

‘Alā’ al-dawla Simnānī とその教団

矢 島 洋 一

【要約】 イルハン時代イランのスーフイー‘Alā’ al-dawla Simnānīは、神秘思想家であると同時にスーフイー教団のシャイフでもあった。本稿は、聖者伝史料等に基づき彼の教団活動の諸相を考察する。教団経営の特徴として、正統的信仰への指向、厳しい神秘修業を主眼としていたこと、教団の拡大に消極的だったことなどが挙げられる。支配層からは一定の尊敬を受けていたが、その関係は概して消極的なものだった。経済面は不明な点が多いものの、私財を投入しつつ財産管理において世襲原理を否定していたことがわかる。全体として世俗化や大衆化が進むスーフイー教団の傾向と異なり、スーフイー本来の姿を堅持しようとしていたといえる。その活動には彼が Kūhawīya の系統に属していたことの影響も大きい。都市名家の出身であったことなど個人的な事情も作用していたと思われる。

史林 八一巻五号 一九九八年九月

序

イルハン時代イランの著名なスーフイー‘Alā’ al-dawla Simnānī (= Rukn al-dīn Abū al-Makārim Ahmad b. Muḥammad al-Bīyārānākī^① 六五九／一二六一年～七三六／一三三六年)は、これまで主に思想史的観点から研究されてきた。Simnānīは内的感覚 (latifa) に関する理論を発展させたこと、また Ibn ‘Arabī (六三八／一二四〇年没) の流れをくむ存在一性論 (waḥda al-sūhūd) al-wuḥūd) 学派と論争したことで知られ、特にイスラーム思想史上、存在一性論に対抗する目証一性論 (waḥda al-sūhūd) をとねえたムガル朝時代インドの Ahmad Sirhindī (一〇三四／一六二四年没) の思想の先駆者として位置付けられること

が多い。^②しかし彼は神秘思想家であると同時に Kubrawīya の系統に属するスーフィー教団のシャイフ^③でもあり、出身地の Simnān で修業活動やムリード murīd (弟子) たちの教導に従事していた。これまでの思想史的研究においては、Simnān の教団における実際の活動の様子は序論として概観されることはあっても、本格的に省みられることはなかった。本稿は、Simnān の教団経営、支配層との関わり、経済面などの特徴を指摘することで、スーフィー教団のシャイフとしての Simnān の活動の特徴を明確にすることを試みる。この時代以降のスーフィズムの展開は、思想的な深化とスーフィー教団の発展という二つの側面で説明されることが多く、その研究も思想史的研究と歴史学的研究に二極分化する傾向があるが、思想家とスーフィー教団の指導者という二つの面を合わせ持つ Simnān の活動を明らかにすることは、この時代のスーフィズムを総体的に捉えるための手がかりとなろう。

一三世紀以降、スーフィー教団はトルコ・モンゴルの要素と並んで、イランを含む東方イスラーム世界において重要な役割を果たすようになる。いわばその出発点の一つともいえるイルハン時代イランのスーフィズムの状況を明らかにすることは、以後のイラン・イスラーム社会の展開を理解するためにも不可欠であるといえる。イルハン時代以降のイランにおいて、スーフィー教団は民衆や支配者たちからの崇敬を集めつつ次第に世俗との関わりを深め、政治的・経済的にも成長していったが、そのようなスーフィー教団の典型として、Arḍabī のいわゆる Saḥāwīya がある。イルハン期に創設された Arḍabī の教団は世襲によって継承され、人々の崇敬を受けながら経済基盤を固め、やがてサファヴィー王朝へと変貌していった。その教団はサファヴィー朝前史の関心からしばしば研究者の注目を集め、史料に恵まれていることもあって既に詳細な研究がなされている。^④しかしイルハン時代のイランにおけるそれ以外のスーフィー教団に関する詳細な研究はほとんどなく、この時代のスーフィー教団の全体像を描くためには未だ具体的な個別研究が不足している。本稿は Arḍabī の教団とは多くの点で異なる理念と存在形態を持つ Simnān の教団の事例を呈示することで、この時代のスーフィズムの多様さをも示すことになろう。

Simnānī の活動を知るための史料は比較的恵まれている。本稿では史料として、伝記類・年代記・Simnānī 自身の著作などを用いるが、特に主要史料として依拠したのは弟子の Amīr Iqbal Sigīstānī による Simnānī 伝 *Čihil maǧlis* (*Risāla-yi Iqbālīya* と呼ばれる) である。^⑤ これは Simnānī が弟子に語った言葉を著者 Sigīstānī が記録したもので、Simnānī 語録とも言うべきものである。^⑥ そこで扱われているテーマは、修業の方法論、教団の経営方針、神秘思想の解説、支配層との関わりなど多岐にわたり、彼の教団でいかなる問題に関心が払われていたかを知ることが出来る。Simnānī の著作は多く現存しているため、この文献は純粋な思想的関心からすれば二次的な文献的価値しか持たないが、スーフィー教団のシャイフとしての Simnānī の活動に関してはむしろ自著より有益な情報が得られることが多いといえる。イスラーム世界の歴史研究における聖者伝文献の利用は近年盛んになってきており、その重要性についてははや多言を要しないであろうが、本稿は様々な情報を齎してくれるこのジャンルの一文献の紹介ともなる。^⑦

なお、本稿で参照した史料とその略号は以下の通りである。^⑧

- ČM: Amīr Iqbal Sigīstānī, *Čihil maǧlis*, MS, Oxford, Bodleian Library, Elliot 36; ed. N. M. Hirawī, Tehran 1366s.
 CO: F. Tauer, *Cinq opuscules de Hāfiẓ-i Abū concernant l'histoire de l'Iran au temps de Tamerlan*, Prague 1959.
 DČT: Hāfiẓ-i Abū, *Dayl-i ǧāmi‘ al-tawārīḫ-i Rasāḫi*, 2nd ed., ed. H. Bayanī, Tehran 1350s.
 Dīwan: *Dīwān-i kāmīl-i aš‘ār-i farṣī wa ‘arabī-yi šayḫ ‘Alā’ al-dawla Simnānī*, ed. ‘A. Haqīqat, Tehran 1364s.
 DK: Ibn Hāǧar al-‘Asqalānī, *al-Durar al-kāminā fi a’yān al-mī‘a al-kāminā*, 5 vols., ed. M. Sayyid Ġadd al-Haqq, Qāhira 1966.
 FĠ: Ġalāl al-dīn Yūsuf-i Aḥl, *Farā‘-id-i Ġiwāḫī*, I, ed. H. Mu‘ayyad, Tehran 2536.
 H̄M: Nūr al-dīn Ġā‘far Badāḫšī, *Hulūṣat al-manāqib*, MS, Berlin, Staatsbibliothek, Petermann I 426/8; MS, Oxford, Bodleian Library, Walker 93.^⑨
 MA: Šabānkārā‘ī, *Maǧnā‘ al-ansāb*, MS, Istanbul, Süleymaniye kütüphanesi, Yeni Cami 909; ed. M. H. Muḥaddīf, Tehran

tät Basel, Zürich 1977を参照。ただし写本の所在については Elias 1995, pp. 176-177の方が多く載せている。刊本は現在三種あり、本稿で用いる Hirawī 校訂本が最も優れているが、サマリヤンによる校訂・編集作業にやや厳密さを欠く。本稿では Hirawī と Cordt の底本として用いた Oxford 写本をも参照した。なおこの文献は Bam の Sayyid と Sah Ni'mat-Allah Wafī の伝記を含む J. Aubin の一連の聖書伝文献出版計画の全巻の一つであること (J. Aubin, *Deux sayyids de Bam au XV^e siècle. Contribution à l'histoire de l'Iran timouride*, Wiesbaden 1956, p. 9 n. 1) 出版されたことがよく知られる。

- ① *Q* M を含む。通称聖書伝 (Hagiography) として扱われている文献は「語録」の形をとるものが多くある。イスラーム世界の聖書伝はしばしばそれが伝記にどう言葉で想像するものとは様式を異にする。以下、複数の刊本・写本を参照しているものは、文献表に挙げた順に参照箇所を挙げる。刊本・写本間で異なる場合、訳文においてはそのより妥当と思われる方のテキストを採用した。

② E. Sachau & H. Ehte, *Catalogue of Persian, Turkish, Hinduṣṭānī, and*

1 Simānī の出自と経歴

はじめに Simānī の出自と経歴について確認しておく。伝記や人名辞典、年代記、自著に散見する自伝的記述などから Simānī の生涯に関する情報を収集する作業は先行研究によりほぼ尽くされているので、ここでは主要な点を喚起するにとどめる。

Simānī は六五九／一二六一年 Simān に生れた。一族は当地の名家であり、かつてホラズムシャーに仕えた先祖をもち、イルハン時代にも何人かの官僚を輩出している。すなわち王朝を越えて有力者として継続するイラン都市名家の特

Puṣṭhī Manuscripts in the Bodleian Library, Part I : The Persian Manuscripts, Oxford 1889, cols. 886-887 (No. 1446).

- ③ この文献は *Q* M 43' J. K. Teitel, *Eine Lebensbeschreibung des Scheichs 'Alī-i Hamadānī: Die Kulāṣat ul-munāqib des Maulānā Nur ud-dīn Qā'far Badakṣī*, Leiden 1962 を参照。この HM の写本は *Q* A. Storey, *Persian Literature: A Bio-Bibliographical Survey*, I-2, London 1953, pp. 946-947 (No. 1262) に載っていることがよく知られる。D. DeWesse, "Sayyid 'Alī Hamadānī and Kubrawī Hagiographical Traditions," L. Lewison (ed.), *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, London & New York 1992, pp. 124-125 を参照。
- ④ W. Pertsch, *Verzeichnis der persischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin 1888, p. 18 (No. 6/8).
- ⑤ Sachau & Ehte 1889, col. 783 (No. 1264).
- ⑥ F. Tauer, "Les manuscrits persans historiques des bibliothèques de Stanboul I," *Archiv orientální* 3, 1931, pp. 95-96. この写本は岩武昭男氏所蔵のマイクロフィルムを参照した。記して謝意を表す。

徴を備えた一族であった。^③ Simnānī もそのコネクションによって、六七四／一二七五—七六年、一五歳の時に、後に第四代イルハンとなるモンゴルの王子 Argun に仕えた。Simnānī は数年間この異教徒の主人の許で近従^④を勤めたが、その間かなりの寵を得ていたらしい。六八三／一二八四年、時のイルハン Ahmad Tegüder との戦いに向かう Argun に Simnānī も付き従うが、その途上で自身の言によればある神秘的体験をし、それを転機にイスラーム信仰とスーフイズムに目覚めた。信仰生活に入るため Argun に暇乞いをしたがすぐには許されず、一二年後病気を理由に Simnānī に帰り、イスラーム諸学の習得に従事し始めた。スーフイズムに関しては師事するシャイフを探したが見付からなかったため、Abū Talīb al-Makkī の *Qūt al-quṭb* など^⑤の書物を読んでいたと云う。また Simnānī にもった Sakkākt と呼ばれるハーンカー hangān を修理したりした。やがて Bagdad にいる Kubrawīya のスーフイー Nur al-dīn ‘Abd al-Rahmān Isfārānī のことを知り、その弟子となることを決心する。Argun に妨害されるなどの曲折を経て、六八八／一二八九年にメッカ巡礼の途中で Isfārānī のムリードとなることを果し、翌年 igaza (教導許可) を受けて Simnānī に帰った。その後もしばしば Bagdad を訪れて当地のウラマーからハディースを学んだが、基本的には Simnānī にとどまり、Simnānī 近郊に Sūfābād : Hūdādād と呼ばれる自らのハーンカーを建てて修業・教導・著作活動に従事し、七三三／一三三六年に没した。^⑥

Simnānī の一族のうち何人かは、イルハン時代のイラン人官僚として年代記などにも現れる。Simnānī の父 Saraf al-dīn は Argun 治下でイラクの sāhib-dīwan を、Gazan 治下で ulūg-bitikōr を務め、父方のおじ Galal al-dīn ṭṭ Argun のフズィールであった。母方の家系も名家で、おじ Rukn al-dīn Sa‘īn ṭṭ qadr-yi gūmla-yi mamalik を務め、その子孫もイラン史上一定の役割を担うことになる。^⑦ Saraf al-dīn Galal al-dīn Rukn al-dīn Sa‘īn の三人はイルハン時代のイラン人官僚の多分に漏れず、最期は皆処刑されている。^⑧

① Simnānī の生涯を概観した G. S. Cordt 1977, pp. 1-16; Elias 1995, pp. 15-31。より簡便な G. S. Cordt ṭṭ J. van Ess, “ALĀ’ al-

DAWLA SEMNĀNĪ,” *Encyclopaedia Iranica*, I, M. Nazif Šahinoglu, “ALĀ’UDEVELE-I SIMNĀNĪ,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansik-*

lopedis, II, Istanbul 1989) がある。Simnani とその一族の経歴に関する以下の叙述の典拠となる主な一次史料については、Cordt と Elias を見よ。

② Simnani の一族はしばしば *malik* の称号を冠して史料上に現れ、*Ġamī* ⇨ Simnani と *Simān* ⇨ *malik* 家 (*malik*) の出身である」[NU: 441] と述べている。また、サマール朝期に書かれた Ibn 'Inaba のサイイド系譜集 UT によれば、Simnani は祖母を通じて 'Ali Zayn al-'Abidin (シーマ派四代イマーム) の血を引いているとされている [UT: 350]。しかし Simnani の自著を含めて同時代史料上にはその点に関する言及はなく、Ibn 'Inaba の記述はを疑わしい。サイイド系譜学が実際の血統を確定するばかりでなく権威ある存在としてのサイイドの觀念を創出・保全する機能を持っていたとすれば (下記森本一九九六 b, 一八頁)、名高いシャイフである Simnani がその権威と共にサイイドの系譜の中に取込まれた可能性もある。いまその真偽を確定する有力な手段をもたないが、仮に Ibn 'Inaba の伝えるところが真実であったとしても、それに関する言及が全くないことを考えると、少なくとも Simnani にとってサイイドの血を引くことは重要な意味を持たなかったといえよう。なおサイイド系譜文献とその意義については、本稿で扱う時代とは異なるが、森本一夫「サイイド系譜文献——新史料類型の紹介——」『アジア・アフリカ歴史社会研究』一、一九九六 a・同「サイイド系譜学の成立(十、十一世紀)——系譜統制との関わりを中心に——」『史学雑誌』二〇一七、一九九六 b が参考になる。また、J. Aubin, *Entrés mongoles et visirs persans dans les remous de l'acclaturation*, Paris 1995, p. 87 以下、Siman の *malik* 家の系図が載せられている。その系図は Ray の *malik* 家との親戚関係が記されているのはおそらく UT: 350 に基づく。

③ イラン都市名家の継続性については、羽田正「イラン」羽田正・三浦徹編『イスラム都市研究——歴史と展望——』東京大学出版会一九九一、二二一—二四一頁ならびにそこに挙げられた諸文献を参照。

④ Argun の宮廷における Simnani の立場ないし役職を具体的に示すタムは史料上に見出されなく。

⑤ Abu Talib al-Makki (三八三—九九三あるいは三八六—九九六年没) の *Qut al-qutub* は、後世に広く読まれ多大な影響を与えた初期スーフィズムの理論書。

⑥ Nur al-din Isfahānī については H. Landolt, *Le revendeur des mysteres*, Lagrasse 1986 を見よ。

⑦ Sūfabad の名は今も村名として残っているが、この名称が Simnani のハーンカーに由来するものなのか、それともそれ以前からある名称なのかは確認できなかった。

⑧ このハーンカーは今世紀まで遺跡として残っていたが、数十年前に崩壊してしまっただろう。A. Godard, "Khorasan, *Āhlān* & Iran 4-1, 1949, p. 90; 'A. Haqiqat *Tarīq-i Simnān*, 2nd ed., Siman 1352s., p. 519 以下、崩壊前の写真が載せられている。

⑨ Simnani は 'Imād al-dīn 'Abd al-Wahhab なる人物の墓地 (*qabira*) に葬られたとされている [NU: 441] が、この人物についてはよくわからなく (Elias 1995, p. 31 n. 76 参照)。Simnani の墓廟については、M. 'A. Muhiṣī, *Ālān-i ta'rīḥ-i Simnān*, n. p. 2536, p. 181ff. 以下、解説と写真がある。なお Farhang-i *ghayy-i Iran* 3, 1329, p. 188 は Simnani のハーンカーの建設を「Dīgeitū のフズヴェール Gamāl al-dīn 'Abd al-Wahhab」に帰し、Muhiṣī ⇨ Simnani の墓廟はイルハン Dīgeitū のフズヴェールである 'Imād al-dīn 'Ġamāl al-dīn 'Abd al-Wahhab の命令で建設されたと述べている (p. 184) が、共に根拠は

不明である。

⑩ 前掲 Aubin 1995 の系図に載せられてゐる彼の息子 Šams al-dīn Mahmūd Šā’in Qāḍī Simnānī の子 Rukn al-dīn ‘Amīd al-mulk (‘Imād al-mulk とする史料もある) は、南イランのチンギスハン家の Pr. Husayn トギャンノール家の Muḥariz al-dīn Muḥammad’ īn ḥan 子 Šayḥ Abū Ishāq と関係した [MF: 143ff.; TAM: 47-52 etc.; MA: 276b/316; MF: III-70-71, 73; FG: 500]。J. Aubin, “La question de Sīrghān au XIII^e siècle,” *Studia Iranica* 6-2, 1977, pp. 289-

二 教導と修業

スーフイーの指導者としての Simnānī について考えるとき、いわゆる聖者崇拜^⑪に対する彼の立場を明確にしておく必要がある。理論上は聖者 (wālī) がすなわちスーフイーのシャイフであるわけではないが、スーフイー教団のシャイフ || スーフイー聖者が奇跡を起こす力などの超人的能力を示し、煩瑣なドグマを拒む民衆の宗教的欲求に応えて崇敬を集め、スーフイー教団の社会的影響力を増大させていったことはよく知られている。一方スーフイー自身にとっても聖者の地位に関する問題は重要なテーマであり、スーフイーたちの著作の多くが聖者論を扱っている。Simnānī もしばしば自らの著作において聖者論を展開し、一般的なスーフイーの聖者論の多分に漏れず預言者と聖者の区別、そして前者の後者に対する優越性を説く。聖者に関する Simnānī の教義は、聖者の地位を過度に高めることをしない、ごく穏当なものであったといえる。C.M. によつて

この人々は奇妙なことを信じており、「聖者 (wālī) となった者はもう過ちを犯さず、人間性 (baṣarīyat) をも脱する」と思つてゐる。[CM: 104b/193]

あるダルヴィーシュが尋ねた。「神がある僕を愛すると、罪がその者を傷つけることはなくなる」というのは「正しい」ハデ

290 を見よ。Shams al-dīn Mahmūd Šā’in が Rukn al-dīn Šā’in の息子であることは彼の目録 MF: III-17 の末尾より、また Rukn al-dīn Šā’in の名を持つ者は Simnānī のおじ以外にない (Elias 1995, p. 16) から、この親子関係には検討の余地がある。しかし共に Simnānī ‘Šā’in’ Qāḍī の名を持つことから、その蓋然性は高いと思われよう。

⑪ それぞれ六八八／二八九年、六九五／二九五年、七〇〇／三〇一年に処刑された。

イスですか。』[Simani]は言った。「そう、私はこれを確かに見知っている。その意味は、『過ちは、神が友とした者を害することはなく』と云うことである。すなわち、『神が』彼を赦し、改悛させると云うことである。彼の過ちは過ちではないということではなく、赦され、改悛したら、その害を被らないということである。しかし過ちを犯し、『最後の審判の日の』問責 (ba-h'as) のことを考えないムルシド、musid (導師) には、その資格はない。なぜならムルシドは無謬 (ma'sim) ではないけれども、その信仰が正しくあるように、罪を避けなければならないからである。[CM: 162a/260]

などであり、Simaniが聖者に対する過度の尊敬に対して批判的であったことがわかる。Simaniは自らを wali と称することはしないが、以上のような教説は同時にスフィー教団のシャイフたる自らに対する過度の尊敬を戒めることにもなる。Simaniの教団は崇拜対象としてのシャイフを核とするものではないこと、また逆に聖者崇拜が批判の対象として問題視されていたことが窺われる。なおCMにはSimaniの奇跡譚が全く伝えられていないことも付言しておく。

一方、Simaniは ziyara (墓参詣) の意義を認める。

あるタルヴィーシュが尋ねた。「この(聖者の)身体は墓 (qabr) の中では知覚しておらず、霊魂界でハール (higab) がなくては^④獲得身体 (badan-i mukasab) が霊魂と共にそれを離れているのに、なぜ墓所に参詣すること (ba-sari dek raftan) が必要なのでしょう。またその利益は何なのでしょう。偉大な『聖者の』霊魂に lawaguh (集中) をする場所はどこでも墓所と同じなの。』

[Simani] 言った。「多くの利益がある。一つは、ある人『の墓』に参詣 (ziyara) に行くと、行った分だけ lawaguh は大きくなる。墓に着き、感覚でその人の墓を見ると、彼の感覚もそれに従事し、完全に lawaguh をするようになる (ba-kullir mutawag'ih gardad) と云う、より大きな利益がある。他にも、『聖者の』霊魂にハールがなく、彼にとって世界が一つであったとしても、その霊魂と共に七〇年間信仰し、多くのものを獲得してきた身体や、永遠なる復活 (bas) の後に現れるであろう彼の復活身体 (badan-i mahsur) はそこ(墓所)にある。その場所においては、それへの視認や関わりが他の場所におけるよりも大きかろう。』 [CM: 142b-143a/236]

ここでいう獲得身体・復活身体は死生観についての Simnānī の教義と関わる概念である。また *tawagūh* はここでは瞑想のテクニックの一種であり、既に死亡しているシャイフの靈魂に思念を集中することを指す。^④ *tawagūh* は基本的にはどこに行っても行えるが、対象となる聖者の墓所の方がより具体的な感覚の力を借りることができるので行いやすいという。すなわち Simnānī にとって *ziyāra* とは修業の効果を高めるための手段だったのであり、聖者の墓に何らかの呪術的な効用を求める行動ではなかったのである。*ziyāra* を自分の死生観と結び付けて理論化していること、あるいはこのように *ziyāra* の意義についての問題が設定されたことと自体、盲目的な聖者崇拜による *ziyāra* に対して Simnānī が批判的であったことを示すといえよう。

Simnānī 自身がシャイフの能力を誇示することはなかったにしろ、彼の許にはこの著名なシャイフの噂を聞きつけて多くの修行者が集ってきた。^⑤ その中には有名な詩人 *Ḥiṣṣu Kirmani* や、*Ḥurasan* のサルバダール運動の精神的祖 *Ṣayḥ Ḥalīfa* もいたと云う [TS: 187ff; CO: 15]。修業への参加について、以下のような Simnānī の見解が伝えられている。

[Simnānī は言った。]「ムルシドは、『私はムルシドである』と言って人々を自分のところに集めるべきではない。教導は預言者の義務であって、預言者には『私は預言者である』と言うことは義務である。しかし、誰かがやって来て神がその人の内面を意志 (*irāda*) の光で照らし、その人が自らをムルシドに委ねれば、その時はムルシドは心からその修行者に奉仕し、彼が進歩するように努め、神秘道において彼の害になるものから遠ざけ、彼に益するように善悪を告げるべきである。もし彼 (ムルシド) がこのことについて過ちを犯せば、神の許で非難される。ムルシドがすべきことを実行した後は非難されることはなく、他の運不運についてはムルシドの知るところではない。それは神の力とその恩恵に帰すべきことである。『汝 (*Muḥammad*) は自分の心のままに誰でも導くわけにはいかない』という *Qurʾān* の言葉 (28:56) の通りである。誰にとっても、『神に』命じられたことや望まれたことをなし、『神の』恩恵を願い求めることより以上の『良い』ことはない。」

その日、あるダルウイーシュが *ʿArḍabl* にいる *Ṣayḥ Ṣafī al-dīn* についての話を始め、言った。「彼はそこにわれわれを強制的

にとどめ、常に修行者たちを求め、ムリードの多さを自慢し、『私以外にムルシドはいない。人々は皆、私の教導を受けるためにここに来なければならぬ』と言っています。」

シャイフ (Simani) は言った。「われわれの時代は驚くべき時代である。私は常に彼 (Sahib al-Saif) の消息を尋ねているが、人々は『彼はムリードたちに、ハラール halal (適法) である食事をする」と神のズィクル *dhikr* を行うことを命じている』と言っている。私はこの二つのことにより、彼のことを好ましく思っている。ああ、この時代に彼のような人が千人いたらよいのだが。神は人々にハラーム *haram* (違法) である食物を食べることを悔い改めさせ、ズィクルに従事させる。彼が正しい教導を行っていてもいなくても、ビドア *bid'ah* (異端) や、ハラームである食物を食べることをしていないので、人々やムリードたちの益となるようなことをしていれば良い。彼の内面に媚びや名声への指向があったり高慢であったりしたら、その害が彼に及ぶだろう。私は、神がそのことについて彼を赦し、彼が「神の」恩恵を受け、多くの墮落者たちがそれによって墮落を止めることを願っている。」

[C.M.: 50a-51a/132-133]

後に王朝建設にまで至る *Arḍabi* 教団の創始者 *Saḥī al-dīn Ishāq* (七三五/二三三四年没) の行動のうち、正しい食事とズィクルを行うこと、すなわちシャリーアとタリーカを両立することは賞賛され、またこの部分の記述自体が *Saḥī al-dīn* を弁護することを目的としているが、*Simani* は *Saḥī al-dīn* がムリードを積極的に集めていることに関しては批判的であり、スーフィー教団のシャイフが進んで弟子を集め、教団を拡大することを否定していた。

また意志 (*irāda*) とは「ムリードたること」の謂いであるが、修行者がスーフィー道に入る際のきつかけの意味でも使われる。「神が *irāda* の光で照らす」ということは、人がムリードになる際、シャイフの意向が関与しないことを示す。

Simani は以下のように言っている。

シャイフがムリードに教えることができないことが三つあり、ムリードに教えるべきことが三つある。教えることができないのは *talab* と *irāda* と *ṣiq* であり、教えることができるのは *irāda* と *ḥulq* と *adab* の知識である。 [C.M.: 95a/180]

シャイフがムリードに教えることができないとされている *ṭalab* (神秘道の探求心) と *irāda* と *ṣḡq* (神への熱愛) は、いずれもスーフイズムに対する修行者個人の主体的な意欲に関わる。*irāda* を教えることができないということは、シャイフが誰かをムリードとして教団に引入れることができないことを意味する。修行者は自らの教団に参加し、しかる後にシャイフが守るべき「*ḥādā* (儀礼) と *ḥudū* (道徳) と *ādāb* (規範)^①」の知識」を教えるのである。すなわち Simnānī はムリードの側からの主体的な修業への参加を期待したのであり、自らムリードを集める意図はなかった。Simnānī は、必ずしも修業への積極的な意欲を持たない一般の人々を広く教団に迎え入れるといった、スーフイー教団の大衆参加をすすめたかったといえよう。

Simnānī の教団で行われていた *Kubrāwīya* の伝統を継承した修業法も、安易な参加を拒むものであった。自著や伝記における記述から、Simnānī の教団においては集会 (*ḥaḡlis*) でのズィクルや説法の他、特に *ḥalwa* (隠遁＝四〇日間の隠遁 *arbaʿīn*) を重視していったことがわかる。*Ḡāmi* が伝える「十六年間に百四十回の *arbaʿīn* を成し遂げた。」[NTU: 441] というのはやや極端であるとしても、*ḥalwa* が非常に重視された修業の手段であったことは間違いない。*ḥalwa* は一定期間の修行を経た者でなければ行ふことの許されない高度な修業であり [Opera: 169; CM: 155b/253]、その困難さは *ḥalwa* の最中に守らなければならない諸規定にあった。修行者は四〇日間「八つの規定」^② を遵守しつつ暗く狭い部屋に閉じこもり、金曜礼拝などの宗教的義務の際以外は、「死んで運び出されて埋葬されない限り、いかに苦しくても外にでることは許されない」[CM: 156a/253]。このような *ḥalwa* は、例えば *Naqṣbandīya* の *ḥalwat dar angūman* (大衆の中での隠遁)^③ と比較すればその特徴が明確となる。 *Naqṣbandīya* の修行法は、外見上俗人と変らぬ生活をしながら修業をするという在家主義が強く反映されたものであるが、*Kubrāwīya* の修行法、特に厳格な規定の許に行われる *ḥalwa* は、一定期間ほとんど俗世と隔絶して修業に打込まねばならないことや、修行の過程において現れるヴィジョンについてシャイフの密接な指導を受けなければならないことなど、極めて専門的なものである。ただし Simnānī は修行者が専ら修業のみに打込む

わば專業的スーフィーであることを推奨していたわけではなく、

使徒（預言者 Muhammad）は仕事を持たないことなどなかったし、仕事を持たない者たちを友とすることもなかった。[CM: 9a/73]

悪魔にとつては、無職より好ましい仕事はない。[CM: 28b/95]

何らかの仕事に就いているダルヴィーシュたちの間に怠け者があつてはならない。なぜなら、仕事をしていない一人の人間が、仕事をしている百人の人間を仕事から離れさせるからである。[CM: 96b/183]

もし誰かが現世やその耕作に関わらないで喜んだり、怠惰によって土地を耕作すること止めてそのことを俗世を捨てたとか修業だとか名付ければ、それは悪魔に従うこと以外の何物でもない。あの世でもこの世でも、働かない人間より劣った者はいない。

[CM: 155a-155b/252]

などと述べている。しかし一般の人々が通常の生活とかような厳しい修行を両立させることは容易ではなかったであろう。Naqshbandiya のような在家主義的な修行法が教団への大衆参加を促すものであったとするなら、Simnani^④の教団で行われた Kubrawiya の修行法は大衆には不向きな、ごく限られた修行者のみが行い得るものであったといえる。^⑤

以上のように Simnani の教団は、シャリーアに配慮しつつも、神秘修業を主眼とするスーフィー教団本来の姿を堅持することを目指していた。教団の拡大や聖者崇拜に対する彼の批判は、彼が変わりつつあるスーフィー教団のあり方に対するいわば反動的な立場に立っていたことを示している。

- ① 「聖者崇拜」の用語をめぐる問題については、大稔哲也「『聖者』と『聖者崇拜』」三浦徹・東長靖・黒木英充編『講座イスラーム世界別巻 イスラーム研究ハンドブック』悠思社一九九五ならびにそこに挙げられた諸文献を参照。神ならぬ聖者に対して「崇拜」の語を用いることはしばしば問題視されるが、日本語の「崇拜」がイスラームに

おける「神への崇拜」に一对一に対応すると定義する根拠はなく、仮にそう定めたとしても、理論上はともかく「聖者崇拜」が最も顕著に発現する場である民衆レベルにおいて明確な敬意の使い分けの如きものがなされていたとは考えにくく、また神ならぬ聖者を「崇拜」してしまつたからこそ、しばしば批判の対象となっていたのだといえる。

そのため神への崇拜と聖者への「崇拜」を用語上区別することに大きな意味があるとは思えず、本稿では聖者に対する強い敬意一般を指す用語として「崇拜」の語を用いておく。なお一口に聖者崇拜といっても、同時代の聖者に対するそれと過去の聖者に対するそれは社会的な意義が異なっていたと思われる。本稿で主に問題とするのは同時代の聖者に対する崇拜である。

② 例えは *Urwa: 278-295; Mūsanafat: 232; Opera: 42*。このよみは説明がスーフイーの聖者論において一般的である。このことについては竹下政孝「預言者と聖者」竹下政孝編『講座イスラーム世界4 イスラームの思考回路』悠思社一九九五、一九二―一九九頁を参照。

③ スーフイズムの修業は、しばしば人間と神を隔てるスールを取去る行為として表現される。そのスールは初め七万枚あるとされ、修業が完成に近づくとともに徐々に取払われていく。このことは修業を完成した聖者について述べられているのでスールは完全に取払われており、またその時世界は不可分の一者として現れている。

④ *Simnānī* によれば、人間の身体 (*badan*) は三段階に分けられる。第一段階は *badan-i mağ'ūz-i dūn-i* 現世における、滅び去るべき身体である。第二段階は *badan-i mukasab* で、靈魂が修業によって完成していくと、通常の肉体の死とともに獲得される高次の身体である。第三段階は *badan-i māshūq* と呼ばれ、最後の審判の日になって復活する際の身体である。この教説については Cordt 1977, pp. 196-198 n. 2; Corbin 1972, pp. 313-314 を参照せよ。すなわち、死せる聖者の身体は *badan-i mukasab* の状態にあり、死亡した *badan-i mağ'ūz* が埋められている墓所にあるわけではない。そのような墓所に参詣することにこのような意義があるのかということこそ、*Simnānī* の教義に通じた弟子が尋ねているのである。

⑤ *tawāgūh* のことばは *Trimingham 1971, pp. 213-214* を参照。このことばは *awāgūh*、死せる聖者への *tawāgūh* という觀念はまた *iwāw* と *uwāyī* と同じに意識されたのではないかとと思われる。

⑥ 史料上に確認される *Simnānī* の弟子たちや彼と関わったスーフイーたちを、Elias 1995, pp. 44-53 に挙げられている。

⑦ *Simnānī* と *Hwāgū Kimānī* の関わりについては T. Fitzherbert, "Khvājū Kimānī (689-753/1290-1352): An Eminence Grice of Fourteenth Century Persian Painting," *Iran* 29, 1991, pp. 141-144 を言及されている。

⑧ *Simnānī* はしばしばこの点を強調し、特に正しい食事について教諭なまじりだわぬ。*Simnānī* の食事に関するコメントは CM を自著に散見する他、RR: 100-101 といった他教団の聖者伝にまで伝えられている。なおスーフイズムにおける *sari' a' tarīqa*、ならびに *haqīqa* の意義については A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill 1975, pp. 98-99 を見よ。

⑨ Ardabīl 教団の信奉者の人数的な増加については Gronke 1993, pp. 283-293 を見よ。

⑩ *Nāgīm al-dīn Kubrā* のことばは、改換 (*tawba*) スーフイー道に入る (このことばは *irāda* にちよつと *mu'allar* に回歸することであり、死は *irāda* なしに回歸する) のことばである (M. Molé (ed.), "Traité mineurs de Nāgīm al-Dīn Kubrā," *Annales Islamologiques* 4, 1963, p. 16)。*irāda* のことば、初期スーフイズムの理論書の一つである *al-Qūshayrī* が特一章を設けて解説している (R. Gramlich, *Das Sendschreiben al-Qūshayrīs über das Sūfismus*, Wiesbaden 1989, pp. 286-291)。またスーフイズムにおける *irāda* の意義は F. Meier, *Die Faṣṣāṭih al-gamāl wa-faṣṣāṭih al-ḡalāl des Nāgīm al-dīn al-Kubrā*, Wiesbaden

1967, p. 224ff. について分析されてゐる。

- ⑭ スーフィー教団における *adab* の意義ならぬに *hulq* について、川本正知「12世紀におけるスーフィズムの実践について」『オリエンタル』三二—一、一九八八を参照。

⑮ 「ハ」の規定」は al-Qunayd に起源を持つ Kubrawiya の *farīqa* (修行法) を継承したものであり、他の Kubrawiya のシャイフたちが用いた言葉及び用語は (例へば Nagm al-din Kubra, *Farāʾiḥ al-kamāl wa-farāʾiḥ al-ḡalāl*, in Meier 1957, text p. 2; Magd al-din Bagdādī, *Tulfa al-barāra fī al-masʾūʿī al-ʿakara*, MS. Berlin, Staatsbibliothek, Weizstein II 1827/1, f. 20a ff.; Nagm al-din Rāzī, *Mirʾād al-ʿibād*, ed. M. A. Riyāhī, Tehran 1952s, p. 282ff. 若藤 H. Algar, *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return*, New York 1982, p. 280ff.; Nir al-din Isfārahī, *Kāṣf al-ʿasrār*, in Landolt 1986, text p. 129ff.)。Simnānī の著作に於いてハはハに擬して示すと以下の通りである。(1) 外的な感覚を遮断するため、暗く狭い部屋に閉じこめ。(2) 清め (*wuḍūʿ*) を行う。(3) 断食 (*sawm* あるいは *tawā*) を行う。このハは、節度ある食事することを指す。(4) 沈黙 (*samt* あるいは *ḥamīsi*) する。ただしスィクルの時とシャイフと話すときはハの限りではなす。(5) *la ilāh illā Allāh* とするスィクルを行う。(6) 想念 (*hawāṭir*) を断つ。(7) 自分の心をシャイフに固定 (*raḥī*) する。(8) 神の意志に逆らうのを止める。なお(1)を *ḥalwa* として修業のハの原理として説明されることもある。ただし Nagm al-din Kubra は修

業の原理を十として説明することが多い (Molé (ed.) 1963 所収の Kubra の諸論文を見よ)。それを継承して後の Kubrawiya 系のシャイフが修業の原理を十として説明しようとするのは M. Molé, "La version persane du Traité de dix principes de Najm al-Dīn Kubrā par 'Alī b. Shihāb al-Dīn Hamadānī," *Farhang-i Iran-zamin* 6, 1337s.; Kamāl al-dīn Ḥusayn Ḥʾarīzī, *Ḡawāḥir al-ʿasrār wa-zawāḥir al-anzār*, I, ed. M. Ḡawād Sarfāt, Isfāhān 1360s., pp. 212-235 を参照。

⑯ *ḥalwat* dar anguman とは Naghsbandiyya の修行法については、川本正知「ナクシバンディズム教団の修行法について」『東洋史研究』四二—一、一九八三を参照。

⑰ *ḥalwat* dar anguman とは Naghsbandiyya の在家主義的な修行法が大衆的基礎を獲得する上で有利に作用したとさう指摘はしてはなされぬ。川本一九八三をたじま、J. Paul, *Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mitteleasien im 15. Jahrhundert*, Berlin & New York 1991, p. 38; A. ウルンバエフ (久保一之訳)「15世紀マレーランナフルとホラーサーンの社会・政治状況におけるナクシバンディズムの位置——「ナヴァーイー・アルバム」所収書簡に基づいて——」『西南アジア研究』四六、一九九七、六一頁などを見よ。

⑱ スーフィー教団においては、專業的スーフィーと在家信徒が別々に存在して教団を形成することも考えられるが、Simnānī の教団に關してはそのような存在形態を史料上から読み取ることが出来ない。

三 支配層との関係

前述のように Simnānī は若年においてイルハン Argun に仕えており、ÇM や Simnānī の著作にもそのことに関する記述が頻繁に見られるが、その特異で興味深い経歴はこれまでの研究においてしばしば過度に強調され、Simnānī のスーフィー教団のシャイフとしての活動に関連付けて語られることがある。^①しかし彼の経歴から考えて、Argun との交流があったのはスーフィーとしての活動を始める以前のことであり、そのこと自体をスーフィー教団史の文脈で語ることはできない。Simnānī と Argun の親密な関係は、モンゴル人支配者とイラン人官僚の子弟との個人的つながりの一例として捉えるか、^②あるいは Argun 宮廷内での異教徒たちとの関わりが Simnānī の思想形成に果たした役割を（ややデリケートな問題であるが）^③考える場合には実に興味ある事実であるが、スーフィー教団のシャイフの活動という本稿の関心からすれば、Argun との関わりを Simnānī と支配層との関係を判断する指標とすることはできないのである。

ÇM や Simnānī 自身の著作では若年における Argun との関わりは過去の過ちとして頻繁に語られているのに対し、その他のイルハンたちに関する言及はほとんどない。Argun 以降のイルハンたちのうち、Geihātur、Baidu、Gazan との関係は一切史料上に記録されていないが、Öğreitü や Abū Sa‘īd との関わりは年代記などに断片的に記録されている。

七〇五／一三〇五—一三〇六年、Simnānī は Öğreitü と関わった。MF: III-14 の七〇五年の記事に、Öğreitü が Simnānī が修業に入るのに同意した際に Sulānīya に宗教施設 (abwāḥ al-bīr) を建設したとどう記述が見え、^④ TU: 50 の七〇五年ズルカアタ月九日（一三〇六年五月三日）の記事にも、Simnānī と Öğreitü との関わりを窺わせる記述が見られる。^⑤ Öğreitü は宗教的権威としての Simnānī に敬意を払っていたようであり、Öğreitü が自らの主催する宗教的権威を集めた集会に Simnānī を招いたことがいくつかの史料に記録されている。^⑥

Abū Sa‘īd については、あまり情報が少ない。ムラフ史料である WW: 357 に、Abū Sa‘īd が Simnānī の許を訪れ、

ハンカーを建ててワクフを設定したという記事が見える他、ティムール朝期の史料である DGT: 174-175 に、Amir Copan との仲裁をするために訪れた Simnani を、Abū Sa'īd が敬意をもって迎えるという逸語が見える程度である。

これらの断片的な、しかも書かれた地域・時代ともかけ離れた史料に残された記述を繋ぎ合わせることで Simnani とイルハンたちとの関係を判断するのは困難であるが、それらの記述に共通するのは Simnani が宗教的権威として敬意を受けていたことであり、それは事実として受け入れてよいであろう。それに対して Simnani のイルハンたちに対する意識も、後述のよう to Oigēitū のシーア派改宗に際して反感を持ったことが CM に記されているが、Simnani は Oigēitū を Abū Sa'īd を賛美する詩も書っており [Drwan: 35, 274, 311, 404]、おちむね良好なものだったようである。

これらのイルハンたちについての記述がいわば教団外部の証言であるのに対し、内部の証言である CM には、支配層と Simnani との関係を探らせるものとして、Simnani とイルハン朝のアミールたちとの関わりが若干記録されている。Simnani と関わったアミールとして CM に比較的よく名前が挙げるのは、Amir Copan である。

Amir Copan は Mazandaran に行くところだった。Sufabad を通る時、人々が彼に「ついにシャイフ (Simnani) がいます。」と言った。彼 (Copan) はシャイフに奉仕することを欲していたところだったので、Amir Copan が奉仕せざるやう、シャイフが Amir Copan の下馬つづいる所に来るよう要請せよるため Malik Nasir al-din Kirmani と Amir Talis を送ってシャイフを訪問させた。彼らは [Simnani の所に] 着くと、シャイフの手に接吻する幸運に浴び、Amir Copan の挨拶を伝え、その求めを申上げた。シャイフは言った。「Harbanda がシーア派 (trawāfid) に傾倒してスンナ派の人々 (sunniyān) を苦しめ、アミールたちが皆彼に従って真理の madhab (スンナ派信仰) を捨てたのに対して、Amir Copan はそうせず、真理の madhab を隠したでせよらずに強化した時から、私は彼 (Copan) を好ましく思っている。しかし、四〇年前に私は Arqun の許を去って、スルターンたちやアミールたちなどの俗世の人々に決して会うまいと決意している。しかし、四〇年前に私は Arqun の許を去って、スルターンたちやア抑者たちに対する戦いに行く時は「その限りではない。」私はガースィーたち gūzār が現れたら、行ってジハード gihad をすると

「いふ誓いをたててゐるのである。」 [C.M. 65a-66a/149]

Simnānī は Harbanda すなわちイルハン Öigeitü^② のシーア派改宗に際して Copan がスンナ派信仰を貫いたことに好意を示すが、世俗の支配者たちとの積極的な関わりを避けるため Copan の招きには応じない。しかしシハードを行うならば参加するという。Simnānī はさらに以下のように Copan に対して不信仰者との戦いを促す。

われわれが Amīr Copan の前で話をしつゝと、彼はわれわれの話題が不信仰者たち (kuffiān) に対する戦いに向いたのを聞きこつた。[Musīfā (預言者 Muḥammad) は「和解がよい」(Qurʾān 4:128) と言つた。] 驚いたことに、人々は神や使徒の言葉を厚かましくもその手でねじ曲げ、自分の目的のために、そして自分の状況に合うように、一つ一つ「の語句」に解釈 (taʾwīl) を施している。さもなければ、彼らはこれが神の言葉であり、「和解がよい」というのは夫婦間のごとであつてムスリムたちと不信仰者たちの間のことではないとつゝことを知らないのである。法学 (fiqh) には不信仰者たちに対するくつら (mudhāna) の項目 (bāb) はあつても、自分の王が不信仰者たちと共にいるのを放置しておいてそれを和解と呼ぶなどということはない。このような人々の話の通り、彼らはこのことに関心がないのだと考えられる。彼らの敵である Köpek は、公正な (ʿadl) と統制力を備えた強力な王である。彼は不信仰者であり信仰の敵であるが、この時代に国事の統制において彼ほどの「優れた」王はいない。「しかし」彼の不信仰はチンギスハン家の人々の不信仰よりも悪い。⑦ というのも、チンギスハンが地の神と天の神を一つと考えていたのに対し、彼 (Köpek) は天の神と地の神を別々と考えていたのである。私は彼の命令書の冒頭に (dar awwal-i-yarlīg-i-rū) 「地の神の名におつて (ba-nām-i-budā-yi-zamīn)」と書かれてゐるのを見た。⑧ [C.M. 71b-72a/157]

このように Simnānī は Copan に対して、しばしば異教徒の脅威にさらされる時代におけるイスラームの擁護者としての役割を期待していた。他にも、Copan が Simnānī に狩の獲物を献上するが Simnānī はそれがハラームであることを理由に食べないというエピソードがある。⑨ [C.M. 72b/158] また先に引いた如く Copan のスンナ派信仰へ好意を示していたことから分るとおり、Simnānī は Copan に対して、不信仰者に対する戦いのみでなく正しいイスラーム信仰その

ものを指導する立場にあった。^⑧ CopanもまたSimananiを尊重していた事は以上のCMのヒュンードの他、*Ḥaṭīz-i Abūn mašayih* であり、導師 (*piṣwā*) であった。Amir Copan は彼のハンカーに行くこと、アミールたちを呼寄せ、彼らがシャイフの面前で「忠誠の」約束と約定を新たにすることを望んだ。[DČT: 174]

彼ら (Copan とその軍) が Simanani に着いたとき、*Šayḥ 'Alā al-dawla* [Simanani] が当時その地域の大シャイフ (*šayḥ al-mašayih*) であり、導師 (*piṣwā*) であった。Amir Copan は彼のハンカーに行くこと、アミールたちを呼寄せ、彼らがシャイフの面前で「忠誠の」約束と約定を新たにすることを望んだ。[DČT: 174]

とこうヒュンードからもわかる。
Copan 以外のアミールとしては、Copan の子 Hasan を Amir Nawritz との関わりも見られ [CM: 46b/123; 72b/158]、すずれも Copan の場合と同じく、Simanani に敬意を示す彼らに説教をするというものである。^⑨

以上のように Simanani は、*Ōlgeitū*、*Abū Sa'īd*、*Amir Copan* など主に後期イルハン朝の支配者たちに対して宗教的権威として一定の影響力を行使し、かつおおむね良好な関係を保っていたようである。ただしその関係は支配層と Simanani の教団との関係ではなくて、あくまで Simanani 個人との関係であり、Simanani のパーソナリティに大きく依存していたといえる。また史料上の記述を見る限りではその関わりはあくまで受身であり、消極的なものにとどまっていた。「スルターンたちやアミールたちなどの俗世の人々に決して会うまいと決意している」といった言葉からわかる通り、Simanani はスーフイーたる者は世俗の支配者たちと関わるべきではないという倫理観を抱いていたのである。^⑩ Simanani の著作では若年における彼と Argun との関わりは頻繁に語られているのに対して、以後の世俗の支配層との関わりはほとんど触れられていないことと、Simanani が支配層との関わりを重視していなかったことの示唆であるように思える。^⑪ また Simanani が支配層と密接に関わらなかつたことについては、Simanani の一族の動向も考慮すべきであろう。前述のように Simanani の一族はイラン人官僚としてイルハン朝で様々な役割を担っていたながらも、ことごとく処刑されている。Simanani 自身は一族の悲劇について何も語っていないが、そのような一族に属し、かつ自らも宮廷人としての経験を持

① Simnānī が、宗教的倫理観とは別の理由でモンゴル人支配者たちと密接に関わることを嫌ったことは大いに考えられよう。

- ① 例として D. DeWeese, “The Eclipse of the Kubrawiyah in Central Asia,” *Iranian Studies* 21-1/2, 1988, p. 81 以下 Simnānī と Argun と差別した点や Kubrawiya が支配層との関係に消極的であった点を示す。例として L. G. Potter, *The Kart Dynasty of Herat, Religion and Politics in Medieval Iran*, Ph. D. dissertation: Columbia University 1992, p. 84 以下 Simnānī と Argun と仕えた点や支配層と交際しなかった点も参照。
- ② 例として Aubin 1995, pp. 81-82.
- ③ 例として M. Molé, “Les Kubrawiyya entre sunnisme et shiisme aux huitième et neuvième siècles de l’hégire,” *Revue des études islamiques* 29, 1961, pp. 87-89; J. Baldick, *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*, London 1989, pp. 94-95.

- ④ Sulṭāniyya の abwāb al-birr のことについて S. S. Blair, “The Mongol Capital of Sulṭāniyya, ‘the Imperial,’” *Iran* 24, 1986, p. 144 を参照。
- ⑤ Elias 1995, p. 30 n. 69 以下 MF の記述に關して「トキステットの Abwāb al-barāt に関する問題は、最後のバヤズィットと最後の後醍醐天皇の問題とを abwāb al-birr と読ませる。D. IO. Kojinora のラテン語訳 *Myōkajūka-n-dacuru*, Taurer 1980, p. 38 を abwāb al-birr とした。またその記事は本誌で用いた MF の *Mashhad* 刊本の注に記された点やヴォリマンによって *Simnānī* と改題した (inābat farmūdan) 君主に關する諸事を辞した際 *Ōjgeitū* の綴りや年代記に年号 Simnānī のシャーンビヤを Nur al-dīn ‘Abd al-Rahmān al-Isfārā’ī に代へることが出来なかった」とも述べられている。

[MF, III-14 n. 3] が、これは明らかだが、Simnānī と Argun の許を替へる際の逸話に混同したものである。

- ⑥ TU には Simnānī の名を挙げた後 ke 以下に長い賛辞を並べ、結局 Simnānī が亡くなったのは記さなからず。TU の校訂・マインツ語訳を為した Parvizi-Berger は Hāfiz-i Abrū の記述から補って「Simnānī がメッカ巡礼中にスルタンの宿營地に来た」と訳している。M. Parvizi-Berger, *Die Chronik des Qāzāni über den Ilkhan Ōjgeitū (1304-1316)*, Ph. D. dissertation: Georg-August-Universität zu Göttingen 1968, p. 55. 参考 Elias 1995, p. 31 n. 76 以下 TU の記述や Simnānī の死亡記事の二つに数えているが、意図不明な点については不明である。
- ⑦ Ōjgeitū が自分の主催する集會に Simnānī を招いたことについては史料がそれぞれ異なった文脈に扱っている [TAA:263-264; H.M.: 94b/12b; RR: 117]。この H.M. や RR などの記述を含む逸話の内容がほぼ同じである。それぞれは同系統のソースに依るものと思われる。まず TAA にある *Ōjgeitū* が Sulṭāniyya 建設の完了を祝って約四百人の *‘ulamā’*、*‘urafā’*、*awliyā’* を集めてその祝宴の主席 (*sādā*) の一人が Simnānī であるとしたこと。H.M. にあるのは「われわれの国の帝王 (*pādīshāh*) は *‘Hūrasān* や *‘Iraq* の貴人たちの会見したところへ欲求が起る」と、その口実としてマラサカハン・シムカーを建てた人々を招き、四百人の *mulagiq* が帝王の右手だ、多くの *‘ulamā’* が帝王の左手に列席し、その時の集會に Simnānī が出席しようとしたこと。H.M. にある「帝王」が *Ōjgeitū* であることが、その集會を Sulṭāniyya 竣工祝典とする点で推察されること、Teufel 1962, pp. 69-70 n.5;

Mojle 1961, p. 113; Gronke 1993, p. 130)のTAAとHMの記事を同一の出来事を伝えるものと考ええる。一方、それらの研究で触れられていない、比較的後世の史料であるRRによると、「時の帝王Sulṭān Muḥammad Ḥudābanda (= Ūgeitū) がイランの akābīr māšūyū' ulamā' を集めて、自分の息子を皇太子 (wali-hand) とした。その maglis には四百人の awliyā' u aqayā' が出席した」同じくその中に Simnānī がいたとある。Sulṭāniya の竣工年代は今のところ十一三〇―十一三三年であるとする説が有力で (D. P. Little, "The Founding of Sulṭāniya: A Mamlik Version," *Iran* 16, 1978, p. 171; 本田實信「スルターニーヤ建都考」『東方学会創立四十周年記念東方学論集』一九八七、七三七頁(再録)「スルターニーヤの建設」『モンゴル時代史研究』東京大学出版会一九九一、三四八頁。なお「Eufel は Sulṭāniya の竣工を十一三二〇年と考え、Ūgeitū の没年からして「帝王」は Abū Sa'īd の子であると見て、Sulṭāniya の完成を七二三―十一三三年とする」という説が HM の記事が Sulṭāniya 竣工に関するものであったことからも「帝王」はやはり Ūgeitū とあるであろう) 一方 Ūgeitū が Abū Sa'īd を皇太子と定めて祝宴を開いたのは七二四―七三一年で、場所はおそらく Sulṭāniya に近く Abhar である [TU: 166; DČT: 111]。この史料の微妙な齟齬には様々な解釈が可能であるが、結局のところこれがいつ、どこでのことなのか、またこれらが同じ出来事について伝えているのか、あるいは別々の話が伝承過程で混乱して混ざったものなのか、確定は出来ない。

⑧ Elias 1995, pp. 28-30 n. 64, n. 70 はこのハンカーが Sūfīyah のハンカーである可能性を指摘しつつも、Simnānī と Abū Sa'īd の即位以前には Sūfīyah の名称に触れていない例えは Musannafāt ya Opera に収録される Bayān al-īshān li-ahl al-'irfān やはじの

すゝくこの著作には、Abū Sa'īd 即位以前の年、Sūfīyah で書かれたことが記されてゐる [Musannafāt: 249; Opera: 55]。Abū Sa'īd が寄進したこのハンカーが Sūfīyah のハンカーであるとする、Abū Sa'īd が即位以前に寄進したか、あるいは Simnānī が Sūfīyah のハンカー建設以前に Sūfīyah で執筆活動を行っていたことになる。前述の「もういっぺん Sūfīyah は Simnānī のハンカー建設以前からあった地名であるのかどうか未確認であるが、WW の記述中にもハンカーが Sūfīyah のハンカーである可能性は低くは思われる。また al-Safadi がこの記述において何を典拠としたかも不明であり、この記述自体の信憑性にも一考の余地がある。WW の Simnānī の項の情報源の一つとして著者 al-Safadi が挙げている al-Bakrī なる人物については、van Ess は不明とし (J. van Ess, "Safadi-Splitter (Teil II)," *Der Islam* 54.1, 1977, p. 98)、Elias は同じく WW が見る Simnānī からシナイースを習ったと見る Imam al-dīn al-Bakrī を DK: III-170 と見る Imam al-dīn による可能性を示す (Elias 1995, p. 53) が、それらの al-Bakrī が同一人物であるかどうかは明らかでない。また al-Safadi と多く共通の情報を伝える Ibn Hagar は情報源として al-Dahabī の名を挙げる [DK: I-266] が、Ibn Hagar が al-Dahabī の著作を参照したのかは未確認である。

⑨ 結局この仲裁そのものは効を奏せず、Copan は逃走の末捕えられて処刑される。

⑩ 後期イルハン朝史において重要な役割を果たし、またイスラームの擁護者としても知られるこのアミールについては意外なほど研究が少くない。このあたり、C. Melville, "COBĀN," *Encyclopaedia Iranica*, V; C. Melville & A. Zaryāb, "CHOBĀNIDS," *ibid.*; I. Hakka Uzunçarşılı, "Emir Cöban Soldoz ve Demirtaş," *Bulleten* 124, 1967; A. Nabī'i,

Tarīh-i alī ‘Cigān, Tehran 1352s.などを見よ。Copanを含む Suldas 部族のイルハン朝における動向は、志茂碩敏『モンゴル帝国史研究序説』東京大学出版会一九九五、一四六―一五五、二九三―二九六、三二―三四二頁でまとめられている。

- ⑩ Amir Talis は Copan の長子 Amir Hasan の長子と見せ [DGT:180] が、Malik Nasir al-din Kimani なる人物は特定できなかった。この Kimani のヒスバを持つ人物が Amir Talis と共に登場するのは、Kimani の支配権が Amir Talis と同じだった [ibid.] ということ関係があるのかも知れない。Cordt 1977, p. 115 n.1 は諸史料に登場する数人の Nasir al-din を可能性として挙げる。付け加えるよ、SS: 294 に Copan のナインとコブ Malik Nasir al-din なる人物が見え、TW: 639-640 に Copan と関わった Malik-i a'zam Nasir al-din Qaratagi なる人物が見える。また Ardabīl の不動産登記書 *Sarh al-milk* に Sams al-din Muhammad b. Nasir al-din b. Copan なる人物が見え、Copan の子の内は Nasir al-din のラカブを持つ者がいた可能性もある (Gronke 1993, pp. 202 n.56, 309 n.92)。Copan の長子 Hasan は Tag al-din のラカブを持つことが知られる。

⑪ Elias 1995, p. 30 が CM の同じ箇所を引いている。イルハンを Gazan としているのは勿論誤り。

⑫ Simnānī はスンナ派であるが、Mashhad (Mashhad-i Tus) に祀られたり [CM:72b/158] 議論の根拠として Ġāfar al-Sādiq (シーア派 六代イマーム) の言葉を持ち出したりする [CM:72b/158] など、しばしばイマーム (シーア派の意味) のような敬意を示していた。このような Simnānī のスンナ派信仰については M. Molé による有名な研究がある (Molé 1961, pp. 76-109)。Molé は Simnānī のスンナ派信仰は中道主義であり、それは異教徒支配によってイマーム

の統一性を守ろうという配慮であったとする。そして、Simnānī がシーア派 (shī'īya) はハリージー派 (hārijīya) と対極をなす極端なセクトであるとする一方でイマームたちへの尊敬を示しているのは、スンナ派・シーア派間の妥協のためであったという。確かに、Simnānī はこの madhab (スンナ派法学派) にも属せず、ハナフィー派とシャーフイー派の争いを愛慮してか (イランにおけるハナフィー派、シャーフイー派間の確執については W. Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Albany 1988, pp. 26-38 を参照)、Abū Hanifa と Sāfi'ī の教説が究極的に同一であること述べており [CM: 70b-71a/155-156]、Simnānī に中道の指向があったことは首肯できる (必ず CO: 15 をも見よ)。しかし、それがスンナ派とシーア派の間にも当てはまるとするにはなお問題がある。イマームたちへの敬意は必ずしもシーア派的要素と捉えることはできないからである。Molé は、イルハン朝期やティムール朝期に見られるイマーム信仰をシーア派的要素として捉え、それがサファヴィー朝によるシーア派流布を容易にしたと結論付けている。一方、シーア派史を記述する立場からは、主に Molé に依拠して Kubrawīya を例としながら、スンナ派スーフイーのイマーム信仰をスンナ派に浸透したシーア派信仰あるいは穏健的シーア派信仰 (asayyūrī haan) としてこの時代のシーア派を特徴付ける要素とせることが多く (M. Momen, *An Introduction to Shi'ī Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, New Haven 1985, p. 96; H. Halm, *Die Schīa, Darmstadt* 1988, pp. 93-94; S. A. Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, Chicago & London 1984, p. 30)。それに伴って H. Algar は Molé 説を批判して、この時代のイマーム信仰はシーア派に由来するものではなく、また proto-shī'ite element ともならなかった (H. Algar, "Some

Observations on Religion in Safavid Persia," *Iranian Studies* 7, 1974)。Algar の言で「ムハンマド・イブナーム信仰はスンナ派の中核を成行われており、必ずしもそのムハンマドのシーム派と結びつける必要はない。むしろ Simant 及びイブナーム Muhammad b. al-Hasan のムハンマドが「再臨」世を正義で満たす *ma'di* と考えておられる [Musanafat: 231, Operat. 41 etc.] が、これを必ずしもスンナ派信仰と矛盾するものではない (M. Madelung, "Al-MANDI," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., V 参照)。もちろんイブナーム信仰を完全にシーム派と切り離して考えるのはやはり極端である。周知の通り Ögeitü のシーム派改宗に際して *huda* で四ハリーファでなく「イブナームの名が唱えられることになったが、QM にはそれに反発して騒動を起したあるシャーフを、Simant が「四ハリーファの名を唱えながら、イブナームの名を唱える」ことも合法である」と言っている」という逸話がある [CM: 163a-164a/261]。当時既に「イブナームの敬意をシーム派信仰と理解する立場とスンナ派の枠内では認する立場の両方があったと考えるべきである」。

⑭ Qarin の当該部分は未編の叙述である。

⑮ 「ムハンマド」でも意味は通じることが、これはむしろイスラーム法でいう不信仰者との和平協定 *muhadana* の誤記であると考えるべきであろう。ただしこれを *muhadana* とするヴァリアントは現時点で確認できておらず、これが写本書写生による誤りなのか、QM の著者 *Sigistan* 自身の誤りなのか、あるいは *Sigistan* が聞いた *Simant* の言葉自体が間違っていたのか、それとも誤りではなく何らかのレトリックであるのか確信が持てないため、ここではテキスト通りに訳しておく。

⑯ このチャガタイハンの名は、ここに引いた QM の記述を含めて通常 KBAK と綴られ、貨幣史料も含めると KBAK の綴りも見られる

(E. E. Oliver, "The Coins of Chaghatai Mughals," *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, part 1, 1, 1891, p. 11, plate I; M. E. Maccou, "Динары копеки," *Известия академии наук Туркменской ССР, Серия общественных наук*, 1972-4, p. 28)。これは著者 Köpek 及び Köpek と読まれたが、系譜集 *Siyab-i pangajina* の綴り KWAQK を根拠に Köpek と読むべきという指摘がなされており (S. Ando, *Timuridsche Empire nach dem Mir'izz al-anzâbi. Untersuchungen zur Stammesgeschichte Zentralasiens im 14. und 15. Jahrhundert*, Berlin 1992, p. 61 n. 18; 赤坂恒明「五族譜」モンゴル分文と「集史」の關係「早稲田大学大学院文学研究科紀要」四一四、一九九五、三八頁、同「五族譜」モンゴル分文と「集史」諸写本」『アジア・アフリカ言語文化研究』五五、一九九八、一五〇頁、注五四) ここでは後者の読みに従っておく。なお時代は下るが、アラビア文字で書かれたトルコ語の言語資料には *Bahur-nama* に *Köpek* (KWPK) と *Kepak* (KYPK) の両方の人名が見える (間野英一「バール・ナーフの研究 II 総索引」松香堂一九九六、三七五頁)。

⑰ 七一三〇—七一三三年、Köpek、Yasawur のチャガタイ・ウルスの軍隊が *Hurasan* に侵入してイルハン朝軍と戦ったが、その後 *Yasawur* は Köpek との対立からイルハン朝軍に亡命し、Ögeitü から *Hurasan* を与えられ、その地位は *Abu Saïd* によっても確認された。しかしやがて *Yasawur* は、対立するクルト (あるいはカルト) 朝の *Malik Ghiyath al-din* の訴えによりイルハン朝から反乱者として見なされ、七二〇〇—七三三〇年、Köpek や *Çopan* の援助を受けた *Malik Ghiyath al-din* と戦って殺される。従って *Çopan* は非ムスリムである Köpek と味方同士になり、ムスリムである *Yasawur* と敵対することになる。おそくこの QM の記述はそうだった事情を背景にして、

異教徒と手を組む Copan を咎めたものと思われるが、Köpek の公正性を認める Simnānī の立場はやや微妙である。Köpek が「公正なるハン」という評判を得ていたことと合わせ、この間の政治的経緯については、加藤和秀「ケベクとヤサウル——チャガタイ・ハン国支配体制の確立——」『東洋史研究』四〇—四、一九八二を見よ。

⑮ この「地の神の名において」という冒頭句には問題がある。モンゴル発令文の冒頭定型句は通常「*ᠠᠨᠤᠯᠤᠯᠤᠰᠤ*の天の力のもとに」(*mongke tengri-yin küün-din*)とあり、若干の variation があるもののモンゴル支配地域内に広く共通するものである (W. Kotwicz, “Formules initiales des documents mongols aux XIII^e et XIV^e ss.,” *Rozzniki Orientalistyczne* 10, 1934; 小野浩「*ᠠᠨᠤᠯᠤᠯᠤᠰᠤ*の天の力のもとに」——モンゴル時代発令文の冒頭定型句をめぐって——」『京都橘女子大学研究紀要』二〇、一九九三・同「*ᠠᠨᠤᠯᠤᠯᠤᠰᠤ*なる天の力のもとに」『岩波講座世界歴史Ⅱ 中央ユーラシアの統合』岩波書店 一九九七)。Köpek のヤルリグの冒頭に書かれていたという「地の神の名において」という言葉はこの冒頭定型句の variation の一つであると思われるが、「力」を「名」とする変化はイスラーム史料においてはさほど違和感はないとしても、「天」を「地」とするのは極めて珍しいといわねばならない。モンゴル発令文の冒頭句には「天」だけでなく「天」と「地」の両方を並記するものはあるが、それも「元朝秘史」に類似的表現がしばしば見られる他は、現在知られているモンゴル発令文においては漢訳碑文に若干の用例があるのみである (杉山正明「草堂寺闍闍太子令旨碑の訳注」『史窓』四七、一九九〇、九三—九八頁)。チャガタイ・ウルスにおいて「地」あるいは「天」と「地」に言及した冒頭定型句は知られておらず、L. Liegen, *Monuments préclassiques I: XIII^e et XIV^e siècles*, Budapest 1972, p. 226 に収録された

Köpek の発令にもそのような冒頭句はない。今のところ、いかなる事情で Simnānī が Köpek のヤルリグを見る機会を得たのかもわからず、これがチャガタイ・ウルスにおいて「地」に言及した冒頭定型句が用いられていたことを伝える初めての史料なのか、それとも Simnānī による何らかの誤解なのかを断定することはできないが、ここでは「Köpek は不信仰者である」という Simnānī の主張の根拠としてのみ理解しておく。なおこの時代、発令書にヤルリグの語を使うのは大カアンのみであり、Köpek 単なるハンはヤルリグでなく *ige* の語を用いるのが通例とされるが、ベルシャ語史料ではこのような場合でもヤルリグの語を用いる (杉山正明「元代蒙古發令文の研究(一)」『内陸アジア言語の研究』五、一九九〇、一—二頁、注一参照)。

⑯ スーフイー教団のシャイフが支配層と接触して正しいイスラーム信仰を奨めていた例として、ティムール朝の *ᠠᠨᠤᠯᠤᠯᠤᠰᠤ* 有名である。川本正知「ホージャ・アフラルとアブー・サイード——ティムール朝における聖者と支配者——」『西南アジア研究』二五、一九八六などを見よ。もっとも *ᠠᠨᠤᠯᠤᠯᠤᠰᠤ* はムスリム民衆の擁護者として支配者と接していたが、Simnānī の場合はそういった民衆の利害を代弁していたことを窺わせるような記述は史料上に見られない。一三—一四世紀イランのスーフイー教団が未だ民意を反映するものでなかったことは夙に *Петрушевский* の指摘するところである (И. П. Петрушевский, *Земледелие и аграрные отношения в Иране XIII-XIV вв.*, Москва-Ленинград 1960, p. 420) が、これがこの時代一般に妥当か否かは他事例により検証すべきであろう。

⑰ フズィール Tag al-dīn ‘Alīšāh に訓戒する詩 *ᠠᠨᠤᠯᠤᠯᠤᠰᠤ* [Divan: 321]。その詩は *Din al-Karbarī, Rawāqāt al-gīnāt wa gannāt al-gannāt* によ

用されたこと(ed. G. Sulṭān al-Qurrāṭ, I, Tehran 1344s., p. 496)。

② Elias 1995, pp. 160-161 は諸史料に見えぬ Simnānī の支配層との関わりをもっと積極的に捉え、Simnānī の政治的・社会的役割を高く評価する。確かに支配者たちが Simnānī を宗教的権威として尊重していたことは、スーフイーの政治的社会的役割が増大してゆく一過程を示す事例として注目するべきであるが、少なくともスーフイーの心性としては支配層との関わりはネガティブな意味合いを持っていただと考えるべきであろう。ただしこれはあくまで Simnānī の場合であり、この時代全体の支配層に対するスーフイーの意識を明らかにするために、メンタリティー研究の観点からさらに多くの事例を検討する必要がある。

③ イルハン政権の権力者 Rasūd al-dīn Fādī Allāh (七一八—一三二八)

四 経済状況

Simnānī の教団の経済的基盤の詳細や免税特権の有無などを明らかにする文書の類は管見の限り現存しておらず、今ところ諸史料に見られる断片的な記述から想像するほかない。Simnānī はスーフイーとしての活動を始めた初期に Argun から寄贈を受け [C.N. 149a/243]^① また前述のように Abu Sa'īd が Simnānī にハーンカーを寄進したという [WW. 357] が、それら支配層からの寄進について詳しいことは分らない。

それ以外に Simnānī の教団の経済状況を伝えるものとして、以下の記述が示唆に富む。

この人々は奇妙なことを信じている。すなわち彼らは、ダルヴィーシュは乞食で貧乏でなければならぬと言っているのである。彼らは、神はムルシドたちに粗衣 (Balāq)^② を必要とさせることなど決していないことを知らないのである。どうして神の僕たちが神以外のものを必要としなければならぬというのか。[神は] この世をこれらすべての恵みとともに彼ら (僕々人間たち)

年汝の神学著作集 *Magnūnā* には当時の多くの学識者が寄稿した賛辞 *taqrīz* を献呈された (J. van Ess, *Der Wesir und seine Gelehrten: zu Inhalt und Entstehungsgeschichte der theologischen Schriften der Rafā'īdīn Faṣāḥīn* (gest. 718/1319), Wiesbaden 1981 参照) が、Simnānī はそれに寄稿してゐない。van Ess は Simnānī を例として挙げ、誰がこの *taqrīz* に寄稿しなかったか、どうしたことにも留意すべきであることを指摘している (p. 56 n. 8)。Simnānī がこの *taqrīz* に寄稿しなかったことは、彼とイルハン宮廷との関わりが浅かったことの傍証となりうる。なおこの van Ess の研究の意義と問題点については、岩武昭男「ラシードゥッディーン」の著作活動に関する近年の研究動向」『西南アジア研究』四〇、一九九四を参照せよ。

への恵みとして創ったのであり、創造の目的は彼らなのである。Sayh Magd al-din Bagdati^③にはハーンカーの毎年の食費として二〇万ディーナールの金貨(suḥ)があった。私は五〇万ディーナールの私有財(amtak)を勘定し、スーフイー道上にありスナに従うスーフイーたちのためにワクフを設定した。そして私はワクフ文書(waqḥama)において、私の子供や親類たちは、いかに教導の段階に達しようかと、管財人職(tawīya)や世話人職(hādim)によってそれ(ワクフ物件)を占有(tasarruf)してはならぬことを規定(sari)した。[CM: 154b-155a/251]

スーフイーが必ずしも清貧である必要がないと述べていることは、同時にSimnānī自身の経済活動の肯定でもあったろう。Simnānīは都市名家の出身者であり、父祖から受継いだ財産でスーフイーのためにワクフを設定していた。このワクフ設定についてはSimnānīの自著にも言及がある。

私は[Sakkārīのハーンカーの]他にもいくつかのハーンカーを建て、残ったすべての私有財でそれらのハーンカーのためにワクフを設定した。ワクフの量は私が子供や子供の母親に与えたものの二倍であった。そして私の子孫はその管財人職にあっても如何なる利益も得てはならないことや、何らかの方法でその財産を占有するような監査人(muḥṣib)や世話人になつてはならないことを規定した。そしてワクフ証書(aḥqāq-hā-yi waqf)を書いてそれについての登記(sigill)を行い、カーディーたちや、シャイフたちや、スルターンの援助者たちや、彼らの役人たちの財産によるワクフの所有者たちは、そのワクフを占有したり、自分の登記簿(talāt)に記入したり、その支出に関与したり、そこに住み着いたり、そこから得られるものを求めたりしてはならないとした。なぜなら、これらの人々の目的は、自分らの要求の貪欲さによつてすべてのハーンカーが廃虚になることだと私は考えたからである。実際この人々には目的に関しては腐っており、信仰に関しては全く汚れており、氣質に関しては醜い。私は、彼らとの関わりがスーフイーたち(sūfiyyūn)にとつて不快となると思つた。なぜなら彼らの言葉は悪言・陰口・嘲笑だからである。私は自分の後のそのワクフの管財人職の仕事を、自分の友人のうちの一人に任せた。彼は私の求道のタリーカに来て、教導の段階に達しており、良い気性で勇敢であり、浪費せず、儉約家であり忍耐と敬虔さと徳を備えていた。彼には心と肉体において完全なる清浄が現れていた。そして神への完全な信頼(tawakkul)と真の改悛(tawba)をなし、あらゆる言行において中道を行つていた。彼が死ぬ

ば彼の様な人物が管財人になるべきであり、彼の子供が遺産として「その職を受継いで」管財人になるべきではない。同様に、監査人の子や世話人の子が世話人や監査人や管財人になるべきではない。スーフイー (*ra'id wa zaid wa salik*) の子として生まれても、遺産として「親と」同様「の資質を備えた人間」になるわけではない。私は、こういった人々が父祖の慣習に従ってワクフを占有したり、それ(ワクフ物件)を売り払おうとさえしたのを自分の目で見てきた。これより呆れたことは、慈善家たちがそれがワクフであること (*waqfiyatun*) を知りながら、^⑥ それらのワクフを買い取ることを望むことである。神よ、彼らとわれわれを怠慢なる限りから目覚めさせたまえ。 [‘Uwa: 300-301]

これらの記述によれば初代の管財人 *mutawalli* には *Simani* 自身が就いたようであるが、その役職を自分の一族ではなく優れたスーフイーに委ね、以後もワクフに関する役職の世襲を禁じたという。 *mutawalli* 職 (*tawliya*) は子孫に継承され、関連の役職もその一族で分担するのが一般的であり、スーフイー教団に限ってみても、シャイフの子孫への継承を規定した事例が文書などの研究からいくつか報告されている。^⑦ 今のところ、果たして *Simani* の戒め通りに以後世襲の禁止が守られ続けたかどうかは定かではないが、スーフイー教団の運営において世襲原理を否定する倫理観が存在したこと自体、注目すべきことであろう。

Simani の教団の経済基盤は、*Simani* の私財の投入と支配層からの寄進に加え、あるいは他の信奉者たちからの寄進もあったかもしれない。それらすべてが実際にあったとしたら、*Simani* の伝記や自身の著作においては私財をスーフイーたちのために惜しげもなく費やしたことがとりわけて強調されるのが自然であり、上に引いた記述を重視するのは危険ともいえる。しかし都市名家の一員である *Simani* が私財を教団のために費やすことができる立場にあったことは確かであり、他からの寄進はある程度あったにせよ、決して大所帯とはならなかったであろう *Simani* の教団はそれらの寄進に積極的に依存する必要はなかったと考えられる。また前述のように、*Simani* は修行者たちに何らかの生業に就くことを奨めており、修行者個々人がその教えに従っていたとすれば、自ら生計の手段を持っていたことになる。今後

何らかの有効な史料により Simnānī の教団の経済状況の詳細が明らかになる可能性もあるが、現時点では Simnānī の教団は経済的に独立性の高いものだったと考えられる。

- ① Elias は CM の記述を根拠に Simnānī が Argun の近従からの転身後に放棄した財産の多くは父親から相続したものであると Argun から与えられたものとあると述べている (Elias 1995, p. 26 n. 54) 」。この記述のみから判断するのは無理がある。
 - ② Cordt は *ḥaq* と読み「人々 [Menschen]」と訳す。Cordt 1977, p. 215.
 - ③ Magd al-dīn Bagdādī (六一六—二一九年没) は Naḡm al-dīn Kubrā の弟子で Simnānī の *sisila* → Bagdādī や *ḥaq* Kubrā と関係がある。モリスムンシャー朝のインシャー作品 *al-Tawassul ilā al-tawassul* の著者 Bahā' al-dīn Bagdādī の兄弟と記されている。Magd al-dīn Bagdādī については D. DeWeese, *The “Kashf al-Hudā” of Kamāl ad-Dīn Husayn Khorezmi: A Fifteenth-Century Sufi Commentary on the “Qasīdat al-Burhān” in Khorezmi Turkish*, Ph. D. dissertation: Indiana University 1985, pp. 38-44 を見よ。
 - ④ TS: 189 には一〇万ナイサーールとある。
 - ⑤ 夙に指摘されているように CM は NU の典拠の一つであり (W. Ivanow, “More on the Sources of Jamī’s *Nahāt*,” *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, New Series 19, 1925) NU の Simnānī の項はほとんどが CM から引用である。このワクフ設定に関する CM の記述も NU に引用されている [NU:443] が、興味深きことに世襲を禁じた部分は引用されていない。あるいはワクフに関する著者 Gānī の考えが反映されているのかもしれない。なお Gānī は Herāt とその近郊のワクフ物件の受益者だった (入保一之「ティムール朝末
- 期の社会における神秘主義詩人ジャーミーの位置付け」東洋史研究会大会 (一九九四年一月三日) 発表レジュメ)。
- ⑥ waḡfiya は通常ワクフ文書そのものを指すが、この場合は所有権移転の停止というワクフ本来の意義を無視して購入する、という意味と解した。
 - ⑦ スーフィー教団のワクフの *tawfiya* がシャイフの子孫に継承されるよう規定された例として Būhārā の Sayf al-dīn Bāḡhārī の著 Abū al-Muḥābir Yahyā al-Furkānī (O. D. Chexovny, *Dyxopackoe doxyemnyy XIVveka*, Tamkent 1965, p. 97ff.; 加藤和秀「O・D・チャホヴァイチ編著 十四世紀ブハラワクフ文書」『東洋学報』五一—四、一九七〇、一三三頁) Gānī の Ahnādī Gānī の子孫たちのワクフ安藤志朗「王朝支配とスーフィー——シャームのシャイフの場合——」『西南アジア研究』四一 (一九九四) Samargand の *Ḥāḡga Ahār al-Furkānī* (O. D. Chexovny, *Camprakhōckoe doxyemnyy XV-66*, Moccna 1974, p. 76; 川本正知「ホーシヤ・アフラーールのワクフ文書」『人文学報』六五、一九八九、六三頁) などがある。ワクフ関連の役職でなく教団そのものの後継問題について明確な規定は見出せられなく、CM に「あるタルヴィーシェが尋ねた。「シャイフたちは自分らの後継者 (qā'im-maqam) が誰であるか考え、任命しておくのですか。」「Simnānī は言った。「その必要はなく、神が望んだ者が [後継者]」なのだ。」」[CM: 158b/256] とあり、教団の後継についてもシャイフが私情を排すべきであるという倫理観が感じられる。なお同じ頃 Gānī の教団では qā'im-maqam 職と *tawfiya* が結び付いて世襲されていた (安藤一九九四、四頁)。

CMなどに伝えられる Simanani の言葉は時に理想論とも思える反面、スーフィー教団のあるべき姿についての Simanani の考えをよく反映している。そのような Simanani の理念の特徴として、ここでは特に以下の二点を指摘しておきたい。一つ目は正統的信仰への指向である。もとよりイスラームにおいては安易に正統と異端の区別をすることはできないが、Simanani は「いわゆる正統的」であったとして大過ないと思われる。Simanani はシャリーアを尊重し、極端な聖者崇拜を否定していたことは本稿で見た通りであるが、思想面でも、しばしば異端視されていた Ibn 'Arabi 思想^①や、*hulūl*・*itihād*・*fanāshūh* といった教説を否定していたことが知られる。この時代、スーフィズムを正統化しようとする先人たちの努力の結果、スーフィズムそのものは既に正統的信仰としての地位をある程度確立していたが、Simanani は常にスーフィズムがシャリーアから逸脱することへの危機感を抱いていたこと、またそう感じさせるような傾向が Simanani の周囲に存在していたことが窺われる。

今一つの特徴は、神秘修業に打ち込み、俗事に消極的だったことである。Simanani は信奉者の増加、教団の拡大、支配層との関係には無関心で、限られた弟子たちと共に精緻な修業活動に従事していた。スーフィー教団は必ずしも俗世と隔絶したところで修業に没頭するものではなく、世俗的な生活と関わりつつ大衆内に基盤を獲得して成長していったことはもはや常識となっている。世俗的・大衆的な面が強調されがちなスーフィー教団であるが、その一方で Simanani の教団のような修業本位の教団も相変わらず存在し、そのようなスーフィズムにも一定の需要があったことには常に留意すべきであろう。

このような Simanani の活動には、一つには彼が Kubrawīya の系統に属したことが影響しているのは明らかである。Kubrawīya や Kubrawīya たるしめてづるその修行法 (*tarīqa*) は、シャリーアに配慮しつつもごく厳しく専門的であり、

ある程度俗世との隔絶を必要とするものだったのである。^⑥

ただ、Simnānī の教団をイルハン時代のスーフィー教団の一例として共時的に捉えるにしろ、あるいはスーフィー教団史の中で通時的に捉えるにしろ、看過してはならないのはそこに Simnānī 個人の私的な、あるいは偶発的な事情が大きく作用していることである。修業や教導に打ち込む、余裕とも取れる彼の活動を可能にしたのは、都市名家の出身であることによる経済力であつたらう。支配層との関係についても、浮沈を繰り返すイラン人官僚の一族に属していたことや、初めのうち異教徒でもあつたモンゴル支配下であつたという時代性をも十分に考慮に入れるべきであろう。以上のような特徴を持つ Simnānī の活動には、それを可能にする環境も、それを強いる事情もあつたのである。

今後さらにスーフィー教団の歴史を明らかにしてゆくためには、そのような個別の事情に配慮しつつ、時代的にも地域的にも多くの事例研究を積み重ねてゆく必要がある。その時あらためて Simnānī の教団の特殊性と普遍性が明確にならう。^⑦

① 同時代のアラブ世界のスンナ派ウラマーによる Ibn ‘Arabi 思想に

対する批判については、東長靖『マムルーク朝末期のタサウワフをめぐる論争』『イスラム世界』三三／三四、一九九〇；同『マムルーク朝期のタサウワフの位置をめぐる一考察』『オリエンツ』三三二―一九九〇参照。前述のように Simnānī はイスラーム思想上、Ibn ‘Arabi 思想への対抗者として捉えられることが多いが、それが Simnānī の思想の中心的なテーマであつたかどうかは疑問である。^② ここでは被造物である人間のうちに神性が宿ることをいふ、「落入」と訳されることもある。

③ 神性と人間性が合一すること。

④ 靈魂が肉体の死後に別の肉体に宿ること、輪廻と訳される。tanasuh に対する Simnānī の立場については、Mole 1961, pp. 82-86

をも参照。

⑤ これらの教説に対する Simnānī の反駁は自著にも CM にも随所に見られるが、まとめた記述として例えば、Uwa: 264-277 がある。

⑥ DeWeese は、このような Kubrawiya の特徴を中央アジアにおける Kubrawiya 衰退の要因と捉える (DeWeese 1988, pp. 78-81)。

⑦ Simnānī の死後、その教団がどうなつたかは史料上で確認できない。ただ Simnānī の墓廟は以後も参詣の対象として存続することになる (MS: 602, MS: III-329, 333-336)。なおここでもう教団とは Simnānī のハーンカーを拠点とする社会集団としての教団であり、Simnānī の系統は以後も ‘Alī Hanadani ら著名なスーフィーを輩出し、やがて Dababiyā などの形で存続してつづいたことは周知の通りである。

Some Aspects of 'Alā' al-dawla Simnānī's Activity

by

YAJIMA Yoichi

'Alā' al-dawla Simnānī (659/1261-736/1336), a celebrated Kubrawī Sufi in Ilkhanid Iran, was a mystical thinker and a master of a Sufi order at once. This article mainly deals with the latter role. As a master of a Sufi order, Simnānī practiced mysticism and guided disciples in Simnān where he was born into a bureaucratic family.

Simnānī denied the extreme cult of saints and the expansion of the order, which were often the characteristics of the Sufi orders. His order aimed principally at mystical training such as seclusion, the *ḥalwa*.

Simnānī was respected by some rulers of the Ilkhanid dynasty, like Ilkhans Ölgēitü and Abū Sa'īd as well as Amīr Čopan, and had an influence upon them. Nevertheless, he assumed a negative attitude towards the relation with secular rulers.

Although the economic conditions of his order are not very clear in the sources, we know that he gave his private property to the Sufis as *waqf* endowments. He prohibited the administrative posts of the property of his order from being inherited by the predecessors' descendants.

As a conclusion, his activity as a Sufi master was generally characterized by his tendency towards orthodoxy and unworldliness. The tendency was influenced not only by Kubrawism but also by his individual circumstances, for instance, his belonging to a wealthy family, etc.