

# ナクシュバンデイー教團の修業法について

川 本 正 知

はじめに

I タリーカのあり方

II タリーカの内容

III タリーカの特徴

おわりに

はじめに

日本において、イスラーム史におけるスーフィズムの問題は、従来、主に思想史的観点からその重要性が指摘され、すでに多くの獨創的な研究が発表されている。<sup>(1)</sup>しかし、スーフィー的人間完成を共通の目的として形成された信仰共同体であるところの多くのスーフィー教團についての研究は、まだほとんど行なわれていない。<sup>(2)</sup>ガザリー、イブン・アラビなどのスーフィズムの大思想家達の思想を継承、発展させ、イスラーム社會の中に根をおろさせていったのは、これらのスーフィー教團であつた。<sup>(3)</sup>

いわゆるスーフィー教團とは、極めて個人的な體驗によって認知されるところの汎神論的な神への信仰を基礎に形成、發展した集團であるが、それぞれの集團を區別し、個々の信仰共同体として成り立たせているのは、その體驗に到る共通の修業方法であり、その修業の過程において現れる強固な師弟關係であると思われる。それゆえ、アラビア語の道、方法

を意味するタリーカ (Taria) は、修業者のたどるべき道、修業方法をしめす言葉であったものであるが、後には、スーフィー教團それ自体を意味するようになるのである。<sup>(4)</sup> この修業方法を意味するタリーカの整備こそが、教團の永續的な組織形成の基礎となり、各々の教團の発展の方向を規定していくものと考えられ、それは複雑で困難な専属のスーフィー達以外は従事することのできない修業形態の簡易化を含み、修業への大衆参加、教團の膨脹をうながしたと考えられるのである。

また、タリーカについて考える際に、留意しておかねばならないことは、スーフィー教團が、すでにイスラームが深く浸透している地域に急速に広がっていったことである。過激な小教團は別として、いくつかの大教團がイスラーム社會の各階層にはば広く受容されていった背景には、それらの教團のタリーカは、正統イスラーム信仰を奉ずる人々に受け入れられやすい内容を含んでいたこと、すなわち、極端な反イスラーム的傾向、例えば呪術、アニミズム、過度に宗教的陶醉を重視することなどは、タリーカの中では、ある程度制限されていたことが考えられるのである。

スーフィズムの修業の簡易化、大衆参加の問題は、すでに中村廣治郎氏が、ガザリーの修業論の分析において、その重要性を指摘しているが、<sup>(5)</sup> 個々の教團のタリーカについての研究は、まだほとんどなされていない。本稿では、イスラーム世界屈指の大教團の一つであるナクシュバンディー教團の初期のタリーカをとりあげ、その内容を明らかにし、そのいかなる點が人々をひきつけていったのかを考えてみよう。

ここで、ナクシュバンディー教團をとりあげたのは、この教團がイスラーム圏各地域に広がった大教團であること、<sup>(6)</sup> また、そのタリーカが比較的よくまとまったかたちで書き残されていることによる。

さて、このナクシュバンディー教團のタリーカは、やはりよくまとまっているせいか、いくつかのスーフィズムの研究書、概説書に紹介されている。<sup>(7)</sup> また、この教團に関する論文の中にも、このタリーカの内容のいくつかについて言及している部分がある。<sup>(8)</sup> 特に、バハー・アッディーンの教説集『ゴドスィーイェ』(Qutabiyah)の校訂者アフマッド・ターヘリ

ー・イラーキーは、その序文 (Mugaddama) として附けられた彼自身のナクシュバンディー教團の詳細な研究の中に、そのタリーカの各項目についての多くのシャイフ達の教説を集めている。これらの研究の成果をふまえて、閨野英二氏は、この教團のタリーカを紹介した後、この教團の教義、修業の特徴について次のように述べている。<sup>(9)</sup>

以上述べましたこの教團の教義、修行についての特徴をくりかえしますと、その厳密なスンナ主義、シャリーア主義の他に、ズィクル<sup>(10)</sup>が心のズィクル、祕密のズィクルであるという事、またサマー<sup>(11)</sup>が禁じられているという事、さらに巡遊・遊行の禁止、また隱遁・獨居の禁止という事にならうかと思えます。

そしてこれらの特徴は、この教團が聲高のズィクルとかサマー、巡遊、隱遁などといったいわば外面に現れる修行方法、誰が見てもひとめで修行している事が分るような修行方法をしりぞけて、あくまで心の内面での修行、表面には出ない修行の方法を重んじた事を示すものであらうかと思えます。そしてこのようなきわめて、精神主義的なこの教團の修行方法に對する態度は、當時の他の諸教團のあり方に對する明白な反撥・批判であつたと思われまゝしてその意味において、ナクシュバンディー教團のもつた宗教運動史上での革新性を認める事ができると思われます。そして、この革新性の故に、この教團は12世紀以降、じょじょに多くの教團員を獲得し、特にティムール朝時代の中央アジア及びホラーサーンにおいて、きわめて大きな發展を見せる事になつたものと思われまゝす。

ここに閨野氏のあげた諸特徴について、モレは、その起源を、イスラーム曆四世紀におけるシャリーアを無視し、ユクスターシーによる自己の神との關係を誇示し墮落するにいたつたバグダードのスーフィズムへの反動として興つたとされるホラサーン派の神祕主義・ニシャプールのマラーマティーヤ (Malamiyya) に求めている。<sup>(12)</sup> このマラーマティーヤに關する研究によれば、彼らは、他のスーフィー達と同様に、合一體驗によつて認知されるところの神を信仰する人々であるが、その修業は、一般の人々との交りの中でおこなわなければならず、人々に特別視されないような方法で行われる。なぜならば、彼らは自己の低位なる魂を惡とみなすので、自己を極端に卑下し、人々に特別視されることは必ず墮落をひき

おこすとし、それを忌避するのである。そのため、自己の信仰を絶対に人々にもらしてはいけないとされ、彼らの考え方には、むしろ明らかに他のスーフィー達よりもなお秘教的要素が強く、高踏的ですらある。<sup>(13)</sup>確かに、モレの指摘するように、ナクシュバンディー教團のタリーカにはマラーマティーヤと共通する部分が多くみとめられる。<sup>(14)</sup>彼の説に従うならば、ナクシュバンディー教團の革新性は、むしろこのマラーマティーイズムの秘教的、高踏的な要素の克服に求められるのではないかと思われる。

本稿では、ナクシュバンディー教團の發展、すなわちその修業への大衆参加を、<sup>(15)</sup>この教團のタリーカが既存のイスラーム社會の人々を強くひきつけるなららかの普遍的特徴をもっていたことによると仮定し、タリーカのかかる点において人々をひきつけていったかをより具體的に、特にマラーマティーイズムとの關係を考察することによって述べてみよう。その方法は、タリーカの内容を具體的にしめすシャイフ達の言葉を譯出し、解釋を加えていくことを中心的作業とする。使用する主要文献と略稱は次のごとくである。前述したように、『ゴドスィーイェ』の序文において、アフマッド・ターヘリーは、タリーカについての多くのシャイフ達の言葉を集めている。序文自體はターヘリーの論文であるが、本稿では特にその部分を史料集として利用する。<sup>(16)</sup>

N; Mawlanā 'Abd al-Rahmān b. Ahmad Jami, *Nafahāt al-Ums*, ed. Maḥdi Tawhīdī Pūr, Tehran, 1918.<sup>(16)</sup>

Q; Muhammad b. Muhammad Parsā Bukhārī, *Qudsiyya*, ed. Ahmad Tahiri 'Irāqī, Tehran, 1975.

QM; Qudsiyya Mugaddama.

R; Fakhr al-Dīn 'Alī b. Husayn Wā'iz Kāshifī, *Rashahāt-i 'Ayn al-Hayat*, ed. 'Alī Asghar Mu'inyyān, 2 jild, Tehran, 1977.<sup>(17)</sup>

これらのほかに、アルガー (Hamid Algar) が一九六九年に、ユーゴスラビアのボスニア地方において行ったこの教團の儀式の調査の報告も参照した。<sup>(18)</sup>

## I タリーカのあり方

ナクシュバンディー教團は厳密なシャリーア主義、スンナ主義をとっており、異端 (bida) をしりぞけ、既存の正統派イスラーム社會の秩序を守つていこうとする教團であつた。<sup>(19)</sup>しかし、確認しておかねばならないのは、スーフイズムにおける神とは極めて個人的な體驗において開示されるところの唯一の眞の實在であつて、シャリーアの前提としてイスラーム正統派の信する一神教としての絶対超越神ではないということである。<sup>(20)</sup>すると、シャリーアに嚴格に従つていこうとするこの教團の場合、信仰の内部に二重性をもつことになる。この二重性は、多くの教團が大なり小なり共通に有するところの矛盾である。この矛盾の解消または緩和のために、ナクシュバンディー教團ではタリーカをシャリーアに對してどのように位置づけているであらうか。

ホージャ・アフラルは次のように語っている。

シャリーアとタリーカ<sup>(21)</sup>と眞の實在 (haqiqat) がある。シャリーアとは外面 (zahir) における神命の遂行である。タリーカとは内面 (batin) の集一すること (jam'iyyat) のためになされる努力であり苦勞である。眞の實在とは、この集一することが (完成し) 不動のものとなることである (R2 P. 503)。

jam'iyyat とは、スーフイズムの用語で、スーフイー達の修業による實在體驗の過程において、個々の實在 (haqiqat) が唯一の「眞の實在」に集一 (jam') していくスーフイーの内面的状態を意味している。jam'iyyat に對して、個々の實在がばらばらに存在する一般的な狀況、およびそう感じる精神状態は離散 (tafrida) とよばれている。<sup>(22)</sup>

ホージャ・アフラルは、シャリーアを外面の神命の遂行、タリーカを内面の修業と規定しており、彼の考え方によれば、シャリーアとタリーカは抵觸することはなく、表面的には前述の矛盾は回避されている。この内面、外面の考え方はスーフイズム一般の考え方といつてもよく、多くの教團に採用されている。しかし、ナクシュバンディー教團において

は、IIにみるように、タリーカの内面性が特に強調されている。タリーカ自體がシャリーアに抵觸しないように、まさに内面的な修業としてつくられているのである。

## II タリーカの内容

ナクシュバンディー教團には、タリーカの實踐内容を示す十一の規定があり、十一の言葉であらわされている。①hush dar dam (呼吸における知覺) ②nazār bar gadām (足許への視線) ③safar dar wajān (自國への旅) ④khalwat dar anjuman (集團の中への隱遁) ⑤yad kard (回想) ⑥bāz gashṭ (回鑿) ⑦nigāh dasht (注意) ⑧yad dasht (追憶) ⑨wquf-i zamān (時の知覺) ⑩wquf-i adadi (數の知覺) ⑪wquf-i qalbi (心の知覺) である。

十一のうち、⑧まではアブド・アルハーリクが定め、⑨から⑪まではバハー・アッディンが定めたとする意見があるが、根據を確認することができず、『ラシャハート』には、アブド・アルハーリクが、ホージャ・ヒドゥル (Khvāja Khidr) から⑩の規定を教えられたという記事が見える (R1, p. 35)。確かに①〜⑧は一つのみとまりを示しており、⑨〜⑪は補足的に付け加えられたものとも感じられる。しかし、現在の段階では、その意見が正しいかどうかの判断はひかえておく。

この十一の言葉は、バハー・アッディンの教説集である『ゴドスィーイェ』の中にも具體的な修業内容をしめす熟語として現われ (O, p. 35〜36)、十六世紀初頭に書かれた『ラシャハート』においては、アブド・アルハーリクの定めた規定として、それぞれの内容を順番に説明している (R1, p. 38〜39)。ナクシュバンディー教團においては、遅くとも十四世紀以降、十一の言葉の意味する内容がタリーカの基礎とされていたのである。

次に、十一の言葉に對するナクシュバンディー教團のシャイフ達の解釋を譯出していくことによって、この教團のタリーカの内容を明らかにしていく。

### ① hush dar dam (呼吸における知覺)

この言葉についての『ラシャハート』の著者ファフル・アッディーン・カーシュニフィーの説明は次のようである。

それは、内からの全ての呼吸 (nafas) は神と共にいることの意識 (huqūq) と神への注意 (aḡān) とともにはじめられなければならない、その過程に神の忘却 (ghafīā) が入ってはならないということである (RI p. 38)。<sup>(27)</sup>

また、サアッド・アッディーン・カーシュニガリー Sa'ad al-Din Kashghari (一四五六没)<sup>(28)</sup> は次のように言う。

hush dar dam とは、すなわち一つの呼吸から一つの呼吸への移行は、神の忘却からはじめるのではなく、神と共にいることの意識からはじめられなくてはならないということである。全ての呼吸は、神 (baq) —— たたえあれ —— から離れ、神を忘れることとともにおこなわれることはない (RI p. 38~39)。

また、アラール・アッディーン・アービーズィー 'Ala' al-Din 'Abīzī (一四八七没)<sup>(29)</sup> は、この言葉について次のように言っている。

hush dar dam は、ホージャガン——至高の神よ、彼らの靈を清めたまえ——のタリーカにおいて、最も重要な原則 (asī-i-ā'zam) である。もしも、一呼吸といえども、神の忘却とともに過ぎてしまったならば、彼らはそれを大きな罪とみなし、何人かの者は背信行爲 (kufr) と數えるほどである (RI p. 317)。

この教團の人々は呼吸を非常に重要視し、「タルヴィシュ達にとって、全ての呼吸は臨終の最後の一呼吸 (nafas-i-akhir) である (RI p. 64)」<sup>(30)</sup> というような言葉もみえる。また、この教團のズィクルにおいても呼吸は重要な役割をはたす。ナクシバンディー教團においては、日常の一つ一つの呼吸に際して、神と共にいることを意識し、神に注意することがタリーカの基礎とされているのである。

## ② nazar bar qadam (足許への視線)

ファフル・アッディーンは、この言葉について次のように言っている。

それは、修道者 (salik) にとって、彼が砂漠とか町、どこを往來しても彼の視線は彼の足許にあるということであ

る。なぜなら、彼が視線をあちこちに散らさないようにし、必要でもない所に踏み入らぬようにするためである。また、おそひく、*nazar bar qadam* とは、(自己の)存在 (*taṣti*) の隔りを越え、自己崇拜 (*khud parasti*) の障害を乗り越える修道者の(自我の意識を完全に消し去った後に顕現する眞の實在を認識するための内面的修業の)旅 (*safar*) の速さを示すものであろう。なぜならば、彼の視線が到った全ての所には、ただちに彼の一步 (*qadam*) がおかれるからである (R1 p.40)。

この言葉は、教團員はどこに行っても自己の足もとに視線を置き、よそ見をしないようにせよという外面的な意味と、旅にたとえられた内面の修業においても、やはり、他の物に心を奪われずいそぎ進めという注意である。それは、初心の修業者は自己の心を制御する力をもたないため、自分の周囲の色や形に目を奪われるとき、彼の心は「集一すること」から出てしまい、彼の「状態」 (*ḥāl*) は墮落し、目的達成におくれをとるからである (O. M. pp. 55~56)。

この下を向いて歩むという謙虚なる態度は、自己を卑下することを修業としていたマラーマティーヤの影響によるものであろう。

### ③ *safar dar watan* (自國への旅)

この言葉の旅 (*safar*) は、内面と外面の二つの意味をもつ。一つは旅にたとえられた修業による精神變容の過程であり、一つは實際の旅、當時スーフィー達が行っていた修業のための旅、巡遊・遊行である。

前者の意味において、ファフル・アッディーンは次のように説明している。

それは、修道者が人間の本性 (*ḥalīqat*)<sup>(80)</sup> において旅を行うということである。すなわち、人間の屬性 (*ṣifat*) から

天使の屬性へ、また非難さるべき屬性から賞讃さるべき屬性へと移行していくのである (R1 p.41)。

この説明では、自國とは、人間の本性をさす。また、インドのナクシュバンディー教團の最も有名かつ重要なシャイフ、アフマド・シルヒンディー *Aḥmad Faruqī Shihindī* (一五六四~一六二四)<sup>(81)</sup> は次のように述べている。

この祝福されたる(自國での旅という)言葉は、精神の旅(sayr-i-antusi)を示す。そして自國(maṣṣar)とは、初め(bilāyat)の内に終り(anhayat)が含まれることを會得するということであり、これが高貴なるナクシュバンディー教團の特徴の一つである。この旅(精神の旅)は他のタリカにもあるが、しかし、それを終り以外に、また遠國の旅(sayr-i-ālag)の後以外には行うことはできないのである。しかし、この道(ナクシュバンディー教團のタリカ)の修道者は、彼の第一歩において、すでにこの旅(精神の旅)をはじめており、その旅のうちに遠國の旅をも終えてしまうのである(Q. M. p. 56)。

さて、シルヒンディーの教説の中にでてくる「初めの内に終りをふくませる」という言葉は、すでに『ラシャハート』の中にバハー・アッディーンの言葉としてみえており(R. p. 506-507)、シンメル62の解釋によれば、この言葉の意味は、他教團の長い苦行による精神淨化を、ナクシュバンディー教團では苦行をへることなく、初めから内面の修業として行うということである。とすれば、「精神の旅」に對する「遠國の旅」とは他教團において行われていた巡遊・遊行、隱遁・獨居などの苦行をさすものであろう。苦行を行うという外面的な方法を否定した初歩の者にも可能な内面的な「精神の旅」による精神淨化の修業道こそが、この教團のタリカなのであるということがこの言葉によってしめされている。

また、「自國での旅」とは、苦行の一つである實際の修業の旅を禁じた規定でもある。  
 サアッド・アッディーンは次のように述べている。

邪惡な人がどこに移動したところで、邪惡の屬性から離れるわけではないのであるから、彼の邪惡さが消えてしまひはしない。

諸教團のシャイフ達——至高の神よ、彼らの靈を清めたまえ——の旅と定住(ṭamāt)の選擇についての態度が一致していないことは明白である。彼らのある者達は(修業の)初めにおいて旅を行い、終りに於いて定住する。またある者達は初めにおいても終りに於いても旅を行い、またある者達は初めにおいて定住し、終りに於いて旅を行い、

またある者達は初めにおいても終りににおいても定住する。——中略——しかし、ホージャガン——至高の神よ、彼らの霊を清めたまえ——のタリーカにおいての旅と定住についての態度は以下のごとくである。すなわち、初めにいて（この教團の）高貴な人のもとに自らを至らしめ、彼に仕えて留まるという旅を行うのである。そしてもしも、自分の住む地域にこの教團 (*gatiya*) の人物をみいだしたならば、旅を放棄し、彼のもとに急ぎ、神への注意 (*gauran*) の確固たる状態 (*nalaka*)<sup>63</sup>を得るための努力を行うのである (R1 p. 41)。

ホージャ・アフラールも「初心者には旅において混乱以外の何物も得ることはない (R1 p. 42 R2 p. 473)」と述べており、次に引用する彼の言葉には、シャリーア主義の立場から、他教團の旅に對する考え方への明白な批判がみいだせる。

このタリーカに従う者にとっては、自分の町や地方にすることが第一である。なぜならば、親族達や知人達の悪口や非難、人々のうわさなどが、彼がシャリーアに反する行動をおこなったり、無益な行動をおこすことをさまたげられるからである。しかし、(他教團の)いく人かのシャイフ達は、これに反して、自國を離れ、知人達から離別することによって、いくつかの形式的な慣習や本性的に慣れ親しんだものから自由になるために、初心者は旅を行うべきであり、旅にはつきものの鍛錬や葛藤によって、彼は、全體において、清淨さとか純粹さとかを獲得することができるなどと言っている (R2 pp. 473~474)。

*safar dar waian* とは旅にたとえられた内面的な精神變容の過程をしめしており、また、この教團が苦行によらない初步の者にも可能な内面的精神淨化の修業をタリーカとしてしめしていることをしめしている。そして、この言葉は、苦行の一つである他教團において行われていた修業の旅の否定をしめすものでもある。<sup>64</sup>

#### ④ *khalwat dar anjuman* (集團の中の隱遁)

この *khalwat* (隱遁) という言葉も旅と同様に二つの意味がある。一つは内面的意味であり、どのような場においても心の内面は外界から離れ、神を觀想しているということである。外面的な意味は、スーフィー達が修業のために行ってい

た隠遁、すなわち、世捨人としての生活である。そして、この言葉も外面的な隠遁を否定し、内面的な隠遁こそがナクシユバンディー教團のタリーカの基礎であることを表現したものである。

まず、内面的意味において、修業法の一つであるズィクルについて、アブド・アルハーリクのハリーフア<sup>(39)</sup>であったホージャ・アウリヤー・カビール *Khawja Awliya Kabir* は次のように言っている。

*Khalwat dar anjuman* (集團の中の隠遁)とは、人がズィクルに没入し沈潜すると、もし、その人が市場に入ってしまったとしても、ズィクルが心の實在 (*Taqiqat-i-Hi*) を支配するがために、どんな言葉も聲もその人には聞こえない程にもなるということである (R1 p. 43)。

また、修業者の内面の神とのかかわり方と外面的な日常生活との関係もやはり「集團の中の隠遁」である。このことについては、バハー・アッディーンが巡禮の途中、ヘラートに立寄ったおりにそこでもたれた集會での問答が伝えられている。

「あなた様におかれましては、聲のズィクル (*dhikr-i-jah*) も隠遁もサマーも行いになりませんが、あなた様のタリーカの基礎はいいなんでしょうか。」とたずねると「それは、ホージャ・アブド・アルハーリク・グジュドゥワニー——神よ、彼の祕密を清めたまえ——の教團の *Khalwat dar anjuman* という言葉でございます」と答えた。「それでは *Khalwat dar anjuman* とはなんですか。」とたずねると「外面 (*ahir*) は人々と共にあり、内面 (*Batin*) は神と共にあります。」と答えた (O M p. 53)。

もちろん、これは外面的な意味における隠遁の否定でもある。バハー・アッディーンは次のように述べている。

このタリーカの内面的系譜 (*usbat-i-batin*) は次のように傳えている。すなわち、群集の中での、また離散 (*farida*) の状態の中での心の集一する ( *jam'iyat* ) は隠遁におけるそれよりもより高次なものである (O p. 54, R1 p. 43)。

この *khalwat dar anjuman* という言葉は、外面的意味の隠遁を否定し、人々との日常の生活の中での内面的隠遁・

「集一すること」を重視することを意味する。しかし、ここまでは、人々に特別視されることを嫌って、自己の信仰を秘し、人々との交りの中で修業が行われねばならないとしたマラーマティーヤの消極的な「集團の中の隱遁」をこえるものではない。しかし、ナクシュバンディー教團は、「集團の中で」という言葉に、もっと積極的な意味をもたせた。それは、この教團がスフバト (sufbat) をタリーカの基礎にしていることである。シンメルは、この言葉の意味を「高い精神的レベルにおける師と弟子との親密なる會話」としているが、この教團におけるスフバトという言葉の使われ方を検討すると、そのような會話がもたれる師弟關係、交際、または、そのような會合をも意味する。しかし翻譯する適當な日本語がないため、そのままスフバトとしておく。

さて、バハー・アッディーンは、このスフバトについて次のように語っている。

我々のタリーカはスフバトである。隱遁には名聲があるが、名聲には破滅がある。至福は集一することにある。そして、互いの中に互いの否定を含みつつも、集一することはスフバトの中にあるのである (Z. p. 387, R1. p. 43)。

當時にあっても、會話、會合と内面的な集一、集中は互いに相容れないものと感じられたのであろう。しかしこの教團では、「集一すること」をスフバトの中に求めるのであり、それゆえに隱遁は否定されるのである。

また、おそらくアブド・アルハーリクの言葉であると思われるが、バハー・アッディーンはホージャガンに伝えられてきた言葉として次のように述べている。

隱遁の門を閉じ、奉仕 (khidmat) の門を開け。シャイフとしての門を閉じ、友としての門を開け。獨居 (uzlat) の門を閉じ、スフバトの門を開け (O. p. 54)。

隱遁や獨居を禁じ、弟子の奉仕を受け入れ、シャイフとしてではなく、友としてのスフバトをもつことが勧められている。弟子はシャイフとのスフバトの中に、「集一すること」をみいだすのであり、シャイフは、積極的に、友として弟子を受け入れねばならないのである。とすれば、「集團の中に」「人々と共にある」という言葉は、單に人々との交りのう

ちに修業を行うということではなく、積極的にスフバトを通して、人々を受け入れることと解釋できるであろう。また、おそらく、このスフバトの修業法こそ、③の初歩の者にも可能な「精神の旅」の内容であろう。そして、この点において、マラーマティヤの祕教的、高踏的要素は克服されているのである。

スフバトについて、ホージャ・アラール・アッディーン・アッタール Khwaja 'Ala' al-Din 'Attar (一四〇〇没<sup>69</sup>) は次のように言っている。

スフバトは確立された慣習であり、一日ごとに、または二日ごとに、この教團の人々とのスフバトをもたねばならない。そして、彼らの規範 (adab) を守らねばならぬ (R1 p. 152)。

また、一般にスーフィー達の最も重要な修業法とされているズィクルとスフバトの関係について、ホージャ・アラールは次のように述べている。

集一することを會得した人々とのスフバトに坐し、心を神——たたえあれ——に集一 (jad) させ、平安を得たならば、そこにおいて、ズィクルを唱える必要はない。なぜならば、ズィクルの目的は、このような(神との) 關係 (nisba) を得ることだからである (R2 p. 480)。

この教團が、いかにスフバトを重要視していたかがわかるであろう。

『ラシャハート』の記述によれば、教團のシャイフ達は常にスフバトの集會 (majlis) をもっていたようであり、ホージャ・アフラールのそれは、一晚にわたることもあったと言う (R2 p. 410)。

さて、スフバトにおいて、どのような方法で、いかなる會話がかわされていたかについての記述は、史料の中にみいだすことはできなかったが、ホージャ・アフラールは、バハー・アッディーンの弟子のホージャ・アラール・アッディーン・グシドドワーニー Khwaja 'Ala' al-Din Ghujduwani と初めてスフバトをもった時のことについて次のように話している。

三日目に、彼（アラ・アッディーン）は次のようにおっしゃった。「あなたは、やってきて、私とスフバトをもちましたが、その目的はなんですか。もしも、シャイフとしての言動（shakhi）や聖者の奇蹟（karimat）を見るためにきたのなら、あなたは求めるものをここでみいだすことはないでしょう。しかし、もしも私のスフバトから影響を受けて、自己の中に、以前との相違をみいだしたのなら、私の上に神の祝福がありますように。」そしてまた「あなたに神の祝福がありますように」とおっしゃった。<sup>(40)</sup>

これによると、スフバトにおいては、一般的なシャイフとしての言動やその奇蹟がもとめられているのではなく、そこには、その影響によって、弟子自身のなんらかの精神變容がもとめられている。その目的は「集一すること」であり、内容は神祕主義的なことがらと思われる。しかし、スフバトは人々に開かれたものであったということが重要なのである。

アルガーがボスニア地方のこの教團のテツケ（tekke）において行った調査によると、ズィクルの行の後、信者達は別室の meydan odasi に移り、そこで、自由にタバコをすったりコーヒーを飲んだりしながら、二時間ばかり宗教的な談話に従事するという。そこで話される内容は、過去や現在の聖者達の生涯についてとか、コーランの章句や預言者の言葉についての意見とかであり、談話はきわめて自然で誠實なる態度でもって行われていたという。<sup>(41)</sup> スフバトの傳統が生きつづけていると思われる。

④の言葉は、③と同様に、外面的意味の隱遁を否定し、内面的意味の隱遁をタリーカとすることを意味したものであるが、それだけにとどまらず、旅や隱遁などの苦行にかわるものとして信徒とのスフバトを重要視していたことを表現しているのである。そして、このスフバトの重視こそが、ナクシュバンディー教團がマラーマティーイズムの祕教性、高踏性を越えていたことをしめすものである。

##### ⑤ yad kard (回想)

この教團においても、①②の日常的修業やスフバトの他に、特別な精神の訓練法も行っている。それは、信仰告白

(shahada) の言葉を集団で唱えるズィクルである。yad kard とはズィクルを行うことをさす。ここでは、ズィクルによる神祕體驗の内容には觸れずに、タリーカとしての外面的形式を述べてみよう。

まず、ナクシュバンディー教團のズィクルは「心のズィクル」(dhikr-i qalb) と呼ばれる聲を出さずにおこなうズィクルである。『ラシャハート』によれば、ホージャガーン教團のズィクルは初代アブト・アルハリークがホージャ・ヒドゥルから教えられた「祕密のズィクル」(dhikr-i khufya) と呼ばれる聲を出さないズィクルであったが (R1 p. 36)、三代目マフムード・アンジール・ファグナヴィー Mahmūd Anjir-Faghawī (二二八六〇八七又は二二八六〇八七又は二二八六〇八七) の時代に「公のズィクル」(dhikr-i 'alāniya) と呼ばれる聲を出しておこなうズィクルが採用され、六代目サイード・アシール・コラール Sayyid Amir Kulal (二二七二) の時代まで、それがおこなわれていた (R2 p. 95)。しかし、七代目バハー・アッディーンは、この「公のズィクル」に對して、アブド・アルハリークの靈的な教えにより「祕密のズィクル」を再び採用したといわれている (R1 p. 95)。そして、それ以降、無言で行うズィクルが「心のズィクル」として、教團のタリーカとしておこなわれていた。

サアッド・アッディーンは、その方法を次のように説明している。

ズィクルの訓練の方法は以下のごとくである。まず、シャイフが心で 'La ilāha illā Allāh, Muḥammad rasūl Allāh (フッラー以外に神はなく、ムハンマドはその使徒である。) と唱え、その間に、弟子 (murid) は自分の心を準備し、シャイフの心に對峙させる。そして、目をとし、口をかたくとし、舌を上あげにつけて、齒をかみ合せ、息をとめる。そして、シャイフにあわせて、全ての敬意と力でもって、ズィクルを始め、舌ではなく心で唱える。ズィクルの甘美な (halawat) の影響が心に達するように、息をこらして、一息に三度唱えるのである (R1 pp. 43~44)。

モレによれば、この無言のズィクルは、ナクシュバンディー教團のマラーマティーヤの影響をしめすものの一つである。

しかし、上に述べた経緯によっても知りうるように、ズィクルに對して異った二つの立場が存在したと思われ、ズィクルが無言で行われるべきか、聲を出して行われるべきかは、この教團にとって大問題であった。<sup>(42)</sup>バハー・アッディーン自身も、聲を出すズィクルを認めていなかったわけではなく、彼の教説の中に、「心のズィクル」と「舌のズィクル」(dhikr-i lisan)が同じ目的をもつものとして並置されている(O. p. 36)。ファフル・アッディーンも、yad kardの言葉について、「それは、舌のズィクルまたは心のズィクルのことである (R1. p. 43)」と述べている。

また、ホージャ・アフラールの孫弟子にあたり、中央アジアの最も有名なシャイフの一人である通稱マフドゥミー・アザム Makhdumi Azam アフマド・カーサーニー Mawlana Khwajagi Ahmad Kasani (一四六一—一五四二) <sup>(43)</sup>は、聲を出さないズィクルを尊重しつつも、聲を出すズィクルを容認していたという。十九世紀のトルコにおいて<sup>(44)</sup>も、この教團が聲を出してズィクルを行っていたことが報告されており、アルガーの調査によれば、ボスニア地方の教團の現行のズィクルは聲を出しておこなわれている。<sup>(45)</sup>

ここで、聲を出さないズィクルと聲を出すズィクルの内容の違いを考えてみると、まず前者に従事する人の目をとじ、無言で坐する姿は、その内面において、ただ一人で神に向って對峙しているということであり、前者は個人の強い集中力と意識的努力を必要とする。一方、後者は、サマーと同様、發音し、唱和することによって、リズムカルな響きと集團への一體感による宗教的陶醉感を容易に得られることができると思われる。すなわち、聲を出さないズィクルを行う人々は、個人の主體的、意識的精神力による修業を重視する立場に立ち、聲を出すズィクルをも認める人々は、修業の中には、集團でおこなう修業の效用による宗教的陶醉感をある程度みとめていこうとする立場であろう。そして、ナクシュバンディー教團において、前者の立場が主流となっていたことは、マラーマティーヤの影響を色濃く残し、より精神主義的な前者の立場が、既存の正統派イスラーム社會の中に受け入れられやすかったことをしめしている。しかし、しばしば、聲を出すズィクルの復活を教團史上にみることは、後者の立場も教團の内部に存在しつづけたことをあらわして

補註(1)  
いるように思われる。

⑥ *bāz gashṭ* (回歸)

フアフル・アッディーンは、*bāz gashṭ* について次のように説明している。

それは、すなわちズィクルを行う者 (*dhākir*) が、心の舌によって、良き言葉 (*kalimā-yi tayyiba*) を唱えるたびに、<sup>(46)</sup>  
その後と同じ(心の)舌によって、「神よ、私の目標はあなたであり、またあなたの満足であります。」と唱えることである。なぜならば、*bāz gashṭ* の言葉は、彼のズィクルを純粹に保つために、また彼の頭を過ぎ去った物事から空しくするために、良きものであれ悪しきものであれ全ての想念 (*khawātir*) を否定してしまふからである (R1 p. 44~45)。

⑥の言葉は、ズィクルによって得られた精神状態を持續させるための言葉を、ズィクルの後に唱えることをさす。また、この言葉は「舌のズィクル」の場合には聲をだして唱え、「心のズィクル」の場合には聲をださずに唱えると言われており (O M p. 40) ズィクルにあわせて行われていたようである。また⑦の言葉の説明の中にみられるように、ズィクルを離れ、單獨に唱えられることもあった。

⑦ *nigāh dāshṭ* (注意)

*nigāh dāshṭ* とは、人間の心 (*dil*) の上を過ぎていくことをまな考え、すなわち想念 (*khawātir*) に注意することです。<sup>(47)</sup>  
この言葉について、フアフル・アッディーンは次のように言っている。

それは、一呼吸に何度か良き言葉 (*kalimā-yi tayyiba*) を唱え(すなわちズィクルを行うこと)、その言葉以外に想念 (*khawātir*) が向わないとしようという諸想念の瞑想 (*murāqaba-yi khawātir*) のことである (R1 p. 46)。

この *murāqaba* という単語は、「*murāqaba* を命じた (R1 p. 102)。」としようという單獨にも使われ、確かに瞑想という意味であるが、本来の意味は「注目すること」「監視すること」であり、*nigāh dāshṭ* とは想念に注意し監視するという

瞑想をおこなうことである。

サアッド・アッディーンは次のように言っている。

一時間、二時間、またはそれ以上、可能な限り、想念に注意し (niġāh darād) (神以外の) 他のものが、彼の想念をよぎらないようにしなければならない (RI p.46)。

また、ホージャ・アフラールの弟子のマウラーナー・カーシム Mawlāna Qasim (一四八一没) は次のように言っている。

niġāh dašt の確固たる状態 (malaka) は以下のような程度にまで達するのである。すなわち、夜明けの日の出の時から正午近く (chāsh-i boland) まで、その間の全ての時間、自分を中心とする事物から、事物を想い描く力 (qawā-yi muṭahayyia) を離れ (muṭahayyia) なく (ni) かつ、(神以外の) 他のことが現れることから心 (dī) を保持する (niġāh dašt) ことができるのである (RI p.46)。

niġāh dašt とは、心を次々と過ぎていく想念や、心の中の「事物を想い描く力」に注意し、制御することによって、心に神以外のものが現出しない状態を保持するところの瞑想を行うことをさす。

しかし、この瞑想は、想念を完全に消し去ってしまうことを目的とするものではない。次のホージャ・アフラールの言葉は、スーフィー達が人間の心をどのように考えていたかをしめしている。

想念への注意 (iḥfā-i-kāfi) の意味は、修道者には、その心に、一つの想念も決して現れないということではない。むしろ、その目的は、想念が神と共にいること意識 (iḥfā) を妨害しないようにすることである。それは、あたかも、小枝が流れる水に落ちたとしても、水を流れから止めえないがごとくである (O M pp.41~42)。

この教團のシャイフ達は、niġāh dašt としてなん時間かの瞑想を行っており、ホージャ・アウリヤー・カビールは、ブハーラのバザールの中のマスジドにおいて瞑想をおこない、四十日間、一つの想念も彼を苦しめることはなかったとい

う話が伝えられている (R1 p. 52)。しかし、より具体的に、例えば集團でおこなわれることがあったか、またどのような場でおこなわれていたかについての記述は史料の中にみいだすことができなかつた。ただ、『ラシャハート』には、シャイフ達、聖者の廟などに一人で坐すことがしばしば述べられており、このような時におこなわれていたのであろう。

⑧ yād dashī (追憶)

yād dashī とは、ホージャガン及びナクシュバンディー教團のタリーカの到達すべき状態をさす。

バハー・アッディーンは次のように述べている。

舌のズィクルと心のズィクルと諸想念の瞑想 (murqabe-yi khawātir) は *nigāh dashī* の目的な yād dashī であり、それは、觀照體驗 (mushahada) であり、自己消滅すること (fani shudan) である (Q. p. 36)。

また、ファフル・アッディーンは⑧の言葉について次のように述べている。

これら全て (いまままで述べてきた①~⑦の言葉) の目的である yād dashī とは、法悦 (dhawq) の状態における神——たたえあれ——への注意 (rahi) の持續である。また、幾人かの人々は、この言葉の意味についてこう言っている。すなわち、それは隠されていることのない (bi-ghaybat) 神と共にいることの意味 (ma'na) である。また、眞理探究の人々 (ahl-i taḥqiq) のもとにおいては、觀照體驗 (mushahada) すなわち、本質的愛 (ḥubb-i dhāt) により、心の中で神の觀照 (shuhūd) を得ることであるが、それは、yād dashī を得ることを中心とするのである (R1 p. 46)。

二人の教説の引用により、yād dashī とは、神祕的「觀照體驗」、「自己消滅」、完全な「神と共にいることの意味」をさすことがわかる。これらは全てスーフィー達の修業の目的であり、同一の境地をさしている。「觀照體驗」とは「自己消滅」の體驗であり、その法悦の中でこそ、直接神に向うことができるのである、眞の「神と共にいることの意味」を得ることができるのである。

また、ホージャ・アフラールは、⑤⑥⑦⑧の言葉の關係について、次のように語っている。

yād kard とは、ズィクルにおいて努力することであり、bāz gashit とは、良き言葉を唱えるたびに、それにつづけて心で「神よ、私の目標はあなたであり、また、あなたの満足であります。」と唱えることによって、神——たたえあれ——へ回歸すること(rujū)であり、nigāh dāshit とは、無言の神への回歸を保持しつづけること(munāfazā)であり、yād dāshit とは、nigāh dāshit に基づく確固となること(rusukh)である (RI pp. 46~47)。

ズィクル、bāz gashit, nigāh dāshit の目的は、全て神への回歸であり、yād dāshit とはその回歸の成就した状態なのである。<sup>60)</sup>

yād dāshit とは、神への回歸の最終的境地、神の觀照體驗をあらわし、それは、この教團のタリーカの實踐の目的である。

④ wuqūf-i zamāni (時の知覺)

この言葉について、ハノー・アッディーンは次のように説明している。

道を過るゆゑく者のなすレキウじゆきむ wuqūf-i zamāni (時の知覺) とは、神のしもべは、全ての時 (zamāni) において、自分の屬性 (sifat) や状態 (hal) がどのようなであり、神への感謝が必要であるか、また、神の許しが必要であるかどうか、自分の状況を知覺せねばならないということである (RI p. 47)。

また、次のようにも述べている。

修道者のなすべき事の基礎は、呼吸が神と共にいることの意識と共になされたか、また、神の忘却と共になされたかというところを知るためだ、wuqūf-i zamāni における時間 (sā'at) の上におかれる。もしも、單に呼吸の上に基礎をおいているならば、この二つの屬性を知ることにはならぬ (RI p. 47)。

また、wuqūf-i zamāni は、スノーフィー達の間で行われる検査 (muḥāsaba) を意味するとも言われている。

検査 (muḥāsaba) とは、我々の上を過ぎ去ったある時間 (sā'at) を「神とともに」にしていることの意識がどうであったか、

神の忘却はどうであったか、我々自身が検査し (muhasaba kunim) 全てが不完全であったことを見て、*haz gasit* をおこない、再び事にとりかかることである (R1 p.47)。

⑨の言葉は、すでに述べた①②の内容を補足するものである。全ての呼吸への注意である①と漠然とタリーカ全般の注意として定められた②の内容を、ある時間ごとに検査し、確認し、反省するのである。

⑩ *wuqūf-i* 'adadi (数の知覚)

*wuqūf-i* 'adadi とは、ズィクルにおいて、一呼吸に何度信仰告白の言葉を唱えるかについての注意である。バハー・アッディーンは次のように述べている。

心のズィクルにおける数の注意 (*ri'āyat-i* 'adad) は、離散した想念の集一のためである。——中略——ズィクルを  
行う者は、一呼吸に、三回または五回または七回または二一回唱えなければならない。必ず奇数回であることが必要である (R1 p.48)。

アルガーによる現行のズィクルの調査によれば、ズィクルを唱えるテンポは段々と早くなっていくことが報告されており、バハー・アッディーンの言わんとするところは、ズィクルにおいて一呼吸に唱えられる言葉の回数と増やしていくということであろう。しかし、一呼吸に二一回より多く唱えることは、かえってズィクルの効果をそこなうとされている。バハー・アッディーンは次のように言う。

心のズィクルにおいて、(唱える) 数が二一回をこえ、その影響が明瞭でなくなるならば、その事の無益さの證據である。ズィクルの影響とは、否定の言葉 (*La ilaha: 神はない*) を唱える時においては、人間性の存在 (*wujūd-i bashariyyat*) が否定され、肯定の言葉 (*illa Allah: アッラー以外には*) を唱える時においては、神性の吸引 (*iadhbət-i uluhiyyat*) の支配の影響の一つを自覚するようになるということである (O p.29, R1 p.48)。

ズィクルにおいては、唱えられる言葉の意味が自己の心に與える影響を意識しつつ唱えなければならないのであり、多

く唱えることに意味はなく、一呼吸に二一回以上唱える数をふやす必要はないのである。⑤について述べたように、ナクシュバンディー教團の無言のズィクルははっきりと数をも認識しうる明瞭な意識でもって行われるのである。

⑩ wuqūf-i qalb (心の知覚)

wuqūf-i qalb とは「心のズィクル」(dhikr-i qalb)の内容を意味している言葉である。

スーフィズムの術語としての qalb とは、スーフィー達の實在體驗としての精神變容の過程において、一般的な心、精神と呼ばれる nafs 及びペルシア語 *دین* の領域と、やがて心の中に開けてくる *روح* (靈) の領域の間にあり、決定的に精神が變容する段階の領域の心の状態をさす。qalb の領域において、人間に本性的に含まれている統合的一者としての神の神性が人間の上に現れてくると言われる。<sup>63</sup> ゆえに、qalb は「人間の統合的一者性の實在」(haqiqat-i jam'iya-yi insani) (R1 p. 169, N p. 403) である。され、qalb を知覚することは、人間の中の神性を認識することであり、神の實在を體驗的に知ることなのである。

しかし、qalb は單に靈的な存在ではなく、「それ (qalb) は、落入 (hulal) に<sup>64</sup>よって、清淨なる物體 (ajsām-i munazzah) としてある (R1 p. 169, N p. 403)」と言われ、上に述べた決定的に精神が變容する段階の領域としての性質をもつ超感覺的な認識器官として肉體の中に存在する。ナクシュバンディー教團においては、もみの木の毬果 (alim-i sanabari) の形をして、人間の左の胸にあるとされている。そして、wuqūf-i qalb の qalb の意味は、靈的存在としての内容と物質的存在としての内容に分けて説明されている。

フアフル・アッディーンは、wuqūf-i qalb という言葉について次のように説明している。

それは、二つの意味よりなる。その一つは、ズィクルを行う者の心 (*دین*) が、神——たたえあれ——を知覚し注意

ヲシ (waqif wa agahi bashd ba-Haq—subhana-hu——) としうことである。そして、それは、yād dāshī の範疇に屬

ヲシ (R1 p. 50)。

また、ホーシャ・アフレールによれば、*wuqūf-i qalb* と呼ばれるこのような知覚および「神への注意」(*agāh*)は、同様に、観照 (*shuhūd*)、合一 (*wuṣūl*)、發見 (*wuḥūd*) と呼ばれる (R1 p. 50)。

第一の意味における *wuqūf-i qalb* とは、*yad dāsh* と同様な境地であり、神祕的觀照體驗であり、合一體驗であり、眞の實在としての神の發見である。そして、それが「心のズィクル」の目的なのである。

第二の意味は、物質的存在としての *qalb* の知覚である。フアフル・アッディーンは次のように説明している。

第二の意味は、ズィクルを行う者が、心 (*qib*) を知覚することである。すなわち、彼は、ズィクルの間、一個のみの木の毬果のような形のものに向うのである。それは心の形を言ったものであり、左の胸に對應する體の左側にある。それを、たえまなく、はっきりとズィクルに向け、ズィクルとその内容に對して不注意になることがあつてはならない (R1 P. 50)。

*qalb* の第二の意味における *wuqūf-i qalb* のより具體的な方法は、ズィクルの言葉の唱え方として説明される。

ナクシュバンディー教團のズィクルにおいては、*La ilaha illa Allah* という言葉を唱える時、意識の集中點を *La* という言葉を心の中で唱えながら、へその下から胸へとあげていき、*ilaha* と唱えつつ右腕の方へ移動させ、*illa Allah* という言葉と共に、集中點を、左の胸の *qalb* に向つて、その熱が肢體にいきわたるがごとく、力強く打ち込むのである。そして、この方法によるズィクルを續けていったならば、やがて、第二の意味における *qalb* の知覚は、第一の意味における知覚へと變つていくのである。

*wuqūf-i qalb* とは、「心のズィクル」の目的及び方法を表現した言葉であり、「心のズィクル」の本質的内容を示すものである。

### III タリーカの特徴

次に、Ⅱにおいて内容を明らかにしたナクシュバンディー教團のタリーカの特徴を考えてみよう。

まず、①⑦の修業の目的は⑧である。また⑨は①②を補足し、⑩⑪は「心のズィクル」の内容であり、⑤を補足するものと考えられる。⑩は同じく「心のズィクル」の目的をしめすものであり、⑧と同じ範疇に属する。

こう分類してみると、Ⅱの初めに述べたように、⑨⑩⑪は後に付け加えられた補足的な内容をもつもののように思われる。特に、⑤に對して、⑩⑪は、教團のズィクルの方法をより具體的に細かく定めている。「心のズィクル」の方法が、教團創設當時から存在したのか、それとも、後に開發又は他教團から取り入れられたかは明らかにしえないが、もしも、最後の三つの言葉が、バハー・アッディーンによって付け加えられたという説が正しいとするなら、バハー・アッディーンの教團史上の意味は、タリーカの面では、新たに「心のズィクル」の方法を確立したということになる。

次に、十一の言葉の意味する内容に従つて分類すると、①②③④⑨はタリーカ全般及び日常生活に關する内容、⑤⑥⑩⑪はズィクルに關する内容、⑦は、nigah dashi と呼ばれる瞑想の修業に關する内容、⑧⑪は、タリーカの實踐の目的を示す内容をもつものである。

この分類にしたがつて、まず、タリーカの日常生活に關する内容の特徴として、Ⅰで述べたように、タリーカがシャリーアの世界に抵觸しないように、まさしく内面的な修業法としてつくられているということである。すなわち、スーフィー達の特殊な修業法が、内面的意味にかえられ、日常の生活を續けながらも行いうるように配慮されている。特に、③④の言葉の意味する内容は、この教團の在家主義的側面をはっきりしめしている。このことは、人に特別視されない修業を重視したマラーマティーヤの傳統をひくものであるが、④の言葉の意味するこの教團の人々とのスフバトの重視は、マラーマティーイズムの秘教的、高踏的側面を克服するものである。スフバトの重視が、ナクシュバンディー教團のタリーカのもう一つの大きな特徴である。

シャリーア主義、在家主義、スフバト重視、この三つがナクシュバンディー教團のタリーカの特徴である。

次に、ズィクルに關する内容であるが、その特徴は、この教團のズィクルが聲を出さずに行われることである。この無言のズィクルも、マラーマティーイズムの影響によるものである。しかし、すでにみたように、ズィクルが聲を出して行われるべきか聲を出さずに行われるべきかについての教團のシャイフ達の態度は一貫していない。このことは、ズィクルの效用の面から、マラーマティーヤの傳統に反對する立場が存在しつづけていたことをしめしている。ズィクルの方法に關する異った立場の存在も、教團史的側面におけるナクシュバンディー教團のタリーカの特徴の一つである。

nigah dasth と呼ばれる瞑想の修業方法は、シャイフ達の教説から推察されるかぎり、日常的に隨時おこなわれていたものである。現在のところ、こういった瞑想が、ナクシュバンディー教團獨自のものであるかどうかについては明確にせず、この教團ではタリーカとして定められていたということ指摘するにとどめておく。

⑧⑩のしめすタリーカの實踐目的は、全てのスーフイー達に共通の觀照體驗、合一體驗、自己消滅體驗であり、汎神論的の實在體驗である。その體驗以降、この教團の人々がどのような修業を續けていくかは、本稿でとり扱ったタリーカと内容を異にすると思われ、今回は考察しないこととする。ただ、スーフイー達にとっては、この體驗以降が實在の世界であり、全ての事象が、この世界からの目を通して理解され、意味づけされているということをつけ加えておかねばならない。

### おわりに

ここで、はじめに述べたスーフイー教團の修業への大衆参加の問題の視點から、もう一度ナクシュバンディー教團のタリーカの特徴をとりあげてみよう。

まず、この教團のタリーカの在家主義的側面は、マラーマティーイズムの影響によるものであるが、スフバトの重視によつて、その秘教的、高踏的側面は克服された。そして、このマラーマティーイズムとの關連で考えるならば、この教團のタリーカのシャリーア主義、在家主義を、教團が既存のイスラーム社會において大衆的基礎を獲得していくことにおい

て有効に作用せしめたのは、人々に開かれたスフバトであったと考えられる。スフバトがあつてこそ、シャリーア主義、在家主義は大衆の修業参加に意味をもちえたのであり、このスフバトが教團に大衆をとり込んでいく最も重要な要因であつたと思われるのである。

次に、この教團のタリカのズィクルについてであるが、バハー・アッディーンによって無言のズィクルが復活された後、この教團が中央アジア各地域に広がっていったことを考えるならば、強い自覺的な精神的努力を必要とするこの無言のズィクルがこの教團の正統派的性格と相俟つて、人々をひきつけていったものと考えられる。しかし、教團内部にも、ズィクルは聲を出して行うべきとする立場が存在し、それは、修業の中に集團的陶醉をみとめる立場であつたと思われる。そして、それは、大衆の中の、ズィクルにきびしい精神的訓練を求めるのではなく、集團的陶醉をもとめる人々をも教團の中にとり入れようとする立場が存在しつづけていたことをしめすものではないだろうか。ズィクルのあり方は、今後の教團史の研究のテーマの一つである。

以上、ナクシュバンディー教團のタリカについて、やや詳しく述べてきたが、その内容は、今後のこの教團の發展の形態の分析において、一つの視点をあたえうるものと思う。そして、また、その内容は、他教團の研究においても、比較、對照のための一つの視点をあたえうるであらう。

## 註

- (1) T. Izutsu, *The Key Philosophical Concepts in Sufism and Ta'isim*, 2vol., Tokyo, 1967, Part One はイブン・アラビー(一一六五～一二四〇)の思想の分析によつて、スーフイズム獨特の哲學的世界觀を明らかにしており、同『イスラーム哲學の原像』岩波書店、一九八〇年は我々が手にしうるスーフイズムの解説としては最もすぐれたものである。また、同氏

の翻譯、ルーミー『ルーミー語録』岩波書店、一九七八年によつて、我々は直接、スーフイーの大思想家ジャラル・アッディーン・ルーミー(一二〇七～一二七三)の思想に接することができるようになった。また、中村廣治郎氏は、イスラーム思想史上のガザリーを正統派神學とスーフイズムとの接点とみなし、彼のスーフイーとしての側面を明らかにするところの一

連の論文を發表しており、最近、それが一冊の本『ガザリーの祈禱論——イスラム神祕主義における修行——』大明堂、一九八二年として出版され、参照が便利になった。

- (2) 日本におけるスーフィー教團の研究としては、古林清一「エジプトにおけるスーフィー教團の成立」『東洋史研究』三二—二、一九七三年、同「エジプトにおけるスーフィー教團と聖者崇拜」『史林』五八一—二、一九七五年、間野英二「ナクシュバンディー教團に関する覺書(1)」『シンポジウム「中東の社會變化とイスラムに関する總合研究」——報告と討論の記録——5、イラン分科會』國立民族學博物館、一九八〇年、がある。
- (3) スーフィズムのイスラーム社會に與えた影響については、ギブ(H. A. R. Gibb)は次のように述べてゐる。

(一二五八年のモンゴルによるバグダード攻略の後)イスラーム正統派の制度は、次の世紀に復興はしたものの、異教の王侯達の支配のもとに、光彩を失ひ、かつての影響力をとりもどすにはあまりにその社會的、政治的基盤は弱體化してしまつた。そして、新しい困難な環境の下で、イスラーム共同體の統一を護持する機能はスーフィー運動が引繼いだ。

——中略——スーフィー運動は、正統派の制度とは逆に、大衆への働きかけを基礎にしており、(それによつて)宗教的統一の新しい組織が、大衆的基盤の上に打ち立てられた  
(*Studies on the Civilization of Islam by Hamilton A. R. Gibb*, ed, Stanford J. Shaw and William R. Polk, Boston, 1962, p. 29)。

そして、この運動を中心に擔つたのが、それぞれのシャイ

フを中心として組織的に構成されたスーフィー諸教團であつたとしてゐる(H. A. R. Gibb, *op. cit.*, pp. 29—30)。ギブの言葉に従うならば、十三世紀以降のイスラーム共同體の歴史は各々のスーフィー教團の歴史の集合體としてとらえられるのである。

このような視點から、西歐においては、個々の教團についての實證的研究が行われる一方、トリミングガム(J. S. Trimingham)はその著『イスラムにおけるスーフィー教團』(*The Sufi Orders in Islam*, London, 1971)において、それらの研究をふまえて、イスラーム世界におけるスーフィー教團一般の發展を包括的に論じ、發展の歴史を三つの段階に區分した(J. S. Trimingham, *op. cit.*, p. 103)。この著によつて、我々は、一般のスーフィー教團の形成期から現代までの歴史の概略を知ることができるとともに、今後の教團研究の問題點を整理することができる。なお彼の教團史の三段階區分は、すでに古林清一「エジプトにおけるスーフィー教團の成立」六三頁—六四頁に紹介されている。

- (4) 本稿では、今後、タリカという言葉を特に注記しないかぎり、修業方法、神祕主義修業道という意味として使い、教團それ自體を意味する言葉としては使わない。

- (5) 中村廣治郎「ガザリーの神祕修行論(一)」——DhikrとDuaを中心として——『東洋文化研究所紀要』第五三冊、一九七一年、一〇七頁、同「ガザリーの祈禱論——イスラーム神祕主義における修行——」一五八頁。

- (6) ナクシュバンディー教團は、ホージャ・ユースフ・ハマダー

ニー Khwāja Yūsuf Hamadani (一〇四八～一一四〇) の弟子 ホージャ・アブ・アルハリーク・タジヒドゥワーリー Khwāja 'Abd al-Khalīq Ghujduwāni (一一七九没) によって中央アジアのブハラに興された教團であるが、最初はホージャガーン Khwājagān すなわちホージャ達の教團と呼ばれていた。しかし、アブ・アルハリークから七代目に教團の中心の祖とみなされるハノー・アッディーン・ナクシヤンデ Khwāja Bahā' al-Dīn Muhammad Naqshband (一一三七～一三八九) がでて、彼の弟子達によって、ブハラから中央アジアの各都市にひろがっていった。そして、ハノー・アッディーンの時代以降このホージャガーン教團はナクシヤンディー教團 (Naqshbandiyya) と呼ばれ、ティムール朝後期のサルカンド政権に對して大きな發言力をもった通稱ホージャ・アフラーン Khwāja Ahrār: Khwāja Nasir al-Dīn 'Ubayd Allāh (一四〇四～一四九〇)、『イラン文學史上に有名なハリーファの詩人シヤミー 'Abd al-Rahmān Jāmī (一四一四～一四九二) は、ハノー・アッディーンの弟子達の系譜の上に位置する。そして、一六世紀以降は、ホージャ・アフラールの弟子達の系譜上につらなるシヤイフ達によって、教團はオスマン朝治下の各地域、ムガル朝治下のインド、チャガタイ系モグル朝治下の東トルキスタンへとひろがっていくのである。

ホージャ・アフラール及びナクシヤンディー教團がティムール朝社會において果たした重要な役割については、開野英二「ティムール朝の社會」『岩波講座世界歴史』8、岩波書店、一九六九年、三二五頁～三三二頁参照。また、ナクシヤンディー

一教團の通史として、H. Algar, *The Naqshbandi Order: A Preliminary Survey of its History and Significance, Studia Islamica*, XLIV, 1977, pp. 123~152 が有名。また、アルガードの Bibliographical Notes on the Naqshbandi Tariqat, in *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. George F. Hourani, Albany, N. Y., 1975, pp. 254~259 及び、ナクシヤンディー教團研究に必要な史料を知ることなど、

(5) A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975, p. 364, J. S. Tringham, op. cit., pp. 203~204, 日本における黒柳恆男「神秘主義教團」『イスラム世界』世界文化社、一九六八年、七六頁に、タリカの内容が簡単に紹介されている。

(6) M. Molé, *Autour du Daré Mansour: l'apprentissage mystique de Bahā' ad-dīn Naqshband, Revue des études islamiques*, 1959, p. 57, H. Algar, *The Naqshbandi Order*, pp. 133~134.

(7) 開野英二「ナクシヤンディー教團に関する覺書(一)」一六六頁。

(8) ナクシヤンディー教團のズィクルについては後述するが、スーフィズムの修業方法としてのズィクルの發生、展開について、*Encyclopaedia of Islam* (2nd. ed.), II, pp. 223~27, article "DHIKR" (L. Gardet) 参照。また、この註は次の(9)の註と同様、本稿の筆者がつけたもので、開野氏の論文に付けられていたものではない。

- (1) サマー (sama) 又は、スーンブイーの修業法の一つで、集團や音楽に命をせし歌われるコーランや神祕主義詩を聞くことである。サマーといふのは、J. S. Trimmingham, op. cit., pp. 194~196 参照。
- (2) M. Molé, op. cit., pp. 52~61.
- (3) フニーブ・ブーヤド (Funiyub) Abu 'Abd al-Rahman Sulāmi (1911-) の *Risalat al-Malamatiyya*, in Abu 'Ala 'Afifi, *Al-Malamatiyya wa al-Safiyya wa Ahl al-Futuwwa*, Cairo, 1945, pp. 86~87 に傳へられた「M. S. Seale, The Ethics of Malamatiya Sufism and the Sermon on the Mount, *The Muslim World*, vol. 58, no. 1, 1968」の四五條項の教義の翻譯と解説がのべられてあり、大略をこぼさず述べてある。また、J. S. Trimmingham, op. cit., pp. 264~267 にサマー・ブーヤドの詳しく述べられている。
- (4) ナリッミンガト・ボノの語に從つて J. S. Trimmingham, op. cit., p. 63, 203, 266)。
- (5) シンメルは根據はしめていないが、ナクシュバンディー教團が手工業、キルトや商人達との關係を深めてつたことを指摘しよう (A. Schimmel, op. cit., p. 365)。確かに『ラシャハーン』(Rashahat-i 'Ayn al-Hayāt, 2, p. 429, 以降 R と略述する) に「この教團が『市場の人々と商人達の教團』(arīqā-yi mardum-i bāzār wa tujār) といはれたので、また、教團のシャイフ達には、花造り、織工、陶工などいふことが確認される者がいる (R) p. 59, 62, 75)。しかし、『ラシャハーン』によれば、ホーシャ・フアラールのものと、テイムール朝の王族、アミール達、ウラマー、農民なども教團の修業に参加しており、教團を中心的に擔つたのは、都市の職人、商人達であったのかもしれないが、その修業にはさまざまな階層の人々が参加していたのである。
- (6) 『ナフアハート』は、有名なジャミーが多く、教團のシャイフ達について書いたものであるが、先述したように彼はナクシュバンディー教團に屬しており、『ナフアハート』のナクシュバンディー教團のシャイフ達について書かれた部分は、現在、我々が見ることのできない史料を使って書かれたと思われる箇所があり、ナクシュバンディー教團の研究の基本的史料である。
- (7) 『ラシャハート』は一卷が、教團の創始者アブド・フルハールから十六世紀までに中央アジアで活躍したシャイフ達の小傳からなり、二巻は、ホーシャ・フアラールの傳記となつてゐる。J. S. Trimmingham, H. Beveridge, The Rashahat-i 'Ainal-Hayāt, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1916 に於いて紹介されている。この教團研究の最も基本的な史料として利用されてきた。本稿では、テキストとしてテヘラン版以外に、カーンプール版、一九一三年も参照したが、タシケント版、一九一一年はみる事ができなかった。
- (8) H. Algar, Some Notes on the Naqshbandi 'Arīqat in Bosnia, *Die Welt des Islam*, 1971, pp. 183~187.
- (9) 関野英二「ナクシュバンディー教團に関する覺書(一)」一六四頁。

⑳ 實在とは、哲學的意味における英語 *reality*、アラビア語ハキーカ (*haqiqa*) であり、體驗主觀とは獨立に客觀的に存在するものを意味するが、自然を生滅變化の現象界とみる神祕主義者の場合、實在とは、自然の現象的規定を超越する恆常不變の形而上學的本體、すなわち神を意味するのである。シャイフ達の言葉の中でも、ハキーカは二つの意味において使われており、區別するために恆常不變の形而上學的本體を意味する場合に「眞の實在」と譯する。

㉑ スーフィズムにおける神の概念については、井筒俊彦『イスラーム哲學の原像』九二頁～一〇三頁において、一神教の神と對比され明解に説明されている。

㉒ 教團の側から言えば、神の概念の矛盾は、修業の最終的境地において解消する。例えは、*waliy* (聖者) / *walayāt* (聖者たること) の概念がある。この *walayāt* とはスーフィー達の修業の最終的段階において開けてくる境地であり、*waliy* (聖者) とは預言者 (*nabiyy*) の神に對する關係と同様な關係を神に對してもつにいたった人間といわれる (Q. p. 59)。すなわち、*walayāt* (聖者たること) の境地において、初めて、神が預言者に下した啓示の眞の意味を理解することができるのであるとされている。

見方をかえれば、スーフィズムが單なる神祕主義ではなくて、イスラーム神祕主義でありうるのも、この二つの神概念の矛盾の解消を中心的命題として設定するからであり、この矛盾をいかに解消するかがスーフィズムであると言うこともできよう。

スーフィズムにおける聖者と預言者との關係については、T. Iqbal, *op. cit.*, pp. 253～263 参照。また、*walayāt* の概念については、J. S. Trimmingham, *op. cit.*, pp. 133～165 に詳しく述べられており、そこで彼は他教團のシャリーアについての考え方にも觸れている。

㉓ 原文では *shari'at*, *tarīqat* となっているが、より一般的な形とするため、最後のターマルプータを落とし、カタカナ書きした。

㉔ スーフィズムにおける集一と離散の概念については、井筒俊彦『イスラーム哲學の原像』一六九頁～一七五頁、Al-Hujwiri, *Kashf al-Mahjuz*, tr. by R. A. Nicholson, E. J. W. Gibb Memorial Series XVII, 1959, pp. 252～260 参照。

㉕ J. S. Trimmingham, *op. cit.*, p. 203; Q. M. p. 54.

㉖ *khidr* 又は *khadir*。この人物は、コーランの中にも現れていると言われており、民間説話にはしばしば現れるイスラームの精靈である。その起源には諸説がある。*Khidr* とは J. P. Brown, *The Darwishes, or Oriental Spiritualism*, new impression, London, 1968, pp. 100～101, 174～175 に詳しい。また、アブド・フルハーリクは、この人物から「祕密のズィタル」も教えられたとされており、ナクシュバンディー教團のタリーカの起源を考える際に興味のある話である。

㉗ *hudur* とは、「神が現在すること」「神と共にいること」そのものをさす意味であるが、また、人間の意識の上での概念であると考えられるので「神と共にあることの意識」と譯した。

② サアッド・アッディーン・カーシユガリーは、ジャーミリーの師であり、ヘラートのナクシュバンディー教團の基礎をきづいた人物である。

③ サアッド・アッディーン・カーシユガリーのヘラートにおける高弟の一人である。

④ スーンイズムの人間の本性 (fabr'a) についての考え方に つづいて、T. Izutsu, op. cit., pp. 221~227 参照。

⑤ シルクンディーの生涯に つづいて、K. A. Nizami, Naqsh-bandī Influence on Mughal Rulers and Politics, *Islamic Culture*, vol. 39, 1965, pp. 44~46, A. Schimmel, op. cit., pp. 367~370 に略述されている。

⑥ A. Schimmel, op. cit., p. 366.

⑦ malaka とは「状態」(hal) が時を失われたり、墮落したりする可能性がある属性をなすのに對して「獲得し」「不動のものとなった属性をなす言葉」である (Muhammad Mu'in, *Fa-thang-i-Farsi*, Tehran, H. 1342~1347, p. 4349)。

⑧ 當時のイスラーム世界各地に および、Qalandariyya と呼ばれるスーフイー達の活動がみられ、トリミンガムによれば、彼らは特異な服装をし、ロひびを残して、頭髮とまゆをそりおとし、イスラーム圏各地を遍歴するという修業の方法をとっていた (J. S. Trimmingham, op. cit., pp. 267~269)。しかし、ロひびは残っていたとどう説き及ぶ (Ez' vol. II p. 676)。現在のところどちらが正しいかは判断できぬ<sup>補註②</sup>。彼らに關する記述は『ラシャハート』にのみありわれ (R2 pp. 643~645)。タシムケントでの活動が確認され、開野英二「十五世紀初頭のモター

リストアーン—ヴァイス汗の時代——」『東洋史研究』二二—一、二二頁—二二頁によれば、十五世紀初頭の東トルキスタンにおいても彼らの活動がみられた。③の言葉は、カランダリーヤの行っていたような修業に對してのいましめと考えることができる。

⑨ 『ラシャハート』のホージャガン達についての記述によれば、彼らはハリフマ (khalifa) と呼ばれる自己の後継者を指名していた。

⑩ A. Schimmel, op. cit., p. 366.

⑪ 當時のスーフイー達の中に、きびしい隱遁生活をおくる修業をおこない、人々の崇拜を得ていた人々がいたのであろう。そして、バハー・アッディーンは、マラーマティーヤと同じ見解で彼らを非難している。『ラシャハート』によると、ホージャ・アフラルの時代にサマルカンドには、'Isbū'iyya, または Khalwiyya と呼ばれる教團があり、郊外のヌール山の道場 (langar) において修業をおこなっていたことが伝えられている (R2 pp. 539~540)。

⑫ ほとんど同じ言葉が、アブド・アルハリクの言葉として『ラシャハート』に伝えられている (R1 p. 252, R2 p. 451)。

⑬ ムハンマッド・パールサーと並んで、バハー・アッディーンの最も重要な後継者である。サアッド・アッディーン・カーシユガリーは彼の孫弟子にあたり、ホージャ・アフラルの師「ウラーナー・ヤークーン・チャルビー Mawlana Ya'qub Charkhi (一四四七没)」は、彼の弟子でもあった。

⑭ テヘラン版、一二四頁では、最後の部分の意味が通ぜず、カ

インプーン版、七〇頁～七二頁に従った。

- (41) H. Algar, *Some Notes on the Naqshbandi Tariqat in Bosnia*, pp. 186～187.
- (42) A. Schimmel, op. cit., p. 175. 彼女は、両方の立場の主張を紹介しているが、それらは単に聲をたすことだをいかに正當化するかの主張であって、スニクルの内容や効果にはあつたへ觸れていない。
- (43) Шах-Махмуд Чудас, *Хроника, Москва, 1976, стр. 255* の校訂者 О. Ф. Акимушкин は、この附された譯註による。それによる、マフマディー・フザムはサマーも容認したとされている。
- (44) J. S. Trimmingham op. cit., p. 202, note 5.
- (45) フルガーによつて調査された現行の聲を出すスニクルは、時代的に新しい要素もつけ加えられており、唱えられる言葉も段階ごとに變化するなどかなり複雑なものである (H. Algar, *Some Notes on the Naqshbandi Tariqat in Bosnia*, pp. 183～186)。また、フルガーは、現行の聲を出すスニクルはマディーリヤ教団からとり入れられたものと考えている (H. Algar, *ibid.*, pp. 189～191)。
- (46) 「良き言葉」とは信仰告白の言葉のことであり、「良き言葉」を唱えるとはスニクルを行うことである。
- (47) Al-Hujwiri op. cit., pp. 387～388, Shams al-Din Ahmad, *Ittilahat-i Saifuva*, Lukraw, H. 1322, p. 15. 注説しなればならぬのは、スフィー達のをえては、*khahir* とは心の上を過ぎて行く考えや想像にすぎなく、心そのものではないといふことである。
- (48) *fani shudan* とは、スフィー達か *fana'* (自己消滅) と呼ぶことでの體驗である。*fana'* とは、井筒俊彦『イスラーム哲學の原像』九三頁～一〇三頁においてその内容が説明されている。
- (49) *dhawq* という言葉は、味わうことを意味し、スフィー達は、この言葉によつて、本質的愛すなわち神の愛の酒を飲む味わいを意味させ、神の實在を體驗的に知る至上の法悦を表現しようとする (Shams al-Din Ahmad, op. cit., p. 18)。*‘ramayana'* や *‘tastayana'* とおなじく *‘ladhat* (歡喜) *‘waid* (陶醉) などの言葉と並置されて使われており、觀照體驗の無上の快感を表現しようする (O. p. 52, R1 p. 188)。
- (50) 回歸するとは、唯一の「眞の實在」へ「集一すること」をあらわす。一で述べたように、タリカとは「集一すること」のためにおこなう努力である。
- (51) H. Algar, *Some Notes on the Naqshbandi Tariqat in Bosnia*, p. 185.
- (52) *Jadhb* とは、引くこと、引きつけることの意味であり、神の側から人間を自分の方に引きつける行爲、力またはその影響をあらわす。そして、神が引きつけたことは神の觀照體驗をあらわし、*najdhub* (引きつけられたる者) とは、この體驗をもつた人々をあらわしている。
- (53) スーフイズムにおける意識構造の諸概念については、井筒俊彦『イスラーム哲學の原像』六九頁～七四頁に、表層から深層に至る諸段階のモデルとして説明されている。少なくとも、こ

これらの概念は、修業の諸段階における人間の状態を分別して表現したものである。この教團においても、このような分別の考え方をとっており、バハー・アッティーンによるこれらの諸概念の説明も、井筒氏の一般的なスーフィズムのそれと一致するが、nafs はハルシマ語の dil と表現されている (Q. p. 37)。

galb 及び gubbat T. Izutsu, op. cit., pp. 251—252, Sayyid Jafar Sajjadi, *Farhang-i Luḡhat wa Iṭtilāḥāt wa Taḥri-raz-i 'Irḡani*, Tehran, H. 1354, p. 380 参照。

④ *ḥulūl* とは、人間が神の一者性を本性的に有しており、それが、ある形態をとって肉體の中に存在していることを意味している。つまり、ある形態をとって神性が人間の中に落ち入ったものである。しかし、この *ḥulūl* は、ハッラージ Husayn b. Mansūr al-Hallāj (九八二没) のキリスト教の「受肉」と非常に似た概念であるといわれる *ḥulūl* とは本質的に違ふものである。 *ḥulūl* 及び *gubbat Sayyid Jafar Sajjadi*, op. cit., p. 179 参照。

⑤ R. p. 44, J. S. Trimmingham, op. cit., p. 202, R. Gramlich, *Die Schriftlichen Derwischorden Persiens, Zweiter Teil: Glaube und Lehre*, Wiesbaden, 1976, pp. 398—401, 井筒俊彦『イスラーム哲学の原像』八〇—八二頁。

アルガーの調査した現行のズィクルでは、この體內の循環運動は、*LA* という聲を發しながら、右肩からはじめられ、右胸、くその上、左胸、くその順に進むといふ (H. Algar, *Some Notes on the Naqshbandi Tariqat in Bosnia*, p. 183)。

## 補註

(1) ナクシュバンディー教團が、サマーをきびしく禁じていることはすでに述べたが、サマーを禁ずることと聲を出してズィクルを行うことを禁ずることは同じ理由によるものと考えられる。しかし、バハー・アッティーンの子の中にも、はなはだサマーを好むものがあり、師の前でサマーをおこなったということが伝えられている (RI p. 115)。

(2) 永貴の京都大學人文科學研究所内藤文庫本『回疆志』には、カランダール教徒と思われる「海連達」の圖がある。その人物は、はだして特異な帽子をかぶっているのが特徴的であるが、頭髪も口ひげもあごひげもそってはいない。この圖の所在は、本田實信氏の御教示によって知ることができた。

(1) The disputes may be divided into two stages. The first stage began on April 19th when the strike occurred and ended on May 10th when the laborers had obtained a certain victory. After May 11th, the disputes between the employers and the laborers began again. Soldiers were summoned to suppress the unrest until May 29th. The nature of the struggle and the form it took in these two stages differed completely.

(2) The factory workers who had responsible positions assumed leadership in the disputes.

(3) The disputes were essentially an economic struggle. Their potential was too limited to develop into or change into a nationalistic and anti-imperialist movement.

## THE METHODS OF DISCIPLINE IN THE NAQSHBANDI ORDER

KAWAMOTO Masatomo

Heretofore, not many scholars have researched the position of the Sufi Orders in the history of Islam. Even basic aspects of the orders, such as the kind of goals they pursued and the kind of methods of discipline they practiced have not yet been clarified.

This treatise will explain the contents of the methods of discipline practiced by the large and prominent Islamic order, the Naqshbandi Order, during its early period. I shall try to indicate several characteristics of the order that caused its development into such a great order. The characteristics of the order's methods of discipline that have already been clarified are (1) regard for the *sunna* and the *sharia*, (2) esteem held for the participation of lay members by attaching importance to the internal asceticism, to which I want to add (3) importance attached to the *suhbat* (intimate conversations) held between disciples and the *shaykh*. This emphasis on the *suhbat* indicates a turn away from the secret and closed nature of the former orders, and made effective the two former characteristics in expansion and development of the Naqshbandi Order in the contemporary Islamic society.

Another characteristic of the order's methods of discipline, the *silent dhikr*, also had an important effect on the expanding influence of the order, although this method deeply retained the aspect of secrecy. In the history of the order *vocal dhikr* was often used as the *dhikr* of the order. This fact evidences the continued existence of persons who opposed to the *silent dhikr* in the order.

## PEKING AND PROVINCIAL GOVERNMENTS IN THE QING FINANCIAL ADMINISTRATION: ON THE SYSTEM OF FITTING ALLOCATION 酌撥制度

IWAI Shigeki

The enactment of *the regulation for fitting allocation* 酌撥條例 in 1724 introduced *the spring and autumn account register* 春秋撥冊 (=季報冊) to the Hubu, in addition to the existing system of *appropriation in the first month of the year* 正月撥餉 and the remittance to Peking and other provinces. According to this regulation, the Hubu managed the flow of gains and losses of regular fiscal items 正額錢糧 in the local treasuries at appropriate times. Furthermore, based on the actual state of the local treasuries, the remittance to Peking and other provinces was allocated. In this way, it became possible for the Hubu to adjust an efficient national financial administration. The local treasuries were united around the central Hubu treasury. Connected organically, both treasuries became linked together as one national treasury. Concerning the national government's regular fiscal items, the financial administration in each province only obeyed the expenditure provisions and the amount of allocations that were determined by the Hubu. A thoroughly centralized control was thus realized.

The national government's financial administration based upon this principle of "bo 撥" was changed after the Taiping rebellion into a system based upon the principle of "tan 攤" whereby a fixed amount equal to the capital's remittance was allocated to each province. This change manifests itself in the introduction of income of the *likin* 釐金,