

初期マートゥリーディー学派神学におけるワリー論

丸山 大介*

1. 問題の所在

イスラーム世界に広く見られる民衆実践に聖者信仰がある。神に近い人物であると見なされる聖者は、理想的な人格を有し、神に由来する超越的な力で人々に恩恵をもたらすと考えられている。そのため、生前はもちろん、死後に至っても、神の恩寵にあずかると信じ人々の信仰の対象となっている。人々の生活と密接に関係し、民衆の願望を投影する聖者信仰を研究することは、民衆生活を理解する一助となるばかりでなく、厳格な一神教と理解されるイスラームの「多神教的」¹⁾側面を理解する鍵ともなる。

この聖者信仰を考える上で、聖者をめぐる概念というのは極めて重要な意味を持つ。そもそもイスラーム世界において「聖者」を規定する用語はなく、地域・時代など様々な文脈の中で、多様な聖者概念や呼称が存在している。それにもかかわらず、この無数に存在する聖者に相当する概念を、それが用いられる時代・地域・文脈に留意しつつ、体系的に論じた研究が少ない²⁾。これまでの研究史を眺めてみると、思想研究における聖者論研究と人類学における聖者研究はかなり隔たっている³⁾。しかし、イスラームにおける聖者の存在、さらには、聖者信仰の位置づけを知る上で、思想に見られる聖者論と地域や時代に密着した聖者概念を比較検討することは必要不可欠な作業であると思われる⁴⁾。

上述の通り多様な呼称を有する聖者であるが、イスラームにおいてはクルアーンに典拠のあるワリーという概念のみが理論化されていった⁵⁾。従来の思想研究を回顧すると、このワリー論に関しては、とりわけスーフィズムの文脈において、一定の蓄積がある。そして、ワリー論の精緻化は、スーフィズムが独占的に担ってきたと考えられてきた。確かにスーフィズムの中でワリーの理論化が進められており、その事実は否定できない。しかし、東長によれば、イスラームにはスーフィズムとは違う枠組み、アプローチによるワリー理解も存在しており、スーフィズムのワリー論の伝統とは別の伝統が存在するという⁶⁾。本研究はここに注目し、スンナ派神学におけるワリー論を検討する。

本稿は、神学者がワリーに言及している部分⁷⁾を翻訳することを通じて、これまでスーフィズムが独占的に語ってきたと思われるワリー論に対し、神学者がどのようにワリーを語ってきたのか、その一端を明らかにすることを目的とする。筆者は現在、スンナ派の二大神学派であるアシュアリー学派、マー

* 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科

- 1) 東長靖『『多神教的』イスラーム—スーフィー・聖者・タリカをめぐる—』歴史学研究会編『社会的結合と民衆運動』、青木書店、1999。
- 2) 赤堀雅幸「聖者信仰研究の最前線」赤堀雅幸・東長靖・堀川徹編『イスラームの神秘主義と聖者信仰』（イスラーム地域研究叢書7）、東京大学出版会、2004、p. 27。
- 3) 赤堀雅幸「聖者信仰」、p. 29。
- 4) 赤堀雅幸「聖者信仰」、p. 33。東長靖「タサウフ研究の最前線」、赤堀他編『イスラームの神秘主義と聖者信仰』、p. 102。
- 5) 東長靖「聖者とは」大塚和夫他編『岩波イスラーム事典』、岩波書店、2002、p. 558。
- 6) 東長靖『『多神教的』イスラーム』、p. 214。
- 7) ウェンシンクによれば、信条におけるワリーの初出は、*al-Fiqh al-Akbar II*であるという（A. J. Wensinck, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*, London: Frank Cass & Co. Ltd., 1965, p. 225; First printed in 1932）。

トゥリーディー学派の14世紀までの代表的な神学者を取り上げ、初期スンナ派神学におけるワリー論の抽出作業を行っている。本論考では、マートゥリーディー学派の神学者3名の著作を取り上げ、その中でワリーについて言及している箇所を抽出し、訳出する。その上で、現時点まで分かっている神学のワリー論について整理する。なお、初期アシュアリー学派のワリー論については稿を改めて論じたい。

ここで、本稿で訳出した3人の選出について説明を加えておく。マートゥリーディー学派は、サマルカンドの神学者マートゥリーディー (d. 944 頃) を祖とする神学派と考えられており、アシュアリー学派と共に、スンナ派二大神学派の一つと数えられている。学派の主張としては、人間の行為に関しては自由意志を認め、神に関しては永遠の諸属性を認めるという立場を取っている⁸⁾。しかし、マートゥリーディー学派の名前は、タフターザーニー (d. 1390) 以前には流通しておらず⁹⁾、今回選んだタハーウィー (d. 933)、ナサフィー (d. 1142)、タフターザーニー (d. 1390) をマートゥリーディー学派神学者と厳密に断定することは難しい。ナサフィーに関しては、マートゥリーディー学派であるという意見で一致しているが、例えば、タハーウィーは、マートゥリーディーが存命中に死去しており、マートゥリーディー学派に属していたとは現時点では必ずしも断定できない。また、タフターザーニーは、アシュアリー学派であるという立場¹⁰⁾ とマートゥリーディー学派であるという立場¹¹⁾ があり、どちらに属していたかを決めることは難しい。

但し、タハーウィーは、マートゥリーディー同様、アブー・ハニーファ系統の見解を述べていること¹²⁾、タフターザーニーは、『ナサフィーの信条』の注釈を著している上、その中で、アシュアリー学派の批判に対して、マートゥリーディー学派の立場を支持している¹³⁾ ことから、暫定的に彼らをマートゥリーディー学派として取り扱っておきたい¹⁴⁾。しかし、何をもってマートゥリーディー学派とするか、誰がどの学派に所属するかを定義することは、現時点での筆者の能力の及ばないところである。また、本研究は、スンナ派神学におけるワリー論の全体像を示すことに目的がある。そこで、イスラーム世界に広く流通していると思われるタハーウィー、ナサフィー、タフターザーニーの著作からワリーに関する言及箇所を訳出し、提示することに意味があり、またそれが、スンナ派神学におけるワリー論の全体像を把握する第一歩となりうると判断したため、本稿では以上の3人の神学書からワリーに関する言及を抽出することにした。

2. タハーウィーの信条

タハーウィー (Abū Ja‘far Aḥmad ibn Muḥammad al-Ṭahāwī, 853-933¹⁵⁾) はハナフィー学派の法学者で、生涯のほとんどをエジプトで過ごしている。もともとはシャーフイー学派に属していたが、

8) 竹下正孝「マートゥリーディー学派」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』, p. 921.

9) Madelung, s. v. “Māturīdyya,” *EF*, VI, p. 847.

10) 例えば、中村廣治郎『イスラームの宗教思想—ガザリーとその周辺—』, 岩波書店, 2002, p. 132 や青柳かおる『イスラームの世界観—ガザリーとラーズイー—』明石書店, 2005, p. 71 がある。ワットは、タフターザーニーが注釈したナサフィーの信条はマートゥリーディー学派のものであるけれども、彼自身はアシュアリー学派と言われていたと述べている。さらに、このテキストを選んだ理由として、彼が教えていた地方がマートゥリーディー学派の論が支配的な地域であったためだと指摘する。加えて、注釈の中には、同意していないことが明らかな箇所がいくつかあると述べている (W. M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, 1985; repr. 1997, Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 138)。

11) 竹下正孝「マートゥリーディー学派」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』, p. 921.

12) マートゥリーディー学派の神学者は、全てハナフィー学派に属しており (竹下正孝「マートゥリーディー学派」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』, p. 921)、両者の関係は非常に近いと思われる。

13) W. Madelung, s. v. “al-Taftāzānī,” *EF*, X, p. 89.

14) また、上記の理由に加えて、『ナサフィーの信条』と同時に、タフターザーニーが著した『ナサフィーの信条注釈』を訳出した方が便宜に適っていると考えたため、本稿では、『ナサフィーの信条注釈』を訳出することにした。

15) 出生年については、853年の他に844年、845年、852年と諸説ある。

ハナフィー学派に転向する。タハーウィーは、ハナフィー学派の普及の為の書、法学書、ハディースに関する書、神学に関する著作を残している。

神学に関する著作としては、本翻訳で取り上げる『タハーウィーの信条』(*al-ʿAqīda al-Ṭahāwīyā*)が挙げられる。同書では、ハナフィー学派のアブー・ハニーファ (Abū Hanīfa, d. 767)、アブー・ユースフ (Abū al-Yūsuf, d. 798)、シャイバーニー (al-Shaybānī, d. 805) から先達の見解に準じた信条を示している¹⁶⁾。なお、翻訳の底本には、al-Ṭahāwī, *al-ʿAqīda al-Ṭahāwīyā*, Bayrūt: Dār al-Bashāʾir al-Islāmiya, 1993 を用いた。

内容は、アッラー、世界の創造、預言者、クルアーン、見神、イーマーン (信仰)、天国と地獄、カリフ論などである¹⁷⁾。ワリーは、イーマーンについて述べた箇所に続いて、以下のように説明される。

信仰者 (muʾmin) は全て、慈悲深き御方 [アッラー] の友 (awliyāʾ al-Rahmān) である。そして、彼らはアッラーのもとで最も高貴であり (akramu-hum ʿinda Allāh)、最も従順であり (aṭwaʾu-hum)、クルアーンに最も良く従う者 (atbaʾu-hum li-al-Qurʾān) である (p. 20)。

以上の説明の後、議論は再びイーマーンに戻る。この後、タハーウィーはワリーについて、以下のムハンマドの教友に関する議論の中で再度言及する。

私たちは預言者 (神よ、彼に祝福と平安を与え給え) の教友たち (aṣḥāb) を愛する。そして、私たちは教友のうち一人 [へ] の愛を過度に表さない¹⁸⁾。また、彼らのうちの一人を正当化しない。また、私たちは彼らを嫌う者や善行以外をもって彼らを語る者を嫌う。そして、私たちは彼らに対して良いこと以外には言わない。彼らを愛することは、持戒 (Dīn) であり、信仰 (īmān) であり、完成 (iḥsān) である¹⁹⁾。そして、彼らを嫌うことは不信仰 (kufr) であり、偽善 (nifāq) であり、横暴 (ṭughyān) である。

私たちは、まず初めにアブー・バクル・スィッディーク (Abū Bakr al-Ṣiddīq)²⁰⁾ を好み、ウンマ全体の長にし (nuthbitu)、続いてウマル・イブン・ハッターブ (ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb)²¹⁾ を、続いてウスマーン (ʿUthmān)²²⁾ を、そして、アリー・イブン・アビー・ターリブ (ʿAlī ibn Abī Ṭālib)²³⁾ をカリフと認めている。彼らこそ正統カリフ (al-khulafāʾ al-rāshidūn) であり、神によって正しく導かれたイマーム (al-aʾimma al-muhtadūn) である。

16) al-Ṭahāwī, *al-ʿAqīda al-Ṭahāwīyā*, p. 11.

17) 『タハーウィーの信条』を訳出したものとしては、例えば、W. M. Watt, *Islamic Creeds: A Selection*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994, pp. 48-56 が挙げられる。

18) アリーを強調しないということ。

19) 『タハーウィーの信条』においては、持戒 (dīn)、信仰 (īmān)、完成 (iḥsān) となっているが、これは、信仰の基礎であるイスラーム (al-Islām)、イーマーン (al-īmān)、イフサーン (al-iḥsān) のことを指していると思われる。そのため、文中の dīn は al-Islām と同義であると考えられる。この、イスラーム、イーマーン、イフサーンについてはハディースに典拠があり、六書すべてに言及がある。日本語で読めるものとしては、プハーリー『ハディース——イスラーム伝承集成』(牧野信也訳)、第1巻、中央公論社、2001, p. 46; プハーリー『ハディース』、第4巻、pp. 452-453; イマーム・ムスリム・ビン・アル・ハッジャージ、『日訳サヒーフ・ムスリム』(磯崎定基ほか訳)、第1巻、イスラミックセンタージャパン、1980, pp. 18-21 が挙げられる。

なお、ここでのイスラームは、信仰告白、礼拝、喜捨、断食、巡礼という五行に代表される、神の戒律を守ることという意味である。そのため、本稿ではその意を汲んで、持戒と訳出することにした。また、イフサーンは、神を目の前で見ていたかのように、神を信仰することであり、信仰が完成された状態、つまり完全なムスリムであることを指している。日本語では善行と訳出されることが多いが、井筒も指摘するように、これではイフサーンの意味を的確に反映しているとは言えない (T. Izustu, *The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of Imān and Islām*, Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1965, pp. 58-59)。そこで、本稿では完成と訳出することとした。

20) 573年頃～634年。ムハンマドの家族・近親を除いた最初のイスラームへの入信者で、初代の正統カリフである。

21) 592年～644年。ムハンマドの教友の一人で、第2代の正統カリフ。

22) ムハンマドの教友の一人であり、ムハンマドの娘婿。第3代の正統カリフ。

23) 不詳～661年。ムハンマドの娘婿で、第4代の正統カリフ。

預言者が呼び、天国で祝福される 10 人は、預言者が証言したことに基づいて、そして、預言者の言葉は真実である故、私たちは、彼らが天国へ行ったことを証言する (nashhadu)。そして、彼らは、アブー・バクル (Abū Bakr)、ウマル (‘Umar)、ウスマーン (‘Uthmān)、アリー (‘Alī)、タルハ (Talḥa) ²⁴⁾、ズバイル (Zubayr) ²⁵⁾、サアド (Sa‘d) ²⁶⁾、サイード (Sa‘īd) ²⁷⁾、アブドゥッラフマーン・イブン・アウフ (‘Abd al-Rahmān ibn ‘Awf) ²⁸⁾、そして、このウンマの保護者であるアブー・ウバイダ・イブン・ジャッラーフ (Abū ‘Ubayda ibn Jarrāḥ) ²⁹⁾ である。

預言者の教友たち (aṣḥāb)、そしてすべての汚れから清められた彼 [ムハンマド] の妻達 (azwāj)、そしてすべての汚れから清められた彼の子ども達 (dhurrīyāt) についての発言を正しく語る者は、既に偽善 (nifāq) から自由になっている。先行する世代 (sābiqūn) の中でサラフの知徳のある者 (‘ulamā’ al-salaf)、第 2 世代以降の人 (man ba‘da-hum min al-tābi‘īn) は、善と伝承の人々 (ahl al-khayr wa al-athar) や知と観察眼を持つ人々 (ahl al-fiqh wa al-nazar) である。彼らは麗しき者 (jamīl) [という名] 以外で言及されることはない。彼らを悪く言う者は、すなわち道に外れている (‘alā ghayr al-sabīl)。私たちは、ワリーの誰か (aḥad al-awliyā’) を預言者の中の誰か (aḥad al-anbiyā’) より優先しない (lā nufaḍḍilu)。そして、私たちは次のように言う。預言者一人は全てのワリーより優れている。そして、私たちは、現に起こったところのカラーマ³⁰⁾ と、ワリーに関する話が、信頼される人々 (thiqāt) ³¹⁾ の意見で訂正される³²⁾ ことを信じている (pp. 25-26)。

3. ナサフィーの信条³³⁾

ナサフィー (Najīm al-Dīn Abū Ḥafṣ ‘Umar al-Nasafī, 1068-1142) は、マートウリーディー学派の神学者であり、法学者、ハディース学者としても著名である。彼の主著『ナサフィーの信条』 (*al-Aqā'id al-Nasafīya*) は非常に重要な著作と考えられており、数多くの注釈書が記されている。

『ナサフィーの信条』は、世界、アッラー、アッラーの属性、見神、行為、来世、罪、信仰など 17 の神学に関する論点について論じたものである。翻訳に際しては、al-Nasafī, *al-Aqā'id*

24) Abū Muḥammad Talḥa ibn ‘Ubayd Allāh. 不詳～656年。クライシュ族タイム家の出身。人物の詳細は、高野太輔「タルハ」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』p. 621 参照のこと。

25) Zubayr Ibn al-‘Awwām. 不詳～656年。預言者ムハンマドのいとこ。詳細は、医王秀行「ズバイル・イブン・アウワーム」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』, p. 534; I. Hasson, s.v. “al-Zubayr b. al-‘Awwām,” *EF*, XI, pp. 549-551 を参照のこと。

26) Sa‘d ibn Abī Waqqās. ムハンマドの側近。この人物についての詳細は、G. R. Hawting, s.v. “Sa‘d b. Abī Waqqās,” *EF*, VIII, pp. 696-697 を参照のこと。

27) Sa‘īd ibn Zayd. ムハンマドの側近。この人物については、A. J. Wensinck & G. H. A. Juynboll, s.v. “Sa‘īd b. Zayd,” *EF*, VIII, p. 857 を参照。

28) この人物の詳細は、M. Houtsma & W. M. Watt, s.v. “‘Abd al-Rahmān b. ‘Awf,” *EF*, I, p. 84 を参照のこと。

29) この人物の詳細は、H. A. R. Gibb, s.v. “Abū ‘Umayda al-Djarrāḥ,” *EF*, I, pp. 158-159 を参照のこと。

30) 本稿では、以後、カラーマとムウジザが頻出する。カラーマには聖者の奇跡、ムウジザには預言者の奇跡という訳語が当てられることが多いが、区別を明確にするため、カタカナ表記を積極的に採用する。なお、カラーマには奇跡以外にアッラーからの恩寵という意味もあるが、その際には、恩寵と訳出した。

31) スィカとは、信頼できる、確かな伝承者のこと。イブン・アビー・ハーティム・ラーズイー (Ibn abī al-Hātim al-Rāzī, d. 938) による伝承者の区分によれば、スィカは最も信頼できる伝承者として最上位に位置づけられる。なお、イブン・アビー・ハーティム・ラーズイーの伝承者の区分に関する詳細は、Eerick Dickinson, *The Development of Early Ḥadīth Criticism: The Taqdim of Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī*, Leiden: Brill, 2001, pp. 95-96 を参照のこと。

32) ワリーの話に関して、ワリーの方が預言者より優先されると言った嘘偽りが多かったことが背景としてあると考えられる。

33) 『ナサフィーの信条』を訳出したものとしては、例えば、W. M. Watt, *Islamic Creeds*, pp. 48-56 が挙げられる。邦訳には、中村廣治郎『イスラームの宗教思想—ガザリーとその周辺—』, 岩波書店, 2002, pp. 133-140 がある。

al-Nasaḥīya, Bayrūt: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiya, 1993 を用いた。

同書ではワリーに関して直接の言及はないが、ワリーのカラーマについては論じられている。ナサフィーは、使徒・天使・啓示 (al-rusul wa al-malā'ika wa al-kutub al-munzala) に続く 1 章をムウジザとカラーマ (mu'jizāt wa karāmāt) に割く。

神の使徒 [ムハンマド] の昇天 (mi'rāj)³⁴⁾—— [すなわち] 目覚めた状態で [まずは] 天に身をもつて上がっていき、それから、天の高いところから神が望み給うところへいったこと——は真理 (ḥaqq) である。また、ワリーのカラーマ (karāmāt al-awliyā') は真理 (ḥaqq) である。アッラーは、慣行の破棄 (naqḍ al-'āda) を通して、神の恩寵 (karāmāt)³⁵⁾ をワリーのために現す。それは、例えば、短期間での長距離移動 (qaf' al-masāfa al-ba'ida fi al-mudda al-qalila)、必要な時に飲食物や衣服を出現させること (zuhūr al-ta'ām wa al-sharāb wa al-libās)、水上歩行 (mashy 'alā al-mā)、空中飛行 (tayarān fi al-hawā)、鉤物や声を発しない動物の発話 (kalām al-jamād wa al-'ajmā)、それ以外のものである。これは使徒の [存在を証明する] ためのムウジザ (mu'jiza) である。そして、このカラーマは、彼 [使徒] のウンマに属する誰かのために現れる。なぜならば、それ [カラーマ] でもっと、彼がワリーであることが明らかになるからであり、ワリーという者は必ず、使徒の宗教に確証もたらす者だからである。使徒の宗教には、アッラーの使徒の使徒性を認めること [が根本にあるの] である (pp. 25-26)。

その後の章は、カリフ職とイマーム職 (al-khilāfa wa al-imāma) に関する章、スンナの民とそれ以外を区別する問題に関する断章 (nubadh min al-masā'il allatī yatamayyazu bi-hā ahl al-sunna 'an ghayri-him) と続く。ワリーは、後者の中で以下のように述べられる。

ワリーは預言者の位階 (daraja al-anbiyā') に達することは全くもってありえない。アッラーの僕は、神の命令や禁止が必要なくなるというところには到達しない³⁶⁾ (p. 29)。

4. ナサフィーの信条注釈

タフターザーニー (Sa'd al-Dīn Mas'ūd ibn 'Umar al-Taftāzānī, 1322-1389/90) は、ティムール朝期の学者である。彼は、法学ではシャーフィイー学派とハナフィー学派、神学ではアシュアリー学派とマートゥリーディー学派とを折衷した説を唱えるなど、独自のイスラーム法学とイスラーム神学の完成を目指していた³⁷⁾。『ナサフィーの信条注釈』(Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasaḥīya) は、先に訳出した『ナサフィーの信条』の注釈書である。なお、翻訳には、al-Taftāzānī, *Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasaḥīya*, al-Qāhira: Maktaba al-Kulliyāt al-Azharīya, 1987 (以下、略称 KA) と al-Taftāzānī, *Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasaḥīya*, Dimashq: Manshūrāt Wizārat al-Thaqāfa wa al-Irshād al-Qawmī, 1974 (以下、略称 MW) の 2 種類を使用し、前者を底本とした。両者の間には時に異同が認められ、それらは注記したが、ta'ālā の有無や、'an と min の交替などの瑣末な異同についてはいちいち言及しなかった。なお、あえて MW の読みを採用した際にはその旨を明記した。

同書の 17 ある論点の中に、ムウジザとカラーマ (al-mu'jizāt wa al-karāmāt) がある。ムウジザに関する議論では、使徒の昇天について論じられている。この直後に、ワリーのカラーマは言及され

34) 伝承の起源は、クルアーン 17 章 1 節に由来する。詳細は、杉田英明「ミウラージュ」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』, p. 942 を参照。

35) ここではアッラーから与えられるものである。神の恩寵と訳出した。

36) 預言者は無謬性を認められており、アッラーの命令に必ずしもとらわれない。他方、預言者以外の人々にとって、アッラーの命令が必要なくなるということとはあり得ない。つまり、ワリーが預言者を越えることはあり得ないと考える。

37) 松本耿郎「タフターザーニー」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』, p. 612。

る。カラーマについて論じた後は、預言者の後の優れた人物に関する議論へと続く。

<ワリーのカラーマは真理である>³⁸⁾。そして、ワリーとは、可能な限り、[神への] 忠誠に専心する者 (al-muwāzib ‘alā al-tā‘āt)、[神に] 反逆 [すること] を避ける者 (al-mujtanib ‘an al-ma‘āṣi)、自身や欲に身を捧げることを放棄する者 (al-mu‘riḍ ‘an al-inhimāk fī al-dhāt wa al-shahawāt) であることによって、至高なるアッラーとその属性を知る者 (al-‘arif bi-Allāh ta‘ālā wa ṣifāti-hi) である。ワリーのカラーマは、彼自身による、預言者性の宣言と結びつかない、慣行を破棄するようなことの現れ (zūfūr amr khāriq li-al-‘āda) である。それ故、イーマーンや敬虔な行為に結びつかないものは、間違った方向に導いてみせるような誘惑 (istidrāj) である。そして、預言者性の宣言 (da‘wā al-nubūwa) と結びついたものは、ムウジザ (mu‘jiza) である。

カラーマの真実性の証拠は、詳細については [その伝承経路が] ごく少ない (āḥād)³⁹⁾ としても、特に共通している部分については、その否定が出来ないほど、教友やその後の世代の多くの人物を通じて複数経路辿ってきた (tawātara)⁴⁰⁾ ものである。そして、同様に、クルアーン (al-Kitāb) は、マルヤムによるカラーマの出現、スライマーン (彼に平安あれ) の仲間によるカラーマの出現をはっきりと述べている。そして、そのクルアーンの出来事が確かとな [ることが我々に明らかにな] った後となつては、それがありうること (jawāz) を証明する必要はない。

それから、[ナサフィーは] カラーマの [一般的な] 説明と、とても起こりそうにない、それ⁴¹⁾ [カラーマ] のいくつかの詳細に関しての明示に言及して、説を述べる。すなわち、以下のように言う。<カラーマは、慣行の破棄を通して、ワリーに現れる。例えば、短期間での長距離移動である>⁴²⁾。それは、スライマーン (彼に平安あれ) の仲間——それは、有名なアーサフ・イブン・バラフヤー (Āṣaf ibn Barakhyā)⁴³⁾ であるのだが——彼が、一瞬のうちに、距

38) 『ナサフィーの信条注釈』はマトン (本文) とシャルフ (注釈) から成り立っている。本稿では、マトンの部分には <> を付し、シャルフ部分と区別することにする。

39) アーハードは、ハディース学の用語で、伝承経路がごく少ないことを示す。アーハードはさらに伝承経路の多寡によって、マシュフル (3 経路以上)、アズィーズ (2 経路)、ガリーブ (単一経路) などに区分される (小杉泰「ハディース学」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』, p. 769)。

40) タワータラからの派生語であるムタワールは、内容が不可謬であるほど、伝承経路が複数あるものを指す。上述のアーハードとムタワールは、両者とも伝承内容に疑いがなく、正確であることを示しているが、ムタワールの方がより信憑性が高い。なお、ムタワールには、ムタワール・ラフズィー (mutawātir lafẓī) とムタワール・マアナウイー (mutawātir ma‘nawī) がある。両者とも複数経路を辿っていることは共通しているが、前者は、文が一語一句同じであるもの、後者は、骨子や顕著な特徴が同じものを指す。ここでのタワータラナーの言及は、後者のムタワール・マアナウイーの考え方に近いものと考えられる。

ムタワールに関する詳細は、小杉泰「ムタワール」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』, p. 974; A.J. Wensinck & W.F. Heinrich, “Mutawātir,” *EF*, VII, pp. 781-782; G.H.A. Juynboll, “Tawātur,” *EF*, X, pp. 381-382 を参照のこと。また、ムタワール・ラフズィーとムタワール・マアナウイーについての詳細は、Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, ‘*Ulūm al-Ḥadīth wa Mustalah-hu*, Bayrūt: Dār al-‘Ilm li-al-Malāyīn, 1975, pp. 148-150 を参照のこと。

41) KA では hā となっているが、MW では、hu となっている。

42) 上掲の『ナサフィーの信条』と訳文が異なっているのは以下の理由からである。『ナサフィーの信条』では、アッラーが主語になっているのに対し、『ナサフィーの信条注釈』では、カラーマが主語になっている。この翻訳は『ナサフィーの信条』に拠らず、『ナサフィーの信条注釈』での記述を反映させた。

43) この人物については、タフスィールに若干の説明がある。アーサフは、スライマーンの書記 (kātib Sulaymān. Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-A‘ẓīm*, vol. 5, Bayrūt: Dār al-Fikr, 1970, p. 235)、あるいは、スライマーンの大臣 (wazīr Sulaymān. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, vol. 24, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, p. 169) であったという。また、スライマーンの叔母の息子 (ibn khāla Sulaymān) であるという指摘もある (Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa al-Nihāya*, vol. 2, Bayrūt: Maktaba al-Ma‘ārif, 1990, p. 23)。さらに、最も偉大な [神の] 名前を知る誠実な人物 (ṣiddīq ya‘lamu al-ism al-a‘zam. Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*, vol. 19, Bayrūt: Dār al-Fikr, 1995, p. 199; Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, vol. 24, p. 169; Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-A‘ẓīm*, vol. 5, 1970, p. 235) であり、最も偉大な [神の] 名前を知っているとされているジンの信仰者の一人 (raḥul min mu‘minī al-jānn kāna fī-hā yuqālu yaḥfazu al-ism al-a‘zam. Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa al-Nihāya*, vol. 2, p. 23)、あるいは、イスラエル人達の学者の中の一人 (raḥul min banī isrā’īl min ‘ulamā’i-him. Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa al-Nihāya*, vol. 2, p. 23) であったとも言われている。

なお、アーサフ・イブン・バラフヤーという読みは、*Encyclopaedia Judaica* のソロモン (Solomon) の項目 (Ḥaim

離の遠さにも関わらず、ビルキース (Bilqīs) ⁴⁴⁾ の玉座を持ってきたことのようなものである。〈必要な時に飲食物や衣服を出現させること〉⁴⁵⁾ は、マルヤムに関して [起こったこと] のようなものである。なぜならば、至高なるアッラーは以下のように仰った。「ザカリーヤが、かの女を見舞って聖所に入る度に、かの女の前に、食物があるのを見た。かれは言った。『マルヤムよ、どうしてあなたにこれが (来たのか)』。かの女は (答えて) 言った。『これはアッラーの御許から (与えられました)』」⁴⁶⁾。〈そして、水上歩行〉 [ちょうどそれは] ワリーの多くについて述べられてきたようなものである。〈そして、空中浮遊〉 [それは] ジャアファル・イブン・アビー・ターリブ (Ja'far ibn abī Tālib) ⁴⁷⁾ やルクマーン・サラフスィー (Luqmān al-Sarakhsī) ⁴⁸⁾ などに関係することである。

〈そして、鉱物や声を発しない動物の発話〉⁴⁹⁾、[その] 鉱物の発話について言えば、例えば、スライマーンとアブー・ダルダー (Abu al-Dardā') ⁵⁰⁾ (神が、彼らを嘉し給わんことを) の前に鉢 (qaṣ'a) があり、その鉢が神を讃え、そして、彼らが鉢のアッラーへの讃辞を聞いたと伝えられる⁵¹⁾。そして、動物の発話について言えば、洞窟の人々に犬が語りかけたことである⁵²⁾。そして、預言者 (神が彼を祝福し、平安を与えんことを) が次のように言ったと伝えられるようなものである。牛を追立てている男が牛を追っていると、牛は彼に顔を向けて、次のように言った。「実に、私はこんなことのために創造されたのではない。耕作のために創造されたのだ」と。人々は次のように言った。「神の栄光に讃えあれ (subhāna Allāh) ⁵³⁾。牛

Z'ew Hirschberg, "In Islam, Solomon," Fred Skolnik, editor-in-chief, *Encyclopaedia Judaica*, 2nd ed., vol. 18, Detroit: Macmillan Reference USA, 2007, p. 761) に従った。

- 44) シェバの女王のことを指す。旧約聖書に由来する、古代南アラビアの女王。ここは、クルアーン 27 章 40 節の記述に言及した箇所である。
- 45) KA には、ilay-hā という表現が入っているが、マトンには存在しないため、訳出しなかった。なお、MW では、マトン同様記述されておらず、この箇所はそれに基づいて訳出した。
- 46) クルアーン 3 章 37 節。なお、クルアーンの引用は、『日亜対訳・注解 聖クルアーン』日本ムスリム協会、2000 (1982) に拠っている。
- 47) 4 代目カリフ、アリーの兄。別名、空飛ぶジャアファル (Ja'far al-Ṭayyār)。Abū Nu'aym al-Iṣbahānī, *Hilyat al-Awliyā' wa al-Ṭabaqāt al-Asfīyā'*, vol. 1, Bayrūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1967, pp. 114-118 を参照。
- 48) ルクマーンのカラーマは、ニザームッディーン・アウリヤーの言行録の中で言及されている。カラーマの詳細は以下の通りである。ある時ルクマーンは、金曜礼拝に参加し損なった。そこで、街のウラマーが彼を問いたすためにやってきた。人々が、ウラマーが尋問にやってくる旨をルクマーンに伝えると、ルクマーンは次のように尋ねた。「ウラマーは徒歩でやってくるのか、それとも馬に乗ってやってくるのか」。人々が、ウラマーは馬に乗ってやってくるかと答えると、ルクマーンは扉に座り、「全能なる神の命令によって。動け!」と言った。すると、直ちに扉は動いたのだ。 (Nizam ad-Din Awliya: *Morals of the Heart: Conversation of Shaykh Nizam ad-Din Awliya recorded by Amir Hasan Sijzi*, tr., B. B. Lawrence, New York & Mahwah: Paulist Press, 1992, p. 89)。
- なお、Nizam ad-Din Awliya の文中では、ルクマーン・サルハスィー (Lukman Sarkhasi) と書かれているが、J. J. エリアスは、ホラーサーンのサラフス (Sarakhs) にちなんだ、ルクマーン・サラフスィーが正しいと述べている (Jamal J. Elias, "Book Review: Nizam ad-Din Awliya: *Morals of the Heart*", *The Muslim World*, vol. 83, no. 3-4, 1993, pp. 337-339)。そこで本稿では、後者の読みを採用することにする。
- 49) なお、この直後に、wa al-indifā' al-mutawajjih min al-balā' wa kifāya al-muhimm min al-a'dā' という文がある。但し、ここは本文に乱れがあると思われる。KA の脚注によれば、異本にはこの部分がないとのことであり、訳出しなかった。なお、同時に校合した MW においても欠落している。
- 50) 教友の一人。al-Iṣbahānī, *Hilyat al-Awliyā'*, pp. 208-227 を参照。
- 51) このカラーマは、スライマーンではなく、サルマーン・ファールスィーとアブー・ダルダーが食事をしているときに起こったという記述がある (Abū Bakr Jazā'irī, *Minhāj al-Muslim*, al-Qāhira: Dār al-Kutub al-Salafiyya, 1992, p. 60)。なお、ハディースによれば、アブー・ダルダーとサルマーン・ファールスィーは兄弟の契りを結んでいる (例えば、プハーリー『ハディース』, 第 1 巻, pp. 259-260; プハーリー『ハディース』第 3 巻, pp. 80; プハーリー『ハディース』第 5 巻, pp. 348-349 を参照)。従って、本来このカラーマは、サルマーン・ファールスィーとアブー・ダルダーの間に起こったものと思われるが、この箇所は底本・異本ともスライマーンと記述されており、訳文には反映させなかった。
- 52) KA では、taklīm kalb li-aṣhāb al-kahf となっているが、MW では、ka-takallum kalb aṣhāb al-kahf となっている。なお、この部分はクルアーン 18 章 9～26 節を指していると思われる。但し、犬が話したことは記載されていない。
- 53) 直訳では「神の栄光に讃えあれ」という意味であるが、日本語の文脈では、「南無三宝」に近い。ここでは「神の栄光に讃えあれ」という意味合いよりも、牛が言葉を喋ったことに対する驚きを示している。

が話すなんてことがあるのか」。預言者（彼に平安あれ）は次のように言った。「私はこれを信じる」と⁵⁴。〈それ以外のもの〉は、例えば、ウマル（神が彼を嘉し給わんことを）が、マディーナのミンバル（説教壇）の上にながら、ニハーワンド⁵⁵にいる軍隊を見たこと⁵⁶である。ついには⁵⁷、そこに敵の罠があったために、山の後ろに関して警告をして、彼の軍隊の長官に次のように言った。「サーリヤ (Sāliya)⁵⁸ よ。山だ。山だ」。サーリヤは遠く離れた距離にもかかわらず、ウマルの発言を聞いた。そして、（その他には）ハーリド⁵⁹（神が彼を嘉し給わんことを）が毒を飲んでも、害を被らなかつたことや、ウマル（神が彼を嘉し給わんことを）の書いたものでもってナイルが流れたこと (jarayān al-Nīl bi-kitāb ‘Umar)⁶⁰ のようなものである。そして、これに類するものは、数え上げられるよりも多くある [数え尽くせない]。

ムウタズィラ学派は、ワリーに慣行の破棄が現れうるならば、それはムウジザと区別がつかなくなり、それ故、預言者と預言者以外を区別できないとの理由で、ワリーのカラーマを否定する。これに対して、[ナサフィーは、] 以下の言葉でもって返答する。〈そして、それは〉すなわち、ワリーたち⁶¹ ——ウンマの中の一人であるワリー——による慣行の破棄の現れ (zuhūr khawāriq al-‘ādāt min al-awliyā’) は、〈使徒の [存在を確証する] ためのムウジザ (mu‘jiza) である。そして、このカラーマは、彼 [使徒] のウンマに属する誰かのために現れる。なぜならば、それ [カラーマ] でもって〉すなわち、そのカラーマでもって〈彼がワリーであることが明らかになるからであり、ワリーという者は必ず、使徒の宗教に確証をもたらす者だからである。使徒の宗教は、アッラーの使徒の使徒性を〉彼の命令と禁止において、使徒に従うことと共に、口でもって〈認め〉、心でもって真実だとすること⁶² である。その結果、このワリーは、独り立ちして自分勝手な振る舞いをする、そして使徒に従わないことを主張するならば、彼はワリーではなく、彼によって⁶³ それ [カラーマ] が現れるということはない。

言い換えれば、慣行を破棄するような事柄、それ⁶⁴ は —— 預言者自身によって現れ⁶⁵ よう

54) このカラーマについては、ハディースに典拠がある。六書の中では、ブハーリーとムスリム・イブン・ハッジャージュのハディース集において言及されている。日本語で読めるものとしては、ブハーリー『ハディース』、第2巻、p. 38; 第3巻、p. 361 とイマーム・ムスリム・ビン・アル・ハッジャージュ『日訳サヒーフ・ムスリム』、第3巻、p. 385 が挙げられる。

55) 642年（年については諸説ある）、ニハーワンドで、ムスリム軍とサーサーン朝軍の間で戦いが行われた。この際、ウマルは、バスラとクーファの軍を率いて、ニハーワンドに進軍した。

56) このカラーマに関する詳細は、例えば、森伸生・柏原良英『正統カリフ伝 上巻 アブーバクルとウマル編』、日本サウディアラビア協会、1994、pp. 246-248 参照。

57) KA では ḥattā となっているが、MW では、ḥīna となっている。

58) Sāliya ibn Zunaym ibn ‘Abd Allāh ibn Jābir al-Kunānī al-Daylī. 不詳 ~ 650年。Khayr al-Dīn Zirīkī, *al-A‘lām: Qāmūs Tarājīm li-Ashhar al-Rijāl wa al-Nisā’ min al-‘Arab wa al-Musta‘ribīn wa al-Mustashriqīn*, vol. 3, Bayrūt: Dār al-‘Ilm li-al-Malāyīn, 1997, pp. 69-70 を参照。

59) この人物については未詳。

60) エジプト総督であったアムル・イブン・アースは、ウマル・イブン・ハッターブに、「エジプトの民が、ナイル川に水が流れるようにするために、毎年ナイル川に少女を投げ込んでいる」という内容の手紙を送った。それに對し、ウマルは、「あなた [ナイル川] が、あなた自身によって流れていたのなら、流れない。もし、アッラーが流れるようにしていたのであれば、私たちはアッラーに川が流れるように懇願する」という旨の手紙をアムルに送り返した。そして、アムルは川にその手紙を投げ込んだ。次の日、エジプトの民が起き、川を見てみると、広範囲にわたって水位が上昇していた。詳細については、Muḥammad Yūsuf Kāndihlawī, *Ḥayāt al-‘Shāḥāba*, vol. 3, al-Qāhira: Dār al-Hadīth, 1999, pp. 455-460 などを参照。

61) KA では、min al-awliyā’ aw al-walī となっているが、MW では、min al-walī となっている。

62) KA では、al-aqrār bi-al-lisān wa al-taṣḍīq bi-al-qalb となっているが、MW では、al-aqrār bi-al-qalb wa al-lisān となっている。

63) KA では、‘alā yadi-hi となっているが、MW では、‘alā yadayhi となっている。

64) KA では、huwa であるが、MW では、fa huwa となっている。

65) KA では、zahara となっているが、MW では、azhara-t となっている。

と、ウンマの中の誰か [ワリー] によって現れよう——預言者（彼に平安あれ）に関してはムウジザであり、ワリーに関しては——彼自身の手によってそれを起こすところの人 [ワリー] の預言者性を主張することを欠いているがために——カラーマである。それ故、預言者は、ワリーと違って必ずや以下のことを備えている。それは、自身が預言者であることを知っていること、慣行の破棄を現すことを意図すること、またムウジザを必然的に起こす御方 [アッラー] を間違いなく知っているということである (pp. 92-94)。

5. 結びにかえて——ワリーの古典理論の整理——

最後に、以上の翻訳とこれまでのアシュアリー学派・マートゥリーディー学派に関する研究成果を踏まえて、古典期のスンナ派神学者によるワリー論を整理したい⁶⁶⁾。主な論点として、1) ワリーの定義、2) ワリーが起こす奇跡、3) ワリーと預言者との関係の3点が挙げられる。

ワリーの定義には4つのパターンが存在していた。1つ目は信仰者であればワリーだとするもの⁶⁷⁾。2つ目は、欲に囚われることなく信仰に従事し、神を知りうる人物としてのワリー像⁶⁸⁾。3つ目は、預言者の宗教、つまりイスラームに確証をもたらす者⁶⁹⁾。そして、最後は、ワリーについての定義を全くせず、ワリーが存在を自明視して語るケースである⁷⁰⁾。但し、定義をしている3点も、それぞれムスリム全般を指しているところと取ることができ、厳密な定義をしているわけではない。

カラーマに関しては、どの論者も正統信条として記述していた⁷¹⁾。その上で、カラーマの具体例を挙げて詳しく論じているケースと、具体的なカラーマについては何も語らず、カラーマが真実であるのみ論じるケースの2つの立場が存在していることが明らかになった。前者についていえば、主にクルアーンとハディースに典拠があるカラーマが記述されていることが多い。但し、実際には教友伝に典拠があるカラーマも紹介されており、神学書の典拠として何が挙げられるかについては引き続き調べていく必要がある。

続いて、ワリーが、神学においてどのような文脈で語られているのかについて整理する。神学書において、ワリーが単独の立項をもって論じられることはほとんどなかった。その一方で、ワリーは、絶えず預言者 (anbiyā') に関する議論の中で、預言者との比較において論じられている。カラーマについては単独の立項が存在しているが、こちらも預言者論や預言者との属性の比較の分脈で議論が加えられている。

ワリーとワリーのカラーマは、イスラームの正統信条で認められている。その上で、ワリーという語は、預言者との対比・関係性を説明する文脈で用いられる。そこで結論となるのは、預言者が何にもまして優れているということである⁷²⁾。つまり、預言者が最も優れていることの引き合いにワリーが持ち出されていると言える。

66) 将来的には、ハンバル学派をも含めて考察を深めたい。

67) 例えば、al-Ṭahāwī, *al-'Aqīda al-Ṭahāwīya*, p. 20 が挙げられる。

68) 例えば、al-Taftāzānī, *Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafiya*, p. 92.

69) 例えば、al-Nasafī, *al-'Aqā'id al-Nasafiya*, p. 27.

70) al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, Iṣṭānbul: Maṭba'at al-Dawla, 1968 や al-Ījī, *al-Mawāqif fi 'Ilm al-Kalām*, al-Qāhira: Maktaba al-Mutanabbī, 1986 など が挙げられる。

71) 上記に挙げた例以外に、al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn* や al-Ījī, *al-Mawāqif fi 'Ilm al-Kalām* など が挙げられる。また、U. Rudolph, *al-Māturidī und die Sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden: E. J. Brill, 1997, p. 126 にも同様の記述がある。

72) 上記の訳出以外にも、例えば、al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, p. 298 や U. Rudolph, *al-Māturidī*, p. 126 が挙げられる。

カラーマとムウジザの比較に目を移せば、カラーマとムウジザには共通点が存在する⁷³⁾。但し、両者が同じというだけでは、預言者とワリーの区別がなくなってしまう。そこで、様々な条件を付けて両者を差異化する。その際、カラーマは常に欠如の論理で説明されている。例えば、ムウジザには預言者に反対する者への挑戦や自身が預言者であることの宣言が伴うが、カラーマにそれらは伴わないという語りである⁷⁴⁾。

また、上記の議論の中で、古典期の神学者の主な論敵が挙げられている。主な論敵は、ムウタズィラ学派とシーア派であった。前者については、カラーマを否定していることから批判されている⁷⁵⁾。後者については、ワリーが預言者より優位であると説く論者に対しての批判がなされている⁷⁶⁾。

これまでの研究で、神学者がワリーやワリーのカラーマの存在を正統信条として解釈してきたことが明らかになった。つまり、ワリー論はスーフィーが独占的に論じてきたわけではなく、神学者もワリーについて語ってきたのである。

神学におけるワリー論を対象とした本研究はまだ端緒についたばかりである。学派内における論点の整理や各学派間の論点の比較については、今後の課題にしたい。また、古典期に限らず、近現代まで下って神学者の議論を整理すると共に、時代の変遷の中で、誰が論敵になり、どのようにワリーに関わる記述が変化していくのかについて、今後さらに追究していく必要がある。

73) 例えば、al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, p. 174 が挙げられる。

74) この他にも、al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, p.174 などが挙げられる。

75) 例えば、al-Ījī, *al-Mawāqif*, p. 370 や al-Juwaynī, *Kitāb al-Irshād*, Bayrūt: Mu'assasāt al-Kutub al-Thaqāfiya, 1992, p. 266 などが挙げられる。

76) 批判の例として、al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, pp. 167, 298 が挙げられる。ここでは、グラートとハッターブ派が批判されている。シーア派に対する批判以外には、カラーム派への批判が見られる。