出身の支配勢力が乱立した時代は、必然的に異なる意識や思考構造を有していたということ、そして新しいイスラームの世界観の定立はその時代を生きる思想家に与えられた一種の時代的要請であったということを考慮した結果である。そして、ジャーミーが存在一性論的理論とスーフィーの宗教的实践を一つの世界観として提案し、それを個人的領域だけではな



く、社会的領域に広げようとしたという点で、彼とティムール朝との関係も単なる一身の安危ではなく、より広い社会的意味から評価したい。彼を一つの領域に局限せず、一時代を生き抜いた宗教者であり、思想家として再評価すれば、新しい環境に適したイスラーム的アイデンティティーを与えようとした彼の計画が浮かび上がるであろう。

## 先行研究

ジャーミーに関する研究は、歴史、文学、思想まで多分野にわたっており、その中で最も多くなされた研究分野は文学である。それは彼の詩が20世紀前半に多く翻訳され、彼の名前も主に詩人として知られていることから確認される。それに比べると、存在一性論的著作を含むジャーミーの思想は大きな注目を受けていない。存在一性論に関する研究が一部なされているとはしても、彼をイブン・アラビー思想の注釈者の一人としてのみ理解したため、彼の作品に対しても固有の意味を見出すより、存在一性論の内的構造に順応した作品としかされなかった。結局彼の存在一性論的作品もイブン・アラビーの初期注釈者の叙述と大きく変わらないとされ、彼の貢献として頻繁に言及されるのも、せいぜい以前の注釈を総合的にまとめたということであった。

このような研究傾向に関連して、既存のスーフィズム研究に対するWeismannの批判に注意を払いたい。彼はスーフィー研究にオリエンタリスト的パラダイムの影響が強く残っていると指摘しており、具体的にはスーフィー教団の出現と共にスーフィズムの衰退が始まっていると断定し、スーフィズムはすでにイブン・ファリド (Ibn al-Fāriq, d.1235)、イブン・アラビー、ルーミー (Jalāl al-Dīn Rūmī, d.1273) で頂点に達し終えていたという見解をオリエンタリスト的偏見としている。<sup>3</sup> つまり伝統的なオリエンタリズムの観点では、スーフィー組織が教団として制度化し、スーフィーが修行場だけではなく、教育、経済、政治などの社会全領域にわたって活動すること自体が、いわゆる純粋なスーフィズムとは完全に違うということである。従ってイブン・アラビーより2世紀も遅れており、政治社会的活動にも関わっていたジャーミーを、神秘思想史の下り坂にある一人の注釈者とししか見ないことも十分あり得る。しかし最近の研究では、ジャーミーという人物を歴史的に再構成し、彼の人格を総合的観点から把握しようとする試みがなされている。それはジャーミーを取り囲んでいる歴史的環境を再評価することから始まっている。

### □ ジャーミーに対する歴史的 research

歴史的観点からなされた注目すべき研究としてÖktenのジャーミー研究が挙げられる。<sup>4</sup> この研究はジャーミーの生涯及び思想的背景を叙述するに当たって、イスラーム圏、非イスラーム圏を問わず得られる資料を網羅しており、その膨大な資料からジャーミーが生きてい

---

<sup>3</sup> Itzhak Weismann, *The Naqshbandiyyah*, 2007, pp.6-7.

<sup>4</sup> Ökten, Ertuğrul İ, “Jami: His Biography and Intellectual Influence in Herat”, PhD Dissertation, The University of Chicago, 2007.

た時代を再構成している点で、ジャーミーを再評価する根幹となる情報を提供しているといえる。Ökten以前のジャーミー研究は主にイラン、アフガニスタンと言ったペルシア語圏で行われ、ジャーミーに関する資料も、イラン、トルコ、ウズベキスタン、ロシアなどに偏在しているため、研究資料へのアプローチに地理的、言語的困難があった。Öktenは各地域に散在している資料や先行研究を検討し、その内容を英語で紹介、批評している点で、ジャーミーについての資料全般に対する理解を高め、ジャーミーという人物を多角的に把握するための背景となる知識を提供している。ただ彼自らも指摘しているようにジャーミーの思想に関する詳細は述べておらず、これからの課題に残している。

先に触れたようにペルシア語によるジャーミーの生涯やその思想全般に関する研究は既に行われており、Hekmat<sup>5</sup>とAfṣahzādの研究が代表的である。特にHekmatの研究はその初版が1941年に刊行されて以来1980年代までも版を重ね、ジャーミー研究の先駆けとなった著作であるといえる。1999年に出版されたAfṣahzādのジャーミー研究は、多分野にわたるジャーミーの著作を校訂して出版する作業と共に行われた。彼はイランだけではなく、ロシア、アフガニスタン、ウズベキスタンでの写本調査も行い、ジャーミーの詩集や『七つの玉座 (HaftAwrang)』のような韻文作品から音楽論、書簡、修行論、存在一性論まで様々なテーマの著作の出版に携わった。その中にはそれ以前には出版されなかったいくつもの小論考も含まれており、ジャーミーをより広く、総合的に理解するための基盤を提供している。<sup>6</sup>

#### □ ジャーミーの思想研究

西洋におけるジャーミーの思想研究は、彼の思想それ自体に対する関心よりも、主にイブン・アラビーの一性論的思想、または哲学と一性論との議論を研究する中で行われた。ジャーミーの哲学的思想の代表的研究者であるHeerは、ジャーミーの*al-Durra al-Fākhira*<sup>7</sup>とそれに対するラーリーの注釈、そしてジャーミーの存在一性論に関する小論考、*Risāla fī al-wujūd*<sup>8</sup>を英訳し、それに訳注と解説を付しており、抽象的で、理論的な議論に集中している。

---

<sup>5</sup> ‘Alī Aṣghar Hekmat, *Jāmī*, Tihārān: Intishārāt-i Tūs, 1984.

<sup>6</sup> A‘lā Khān Afṣahzād, *Naqd va Bar-rasī-yi Āthār va Sharḥ-i Aḥvāl-i Jāmī*, Tihārān: Markaz-i Moṭālī‘āt-i Īrān, 1999. 彼の下で出版されたジャーミーの著作は、*Tā‘īyah-i ‘Abd al-Raḥmān Jāmī*, 1997; *Mathnavī-yi Haft Awrang*, 2vols, 1997; *Dīwān-i Jāmī*, 2vols, 1999; *Bahāristān va Rasā’il-i Jāmī*, 2000; *Nāmah’hā va Munsha’āt-i Jāmī*, 2000がある。

<sup>7</sup> *The Precious Pearl: Al-Jāmī’s al-Durra al-Fākhira with the Commentary of ‘Abd al-Ghafūr al-Lārī*, tr. by Nicholas L. Heer, Albany: State University of New York Press, 1979.

<sup>8</sup> “Jāmī’s Treatise on Existence”, tr. by Nicholas Heer, *Islamic Philosophical Theology*, ed. by Parviz

そこで彼はジャーミーの思想的目的を究明するよりは、神学、哲学との論争を通じて見られる存在一性論の思弁的構造を解明しようとしたと考えられる。言い換えると、Heerはあくまでも存在一性論を思弁哲学の一つと見なしており、彼が注目したジャーミーの作品も神学、哲学との論争に関わるものである。

続いてジャーミーの思想に対する代表的研究者として、*Naqd al-Nuṣūṣ*を校訂、編集したChittickが挙げられる。この著作はイブン・アラビーの『叡智の台座 (*Fuṣūṣ al-Ḥikam*)』の要約にジャーミーが注釈を加えたものであり、Chittickはこの注釈書に対する編者の序文にジャーミーの存在一性論的思想を簡単に紹介している。しかし彼はジャーミーの思想家としての独自の価値よりは、イブン・アラビー学派の一人としての役割に注目しているように見られる。それは*Naqd al-Nuṣūṣ*の意義が多く*Fuṣūṣ*の注釈を参考にした上でそれらの内容を統合したこと、そしてインドを含む広範な地域で多く読まれた程大きな影響力を持っていたこと、にあると見ているからである。つまりChittickは思想史的観点から*Naqd al-Nuṣūṣ*が存在一性論の伝授、伝播にどのような役割を果たしたか、に焦点を当てて作品を評価しているのである。もちろん彼はこの作品がジャーミーという一人の思想家に対しても重要な意味を持ち、彼が著わした他の神秘主義的作品の内容の根拠を成すものであると述べている。ジャーミーの後期の作品では理論よりは、霊的道が重視されているものの、その根底にはイブン・アラビーの思想が据えられているとする。<sup>9</sup>

ジャーミーがイブン・アラビーの一性論的思想を形而上学的基礎にしている点で、Chittickの指摘は一面正しいといえる。しかし彼はジャーミーがイブン・アラビーの思想を選択した背景や意図、それを通じて究極的に求めたものには触れずに、ひたすらジャーミーをイブン・アラビー思想の継承者と見なし、彼の思想を一性論的観点からのみ判断している。ジャーミーは特定の師からイブン・アラビー思想を教わったわけではなく、当時彼が属したナクシュバンディー教団では存在一性論は主流思想の位置を占めてはいなかった。従ってイブン・アラビー思想がジャーミー思想を貫く一つの主題ではあるとしても、他の要素が存在一性論とジャーミーの思想や宗教的实践の中でどのように解釈され、統合されたのかを、より綿密に考察する必要があると考えられる。それ以外にもChittickはジャーミーの完全人間論や彼の文学的比喩の一性論的意味に関する論文を著わしており<sup>10</sup>、また中国イスラームにお

---

Morewedge, Albany: State University of New York Press, 1979.

<sup>9</sup> Jāmī, *Naqd al-Nuṣūṣ fī Sharḥ Naqsh al-Fuṣūṣ*, ed. by William C. Chittick, Tihārān: Anjuman-i Shāhanshāh-i Falsafah-i Īrān, 1977, Introductionを参考。

<sup>10</sup> William Chittick, “The Perfect Man as the Prototype of the Self in the Sufism of Jāmī”, *Studia Islamica* 9, 1979, pp.135-157; “Jami on Divine Love and the Image of Wine”, *Studies in Mystical Literature* 1/3, 1981, pp.193-209.

ける神秘思想の受容を分析した村田幸子の研究書の中には、ジャーミーの『輝き (Lawā'ih)』を彼が自ら英訳して載せており、同作品に対する18世紀の漢訳の対訳を付している。<sup>11</sup>

それ以外にも、ジャーミーの作品を存在一性論的観点から考察した論文の中では、クルアーンの開端章に対する短い注釈を分析したものもある。この注釈はまだ出版されてはおらず、Rizviは写本の内容を存在一性論的観点から分析し、ジャーミーの思想を再評価する必要があると力説している。<sup>12</sup>

最近の研究としては、Hamid Algarによるものがある。彼はジャーミーの研究に着手する以前は、ナクシュバンディー教団に関する広範な研究を行い、教団の歴史や制度及び教団内のイブン・アラビー伝統等に関して論文を著わした。そのため、ジャーミーの思想を叙述するにおいても、より広い視野を持ってジャーミーが接した環境を総合的に検討している。<sup>13</sup> ただAlgarはジャーミーの作品を個別的には分析しておらず、彼の著作全般に一貫している存在一性論的思想を歴史的脈絡から把握している。それによってジャーミーの学問的、宗教社会的活動の動機を提示しようとしたのである。

イランにおける最近のジャーミー思想研究としてはAl-e Rasool Susanのものがある。<sup>14</sup> この研究で目立つのはジャーミーがシーア派であったか否かに注目することである。これはジャーミーに関する現代イラン学者たちの視点を示すものと見られる。一般的にナクシュバンディー教団はスンナ派的要素を色濃く持つとされており、ジャーミーもこの延長線からスンナ派的人物、さらには反シーア派的人物とも見なされてきた。それはマフディー運動やティムール朝を倒したサファヴィー朝とジャーミーが対立的関係にあったことを考慮して出された結論でもある。しかしAl-e Rasoolはシーア派諸イマームに対するジャーミーの態度から彼がシーア派である可能性を提起する。ジャーミーの宗派に関するこのような議論は、歴史的、思想的根拠に基づくよりは、現代の宗派的観念から由来するものと考えられる。なぜならシーア派とスンナ派の判別を預言者家系に対する尊敬だけに求めるのはシーア派とスンナ

---

<sup>11</sup> Sachiko Murata, *Chinese Gleams of Sufi Light*, Albany: State University of New York Press, 2000, pp.128-210.

<sup>12</sup> Sajjad Rizvi, “The Existential Breath of al-rahmān and Munificent Grace of al-rahīm: The Tafsīr Sūrat al-Fātiḥa of Jāmī and the School of Ibn ‘Arabī”, *Journal of Qur’anic Studies* 8, 2006, pp.58-87.

<sup>13</sup> Hamid Algar, “Jāmī and Ibn ‘Arabī: Khātam al-Shu‘arā and Khātam al-Awliyā’”, *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook* 3, Moscow: Vostochnaya Literatura Publishers, 2012, pp.138-158; *Jami*, New Delhi: Oxford University Press, 2013.

<sup>14</sup> Al-e Rasool, Susan, *‘Irfān-i Jāmī dar Majmū‘ah Athārish*, Tihārān: Wizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī, 2004/5; “‘Ishq dar ‘Irfān-i Islāmī az Dīdagāh-i ‘Abd al-Rahmān Jāmī”, *Majallah-i Dānishkadah-i Adabiyāt va ‘Ulūm-i Insānī* 57, issue3, 2006.

派に対する非常に一面的な認識であり、スンナ派を預言者家系の敵と見なす二分法的思考であるからである。特定の時代を生きる人物または集団のアイデンティティーは歴史、社会、宗教の諸要素が結合して形成されるものであるため、ジャーミーの宗派に関する議論もより複合的観点から行われる必要があると考えられる。

最後に日本におけるジャーミーの思想研究は、松本と川本によるものがある。まず、松本はジャーミーの*Lawā'ih*に対する和訳をはじめ、『春の蘭 (*Bahāristān*)』や『ユースフとゾレイハー (*Yūsuf wa Zulayhā*)』に見られるイブン・アラビー思想を論じている。*Lawā'ih*は存在一性論を韻文と散文を混ぜて表現した作品である一方、*Bahāristān*と*Yūsuf wa Zulayhā*は韻文作品であってジャンルの的には文学に分類されるものである。松本はこれらの文学的表現の内容的前提として存在一性論的要素に注目し、文学的表現に通じて現れるジャーミーの思想を論じている。<sup>15</sup>

川本はナクシュバンディー教団の修行法及び修行論に関するジャーミーの論考を和訳し、さらにジャーミーの師匠であるカーシュガリー (Sa'd al-Dīn Kāshgharī, d.1456) の修行論に関する論考との関係を考察している。上で述べたようにジャーミーの思想研究は存在一性論に関するものが殆どであり、スーフィーとしてのジャーミーの思想は注目されなかった。川本はナクシュバンディー教団の修行論全般を研究した後、ジャーミーの修行論を論じており、ナクシュバンディー教団的文脈からジャーミーを理解している。つまり、彼の研究を通じてナクシュバンディー教団のスーフィーとしてジャーミーの姿が把握できるのである。しかし、ジャーミーの修行論が存在一性論を含む彼の信仰全体においてどのような意味をもつか、に関してはより研究が必要であろう。<sup>16</sup>

## □ ジャーミーの文学研究

ジャーミーの文学は早くも19世紀後半から編集、出版され、英語、フランス語、ドイツ語などの多言語で翻訳されてきた。<sup>17</sup> そこにはペルシア古典文学、特に神秘詩の伝統がジャ

---

<sup>15</sup> ジャーミー、『ペルシア存在一性論集』、松本耿郎編著、ビブリオ、2002；松本耿郎「イスラーム存在一性論と教育思想—ジャーミーの『春の蘭』についての考察」、『サピエンチア』38、2004、55—87頁；「ジャーミーの『ユースフとゾレイハー』における愛の人間完成学」、『サピエンチア』45、2011、80—98頁。

<sup>16</sup> 川本正知、「ナクシュバンディー教団の修業法について」、『東洋史研究』42 (2)、1983、285-317頁；「ナクシュバンディー教団の修業法について—アブド・アッラフマーン・ジャーミー著『ホージャガーンの修業法についての論考』より」、『西南アジア研究』、69、2008、1—32頁。

<sup>17</sup> *Yūsuf and Zulaikha*, tr. by Ralph T. H.Griffith, London, 1881; A. Rogers, London, 1892, *Yousouf et*

ーミーを最後に終了したという見方も多く影響を与えていたのであろう。しかし現代の文学研究においてジャーミーは高い評価だけを受けているわけではない。Kadkanīはジャーミーをペルシア古典詩人の封印と見なすのは、ペルシア文学史に対する無知に起因すると酷評している。<sup>18</sup> しかしながら、ジャーミーが多く文学作品を残し、当時から文人として多くの尊敬を受けたのは確かであり、彼の文学の価値評価が本論文のテーマではないので、その詳細については論じないことにしよう。

ペルシア語圏におけるジャーミーの文学研究で注目すべきものは、Hāshim Rāḍī の『ジャーミーの詩全集 (Dīwān-i Kāmil-i Jāmī)』である。<sup>19</sup> 彼はジャーミーの詩集を網羅して出版する際、ジャーミーを取り囲む社会、宗教的環境と共に彼の思想全般を長い序論で紹介し、ジャーミーの文学を理解するための膨大な背景研究として提示している。ジャーミーの文学に対する現代西洋の研究では、彼の作品における歴史的文脈を重視し、文学の形式や表現などの内的構造を拡張して社会的領域に繋げて理解しようとする傾向が見られる。その代表格であるLingwoodはジャーミーの『サルマーンとアブサル (Salāmān wa Absāl)』研究で、この物語をアクコユンル (Āq Quyūnlū) 宮廷との関係から分析している。作品の内在的価値だけではなく、社会、歴史的脈絡から見て取れる意味にも重点をおいたのである。<sup>20</sup> それ以外にジャーミーの文学作品に対する西洋の最近の研究として、イブン・ファーリドの『葡萄酒 (Khamrīya)』に対するジャーミーの注釈、『光輝 (Lawāmi‘)』の翻訳研究があり、DuboisはKhamrīyaに対するカイサリー (Dāwūd Qayṣarī d.1350) の解釈とジャーミーの作品を

---

Zouleikha, tr. par Auguste Briceux, Paris, 1927; Yūsuf u Zulaykhā, tr. by Rosenzweig, Vienna, 1824; Lawa'ih: a Treatise on Sufism, tr. by E.H. Whinfield, Mirza Muḥammad Kaḏvīnī, London, 1914; Salāmān and Absāl of Jāmī, tr. by Edward Fitzgerald, London, 1879; The Bahāristān: Abode of Spring, tr. by Edward Rehatsek, Benares, 1887; Sorabji Fardunji, Bombay, 1899; Le Béharistan, tr. par Henri Massé, Paris, 1925; tr. by Schlechta-Wssehrd, Vienna, 1824; Laylā wa Majnūn, tr. par Chézy, Paris, 1805; tr. by Hartmann, Leipzig, 1807. 以上はEdward G. Brown, *Literary History of Persia*, pp.515- 517参考。日本ではジャーミーの『ユースフとズライハー』(岡田恵美子訳、平凡社、2012) が和訳されている。

<sup>18</sup> 詩人としてジャーミーを高く評価したのは、ホラーサーン、イラーキー・スタイルの詩類を復活させようとした18世紀前半の文学的動き (Bāzgašt-e Adabī) からであるという。Paul Losensky, “Jāmī: Life and Works”, *ELr*, v.14, 2008, pp.473-474; Shafī‘ī Kadkanī, “Persian Literature (Belles-Lettres) from the Time of Jāmī to the Present Day”, *History of Persian Literature*, 1981, p.135.

<sup>19</sup> *Dīwān-i Kāmil-i Jāmī*, ed. by Hāshim Rāḍī, Tihārān: Intisharāt-i Pīrūz, 1962.

<sup>20</sup> Chad G. Lingwood, *Politics, Poetry, and Sufism in Medieval Iran: New Perspectives on Jāmī's Salāmān wa Absāl*, Leiden: Brill, 2014.

比較考察している。<sup>21</sup> また詩人としてのジャーミーを考察したShadchehrの研究がある。彼女は当時のティムール朝社会と宗教的環境を考慮し、ジャーミーの詩と歴史的文脈をつなげようとしている。ただこの研究でジャーミーは反シーア派的人物と見なされており、スンナ派の立場からシーア派を攻撃した人物と批判を受けている。この見解は彼をシーア派と見なしたAl-e Rasoolの見解と相反しているものの、ジャーミーを宗派的観点から解釈した点では共通している。<sup>22</sup>

最後にジャーミーの聖者列伝、*Nafahāt al-Uns*に対するMojaddediの研究に言及しておきたい。Mojaddediはスーフィーの聖者列伝伝統を研究しており、*Nafahāt al-Uns*研究が最後の章を構成している。<sup>23</sup> 彼の研究を文学分野に関連付けているのは、分析の対象が*Nafahāt*におけるジャーミーのスーフィー的世界観かつ聖者論ではなく、テキストの叙述的特徴と内容的構成であるからである。それによって、ジャーミーが彼以前の聖者列伝、及び他の伝記的資料をどのように活用し、自分の意図に合わせて編集したのか、確認される。さらにMojaddediは*Nafahāt*に採録された聖者グループを分類した上に、その系譜図を表し、ジャーミーが構想したスーフィー系譜の全体像をも提供している。

このように文人としてのジャーミーに対する見解に、時代や判断基準によって大幅の相異が見られる。彼の文学作品の価値を論ずるために、文学の内部的要素のみならず、歴史、社会、宗教的文脈を考慮しようとした研究も見られる。そこには思想研究と同じく、彼の宗派的立場を重要な判断基準と見なすことも含まれており、彼の文学に対しても宗派識別に関する最近の認識が作用しているように考えられる。しかしそれも多分野にわたるジャーミーの活動を考慮すると、彼の文学研究も文学の本質的観点だけではなく、その周辺の諸要素を多角度から検討する必要があるという、新しい視点から起因したのではなかろうか。

以上、本論文の目的と構成、そしてジャーミーに対する先行研究について簡単に述べた。存在一性論的理論とナクシュバンディー教団的修行という、宗教的理論と実践が、ジャーミーの信仰の中でどのように解釈され、一つの世界観を構成しているかを考察するため、まずはジャーミーの思想が形成された宗教、社会的環境を叙述することから始めよう。

---

<sup>21</sup> Marlene Rene Dubois, “‘Abd al-Rahman Jami’s Lawami’: Translation Study”, PhD Dissertation, Ann Arbor: Stony Brook University, 2010.

<sup>22</sup> Farah Fatima Shadchehr, “Abd al-Rahman Jami: Naqshbandi Sufi, Persian Poet”, PhD Dissertation, the Ohio State University, 2008.

<sup>23</sup> Jawid Mojaddedi, *Biographical Tradition in Sufism: the Ṭabaqāt Genre from al-Sulamī to Jāmī*, Richmond: Curzon, 2001.



## 第1章 15世紀ヘラートの社会宗教的環境

15世紀ホラーサーンはスーフィー的要素が混じり合ったシーア派の人口が増えつつ、カリスマ的宗教指導者によるメシア的運動が活発に行われる環境にあった。それはモンゴル侵略によるカリフ制度の崩壊以降、どの勢力も政治のみならず、宗教、文化においても絶対優位を占めることができず、支配勢力が変わりつつある混乱の時代であったからであろう。ジャーミーの主な活動舞台となるティムール朝は、ティムールが強力なカリスマと軍事力を以てマーワラー・アン＝ナフルの絶対支配者になって以来、文化の育成にも大きな力を注いだ王朝として知られている。しかしティムール朝が最初から高い文化遺産を誇るほどの基盤を有していたわけではない。むしろティムール朝は征服した社会を支配するためのアイデンティティーを持っておらず、様々な困難に直面していた。始祖ティムールはイスラームを信奉するトルコ系人であったが、チャガタイ・モンゴル地域を占領した後は、その地域に土着しているモンゴルの習慣から強い影響を受けた。<sup>24</sup> 優れた征服能力による領土拡大の加速化は、必然的にティムール社会に複合的文化要素をもたらし、民族的にも文化的にも多元化された環境を生み出したのである。

その中で政治的にスルターンの権威は衰弱する一方、アミールたちの権力は強まり、また農民の税負担は増加した。このような葛藤様相から中央の支配勢力と地方勢力、そして民衆の間の取り成しが非常に重要な課題となり、宗教勢力にその仲介の役割を期待するようになったのである。<sup>25</sup> しかしながら15世紀の宗教的状况も決して単純ではなかった。スンナ派、シーア派、スーフィズムなどには明確な分類することができない小規模の宗教グループの運動が盛行しており、その中には政治的、社会的波及力が政治権力に脅威となる程度まで成長したものも現れ、王朝と対決関係にあったからである。このように政治、文化、宗教など、分野を問わず、全領域における挑戦に直面したティムール王朝に、社会を運営する確固たる基盤として統一的アイデンティティーを構築することは王朝を維持する必須条件であったといえる。この意味でティムール朝をスンナ派の復活と文化の復興のために大規模な支援を行った後援者として認識するようになったのも、ティムール朝支配者たちの本来的趣味ではなく、多様な要素が混在する社会を運営する方向性や支配のアイデンティティーを見出す努力から由来したのではなかろうか。

従ってジャーミーを政治に関わった人物であるとする見解も単に否定的に捉える必要はなく、むしろ社会の方向性を提示する思想家としての役割を果たしたと評価し得る。それは彼がナクシュバンディー教団の霊的師匠として為政者には助言者の役割を果たしたこと

---

<sup>24</sup> Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, v.2, 1974, pp.431-432.

<sup>25</sup> Jo-Ann Gross, “Khojar Ahrār”, 1982, p.159.

も考えられる。この章ではティムール朝の正統性とアイデンティティーの確立、そしてジャーミーの宗教、社会的使命という観点から、ジャーミーが王朝との関係において単に王朝の代弁者と被後援者という受動的な立場にあったわけではなく、より積極的な理想を持つ思想家であったといえる背景について述べる。

### 1.1. イスラーム政権としてのティムール朝とその宗教的環境

15世紀ホラーサーン地方にはモンゴル征服以降、イール・ハーン朝の登場と共に社会に大きな変化が現れた。それはモンゴル王族のイスラーム改宗にも関わらず、宗教的には遊牧民社会に根付いていたシャーマニズム的要素が入り込み、社会制度的にはヤーサー (yāsā) のようなチンギス・ハーン (Chinggis Khan, d.1227) 時代のモンゴルの慣習法など、アラブ民族支配下のイスラーム世界には存在しなかった制度が登場するなど、新しい要素が混入した。<sup>26</sup> モンゴル侵略以前のアラブ民族は支配者としての正統性を担保するために、ハリーファとしての姿を公に認められる戦略を取っていた。例えばアッバース朝は預言者と同じクライシュ系統であるという血統的名分があったため、支配者がハリーファとしての正統性を主張することが可能であった。しかしモンゴルによってバグダードが陥落した後には既存のハリーファ概念はなくなり、クライシュ族、さらにはアラブ民族でなくても、イスラーム政権の正統性を主張してシャリーアを擁護する指導者にもハリーファ概念が適用されるようになったのである。<sup>27</sup> 歴史的環境の急激な変化に従って、ハリーファ概念も状況に合わせて流動的に適用されるようになったのである。

イスラーム世界における普遍的指導権の喪失と新しい正統性の必要性に関しては、Bashirが適切な説明を施している。モンゴル以後の時代には、ハリーファという正統指導者を指す普遍概念はなくなったものの、少なくともモンゴルのイール・ハーン朝 (1256-1353) まではチンギス・ハーン家系の世襲が行われ、普遍的王権概念がハリーファ概念を代替していたとする。しかし後には地域が様々な勢力によって分割され、諸軍事、宗教勢力の離合集散がティムール朝期まで続いたため、普遍的支配権の概念自体がなくなってしまったのである。<sup>28</sup> 実際ティムール朝の場合も、ウズベク遊牧民族やモンゴル系のムガル、中央アジアとイラン地方のトルコマン部族連合体であるアクコユンル政権などによる政治的圧迫を忍ばな

---

<sup>26</sup> 一般的にチンギス・ハーンが制定した法律項目を指す言葉であり、その内容に関しては異見があるが、象徴的意味において、ヤーサーはシャリーアに反する規定を指す。D.O. Morgan, “yāsā”, *EP*, v.11, 2002, p.293.

<sup>27</sup> Hodgson, *Ibid.*, p.453.

<sup>28</sup> Shahzad Bashir, *Messianic Hopes and Mystical Vision*, 2003, pp.31-33.

いといけない状況にあった。またティムールの下に合流した各地の勢力も頻繁に反乱を起こしており、情勢によってはいつでも対抗関係に変質する恐れがあったのである。<sup>29</sup>

さらにティムール朝が直面した困難は外部勢力の挑戦だけではなく、ティムール死後、継承者をめぐる内部分裂というもう一つの危機が切迫してきたのである。Bashirは特有のカリスマで王朝を率いたティムールがなくなってから、彼の子孫の間で大混乱が起こり、政治的統一性が維持し難くなったことが、メシア的運動の発起し易い環境を生み出したと指摘する。<sup>30</sup> それによって内部的にも、外部的にも統治の基盤は弱まりつつあったのである。このような混乱の中、ティムールの四男、スルターン・シャー・ルフ (Shāh Rukh, r.1407-1447) は敬虔な君主を標榜し、宗教勢力への後援を通じて正統性の確立を試みた。彼は個人的には宗教学者たちとともにクルアーン、ハディース、法学などを勉強すると同時に、社会的にはイスラームの秩序を整えるための新制度を設けた。例えば市場活動及び都市の倫理を監督するムフタスィブ (muḥtasib) 職を設置して宗教倫理を強化したこと<sup>31</sup>、ワクフ財産を監督するサドル (ṣadr) 職<sup>32</sup>、及びシャイフ・イスラーム (shaykh al-islām) 職<sup>33</sup>を新設して有力な宗教勢力との親密な関係維持を図ったことなどが挙げられる。<sup>34</sup>

ティムール朝のスルターンたちが自分の権力を維持、拡張するため、ティムールやトルコの軍事勢力のみならず、免税特権などによって宗教勢力を包摂する政策を施したのは、Subtelnyによっても指摘されている。彼女は支配者の中でも、特に宗教勢力との提携を重視

---

<sup>29</sup> Beatrice Forbes Manz, “Military Manpower in Late Mongol and Timurid Iran”, 1997, pp.51-52.

<sup>30</sup> Bashir, *Ibid.*, p.33.

<sup>31</sup> ムフタスィブ職は宗教制度の一つで、公共の場における宗教的倫理や義務を監理、監督する役割をする。主には市場の取引や売買行為に不正がないかを監視する。A.K.S. Lambton, “Hisba”, *EF*<sup>2</sup>, v.3, 1986, p.490.

<sup>32</sup> ティムール時代のサドル職はシャー・ルフ時代に設けられ、スルターン・バーイカラー時代に制度化されたものであり、ワクフ収入を管理するために任命された。サドル職はティムール行政組織の第三位に当たる高位職であり、シャリーアの適用を管理、監督する責任をより強化したこととされる。J. Calmard, “Ṣadr”, *EF*<sup>2</sup>, v.8, 1995, p.750.

<sup>33</sup> シャイフ・イスラームという名称は10世紀末ホラーサーン地方で現れたものである。エジプトやシリアにもシャイフ・イスラームという名称が見られるがそれは尊敬の意味を込めたものであって、特定の職を意味するわけではない。それに対してイール・ハーン、デリー・スルターン、ティムール朝でのシャイフ・イスラームは宗教、教育分野における高位職の役人を指し、一般的にムフティとは区別される。J.H. Kramers, “Shaykh al-Islām”, *EF*<sup>2</sup>, v.9, 1997, p.400.

<sup>34</sup> Manz, *Power, Politics and Religion in Timurid Iran*, 2007, pp.213-215.

した人物としてスルターン・バーイカラー (Husayn Bāyqarā, r.1469-1506) を挙げており<sup>35</sup>、彼はジャーミーの人生の最後半期にヘラートを治めた君主としてジャーミーとも密接な関係を保った君主である。スルターン・バーイカラーは宗教、文学の後援者であると同時に、彼自身も文人であった。Subtelnyはバーイカラーもシャー・ルフと同じく、自らをシャリーア原則とイスラーム共同体を守るイスラーム君主として見なし、全生活領域においてイスラーム的实践を復興させようとしたと評価している。<sup>36</sup> 彼はイスラーム的社会制度のみならず、イスラーム宗教、文化遺産を土台にして王朝の正統性を築き、統治しようとしたため、宗教勢力との交流、さらには宗教勢力への経済支援及び育成にも力を注いだ。

しかし宗教勢力との緊密な関係維持は容易な問題ではなかった。Manzはその理由をマムルーク朝の状況と比較して説明している。例えば14世紀マムルーク朝のハンバル学派であったイブン・タイミーヤ (Ibn Taymīya, d.1326) は、スーフィーやイブン・アラビー思想に対する代表的な批判者であって、神秘思想をめぐる大きな宗教論争を起こした人物でもある。しかしそのような宗教思想的論争があっても社会の基盤が揺らぎ、社会不安が広がることはなかったのであり、それがティムール朝と違う状況を示しているということである。Manzはこのような差が社会、宗教的制度の安定性から由来すると見ている。マムルーク朝にはウラマーが異端思想に関する論争を行い、その議論の結果によって異端思想を処罰する社会的、宗教的体制が備わっていたのに対し、ティムール朝にはそのような体制が備わっていなかった。従ってティムール朝では宗教的論争が起こると、それが直ちに政治的論争に広がってしまい、その論争の結果によっては相当な政治的責任を負うことになる。<sup>37</sup> つまり社会宗教思想の正統性を判断する確固たる基準が不在であるというのは、宗教的論争の結果がそれに関わる政治勢力にも影響を及ぼし、社会を主導する勢力が交替する可能性が生まれるということを意味する。

実際当時のホラーサーンには様々なメシア的運動やシーア派グループの活動が盛んであり、各運動はそれに従う人々の個人的信仰のみならず、政治社会的にも大きな影響力を持っていた。この運動の多くは強力なカリスマを有した指導者を中心に組織化されていたため、それが為政者には脅威と認識されることもしばしばあったのである。このような宗教的環境

---

<sup>35</sup> 強力な中央執権体制を維持したティムールの政策とは違って、彼の後継者たち—シャー・ルフ、アブー・カーシム・バーブル (Abū al-Qāsim Bābur)、アブー・サイード (Abū Sa'īd)—は免税や法的な自由処分権を保障するソユールガール (Suyūrghāl) 制度を広げた。これはイスラームに根拠した制度ではないが、主な社会、宗教勢力に特権を与える統治策の一部と見られる。Subtelny, “Centralizing Reform and its Opponents in the Late Timurid Period”, 1988, pp.123-125.

<sup>36</sup> Subtelny, *Ibid.*, 1988, p.131.

<sup>37</sup> Manz, *Ibid.*, 2007, pp.209-210.

を受け、シャー・ルフは民衆的信仰に浸透している聖者やイマーム尊崇にも注意を払っていた。例えばヘラートの守護聖人として知られていたハンバル学派出身のスーフィー、アンサーリー（Abū Ismā‘īl ‘Abd Allāh Anṣārī, d.1089）の墓を再整備して自ら定期的に訪問し、マシュハドにある第八代イマームの聖廟を後援したことが挙げられる。<sup>38</sup> このように、当時の聖者崇拝及び預言者家系に対する尊敬、そしてシーア派的情緒を共有する姿勢を取ることで、民衆的基盤を持つ宗教グループの運動と対立しないようにしたのである。

しかしこのような努力にもかかわらず、当時の混乱した宗教的雰囲気を更新することはできなかった。Manzはシャー・ルフの様々な宗教政策や実践も、その効果はかなり限られていたと指摘する。このような努力で、シャー・ルフはイスラーム的君主として認識されるようになったとはいえ、社会の混乱を抑えるほどの波及力は持てなかったということである。そしてこのような限界はシャー・ルフだけではなく、各地の有名なイスラーム学者たちをサマルカンドに呼び寄せ、後にティムール朝の学問的方向を決めるのに大きな影響を与えたティムールにも同様であったという。それは多くの社会、宗教政策を導入、実施したとはいえ、それだけではイスラームの教義や社会の理想像が明確に提示されないからであると指摘する。<sup>39</sup> これは社会全体に対するイスラーム的ヴィジョンは、支配者の敬虔性やいくつかの政策だけで完成されるものではなく、より多くの条件を必要とすることを示唆する。社会的理想としてのイスラーム社会の姿を提示するためには、個人から社会全体、具体的な規範から形而上学的次元を全て包括する世界観、人間観が必要となるのではなかろうか。

ティムール朝の為政者たちがカリスマ的宗教グループによって非常に頭を悩ましていたのも、強力なイスラーム的世界観を明示することに失敗したからであるかもしれない。しかし、それは単にティムール朝の問題ではなく、時代的要因によるものといえるのであり、Bashirはメシア的運動の背景的要因を次のように挙げている。1. 社会秩序が乱れ、普遍的秩序のパラダイムが衰退するにつれ、メシア的理想が出現した。2. イスラームの東部地域において、スーフィー・シャイフの世襲的後継の形が現れた。3. ポストアッバース朝時代に入ってからスーフィー的思考が流行し、シーア派やスーフィズムの宇宙論に見られる師匠が重要な存在となった。4. 上の要素が相互作用し、シーアとスーフィーの要素が結合した新しい宗教的感性が現れた。5. この新しい宗教性を基に、未来への希望を反映したメシア的人物、マフディーが出現した。<sup>40</sup>

このような環境の中で、ティムール朝時代にはいくつかのカリスマ的宗教グループが活動を展開していた。その代表的グループとしては、ニウマトウッラーヒーヤ

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp.217- 218.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp.219-222.

<sup>40</sup> Bashir, *Ibid.*, p.41.

(Ni‘matullāhīya)、フルーフィーヤ (Hurūfiya)、ヌールバフシーヤ (Nūrbakhshīya)、ムシャウシャイーヤ (Musha‘sha‘īya)、サルバダール (Sarbadār)<sup>41</sup>があった。これらの運動は独自の世界観、人間観を有しており、また大きな勢力を成していた。ティムール朝にあってはその周辺の政治権力者とこれらの運動との関係は、かなり流動的であり、状況によっては協力者になることも、敵対者になることもあった。

例えば、ティムールはトランス・オクシアナ (Transoxiana) 地方で勢力を拡張していくニウマトッラー (Ni‘mat Allāh, d.1430/1) が脅威になると判断し、早くも彼をこの地域から駆逐していた。しかし後にその息子ハリールッラー (Khalīl Allāh, d.1456) はシャー・ルフのヘラート宮廷に招かれることもあった。それはこの教団の威勢を警戒したスルターンの妥協的姿勢によるものと見られ、ハリールッラー系の人々が所有した土地への免税特権要求が拒絶されていたことから政権との関係は決して友好的なものではなかったといわれている。<sup>42</sup> シャー・ルフはヘラートで大きな勢力を形成していたもう一つの教団、フルーフィーヤとも苦しい戦いを続けていた。ティムール家系とこの教団の対立関係は、フルーフィーヤの創始者、ファドルッラー・アスタラーバーディー (Faḍl Allāh Astarābādī, d.1394) がアゼルバイジャンの統治者であったティムールの息子、ミーラーン・シャー (Mirān Shāh, d.1408) によって処刑された後、より激化した。フルーフィーヤは始祖の復讐のため、シャー・ルフの軍隊に潜入し、1427年にシャー・ルフの暗殺を図ったが失敗し、徹底的に粛清された。<sup>43</sup> しかしティムール朝と政治的対立関係にあったアクコユンル政権とフルーフィーヤは一時的には友好関係を結んでいた。

カリスマ的宗教グループと政権とが相互に牽制し合う関係が覗えるもう一つの事例として、ヌールバフシーヤが挙げられる。ヌールバフシーヤは1423年クブラヴィー教団 (Kubrawīya) の師、フッターニー (Iṣḥāq Khuttalānī, d.1424)が自分の弟子、ヌールバフシ

---

<sup>41</sup> ティムールがペルシアを征服する頃からアブー・サイードが死ぬまでの半世紀の間、ホラーサーンのサブザヴァール地域を統治した。マフディー運動的性質の強い集団であり、モンゴルに対抗して土着政権を樹立しようとした。C.P. Melville, “Sarbadārids”, *EP*, v.9, 1997, p.47.

<sup>42</sup> Hamid Algar, “Ni‘mat-allāhiyyah”, *EP*, v.8, 1995, p.46.

<sup>43</sup> Hamid Algar, “Horufism”, *Elr*, v.12, 2004, pp.485-486. シャー・ルフ時代、フルーフィーヤに対する敵対心は、イブン・トゥルカ (Ṣā‘in al-Dīn ‘Alī Turka, d.1432) の事例にも明確に現れる。彼はフルーフィー集団と直接関係しておらず、イスファハーンのシャーフィイー学派カーディー職を務めており、尊敬される学者でもあった。しかし彼の著作には文字から秘儀の意味を読み取ろうとする傾向が現されており、シャー・ルフの殺害への脅威があった後には、彼もフルーフィーヤに同調したという名目で投獄され、拷問を受けた後、追放された。Matthew Melvin-Koushki, “The Occult Challenge to Philosophy and Messianism”, 2012, pp.249-250.

ユ (Muḥammad Nūrbakhsh, d.1464) がマフディーであると宣言したことから始まる。この事件を目にしたシャー・ルフは軍隊を派遣してマフディー騒動を抑え、翌年にはフッターニーを処刑した。その後、事態はシャー・ルフがヌールバフシュを投獄し、ヘラートの大衆の前でマフディー宣言を撤回するよう強要するに至った。ヌールバフシュとシャー・ルフとの悪い関係はヌールバフシュがシャー・ルフをマフディーに対抗するダッジャール (Dajjāl) であると呼んだことから推測できる。<sup>44</sup>

しかしヌールバフシュはシャー・ルフ以外の政権とはさほど敵対しておらず、それは後のティムール朝との関係においても同様であった。特にスルターン・バーイカラーはヌールバフシュの息子、カーシム・ファイドバクシュ (Qāsim Fayḍbakhsh, d.1513/1514) を宮廷に招き友好関係を結んでいた。またアクコユンルのスルターン・ヤアクーブ (Ya'qūb, r.1478-1490) もヌールバフシュ教団のハサヌッディーン (Hasan al-Din) の後援者であったのであり、ハサヌル・ディーンも教祖ヌールバフシュに対して、メシア的マフディーとしての姿を強調せず、偉大な神秘家としていた。<sup>45</sup> このように、カリスマ的宗派グループと政権の関係は激烈な対立関係だけでは説明できないのであり、状況によって変化する柔軟な関係性をもっていたと考えられる。

---

<sup>44</sup> Bashir, *Ibid.*, pp.47-48, 57-62.

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp.168-169.

## 1.2. ティムール朝のスナ派復興と教育システム

上の節で述べたように、ティムールとシャー・ルフが宗教的、社会的ヴィジョンを提示することに失敗したとしても、彼らが様々な制度や政策を通じて王朝をイスラーム的方向に率いていたのは確かである。具体的にどのようなイスラーム的社会を目指したかについては、その理想像は明確でなかったかもしれない。しかし一般的にティムール朝がスナ派の再興を図った政権であると見なされるのは、その社会、宗教政策にスナ派的要素を多く取り入れたからである。ティムール朝をスナ派政権と名付ける根拠はいくつもあり得るが、ここではティムール朝の教育システムとその内容を通じてティムール社会の思想的志向性を確認する。具体的にはティムールやシャー・ルフ時代に活動した思想家とその思想を育成するシステムに注目し、ティムール社会のいわゆるスナ派的アイデンティティーの形成背景を考察しよう。

またスナ派的アイデンティティーがシーア派への無条件的反対を意味するか、についても考える必要がある。それはスナ派的アイデンティティーと反シーア派的情緒を同一の文脈にあると考えることによって、ジャーミーも反シーア派的人物と見なされてしまうからである。特にシーア派的運動の中でもメシア的マフディー運動に関する態度はより可変的であり、それに対する態度は支配者によって異なっている。例えばティムールはニウマトッラーを警戒し、敵対したのに対し、ティムールの息子、ミールザー・イスカンドル (Mīrzā Iskandar, d.1415) はファールス地方の支配者であり、文化後援者としてニウマトッラーと交流した。彼はニウマトッラーとティムールの死後にサマルカンドを離れてシーラーズに戻っているジュルジャーニー (‘Alī b. Muḥammad Jurjānī, d.1413) <sup>46</sup>に神学的諸問題に関する書簡を送って答えを求め、兩人の間に神学的議論を起こした。Binbaşによると、イスカンドルが両者に神秘神学と哲学的神学に関して問いかけたのは、自分の権威の根拠を伝統的シャリーアではなく、神学的理論に求めたからであるという。さらにイスカンドルがこの論争を起こした時、彼はジュルジャーニーよりもニウマトッラーに好意を持っていたと指摘している。

<sup>47</sup> このように当時の支配者たちと宗教知識人の交流は支配者のアイデンティティーや権威の確立と深く関わっており、交流した宗教者の中にはメシア的運動の指導者も含まれていたものである。

---

<sup>46</sup> 1387年ティムールがシーラーズを占領した時、ジュルジャーニーはそこで教師として活動しており、ティムールが彼をサマルカンドに送った。彼が宮廷で行ったタフターザーニーとの議論は有名な事件である。ティムールの死後、シーラーズに戻り、そこで亡くなった。Arthur Stanly Tritton, “al-Djurdjānī”, *EF*, v.2, 1991, pp.602-603.

<sup>47</sup> İlker Evrim Binbaş, “Timurid Experimentation with Eschatological Absolutism”, 2014, pp.281-293.



またシャー・ルフ死後の権力闘争に勝ち抜き、スルターンとなったアブー・サイード（Abū Sa'īd, r.1458-1469）と、その後権力を握ったスルターン・バーイカラーのヌールバフシーヤに対する姿勢にも違いが見られる。アブー・サイードはシャー・ルフの政策の延長から、ヌールバフシュと敵対的関係を維持していたのに対し、スルターン・バーイカラーはヌールバフシュ運動を弾圧せず、むしろ彼らを自分の身近に置いた。彼は自分の父親をマフディーと主張するヌールバフシュの息子、カーシム・ヌールバフシュ（Qāsim NūrbakhshまたはQāsim Fayzbakhsh, d.1513-14）をヘラートに招いた。これはバーイカラーが即位した翌年の1470年のことで、彼を招待したのは学者や文人をヘラートに呼び寄せる計画の一部であったとされており、これがヌールバフシーヤにとっては勢力を整える重要な基盤になったといわれている。<sup>48</sup>

カリスマ的な宗教のグループ、つまりシーア派的マフディズムに対するこのような態度の変化はどのように解釈するべきなのか。この質問に対する答えの一つとして、大衆的影響力を持つ宗教指導者の政治的反響を考慮した政治的判断ということが挙げられるだろう。つまり支配階級のマフディー運動に対する態度変化が社会運営指針の根本的変更を意味するのではないということである。むしろこの現象は、ティムール王朝のスンナ派的アイデンティティーが直ちに反シーア派的態度に繋がるわけではなく、むしろ広範に存在するシーア派的情绪を考慮すると、反シーア派的政策が政権には大きな負担になる恐れがあったと考えられる。またティムール社会が求める共通の価値観や世界観を見出すためには、シーア派的動きに対する個別的事例に集中するよりは、教育の基本方針と内容、及びその内容を再生産する教育システムの考察が重要であると考えられる。そのため、ここではティムール朝の思想的根幹を造り出す重要な出発点とされるシャー・ルフのスンニエ的教育システムに注目する。その内容に関してはSubtelnyが詳しく紹介しており、シャー・ルフの教育施設やそのプログラムがスンニエ改革の一部として設けられたとしている。なぜならば、このような制度がスンニエ的伝統を社会的に構造化し、社会の共有価値を再生産する基盤になるからである。

シャー・ルフは、スーフィー的要素を含んだシーア派が増える中、マフディー運動の色の濃い宗教グループが王権に脅威を与えると認識していた。シャー・ルフは王朝の秩序を確立するため、いくつかの改革を断行した。まず、彼は首都をサマルカンドからヘラートに移した後（1409年）、引き続いて制度的改革も行った。Subtelnyは首都をヘラートにした背景として、この地域が特にイスラーム法学、教育、敬虔な信仰の中心地と知られていたからであると見ている。つまりヘラートはムスリム君主が社会を一新するには、最適の条件を備えていたのである。それに止まらず、シャー・ルフは1410-1411年ヘラートにマドラサ・ハーンカー（Madrasa-Khānqāh）の複合施設を設け、伝統的マズハブの法学、特にハナフィー学

---

<sup>48</sup> Bashir, *Ibid.*, pp.177-179.

派とシャーフィイー学派の法学、ハディース学、クルアーン注釈などを教えるようにした。Subtelnyはこのシャー・ルフのマドラサはシーア派、具体的にはイスマーイール派からの挑戦を意識して運営された11世紀のマドラサをモデルにしたものであると指摘している。<sup>49</sup>

ここでいう11世紀のマドラサは、1065年に設立されたセルジューク朝のニザーミーヤ(Nizāmīya)である。11世紀バグダードには様々な形の教育施設があり、その中にもニザーミーヤはハーリーファの統制下にある公式機関として最も大きな影響力を持つ機関であった。ニザーミーヤは初期イスマーイール派の秘儀主義(bāṭinīya)に対抗する役割を果たしたと知られており、具体的にはシャーフィイー法学とアシュアリー神学を重点的に教え、これらの思想を正統的教義として持ちあげようとした。この観点からアシュアリー学派とムウタズィラ学派、及びシーア派神学との論争は、アシュアリー学派を確実な正統教義として定立させるためには必然的に直面せざるを得ない問題であったのである。結果的にこの神学的戦いでアシュアリーが勝機をつかんだのもニザーミーヤがあつてこそ可能なことであつたと評価されている。<sup>50</sup> この意味で、シャー・ルフがヘラートに設置した教育施設も、バグダードのニザーミーヤと同じ目的を持っていたと考えられるのであり、それは社会の正統思想を確立し、統治者の思想的正統性と主導権を確立することであつたのであろう。

より具体的にシャー・ルフが整備した教育施設の内容を見ると、任命された教師の面々がティムール時代の学者グループであることが分かる。例えばタフターザーニー(Sa'd al-Dīn Mas'ūd Taftāzānī, d.1390)<sup>51</sup>、ジュルジャーニー、イブン・ジャザリー(Shams al-Dīn Muḥammad ibn Muḥammad ibn al-Jazarī, d.1429)<sup>52</sup>はティムールが被征服地からサマルカンド

---

<sup>49</sup> Subtelny, "The Curriculum of Islamic Higher Learning in Timurid Iran in the Light of the Sunni Revival Under Shah-Rukh", 1995, pp.211-213.

<sup>50</sup> George Makdisi, "Muslim institutions of Learning in eleventh-century Baghdad", 1991, pp.2-4.

<sup>51</sup> 1379年ティムールがホラズムを占領した時、タフターザーニーをサマルカンドに連れてきた。1385年から死を迎える1390年までサマルカンドに滞在した。ザマフシャリーのクルアーン2章5節注釈をめぐって、ティムールの前で行ったジュルジャーニーとの議論において、ティムールがジュルジャーニーの優勢を示したせいで、死を早めたともいわれている。彼の著作にはシャーフィイーやハナフィー法学から神学、イブン・アラビーの*Fuṣūṣ*批判などがある。Wilferd Madelung, "al-Taftāzānī", *EF*, v.10, 2000, pp.88-89.

<sup>52</sup> ダマスカスでハディース学や法学を勉強し、カイロではクルアーンのキラア学を学んだ。オスマン朝のスルターン・バヤズィト(1世)の宮廷があつたブルサに滞在したが、1402年アンカラの戦い後、ティムールによってサマルカンドに送られ、そこで教えた。ティムール死後はホラーサーンを経てシーラーズまで行き、そこで亡くなった。著作は殆どキラア学、ハディース、法学に関するものである。M. Ben Cheneb, "Ibn al-Djazarī", *EF*, v.3, 1986, p.753.

に連れてきた学者たちで、彼らの弟子グループが当時の有力学派を形成していた。その中でもタフターザーニー学派とジュルジャーニー学派は哲学や神秘思想に対して異なる見解を示しており、思想的に競争関係にあった。両学派の見解差及び対立的関係は、ザマフシャリー（Abū al-Qāsim Maḥmud b. ‘Umar Zamakhsharī, d.1144）<sup>53</sup>のクルアーン注釈書、『啓示の真理を開示するもの（*al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq al-Tanzīl*）』をめぐる議論でティムールがタフターザーニーより若いジュルジャーニーに軍配を挙げた事件に遡る。しかしティムール時代の勝者がジュルジャーニーであったとしても、その後に学問的権威と権力を握ったのはタフターザーニー学派であった。タフターザーニー学派の社会的地位は、シャー・ルフが設けたシャイフ・イスラームの地位に例外なくタフターザーニー学派の人が就いたことから十分類推できる。またシャー・ルフが自ら指名した四人の教師の中の一人であるアウバヒー（Jalal al-Dīn Yūsuf Aubahī, d.1430）もタフターザーニーの直弟子で、特に彼はザマフシャリーの *Kashshāf* とそれに対するタフターザーニーの注釈を講義に使用したといわれている。<sup>54</sup>

ティムール朝の学界でタフターザーニー・グループが主導的位置を占めていたとしても、イブン・ジャザリーやジュルジャーニーの学統が途切れたわけではない。イブン・ジャザリーの弟子たちもティムール朝全域で活動をし続けており、ジュルジャーニーの著作もティムール朝全時代にわたって愛読された。<sup>55</sup> 2章でより詳しく述べるが、ジャーミーもヘラートのシャー・ルフ・マドラサで修学したとされており、彼が教わった師の中にはジュルジャーニー学派の人も含まれており、また彼が勉強した神学書や言語学書の中でジュルジャーニーの注釈書も挙げられている。このようにシャー・ルフ時代の教育政策によって普及された思想は、ティムールが備えた学問的資源に大きく委託して形成されたものであった。

このシャー・ルフが社会を支えるスンニ的教義を定立させるために、学問と文化の中心地であるヘラートに教育施設を設けたとはいえども、彼が図ったスンニ的改革が11世紀セルジューク朝におけるスンニ的復興、そしてニザーミーヤで持ちあげた正統イスラームと同じ姿をしているわけではないことが分かる。15世紀ティムール朝社会は聖者崇拜を含む神秘的信仰の形が一般化しており、イブン・アラビーやルーミーのような傑出した神秘家の思想や神秘的内容の文学が大きな反響を与えた後の時代でもあったため、11世紀とはかなり

---

<sup>53</sup> ザマフシャリーは文法学や言語学及びクルアーン解釈学に大きな業績を残しており、神学的にはムウタズィラ派の立場を取っていたといわれている。C.H.M. Versteegh, “Zamakhsharī”, *EP*, v.11, 2002, pp.432-433.

<sup>54</sup> 残念ながらマドラサのカリキュラムが具体的にどう構成され、どんな教材を使用したのかは、正確な記録が残っていないため、それ以上の詳しい内容の確認はできないとSubtelnyは指摘している。Subtelny, *Ibid.*, 1995, pp.213-215.

<sup>55</sup> Manz, *Ibid.*, 2007, pp.215-216.

異なる宗教的環境が形成されていた。11世紀にもニザーミーヤの教授であったガザーリー（Abū Ḥāmid al-Ghazālī, d.1111）が主流思想の基礎の上に神秘思想を据え、神秘思想に対する認識の転換を試みた。しかし15世紀の神秘思想は既に大衆にとって非常に身近なものとなっており、むしろ「正統」といえるものが明確ではなかったため、大衆的基盤を持っている信仰もスンナ、シーア、またはスーフィズムといった宗派的境界が薄いものであったと見られる。シャー・ルフ自身もそのような宗教的雰囲気をも十分に認識していたため、ヘラートの守護聖人と知られていたアンサーリーの墓を定期的に参加するなど、聖者崇拝の伝統を重視していた。この観点からシャー・ルフが宗教職に任命した人物はスーフィーと密接に繋がる者である場合が多く、またスーフィーとの関わりが王朝の役人になるための障害にはならなかった、というManzの指摘が理解される。<sup>56</sup> 従って当時の社会における人々の信仰は既に聖者崇拝やシーア派的情緒が混合して形成されたものであり、ティムール朝が復興しようとしたスンナ派的信仰というのも、伝統的観点でいう「正統スンナ派」ではなく、15世紀の文脈の中で再定義されたものであると考えられる。

さらに時代を下ると、ワクフから設けられたマドラサが急増し、その中ではアフラール（‘Ubayd Allāh Aḥrār, d.1490）のようなスーフィーが設立した教育施設も多く見られる。特にスルターン・バーイカラー時代になると、ワクフに基づいた教育施設の増加が著しく、ヘラートだけでも百か所近くの教育施設が運営され、さらなる文化繁栄の基盤となったのである。<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp.217-218.

<sup>57</sup> Subtelny, *Ibid.*, 1995, p.56.

### 1.3. 文化後援者としての大臣ナヴァーイー

ジャーミーが最も熱心に活動した時代はスルターン・バーイカラー在位期である。それはスルターンが自ら文学や学問に大きな興味を持っていたからでもあり、またナヴァーイー (Mīr ‘Alī Shīr Navā’ī, d.1501) のような有力者の支援があったからでもあろう。ナヴァーイーはスルターン・バーイカラー時代の有力な政治家で、スルターンとは乳兄弟であり、また一緒に修学したほど深い縁を持っている人物であった。このようなスルターンとの個人的絆と信頼が彼の強い政治的基盤であったといえる。彼の活動は政治領域だけではなく、宗教、文学にも及び、特に文人として高い評価を受けている。彼はペルシアの文化的遺産を取り入れながらも、自分の民族固有の言語と文化であるチャガタイ・トルコ語とその文化の繁栄のためにも力を尽くしており、彼が文人として活躍した理由も民族の言語と文学に対する愛情にあったといわれている。実際彼がチャガタイ・トルコ語で著わした作品はチャガタイ文学の水準を高く上げたと評価され、チャガタイ文学はバーイカラー時代のヘラートで絶頂に達したと見なされている。さらに彼の作品は、20世紀初頭のチャガタイ文学や19世紀のオスマン詩文学にまで影響を及ぼしたと言われるほど、チャガタイ文学を論ずるには欠かせない存在なのである。<sup>58</sup>

しかしナヴァーイーは流麗な文章だけを目指す作家ではなかった。彼はより根本的な観点から言語と文化、そして民族の運命の関係などに、その思考領域を広げた。民族固有の文化を表現する民族言語がなくなると、その民族固有のアイデンティティーもなくなり、結局その民族の存在意義も失われてしまう、と考えていたのである。従って民族の存在を維持するためには、民族言語の価値を再発見し、その言語で民族のアイデンティティーを表現することが非常に重要な使命となる。<sup>59</sup> このような民族の運命と言語文化に関する認識は、ペルシア民族や文化との触れ合いの中でより強くなったと考えることができる。なぜなら、当時文化語として確固たる位置を占めていたペルシア語とペルシア語を通じて表現されるペルシア文化を、異民族の支配下にもその民族のアイデンティティーを維持する原動力と見なした可能性があるからである。

この観点からナヴァーイーの晩年の著作である『2つの言語の裁定 (*Muḥākamat al-*

---

<sup>58</sup> Subtelny, “Mīr ‘Alī Shīr Navā’ī”, *EP*, v.7, 1993, p.91.

<sup>59</sup> Devereuxは、ナヴァーイーがチャガタイ詩文学派を創り出した人物であり、これはしばしば狂信的言語愛国主義と表現されるほど、強烈なトルコ愛国主義者かつ民族主義者であったと指摘している。ここに言及するナヴァーイーの *Muḥākamat al-Lughatayn* は、彼の死去13カ月前に書かれたものであり、言語と民族に関する彼の最終的な見解をよく見せていると考えられる。Devereux, “Introduction”, *Muḥākamat al-Lughatayn*, 1966, p. ix.

*Lughatayn*』(1499年)に注目する必要がある。<sup>60</sup> Papasは、この作品でナヴァーイーはペルシア語とチャガタイ・トルコ語を比較して考察し、各言語が持っている本質と価値から始め、ジャンルの分類ができないほど、興味深い話題をいくつも論じていると評価している。例えばチャガタイ・トルコ語とペルシア語の性質と欠陥を比較する言語学的議論、自伝的告白、ナクシュバンディー教団や教団で使う神秘的言語など、様々なテーマが取り上げられている。<sup>61</sup> その中で各言語の性質に関する叙述を見ると、ペルシア語は雄弁な言語であるのに対し、チャガタイ語はその真実性が非常に高い言語であると指摘する。従ってチャガタイ語は真の姿が隠されている秘義的言語であり、言語学的観点ではなく、神秘主義的観点によって見出される本質的特色を有しており、その価値が正当に評価されなかったとみた。ティムール朝初期までは日常的に通用していたチャガタイ・トルコ語が、徐々にペルシア語に代替される中、ナヴァーイーは文化語としてのペルシア語の地位を認めながらも、ペルシア語とは区別されるチャガタイ・トルコ語の本質を強調し、その文化的地位を高めようとしたのである。<sup>62</sup>

また興味深いことに、固有の言語、文化、民族問題を重視し、チャガタイ文学の発展に努めたナヴァーイーが自分の文学的師匠と挙げているのは、ニザーミー (Nizāmī Ganjawī, d.1209) <sup>63</sup>、アミーレ・フスラウ・ディフラウィー (Amīr Khusraw Dihlawī, d.1325) <sup>64</sup>、ジャ

---

<sup>60</sup> ナヴァーイーも神から啓示された啓典の言語としてのアラビア語を最も優越な言語と見なしており、それ以外に諸言語の根本を成す言語としてトルコ語、ペルシア語、ヒンドゥー語を挙げている。その中でヒンドゥー語は過剰的で、腐敗した言語であり、アラビア語の高貴なる諸性質と相反する言語であると思なされている。そのため、この四つの言語の中でもトルコ語とペルシア語が議論の対象になっているのである。Mīr ‘Alī Shīr, *Muḥākamat al-Lughatayn*, tr. by, Devereux, 1966, pp.3-5.

<sup>61</sup> Papas, “La Makhfī ‘ilm ou science secrète de ‘Alī Shīr Nawā’ī: Le Projet d’une Langue Mystique Naqshbandī?”, 2002, pp.229-230.

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp.235-240.

<sup>63</sup> 彼の五つの叙事詩はペルシア文学で新ジャンルを開拓した傑作で、後にそれを模倣した作品が多く出現した。その五つの作品は『神秘の宝庫 (*Makhzan al-Asrār*)』、『ホスローとシーリーン (*khusraw wa Shīrīn*)』、『ライラーとマジュヌーン (*Laylā wa Majnūn*)』、『七人像 (*Haft paykar*)』、『アレクサンドロスの手紙 (*Iskandar-nāma*)』である。P. Chelkowski, “Nizāmī Gandjawi”, *EP*, v.8, pp.76-80.

<sup>64</sup> 代表的なインド・ペルシア詩人の一人であり、多くの作品を残している。彼はハーカーニからニザーミーに繋がるペルシアの韻文伝統を受け継いでおり、彼もニザーミーの叙事詩を倣って *Khamasa* を著わした。A. Schimmel, “Amīr Khusraw Dehlavī”, *Elr*, v.1, 1989, pp.963-964; P. Hardy, “Amīr Khusraw”, *EP*, v.1, 1986, pp.444-445.

ーミーであり、三人ともペルシアの文人である。<sup>65</sup> ジャーミーはナヴァーイーと同時代の人物で、これによって二人の関係が単なる政治的ものではなかったと推測することが可能となる。またニザーミーはジャーミーに大きな影響を与えた詩人でもあり、ジャーミーの『七つの玉座 (*Haft Awrang*)』はニザーミーの『五大長編叙事詩 (*Khamṣa*)』を見習って著述したものとされている。そして、アミーレ・フスラウもジャーミーのマスナウィーへ影響を与えた人物を論ずる際に挙げられる詩人である。<sup>66</sup> 従ってナヴァーイーが自分の文学的師匠としている人たちも、ジャーミーとの交流を通して影響を受けた可能性もある。つまり、彼は自分の民族的アイデンティティーを規定するために文化語としてチャガタイ語の価値を再発見し、その文学の育成に挑んだが、民族の言語と文化、アイデンティティーの確立に関する手がかりはジャーミーから見出したのかもしれない、とのことである。

このようなナヴァーイーの関心は自然に教育事業に繋がっており、さらにはジャーミーとの親交の中で宗教的修行と実践にも努めるようになった。教育やスーフィーに対する彼の興味と配慮は、ワクフ事業の内容においても確認される。ナヴァーイーは自分の資産の多くをワクフに転換し、教育と修行のための複合施設に使用した。1481/1482年に完成したイフラスィーヤ・マドラサ (*Madrassa Ikhlāṣīya*) とハラスィーヤ・ハーンカー (*Khanaqah Khalāṣīya*) が代表的施設である。当時ナヴァーイーはヘラートの他のマドラサの教師任命に関わるなど、教育政策に深い興味を示していただけ、イフラスィーヤの教師の任命はもちろん、ハラスィーヤのイマームや説教者指名にも積極的に自分の意見を反映させようとした。<sup>67</sup>

実際ナヴァーイーはスーフィーの宗教的実践、霊的修行に対する希望を持っており、ジャーミーが彼をナクシュバンディール教団に誘ったという。特に彼は霊的修練に専念する人々の霊的力を信じ、スーフィーの師匠たちに尊敬を払っていたのであり、ジャーミーとの交流もこのような観点から理解することができる。ナヴァーイーはジャーミーを当代の最も優れた聖者と評価し、自分の願望もジャーミーの祈りを通すと神に聞き入れられると思うほど、ジャーミーを霊的師、聖者として尊敬したという。<sup>68</sup> 先に言及した *Muḥākamat al-Lughatayn*

---

<sup>65</sup> Belin, "Notice Biographique et Littéraire sur Mir Ali-Chîr-Névâî Suivie de Divers Morceaux Extraits des Œuvre du Même Auteur", 1992, pp.221-222.

<sup>66</sup> Losensky, "Jāmī", *Elr*, v.14, 2008, p.475.

<sup>67</sup> イフラスィーヤはマドラサとハーンカーの併称ともされている。このマドラサやハーンカーに関してはチャガタイ語で著わした彼の *Vaqfiyya* に詳しく述べられているという。Subtelny, "A Timurid Educational and Charitable Foundation: The Ikhlāṣīyya Complex of 'Ali Shīr Navā'ī in 15th-Century Herat and Its Endowment", 1991, pp.45-48.

<sup>68</sup> Belin, *Ibid.*, pp.193-194.

にもジャーミーに対する称賛が見られ、ナヴァーイーはジャーミーを偉大な詩人、特にナクシュバンディー教団の神秘詩の指導者であるとした。<sup>69</sup> しかしジャーミーは自分の門下に弟子を集め、自分の勢力を形成してはおらず、むしろヘラートのナクシュバンディー教団を率いた自分の師、カーシュガリーが死去した時は、彼の後を継ぐ教団の指導者になることを拒んだ。従ってナヴァーイーがジャーミーを教団の神秘詩の指導者といったのは、宗派や派閥ではなく、ジャーミーの神秘詩に現れる霊的メッセージに従うという意味で読み取れる。具体的にナヴァーイーは言語が持っている本然の性質を重視し、修行者の精神的状態にもそれに相応しい言語的特徴が要求されると見た。彼にとって、ジャーミーはその典型となる人物であり、ナクシュバンディー教団に最も相応しい言語の神秘的性質を実現した人物であったのである。<sup>70</sup>

ナヴァーイーのジャーミーに対する尊敬や愛情は、ジャーミーの死後ナヴァーイーがジャーミーとの親交について記録した『五つの驚異 (*Khamsat al-Mutaḥayyarīn*)』にもうかがえる。ナヴァーイーはジャーミーの死に当たって、ジャーミーの記憶を書きとめる以外にはその悲嘆と苦痛を和らげる方法がないと嘆いた。<sup>71</sup> チャガタイ・トルコ語で書かれたこの著作は、序文、三章の本文、結論と構成されており、序論ではジャーミーの誕生と人生、彼と知り合ったきっかけなどを、第一章では二人で行った対話や談話を、第二章では二人の往復書簡を、第三章ではジャーミーがナヴァーイーの要請で書いた本を、結論ではジャーミーがナヴァーイーに要請して読んだ本や論文、ジャーミーの死の状況が説明されている。<sup>72</sup> このようにナヴァーイーはジャーミーの後援者でありながらも、彼を自分の霊的師であり、友人と見なしていたため、二人の親交と業績を記念することでジャーミーの死を追悼したのではなかろうか。実際ジャーミーの著作のいくつかはナヴァーイーの要請によって著されたものであり、その主題も存在一性論から聖者伝まで多様である。二人の交際は、精神的にも思想的にも非常に深いものであったのである。

ナヴァーイーは豊かな経済的基盤と政治的権力を同時に有した実力者であったため、ジャーミーの彼との交流を純粋なものではなく、政治、経済的意図を前提にして行われたものである、という疑いもある。二人の関係が政治的にどうであったかは、ナヴァーイーと政治的に対立していたマジドウッディーン (*Khawāja Majd al-Dīn Muḥammad*) の逸話から推測することができる。ナヴァーイーはスルターン・バーイカラーから勅命 (*Parwāna*) の印章を

---

<sup>69</sup> ナヴァーイーはジャーミーのガザール (*ghazāl*) を天の書板に、彼の散文を預言者のハディースの言葉に比するほど、高貴なものであるといい、極めて高い賞賛を捧げている。‘*Alī Shīr, Ibid., p.31.*

<sup>70</sup> Papas, *Ibid.*, pp.233-240.

<sup>71</sup> Belin, *Ibid.*, p.230.

<sup>72</sup> Khwāndmīr, *Makārim al-Akhlāq*, 1999, p.192.



受けとって、スルターン権限を委任されるほど、大きな権力を握っていた。しかしナヴァーイーがアスタラーバードの君主として左遷され、中央の政治権力から引き離された時、彼に代わってヘラートの権力者になったのがマジドゥッディーンであり、勅命の権限も彼の手に入った。後にマジドゥッディーンの不正や腐敗が公になり、ヘラートに戻ってきたナヴァーイーが彼を権力の座から引き下ろそうとした時、危機に直面したマジドゥッディーンが助けを求めたのはジャーミーであった。興味深いのは、ジャーミーが彼の要請に応じ、スルターンに直接彼の救済を訴えたことである。ジャーミーとナヴァーイーの関係を考慮すると、ジャーミーがナヴァーイーの政治的宿敵であるマジドゥッディーンを助けるのは理解できない行動である。またナヴァーイーもジャーミーのこのような介入に対して何も言及せず、むしろ寝床で死を目の前にしたジャーミーの安否を聞いたという。<sup>73</sup>

従って、マジドゥッディーンとジャーミーがどのような関係であったのかはを正確に判断することはできないとしても、このエピソードにおけるジャーミーの行動はナヴァーイーとの政治的関係だけでは説明できないところがある。結局マジドゥッディーンは処刑される運命にあったが、この事件と関わってナヴァーイーがジャーミーに向かって個人的にも、政治的にも責任を問うことはなかったという。その理由は、ナヴァーイー自身が政治家として宮廷で感じる苦痛をジャーミーに訴え、助言を求めた際、ジャーミーがムスリムのため政務に専念するように励ましたという彼の回想から部分的に推測できよう。<sup>74</sup> ジャーミーはスルターンと直接面談して助言するほど、世間の信頼と権威を有する人物であった。そしてそのような権力者や世間の評価は、彼が政治的影響力を行行使するための権力闘争で生き残ったからではなく、むしろ助言者としての役割を忠実にやり、政治派閥によって偏らないと評価されたからではなかろうか。ナヴァーイーがジャーミーに不満を言わなかった理由を、このような文脈から考えることもできよう。

このように、ティムール朝バーイカラー時代の有力政治家であり、文化後援者でもあるナヴァーイーは、言語と民族の運命的関係に気づき、チャガタイ・トルコ語と文学の繁栄にも大きく貢献した人物であった。制度的にはワクフを積極的に活用し、教育と修行を同時に行う施設を設けるなど、思想と宗教の理想を社会的に普及することにも努め、文化育成の必要性を主張するだけでなく、その実現にも熱心であったのである。その背景にはジャーミーとの親交が大きな働きかけとなっていたと見られており、同時にジャーミーが属していたナクシュバンディー教団の宗教的、霊的理想も影響を与えたと考えられる。しかしティムール朝のナクシュバンディー教団はすでにジャーミー以前から重要な社会、宗教勢力として成長していた。サマルカンドを拠点にしたナクシュバンディー教団は既に組織化した集団と

---

<sup>73</sup> Barthold, *Mīr 'Alī Shīr*, 1962, pp.53-54.

<sup>74</sup> Gross and Urunbaev, "Introduction", *The Letters of Khwāja 'Ubayd Allāh Ahrār and his Associates*, 2002, p.71.

して、社会的名声を有していた。そしてナクシュバンディー教団とティムール朝との密接な関係を論ずるのに欠かせない人物が、ホージャ・アフラルである。

#### 1.4. ティムール朝とホージャ・アフラル

ティムール朝時代、ナクシュバンディー教団の指導者の中で最も強い社会的影響力を持ち、ナクシュバンディー教団の地位を一層高めた人物が、ホージャ・アフラル（‘Ubayd Allāh ibn Maḥmūd Aḥrār, d.1490）である。彼はジャーミーがナクシュバンディー教団に入る以前から、既にサマルカンドで大きな影響力を持つ中心的な宗教指導者として活躍していた。一般的に彼は政治的スーフィーとして知られている。それは彼が宗教以外の世俗的領域、つまり政治、経済分野にも積極的に介入していたことに対する批判から成り立った見方である。しかしスーフィーを単に世間から隔絶した修行者と見なすことなく、より広い意味でその社会的役割や組織にも注目しようとする観点から<sup>75</sup>、アフラルの歴史的な重要性を再評価する研究も行われている。<sup>76</sup>

Weismannもアフラルの宮廷との緊密な関係や権力者に自分の意志を通す過程を分析するためには宗教だけではなく、社会、経済的要素も考慮すべきであると指摘している。実際アフラルについて述べようとする、彼の多方面にわたる活動に言及せざるを得ない。彼はシャリーアを重視する正統イスラームの擁護者でありながらも、カリスマ溢れる霊的指導者であり、また農商工人集団を保護するターイファ（tā’ifa）<sup>77</sup>の首長でもあった。彼は相続、スルターンからの賜物、商売などで得た膨大な土地と財産の持ち主として、自ら多くのワクフを設定、管理するほか、貧者のために税金を過剰納付するなどの福祉的活動にも積極的に取り組みながら、宗教事業も行い、スーフィーたちの後援や聖者墓地の整備にも努めた。<sup>78</sup>

---

<sup>75</sup> Grossはより広い観点からスーフィーの役割を重層的に分析することを提案する。アフラルの伝記が彼の霊的力や宗教性だけではなく、情熱や正義感も高く評価し、彼を理想的シャイフと見なしているのは、宗教指導者としての霊的能力はもちろん、組織の指導者としての政治的、経済的活動をも考慮したからであると指摘している。彼の膨大な財産も神からの賜物と認識されていたという。従って、アフラルに対する当時の認識も個人的領域から社会的領域に至るまでの諸要素が複合的に作用した結果であると考えられる。Gross, “Khoja Ahrār”, 1982, pp.155-164. また当時のスーフィー師匠の中で、アフラルだけが権力者の下で活動したわけではなく、またアフラルが介入した政治問題が失敗に終わることもあったため、彼の政治的役割を過剰に強調する必要はないという。J.M. Rogers, “Aḥrār”, *Elr*, v.1, 1984, pp.668-669.

<sup>76</sup> Gross and Urunbaev, *Ibid.*, pp.2-4.

<sup>77</sup> Trimminghamによるとターイファは15世紀に現れたタリーカが組織した集団で、有力聖者の崇拝に大衆運動が結合した形をしており、アフラルは霊的力を持つ聖者として尊敬されたという。Sufi Orders in Islam, 1971, pp.67-71, 94.

<sup>78</sup> Weismann, *Ibid.*, pp.35-38; 川本正知、「解題」、『ホージャ・アフラルのマカーマート』、2005、

このようにアフラルは豊富な宗教、政治、経済的資源を通じて多様な活動を行った。しかし彼が所有した莫大な富はアフラルを否定的に認識する主要な原因にもなった。その代表的なものとしてロシアの歴史家Bartholdはアフラルを貪欲で保守的な人物として非難した。GrossはこのようなBartholdの見解が、アフラルやナクシュバンディー教団に対する西洋の否定的視線を招いたと指摘する。ジャーミーもまたアフラルと同じ文脈から、広い土地を所有した上、免税の特権を享受したことで批判された。富は清貧というスーフィーの美德に反するものであるとして、その使い方を問わず、富の所有自体が間違っていると認識されたのである。<sup>79</sup>

このような、スーフィーの社会経済的活動に対する否定的見方は、教団の組織化と制度化といった時代的变化を看過したことに由来するのかもしれない。特にナクシュバンディー教団は王朝との関係づくりを通して教団の制度的発展を成し遂げた典型と見なされている。これはモンゴル期以後に現れた特徴であり、ナクシュバンディー教団は新しい社会、宗教的環境に合わせた体系を作り上げたのである。川本は、ナクシュバンディー教団の名祖バハーウッディーン・ナクシュバンドの行跡から、「聖者と支配者」の強い関係性の兆しを見出している。バハーウッディーンはホージャガーンに弟子入りする前には、チャガタイ・ハン国の君主の側近として働いていたのであり、その権力の崩壊を目撃した人物である。これによって、彼が国家権力の強さと残酷さ、そのもろさと虚しさを同時に実感したのではないかと川本は問う。「現世と世俗の仕事」に対するバハーウッディーンの強い諦念と否定的な国家権力観が、後のシャイフたちに支配者との関係のあり方を的確に認識させ、むしろシャイフたちが世間との関係づくりに重点をおくようになった<sup>80</sup>、ということである。

世間に対するバハーウッディーンの認識が後代のシャイフたちにどんな影響を与えたか、その内容を具体的に確認することはできない。しかし、ナクシュバンディー教団のシャイフたちの活動時期が、もはやスーフィーが個人の隠遁的、禁欲的修道生活だけをしていれば足りる状況ではなかったことは確かである。今まで述べたように、当時の社会は政権交替が続く中で、宗教的アイデンティティーのみならず、社会的秩序や支配の正統性をも非常に乱れ

---

19-21頁。.

<sup>79</sup> Gross, “The Economic Status of Timurid Sufi Shaykh: A Matter of Conflict or Perception?”, 1998, pp.88-93.

川本によると、ワクフに対しては二つの観点がある。一つはワクフを公共建築物の維持と福祉制度、および文化保護制度と見て、高く評価する観点であり、もう一つはワクフを宗教的封建大領主による搾取として批判する観点である。旧ソ連、トルコ共和国の研究者は後者の観点をもつという。川本、「ホージャ・アフラルのワクフ文書」、1989、53頁。

<sup>80</sup> 川本、「バハー・ウッディーン・ナクシュバンドの生涯とチャガタイ・ハン国の終焉」、2012、741-742頁。

ていた。このような社会、宗教的文脈を考慮すると、宗教者としてのスーフィー個人の信仰的領域のみならず、社会的存在としての姿をも把握する必要があるといえる。この意味で、ナクシュバンディー教団は確固たる社会的、経済的土台を持っていたからこそ、絶え間ない社会的変動にも関わらず、その勢力を拡張し、制度化した教団として成長したのであり、社会に向けてその影響を与えることができたのである。アフラルの貢献もこの側面から評価すべきであると考えられる。<sup>81</sup>

時代的にアフラルの活躍はスルターン・アブー・サイードからスルターン・バーイカラ期にまで続く。スルターンと彼の密接な関係は、彼がアブー・サイードの統治に積極的に介入したことからも確認されるのであり、特にスルターンの政策的改革に深く関わっていた。それはモンゴルの習慣を廃止する代わりに、イスラーム的原理に基づく政策を打ち出すという、イスラームの正統的秩序の実現を目標としたものであった。<sup>82</sup> このように、彼が統治に関与できたのは、サマルカンドにおけるアブー・サイードの支配権の獲得にアフラルが大きく貢献したからであった。シャー・ルフ死後、長期間にわたる大混乱が続く中で、アブー・サイードを支えたのがアフラルであった。特にアフラルの霊的力がアブー・サイードの政権獲得に重要な役割を果たしたと見なされており、サマルカンドの人々には既にアフラルが霊的指導者、聖者として認識されていたことが分かる。<sup>83</sup>

宗教的側面からアフラルの教団内活動を見ると、彼は宣教活動にも非常に熱心であった。彼自身はサマルカンドに滞在し、ティムール朝地域における勢力強化を図りながら、弟子三人を当時アクコユンルの首都であったタブリーズに派遣し、ナクシュバンディー教団の宣教活動を展開するように命じた。<sup>84</sup> 彼は他地域から自分の下に入ってきた弟子たちを教育してから再び故郷に送る方式を通じて、教団の拡張を試みた。<sup>85</sup> このようにアフラルは教団の宣教や勢力拡張など、教団の対外的活動にも努めた。

Weismannによると、当時ナクシュバンディー教団の拠点はブハラ、サマルカンド、ヘラ

---

<sup>81</sup> Gross and Urunbaev, *Ibid.*, pp.1,7-9.

<sup>82</sup> Algar, "Iran ix. Religions in Iran(2.2) the Mongol and Timurid Periods", *Elr*, vol.13, 2006, p.454. 同じ観点から川本もアフラルは単なるナクシュバンディー教団のシャイフの一人ではなく、ムスリムを圧政から守るために活動した人物であり、その目的のために神から特別な力を授かって支配者と交っていたと認識されていたと指摘する。川本、「ホージャ・アフラルとアブー・サイード」、1986、33頁。

<sup>83</sup> Gross, *Ibid.*, 1982, pp.95-112. Grossはアフラルの伝記や歴史著述に見られるアフラルとアブー・サイードの関係を分析しており、観点によってはアフラルの役割に対する見解差はあっても、アフラルがアブー・サイードに執権のモチベーションと正統性を与えたのは確かであると指摘する。

<sup>84</sup> Algar, "Naqshbandis and Safavids", 2003, p.8.

<sup>85</sup> Weismann, *Ibid.*, pp.43-44.

ートの三か所に分かれており、ブハラของホージャガーシ・システム<sup>86</sup>がアッタル（‘Alā’ al-Dīn ‘Atṭār, d.1400）によってヘラートに、チャルヒー（Ya‘qūb Charkhī, d.1448）によってサマルカンドに広がった。その中でヘラートにおけるナクシュバンディー教団の組織を整えたのはジャーミーの師であり、義父でもあるカーシュガリーであった。カーシュガリーの死後、ジャーミーはヘラートのナクシュバンディー教団の指導者を受け継ぐことを拒んだのであり、これがヘラートのナクシュバンディー教団の衰退した主要原因の一つとも指摘されている。<sup>87</sup> このことから教団活動かつ社会活動においてアフラルとジャーミーは非常に異なる役割を担っていたと考えられる。

既に言及したように、アフラルは宣教活動に熱心で、教団の拡張に大きく貢献したのであり、後に中央アジアをはじめ、西トルコ、インド地域に広がったナクシュバンディー教団はアフラルのサマルカンド系に由来するといわれている。<sup>88</sup> このように、アフラルは王朝との関係の中で教団の組織を整え、そのシステムを整備した宗教的、社会的指導者であったのに対し、ジャーミーはアフラルとは違うところに視線を向けていた。彼はカーシュガリー以降の教団組織にあまり関与せず、オスマンやアクコユルの宮廷からの訪問要請にも応じなかった。宮廷とは学者、宗教的助言者としての触れ合いを続けるのみで、直接的な政治、宣教活動は行わなかった。<sup>89</sup>

アフラルとジャーミーの相異点は思想的傾向にも現れる。ジャーミーは宗教思想としてイブン・アラビーの存在一性論を積極的に取り入れたのに対し、アフラルはイブン・アラビーの思想を知り、その思想的価値を認めながらも、存在一性論を危ない思想と判断し、初心者に教えないようにした。<sup>90</sup> このようなアフラルの態度は、ジャーミーが存在一性論を神学や哲学との比較を通じて考察し、その学問的、思想的価値を高く持ちあげることに止まらず、韻文や散文の文学を通して存在一性論のメッセージを広範に広げようとした姿勢とは違いが見られる。

アフラルとジャーミーが、それぞれサマルカンドとヘラートのナクシュバンディー教

---

<sup>86</sup> ホージャガーシ（Khwājagān）とは、中央アジアにおいてアブー・ユースフ・ハマダーニー（Abū Yūsuf Hamadānī, d.1140）から始まる霊的師匠たちの系譜を指す。ナクシュバンディー教団の創始者とされるバハーウッディーン・ナクシュバンドは第7代ホージャに当たり、ナクシュバンディー教団はこの霊的師匠による道統を重視した。Algar, “Nashband”, *EP*, v.7, 1993, p.933. ナクシュバンディー教団の霊的系譜については、この論文の4章の3節を参照。

<sup>87</sup> *Ibid.*, pp.30-33.

<sup>88</sup> Trimingham, *Ibid.*, p.94.

<sup>89</sup> Heer, “Introduction”, *The Precious Pearl*, 1979, pp.3-6.

<sup>90</sup> Weismann, *Ibid.*, p.30; Bākhazī, *Maqāmat-i Jāmī*, 1992, p.124.

団のスーフィーであり、代表的な宗教者として互いを尊重し、ナヴァーイーとの関係を通じてヘラートの宮廷と緊密に繋がっていたのは確かである。またジャーミーが実際アフラールと対面したのは四回に過ぎないのにもかかわらず、彼を偉大なシャイフと認識し、彼に魅了されていたようにも見える。アフラールがスルターンに大衆の苦痛を訴え、モンゴルの税制であるタムガ（*tamgha*）商税<sup>91</sup>の廃止を引き出したこと、彼を深く信頼していたスルターンが宮廷と離れたサマルカンドにいる彼に戦争前に祝福を求めたことなどが、ジャーミーの『黄金の鎖（*Silsilaht al-Dhahab*）』に述べられており、ジャーミーがアフラールから強い印象を受けていたことが分かる。<sup>92</sup>

アフラールはモンゴルの制度を打破してシャリーア的秩序を確立し、ナクシュバンディー教団の組織と体系を立ち上げた社会、宗教指導者であったといえる。君主に対しては自分の宗教的権威と霊的力で支配の正統性と宗教性を与える一方、大衆に対してはイスラーム的秩序に沿った社会的、経済的生活ができるように彼らを保護、指導したのである。つまり、アフラールは支配者と大衆の間に立ち、社会にイスラーム的秩序を広げる役割を果たしたのである。このような文脈を考慮すると、ジャーミーが強いカリスマを備えた霊的指導者として、自分とは非常に異なる性質を持つアフラールに魅了された可能性も十分あると考えられる。しかし、ジャーミーは教団の組織化と拡大に大きく貢献したアフラールとは違う道を歩んだ。彼は入団以前にも若手学者として神学、哲学等の諸学問分野ですでに高く認められていたのであり、ナクシュバンディー教団の中でもその脈が途切れていたムハンマド・パールサー（*Muhammad Pārsā*, d.1420）の系譜を受け継ぎ存在一性論を称揚した、エリート知識人であったのである。

---

<sup>91</sup> 一種の関税、商税。もとのトルコの用例では、家畜や私有物の上に印をつけることを意味していたが、モンゴルの征服以後、商品やサービスに対する税を称するようになった。これはイスラーム法に由来しないため、イスラーム法学者たちはその廃止を強く主張したが、支配者には殆ど受け入れられなかった。G. Leiser, “*Tamgha*”, *EP*, v.10, 2000, p.170.

<sup>92</sup> アフラールはジャーミーやナヴァーイーとは書簡を通じて交流し続けており、サマルカンドとヘラートの友好的関係を維持していた。Gross and Urunbaev, *Ibid.*, pp.20-21; Hekmat, *Ibid.*, pp.72-74, 川本はタムガ税の廃止はアフラール一人による努力の成果とみていいと指摘しており、ティムール朝におけるタムガの廃止はムガルやサファヴィー朝に比べてもはるかに早いことであるといっている。川本、上掲論文、1986、46 - 48頁。

## 第2章 ジャーミーの学問的背景とその著作

この章ではジャーミーの学問的履歴と共に彼の諸著作の学問的、思想的背景について述べる。具体的には彼が学んだ学問分野やその学派、彼が触れ合ったスーフィーたちについて簡単に言及してから、著作のテーマや執筆時期に注目する。ジャーミーの学問的、宗教的足跡は多分野にわたっており、彼の学問的履歴や著述を検討することによって、彼の思想的変化及び志向が推察されることが考えられる。彼は当時の文化と学問の中心地であったヘラートとサマルカンドで学問的訓練を受け、学者として既に高い評価を得ていたのにも関わらず、世間の名声を後にしてナクシュバンディー教団に入った。それから彼は教団の中でもムハンマド・パールサー以降その脈が途切れていたイブン・アラビーの存在一性論を復活させ、存在一性論に関する多くの著作を残した。

社会的側面においては、ジャーミーもアフラルと同様、モンゴルの慣習や制度を打破してシャリーアを中心とするイスラーム社会の確立を強調しており、フルーフィーヤやヌールバフシーヤのようなメシア的性質を持つ運動に対して批判的立場を取っていた。このようなジャーミーの態度をナクシュバンディー教団の排他主義に由来すると見る立場もあり、そのような見解によると、ジャーミーはナクシュバンディー教団にのみ忠誠を誓う偏狭な姿勢をもち、自分の政治的動機のために他教団、特にシーア派の教団を攻撃したという。<sup>93</sup> しかし前章で述べたように、当時の政治的、宗教的環境を分離して理解してはいけなないのであり、ジャーミーの思想を単にナクシュバンディー教団のスナ派的傾向や個人の政治的欲求で説明するのは、社会や宗教現象の背後にある複合的諸要素を看過した単線的思考であるといえよう。また社会に深く根を下ろした支配的思想が確立していない状況の中で、多様な諸理念が競争し合うのは自然な現象でもあり、メシア的宗教グループに対するジャーミーの批判をシーア派に対する攻撃と断定するのは、社会の思想的多様性をスナ派とシーア派の二分法に収斂させる現代の宗派的思考に由来するのではなかろうか。

宗教的側面からみると、ジャーミーはアフラルやマフディー運動の諸指導者のような、霊的力や強いカリスマを基に勢力を広げる類の人物ではない。ジャーミーの宗教的權威や社会的影響力の源泉となったのは、なによりも優れた知的能力に基づいた宗教思想であったと考えられる。それはナヴァーイーとの思想的交流やティムール朝を始め、アクコユンルやオスマンの支配者との関わりからも確認されることであり、ジャーミーが彼らのために行った最も重要な活動も、スーフィー思想に関する書物を著わして献上することであった。彼が自分の信仰を思想的に体系化していく過程を考察するために、この章では彼の思想的枠組みを形成した背景に焦点を当てながら、彼の著作にみられる思想的志向を見出すことにしよう。

---

<sup>93</sup> Shadchehr, “Abd al-Rahman Jami-Naqshbandi Sufi, Persian Poet”, 2008, pp.79-81.



## 2.1. ジャーミーの学問的履歴

ジャーミーの学問的履歴が本格的に始まったのは彼の家族がヘラートへ移住した十代の時からである。若きジャーミーは、シャー・ルフ治下 (r.1409-1447)、学問の中心地であったヘラートのマドラサでアラビア語文法、神学、文学を勉強した。<sup>94</sup> 最初は、当時の有名な言語学者であったジュナイド・ウスーリー (Junayd Uṣūlī) からアラビア語学を修学した。彼はサッカーキー (al-Sakkākī d.1229) の言語学書、『諸学の鍵 (*Miftāḥ al-'Ulūm*)』の中で修辞学に対する注釈を学んだ。具体的にはサッカーキーに対するガズヴィーニー (Khaṭīb Qazwīnī, d.1338) の注釈を、さらにタフターザーニーが解説した『要約版 (*Mukhtaṣar*)』と『長文版 (*Muṭawwal*)』及び、『タフターザーニーのムタッワルに対する脇注 (*Hāshiyat Muṭawwal*)』を勉強したという。<sup>95</sup> 神学においては、当地の両大学派を成していたタフターザーニーとジュルジャーニーの思想を共に学んだ。当時タフターザーニー門下ではジャージャルミー (Shihāb al-Dīn Muḥammad Jājarmī, d.1459) が有名で、ジュルジャーニー思想においては彼の直弟子に当たるホージャ・アリー・サマルカンディイー (Khawājah 'Alī al-Samarqandī) が名声高い師であった。ジャーミーはこの二人から指導を受けており、先にサマルカンディイーに教わった。彼の下ではただ四十日間修学し、それだけで十分な知識を得たので離れたという。それからジャーミーはジャージャルミーの下に移って勉強した。当時ジャージャルミーは論争 (*mubāḥatha*) において最も優れた人物と評価されていた。サフィーによると、ジャージャルミーはジャーミーを「ホラーサーン地方の知識人の中で五百年ぶりに完全性を有した人物が現れた」と称えたのにもかかわらず、ジャーミーはジャージャルミーの言葉の中で役に立ったのは二語しかないと言ったという。<sup>96</sup>

しかし、ジャージャルミーは若い時から高い能力を認められており、マドラサの教師と

<sup>94</sup> Losensky, “Jāmī”, *Elr*, v.14, 2008, p.469.

<sup>95</sup> サッカーキーの *Miftāḥ* は言語学的テーマを扱っており、発音から言語の形態かつ意味論まで言語の全ての側面を述べた書物である。特に第三章は後のマドラサの修辞学 (*ilm al-balāgha*) の基になったといわれている。Qazwīnī は第三章を要約してから自分の意見を付けくわえ、*Talkhīṣ al-Miftāḥ* を著した。W. P. Heinrichs, “al-Sakkākī”, *Elr*, vol.8, p.894. *Sharḥ Miftāḥ* はサッカーキーの *Miftāḥ al-'Ulūm* に対するタフターザーニーの注釈であり、*Muṭawwal* は Qazwīnī の *Talkhīṣ al-Miftāḥ* に対するタフターザーニーのさらなる注釈である。'Ābidī, “Muqadama-yi Muṣaḥḥih”, *Jāmī, Nafaḥāt al-Uns*, 1996, p.7. タフターザーニーの *Muṭawwal* に対する脇注 (*Hāshiya*) の中にはジュルジャーニーが著わしたものもある。Josef Van Ess, “Jorjānī”, *Elr*, v.15, 2009, p.25.

<sup>96</sup> Ṣafī, *Rashahāt 'Ayn al-Ḥayāt*, 1977, pp.235, 240; Bākhārī, *Ibid.*, pp.51-52; Lārī, *Takmilah-i Hawāshīyah-i Nafaḥāt al-Uns*, p.11; Ökten, “Jāmī”, pp.56-57; Algar, *Ibid.*, 2013, pp.18-19.

してシャー・ルフより任命されたユースフ・アウバヒーの就任講義で反論者に指名されるほど、論争に卓越な才能を見せた。その際彼はザマフシャリーのクルアーン注釈、*Al-Kashshāf* に対するタフターザーニーの脇注に反論を提起し、ユースフ・アウバヒーの再反論を引き出す役を務めたという。その後、彼は30年にわたってヘラートのシャー・ルフ・マドラサの開始講座を担当し、ザマフシャリーのクルアーン注釈、サカーキーの言語学及び、イーギー（‘Aḡud al-Dīn Ījī, d.1356）の神学<sup>97</sup>に対するタフターザーニーとジュルジャーニーの注釈などを教えた。<sup>98</sup> このようなジャージャルミーの経歴を考慮すると、彼に対するジャーミーの批判は当時の学問的、社会的権威に対する反抗、さらには挑戦からのもののようにも見える。

ジュルジャーニーとタフターザーニーがティムールによってサマルカンドに送られ、彼らの学問がティムール朝の教育システムの中で教えられたことは既に述べた通りであり、この二学派が思想的な違いをもつというのは、ティムールの前で行われたザマフシャリーの*al-Kashshāf*をめぐる議論によって確認される。ジュルジャーニーとタフターザーニーの間に行われたこの有名な論争の結果については様々な説があり、どちらが優れているかは判断できなくても、この二人がライバル関係にあったのは確かである。ジュルジャーニーはタフターザーニーより15歳以上若い学者で、哲学かつ存在一性論的思想にも興味を示しており、イブン・アラビー思想に対して批判の声をあげていたタフターザーニーとは思想的軌道を異にしていた。

ジュルジャーニーは故郷でムウタズィラ学派的傾向の学問を学んでおり、ヘラートを離れてエジプトに向かう途中、コンヤに滞在し、そこでイブン・アラビーとクーナウィー（Ṣadr al-Dīn Qūnawī, d.1274）<sup>99</sup>の著作を勉強した。彼はトルコでもう一人の重要な存在一性

---

<sup>97</sup> イーギーはシャーフィイー法学者、アシュアリー神学者としてイール・ハーン朝で活躍した。彼の著作の価値はその内容的独創性よりは、モンゴル侵略以降に生き残った伝統思想を体系的に整理したことにある。彼の著作の中で最も有名なのが*al-Mawāqif fī ‘ilm al-kalām*であり、この書は主にファフルッディーン・ラーズィーの神学に基づいて当時、すなわち12世紀の伝統的神学を明確に現している。この書に対する多くの注釈の中では最も知れわたっているのはジュルジャーニーのものである。J. Van Ess, “al-Īdjī”, *EF*, v.3, 1986, p.1022; “‘Azod-al-dīn Ījī”, *ELr*, v.3, 1988, pp.269-271. 既に述べたように、タフターザーニーはサッカーキーの言語学に関する注釈を著わし、ザマフシャリーのクルアーン注釈をめぐってはティムールの主催でジュルジャーニーとの公開討論を行った。神学において彼はマートゥリーディー学派であった。W. Madelung, “Taftāzānī”, *EF*, v.10, 2000, pp.88-89.

<sup>98</sup> Subtelny, “The Curriculum of Islamic Higher Learning”, 1995, pp.213, 223.

<sup>99</sup> イブン・アラビーの愛弟子。存在一性論の理論に関する多くの著作を残した。彼の著作はクルアーンやハディース、諸神名に関する注釈からイブン・アラビーの*Fuṣūṣ*注釈、そして哲学者と質疑応答した往復書簡まで多様である。W.C. Chittick, “Ṣadr al-Dīn Qūnawī”, *EF*, v.8, 1995, pp.753-755.

論者、ファナーリー (Shams al-Dīn ibn Hamza Fanārī, d.1429)<sup>100</sup>と出会い、彼とエジプトまで同行した。そこでジュルジャーニーはイーギーの『神学の諸段階 (*al-Mawāqif fī 'Ilm al-Kalām*)』などのアシュアリー神学やハナフィー法学を勉強すると同時に、ハーンカーで修行者たちと触れ合ったという。サマルカンドに滞在する間には、ナクシュバンディー教団のホージャたちと接触したといわれている。このようなジュルジャーニーの行跡は彼の著作にも反映されており、イーギーの*al-Mawāqif*に対する代表的な注釈、*Sharḥ al-Mawāqif*をはじめ、イブン・アラビーの用語集 (*Isṭilāḥāt al-Shaykh Muḥyī al-Dīn ibn al-'Arabī*) やウマル・スフラワルディー (Shihāb al-Dīn Abū Ḥafs 'Umar Suhrawardī, d.1234) の『叡智を持つ賢者たち (*Awārif al-Ma'ārif*)』に対する傍注 (ta'liq) のようなスーフィー関連著作をいくつも著わした。これによってジュルジャーニーがスーフィーやイブン・アラビー神秘思想に対しても興味を示していたことが分かる。ジュルジャーニーはタフターザーニーの *Muṭawwal* に対する脇注 (ḥāshiya) を著わすなど、タフターザーニーの学問にも親しみを持っていたが、それでもクルアーン解釈をめぐるライバル関係にあったのであり、両者の思想的違いはイブン・アラビーのような神秘哲学に対する根本的な見解差に由来すると考えられる。<sup>101</sup>

タフターザーニーはイブン・アラビー思想に対する強力な批判者であったのであり、神学的にはアシュアリー学派から多くの影響を受けつつ、マートゥリーディー学派の進展に貢献した。彼はナジュムッディーン・ナサフィー (Najm al-Dīn Nasafī, d.1142) の神学書に対する注釈書、『ナサフィーの信条に対する注釈 (*Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafīya*)』を著わし、マートゥリーディー神学の発展に大きく貢献したと評価されている。Knyshはタフターザーニーが独創性のない学者と見なされがちであるが、事実上、彼はクルアーン学、神学理論、哲学、形而上学、そして論理学に至る広範の分野を総合的に研究した後代ムスリム知識人の典

<sup>100</sup> ファナーリーはクーナウィーの *Miftāḥ al-Ghayba* の注釈、*Miṣbāḥ al-Uns* を著したことでよく知られており、この著作はジャーミーの *al-Durra* にも引用されている。ジャーミーはファナーリーの著作を主にトゥーシーの哲学的立場に対する存在一性論的答えとして提示している。ジュルジャーニーとファナーリーの親交から、ジュルジャーニーが存在一性論的神秘思想を認知していたと推測できる。

<sup>101</sup> サマルカンドでナクシュバンディーのホージャ・アッタール ('Alā' al-Dīn 'Aṭṭār, d.1400) と接触しており、アッタールに送った2通の手紙が残っているという。Öktenはジュルジャーニーがナクシュバンディー・スーフィーたちを教え、彼自身もナクシュバンディー教団に従ったため、ジャーミーもジュルジャーニー思想に親しんでいたと説明している。Ökten, *Ibid.*, p.61. しかしVan Essによると、ジュルジャーニーとナクシュバンディー教団との親密な関係は疑わしいのであり、ジュルジャーニーの作品といわれる *Fī Manāqib Khwājah Bahā' al-Dīn Naqshband* も、ナクシュバンディー教団の文献に全く言及されていないといって、作品の真偽について問題提起をしている。Josef van Ess, "Jorjānī", *Elr*, 2009, vol.15, pp.21-29.

型であり、また多分野に触れながらも、神学こそが人間の知的過程の究極的目標であると見なしていたと指摘している。<sup>102</sup>

このようなタフターザーニーとジュルジャーニーの学問的傾向から、二人の論争は神秘的知識と神学的知識を論点に行われたと考えることができる。ジュルジャーニーやタフターザーニーの神学書の内容についてしばしばジャーミーはその著作で言及しており、これはジャーミーが存在一性論はもとより、当時の神学的議論の論点にも非常に詳しかったことを意味する。ジャーミーはタフターザーニー神学とジュルジャーニー神学の相異点を明確に認知し、タフターザーニー学派とは違ってジュルジャーニー学派が神秘思想と親しんでいることも認識していたように見られる。それにもかかわらず、ジャーミーはジュルジャーニー学派ではなく、ナクシュバンディー教団のスーフィーになることを選んだ。それは神秘思想やスーフィーに対するジュルジャーニー的解釈だけでは満足できなかったからであろう。

ヘラート時代から両学派の理論を学習したジャーミーは、サマルカンドに赴く。23歳の若い青年であったジャーミーは、カーディーザーデ・ルーミー (Qāḍīzādah Rūmī, d.1432) の下で数学や天文学までその学問的領域を広げた。<sup>103</sup> カーディーザーデはジュルジャーニーがサマルカンドで教えた時代、彼の下で修学した人物で、カリキュラムにはイーギーの *Mawāqif* も含まれており<sup>104</sup>、ジャーミーも彼の下で神学書を教わりつつ、イスラーム神学により深く触れるようになった。これは後にアリー・クーシュジー (‘Alī Qūshjī, d.1474) <sup>105</sup> との長い論争のもとになり、また存在一性論と神学、哲学との相異に関する彼の考察が深まる背景になったといわれている。<sup>106</sup>

以上の学問的経歴においてジャーミーは非常に成功した人生を送ったのであり、当代の有名な学者たちと活発な論争を行いつつ、彼らを次々と論破し続け、学者としての才能と実

---

<sup>102</sup> Knysch, *Ibn Arabi in the Later Islamic Tradition*, 1999, pp.144-146.

<sup>103</sup> Ṣalāḥ al-Dīn Mūsā ibn Muḥammad Rūmīを指す。天文学者で、ウルグ・ベク (Ulug Beg) のマドラサの教授でもあった。‘Ābidī, *Ibid.*, p.7f.

<sup>104</sup> ティムール朝時代、ウルグ・ベク (Ulug Beg) 治下のサマルカンドで天文学者、数学者として活躍した。彼はジュルジャーニーの下で修学し、天文学に関しては、自分の師であるジュルジャーニーの数学的欠陥を指摘することもあったという。F.J. Ragep, “Qāḍī-Zāde Rūmī”, *EP*, v.12 supp., 2004, p.502.

<sup>105</sup> カーディーザーデの下で数学と天文学を学び、後にトゥーシーの *Tajrīd al-Kalām* の注釈書を著した。Fazlur Rahman, D. Pingree, “‘Alī Qūshjī”, *Elr*, v.1, 1985, p.876. 彼はカーディーザーデとサマルカンド王室の天文観測を担当し、彼の後を継いで天文観測を行った。ウルグ・ベクの死後にはアクコユンルの首都タブリーズやオスマン朝のイスタンブールに滞在し、その地域の科学発展に貢献した。A. Adnan Advar, “‘Alī Qūshdjī”, *EP*, v.1, 1986, p.393.

<sup>106</sup> Ökten, *Ibid.*, p.66.

力を認められた。Nassau Leesは学界ではわずか一抹の失敗や汚点も許さず、業績を積み重ねたジャーミーは謙虚な学者ではなかったと批判している。彼によると、他の学者や学界に対するジャーミーの態度は尊大と傲慢に満ちており、自分より優れた師匠はいなかったため、自分の学問的成果は誰の教えにも頼っていないと堂々と言うほどであった。<sup>107</sup> しかし学問における不遜な態度とは違って、ジャーミーもスーフィー師匠たちに対しては多大の尊敬を払っていた。

---

<sup>107</sup> Nassau Lees, *A Biographical Sketch of the Mystic Philosopher and Poet Jāmī*, 1859, pp.4-5.

## 2.2. ジャーミーが出会ったスーフィーたちと存在一性論

ジャーミーの人生において大きな影響を及ぼしたスーフィー、ホージャたちの中で、彼が初めて出会ったのはムハンマド・パールサーである。パールサーとの出会いはジャーミーが僅か五歳の時のことであり、パールサーが巡礼のためマッカに向かう途中、ジャーミーを見、幼い彼に好意を示したといわれている。<sup>108</sup> パールサーとジャーミーの出会いはジャーミーだけではなく、ナクシュバンディール教団においても大きな意味を持つ。それは後にジャーミーがナクシュバンディール教団の一員になってから、パールサーが教団に導入したイブン・アラビー思想を受け継いだからである。パールサーの以降、教団の中で注目されなかったイブン・アラビー思想をジャーミーが復活させたのである。この点で、少年ジャーミーと大師匠パールサーとの短い逸話はナクシュバンディール教団とイブン・アラビー思想が再び融合する兆しであるような想像を催す。Losenskyは二人の出会いが恐らくナクシュバンディール教団におけるジャーミーの霊的系譜を補うために後に創作されたものであろうと指摘する。<sup>109</sup> それが事実であるか否かは問わないとしても、パールサーとの出会いに関してはジャーミーも自ら述べており<sup>110</sup>、二人の出会いが彼にも重要な事件と認識されたのは確かである。

しかしジャーミーがパールサーから直接存在一性論を学んだわけではない。既に述べたようにジャーミーは言語学から神学、哲学に至る多様な学問に触れた後、最終的にナクシュバンディール教団に入り、自分の世界観として存在一性論を選んだのである。従って彼が存在一性論に初めて接したのがいつであり、誰にどんなカリキュラムで学んだかは不明である。ただ彼はムハンマド・パールサーの息子であるアブー・ナスル・パールサー (Burhān al-Dīn Abū Naṣr Pārsā, d.1461) やクブラヴィー教団のホージャ・クースーイー (Shams al-Dīn Muḥammad Kūsū'i) からイブン・アラビーの理論を聞くなど、当時のホージャたちを通じて存在一性論に接することは可能であった。<sup>111</sup> このことから、ナクシュバンディール教団の中ではムハンマド・パールサー以降の存在一性論的学脈が途切れてしまったと言われるものの、少なくともパールサーの子孫には存在一性論に対するパールサーの説が伝わっており、ナクシュバンディール以外の教団にも存在一性論を唱えるスーフィーがいたことが確認される。細々としてはあるが、存在一性論の学統は維持されていたのである。

ホージャ・クースーイーに関する*Nafahāt al-Uns*の記述をみると、ジャーミーは彼の説教に出席し、イブン・アラビーに関する彼の学説を聞いたという。そこにはクースーイーの友

<sup>108</sup> Bākharzī, *Ibid.*, p.50, Ökten, *Ibid.*, p.55.

<sup>109</sup> Losensky, “Jāmī I”. *Elr.* v.14, 2008, p.469.

<sup>110</sup> Jāmī, *Nafahāt al-Uns*, 1996, pp.397-398.

<sup>111</sup> Şafī, *Ibid.*, pp.244-246; *Nafahāt*, pp.401, 497-498.

人であり、ジャーミーの師であるカーシュガリーも出席しており、クースーイーの知恵をほめたという。従って、イブン・アラビー思想が特定の存在一性論者によって占有されていたわけではなく、当時のスーフィーたちの間に広く語られる主題であったと考えることができる。ジャーミーもクースーイーを高く評価しており、彼がイブン・アラビーのタウヒード (tawhīd) と同じ意見を持ち、その見解をミンバルで述べると、存在一性論を激しく批判するウラマーたちでさえ、誰一人彼の形而上学的見解に反論を呈することができなかったと述べている。さらにクースーイーはクルアーンやハディース、及びそれに対するスーフィー師匠の秘儀的真実をも説き、しばしばサマーウ (samā') の中で恍惚状態 (wajd) に入り、人間の形体、すなわち肉体の束縛から免れることも見られたと回想している。<sup>112</sup> このようにジャーミーは、強い霊的力を持ちながら、イブン・アラビー思想を唱えるスーフィーたちと接していたのである。

ジャーミーに影響を与えたホージャは全てが存在一性論者というわけではなかった。前章に言及したようにホージャ・アフラルもナクシュバンディ教団の体系化に大きな役割を果たしたスーフィー指導者であり、ジャーミーにも影響を与えたと見なされる。しかし実際ジャーミーをナクシュバンディ教団に導いたのはホージャ・カーシュガリーであった。彼はサマルカンドでナクシュバンディ教団に入り、その後ヘラートに定着して宣教に努め、ヘラートをナクシュバンディ教団の主要拠点に成長させた人物でもある。彼はナクシュバンディ教団の特徴ともいわれる「無言のズィクル」を強調しており、それによって心から雑念を追い払い、神を身近な存在として感じ取ると、自分の息が神の賜物であることが分かるといい、修行を非常に重視した。カーシュガリーは実際恍惚状態に入ることも多かったといわれており、ジャーミーも彼のことを夢見て感化されたといっており、ジャーミーとの間には霊的な師弟関係が結ばれていたと考えられる。実際、ジャーミーがナクシュバンディ教団に入ったのも、彼が恋にやぶれて苦しんでいた時、カーシュガリーが完全な唯一の友は神以外にはないとジャーミーを説得し、彼をスーフィーの修行に導いたといわれている。<sup>113</sup>

カーシュガリーの霊的力は *Nafahāt al-Uns* の記述にも垣間見られる。ジャーミーはカーシュガリーが観照 (tawajjuh) を通じて眠りと似たような、特別な精神状態に入っていたと述べており、カーシュガリーの姿を観照することだけでも彼の霊的力が働き、修行者の精神的な狂乱状態が静まったという逸話も紹介している。<sup>114</sup> カーシュガリーは学問や理性の領域

---

<sup>112</sup> *Nafahāt*, pp.497-498.

<sup>113</sup> カーシュガリーはバハーウッディーンからアッタルを介してハームーシュ (Nizām al-Dīn Khāmūsh) に繋がる系譜の人物である。Hamid Algar, “Sa’d al-Dīn Kāshgari”, *EL*, v.8, 1995, p.704; “Kāshgari Sa’d-Al-Din”, *ELr*, v.15, 2001, pp.675-676.

<sup>114</sup> *Nafahāt*, pp.409-410.

を乗り越える精神的、霊的指導者と認識されており、このことから、ジャーミーも彼との霊的師弟関係の中で宗教的实践を行い、スーフィーとして成長したと考えられる。



### 2.3. ジャーミーの著作

ジャーミーは多分野にわたって多くの著作を残しており、彼の著述の数は正確に知られておらず、短い論文までを合わせると、およそ90点にのぼるといわれている。<sup>115</sup> 彼の著作に関しては、Browneの文学史研究及び、HekmatやAfsharzādの伝記研究で述べられているので、ここではジャーミーの作品を一つずつ紹介することはしない。その代わりに、彼の著作の中から内容的に存在一性論と修行論に関わるものを抜き出し、その著述時期や主題的变化を確認しよう。それによって彼の思想的要点および思考の遍歴が追跡できるであろう。まず、彼の著作の中でも最も多くの作品のテーマである存在一性論的著作に言及してから、聖者の徳目や修行に関するものに進む。

#### 2.3.1. 存在一性論的著作

ジャーミーの作品の一群を存在一性論的著作と見なすのは、あくまでも内容的な分類であって、ジャンルの区分ではない。内容的に存在一性論を扱っている作品は哲学的議論から詩まで、多様なジャンルにわたっており、著述時期も全ての作品について知られているわけではないが、それぞれ異なっている。その中で最も早い著述とされるのが、a) *Naqd al-Nuṣūṣ* (1458/9年)である。これはイブン・アラビーが自分の『叡智の台座 (*Fuṣūṣ al-Ḥikam*)』を要約して著わした『台座の刻印 (*Naqsh al-Fuṣūṣ*)』に注釈を加えたものである。ジャーミーは*Naqd*を著わした目的は、*Fuṣūṣ*の注釈書を網羅して整理することであったと自ら述べている。従って、この作品はジャーミーの思想的独創性よりは、存在一性論に対する彼の初期的理解、かつ存在一性論に対する総合的知識を表すものであると考えられる。ここで興味深いのは彼が死去する一年前である1491年、*Fuṣūṣ*に対する注釈書、b) *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*を再び著わしたことである。ジャーミーの最初と最後の作品が*Fuṣūṣ*の注釈ということから、彼の思想において*Fuṣūṣ*の理解が非常に重要な意味を持つことが分かる。よく知られているように、*Fuṣūṣ*はイブン・アラビーの代表作であり、存在一性論者たちによっていくつもの注釈が書かれた。<sup>116</sup> 一般的に*Naqd*はジャーミーが他の一性論的注釈を勉強してから、それを総合的にまとめたものとされている。それに比べると、*Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*は非常に簡潔に書かれており、彼が生涯を通じてまとめ上げた存在一性論の要旨を再び*Fuṣūṣ*の注釈を通じて著わしたのではないかと考えられる。

---

<sup>115</sup> Browne, *Ibid.*, p.514.

<sup>116</sup> 代表的な一性論者の注釈としてクーナウィー、ジャンディー、カーシャーニー、カイサリーによるものがあり、ジャーミーも彼らの注釈を勉強したと自ら明示している。*Naqd*, pp.18-19.

c) 『輝き (*Lawā'ih*)』 (1465年) も存在一性論に関する初期の作品として挙げられる。これは存在一性論の内容を韻文と散文が混在する文学的表現を用いて叙述したもので、全体で34の章 (*lā'ih*) を設け、存在一性論における神からの顕現や諸神秘的状態を文学的に解明している。存在一性論を文学的比喩、特に詩的表現を通じて説明しようとする努力は *Lawā'ih*以降にも続けられ、神秘詩に対する注釈も活発に行われた。その代表作として、まずd) 『閃光 (*Lawāmi'*)』 (1470年) を挙げることができよう。この作品はイブン・ファーリド (Ibn al-Fāriḍ, d.1235) の『葡萄酒の歌 (*Khamrīya*)』に対する注釈であり、よく知られているようにイブン・ファーリドはイブン・アラビーと同時代のスーフィーとして、神の愛に陶醉した状態を吟ずる彼の神秘詩は多くのスーフィーたちを魅了した。彼とイブン・アラビーが同時代の人物とはいっても、両者の間に交流があったかは不明である。それにも関わらず、彼の神秘詩は一性論者たちにも高く評価され、いくつかの作品が存在一性論的観点から解釈された。彼の代表作、*Khamrīya*はジャーミー以前に、カイサリーによって注釈された。DuBoisはこの作品に対する翻訳研究で、カイサリーの注釈との比較考察を通じて、ジャーミーの注釈との相異を指摘している。<sup>117</sup>ジャーミーは*Khamrīya*以外にもイブン・ファーリドの『旅の歌 (*Naẓm al-Sulūk*)』 (または『大ター韻律詩 (*al-Tā'īya al-Kubrā*)』とも呼ばれる) の注釈、e) *Sharḥ-i Qaṣīdah-i Tā'īyah* (不明) をも著わした。著作年代が不明であるこの作品には、詩的言語で表現された神秘的諸状態が存在一性論的観点から解説されている。<sup>118</sup>

ジャーミーはイブン・ファーリド以外の神秘主義詩人の作品にも注目している。ルーミー (Jalāl al-Dīn Rūmī, d. 1273) のマスナウィーの中で最初の二行を注釈したf) 『マスナウィーの二行注釈 (*Sharḥ-i Baytāyn-i Mathnawī*)』、フスラウ・ディフラウィー<sup>119</sup>の『純粹の鏡 (*Mir'āt al-Ṣafā*)』の一行を存在一性論的意味から解釈したg) 『フスラウ・ディフラウィーの一行注釈 (*Sharḥ-i Bayt-i Khusrāw Dihlawī*)』がそれであり、どちらも著作時期は知られていない。またジャーミーは自ら著わした存在一性論に関する四行詩にも注釈を付している。h) 『存在一性論に関する四行詩注釈 (*Sharḥ-i Rubā'īyāt dar Waḥdat-i Wujūd*)』 (1473年) がそれであり、Afṣahzādはこの注釈にはクルアーンをはじめ、イブン・アラビー、クーナウィ

<sup>117</sup> Dubois, *Ibid.*, pp.75-77.

<sup>118</sup> Afṣahzādはジャーミーの全集 (*Kullīyāt*) においてこの注釈が*Lawāmi'*より後ろに配置されているため、著作年代もそれより遅い可能性があるといっている。Afṣahzād, *Naqd wa bar-rasī-yi āthār wa sharḥ-i aḥwāl-i Jāmī*, 1999, p.177.

<sup>119</sup> 彼のことはジャーミーの聖者列伝においても他のペルシア神秘詩人と共に叙述されており、彼はニザーミーの詩的伝統を受け継いでおり、ジャーミーの詩にも大きな影響を及ぼした。Nafahāt, pp.607-608.

一、ナジュムッディーン・クブラー (Najm al-Dīn Kubrā, d.1220) <sup>120</sup>、カーシュガリーなどの言葉が引用されており、これは四行詩で表現した存在一性論的思想を裏付けするための著作であると指摘されている。<sup>121</sup> イラーキーの『輝き (Lama'āt)』に対する注釈、i) 『閃光の輝き (Ashi'at al-Lama'āt)』 (1482年) も存在一性論の文学的表現をより詳細に説明した作品である。Lama'ātはイラーキーがコンヤでクーナウィーからFuṣūṣ al-Hikamの講義を聞き、存在一性論に強く感化され、著わしたものである。ジャーミーはイラーキーが自ら経験した神秘的状態を存在一性論的に表現したものを、さらに具体的に解説している。

それ以外に、存在一性論を他の学派との比較の観点から理論的に考察した著作もある。j) 『尊い真珠 (al-Durra al-Fākhira)』 (1481) がその代表作であり、これはメフメト2世の要請で書かれた。ジャーミーはいくつかのテーマをめぐる神学と哲学、そして存在一性論との論争を紹介し、存在一性論の優越性を提示しようとした。これと同類の作品として、短い論考の形式をしたk) 『存在に関する論考 (Risāla fī al-Wujūd)』もある。この論考の著述時期は不明であり、al-Durra al-Fākhiraとの時期的前後関係も知られていない。ただこの論考では「存在」に対する神学的、哲学的議論を詳しく叙述しており、彼が教団に入る以前に学んだ神学的諸問題をまだ強く意識していた時期のものではないかと、推測される。<sup>122</sup>

以上、ジャーミーの存在一性論に関する代表的著作を列举した。ここに取り上げた作品を大まかに分類すると、イブン・アラビー著作に対する注釈 (a/b)、詩の注釈かつ韻文と散文が混在した文学的作品 (c-i)、神学、哲学との諸議論を中心とした理論的作品 (j/k) がある。そうすると、文学的比喻による作品が多いことに気づき、さらに文学的作品では詩が主要な表現手段になっていることが分かる。イラーキーやジャーミー自身の作品に対する注釈は原文が元々一性論をテーマにしたものもあるのに対し、イブン・ファーリド、フスラウ・ディフラウィー、ルーミーの作品は存在一性論と直接的な関わりをもたない。従って、後者の注釈の場合、神秘詩に現れている諸状態や段階を存在一性論的観点から解説した作品であるといえる。このような注釈的作品は存在一性論と神秘的体験との接点を見出すことによって、存在一性論における体験的、修行的次元を効果的に提示する利点を持つ。

それから存在一性論に対する理論的作品は、神学や哲学の論争法を用いて存在一性論の

---

<sup>120</sup> クブラヴィー教団の始祖。彼はスーフィーに現れるヴィジョンや夢の幻視を神秘的諸段階において説明する著作を著わしている。クブラヴィー教団とナクシュバンディー教団は、時代や地域においてその活動範囲が近接しており、互いに影響を及ぼしていたと考えられる。H. Algar, "Kubrā", *EP*, v.5, 1986, pp.300-301.

<sup>121</sup> Afṣahzād, *Ibid.*, pp.177-178.

<sup>122</sup> al-Durra al-Fākhiraは諸学派の諸議論を扱っているものの、Risāla fī al-Wujūdに比べると、諸議論の具体的な内容よりは、諸議論の歴史的流れに注目し、非常に要約的な記述を行っている。

優越性を証明している。特に*al-Durra al-Fākhira*は思想史的観点から重要とされる神学的議論を取り上げ、神学者や哲学者の主張を要約的に記述してから、イブン・アラビーをはじめとする存在一性論者たちの見解を優越的なものとして提示し、存在一性論の思想史的意味を強調している。最後にはイブン・アラビーの*Fuṣūṣ al-Ḥikam*の注釈が二回行われたことにもう一度注目したい。Algarはジャーミーの最初と最後を飾る二つの*Fuṣūṣ*注釈に関して、*Naqd*が*Fuṣūṣ*原文の理解に奮闘する中で、既存の見解をまとめたものであったのに対し、*Sharḥ Fuṣūṣ*は複雑な理論的説明を控えて原文の直接的な意味を明確にしていると評価している。<sup>123</sup>

このように、ジャーミーは存在一性論を注釈伝統、文学、そして思弁的な神学議論を通じて解釈している。それは存在一性論を多様な方向から理解し、さらには存在一性論の難解な内容を人々に理解させようとしたからではないだろうか。彼にとって存在一性論は一部のスーフィー、神秘家だけに共有される秘儀的伝統ではなく、理論的には歴史的諸議論を通じて確立されたものであり、体験的には優れたスーフィーたちの諸状態において接点が発見されるものと認識されたかもしれない。またこのような内容は文学的表現によって、より多くの人々に知らされるものであったのである。

### 2.3.2. 聖者の徳目や修行に関する著作

ジャーミーは存在一性論者かつ詩人として最もよく知られているものの、恐らく彼の著作の中で最も広範に知られ、読まれたのはスーフィーの聖者列伝、a) 『親交の息吹 (*Nafahāt al-Uns*)』 (1476-1479) であろう。これは600人以上のスーフィー聖者の系譜や神秘的逸話などをペルシア語で著わした作品であり、アンサーリー (‘Abd Allāh Anṣārī, d.1089) の『スーフィー列伝集 (*Ṭabaqāt al-Ṣuṭfiya*)』を基に、アンサーリー以降のスーフィーたちを採録したものである。この著作はジャーミーの後援者であり、友人でもあった大臣ナヴァーイーの要請に応じて書かれたもので、アンサーリーの*Ṭabaqāt*が古いペルシア語を用いているため、当代の言語に書き直して読みやすくする必要があったとしている。ジャーミーは聖者たちの逸話を本文に叙述する前に長い序文を設け、聖者性 (*walāya*)、神の唯一性 (*tawḥīd*) の諸段階、聖者の奇跡などについて述べる。<sup>124</sup> この序文は殆どが他のスーフィーたちの著作から引用したもので、本文もアンサーリーを始め、他の聖者伝を多く参照している。しかしアンサーリー以降の聖者に関しては、ナクシュバンディー教団の聖者のみならず、多様な神秘主義教団および集団の聖者をも採録し、広範な地域や時代の人物を叙述の対象にしている。

<sup>123</sup> Algar, “Jāmī and Ibn ‘Arabī: Khātam al-Shu‘arā and Khātam al-Awliyā’”, 2012, pp.149-150.

<sup>124</sup> *Nafahāt*, p.2; Aigle, “Les Biographies de Saints de ‘Aṭṭār et Ḡāmī”, 1994, pp.12-16.

*Nafaḥāt al-Uns*がスーフィー聖者たちに関する作品であるのに対して、b) 『預言者性の証拠 (*Shawāhid al-Nubūwa*) 』 (1480年) は預言者家系の十二イマームや預言者の教友たちを叙述対象にしたものである。この著作はシーア派で重んじられる諸イマームについて記述しているため、ジャーミーをシーア派と結びつける根拠としてよく挙げられている。特に第六章 (rukṇ sādīs) は「寛大な教友と偉大な諸イマームの証と根拠」で、イマームの奇跡をも述べる点でジャーミーのシーア派的思考が確認されると解釈されることもある。<sup>125</sup> しかし Öktenによると、*Shawāhid al-Nubūwa*と*Nafaḥāt al-Uns*は、どちらもナヴァーイーの要請で書かれたものであり、著述時期もほぼ重なっているため、この二つの作品の目的も同じ文脈から把握する必要があるという。それは具体的に、預言者から預言者の教友、タービウン (ṭābiʿūn) に繋がる初期のムスリム・グループの美德をスーフィーが継承したという認識である。<sup>126</sup> 従って、*Shawāhid al-Nubūwa*はジャーミーのシーア派的性質、かつ預言者一族に対するシーア派的尊敬を示すなどということが目的ではなく、スーフィーの歴史を預言者時代にまで遡って追跡し、スーフィー聖者をイスラームの正統的な歴史の系譜に位置づけるための作業であるといえる。つまり、預言者と教友に関する逸話を通じて彼らの特別な性質と役割を理解し、預言者が存在しない時代に、預言者に代わって働く聖者はどんな姿をしているかを考察するということである。

それからナクシュバンディー教団のスーフィーという立場から著わされた作品として、c) 『ホージャ・パールサーの説教集 (*Sukhanān-i Khwāja Pārsā*) 』 (不明) とd) 『アフラルの贈り物 (*Tuḥfat-i Aḥrār*) 』 (1481年)、e) 『ホージャガーンの道に関する書 (*Risālah-i Ṭarīq-i Khwājagān*、または*Risālah-i Sar-Rishta*) 』 (不明) が挙げられる。*Sukhanān-i Khwāja Pārsā*はパールサーの説教を集め、そこにジャーミーの解説を加えたものであり、*Tuḥfat-i Aḥrār*はホージャ・アフラルに捧げた作品として、スーフィーの徳目を唱えた韻文で、彼の七つのマスナウィー、*Haft Awrang*の中の一つである。それから*Risālah-i Ṭarīq-i Khwājagān*はナクシュバンディー教団の修行論に関する小論考で、教団の修行論に関する項目の中で、ズィクルや観照法などの項目を中心に解説している。<sup>127</sup>

最後にf) 『クルアーン開端章注釈 (*Tafsīr Sūrat al-Fātiḥa*) 』を挙げておきたい。これはジャーミーの晩年の作品の一つと見なされており、未完成のテキストが残っている。この注釈でジャーミーは慈愛を意味する二種類の神名、ラフマーン (Raḥmān) とラヒーム (Raḥīm) について解説しており、Rizviはこの書では注釈の典型的な形式をとりながらも、形而上学的用語を通じて説明を行い、理論的訓練を受けた思想家としての姿がよく現れていると指摘し

<sup>125</sup> Al-e Rasool, *ʿIrḡān-i Jāmī*, 2004/5, p.25.

<sup>126</sup> Ökten, *Ibid.*, p.181, f.21.

<sup>127</sup> Losensky, “Jāmī”, *Elr*, v.15, 2008, pp.469-475.

ている。<sup>128</sup>

本論文ではジャーミーの文学作品については言及しないが、『春の庭園 (*Bahāristān*)』や『サラマーンとアブサール (*Salāmān wa Absāl*)』のような作品を見ると、スーフィーについて直接には述べていないものの、宗教者としての徳目や資質を日常生活の領域に取り入れていると考えられる。*Bahāristān*は自分の息子の教育のために聖者の物語や詩人の伝記などを韻文と散文を通じて構成したものであり、*Salāmān wa Absāl*はアクコユンルのスルターン・ヤアクーブに送った訓戒書として、神の代理人として王が持つべき徳目を述べている。従って、ジャーミーの文学作品も彼のスーフィー的世界観を一般に普及する手段として重要な手段であったといえるであろう。

---

<sup>128</sup> Sajjad Rizvi, “The Existential Breath of al-raḥmān and Munificent Grace of al-raḥīm”, 2006, pp.73-77.

### 第3章 存在一性論的世界観の優越性

ジャーミーにとって存在一性論とスーフィーの修行論は彼の世界観を構成する重要な両軸である。宗教理論としての存在一性論と宗教的实践であるスーフィー的修行を分離して考えると、人間、宇宙、神に対するジャーミーの構想の一面しか把握しないこととなる。例えば、スーフィー的修行の目標ともいえる神秘体験の場合、単にそれを恍惚境の中で神に圧倒される畏敬的体験として見なすだけではその体験を通じて志向するところが把握できない。スーフィーの体験は神を身近に感じ取ることによって創造者と被造物の関係、さらには神の被造物である人間と世界との関係を正しく結びつける最も直接的な方法であるとも考えられるからである。存在一性論は、このような体験によって得られた直観的知をイスラーム的思考に沿って解釈し、それを思想的に構造化して提示したものであるといえる。このような思想的解釈体系によって、スーフィーの神体験は体験者個人の領域に止まらず、イスラームの宗教共同体の中で共有できるものとなり、またその理論的正統性をも獲得するようになるのである。

存在一性論はイブン・アラビー以降、ウラマーや神学者、哲学者から激しい批判を受ける中、それに対する反駁や再反論を重ねつつその洗練と精緻さを増しながら、ジャーミーの時代に至った。ジャーミーの時代の存在一性論は当時盛行していた神秘主義教団、すなわちタリーカ (ṭarīqa) のスーフィーたちにも多く受け入れられており、クブラヴィー教団、スフラワルディー教団、ナクシュバンディー教団のスーフィーの中には存在一性論を唱え、それに関する著述を残す者もいた。ジャーミーが存在一性論を本格的に研究し始めたのもナクシュバンディー教団のスーフィーになってからのことであり、そもそも学者として成功した道を歩んでいた彼にとって、存在一性論は実践的修行や体験を裏付ける思想的基盤となり、神学や哲学だけでは充足されないところを満たすものであったと見られる。この章では彼が神学や哲学に見いだせず、存在一性論で見出したものが何であり、それが彼にとってどのような意味をもつかについて考える。

そのため、具体的にはジャーミーの著作の中で彼が存在一性論の理論を他学問の説と比較検討し、存在一性論の優越性を提示した *al-Durra al-Fākhira* (以下 *al-Durra*) を主なテキストにする。この著作はオスマン朝のスルターン、メフメト2世 (Mehmet, r.1444-45, 1451-1481) の要請によって著わされ、1481年に完成したものである。*al-Durra*ではいくつかのテーマを中心に神学や哲学の限界を指摘し、その限界を乗り越えるものとして存在一性論を提示する。その内容を通じて、彼が神学や哲学を批判する視座はもちろん、彼が存在一性論に従う思想的背景もが明らかになるだろう。

*al-Durra*以外に神学、哲学を存在一性論と比較的に考察した著述としては *Risāla fī al-Wujūd* もある。これは27の節で構成された短い論考で、題名からも分かるように「神の存在」

をテーマに、それに関する諸議論を行っている。神の存在に関しては*al-Durra*でも述べており、内容的に*Risāla fī al-Wujūd*と重複する部分もある。しかし、*al-Durra*では神学者、哲学者、そして存在一性論者の間に起きた諸議論における具体的な事項よりは、歴史的観点から展開された議論の流れや要点により強く焦点を当てており、それに対して*Risāla fī al-Wujūd*は議論の詳細を書き述べている。

神学と哲学、そして存在一性論の認識論的な相違に関しては、*al-Durra*より20年以上早く著述された*Naqd al-Nuṣūṣ*（以下*Naqd*）の序文にも述べられている。そこでジャーミーは神智の目（*chashm-i 'irfān*）が少しでも開くと、一性の道（*rāh-i waḥdat*）から外れることなく、根本と枝末（*aṣl wa far'*）を一つに見ることができると述べ、彼が求めるのが理性的領域を乗り越える神秘的な認識であることを示唆している。そして存在一性論を探究するためにイブン・アラビーとその弟子たち、つまりクーナウィー、カイサリー、ジャンディー（*Mu'ayyid al-Dīn al-Jandī*, d.1291）、ファルガーニー（*Sa'īd al-Dīn Muḥammad Farghānī*, d.1300）を学んでおり、その中でもイブン・アラビーやイブン・ファーリドに対する注釈書が大きな導きになったと述懐している。<sup>129</sup> ここに言及した存在一性論者たちは*al-Durra*の諸議論の中にも取り上げられる人物であり、彼らの見解を*al-Durra*の中で確認することによって、神学や哲学に対して存在一性論がどのように受け止められ、どのように優越したものとして提示されたのか、明らかになると考えられる。

---

<sup>129</sup> *Naqd*, pp.18-19.



### 3.1. *al-Durra al-Fākhira*のテーマとその叙述的特徴

#### 3.1.1. *al-Durra al-Fākhira*のテーマとその目的

*al-Durra*には「必然的存在 (wujūd al-wājib li-dhātihi)」、「神名と属性の諸実在 (ḥaqā'iq asmā'ihī wa šifātihi)」、「一から多が生ずる様態 (kayfiyat ṣudūr kathra 'an waḥdatihī)」といった三つのテーマを中心に神学、哲学、存在一性論の理論的違いが叙述されている。<sup>130</sup> 彼が各学派の違いを提示するのは、一性論の見解が神学や哲学より優越していることを明示するためである。そのため、この作品は神学的論争、つまり各学派の理論を論駁、再反論する形式で論じられており、優れた若手学者として認められていたジャーミーの姿が際立つ。その意味で、*al-Durra*をスーフィー的著作ではなく、ヒクマ哲学書と見なし、存在一性論を哲学の一派とするMayerの指摘も理解される。つまり、*al-Durra*が一種の哲学書と見なされるのは、スーフィーの直観的体験を比喩的、文学的に表現せず、理性に基づく神学的、哲学的叙述方式を通じて、哲学的テーマを扱っているからである。Mayerはその根拠として、クーナウィーとトゥースィー (Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, d.1274) との往復書簡における哲学的論争が多く引用されること、イブン・スィナー (Ibn Sīnā d.1037) の思想と深く関わる神の存在の議論が主なテーマとなっていることを挙げている。<sup>131</sup>

しかし、*al-Durra*のテーマ、必然的存在としての神、神の属性、一から生成する多の議論はイラーキーの作品を注釈したAshi'at al-Lama'āt (以下Ashi'at) の解説にも述べられるテーマである。この二つの書物はほぼ同時期に著わされており、ジャーミーの後期作品であるという点で、彼の円熟した思想を反映していることと考えられる。従って、このテーマ自体が哲学的なものであるというよりは、むしろ伝統的に神学的議論のテーマであった神の存在と諸属性、一と多の関係に対する存在一性論的解釈を明示し、神学的諸問題における存在一性論の権威を高めていると見られる。

それにしても、ジャーミーはなぜこのような論争的叙述形式を取ったのか。存在一性論は長い間、正統的教理を重視する伝統主義だけではなく、理性的議論を重視する神学や哲学からも激しい非難と批判を受け、それに反撃しつつ展開してきた。しかし70歳を目前にしたジャーミーに、過去の歴史においてなされた理論的論争を改めて繰り返す必要はあったのか。確かに当時存在一性論の強敵としてイブン・アラビー理論を激しく非難したタフターザーニー学派が大きな勢力を形成していたことを考えると、それに反駁する必要性があったともい

---

<sup>130</sup> *al-Durra*, p.3; *the Precious*, p.33. (*al-Durra*のテキストと関連し、本論文ではHeerとAwjabīによる校訂版の中で、最新のAwjabī版を使い、ラーリーの注 (sharḥ) 及びAwjabī版に収録されていないジャーミーの脇注 (ḥawāshī) はHeerの校訂版を使用した。)

<sup>131</sup> Mayer, "Theology and Sufism", 2003, p.278.

えるかもしれない。しかしジャーミーの宮廷との関係やその影響力、および当時の神秘主義教団やスーフィーたちの社会的影響力などを考慮すると、存在一性論が異端論争に巻き込まれ、正統から外れるものと烙印を押される恐れはなかったと見られる。

イブン・アラビー思想に対する当時の世の雰囲気はAlgarが紹介した次の逸話からも垣間見られる。ジャーミーの後援者でもあったスルターン・バーイカラーはイブン・アラビー思想を好んでおり、「ファラオが信仰者であったか」をテーマにして討論会を開いた。ファラオは最後の瞬間、信仰者として死んだと見なすイブン・アラビーの説は、彼を異端と非難する際の代表的な素材であり、特にイブン・タイミーヤから激しい批判を受けたものでもある。Algarはその討論会を開いたのが単なるスルターンの学問的興味のためか、イブン・アラビーの説を公に擁護するためか、不明であり、結果的に参加者たちはファラオが信仰者であることを否定したという。しかしヘラートのシャイフ・イスラームであり、タフターザーニーの孫であるサイフッディーン・アフマド・タフターザーニー (Sayf Dīn Aḥmad Taftāzānī) は、イブン・アラビーのような高い境地のシャイフが呈した問題を自分が完全に理解して、可否を判断することはできないと意見を保留したという。<sup>132</sup> タフターザーニー学派がヘラートの主流学派として主要宗教職につき、社会的に確固たる位置を占めていたこと、そしてタフターザーニーがイブン・アラビーの代表的な批判者であったことを考えると、権威の高いシャイフ・イスラームであり、タフターザーニーの孫である人物によるこの発言は非常に重要な意味を持つ。なぜならば、この逸話はイブン・アラビー思想、かつ存在一性論的見解に賛同しなくても、それを正統の軌道から離脱した異端と非難し得ない当時の社会、宗教的状况を反映しているからである。

従って、*al-Durra*における理論的諸議論も単に存在一性論の正統性を証明する目的で述べられたわけではないと考えられる。むしろ、それはイスラームの思想的観点から神学や哲学で解決できなかった諸問題を、存在一性論がどのように解釈し、それに対してどのような答えを出したのかを考察するためのものと見られる。矛盾しているように見えるものの、ジャーミーは理性的論争の方法を用いて理性的議論の限界を指摘し、終局的には理性的通路を通り抜けてから現れる神秘的次元、つまり理性的知識を超えて得られる神秘的知識を、理性的方法を通じて明らかにしようとしたのである。

一般的に神学者、哲学者、そしてスーフィーの間の認識論的違いは、啓示と理性、そして直観によって説明される。例えばスーフィーの神秘体験における恍惚の境地は理性では把握できないものといわれており、このような体験を素直に暴露するのはしばしば神への不敬かつ異端と見なされた。そこでスーフィーたちはその体験が神の恩寵によって与えられた特

---

<sup>132</sup> Algar, “Jāmī and Ibn ‘Arabī”, 2012, pp.144-146.

別な知識であるとし、その特別な知識に導く直観的認識を「開示 (kashf)」<sup>133</sup>と呼んだ。そして開示によって得られる認識を「ザウク (dhawq)」、すなわち「味わうこと」といい、理性的認識による知識と区別した。開示については様々な解釈がなされており、預言者を通じて啓示された伝統を重視するウラマーは、シャリーアよりも個人の体験を強調するのは社会を危うくするとみた。

開示に関しては、スーフィーの間にも時代によって様々な解釈が行われた。クシャイリー (‘Abū al-Qāsim Qushayrī, d.1072)<sup>134</sup>以降は開示に対するスーフィー的解釈は一貫性を保った。クシャイリーによると、開示 (mukāshafa) は実在に接近する三つの過程の中で第二過程に該当するもので、第一過程が理性によって神の徴 (āya) を見つけ、神を把握することであるのに対し、それより一段上の開示の段階では、ヴェールが除去され、理性の論証 (burhān) が明証 (bayān) に替わるという。ヘラートの守護聖者として知られていたハンバル学派のスーフィー、アンサーリーも、開示とは論争的領域を乗り越え、確固たる直接的神智を得るための前提であるとした。またスーフィー思想を正統思想に位置づけたガザーリーも、『宗教諸学の復興 (Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn)』でクシャイリーと同じ立場から開示を説明している。彼は開示的知識 (‘ulūm al-mukāshafa) を隠された (bāṭin) 知識、神に近接した聖者たちに許されたもの、心が浄化された人々に照らされる光と見なし、直観的で確固たる知識をもたらす認識と定義した。<sup>135</sup>

また一部の人々は、スーフィーを否定的に捉えながらも開示的認識を重視した。イブン・ハティーブ (Ibn al-Khaṭīb, d.1375)<sup>136</sup>はスーフィー批判を行う一方で自ら神秘理論や体験を求めており、直観的開示を神秘家だけに許されるものとは考えなかった。彼はスンナ派ウラマーと同じような立場から神秘家を非難しており、特に神秘家が伝統的なクルアーンの

---

<sup>133</sup> ジュルジャーニーによると、字義的にヴェールの除去を意味する開示は、存在や目撃において不可視の意味や実在のものを隠すヴェールの背後にあるものを見ることを指す。Jurjānī, *Kitāb al-Ta’rīfāt*, 1978, p.193.

<sup>134</sup> スーフィー・アブー・アリー・ダッカーク (Abū ‘Alī al-Daqqāq, d.1015) の弟子であり、義理の息子。師匠が亡くなると、彼を継いでニーシャープールの神秘家グループを率いた。彼はイスラームの伝統的学問に精通しており、スーフィーの修行実践とシャリーアを矛盾しないものとして提示しようとした。彼は神秘的著作で知れわたっており、その中で最も有名なのが『クシャイリーの論攷 (al-Risāla al-Qushayrīya)』である。H. Halm, “Qushayrī”, *EP*, v.5, 1986, pp.526-527.

<sup>135</sup> L. Gardet, “Kashf”, *EP*, v.4, 1997, pp.697-698.

<sup>136</sup> グラナダのワズィールであり、歴史家でもある。13世紀末から14世紀のスペイン歴史、文化的知識に関して数多くの著作を残した。その中には神秘哲学的著作も含まれており、『智の庭園 (Rawḍat al-ta’rīf)』が代表的に挙げられる。J. Bosch-Vilá, “Ibn al-Khaṭīb”, *EP*, v.3, 1986, pp.835-836.

解釈法を無視し、比喩的解釈に依存すると批判した。<sup>137</sup> イブン・ハティーブの影響を受けたイブン・ハルドゥーン (Ibn Khaldūn, d.1406) は<sup>138</sup>スーフイズムをシャリーア的命令に基づいた「敬虔の道 (ṭarīqat al-waraʿ)」と「開示の道」に分け、どちらも有効な道としてガザーリーの*Ihyāʾ*に融合されていると見た。<sup>139</sup> 彼は神に対する目撃や開示を神秘体験の一部と認めながらも、後に出現した形而上学的、秘儀的神秘主義のため、伝統的神秘体験が墮落したと非難した。<sup>140</sup> イブン・ハルドゥーンは神秘体験を認める一方、いわゆる哲学的神秘主義は強く拒否したのである。

神秘家に対する厳格な伝統主義的見地からの批判はイブン・タイミーヤの立場から確認できる。イブン・アラビーを激しく批判したイブン・タイミーヤは神秘的体験だけではなく、神学や哲学に採用される理性的認識に対しても強い反対の意を示した。彼は神に対して理性的、論理的認識法、つまりナザル (naẓar) を使用するのは革新的逸脱 (bidʿa) であるので、避けるべきと主張した。その代わりに人間の内的本性における美德、フィトラ (fiṭra) によって神が直接的、直観的に認識されると見た。<sup>141</sup> 彼にとって理性的論理は過剰に複雑で、冗漫なものと認識され、フィトラだけでも健全な思考が可能であると考えた。<sup>142</sup> つまり、論争や証明が複雑な理性的訓練を受けた人の道具であり、開示は修行的に高い境地に達した人だけに許されるものであるのに対し、フィトラは知的訓練や特別な恩寵を前提としなくても、人間本来の能力、かつ内的本性として備わっているのである。この点で、フィトラは論理的歪曲や体験的主観性に陥る恐れがないものと考えられる。

このような多様な解釈において共通するのは、開示が最初から人間に備わっている認知能力ではなく、神の恩寵によって与えられる後天的能力であるということである。開示が光に譬えられることが多いのも、恐らく開示の定義が非常に困難であり、比喩でしか表現できないからであろう。理性的認識が推論を通じて創造主に対する知識を求めるのに対し、開示的認識は神を「味わい」、理性的論理とは区別される別領域での認識を目指す。このような観点からみると、開示によって得られた結果を人間の理性で評価するのは根本的に不可能であるといえる。しかし、開示が理性の段階を踏まえて得られる認識能力という点では、理性を排除してはいけなないのであり、また理性から開示を評価するのは不可能であっても、より

---

<sup>137</sup> Knysh, *Ibid.*, p.183.

<sup>138</sup> イブン・ハルドゥーンはモロッコのカサブラにいたイブン・ハティーブと出会い、二人の間に長い親交が続いたという。M. Talbi, “Ibn Khaldūn”, *EP*, v.3, 1986, pp.826-827.

<sup>139</sup> Knysh, *Ibid.*, pp.187-188.

<sup>140</sup> *Ibid.*, pp.195-196.

<sup>141</sup> Ayman Shihadeh, “The Existence of God”, 2008, p.198.

<sup>142</sup> Ibn Taymiyyah, *Against the Greek Logicians*, 1993, p.xl.

高い段階にある開示から理性の限界を指摘するのは可能であると考えられる。

*al-Durra*の議論も、開示的認識が理性的認識に優越することを前提にしている。本格的な議論に先だって、ジャーミーは開示的光によってのみ把握される無数の領域は理性的領域を超越しており、その領域の数さえも、神以外のものには殆ど知られていないと指摘する。<sup>143</sup>そして、理性を超越する開示の領域は理性に頼っては証明ができないので、ジャーミーは対比的方法を用いてそれを解説する。彼は開示と理性の関係を理性とワフム (*wahm*) の関係に照らし合わせて説明する。理性はワフムより優れた認識であり、それは理性がワフムでは把握できないもの、ワフムの限界を超えるものを認識するからである。例えば「存在者の存在 (*wujūd mawjūd*)」において、「存在」自体は世界の外にも内にも有らず、ワフムだけでは把握できないものである。<sup>144</sup>しかし理性を通すと、存在者の中には当然「存在」があると判断でき、存在を認識することができる。このような関係は開示と理性にも同じく適用される。もし個別化や限定作用を一切被ることなく、あらゆるものを全て取り囲む絶対的な実在の存在 (*wujūd al-ḥaqīqa al-muṭlaqa al-muḥīta*) があると考えてみよう。ジャーミーによると、神学や哲学ではこの絶対的な実在的存在を「外界における自然的普遍者 (*wujūd al-kullī al-ṭabīʿī fī al-khārij*)」の命題として理解し、理性的に証明しようとしたが、これは理性的証明が求められる命題ではないのである。<sup>145</sup>

この問題は神の存在議論に関する次の節で扱うので、ここでは「絶対的な実在的存在」が理性では認識されない理由を*Naqd*の記述から確認しよう。ジャーミーは「絶対的な実在的存在」が開示的光によってのみ認識されるものであり、それは「絶対 (*muṭlaq*)」というものの自体が理性的作用を超えるからであるといっている。

絶対的なものに対する限定は、その中に否定的叙述の意味で考えることが条件づけられており、限定と対立する意味での絶対に対するものではない。むしろそれは一般的に知られている一と多、限定と絶対という定義までを超越する。<sup>146</sup>

ジャーミーは「絶対」を理性的に捉えたと、「絶対」と「限定」という相互対立的な対概念が現れると見ている。つまり、理性的認識によれば、絶対的一の概念を理解するために

---

<sup>143</sup> *al-Durra*, pp.6:19-7:2; *The Precious*, p.37.

<sup>144</sup> ワフム (*wahm*) は物事から抽象化することができないという点でアクル (*ʿaql*) とは違う。ワフムはあくまでも物理的、経験的状況の文脈から認識作用を行う。El-Bizri, *The Phenomenological Quest Between Avicenna and Heidegger*, 2000, pp.171-174.

<sup>145</sup> *al-Durra*, p.7: 3-11; *The Precious*, pp.37-38.

<sup>146</sup> *Naqd*, p.23.

は、限定的多の概念が必要とされるのであり、この二つの概念は相反する論理構造をなすものと把握される。それに対して開示的認識によって把握される「絶対」は、「絶対」の意味に対立するものを一切持たない、絶対的な絶対であり、唯一な絶対である。従って、同じく「絶対」といっても、スーフィーの「絶対」は哲学者の「絶対」をはるかに超えるということである。

このように、我々が求めるべき、最終的な認識的方法が開示であるなら、なぜジャーミーは理性的諸議論を検討しているのか。それは開示的認識が理性的認識を破棄するわけではないからであろう。理性も神に向かう段階的な認識法の一つとして重要な役割を果たすことを忘れてはいけない。<sup>147</sup> 理性的合理主義の限界を克服し、神に向かってより上の段階に進み、究極的に神と一致する体験を志向すること、それは絶え間ない努力を必要とするのであり、理性的認識を無視したまま、カリスマ的なスーフィー指導者やスーフィー伝統への盲目的従順を通じて、突然得られるものではないからである。つまり、開示的認識を求めることが理性を軽視すること、理性的認識に背くことではないということである。理性的議論を通じて、理性の限界を指摘すること、それは理性的合理主義の否定ではなく、啓典や預言者の権威に挑戦する理性主義を克服することであり、それはより高い次元の認識へと、視線を向けることであると考えられる。

### 3.1.2. 議論の展開方式と議論に登場する人たち

神学者と哲学者、そして一性論者スーフィーの議論を紹介する際に、ジャーミーは神学や哲学の主張を自分の観点から再解釈するか、その主張の一般的内容を大まかに述べるよりは、議論に関わる内容を直接引用する手法を取っている。このような叙述方法は、ウラマーや哲学者に対して一性論者スーフィーの優越を論じたナサフィー（‘Azīz al-Dīn Nasafī, 13世紀）<sup>148</sup>の著書の展開方式と比較すると、非常に特徴的である。ナサフィーは『最遠の目的地

---

<sup>147</sup> 理性に対するこのような立場は、イブン・アラビーにも同じく見られる。Pachecoはイブン・アラビーの*Fuṣūṣ*にて、論理的思索が照明的認識を準備するのに肯定的な役割をすると認め、三段論法的論理学をスーフィーの議論のために必要なものと見なしていたとしている。Pacheco, “Ibn ‘Arabī and Aristotelian Logic”, 2012, pp.210-211.

<sup>148</sup> Ridgeonによると、ナサフィーの著作はトルコ、イラン、中央アジア、インド、パキスタン、中国などで発見されており、広範に読まれたにも拘わらず、彼の生涯はあまり知られていない。クブラヴィー教団のスーフィーたちはもちろん、存在一性論者を多く紹介するジャーミーの*Nafahāt al-Uns*にもナサフィーは言及されていない。しかしRidgeonはジャーミーを含むスーフィーたちにナサフィーの著作が読まれたのは確かであり、彼の名前が知られなかったとしても、彼の著作による影響力は認

『*Maqṣad-i Aqṣā*』や『諸実在の精華 (*Zubdat al-Ḥaqā'iq*)』でウラマーや法学者 ('ulamā', ahl-i sharī'a) と哲学者 (ahl-i hikmat)、そして一性論者 (ahl-i waḥdat) の主張を比較しながら考察しており、Ridgeonは各学派の説を叙述するにおいて、ナサフィーが偏見を排除し、均衡のとれた視点に立っていると評価している。ガザーリーはスーフィーに傾倒して、哲学を異端として非難するなど、他学派に対する好悪を明確に表しており、ガザーリーの著作に現れる他学派へのこの態度に比べると、恐らく各学派を公平に記述したのはナサフィーが初めてであろうと指摘している。<sup>149</sup>

しかしナサフィーが各学派の理論を展開する方式を見ると、彼は特定の人物の理論や著作を取り挙げてはおらず、各グループの主張を概略的に述べているだけである。従って、ウラマーや哲学者の説としているものも、実は彼によって再解釈されたものであると見られる。このような展開方式が抱える問題についてはRidgeonも指摘しており、叙述内容が具体的に誰の説かが特定しにくく、しばしばその内容が叙述されたグループのものではない場合もある。<sup>150</sup> このように、各学派の思想的特徴や主張がナサフィーの観点から再解釈された形で叙述されたため、内容の正確さや具体性が劣るというしかない。このような展開方式は各グループを一般的に理解するには容易であっても、厳密な論理性は欠如していると考えられる。

それに対して、*al-Durra*は取り上げる神学や哲学の理論が誰の主張であり、議論のポイントが何処にあるかが明確になっている。早くも卓越した学者として認められていたジャーミーが神学や哲学議論に詳しいことは当然であろう。また彼がタフターザーニー学派やジュルジャーニー学派の有名な学者たちに教わり、高く認められるほど優秀であったのも既に述べた通りである。つまり、このような学問的背景があるからこそ、各学派の諸議論が非常に具体性をもって展開されたと考えられるのであり、また*al-Durra*の議論が15世紀ティムール朝の学問的思潮を基にしているといえるのである。

もう一つ指摘したいのは、ナサフィーの叙述対象である三つのグループ、つまり「シャリーアの人々」、「ヒクマの人々 (哲学者)」、「ワフダの人々 (一性論者スーフィー)」の中でシャリーアの人々が誰なのか、明確でないということである。大まかに彼らがシャリーア的思考を重視するグループであろうとしても、法の規定と執行を担当する支配階級としての権力者なのか、それとも啓示された聖典を重視する正統主義的神学者なのか、正確に区別できない。ただ法学的、神学的知識を通じて宗教的、社会的権威を獲得した勢力であろうと理解することはできよう。

---

めるべきとしている。Ridgeon, "Introduction", *Persian Metaphysics and Mysticism*, 2002, pp.6-8, 'Azīz Nasafī, 1998, p 6.

<sup>149</sup> Ridgeon, *Ibid.*, 1998, p.11.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p.12.

その一方、ジャーミーは神学や哲学の叙述対象を明確にしており、ウラマーという用語は使用していない。それは当時の宗教社会的状況および宗教思潮と関連していると見られる。モンゴルの侵略以降、イスラーム世界に異質な宗教、社会制度が多く移植され、社会構造が激変する中で、イスラーム的アイデンティティーも止むを得ず大きく変化したことについては、第1章で述べた。既に指摘した通り、ナクシュバンディー教団はティムール社会に深く根を下ろしているモンゴルの制度をシャリーア的秩序に代替し、イスラーム的社会を実現しようとした。しかし、元々シャリーア中心の正統的イスラーム秩序確立は伝統的にウラマーの仕事であったが、ジャーミーの時代にはこのようなウラマーの役割をある程度ナクシュバンディー教団のホージャたちが担当していたように見られる。1章の4節で述べたように、アフラルのようなスーフィーは、モンゴルの社会制度の廃止に大きな役割を果たすなど、シャリーア的社會秩序の回復というプロパガンダを握っていた。この文脈からウラマーの活動名分や社会的存在の根拠が、スーフィーの社会的活動によって弱まった可能性も考えられるであろう。

この観点から、ティムール朝全時代を通じてのウラマーの勢力と役割は別にしても、少なくともジャーミーの時代にはウラマー勢力がスーフィーたちには大きな脅威にはならなかったかもしれない。このような状況は既に述べたクブラヴィー教団のスーフィー・クースーイーの逸話、つまりモスクの説教で彼が一性論を讃えても、ウラマーたちがそれに反駁できなかったという事例にも反映されていると考えられる。<sup>151</sup> それは、この逸話においてウラマーが影響力をもつスーフィーに対し、宗教的権威をもって公に攻撃できるような勢力ではなかったと考えられるからである。

ではジャーミーが取り上げている神学者や哲学者は具体的に誰であり、その議論の焦点はどこにあるのか。まず神学から見ると、神学者を意味する「ムタカッリム (mutakallim)」と共にアシュアリー (Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī, d.935-6) やアシュアリー学派 (madhhab shaykh Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī/al-Ash‘arīya/al-Ashā‘ira) が数回登場しており、アシュアリー学派が議論対象に含まれていることが分かる。当時アシュアリー神学書として最も有名なのがイーギーの *Mawāqif* であり、そこに哲学的要素を導入して注釈したジュルジャーニーの *Sharḥ al-Mawāqif* は体系性と論理性が優れた作品として、神学の教科書として用いられていた。<sup>152</sup> ジャーミーがジュルジャーニーのこの注釈を参照しているのは、当時の神学的思潮から自然なことであるといえる。<sup>153</sup>

---

<sup>151</sup> *Nafahāt*, pp.497-498. 前章2.2のクースーイーの逸話。

<sup>152</sup> Oliver Leaman, “The Developed Kalām Tradition”, 2008, p.85.

<sup>153</sup> *Sharḥ al-Mawāqif* はジャーミーが学んだヘラートのシャー・ルフのマドラサにおいてテキストとして採用されていた。またサマルカンドでジャーミーに神学を教えたカーディーザーデ・ルーミーはジ



*al-Durra*の最初に展開される「存在」議論もアシュアリー学派の見解を述べることで始まり、特にここにはムウタズィラ派のフサイン・バスリー (Abū Ḥusayn al-Baṣrī, d.1044)<sup>154</sup>が同じ見解を持つとして並べられている。<sup>155</sup> フサイン・バスリーはアシュアリーより後代の人物として後期ムウタズィラ派に属しており、初期ムウタズィラ派における神の本質と属性問題を批判的に考察した人物である。Schmidtkeは彼がイブン・スィーナと同時代の人物であり、哲学的概念から深い影響を受けたと指摘する。当時の神学が哲学的原則を否定したとはいっても、哲学的用語や概念は既に神学に導入されていたのである。このような神学における哲学的影響は、ムウタズィラ学派だけではなく、アシュアリー学派にも及び、ガザリーからファフルッディーン・ラーズィー (Fakhr al-Dīn al-Rāzī, d.1209) に至る展開過程に反映されている。<sup>156</sup> 特にラーズィーはフサイン・バスリーの神学理論に精通しており、フサイン・バスリーの神学的概念をアシュアリー学派的観点から再解釈して採用したとされている。<sup>157</sup> イージーやジュルジャーニーはこのような哲学的要素を受容して成立した神学を展開しており、哲学的議論のため引用されるイブン・スィーナとトゥーシー (Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, d.1274) の間には既にファフルッディーン・ラーズィーの神学的批判が介している。<sup>158</sup> すなわち、ジャーミーが対象にしているアシュアリー神学は哲学との交流の中で発

---

ユルジャーニーの直弟子であり、彼から*Mawāqif*を教わったという。この内容に関しては2.1で既に述べた。*al-Durra*でジュルジャーニーの名前が直接言及されてはいないものの、彼の学問的背景からジュルジャーニーを参考に行っているのは明らかであると見られる。*al-Durra*におけるジュルジャーニーの引用や参照部分は、Heerの翻訳注を参照。

<sup>154</sup> バスラのムウタズィラ派の神学者であり、法学者でもある。ムウタズィラ学派の理論を批判的に研究し、特に神の本体と存在、そして属性に関する新しい見解を展開した。D. Gimaret, “Abu’l-Ḥosayn Baṣrī”, *Elr*, vol.1, 1983, pp.322-324. 彼は神学の下に哲学を隠していると同時代のムウタズィラ学派から批判されることもあったという。W. Madelung, “Abu’l-Ḥusayn al-Baṣrī”, *EP*, v.12. supp., 2004, pp.25-26.

<sup>155</sup> アシュアリーもフサイン・バスリーと同じく、最初はバスラのムウタズィラ派であった。Montgomery Watt, “al-Ash‘arī”, *EP*, vol.1, 1986, p.694. アシュアリーはムウタズィラ派を批判して離脱、自ら神学派を成したが、ジャーミーは「必然的存在」においては後期ムウタズィラ派のフサイン・バスリーとアシュアリーが同じ見解を持つと見ている。

<sup>156</sup> 鎌田によると、イスラームの神学、すなわちカラムは教義学と護教論を主な内容にしており、イスラームの信仰内容を明確にする役割をするもので、歴史的には伝統主義と合理主義の相克によって展開されてきた。ジャーミーが叙述する諸議論も、啓示の伝統と合理的論証といった二つの基準によってなされていると考えられる。鎌田繁、『イスラームの深層』、2015、122-123頁。

<sup>157</sup> Sabine Schmidtke, *The Theology of al-‘Allāma al-Hillī*, 1991, pp.5-7.

<sup>158</sup> Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 2004, pp.355-356.

展してきた神学理論であったのである。

それから当時の主流思潮を形成したタフターザーニー学派の神学思想が議論の対象になっており、特にタフターザーニーの*Sharḥ al-Maqāṣid*がしばしば引用されている。既に述べたようにタフターザーニーはアシュアリー神学の影響を受けながらも、ナサフィーの神学書を注釈するなど、マートウリーディー神学を大きく発展させた人物として評価されている。彼は哲学的概念や論理学などを適用した神学を最も完全な理性的学問と見なしたといわれており、タフターザーニーの神学もジュルジャーニーと同様、哲学的議論の影響の中で形成されたものであると考えられる。<sup>159</sup> このように*al-Durra*では哲学的方法論が非常に多く反映、導入された神学が議論の対象となっている。

しかし神学が哲学的理性を導入したとはいえ、神学者は根本的に伝統的教説を守ることが目的にする点で哲学者とは一線を画する。<sup>160</sup> それはムウタズィラ学派や哲学から受容した理性的方法論が有用な理論的手段であっても、理性的判断を伝統的教説に優先させたわけではないからである。神学の発展における理性と伝統の役割に関して、Leamanは神学が理性的議論を有用に活用したため、アシュアリー学派が拡張したのであり、この意味でもアシュアリー学派の拡張を反理性主義の勝利と受け止めてはいけないと指摘し、伝統主義と理性主義に対する新たな考察の必要性を提案している。<sup>161</sup> つまり、伝統主義と理性主義が単に反理性と理性に対応するものではないということである。ジャーミーにおいても伝統的神学が正統的教説への盲目的従属ではないのは明らかである。このように神学の諸議論を検討するのも、神学が理性的能力を排除し、権威に無条件的に順応するものではない、ということを確認していたからではなかろうか。

次に、哲学に関しては哲学者と一性論者の間に行われた議論が中心となっている。神の

---

<sup>159</sup> Ansārīはタフターザーニー時代にはアシュアリー神学とマートウリーディー神学が融合され、ほぼ区別がつかなくなったと指摘している。上に引用したLeamanの論文にタフターザーニーがアシュアリー学派とされているのも、当時のこの二学派の類似性のためであろう。Z. I. Ansārī, “Taftāzānī’s Views on Taklīf, Ġabr and Qadar”, 1969, pp.65-66.

<sup>160</sup> Acikgencによると、ガザーリーとイブン・スィーナーの論争がイスラームの知的伝統におけるいわゆる「タハーフト伝統 (Tahāfut Tradition)」の始まりであり、ただそれを現代的意味での哲学批判に受け取ってはいけないという。つまりガザーリーは現代的意味での反哲学者、かつ反理性論者ではなく、彼が批判したのもアリストテレスやネオ・プラトン主義に基づいた特定の哲学思考であるという。この意味でガザーリーがファイラスーフではなくても、現代的意味では哲学者と見て良いといっている。Alparslan Acikgenc, “The Relevance of the Ibn Sina and Ghazali Debate”, 2010, pp.259-260, 262-263.

<sup>161</sup> Leaman, *Ibid.*, pp.85-86. むしろ伝統主義との対立的関係から把握される理性主義とは、ギリシア哲学、特にアリストテレスの論理に基づいた理性的方法を意味すると考えられる。

唯一性と多の創造は矛盾しないか、一なる神に本体と属性はどう存在するかなど、イスラーム思想史の中で問い続けられた諸問題を哲学と存在一性論の議論を通じて解説する。クーナウィーとトゥースィーの往復書簡が引用されているのが、その代表的事例である。例えば、ジャーミーは一なる実在が異なる多になったとすることに関する一性論的説をクーナウィーの「導きの書簡 (Risālat al-Hādīya)」から引用し、その反論として普遍的、すなわち自然的普遍者の存在 (wujūd al-kullī al-ṭabī‘ī) が外界にあり得るかに関するトゥースィーの見解を彼の書簡から取り上げる。<sup>162</sup> それからこのテーマに関する後続議論として、クーナウィーの注釈者として有名なファナーリー<sup>163</sup>とイブン・スィーナー哲学を継承したクトゥブッディーン・ラーズィー (Qutb al-Dīn Rāzī, d.1365)<sup>164</sup>の見解が述べられている。<sup>165</sup> このパター

---

<sup>162</sup> 最初書簡を送ったのはクーナウィーで、彼は神秘的体験 (dhawq) に基づく自分の開示的知を説明し、トゥースィーに理性的知識と開示的知を並行すると、完全な知が獲得できるといい、それからイブン・スィーナー哲学の中で最も論争的なテーマを取り上げ、それに関する自分の意見を述べたという。「導きの書簡」はトゥースィーの答えに対する再反論で、理性の限界を指摘しつつ、開示を強調したという。Richard Todd, *The Sufi Doctrine of Man*, 2014, pp.35-37. 従って、最初からこの書簡は一性論的観点からイブン・スィーナー哲学を批判する論争的目的特徴を持っていたといえる。

<sup>163</sup> クーナウィーはオスマンのマドラサ教育を担当していたため、オスマンの学問伝統に大きな影響を及ぼした。ファナーリーはオスマンの最初のシャイフ・イスラームで、クーナウィーの思想から多く影響を受けている。クーナウィーの *Miftāḥ al-Gayb* を注釈したファナーリーの *Miṣbāḥ al-Uns* ではクーナウィーの思想が総合的に考察され、理性的議論に対するクーナウィーの批判的視点をも継承している。Ibid., pp.173-174.

<sup>164</sup> クトゥブッディーン・ラーズィーはイブン・スィーナー哲学を継承した14世紀イール・ハーン朝ペルシアの学者であり、当時論理学者として最も大きな影響力を持っていた。彼の論理学書はジュルジャーニーやタフターザーニーによっても検討、議論されていた (Khaled El-Rouayheb, “Post Avicennan Logicians on the Subject Matters of Logic”, 2012, pp.84-89)。ジュルジャーニーの弟子であるダワーニーはイブン・スィーナーから始まった哲学伝統の系譜がトゥースィー、クトゥブッディーン・シーラーズィー、クトゥブッディーン・ラーズィーを経て、ジュルジャーニーにつながっていると見た (Reza Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, 2011, pp.2,5.)。ジャーミーはジュルジャーニーの学問に詳しかったため、クトゥブッディーン・ラーズィーについても既に知っていたと考えられる。ただジャーミーがトゥースィーとクーナウィーの後続議論として提示しているファナーリーとラーズィーの見解は、この両学者の活動時代を考慮すると、二人が直接議論したとは考えられない。しかし、ファナーリーが代表的なクーナウィー思想の継承者で、ラーズィーがトゥースィーの哲学を継承したのは確かであり、ジャーミーは議論のテーマに関して最も適した両学派の見解を自ら選択したように考えられる。

ンは神の知識をめぐる議論にも見られる。イブン・スィーナの*Ishārāt*における神の知識論、およびその補充的な議論としてトゥースィーの*Ishārāt*注釈が長く引用される。ここでトゥースィーの注釈は、イブン・スィーナに対するガザーリーやファフルッディーン・ラーズィーの神学的批判を受け、哲学的理論を補充し、神学に反駁するために記述したものである。従って、イブン・スィーナとトゥースィーの説を並べたのは、既に思想史的観点から神学的批判を踏まえて叙述したものを提示するためであると考えられる。それからジャーミーはこの哲学的知識論に対する存在一性論的批判としてカイサリーの*Fuṣūṣ*注釈を引用し、神学と哲学の議論における限界を指摘すると同時に、一性論の優越性を提示する。<sup>166</sup> このように、ジャーミーは神の知識という古典的な神学のテーマに対する神学と哲学の議論を要約的に提示してから、それに対する存在一性論の見解を組み込んでいる。つまり、各テーマの議論を思想史的観点から検討して各学派の限界を見出し、最終的に一性論的解釈を述べることで、一性論を最も完全な思想として提示しようとしているのである。

最後に、存在一性論の議論では啓示伝統もが重視されていることも指摘しておきたい。ジャーミーは預言者と啓典への尊崇に関わるイブン・アラビーの言葉を二回も引用する。<sup>167</sup> これは根本的に神学的問題をめぐる諸議論が啓典と預言者の啓示的権威に基づいており、存在一性論においても伝統的な啓示の権威が守られていることを示すためのことと考えられる。一性論が神学や哲学より優れているのは、単に一性論がより理性的、合理的であるからだとか、伝統的権威に絶対的に従属するからではなく、むしろ理性の限界を明確に認知しながらも、開示的目を通じて、啓示的「真理」を見、それを保護するからであると考えられる。ジャーミーにとって存在一性論は理性的認識と開示的認識を共に備えていた点で、イスラーム信仰に対する最も完全な解釈体系だったのであろう。

---

<sup>165</sup> *al-Durra*, pp.6-8; *The Precious*, pp.36-39.

<sup>166</sup> *al-Durra*, pp.12-15; *The Precious*, pp.45-49.

<sup>167</sup> *al-Durra*, pp.11-12, 26; *The Precious*, pp.44, 63.

## 3.2. 存在をめぐる論争

### 3.2.1. 存在は必然的なものであるか

*al-Durra*の三つのテーマの中で第一は「存在には必ず必然的なもの（wājib）がある。」という命題である。存在に必然的なものを仮定しないと、存在者は全て可能的なもの（mumkin）になってしまい、最終的にもものは存在しないことになるため、存在の必然性が証明されるという。なぜならば可能的なものはそれ自体としては存立し得ないもの、つまり自存できないものであり、また他のものを創造することもできないものであるので、必ず自分以外の何かを必要とするからである。その結果、必然的存在がないという仮定は無効となり、必然的存在が成立する。<sup>168</sup> しかし必然的存在を認めるとしても、「存在」は何かという問題は解決されない。必然的なものにも、可能的なものにも適用される「存在」については各派の見解が分かれており、ジャーミーはそれに対する各派の主張を検討することで議論を始めている。

まず、フサイン・バスリーやアシュアリー学派では必然的存在であれ、その他の如何なる存在であれ、存在は觀念においても、外界においても本体そのものであると見る。ジャーミーはこの場合、個別的諸存在（wujūdāt al-khāṣṣa）の間に共有される存在は名目（lafz）だけのものであり、意味内容（ma‘nan）ではないので、彼らの主張は誤っていると指摘する。彼らは特殊なものに対する原則をそのまま絶対的なものに適用したため間違っており、様々な意味的段階において生ずる諸存在のすべてを、一つの名で包括することはできないという。従って、フサイン・バスリーとアシュアリーがいう存在は、外界ではまったく認識的区別がつかないもの、つまり外界にあるものではなく、本質（māhīya）のことであると指摘する。この場合に存在は本質に頼って外界に成立するものである。<sup>169</sup>

存在と本質に関する議論は思想史的観点から非常に重要なテーマであり、サブザヴァーリー（Hādī ibn Mahdī Sabzavārī, d.1878）によると、アシュアリーは觀念上の存在概念と本質概念を同等なものとし、哲学者が展開したような様々な次元における存在を考える議論とは異なっている。ジャーミーは一般存在概念（mafhūm al-wujūd al-‘āmm）、存在の分有（ḥiṣāṣ al-wujūd）、個別としての存在（wujūdāt al-khāṣṣa）等を通じて大多数の神学者の見解を述べており、それは哲学的概念を積極的に取り入れて発展した後世の神学的理論であって、諸存在と様々な本質を区別しなかった初期の神学とは別の議論であるとしている。<sup>170</sup>

<sup>168</sup> *al-Durra*, p.4:4-7; *The Precious*, pp.33-34.

<sup>169</sup> *al-Durra*, p.4:8-13; *The Precious*, p.34.

<sup>170</sup> Sabzavārī, *Sharḥ Manẓūma fī al-Manṭiq wa al-Hikma*, 2007, pp.195-200; *The Metaphysics of Sabzavārī*,

ジャーミーは哲学者と神学者が諸々の存在の間に共有される一つの存在概念 (mafhum) を認める点で一致するとした。それは諸存在者が内容的意味において存在概念を共有するということから、存在の内容的共有を認めなかった初期の神学的立場と区別される。しかし神学者と哲学者はこの存在概念と諸存在者との関係について、それぞれ見解が分かれる。神学者は諸々のもの (ashyā') との関係によって存在が分有 (ḥiṣṣa) されるのであり、これが複数の存在が現れる原因であると見る。つまり、存在概念は諸々のものに内在するものの、それぞれ分有された存在が諸本体 (dhawāt) に付け加わると、多の存在が生ずるとするのである。それに対して哲学者は諸存在の間に共有される一つ概念を認めながらも、諸々の存在はそれ自体として相異なる諸々の実在 (ḥaqā'iq mukhtalifa mutakaththara bi-anfus-hā) であり、存在はその実在に付帯する偶有 ('ārid lāzim) に過ぎないと見た。<sup>171</sup> Awjabīは神学でいう諸々のものとの様々な関係性とは本質との関係に他ならないと指摘する。この点で神学者も存在を偶有と見なしているといえるのであり、偶有としての存在が本質によって相対的に現れた結果、互いに異なる諸々の存在が生じるということである。それに対して哲学者は外界に諸存在の違いが現れるのは、実在そのものが異なるからであり、存在の関係性を原因と見なしていない。<sup>172</sup>

この観点から神学者の主張通り、諸存在が関係的偶有 ('ārid al-idāfa) によって現れるものであれば、全ての存在はお互いに類似しており、実在 (ḥaqīqa) が一致するとしても、それは「多の存在」と「絶対存在」を「種差 (fuṣūl)」と「類 (jins)」に見なすことになってしまう。それに対して哲学では存在を実在に付帯する偶有 ('ārid lāzim) と見ており、この場合に存在は太陽とランプに付帯する偶有である光に譬えて考えられる。太陽とランプはその実在はもちろん、付帯する諸物 (lawāzim) も違っているのにもかかわらず、「光」の現れという点では共通している。そのため、光る程度は違っても、最終的に太陽とランプは、光という概念の下に包含される (indirāj) ののである。<sup>173</sup>

存在をめぐる述べられた以上の神学と哲学の説は、主にタフターザーニーの *Sharḥ al-Maqāṣid* の内容を参照し、また引用したものである。アシュアリーとその他の大多数の神学者グループ、そして哲学者のグループとに分け、神学と哲学を比較考察するのもタフターザーニーの叙述方式と大きく変わらない。<sup>174</sup> これらの存在の議論についてジャーミーは、

---

1977, pp.42-46.

<sup>171</sup> *al-Durra*, pp.4-5:7; *The Precious*, pp.34-35.

<sup>172</sup> Awjabī, “Ta’līqāt-i mutarjim”, *al-Durra*, no.23, 26.

<sup>173</sup> *al-Durra*, p.5:4-14; *The Precious*, pp.34-35; 沼田敦「イブン・シーナーの存在論」、220-221参照。

<sup>174</sup> Taftāzānī, “al-maqṣad al-thānī, al-faṣl al-awwal: al-mabḥath al-thānī”, *Sharḥ al-Maqāṣid*, v.1, 1998, pp.307, 332-333. 「存在は諸存在者の間に共有される概念ということに関して」を参照、「可能的なものにお

従って三つのものが関わっている。存在の概念 (mafḥūm al-wujūd) と諸本質との関係によって個別化される存在の分有 (ḥiṣṣaṣ-hu)、実在が異なる諸々の特殊存在 (al-wujūdāt al-khāṣṣa al-mukhtalifa al-ḥaqā'iq)。従って、存在概念は存在の分有において本体的であり、内在している。しかしこの二つ〔存在概念と存在の分有〕は特殊な諸々の存在から外在している。そして特殊存在は至高なる必然者においては本体そのものであり、その他においては付け加わる外界のものである。<sup>175</sup>

この三つのキーワードを通じて初期神学、主流神学、哲学の存在議論が要約的に提示された。これらの説で存在は諸存在者を構成する実在ではなく、偶有としてしか捉えられていない。これが存在を実在と見なす存在一性論と根本的に分かれる点であると考えられる。

最後に存在一性論を述べるために、ジャーミーは存在概念が外界に付け加わるとみる神学と哲学の立場を前提にして議論を進める。必然的存在はもとより、諸々の実在から生成された可能的特殊存在に存在の一般概念が付け加わっているのであれば、それは存在者の絶対的一者の実在 (ḥaqīqa wāḥida muṭlaqa mawjūda)、すなわち必然的存在の実在 (ḥaqīqat al-wujūd al-wājib) にも付け加わっていると考えなくてはならない。しかし、付け加わる存在概念は存在しているという性質を持たない、知性における観念的なものである。そのため、存在概念が現れる根底 (ma'rūd) は外界に実在する存在者でなければならないのであり、それが「存在の実在 (ḥaqīqat al-wujūd)」であることになる。<sup>176</sup>

このようにしてジャーミーは存在を偶有と見なす神学や哲学、そして存在を諸存在者の実在と見なす一性論を対照的に提示した。もし存在が付帯的偶有であれば、必ず存在が付け加わる基底としての諸本質 (māhīyāt) が必要とされる。そこでジャーミーは存在者が現れる基底に対する議論に進み、本質と存在をめぐる議論を論じており、本質と存在との区別に重要な概念である「類比性 (tashkīk)」が登場する。

### 3.2.2. 存在と本質における類比性の問題

類比性概念は思想史的観点から存在と本質を区別し、どちらかをより根本的なものと主張する議論と関わっている。井筒によると、存在と本質の区別はムスリムの形而上学的構造全体を構築する際に基礎的に提起される問題であり、存在と本質をめぐる議論自体が重要な

---

いて存在は観念上の本質 (māhīya) に付け加わる」の一部を引用している。

<sup>175</sup> al-Durra, pp.5:15-19; The Precious, p.35.

<sup>176</sup> al-Durra, pp.5:22-6:4; The Precious, p.36.

思想史的意味を持つ。存在を本質と区別する考え方はアリストテレスの思想にすでに暗示されており、イスラーム世界ではイブン・スィーナーの時代に注目され始めて以来、長期にわたる議論のテーマとなった。井筒はこれがイスラーム世界で重要な議論になった理由を古代ギリシャとイスラームの世界観の違いに求めている。イスラームの唯一神的世界観では神は無から世界を創造する創造主であり、創造以前の状態は無である。それに対してアリストテレスは唯一神観では不可欠とされる創造以前の無や終末を想定する必要がなかった。彼には始発点のない無限の存在として世界があるだけで、本質はそれ自体が存在を含むと見なされた。<sup>177</sup> このように存在と本質の区別問題は、無から全てを創造する造り主としての神を想定する問題に直結しているため、絶対唯一の神観を持つイスラーム世界でこの問題が提起されるのは、自然な帰着であったといえる。

井筒はファーラービー (Abū Naṣr Muḥammad al-Fārābī, d.c.950) <sup>178</sup>がこの区別をイスラーム哲学に初めて導入し、本質と存在の関係を付帯的偶有 (‘arīḍ lāzim) 概念から説明したのであり、イブン・スィーナーがそれを引きついでさらに進展させたという。そして、一般的にイブン・スィーナーは「本質論者」として知られているのにも関わらず、それは彼の思想が誤解されたからであり、イブン・スィーナーはあくまでも本質と存在を概念的に区別しただけで、実在的には区別しなかったと指摘する。<sup>179</sup> Bashierも井筒と同じ観点からイブン・スィーナーを理解しており、本質が先にあって後に存在が賦与されるという先-後関係から本質と存在を理解してはいけないと指摘し、それは神が存在を与えるという唯一神の創造行為を説明するために提示された概念であるといっている。<sup>180</sup> しかし井筒やBashierの見解がイブン・スィーナーに対する正当な評価であるとしても、思想史的観点からイブン・スィーナーは存在と本質を実在的に区別したと認識されており、ジャーミーもこのような理解に則って議論を展開しているように見える。

これに関するNaqdの叙述を見ると、ジャーミーは哲学者たちが「存在」と「本質」を同等なものを見なす誤りを犯していると批判する。なぜなら、それは万物の根源を二つ想定することに他ならず、二は必ずそれが由来する一を必要とするため、本質と存在を同時に真な

---

<sup>177</sup> Toshihiko Izutsu, *The Fundamental Structure of Sabzawari's Metaphysics*, 2011, pp.49-54.

<sup>178</sup> イスラームの哲学者としてアリストテレスを継ぐ第二の師匠としても知られている。彼は人間の理性が信仰よりも優れていると考え、哲学的方法を通じて普遍的真理を発見しようとした。R. Walzer, “al-Fārābī”, *EP*, v.2, 1991, pp.778-779.

<sup>179</sup> Izutsu, *Ibid.*, pp.56-57, 63-64.

<sup>180</sup> 彼は世界の永遠性を主張する哲学者たちが神の創造自体を否定したわけではないと指摘する。哲学者たちは神の創造に対する新しい解釈を目指し、全てのものが存在論的に神に依存しているということを提示しようとしたと言っている。Salman Bashier, *Ibn al-‘Arabī's Barzakh*, 2004, pp.41-42, 38.



る根源とみなすことは誤りだからである。<sup>181</sup> そうすると、さらに存在と本質の中でどちらが根源であるのかの問題が提起される。これについてジャーミーは、哲学では本質は叙述される対象 (mawṣūf) である一方、存在は叙述の属性 (ṣifa) であるので、存在という属性によって叙述される本質こそが属性に先行する第一の根源とされると説明する。しかしこの議論は、第一の根源である本質が存在より先立つもの、すなわち存在を持たないものということで、結局存在を持たないものが諸々の存在者の根源であるというになってしまう。この主張は不可能であるため、哲学的本質論は反駁されたこととみなされる。<sup>182</sup>

*al-Durra* では存在と本質の議論を詳細に述べる代わりに、類比性概念だけでは存在と本質の関係が十分に説明されないと簡略に言及している。そのため、類比性をめぐるジャーミーの叙述意図を正確に把握するのもやや困難である。その意味で、まず類似性概念に求められる哲学的論理を井筒の説明から見ると、

一般的に類比性 (tashkīk) は一つの単一の「普遍」が多様な段階や程度から「特殊なもの」を説明する時、一つの単一な実在が多様な程度から自己を複数のものを実現する時に認識される。この観点から「存在」概念が一つであり、全ての場合において同一であるという [上記の] 主張は変更すべきである。むしろ「存在」概念は「類比的に」一つであり、それは一つの「原因」とそれが「もたらした」結果を先行－後行性で説明し、一つの「実体」とその「偶有」を強弱で説明する。同様に「存在」の実在も「類比的」構造を有する。パフラヴィー哲学者<sup>183</sup>たちによると、絶対性に見られる「存在」の実在は「可能的」諸存在に見られる実在とは確実に違う。後者 [可能的諸存在] が「より薄弱で」あり、「後行」するのに対して、前者 [絶対的存在] の実在は「より強力で」あり、「先行」する。<sup>184</sup>

つまり、類比性は普遍的と特殊な多の関係を論理的に説明するための概念であり、絶対的存在が多の諸存在者に先行する、最も強力な存在である一方、様々な多の存在は存在の度合

---

<sup>181</sup> *Naqd*, p.22.

<sup>182</sup> *Naqd*, p.23.

<sup>183</sup> イランにおけるいわゆるヘクマト哲学は、サファヴィー王朝のモッラー・サドラー哲学をサブザヴァリーのようなガージャール朝期の哲学者が継承し、さらにパフラヴィー時代の哲学者らに伝わって現在に至っているとされている。Zailan Moris, *Revelation, Intellectual Intuition and Reason in the Philosophy of Mulla Sadra*, 2003, pp.74-75.

<sup>184</sup> Izutsu, *Ibid.*, pp.134-135.

いが薄く、原因によって後にもたらされるものとなる。

さらに井筒は普遍的一が概念的一と実在的一に区別されるため、類比性も二種類に分かれるとした。概念的一と多の関係を説明する一般的類比性 (*tashkīk ‘āmmī*) と実在的一から多の生成を説明する特殊な類比性 (*tashkīk khāṣṣ*) がそれである。前者の場合、「概念」は顕現物を相互区別する原理にはなり得なくても、特殊な諸顕現物の同一性を判断する基準にはなり得る。例えば「存在」概念をアダム、ノア、モーセ、イエスのような諸預言者に適用すると、彼らは「存在」そのものとしては何の違いもなく、ただ彼らの間には先-後の時間的相異があるだけである。それに対して特殊な類比性は存在の強弱や完成の具合によって多性が生ずると見る。従って、諸顕現物は一つの実在が様々な様態を取って現れたものであり、実在は諸物の同一性を説明する原理でありながら、同時に諸顕現物の相異をもたらす原理でもある。<sup>185</sup> この観点から存在の実在性に類比性を導入すると、多は実在としての存在の様々な様態であり、存在を偶有と見なす必要がない。

Awjabīもジャーミーが批判する類比性は一般的類比性であり、特殊な類比性ではないと指摘する。逍遙学派哲学では一般的類比性を主張する一方、特殊な類比性を否定したのであり、彼らは存在が類比性の起こる範疇 (*maqūl*) であり、類比性によって全ての範疇は偶有であるので、存在も偶有として見なされたということである。<sup>186</sup> 従って、ものの本質には変化や分化もなく、偶有としての存在の類比性によって相互区別される多が現れるのであり、諸々のものは「存在」の概念によっては同一なものに見なされる。

この観点から類比性に対するジャーミーの批判を見ると、

その〔存在〕の中に起きる類比性で、個別的諸物との関係によって存在が現れることが証明されるわけではない。なぜならばそれは類比性によって諸々の本質 (*māhīyāt*) や本体的もの (*dhātīyāt*) の中に相異が生じないことを証明しないからである。<sup>187</sup>

ジャーミーは本質や本体には類比性が起こらないとみる哲学的見解、つまり類比性は偶有でのみ起こると見ることに疑問を呈している。つまり、哲学者は類比性が限定をもたらすと見たため、類比性を持つ存在を偶有とみなし、存在が根底となる実在である可能性を認めなかったということである。これに関するFazlur Rahmanの説明を見ると、偶有である黒に強さが増して新しい黒が存在化した場合、それは先行する黒に黒が付け加わったわけではなく、

---

<sup>185</sup> *Ibid.*, pp.135-136.

<sup>186</sup> Awjabī, *Ibid.*, no.46, pp.204-205.

<sup>187</sup> *al-Durra*, p.6:5-6; *the Precious*, p.36.

黒の本質が変わったこととなる。そして「強弱」が偶有のみに適用され、実体には「強弱」がないのは、例えば人間という実体に対してはより強い人間、より弱い人間という概念が適用されないからである。<sup>188</sup> 従って、哲学者にとって黒という全てに共通する偶有は、それ自体には強弱がなく、様々な黒を受け入れる多様な本質があるだけである。

しかし、ジャーミーはこのような類比性概念によって哲学者が主張できるのはせいぜい本質や本体の諸部分に相異がある、つまり本質や本体が部分的に違う性質を持つということにすぎず、そうすると本質は単一なものでなくなってしまうという。これに対してはジャーミーの弟子、ラーリーも注釈を加えており、本体が強弱の性質によって限定を受けるものであれば、本体は多である。しかし、絶対的の本体は強弱によって叙述されても依然として単一であるべきで、その中に多があるわけではない。従って本体における諸性質は、それが本体の違いによるもののように見えても、実は個物が実現されてから現れる属性であるので、多は相異なる本体によって現れるものではなく、偶有によるものであるとした。<sup>189</sup> ラーリーは哲学者の可能的な存在者に共有される存在は外界に相当するものがなく、観念的領域でのみ把握される第二の認識対象 (ma'qūlāt thāniya) <sup>190</sup>であり、これは自存的存在である必然的存在に適用されないため、哲学的見解が誤っているという。<sup>191</sup>

ジャーミーは本質の量的相異から本質の完全性の度合い、つまり本質の類比性を説明することもできるとして、本質の相異を反駁する。例えば、長さの単位であるズィラーウ (dhirā') の場合、1ズィラーウと2ズィラーウは量的には違っても、ズィラーウという単位自体は変わらない。これと同じく本質が一つ、二つあるという、量的増減はあっても本質そのものには変わりがない。ジャーミーはこの問題に対する脇注で、これを存在が多くの諸階梯へ顕現することに適用する。顕現が階梯を重ねて多の世界に降りてくると、媒介の増減は顕現の完全性に反比例するので、媒介が増えつつ顕現の度合いや完全性は弱まっていく。<sup>192</sup>

---

<sup>188</sup> Fazlur Rahman, "The Eternity of the World and the Heavenly Bodies", 1975, p.228.

<sup>189</sup> "Ḥawāshī al-Jāmī 'alā al-Durra al-Fākhirā", *al-Durra*, ed. by Heer, p.56; *the Precious*, p.93.

<sup>190</sup> 第二の認識対象は外界において、それに相当する対象が存在しないようなものを指す。例えば普遍性、部分性、本体、偶有のようなものである。それは認識 (ta'aqqul) の第二段階に起こるため第二認識対象と呼ぶ。それに対して第一の認識対象 (ma'qūlāt ūlā) は外界にそれに相当する存在がある認識対象を指す。例えば動物、人間がそれであり、「ザイドは人間である。」という叙述が成立するのは、外界に存在するものを想定することができるからである。そういう意味で第一の認識対象は存在する諸々のものの本質、マーヒーヤートのことを意味するともいう。 *Mawsū'āt Muṣṭalahāt 'Ilm al-Manṭiq 'inda al-'Arab*, p.933; Jurjānī, *Kitāb al-Ta'rīfāt*, p.237.

<sup>191</sup> Lārī, "Sharḥ al-Durra", *al-Durra*, ed. by Heer, pp.80-81; *the Precious*, pp.120-121.

<sup>192</sup> *al-Durra*, p.6:5-9; "Ḥawāshī al-Jāmī", *al-Durra*, ed. by Heer, p.56; *The Precious*, pp.36, 93.

これは一つの実在としての存在が顕現過程において様々な度合いで顕れる、特殊な類比性を説明しているように見える。そうすると、存在を本質の外界にある偶有と想定する必要がなく、媒介の重ね合いによって一なる実在である存在に類比性が起こることとなる。このように、類比性の問題は自然に一と多の顕現問題に繋がる。

### 3.2.3. 一が多への顕現と一般存在の問題

ジャーミーは存在一性論における一と多の存在を説明するために、まずクーナウィーの「導きの書簡」を引用する。この文章はトゥースィーとの往復書簡の一部ではあるが、他の書簡と違ってトゥースィーへの質問、応答ではなく、弟子たちのために自分の考えをまとめて著わしたものである。<sup>193</sup> ここに引用される部分は哲学者の類比性概念を実在の顕現概念として解説したところであり、一性論の顕現理論が神学の分有や哲学の類比性理論を克服したと見ている。

クーナウィーによると、一つの実在はそれが顕現するのに最もふさわしい受容体 (qābil) に顕れるので、多が現れても実在 (ḥaqīqa) は変わることなく、相異は諸顕現に起こるといふ。従って、神学や哲学のように複数の実在や本質を想定する必要がない。

実在がものの中でもっと強力なのか、もっと先行するか、もっと強烈なのか、もっと優先するかによって変わるのであれば、真実探求者が思うに、それは顕現物の実在に多が起きるからではなく、顕現 (zuhūr) に帰着する問題である。…相異や差異は、実在の諸顕現の間に起きるもので、あるものの中における実在の個別化 (ta‘ayyun) は実在が違う個物として顕現、個別化するように要求するために起こるのである。実在そのものには多 (ta‘addud) がなく、部分化 (tajzi’a) や分節化 (tab‘īd) もない。<sup>194</sup>

つまり、個物の顕現が相互に異なる実在によって起きるものではなく、一つの実在が其々適合性を持つ顕現によって個別化することである。

ジャーミーはこのような顕現の知識が開示や内的洞察によって神から与えられるものであるため、理性的論争や証明によっては解明されないと主張する。<sup>195</sup> しかし、哲学では一と多の存在の関係を理性的方法で証明しようとした。クーナウィーが提示した一なる実在は

<sup>193</sup> 竹下政孝、「存在一性論における存在」、2012、115頁。

<sup>194</sup> *al-Durra*, p.6:10-16; *The Precious*, pp.36-37; Qūnawī, “al-Risālat al-Hādīya”, *al-Murāsālāt*, 1995, p.166.

<sup>195</sup> *al-Durra*, pp.6:19-7:2; *The Precious*, p.37.

多への個別化によって、それ自体は変化や限定を受けずにも、ありとあらゆる存在に行き渡るものである。それに対して、哲学者は普遍的実在を自然的普遍者 (al-kullī al-ṭabī‘ī) の概念<sup>196</sup>から説明しようとし、果たしてこの自然的普遍者が外界の存在となり得るかについて問いかけた。またこの自然的普遍者が外界に存在するかの問題は、終局には普遍的な本質が外界に存在を持つか否かの問題に帰着され、本質と存在をめぐる議論につながっている。

ジャーミーはこの自然的普遍者の存在について、*Risāla fī al-Wujūd*でより詳しく論じている。この論考でも、根底 (ma‘rūḍa) である本質に存在が付帶的属性 (‘āriḍ lāzim) として付け加わると見る哲学者の見解が批判されている。哲学者は自然的普遍者が外界に存在を持たないので、存在を普遍的実在と見なすのは間違いとみるのに対し、ジャーミーは存在それ自体が根底であるため、存在者 (mawjūd) を存在という性質で叙述する必要がなく、存在者は「存在を有するもの (dhū al-wujūd)」であると反論する。<sup>197</sup> *al-Durra*では自然的普遍者が存在ではないという哲学的主張をトゥースイーの書簡を通じて紹介しているが、ジャーミーはこれだけでは十分な理性的証明にならないと見ている。<sup>198</sup>

トゥースイーが自然的普遍者の存在を否定するのは、外界の存在は個物であるため、個物は同時に複数のものの中にいられないことを前提にする。彼は存在が普遍 (kullī) になるための条件を満たさないため、普遍者としての存在と多の存在は両立しないと見ているのである。普遍の条件をより具体的にいうと、普遍は「個々の統合としての普遍」と「普遍そのものとしての普遍」のどちらかであり、もし普遍的存在があるとしたら、前者の場合には普遍的存在が個物的諸存在の統合ということになり、もうそれは一ではなくなってしまう、普遍者になり得ない。後者の場合には普遍の存在が一つであっても、普遍の存在も外界の個物であり、これが多の存在にはなり得ないため、もう普遍でなくなってしまう。<sup>199</sup>

ジャーミーはこれに対する後続議論としてファナーリーとクトブッディーン・ラーズイーを引用する。ファナーリーは普遍的実在 (al-ḥaqīqa al-kullīya) が個々の物事に実現されるのは其々の個物化が起こるからであり、実在自体が多になる必要はないといって、トゥースイーの普遍者理論を反駁している。彼は、普遍的実在としての存在が多の存在と矛盾しない

---

<sup>196</sup> ジュルジャーニーはこの概念を關係的普遍者 (al-kullī al-iḍāfi) の項目から説明する。彼によると、普遍の概念はそれを質料とするものも、それと共有するものもないものを意味する。この關係的普遍には三つの種類があり、自然界における存在者である自然的普遍、理性でしか実現しない理性的普遍 (kullī ‘aqlī)、そして論理をもってそれを探究する論理的普遍 (kullī mantiqī) があるという。*Kitāb al-Ta’rīfāt*, p.195.

<sup>197</sup> “*Risāla fī al-wujūd*”, p.250; “*al-Jāmī’s Treatise on Existence*”, 1979, pp.238-239.

<sup>198</sup> *al-Durra*, p.7: 9-11; *The Precious*, p.38.

<sup>199</sup> *al-Durra*, p.7: 12-18; *The Precious*, p.38; Ṭūsī, “*al-Ajwiba*”, *al-Murāsālāt*, 1995, p.108.

ことを、一人の個人が多様な状態に変化するために、複数の人になる必要がないことと同様に考えている。そして哲学者が普遍者を証明できず、誤りに堕ちるのは、可視的なものを不可視的なものに、部分的なものを全体に適用して類推するからであると指摘している。<sup>200</sup>

それに対する再反駁として、ラーズィーは自然的普遍者が外界の存在であれば、一つ (fard) の中に類、種、種差のような複数の実在が同時に実現しているという意味になるため、やはり自然的普遍者を存在と見るのは間違いであると主張する。<sup>201</sup> ジャーミーは *Risāla* でこの反論を二つの側面に分けて、より詳しく説明している。ラーズィーは自然的普遍者が外界の存在であれば、それが外界の諸部分であるか、諸部分の中の一部 (juz') であるか、どちらかになるという。そうすると、個々の部分が普遍者と同一なものとなってしまう、個々の相互区別がつかなくなるか、普遍者が諸部分の中の一つでありながらも、普遍者として外界の他の存在より先行するものになるため、それが外界に存在しない限り、諸部分の統合としての全体も外界には存在しないこととなる。この場合、普遍者としての部分と他の諸部分は互いに区別はされても、他の部分は普遍者を通じて叙述されることができないので、普遍者ではなくなってしまう。<sup>202</sup> このようにラーズィーの反論も外界の存在が個物という前提からなされており、普遍者が外界の存在である限り、個物の存在としての性質を持ち、矛盾が生ずるのである。

ジャーミーはラーズィーに対するさらなる反論として、再びファナーリーの見解を紹介する。彼は一つの存在の中に相関性 (mutanāsiba) を持つ複数の実在が包含されており、それが複数の存在者になることも可能であるといい、ラーズィーが主張する類や種や種差の創造も一つの存在から起こるものであるとした。<sup>203</sup> *Risāla fī al-Wujūd* ではラーズィーに対する反論をより具体的に述べている。ラーズィーは外界の存在を自然的存在として理解しているため、普遍的存在者を自然界に独存 (mujarrad al-ṭabī'a) するものか、他の実体 (amr al-ākhar) と一緒に存在するものか、どちらかに帰属させている。前者の場合には、普遍的存在を通じて多様な場におけるさまざまな性質の諸物を叙述することができない。これに対して、ジャ

---

<sup>200</sup> *al-Durra*, pp.7:12-8:3; *the Precious*, pp.38-39.

<sup>201</sup> *al-Durra*, p.8:4-6; *the Precious*, p.39.

<sup>202</sup> “*Risāla fī al-Wujūd*”, pp.251-252; “*al-Jāmī’s Treatise on Existence*”, pp.239-240.

<sup>203</sup> *al-Durra*, p.8:7-12, *the Precious*, p.39. Awjabīはこのファナーリーの主張が普遍の原則 (qā'idah-i kullī) に基づいていると説明する。ファナーリーは一の普遍者と多の実在を父性に比喻しており、そこに普遍の原則を適用してみると、父性の性質は父の諸部分によって成り立つものであり、相関性を持つ諸実在の部分が一緒に統合すると、一つの父性になり、多の父にはならない。同じ原則から、一の中に類、種、種差が実現されても、それは三つの存在者ではなく、一つの存在者になるという。“*Ta'liqāt-i Mutarjim*”, *al-Durra*, p.283.

ジャーミーは自然的ものが外界に存在しない様々な観念的個物化によって限定され、個物になる可能性が考慮されていないと批判している。また後者の場合には、他の実体が自然的存在の中に存続するか、他の存在の中に存続することとなり、自然的普遍者が単一な存在ではなくなるか、普遍的存在者以外の存在を想定することになってしまう。従って、外界の存在としての自然的普遍者は成立しないとした。ジャーミーはこのようなラーズィーの議論は、自己によって自ら存在し、この存在によって他の実体が存在するようになる、独存的存在者を考慮しなかったため、間違っていると批判する。<sup>204</sup>

結局、存在の偏在かつ自然的普遍者の存在問題は、外界の存在を個物と見なして存在を普遍的根源と認めない哲学的立場と、自存的存在と顕現の理論を通じて存在の遍在を説明する一性論的立場の対立的議論から構成されている。ジャーミーはこの議論を理性的方法によって述べようとしたが、最終的に一性論の見解が正しいといえる根拠は理性的証明ではない。それはその根拠というのが、理性より優越した開示的認識から得られた知識であるからであり、それは啓示と神秘的体験によって実証されるものであった。

### 3.2.4. 存在の実在性の証拠：イドリースとイルヤース、カディーブルバーンの段階

ジャーミーが存在と本質をめぐる議論から引きだした結論は、存在の実在 (ḥaqīqat al-wujūd) が諸存在の根源であるということであった。諸存在の根源である存在の実在、すなわち絶対的な存在の実在に関する知識は開示によって得られるものであり、ジャーミーはこの存在の実在と多の関係について次のように述べている。<sup>205</sup>

彼らの開示の体験から、理性的な、また個物的な諸階梯を包み込み、また全ての観念的な、また外在的な諸存在者に行き渡っている絶対的自体 (dhāt mutlaqa) の定立を示しているだけである。絶対的自体にある個別化が起こったとして、それがあつたために、神的個別化や被造物的個別化というような他の個別化による顕現が妨げられるような、そういう個別化を「絶対的自体が」持つことはない。そのため、絶対的自体はあらゆる個別化を全て包括する個別化を持ち、諸個別化がお互いに矛盾することがなく、また観念的にも外界的にも、なにも加わることはないような自体そのものがあることが可能なのである。理性がこの個別化をもって自体を想像する時には、普遍的なものが諸部分に共有されるように、自体が多くのももの間に共有されるとは想定できず、異なる諸観点や関

<sup>204</sup> “Risāla fī al-Wujūd”, p.253; “al-Jāmī’s Treatise on Existence”, p.241.

<sup>205</sup> *al-Durra*, pp.8:15-9:2; *the Precious*, pp.39-40.

係によって、〔観念的、〕個物的、不可視的、可視的次元における多の形相 (ṣuwar)

や無数の顕現の場で、本体が変形し、顕現すると考えることはできる。<sup>206</sup>

存在の実在は個別化によって顕現するのであり、特にここでいうすべての個別化を統合する個別化は本体的個別化 (al-ta‘ayyun al-dhātī)、または至高なる流出 (al-fayḍ al-aqdas) を指していると考えられる。これは外界に多が流出する以前の段階における個物化かつ流出であり、言い換えると、多が流出する統合的一性 (wāḥidīya) が絶対的一性 (aḥadīya) から流出する段階のことである。またAwjabīはここに提示される二種類の個別化、すなわち神的個別化と被造物的個別化というの、統合的一性の段階で起こる個別化であり、神的個別化が神的属性 (ṣifāt ilāhīya) による個別化であるのに対し、被造物的個別化は主的属性が顕現する場、すなわち存在者の永遠の諸祖型 (a‘yān thābita mawjūd) に起こる個別化を指すと説明している。<sup>207</sup>

絶対的一性から統合的一性への個別化についてはAshi‘‘atでも述べられており、絶対的存在は純粋な本体、または本体的絶対一性 (aḥadīya dhātīya) と呼ばれ、全ての関係や観念をも超越しており、理性はもちろん、開示によっても認識されないものである。そこに観念における最初の顕現が起ると、神的、被造物的諸実体を統合する普遍的実体 (sha‘nī-yi kullī-yi jāmi‘) が現れるのであり<sup>208</sup>、まさにこれが統合的一性における流出なのである。

この統合的一性は存在を全ての顕現が始まる段階であるという点で、顕現による存在の遍在を理解するために重要な概念であると考えられる。ジャーミーは具体的事例を通じて顕現による遍在の方式を提示しており、最初に理性的靈魂 (al-nafs al-nāṭīqa) <sup>209</sup>を取り上げて説明する。人間の理性的靈魂は身体の各器官及び内的、外的感覚に宿っている。しかし理性

---

<sup>206</sup> al-Durra, p.9:3-10; the Precious, pp.40-41. 本論文で使用する二つのテキストの中で、Awjabīが編集したテキストには〔観念的〕次元が抜けているが、文脈上、Heerのテキストに従って補った。al-Durra, ed. by Heer, p.9.

<sup>207</sup> Awjabī, “ta‘līqāt”, al-Durra, p.305. ここで登場する永遠の諸祖型は存在一性論で重要な概念であり、ジュルジャーニーはこれが、神 (al-Ḥaqq) の知識における可能的なものの諸実在 (ḥaqā‘iq al-mumkināt) または知識的領域における神名の諸実在の形相 (ṣuwar) を意味するとしている。これは本体的に神より後行しても、時間的には永遠、永久である。Jurjānī, Kitāb al-Ta‘rīfāt, p.30.

<sup>208</sup> Ashi‘‘at, p.34.

<sup>209</sup> イブン・スィーナーは理性的靈魂が質料 (mādda) を持たない実体で、物体や身体に宿っているが、物体の中に刻印されてはいないという。この理性的靈魂による認識は感覚的認識より優れており、感覚的認識が表面的、部分的、断続的であるのに対し、理性的靈魂の認識は確実であり、必然的、持続的、普遍的であるという。Jīrār Jihāmī, Mawsū‘at Muṣṭalahāt Ibn Sīnā, 2004, pp.1238-1240.



的靈魂が身体の各器官に行き渡っているのにもかかわらず、理性的靈魂が分割され、個々の身体部分を構成するわけではなく、むしろ異なる各部分を通して様々な姿に現れるといえる。ジャーミーは理性的靈魂が完全な状態になると、全てを統合する神名が顕現する場として実現し、そこに付随していた諸々の実在が靈的に浄化（tarawḥun）<sup>210</sup>され、全く限定を受けずに多の形体に顕現するので、形体は複数であっても、理性的靈魂の実体は一致するという。<sup>211</sup> 理性的靈魂の多様な感覚への遍在を絶対的自体の多の存在への遍在に適用して考えると、絶対的自体が可能的諸存在者として現れても、可能的存在者に付随したものをすべて脱ぎ捨てると、自体は変わらず、多くの形体に遍在することができる。

完全な状態に達した理性的靈魂が多の姿に顕れ、遍在する姿は、預言者またはスーフィー聖者にも見出される。ジャーミーはFuṣūṣにおける二人の預言者、イドリース（Idrīs）とイルヤース（Ilyās）、そしてNafahātに紹介した聖者、カディブルバーン・マウシリー（Qaḍīb al-Bān al-Mawṣilī, d.1177）の状態を提示する。まずイドリースとイルヤースは同一な本質が時間的、空間的に離れた形態に個物化される事例であり、カディブルバーンは現在の形体的、物理的限定を乗り越えて顕現する状態を示しており、一人の人物が多の形態で現れる状況が描かれている。

イドリースとイルヤースは、旧約聖書に登場するエノク（Enoch）とエリヤ（Elijah）であろうと言われている。多くの預言者の中で、特にこの二人が対になっている背景を理解するためには旧約聖書に見られる二人の特徴に注目しないといけない。エノクとエリヤはともに旧約聖書において「死ぬ」という表現の代わりに「昇天」としてと叙述される人物である。アダムとカインの子孫であるエノクは「創世記」5章に「神とともに歩み、神が彼を取り去ったので、彼はいなくなった」と記録されており、「シラ書（続）集会の書」44章16節には「エノクは主に喜ばれて天に移され、後世の人々にとって悔い改めの模範となった」とある。クルアーンにもこれに相当する内容として19章56-57節に「彼は正直な人物であり預言者であった。そしてわれはかれを高い地位に挙げた（rafa'nā-hu makānan 'alīyan）」とあり、

---

<sup>210</sup> 'Tarawḥun'は一般的に用いられる用語ではないが、文法的にその形を見ると、「靈的な」の意味を持つ'ruḥānī'という単語をRWḤNの4子音語根の単語と把握したとき、四子音動詞の2形動名詞の形をしている。この場合、2形動名詞の'Tarawḥun'は「靈的なものになる」という意味となる。特にジャーミーはこの用語をNaqdのイドリースの状態を説明する際に用いている。イドリースは聖化されて（taqḍīs）昇天したと見なされている預言者で、彼は元素的混合による偶有的欠点や自然的不潔さを全て取り除かれ、浄化されたといわれている。tarawḥunはInsilākhとともに浄化された状態を説明する際に用いられる。Naqd, p.137.ジャーミーは本文で理性的靈魂を説明するのにtarawḥunを使用し、自然にイドリースやイルヤースの靈魂化かつ浄化された状態に文脈を繋げている。

<sup>211</sup> al-Durra, p.9:11-14; the Precious, p.41.

これがエノク、つまりイドリースについての叙述と見られている。イドリースはクルアーンのみならず、ムスリムの伝承の中にも登場し、第四天、または第六天で永遠の命を与えられていると伝わっている。このような考え方は預言者ムハンマドの昇天「ミウラージュ」の逸話にも反映されており<sup>212</sup>、ムハンマドが昇天した時に会った預言者の中にイドリースの名前が挙げられるのも、イドリースの昇天伝承とつながっている。<sup>213</sup>

次に、エリヤ、つまりイルヤースはクルアーンの37章に一回登場するだけであるが、旧約聖書では非常に強烈なイメージを持つ預言者であり、「列王記」下2には「火の馬に引かれる火の戦車に乗り、嵐の中で天に上って行った」とエリヤの昇天の姿が述べられている。昇天したエリヤは後に不死的イメージを帯び、クルアーンに登場するヒドル（*Khidr*）と共に超自然的存在として受け止められ、絶望的状况にある人々を救う存在と認識されることもあった。<sup>214</sup> このようにイドリースやイルヤースは肉体的な「死」という形体的、物理的限定を脱ぎ捨て、天界の超自然的存在になったと見なされている。

ジャーミーはこのような伝承と *Fuṣūṣ* におけるイブン・アラビーの解釈を中心に、イドリースとイルヤースの関係について述べる。イブン・アラビーはこの二人の預言者の関係を特別な超越的状态から説明されるものとしている。彼によると、超越（*‘ulū*）には行為（*‘amal*）を通じて到達する場所（*makān*）的超越と、知識（*‘ilm*）による段階（*makānah*）的超越の二種類があり、イドリースは場所的超越に達して霊的状态（*maqām rūḥānī*）のまま太陽界に入ったという。<sup>215</sup> ジャーミーはイドリースが聖化（*qaddūs*）され、強いタンズイーフ（*tanzīh*）、つまり非常に超越した状態にあると見た。<sup>216</sup> Chittickはイドリースの超越的状态を預言者ヌーフ（*Nūḥ*）、すなわち旧約聖書のノアに比べると、ヌーフは理性的領域での

---

<sup>212</sup> Yoram Erder, “Idrīs”, *EQ*, v.2, 2002, p.484. 特にシーア派の伝説ではエリヤとエリサの話と合わせて、幽隠（*ghayba*）の理論に対する根拠にしている。Vajda, “Idrīs”, *EF*, v.3, 1986, pp.1030-1031.

<sup>213</sup> 預言者ムハンマドの「ミウラージュ」に関するハディースにて、ムハンマドがアダム、ムーサー、イブラーヒームなどの預言者たちに会ったとされており、第四天にはイドリースがあったとされている。ブハーリー、『ハディース』中巻、牧野信也訳、145、329頁。

<sup>214</sup> A. J. Wensinck, “Ilyās”, *EF*, v.3, 1986, p.1156.

<sup>215</sup> 段階的超越に達するのは、ムハンマド的性質を持っている人々（*muḥammadīn*）であるとする。*Fuṣūṣ*, p.75, *Bezels*, pp.83-84.

<sup>216</sup> ジャーミーはイドリースの聖化、カッドゥース（*qaddūs*）がノアの浄化状態を指すスブーフ（*subbūh*）よりも強い超越性を持つと説明する。彼はそれをスブーフよりもカッドゥースの方がタンズイーフ（*tanzīh*）、つまり超越性の度合いが高いと説明しており、その時用いるタンズイーフは擬人神観を意味するタシュビーフ（*tashbīh*）と対概念を成すタンズイーフではなく、タシュビーフとタンズイーフを共に超越した意味でのタンズイーフであると強調する。*Naqd*, p.138.

み超越したタスビーフ (tasbīḥ) 状態にあるのに対し、イドリースは理性のみならず、魂の領域 (nafsan) においても超越しており、もっと完全な状態にあると指摘する。それから、イドリースについてはその靈性 (rūḥānīya) が自然的特質 (ṭabī‘a) や混合的気質 (mizāj) を圧倒し、靈的に浄化 (tarawḥun) されていると説明しており、先ほど述べた完全な理性的靈魂と同じ状態になることが分かる。<sup>217</sup> 従って、イドリースの超越的状态は肉体的な性質から完全に解放された、極めて清らかな靈的状态であるといえる。

*Fuṣūṣ* でイドリースが再び登場するのはイルヤース章である。イブン・アラビーは「イルヤースは神が高い地位に上げたノア以前の預言者、イドリースである。」<sup>218</sup> と明記し、異なる時代と場所に生きた二人の預言者を同一な者とみている。ジャーミーは「イドリースはイルヤースである」という表現を、イドリースの実体 (‘ayn) がイルヤースに輪廻 (tanāsukh) したと理解してはいけないとしている。それは輪廻ではなく、肉体的性質が浄化され、時間と空間に束縛されないイドリースの彼性 (huwīya) がイルヤースという個物性、つまりイルヤースのインニーヤ (innīya) <sup>219</sup> に顕現、限定化したものである。<sup>220</sup> つまり具体的形態や個物的識別を全て脱ぎ去った純粋な靈的存在としての彼性が、個別的アイデンティティーと形態を被って顕現したのである。

ここで「彼性」の意味をより正確に把握する必要がある。ジュルジャーニーによると、彼性は「種が木を包含するように、絶対的幽玄 (ghayb muṭlaq) において諸実在を包含する絶対的実在 (al-ḥaqīqa al-muṭlaqa)」である。<sup>221</sup> この観点からジュルジャーニーの彼性は最も根源的なもの、全ての源泉を指している一方、ジャーミーが述べるイドリースの彼性は絶対的実在ではない。イドリースの彼性が肉体的性質や限定を取り去った純粋な靈的次元を指すのは確かであっても、それはあくまでイドリースという預言者に実現された特殊な超越的状态であり、それ自体が諸実在の根源になるわけではない。

そこで、彼性が用いられる文脈からその意味を把握してみると、ジャーミーは彼性または本質というのが、超越的本体が相互識別をもたらす諸觀念の原型 (amthāl) をまとったものであると説明する。つまり、彼性は一切の識別や分別のない絶対的本体に觀念的識別が付け加わった状態なのである。<sup>222</sup> 従って、彼性は物質的性質を持たないまま、觀念的には他

---

<sup>217</sup> *Naqd*, p.f.138.

<sup>218</sup> *Fuṣūṣ*, p.181; *Bezels*, p.229.

<sup>219</sup> ジュルジャーニーはインニーヤが「本体的段階において、個物的存在が実現されること」と説明する。 *Kitāb al-Ta‘rīfāt*, p.39; *Ta‘rīfāt*, tr. by Gloton, p.89.

<sup>220</sup> *al-Durra*, p.9:15-18, *the Precious*, p.41.

<sup>221</sup> *Kitāb Ta‘rīfāt*, p.278; *Ta‘rīfāt*, tr. by Gloton, p.445.

<sup>222</sup> *al-Durra*, p.15:19-22; *the Precious*, pp.49-50. またジャーミーは本質、マーヒーヤを鏡に比喻して説明

のものと認識される固有な特徴を帯びているので、イドリースの彼性も肉体的個別性は持たなくても、他の預言者とは区別される特徴を持つと考えられる。つまり、イルヤースはイドリースの彼性がインニーヤを通じて新しい時間と空間の限定を受け、顕現したものである。この状態はヒドルやイーサー（‘Īsā）、すなわちイエスにも該当するものであり、*Naqd*では彼らもイドリースやイルヤースと同等な境地で靈魂の完全性が高く上げられており、肉体的な死から影響されないという。<sup>223</sup> この意味で第四天に上げられたイドリースがイルヤースの姿をしてバアル・ベク（Baal Bek）の前に降りてきたというのは、天に上げられていたイーサーが後に降臨する伝承の根拠にもなるのである。<sup>224</sup>

このように彼性は現世的時間や空間を超越している状態として、イドリースやイルヤース、イーサーのような神の預言者はもちろん、ヒドルのような神秘的人物に現れる靈的段階である。ジャーミーは、彼性の顕現が肉体的、物質的制限を受けないという点から、ジブリール、ミーカーイール、アズラーイールのような諸天使が顕現する時に現れる特徴でもあると指摘している。

[イドリースの彼性は]イルヤースのインニーヤに顕現、個別化され、その時代まで残っていた。実体（‘ayn）や実在（ḥaqīqa）の観点でそれは一つであるが、形体的個別化の観点では二つであり、それはジブリールやミーカーイールやアズラーイールが同時に十萬カ所に様々な姿をして現れても、それが全てこの天使たちに基づいているのと同様である。<sup>225</sup>

物質性を浄化し、完全な靈的状态に達した預言者は、肉体を持たない靈的存在である天使と同等な方式で顕現するのである。イブン・アラビーは旧約聖書におけるイルヤースの「火の馬車」がまさに、極めて浄化され、物的性質を脱ぎ捨てた状態を表していると指摘し、その中でも「火の馬」はイルヤースが人間的欲望から隔絶された純粋な靈的状态に上げられたことを象徴すると見た。ジャーミーはこれをより詳しく説明し、火の馬から出る光は理性的靈魂を示し、その火の形態は欲望の浄化、すなわち聖化を妨害するヴェールを燃やして汚れた

---

しており、元々一つであるものを多様な形で認識するのは、形相を映す様々な形の鏡、つまりマーヒーヤがあるからであると説明する。 *al-Durra*, p.10, *the Precious*, p.42.

<sup>223</sup> *Naqd*, p.259.

<sup>224</sup> *Naqd*, p.261. もう一人の *Fuṣūṣ* の注釈者、カーシャーニーもイルヤースをイーサーに比して説明する。 ‘Abd al-Razzāq Kāshānī, *Sharḥ al-Ustādh al-Fāḍil wa al-‘Ālim al-Kāmil al-Shaykh ‘Abd al-Razzāq al-Qāshānī ‘alā Fuṣūṣ al-Ḥikam*, 1987, p.228.

<sup>225</sup> *al-Durra*, p.9:17-20; *the Precious*, p.41.

ものから清められたい意志を指しており、馬の形態は天上の頂点に上昇しようとする熱情の実在性を意味するという。<sup>226</sup> このように、イドリースの彼性が個物性を被って顕現したイルヤースも、再び肉的個物性を全て除去し、極めて浄化された霊的状态となって昇天したのである。

もう一つの事例はスーフィー聖者、カディーブルバーンの奇跡についての逸話であり、*Nafahāt*では彼の聖者性を説明するために、イブン・アラビーの言葉を借りて、スーフィー聖者たちの霊的状态と奇跡の現象の関係について述べている。ジャーミーは霊的形相が肉体的形体に現れる時、その霊的形相における諸作用や状態が肉体化された形体の中に移されることがあり、凡人は聖者における霊的作用を、肉的形体に起こる現象と想像するが、実は理性では把握されない現象であると指摘している。<sup>227</sup> ジャーミーは、カディーブルバーンに肉体的限定を超越した霊的作用が肉体性を乗り越えたという奇跡が生じた逸話について述べている。

その一つは、貧者の姿をしていたカディーブルバーンが礼拝中に何度も姿を変え、それぞれ違う4人の姿で礼拝をしたという逸話である。もう一つはあるファキーフが罰を与えるつもりで彼を探し、道の向こうから歩いて来るカディーブルバーンに声をかけると、彼の姿が何回も別人に変わったという出来事である。<sup>228</sup> この二つの逸話では表面的価値に気を取られ、その背後にある霊的状态を看過したファキーフと、完全な霊的状态に達し、自分の顕現の形態を自由に変えるスーフィーが述べられている。

ジャーミーは完全な理性的靈魂に達した状態及びその状態の遍在的顕現を預言者やスーフィー聖者の事例から叙述した。存在は個物であるという結論を下し、存在が諸物の根源になり得ないと主張した人々は理性的限界に縛られ、真実を把握することに失敗した。一性論の開示的認識によると、存在は外界に遍在できるものであり、一と多の存在は互いに矛盾しない。それは一性論でいう個物化と顕現の方式によって説明される。

---

<sup>226</sup> *Fuṣūṣ*, p.181; *Bezels*, p.229; *Naqd*, p.261.

<sup>227</sup> *Nafahāt*, p.525.

<sup>228</sup> *Nafahāt*, pp.525-526.

### 3.3. 神の属性に関する議論

一なる存在としての神をめぐる議論に引き続き、ジャーミーは一なる本体と多を媒介する諸属性について論ずる。一般的に属性は一なる神から多を生成するためにそれぞれ役割をもつと見られており、絶対的一としての神と多の関係を議論するために必ず取り上げられる素材である。しかし、相互の分別や識別をもたらす諸属性が一切の分別を許さない単一で、絶対的な一の中に内在し、絶対的一と共に永遠に存続するのであれば、一なる神はもう絶対的一ではなくなってしまう問題が起きる。

神の絶対的唯一性と属性の問題は、存在と本質をめぐる問題と共に古典的な神学的議論を構成している。クルアーンにおける神についての叙述を否定せず、クルアーンを神の言葉そのものとして認めれば、神が様々な属性をもつのは明白である。しかし、クルアーンに述べられる神の属性を文字通りに認めると、まるで神は人間のように見、聞き、触る存在となってしまうのであり、神の超越的、絶対唯一性と矛盾するように考えられる。このような観点から、神の唯一性と属性に関する合理主義的理解をはじめて追求したのが、ムウタズィラ学派であった。彼らは神に関するクルアーンの叙述を比喩的表現と見なし、神の絶対的唯一性を守ろうとした。それに対して伝統主義的立場の代弁者ともいえるイブン・ハンバル (Aḥmad Ibn Ḥanbal, d.855) はクルアーンの擬人神観的表現をそのまま認め、神が唯一の絶対的超越者であるのは神秘的領域の問題であるとした。

ジャーミーは9世紀のムウタズィラ学派とイブン・ハンバルの間で始まった神の属性議論を15世紀の神学、哲学、そして一性論の文脈で読みとっている。まず、各学派が説く神の本体と属性の関係を考察してから、神の諸属性の中でも特に核心的属性と見なされるものについて論ずる。例えばアシュアリー学派では神の諸属性を二種類に分類し、知識 (‘ilm)、力 (qudra)、意志 (irāda)、生命 (ḥayā)、言葉 (kalām)、聞くこと (sam‘)、見ること (baṣar) のように相対的属性を想定しないものを本体的属性 (ṣifāt al-dhāt)、「許す」、「許さない」のように相互対立的関係が成立するものを行為的属性 (ṣifāt al-fi‘l) といって前者を重視している。<sup>229</sup> それに対して、クブラヴィー教団の一性論者であるナサフィーは、その著作 *Maqṣad-i Aqṣā* において神の本体の中に永遠の意味を持つ属性と、「神聖」「無謬」のように神の不完全性や非自立性を否定する属性があると分類した。<sup>230</sup> ナサフィーの「永遠な意味の属性」とアシュアリー学派の「本体的属性」は神の知識、力、意志、生命をとも

<sup>229</sup> 「全知」「全能」の対義語は、「無知」「無能」であり、これらは神の属性にはなり得ないものであるがため、対立関係が想定されない本体的属性に属するという。El-Bizri, “God: Essence and Attributes”, 2006, p.128.

<sup>230</sup> Nasafī, “The Furthest Goal”, 2002, p.73.

に核心的な項目と挙げており、このように神の属性に関する多様な分類にも拘わらず、神の本体と深く関わる属性はいくつかに限定されている。

ジャーミーは神の知識、意志、力を「完全なる属性 (al-ṣifāt al-kamālīya)」<sup>231</sup>と呼び、この三つの属性を中心に議論を展開している。<sup>232</sup> そして、完全な属性に数えてはいないものの、神の言葉についても論じている。神の言葉の問題は自然に、神の言葉そのものとしてのクルアーンが神の本体と共に永遠に存続するものか、創造されたものか、という議論に繋がる。このテーマも神の知識と力、意志と関わる神学的問題と共に、ムウタズィラ学派が引き起こしたものであり、9世紀の合理主義と伝統主義との神学的議論を思い出させる。ジャーミーは思想史的観点からこのような古典的神学論争を15世紀の文脈で読み取り、そこに存在一性論的答えを組み込んでいる。

### 3.3.1. 神の本体と属性の関係問題

神の本体は人間の認識を超越しているのにもかかわらず、神が創造した多の世界が認識されるのは神の属性があるからである。従って、一と多の関係を理解するためには、何よりもまず、本体と属性の関係が説明されないといけない。ものを知り、自分の意志をもってそれを創造する力を有する神は、必然的に無数なる被造物と関係を結んでも依然として絶対的一である。それは多の創造に関わる神の諸属性が神の本体の唯一性を毀損しないからである。

アシュアリー神学では神はその属性、特に本体的属性が本体に付け加わっている永遠な存在者であり、神は知識を通じて知る方 (‘ālim bi-‘ilm)、力を通して力を発揮する方 (qādir bi-quḍra)、意志を持って意図する方 (murīd bi-irāda) である。それに対して哲学者は神の本体と区別される属性を否定する。神は人間が持っているような属性を持たないといって、神と人間を類比的に考えることを拒否した。人間には物を知るための知識が必要とされるものの、神は本体を通じて知り、顕現するため、本体と区別される「知識」は不要であり、本体そのものが「知識の真実在 (ḥaqīqat al-‘ilm)」であるという。それは他の属性においても同様であり、神の力も本体そのものとして自ら作用を起こすので、本体に付け加わって作用を起こす力を必要としない。このように哲学者は本体と属性を実在的に一致するものと見なし、本体と区別される属性が存在するように見えるのは概念的問題であり、実在的区別で

---

<sup>231</sup> ジャーミーの言う完全な属性は本体的属性ともいわれる。本体的属性の具体的内容は学派や人によって多少違いがあるが、神の知識、意志、力は共通的に含まれるもので、それ以外に命、言葉等と一緒に挙げられる場合がある。“ṣifāt dhātīya”( *Kitāb al-Ta’rīfāt*, p.138) の項目を参照。

<sup>232</sup> *al-Durra*, p.23:2; *the Precious*, p.59.

はないと、ジャーミーは説明する。<sup>233</sup>

このように哲学者が神の本体と属性の区別を拒否し、諸属性を本体の様々な側面として把握するのは、本体と共に存在する属性を認めることで神の唯一性が脅威にさらされると考えたからである。これは「神の正義（‘adl）と唯一性（tawhīd）の党」とも呼ばれるムウタズィラ学派の立場と類似性を持つ。<sup>234</sup> 彼らも神の美名（al-asmā’ al-ḥusnā）と知られている知識、力、意志などを神の属性と見なすのは、唯一なる神の本体に多性があると認めることに他ならず、属性は本体の中に統合されているとした。<sup>235</sup>

それに対してムウタズィラ学派の厳格な合理主義を批判して離脱し、スンナ派の正統主義的な神学体系を構築しようとしたアシュアリーは、ムウタズィラ学派のクルアーン創造説や擬人神観的表現の比喩的解釈に反対し、神の言葉であるクルアーンの永遠性を認める伝統的立場を擁護した。もちろん、彼の神学理論はムウタズィラ学派と対立して投獄されたイブン・ハンバルの立場をそのまま継承したわけではなく、極端な合理主義と保守的な伝統主義を折衷していると評価されている。しかし、彼はクルアーンにおける擬人神観的叙述に関して不可知論的立場（bi-lā kayf）を取り、神の唯一性と属性が矛盾するとみる疑問には答えないうまま、神の属性を認めた。<sup>236</sup> ジャーミーがアシュアリー神学の属性論を詳細に論じないのも、それが最初から不可知論と見なされたからであろう。

次に、ジャーミーは哲学の本体－属性論に対する批判的視点として一性論的観点を提示する。彼によると、一性論ではこの問題を存在（wujūd）の観点と思惟（ta‘aqqul）の側面に分けて考察する。まず、存在の側面では神の本体と属性が一致しており、哲学と同じ立場を取っている。それに対して思惟の観点では本体と属性は一致しない。このように一性論では観察の次元によって本体と属性が一致でも、不一致でもあり、これに関わるイブン・アラビーとハマダーニーの言葉を次のように引用して解説している。<sup>237</sup>

シャイフ [イブン・アラビー] 曰く。ある人々は諸属性の否定を語る。諸預言者と聖者の体験（dhawq）はそれと反対するものを証言しているのに。またあ

<sup>233</sup> *al-Durra*, p.11:11-19; *the Precious*, pp.43-44.

<sup>234</sup> 神の本体と属性が一致すると見た点では、ムウタズィラ学派と哲学が一致するが、Schmidtkeによると、ムウタズィラ学派では主に属性の存在的実在を認める点で哲学とは違うのであり、同学派の中でも属性の存在的実在を否定したのは、フサイン・バスリー（Abū al-Ḥusayn Baṣrī）のように哲学に傾倒した人物であった。Schmidtke, *The Theology of al-‘Allāma al-Ḥillī*, 1991, p.168.

<sup>235</sup> Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, 1985, pp.48-49.

<sup>236</sup> *Ibid.*, pp.64-66参照。

<sup>237</sup> *al-Durra*, pp.11:21-12:5; *the Precious*, p.44.



る人々は諸属性を肯定し、それが本体とは異なるもの、完全に違うものであると判断する。それは単に不信仰であり、完全な偶像崇拜である。そしてある人々 [アイヌルクダー・ハマダーニー (‘Ayn al-Qudāt al-Hamadhānī, d.1131)] はいう。本体は定立しても、諸属性は定立しないと主張する者は無知であり、異端的革新者 (mubtadī‘) である。そして本体と真に異なる諸属性を肯定する者は二元論を説く不信者であり、不信仰をもつ無知な者である。

この引用では属性を否定することを批判すると同時に、本体と属性を完全に違うものと理解するのも間違いであるとしている。つまり、属性を否定する哲学的立場はもちろん、属性が本体に永遠に付帯するという神学的立場をも批判し、両者の立場を共に受容した属性論を示している。<sup>238</sup>

ジャーミーはこのような存在一性論の中間的属性論を脇注で補足し、特に属性を本体と見なす哲学に同意しない理由を提示している。一性論では存在と思惟の両側面に分けて神の属性論を考察するというのは既に述べたが、一性論と哲学的考え方の違いは必然的本体に対する見解の差に由来すると考えられる。ジャーミーは、哲学者が必然的本体の一性を個別的本体 (dhāt mushakhkhaṣa) の観点から把握したため、必然的本体を個別的一 (waḥda shakhṣīya) と見なす誤謬に陥ったと見た。自然的普遍者の存在をめぐる議論においても述べたように、哲学者が理解した本体的一は絶対的次元における本体ではなく、個物の部分的次元で把握された本体であるということである。それに対して一性論者は神の本体を絶対的本体の一性 (waḥda dhātīya muṭlaqa) と理解しており、思惟においては多に見えても、存在としては神の本体が外在的に顕現したものであるため、最終的には一つであるという。<sup>239</sup>

一性論における神の本体は絶対的な一存在であり、属性も本体と区別される存在ではないので、あくまでも統合的一性の本体の中に取り囲まれるものである。ジャーミーはこれ

---

<sup>238</sup> ジャーミーはイブン・アラビーとアイヌルクダー・ハマダーニーの言葉をともに引用しているが、14世紀にはハマダーニーのと *Zubdat al-Ḥaqā’iq* およびイブン・アラビー、そして殉教したシハーブッディーン・スフラワルディー (Shihāb al-Dīn Yahyā al-Suhrawardī, d.1191) の著述が一つの巻に記録されることもあったという。しかし、ハマダーニーの思想は、1122年に書かれた *Zubdat al-Ḥaqā’iq* では神学的にアブーハーミド・ガザーリーの影響を強く受けているのに対し、1127年度の著作である *Tamhidāt* では、イブン・スィーナーの哲学的影響が見られるといわれている。それにもかかわらず、ジャーミーはこの二つの著作を一つの作品と混同していたといわれており、彼がハマダーニーの神学的立場の変化をいかに把握していたかは不明である。Hamid Dabashi, *Truth and Narrative: The Ultimately Thoughts of ‘Ayn al-Qudāt al-Hamadhānī*, 1999, pp.237–238.

<sup>239</sup> Jāmī, “Ḥawāshī”, *al-Durra*, ed. by Heer, p.22:11–23:5; *the Precious*, pp.98.

を「本体の絶対的一 (aḥadī al-dhāt)」と「属性の統合的一 (wāḥidī al-ṣifāt)」といった二つの一性概念を適用して説明する。<sup>240</sup> 本体は絶対的一として単一であり、それが多になることではないので、本体の絶対唯一性は守られる一方、属性は全てを統合する一であるとして、多が生み出されるのもこの統合的一でのことである。この説明を通じて、ジャーミーは属性を否定して神の唯一性を保持しようとした哲学はもちろん、神の属性を永遠な存在と把握して神の唯一性に疑問を起こした神学をも克服しようとした。属性を認めるかに関する古典的な神学問題に対して、存在一性論は属性論を認める伝統的立場と理性的合理論をともに受け入れ、神の唯一性と神の諸属性を同時に確保したのである。

ジャーミーはこの本体一属性論を基に、さらに神の知識、意志、力、そして言葉をめぐる議論に進んでおり、これらの議論はムウタズィラ学派の合理主義的疑問に直結している。全知の神は普遍的なものだけではなく、特殊なものをも全て知るべきであり、多に関する神の知識が神の唯一性を毀損するのではないか。神の意志や力は絶対善であり、創造は全能の神によるものというのは、悪行に対する人間の責任がないということか？絶対正義である神には善だけを創造する義務が課されているのか？神の言葉であるクルアーンが永遠なものか、それとも歴史の中の事件を語っている被造物なのか？ジャーミーはこのような神学的疑問を15世紀の神学、哲学、存在一性論の文脈で読み込み、新たな答えを見出そうとした。

### 3.3.2. 神の完全な属性

#### ① 神の知識に関して

知識は神の属性の中でもジャーミーが最も紙面を割いて議論した項目である。それは全知なる神には普遍的なものだけではなく、特殊なものに対する知識もあるのか、について答える必要があったからであろう。なぜなら特殊な多の知識が直接に神に帰されるというのは、神の絶対的唯一性を損なう憂慮があるからである。しかし、神学者たちは不可知論的立場から神の知識を本体に付け加わっている永遠な存在と認めたため、神の知識が本体の外界にある特殊なものとは繋がるとしても本体は損なわれないと考えた。<sup>241</sup> 従って、ジャーミーはこの議論を哲学と一性論を中心に展開しており、具体的にはイブン・スィーナーとトゥーシーの哲学的見解と *Fuṣūṣ* の注釈者たちの一性論的立場を対比的に提示している。

ジャーミーは、哲学者たちが神の属性を否定するため、神の知識に関する議論も非常に

---

<sup>240</sup> *al-Durra*, p.20:10; *The Precious*, p.55.

<sup>241</sup> *al-Durra*, p.12:13-15; *the Precious*, pp.44-45.

複雑なものになったと指摘している。彼は、神の自己知識を多の根源と見なす哲学的流出論に着目し、最初にイブン・スィーナーの*al-Ishārāt*における知識的流出論について次のように説明する。第一者（*al-Awwal*）は自己の本体をもって自己の本体を認識するのであり、この本体は多を流出する原因（*'illa*）でもある。従って、第一者の自己認識が起これば、この自己認識が原因となって多への認識（*ta' aqqul lil-kathra*）が付帯され、この多への認識によって認識対象である多の形相（*ṣuwar al-kathra*）が結果として現れる。このような因果が順次に起こって付帶的認識とその結果的形相が現れるのであり、結論的に多は第一者を原因にして結果づけられた付帯物であるため、第一者の本体の一性は守られるということである。<sup>242</sup> このような流出論は神の知識から因果的連鎖によって起こるものであり、ジャーミーは哲学における特殊なものに対する神の知識もこの説に基づいていると見て次のように述べる。

神の自己の本体に対する知識は総合的に全ての存在者に対する知識を包含する。そしてそれ〔神の知識〕の中のものが分化されると、それらが相互に区別され、分化されたもの（*mufaṣṣala*）になる。従ってそれ〔神の知識〕は詳細に具体化された多（*tafāṣil umūr muta'addida*）の根源である単一な実体（*amr baṣīṭ*）のようなものである。神の本体が諸物の特殊性（*khuṣūṣiyyāt*）やその詳細の根源であるのと同様に、神の自己の本体に対する知識は、諸物や諸物の詳細に対する諸知識の根源である。<sup>243</sup>

このようにジャーミーは哲学では多の根源である本体からの連鎖的因果関係が、多の知識の根源である本体の知識にも適用されると見た。このことについてはLegenhausenも指摘しており、イブン・スィーナーにおける神は全ての変化をもたらす原因や原則を知っているため、普遍的原因や原則によって起こる全てのものをも知るとされる。しかし知識が普遍的原則や因果論によってのみ得られるものならば、規則や法則に拘束されないものに関する知識が説明されない。<sup>244</sup>

また神の知識を諸物の根源とするイブン・スィーナーの立場はガザーリーやラーズイー

---

<sup>242</sup> *al-Durra*, p.12:17-20; *the Precious*, p.45. ジャーミーはこの文章をイブン・スィーナーの言葉として引用しているが、実際にはイブン・スィーナーの*al-Ishārāt*に対するトゥーシーの注釈の一部である。引用はnamaṭ7、faṣl17の部分。Ṭūsī, *al-Ishārāt wa-al-tanbīhāt li-Ibn Sīna ma'a Sharḥ Naṣīr al-Dīn Ṭūsī*, v.3, 1968-1971, p.282.

<sup>243</sup> *al-Durra*, p.16:8-11; *the Precious*, p.50.

<sup>244</sup> イブン・スィーナーはその代表的な例として月食を挙げているという。Muhammad Legenhausen, "Ibn Sina's Concept of God", 2010, pp.338-339.

などのような神学者の反駁を受けつつ、後代の哲学者たちによって補強された。ジャーミーがここに引用する *al-Ishārāt* に対するトゥースィーの注釈は、このような神学的批判に再反駁するために書かれたものであり<sup>245</sup>、このことから神学と哲学の論点を思想史的観点から理解した上で神の知識論が叙述されていると考えられる。特にジャーミーはトゥースィーがイブン・スィーナーの説に「反論した (i'taraḍa)」という表現を用いており<sup>246</sup>、これはトゥースィーがイブン・スィーナーの理論そのものに反対したという意味ではなく、神学の批判を受け、イブン・スィーナーの説を改めたと読み取れる。Heerによると、具体的にイブン・スィーナーに対する神学の批判は、「一から第一知性が流出し、それが多の原因になる」というイブン・スィーナーの主張が「一からは一しか生じない」という原則に矛盾するということにあったという。なぜならば、この原則からみると、第一知性の原因である一は多を包含しないとといけないことになってしまうからである。また第一知性のどの部分から何が産出されるかも問われたという。<sup>247</sup>

そこでジャーミーは神の多への認識と神の本体の唯一性に関するトゥースィーの主張に焦点を当てる。トゥースィーは第一者の認識を論ずるため、まず我々人間の認識について述べる。我々は自分の本体によって自己を認識する際には、必ず自分の本体の形体を必要とする。そして自分の本体から自分の本体に対して産出されるものを認識する際には、産出者の形体を必要とする。しかし我々の思惟は第一者の思惟とは全く違うものであり、我々はあるものの形体を想像し、視覚化することによってものを認識する。その場合、認識する形体は純粋に我々から産出したものではなく、我々以外のものと連係 (mushārika) して作られたものである。この形体は我々の本体はもとより、形体に対する諸観念が重複して構成されたもので、諸形体が重複して形成されたものではないという。つまりあるものの形体を認識することが直ちにその形体が我々の本体に内在 (ḥulūl) しており、他のものとの組み合わせによって成り立つという意味ではないとのことである。連係による認識作用を行う人間にとっても多の形体が本体に内在するとはいえないので、純粋に自己から自己の本体に対する流出が起こる第一者の中に多の形体が内在するというのは間違いである、ということである。さらにトゥースィーは我々がある形体を思惟するのはその形体が現れる基底 (maḥall) になるこ

---

<sup>245</sup> Landoltによると、トゥースィーはこの注釈を著わした目的がイブン・スィーナーの著作の中で難しいところを解説し、ファフルッディーン・ラーズィーの誤解を正すためであると明示した。

“Kh"āja Nasīr al-Dīn al-Ṭūsī, Ismā'īlism and Ishrāqī Philosophy”, 2013, p.364.

<sup>246</sup> *al-Durra*, p.13: 3; *the Precious*, p.45. 実際、「反論した (i'taraḍa)」内容として述べられる文章はイブン・スィーナーの *Ishārāt* の一部として引用したトゥースィーの注釈の続きである。前の注234を参考。

<sup>247</sup> Heer, “Ibn Sīnā's theory of Emanation”, 1992, p.119.

とを意味すると説明する。つまり、あるものに対する思惟はその形体が本体に内在するからではなく、その形体が基底である我々に起こる (*ḥuṣūl*) から生ずるということである。従って、我々よりもはるかに優れている一者に多くの形体が内在、かつ包含されるという批判は根拠のないものであるという。<sup>248</sup>

ここでトゥースィーも一から多が流出する原因を観念上の区別と存在的区別に分けて探ろうとした。存在的観点での一者には自己を認識する時の「本体」と「本体に対する思惟」の間に全く区別がなくても、観念的には二つの観点が生ずる。観念上の「本体」と「本体に対する思惟」が二つの原因となって、二つの結果を引き出すということである。

二つの結果 (*ma'lūlayn*) ——第一の結果とその結果に対する第一の思惟——は相互に区別され、第二のものが第一のものの中に確立しているような相異を持たず、存在としては一つである。二つの原因が純粋な観念で異なると判断したように、二つの結果に対しても同じく判断することができる。第一の結果の存在はそれに対する第一の思惟そのものであり、新しく生成された形体がそれをはるかに超越する第一者の本体に内在する必要はない。<sup>249</sup>

つまり、一者の本体と本体に対する自己認識から第一の結果とその結果に対する認識が流出すると、また同じ原則から存在的には一つである第一の結果も観念上には二つであるため、それがさらなる結果をもたらす。トゥースィーはこのような連鎖的因果によって「一からは一しか生じない」という法則が充足されると見た。

また、ジャーミーは「神の知識には特殊なものに対する知識が全て含まれている」ということに関しても、トゥースィーが積極的に説明していると見ている。トゥースィーはクーナウィーとの往復書簡で哲学者が神の特殊な知識を否定するという批判は哲学に対する誤解で、それは後代の哲学者 (*muta'akhkhirīn*) によって反駁されているという主張である。これはクーナウィーの質疑に対する応答の一部であり、これによって神学からの批判と哲学の反駁に引き続き、神の知識に対する哲学と一性論との議論に展開していく。<sup>250</sup>

トゥースィーはあらゆるものが一なる神から流出するので、神が特殊なものを全て知るのとは当然であり、哲学的知識論に対する批判は哲学的見解に対する誤解に起因すると主張する。神が特定の時間、空間に属さないといって、特殊な時間と場所における特殊な事件を知

---

<sup>248</sup> *al-Durra*, pp. 13:11-14:3; *the Precious*, pp.46-47, “*Hawāshī*”, *al-Durra*, ed. by Heer, pp.24-25; *the Precious*, p.99.

<sup>249</sup> *al-Durra*, p.14:7-11; *the Precious*, p.47.

<sup>250</sup> *al-Durra*, p.16:13-16; *the Precious*, p.51.

らないとはいえないとして、神における時間と空間の意味を述べる。トゥーシーは、神が全ての時間や空間に対して一つの均一な関係を持っており、その意味で神は特定の時間や空間に属しておらず、時間や空間を全て超越していると説明する。従って、神には全てが現在のなものであり、全てのものにおける前後関係が知られているため、特殊なものの時間と場所をも知るといふ。<sup>251</sup>

ジャーミーは神の特殊な知識を説明するもう一つの要素としてトゥーシーの知性的諸実体 (jawāhir ‘aqlīya) 概念に触れており、これは多に対する神の知識が観念上のものであることを示す概念である。Morewedgeはトゥーシーの「実体」概念が明確に定義されなかったにも拘わらず、存在を持たない観念的なものとして、普遍と特殊を区別するために用いられたと指摘している。イブン・シーナーは第一の実体を経験的知識によって把握される個物的なものであり、第二の実体を概念的に理解される哲学的探求対象と見なしたのに対し、トゥーシーは実体をそれが叙述される構文の構造から把握したという。例えば「人間性」というのは、特定の「個人」よりは普遍的であっても、「動物性」よりは特殊であり、構文の構造によって特殊なものにも、普遍的なものにもなり得る。<sup>252</sup> このようにトゥーシーの実体は普遍と特殊、全体と部分を構文的に理解するための概念であり、特定の意味を持つ個物ではない。

結局、トゥーシーの知性的実体は神の普遍知と特殊知を媒介する観念上のものとして、全ての原因である必然的一者を思惟するものである。そこで「原因に対する知識は必ず結果に対する知識をもたらす」という原則に従うと、この実体が万有の原因である一者に対する知識を持つことで、一者が原因となって結果つけられる万有についての知識をも持つことになる。つまり、全ての存在の形体がこの知性的実体の中で起こるので、この実体とその中に備わっている諸存在の形体を知る必然的一者は全てのものを知ることになる。<sup>253</sup> このようにトゥーシーは第一者と多の間に観念上の媒介として知性的実体を設け、神の本体が多の存在や多に対する知識によって毀損される可能性を遮断すると同時に、「一からは一しか生じない」という原則にも合致する知識的流出論を提示したのである。

Landoltはトゥーシーが*al-Ishārāt*の注釈のみならず、いくつかの著作においても「一からは一しか生じない」という原則を非常に重視したと指摘する。*al-Ishārāt*の注釈では一から流出する二つの存在を説明するために個々の存在を流出させる二つの観点を提示しているも

---

<sup>251</sup> *al-Durra*, pp.16:16-17: 6; *the Precious*, p.51. ジャーミーは脇注でこの部分がトゥーシーのクーナウイーに対する答えの一部であるといっており、それについてはHeerも確認している。*al-Durra*, ed. by Heer, pp.66-67; *the Precious*, p.101.

<sup>252</sup> Morewedge, “The Analysis of Substance in Tūsī’s Logic and in the Ibn Sīnian Tradition”, pp.166, 174-175.

<sup>253</sup> *al-Durra*, p.14:12-18; *the Precious*, p.48.

の、トゥーシーは自ら提案した二つの観点が一の本体の内的なものであれ、外的なものであれ、それが真なる意味での一ではないと考えたという。結局、哲学的に真なる一から二つの存在が流出するのは不可能であり、存在の流出を説明するためにイスマーイール派的解決を模索したという。<sup>254</sup> ジャーミーがトゥーシーのイスマーイール派的傾向に関して認知していたかは確認できないが、*al-Durra*ではあくまでもイブン・スィーナー哲学の後継者であり、哲学の擁護者として見なされている。

最後に、ジャーミーは神の知識に関する一性論的見解を提示するため、トゥーシーの知性的実体論を一性論的観点から批判してから、神の普遍的知識と特殊な知識に対する *Fuṣūṣ* の注釈者の見解を述べる。まず、カイサリーによると、トゥーシーの諸実体は「可能的なもの (*mumkina*)」、すなわち創造以前の本体的無 (*‘adam dhātī*) の状態から生成したものである。しかし、全知の神には創造以前の無の状態のものですら全て知られているはずである。この意味で、神が無の状態から既に知っていた実体を生成された状態で再び知り、それによって諸存在を知る必要があるか、という疑問を呈する。これに関しては、ジャーミーもその脇注において、神が諸存在者の形体を知るために諸形体が刻印された実体を要求している、と批判的な見解を示す。なぜならば、神が特殊なものを知るために何かを必要とすること自体が、神の全知性を毀損するからである。神が本当の意味で全知であり、特殊なものをもすべて知っているならば、自分から流出したものを媒介にするはずがない。神が無から存在をもたらす創造者であるというのは、観念上のものであれ、外界のものであれ、全ての被造物を創造以前から知り、そこに存在を賦与することを意味する。それができなければ、存在賦与者としての神を否定することとなる。<sup>255</sup>

トゥーシーが流出を起こす観念上の二つの原因や知性的実体を提示したのは、神の本体に多の形体が内在 (*ḥālī*) するわけではなく、神の本体は多が現れる基底でもないということを見せるためであった。しかしジャーミーは神の本体が多の基底でもなく、多が内在す

---

<sup>254</sup> Landoltはトゥーシーがこの哲学的議論に誤謬を見出しており、彼の別の著作、*Sayr wa Suluk*では一つの実体が真なる一から流出するためには一つの観念が必要とされ、その結果として第一知性が現れると述べ、存在としては何も流出しないと考えたと指摘する。従って、哲学的理論では存在的観点から神と第一結果（第一知性）を仲介する何かを必要とし、トゥーシーはイスマーイール派的観点から神の命令 (*amr*) かつ言葉 (*kalima*) を提示したという。トゥーシーは哲学に対する神学的批判を受け入れ、哲学的理論を補強する中で、哲学的矛盾を完全に解決するに理性的議論以上のものを求めたのであり、特にイスマーイール派でその答えを見出したということである。*al-Durra*ではトゥーシーにおけるイスマーイール派的要素はまったく考慮しておらず、哲学的理論の代弁者と見なされている。Landolt, *Ibid.*, p.366.

<sup>255</sup> *al-Durra*, pp.14:18-15:5, *the Precious*, p.80; “*Hawāshī*”, *al-Durra*, ed. by Heer, p.65; *the Precious*, p.100.

るところでもない」と主張する必要がなかったと見ている。なぜならば、一性論から見ると、実在的な存在において本体は一つであっても、個別化された限定的観点においてはその中に多が現れるといえるからである。これに対してはラーリーも、真なる存在的実在はそれ自体において多でもなく、多の基底でもないのにもかかわらず、如何なるものにおいても顕現することができるのであり、それが本体の一性と矛盾するわけではないと指摘する。<sup>256</sup> このような見解の違いは哲学者が存在を偶有と見たのに対し、一性論者は存在自体を諸存在者の根源である実在と見なしたことに由来すると見られる。

そこでジャーミーは哲学における知的流出論の出発点となる神の自己認識、つまり「自己の本体によって自己を認識する」ことが一性論ではどのように解釈されるかを説明する。それは神が「知る」と同時に「知られる」という意味で、神は「知る者 (‘ālim)」でありながら、「知られる対象 (ma‘lūm)」でもあり、さらには付帶的形相 (ṣūra) が無くても知るという意味から「知識 (‘ilm)」そのものでもある、という三つの観点を示唆する。また神は自ら顕現を起こす原因でもあるため、知られたものに「存在を賦与する者 (wājid)」でもあり、知られたものを「目撃する者 (shāhid)」でもある。それから神には「存在 (wujūd)」や「目撃 (shuhūd)」、そして「存在者 (mawjūd)」や「目撃される者 (mashhūd)」の諸関係が個別化される。<sup>257</sup> このように一性論では神の自己認識を三つの観点による関係性として解釈し、それによって個別化が起こると考えた。この三つの観点とそれによる関係性はスーフィーに重要な意味を持つ。Ashi‘‘atではこの三つの観点が「愛 (‘ishq)」と「愛するもの (‘āshiq)」「愛されるもの (ma‘shūq)」の関係で提示されており、「愛するもの」である修行者は神秘的諸段階における認識的過程を通じて「愛されるもの」や「愛」との本来的な関係を見出していく。従ってこの三つの関係性は神から流出が起こる原理であると同時に、神に戻る手掛かりでもあるといえる。

それからジャーミーは特殊なものに対する神の知識を二つの方向から説明している。その一つは、神の本体に様々な条件が重なっていくことによってものが現れるという見方である。神の本体に一つの条件かつ複数の条件が連鎖的に付け加わると、神の付随物、または付随物の付随物、または複数の付随物の付随物としてもものが現れるということである。この観点では創造者 (al-Ṣāni‘) としての神が自己の本体の付随物はもちろん、その付随物の付随物、または複数の付随物の付随物など、連鎖的に繋がっている全てのものを知るため、結果的に無数のものを知ることとなる。<sup>258</sup> このように諸物に対する神の知識を一種の因果の連続で説明する「順位的連鎖 (silsilat al-tartīb)」を、ジャーミーは神の知識に対する哲学的見解に

<sup>256</sup> *al-Durra*, p.15:6-9; *the Precious*, p.49; “Sharḥ”, *al-Durra*, ed. by Heer, p.96-97; *the Precious*, p.135.

<sup>257</sup> *al-Durra*, p.15:13-17; *the Precious*, p.49.

<sup>258</sup> *al-Durra*, p.17:11-14; *the Precious*, p.52.



近いものと見なす。もう一つは、「すべての物を取り囲む絶対的一性 (aḥadīya muḥīṭa bi-kull shay')」の観点による説明である。<sup>259</sup>

スーフィーの言葉において、神はその本体的絶対性のため、諸存在者に本体的に現存 (al-ma'īya al-dhātīya) する。そして神が諸物と共に現前する (ḥuḍūr-hu ma'a al-ashyā') ということが、諸々のものに対する神の知識である。そのため、「天地の微塵の重さも神の知識から免れられない<sup>260</sup>」のである。

存在一性論において神は全ての存在者の根源となる一なる存在であり、諸存在者は神の存在から流出し、また神の存在に帰するものである。世界と絶対者の関係を正しく知り、自己の存在が絶対者と合一することを理解する者は自己消滅 (fanā') の境地を味わうというのも、人間の存在が神に根拠を置いているからであると考えられる。<sup>261</sup> この観点から神の存在は時間的な断絶の無い恒常的な現在として被造物と共にあるといえる。

ジャーミーはこの二つの方向から説明した神の知識が二つの知識ではないという。ただ順位的連鎖の因果論が「不可視的知識 ('ilm ghaybī)」を、絶対的一性に取り囲まれているのが「可視的知識 ('ilm shuhūdī)」をそれぞれ指しているという。ジャーミーは、前者は諸々のものが存在する前の知識であるのに対し、後者は諸々のものの存在に対する知識であるので、不可視的知識は可視的知識よりも先行すると説明する。そして特殊なものに対する可視的知識があるとして、神の知識が限定を受けないのは、神にとっては全ての時間と空間が均一であり、すべての時間と空間が神とは同一な関係を持つからであるとし、これは哲学者の説明によって既に答えられたものであると指摘している。従って、全ての存在者にとって神は現在的であり、時間に束縛されないのである。<sup>262</sup>

次に、ジャーミーは神の自由選択や正義に関する属性として神の意志と力を議論する。神の自由選択の問題は人間の自由意志と責任といった倫理的問題に繋がるものでもある。そ

---

<sup>259</sup> *al-Durra*, p.17:18-20; *the Precious*, p.52.

<sup>260</sup> *al-Durra*, p.17:15-17; *the Precious*, p.52. 引用文の最後の文章「天地の微塵の重さも神の知識から免れられない。」は、『クルアーン』10章61節とほぼ一致し、クルアーンでは「神の知識 ('ilm-hi)」が「あなたの主 (rabb-ka)」となっており、ジャーミーはこの節を神の知識に関するものと解釈しているように見られる。日本語訳は、日本ムスリム協会の『日亜対訳注解聖クルアーン』（日本ムスリム協会、1983）を参照した。

<sup>261</sup> Izutsu, *Sufism and Taoism*, 1983, pp.265-266.

<sup>262</sup> *al-Durra*, pp.17:18-18:6; *the Precious*, pp.52-53. 神と時間との均一的関係に関する哲学者の説明は、同節、神の普遍的知識と特殊な知識に対するトウースィーの説の中ですでに述べた。

して、この議論もムウタズィラ学派と伝統主義の間に行われた9世紀の論争から始まった古典的な神学問題とかかわっている。

## ② 神の意志と力に関して

アシュアリー神学の属性論では神の知識の普遍性と特殊性、そして神の唯一性が矛盾しないと見なされ、神の知識に関する議論は殆どなされなかった。それに対して神の意志 (irāda) に関してはアシュアリー神学と哲学の立場が対比的に提示されている。それは神の意志による「神の自由選択」問題が伝統主義と合理主義の間で激しい議論を成し、またこれが人間の自由意志及び責任といった倫理問題とも衝突するからであろう。Houraniによると、クルアーンに示された神の全能性を守ろうとした伝統主義者のみならず、神の正義を重視したあまり、神の意志を否定し、神が悪を許す可能性を遮断したムウタズィラ学派もこの問題に対する良い答えが見つからなかった。それはアシュアリーも同様で、神の意志による創造と人間の責任との間における矛盾を解決できなかった。<sup>263</sup>

ジャーミーは全能の創造主と人間の責任という両立し難い素材を取り上げて議論を展開する中で、神学者と哲学者との議論において倫理的判断の基準となる伝統と理性を検討し、最後に一性論の開示を新しい倫理的視点として提示している。そのために、まずは神学と哲学、そして一性論における神の意志を論じ、その文脈から意志の執行のために必要とされる神の力について述べる。それから、意志と力をもって創造を行う神の全能性の意味へと議論が広がる。

神学における神の意志は神の知識と同様、真なる神の属性 (al-ṣifāt al-ḥaqīqīya) の一つとして本体に付け加わっている永遠なものである。それに対して哲学では神の属性が神の本体の一つの側面とされている。そこで神の意志は「最も完全なる秩序に関する知識」、つまり「神の摂理 (‘ināya)」であると見なされた。イブン・スィーナによると、神の意志は「諸々のものが最良の秩序にあるようにする第一者の知識、つまり存在をそれがあるべき姿に正しく組み立てる知識」である。この意味で神の意志は何かを特定の状態にさせようとする要求でも、欲求でもなく、ただものを最良の、最善の状態に作るための知識であって、その知識によって自然にもののあるべき姿が流出する。この観点からみると、神はそもそも何かを欲する必要もないのである。<sup>264</sup> 従って、哲学における創造、かつ流出は神の意志的行為ではなく、知識によってなされるべきものが起こるだけのことである。さらに、神は既に備わっている知識に対して、流出を行わない選択をすることもできないため、流出かつ創造

<sup>263</sup> Geore Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, 1985, p.8.

<sup>264</sup> al-Durra, p.18:12-17; *the Precious*, p.53; *al-Ishārāt wa-al-tanbīhāt li-Ibn Sīna*, v.3, p.318.

は神に義務として課されたものとさえいえる。

これに対してジャーミーは流出が知識に頼ってのみ生ずるか、と疑問を呈する。例えば、人間が行動を起こす時の条件を考えてみると、ある行為によって得られる利益に関する知識だけではなく、他の要素も必要とされる。利益、つまり目的に対する知識以外にも、体を動かす主体 (fā'il)、肉体的能力 (qūwa 'aḍaliya)、実行される対象に対する認知、そして目的を達成しようとする欲求から生ずる意向 (mayalān) が要求される。これは人間における条件ではあるが、ジャーミーは実際に何かが起こるためには少なくとも知識、力、そして目的を達成しようとする意志といった三つの要素が行為主体に働かないといけないと考えた。このような考え方は神学者にも見られる。彼らも創造を行うためには神の本体とともに、本体に付け加わっている属性としての力、実行対象や利益に対する知識、そして意志が必要であると見、知識を流出の唯一の原因と見なした哲学者とは違う見解を示した。<sup>265</sup> しかし、神学者と一性論の見解が知識、力、意志の意味についてまで一致しているわけではない。

哲学者は人間とは違って神は本体と別に存在する属性を必要としないと考えたため、属性を必要とする人間の行為を神の創造行為、すなわち神からの流出に譬えること自体が間違っているとみた。また彼らにとっては流出の根源とされる神の知識も根本的には神の本体の一側面であるため、終局的には流出の全ての原因が神の本体に帰結することになる。<sup>266</sup> とにかく、神の知識がある限り、その知識の対象は必ず流出するので、流出を起こさないという選択を神から奪ってしまった哲学の立場は、自然に神の意志的選択に関するクルアーンやハディースの言葉をどのように解釈するかの問題に直面した。

そこでジャーミーは「神が望んだら、行い、望まなかったら、行わなかった」<sup>267</sup>という二つの条件文を通じて議論を続ける。神の属性として意志と力を認める神学者や一性論者はこの内容について疑問をもたない。しかし哲学者にとって「神が望むか否か」という問題は創造に対する神の意志的選択の問題ではなく、「最善の知識があるか否か」の問題とされる。ジャーミーによると、哲学では神が選択的に創造を行うという考え方こそが神の完全性を損なうと見たため、「神の望みで行う」ということを「完全なる知識からの流出」の意味として考えたのである。従って、「神が望むと、行う」という条件文は成立するが、神が知っているのにも関わらず「望まない」のは、「神の知識が必ずしも実現されるわけではない」と

---

<sup>265</sup> *al-Durra*, pp.18:19-19:6; *the Precious*, pp.53-54.

<sup>266</sup> *al-Durra*, p.19:7-11; *the Precious*, p.54.

<sup>267</sup> ジャーミーが挙げたこの文章「in shā'a fa'ala, wa in lam yasha', lam yaf'al」は、イマーム・バイハキー (Bayhaqī, d.1066) のハディースの中の、神の意志と創造に関する表現と似ている。「anta rabb al-'arsh al-karīm, mā yashā' Allah, kāna, wa-mā lam yashā', lam yakun.」 Bayhaqī, Z. al-Kawtharī(ed.), *Kitāb al-Asmā' wa al-Ṣifāt*, al-Maktaba al-Azharīya lil-Turāth, pp.159-160.

いうことになってしまうので、仮定自体が間違っているとされた。<sup>268</sup> ジャーミーはこの事例を通じて哲学的思考が啓示的真理と不一致するところがあると指摘する。

それに対して、一性論では神学と哲学を批判しながら啓示的伝統と哲学的理性をともに受容する立場を取っている。一性論者は本体に付け加わっている神の属性としての意志と、完全な秩序に対する知識としての神の意志を同時に認め、創造が神の意志によって選択的に行われるとした。ただ、神の選択というのは、有用性の高いものを選ぶ人間における両者択一的選択とは違うものであるとした。これは神の本体と諸属性の関係に対する一性論の立場と関わっていると考えられる。既に述べたように、一性論では神学と同じく神の本体に付け加わる属性を認めながらも、永遠な存在としての属性は否定したのであり、また属性を否定する哲学的立場を批判しつつも、属性を観念上のものとして把握した。そして、多の流出が起こる「統合的一性」がまさに、神の諸属性のことを指すと見た。人間の属性は多の性質を持ち、多様な価値の中で利益の高いものを選択するのに対し、神の知識や命令のような諸属性は全てが神の一性の中に統合されているため、多様な価値判断をもたらしたりはしない。ジャーミーは神の知識の中には知の対象が永遠、永久に刻印されており、ものの中に最も完全な形で配列されているとした。この観点から一性論における神の選択を敢えて人間的概念でいうと、「強制 (jabr)」と「選択 (ikhtiyār)」の間にあるものであるとした。<sup>269</sup>

さらに、神の意志と選択的行為に対する一性論者の見解が、クーナウィーの弟子に当たるファルガーニー<sup>270</sup>の解釈によって紹介されている。既に述べたように、哲学では「神が創造を望まなかったら、現れなかった」という条件文に対して、知っているのにも関わらず、それを「望まない」意志があることを認めない。それに対してファルガーニーはこの条件文をクルアーンの文句に基づいて解釈している。クルアーン25章45節には「主は如何に影を広げられたか、あなたは見なかったのか。もしかれが御望みならば、それを静止した儘にされよう (wa law shā'a, la-ja'ala-hu sākinan)」<sup>271</sup>とあり、ファルガーニーはこの節の下線の部分が「被造物に対する創造の影が神の望みによって、もう広がることなく、止まってしまう」

<sup>268</sup> *al-Durra*, pp.19:16-20:6; *the Precious*, p.55; Jāmī, “Ḥawāshī”, p.28; *the Precious*, p.102.

<sup>269</sup> *al-Durra*, p.20:7-16; *the Precious*, pp.55-56.

<sup>270</sup> 彼はクーナウィーからイブン・アラビー思想を学んでおり、ここでジャーミーはイブン・ファールリドの*al-Qaṣīda al-Tā'īya*に対する注釈を引用しているが、この注釈はファルガーニーがクーナウィーの講義を基に著わしたものであるという。さらにファルガーニーはこの詩に対するアラビア語の注釈に長い序文を設け、神の本質と属性、靈魂の世界、感覚の世界、人間世界に関する非常に体系的で、精巧な記述を行っており、この点からジャーミーはファルガーニーのこの著作を特に高く評価したという。W. Chittick, “Fargānī”, *Elr*, v.9, 1999, pp.255-256.

<sup>271</sup> 『クルアーン』、日本ムスリム協会訳、25章（識別）45節。

という意味に取られるとし、創造が進むことも、停止することも全て神の意志による選択であると解釈している。この観点から聖典クルアーンのこの節は、創造が神に強制されていると見なす哲学的理性の誤りを正すと同時に、絶対的一性としての神の本体が世界とは独立して自存するものという意味合いを持つ啓示の言葉であるとされた。<sup>272</sup> そこでジャーミーは一性論者における神の意志と知識について次のように述べる。

スーフィーは二番目の条件文の前提「神が望まなかったら」の真義を認めないという点では哲学者に同意するが、最も完全なる秩序に対する知識に意志が付け加わっていることを肯定し、知識が本体から分離されないことと同様に、意志も知識から分離されない点で、哲学者とは異なる意見を持つ。<sup>273</sup>

Griffelによると、創造と自由意志に関する神学と哲学の立場は当時のシーア派学者にも影響を与えている。例えば、15世紀エスファハーン学派のシーア派学者、イブン・アビー・ジュムフル（Ibn Abī Jumhūr）はこのテーマに関するアシュアリー神学と哲学の立場を考察しつつ、トゥースイーの見解を受容したという。彼は、神学と哲学が矛盾するように見えるのは単なる用語の問題で、神からの流出を必然的なものとみる哲学の立場において、神の意志というのは「流出の条件が全て備わったこと」を意味すると主張し、神の本体に付帯する意志によって創造が行われると見た神学の立場と矛盾しないとした。さらに彼は、神学と哲学の違いは意志と創造の問題にあるわけではなく、むしろ創造を永遠なものとするか否かにあるとした。哲学では神の流出が本体と共にあるものとされているため、流出の結果も神と共に永遠なものとなされる一方、神学では神の意志がなければ創造行為も起こらないとされるため、創造以前の非存在の状態が想定されるのであり、また創造というのも時間の中で行われたものである。<sup>274</sup> このように神の意志をめぐる諸議論は、神の自由意志と創造の関係についての問題だけではなく、さらには世界の永遠性と終末論にまで広がる問題であった。

ジャーミーも神の自由意志はその行為結果の永遠性と矛盾するものとして認識されてきたと指摘している。つまり、神の意志を認めると、自然に創造以前の非存在の状態をも認めることになるので、存在の永遠性は否定される。従って、神の意志的選択を肯定する神学では永遠な作用の結果（al-athar al-qadīm）が否定されるのであり、終末論が成立する。それに対して、世界の永遠性を主張する哲学では永遠な作用の結果を受け入れる代わりに、創造に

---

<sup>272</sup> *al-Durra*, p.21:1-4; *the Precious*, pp.56-57.

<sup>273</sup> *al-Durra*, p.21:5-7; *the Precious*, p.57.

<sup>274</sup> Griffel, “Divine Actions, Creation, and the Human Fate after Death in 9th/15th-Century Imāmī Shi‘ite Theology”, 2005, pp.69-70.

対する神の意志的選択を否定した。<sup>275</sup> このように、哲学と神学では選択と結果の永遠性が両立しないものとされていたのである。しかし、ジャーミーは主体の選択と結果の永遠性が必ずしも相互矛盾するわけではないと見た。例えば、尊い筆 (*al-qalam al-a'lā*) は被造物であるのにもかかわらず、媒介なしに創造主から直接造られたものであるため、本体である創造主が維持される限りは、尊い筆も維持されるという。ラーリーもこれを補足しており、神の意志が神の本体に付帯する知識によって説明される限り、流出が起こるために力が入力しても、神の意志によって生み出された結果は神の知識に付帯するものであるもので、意志と力の結果も本体と共に保持されるという。<sup>276</sup>

より具体的にジャーミーは意志的選択とそれによる結果の永遠性を説明するために、存在のレベルと本体のレベルを分けて議論を行っている。諸々のものが存在においては同時に起こり、何が先に起こったかが分からなくても、本体的にはその先後が判別できるという。例えば手の動きとその手の指輪の関係に譬えて考えてみると、本体的には手の動きが指輪の動きに先行するとしても、時間的に手と指輪の動きは同時に存在するものである。この観点から、意志と結果は同時に存在するものであると考えられる。ジャーミーは意志を立てるのは、まだ結果が存在しないからであるという、存在的にも意志が結果より先行するという反駁があると指摘し、それは神の完全なる意志と人間の不完全な意志とを混同したため提起される問題であると考えた。つまり、人間は意志を立ててもすぐその結果がもたらされないのに対し、神の意志は完全なものであって、意志を立てることと同時にその結果がもたらされるといった。従って、神においてはその意志と結果は存在的に同時的なものとされるのである。<sup>277</sup>

これに関わるもう一つの問題は、人間に善悪を選択する能力があるのか、そして人間は自分の行動やその結果に責任があるのかである。これは絶対唯一の神の全知全能性を何処まで適用するかにかかわる問題であって、それによって人間の責任の範囲も変わってしまう。現世における善や悪も神の意志によって行われるものであれば、人間はその行為に対して責任を問われない。アシュアリー学派では人間の行為は神の力によってのみ起こるといいながらも、また人間の行動は神によって創造されたものが人間に「獲得される (*maksūb*) 」ものであるという。それに対して、哲学では行為の条件が備わると、神が人間に創造した力によってその行動が必然的に起こると見た。<sup>278</sup> 従って、アシュアリー学派では行為は神によっ

---

<sup>275</sup> *al-Durra*, p.21:9-12; *the Precious*, pp.57.

<sup>276</sup> Heerによると、これはファナーリーの *Miṣbāḥ al-Uns* からの引用である。 *al-Durra*, p.21:14-17; *the Precious*, p.57; Lāṭī, “Sharḥ”, *al-Durra*, ed. by Heer, p.104; *the Precious*, pp.143.

<sup>277</sup> *al-Durra*, p.22; *the Precious*, pp.58-59.

<sup>278</sup> *al-Durra*, pp.27: 20-28: 6; *the Precious*, p.65.

て創造されたものであるとしても、それを獲得した責任は人間にあると見たのに対し<sup>279</sup>、哲学では存在の流出が一種の義務として神に課されていたのと同じく、人間の行動も条件が備わると、必ず起きると把握した。このような立場は、合理主義的立場から人間の責任を強調していたムウタズィラ学派とは非常に異なっているといわれている。<sup>280</sup>

一性論では、人間の行為について神からの顕現過程から解釈する。神が神の諸属性や神名の統合体へと降下すると、その統合的一性から多の諸段階が顕現するということはすでに述べた。そこで、ジャーミーは多の存在が顕現するのは受容者の受容能力 (isti'dād) に応じて神の本体が限定されるからであり、同じく神の諸属性や神名も受容能力によって限定を受けると指摘する。つまり人間の知識、意志、力は全て神の属性が人間の受容状態によって限定を受けたものであり、元々は神の属性であるという。<sup>281</sup>

人間の選択の行為 (af'āl ikhtiyār) は神の力によってのみ起こる。しかしそれは人間の受容能力に応じて、神の力が人間の諸階梯に降下し、人間の中に現れ、また限定を受けた後である。人間には神の力を超える力はない。僕に獲得された行為が意味するのは、僕の諸受容能力の様々な特殊性が、僕の行為に関連づけられ、そこに影響を及ぼす力が限定されるということであり、行為に対する影響力が僕にあるということではない。<sup>282</sup>

このように、ジャーミーは顕現的観点から人間の選択の行為を説明し、神の力と人間の力を別のものではなく、いずれも神の力そのものであり、ただ受容体である人間の受容能力によって変わるとしている。このように存在一性論では受容能力の概念を通じて、神の属性に不完全性がある可能性を遮断し、完全な神の属性の顕現に様々な特徴を持つ多が現れる理由も説明されている。このように、一性論では受容能力が人間の行為を説明するために重要

---

<sup>279</sup> George Makdisi, "Ethics in Islamic Traditionalist Doctrine", 1985, pp.52-53.

<sup>280</sup> Hourani もイブン・スィーナが神によって全てが決定されるという予定説は否定したが、彼は人間の力や選択を認めて人間に悪の責任を負わせたムウタズィラ派とは違って、哲学的流出から答えようとしたという。Hourani, *Reason and Tradition*, p.238. またバイダウィー ('Abd Allāh Baydāwī, d.ca.1286) によると、アシュアリー学派のジュワイニーや後期ムウタズィラ派のフサイン・バスリー、そして哲学者はこの問題について同じ意見を示しており、人間の行動は神が人間に創造した力によって起こるだけであるとみた。神が人間に与えた意志と力が人間の行動の存在を起こす「必然的原因」であるということである。Baydāwī, *Nature, Man and God in Medieval Islam*, v.2, p.917.

<sup>281</sup> *al-Durra*, p.28: 7-11; *the Precious*, p.66.

<sup>282</sup> *al-Durra*, p.28: 11-14; *the Precious*, p.66.

な概念となっている。*al-Durra*には受容能力に関して詳しく説明されておらず、この用語が登場するのもこの一か所だけであるが、*Naqd*にはこの概念が頻出している。

*Naqd*ではこの受容能力の概念を火がつく材料の違いに譬えて説明する。たとえば、タールとマッチ、乾燥した材木と乾いていない材木に火をつけると、当たり前にタールに最も早く強い火炎が現れるのであり、乾燥していない材木には火が付きにくい。火を流出に、火をつける材料を受容能力に比すると、流出は一つであっても受容能力にはその完全性の度合いがあるので、流出の結果も様々な形になるのである。ジャーミーは「わたしたちの主こそは、万有を創造し、一人一人に（姿や資質その他を）賦与される」<sup>283</sup>というクルアーンの文言を受容能力の意味から解釈しており、存在以前の知性的段階において定立した諸々のもの、つまり永遠の諸祖型（a'yān thābita）には普遍的受容能力（isti'dād kullī）が、存在をもつ個物の段階では部分的受容能力（isti'dād juz'ī）が与えられると見た。<sup>284</sup> このような受容能力の概念は完全なる神の属性が常に完全な形で顕現するわけではないことを説明するが、人間の責任については直接的な答えを出してはいない。

### 3.3.3. 神の言葉に関して

神の言葉（kalām）も神の本体的属性と見なされることが多いが、*al-Durra*では神の言葉を完全なる属性として見ておらず、別のカテゴリーで論じている。神の言葉をめぐる神学的問題はクルアーンが永遠なものであるか、それとも被造物なのか、という議論と関わっている。クルアーンは完全な神の言葉そのものであると同時に、アラビア語で形作られた書物である点で、神的性質と被造物的性質を共に有する。つまり、神の言葉に関する議論は、クルアーンが超越性と現世的性質を同時に持つために生ずるものであると考えられる。中村はクルアーンをめぐる問題が単なる神の属性議論の一部にとどまらない理由を次のように述べている。

それは、たんに生命、知、力などのような神の属性に関する抽象的な一般的問題の一つにとどまらず、言葉、話者、「天に護持されている書板」、啓示、コーラン読誦およびその奇蹟としての性格等々の問題に直接関係する問題でもあった。それはまた、五感で知覚し得る現実のコーランと分かちがたく結びついており、ムスリムの現実の宗教的感情に直接触れるものでもあった。それだけに、その問題の取り扱いはいっそう複雑困難であることは否めず、早い時代か

<sup>283</sup> rabbunā alladhī a'tā kulla shay'in khalqahu （クルアーン、20章50節）

<sup>284</sup> *Naqd*, pp.117-118.



らそれは一つの独立したトピックとして議論されてきた。論議は、たんにジャーミー派やムウタズィラ派のような異端派と正統派の間のみならず、正統派内部（アシュアリー派、マートゥリーディー派）でも烈しくたたかわされてきた。<sup>285</sup>

つまり、クルアーンの永遠性と被造性に関する論争は、抽象的で、難解な理論的レベルでの問題であると同時に、一般ムスリムの信仰生活及び宗教的感情にも直結するものであるため、クルアーンの超越的側面、または現世的側面のどちらかを簡単に否定することはできなかったのである。神の言葉に関する議論は神の唯一性を守るためにクルアーンの被造性を主張した9世紀のムウタズィラ学派によって盛んになったのであるが、中村によると、クルアーンの被造性を主張することは神の指示や命令もいつか消滅するという意味で受け止められたのであり、まさにこれがアシュアリーがムウタズィラ学派から離脱して伝統主義に従った重要な原因の一つであったという。<sup>286</sup>

この意味で、神の言葉に関する議論は抽象的理論のみならず、現実における信仰にも深く関わっているものであり、ジャーミーは15世紀の存在一性論的観点からこれに答えようとした。そのために、ジャーミーは神の言葉に関する神学と一性論の立場を比較して提示する。神の属性をめぐる今までの議論では、神学者が不可知論的立場から神の属性を本体とともに永遠に存在するものと見たため、主に哲学と存在一性論が議論の中心をなしていたが、神の言葉に関しては神学の見解が重視されている。

最初にジャーミーは「話者（mutakallim）」としての神の属性は預言者たちによって合意され、預言者の権威に基づく多数のハディース（tawātur）でも確証されており、神の命令、禁止、報知等は全て神の言葉であるにもかかわらず、それに相反する見解もあるとして、神の言葉に関する二つの命題を提示している。

	第一命題	第二命題
大前提	神の言葉は神の属性である。	言葉は存在において連続的に配列された諸部分から構成される。
小前提	神の属性は永遠なものである。	諸部分から構成されたものは全て生成されたものである。
結 論	従って神の言葉も永遠である。	従って神の言葉も生成されたものである。

以上の文章は、ジャーミーがイーギーの神学書、またはそれに対するジュルジャーニーの注釈書から引用したものである。次に続く、上記の個々の命題の大前提と小前提のどれを否定す

<sup>285</sup> 中村廣治郎、「コーランの被造性をめぐる論争について」、1974、73-74頁。

<sup>286</sup> 上掲論文、77頁。

るかによって、神の言葉に関するムスリムの立場は全部で四つあるという指摘もイージーの文章であり<sup>287</sup>、ジャーミーがアシュアリー神学理論に基づいて議論を進めていることがわかる。

上の命題はクルアーンを永遠なものとする伝統主義の立場と、クルアーンを被造物と見る合理主義的立場を表しており、ジャーミーは神の言葉に関する四つの立場が具体的にどのグループの見解かには言及しない。<sup>288</sup> ただ真実の人々 (ahl al-ḥaqq) は第一命題を認め、第二命題の小前提を否定すると指摘しており、イージーの文章ではこのグループがアシュアリー神学派となっている。イージーは神の言葉は時代や場所、民族によってその表現が変わっても、内心的意味 (al-ma‘nā al-nafsī) は変わらないと指摘している。<sup>289</sup> ジャーミーは、同じ文脈からなされたタフターザーニーの言葉を通じて神学的主張をさらに補強する。神の言葉は音や文字の類 (jins) で構成された種ではなく、本体に基づいた永遠な属性であるので、それがアラビア語で表現されるとクルアーンになり、ヘブライ語で表現されるとトーラーに

---

<sup>287</sup> *al-Durra*, pp.23:16-24:5; *the Precious*, p.60. これはイージーの神学書、*Mawāqif*の「存在的諸属性 (ṣifāt wujūdīya)」の内容である。Ījī, *Kitāb al-Mawāqif*, v.3, 1997, pp.132-133; Jurjānī, *Sharḥ al-Mawāqif*, v.8, 1998, pp.103-104.

<sup>288</sup> イージーはこの四つの見解について説明しており、第一命題を認め、第二命題の大前提を否定するのはハンバル学派で、神の言葉を被造物と見る者の中で、第一命題の小前提を否定するのはムウタズィラ学派であり、第一命題の大前提を否定したのはカッラム派 (karrāmīya) であると指摘する。ラーリーもこの本文の注釈で、四つのグループに関するイージーの見解に則って、ハンバル学派、ムウタズィラ学派、イブン・カッラム (Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Karrām Sijistānī, d.869) に従うグループを指摘しており、ただ第一命題を肯定し、第二命題の小前提を否定するのは敬虔な先達 (al-salaf al-ṣāliḥ) であると述べている。Ījī, *Kitāb al-Mawāqif*, v.3, pp.133-134; Lārī, “Sharḥ”, *al-Durra*, ed.by Heer, pp.105-106; *the Precious*, p.144. ラーリーは「敬虔な先祖」をアシュアリー神学に特定しない。一般的には預言者ムハンマドと同時代を過ごした教友から三世代の人々は最も模範になるグループであり、その後の世代に模範となる人々を「敬虔な先祖」と呼んだ。どの時代までが敬虔な先祖かについては、学派によって見解が分かれている。E. Chaumont, “al-Salaf wa’l-Khalaf”, *EP*, v.8, 1995, p.900. カッラーミーヤは神-人同形説や啓典の文字通りの意味を受け入れる傾向があり、神を実体 (jawhar) と見なしたという。C. E. Bosworth, “Karrāmīyya”, *EP*, v.4, 1997, pp.667-669.

<sup>289</sup> *al-Durra*, p.24:3-10, *the Precious*, p.60. ジュルジャーニーは状況によって対象を称する言葉が変わり、また同等な意味が言語の種類によってクルアーンやインジール、トーラーで表現されると指摘する。またここでいう内心的意味は、可変的表現とは関係なく、自ら単独で成り立つ意味であり、ジュルジャーニーはこれを内心的言葉 (kalām al-nafsī) とは違うと指摘している。内心的言葉は重要なアシュアリー神学的概念で、この用語については後述する。Ījī, *Kitāb al-Mawāqif*, v.3, p.134; Jurjānī, *Sharḥ al-Mawāqif*, v.8, p.106.

なるという。<sup>290</sup>

以上はイーザーとジュルジャーニー、そしてタフターザーニーを通じてみた神学的立場であり、基本的にジャーミーはクルアーンの永遠性を認めながらも、文字の形そのものが神の言葉であるとは主張しない立場をとっている。これは15世紀ヘラートの主流神学の立場でもあり、彼らはクルアーンの被造性を否定しても、ハンバル学派の伝統主義とは違う見解を持っていたことが確認される。そこでジャーミーは神学的理論を支える重要な概念として「内心の言葉 (kalām nafsī)」を検討し、神学的理論の妥当性をさらに追究する。<sup>291</sup>

Allardによると、「内心の言葉」というのは神の言葉の永遠性を裏付ける概念として、神は実在的に語るだけではなくて、潜在的にも語るので、神の言葉が時間の中で顕現しても神の言葉は本質と連続性をもっているため、永遠なものとされる。<sup>292</sup> 中村も「心の言葉としての神の言葉は文字、単語、音ではないため、外的形式としてのコーランは神の言葉ではあり得ない」といい、この概念は「観念」としての神の言葉が現実には可能であるか、という問題を引き起こすと考えた。<sup>293</sup> ジャーミーが問いかけたのも、まさに神の言葉が現実においても成立するか、のことであった。言葉が成立するためには知識の対象がもつ意味 (ma‘ānī) とそれに対する表現 (‘ibārāt)、そしてその表現を通じて聞き手が意味を理解するようにする属性 (ṣifa) が必要であり、観念的言葉で称されるものが存在的に表現されるためには、表現や意味における偶有的要素が必要とされる。<sup>294</sup>

ジャーミーは神学的理論だけでは神の言葉が十分に理解できないと見、スーフィーの観点から見た神の言葉について述べており、最初にガザーリーの見解を紹介する。よく知られているように、ガザーリーは代表的なアシュアリー神学者であったのにもかかわらず、ここでジャーミーは彼の言葉をスーフィーの見解として取り上げている。中村も、ガザーリーは古典的な意味でのアシュアリー神学者ではなく、哲学的要素を受け入れており、それを通じて知的領域を越えて到達する神秘的領域を叙述しようとしたと指摘している。<sup>295</sup> ジャーミ

---

<sup>290</sup> 神が話者 (mutakallim) であるという議論の一部を引用している。Taftāzānī, *Sharḥ al-Maqāṣid*, v.4, p.144.

<sup>291</sup> ハンバル学派ではクルアーンの言葉や文字が全て神から由来した神の命令であると見た。彼らはクルアーンの言葉を書き、唱えることを被造物であると見る見解を拒んだ。それに対してアシュアリー神学では、永遠で創造されないのは神の内的言葉であり、これが創造された文字や音声によって現れると見た。L Gardet, “Kalām”, *IEP*, v.4, 1997, pp.469-470.

<sup>292</sup> Michel Allard, *Le Problème des Attributs Divins*, 1965, p.239.

<sup>293</sup> 中村、上掲論文、97-98頁。

<sup>294</sup> *al-Durra*, p.25:1-6; *the Precious*, pp.61-62.

<sup>295</sup> 中村廣治郎、『イスラムの宗教思想』、2002、286-288頁。

一によると、ガザリーは神と人間と属性が同類ではなく、神の言葉は主的属性 (*al-ṣifāt al-rubūbiyya*) の一つとして神の本体と一致している (*ittiḥād*) といっている。このような考え方は神の属性を本体と共に永遠に存在するものと見なした神学的見解とは異なっており、むしろ神の属性を本体のさまざまな側面と把握した哲学的属性論に似ているように見える。ガザリーにとって、創造主である神の属性は神が「聞き」、「見」、「話す」ための道具ではなく、様々な状況を表現するために区別されるだけで、神の知識が人の祈りを聞く時には、「聞く者」となり、神が望む者に彼の知識を知らせる時には、「話者」になるという。このように、神の属性は被造物との関係性の中で理解されている。特に「話者」としての神の姿は「ムーサーがわれの約束した時に来て、主がかれに語りかけられた」(7:143) というクルアーンの言葉に明示されているとした。<sup>296</sup>

さらにジャーミーは一性論者の見解を通じて、神の言葉に対するスーフィー的見解をより詳しく説明する。まず、イブン・アラビーは『マッカの啓示 (*al-Futūḥāt al-Makkīya*)』においてクルアーンには記録されている記述文字 (*ḥurūf al-raqm*) と、それが発話された音声文字 (*ḥurūf al-lafz*) の二種類があり、音声文字も神の属性としての神の言葉なのか、について問いかけている。イブン・アラビーは終末の日、神に我々の信仰を問われる時のことを考えると、神の言葉は神の威厳 (*jalāl*) に相応しい形態で語られるとし、クルアーン、トーラー、インジールはすべて神の言葉を唱え、聞き、読んだものであるとした。<sup>297</sup> ここでイブン・アラビーは文章と音声という形式よりも、神の威厳の現れとしての神の言葉に焦点を当てているように見られる。

それからジャーミーはクーナウィーの『クルアーンの奇跡 (*I'jāz al-Bayān*)』<sup>298</sup>を通じて、神の発話について説明しており、クーナウィーは神の意志と力という二つの属性の間に不可視的な葛藤 (*muqāra'a ghaybīya*) が起こるため、神が僕に自分の知識を与えるとしている。そして神が自分の知識を僕に語る時には、彼に相応しい性質、霊的状态、時を与えるとしており、神の言葉を発話するのは、神の選択によって行われるとした。<sup>299</sup>

<sup>296</sup> *al-Durra*, pp.25:8-26:5; *the Precious*, pp.62-63.

<sup>297</sup> *al-Durra*, p.26:6-15; *the Precious*, p.63. イブン・アラビーの引用は325章の一部である。Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīya*, v.5, 1971, pp.139-140.

<sup>298</sup> クーナウィーの最も長い著作で、クルアーンの開端章における神秘的意味を説明している。クーナウィーは宇宙を神名や神の力と関係づけられた姿をもつ一種の本であると見、世界における全ての実在が小宇宙としての完全人間に統合されており、また全てを統合する完全人間の性質はクルアーンの中に集合されているとした。その意味で開端章はクルアーンにおける他の章を全て包含したものとして、この短い章の単語それぞれは宇宙の存在の意味を反映しているという。Todd, *ibid.*, pp.32-34.

<sup>299</sup> この観点からクーナウィーは神の属性としての知識に様々な段階があるとし、意味的、霊魂的で、

至高なる神の属性である神の言葉は、神が称賛したい人の上に神の知識の秘密を知らせ、流出させることに他ならない。文字や言葉で構成された、クルアーンやそれと似たような諸啓典も神の言葉である。しかしこれらの啓典は神の秘密の知識の中の一部が知られ、流出した形態で、これは神の知識と意志、そして力を媒介にして不可視的なものと可視的なものを統合する中間世界（barzakh）——つまり至高なる神に相応しく原型的形体が顕現する場の一部である原型の世界（‘ālam al-mithāl）——において現れたものである。<sup>300</sup>

このようにジャーミーは啓典を神の完全な属性を通じて原型的世界に顕現するものと見なし、神の言葉をより多層的に把握している。原型の世界と感覚の世界（‘ālam al-ḥiss）においては神の言葉が文字や文字的表現で構成されるのに対し、物質性を超越している霊の世界（‘ālam al-arwāḥ）では<sup>301</sup>、アシュアリー学派が主張した内心的言葉の形をしており、神がその意味を直接その対象の心に吹き込むという。このような存在一性論の観点から見ると、ジャーミーは上記の二つの命題が相互矛盾するものではなく、神の言葉をどのレベルで考察するかによると見ている。<sup>302</sup>

従って、ジャーミーは神学でいうクルアーンの永遠性や内心的言葉の概念を否定しているのではなく、それだけでは神の言葉について完全に理解することができないと見ている。彼は存在一性論的世界観を通じて理性だけではなく、スーフィーの開示的知識によって把握された領域までを考慮することを提案しているのである。

---

単純な原型的形相の段階と物質的複合の段階に区別している。例えば形相的段階が文字を書いたり発声したりした単語であれば、意味的段階は其々異なる諸概念であり、その複合的段階とは文字の組み合わせによる用語である、と譬えて説明する。Qūnawī, *Tarjumah-i I‘jāz al-Bayān*, 2000/2001, pp.53-54.

<sup>300</sup> *al-Durra*, p.27:1-5; *the Precious*, p.64.

<sup>301</sup> クーナウィーは宇宙を構成する多くの世界（‘ālam）があり、それは全体的に五つの存在カテゴリー、つまり五つの神の普遍的現前（al-ḥaḍarāt al-kullīya al-ilāhīya al-khams）に分類されるという。顕現されない不可視の世界、霊の世界、原型の世界、可視的感覚の世界、これらをすべて包含する中間世界がそれであり、中間的世界は可視的感覚の世界と原型の世界の上にあり、不可視の世界と霊の世界の下にあるという。Todd, *Ibid.*, pp.98-99. ジャーミーはここで中間世界を原型の世界と見なしており、五つの現前とは完全に対応しないように見える。しかし、彼も霊の世界が原型や感覚の世界より上位にあることを認識している。ただ中間世界は可視と不可視を統合する場として、修行論的観点から見ると、完全人間の段階を示しており、神の啓示を受けるに相応しい段階として中間世界を提示しているのかもしれない。

<sup>302</sup> *al-Durra*, p.27:7-17; *the Precious*, p.65.

## 小結論

本章では*al-Durra*における神の存在、及び神の属性をめぐる諸議論について述べた。各テーマに神学、哲学、存在一性論における様々な説が紹介され、神学や哲学の限界を存在一性論的見解から克服しようとした。この多様な議論の中で共通に見られるのは、存在の諸顕現過程を中心に存在一性論を記述することであり、その中で神学や哲学の諸説を否定するのではなく、それを存在一性論的観点から解釈し、神学や哲学の認識論的範囲を広げようとしている。

ジャーミーは、アシュアリー学派が無数の結果を単一で単純な原因 (*mu'aththir wāhid basīl*) から生ずるとみる点で、複合的なものがいかなる媒介もなく、はるかに超越した単一な神に依存していると見ることを批判する。<sup>303</sup> それに対して、一性論では神の一性をいかなる思惟や想像も許容しない本体的な絶対的一性と、数的一と多が現れる統合的一性、つまり人間とは全く縁のない隔絶的で超越的な神と、創造活動を通じて被造物と関わりを持つ神との二つの次元に分け、神学における理論的問題を解決しようとした。単一な一から多の結果が直接に顕現することはないといった点では、哲学者も一性論者と同様であるが、彼らは神の諸属性や関係をすべて観念的なものと見なし、存在が偶有として付け加わると見たのである。ジャーミーは、存在一性論では第一者から多の存在が創造かつ流出するという点では神学に同意し、多の流出は単一な一者から無媒介的に起こるわけではないという点では、哲学に同意すると指摘する。<sup>304</sup>

このように、ジャーミーは神学と哲学との間における議論を一性論的観点から再解釈し、神から全ての存在が創造されるという神学の伝統的な信条を受け入れつつも、哲学の合理主義的立場から提起された疑問にも答えようとした。例えば、ジャーミーはクーナウィーの言葉に基づいて哲学では第一知性が第一の流出者 (*al-ṣādir al-awwal*) であるのに対し、一性論では一般存在 (*al-mawjūd al-‘āmm*) が第一の流出者であり、これが存在者に対する永遠の諸祖型 (*a'yān thābita la-hā*)、つまり可能的諸存在者の実体に存在を賦与すると説明する。<sup>305</sup> このようにして、ジャーミーは存在の基盤を看過した哲学的流出論を批判すると同時に、一般存在の概念を通じて諸存在者の創造主である神の絶対唯一性を守ろうとした。

終局的に、ジャーミーにとって存在一性論は開示によって神から与えられた知識として、絶対的一である神は人間が到達できない隔絶的存在でありながらも、同時に人間は神の存在から流出したものとして神の現存が感じられる存在であることを提示している。人間は神の

---

<sup>303</sup> *al-Durra*, p.28:17-19; *the Precious*, p.66.

<sup>304</sup> *al-Durra*, p.29:11-20; *the Precious*, pp.67-68.

<sup>305</sup> *al-Durra*, p.32:15-19; *the Precious*, p.71.

顕現過程を正しく理解することによって、神と人間がどのような関係にあるのかが分かり、最終的には神に近づいて行く方法にも気づくようになる、ということが存在一性論の顕現論から見出されるのである。

## 第4章 存在一性論の修行論的解釈

第3章では*al-Durra al-Fākhira*を中心に伝統的な神学的問題に対して存在一性論が当時の神学や哲学よりも優れた答えを提示していると主張する根拠について論じた。これは理論的観点から存在一性論を考察し、存在一性論がジャーミーの信仰において神と人間の関係を正しく理解するための理論的基盤となった背景を述べたことである。それに対して、この章では宗教的実践の観点からジャーミーの信仰論を分析していく。

存在一性論の創始者とされるイブン・アラビーは特定の修行者集団や神秘主義教団に属しておらず、「一性論者 (muwaḥḥid)」<sup>306</sup>と呼ばれる彼の弟子や後の追従者グループによって、その思想が広範に受け継がれた。イブン・アラビーが死去した13世紀後半以降は神秘主義教団 (ṭarīqa) を含め、メシア的思想をもつ宗教グループの運動が活発な時期であったのにも関わらず、一性論者たちはイブン・アラビーを教祖とする神秘主義教団やそれに準ずる集団を形成しなかった。しかし、ジャーミーはいわゆる一性論者たちを一つの神秘家グループと把握し、彼らをイスラームの宗教的実践家であるスーフィーの歴史の中に位置づけしようとした。Murataも、ジャーミーはイブン・アラビーの没後、クーナウィーから繋がる一性論者の系譜に注目し、その重要性を始めて強調したの人物であると指摘している。<sup>307</sup>

一性論者たちを一つの集団として括するような組織はなかったものの、イブン・アラビーの思想はクーナウィー、ジャンディー、ファルガーニーのような師弟関係の一性論者をはじめ、多くの神秘家に受容された。彼らは存在一性論に関する多くの作品を後代に残し、自分が属した神秘主義教団にも存在一性論的影響を多くもたらした。例えば、スフラワルディー教団のファフルッディーン・イラーキー (Fakhr al-Dīn 'Irāqī, d.1289)、クブラヴィー教団のアズィーズッディーン・ナサフィー、ナクシュバンディー教団のムハンマド・パールサーなどが代表的な人物で、彼らは自ら存在一性論に関する作品を著わし、存在一性論の拡散に大きな役割を果たした。<sup>308</sup>

さらに存在一性論はメシア的宗教運動にも受容されており、代表的人物としてティムール王朝と敵対関係にあったヌールバフシュが挙げられる。Bashirによると、ヌールバフシュ

---

<sup>306</sup> 存在一性論者を称するために、ムハッキク (muḥaqqiq)、アーリフ ('ārif) が使用されることもあるが、この言葉は一性論者のみならず、哲学者や他のスーフィーを指す用語としても用いられる。一性論者を特定する用語としては「ムワッヒド (muwaḥḥid, ṣūfiyah-i muwaḥḥidīn)」がよく使用されており、その用例は*al-Durra, Sharḥ-i Rubā'iyāt*, p. 61などに見られる。

<sup>307</sup> Sachiko Murata, *The Sage Learning of Liu Zhi*, 2009, pp.13-14.

<sup>308</sup> イラーキーの*Lama'āt*、ナサフィーの*Maqṣad-i Aqṣā, Zubdat al-Ḥaqā'iq*、パールサーの*Sharḥ Fuṣūṣ*が挙げられる。



のメシア論やスーフィー的世界観は「存在一性論 (waḥdat-i wujūd)」、「完全人間 (insān-i kāmīl)」、「聖者性の封印 (khātām-i walāya)」といったイブン・アラビー思想の主要概念を取り入れて構成されたものである。<sup>309</sup> それ以外にもフルーフイーヤの秘儀的傾向との関係から論じられるイブン・トゥルカ (Alī ibn Muammad ibn Šā'in al-Dīn Turka Iṣfahānī, d.1432) も *Sharḥ Fuṣūṣ* を著わすなど、メシア的運動や秘儀的宗教伝統にも存在一性論的要素が多く導入されていたことが確認できる。<sup>310</sup>

このように存在一性論は様々なグループの思想に取り入れられつつ変容を重ねてきたのにも関わらず、その理論的側面と宗教的实践がどのようにかかわっているか、については提示されず、各グループの理論に部分的に受け入れられただけであった。<sup>311</sup> このような環境の中でジャーミーは存在一性論を単なる理論としてではなく、宗教的实践の観点からも理解しようとした。本章ではジャーミーの作品を通じて修行者の実践法及び修行者に現れる精神的諸段階を検討し、その中に現れる存在一性論の姿を把握することに焦点を当てる。

ジャーミーの信仰における宗教的实践と存在一性論を確認するために最初に注目するのは、スーフィー聖者の歴史の中で一性論者たちをどのように位置づけるかという問題である。先にも指摘したように、イブン・アラビー・グループは特定の神秘主義教団を形成せずに、様々なグループに取り入れられたのであり、一性論者と呼ばれる人々も様々な神秘主義教団や宗教グループに散在していた。従って、イブン・アラビー及び直弟子の「一性論者」と、後のいわゆる「一性論的スーフィー」をどのように分類するかは簡単な問題ではない。特に存在一性論を神学や哲学との理論的論争ではなく、宗教的实践の観点から評価するためには、イスラームの諸聖者の歴史の中で一性論者たちが占める位置や実践的徳目の意味、異なる神秘家グループの一性論者たちの相互関係なども検討する必要がある。その意味でジャーミーの膨大な聖者列伝、*Nafahāt al-Uns*におけるイブン・アラビー及び一性論者の系譜を確認することは、存在一性論の実践的、修行的側面に対するジャーミーの見解を把握する土台になると考えられる。

次に、存在一性論の用語でスーフィー聖者たちの神秘的境地がどのように解釈されるかに注目する。ジャーミーはスーフィーが体験した神秘的境地を存在一性論的観点から注釈する作業を行っている。このような作品は高い精神的境地に達したスーフィーの神秘体験が存在一性論と相通じるものであり、さらには存在一性論の解釈によってその真なる意味が明確

---

<sup>309</sup> Bashir, *Messianic Hopes*, p.109.

<sup>310</sup> Melvin-Koushki, “*Quest for a Universal Science: The Occult Philosophy of Šā'in al-Dīn Turka Iṣfahānī and Intellectual Millenarianism in Early Timurid Iran*”, 2012, pp.5-6.

<sup>311</sup> 存在一性論がどのように受容されたのかは、ジャーミーの *Nafahāt al-Uns* に記された一性論の霊的系譜によって確認され则认为している。これについては4.1.2.で述べる。

になるということを提示している。その具体的な事例としてイラーキーの*Lama 'āt*に対する注釈、*Ashi 'at al-Lama 'āt*とルーミーに対する短い注釈*Sharḥ-i Baytayn-i Mathnawī*（または*al-Risāla al-Nā'īya*）を分析する。前者はクーナウィーに感化され、自分の神秘的状態を存在一性論的概念で表現したイラーキーの言葉に、ジャーミーが存在一性論的観点からさらに注釈を加えたものである。後者は一性論者ではないが、多くの尊敬を受ける神秘家、偉大な神秘詩人であるルーミーのマスナウィーから二つのバイトを選び、そこに存在一性論的解釈を加えたもので、'Ābidīはこの作品でジャーミーがルーミーとイブン・アラビー思想の調和を実現しようとしたと指摘している。<sup>312</sup>

最後には神秘的状態に到達するための実践法としてのスーフィーの修行方法と存在一性論の関係を検討する。ジャーミーが属したナクシュバンディー教団は「無言のズィクル」を通じた修行で良く知られており、この教団の修行項目はムハンマド・パールサーの*Qudsiya*に詳しく説明されている。ジャーミーもナクシュバンディー・ホージャの修行論についての短い論考、*Risālah-i Ṭarīq-i Khwājagān*（または*Risālah-i Sar-Rishta*）を著わしており、いくつかの実践法について言及している。さらにスーフィー師匠としてジャーミーの姿は彼の愛弟子、ラーリーの*Takmilah-i Hawāshīya-i Nafahāt al-Uns*に現れており、ジャーミーの修行的実践法とそれによって到達した彼の霊的状态が垣間見られる。

スーフィーの修行を通じて獲得される霊的諸段階と存在一性論は別の領域のものではなく、ジャーミーの信仰においてはこの二つが神に向かうための実践と理論となっている。存在一性論とスーフィーの修行による霊的状态との接点が見られる作品が*Sharḥ-i Rubā'iyāt*である。存在一性論をテーマにした自分の四句詩に存在一性論的注釈を加えたこの文献には、存在一性論のみならず、ズィクルや瞑想などの実践法によって至る精神的諸階梯が共に解説されている。これによって一性論とスーフィーの神秘体験は、人間が神との正しい関係を回復してから得られる同一な境地を論じていることが提示される。

ジャーミーにとって多くのスーフィー師匠の言葉や逸話を通して伝わっている修行の伝統と神秘的諸段階は長期に蓄積されたイスラームの霊的伝統であり、存在一性論もその長い歴史の中で把握する必要があった。スーフィーたちの系譜を確認し、スーフィーの思想の展開過程を追跡していくことは、神により近付いていこうとする修行者の実践方法の発達および修行者同士の霊的繋がりを理解することであったのかもしれない。

---

<sup>312</sup> 'Ābidī, "Muqaddimah-i Muṣaḥḥih", *Nafahāt*, p.17.

#### 4.1. *Nafahāt al-Uns*における聖者の歴史

ジャーミーの*Nafahāt al-Uns min Ḥaḍarāt al-Quds*（以下では*Nafahāt*）はアンサーリーの*Ṭabaqāt al-Ṣūfiya*を基に、アンサーリー以降のスーフィー聖者を加えた作品である。Aigleは*Nafahāt*にはアンサーリーが叙述した120名の人物に447名の聖者、13名の神秘詩人、34名の女性神秘家が加えられ、総614人の逸話が掲載されており、内容配置においても教団のシャイフ、詩人などの範疇毎に編年体での記述を行い、百科事典的構成をしていると指摘している。<sup>313</sup> *Nafahāt*に挙げられる人物の総数は写本によって食い違いがあり、最も古い写本には585人しか言及されておらず、人数は確定できないのかもしれない。<sup>314</sup> しかし、ジャーミーが初期の禁欲主義的スーフィーから当時の教団に属したスーフィーに至るまで豊富な伝記的資料を書き留めたのは確かであり、この章では存在一性論者を含む膨大な聖者の列伝がどのように構成されているかに注目しようと考えている。

ジャーミー以前に書かれた聖者列伝もそれぞれの目的に合わせた構成をもっている。Aigleによると、アンサーリーは純粋な伝記のジャンルとスーフィズムの古典的論説の中間的立場から列伝を叙述しており、スーフィー理論とイスラームの正統思想が相反するものではなく、互いに符合するということを提示しており、このような傾向は10-11世紀の政治、宗教的文脈に起因するという。<sup>315</sup> 東長もカラーバーズィー（Abū Bakr Muḥammad ibn Ishāq Kalābādhī, d.990/994）<sup>316</sup>、スラミー（Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī, d.1021, n.374.）<sup>317</sup>、アブ

<sup>313</sup> Aigle, “Les Biographies de Saints”, p.13.

<sup>314</sup> Mojaddedi, *The Biographical Tradition in Sufism*, p.207 f.11.

<sup>315</sup> Aigle, *Ibid.*, p.7.

<sup>316</sup> カラーバーズィーはブハーラーで活動したことが知られており、彼のスーフィー綱要書、『タサウウフの徒の教えの解明（*al-Ta‘arruf li-madhhab ahl al-Taṣawwuf*）』はイスラーム初期3世紀間のスーフィズムを把握するために重要な資料であるという。A.J. Arberryの英訳*The Doctrine of Sufis*（Cambridge, 1935）があり、スーフィーとアシュアリー神学の調和を論じているという。P. Nwyia, “Kalābādhī”, *EF*, v.4, 1997, p.467. 日本語ではこの書の32章に対する東長の翻訳、訳注がある。その他の出版、翻訳に関しては東長の論文を参照。東長靖、「カラーバーズィー『タサウウフの徒の教えの解明』より第32章「タサウウフとは何か」解題・翻訳ならびに訳注」、2008、250-256頁。ジャーミーの*Nafahāt*にカラーバーズィーは一回のみ言及されている。*Nafahāt*, p.157.

<sup>317</sup> 参考のために*Nafahāt*の本文に挙げられている人物に対しては、‘Ābidīが編集した*Nafahāt*で付された番号を併記した。スラミーは*Nafahāt*の374番目に登場する聖者として、ニーシャープール出身のスーフィー伝記作家、クルアーン注釈者でもある。彼の著作はスーフィーの伝記、スーフィー的クルアーン解釈、スーフィーの伝統と習慣に関する論文の三つの種類に分かれる。彼の最も有名な著作は

ー・ヌアイム (Abū Nu‘ayim Iṣfahānī, d.1038) <sup>318</sup>、フジュヴィーリー (‘Alī ibn ‘Uthmān Hujvīrī, d.c.1072/1077, n.380) <sup>319</sup>、クシャイリー (n.377)、アンサーリー (n.397)、アッターール (Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār Nīshābūrī, d.cir.1190, n.573) <sup>320</sup>の著作に見られる特徴を簡単に紹介しており、各列伝の著者が以前の著作を典拠にしているとしても、列伝の目録に誰を挙げるかによって各列伝の意図や特徴が現れるとしている。例えば列伝の目録にシャーフィイーのような法学者を入れると、これはスーフィーの正統化を図るための試みとみている。<sup>321</sup>

この観点から、ジャーミーが聖者列伝に挙げている目録や分類法にも注目する必要がある。膨大なスーフィー聖者の行跡自体が歴史的資料として十分意義を持つとはしても、その

---

『スーフィー列伝集 (*Ṭabaqāt al-Šūfiya*)』であり、105人のスーフィーの言葉や伝記が含まれている。G. Böwering, “Sulamī”, *EP*, v.9, 1997, pp.811-812. スラミーのスーフィー綱要書の一つである *Jawāmi‘ al-Ādāb al-Šūfiya* は Elena Biagi によって英訳されている。(A Collection of Sufi Rules of Conduct, Cambridge, 2010.)

<sup>318</sup> アブー・ヌアイムは当時のハディース伝承者として有名であり、彼と同時代の人物であるスラミーも *Ṭabaqāt* でアブー・ヌアイムを伝承者とするハディースを一つ言及しているという。彼の著作、『聖者たちの飾り (*Hilyat al-Awliyā’*)』(1031年)は真なる意味でのスーフィズムを叙述しようとし、スーフィズムの語源と徳目を説明してから、四人のハリーファを含む649人の敬虔なスーフィーの言葉を紹介し、それに対する正統イスラームとスーフィー的解釈を提示しており、スラミーの聖者列伝とは違って聖者の逸話は殆ど述べていない。Pedersen, “Abū Nu‘ayim Iṣfahānī”, *EP*, v.1, 1986, pp.142-143.

<sup>319</sup> イランの神秘家。彼の代表作、『隠されたものの開示 (*Kashf al-Mahjūb*)』はスーフィーの逸話に現れた信条と修行を通じてスーフィズムを完全な体系として提示しようとした。R.A. Nicholson による英訳がある。(The *Kashf al-Mahjūb: The Oldest Persian Treatise on Sufism*, Leiden and London, 1911) Hidayet Hosain, “Hudjwīrī”, *EP*, v.3, 1986, p.546.

<sup>320</sup> ペルシアの神秘家である。彼の『聖者列伝 (*Tadhkirat al-Awliyā’*)』はハッラージュの伝記を最後にしているが、写本によっては20人以上の聖者伝記が書き加えられている。それ以外にも H. Ritter, “‘Aṭṭār”, *EP*, v.1, 1986, pp.752-754. ジャーミーはアッターールの聖者列伝の中でもウワイス・カラニー (Uways Qarānī) の逸話に注目しており、その理由については次の節で述べる。ジャーミーは彼をペルシア詩人グループの中で述べている。アッターールの聖者列伝は藤井守男によって一部が和訳されている。(『イスラーム神秘主義聖者列伝』藤井守男訳、国書刊行会、1998)

<sup>321</sup> 東長靖、『イスラームとスーフィズム』、2013、167-173頁。クシャイリーの *Risāla* に関しても、東長はアシュアリー神学との整合性に意を用いて著わされた古典的理論書であると指摘しており、Aigle もスーフィズムと正統イスラームを調和する目的から書かれたと述べている。東長、「クシャイリーの『クシャイリーの論攷』より「スーフィー列伝」解題・翻訳、ならびに訳注」、2010、408頁 Aigle, *Ibid.*, p.5.

目録はあくまでもジャーミーによって選択、排除、配列された結果であることを看過してはいけない。とりわけ、ジャーミーが典拠としたアンサーリーの作品が約400年前の作品であり、当時は神秘主義教団のスーフィーはもちろん、イブン・アラビーの存在一性論も出現していなかった時代であることを考慮すると、ジャーミーが編集した聖者目録には4世紀にわたって変動してきたスーフィー史に対する彼の視座と価値判断の基準が反映されていると考えられる。

このような意味で、この章では*Nafahāt*における聖者のカテゴリーに注目し、特に存在一性論と当時の神秘主義教団に焦点を当て、聖者同士の関係の拡張と断絶を考察することによって、聖者たちの系譜がどのように形成されているか、を確認していく。そして、この聖者たちの系譜には、単なる聖者同士の物質的で、人格的な接触だけではなく、対面したことはなくても精神的な連帯意識によって形成された霊的系譜までを包含する。つまり、存在一性論者の霊的系譜を確認することはイブン・アラビーとの師弟関係によって形成される一性論者のみならず、時間的、空間的に離れていても霊的には結ばれているとされ、互いに影響を与えた聖者たちをも系譜に包含するということである。このような霊的繋がりには夢に預言者ムハンマドが現れて伝えたメッセージが実際に重要な教えとみなされることに比肩できるであろう。<sup>322</sup>

またスーフィー聖者を判断する基準や霊的諸状態 (*aḥwāl*) などに関しては*Nafahāt*の序文に叙述されており、ジャーミーが構想する聖者像や霊的系譜を垣間見ることができよう。しかし序文の文章は殆ど他の著作を引用したもので、ジャーミーが自ら書き述べたものではない。ただ彼は引用の典拠を明示しており、スーフィー聖者に関する彼の思想的由来が容易に把握できる。

最後に過去のスーフィー列伝及びスーフィー綱要書の著者たちがジャーミーの聖者目録に組み込まれていることにも注目する必要がある。これはジャーミーの聖者列伝が特定の人物や学派の伝記に偏らず、より広い意味でのスーフィーの歴史的著述伝統に基づいているということであろう。目録にその名を載せている人物としては、ジャーミーが大いに参考になっているアンサーリーを始め、最初に*Ṭabaqāt al-Šūfiya*を著わしたスラミー、初期のスーフィー綱要書である『スーフィズムに関する閃光の書 (*Kitāb al-Luma' fī Taṣawwuf*)』の著者、サッラージュ (Abū Naṣr Sarrāj, d.988, n.356) <sup>323</sup>、『クシャイリーの論攷 (*al-Risāla al-*

<sup>322</sup> 神学や日常問題の解決が困難な時、預言者が夢に現れて答えを提示するのはしばしばあることで、異常なことではないといわれている。イブン・アラビーも夢でみた預言者の判断を現実によく適用したという。Goldziher, “The Appearance of Prophet in Dreams”, 1912, pp.503-505.

<sup>323</sup> ホラーサーン出身のスーフィー作家。彼のスーフィー・綱要書、*Kitāb al-Luma'*はイスラーム初期の神秘主義に関する重要な資料であり、神秘の諸段階やクルアーン及び預言者伝承に対する神秘的解

*Qushayrīya*)』を著わしたクシャイリー、*Kashf al-Mahjūb*の著者であるフジュヴィーリー、『心の涵養 (*Qūt al-Qulūb*)』を書いたアブー・ターリブ・マッキー (Abū Ṭālib al-Makkī, d.996, n.125)<sup>324</sup>、そしてペルシア詩人のグループに入っているが、アッタールも*Tadhkirat al-Awliyā'*の著者として述べられている。過去のスーフィー列伝や綱要書を通じて、ジャーミーはスーフィーの歴史と伝統が伝わってきた経路を確認しており、それを基に当時までのスーフィーの歴史を再構成しようとしたのである。

#### 4.1.1.序文に見られるジャーミーの聖者論

ジャーミーがどのような基準から聖者目録を構成したかは、ワリー、修行者が持つ霊的状态や唯一性 (*tawhīd*) の種類、聖者の奇跡等に関する序文の記述から把握できる。先に述べた通り、序文の殆どが引用であるため、ジャーミーの独自の思考を反映しているとはいえないかもしれない。しかしMojaddediが指摘しているように、聖者列伝は過去の記述を記録する筆者の意図を反映しており、記述された内容そのものより、それを再編集した執筆の意図や時代的文脈に大きな意味があるとも考えられる。<sup>325</sup> なぜならば、聖者の逸話自体は伝記者の創作ではなく、伝承によって伝わるものであるからである。この意味で特定の人物を聖者として選択しカテゴリー化する時に、伝記作家の意図が最も強く反映されるといえる。つまり、列伝の執筆が単なるテキストのパッチワークではないということである。

ジャーミーについても同じことが考えられる。*Nafahāt*の聖者目録も多くの資料の中で特定のものを厳選し、意図的に配列した結果であるとしたら、まさに序文における聖者観が聖者採録の判断基準であったといえる。序文に引用された文献をみると、序文の最後を結ぶア

---

釈が叙述されている。この書はドイツ語に翻訳されており、その一部は英訳されている。(R. Gramlich, *Schlaglichter über das Sufitum*, Wiesbaden, 1990; *Knowledge of God in Classical Sufism*, tr. by John Renard, 2004, pp.65-99.) P. Lory, “Sarrādj”, *EP*, v.9, 1997, pp.65-66. サッラージュの綱要書における神秘的階梯については、鎌田の論文が参考となる(鎌田繁、「サッラージュの神秘的階梯説」、『オリエント』、20 (1)、1977、1-15頁。)。

<sup>324</sup> アブー・ターリブ・マッキーに関する研究は従来少なかったのであるが、最近Yazakiによって彼の全体像及び彼のスーフィー綱要書、*Qūt al-Qulūb*の研究がなされた。(Yazaki Saeko, *Islamic Mysticism and Abū Ṭālib al-Makkī: the Role of the Heart*, 2013) *Qūt al-Qulūb*はGramlichによるドイツ語の訳があり、英語としては第31知識の章に対するRenardの訳がある。(Die Nahrung der Herzen: Abū Ṭālib al-Makkīs *Qūt al-qulūb*, v.1-4, tr. by Richard Gramlich, 1992-1995; *Knowledge of God in Classical Sufism*, pp.112-263.)

<sup>325</sup> Mojaddedi, *Ibid.*, p.181.

ンサーリーの言葉から、フジュヴィーリーの*Kashf al-Mahjūb*、クシャイリーの*Risāla*も数回登場する。彼らはいずれも11世紀に活動した、神秘主義教団の発展以前のスーフィーであり、彼らの言葉はワリーとワリー性、ワリーの奇跡に関する内容に散発的に現れている。<sup>326</sup>

序文で最も多くの分量を占めている引用はシハーブッディーン・ウマル・スフラワルディイー (d.1234, no.500) の著作で、特に彼の '*Awārif al-Ma'ārif*に対するイッズッディーン・カーシャーニー ('Izz al-Din Maḥmūd ibn 'Alī Kāshānī, d.1334/5, n.508) <sup>327</sup>のペルシア語訳、*Tarjumah-i 'Awārif al-Ma'ārif*の一部をそのまま導入しているのが際立つ。具体的には「智 (ma'rifa) に関する節」、「人間の状態 (ḥāl) に関する節」、「唯一性 (tawḥīd) に関する節」のほぼ全体をそのまま引用している。彼の著作は '*Awārif al-Ma'ārif*以外にも、*I'lām al-Hudā wa 'Aqīdat Arbāb al-Tuqā*におけるワリーの奇跡の内容が引用されている。<sup>328</sup> ウマル・スフラワルディイーはスフラワルディイー教団の始祖で自分のおじであるアブドゥルカーヒル・スフラワルディイー (Abū al-Najīb 'Abd al-Qāhir al-Suhrawardī, d.1168, n.463) 及びハンバル学派のスーフィーであり、カーディリー教団の始祖とされるアブドゥルカーディル・ジラーニー ('Abd al-Qādir al-Jīlānī, d.1166, n.521) <sup>329</sup>に師事しており、アシュアリー神学をはじめ、イブン・アラビーのような思弁的思想に反対の意を示したという。 '*Awārif*は彼の代表作であり、サッラージュ、スラミー、アブー・ターリブ・マッキー、クシャイリーなどのスーフィー綱要書を総合的に包含したものと評価されている。<sup>330</sup> *Nafahāt*には彼の反思弁的傾向に関しては述べられておらず、スフラワルディイーとイブン・アラビーを光と海に比喩的にとらえ、前者をより優越したものと見なす見解を紹介しているだけである。<sup>331</sup>

---

<sup>326</sup> クシャイリーはワリーやワリー性、彼らの奇跡に関する内容で引用されている。*Nafahāt*, pp.3-4, 21, 23. フジュヴィーリーはワリー性と奇跡の内容に引用されている。*Nafahāt*, pp.15, 17-18.

<sup>327</sup> Misgarnizhādによると、彼は存在一性論者としてもよく知られているアブドゥッラザーク・カーシャーニー (Abd al-Razzāq Kāshānī, n.509) と同時代の人物で、ウマル・スフラワルディイーの弟子に当たる。"Pīsh Goftār", Muḥammad Pārsā, *Sharḥ-i Fuṣūṣ al-Ḥikam*, p.22; ジャーミーは*Nafahāt*で二人のカーシャーニーをカーシー (Kāshī) と表記しており、一人は*Tarjumah-i 'Awārif*の訳者であり、*Qaṣīdah-i Tā'īyah-i Farḍīya*の注釈者で、もう一人は*Fuṣūṣ*の注釈者であると説明している。*Nafahāt*, pp.472-473.

<sup>328</sup> *Tarjumah-i 'Awārif*と*I'lām al-Hudā*の各引用部分は*Nafahāt*, pp. 4-5, 5-12, 13-15とpp.21-22.

<sup>329</sup> 彼は死後、伝説的な逸話が多く書かれたため、彼は自ら聖者性を主張しなかったのにも関わらず、イスラーム世界の中で素晴らしい聖者と認識されてきた。W. Braune, "'Abd al-Qādir al-Djīlānī", *EF*, v.1, 1986, pp.69-70.

<sup>330</sup> Angelika Hartmann, "al-Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Abū Ḥafs 'Umar", *EF*, v.9, 1997, pp.778-779.

<sup>331</sup> *Nafahāt*にもアブー・ナジブ・スフラワルディイーとジラーニーが彼の師として紹介されている。またサアドッディーン・ハンムイー (Sa'd al-Dīn Ḥammū'ī, d.1252/3, no.469) の言葉を借りて、イブ

それ以外に、序文にはアッタールの*Tadhkirat al-Awliyā'*とイブン・アラビーの*al-Futūḥāt al-Makkīya*も一回ずつ引用されている。<sup>332</sup> この二つの文献はフジュヴィーリーの*Kashf al-Mahjūb*と共に、聖者性を持つ者の種類を提示するものとなっており、その内容については次の節で述べることにしよう。以上の文献は全てジャーミーの聖者目録に取り上げられている人物の著作として、主にスーフィー綱要書や指南書の種類であり、スーフィーの立場から聖者観を記述した書物であるといえる。

しかし、ジャーミーは聖者に関するスーフィーの見解だけではなく、神学者やハディースに基づいて聖者の奇跡についても述べる。まず、ファフルッディーン・ラーズィーの『クルアーン注釈書 (*Tafsīr al-Kabīr*)』が引用されていることが挙げられる。ラーズィーは思弁的傾向の強いアシュアリー神学者であり、ジャーミーは第18洞窟 (kahf) 章、9-12節に対する彼の注釈の一部を引用している。それからイマーム・ムスタグフィリー (Abū 'Abbās Ja'far ibn Muḥammad al-Mu'tazz al-Mustaghfirī) の『預言者性の証 (*Dalā'il al-Nubūwa*)』とブハーリーのハディースもともに引用されている。ムスタグフィリーは12世紀、サマルカンドで活動したハディース学者、法学者であり、ジャーミーは預言者の教友アブー・バクルやウマルの逸話については主にムスタグフィリーによる伝承を引用している。'Ābidīによると、彼の著作は現在伝わっておらず、ホージャ・パールサー (n.448) の*Faṣl al-Khiṭāb*にその内容が引用されており、ジャーミーもパールサーの著作から再引用したと見られると指摘している。<sup>333</sup> ブハーリーのハディースからは、洞窟に閉じ込まれた三人がそこから救われた奇跡譚及びジュライフ (Jurayh) というラビが誤解を解かれた奇跡譚が引用されている。<sup>334</sup>

神学のクルアーン注釈や預言者のハディースを引用することは、聖者の奇跡的な出来事や事件がイスラーム伝統から離れることなく、イスラーム信仰の根源であるクルアーンやハディースに基づいていることを確証するためのものであると見られる。もちろん聖者の奇跡はスーフィー伝統に根付いているフジュヴィーリー、クシャイリー、スフラワルディーの言葉からも説明されているが、このような聖者論がイスラームの伝統に基づいていること

---

ン・アラビーが波の打ち寄せる岸の無い海であれば、スフラワルディーは預言者 (nabī) に従う光であると比喩的に比較し、スフラワルディーの前に来るのは何もないといっている。この引用はスフラワルディーの霊的優越性を示すものと見られる。*Nafahāt*, pp.473-474.

<sup>332</sup> *Nafahāt*, pp.15-16.

<sup>333</sup> 'Ābidī, "Muqaddimah", *Nafahāt*, p.30. この書はイマーム・マフディーに関する伝承の中で引用されている。Pārsā, *Faṣl al-Khiṭāb*, pp.602-607; "Ta'liqāt va Tawḍīḥāt", *Nafahāt*, p. 648; *Lughatnāmah-i Dihkhudā*, 1993-1994, vol.12, p. 18395.

<sup>334</sup> *Nafahāt*にはジュライフという名前になっているが、ハディースにはジュライジュ (Jurayj) となっている。ブハーリー、『ハディース』上巻、663頁; *Nafahāt*, pp.18-21.



を担保するのはクルアーンやハディースの言葉であると考えられる。ラーズィーやムスタグフィリーのようなクルアーンやハディース学者は*Nafahāt*の聖者としては採録されておらず、彼らの言葉を引用したのはあくまでも神学と伝承学的観点からスーフィーの聖者論を裏付けるためのことであっただろう。

以上から、ジャーミーも彼以前の聖者列伝作者たちと同じく、スーフィーの正統性を保証するための叙述を行っているのは確かである。しかし彼は神学者や法学者をスーフィー聖者の範疇に入れてスーフィーの正統性を高めるようなことは試みていない。クルアーンやハディースの権威を頼りにして聖者論の正統性を主張するのは、それがイスラーム的信仰として提示されている以上、当然なことであるといえる。

### ① ジャーミーのワリー (walī) とワリー性 (walāya) <sup>335</sup>の特徴

ワリーとワリー性は*Nafahāt*の序文を構成する主要テーマであり、これは本文に述べるスーフィー聖者たちが目指す完全な人間像として提示されているものと考えられる。しかし、ワリーに対しては様々な解釈がなされているため、その意味を特定するのは難しい。辞書的意味でのワリーは「近くにいる者」、つまり「近接性を持つ者」として「友」を指しており、クルアーン（2章257）ではワリーを神に適用し、神が信仰者の「友」であるとしている。<sup>336</sup> ジャーミーも、まずは単語の基本的意味やクルアーンの用例からワリーとワリー性を説明しており、その後イブン・アラビーの「一般的ワリー性 (walāya ‘amma)」と「特殊的ワリー性 (walāya khāṣṣa)」の概念について説明している。

ワリー性はワリー、つまり近接 (qurb) [の意味] から派生したものである。

そしてワリー性には二つの部分、一般的ワリー性と特殊的ワリー性がある。一般的ワリー性は、全ての信仰者 (mu’minān) に共有されるもので、至高なる神

は「アッラーは信仰者のワリーであり、彼らを暗闇から救い、光に送る」

(Q:2章257節) と仰せになった。そして特殊的ワリー性とは、[神を目指す]

---

<sup>335</sup> ワリー性はワラーヤ (walāya) とウィラーヤ (wilāya) という二つの読みがある。その中で、ウィラーヤはシーア派において預言者の後継者としてイマーム・アリーの地位を指す特殊な意味を有するため、アリーの後を継ぐ指導者を指す。従って、ここではウィラーヤではなく、ワラーヤの表記を用いている。Chodkiewiczもこの表記上の問題に関して、ウィラーヤは政治的、行政的意味の用語であると指摘している。P. E. Walker, “wilāya”, *EF*, v.11, 2002, pp.208-209; Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, 1993, pp.21-22; Hermann Landolt, “Walayah”, *ER*, v.14, pp.9660-9661.

<sup>336</sup> Radtke-O’Kane, “wālī”, *EF*, v.11, 2002, pp.109-110.

旅人の中でも目的地に到達した人々に限定される (makḥṣūṣ) もので、神 (Ḥaqq) において僕が消滅し、そこに存続することを意味する。従ってワリーとは神の中で消滅し、存続する者であり、消滅とは神への旅の終わり (nihāyat sayr ilā Allāh)、存続とは神の内部での旅の始まり (bidāyat sayr fī Allāh) によって成立する。というのは、神へと向かう旅は、存在の荒野を誠意 (ṣidq) の歩で一気に横断する時に終わるが、神の内部での旅は絶対的な自己消滅 (fanā-yi muṭlaq) の後に、現成の汚れから清められた存在と本体が僕に付与される時に実現し、これにより、旅人は、神的特性によって特徴付けられ、神聖なる性質を帯びた世界へと踏み入ることになるのである。<sup>337</sup>

この引用でワリーの語源的意味として述べられた「近接」は、表面上の意味以外にも、修行を通じて神へ近付いた特別な霊的状态をも意味する。特にイブン・アラビーはワリー概念をスーフィー理論に積極的に適用した人物であり、Chodkiewiczによると、イブン・アラビーはワリーの最頂点を「近接状態 (maqām al-qurba)」と見なし、ワリー性を一般的意味と特殊な意味に分けて論じている。一般的意味でのワリーというのは、クルアーン2章257節「神が信仰者のワリー」における意味でのワリーで、この節における「ワリー」は神の属性として一神教徒と多神教徒を問わず、神は彼を信ずる全ての者の「ワリー」になるという。この意味で一般的ワリー性は神を讃える全ての被造物を対象にしているため、非常に普遍的な概念である。それに対して特殊な意味でのワリーは、自我が神の中で消滅し、神的属性を実現した極めて純粋な状態で存続するという特殊な意味から受け取られている。<sup>338</sup>

ジャーミーもイブン・アラビーと同じく、ワリーを一般的意味と特殊な意味の二重の意味で解釈している。ただ一般的ワリー概念については多神教徒までをすべて含む普遍の意味としては取っておらず、神を信仰する一般の人々、すなわちムウミン (mu'min) を対象にしていると見られる。一方で、特殊的ワリー性はその対象が非常に限定されており、神と一致する神秘的体験によって自我が消滅し、霊的に高揚された状態で存続することと説明してい

---

<sup>337</sup> *Nafahāt*, p. 3:5-12.

<sup>338</sup> Chodkiewiczはこのようなイブン・アラビーの解釈がクルアーン7章172節（「われは、あなたがたの主ではないか。」かれらは申し上げた。「はい、わたしたちは証言いたします。」）を基に、人間と神が原初的契約を結ぶ時、神の主性を証言しただけで、神の唯一性に誓ったわけではないため、主性を認める唯一神教徒と多信教徒を全て含む表現になると指摘する。Ibid., pp.56-58. 原初の契約に関するクルアーン章句（7章172節）及び伝承は、伝承主義から合理主義まで様々な立場から解釈されており、イブン・アラビーの解釈も多様な見方の一つと見てよいだろう。原初的契約をめぐる解釈的多様性に関しては、鎌田の論文を参照した。鎌田繁、「イスラームにおける契約」、156-169頁参照。

る。これは神的性質をまとった存在の実現が修行者の霊的、人格的目標として提示されたことと理解される。

ジャーミーはクシャイリーの言葉からワリーとワリー性の意味をより詳しく解説する。クシャイリーは、ワリー (fa'īlの形態) という単語を文法的にみれば、受動分詞 (maf'ūl) のみならず、能動分詞 (fa'īl) の強調形にも取られると指摘する。まず、ワリーを受動の意味で読むと、これはクルアーン7章196節の「彼 (神) は正義の徒を愛護なされる (huwa yatawallā al-ṣāliḥīna)」の意味、つまり神が主体として僕の物事を主宰するという意味に捉えられるとしている。それに対してワリーを能動の意味で読むと、絶えず神を崇拜して服従し (huwa alladhī yatawallā 'ibādah Allāh)、一瞬も不従順であることのない者と読みとれるとしている。そして彼は真のワリーはこの二つの意味をともに実現しているとした。<sup>339</sup> 受動と能動の両側面から把握されたクシャイリーのワリーは、先ほど述べたイブン・アラビーの二種類のワリー性、つまり一般的ワリー性と特殊的ワリー性に相通じるところがある。一般的ワリー性と受動的ワリー概念では神が主体となっており、神は信仰者に救いを与え、信仰者の物事を全て主宰する者となっている。それに対して、特殊的ワリー性と能動的ワリー概念では一瞬の断絶もなく神に服従し、神に近付くために奮闘する修行者の姿が提示されている。これは被造物的観点から考察したワリー概念として、自我の消滅と神との一致体験を通じて霊的、人格的变化がもたらされることを示している。要するに、受動的・一般的ワリー性と能動的・特殊的ワリー性はそれぞれがワリーの神的側面と被造物的側面を記述したもので、完全な意味でのワリーは神的性質と被造物的性質を同時に体現しているということである。このような観点から、真なるワリーには神の恩寵と自発的な修練が全て要求されるといえる。

以上、ジャーミーはイブン・アラビーとクシャイリーのワリー論に接点を見出し、それを一つのワリー論として叙述している。このような組み合わせが可能なのは、イブン・アラビーのワリー論自体が彼以前のスーフィーたちのワリー論を基にしており、ジャーミーもスーフィーの思想史におけるワリー認識の変化を十分に認知していたからであろう。ワリー概念は早くからハディースに登場しているのにもかかわらず、ワリー論を始めて提唱したのは

---

<sup>339</sup> *Nafahāt*, pp.3-4; *Al-Risala al-Qushayrīya fī 'Ilm al-Taṣawwuf*, 1988, pp.259-260; Qushayrī, *Epistle on Sufism*, p.269. またワリーに関する逸話として挙げられているバスターミー (Abū Yazīd Baṣṭāmī, d.ca.874/877-8, no.42)、イブラーヒーム・イブン・アドハム (Ibrāhīm ibn Adham, d.ca.777-8, no.14)、アブー・アリー・ジュズジャーニー (Abū 'Alī Jūzjānī, no.136) の話もクシャイリーからの引用であり、最後に登場するアブー・サイード・イブン・ハイル (Abū Sa'īd Abū ibn al-Khayr, d.1049, no.369) の話はジャーミーが加えたものと見られる。 *Epistle on Sufism*, pp.269, 271-272; *Al-Risāla al-Qushayrīya*, pp.260-262.

ティルミズイー (Ḥakīm al-Tirmidhī, d.907-912, no.120) であった。<sup>340</sup> 彼のワリー論はフジュヴィーリーによって継承され、カラーバーズイー、サッラージュ、マッキー、アブー・ヌアイム、クシャイリーのようなスーフィー作家たちによって議論し続けられ、イブン・アラビーがそれを自分の思想体系の中で発展させたのである。<sup>341</sup>

イブン・アラビーのワリー論の特徴は預言者性とワリー性の関係に見出される。通常ワリーが論じられる時には、預言者との対比や預言者との関係の中で理解されることが多く、ワリーと預言者との共通性を認めながらも、ワリーの預言者への従属性を強調する傾向がある。<sup>342</sup> しかし、イブン・アラビーはワリー性を預言者性より上にあるという。竹下によると、彼は預言者職 (nubūwa) を普遍的預言者職と立法をもたらす特殊な預言者職、すなわち使徒職 (risāla) とに分け、ムハンマド以降の聖法をもたらさない普遍的預言者職を聖者職と呼んだという。そしてワリー性が預言者性より上にあるというのは、使徒の場合は共同体の運営に限定される立法を授かっているのに対し、ワリーは神から不可知の領域の真知を授かり、普遍的で、不滅な知識を持つとされるからであるという。竹下は聖者性 (ワリー性) と預言者性について次のように説明する。<sup>343</sup>

もしも預言者が、立法のこと以外について語っているのが見られたならば、彼は聖者の資格で、つまり真知者の資格で語っているのである。それゆえ彼の真知者としての資格は、彼の使徒としての資格、つまり法律をもたらすものとしての資格よりも完全であり完璧である。もしスーフィーの誰かが、聖者職は預言者職より高いといっているのを聞いたら彼は上記のことを意味しているのである。また誰かが聖者は使徒や預言者より上であるといったならば、その人は、一人の人間のなかでのことをいっているのである。つまり使徒は、その聖者としての資格の方が、使徒や預言者としての資格より高いといっているのである。<sup>344</sup>

---

<sup>340</sup> ワリーの位階に関して、イブン・ハンバルのハディースやマーリク・イブン・アナスとイブン・マスウード伝承のハディースに現れている。Paul Fenton, “The Hierarchy of the Saints in Jewish and Islamic Mysticism”, 1991, pp.17-19; Masataka Takeshita, *Ibn ‘Arabī’s Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought*, 1987, p.131.

<sup>341</sup> Radtke-O’Kane, “walī”, *EP*, v.11, 2002, pp.110-111. イブン・アラビーのワリー論は *al-Futūḥāt* の73章に述べられている。

<sup>342</sup> 鎌田繁、「神秘主義の聖者とイマーム派のイマーム」、2005、124頁。

<sup>343</sup> 竹下政孝、「預言者と聖者」、1995、199-200頁。

<sup>344</sup> 上掲論文、201頁。

つまり、ワリーが預言者より優れているというのは、ワリーと預言者を単純比較したのではなく、一人の中に実現されている二つの側面を比較的に考察したものである。天使を媒介にして授かった神のメッセージを人々に伝達する役割（*risāla*）より、何の媒介も無く神から知を授かったワリー性の方がより上にあるということである。<sup>345</sup>従って、イブン・アラビーの説においても預言者がワリーより劣るのではなく、預言者の立法者としての役割と霊的指導者としての姿が共に強調されているのである。しかし、このような説の中で預言者とワリーの関係が誤解される虞は十分あると考えられる。特にシーア派的情緒の強い環境の中ではイマームがすなわちワリーとされていたため、預言者とワリーの位階をより明確に区別する必要があったかもしれない。<sup>346</sup>そこで、ジャーミーはスフラワルディーの‘*Awārif al-Ma‘ārif*’を通じて、修行者における様々な霊的段階を紹介する中で預言者とワリーを明確に区別している。

## ② スフラワルディーの修行的諸段階とジャーミーの聖者論

ジャーミーは*Nafahāt*序文で‘*Awārif*’からのウマル・スフラワルディーの言葉を非常に多く引用している。実際にジャーミーが参考にした‘*Awārif*’はスフラワルディーの直弟子であるカーシャーニーによるペルシア語の翻訳である。カーシャーニーは‘*Awārif*’をペルシア語に要約して翻訳し、さらに自分の意見を加えているため、厳密な意味では‘*Awārif*’そのものであるとはいえないかもしれない。しかし、カーシャーニーの翻訳はスフラワルディーの生前に完成され、またアラビア語の原書をペルシア語で要約的に提示した点では、スフラワルディー思想をペルシア語地域に広めるのに大きく貢献したといわれている。<sup>347</sup>

ジャーミーはこの翻訳書の中から、英知（*ma‘rifa*）の種類と人間の様々な霊的状态、そしてタウヒードの諸段階について長く引用している。まず、英知は知識（‘*ilm*’）に勝るもので、聖者が求める知は日常的、学問的知識ではないことを明確にしている。この英知は神の唯一性（*tawhīd*）を知る者が獲得する知識であり、神的英知（*ma‘rifat-i ilāhī*）として四つの段階をもつ。第一段階として世界の諸現象の中で神の本体と属性を発見し、神こそが真なる存在であり絶対的行為者であることを知ると、次の段階では諸現象が神のどの属性に由来するかを把握する。さらに第三段階で属性の顕現における神の意図を理解すると、最終段階で

<sup>345</sup> Takeshita, *Ibid.*, p.123.

<sup>346</sup> 14世紀のシーア派神秘家であるアームリー（*Haydar Āmulī*）は、スーフィー教説がシーア・イマームたちに淵源すると主張したのであり、彼はワリー性をシーア・イマームに限定し、真実のシーア派と真実のスーフィーを同一視した。鎌田、上掲論文、128頁。

<sup>347</sup> Angelika Hartmann, “Suhrawardī”, *EP*, v.9, 1997, p.780.

は自分の英知の中にも神の知識の性質があることを知る。<sup>348</sup> この観点から、神的英知を獲得した者は現世の諸々のものの中で神の本体と属性が働く原理を理解しているため、創造主と被造物との間の関係を正しく理解し、神の旨に叶う者になろうとするのであり、最終的には自分の中にも神の知識が働いていることに気づくようになるのである。

このような神的英知を求める人々には様々な霊的段階があり、それは概ね三つのカテゴリー、目的地に到達した者 (wāṣilān)、旅する者 (sālikān)、安住する者 (muqīmān) に分類される。その中で旅する者は英知を求めて神に向かう過程にあるのに対し、到達した者は神との一致を達成した者を意味すると考えられる。ジャーミーは旅する者と到達した者をさらに詳細に分類したスフラワルディーの記述を長く引用しており、その中でも様々な旅する者のグループは修行者に求められる資質と関わっている。<sup>349</sup> このような霊的知識やスーフィーの美德および霊的諸状態に関しては他のスーフィズム綱要書にも論じられているものがあり、スフラワルディーは彼以前のスーフィーの著作の内容を総合的に論じている。<sup>350</sup> 従って、スーフィーの英知や徳目に関しては、ジャーミーも彼以前のスーフィー伝統に同意していると考えられる。

そこで、本論文で重点をおきたいところは、聖者、すなわちワリーと預言者に関する記述である。預言者とワリーはすでに旅の目的地に着いている人々であり、ジャーミーは彼らに対するスフラワルディーの文章をやや改めて引用している。

諸預言者 (anbiyā') の後、到達した人々には二つのグループがある。第一はスーフィーの師匠たち (mashāykh-i šūfīya) であり、彼らは使徒への従順を完成することによって、[神への] 到達の段階を獲得した。その後、彼らは人間を従順の道に誘うために戻るよう命じられている。このグループは優れた完全者

---

<sup>348</sup> *Nafahāt*, pp.4-5; Kāshānī, *al-Hidāya wa Miftāḥ al-Kifāya*, 1988, pp.80-82; Suhrawardī, *The Awārif al-Ma'ārif*, tr. by Kāshānī & Clarke, 1980, pp.56-58.

<sup>349</sup> 旅する者には「神の顔」を求める者と「来世」を求める者があり、スーフィー (mutaṣawwifa) とマラーマティー (malāmatī) は前者、禁欲者 (zuhhād)、清貧者 (fuqarā)、服従者 (khuddām)、敬愛者 ('ubbād) は後者に属するという。さらに各グループの相違点及び各グループの性質を真に実現する人と偽る人についても述べられている。*Nafahāt*, pp.5-12; Kāshānī, *Ibid.*, pp.114-124; *The Awārif*, pp.134-142.

<sup>350</sup> Renardはスフラワルディーの*Awārif*が最後の古典的なスーフィー綱要書であり、インドを含む広い地域においてスーフィー教科書となったと評価しており、その内容にサッラージュ、カラーバーズイー、マッキー、クシャイリーなどの思想が反映されていると指摘する。Renard, *Knowledge of God in Classical Sufism*, p.58.

たちであり、「集一」そのもの（‘ayn al-jam‘）、唯一性（tawhīd）の深淵の中に沈潜してから、永続的な恩恵と恩寵によって「消滅」の大魚の中から「分離」（tafriqa）の海岸や存続の地平へと解放され、人間を救いと霊的諸階梯に導く。第二のグループは、完全の階梯に到達した後、人間を完成させるために戻るよう委託されなかった人々である。彼らは「集一」の海に溺れ、大魚の中で「消滅」し、無化され、消滅するので、彼らからは如何なる知らせや跡も「分離」の海岸や「存続」の地に届かず、彼らは〔集一の神秘体験によって〕自尊（ghayra）の領域に住む者の群れや〔神の世界の中に驚嘆した〕興奮（ḥayra）の地に住む人々の集団に加わる。従って彼らには到達の完全さの後に、他人を完成させるワリー性が許されないのである。<sup>351</sup>

ここでは、神と一致する消滅の経験をした後、人々を神の道に引導する役目を授かるか否かによって、到達した者が二つのグループに分かれる。そして自我の消滅、つまりファナーは大魚の中に閉じ込められた状態に喩えられ、そこから海岸または地平が象徴する存続状態に出られるかが分類基準となっている。大魚と海岸は預言者ユース（Yūnus）、すなわち旧約聖書のヨナを思い浮かべさせる。彼は神の命令に従わず逃げたため、大魚に丸呑みされたのであり、神に祈って救われた後、陸地に戻り、ニネベの人々を悔い改めさせる。<sup>352</sup> この意味で、到達した人々は、陸地に戻されたヨナがニネベの人々を神の信仰に導いたように、現世に関わって神の道を人々に伝えるか否かによって分類されると考えられる。

しかし原文では到達した者のグループが三つあり、ジャーミーが引用する二つのグループの最上位に預言者たち（anbiyā’）が挙げられている。彼らは不可視的世界と可視的世界を結ぶ存在として人々を神のところに呼び寄せるのであり、現世（mulk）と靈魂の世界（malakūt）を繁栄させるとされている。<sup>353</sup> 従って、預言者とスーフィー師匠、そして第三グループに位階はあるものの、三つのグループとも神との一致を経験した到達した者とされているのである。それに対して、ジャーミーは到達した人々は預言者の後に来るグループであることを明確にしており、預言者を同一のカテゴリーに入れることを拒んでいる。

---

<sup>351</sup> *Nafahāt*, pp.5-6; *Kāshānī, Ibid.*, pp.114-115; *The Awārīf*, pp.133-134.

<sup>352</sup> ヨナの話は旧約聖書の「ヨナ書」に出てくる。彼はニネベの人を悔い改めさせよとの神の命に背き、海に逃げ大魚に呑まれたが、神に救いを求めて祈り、陸地に開放された。『聖書』、新共同訳、旧1445-1448。この逸話に該当するクルアーンの章句は21章87-88節、37章139-144節にあり、21章ではズン・ヌーンという名前で登場する。ムスリムたちは預言者が神に不従順であることは有り得ないと考え、ヨナの話について多様な解釈を付している。 Heribert Busse, “Jonah”, *EQ*, v.3, 2003, pp.53-54.

<sup>353</sup> *Kāshānī, Ibid.*, pp.114, *The Awārīf*, p.133.

ではジャーミーはなぜ、敢えて預言者グループを省略したのだろうか。その理由は *Awārīf* の記述から推測することができる。スフラワルディーは預言者に類似したグループを二つ取り上げており、その一つは神秘主義教団の師匠やスーフィー知識人（‘ulamā-yi šūfiya）で、もう一つは預言者を自称するニセ預言者（mutanabbī）である。スーフィー師匠は肯定的な意味で預言者に類似しているものの、ニセ預言者は啓示を受けたと主張し、誤って自分を預言者と称するものである。<sup>354</sup> このニセ預言者は自分をマフディーと宣言し、勢力を結集するメシア的運動の指導者を思い浮かばせる。1章で述べたようにジャーミーの時代にはマフディーを名乗り、社会的に大きな影響力を振うメシア的運動が盛んになっていた。彼が預言者とスーフィーを同カテゴリーに括ろうとしなかったことから、当時のマフディー運動の影響力を警戒した可能性について考えることもできよう。

実際 *Nafahāt* を執筆する際、聖者目録をめぐるメシア的宗教グループとジャーミーの間に葛藤があったといわれている。クブラヴィー教団のスーフィーとして、後にマフディーを宣言し、ヌールバフシュ教団の始祖となったムハンマド・ヌールバフシュが代表的事例である。ジャーミーは彼の息子、カースィム・ヌールバフシュから彼の父を記述することを要請されたが、それを拒んだのであり、ニウマトッラーをも採録しなかった。<sup>355</sup> Algar はジャーミーが意図的にシーア派的傾向の強い人物を除いて、同時代の聖者目録を選別しており、その中でもスンナ派であったニウマトッラーが採録されなかったのは、その後継者たちにシーア派的性質が見られたからであると指摘している。<sup>356</sup> Algar がいうシーア派的傾向とは、シーア派全体を意味するというよりは、マフディー思想を意味すると考えられる。

ヌールバフシュがシャー・ルフ統治下のヘラートで四か月間投獄され、公開的にマフディー宣言を取り消した時、彼の思想を試問したとされるバハーウッディーン・ウマル（Bahā al-Dīn ‘Umar, d.1453, n.491）は、*Nafahāt* に聖者として採録されている。この文脈から考えても、試問者と被試問者がともに聖者とみなされることは不可能であろうと考えられる。また Bākhazī はバハーウッディーン・ウマルの言葉を通じて、ヌールバフシュの知識的、精神的状態が高い境地には至らなかったと示している。<sup>357</sup> しかし、Bashir はこの二人の逸話に関する Bākhazī の叙述が実際より非常に誇張されている可能性を提起している。<sup>358</sup>

---

<sup>354</sup> Kāshānī, *Ibid.*, p.120, *The Awārīf*, p.138.

<sup>355</sup> Ökten もジャーミーが特定の人物に関する要請を断る時に資料が不明であるからと言っているのは表面上の理由であり、実際にはメシア的運動をスーフィーと当時の政治権力に適切な勢力と認めなかったからであると指摘している。Ökten, *Ibid.*, pp.284-285; Bākhazī, *Ibid.*, pp.195-196.

<sup>356</sup> Algar, *Jami*, pp. 94, 106.

<sup>357</sup> Bākhazī, *Ibid.*, pp.192-193.

<sup>358</sup> バハーウッディーン・ウマルはクブラヴィー教団のシムナーニー（‘Alā’ al-Dawla Simnānī,



そのため、Bākharzīの資料に基づいてメシア的運動に対するジャーミーの姿勢を正確把握するのは困難であるといえよう。しかし、*Nafahāt*の序文においてスフラワルディーの原文を修正し、敢えて預言者と聖者を別のカテゴリーに分離したこと、そして彼が採録した聖者の系譜には当時盛んでいたメシア的運動の指導者たちが見られないことには注目する必要があると考えられる。少なくとも彼は預言者をより厳密に分離し、預言者と聖者のそれぞれの役割を提示しようとしたのではなかろうか。

預言者と聖者、特にワリーの役割に関するジャーミーの見解は、彼の晩年の作品である*Sharḥ al-Fuṣūṣ*でも確認することができる。イブン・アラビーはスィース (Shīth) 章とウザイル (‘Uzayr) 章<sup>359</sup>でワリーと預言者の関係について述べており、特にスィース章ではワリーが預言者の聖法に従うことはワリーの地位が預言者より低いという意味ではなく、むしろ聖法をもたらす預言者の役割は終わっても、ワリーの役割は終わらず続くと、ワリーの役割を強調している。<sup>360</sup> ジャーミーはこれに対する注釈を通じて、預言者とワリーの実在はともにムハンマド的実在に包含されたもの、より具体的には預言者とワリーの実在がそれぞれムハンマド的実在の外部 (zāhir) と内部 (bāṭin) であるとし、ワリーの霊的役割を強調している。<sup>361</sup> またウザイル章の注釈では、預言者は神の法を立て、神の御旨を伝える使者である点で、被造物的側面を示す存在であり、ワリーは実在的側面を表すと説明している。<sup>362</sup> 従って、立法者としての預言者と霊的指導者としてのワリーは、それぞれに神の顕現の被造物的側面と神的側面を表していると考えられる。この二つの側面を完全に統合した存在が預言者ムハンマドであり、預言者とワリーはムハンマド的実在の外的、内的現れとして、修行者にとっては目標とすべき人間の完全性の徴なのである。

次に、ジャーミーは‘Awārifから神の唯一性、タウヒードの諸段階を引用しているが、この箇所は*Naqd*の序文にも引用され、存在一性論の諸顕現論や完全人間論と共に述べられている。<sup>363</sup> *Naqd*は*Nafahāt*に比べると、20年程前の著作で、一性論の理論が中心テーマとなって

---

d.1336) 系譜に従っており、その対置的系譜にあったヌールバフシュについてさらに否定的に叙述したということである。Bashir, *Ibid.*, p.59.

<sup>359</sup> スィースとウザイルは旧約聖書のセトとエズラのことを意味しており、ウザイルはクルアーンに一回しか言及されないが、ムスリム伝統ではユダヤ人が聖書の教えと神の掟を忘れた時に、神が彼を遣わして神の律法と聖書の伝統を復興させたという。Ibrahim M. Abu-Rabi‘, “Ezra”, *EQ*, v.2, 2002, pp.155-156.

<sup>360</sup> *Fuṣūṣ*, pp.62-63; *The Bezels of Wisdom*, p.66.

<sup>361</sup> *Sharḥ al-Fuṣūṣ*, p.101.

<sup>362</sup> *Sharḥ al-Fuṣūṣ*, p.319.

<sup>363</sup> *Naqd*, pp.77-80.

おり、既にその時からスーフィーの靈的狀態と存在一性論を相通じるものと想定していたと考えられる。スフラワルディーは神の唯一性に四段階があるという。それは、表面的知識によって得られる信仰的唯一性 (tawḥīd-i īmān)、内面的知識によって得られる知識の唯一性 (tawḥīd-i ‘ilm)、神の一性を説く者 (muwaḥḥid) たちの段階で、自分の属性ではなく神の一なる属性 (ṣifat-i wāḥid) を見る狀態的唯一性 (tawḥīd-i ḥālī)、神の自己認識的段階である神的唯一性 (tawḥīd-i ilāhī) の四つである。その中で人間が到達できる最上位の段階は狀態的唯一性で、人間は被造物としての欠陥があるため、神的唯一性には到達できないのである。<sup>364</sup>

人間に神的唯一性が許されないのは、これが神の自己認識的段階として、存在一性論という絶対的一性の段階のことであるからであろう。それに対して狀態的唯一性は神の一なる属性の段階と説明される通り、神の諸属性が統合されている、多の流出を準備する統合的一性 (wāḥidiya) の段階を指すと考えられる。3章でも述べたが、この一性の分類は絶対唯一な一としての神を守りながら、一から多が流出する原理を説明するために提示されたものである。多の流出は、神の自己認識の結果として現れた統合的一性から発生するのであり、それより上の段階は人間としては到達できない超越的段階である。従って、狀態的唯一性、すなわち統合的一性の段階は人間が到達できる最上位の目的地として、神的実在と被造物的実在を全て統合した完全人間 (insān kāmil) の境地であるといえる。<sup>365</sup>

### ③ワリーの奇跡とイスラーム伝承

奇跡 (karāmāt) は聖者、ワリーに見られる大きな特徴であり、奇跡の話はスーフィー伝統のみならず、イスラーム伝承にも語られている。ジャーミーも聖者の奇跡をイスラームの預言者伝承とスーフィーの伝承の両方から考察している。それを説明するために、先にフジュヴィーリーとイブン・アラビー、そしてアッタルの言葉からワリーの位階について論ずることから始めている。

フジュヴィーリーによると、ワリーは預言者を継承して世界を正し、神に仕える者であり、四千人以上のワリーが互いを認識することなく、自分のワリーとしての姿を隠したまま働いている。この意味でワリーは預言者の封印であるムハンマドの死後、預言者に代って働くものであると考えられる。さらにフジュヴィーリーは神の支配領域を運営するワリーにも位階があるとし、アフヤール (akhyār、選択された者) が三百人、アブダール (abdāl、代理

<sup>364</sup> *Nafahāt*, pp.13-14; *Kāshānī, Ibid.*, pp.19-23; *The Awārīf*, pp.62-65.

<sup>365</sup> ジャーミーは*Naqd*の序文で、完全人間は普遍的であれ、部分的であれ、知性と靈魂における神的諸段階と被造物的諸段階、そして自然的段階から存在の降下における最終段階までを全て集一 (jam‘) した者であると説明している。*Naqd*, p.63.

者)が四十人、アブラール (abrār、敬虔者)が七人、アウタード (awtād、柱となる者)が四人、ヌカバー (nuqabāʾ、指導者)が三人、クトゥブ (quṭb、頂点に立つ者)またはガウス (ghawth、助ける者)が一人いるとしている。<sup>366</sup> しかし、ワリーの位階に関しては意見が一致しておらず<sup>367</sup>、イブン・アラビーは*al-Futūḥāt*において世界の7つの区域に7人の代理者、アブダールが設けられているとし、マッカでこの7人のアブダールと対話をし、彼らの素晴らしい性質と膨大な働きを確認したと述べている。<sup>368</sup> ジャーミーは、フジュヴィーリーとイブン・アラビーの言葉を通じて、聖者の社会的位階と役割を提示している。

次に、ジャーミーはアッターールの言葉を借りてウワイス (Uwais) の概念を提示し、ウワイスたちはワリーの中でも特殊な存在であるとした。一般的にウワイスとは師匠を持たず、直接預言者の保護を受けるタリーカの師匠や真の偉人を意味する。ジャーミーは彼らが表面上の師匠を持たなくても、霊的關係を通じて時間や空間を超越して教わると説明する。<sup>369</sup> このウワイスの概念はウワイス・カラニー (Uways al-Qaranī) の伝説から由来したもので、彼は657年スィッフイーの戦いで没したとされている人物である。彼については、イブン・ハンバルが始めて言及して以来、アッターールが*Tadhkira*でスーフィー聖者として紹介し、預言者ムハンマドに対面しなくても、霊的に繋がっていた人物とされ、スーフィー的ウワイス像が発展した。Schimmelによると、預言者ムハンマドは彼と顔を合わせたこともないのに、ウワイスが眠らず祈る者であり、非常に敬虔な者であることをすでに知っていたとされ、後にはウワイスという言葉自体が物理的な接触がなくても預言者を知るような、神に導かれた者という意味を帯び、スーフィーの典型と見なされたという。さらにこの概念はスーフィーのウワイスィー伝統 (uwaysīya) に発展していき、預言者のみならず、死去した人や不在の人の霊を通じて教示を受けることを意味するようになる。ジャーミーが属していたナクシュバンディー教団もウワイスィーを重要な概念として活用した神秘主義教団であった。例えば、名祖バハーウッディーン・ナクシュバンド及び、ハラカーニー (Abū al-Ḥasan Kharaqānī,

---

<sup>366</sup> *Nafahāt*, p.15. ジャーミーが引用するのは、フジュヴィーリーの*Kashf*の中でも初めてワリー論を提示したティルミズイーに従う人々、すなわちハーキミーヤ章の一部である。*Kashf al-Mahjūb*, p.269; *The Kashf*, pp.213-214.

<sup>367</sup> ワリーの位階に関する考え方は多様な初期ハディースに端緒が見られ、伝承によっては用語が異なる場合もある。またハディース解釈やスーフィー文献によって各用語に対する解説にも相異が見られる。Michael Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus*, 2014, pp.125-127.

<sup>368</sup> *Nafahāt*, pp.15-16. アラビア語原文の一部を取り上げ、ペルシア語で説明している。*al-Futūḥāt*, v.4, p.127; Chodkiewicz, *Ibid.*, pp.90-91.

<sup>369</sup> *Nafahāt*, p.16.

d.1033/4, n.367)<sup>370</sup>などがウワイスを通じて霊的師弟関係を結んでいたとされており、ジャーミーもクブラヴィー教団の教祖、ナジュムッディーン・クブラーを含む多くのタリーカの師匠がウワイスの状態で修行をしたと指摘している。<sup>371</sup>

このようなウワイス的師弟関係はワリーに見られる特徴の一つとして、時間と空間を越えて霊的な関係性を維持する一種の奇跡的な現象として考えられる。このようなワリーの位階やウワイスを通じた霊的教えは、*Nafahāt*の本文における聖者たちの関係を理解するために非常に重要なポイントとなる。なぜならばスーフィーの歴史全体を通じて、聖者たちの系譜は直接的な対面による師弟関係だけではなく、霊的次元におけるウワイス的師弟関係によっても形成されるものであるからである。従って、その系譜の範囲も地域と時代、そしてその人物が属した神秘主義教団の範囲をはるかに超えてしまうのであり、優れた霊的状态を持つ上位のワリーほど、より広い範囲におけるウワイス的師弟関係を持つと考えられる。

さらにジャーミーは、このように日常の範囲を超える現象を説明するために、イスラームの神学と伝承における分類を提示する。最初にジャーミーはファフルッディーン・ラーズィーのクルアーン注釈を引用して、日常的法則から外れている奇跡的現象を三つの概念、ムウジザ (mu'jiza)、カラーマ (karāma)、イステイドラージュ (istidrāj)<sup>372</sup>に分類している。ジャーミーが引用する箇所はクルアーン18章洞窟 (kahf) の章、9-12節に対する注釈の一部で、日常的法則と合致しない現象が生じる理由として神的要請 (iddi'ā' al-ilāhīya)、預言者

---

<sup>370</sup> ハラカーニーはバスターミー (Abū Yazīd al-Bastāmī, d.ca.875) 伝統の後継者と見なされており、彼の伝記では彼がバスターミーの霊に師事したとあって、両者の関係をウワイスィー伝統から説明している。H. Landolt, "Abu'l-Ḥasan Kāraqānī", *Elr*, v.2, 1983, pp.305-306.

<sup>371</sup> J. Baldick, "Uways al-Ḳaranī", "Uwaysiyya", *EP*, v.10, 2000, p.958. ウワイス・カラニーは*Tadhkirat*に紹介されている。Farīd al-Dīn 'Aṭṭār, *Tadhkirat al-Awliyā'*, 1957, pp.26-33; Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 1975, pp.28-29. ナクシュバンディー教団ではウワイスィー伝統に基づく霊的な師弟関係を通じて、教団の系譜がハラカーニーを経てバスターミーへ繋がると主張している。Weismann, *Ibid.*, p.24; *Nafahāt*, p.16.

<sup>372</sup> クルアーンでは奇跡を意味する用語でムウジザではなく、クルアーンではアーヤート (āyāt) が使われる。アーヤートは「神が預言者の真実性を保証するために行う奇跡」という意味を持つが、後にムウジザがこれとほぼ同義語となり、預言者の奇跡を指す用語とされた。A.J. Wensinck, "mu'djiza", *EP*, v.7, 1993, p.295. カラーマもクルアーンには登場しない用語で、主に聖者、ワリーたちの奇跡を指す。アシュアリー神学ではムウジザ、つまり預言者の奇跡は彼の真実性を確証し、彼の使命を完成するために公に表すものとされており、それに対してカラーマは密に行い、公表しないものとされた。スンナ派スーフィーは、聖者の奇跡をアシュアリー神学と類似した立場から把握し、カラーマを行った聖者を預言者と混同することを警戒する。L. Gardet, "Karāma", *EP*, v.4, 1997, pp.615-616.

的要請 (iddi'ā' al-nubūwa)、聖者的要請 (iddi'ā' al-walāya)、悪魔的要請 (iddi'ā' al-sihrī wa ṭā'at al-shayāṭīn) が提示されている。その中で預言者的要請による奇跡は、要請者が真実な者 (ṣādiq) か偽った者 (kādhīb) かによって発生の可否が決まるといい、真の預言者とニセ預言者の判別を重視している。その中でワリーの奇跡は聖者的要請によるものであり、イスティドラージュは悪魔的要請による奇跡として、魔法がそれに該当する。<sup>373</sup>

このような奇跡の分類を基に、ワリーの奇跡を具体的に提示するため、ジャーミーはフジュヴィーリーやカイサリーの言葉、及びブハーリーのハディースやムスタグフィリーの *Dalā'il al-Nubūwa* の伝承を紹介する。その中でも最も多く引用されているムスタグフィリーの言葉は、ホージャ・パールサーの *Faṣl al-Khiṭāb* からの再引用と考えられるが<sup>374</sup>、そこで聖者の奇跡に関してムスタグフィリーは次のように述べる。

諸聖者の奇跡 (karāmāt al-awliyā') は神の書物 (クルアーン)、正しく伝えられた伝承、そして預言者の範型を守る人々 (ahl al-Sunna) や共同体の合意によって確証される真理である。それで至高なる神は「ザカリーヤが、彼女 (マリヤム) を見舞って聖所に入る度に、彼女の前に、食物があるのを見た」 (3章イムラーン家37節) と仰せになっている。これに対してクルアーン注釈者たちは「彼女 (マリヤム) に冬には夏の果物が、夏には冬の果物がある」ことをザカリーヤが見ており、合意によると、マリヤムは預言者ではないので、このクルアーンの節は聖者の奇跡を否定する者に対する反論であるという。<sup>375</sup>

この文章は聖典や伝承によって既に聖者の奇跡が確証されていることを示している。上で述べたラーズィーの注釈と共に、このムスタグフィリーの言葉はマリヤムとザカリーヤに関するクルアーン文言を通じて聖者の奇跡がクルアーンに基づいていることを示している。これによって聖者に見られる奇跡的現象は、スーフィーのみならず、神学者やハディース学者がクルアーンに基づいてすでに認めていることを明確にしている。それからジャーミーはブハーリーのハディースの中で「預言者たちの章 (kitāb al-anbiyā')」のイスラーイールの人、

---

<sup>373</sup> *Nafahāt*, pp.16-17; *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mushtahir bi-l-Tafsīr al-Kabīr wa Maḥāṭib al-Ghayb*, v.11, 1990, p.86.

<sup>374</sup> 聖者の奇跡に関する説明で、ムスタグフィリーの言葉は、パールサーの著作の中でも第四章「預言者のムウジザと聖者のカラーマート」の一部を順番に引用したものである。 *Nafahāt*, pp.17-21; *Faṣl al-Khiṭāb*, pp.384:9-387:2.

<sup>375</sup> *Faṣl al-Khiṭāb*, p.384.

ジュライフと「洞窟の話」の三人の話における奇跡的逸話を述べている。<sup>376</sup> この逸話も聖者の奇跡の正統性を主張するための証拠として提示されているが、これもジャーミーがハディースから直接引用したものではないとみられる。ジャーミーが序文で多く引用しているフジュヴィーリーが、聖者の奇跡を否定することは聖典と伝承を無視することであると主張し、その実例としてこのハディースの逸話を挙げているからである。この意味ではクルアーンとハディースを通じて聖者の奇跡の正統性を主張するのはスーフィーたちの間では一般的な議論の仕方であったのであり、ジャーミーもその叙述の方式に従っていたと考えられる。<sup>377</sup>

---

<sup>376</sup> ブハーリー、『ハディース』、中巻、211、219頁参照。この二つの中で「洞窟の話」はフジュヴィーリーがクルアーン18章に続いて聖者の奇跡を裏付ける伝承として挙げているものである。

<sup>377</sup> *Kashf al-Mahjūb*, pp.291-292; *The Kashf*, p.230.

#### 4.1.2. 聖者の系図の構造とその特徴

*Nafahāt*における聖者グループの構成に関しては、Mojaddediがスーフィーの聖者列伝研究で既に分析を行っている。彼はジャーミーが挙げる聖者グループを年代的にアンサーリー以前と以降、そしてアンサーリーの同時代に分け、その中でも新しく追加されたアンサーリー以降の採録者に注目し、それを八つのグループ―①ナクシュバンディー・グループ（ナクシュバンディー教団）、②アイヌルクダート・ハマダーニー（‘Ayn al-Qudāt al-Hamadhānī, d.1131, n.460）グループ、③アブー・ナジブ・スフラワルディー・グループ（クブラヴィー教団）、④ルーミー（n.495）・グループ、⑤シハーブッディーン・スフラワルディー・グループ（スフラワルディー教団）、⑥アブドゥル・カーディル・ジラーニー（n.521）・グループ、⑦イブン・アラビー（n.543）・グループ、⑧ペルシア詩人グループ―に分類している。Mojaddediは①③⑤がスーフィー教団の系譜を表すのに対し、②④⑥⑦は組織ではなく、特定の人物を中心にして関わっている人々を述べたものであり、⑧は詩の主題と年代順によって挙げられたペルシア詩人たちで、スーフィー教団との繋がりはあるにしても特に詩人同士の系譜は見られないと指摘している。<sup>378</sup>

Mojaddediの指摘通り、ルーミーとジラーニーはメヴレヴィー教団とカーディリー教団の始祖とされているのにも関わらず、彼らの教団的系譜が並べられてはいない。ルーミーの場合、その系譜は彼の息子、スルターン・ワラド（Sultān Walad, d.1312, n.499）に終わってしまい、当時メヴレヴィー教団は組織を立てるに至らなかったといわれている。<sup>379</sup>しかし、ジャーミーがスルターン・ワラド以降の系譜を述べない理由は確認できない。スルターン・ワラド以降の系譜を認識したが、ただそれを教団として認めなかった可能性もある。ジラーニーの場合も、バカー・イブン・バトゥー（Baqā ibn Battū, n.527）までの6人が彼と同時代に関係を結んだとなっているだけで、教団的系譜は述べられていない。そして②と⑦のハマダーニーとイブン・アラビーの場合は特定の教団の教祖とはされておらず、ここにも彼らと関係する三、四人が述べられているだけである。

この観点から、ジャーミーは当時の神秘主義教団の霊的系譜を強く認識すると同時に、特定の教団や地域を問わず、偉大な聖者と認められる人とその霊的系譜をも重視していたことが分かる。またペルシア詩人グループに挙げられたファフルッディーン・イラーキー（n.575）の場合は、イラーキーが属していたスフラワルディー教団の系譜よりも、彼の神秘詩がより重要な聖者的側面として意識されたと考えられる。その意味でジャーミーの聖者目録が必ずしも年代期的、制度的観点から配列されたとはいえないのである。むしろ、前節で

<sup>378</sup> Mojaddedi, *Ibid.*, pp.168-172. 各グループの系譜図に関しては、Mojaddediの付録を参照。

<sup>379</sup> T. Yazici, “Mawlawiyya”, *EP*, v.6, 1991, p.883.

述べように、ウワイス的師弟関係に基づいて聖者たちの霊的關係に注目してその系譜を考察すると、Mojaddediが提示したようなグループや神秘主義教団の境界、及び表面的師弟関係を乗り越えた、広い範囲での聖者系譜が見出されると考えられる。これは神秘主義教団が出現した後のスーフィーたちを組織的、制度的観点から把握する近代的視点から離れ、内容的観点、すなわち霊的繋がりによって諸関係を考察することを意味する。Le Gallはこのような近代的視点と関連して、代表的なスーフィズム・神秘主義教団研究書であるTriminghamの*Sufi Orders in Islam* (1971年)のタリーカ論が近代的な考え方から叙述されていると指摘した。そしてタリーカを過度に制度化されて精神性を失った宣教目的の政治的活動組織と分類することを批判し、それを当時の政治、社会、文化的文脈から考察すべきと主張した。<sup>380</sup>

神秘主義教団、タリーカは基本的に修行を行う人々の集団であり、その組織が維持、拡張されたのも政治社会的権力ではなく、霊的権威に基礎づけられているからであるといえる。またその霊的権威は各教団の教祖の霊的力に基づいており、さらに教祖の正統性は血縁や師弟関係を遡って最終的に帰着する人の霊的権威とも深く関わっている。そのため、教祖と預言者家門との繋がりを強調し、預言者の霊的権威にすぎることもしばしば見られる。このような傾向はナクシュバンディー教団の系譜にも現れている。間野によると、ナクシュバンディー教団には三つの道統を認めており、その一はアブー・アリー・ファールマディー (Abū ‘Alī Fārmadī, d.1084, n.433) とアブー・ハサン・ハラカーニー (n.367) を経てアブー・バクルに遡るもので、時代を異にしているが、彼らは霊的關係 (nisbat-i rūḥānī) を通じて師弟関係を結んでいるとされる。その二はマアルーフ・カルヒー (Ma‘rūf Karkhī, d.815, n.10) を経て、シーア派の第八代イマーム、アリー・イブン・ムーサー・リダー (Alī ibn Mūsā al-Riḍā, d.818) に遡り、最終的にイマーム・アリーに到達する系譜であって、預言者一族に対する敬愛を反映する系統であるという。その三はマウルーフ・カルヒーを経て、ダーウード・ターイー (Dā‘ūd Ṭā‘ī, d.781) を通じて、同じくイマーム・アリーに帰着する系譜である。<sup>381</sup>

この三つの系譜を歴史的事実として確証することはできないが、それが重大な問題にならないのは、そこにはウワイス概念が大きく作用しているからである。アッタールの言葉を借りて*Nafahāt*の序文に提示されたウワイス概念について、Buehlerはこの概念にはヴィジョンによって預言者と遭遇し、その霊的力を受容することをも包含すると説明している。後に、この概念は預言者のみならず、既に世を去った師にも適用されるようになり、霊的な形で師匠に会うというウワイス伝統に展開する。<sup>382</sup> 従ってスーフィー同士の諸関係は、教団組織

<sup>380</sup> Le Gall, “Forgotten Naqshbandīs and the Culture of Pre-Modern Sufi Brotherhood”, 2003, pp.87-89.

<sup>381</sup> 間野英二、「イランの宗教と社会—ナクシュバンディー教団に関する覚書（1）」、1980、162-163頁; Weismann, *Ibid.*, pp.23-24.

<sup>382</sup> A. Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet*, 1998, p.88.



の中で制度的に形成されるだけではなく、スーフィーの霊的高揚状態によって時間と空間を超越した形で結ばれるのである。結局、ジャーミーが*Nafahāt*の序文で述べたように、聖者、すなわちワリーが預言者に代わって人々を神の道に導く者であれば<sup>383</sup>、諸聖者の霊的諸関係を解明することは、聖者を媒介にして歴史の中で結ばれている神と人間との関係を確認することでもあると考えられる。

### ① ニセ預言者と真なる聖者

聖者の霊的関係とその役割を確認することは、聖者に対する歪んだ認識を正すことであると同時に、偽りの聖者、すなわちニセ預言者を識別することにも繋がる。マフディー思想に基づくメシア的宗教運動がティムール朝やアクコユンル朝の統治者と緊張、葛藤関係にあり、ヌールバフシュやニウマトッラーを*Nafahāt*の目録に入れなかったのは既に述べた通りである。ジャーミーはメシア的宗教グループの始祖とされるヌールバフシュやニウマトッラーだけではなく、その霊的系譜をも採録目録から外そうとしたように見られる。クブラヴィー教団の系統が比較的詳しく叙述されているのにもかかわらず、ヌールバフシュをマフディーと宣言し、ヌールバフシーヤの端緒を提供したフッターニーはクブラヴィー教団の系譜に採録されていない。

それはニウマトッラー系列にも見られる現象であり、アフマド・ガザーリー (Aḥmad al-Ghazālī, d.ca.1126, n.436) とニウマトッラー・グループとの関係については述べられていない。*Nafahāt*においてアフマド・ガザーリーは非常に重要な位置を占めており、それは彼がアンサーリー時代以前と以後の系譜を結ぶ接点をなす人物でもあるからであろう。彼はアイヌルクダート・ハマダーニーやアブー・ナジブ・スフラワルディー (n.463) の系譜を成す人物と明示されていると同時に、スフラワルディー教団及びクブラヴィー教団の根源を成す人物でもある。また彼はファールマディーとアブー・バクル・ナッサージュ・トゥーシー (Abū Bakr al-Ṭūsī al-Nassāj, d.1094, n.434) の弟子ということで、それぞれがアブー・サイード・イブン・アビー・ハイルとアブー・カーシム・ハッラカーニーに繋がるホラーサーン伝統とイラク伝統の合流点である。<sup>384</sup> そこで、アブー・ナジブ・スフラワルディーと共にガザーリーの弟子であったアブー・ファドル・バグダーディー (Abū al-Faḍl Baghdādī, d.1155) は*Nafahāt*に全く言及されていないが、バグダーディーはニウマトッラー・グループの系譜にお

<sup>383</sup> *Nafahāt*, p.15; *Kashf al-Mahjūb*, pp.320.

<sup>384</sup> *Nafahāt*, pp.379, 418, 420; Nasrollah Pourjavadi, “Ġazālī, Majd al-Dīn Abu’l-Fotūḥ Aḥmad”, *Elr*, v10, 2000, p.377.

いて重要な人物である。<sup>385</sup> これについて、Algarもジャーミーが彼の名前を意図的に省略した可能性がある」と指摘している。<sup>386</sup> この観点から考えると、フルーフイーヤのような他の有力な宗教グループの人々がジャーミーの列伝に登場しないのも当然であるといえよう。

ジャーミーはヌールバフシュやニウマトラーのようなカリスマ的運動の指導者やその霊的系譜に重要な人物を採録目録から除外した理由について直接述べることはしなかった。しかし *Nafahāt* の本文にマフディー宣言に関する逸話が一つ提示されており、それによってジャーミーの憂慮した状況がどのようなものであったのかは推測できる。この逸話はクーナウイーの弟子であるジャンディー (n.545) に関わるものである。

私 (ジャンディー) がバグダードにいた時、自分がマフディーであると主張する人が私のところに訪ねてきて、私に自分の主張を証言するよう求めた。私は至高なる神の御前で証言していった。「あなたはマフディーではないのに、嘘を言っている。」彼は私に敵意を示し、異端者 (*malāhida*) やヌサイリーヤ (*Nuṣayirīya*) <sup>387</sup> の群衆を集め、私を苦しめようとした。私は、偉大な師匠ムフィッディーン [イブン・アラビー] の霊性 (*rūḥānīya*) による保護を求め、力を尽くして師匠を觀照 (*mutawajjih*) した。見ると、彼 (イブン・アラビー) が現れ、片手でマフディー主張者の両手を掴み、もう片方の手で主張者の両足を掴み言った、こやつを地面に倒すのがよいか？私は答えて、おお、わが師よ、掟と命令はあなた次第でございます。するとイブン・アラビーは退いて去った。私が立ち上がりモスクに行くと、彼は自分の追従者と共に、私を苦しめる目的で集まっていた。私は彼らに興味を示さず、説教壇の前に進んで行き、礼拝をした。彼らは私に全く手を出せなかった。至高なる神が彼らの邪悪を私から取り除いたのである。<sup>388</sup>

---

<sup>385</sup> Hamid Algar, “Baḡdādī, Abu’l-Faḡl”, *Elr*, v.3, 1988, p.410; A. Bausani, “Religion in the Saljuq Period”, *Cambridge History of Iran*, v.5, 1968, p. 297; Javad Nurbakhsh, *Masters of the Path*, 1980, p. 33.

<sup>386</sup> Hamid Algar, “Ni‘mat-Allāhiyya”, *EF*, v.8, 1995, p.45.

<sup>387</sup> 主にシリアで活動した極端なクーファ系の集団で、9世紀イラクで形成されており、イブン・ヌサイルは11代目のイマームの愛弟子としてイマームから新しい啓示を委託されたという。彼らはイブン・ヌサイルが11代目イマームと通じる扉 (*bāb*) であり、神聖な領域を媒介する者と見なしている。H. Halm, “Nuṣayriyya”, *EF*, v.8, 1995, pp.145-146.

<sup>388</sup> *Nafahāt*, p.557, ジャーミーはジャンディーの言葉をアラビア語からペルシア語に訳して引用している。Jandī, *Sharḥ Fuṣūṣ al-Hikam*, 2008, p.124.

この逸話からは大きく二つの点を読み取ることができる。自分をマフディーと主張するニセ預言者に対する警告と真なる聖者の霊的力がそれであり、特にここではニセ預言者の不正とイブン・アラビーの聖者性に対立的に提示されている。具体的にマフディー主張者が誰であるかは示されていないので、その人物を特定することはできない。しかもニセ預言者の追従者としてヌサイリー・グループが言及されていることから、この逸話で批判、牽制する対象がメシア主義を主張するあるグループであることが分かる。従って、ジャーミーはスーフィーの聖者論がマフディー論に進展することを恐れ、注意を払っていたと考えられる。

それから真なる聖者の霊的力がジャンディーとイブン・アラビーの関係によって提示されている。ジャンディーはクーナウィー (n.544) の弟子であり、彼自身は直接イブン・アラビーに会うことはなかったにもかかわらず、この逸話ではイブン・アラビーを観照することで彼と霊的につながり、実際彼が現れたとされている。これは聖者としてイブン・アラビーとジャンディーの関係がクーナウィーを媒介にして霊的に繋がっていたことを意味する。実際、イブン・アラビーと他の聖者との霊的關係は*Nafahāt*を構成する特徴的要素である。ジャーミーは存在一性論を聖者の歴史の中に位置づけるため、一性論の始祖、イブン・アラビーの聖者としての姿に焦点を当て、彼の霊的系譜や他の聖者との霊的繋がりを記述している。イブン・アラビーと存在一性論者の聖者性及び聖者の歴史における彼らの霊的関係譜を考察している。

## ② 存在一性論者の霊的系譜

### a. イブン・アラビーの霊的師匠たち

ジャーミーは多角度からイブン・アラビーの聖者性および他のスーフィーとの霊的関係に着目している。具体的にはイブン・アラビーと預言者との関係、彼以前の聖者との霊的繋がり、後代スーフィーに対する影響力といった要素を中心に叙述がなされている。このような諸要素はタリーカ系譜の構成にも重要なもので、一般的に預言者に遡る教団の系譜や師弟関係による権威の継承、師匠の霊的力などが強調される。しかしイブン・アラビー・グループは制度的教団を成しておらず、「一性論者」と呼ばれる人たちもイブン・アラビーの弟子のみならず、神秘主義教団に属したスーフィーなども含んでいる。イブン・アラビー・グループの範囲設定における問題点に関しては東長も論じており、判断基準によってイブン・アラビーのグループの構成も変わるであろう。<sup>389</sup>

---

<sup>389</sup> 東長によると、イブン・アラビー学派はChittickによって四つのカテゴリー、つまり1) クーナウィーとそのサークル、2) *Fuṣūṣ*の注釈者たち、3) スィルスィラ（系譜）によってイブン・アラビーに連なる人たち、4) 知的に影響下にある人たちに分けられているが、4) については統一した見解が

ここではジャーミーの目線からイブン・アラビーの系譜を検討するが、それは特定の教団における師弟関係ではなく、ウワイス的霊的関係から形成された霊的系譜である。ジャーミーはヤーフィイー (Abū ‘Abd Allāh Yāfi‘ī, d.1298, n.568)<sup>390</sup>の言葉を借りてイブン・アラビーについて次のように述べる。

多くの法学者やウラマーが彼を嘲るとしても、少数の法学者とスーフィーたちは彼 [イブン・アラビー] を尊敬する。彼らは大きな敬意をもって彼を敬い、彼の言葉を栄光高くたたえる。そして彼の霊的段階 (maqāmāt) の高さを示し、彼について話すことは奇跡話で長くなるという彼について伝えている。<sup>391</sup>

この文章はイブン・アラビーの高い霊的境地を強調しており、それによって彼の聖者性に注目している。ジャーミーはイブン・アラビーについての叙述において、*al-Futūḥāt*におけるイブン・アラビーの言葉およびクーナウィー、ジャンディーのように直接的な師弟関係で結ばれた存在一性論者、ナクシュバンディー教団の一性論者スーフィー、パールサー、そしてイブン・アラビーを高く評価するヤーフィイーのみならず、批判的見解を示したアラウッダウラ・シムナーニー (‘Alā’ al-Dawla Simnānī, d.1336 n.478)<sup>392</sup>の叙述などを通じて、

---

ないという。彼は「存在一性論学派」という呼称でイブン・アラビー思想の展開について記述している。東長、上掲書、115-122頁。

<sup>390</sup> カーディリー教団の支派としてイエメンのヤーフィイー教団を立てた人物と知られている。アシユアリー学派的立場からムウタズィラの合理主義とイブン・タイミーヤの擬人神観的立場を全て批判した。彼は典型的な学者的スーフィーとしてスーフィーの擁護に努めており、ハッラージュやイブン・アラビーの聖者性を主張した。ジャーミーが引用する彼の著作は、*Mir’āt al-Jinān wa ‘Ibrat al-Yaqzān fī Ma‘rifat Ḥawādith al-Zamān*である。E. Geoffroy, “Yāfi‘ī”, *EF*, v.11, 2002, p.236.

<sup>391</sup> *Nafahāt*, p.545. ジャーミーはヤーフィイーのアラビア語文章を一部ペルシア語に訳して引用している。Yāfi‘ī, *Mir’āt al-Jinān wa ‘Ibrat al-Yaqzān*, v.4, 1970, pp.100-101.

<sup>392</sup> クブラヴィー教団のスーフィー。スンナ派とスーフィズムを同時に受け入れており、カザーリーを高く評価する一方、イブン・アラビーには批判的立場を取っていた。アブドゥッラッザーク・カーシャーニーとの往復書簡にイブン・アラビーの神秘哲学に対する批判的見解を示している。J. Van Ess, “‘Alā’-al-Dawla Semnānī”, *Elr*, v.1, 1984, pp.775-776; F Meier, “‘Alā’ al-Dawla al-Simnānī”, *EF*, v.1, 1986, pp.346-347. 東長はイブン・アラビーを異端と非難した者と、彼の思想を批判的に受け取った者を区別する必要性を提示する。カーシャーニーへの書簡における存在一性論批判に関しては、東長を参照。東長、上掲書、139-140頁。ジャーミーはシムナーニーの*Risālah-i Iqbālīya*を引用し、イブン・アラビーが絶対的存在 (wujūd mutlaq) を説くことは罰に当たるかの質問に対し、その中の複雑な意味合

イブン・アラビーの靈的系譜を追跡している。<sup>393</sup>

まず、イブン・アラビーの聖者性と靈的力は神から与えられたものであり、一性論者の師弟関係もその靈的力によって形成されたものとされている。ジャーミーは一性論者の靈的關係をジャンディーの言葉を通じて述べている。

私（イブン・アラビー）がアンダルス地方から地中海に着いた時、私は全生涯に対して神が定めた存在の内的、外的諸状態を詳細に見ない限りは、船に乗らないと自ら決心した。それから完璧な現前（ḥuḍūr tāmm）、全般的目撃（shuhūd ‘āmm）、そして完全な専心（murāqaba kāmila）によって神に注意を向ける（tawajjahtu）と、神は〔私に〕人生の最後までに生ずる内的、外的な諸状態はもちろん、あなた（クーナウィー）の父、イスハーク・イブン・ムハンマドに親近すること、またあなた（クーナウィー）が親近になること、あなたの諸状態、知識、体験、靈的階梯、あなたに現れる神の自己顕現、開示、そして神からあなたへの取り分（ḥuḏūz）も見せた。<sup>394</sup>

この逸話はジャンディーがクーナウィーから聞いたものを *Fuṣūṣ* 注釈の序文に書いたものを、ジャーミーが *Nafahāt* に取り上げてもので、イブン・アラビーがアンダルス地方を離れる時のことが述べられている。これはイブン・アラビーが故郷を離れる前に神から宗教的使命を教示され、彼もそれを受容したという文脈で読み取れる。彼の靈的權威は神に依拠しており、彼の愛弟子クーナウィーとの出会いはもちろん、クーナウィーの靈的状态も神が予定したものであるため、イブン・アラビーからクーナウィーに繋がる一性論の系譜は神によって結ばれた靈的關係であるとされている。

イブン・アラビーの靈的關係は彼の弟子のみならず、彼が教わった師匠たちとの関係に

---

いを説明する彼の答えを引用している。‘Alā’ al-Dawla al-Simnānī’, *Chihil Majlis*, 1979, p.137. スィムナーニーはイブン・アラビーを異端と非難したのではなく、彼の思想を批判的に考察していたという。

Elias, *The Throne Carrier of God*, 1995, pp.99-100.

<sup>393</sup> *Nafahāt*, pp.545-554.

<sup>394</sup> *Nafahāt*, p.547; Jandī, *Ibid.*, pp.233-234. この引用文にはスーフィー用語がいくつも登場している。

「神の現前」、「全般的目撃」、「完全な専心」、「神への注意」はスーフィーの修行方法に関する用語である。これらの概念についてはこの論文の後半で論ずる。またクーナウィーが獲得する取り分、ḥuḏūz もスーフィー用語であり、Sarrāj はこの概念が良い意味での取り分を意味する ḥuḏūq に相反するもので、卑しい自我（nafs）に関わるものであるとしている。Sarrāj, *The Kitāb al-luma‘ fi’l-tasawwuf*, ed. by Nicholson, 1914, p.87.

より特徴的に現れる。その中で最も注目すべき霊的關係は、イブン・アラビーとヒドル（Khidr/Khaḍir）との関係である。ジャーミーはイブン・アラビーがヒドルから直接、またはアリー・イブン・アブドゥッラー・イブン・ジャーミウ（‘Alī b. ‘Abd Allāh ibn Jāmi’）を介してヒルカ（khirqa）を受けたことについて述べる。<sup>395</sup> ヒドルはクルアーン第18（洞窟）章に登場する神秘的人物で、同章の59-81節にはムーサーを霊的に導き、目には見えない神の霊的教えを与える人物として登場する。クルアーンにはその名前が言及されていないものの、後の注釈者たちは彼の名前がヒドル（またはハディル）であるとしている。ヒドルはギルガメシュやアレクサンダー大王の叙事詩<sup>396</sup>、または旧約聖書に対するユダヤの解釈から由来するといわれ、ムスリム伝承ではエリヤ（イルヤース）、イエス（イーサー）、エノク（イドリース）と共に、人間を救済するメシア的意味を内包する不死的人物と見なされている。<sup>397</sup>

イブン・アラビーにとってヒドルはイドリース、イルヤース、イーサーに次ぐ、四番目のアウトード（awṭād）であり、ムハンマドの死後に三人の預言者と共にこの世に残されたと見なされている。<sup>398</sup> ヒドルの役割についてはムーサーの叡智を叙述した*Fuṣūṣ*の25章にも述べられており、クルアーン18章では民に神の啓典をもたらしたムーサーが聖法を乗り越える霊的知識に導かれるように案内する役割を果たすこととなっている。このような霊的案内者としての

---

<sup>395</sup> *Nafahāt*, p.546. ヒルカは霊的師匠が弟子に与える外套で、スーフィーたちの系譜を示す言葉である。これはイブン・アラビーがヒドルから霊的教えを受けたことも意味する。J.L.Michon, “khirqa”, *EP*, v.5, 1986, pp.17-18. アブドゥッラー・イブン・ジャーミウはモスルで出会った師であり、彼がヒドルのヒルカを伝授する場面は、イブン・アラビーの『聖なる靈魂（*Rūḥ al-Quds*）』に述べられている。Ibn ‘Arabī, *Sufis of Andalusia*, 1971, p.157.

<sup>396</sup> アレクサンドロスはクルアーンの18章洞窟の章（82-97節）において、二本角（ズルカルナイン）として登場しており、ヒドルは彼の自制心を試す者となっている。それ以外にも二本角の説話は、イマーム・アリーに依拠した伝承にも伝わっており、ヒドルはその伝承の中でも二本角に訓戒を与える神秘的人物として提示されている。山中由里子、『アレクサンドロス変相』、2009、102-103、163-164頁。

<sup>397</sup> A.J. Wensinck, “al-Khaḍir (al-Khidr)”, *EP*, v.4, 1997, pp.902-905.

<sup>398</sup> John Renard, “Khaḍir/Khidr”, *EQ*, v.3, 2003, pp.83. アウトードについては*Nafahāt*序文におけるワリーの位階のところで説明した。（この論文の4.1.①参照。）また *Fuṣūṣ*におけるこの四人の関係、イドリースがイルヤースに顕現すること及び、ヒドルとイーサーの存在がイドリースとイルヤースの関係で説明されることについては、3.2.4で既に述べた。それに対してChodkiewiczはイドリースがクトゥブとして最上位にあり、イルヤースとイーサーが次のイマームで、ヒドルは次の段階であるワタドであるとしている。Chodkiewicz, *Ibid.*, pp.92-94.

ヒドルの姿はイブン・アラビーとの関係にも現れており<sup>399</sup>、Corbinはヒドルとイブン・アラビーの師弟関係がウワイス概念に基づき、超歴史的領域で神と直接的、個人的に結ばれることを意味すると指摘している。<sup>400</sup>

すでに述べたように、ウワイスはワリーの特徴として提示される概念で、対面せずに、時間と空間を乗り越えて霊的に結ばれることを意味する。このようにヒドルがワリーとして様々な形で姿を変え、時間と空間を超越して歴史の中に生きている聖者たちに現れ、霊的教えを与えることは、3章で述べたイドリースとイルヤースの顕現の原理から説明することができる。イブン・アラビーもヒドルに会ったとき、彼が姿を変えていたため、対話の相手がヒドルであることに気づかないものの、彼から霊的に感化されたという。ジャーミーはイブン・アラビーがクーナウィーに伝え、さらにジャンディーによって述べられるヒドルとイブン・アラビーの遭遇の話を紹介し、実はヒドルがムーサーのために一千の質問を用意したのにも関わらず、ムーサーは三つの問題しか耐えられなかったと述べている。<sup>401</sup> これによって、イブン・アラビーと対話した人物がまさにクルアーンに登場するムーサーの霊的案内者でもあり、彼は現世の時間と空間を超越した霊的指導者であることが示されている。

イブン・アラビーとヒドルの関係を述べる時に取り上げられるもう一人の人物は、イブン・ジャーミウである。イブン・ジャーミウは、イブン・アラビーの霊的系譜をさらに拡張する媒介となる存在であり、それは彼がモスルのカディーブルバーンの弟子として、ヒドルが彼にヒルカを伝授する場にカディーブルバーン (n.528) が出席していたこととなっているからである。ここでカディーブルバーンはヒドルとの霊的系譜を証言する者となっている。この逸話は*al-Futūḥāt*の25章に登場するもので、*Nafahāt*には言及されていないが、この論文の3.2.4.で述べたようにジャーミーはカディーブルバーンの霊的状态を説明するためにイブン・アラビーの言葉を引用しており、*al-Durra*ではイドリースとイルヤース、そしてヒドルとイーサーと似たような霊的状态に達した人物とみなし、彼は自分の霊的性質を身体に実現させ、様々な姿で顕現することができる霊的状态を有していたとみた。<sup>402</sup>

---

<sup>399</sup> *Fuṣūṣ*, pp.202-206. *al-Futūḥāt*の25章でヒドルはイブン・アラビーを霊的に導く者として登場する。*al-Futūḥāt*, v.1, pp.282-284, セビーリヤとチュニスで起きたイブン・アラビーとヒドルの遭遇やモスルでの逸話に関してはCorbinが詳しく解説している。Corbin, *Creative Imagination in the Sūfism of Ibn 'Arabī*, 1981, pp.63-65.

<sup>400</sup> Corbin, *Ibid.*, pp.53-55.

<sup>401</sup> *Nafahāt*, p.557, Jandī, *Ibid.*, p.677.

<sup>402</sup> Ibn Abī al-Manṣūr, *La Risāla de Ṣafī al-Dīn Ibn Abī L-Manṣūr Ibn Zāfir*, 1986, p.232を参照。カディーブルバーンの霊的状态については、イドリースとイルヤース、諸天使の状態と共に*al-Durra*に述べられている。Ibn Arabī, *Sufis of Andalusia*, p.160.

さらにカディーブルバーンはアブー・イスハーク・イブン・タリーフ (Abū Ishāq ibn Ṭarīf, n.540) 及びカーディリー教団の始祖、ジラーニー (n.521) と関わりを持っている点でも重要な人物とされる。まず、ジャーミーはイブン・タリーフをイブン・アラビーの師匠の一人として聖者目録に採録している。*Nafahāt*にこの二人の関係は言及されていないが、彼とカディーブルバーンは親交関係にあったといわれており、イブン・タリーフもカディーブルバーンと同じく、霊的力の行使が可能な人物であった。<sup>403</sup> 次にジラーニーに関しては、カディーブルバーンがジラーニーの修行場 (ribāt) の集会に出席した時の事件と関わっている。カディーブルバーンはその集会でジラーニーが「この人 (ジラーニー自身) の足は全ての神の聖者のうなじの上にある」と宣言することを目撃した。そこで50人のシャイフたちはジラーニーの足を取って自分たちのうなじの上に置いたという。これはジラーニーの聖者性が極めて高いということを認め、彼の霊的指導を受け入れるという意味で読み取れる。この観点からみると、カディーブルバーンはジラーニー系列の聖者であるといえる。<sup>404</sup>

ここでジラーニーに注目する理由は、イブン・アラビーがジラーニーと対面したことがなかったのにもかかわらず、彼からもヒルカを伝授されたと述べているからである。<sup>405</sup> さらにジャーミーは、ジラーニーもヒドルから霊的指導を受けていることに注目し、ヒドルとの逸話を紹介している。従って、ジラーニーとイブン・アラビーはヒドルの霊的門下生であると同時に、ウワイス的關係で結ばれた霊的繋がりを持っていると考えられる。<sup>406</sup> 特にイブン・アラビーはジラーニーを霊的力で自らを人々に現す (taṣarruf) ハリーファであり<sup>407</sup>、当時の七人のアブダールの中の一人と見なしたという。<sup>408</sup>

またイブン・アラビーとウワイス的關係を結んでいる霊的師匠の中で、ジラーニーと比

---

<sup>403</sup> *Nafahāt*, p.539; Ibn ‘Arabī, *Sufis of Andalusia*, pp.128-129.

<sup>404</sup> *Nafahāt*, p.511. Geoffroyはモスルのスーフィー集団は、カディーブルバーンを媒介にしてジラーニーと繋がるという。Éric Geoffroy, *Le Soufisme en Égypte et en Syrie*, 1995, p.226.

<sup>405</sup> *Nafahāt*, p.546.

<sup>406</sup> 彼が神に誓って四十日間断食を行った時、ヒドルが食べ物を持って現れた逸話、そして旅中に出会った彼を三年に亘り毎年同じ時期、同じ場所で待ち続け、一緒にバグダードに行った逸話が述べられている。ジラーニーも相手がヒドルであることに気づいていないものの、彼の奇異な話や行動に疑問を呈していない。*Nafahāt*, pp.509-510.

<sup>407</sup> ジラーニーは自分の霊的力を通じて墓の中からも物事を行ったとされており、イブン・アラビーへのヒルカ伝授もジラーニーの霊的力によって行われたものと考えられる。D.S. Margoliouth, “Kādiriyya”, *EP*, v.4, 1997, p.381.

<sup>408</sup> Chodkiewicz, *Ibid.*, pp.90-91.



肩される人物としてアブー・マドヤン (Abū Madyan Shu‘ayb ibn Ḥusayn, d.1198, n.531) <sup>409</sup>が  
いる。ジャーミーはアブー・マドヤンをイブン・アラビーの師の一人として言及し、特にヤーフ  
ィイーの言葉を借りてアブー・マドヤンを西の師匠、ジラーニーを東の師匠として取り上げ  
る。この意味で、イブン・アラビーがアブー・マドヤン及びジラーニーと霊的關係を結んで  
いることは、彼に東西の知恵がすべて伝授されたことを示唆する。そして、イブン・アラビー  
とアブー・マドヤンの関係もジラーニーと同様、直接対面したことがなく、霊的に繋がって  
いるものである。ジャーミーは*Fuṣūṣ*の文言を通じて、アブー・マドヤンの霊的状态はアブダ  
ールたちも好むほどであったと指摘しており、彼の高い霊的階梯を提示している。<sup>410</sup> 後に彼  
はイブン・アラビーに同行して助言を与えるイマームとされるが、それはイブン・アラビーと  
の対面的関係、もしくは著作や語録による間接的關係ではなく、二人の霊的交流によって行わ  
れたものと見なされている。<sup>411</sup>

さらにジャーミーは、ジラーニーとアブー・マドヤンが霊的関連性を提示する証拠を  
述べており、それは上で言及したジラーニーの奇跡的逸話と繋がっている。

ある日、師匠アブー・マドヤンが何人かのマグリブの修道士たちとの席で自分  
のうなじを下げて言った。「アッラーよ！実に私はあなたとあなたの天使にか  
けて証言しました。私は聞き入れ、従いました」彼と一緒にいた人々が彼に尋  
ねた。「これの理由はなんでしょう」師匠が答えた。「今日、バグダードで師  
匠アブドゥルカーディルが「この人（ジラーニー自身）の足は全ての神の聖  
者のうなじの上にある」と仰った。それから、何人かのアブドゥル・カーディ  
ルの弟子がバグダードからやってきて、師匠アブドゥルカーディルはまさにそ  
の時〔アブー・マドヤンがうなじを下げた時〕その出来事について仰っ

---

<sup>409</sup> 彼はマッカでアブドゥルカーディルに会ったといわれており、マグリブではクトゥブで、ガウス、  
ワリーとも呼ばれている。G. Marçais, “Abū Madyan”, *EP*, v.1, 1986, pp.137-138.

<sup>410</sup> ジャーミーはまた*al-Futūḥāt*の引用を通じて、あるワリーがイブリースとの対話で、アブー・マド  
ヤンの霊的状态が汚れない無限の海に比喻されていると述べている。*Nafahāt*, p.528. *Fuṣūṣ*の引用は13  
章ロトの叢智の一部である。*Fuṣūṣ*, p.129.

<sup>411</sup> アブー・マドヤンがイブン・アラビーに大きな影響を及ぼしたのは、彼が *al-Futūḥāt*で最も多く  
言及される聖者ということからも確認される。Claude Addas, “Abu Madyan and Ibn ‘Arabi”, 1993, p.174.  
Triminghamはイブン・アラビーをアブー・マドヤン系譜に入れている。Trimingham, *Ibid.*, pp.46-47. し  
かし確かにイブン・アラビーはアブー・マドヤンの行跡を求めて彼の教友たちを訪ねたりもしている  
が、彼をアブー・マドヤン系列に限定することは適切ではないと考えられる。

たと伝えた。<sup>412</sup>

アブー・マドヤンはジラーニーと同じく、禁欲的人物で、職業も持たず、神からの開示に従って神の現前の中で過ごしたといわれており、彼は人間を永遠な神の客に比喻していたという。<sup>413</sup>

ジャーミーはアブー・マドヤンからイブン・アラビーの系譜をさらに拡張していく。まず、アブー・マドヤンの友の一人で、イブン・アラビーとも接触した人物として、ムーサー・サドラーニー (Mūsā Abū ‘Imrān Sadrānī, n.547) が採録されている。イブン・アラビーは彼が7人のアブダールの一人であり、多くの奇跡を起こしたと指摘している。特に彼はアブー・マドヤンの旨を伝えるためにイブン・アラビーに送られた人物とされている。イブン・アラビーの回想によると、彼はアブー・マドヤンとの遭遇を願うイブン・アラビーの望みは物理的には叶わなくても、霊を通じて会えるといっており<sup>414</sup>、イブン・アラビーとアブー・マドヤンのマグリブ的霊性の接点を成した人物であると考えられる。ジャーミーはファルガーニーの言葉を借りてサドラーニーとシハーブッディーン・スフラワルディーの息子に関する逸話を叙述しており、アブー・マドヤンの系譜を一性論者はもちろん、スフラワルディー教団にまで広げている。<sup>415</sup>

それからマグリブ地域のシャーズィリー教団の教祖、シャーズィリー (Abū al-Ḥasan al-Maghribī al-Shādhilī, d.1258, n.550) もアブー・マドヤン系譜の人物で、彼はアブドゥッサラーム (‘Abd al-Salām, d.1262) <sup>416</sup>の弟子として知られており、シャーズィリーの系譜はその直弟子、アブー・アッバース・ムルスィー (Abū al-‘Abbās al-Mursī, d.1287, n.553) まで繋がっている。<sup>417</sup> Knyshによると、シャーズィリー教団は聖者の奇跡やクトゥブとしての聖者論を積極的に取り入れたのにも関わらず、イブン・アラビーの説に同意しなかった。イブン・タミーヤによればムルスィーはイブン・アラビーの追従者を「被造物と創造主を同一視する

---

<sup>412</sup> *Nafahāt*, p.529; *al-Futūḥāt*, v.1, p.382.

<sup>413</sup> *Nafahāt*, pp.529-530; *al-Futūḥāt*の71章の内容が引用されている。 *al-Futūḥāt*, v.2, pp.405-406.

<sup>414</sup> Ibn ‘Arabi, *Sufis of Andalusia*, p.121.

<sup>415</sup> *Nafahāt*, pp.560-561.

<sup>416</sup> 最初彼はイブン・アラビーの思想をつよく批判していたが、回心してスーフィーを肯定したのは、シャーズィリーの影響であったという。 Knysh, *Ibid.*, pp.63-66, 79-80.

<sup>417</sup> Schimmel, *Ibid.*, p.250. クーナウィーがシャーズィリーを訪ね、その時代のクトゥブが誰かという質問を受けたという伝承もある。しかしジャーミーは二人の出会いに関しては言及していない。 P. Lory, “Shādhilī”, *EP*, v.9, 1997, pp.170-172.

不信者」と批判したという。<sup>418</sup> しかしジャーミーはイブン・アラビーに対する彼の批判的態度に関しては言及しておらず、彼の奇跡的逸話とアブー・マドヤンとの霊的繋がりから彼を聖者として採録している。<sup>419</sup>

またシャーズィリーはリファーイー教団の名祖、リファーイー (Aḥmad ibn Abī Ḥasan al-Rifāʿī, d.1182, n.535) の弟子、ワースィティイー (Fath al-Wāsiṭī, d.1234) の下で勉強したともいわれている。これはジラーニー系列の教団とアンダルス及びマグリブ地域の霊性の繋がりを示す事例になっていると考えられる。ジャーミーはリファーイーがジラーニーの友であるイブン・シブル (Abū al-Suʿūd ibn al-Shibl, n.530) の系譜に当たる人物と見ており、リファーイーが五人を介してイブン・シブルのヒルカを受けたとしている。<sup>420</sup> このシャーズィリーの系譜によって、アブー・マドヤンとジラーニーの関係がより明確に説明されると考えられる。

Cornellによると、アブー・マドヤンとジラーニーは対面したことがなかったにもかかわらず、後の時代になるとアブー・マドヤンがジラーニーの下で修学したという逸話まで現れるという。彼はこれがジラーニーのカーディリー教団のマグリブ進出と関わっていると分析する。当時シャーズィリー教団はマグリブ地域では大きな影響力を持っており、シャーズィリーはもっとも権威のある霊的指導者として尊敬されていた。従って、アブー・マドヤンとジラーニーの系譜を繋げ、カーディリー系列の指導者の霊的権威を確保しようとしたということである。<sup>421</sup> しかし、ジャーミーの叙述にはアブー・マドヤンとジラーニーの出会いが言及されておらず、あくまでも二人の霊的関係だけが認められている。イブン・アラビーはアブー・マドヤンとジラーニー、東西の代表的な聖者と霊的関係が結ばれる接点を成している。この意味で一性論の聖者は東西の通路になっているとも考えられるのであろう。

それ以外にもジャーミーはウワイス的観点からイブン・アラビーに霊的教示を与える事例を次のように提示している。

金曜日の集団礼拝の後、私 [イブン・アラビー] がカアバを巡回する時、ある人が他の人と互いに妨害することなく、巡回しているのを見た。その二人の間

---

<sup>418</sup> Knysh, *Ibid.*, pp. 80-81.

<sup>419</sup> *Nafahāt*, pp.570-571.

<sup>420</sup> *Nafahāt*, p.533. 彼はジラーニーと同時代の人物で、両人については詳細は明らかではないが、二人の関係性を提示する逸話は伝わっており、一部では彼をジラーニーの弟子という。D.S. Margoliouth, “Rifāʿī”, *EP*, v.8, 1995, pp.524-525.

<sup>421</sup> Cornell, “Introduction”, *The Way of Abu Madyan*, 1996, p.10-11.

に入っても、彼らは離れないので、あの人は霊が受肉していることが分かった。途中で彼を見て挨拶をすると、彼も返事して答えた。一緒に歩きながら話をすると、私は彼がアフマド・サブティー (Aḥmad Sabtī, d.800) <sup>422</sup>であることが分かった。私は彼に聞いた。「あなたは何故七日間の中で土曜日だけ働くのですか。」彼が答えた。「至高なる神は日曜日に世界の創造を始められ、金曜日に終わらせた。そのため、神が我々の仕事をなさる6日間、私は神のために働き、自分の楽しみのためには働かない。」(中略) さらに彼に質問した：「あなたの時代にクトゥブがいましたか」。彼が言った。「私がクトゥブだった。」<sup>423</sup>

アフマド・サブティーは*Nafahāt*に採録されたスーフィー聖者ではないが、ジャーミーは*al-Futūḥāt*から彼とイブン・アラビーの遭遇を取り上げて紹介している。それはイブン・アラビーとワリーの最上位階にあるクトゥブとの霊的接触を提示する事例であると考えられる。イブン・アラビーはマッカで当時のワリーたちに出会い、話し合ったとされており、特にこの事例は彼が時代を越えて歴代のワリーたちから霊的教示を受けていることを示す。さらにこれはワリーとしてのイブン・アラビーも自分の霊的状态を人の前に現し、教えを与えることができるということをも意味しており、先に言及したジャンディーの観照によって現れたイブン・アラビーの逸話からも確認される通り、イブン・アラビーのワリー的特徴は自分の弟子たちとの霊的関係を説明するために非常に重要な要素となっている。

最後にイブン・アラビーがまだスペインにいる時代に出会った女性聖者、ファティマ・ビント・ムサンナー (Fāṭima bint. al-Muthannā, n.609) が挙げられる。ジャーミーは彼女を女性聖者グループにいており、彼女に対してはイブン・アラビーの「師」という表現を用いない。しかし、引用されたイブン・アラビーの言葉では、彼が自ら何年もビントゥル・ムサンナーに仕えたとしており、二人が師弟的關係にあったと考えられる。当時、彼女は90歳以上の老人で、クルアーンの「開端章」を唱え、霊的力を行使したとされている。従って、彼女とイブン・アラビーは対面的關係を結んではいるが、その關係的性質は霊的力の行使や奇蹟的現象が中心となっており、イブン・アラビーとイブン・タリーフとの關係に似ている

---

<sup>422</sup> ハリーファ・ハールーン・ラシードの息子で、一般的に禁欲的修行者として知られている。父のハリーファが生きている間から、世俗的地位をすべて捨て去り、安息日だけ働き他の日は修行に専心したため、サブトと呼ばれている。Ibn Khallikan, “Abu’l-Abbas As-Sabtī”, *Biographical Dictionary*, v.1, 1970, p.149.

<sup>423</sup> *al-Futūḥāt* 71章のアラビア語の本文をペルシア語に要約して引用。 *Nafahāt*, p.549; *al-Futūḥāt*, v.2, pp.381-382.

と見られる。<sup>424</sup>

## b. イブン・アラビーを継承する聖者たち

イブン・アラビーの霊的力がジャンディーの前に自らを現す奇蹟的行為をもたらすほどであったことは、すでに述べた。この霊的力は奇蹟的行為のみならず、英知の伝授と受容においても作用する。ジャンディーはイブン・アラビーの直弟子であるクーナウィーから *Fuṣūṣ* を学び、注釈書を著わした。ジャーミーはジャンディーの言葉を通じて、彼の注釈書執筆の背景にはクーナウィーのタサッルフ (taṣarruf) が働いており、これによってジャンディーは *Fuṣūṣ* の内容を理解したと指摘する。Chittickはタサッルフが霊的に高揚した状態に達した人が持つ力の一つで、非日常的出来事をもたらす内面の霊的、精神的活動として、自分の霊的力を自由に行使することであると説明する。<sup>425</sup> ジャンディーはクーナウィーの霊的力に頼ることによって、イブン・アラビーの著作に潜んでいる英知的意味を理解したといい、そしてこのタサッルフという方法はクーナウィーもまたイブン・アラビーから学んだもので、クーナウィーもイブン・アラビーのタサッルフによって理解した内容を注釈書に著したとしている。<sup>426</sup>

タサッルフはイブン・アラビー固有の概念ではなく、一部のスーフィーの間で通用される概念であった。この概念について、Schimmelは場所に拘束されず弟子を保護する師匠の霊的力を指すヒンマ (himma) と共に、霊的力を他の人に行使することを意味すると説明している。<sup>427</sup> この概念はナクシュバンディー教団における修行法の一つとしても重要なものとなっている。この概念のナクシュバンディー教団的用例については次の節で論ずるためここでは詳しく論じないが、タサッルフは師匠が弟子を指導する方法の一つとして、弟子の内面的状態を調整する師匠の霊的力を指す。ジャーミーもナクシュバンディー教団に属していたスーフィーとして、当然タサッルフの修行法については知っていたと考えられる。しかし、彼はタサッルフの修行法を好まなかったといわれている。これについては4.3.2.で説明する。

イブン・アラビーの一性論者グループとして挙げられるもう一人の聖者は、ファルガーニー (n.546) である。彼はクーナウィーの弟子であると同時にスフラワルディー教団で修学したスーフィーでもある点でジャンディーとは区別される。<sup>428</sup> ジャーミーもこのようなファルガーニーの特徴的な教団的系譜を認識しており、彼の『僕の帰還への道 (Manāhij al-

---

<sup>424</sup> *Nafahāt*, pp.628-62; Ibn al-'Arabī, *Sufis of Andalusia*, 2002, pp.143-146.

<sup>425</sup> Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 1989, p.265.

<sup>426</sup> *Nafahāt*, p.556; Jandī, *Ibid.*, p18.

<sup>427</sup> Schimmel, *Ibid.*, pp.79, 257.

<sup>428</sup> Chittick, "Farḡānī", *ELr*, v.9, 1999, p.255.

『*Tbād ilā al-Ma'ād*』に見られる教团的系譜を詳しく紹介している。特にここではヒルカまたは、ズィクルの伝授、親交関係や教団の習慣の継承などによって系譜が繋がっていると説明しており、具体的にはシハーブッディーン・スフラワルディーの弟子で彼の師匠でもあるナジーブッディーン・ブズグシュ (Najīb al-Dīn 'Alī b. Buzghush, d.1279, n.501) にジュナイド (Abū al-Qāsim Junayd, d.910, n.71) に由来するヒルカが伝授されていることに注目した。さらにジュナイドのヒルカはイマーム・アリーを経て預言者ムハンマドにたどり着くといひ、ウワイス的概念に基づくヒルカ伝授の伝統が述べられている。ズィクルの系譜から見ても、ナジーブッディーンとシハーブッディーンは、アフマド・ガザーリー、ナッサージュ、クッラガーニー (Abū al-Qāsim Kurragānī, n.370) を経て再びジュナイド・グループに帰着するのであり<sup>429</sup>、ファルガーニーはジュナイドから始まるスフラワルディー教団の系譜と一性論との接点を成している。

さらにジャーミーはヤーフィイーの言葉を通じて、イブン・アラビーとスフラワルディーが相互に相手の霊的境地を認めていたと述べる。

彼 [イブン・アラビー] が師匠シハーブッディーン・スフラワルディーと偶然出会った集いがあった。二人はどちらも相手を見もせず、一言も話さないまま分かれた。後で、彼 [イブン・アラビー] に師匠シハーブッディーンについて聞くと、彼は「頭から足までがスナで満ちた人である」と答えた。そして師匠シハーブッディーンに彼 [イブン・アラビー] の霊的状态 (hāl) について尋ねると、「彼は諸実在の海 (baḥr al-ḥaqā'iq) である」と答えた。<sup>430</sup>

この記述におけるスフラワルディーとイブン・アラビーは親密な霊的交流を行ったわけではなくても、相手の霊的境地を認めたことで、スフラワルディー教団と一性論者の交流を正当化する機能を果たしている。実際、スフラワルディー教団ではファルガーニー以外にもアブドゥッラッザーク・カーシャーニー (Kamāl al-Dīn 'Abd al-Razzāq al-Kāshī/al-Kāshānī, d.1329, n.509) やジャーミーの時代に一性論を説いたクースーイー (n.513) が一性論を主張していた。特にカーシャーニーは *Fuṣūṣ* の代表的な注釈者の一人として、スフラワルディー教団ではファルガーニーの師匠であるブズグシュの孫弟子に当たる。ジャーミーは彼とクブラヴィー教団のシムナーニーがイブン・アラビーの絶対存在をめぐって議論したことに注目し、彼がシムナーニーに送った書簡とシムナーニーの返事を大きく紙面を割いて引用

<sup>429</sup> *Nafahāt*, pp.558-560. ジャーミーはファルガーニーの原文を部分的に引用している。Sa'īd al-Dīn Farghānī, *Manāḥij al-'Tbād ilā al-Ma'ād*, 1988, pp.180-184.

<sup>430</sup> *Nafahāt*, p.546; Yāfī'ī, *Ibid.*, v.4, p.101.

している。<sup>431</sup> このようにジャーミーは、イブン・アラビーの思想をめぐるスーフィー同士の議論をありのままに提示し、スーフィーの間で一性論が重要な話題の一つであったことを示している。これによってジャーミーがイブン・アラビー思想を絶対化しようとしたのではなく、聖者の歴史の中に位置づけさせようとした意図が読み取れる。

そしてクースーイーは2章にも述べたようにジャーミーが存在一性論について学んだスーフィー師匠の一人で、ジャーミーの師匠、カーシュガリーも彼の講義に列席していたと述べられている。これによってイブン・アラビーの思想がスフラワルディー教団のスーフィーの間で維持されつつ<sup>432</sup>、ナクシュバンディー教団の師匠たちとの交流を通じて共有されていたと考えられる。

ナクシュバンディー教団もイブン・アラビー思想と深く関わっており、この両者の接点はホージャ・ムハンマド・パールサーから始まる。ジャーミーはパールサーから伝わっているナクシュバンディー教団内のイブン・アラビー思想について次のように述べる。

私（ジャーミー）は、ホージャ・ブルハーヌッディーン・アブー・ナスル・パールサーからこのように聞いている：私の父（ムハンマド・パールサー）は「*Fuṣūṣ*が霊で、*Futūḥāt*が心だ」といっていた。そして父が*Faṣl al-Khiṭāb*で「叡智を持つある偉大な方々（ba‘ḍ al-kubarā’ al-‘ārifīn）がいわく」と偉大な方々といったところは、全部あの師匠（イブン・アラビー）のことをいう。<sup>433</sup>

これは*Nafahāt*のイブン・アラビー項目に述べられた内容で、これに相当する内容が父のパールサー（n.448）と息子のパールサー（n.449）の項目にも語られており、ジャーミーは「*Fuṣūṣ*をよく理解した者においては預言者に従おうとする意志が強くなる」という息子のパールサーの言葉を加えている。<sup>434</sup> このようにジャーミーはパールサー系によってナクシ

---

<sup>431</sup> 484-492頁まではカーシャーニーとスィムナーニーの手紙が引用されている。*Nafahāt*, pp.483-492. この二人の議論はLandoltがドイツ語で翻訳してから分析しており、その研究内容は英語でも出版している。Hermann Landolt, “Der Briefwechsel zwischen Kāshānī und Simnānī über Waḥdat al-Wuḡud”, 1973, pp.29-81; “Simnānī on Waḥdat al-Wjuūd”, *Wisdom of Persia*, 1971, pp.93-111.

<sup>432</sup> *Nafahāt*, p.498.

<sup>433</sup> *Nafahāt*, p.547. *Faṣl al-Khiṭāb*で「叡智を持つ偉大な方（ba‘ḍ al-kubarā’ al-‘ārifīn）が仰る」という文句は1箇所ある。*Faṣl al-Khiṭāb*, p.419. 実際パールサーがイブン・アラビーを引用した言葉は、*al-Futūḥāt*の73章のティルミズイーが提起した155の質問の中で153番目の質問に対する答えである。*al-Futūḥāt*, v.3, p.195.

<sup>434</sup> *Nafahāt*, p.401.

ユバンディー教団でイブン・アラビー思想が維持されていたことを強調している。パールサー父子はホージャガーン伝統とイブン・アラビー思想を同時に継承したスーフィー聖者として、彼らの存在はジャーミーにとって非常に重要な意味を持つ。ジャーミーは自分が5歳の時、巡礼に向かうムハンマド・パールサーに出会ったことを*Nafahāt*で述べており、その時パールサーとの間に霊的関係を結んだと見なしている。<sup>435</sup>

あの方（ムハンマド・パールサー）の輝く顔の純粋さは私の目に焼き付いていきますし、あの方にお目にかかった喜びは胸の中に残っています。私（ジャーミー）にホージャガーン門下との関係が生じ、献身（*ikhlaṣ*）、信頼（*i'tiqād*）、意志（*irāda*）、愛（*maḥabba*）のラービタ（*rābita*）が[できたのは]、まさしくあの方を拝見した恩恵のためでしょう。このラービタのおかげで、あの方を愛し、あの方に忠誠する仲間に加わったのです。

ジャーミーはパールサーによって結ばれたラービタによって、ホージャガーン伝統に入門したと述べている。ラービタに関してはナクシュバンディー教団の修行論を論ずる時に詳しく説明するが、ラービタも単なる師匠との対面的、人間的関係ではなく、修行の過程で結ばれる霊的な師弟関係を意味する。若いジャーミーとパールサーとの出会いが重要なのは、パールサーがホージャガーンのスーフィーであると同時に、一性論の主張者として、彼の霊力がジャーミーを存在一性論者スーフィーに導いたとされるからである。このような観点から、ジャーミーにとって、パールサーの存在は一性論とホージャガーンが個々に分離された道ではなく、修行の道として統合されているものと認識されたのではなかろうか。

それからイブン・アラビーの継承者の中で最も重要な人物であり、一性論的系譜を最も拡張させた人物は、クーナウィーであるといえる。彼から存在一性論を直接教授された者としてジャンディー、ファルガーニーについては既に述べた。それ以外にクーナウィーを通じて存在一性論を受け入れた重要な人物として、ファフルッディーン・イラーキー（n.575）が挙げられる。彼はスフラワルディー教団のスーフィーで、陶酔的神秘詩人としてすでに有名であった。イラーキーはコンヤでルーミーと交流し、特にクーナウィーが説く一性論に魅了されて*Lama'āt*を著わした。ジャーミーは彼をスフラワルディー教団ではなく、詩人グループに分類し、クーナウィーとの出会いを簡単に述べている。<sup>436</sup> その他にも詩人グループの中でクーナウィーとの関係を持つ者として、シーリーン・マグリビー（Muḥammad Shīrīn Maghribī, d.ca.1406/7, n.583）が挙げられている。マグリビーは彼の師の一人がイブン・アラ

---

<sup>435</sup> *Nafahāt*, pp.397-398.

<sup>436</sup> *Nafahāt*, pp.599-602.



ビーと関係をもっていたとされ、一性論者スーフィー詩人とされている。彼はイラーキー以後、最も有名な一性論者スーフィー詩人として知られており、彼の詩の主なテーマは存在一性論であるとされる。<sup>437</sup> ジャーミーはイラーキーとマグリビーを通じて、一性論とスーフィー詩人グループとの繋がりを設けている。

さらにイラーキーと共にクーナウィーと接触した詩人の中で特に注目すべき人物は、ルーミー (Jalāl al-Dīn Muḥammad al-Balkhī Rūmī, d.1273, n.495) である。ルーミーはクーナウィーに批判的な立場を取ったと見られたのにもかかわらず、ジャーミーはルーミーとクーナウィーとの関係に見られる深い意味を見出そうとしており、ルーミーが一性論者ではないもののクーナウィーとの霊的交流があったことを示そうとした。<sup>438</sup> それ以外にクーナウィーとの関係性が提示される聖者として、クブラヴィー教団のサアドッディーン・ハンムーヤ (Saʿd al-Dīn Ḥammūya, d.ca.1253, n.469) とダーヤ (Dāya) と呼ばれるナジュムッディーン・ラーズィー (Najm al-Dīn Rāzī, d.1256, n.474) があり、二人ともクーナウィーと対面したと述べられている。<sup>439</sup>

以上、ジャーミーの *Nafahāt* に見られるイブン・アラビーの師弟関係、およびイブン・アラビー以降の様々なグループに広がっている一性論者について述べた。その関係は直接的で、対面的な師弟関係によって結ばれたものだけではなく、ウワイス概念に基づいた霊的關係によって形成されたものも含んでおり、霊的教示は時間と空間を超越して与えられることが提示された。ジャーミーはこのような霊的關係やそれをめぐって起こる奇蹟的現象がスーフィーだけが主張するものではなく、クルアーンやハディースに基づいているものであることを明確にした。このような現象が起こる原理については、3章のイドリースとイルヤース、カディーブルバーンの事例ですでに述べられた。そして具体的に聖者が時間と空間を超越して霊的に教示を受ける時には、タワッジュフ、タサッルフ、ラービタのようはスーフィーの修行法が使われているとされていた。従って、ジャーミーが提示する聖者の系譜と霊的關係の広がりを理解するためには、存在一性論における顕現の原理とスーフィーの実践的修行法をともに学ぶことが要求されると考えられる。

---

<sup>437</sup> ジャーミーも指摘しているように、彼の師はイスマーイール・スィーシィー (Ismāʿīl Sīsī) で、彼はクブラヴィー教団のスーフィーであった。しかもスィーシィー以外にもマグリビーは四つの系譜と関連しており、その中の一つがイブン・アラビーの系譜であるという。彼はイブン・アラブを非常に尊敬し、ジャーミーやムハンマド・ヌールバフシュがイブン・アラビーのことをイブン・マグリビー (Ibn al-Maghribī) と呼んでいたため、自分の詩にもマグリビーという署名 (takhalluṣ) を書いたという。L. Lewisohn, “*Shīrīn Maghribī, Muḥammad*”, *EF*, v.9, 1997, p.484; *Nafahāt*, p.610.

<sup>438</sup> *Nafahāt*, pp.462-465.

<sup>439</sup> *Nafahāt*, p.437.

図1 *Nafaḥāt al-Uns*におけるイブン・アラビーの霊的師匠の関係図

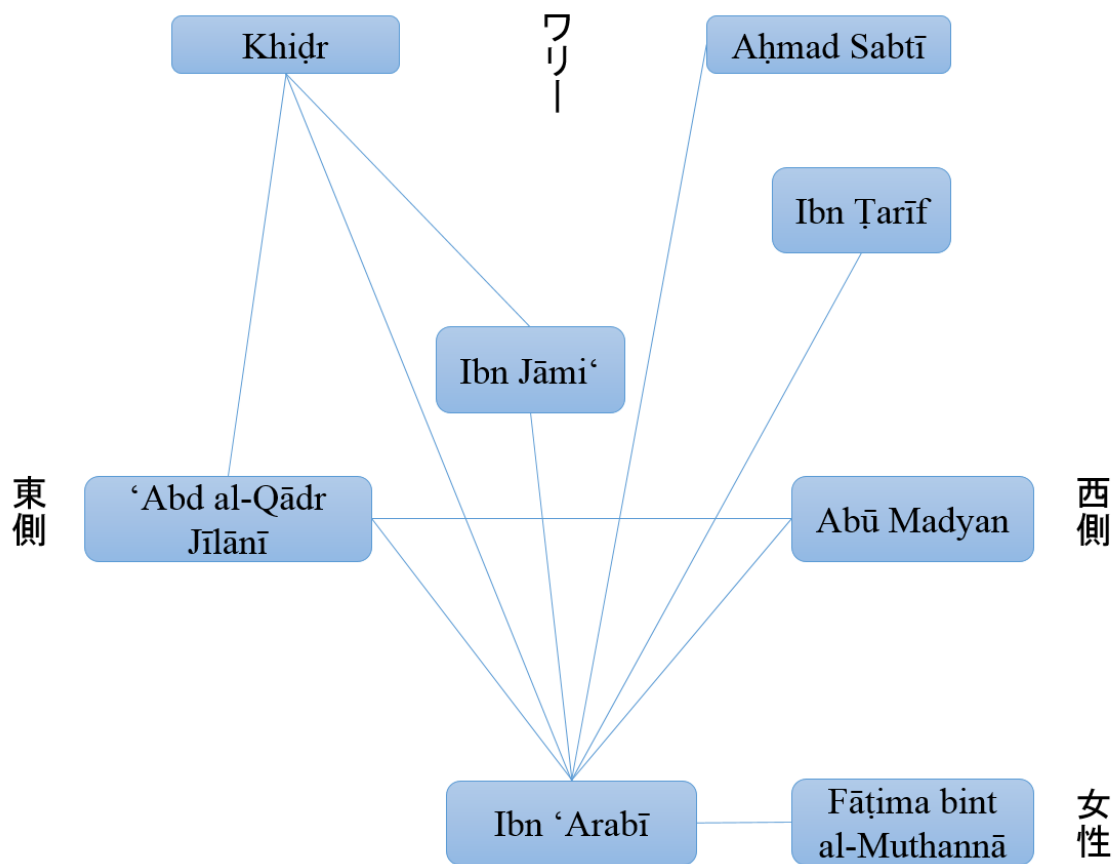
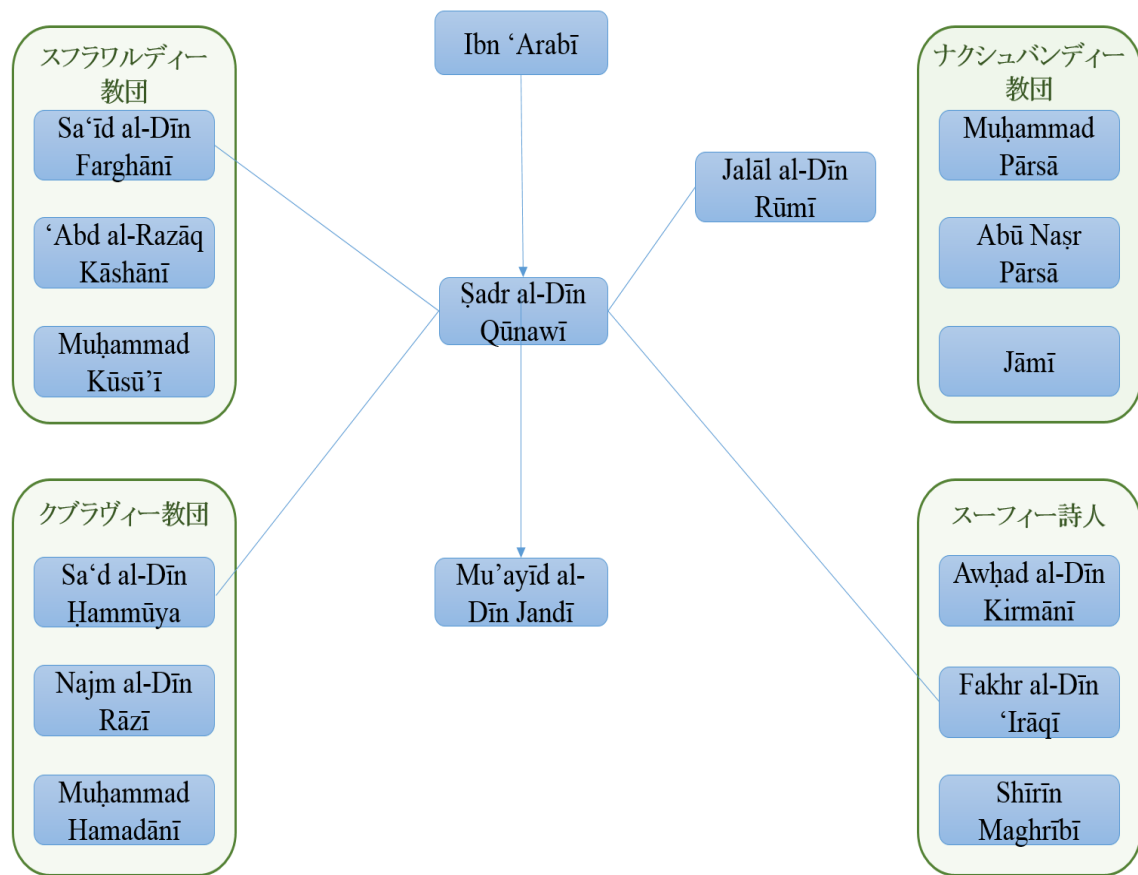


図2 *Nafahāt al-Uns*における存在一性論の霊的広がり



## 4.2. スーフィーの体験に対する存在一性論的解釈

*Nafahāt*では存在一性論者たちが豊富な霊的体験を持っており、一性論が単なる抽象的な理論ではなく、その根源には他のスーフィーと共有できる体験を持っていることが提示された。これによってジャーミーは存在一性論者たちをスーフィーの聖者史の中に位置づけており、また一性論者を神を求める霊的修練者としている。この観点からジャーミーはスーフィーの神秘的体験を存在一性論的視座からより明確にすることを試みているように考えられる。

その意味でイラーキーとルーミーは、それぞれ存在一性論者スーフィーと非一性論者スーフィーとの間の接点をなしている人物と考えられる。彼らは同時代のスーフィー師匠であり、神秘主義詩人として広く知られ、二人とも同時期コンヤでクーナウィーと出会ったことによって存在一性論を知った。イラーキー、ルーミー、そしてクーナウィーの交流は、スーフィー大家たちと代表的な存在一性論者の間の交わりという点で、それ自体としても重要な意味を持つ。

実際、クーナウィーに対するイラーキーとルーミーの反応はそれぞれであった。イラーキーはクーナウィーにイブン・アラビーの*Fuṣūṣ*や*Futūḥāt*について聞いてから、存在一性論に大きな影響を受け、その結果を*Lama'āt*に著わした。イラーキーに比べると、ルーミーはクーナウィーの存在一性論に批判的であったといわれている。Chittickはルーミーとイブン・アラビーは互いに異なる表現法を用いていただけだとしており、自分の思想を伝える対象がそれぞれ異なっていたと指摘している。それが端的に現れる逸話として、クーナウィーがルーミーの弟子から難解な質問を受けると、ルーミーがそれを日常的な言葉で即座に答え、クーナウィーは抽象的なものを簡潔に表現するルーミーに感心した一方、ルーミーは単純なものを複雑にするクーナウィーを不思議に思ったという。<sup>440</sup>

このように、イラーキーとルーミーは存在一性論に対して一致した見解を持たなかったのにもかかわらず、ジャーミーにとってこの存在一性論者と二人の神秘詩人との交流は重大な意味を持っていたと考えられる。彼は存在一性論的モチベーションから書かれたイラーキーの*Lama'āt*をさらに存在一性論的に解釈した*Ashī'at al-Lama'āt*と、ルーミーのマスナウィーの最初の二行を存在一性論的に注釈した小論考、*Sharḥ-i Baytayn-i Mathnawī*を著した。前者の作品に比べると、マスナウィーの二行注釈はあまりにも短い作品であるにしても、この二つの作品は、ジャーミーがそこから文学的に表現された神秘家の霊的境地と存在一性論において共通している認識を見出そうとした点では、同じ重要性を持つといえるであろう。

---

<sup>440</sup> Chittick, "Rūmī and Waḥdat al-Wujūd", 1994, pp.96-97.

#### 4.2.1. *Ashi‘at al-Lama‘at*における霊的体験の存在一性論的解釈

ジャーミーは注釈の序文で存在一性論の体系を全般的に概説してから、イラーキーの文学的表現や修行者の諸段階を一性論的観点から詳しく説明している。彼は最初に必然的存在と可能的存在の解説から始め、存在の実在、神の諸属性、顕現の種類など、一性論の概念や体系について説明している。Chittickはイラーキーが*Lama‘at*でスーフィーの文学的表現と存在一性論の独特な用語を共に考慮しており、例えば「愛（‘ishq/maḥabba）」という言葉はアフマド・ガザーリーが神を指す時の「愛」もしくは「存在（Being）」であり、神の属性の一つとしての「愛」でもあると指摘している。<sup>441</sup>

実際、イラーキーは「愛」から「愛する者（‘āshiq）」と「愛される者（ma‘shūq）」が派生するという文章で第一章を始めており、ジャーミーはこの三つの関係を一性論的用語で解説するために紙面を割いている。彼は愛、すなわち‘ishq (عشق) が‘āshiq (عاشق)、ma‘shūq (معشوق)、その他のعشقの派生語の動名詞（maṣdar）であり、動名詞はそれ自体としては動作や態度のような特別な性質や意味を持たないが、そこから時間との関連や能動、受動などの性質によって諸関係が現れると説明する。このような観点から全ての派生語に遍在する実相的動名詞（maṣdar-i ḥaqīqī）としての‘ishqは一性（waḥda）の状態を指しており、そこから‘āshiqやma‘shūqが個別化され、個別化されたものの属性が外界に現れるということである。<sup>442</sup> このように、ジャーミーは*Lama‘at*における神秘文学的表現を文法学の観点から解釈し、そこから一性論的意味合いを引き出している。

このような叙述的特徴は一から多への流出を説明する際、一性概念に関する*al-Durra*の表現と比べると、より明らかになる。*al-Durra*では絶対的一性と統合的一性の概念を提示してから、多の流出が始まるのは統合的一性であると説明し、それぞれの一性概念を「本体の絶対的一（aḥadī al-dhāt）」と「属性の統合的一（wāḥidī al-ṣifāt）」としている。（3.3.1を参照）それに対して*Ashi‘at*では一から多への流出を説明する際、観念的次元においても相互分別が全く起きていない状態から、普遍の実体（sha’an-i kullī）、または結果づけられるものの形相（ṣūrat-i ma‘lūlīyah）が認識される段階をムハンマドの実在（ḥaqīqat-i Muḥammad）、もしくは一性（waḥda）、第一の中間段階（barzakhīyat-i awwalī）として提示している。ムハンマドの実在、一性、そして第一の中間段階は、絶対的一性と統合的一性とを統合する中間的状态とされている。<sup>443</sup> このように叙述が違うのは、前者が絶対唯一の神における本体と多の属性との関係を説明するための理論的考察であるのに対し、後者は顕現の諸段階の中で

<sup>441</sup> Chittick, “Introduction”, *Divine Flashes*, 1982, p.5.

<sup>442</sup> *Ashi‘at*, 2011, pp.73-74.

<sup>443</sup> *Ashi‘at*, 2011, pp.34-35.

修行者が神に最も近接した状態に相応する段階を示しているからであると考えられる。この観点から、*Ashi‘at*では修行者の観点から見た存在一性論が説かれているといえよう。

さらに、ジャーミーは神から可能的存在者の顕現を説明する二つの観点を、修行者が神に近付いていく方法に適用して説明しており、神からの顕現過程が人間の神への近接を理解するための前提とされている。

これより以前、個々の存在者には至高なる神との関係で二つの側面があることが明らかとなった。ひとつは、存在者と神との現存性 (*ma‘īyah*) で、神がその本体を通じて、他の介在するものなしに存在者を包摂するもので、この側面は「特別な顔の道 (*ṭarīq-i wajh-i khāṣṣ*)」という。この道筋で訪れる流出 (恩寵) には仲介者はなく、この側面に僕が顔を向けることを「特別な顔に向くこと (*tawajjuh-i wajh-i khāṣṣ*)」という。こうした側面が僕を支配し、こうした側面に僕が融没することを「ジャズバ」 (*jadhba*、魅了、恍惚) という。いまひとつの側面は順位的連鎖であり、存在者に訪れる流出 (恩恵) が、神の存在と、現存する存在者の現存の間に介在するものの介在を前提とするものであり、存在者に訪れる流出が、その介在する諸階梯を経て、諸階梯の取り決めに染まりながら下降しつつ神に至るものである。僕はこの道筋で上昇し神に帰還し、個々の階梯の取り決めに一つ一つ超え、最上の階梯にまで進み、神の自己個別化 (*ta‘ayyun*) の始まりである神名に至り、その神名の中に崩落し、融没することになる。神とのこうした関係が神の本質的顕現である。この道筋を「順位的連鎖」という。この道筋に僕が向かうことを、「(修養の) 旅の階梯の後の階梯」とよぶ。この道筋に達する者は、第一の道筋に達する者より数は少ないとはいえ、第一の道筋への到達者にはない階梯の境地を包摂する。第一の道筋への到達者が道を戻され、順位的連鎖の道筋で、再び、求めるものに達すると、彼は「旅人に魅了された状態」 (*majdhūb-i sālik*) とよぶ。第二の道筋での旅人は、修養の旅が「特別な顔」に究極し、その中に融没すると「魅了された旅人」 (*sālik-i majdhūb*) という。この二つの恩恵の持ち主はどちらにも踏襲することはふさわしく、信徒たちの訓育の秩序はこの者によるのである。<sup>444</sup>

ジャーミーは二つの顕現の道の中で、媒介を必要としない顕現の道ではタワჯジュフ (*tawajjuh*) によって誘引され、神の近くにたどり着くといっている。タワჯジュフという単語はあるところに顔を向けるという意味を持ち、スーフィー的用例では精神を集中しても

---

<sup>444</sup> *Ashi‘at*, 2011, pp.45.

っぱら神に注意を向かわせる守一的瞑想法を指す。その結果として得られるジャズバ状態は神に魅了された歓喜の状態、霊的力によって得られる恍惚の境地であると考えられる。タワッジュフの具体的内容はその方法を用いるスーフィー集団によって違いがあり、後述するが、ナクシュバンディー教団の修行法の一つでもある。それに対して順位的連鎖による顕現の道では、様々な媒介によって生じた顕現の諸段階を修行者が旅していくので、各段階における諸性質を身につけるようになる。

この二つの道はそれぞれが独立した排他的道ではなく、同時に求めるべきものとされている。神に魅了され、恍惚を味わった者は諸段階を順次的に旅しながら各段階の性質を獲得し、初めから諸段階を旅していた者は最終的に神の中で自己が消滅する至福の状態に到達するのである。従って、人間が神により近くまで到達するためには、神の恩寵によって諸段階を乗り越えてしまう頓悟的体験と、徐々に人間の卑しい性質を切り捨て、美德を体現していく漸進的な修行が同時に要求されるのである。

またジャーミーは近接状態によって修行者に段階的に現れる変化を述べるために、二種類の信仰行為、すなわち個人的な信仰行為と神から義務として課された信仰行為を提示し、前者によって得られる近接的状态を「余功の近接 (qurb-i nawāfil)」、後者の義務行為からの状態を「正功の近接 (qurb-i farā'id)」と呼んでいる。<sup>445</sup> 余功の近接状態では、神的側面が被造物側面を圧倒するので、人間の能力や身体が神的なものになる。そこで人間はその行為や感覚の主体であり、神は行為や感覚の道具になる。正功の近接では義務的行為に献身した結果、自分の存在が消滅し、被造物性が神的側面の中で無化されるので、神が行為と感覚の主体になり、人間の能力と身体は神の道具になる。<sup>446</sup> このように、この二種類の近接状態では神と修行者の間に主体と客体の区別が薄くなり、日常的な主-客の認識が逆転することさえある。

ジャーミーはイラーキーの詩句における主-客的認識をこの近接的状态に当てて説明する。「私は主の目で主を見た。/ 私は「あなたは何方ですか」と聞くと、彼は「あなた」と答えた。」という二行において、見て、聞く主体は「私」であり、神は見る手段であり、話の対象となっているので、この詩は余功の近接状態における認識を表しているという。それに対してジャーミーはイラーキーが言及するクルアーン第9悔悟章の6節、「彼を保護し、アッラーの言葉を聞かせ」という文言では、神が話者として預言者を自分の道具として遣わし

---

<sup>445</sup> qurb-i nawāfilを「余功の近接」、qurb-i farā'idを「正功の近接」と訳したのは、舎起霊（筆名は破納痴）による*Ashi'at*の漢訳の用例、「余攻之近」、「正攻之近」を参照したものである。（「昭元密訣」、破納痴訳、『清真大典』、17冊、2005。）

<sup>446</sup> *Ashi'at*, 2011, pp.45-46.

ているため、正功の近接状態が示されているとした。<sup>447</sup> さらにジャーミーは、愛するものと愛されるものの関係に対するイラーキーの表現において、この二つの近接状態が現れていると考えている。余功の近接は「愛されるもの」がその性質において「愛するもの」の中に包含される状態として表現されており、ジャーミーはこれが属性的顕現 (*tajallī-yi shifāt*) に関わっているという。これは修行者から人間的属性が脱落し、代りに神的属性が顕現して人間の限定的属性を圧倒することとされる。それに対して、正功の近接は「愛するもの」が「愛されるもの」の中で一致する状態で、ジャーミーによれば、この状態は本体的顕現 (*tajallī-yi dhātī*) の中で神を目撃し、人間の本体そのものが消滅することを指す。<sup>448</sup> このように、ジャーミーは二つの近接状態に見られる認識的特徴を、属性的顕現と本体的顕現のそれぞれの段階に生ずる認識的变化として理解している。

ジャーミーは人間の近接的段階がこの二つの近接を含んで全て四つあるとしている。四つの近接段階は、a.余功の近接とb.正功の近接以外に、このaとbが一つに統合され、二つの近接の諸性質が共に実現されている近接状態で、ジャーミーはこの段階をc.「統合の統合段階 (*martabat jam' al-jam'*)」、「完全な状態 (*maqām kamāl*)」または「二つの弓の距離 (*qāb qawsayn*)」とよ

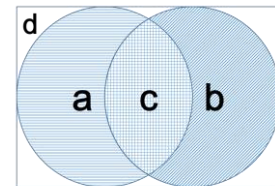


図 近接の四段階

ぶ。この近接状態よりもさらに神に接近すると、この三つの近接状態のどれによっても限定されことなく、どんな近接の状態でも実現することができる状態が現れるという。ジャーミーはこの近接状態をd.「より近い状態 (*maqām aw adnā*)」とよぶ。彼はこの段階が、まさに預言者の封印であるムハンマドの状態に当たると指摘する。<sup>449</sup>

イラーキーは*Lama'āt*の14章で「二つの弓の距離の秘密」について述べており、そこで彼は「愛するもの」と表現される可能的存在の領域と「愛されるもの」と表現される必然的存在の領域が、実は一つの輪から分かれ、二つの弓の形をしていると説明する。必然的存在と可能的存在という二つの弓を合わせた時に現れる二つの弓の間の距離には、秘密が潜んでいるのであり、その秘密というのは二つの弓が作り上げた完全な輪がまさに一の存在を示すということである。ジャーミーは輪を構成する愛す

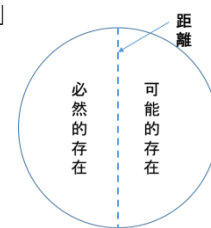


図 二つの弓の距離

<sup>447</sup> *Ashi'at*, 2011, pp.107-108. このクルアーンの文言 (*fa-ajirhu hattā yasma'a kalāma*) は多神教徒の中で保護を求める者にどう対処するかに関する内容である。

<sup>448</sup> *Ashi'at*, 2011, p.71.

<sup>449</sup> 第三と第四の近接状態を指す「二つの弓の距離」と「より近い」はクルアーン第53星章9節 (*fa-kāna qāba qawsayni aw adnā*) の表現であり、天使ジブリールがムハンマドに啓示を伝えるために降りてきた時、二つの弓の距離か、それより近くまで近づいたとっている。*Ashi'at*, 2011, pp.46-47.



るものと愛されるものの弓が可能的なもの (mumkin) と必然的なもの (wājib) に該当するもので、修行者が存在の实在を目撃する時、輪を構成する必然的なものと可能的なものを一つの存在として認識するという。彼はこの二つの弓の距離が認識される近接段階が、余功の近接と正功の近接が統合された状態で、この段階を神から降下する顕現過程からみると、第二の個別化 (ta‘ayyun-i thānī) を指すと説明する。そしてこの二つの弓の距離に隠されている秘密、すなわち可能的存在と必然的存在は實在的に一存在であることを目撃するのが、「より近い近接」の段階であり、それは顕現過程における第一の個別化 (ta‘ayyun-i awwal) に該当すると考える。<sup>450</sup>

このように神へ近付いていくことは、修行者の片想いだけでは不可能で、必ず神からの働きかけが伴う。そのため、神への上昇を述べる際には、神的側面と被造物的側面、言い換えると愛するものと愛されるものの関係が重要な要素となる。

要請するものと要請される者の間にある微細なる関係性 (raqīqah-yi munāsabatī) は両者が相手に誘引 (injidhāb) される原因であり、両者が中間で遭遇する時、この学派の用語では、その遭遇を相互下降 (munāzala) という。師 [イブン・アラビー] は *al-Futūḥāt al-Makkīya* の384章で言った。「ここで相互下降は両行為者の行為である。それは両方から下降することで、両方とも相手に降下することを要請する。両者が特定の場所で遭遇すると、それを相手の要請による相互下降と呼ぶ。実際この下降は僕側の实在からみると上昇であるが、それを下降と呼ぶのは、僕の上昇によって神の下降を要請するからである。」<sup>451</sup>

Corbinはイブン・アラビーにおける神秘的愛は靈的経験と物質的経験の接点で経験されるものであると指摘する。そして人間が目で見られない神を愛するのは、靈的实在が原型的实在に下降するため、被造物と創造主の間に類似性があると考えられるからであるという。イブン・アラビーの相互下降、すなわちムナーザラは超感覚的領域の神的なものと感覚的領域のものが同じ場に下降して遭遇することである。これが可能なのは、現世的なものも神の靈的世界から顕現したものであるため、卑しい現世の性質から離れ、純粋な靈的領域に進むことができるからである。<sup>452</sup>

この観点から、*Lama‘āt*序文の最初の詩句「美の顕現 (tajalliyāt-i jamāl) によって彼の恋人 (ḥabīb-hi) の顔を輝かせる方に賛美あれ！」の中で恋人を意味するハビーブの注釈に注

---

<sup>450</sup> Ashi‘at, 2011, pp.151-152.

<sup>451</sup> Ashi‘at, 2011, p.48; *al-Futūḥāt*, v.6, p.331.

<sup>452</sup> Corbin, *ibid.*, pp.155-156.

目したい。ジャーミーはハビーブが文法的に「ファイル (fa'il)」の形で、能動分詞の強調形、または受動分詞の強調形にもなるので、ハビーブは能動分詞の愛するもの (muḥibb) と受動分詞の愛されるもの (maḥbūb) の美德を同時に有すると見た。<sup>453</sup> 既に言及したように、愛するものと愛されるものはそれぞれ可能的存在と必然的存在、または被造物的領域と神的領域を指しており、ジャーミーは愛されるものの性質は「あなたがいなかったら、私は被造物 (kawn) を創造しなかった」というハディースに最もよく現れ<sup>454</sup>、愛するものの性質は「私が被害を受けなかったように、預言者 (nabī) は被害を受けない。」というハディースに示されていると説明する。<sup>455</sup> 彼はこの二つの性質を完全な形で実現しているのは預言者なので、まさにこのハビーブは預言者ムハンマドのことを意味するといっている。<sup>456</sup>

またこの愛されるもののハディースは創造主である神に愛される預言者の姿が示されているのに対し、愛するもののハディースは、クルアーン12章に登場する預言者ユースフ（旧約聖書のヨセフ）に関わる言葉でもある。ユースフは兄弟たちから裏切られ、様々な苦難にもかかわらず、神を信頼し服従した忠実な預言者で、神は自分を愛する者が被害を受けないように保護したのである。さらにこのハディースは自分の部族に背かれ、ヒジュラしたムハンマドの状況に類似したものとして提示されたものとしても考えられる。

結局、ジャーミーは人間が神に近接し、預言者がもつような性質を得るためには、愛するものと愛されるものの性質、すなわち神的側面と被造物的側面を同時に実現しないとけないと強調している。

---

<sup>453</sup> 受動分と能動の強調形としてのファイルについては、ワリー (walī) に対するクシャイリーの文法的説明で言及した。ワリーも受動と能動の意味を同時に持っているため、受動的側面から神が主体的意味を持つ時であれば、能動的側面から人間が主体となっていることもあるが、最も完全な意味でのワリーは受動と能動の意味を同時に実現していると見なされた。4.1.1の①を参照。

<sup>454</sup> これは「あなたがいなかったら、諸天体 (aflak [宇宙]) を創造しなかった。」というハディースをパラフレーズしたと見られる。しかし、元のハディースもイスナードが弱く、ファフルッディーン・ラーズリーのクルアーン注釈の93章6節の中にこの引用が見られる。Rāzī, *Ibid.*, v.16, p.215. またクルアーン第二雌牛章29節に「彼こそは、あなたがたのために、地上の全てのものを作られた方であり」とあり、このハディースと内容的な関連性を持つ。

<sup>455</sup> これはシーア派のハディースの一つで、この文章はクルアーン第12章ユースフ章のユースフについて語った預言者の言葉とされる。ユースフは兄弟たちに殺されそうになったが、隊商に発見され、後にエジプトで兄弟たちや父親のヤアクブと再会する。この文章は、ムハンマドが迫害や様々な戦いの中でも被害を受けなかったように、ナビーであるユースフも被害を受けなかったという意味で読みとられる。Muḥammad Bāqir Majlisī, *Biḥār al-Anwār*, 1983, v.39, p.56.

<sup>456</sup> Ashi'at, 2011, pp.53-54.

#### 4.2.2. *Sharḥ-i Bayṭayn-i Mathnawī*におけるルーミーの神秘体験と存在一性論

スーフィーの神秘的体験を存在一性論的観点から解釈したもう一つの作品として、*Sharḥ-i Bayṭayn-i Mathnawī*に注目したい。ルーミーの『精神的マスナウィー (*Mathnawī-yi Ma'nawī*)』は6章で構成された膨大な韻文作品で、ペルシア神秘詩の伝統を踏まえてスーフィーの精神的教えを訓戒的に著わしたものである。<sup>457</sup> ルーミーがこの作品を著わしたきっかけは、ルーミーの愛弟子フサームッディーン・チャラビー (*Ḥusām al-Dīn Chālābī*, d.1284) が訓育のためにサナーイー (*Sanā'ī*, d.1131) やアッターールに代って読むものを求め、彼が即座に18句を吟じたことから始まったという。その後、ルーミーが数年にわたって2万5千句以上を口述したものを、フサームッディーンが記録してマスナウィーが成立したのである。<sup>458</sup>

題名からも分かるようにジャーミーが注釈するのはマスナウィーの中でも僅か二行 (4句) だけで、特にマスナウィーの最初に登場する18句の「葦笛の曲」の第一と第二行を対象にしている。従って、この注釈はルーミーがマスナウィーの第一主題として唱えた詩句に関するものであるといえる。Schimmelはマスナウィーが「葦笛の曲」で始まるのは偶然ではなく、その背景にはルーミーとシャムスッディーン・タブリーズィー (*Shams al-Dīn Tabrizī*, d.1258) の関係があるといっている。よく知られているように、シャムスッディーンはルーミーを陶酔的愛に導いた神秘家で、ルーミーは自分をシャムスッディーンで象徴される恍惚的愛によって演奏される楽器に比したという。その意味で、葦笛は愛されるものの息によって音を出す楽器で、それは同時にシャムスッディーンとの愛の中で苦しむ自分の姿でもあったという。<sup>459</sup>

ジャーミーもこの二行の中で葦笛を指す「ナイ (nay)」という単語に注目しているため、この注釈は *Nay nāmā*、*Risālah-i nā'iyah* とも呼ばれている。彼はここで「ナイ」とともに「話、嘆き (*ḥikāyat*, *shikāyat*)」の意味を述べており<sup>460</sup>、その二行から読み取れるルーミーの神秘的状態を存在一性論的用語で説明している。ルーミーの作品を存在一性論的観点から解釈する傾向は、Nicholsonのような西洋の代表的なルーミー研究者にもみられるものであ

<sup>457</sup> H. Ritter, "Djalāl al-Dīn Rūmī", *EP*, v.2., p.395; Cooper, "Rūmī and Ḥikmat", 1993, pp.414-415.

<sup>458</sup> Schimmel, *Rumi*, 2014, pp.8-9. ルーミーは彼のマスナウィーへの貢献を大きく認め、「フサーミ書 (*Ḥusāmī-nāmā*)」と呼ぶこともあったという。彼はルーミーが死去した1273年、ルーミーの第一継承者となった。Mohammad Estelami, "Ḥosām-al-Dīn Čalāb", *Elr*, v.7, 2004, pp.490-491. ジャーミーも *Nafahāt* で彼とルーミーとの関係、及びマスナウィーの著述背景などを述べており、彼にも聖者として独立した項目を当てて構成している。(n.498) *Nafahāt*, pp.470-471.

<sup>459</sup> Schimmel, *Ibid.*, 2014, pp.26-27.

<sup>460</sup> *Sharḥ-i Bayṭayn-i Mathnawī*, p.327.

る。<sup>461</sup> 例えばNicholsonは、ルーミーの詩において人間の人格性が神の永遠な人格性の中に消滅するようなイメージが見られるのを、「汎神論」ではなく、神性のアイデアを体現する「完全人間」のモチーフとして解釈している。<sup>462</sup> しかし、藤井によると、ルーミーは独自に発展してきたホラーサーン派の神秘主義を継承する詩人で、彼のマスナウィーはホラーサーン神秘主義文学が到達した最頂点であり、彼はイブン・アラビーとは違う思想的伝統に属する人物である。<sup>463</sup> 一方、ルーミーをイブン・アラビー思想との関係の中で把握しようとする研究も続いており、CorbinやPūrjavādīがその代表的な事例であるとしている。また藤井は存在一性論とルーミーの影響関係を無条件的に認めることを反省する動きもあるといい、ルーミーの思想的土台はイブン・アラビー思想とは根本的に異なると指摘している。<sup>464</sup>

確かにルーミーとイブン・アラビーはイスラーム神秘主義の伝統に大きな影響力を与えた同時代の人物であるため、二人の実際の関係については大きな関心を集めてきた。ルーミーがイブン・アラビーと実際対面したことがあるかについては議論があるものの<sup>465</sup>、代表的な一性論者クーナウィーとはコンヤで交流している。ルーミーとクーナウィーの関係性は存在一性論とルーミーとの思想的親近性を測る物差し役割を果たしているように思われる。ルーミーとクーナウィーの間には、イラーキーとクーナウィーに見られる密接な関係はなかったといわれている。それは霊的修練を重ねていく修行者の観点から、ルーミーには理論的思弁を否定的に見る傾向があるためであろう。ルーミーはクーナウィーの存在一性論に反対する態度を示したという。Cooperはルーミーとクーナウィーの間における最初の緊張が、伝統的スーフィーと思弁的理論の間に存在した当時の考え方を反映すると指摘する。<sup>466</sup> そ

---

<sup>461</sup> 藤井、「神秘哲学の超境性への視座」、2003、60頁。

<sup>462</sup> ニコルソン、『イスラーム神秘主義におけるペルソナの理念』、1981、160-163頁。

<sup>463</sup> 藤井、上掲論文、57-58頁。.

<sup>464</sup> Furūzānfarはジャーミーのマスナウィー注釈がルーミーの思想と大きく離れていると批判したという。藤井、上掲論文、60-61頁。

<sup>465</sup> Safiによると、ルーミーとイブン・アラビーが実際に対面したという伝承は、Farīdūn Sipahsālār (d.1312) のルーミー伝記 (*Risāla-yi Sipahsālār*[*Manāqib-i khudāvandigār*] または *Zindagī-nāma-yi Mawlānā Jalāl al-Dīn Mawlavī*) でのみ収録されており、この伝記は存在一性論に友好的な書き方をしているという。それに対して、Shams al-Dīn Aḥmad Afākī (d.1360)の伝記 (*Fīhi mā fīhi*) やSultan Valadの*Walad-nāma*には二人の対面については言及していない。そのような記録の食い違いの背景やシャムスディーン・タブリーズとイブン・アラビーとの交流などについては次の論文を参照。Omid Safi, “Did two Oceans Meet ?”, 1999, pp.55-88; Annemarie Schimmel, “Shams-i Tabrīzī”, *EF*, v.9, 1997, p.298; H. Ritter, “Djalāl al-Dīn Rūmī”, *EF*, v.2, 1991, pp.392-394.

<sup>466</sup> Chittick, “Introduction”, *Divine Flashes*, pp.43-44; Cooper, *Ibid.*, pp.414-415.

れはさておき、ここで注目したいのはジャーミーがクーナウィーとルーミーの関係をどのように認識したのか、ということである。ルーミーとクーナウィーが実際にどれほど影響を与え合ったのかは確認できないとしても、後のスーフィーや存在一性論者にとって二人の出会い是非常に興味深い事件であったであろう。

特に目を引くのは、彼らの最終的な関係性を示したと思われる逸話として、ルーミーの葬儀の祈祷をクーナウィーが率いたということである。当時の事件を記録した伝記作家はクーナウィーに葬儀の祈りを頼んだのが重篤のルーミー自身であったといい、クーナウィーは葬儀が終わってから倒れ、8ヶ月後世を去ったという。<sup>467</sup> ジャーミーも自分の聖者列伝にこの二人の関係を提示する逸話をいくつも書いている。まず、クーナウィーを説明する項目では、二人の間に「特別さ、愛、そして多くの対話」があったといい、ルーミーが自分の葬儀の祈りをクーナウィーに頼んだことにも簡単に触れている。それ以外にもジャーミーは、二人が同席した際は互いに自分だけでは敷物にも座らないほど、尊敬し合う関係であったと見ている。<sup>468</sup> さらにルーミーの項目にはクーナウィーとの関連性がより詳細に示されている。死を目の前にしたルーミーとクーナウィーとのやり取りおよび葬儀の祈祷者としてクーナウィーを指定する状況はもちろん、最後に取ってジャンディーの言葉を引用し、クーナウィーを含め、当時の一性論者が見たルーミー像について述べている。ジャンディーの言葉ではファルガーニー、イラーキーなど、当時クーナウィーの下で一性論を学ぶ人々が集まっている中、クーナウィーは「ルーミーに頼って神の靈的境地を味わう」といい、他の皆もそれに同意したと述べている。<sup>469</sup> この文脈を見ると、具体的にルーミーが存在一性論者たちをどう評価したのかという見解は示されていないものの、少なくとも存在一性論者たちがルーミーを偉大な聖者と認めた、とはいえるだろう。

*Sharḥ-i Bayṭayn*にはクーナウィーとルーミーの関係は述べられてはいない。しかし、*Nafahāt*を通じて、マスナウィーに対するジャーミーの基本的な姿勢は推測できる。それはルーミーが実際に存在一性論から影響を受けたか否か、という思想史上の問題ではなく、当時の一性論者にとってルーミーの詩や靈的状态がどのように解釈されたのか、という問題である。ジャーミー自身も修行者としてルーミーの靈的境地を高く評価しているだけに、それを存在一性論的用語で表現するのは、沸き上がる神秘的感情を文学的に精製し極めたスーフィーの言葉と思弁的存在一性論との間で接点を見出すという観点から、非常に意義深い作業であったのではなかろうか。

ジャーミーは初めに、ルーミーの一性論的解釈を通じて伝えたい内容を詩で表現する。

---

<sup>467</sup> Todd, *Ibid.*, pp.26-27.

<sup>468</sup> *Nafahāt*, p.556.

<sup>469</sup> *Nafahāt*, pp.463-465.

愛は笛奏者に他ならず、我々は葦笛に他ならない。

彼は我々を除けば息であり、我々は彼がなくては存在しない。

飾り立てる曲は葦笛の息ごとに作られるものであり、

実在においては笛奏者が息から作るものである。<sup>470</sup>

ここでジャーミーは神を愛、笛奏者と表現し、人間を葦笛に例えている。様々な旋律に飾られた曲は葦笛から作られるように見えても、実際には笛奏者である神によって作られたものである。ジャーミーが著したこの2行は、マスナウィーの第一行の内容を再び詩で表現したものと見られるが、彼はこの2行を通じて、創造を介した神と人間との関係性を論じているということが分かる。

マスナウィーの第一行の原文は次の二句となっている。

葦の音に耳傾けよ 別れを嘆き如何に語るか<sup>471</sup>

ここには一性論的用語は全く見られず、ルーミーの神秘的体験が詩的比喻の中に入りこんでいると見られる。ジャーミーはそれを存在一性論的世界観から解釈するため、葦笛を意味する「ナイ」という言葉に注目し、そこからさらなる存在的意味を引き出している。彼は「ナイ」が名詞の葦笛を示す時には、被造物としての自己が消滅し、神のところに存続するという意味、すなわち目的地に到達した、完全性を有する者を指すと見た。しかし、葦笛という名詞としてではなく、「ナイ (نای)」は否定の「nah (نه)」に通じる意味としても捉えることができる。この場合の「ナイ」は、自分の偶有的存在を否定し、本体的観点から再び根源的な無の状態に戻ることと理解される。結局、諸現象は神との諸関係の中で現れたものに過ぎないということである。この意味で、ジャーミーはマスナウィーの第一行を神の中で消滅し、神によって存続する者を吟じたものとして見ている。<sup>472</sup>

それに続く第二句は次のようである。

葦の床より刈り取られしより わが呻吟に人々涙

---

<sup>470</sup> *Sharh-i Baytāyn*, p.329.

<sup>471</sup> マスナウィーの最初の二行に対する和訳は東長の訳を参照した。東長、上掲書、80頁。

<sup>472</sup> *Sharh-i Baytāyn*, p.330.

ジャーミーは、この第二行を神の不可視な領域から多の世界に分節化する段階として解釈している。存在一性論では知性的領域と個物的領域とを問わず、存在者の諸実在 (ḥaqā'iq-i mawjūdāt) がまだ神の本体的領域に統合されたまま、相互区別的認識が起こっていない段階を設定しており、それを第一の個別化、もしくは本体的諸実体 (shu'nāt-i dhātīyāt)、もしくは貴い諸文字 (ḥurūf-i 'āliyyāt) と称している。これが第二個別化に進むと、初めて相互区別が起こり、知性における認識対象、すなわち知性的形体としての永遠の諸祖型が顕現する。その後、神からの顕現は諸靈魂の世界、諸原型の世界、そして諸物体の世界にまで降りてくるのである。<sup>473</sup>

神を離れて下降する個別化の過程をすべて提示した後は、第六の段階としてすべての諸段階を統合する完全人間の實在について述べる。

第六の段階は全ての段階を統合する段階である。これは完全人間の實在であり、諸実在が第一の段階からいくら遠く離れても、また相互区別的認識を起こす性質の方が、一致を起こす性質よりも強くなるとしても、また遠く離れ別離されるということはそれによって我々が相互識別することの方が、それによって我々が一致することよりも強いのだとしても、[すべての顕現過程を統合する段階があることは] 明らかである。<sup>474</sup>

ここでは、分離や別離という言葉で象徴される神からの顕現過程が、相互区別と識別を強化する過程であるのにもかかわらず、その中にはすべてを統合する完全人間の段階があることを強調している。このように、ジャーミーは神から切り離された状態を悲しむルーミーの詩的場面を顕現の過程で説明し、再び神の統合的状态に戻ることにについて述べている。

しかし、ルーミーの詩句には根源との別離に痛む姿しか現れていない。そこでジャーミーは、神のところに到達した者でさえ、神との別離を苦しみ、その悲しみを訴える理由について述べる。それは人間が現世に存在する限り、顕現する以前の完全な無の状態に戻れないからであり、またそれはヴェールに覆われたまま過ごした過去に対する悔いと、ヴェールに覆われた者に対する警告でもあるという。

それは、人間が現世の存在様態をとっているため、實在は消滅するのは不可能で、存在の付随物の一部が人間に付着するからだ。存在の付随物が一緒にある限り、完全な到達は不可能なのだ。もしくはこの苦情や嘆きは、到達する前の、

---

<sup>473</sup> *Sharḥ-i Bayṭayn*, p.332-333.

<sup>474</sup> *Sharḥ-i Bayṭayn*, p.333.

既に過ぎ去った過去の諸状態のことであるという。またもしくは、様々なヴェールに覆われた者にそれが不注意した、恥ずかしいことである、と警告するためだという。<sup>475</sup>

このようにジャーミーはルーミーの詩の二行を存在一性論の顕現過程を示すものとして解説し、ルーミーの世界観を一性論的観点から理解しようとした。これはルーミーの思想を存在一性論の枠に包含するか、ルーミーを一性論者と見なすためのものではないと考えられる。それはむしろ偉大な神秘家であり、霊的師匠であるルーミーの体験を存在一性論の観点から把握し、一性論的世界観と神秘家の霊的体験が相通じるもの、さらには神と人間との真なる関係を理解するために互いを必要とするもの、と提示するためではなかろうか。

---

<sup>475</sup> *Sharḥ-i Bayṭayn*, p.334.



### 4.3. ナクシュバンディー教団の修行方法と存在一性論

ここまで述べた一性論者スーフィーたちの霊的系譜や彼らの霊的状态に対する存在一性論的解釈は、ジャーミーが追求した宗教的理想と関わっていると考えられる。彼の信仰を理解するためには彼の学者としての姿のみならず、修行者、すなわちスーフィーとしての姿にも注目しなければならない。ここでは実際の信仰生活と宗教的实践に焦点を当て、彼がどのような修行を求め、どんな精神的、霊的状态を目指したのかについて述べ、これらの宗教的な实践と存在一性論で構成された彼の信仰の全体像を探ろうと考えている。実際彼は多くの人から尊敬される霊的師匠であり、修行者でもあった。そのため、彼の宗教的理想も単に複雑な存在一性論的理論を分かりやすく整えることだけではなく、具体的实践によって達成したい実存的目標をも含んでいると考えられる。この観点から、この節では修行者としてのジャーミーの姿、つまり彼の信仰生活と修行論を通じて、存在一性論とスーフィーの宗教的实践がジャーミー自身においてどのように実現されていたのかを考察する。それによって、最終的に彼が求めたイスラーム的世界観について考えてみよう。

そのため、まずはジャーミーが属していたナクシュバンディー教団の修行法について述べる。ナクシュバンディー教団のホージャガーン伝統や修行法は他の教団と区別される独特な側面を持っているため、ジャーミーの宗教的实践を把握するためにはこの教団の修行論を考察する必要がある。それからジャーミーの精神的、霊的状态に関する逸話や彼の宗教的实践に注目する。特にジャーミーの霊的側面に関わる逸話や言葉は、彼の愛弟子、ラーリーによって観察されたものが文章として残っている。*Takmilah-i Hawāshīyah-i Nafahāt al-Uns*、または*Sharḥ-i Hāl-i Mawlānā Jāmī*（以下では *Takmilah*）と呼ばれるラーリーの著述はジャーミーの聖者的側面を伝記的に記述したもので、スーフィー師匠としてジャーミーを把握するために有用な資料となる。それと共に、ジャーミーが著わした修行法に関する小論考は、ナクシュバンディー教団の修行法についてジャーミーが直接著述したものとして注目に値する。最後はジャーミーが存在一性論をテーマにして著わした自分の四行詩にさらに注釈を加えた *Sharḥ-i Rubā'īyāt dar Waḥdat-i Wujūd* を分析する。スーフィーの神秘詩を一性論的に注釈した作品はいくつもあるが、この作品はジャーミーが自ら著した存在一性論に関する四行詩にスーフィーの实践論的観点から注釈を加えたもので、存在一性論的理論と修行的实践に関する彼の考え方がよく表されている。

以上を通じて今まで提示したジャーミーの主張が、単なる抽象的理論ではなく、修行者としての实践とそれによる体験を基になされたものであることが確認できると考えている。存在一性論が宗教的理想として意味を持つのは、具体的な宗教的实践を通じてそれが実現されてからのことであろう。

### 4.3.1. ナクシュバンディール教団の修行法とシャイフの役割

ナクシュバンディール教団はシャリーアを重視するスンナ派的傾向を持ち、無言のズィクルによる修行を行う教団として知られており、一般的にシャリーア的正統性と節制を重視する修行法を大きな特徴にしているといわれている。<sup>476</sup> 特にこの章の前節に言及したルーミーやイラーキーのように陶酔的な神秘体験を文学的に表現するスーフィー伝統が大きな影響力を持っていた当時のスーフィーたちを考慮すると、節制の徳目を重視する修行法はナクシュバンディール教団を他の教団と区別する大きな基準になると考えられる。ナクシュバンディール教団には無言のズィクル以外にも、いくつかの修行法が発達しており、それについてはMeierを含んだ先行研究において多様な説明がなされている。<sup>477</sup> しかし、先行研究の記述において相違が見られており、それはナクシュバンディール教団の修行法が名祖バハーウッディーンによって確立された原型のまま後代まで続いたわけではなく、修行を実践するスーフィーによって強調する修行項目や内容が変容されたからであろう。

しかし、ナクシュバンディール教団には概ね共通する修行の項目があり、川本は11の項目がナクシュバンディール教団の修行法的基礎をなすと指摘し、各項目の内容を解説している。この11の項目は、バハーウッディーンの教友であったムハンマド・パールサーが名祖の言葉を集めて著した*Qudsīya*を出版する際、編者のṬāhirī-‘Irāqīが序文で詳しく論じたものでもある。川本は*Qudsīya*以外にも、ナクシュバンディール教団ホージャたちの伝記である*Rashahāt ‘Ayn al-Hayāt*、ジャーミーの*Nafahāt*を参照して11項目をさらに詳しく説明している。彼が述べた11の項目は、①呼吸における知覚 (hūsh dar dam)、②足許への視線 (naẓar bar qadam)、③自国での旅 (safar dar waṭan)、④集団の中での隠遁 (khalwat dar anjuman)、⑤回想 (yād kard)、⑥回帰 (bāz gasht)、⑦注意 (nigāh dāsht)、⑧追憶 (yād dāsht)、⑨時の知覚 (wuqūf-i zaman)、⑩数の知覚 (wuqūf-i ‘adadī)、⑪心の知覚 (wuqūf-i qalbī) である。<sup>478</sup>

それに対してChodkiewiczはナクシュバンディール教団の独特な修行法として「タワッジュ

<sup>476</sup> Hamid Algar, “Naqshband”, *EP*, v.7, 1993, p.934; “Silent and Vocal Dhikr in the Naqshbandī Order”, 1976, p.43.

<sup>477</sup> Paul Jürjenはナクシュバンディール教団の修行法に関する研究は、Meier (Fritz Meier, *Zwei Abhandlungen über die Naqshbandiyya*, Istanbul, 1994,) 以外にも Arthur Buehler, Michel Chodkiewicz, Butrus Abu Mannehなどによる研究があると紹介している。 *Doctrine and Organization*, 1991, pp.f.35-36.

<sup>478</sup> ターヒリーはこの11項目の中で①から⑧がホージャ・グジュダワーニー (‘Abd al-Khālīq Ghujdawānī, d.1179) によって定められたもので、それに⑨から⑪をバハーウッディーンが加えたという。Ṭāhirī ‘Irāqī, “Muqaddama”, Muḥammad Pārsā, *Qudsīya*, 1975, pp.54-64, 川本正知, 「ナクシュバンディール教団の修業法について」 (1)、1983、290頁。

フ (tawajjuh)」、「ラービタ (rābiṭa)」、「ニスバ (nisba)」を挙げており、Jürgenはナクシュバンディー・ホージャガーン伝統を説明するに当たって、この教団の修行法は「ズィクル (有言または無言のズィクル)」、「集団の中での隠遁」、師匠と弟子との関係を指す「ラービタ」が核心をなしているとしている。またDe Gallは「無言のズィクル」とともに瞑想を意味する「ムラーカバ (murāqaba)」や「ラービタ」がナクシュバンディー教団の主な修行法であると指摘している。<sup>479</sup>

このように、研究者によって核心的なものとされる修行項目が必ず一致するわけではない。記述に食い違いがある原因としては、おおむね二つを考えることができよう。その一つは、各研究者が注目しているナクシュバンディー教団の時代や地域の相違である。ナクシュバンディー教団は、トルコからイラン、アラビア半島、インド、中国など、広範に広がっており、時代や地域的にもそれぞれの特徴をもつ。そのため、各研究者の時代的、地域的研究範囲によって、強調する修行的要素に食い違いがあるのは、ある意味では当たり前のことえあると考えられる。

また一つは、11個の修行項目はそれぞれが独立的に存在するものではなく、諸要素が互いに関連付けられているものである、ということである。各修行項目の相互関係については、川本が説明を行っている。最も一般的に知られている修行法である「ズィクル」は、一種の「念仏法」として知られており、一つの単語や文章を繰り返して唱え、絶えず「⑤回想」する行為である。これを行うことによって心の実在を支配することができ、その結果として「④集団の中での隠遁」の状態が実現されるという。また「⑥回帰」とはズィクルによって得られた状態を持続させるために唱える言葉であり、「⑩数の知覚」とは一回の呼吸の間に唱えた言葉の数、すなわちズィクルの回数を指す。それから「⑪心の知覚」というのは、心でズィクルの内容を熟考することで、これも一種のズィクルの方法論であるという。<sup>480</sup>「ズィクル」はナクシュバンディー教団のみならず、スーフィーたちに一般的に用いられる修行法であり、具体的なズィクルの実行方法には神秘主義教団や修行者によって多様性が見られる。

一般的にナクシュバンディー教団は、声を出さない無言のズィクルを行うことを特徴にすると知られている。それは、無言のズィクルがスンナ派的厳格主義に基づくナクシュバンディー教団の節制的傾向を表すとされ、声を出して行う声音のズィクルやメヴレヴィー教団の音楽的ズィクルと対比されることとして認識されるからであろう。しかしながら、ナクシュバンディー教団が無言のズィクルだけを徹底的に守り、声音のズィクルを排斥したわけでもなく、実際には無言のズィクルと声音のズィクルを混用していた。Jürgenによると、声音

---

<sup>479</sup> Chodwikiewicz, “Quelques Aspects des Techniques Spirituelles Dans la Ṭarīqa Naqshbandiyya”, 1990, p.70; Jürgen, *Ibid.*, p.17; Le Gall, *Ibid.*, p.94.

<sup>480</sup> 川本、上掲論文、295、301、305-306頁。

のズィクルと無言のズィクルに対してナクシュバンディー教団のスーフィーの間にも意見が分かれていた。名祖バハーウッディーン時代にもこの二種類のズィクルが混用されていたが、バハーウッディーンは声音のズィクルを強く批判してそれを拒否した。それに対し、彼の教友ムハンマド・パールサーは無言のズィクルの重要性を強調しながらも、声音のズィクルをも認め、無言のズィクルと声音のズィクルの間に起こり得る葛藤を控えようとしたといわれている。彼は無言のズィクルが義務 (*farīda*) として行うべきものであるに対し、声音のズィクルは義務外のもの、すなわち余功的に行うもの (*naḥīl*) であるとした。これによってパールサーは、無言のズィクルを義務として優先するものとみなし、ズィクルを体系化しようとしたという。また一般的に無言のズィクルは預言者からアブー・バクルに、声音のズィクルは預言者からアリーに伝承されたものと見なされているのにもかかわらず<sup>481</sup>、ホージャ・アフラルの師匠であるチャルヒー (*Ya'qūb Charkhī*, d.1447) は、声音のズィクルがクルアーンやスンナに根拠していないもの、つまり啓典や預言者に帰されないものであると批判し、それを堅く禁じたという。<sup>482</sup>

さらにBuehlerは声音と無言のズィクルとは別に、心のズィクル (*dhikr qalbī*) という方法があり、これが無言のズィクルと混同されていると批判し、ズィクルの内容を厳密に把握することを求めた。彼は無言のズィクルと声音のズィクルが対となっており、心のズィクルは言葉のズィクル (*dhikr lisānī*) と対になっていると見た。そして、心のズィクルと無言のズィクルはその形式は似たようなものと見られても、内容的には心のズィクルがより難しい修行法であるとしている。その理由について、彼は心のズィクルが如何なる状況においても想念に惑わされず、決して神に対する思いを逃さない心的状態を維持することであり、心を働かせるための靈的指導を必要とするものであるからという。従って、声を出さないという点では心のズィクルも無言のズィクルのように見えても、内容的には一致しないという。<sup>483</sup> 心のズィクルの概念については、川本も注目し、次のように述べる。<sup>484</sup>

---

<sup>481</sup> Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet*, 1998, p.52.

<sup>482</sup> Jürgen, *Ibid.*, pp.27-29. 川本は無言のズィクルが自覚的な精神的努力を必要とするもので、教団の正統派的性格を示す要素であるが、声音のズィクルを認めたのは、高い精神的訓練を必要とせず、集団的陶醉感を求める人々を教団に受け入れようとした立場が共存していた可能性を示唆するという。川本、上掲論文、310頁。Le Gallもナクシュバンディー教団では無言のズィクルが優れたものであると強調しながらも、声のズィクルを禁じてはならず、ナクシュバンディー教団の一部では二つのズィクルを認めたと指摘している。Le Gall, *Ibid.*, pp.96-97.

<sup>483</sup> Buehler, *Ibid.*, pp.f. 127-128.

<sup>484</sup> 川本正知、「ナクシュバンディー教団の修行法について」(2)、2008、18頁。

これに対して、現在、筆者は心のズィクル (dhikr-i qalbī) という場合、単にズィクルを発声するか発声しないかの問題ではなく、心 (qalb) をどのようにとらえ、ズィクルにおいてどのように心に働きかけるか、つまりズィクルにおける心理的方法が問題であると思っている。筆者は肉体器官の心臓 (qalb) を心と認識し、体内の発音点を移動させ、それに働きかけ、⑪wuqūf-i qalbī (「心の知覚」) を得ることこそが、心のズィクルの内容であり、心のズィクルを教団に持ち込んだのはバハー・アッディーン・ナクシュバンドであったのではないかと今のところ考えている。

Buehlerと川本は、心のズィクルが単に音を出さないという形式ではなく、内容的側面に関わるものであって、高揚した心的状態を獲得、維持することであると把握している。またBuehlerの説明はシルヒンディー (Aḥmad Sirhindī, d.1624) によってインドに広がったナクシュバンディー教団の修行法に基づいているので、心のズィクルもズィクルの修行方法や内容がより発達、変容する中でより強調された可能性もあるだろう。川本も心のズィクルは肉体と精神を直接結び付ける点で、インドのヨーガ伝統から影響されて成立した可能性を指摘している。特にバハーウッディーンの出身がブハラ近郊のインド人村であったと知られているため、名祖がすでにインドの修行法から影響を受けた可能性があるということである。<sup>485</sup> ジャーミーも心のズィクルという概念を使っているが、これについては次の節で説明することにしよう。

次にChodkiewiczとJürgen、Le Gallがともに取り上げている要素として「ラービタ」がある。Le Gallは師と弟子の親密な交際を意味する「スフバ (ṣuḥba)」と師が弟子を神秘的な合一状態に導く「イルシャード (irshād)」を通じて霊的指導が行われ、その指導の頂点に「ラービタ」があるという。それに対してJürgenは、弟子に向かう師の心の方向性、または弟子の霊的状态を調整するために師が弟子の内面的状態に関わる霊的活動を「タワッジュフ」、または「タサッルフ」といい、それをLe Gallの「イルシャード」と似たような概念と把握している。<sup>486</sup> 彼は流出する神聖な力を弟子が受け取るように指導する方法を「ラービタ」とし、むしろ「スフバ」と類似した概念として把握している。またBuehlerは弟子と師との心的繋がりが師の霊的力、「タワッジュフ」によって弟子を神に魅了された恍惚的歓喜状

---

<sup>485</sup> 川本、上掲論文、2008、18頁。

<sup>486</sup> 「タワッジュフ」と「タサッルフ」はほぼ同義語として使われるという。Chodkiewicz, *Ibid.*, p.72, Buehlerはナクシュバンディー教団には師と弟子との特殊な絆、ラービタがあり、これを通じて師は自分の霊的力、つまりタサッルフ、タワッジュフ、そしてヒンマ (himma) を行使するという。これは神的恵みと人間を仲介する中間的役割をするものと説明される。Buehler, *Ibid.*, p.99.

態、「ジャズバ」に導くと考えた。<sup>487</sup>

Chodkiewiczは少し違う観点から、「タワッジュフ」が弟子に向かう師の心であるのに対し、「ラービタ」は師に向かう弟子の心であると、この二つの概念が師と弟子との関係において、それぞれ異なる霊的方向性を持っていると考えた。彼は師と弟子の諸関係、「ニスバ」を通じて師から弟子の方へ霊的流出が起こり、その結果としてある精神的状態 (ḥāl) が得られると見た。<sup>488</sup>

川本は「ラービタ」と関連して、師と弟子の「スフバ」がナクシュバンディー教団の基礎をなすものであると指摘する。なぜならば、師と弟子との密接な関係性を重視するというのは、スーフィーの独居的隠遁生活を否定することで、ナクシュバンディー教団は積極的に人々に奉仕し、彼らを受け入れる中で精神的変化を求めようとしたからである、とその背景を説明する。<sup>489</sup> このように、彼は「スフバ」の師弟関係が隠遁的な孤立性を乗り越え、社会的関係の中で霊性を求めるという、ナクシュバンディー教団の社会的特徴を反映する修行法であると見た。

最後にLe Gallが挙げた修行法として瞑想を意味する「ムラーカバ」がある。<sup>490</sup> Le Gallはこれをズィクルの一種と見なし、これを「ズィクル」や「ラービタ」と共に行うと、一瞬も神を忘れず、常に神の存在を感じ取る自然的性質、「マラカ (malaka)」を獲得するようになる」と説明している。Jürgenはバハーウッディーンに関する逸話からこの概念を見出している。彼は弟子のムラーカバ、つまり弟子の瞑想の中に自らを現し、弟子を教えたとされている。瞑想の中でバハーウッディーンは自分の顔を記憶し、忘れてはいけないと命じたといひ、このような瞑想的なヴィジョンが師弟間の親交を表す「ラービタ」の原型になったと言ふ。それに比べると、川本は「ムラーカバ」を師を瞑想することではなく、「⑦注意」に当たるものと見なしている。従って、この概念は想念を瞑想 (murāqaba-yi khawāṭir) して常に監視するということで、想念をなくそうとするのではなく、想念が神と共にあることを意識することであると説明する。<sup>491</sup>

以上の修行的項目の中で声音的ズィクルを除くと、実践に関する諸項目は非言語的方法

---

<sup>487</sup> Buehler, *Ibid.*, p.96.

<sup>488</sup> Chodkiewicz, *Ibid.*, pp.70-71.

<sup>489</sup> Le Gall, *Ibid.*, p. 95; Jürgen, *Ibid.*, p.36; Chodkiewicz, *Ibid.*, p.71, 川本、上掲論文、1983、295-298頁。

<sup>490</sup> ムラーカバはガザリーの*Iḥyā'*で霊的精算を意味するムハーサバ (muḥāsaba) と共に「霊的省察」の意味として用いられており、行動する前にその動機や意図を自ら問いかけ、利己主義に陥らないための省察を意味する。この方法は*al-Futūḥāt*にもイブン・アラビーの師匠が好んだ修行法として紹介されているという。R. Deladrière, “Muḥāsaba”, *EP*, v.7, 1993, p.465.

<sup>491</sup> Le Gall, *Ibid.*, p.94; Jürgen, *Ibid.*, p.38; 川本、上掲論文、1983、301-302頁。

によるものであるといえる。Chodkiewiczはこのような非言語的修行法がナクシュバンディー教団だけではなく、他のスーフィー・グループにも採択されていたと指摘し、アブドゥルカーディル・ジラーニーや13世紀エジプト地方のサフィーユッディーン、クーナウィーの弟子であり、一性論者でもあるジャンディーをその実例として挙げている。特に彼はジャンディーの*Fuṣūṣ*注釈で用いられる「タサッルフ」という用語に注目しており、それはナクシュバンディー教団でいうような、師匠から流出される霊的力ではなく、*Fuṣūṣ*を理解するために必要とされる意志と志向が伝授されることであると把握した。つまり、彼は、一性論者における「タサッルフ」がイブン・アラビーからクーナウィーを経て、ジャンディーに繋がる存在一性論的教えの正統性を意味する用語であると見たのである。<sup>492</sup>

このように、ナクシュバンディー教団の修行項目や特徴的な修行法について一般的に認められる要素はあるとしても、その項目や修行法の内用が地域や時代を問わず、すべてのナクシュバンディー・スーフィーに適用されるような、固定したものではないといえる。たとえば、ズィクルに関するバハーウッディーンとパールサーとの態度の違いからも分かるように、同時代、同教団のスーフィーの間にも修行法の捉え方はさまざまであったのである。従って、異なる修行集団や神秘主義教団における修行法の意味や内容に関しては、より慎重に把握する必要があるとされる。この観点から、修行者としてジャーミーの姿を把握することにおいても、ナクシュバンディー教団の修行法を参考にしながらも、彼が存在一性論者であり、他の教団のスーフィーの修行にも詳しくあったことをも念頭において、彼の修行的特徴を見出さなければならない。

---

<sup>492</sup> Chodkiewicz, *Ibid.*, p.74. クーナウィーやジャンディーにおけるタサッルフの意味については前節(4.1.2.の②のb.)にも述べた。

#### 4.3.2. ジャーミーの修行論と靈的状态

*Nafahāt*には多くのスーフィー聖者の靈的状态が述べられているのにもかかわらず、ジャーミーは自分の靈的段階については述べていない。そのため、スーフィーとして彼が体験した靈的境地や神秘的段階、及び師匠としての役割を把握するためには、第三者が述べたジャーミーの伝記を検討する必要がある。彼の生涯や逸話に関する叙述はいくつがあり、*Bākharzī*の*Maqāmāt*やナクシュバンディー教団のホージャの行跡を記録した*Rashahāt*もあるが、ここで注目する作品はラーリーの*Takmilah-i Hawāshīyah-i Nafahāt al-Uns*である。この作品は*Nafahāt*に対する脇注の補足と名付けられているだけに、*Nafahāt*を受け継ぐという観点から書かれ、その叙述的特徴をも継承していると考えられる。

最初、ラーリーが*Nafahāt*の脇注、*Hawāshī-yi Nafahāt al-Uns*を書いたのは、ジャーミーの息子、ディヤーウッディーン (Ḍiyā' al-Dīn Yūsuf) が*Nafahāt*の難解なところについてジャーミーが説明した内容を中心に解説することを、彼に頼んだからであるという。その直後、ラーリーは自分の師匠についても文章を書き加えており、それが脇注の*Takmilah*または*Khātimah*となったのである。<sup>493</sup> ラーリーは*Takmilah*で自分が記憶している言葉や逸話を中心にジャーミーの靈的状态を記述しており、身近なところから見たジャーミーの靈的師匠としての姿が現れている。

ラーリーは「聖者性 (walāya) の真なる光や神の導きの閃光の輝きがその方の顔から明るく輝く」といい、ジャーミーをワリーの一人と見なしている。しかし、ジャーミーは自分の靈的状态を他人が気付かないように、詩人や学者の姿で隠していたという。<sup>494</sup>

大衆に対して、師匠 [ジャーミー] の靈的諸状態を隠し、靈的秘密を覆うヴェールは詩と詩人としての属性であった。特に言葉を交えると、師匠は詩の隠れ場に退いて詩人の姿を表すか、知識の属性で幕を張り、知識探究者の格好で現れるのである。

ジャーミーは主に詩人と存在一性論者として知られ、彼に対する研究も主に文学や存在一性論に焦点が当てられている。しかしながら、弟子であるラーリーの視座からは、詩人、学者としてのジャーミーは表面上のもので、彼の内面における本来的な姿ではなかったの

---

<sup>493</sup> *Nafahāt*の脇注は1490/91年に書かれたとも言われている。しかし、脇注の直後に著わされたといわれる*Khātimah*または*Takmilah*にはジャーミーの没年（1492年）が記されている。Storey, *Persian Literature*, 1972, pp.956-957f.

<sup>494</sup> *Takmilah*, p.2.



ある。ラーリーはジャーミーが愛（‘ishq）の苦しみから離れたことなく、愛に魅了され、ジャズバに圧倒された状態でありながらも、本性的に愛の秘密は隠していたといっている。<sup>495</sup>

このように自分の霊性を隠して表面に現さず、内面的純粋性を保持しようとする傾向を、川本はマラーマーティー的要素との関連性から解釈している。彼は外面的修行方法を退け、表面に見えない内面的修行を重視するのがナクシュバンディー教団の特徴であるといい<sup>496</sup>、特にこの教団の「集団の中の隠遁」は、集団の中で生活しながらも心を一に集中して神との関係を保持することで、これは個人における消極的な意味での修行であるため、マラーマーティー的修行と大きく違わないと見た。ただ、ナクシュバンディー教団ではマラーマーティーの師弟関係を友との親交に置き換えており、相互奉仕を通じて相手を受け入れる積極的な関係性を求めた点で、マラーマーティーの限界を克服しているとした。<sup>497</sup> 川本は「集団の中の隠遁」の意味を、自ら人々の非難対象になって社会との表面的関係を断絶しようとしたマラーマーティー的観点から把握している。もちろん、ナクシュバンディー教団が師弟関係を周りとの親交へと広げ、より積極的な関係性を求めたと評価してはいるものの、彼は修行の社会的次元と内面的状態を分離しているように見られる。

しかし、ジャーミーが詩や学問を前面に出し、自分の霊的状态を隠したということを、非難すべき行為を通じて外面的関係を遮断したマラーマーティー的観点から解釈するのは、むしろジャーミーの修行的方向と矛盾しているように考えられる。彼が詩や学問を自分の霊的状态を覆うヴェールにしたというのは、単に詩や学問的価値を否定したという意味ではない。ラーリーは詩の比喻や隠喩が「秘密の顔を覆うヴェール」であったため、逆にジャーミーの詩には彼の美德や完全性が包含されていたと指摘し、詩を書くことはもちろん、世間の仕事に携わる中でもジャーミーが霊的状态から離れることはなかったと述べている。<sup>498</sup> つまり、ジャーミーは常に神（＝愛）に魅了された神秘的状態を保つ中で、詩人、学者、または宮廷の助言者という社会的役割を果たしたということである。

以上のラーリーの言葉からみると、ジャーミーにとっての修行は、精神的、霊的に高揚された状態を内面的に維持することにとどまらず、その霊的状态で獲得した美德を外面的関係にまで拡張することを意味すると考えられる。さらに、これのためには神に魅了された恍惚的状态の中でもその陶酔的状态を表に出さずに、日常的な生活をし続けるという点で、陶酔的スーフィーの神秘詩に現れるような熱狂的な感情を精製することが要求されるであろう。

では、ジャーミーは実際にどのような修行法を行っていたのか。彼は自分が行った修行

---

<sup>495</sup> *Takmilah*, p.3.

<sup>496</sup> 川本、上掲論文、1983、287-288頁。

<sup>497</sup> 上掲論文、296-297頁。

<sup>498</sup> *Takmilah*, p.9.

法について直接述べてはいないが、*Risālah-i Sar Rashtah*という小論考でナクシュバンディー教団の修行法について簡潔に述べている。ナクシュバンディー教団における11の修行項目および、スーフィーによって修行法の内容や強調項目に違いがあることについては、前節すでに述べた。この論考でジャーミーは三つの方法、ズィクル、タワッジュフとムラーカバ、そして師とのラービタを中心に、④「集団の中の隠遁」⑦「注意」、⑨「時の知覚」、⑩「数の知覚」、⑪「心の知覚」とこの三つの修行法の間を論じている。<sup>499</sup>

川本は、この小論考について写本調査を行った上で、この文献の和訳およびナクシュバンディー教団の修行論的文脈からの研究を行っている。彼によると、この文献は修行法に関するカーシュガリーの論考を補うために書かれたものであるという。カーシュガリーが11項目の修行法の中で①から⑧までの項目について解説し、ジャーミーは自分の師匠が論じ切れなかった⑨から⑪までの項目を説明したということである。<sup>500</sup> 確かに、この論考の最後は⑨から⑪までの項目に対する記述である。しかし、時の知覚、数の知覚、心の知覚といった三つの項目はズィクル、ムラーカバ、ラービタとの関係の中で理解されるものであるため、それまでを合わせると、ジャーミーは全部で六種類の修行法について述べることとなる。

まず、ジャーミーはズィクルについて述べており、特にムスリムの信仰告白の一文を心の実在に向けてタフリール (tahlīl) すること、つまり「ラーイラーハ・イッラーッラー (Lā ilāha/illā Allāh、神はない・アッラーの他に)」を繰り返して唱えるズィクル法を説明している。彼はこの文章の否定部、つまり「神はない」のところでは生成する全てが無であり、消滅するという意味を、肯定部である「アッラーの他に」では「実在として崇拝される存在」に対して、それが永遠に存続するという意味から観照するように教えている。このように、ジャーミーはこの文章の否定と肯定の両面を、被造物的側面と神的側面として観照することを勧めている。神に近接するために被造物領域と神的領域を同時に瞑想することは、ジャーミーが聖者論や神秘詩の存在一性論的解釈において強調したところでもある。<sup>501</sup> これを存在一性論的観点から見ると、一なる神から多のものが顕現する時、神の顕現は神的領域と被造物的領域の両方から行われるのであり、両者が分離される以前の、一つに統合された段階が最も神に近接した状態とされた。従って、修行者も神的実在と被造物的実在を共に観照し、もはやその認識的分別がなくなる状態を求めなければならないのである。

---

<sup>499</sup> *Sar Rashtah*, pp.489-490.

<sup>500</sup> 川本は2000年に出版されたこの小論考が不完全な写本を基に出版されたと指摘し、2000年版での欠落部分を論文に掲載している。上掲論文、2008、5、16頁。

<sup>501</sup> たとえば、4.1.におけるワリーや4.2.1.で預言者を指すハビービー概念について、ジャーミーはこの概念が受動と能動の意味を同時に実現したもので、神的性質と被造物的性質を統合したものであることを強調した。

またこのズィクルの両側面を修行者と神との人格的關係から考えると、人間は神を觀照する際には必ず自分の存在についても熟考しないといけないのであり、それによって神と人間との正しい關係を冥想することができるのである。そして神を求める修行者が單に神的知識だけではなく、神と人間との關係性をも理解しないといけないのは、自己が消滅し、恍惚を得る神秘體驗が自分の努力によってのみ得られるものではなく、神に魅了される他力的體驗であるからであると考えられる。ジャーミーは全力でズィクルに集中し続けると、ジャズバ、すなわち歡喜的な恍惚の状態の前段階として自我と感覺の喪失状態 (*bī khudī wa bī shu'ūrī*) が現れるとした。その後もズィクルを通して生成消滅的存在と永遠な存在を觀照し続けると、自己が失われて一の存在に統合される歡喜を経験するようになるといい、この過程を繰り返すことで、最終的に確固たる不動の状態、マラカ (*malaka*) が実現されるとした。<sup>502</sup>

ジャーミーのズィクル觀はラーリーの話からも垣間見られる。彼はズィクルをいくら唱えても何の結果も得られず悩んでいる人に、祝福された神名「アッラー」を唱えるだけで十分だという師もいるが、「ラーイラーハ・イッラーッラー」を繰り返すことが最も望ましいとし、彼に音を出さずにタフリールを行うことを勧めたという。さらにラーリーはズィクルの形式 (*ṣūra*)、内容 (*ma'nā*)、実相 (*ḥaqīqa*) についても、次のように述べている。<sup>503</sup>

ズィクルの形体は、低いまたは高い發声的方法 (*ṭarīq-i takallum-i āhastah yā boland*) と想像的方法 (*ṭarīq-i takhayyul*) で行う、複数の文字が複合的に結合した特定の単語が集合されたものである。ズィクルの内容は發話された言葉の意味や概念を熟慮することである。ズィクルの実在は想定した一つ概念を知り、感じ取ることであり、顔を向けるキブラ (*qiblah-i tawajjuh*、精神を集中する方向) と矢的的がズィクルを行う者が目指すところである。

さらにラーリーは低い發声的ズィクルはイブン・アラビー学派の師匠に好まれた方法で、それ以外の多くの師匠たちは高い發声のズィクル (*bar sabīl-i jahr*) を、そしてホージャたちは想像的方法のズィクル、すなわち無言のズィクル (*dhikr-i khafī*) を行い、名祖バハーウッディーンも無言のズィクルで大きな効果がもたらされると言ったと指摘している。しかし、ジャーミーは發声のズィクルと無言のズィクルがそれぞれの特徴を有すると考えていたという。<sup>504</sup> バハーウッディーンの時代から發声のズィクル、つまり声音のズィクルと無言のズィクルの間に葛藤があり、現実的に二つのズィクルが混用されてきたのは既に述べた。ラー

---

<sup>502</sup> *Sar Rashtah*, pp.487-488; 川本、上掲論文、7-8頁。

<sup>503</sup> *Takmilah*, p.28.

<sup>504</sup> *Takmilah*, p.28.

ラーミーによると、ジャーミーも無声とか、声音とか、というズィクルの形式よりは、むしろズィクルの内容やその目的に集中することに重点を置いたとみられる。ジャーミーのズィクル観は、次のラーミーの言葉に明示されている。

神は内的なものと外的なものを全て包みこまれる。発声的ズィクルも良いものだ。またズィクルを行う者は至高なる神から命じられた方法でズィクルに携わるべきであり、他の信仰行為と同じく、その方法も預言者から学ぶことができると仰った。……ズィクルで望まれるのは、口で言ったものが実在化されることであり、理性的魂（*nafs-i nāṭiqah*）や諸感覚的能力から至高なる神以外の愛、神以外のものに対する想像をすべて追い出すことである。一について語ること（*yaktā goftan*）と一でいること（*yaktā būdan*）の間には違いがあるのだ。<sup>505</sup>

この引用からみると、ジャーミーはズィクルで唱えた内容が自分の存在の中に実現されることを強調しており、例えばタフリールを行う者は神が唯一な存在であることを知り、それを告白することにとどまらず、神以外の存在がすべて無化され、アッラーの現存を感じ取ることを目標にしなければならないのである。

小論考で述べられる次の修行法はタワッジュフとムラーカバである。これは非言語的瞑想法で、アッラーの神名における真なる意味を黙想しつつ、全ての感覚と能力を通じて物質的欲望で満ちた心に注意を向かわせ（*mutawajjih-i qalb-i ṣanūbarī*）、真なる実在を認識し続けることである。<sup>506</sup> ラーミーは11の項目の中で⑦注意が心のムラーカバ（*murāqabah-i dīl*）で、これは散発的な想念に圧倒されないための瞑想法であるという。彼によると、ジャーミーは夢の状態であれ、目が覚めた状態であれ、一回でもムラーカバを正しく行った者は自己の束縛から離れ、自由になると見た。この観点からジャーミーにおけるタワッジュフとムラーカバは自分の内面的状態を常に注視することであり、強力な霊的指導者の霊的力に頼るような他力的方法ではないといえる。ラーミーも、ジャーミーは霊的力を他人に行使して、相手の精神的状態に影響を及ぼす、タサッルフについては非常に慎重であったと指摘している。ジャーミーはタサッルフを自ら使用することも、人に教えることもしなかったのであり、それはタサッルフが僕性の段階（*martabat-i ‘ubūdīyat*）のものではなく、主性の段階（*martabat-i rubūbīyat*）で行われるものであると考えたからであるという。<sup>507</sup>

最後の方法は師匠とのラービタである。ジャーミーは観照的状态に達し、本体的顕現に

---

<sup>505</sup> *Takmilah*, p.29.

<sup>506</sup> *Sar Rashtah*, pp.488-489; 川本、上掲論文、8頁。

<sup>507</sup> *Takmilah*, pp.30-31.

よってその実在が現われている人々が師匠であるとし、師匠との親交、スフバ (ṣuḥba) を通じて師の力を自分の中にもたらし、靈的に高揚された状態を実現するのがラービタであると説明する。また師匠とのラービタは対面的関係だけではなく、師の不在時にも成立するものであり、弟子は彼の姿に集中することで、彼の靈的力を自分の中に実現することができ、この過程を繰り返すと、不動の状態、マラカに達することができるとした。<sup>508</sup> このような靈的師弟関係、すなわちラービタを通じての修行は、*Nafahāt*で述べたウワイスの師弟関係による修行に相当するものと考えられる。しかし、ジャーミーは偉大な師匠を見つけにくいほど、ラービタの修行法を行うのは容易ではないと指摘している。それは修行者が自らラービタを結ぶ師を選択するのではなく、師匠に出会って選択されないといけないからである。この観点からラービタはかなり限定的な修行法であるといえる。

以上、ジャーミーが*Risālah-i Sar Rashtah*で説明しようとした「心の知覚」、「時間の知覚」、「数の知覚」は、今まで述べたズィクル、タワッジュフとムラーカバ、そしてラービタとの関係から理解することができる。心の知覚は物的欲望に満ちた心に注意を向けることで、時間の知覚は集一 (jam‘) の状態と離散 (tafriqa) の状態の中で自分がどのような状態で時間を過ごしたかを図ること、そして数の知覚はズィクルを行う中で、実際に有効に行われたものの数を観察することである。従って、この三つの項目は修行者が観照や瞑想を行う中で、自分の修行的状態を判断するために活用する項目であると考えられる。そして最も重要なのは、このような修行を通じて得られた状態を公表せず、慎んで人に知られないように隠すことである。ジャーミーはそれが名祖バハーウッディーンのいう「集団の中の隠遁」であるといい、外的には被造物の中にいても、内的には神と共にいることなのである。<sup>509</sup>

ラーリーによると、ジャーミーは「集団の中での隠遁」こそが教団の全ての者が目指すべき境地であるとし、彼自身もその状態を常に保持していたという。ラーリーは集団の中での隠遁を実現している者には、内的に神と共にいるときは神を必要とする困窮 (niyāz) の姿勢が現れ、外的に人々と共にいるときは、謙虚の美德が目立つといい、ジャーミーは内的な困窮と外的な謙虚の美德を常に極めていたという。<sup>510</sup> さらにジャーミーがどんな人が訪ねても話を拒絶することがなかったのであり、彼が学者や政治家、修行者など、さまざまな社会的関係の中で活動できたのは、「集団の中での隠遁」の状態を常に維持し、外部の仕事で動揺しなかったからである、と述べている。弟子から見たジャーミーは、有名な詩人、学者というよりも、あくまでも靈的師匠であったのである。<sup>511</sup>

---

<sup>508</sup> *Sar Rashtah*, p.489; 川本、上掲論文、9頁。

<sup>509</sup> *Sar Rashtah*, pp.489-490; 川本、上掲論文、9-11頁。

<sup>510</sup> *Takmilah*, p.21.

<sup>511</sup> *Takmilah*, pp.36-37.

### 4.3.3. *Sharḥ-i Rubā'īyāt*に見られる存在一性論と修行法の関係

聖者列伝から神秘詩に対する一性論的注釈まで、ジャーミーは一性論者をスーフィーの歴史に位置づけると同時に、一性論が神秘家の霊的体験を基になされたもので、一性論的表現とスーフィーの神秘詩が相通じるものであることを提示しようとした。この節では最後に*Sharḥ-i Rubā'īyāt dar Waḥdat-i Wujūd*を通じて、ジャーミーの信仰における一性論と修行論の関係を論ずる。この作品は存在一性論に関する自分の四行詩にさらに注釈を加えたもので、他の注釈とは区別される特徴が見られる。それは、前半に存在一性論の理論を解説してから後半にスーフィー師匠の言葉を中心に修行論について記述するということである。ジャーミーはこの作品を通じて、一性論的観点からみた神の下降過程とスーフィー師匠の言葉に従った上昇の実践論を順序立てて述べているのである。

修行論的注釈において彼が言及するスーフィーとしては、ナクシュバンディー教団の教祖であるバハーウッディーンと彼の師匠であるカーシュガリー、そしてクブラヴィー教団の教祖、ナジュムッディーン・クブラーのような神秘主義教団のスーフィーのみならず、初期の禁欲的スーフィーや一性論者なども含まれている。このように、存在一性論における下降的顕現の諸概念を説明した後、宗教的实践に関するスーフィーたちの言葉や修行方法論を提示することによって、一性論の世界観が現実における宗教的実践問題に転換されている。ジャーミーはいかに優れた説教や学説を聞いても、実践を通して体験をしない限り、神に対する知識は得られないといっている。つまり、存在一性論と諸スーフィーの言葉は、深い霊的体験がなくては、不可能なものであるということである。

タウヒードの持ち主の神聖な言葉を熟考し、恍惚 (*wajd*) を経験した祝福された諸魂について考えるのは、戒めと励ましのためで、叡智の完全性を獲得するとか、それを実現するためではない。なぜならば、彼らの知識や叡智は味わって体験したもので、伝承や伝統、もしくは理性や証明によって得られたものではないからである。……言葉で言うことと恍惚によって経験することの間にはおびただしいほどの相異があり、耳で聞くことと理解することの間にも数え切れないほどの段階がある。「砂糖！」といくら叫んでも、砂糖を味わってみたい限り、あなたの口で甘さを感じることはないのだ。<sup>512</sup>

この引用では神の唯一性を体験した人々の言葉を聞き、それについて勉強するのは、それを通じて彼らと同一な状態を獲得するためではなく、むしろ神への近接を求める者に警告

---

<sup>512</sup> *Sharḥ al-Rubā'īyāt*, p.87.

と激励を伝えるためであるとしている。聖者が体験した高貴な霊的境地をいくら述べても、それで同一の体験が起きることはない。砂糖に関する全ての情報が分かっても、砂糖を口に入れない限りは、決して砂糖の味が分からないように、神のタウヒードをいくら論じても、結局それを体験するための実践的な努力を積み重ねていかない限り、タウヒードの實在は分からないままになってしまう。一性論についても同じく考えられる。タウヒードの境地に辿りつくための実践なしには、理性的証明を越えて開示された存在一性論を理解できず、その「味」も分からなくなるのである。

この注釈は実践論について述べる最後の部分を除き、十全に一性論の概念を述べており、必然的存在、神の顕現と個別化、五つの神の現前、永遠の諸祖型 (a'yān thābita)、存在の受容能力、一と多の関係などが叙述のテーマとなっている。その中で必然的存在と永遠の諸祖型に関しては、哲学者と一性論の見解が一致していないといい、その内容的相異に注目しているが、この論争的部分以外には、存在一性論における一から多の世界への下降的顕現過程が順位的に述べられている。その内容的流れを概略して見ると、

#### 1. 存在に関する解説：

(1) 必然的存在はその實在と存在が一致<sup>513</sup> (2) 存在者性における存在者の諸階梯 (太陽と月の光による比喩) <sup>514</sup> (3) 必然的存在が自分の實在と一致する証拠とそれに対する哲学的見解との違い<sup>515</sup> (4) 一性論者のいう存在の實在とそこから流出した世界。<sup>516</sup>

#### 2. 神の認識と属性

(1) 神の知覚と認識――a.自分の本体による認識、b.顕現の諸段階において起きた個別化 (ta'ayyun) による認識：単純認識と複合認識、(2) 神の本体に対する認識。<sup>517</sup>

---

<sup>513</sup> 一性論者スーフィーは、必然的存在は自己の本体が存在そのものであるとみる。 *Sharḥ al-Rubā'īyāt*, p.44.

<sup>514</sup> 存在の三つの段階が提示されている。太陽の光に頼って光る月のように他の存在に依存する存在、太陽が天体と共に自分の本体として光を必要とするように本体を必要とする存在、自ら輝く光のように他のものを必要としない独立的存在がある。 *Sharḥ al-Rubā'īyāt*, pp.45-46.

<sup>515</sup> 哲学者は必然的存在を一般存在と見なしているが、一性論者スーフィーは必然的存在そのものが存在の實在であるという。これは絶対的存在であるため、その中に一般、特殊、部分、全体のような概念を加えて考えることは不可能とされる。 *Sharḥ al-Rubā'īyāt*, pp. 46-48.

<sup>516</sup> 一性論でいう存在の實在は全ての性質や関係性を超越した、絶対純粋的次元のものであり、どんな手段によっても決して認識されないものである。全ての属性や世界の諸実体は神の一性から流出、顕現したものである。 *Sharḥ al-Rubā'īyāt*, pp.48-52.

<sup>517</sup> (1) に関しては *Ashī'at* の序文の解説とほぼ一致している。また全ての個別化を超越した神の本体は認識できないが、諸段階における顕現を通じると各顕現と根源となるものとの関係性によって、

### 3. 神の顕現と個別化

(1) 顕現の五つの段階――五つの神の現前――a.不可視の段階：本体的現前 b.観照と感覚の段階：慈愛の玉座の現前 c.不可視の段階の下の段階：諸霊の段階 d.感覚の世界の上の段階：原型と想像の世界 e.統合の段階<sup>518</sup> (2) 第一個別化と第二個別化<sup>519</sup> (3) 永遠の諸祖型または本質（マーヒーヤ）に対する一性論者と哲学者の見解、及び永遠の諸祖型に対する二つの観点<sup>520</sup>

### 4. 顕現過程に見られる神と人間の関係

(1) 目を持つ者（dhū al-‘ayn）と知性を持つ者（dhū al-‘aql）<sup>521</sup> (2) 絶対的一性（アハディーヤ）と統合的一性（ワーヒディーヤ） (3) 創造（tjād）における完全人間と統合的な普遍の実体（sha’n kullī jāmi‘ī）<sup>522</sup> (4) 神の本体的完全性（kamāl dhātī）と名目的完全性（kamāl asmā‘ī）<sup>523</sup> (5) 諸物の顕現と絶対存在との関係 (6) 神の定め（qaḍā’）と定命（qadar）による顕現<sup>524</sup> (7) 存在の受容能力（isti‘dād）における相異<sup>525</sup> (8) 実在的影響や性質による多の

---

その部分や性質に対する認識が可能となる。Sharḥ al-Rubā‘īyāt, pp.52-57.

<sup>518</sup> 全体の段階を六つと見なす人々もいると指摘しており、その場合には不可視の段階をさらに二つの段階に分け、全く顕現が行われていない段階と神自身に対して顕現が行われている段階を区別する。Sharḥ al-Rubā‘īyāt, pp. 57-59.

<sup>519</sup> 第一の個別化は知性や個物においても、相互区別や識別なく統合されている段階であり、第二の個別化は知性においては互いの識別が行われる。Sharḥ al-Rubā‘īyāt, pp. 59-61.

<sup>520</sup> 一性論者のいう永遠の諸祖型は存在者の諸実在、または知識における形体であり、哲学の本質、マーヒーヤと近い概念とされる。また永遠の諸祖型は神の存在が映ったものであり、神の存在がこの実体の鏡であるという観点から考察することができる。Sharḥ al-Rubā‘īyāt, pp.61-64.

<sup>521</sup> 目を持つ者は神的観照が人間を支配し、人間が鏡のような役割をする人であり、逆に知性を持つ者は人間の観照が表面に現れ、神は鏡、被造物は鏡に映る形相となる。目と知性を共に持つ者は、被造物の中で神を観照し、多の像による妨害無しに神の一性を観照することができる。Sharḥ al-Rubā‘īyāt, pp.64-65.

<sup>522</sup> 創造というのは神の存在に永遠の諸祖型という形体を被せてから、その諸性質を刻み込むことである。そして完全人間の実在は、顕現する個別の実体（sha’n）を全て統合する普遍の実体である。Sharḥ al-Rubā‘īyāt, pp.66-68.

<sup>523</sup> 神が自存的存在というのは、本体的完全性を意味することであり、属性的完全性は諸属性が可能的存在の存在に顕現したことを指す。Sharḥ al-Rubā‘īyāt, pp.68-70.

<sup>524</sup> 神の定めと定命に関して述べる。定めは諸存在者の実体に対する普遍的な神的性質で、定命はこの普遍的性質の具体的内容（tafṣīl）で、具体的要素によって特徴つけられて、諸実体が特定の時間と空間の中でそれぞれの特徴を持って創造される。ジャーミーはここで永遠の諸祖型が神の知識における認識的形体であるとし、それが根源的受容能力（qābīliyat-i aṣlī）、本体的準備能力（isti‘dād-i dhātī）



存在の顕現<sup>526</sup> (9) 一が無数の段階に顕現すること。<sup>527</sup>

以上がこの注釈の後半までを構成する存在一性論に対する解説である。存在をめぐる議論から存在の顕現の全体構造、そして顕現過程に見られる神と被造物の関係まで、その叙述の流れは前節で述べた*Ashi‘at*の序論と類似しており、そこでも存在をめぐる議論から始め、顕現の過程に見られる神と被造物の諸関係が提示されていた。ただ*Ashi‘at*ではイラーキーの文学的表現から一性論的意味合いを見出すことに焦点が当てられ、ジャーミーの思考構造を把握するのに困難があった。それに対してこの作品は存在一性論に関する自身の四行詩を再配列しつつ、それに対する詳細な解説を施しているため、彼の思考構造や意図がより明確に現れている。

しかし、存在一性論に対する解説や諸議論は*Naqd al-Nuṣūṣ*の序文及び、3章で論じた*Al-Durra*にも詳細に述べられているため、この作品では存在一性論の概念そのものについては論じない。その代わりに、この作品で注目するのは存在一性論の理論とスーフィーの実践的修行論を順序に並べ、スーフィー的世界観を二つの側面から考察する意図である。彼は存在一性論とスーフィーの実践論、つまり神から顕現が行われる下降の過程と修行者が神に向かう上昇の過程を通じて、顕現と近接という二つの観点から創造主と被造物、一と多の関係を正しく理解させようとしたのではないかと考えている。

ジャーミーは存在一性論の解説に続くスーフィーの実践論を、ナクシュバンディー教団の名祖、バハーウッディーンの言葉から述べ始めており、特に一気に到達する恍惚的状态ではなく、段階的に行われる過程を重視する表現を前面に出している。

彼（バハーウッディーン）の道（ṭarīq）は、最も高い目的と最も輝く目標、つまり至高なる神に最も近接する方法であり、一性（waḥda）の内で消滅して

---

によって顕現すると説明する。 *Sharḥ al-Rubā‘īyāt*, pp.72-73.

<sup>525</sup> *Sharḥ al-Rubā‘īyāt*, pp.74-78.

<sup>526</sup> 神は一なる実在の光であり、世界はその光の顕現という時、一なる神が知性の段階で諸物の様々な実在（ḥaqā‘iq）や本質（mā hīya）として現れると、それが永遠の諸祖型である。個物の段階で神の存在が実在や本質の性質によって相互区別され、個別化すると、それが諸存在である。従って異なる実在の性質が刻印されると、異なる存在者が現れるのであり、存在者は無数であるとされる。これは神の光がガラス瓶に様々な色で映ること、水が波の泡から蒸発し、雲、雨、洪水を経て海に戻ることに比喻される。 *Sharḥ al-Rubā‘īyāt*, pp.79-83.

<sup>527</sup> 一と多の関係をアリフ（I）の文字や数字一に比喻して説明する。一が多に顕現するのは一が本体的に多を包含するからではなく、神の属性や神名の観点から無数の段階に現れるからである。 *Sharḥ al-Rubā‘īyāt*, pp.83-86.

消えると、全てに遍在する絶対的一性 (aḥadiya) の本体の顔を隠していた個別化のヴェールが取り除かれ、威厳ある至高の光が発散するので、彼以外のものは全て燃え尽きてしまう。実に他の師匠たちの旅が終わるところが、彼には道の始まりで、初めは消滅の領域にいたとしても、彼の旅はジャズバの後にある。タウヒードの具体的な内容、すなわち世界と人間を創造した目的が「ジンと人間を創ったのはわれに仕えさせるため、また私を（知るため）でもある」（Q51 : 56）とあるように、彼らが「私、神を」知ることであるということである。<sup>528</sup>

この引用文でジャーミーは神の一性の中で自己が消滅する恍惚的歓喜、すなわちジャズバが最終の目的になってはならないと指摘する。むしろ本格的な修行の旅は、恍惚的体験があってから始まるとしている。この意味で、その旅の目標は一時的に特別な霊的状态に達することではなく、超越的な存在としての神を正しく知り、その御旨に従って彼に仕えること、つまり神的知识を实践、実現することであると考えられる。従って、宗教的実践は修行者の知性のみならず、存在のあり方で転換することを目指すといえる。

ジャーミーはこの目標を叶えるための方法論として、タワッジュフ、師匠と弟子の内面的関係 (nisbat-i bāṭin)、そしてズィクルに注目している。まず、彼はホージャ・バハーウッディーンとの関係性を重視するナクシュバンディー教団の修行方法を通じて説明を行っている。それはバハーウッディーンをタワッジュフし、修行者が名祖との内的関係を結ぶことであり、名祖の特別な状態が現れるまで彼の姿を想像し続けることから始まる。それによって心に注意を向かわせるようになり、それが分節されていた人間の諸部分が集合された、人間の統合の實在 (ḥaqīqat-i jāmi'at-i insānī) を意味するとしている。しかし、師匠との関係は我々が持っている物質的な肉体 (laḥm-i ṣanūbarī) との間に結ばれるものであるため、再び視覚と思惟と想像など、すべての能力を使わせて物質的な肉体に注意を向かわせる。<sup>529</sup>このように霊的師匠との関係を結ぶことは、心だけではなく、肉体的束縛からも自由になることを要求している。

ここでは前節で述べた師匠とのラービタやタワッジュフ、そしてムラーカバが同時に説明されており、ジャーミーはこの三つの修行法を別個のものではなく、同時に実践されるものと見ている。弟子は高い霊的境地に達した師匠によって霊的に導かれ、自分の心における様々な欲望や妄念に注意を払う。それからジャーミーは、人間が肉体的存在である限り、全力で肉体的性質を観察し、それに束縛されないようにすべきと見ているのである。

---

<sup>528</sup> *Sharḥ al-Rubā'īyāt*, p.88

<sup>529</sup> *Sharḥ al-Rubā'īyāt*, pp.88-89.

このように師匠との霊的關係の中で統合的實在が実現され、肉体的性質にも注意を払ってそれを統制すれば、修行者は自己を失った恍惚的狀態に入る。しかし、その狀態に達したとしても、人間には妄念が起こりやすく、この無我の狀態を長く保つのがさらなる課題となる。ジャーミーはもう一度、バハーウッディーンの言葉を通じて妄念が起きる時の対処法について述べている。それは鼻からものを出して自分を清くするように、三回強く息を吐いた後、再び前の方法を続けることである。それでも妄念が浮かぶ時には、また三回息を強く吐き出し、「言葉、行為、記憶、聞き、思いにおいて、神が嫌悪する全てに対し、許しを求めます。強さと力は神のみにあり！」<sup>530</sup> といって神に助けを求める。<sup>530</sup> しかし、それでも完全に疑念 (wasāwis) が消えない場合にはズィクルを行う。

これ（息を出して祈りを唱えること）によっても「疑念を」追いやることができなかつたら、「神以外に存在者はない (lā mawjūda illā Allāh)」ということを書いて描くような方法で、心の中で「神以外に神はない (lā ilāha illā Allāh)」という言葉は何回も熟考する。それでも疑念が無くならなかつたら、声を出して (bi-jahr) その語を何回も繰り返して考え、アッラーという言葉の長く伸ばして発声し、心に沈め「定着」させる。これを飽きない程度まで行い、飽きそうになったらやめる。<sup>531</sup>

ここでズィクルは疑念を追い払うための方法で、タワッジュフによって得られた状態を維持する手段とされている。彼は、まずシャハーダの内容を熟考してその意味を思いめぐらせることを勧めている。特に神の唯一性を宣言するこの信仰告白の文章を、唯一なる存在としての神に置き換え、神の唯一性における存在論的意味を瞑想するようにしている。しかし、この無言的方法でも疑念がなくならない場合には声音のズィクルを行い、その意味を心に染み込ませるように提示している。

ここでジャーミーは疑念についても、それを存在一性論的観点から説明しており、彼は疑念を否定し、それをなくすことではなく、觀念的存在者の一つとして認めている。つまり、誤り (bāṭil) さえも神の顕現物の一部であるとし、それに関するアブー・マドヤンとジャンディーの四行詩をそれぞれ引用する。「彼の段階の中にある誤りを否定するな / 誤りも彼の顕現の部分である」「神 (al-ḥaqq) は形体の中に現れたのに / 無知な者は神の本体の中で形体を否定する」。この引用では神が様々な次元において多様な形で現れるので、誤りとされるものでさえ、神から顕現したものであることを強調している。このように、ジャーミ

---

<sup>530</sup> *Sharḥ al-Rubā'īyāt*, p.89.

<sup>531</sup> *Sharḥ al-Rubā'īyāt*, p.90.

一は「神以外に存在者はない (lā mawjūda illā Allāh)」という上のズィクルでは一なる存在としての神、すなわち多への顕現が起こる以前の一性の状態を熟考し、絶えず起こる人間の疑念に関しては、神の顕現が最上位から最下位に至るすべての領域において行われるということのを思い起こすように提示している。この意味で神の唯一の存在を瞑想することは、疑念を起こすような属性的顕現の結果物に気を取られず、神の本体から発出する光の顕現に注目することであるとする。結局、神の唯一性をタフリールすることは一性論という神の本体的顕現を実現することなのである。<sup>532</sup>

それ以外にもジャーミーはイブラーヒーム・イブン・アドハム (Ibrāhīm ibn Adham, d.ca.782) <sup>533</sup>のタワッジュフの修行法、祝福された神名として「アッラー」を唱えるナジュムッディーン・クブラーのズィクル論の意味<sup>534</sup>、カーシュガリーが説明するズィクルとタワッジュフの実践法としての「知覚」やその結果である「集団の中の隠遁」について述べている。<sup>535</sup> つまり、彼はナクシュバンディー教団の修行実践法のみならず、初期の禁欲主義的聖者から存在一性論者、マグリブの聖者、クブラヴィー教団の聖者に至るまで修行に関する多様な聖者の言葉を提示したのである。このことから、ジャーミーが伝えようとしたスーフィー的世界観はナクシュバンディー教団かつ存在一性論に限られるものではなく、時代や地域の境界を乗り越える、より普遍的な意味での修行論や霊的体験に基づいているといえよう。

最後に、宗教的实践論を通じてジャーミーが求めた最終的な目的について考えてみたい。彼は主と僕の間の関係性の実相 (ḥaqīqat-i munāsaba) が被造物の生成消滅的な性質によって隠されていると指摘している。従って、適切な実践法を通じて修行を行い続けるのは、神と人間、つまり創造主と僕のあるべき関係を回復するためのものであり、さらには個物的形体に分節化された多の現象的状态を離れ、統合的観点から神と人間の間関係を回復するのは修行者の義務であるとも見なされる。そして、神と被造物との関係性を回復するための修行法として、ジャーミーは再びズィクルに注目している。特に前節で説明したタフリールの両面的意味、つまり「神はない」、「神以外に」という否定と肯定の文章を通じて被造物と神の関係性を瞑想することを提案しており、さらには「発声」のようなズィクルの形式は被造物的側面を、ズィクルの内容は神的側面を表すと説明を付け加える。このようにジャーミーは

---

<sup>532</sup> *Sharḥ al-Rubā'īyāt*, p. 90-91.

<sup>533</sup> 初期の禁欲的神秘家として有名な人物。既にスラミーのタバカートにヒドルと出会った伝説的な逸話が伝わっている。*Nafahāt*にも名前が採録されている。Russel Jones, "Ibrāhīm b. Adham", *EF*, v.3., p.985-986.

<sup>534</sup> *Sharḥ al-Rubā'īyāt*, p.96.

<sup>535</sup> *Sharḥ al-Rubā'īyāt*, pp.100-101.

タフリールのズィクル自体が主と僕の関係性を現すものであると考えている。<sup>536</sup>

ズィクルの実践によって得られる霊的状态については、次のように述べられる。

ズィクルを唱える者は、この言葉を口で述べる時、心と言葉の一致に注意しないといけない。存在の否定のところでは、すべての生成消滅するものを消滅の観点から唱え、存在の肯定のところでは永遠なものを存続の目で観照し、この言葉を繰り返すことによって、タウヒードの形体が心に刻まれ、ズィクルが心に付帯する属性となる。声音のズィクルに間が空いた時でも、心のズィクルを行って怠慢や怠惰が起こらないようにする。タウヒードの形体はズィクルの内容で、これは心の表面において消滅するものであり、タウヒードの実在は心の内面に定立する。それからズィクルの実在が心の中に実体化（*mutajawhar*）されると、ズィクルの実在が心の実体と一体化（*muttaḥid*）される。そうすると、ズィクルを唱える者（*dhākir*）はズィクル（*dhikr*）の中に、ズィクルはズィクル対象（*madhkūr*）の中に消滅する。<sup>537</sup>

ジャーミーはズィクルを通じて主と僕関係を熟考すると、最終的にタウヒードの状態に達し、主体と客体の区別が完全になくなった霊的境界が現れるとしている。それはズィクルを行う主体とズィクルそのもの、さらにはズィクルの対象を区別するすべての境界がなくなり、完全に一体化した状態を体験することである。

このように、ジャーミーはズィクルを通じて一性論的観点から一なる神の存在の意味を観照し、一性論的意味を自分の中に実現させることを主張している。彼にとって創造の根源である神の御許に戻るということは、修行を通じて神の唯一性の存在論的意味が現実化されることに他ならないのである。これに関連してもう一度、ジャーミーに対するラーリーの記述をみると、ジャーミーはタウヒードに関する多くの学説があるため非常に混乱していたが、ムハンマド・パールサーの言葉を聞いて動揺が静まり落ち着いたという。<sup>538</sup> パールサーがナクシュバンディー教団の偉大なホージャとして存在一性論を教団に広げた人物であり、ジャーミーが幼年時代における彼との触れ合いを霊的な関係と解釈することを考慮すると、ジャーミーはパールサーこそがスーフィーの宗教的实践を通じて一性論で説く神と僕との関係を回復し、タウヒードの実在を自ら実現させた人物と考えたのではなかろうか。この意味で存在一性論と宗教的实践法は、タウヒードの志向点へたどり着くための導きなのである。

---

<sup>536</sup> *Sharḥ al-Rubā'iyāt*, pp.97-98.

<sup>537</sup> *Sharḥ al-Rubā'iyāt*, p.98.

<sup>538</sup> *Takmilah*, p.17.

## 結論

序論に提起した問題の一つは、ジャーミーという人物に見られる多様な側面をどう理解するかについてのことであった。詩人としてのジャーミー、存在一性論者としてのジャーミー、そしてスーフィーとしてのジャーミー。この中でジャーミーに相応しくない名称があると反論する人はいないであろう。この論文ではこれらの中で一つを選んでそれだけに集中するのではなく、これらの諸要素が彼の人格を構成するという観点から、ジャーミーをより総合的に理解しようとした。それは、15世紀、テムール朝のヘラートを中心に活動した代表的な宗教家の一人として、彼が最終的に目指したのはなんだろうか、を問いかけることから始まった。

本論文ではこの問いの答えとして、ジャーミーが存在一性論と宗教的实践論を通じてスーフィー的世界観を提示しており、このような構想は彼の信仰の中に現されている、ということを示しようとした。彼は存在一性論で説かれる宗教的理論と当時のスーフィーが実践する修行法を通じて、イスラームの諸聖者に実現されていた霊的境地はもちろん、人間が目指すべきあり方についても述べた。具体的には一性論的理論とスーフィーの実践論を取り持ったための掛け橋として、スーフィー聖者の歴史の中で存在一性論者とその他の神秘家たちの密接な霊的關係を示し、またいくつかの注釈を通してスーフィーの神秘的体験が存在一性論的理論に合うものであることを示した。

実際、彼の作品をジャンルを基準に分類せずに、宗教者としてジャーミーが最終的に目指したところに焦点を当てて見直すと、多分野に散発していた彼の作品が一貫性をもって現れる。実際に彼の作品をジャンル別に分類した時には、存在一性論的テーマの変奏が続いたり、過去の神秘主義的詩の表現が反復されたりしたため、ジャーミー自身は作家として独創性が見られないと、酷評を受けることもあった。従って、2章ではジャーミーの膨大な作品を他の視点から考察するために、その作品の内容的分類を試みた。そして彼は存在一性論とスーフィーの霊的境地から接点を見出し、一性論的宗教理論とスーフィーの宗教的实践に基づいたスーフィー的世界観を提示しようとしたと考えた。宗教思想家であり、修行者としてジャーミーが究極的に目指したもの、それが現代に相応しいイスラーム的信仰、すなわちスーフィー的世界観を提供することであったとすると、彼の存在一性論的理論書からスルターンに送った文学作品、一性論を吟じた韻文、政治家と往復した手紙なども、彼自身が構想していたイスラーム的信仰を形づくり、それを広めるためのものであると考えられる。

さらにジャーミーは存在一性論とスーフィーの修行的実践によるイスラーム的信仰を自ら実現させようとした。それは彼の愛弟子ラーリーによる短い伝記や彼と深く親交していた大臣ナヴァーイーの言葉から推察されるように、ジャーミーは存在一性論の完全な理解を求めると同時に、スーフィーの宗教的实践に尽力し、自ら高い霊的境地に達していた。彼はさ

まざまな人々の生きる社会の中にいながらも神の現存を感じ、いつも神の助けを求める謙虚な姿勢を堅く保っていたという。また彼は神秘的体験を表に現すことなく、霊的に高揚した状態を詩的表現を通じて伝えようとした。長期にわたって神秘詩の伝統が根付いていたホラーサーン地域で、詩は人々に物事を伝えるための効果的な手段であったため、ジャーミーの詩は彼と多くの人々を繋ぐ有用な媒体であったと考えられる。

しかし、ジャーミーの没後、スルターン・バーイカラーを最後にティムール王朝が滅びると、ナクシュバンディー教団もサファヴィー朝の下で大きな弾圧を受け、ジャーミーの墓も破壊された。それでは、ジャーミーが提示しようとしたスーフィー的世界観もティムール朝の滅亡とともに終わってしまったのであろうか。

サファヴィー朝に徹底に弾圧されたナクシュバンディー教団は、その後インド、トルコ、イエメン、さらには中国にまでその足を延ばしていった。Le Gallはナクシュバンディー教団が存在一性論の拡散に大きな役割を果たしたと指摘しており、それが可能であったのはナクシュバンディー教団が神秘主義の優越性の強調すると同時に、シャリーアを厳格に尊重する二重的性質を持っていたためであったと説明する。<sup>539</sup> この観点から、パールサーがナクシュバンディー教団に導入した存在一性論を復活させたジャーミーが、一性論的神秘思想の拡散に非常に重要な役割を果たしたといえる。実際、ナクシュバンディー教団の広がりとともにジャーミーの作品はインドやトルコ全域、さらには中国にまで伝わった。

最後に、今後の課題として触れておきたいのは、中国に散在しているジャーミーの作品についてである。Mozafarの写本調査によると、正確な年代は判明できないが、*Nafahāt al-Uns*のようなジャーミーの作品のペルシア語写本が中国全域で多数発見されている。それはスーフィー教団で読まれることもあり、伝統的なイスラーム教育に使われることもあったと見られている。<sup>540</sup> 例えば、ナクシュバンディー教団の支派の一つであるジャフリーヤ教団の中心地、寧夏回族自治区の固原にはイランの神秘主義とイエメン地域のナクシュバンディー的要素が豊富に見出され、ハーフェズの詩集やルーミーのマスナウィーと共に、ジャーミーの*Ashi‘at*の中国最古写本および*Naqd al-Nuṣūṣ*が発見されている。<sup>541</sup> このようにジャーミーの作品が広く伝播したのは、いわゆる「旧派」、「新派」と呼ばれる中国のイスラーム・

---

<sup>539</sup> Le Gall, *Ibid.*, pp.102-103.

<sup>540</sup> 中国のイスラーム関連文献の写本調査は次の報告を参照。Mozafar, *World Survey of Islamic Manuscripts*, v.4, 1994, pp.63-116. ただ写本に対する公開情報がなく、個人情報に依存しており、イスラーム関連資料に関する文献学的知識もないため、正確な情報を得にくいといっている。また中国の写本の多くが消失しており、その原因として地方政府と宗教グループの間に起きた紛争や文化革命期の焚書、19世紀ロシアの東洋学者による写本収集を挙げている。Mozafar, “Introduction”, *Ibid.*, pp.63-69.

<sup>541</sup> Mozafar, *Ibid.*, pp.91-93.

グループがナクシュバンディー教団の支派に由来したからであるといわれている。<sup>542</sup> さらにジャーミーの作品の一部は漢語に全訳され、漢語で書かれたイスラームの著作に引用されることもあった。<sup>543</sup>

結局、ジャーミーが実現しようとしたイスラーム的信仰、およびスーフィー的世界観は、彼の著作を通じて中国にまでわたったのではなかろうか。特に中国はアラビア語やペルシア語を日常に使用する地域から地理的にも文化的にも遠く離れており、存在一性論が非常に重要な思想として位置づけられているといわれている。そこでジャーミーの存在一性論的著作や聖者列伝が中国で頻繁に見かけられるというのは、彼の思想が中国的イスラームの世界観にも影響を及ぼしたと考える根拠となる。従って、中国におけるジャーミーの著作やその漢訳などは、彼のイスラーム的信仰やスーフィー的世界観が東アジアにおいてどのように受け止められたかを考察し、東アジアにおけるイスラーム的信仰を研究するための重要な資料であるといえる。この意味で、ジャーミーの思想研究はイスラーム世界と東アジアの思想的交流、より具体的にはイスラームと東アジアの世界観との接点を見出すための糸口になるのではなかろうか。

---

<sup>542</sup> 同じくナクシュバンディー教団から由来したのにもかかわらず、新派と旧派の間には理念によって葛藤もあったという。AubinとIsraeliの研究を参照。（Aubin, “En Islam Chinois: Quels Naqshbandis?”, *Naqshbandis*, 1990, pp.491-572; Israeli, “The Naqshbandiyya and Factionalism in Chinese Islam”, *Ibid.*, pp.575-587.）

<sup>543</sup> たとえば、ジャーミーの*Lawā'ih*と*Ashi'at*が漢語で翻訳され、新儒学的用語で叙述されている。ジャーミーの漢訳文献については『訳注天方性理』、2002、19-20頁; Murata, *Chinese Gleams of Sufi Light*, 2000, pp.31-35を参照。



## 参考文献

### 一次資料

- Aḥrār, ‘Ubayd Allāh, *The Letters of Khwāja ‘Ubayd Allāh Aḥrār and his Associates*, ed. by Asom Ur nbaev, tr. by Jo-Ann Gross, Leiden: Brill, 2002.
- Anṣārī al-Harawī, ‘Abd Allāh, *Ṭabaqāt al-Šūfīya*, ed. by Muḥammad Sarwar Mawlā’ī, Tihirān: Intishārāt-i Tūs, 1983 or 1984.
- ‘Aṭṭār, Farīd al-Dīn, *Tadhkirat al-Awliyā’*, ed. by Reynold Nocholson, Tihirān: Intishārāt-i Markaz ī, 1957.
- Bākharzī, ‘Abd al-Wāsi’, *Maqāmat-i Jāmī: Gūshah’hā-yi az Tārīkh-i Farhangī wa Ijtimā’ī-yi K hurāsān dar ‘aṣr-i Taymūriyān*, ed. by Najīb Māyil Harawī, Tihirān: Nashr-i Nay, 1992.
- Bayḍāwī, ‘Abd Allah, *Nature, Man and God in Medieval Islam*, 2vols., ed. and tr. by Edwin E. Calverly, James W. Pollock, Leiden: Brill, 2002.
- Farghānī, Sa’īd al-Dīn, *Muntahā al-Madārik wa Muntahā Lubk Kull Kāmil wa ‘Ārif wa Sālik Sharḥ Tā’īya Ibn Fāriḍ*, 2vols., ed. by Wisām al-Khaṭāwī, Qum: Āyat-i Ishrāq, 2011 or 2012.
- \_\_\_\_\_, *Manāḥij al-‘Ibād ilā al-Ma’ād: Mukhtaṣar-i Fiḥ bar Chahār Madhhab bi-z abān-i Fārsī*, Istānbūl: Maktabat al-Ḥaqīqa, 1988.
- Hujwīrī, ‘Alī ibn ‘Uthmān, *Kashf al-Mahjūb*, ed. by Maḥmūd ‘Ābidī, Tihirān: Surūsh, 2013.
- \_\_\_\_\_, *The Kashf al-Mahjūb: the Oldest Persian Treatise on Sufism*, tr. by Reynold A. Nicholson, London: Luzac, 1976.
- Ibn Abī al-Manṣūr, Ṣafī al-Dīn, *La Risāla de Ṣafī al-Dīn Ibn Abī L-Manṣūr Ibn Ḍāfir: Biographies des Maîtres Spirituels Connus par un Cheikh Égyptien du 7e/8e siècle*, éd. et tr. par Denis Gril, Le Caire: Institut Français d’Archéologie Orientale du Caire, 1986.
- Ibn ‘Arabī, Muḥyī Dīn, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. by Abū al-‘Alā ‘Afīfī, Bayrūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1980.
- \_\_\_\_\_, *The Bezels of Wisdom*, tr. by Ralph W. J. Austin, New York: Paulist Press, 1980.
- \_\_\_\_\_, *Tarjumah-i Futuḥāt al-Makkīya*, 17vols., tr. by Muḥammad Khwājawī, Tihirān, Intishārāt-i Mawlā, 2012 or 2011.
- \_\_\_\_\_, *al-Futuḥāt al-Makkīya*, 9vols., ed. by Aḥmad Shams al-Dīn, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya, 1971.
- \_\_\_\_\_, *Sufis of Andalusia: The Ruh al-Quds & al-Durrat at-Fakhirah*, tr. by R.W.J. Austin, Roxburgh: Beshara Publications, 1971.
- Ibn Sīna & Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn, *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt li-Ibn Sīna ma’a Sharḥ Naṣīr al-Dīn*

- Tūsī*, 4vols., ed. by Sulaymān Dunyā, Qāhira: Dār al-Ma‘ārif, 1968-1971.
- Ibn Taymiyya, *Against the Greek Logicians*, tr. by Wael B. Hallaq, Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Ījī, ‘Aḍud al-Dīn, *Kitāb al-Mawāqif*, 3vols., Bayrūt: Dār al-Jīl, 1997.
- ‘Irāqī, Fakhr al-Dīn, *Fakhrud-dīn ‘Iraqi: Divine Flashes*, tr. by William Chittick, New York: Paulist Press, 1982.
- Jandī, Mu‘ayyīd, al-Dīn, *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. by Jalāl al-Dīn al-Āshtiyānī, Qum: Būstān-i Kitāb, 2008.
- Jāmī, Nūr al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān, *Taṣṣīḥ-i Intiqādī-yi Tuhfat-i al-Aḥrār*, ed. by Bītā Nūriyān, Iṣfahān: Intishārāt-i Taḥqīqāt-i Naẓarī, 2008 or 2009.
- \_\_\_\_\_, *Bahāristān va Rasā’il-i Jāmī*, ed. by A‘lā Khān Afṣaḥ-zād, Tihran: Mīrāth-i Maktūb, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Tā’īyah-i ‘Abd al-Raḥmān Jāmī: Tarjumah-i Tā’īyah-i Ibn Fāriḍ bih-inḍimām-i Sharḥ-i Maḥmūd Qayṣarī bar Tā’īyah-i Ibn Fāriḍ*, ed. by Ṣādiq Khūrshā, Tihran: Nuqtah, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Dīwān-i Kāmil-i Jāmī*, ed. by Hāshim Rāḍī, Tihrān: Intishārāt-i Pīrūz, 1962.
- \_\_\_\_\_, *Nafaḥāt al-Uns min Ḥaḍarāt al-Quds*, ed. by Maḥmūd ‘Ābidī, Tihrān: Intishārāt-i Iṭtilā‘āt, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Shawāhid al-Nubūwa li-Taqwīyat Yaqīn Ahl al-Futuwwa*, ed. by Waqf al-Ikhlās, İstanbul: Hakikat Kitābevi, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Ashi‘at al-Lama‘āt*, ed. by Hādī Rastgār, Qum: Būstān Kitāb, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Sih Risālah dar Taṣawwuf: Lawāmi‘ wa Lawāyih dar Sharḥ-i Qaṣīdah-i Khamrīyah-i Ibn Fāriḍ wa dar Bayān-i Ma‘ārif wa Ma‘ānī-yi ‘Irfān bā Inḍimām-i Sharḥ-i Rubā’īyāt dar Waḥdat-i Wujūd*, ed. by Īraj Afshār, Tihrān: Manūchihrī, 1981 or 1982.
- \_\_\_\_\_, *Āwardgāh-i Mutakallimān wa Ḥukamā wa ‘Urafān: Tarjumah wa Sharḥ-i Risāla al-Durra al-Fākhira fī Taḥqīq Madhhab al-Ṣūfīya wa al-Mutakallimīn wa al-Ḥukamā’ al-Mutaqaddimīn*, tr. by ‘Alī Awjabī, Tihrān: Wizārat-i farhang wa Irshād-i Islāmī, 2007/2008.
- \_\_\_\_\_, *al-Durra al-Fākhira fī Taḥqīq Madhhab al-Ṣūfīya wa al-Mutakallimīnwa al-Ḥukamā’ al-Mutaqaddimīn*, ed. by Nicholas Heer, ‘Alī Mūsawī Bihbahānī, Ḥikmat ‘Imādīyah, Tihrān: Dānishgāh-i Tihrān, Institute of Islamic Studies of McGill University, 1980.
- \_\_\_\_\_, *The Precious Pearl: Al-Jāmī’s al-Durrah al-Fākhira with the Commentary of ‘Abd al-Ghafūr al-Lārī*, tr. by Nicholas L. Heer, State University of New York Press, 1979.
- \_\_\_\_\_, *Naqd al-Nuṣūṣ fī Sharḥ Naqsh al-Fuṣūṣ*, ed. by William Chittick, Tihrān: Anjuman-i Shāhānshāh-i falsafah-i Īrān, 1977.
- \_\_\_\_\_, *Sharḥ Jāmī ‘alā Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. by ‘Āṣim Ibrāhīm al-Darqāwī, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiya, 2009.

- \_\_\_\_\_, “Sukhanān-i Khwāja Pārsā”, ed. by Marijan Molé, *Farhang-i Īrān Zamīn*, vol. 6, Tih-rān: Farhang-i Īrān Zamīn, 1958, pp.294-303.
- \_\_\_\_\_, “Al-Jāmī’s Treatise on Existence”, tr. by Nicholas Heer, *Islamic Philosophical Theology*, ed. by Parviz Morewedge, Albany: State University of New York Press, 1979, pp.223-256.
- \_\_\_\_\_, “Rasā’ilah-i sar-rishta”, *Bahāristān wa Rasā’il-i Jāmī*, ed. by A’lākhān Afsahzād et al., Tih-rān: Mīrāth-i Maktūb, 2000, pp.486-491.
- \_\_\_\_\_, “Waḥdat-i Wujūd”, *Yādah-i Risālah dar Waḥdat-i wujūd*, tr. by Nāṣir Ṭabāt abāyī, Tih-rān: Intisharāt-i Mawlā, 2013, pp.412-405.
- \_\_\_\_\_, *Yūsuf and Zulaikha*, tr. by Ralph T. H.Griffith, London: Trübner & Co, 1882.
- \_\_\_\_\_, (Djami) , *Youssouf et Zouleikha*, tr. par Auguste Bricteux, Paris: Librairie Orientaliste, 1927.
- \_\_\_\_\_, *Lawa’ih: a treatise on Sufism*, tr. by E.H. Whinfield, Mīrẓā Muḥammad Ḳazwīnī, London: Royal Asiatic Society, 1914.
- \_\_\_\_\_, *Rubaiyat of Omar Khayyam and the Salāmān and Absāl of Jami*, tr. by Edward Fitzgerald, London: Bernard Quaritch, 1879.
- \_\_\_\_\_, *The Bahāristān: Abode of Spring*, tr. by Edward Rehatsek, Benares: the Kama Shastra Society, 1887.
- \_\_\_\_\_, (Djami) , *Le Béharistan*, tr. par Henri Massé, Paris: Librairie Orientaliste, 1925.
- \_\_\_\_\_, (昨密)、「昭元密訣」、破納痴訳、『清真大典』、17冊、中国宗教歴史文献集成編纂委員会編纂、黄山出版社、2005.
- \_\_\_\_\_, (査米)、「真鏡昭微」、劉智訳、『清真大典』、19冊、中国宗教歴史文献集成編纂委員会編纂、黄山出版社、2005.
- \_\_\_\_\_, (ジャーミー)、『ペルシャの存在一性論』、松本耿郎訳、東京：ビブリオ、2002.
- \_\_\_\_\_,『ユースフとズライハー』、岡田恵美子訳、東京：平凡社、2012.
- Jurjānī, ‘Alī ibn Muḥammad, *Kitāb al-Ta’rīfāt*, ed. by Gustavus Flugel, Bayrūt: Librairie du Liban, 1978.
- \_\_\_\_\_, *Kitāb al-Ta’rīfāt*, tr. by Maurice Gloton, Téhéran: Presses Universitaire d’Iran, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Sharḥ al-Mawāqif*, 8vols., Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya, 1998.
- Kāshānī, ‘Abd al-Razzāq, *Sharḥ al-Ustādh al-Fāḍil wa al-‘Ālim al-Kāmil al-Shaykh ‘Abd al-Razzāq al-Qāshānī ‘alā Fuṣūṣ al-Ḥikam lil-Ustādh al-Akbar al-Shaykh Muḥyī al-Dīn Ibn al-‘Arabī*, Qāhira: Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfīya*, ed. by ‘Abd al-Khālīq Maḥmūd, Qāhira: Dār al-Ma‘ārif, 1984.

- \_\_\_\_\_, *A Glossary of Sufi Technical Terms*, tr. by Nabil Safwat, ed. by David Pendlebury, London: The Octagon Press, 1991.
- Kāshānī, ‘Izz al-Dīn Maḥmūd ibn ‘Alī, *Miṣbāḥ al-Hidāya wa Miftāḥ al-Kifāya*, ed. by Jalāl al-Dīn Humā’ī, Tihrān: Intishārāt-i Kitābkhānah-i Sanā’ī, 1988.
- Khwānd Mīr, Ghiyāth al-Dīn ibn Hamām al-Dīn, *Makārim al-Akhlāq: Sharḥ-i Aḥwāl wa zindigānī-yi Amīr ‘Alī Shīr Nawā’ī*, ed. by Muḥammad Akbar ‘Ashīq, Tihrān: Āynah-i Mīrāth, 1999.
- Kūrīs, ‘Awwād, *Fahāris al-Makḥūṭāt al-‘Arabīya fī al-‘Ālam*, 2vols., al-Kuwayt: Ma‘had al-Makḥūṭāt al-‘Arabīyah, 1984.
- Lārī, ‘Abd al-Ghafūr Raḍī al-Dīn, *Takmilah-i Ḥawāshīyah-i Nafaḥāt al-Uns: Sharḥ-i ḥāl-i Mawlānā Jāmī*, ed. by Alī Aṣghar Bashīr Harawī, Kābul: Nashriyāt-i Anjuman-i Jāmī, 1964-5.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir, *Biḥār al-Anwār al-Jāmi‘a li-Durar Akhbār al-A‘imma al-Aṭḥār*, 110vols., Bayrūt: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1983.
- Nasafī, ‘Azīz, *Persian Metaphysics and Mysticism*, tr. by Lloyd Ridgeon, Richmond: Curzon Press, 2002.
- Nawā’ī, ‘Alīshīr, *Majālis al-Nafā’is*, ed. by Ḥikmat ‘Alī Aṣghar, Tihrān: Chapkhānah-i Bānk-i Millī-i Īrān, 1944 or 1945.
- \_\_\_\_\_, *Muḥākama al-Lughatayn*, tr. by Robert Devereux, Leiden: E.J. Brill, 1966.
- Pārsā, Muḥammad, *Sharḥ-i Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. by Jalāl Miṣgarnizhād, Tihrān: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī, 1987 or 1988.
- \_\_\_\_\_, *Faṣl al-Khiṭāb*, ed. by Jalāl Miṣgarnizhād, Tihrān: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī, 2002 or 2003.
- \_\_\_\_\_, *Qudsīya*, ed. by Aḥmad Ṭāhirī ‘Irāqī, Tihrān: Kitābkhānah-i Ṭahūrī, 1975.
- Qayṣarī, Dāwūd, *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. by Ḥasan Ḥasanzādah Āmulī, Bayrūt: Manshūrāt, 2002 or 2003.
- \_\_\_\_\_, *Sharḥ-i Qayṣarī bar Fuṣūṣ al-Ḥikam-i Ibn ‘Arabi*, tr. by Muḥammad Khwajawī, Tihrān: Intishārāt-i Mawlā, 2011.
- Qūnawī, Ṣadr al-Dīn, *al-Tafsīr al-Ṣūfī lil-Qur’ān: Dirāsah wa Taḥqīq li-Kitāb I’jāz al-Bayān fī ta’wīl umm al-Qur’ān*, ed. by ‘Abd al-Qādir Aḥmad ‘Aṭā, ‘Abidīn: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1979.
- \_\_\_\_\_, *Tarjumah-i I’jāz al-Bayān fī ta’wīl umm al-Qur’ān*, tr. by Muḥammad Khwajawī, Tihrān: Intishārāt-i Mawlā, 2000 or 2001.
- \_\_\_\_\_, *Miftāḥ al-Ghayb wa Sharḥ-hu Miṣbāḥ al-Uns*, ed. by Muḥammad Khwajawī, Tihrān: Intishārāt-i Mawlā, 2009 or 2010.
- \_\_\_\_\_ and Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, *al-Murāsālāt bayna Ṣadr al-Dīn Qūnawī wa Naṣīr al-Dīn Ṭūsī*, ed. by Gudrun Schubert, Bayrūt: al-Sharikat al-Muttaḥida lil-Tawzī‘, 1995.

- Qushayrī, Abu al-Qāsim, *Al-Risala al-Qushayrīya fī 'Ilm al-Taṣawwuf*, Dimashq: Dār al-Khayr, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Al-Qushayri's Epistle on Sufism*, tr. by Alexander D. Knysh, Reading: Garnet Publishing, 2007.
- Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mushtahir bi-l-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ghayb*, 11vols., Bayrūt: Dār al-Fikr, 1990.
- Rūmī, Jalāl al-Dīn, *The Mathnawī of Jalāl al-Dīn Rūmī*, vol. 1, tr. and Commentary by Reynold A. Nicholson, London: Trustees of the "E.J.W. Gibb Memorial", 1985.
- Ṣafī, 'Alī ibn Ḥusayn Kāshifī, *Rashaḥāt 'ayn al-Ḥayāt*, ed. by 'Alī Aṣghar Mu'īniyān, Tihrān: Intishārāt-i Bunyād-i Nīkūkārī, 1977.
- Sarrāj, Abū Naṣr 'Abd-Allāh, *The Kitāb al-luma' fī'l-Taṣawwuf*, ed. by Nicholson, London: Luzac, 1914.
- Simnānī, 'Alā' al-Dawla, *Chihil Majlis*, ed. by 'Abd al-Raḥīm Ḥaqīqat, Īrān: Shirkat-i Mu'allifān wa Mutarjimān-i Īrān, 1979.
- al-Sīrjānī, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Ḥasan, *al-Bayāḍ wa al-Sawād min Khaṣā'is Ḥikam al-'ibād fī Na't al-Murīd al-Murād*, ed. by Muḥsin PūrMukhtār, Tihrān: Muwasasah-i Pazhūhashī-yi Ḥikmat wa falsafah-i Īrān wa Dānishgāh-i Āzād-i Birlīn, 2011.
- Suhrawardī, Shahāb al-Dīn, *The Awārif al-Ma'ārif*, tr. by Maḥmūd ibn 'Alī Kāshānī, Wilberforce Clarke, London: Octagon Press for the Sufi Trust, (reprint) 1980.
- Sulamī, Abū 'Abd al-Raḥmān, *Kitāb Ṭabaqāt al-Ṣūfīya*, ed. by Johannes Pedersen, Leiden: E.J. Brill, 1960.
- \_\_\_\_\_, *A Collection of Sufi Rules of Conduct*, tr. by Elena Biagi, Cambridge: The Islamic Texts Society, 2010.
- Taftāzānī, Mas'ūd ibn 'Umar, *Sharḥ al-Maqāṣid*, 5vols., ed. by 'Abd al-Raḥmān 'Umayrah, Bayrūt: 'Ālam al-Kutub, 1989.
- Tirmidhī, Muḥammad ibn 'Alī Ḥakīm, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, ed. by Aḥmad 'Abd al-Raḥīm Sāyih, Qāhira: Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniya, 2005.
- \_\_\_\_\_, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*, tr. and intro. by Bernd Radtke and John O'Kane, Richmond: Curzon, 1996.
- Yāfi'ī, 'Abd Allāh As'ad, *Mir'āt al-Jinān wa 'Ibrat al-Yaqzān*, 4vols., Bayrūt: Mu'assasa al-A'lamī lil-Maṭbū'āt, 1970.
- ブハーリー、『ハディース：イスラーム伝承集成』牧野信也訳、上中下、中央公論社、1993.

## 二次資料

- Abū Madyan, *The Way of Abū Madyan*, ed. and tr. by Vincent J. Cornell, Cambridge: The Islamic Texts Society, 1996.
- Abrahamov, Binyamin, “Faḥr al-Dīn al-Rāzī on the Knowability of God’s Essence and Attributes”, *Islamic Philosophy and Theology: Critical Concepts in Islamic Thought*, ed. by Ian Richard Netton, vol. 3, London and New York: Routledge, 2007, pp.276-298.
- \_\_\_\_\_, “Religion Versus Philosophy: the Case of Faḥr al-Dīn al-Rāzī’s proofs for prophecy”, *Islamic Philosophy and Theology: Critical Concepts in Islamic Thought*, ed. by Ian Richard Netton, vol. 3, London and New York: Routledge, 2007, pp.299-309.
- \_\_\_\_\_, *Ibn al-‘Arabī and the Sufis*, Oxford: Anqa Publishing, 2014.
- Addas, Claude, “Andalusī Mysticism and the Rise of Ibn ‘Arabī”, *The Legacy of Muslim Spain*, ed. by Salma Khadra Jayyisi, Leiden: E.J. Brill, 1992, pp.909-933.
- \_\_\_\_\_, “Abu Madyan and Ibn ‘Arabī”, *Muhyiddin Ibn ‘Arabi, A Commemorative Volume*, ed. by Stephan Hirtenstein, Michael Tiernan, Dorset: Element, 1993, pp.163-180.
- Acikgenc, Alparslan, “The Relevance of the Ibn Sina and Ghazali Debate: an Evaluation and a Reassessment”, *Ishraq*, no.1, Moscow: Russian Academy of Sciences, 2010.
- Afṣahzād, A’lā Khan, *Naqd wa bar-rasī-yi Āthār wa Sharḥ-i Aḥwāl-i Jāmī*, Tihrān: Markaz-i Muṭālī‘āt-i Īrān, 1999.
- Aigle, Denise, “Les Biographies de Saints de ‘Aṭṭār et Ġāmī, Prolongements de Écrits Fondateurs du Soufisme”, *Anatolia Moderna*, vol. 5, Paris: Librairie D’Amérique et D’Orient, 1994.
- Algar, Hamid, *Jami*, New Delhi: Oxford University Press, 2013.
- \_\_\_\_\_, “Silent and Vocal Dhikr in the Naqshbandī Order”, *Akten des VIII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1976, pp.39-46.
- \_\_\_\_\_, “Jāmī and Ibn ‘Arabī: Khātam al-Shu‘arā and Khātam al-Awliyā’”, *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*, no. 3, Moscow: Vostochnaya Literatura Publishers, 2012, pp.138-158.
- \_\_\_\_\_, “Naqshbandis and Safavids: A Contribution to the Religious History of Iran and Her Neighbors”, *Safavid Iran and Her Neighbors*, ed. by Michel Mazzaoui, Salt Lake City: The University of Utah Press, 2003.
- \_\_\_\_\_, “Éléments de Provenance Malāmatī dans la Tradition Primitive Naqshbandī”, *Melāmis-Bayrāmī: Études sur Trois Mouvements Mystique Musulmans*, Istanbul: Les Éditions Isis, 1998.
- \_\_\_\_\_, “Reflections of Ibn ‘Arabī in Early Naqshbandī Tradition”, *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, vol. 10, 1991, pp.45-66.

- \_\_\_\_\_, “Bibliographical Notes on the Naqshbandi Tariqat”, *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. by George F. Hourani, Albany: State University of New York Press, 1975, pp. 254-259.
- Āl-i Rasūl, Sūsan, *‘Irfān-i Jāmī dar majmū‘ah-i Āthārish*, Tih-rān: Wizārat-i Farhang wa Irshād-i Islāmī, 2004 or 2005.
- \_\_\_\_\_, “‘Ishq dar ‘Irfān-i Islāmī az Dīdgāh-i ‘Abd al-Rahman Jāmī”, *Majallah-i Dānishkadah-i Adabiyāt wa ‘Ulūm-i Insānī*, vol. 57, issue 3, Tih-rān: Dānishgāh-i Tih-rān, 2006.
- Allard, Michel, *Le Problème de Attributs Divins dans la Doctrine d’al-Aṣ‘arī et de ses Premiers Grands Disciples*, Thèse pour le Doctorat ès Lettres Présentée à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l’Université de Paris, Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1965.
- Ansari, Zafar Ishaq, “Taftāzānī’s Views on Taklīf, Ġabr and Qadar: A Note of the Development of Islamic Theological Doctrines”, *Arabica: Revue d’Études Arabes*, 16/1, Leiden: E.J. Brill, 1969, pp. 65-78.
- Asin Palacios, Miguel, *L’Islam Christianisé: Étude sur le Soufisme d’Ibn ‘Arabī de Murcie*, tr.par Bernard Dubant, Paris: Guy Trédaniel, 1982.
- Aubin, Françoise, “En Islam Chinois: Quel Naqshbandis?”, *Naqshbandis*, Paris: Isis, 1990, pp.491-572.
- Avicenna, *The Metaphysics of the Healing*, tr. by Michael E. Marmura, Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005.
- Bakhtyar, Mozafar, *World Survey of Islamic Manuscripts*, vol. 4, London: Al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 1994.
- \_\_\_\_\_, “Sufi Orders in China”, *Journal of the Pakistan History Society*, vol.45, no. 3, 2000, pp.37-44.
- Baldick, Julian, *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*, London: I.B. Tauris, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Imaginal Muslims: The Uwaysi Sufis of Central Asia*, London: I.B. Tauris, 1993.
- Barbier De Meynard, “Chronique Persane d’Hérat”, *Journal Asiatique*, tome 17, 1861, Schimidt Periodicals GMBH, (reprint) 1992.
- Barthold, V. Vladimirovichi, *Mīr ‘Alī Shīr: A History of Turkman People*, tr. by T. Minorsky, Leiden: Brill, 1962.
- Bashier, Salman, H., *Ibn al-‘Arabī’s Barzakh: The Concept of the Limit and the Relationship Between God and the World*, New York: State University of New York Press, 2004.
- Bashir, Shahzad, *Messianic Hopes and Mystical Visions: The Nūrbakhshīya Between Medieval and Modern Islam*, South Carolina: University of South Carolina Press, 2003.
- \_\_\_\_\_, “Deciphering the Cosmos from Creation to Apocalypse: The Hurufiyya Movement and Medieval Islamic Esotericism”, *Imagining the End: Visions of Apocalypse from the Ancient*

- Middle East to Modern America*, ed. by Abbas Amanat and Magnus Bernhardsson, London and New York: I.B. Tauris Publisher, 2002, pp. 168-184.
- Belin, François Adolphe, "Notice Biographique et Littéraire sur Mir Ali-Chîr-Névâi Suivie de Divers Morceaux Extraits des Œuvre du Même Auteur", *Journal Asiatique*, 5<sup>me</sup>, no. 17, Paris : La Société Asiatique, 1861, reprint ed. by Bad Feilnbach: Schmidt periodicals, 1992, pp.175-357.
- Binbaş, İlker Evrim, "Timurid Experimentation with Eschatological Absolutism: Mîrzâ Iskandar, Shâh Ni'matullâh Walî, and Sayyid Sharîf Jurjânî in 815/1412", *Unity in Diversity: Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, ed. by Orkhan Mir-Kasimov, Leiden: Brill, 2014, pp.277-303.
- Bosworth, C.E., et al, *The Cambridge History of Iran: the Saljuq and Mongol Period*, vol. 5, ed. by J.A. Boyle, Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- Bowering, Gerhard, "Najm al-Dîn Kubrâ on Şûfî Seclusion, Risâlah fi' l-Khalwa", *Ishraq*, no.5, 2014, pp.268-291.
- Browne, Edward G., *A Literary History of Persia*, vol. 3, Cambridge: Cambridge University Press, 1928.
- Buehler, Arthur F., *Sufi Heirs of the Prophet: the Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh*, Columbia: University of South Carolina Press, 1998.
- Chittick, William C., "The Perfect Man as the Prototype of the Self in the Sufism of Jāmī", *Studia Islamica*, no. 9, 1979, pp.135-157.
- \_\_\_\_\_, "Jami on Divine Love and the Image of Wine", *Studies in Mystical Literature*, 1/3, 1981, pp.193-209.
- \_\_\_\_\_, "Ibn 'Arabî and His School", *Islamic Spirituality: Manifestations*, ed. by Hossein Nasr, New York: Crossroad, 1991, pp.49-79.
- \_\_\_\_\_, "Rûmî and Waḥdat al-Wujûd", *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rûmî*, ed. by Amin Banani et al., New York: Cambridge University Press, 1994, pp.70-111.
- \_\_\_\_\_, *Faith and Practice of Islam: Three Thirteenth Century Sufi Texts*, Albany: State University of New York Press, 1992.
- \_\_\_\_\_, *The Sufi Path of Knowledge*, Albany: The State University of New York Press, 1989.
- Chodkiewicz, Michel, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabî*, Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993.
- \_\_\_\_\_, "Quelques Aspects des Techniques Spirituelles dans la Ṭarîq Naqshbandiyya", *Naqshbandis: Cheminements et Situation Actuelle d'un Ordre Mystique Musulman*, ed. by Gaborieau et al., Istanbul: Isis, 1990, pp.69-82.



- Clark, Jane, "Universal Meanings in Ibn 'Arabī's *Fuṣūṣ al-Ḥikam*: Some Comments on the Chapter of Moses", *Symbolisme et Herméneutique Dans la Pensée de Ibn 'Arabī*, Damas : Institut Français du Proche-Orient, 2007, pp.113-135.
- Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Sūfism of Ibn 'Arabī*, tr. by Ralph Manheim, Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Cooper, John, "Rumi and Ḥikmat: Towards a Reading of Sabzawārī's Commentary on the Mathnawī", *Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi*, ed. by Leonard Lewisohn, London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1993, pp.409-433.
- \_\_\_\_\_, *History of Islamic Philosophy*, tr. by Liadain Sherrard, London: The Institute of Ismaili Studies, 1993.
- Dabashi, Hamid, *Truth and Narrative : The Ultimately Thoughts of 'Ayn al-Quḍāt al-Hamadhānī*, Richmond: Curzon Press, 1999.
- Daftari, Maryam, "The Main Commonalities in the Islamic Culture of the Muslims of Iran and the Hui Nationality of China", *China Report*, vol. 35, no. 4, New Delhi, London: Sage Publication, 1999.
- Deweese, Devin, "An "Uvaysī" Sufi in Timurid Mawarannahr": Notes on Hagiography and the Taxonomy of Sanctity in the Religious History of Central Asia", *Papers on Inner Asia*, no. 22, Bloomington: Research Institute for Inner Asian Studies, 1993.
- \_\_\_\_\_, "The Mashā'ikh-i Turk and the Khojagān: Rethinking the Links Between the Yasavī and Naqshbandī Sufi Traditions", *Journal of Islamic Studies*, vol. 7, no. 2, 1996, pp.180-207.
- \_\_\_\_\_, "Sino-Iranian Interaction and 'Encounters': Past and Present", *China Report*, vol. 33, no. 2, 1997, pp.181-198.
- \_\_\_\_\_, "Intercessory Claims of Sūfī Communities during the 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> Centuries: 'Messianic' Legitimizing Strategies on the Spectrum of Normativity", *Unity in Diversity: Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, ed. by Orkhan Mir-Kasimov, Leiden: Brill, 2014, pp.197-219.
- Dubois, Marlene Rene, "'Abd al-Rahman Jami's Lawami': Translation Study", PhD Dissertation, Ann Arbor: Stony Brook University, 2010.
- Ebstein, Michael, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn al-'Arabī and the Ismā'īlī Tradition*, Leiden: Brill, 2014.
- El-Bizri, Nader, *The Phenomenological Quest Between Avicenna and Heidegger*, New York: Global Academic Publishing, 2000.
- \_\_\_\_\_, "Being and Necessity: Phenomenological Investigation of Avicenna's Metaphysics and Cosmology", *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm*, ed. by Anna-Teresa Tymieniecka, Dordrecht: Springer, 2006, pp.243-

- \_\_\_\_\_, "God: Essence and Attributes", *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, New York: Cambridge University Press, 2008, pp.121-140.
- Elias, Jamal J., *The Throne Carrier of God: the Life and Thought of 'Alā' ad-Dawla as-Simnānī*, Albany: State University of New York Press, 1995.
- El-Rouayheb, Khaled, "Post Avicennan Logicians on the Subject Matters of Logic: Some Thirteenth- and Fourteenth-Century Discussion", *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 22, no. 1, Cambridge University Press, 2012, pp.69-90.
- Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, New York: Columbia University Press, 2004.
- Fenton, Paul, B., "The Hierarchy of the Saints in Jewish and Islamic Mysticism", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, vol. 10, 1991, pp.12-34.
- Fletcher, Joseph, *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia*, ed. by Beatrice Forbes Manz, Aldershot: Variorum, 1995.
- \_\_\_\_\_, "Les «Voies » (ṭuruq) Soufies en Chine ", *Les Ordres Mystiques Dans L'Islam: Cheminements et Situation Actuelle*, ed. by Alexander Popovic & Gilles Veinstein, Paris : École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1986, pp.13-26.
- Geoffroy, Éric, *Le Soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans Orientations Spirituelles et Enjeux Culturels*, Damas :Institut Français de Damas, 1995.
- Goldziher, Ignaz, "The Appearance of the Prophet in Dreams", *Journal of Royal Asiatic Society*, vol. 44, 1912, pp.503-506.
- Golparvaran Shadchehr, Farah Fatima, "Abd al-Rahman Jami: Naqshbandi Sufi, Persian Poet", PhD Dissertation, The Ohio State University, 2008.
- Goichon, A.M., *La Philosophie d'Avicenne et Son Influence en Europe Médiévale*, Paris: Librairie D'Amérique et D'Orient, 1979.
- Griffel, Frank, "Divine Actions, Creation, and the Human Fate after Death in 9th/15 Century Imāmī Shi'ite Theology", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 125, 2005, pp.67-78.
- Gross, Jo-Ann, "Khojar Ahrar: A Study of the Perceptions of Religious Power and Prestige in the Late Timurid Period", PhD Dissertation, New York University, 1982.
- \_\_\_\_\_, "Multiple Roles and Perceptions of a Sufi Shaykh: Symbolic Statements of Political and Religious Authority", *Naqshbandis: Cheminements et Situation Actuelle d'un Ordre Mystique Musulman*, ed. by Gaborieau et al., Istanbul: Isis, 1990, pp.110-121.
- \_\_\_\_\_, "The Economic Status of Timurid Sufi Shaykh: A Matter of Conflict or Perception?", *Iranian Studies*, vol. 21, no. 1-2, 1998, pp.84-104.
- Hādī, al-'Alawī, "Al-Makhṭūṭāt al-'Arabīya fī Jāmi' bikīn", *Majma' al-Lughat al-'Arabīyya bi-*

- Dimashq*, vol. 64, 1978, pp.474-481.
- Heer, Nicholas, "Al-Rāzī and al-Ṭūsī on Ibn Sīnā's Theory of Emanation", *Neoplatonism and Islamic Thought*, ed. by Parviz Morewedge, New York: State University of New York Press, 1992.
- Ḥekmat, 'Alī Aṣḡar, *Jāmī*, Tihṙān: Intishārāt-i Tūs, 1984.
- Hodgson, Marshall, *The Venture of Islam*, vol. 2, Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- Hourani, Geore F., *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- \_\_\_\_\_, "Divine Justice and Human Reason in Mu'tazilite Ethical Theology", *Ethics in Islam*, ed. by Richard G. Hovannisian, Malibu: Undena Publication, 1985, pp.73-83.
- Ibrāhīmī Dīnānī, Ghulām Ḥusayn, *Qawā'id-i kullī-i Falsafī dar Falsafah-i Islāmī*, 2vols., Tihṙān: Pazhūhishgāh-i 'ulūm-i Insānī wa muṭālī'āt-i farhangī, 1389 [2010].
- Ibn Khallikan, *Biographical Dictionary*, 4vols., tr. by Mac Guckin de Slane, Beirut: Librairie du Liban, 1970.
- Israeli, Raphael, "The Naqshbandiyya and Factionalism in Chinese Islam", *Naqshbandis*, Paris: Isis, 1990, pp.575-587.
- Izutsu, Toshihiko, *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971.
- \_\_\_\_\_, *The Fundamental Structure of Sabzawari's Metaphysics*, Tihṙān: University of Tihṙān Press, 2009 or 2010.
- Jabr Farīd, *Mawsū'at Muṣṭalahāt 'Ilm al-Manṭiq 'inda al-'Arab*, Bayrūt: Maktabat Lubnān Nāshirūn, 1996.
- Jihāmī, Jīrār, *Mawsū'at Muṣṭalahāt Ibn Sīnā*, Bayrūt: Maktabat Lubnān Nāshirūn, 2004.
- Jürgen, Paul, "Forming a Faction: The Ḥimāyat System of Kwaja Ahrar", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 23, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp.533-548.
- \_\_\_\_\_, *Doctrine and Organization: The Khwājagān/ Naqshbandīya in the first generation after Bahā'uddīn*, Berlin: Das Arabische Buch, 1998.
- Kamada, Shigeru, "The First Being: Intellect ('aql/khiradh) As the Link Between God's Command and Creation According to Abū Ya'qūb al-Sijistānī", 『東洋文化研究所紀要』、第106号、東京大学東洋文化研究所、1988、1-33頁.
- Khwānsārī, Muḥammad, *Farhang-i Iṣṭilāḥāt-i Manṭiqī bih-Indīmām-i Wāzhahnāmah-i Farānsah wa Inglīsī*, Tihṙān: Pazhūhishgāh-i 'Ulūm-i Insānī wa Muṭālī'āt-i Farhangī, 1997.
- Knysh, Alexander D., *Ibn Arabi in the Later Islamic Tradition: The making of a Polemical Image in Medieval Islam*, Albany: State University of New York Press, 1999.
- Landolt, Hermann, "Kh'wāja Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, Ismā'īlism, and Ishrāqī Philosophy", *Ishraq*, no. 4,

- Moscow: Russian Academy of Sciences, 2013, pp.360-378.
- \_\_\_\_\_, “Der Briefwechsel zwischen Kāshānī und Simnānī über Waḥdat al-Wuḡud”, *Der Islam*, 50, 1973, pp.29-81.
- \_\_\_\_\_, “Simnānī on Waḥdat al-Wjuūd”, *Wisdom of Persia*, ed. by H. Landolt and M. Mohaghegh, Tehran: La Branche de Téhéran de L’institut des études Islamique de l’Université McGill, 1971, pp.93-111.
- Leaman Oliver, Rizvi Sajjad, “The Developed Kalām Tradition”, *Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, ed. by Tim Winter, New York: Cambridge University Press, 2008, pp.77-96.
- Lees, William Nassau, *A Biographical Sketch of the Mystic Philosopher and Poet Jāmī: Being the Preface to his “Lives of Mystics”*, Calcutta: W. N. Lees’ Press, 1859.
- Le Gall, Dina, “Forgotten Naqshbandīs and the Culture of Pre-Modern Sufi Brotherhood”, *Studia Islamica*, no. 93, Paris: Maisonneuve-Larose, 2003, pp.87-119.
- Legenhausen, Muhammad, “Ibn Sina’s Concept of God”, *Ishraq*, no. 1, Moscow: Russian Academy of Sciences, 2010, pp.317-344.
- Lingwood, Chad G., *Politics, Poetry, and Sufism in Medieval Iran: New Perspectives on Jāmī’s Salāmān va Absāl*, Leiden: Brill, 2014.
- Makdisi, George, *The Rise of Colleges*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.
- \_\_\_\_\_, “Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad”, *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, Hampshire: Variorum, 1991, pp.1-56.
- \_\_\_\_\_, “Ethics in Islamic Traditionalist Doctrine”, *Ethics in Islam*, Malibu: Undena Publication, 1985, pp.47-63.
- Madelung, Wilferd, “Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī’s Ethics between Philosophy, Shi‘ism, and Sufism”, *Ethics in Islam*, ed. by Richard G. Hovannisian, Malibu: Undena Publication, 1985, pp.85-102.
- \_\_\_\_\_, “To See All Things through the Sight of God: Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī’s Attitude to Sufism”, *Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī: Philosophe et Savant du X<sup>III</sup><sup>e</sup> Siècle*, Nasrollah Pourjavady et Ž. Vesel, Téhéran: Institut Français de Recherche en Iran, 2000, pp.1-11.
- Manz, Beatrice Forbes, *Power, Politics and Religion in Timurid Iran*, Cambridge: Oxford University Press, 2007.
- \_\_\_\_\_, “Military Manpower in Late Mongol and Timurid Armies”, *L’Héritage Timouride Iran- Asie Central- Inde 15<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> Siècles*, ed. by Maria Szuppe, Aix-en-Provence: L’Institut Français d’Études sur l’Asie Centrale, 1997, pp.43-56.
- Mayer, Toby, “Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī’s Critique of Ibn Sīnā’s Argument for the Unity of God in the Iṣārāt and Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī’s Defence”, *Before and After Avicenna*, ed. by David C. Reisman, Leiden, Boston: 2003, pp.199-218.

- \_\_\_\_\_, "Theology and Sufism", *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, New York: Cambridge University Press, 2008, pp.258-287.
- \_\_\_\_\_, "The Absurdities of Infinite Time: Shahrastānī's Critique of Ibn Sīnā and Ṭūsī's Defence", *Medieval Arabic Thought: Essays in Honour of Fritz Zimmermann*, ed. by Rotraud Hansberger et al., London: The Warburg Institute, 2012, pp.105-134.
- Melvin-Koushki, Matthew S., "Quest for a Universal Science: The Occult Philosophy of Sain al-Din Turka Isfahani and Intellectual Millenarianism in Early Timurid Iran", Ph.D. Dissertation, Yale University, 2012.
- \_\_\_\_\_, "The Occult Challenge to Philosophy and Messianism in Early Timurid Iran: Ibn Turka's Lettrism as a New Metaphysics", *Unity in Diversity*, ed. by Orkhan Mir-Kasimov, Leiden: Brill, 2014, pp.247-276.
- Mesbahi, Mohamed, "The Unity of Existence: between the Ontological and 'Henological' in Ibn 'Arabi", *Ishraq*, no. 1, Moscow: Russian Academy of Sciences, 2010, pp.368-378.
- Mojaddedi, Jawid A., *Biographical Tradition in Sufism: the Ṭabaqāt Genre from al-Sulamī to Jāmī*, Richmond: Curzon, 2001.
- Molé, M., "Les Kubrawiyya entre Sunnisme et Shiisme aux Huitième et Neuvième Siècles de l'Hégire", *Revue des Études Islamique*, tome 29, Paris : Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1961, pp.61-142.
- \_\_\_\_\_, "Quelques Traités Naqshbandis", *Farhang-i Īrān Zamīn*, vol. 6, Tihārān : Farhang-i Īrān Zamīn, 1958, pp.273-284.
- Morewedge, Parviz, *The Metaphysica of Avicenna: A Critical Translation-Commentary and Analysis of the Fundamental Arguments in Avicenna's Metaphysica in the Dānīsh Nāmāh-i 'Alā'i*, London: Routledge and Kegan Paul, 1973.
- \_\_\_\_\_, "The Analysis of "Substance" in Ṭūsī's Logic and in the Ibn Sīnian Tradition", *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. by George F. Hourani, Albany: State University of New York Press, 1975, pp. 158-188.
- \_\_\_\_\_, "A Third Version of the Ontological Argument in the Ibn Sīnian Metaphysics", *Islamic Philosophical Theology*, ed. by Parviz Morewedge, Albany: State University of New York Press, 1979, pp. 188-222.
- Moris, Zailan, *Revelation, Intellectual Intuition and Reason in the Philosophy of Mulla Sadra*, New York: Routledge, 2003.
- Morrison, George, Baldick, Julian, Kadkanī, Shafī'ī, *History of Persian Literature from the Beginning of the Islamic Period to the Present Day*, ed. by George Morrison, Leiden-Köln: E.J. Brill, 1981.
- Mukhtar, Mostafa Kamal, "The Treatise on the Knowledge about the Rational Soul and its States by Ibn Sina: a Critical Edition and Annotated Translation.", *Akademika*, vol. 44, Universiti

- Kebangsaan Malaysia, 1994, pp.45-71.
- Murata, Sachiko, *Chinese Gleams of Sufi Light*, New York: State University of New York Press, 2000.
- \_\_\_\_\_, *The Sage Learning of Liu Zhi: Islamic Thought in Confucian Terms*, Cambridge and London: Harvard University Press, 2009.
- Nakamura, Kōjirō, “A Structural Analysis of Dhikr and Nembutsu”, *Orient*, vol. 7, The Society of Near Eastern Studies in Japan, 1971, pp.75-96.
- Nettler, Ronald, L., *Sufi Metaphysics and Qur’ānic Prophets: Ibn ‘Arabī’s Thought and Method in the Fuṣūṣ al-Hikam*, Cambridge: Islamic Texts Society, 2003.
- Netton, Ian Richard, *Allāh Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, London and New York: Routledge, 1989.
- Nusseibehe, S., “Providence and God’s Knowledge of Particulars”, *Avicenna and His Legacy: a Golden Age of Science and Philosophy*, ed. by Y. Tzvi Langermann, Turnhout: Brepols, 2009, pp. 275-288.
- Nurbakhsh, Javad, *Masters of the Path: A History of the Masters of the Nimatullahi Sufi Order*, New York: Khaniqahi-Nimatullahi Publication, 1980.
- Ökten, Ertuğrul İ., “Jāmī: His Biography and Intellectual Influence in Herat”, PhD Dissertation, The University of Chicago, 2007.
- Omranī, Aria, “Ibn Sina’s Theory of God’s Knowledge”, *Transcendent Philosophy*, vol. 1, London: Academy of Iranian Studies, 2000, pp.23-30.
- Pacheco, Juan Antonio, “Ibn Arabī and Aristotelian Logic”, *Ishraq*, no. 3, Moscow: Russian Academy of Sciences, 2012, pp. 201-219.
- Papas, Alexandre, “La Makhfī ‘Ilm ou Science Secrète de ‘Alī Shīr Nawā’ī; Le Projet d’une Langue Mystique Naqshbandī”, *Saints and Heroes on the Silk Road*, Paris: Librairie d’Amérique et d’Orient, 2002, pp. 229-256.
- Pourjavady, Reza, *Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al-Dīn Maḥmūd al-Nayrīzī and His Writings*, Leiden, Boston: Brill, 2011.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, New York: Anchor Book, 1968.
- \_\_\_\_\_, “The Eternity of the World and the Heavenly Bodies in Post-Avicennan Philosophy”, *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. by George F. Hourani, Albany: State University of New York Press, 1975, pp.222-237.
- Renard, John, *Knowledge of God in Classical Sufism*, New Jersey: Paulist Press, 2004.
- Ridgeon, Lloyd V. J., *‘Azīz Nasafī*, Richmond: Curzon Press, 1998.
- Rizvi, H. Sajjad, “The Existential Breath of al-Raḥmān and Munificent Grace of al-Raḥīm: The Tafsīr Sūrat al-Fātiḥa of Jāmī and the School of Ibn ‘Arabī”, *Journal of Qur’anic Studies*, vol. 8, 2006,

pp.58-87.

- \_\_\_\_\_, "Mullā Ṣadrā and Causation: Rethinking a Problem in Later Islamic Philosophy", *Philosophy East and West*, University of Hawai'i Press, vol.55, 2005, pp.570-583.
- Rose, H. A., "Some Problems in Naqshbandi History", Reprint, *The Indian Antiquary*, vol. 52, Bombay: The British India Press, 1923, pp. 204-211.
- Rudolph, Ulrich, *Al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarqand*, tr. by Rodrigo Adem, Leiden and Boston: Brill, 2015.
- Sabzawārī, Hādī ibn Mahdī, *Sharḥ Manẓūma fī al-Manṭiq wa al-Ḥikma*, vol. 1, ed. by Muḥsin Bīdārfar, Qum: Manshūrāt Bīdār, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Sharḥ ghurar al-farā'id yā Sharḥ-i Manẓūmah-i Ḥikmat-i ḥaqq mullā Hādī-i Sabzawārī*, ed. by Mahdī Muḥaqqiq, Tūshihikū Īzūtsū, Tih-rān: Dānishgāh-i Tih-rān, Dānishgāh-i MakGīl, 1981.
- \_\_\_\_\_, *The Metaphysics of Sabzavārī*, tr. by Mehdi Mohaghegh and Toshihiko Izutsu, Delmar: Caravan Books, 1977.
- Safi, Omid, "Did the Two Oceans Meet?", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, v.26, Fritwell : The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, 1999, pp.55-88.
- Sajjādī, Ja'far, *Farhang-i Iṣṭilāḥāt-i Falsafī-yi Mullā Ṣadrā*, Tih-rān: Sāzmān Chap wa Intisharat-i Wizarāt-i Farhang wa Irshād-i Islami, 2007 or 2008.
- Sands, Kristin Zahra, *Ṣūfī Commentaries on the Qur'ān in Classical Islam*, London and New York: Routledge, 2006.
- Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975.
- \_\_\_\_\_, *Rumi*, tr. by Paul Bergne, New Delhi: Oxford University Press, 2014.
- Schmidtke, Sabine, *The Theology of al-'Allāma al-Ḥillī*, Berlin : Klaus Schwarz Verlag, 1991.
- Shihadeh, Ayman, "The Existence of God", *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, ed. by Tim Winter, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp.197-217.
- Storey, C. A., *Persian Literature: Bio-Bibliographical Survey*, vol. 1, part 2, London: Luzac, 1972.
- Subtelny, Maria Eva, "A Timurid Educational and Charitable Foundation : The Ikhlāṣiyya Complex of 'Ali Shīr Navā'ī in 15th-Century Herat and its Endowment", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 111, 1991, pp.38-45.
- \_\_\_\_\_, "The Curriculum of Islamic Higher Learning in Timurid Iran in the Light of the Sunni Revival Under Shah-Rukh", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 115, n o. 2, 1995, pp.210-236.
- \_\_\_\_\_, "Centralizing Reform and its Opponents in the Late Timurid Period", *Irani*

- an Studies*, vol. 21, no. 1-2, 1988, pp.123-151.
- Takeshita Masataka, *Ibn 'Arabī's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought*, Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1987.
- Todd, Richard, *The Sufi Doctrine of Man: Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī's Metaphysical Anthropology*, Leiden and Boston: Brill, 2014.
- Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, London: Oxford University Press, 1971.
- Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn, *Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar*, ed. and tr. by S.J. Badakhchani, London: I.B. Tauris, 1998
- Watt, W. Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.
- Weismann, Itzhak, *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*, London and New York: Routledge, 2007.
- Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of the Kalam*, Massachusetts and London: Harvard University Press, 1976.
- Yazaki, Saeko, *Islamic Mysticism and Abū Ṭālib al-Makkī: the Role of the Heart*, New York and London: Routledge, 2013.
- Zargar, Cyrus Ali, *Sufi Aesthetics: Beauty, Love and the Human Form in the Writings of Ibn 'Arabī and 'Iraqi*, Colombia: University of South Carolina Press, 2011.
- アッタール、ファリードウッディーン・ムハンマド、『イスラーム神秘主義聖者列伝』、藤井守男訳、国書刊行会、1998.
- ガザーリー、『中庸の神学：中世イスラームの神学・哲学・神秘主義』、中村廣治郎訳注、平凡社、2013.
- マウラーナー・シャイフ、『ホージャ・アフラールのマカーマート：15世紀中央アジアの聖者伝』、川本正知訳注、東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所、2005.
- モッター・サドラー、『存在認識の道：存在と本質について』、井筒俊彦訳・解説、岩波書店、1978.
- ニコルソン、R.A.、『イスラーム神秘主義におけるペルソナの理念』、中村潔訳、人文書院、1981.
- 赤堀雅幸、「スーフィズム・聖者信仰複合への視線」、『イスラームの神秘主義と聖者信仰』、東京大学出版会、2005、1-19頁.
- 井筒俊彦、『意識と本質』、岩波文庫、2007.
- \_\_\_\_、『コーラン』上中下、岩波書店、2004.
- \_\_\_\_、『イスラーム思想史』、中央公論新社、2005.
- \_\_\_\_、『アラビア哲学』、慶応義塾大学出版会、2011.



- 鎌田繁、『イスラームの深層：「遍在する神」とは何か』、NHK出版、2015。
- 、「サッラージュの神秘的階梯説」、『オリエント』、20（1）、1977、1-15頁。
- 、「イスラームにおける救済の前提——スニー及びシーア・ハディースにおけるイマーム観——」、『救済の諸相』、山本書店、1990、129-162頁。
- 、「イスラームにおける契約」、『イスラームの思考回路』、竹下政孝編、栄光教育研究所文化、1995、145-174頁。
- 、「神秘主義の聖者とイマーム派のイマーム」、『イスラームの神秘主義と聖者信仰』、東京大学出版会、2005、115-136頁。
- 川本正知、「ナクシュバンディー教團の修業法について」、『東洋史研究』、42（2）、1983、285-317頁。
- 、「ナクシュバンディー教團の修業法について——アブド・アッラーフマーン・ジャーミー著『ホージャガーンの修業法についての論考』より——」、『西南アジア研究』、69、西南アジア研究会、2008、1-32頁。
- 、「ホージャ・アフラールとアブー・サイード」、『西南アジア研究』、25、西南アジア研究会、1986、25-50頁。
- 、「12世紀におけるスーフィズムの実践について」、『オリエント』、31（1）、1988、1-18頁。
- 、「ホージャ・アフラールのワクフ文書」、『人文学報』、65、京都大学人文科学研究所、1989、53-68頁。
- 、「バハー・ウッディーン・ナクシュバンドの生涯とチャガタイ・ハーン国の終焉」、『東洋史研究』、70（4）、2012、1-31頁。
- 松本耿郎、「イスラーム存在一性論と教育思想——ジャーミーの『春の蘭』についての考察——」、『サピエンチア』、38、2004、55-87頁。
- 、「ジャーミーの『ユースフとゾレイハー』における愛の人間完成学」、『サピエンチア』、45、2011、80-98頁。
- 間野英二、「イランの宗教と社会——ナクシュバンディー教団に関する覚書（1）——」、『シンポジウム「中東の社会変化とイスラムに関する総合的研究」——報告と討論の記録——』、5、イラン分科界、国立民族学博物館編、1980。
- 中村廣治郎、「コーランの被造性をめぐる論争について」、『東洋文化』、54、東京大学東洋文化研究所、1974、73-108頁。
- 、「イスラームの聖者論」、『人々のイスラーム』、片倉もとこ編、日本放送出版協会、1987、199-219頁。
- 、『イスラムの宗教思想：ガザーリーとその周辺』、岩波書店、2002。
- 沼田敦、「イブン・シーナーの存在論」、『イスラーム哲学とキリスト教中世：I 理論哲学』

- 竹下政孝、山内志朗編、岩波書店、2011.
- 竹下政孝、「預言者と聖者——イスラームにおける聖なる人びと——」、『イスラームの思考回路』、竹下政孝編、栄光教育文化研究所、1995、175-210頁.
- \_\_\_\_、「イスラーム神秘主義における知の構造」、『イスラーム哲学とキリスト教中世：Ⅲ 神秘哲学』竹下政孝、山内志朗編、岩波書店、2012.
- \_\_\_\_、「存在一性論における存在——クーナウィーとトゥーシーの往復書簡を中心にして——」、『イスラーム哲学とキリスト教中世：Ⅲ 神秘哲学』、竹下政孝、山内志朗編、岩波書店、2012.
- 東長靖、「カラーバーズィー『タサウウフの徒の教えの解明』より第32章「タサウウフとは何か」解題・翻訳ならびに訳注」、『イスラーム世界研究』、2-1、2008、250-256頁.
- \_\_\_\_、「クシャイリーの『クシャイリーの論攷』より「スーフィー列伝」解題・翻訳ならびに訳注」、『イスラーム世界研究』、3-2、2010、406-415頁.
- \_\_\_\_、『イスラームとスーフィズム：神秘主義・聖者信仰・道徳』名古屋：名古屋大学出版、2013.
- 藤井守男、「神秘哲学の超境性への視座——現代イランにおけるイブン・アラビー派「存在一性論」理解をめぐって——」、『総合文化研究』、7、2003、54-67頁.
- \_\_\_\_、「ホラーサーン派神秘主義の言語観——内的言語の観点からする神秘主義言説の寄贈構造の考察のための試論——」、『東洋文化研究所紀要』、163、2013、47-78頁.
- 堀川徹、「タリーカ研究の現状と展望——道、流派、教団——」、『イスラームの神秘主義と聖者信仰』、東京大学出版会、2005、161-185頁.
- 濱田正美、「スーフィー教団——宗教権威から政治権力へ——」、『文明としてのイスラーム』、後藤明編、栄光教育文化研究所、1994、257-284頁.
- 山中由里子、『アレクサンドロス変相：古代から中世イスラームへ』、名古屋大学出版会、2009.
- 田坂興道、『中国における回教の伝来とその弘通』、東洋文庫、1964.
- 白寿彝、『回族人物志』下、杨怀中副主编、银川：宁夏人民出版社、2000.
- 劉智、『訳注天方性理卷一』、佐藤実、仁子寿晴編訳、イスラーム地域研究第5班「イスラームの歴史と文化」事務局、2002.
- 日本ムスリム協会、『日垂対訳注解聖クルアーン』、日本ムスリム協会、1983.
- 『聖書』、新共同訳、日本聖書協会、1992.