

マフディーかく語りき

——サイド・ムハンマド・ムシャアシャアのマフディー自称論理——

角 田 哲 朗

【要約】 モンゴル勢力がアッバース朝カリフを殺害したことで、イスラーム世界では旧来の宗教的權威が不在となった。これに対し、一四〇十五世紀のイランのシーア派は、マフディーを僭称する者を断続的に生み出し、既存の政治体制を揺るがした。本稿では、そのようなマフディー自称者のひとりであるサイド・ムハンマド・ムシャアシャアの教説書『マフディーの言葉』を取り上げて、著者のマフディー自称を補強するために展開された種々の論理を検討する。彼は自身の論の基盤となる「霊肉二元論」から「歴代イマームらの不死」や「アリーの神格化」といった様々な異端的なテーゼを派生させ、これらを組み合わせることで隠れイマームを終末の日に現れるメシアと認めつつも、その実際の顕現を否定し、自らをその代理として位置付けることに成功した。彼の思想は、非現実的なメシア主義を現実化させて、己の統治権を追認するといった性格と評することができる。

史林 一〇二卷三号 二〇一九年五月

はじめに

十三世紀半ば、フラグ率いるモンゴル軍がバグダードを攻略し、最後のアッバース朝カリフ・ムスタアスィムが殺害された。これにより従来のイスラーム的世界観が崩壊し、世界軸たるカリフを喪失したスンニ派の世界秩序は再編を余儀なくされた。かくして空白となった宗教的權威の代替候補として、ムハンマド裔（＝サイド）崇敬・神秘主義教団（＝タ

リーカ）・メシア（『マフデー』^①）主義といった補完的要素が活性化した。^②当時のイラン世界では、第四代正統カリフ・アリーの子孫をイマーム（政治的・宗教的指導者）として信奉するシーア主義者らが散在していた。彼らのはかねてより幽隱の身にある隠れイマームがマフデーとして再臨することを切望し、統治権を篡奪していたカリフたちへの怨嗟を募らせていた。彼らがこのような好機を逃すべくもなく、彼らの側からも上記の三つのパターンのいずれか或いはそれらを複合した宗教的權威の新形態が提示された。これら三つのパターンの内できわめて筆者が強調したい要素はメシア主義である。というのも、メシア主義はその性質上、既存の体制に対する政治闘争と結びつきやすく、軍事行動を誘発して従来の政治環境を一変させる潜在力を有していたからである。

イルハーン朝崩壊からサファヴィー朝成立までのイラン世界では、メシア主義を奉じる諸集団が著しくその存在感を見せた。特にティムール朝とカラコユンル・アクコユンル両政権が覇を競っていた十四世紀後半から十五世紀には、ファドルッラー・アスタラーバーディー Fadl Allāh Astarābādī（一三九四年没）のフルーフィー教団やムハンマド・ヌールバフシユ Muhammad Nurbakhsh（一四二三年没）のヌールバフシユ教団など、マフデー自称者に率いられた諸集団が断続的に出現した。彼らは、今こそを終末と定義し、理想と乖離した現実に挑戦した。そのうちで最大の成功を収めたのがシャイフ・イスマリーール（一五二四年没）率いるサファヴィー教団であり、彼をマフデーと崇める遊牧部族を軍事力に転用してサファヴィー朝（一五〇一―一七三六年）は成立したのである。

その一方で、この混乱の時代を切り抜けた近世期には、広大な領土を安定的に統治するオスマン朝・サファヴィー朝・ムガル朝といった諸帝国が鼎立した。メシア主義はここにおいても重要な役割を果たし、君主の正統性を担保していたと考えられている。これに関して近年モイーン A. Mo'in 氏は、近世イスラーム帝国の君主たちはカリスマ的・メシア的君主として普遍主義帝国の実現を志向していたのだというテーゼを提出した。^④氏の議論は千年王国主義に彩られた十四―十六世紀の世界史に新たな展望を齎す点に魅力があるものの、論の基盤となる史料の解釈は恣意的だと言わざるを得ない。^⑥妥

当な史料読解に基づいた知見を蓄積し、上記のテーゼを批判的に検討することが求められる。

以上を踏まえると、ポスト・モンゴル期の東方イスラーム世界の形成においてメシア主義、とりわけマフディー自称者らが果たした重要性は疑うべくもない。しかしながら、これまでの研究においては、彼らの思想・教義は不確かな外部からの記述を基に「異端」的教条として取り扱われてきた。そこで今一度、彼らの著作に即して実際の教義を復元する必要がある。^⑦

本稿ではこのような問題意識のもと、十五世紀半ばにイラン西南部・フーズスターンに地方政権を樹立したマフディー自称者サイイド・ムハンマド・ムシャアシャア Sayyid Muhammad Musha'sha'（一四六五～六六年没）の教説書『マフディーの言葉』*Kalam al-Mahdi*の分析に基づいて、彼が擁したマフディー論を検討する。

史料『マフディーの言葉』^⑧について

この史料は二十世紀初頭にキャスラヴィー A. Kasravi 氏によって発見されたが、現在も未刊行の状態にある。本稿ではイラン・イスラーム議会図書館所蔵写本を用いる。この写本は三六八葉で、非常に明晰なナフス体で記されているほか、全文に母音記号が附されている（十九×二十四・五センチメートル十三行^⑨）。イラン・イスラーム議会図書館のカタログは書写年代を十五世紀（＝ヒジュラ暦九世紀）と推定しているものの、末尾が欠落しており、コロフォンを欠いているために正確な書写年代は不明である。ただし明示的な形で「欄外書込み（*hashiya*）」が本文に組み込まれているので、原テキストから二世代目以降の写本であることは間違いない。

同書はサイイド・ムハンマドの教説が纏められたものとみられ、七〇弱のセクションで構成されている。原テキストの成立年に関しては、本文がセクション毎に独立している点や教説集という性格から、それまでに書き留められていたサイイド・ムハンマドの教説や書簡などが纏められたものだと考えるべきだろう。実際に、本文中に現れる日付が前後してい

る点からもこれは裏付けられる。^⑪ その一方で、本文に現れる最も新しい日付がヒジュラ暦八六五年（＝西暦一四六〇～六一一年）であることから、本書の成立時期は一四六〇年からサイイド・ムハンマドが没した一四六六年までとするのが妥当である。いずれにせよ、『マフディーの言葉』は、ムシヤアシア政権が確立した一四四一年以降に成立したことになる。

サイイド・ムハンマドの「異端的」な教条はこれまでも研究者の関心をひきつけていたが、同書を用いた思想研究はキヤスラヴィー氏によって開始された。氏の先駆的な研究（Kasrawī, A. 1312kh: *Tārkh-i Pānsad Sāla-yi Khūzistān, Tihān*）は十五世紀から二十世紀初頭までフーゼスターンの歴史を扱っており、氏自らが発見した『マフディーの言葉』に基づいてサイイド・ムハンマドの思想が紹介された。それ以降の先行諸研究の大半は、氏の研究に補遺として収録された『マフディーの言葉』の部分翻刻に依拠しており、その視野は限られていた。しかし、近年になって『マフディーの言葉』を実際に利用した研究が発表されるようになった。中でも、最新の研究であるランジュバル M. Raṇjbar 氏の研究（Raṇjbar, M. 1382kh: *Mushā' shā' yūn : Mahyāt-i Fīr-i-Jumāt wa Farāyand-i Tahawwulāt-i Tārkh, Tihān*）は、ムシヤアシア政権に関する大部な研究書であり、サイイド・ムハンマドの思想についても『マフディーの言葉』の写本に基づいて従来の研究で示されてきた情報の整理・補足がなされている。これらの先行研究により、「歴代イマームの不死性」や「初代イマーム・アリーの神格化」といった『マフディーの言葉』に見られる「異端」的なテーゼ群は既知となっている。しかしながら、キヤスラヴィー氏以降ランジュバル氏に至るまでの諸研究では、サイイド・ムハンマドの主張する各テーゼが列挙されるに留まっており、論展開そのものの体系的な説明は未だなされていない。その理由は『マフディーの言葉』の構成ゆえの難解さに求められる。ランジュバル氏が指摘するように（Raṇjbar 1382kh: 17-18）、『マフディーの言葉』においては、あるテーマが単一のセクションで纏めて語られることは殆どなく、セクションを横断して著作全体に散在している。そこで本稿では、『マフディーの言葉』全体から個々のテーゼに関連する説明を拾い上げて、その横断的な構成を補うことを試みる。その際に取り扱う諸テーゼ（二章・三章）は、ヒジュラ暦八五五年の日付を有す単一のセクションに簡潔に収められているた

め、本稿が再構築するサイド・ムハンマドのマフディー論は少なくとも政権樹立後には確立されていたということになる。

ただし『マフディーの言葉』本文中には著者の経歴などの情報は記載されていないため、次章では同時代の外部史料に依拠してサイド・ムハンマド個人の経歴や当時の政治的状況を概観する。第二章以降では『マフディーの言葉』の記述を実際に検討する。具体的には、第二章では著者のマフディー自称の前提となる「隠れイマームのヒジャーブ」という肩書ならびにその基盤となる「霊肉二元論」、そこから派生する「アリーの神格化」というテーゼを確認する。第三章ではサイド・ムハンマドのマフディー自称の論理展開を再構築する。その際には、『マフディーの言葉』に現れる「異端的」なテーゼ群がどのように相互連関して著者のマフディー論を補完していたかを体系的に示すことを目標とする。

本稿で用いる主要史料とその略号は次の通り。

KM: Sayyid Muḥammad Musha'sha', *Kalām al-Mahdī*, ms. Kitāb-khānah-yi Majlis-i Shūrā-yi Islāmī, 10222.

HD: Ibn Taghī-birdī, *Extracts from Abū'l-Mahāsīn Ibn Taghī Birdī's Chronicle, entitled Hawādith ad-Duhūr fī Madā'ir-ʿAyyām wash-Shuhūr*, vol. 2, William Popper (ed.), Berkeley, 1931.

MM: Qaḍī Nūr Allāh Shūsharī, *Majālis al-Mu'minīn*, vol. 5, Ibrahīm Arab-pūr (ed.), Mashhad, 1392kh.

TF: ガザリー (著)『哲学者の自己矛盾』中村廣治郎 (訳) 平凡社 (二〇一五)

- ① 本稿ではセム的「神教に特有の「終末の日に顕現し、不正に満ちた現世を義す救世者」を指して「メシア」の語を用いる。イスラームにおけるメシアの観念は、とりわけ、イマーム派系諸派において中心的な教義となった。彼らは歴史的展開の中で、死去しておらず「幽隠」の身となっている隠れイマームが終末に先んじてメシアとして顕現す

ると信じる。このメシアはアラビア語で「マフディー Mahdī (神に導かれし者)」と呼ばれる。元来はこの語には終末論的な含意はなかったが、ウマイヤ朝期に「宗教的な権威を帯びた支配者」を意味するようになり、更にイマーム派系諸派の形成過程において「カーイム Qa'im (剣を手に立ち上る者)」の語とともにメシアを意味するよ

うになった。イマーム系諸派におけるマフディーの観念の展開については Madelung, W. 1986: “Mahdī, *Encyclopaedia of Islam Second Edition* (以下 E12 と表記), H.A.R. Gibb et al. (eds.), vol. 5, pp. 1230-38; Bashir, S. 2003: *Messianic Hopes and Mystical Visions: the Nurukshīyā between Medieval and Modern Islam*, Columbia, pp. 3-28; 菊地達也 (二〇〇九): 『イスラーム教「異端」と「正統」の思想史』講談社 一二八―一五〇頁を参照のこと。

- ② Mir-Kasimov, O. 2014: “Conflicting Synergy of Patterns of Religious Authorities in Islam”, *Unity in Diversity: Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, O. Mir-Kasimov (ed.), Leiden, pp. 1-20.

- ③ 当該のマフディー主義集団および自称マフディーたちについては以下の論考を参照されたい。Aijomand, S.A. 1984: *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, Chicago, pp. 66-84; Amoretti, B. S. 1986: “Religion in the Timurid and Safavid Periods”, *The Cambridge History of Iran*, vol. 6, P. Jackson and L. Lockhart (ed.), Cambridge, pp. 610-55.

- ④ Moin, A. A. 2012: *The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam*, New York.

- ⑤ サンジャイ・スプラフマニヤム (二〇〇二): 「テージョ河からガンジス河まで——一六世紀ユーラシアにおける千年王国信仰の交錯——」中村玲生(訳)『思想』九三七号 三二―七〇頁。

- ⑥ モイーン氏の議論はアメリカの学界を中心として賛否両論を巻き起こしている。例を挙げれば Melvin-Koushki, M. 2018: “Early Modern Islamic Empire: New Forms of Religious Legitimacy”, *The Wiley History of Islam*, A. Salvatore, R. Torroli and B. Rahimi (ed.), Hoboken,

pp. 333-15 はモイーン氏の「千年王国主義的君主」論を受けて、当該の君主らの支配の正統性を補佐するものとしてオカルト科学が援用されていたことを論じた。モイーン氏の著作に対する批判としては Anoushahr, A. 2015: “Book Review: A. Azfar Moin, *The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam*”, *The Medieval History Journal*, vol. 18-1, pp. 183-91. が史料操作上の不備を指摘している。

- ⑦ マフディー自称者ら自身の著作に基づいてその思想を分析した先駆的研究として、ムハンマド・ヌールバフシニに関しては Bashir 2003⁷、マドルラー・アスターバーディーに関しては Mir-Kasimov, O. 2015: *Words of power: Hurūfī Teachings between Shi'ism and Sufism in Medieval Islam: the Original Doctrine of Fuḍl Allāh Astarābādī*, London, がある。

- ⑧ 『マフディーの言葉』は通称であり、今回扱った写本中には書名が附されていない。発見者のキャスラヴィー氏は『信仰者たちの会』における同著作への言及 (MM: 376-77) からこの書名を採用したと思われる。

- ⑨ 本稿で用いる議会図書館所蔵写本の他に、マルアシー図書館 (イラン) 所蔵二二二番写本の存在が知られている。両写本は大きな異同はないものの、マルアシー本は筆跡が細かく判読が困難であるため、本稿では議会図書館本を利用した (Qarguzlu, A. 1375kh: “Maḥdāt-i Mustafā shāh wa Guḥdāt bar Kalam al-Mahdī”, *Maḥdāt*, vol. 13-1, pp. 59-67. 特に pp. 62-63 を参照のこと)。なお『マフディーの言葉』の史料解題としては唯一 Ranjbar 1362kh: pp. 17-20. が挙げられる。

- ⑩ Tabatabā'i Bihbihani, M. 1381kh: *Fihrist-i Nushah-hā-yi Khawf-yi Kith-khānah-yi Majlis-i Shūrā-yi Islāmī*, vol. 32, Tihrah, p. 262.

- ⑪ 『マフディーの言葉』にもう一つ、隠れイマームが幽隠した年と併

せて言及するという形で、以下の通りにその時点での日付が示されている。^⑨ [KM: 5a]: 八五五年ムハッラム月（＝西暦一四五二年二月十二日～三月十三日）、[KM: 111b: 220a]: 八六五年（＝西暦一四六〇～一四六一年）、[KM: 323b]: 八六一年（＝西暦一四五六～一四五七年）、[KM: 293b]: 八六二年（＝西暦一四五七～一四五八年）。

^⑩ これは『マフディーの言葉』の最初のセクションであり、残りのセ

クションに現れるマフディー論の要約としての機能を果たしている。ただし、そこでの説明は簡潔に過ぎるため、『マフディーの言葉』全体から内容を補う必要がある。

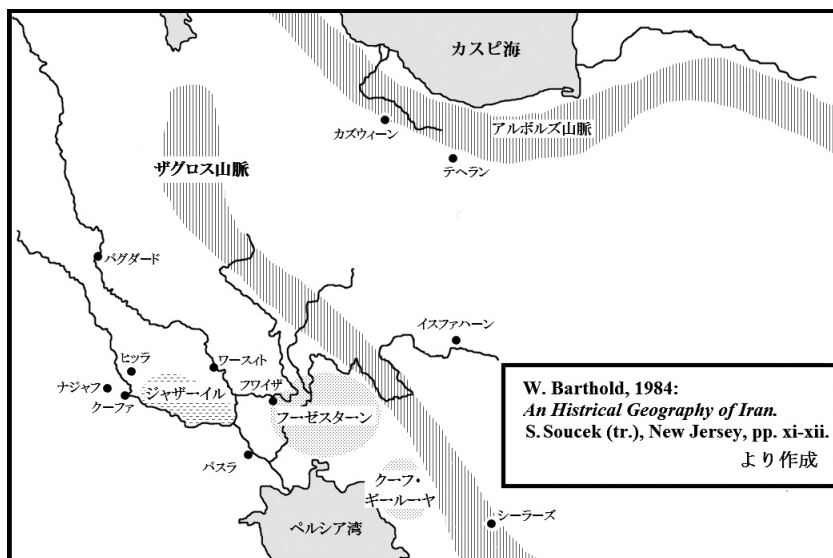
本稿ではクルアーンの引用を示す際には「[O: 章・節]」という形式で示す。また史料引用中の折願文は紙幅の都合上省略した。

第一章 同時代史料に現れるサイイド・ムハンマド

第一節 サイイド・ムハンマドの経歴

サイイド・ムハンマドの政治的経歴はキャスラヴィー氏やマゾウイー M. M. Mazzaoui 氏らの研究によって明らかにされているが、本章以降の議論の前提となるため、本章で確認しておく。^⑪

サイイド・ムハンマドことムハンマド・イブン・ファラーフ Muhammad Ibn Falāh は十四世紀末ないし十五世紀初頭にワースイト（地図参照）に誕生した。預言者ムハンマドの子孫を示すサイイドという綽名の通り、彼は十二イマーム派第七代イマームたるムーサー・カーズイムの末裔だと伝えられている。彼は学業での大成を志し、十七歳にして当時のシーア派学究の中心地であったヒッラに移住し、スーフィズムの大家かつ法解釈の権威 (mujtahid) であったイブン・ファフド Ahmad Ibn Fahd al-Hilli に師事した。この時期のサイイド・ムハンマドはマドラサでの隠遁などスーフィー的な修行を行っていたらしい。折しも当時はイラン西部を中心としたカラコユンル政権とイラン東部から中央アジアを支配したティムール朝が衝突しており、中でも後にムシャアシャア政権が確立するイラク・アラブ地域は、カラコユンル政権のバグダード総督とティムール朝のシーラーズ総督が領有を巡って争っていた。当時のバグダード総督を務めていたのは、王弟



アスパンド・ミールザー Aspad Mirzā であり、イブン・ファフドは彼のシーア派改宗に大きな影響を与えた人物であったと伝えられる。かような大学者の許で研鑽を積んでいたサイイド・ムハンマドであったが、「我は顕現する。約束されしマフディーとは我であろう」と喧伝してマフディーを自称したために、師との関係は破綻したとされる。師に破門されたサイイド・ムハンマドは故郷ワースイトに帰還するも、そこでもマフディーを自称し、イブン・ファフドの要請を受けた同地の官吏に捕縛された。弁を弄してその手を逃れたサイイド・ムハンマドはジャザイル地域^③に転じ、現地のベドウインを信者に獲得して支配圏の確立に奔走した。ワースイト・ジャザイル地域からフワイザへと転戦するも、当初のムシャアシア勢力は略奪を行うのが関の山で、カラコユンル政権やティムール朝から支配地を奪取するには至らなかった。しかし、その間も信者を獲得して勢力を拡大したサイイド・ムハンマドは、遂に一四四五～四六年（ヒジュラ暦八四五年）にフワイザをティムール朝から奪うことに成功し、そこへの介入を目論んだアスパンド・ミールザーを出し抜いて、フワイザを恒久的な根拠地として確立するに至った。これを以てムシャアシア政権が成立したといえよう。

さて、十七世紀に成立したシーア派列伝『信仰者たちの会合』が伝えるところでは、この頃にはムシャアシャア勢力の軍事的指導権はサイイド・ムハンマドの息子マウラー・アリー *Mawla 'Alī* が握るようになっていた。マウラー・アリーは支配地の拡大のために各地へと遠征したが、とりわけ第四代正統カリフ・アリーの墓所を擁するナジヤフでの略奪と巡礼団への攻撃を行ったことが知られている。^④ マウラー・アリーはその後のクーフ・ギールーヤ地方への遠征の途上でカラコユニル軍に殺害され、軍事的指導権は老齢の父の手に戻った。サイイド・ムハンマドはその後ワースイトに遠征を行ったが、それ以降は軍事活動は沈静化し、著述活動に専念したとされる。そしてサイイド・ムハンマドは一四六五～六六年（八七〇年）に死去した。これ以降二〇世紀初頭にレザー・シャーによつて廃止されるまで、アッコユニル政権・サファヴィー朝などの宗主権に服しつつも同地を中心としてフーゼスターン一帯はサイイド・ムハンマドの子孫によつて統治されることとなる。^⑤

第二節 同時代史料が伝えるサイイド・ムハンマドの宗教的姿勢

前節ではサイイド・ムハンマドがマフディーを自称してフーゼスターンに王朝を確立するまでの経緯を確認したが、同時代史料は彼の軍事行動に宗教的な評価を下している。例えば、マムルーク朝の年代記『月日の移ろいにおける世事』*Hawāḍith al-Dihūr fī Madā al-Ayyām wa-l-Shuhūr* には次のようにみえる。

伝えられたところによると、本年（ヒジュラ暦八六〇年＝西暦一四四五～四六年）もイラクの者は前年と同様にムシャアシャア（*Shā'istā*）を恐れて誰一人として巡礼を行えなかった。この者は二〇年以上【活動して】おり、【人々に】彼と共に蜂起するよう呼びかけていた。彼はシャリーフ（＝ムハンマド裔）を名乗り、マフディーを自称していた。（中略）彼は老人（*shaykh kabīr*）であり、邪悪な背叛の徒（*rāfiḍ khābīh*）、いやそれどころかかなる宗教にも従わぬ不信仰者であった。 [HD: 249-50]

彼（＝サイイド・ムハンマド）はシャリーフを名乗り、異端者（*zindiq*）となっていた。それからイラクへ向かい、女犯（*al-furq*）や諸々の禁忌を犯した。彼の周囲には多くの人々が集まったが、それは彼が人々に対して行使した種々の魔術（*awya' al-sihr*）故であった。それから彼は預言者を自称し、その地域の人々の信仰を墮落させた。（中略）【東方の】諸王は彼の活動に対して無力であり、その勢力は、彼が人々に対して行使した種々の魔術による奇跡（*kawarig*）や、禁忌であろうと【配下の】人々が望むことを認めたことに起因していた。神が彼を滅ぼすまでその生涯は続いた。

[HD: 366]

つまり外部から視点では、サイイド・ムハンマドは単なる反乱者の頭目としてではなく、マフディーあるいは預言者を騙る異端者であり、不信仰者・背反者といったレッテルで非難されていたことがわかる。また彼の勢力拡大は彼が行使した魔術ないし奇跡に起因していたという。これに関して『信仰者たちの会合』はムシャアシア勢力の行っていた奇妙な慣行について記している。

サイイド・ムハンマドは彼ら（＝信者）にアリーの名を含んだ唱名（*dhika*）を教えたが、これを口にすると同時に照光状態（*kayfiyat-i tasha'shu'*）が生じ、彼らの肉体は石のように【硬化】した。彼らは剣を腹部に置いて湾曲させるなどの危険なことなどを行っては人々を驚愕させていた。^⑥

[MM: 366]

このように、妖しげな業を用いてベドウインをリクルートしていたとされるサイイド・ムハンマドであったが、『信仰者たちの会合』によれば彼の息子マウラー・アリーはマフディーを自称した父をも凌ぐ異端的信仰を保持していたという。

マウラー・アリーは父の晩年に父に対して主導権を握り、支配の手綱をサイイド・ムハンマドの手から奪って、この部民たちの頭

目となった。彼らには次のような信仰があった。即ち、信徒の長様（＝イマーム・アリー）の清浄な靈魂（*ruh*）は彼の中に受肉（*huūt*）しており、かの御方は生きている、と。それ故に彼らはイラク・アラブに侵攻し、【ナジャフにあったアリーの】神聖な墓所を略奪し、この参詣地において不道徳（*bi-adaḥ*）の限りを尽くした。（中略）また前述のマウラー・アリーは先の主張に飽き足らず、神性までをも主張した（*da'wā-yi khudā'ī niz kard*）とも伝えられている。

[MM: 376]

『信仰者たちの会合』が伝えるマウラー・アリーの主張の要点は次のように纏められよう。即ち、イマーム・アリーの靈魂はマウラー・アリーに受肉している。そしてイマーム・アリーは神である。故にマウラー・アリーは神である。^⑦したがって、マウラー・アリーがイマーム・アリーであることを認めるならば、偽りの墓所は破壊されねばならぬ。しかしこのような息子の姿勢は父サイイド・ムハンマドが首肯できるものではなかったようである。同じく『信仰者たちの会合』によれば、サイイド・ムハンマドの許にはマウラー・アリーのナジャフ襲撃に関する批判が多方面から寄せられており、己の非力さゆえに息子を統御できなかったのだと書簡を送って弁明したという [MM: 376-77]。^⑧

さて、このようなアリーの神格化ならびに輪廻（*tanāsukh*）の思想は、イスラームの教理からして排斥されるべき観念であるが、歴史上この類の信仰を擁する集団は時折現出しており、彼らは「極端派（*ghulāt*）」と呼称されてきた。菊地達也氏が指摘するように、極端派に共通する中心的教義は「自らのイマームに神性を見出すこと」に求められるので、その点において確かにマウラー・アリーは極端派に類する信仰を保持していたといつてよい。^⑨後の章で詳しくみることになるが、サイイド・ムハンマドは自書『マフディーの言葉』において、預言者ムハンマドに遡るハディースを援用してイマーム・アリーを神と見做す極端派を一応は否定している。しかし実のところ、『マフディーの言葉』に現れるサイイド・ムハンマドのマフディー自称論理は、まさにマウラー・アリーが主張したとされる「アリーの神性」ならびに「他者への靈魂の受肉」というテーゼと関連して展開されるのである。

① 本節での情報は [MM: 366-77] に拠った。この史料の成立自体は一六〇一年であるが、当該箇所の記事は一四八六年頃成立の同時代史料『ギヤース史』*Ta'rikh al-Ghiyāth* の引用であるため、信頼性が高い（なお『ギヤース史』の該当箇所は伝存していない）。両著作の解題に於ては Ranbar 1328kh: pp. 21-27、を参照のこと。またサイイド・ムハンマドの政治的経歴の詳細に於ては Casel, W. 1933-34: “Ein Mahdi des 15. Jahrhunderts: Saïyid Muhammad Ibn Falah und seine Nachkommen”, *Islamica* vol. 4, pp. 48-93; Kasrawi 1312kh: pp. 10-20; Mazzaoui 1981-84: “Musha‘sha‘iyan: a Fifteenth Century Shi‘i Movement in Khuzistan and Southern Iraq”, *Folia Orientalia*, vol. 22, pp. 139-62; Ranbar 1382 kh: pp. 141-76、を参照のこと。

② 一四三八年没。イブン・ファフドはシーア主義とスーフィズムを融合させて後のシーア派法学者に影響を与えた。彼の事績・著作については al-Shaybī, K. M. 1359kh: *Tashayyū‘ wa Tasawwuf: āl Āghāz-i Sudda-yi Dawūdāhūn-i Hiyri, A. D. Qarāgūzū (ur), Tifān*, pp. 272-85、を参照のこと。なお『信仰者たちの会合』にみれば、イブン・ファフドは魔術（*‘ulūm-i gharba*）に関心を持っていたとされる [MM: 366]。少なくとも『信仰者たちの会合』の著者は、サイイド・ムハンマドはこの師から得た魔術の知識を通じて奇跡を実践し、信奉者を拡大したと考えているようだが、これがどの程度まで史実を反映しているかは不明である。またサイイド・ムハンマドと同時期にマフデーイーを自称していたムハンマド・ヌールバフシシュも、かつてイブン・ファフドの許で学んでいたとされる [Bashir 2003: p. 55.]。

③ クーファ・ワースイトからバスラに至るまでの、ユーフラテス川とティグリス川で挟まれた湿地帯。旧来この地域はバタリーフ（Batārif）と呼ばれていたが、モンゴル支配期以降ジャザールと呼称されるようになった。この地は一四四〇年以降、一五四六年のオス

マン朝による征服に至るまでムシャアシアア政権の勢力下に入っていた [Streck, M. and Saleh El-Ali 1986: “al-Batīfīa”, E12, pp. 1093-97]。④ ムシャアシアア勢力のナジャフ襲撃については別のマムルーク朝側の史料にも記載されている [Mazzaoui 1981-84: pp. 148-51]。なおナジャフ襲撃に言及したと思しき書簡が『マフデーイーの言葉』に収録されており (KM: 328a-31a; cf. Ranbar 1328kh: p. 172) 、『特に [KM: 329b] では、何らかの事情にちり彼らがナジャフ襲撃を余儀なくされた旨が仄めかされている。

⑤ サイイド・ムハンマド以降のムシャアシアア政権については Minorsky, W. 1987: “Musha‘sha‘a”, *E. J. Brill’s First Encyclopaedia of Islam 1913-1936*, Leiden, pp. 160-63、を参照のこと。

⑥ ムシャアシアア勢力が行っていたというこの奇妙な慣行について述べた『信仰者たちの会合』の記事は『ギヤース史』の引用外の情報である。その一方でサファヴィー朝初期に成立した年代記『伝記の伴侶』には、これと一致する彼らの慣行やアリーの神性に対する信仰が記されている [Giyāth al-Dīn Khwandamīr, *Tārkh-i Ḥabīb al-Siyar*, Jalāl al-Dīn Humāī (ed.), vol. 4, Tifān, 1362kh, p. 496.]。

⑦ Amourcetti 1986: p. 628.

⑧ 『信仰者たちの会合』の記事は外部からの情報であり、そこで提示されたマウラー・アリーの主張を無批判に受け入れることはできない。しかし、『マフデーイーの言葉』には「彼らのうちで、我と我が子について極端であった (ghālat bī wa bi-awālad) 一団の者たち」への難色 ([KM: 76b-77a]) や、マウラー・アリーによる軍事行動をサイイド・ムハンマドが事前にビッラの統治者に警告していた旨が仄めかされる (KM: 61b; cf. Kasrawi 1312kh: pp. 29, 31-32; Amourcetti 1986: p. 628; Bashir 2001: p. 24; Ranbar 1382kh, pp. 171-73) など、抽象的ではあるが『信仰者たちの会合』の情報を裏付ける記述が存在する。

⑨ 菊地達也 (二〇一四) 二「極端派 (グラート) の伝統とアラウィー派」近藤洋平 (編) 『中東の思想と社会を読み解く』 東京大学中東地

域研究センター 一〇九—一三〇頁。

第二章 ヒジャーブの理論

第一章ではサイイド・ムハンマドの経歴が同時代史料においてどのように描かれていたかを確認した。本章以降では、彼の著作『マフディーの言葉』の記述に基づいて、そこに描かれたマフディー論を分析する。

既に知られているように、サイイド・ムハンマドのマフディー論は十二イマーム派と共通する部分が多く、同派の隠れイマームをマフディーと同定している。そして、その上で自らをその代理と位置付けている点に最大の特徴がある。よってはじめに、隠れイマームの代理を自称する際に彼がどのように自己言及していたかを確認しておきたい。ランジュバル氏は「彼 (サイイド・ムハンマド) は十二イマーム派の第十二代イマームの幽隠と顕現を否定していない。しかし自身の立場と使命 (risālah) について新たに言及する際に、『立場 (maqām)』『ヒジャーブ (ḥijāb)』『代理性 (wilyābah)』という肩書を表明している」と述べ、サイイド・ムハンマドがマフディーの代理を名乗る際に利用した三つの肩書を挙げている。そのうち「立場」と「代理性」は正に「代理」以上の意味を有していないので、サイイド・ムハンマドがいかなるロジックに基づいて隠れイマームの代理を名乗ったかについては「ヒジャーブ」という言葉の分析を通じて考察するのが適切であろう。この「ヒジャーブ」という語はアラビア語動詞 *ḥajaba* (被覆する) から派生した名詞で、一般的には女性ムスリムが頭髪を覆い隠すために用いるヴェールを指す。しかし、ここでの「ヒジャーブ」という語に特別な含意があることは次の引用から明らかである。

汝らが知っているように顕現したこれなるサイイド (サイイド・ムハンマド) は、代理関係を通じて (*bi-l-istinābah*) 肉体が靈魂

の代理を務めるように、代理として隠れイマームの座に立つ者である。(中略) これなるサイイドは、この不可視の秘密 (ḥadhā al-sirr al-gha'ib) のためのヒジャーブ・道具であり、【隠れイマームが】幽隠している状況下での代理 (al-manāb) である。隠れイマームの【このような】状況で、かの者の代理がなければ、【神の】叡智は完遂されず、神から醜行 (qubḥ) が消え去らないということになる【が、そのようなことはあり得ない】^②。

[KM: 225b-227b]

さて、彼が肩書として使用する「ヒジャーブ」という語にいかなる意味が附されていたかを先に説明すると、それは「靈魂を被覆するもの」、即ち人間の肉体である。右の引用に現れるように、サイイド・ムハンマドは隠れイマームとその代理である己の關係性を「靈魂と肉体の關係」に擬えて主張する。そこで、彼が提示する靈魂に関する議論を見ていく必要がある。『マフディーの言葉』においては、思弁神学者 (mutakallim) の靈魂に関する見解が次のように引用される。

カラム派の信仰箇条の徒たる思弁神学者らは「人間とは靈魂に他ならない。その肉体はそこに被覆されたこの実体 (＝靈魂) の道具であり、召使 (khādīm) である」と言う。

[KM: 155a]

右の引用と、己を隠れイマーム (先の引用では「不可視の秘密」と表現されている) の「道具」とするサイイド・ムハンマドの表現が平行関係にあることは一目瞭然であろう。したがって、『マフディーの言葉』に描かれた「靈魂と肉体の關係性」に着目し、「ヒジャーブ」という語が体现する「代理者と被代理者」の關係性を整理する。

第一節 靈肉二元論

一人間の本質

「我らが論究しているのは、神秘的秘密 (al-*asrār al-ḥaḥiyya*) たる靈魂に他ならない [KM: 346a]」と述べられているように、『マフディーの言葉』において展開される主張の根底にあるものは、靈魂に関する考察である。著者の見解によれば、靈魂が肉体に受肉する (*raḥiḥu fī-hi*) のは肉体の創造が完了した後、即ち子宮において受精した精液が四か月経ち、毛髪が発生した後である [KM: 154b-55a]。彼は、受肉後も靈魂と肉体は互いに独立した被造物であるとするが、それゆえに次のような疑問が生じる。「では靈魂と肉体が相異なるものだとして、そのどちらがザイドやアムルやハーリドやバクル」といった個人名】や預言者・委託者 (*waṣī*)・聖者 (*waḥī*)・主を識る者 (*ʿarīm al-rabbānī*) などと呼ばれる人間なのだろうか [KM: 155a]。これに対して、思弁神学者らの言説を引用して次のような説明がなされる。

思弁神学者たちの信仰簡条における彼らの学説では、人間とは靈魂に他ならない。本義 (*al-ḥaqīqa*) において、前述のアーダム (「アーダムとは靈魂である。これは耳を貸す者には議論の余地のないことであり、論争はあり得ないことである。彼の死とは、肉体からその靈魂が分離することを意味する。」 [KM: 155a])

サイイド・ムハンマドはこのような思弁神学者の見解を流用した上で、修辭学の用語を用いて人間の本義とは靈魂だと断言する。

ハディースとクルアーンを整合【的に解釈】するということ (al-*jamʿu bayna l-ḥadīth wa-l-Qurʾān*) とは、人間の本義 (*al-ḥaqīqa*)

と比喩 (al-majāza) を論究することである。靈魂と肉体の間の関係性ゆえに、【人間の】本義とは靈魂であり、【その】比喩とは肉体のことである。【これは例えるならば】汝がザイドの奴隷しか見ていないにも拘わらず、両者の関係性ゆえに「私はザイドを見かけたので、彼にお辞儀をした」と言うのと同じである。これ（＝ザイドの奴隷を以てザイドとする表現）は比喩で示しているのであり、本義で示している訳ではない。修辭學者ら (al-'ulamā' al-na'ani wa'l-dayān) は、この【ような比喩の用法】を許容している。

[KM : 155b]

ここでサイド・ムハンマドが言わんとしているのは、「人間」という語の本来的な指示対象はあくまで靈魂だということである。換言すれば、「人間」と言う語の日常用法、つまりこの語で肉体を含めた人間全体を指す用法は二次的な比喩的用法に過ぎないということになる。このように、修辭学において定められている「本義」と「比喩」という概念を用いて、彼は靈魂こそを人間の本质と規定する。この理解に基づいて、行為の主体は靈魂であり、あらゆる人間の行為の源泉は靈魂だと分析される。

ところで、イスラームにおける人間の救済は終末の日の「最後の審判」での裁定に依拠している。この最後の審判において、神は人間の靈魂を生前の肉体に戻し、生前の生き方、即ち生前の行為を基準として、審判を下す。サイド・ムハンマドが述べるように人間の本质が靈魂であるならば、なにゆえ神は最後の審判において靈魂を肉体に戻すのだろうか。また人間がシャリーアに反する不法行為を犯した場合には、その本体であるはずの靈魂ではなく肉体に懲罰が科される。これらの点についてサイド・ムハンマドは肉体の媒介性を強調する。

さて、殺人者について言えば、彼が意図的に殺人を犯した場合、報復として肉体に同害報復刑 (qiyās) が科される。靈魂こそが殺人の主体であるにも拘わらず、殺人への同害報復刑が科されるのは靈魂ではない。靈魂は肉体と異なる存在であり、殺人や争い

【という行為】は肉体から生じるのではない。(中略) そうではなくて、全て【の行為】は肉体を媒介として靈魂から発生するのだ。したがって【肉体と魂の】共同性ゆえに、靈魂への罰として【肉体が】罰され、靈魂への報いとして【肉体が】報償を与えられる。つまり、靈魂とは肉体であり、肉体とは靈魂なのだ (fa-tiya huwa wa huwa hiya)。靈魂の【為したことの】代償として、病の苦痛や喜びの阻害や【その】結末の過酷さや鞭打ちで肉体が贖う。墓の中で【肉体が】散り散りになった後で、神が【肉体を】復活させて肉体と靈魂を【再】結合させて、【審判のために】肉体が集められることは必定である。 [KM: 226b-27a]

このように、サイド・ムハンマドはあくまで人間の本質を靈魂であると捉えつつ、靈魂から何某かの行為が表出するためには、媒介として肉体が必要だと強調する。その上で肉体を、行為の責任を負うべき靈魂への信賞必罰の対象(場)と捉える。つまり、彼は人間存在を靈魂と肉体に分解し、靈魂を本質、肉体を媒介と捉えつつも、ともに両者は人間に不可欠な構成要素だと規定するのである。

二人間の死

先に触れたように、既に知られているサイド・ムハンマドの「異端的な」信条には「預言者らと十二人のイマームらの不死」というテーゼがある。実際に『マフディーの言葉』を確認してみると、この主張は著者が相互に矛盾する内容のクルアーンの章句を整合的に解釈した末に得た結論だと分かる。即ち「信仰者の不死性」を説く《そして神の道において殺された者たちを死んでいると考えてはならない。いや、彼らの主の御許で生きており、糧を与えられている [Q 3: 169]》と、「人間の必滅」を説く《汝は死ぬ者である。彼らもまた死ぬ者である [Q 39: 30]》とごう二つの章句である。後者の章句に関してサイド・ムハンマドは次のような解釈を提示する。

《汝は死ぬ者である。彼らもまた死ぬ者である》と神は言った。これが意図したところは、ムハンマドに対しては比喩であり、彼以外に対しては字義通りの意味 (haqqa) だということである。ハディース (akhar) とクルアーンが一致するように 【この章句は比喩と解釈すべきである。そうすれば】 両者の間に矛盾は生じない。 [KM: 7a-b]

つまり、クルアーン三九章三〇節で述べられている人間の必滅を預言者ムハンマドについては比喩として、それ以外の者には字義通りと解釈することで、両者の矛盾を回避しているのである。この「比喩」の意味するところを詳述する前に、彼がいかなる現象を以て「人間の死」としているかを確認しておこう。イスラームにおいては、人間の死は「肉体から靈魂が分離すること」と考えられており、死の天使 (イズラールール: *malak al-mawt*) がこれを担うとされる。これについてサイイド・ムハンマドは「この死とは、靈魂が知覚可能な前述の肉体から分離することを意味している。肉体は塵となるか、それがあるべき場所へと至る。(中略) 靈魂はイズラールールの手に引き渡される [KM: 5b]」のだとする。その一方で、「あらゆる状況で、我らが【隠れイマームの】父祖の死や殺害を、動物の死や【上述の】判断が適用されるような死と同等とするならば、父祖を位階の劣った者から特別とはしないことになる。そうではなくて、父祖と動物【の死】は現世から転移するという点で【のみ】同一なのだ [KM: 5b-6a]」と述べ、隠れイマームの父祖らに対しては靈魂と肉体の分離という現象を認めつつも、それを彼らにとつての「死」と定義することを拒否する。つまり「靈魂の肉体からの分離」は、預言者ムハンマドの場合と同じく、イマームらにとつても「比喩的な」死なのである。また『マフディーの言葉』の別の箇所には「天使が生者の靈魂を奪うが、その靈魂は死んだり殺されてはいない。そうではなくて、神が靈魂を肉体に住まわせていただけなのだ [KM: 156b]」とあり、肉体は現世での靈魂の仮住まいと規定される。したがってサイイド・ムハンマドは「肉体からの靈魂の分離」を死と見做す定義を不十分な理解だとし、肉体から分離した靈魂を不滅とすることで、現世における人間の死は「比喩的な死」なのだとする。つまり彼は肉体から分離した靈魂の生存を以て、信仰者の不滅と

しているのである。それどころか、信仰者の靈魂は肉体から分離することにより完全になるとまで述べる。

死は【肉体から】分離する際の靈魂には当てはまらない。そうではなくて、靈魂には完全性があり、完全である。むしろ、「現世は信仰者の牢獄である」【という言葉】の通り【肉体から分離した後に】靈魂は完全性と位階の高さと廉直さを増すのだ。靈魂を知らぬ場合、不運や盲や破滅が増加する。これ自体が死である。なぜならば、我らが「死」【という語】で意味するところは、神から離れているがゆえの空虚さ (al-ʿujla) に他ならないからだ。これに関して「信仰者は両世界で生きている」という言葉が伝わっている。

[KM: 35b-36a]

右の引用では「空虚さ」という語で死が再定義されているが、これこそが「真の死」なのである。彼は《まことに汝は死者たちに聴かせることはできない [Q 27: 80]》という章句に立脚して、無知こそが真の死であり、「無知が優勢となつて確立されてしまえば、その者は意味上の死者 (al-mawt al-maʿni) である [KM 30b-31a]」とする。このように「肉体からの靈魂の分離」は比喩的な死であり、神との近しさ (敬虔さ) を失うことこそが真の死だと再定義されるのだ。

ではサイド・ムハンマドは人間の本質である靈魂をどのように分析しているのだろうか。彼は人間の靈魂は天使だと説く。

では我らは言おうではないか、「神がかの肉体に置いた靈魂の特質 (ṣifa) とはなんであろうか」と。それは神の天使の一人であつて、神はそれのかの知覚可能な肉体の中に被覆した (ṭajaba-hu) のである。それは丁度、正しい伝承に基づいて連綿と引き継がれて知られている通りの諸々の肉体にジブリール (ガブリエル) が被覆されていたことと同様である。アーダムの死はジブリールがその諸々の肉体から分離したこと等しい。

[KM: 31b]

右の引用の通り、サイイド・ムハンマドは人間の靈魂が肉体から分離するという現象を「ジブリールの肉体からの分離」に擬えて理解し、伝承に現れるジブリールの逸話との類比の中で人間の靈魂を論じている。そこで次節で『マフディーの言葉』が提示するジブリールの逸話に例示される「被覆の論理」を検討しよう。

第二節 被覆の論理

一 ジブリールの被覆

クルアーンに述べられているように、マルヤム（＝マリア）にイーサー（＝イエス）の受胎を告知したのは、神が遣わしたジブリールであった。これについてサイイド・ムハンマドは、ジブリールはマルヤムの前に男性の姿で現れたと述べる。

マルヤムが父もなくイーサーを生んだので、ユダヤ教徒たちは「彼女は姦通した【に違いない】」と言った。彼女は「なんと正しくないことよ」と言った。【というのも】ジブリールが彼女の【居た】町のタキー（*Taqi*）と呼ばれる男性―彼は敬虔（*taqi*）ではなく、墮落（*rasiq*）^④していた―の姿で彼女の許に降臨して、手で彼女の腹に触れたところ、彼女はイーサーを孕んだからである。

[KM: 157b]

また彼はこれと同様の事例として、アリーが息子らの病からの快復を願って断食を行ったという逸話を挙げる。

また彼（＝ジブリール）がアリーと【その妻である】ファアティマの家の傍に立ち止まったことを【考えてみよ】。その時【息子の】ハサンとフサインが病に罹っていたので、彼らは断食で誓っていた。至高なる神の言葉たるクルアーンの第七章（*sūra ha' al*）で下ったところの《また貧しい者や孤児や捕虜に食べさせる、それ（＝食料）への愛情に抗って【Q 76: 81】》という章句【

の通り、ジブリールは最初の夜は、貧しい老人の姿で、二日目の夜は未成年の孤児の姿で【現れた】。三日目の夜はムスリムが捕らえた捕虜の姿であった。
[KM : 217b]

サイド・ムハンマドはこれらの逸話に加えて、ジブリールが教友ディフヤ・アル＝カルビー *Diyya al-Kalbi* の姿で預言者ムハンマドの許に現れたという逸話にも言及している [KM : 218a など]。彼はこれらの事例を基に、ジブリールは一時的に人間の姿となって降臨することがあるが、たとえ外見が人間であったとしても、その実体 (*jawhar*) には何ら変化は生じておらず、また課された使命を終えると元来の天使に戻ると分析する。

宗教についての立法家たちやウラマー・法学者らと親交ある者は次の事例を知っているであろう。即ち、ジブリールが貧しい老人の特質 (*sifa*) で降臨して、その後以前に真実の姿 (*haqiqah*)、即ち天使の状態 (*al-malakutiyah*) に戻ったということを。彼はそのような姿に被覆されていたが、獲得していた完全性を失ってはいなかった。【ジブリールの本質は】そのヒジャーブによって見る者の目から隠されていた【に過ぎない】。しかし彼は本質においてはジブリールであり、【その本質は】変化することも消失することもない。
[KM : 27b]

このようなジブリールの逸話から「まことにイマームたちの死は、ジブリールがそれを通じて降臨したところの諸々の肉体から分離したようなものである [KM : 340a]」という霊魂と肉体の関係性を見出したサイド・ムハンマドは、一定不変の本質が霊魂として一時的に人間の肉体に被覆されるというのだという人間観を提示する。

二 神の被覆

サイイド・ムハンマドは、このような分析を神にも拡張して考察する。彼が提示する具体例は、クルアーン第二十八章にあるムーサー（＝モーセ）の召命、即ちムーサーがシナイ山においてに燃える木から呼びかけられた逸話である。これは旧約聖書にも現れる逸話であるが、彼はこれに関する思弁神学者の見解を批判的に引用して次のように述べる。

実際にクルアーンはムーサー・ブン・イムラーンが火を見た際の逸話について言及している。《それで火にやって来ると、彼は涸川の右土手の祝福された場所の木から呼ばれた。「ムーサーよ、まことに我は神、諸世界の主である」と》。思弁神学者らの見解では、神は己を崇拜する者に語り掛けようと望んだ場合、鉱物や植物といった固物 (*asad*) に命じて、【神の】意図が必要とすることをその者に語り掛けさせる (*yu'abirā*) という。これは、思弁神学者らが神の真知を知らぬ事例の一つである。（中略）彼らはこれを病んだ理性にしたがって、曖昧なクルアーンの表層 (*ẓāhir*) から採用したのだ。 [KM: 34b-35a]

サイイド・ムハンマドはこのような議論を否定して、その木を燃やしていた火の中に神が被覆されていたのだと主張する。

その火の中には神が被覆されており、《まことに我は神、諸世界の主である》と言ったのだ。しかしそれは（＝実際に語り掛けたのは）火ではなく、また木でもなく、神であった。実に彼（＝神）は火に付随した秘密であった。イマーム派から伝えられた数々の伝承やハディースの連続ゆえに、我らはこのことをアリーに【当てはめて考えることを】許容する。 [KM: 203a]

このような本質とヒジャーブの関係性との類比に基づいて、サイイド・ムハンマドはアリーの神性を唱えるのである。では、次にサイイド・ムハンマドの主張の中で最もセンセーショナルな、「アリーの神格化」を確認しよう。

三 アリーの神格化

先の章で確認したように、サイイド・ムハンマドがアリーの神性を主張していたということは『信仰者たちの会合』に記録されていたが、この主張は『マフディーの言葉』においても確認できる。アリーの神性を明確に述べている一節として『マフディーの言葉』の次の箇所が挙げられる。

ムハンマドの受遣者(ʿasāf)たるアリーこそが、周知のかの肉体に被覆された神だということは、明白な証拠にしたがつて明らかである。それはジブリールが貧者やその他【の姿】に被覆されていたことと同様である。実にクルアーンはこれを確認しており、また注釈者たちもこれに合意している。また、アリーこそが神であり、ムハンマドが彼の使徒であり、ファティマが彼の端女(ʿanna)であり、十一人のイマームが彼の天使であり、諸預言者が彼の使徒であり、降された啓典が彼の言葉であり、存在とは彼の創造だということを信じない者は不信仰者である。

[KM: 273b-74a]

先にも述べたように、アリーに神性を認めるという主張は明らかに尋常なイスラームの範疇に収まるものではなく、「極端派」と呼ばれる諸集団に典型的な主張であった。その意味で言えばサイイド・ムハンマドのこの主張は紛うことなき極端派のそれと言ってよいだろう。しかし、極端派という名称は他者からの蔑称であって、サイイド・ムハンマド自身は当然ながら自らを極端派だとは考えていない。むしろ彼は「極端であること(al-ghulw)」とは、預言者と聖者について過剰であること、中庸の道を超えることである[KM: 85b-86a]と述べて、人間を神とする思想を誤りだと断定する。しかしその一方で、イーサーを神とするような「極端さ」を戒めるハディースが『マフディーの言葉』において幾度となく示されている点から、自らの思想が極端派のそれと非常に近いものだと思われかねないと彼も自覚していたのは明らかだろう。そこでサイイド・ムハンマドはこれまでに確認した霊肉二元論に即して、アリーの神性を次のように説明する。

同様にこの論究に関連したこととして「アリーよ、汝に関して二つの集団が減びるだろう。極端に【汝を】敬愛する者と【汝を】嫌い憎む者である」という預言者の言葉がある。これは【第一の段階である靈魂の発生ではなく】第二の段階、つまりアブド・アル・ムタッリブ家に属する諸々の肉体の発生 (nash'a) に関してである。実に肉体 (jasad)こそがイマームであり、それについて極端であることは禁じられている。しかし、それに被覆された靈魂こそが不可視の秘密なのだ。

[KM: 363b-41a]

このように彼はアリーの肉体そのものを神格化することを否定しながらも、そこに被覆された靈魂を「秘密」と呼び、それに神性を見出すのである。サイイド・ムハンマドはアリーが生を受ける以前から存在していたという伝承に言及し、アリーの本質は肉体とは無関係に、そして肉体に先立って存在していたと主張する。

実にイマーム位はアブド・アル・ムタッリブ家にあるが、イマーム位が神性 (al-ilahyya) にまで高められることは許容されない。それをそのような位階にまで高める者こそ不信仰者である。しかし、イマームに付随している秘密、それこそが威光の主たる神なのだ。それについて、シア派が語る預言者のハディースには「アリーは洪水の際にヌーフ(ノア)を援けた」というものがある。またイマームたる彼(アリー)が存在する以前に、アイユブ(ヨブ)やダーウード(ダヴィデ)やスライマーン(ソロモン)【と言った預言者ら】が彼について主張している。彼に付随した秘密は、肉体に被覆された靈魂と共にある。このことはムーサーの火【の事例】と同様である。

[KM: 202b-203a]

つまり、サイイド・ムハンマドは、ムーサーに語り掛けた火に神が被覆されていたように、アリーの肉体には神が被覆されていたと主張しているのである。したがって、彼の主張するアリーの神性の議論の核心は、神がアリーの肉体をヒジャーブとして利用していたという点にある。この意味で彼は次のように述べて、神と看做すべき対象をヒジャーブではな

く、そこに被覆された本質に限定する。

「神は物質でも偶有でもなければ、諸々の場所に受肉した存在でもない」と彼ら（＝思弁神学者ら）は言明する。これは物質性から離れた擬人神観の否定 (tanziḥ) である。もし彼らがそれで本質の真実を意図しているのであれば正しい。もし彼らがそれで被覆【さていているものの方】を意図しているのであれば、彼らの誤りである。

[KM: 34a-b]

ところで、シーア派の存在意義はアリーとその子孫に預言者ムハンマドの後継者としての權威を認めるという点にある。その一方で神に子があることはクルアーンによって明確に否定されている^⑧。アリーを神とすることで両者に齟齬が生じるが、これに関してサイド・ムハンマドは、アリーとその子らは血縁上は父子関係にあっても、それはあくまでアリーの肉体という側面から捉えられた二次的な関係性だとして矛盾を回避する [KM: 216a-b]。

ハサンとフサインと諸イマームは比喩表現として (bi-ṭibāʿ al-majāz) 彼の子である。実際には (fi-ḥaqīqa) 、彼らは彼の天使である。またフアーティマは彼の端女であり、ムハンマドは彼の下僕であり、彼の使徒である。またクルアーンは彼の言葉であり、天にいたる天使は彼の兵卒である。またこれなるサイドは彼のマフディーである。

[KM: 216b]

ここまでの議論を要約すれば、次のようになる。即ち、サイド・ムハンマドは人間の本質を靈魂と看做し、その本来の姿は神の天使だとする。これは肉体に依存しておらず、肉体に受肉する以前から存在し、肉体から分離した後も独立して存在し続ける。一方でこれを天使の側から捉えると、ジブリールの事例に代表されるように、天使は人間の肉体をヒジャーブとしてそこに被覆されるのである。このような被覆は天使に限られず、神が何らかの物質に被覆されることもある。

このように、サイド・ムハンマドは神がアリーをヒジャーブとして利用したものとして彼に神性を見出すのである。

さて、この「アリーの神格化」というテーゼに関して一点の不足を指摘しておきたい。それはこのテーゼが本章で議論した以上に論究されることではないという点である。『マフディーの言葉』の記述には、例えばアリーと神の同一視に付随する神学問題や、歴史上の人物であるアリーが神として行った事績など、関連しての言及が期待されるような枝葉が欠けており、アリーが神だというテーゼがただ繰り返されているに過ぎない。つまり「アリーの神格化」というテーゼはあくまでもサイド・ムハンマドが「隠れイマームのヒジャーブ」を自称する上でのモデルとして提示されているだけで、『マフディーの言葉』における主張の主眼ではないと評価するべきである。

① Ranbar 1382kh: 221.

② 「神は醜行を為さぬ」というテーゼはシア派神学における中心的な信仰箇条であり、『マフディーの言葉』においても重要な位置を占めている。例えば根本信条 (usul al-din) として、神の唯一性を確証すること (tawhid)・神の公正さ (‘adl)・預言者位 (nubuwa)・イマーム位 (imama)・肉体の復活 (al-na‘ad al-bodan) の五つが列挙されるが、そこでは「神の公正さ」とは「神が醜行を行わないこと」と定義されている [KM: 14b-15b]。

③ 『マフディーの言葉』によれば、「墮落した者」や「不正を行う者」の靈魂は、人間の肉体に被覆された悪魔である [KM: 87b-88a]。

④ ここで念頭に置かれているのは、クルアーン十九章十八節である。サイド・ムハンマドはこの *taqi* という語を人名だと解釈して、ジブリールの被覆の例とする。 *taqi* を人名とする解釈は Ibn al-Kathir (一三七三年没) の『預言者たちの逸話』にも収録されている。それによれば、悪行 (*fasq*) ゆえに *taqi* と綽名された *Taqi* なる人物の姿

でジブリールはマルヤムの前に現れたと云う [Ibn al-Kathir, *Qisas al-Anbiya'*, Muhammad 'Abd al-Malik al-Zaylani (ed.), Cairo, 1999, p. 620]。

⑤ ディフヤはとりわけその美貌で知られていた。預言者ムハンマドの許にジブリールが現れた際に、同席していた者はジブリールをディフヤと混同したというハディースや伝承が存在する [Lammens, H. and Pellat, C. 1991: 'Dhiya', *Etz*, vol. 2, pp. 274-75; プハーリー『ハディース』牧野信也(訳)中央公論社 中巻(一九九四)二五八、六九〇頁・イブン・イスハーク(著)イブン・ヒシャーム(編注)『預言者ムハンマド伝』後藤明他(訳)岩波書店 第三巻(一九九四)二六頁]。

⑥ アブド・アル・ムッタリブは預言者ムハンマドとその従弟アリーの共通の祖父にあたる。

⑦ この箇所では、アリーに先行する諸預言者が彼の存在について言及していることとされているが、具体的な伝承は本文中に示されていない。

⑧ [Q 2: 116; 6: 101] ない。

第三章 サイド・ムハンマドのマフディー論

本章ではサイド・ムハンマドのマフディー論を具体的に検討する。既に触れたように、彼は「隠れイマームのヒジャーブ」を自称するに当たって、十二イマーム派と同じく隠れイマームを終末の日に顕現するマフディーだと同定していた。したがって「隠れイマームこそがマフディーである」という構図を保ちながらその代理を自任するためには、この前提条件より、自ずから次のような三段階の論証が不可欠となる。即ち、第一に隠れイマームのマフディーとしての顕現を否定する論理、第二に隠れイマームが代理を必要としているという論理、第三に自らがそれに該当することの証明である。よって本章では、サイド・ムハンマドが『マフディーの言葉』において実際に行っている論旨展開に沿って、彼のマフディー論を提示する。

第一節 隠れイマーム顕現の可能性を否定する論理

一 論理矛盾の導出

はじめに、サイド・ムハンマドがマフディーを隠れイマームに同定する論拠を確認しておこう。彼が隠れイマームをマフディーと同定する根拠は、預言者ムハンマドが孫フサインを指して「その子孫の九代目がマフディーである」と明言したというハディースである（[KM: 334a] など）。このハディースを論拠とする論法は十二イマーム派に典型的なものであり、この点においてはサイド・ムハンマドのマフディー論は十二イマーム派のそれと同一だといってよい。しかし、彼の見解は十二イマーム派の信仰と肝心な部分で一致していない。例えば『マフディーの言葉』において、彼の主張と十二イマーム派の見解との相違点は次のように述べられている。

またイマーム派は「彼（＝隠れイマーム）の他にマフディーはなく、彼以外の者は望むべくもない。というのも、獣や愚者が死に、その靈魂がイズラールの手引き渡され、肉体が地上に打ち捨てられるのと同じように【隠れイマームの】父祖は死んでいるからだ」と言う。しかし「父祖の不滅」というテーゼが確立されたので、『神の道で殺された者を死んだと思ってはならない。

そうではなくて彼らは主の許で生きており、糧を与えられている【Q 3: 169】と神が言うように、彼らには消滅も空虚さ（al-³³ʿad）も加わらない。

[KM: 40a]

サイイド・ムハンマドは右のように述べて、隠れイマームに先立つ十一人のイマームらに死を認める十二イマーム派の見解を否定し、「彼らもまた隠れイマームと同様に神によって隠されているに過ぎない【KM: 220b】」と反論する。前章で確認した「靈魂の不滅」を以て「靈魂と肉体の分離」を「比喩的な死」と捉える彼の見解がこの主張の背景にあることは明らかであろう。更に、彼は「カーイム（＝マフディー）の代理としてのカーイムであるところのこれなるサイイドが顕現したのは、父祖が不滅であるからに他ならない【KM: 273a-b】」と述べており、この「父祖の不滅」こそが隠れイマームの代理を自称する際の第一の論拠となっていることがわかる。この論理をサイイド・ムハンマドが明確に提示している箇所は次のとおりである。

事態（al-³⁴am）がこのようであり、また彼らの全員が生きていて、変化することも空虚となる（al-³⁵afalu）ことも変更されることもないので、彼らの最後の者（＝隠れイマーム）が顕現に際して【父祖よりも】優先されるわけではない（lā yatarajjahu）。よって「優先されぬ者の優先（al-³⁶tarjih min ghayr murajah）」が帰結するが、これはあり得ない。父祖とともにでなければ彼の顕現は起こり得ないので、彼らのために弱い座（maqam）³⁷つまり【預言者】ムハンマドが顕現したときのような弱い座を顕現させることが神にとって不可欠である。

[KM: 220b-21a]

つまり「父祖の不滅」と「隠れイマームのマフディーとしての顕現」は両立しないがゆえに、その代理が顕現したのだという立論である。しかしここでの説明は明らかに言葉足らずである。なぜ「父祖の不滅」と「隠れイマームの顕現」が両立しないのか、これを明らかにするためには「優先されえぬ者の優先」という表現の内実を考察する必要がある^①。ただし、この表現は『マフディーの言葉』において自明なものとして扱われていて、一切の説明がないため、他の史料からこれを補佐する必要がある。

「優先 (awth)」という術語から直ちに連想されるのは、イブン・スリーナー（一〇三八年没）による神の存在証明である。その議論を示すと次のようになる。即ち、事物の在る・在らぬは可能的には同等であるために、それが実際に存在するにはその存在を非存在に優先 (awth) させる決定者 (mutarajih) つまり神の存在が必定となる^②。この観点は「神の意思」に関する神学議論において更なる発展をみせる。例えば、ガザリー（一一二年没）の哲学反駁書『哲学者の自己矛盾』を見てみよう。そこには批判対象たる哲学者の言説として次の例が挙げられている。

喉の乾いた人の前に水の入った二つのコップがあり、その人の欲求からみてあらゆる点で類似の状態にあるとすれば、彼がいずれか一つのコップを取ることは不可能である。
[TF: 49]

これが示しているのは「全く等しい対象を選択するように迫られた場合には、どちらかを選択すべきかの動機・必然性が生じないために、どちらをも選択することは不可能である」という所謂「デュリダンのロバ」^③と呼ばれる論理矛盾である。したがって『マフディーの言葉』における「優先されえぬ者の優先」が含意するところは、歴代イマームらと隠れイマームはともに幽隠中で生きているという点で全くの同等であり、神にとって敢えて隠れイマームをマフディーとして顕現させる理由が存在しない。ゆえに、隠れイマームが顕現することはあり得ない、という論理である。このような論理矛盾を

神に適用することの妥当性はさて置き、この論理矛盾が広く共有されていたことは前掲の『哲学者の自己矛盾』の記述から傍証される^④。サイイド・ムハンマドはこのような詭弁を駆使して隠れイマームのマフディーとしての顕現を否定してみせるのである。

二 隠れイマームが代理を必要とする論理…神の試煉

サイイド・ムハンマドは先に確認したような論理を用いて、隠れイマームの顕現を否定した。その一方で、隠れイマームが実際に顕現した場合に起こるであろう終末の様子は『マフディーの言葉』の随所に描かれている。その描写は「彼が顕現すれば、彼は諸宗派のどれにも追従せず、むしろそれら全てが彼の許に戻る。シャリーアが分裂し、それについての見解が相違した後に彼はシャリーアを正すのだ」[KM: 74a-b] だとか「このようにマフディーが地上を掌握した暁には、彼の父祖【たるムハンマド】が行ったのと同じように、虚偽を無くし、真理を打ち立てるだろう」[KM: 120a] といった風に断片的かつ象徴的なものである。ただしマフディーは、不義を断ち地上を正義で満たすであろうメシアとして明確に描かれている。また幽隠中の隠れイマームの権能については、十二イマーム派の伝承に基づいて、次のように具体的に言及している。

幽隠の状況での彼（＝隠れイマーム）の存在について【我らの】宗派が語るところでは、彼は【不可視の状態のまま】高貴な【父祖の】廟に入り、周知の【父祖の】墓所を参詣する。いかに力を持った者と言えども、彼を知覚したり、捕らえたりすることはできない。否、むしろ彼が彼らの誰かを攻撃しようと望んだならば、それは可能なのだ。このような立場に他の預言者やイマームらが達することはない。彼が地上に顕現するとき、神が彼に纏わせた権能と恩寵が消滅することはない。本質にあるものが消滅することはないからだ。彼と共にヒドルが旅から、イーサーが天から顕現するときは、とりわけそうである^⑤。このような状況で、共同

体 (umma) の有力者と弱き者のうちで彼が呼びかけた者は誰であれ、彼に応じる。

[KM: 11b-12a]

サイイド・ムハンマドは右にあるような、不可視ではあるものの実際的に可視界（現世）の事象に干渉しうる隠れイマームの権能を天使イズラーイルのそれと同質とし、それゆえに隠れイマームが敵と「戦ったり、援助者を必要としたりする」ことはないと言断する [KM: 325a]。このようにサイイド・ムハンマドは隠れイマームがマフディーとして地上に顕現すれば、彼に帰されたメシアとしての権能ゆえに全ての人間が彼に帰依すると説く。しかし、このような隠れイマームの権能にこそ、隠れイマームの顕現の不適切さがあるとして、彼は十二イマーム派の信仰に反論する。

実際に十二イマーム派は「彼（＝隠れイマーム）は【現在】幽隠しているが【来たるべき日に】顕現する。また彼と共にヒドルが旅から【戻り】、イーサーが天から顕現する」と言う。彼らに対して我々が反論しているのは、仮にこの幽隠の後に彼が戻るべき場所（＝地上）に顕現し、また彼と共にヒドルとイーサーが天から【現れる】のであれば、地上において彼（＝隠れイマーム）に敵対しうる者は存在しないだろう、という点である。

[KM: 335a]

このようにサイイド・ムハンマドは、隠れイマームをマフディーと認めながらも、彼に匹敵する者が存在しえない超越的な権能ゆえに隠れイマームが顕現することにはあり得ないとする。なぜならば、神の真の狙いとは個々のムスリムに賦課義務の遂行を迫り、救済に値するかどうかを証明させるべく「試煉 (ikhtibār/intiḡān)」を課することにあるからである。

このような状況（＝マフディーの顕現）で、彼（＝隠れイマーム）が応じるように呼びかけた者には、強制が必然である。共同体の有力な者や弱き者が彼の許に連れて来られる。しかし、このような場合には試煉は全うされ得ない。何故ならば、試煉は逃亡や

強制ではあり得ず、【個々人の】選択行為を通じては賦課義務を負った者 (mukallaf) に報償は与えられないからだ。むしろ【預言者】ムハンマドが顕現したような状況での試煉が必定なのだ。

[KM: 112a-b]

右の引用の末尾にあるように、サイド・ムハンマドはこの「神の試煉」という観念を、イスラームを布教した際の預言者ムハンマドをモデルとして考案したようである。つまり、仮に隠れイマームがマフディーとして顕現すれば、その超常的な権能に逆らう術のない個々のムスリムに選択の余地はない。そこで、実際の布教を行うに当たって様々な困難を経験せざるを得なかった預言者ムハンマドのように「弱い」代理が必要となるのだという。

彼（＝預言者ムハンマド）の生涯が四〇年を超えたときのことである。彼は洞窟に逃亡し、【マッカからマディーナへと】聖遷した。彼が逃亡した際に、人々は彼を疑って「彼は虚偽を言っていたのだ」と言った。（中略）彼を弱くせしめた創造者の狙いとは、彼を通じて人々を試すことにあった。というのも、彼の弱さによって稀有な少数のみが彼への献身を全うするからだ。これは【神が】企図した試煉であり、至高なる神にとっての必須事項なのである。【その試煉とは】法度の上で義務と試煉が守られるように、弱き行状を伴わせて彼に大地を歩ませることである。そしてあらゆる者が服従と不服従の荷を担うのだ。共同体には服従する者と服従しない者、不幸な者と幸運な者が存在する。仮に預言者が実力を伴って共同体に到来し、彼の力の高さにゆえに、義務を課された者たちが【彼の力を】妨げるものは存在ないと知ってしまったならば、彼の実力ゆえに全ての人々が彼に帰依していただろう。さすれば、共同体の敬虔な者を悪しき者から区別することはできなかったのだ。そのようなことは、絶対的な支配者【たる神】の試煉ではない。神は醜行をなさず、必須事項を必ずや履行する。【神が】実力を持たせて預言者らを派遣することは理性に鑑みて醜行である。しかし神が醜行をなすことはない。

[KM: 43b-44a]

サイイド・ムハンマドはこのように述べて、超越的な権能を有する隠れイマームは、まさにそのメシア的な超越性ゆえに顕現することはないのだ、という倒錯的な論理を用いて隠れイマームの顕現を否定する。そして、神は隠れイマームの代わりに、人々の信仰を見極めるための試金石として預言者ムハンマドのような「人としての尋常な弱さ」を持った者を代理に任じるとする。ここにおいてサイイド・ムハンマドがマフディーの代理を称する余地が生じるのである。

第二節 サイイド・ムハンマドのマフディー論

一 サイイド・ムハンマドによる「マフディーの代理」自称

前節で確認したサイイド・ムハンマドの論理にしたがえば、「神の試煉」が全うされるために、隠れイマームに想定されるような超常的な権能をその代理は持つていくべきではない。当然彼は自身の資質がこれに該当すると理解しているはずである。『マフディーの言葉』には「これなるサイイド以上に、偉大なる神が試煉を課している者を汝らは見たことがあるのか [KM: 281d]」と、自身がいかに弱く、布教に際して苦勞を味わったかを率直に述べる箇所がある。そこで描かれているのは、十五年に及ぶ迫害と敗走の日々への述懐である。^⑥ マフディーの代理であるはずのサイイド・ムハンマドが苦難を味わったことは一見すると矛盾しているように思われるが、彼の「弱き代理」という理論にしたがえば、むしろ彼の苦境こそが彼の代理としての資質を担保していると看做することができる。先に述べたように、彼はこのような弱さを預言者ムハンマドの布教時の艱難辛苦と結び付けている。

幽隠時における彼（「隠れイマーム」）の性質と彼が備えている権能がそのようであれば（「イスラミールの権能のようであれば」、いかにして彼が【敵対者らと】戦ったり、援助者を必要としたりすることがあろうか。否そうではなく、この弱き者【たる我】が顕現するのだ。というのは、彼の弱さは彼を助ける援助者を必要とするがゆえに、神が彼を通じて人々の心に試煉を課すためであ

る。《汝らが神を援けるならば、神は汝らを援け給う》[Q 47: 7]と神は言った。慈愛遍き御方（＝神）への援けとは、神の奴隷たる預言者たち・聖者たち・敬虔な者たちの弱き者への援けである。共同体のマフディー（*maḥdī al-umma*）が顕現するのは、必ずや【預言者】ムハンマドの顕現の性質に基づいている。ムハンマドは五二歳までマッカで暮らした後に、現世の民に対しての証明（*hujja*）として洞窟へ逃走した。（中略）人のこの目から隠され、また種々の完全性と光に身を包んだ（*maṭajalib*）かの隠れイマームが顕現することは許容されない。（中略）そうではなくて、ムハンマドが顕現したように弱き者が顕現するのだ。このように隠された御方（＝隠れイマーム）とは秘密のことであり、この弱き者【たる我】はそのヒジャーブであり、その座である。

[KM: 325a-b]

右の引用では改めて「神の試煉」が完遂されるためにはムハンマドのような弱き代理が必要だとされているが、そのような人物に「共同体のマフディー」なる独自の呼称が当てられている。ここで注意したいのは「弱い人物である」ということはマフディーの代理たる必要条件に過ぎないという点である。実のところサイド・ムハンマドは『マフディーの言葉』のいたるところで自身がマフディーの代理として顕現したのだと主張しているものの、その候補を自らのみに限定するような論証は一切行っていない。では次に、この点に留意しながら、彼がマフディーそのものを自称しているという問題に踏み込んでみよう。

二 サイド・ムハンマドによる「マフディー」自称

ここまで、サイド・ムハンマドが隠れイマームの「代理」と自称し、それを正当化するために彼が構築した論理を検討してきた。その一方で『マフディーの言葉』にはサイド・ムハンマドが「マフディーそのもの」を称していると見受けられる記述も存在している。例えば《マディーナの住民も、彼らの周辺のベドウィンも、神の使徒の後に居残ること、

また彼の命よりも自分自身の命を望むことは罷りならない【Q 9: 120】という章句に言及する際に、彼は次のように自己言及している。

使徒の周囲にいる者に対して神がそのようなことを義務となしたのと同様に、ムハンマド家からのマフディーたるこれなるサイイドの道を信仰する者においては、彼の命令を広めて彼の権利 (Haqq) を普及させるため、共に蜂起することが不可欠である。

[KM : 213b]

このように、サイイド・ムハンマドは明示的に「ムハンマド家からのマフディー」を名乗っている。ただし、これまで議論してきたように、彼の主張の根底にあるものは「マフディーの代理」という自己定義である。したがって、右の引用に現れる「マフディー」の語は、隠れイマームに想定されているような超常的な権能を有するメシアとしてのマフディーではなく、あくまでその代理に「マフディー」という呼称を当てているに過ぎない。この二重性は次のように説明されよう。そもそも「マフディー」の語は本来的には「(神に) 正しく導かれし者」を意味しており、メシアとしてのマフディー像は、シーア派の政治的な苦境を経て次第に成立したものである。⑦ よって、サイイド・ムハンマドが称したマフディーという肩書はメシア的な含意を持たない「正しく導かれし者」という原義に留まっているのだ、と。だとすれば、先に確認した「共同体」という限定が課されたマフディーこそが、サイイド・ムハンマドが自任するマフディーだといえよう。つまり、彼はこのような主張を通じて、一向に顕現する気配のないメシア的マフディー(隠れイマーム)から、「理想の共同体を実現させる」という現実的な側面を切り離し、その座を自身に充てがったのである。彼が自任したこのような「現実的なマフディー」像は、次の記述からも窺うことができる。

山岳のクルドどもやその他の愚者どもの中には「マフデイーが顕現すれば、彼は七日間かそれ以内に大地を所有する」といつて【我を批判する】者がいるが、これは【誤ったことを】口にする偽信者であり、神と使徒に対する虚言である。そうではなくて、彼にはかの預言者やそれ以外の預言者の範がある。実に【預言者】ムハンマドはマッカで五三年生き、【その間に】クルアーンの大半が彼に下った。彼はその後に洞窟に逃げ込み、そこからマデイーナへと移住した。この状況は【マッカでの】援助者（*ansar*）の結集を断念して初めて可能となった。その後、彼は十年間【マデイーナに】居住したが、わずかなものを除いて土地を所有することとはなかった。どうして、位階において【ムハンマドに】劣り、恩恵と名声において【ムハンマドに】劣る彼の子孫のひとり【たるこのサイド】の状況が、援助者や協力者がなく、敵の数が多いというにも拘わらず、【ムハンマド以上に】大地を所有することであろうか。彼（＝サイド・ムハンマド）が言ったことを疑う者は、使徒ムハンマドの逸話と、神がその栄光ある啓典の中で彼に物語ったことを思い起こせ。

[KM: 221a-b]

ここで語られる現実に即したマフデイー像こそがサイド・ムハンマドが称する「共同体のマフデイー」であろう。これに類する表現として、彼は次の引用のように「共同体のイマーム」という表現も用いている。

シャリーアを担い、道（*tarīqa*）を歩み、真理（*haqqīqa*）に達した者、そのような者は共同体のイマームであり、下僕たちの頭目である。そのような人物がイマーム位を主張した場合、彼はその主張に相応しい。もしそのような人物がアミール位を望んだならば、彼はアミール位に最も相応しく、最も権利がある。その者こそが幽隠の時におけるムハンマド家からのカーイムの代理である。これについて「信任された法学者は当世の人々の内で最も知識ある人物である。彼は幽隠の状況下での神の命に従ったカーイムの代理である」とハデイスは伝える。神の諸法度が守られるように、人々が彼と共に蜂起することが不可欠である。これなるサイドは預言者ムハンマド一族の法学者（*faqh al-haḍayt*）である。真理を顕現せしめて虚偽を退けるために人々が彼を援けることが

不可欠である。

[KM: 72b-73a]

ここでの「共同体のイマーム」は語こそ違えど、意味するところは「共同体のマフディー」と同じであろう。だとすれば、ここに描出されているように、正しい知識に基づいて人々を導く者であれば誰であれマフディーの代理として共同体の統治権が是認される。このようにしてサイド・ムハンマドは、マフディーの代理に該当する人物を一般化しているのだ。

勿論『マフディーの言葉』において提示された見解こそが、彼が正しいと認める唯一の知識であろう。その意味で、彼のこの「一般化」は彼以外の人物に開かれたものではない。しかし、この立場は同時期の他のマフディー自称者とは極めて対照的である。例えば、そのうちのひとりであるムハンマド・ヌールバフシュは、己の身体的特徴や過去の経歴と伝承にあるマフディーとの一致を論拠に、自らこそを唯一のマフディーだと限定していた^⑩。では両者のマフディー自称論理の相違点はどこに求められるのだろうか。

ここで政治史における両者の「現実」を比較してみよう。ムハンマド・ヌールバフシュは一四二三年にマフディーを自称して宣教を開始したが、時のティムール朝君主シャー・ルフの介入を受けて一四三六年にヘラートでマフディー自称を公開で否認させられるにまで至った。それ以降、ヌールバフシュはクルディスタンやギラランなどのイランの周縁地域で教団の信奉者を獲得し続けたはしたもの、マフディズムの至上目的たる政治権力の樹立は終ぞ叶うことはなかった^⑪。その一方でサイド・ムハンマドは、既に確認したように『マフディーの言葉』成立以前の段階で政権を確立していた。

両者のマフディー自称論理の差異は、この「現実的な成功」の度合に起因していると考えられよう。つまり、本稿で検討したサイド・ムハンマドのマフディー自称論理は独自政権が確立されて以降のものだという点から、『マフディーの言葉』に記されたマフディー論はむしろ現実世界における「理想の共同体」の成立から遡行して、彼の代理としての説得性を確証するために構築されたマフディー論であったといえる。換言すればこれは「隠れイマーム」にメシアとしての特権

を認めつつ、マフディーに対するある種の機能分化を行い、彼が達成し得た「理想の共同体」の統治者としての著者の正統性を追認する論理であった。つまり、『マフディーの言葉』成立時点でのサイド・ムハンマドの視点に立つならば、十四～十五世紀イランの「マフディー乱立期」に優先されるべきは、待てども一向に到来する気配のない「理想の終末」という画餅ではなく、現実に即して修正された終末だったのである。

- ① [KM: 283a] では同様の文脈で「優先なき優先 (al-tarjīh bilā-rujhān)」という表現が使われている。
- ② Griffeil, F. 2009: *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, New York and Oxford, pp. 167-73.
- ③ 「ビュリダンのロバ」とは、オッカム派スコラ哲学者ビュリダンが述べたとされる自由意志についての寓話である。この諭話では餓死寸前のロバの眼前に、量・質ともに全く等しい二つの干し草の束が置かれるが、両者から受ける刺激が全く等しいために、ロバはどちらをも選択することが出来ずに餓死してしまう「大滝朝春（一九九〇）：「ビュリダンのロバは餓死しない」『名古屋大学人文科学研究』十九号一～十八頁」。
- ④ 「優先 (tarjīh)」を巡るガザリーの議論については Wolfson, H.A. 1976: *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Massachusetts, pp. 445-52, を人間の行為発動に関する「優先」概念についての議論は Shihadeh, A. 2006: *The Teleological Ethics of Fakh al-Dīn al-Rāzī*, Leiden and Boston, pp. 20-29, を参照のこと。
- ⑤ シーア派の一般的なマフディー信仰では、神によって天に召し上げられていたイサーが終末に現れて、マフディーを補佐すると考えられている『菊地達也（二〇〇九）：「一四二～一四四頁」』。またヒドルは、民間伝承に登場する聖者で、イスラームの預言者ともされる伝説上の人物である。ヒドルはアレクサンドロス伝承の命の泉伝承と結びついて、不死だとされる「山中由里子（二〇〇二）：「ヒドル」大塚和夫はか（編）『岩波イスラーム辞典』岩波書店 八二頁』。ただし、終末論とヒドルの関わりについては不明であり、『マフディーの言葉』以外での言及を筆者は寡聞にして知らない。
- ⑥ KM: 281a-b; cf. Bashir 1997: 41.
- ⑦ マフディーの語の歴史的展開については [Madelung 1986: pp. 1230-38] を参照のこと。
- ⑧ ここに「クルド」の語が現れていることから、サイド・ムハンマドはその教宣活動においてフーゼスタンと隣接するザグロス山中の遊牧部族にも布教を行ったと考えられるが、詳細は不明である。
- ⑨ 『マフディーの言葉』において詳述されることはないものの、シャリーア（聖法）・タリカ（修行道・ハキカ（真理））という術語の選択は、この三つをスーフィーの精神的進歩の三段階だとするスーフィズムとの連関を想起させる。「シーア主義とマフディズムの影響を受けたタリカ」という分析は、サファヴィー教団やヌールバフシュ教団といった同時代の集団に共通する特徴であり、先行諸研究はムンシヤアシア集団を同様の類型に位置づけてきた ([Anjomand 1984: pp. 66-84] など)。しかし「信仰者たちの会合」からの情報（サイド・ムハンマドの師がスーフィーであったとか彼自身が禁欲の修行をしていたなど）や「マフディーの言葉」に「真知 (ma'rifa)」や「被膜の除去 (kasht al-jihān)」といったスーフィーが好む術語が使われ

ているという事実の外には、ムシヤアシア集団をタリーカと評価する積極的な根拠は見出せない。

⑩ Bashir 2003: 76.
⑪ Bashir 2003: 45-75.

おわりに

本稿では教説集『マフディーの言葉』の記述を基に、サイド・ムハンマドが擁していたマフディー論を再構築して提示した。そこで描かれていたものは、現実的なマフディー像であり、それを自任することで自らの統治権を正当化するサイド・ムハンマドの姿であった。彼のマフディー論が確認できるのは、彼が独自政権を樹立して以降であるため、それ以前に彼がどのようなマフディー論を唱えていたかは不明である。しかし、本稿で確認したマフディー論のうち、政権樹立運動の最中において特に重要だったと思われるテーゼは類推可能である。それは第三章一節で検討した「神の試煉」の観念である。このテーゼはマフディーにメシア的な権能があるがゆえに、その顕現を否定するという我田引水の詭弁であった。しかしながら、マフディーの顕現によってあらゆる信仰者が救済されるという楽観的な終末論よりも、自らが属するコミュニティのみが救済に値し、それと相容れない他者を罰したいという排他的な終末論こそが、当時においても遍在していたルサンチマンを刺激し、信奉者を政治闘争に扇動する機能を果たしていたと想像するに難くない。

最後に『マフディーの言葉』におけるもうひとつの不足を指摘したい。それは彼が「隠れイマームのヒジャブ」を自称する際の自己言及に関するものである。彼は霊肉二元論に基づいてこれを自称するが、その際に「ヒジャブの理論」のモデルとして提示した「ジブリールの被覆」や「アリーに対する神の被覆」の例とは異なって、「これなるサイドは隠れイマームのヒジャブである」と言いつつも、「我に隠れイマームが被覆されているのだ」という直接的な名言は一切行っていない。彼はあくまで、本稿で確認したような「本質とヒジャブ」の関係という構造を反復する中で、隠れイマームのヒジャブを自称するに留まっているのだ。この事実をマフディー自称者が抱く微妙な信仰心の発露と捉えることは

できないだろうか。つまり、若かりし日のサイド・ムハンマドは、自らをメシア的なマフデイーであると確信し、政權樹立運動に勤しんでいた。しかし彼がそのような存在でなかったことは、悲しいことに歴史が証明するところである。したがって、彼は『マフデイーの言葉』が成立した晩年にはその確信を失ってしまったのではないか。そしてそれが『マフデイーの言葉』の冴えない筆致に反映されているのではないか。勿論、これは現時点では実証不可能な仮説に過ぎない。しかし、自称マフデイーとはいえ、彼もまた自らの救済を願うひとりのムスリムである。それゆえ、彼の内的な自己評価は、その大層な自己主張を規定するファクターの一つとして考察に値する。^①そしてこの観点は、近世イスラーム諸帝国の君主らを含めた、ポスト・モンゴル期の種々のマフデイー論の再検討に資するだろう。

① モイーン氏の提唱する「千年王国主義的君主」の内面の発露と見做しうる類例として、サファヴィー朝第二代君主タフマースプの事例が挙げられる。サファヴィー朝宮廷を訪れたヴェネチア大使 Michele Membré が報告しているように、タフマースプは来たるべきマフデイーのために自らの妹の一人を未婚のままとし、またマフデイーが騎乗するための白馬を養育していた [Michele Membré, *Mission to the Lord Sopy of Persia (1539-1542)*, A.H. Morton (tr.), London, 1993, pp.

29-36]。これは彼がマフデイーの顕現に並々ならぬリアリティを抱いていた証左である。サファヴィー教団の台頭とサファヴィー朝の樹立は教団教主かつ初代君主たるイスマーイールへのマフデイー信仰が背景にあったとされるが、史料状況ゆえに具体的な実証は未決である。したがって「千年王国主義的君主」観念の実体を明らかにするために、十四〜十六世紀のメシアニズムの総体的把握が不可欠である。

(京都大学大学院文学研究科博士後期課程)

Thus Spoke a Mahdī: Sayyid Muḥammad al-Musha'sha's Logic for Self-proclamation as a Mahdī

by

SUMIDA Tetsurou

After the Mongol invasion and the murder of the last 'Abbāsīd Caliph during the 13th century, the absence of central religious authority prompted several messianic movements throughout the Islamic world. More specifically, the eschatological expectation of the Mahdī pervaded the Persianate world, and several individuals claimed to be the Mahdī and sought to overthrow the established regime with help from their militant followers. As is shown in the case of Ṣafavīd movement—even though it was one of few successful cases of the establishment of a new body politic—, the serial struggles led by those Mahdīs had the potential to change the religio-political milieu.

This paper focuses on one of those self-proclaimed Mahdīs, Sayyid Muḥammad al-Musha'sha' (d. 1466), who established a local dynasty in Khūzistān in the middle of the 15th century, and his own work *Kalām al-Mahdī*, which he composed in Arabic. This unpublished work is infamous for its heterodox tenets based on the Twelver Shī'ite belief, such as the "deification of 'Alī" and the "immortality of twelve Imāms."

Some scholars had tried to reconstruct Sayyid Muḥammad's thought based on *Kalām al-Mahdī*. Nevertheless, they failed to explain systematically his claims, so that their researches have been no more than enumerations of his sensational theses. This seems to be caused by the textual structure of *Kalām al-Mahdī*, where most of theses are inconsistently scattered throughout the text. However in regard to the theory of his self-proclamation as a Mahdī, the text is logical enough to clarify it.

The logic for Sayyid Muḥammad's Mahdīhood can be summarized as follows: while he recognized the Hidden Imām of Twelver Shī'ite as the messianic Mahdī, he himself claimed to be a Mahdī as the deputy of the Hidden Imām. To dissolve this duality of Mahdīhood, the author constructed his own theory with the following three-step logic: 1) denial of the immediate manifestation of the Hidden Imām as the Mahdī; 2) demonstration of the

reason why the Hidden Imām requires a deputy; 3) identification of the author as the deputy as he defined. In conclusion, Sayyid Muḥammad routinized the radical Mahdism particular to the post-Mongol period, and successfully acquired religio-political authority derived from the awaited Mahdī.

Key Words; Iran, shi'ism, messianism, Mahdī, Early Modern Islamic Dynasties