

スーフィズムの分析枠組¹⁾

東 長 靖*

Analytical Framework of Sufism

TONAGA Yasushi*

This article seeks to reconsider the question of Sufism in order to attain a better understanding of it, as well as an understanding of the matters of saint worship and *ṭarīqa*. Although Sufism is generally translated as 'Islamic mysticism,' such a translation reveals only a partial aspect of it.

After examining the questions as to what is Sufism and who are Sufis, I intend to point out that 'Sufism' is not a substantial notion. I further declare that this notion was first invented by the orientalist as something alien to Islam.

Therefore, we can use this notion only as an analytical concept. Here I propose an analytical framework of Sufism in order to replace the former definition of Sufism as 'Islamic mysticism.'

My analytical framework consists of three poles. The first is a mystical pole, and we must admit that Sufism does possess such an aspect. At the same time however we are aware that Sufism also has an ethical aspect which is the second pole, and the third is that of folk religion.

The merits of this tripolar framework are as follows.

1. This schema clearly shows that Sufism is an analytical concept.
2. It shows that 'Islamic mysticism,' which has been regarded as equivalent to Sufism, is merely a part of it.
3. When we discuss Sufism, we should always be careful to specify which aspect(s) of Sufism we are talking about. Constant reference to this framework will make us conscious of the subtle differences during discussion.

The next step is to consider the frameworks of saint and *ṭarīqa*. This will lead to an understanding of the relationship that exists between the concepts of Sufism, saint and *ṭarīqa*.

* 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科, Graduate School of Asian and African Area Studies, Kyoto University

1) 本稿作成過程において、赤堀雅幸氏（上智大学助教授）、森本一夫氏（北海道大学助教授）から有益なコメントを頂戴した。記して感謝したい。

1. はじめに一問題の所在

1.1 スーフィズム・タリーカ・聖者信仰の重要性

イスラーム世界を研究する際に、ほとんどどこでも出会うものに、スーフィズム、タリーカ、聖者信仰がある。サウジアラビアのように、ワッハーブ派に基づく国家的公式イスラームによって、これらをひとしなみにビドア（イスラームからの逸脱）として排除する稀有な例外を除けば、これらのいずれかの要素は、イスラーム世界のほとんどすべての地域で認められる。

たとえば、旧ソ連崩壊後の中央アジア・カフカースにおけるイスラーム復興が、ナクシュバンディー教団やカーディリー教団などのタリーカによって担われていることはつとに指摘されているし、セネガルという国家のかんりの部分を、今日、聖者アーマド・バンバを中心に形成されたムリッド教団（ムリーディー教団）が支えていることも知られている。²⁾

通常、スーフィズムはイスラーム神秘主義と訳される。タリーカはスーフィー教団（もしくはイスラーム神秘主義教団）と訳され、スーフィズムを母体として、12世紀以降民衆の間に広まった運動体とされている。また、イスラームにおける聖者信仰は、スーフィズムと結びつけて語られるのが通例である。

1.2 3者の関係性

しかしながら、これら3者の関係は、我々が従来思い描いていたほど、簡単ではない。第1に、スーフィズムとタリーカの関係についていえば、最も有名なタリーカのひとつであるカーディリー教団の名祖アブドゥルカーディル・ジーラーニー (d. 1166) に関して、彼自身はスーフィーではなかったという論がある [Trimingham 1971: 40-41; Chabbi 1973]。この説に関しては、賛否両論であるが、少なくともいまだに論破されていない。³⁾

第2に、スーフィズムと聖者の関係については、聖者信仰そのものがスーフィズムに理論的根拠を持っていると説明されることもあれば、本来はイスラーム的にいって理論的根拠はな

2) たとえば [Babajanov 1998] は、独立後のウズベキスタンの社会生活に影響を与えた要素として、民族的アイデンティティ復興、再イスラーム化と並んで、スーフィー・グループの活動の復活をあげ、ナクシュバンディー教団の活動を分析している。また、[小川 1998: 236] は、「セネガルという国家は表向きには国家としての対面をどうやら保ってはいるが、人々の多くにセネガル国民としての誇りをもたせることにも、ましてや経済的安定を与えることにも失敗しており、社会的、経済的、精神的な中核部分を押さえているのはイスラームの教団、わけでもムリッド教団である」と述べている。

3) 「ジーラーニー非スーフィー論」に対しては、[Demeerseman 1988] の反論があり、一連の論争を簡単に紹介したものに、[Knysh 2000: 183] がある。この問題については、いずれ稿を改めて論じたい。カーディリー教団はアブドゥルカーディル・ジーラーニーを聖者として慕う人々の集団であったと考えられるが、ここで、ジーラーニー自身が聖者であったかどうかを問うことは重要ではない。我々にとって確認しておくべきことは、ジーラーニーが周囲の人々に聖者と受け止められていたかどうか、ということであり、この問いに対する答えは肯定的である。

いが、スーフィズムが各地の土着的要素を取り込むなかでその一環としてイスラーム社会に根づいたと説明されることもある。いずれの場合も、スーフィズムと結びつけて聖者信仰は語られるのである。しかし、スーフィズムだけが、イスラームにおいて聖者の「正統」性を保証したとは考えにくい。たとえば、スーフィズムに基づかない聖者信仰の例として、エジプトのシャーフィイー廟に対する参詣・信仰があげられる。シャーフィイーとは、スンナ派4法学派のひとつシャーフィイー学派の学祖であり、彼自身はスーフィーではなかったし、スーフィーとして尊崇されたのでもなかった。彼に対する尊崇は、前イスラーム的な要素の残存と考えることも難しい。したがって、イスラームにおける聖者信仰をスーフィズムとのみ結びつけて語ること自体に問題があると言える。⁴⁾

第3に聖者とタリーカの関係については、聖者（もしくは聖者墓）を取り巻く集団としてタリーカが存立してきたことは、つとに認識されてきたが、だからといって、「スーフィー教団」というタリーカにあてられた訳語が問題とされてこなかったという事実は、その場合の聖者もやはりスーフィズムと関わりを持つものだという認識を示している。したがって、聖者とタリーカとは、やはりスーフィズムを媒介として結びついていると考えられてきたと言える。

従来の研究においては、スーフィズム・タリーカ・聖者（および聖者信仰）が、仔細に検証されることなく、三位一体のものであると思われる。その認識は、たとえばタリーカや聖者に少なくとも1章ずつを割かないスーフィズムの概説書が、まず存在しないという事実に端的に表れている。

筆者は、これら3者が、少なからぬ部分において重なり合うことを否定するものではない。しかしながら、重なり合わない部分があるということに関する認識は、研究者の間に驚くほど低いと思う。⁵⁾ どの部分が重なり合い、どの部分が重なり合わないのかという精緻な検証に至っては、ほとんどなされていないと言っても過言ではない。⁶⁾

4) イスラームにおいて聖者の「正統」性を保証したのはスーフィズムばかりではない。スンナ派神学のワリー（聖者）論、スンナ派・シーア派双方に存在したサイイド論（もしくはシャリーフ論。サイイドもシャリーフも、預言者ムハンマドの子孫を指す）、シーア派のイマーム（シーア派における神人的指導者）論は、いずれもイスラームの聖者信仰に理論的根拠を与えるものであった。スーフィズムを含め、少なくともこれら4種類のイスラーム的保証の論理を考えたらうで、それ以外に、実態としての聖者信仰（それはしばしば非イスラーム的もしくは反イスラーム的として一部のムスリムから非難される要素を含み持つ）が存在していたことを考察する必要がある。イスラームにおける聖者を、スーフィズムとのみ結びつけて論じることの問題点については、[Tonaga 2001] 参照。

5) 例外は、聖者信仰研究である。この分野においては、早くから聖者信仰に「非イスラーム的要素」が含まれているという認識があった。しかしその際、「非イスラーム的要素」をほぼ「非スーフィズム的要素」と同義と考えたらうで、その要素を取り込むにもスーフィズムの力があつたとする点では、やはり聖者信仰をスーフィズムとの関連からのみ考察していたと言えるのではないだろうか。ただし、[Chittick 2000: 22]にあるように、イスラームの規範をしばしば無視する民衆的宗教運動をスーフィズムと結びつけるのは、スーフィズムへの敵対者がまず行ってきたことであり、研究者のみの勝手な思いこみに基づくわけでは必ずしもない。

6) ここで問題となっている3者の関係についてはまた、重なり合わない部分があるのは当然で、そのことを論じ

1.3 学際的研究の困難さと本稿の目的

その理由のひとつは、それぞれを考察してきた研究者が、別のディシプリンに属してきたということである。たとえば、スーフィズム研究は、形而上学を中心としてもっぱら思想研究者がこれを行い、タリーカ研究は主として歴史家（現代のタリーカについては人類学者）によって、政治・経済・社会的側面が解明され、他方聖者（信仰）研究については、聖者論（ワリー論）は思想研究者が、聖者信仰の実態については、主として人類学者（と古い時代については歴史家）が取り組んできた。

これらを統合すれば、ひとつの統一的な像が得られそうなものではあるが、物事はそう簡単ではない。たとえば、スーフィーや聖者といったことばひとつとってみても、各研究者が抱いているイメージは、千差万別である。それは、神秘知に通じた哲人、徳の高い聖人から、政治的・経済的権力をあやつる黒幕、軍事的圧力団体を率いる頭領、果ては社会の底辺にいる乞食坊主までの広がりを持つ。しかもこれらの差違は、研究者が、スーフィーや聖者、もしくはタリーカと関わりがあると考える対象を、文献もしくはフィールドから誠実に抽出してくる際に生じてくるものである。

このことは、以下の2つのことを示唆する。

第1に、対象はあまりに多様であり、各ディシプリンはその多くの側面の一部だけを取り出してみることになる。しかし、なまじ同じ用語が用いられているだけに、研究者どうしは、別の側面を見ているという事実が気がつきにくい。

第2に、さらに一步退いて考えてみれば、本当に同じ用語を、我々は一次資料から抽出しているのか、という問題もある。たとえば、ふつうスーフィーをさすのに用いられる呼称は、コンテキストによって異なり、エルンストはその例を40以上も列挙している[Ernst 1997: 27-29]。これらのいずれかの用語に出会ったとき、我々はそれを自動的に「スーフィー」という語と置きかえたうえで、「自分の用いている史料においては、スーフィーはかくかくのものだ（このような言動をとる）」などと語っている可能性がある。しかし、原資料で用いられているこれらの用語が同じものをさしているという保証は、考えてみれば何もないわけであり、その漠然たる根拠となっているのが、我々の知っているスーフィズムの像（の少なくとも一部）と適合するということである。もしもスーフィズムの像そのものを疑わなければならないような事態が生ずれば（そしてそのことこそ、本稿がこれから問題にしようとするのであるが）、議論は前提から崩壊してしまう。このことは、第1の点と比べてさらに深刻な問題を投

てみても仕方がない、といった立場も、しばしば見受けられる。しかし、このような既成のディシプリンに閉じこもろうとする姿勢では、私たちが対象としているスーフィズム・タリーカ・聖者信仰複合現象に対して新たなアプローチを提示できないと考える。

げかける。なぜなら、第1点は異なる分析方法を持つ研究者の間に起こると想定されるずれであり、それはある程度折り込み済みであるが、他方第2点は、同じ分析方法を持つ研究者どうしの間にも起こりうるずれであり、そのことは、根底としている像を自明のものとして共有しているかぎりにおいて、けっして表面化することがないからである。⁷⁾

本稿は、スーフィズムに関する近年の研究動向をふまえたうえで、スーフィズムを再考し、その分析枠組を提示しようとする試みである。これは、学際的研究においてこの3者の関係性を検証し直すという、長期的な目的に向けての第一歩と位置づけられる。

2. スーフィズム再考

本章では、スーフィズムとは何か、スーフィーとは誰のことか、という問いについて、根本に立ち戻って再考してみたい。

2.1 分析概念としてのスーフィズム

2.1.1 「スーフィズムとは何か」に答える困難さ

スーフィズムという語は、上述したように、通常「イスラーム神秘主義」と訳される。筆者は、この訳語がスーフィズムの実態を十全に表しておらず、むしろ誤解を招きやすいものであることを、繰り返し主張してきた。⁸⁾ そのことの是非について考えるためには、「スーフィズム」とは何かということと、「イスラーム神秘主義」とは何かということの2つの問題を考えなければならない。後者は、そもそも「神秘主義」とは何かという大問題に行き着くが、ここではとりあえず、日常生活や理性を超えた絶対者の存在を感得し、それと自己が合一する体験を核とするものと考えておく。本稿で主として問題にしたいのは、「スーフィズム」とは何か、という前者の問題である。それは、よく検討されることのないままに、自明のものとされること

7) 筆者は「聖者信仰・スーフィズム・タリカをめぐる研究会」を、平成9-13年度文部科学省科学研究費（学術創成研究費）「現代イスラーム世界の動態的研究」プロジェクトにおいて過去5年間、堀川徹京都外国語大学教授・赤堀雅幸上智大学助教授とともに組織・運営してきた。ディシプリンを越える研究者の集まりであるこの研究会で常に頭を悩ませられたのは、我々はほんとうに同じ対象について論じているのか、我々の議論はほんとうにかみ合っているのか、という疑問であった。さらに、我々の研究会は中国・東南アジアからサハラ以南アフリカまでの全イスラーム世界を対象とするものであったから、地域の違いがこれに加わって、事態はさらにいっそう複雑なものとなっていた。本稿は、この困難さを乗り越えるための試みの第一歩と位置づけられ、同研究会および平成12-14年度科学研究費（萌芽研究）「アラブ・トルコ世界におけるイブン・アラビー学派の系譜」（研究代表者：東長靖）で徐々にあらわになってきた諸々の問題点のうち、スーフィズムに関わる部分を整理し、それに対する現時点での筆者の解決法を提言するものである。なお、この主旨をやや簡略に一般読者向けに述べたものに〔東長 2002c〕があるが、本稿はその主張に若干の変更を施したうえで、より詳細に論じるものである。

8) 〔東長 1993; 2002a〕などを参照。要点は、1) スーフィズムには神秘主義以外の要素が含まれる、2) イスラームにおける神秘主義はスーフィズム以外にも見出せる、という主張である。スーフィズムをイスラーム神秘主義 (Islamic mysticism) と訳すことに対する疑義は、〔Ernst 1997: xvii; Chittick 2000: 1-2〕などにも見出せる。スーフィズムを扱う最近の著作で、この訳語を無批判に受け入れるものは、きわめて稀である。

が多かった。そのことの問題点を、以下には5点に分けて指摘したい。

スーフィズム（タサウウフ）とは何か、という問いに対しては、これまで数多くの人々が答えてきた。⁹⁾ スーフィー自身による定義を集めたものに、[Nurbakhsh 1981: 16-41] があるが、そこでは、スーフィズムに関する108の定義とスーフィーに関する55の定義が述べられている。それらの定義が多様であることは言うまでもない。さらに、研究者がスーフィズムについて述べる際にも、しばしばスーフィズムの定義が述べられるが、それもまた多様である。

第1の問題点として、ここで我々は、このような多数の定義を支える理解に、2種類あることを考える必要がある。一方は規範的理解とも言うべきものであり、他方は記述的理解と呼べるものである。¹⁰⁾

スーフィーたち自身がスーフィズムという言葉を用いるとき（あるいはそれを定義する時）、それは彼らにとっての「あるべきスーフィズム」「スーフィズムの理想」である。このように、論者にとっての理念・信念をこめてスーフィズムという用語が用いられる場合、それは規範的術語として理解される。また、スーフィズムを批判する立場の人がこの語を用いる場合も、同様に規範的術語である。なぜなら、彼らはその信念に基づいて、「スーフィズムとは、正しいイスラームに反するしかじかのものである」という形で、彼らの理解するスーフィズム像を述べる。論者がスーフィズムそのものを批判している場合には、¹¹⁾ そのスーフィズム像に合致するスーフィーが目の前にいれば、当然非難の対象となる。他方、たとえ目の前にスーフィーを名乗る人がいても、その人が彼らの考える「正しいイスラーム」に合致している（すなわち彼らの考えるスーフィズムに合致しない）かぎりにおいては、スーフィーとは認識されずに、別の名称で呼ばれることになる。¹²⁾ いずれにせよ、実際にイスラーム世界で眼にする可能性のあるスーフィズムの内から、自らの信念に基づいて、一部を捨象することによって（また逆に時には一部を付加することで）、規範的術語としてのスーフィズムは成立する。¹³⁾

9) タサウウフ *taṣawwuf* とは「スーフィーであること」「スーフィーの営為」を表すアラビア語。これをヨーロッパ語にそのまま置きかえたのがスーフィズムだと、従来説明されてきた。このことの問題性は次節で述べるが、本節の記述はタサウウフをスーフィズムと同義だと考えてきた従来の研究に則って行った。したがって、一次資料で用いられるタサウウフという語も、本節ではスーフィズムとして記述される。

10) [Ernst 1997: xvi] が *prescriptive term*, *descriptive term* と述べるものに相当する。

11) 実は、スーフィズムそのものを全面否定する論者は、イスラーム史上きわめて稀である。筆者の知る限りでは、近年のサウジアラビア王国がこの立場をとるのみである。イランのサファヴィー朝では、通常我々研究者が理解している「スーフィズム」の知的側面はイルファーン（叡智学）という形で温存されたものの、*taṣawwuf*（アラビア語の *taṣawwuf* に相当するペルシア語）をタリーカを中心とするものとしたうえで、これを弾圧した。近年のイランでも *taṣawwuf* という呼称が肯定的に用いられることは稀である。

12) 注11) であげた、イランにおけるイルファーンの伝統に属する思想家への評価が、まさにこの例であると考えられる。ただし、逆に欧米の作ってきたスーフィズム像に彼らが入っていることは、別の意味で規範的だと言える。

13) また、スーフィーやタサウウフという語は、時に批判のためのレッテルの役割を果たした。この場合には、相

他方、記述的理解に立つ場合は、イスラーム世界でスーフィーもしくはスーフィズムの名の下に語られている現象を、論者の価値判断によって選択せずに、スーフィズムの一部だと認めるという立場をとる。¹⁴⁾

実際に我々が議論をする際には、この規範的術語としてのスーフィズムと記述的術語としてのスーフィズムが、区別されることなく用いられることが多い。規範的術語は、一部の捨象によって成立するのだから、この一部について論じる際には、一方はスーフィズムでないものとして語り、もう一方はスーフィズムとして語るという事態が生じることになり、混乱のもととなる。また、我々が典拠とする資料の中でこの概念に出会う際には、規範的に用いられていることが多いと考えて、これに留意している場合でも、研究者どうしの議論では、ついお互いに記述的に用いているのだと思いがちである。しかし一次資料をそのまま引用しているような場合など、研究者がよほど意識しないと、規範的記述が論に紛れ込むことになる。こういったことを考えれば、議論の齟齬をきたさないために、規範的術語と記述的術語の差違に自覚的になることが必要であろう。

スーフィズムとは何かという問いが見かけほど単純でない理由の第2は、スーフィズムの外延を示す境界線をどこに引くかという問題と関わる。たとえば、しばしばスーフィズムと関係づけて語られる民間信仰をどこまでスーフィズムに含み込んで考えるかによって、得られるスーフィズム像は大きく異なる。実際に我々がイスラーム世界でしばしば遭遇する聖木崇拜や聖石崇拜が、スーフィズムの名の下に行われることは珍しくない。思想研究がしばしば行ってきたように、形而上学的レベルで規範的にスーフィズムを定め、これらの慣行はその墮落形態・俗化だとして、考察の対象から除外してしまうことは容易であるが、それをスーフィズムと結びつけて理解している現場の人々の意図を無視することになる。

また、思想レベルに問題を限るとしても、他の学問分野との境界線が大きな問題となる。たとえば、照明哲学を唱えたシャイフルイシュラーク・スフラワルディー (d. 1191) や彼に始まる照明学派 (イシュラーキーユーン *ishrāqīyūn*) は、スーフィズムとイスラーム哲学の境界線上に位置している。また、イランのサファヴィー朝におけるイルファーン哲学 (叡智学) は、

手を批判することが第1の目的であり、スーフィーやタサウウフという語は最初から負価値を表すものとして、論者の頭の中で規範的に規定されている。たとえば、[藤井 2002: 25] はサーイヌッディーン・イブン・トゥルカ (d. 1432 or 1433) に関して、ティムール朝下の論争において、彼を快く思わない人々が、彼を「スーフィー」と呼ぶことによって排除しようとしたという事例を報告している。

14) ただし、オリエンタリズム批判が明らかにしてみせたように、このように少なくとも主観的には価値中立的であろうとする記述的理解が、無意識のうちに規範性を内包し、時により大きな危険性をはらむことは言うまでもない。事実、以下で見るように、スーフィズムという用語自体が、オリエンタリズムの規範によって形成されてきたものであった。しかし、その危険性を認識したうえで、自らの規範によってあらかじめ何らかの対象を考察の対象から排除することなく、それをも含み込む形で長時間にわたって考察しつづけようとすることに意味があると考える。

シーア派（12 イマーム派）神学と哲学とスーフィズムの混淆したものと考えられる。現在我々がスーフィズムを語る場合には、これらを含んで語ることが通例であるが、たとえば現代イランでイルファーンはスーフィズム (*taṣawwuf*) の一部と考えられないことをもってしても、問題はさほど容易ではない。¹⁵⁾

以上はスーフィズムそのものについての問題点であるが、これに加えて第3に、従来スーフィズムと重ね合わせて（あるいは密接に結びつけて）理解されてきたタリーカ、聖者（信仰）との関係についても、分明ではない。これらを含む形でスーフィズムをとらえるかどうかによって、得られる像は異なるだろう。この点はすでに指摘した。

2.1.2 「誰がスーフィーか」に答える困難さ

このように抽象的な概念であるスーフィズムを論じることには困難が伴う。そこで、誰がスーフィーかという風に問いを立て直すことも可能である。具体的な人を対象とするのだから、その人がスーフィーであるかないかは簡単に決められそうなものである。しかしながら、事はさほどに容易ではない。これが第4の問題点である。

この場合、スーフィーを自称する人をスーフィーとする考えと、周囲の人がスーフィーと考える人をスーフィーとする考えがありうる。

前者の場合の問題点は、たとえば最も有名なイスラーム神秘主義哲学者・詩人であり、後のスーフィーたちに大きな影響を与えたイブン・アラビー (d. 1240) が、実際にはスーフィーと自称していなかったという事実に端的に表れている [Chittick 2000: 317]。¹⁶⁾ スーフィズムを代表すると広く認められているイブン・アラビーを排除するスーフィー像は、一方で我々の抱いているスーフィー／スーフィズムという概念が実体概念でないことを示す。しかし他方、こうしてイブン・アラビーを排除して得られるスーフィー／スーフィズムの像は、イブン・アラビーを偉大なスーフィーとして崇拝してきた多くの後代のスーフィーたちの見解に相反することになる。したがって、自称によってスーフィーを定める方法は万能とは言えない。

後者の場合、すなわち他称によってスーフィーを定める方法は、この場合の「周囲の人」とは誰かが問題となる。多くの人がスーフィーと認めても一部の人がスーフィーでないとするとは、しばしば起こる。周囲の人びとがそれぞれに異なった見解を持つ状況で、それを調停し

15) このことについて、私的な体験を述べることをお許し頂きたい。2002年1月にエジプト・カイロの国際ブックフェアにおいてイラン・シーア派の刊本を扱う書店でモッラー・サドラーなどイルファーンを代表する著述家の図書を選んでいた著者に対して、書店の若い従業員は何を専門にしているのかと問うてきた。筆者がスーフィズム (*taṣawwuf*) であると答えると、彼は「しかしあなたの選んでいる本はイルファーンの本であって、*taṣawwuf* ではないではないか」と不思議そうに尋ねたのである。筆者は、イランにおいてこの区別があることを本を通して知ってはいたが、その区別が自明のものとして人々の間に共有されていることを身をもって体験するのは、これが初めてであった。このことは、国家による反スーフィズム宣伝が相当程度浸透していることのひとつの具体的な表れと見ることができよう。

16) イブン・アラビーは自分たちの立場を *ahl al-haqq* (真理の徒) と表することが多かった。

たり、最終的な決断を下す機構をもたないイスラームでは、この方法で一意的にスーフィーとは誰かを決することは不可能と言わざるをえない。

第 5 の問題点として、そもそも我々の考えるスーフィズムの担い手は、本当にいつもスーフィーと呼ばれていたのかという根元的な問いが浮上する。スーフィーには、類似概念として、ファキール（清貧なる者）、シャイフ（師）、ハキーム（智者）など数多くの呼称が存する。¹⁷⁾ これらを、ひとつひとつ精査することなく、すべてスーフィーと同義だと臆断することを前提に、我々はスーフィーやスーフィズムを論じてきたのである。我々がスーフィーと考える人々自身が、スーフィーという呼称を嫌っている事例もあることを我々はよく考えてみる必要がある。¹⁸⁾

2.1.3 まとめ

以上を通じて言えることは、以下の 2 点に集約される。

第 1 に、スーフィズムを定義することも、スーフィーとは誰かを言うことも、きわめて困難である。¹⁹⁾

第 2 に、我々はこれまで、スーフィーを名乗っている人々がいた（今もいる）以上、それは実体概念なのだと思ってきたが、実は対応すべき実体を必ずしも持たない概念である。その意味において、スーフィーもスーフィズムも、我々が研究上用いている分析概念なのだと考えた方がよい。スーフィズム・タリーカ・聖者信仰複合現象について言えば、イスラーム世界における「聖者」が、さまざまな原語・実体を内包する分析概念であることは、つとに指摘されていた。²⁰⁾ しかし、スーフィズムも分析概念であることが、ここに明らかになったのである。

2.2 オリエンタリズムの産物としてのスーフィズム

それでは、なぜ、いつから、私たちはスーフィズムという語を実体概念だと思いこむようになったのか。そこで所与のものとされているイメージはどのように形成されてきたものなのかを本節では検証する。²¹⁾

2.2.1 オリエンタリズム以前のヨーロッパにおけるスーフィズム理解

まずは、前提として、中世以降のヨーロッパにおけるスーフィズム記述を瞥見しておきた

17) [Ernst 1997: 27-31] は実際に用いられた呼称を 40 以上列挙している。また、[Chittick 2000: 18] も呼称がさまざまであることを指摘している。

18) [佐々木 2002: 65-70] はペルシア神秘主義詩人ハーフェズについて、この事例を報告している。[Schimmel 1975: 21] は南アジアの神秘主義詩人ミール・ダルドについて、「私はスーフィーと呼ばれたくない」と語った事例を紹介している。また、[Ernst 1997: 27] では、スーフィーの伝記に「スーフィー」の語が多用されるが、悟りすました人を皮肉っぽく言うのに使うことが多いことが指摘されている。

19) そのことは、[Schimmel 1975: 3; Ernst 1997: xvii; Chittick 2000: 1-2] などでも指摘されている。

20) そのことを簡単にまとめたものに [東長 2002b] がある。

21) 本節の記述にあたっては、[Arberry 1998 (1942); サイド 1993 (1978 and 1985); Schimmel 1975; Shaibi 1991; Ernst 1997; Chittick 2000] を参考にした。とりわけエルンストの著作に学ぶところが多かった。

い。

すでに 13 世紀には、ヨーロッパにスーフィズムの影響が認められる。一方では、中世キリスト教神秘家ライムンドゥス・ルルス (Raimundus Lullus, d. 1316) がこの影響を受け、ローマに東洋語学校を作っている [Arberry 1998 (1942): 7; Schimmel 1975: 7]。他方では、ルイ 9 世の宰相であった Joinville が、イスラーム初期の禁欲主義の時代に、愛の要素を導入したとしてスーフィズム史上有名なラービア・アダウィーヤ (d. ca 801) の伝説をヨーロッパに伝えており、このラービア伝説はその後ヨーロッパに広く流布することとなった [Schimmel 1975: 8].²²⁾

16-17 世紀に入ると、旅行者たちによる観察が多く記述されるようになった。彼らの観察は、アラビア語起源のファキール (fakirもしくはfakeer) とペルシア語起源のデルヴィーシュ (dervish) という用語に象徴的に見られる。この両語はほぼ同義に用いられた。²³⁾ メヴレヴィー教団員を指す「回るデルヴィーシュ」、リファーイー教団員を指す「吠えるデルヴィーシュ」などと言う表現はこの時代の記述に遡る [Ernst 1997: 3; Schimmel 1975: 8]。いずれにせよ、これらの語は、ヨーロッパにとって奇矯なもの、異質なものというイメージを強く与えるものであった。

2.2.2 オリエンタリズムにおけるスーフィズムの創出

これに対して、18 世紀後半から、ヨーロッパに通底する「普遍的」価値を持つものを指す用語として創出されたのが、Sufi-ism であった。前代の負のイメージを持ったファキール、デルヴィーシュという語に代えて、主としてペルシア文学における文学作品への好意的評価を伴った語として、この語は用いられ始めたと言われている [Ernst 1997: 9]。

東洋学としてのオリエンタリズムは、イギリスにおいては、インドの中でもベンガル、そ

22) ここで「スーフィズム史上有名」というのは、我々の知っているスーフィズム史上有名という意味であり、必ずしもイスラーム世界の過去において描かれていたスーフィズム史上においても有名であったということの意味しない。たとえば、10-12 世紀に書かれ、今でもスタンダードとされるスーフィー列伝・聖者列伝のほとんどは、ここで取り上げられたラービアに言及していない。わずかにアッタル『聖者列伝』(*Tadhkira al-awliyā'*) がそれを伝えるのみである。ただし、ほかにもイブン・ジャウズイー (d. 1201) がラービアの美德を称える伝記 (*Manāqib Rābi'a al-Adawīya*) を残しているなどといった事例が知られており、ラービアは一定の知名度を持っていたと思われる。しかし、今日我々の知るスーフィズム像・スーフィズム史像における彼女の位置づけは、過去のムスリム著述家が彼女に与えてきたものに比べてきわめて大きい。このことは、ラービアの著名さが、イスラーム世界の一次資料によっているというよりは、ヨーロッパに長らく伝えられてきたラービア伝説によっているのではないかという疑いを抱かせるものである。

23) アラビア語のファキール (faqīr) は、清貧なる者・貧者を指す。デルヴィーシュは、ペルシア語のダルヴィーシュ (darvīsh) もしくはトルコ語のデルヴィシュ (dervīş) を訛って聞き覚えたものと思われる。ダルヴィーシュ/デルヴィシュ (さらにウルドゥー語などではダルヴェーシュとも発音する) は、托鉢僧や乞食僧を意味するとされている。ただし、[Ernst 1997: 4] によれば、ファキールの語は、ムガル帝国の官僚がヨギなど非ムスリム禁欲家を指すのに用いていたのを、イギリス人が受け継いだもので、19 世紀の英語ではヒンドゥーの禁欲家を指すのに専ら用いられていたという。この語がたまたま英語の faker に似ていたため、詐欺師・ペテン師という印象を助長したようだと述べている。

の中でもカルカッタで始まるが、その創始者と目されるのが、William Jones (d. 1794) である [Arberry 1998 (1942): 8-9]. 彼は、カルカッタにおいて 1874 年 1 月、ベンガル・アジア協会の創立大会を催し、初代会長となった。これは、インドにおけるイギリス王立協会の役割を果たすものであった [サイード 1993 (1978 and 1985): 上巻 185]. 彼は、厳格なイスラームの信仰と無関係な *free thinker* としてスーフィーを描いた。スーフィズムは、キリスト教、ギリシア哲学やベーダーンタと共通するものとされたのである [Ernst 1997: 9].

次いで、John Malcolm (d. 1833) は、イギリス東インド会社のペルシア宮廷への大使を勤めた人物であるが、彼においては、スーフィズムをイスラームから切り離す傾向はより顕著であった。彼は、1815 年に刊行した『ペルシア史』の中でスーフィズムの主要教義を初めてくわしく説明したが、ジョーンズ同様、スーフィズムをイスラームに内在するものと考えず、インド起源説を唱えた [Arberry 1998 (1942): 11, 14; Ernst 1997: 11-12].

このマルコムの記述の典拠ともなった講演を、ボンベイ文芸協会 (Bombay Literary Society) で 1811 年に行ったのが、James William Graham であった。この講演は、スーフィズム自体を切り離してヨーロッパ語で初めて論じたものであるが、シャリーアを否定し、キリスト教に近い存在としてスーフィズムを描いている。彼によれば、たとえばスーフィズムの愛に関する用語である、愛される者 (*mahbūb*)・愛 (*mahabba*)・愛する者 (*mudhibb*) は、キリスト教の三位一体説における子・聖霊・父と対応するとされるのである [Arberry 1998 (1942): 11-13; Ernst 1997: 13, 15]. スーフィー自体を彼は神秘家として高く評価するが、その存在は彼にとっては、イスラームの信仰とはほとんど関係ないと考えられていたのであった。

他方、プロテスタント神学者でもあった F.R.D. Tholuck (d. 1877) は、1821 年ヨーロッパ語 (ラテン語) で初めてのスーフィズム概説書を刊行した [Schimmel 1975: 9]. 彼は、イスラームとスーフィズムの関係を、セム的律法主義対アーリア的神秘主義という図式でとらえていた。そのことは彼の著書のタイトル (『スーフィズム、もしくはペルシア人の汎神論的神智学』 *Ssufismus, sive theosophia Persarum pantheistica*) にも明らかである [Ernst 1997: 15].

このような一連のオリエンタリストたちの著述を通じて、ヨーロッパの学界において、学問分野としてスーフィズムが成立した [Ernst 1997: 16]. -ism という接尾辞に価する教義・学の一部と認められることになったスーフィズムはしかし、その最初から、律法を中心とするイスラームとは本来無関係なもので、その一方でキリスト教の信仰とは通底するところのある「普遍的」価値を担ったもの、と認識されたのである。

このような「スーフィズム」理解が、イスラーム世界内部にそれまで存在していたタサウウフ理解と異なっていることは言うまでもあるまい。少なくとも前近代ムスリムたちの多くにとって、タサウウフやスーフィーという言葉で了解されていたものは、イスラームの価値を何らかの形で体得・体現するための道や修行者であり、そこにはイスラームの理想像が重ね合わ

されることこそあれ、反イスラーム的なものとして自画像を描くことは考えられなかった。

ところが、このようなオリエンタリストによるスーフィズム像は、一部のムスリム自身によるスーフィズム像と、皮肉な符合を見せている。それは、近代の改革主義者や、いわゆる「イスラム原理主義者」の描くスーフィズム像である。そこでは、スーフィズムは、イスラームに本来存在しなかったピドア（逸脱・異端）として、後の時代に付加されたものとされた。負価値のイスラームと切り離すことでスーフィズムを高く評価しようとするオリエンタリストと、負のイスラーム像をスーフィズムに押しつけ、これを分離することでイスラームを高く評価しようという一部のムスリムは、まったく正反対のベクトルを持ちながら、結果として、イスラームとスーフィズムを無関係なものとするという一点においては、まったく同様の主張をすることとなったのである。

現在に至るまで、いわゆる「原理主義者」的な主張がイスラームの主流であるという認識は、イスラーム世界と非イスラーム世界とを問わず、きわめて強い。このこともあって、イスラームに非本質的なものとして、まずはオリエンタリストによって描かれたスーフィズム像は、この奇妙な共犯関係のうえに、今日に至るまで、その命脈を保ち続けているのである。

もっとも、その後のスーフィズム研究の進展に伴い、イスラームとの関係性について言えば、欧米の研究ではむしろスーフィズム内在説が主流となっている。その意味では、オリエンタリストによって作り出されたイメージそのものが今日でも我々に共有されているといっは言い過ぎになろう。しかしながら、我々が忘れてはならないことは、スーフィズムという語に本来オリエンタリストがこめた意味もさりながら、スーフィズムという語・概念そのものが、オリエンタリストによって生み出されたという事実そのものなのである。

3. スーフィズムの分析枠組

3.1 イスラーム復興の図式

前章で筆者は、スーフィズムの定義の困難さを述べたうえで、スーフィズムが分析概念であることを明らかにした。また、スーフィズムという概念が、元来オリエンタリズムの産物であることも指摘した。このことは、スーフィーやスーフィズムをイスラーム世界に内在する実体概念だとする前提のもとに議論を組み立てることは、もはや不可能であることを意味する。²⁴⁾

このように従来の枠組を脱構築した以上、何らかの再構築をすることが研究者としての責務であろう。ここでは、「スーフィズム＝イスラーム神秘主義」という定義に端的に示される従

24) ただしこのことは、スーフィーやタサウフが実体概念ではけっしてないことを、必ずしも意味しない。記述的立場に立つ場合に、文献やフィールドにおいて、自己認識においても、他からの表象においても、スーフィーやタサウフだと認めざるをえない例は存在すると思われる。我々は、議論の都度、それが（少なくともその場では）実体概念として用いられているのか、分析概念に過ぎないのかをいちいち検証する必要がある。

来のスーフィズム像に代わる、何らかのスーフィズム像を描くことを試みたい。

スーフィズムとは何か、という問いに正面から答えることが非常に困難であることは、縷々述べてきた。定義そのものをしようとすると、数々のアポリアに足をとられることが容易に予想される。スーフィズムが分析概念である以上、分析枠組として、スーフィズムの構造を示すことが、このアポリアから逃れる術ではないだろうか。そのための足がかりとなるのが、[小杉 2001: 19-23] に示されたイスラーム復興の図式である。

そこでは、概略次のような図式が描かれる。

まず、イスラームの伝統が一部残存しつつも、全体としてはイスラームの原則に立脚してはいないと認識されるムスリム社会が現状として存在する。そのなかで、これはイスラーム社会ではないという批判的認識、すなわち「イスラーム覚醒」が生じる。これが個人的なレベルで起こるのに対して、社会的実践に移行したレベルが「イスラーム復興運動」とモデル化される。さらにこのようなイスラーム復興が政治イデオロギー化した場合、これを「イスラーム復興主義」と呼ぶ。²⁵⁾

ところで、個人レベルの「イスラーム覚醒」から、共同体レベルに転化することにより、「イスラーム復興運動」が起こるというのが小杉氏の図式であるが、ここで共同体レベルに転化する代わりに、個人レベルの信仰の深化が生ずることも起こりうるであろう。すなわち、戒律の遵守や道徳の復興という次元からさらに進んで、内面的精神性を探究しようとする動きである。それは、日常生活や日常意識を超えたより高い何か、あるいはその奥にあるより深い何かを直接感得したいという願いに支えられている。戒律や道徳の中にも、こういった何かは姿を現しているのであるが、それは一方的な（片務的な）神の命令という形をとる。それに対して、双方向的な神との交流、直接体験・直接知による神の感得が、一段高いものとして求められるのである。

3.2 スーフィズムの三極構造

前節の図式に想を得て、スーフィズムを次の三極からなるものとして理解することを提案したい（図1参照）。²⁶⁾

第1極として、内面的精神性の探究の結果としての神秘体験に根ざした、神秘主義の軸を置く。超常的な神秘体験を求める要素がスーフィズムに存在することは間違いない。

25) この図式は、現代のみにあてはまるわけではなく、イスラームの「墮落」が実感されるいつの時代にも適用しうるものである。

26) 本稿のドラフトを作成した際には、「三層構造」という枠組を考えており、その後執筆した[東長 2002c; 2002d] でもその用語を用いた。しかし、その後の研究会発表などの機会を経て、「三極構造」という概念で説明の方がより分かりやすいと考えるようになったので、完成稿においてはこちらを用いることとした。両者の違いは、主として図示した際の視覚的な分かりやすさにあり、論の根幹にはなんら変更はない。

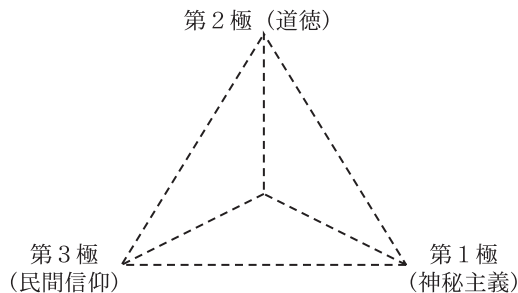


図1 スーフィズムの三極構造 (筆者作成)

次に、中央の第2極に、道徳の軸を想定する。スーフィズムの理論書を読んだことのある人は誰でも、そこに説かれていることの少なからぬ部分が、日常的倫理に関わるものであることを知っているだろう。それはとくに非日常的な体験を説き募るものではない。ここでは、よきスーフィーであれ、ということと、よきムスリムであれ、ということとの間には実質的な差違はないと言ってよい。

そして第3極として、民間信仰の軸を考える。そこでは、自らの内面や行動を変革するというよりは、他者に頼ったり働きかけたりすることによって、自分を取り巻く状況の変革を願望するということが見られる。これは、時にスーフィズムと結びつき、時にスーフィズムの名を借りて行われる、民衆の間の宗教実践のレベルである。これは時として、反イスラーム的もしくは非イスラーム的と非難される要素を含み持つ。この第3極の指し示す範囲のどこまでがイスラーム的でどこからが反イスラーム的（非イスラーム的）かは、論者がどのような「正しいイスラーム」像を持っているかによって異なるので、一意的に決めることはできない。ある時代には、そのほぼすべてがイスラーム的だと考えられていたことも想像に難くない。

これは分析枠組ではあるが、各極を特徴づける概念を原語で述べておくことは意味があるだろう。第1極はファナー (*fanā'*) によって特徴づけられる。神秘体験を表す「消滅・消融」を意味する。第2極はアーダーブ (*ādāb*, 単数形はアダブ *adab*) という概念が代表する。修行者の「作法」を意味することばである。アブドゥルカーヒル・スフラワルディー (d. 1168) の名著『修行者たちの作法』(*ādāb al-murīdīn*) など、アーダーブの語を冠するスーフィズムの著述は少なくない。しかしまた同時に、アダブやアーダーブは、ファナーと異なり、スーフィズムの占有する概念ではなかった。それは、マドラサで必修とされた徳目であり、アダブの書はイスラーム世界では数多く書かれてきた。このことに端的に見られるように、第2極は他のイスラームの諸潮流と重なり合う形で存在した。²⁷⁾ 第3極を象徴する用語としては、カラーマー

27) また、倫理 *khulq* (pl. *akhlāq*) という語も、この極を代表する用語ということができる。この概念も、スーフィズムの専売特許ではなく、イスラーム諸学にとって重要とされてきたものである。

ト (*karāmāt*) を挙げておきたい。このことばは奇蹟を意味する。自分たち自身は仮にスーフィズムの修行を積もうとしないにせよ、偉い聖者の徳を分け与えてもらおうとする民衆の願望こそが、この概念にこめられている。また、異教徒に対するジハードや社会変革も、しばしばこのようなカリスマ的人格の行う奇蹟への願望が凝集したところに現実化してきた。²⁸⁾

ディシプリンとの対応でいえば、第1極は主としてイスラーム思想研究（とくにイスラーム神秘主義研究）の対象である。これに対して、人類学は主として第3極を対象としてきたと言える。また、近代以前においては、歴史学も第3極を対象としてきた。第2極は日常倫理を説くため、「イスラーム神秘主義」という概念から最も遠いせいか、中心的な研究課題としてとりあげられることが少なかったように思われる。例外的に、思想研究におけるイスラーム初期のズフド（禁欲主義）研究は、この極を主たる対象としている。²⁹⁾ 現代においても多くのマドラサで「倫理学」（*ʿilm al-akhlāq*）の名で教えられているスーフィー理論書の検討や、現代中央アジアにおけるイスラーム復興の分析などはこの極を対象とするものとなるはずだが、まだ十分な関心を持たれているとは言えない。

この三極構造を、イスラームの危機意識からイスラーム復興への図式になぞらえて言えば、まず自分たちの周りの慣行一たたとえば聖者信仰—が、正しいスーフィズム・正しいイスラームに適合していないという意識が生じる。こうしてイスラームの倫理・道徳を復興し、戒律を遵守しようという覚醒が起こる。イスラームにおける倫理を担ったものとしては、哲学・神学・スーフィズムなどが考えられる（スンナ派世界では哲学はそのもの自体としては早くに勢力を失ったとされる）が、哲学も神学もエリートのものであったのに対して、民衆の間に倫理を説き広める役割を担っていたのが、スーフィズムであったと言える。こうした日常倫理・日常的宗教実践に飽き足りなくなった時、さらなる内面化・深化を求めて、神秘主義へと人は進む。このイスラームの危機における図式では、第3極の民間信仰は否定されるべきものであり、第1極と第2極のみからなる図形がスーフィズムと認識されるであろう。

他方、危機意識が前面に現れない時空間においては、むしろ第2極が活動を理解するための出発点・中心となるだろう。人々は、イスラームとスーフィズムの間の乖離を認識することなく、よきムスリム＝よきスーフィーたろうと努める。そこでは、各個人が信仰・行為の両面で自律的であることのみならず、共同体の日常的規律を遵守することが目標となる。そこか

28) また、とりなし *shafāʿa* という概念も、この極を表すのにふさわしい。それは、自ら努力することによってでなく、預言者ムハンマドらにとりなしてもらうことによって、罪障の消滅を求めるものである。

29) [Kinberg 1985] が、ズフドをスーフィズムの一部としてではなく、イスラーム社会の日常生活における倫理を表すものととらえるべきだと説いていることに筆者は賛成である。ズフドは、後代、少なからぬムスリムの行動様式・知的営為に影響を与え、範型とされてきたと思われる。したがってスーフィズムの前段階としてのみ限定的にズフドをとらえることは正しくないと考え、しかし他方、スーフィズムを主たる考察対象とする場合、その一部にズフド（的傾向）が含まれるのも必然的である。

ら、一方では思弁的・体験的に個の内的精神世界に沈潜しようとする傾向が第1極として、他方では共同体における祭祀・儀礼（現世利益や娯楽性を求めるものをしばしば含む）への積極的参加を促す傾向が第3極として分岐してくる、と考えることができる。

4. 結び—三極構造から見るスーフィズムの多様な像

では最後に、このように三極構造をなすものとしてスーフィズムをとらえることのメリットを述べたうえで、この構造を用いることによって、多様なスーフィズム像を析出しうることを指摘したい。

三極構造論のメリットは以下の3点に集約される。

第1に、このように図式化することによって、スーフィズムが分析概念であり、自明のものとして用いてはならないことを明示する。

第2に、従来スーフィズムと等置されてきた「イスラーム神秘主義」がスーフィズムの一部でしかないことを示す。

第3に、研究対象および研究者がスーフィズムについて語る時、どの極をさしてその語を用いているかを、論者各自が自覚的に確認することにより、議論のずれが少なくなることが期待できる。思想研究者・歴史家・人類学者・文学研究者・政治学者など、異なるディシプリンを持つイスラーム世界研究者がスーフィズムについて語る際、しばしばずれが生じるのは、このように多極構造をなしている対象を、スーフィズムというひとつの用語でお互いが語り、しかも相手の論じているスーフィズム像と自分の論じているスーフィズム像の異同を、自覚的に検討しようとしなかったからである。

以下、この第3点にとくに注目して、我々が同じスーフィズムという語で語っている対象が、いかに多様なものであるかを、三極構造を用いて示したい。³⁰⁾

まずは、スーフィズムがこの三極構造でとらえられるという筆者の主張は、いつでもスーフィズムがこの三極を持っているという主張ではないことに注意を促しておきたい。とくに、規範的定義におけるスーフィズムは、この三極のうちのいずれかを、「正しいスーフィズム」ではないという理由で捨象することにより得られるのが通常である。したがって、我々はスーフィズムの名の下に観察される現象・実践を、この三極のうちのどの極にあてはまるものか、どの極を是とし、どの極を否とする立場に由来するものかを、その都度検証することを求められることになる。この自覚的検証の繰り返しこそが、学際的研究における議論の食い違いを防ぐ有効な手段となるのである。

ここでは、スーフィズムという概念に含まれる多様性を示すために、スーフィズムの通史に

30) スーフィズム通史を含めた実地への三極構造論の応用の試みについては、[東長 2002d] 参照。

見られる特徴的な諸局面を、この三極構造を用いて簡単にたどってみることにしたい。

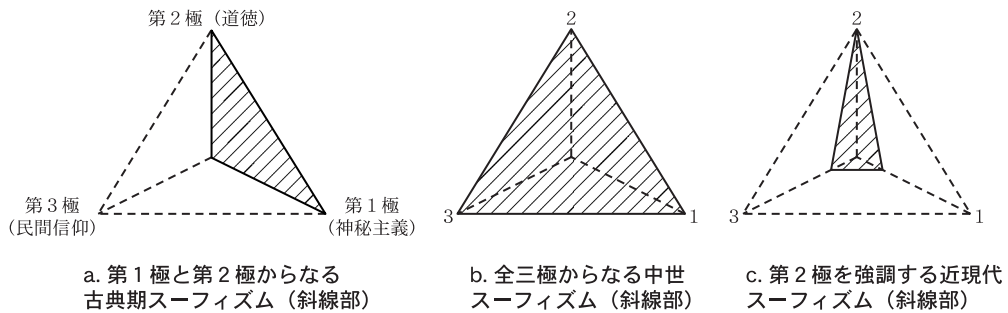
スーフィズムの通史は、850 年頃の成立以前に、「禁欲主義」(ズフド)の段階があったと述べるところから始まるのが通例である。イスラーム政権が王朝化していくなかで、宗教的エートスを見失い、皮相に流れていくムスリム同胞の生き方を嘆き、信仰と実践の浄化を訴える人々が活動したのである。この主張は、スーフィズムの第 2 極のみにほぼ相当する。そこには、特別神秘的な主張があるわけではなく、欲望を節制することが主眼となる。この禁欲主義は、後にスーフィズムとして開花したのみならず、法学や神学の議論とも通底するところがあった。

続く 850 年から 950 年頃の第 2 期は、法学や神学では用いないような概念・用語を用いて、スーフィーたちが語り出す時期である。たとえば、修行階梯(マカーマート)、心的状態(アフワール)、消融(ファナー)、持続(バカー)といったスーフィー独自の説が相次いで唱えられた。スーフィーたちは、前代の第 2 極に飽き足りず、その奥にある第 1 極へと足を踏み入れたのである。この際、第 2 極と第 1 極の関係については、2つの見解が併存していた。一方は、第 1 極の神秘主義的側面はもちろん重要だが、それは第 2 極の基礎のうえに達成されるものでなくてはならないとする立場。他方は、第 2 極は第 1 極に入るための準備段階に過ぎなかったものであり、第 1 極に到達すればもはや第 2 極に意を払う必要はないとする立場である。「我こそ真理」と唱えて刑死したハッラージュらが後者の立場を代表する。

これに続く 200 年間(950-1150 年頃)は、この 2 潮流の延長線上にある。すなわち、スーフィズム像は第 2 極と第 1 極をともに内包するものとして描かれるが、いずれに力点を置くかによって2つの流れがあった。一方では、ハッラージュら、第 2 極を欠いた第 1 極をもってスーフィズムと称する者を、偽スーフィーとして切り捨てる形で、スーフィズムの「正統化」を行った流れである。そこでは、第 1 極は第 2 極の基礎のうえに展開されているのだという説明から、スーフィズムの古典マニュアルが、法学や神学との整合性に十分意を払いながら編纂されたのである。他方、この時代の終わりには、第 2 極的なあり方だけではムスリムとしては不十分で、第 1 極を体現するスーフィズムに帰投してはじめて真のムスリムたりうるという強い主張が生み出される。それを代表するのが、アブー・ハーミド・ガザリー(d.1111)の『宗教諸学の再生』である。

これに続くのが、俗に中世と呼ばれる 1150 年から 1700 年頃までであるが、この時期の最大の特徴は、第 3 極への広がりである。それは、スーフィズムの民衆への広がりという形をとった。また、哲学と混淆することにより、第 1 極の神秘主義体験は理論的に洗練されてくる。この時期には、第 1 極・第 2 極・第 3 極のすべてがスーフィズムの全体像を表していたと言えるだろう。

これに対して、1700 年頃から始まる近現代においては、第 1 極・第 3 極への懐疑が顕著な



ものとなってきた。スーフィズムの側では、こういった声と軌を一にするかのように、第2極をとくに強調したスーフィズム像が形成されていく。他方、第1極・第3極への批判を極端に推し進め、スーフィズムの全否定を行ったのが、現在のサウジアラビアの公式イスラームの立場である。彼らは、ほとんどのムスリムが高く評価する古典期の代表的スーフィー、ジュナイドを、スーフィーではなく「正しい聖者」(*walī ṣāliḥ*)だと表することによって、スーフィズムの全否定に至る。これまでいかなる批判者もスーフィズムを全否定しなかったのは、それが第2極を有するがゆえであった。しかし、サウジアラビアの公式イスラームは、スーフィズムを第1極と第3極からのみなるものとし、第2極をその所有から奪い去ったのである。

このように、同じスーフィズムの名で呼ばれていても、その指す内容は、第2極のみ、第2極と第1極からなるもの、第1極・第2極・第3極をすべて兼ね備えるもの、さらには第1極と第3極からのみなるもの、とさまざまなのである。この多様性をきわめて明示的に析出することは、三極構造論の有効性を示すものであると考える。³¹⁾

31) この図式を用いて、スーフィズム理解に関する拙文に寄せられた批判への反論をも試みたい。畏友中田孝氏は、その著書『イスラームのロジック』の中で、次のような批判をしている。少し長くなるが、そのまま引用する。

スーフィズムの発生に関しては、法学の形式主義に対する反動、といった説明がなされることが多い。たとえば本邦の代表的スーフィズム研究者である東長靖は述べる。

決まりはつねに形骸化する可能性をもっている。イスラーム法も例外ではない。イスラーム法は、心の内面よりはむしろ、そと（ママ）にあらわれた行為をもって価値判断の基準とする傾向がある。これに対して（ママ）、そういう形ではなく、内なる「心」こそがより大事なのだ、という主張があらわれてきた。これをスーフィズムと呼ぶ（『イスラームのとらえ方』、五二頁〔ママ〕）。

ここには、「律法」の宗教「ユダヤ教」から「愛の宗教」キリスト教へ、という西欧宗教学の歴史発展図式、あるいは「戒律」の小乗から、「慈悲」の大乗へ、との日本仏教の自己認識が投影されている。このような理解では、初期スーフィズムが「禁欲主義」として始まったことも、後期スーフィズムが日常生活の細部にわたる独自の戒律をつむぎだしていったことも説明できなくなる〔中田 2001: 235-236〕（文中ママは、中田氏による引用時の間違い）。

今後の課題としては、スーフィズムの構造に続いて、聖者（信仰）・タリーカの構造を考える必要がある。それら各々の構造を比較することによって、さらに3者間の関係の考察というより大きな本来の目的に近づくことが可能になるだろう。

もちろん、分析枠組を作るだけで対象がわかるわけではなく、上に挙げたような問題点に敏感になったうえで、原典資料（もしくはフィールド）を読み解くという精緻な作業が一方で必要とされることは言うまでもない。精緻な読み込みと俯瞰的な分析枠組の併用が重要であり、この両者がお互いにフィードバックすることによって、理解が深まっていくと考えるべきであろう。

引用文献

- Arberry, Arthur J. 1998 (1942). *An Introduction to the History of Sufism: The Sir Abdullah Suhrawardy Lectures for 1942. repr.* New Delhi: Orient Longman Limited.
- Babajanov, Bakhtiyar. 1998. Le renouveau des communautés soufies en Ouzbékistan, *Cahiers d'Asie Centrale* 5-6:

まず、この批判を受けている筆者の文章は、上記の引用文で終わっていないことに注意を喚起したい。「これをスーフィズムと呼ぶ」という文に続けて、原著では「形による救いをもたらすイスラーム法と、心による救いをもたらすスーフィズムは、イスラームの両輪といえる」と書いているのである（なお、筆者が原著において、形と心という日本人に分かりやすいことばで説明しているものは、より厳密に言えば、外面性（*qāhir*）と内面性（*bāṭin*）、もしくは神の超越性（*tanzīh*）と親近性（*tashbiḥ*）に対応するものである）。

中田氏の引用した部分だけを読むと、いかにも、スーフィズムの登場によって、イスラーム法は乗り越えられ、不要とされたかのように読める。したがって、それに続く中田氏の説明が違和感なく受け止められてしまう。しかし、筆者は、スーフィズムとイスラーム法の双方が相互補完的に機能するのが、イスラームにとって基本的な考え方だと説いているのである。

氏の批判にある「このような理解では、初期スーフィズムが『禁欲主義』として始まったことも、後期スーフィズムが日常生活の細部にわたる独自の戒律をつむぎだしていったことも説明できなくなる」という文は、本稿で述べてきた三極構造で言えば、第2極が説明できないと主張しているのであろう。それが誤解であることは上述した。

もっとも、筆者は、スーフィーたちの中に、外面的な戒律よりは内面的な精神性が大事だと考えたり、さらには内面的精神性のためなら外面的戒律は破られてもよいと考えた人々がいることをも、同時に述べておかなければならない。第1極もしくは第3極の考え方をする人々も少なからず存在したからである。

あえて中田氏の表現を借りるならば、中田氏がしているようなスーフィズム理解では、著名なスーフィーのハッラージュも、今もイスラーム世界に見られる聖者信仰の多くも理解できない。なぜなら、彼らは第2極にいないからである。

このようなスーフィズム理解がありうるだろうか？ 多くの研究者は、このような氏のスーフィズム理解に賛同することにためらいを覚えるだろう。

しかし実は、深く考えてみると、実はハッラージュを理解できないスーフィズム理解というのは、歴史上には存在するのである。それこそは、10-12世紀にスーフィズムをスンナ派に適応させようと苦勞した列伝作者たちのスーフィズム理解であったと考えられる。本文中に上述したように、彼らの多くは、ハッラージュをスーフィーでないと切り捨てることによって、自らの主張するスーフィズムを正しいものだと思わせようとしたのである。彼らがあくまで、あるべきスーフィズムを規範的に語っていたことは、今さら繰り返すまでもないだろう。

このことから明らかになるのは、中田氏は第2極のみをスーフィズムとする規範的理解を主張しているという点である。

- 285-311.
- Chabbi, J. 1973. 'Abd al-Kadir al-Djilani, personnage historique, *Studia Islamica* 38: 65-106.
- Chittick, William C. 2000. *Sufism: A Short Introduction*. Oxford and Boston: Oneworld Publications.
- Demeerseman, André. 1988. *Nouveau regard sur la voie spirituelle d'Abd al-Qâdir al-Jîlânî (sic.) et sa tradition*. Paris: J. Vrin.
- Ernst, Carl W. 1997. *The Shambhala Guide to Sufism*. Boston and London: Shambhala.
- 藤井守男. 2002. 「ヘラートの記憶—神秘哲学者サーイヌッディーン・アリー・ビン・トゥルカ・イスファハーニー（一四三二／三年没）の弁明書に見る『異端』の相貌」『総合文化研究』（東京外国語大学総合文化研究所）5: 23-35.
- Kinberg, L. 1985. What is Meant by Zuhd, *Studia Islamica* 61: 27-44.
- Knysh, Alexander. 2000. *Islamic Mysticism: A Short History*. Leiden, Boston and Köln: Brill.
- 小杉 泰. 2001. 「脅威か、共存か？『第三項』からの問い」『イスラームに何がおきているか—現代世界とイスラーム復興』（増補版）平凡社，16-41.
- 中田 考. 2001. 『イスラームのロジック—アッラーフから原理主義まで』（選書メチエ）講談社.
- Nurbakhsh, Javad. 1981. *Sufism I: Meaning, Knowledge, and Unity*. London and New York: Khaniqahi-Nimatullahi Publications.
- 小川 了. 1998. 『可能性としての国家誌—現代アフリカ国家の人と宗教』世界思想社.
- サイード, エドワード・W. 1993 (1978 and 1985). 『オリエンタリズム』全2巻, 板垣雄三・杉田英明監修, 今沢紀子訳, 平凡社（ライブラリー）. (Edward W. Said. 1978. *Orientalism*. New York: Georges Borchardt Inc. および E. W. Said. 1985. *Orientalism Reconsidered*. In Samih Farsoun ed., *Arab Society, Continuity and Change*. London: Croom Helm.)
- 佐々木あや乃. 2002. 「ペルシア古典文学にみる表象—ハーフェズ Ḥāfeẓ の『人間』への考察」『総合文化研究』（東京外国語大学総合文化研究所）5: 63-75.
- Schimmel, Annemarie. 1975. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Shaibi, Kamil Mustafa al-. 1991. *Sufism and Shi'ism*. Surrey: LAAM Ltd.
- 東長 靖. 1993. 「スーフィーと教団」山内昌之・大塚和夫編『イスラームを学ぶ人のために』世界思想社，69-85.
- Tonaga, Yasushi. 2001. *Sufi Saints and Non-Sufi Saints in Early Islamic History*. 平成 9-13 年度文部科学省科学研究費（学術創成研究費）「現代イスラーム世界の動態的研究」プロジェクト国際会議, “The Dynamism of Muslim Societies: Toward New Horizons in Islamic Area Studies” (2001 年 10 月 5-8 日, 於：千葉県木更津市かずさパーク) におけるフルペーパー, pp.1-14.
- 東長 靖. 2002a. 「スーフィズム」の内「スーフィズムとは」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，536.
- . 2002b. 「聖者」の内「聖者とは」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，558.
- . 2002c. 「スーフィズムとは何か—その構造と位置づけをめぐる—」『イスラームとは何か—「世界史」の視点から』（別冊『環』第4号）藤原書店，143-148.
- . 2002d. 「神秘主義イスラームの現在—スーフィズムの三層構造論をもとに」『思想』2002 年 9 月号，119-135.
- Trimingham, J. Spencer. 1971. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press.