

アシュラフ・アリー・ターナヴィーのスーフィズム理解
——倫理・修行実践・形而上学の知識階梯——

本間 流星*

Ashraf 'Alī Thānavī's Conception of Sufism:
Establishing the Stages of Knowledge about Ethics, Practices, and Metaphysics

HOMMA Ryusei

This paper aims to examine the concept of Sufism according to Ashraf 'Alī Thānavī (1280/1863–1362/1943), an Islamic reformist thinker from the 19th to the 20th century in South Asia. As a Deobandī scholar and a Chishtī Sufi, Thānavī left over 600 works, mostly in Urdū, the topics of which are Qur'anic exegesis, Ḥadīth studies, Islamic jurisprudence, Sufism, and logic. The primary source I deal with in this paper is *al-Takashshuf 'an Muhimmāt al-Taṣawwuf* (*Disclosure about the Important Matters of Sufism*), which was completed in 1327/1909. This is an extensive work in which Thānavī's writings on Sufism are combined in one volume. The selection of writings to be included in *al-Takashshuf* is made on the basis of Thānavī's own decision. In this sense, *al-Takashshuf* could be essential material for elucidating the most important part of his conception of Sufism. In *al-Takashshuf*, Thānavī explains some aspects of Sufism, such as ethics, practices, and metaphysics. What he consistently emphasizes here is that every aspect of Sufism is in perfect harmony with *Sharī'a* (Sacred law). This way of understanding Sufism found in Thānavī's writing is generally called *Sharī'a*-minded Sufism, which is regarded as one of his main characteristics as a Sufi. Moreover, what distinguishes Thānavī from other *Sharī'a*-minded Sufis is that he considers the completion of knowledge about *Sharī'a* to be the most important object in the course of Sufi wayfaring (*sulūk*). For Thānavī, *Sharī'a* is a comprehensive and supreme system of Islamic norms that should take precedence over any knowledge of Sufism. In conclusion, it can be said that Thānavī strengthened his authority as an Islamic scholar by demonstrating Islamically legitimate Sufism and the absoluteness of *Sharī'a* in his Sufi work.

I. はじめに¹⁾

本稿は、19–20世紀南アジアのイスラーム改革思想家アシュラフ・アリー・ターナヴィー (Ashraf 'Alī Thānavī, 1280/1863–1362/1943年) のスーフィズム関連作品の分析を通じて、彼のスーフィズム思想と実践における諸特徴を明らかにし、スーフィーとしてのターナヴィーが当時の南アジア・ムスリム社会においていかなる存在だったかを明らかにするものである。

* 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科

1) アラビア文字からのローマ字およびカタカナ転写について、ウルドゥー語文献から引用した語句についてはウルドゥー語式の転写に従い、南アジア出身のムスリム名や組織名等の転写もこれに従っている。また、それ以外の語句については『岩波イスラーム辞典』におけるアラビア語式の転写に従っている。

1. アシュラフ・アリー・ターナヴィーについて

まずは、本稿の主要人物であるアシュラフ・アリー・ターナヴィーについて紹介しておきたい²⁾。ターナヴィーは植民地期南アジア(1858-1947年)におけるイスラーム改革運動の潮流の中、デーオバンド派のウラマーかつチシュティー教団のスーフィーとして活躍した。1280/1863年、北インドのウツタル・プラデーシュ州にある小さな町ターナ・バヴァン(Thānah Bhavan)に生まれたターナヴィーは、同地域のマドラサであるデーオバンド学院(Dār al-'Ulūm Deoband)³⁾にてイスラーム諸学を修めている。また、幼い頃より神秘主義に関心を抱いていたターナヴィーは1310/1893年のマッカ巡礼の際、スーフィー導師イムダードウッラー(Hājī Imdādullāh Muḥājir Makkī, d. 1317/1899)の下で6ヶ月間スーフイズムの修行に励んでいたとされる[Ghawrī 2008: I, 233-239]。さらにこの時ターナヴィーはイスラーム最大の神秘家イブン・アラビー(Ibn 'Arabī, 560/1165-638/1240年)の著作にも出会い、彼の存在一性論(waḥda al-wujūd)から多大な影響を受け、『目撃の方法に関する存在の光(*Anwār al-Wujūd fī Atwār al-Shuhūd*)』という存在一性論に関するアラビア語著作を残している[Ghawrī 2008: I, 239-240]。その後のターナヴィーは地元のマドラサで教鞭をとったり、スーフィー修道場の導師として活動したりする傍ら、執筆活動にも専念し始めた。そして、彼の諸著作の多くは当時の南アジアにおける改革主義的イスラームの潮流に大きな影響を及ぼすこととなる。

ターナヴィーは主にウルドゥー語によって600点以上の著作を残しており、そのジャンルはクルアーン学やハディース学、イスラーム法学、イスラーム神学、論理学、スーフイズムなど多岐にわたる[Ghawrī 2008: III, 73-83]⁴⁾。その中でも、南アジア・ムスリム女性向けの啓蒙書として著された『天国の装身具(*Bihishṭī Zavar*)』(1901年)は彼の代表作であり、デーオバンド派の出版活動全体においても最も優れた作品と評価されている。『天国の装身具』では、クルアーンやハディースの章句の解説に基づいて女性たちの宗教生活における行動規範が規定されており、簡明なウルドゥー語によって丁寧に記述されている点も特徴的である。この作品はグジャラーティー語やパンジャービー語、ベンガル語といった南アジア諸言語への翻訳を通じて、今日の南アジア・ムスリム社会においても多くの人々に読み継がれている[牧野 2009: 461-462]⁵⁾。他にも、ウルドゥー語によるクルアーン注釈書『クルアーンの解明(*Bayān al-Qur'ān*)』(1908年)⁶⁾や、当時の南アジア・ムスリム社会における婚姻法の改正を実現させた『無力な妻たちのための完全なる戦略(*al-Ḥīlah al-Nājizah li al-Halīlāt al-'Ājizah*)』(1933年)というファトワー集[Khan 2008: 202-204;

2) ターナヴィーの生涯については4巻本の伝記として[Ghawrī 2008]があるほか、[Khān 1996; Mian 2015: 19-75; Zaman 2008: 13-34]にも詳しい。

3) 1867年、ムハンマド・カースィム・ナーノウタヴィー(Muḥammad Qāsim Nānautavī, d. 1877)とラシード・アフマド・ガンゴヒー(Rashīd Ahmad Gangohī, d. 1905)らを中心として、北インドのデーオバンドに設立され、のちのデーオバンド派によるイスラーム改革運動の一大拠点となった。また、同学院の歴史やデーオバンド派によるイスラーム改革運動の詳細については[Metcalf 1982a]を参照のこと。

4) [Shāmzī n. d.: 230-310]の著作目録では、クルアーン注釈学・クルアーン学(41点)、ハディース学(18点)、信条(29点)、イスラーム法学・ファトワー集(49点)、スーフイズム(61点)、論理学(11点)、イスラーム神学(21点)、改革書(27点)、預言者伝・聖者伝(51点)、祈り・称名・実践・日々の務め(33点)、その他(81点)、説話集(99点)、書簡集(17点)となっており、計537点の著作が確認されている。また、筆者自身も[Shāmzī n. d.: 230-310]と[Ghawrī 2008: III, 73-83]の目録を参照しつつターナヴィーの著作リストを日本語で作成している。詳しくは[本間 2020: 190-202]を参照のこと。

5) 『天国の装身具』はMetcalfによる解題付きの英訳も出版されている。詳しくは、*Perfecting Women: Maulana Ashraf Ali Thanawi's Bihishti Zewar*, Barbara D. Metcalf (tr.), 1992, Berkeley: University of California Press を参照のこと。

6) 全12巻からなる『クルアーンの解明』は、近現代南アジアの政治活動家、ジャーナリストであったダリヤーバーディー('Abd al-Majīd Daryābādī, d. 1977)によって「全てのウルドゥー語注釈書の中の王」と呼ばれており[Daryābādī 1998: I, 18]、当時の南アジア・ムスリム知識人らの間で非常に優れた注釈書として評価されていたことが分かる。

Stephens 2018: 83] などがターナヴィーの重要作品として挙げられる。さらに、これらの諸著作に見られるターナヴィーの思想は、現代南アジアにおけるイスラーム法をめぐる言説空間にも影響を及ぼし続けている [Zaman 2008: 1]。

このように、ターナヴィーのイスラーム改革者としての功績は、彼の圧倒的な著述量はもちろんのこと、それらの時代を超えた社会的・思想的影響力の大きさによっても示される。従来研究では、Metcalf らによる『天国の装身具』を対象とした研究のように、ターナヴィーのイスラーム法学者としての側面に多くの関心が寄せられてきた。しかし忘れてはならないのは、彼が南アジア最大の勢力を誇るタリーカ（スーフイー教団）であるチシュティー教団の分派、サービリー派（*Ṣābirīyyah*）⁷⁾ のシャイフとしても重要な存在であったということである。伝統的なイスラーム諸学を修めたウラマーの多くが精神的修養を重んじるスーフイーでもあったという状況は、イスラーム世界においては決して珍しいことではなかったし、ターナヴィーの生きた時代の南アジアにおいてもそのような状況がもはや当たり前となっていた⁸⁾。ターナヴィーはスーフイズムに関して 60 点以上の著作を残していることから、クルアーン学やイスラーム法学にも劣らない関心をスーフイズムに対しても抱いていたことが分かる。そして、本稿が考察対象とするのはまさにターナヴィーのスーフイズム関連作品であり、彼のスーフイー思想家・実践家としての側面を明らかにすることを目的の一つとして据えている。

2. 問題の所在——ターナヴィーに関する研究動向

① ターナヴィーのイスラーム法学に関する研究動向

ここでは、ターナヴィーに関する研究動向を概観し、当該分野における現時点での問題点を指摘していく⁹⁾。ターナヴィーに関しては、『天国の装身具』の翻訳・解題を著した Metcalf を嚆矢として、今日に至るまで多くの研究がなされてきた。[Metcalf 1982b: 62–78; 1984: 184–195] は前述の『天国の装身具』に関する研究であり、当時の南アジア・ムスリム社会における女性たちに対するターナヴィーの見解が論じられている。『天国の装身具』はターナヴィーの主著であり、かつ当時の南アジア・イスラームの文脈における最重要の作品と見做されているため、21 世紀に入ってもなおターナヴィー研究における中心的位置を占めている¹⁰⁾。また、本作品はクルアーンやハディースの章句をハナフィー派法学の立場から解釈し、ムスリム女性たちの宗教生活を規定するものであるため、ジャンルとしては法学書に分類される¹¹⁾。したがって、この作品を対象とした研究もターナ

7) チシュティー教団の名祖は、12–13 世紀インドのムーヌッディーン・チシュティー (Mu'īn al-Dīn Cishṭī, d. 634/1236) であるが、同教団はのちにニザーミー派 (Nizāmiyyah) とターナヴィーの属したサービリー派の 2 派に分かれている。前者は現在デリーに廟がある著名なスーフイーであるニザームッディーン・アウリヤー (Nizām al-Dīn Auliā, d. 725/1326) を、後者はアラウッディーン・アリー・サービル (*Alā al-Dīn 'Alī Ṣābir, d. ca. 690/1291) をそれぞれ名祖とする。ちなみに、南アジアにおけるチシュティー教団の形成と発展を論じた研究として [Ernst and Lawrence 2002] があり、18–19 世紀の同地域におけるサービリー派の活動に焦点を当てた研究としては [Nizami 2017] がある。

8) 事実、デーオバンド派ウラマーの多くはチシュティー教団のスーフイーに弟子入りし、精神的な修行に励んでいたとされ、自らも教団のシャイフとなって弟子を持つ者も現れていた。

9) ターナヴィーに関する研究は、彼の活躍した南アジア、特にパキスタンにおいても盛んに行われており、ウルドゥー語による研究成果が数多く挙げられている。現在筆者の手にあるものは [A'zamī 2004; Bukhārī n. d.; Sa'īd 1975; Sarvar 1994; Shāmzī n. d.] であるが、これらの研究に共通して言えるのは、ターナヴィーの生涯や著作、功績などを概観したのち、彼の後継者やデーオバンド派の支持者らがいかにしてその知的遺産を継承・発展させていったかが主題とされているということである。これらの研究は、南アジア・ムスリム社会におけるターナヴィーの影響力の大きさを把握するには便利な資料だが、彼の法学解釈やスーフイズムといった特定の観点から論じたものではないため、本稿の考察対象からは除外した。

10) [Metcalf 1982b: 62–78; 1984: 184–195] 以外に『天国の装身具』を扱った研究として、[Ali 1988: 59–63; Ansari 2010: 275–298; 2012: 49–76; Vanzan 2000: 40–50; 牧野 2005: 131–151; 2009: 461–476] などがある。

11) 『天国の装身具』が全体的に法学書の体裁を取っているとはいえ、細かい内容を見ていくと悔悟 (taubah) や満足

ヴィーのイスラーム法学者としての側面に関する研究に区分することができる。

ここで、『天国の装身具』以外の著作内容の分析を通じてターナヴィーの法学的議論を論じた研究をいくつか挙げておく。[Khan 2008]ではターナヴィーによる婚姻法の解釈が扱われており、[Tareen 2012]では聖者崇敬や預言者ムハンマドの神性に関するターナヴィーの立場、[Mian and Potter 2009: 312–334]ではターナヴィーがイスラームにおける諸権利(huqūq al-islām)をいかに保全したかが論じられている。このように、従来研究ではターナヴィーのイスラーム法学者としての側面に大きな関心が寄せられており、『天国の装身具』のみならず、彼の法学書やファトワー集を用いて多様な角度から研究がなされてきた。ターナヴィーのイスラーム法をめぐる議論がなぜこれ程まで重要と見做されているのかは、植民地期南アジアのムスリム社会が置かれた状況に目を向けるとその理由が分かるだろう。

当時の南アジアにおける改革主義的イスラームの潮流では、デーオバンド派(Deobandī)、バレールヴィー派(Barelvi)、アフレ・ハディース派(Ahl-i Hadīs)の3派を中心としたスンナ派イスラームの覇権闘争が展開されており、それは各派によるイスラーム法解釈の正当性をめぐる議論を軸としていた¹²⁾。ターナヴィーもデーオバンド派ウラマーを代表し、バレールヴィー派ウラマーとファトワーを通じて法学的議論を戦わせ、自分たちのスンナ派イスラームにおける正当性の主張に邁進した。このように、ターナヴィーがもっぱらイスラーム法学者として注目され続けていることは、当時のスンナ派イスラーム諸派の内部対立における生存戦略がウラマー間の法学的議論と密接に結びついていたことが関係している。

② ターナヴィーのスーフイズムに関する研究動向

次に、ターナヴィーのスーフイズムに関する先行研究を見ていくが、前述したターナヴィーのイスラーム法学に関する研究と比較すると、研究の蓄積は圧倒的に少ない¹³⁾。管見の限りでは、ターナヴィーのスーフイーとしての側面を取り上げた本格的な研究は[Zaman 2008: 79–107]¹⁴⁾が最初であり、そこではターナヴィーのスーフイズム観はシャリーアの規範との親和性を最も重視するものであると説明されている。[Naem 2009: 435–451]は、先述のZamanの研究で明らかとなったターナヴィーのスーフイズム観が彼のイスラーム改革思想において中心的位置にあったことを明らかにしている。

先ほど、改革主義的イスラームの潮流においては、イスラーム学者たちによる法学的議論が中心にあったということを指摘した。しかしNaemによると、法学のように専門性の求められる知的な言説空間とは別に、植民地支配下において求心力を失ったムスリムたちはスーフイズムの実践を通じて、個人レベルで純粋なイスラーム信仰へと回帰することを目指していたという。デーオバンド派において、スーフイズムの実践が到達すべき目標の一つとして、自我意識の改革が掲げられ

(riḡā)といったスーフイズムの神秘階梯(maqāmāt)に関する議論も含まれている[牧野 2009: 462]。

12) バレールヴィー派の展開と名祖アフマド・リザー・ハーンの活動に関しては、[Sanyal 1999]を参照のこと。アフレ・ハディース派に関しては、バレールヴィー派のそれに匹敵するような研究が出てきていないのが現状であるが、[Metcalfe 1982a: 268–296]において同派の基本的な立場や活動の歴史が概説されている。

13) [Abdullah 2010; Khān 2016; Khwajah 1999]など、ターナヴィーの神秘主義思想について述べられた著作はいくつか出ている。しかし、これらの作品はターナヴィーのハリーフア(後継者)やデーオバンド派の支持者らによって書かれているため、単にターナヴィーの思想や教えを再生産したものに過ぎない。そこでは彼のスーフイー思想家としての独自性や位置付けを批判的・分析的に示す試みはなされておらず、研究書としての体裁がとられているとは言い難い。

14) [Zaman 2008]はターナヴィーのスーフイズム観のみならず、彼の生涯やイスラーム法解釈、政治的立場、ジェンダー観などがまとめられた基本書であり、ターナヴィーに関する大まかな情報を参照できる点で使い勝手が非常に良い。

ているが[小牧 2002: 653]、これはムスリム個人による精神面の向上が共同体レベルに転化することによって、デーオバンド派全体におけるイスラーム改革に結びつくという考え方に基づいている。Naem がターナヴィーにおけるイスラーム改革思想とスーフイズムとの間に密接不可分な関係性を見出したことも、こうした個人から社会レベルへの改革意識の浸透という論理を基礎としていたことに依る。

デューク大学の博士論文として提出された[Mian 2015]は、ターナヴィーの著述活動や思想の全てを彼のイスラーム改革主義プロジェクトの文脈と関連付けることで、植民地期南アジアのムスリム社会においてターナヴィーを中心とするデーオバンド派ウラマーがいかにしてイスラームの正統性を確立していったかを論じている。Mian はターナヴィーの思想をイスラーム法学やスーフイズムのみならず、政治思想やジェンダー論、セクシュアリティの観点から網羅的に論じることで、イスラーム改革者としてのターナヴィーがいかなる存在だったかを明らかにした。また、ターナヴィーのスーフイズム実践について述べられた箇所では、デーオバンド派のムスリムたちが目指す自我意識の変容は、シャリーアとスーフイズムという両方の知の体系の身体化(double-embodiment)によって初めて実現され、そうすることで個人の内面には神への情動的な愛('ishq)が宿ると説明されている[Mian 2015: 85-93, 147-152]。

Mian の研究は、20 世紀末より本格化したターナヴィー研究の成果を踏まえた上で、彼のジェンダー論やセクシュアリティの研究¹⁵⁾という新たな知見も加えることで、イスラーム改革者としてのターナヴィーの全体像を提示することに成功している。また、そこではシャリーア志向のスーフイズム実践によってムスリム個人が自身の信仰を純化し、共同体レベルでのイスラーム改革に結びつけようとしたターナヴィーの姿勢も生き生きと描かれている。筆者自身は、この Mian の研究をターナヴィーのイスラーム改革思想研究における一つの到達点であると評価している。

しかし、ターナヴィーのスーフイズム観に限っては、いまだに分析不十分な点があると言わざるを得ない。[Zaman 2008: 79-107]によってターナヴィーのシャリーアの規範に沿ったスーフイズム観という大まかな特徴が示され、[Naem 2009: 435-451]ではそのようなスーフイズム実践がイスラーム改革運動には不可欠な要素であったと主張された。そして[Mian 2015]では、そうしたシャリーア志向のスーフイズム実践を通じた自我意識の変容過程が愛の概念との関連で論じられることで、ターナヴィーによるスーフイズム実践の構造がより鮮明に描かれている。

ただし、上述の先行研究が主に明らかにしてきたのは、スーフィーたちはいかに修行を通じて精神的に向上することができ、そのようにして洗練された自我意識はどのようにして共同体レベルにまで影響を及ぼしうるかというスーフイズムの実践的側面のみである。それらの研究ではイブン・アラビーの存在一性論に代表されるスーフイズムの思想的・形而上学的側面に対してはほとんど関心が払われていない。また、スーフイズムというのは決して一枚岩の思想・実践の体系ではなく、倫理や道徳、神秘主義、聖者崇敬といった多様な側面から成り立っていることに注意する必要がある。Mian らの研究では、こうしたスーフイズムの諸側面がそれぞれどのように位置付けられ、それがいかなる関係性にあったかは検討されていないため、ターナヴィーのスーフイズム理解の全体像が解明されているとは言い難い。

15) Mian の最新論文では、ターナヴィーがデーオバンド派における愛の概念や同性愛の問題をどう考えていたのかが彼のファトワー集の分析を通じて明らかにされている。また、この論文において Mian は、今日のデーオバンド派のグローバルな展開とその影響力の大きさに鑑みて、世界各地に点在するデーオバンド派系統のマドラサで教育を受けたムスリムたちの信奉するイデオロギーを Deobandi Islam と名付けており、新たな分析枠組みによる研究の可能性も示唆されている。詳しくは、[Mian 2019: 108-145]を参照のこと。

そこで本稿が試みるのは、第1にターナヴィーのスーフィズムにおける思想的・形而上学的側面、第2に倫理や道徳、神秘主義といったスーフィズムの諸側面やそれらを構築する知の体系をターナヴィーがどのように位置付けていたかということの解明である。これらの点を明らかにすることで、ターナヴィーのスーフィー実践家・思想家という両側面の検討が可能になり、彼のスーフィズム理解の全体像の解明にも迫ることができる。以上の目的を達成するため、次章以降では、本稿の取り上げる一次資料を紹介し、その内容分析とターナヴィーのスーフィズム理解に関する考察を行っていく。

II. ターナヴィー著『タサウウフの重要な諸問題についての開示』

1. 本書の概要

本稿で取り上げる一次資料は、ターナヴィー著『タサウウフの重要な諸問題についての開示 (*al-Takashshuf 'an Muhimmāt al-Taṣawwuf*)』¹⁶⁾ (以下『開示』と表記)である。1327/1909年に著された『開示』は、ターナヴィーのスーフィズム関連作品が1冊にまとめられた600頁を超える大著であり、そこに収められるべき諸作品の選定はターナヴィー自身の判断に基づいて行われている。したがって、本書はその名前の通り、彼にとってのスーフィズムの「重要な諸問題」について述べられた作品なのである。その意味で『開示』は、ターナヴィーのスーフィズム理解の中核部分を解明するためには必須の資料であると言える。

ここで『開示』に収められている全19点の作品を挙げておく。ほとんどの著作がウルドゥー語によるものであるが、ウルドゥー語以外の言語で書かれている場合は()内に言語名を記してある。

- ① 『天国の装身具』
- ② 『イムダードゥッラーのファトワー集 (*Fatāwā-yi Imdādiyyah*)』
- ③ 『イムダードゥッラーの奇跡大全 (*Karāmāt-i Imdādiyyah*)』
- ④ 『アシュラフのファトワー集 (*Fatāwā-yi Ashrafiyyah*)』
- ⑤ 『上昇の諸判断に関する神への畏怖 (*al-Taqī fī Ahkām al-Raqī*)』
- ⑥ 『慈愛の祈り (*Aurād-i Raḥmānī*)』
- ⑦ 『偉大なる主への道の目的 (*Qaṣd al-Sabīl ilā Maulā al-Jalīl*)』
- ⑧ 『イスラームの教え (*Ta'lim al-Dīn*)』
- ⑨ 『サマーウの真理 (*Haqq al-Samā'*)』
- ⑩ 『イムダードゥッラーの完全性 (*Kamālāt-i Imdādiyyah*)』
- ⑪ 『信仰の末葉 (*Furū' al-Īmān*)』
- ⑫ 『マスナヴィーの出現 (*Rū-namā-yi Maṣnavī*)』
- ⑬ 『マスナヴィーの諸問題 (*Masā'il-i Maṣnavī*)』
- ⑭ 『ハーフェズの霊知 (*'Irfān-i Ḥāfiẓ*)』
- ⑮ 『洗練されたスンナからのタリーカの真実 (*Ḥaqīqat al-Ṭarīqah min al-Sunnat al-'Anīqah*)』
- ⑯ 『光と顕現の本質 (*Mulakkhaṣ al-Anwār wa al-Tajallī*)』¹⁷⁾ (アラビア語)

16) 内容を検討するに当たっては、Ashraf 'Alī Thānāvī, *al-Takashshuf 'an Muhimmāt al-Taṣawwuf*, Lahore: Sang-e-Meel Publications, 2005 を底本として使用した。

17) 『光と顕現の本質』は、アラビア語著作の『目撃の方法に関する存在の光』と『偉大なる顕現 (*al-Tajallī al-'Azīm*)』の内容の要約版であり [Thānāvī 2005: 69]、イブン・アラビーの存在一性論など神秘主義哲学に関する議論が述べられている。

- ⑰ 『靈魂に関するものの開示 (*al-Futūḥ fī mā yata‘allaqu bi al-Rūḥ*)』
- ⑱ 『真実に関するものにおける精妙な機知
(*al-Nukat al-Daqīqah fī mā yata‘allaqu bi al-Ḥaqīqah*)』
- ⑲ 『解放された章句による真実在の支持
(*Tā’yīd al-Ḥaqīqa bi al-Āyāt al-‘Atīqa*)』(アラビア語)

以上が『開示』に収められている諸作品であるが、それらの中には書名を見ただけで、明らかにスーフィズムとは無関係の作品が含まれていることが分かるだろう。『天国の装身具』には神秘主義的な内容が一部含まれているとはいえ、基本的には法学書であるし、『イムダードウッラーのファトワー集』や『アシュラフのファトワー集』もジャンルとしてはイスラーム法学に分類される。なぜ、スーフィズムの「重要な諸問題」について語る際、法学書からの引用が必要なのか。それは、前章で述べたターナヴィーのスーフィズム観の根幹をなすシャリーア遵守の姿勢が大きく関係していると思われる。

シャリーア遵守を志向するスーフィーたちにとって、スーフィズムの真理であるところのハキークカ (*ḥaqīqa*) へと到達するためには、第一にイスラーム法の知識であるところのシャリーア (*sharī‘a*) を完全に体得する必要がある。このシャリーアの知識が不十分ならば、スーフィズムの修行も実を結ぶことはない。このようにシャリーア志向型のスーフィズムにおいては、シャリーアの知識の絶対的基盤が形成されて初めて、スーフィーとしての修行道が開かれるのである¹⁸⁾。

ターナヴィーもこのようなシャリーア遵守を重視するスーフィーの系譜に連なると言えるが、彼にとってシャリーアは、ハキークカに至るための単なる道具として用いられるわけではなく、シャリーアもハキークカと同等の次元まで高められるべきであり、両者の間に優劣はないとされる。スーフィズムのいかなる側面もシャリーアと何ら矛盾する点はないという揺るぎない信念が、ターナヴィーには確立されていたと言えよう。

上記のようなターナヴィーのスーフィズム思想・実践におけるシャリーアの中心性に鑑みれば、彼がなぜスーフィズム作品の中に法学書やファトワー集の内容も含めているかが分かるだろう。さらに、それらの法学的内容は『開示』の冒頭部分に集中して書かれており、イスラーム法の基本的知識を備えない状態でスーフィーの修行道を歩むことは許されないという、ターナヴィーなりの訓戒の意図も読み取ることができる。

2. 『開示』の構成に見られる特徴と研究意義

前述したように、『開示』はターナヴィーのスーフィズム関連作品が集成された600頁を超える大著であるが、構成としては大きく3つのパートに分けられる。筆者はこの3区分が『開示』の大きな特徴の一つをなすと考えており、ターナヴィー自身もそれぞれのパートに明確な意図を込めていたと思われる。以下、『開示』の構成とその内容を簡単に示しておく。

18) 南アジアにおけるシャリーア志向型スーフィーの代表的人物として、16-17世紀のアフマド・スィルヒンディー (*Ahmad Sirhindi*, 971/1564-1034/1624年) を挙げることができる。スィルヒンディーは、シャリーアが靈感 (*ilhām*) や神秘直観 (*kashf*)、心の状態 (*ahwāl*)、忘我の境地 (*wajd*) といったスーフィズムのあらゆる知の源泉よりも優越し、タリーカとハキークカをも包括する至高の知識であると説くことによって、スーフィーの修行道におけるシャリーアの絶対性を主張した [Buehler 2011: 43-48]。また、彼の提唱した目撃一性論 (*wahda al-shuhūd*) では、イブン・アラビーの存在一性論がアッラーの至高性を損なう危険性があるという批判に基づき、神人合一の境地は存在論的ではなく、あくまで一時的な体験として位置付けられるべきであると考えられている [東長 2002: 1082]。この目撃一性論の思想においても、アッラーの超越性・絶対性を保持しつつ高次の神秘的境地を目指すという彼のシャリーア志向型のスーフィズム観が如実に反映されていると言える。

- ・第1部「(スーフィズムに関する)能力が乏しい男女たち (kam isti‘dād riǧāl o nisā’) のためのパート」
- ・第2部「(スーフィズムに関する)能力をある程度備えた者たち (mutavassaf isti‘dād vālon) のためのパート」
- ・第3部「(スーフィズムに関する)知識の徒 (ahl-i ‘ilm) のためのパート」

『開示』の第1部はスーフィズムのいわゆる初心者向けパートであり、スーフィズムに関する学識や経験が全くない者のための内容となっている。ここでは『天国の装身具』などの法学書の内容が引用されつつ、スーフィズムにおける倫理や道徳について説かれている。ただし、この倫理や道徳というのは、一人の信仰者としていかに正しく生きていくべきかという基本的な心構えのことを指しており、決してスーフィーの修行を志す者のみに限定される話ではない。第2部では、スーフィズムに関する知識を一通り習得し、それらを実践的な場面に移せる段階の人々が想定されている。その内容はスーフィーの修行方法やその効果に関するものが中心であり、チシュティー教団に特徴的なスーフィズムの修行法であるサマーウ (samā‘)¹⁹⁾ について述べられた著作『サマーウの真理』などがこのパートに含まれている。第3部はスーフィズムにおける「知識の徒」、すなわちスーフィズムの学問もスーフィーとしての修行も十分こなしており、さらに高度な知識を希求する人々のためのパートである。そこでは『光と顕現の本質』や『靈魂に関するものの開示』といった神秘哲学的な内容を含む論考や、ルーミー (Jalāl al-Dīn al-Rūmī, d. 1273) の傑作『精神的マズナヴィー (Masnavī-yi Ma‘navī)』に関する著作『マズナヴィーの諸問題』²⁰⁾ の内容などが引かれており、スーフィズムの思想的・形而上学的な側面にまで踏み込んだパートとなっている。

このような『開示』の構成から見てくる特徴としては、ターナヴィーが読者たちのスーフィズムに関する知識や経験に応じて、どのパートを重点的に読むべきかを指南しているということである。このことは、『開示』の序文におけるターナヴィーの記述からも明確に伝わってくる(※引用文中の[]は全て筆者による)。

各階層 [の人々] による [スーフィズムの] 実践は、それぞれの能力の枠内で互いに異なるものである。そして [人々の] 諸行為や心の諸状態の多様性 (tanavvu‘-i a‘māl o ahvāl) に対応して [スーフィズムの] 実践に関する知識も多様である。したがって全ての求道者たちには別々の知識や実践の教育と訓練 (judā-gānah ‘ulūm o a‘māl kī ta‘līm o talqīn) が必要とされる [Thānavī 2005: 23]。

ターナヴィーは、修行者のスーフィズムに関する知識にはいくつもの段階があるため、個々人の知識量や経験に応じて別々の教えが提供されるべきであると考えていた。この考えた方に基づいて考案されたのが先述した3パートの区分法であり、スーフィズムの初学者から熟練者までの幅広い層の人々が本書の恩恵に与ることを可能にしている。『開示』は、スーフィズムを学ぶ読者たちが誤った方向に導かれることなく、各自が適切な段階を踏んでスーフィーとしての旅路を歩んでいくことを目的とした指南書的な性格を持った著作なのである。

19) 歌舞音楽を伴うスーフィーの修行法であり、本来は「聴くこと」を意味する。

20) ルーミーの『精神的マズナヴィー』に対する注釈書として著されたのが『マズナヴィーの鍵 (Kilīd-i Masnavī)』という全24巻からなる作品であり、この『マズナヴィーの鍵』の解説本としてのちに書かれたのが、本書における『マズナヴィーの諸問題』である。

また、『開示』は全ての修行者たちにとって有用なテキストであるのみならず、ターナヴィーのスーフィズム観を研究していく上でも最適な資料になりうると考える。本書においてターナヴィーは、読者たちのスーフィズムに関する経験や能力に応じてテーマを振り分けているが、このことは同時に彼がスーフィズムにおける諸々の知識の体系をどのように位置付けていたのかを示しているとも言える。ターナヴィーにとってスーフィズムにおける倫理や道徳、神秘主義、存在論や人間論といった諸側面はいかなる関係性にあったのかを知る際、この著作は貴重な示唆を与えてくれるはずである。

さらに、今後もターナヴィーのスーフィズム観について研究していくつもり筆者は、本稿で扱った『開示』のみならず、彼による他のスーフィズム関連作品の内容も検討していく必要がある。先ほども述べたように、『開示』にはターナヴィー自身が重要と判断した諸著作の内容がテーマ別・難易度別に配置されているが、これは彼が自身の各著作をどのように評価し、それらを全体の中にどう位置付けていたのかということも同時に示していることになる。その意味において『開示』は、ターナヴィーの諸著作の案内図のような役割を果たしているのである。今後、筆者が彼のスーフィズム観の特定の側面に着目する際、この『開示』という案内図を参照することによって、どの資料が必要かつ重要かということの見極めが可能になると言えよう。

III. ターナヴィーのスーフィズム理解

本章ではいよいよ、『開示』の内容分析を通じてターナヴィーのスーフィズム理解の検討を行っていく。本章は3つの節に分けられるが、これは『開示』が先述の3つのパートに分かれていることに対応しており、本章の各節も『開示』の各部における内容を分析した結果に基づいて書かれている。なお、『開示』は600頁を超える大部な作品であり、第3部に至っては内容全体の8割以上を占めているため、本章の第3節の内容はかなり限定的な内容分析の結果をもとに書かれている。そのテーマも存在論や宇宙論、人間論、靈魂論など多岐に渡るため、今回はターナヴィーのスーフィズム思想において中心的位置を占める存在一性論²¹⁾に焦点を絞り、他のテーマの検討は今後の課題としたい。

1. スーフィズムにおける倫理と道徳

ターナヴィーが『開示』の第1部において述べている内容は、スーフィズムにおける倫理と道徳の観念である。これらの諸観念を表すアダブ(adab)やアフラク(akhlāq)という語は、一人のムスリムとして正しく生きていくことを意味しており、そのためには各個人が信仰と行為の両面で自律的であることのみならず、イスラーム共同体の日常的規律を遵守することが求められる。このことから、スーフィーとしての修行道の初期段階において重視される倫理や道徳は決してスーフィズムのみが占有する概念ではなく、イスラーム諸学の伝統において広く認められてきたものであると言えよう。

ターナヴィーが『開示』の第1部で説いているのも、上に述べたようなイスラーム諸学の伝統に即した倫理・道徳観であり、ムスリムの信仰生活における様々な決まり事が挙げられている。ターナヴィーはここで、基本的にはシャリーアの規範に沿って行動することを一貫して促していると言

21) ターナヴィーのスーフィズム思想において存在一性論が中心的位置を占めていたことは[Rabbānī 2014: 54-60]において指摘されている。ターナヴィーは、この世の全ては一者の自己顕現からなるという存在一性論の思想をイスラーム信仰の根本的要素と見做し、その重要性を説いた。

える。例えば、彼は『天国の装身具』の第2部を引用しつつ、計6種類の礼拝(namāz, ṣalāt)や祈り(du‘ā)²²⁾の功徳を列挙している[Thānavī 2005: 26–29]。そこでは、義務と定められる1日5回の礼拝のみならず、それらの合間にも自ら進んで信仰行為に励み、神や預言者を思念することによって出来るだけ多くの時間を費やすことが奨励されている。

こうした礼拝や祈りの大切さが説明された後、「道の真実(ḥaqīqat-i ṭarīqat)」もしくは「旅路の要諦(khulāṣah-yi sulūk)」というテーマに移るが、ここでは読者たちがスーフィーの修行道に入る前に心得ておくべき諸事項が細かく記されている。ここで注目すべきは、ターナヴィーがスーフィーの旅路における真の目的は至高なる真理者、すなわち神を満足させること(ḥaqq ta‘ālā kā rāzī karnā)であり、そのための最善の方法がシャリーアの諸規則に完全に従うこと(sharī‘at ke ḥukmon par pūre ṭaur se calnā)であると述べている点である。さらにターナヴィーは、神を満足させるためのシャリーアの規範とは何かという問いに対して、イスラームにおける5つの義務行為(信仰告白、礼拝、断食、巡礼、喜捨)や結婚(nikāḥ)、夫婦の諸権利の遂行(‘adā-yi ḥuqūq-i zaujain)、懺悔の誓い(kaffārah-yi qism)、商売(len-den)、(貧者に)分け与えること(taqṣīm)といった諸行為を挙げている。ターナヴィーによれば、これらの事柄はザーヒル(zāhir, 外面)の側面に関連するものであり、法学の知識(‘ilm-i fiqh)と呼ばれるという[Thānavī 2005: 30]。

上に述べたようなザーヒルの側面に關する事柄とは別に、信仰者のパーティン(bāṭin, 内面)の側面に關する推奨事項もいくつか挙げられている。具体的には、神を愛し(khudā se maḥabbat rakhnā)、また畏れ(darnā)、思念すること(yād rakhnā)、現世への愛着が少なくなること(dunyā se muḥabbat kam honā)、貪欲にならないこと(ḥirṣ na karnā)、自惚れないこと(khud-pasandī na honā)といった事柄であり、それらの全ては心情や意識など信仰者の内面に關係していることが分かる。スーフィズムにおける道徳とは前述のイスラームにおける外面的な義務行為を守ることも含まれるが、ターナヴィーの場合は特にこうした人間の内面的な美質のことをアフラク(akhlāq)、すなわち道徳と呼んでいる。さらにこうした心の働きこそがスーフィーとしての旅路(sulūk)であると、ターナヴィーは述べている[Thānavī 2005: 30]。

また、『開示』の第1部における以下の記述はターナヴィーのスーフィズム観を端的に言い表したものであると言える。

外面的な諸規則と同じように、内面的なそれらに沿って行動することもまた義務であり、こうした内面[に蔓延る]諸悪(bāṭinī kharābiyon)が原因で外面的行為においても悪が生じてしまう。(中略)仮に外面的な行為に注意を払っていたとしても、自我意識の変革(nafs kī iṣlāḥ)がなされない限り、そうした注意[の意識]は数日の間も続かないであろう[Thānavī 2005: 30–31]。

本稿の第2章で述べたように、ターナヴィーはシャリーアの遵守を重視するスーフィーの系譜に位置付けられる。そうしたスーフィーたちにとっての理想の境地とは、シャリーアの知識を基盤としつつハキーカーに到達し、スーフィーとしての完成型を体現することにある。しかしターナヴィーの場合、シャリーアはハキーカーに到達するための単なる手段ではなく、むしろハキーカーへの到達よ

22) ターナヴィーが挙げている自発的な礼拝や祈り(navāfil)は以下の6種類である——1) ウドゥーの祈り(tahyat al-vuzū)、2) (フェジュール礼拝後の)早朝の礼拝(ishrāq kī namāz)、3) 朝の礼拝(cāshṭ)、4) 懺悔の祈り(avvāben)、5) 夜中の礼拝(tahajjud)、6) アッラー称賛の礼拝(ṣalāt al-tasbīḥ)。

りもシャリーアの完成をスーフイーの修行道における最も優れた境地と見做しているように思われる。引用前半部分の「内面に蔓延る諸悪が原因で外面的行為においても悪が生じてしまう」というターナヴィーの言葉は、スーフイーたちは自身の心から不純なものを取り除き、礼拝や断食といった信仰行為に悪影響が出ないようにすべきである、ということの意味していると解釈できる。したがって、スーフイーの修行道において最も重視されているのは外面的な信仰行為の規範、すなわちシャリーアであることが分かる。ターナヴィーにとって、スーフイーたちが修行を通じて自身の内面を磨き続けることの目的は、シャリーアが定める外面的な信仰行為を完璧にこなすことにあったのである。

ただし、ここで注意しておきたいのは、ターナヴィーはシャリーアが信仰者の外面的行為のみならず、彼らの心情や意識といった内面をも律するための規範でもあるという意味で、外面的シャリーア (*sharī'ah-yi zāhirī*) と内面的シャリーア (*sharī'ah-yi bāṭinī*) という語を用いていたということである [Thānavī 2005: 31]。このことから、ターナヴィーにとってシャリーアとは、礼拝や断食といった外面的な信仰行為のみならず、神への愛や畏怖といった内的側面をも含む包括的な規範であったことが分かる。もっと言えば、スーフイズムという思想・実践の体系は全てシャリーアという包括的な知識体系の一部であり、スーフイーたちのあらゆる営為はシャリーアの規範と何ら矛盾するものは含まれないとターナヴィーは考えていたのである²³⁾。

以上、『開示』の第1部の内容を概観してきた。第1部では、イスラーム諸学の伝統的概念である倫理・道徳を主に語るパートとして、スーフイーの修行道を歩み始める前段階である基本的な信仰行為を日常的に行うこと、さらには修行道において重視される神への愛や畏怖などといった心の状態についての説明もなされた。そして、ターナヴィーにとって信仰行為のような外的側面と心の状態という内的側面の両方がシャリーアの規範に包摂されるのであり、スーフイーとしての完成とはすなわち、シャリーアの知識の完成を意味するということが明らかになった。次は、『開示』の第2部の内容に相当するスーフイズムの具体的な修行実践について見ていく。

2. スーフイズムにおける修行実践

ここでは『開示』の第2部の内容を具体的に見ていく。第2部の内容は『開示』の中では最も短く、全体で僅か12頁となっている。第1部(32頁)の半分にも満たない分量ではあるが、ここではスーフイー導師としてのターナヴィーがスーフイズムの修行法をどのように評価し、そこから得られる利益は何であるかということが語られているため、彼のスーフイー実践家としての側面を知る手がかりとなる重要なパートである。ターナヴィーによれば、このパートは「スーフイズムに関する能力をある程度備えた者たち」に向けて書かれたもので、前節で検討した倫理と道徳をすでに習得した人々を対象にしていると考えられる。

『開示』の第2部においてターナヴィーは、ある者からの質問に答える形で、スーフイーの修行法やその効用について語っている。はじめに質問者は、ナクシュバンディー教団の修行法²⁴⁾であるズィクル (*zīkr*, 称名) とフィクル (*fīkr*, 観想)、タサウウリ・シャイフ (*taṣavvur-i shaiḥh*, 師の想起)

23) イブン・アラビーの擁護を目的として著された『イブン・アラビーの神の超越性に関する喜びの訓戒 (*al-Tanbih al-Ṭarabī fī Tanzīh Ibn al-'Arabī*)』においてターナヴィーは、イブン・アラビーが自著『マッカ啓示 (*al-Futūḥāt al-Makkiyya*)』でシャリーアの遵守こそがアッラーに至る唯一の道であると主張していたことを強調している。さらにイブン・アラビーの存在一性論も、ターナヴィーによればイスラームの啓典に明確な根拠があり、シャリーアとの対立は存在しないとして、イブン・アラビーのイスラームにおける正当性が繰り返し述べられている。

24) インドにおけるナクシュバンディー教団の分派であり、スィルヒンディーを名祖として仰ぐムジャッディディー派 (*Mujaddidiyyah*) の修行法については [Buehler 2008: 98-146] に詳しい。

とラービタ (*rābiṭah*, 紐帯)、ファナー (*fanā*, 消融) と Gum・シュダニー (*gum-shudanī*, 消滅) の詳細とこれらの利益についてターナヴィーに問いかけている。以下、ターナヴィーがそれぞれの修行法についてどのように考えていたのかを見ていく。

まずはズィクルとフィクルについてである。一般的にズィクルは、アッラーの名を含む章句をひたすら唱えて神を想起させることを意味し、スーフイズムにおける修行の一つと見做されている²⁵⁾。ターナヴィーによると、ズィクルは神の本質の名前 (*ism-i zāt*) を己の内に想起させることであり、その効用はクルアーンの「だからわれを念じなさい、そうすればあなた方を考慮するであろう」(Q2: 152) という章句にもある通り明らかであるという [Thānavī 2005: 61]。ちなみに、フィクルは具体的な修行法ではなく、ズィクルを行う際に必要とされる心の働きを指しているという。

次にラービタとタサウリ・シャイフである。ターナヴィーはまず、師と弟子との精神的つながりを意味するラービタを特殊な (*khāṣṣ*) 修行、師の姿を頭に思い浮かべるタサウリ・シャイフを一般的な (*‘ām*) 修行に分類している。ターナヴィーにとって特殊な修行法であるラービタは、余計なことを何も考えずに自身の師の姿を心眼 (*naẓar-i qalb*) によって真っ直ぐ見つめ続けることを意味している [Thānavī 2005: 61]。その利益とは、師と同等の優れた心的状態 (*aḥwāl*) が修行者にも下されるということであるが、ターナヴィーはラービタという修行の特殊性ゆえに、時には修行者に害 (*zarar*) が及ぶことがあると注意を促している [Thānavī 2005: 61]。一体どのような害があるのかについてターナヴィーは明らかにしていないが、ラービタよりも安全な方法で師とのつながりをイメージできるタサウリ・シャイフの実践をここでは強く奨励している²⁶⁾。

そのタサウリ・シャイフとは、ターナヴィーによれば、その言葉からどのような修行法なのかを容易に想像できるものであり、その分かりやすさこそがタサウリ・シャイフの真実でもあるという [Thānavī 2005: 61]。タサウリ・シャイフの効用は、前述したズィクルの実践中に度々生じるとされる「墮落の危機による騒乱 (*khatrāt-i fāsīdah kā hujūm*)」が、自我意識を師のイメージという一方向に集中させることで取り除かれることであるという [Thānavī 2005: 61]。この「墮落の危機による騒乱」について、ターナヴィーははっきりとした説明をしていない。しかし、タサウリ・シャイフの利益の一つが自我意識を集中できることであるというターナヴィーの言葉から推測する限り、ズィクルにおける「騒乱」とは、神に専念しているはずの自我意識に時として神以外の余計な考えが生じてしまうことを意味していると考えられる。そして、その散漫な自我意識はタサウリ・シャイフの実践によって正しい方向へ導かれるとターナヴィーが考えていたのならば、この「騒乱」に込められた意味も理解できるだろう。

最後はファナーと Gum・シュダニーについてである。ファナーとは自我意識を消融させることであり、そうすることで修行者は神との合一を果たすことができるとされ、多くのスーフイーたちが理想の境地として目指すところでもある²⁷⁾。しかしターナヴィーの場合、ファナーとは神人合一の

25) ナクシュバンディー教団では声を発さない「無声のズィクル (*dhikr-i khafī*)」という修行が行われているが、さらに優れた修行法として「心のズィクル (*dhikr-i qalbī*)」というものがある。心のズィクルを実践する者は、会話や食事の最中も常に自身の心をアッラーのみに集中させることができるという点で、単に声を発さない無声のズィクルとはその効果に大きな差があるという [Buehler 2008: 128]。

26) ナクシュバンディー教団において、ラービタの構築は完璧なスーフイーになるための必須要件であると考えられており、歴史的にはスィムナーニー (*‘Alā’ al-Dawla Simnānī*, d. 736/1336) やジャーミー (*‘Abd al-Rahmān Jāmī*, d. 898/1492) らがその重要性を指摘してきた。彼らの時代において師との精神的つながりを築いていくための具体的な方法は確立されていなかったが、のちのスィルヒンディーが師の姿を頭の中に思い浮かべるタサウリ・シャイフをラービタ構築のための具体的な修行法として導入したという [Buehler 2008: 131-136]。また、このことから分かるように、ナクシュバンディー教団のサークルにおいては、ラービタとは単に師と弟子との精神的紐帯を意味していたに過ぎず、具体的な修行実践を指す言葉としては用いられていなかった。

27) クルアーンの章句「地上のあらゆるものは消滅する (*fānin*)、しかし、変わらない (*yabqā*) のは汝の主の顔、偉大で

ような神秘的境地を指すものではなく、以下に説明するような独自の意味を持った実践なのである。

まずターナヴィーは、ファナーが「実在のファナー (fanā-yi vāqē'ī)」と「知のファナー (fanā-yi 'ilmī)」の2種類に分けられると述べる [Thānavī 2005: 61]。実在のファナーとは、貪欲さ (hirs) や驚嘆 ('ajab)、傲慢 (kubr)、不誠実 (riyā) といった神への専心を妨げる雑念が現実レベルで消滅することであり、この境地に達すると現実に存在するのは神のみとなるため、シャリーアに関する諸々の弊害が廃棄される (tark hai muḥarrāt-i shar'iiyah kā) という [Thānavī 2005: 61–62]。もう一つの知のファナーとは、神以外の諸事物が知の次元 (martabah-yi 'ilm) において消滅すること、すなわち認識の対象が神以外になくなることを意味する [Thānavī 2005: 61–62]。ただし知のファナーにおいては、神以外のものは知的次元においてのみ消滅しているのであって、物質的次元においてそれらの存在は保たれていることになる。それゆえに修行者は、知のファナーに到達した後に再び被造物の知識を求め、そこへの回帰を目指すという。ターナヴィーはこのような状態をバカー (baqā, 存続) の境地と呼んでいる。

また、実在のファナーが「感覚的ファナー (fanā-yi hissī)」や「身体的ファナー (fanā-yi jismī)」と呼ばれていることから明らかなように、この境地において神以外のあらゆる事物は物質的次元において消滅し、実在するのは神と修行者の自己のみとなる。すなわち、修行者以外の被造物は全て非存在となってしまったがゆえに、バカーの境地へ至ることはできない。このことが、バカーの境地は知のファナーへの到達によってのみ実現される所以である。

グム・シュダニーに関するターナヴィーの説明は判然としない。言語的な意味は「消えること」(もしくは、消えている状態)であり、それはファナーの意味するところに限りなく近いと言える。実際のところターナヴィーも、ファナーとグム・シュダニーの間にはわずかな違いしかないと述べており、ファナーを一般的、グム・シュダニーを特殊な実践として区分している [Thānavī 2005: 61]。しかし、グム・シュダニーに関してそれ以上の説明はなされていない。タサウウリ・シャイフとラービタの箇所でも述べたが、タサウウリ・シャイフはより容易な方法で実践できる点で一般的であり、一方でラービタは時として修行者に害が及ぶ危険性があるため特殊な実践である。この考え方がファナーとグム・シュダニーの場合にも当てはまるかどうかの判断は、文脈上の限界があるためここで明言することは避けておきたい。

さて、グム・シュダニーについては不明な点が残されたとはいえ、ターナヴィーにおけるファナーの独特な位置付けが明らかになったと思う。彼にとってファナーとは自我滅却を伴う神秘的合一体験を指すのではなく、実在のファナーの利益に見られるように、シャリーアの規範を侵さないための手段と考えられている。ただし、知のファナーが最終的にはバカーの境地につながるという点においては、ファナーを通じてスーフイーの理想像の獲得をも同時に目指していたと言えよう²⁸⁾。

以上、本節では『開示』の第2部に相当する内容としてスーフイズムにおける修行実践をターナヴィーがどのように評価していたのかを検討してきた。前節の倫理と道徳のパート同様、ターナヴィーはスーフイズムの実際的な修行においてもシャリーア遵守の精神を説いていた。特にファナーの理論に見られるように、神秘的合一体験の境地に到達した者でさえも、決してシャリーアの諸規則から逸脱することは許されないとするターナヴィーの立場は、彼にとってのシャリーアの知識の至高性、もしくは包括性を示していると言えよう。次節でははいよいよ、『開示』の第3部に相

尊厳の所有者である」(Q55: 26–27)に由来する。

28) 「醒めた」スーフイーの代表格とされるジュナイド (Junayd al-Baghādī, d. 298/910) は、バスターミー (Abū Yazīd Bastāmī, d. 261/875) に代表される陶酔型スーフイズムを不十分なものとして批判し、ファナーよりもバカーを優れた境地として評価していた。

当するスーフィズムの形而上学について、特にターナヴィーの存在一性論理解に焦点を絞って検討していく。

3. スーフィズムにおける形而上学

ここでは『開示』の第3部の内容を分析していくが、前述のように第3部は作品全体の8割以上を占めており、扱われているテーマも靈魂論や人間論、宇宙論、存在論など様々である。このことは、ターナヴィーが神秘哲学や形而上学のような高度で知的な議論に最も大きな関心を抱いていたことを示すと同時に、読者たちにスーフィズムにおける難解なテーマも積極的に学ぶことを奨励していたことも意味する。

① 存在一性論の基本構造と南アジアにおける受容過程

さて、本節で検討するのはターナヴィーの存在一性論理解であるが、まずは存在一性論の基本構造とターナヴィーの生きた南アジアにおける受容過程についてそれぞれ簡単に説明しておく。存在一性論は、この世界の全てが絶対一者の自己顕現 (tajallī, タジャッリー) からなるという世界観を基本としており、この「絶対一者」とは「存在 (wujūd, ウジュード)」という原理的存在であり、この世に存在する「現実存在 (mawjūd)」とは根本的に性質が異なっている [東長 2013: 114]。また、南アジアに生きたスーフィーの多くはこの存在一性論を支持していたとされるが、ムハンマド・ギースーディラーズ (Muḥammad Ḥusaynī Banda Nawāz Gīsūdīrāz, d. 825/1422)²⁹⁾ やスィルヒンディーのような存在一性論批判者も中には存在した [二宮 2010: xx-xxi]。

南アジアでは存在一性論が汎神論的に解釈される傾向にあり、それはスーフィズムとヒンドウイズム、南アジア土着の宗教慣習との有和・混淆を基礎としていた³⁰⁾。存在一性論を言い表すアラビア語は *wahda al-wujūd* (存在の唯一性) であるが、ペルシア語にも *hama ūst* (「一切は彼なり」という存在一性論を端的に表現した言葉がある。ただし、後者は時として、あらゆるものに神が内在するという汎神論的な思想として解釈されることがあったため、混淆的傾向を有する南アジアのスーフィーたちが好んで使用してきた言葉でもある³¹⁾。また、ここで重要なのは、ターナヴィーも自身の存在一性論理解について述べる際に *hama ūst* という言葉を頻繁に用いているということである。汎神論に陥ってしまう危険性が常に伴うこの表現は、ターナヴィーのシャリーア遵守を重視する立場と相容れないように思えるが、以下に見ていく彼の存在一性論理解では、そうした問題が物の見事に解決されているのである。

29) ギースーディラーズはチシュティー教団のスーフィーとして、主にデリーで活躍した。100点以上の著作を残したと言われており、クルアーン注釈書の『解釈集 (Tafsīr-i Multaqī)』や神学書の『フィクフ・アクバル注釈 (Sharḥ al-Fiqh al-Akbar)』、イブン・アラビーの存在一性論や聖者論を批判した『神秘の果実 (Athmār al-Asrār)』といった作品が知られている。

30) 例えば、ムガル朝第5代君主シャー・ジャハーンの前男であったダーラー・シュコー (Dārā Shikūh, d. 1069/1659) は、サンスクリット古典『ウパニシャッド』のペルシア語翻訳事業を監修したり、自身もヒンドゥー教の諸概念をスーフィズムの用語で解説した『二つの海の交わる場所 (Majma' al-Bahrayn)』という作品を著したりした。彼の混淆的傾向は南アジアにおける汎神論的な存在一性論者の典型であると言える。また、このような南アジア・スーフィーとヒンドウイズムとの思想的関係については [Rizvi 1983: II, 390-432] に詳しい。

31) ダラー・シュコーは存在階梯の最高次元である「神の本質の次元 (huvīyah)」においては、信仰者は自身を神の本質そのものとして認識できるという意味で *hama ūst* という言葉を用いつつ存在一性論を解釈している [Rizvi 1983: II, 138-139]。一方、18世紀のスーフィーであるミール・ダルド (Mīr Dard, d. 1200/1785) は、タリーカ・ムハンマディーヤ (tarīqa Muḥammadiyya) について述べたペルシア語著作『書物の知識 (ʿIlm al-Kitāb)』において、存在一性論は *hama ūst* という汎神論的な表現ではなく、*hama zūst* (「一切は彼より来る」) という言葉によって表現されるべきであると主張した [Rizvi 1983: II, 245, 457]。この *hama zūst* という言葉は、神と被造物との連続性を認めつつも、両者は根本的に異なる存在であることを意味する。

② ターナヴィーの存在一性論理解

ターナヴィーはまず、自著『マスナヴィーの諸問題』の「存在一性論と目撃一性論に関する問題の確証 (Taḥqīq-i Mas'alah-yi Waḥdat al-Wujūd o Waḥdat al-Shuhūd)」という項において、以下のルーミーの詩を引用しつつ存在一性論の要旨について語っている³²⁾。

全ては愛される者 (ma'shūq) であり、愛する者 ('āshiq) はその覆い (pardah) である
愛される者は生きており (zindah)、愛する者は死んでいる (mardah)

ターナヴィー曰く、このルーミーの詩には存在一性論の秘密 (rāz) が隠されているという。つまり、この詩を理解することによって存在一性論の本質に迫ることができると言うのである。ここでターナヴィーは、前半句の「全ては愛される者であり」という部分が存在一性論の有名な言葉である hama ūst と同じ意味であると述べていることから [Thānavī 2005: 91]、この「愛される者」とは絶対一者、すなわち神を意味していると解釈することができる。一方、前半句の「愛する者はその覆いである」という部分についてターナヴィーは、「愛する者」とは可能存在 (mumkināt) であり、「覆い」とは真理を隠してしまう外面的な存在者 (maujūd-i zāhirī) であるとそれぞれ説明している [Thānavī 2005: 91–92]。このターナヴィーによる説明から、「愛する者」とは私たち人間を含む被造物のことを指していると読むことができる。

上記の詩の前半句に対するターナヴィーの解釈を整理しておく。まず「全ては愛される者であり」とは、hama ūst という言葉で表現されるように、この世の全ては神の自己顕現からなるという存在一性論の基本構造を意味している。一方、「愛する者はその覆いである」とは、私たち被造物が真理を隠してしまう覆いであり、何らかの存在原因を必要とせずにはいられない可能存在であることを示している。ここでターナヴィーは、hama ūst を存在一性論の本質を表す言葉として用いているが、彼は以下のような解釈を通じて汎神論的傾向を回避することに成功している。

「一切は彼なり (hama ūst)」の意味は、一切と彼が一体であるということではなく、一切の存在 (hama kī hastī) は信用するに値せず、彼の存在 (ū kī hastī) だけが数えるに値するということである。(中略) 一切の存在は完全 [な存在] を目の前にすると一つの外面的な存在 (zāhirī hastī) に過ぎないのであり、それは真実であるところの完全 [な存在] ではない [Thānavī 2005: 92]。

存在一性論の本質が hama ūst という言葉に凝縮されているとするターナヴィーの立場は、この世の全ての事物に神の本質が内在するという汎神論的な解釈に陥る危険性やそのような解釈に対する批判を免れ得ない。しかしターナヴィーは、この世の「一切の存在 (hama kī hastī)」は「彼の存在 (ū kī hastī)」の完全性を目の前にすると単なる外面的な存在、すなわち可能存在に過ぎないと述べる。可能存在である「一切の存在」は、先述のルーミーの詩の表現を借りれば「覆い」なのであり、決して真の存在ではあり得ない。したがって、完全かつ真実の存在は「彼の存在」、つまり神のみということになる。このようにしてターナヴィーは、「一切」と「彼」の存在の性質は根本的に

32) 「存在一性論と目撃一性論に関する問題の確証」という主題からも分かるように、ターナヴィーは、存在一性論としばしば対立関係に置かれる目撃一性論をどのように捉えるかということにも強く関心を抱いていた。このことは、イブン・アラビー学派に連なる思想家としてターナヴィーを論じる際に極めて重要であるが、本稿では彼の存在一性論理解に焦点を当てるため、彼の目撃一性論についての検討は今後の研究課題としたい。

異なるという存在論的な考えを取り入れることによって、*hama ūst* を汎神論的ではなく、むしろ神の絶対性や超越性を保持する方向に解釈しているのである。

次に、ターナヴィーが引用したルーミーの詩の後半句についての説明である。ターナヴィーによると、「愛される者は生きており、愛する者は死んでいる」とは、この世の万物は属性 (*ṣifat*) で分けると「完全 (*kāmil*)」と「欠損 (*nāqis*)」の2種類しか存在しないということ意味しており、愛される者である神は「完全」の属性を、愛する者である被造物は「欠損」の属性を持っているのだという [Thānavī 2005: 92]。さらにターナヴィーは、もし欠損した存在に過ぎない被造物が完全なる存在の神を目の前にすると、被造物は非存在 (*‘adam*) 同然のものと見做されると述べている [Thānavī 2005: 92]。

ターナヴィーはルーミーの詩の後半句から、神と被造物はそもそもの存在の性質や付与された属性が根本的に異なり、それは生と死の違いにも匹敵するほど隔絶されたものであるという解釈を導き出している。両者の存在における絶対的な差異は、ルーミーの詩の前半句に対するターナヴィーの解釈でも強調されていたが、ここでは属性という語が持ち出されることによって、存在論的ではなく神学の観点から説明されている点が特徴的である。

ターナヴィーは、ここまでのルーミーの詩に対する解釈を踏まえて、読者たちが存在一性論をどのように理解すべきなのかについて、以下のように述べている。

私たちは次のように理解する必要がある。可能存在とは、至高なるアッラーがそれらに存在 (*vujūd*) を与えて下さったがゆえに存在者 (*maujūd*) なのであって、そうでないことがどうしてありえようか。真理者の存在を目の前にすると、その流動的な存在は欠損し、脆弱で卑しいことの極み (*nihāyat-i nāqis o za‘īf o ḥaqīr*) に置かれる。そのため、可能存在を真理者の存在 (*vujūd-i ḥaqq*) の対極にある非存在とまでは言えないものの、無のような存在 (*ka’l-‘adam*) であることは確かである。そのようになった時、数えられる存在 (*vujūd-i mu’tadd*) はたった一つとなる。これこそが存在一性論の言葉通りの翻訳であり、真の意味でもある [Thānavī 2005: 92]。

ターナヴィーにとって、この世の全ては神的本質の顕現であり、*hama ūst* という表現に彼の存在一性論の世界観が凝縮されている。この場合の *hama* (一切) とは私たち人間を含む被造物全般を、*ū* (彼) とは唯一神アッラーのことをそれぞれ指しているが、ターナヴィーによると被造物は完全なる存在の神に比べると「無のような存在」であって、もはやこの世に実在しないに等しい。その結果、この世の真の実在者は絶対一者である神のみということになる。

このようにしてターナヴィーは、この世のあらゆる事物に神の本質が宿るという意味で *hama ūst* という言葉を用いているが、神以外の一切の存在は欠損の属性を与えられた無に等しい存在であると説くことによって、唯一の真実在である神の超越性を際立たせている。ただし忘れてはならないのは、ターナヴィーの場合は、神の超越性と同時に遍在的な存在としての神の観念もまた重視されているということである。ターナヴィーの存在一性論理解において、神とは被造物を超越した非人格的な存在としてのみ考えられているわけではなく、*hama ūst* という語が示すように神はあらゆる時と場所に姿を現す遍在的な存在でもあったのである。

次は、ターナヴィーがハディースの章句をもとに存在一性論について語った箇所を検討を通じて、彼において存在一性論とシャリーアの規範はいかにして調和されていたのかを論じていく。

③ ターナヴィーにおける存在一性論とハディースの親和性

ここでは、ターナヴィーがハディースの章句をもとに存在一性論について語っている箇所を検討することによって、彼の中で存在一性論の思想体系がシャリーアの規範の内いかに包摂されていたかを見ていく。『開示』の第3部に取められるターナヴィーの著作『洗練されたスンナからのタリーカの真実』³³⁾ (以下、『タリーカの真実』と表記)では、スーフィズムに関連する内容を含む330のハディースが引用されており、続いて彼によるウルドゥー語訳と注釈が記されるという形式が取られている³⁴⁾。以下では、特に存在一性論を主題として扱っているハディースとターナヴィーによる解釈を検討していく。

ターナヴィーは、『タリーカの真実』において引用した226番目のハディースが彼の存在一性論理解の要旨である *hama ūst* の言葉を解説したものであると述べている。まずは、ターナヴィーの引用した以下のハディースを見ていく。

アブー・フライラが伝えた預言者の言葉である。アードムの子孫たちが私を落胆させると至高なるアッラーは仰言った。私こそが時間 (*zamānah*) の中にあるのに、彼らはその時間を冒涇するのだ。私が [時間の支配に関する] 全ての仕事を行なっているのであって、昼夜に拘らず私が操っている。ブハーリー、ムスリム、マーリク、アブー・ダーウードがこれを伝えた。

ターナヴィーは上記のハディースに対して「『一切は彼なり』の解説 (*taujīh-i hama ūst*)」と題した注釈を施している。少々長いですが、ターナヴィーが *hama ūst* の正当性をハディースによって裏付けている部分なので引用しておく。

至高なる真理者と時間の両者が一致 (*muttaḥid*) しないということは明らかである。しかし、それにもかかわらず、ある秘儀的解釈 (*ta'vīl*) を用いることで包括的に解釈されてきた言葉は一致していると判断されてきた。学者たちの間でも、まさにその秘儀的解釈によって、「彼なり (*ūst*)」の命令が「一切 (*hama*)」の上の下されるという判断がなされた。これによって、「一切」の確証者である者 (*hama kā jo miṣḍāq hai*) は自身の諸行為やそれらの諸原因が真理者の支配 (*qabḥah-yi ḥaqq*) の下にあるという説明がなされる。ゆえに真の所有者 (*mutaṣarrif-i ḥaqqī*) や独立した存在者 (*maujūd-i mustaqīl*) は至高なる真理者のみであり、「一切 (*hama*)」とは何物でもないということになる。(中略) 要するに、真理者の [絶対的な] 所有権の肯定 (*ḥaqq ke taṣarrufāt kā isbāt*) と [被造物による] 時間の所有の否定 (*al-dahr ke taṣarruf kī nafī*) が [引用した] ハディースの意図に含まれるが、まさに同じように、その [「一切は彼なり」という] 言葉には真理者の独立性の肯定 (*ḥaqq ke istiqlāl kā isbāt*) と被造物の独立性の否定 (*khalq kā istiqlāl kī nafī*) が含意されているのである [Thānavī 2005: 503]。

ターナヴィーが『タリーカの真実』において引用した226番目のハディースは、ブハーリー (*Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī*, d. 870) やムスリム (*Muslim ibn Ḥajjāj*, d. 875)、マーリク・イ

33) 『タリーカの真実』は英訳も出ている。詳しくは、*A Sufi Study of Hadith: Haqiqat al-Tariqa min as-Sunna al-Aniqa*, Yusuf Talal DeLorenzo (tr.), London: Turath Publishing, 2009 を参照のこと。

34) ターナヴィーによるハディースの選定は、スンナ派でサヒーフ (真正) と見做されているハディース集 (いわゆる六書) に加え、アフマド・イブン・ハンバル (*Ahmad ibn Hanbal*, d. 855) の『ムスナド』、マーリク・イブン・アナス (*Mālik ibn Anas al-Aṣḥabī*, d. 795) の『ムワッタア』からなされている。

ブン・アナス (Mālik ibn Anas al-Aṣḥabī, d. 795)、アブー・ダーウード (Abū Dāwūd, d. 889) らによって伝えられており、全能なる神がこの世界における時間の流れを司る支配者であることを述べた逸話である。ターナヴィーはこのハディースが *hama ūst*、すなわち存在一性論を解説したものであると見做し、上記のような注釈を施している。ターナヴィーはここで、ハディースの注釈において秘儀的解釈(タアウィール)³⁵⁾の活用を推奨している。ターナヴィーによれば、神と時間という一見すると対立してしまうような事物が秘儀的解釈を用いることによって統合されるのだという。このように神と時間が同一のものであると証明されたのちにターナヴィーは、引用したハディースをもとに *hama ūst* の真意について語っている。

ターナヴィーはまず、時間の流れ、すなわちこの世の全ての事象が神の意志によって動かされていると述べ、「一切」であるところの被造物はそうした神の全能性に逆らうことができず、欠損性や非存在に近い属性を与えられた脆い存在であると説明する。そして、引用のハディースから導き出される秘儀的解釈としては、「真理者の独立性の肯定」と「被造物の独立性の否定」であり、これこそがターナヴィーの説く *hama ūst* という言葉の真意であり、彼による存在一性論理解の核心であるとも言える。さらにここでは、ターナヴィーの存在一性論理解がハディースの章句に基づいて説かれていることから、全てはシャリーアの規範に包摂されるという彼のスーフイズム思想の一端が示されていると読むこともできる。

次に、ターナヴィーの存在一性論理解における諸特徴の一つである神の遍在性について考察するため、そのような意図に基づいて引用されたハディースをもう一つ見ていく。『タリーカの真実』においてターナヴィーは、以下のハディースを 299 番目に引用している。

アブー・フライラが伝えた預言者の言葉である。私はムハンマドの命運が彼の手の中にあるところのその本質において誓った。もし汝が一本のロープを地面の最も低いところにまで下ろすのなら、それは至高なるアッラーの御許にまで落ちるであろう。アフマド・イブン・ハンバルとティルミズイーがこれを伝えた。

ターナヴィーは上記のハディースに対して、「あらゆる場所における真理者の諸存在に関する命令の解説 (*taujīh-i ḥukm bi maujūdāt-i ḥaqq dar har makān*)」と題した注釈を以下のように施している。

至高なる真理者の遍在性 (*ihāṭah*) について説明する時、多くのスーフイーたちがそうした主題について語ってきた。また彼らの説明によって、それは形状と性質が定められた本質の遍在性 (*ihāṭah-yi zāti-yi mutakaiyif*) として知られている。(中略) 本質の玉座の上で[神は]何物にも形容し難く、[神の]諸属性もいかなる知識とも比べられないことが証明されている。ゆえに人々は、スーフイーたちの言葉はクルアーンとハディースに矛盾するのではないかと疑っている。しかし、[引用した]ハディースの主題とスーフイーたち[の言葉]は完全に一致しており、ハディースで説明されることはまさにスーフイーたちが発する言葉でもある [Thānavī 2005: 545]。

35) タアウィールと対置される語としてはタフスィール (*tafsīr*) があるが、どちらも本来は「解釈」を意味する。イスラーム学者たちの間では、タフスィールが外的な解釈、タアウィールが内的な解釈をそれぞれ意味するという見解があるが、最も広く認められているのは、両者は同義語であるという説である。ただしシーア派の間では、クルアーン第3章7節の解釈を通じて、タアウィールが比喩・象徴・内面的な啓典解釈として理解されており、スーフイズムにも同様の見解が存在する。[イディリス 2020: 130-147] (特に pp. 131-134) において、スーフイーによる啓典解釈についての説明が詳しくなされている。

『タリーカの真実』においてターナヴィーが引用した299番目のハディースは、アフマド・イブン・ハンバルとティルミズイー (Abū 'Īsā al-Tirmidhī, d. 892) によって伝えられたものであり、一本のロープを地上の最も低いところまで垂らしたとしてもそれは神の御許にまで至る、すなわちそのような所にまで神が存在しているということを述べた逸話である。ターナヴィーはこのハディースが神の遍在性を言い表したのものであるとして、上記のような注釈を施している。

ターナヴィーによる注釈においてまず注目すべきは、神の遍在性は神学者たちの間で議論を巻き起こしてきた重要な問題であり、その中で最も広く受け入れられてきたのが、神は「本質の玉座の上で何物にも形容し難く、神の諸属性もいかなる知識とも比べられない」とする説であったと述べている点である。すなわち、ターナヴィーによれば、多くの神学者たちはいかなる被造物をも超越する存在としての神観念を強く主張してきたのだという。

ターナヴィーは、神学的には主流と見做されてこなかった神の遍在性が、専門的知識を有する学者たちのみならず、一般のムスリムたちの間でも疑問に思われていたことを十分に自覚していた。しかし、それにもかかわらずターナヴィーは、自身の引用したハディースが神の遍在性を明確に言い伝えたのものであるとして、決してイスラームの規範と相容れない説ではないことを強調する。彼にとって、スーフィーたちの言葉やそれをもとに築かれてきたスーフィズムの知の体系は、ハディースによってそのイスラーム的な正当性が確固として築かれていたのである。

ここで注意しておくべきは、遍在する神の観念はターナヴィーの存在一性論理解において非常に重視されているが、このことが多数派の神学者たちの説く超越的な神観念の否定を必ずしも意味していないということである。ルーミーの詩の解釈からターナヴィーの存在一性論理解を分析した時にも指摘したが、彼にとって神とは第一にいかなる被造物をも超越する絶対的一者であり、神のみが完全なる属性を備えた唯一かつ真の実在者なのである。このように説くことで、ターナヴィーは *hama ūst* を存在一性論の本質として重視しつつも汎神論的解釈を回避することができていた。

ただ一方で、ターナヴィーにとっての神は超越的であるのみならず、あらゆる時と場所にその姿を顕現させる遍在的な存在でもあった。そしてその遍在性は、ハディースに根拠をもつイスラーム的に正当な観念であることが証明されている。こうしたターナヴィーの神観念は、神の超越性や非親近性を表すタンズイーフ (*tanzīh*) や、対照的に神の内在性や親近性を意味するタシュビーフ (*tashbīh*) という用語によって特徴づけられ、彼の存在一性論理解を根底から支えていると言うことができよう。

以上、本節では『開示』の第3部に相当するスーフィズムの形而上学について、特にターナヴィーの存在一性論理解に焦点を当てて検討してきた。ターナヴィーの存在一性論は、*hama ūst* という言葉が示すように、あらゆる時と場所に神の本質が宿るという世界観を基本としている。しかし、現実世界における被造物はほとんど無のような存在であるがゆえに、汎神論的解釈には陥らず、むしろ絶対的一者かつ真の実在者としての神観念は保持されていると言える。そして、この遍在性と超越性という二面性を持った神観念を基調とするターナヴィーの存在一性論理解はハディースにおいてそのイスラーム的な正当性が証明されており、彼にとってはスーフィズムの形而上学的側面もまたシャリーアの規範と親和的な関係性を持っていることが分かった。

IV. おわりに

ここでは、本稿における『開示』の内容分析の結果から、スーフィーとしてのターナヴィーがい

かなる存在であったかということについて、若干の考察を試みたい。

まずは、『開示』において見出されたターナヴィーのスーフィズム思想と実践の諸特徴について整理しておく。スーフィズムの諸側面やそれらによって構築される知識の体系は、容易な基本事項から相当な知識を要する難解な箇所まで及ぶため、スーフィズムの修行者は自身の学ぶべき箇所を適切に把握する必要がある。そこでターナヴィーは、『開示』の第1部の倫理と道徳をスーフィズムの初心者向けに、第2部の修行実践を中級者向けに、最後の第3部の形而上学を上級者向けにそれぞれ執筆することで、読者たちが自身の知識量や経験に応じてスーフィズムのどの側面を学ぶべきなのかを指南できるようにした。また、前述したように、形而上学を主題とする『開示』の第3部は全体の8割以上を占めていることから、ターナヴィーはスーフィズムの思想的側面を倫理や修行実践といった他の側面よりもはるかに重視していたことが分かる。

従来研究において指摘されてきたように、ターナヴィーのスーフィズム観はシャリーアとの親和性を基本としている。その傾向は『開示』においても顕著に見出され、倫理と道徳、修行実践、形而上学といったスーフィズムのあらゆる側面がシャリーアの規範に包摂されることが証明されている。ターナヴィーは、シャリーアが単に信仰者の外面のみを律する法規範でもなければ、スーフィーとしての真理であるハキカへと至るための道具でもないと考えていた。ターナヴィーにとってのシャリーアとは、信仰者の外面的行為のみならず、感情や意識といった信仰者の内面をも律する包括的な規範体系のことを指す。さらにターナヴィーにおけるシャリーアの知識の完成とは、個々人の自我意識の変容の結果であるハキカへの到達によってなされると考えられている。したがって、遵法精神を重んじるシャリーア志向型スーフィーの系譜におけるターナヴィーの独自性は、彼にとってのシャリーアの知識の包括性と至高性に求めることができると言えよう。

以上のことから、ターナヴィーのスーフィズム思想と実践における特徴を次の2点にまとめることができる。一点目は、ターナヴィーがスーフィズムの諸側面の中で存在一性論のような形而上学的・思想的側面を最も重視していたということである。二点目は、ターナヴィーにとってスーフィズムの諸側面や知識体系の全ては、シャリーアという包括的かつ至高の規範体系に包摂されるということである。

これらの諸特徴から、スーフィーとしてのターナヴィーがいかなる存在であったかということが見えてくる。それは、ターナヴィーが自身のスーフィズム観の主張を通じてイスラーム学者としての権威や正当性を強化していたということである。ターナヴィーは『開示』という作品においてスーフィズムの「重要な諸問題」について語ってはいるものの、結局のところ彼が一貫して説いているのは、そうしたスーフィズムの思想・実践の体系というのは全てクルアーンやハディースに根拠が求められるということである。このことはターナヴィーにとって、スーフィズムのイスラーム的な正当性を証明すると同時に、クルアーンとハディースに淵源するシャリーアの知識こそが最も優れているということの表明にもなっている。とりわけ、前節で検討したターナヴィーの存在一性論理解においては、ハディースの章句に対する注釈を通じて *hama ūst* や神の遍在性のイスラーム的正しさの証明がなされたが、これは彼にとってのシャリーアの知識の優越性が顕著に示された事例であると言えよう。

ターナヴィーはシャリーアの担い手たるイスラーム学者として、イスラーム的に正しいスーフィズム観を打ち出すとともに、スーフィズムの知識体系の全てを包摂するところのシャリーアの絶対性を説き続けた。したがって、ターナヴィーにとってのスーフィズムやスーフィーというのは結局のところ、シャリーアやそれを司るイスラーム学者の権威や正当性を支える基盤であったと言うこ

とができよう。ただし、それは決してスーフィーとしてのターナヴィーがイスラーム学者としての自身の権威を支えるだけの従属的な地位であったことを意味しない。ターナヴィーはシャリーアの知識を体得することのみならず、スーフィズムの思想と実践を通じて、個々人に自我意識の変容と洗練された内面の獲得をも同時に促した。こうして外面と内面の両方において完璧な信者となった個人が、ターナヴィーの構想する植民地期南アジアのイスラーム改革プロジェクトにとって不可欠な成員として組み込まれていったということは、彼のスーフィーとしての役割を考える上では重要な視点であると言える。

V. 今後の課題と展望

以上、本稿ではターナヴィーのスーフィズム作品である『開示』の分析を通じて、彼のスーフィズム観の諸特徴とスーフィーとしてのターナヴィーがいかなる存在だったかということについて論じてきた。ターナヴィーのスーフィズム理解の集大成とも言える『開示』を読み解いてきたことで、ターナヴィーのスーフィー思想家としての側面や彼がスーフィズムの諸側面や知識体系をどのように位置付けていたかという先行研究の空隙は相当程度解消されたと思われる。しかし、スーフィズムの思想的側面に関しては、ターナヴィーの存在一性論理解のみを扱ったに過ぎず、『開示』の第3部に収められるその他のテーマの検討は今後の重要な課題である。とりわけ、イブン・アラビー学派に特有の神秘的宇宙論や存在階梯論、完全人間論をターナヴィーがどのように理解していたか、また彼においてこれらの知識体系がいかにしてシャリーアの規範と調和されていたかということは、イブン・アラビー学派に連なる思想家としてのターナヴィーの位置付けを考察する際には避けて通れない問題である。

また、ターナヴィーは『開示』やそれに収められる諸作品以外にも、多くのスーフィズム関連作品を残している。特に、ルーミーの『精神的マスナヴィー』に対する注釈『マスナヴィーの鍵』やハーフェズ (Ḥāfiẓ Shīrāzī, d. ca. 1390) の詩集を取り上げた『ハーフェズの霊知』といった作品は、南アジアの文脈を超えてペルシア語文化圏との関係性においてスーフィーとしてのターナヴィーを位置付ける上で重要な資料である。したがって、今後はターナヴィーにおけるスーフィズムの思想的側面のさらなる解明と、広くイスラーム世界全体にスーフィーとしてのターナヴィーを位置付ける試みを筆者の主要な研究課題としたい。

参考文献

<一次資料>

- Thānavī, Ashraf ‘Alī. 1992. *Perfecting Women: Maulana Ashraf Ali Thanawi’s Bihishti Zewar*, Barbara D. Metcalf (tr.), 1992, Berkeley: University of California Press.
- . 1999. *al-Tanbīh al-Ṭarabī fī Tanzīh Ibn al-‘Arabī*. Published as a part of *Armaghān Ibn-i ‘Arabī*, Abū al-Najīb Ḥajī Muḥammad Arshad Qureshī (ed.), Lahore: Taṣawwuf Foundation.
- . 2005. *al-Takashshuf ‘an Muḥimmāt al-Taṣawwuf*. Lahore: Sang-e-Meel Publications.
- . 2009. *A Sufi Study of Ḥadīth: Haqiqat al-Tariqa min as-Sunna al-Anīqa*, Yusuf Talal DeLorenzo (tr.). London: Turath Publishing.
- . 2015. *Bihishtī Zewar ma’ Bihishtī Gauhar*. Lahore: al-Mīzān.

<二次資料>

- イディリス・ダニシマズ 2020 「日本におけるスーフィー的クルアーン解釈研究の現状と課題——
欧米とトルコとの比較を通じて」『イスラーム世界研究』13, pp.130–147.
- 鎌田繁 2015 『イスラームの深層——「遍在する神」とは何か』NHK ブックス.
- 小牧幸代 2002 「デーオバンド派」大塚和夫・小杉泰・小松久男・東長靖・羽田正・山内昌之(編)『岩
波イスラーム辞典』岩波書店, p.653.
- 東長靖 2002 「ワフダ・アッ＝シュフード」大塚和夫・小杉泰・小松久男・東長靖・羽田正・山内昌之
(編)『岩波イスラーム辞典』岩波書店, p.1082.
- 2013 『イスラームとスーフィズム——神秘主義・聖者信仰・道徳』名古屋大学出版会.
- 二宮文子 2010 「南アジアにおけるイブン・アラビー学派」東長靖・中西竜也(編)『イブン・アラビー
学派文献目録』京都大学イスラーム地域研究センター, pp. xx–xxi.
- 本間流星 2020 「南アジアにおけるイブン・アラビー学派に関する先行研究レビュー——アシュ
ラフ・アリー・ターナヴィーに関する研究動向と今後の課題」『イスラーム世界研究』13, pp.
182–210.
- 牧野真理 2005 「北インドのムスリム社会における婚姻に関する規定について——ターナヴィー著
『天国の装身具 (Bihishti Zewar)』より」『アジア太平洋論叢』15, pp.131–151.
- 2009 「アシュラフ・アリー・ターナヴィー著『天国の装身具』」『イスラーム世界研究』
3(1), pp.461–476.
- Abdullah, Muhammad. 2010. *Islamic Tasawwuf: Shariah and Tariqah, Mysticism (Sufism) from
Qur'an and Hadith according to Mujaddid Thanwi*. New Delhi: Adam Publishers and
Distributers.
- Ali, Mubarak. 1988. “Bahishti Zewar and the Image of Muslim Women,” *South Asia Bulletin* 8, pp.
59–63.
- Ansari, Usamah Yasin. 2010. “The Pious Self is a Jewel in Itself: Agency and Tradition in the
Production of ‘Shariatic Modernity’,” *South Asia Research* 30(3), pp.275–298.
- . 2012. ““Tandrusti Deen ka Kaam hai”: Health as a Matter of Religion in Book 9 of Ashraf
Ali Thanvi’s Bahishti Zewar,” *History of Religions* 52(1), pp.49–76.
- A‘zamī, Abū al-Ḥasan. 2004. *Hazrat Thānavī ke Pasandīdah Vāqē‘āt*. Lahore: al-Mīzān.
- Buehler, Arthur F. 2008. *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the
Mediating Sufi Shaykh*. South Carolina: The University of South Carolina Press. (Orig. pub.
1998.)
- . 2011. *Revealed Grace: The Juristic Sufism of Ahmad Sirhindi (1564–1624)*. Louisville: Fons
Vitae.
- Bukhārī, Ḥāfiẓ Muḥammad Akbar Shāh. n. d. *Kārvān-i Thānavī: Ḥakīm al-Ummat Hazrat Maulānā
Ashraf ‘Alī Thānavī ke 192 Khulafā, Majāzīn-i Khulafā aur Mumtāz Mutavassilīn kā Ḥālāt va
Kamālāt kā Jāmi‘ Taẓkirah*. Karachi: Idārat al-Ma‘ārif.
- Ernst, Carl W., and Bruce B. Lawrence. 2002. *Sufi Martyrs of Love: The Chishti Order in South Asia
and Beyond*. New York: Palgrave Macmillan.
- Daryābādī, ‘Abd al-Mājid. 1998. *Tafsīr-i Mājidī*. 2 vols. Karachi: Majlis-i Nashriyāt-i Qur‘ān.
- Ghawrī, ‘Azīz al-Ḥasan Majzūb. 2008. *Ashraf al-Savānih*. 4 vols. Karachi: Dār al-Ishā‘at.

- Khān, ‘Abd al-Rahmān. 1996. *Sīrat-i Ashraf*. 2 vols. Multan: Idārah-yi Ta’līfāt-i Ashrafiyyah.
- Khan, Fareeha. 2008. “Traditionalist Approaches to Sharī‘ah Reform: Mawlana Ashraf ‘Alī Thānawī’s Fatwa on Women’s Right to Divorce,” Ph. D. diss., The University of Michigan.
- Khān, Shaykh Masīhullāh. 2016. *The Path to Perfection: An Edited Anthology of the Spiritual Teachings of Ḥakīm al-Umma Mawlānā Ashraf ‘Alī Thānavī*. Abd al-Rahman and Ibn Yusuf Mangera (eds.), London: White Thread Press. (Orig. pub. 2005.)
- Khawaja, Ahmad Ali. 1999. *Mawlana Ashraf ‘Ali Thanvi: His Views on Religions and Moral Philosophy and Tasawwuf*. New Delhi: Kitab Bhavan.
- Metcalf, Barbara D. 1982a. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860–1900*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1982b. “Islam and Custom in Nineteenth-Century India: The Reformist Standard of Maulānā Thānawī’s ‘Bihishtī Zewar’,” *Contributions to Asian Studies* 17, pp. 62–78.
- . 1984. “Islamic Reform and Islamic Women: Maulana Thanawi’s ‘Jewelry of Paradise’,” in Barbara D. Metcalf (ed.), *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in the South Asian Islam*, Berkeley: University of California Press, pp. 184–195.
- Mian, Ali Altaf. 2015. “Surviving Modernity: Ashraf ‘Alī Thānawī (1863–1943) and the Making of Muslim Orthodoxy in Colonial India,” Ph. D. diss., Duke University.
- . 2019. “Genres of Desire: The Erotic in Deobandī Islam,” *History of Religions* 59(2), pp. 108–145.
- Mian, Ali Altaf., and Nancy Nyquist Potter. 2009. “Invoking Islamic Rights in British India: Mawlana Ashraf ‘Ali Thanawi’s *Ḥuqūq al-Islam*,” *The Muslim World* 99(2), pp. 312–334.
- Naeem, Fuad S. 2009. “Sufism and Revivalism in South Asia: Mawlānā Ashraf ‘Alī Thānawī of Deoband and Mawlānā Aḥmad Razā Khān of Bareilly and their Paradigms of Islamic Revivalism,” *The Muslim World* 99(3), pp. 435–451.
- Nizami, Moin Ahmad. 2017. *Reform and Renewal in South Asian Islam: The Chishti-Sabris in 18th–19th Century North India*. New Delhi: Oxford University Press.
- Rabbānī, Wāḥid Bakhsh Siyāl. 2014. “Maulānā Thānawī aur Waḥdat al-Wujūd,” in his *Waḥdat al-Wujūd o Waḥdat al-Shuhūd*, Lahore: al-Faiṣal Nāshrān, pp. 54–60.
- Rizvi, S. A. A. 1983. *A History of Sufism in India*. 2 vols. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Sa‘īd, Aḥmad. 1975. *Bazm-i Ashraf ke Cirāgh*. Lahore: Maktabah-yi Iḥyā al-‘Ulūm al-Sharqiyyah.
- Sarvar, Šūfī Muḥammad. 1994. *Maslak-i Thānah Bhavan: Ḥaḥrat Maulānā Ashraf ‘Alī ke Mavā‘iz ke Āsān Khulāṣe*. Lahore: Idārah-yi Ishā‘at-i Ḥaqq.
- Sanyal, Usha. 1999. *Devotional Islam and Politics in British India: Ahmad Riza Khan Bareilwi and his Movement, 1870–1920*. Delhi: Oxford University Press. (Orig. pub. 1996.)
- Shāmzī, Niẓām al-Dīn. n. d. *Ḥaḥrat Maulānā Ashraf ‘Alī Thānawī kā Ṭarīqah-yi Iṣlāh*. Lahore: Bait al-‘Ulūm.
- Stephens, Julia. 2018. *Governing Islam: Law, Empire, and Secularism in South Asia*. Cambridge: Cambridge University press.
- Tareen, SherAli. 2012. “The Limits of Tradition: Competing Logics of Authenticity in South Asian Islam,” Ph. D. diss., Duke University.

- Vanzan, Anna. 2000. "Medical Education of Muslim Women in Turn-of-the-Century India. The 9th Chapter of the 'Bihishtī Zewar'," *Journal of the Pakistan Historical Society* 48(1), pp. 40–50.
- Zaman, Muhammad Qasim. 2008. *Ashraf 'Ali Thanawi: Islam in Modern South Asia*. Oxford: Oneworld Publications.