

イディリス・ダニシマズ『トルコにおけるイスラーム神秘主義思想と実践』ナカニシヤ出版 2019年
iv+211頁

本書はトルコ共和国の人、イディリス・ダニシマズ博士が京都大学に提出した自身の学位論文に加筆修正して2019年2月に刊行したものである。著者は本書において、西暦17世紀から18世紀にかけて活躍した哲学者イスマーイル・ハック・ブルセヴィー（以下、ブルセヴィーとする）の神秘主義思想を主として二つの著作、すなわち *Kitāb al-ḥaḍarāt al-khams*『存在の五次元説の書』と *Rūḥ al-bayān*『明証の魂』に焦点を合わせて明らかにしている。

著者が研究対象に選んだブルセヴィーはアラビア語やトルコ語（オスマン・トルコ語）で著作をしている。場合によってはペルシャ語も使用している。ブルセヴィーはトルコ語しか理解しない大衆に対する説教や書簡ではトルコ語を主として使用している。このため著者がこの作品に『トルコにおけるイスラーム神秘主義思想と実践』という題名をつけたのであろう。しかし、ブルセヴィーの活躍した時代にはいわゆる国民国家としてのトルコ共和国は成立していなかった。本書の題名にある「トルコにおける…」という語句には少し違和感をおぼえる。昔、トルコ共和国成立時代のトルコの農村を舞台にした映画を見たことがある。映画の題名は忘れたが、共和国の政府の役人が農村にきて農民たちにこれからはトルコ人なのだと説いて回るのだが、農民たちの反応は芳しくなく、「トルコ人だといわれても、わしらはもともとムスリムなんだけどなあ」というセリフが印象に残っている。ムスリムはメッカを目指し巡礼をする義務がある。このためムスリムは長い旅をする人々である。とりわけムスリム知識人には流浪の人生を送る者が多い。彼らはコスモポリタンである。ブルセヴィー自身がトルコ人であると自己認識していたかどうかはよくわからない。彼はトルコ語で思索するときもアラビア語で思索するときも、あるいはペルシャ語で思索するときもそれほど彼の言語的世界像に変化はなかったであろう。同一の事実をトルコ語で表現したり、アラビア語で表現したり、ペルシャ語で表現したりしていたのである。ジャラルッディーン・ルーミーの *Mathnavī-ye Ma'navī*『マスナヴィーエ・マアナヴィー（精神的マスナヴィー）』の中の「葡萄をなに語で呼ぼうとも指示対象は同じ」ということを示す寓話のように話者はトルコ語を話しているからトルコ人であるとか、ペルシャ語を話しているからペルシャ人というような民族意識を持っていなかったのではないのか？ 現在のトルコ共和国の人々がどれほどジャラルッディーン・ルーミーを自国民の誇りとしていても、ジャラルッディーン・ルーミー自らがトルコ人であるという自覚を持っていなかっただろう。もちろん、ジャラルッディーン・ルーミーやブルセヴィーの著作が現在のトルコ共和国に生きる人々の精神文化の基層を形成していることは疑うことはできない。しかしながら、これらの人々により形成された「トルコ」の精神文化はイスラーム思想の一部であるために現在の「トルコ」という国民国家の領域を乗り越え広くイスラーム世界全般に広がるのである。

ところで、著者は本書においてブルセヴィーの思索の結果を可能な限り一貫性を保ち統一的に把握しようとする。このために著者はブルセヴィーの存在論もしくは存在認識論が書かれた *Kitāb al-ḥaḍarāt al-khams*『存在の五次元説の書』を分析することから始める。この作品はブルセヴィーの最晩年に書かれたトルコ語の作品である。著者のダニシマズ氏はこの作品を「神秘的宇宙論」の作品として紹介している。たしかに存在顕現のプロセスの説明の書であるから宇宙生成論の説明と看做することも可能である。

事物の根底に言詮不能の諸リアリティーのリアリティー（ḥaqīqat al-ḥaqā'iq ハキークト・ル・ハカーイク）である純一存在があり、それ自らの働きによりさまざまな工程を経て個々の現実存在者が出現する。したがって純一存在から多様な諸存在者にいたるまでには様々の存在の層があることになる。事物の根底にある言詮不能の諸リアリティーのリアリティーは究極かつ至高の存在レベルでもある、陰没の不死鳥（‘anqā’ mughrib アンカー・ムグリブ）、あるいは「隠れたるものの中の隠れたるもの（ghayb al-ghuyūb ガイブ・ル・グユーブ）」（井筒俊彦によれば老子『道德経』にいう玄之又玄にあたるとされる）とも「隠れたる宝（kanz makhfi カンズ・マフフィー）」とも呼ばれる純一性存在（ahādīyah アハディーヤの存在、ダニシマズ氏によれば「否定的一性」）である。それは無分節であり、存在認識以前の存在である。そこから一者性存在

(wāḥidiyah ワーヒーディーヤの存在、ダニシマズ氏によれば「肯定的一性」)が現れる。それは展開する存在(al-wujūd al-munbasit もしくは al-wujūd al-inbisāfī インビスアーティーの存在)となり、そこから森羅万象が出現する。それらは現実存在となり理性と感覚により把握されるようになる。

著者はこの存在の諸段階は感覚的事物から出発して最終的には言詮不能の究極の存在レベルに至る過程の説明でもあるので「神秘的」という形容詞を「宇宙論」につけているのであろう。この存在の諸段階のことを存在一性論学派においては一般的には「marātib al-wujūd マラーティブ・ル・ウジュード」という。これに対しブルセヴィーは ḥaḍarāt wujūd ハザラーテ・ウジュードという呼び方をする。もともとこのようなイスラーム流出哲学の宇宙論はイスラーム新プラトン学派の思想に基礎をおいている。とりわけイブン・スィーナ(アヴィケンナ)による宇宙生成論、すなわちこの世界は必然存在者(アッラー)の内的摂理にもとづく必然的流出の結果であるという宇宙生成論に由来する。このイスラーム新プラトン学派の宇宙生成論は、イスラームの様々な宗教思想に深い影響を与えた。とりわけアッラーと人間の接続の根本形式、アッラーと森羅万象の基本的関係についての思索の総体であるスーフィズムの枠組みをつくりあげたのである。そのかぎりではスーフィズムはイスラーム新プラトン思想の産物である。

森羅万象が必然存在者の必然的流出の産物であるかぎり、森羅万象の一つ一つに必然存在者の諸属性を見出すことになる。諸属性は大別して美 jamāl の属性群と栄光 jalāl の属性群に分かれる。森羅万象の中に人が美の属性をより多く見出せば、世界は慈愛の息吹に満たされ、精神も身体も健やかで幸福を感得することになる。人が栄光の属性をより多く見出せばアッラーの権能の偉大さに圧倒されて、あらゆる悲惨や苦難をも受忍することになる。

純一存在から下降流出のプロセスをたどり経験的世界の多の存在者になるプロセスが把握されれば、最下位の多から上昇して最終的に最上位の純一存在にたどり着くプロセスも神認識を目指す修行者に明らかになる。このことをブルセヴィーは先行する哲学者たちの作品の学習から会得している。『存在の五次元説の書』は内容的にはシャリーフ・ジュルジャーニー(1339-1413)の *Risālat al-wujūd* 『存在の書簡』(『ペルシャ存在一性論集』所収——松本耿郎編著、2002年ビブリオ)に内容が似ている。ダニシマズ氏も指摘しているようにブルセヴィーはジュルジャーニーの *Ta'rifāt* 『定義集』から多くを学んでいるから『存在の五次元説の書』がジュルジャーニーの『存在の書簡』の内容に似てくるのは当然のことなのであろう。重要なことは、この存在の流出の階層構造が把握できても直ちに神認識 ma'rifah (マリーファ)を達成できるわけではないということである。神認識は言詮不能の体験である。であるから、そこに至る道筋を明示することができても、神認識そのものはそれを直接経験した者のみが会得するのである。修行者はそれを目指してスーフィー道 sayr wa sulūk を歩むのである。

ところで、後期存在一性論学派においては存在流出の根拠を確立するために、「存在の先験性 aṣālat al-wujūd 説」を同時進行的に進める。「存在の先験性説」を確立するために「本質の先験性 aṣālat al-māhīyah 説」を論駁する必要があるが、ブルセヴィーはこの「存在の先験性」の議論にはそれほど関心がなかったのかこの問題には言及がないようだ。ブルセヴィーにとっては森羅万象の一つ一つに慈悲と慈愛が浸透していることが理解できれば満足できることだったのであろう。それ以上に「存在の先験性」と「本質の先験性」のいずれが優位であるかというような煩瑣哲学に関心がなかったのであろう。

スーフィズムは ma'rifah、すなわちアッラーの直知をめざす。これは換言すればアッラーの「全体大用」の把握を目指すのである。それは森羅万象を形成する個別的存在者の認識から出発して、それらの本質と諸属性をありのままに認識し、こうして得られた確実な知識の集積の結果としてアッラーの恵みを得て達成されるのである。

さて、本書の後半で著者ダニシマズ氏はこのような存在流出哲学がブルセヴィーの『クルアーン(コーラン)』注釈にいかに反映しているかを分析しようとする。著者はこの存在流出哲学には3つのレベルがあるという。すなわち第一のレベルは存在論的レベル、第二は倫理的レベル、第三は実践的レベルである。著者の理解ではこの第二レベルと第三レベルが重要であるとされる。そしてブルセヴィーのスーフィー哲学の倫理的側面と実践的側面が彼の『クルアーン』注釈によく現れているという。なぜなら、著者はスーフィーた

ちの存在論とクルアーン解釈論との間に照応する点があることが明らかであるからだという。そして「スーフィーたちは、彼らの目的であるマーリファを実現するために、存在物とクルアーンにおけるパーティンであるところの神を知ることを目指しているのである。存在論の場合は、存在物における神の様々な現れの裏にある実在がパーティンであり、その多様な現れ方がザーヒルとなる。クルアーン解釈の場合は、宗教生活やその他日常の事柄などに関するクルアーンの解釈はザーヒルとなり、クルアーンの持ち主である神と、神に関する解釈がパーティンとなる」という（本書 70 頁）。

ところで、このようなブルセヴィーのスーフィー哲学がよく表れている箇所の一つは「洞窟の章」の注釈であるという。「洞窟の章」はいくつかの説話を含む章であるが、その最初に出てくる説話がローマのデキウス帝による迫害を逃れてある洞窟に隠れて長い眠りについた人々のものである。ブルセヴィーはこれらの人々を説明して次のように述べている。

彼らは、アッラーによって引きつけられ、彼によって育てられた人たちであった。彼らが（アッラーの直接の指導によって信仰したという）ことは、例外として認めることができる。同じようなことは、預言者の「私は、神によって養育されたが、彼は、私の養育を良くした」というハディースにおいても示唆されている。ある集団が預言者や使徒の媒介なく神によって指導されることは、アッラーの力によることである。また、神がある集団をシャイフの媒介なく自らに近づけてワリーの位に上げさせるのも彼の力によることである。しかし、アッラーが僕を指導する普通の仕方は、預言者や使徒たちが彼らの代理人であるウラマーとシャイフたちの媒介による。（97 頁）

ブルセヴィーはこのように述べて、預言者や使徒に導かれなくともアッラーによって直接導かれて正しい信仰を持つことができるようになるという考え方を表明している。これは *jadhbah*（神の恵みによる引き寄せ）という観念を認めていることを意味している。これは極めてスーフィー的な意見であるといえよう。このようにして著者が指摘するようにブルセヴィーは『クルアーン』注釈のなかにスーフィー的要素を挿入しているのである。

スーフィズムはイスラーム的人間完成の修行道を教える、人間がその道から逸れて邪道と迷妄の淵に陥らないようにする方法を確立している。それゆえ邪道に誘う権力に対して抵抗することを教え、それを評価する。著者はブルセヴィーの『クルアーン』解釈の特徴を、次のように明らかにしている。すなわち、「われはかれらの心を引き立て、かれらが起き上がったときに言った」という箇所における「起き上がる」という表現を、「信仰のために権力に対して立ち上がる」とことと理解していると指摘している。そして、「最も良きジハードは、残酷な権力者に対して真実を言うことである」というハディースを引用して、当時の王によって多神教への入信を強いられたことについて「……わたしたちの主は、天と地の主である。わたしたちは、かれを差し置いて如何なる神にも祈らない (18: 14)」と言って立ち上がった青年たちの態度をほめている、とブルセヴィーの抵抗権についての思想を紹介している（97-98 頁）。

20 世紀初めにトルコでケマル・アタチュルクの脱イスラーム革命が始まったころ、アナトリア各地のスーフィー指導者による抵抗運動が発生した。それはスーフィズムの伝統に保存される反権力、抵抗の思想が発露したものであるとみることができよう。

著者は「洞窟の人々」の説話のほかに、「ムーサーとヒドル」の旅の説話および「ズ・ル・カルナイン（二つの角を持つ者）」の説話についてのブルセヴィーの注釈を紹介し、そのなかに認められるスーフィー的解釈を明らかにしている。いずれにおいても唯一の真実在が多様な形式で発現しているために、唯一の真実在者を見失いがちだが、存在の真相を正しく認識していれば真実在者に到達することが可能であることを示しているということを表していると理解している。

本書はアナトリアにおけるスーフィズム思想の実相を紹介している良書である。現代トルコにおけるスーフィズム運動はさまざまな社会問題、政治問題とのかかわりで注目されている。このような諸問題の背景を知るためにも本書はきわめて有益であると思う。

黒田彩加『イスラーム中道派の構想力——現代エジプトの社会・政治変動のなかで』ナカニシヤ出版 2019年 iv+322頁

イスラーム中道派・中道主義を研究することの今日的な意義は大きい。一つには、近年のエジプトにおいて「ムスリム同胞団の隆盛と没落」(本書第5章の表現)という政治的激動(2011-13年)が見られたからである。著者は、ムスリム同胞団を「中東における最大のイスラーム運動組織」であり、「内部に多様な思想傾向を抱えつつも、全体として見れば非暴力路線の中道的なイスラーム運動組織」(同208頁)であると評価している。このムスリム同胞団の挫折という歴史的事件は、中道派の限界を示すものなのか、あるいは新しい政治的思想的展開の可能性をその内に孕むものなのか。エジプト革命後に書かれた本書の内容は、こうした今日的な問いと関連づけて読み深める価値がある。

まず著者は、これまでの中道派・中道主義に関する先行研究の批判から始める。著者の批判を評者の言葉で言いかえてみるなら、従来の研究は中道主義に対して、過激なイスラーム主義を近代的な民主政治制度の中に「包摂」し、いわば「飼いならす」穏健派という受動的な役割しか与えてこなかった、ということであろう。しかし、中道派は「穏健なイスラーム——より正確に言えば、消極的な敬虔さ」(バヤート)(61頁)という信仰の在り方にとどまらず、「社会変革の志向性を基点とした」(61頁)より積極的な歴史的使命を持つ。このように著者は考えている。

そこで問題となるのが中道主義および中道派勢力の定義である。著者は、「序論」において、一貫してイスラーム社会の主流をなしてきた「声なきマジョリティ」というべき「個人的な敬虔さや宗教実践を追求する人びと」に注目し、その中でも「非暴力的なイスラーム運動を通じて、社会や政治の変革を図っていく草の根型の勢力」を中道派として定義する(3頁)。また、「過激派に抗するものの、世俗派とも異なる第三の存在」であり、「イスラームに基づくパースペクティヴから、非暴力的手段を通じて、現代のイスラーム世界が抱える諸問題の解決に取り組む草の根型の勢力」だとも述べる(4頁)。さらには「世俗主義によらず、時代状況を考慮したイスラーム解釈を推進するとともに、これに基づいた社会・政治改革を呼びかけ、公的領域におけるイスラームの役割を積極的に主張する」(下線は評者)勢力である、とも定義している(5頁)。

さて、著者の方法論的な姿勢で評価したいのは、中道主義を「一定の地域の実態に基づく分析概念」(57頁)として考えようとする地域研究的な目線の低さである。ここでの「地域の実態」とは、「1970年代に宗教復興が顕在化して以降」のエジプト(5頁)において「国家—宗教関係を再定義する」諸勢力が織りなす政治的思想的動態である。著者によれば、これらの諸勢力とは(1)エジプト政府、(2)国家のイスラーム化をめざす勢力、(3)伝統的宗教勢力、(4)世俗主義を擁護する勢力、からなる、という(5頁)。(1)~(4)の番号は評者による挿入)。

そして(2)「国家のイスラーム化をめざす勢力」の中において、「急進派路線をとる勢力」に抗し「世俗主義によらず、非暴力的な手段を通じた社会や国家のイスラーム化をめざす中道派勢力の台頭」(下線は評者)が同時に見られた、という(5-6頁)。しかし、いずれも評者が下線を引いた引用箇所において、上記の最初の引用箇所(5頁)の「公的領域におけるイスラームの役割を積極的に主張する」という定義と、この「社会や国家のイスラーム化をめざす」勢力(5-6頁)の目標との間にはかなりの距離があるのではないかと思う。

こうした定義の偏差が示すように、著者が考える中道派とは、政治的思想的な幅の広い勢力を含む。具体的には、①ムスリム同胞団、②それに類する穏健派政党[同胞団から分かれたワサト党:評者]、③伝統主義的なウラマー、④政治組織や宗教機関に属しない思想家や知識人、からなるとしている(6頁。同じく①~④の番号は評者による挿入)。以上の中で、本書が主たる研究対象とするのは、④の中道思想家群である。しかし、ここで著者が示した二つの分類、あるいは政治思想的「地図」を比べてみたとき、若干気になる点がある。まず、その点に言及しておこう。

それは一番目の分類の(3)「伝統的宗教勢力」と二番目の③「伝統主義的なウラマー」との関係である。両