

ファイド・カーシャーニーのイマーム論 における神秘主義的位相

鎌 田 繁

シーア派¹⁾十一代イマーム、ハサン・アスカリー Ḥasan al-‘Askarī(d. 260/873-4)のサーマッラーの幽閉の地での死とともに、その子である十二代目の最後のイマーム、ムハンマドも、同時に姿を隠した。ムハンマドは四人の代理人(safīr, na‘ib)を通してのみ信者と接する約七十年の小幽隠(al-ghaybah al-ṣuḡhrā)を経て、329/941年からは大幽隠(al-ghaybah al-kubra)の状態に入り、信者との交流を断った。共同体の現実の指導者として君臨すべきであるという最初期のイマーム観は、これによってその根拠を失い大きく変質した。イマームに近づくことのできない時代、即ち、絶対的權威の不在の時代、がイマームの再臨の時まで続く。このようなシーア歴史観を背景としてイマーム論はその時の歴史的状況、思想史的状況のなかで様々な形で表象され表現された²⁾。

本稿では、イラン・サファヴィー朝期のシーア派思想家ファイド・カーシャーニー Muḥsin Fayḍ al-Kaṣhānī(d. 1091/1680-81)を取り上げ、彼がどのようにイマームを捉えているか考察する。シーア派の思想史はコルバン [Corbin 1964: 54-57]によれば、四期に分けられ、ファイド・カーシャーニーはその最後の時期、即ち、「サファヴィー朝ルネサンス」期(西暦十七世紀前半頃)以降現代に至るまでの時期、に属す思想家である。この時代はイブン・アラビー Ibn ‘Arabī(d. 638/1240)を初めとするその他の思想家の神秘主義的思想がシーア思想の諸局面に浸透し³⁾、イブン・スィーナ Ibn Sīnā(d.

1) 本稿ではシーア派の語は全てシーア派中の多数派である十二イマーム派を指す。

2) シーア派とスンニー派のイマーム論(カリフ論)は議論の前提から互いに大きく相違するが、ハディースからみた両派のイマーム理解の相違については印刷中の拙論[鎌田 ——]を参照。

3) 例えば、十四世紀後半の Ḥaydar Āmulī はハディースの伝える十二代イマームのマフディーとしての再臨を内面的な精神性への転換と解釈する [Ḥaydar Āmulī: 102]。

428/1037)の哲学の土台の上にモッラー・サドラー Mulla Ṣadrā(d.1050/1640)にみられるようなシーア派神秘哲学が生まれた時代であり、異なる思想潮流が収斂し、新たな相貌を生み出した時代として特徴づけられる。

I

ファイド・カーシャーニーはコムで育ち、後イスファハーンに移り、そこで1091/1680-81年に歿した思想家である。彼はアラビア語及びペルシア語で著作をし、その範囲は広く、クルアーン注釈、ハディース学、法学、神学、哲学、神秘哲学、倫理学、そして詩に及び、特にハディース学者として名が高い。書名が伝えられている彼の著作は、明らかに重複しているものもあるが、120点の多きに及ぶ⁴⁾。彼はクルアーン注釈家として、現行のクルアーンは啓示された時のままではなくイマームに敵意をもつ者たちによって改竄されていると主張する⁵⁾。法学でも従来の説にたいして異なる説を立てている [Tabāṭabā'i 1984 : 16, 51-2]。彼はムジュタヒドの權威を認めないアフバル派のハディース学者であり、また、哲学と神秘主義に傾きすぎたと批判されている。彼のイマーム論を考える場合この最後の点が主要な論点となると思われる。これに関してハーンサーリー Muḥammad al-Khwānsārī(d. 1313/1895)は以下のような見解を紹介する。

『二つの海の真殊』*Lu'lu'at al-Bahrayn*⁶⁾の著者は次のように言う。この師匠[ファイ

4) Muḥammad 'Alī Mudarris : IV, 374-78 ; Brockelmann : SH, 584-85は32点を記載する。彼の最もよく知られた著作はシーア・ハディース『四書』に含まれるハディースを精妙に分類集成し、注釈を加えた *al-Wafī* であり、Muḥammad Ḥurr al-'Āmilī(d. 1104/1692-93)と Muḥammad Baqir al-Majlisī(d. 1110/1698-99)とともにムハンマドという名前をもつ三人の編者による一連の新しいシーア・ハディース集の第一に数えられ、その三つのなかでも最も哲学(falsafah)に近いとされている [Khwānsārī : 518-19 ; Āqā Buzurg : XXV, 13(no. 73)]。そのほか、*Mafatih al-sharā'i* は法学の重要な論点を包括し、通常の法学書に含まれない他の重要な点をも含み、概括的論証、イジュマーとされたものの批判、簡潔な説明のゆえに、「極楽の園」(rawḍat)と呼ばれる法学書とされ [Muḥammad 'Alī Mudarris : IV, 378]、ガザーリーの『宗教諸学の再生』のシーア派的修正版である *al-Maḥajjah al-bayḍa' fi ihyā' al-ihyā'*、モッラー・サドラーの神秘哲学の綱要書である *Uṣūl al-ma'arif* などがある。

5) Ayoub 1988 : 190. 現在のシーア派(ウスール派)はこの立場を取らない [Löschner 1971 : 70-74]。

ド・カーシャーニー]は徳の高いアフバル派のハディース学者であり、ムジュタヒド達を激しく排撃する。特に彼の論文 *Safmat al-najāt*⁷⁾ においてそれは見られる。……「息子よ、私と一緒に乗れ。不信者たちと一緒にいてはならない」(11:42)という[クルアーンの]句を引いて一団の学者達を邪説(fisq)どころか不信仰(kufr)に帰してしまうほどである。……また神秘主義と哲学の流儀で書かれた不信仰——神よ、守り給え——に殆どせざるをえない幾つかの論文がある。例えば存在一性論(wahdat al-wujūd)の様な議論が見られる⁸⁾。私はそのような教説についての明らかに醜悪な彼の論文を調べたところ、それは異端者(zindriq)イブン・アラビーの教義が隅々まで浸透したもので、真知をもつ者たちに基づいて説明はしているものの、その大部分は彼[イブン・アラビー]からの引用である。……彼はハディースについてはサイド・マージド・バフラーニー⁹⁾に、哲学(hikmah)と教義学(uṣūl)についてはサドルディーン・シーラーズィー[モッラー・サドラ]に、[それぞれ]師

-
- 6) 法学書 *al-Ḥadā'iq al-nāḍirah* の著者として知られる Yusuf al-Baḥrānī(d. 1186/1772)による自分の師匠の系譜を辿り彼らの略伝、著作を記した学者列伝集であり、ハーンサーリーはこれを大いに利用している [Muḥammad 'Alī Mudarris : III, 360-61; Āqā Buzurg : XVIII, 379-80(no. 536)]。
- 7) 法源はクルアーンとイマームのハディースのみであり、それ以外の自由な解釈(ra'y, ijtihād)は異端(bid'ah)とするアフバル派の法学理論を述べた書である [Āqā Buzurg : XII, 202(no. 1341); Muḥammad 'Alī Mudarris : IV, 376-77]。アフバル派とウスूल派の違いは, Falaturi 1968 : 78-95; Momen 1985 : 117-18, 222-25を参照。
- 8) ファイド・カーシャーニーの異端的な教説として挙げられるのはこのほかに、不信仰者が地獄の苦を永遠に味わうことはない、イジュティハードをする者に救いは無い、自分以外のために穢れた者は穢れてはいない、という説がある [Khwansārī : 517]。
- 9) Majid al-Baḥrānī(d. 1028/1618-19)はファイド・カーシャーニーの師匠であり、シーラーズで最初にハディースを弘めた者であるという [Āqā Buzurg : VI, 11(no. 30); Muḥammad 'Alī Mudarris : I, 232]。カーシャーニーの弟子のひとりである al-Sayyid Ni'mat Allah al-Jaza'iri(d. 1112/1700-01)の伝えるところ [Khwansārī : 520]によれば、カーシャーニーはコムでマージド・バフラーニーがシーラーズに来ることを聞き、彼の許で学ぶことを願ったが、父はそれを許すのに躊躇し、神の意を問うことにし、占いのためクルアーンのページを開いた。すると「各団のうち一部が出動し、そして残留者は宗教についての理解を深めよ。」(9 : 122)と出た。そこで次にイマーム・アリーに帰せられている詩集を開くと、次のような文句が得られた。

事した。そして彼は後者の娘の婿となった。このことから彼の教義についての書物はみな神秘家と哲学者たちの原理に基づいていることが分るのであろう。ペルシアの諸地方では神秘道の学はよく知られており、彼らにはその傾向がある。むしろ、度を外れて浸り込んでいる。それが彼にはその時代の最大限に表われていた。彼の仲間たち全体の方が人々のなかですべて優勢であった。かくて我々の師匠マジリスィー¹⁰⁾は彼の後に現れ、このつまらぬ説を説く口を塞ぎ、この異端説の炎を消すのに最大の努力を払ったのである。[Khwānsārī : 519-20]

このようにファイド・カーシャーニーは、一般の信者が独力で法判断を下すことを認めずに専門家の裁定への服従を要求するムジュタヒドの主張を否定し、彼らを不信仰と呼ぶほど熱心なアフバル派の学者であった。また彼の師匠のモッラー・サドラーがそうであったように、神秘家イブン・アラビーの教説を受容し、神秘主義、哲学の色濃い思想を生み出している思想家である。ここでこの引用から理解されるのは『二つの海の真珠』の著者ユースフ・バフラーニーにとってファイド・カーシャーニーがアフバル派であること¹¹⁾よりも、むしろ、彼が「異端的」な神秘主義的な考えに毒されていることの方が激しい非難の対象になっていることである。

しかし、ファイド・カーシャーニーの神秘主義的「偏向」の批判に対して引用者であるハーンサーリーは必ずしも同調してはいない。特に、モッラー・サドラー¹²⁾を彼と共に

高貴なるものを求めるためには故郷を離れ、旅に出よ。旅には五つの益がある。

悲しみからの解放と、生活の資を稼ぐこと、そして知識と礼儀と偉大な人(mājid)との親しい交わり。(ṭawīl)

この句によって彼は父の許しを得、シーラーズに行き「偉大な人」すなわち、「マージド」・バフラーニーの許で聖法を学んだのである。

10) Muḥammad Baqir al-Majlisī(d. 1110/1699)はファイド・カーシャーニーの弟子であり、膨大なハディース集成 *Bihār al-anwār* の編纂者であるが、同時にスーフィー、哲学者、スンニー派を激しく弾圧したことで知られる [Momen 1985 : 114-17, 316-17]。

11) ウスूल派法学が主流を占める現在と異なり、11/17世紀のイランではイスファハーンを除くとアフバル派が優勢であり [Tabataba'i 1984 : 54]、アフバル派のゆえに非難される度合いは弱かったのではないかと考えられる。

12) ハーンサーリーはモッラー・サドラーが『無明時代の偶像を破す』*Kaṣr al-aṣṅām al-jāhiliyyah* という書物で一団のスーフィー達の不信仰を非難していると述べる [Khwānsārī : 522]。モッラー・サドラーはこの書全体で彼の時代のスーフィズムを批判するが、特に Mulla Ṣadra 1340s : 32, 104を参照。

間違った神秘主義者とする見解はユースフ・バフラーニーの誤解であるとし、これは「彼が理性をもった者たちの道から極めて遠いため、そして使徒と使徒の一族に従っている知識と理解力をもった人々の開示体験(mukāshafat)と、彼ら[イマームたち]の結んだ綱によらずに[神に]至ること(wuṣūl)が実現できると思い込んでいる無知と愚昧の徒の虚飾(muzakhrifat)との区別がつかないため」[Khwānsārī: 522]であるとする¹³⁾。そしてファイド・カーシャーニーを神秘主義に結びつけるのは臆測に基づくものであり、虚偽であるとする。しかしながら人々にそう思わせるような原因が彼の中にあり、それは過激なシーア思想(ghulāt, mulḥidūn)に親しみその流儀を模倣したり、ムジュタヒドには制約されないと表明したり、イジュマーとの相違や宗教上の義務の無視に関心を払わなかったりしたことである[Khwānsārī: 520]という。彼の神秘主義的な傾向はこのように疑いの目をもって見られることがしばしばあり、ある場合には正面から彼は弾劾され、また彼の思想を承認する者の場合でも、その思想の表出に関しては彼の大胆さに批判を加えているのである。

II

ここではファイド・カーシャーニーのイマーム論を彼の教義学の著作『信仰の根本についての確実な知識』*‘Ilm al-yaqīn fī uṣūl al-dīn* [略号: ‘IY]に基づいて考察する。シーア派の教義学書は、スンニー派の場合にも当てはまることであるが、論理的弁証を主とする傾向のものと宗教的権威をもつクルアーンやハディースなどの引用を主とする傾向のものと、二つに大別できる。論理的弁証傾向の強いものの一例としてアッラーマ・ヒッリー ‘Allāmah al-Hillī (d. 726/1325) の *al-Bāb al-ḥādī ‘ashar*¹⁴⁾ が挙げられる。これに対し

-
- 13) シーア派にとってイマームは神に至る唯一の門であり、イマームを通さずに神を知ることができると考える一般のスーフィーは最も愚かな者となる。シーア思想家がいかに神秘主義的の色合を濃くしようとも、神への戸口にイマームを置いているかぎり、その思想は絶えず非難されている。「誤った」神秘主義とは一線を劃しているのである。それゆえ、イマームを介在させない(所謂)神秘家は襤褸を纏い、ズィクルを行ない、詩を朗唱し、シャハーダを唱えるが、ただろばのように嘶き、踊り狂い叫ぶだけで、真知への道は閉ざされている[Khwānsārī: 521]のである。
- 14) この十二イマーム派教義学書の本文自体は極めて簡潔であり、通常、al-Faḍīl Miqdād al-Suyūrī al-Hillī (d. 826/1422-23) の注釈書とともに用いられる。ヒッリーはこの書のなかで [Hillī: 39-52] イマーム論を五つの観点から論じる。すなわち、(1)イマーム性は預言者の代理として現

てファイド・カーシャーニーのこの著作は第二の傾向を強くもち、著者の主張を様々な議論を通して披瀝するのではなく、先行著作からのハディースの引用を主要な要素として成っている¹⁵⁾。

本書は、第一篇・神についての知識、第二篇・天使についての知識、第三篇・聖典と預言者についての知識、第四篇・最後の日についての知識、という四つの篇(maqṣad)からなり、イマーム論については、全十六章からなる第三篇の該当する章(bab)のなか

世と信仰の問題における万人の普遍的權威(riyasah)であること。(2)イマームは無謬(ma'ṣūm)であること。(3)イマームは神に由来する指名(naṣṣ)に基づくこと。(4)イマームは最も優れた者(afdal)であること。(5)十二人のイマームの特定。彼はもちろん聖典の權威を否定するわけではなく、論理的論証とともに用いており、特に(5)の点については基本的にそれに基づいた議論を展開している。イマームの存在の論証については、[大前提]神は正しい生き方を命じそのための援助(恩恵)を与える、[小前提]正しい生き方を実現するためには指導者が必要、[結論]神は人間にイマームという指導者を与える、という三段論法で進めており[Hillī: 39-40, cf. 32, 165-6]、きわめて論理的な議論となっている。

- 15) 本論文で扱うイマームに関する個所では以下のような著作が引用されている。書名に続く括弧内は引用の見出されるページを示す。Abū Ja'far Muḥammad al-Ṣaffar al-Qummī(d. 290/903), *Baṣā'ir al-darajāt*(369f, 386, 405), 'Alī b. Ibrāhīm al-Qummī(d. c. 307/919), *al-Tafsīr*(777, 800, 824), al-Kulaynī(d. 329/941), *al-Kāfī*(368, 385, 388, 391, 404), al-Shaykh al-Ṣadūq Ibn Bābawayh(d. 381/991), *Ikmāl al-dīn wa itmām al-ni'mah*(364, 382, 384, 392, 394, 408, 413, 417, 775, 781, 784, 798, 801, 807, 811); *I'tiqādāt*(364, 827); *Ma'ānī al-akhbār*(357, 377), al-Shaykh al-Mufīd(d. 413/1022), *al-Irshād*(771), al-Shaykh Abū 'Alī al-Ṭabarsī(548/1153), *Majma' al-bayān*(823), Quṭb al-Dīn al-Rawandī(d. 573/1177-78), *al-Kharā'ij wa al-jarā'ih*(807), 'Alī b. 'Īsā al-Irbilī(d. 692/1292-93), *Kashf al-ghummah*(414, 775, 814, 818)。以上のようなシーア派のハディース集やイマームの伝記に関する著作から多量に引用を行なっているのみならず、イマームの存在をより確証する意味もあって、スンニー派のハディース集である al-Bukhārī wa Muslim, *al-Ṣaḥīḥān*(411), Muslim, *al-Ṣaḥīḥ*(799, 801)からの引用もある。また Ibn 'Arabi, *al-Futūḥāt al-makkīyah*(361), Muḥammad al-Ghazālī, *Ihyā' 'ulūm al-dīn*(362), Ibn Sīnā, *al-Isharat wa al-tanbīhāt*(358)の神秘主義、哲学の著作も引用される。彼の師匠であるモッラー・サドラーの著作からも書名も著者名も明記していないが、379-80に Mulla Ṣadrā 1984: 30-33が引用されている。

で触れられている。以下はその内容である¹⁶⁾。

(1) 啓示(wahy)の仕組みとその靈感(ilhām)との相違	Ⅲ-1
(2) ハディースの示す啓示の下る状態	Ⅲ-2
(3) 預言者(nabī)・使徒(rasul)・聖者(walī)・イマームの区別と優劣	Ⅳ-1
(4) ハディースの示す預言者等の定義と分類	Ⅳ-2
(5) イマームは神から語りかけられた者(muḥaddath)であること	Ⅳ-3
(6) イマームの必要性とイマームの幽隱は恩恵(luṭf)の原理に反しないこと	V-1
(7) イマームは最も神に近い最も優れた無謬の者(maʿṣūm)であること	V-2
(8) 世界生成の窮極的目標としてのイマーム	V-3
(9) 伝承に基づく証し(ḥujjah)としてのイマームの常在性	V-4
(10) 歴史上の預言者の数と「権威をもつ者」(ulū al-ʿazm)の意味	Ⅵ-1
(11) クルアーンに引かれる預言者とその奇蹟	Ⅵ-2
(12) アダムからマフディーに至る預言者と相続者(waṣī)の系譜とその事蹟	Ⅵ-3
(13) ムハンマドの後の12人のイマームの列挙	Ⅵ-4
(14) スンニー・ハディースによる12人のイマームの存在の証明, イマームは他人に教えられること無しに知識をもつこと	Ⅵ-5
(15) 使徒のもたらすシャリーアとその護持をする相続者	Ⅵ-6
(16) 救世主(mahdī)の幽隱(ghaybah)とその出現の前兆	XⅥ-1
(17) 預言者から伝わる最後の時の前兆	XⅥ-2
(18) 再臨するカーイム(qā'im)の[カーイムであることの]証拠	XⅥ-3
(19) 十二代イマームの存在の証拠, 幽隱の長さと理由	XⅥ-4
(20) カーイムの長命の正当性とダッジャール[救世主の敵対者]の出現	XⅥ-5
(21) 十二代イマームの誕生の証拠	XⅥ-6
(22) 二つの幽隱と幽隱期におけるイマーム尊崇の価値	XⅥ-7
(23) カーイムの出現の様態	XⅥ-8
(24) 再臨(raj'ah)と復活(qiyāmah)の相違	XⅥ-9
(25) 再臨は過去の共同体にも存在したこと	XⅥ-10

16) 本文中には必ずしも節(faṣl)の標題は付されていないので、校訂者の手になる巻末の内容一覧と本文そのものの記述から判断して内容を示した。表の右端は本書第三篇における章と節を示す。

ファイド・カーシャーニーは以上のような主題でイマーム論を論ずるが、殆んど論点は典拠としてのクルアーンとハディースを提示するだけで済まされており、ヒッリーに見られるような論理的論証を進めることはない。しかしながら、伝承の権威にあまり依存せずに自説を展開している箇所があり、それは神秘主義的な色彩が濃いところである。ファイド・カーシャーニーの思想を伝統的教學者がどのように評価するとしても、彼の思想が神秘主義的色彩に彩られていることは明らかであり、本書においてもそれは端的にイブン・アラビーの著作の引用によって示されている[‘IY: e.g., 361, 894, 1009]。このような神秘主義的傾向が強いという点を除いて、本書と彼がしばしば引用する伝承重視型の教義学書とは提示の仕方に違いはあるとしても内容的には大きな違いはないと考えられる。

III

イマーム論に関して神秘主義的要素が見られるのは、第一に、預言者と聖者の優越性の比較の議論、そして第二に、「完全人間」としてのイマームの議論のなかである。第一の議論についてカーシャーニーは使徒(rasūl)、預言者(nabī), イマーム、聖者(walī)の区別を、先ず、述べる。

預言者とは行為(‘amal)の啓示を受けた者。使徒とは行為と宣教(tablīgh)の啓示を受けた者。聖者とは行為について天使に語りかけられたか靈感を与えられた者。イマームとは行為と宣教について天使に語りかけられた者。[‘IY: 366]

これより預言者は啓示(wahy)という形で神の意思を受け何かの行動をする者であり、使徒はそれだけでなく、神の言葉に基づいてそれを周りの人々に教え伝えること、即ち、聖法をもたらすことも行う。それに対して聖者とイマームは、神の意思を靈感(ilhām)という形で受け、イマームは更に周りの人々の指導者として働く。

上の引用に表われる啓示と靈感について、その違いをファイド・カーシャーニーは次のように述べる¹⁷⁾。

17) 人に生得的に備わっているのではない知識は二つの仕方でも獲得されるとし、学者や哲学者の知識のように、論証や学習で獲得される場合と、なぜか分からない仕方でも突如獲得される場合とを挙げる。この後者に属するのが啓示と靈感である。

尚、彼は「使徒、預言者、語りかけられた者の区別」についてのハディースの注解でこの引用とほぼ同じ説明を施しているが、mushahadah, samā’, nafth の三種を数え、mushahadah は使徒と

それがどこから得られているのかという筋道(sabab)を知らないで知識を得ている場合があるが、それは心のなかに天使が投げ入れた照明(mushahadah)である。心のなかに短い印象を残すだけならば、それは靈感(ilham)または心への印象賦与(nafth)と名づけられ、聴覚に銘記されるならば、天使の語りかけ(ḥadrth malak)と名づけられ、このふたつは聖者(awliyā')とイマーム(a'immah)に特徴的なものである。

またその[筋道を]知っている場合があるが、それは啓示(wahy)と名づけられ、預言者(anbiyā')と使徒(rusul)に特徴的なものである。[‘IY: 360]

このように啓示と靈感との違いを述べ、啓示は受け手が神から始まる知識の獲得の筋道を明確に意識しているものであり、靈感はその筋道を明確にしないものである。神的不可視界の帳が取り外されるということでは両者に相違はないが、受けた知識の源、経路についての自覚に違いがある。言い換えれば、「明白さ、光明性、そして知識をもたらす天使の照明、これらの強烈さにおいて」[‘IY: 361]、啓示は靈感や天使の語りかけと相違すると考えられる。

明確な言葉としてではなく単に神の意図の意味を夢のなかで、あるいは天使の言葉を通して間接的におぼろげに伝えられた者が聖者、イマームであり、明確に文節化された神の言葉としてそのまま天使ジブリエル(ガブリエル)を通して伝えられたのが預言者、使徒である。そしてそれぞれのグループのなかでイマームと使徒はその上に社会的な宣教活動が加わるのである。

以上のような定義に基づいて、ファイド・カーシャーニーは第一の議論である使徒、預言者、イマーム、聖者の優劣を述べるために、それらの相互の関係を示す。

どの使徒も預言者である——その逆ではない——。どの使徒、どの預言者、どのイマームも聖者であり、語りかけられた者である——その逆ではない——。そしてどの使徒もイマームである——その逆ではない——。聖者性がイマーム性に先行しないイマームはない。[‘IY: 366]

最も特殊なものとして使徒、次いで預言者とイマーム、そして最も普遍的なものが聖者とされる。この特殊・普遍の関係は外面・内面の関係として捉えられ、使徒性(risalah)の内面(bāṭin)がイマーム性(imamah)と預言者性(nubuḥwah)であり、預言者性

預言者に特徴的だと述べ、他については特定していない[Kashanī 1404h: I(Kitab al-ḥujjah), 19]。

の内面が聖者性であるとする。そして「どんなものの内面もその外面よりも高貴であり重要である、なぜなら外面は内面を必要とするが、内面は外面を必要とせず、また内面は真実[神]により近いからである」[*IY*: 366]と述べる。

また聖者性と預言者性は神より生じ「神」に関係する。他方、使徒性とイマーム性は、神より生じるが、人々を教導するという面のために、神そのものではなく、「神の下僕(人間)」に関係し、また歴史的な特定の「時」の福利(*maṣlahat al-waqt*)に制限されている。このために時の制限を受けず、直接神にかかわる聖者性と預言者性の方が使徒性とイマーム性よりも優越する[*IY*: 366-67]、と述べる。

以上の二つの論点からは、聖者性が最も高貴なもので、次に預言者性とイマーム性、最後に使徒性が来ることになる。すなわち、内面性、神との直結性、という基準から何よりも聖者性が優先する、となる。

しかし、彼は更に議論を続ける。聖者性や預言者性は自己に関わるのみであるが、使徒性とイマーム性は他の人々を導くことで利益が他に及び、より大きな利益をもたらす、と第三の論点を述べ、次に、第四点として以下のように言う。

聖者がかならずしも預言者やイマームよりも偉大なのではなく、また預言者が使徒よりも偉大なのではない。むしろ、事情は全く逆であり、聖者は預言者、使徒、あるいはイマームに従属するものであり、また預言者は使徒に従属するのである。なぜならば、どの預言者もイマームも二つの相(*martabah*) [聖者性とイマーム性または預言者性]をもち、使徒は三つの相[聖者性、預言者性(またはイマーム性)、使徒性]をもつが、聖者は一つもつだけだからである。

聖者が預言者より卓越していると述べる者は、一人の人物の中に[複数の相が存在している場合を]念頭に置いているのである。即ち、聖者であるという預言者の面の方が預言者や使徒であるという預言者の面よりも高貴であり、同様に、聖者であるというイマームの面の方が彼のイマームという面よりも高貴なのである。[*IY*: 367]

このように、聖者性が最高であるというのは一人の人物に聖者性が使徒性と預言者性と共に存するとき、それらの局面のなかではそれが最高であると言う意味であると解釈する。かくて、聖者、預言者などがそれぞれ別個の人間として現れている通常の場合では、聖者は預言者やイマームに従う者であり、従われている者よりも従う者が優れていることはあり得ない[*IY*: 367]、と結論を述べる。

シーア派の立場から考えてイマームの位置をどうみるかはきわめて重要である。しか

し、ここまでのファイド・カーシャーニーの議論では預言者とイマームとは同次元で捉えられている様に思われ両者の間の優劣の判断は不明確である。彼の判断の基準となっている内面性とか従属する者と従属される者とかの規準からではこの二者の間の関係を一般的に定めることはできないからである。シーア思想家として結論は自明であると思えることであるが、これについては次のように述べる。

信仰者たちの指導者[初代イマーム・アリー]は、我等の預言者[ムハンマド]には遅れるが、全ての預言者たちと聖者たちよりも偉大であり、その無謬の子孫たちもまた同様である。[*IY*: 367]

ファイド・カーシャーニーは最終的には使徒、イマーム、預言者、聖者の順で優劣を定めるが、その四者を貫流している聖者性という内面的精神性が神への近さという点で、神的人間の中核となる最も優れた面であるとしている¹⁸⁾。このような預言者と聖者の優劣の問題は神秘家以外の者にも議論がある。スンニーの神学者も扱い¹⁹⁾、シーア・ハディースのなかでも示唆されている²⁰⁾。しかしここでは聖者性という内面的精神性を最高の局面とする肯定的表現は見られない。かくて、ファイド・カーシャーニーのイマーム論には、条件は付せられているが聖者性を或る観点において最高の局面であるとする神秘主義の議論が受容されているといえよう。

IV

ファイド・カーシャーニーの第二の議論である「完全人間」については以下のように述べられている。

感覚的世界の生成の究極的目標、最大の収穫は人間の創造である。そして人間の創造の目標は、彼が完成の究極的段階に至ること、至高の集団に到達すること、真実

18) 特にイブン・アラビーの聖者論はファイド・カーシャーニーの議論の原型となっている [Izutsu 1983 : 263-74 ; Takeshita 1987 : 118-31]。後者については筆者の書評 [鎌田1988 : 199-205] 参照。

19) Baghdādī : 167は nabī と walī の優劣を論ずる。しかし、ここでの awliyā' が神秘家の聖者を指しているのかは明白ではなく、むしろイマームを指していると思われる。バグダーディーの重点は預言者は天使やその他の誰よりも優れているという点にある。

20) Kulaynī は *al-Kaḥfi* で、「使徒、預言者、語りかけられた者の区別」という標題で四つのハディースを集めているが、内面性という規準を示唆するものはない [Kulaynī : I, 176-77]。

の崇拜対象[である神を知ること]と彼への完璧な下僕性を知ること、である。……
 鉱物、植物、動物といったその他の存在物は、人間が身を養い、使役し、利益を得る必要のために、また、人間を形成する際にその一番良い精髓を用いたその材料の余りを無駄にしないために、創造されたのである。[‘IY : 378]

と述べ、神の世界創造の目的は人間が完成に至ることであるとし、人間以外の被造物は、天使も含めて[‘IY : 380]、その目的を実現するための副産物、あるいは手段でしかないのである。

一言で言うならば、存在している物の創造の絶対的な根源的目的は、完全人間(al-insān al-kāmil)の存在である。それは地上における神の代理人(khalīfah)である。ちょうど次のような聖なる伝承(al-ḥadīth al-qudsī)で示されるように。即ち、「アダムの子よ、私[神]は諸々の物をお前達のために創造し、お前を私のために創造した」と、また別の有名なハディースではわれらの預言者に語りかけて、「お前がいなかったならば、私は星を創造することはなかったであろう」と。また、預言者の一族(ahl al-bayt)のイマームたちに関して、「我々は神によって造られた。我々を造った後、人々が我々のために造られた」と。また、アリー[初代イマーム]への預言者のハディースに「……アリーよ、もし我々がいなかったならば、至高の神はアダムもイブも、楽園も地獄も、天も地も、創造しなかったであろう」と。[‘IY : 381]

このようにあらゆる被造物が存在するためには究極的目標が必要であり、また現実にもその目標が存在するゆえにこの世界は存続しているのであるとし、この目標、目的がイマームの存在に他ならないとするのである。それゆえ彼の言葉によれば、

いかなる時代にも代理人の存在は不可欠であり、彼を通して[神の]命は行なわれ、彼によって[人間という]種は存続し、国土は維持され、人々は正しく導かれ、天と地は鎮まるようになるのである。彼がいなければ、全ては無益な空しいものとなる。なぜなら、[そうなれば、]あなたは何の目標にも自らを結びつけることもできず、いかなる目的に自らを帰することもなくなるからである。その時、地はその民と共に消失、滅亡してしまうであろう。[‘IY : 382]

「完全人間」はイスラームの神秘主義における重要な概念であり、創造者[神]と被造物[世界]とを結ぶ結節点、仲介者、世界の可視的なものと不可視的なもの全てをその中に結合する者、世界の存在・秩序を支える者、といった意味内容をもつ。他方、シーア・イマームには、神の地上での代理人、その時代の最善の者、常に存在し彼無しには世界

の存続は不可能となるような者、このような属性が付せられている。それゆえ、世界の存在を支える者という意味で神秘主義の「完全人間」とイマームには共通する性格がある²¹⁾。ファイド・カーシャーニーはそれまでイスラームの中の異なる思想的文脈のなかで存在して来たこの二つの観念を結びつけ²²⁾、伝統的なイマーム観を神秘主義の「完全人間」という新たな概念を用いることでイマームの精神的役割を捉え直したのである。

結び

十一/十七世紀というファイド・カーシャーニーの時代はシーア・イスラームにとってひとつの総合の過程を経た時代であり、イスラームの様々な思想潮流の相互浸透が見られた。彼の思想に表現されたイマーム論も神秘主義との結合という局面でその時代の大きな流れのなかに位置づけることができる。彼はイブン・アラビーに代表される神秘主義的直観を受け入れ、シーア・ハディースに裏付けられたイマームの姿をその神秘主義的テキストのなかに読み取り、神秘主義的イマーム論を提示したのである。これはイマーム論を神秘主義的諸概念を用いて展開させることであり、彼にとって、シーア・イスラームの枠の内に納まるものであった。

彼の時代以降、幽隠中のイマームの代理人を自認する法学者(ムジュタヒド)が優勢になり、ファイド・カーシャーニーのようにイマームの精神的意義を強調する者と軋轢を引き起こすことになる。しかしながら、教学の研鑽を積んだムジュタヒドをイマームの代理と見なしその指示に従うか、或は現実の世界を越えた次元の精神的支えとしてイマームを捉え直すか、この二つの道はともにイマームとの交流を断たれた幽隠の時代にあつて、そこでいかに生きるかというシーア派の思索が生み出したものである。両者は必ずしも互いに矛盾するものではないであろう。ファイド・カーシャーニーのとった道

21) ファイド・カーシャーニーは神秘哲学を主題的に論じた書物のなかでは、ここで扱った教義学書よりもはるかに自由に「完全人間」を論じており [Kāshānī 1383h : 116-32]、また、完全人間としての預言者とイマームについても一層明確に論を進めている [*ibid.* : 186-87]。

22) 完全人間の説の原型はイスラーム以前の古代思想にまで遡り、ヘレニズム的思想素材としてイスラームに取り入れられた。初期の神秘家やシーア・ハディース(特にグラートの色彩の濃いもの)を語り出した者は、ともにこの波に洗われていたと考えられ、そういう意味では「再結合」とも言えよう。

筋は、その正統性について猜疑の目で見られることがあったが、その後も彼のような神秘思想に裏打ちされた一連の思想家は現れ、シーア・イスラームのひとつの潮流となるのである。

文献

Āqā Buzurg al-Ṭihirānī

[s.d.] *al-Dharī'ah ilā taṣānīf al-shī'ah*, 25 vols., Bayrūt.

Ayoub, Mahmoud

1988 *The Speaking Qur'an and the Silent Qur'an : A Study of the Principles and Development of Imāmī Shī'ī tafsīr*, *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, Ed. A.Rippin, Oxford.

Baghdādī, 'Abd al-Qāhir al-

1928 *Kitāb Uṣūl al-dīn*, Iṣtānbūl.

Brockelmann, Carl

1937-49 *Geschichte der arabischen Litteratur*, 2 vols. and 3 Supplement vols., Leiden.

Corbin, Henry

1964 *Histoire de la philosophie islamique*, Paris.

Falaturi, Abdoldjavad

1968 *Die Zwölferschia aus der Sicht eines Schiiten : Probleme ihrer Untersuchung*, *Festschrift Werner Caschel zum siebzigsten Geburtstag 5 März 1966*, Leiden.

Ḥillī, 'Allamah Ibn Muṭahhar al-

1365 *al-Bāb al-ḥādī 'ashar ma'a sharḥay-hi al-Nafī' yawm al-ḥaṣr li-Miqdād b. 'Abd Allāh al-Suyūrī wa Miftāḥ al-bāb li-Abī al-Faḥ b. Makhdūm al-Ḥusaynī*, Ed. Mahdī Muḥaqqiq, Tihirān.

Izutsu, Toshihiko

1983 *Sufism and Taoism : A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Tokyo.

鎌田 繁

1988 書評：Takeshita, M., *Ibn 'Arabī's Theory of the Perfect Man and Its Place in the History of Islamic Thought*, 『オリエント』, 31(1).

—— イスラームにおける救済の前提——スンニーおよびシーア・ハディースにおけるイマーム観, 『宗教学研究所論集：救済』(仮題), 東京.

Kāshānī, Muḥsin Fayḍ al-

1383h *Kalimāt maktūnah min 'ulūm al-ḥikmah wa al-ma'rifah*, Ed. 'A. 'A. Quchānī, Tih-rān.

1400h *'Ilm al-yaqīn fī uṣūl al-dīn*, Ed. M. Bīdārfar, 2 vols., Qumm[略号: 'IY].

1404h *Kitāb al-Wāfī*, 3 vols., Qumm.

Khwānsārī, al-Mīrzā Muḥammad Bāqir al-

1367h *Kitāb Rawḍāt al-jannāt fī aḥwāl al-'ulamā' wa al-sādāt*, Repr. of 1287h *ṭab' al-ḥajar* edition, [s.l.].

Kulaynī, Abū Ja'far Muḥammad al-

1388h *al-Uṣūl min al-kāfī*, Ed. 'Alī Akbar al-Ghaffārī, 2 vols., Tih-rān.

Löschner, Harald

1971 *Die dogmatischen Grundlagen des šī'itischen Rechts*, Köln.

Momen, Moojan

1985 *An Introduction to Shi'i Islam*, New Haven.

Muḥammad 'Alī Mudarris

1349s *Rayḥānat al-adab fī tarājīm al-ma'rūfīn bi-al-kunyah wa al-laqab*, 8 vols., Tabrīz.

Mullā Ṣadra

1340s *Kaṣr aṣnām al-jāhilyah fī al-radd 'alā mutaṣawwifat zamāni-hi*, Tih-rān.

1984 *Iksīr al-'arīfīn*, Ed. S. Kamada, Tokyo.

Tabātabā'i, Hossein Modarressi

1984 *An Introduction to Shi'i Law: A Bibliographical Study*, London.

Takeshita, Masataka

1987 *Ibn 'Arabī's Theory of the Perfect Man and Its Place in the History of Islamic Thought*, Tokyo.