

シーア派イスラームとの対話 —神秘主義をめぐる日本との共通性を探って—

Dialog with Shi'ite Islam: In Search of Common Points of Mysticism with Japan

SANO Tosei

佐 野 東 生

概 要

先のイラン訪問で、シーア派イスラームと仏教の対話を行った点に基づき、スーフィズム（イスラーム神秘主義）と日本の宗教（禅、神道）の神秘主義をめぐる共通性を探った。まずスーフィズムについて、イブン・アラビー、スフラワルディーの神秘哲学の例を挙げ、イスラームでは神との一体化を知的に分析する伝統があることを示した。次いでスーフィズムの倫理・社会的反映の例としてのフトウワ（若者組）の特質について述べた。日本の宗教として禅仏教、神道を例に、神秘主義的観点からみた禅の悟りの境地、そして伊勢神道の思想に見られるスーフィズムとの類似性を指摘した。

キーワード：神秘主義、スーフィズム、フトウワ、禅、伊勢神道

Abstract

On the basis of our recent visit to Iran in which we undertook religious dialog between Shi'ite Islam and Buddhism, in this article, common points between Sufism (Islamic mysticism) and Japanese religions (Zen, Shintoism) concerning mysticism are investigated. On Sufism, referring to the mystical philosophy of Ibn al-'Arabī and Suhrawardī, it is shown that in Islam the intellectual tradition to analyze unity with God has existed. Then the peculiarities of Futuwwa (Islamic youth organization) as the ethical and social reflection of Sufism are mentioned, and then citing Zen Buddhism and Shintoism as examples of Japanese religions, it is pointed out that there are similarities of enlightenment in Zen, and thought of the Creation in Ise Shintoism and Sufism.

Keywords : Mysticism, Sufism, Futuwwa, Zen, Ise Shintoism

はじめに

イスラームとの対話の必要性が高まっている。特にシーア派イスラームは様々な意味で注目されているにもかかわらず、外部から見て分かりにくく、それだけ対話と、その前提となる基本的理解の必要性が高いといえる。シーア派¹⁾はイスラームの二大宗派のひとつで、今日のイラン、イラク方面では多数派を占める。この地域は歴史的にマシュリク (mashriq) と呼ばれた中東東部の中心で、産油地帯でもあり、シーア派理解の重要性は宗教文化面のみならず政経的背景も有する。

今回、2012年度龍谷大学 GP の一環として、大学院アジア・アフリカ総合研究プログラムの「イスラーム世界との大学間対話の取組」が実施の運びとなり、2012年10月6日から15日まで、国際文化学部・研究科などの教員・研究者として嵩教授、蓮池氏、および筆者（佐野）の3名、同研究科の院生4名からなる総勢7名の一団が、イスラームと仏教など日本の宗教文化との対話・交流を目的にイランを訪問した。そしてシーア派の宗教的中心地・コムの宗教大学（英語名：University of Religions and Denominations; ペルシア語名：Dāneshgāh-e Adyān va Mazāheb）、およびイラン南部の古都シーラーズにある国立シーラーズ大学で講演を行い、大学間交流の話し合いの機会を持った。

この詳細は同 GP 報告書に譲り、本稿では、両宗教文化の対話を目指す前提として、まずスーフィズムと呼ばれるイスラーム神秘主義について、その思想面、倫理・社会面での特色を論ずる。そして、日本宗教との共通性を探る初歩的試みとして、その手がかりを神秘主義の伝統に探っていく。その際、ときには適宜、現地での反応や批判、当方の印象などに触れることとする。仏教とシーア派イスラームとの対話は未だに緒に就いたばかりの試みのため、シーア派、およびイスラーム神秘主義の本場である現地での反応などを踏まえることで、少しでも拙論の質の向上があれば、と考えるためである（なお、文中の現地語表記は、現代ペルシア語の名称を除き、アラビア語表記に従った）。

1. 知性の伝統としてのイスラーム神秘主義

（1）存在一性論とはなにか

イスラーム神秘主義は日本や西洋でスーフィズム、現地のアラビア語・ペルシア語でタサウフ (taṣawwuf) と呼ばれ、キリスト教に似て一神教の伝統に立脚しながら、一定の瞑想・修行を通じて唯一神との一体化を目指すものである。イスラームでは本来、唯一神アッラーは慈悲・慈愛の神でありながら造物主であり、人間も被造物（神によって造られたもの）の一部とみなされる。アッラーはただ膝を屈して礼拝するのみの極めて「おそれおおい」神であり、被造物である人間として一体化などにはありえないはずである。しかしイスラーム初期から、一部の「真摯」なムスリム（イスラーム教徒）によって、造物主と被造物との壁を越えて、完全なる神との合一、一体化を目指す神秘主義が始まったのであった。それは当然、公的なイスラームの側からの疑惑の目や圧力に直面することにもなったが、他の諸宗教の神秘主義同様、信仰の対象である神聖なるものに少しでも近づきたいとの宗教的熱意は衰えず、脈々と受け継がれていった。

鈴木大拙はかつて諸宗教の神秘主義を（1）信仰、（2）瞑想、（3）知性、（4）禅、の4種に分類し、一応イスラーム神秘主義を、著名なルーミー [Jalāl al-Dīn Rūmī (1207-1273): 「我らが主」 (Mawlānā) として知られ、トルコのメヴレヴィー教団の開祖] による神への愛を謳った神秘主義の詩の例をあげて、（1）信仰の神秘主義に属とした（鈴木1947）²⁾。なお、仏教では阿弥陀仏への信仰から、浄土真宗も（1）に分類されている。鈴木大拙は英文著作が多く、イランでも宗教関係者の間で名が通っている。ただし、こうした分類はあくまで便宜上の面が強く、実際にはスーフィズムも（2）以下の要素を多分に含む。特に注目すべきは、西洋のグノーシス主義を含む（3）知性の神秘主義との関わりである。

一神教の神秘主義では神との合一の境地は、先のルーミーの例にもあるように「陶醉」と捉えられることが多く、スーフィズムにおいても神との合一はファナー (fanā) (消滅・没我) と呼ば

れ、確かに、知性的自我を喪失した一種の陶醉境と見なされる一面がある。しかし、コムComの宗教大学での講演において、質疑の際にまず相手方の研究者、ジャアファリー氏（Abū al-Qāsem Ja'farī: シーア派聖職者で仏教の弥勒信仰に関する著作あり）から指摘されたのが、イスラーム神秘主義はあくまで知性的なものであるとの点であった。この鋭い指摘に筆者は同意する。それは以下に見るイスラーム神秘哲学の伝統によるところが大きい。

イスラーム神秘哲学は、かつて井筒俊彦（以下「井筒先生」³⁾）によって、東洋哲学・東洋の諸宗教の一環として深く究明された。井筒先生は一般的には聖典コーランの日本語訳で知られているが、専門的には特にイスラーム中世の神秘主義哲学の創始者であるイブン・アラビー（Ibn al-'Arabī: 1165-1240）の研究で著名である。井筒先生はイラン・イスラーム革命（1979年）直前までイランに滞在して研究活動を行っており、今回のイラン訪問でも、その名は宗教関係者らから頻繁に耳にした。没後20年を経た現在でも、日本人研究者として現地のイスラーム専門家らの記憶に残っているのは括目すべきであろう。

イスラーム神秘哲学はイルファーン（'irfān）といわれるが、イブン・アラビーのそれは特に存在一性論（waḥdat al-wujūd）と呼ばれている。井筒先生の著作に従ってごく概略を述べれば、それはスーフィズムをギリシア以来の古典哲学を援用して理論的に説明したものといえる。ただし、存在一性論において「存在」は神性を帯びた万物の根源として、「本質」に先立つものと位置づけられ、アリストテレスの伝統的存在論は逆転する。井筒先生は、アリストテレスの存在論を示す身近な例として、「花が存在する」の例を挙げ、そこでは本質である「花」が「存在」に先立つことを示しつつ、イブン・アラビーにおいてはこれが逆転し、「存在が花する」、すなわち、「存在」が「花」という本質に先立ち、花という性質を帯びて具現化していく模様を説明している。あらゆる存在の起源をなす究極の存在は唯一神アッラーにも先立つもので、アハド（aḥad）と呼ばれ、井筒先生はこれを「ゼロ・ポイント」と名付ける。このアハド＝ゼロ・ポイントから、人間を含

む万物が次第に派生していき、この世の森羅万象が生じるのである。

この構造はアハドを頂点とするピラミッド型に図示されうる。スーフィズムにおいて重要なのは、この生成過程が人間の意識から無意識、そして「ゼロ・ポイント」を究極点とする神的領域に至る、逆ピラミッド型の内的な構造に対応するものである点にある。スーフィー（ṣūfī: イスラーム神秘主義者）はこの過程を、修行を通じて自我意識を減却させて「ゼロ・ポイント」＝神に至る内的な旅として遡るのである（井筒1980）。イブン・アラビーは、自らスーフィーとして以上の点を体験した上で、イルファーンに理論化した。その神秘哲学は（3）知性の神秘主義と密接に関わるものであったことがわかる。

（2）照明学とは

イブン・アラビーは、当時イスラーム系王国があったスペイン南部アンダルシア出身のアラブ人だったが、同時代のイランで、同様の神秘哲学を体系化した人物がスフラワルディー（Shahāb al-Dīn Suhrawardī: 1155-1191）である。スフラワルディーは純然たるイラン人（ペルシア人）であり、照明学（ishrāqī）と呼ばれる独自の神秘哲学を樹立した。そこでは、万物の根源は不可視にして神聖なる光（「光の光」：nūr al-anwār）であり、その光を反映して宇宙の諸層から太陽系の諸天体に至る森羅万象が発生していく。最終的に月、そして人間を含む地上の万物が生成することになるが、それは光源から最も遠ざかり、光の反対である闇を含むものである。スーフィーは、闇から脱して「光の光」と一体化すべく、内的な旅をたどるのである。万物の光源＝根源たる「光の光」は、イブン・アラビーのアハド＝「ゼロ・ポイント」に匹敵するものといえよう。

スフラワルディーは、若くして照明学を完成させたがゆえ、公的イスラーム、そして時の権力者から異端視され、処刑されている。ところで同人は、スーフィズムの初心者向けに数々の寓話的作品を残してくれている。例えば、「鳥たち」（the Birds: Ṭayrān）と題する作品では、狩人の罠にはまった鳥（物質的現世に捕らわれた者を比喩する）が、仲間の鳥の援助で罠を脱し、9

つの山脈を群れとなって飛び越えていく。この山脈は照明学にある「光の光」から順次派生する宇宙の各領域、またスーフィーの神に至る内的境界を比喩すると思われる。鳥たちはついに最後の山脈の頂上にある王宮に至り、「光の光」たる王の拝謁を得て地上に回帰していくが、照明学とともにスーフィズムの滅却（ファナー）、そして再生（baqā：バカー）の本質を簡潔にあらわす傑作といえる（Thackston ed. & tr. 1999, pp.1-7）。

この他にも、「愛の真実について」（On the Reality of Love or the Solace of Lovers: fi Ḥaqīqat al-ʾIshq yā Mūnis al-ʾAshshāq）において、スーフィズムにおける知性と美、および感情（愛や悲しみ）の位置づけについて示唆に富んだ寓話が語られている。まず、神による最初の創造物として、輝く真珠＝知性が生み出され、そこから美、愛、悲しみの3兄弟が生まれる。預言者ヨセフ（イスラームではユースフと呼ばれ、ユダヤ教、キリスト教、イスラームに共通する預言者の一人）が現れると、美はさっそくそこに向かい、ヨセフと一体化する。愛、悲しみも向うが、一体化を拒否され、愛はエジプトに行ってズライハーに会い、自らの出自を問われ、魂の都市に至る9つの境界の旅を説明して受け入れられる。その後、ズライハーはエジプトを訪れたヨセフと結婚し、愛は美に仕えることとなった。

他方、悲しみはカナアン（ユダヤ人の故地）でヨセフの父ヤコブ（イスラームではヤアクーブ）と会い、ヨセフのうわさを聞いたヤコブとその息子たちとともにヨセフの下に向かう。そこで愛と同様に美に仕え、久しく離れ離れとなっていた3者は預言者ヨセフの中でめでたく一体化するのである（ibid. pp.58-71.）。この寓話は、スーフィズムにおいて先述のように第一義的に知性が重要であること、次いで美が神聖な存在を象徴し、愛と悲しみという感情がそれに仕えるものであること、そして3者の合体により神聖なるものは完全となることが暗示されている。ここには、スーフィズムが、鈴木大拙のいう、(3) 知性の神秘主義を軸としながら、(1) 信仰（神聖なものへの情緒的傾倒・陶醉）、(2) 瞑想まで包括するものである点が暗示されている。

ところで、スーフィズムは、神秘主義にありが

ちな世俗的生活を脱した修行と悟りの世界、といったイメージとは逆に、ときにイスラーム社会とも深く関与していった。次節ではその模様に触れ、イスラーム神秘主義の総体的理解の一助としたい。

(3) フトゥワースーフィズムの倫理・社会的反映の例

宗教は一般的に社会との関係を有するが、イスラームは特にこの傾向が強い。開祖である預言者ムハンマドの時代から、社会に積極的に関わり、ムスリム共同体の運営上、結婚、離婚や相続など生活面や、犯罪の取り締まりを含めた信徒間の多様な問題の解決にもあたってきた。これを体系化したのがイスラーム法（シャリーア）であるといえる。一般に聖職者（clergy）と訳されることが多いウラマー（ʿulamā）と呼ばれる層は、実は本来はイスラーム法の専門家であり、他のムスリムとアッラーの前では平等でありながら、ムスリム一般を、信仰面と同時に社会的にも導く責務を負っているのである。

イスラームの場合、スーフィズムにもこの影響はみられる。神秘主義は、ともすると俗世間から離れた一部修行者のための閉鎖的なものと思われるが、イスラーム神秘主義は、その歴史・社会的実態を見ればそうでもないことがわかる。よく指摘されるのがタリーカ（ṭarīqa）と呼ばれる神秘主義教団の活動であり、スーフィー聖人やその聖廟への崇拜、参詣を軸として一般の信者が団体を形成し結束した。ここで触れたいのは、タリーカと並んで重要な倫理・社会集団であったフトウワ（futuwwa）のことである。

フトウワは概して若者からなる結社・組織を意味し、主に都市部の若い男性からなる集団であり、ときに日本の任侠集団、いわゆる「やくざ」と比較されることもある。伝統的任侠が「弱きを助け強きを挫く」といった独自の倫理的「美学」を有していたのにも似て、フトウワも、本来の戦闘的性格とともに勇敢さ、寛容さ、客人のもてなし、といった、若者特有の倫理性を有していた。この組織は古くはアッバース朝（750～1258）の時代、9世紀にイラン東部に現れ、サッファール朝（861～1003）を建設するに至ったア

イヤール（‘ayyār）と呼ばれる任侠集団に起源が求められる。フトウツワはその後、スーフィズム、タリーカの影響を精神面、修行面や組織面で受けながら各地で発展し、13世紀にはアッバース朝カリフ・アル・ナースイル（al-Nāsir li-Dīn ‘Allāh: 1158-1225）自らが、バグダードなど支配下であって時に闘争を引き起こしていたフトウツワ諸集団の長となり、統御を試みたのであった。その際、当時の有力なスーフィー教団・スフラワルディー教団の長（先のスフラワルディーとは別人）と協力したことがよく知られている（Ridgeon 2010, pp.61-91）。

イブン・バットゥータ（Ibn Baṭṭūta: 1304-1368）は14世紀のイスラーム世界を広範に旅した記録を残したことで知られる。それによれば、フトウツワは当時のイスラーム世界、なかでもトルコ、イランの都市部にあまねく存在した。トルコでは特にアヒー（akhī）と呼ばれ、町の市場の商人、そして職人層（aṣnāf）の若者から構成されていた。彼らは仕事のあと、ザーウィヤ（zāwiya）と呼ばれる修道施設に集って、ズィクル（dhikr: 唱名）などのスーフィー的修行を行い、町の治安維持にもあたった。

ルーム・セルジューク朝（1077～1308）の首都であったトルコ中部のコンヤでは、アヒーが、先に述べたルーミーの聖廟を軸に形成されたメヴレヴィー教団のスーフィーと関係しており、その伝統的徳目を発露して遠来の旅人・イブン・バットゥータを歓待する。アヒーのメンバーは一大集団をなし、スーフィーのまとう「ユニフォーム」にも似た縁なし帽やズボンを身に着け、リーダーとしてカーディー（qādī: イスラーム法官）に従っていた。この人物は、イスラームの第4代カリフ・アリー（‘Alī ibn Abī Ṭālib: c.600-661）にまでさかのぼる系図を有しており、当時のフトウツワでアリーへの崇拝があったことが窺われる⁴⁾。アリーは預言者の従弟にして娘婿であり、シーア派で最も崇拝され、模範とされる初代イマーム（imām: シーア派の指導者）である。この時代すでに、シーア派につながる信仰がフトウツワに存在していたことがわかる。

この時代以降、フトウツワト・ナーメ（futuwwat-nāme）と呼ばれる、フトウツワの信

条、内部規約や儀礼などを記した小冊子が多く著された⁵⁾。その一書である、ほぼ同時代にアブドル・アズィーム・ハーン・カリーブ（Mīrzā ‘Abd al-‘Azīm Khān Qarīb）によって著されたフトウツワト・ナーメには、以上のフトウツワの特質が簡潔に要約されている。まずコーランにある、若者（fatā）に関する節が引用され、フトウツワを公的イスラームの枠内で正当化し、そこに起源が求められる。次いでアリーがフトウツワの指導性を預言者から継承したとされ、預言者のハディース（言行録）に基づいて、フトウツワの倫理的特質を、「謙虚さ、赦し、寛容性、奉仕、助言」と述べている。

アリーはその正義感、公正さとともに、異教徒との「聖戦」における勇敢さと潔さのために特に崇敬された。それは、「アリーの他に若人なし、ズー・ル・フィカル（訳注：アリーが携えていた名剣）の他に剣なし」（lā fatā illā ‘Alī, lā sayf illā Dhū al-Fiqār）との誦句に凝縮されており、今日でもシーア派がアリーを讃える際に唱えている（Afshārī & Madāyenī ed. 2002, pp.49-76）。以上のように、イスラーム中世期よりフトウツワの徳目の象徴としてアリーへの崇拝が広がり、タリーカのアリー崇拝と相まって、イラン、トルコ社会に広範なシーア派の土壌が醸成されていたことがわかる。これが、16世紀以降、元来シーア派系タリーカであったサファヴィー朝（1501～1736）によるイラン統一、イランにおけるシーア派の国教化、そして今日に至る同派の隆盛につながっていくのである。

今日のイランではもちろんフトウツワは衰退しているが、その伝統はバーザールやズール・ハーネ（zūr-khāne）と呼ばれる古式闘技道場に残されている。むしろ、シーア派の中にフトウツワ的伝統は吸収されていったと見るべきであろう⁶⁾。コム宗教大学では、同大学卒業のウラマーによって、スーフィズムがフトウツワに与えた精神的・倫理的影響が、日本の禅の精神が武士道に与えた影響に類似する点が指摘された。もちろん、社会的に見た場合、そもそもイスラーム社会にあって身分制がなく、大衆から構成されるフトウツワと、日本の支配層となった武士階級とでは相違があるが、「武」を重んじる伝統の背景に宗教に立

脚した倫理性があることが共通点ともみられる。シーア派において、それは初代イマームであると同時に「武人」としての面をもったアリーに象徴されていよう。より一般的に言えば、フトウツワは、後述のように、日本の神秘主義的伝統が社会との関わりを重んじている点と呼応するものであると考えられる。

2. 日本の神秘主義との関係

(1) 禪

日本の神秘主義という際、禪は避けて通れない。鈴木大拙も、禪を神秘主義の4分類の4番目に独立して位置づけており、信仰的、情緒的というより禪の特色である公案、座禪が本来は知的な営為であるとしながら、自我を滅却し、分別知を越えたところに禪の目指す悟りの境地があると説明している。しかし、座禪の末たどり着く禪定の境地においても、「活きた人格がある。禪定に入って眠っては居ない」。禪が最後に目指すのは、「心理学者の我」ではなく、「それよりももっとも深く深いところに潜在して居るとでも云うべき『本来の人』である、『主人公』である、『人格』である」(鈴木 1947, pp.178-79)。つまり、一面で合理的だが、あらゆる迷いや悩みの原因となる分別的自我の滅却を目指すのみならず、心の奥底にある本来の自己への回帰を同時に目指す。この限りにおいて、禪では透徹した知的意識は失われず、あるいは禪定の境地において「復活」し、よって一般的な神秘主義から独立した分野として位置づけられるのである。

しかし、鈴木は仏教とキリスト教の神秘主義を比較した著作で、両者の共通性について述べている。中世ドイツの神秘主義者・エックハルト[Eckhart von Hochheim (Meister Eckhart) : c.1260-c.1327]の例を挙げ、神秘主義の最終的境地としてエックハルトが述べる「純粋な無」(pure nothingness: ein bloss nicht)が、仏教の「空」(Emptiness: sunyata)と一致している点を指摘する(Suzuki 2002, pp.12-13)。さらに、禪における無の境地が「無制限の可能性に満ちたゼロ」(a zero full of infinite possibilities)(ibid. p.23)である点で、この「純粋な無」と

本質的に同じである点を示唆している。

鈴木という禪の究極の境地としての「無制限の可能性に満ちたゼロ」は、キリスト教神秘主義のみならず、同じ一神教であるイスラーム神秘主義との共通性も示唆していると思われる。先述のように、イブン・アラビーは存在一性論において、「存在」を万物の根源である神聖なものと定義し、その究極点に「アハド」=「ゼロ・ポイント」を位置づけた。これは、エックハルトのいう「純粋な無」と同様、「無制限の可能性に満ちたゼロ」と一致するものと考えられる。井筒先生も自著において、一神教、多神教の神秘主義のコンテクストにおいて、仏教の「空」、「無」、あるいは道教の「道」、そしてスーフィズムの「存在」などは、表現は違うものの、同じ究極の「ゼロ・ポイント」を示すものであることを指摘している(井筒 1980)。

鈴木は前著において、続けて、禪の師による、悟りの境地を「心の月」と比喩し、その月の光が数万ものものごとを包摂する、とうたう句を引用している(ibid. p.25)。これもまた、「ゼロ・ポイント」の別の表現であり、同じく不可視の神聖な光を万物の光源=根源とするスフラワルディーの「光の光」に匹敵するものであろう。先述のように、スフラワルディーは神秘主義における、神への愛、といった感情以上に知性が根本に位置することを説いた。その照明学も知性に立脚して展開されているが、それは禪における透徹した知的意識の重視に相似している。日本において禪仏教の大成者の一人であり、親鸞などととも兼倉仏教の一翼を担い、仏教の大衆化に貢献した道元禪師(1200～1253: 曹洞宗開祖)が、その知性をもって禪定の境地を大著『正法眼蔵』(しょうぼうげんざう)に著したことなどは、イスラームにおけるスフラワルディーなどの神秘哲学の系譜と同根のものであるといえる。

ところで禪では、十牛図といって、禪の実践者が悟りに至る境地をわかりやすく解説するため、悟りへの段階を10段階に分け、若者が山野に牛を探し求め、獲得し、飼いなすといった10枚の絵図に描く伝統がある。牛は先の心月と同じ心牛というべき悟りの境地であり、分別的自我を越えた本来の自己でもある。最初の尋牛の図では姿

も見せないが、第3の^{けんぎゅう}見牛の図で後姿を現し、第4の^{とくぎゅう}得牛の図でようやく手綱で捕まえる。その後第5の^{ぼくぎゅう}牧牛の図で飼いならすことに成功するが、ここから先に禪の独自性が示される。すなわち第6の^{きぎゅう}騎牛^{きか}帰家の図で求める人と求められる牛が一体化し、次いで牛は姿を消し、第8の^{じんぎゅう}人牛^ぐ俱忘の図では一体化した結果の丸い円のみが描かれる。それは心月=完全なる真我の姿を写すものともいえるだろう。

最後の第10の^{にゅうじんすいしゅ}入塵垂手の図では、余裕ある太った仙人然とした姿と化した禪の実践者が市井の生活の中に入っていき様が描かれる。図の題通り、深山幽谷の修行から降りて、俗世間の塵に入り、救いの手を伸ばすのである。禪の最終的境地が、本来の自己と一体化したそのままの悟りの境地で世間に回帰し、一般社会の普通の人々を救っていくところにある点を如実に示しているといえる（大森・関 2008）。禪が大乗仏教に位置づけられる理由でもあるが、これと比べてイスラームの神秘主義はどうだろうか。

スーフィズムでも、スーフィーはマカーマート（maqāmāt）と呼ばれる、修行を通じた内的な「神秘階梯」を一段ずつ進み、自我滅却＝ファナーに至って神との合一が達成される。十牛図とも似ているが、スーフィズムでは一般的に神と一体化した陶醉境が強調されがちであり、このため先述のように鈴木がイスラーム神秘主義を信仰の神秘主義に分類したのも無理はない。ただし、本稿で示してきたように、スーフィズムにも神秘哲学に見られる確たる知的伝統がある。さらに、スーフィズムにおいても、ファナー（滅却）の次の境地として、前者ほど目立たないが、先にも述べたバカー（baqā: 神的我自我を伴う復活）が存在する。すなわち、禪同様、神と一体化を果たしたスーフィーは、神的意思とともに社会に帰っていくのが最終的境地といえるのである。その具体的姿は、本稿で触れたタリーカ、さらにはスーフィズムの精神性を継承して独自の社会的発展を遂げたフトウツワの伝統の中に見出すことができるともいえる。ここには、神秘主義の陥りがちな修行者の閉鎖性を凌駕する、禪の「入塵垂手」の精神に近いものがあるといえよう。

（2）神道

次いで神道について触れる。コム宗教大学では、神道は仏教などと並び、東方宗教として認められている。ただし、仏教と異なり専門家はおらず、研究もあまりない状況である。ただ英文の関連書籍、あるいはそのペルシア語への翻訳を通じて、神道に関する基礎知識がある程度、というのが現状である。その背景には、やはりイスラーム教徒として、仏教を含む「創唱宗教」、つまりある開祖、預言者が創始した明白な教えを有するものを宗教として認める傾向があり、それ以外の、自然に発生し、開祖の存在しないいわゆる「自然宗教」は暗に軽視しがち点があると思われる。

いうまでもなく神道は、日本のおそらく先史時代から自然崇拜を軸に連綿と続く「自然宗教」の代表であり、歴史上、神道家は数多存在したものの、本来は明白な教義らしきものが乏しいのは事実である。崇拜する神々も俗に「八百万の神」といわれるように、^{あまてらすおおみかみ}ある意味で無限に近く存在し、その性質も太陽（天照大神）や月（^{つくよみのみこと}月読命）などの自然物から過去の偉人まで多様である。鈴木大拙も神道については、特に平安時代までは日本の自然の四季折々の中で情的生活を営む古代人の素朴な心情を反映したものに過ぎず、日本の大衆に根差した深刻な宗教意識がなかったとしている（鈴木 2008, pp.18-36）。「創唱宗教」である仏教の専門家である鈴木的眼で見た場合、この評価も無理はないであろう。ただし、はやくも8世紀には、その信仰を、天皇の系譜と結びついた形ではあるが、濃厚に凝縮・反映させた書、『古事記』が編纂されている。高天原、日本の大地、そして黄泉の国を舞台に繰り広げられる神々と人々の物語は、「深刻な宗教意識」こそないものの、自然と一体化して、個人や社会に生起する物事を身近な神々とともに祝い、悲しむ古代日本人の素直な宗教観を表出している。決して過小評価することはできないであろう。

ここでは、『古事記』の冒頭に注目したい。そこには、鈴木も認める、「創唱宗教」、特に一神教にも比較しうる宇宙創成論が簡潔に示されており、これまで本居宣長（1730-1801）を含む神道家、国学者により解釈を施されてきている。すなわち、編者・太安万侶の序言として、「乾坤初め

て分かれて、参神造化の首となり」とあるように、天地創生の際、有名な日本創生の男女二神・伊邪那岐命、伊邪那美命に先立つ根源神として、天之御中主神をはじめとする三神があり、「別天つ神」との名で別格扱いとなっている（『古事記』p.13, pp.19-20）。ここで天之御中主神は、宇宙創成の神、つまり一神教という唯一神に近い存在とも解釈されうる⁷⁾。イスラームとの接点がここに暗示されるが、この解釈を最初に組織的に行い、宗教思想として深化したとされるのが、伊勢神道である。

伊勢神道は鎌倉期に、伊勢神宮外宮の神官・渡会氏によって創始された神道思想の流派であり、のちの神道家に大きな影響を及ぼした。鈴木大拙も、伊勢神道に至って初めて神道が仏教、特に禅や浄土真宗といった大衆に根差した鎌倉仏教に匹敵しうる霊性的自覚を帯び、それに伴う思想内容を得たことを認めている（鈴木 2008, pp.101-102）。この背景には、平安時代と異なり朝廷の保護が薄れ、社会不安の中で大衆の信仰を集める必要に迫られたためとか、仏教をはじめとする「創唱宗教」へ対抗するために理論構築の必要性があったためなどとも推測されている。伊勢神道には神道五部書と呼ばれる教義書があり、伊勢神宮、特に外宮の由来を説き、その天照大神を祭る内宮に優先することを主唱している。その理由は、外宮には一般に祭神とされている豊受大神（天照大神へ食物を捧げる神）ではなく、実は他ならぬ天之御中主神が祭られているためである、とする。この外宮優先説を、単に内宮との「勢力争い」や信者獲得の方便と評価する向きもある。しかし、代々外宮の神官を務めた渡会家が、鎌倉期という変動期にあって、それまで顕在化しなかった、外宮にまつわる古来の「真理」を明かし、思想的に展開したと見る見方も当然あってしかるべきである。

中でも最も著名な渡会家行（1256-1356）は、神道五部書の注釈などで、「機前の神」と名付ける、宇宙創成以前から存在する神格こそが万物の根源であると主張し、そこから他の神々、自然物、人間まで含む万物が生成していったことを示唆している（安蘇谷 1994, pp.151-166）。外宮の最高神官である一瀬宜を務めた同人ならではの説

であり、外宮の日々の煩瑣な祭礼に身を捧げた渡会家の言説には、ただの方便ではなく、「真理」を伴った重みがある。いわば、外宮を軸に、多神教であると思われる神道の根源に一神教的唯一神を觀ずるのである。そして、イスラーム神秘主義のように、その根源存在から万物が生成発展していくことが暗示されている。いわば、渡会家行らは、スーフィズムにおけるイブン・アラビーやスフラワルディーの神秘哲学同様、それまで外宮の祭礼を通じ伝承され、体得していた、外宮にこそ「ゼロ・ポイント」が祭られているとの「真理」を、一般人が納得しうるように、知的に理論化したともいえよう。それは同時代の道元禪師が禅においてなした業績に匹敵するものといえるかもしれない。

伊勢神道に従えば、外宮に仕える神官、そして参拝する人々は、結局この根源神を拝むことになるといえる。ところで、神道においては鏡が重要な神具であり、『古事記』でも天照大神が、天孫降臨の際に「我が御魂」として天皇家の祖・邇邇藝命に三種の神器のひとつ、八咫鏡を授けている（『古事記』p.74）。これに因み、神社神道では「御霊代」、つまりご神体でもある鏡を神社に据えている（『神道事典』pp.192-193.「鏡」）。参拝者はこれを拝し、自らの姿を映することでご祭神に近づき、一体化するともいえるのである。あるいは、神社そのものがご祭神との一体化を媒介するとも考えられる。

他方、スーフィズムにおいても、内的な神我との一体化は、自己が透明な鏡と化して神我を正確に映し出すと表現されることがままある。ここには、たとえ外的（物質的）なものか内的なものかの相違はあれ、鏡を通じた神との一体化という共通性が見られる。そして、伊勢神道では、外宮への真摯な参拝者はこの鏡、あるいは外宮という神社・神域を通じて、究極的には唯一神に近づくことになる。ここに、多神教かつ「自然宗教」である神道にあって、スーフィズムなど一神教の神秘主義にも似た境地が意外にも開けてくるのである。

おわりに

神道について、シーラーズ大学での講演で以上の点を述べたところ、人文学部イスラーム学科長の教授（シーア派聖職者）が、井筒先生の著書、特にイブン・アラビーと老荘思想を比較した英文著作（*Sufism and Taoism*, Iwanami Shoten, 1983）を読んでおられ、スーフィズムと、老荘思想にも比肩しうる日本神道との比較に研究上の可能性があることを認めた。2013年の式年遷宮に向け、伊勢神宮への参拝者は記録を更新しているが、本格的な比較研究は、神宮への調査も含め、今後の課題といえるだろう。

未だに熱く政治・社会と関わりを求めるシーア派イスラームだが、フトウツワの説明で述べたように、元来神秘主義との関わりが深く、公的イスラームの立場からは公然と認めにくい面があるにせよ、実際には今でも神秘哲学に関心が高いといえる。従って、本稿で試みたように、神秘主義を手掛かりに共通性を見出し、将来的な対話・交流につなげていくことは決して不可能ではない。ただし、その前提として、本稿でも触れたアリー崇拜をはじめ、シーア派の核心をなし、神秘主義とも関係する独特のイマーム崇拜について、学術的な研究・理解が必要であろう。特に日本ではスンナ派研究に比べてこうしたシーア派研究は、残念ながら未だに立ち遅れている面があり、これも今後の課題である。

日本仏教との交流については、幸いなことに、現地で鈴木大拙などの英文著作を基に、特に禅に対し一定の理解が浸透しており、本稿でも試みたように、現地においてもスーフィズムと比較する専門家が生まれつつある。ただし、今後は、鈴木大拙のいう「日本的霊性」に目覚めた日本仏教のもう一つの主流である、鎌倉期以降の浄土系思想の紹介と交流も重要になっていくであろう。親鸞思想にみる阿弥陀仏の「絶対他力」への全霊をかけた揺るぎない信仰は、先述のように鈴木が浄土真宗を信仰の神秘主義としたゆえんとなっている。しかしながら、現地で高教授らが縷々説明したところだが、浄土系思想自体が、イスラーム神秘哲学にも似た高度な知的体系をなしていることも事実である。禅同様、この知的共通性を生か

し、今後は対話・交流を深めていくべきであろう。

注

- 1) シーア派は複数の分派が存在するが、本稿で「シーア派」とは、多数派を占める12イマーム派を指すこととする。
- 2) 鈴木大拙は後年、禅を神秘主義に含める分類に反対の意向を示すが、それは主にキリスト教神秘主義が知性を減した神との合一の陶醉境を強調するために、あくまで知性的な禅と「混同」することで、禅に対し誤解を招くおそれがあったためといわれる（東2002）。
- 3) 井筒俊彦（1914-1993）は慶應義塾大学名誉教授。同大学は筆者の母校で、井筒氏は指導教員の先生にもあたるため、「井筒先生」と敬称で記述する。
- 4) イブン・バットウタ 1998, pp.285-287。同書によれば、トルコ西部の主要都市ブルサでは、ザーウィヤでアーシューラー [āshūrā: 10日、すなわちイスラーム暦第一月ムハッラム月10日のこと。同日、イラクのカルバラで、ウマイヤ朝（661～750）の軍により、アリーの次男でシーア派第3代イマーム・ホセインが殉教したことに因む] の哀悼式典が催されており、参加者の中には極度の興奮から死者も出る有様だったと伝える（ibid. pp.309-312）。
- 5) ザルクーブ（Najm al-Dīn Zarkūb）のフトウツワト・ナーメでは、フトウツワのメンバー層として3つの分類、すなわち剣（seyfī）の集団、言葉（qouli）の集団、そして乳（shorbī）の集団があるとされ、入門儀礼の際に第一は皮革のベルト、第二は綿のベルト、第三は羊毛のベルトをまとったという。第一の集団が本来のフトウツワの主体をなし、第二は職人層、第三はスーフィー（羊毛の衣をまとった）層とされ、当時のフトウツワがこれらの社会層から構成されていたことがわかる（Afshārī & Madāyeni ed. 2002, pp.i-44）。
- 6) 筆者の経験では、例えばテヘランのあるモスクで管理者のウラマーの話を伺ったことがあるが、その際に、ウラマーが町内の若者たちを指導し、町内見回りなど身近な治安維持にあたっているのを目の当たりにしたことがある。これら若者は一種のユニフォーム様の服をまとい、バシージ（basij）と呼ばれている。西側メディアでは、バシージはときに戦闘集団とも化す「こわい」団体との報道がなされがちだが、実際には、テヘランの中・下層のふつうの若者たち、との印象で、フトウツワの伝統を反映しているとも感じられる。
- 7) 鈴木大拙は、この神道的な宇宙創成論にも批判的で、ある始原の時点を決めることで、生が直線的・

有限的時間に限られてしまい、感性的、知性的枠を出ていない傾向があるとする。他方、仏教でいう生は感性、知性を越えた霊性的直覚で把握できるもので、「無限大円環性」にある、とし、鎌倉仏教によって本格的に自覚されたとしている（鈴木 2008, pp.111-115）。

参考文献

安蘇谷正彦 1994 『神道とはなにか』 ペリかん社
東隆真 2002 『日本の仏教とイスラーム』 春秋社
井筒俊彦 1980 『イスラーム哲学の原像』 岩波書店
大森曹玄著・関精拙画 2008 『十牛図』 株式会社サンガ
倉野憲司校注 2008（第 16 刷）『古事記』 ワイド版岩波
文庫
国学院大学日本文化研究所編 2011（縮刷版・第 9 刷）

『神道事典』 弘文堂
鈴木大拙 1947 『神秘主義と禪』 泰尚社
鈴木大拙 2008（新版）『日本の霊性』 大東出版社
イブン・バットゥータ著家島彦一編訳 1998 『大旅行記』
第 3 巻平凡社東洋文庫
Afshārī & Madāyenī ed. 2002, *Chahārdah Resāle dar-bāb-e Futuwwat va Asnāf*, (フトウツワとアスナーフに関する 14 の論文) Tehran
Ridgeon L., 2010, *Morals and Mysticism in Persian Sufism*, New York
Suzuki D., 2002 (2nd ed.), *Mysticism: Christian and Buddhist*, London and New York
Thackston W., ed. & tr., 1999, *Shihabuddin Yahya Suhrawardi The Philosophical Allegories and Mystical Treatises*, California