

ナクシュバンディー教団の修業法について (2)¹⁾

—— アブド・アッラフマーン・ジャーミー著

『ホージャガーンの修業法についての論考』より ——

川 本 正 知

シャリーア shari‘a とタリーカ tariqa とハキーカ ḥaqīqa がある。シャリーアとは、外面 (zāhir) における神の命令の遂行である。タリーカとは、内面において〔唯一の真の实在者としての神へ〕集一していくこと (jam‘iyat-i bātin) に努力し、苦勞を重ねることである。ハキーカとは、この集一において揺るがぬようになることである。

ホージャ・アフラルの言葉 [R.: II, 503]

は じ め に

イスラム社会には、その初期 (8～9世紀) から、修業による自己意識の消滅により、絶対的一者であり、唯一の真の实在者としての汎神論的な神との神秘的合一を志向する人びとが存在し、彼らはスーフィーとよばれた。それゆえ、我々は、彼らの神秘主義・神秘思想をスーフィズムとよんでいる。

12世紀頃から、宗教運動としてのスーフィズムは、シャイフ shaykh とかピール pir とよばれる神秘体験へとみちびく導師 (murshid) と弟子 (murid) たちからなるタリーカ tariqa とよばれる永続的な教団を形成するようになった。タリーカとは、本来「神への道」すなわち神秘体験に至る特定の修業法を意味するが、やがてスーフィー教団そのものをも意味するようになっていった。それは、特定の修業法に従う人びとこそが、一つの「神への道」を行く者 (sālik) たちであり、特定のスーフィー教団に加わることがその「道」であり、教団自身がその「道」であったからである²⁾。

1) 筆者は以前、同名の論文 [川本 1983] を書いているので、当論文の内容を (2) とし、副題を付けた。1983年の拙論は、「ナクシュバンディー教団の修業法について (1) —— 「11の言葉」の意味——」とする。

2) スーフィー教団一般の形成、発展の歴史については、今なお、Trimingham 1971: 1-132が有用である。筆者のスーフィー教団一般の歴史のとらえ方については川本 2000を参照されたい。

当論文で取り上げるのは、ナクシュバンディー教団 (Naqshbandiya) の修業法である。

ナクシュバンディー教団とは、14世紀中央アジアのブハラにおいて活動したバハー・アッディーン・ナクシュバンド Khwāja Bahā° al-Dīn Muḥammad Naqshband (1317-1389) に連なる師弟関係の道統 (silsila) 上のシャイフたちが率いる過去、現在の多くの個々の教団およびそれらの教団全体の総称である。シャイフとムリード murīd との関係を基礎とする過去の教団とは大きく異なる現代の教団も含めて、ナクシュバンディーヤと呼ばれてきた教団といえ、どの教団もほぼ共通の修業法に従って修業を行ってきた。特定のスーフィー教団の修業法は始祖に帰せられることが多いが、ナクシュバンディー教団の修業法は、バハー・アッディーン以前からの伝統と彼以降に取り込まれた修業法を総合して15世紀後半に確立されたものである³⁾。その後この修業法は、16世紀以降、ナクシュバンディー教団が、中央アジアより、東トルキスタン、オスマン朝治下の地域、ムガル朝治下のインドへ拡大すると共に、それらの地域において行われるようになっていった。教団の拡大とは、まさにタリーカの伝搬である。

筆者は、かつてナクシュバンディー教団の修業を、教団に伝わる「11の言葉」⁴⁾ に対する有名なシャイフたちの解釈を翻訳することによって述べた [川本1983]。しかし、執筆時に使用し得た資料は、16世紀初頭にファフル・アッディーン・カーシフィー Fakhr al-Dīn ‘Alī b. Ḥusayn Wā‘iẓ Kāshifī (1463-1532/3)⁵⁾ によって書かれた当教団の聖者伝『ラシャハート』(略号R.)の「11の言葉 (yāzdah kalima)」の説明 [R.: I, 38-50] とムハンマド・パールサー Muḥammad Pārsā (d. 1420)⁶⁾ 著『クドスィーイェ (バハー・アッディーン・ナクシュバンドのお言葉)』(略号Q.)の編者アフマド・ターヘリーがその序文の中に集めている「11の言葉」について当教団シャイフたちが語った言葉 [Q.: Muqaddima, 50-64] だけであった。また、拙論は「11の言葉」の解説に偏り過ぎ、既にトリミンガムがナクシュバンディー教団の修業として述べていたラービタ rābiṭa とタワჯيوف tawajjuh

-
- 3) バハー・アッディーンは、アブド・アルハーリク・グジドゥワーニー °Abd al-Khāliq Ghujduwānī (d. 1179/80 or 1220) がブハラにおいて創ったとされるホージャガーン Khwājagān とよばれたスーフィー教団の7代目のシャイフとされている。バハー・アッディーン・ナクシュバンドにいたるホージャガーン時代の修業法の変遷・発展に関しては Paul 1998: 17-44 参照。
- 4) この言葉の指し示す修業法およびその内容は間野 2001: 389-391 にも簡潔にまとめられている。名前と順番だけを挙げておく。①から⑪は、4, 4, 3 と語の構成上また意味上分けられるのは見ての通りである。
- ①hūsh dar dam (「呼吸における知覚」) ②naẓar bar qadam (「足許への視線」) ③safar dar waṭan (「自国での旅」) ④khalwat dar anjuman (「集団の中での隠遁」)
- ⑤yad kard (「回想」) ⑥bāz gasht (「回帰」) ⑦nigāh dāsh (「注意」) ⑧yād dāsh (「追憶」)
- ⑨wuqūf-i zamānī (「時の知覚」) ⑩wuqūf-i ‘adadī (「数の知覚」) ⑪wuqūf-i qalbī (「心の知覚」)
- 5) ファフル・ウッディーンについては、R.: Muqaddima, 65-99 参照。
- 6) この人物については、Q.: Muqaddima, 66-77 参照。バハー・アッディーン・ナクシュバンドの第2番目のハリーフである。

についてほとんど触れていない [Trimingham 1971: 211-214]。そこで、筆者は、機会があればもう1度ナクシュバンディー教団の修業の全体像を示し、そのなかで上記拙論の欠を補いたいと思っていた。

その後、ナクシュバンディー教団の修業について、多くの論考が書かれ [Abu-Manneh 1990; Chedkiewicz 1990; Meier 1994; Paul 1998]、上記二つの言葉の意味する修業法についても明らかにされた。

しかし、それでも、筆者は、もう1度ナクシュバンディー教団の修業法を扱ってみたいと思っていた。というのは、上記の研究はいずれも、個々の修業についての詳細な解説ではあるが、導師としてのシャイフが弟子のために書いた修業の手引き書のような文献を扱った研究ではなく、修業の全体像や異なった言葉で表されるいくつかの修業法の互いの関連性が見えてこないのである。

2001年9月にイスタンブルのスレイマニエ図書館とバヤジット・ジャーミー図書館でナクシュバンディー教団関係の写本調査をおこなった際に、少なくとも日本ではまったく紹介されることがない15世紀に書かれた二つの短い修業論を「発見」した。この二つの論考を紹介することによって、修業法の全体像を示し、再度ナクシュバンディー教団の修業法を論じることにした。

当論文では、まず、アブド・アッラフマーン・ジャーミー Nūr al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān Jāmī (1414-92) 著『ホージャガーンの修業法についての論考』を翻訳し、次にジャーミーの師であるサアド・アッディーン・カーシュガリー Saʿd al-Dīn Kāshgharī (d. 1456) 著『ヰィクルとタワヰジュフの方法についての論考』のペルシア語テキストを提示する。次いでジャーミーの論考は師のサアド・アッディーン・カーシュガリーの論考を補足するものとして書かれたことを論証した後、両論考によって明らかになった教団の修業全体の中での3つの修業法の位置づけとその起源等を他資料および先行研究を参照し考察する。

I ジャーミー著『ホージャガーンの修業法についての論考』 (*Risāla-yi Ṭarīqa-yi Khwājagān*) について

1 著者

15世紀のペルシア語イスラム文化圏において学者、スーフィー、文人、詩人として最も有名なヘラートのアブド・アッラフマーン・ジャーミーはナクシュバンディー教団に属した。彼は、イブン・アラビーの『英知の台座』の注釈 *Sharḥ Fuṣuṣ al-Ḥikam*、イブン・アラビー自身による『英知の台座』の要約の注釈 *Naqd al-Nuṣūṣ fī Sharḥ Naqsh al-Fuṣūṣ* を書き、神秘主義詩文集 *Lawāmiʿ* や *Lawāʿih* などを書いているが、イブン・アラビーの神知論の理解を助け、神秘主義詩の発想の源となる神秘主義体験は、当教団の修業によって得られたのである。

彼が、サアド・アッディーン・カーシュガリーの下に弟子入りした年代は明かではないが、サマルカンドでの約9年間の勉学を終えてヘラートに帰り、学者として教鞭を執るようになっていた時であったと考えられている。そして、サアド・アッディーン・カーシュガリーの教導のもとにナクシュバンディー教団の修業に従事した⁷⁾。

ジャーミーは、師の指導に従って修業を行ったことについて次のように語っている。

この修業法 (in ṭarīqa) に従事し始めたころ、光 (anwār) が現れた。私は、我がマウラーナー (サアド・アッディーン・カーシュガリー) 様が指示された修業方法 (ṭarīq) に従って、それを否定した。すると、光は隠されてしまった。光や覚酔 (kashf) や奇蹟 (kalāmāt) の出現を信用してはいけぬ。貧者 (スーフイー) にとっては、いかなる奇蹟よりも、至福を得た御方 (ṣāhib-dawlati) とのスフバト ṣuḥbat⁸⁾ において、彼の影響を受けて、彼からの吸引 (ta'aththur wa jadhbī) が起こり、たとえ一時であったとしても、自我から解放されることの方がより良いことなのである。[R.: I, 241]

2 著作名

ジャーミーの高弟アブド・アルガフル・ラーリー °Abd al-Ghafūr Lārī⁹⁾ は、彼の書いた師ジャーミーの伝記『タクミライェ・ナファハート・アルウンス』において師の45の著作を挙げているが、その中の *Risāla-yi Ṭarīqa-yi Khwājagān* という名の著作が当書に間違いなく [TNU: 39, 68]、以下の翻訳の著作名とした。

しかし、この著作は、その他いろいろな名で知られていたようである。筆者が、バヤジット図書館、スレイマニェ図書館で見た書名としては、*Risāla-yi Mullā Jāmī dar Ṭarīqa-yi Khwājagān*, *Risāla-yi Ṭarīqa-yi °Abd al-Rahmān Jāmī* があり、後述するテヘラン・テキスト (略号 T. tx.) の編者は、他に *Risāla-yi Ṭarīq-i Ṣūfiyyān*, *Risāla-yi Pas-i Anfās*, *Risāla-yi Sar-reshte* を挙げている [T. tx.: 485]。また、テヘラン・テキスト自体は、*Risāla dar Murāqaba wa Ādāb-i Dhikr az Mawlawī Jāmī* とされている。

7) ジャーミーは、師のサアド・アッディーン・カーシュガリーの長男のホージャ・カラーン Khwāja Kalān として知られる Khwāja Muḥammad Akbar の娘と結婚している。また、『ラシャハート』の著者ファフル・アッディーンもホージャ・カラーンの娘と結婚しており、ファフル・アッディーンはジャーミーの義弟である [R.: I, 272-273]。

8) ṣuḥbat の意味については、「11の言葉」の④khalwat dar anjuman (「集団の中での隠遁」) の意味する修業内容として説明したが [川本 1983: 103-106]、再述しておく。

シムメルは、この言葉の意味を「高い精神的レベルにおける師と弟子との親密なる会話」 [Schimmel 1975: 366] としているが、この教団におけるスフバトという言葉の意味を検討すると、そのような会話が持たれる子弟関係、交際、交流またはそのような会合をも意味する [川本 1983: 104]。スフバトの存在を前提とするラービタについては後述する。

9) この人物については、BN: III, 279-281; R.: I, 286-302 参照。パーブルはヘラートで彼に会っている。

3 テキスト

筆者は、*Jāmi, Sar-reshte-yi Ṭariqa-yi Khwājagān*, ed. ‘Abd al-Ḥayy Ḥabibi, Kābul, 1343 solar/1964 [Alger 1976: 141] を、同一の著作であろうと考え、各地の図書館で尋ねたが、結局見ることができなかった。また、『タクミライエ・ナファハート・アルUNS』の編者によれば [TNU: 68], インドでも出版されているとのことであったが、筆者はそれも見ることはできなかった。

2001年9月イスタンブルにおいて写本調査を行った際、スレイマニエ図書館において5以上、バヤジット図書館においては2以上の当著作の写本の存在を確認した。著作自体短いものなので、これらの写本は、全て、複数の著作の写本が1冊に製本されたマジュムーア *majmū‘a* (集成本) に含まれている¹⁰⁾。バヤジットの2写本を書写し、スレイマニエの4写本をマイクロフィルムで持ち帰った。

刊本が手に入らない以上、集めた写本から校訂本の作成を行う予定であったが、翌年(2002年)の夏テヘランで、2000年にミラーズ出版社 *Mirāth Maktūb* から校訂本 (T. tx.) が出版されていることを知り購入した。しかし、このテキストは不完全なものであった。

そもそも、このテキストは、「ミラーズ出版から提供された1173年(1759年8月25日～1760年8月12日)の日付の入った写本の写真」のみを使ってつくられた校訂本で、「このような編集を、最終的な編集とか校訂とか、校訂において可能性を極めたなどとはとても言うことはできない。」と校訂者自身が認めているほどである [T. tx.: 485]。確かに、一写本しか見ていないことによる少なくとも3箇所の校訂上の決定的な誤りが指摘される。当翻訳では、T. tx. も一写本として扱い、注に誤りを訂正したが、段落わけと語順など意味上問題のない異同はこの刊本に従った。

また、イスタンブルの写本中、3写本には、T. tx.: 490, l. 16 の *andāzand* と *digar* の間にかかなり長い文章が入っている。この文章は、内容を、エピソードをあげて解説したもので、そのために書かれた欄外のジャーミー自身による注釈のようにも思われるが、3写本に本文として出てくる以上、それを無視するわけにはいかず、この部分のペルシア語テキストを作成した [本稿 p. 27]。

4 翻訳

原則として以下のような意味で括弧を使い分けた。

() は、直前の語句の説明と原語のローマ字表記を示す場合に用いた。

[] は、テキストにない語句を補った場合に用いた。

10) マジュムーアの場合、その中の全ての著作がカードにとられているわけではなく、関連した比較的分量の多い著作の含まれるマジュムーアの調査中に短い作品を「発見」する場合がある。後述するサアド・アッディーン・カーシュガリーの著作がそうである。

[] は、典拠とする文献名とページ数などの表示に用いた。

「 」 は、アラビア文などの比較的短い引用を示す場合と、語句の強調などに用いた。

翻訳に使用した写本と略号

T. tx. (文献リスト参照)

Süleymaniye Kütüphanesi

Bayazid Kütüphanesi

Ay. : Ayasofya 1725, 44b-47b

B. : Bayazid 3823, 22b-25a

K. : Kasideci Zade 709, 41a-45b

V. : Valiyyüdin 3229, 16b-23a

L. : Lala Ismail 205, 161b-165a

S. : Süleymaniye 1074/3, 5b-8a

ホージャガーンの修業法についての論考

慈悲ふかき慈愛あまねきアッラーの御名において

兄弟よ、至福 (dawlat) への糸口 (sar-reshte) をその手につかめ。

そして、この貴重なる人生を、迷妄と共に過ごすことなかれ。

いつでも、どこにおいても、どんな人といても、どんな事にあっても、

秘めやかに、心の目を、友 (神) に向け続けよ。

汝、〔以下のことを〕知れ——神が、汝を、汝から消滅させ、汝を、彼の側に永遠に生きさせ給わんことを——。

大ホージャ様 (ḥaḍrat-i Khwāja-yi Bozorg-vār) として知られるホージャ・バハー・アルハック・アッディーン・ナクシュバンド様とその御方のハリーフたち——神が彼らの秘密を浄められんことを——の修業法 (ṭariqa) から得られるもの (ḥasil) は、その信仰を正統なるものとし、それを敬虔なるサラフたち——至高なる神の満足が彼ら全てにあらんことを——の信仰に一致させ、敬虔なる行為をおこない、伝えられきたるスンナに従い、イスラム法に禁じられている行為 (maḥzūrāt) と禁じられてはいないが行わない方が望ましい行為 (makrūhāt) を避けることの後に現れる「神——大いなる空白や分離のない時の流れに対して神に讃えあれ——と共に自らは在るという実在感」(ḥuḍūr) の持続 (dawām) である。この「神と共に自らは在るという実在感」は、それが求道者自身の「不動の状態」(malaka)¹¹⁾ となり、彼の私有財産 (milk) となった時に、〔神の〕観照 (mushāhada) と呼ばれるのである。

この至福へ到達する修業法 (ṭariq) は、3種類ある。

11) malaka とは、スーフィズムの用語で、ḥāl という言葉が、修業の過程における、墮落など変化の可能性のある修道者の心の「状態」を指すに対して、確固たるものとして獲得され、不動のものとなった「状態」を指す言葉である [Muḥammad Muʿin, *Farhang-i Fārsī*, IV, p. 4349]。

第一の修業法は、ズィクル dhikr である。それは、心の実在 (ḥuḍūr-i qalb)¹²⁾ に向かって、良き言葉「アッラーの他に神はなし (Lā ilāha illā Allāh)」を繰り返し唱える。つまり、まず全存在の否定 (nafy) の方向に、生成消滅する事物 (muḥdathāt) を、無と消滅の観点から (be-naẓar-i ‘adam wa fanā) 眺め、次に全存在の肯定 (ithbāt) の方向に、神 (ḥaqq) としての崇拝の対象を、〔存在の〕無始なる過去と不滅の観点から (be-naẓar-i qidam wa baqā) 眺める¹³⁾。〔ズィクルの〕言葉をくり返す時は、舌を口蓋にかたく付けて、真実の心 (del-i ḥaqīqi) に繋がる〔左の胸にある〕もみの木の毬果の形をした心 (del-i ṣanaubari)¹⁴⁾ に向き合う〔強く意識する〕(mutawajjih gardad)。息を吸い込み、ズィクルが心に達し、それによって心が影響を受けるよう全力で唱える。しかし、その影響は、例えば、もし人が隣に座っていたとしても気がつかない程、彼の外面には現れることはない。そして、全ての時間、ズィクルに没入し、それ以外のいかなる事に対しても時間は残っていないほどになる。往來の最中においても、話したり聞いたりすることの最中においても、眠ったり起きたりの最中においてもである。もしも、何か今していることが、この〔ズィクルの〕くり返しに倦怠を生じさせたならば、心の目をズィクルに向けて、ズィクルに不注意 (ghāfil) になることが絶対に無いようにせねばならない。もしも、夜明け前に、この言葉をくり返すにおいて、常より多くを行うならば、その御利益 (barakat) がその日全体に及ぶことが期待されよう。同様に、寝る前にこの意味において多くを行うならば、その御利益がその夜全体に及ぶことが期待されよう。〔ズィクルを〕くり返すことを根気よく行い続けるならば、時に、彼に、(神からの) 吸引 (jadhba)¹⁵⁾ の始まりである自己意識の消滅 (bi-khūdi) や理性消滅 (bi-shu‘ūri) の状況 (kayfiyyat) が得られるのは疑いない。そうなれば自らをその状況に委ね、可能な限りそれを持続する (negāh dārad)。また、その状況が減少していくようなら、〔ズィクルを〕くり返すことの最初にもどらねばならない。こういう内容のことが、次々度度か、達成されると、たとえ、実際には、かの状況 (ān kayfiyyat) が、彼の「状態」(ḥāl) となったので

12) qalb とは、スーフィーたちの実在体験としての精神変容の過程において、一般的な心とか精神と呼ばれるペルシア語 del の領域と、やがて心の中に開けてくる rūḥ (霊) の領域の間にあり、決定的に精神が変容する段階の「心」をさす。また、qalb は心臓をも意味し、清浄なる物体として、精神の変容を引き起こす機能を持つ超感覚的な認識器官として肉体の中に存在している [井筒 1980: 58, 72]。①wuqūf-i qalbī (「心の知覚」) および dhikr-i qalbī における qalb の意味については、川本 1983: 114-115 参照。

13) Lā ilāha illā Allāh を前後に分け、前半の「神はなく」を否定 (nafy) の部分とし、後半の「アッラー以外」を肯定 (ithbāt) の部分とし、それぞれを唱える時に全ての存在の否定と肯定を意識するのである。この意識は、スーフィーの体験する自己消滅 (fanā) と自己存続 (baqā) の状態にそれぞれ繋がる。「nafy wa ithbāt」という言葉でズィクルのことを表すことがある。

14) ṣanaubar とは、「もみの木の毬果」のことである。del-i ṣanaubari とは、その形をした肉体の中に存在する超感覚的な認識器官をさす。バハー・アッディーンは、この意味の del について、「del は、物質世界と霊の世界 (‘ālam-i rūḥāni) の2つの世界の間に存在し、霊 (rūḥ) は、del の世界と神秘 (sirr) の世界の、2つの世界の間に存在するのである。」[Q.: 37] と述べている。

15) Jadhba とは、神の側から修道者を強く引きつける作用を表す。修業のある段階から、神秘体験は神からの働きかけによるとの意識が生まれるのである。

はなく、彼の「状態」は、[かの状況が] 知識の中へ挿入されている (mundarij dar ‘ilm) 状態 (かの状況を知識として知っている状態) になっているのであったとしても、望む時にはいつでも、少しのタワジュフ (tawajjuh)¹⁶⁾ によって、かの「真の認識の状態」(ḥāl-i mutaḥaqqiq) になることができる「不動の状態」(malaka) を得ることが期待されるだろう。

「息の閉じこめ」(ḥabs-i nafas)¹⁷⁾ は、健康状態 (mizaj) が、一息に3回または5回または7回と可能な限りに、[ズィクルの] 言葉をくり返すことに十分に耐えられるのであれば、想念の否定 (nafy-i khwāṭir)¹⁸⁾ と自己 [意識] 消滅の状況の獲得 (ḥuṣūl-i kayfiyyat-i bi-khūdi) に大いに利するであろう。また、そこからは、大いなる甘美な法悦 (wijdān-i ḥalāwat-i ‘aẓima) が生起するであろう。

第二の修業法は、タワジュフ tawajjuh と瞑想 (murāqaba)¹⁹⁾ である²⁰⁾。神の祝福されたるお名前前から想起されるいかなるものとも表しようのない [神名が真に意味する] 真実在 (ma‘ni) を、アラビア語、ヘブライ語、ペルシア語その他の表現²¹⁾を通してではなく注視 (mulāḥaẓa) する。そして、真実在に注意しつつ (nigāh dāshte), 全ての感覚と力でもってもみの木の毬果の形をした心に向かい (mutawajjih qalb-i ṣanaubarī karde), この真実在を持続させる。そして、それ (真実在) へ注意 (nigāh dāsht) することに努力し、努力 [の意識] さえもそこからなくなってしまう時に至らしめる。その時に、おそらく、求道者は、目的の真実在を、全ての理知的、実在的存在物に囲まれた単一の (baṣiṭ)²²⁾ 光り輝く姿として感覚の中に捉えるだろう。なぜなら、この真実在は、「神からの吸引」を求道者が自らのものとするまでは、求道者の知覚 (wujūd) の中に現れることは不可能であるからである。

16) tawajjuh は、動詞 tawajjaha 「顔を向ける。向かい合う。」の動名詞であるが、実在としての汎神論的な神への求道者の全ての意識の集中を意味している。既出の mutawajjih は、同じ動詞の能動分詞形である。この語の修業上の意味については後述する。

17) 具体的内容はよく分からないが、ズィクルの特殊なテクニックの一つであることは後述する。

18) 想念については、「11の言葉」の⑦nigāh dāsht (「注意」) の意味する修業内容の解説中に説明したが [川本 1983: 109-111, 124], 再述する。

想念 (khwāṭir) について、フジュウィーリーは「khāṭir (pl. khwāṭir) という言葉で、[スーフイーたちは] 心 (del) のなかにおいて、すぐさま別の khāṭir により消え去っていくもの、また、khāṭir をいなく者がそれを心から除去できるようなものを意味している [HKM: 387]。」と述べている。注意すべきは、khwāṭir とは、心の上を過ぎていく考えや想像に過ぎなく、心そのものではないということである。

19) murāqaba の意味については、「11の言葉」⑦nigāh dāsht (「注意」) の意味する修業内容として説明しておいたので参照願いたい [川本 1983: 109-111]。

20) 他の全ての写本は訳文のようになっていたが、T. tx.: 488, l. 17 は、「第二の修業法は、ムラーカバ murāqaba (瞑想) である。」とし、タワジュフ tawajjuh を落としている。依拠した唯一の写本に書かれていなかった可能性はあるが、意味を損なう重要な校訂ミスである。タワジュフ tawajjuh とムラーカバ murāqaba (瞑想) が一つの修業法の名として併記されることについては後述する。

21) T. tx.: 488, l. 18 には tawassuṭ と ‘arabī の間に、その他の写本にはある ‘ibārat という単語が抜けている。「表現」が入っていることによって、この修業がズィクルではなく瞑想であることが明確になるので校訂のミスであろう。

22) T. tx.: 488, l. 22 では、その他の写本にはある baṣiṭ という単語が抜けている。

そしてまた、それ（真実在）と共に、全ての感覚と力でもってもみの木の毬果の形をした心に向かい、終にはその姿さえも消える時に至る。そうなることが目標である。

第三の修業法は、ピールとのラービタ *rābiṭa*²³⁾ である。教導者としてのピール (*pīr-i parvar*)²⁴⁾ は、神の観照の段階 (*maqām-i mushāhada*) に達しており、神の本質的自己顕現 (*tajalliyāt-i dhātiyya*)²⁵⁾ を確認しているので、彼への面会 (*didār*) は、「彼らこそが、見られた時に、神が思い出される (*dhukira Allāh*) 者たち」〔であること〕の必然により、ズィクル *dhikr* の効果を生じさせる。また、このような偉人とのスフバト *ṣuḥbat*²⁶⁾ は、「彼らこそが、神と共に座す者たち (*hum julasā'u Allāhi*)」〔であること〕の結果により、上述のスフバト²⁷⁾の結果が生ずる。それ故、このような偉人との面会とスフバトによって至福感 (*dawlat*) が起こり、その効果を自らに見出したならば、可能な限りそれを維持する。そして、もしも、かの真実在 (*ān ma'ni*) に、倦怠が生じたならば、再び彼とのスフバトに返り、彼の御利益 (*barakat*) によって、かの真実在を照明する。同様に、何度も、その度に、その状況 (*kayfiyyat*) が、彼の「不動の状態」になる時までそれを行う。もしも、その偉人が不在の場合には、彼の姿を想像し、全ての外的・内的な力でもってもみの木の毬果の形をした心に向かう (*mutawajjih qalb-i ṣanaubarī gardad*)。そして、生起する全ての想念を消滅させると、状態は不可知と無我 (*ghaybat va bi-khūdī*) 〔の状態〕へと変わる。これをくり返すことによって、それが「不動の状態」へと変わるのである。この修業法よりも近い道はない。ムリードに、ピールが直ちに彼の心を占めてしまうことができるほどの〔すぐれた〕潜在能力があった場合には、第一回目のスフバトにおいて、観照の位階に達する場合も多々ある。しかし、今の時代、かくのごとくの偉人〔のピール〕を捜し出すことは、「最も貴重な賢者の石 (*a'azz min al-kibrit al-aḥmal*)²⁸⁾」〔ほど探すのは難しいこと〕であるので、〔一般には〕上に述べた二つの修業法のどちらかに従事すべきであろう。

〔以上述べた〕三修業法 (*ṭariq thalātha*) の説明から以下のことが明らかになる。この教団 (*tā'ifa*) の慣用語 (*ʿulf*) において *wuqūf-i qalbi* (「心の知覚」)²⁹⁾ と呼ばれるもみの木の毬果の形をした心 (*qalb-i ṣanaubarī*) に向かうこと (*tawajjuh*) は、全ての時において必ず行わなければならないことなのである。ホージャ様 (バハー・アッディーン・ナクシュバンド) —— 彼の秘密が浄められんこと

23) ラービタ *rābiṭa* は、「絆」「つながり」「関係」などを意味する言葉であるが、ここでは、ナクシュバンディー教団の特別な修業としてそのままラービタという言葉を使う。

24) T. tx.: 489, l. 2 では、エザーフェで結ばれたこの2語が、*har pīr* 「全てのピールは」となっている。意味を損なう重大な校訂の誤りである。

25) 「存在一性論」と呼ばれるイブン・アラビーの神秘主義哲学における真実在としての神の自己顕現 (*tajalli*) については、井筒 1980: 130-132 参照。

26) *ṣuḥbat* の意味については、注 8 参照。

27) スフバトという言葉は初出であるが、*madhkūr* という言葉が付いている。修業が行われる場という意味で上述の2つの修業を指しているのかも知れない。

28) 昔、錬金術師が求めて得なかった霊石で、鉛などの卑金属を金銀に変える力があると考えられた。

29) 「11 の言葉」① *wuqūf-i qalbi* (「心の知覚」) については川本 1983: 114-115 を参照。

を——は、それを義務として行わなければならない事の一つと数えている。

マウラーナー様（ジャラル・アッディーン・ルーミー）の神秘〔詩〕

対句:

鳥のごとくあれ。見よ！心の卵の上でそれを守り温める者を。

彼が、心の卵から、汝を孵化するのだ。酔も、歓喜も (dhawq)³⁰、大笑も。

同上:

心の門に、向いていよ。かの天幕の恋人は夜明けに来るか、夜半に現れるか。

wuqūf-i zamānī (「時の知覚」)とは、時が、集一 (jam'iyat) と共に過ぎたか、離散 (tafriqa)³¹ とともに過ぎたかを時間ごとに検査すること (muḥāsaba-yi awqāt) である³²。同様に、wuqūf-i 'adadī (「数の知覚」)とは、〔ズィクルの〕効果があったか、それは必要なくはなかったかと、ズィクルの数に注意することである³³。また、この三修業法一つひとつの過程において、〔心の中で〕さまざまな光や出来事 (wāqī'āt)³⁴ に遭遇するが、それらを〔できる限り〕避け、真実の目的の達成に従事すべきである。ホージャ様 (バハー・アッディーン・ナクシュバンド) ——彼の秘密が浄められんことを——に、「〔心の〕出来事は信心が〔神に〕受け入れられたことの徴にすぎなく、出来事の過ぎ去ったあとに得るものはない。」というお言葉がある。

対句³⁵:

我は、太陽の僕なので、全て太陽からの言葉を話す。

我は、夜でもなければ、夢の物語を語る夜の崇拜者でもない。

神 (ḥaqq) ——至高なる神に讃えあれ——が、この修業法に従事し成功したことを、裕福な友になさった時においては³⁶、自ら、それによって有名になり、著名人になろうとしてはならぬ。可能な限りそのことを隠す努力をし、近親者でない者にも近親者にもそれを隠すべきである。ホージャ様 (バハー・アッディーン・ナクシュバンド) ——彼の秘密が浄められんことを——は、「あなたの修業法

30) T. tx.: 489, l. 19 では、「興奮 (shūr) も」となっているが、参照した写本は全て dhawq となっている。また、後述するサアド・アッディーン・カーシュガリーのリサーラの1写本には、この詩がタワジュフの説明の中に挿入されているが、そこでは「結合 (waṣl) も」となっている [本稿 p. 31]。

31) 「集一」と「離散」の概念については井筒 1980: 169-175 参照。

32) 「11の言葉」⑨wuqūf-i zamanī (「時の知覚」)については、川本 1983: 112-113 参照。

33) 「11の言葉」⑩wuqūf-i 'adadī (「数の知覚」)については、川本 1983: 113-114 参照。

34) フジュウィリーは、「wāqī'a」という言葉によって、スーフィーたちは、想念 (khāṭir) とは異なり、心の中に現れてきて持続しつづけるものを意味する。求道者は、いかなる状況においてもそれを拒否する方法を持っていない。——中略——全ての心は想念の場であるが、wāqī'a は、全て神のことで一杯になっている心にしか現れない [HKM: 387-388]。と述べている。想念よりも強力な克服すべき修業の障害として心の中に現れる思念を意味している。注 18 も参照。

35) T. tx.: 490, l. 4 のみここに Mawlānā とある。その他の写本は、bayt とあるか、なにも入っていないかである。

36) 修業の成功が、恩恵を多く得る事が期待され、自慢したくなるような裕福な友を持ったように感じられることを意味する。

の基礎 (binā²-i ʔariqa-yi shomā) はなんでしょうか。」と尋ねられ、「khalwat dar anjuman (「集団の中での隠遁」) です。それは、外面 (zāhir) は人びと (khalq) と共にあり、内面 (bāṭin) は神 (ḥaqq) と共にあることです。」とおっしゃった。

対句:

内からは、友であれ。外からは異邦人の如くあれ。

かくのごとく優美な道は、この世界にわずか。

この教団の人は言う。この教団の、最も繊細なるかぶり物は知識を身に付けた人びとに備わる「教えること」と「学ぶこと」の姿である。それによって、自らの修業法を隠し、人びとの目から遠ざけねばならない³⁷⁾。また、対立する者たちとの交際 (ṣuḥbat) を避けなければならない。特に、信仰の光から遠く、〔人間の〕本性の暗黒面でもって、光を発し光を与える者の要求に応えんとする者や、技術の知識をもっているとの偽りの貧困の服を着て (wa dar libās-i faqr-i iddi³-yi ʔilm-i ṣinā⁴-at)³⁸⁾ ベトン師や貨幣打ちや偽金づくり (kadhdhābi wa qarrābi wa qallābi)³⁹⁾ の人生をおくっている者たちの集団——神よ、私たちと全てのイスラム教徒を彼らの見解の邪悪さと彼らの謀略の凶悪さから守りたまえ——との〔交際は避けなければならない〕。次の4行詩は、ホージャガーン——至高なる神よ、彼らの秘密を清めたまえ——の道統につらなるハリファの一人⁴⁰⁾に帰されている。

4行詩:

全ての〔集会に〕座している者とまだ集まらぬ者と共に汝の心はある。

未だ、汝のこのやっかいな仕事の困苦は汝⁴¹⁾を恐れて逃げだしてはおらぬ。

気を付けて、彼〔困苦〕との交際を⁴²⁾避け続けよ。

さもなければ、〔当教団の過去の〕偉人たちの霊は汝を容赦せぬ。

以上のような言葉を、話し、書くことは、小生の流儀 (ʔariqa) ではなかったのだが、そちらの方角 (話し、書くこと) から、〔それへの〕献身の芳香が、〔私の〕味覚 (dhawq) に至ったので、以上の内

37) この文と、次の digar ではじまる文の間に3写本にある修業を隠す例示の文章が入っている。当論文 p. 27 にテキストを掲載。

38) T. tx.: 490, l. 18 のテキストは wa dar libās-i faqr be iddi³-yi ʔilm [wa] ṣinā⁴-at と校訂しているが、他の写本によって本文のように読む。

39) T. tx.: 490, l. 18 は、最初の単語を gedā²i (乞食) としているが明らかに誤りである。しかし、これらの職業または技術の比喩で、付き合ってはならぬどのような人びとをあらわしているかはよく分からぬ。貧困 (faqr) の服を着たとあるので、巧みに人をだまして金儲けをする偽スーフィー・シャイフ、偽スーフィー教団を指しているのかも知れない。Faqr (貧者) という言葉で、スーフィーを指し、スーフィーたちの自称に使われる場合もある。

40) T. tx.: 490, l. 19 には、全てのテキストにある yakī az khulafā² という言葉が抜けている。

41) T. tx.: 490, l. 21 には、vaz vey となっているが、他のテキストは全て va ze to となっているので、そちらに従った。

42) T. tx.: 490, l. 22 には、zenhār azān qawm となっているが、他のテキストは全て zenhār ze ṣuḥbat-esh となっているので、そちらに従った。

容を口述し筆記することとした次第である。

4行詩:

これら全てに、なにも得るところなく、それゆえ誰一人共におらず。

不十分さと気まぐれさによって惨め〔な内容〕である。

我らは、汝に、目指す宝庫⁴³⁾の徴を見た。

たとえ我らが到達できぬとも⁴⁴⁾、汝はたぶん到達するだろう。

神——至高なる神に称えあれ——は、全ての人を、よからぬことから見守り、あってはならぬことからその庇護の下に避難させたもう。

最も特殊な事柄から一般的で卑俗な事柄まで全て語られた。汝に平安あれ、尊敬あれ⁴⁵⁾。

II サアド・アッディーン・カーシュガリー著『ズィクルとタワッジュフの方法についての論考』(*Risāla-yi Mawlānā Saʿd al-Dīn Kāshgharī fī Kayfīyat al-Dhikr wa al-Tawajjuh*) について

1 著者

サアド・アッディーン・カーシュガリー Saʿd al-Dīn Kāshgharī (d.1456) は、カシュガルの出身で、時期はわからないがサマルカンドに来て、そこで「初めは、顕学の勉強 (taḥṣil-i ʿulūm) に従事していた。」[R.: 205]。

顕学の勉強の後、イーシャーン (サアド・アッディーン・カーシュガリー) にこの道 (ṭariq) への熱情 (dhawq) が起こった時、マウラーナー・ニザーム・アッディーン・(ハームーシュ) Mawlānā Nizām al-Dīn [Khāmūsh]⁴⁶⁾——彼の上に神のお慈悲があらんことを——への御奉仕へと至り、何年間かイーシャーンのスフバトと御奉仕にあった。幾年かの後、イーシャーンの許可をもらって、ヒジャーズへの祝福されたる旅に出発し、ホラサーンにやって来た。ヘラートにおいて、サイイド・カーシム・タブリーズィー Sayyid Qāsim Tabrizi⁴⁷⁾やマウラーナー・ア

43) T. tx.: 491, l. 4, Bayazit tx. では、ganj-i maqṣūd となっているが、その他のテキストは、ganj-i taḥqīq となっている。前者に従って訳した。

44) T. tx.: 491, l. 4 のみ mā khūd na-rasidīm となっているが、その他のテキストは、gar mā na-rasidīm となっているのでそちらに従った。

45) T. tx.: 491, l. 5 以下 l. 7 までは混乱した写本をそのまま活字としたようで意味が通じない。Bayazit tx. および Ay. tx. により以下のように訂正した。また、l. 8 以下はこのリサーラとは無関係なテキストであることは明かであるので訳出しなかった。

Ḥaqq —— subḥāna-hu wa taʿālā —— hamgenān rā az ānche na-shāyad negāh-dārad wa az ānche na-bāyad dar panāh dārad.

Jumla-yi sar-i khawāṣh wa sharr-i ʿawām gofte shod, wa-s-salāmu wa-l-ʾikrāmu.

46) 彼については、R.: I, 190-205 参照。

47) このスーフィーについては、MKh tr.: 130-133 参照。

ブー・ヤズィード・プラーニー Mawlānā Abū Yazīd Pūrānī⁴⁸⁾ やシャイフ・ザイン・アッディーン・ハーフィー Shaykh Zayn al-Dīn Khwāfī⁴⁹⁾ やシャイフ・バハー・アッディーン・ウマル Shaykh Bahā' al-Dīn °Umar⁵⁰⁾ —— 至高なる神が、彼らの秘密を浄めたまわんことを —— のような時のシャイフたちのスフバトへ至った。[R.: I, 206]

その後、ヘラートにおいてシャイフとして弟子を集め、この地に本格的にナクシュバンディー教団を導入した [R.: I, 205-232]。彼のヘラートにおける最も有名な弟子がジャーミーであったことは上述した。

彼は、道統の上ではサマルカンドのマウラーナー・ニザーム・アッディーン・ハームーシュの弟子である。

マウラーナー・ニザーム・アッディーン・ハームーシュは、バハー・アッディーン・ナクシュバンドの第一のハリーフアのホージャ・アラール・アッディーン・アッタール Khwāja °Alā' al-Dīn Aṭṭār (d. 1400) 弟子であり、師の死後サマルカンドで修業の集会を持っていた。サアド・アッディーン・カーシュガリーが、いつ彼のもとに弟子入りしたかははっきりしないが、ホージャ・アフラール Khwāja Aḥrār すなわちホージャ・ナスィル・アッディーン・ウバイド・アッラー Khwāja Nāṣir al-Dīn °Ubayd Allāh (1404-1490) は、22歳の時(1425年頃) サマルカンドにきて、サアド・アッディーン・カーシュガリーと共にニザーム・アッディーン・ハームーシュの話を聞いている [MKh tr.: xvi-xvii]。ニザーム・アッディーン・ハームーシュはこれら二人の著名な弟子たちによってのみ名の残るシャイフであるが、ホージャ・アラール・アッディーン・アッタールの弟子であることに注意しておく必要がある。彼の弟子たちは、ṭā'ifa °Alā'iya と呼ばれるナクシュバンディー教団の枝教団をなしていたからである [Paul 1998: 39; R.: I, 161, 169]。

また、ホージャ・アフラールは、2年後にヘラートに向かうが、その時には、サアド・アッディーンは既にヘラートに行っていた。『ラシャハート』によれば、ホージャ・アフラールとサアド・アッディーンはヘラートでは同居しており、また、上述のサアド・アッディーンの4人の師の中、マウラーナー・アブー・ヤズィード・プラーニーを除く3人は二人の共通の師である [MKh tr.: xv-xvi]。

当論考にあるズィクルの修業についてサアド・アッディーン・カーシュガリーの弟子で師の死後はジャーミーの下にいたマウラーナー・アラール・アッディーン・アービーズィー Mawlānā °Alā' al-Dīn Ābizi は次のように語っている。

48) Mawlānā Jalāl al-Dīn Abū Yazīd Pūrānī (d. 1458) は、法学者としてヘラートで活躍し、スーフィーとしても知られていたが、特定の師は持たなかったようで、ウヴァイスィーとされている [NU: 502-503]。

49) このスーフィーについては、MKh tr.: 118, 注 180 参照。

50) このスーフィーについては、MKh tr.: 126, 注 190, 134-135 参照。

諸状態 (ahwāl) の初めの段階において、マウラーナー (サアド・アッディーン・カーシュガリー) 様は、ヘラートにおいて、私に心のズィクル (dhikr-i del) を教えてくださった。

「私の中で、ズィクルを心に唱えてみよ。」とおっしゃった。私はズィクルを始めて、心をズィクルに従事せしめた。「そのようにしてはならぬ。ズィクルにおいては、心を動かすのではなく、ズィクルの意味から心が影響を受けて心自身が動き出す時までズィクルの意味を心に運ぶのだ。その時に、それ (心) を動かせるのだ。」とおっしゃった。[R.:1, 222]

2 ペルシア語テキスト (本稿 pp. 28 - 32)

3 構成と内容

この文書には、バスマラ basmala が2つある。

第一のバスマラの後には、「11の言葉」の初めの8つの言葉が、①から④、⑤から⑧と4つずつ挙げられ、それぞれについての解説がある。

2番目のバスマラの後に、再び「11の言葉」の解説がはじまるが、①hūsh dar dam (「呼吸における知覚」)、④khalwat dar anjuman (「集団の中での隠遁」) のみ挙げられ、①hūsh dar dam のみ解説が加えられている。その他は、第一のバスマラの後の解説との重複を避けて全て省略されたものと思われる⁵¹⁾。その後、表題のズィクルとタワヅジュフについての解説がある。

二つのバスマラの後の二つの文章の関係であるが、明らかに元の文書自体は、二つの文書を順番に写したもので、重複をさけるため第二文書の初めの部分ではほとんど書写を省略したのである。

Carullah Ef. 2055 写本は、著者の名を挙げず第1文書だけ写し、Lala Ismail 205 写本は、第2文書だけ写している。また、Aşir Ef. 443 写本は、第1文書を、サアド・アッディーン・カーシュガリーの師である「マウラーナー・ニザーム・アッディーンによるナクシュバンディー教団のタリーカの解説」としている [本稿 p. 28 注1]。

以上のことから、おそらく著者が亡くなった後に2つの文書が1つの文書としてまとめられた時、第2文書の初めの部分にあった第1文書との重複部分が不完全に省略されたのであろうと考えられる。また、その写本流布の過程で、第1文書はサアド・アッディーン・カーシュガリーの師のマウラーナー・ニザーム・アッディーンが書いた修業マニュアルであるとの憶測が生まれていたのかもしれない。

いずれにしろ、サアド・アッディーン・カーシュガリーが第2文書のリサーラを書いたとすれば、転写の際に省略された「11の言葉」の①～⑧の言葉を明確に修業法と関連づけた

51) テキストでは、省略されたと思われる部分は「・・・」で示している。

解説をそこに写し、それに、ズィクルとタワッジフの方法を付け加えたということになる。8つの言葉の解説はかれ独自のものなのか教団に伝えられてきたものなのかは分からないが、筆者は、15世紀前半以前の教団のシャイフの著作においてまとまって8つの言葉を明確に修業法に結びつけて修業の全体像を示そうとした箇所は見たことはない。

『ラシャハート』は、サアド・アッディーンのズィクルについて次のように語った後、このリサーラのズィクルについて書かれた部分の後半部をそのまま引用している。

何人かの偉人が次のよう語っている。サアド・アッディーン・カーシュガリー様——至高なる神よ、彼の魂を浄めたまえ——は、初期の「状態」において、シャイフ・シラージ・アッディーン（ピーラマシー）Shaykh Sirāj al-Dīn (Pīrmasī) との間に多くのスフバトを持った。イーシャーン（サアド・アッディーン・カーシュガリー）のリサーラ risāla に書かれている次のような *lā ilāha illā Allāh* のズィクルの修業法をシャイフ・シラージ・アッディーン——至高なる神の慈悲があらんことを——から学んだ。——引用部分—— [R.: I, 129]。

ここに言われている「イーシャーンのリサーラ」が当リサーラを指すことは疑いない。また、注目すべきは、そこに書かれているズィクルの修業法を、ニザーム・アッディーン・ハームーシュからではなくシラージ・アッディーン・ピーラマシー⁵²⁾から学んだというのである。

『ラシャハート』は「11の言葉」を説明している箇所において、① *hūsh dar dam*, ③ *safar dar waṭan*, ⑦ *negāh dāsht* については、「サアド・アッディーン・カーシュガリーはおっしゃった。」として、このリサーラの当該の言葉の説明をそのまま引用している [R.: I, 38, 41, 46]。それ以外の説明にも、このリサーラを下敷きにしている記述がある。その他は、バハー・アッディーン・ナクシュバンドの言葉の引用が比較的多い。おそらく、これらはバハー・アッディーン・ナクシュバンドの語録 [Q.] の中から修業法に関連づけて探し出してきたのであろう。

ファフル・アッディーンは、サアド・アッディーンのリサーラを見て、「11の言葉」から8つの言葉を修業法と結びつけて解説しているのだが、これは、当時15世紀末までには、それ以外にナクシュバンディー教団の修業法全体について簡単に見ることができるまとまった修業法マニュアル的な記述がなかったことを示している。

また、『ラシャハート』は、残りの3つの言葉⑨⑩⑪は上述のジャーミーのリサーラとほぼ同じ解釈をとるが、そこにジャーミーの名前を挙げていない。ファフル・アッディーンが、ジャーミーのリサーラを知らなかったとは考えにくいだが、少なくともそれらしい書名を『ラ

52) シラージ・アッディーン・ピーラマシーは、バハー・アッディーン・ナクシュバンドの弟子で、ブハラ近郊の村ピーラマスにおいて、おそらく小さな教団を率いており、ホージャ・アフラルもヘラートに行く途中ピーラマス村で彼と1週間スフバトを持っている [R.: I, 127–130; MKh tr.: xv]。

シャハート』中に見つけることはできなかった。

Ⅲ 二つのリサーラの関係

結論から言えば、ジャーミーのリサーラは師のサアド・アッディーン・カーシュガリーの修業法マニュアルを補う形で書かれたマニュアルである。その根拠を以下に述べる。

Lala Ismail 205によれば、サアド・アッディーンのリサーラは、「ジャーミーの書写したもののから写されたもの (naql min khaṭṭ-i Jāmī)」とされている [本稿 p.32 注 22]。ジャーミーは有名な文人であったので権威づけのための虚偽の書き込みであるかも知れないが、ジャーミーが、サアド・アッディーンの高弟として師の著作を写し伝えた可能性も否定できない。上述したサアド・アッディーンの死後、2文書を1つのリサーラにまとめたのもジャーミーであった可能性もあり、「ジャーミーの書写」とはその編集作業を指しているのかもしれない。

また、ジャーミーのリサーラは、「11の言葉」に関連づけて修業法を語ったものではないが、「11の言葉」のうち⑨wuqūf-i zamānī, ⑩wuqūf-i ʿadādī, ⑪wuqūf-i qalbīの言葉の説明だけがある。これらは、サアド・アッディーン・カーシュガリーが扱わなかった「11の言葉」の最後の3つの言葉である。サアド・アッディーンがなぜこの3つの言葉についてなにも書いていないかは不明であるが、ジャーミーの説明によって、はじめて「11の言葉」全てが、一つひとつ具体的な修業法または修業の目標を示す指標、シンボルおよび記憶のきっかけとして働く言葉となった。

また、サアド・アッディーンのリサーラは、簡単な「11の言葉」①～⑧それぞれにより、修業法と修業目標を指し示そうとしたため、簡潔すぎて具体的な修業内容がわかりにくい。そのため、第1文書の最後の部分でも、再度⑤yād kard (「回想」)の指すズィクルの方法を説明し、また第2文書では再度詳細にズィクルの方法を説明し、その後でタワჯۇفについて説明している。

これに対して、ジャーミーのリサーラは具体的修業法そのものの説明から入り、修業法に共通なタワჯۇフについて述べ、「11の言葉」⑨⑩⑪の解説だけを補足している。このことは、師の「8の言葉」による修業法マニュアルの存在を前提として、その欠陥を補い、具体的な修業がよくわかるマニュアルをつくらうとしていたことを示しているように思われる。もちろん、詩人、文人としてのジャーミーは、この修業マニュアルに、始まりの部分と終わりの部分とを飾る2編を含めて6編の詩を散りばめ、完結した文学的小品に仕上げているのではあるが。ジャーミーの格調高い文章と美しい詩は、シンボリックな「11の言葉」と相まって、ナクシュバンディー教団の修業法の普及を大いに助けたものであろう。

IV ズィクル、タワッジュフとムラーカバ、ラービタ

1 ズィクル

現在のナクシュバンディー教団のズィクルは心のズィクル (dhikr-i qalbi) と呼ばれる声を出さずに行うズィクルである。しかし、ズィクルを声を出して行うか声を出さずに行うかについてはホージャガン教団初期の段階から対立があったらしい。ホージャガン教団7代目ナクシュバンディー教団の名祖バハー・アッディーン・ナクシュバンドが、ホージャガン初代のアブド・アルハーリク⁵³⁾の靈的な教えにより、3代目マフムード・アンジュール・ファグナヴィー Maḥmūd Anjir-Faghnavī (d. 1286/87 or 1310/11 or 1315/16) の時代以降行われてきた声を出して行う「公のズィクル」(dhikr-i ʿalāniyya) を廃して、アブド・アルハーリクが定めたとされる声を出さない「秘密のズィクル」(dhikr-i khufya) を復活したとされ、復活された声を出さないズィクルを、「心のズィクル」(dhikr-i qalbi) と呼んだというのである [川本 1983: 107]。

しかし、バハー・アッディーン・ナクシュバンド自身も、「舌のズィクル (dhikr-i lisāni) と心のズィクル (dhikr-i qalbi) および想念の監視 (murāqaba-yi khawātir) を指す nigāh dāsht (「注意」) の目的は yād dasht (「追憶」) であり、それは、観照体験 (mushāhada) であり自己消滅 (fanā shodan) である。舌のズィクルと心のズィクルはこの学習の ABC の段階である [Q.: 36]。」と述べており、声を出さずズィクルを否定してはいない。

ファフル・アッディーンが、⑤yād kard (「回想」) について、「それは、舌のズィクルまたは心のズィクル (dhikr-i lisāni yā qalbi) を行うことである [R.: I, 43]。」と述べているのも、「11の言葉」の説明にバハー・アッディーンの語録(Q)を使っていることによる。

上述2つの修業マニュアルで、ズィクルの方法は十分に明らかにし得たと思うが、ズィクルの唱える言葉に従って体内における発音点〔無声のズィクルの場合は意識の集中点〕を移動させる「心のズィクル」の修業法に関して、サアド・アッディーン・カーシュガリーの教説との比較のために、ホージャ・アフラルの教説を挙げておこう。基本的には変わらないが、サアド・アッディーン・カーシュガリーのズィクルでは、lā ilāha illā Allāh だけでなく、Muḥammad rasūl Allāh まで唱えることとしている(本稿 pp. 30-31)。

へその下に息を止めて、唇を唇に、舌を上あごに付け、既に述べた心 (del)⁵³⁾ を、もみの木の毬果の形 (ṣūrat-i ṣanaubarī) をした肉塊の一片に向け (mutawajjih gardānide), Lā という言葉を〔へその下から〕上へあげ、ilāha という言葉を右手の方向に動かしてから、その熱が肢体全体に達する

53) 認識する力としての心。それを全てのものから自由にすることがまず必要であることが上段で述べられている [F.: 102a]。

程強く *illā Allāh* という言葉を〔左の胸にある〕もみの木の毬果の形をした心 (*del-i šanaubari*) に打ちつけるという方法で、それ(「既に述べた心」)を、ズィクルを唱えることに従事させるのだ [F.: 102a]。

筆者は、かつて⑤ *yād kard* の説明の中で、ホージャガーン教団の、声を出して行うズィクルと声を出さずに行うズィクルの関係、それぞれの社会的意味について考察した [川本 1983: 106-109, 117, 118]。ユルゲン・ポールは、ホージャガーン時代ズィクルについてより精緻な議論を展開し、バハー・アッディーン・ナクシュバンドも含めたホージャガーン時代のシャイフたちは有声か無声かのズィクルの形態にあまり固執している様子はなく、バハー・アッディーン の 2 世代後すなわち 15 世紀の後半のシャイフたち (ホージャ・アフラルやサアド・アッディーン・カーシュガリー) の時代にナクシュバンディー教団の特徴となる声を出さないズィクルが定まったとしている [Paul 1998: 18-30]⁵⁴⁾。

これに対して、現在、筆者は心のズィクル (*dhikr-i qalbī*) という場合、単にズィクルを発声するか発声しないかの問題ではなく、心 (*qalb*) をどのようにとらえ、ズィクルにおいてどのように心へ働きかけるか、つまりズィクルにおける心理的方法が問題であると思っている。筆者は、肉体器官の心臓 (*qalb*) を心と認識し、体内の発音点を移動させ、それに働きかけ、⑩ *wuqūf-i qalbī* (「心の知覚」) を得ることこそが、心のズィクル (*dhikr-i qalbī*) の内容であり、心のズィクルを教団に持ち込んだのはバハー・アッディーン・ナクシュバンドであったのではないかと今のところ考えている。また、それ故に、彼にとってズィクルを唱える際の有声、無声は二次的な問題であったのだろうと考えている。

その理由は、彼の言葉の中には、*del* と並んで心を表す *qalb* という言葉が数多く現れ、何よりも、彼が復活させたとされている声を出さないズィクルが *dhikr-i qalbī* とされていることである。*del* (ペルシア語の「心」) としばしば同義に使われてはいるが、*qalb* は漠然と心を目指す言葉ではなく、それは肉体器官の心臓を意味すると同時に動名詞として「変態」「変形」「変質」の意味をもつアラビア語である。心臓は心の座であり、それへの働きかけこそが決定的な心の「変態」「変形」「変質」を生み出すのであるという考え方を、彼が教団にもちこんだのではあるまいか。

この「心のズィクル」には、肉体と精神とがほとんど直接的に結びつけられるインドのヨーガの影響があるが、これはバハー・アッディーンの出身地はブハラ近郊の「インド人たちの村」*Kūshk-i Hinduwān* という場所 (後 *Qaṣr-i ʿĀrifān* と改名) であり、おそらくインドから来た人びとの多く住む村であったと想定されていることと無関係ではあるまい [R.: I, 74]⁵⁵⁾。

54) 有声、無声のズィクルに関しては、Alger 1976b があるが、筆者未見である。

55) こういった体内の発音点の移動および心臓の認識は、しかし、比較的早くから中央アジアおよびイスラム文化圏に入っていたようでクブラヴィー教団のアラー・アッダウラ・シムナーニー (1261-1336) のズィクルの修業で同様なことがなされていた [Elias 1995: 124-136]。

また、ジャーミーが、ズィクルのテクニックとしてあげる「息の閉じこめ」(ḥabs-i nafas) について、ホージャ・アフラールはヘラートでの修業時代にスフバトをしばしば持ったシャイフ・バハー・アッディーン・ウマル⁵⁶⁾の言葉を語っている。

ある日、シャイフ・バハー・アッディーン・ウマル——至高なる神よ、彼の秘密を浄めたまえ——の集会において、いくつかのスーフィー教団の長たち——至高なる神よ、彼らの秘密を浄めたまえ——が、ズィクルの時に、「息の閉じこめ」を行っており、彼らはそれをズィクルの規定と見なしているということが語られていた。シャイフ(バハー・アッディーン・ウマル)殿は、「息閉じこめ」(ḥabs-i nafas) は、インド人のヨーガ行者の修業法 (ṭariq-i Hunūd-i Jūgiya) である。この修業法(ズィクル)の規定は、「息の制限」(ḥasr-i nafas) であり、「閉じこめ」(ḥabs) ではない。」とおっしゃった。[R.: I, 164]

ズィクルにおけるインドの影響を、この時代のシャイフたちは認識しており、シャイフ・バハー・アッディーン・ウマルはナクシュバンディー教団のそれを批判しているのかも知れない。

2 タワჯジュフとムラーカバ

この二つの語は、単独でそれぞれ一つの修業法を指す言葉であるが、ジャーミーの論説にあるように二つの語で一つの修業法をあらわす場合がある。次のような用例がある。

イーシャーン様(ホージャ・アフラール)は、「ホージャ・ムハンマド・パールサー Khwāja Muḥammad Pārsā(d. 1420)——至高なる神よ、彼らの秘密を浄めたまえ——は、対面(tawajjuh)と瞑想(murāqaba)において、陶酔状態(ghaibat)になることがしばしばあった。」とおっしゃった。[R.: I, 144]

次のようにおっしゃった。「現在、瞑想(murāqaba)と対面(tawajjuh)の修業よりも優先して行うべきことがある。それは、もし機会があるならば、王にお仕えし(mulāzimāt-i pādshāhi)、法に適わぬことや圧政を阻止し、困窮している者や虐げられた者の悲しい心の希望となることである。」と。[MKh; 128, MKh tr.: 124]

1863年に、ナクシュバンディー教団員に変装してブハラに潜入したヴァンベリーは、次のように報告している。

まことにしばしば、私は、信者たちが、互にくっつき合って輪になって座ったハルカ Khalka (ḥalqa) すなわち車座(circle)になって、彼らはテヴェジュフ Tevedjüh (tawajjuh) と呼び、西方のイスラム教徒はムラーケベ Murakebe (murāqaba) と呼んでいる神の偉大さや預言者の栄光や我々の死ぬべき運命の無意味さについての瞑想(contemplation)に耽けるのを見せられることとなったのだった [Vámbéry 1864: 185]。

ヴァンベリーは、車座になって集団で行われる修業であるかのように、また、二つの言葉

56) 前注 50 参照。

が同じ内容を指しているかのように述べている。しかし、外見では、無言のズィクルにしても、後述するラービタにしても同じように見えるはずであるからヴァンペリーが見たハルカをなして行われている修業が「タワッジュフとムラーカバ」と呼ばれている修業であるかどうかには断定できない。また、二つの言葉の表す意味内容はおそらく微妙に異なっており、西と東の用語法の違いではないであろう。

単独で瞑想と訳した *murāqaba* は、「監視すること」「注意すること」の意で⁵⁷⁾、様々な想念を払いきった末に現れてくる真実在への注視、注意である。

バハー・アッディーン・ナクシュバンドはつぎのように語っている。

ムラーカバの持続は、大いなる至福である。ムラーカバの健全さ (*ṣiḥḥat*) の証は神の命令 (イスラム法) との一致である⁵⁸⁾。自分自身の心を一つの属性や状態に保つことは大変難しい。ムラーカバを持続することは真理 (*ḥaqāʾiq*) へ到達する道である。[Q.: 41-42]

しかし、アラー・アッディーン・アッターールが、「ムラーカバの修業法 (*ṭariq*) は、否定と肯定の修業法 (ズィクル)⁵⁹⁾ よりもより高く、神からの吸引 (*jadhba*) により近い [R.: 151]。』と言っているのは、「タワッジュフとムラーカバ」とジャーミーが書いている修業法を指していると思われる。

これに対して、対面と訳した *tawajjuh* という言葉は、「向き合うこと」であり、修業の形態として単独に使われることが多い。

ジャーミーは、3つ全ての修業法に共通である左の胸にあるもみの木の毬果の形をした心 (*qalb-i ṣanaubari*) に「向き合うこと (*tawajjuh*)」を、教団では、*wuqūf-i qalbī* (「心の知覚」と呼ぶと述べている。この言葉の「知覚」の内容がタワッジュフである。① *wuqūf-i qalbī* (「心の知覚」) の意味については旧稿 [川本: 114-115] で述べたが、観照 (*shuḥūd*)、合一 (*wuṣūl*)、発見 (*wujūd*) とか呼ばれる境地である。

サアド・アッディーン・カーシュガリーは、「タワッジュフの修業法」を説明して次のように述べる。これもジャーミーが「タワッジュフとムラーカバ」と表した修業法のように思われる。

彼ら (ホージャガン) のタワッジュフの修業法 (*ṭariqa-yi tawajjuh*) とは、自らの心 (*del*) を、文字や音声、アラビア語やペルシア語の着物を脱がされ、全ての作因 (*jihāt*) から引き離された至高にして神聖なるかの御方 (神) と共におらしめること、自らの心をその御方の場 (*mahl*) である [左の胸にある] もみの木の毬果の形をした心 (*qalb-i ṣanaubari*) から遠ざけないことである。[本稿 p. 31]

57) ジャーミーが、これを⑦ *nigāh dāsht* (「注意」) のさす内容と解釈していることは、ムラーカバの説明に、*nigāh dāshtan* 「注意する」という動詞を2度使っていることから明らかである。

注 18, 19 も参照。

58) 声を出すズィクル (*dhikr-i jahr*) やサマー *samāʿ* と比較してのことである。

59) この言葉については、注 13 参照。

また、バハー・アッディーン・ナクシュバンドは次のように言っている。

舌のズィクルの目的は、全ての靈的力と肉体的力によって成し遂げられる完全な対面 (tawajjuh-i kulli) である。そして、この完全な対面とともに全ての想念は消滅する。[Q.: 39]

「タワჯۇフとムラーカバ」という修業法は、真実在を注視し、それへ意識を継続させつつ、靈的存在かつ肉体的存在としての心 (qalb-i şanaubari) に「向き合う」ならば、真実在の本当の意味での wujūd (知覚) が生起するという修業法である。集団でハルカをなして行われていたというヴァンベリーの証言は貴重であるが、それが事実であったかどうかの判断は保留しておこう。

3 ラービタ

ラービタは、ジャーミーが「今の時代は、ラービタ可能なすぐれたシャイフを探すことは大変困難なことである」と述べているにもかかわらず、現在のナクシュバンディー系諸教団において広く用いられている修業法である。それは、導師としてのピールが、上述ムラーカバの対象の真実在の代わりとなって行われる修業法であるが、その場がスフバトといわれていることが極めて重要である⁶⁰⁾。旧稿において、当教団のスフバトの重要性については言及したが [川本 1983: 104-106]、ラービタには言及しなかった。

ユルゲン・ポールは、「ラービタとは、その熟達者に、[一者としての神からの] faid とよばれる溢出または神的発出エネルギーを取り込むことを可能にする、または少なくともより容易にするためにつくられた修業である。ある意味では、それは、シャイフがこのエネルギーをその熟達者に送り込むために使う tawajjuh または taşarruf の姿勢に対する必然的結果としての〔弟子の側の〕対応である。ラービタとは、つまり、このエネルギーをできるだけ多く受け入れるために人格を開く方法である。その方法は、熟達者は、師が少なくとも予言者ムハンマドの真の後継者のみになり得る溢出 (faid) の伝達者であることを固く信じて、その師がその場に居ようとも居まいとも、生きていようとも死んでいようとも、師の外的・内的なイメージに精神を集中して、そのイメージを心の中に取り入れるのである。——中略—— ラービタは、スフバトとスフバトに関わる修業方法と密接に関係している。なぜならそれは、スフバトにおいて問題となる師と弟子の関係そのものだからである。[Paul 1998: 36]」と述べている。

これに付け加えることはほとんどないので、ラービタと呼ばれる修業の実態を見よう。

上述のマウラーナー・アラー・アッディーン・アービーズィーは、師のサアド・アッディーン・カーシュガリーとのラービタについてつぎのように語っている。

60) スフバトについては、注 26 および Paul 1998: 34-35 参照。「スフバトの集会」(majālis-i suḥbat) という表現もある [R.: I. 144, II. 499]。

ある日、高い木に登って葉を切っていた。その仕事の間、私は〔師との〕ラービタの関係 (nisbat-i rābiṭa) を心に抱いていた。突然、足を置いていた枝が折れ、私は木の上の方から宙に舞った。その時、我がマウラーナーが現れ、私を空中でかっさらって、安全に地上に置いた。私の肢体には何の損傷もなかった。[R.: I. 221]

にわかには信じられぬ話であるが、ラービタ関係の双方性を示している。すなわち、弟子から師に対する一方的な関係ではないということである。

ホージャ・アフラルが、ラービタを重視したことはよく知られていた。彼は、この修業法を師のヤークーブ・チャールヒーから学んだと語っている。

イーシャーン様は、次のようにおっしゃった。私が、マウラーナー・ヤークービ様——彼に神の慈悲があらんことを——に暇乞いをした時、彼は、ホージャガーン——至高なる神よ、彼らの霊に慈悲賜らんことを——の修業法 (ṭariqa-hā-yi Khwājagān) 全てを教えてくださいました。ラービタの修業 (ṭariq-i rābiṭa) にまで教えがおよんだ時、彼は、「この修業法を使うことを恐れてはならぬ、その準備ができていない者たちに施せ。」とおっしゃった。[R.: II, 431-432]

ホージャ・アフラルの第一の弟子マウラーナー・ヌール・アッディーン・カーシム Mawlānā Nūr al-Dīn Qāsim (d.1486)⁶¹⁾ が、『ラシャハート』の著者ファフル・アッディーンに、アドバイスとして次のように語っている。

常に、都合の良い時には、イーシャーン様 (ホージャ・アフラル) のもとに伺候し、また、〔イーシャーンが、自分たちから〕お隠れになっている状態の時は、心によってイーシャーン様を見ていなければなりません。なぜならば、イーシャーン様はスルタンたちや支配者たち (ḥukkām) と交わっておられ、外面的 (世俗的・政治的) な仕事が多くなっているのです。イーシャーン様には学ぶ者たち (ṭalibān) に、「否定と肯定 (ズィクル)」や「タワジュフ (tawajjuhāt) とムラーカバ (murāqabāt)」を命ずる時間は残されていないのです。そして、現在は、人びとは、イーシャーン様との関係 (nisbat) により、かの御方とラービタの修業法を持つという恩恵を得ております。そして世界の果てからも多くの学ぶ者たちや才能ある人びとがやってきております。[R.: II, 600-601]

また、ホージャ・アフラルのラービタの修業法は在家の信徒にまでおよんでいた。

次のようにおっしゃった。ラービタの修業法 (ṭariqa-yi rābiṭa) を完遂することができる者は少ない。私がタシュケンドにいた時、高利貸し (sūd-khor) のシャイフ・アフマドと呼ばれていた者がいたが、彼はこの修業において、〔師である〕私に必要な物があれば、言わなくても彼の知るところになっていたほどの段階に達していた。彼は、バーザールに行くたびに、必要なあらゆる物をもたらした。他に、サイラムのトルコ人で、ヌール・アッディーンという名の者がいた。彼もまた、この修業法において大変進歩していた。——中略—— この修業の規則と作法を守ることは、

61) 彼については、R.: II, 597-603; MKh: 97-98; MKh tr.: 95-98 参照。

大変難しく困難なことである。言うところの「債務者とは、借金を返さない者のことだ。」とは、この修業について言ったものだ。この方法の完遂を求める優れた者たちにより、小生が知り得たのは、彼らは、ほんの少しの不法さによっても、〔それまでに〕得た物を失うということだ。[MKh: 117-118; MKh tr.: 114]

後半のラービタ修業の困難さの意味はよく分からないが、互いに人格的交流のみならず感情的葛藤もあるかのようにある。

さて、ラービタ修業の当面の目標は、ピールとの一体化である。前述のホージャ・アフラルの教友マウラーナー・ヌール・アッディーン・カーシムは、当然ラービタの修業を行っていたと思われるが、その結果、

マウラーナー・カーシムのイーシャーン様との一体化と融合は、「二であること (ithniniyat)」は全く残っていない段階にあり、ハラムにおいても親密な仲である程であった。彼は、イーシャーンの財産や諸事全てにおける全般的絶対代理人 (wakil-i muṭlaq-i ‘āmm) であった。また、結婚や離婚のことに於いてさえも、イーシャーン様に時に失礼があったイーシャーン様の妻の一人との関係において、マウラーナー・カーシムは彼女を離婚させてしまった程であった。そして、彼のイーシャーン様との一体化により、彼はイーシャーン様の身代わりの犠牲 (fida) となられたのである。[MKh: 98; MKh tr.: 95]

次の例は、幻視とよばれる現象であるが、これもラービタの結果として現れるのではなからうか。

〔マウラーナー・ルトフ・アッラー殿はまた〕次のようにおっしゃった。別の時、〔ホージャ・アフラル様が〕お弟子たち (mawāli) と共に座っておられた。小生も隅に座っていた。その時かの御方の完全なる美しさを見た。一時、大変美しく光明を発する老人の姿で顕れた。祝福されたる顎髭の毛一本一本から光が発していた。一時は、究極の美しさを持つ美の王族の姿、すなわち王族にふさわしい端のないターバンと優美な服を付けた姿で顕れた。また、一時の間にいくつかの姿で顕れることもあった。

〔マウラーナー・ルトフ・アッラー殿はまた〕次のようにおっしゃった。別の時、私は部屋 (khāna) に座っていた。私は、頭を膝の上に置いていた。一時、頭を膝から上げると、部屋の壁や天井が、イーシャーン (ホージャ・アフラル) の祝福されたるお姿で満たされるのを見た。それは順番に顕れた。祝福されたる肩より上の部分は、長い間その状態で顕現していた。小生は、かの御方の類い希なる美しさを、それらの様々な姿によって実見したのである。[MKh: 67; MKh tr.: 65]

また、シャイフが弟子の夢の中に現れる現象の記述は枚挙に暇がないが [MKh: 13-16, 37-38; MKh tr.: 12-14, 39], これもラービタ修業の過程に現れる現象と考えられる。

弟子たちの幻視や夢にシャイフが現れるというような現象は、教団の信者たちへの、ラービタ修業の心理的影響力の強さを示すものである。その結果、マウラーナー・ヌール・アッディーン・カーシムが身代わりになって死んだとされるホージャ・アフラルの復活は次の

ようなイメージを生んだ。

モッラー・シャイフ・ムハンマド・ディウリー Diwuli と呼ばれ、その地 (Diwul) の農地の管理は彼に属している献身的な弟子 (mukhlis) の一人が、その同じ二、三日にうちにやって来て、私たちからイーシャーン様が快復した感謝の御徴 (祝い金) を求めた。彼は、「それをなぜ知ったのか。」と尋ねられると、「私は夢を見たのだ。太陽が地面にあり、世界の全ての人びとの手に太陽と繋がっている縄があった。何度かこの太陽は、昇天しようとし、少しだけ上がった。しかし、それが昇天しようとし、上がるたびに、人びとから叫び声と嘆きが上がり、綱で引っ張って降ろしてしまっていた。ついに、地面の上に落ち着いた。」と言った。彼が見たのとまさに同じことが起こったのである [MKh: 99; MKh tr.: 96]。

かつて筆者は、「〔当教団の人びとに開かれた〕スフバトあってこそ、シャリーア主義、在家主義は大衆の修業参加に意味をもちえたのであり、このスフバトが教団に大衆をとり込んでいく最も重要な要因であったと思われる。」と述べた [川本 1983: 118]。また、同じく旧稿 [川本 1989: 197-198] に置いて、スーフィー教団一般の集団としての特徴として、シャイフと弟子 (在家の弟子も含む) の関係の特別な「強さ」を指摘した。先の引用に関しては、スフバトとは、師がどこにしようとも、または亡くなっていようとも、師と弟子との強い絆として働くラービタの修業法を前提としていたことを付け加えなければならない。また、1989年旧稿に関しては、少なくともナクシュバンディー教団においては、シャイフと弟子の一体化を当面の目標とするラービタ修業がまさにその関係の「強さ」を担っていたであろうことを付け加えたい。

お わ り に

ジャーミーのナクシュバンディー教団修業マニュアルとしての論考と彼の師サアド・アッディーン・カーシュガリーの論考の内容を詳しく検討した。その過程で、15世紀後半には最終的な形態をとったナクシュバンディー教団の修業の全体像、個々の修業法の連関性をあきらかにしえたと思う。

また、その内容から二つの論考は、互いに関連があることを推定した。

サアド・アッディーン・カーシュガリーは、「11の言葉」の中から、①から⑧まで取り上げ、ジャーミーは残りの⑨から⑪までだけ内容を説明している。おそらく、ジャーミーは、師のマニュアルの不十分な点を補う修業マニュアルを作成したのである。ジャーミーの論考は、ジャーミーの有名さ、適量な分量、修業マニュアルとしての内容の有益さなどが相まって大変よく読まれたものであると考えられる。サアド・アッディーン・カーシュガリーの論考はジャーミーのそれと一緒に伝搬していったものかも知れない。

これらのマニュアルにより、修業内容を指す「11の言葉」と「三修業法」は、16世紀以降、教団のシャイフらによって各地に正確に伝えられていったであろう。修業法としてのタ

リーカの広汎な伝搬におけるこういった修業マニュアルの重要性を確認しえたものとする。

また、「三修業法」とはズィクル、タワツジュフとムラーカバ、ラービタと呼ばれる3つの非日常的修業法であり、これらすべてを貫いて行われる修業はタワツジュフである。

3つの修業法の中、ラービタはスフバトと深く関係し、これがナクシュバンディー教団の指標というべき最も特徴的な修業法である。修業としてのラービタの影響は、前近代の中央アジアの人びとの深層心理的側面にまでおよび、シャイフの幻視や夢などの現象を引き起こしていた。

このように、スーフィズムは、スーフィー教団の修業とその導師としてのシャイフの強力な影響を通して各地のイスラム教徒の心の中に深く浸透していったのである。

参考文献

- BN: 間野英二『パーブル・ナーマの研究』I～III, 松香堂, 京都, 1995, 1996, 1998年.
- F.: Khwāja Aḥrār, *Faqarāt*, Lala Ismail 205 (Süleymaniye Kütüphanesi), 89a-161b.
- HKM: al-Hujwiri, ‘Ali b. Uthmān Al-Jullābi, *Kashf Al-Mahjūb of Al Hujwiri*, tr. by R. A. Nicholson, London, 1976.
- MKh: Mawlānā Shaykh, *Maqāmāt-i Khwāja Aḥrār*, ed. M. Kawamoto, Tokyo, 2004 (マウラーナ・シャイフとして知られている弟子『15世紀中央アジアの聖者伝 マカーマーテ・ホージャ・アフラル』川本正知校訂, 東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所, 2004年).
- MKh tr.: Mawlānā Shaykh, *Maqāmāt-i Khwāja Aḥrār*, tr. M. Kawamoto, Tokyo, 2005 (マウラーナ・シャイフとして知られている弟子『15世紀中央アジアの聖者伝 ホージャ・アフラルのマカーマート』川本正知訳注, 東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所, 2005年).
- NU: Nūr al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān b. Ahmad Jāmi, *Nafaḥāt al-Uns min Ḥadrāt al-Quds*, ed. Maḥmūd ‘Ābidi, Tehran, 2 th. ed, 1994.
- Q.: Muḥammad b. Muḥammad Pārsā Bukhārī, *Qudsiyya (Kalamāt-i Bahā’ al-Dīn Naqshband)*, ed. Aḥmad Ṭāhirī ‘Īrāqi, Tehran, 1975.
- R.: Fakhr al-Dīn ‘Alī b. Ḥusayn Wā‘iẓ Kāshifi, *Rashaḥāt-i ‘Ayn al-Ḥayāt*, ed. ‘Alī Aṣghar Mu‘iniyān, 2 Vols., Tehran, 2536/1977.
- TNU: Raḍī al-Dīn ‘Abd al-Ghafūr Lārī, *Takmila-yi Ḥawāshī-yi Nafaḥāt al-Uns*, ed. ‘Alī Aṣghar Bashīr Harawī, Herāt, 1964.
- T. Tx.: Nūr al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān b. Ahmad Jāmi, *Risāla-yi Sar-reshte (Risāla dar Murāqaba wa Ādāb-i Dhikr az Mawlawī Jāmi)*, in *Bahāristān va Rasā’il-i Jāmi*, ed. A‘lā Khān Afṣaḥzād, Moḥammad Jan ‘Omarof and Abubakr Ṣohur al-Dīn, Mīrāth Maktūb, Tehran, 2000, 483-491.

- Abu-Manneh, Butrus (1990) *Khalwa and Rābiṭa in the Khālidi Suborder*, *Varia Turcica* 18, *Naqshbandis. Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order*, ed. M. Gaborieau, A. Popovic et T. Zarcone, Istanbul-Paris, 289 – 302.
- Algar, Hamid (1975) Bibliographical Note on the Naqshbandi Tariqat, *Essay on Islamic Philosophy and Science*, ed. G. F. Hourani, Albany, N. Y., 254 – 256.
- Algar, Hamid (1976a) The Naqshbandi Order: A Preliminary Survey of its History and Significance, *Studia Islamica*, XLIV, 123 – 152.
- Algar, Hamid (1976b) Silent and Vocal Dhikr in the Naqshbandi Order, in Albrecht Dietrich (ed), *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft, August 15.–22., 1974*, Göttingen, 39 – 46.
- Algar, Hamid (1990a) A Brief History of the Naqshbandi Order, *Varia Turcica* 18, *Naqshbandis. Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order*, ed. M. Gaborieau, A. Popovic et T. Zarcone, Istanbul-Paris, 3 – 44.
- Algar, Hamid (1990b) Political Aspect of Naqshbandi History, *Varia Turcica* 18, *Naqshbandis. Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order*, ed. M. Gaborieau, A. Popovic et T. Zarcone, Istanbul-Paris, 123 – 152.
- Chedkiewicz, Michel (1990) Quelques aspects des techniques spirituelles dans la ṭarīqa Naqshbandiyya, *Varia Turcica* 18, *Naqshbandis. Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order*, ed. M. Gaborieau, A. Popovic et T. Zarcone, Istanbul-Paris, 69 – 82.
- Elias, Jamal J. (1995) *The Throne Carrier of God; The Life and Thought of ‘Alā’ ad-Dawla as-Simnāni*, New York.
- 井筒俊彦 (1980) 『イスラーム哲学の原像』岩波書店。
- 川本正知 (1983) ナクシュバンディー教団の修業法について『東洋史研究』42-2, 93 – 125.
- 川本正知 (1989) ナクシュバンディー教団『シリーズ世界史への問い4 社会的結合』岩波書店, 167 – 199.
- 川本正知 (2000) イスラーム神秘主義教団 間野英二編『アジアの歴史と文化9 西アジア史』同朋舎, 203 – 218.
- 間野英二 (2001) 『バーブル・ナーマの研究 IV研究編 バーブルとその時代』松香堂, 京都。
- Meier, Frits (1994) *Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya*, Istanbul.
- Paul, Jürgen (1998) *Doctrine and Organization: The Khwājagān/Naqshbandiyya in the first generation after Bahā’uddīn*, (ANOR; 1), Berlin.
- Schimmel, A. (1975) *Mystical Dimension of Islam*, Chapel Hill.
- Trimingham, J. S. (1971) *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press.
- Vámbéry, Arminius (1864) *Travels in Central Asia*, London.

Missing sentences of T. tx. : 490, 1.,16

Abbreviations of manuscripts

Süleymaniye Kütüphanesi

Bayazid Kütüphanesi

L. : Lala Ismail 205, 164a-164b

B : Bayazid 3823, 24b-25a

S. : Süleymaniye 1074/3, 7b-8a

چنان معلوم شد که کتب مطوله و متداوله طلب داشته شده است از اینجا میل¹ ایشان بتحصيل و تکميل علوم معلوم می شود نمی توان گفت که تحصيل علوم مکن اما می باید که بر وجهی باشد که از مقصود حقیقی مانع نیاید و از توجه خاطر باین جانب غافل نگرداند که در نفس آخر که ناصیه² ملك الموت ظاهر گردد همه علوم و معارف مکتسبه از یکدیگر فرو خواهد ریخت و آنچه باقی می ماند جز تحقیق و بسر وحدت و محبت مطلوب حقیقی که با حقیقت انسانیّه متحد شده باشد نخواهد بود

حکایت

درویشی را گفتند که فلان مغرور بکمالات وهمیّه خود میگوید که مرا بهیچ مرده و زنده احتیاج نمانده است آن درویش گفت سبحانه الله این چه غلظت طبع و کثافت حجاب است و عدم تنبیه بمرضی مزمنه که سهلترین صورتی از صور معالجات آن اینست که محاسن و سیلت را که عمر درافزایش و آرایش آن گذرانیده بمقراض اعراض از عرض و جاه بمرتبّه ابرو رساند و عمامه³ کبیره که صورّه آن بارهستی است بر گردن خود نهاده بر روس کنیزکان و بیوه زنان قسمت نماید و ثیاب فاخره را بکار خانه مختّان فرستد و زنده در پوشد و سر برهنه زبیلی کودکان در گردن کرد محلّها و بازارها گردد و آن را مزد دست کودکان گرداند تا بضرب سیلی آن هستی را از سر وی بیرون برند باشد که ضخامت حمل هستی وی کاهش و گذارش یابد و بصلاحيّت دخول در سمّ الخياط² وحدت حقیقت فقر متحقق گردد و باوجود این همه روی مذلت بر خاک عجز و نیاز نهد و از ظلمت هستی و رعونت خودپرستی پناه جوید شاید که حق سبحانه بعنایت بی علت خود ازین حجاب کشیف غلیظش خلاصی و مناصی ارزانی دارد چه می تواند بود که ازین معامله حجاب رعونتی زاینده شود که از اول کشف تر باشد

1. S. میان

2. Qur°ān 7/40

Risāla-yi Mawlānā Sa^cd al-Dīn Kāshgharī fī Kayfīyat al-Dhikr wa al-Tawajjuh

Sa^cd al-Dīn Kāshgharī(d. 1456)

Abbreviations of manuscripts

Süleymaniye Kütüphanesi

Aş. : Aşir Ef. 443, 153b-154a

Ay. : Ayasofya 1980, 55a-56b

Crh. : Carullah Ef. 2055, 111a

E. : Esad Ef. 3430/42, 199b-201a

L. : Lala Ismail 205, 165b

P. : Pertev Paşa 616, 209a-209b

R. : *Rashahāt-i ‘Ayn al-Hayāt*, Tehran ed. 1977.

*رسالة مولانا سعد الدين كاشغرى فى كيفية الذكر و التوجه

بسم الله الرحمن الرحيم¹

ترا يك پند بسر در هر دو عالم که بر نیاید ز جانت بی خدام

اگر تو پاس داری پاس انفاس بسلطانی رسانندت ازان پاس

سخن خواجگانست عليهم الرحمة و الرضوان «هوش در دم» و «نظر بر قدم» و

«خلوت در انجمن» و «سفر در وطن»

«هوش در دم» یعنی که انتقال از *نَفَسِ بِنَفَسِ دیگر² میباید که از سر غفلت

نباشد و از سر حضور باشد و هر نَفَسِ که می زند *از حق تعالی خالی و غافل

1. Aş. *رسالة مولانا نظام الدين خاموش

من فوائد قطب الزمان مولانا نظام الدين خاموش رحمه واسعة در بيان طريقة نقشبنديه عليهم الرحمة و الغفران

Crh. *رسالة طريق ذكر و چهار کلمه حضرت خواجگان

بسم الله الرحمن الرحيم

2. E. *نفسى بنفسى

نباشد³

و «نظر بر قدم» یعنی سالک می باید که در رفتن و آمدن نظر او در پشت پای او می باید که باشد تا نظر او پراکنده نشود و بجایی که نمی باید نیفتد⁴ و «خلوت در انجمن» یعنی خلوت او می باید که در میان خلق باشد ظاهرش در میان خلق و باطنش با حق باشد⁵ تا خلق از حال⁶ او واقف نشوند و احوال او بغارت نبرند

و «سفر در وطن» یعنی سفر او می باید که در طبیعت بشری باشد یعنی از صفات بشری بصفات مَلکی و از صفات مذمومه بصفات مرضیه حمیده انتقال فرماید چرا که شخصی خبیث بهر جای که انتقال فرماید خباثت از وی زایل نمیشود تا انتقال نفرماید از صفات خبیثه [تا باین طریقۀ علیه مشغول نشود خباثت بلطافت مبدل نمیشود]⁷

و مبنای مشغولی ایشان برین کلماتست که می گویند «یاد کرد» و «باز گشت» و «نگه داشت» و «یاد داشت»

«یاد کرد» عبارت از آنست که تکرار کند زکری را که از درویشی باو رسیده باشد و «باز گشت» عبارت از آنک گوید در عقب هر زکری «خداوندا مقصود من از ذکر رضای تست»

و «نگه داشت» عبارتست از آنک درویش دل خود را نگه دارد از خطور اغیار می باید که یک ساعت و دو ساعت و زیاده از دو ساعت آن مقدار که میسر شود خاطر خود را نگه دارد از آنک غیر در خاطر نگذرد

3. P.* می باید که از یاد حق تعالی خالی و غافل نباشد

4. Ay. نه آفتد

5. E. بود

6. E. Crh. احوال

7. E.

و «یاد داشت» عبارتست از آنکه دل خود را بآن جناب دارد مجرد از لباس حرف و صوت و عربی و فارسی و مجرد از جمیع جهات و بعضی این معنی را مشاهده گویند و طریق «یاد کرد» آنست که نَفَسِ خود در درون کشد و زبان با کام چسباند و بدل گوید کلمه طیبّه «لا اله الا الله محمد رسول الله» را سه کَرْت یا زیاده* و همچنین زیاده می کند تا آن مقدار که می تواند والحمدلله رب العالمین⁸

بسم الله الرحمن الرحيم

این مختصریست که حضرت قدوة العرفاء کاملین و اسوة الکبراء العارفین مولانا سعد الدین کاشغری قدس الله روحه و عظم فتوحه در طریقه مشغولی خواجهگان این سلسله شریفه قدس الله اسرارهم نوشته اند
مبنای طریق* آن عزیزان آنست⁹ که می گویند «هوش در دم» و «خلوت در انجمن»

معنی «هوش در دم» آنست که هر نَفَسِ که بر می آید می باید که از سر حضور باشد و غفلت راه نیابد

.....

و طریقه مشغولی آنست که این کلمه طیبّه* «لا اله الا الله محمد رسول الله»¹⁰ بتمامی می گویند و کیفیت گفتن آنست که زبانرا بکام¹¹ میچسبانند¹² و نَفَس را در

8. E. * آن مقدار که میتواند می گوید تا وقتی که کلفت از میان بر خیزد و بی واسطه تکلم بطریق تحمل آن معنی بی چون و چگونه مجرد از وهم و خیال بر تو اندازد و السلام علی من اتبع الهدی سنه ۱۱۶۸

Crh. * بار مگوید همچنان زیاده میکند تا آن مقدار که می تواند والصلوة و السلام علی خیر خلقه محمد و با آله اجمعین خدای بیامرزاد بنده را که باین سخنان عمل کند و این فقیر را آمرزش خواهد

9. L, E. * مشغولی این عزیزانست

10. L. ندارد

11. L. بر کام

12. Ay. چسبانند L. می چسبانند

درون نگاه می دارند آن مقدار که می توانند و متوجه قلب صنوبری می شوند که ذکر از قلب گفته شود نه از معده و این توجه را مهم می دارند و در عقب هر ذکر ملاحظه این معنی را که خداوند مقصود من توی و رضائی تو¹³ مرعی می دارند و این مشغولی را در جمیع احوال در رفتن و آمدن و در طعام خوردن و در وضو ساختن نگاه می دارند و امر دیگری هست که بعضی زیاده می کنند و آن آنست که *یک سر¹⁴ الف «لا» را از سر ناف اعتبار می کنند و کرسی «لا» را بر پستان راست و *یک سر «لا»¹⁵ را بر سر قلب صنوبری و «آله» را متصل کرسی «لا» که بر پستان راست واقع شده است و «الّا الله محمد رسول الله» را متصل قلب اعتبار میکنند و این شکل را باین کیفیت نگاه می دارند و بذکر *مشغول بدان طریق که مذکور شد¹⁶ می باشند طریقه ذکر ایشان این است واللّه اعلم

و طریقه توجه ایشان آنست که دل خود را بدان جناب مقدس تعالی و تقدس حاضر می دارند مجرد از لباس حرف و صوت و عربی و فارسی و مجرد از جمیع جهات و دل خود را از محل او که قلب صنوبری است دور نمی دارند
[مانند مرعی باش هان بر بیضه دل پاسبان]

کز بیضه دل زایدت مستی و وصل و قهقهه¹⁷

چه مقصود مجرد از جهات همانجاست حق تعالی در کلام مجید خود فرموده است که
«و نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»¹⁸

[خوی کن بی شیشه دیدن نور را تا چو شیشه بشکند نبود عما]

13. Ay. توست

14. L. *یکسر

15. R. p.129 *یک سر الف L. *یکسر لا

16. R. p.129 *بطریقه مقرر مشغول

17. P.

18. Qur^oān 50/16

جوی نماند شیشهای رنگ دنگ نور بی رنگت کند انگاه دنگ¹⁹

ای کمان و تیرها بر ساخته صید نزدیک تو دور انداخته

هر که دور انداز ترا و دورتر از چنین صیدست²⁰ او مهجورتر

امّا بواسطهٔ ضعفی که بصیرت راست دریافت این معنی تمام میسر نمی شود و لیکن بتدریج این معنی پرتو می اندازد و چنان می شود که غیر این معنی در نظر بصیرت چیزی نمی ماند هر چند از خود خواهد که تعبیر کند نتواند مانند کسی که در بحر فرو رفته است تا گردن و چشم او بغیر بحر نمی افتد و بتدریج چنان می شود که اینها در نظر او آیند و لیکن همچو آن شیخ ضعیف که از دور دور مرئی شود و نمی تواند که باطن این شخص را نیک مشغول گرداند امّا اگر درین توجه که مذکور شد تعسری باشد این معنی را *باین اسم²¹ مقدّس که اسم ذاتست بر دل خود تازه می کند و مراقب این معنی می باشد مانند کسی که چشم بر چیزی گذاشته است و می بیند و از دیدن بتعقل نمی پردازد واللّه اعلم بالصواب

[من خط جامی علیه رحمه الله]²²

[حرف درویشان بدزد مرد دون تا بخواند بر سلیمی آن فسون

کار مرا آن روشنی و گرمیست کار دونان حیه و بی شرمیست

تمّ انشاء الشيخ العالم العامل المكمل الوحيد في زمانه الموحّد علي التحقيق في أيامه مولانا و مولى المسلمين مولانا سعد الملة و الدين الكاشغرى سلّمه الله و ابقاه على روس العالمين من المسترشدين]²³

.Ay .19

.L .20. صید است

.L .21. *باسم الله

.L .22

.Ay .23