

## デリー・サルタナト期のスーフィー・シャイフ

—— ニザームッディーンの事例を中心として ——

二宮文子

## はじめに

ムーヌッディーン・チシュティー<sup>1)</sup>を名祖とするチシュティーヤは、デリー・サルタナト期の北部インドにおいて最も影響力を持っていたタリーカであった。この時代の北西インドでは、クトゥブッディーン・バフティヤール・カーキー<sup>2)</sup>、ファリドッディーン・ガンジュ・シャキヤル<sup>3)</sup>、ニザームッディーン・アウリヤー<sup>4)</sup>、ナスィールッディーン・チララグ・デリー<sup>5)</sup>等の高名なシャイフが活躍した。これらのシャイフ達は、当時の社会の中で非常に大きな影響力を持ち、人々によって聖者として崇められると同時に多くの弟子を養成し、インド各地にチシュティーヤが根付いていく基礎を築いた<sup>6)</sup>。

- 
- 1) Mu'in al-Din Čištī (1236年没)。アジメール Ajmir を根拠地とし、インドにチシュティーヤをもたらした [Nizami 2002: 194-99; Rizvi 1983a: 116-25]。
  - 2) Quṭb al-Din Baxtiyār Kākī. 通称 Quṭb Šāhib (1235年没)。ムーヌッディーンの子、ファリドッディーンの子 [Nizami 2002: 202-04; Rizvi 1983a: 133-38; 荒 1977: 88-95]。
  - 3) Farid al-Din Ganj-i Šakar. 通称 Bābā Farid (1173-4または1175-6年生, 1265年没)。アジョーダン Ajūdhan を主要な根拠地として活動。ニザームッディーンの子 [Nizami 2002: 205-06; Rizvi 1983a: 116-25]。
  - 4) Nizām al-Din Awliyā. 1243-44年頃バダウンで生まれる。幼くして父を亡くし、恐らく10代の半ばでデリーに移住。デリーで知り合ったファリドッディーンの子ナジブッディーン・ムタワキル Najib al-Din Mutawakkil を通じてファリドッディーンに出会い、弟子となる。その後ギヤースプール Giyātpūr で修行を続け、1265年にヒラーファト・ナーマを授けられてからも同地を拠点に活動し、1325年に死亡 [Nizami 1991a: 13-51, 87-90; Rizvi 1983a: 154-75; 荒 1977: 183-97]。彼は多くのハリーフアを養成し、インド各地に派遣した [AA 2: 215; Rizvi 1983a: 175-88]。それらのハリーフア達の活動拠点の内、ブルハーンッディーン・ガリーブ Burhān al-Din Ġarīb (1337年没) によって作られたデカン高原のホルダーバード Xurdābād 支部については Ernst の専著がある。
  - 5) Našir al-Din Maḥmūd Čirāg-i Dihī. 1276-77年頃アワド Awaḍ で生まれ、1356年デリーで死亡。ニザームッディーンの子中最も高名なハリーフアの1人 [Nizami 1991b: 22-38, 84-88; Rizvi 1983a: 184-89; 荒 1977: 302-10]。彼とクトゥブッディーン、ニザームッディーンの子3人は、合わせて「デリーの3聖」と呼ばれることもある [荒 1977: 14]。
  - 6) Nizami 等はこれらの高名なシャイフ達が活躍した時代を初期チシュティーヤの黄金期と捉えてきたが、このような見方は近年修正されてきている。最近の Lawrence, Ernst 等の研究では、

この時代のチシュティーヤに関する研究は、Rizvi, Nizami, Schimmel 等による概説の他、高名なシャイフの個人伝、史料紹介・史料論、修行方法や思想史上重要な観念に関するもの<sup>7)</sup>、ハーンカーや廟などの施設に関するもの、政治権力との関係性、チシュティーヤ内の分派やインド各地の地方拠点に関するものなど多岐にわたり、数量も豊富である<sup>8)</sup>。特にインド史研究の大家 Nizami は、この時代の社会とスーフィー・シャイフの関係に焦点を当てた研究を数多く行っているが、それらはいずれも 10 年以上前に発表されたものであり、近年のタサウフ、チシュティーヤ研究の成果を参照すると不十分な点も見られる。また、スーフィー・シャイフを扱ったこれまでの研究は、個々のシャイフの活動や思想、人々や政権への態度の分析に力点を置いており、それらの思想や態度が、シャイフを囲む人々や社会に対して、どのような影響をいかにして与えていたか、という点については全体的に考察が乏しい。

本稿では、スーフィー・シャイフ達と彼を取り巻く人々・政権との関係や、それらの関係において、シャイフが人々に対してどんな影響をどのように及ぼしていたかを、13-4 世紀に活躍したニザームッディーン・アウリヤーの例を中心として、1 聖者崇拜、2 師弟関係、3 政治権力との関係という 3 つの側面から考察する。1, 2 節では、ニザームッディーンと彼を取り巻く人間集団=サークル<sup>9)</sup>内部の様相を主要な対象とし、ニザームッディーン自身の聖者崇拜に対する立場・態度が、ニザームッディーン・サークル内の聖者崇拜の状況にどのような影響を与えていたか、また、彼がサークルの中核を構成する弟子達とどのように接していたかという、従来の研究では考察が手薄な点に的を絞って見ていく。ここでは、彼がハーンカーで行っていた講話を記録した *malfūzāt*<sup>10)</sup> 作品である *Fawā'id al-*

↙ インドのチシュティーヤの歴史を 3 つに区分し、チシュティーヤが北インドに進出した 12-14 世紀を第 1 サイクル、チシュティーヤがインド全土に広がり、多くの地方分派が形成された 14-18 世紀を第 2 サイクル、植民地支配の強化等の社会状況の変化を契機とする 18 世紀から現在までを第 3 サイクルとする見解が採用されている [Ernst 2002: 14]。この観点に立った場合、本稿で取り上げるニザームッディーンは、活動時代、彼が果たした機能ともに、第 1 サイクルと第 2 サイクルの転換点に位置する人物である。

7) 一般に、この時代のチシュティーヤのシャイフ達には、サマー *samā'* などに関する修行論以外では、存在一性論など思想上の特定の立場に立ったり、首尾一貫した体系を持つ思想の存在が希薄であるが、このような状態の要因に関する定説は見られない。

8) 現在のところ、Ernst 2002 の文献表が、欧米語の先行研究を網羅したものとしては最新であり、記載数も多い。

9) 本稿においては、シャイフと弟子からなる狭義の「教団」よりもやや広い範囲の人間を含む言葉として、スーフィー・シャイフを中心とする弟子・在家信徒・一族郎党・来訪者などで構成される人間集団を「サークル」と呼ぶ。

10) スーフィー・シャイフの講話・言葉を日付付きで記録する形式の書物で、インドで独自の発達を見せた [Ernst: 62-84; Rizvi 1983a: 3-9; Schimmel 1975: 356; Siddiqui 1979: 21-28]。思想書・歴史書・文書など多彩な文献を用いてチシュティーヤ・ホルダーバード支部の様相を明らかにした Ernst は、チシュティーヤの *malfūzāt* を、ニザームッディーンの *Fawā'id al-fu'ād*, ↗

*fu'ād*<sup>11)</sup>、初期チシュティーヤのシャイフ達の伝記 *Siyar al-awliyā*<sup>12)</sup> を主要史料として用いる。*Fawā'id al-fu'ād* は、ニザームッディーンの弟子であった宮廷文人アミール・ハサン・スィジュズィー<sup>13)</sup>が書いた草稿をニザームッディーン自ら校正したものであり<sup>14)</sup>、著作を残していないニザームッディーンの言説を伝える貴重な文献である<sup>15)</sup>。3節では、歴史書・旅行記等を用い、スーフィー・シャイフやそのサークルの政治権力との関係を、政治権力にとってのシャイフやサークルの機能、シャイフからの政治権力への関わり方、という2点について扱う。これらの分析によって、この時代のスーフィー・シャイフ達が、どのようにして社会に対する大きな影響力を獲得し、行使したかという点の一端が明らかにされると考えられる。

## I 聖者崇拝

デリー・サルタナト期の北インドの人々は、病気の治癒や日常の問題の解決などを願って、スーフィー・シャイフや修行者だけでなく、徳が高い、不思議な能力を持っている等と評判になった人物の許を日常的に訪れていた<sup>16)</sup>。このような時代背景の中、ニザームッディーン

↑ ナスィールッディーンの *Xayr al-majālis*、ブルハヌッディーンの *Nafā'is al-anfās*、*Aḥsan al-aqwāl* 等の「源 original」*malfūzāt* と「懐古的 retrospective」*malfūzāt* に分類し [Ernst: 65]、前者の特徴は臨場感の豊かさ、教導書としての役割などであり、後者の特徴は内部向けの権威付けという性格が強い点であるとしている [Ernst: 65-84]。後に見るように、少なくとも *Fawā'id al-fu'ād* に関していえば、話している最中のシャイフの様子を伝える臨場感に溢れていることは確かである。

- 11) 後述するように極めて利用価値が高いにも関わらず、この史料には未だに定本となりうる校訂本が出版されていない。Faruqi 訳（以下 F 訳と略称）と Lawrence 訳（以下 L 訳と略称）は、ハサニー版、ヒンドゥー・プレス版、ナワル・キショール版を参照して、ウルドゥー語訳と合わせて 1966 年に出版されたラホール版を参照しているが [Ftr: 60-61; Ltr: 76-77]、この版は極めて希少であり、筆者は参照できなかった。英訳を見る限り、筆者が参照したヒンドゥー・プレス版のテキストは、日付と若干の語句以外に、ラホール版と大きな異同はないようである。
- 12) SA の刊本は、京都大学人文科学研究所の真下裕之氏所蔵のマイクロフィルムを参照させていただいた。記して謝意を表す。
- 13) Amir Ḥasan Sijzi. 1253 年または 1254 年バダーウンで生まれ、1336 年または 1337 年にダウラターバード Dawlatābād で死亡。「インドのサアディー」と称された詩人で、彼の作品としては *Fawā'id al-fu'ād*、詩集の他に *Mux al-ma'āni* というニザームッディーンの *malfūzāt* が現存している [TFS: 360; Rizvi 1983a: 173-74; Azad 1970; Nizami 1992: 43-45]。
- 14) この出来事が記されている日付は、L 訳では「708 年シャウワール月 18 日土曜日 (1309 年 3 月 30 日)」であるが、F 訳及び筆者が使用したテキストは「708 年シャウワール月 8 日土曜日 (1309 年 3 月 20 日)」となっている [FF: 17-18; Ftr: 111-14; Ltr: 112-14]。現時点では、どちらが妥当か決めるだけの材料が不足している。
- 15) ニザームッディーンは、1310 年の時点で「私は 1 冊も本を書いていない」と語っており [FF: 27; Ftr: 138; Ltr: 132]、彼の手による作品は伝わっていない。
- 16) FF には、未来を予見する能力を持つ Jalāl Qaṣṣāb という肉屋の話が記されており、ニザームッ

等、チシュティーヤのシャイフ達は生前から聖者として人々から崇められ、彼等の墓は現在も人々が訪れる参詣の場となっていることはよく知られている<sup>17)</sup>。ニザームッディーン自身は、FF内において、聖者や奇跡に関して以下のような見解を述べている。

ある者達は、人々 [との関わり] に従事することが多い預言者よりも、聖者の方が優れていると主張している。この主張は無意味なものである。何故なら、確かに預言者は人々と関わっているが、彼等がほんの一時神 [との関わり] に従事したなら、その一時は聖者達の全ての [神に関わった] 時間よりも尊いからである [FF: 68; Ftr: 254; Ltr: 220]。

[ニザームッディーンは] 聖者の無謬性 *'iṣma* に関してお話になった「預言者は無謬 *ma'ṣūm* であり、貧者に近い聖者達も同様である。しかしながら、預言者は先天的に無謬 *wājib al-'iṣma* であるのに対し、聖者は後天的に無謬性を付与される *jā'iz al-'iṣma* のである [FF: 53-54; Ftr: 211; Ltr: 188]。

預言者は無謬だが、聖者は保護されたもの *maḥfūzāt* である [FF: 81; Ftr: 288; Ltr: 246]。

[タサウフの] 道 *sulūk* には 100<sup>18)</sup> [の段階が] ある。17 番目が奇跡の開示である。もし修行者がその段階に留まったなら、残りの 83 にはどうして到達できようか [FF: 66-67; Ftr: 250; Ltr: 216]。

奇跡を明らかにすることには何の益もない。ムスリムたる者は、真っ直ぐな道を歩み、無力な乞食 [のような者] であるべきだ [FF: 97; Ftr: 328; Ltr: 278]。

ニザームッディーンは、預言者と聖者を対比させ、聖者より預言者の方が優れていると説くが<sup>19)</sup>、聖者の無謬性も否定しない。奇跡に関しても、奇跡の開示は次元の低い行動であるとしながらも、奇跡そのものは否定していない。さらに、FF の別の箇所では、

聖者性の持ち主達の優れた力 *qadam* に関する話になった。彼等の一部は飛ぶこともできるという。[ニザームッディーンは] それについて 1 つお話をされた。「バダーウン *Badā'un* にある説教師がいた。彼の説教壇は壁に隣接しており、その壁には説教壇より人 1 人分ほど高いアーチが付いていたが、そのアーチの上部は、上に人が乗ることが

↙ ディーン自身も彼に会いに行ったことがあると告白している [FF: 134; Ftr: 429-30; Ltr: 351]。

17) ニザームッディーン廟など、デリーの聖者廟に関する研究としては、荒 1977、現代のニザームッディーン廟で行われている聖者信仰に関する研究としては、小牧 1993 等がある。

18) 筆者の使用したテキストでは、この部分は判読が難しい。しかし、後の文脈から意味は明らかだと考えられる。

19) このような考え方は、いわゆる「穏健なスーフィズム」の範疇に入るものではあるが [竹下 1995: 192-99]、聖者の無謬性をどの程度認めるかによって、人々に与える印象はかなり異なると考えられる。また、ニザームッディーンは「預言者の家系に属する者達への親切は必須である。預言者の家系に属する者には、非難される行いは存在しない [FF: 135; Ftr: 431; Ltr: 352]」という、アフルルバイト信仰とも取れる発言をしている。

できないほど傾いていた。ある時その説教師が説教を行っていると、ある状態<sup>20)</sup>が彼に現れ、その状態で彼は説教壇を飛び越えてそのアーチに座ってしまった」[FF: 29; Ftr: 145-46; Ltr: 138]

などと、奇跡のような出来事に対して肯定的な見方を示している。以上のようなニザームッディーンの状態は、聖者や奇跡を絶対として高めるものではないが、結果的に崇拜対象としての聖者の地位を擁護するような形になっている。このような、聖者崇拜への擁護的な立場は、以下のようなニザームッディーン自身の体験談からも明らかである。

「私（ニザームッディーン）はある日、シャイフ・ファリードッディーンにお仕えしていた。一房の髪が祝福されたシャイフから落ち、シャイフの傍らに落ちた。私は『お願いがございます。シャイフから贈り物をいただきたいのですが』と申し上げた。シャイフは『何だね』と仰った。『祝福されたシャイフのお体から [髪が] 落ちました。もしお許しがあれば、それをお守り ta'wid として持っていたいと思います』。『そのようにせよ』。私は、その髪を大事に拾い上げ、服 [の間] に挟み、町に持って帰った。ハージャ（ニザームッディーン）はこの話の途中から、目に涙を浮かべていた。「私はその一房の髪に、どれほどの靈験 atr を見たことか！ その後、私の元にやってきた病人達は皆そのお守りを私に要求し、私はその髪を与えていた。彼等がそれを持ち帰り、しばらくの間身に付けていると、その苦しみは消え去るのだった」[FF: 37; Ftr: 165; Ltr: 153]

この話では、自らの師ファリードッディーンに対するニザームッディーンの崇拜の念が、ファリードッディーンのお守りにするという行為になって表れており<sup>21)</sup>、さらにその髪のもとの神秘的な力に関する話が付け加えられている。また、ニザームッディーンはFF内において、自分自身が聖者性の持ち主であるとか、奇跡を行えるというような主張は行っておらず、聖者性や奇跡を純粹に理論的な問題として、あるいは過去の偉大なスーフィー・シャイフや自らの師達のものとして語っている<sup>22)</sup>。従って、ニザームッディーンが取っていた聖者崇拜への擁護的な立場は、ニザームッディーン自身の、過去のスーフィーや自らの師に対する尊

20) hālī。スーフィズムにおいて、神によって修行者の心に下されるとされた感情・気分 [岩波：ハール]。恐らく、説教師が説教中にある種のトランス状態に入ったのではないかと考えられる。

21) コーランの章句を紙に書いたものなどもお守りにされる。FFには

シャイフ・ファリードッディーンはある時、シャイフルイスラーム・クトゥブッディーン・バフティヤールに申し上げた「人々が、私にお守りを求めてきます。どうしましょう。私を書いて与えますか」。シャイフ・クトゥブッディーンは仰った「お前の手や私の手によるのではなく、お守りは神の名による。神の言葉を書きなさい」[FF: 11; Ftr: 363; Ltr: 304]という記述があり、当時のシャイフ達もこのようなお守りを書いて人々に与えていたことが分かる。

22) ナスィールッディーン・チラーグ・デリーは、奇跡が自らに帰されるのを非常に嫌っていたという [Nizami 1991b: 90]。

敬・崇拜の念と表裏一体のものであったと言えるのではないだろうか。つまり、ニザームッディーン自身が先人のスーフィーや自らの師の熱心な崇拜者であり、それ故聖者崇拜に対して擁護的だったのではないかと考えられるのである。師に対する崇拜はニザームッディーンだけのものではなく、ファリードッディーンも、

(ファリードッディーンの寝所には) シャイフ・クトゥブッディーンからもらった一本の杖があった。それを寝台の頭の方に置いており、シャイフはその杖を枕にして休んでいた。また、何度もその杖を手に取り、押し載っていた [FF: 31; Ftr: 148-49; Ltr: 140]。

というように、自分の師からもらった杖を拝むような行為を行っていた<sup>23)</sup>。偉大な先人や自

23) ファリードッディーンが、師クトゥブッディーンより、衣服・礼拝用絨毯 (Ltr ではなし)・靴と共にこの杖を授けられたことは FF 内にも記されている [FF: 104; Ftr: 345; Ltr: 291]。

この杖は、後にニザームッディーンに与えられた。

「[ファリードッディーンは] 私 (ニザームッディーン) の方を向いて言った『私は神に、汝が神に望むものは何でも得るように頼んでおいた』。その後、彼は自らの杖を私に与えた』。この時、私 (著者ハサン・スィジュズィー) は申し上げた「あなたは、シャイフの臨終の際に付き添っておられたのですか」。[ニザームッディーンは] 目に涙を浮かべ、仰った「いいや、師は私をシャウワール月にデリーに派遣しており、あの方が亡くなったのはムハッラム月5日の夜だった。彼は死の間際に私のことを思いだし『あれはデリーにいるな』と言ひ、また以下のようなことも言った『私もシャイフ・クトゥブッディーンの死の時に臨席していなかった。私はその時ハンスィー Hānsī にいたのだ』」。ハージャは泣きながらこの話をしており、その場にいた全ての者に深い印象を与えた [FF: 31; Ftr: 149; Ltr: 141]。

SA は、この杖がニザームッディーンの手に渡ることになった顛末を以下のように記している。

その後、サイド・ムハンマド・キルマーニー Sayyid Muḥammad Kirmānī は諸シャイフの王 (Sultān al-Maṣā'ix. SA 内でニザームッディーンを指す尊称) のご挨拶を伝えようとした。そこで彼は「もし、ここでまず諸シャイフの王について申し上げれば、世界の大シャイフ (Šayx Šuyūx al-Ālam. SA 内でファリードッディーンを指す尊称) は必ず彼に好意を示して下さるだろうが、それは大シャイフ (Šayx Kabīr. ファリードッディーンを指す) の息子達の機嫌を損ねることになるだろう」と考えた。そこでまず、その時町に住んでいたシャイフ達の挨拶とご機嫌伺いを伝えた。世界の大シャイフは満足そうに聞いていた。諸シャイフの王についての話になり、[サイド・ムハンマドは] 言った「マウラーナー・ニザームッディーンについては、私が奉仕とご挨拶を伝えに参りました」。そして、しばらく諸シャイフの王の祈禱 du'ā を読みあげた。世界の大シャイフは、この話のところで諸シャイフの王について好意を示され、尋ねた「彼はどうしているか。恙ないか」。その後、「この衣服と礼拝用絨毯と杖を彼に与えよ」と言った。その言葉が大シャイフの息子達の耳に入ると、彼等は怒って、それぞれが敵意をむき出しにして声高に [サイド・ムハンマドに] 詰め寄った「お前はこれをどうしたのか。我々の望みの品を他人に与えるのか」 [SA: 122]

FF では、杖はどうやってファリードッディーンからニザームッディーンに渡されたのかは不明だが、SA ではサイド・ムハンマド・キルマーニーなる人物が機転を利かせて手に入れたように描かれている。また、FF では杖にしか触れられていないが、ここでは衣服と礼拝用絨毯がセットになっている。もしニザームッディーンが師の衣服や礼拝用絨毯を杖と同時に授けられていたとしたら、それに全く触れていないのはやや不自然である。またサイド・ムハンマド・キルマーニーは SA の著者アミール・ホルド Amīr Xurd の祖父であり、この出来事は祖父の口から

らの師・恩人を「崇拜」するという、当時のインド・イスラーム社会全体の傾向<sup>24)</sup>は、チシュティーヤのスーフィー・シャイフ達をも取り込んでいたのである。

自分から聖者を称したり、積極的に聖者崇拜擁護論を展開したりはしていないが、過去のスーフィーや自らの師を崇拜し、彼等の奇跡を肯定するというニザームッディーンの状態が、ニザームッディーン・サークルの人々の彼に対する崇拜を助長するのは当然の帰結であろう。

弟子達が主人の所に赴き、頭を地面に付ける慣習の話になった。ハージャ（ニザームッディーン）は「私は人々が頭を地面に付けるのを止めたいのだが、シャイフの前では私も同様のことを行っていたので、止めないのだ」と仰った。私（著者ハサン・スィジュズィー）は以下のようなことを申し上げた「勤め xidmat を行い、[修行者になろうという] 意志 irāda を示し、師弟の誓いを行った僕達にとっては、それらの意志や師弟の誓いは師への愛情と親愛の情の現れです。愛情や親愛の情を抱いているのなら、頭を地面に付ける姿勢は当然の勤めでしょう」[FF: 119; Ftr: 385-86; Ltr: 321-22]。この会話から、シャイフなどの前で頭が地面に着くほど深く礼をするという慣習は、当時のインドではある程度一般的であったことが伺われる<sup>25)</sup>。そしてニザームッディーンは、自身にそのような極端な尊敬表現が行われることを快く思っていないが、人々によって一般的な慣習として行われている行為を止めず、それを行うかどうかを人々の判断に委ねていた。結果的に、ニザームッディーン・サークルにおいては、ニザームッディーンが自らの師に対して行っていたような「崇拜」行動を、彼の弟子や信徒達が彼自身に行うという一種の連鎖反応が生じていたと推測される。

## II 師弟関係

スーフィー教団としてみた場合、ニザームッディーンの弟子 murīd は、ハリーファ xalīfa・ハリーファ候補となるような高弟達と、その他の弟子という2つの集団に大別でき

↳ 語られたものであると記されている [SA: 121]。これらの状況から考えて、SAのこの記述は、ムハンマド・キルマーニーあるいは著者自身が、ファリードッディーンの後継者決定という重要な場面でのムハンマド・キルマーニーの役割を誇張して語ったものである可能性が高い。Farooqi 2003: 19-20も参照せよ。なお、ヒラーファト・ナーマと共に師から渡される杖、衣服、礼拝用絨毯や靴などのセットについては [SA: 182-83] 他を参照。

24) スルターン・ムハンマド・シャー Muḥammad Šāh b. Tuḡluq Šāh (r. 1324-51) は、スルターン・クトゥブッディーン・ムバーラクシャー・ハルジー Quṭb al-Dīn Mubārakšāh Xalji (r. 1316-20) の墓を参詣し、彼のサンダルに接吻して押し戴いていたという [Riḥālāt: 428; 家島 5: 340]。

25) イブン・パットウータは、スルターン・ムハンマド・シャーに謁見した際にこのような拝礼を行っている [Riḥālāt: 375; 家島 5: 301]。

る [Ernst: 133-34]。ハリーフア候補となるような高弟達は、時にはシャイフのハーンカーに住み込んで修行・タサウフ理論の学習などを行い、シャイフに認められた場合にはシャイフの代理人＝ハリーフアとして教えを説くことを許され、シャイフの指示で各地に赴いて自らのハーンカーを構えた<sup>26)</sup>。一方、それ以外の弟子達のタサウフへの関わり方、実践の度合いは、彼等の意欲に応じて様々であった。シャイフと一対一でテキストの講読を行うような熱心な者もいたが<sup>27)</sup>、ハサン・スィジュズィーのように、宮廷などで仕事を持っており、時間が空いた時にハーンカーにやってきてシャイフの講話を聞いたり、サマーの集会に参加するだけという者も数多かったと考えられる<sup>28)</sup>。しかし、スーフイーが守るべき作法をまとめたテキストとして、インドで広く用いられていた *Ādāb al-muridīn* では、シャイフの講話を聞いたり、サマーの集会に参加するだけの者達は「ムヒップ *muḥ-ibb*」等と呼ばれ、ハーンカー・リバートなどで集団生活を送る「弟子 *murid*」とは区別されている<sup>29)</sup>。ニザームッディーンが、従来「ムヒップ」とされていたような人々をも「弟子 *murid*」として扱っていた<sup>30)</sup>のは、当時の人々にとっても新奇なことであつたらしく、TFS

26) SA 内には、ファリードゥディーンの言葉として、以下のような3種類のハリーフア選定の基準が記されている。1 *Rahmānī*。この選定は最も確実で、優れており、神が仲介無しにシャイフの心に「某をハリーフアにせよ」と命じるもの。2 シャイフがムリードの優れた行いを見て、判断 *ijtihād* を行うもの。3 第3者の執り成しと配慮によるもの [SA: 345]。チシュティーヤのハリーフアの養成・認定基準に関しては、Nizami 2002: 207, 230-35 も参照。

27) ハサン・スィジュズィーの親戚であるシャムス・ダビール *Sams Dabir* という人物は、ファリードゥディーンと共にカーディー・ハミードゥディーン・ナーガウリー *Qāḍī Ḥamid al-Din Nāgawrī* の *Lawā'ih* を読んでいた。しかし、彼は恐らく宮廷で書記職を得て以来ファリードゥディーンの許から足が遠のき、彼を嘆かせたという [FF: 91; Ftr: 312-13; Ltr: 265-66]。また、ニザームッディーンは、ハサン・スィジュズィーが連れてきた彼の解放奴隷マリフ *Maliḥ* [FF: 4; Ftr: 74; Ltr: 83] や、彼の甥アミール・チャージュ *Amir Čahjū*、シャムスディーン *Sams al-Din* 兄弟等とも師弟の誓いを行っているが [FF: 9; Ftr: 90; Ltr: 96-97]、その後彼等がニザームの所に通っていたという記述はほとんど見られない。

28) 彼はデーオギール *Diwgir* (デーワギリ) 遠征に同行したため、約8ヶ月もシャイフの許を訪れなかったこともある。F 訳及び筆者の参照した版では、この不在期間は1317年の2月から10月の間になる。L 訳では日付が混乱しており、デーオギール出発前の日付(1318年2月14日)がデーオギールからの帰還後の日付(1317年10月20日)よりも進んでいる [FF: 98; Ftr: 329-30; Ltr: 278-80]。TFS と Jackson は、このデーオギール遠征を、スルターン・クトゥブディーンの治世1318年頃としている [TFS: 389; Jackson 1999: 207]。現時点ではどの日付が正しいかを判断することができない。

29) AM はインドで早くから用いられており、13-14世紀にはベルシア語訳もなされた [Rizvi 1983a: 230]。AM におけるムリードとムヒップの区別については、川本1998を参照。

30) ただし、以下のような記述から、ハリーフア候補とその他の弟子との間には何らかの作法の差があったことが推察される。

ある時、アミール・ホスロー——彼に神の慈悲あれ——が踊りに加わり、腕を上挙げた。諸シャイフの王はアミール・ホスローを自分の前に呼び、仰った「お前は俗世に関わる者である。お前には、腕を上挙げて踊りに参加するのは相応しくない」。アミール・ホスローは腕を組み、拳を握って踊った [SA: 506-7]。



等の作者ズィヤーウッディーン・バラニー *Ḍiyā' al-Dīn Baranī* は、ニザームッディーンの死を悼んで書いた *Ḥasrat nāma*<sup>31)</sup> の中で以下のように述べている。

このような状況で、私（ズィヤーウッディーン・バラニー）の心に以下のような考えが生じた「過去のシャイフ達は、弟子をとる際に考慮をしてきた。諸シャイフの王<sup>32)</sup>は自らの溢れる寛大さで貴賤の人々を迎え、師弟の誓いを行っている。この点について質問をしたい」。諸シャイフの王は、世界 [の秘密] を開示する者 *mukāšif-i 'ālam*<sup>33)</sup> であるため、私の考えに気付き、仰った「お前はいつも、何でも私に聞いている。私が何故、[私の許に] やって来る者達を見定めること無しに師弟の誓いをするのかとは聞かないのか」。この言葉を聞いて私は震え、諸シャイフの王の足下にひれ伏した。「しばらくこの疑問を抱いており、今日も心に浮かびました。そのことについて、ご主人様の内面が気付かれたのですね」。「至高の神は、自らの叡智によって、それぞれの時代に特性を定め、その時代の人々には、それに従って行動様式やしきたりや習慣が現れる。それで、一部の希な者達を除いては、人々の気質や特質は過去の者達の特質や性質とは異なるのだ。この道 *sulūk* に関する本がその解説で満ちているように、この [道の] 要点は経験から [来るもの] であり、弟子の [修行者になろうという] 意志 *irāda* の根本は、神以外からの隔絶 *inqiṭā'-i ḡayr-i Ḥaqq* にあり、神の業 *šugl ma' Allāh* であった。先人達は、この隔絶が完全だと認めない限り、師弟の誓いを行おうとはしなかった。しかし、神の御徴の一つであるシャイフ・アブー・サイード・アブー・アルハイル<sup>34)</sup>の時代からシャイフ・サイフッディーン・バーハルズィー<sup>35)</sup>の時代まで、また世界の大シャイフ、シハーブッディーン・スフラワルディーン<sup>36)</sup>の時代から世界の大シャイフ、フェリー

31) 独立した作品としては残っておらず、SA 等に一部が引用されている。

32) SA 内でニザームッディーンを指す尊称。注 23 参照。

33) 「覆いを取り去ること」を意味する *kašf* から来た言い回しだと考えられる [岩波：カシュフ]。ガザリー *Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ġazālī* (1058–1111) の著作 *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* 内に見られるという *'ilm al-mukāšafa* なる用語と関連があるかも知れない [EI<sup>2</sup>: *Kashf*]。

34) *Abū Sa'īd b. Abī al-Xayr* (967–1049)。ホラーサーン地方の高名なスーフィー。サマーを重視し、ニーシャープールで多くの弟子を集めた。ペルシア語で書かれた彼の伝記 *Asrār al-tawḥīd fī maqāmāt al-Šayx Abī Sa'īd* はゲール朝のスルターン・ムハンマド・ブン・サムム *Sulṭān Muḥammad b. Sām* に献呈された。FF 内でも彼の逸話がしばしば引用されており [FF: 45, 75, 106 etc.; Ftr: 186, 275, 350 etc.; Ltr: 170, 236, 295 etc.]、この時代のインドでは特によく知られた人物であった。

35) *Sayf al-Dīn Bāxarzī* (1260 年没)。ナジュムッディーン・クブラー *Najm al-Dīn Kubrā* の弟子の 1 人で、クブラウィーヤの分派 *フィルドゥーシィーヤ* の祖とされる [Rizvi 1983a: 226–27]。

36) *Šihāb al-Dīn Abū Ḥafs 'Umar b. Muḥammad Suhrawardī* (1145–1234)。AM の著者であり、叔父 *アブドゥルカーヒル・スフラワルディーン 'Abd al-Qāhir Suhrawardī* と共に *スフラワルディィーヤ* の名祖とされる。

ドッディーンの時時代までの間に、位高く、彼等の奇跡には説明の必要のない帝王達（スーフィー・シャイフ）の門に、あらゆる階層の人々が殺到した。マリク、アミール、知者、名士やその他の集団の人々がやってきて、来世の末路への畏れから、この神を愛する者達の保護下に身を投げ出した。そして、これらの偉大なシャイフ達は、貴賤の者と師弟の誓いを行い、改悛 *tawba* と祝福 *tabarruk* の弊衣を引き裂いて [分け与えて] いた<sup>37)</sup>。誰もが神に愛された者達の行い *mu'āmalāt* を自らの規範とすることはできないが、シャイフ・アブー・サイード、シャイフ・サイフッディーン・バーハルズィー、シャイフ・シハーブッディーン・スフラワルディーや世界の大シャイフ、ファリードッディーンがこのように弟子をとっていたのだから、私も同じように [弟子を] とっているのだ [SA: 346-47]。

この記述から分かるのは、ニザームッディーンは、自分が初期のスーフィー・シャイフ達に比べて弟子の選別は無頓着であることを認識していたこと、彼はそれをアブー・サイード、シハーブッディーン・スフラワルディーなど、過去の著名なシャイフ達と同様の行動であるとし、恐らくそれによって自らの行動を正当化・権威付けしようとしていたこと、これらのシャイフの行動が初期のシャイフ達と異なっていた原因は、神の定めによる時代の変化に求められていること、等である。また、人々がニザームッディーンに感じていた畏敬・尊敬の念は、彼が人心や、隠された事実を見抜く能力を持っていたことから生じた、あるいは少なくともそう考えられていたらしいということも指摘できる。偉大なシャイフ達に倣って時代の変化に従い、望む者達を弟子にしているのだ、というニザームッディーンの見方は、前節で見た、先人達を尊敬・崇拜し、人々の慣習に従って自らの判断を前面に押し出さない態度と同根のものであると言えよう<sup>38)</sup>。

以上のような一般の、タサウフの修行者というよりむしろ「シャイフ信者」とも言いうる「弟子」とはサークル内での立場が異なるハリーファ・ハリーファ候補に求められたのは、師への絶対服従であった。

ある時、シャイフルイスラーム・ファリードッディーンが祈禱文 *du'ā* を持ってきて、「誰かこれを暗記する者はいるか」と仰っていた。私（ニザームッディーン）は、イーシャーン *iṣān* は私に覚えさせようとしているのだと覺り、前に進み出て言った「お命

37) ここで挙げられている2種類の弟子の受け入れ方は、Geoffroy がタリーカ参加の方法として挙げている「*irāda* によるもの」と「*baraka* によるもの」という2種類の区分にほぼ合致している [EI<sup>2</sup>: *Ṭarīqa*]。

38) 弟子入りをする際に布施をする慣習があった可能性もあり、弟子を多く取ることは経済面の利益も生んだと考えられる。スルターン・アラウッディーンの子であるヒドゥル・ハーン *Xiḍr Xān* と弟のシャーディー・ハーン *Šādī Xān* はニザームッディーンの弟子であったとされているが、彼等の弟子入りの際に、ニザームッディーンのハーンカーに20万タンカもの贈り物がなされたという記述もあるという [荒 1977: 192]。

じとあらば、私がそれを覚えましょう<sup>39)</sup>」。シャイフはその祈禱文を私に与えた。私は「私がシャイフの御前で一度読み、それから暗記したいと思います」と言った。シャイフは「読め」と仰った。私が読んだとき、シャイフは「このように読め」とアラビア語を訂正された。私が読んだやり方でも意味は通ったのだが、私はシャイフが仰ったように読んだ。結局、その時に私はその祈禱文を暗記し、「祈禱文を暗記しました。お命じがあれば諳んじましょう」と申し上げた。シャイフは「読め」と仰った。私は諳んじ、シャイフが仰ったアラビア語もそのまま読んだ。私がシャイフの御前から退出した時、マウラーナー・バドルッディーン・イスハーク<sup>40)</sup>が言った「シャイフが読まれたようにあのアラビア語を読んだのは、よい行動だった」。私は言った「もしこの学問の創立者であるスィーバワイフ<sup>41)</sup>や、この規則の創始者である者がやってきて、『あのアラビア語は、お前が読んだ通りである』と私に言ったとしても、私はシャイフが仰った通りに読むでしょう」。マウラーナー・バドルッディーンは言った「汝が守っている作法 *adab* は、我々には容易く守れるものではないだろう」[FF: 15; Ftr: 106; Ltr: 108]

L 訳で指摘されている通り [Ltr: 376n41], ファリドッディーンはアラビア語の読み方を誤っていたのではないかと考えられる。しかし、ニザームッディーンは師の誤りを訂正せず、師の読み方に従った。一步間違えば無批判な盲従にもなりかねない行動だが、その行動はもう1人の高弟であるバドルッディーンに高く評価されている。このように、ハリーフア・ハリーフア候補にとって、師の要求・命令への服従は、サークル内での評価、ひいては彼の地位や立場を左右するものであった。

諸シャイフの王（ニザームッディーン）は、カーディー（ムフィッディーン）<sup>42)</sup>に多くのよき行いを認め、自分のハリーフアの地位 *xilāfat* におき、自らの祝福された手で一枚の書状を書いた。その写しはこれである。「慈悲深く慈愛遍き神の御名において。俗世 *dunyā* を捨てた者たれ。俗世と俗世の主達に関わるな。[領地として] 村を受け取るな。帝王達と関わるな。もし旅人が汝の許にやってきて、汝に何もなかったとしても、その状態を神からの授かりもの、恩寵と思え。汝が私の命令したことを実行するな

39) L 訳では、この台詞はシャイフのものとして訳されているが、筆者が参照したテキストでは “*Wa agar farmān bāšad banda yād girad*” となっており、“*banda*” をニザームの一人称と考えた。F 訳は全体を間接語法を用いて訳しており、発言者と発言内容の関係が解りづらい。

40) Mawlānā Badr al-Dīn Ishāq. ファリドッディーンのハリーフア・娘婿 [SA: 169-78; Rizvi 1983a: 152-53]。

41) Sibawayh, Abū Bišr ‘Amr b. ‘Uṭmān (796年頃没)。バスラの文法学者で、現存する最古の体系的なアラビア語文法書の作者。筆者が参照したテキストでは、この部分は SYHWBH と書いてあり意味をなさないで、F 訳に従った。

42) Qaḍī Muḥyi al-Dīn Kašāni. ニザームッディーンの最も古参の弟子の1人で、親しい友人でもあった [SA: 294-96; Rizvi 1983a: 176-77]。

ら、私には[今後も]汝がそのように行動すると考えられる。故に汝は私のハリーフアである。もし汝が[そう]行動しなかったとしても、神がムスリムに対する私のハリーフアである<sup>43)</sup>。カーディーの困窮と貧困が著しくなり、ナンと褒美、こざっぱりした衣服に慣れていたカーディーの従者達は、カーディーに対して怒りを覚えていた。——中略——スルターン（アラーウッディーン・ハルジー‘Alā al-Dīn Xalji (r. 1296–1316)）は言った「カーディー・ムフィッディーンの世界の地位であるアワドのカーディー職を、多くの下賜や村々と共に彼に託そう」。この知らせがカーディーに届いた時、彼は諸シャイフの王に会いに行き、状況を説明した。「スルターンは、私のためにこれほどのよい申し出を行っています。御主人様の御命令をどうしましょう」。諸シャイフの王は、カーディーからこれを聞いただけで非常に立腹し、「結局、汝の心にはこういう[俗世に関わる]考えが生じていたのだ。だから、こういうことが汝に生じるのだ」と言って、交際と親切を止めてしまった。結局、カーディーはこのことで苦しみ動揺して生活を送り、また諸シャイフの王が手ずから書いたあの書状を返すように言われた [SA: 295]。

この出来事は、ニザームッディーンが、権力者との関わりを絶ち、政治権力に関わる職に就かないことをハリーフアに要求した例としてしばしば引用される [Nizami 1992: 15; Nizami 2002: 261–62]。しかしこの事例からは、カーディー・ムフィッディーンがカーディー職、すなわち俗世の権力や権力者との関わりに心を惹かれたということに加え、ハリーフアがシャイフの命令に服従する意志を示さなかったことも、ニザームッディーンの立腹の理由になったことが読みとれる。

また、ヒラーファト・ナーマが生活の方途を厳しく制限しているのは、ニザームッディーンがハリーフア達に、他に職業を持たず、修行に専念する専業スーフィーであることを要求していたからではないかと推測される<sup>44)</sup>。この様にハリーフア・ハリーフア候補達は、師か

43) 「汝は」以下はアラビア語で、母音記号が付されているが誤りがある。以下に、筆者の解釈に従い、全文を転写する（誤りと考えられる母音点は変更した）。“fa-in fa’alta mā amartuka fa-ḡ anni bi-ka an taf’ala ka-ḡālika fa-anta xalifatunī wa-in lam taf’al fa-Allāhu xalifatunī ‘alā al-muslimīna”。最後の「神が～」の部分は奇異な内容であり、校訂本の誤りかもしれない。なお、テキスト余白に記されているペルシア語訳は、語順はアラビア語のまま単語をペルシア語に置き換えただけであり、ほとんど意味をなしていない。

44) これには、Nizami が重要視する「現世放棄 tark-i duniyā の重視」といった思想的なもの [Nizami 1992: 12–13; Nizami 2002: 252–53] 以外にも、幾つかの要因があるだろう。1つ目は、ハリーフア・ハリーフア候補とそれ以外の弟子達の区別と、尊敬・崇拝される立場の確保である。既述のように、ニザームッディーンは多くの人々と師弟の誓いを行い、弟子として扱っていた。ハリーフアになる前は、ハリーフア候補の高弟といえども「弟子」である。他に仕事を問わず、修行に時間を費やすという生活形態を取ることは、その他大勢の「弟子」とハリーフア・ハリーフア候補を区別し、人々の尊敬を得るためにある程度有効であったと考えられる。注30も参照。もう1つは、専業スーフィーの生活を可能にした社会・経済システムの存在である。ニ

ら学問、生活などに関わる厳しい命令・要求を受け、それを満たした場合にはハリーフアの資格を得られるが、命令に従わなかったと判断された場合、一旦得たハリーフアの資格を失ってしまうことさえあったのである<sup>45)</sup>。

以上の例から明らかになったように、ニザームッディーンは、各々のサークル内での立場の違いに応じて、「弟子」達に異なった対応をしていたと考えられる。それは、サークルの中核を構成するハリーフア・ハリーフア候補達に対しては命令への服従を要求し、生活様式までも制限する一方で、それ以外の弟子達には強い干渉や要求は行わず、それぞれの個性や要望に合わせて柔軟に接するというものであった。

### III 政治権力との関係

スーフィー・シャイフの許を訪れた人々の中には、権力者や宮廷の関係者も多かったが、彼等はただ敬虔な気持ちだけからシャイフの許を訪れたり、ハーンカーで修行を行っていたわけではなかったと考えられる。以下のイブン・バトゥータ Ibn Baṭṭūṭah の報告は、スーフィー・シャイフが政治の中で果たしていた役割を示唆する。

私はある日、デリーの郊外に自ら掘った洞窟に居る、シャイフ・シハーブッディーン・ブン・シャイフ・ジャーム<sup>46)</sup>を訪問した。私の目的はその洞窟を見ることだった。

↓  
ザームッディーンを始めとして、チシュティーヤのシャイフの多くは布施 futūḥ を主要な収入源としていたと言われるが、ワクフ・農地経営などを行っていた可能性も考えられる。また、荒は、スーフィーが修行者として生活を送ることが、イスラム以前からのインドの宗教状況からみて受け入れられやすかった可能性を指摘している [荒 1977: 506]。この方面の検討は今後の課題である。注 38 も参照。また、チシュティーヤのシャイフ達は、カーディー職・ムフティー職など、学問を用いた職に弟子達が就くことを禁じたが、ハディース学などの学問を修めることは奨励していた [Nizami 1992: 39-40]。

45) 特にこの場合、ヒラーファト・ナーマの内容はカーディー・ムフイッディーンを試す目的を持っていた可能性が高い。文中で、アワドのカーディー職は「カーディー・ムフイッディーンの世襲の地位」と言われており、カーディー・ムフイッディーンの友人でもあったニザームッディーンは、彼がアワドのカーディー職を提示される可能性を十分察知できたはずだと考えられるからである。なお、この出来事の1年後にはニザームッディーンの機嫌が直り、カーディー・ムフイッディーンの地位は回復されたという [SA: 295-96]。

46) Šayx Šihāb al-Dīn b. Šayx al-Jām. セルジューク朝時代の著名なスーフィー、シャイフ・アフマド・ジャーム Šayx Aḥmad-i Jām の子孫。スルターン・ムハンマド・シャーから提供された職を拒むなど、スルターンの即位当初から彼に批判的であり、その後も微妙な関係にあった。彼は荒地を灌漑し、奴隷を使って莫大な収入を上げており、彼の住んでいた洞窟の内部にはパン焼き釜・風呂まであったという [Riḥalāt: 293-97; 家島 5: 109-12]。彼の処刑の様子は、Riḥalāt の別の箇所ですくしく述べられている [Riḥalāt: 297-98; 家島 5: 112-13]。TMS は、ムハンマド・シャーの失策の1つとしてシャイフザーダ・ジャーミーなる人物の処刑を伝えるが、この出来事の起こった年代は記されていない [TMS: 119]。なお、TFS によると、彼とニザームッディーンの間には対立があり、スルターン・クトゥブッディーンは、ニザームッディーンに

ところがスルターンは彼を捉え、彼の子供達に、彼をよく訪問している者達について尋ねた。彼等は幾人かを挙げたが、その中に私もいたのである。スルターン（ムハンマド・シャー）は、謁見の間において、4人の彼の下僕に、私の傍に付いているように命じた。彼の習慣として、ある者にそのような行動を行うと、その者が[死から]逃れることは希であった。——中略——5日後に断食を解いてさらに4日[断食を]続け、シャイフの処刑の後私は解放された。神に称えあれ。[宮廷での]勤めを辞退し、俗世から離れたこと：しばらく後、私は勤めを辞退し、シャイフ、イマーム、学識者——中略——カマルッディーン・アブドッラー・アルガーリー<sup>47)</sup>の許に身を寄せた。彼は聖者達の一人であり、彼には多くの奇跡があるが、私が目撃したものについては、彼の名を記したところに既に記してある[Rialāt: 444-46; 家島 5: 351-52]。

スルターン・ムハンマド・シャー宮廷でワクフ管理人として仕えていた[Riḥālāt: 428-34; 家島 5: 340-44] イブン・バットゥータは、元々スルターンと関係が悪かったシャイフを訪問したことで、スルターンから嫌疑を掛けられた。その時は釈放されたものの、宮廷での彼の立場が微妙になったことは想像に難くない。そういう状況の中で彼は勤めを辞退し、人里離れた洞窟に住む、カマルッディーン・アブドッラー・アルガーリーというシャイフの許で修行生活を送った。この後イブン・バットゥータは、現在のパキスタン南部にあるシーフスターン Siwastān に遠征中のスルターンに召還されるが、彼はその際に「貧者の衣を着て fi ziyy al-fuqarā'」スルターンの許に赴き、仕官を断ってヒジャーズ行きを願い出て許された[Riḥālāt: 447; 家島 5: 353]。

このようなイブン・バットゥータの行動は、スーフイー・シャイフの許での修行生活が、政治動向や宮廷からの避難所としての機能を持っていたことを伺わせる。イブン・バットゥータが宮廷から遠ざかって修行生活を送り、貧者の装束でスルターンに伺候したことは、宮廷内の権力闘争に興味がないという意味表明と受け取られ、それによってスルターンは彼に対する嫌疑を晴らしたと考えられる<sup>48)</sup>。

↙ 対抗させるために彼を重用したという [TFS: 396]。全体的にニザームッディーン寄りの記述をしている TFS は、彼の処刑に全く触れていない。

47) Kamāl al-Dīn 'Abd Allāh al-Ġārī。人里離れた洞窟に住んでいたことから、「洞窟の人 al-Ġārī」という名で呼ばれた [Riḥālāt: 160-61; 家島 4: 354-55, 396n42]。ごく大雑把に言って、この人物のように人里離れた洞窟や田舎に住み、農業を営んで生活していたスーフイー・シャイフ達は「郊外生活型」シャイフ、一方、ニザームッディーンのように人々の居住地に近い場所にハンカーを設け、主に布施によって生活していたスーフイー・シャイフは「都市生活型」シャイフと分類することができるだろう。チシュティーヤの郊外生活型シャイフとしては、ムイヌッディーン・チシュティーヤの弟子ハミドッディーン・スワリー・ナーガウリー Ḥamid al-Dīn Suwalī Nāgawrī が挙げられる [Nizami 2002: 199-201; Rizvi 1983a: 127-31]。

48) もっとも、イブン・バットゥータが行った修行はかなり本格的なもので、彼に敬虔な気持ちがあったことも疑いない。彼はスルターンに謁見した後さらに 80 日ほど修行生活を送るが、その際

同時に指摘できるのは、スーフィー・シャイフのサークルは、政権に不満を持つ人々が集まる可能性がある場所として、スルターンによって警戒されていたことである。スルターン・ムハンマド・シャーの治世より3-40年ほど前のジャラルッディーン・ハルジー Jalāl al-Dīn Xalji (r. 1290-96) の治世中には、スィーディー・ムワッリフ<sup>49)</sup>というダルウィーシュのもとに反乱分子が集まり、結局スィーディーが処刑されるという事件も起きている。現政権に対して批判的な態度を取っていたシャイフとそのサークルは特に警戒されたと考えられ、シャイフ・シハーブッディーン<sup>50)</sup>の処刑とイブン・バットゥータの逮捕は、このような文脈で理解することが可能であろう。

次に、チシュティーヤのスーフィー・シャイフからの政治への関わり方について触れておきたい。Nizami は、14世紀半ばまでのチシュティーヤのシャイフ達は、支配者達とは距離を取り、政治に関わることは少なかったと主張した [EI<sup>2</sup>: Chishtiyya; Nizami 2002: 255-63]。その見解に対し、聖廟建築の様式、碑文等の分析を通して中世インドにおける政治権力とスーフィー・シャイフの関係を探った荒松雄は、ニザームッディーン<sup>51)</sup>のハーンカーが新造営の副都心とでもいうべき場所に建てられたこと [荒 1977: 189, 626-28; 荒 1989: 193-96]、スルターン・フィールズ・シャー Firūz Šāh (r. 1351-88) 即位の際に、デリーでのニザームッディーンの後継者であるナスィールッディーンが彼を支持したという記述があることなどから [荒 1989: 201-02]、その説に疑問を投げかけてきた。荒が指摘する記述は以下のようなものである。

マフドゥームザーデ・アッパースィー<sup>50)</sup>、大シャイフ・ミスリー<sup>51)</sup>、シャイフ・ナスィールッディーン・マフムード・アワディー (チラグ・デリー)、ウラマー、シャイフ、マリク、アミール、学識者、貴顕、有力者、各集団の長達は集まって、大衆の助けによって屋敷の門に入り、スルターン・フィールズ・シャーに一斉に言った「貴方は皇太子(ワリー・アフド)であり、スルターン・ムハンマド家の後見人であり、スルターン・トゥグルク・シャーの甥です。スルターン・ムハンマド・シャーには息子がお

に、断食、コーラン朗唱、夜間の祈りを行う生活を40日間続けたという記述が見える [Rihālāt: 447-48; 家島 5: 353-54]。この記述は、彼がチッラ(40日間の行)を行っていた可能性を示唆する。

49) Sidī Muwallih. カランダル<sup>1)</sup>の1派に由来するこの人名の読み方に関しては、Schimmel 1980: 16n29を参照。彼の処刑までの顛末は、TFS: 208-12; Schimmel 1980: 16-17; 荒 1977: 634-35を参照。

50) Maxdūmzāda ‘Abbāsī. アッパース朝カリフ、ムスタンスィルの後裔 Giyaṭ al-Dīn Muḥammadを指す。スルターン・ムハンマド・シャー在位中にインドを来訪した。彼については、イブン・バットゥータが詳しく報告している [Rihālāt: 258-70; 家島 5: 83-92]。

51) Šayx al-Šuyūx Miṣri. スルターン・ムハンマド・シャー在位中にデリーにやってきた、カイロのアッパース朝カリフの使者 Rukn al-Dīn al-Malaṭīを指す。[TFS: 494-95; 家島 5: 154-55n118]。

らず、軍にも町にも、帝王位に正当で、相応しい者は他におりません。神のために、切望しているこれほどの人々を助け、スルターンの位に即位して下さい」 [TFS: 535-56]

この記述だけでは、周囲の状況がやや分かりにくく、多少の説明を要する。スルターン・ムハンマド・シャーは、反乱者タガイ Ṭāḡay の後を追ってタッタ Thattah に遠征している最中に死去した。フィールズ・シャーは遠征に同行しており、デリーではワズィールのハージャ・ジャハーン Xwāja Jahān Aḥmad b. Ayāz が幼いギヤースッディーン・マフムード・シャー Ġiyāṭ al-Dīn Maḥmūd Šāh をスルターンの息子と称して擁立していた<sup>52)</sup> [Jackson 1999: 166]。TFSa は、

スルターン・ムハンマド・シャーは、シャイフ・ナスィールッディーン・マフムードを自分と一緒にタッタに連れて行った。そして、スルターン・ムハンマド・シャーがタッタの地で神の御許に赴き、フィールズ・シャーが神の助けによって王位に就いたとき、シャイフ・ナスィールッディーン・マフムードはスルターン・フィールズと共に帰った [TFSa: 82]。

と伝え<sup>53)</sup>、さらに TMS では、デリーへ進軍中のフィールズ・シャーは、ハージャ・ジャハーンの使者を迎える際にナスィールッディーンやその他のウラマー達と相談したとされている [TMS: 124-25]。以上のように、ムハンマド・シャー没後の後継者争いの中、ナスィールッディーンは積極的にフィールズ・シャーを支持し、彼の政権奪取を正当化するような言動を行っていたと考えられる<sup>54)</sup>。

また、ナスィールッディーンの師であるニザームッディーンに関しては、以下のような記事が残されている。

[スルターン・クトゥブッディーンの] 記録されている暴虐<sup>55)</sup>の内の一つは、帰還

52) 従って、TFS の「スルターン・ムハンマド・シャーには子供はいない」という記述はフィールズ・シャー側の言い分と判断できる。

53) TFSa には以下のような記述も見える。

スルターン・ムハンマドがタガイの後を追ってタッタに行った時、シャイフ・ナスィールッディーンを自分と一緒に連れて行った。スルターン・ムハンマド・シャーがタッタで亡くなり、フィールズ・シャーが王位に就いた時、シャイフ・ナスィールッディーン・マフムードはスルターン・フィールズ・シャーに伝えた「この人々に正義と公正を行うか。さもなければ、この一握りの惨めな者達のために、称えある至高の神に他の支配者を望む」。スルターン・フィールズは答えた「至高の神の下僕達に従い、協調します」。シャイフ・ナスィールッディーンはこの言葉を聞いて、スルターン・フィールズに返答を送った「人々に対しそのような性質をもって接するのなら、我々は、汝のために、称えある至高の神に40年の王権を望もう」。そして、スルターン・フィールズは正に40年間統治したのであった [TFSa: 29]。

54) デリー・サルタナト期のスーフィー・シャイフの権威源としての働きを扱った研究に、Digby 1990 がある。

55) テキストでは bidārī と記されているが、文脈により bidādī と読み替えた。



して JHABN<sup>56)</sup> の境域に着いた時、武器官長のシャーディー・カト Šadī Kath<sup>57)</sup> をグワーリヨル Guwāliyūr に派遣して、盲にされ衣食を与えられていたスルターン・アラウッディーンの子息達、すなわちヒドゥル・ハーン、シャーディー・ハーン、マリク・シハーブッディーン Malik Šihāb al-Dīn の全員を一度に殺し、彼等の母や妻達をデリーに連れてくるように命じたことである。——中略——また、もう1つの彼の暴虐は世界の枢軸たるシャイフ・ニザームッディーンに対するものである。クトゥブッディーンはヒドゥル・ハーンを殺害したが、ヒドゥル・ハーンはシャイフ [ニザームッディーン] の弟子だと知っていたので、シャイフに敵意を抱き、彼を中傷し始めたのである [TFS: 393-94]。

スルターン・アラウッディーン・ハルジーの長男ヒドゥル・ハーンは、スルターン・アラウッディーンの子息達に後継者争いに敗れてグワーリヨルに幽閉され、異母弟スルターン・クトゥブッディーンによって殺害された [Riḥalāt: 185-94; 家島 4: 378-83; Jackson 1999: 176]。スルターン・クトゥブッディーンとニザームッディーンの関係は険悪で、スルターン・クトゥブッディーンはニザームッディーンを殺害した者に1,000 タンカの報奨金を与えると言ったり、ニザームッディーンに対抗させるため、前出のシハーブッディーン・ブン・シャイフ・ジャームや、インドにおけるスフラワルディーヤの祖バハウッディーン Bahā' al-Dīn Zakariyā の孫ルクヌッディーン Rukn al-Dīn Multāni 等、チシュティーヤ以外の高名なシャイフを登用しようとした<sup>58)</sup> [TFS: 396; Jackson 1999: 160]。

スルターン・アラウッディーン時代には、宮廷詩人であったアミール・ホスローの他、宮廷のアミール・書記・兵士などもニザームッディーンの子息達になっていた<sup>59)</sup> [TFS: 345]。特にニザームッディーンに気に入られていたアミール・ホスローは、スルターンの動向をニザームッディーンに報告することさえあった<sup>60)</sup>。彼に限らず、ニザームッディーンに傾倒し、

56) 不明。デリーの 200 km 程南方にある Jhāyin の誤りか。

57) Riḥalāt では、処刑のために派遣されたのは、マリク・シャー Malik Šah という名のアミールだと伝えられている [Riḥalāt: 193; 家島 4: 382]。

58) シハーブッディーン・ブン・シャイフ・ジャームに関しては、注 43 参照。彼とニザームッディーン、スルターン・クトゥブッディーンの例に見られるように、当時のスーフィー・シャイフと政治の関係を考える場合、政権対シャイフという関係に加え、シャイフ同士の競合関係も考慮に入れる必要があるだろう。このような関係を考える際、デリー・サルタナト期の史料はチシュティーヤ側に著しく偏った記述を行っているものが多く、分析に注意を要する。

59) 王子達はニザームッディーンに多くの布施を行っていたが、ニザームッディーンは彼等の訪問をあまり歓迎していなかったという [SA: 131]。スルターン・フィールーズ・シャー宮廷内にも、ニザームッディーンの子息達であったマリクが存在が確認される [TFSa: 69, 445]。

60) SA は、以下のようなアミール・ホスローの行動を伝えている。

スルターン・ジャラルッディーン [・ハルジー] —— 神が彼の証を輝かせんことを —— は、自らの治世中に諸シャイフの王に会おうとしたが、どんなにこのことを切望しても叶わ

弟子になっていた宮廷・政権関係者達が、自分の周辺で生じた出来事や問題についてニザームッディーンに話していた可能性は高く、ニザームッディーンはそれらの弟子を通じて宮廷や政治の状況を知り、場合によっては、弟子に行動指針を与えることによって、それらの状況に影響を与えることも可能であっただろう。政権争いの渦中にある王子達にとって、このように宮廷・政権内において一定の影響を持つシャイフの弟子であることは一種の後ろ盾になったであろうし、一方の勢力に肩入れしているシャイフは、他方から見れば目障りで、時には危険な存在だったと考えられる。スルターン・クトゥブッディーンが、即位後もニザームッディーンに過剰とも言えるほどの敵意を抱いていたのは、ニザームッディーンがヒドゥル・ハーンを支持してクトゥブッディーンの政権奪取に否定的な態度を取ったからであり、そのためクトゥブッディーンは、チシュティヤの対抗勢力に属するシャイフの登用によって自らの政権を権威づける方法を取ったのではないかと推測される。

ニザームッディーンには、スルターン・ムハンマド・シャーに関わる以下のような例もある。

デリーの町には聖者ニザームッディーン・バダーウニーがおり、スルターンの息子ムハンマド・シャーは彼の許に通い、彼の召使い達 xuddām にも敬意を払い、彼に祈願を求めている。シャイフはしばしばある恍惚状態<sup>61)</sup>に捉えられていたが、スルターンの息子は彼の召使い達に、シャイフがその状態にあるときに知らせるように言った。その状態がシャイフを捉えたとき、召使い達は彼に知らせた。彼が入ると、シャイフは彼を

↓  
ず、遂に自分のコーラン持ちであった詩人のアミール・ホスローと「私は許可なしに諸シャイフの王の元に行こうと思う」と示し合わせた。アミール・ホスローは、「このことを自らの師に申し上げるべきだ。もし諸シャイフの王に申し上げなかったら、私に質問して『お前は知っていたのに、私に知らせなかった』と見抜くだろう」と考えた。そして、帝王がアミール・ホスローに内密に話していたにも関わらず、彼は自らの命を賭して、諸シャイフの王に「明日、スルターンが御前に行こうとしています」と申し上げた。諸シャイフの王はこれを聞いた時直ちにアジョーダンに向かい、世界の大シャイフ、ファリードッディーン——神が彼の秘密を守らんことを——の墓参りに出発した。帝王はこのことを聞き、「お前は我々の秘密を明かし、諸シャイフの王の御前で拝礼するという幸運から[私を]遠ざけたな」とアミール・ホスローを問い詰めた。アミール・ホスローは言った「スルターンの怒りは命の危険を招きますが、諸シャイフの王の怒りは信仰を失う恐れを招くのです」。帝王は賢い人物であり、この答えを賞賛した [SA: 135]。

また、アミール・ホスローは、他に人を交えずにニザームッディーンと話す特権を与えられていた。

諸シャイフの王は就寝前の祈りの後は人々と過ごさず、[ハーンカーの]上に上がって、しばらくの間勤めを行い、その後は個室でくつろいで寝台に座っていた。この時間には彼はタスピーフを行っており、彼の祝福された手を[祈りのために]上げていた。この時間には、友の中の誰もその場所にいることはできなかったが、アミール・ホスローは別で、彼は様々な話をそこで行っていた [SA: 125]。

61) 注 20 参照。

見て「我は汝に王権を与える」と言った。シャイフはスルターン〔・ギヤースッディーン・トゥグルク〕の不在中に亡くなり、スルターンの息子ムハンマドはシャイフの柩を担いで運んだ。そのようなことがムハンマドの父の耳に入ると、彼はムハンマドを非難し、脅した [Riḥālāt: 211; 家島 5: 22-25]。

この後、ムハンマド・シャーの父スルターン・ギヤースッディーン・トゥグルク *Giyāṭ al-Dīn Tuḡluq* (r. 1320-25) はベンガルのラクナウティー *Lakhnawti* 遠征からの帰還中、歓迎のためにムハンマド・シャーによって建てられた東屋の倒壊事故で死亡し、スルターン・ムハンマド・シャーが即位した。ムハンマド・シャーはかねてより自らの勢力を強化するような動きをとっており<sup>62)</sup>、スルターン・ギヤースッディーン・トゥグルクの死亡事故はムハンマド・シャーが仕組んだものだという説まで出た程であった [Riḥālāt: 211-14; 家島 5: 25-28]。この例においても、ニザームッディーンが政権奪取を狙うムハンマド・シャーを支持し、権威付けを行っていたと考えられる<sup>63)</sup>。

以上のように、チシュティーヤのシャイフ達は政治権力との関わりを避けていたわけではなく、政治権力や宮廷から一定の距離を保った上で、政権争い等の際には、宮廷内での自らの影響力を行使し、片方の陣営を支持するといった活動を行っていたのである。

## おわりに

最後に、1-3節での結論を簡単にまとめていく。

タサウフや聖者崇拜が流行していた13-4世紀の北インドにおいて、高名なスーフィー・シャイフは多くの人々の崇拜対象となっていた。その中でも、ニザームッディーンのように人心を見抜く能力が高く、崇拜対象を求める人々の欲求を否定しなかったシャイフは、多くの信者、崇拜者を集めたと考えられる。このような人々の中には、シャイフに心酔し、師弟の誓いを行って弟子になったり、自らの親戚や知り合いを弟子として紹介する者もいた<sup>64)</sup>。本稿で主に扱ったニザームッディーンは、自身も先人たるスーフィー・シャイフ達の熱心な崇拜者であったため、このような崇拜者の行動を規制せず、単なる「シャイフ信

62) イブン・バットゥータは、赴任先のティリンク地方におけるムハンマド・シャーの「反乱未遂事件」について記している [Riḥālāt: 208-10; 家島 5: 20-21]。同様の事件は TFS にも見えるが、反乱はムハンマド・シャーの部下の陰謀とされている [TFS: 446-49]。

63) ニザームッディーンの死後にデカンで作成された伝記 *Qiwām al-aqā'id* には、ニザームッディーンが、ムハンマド・シャーの即位前から彼をスルターンと呼んでいたという記述が見えるという [Nizami 1991a: 121]。また、当時、スルターン・ギヤースッディーン・トゥグルクとニザームッディーンの関係が悪化していたとする史料もある [TMS: 98; MT: 155-56]。

64) ニザームッディーンも、ファリードッディーンの弟の紹介により弟子入りしている。注4、注30も参照。

者」とも言いうる弟子を多く持っていた。さらに、ニザームッディーンが自身の先人達を崇拜する姿は、ニザームッディーンサークル内の人々にとっての手本・規範となり、それによって彼への崇拜行動が助長されていたと推察される。一方、スーフィー・シャイフのサークルには、他に職業を持たずに専ら修行を行い、最終的にはハリーフアの資格を得る専業スーフィーの弟子も存在していた。彼等は師の厳しい命令への絶対服従を要求され、その結果によってサークル内での評価や立場、ハリーフアとしての前途を左右されていた。

以上のような、「シャイフ信者」の弟子を含む広範な人々に柔軟に接すると同時に、サークルの中核を担うハリーフア・ハリーフア候補達を、師の意向に沿うように厳しく育成するというサークルの二重構造は、多くの人々の広く浅い支持を得ながら、サークルを維持し、サークル内におけるタサウフの実践への意識を保っていくのに適していたであろう。ニザームッディーンがデリーで人々への影響力を獲得し、さらに各地にハリーフアを派遣してチシュティーヤを広めていくことができたのは、彼のサークル内で、このような人々への対処方法や人材育成方法が効果的に運用されていたからではないかと考えられる。

スーフィー・シャイフやそのサークルは、権力者や宮廷関係者にとって、彼等が属する政治の世界の権力闘争とは無縁の場所として、避難所のような役割を果たしていた反面、政権に不満をもつ者達が集まる場として権力者から警戒されており、時には嫌疑が掛けられたシャイフやそのサークルの人々が処刑されることさえあった。一方、スーフィー・シャイフ達も決して政治に関心でなかったわけではない。チシュティーヤのシャイフ達は、確かに自分達から政治権力や宮廷に関わる職に就くことはなかったが、政権や宮廷に関わる人々の中に多くの弟子を持ち、スルターンの後継者争いや宮廷内の政権争いにおいて片方の陣営を支持するといった、政治に関わる活動を行っていたと考えられる。このような活動は、先に述べたように、行き過ぎた場合には権力者によって弾圧されたり、自身の失脚を招く危険性があったが、ニザームッディーンのように、シャイフの勢力が十分に強ければ、政治権力からの一定の独立性を保ちつつ、政治動向に関与することが可能であっただろう。

## 参考文献

- AA 2 : Abū al-Faḍl, *Ā'in-i akbarī* vol. 2. ed. H. Blochmann, Calcutta, 1872-77.
- AM : Abū Najīb 'Abd al-Qāhir al-Suhrawardī, *Ādāb al-murīdīn*. ed. Menahem Milson, Jerusalem, 1978 (Menahem Milson (tr.), *A Sufi Rule for Novices*. Cambridge, 1975.).
- FF : Amīr Ḥasan Sijzī, *Fawā'id al-fu'ād*. Delhi : Maṭba'-'i Hindū Press, 1865.
- Ftr : Ziya-ul-Hasan Faruqī (tr.), *Fawā'id al-Fu'ād : Spiritual and Literary Discourses*. New Delhi, 1996.
- Ltr : Bruce B. Lawrence (tr.), *Nizam al-Din Awliya : Morals for the Heart*. New York, 1992.
- MT : 'Abd al-Qādir Badā'unī, *Muntaxab al-tawāriḫ*. ed. Aḥmad 'Alī Ṣāhib, Tehran, 2001.
- Riḥalāt : *Voyages d'Ibn Batoutah* vol. 3. ed. Defremery, C. & B. R. Sanguinetti, Paris, 1874-1926

(repr. Islamic Geography Series vol. 177. Paris, 1994).

- SA : Sayyid Muḥammad b. Mubārak Kirmānī (Amīr Xurd), *Siyar al-awliyā*. Dehli, 1302 AH.
- TFS : Ḍiyā' al-Dīn Baranī, *Tārīx-i firūz šāhī*. ed. Sayyid Aḥmad Xān, Calcutta, 1862.
- TFSa : Šams Sirāj-i 'Afif, *Tārīx-i firūz šāhī*. ed. Wilāyat Ḥusayn, Calcutta, 1888–91.
- TMS : H. Beveridge (tr.), Yaḥyā b. Aḥmad b. 'Abd Allāh Sirhindī, *The Tārīkh-i-Mubārakshāhī*. Delhi, 1990.
- 家島 4 : イブン・バットゥータ著・家島彦一訳注『大旅行記』4, 平凡社, 1999.
- 家島 5 : イブン・バットゥータ著・家島彦一訳注『大旅行記』5, 平凡社, 2000.
- Ahmad Khan, M. (1993) Surur-us-Sudur wa Nur al-Burur, *Proceedings of Indian Historical Congress 54th Session*, 231–40.
- 安藤志朗 (1994) 王朝支配とスーフィー——ジャームのシャイフの場合——『西南アジア研究』41, 1–20.
- 荒 松雄 (1977) 『インド史におけるイスラム聖廟』東京大学出版会.
- 荒 松雄 (1989) 『中世インドの権力と宗教』岩波書店.
- Azad, M. A. (1970) Mukh-ul-Ma'ani of Hasan-Sijzi Dehlavi, *IC* 44 (4), 233–43.
- Digby, S. (1979) Muḥammad bin Tughluq's Last Years in Kāthiāwār and his Invasions of Thāttha, *Hamdard Islamicus* 2 (1), 79–88.
- Digby, S. (1990) The Sufi Shaykh and the Sultan : A Conflict of Claims to Authority in Medieval India, *Iran* 28, 71–81.
- Ernst, C. W. (1992) *Eternal Garden : Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center*. New York.
- Ernst, C. W. & B. B. Lawrence (2002) *Sufi Martyrs of Love : The Chishti Order in South Asia and Beyond*. New York.
- Farooqi, N. R. (2003) The Early Chishti Sufis of India : An Outline of Their Thought and an Account of the Popular Appeal of Their Shrines (1), *IC* 77 (1), pp. 1–30.
- Habib, M. (1950) Chishti Mystics Records of the Sultanate Period, *Medieval India Quarterly* 1, 1–42.
- Jackson, P. (1999) *The Delhi Sultanate : A Political and Military History*. Cambridge.
- 川本正知 (1988) 12世紀におけるスーフィズムの実践について『オリエント』31 (1), 1–18.
- Knysh, A. (2000) *Islamic Mysticism : A Short History*. Leiden–Boston–Koeln.
- 小牧幸代 (1993) インド・イスラームの聖者信仰——ニザームッディーン廟の事例から——『民族学研究』58 (2), 198–210.
- Lawrence, B. B. (1978) *Notes from a Distant Flute : Sufi Literature in Pre-Mughal India*. Tehran.
- Lawrence, B. B. (1979) *An Overview of Sufi Literature in the Sultanate Period*. Patna.
- Matringe, D. (2001) *Ādāb al-Šūfiya : Les règles de vie dans les couvents soufis de l'inde medie-*

- vale, *JA* 289 (1), 67–86.
- Nicholson, R. A. (1967) *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge.
- Nizami, K. A. (1948–50) Early Muslim Mystics and Their Attitude Towards the State, *IC* 22–24.
- Nazir Ahmad (1972) The Earliest Persian Translation of *Awarif-ul Ma'arif*, *Indo-Iranica* 25 (3–4), 20–50.
- Nizami, K. A. (1991a) *The Life and Times of Shaikh Nizam-u'd-din Auliya*. Delhi.
- Nizami, K. A. (1991b) *The Life and Times of Shailh Nasir-u'd-din Chiragh-i-Dehli*. Delhi.
- Nizami, K. A. (2002) *Religion and Politics in India During the Thirteenth Century*. Oxford.
- 大塚和夫他編 (2002) 『岩波イスラーム辞典』岩波書店.
- Riazul Islam (1990) Ideas on Kasb in South Asian Sufism (Mainly Fourteenth Century), *The Indian Historical Review* 17, 90–121.
- Rizvi, S. A. A. (1983a) *A History of Sufism in India*, vol. 1. New Delhi.
- Rizvi, S. A. A. (1983b) *A History of Sufism in India*, vol. 2. New Delhi.
- Schimmel, A. (1975) *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill.
- Schimmel, A. (1980) *Islam in the Indian Subcontinent*. Leiden-Koeln.
- Siddiqui, M. H. (1979) *The Memoirs of Sufis Written in India*. Baroda.
- 竹下政孝 (1995) 預言者と聖者 竹下政孝編 『イスラームの思考回路』(講座イスラーム世界4) 悠思社, 176–210.
- 矢島洋一 (1998) 'Alā al-dawla Simnānī とその教団 『史林』81 (5), 113–43.

(京都大学大学院文学研究科)