

イスラームの神秘主義的精神性に関する一省察 ——『雄弁の道』などを例に——

佐野 東生*

A Reflection on Mystical Spirituality of Islam : *Peak of Eloquence* as an Example

Tosei SANO*

This article reviews the origins and developments of internal and spiritual trends of Islam which resulted in the formation of Sufism or Islamic mysticism, mainly focusing on *Peak of Eloquence*, the collection of sermons and letters of ‘Ali, the forth Caliph and the first Imam of Shia Islam, as an example. First, it is argued that taqwā (awe to the God or piety) is the basis of every Islamic beliefs and concepts including the spirituality or morality which is symbolized by the divine order ‘enjoining good and forbidding evil’. Islamic mysticism has also its origin in it, and with the change of the times, it evolved into the final form called Sufism composed of ‘irfān (mystical philosophy) and ṭarīqah (mystical order). The symbolic interpretations of the verse of the 24th Chapter (Light) of the Qur‘ān by Rūmī, the best mystical literator and poet of the 13th century, is the luminous example to explain the process and result of this development.

In the 2nd chapter, two examples full of spiritual and mystical implications from *Peak of Eloquence* are analyzed to assess them in the development of Islamic mysticism. One is the letter of admonition of ‘Ali for Ḥasan, his eldest son and the second Imam of Shia Islam. In it, acknowledging the weakness of human being, ‘Ali recommends taqwā and dhikr (remembrance of the God) as the primary measures for relief to the next world. This original meaning and practice of dhikr may suggest that this letter reflects the elementary stage of mysticism since dhikr in the later ages evolved into the most obvious measure to be integrated in the God in the professional discipline of Sufism. It deserves attention that every spiritual value recommended in this letter such as asceticism, wisdom, modesty, and never forgetting death (memento mori) are based on these two measures.

The second example is the sermon of ‘Ali called the sermon of Ḥammām. In it, ‘Ali explains the spiritual qualities of the truly pious persons. They are quite humble and temperate, and above all, long for the next world and are willing to die if divine destiny would not prevent it. Their soul is full of grief for the weakness of others and themselves, and they always perform dhikr to be relieved from it. In these respects, the pious persons are quite different from the ordinary believers, rather they seem to be close to Sufis to a certain extent. At large, these two examples reflect a transitional stage from the original Islam to the professional Sufism, but it is worth mentioning *Peak of Eloquence* could be revaluated for this quality since it includes both of the original universality of Islam and spiritual values of mysticism.

* 龍谷大学国際学部教授

はじめに

小論では、宗教としてのイスラームの精神性の一面を、特にイスラーム神秘主義との関係で考えてみたい。仏教、キリスト教など世界の諸宗教には当然、様々な儀礼や戒律、行法、祭りなどとともに、信仰する人々の心の拠り所となる内面的、精神的な教えがある。イスラームにも、一般的に六信五行といわれる信徒にとっての信仰、行いの背景に、内面的精神性が横たわっていることは論を待たない。それは善行、悪行といった倫理的徳目とも密接に関連し、来世で天国に行くという最終的救済のための重要な手がかりとなっている。

イスラームの精神的な面はアラビア語で *ma'nawī* (精神的、倫理的)¹⁾との語で表わされるが、この語はイスラームで発展した神秘主義とも関連性がある。唯一神に身近に接し、できれば一体化することを目指すイスラーム神秘主義において、敬虔さと修練を通じて精神性を高めることは表裏の関係にあった。後で触れる、イスラーム神秘主義の著名な詩人であるルーミー (Jalāl al-Dīn Rūmī) (1207-1273) のペルシア語による代表作『精神的マスナヴィー』 (*Masnawī-ye Ma'nawī*) (以下マスナヴィー) において同じ「精神的」との語が使われている点も、この関係を示すものといえる。小論ではこれを踏まえ、イスラームにおける精神性と神秘主義の関係を一瞥した後、シーア派²⁾で特に重視される、『雄弁の道』 (*Nahj al-Balāghah*) (英訳名: *Peak of Eloquence*) と呼ばれる第4代カリフ・アリー (‘Alī ibn Abī Ṭālib) (在位 556-661) の説教・書簡集から、この関係の例を取り上げる。これを通じ、イスラームの精神性の一端とともに、イスラーム神秘主義の初期段階、その宗教史上に持つ意義について考察したい。

第1章 イスラームの精神性と神秘主義

(1) イスラームの精神性と倫理

イスラームは個人が悟って仏となることを主体とする仏教などと異なり、唯一神であるアッラーを主体とする一神教である。アッラーは人間を含む宇宙の森羅万象の創造主であり、イスラームとはアッラーへの絶対的帰依を意味する。そこで、イスラームの精神性を問うときも、人間主体ではなく、アッラーとの関係が大前提となる。礼拝をはじめとする信仰の外面的行為を裏打ちするのは、アッラーを指向した内面的精神性といえる。この場合、人格神の面を持つアッラーの性質によって信徒の精神的指向性も影響されることになる。イスラームの聖典クルアーン (コーラン) には、アッラーが慈悲深い神であるとともに、悪行をなす不信心な者には容赦ない罰を加える恐ろしい「崇り神」としての面も有する例が繰り返し述べられている。その究極の形は最後の審判の日に人類全体を裁きにかけ、悪人は地獄に落とすという、一神教の終末論における厳格な裁定者としての姿にある。

信徒として、こうした神にはまず畏怖の心が強く芽生え、それが絶対的帰依につながっていく。イスラームにおいて、畏怖に基づいて神を「畏れかしこむ」心はタクワー (*taqwā*) と呼ばれ、クルアーンに頻繁に出てくる。タクワーの語源は「迫ってくるある危害に対し、何かによって身を守る」という意味にあったとされ、神の罰、裁定を畏れて身を守るというタクワーの精神で信徒は神に帰依する³⁾。クルアーンには例えば「いやいや、自分の契約は立派に履行し、アッラーを畏れかしこむ者、アッラーの好み給うのはそういう敬虔な人々のみ。」 (クルアーン第3章「イムラーナー

家」第76節⁴⁾)(傍線は筆者)というように、タクワーの派生語(傍線部分)を使った啓示が下され、畏れかしこむ心が神に対する敬虔さに結びつくことが示唆されている。タクワーは一般的に敬虔さ(piet̄y)と訳され、信徒の精神性の根幹をなすが、その背景には以上のような畏怖の感情がある。

徹底した敬虔さは、現世の欲を離れ、来世の救済のため善行をなせ、との神の命令に精神的にも行動としても従うことにつながる。クルアーンには、「善を勧め、悪を禁ずる」(amr bi-l-ma'rūf wa nafi 'ani-l-munkar)という神の命令が何度か出てくる。例えば、「だが、男の信者と女の信者とは、お互い同士よい仲間。みな、善事を勧め、悪事を抑え、礼拝の務めを果し、喜捨は出し、アッラーと使徒の言いつけはよく守る。こういう人たちにはアッラーもさぞお恵みを垂れ給うことであろう。アッラーは、偉大で明敏におわします故に。」(クルアーン第9章「改悛」第71節)(傍線は筆者)というように、「勧善禁悪」の神命は礼拝など信仰の行いとセットで述べられることが殆どで、一般的な善悪の倫理とも異なる面がある。

イスラームの「勧善禁悪」の思想を研究したクックによれば、クルアーンでは善悪の内容は具体性が乏しく、初期のクルアーン解釈学では文脈に従って勧善は神を信ずること、禁悪はイスラームが忌み嫌う多神教を否定することとされていた⁵⁾。ハディース(預言者ムハンマドの伝承)では、やはり信仰の有無を前提としながら、預言者の言葉として例えば「アッラー以外に何ものをも拝むことなく、盗みを働かず、姦淫せず、口べらしのために子供達を殺さず、自分達ででっち上げて中傷したりせず、正しいことに逆らわないこと」を条件に自分に忠誠を誓うように勧め、これらをなすことが神の報償につながる善行で、なさないことが罰につながる悪行である、とより具体的内容を述べている⁶⁾。悪行についても同様で、不信心者、似非信者といった「悪人」には最後の審判の日に神の呪いがかかるとした上で、信者が信者を害したり見捨てること、大地を害すること、言い争うこと、などが具体的に述べられる⁷⁾。これらを元に、善悪は啓示を元に理性で判断できる性質を帯び、イスラームの倫理学('ilm al-akh̄lāq)が成立していき、他方で刑罰を含むイスラーム法にも反映していく。

ただし、ハディースでは、「勧善禁悪」は「手」、すなわち行動でなすか、さもなくば「口」、すなわち言葉で表わすか、さもなくば「心」で守るべきであるとされ、イスラームの宗派、学派によってどれを強調するかに差があった。シーア派の主流派である12イマーム派では、初期には行動を重視していたが、その少数派としての表だった行動への制約、および内面性、精神性重視の傾向もあってか、心で守る方向に向かったとされる⁸⁾。タクワーに基づく善悪の倫理は、具体性を帯びながら、12イマーム派を含め一般的に「心」で受け入れる精神性を伴った行動を勧めるものであったといえる。

(2) イスラーム神秘主義の起源と定義をめぐって

敬虔さに裏打ちされた精神性は、イスラーム神秘主義の土台ともなるものだった。神秘主義とは一般的に、宗教において神、仏など「聖なるもの」に接し、合一する体験や思想を指すが、現世的・功利的欲得を否定する禁欲主義と表裏をなし、一定の修行・行法を通じてこの達成を目指すのがよく見られる現象だった。イスラームにおいてもこれは見られ、一般的にスーフィズム(Sufism)と呼ばれる⁹⁾。クルアーンでは現世的欲得を否定して来世での救済を目指す言行を命ずる

神の言葉が多く、初期イスラームでは敬虔な信徒のうちこれを受け、禁欲的な言動をとる人々も多かった。スーフィズムはここから発生していったとされるが、初期の段階ではスーフィズムを「専業」とするスーフィーはまだおらず、禁欲主義を貫く一定の人々がいたとみられる。彼らは、イスラーム国家の拡大に伴う「世俗的」政治・行政権力の確立に対し一定の距離を置き、より禁欲性を強めていった。

ここでイスラーム神秘主義という語の含意、使用する理由について触れておきたい。上記のように初期イスラーム期から神秘主義的傾向は見られ、まず預言者自身、神の啓示を親しく受けること自体が神に接し、一体化を示すとも言い得るものだった。クルアーンには神と人間の近さを示す例として、「我ら（神の自称）は人間を創造した者。人の魂がどんなことを私語しているか、すっかり知っておる。我らは人間各自の頸の血管よりもっと近い。」（クルアーン第50章「カーフ」第16節¹⁰⁾）などが知られている。預言者をはじめとする人間の心の囁きすらお見通しの身近さに神が存在するからこそ、預言者に従った教友（サハーバ）（ṣaḥābah）らは、神を畏れつつ接するために欲心に満ちた眩きを排して来世指向の精神性を磨き、それが禁欲的言行に反映していった。預言者の後継者である、第4代カリフ・アリーを含む歴代正統カリフもこの傾向が強く、後代のスーフィーは自らの起源を示す系譜の最初に初代カリフ・アブー・バクル（在位 632-634）やアリーを据えることが多かった。

禁欲主義は当時中東一帯に広がった同じ一神教のキリスト教修道院の神秘主義的修行法の影響も受けたと思われる¹¹⁾、次第に一般的イスラームと離れた独自の流派を形成し、スーフィズム（アラビア語でタサウフ：taṣawwuf）として確立していく。同時に、哲学的方法を援用した理論化もなされ、著名な神秘主義哲学者イブン・アラビー（Ibn ‘Arabī）（1165-1240）による、人格神を超越したアハド（aḥad）、すなわち「存在のゼロ・ポイント」が万物の基であるとする存在一性論¹²⁾によって、イルファーン（‘irfān）（神秘哲学）として発展する。他方で、スーフィズムの大衆化現象も起こり、タリーカ（ṭarīqah）と呼ばれる指導的スーフィーを聖者と崇めるスーフィー教団が続々と成立していく。この二分化現象と前後して、スンナ派イスラームから異端視されがちだったスーフィズムは、後で触れる高名な神学者・哲学者ガザリー（Abū Ḥāmid Ghazālī）（1058-1111）によって一応イスラームの枠内に公認されることになる。

ただし、近年の研究でクニーシュが指摘するように、二分化現象は問題も孕み、特にシーア派において顕在化する。サファヴィー朝（1501-1736）以降シーア派化したイランにおいて、往々にしてイルファーンと大衆のスーフィズムは明確に分けられ、前者のみが「公認」され、タリーカや聖者崇拝を主体とする後者は排除されていった。井筒俊彦の指摘に従えば、シーア派は元来イスラームの中で「内面への道」を重視する宗派で¹³⁾、スーフィズムとの親和性は高く、だからこそイルファーンが発展した。しかし、シーア派とスーフィズムの決定的相違点は、いわゆるワラーヤ（walāyah）（聖人性：元来は「神に近いこと、神の友であること」を意味する）を誰が有するか、という点にあった¹⁴⁾。スーフィズムが神との合一を果たしたスーフィーにワラーヤを認め、聖人視したのに対し、シーア派は、アリーとその男系子孫からなる後継者である「無謬」のイマームにのみこれを認めたのである¹⁵⁾。この点で、シーア派はイマーム論など自派の理論化に与するイルファーンを認めつつ、これに反する上、一般信徒を包摂する組織面でも競合する恐れがあった大衆のスーフィズムを否定する傾向があった。

以上述べた点から、スーフィズム（タサウフ）は初期イスラームの禁欲主義に一定の起源を持ちながら実際には後代に発展分化し、受容・公認、その逆にときに異端視・「排除」といった複雑な史的展開を経たことが理解される。小論では、「神に近づき、一体化する」という本来の神秘主義の意味・目的を踏まえ、初期の段階からイルファーンを重視したシーア派、さらに近代¹⁶⁾に至る神秘主義の多様な展開を包摂することを前提に、スーフィズムよりもイスラーム神秘主義（ときには単に神秘主義）の語が適切であるとみなし、後者を使うこととする。

（3）神秘主義的象徴解釈の一例ークルアーン「光」の章より

ここで、初期イスラームに当然ながら最も影響を与えたクルアーンの中からイスラーム神秘主義でよく取り上げられる章節の一例を取り上げ、どのように象徴として表現・解釈されたかを一瞥することで、上記の展開を確認するひとつのよすがとしたい。それは第 24 章「光」第 35 節で、神を光に象徴する次の啓示である。

アッラーは天と地の光。この光をものの例えで説こうなら、まずランプを置いた御堂の壁龕か。ランプはガラスに包まれ、ガラスはきらめく星とまごうばかり。その火を点すはいとも目出度いオリーブの木で、これは東国の産でもなく、西国の産でもなく、その油は火に触れずとも自らにして燃え出さんばかり。（火をつければ）光の上に光を加えて照りまさる。アッラーは御心のままに人々をその光のところまで導き給う。

神を通常の可視的光ではなく、天上、あるいは不可視界の光とし、それを光源として森羅万象が発生していく、という認識はイスラーム神秘主義で発展する存在論だが、この節はその重要な根拠となっている。10 世紀末ごろ編纂されたアリーの書とされる『雄弁の道』は後述のようにある程度神秘主義的傾向を有すると思われるが、この節を反映した説教として、例えば説教 108 番では次のように述べている。「神は彼（預言者ムハンマド）を預言者たちの木、光輝の壁龕、至高の前額（のように目立つ所）、（メッカのクライシュ族が住む）バトハーの谷間の最も豊かな所、暗闇を照らすランプ、叡智の泉から選び給うた。¹⁷⁾」（傍線は筆者）。傍線部分がクルアーンの節にある用語に対応しているのは一目瞭然で、ここでは各々が預言者の至高性の象徴として使われている。同じく 10 世紀には、当時隆盛を迎え、神秘主義とも関係したシーア派分派・イスマール派の思想家スィジスターニー（Abū Ya'qūb Sijistānī）（-971）が新プラトン主義の影響を背景に同節を分析し、神の光とは知性の光で、壁龕は預言者ムハンマド、ランプその他の用語も歴代イマーム（シーア派の指導者の称号）を象徴するとの解釈を行っている¹⁸⁾。

イスラーム神秘主義の発展とも軌を一にする同節の象徴的解釈は、ガザーリーによる神秘主義的分析の書『光の壁龕』で一定の完成を見る。同書では世界を現象界と不可視界に分け、神である不可視の光源から天使、可視の光からなる地上の万物が生じ、現象界の事物は不可視界の事物の象徴であるとの存在論が示される。次いで神の光源に至る低次から高次へ遡る過程を把握する人間の感覚、想像、理性、思弁、預言者性の 5 種の靈魂に渡る認識論を基に、光の節の壁龕、ガラス、ランプ、木、火の 5 つがそれぞれの靈魂に対応する象徴であると解釈される¹⁹⁾。同書翻訳者の中村が指摘するようにイルファーンに近づく神秘主義的存在論、認識論といえるだろう。1 世紀後の 13 世

紀にこれを神秘主義詩に謳ったのがルーミーであり、マスナヴィーにはいくつか同節を反映した詩がある。例えば、何度出産しても子が夭逝するのを嘆く女性に対し、神が天国の園を見せるという詩編で次のように謳われる。

我は庭園という、無条件の恵みを そは恵みの源、園々の集まりなれば
さもなくば目はそを見られず、いずこや庭園とは 曰く、隠された光を、神はランプと
そは似たものにあらず、例えなるべし その香りを得んがため、惑える人が²⁰⁾

この詩編でも、光の節で神の光をランプに象徴させるように、不可視界の「無条件の恵み」を現象界の「庭園」に象徴させている。これをガザーリーがいう「理性」以上の靈魂の心眼で視た女性は忘我の陶醉境に入ったと謳われ、スーフィーが現象界から不可視界に没入する過程が示唆される。ここにはガザーリーに繋がる神秘主義的構造が看取できる。

また、次の詩編では不可視界と現象界の光の差が謳われる。

真理の光が感覚の光の馭者たるべし さすれば命は真理を求めん
馭者なき馬はいかに知るや、真理の道筋を 王あるべし、馬が王道を知るために
かの光が馭者たる感覚の方へ行け 感覚にはかの光がよき友なり
感覚の光には真理の光が飾りたるべし 「光の上に光」の意はこれなり
感覚の光は砂地に引き寄せ かの真理の光は天上に引き上げる²¹⁾

ここで「真理」と訳したのは、イスラーム神秘主義で究極の神的実在を示すハック (ḥaqq) で、真理の光、すなわち不可視界の光こそが馭者・王として、現象界の光を統御すべきであることが謳われる。この詩編では、光の節にあるオリーブの「木」の油とはガザーリーがいう思弁的靈魂の段階で、まだ現象界の感覚的光を脱し得ておらず、これに預言者の靈魂で真理の光を象徴する「火」をつければ不可視界の光に達して輝く、というように光の節の「光の上に光」を解釈している。

同様に、イスラーム神秘主義でクトゥブ (quṭb) と呼ばれる聖者のヒエラルキー論を背景とした詩編で、各時代に預言者の代行 (qāim) として顕れるイマーム (シーア派イマームと同義と思われる) にしてマフディー (救世主) たる最高位の聖者がいるとし、このお方こそ (光の節にある神の) 光で、それより劣る聖者がランプ、それより劣る「我々」は壁龕を象徴するとされ、真理の光に実に 700 ものヴェール・階層がある、と謳われている²²⁾。この詩編は、ルーミーの直前に活動した 12 世紀のペルシア系神秘思想家スフラワルディー (Shahāb al-Dīn Suhrawardī) (1155-1191) が提唱し、イルファーンの基となった「照明学」(ishrāqī) という光の神秘哲学との関係をも暗示している。本節では、クルアーンの光の節が神秘主義の発展とともにその文脈で解釈され、この段階に至って神秘哲学・詩文学の双方で神秘主義的世界観を象徴し、証明 (照明) するものとなった点が示唆されることを見たが、イスラーム初期以来の神秘主義の発展過程を知るひとつの手がかりといえる。

第2章 『雄弁の道』にみる精神性・神秘主義

(1) 『雄弁の道』について

第一章で述べた神秘主義の発展過程を背景に、ここでは『雄弁の道』の中でも精神性に富むとされる2つの説教、書簡の例を挙げて、神秘主義的潮流における位置づけを考察したい。その前提として、同書の性質や信憑性などについて触れておく。

まずアリーについて、預言者ムハンマドの従弟であり、最初にムスリムとなったひとりである。預言者の娘ファティマの夫となり、預言者の義理の息子でもあった。預言者に最も近い人物で、預言者の在世中はイスラームを守るためメッカの軍と戦った闘士として活躍したとされる。その後四半世紀を経て、アリーはカリフに推挙され、拡大しつつあるイスラーム国家の運営に尽力するが、当時シリア総督だったメッカの有力者・ウマイヤ家と対立し、在位わずか5年で暗殺される。しかし、アリーの支持者らはシーア派を形成し、その長男ハサン、次いで次男フセインをイマーム（シーア派の宗教指導者の称号。初代イマームはアリー）に擁立した。これがシーア派の起源であり、スンナ派に比べ少数派とはいえ、アリーの直系子孫を戴く自派の正統性を訴えてイラン、イラクなどでは多数派となっている。ただしアリーはスンナ派にとっても、いわゆる4代目の正統カリフ（シーア派はアリーのみをカリフと認める）として尊崇を集め、神秘主義においても上記のようにその起源をなす人物と位置づけられている。

アリーの説教、書簡類を集めた同書は、写本や復刻版により多少の異同はあるものの、概ね説教240前後、書簡78～79、箴言470～90前後からなり、それぞれ順番に番号が付されており、シーア派の学者ラディー（Sharīf Raḍī）（970-1015）によって10世紀末から11世紀始め、すなわちアリーの時代である7世紀から300年以上を経て編纂された。従って、その説教・書簡類の信憑性が問われるべきであろう。まずラディー自身の序文を見ると、元々イマームの伝記を著した中でアリーの部分が不完全だったため、シーア派の間で代々伝承されてきたその言説について、長い説教から順に、次いで書簡・箴言の順に編纂したという。ラディーはシーア派としてアリーについて、全権を握るカリフでありながらまるで隠者のような精神性を持つとの感銘を伝える。また『雄弁の道』との題が示すように、アリーはアラビア語の雄弁の士でもあり、内容とともにその観点から選んだため、採録されなかった説教類も多いとしている²³⁾。

ラディーは父を継いで当時のバグダードのシーア派の指導的地位にあり、母方が第5代イマーム・ザイヌル・アービディーンの子孫、すなわちサイイド（ペルシア語でセイェド）と呼ばれるアリーの子孫だった。著名なシーア派学者・シャイフ・ムフィード（Shaykh al-Mufīd）（948-1022）らに学び、兄とともに学者として活動し、現存するイマーム伝やクルアーン解釈書など15を越える著作があった。当時バグダードを支配していたシーア派ブワイフ朝の庇護下にあったが、禁欲的で報償類は一切受け取らなかったという²⁴⁾。

ラディーは比較的若年の45歳で没したが、特にシーア派は学者としての信用性から、その編纂になる『雄弁の道』の信憑性を認める傾向にある。ラディーの序文に見る同書編纂の事情からもそれは伺われるかもしれない。各説教のアラビア語の音韻効果も踏まえた簡潔で鋭い表現・内容の一貫性、またアリーにしか語り得ないクルアーンとハディースの中間をなすその高度な内容も根拠とされる。さらに、同書に採録されたアリーの伝承の一部が、著名なシーア派学者・クライニー（al

-Kulaynī) (?-941) のイマーム伝承集『十全の書』(*Usūl al-Kāfi*) を含むラディー以前の書物に記録されている点なども信憑性の根拠となっている²⁵⁾。付言すれば、2018 年、筆者がコムのハディース学院 (Dār al-Hadīth) (シーア派ハディース研究教育機関) を訪問し、カーゼム・タバータバーイー研究所長にこの点を問うたところ、確かに同書にはハディースの根拠となるイスナード (信用できる伝承者の系譜) がないが、アリーの言葉の多くはハディースと異なり当初から筆記され、同書はそれらを基にしている点を信憑性の根拠として述べていた²⁶⁾。

これに対しスナ派は、著名なアラブ人名辞典編者でシャーフィイー派のイブン・ハッリカーン (Ibn Khallikān) (1211-1282) が同書をラディーによるねつ造としたのをはじめ、総じて信憑性を完全には認めない傾向がある。それでも、アリーへの敬意と相俟って、同書の著名な注釈の一部が、イブン・アビー・ハディード (以下ハディード) (Ibn Abī al-Hadīd) (1190-1258)²⁷⁾ をはじめ同派学者によって著されている。また同派の近代の著名な思想家であるムハンマド・アブドゥ (Muḥammad ‘Abduh) (1849-1905) が同書の復刻版を発行するなど、同書を少なくともイスラームの古典として評価する向きは少なくない。

同書の写本について、数は多くはないものの、イスラーム暦 10 世紀 (15 世紀末～16 世紀) までに 131 の写本が存在したとされ、イランとともにシーア派が広がったインドにも古い写本が多い。イラン最古級の写本はコムのマルアシー・ナジャフイー図書館にあるイスラーム暦 469 年 (西暦 1076-1077 年) のもので、上記のコムのハディース学院でロンドンの世界最古とされるイスラーム暦 408 年 (西暦 1017-1018 年) の写本など 80 あまりの古写本を使ったこれまでで最も精密な復刻版が編纂中 (2018 年現在) である。

以上の諸点から、とりあえず同書は編者ラディーなどによる後世のねつ造ではなく、アリーの言葉が信徒によって筆記記録の形を含め代々伝えられ、一部はすでにジャーヒズの書などにまとめられていたものから注意深く収集・編纂された書であると考えられる。そこで、クルアーンや、真正なイスナードを伴ったハディースほどの信憑性はないが、少なくともアリーの言葉の骨格・エッセンスを反映したものと評価したい。なお近年では、特にイラン・イスラーム革命 (1978-1979) 以降、シーア派の間で同書が高く再評価され、一流ウラマーによる注釈書も多い。その中で、マカーレム・シーラーズイー (以下シーラーズイー) (Makārem Shīrāzī) (1927-) の書²⁸⁾ はシーア派の標準的解釈として普及している。

(2) 長男ハサンへの訓戒に見る精神性

この書簡は『雄弁の道』の 80 弱ある書簡のうち第 31 番で、2 番目に長い書簡であり、長子で第 2 代イマームとなるハサンへの人生の訓戒を内容とする²⁹⁾。この書簡はシッフィーンの戦い (657 年、アリーがカリフとしてウマイヤ家のシリア総督ムアウィヤと戦い、引き分けに終わった戦い) の直後に著されたと記されている³⁰⁾。アリーは当時すでに 60 歳を越え、イスラーム国家の命運を左右する大きな戦役の後で死を意識し、遺言としてこの書簡を認めたといわれる。なお、この書簡はその精神性に富み、若者への教育上も有益と思われる内容からシーア派ではよく読まれ、引用されている³¹⁾。

冒頭でアリーは、息子ハサンに対し、自らを死期が近い老人と呼び、息子を俗世に捕らわれた「虚栄の商人」(tājir al-ghorūr) などと否定的表現で呼びかけている。この点についてときに、シー

ア派において無謬性（‘iṣmah）があると信じられるイマームに対する表現として不適切ではないか、との疑義が呈されているが、シーラーズイーが述べるように、書簡の内容の普遍性から、ハサンのみならずムスリム、ひいては人類全体に呼びかけているものと解釈するのが妥当と思われる³²⁾。同書簡について著作がある現代イランの哲学者・ソルーシュ（‘Abdol-Karīm Soroush）も、この表現をクルアーンにもある惡に捕らわれがちな人間の弱さを示すと解釈している³³⁾。この人間の弱さは書簡全体の基調として敢えて冒頭に置かれたものと思われ、これを克服するための方法の考察が書簡の目的となる。

アリーはこの方法の第一に、イスラームの基本であるタクワーを勧める。同時に、ディクル（dhikr）（神の想起）によって心を豊かにし、神との絆を深めることを推奨する³⁴⁾。第一章で見たように、タクワーはイスラームの精神性の基盤であり、ここでも同様に重視されている。これを基に、善を行い惡を避ける倫理が成立していく。他方、ディクルはクルアーンに、「（礼拝とともに）いづれにせよアッラーの御名を唱えること（ディクル）が何よりも肝要。」（クルアーン第29章「蜘蛛」第45節より）とあるように、本来は神を思い起こして念じ、神を讃えてその名を唱えることを意味し、イスラーム信仰上、礼拝においても重要な位置づけがあった。『雄弁の道』の英文研究書を著したシャー・カーゼミーによれば、アリーはクルアーンに次いでディクルを重視し、後の神秘主義における神との一体化のための行法としてのディクルの基となったと評価される³⁵⁾。この点は次節で再考するが、後の神秘主義の行法のように特化したものではなくクルアーンと同じ意味合いとはいえ、この訓戒の最初に、心と行いの2種に分けられるディクルのうち心で神を想起し、念ずるディクルを重視している点はこれを裏付けるものと考えられよう。

次いでアリーは、禁欲（zahādah）により心を鎮めること、そして叡智（ḥikmah）により心を照らすこと、さらには死を想起することで謙虚になることを勧める³⁶⁾。神秘主義の基となる禁欲主義がここにも見られ、特に叡智は、神的一者から流出する第一存在として知性を主張する新プラトン主義の影響を受けて叡智を重視するイルファーンとの関係も予想されるところだが、ここでは主により一般的な意味で使われていると思われる。ソルーシュはこの点について、クルアーン第17章「夜の旅」第22-39節にある、神により啓示された叡智として、他の神々を拝まず、両親を大事にし、貧者に施し、浪費を避け、姦通、正当でない殺人といった悪行を避けることを指摘し、クルアーン、そしてアリーの叡智とは神命に従った行動の叡智であるとしている³⁷⁾。さらに、死の想起により生の有限性を悟り、謙虚になることを加えて心の平静さが保たれる。アリーが示唆するのは、まず心をこのように保つことが以下に見る行動の基となり、反映していくことであろう。

アリーは先人の行跡に学ぶことを勧め、繰り返し現世の欲望のために来世の平安を失わないように警告する。このためにこそ、善をなす人々の内にあり、惡を行いと言葉で控えるという「勸善禁惡」の実行が望まれる³⁸⁾。こうして、タクワーに則った禁欲、叡智、死の想起という精神性が、倫理的行動規範に反映していくのである。その中には、真理を追究し、困難に耐え、神にすべてを委ねること、真に有益な知識のみを身につけ、まずクルアーンとイスラームの許容されたもの（ḥalāl）と禁止されたもの（ḥarām）を学び、感情や見解の相違で惑わされ、疑いや論争に身を任せないこと、などがある³⁹⁾。ここにも、イスラームに則った正しい知識の追求が、心身ともに正しい生き方に繋がる、との叡智重視の姿勢が伺われる。その上で、自分を他人との間の「秤」とし、他者に対し自分が望むことと同様の善行をなし、自分が嫌う抑圧をなさないこと、自惚れを避けて自

他の分を守ること、といった対人・社会関係での行動が勧められる⁴⁰⁾。

この書簡からもわかるように、アリーはクルアーンにある本来のイスラームの教えのうちから訓戒として役立つエッセンスを、息子ハサンと読者全体に向けてよりわかりやすく説明し、教示している面がある。中でも、死の想起は本書簡で繰り返し出てくる主題であり、クルアーンにある死に関する啓示を敷衍している。クルアーンには例えば、「汝（預言者ムハンマド）も（いつか）死ぬ。彼らも死ぬ。」（第39章「群れなす人々」第30節）、「誰でもみんな一度は死の味を見ねばならぬもの。そのあとで、みんな我ら（神）のもとに連れ戻されて来る。」（第29章「蜘蛛」第57節）といった啓示があり、預言者といえど死は免れず、あらゆる人間が死と来世に準備するよう警告されている⁴¹⁾。アリーはまず、神を「死の主は生の主であり、造物主は死をもたらす方であり、破壊者は復興者、試練を課す方は許される方でもある⁴²⁾」として、第1章で述べた神の慈悲深さの裏にある、畏怖に満ちた最後の審判の裁定者としての面を強調する。他方、息子を含めた人間は、「現世のためではなく来世のため、永続するのではなく消滅する定めのため、生ではなく死のため」創造された、として、クルアーン同様に死の定めが強調される。クルアーンに「逃げ出したとてなんの役に立つものか。お前たち、死ぬのがいや、殺されるのがいやで逃げおおせたとしても、どうせほんのわずかのあいだ楽しめるだけのこと」（第33章「部族同盟」第16節より）とあるように、書簡において死は狙った獲物を逃さない狩人に例えられ、罪を犯し懺悔の暇もないまま捕まらないよう気をつけよ、と警告される⁴³⁾。

その上でアリーは、死の想起（dhikr al-maut）、そして死後に至るところの想起をより一層行いなさい、と勧め、そうすれば突然死に見舞われても惑うことはない、としている⁴⁴⁾。ここでディクルとの語が使われているのは、あたかも神への想起（ディクル）と同様に死の想起を評価し、強く勧める含意があるとも思われる。日常において死を常に想起し、忘れないことで、人は現世的な欲望の限界を悟って離れるとともに来世の平安への準備をするようになる。クルアーンが求める来世志向の生き方を、アリーは死の想起によって敷衍し、だからこそ、生活において「ほどほどに欲し、稼ぐ上で慎み深くありなさい⁴⁵⁾」との倫理的行動規範を説得力をもって示すことができるのである。全体としてこの訓戒は、第一章でも触れたタクワーを核とするイスラームの精神性に則り、それを叡智、死の想起などを中心に敷衍し、倫理規範に結実させているものと評価できる。

（3）ハンマームの説教－神秘主義との橋渡しとして

次に取り上げるいわゆるハンマームの説教も、比較的短い中に精神性・倫理性に富んだ内容である⁴⁶⁾。ハンマーム（Hammām）とはアリーからこの説教を聞いた人物の名で、アリーはこの人物に繰り返し本当に敬虔な人とはどんな人物が問われ、それに答えたものである。説教の前文によれば、ハンマームはアリーの教友（ṣaḥābah）で、信心深い者（‘ābid）とされる。ハンマームなる人物について諸説あるが、ハディードはアリーの「党派」（シーア：シーア派の語源）かつ親友であり、「信心深い隠者」だったとし、一般信徒と異なる禁欲主義的人物であったことを示唆する⁴⁷⁾。アリーが最初ハンマームの要請に返答を躊躇したのは、その場に真理を話すには不適切な人物（恐らくアリーの「党派」でない者）がいたため、との説もあるが、やはりたとえ一般信徒以上の人物だったとしても、ハンマームの「器」に鑑み、本説教の最後に起こる結末を恐れたためと考えるのが妥当だろう。さて、アリーは最初、クルアーンの「アッラーは神を畏れ、善行にはげむ人々と共

にい給う。」(第16章「蜜蜂」第128節)との、タクワーと勧善というクルアーンのエッセンスが簡潔に述べられている節を引用する⁴⁸⁾。しかしハンマームは一般論に納得しなかったため、アリーは敬虔な人について詳しく述べていく。

まず指摘されるのは、神の徹底した自足性である。人類を含む万物の創造主である神は、人間が服従しようがしまいが関係なく、完全に自足した存在である。悪魔に代表される不服従にも害されず、服従されてもなんら利益はない⁴⁹⁾。だがここで、それでは神は「勧善禁悪」を勧めながら、服従して善行をなしても、悪魔のように不服従で悪行をなしても無関心で放置するのか、との疑問が生じる。この点に関し、本説教についてやはり著作があるソルーシュは次のように論じている。すなわち、神の創造の目的・計画の範疇に、クルアーンにもあるように本来は神の下僕の天使だった悪魔イブリースも入り、悪魔、悪に神に並立する絶対性はない。人間は自由意志を授けられ、悪魔はただ悪に誘い、預言者は善へ誘うだけであり、あくまで人間一人ひとりが善悪を選択する。これ自体が神の目的・計画で、選択の結果を問わずその計画は達成される⁵⁰⁾。イスラーム神学の宿命と自由意志の命題にも関係してくるが、この論では神が人の選択を放置しているかの印象は拭いきれない。むしろこの説教の文脈では、神は絶対善の存在であり、人の行いを放置するのではなく預言者を通じて善に誘う意志があるが、選択そのものとその結果は人に委ね、自身は結果を問わず完全に自立している、との意味に解釈すべきであると思われる。

続いて説教では、神が人間に生活の糧を分け与え、現世におけるそれぞれの地位を決めるとしている。クルアーンにも見られる表現だが、シーラーズィーやソルーシュが指摘するように、もちろん宿命的に決まっているのではなく、人間の意志による努力に応じて決まるものである⁵¹⁾。この神のあり方と人間との関係を前提に、敬虔な人の内面的、外面的特質が説明されていく。まず彼らの話は正鵠を得、衣服は奢侈ではないが慎ましきこともなく、その歩みは謙虚である、といった、言葉や外見、立ち居振る舞いにおける、中庸を得た謙虚さが指摘される。これに関し、ハディードは言葉を統御し慎む重要性について、預言者による「沈黙する人は救われる」、「沈黙は知恵なり。されど実行する者少なし」、あるいは「イスラームの美德のひとつは無意味なことをしない人である」といった言葉を引用し、無意味な饒舌により中庸を外れること、さらに虚言や悪口を戒めている⁵²⁾。敬虔な人の最初の特質・美点として内面に発する中庸の徳が述べられているのは注目すべき点である。

敬虔な人は、クルアーン、そしてハサンへの訓戒にもあったように現世の欲に捕われず、来世志向である。むしろその傾向は、一般信徒の常識的な範囲を遙かに超えて過激に見える。それは、「神が彼らに記された命の定めの時がなければ、彼らの魂は報いを焦がれて、罰を恐れつつも、その体に一瞬たりともとどまらない。」、あるいは「彼らは(生きながらにして)天国をしかと目にし、そこで恩寵に浴ずる者のようであり、また彼らは地獄をしかと目にし、そこで罰せられる者のようである。」という有様に象徴される⁵³⁾。定命さえなければすぐにでも死を迎え来世に旅立つ、また生きたまま天国でも地獄であっても来世を体験するとの理由は、敬虔な人の魂の境域が一般信徒より来世、そしてその主宰者である神により近いからと思われる。ソルーシュはこの間の事情を、ルーミーの詩句を引用して説明しており、妥当であると思われるためここにも引用する。

この世は樹木の如し、高貴な人よ 我らはその上の半熟の果実の如し

半熟の実には枝にしかとつかまろう 半熟では宮廷にはふさわしからぬため
熟して甘くなりせば唇噛んで そのあと枝に弱くつかまろう
この世への固執や執着は未熟なもの 胎児である限り（母体の）血をすするしかなし⁵⁴⁾

すなわち、一般人の多くは現世への執着があるため、半熟の実のように未熟なまま現世にしがみつき、死の定めの時を迎えても生への執着を有しつつ強制的に死に至る。他方、敬虔な人は生きながらにして来世にあこがれ、一般人同様に死の定めがあるためすぐには来世に行けないものの、現世への執着がないため成熟した実のように内実を増し、魂の境域が高まり、来世への準備ができています。そして定めの時を迎えれば熟した実が自然に木から落ちるように現世を離れ、神の「宮廷」に向かうのである。同じ宿命を前にして、両者には死の瞬間と死後に差があることが示唆されている。のみならず生きる内においても、敬虔な人は来世に「片足を突っ込んだ」かのように、自らの善悪の報いである天国・地獄を先行体験するのである。

敬虔な人の特殊性は、続いて心が悲嘆に暮れ、その悪行は他者に害をなさない、との指摘でさらに増す。シーラーズイーはこの悲嘆を、他者が抑圧されたり誤った信仰・行いに陥ること、および神との別離からくる悲嘆であると解釈している⁵⁵⁾。自らの現世的悩みから来る悲嘆でないことは確かで、この指摘も正しいと思われるが、次に自らの悪行について触れている点も考慮し、以上の点に加えて自らの悪行をなさないとも限らない不完全さに対する悲嘆も含まれていると見る方がよいだろう。敬虔な人といえど神ではなく同じ弱い人間であり、自らの悪行を省み、常に自制するからこそ、その悪行はたとえあったとしても他者に無害となる、と考えられる。

これを受けて、敬虔な人の日夜の行いが説明される。まず夜ごとにクルアーン読誦に専念し、心を（先の事柄について）嘆かせ、同時に心の病に対する癒やしも見いだす。ここで病とは、悲嘆に暮れた心の状況、そしてこの後段にも出てくる極端な敬神、つまり畏怖の念からくる、外見から病と見紛うほどの惑乱状態を暗示すると思われる。彼らは日中、心の病を抱いたまま、他者の知らない悪行も含めた自らの行いが神にどう映るかのみを内省し、懸念するのである⁵⁶⁾。以上に見たように、敬虔な人は中庸を得た振る舞いの中で、現世、生への執着が薄く、他者のみならず自己の、悪行と無縁でない人間としての弱さを人一倍痛切に自覚し、その救いをクルアーンと神に求め、委ねることが示された。本来のイスラームの精神性に基つきながら、敬虔な人は一般信徒を遙かに越えた鋭敏な感性と、そこからくる自他の弱さ・罪の自覚をもってその精神性を極めていくことが理解されよう。

説教の残りの部分は以上の点を受けた、敬虔な人の様々な内的・外的美点と行為の説明に終始する。その中で注目すべきは、ハサンへの訓戒でも触れたディクルに関する部分である。アリーは2度にわたり、敬虔な人の行為としてディクルを指摘し、一日が無事過ぎた夜に神に感謝するのと対で毎朝ディクルから始め、不信心な者などいかなる人々の中にあってもこれを行うと強調している。ハディードはこの解説として、感謝と並びディクルが霊智ある人（‘arif）の段階のうち非常に高い境地を示すものとしている。特に、クルアーンの「汝らこの私（神）のことを忘れてはならぬぞ（アラビア語原文は「ディクル（想起）せよ」）。さすれば、私も汝らのことを忘れはせぬ。」（第2章「牝牛」第52節）を引用して、霊智ある人は自分が神を想起するとき神も自分を想起することを知っていると指摘する⁵⁷⁾。

「靈智ある人」との語は、先に見たように魂が来世と神に近い敬虔な人と同義の表現で、来世と神に関する靈的な智恵がある人物を意味しよう。ここでもディクル自体は神秘主義の特殊な行ではなく想起の範疇に収まるものの、ディクルの実践者を示すこの表現は、神秘主義とその実践者である神秘主義者・スーフィーの祖型を示唆するものといえる。クルアーンにあるように、たとえ造物主と被造物という絶対的差異があっても、神を想起することで神にも想起され、神と人の一種の「接近」が起こるかに思われる点で、敬虔な人の行うディクルにおいても、神秘主義が目指す神との接近は起こりうるといっても過言ではない。ディクルを中心として、アリーのこの説教、そして『雄弁の道』全体はシャー・カーゼミーが指摘するように⁵⁸⁾、第一章でも見た元来のイスラームの精神性・倫理性と後代のイスラーム神秘主義の中間・橋渡しをなす内容であるとの評価もありえるところである。

この説教の最後で、ハンマームはアリーによる敬虔な人の具体的説明を聞き終わるや否や、衝撃で昏倒し、そのまま絶命する。この理由について、主に二つの解釈がある。ひとつはアリーが事前に暗に恐れたように、その説教を受けきりだけの「器」がなかったため、いわば「潰れて」しまった、とするシーラーズィーなどの説で、もう一つは、アリーの説教の内容があまりにも素晴らしく、衝撃的だったため、敬虔な人と同様に感極まって来世にあこがれる激情から絶命した、とのハディードなどの見方である⁵⁹⁾。小論では本文全体の文脈、および神秘主義の秘教の奥義の相伝において時に同様の現象がみられることから、前者の解釈がより妥当であるとなしたい。アリー自身は、「すべての死期には越えられない期限があり、侵しえない理由がある。⁶⁰⁾」と述べるにとどまっている。だがこの言葉からも推測されるように、説教を聞いて絶命するのが宿命だったとしても、敢えて自らの意志によって説教を求め、聞いたことで死期が早まったとしても、本文で触れた神による死の定めの手内ではハンマームはその生を終えたといえる。

ハンマームは確かに信心深い者ではあっても敬虔な人の魂の境域にまでは達していなかった。イスラームは本来、神の前に人類の平等を説く普遍宗教だが、敬虔な人はハンマームを含め一般信徒から抜き出で神により近い存在のようである。そこには、第一章で触れた神秘主義における「聖人性」(ワラーヤ)の原型も見て取れそうである。ただし、敬虔な人といえど悪行をなす恐れがあり、神による裁定・罰を恐れる弱い人間である点に変わりはない。ここには、後代の神秘主義の文脈における、神と一体化を果たした無謬の聖人とは異なった、本来の信徒の姿も色濃く反映している。この意味でも、本説教はイスラーム宗教史の上で、元来のイスラームと神秘主義の中間体をなすものであると評価できるだろう。

おわりに

小論では、イスラーム本来の精神性が神秘主義に発展していく過程を、『雄弁の道』の例を中心に俯瞰した。第一章ではまずタクワーを軸とする善悪の倫理性を見、それが禁欲主義、そして後代の神秘主義にまで繋がっていく様を一瞥し、ガザーリーを経てルーミーによるクルアーン「光の章」の象徴的解釈にその結実の一端を見た。第二章ではこれを前提に、『雄弁の道』の中で精神性が高いと目される2つの例を挙げて、その内容を論じた。その結果、クルアーンにも見られる精神性、倫理性がアリーによってより具体的に敷衍されるとともに、ディクルの引用にあるように、イスラーム宗教史上、後代の神秘主義への橋渡しの内容を含むことがわかった。

ここで普遍宗教としてのイスラームの原点に帰って、再度『雄弁の道』の中間的性質を考えた場合、かえってクルアーンにもある、悪に染まりがちな人間の弱さを前提として、死を念頭に置いた「勸善禁悪」の実行によって万人を来世に誘おうとする本来の普遍性が生きているのが感じられる。確かに第一章で見たように、中世において神秘主義はイルファーンによる世界の新たな存在論的説明、そして大衆の教団形成へと繋がり、イスラームの新たな普遍性に思想的、社会実体的に寄与した面は否定できない。だが他方で、スーフィズムとの語で表わされる宗教的傾向は、専業のスーフィーによるディクルのような特殊な行法と神との合一という特殊で「閉鎖系」の意味合いと実態が強かった。イルファーンに取り入れられた神に至る神秘階梯・階層も、その頂点に位置する無謬の聖人から無明の闇に沈む弱き一般人まで、信徒のヒエラルキー化、その一部のエリート化・差別化にも繋がる面があった。

この意味で、『雄弁の道』は過渡期の産物であっても、クルアーン的普遍性の枠内でスーフィズム化する以前の神秘主義的精神性を保っている点で、普遍宗教のテキストとして再評価に値するかもしれない。「閉鎖系」スーフィズムと距離を置き、イスラームの普遍性を求める近世以降のシーア派が同書を重視するのも故無きことではない。同書をひとつの手がかりとして、同じく普遍宗教の中に神秘主義的伝統があるキリスト教などと比較することも可能であろうと思われる。

注

- 1) ペルシア語では ma'navī, 現代トルコ語では manevi と発音され、アルファベット表記される。
- 2) シーア派には諸分派が存在するが、小論でシーア派とは、歴史的にシーア派諸派の中で多数派を占めてきた 12 イマーム・シーア派を指すこととする。
- 3) 牧野信也『イスラームとコーラン』講談社学術文庫 1987, pp.128-136.
- 4) 以下、クルアーンの訳は井筒俊彦『コーラン』(上・中・下) 岩波文庫に基づく。
- 5) Cook, M., *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge, 2001, pp.13-22.
- 6) 牧野信也訳『ハディース イスラーム伝承集成』I, 中公文庫 2001, p.33. なお同書は、ハディース集成の中で最も信頼されているブハーリーのハディース集の全訳。
- 7) 前掲書 II, pp.427-434.
- 8) Cook, *ibid.*, pp.252-264.
- 9) スーフィズムとはスーフィー (sūfī) というアラビア語を基にした英語で、スーフィーとは粗末な服 (sūf) を纏って禁欲的な修行を行う人々を指し、この人々が目指するのが神との一体化という神秘主義的目的であったため、イスラーム神秘主義をスーフィズムというようになったとされる。Cf. R. A. ニコルソン／中村廣治郎訳『イスラームの神秘主義』東京新聞出版局 1980, pp.4-6.
- 10) この節を含め、小論ではイスラーム神秘主義の位置づけについて、鎌田 繁氏(東京大学名誉教授)の講演(「イスラームと神秘主義」2017年11月29日 於龍谷大学国際文化学会)、および著書(『イスラームの深層－「偏在する神」とは何か』NHK ブックス 2014)などから示唆を受けている。
- 11) Knysh, A., *Sufism A New History of Islamic Mysticism*, Princeton Univ. Press, 2017, pp.20-21.
- 12) 井筒俊彦『イスラーム哲学の原像』岩波新書 1980, pp.121-132.
- 13) 井筒俊彦『イスラーム文化－その根柢にあるもの－』岩波書店 1981, pp.161-216.
- 14) ワラーヤ、およびそれと関連する「ウィラーヤ」(wilāyah) (監督権) という語と概念の思想的発展について、以下を参照：松本耿郎『イスラーム政治神学 ワラーヤとウィラーヤ』未来社 1993.
- 15) Knysh, *ibid.*, pp.36-44.
- 16) 近代では、西洋の影響を受けてイスラーム世界内部でも、スーフィズムから聖者・聖廟崇拜などを排し、あくまで個人的信仰の問題として、イスラーム本来の精神性・倫理性からスーフィズムを再定義する傾向が見られる。Knysh, *ibid.*, pp.47-48.
- 17) Shahīdī, S. J. (ed.&tr.), *Nahjol-Balāghah*, Sherkat-e Enteshārāt-e 'Elmī va Farhangī, Tehrān, 2011 (2nd imp.), p.100, p.476. (『雄弁の道』アラビア語－ペルシア語対訳)；Syed Ali Raza (tr.), *Nahj al-Balāghah*, 2 vols.,

- Ansariyan Publications, Qom, n.d., vol.1, pp.498-499. (『雄弁の道』アラビア語－英語対訳)；黒田壽郎訳『雄弁の道 アリー説教集』書肆心水 2018, p.179. なお、小論における同書の翻訳は、これらの訳、注釈を参考にしながらアラビア語原文に基づき訳したもの。
- 18) 野元 晋「神の光、そして預言者とイマームたちの光」山内志朗編『光の形而上学 知ることの根源を辿って』慶應義塾大学言語文化研究所 2018, pp.233-258.
- 19) ガザーリー／中村廣治郎訳注『中庸の神学』平凡社東洋文庫 2013, pp.383-457.
- 20) Āzarīzādī, M. (ed.), *Masnavī-ye Ma'navī*, Enteshārāt-e Pazhūhesh, Tehrān, 2005 (8th imp.), p.507 (vol.3, no.3405-3407) (以下 *Masnavī*) 同書は次に記すニコルソンによる英訳で使用された最古級のペルシア語原典テキストに基づく版。マスナヴィーは全6巻で、各巻の対句に通し番号が付されており、これを記す。小論では以下のニコルソンの英訳を参考にしながらペルシア語から訳出。Nicholson, R. A., *The Mathnavī of Jalālū'dīn Rūmī*, 6 vols., Cambridge, 1925-1940. なお、マスナヴィーに引用されたクルアーンの章・節と、対応する詩編をまとめた書として以下のものがあり、これも参照した。Mohammadī, K., *Moulānā va Tarjome-ye Āyāt-e Qur'ān*, Enteshārāt-e Najm Kobrā, Tehrān, 2007. (光の章・節とそれに関連する詩編は pp.338-341.)
- 21) *Masnavī*, pp.240-241 (vol.2, no.1290-1294)
- 22) *Masnavī*, p.221 (vol.2, no.815-821)
- 23) Dīnparvar, S. J. (ed.&tr.), *Nahjol-Balāghe-ye Pārsī*, Enteshārāt-e Bonyād-e Nahjol-Balāghe, Tehrān, 2010 (アラビア語・ペルシア語対訳) pp.14-21; Shahīdī, pp.z-kj; Syed Ali Raza, vol.1, pp.6-17
- 24) Bonyād-e Nahjol-Balāghe (ed.), *Nahjol-Balāghe va Gerd-āvorande-ye ān*, Enteshārāt-e Bonyād-e Nahjol-Balāghe, Tehrān, 1994, pp.16-37
- 25) Ibid, pp.116-121; Nādem, M. H., *dar Āstāne-ye Nahjol- Balāghe*, Daftar-e Nashr-e Ma'ārof, Qom, 2012, pp.189-198 なお前者によれば、同書より前にアリーの伝承を集めた書として15の著作を挙げ、その中に著名なアラブの文豪・ジャーヒズ (Abū Uthmān al-Jāhiz) (776-868) による著もあり、同書にも引用されているという。
- 26) www.darolhadith.org/post/60478 (同学院ホームページ。2018年9月5日訪問の記事)
- 27) Ibn Abī al-Hādīd (Abū al-Faḍl Ibrāhīm (ed.)), *Sharh Nahj al-Balāghah*, Maktabat Āyatollāh al-Mar'ashī al-Najafī, Qom, 1959, 20 vols. ハディードは同書の信憑性について、「一部の者は同書がラディーラシーア派によるねつ造としているが、「宗派的偏向」(‘aṣabīyah) によって目が眩まされている」と述べている。Ibid., vol.10, p.176
- 28) Shīrāzī, Makārem, *Payām-e Emām Amīrol-Mo'menīn*, Enteshārāt-e Emām 'Alī b. Abī Tālib, Qom, 2013-2014, 15 vols.
- 29) 同書簡は、筆者らによってアラビア語テキストからの日本語訳が発行されている。佐野東生・野元 晋・高橋 圭訳『我が子よ、かくあれ『雄弁の道』より聖アリーの手紙第31番和訳』『雄弁の道』研究所コム 2015。同書は、コム『雄弁の道』研究所が発行している『雄弁の道』アラビア語・ペルシア語対訳 (Dīnparvar, S. J. (ed.&tr.) ibid.) のうち、書簡第31番を抜粋した小冊子 (Dīnparvar, S. J. (ed.&tr.), *Farzandam Chonīn Bāsh*, Enteshārāt-e Bonyād-e Nahjol-Balāghe, Tehrān, 1993) を基に翻訳したもの。
- 30) 佐野他訳, pp.18-19; Shahīdī, p.295; Syed Ali Raza, vol.2, pp.336-337
- 31) コムの『雄弁の道』研究所から発行されている同書のテーマ別抜粋集 (Dīnparvar, S. J. (ed.&tr.), *Nahjol-Balāghe-ye Pārsī (Gozīde-ye Mouzū' ī)*, Enteshārāt-e Bonyād-e Nahjol-Balāghe, Tehrān, 2007) においても、「教育とイルファーンの問題」の部の最初に採録されている (ibid., pp.214-243)。なお、この部の後半は、次に扱うハンマームの説教である。
- 32) Shīrāzī, ibid., vol.9, pp.459-460
- 33) Soroush, 'A. K., *Hekmat va Ma'īshat*, Enteshārāt-e Šarāt, Tehrān, 1994, vol.1, pp.85-109. ソルーシュは、イスラームと民主主義に関する論説による政治的影響が著名だが、同書、また後述の著作などはラウマーとは異なる視点からの研究書として評価でき、小論でも参照する。
- 34) 佐野他訳, pp.24-25; Shahīdī, p.296; Syed Ali Raza, vol.2, pp.338-339
- 35) Shah-Kazemi, R., *Justice and Remembrance; Introducing the Spirituality of Imam 'Alī*, I. B. Tauris & Co Ltd, London, 2006, pp.134-140
- 36) 佐野他訳, pp.25-26; Shahīdī, p.296; Syed Ali Raza, vol.2, pp.338-339
- 37) Soroush, ibid., pp.137-155

- 38) 佐野他訳, pp.28-33; Shahīdī, pp.296-297; Syed Ali Raza, vol.2, pp.338-341
- 39) 佐野他訳, pp.34-57; Shahīdī, pp.297-299; Syed Ali Raza, vol.2, pp.340-345
- 40) 佐野他訳, pp.72-74; Shahīdī, p.301; Syed Ali Raza, vol.2, pp.350-351
- 41) Shīrāzī, ibid., vol.9, p.601.
- 42) 佐野他訳, pp.60-61; Shahīdī, p.299; Syed Ali Raza, vol.2, pp.346-347
- 43) 佐野他訳, pp.84-85; Shahīdī, p.303; Syed Ali Raza, vol.2, pp.354-357; Shīrāzī, ibid., vol.9, p.602
- 44) 佐野他訳, pp.86-87; Shahīdī, p.303; Syed Ali Raza, vol.2, pp.356-357
- 45) 佐野他訳, pp.92-93; Shahīdī, p.304; Syed Ali Raza, vol.2, pp.358-359
- 46) シーラーズイーによれば、本説教は非常に有名で、ラディー以前・以後の複数の書にも採録され、信憑性が高い。Shīrāzī, ibid, vol.7, p.527
- 47) Ibn Abī al-Hadīd, ibid, vol.10, p.134
- 48) Shahīdī, p.224; Syed Ali Raza, vol.2, pp.94-95
- 49) Shahīdī, pp.224-225; Syed Ali Raza, vol.2, pp.94-95
- 50) Soroush, 'A., *Ousāf-e Pārsāyān*, Moa'ssese-ye Farhangī-ye Salāt, Tehrān, 1996, pp.37-49. 同書でソルーシュは、ルーミーの評編を頻繁に引用し、神秘主義的視点からこの説教の意味を読み解いている。
- 51) Shīrāzī, ibid, vol.7, p.534; Soroush, ibid, pp.53-61
- 52) Ibn Abī al-Hadīd, ibid, vol.10, p.136-140. シーラーズイーはクルアーン第33章「部族同盟」第70-71節「これ、信徒の者、お前たち神を畏れ、常にまともなことばかり言うようにせよ。そうすればお前たちの行為の（曲がったところ）は直して下さるし、犯した罪も赦して下さろう。」を引用して、アリーの言を説明している。Shīrāzī, ibid, vol.7, p.535
- 53) Shahīdī, p.225; Syed Ali Raza, vol.2, pp.94-95
- 54) *Masnawī*, pp.411-412 (vol.3, no.1293-1297); Soroush, ibid, pp.110-113
- 55) Shīrāzī, ibid, vol.7, p.544
- 56) Shahīdī, pp.225-226; Syed Ali Raza, vol.2, pp.96-99
- 57) Shahīdī, pp.226-227; Syed Ali Raza, vol.2, pp.98-99; Ibn Abī al-Hadīd, ibid, vol.10, p.153
- 58) Shah-Kazemi, ibid, p.141
- 59) Shīrāzī, ibid, vol.7, p.593, Ibn Abī al-Hadīd, ibid, vol.10, p.161 なおハディーデは、霊智ある人やスーフィーにとって、こうした激情によって自己の覆いを取り去って真理である神の中に消滅し、絶命するのはまあることであるとしている。
- 60) Shahīdī, p.227; Syed Ali Raza, vol.2, pp.100-101