

スーフィズムにおけるラターイフ (*laṭā'if*) 論の再定義

石田 友梨*

I. はじめに

イスラームにおける靈魂論は、哲学的靈魂論とスーフィズム的靈魂論の二系統で考えられてきた¹⁾。古代ギリシア哲学の流れを受け継ぐ前者については、哲学史上の重要さからイスラーム研究者以外の関心も集め、研究の蓄積がなされている。これに比べて、後者に関しては、思想史の観点から体系的に整理するというよりは、スーフィー個人の思想研究の一部として扱われてきた²⁾。しかし、スーフィズムがイスラーム拡大に果たしてきた歴史的役割を考慮するならば、スーフィズム的靈魂論の史的展開を明らかにすることは、早急に取り組むべき課題のひとつといえる。民衆の支持を集めてきたスーフィズムは、どのような靈魂論をもっているのだろうか。死生観を含み、宗教の基本的価値観を形成する靈魂論を分析することは、イスラーム世界の理解を深めることに資するだろう。

本稿では、スーフィズムにおける靈魂論としてラターイフ (*laṭā'if*) 論を取り上げる。ラターイフ論の特徴たる階層構造は、靈魂論のみならず、修行論、身体論、社会論にも応用されていることが、先行研究を通じて明らかになってきた。これをまず紹介した上で、先行研究の問題点や課題を確認する。これまで曖昧なまま使用されてきた、「ラターイフ論」という言葉を改めて定義することにより、イスラーム世界の分析概念として機能させる可能性を示すことが、本稿の目的である。

II. ラターイフ論について

1. 繊細な身体

イスラームの信仰の基礎となる聖典クルアーンには、靈魂がどのように描かれているのだろうか。アラビア語で靈魂 (soul) に相当する言葉に、ナフス (*nafs*) とルーフ (*rūḥ*) がある。通常、ナフスは自我 (ego) や劣情 (lust, lower self)、ルーフは精神 (spirit) と訳されている。

D. B. Macdonald の分析によれば、クルアーンにおいて靈魂に相当する単語は、ナフスである。しかし、伝統的な考え方において靈魂に相当するのは、肉体 (*badan*) と対をなすルーフである。ルーフと肉体の関係は、次のように表現される。すなわち、ルーフは「繊細な身体 (*jism laṭīf*)」であり、肉体の中を緑の森を流れる水のように流れる³⁾。捕まえることができたり、匂いを放つたりするような物質性をルーフがもつことは、ハディースにもみられる⁴⁾。つまり、ルーフと肉体の違いは、「粗雑な (*kathīf*) もの」であるか「繊細な (*laṭīf*) もの」であるかにすぎない⁵⁾。こ

* 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科

1) Sara Sviri, "The Self and Its Transformation in Sūfism: With Special Reference to Early Literature", in *Self and Self-Transformation in the History of Religions*, Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 195.

2) 代表的な先行研究については、次章にて詳述する。

3) D. B. Macdonald, "The Development of the Idea of Spirit in Islam," *Acta Orientalia*, 9, 1931, p. 317.

4) 「ある男に死の天使が訪れ、彼の魂を取り上げた」[Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: (60) The Book of the Stories of the Prophets, Chapter 50, 3451] (Muhammad Muhsin Khan's English translation, *The Translation of the Meaning of Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, Riyadh: Darussalam, 1997) や「信仰者の魂の匂いは甘く、不信仰者の魂の匂いはおそろしいものである」[Ṣaḥīḥ Muslim: *Kitāb Al-Janna wa Sifat Na'imiha wa Ahliha*, Chapter 1187, 6867] ('Abdul Ḥamīd Ṣiddīqī's English translation, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 2001) といった表現がみられる。

5) Macdonald, "The Development", p. 317.

の対立概念は、スーフイズムにも受け継がれている。

「繊細なもの」としてスーフイーたちが挙げるのは、基本的にナフス、ルーフ、カルブ (*qalb*, 心)、スイッル (*sirr*, 秘密) の四つである。これらを合わせて「ラターイフ (*laṭā'if*)」と呼び、これらがそれぞれ何を意味するのかを論じたものを、ラターイフ論と呼んでいる。ラターイフという言葉は、「繊細な」を意味するアラビア語「ラティーフ (*laṭīf*)」の女性形「ラティーファ (*laṭīfa*)」を、さらに複数形にしたものである⁶⁾。ラターイフは、目が視覚を司り耳が聴覚を司るように、それぞれが役割を受けもつ器官である。そして、ラターイフの器官は、神に向かうための器官であった。たとえば、クシャイリー (*al-Qushayrī*, d. 1072) は、ルーフは愛 (*al-maḥabba*)、カルブは知識 (*al-ma'ārif*)、スイッルは観想 (*al-mushāhada*) が宿る器官であると紹介している⁷⁾。

2. 先行研究における二つの手法

スーフイズムの靈魂論では、「粗雑なるもの」と「繊細なるもの」の二つの「身体」が考えられていることを先に述べた。本稿の対象となるのは、後者の繊細なる身体を扱ったラターイフ論である。それでは、ラターイフ論についての先行研究がどのように進められてきたかを紹介したい。

ラターイフ論の先行研究で用いられる手法は、大きく二つに分けられる。まず一つめは、ラターイフ論が特定の用語を使って論じられていることに注目した研究である。先ほど紹介したように、ラターイフ論には四つの基本用語 (ナフス、ルーフ、カルブ、スイッル) がある。既出の Macdonald は、ルーフの分析からイスラーム世界の靈魂観を考察している。伝統的なルーフの使用方法や哲学におけるルーフの概念についても丹念に追っており、スーフイーたちがルーフをどのように用いていたかは、その研究の一部にすぎない。スーフイズムにおけるスイッルの分析に特化したものとしては、鎌田繁の研究⁸⁾ が挙げられる。鎌田は四人のスーフイー⁹⁾ の著作から、スイッルの概念を考察している。この手法によって、ラターイフ論には共通する基本用語があること、さらには、これらの基本用語からなる階層構造の存在が明らかにされたといえる。

二つめの手法は、あるスーフイーを個人研究として取り上げた際に、その思想の一部としてラターイフ論を扱うものである。代表的なものとして、トゥスタリー (*al-Tustarī*, d. 896) に関する Böwering¹⁰⁾ やシムナーニー (*al-Simnānī*, d. 1336) に関する Elias¹¹⁾ の研究などがある。これらの研究は、各スーフイーがラターイフ論の基本用語をどのような意味で用いているかについて、詳細な情報を与えてくれる。ラターイフ論には、基本用語の表す概念が各スーフイーによって異なるという問題がある。つまり、本当に同じ言葉が同じ意味で使われているのかを検討しなければならない。比較研究の観点から行われる第一の手法を補うためにも、第二の手法によって各スーフイーが基本用語にあてた意味や用法を明らかにする必要がある。

6) Jamal J. Elias, *The Throne Carrier of God: The Life and Thought of 'Ala' al-Dawla as-Simnani*, Albany: State University of New York Press, 1995, p. 158.

7) al-Qushayrī, *al-Risāla al-Qushayrīya*, 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd and Maḥmūd b. al-Sharīf (eds.), Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1995, p. 309.

8) Shigeru Kamada, "A Study of the Term *Sirr* (Secret) in Sufi *Laṭā'if* Theories," *Orient*, 19, 1983, pp. 7–28.

9) アブー・アブドゥッラフマーン・スラミー (Abū 'Abd al-Rahmān al-Sulamī, d. 1021)、クシャイリー、フジュウイーリー、シハーブッディーン・スフラワルディー (Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī, d. 1234)。

10) Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: the Qur'ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl al-Tustarī (d. 283/896)*, Berlin and New York: Walter De Gruyter, 1980.

11) Elias, *The Throne Carrier*.

III. ラターイフ各論

それでは、代表的なラターイフ論を具体的にみていきたい。初期スーフイズムにおけるラターイフ論、タリーカ形成期におけるラターイフ論、近世以降のラターイフ論と大きく三つに区分し、各時代の特徴と合わせて述べていく。

1. 初期スーフイズムにおけるラターイフ論

靈魂論において、ラティーフという言葉は初めて使用したスーフイーは、筆者が現時点で知りうる限り、トゥスタリーである。しかし、ラティーフという言葉はクルアーンに由来し¹²⁾、タフスィール(クルアーン解釈)においても用いられていた。トゥスタリー以前より靈魂論でも用いられていた可能性もあるが、本稿ではトゥスタリーから考察を始めるものとする。

それでは、トゥスタリーがラティーフをどのようなものと考えていたかについて述べたい。彼によれば、人間にはカルブと呼ばれる「神に向かわせる正の力」と、ナフスと呼ばれる「自我に向かわせる負の力」がある。この二つ力がそれぞれラティーフであるとされている。前者は精神的な力であり、スーフイズムの修行の一種であるズィクル(*dhikr*)によって維持される。他方、後者は肉体的な力であり、飲食や悦楽によって支えられている¹³⁾。

さて、トゥスタリーがラティーフという言葉で表現したカルブとナフスであるが、両者ともクルアーンに何度も登場する言葉である。スーフイズムの靈魂論におけるカルブとナフスの使用は、おそらくジャアファル・サーディク(Ja'far al-Ṣādiq, d. 765)まで遡る。

ジャアファル・サーディクの靈魂論は、ナフス、カルブ、ルーフからなる。ルーフもカルブとナフス同様、クルアーンに度々登場する言葉である。特に重要なのは、神が最初の人間であるアダムを創造した時に吹き込んだものがルーフであり¹⁴⁾、一種の生命原理と考えられているということであろう。ジャアファル・サーディクによれば、ナフスの別名は「乱暴者(*ḡālim*)」であり、「自分のために神を愛する」と定義される。カルブは「穏健家(*muqtaṣid*)」で、「神のために神を愛する」。ルーフは「勝者(*sābiq*)」であり、「神の意志に自分の意志を消滅する」¹⁵⁾。

靈魂はこの順序で高められていくものとされており、彼の三区区分はバスターミー(al-Bastāmī, d. 874 or 77)、ハキーム・ティルミズイー(al-Ḥakīm al-Tirmidhī, d. 905-910)、ジュナイド(al-Junayd, d. 910)に受け継がれたとされる¹⁶⁾。また、ジャアファル・サーディクはナフスとカルブの障壁(*barzakh*)として、理性(*'aql*)¹⁷⁾を挙げている。特にティルミズイーは、ジャアファル・サーディクの三区区分を身体と対応させた。すなわち、ナフスを腹部、カルブを胸部、ルーフを頭部に對

12) [Q 6: 103, 12: 100, 22: 63, 31: 16, 33: 34, 42: 19, 67: 14] 参照。本稿においてクルアーンの章句は [Q 章番号: 節番号] (標準カイロ版) にて示す。引用はすべて徳増公明編『聖クルアーン』日本ムスリム協会、2007年(初版1972年)からであり、太字強調は原文のままである。

13) Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007, p. 41; Böwering, *The Mystical Vision*, p. 241.

14) 「われはかれを(完全に)形作った。それからわれの靈をかれに吹込んだ時……」[Q 15: 29] (下線強調は引用者によるもので、ルーフの該当箇所)。

15) Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1986 (1975), p. 191; Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique: Nouvel essai sur le lixique technique des mystiques musulmans*, Beirut: Dar el-Machreq, 1970, p. 163.

16) Schimmel, *Mystical Dimensions*, p. 191.

17) *ibid.*, p. 192.

「(だが) 両者の間には、(アッラーの配慮によって) 障壁があり一方が他方を制圧することはない。」[Q 55: 20] (下線強調引用者) に基づくものの、アクルはクルアーンに出てこない単語である。

応させた上、これらが順に肉欲 (*shahwa*)、叡智 (*ma'arifa*)、理性の中心となると考えた¹⁸⁾。

ハッラーズ (*al-Kharrāz*, d. 899) の靈魂論はサーディクの三区分とほぼ同じであるが、ナフスとカルブの間に「本能 (*tab'*)」を入れ、四段階とした¹⁹⁾。

ヌーリー (*al-Nūrī*, d. 907-8) も身体との対応関係を考えての人物であり、彼はクルアーンを典拠とした信仰の段階とも一致させた。ヌーリーによれば「胸部 (*ṣadr*)」はイスラームの信仰、カルブは「正しい信仰 (*īmān*)」、「心臓 (*fu'ād*)」は叡智、「心 (*lubb*)」は「神の唯一性 (*tawhīd*)」の段階であるとされる²⁰⁾。

アブー・ターリブ・マッキー (*Abū Tālib al-Makkī*, d. 966) も四段階の靈魂論を考えてが、ナフス、カルブ、ルーフの三つに加えたものは、スイッルである。この言葉もクルアーンで使用されている。彼によれば、スイッルから7000年後にルーフ、その7000年後にカルブ、その7000年後にナフスが創造され、その7000年後に身体が創造された。これらは、スイッルを一番内側に閉じ込めた階層構造となる。さらには、スーフィズムの修行とその理論である「心理状態 (*ahwāl*)」とも対応する。すなわち、ナフスは礼拝に当たり、カルブは「近接 (*qurb*) の場における愛」、ルーフは「親密 (*uns*) の園における神への近接」、そしてスイッルは「統一 (*waṣl*) の位における神との合一」となる²¹⁾。

スーフィズムの修行論と靈魂論との関係について述べるならば、早くもムハースィビー (*al-Muḥāsibī*, d. 857) が、その両者について言及していた。彼は、靈魂をナフスとルーフに二分し、ルーフの最奥にスイッルがあるとする²²⁾。また、修行論については、「自己審問 (*muḥāsaba*)」、「沈思黙想 (*murāqaba*)」、「神との合一 (*fanā'*)」という三段階を展開していた²³⁾。しかし、両者の対応関係は見られない。本格的に修行論と靈魂論との関連づける説明は、クブラヴィー教団の名祖であるナジュムッディーン・クブラー (*Najm al-Dīn Kubrā*, d. 1220) の登場を待たねばならない。

本節では、ラターイフ論に用いられるナフスやカルブといった特定の言葉によって、初期スーフィズムの靈魂論が構成されていることを確認した。しかし、これらの言葉をまとめて「ラターイフ」と既に呼んでいたかについては、各論者の著作に当たって確認していかねばならない。この作業を終えていない現段階では推測に過ぎないが、何らかの基準でラターイフという範疇に入るとみなされたナフスやカルブを論じていく過程で、ラターイフ論という分野が生まれたのであろう。靈魂論とラターイフ論が強い関係性をもつことは明らかであるが、両者を完全に同一のものともみなすべきか、みなさない場合はどのように両者を分けて定義するかについては、慎重を要する今後の課題である。本稿は、ラターイフという言葉とそれらの派生語を用いた場合、ラターイフ論と呼称するという立場で論を進めていきたい。

2. タリーカ形成期におけるラターイフ論

前節では、初期スーフィズムの靈魂論を列挙した。これらから浮かび上がってくるのは、スーフィズムの靈魂論が、特定の用語からなる体系をもつことである。すなわち、ナフス、カルブ、

18) Karamustafa, *Sufism*, p. 45.

19) Nwyia, *Exégèse coranique*, pp. 240-42; Schimmel, *Mystical Dimensions*, p. 191.

20) Nwyia, *Exégèse coranique*, pp. 240-42; Schimmel, *Mystical Dimensions*, p. 192.

21) Margaret Smith, *Readings from the Mystics of Islam*, London: Luzac, 1950, pp. 33-34; Schimmel, *Mystical Dimensions*, p. 192.

22) 井筒俊彦『イスラーム思想史』中央公論新社、2005年(初版1991年), pp. 196-97.

23) *ibid.*, pp. 197-98.

ルーフを基本とした階層構造となっている。また、この靈魂論が身体部位や修行論との結び付きを模索していたことも確認しておきたい。ラターイフ論は、13世紀以降タリーカにおいて修行論とともに展開する。

前節の終わりに名前を挙げたナジュムッディーン・クブラーであるが、彼はスーフイーの修行段階に応じた意識変化を初めて記述した人物とされる²⁴⁾。『馥郁たる美の香り、肅然たる威光の現れ (*Fawā`ih al-Jamāl wa-Fawātiḥ al-Jalāl*)』において、彼は次のように述べている。

私たちの道は錬金術方式である。これらの山(肉体的存在の四元素よりなる覆い)より光の繊細なる (*latīfa*) 中心を解き放つことが不可欠である。……味得 (*dhawq*) は存在的的精神の変容を通じて成し遂げられる。……(それによって) 五感を別種感覚に変ずる感覚認識能力の変容を必要とする²⁵⁾。

ここに明らかのように、クブラーはラターイフの単数形であるラティーファを用いた修行論を考えていた。彼はナフスを三段階に分け、ルーフとスィッルとを合わせた五段階のラターイフ論を展開する²⁶⁾。三段階のナフスとは、「悪を命令する魂 (*naḥs ammāra*)」²⁷⁾、「非難する魂 (*naḥs lawwāma*)」²⁸⁾、「安寧の魂 (*naḥs muḥma`inna*)」²⁹⁾ である。この五段階がズィクルによる修行段階、そして色との対応をもつのである。クブラーによれば、修行するスーフイーには、その段階に応じた色彩を伴う幻視が訪れる。タリーカの祖として多くのスーフイーの修行を指導したクブラーは、自分の体験と弟子たちの体験より、幻視に一定の法則を見出し、修行論として体系化することに成功したのであろう。

まず、「悪を命令する魂」の段階では、スーフイーの心に浮かんでくるのは動物小屋、井戸、堅穴、悪魔の赤い光などである。対応する色は、暗黒と青である。次の「非難する魂」の段階では、雲間の新月や白雲といったイメージが現れ、白い色に代表される。「安寧の魂」においては、穴倉からの脱出、クルアーンの原型であるとされる天板の緑の火、光の円、光の噴出や吸収などのイメージが浮かび、緑色で表わされる。ルーフにおいては、本当の自分を意味する「薄布越しの太陽」と向かい合った自分とが、互いに光を噴出する。最後のスィッルに至ると、自我意識が消滅し、神との対話が可能になる。スーフイズムの用語でいうところの睦言 (*munājāt*) や酔言 (*shaṭaḥāt*) が成り立ち、クブラーは、このスィッルの段階を神との合一の状態であるとした³⁰⁾。

クブラーによって、ラターイフ論と修行論との対応関係は成立したとみなせるであろう。このクブラーを名祖とするクブラヴィー教団において、ラターイフ論と修行論の関係は一層精緻なものとなる。その立役者となったのが、スィムナーニーである。彼は、クブラーのラターイフと色との対応をさらに細分化したほか、ラターイフを人間の類型と諸預言者にも対応させた。

24) 井筒俊彦『イスラーム哲学の原像』岩波書店、1980年、p. 36.

25) Muhammad Isa Waley, "Contemplative Disciplines in Early Persian Sufism," Leonard Lewisohn (ed.), *The Heritage of Sufism: Classical Persian Sufism from Its Origins to Rumi (700-1300)*, Oxford: Oneworld, 1999, p. 508. Waleyの引用はF. Meier 版 *Die Fawā`ih al-gamāl wa-fawātiḥ al-gālāl des Naḥm ad-dīn al-Kubrā*, Weiden: Steiner, 1957, section 10-11 から。

26) 井筒俊彦『イスラーム哲学の原像』, pp. 56-61.

27) 「またわたし自身、無欠とはいえませんが、主が慈悲をかけた以外の(人間の)魂は悪に傾きやすいのです。本当にわたしの主は寛容にして慈悲深くあられます」(ママ) [Q 12: 53] (下線強調引用者、「*naḥs ammāra*」該当部分)。

28) 「また、自責する魂において誓う。」 [Q 75: 2] (下線強調引用者、「*naḥs lawwāma*」該当部分)。

29) 「(善行を積んだ魂に言われるであろう。) おお、安心、大悟している魂よ。」 [Q 89: 27] (下線強調引用者、「*naḥs muḥma`inna*」該当部分)。

30) 井筒俊彦『イスラーム哲学の原像』, pp. 82-92.

スィムナーニーのラターイフ区分は、以下の7つである。すなわち、肉体 (*qālab*)、ナフス、カルブ、スイッル、ルーフ、秘匿 (*khafī*)、真理 (*haqq*) あるいは我 (*anā*) である。色はこの順に、黒 (暗灰色)、青、赤、白、黄、(輝く) 黒、緑が対応する。人間の類型とは、各ラティーファの保持者とされる人物のことである。人間 (*insān*) あるいは野蛮人 (*afaqī*)、文明人 (*al-insān al-madani*) あるいは不信仰者 (*kāfir*)、イスラーム教徒 (*muslim*)、信仰者 (*mu'min*)、神の友 (*walī*)、預言者 (*nabī*)、(預言者の) 封印 (*khātim*) の順で対応する。対応する預言者は順に、アダム、ノア、アブラハム、モーセ、ダヴィデ、イエス、ムハンマドである³¹⁾。

また、彼のラターイフ論はタフスィールとも密接に関係している。彼はクルアーンをザーヒル (外面的意味) とバーティン (内面的意味) に分けた。そして、バーティンは7つあり、「特殊な術語 (*iṣṭilāḥāt*)」を用いて理解すべきラターイフであるとしている³²⁾。

[Q 41:53] のタフスィールを例にみていきたい。

われは、わが印が真理であることが、かれらに明白になるまで、(遠い) 空の彼方において、またかれら自身の中において (示す)。本当にあなたがたの主は、凡てのことの立証者であられる。そのことだけでも十分ではないか。(下線強調引用者)

この章句に現れる「空の彼方 (*āfāq*)」とナフスの複数形である「自身 (*anfus*)」³³⁾ が、預言者とラターイフの関係に当たるとされる。人間は、「喋る動物」から「神の信託を受ける人物」となる可能性を持っている。そのためには、先に述べた7つのラティーファを一つずつ獲得しなければならないとされている³⁴⁾。

アダムの段階を例にすると、アダムは肉体のラティーファに相当する。スィムナーニーは、クルアーンに出てくるアダムの話をも肉体のラティーファで聞き、神の命令と禁止を守るよう説く。そして、クルアーンのバーティンは、「自身」における我々にあり、ザーヒルは、「空の彼方」におけるアダムにあるとしている³⁵⁾。これは、最も低い状態において、神の命令と禁止が専ら肉体と関わるものであることを示している³⁶⁾。

次に、ノアの段階は、ナフスのラティーファと対応する。ここで修行者が取り組むべき課題は、全てを覆う洪水のような「激情と立腹」である。スィムナーニーは、有益にも有害にもなる預言者たちのラターイフに相当する、信仰者、不信仰者、偽善者の三者が社会にいることに注意を促す³⁷⁾。

スィムナーニーによれば、ラターイフとその対応物は経験的なものなので、自ら立ち会うまで信じる者はいない。しかし、一度これを理解したならば、クルアーンの7つのバーティンを知ること

31) Carl W. Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism*, Boston and London: Shambhala, 1997, p. 107; Elias, *The Throne Carrier*, pp. 79–99, 119–46; Henry Corbin, *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris: Présence, 1971 (English trans., Nancy Pearson, *The Man of Light in Iranian Sufism*, Boulder: Shambhala Publications, 1978); Julian Baldick, *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*, London: I. B. Tauris, 1992 (1989), p. 95; Kristin Zahra Sands, *Ṣūfī Commentaries on the Qur'ān in Classical Islam*, London and New York: Routledge, 2006, p. 45; Schimmel, *Mystical Dimensions*, p. 379.

32) Corbin, *The Man of Light*, pp. 121–31; Elias, *The Throne Carrier*, pp. 79–99, 119–46; Sands, *Ṣūfī Commentaries*, p. 44.

33) ナフスには、「靈魂」と「自身」の二つの意味がある。

34) Sands, *Ṣūfī Commentaries*, p. 44.

35) 'Alā' al-Dawla Simnānī, Paul Nwyia (ed.), "Muqaddima tafsi'r al-Qur'ān li-'Alā' al-Dawla Simnānī," *al-Abḥāth*, vol. 26, 1973–77, p. 147; Sands, *Ṣūfī Commentaries*, p. 44.

36) Sands, *Ṣūfī Commentaries*, p. 45.

37) *loc. cit.*; Simnānī, "Muqaddima tafsi'r", pp. 149–50.

ができるとする³⁸⁾。

もうひとつの例として、[Q 4: 43]が挙げられる。

信仰する者よ、あなたがたが酔った時は、自分の言うことが理解出来るようになるまで、礼拝に近付いてはならない。……

この章句のザーヒルは、素面となり、儀礼的に清浄になるまで礼拝を禁じるというものである。しかし、パーティンは、この銘酹と不浄の状態が、忘却と愛着に当たるとしている。つまり、パーティンの第一の意味において、銘酹と不浄は現世に没頭した結果であるとされる。スィムナーニーは、ズィクルを水に譬え、これを形式的ズィクル (*al-dhikr al-rasmī*) で浄化できるとする。パーティンの第二の意味においては、銘酹と不浄は激情 (*hawā*) の結果であり、教育的ズィクル (*al-dhikr al-ta'limī*) によって清浄となる。素面であり清浄であることは、礼拝者となって神と語り合うことを可能にすると彼は考えた³⁹⁾。

ザーヒルを聞く器官として、物理的に健康で良い耳が必要なように、パーティンには靈的に健康で良い耳が必要である。高度な理解には、より良い耳が必要とされる。スィムナーニーは、物理的な耳に治療法があるように、内的病には、愛着の放棄とズィクルがあるとして、幾つかの例を挙げている⁴⁰⁾。このような記述から、スィムナーニーのズィクルによる修行論とタフスィールとの関係は、ラターイフの概念を通じて結び付いているように見える。

あるハディースによれば、第四代カリフのアリー ('Alī, d. 661) は、クルアーンが明白な表現 (*'ibāra*)、引喩 (*ishāra*)、ラターイフ、真実 (*haqā'iq*) に分かれるとし、この順に耳、理性、観照 (*mushāhada*)、自己放棄 (*istislām*) によって理解されると述べた⁴¹⁾。前節で紹介したジャアファル・サーディクも、この四区分を継承している⁴²⁾。タフスィールにおけるラターイフと靈魂論におけるラターイフの関係についての考察も、今後取り組むべき課題のひとつである。

さて、ラターイフ論を取り入れたタリーカは、クブラヴィー教団だけではない。ナクシュバンディー教団においても、ラターイフ論は修行論と結びつき、独自の展開を遂げた。ナクシュバンディー教団では、6つのラターイフ——カルブ、ルーフ、ナフス、スィッル、ハフイー、アフファー (*akhfā*, 最秘匿) ——が想定されている。その各々には、色のついた光の神秘的経験が起こる場所が割り当てられている。彼らの理論によれば、カルブは左胸の指二本下の位置で、色は赤である。ルーフは右胸の指二本下で白、ナフスは臍下で黄色、スィッルは胸の中心であり緑色、ハフイーは眉の上で青、そしてアフファーは脳天であり黒に対応している⁴³⁾。

ナクシュバンディー教団のラターイフ論に見られるような、ズィクルと身体部位の照応については、仏教やヒンドゥー教の影響が指摘されることもある⁴⁴⁾。

38) Sands, *Ṣūfī Commentaries*, p. 45.

39) Sands, *Ṣūfī Commentaries*, pp. 45–46; Simnānī, “Muqaddima tafsīr”, pp. 152–54.

40) Sands, *Ṣūfī Commentaries*, p. 63; Simnānī, “Muqaddima tafsīr”, p. 156.

41) Sands, *Ṣūfī Commentaries*, p. 12. Sands の引用は Rūzbihān al-Baqī, ‘*Arūs al-bayān fī haqā'iq al-Qur'ān*, vol. 1, p. 4 より。

42) *ibid.*, p. 13.

43) Ernst, *The Shambhala Guide*, p. 107.

44) ズィクルの姿勢や呼吸法と道教との関わりは Louis Massignou, *Opera Minora*, Vol. 2, Paris: Presses Universitaires de France, 1969, p. 563 を参照のこと。ラターイフと宇宙が対応した階層構造および色のついた光に関しては、ヒンドゥー教のタントラとの関係から、Sanjukta Gupta (et al.), *Hindu Tantrism*, Leiden: E. J. Brill, 1979, pp. 184–85 で考察されている。一方、Simon Digby は、13世紀におけるヒンドゥー教とイスラーム教の混合は、聖人伝しか証拠がないとして否定しており、Ernst もヒンドゥー教の影響について否定的な立場で、近著 (*The Pool of Nectar*:

3. 近世以降のラターイフ論

タリーカにおいて、修行論および身体論と結びついたラターイフ論は、18世紀の社会変革期を生きたシャー・ワリーウッラー (Shāh Walī Allāh, d. 1762) にも受け継がれる。カーディリー教団、チシュティー教団、ナクシュバンディー教団と関わりをもっていた⁴⁵⁾ シャー・ワリーウッラーは、アフマド・スィルヒンディー (Aḥmad Sirhindī, d. 1624)⁴⁶⁾ の瞑想法として、ラターイフを表す円を描く技術を父から教わったと述べている⁴⁷⁾。

シャー・ワリーウッラーは、ラターイフを低位と高位の二つに分けた。そして、低位のラターイフをナフス、カルブ、アクル、ルーフ、スィルの五段階とし、高位のラターイフは、ハフィー、至聖の光、当惑の宝玉、アフファー、自我の五段階であるとした⁴⁸⁾。ムガル朝末期を生きたシャー・ワリーウッラーはさらに、ラターイフの絶え間ない自己実現の過程を社会論と結びつけ、「活用 (*irtifāq*)」と呼び、インドのムスリムに広まっていたヒンドゥー教の多神教的要素を排除し、イスラームを浄化することを目指していた⁴⁹⁾ 彼は、原始文化、都市、帝国、イスラーム社会の順で社会は発展していくと考えた⁵⁰⁾。

シャー・ワリーウッラーがラターイフ論を社会発展論に応用したように、近世以降のラターイフ論は、靈魂論の範囲には収まらない広がりを見せている。タフスィールとラターイフ論の関係を前節で指摘したが、たとえばハキーム・サブザワリー (Ḥakīm Sabzawārī, d. 1878) は、ルーミー (al-Rūmī, d. 1273) の『精神的マスマヴィー (*Mathnawī*)』に対してもラターイフ論を用いた解釈を行っている⁵¹⁾。近年ではジャヴァード・ヌールバフシュ (Javād Nūrbakhsh, d. 2008) や Frager⁵²⁾ にみられるように、ラターイフ論を精神医学に応用する動きもある。

IV. まとめ

前章では、通史的にラターイフ論の概観を行った。ここからみえてくるラターイフ論の姿をまとめておこう。

1. 修行論との結びつき

最初期のラターイフ論者であるトゥスタリーより、ラターイフ論はズィクルの修行と結び付いていた。集団で修行を行うタリーカの出現によって、ラターイフ論はより精緻な理論として完成されていく。タリーカの長たちが、彼らの監督する修行者の段階を細分化して捉えることができるようになるにつれ、ラターイフ論の階層構造もそれに合わせて細分化されていったのであろう。

ズィクルに関しては、その修行法の形式が近いことから、仏教やヒンドゥー教の影響が指摘され

Islamic Interpretations of Yoga, State University of New York Press) で扱うとしている (Ernst, *The Shambhala Guide*, pp. 110–11)。また、ヨーガ行のイスラーム世界への導入に関しては、榊和良「『甘露の水瓶 (Amrtakuṇḍa)』とスーフィー修行法」東洋文化研究紀要 139 冊 (2000–3)、東京大学東洋文化研究所、2000 年、pp. 239–72 がある。

45) J. M. S. Baljon, *Religion and Thought of Shāh Walī Allāh Dihlawī 1703–1762*, Leiden: E. J. Brill, 1986.

46) ムガル朝期の北インドで活躍したスーフィー。

47) Baldick, *Mystical Islam*, p. 138.

48) *loc. cit.*

49) 黒柳恒男「インドの思想家たち」『イスラムの思想』（講座東洋思想第 7 巻）東京大学出版会、1967 年、p. 202.

50) Baldick, *Mystical Islam*, p. 138.

51) John Cooper, “Rūmī and Hikmat: Towards a Reading of Sabziwārī’s Commentary on the Mathnawī,” Leonard Lewisohn (ed.), *The Heritage of Sufism: Classical Persian Sufism from Its Origins to Rumi (700–1300)*, Oxford: Oneworld, 1999, pp. 424–31.

52) Robert Frager, *Heart, Self, and Soul: The Sufi Psychology of Growth, Balance, and Harmony*, Wheaton: The Theosophical Publishing House, 1999.

ている⁵³⁾。つまり、タリーカが、仏教やヒンドゥー教の影響を受けながらズィクルを発展させていったという仮説である。しかし、その形成過程においてスーフイズムは、本来イスラームを起源としなかったであろう思想も、クルアーンの言葉によって説明したり、イスラームの教義と適合するように修正したりすることで取り入れてきた⁵⁴⁾。よって、スーフイズム成立以後の時代に対し、他宗教の影響を証明することは、ほとんど不可能と思われる。しかし、スーフイズムの最初期より、ズィクルは存在していた。ズィクルが誕生したスーフイズム形成期の文化的状況に着目することで手掛かりが得られるかもしれない。

スーフイズムは、アッバース朝の首都バグダードに生まれ、ホラーサーン地方などに広がることで確立した。スーフイズムの前身となったのは、バグダードの禁欲主義とホラーサーン地方のマラーマティーヤの運動であるとされている。両者に共通する思想は、ナフスを抑制してよりよい生活を実践することである。この考え方の起源は分からない。古代ギリシア哲学まで遡るのかもしれないが、ただ観想することによって己れを高めようとするのではなく、そこに必ず実践を伴うことが特徴である。これは、ラターイフ論が目指す霊魂の修養にもみられる考え方であると言えよう。そして、スーフイズムが市井における修行実践を重視したことも指摘しておきたい。精神修行は世界各地にみられるが、出家や修道院制度を認めないというスーフイズムは、イスラームの教義と合わさることで生まれた独自のものといえよう。

修行論について言えば、ラターイフ論とマカーマート（神秘階梯）やアフワール（心理状態）との関係も明らかにする必要がある。どちらも修行の段階に応じた区分をもっているので、何らかの対応関係を認めることができるかもしれないが、従来十分な研究はなされてこなかった。そして、ズィクルの修行によって描かれる、肉体器官とラターイフ器官を対応させた身体論に関しても、神学や哲学で論じられる宇宙論（マイクロコスモスとマクロコスモスの照応関係）や、完全人間論と合わせて考察していく必要があるだろう。以上二点を今後の課題に加えておきたい。

2. ラターイフ論の基本的概念

先行研究に基づきながらラターイフ論について述べてきたが、ここからは筆者の仮説提示へと移っていききたい。

通史的な概観により、霊魂論から始まったラターイフ論が、時代とともに修行論、身体論、社会論へ用いられるようになったことを明らかにすることができた。これらに共通するのは、基本用語と階層構造という形式である。しかし、ラターイフ論の特徴たる基本用語と階層構造が、各論者によって異なることも示された。たとえば、ジャアファル・サーディクは、ナフス、カルブ、ルーフという順番に向上すると論じたが、ムハースィビーは、ナフス、ルーフ、スイッルという順番に段階を上昇すると考えた。両者を比べた場合、使用される基本用語と階層構造が、完全には一致していない。両者がそれぞれの言葉で意味した内容も、異なっている可能性がある。ジャアファル・サーディクは、信仰の状態について述べるためにラターイフ論を用いたが、ムハースィビーは、身体を説明するためにラターイフ論を用いた。ムハースィビーの考え方によれば、ナフスは肉体的身体を指し、繊細な身体であるラターイフに相当するのは、ルーフとスイッルである。つまり、正確に言えば、ラターイフ論にあたるのは、ルーフとスイッルについて論じた部分のみということになる。この例が示すように、基本用語と階層構造という形式だけでは、ラターイフ論とは何である

53) 脚注 44 参照のこと。

54) Karamustafa, *Sufism*.

かを定義することは難しい。加えて、スーフィズムの靈魂論がラターイフ論であると定義してみても、ラターイフ論が靈魂論の枠内に止まらず他の分野にも応用されていることは明らかである。先行研究の第一の問題点として挙げられるのは、ラターイフ論に的確な定義を与えてこなかったことである。

スーフィズムで靈魂を扱っているもの、ナフスやカルブやルーフといった言葉を用いて論じているものを指す場合に、ラターイフ論という言葉が慣例的に使用されてきた。しかし、靈魂論の枠を超えて用いられる基本理論と、各論者によって異なる基本用語と階層構造を包括できるような言葉として、「ラターイフ論」を再定義する必要があるのではないだろうか。そのためには、共通している形式ではなく、共通している概念から分析する必要がある。筆者の提唱するのは、「ラターイフ論とは実践的自己改革の概念である」という定義である。以下にその理由を説明する。

初期スーフィズムにおいて、既に自己実践的な修行が重視されていたことを確認した。そして、ズィクルという肉体的な修行を通じ、修行者の階梯が上昇していく理論が、タリーカにおいて完成される。これらがラターイフ論の幅を、靈魂論から修業論や身体論へと広げることになった。最後は社会論にまで適用されるのだが、これを唱えたシャー・ワリーウッラーは、改革家であった。彼の思想は、反植民地運動や現代イスラーム復興運動にも大きな影響を及ぼした。個人の内面に向かっていた靈魂論が、政治思想として改革運動にまで広げられたのである。ラターイフ論の定義は、これらを包括できるものでなければならない。そのためには、修行によって自己を変革することから始まり、自己の範囲を社会にまで広げて捉え、段階的に改革していこうとする考え方があったと仮定したい。

反植民地運動やイスラーム復興の主導者たちの多くは、スーフィズムの実践者でもあった。そして、スーフィズムの特徴として、積極的に社会生活に関わっていこうとする点が挙げられることは、上述した通りである。これらを踏まえ、実際に自分が変わっていくことで社会も変えていこうとする思想が、イスラーム世界の根底にあることを指摘し、それを「ラターイフ論」と名付けることができるのではないだろうか。

V. 今後の展望

「ラターイフ論とは実践的自己変革の概念である」という仮説を実証するために、まずは基礎となる初期スーフィズムの時代における靈魂論の検証を行いたい。資料が少ないために困難が予想されるものの、スーフィズムを取り巻く当時の社会状況にも目を配りたい。スーフィズムが積極的に関わろうとした市井への理解なしに、理論研究を進めたとしても、イスラーム世界における靈魂論を明らかにすることはできないであろう。イスラーム世界の独自性として、靈魂論が社会を変革する理論と結びつくことを示すこと、そして、再定義したラターイフ論により、現代のイスラーム復興運動を分析することが目標である。

シャー・ワリーウッラーによって、ラターイフ論は社会変革論に用いられたが、ラターイフ論と政治思想との結びつきは、モンゴル侵入以前のガズナ朝年代記『バイハキヤ史』にもみられる⁵⁵⁾。社会状態と社会構成員の精神性との比例関係は、ファーラービー (al-Fārābī, d. 950) が『有徳都市の住民がもつ見解の諸原理 (*Kitāb fī mabādi' āra' ahl al-madīna al-fāḍila*)』で既に論じていたもので

55) ナジュムッディーン・クブラーも用いたクルアーンに由来する三つのナフス分類が、身体論と社会統治論に適用されている。すなわち「悪を命令する魂」は肝と民衆に対応し、「非難する魂」は心と軍隊に対応し、「安寧の魂」は頭と王に対応している ('Alī Akbar Fayyāz (ed.), *Tārīkh-i Bayhaqī*, Tīhrān: Chāchākhāne-yi bānak-i mellī-yi Irān, 1945-46, pp. 101-2)。

ある。さらには、近代以降のイスラーム復興運動に絶大な影響を及ぼしている古典、イブン・カイイム・ジャウズイーヤ (Ibn Qayyim al-Jawzīya, d. 1350) の『靈魂の書 (*Kitāb al-rūh*)』など、スーフィズム以外の文献との比較により、ラターイフ論による政治思想分析の妥当性を検討していきたい。これらの古典研究によって、ラターイフ論の再定義の妥当性を検証するとともに、実際のイスラーム復興運動において、ラターイフ論の実践的自己変革の概念が反映されているかを調べる必要がある。イスラーム復興運動に関わるタリーカに対する聞き取り調査や、ラターイフ論に基づく修行への参与観察などのフィールドワークを取り入れることによって、現代のイスラーム世界を生きる人々のもつ靈魂論を、より深く理解することができるであろう。

参考文献

- 井筒俊彦『イスラーム哲学の原像』岩波書店、1980年。
——『イスラーム思想史』中央公論新社、2005年(初版1991年)。
黒柳恒男『インドの思想家たち』『イスラームの思想』(講座東洋思想第7巻)東京大学出版会、1967年。
榊和良『『甘露の水瓶 (Amṛtakuṇḍa)』とスーフィー修行法』東洋文化研究紀要139冊(2000-3)東京大学東洋文化研究所、pp.239-72。
Baldick, Julian, *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*, London: I. B. Tauris, 1992 (1989).
Baljon, J. M. S., *Religion and Thought of Shāh Walī Allāh Dihlawī 1703-1762*, Leiden: E. J. Brill, 1986.
Böwering, Gerhard, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: the Qur'ānic hermeneutics of the ṣūfī Sahl At-Tustarī (d. 283/896)*, Berlin and New York: Walter De Gruyter, 1980.
Cooper, John, "Rūmī and Ḥikmat: Towards a Reading of Sabziwārī's Commentary on the Mathnawī," in Leonard Lewisohn (ed.), *The Heritage of Sufism: Classical Persian Sufism from Its Origins to Rumi (700-1300)*, Oxford: Oneworld, 1999.
Corbin, Henry, *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris: Présence, 1971. (English trans.: Nancy Pearson, *The Man of Light in Iranian Sufism*, Boulder: Shambhala Publications, 1978.)
Elias, Jamal J., *The Throne Carrier of God: The Life and Thought of 'Ala' al-Dawla as-Simnani*, Albany: State University of New York Press, 1995.
Ernst, Carl W., *The Shambhala Guide to Sufism*, Boston and London: Shambhala, 1997.
Frager, Robert, *Heart, Self, and Soul: The Sufi Psychology of Growth, Balance, and Harmony*, Wheaton: The Theosophical Publishing House, 1999.
Gupta, Sanjukta et al., *Hindu Tantrism*, Leiden: E. J. Brill, 1979.
Kamada, Shigeru, "A Study of the Term Sirr (Secret) in Sufi Laṭā'if Theories," *Orient* 19, 1983, pp. 7-28.
Karamustafa, Ahmet T., *Sufism: The Formative Period*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
Knysh, Alexander, *Islamic Mysticism: A Short History*, Leiden, Boston and Köln: Brill, 2000.
Lewisohn, Leonard (ed.), *The Heritage of Sufism: Classical Persian Sufism from Its Origins to Rumi (700-1300)*, Oxford: Oneworld, 1999 (1993).
Macdonald, D. B., "The Development of the Idea of Spirit in Islam," *Acta Orientalia* 9, 1931, pp. 307-51.
Massignon, Louis, *Opera Minora*, Vol. 2, Paris: Presses Universitaires de France, 1969.
Nwyia, Paul, *Exégèse coranique et langage mystique: Nouvel essai sur le lixique technique des mystiques musulmans*, Beirut: Dar el-Machreq, 1970.
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: University of North Carolina Press, 1986 (1975).

Sells, Michael A., *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings*, New York: Paulist Press, 1996.

Smith, Margaret, *Readings from the Mystics of Islam*, London: Luzac, 1950.

———, *An Early Mystic of Baghdad: A Study of the Life and Teaching of Hārith b. Asad al-Muḥāsibī*, London: Ams, 1935.