

2010 年度

修士論文

論文題目 イスラームの視座から「祈り」を考える
 ～一イスラーム信仰者の祈り～

指導教員 松本耿郎 教授

人文科学研究科

宗教文化専攻

学生番号 2108101

氏名 濱中 曜子

目次

はじめに	1
序論	4
本論第1章：預言者の祈りに学ぶ	
(1) 預言者（ナビー）とは	9
(2) 預言者言行録（ハディース）に見る	13
(3) 儀礼（サラート）としての祈り	16
(4) 畏敬の念（タクワー）と共に	21
本論第2章：神秘家の祈りに学ぶ	
(1) スーフィーとは	25
(2) 神秘体験（ファナー）に見る	29
(3) 唱念（ズィクル）としての祈り	33
(4) 心の忍耐（サブル）と共に	38
本論第3章：信仰者の祈りに学ぶ	
(1) 信仰（イーマーン）とは	42
(2) 共同体（ウンマ）に見る	45
(3) 祈願（ドゥアー）としての祈り	50
(4) 日常の感謝（シュクル）と共に	54
結論	57
おわりに	61
引用・参考文献	64
資料（年表）	

はじめに

人はなぜ祈るのだろうか。人は、祈らずにはいられない場面にその人生の中で幾度となく遭遇する。生命の誕生やその死、自然災害や不慮の事故の体験、人生のさまざまな節目の行事（進学、就職、結婚など）において、確かな神の存在を認識せずとも人は祈る。事実、人は神の存在を問う前に、もうすでに祈り始めている。それは、私たちは祈ることを促されている、或はまた祈ることを許されていると言えるかもしれない。

祈るということはどういうことを意味するのだろうか。人は無力であることを思い知らされた時、暗黙のうちに何かに縋り救いを求める。また、人知の及ばない創造の世界を目の当たりにした時、そこに隠されたものに畏怖の念を抱く。そして、ある者は手を合わせ、またある者は跪き、称えて賛美の言葉を発する。その時、心は神とも呼ばれる至高の源へと垂直に伸びてゆく～あなたと私～の関係を形作る。祈りはそれだけにとどまらない。愛する人が健やかであるようにと願い、病み苦しむ人に癒しがあるように乞い、悩める人に救いがあるようにと祈る。他者への想いは相互の思いやりとなって巡り、それは限りなく水平に広がってゆく～あなたと私～の関係となる。さらに、人は自己の内にもう一人の自分を持っている。それは自分のものでありながら、自分以外の力で制御されるようなものである。自分自身に如何にあるべきかを問い、このようにあれと語りかける時、自分の中に祈りの声を聞く。それは、心と呼ばれる中心と対峙する～あなたと私～の祈りの関係をも意味する。祈りとは、神との対話であり、他者との心の交流であり、自己との真摯な対峙であると言えよう。

ドイツの神学者F・ハイラー（Friedrich Heiler,1892 - 1967）はその著書『祈り』（『Das Gebet』,1918）の冒頭でこう述べている。

「祈りが一切の宗教の心であり、中心点であることに対しては、いささかの疑いもない。教義や制度の中や儀礼や論理的理念の中ではなく、祈りの中でこそ、われわれは本来の宗教的生命をとらえるのである。」（棚次正和『宗教の根源』世界思想社、1998、p.27.5-7）

キリスト教において祈りの人と称される中世の哲学者・神学者である聖トマス・アクィナス（Thomas Aquinas,1225 - 1274）は、大著『神学大全』第83問題第17項において、人間が自ら神へと従属させる行為として「信心 *devotio*」「祈り *oratio*」などの内的行為、および「礼拝 *adoratio*」「犠牲 *sacrificium*」「奉

献 *oblatio*」「誓願 *votum*」「賛美 *laus*」などの外的行為を枚挙している。また、イスラームの神学者であり神秘思想家でもあるガザーリー（*Abū ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Tūsī al-Ghazālī*, 1058 - 1111）は、祈願が人間の心を神へと向かわせ、それが心に神に対する恭順・謙遜・従順という内的態度を齎すと言う。さらに祈る人の条件として、望み、祈願の直戴性、神の応答の確信、心の純粹さ、罪の懺悔を挙げている。（『宗教諸学の再興』 I ,p.308）

私たちは如何に微力であるかを理解する時、偉大な力で生かされていることを知る。祈りは私たちに与えられた最大の恩恵であり、祈り求めることは神の僕としての人間の本質を表わすものでもある、と言えよう。

イスラームの社会においては、儀礼としての祈りも語りかける祈りも、あらゆる方法で日常の中に盛り込まれ、祈りの言葉がどんな人々の生活の中にも溢れている。イスラーム *Islām* とは、それ自体が一つの宗教の名前を意味するものではなく、正しくは定冠詞アル *al* を付けて“アル・イスラーム *al-islām*”をその名とする。イスラームの語根 *s,l,m* は「帰依する・服従する」ことであり、イスラームとはその動詞第IV型の動名詞として「神の教えに帰依すること」を意味する。そして、「帰依する者」を“ムスリム *muslim*”と呼ぶ。したがって被造物としての私たちが創造主に従うなら、私たちは皆ムスリムであるという認識に繋がっていく。また、その語根 *s,l,m* の派生語“サラーム *salām*”は「平和・平安」を意味し、ムスリムの日常の挨拶として交わされる「アッサラーム アライクム *assalām 'alaikum*（あなた方の上に平安がありますように）」という言葉は、祈りの言葉でもある。イスラームだけに限らず新約聖書（『ルカによる福音書』10:5）において『どこかの家に入ったら、まず、「この家に平和（サラーム）があるように」と言いなさい』と、イエスの言葉としても述べられている。そして、その返答もまた「ワ アライクム サラーム *wa 'alaikum assalām*（あなたがたの上にも平安あれ）」という祈りの言葉をもって行われる。

私たちは、どのように祈ればいいのか。祈りは、信ずるものを呼び起こさせる行為でもある。その祈りの対象となるものによって、そこに宗教と呼ばれるものが成立する。しかし、それが宗教としてどのような形を要求するものであれ、またしないものであれ、人は祈りをやめることはできない。祈りは心の声である。祈る行為は、決して口先だけのことに留まらず、そこに真摯な心のあり様がその行為の確信に繋がるものでなければならない。人が神に加護を求め祈る時、そこには人知の及ばないことが神の所為である、ということの

理解が含まれている。神の恩寵に感謝し、神を畏れることこそが人間に求められることであり、祈りとは私たちに与えられた「祈ることを許されているという希望」である。祈りは祈る人の心に平安を齎す、と同時に、それは人と人との繋がりの中であって「平和を希求する祈りの声」となり得るものである。

私たちに求められている祈りのあり方は如何なるものであろうか。私はここに「私たちは如何に祈るべきか」を問い、一イスラーム信仰者としてイスラームの祈りの中にその答えを求めて、この旅を始めたいと思う。

キーワード：「サラート *salāt*」「ズィクル *dhikr*」「ドゥアー *du`ā'*」「クルアーン *Al-Qur`ān*」「ハディース *hadīth*」

序論

「祈り」を論ずるにあたり、まず、その意味を明らかにしなければならない。日本語で「祈る」とは、「元来、言霊（ことだま）信仰に連なる一種の畏怖感、呪性に基づいて、その神の名や呪言をとなえて幸福を求める意」（『日本国語大辞典』）であったという。古くは「神をいのる」と言い表された。また、『岩波古語辞典』によると「祈りのイは、イミ（斎・忌）・イグシ（斎串）などのイと同じく神聖なものの意。ノリは、ノリ（法）・ノリ（告）などと同根。みだりに口にすべきでないことばを口に出す意」とある。類義語として、ノロイ（呪をして禍を招くように祈る意）、トナへ（呪文や経文を口にする意）、ネガイ（神を慰め、その心を安らかにして、自分の望みをかなえてくれるような取り計らいを期待する意）などが挙げられている。多くの古代社会にみられたように、日本人もまた幸不幸を目に見えない存在の所為とみなし、祖先の霊や一般の死霊は殊のほかそれらに関与するものと信じられた。そして、自然界の山川や森には“カミ”と呼ばれる聖霊が無数にいた。その“カミ”の恵みを求め、より多くの場合は“カミ”のたたりを避けるために宗教儀礼を必要とした。呪術と呼ばれる行為は、超自然的存在や神秘的な力に働きかけて種々の目的を達成しようとするものであるが、それは呪文を伴い、さらに呪物をより重要なものとする。この護符と呼ばれるものによって災厄よけ、開運、安産、家内安全などを祈願する信仰行為が、現在でも幅広くみられている。神道は新年を祝い、豊作を祈り、新築家屋や建造物の安全を祈り、災害の予防などのために用いられ、仏教はすでに生じてしまった災害、病気の治癒や、雨乞いなどに有効であるとされている。加えて、神道では神への日常的な祈りは「拝む」と形容されることが多く、参拝や礼拝が行われる。この際、お辞儀をして拍手を打つ行為「二拝二拍手一拝」が一般的である。改まって利益や加護を願う場合は「祈祷・祈願」などを行うが、その際、神職による祝詞や奏上・祓などが行われる。一方、仏教では「願」（がん）を掛ける「願掛け」ということが一般的に行われている。

神道と同様に日本人の思想形成に深く関与している仏教においては、その原始の形態にあつて「祈り」は強調されていない。仏教の根本原則は「自己と他者との完成のための実践にある」とし、ブッダは神が在るとも在らぬとも言わず、来世について言及することもなかった¹。原始仏教聖典において仏に対する信仰が強調されているが、それはブッダを模範としてその教えを実践すべきこ

¹ 中村元『原始仏教』（NHK ブックス、1971年）p.50 参照、棚次正和『祈りの人間学』（世界思想社、2009年）p.128 参照

とを説くものであり、ブッダに他人を救済する霊力、神秘力があるとは考えていなかった。日本に中国から齎された仏教は、密教や道教、儒教の色彩を含み呪術的内容を色濃く持ったものとなっていた、といえるだろう。

イスラームにおいて、神は“アッラーAllāh”と言い表される。これは、神を表す一般名詞イラーフ ilāhu に定冠詞アル al を付けて唯一神を意味するものであり、従って英語の“God”に相当するものであるが、“アッラー”は絶対神として、世界と人間の創造主である固有名詞として表現されることの意味を含むものでもある。また、イスラームにおける『聖典・クルアーン』²についての理解は、唯一絶対の神“アッラー”が自らの言葉を啓示として下されたものであり、その『クルアーン』を神の言葉そのものと信じることは、イスラームの基本教義の一つである。

إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات

本当にこのクルアーンは、正しい（道への）導きであり、また善い行いをする信者への吉報である。…（第 17 章 9 節）

イスラームにおける祈りは、『クルアーン』の中でどのように表現されているだろうか。日本語の「祈り」という包括的意味を持つ言葉に匹敵するアラビア語はない。「私たちは祈ります」を意味する言葉としては、まず、“サラート ṣalāt”と呼ばれるムスリムに課せられた義務としての祈りがある。語根 ṣ,l,w の派生語サラーṣallā は、「pray（祈る）、worship（礼拝）」と同意であり、その名詞形サラṣala:h（複数形サラワート ṣalawa:t）は「儀礼」と訳される。義務の祈りは、信仰行為として来世での賞罰の対象となり、その報奨は神から約束されている。定式化されたこの祈りの方法は、預言者ムハンマドが行った行為の一部始終をその規範としている。一日五回決められた時間内に、決められた所作で、定められた方向（キブラ qiblah）に向かって信仰行為の義務を果たすものであり、『クルアーン』の朗唱も含めてすべてアラビア語で行われる。それは、跪拝（サジダ sajdah）を含む礼拝行為を伴いながら、神を称え賛美する言葉で埋め尽くされている。

² 原義は「読まれる（詠まれる）もの」。預言者ムハンマド存命中は、一冊の書物ではなく、主として暗記によって記録され朗誦によって広められた。預言者の死後、第 3 代カリフ、ウスマーンの命によりザイド・イブン・サービトを筆頭とする数名の教友が責任者となり全体を一冊の書物にまとめた（650 年頃）。書物となったものを“ムスハフ”と呼ぶ。

يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة إن الله مع الصابرين

あなたがた信仰する者よ、忍耐と礼拝によって助けを求めなさい。
本当にアッラーは耐え忍ぶ者と共におられる。(第 2 章 153 節)

اتل ما أوحى إليك من الكتاب وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر

あなたに啓示された啓典を読誦し、礼拝の務めを守れ。本当に礼
拝は醜行と悪事から遠ざける。(第 29 章 45 節)

وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأقرضوا الله قرضاً حسناً

礼拝の務めを守り、定め喜捨をなし、アッラーに立派な貸付け
(信仰のための散財) をしなさい。(第 73 章 20 節)

また、随意に行われる「祈り」は、語根 **d,`a,`** の派生語である “ドゥアー **du`ā`**” という言葉で表わされ「呼ぶこと (call)」を意味する。これが一定の方向をとると「招く・呼び入れる」「導き」となり、それが悪い方向であれば「誘惑」となる。

والرسول يدعوكم لتؤمنوا ببركم

使徒は、あなたがたの主を信仰するよう呼びかけている。(第 57
章 8 節)

ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة

英知と良い話し方で、あなたの主の道に招け。(第 16 章 125 節)

أولئك يدعون إلى النار

これらの者は、信者を業火に誘う。(第 2 章 221 節)

一神教において “ドゥアー **du`ā`**” は、単なる「祈願」以上のものを意味する。神に祈るということは唯一神信仰の根幹を成すものであり、“祈願 (ドゥアー **du`ā`**)” は崇拜行為 (イバーダ **iba:dah**) の真髄であるともいわれ、神と人間との関係の本質を表わすものでもある。これが上位から下位に向かうときに「召喚・命令」となり、下位から上位に向かうときは「嘆願・祈願・祈り」となる。人は、災難や不幸に見舞われた時にだけ神に助けを求めて祈るのではなく、日常生活の中で機会あるごとに祈ることが勧められている所以である。

ويدع الإنسان بالشر دعاءه بالخير

人間の祈りは幸福のためであるべきなのに、かれは災厄のために祈る。(第 17 章 11 節)

يوم ندعو كل أناس بإمامهم

その日われは凡ての人間を、その導師と共に召集する。(第 17 章 71 節)

وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان

われの僕たちが、われに就いてあなたに問う時、われは本当に近くにいる。かれがわれに祈る時は、その嘆願の祈りに答える。(第 2 章 186 節)

このように、“サラート *ṣalāt*” と “ドゥアー *du`ā'*” の言葉の意味は、明確に区別されている。“サラート *ṣalāt*” は単に「礼拝」と訳されるべきものであり、われわれが普通「祈願」「祈祷」という時は “ドゥアー *du`ā'*” が適当とされる。また、“ドゥアー *du`ā'*” の中には “サラート *ṣalāt*” に一定の型で含まれているものもある。

更に、スーフィーの修行の中で用いられる「唱名」とも訳される “ズィクル *dhikr*” という祈りの方法がある。動詞 *dhakara* は一般的には「話す・述べる」を意味し、その動名詞として “ズィクル” は「話・記述」、「思い出すこと・想起すること」の意で使われている。そこからスーフィーにおける「神の名を唱えて神を想起し、神を讃美すること」の意味を持つ修行法としての連禱を指すようになった。

واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول بالغدو والآصال

またあなたがたは朝夕、魂を込めて謙虚に、恐れ謹んで、言葉は大声でなく、あなたの主を唱念しなさい。(第 7 章 205 節)

فاعبدني وأقم الصلاة لذكري

だからわれに仕え、われを心に抱いて (ズィクル) 礼拝の務めを守れ。(第 20 章 14 節)

F・ハイラーは「祈りとは、人格的なものと考えられ、現前するものとして体験される神との信仰者の生きた交わりであり、人間の社会関係の形態を反映している交わりである」³と述べ、更に「祈られる神と祈る人間との関係は、人間の社会的関係の類比によって、親と子、主と奴、婿と嫁などの関係として表現される」とする。そして、祈りの形態を分類し、最も純粹で豊かな形態は「偉大な宗教的人格の個人的信仰心における祈り」であるとして、その中に主要類型「神秘主義」と「預言者的信仰心」を見出し、比較対照を試みている。人間と神である一なるものとの生きた人格的な交わりは、当然、人間がもつ内的傾向の相違によって異なった表れ方をするが、ドイツの社会学者・経済学者マックス・ウェーバー (Max Weber, 1864-1920) は「黙想や孤独の祈りの宗教的行動は、社会的行為ではない」⁴として、孤独な祈りは何ら社会的な重要性を持ちえないと言及している。

イスラームは、アッラーに帰依しその教えに服従する個人、また、共同体社会の一員としての信者にその行動規範を説くと共に、生きる指針を示している。イスラームにおける三つの祈り「儀礼としての祈り (サラート)」「祈願としての祈り (ドゥアー)」「唱念としての祈り (ズィクル)」の形態は、祈りの有り様の全てを網羅しているとの前提に立ち、二つの典型的な祈り「預言者の祈り」「神秘家の祈り」の考察を通して「信仰者の祈り」を探りながら、「祈りは如何にあるべきか」という祈りのあるべき姿に迫りたいと考える。

神の言葉である『聖典・クルアーン』⁵及び、預言者ムハンマドの慣行を言い伝えた『預言者言行録・ハディース』⁶、その他イスラーム及びキリスト教神秘思想関連書籍等による「祈り」についての文献研究を主軸に論ずるものである。

³ 棚次正和『宗教の根源』(世界思想社、1998年) p.36.13-15

⁴ ブライアン・S・ターナー『ウェーバーとイスラーム』(第三書館、1994年) pp.60-61

⁵ 日垂対訳・注解『聖クルアーン』[改訂第9刷]徳増公明・飯森嘉助・他訳(日本ムスリム協会、2007年)を使用する。

⁶ 磯崎定基・飯森嘉助・他訳『日訳サヒーフ・ムスリム』(日本ムスリム協会、1989年)、牧野信也訳『ハディース イスラーム伝承集成(ブハーリーのハディース)』(中央公論社、1993年)を使用する。

本論第 1 章：預言者の祈りに学ぶ

(1) 預言者（ナビーnabīy）とは

『宗教学辞典』によると、「預言者とは、その宣教が純粹に個人的なカリスマに基づいていると同時に、預言の内容が世界の意味の問題、宗教的救済の意味、救済を獲得する方法、宗教的規範、倫理などに関して伝統的な考えを退け、新しい教えを述べ伝えるものであることによって特徴づけられる」とある。『旧約聖書』における預言者“ナービー（複数形ネイビーム）”は、「他者に代わって語る者」ないし「派遣せられた説話者」として、神からの意志を受けこれを代弁する者を指すと同時に、先見者、神の人、また神の僕とも称されている。また、ヘブライ語における“預言 hozeh”の原義は「幻想あるいは啓示の解釈」の意であり、彼らは「(幻を) 見る者」という意味の「ローエ」や「ホーゼー」とも呼ばれたとある。“ナービー”は、その後ギリシャ語“プロフェーテース（神託を告げる能力のある者）”と訳され、“prophet”として広く浸透していくことになる。

アメリカの旧約聖書学者オールブライト（William Foxwell Albright : 1891 - 1971）は、「ナービーとは、特別な目的のために神から呼び出された者、あるいは自分が呼び出しを受けたと信じている者であった。世襲的な権利や政治的な任命によらず、ヤハウエのために語り行動するという使命感に基づく、カリスマ的な宗教的自分だった。サムエル以前には、この語はほとんど用いられていない」⁷と述べている。『旧約聖書』の預言者サムエルは、紀元前 11 世紀に出現したとされている。歴史的にはその後ダビデ、ソロモン⁸を経て、前 9 世紀預言者エリヤ、エリシャ、前 8 世紀中頃から預言を書き残した預言者アモス、ホセア、イザヤ、ミカが登場、前 7 世紀にはエレミアが神の審判（裁き）を預言し、さらに紀元前 586 年エルサレムが占領破壊される捕囚時代前後にかけて預言者エゼキエルが現れる。

更に、多くの預言者たちが輩出される時代よりも前に、様々な行為のうちに神がかりとなって大衆に対して言葉を発する者や、シャーマン的な色彩を帯びた特殊な宗教的職能者が多く存在し、彼らは預言的な言葉を告げるよりも「占い」や「神託」を行うことのほうが多かったとある。例として『旧約聖書』には「昔、イスラエルでは神託を求めに行くとき、先見者のところへ行くと聞いた。今日の預言者を昔は先見者と呼んでいた」（「サムエル記上 9 : 9」）とある

⁷ 重谷和枝「旧約の預言者」、Books Esoterica13『ユダヤ教の本』（学研、1995年）、p.185

⁸ ダビデはダーウッド、ソロモンはスライマーンと表記される。彼らも預言者としてペリシテ人の脅威のもとで、イスラエルの精神的支柱となった。

が、単に未来に起きると確信したことを感得して予測する“予言”と、絶対的な神から発せられた「言葉を預かった者」という意味の“預言”とは区別される必要があるだろうと思われる。

イスラームにおいて預言者（ナビーnabiy）とは、「啓示された神の言葉を預かる者」の意であり、naba'「知らせ・報告・便り」の派生語として「神について知らせる者」と訳されるが、ヘブライ語“ナービー”との関連性も指摘されている。『クルアーン』において預言者は、神から遣わされた「朗報の伝達者・警告者」と言われている。それらの預言者の中でも神から伝え聞いたことを、さらに宣べ伝える義務を負う者を“ラスール rasūl”と言い、語根 r,s,l「運ぶ・送る」の派生語として「使者・使徒」を意味し、メッセンジャー messenger と訳されるものである。その使徒の中でも、特別に固い不屈の決意の者は『クルアーン』において「ウル・ル・アズミ ulu-l-'azmi（決意の固い者の意）」（第 46 章 35 節）と呼ばれ、それらは「ヌーフ Nūh」・「ムーサー Musā」・「イブラーヒーム Ibrāhīm」・「イーサー 'īsā」⁹そして「ムハンマド Muḥammad」である、と言われている。

イスラームでは、預言者ムハンマドより以前に遣わされた数多くの預言者の存在も認めている。ハディース¹⁰によると、預言者の数は千余人とも 12 万 4 千人ともされ、また使徒の総数は 313 人ないし 315 人であるとも言われる¹¹。『クルアーン』には 25 人の名前が挙がっているが¹²、その中で「ムハンマドは最後の預言者であり、預言者たちの封印である」（第 33 章 40 節）と明言されている。セム系一神教の始祖であり“ハリール・アッラー Khalīl Allāh（アッラーの友）”と呼ばれるイブラーヒームも偉大な預言者の一人であり、ムーサーは“カリームッラー Klīm al- Allāh（アッラーと語る者）”と呼ばれ、これは諸預言者の中でも彼だけの特長とされている。加えて、使徒はみな預言者の範疇に入るが、預言者がすべて使徒であるということではないという認識をもつものである。

يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً

預言者（ナビー）よ、本当にわれはあなたを証人とし、吉報の伝達者そして警告者として遣わし（第 33 章 45 節）

⁹ ヌーフ（ノア）イブラーヒーム（アブラハム）ムーサー（モーセ）イーサー（イエス）

¹⁰ イブンハンバル『ムスナド』ハディース集

¹¹ 小杉泰『クルアーン』（岩波書店、2009年）p.158 参照

¹² 大塚和夫・小杉泰他編『イスラーム辞典』（岩波書店、2002年）p.1028 参照

فإن توليتم فإنما على رسولنا البلاغ المبين

仮令、あなたがたが背き去っても、わが使徒（ラスール）の務めは、只明確に宣べ伝えることである。（第 64 章 12 節）

أما بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى

وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم

私たちはアッラーを信じ、私たちに啓示されたものを信じます。またイブラーヒーム、イスマーイール、イスハーク、ヤアクーブ¹³と諸支族に啓示されたもの、とムーサーとイーサーに与えられたもの、と主から預言者たちに下されたものを信じます。かれらの間のどちらにも差別をつけません。（第 2 章 136 節）

『クルアーン』にみられるように「啓典と英知と預言者としての天分をアッラーからいただいた一人の人間」（第 3 章 79 節）、または「これらの者はわれが、啓典と識見と預言の天分を授けた者である」（第 6 章 89 節）とされる“預言者の天分”とも訳される“預言者性（ヌブーワ nubūwah）”について、イブン・アラビー¹⁴の学問系統を継ぐダーウード・ブン・マフムード・カイサリー（Dāwūd ibn Maḥmūd Qaysarī, 1350/51 年没）は「預言者が預言者たり得るのは、預言者性を持つからである。」また「預言者性とは神が与えるものであり、努力して獲得するという道はないものである。したがって預言者とは、人々を指導し導くために神から派遣された者であり、彼は神の本質と属性と御業と、さらに復活の日と審判の日、賞罰のような来世の定めについて知らせるものである。」と述べている¹⁵。カイサリーにおける預言者性という概念には、当然ながら“神的本質についての認識”という意味が含まれている。

更に、預言者には預言者性と同時に啓典と英知が与えられている。本来、被造物の世界に姿を現すことのない絶対神が、自らの教えを天使と預言者を通して与えることこそが奇蹟であり、『クルアーン』は諸預言者の系譜上最大の奇蹟とされる。預言者の証明のために神によって齎された奇蹟は、“ムウジザート mu'jizāt”（単数形ムウジザ mu'jizah）と呼ばれ「（模倣を）不可能にする（もの）」という意味を持ち、これは預言者の主張に対して人間が挑戦することを不可能にするものであると理解されている。その条件としては①神の行為であること

¹³ イスマーイール（イシュマエル） イスハーク（イサク） ヤアクーブ（ヤコブ）

¹⁴ 著名なスーフィー思想家。「存在一性論」を創唱、後代に大きな思想的影響を及ぼした。

¹⁵ 松本耿郎「存在一性論と預言者性説とワラーヤ説」、鎌田繁・森秀樹編『超越と神秘』（大明堂、1994 年） pp.264-65

②通常の物事の流りに逆らうものであること③反駁の不可能性④預言者の真实性を確証するために預言者であると主張している者の手を通じて起こること⑤預言者による預言者たる事の宣言との一致⑥奇蹟それ自体が預言者の主張を否定するものではないこと⑦預言者の主張に続いて起こること、などが挙げられる。聖者¹⁶と呼ばれる人々が示した“奇蹟（カラーマ karāmah）”は、未来予知能力・靈的洞察・透視・読唇術、また空中飛翔・水上歩行・難病治療などに関わるものであって、預言者のそれとは区別されなければならない。

イスラーム以前のアラブはジャーヒリーヤ（al-Jahiliyah 無明時代）¹⁷と言われ、人々は偶像を崇め、カーヒン（kāhin 巫者）や占星術師が活動していた時代だった。特に5世紀半ば以降、ムハンマドの生きた頃は詩人たちが活躍していた。人々を感動させる詩は口承で広まり、有能な詩人は大きな名声を得て超常的な能力を有しているとさえ信じられていた。当時、マッカの政治を取り仕切っていたクライシュ族¹⁸の長老たちは、ムハンマドを詩人や占い師、魔術師、或は“ジン（jinn 幽精）に取りつかれた者（マジュヌーン majnūn）”¹⁹だとして激しく非難した。

بل قالوا أضغاث أحلام بل افتراه بل هو شاعر

かれらは、「いや、（それは）夢の寄せ集め。いや、かれの偽作です。いや、かれは詩人です。…」と言った。（第21章5節）

قال الكافرون إن هذا لساحر مبين

（だが）不信心者たちは、「これは明らかに魔術師です。」と言う。（第1章2節）

وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله

もしあなたがたが、わがしもべ（ムハンマド）に下した啓示を疑うならば、それに類する1章でも作ってみなさい。…もしあなたがたが出来ないならば、いや、出来るはずもないのだが…。（第2

¹⁶ アラブの歴史文献における聖者は、ワリー（神の友）、サーリフ（信仰正しき者）、スィッディーク（誠実なる者）、シャイフ（導師）、ザーヒド（禁欲主義者）、ファキール（貧者）、サイイディー（私の主人）ムラービト（リバートに籠もる人）等が概念として用いられた。

¹⁷ 現代アラビア語の意味は「無知・無学」であるが、イスラーム以前のアラブ社会においては、人間の品行や振る舞いにおける忍耐、または思慮の欠如を意味する言葉だった。

¹⁸ 預言者ムハンマドが属するマッカの名門一族の名称。

¹⁹ ジンは神が火・焰から創造した精霊。ジャーヒリーヤ時代から魔物として恐れられた。後に単に「狂人・愚者」の意で用いられるようになった

ムハンマドにおける預言者の系譜は、ヌーフの子孫であり「預言者たちの父」と称されるイブラーヒームから繋がるセム的一神教²⁰の流れに他ならない。『クルアーン』がイブラーヒームはじめ諸預言者について語る時、そこには純粋な一神教へ還れというメッセージが込められている。

(2) 預言者伝承集 (ハディース ḥadīth) に見る

預言者としてのムハンマド (Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muṭṭalib 570 頃-632 年) の言行の記録は、アラビア語で“ハディース ḥadīth” (複数形アハーディース aḥādīth) という言葉で表現される。語根 ḥ,d,th は「起こること・生じる」を意味し、その原義は「話・語り」である。『クルアーン』には、預言者ムハンマドが受け取った「神の言葉」以外、預言者自身の言葉はいっさい含まれていない。更に、そこに示された神の言葉の多くは概括的であって、その命令には具体的な内容や細目が含まれていない場合が多い。そこで、信者のための具体的指導として、預言者ムハンマドの言行がその模範として補足される必要が生まれ、信者は預言者ムハンマドの言葉・行為・また黙認事項などを言い伝え、その豊富な採録集として詳細な記録を残すこととなった。イスラームにおいて“スンナ”とは、このような預言者ムハンマドが行った実践のすべてを意味している。そもそも、アラビア語で“スンナ sunnah” (複数形スナン sunan) とは「慣行・慣習」を意味し、イスラーム以前からアラブ部族間では、先祖伝来の生活慣習を“スンナ”と称して遵奉する傾向があった。一方、神学において論じられる“アッラーのスンナ”とは、創造におけるアッラーの慣行を指し示している。東から昇る太陽の運行や文明の勃興など、自然界の摂理における“アッラーの慣行”には変更がなく、それは動かせない定めであるとされるものである。信者にとって“預言者のスンナ”に関する知識も『クルアーン』の教義同様、共有すべき知識とされ、預言者が何か言ったり行動したりしたことを見聞きした“教友 (サハーバ aṣ-ṣaḥābah)”²¹は、それを他の人に伝え、さらにそれを聞いた人は次へと、広く伝播されていった。預言者自身も信者らに対し、相互にスンナを伝達しあうようにと指示している。

²⁰ ヘブライ語やアラビア語などを言語学上の区分でセム語族といい、その言語を母体に成立した唯一神を信じる宗教。

²¹ 預言者ムハンマドと直接接した第 1 世代ムスリム。「仲間・輩・共に行く者」の意。

الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثاني

アッラーはこの上ない素晴らしい言葉 ḥadīth を、互いに似た（語句をもって）繰り返し啓典で啓示なされた。…（第 39 章 23 節）

فهل ينظرون إلا سنت الأولين فلن تجد لسنة الله تبديلا

だからかれらは昔の人々の（滅亡した）慣行を待つ外はないであろう。それであなたは、アッラーの慣行には代替がないことが分るのである。（第 35 章 43 節）

預言者存命中に生じた問題は、直接預言者に問うことができたため記録として断片的に保存されたのみで、組織的にまとめられることはなかった。しかし、預言者没後イスラーム世界の拡大に伴って発生する新たな状況に対処すべく、権威ある参考指標としてのハディースが求められるようになり、8 世紀に至ってハディースの組織的編纂が試みられることになる。「情報を慎重に検討しなさい」（第 49 章 6 節）という『クルアーン』の章句を根拠として、ハディース収集における特定の基準が定められた。この厳しい審査の基準としては、第一に、多くの伝承者の繋がりが最終的には預言者から直接見聞きしたという人まで遡っていること。第二に、その伝承者の繋がりの中でそれぞれの人物の確かさ、人格、行動、記憶力の正確さ、見聞きしたことに対する理解力、信頼性、教養などについての十分な調査がなされていることなどが求められた。ハディース集²²の中で、最も権威あるものは『サヒーフ・ブハーリー』（イスラーム暦 194～256 年）編と、『サヒーフ・ムスリム』（イスラーム暦 202～261 年）編の二つである。たとえば、ブハーリーは『サヒーフ・ブハーリー』の編纂にあたり 60 万ものハディースを集めたが、厳しい審査により 7275 だけを取り入れたとある。このブハーリー（870 年没）とムスリム（875 年没）の二つの“サヒーフ集”に加えて、イブン・マージャ（886 年没）、アブー・ダーウード（888/9 年没）、ティルミズイー（892 年没）、ナサーイー（915 年没）の四つの“スンナ集”を総称して「六正伝集」と呼ばれる。ハディースの編纂はこれら六書に終わらず、その後も数世紀にわたって継続的に行われることになるのである。

信者は、預言者のすべてを模範とした。ハディース集の「功德の書」（『サヒ

²² ハディースは、信憑性によってサヒーフ（真正）、ハサン（良好）、ダイーフ（脆弱）など、また伝承経路の多寡によって、ムタワール（不可謬なほど多数）、それ以外をアールハード（マシュフル・アズィーズ・ガリーブ）等に区分される。

ーフ・ムスリム』)には、預言者ムハンマドの人格や容姿、振る舞いや言葉づかいに至る詳細な記録が残されている。これらに倣うことが信者にとっての“スンナ”とされたが、法規定において預言者ムハンマドの行為に起源があっても、“スンナ”が必ずしも義務的行為になるとは限らない。イスラーム法において、信者の生活に関わるすべての事柄は具体的細則・法規範としての「5つの法規定(5範疇)」のいずれかに当てはまることになるが、それらは「義務²³(ワージブ wājib)」「推奨(スンナ)」「許容²⁴(ムバーフ mubāḥ)」「忌避²⁵(マクルーフ makrūh)」「禁止²⁶(ハラーム ḥarām)」である。この中で「推奨(スンナ)」とは「行うことが推奨されるが、行わなくても咎められない」規定と理解されている。

あらゆる事象の細部にわたる“スンナ”を求め、信者たちは預言者にその説明を要求する場面が多く見られた。そこで、預言者はそれらに対してこのような言葉で応えている。

—アーミル・ビン・サアドは父からの伝聞としてアッラーの使徒の言葉を次のように伝えている。

「ムスリム達の中でも最も罪深いムスリムは、禁じられていなかった事柄について質問して、そのことが彼の質問故に禁じられてしまう、そうした質問をした者である。」— (『サヒーフ・ムスリム』)

また、預言者が法的に言ったことには従わなければならないが、個人的見解として述べた生活一般のことについては例外がある、ということを伝えるハディースがある²⁷。

—ムーサー・ビン・タハルは父からの伝聞として次のように伝えている。

私は預言者と一緒にナツメヤシの木の下にいる人々のそばを通りかかった。すると、かれは“あの人は何をしていますか?”と言った。そこで彼らはこう言った。授粉しているのです。…、するとアッラーの使徒は“そのようなことが何かの役に立つとは思いません”と言った。それで彼らの方はそのように知らされたので授粉を止めた。しかし後にアッラーの使徒は(そのことにより収穫が減ったことについて)知らされた。それでかれは次のように言った。

²³ それを行うことが強制的に命令されている礼拝・断食・契約の履行・ジハード等の行為。ハナフィー学派はさらにファルド(絶対的義務)も同義語として扱う。

²⁴ 行うこと・行わないことのいずれも罪にならない行為。

²⁵ それを行わないことが要求されているが、実行しても罪にならない行為。

²⁶ その行為を行わないことが強制的に命令され、それを行うと処罰される。

²⁷ スンナ・フダー(導きの慣習):ムスリムが従わなければ非難されるものと、スンナ・ザワード(附加的的な慣習):従わなくても非難に値しない慣習がある。

そのこと（授粉）が彼らのためになるのならばそうしなさい。あくまでも私はただそう（不要と）思い込んだままでですから。…、でも私がアッラーに就いてあなた達に何か語ったならば必ずそれを守りなさい。なぜならば私はアッラーについて決して間違いを言いません。—（『サヒーフ・ムスリム』）

西暦 630 年、「別離の巡礼」²⁸とされている預言者ムハンマドが行った最初で最後のマッカへの大巡礼の際、アラファの野において彼は信者たちを前にしてこのように述べ、その言葉は、今もなお深く信者たちの心に刻まれている。

「人々よ、わが言葉をよく考えよ。私は確かに（教えを）伝達した。私は、汝らのあいだに、それにしっかりとつかまっていれば決して事を誤ることのないもの、すなわちアッラーの啓典（クルアーン）とアッラーの預言者のスンナ（慣行）を残した」。『サヒーフ・ムスリム』

（3） 儀礼（サラート *ṣalāt*）としての祈り

儀礼としての祈りは、預言者ムハンマドの身に起こった「昇天」という体験の際に神から下されたものとして、ハディースに記載されている。また、その祈りにおける所作の詳細については、預言者の慣行によって信者たちに伝えられた。“昇天（ミウラージュ *mi`rāj*）”とは、「上がる・登る・昇る」を意味する語根 *ʿ,r,j* から形成された名詞であり、原義「梯子・階梯」から転じて預言者ムハンマドの「昇天」の意味を持つものとされた。キリスト教において「昇天」とは、イエスが復活した 40 日後に天に召されたことを指し示すが、ここにおける「昇天」はムハンマドの死を意味するものではない。この体験の内容には諸説あるが、『クルアーン』にある「夜の旅章（第 17 章 1 節）」が示す体験に引き続き起こったものとして理解されている。「夜の旅イスラー *isrā'*」とは、語根 *s,r,a'* 「出発する・出かける」の派生語として「夜の旅立ち」を意味し、これに定冠詞を付けて特に預言者ムハンマドの身に起こった“夜の旅”を指している。

その内容は、聖遷²⁹（ヒジュラ *hijrah*：西暦 622 年 7 月 16 日）前年の 7 月 27 日の夜、天使ジブリール³⁰に導かれ、天馬³¹（ブラーク *Burāq*）に乗って、

²⁸ 預言者ムハンマドが行った最初で最後のマッカへの巡礼（ハッジ）。

²⁹ 預言者ムハンマドとムスリムたちがマッカからマディーナ（ヤスリブ）へ移住したこと。第 2 代カリフ、ウマル・イブン・ハッターブが 638 年にイスラーム暦を定めた際に、ヒジュラの年が元年として選ばれた。

³⁰ 大天使の筆頭、キリスト教ではガブリエルと呼ばれる。預言者ムハンマドに啓示を教えたとされている。

³¹ 視野のとどく限りの距離をひと飛びに駆けることができるという馬のような動物。イス

預言者ムハンマドがマッカとエルサレムを往復した旅に関するものである。

سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير

かれに栄光あれ。そのしもべを（マッカの）聖なるマスジドから、われが周囲を祝福した至遠の（エルサレムの）マスジドに、夜間、旅をさせた。わが種々の印をかれ（ムハンマド）に示すためである。本当にかれこそは全聴にして全視であられる。（第 17 章 1 節）

この“聖なるマスジド al-Masjid al-Ḥarām”とは、マッカのカアバ聖殿を囲む聖域をいう。この聖殿は、イブラーヒームが神の導きを得て息子イスマーイルと共に建設した、と『クルアーン』（第 2 章 125 節）に述べられている。また、“至遠のマスジド al-Masjid al-Aqṣā”とは、エルサレムの聖域を指す。旧約聖書の時代、エルサレムは聖都であり神殿のある場所だった³²。

ハディース（『サヒーフ・ムスリム』）によると、預言者ムハンマドは天馬に乗ってエルサレムに到着し礼拝を捧げた後、天使ジブリールに手を引かれ、または光の梯子を使って、あるいは天馬に跨って昇天した。そして、天の七層の第一天でアダム（アダム）、第二天でヤヒヤー（ヨハネ）とイーサー（イエス）、第三天でユースフ（ヨセフ）、第四天でイスハーク（イサク）、第五天でハールーン（アロン）、第六天でムーサー（モーセ）、第七天でイブラーヒーム（アブラハム）に会い、更に進んで荘厳な主の玉座に達し、そこで神から礼拝の義務を命じられたとされている。また、多くの「昇天」に関するハディースの中で、礼拝について述べられている個所は次のようである。

—イブン・ハズムとアナス・ブン・マーリクによると、預言者は次のように言った。

「アッラーはわたしの信徒たちに一日 50 回の礼拝を課せられたが、その掟を持って帰る途中、わたしがムーサーのところに立寄ると、アッラーは信徒たちに何を課せられたか、と彼が尋ねたので、一日 50 回の礼拝、とわたしは答えた。すると彼は、信徒たちはそれを行うことができないので、もう一度神のもとへ戻るようにわたしにすすめた。わたしがそうすると、神は礼拝の回数を半分にされた。それでわたしがまたムーサーのところへ行って、神は礼拝の回数を半

ラーム絵画においては人間の顔と翼を持つ天馬として描かれている。

³²ウマイヤ朝第 5 代カリフ、アブドゥルマリク（646/7 - 705）が、ここに岩のドームを建設（685 着工 - 691 完成）“至遠のマスジド（マスジド・アクサー al-masjid al-aqṣā）”とする。

分にされた、と言うと、信徒たちはまだそれを行うことができないので、再び神のもとへ戻るようわたしにすすめた。わたしが戻ると、神は回数をさらに半分にした。わたしはまたムーサーのところへ行くと、信徒たちはそれをまだ行うことができないので、さらに神のもとへ戻るようわたしにすすめた。わたしが神のもとに戻ると神は『これは5回の礼拝であるが、50回に相当する。わたしの前で言われた言葉に変更はない』と言われた。さらにわたしがムーサーのところへ行くと、彼は神のもとへ戻るようにさらにすすめたが、わたしは神の前で恥じる、と言った。」— (『サヒーフ・ブハーリー』)

この出来事が起こったのは、マッカでの布教生活がおおよそ10年を経過した頃であった。その時、預言者ムハンマドは最大の理解者であり長年連れ添った最愛の妻ハディースァ (Khdījah bint khuwaylid ?-619年) と、部族の中の強力な保護者であった伯父アブー・ターリブ (Abu Ṭalib 'Abd Manāf ibn 'Abd al-Muṭṭalib ibn Hāshim ?-619年頃) を相次いで亡くし、布教はおろか生活そのものも困難となり窮地に置かれていた。当時のマッカの人口はおおよそ1万人、そのうちのイスラーム改宗者は2百人ほどに過ぎず、カアバ聖殿の中にも多数の偶像が置かれていたとある。この預言者の身に起きた「夜の旅」と「昇天」の出来事について、信者たちの間にその真偽についての動揺が広がったのは言うまでもない。その時、教友の一人でもある長老のアブー・バクル³³ (Abū Bakr al-Ṣiddīq 'Abd Allāh ibn Abī Quhāfah 573頃-634年) は「ムハンマドが言ったのであれば、それは常に真実である」と断言して、動揺する信徒たちを鎮めたと伝えられている。この出来事の最大の意義は、預言者ムハンマドが“奇蹟”を示すことによって、信ずる者はそれに従い或はそれを疑う者は立ち去るという選択を迫るものであり、信者たちを篩にかけるものであったという点に意義を見出すことができるだろう。加えて、この“奇蹟”の中で預言者とそれに従う者たちに与えられた「礼拝の義務」は大きな意味を持つものである。『クルアーン』の啓示は、ヒジュラ以前をマッカ期、以降をマディーナ期と表記されているが、マッカ期初期の章句にある礼拝についての記載には、それがどのようなものであったか明確にされていない。今日行われている礼拝は、預言者ムハンマドが神によって礼拝を命じられた体験後の、マッカ期の最終期以降に定まったとされる。これは、『クルアーン』において「礼拝を起こせ・務めを守れ」という言葉をもって語られている。マディーナ期の章句に至っては具体的な内容が挙げられ、ハ

³³ スィッディーク Ṣiddīq (徹底して信頼を寄せる者) と仇名され、ムハンマド没後、最初の後継者・代理人 (カリフ khlīfa 在位 632-34) としてイスラーム共同体を率いた人物。

ディースの中にも見られるように義務としての礼拝時間について、預言者の実際の行動に基づき日の出前・正午過ぎ・夕刻（午後を半分以上過ぎてから日没まで）・日没後・夜の日一回³⁴と定められた。信者たちは、預言者ムハンマドが行った通りを真似てそれらを伝え、今日あるような礼拝の所作が確立された。

فصل لربك وانحر

さあ、あなたの主に礼拝し、犠牲を捧げなさい。（第 108 章 2 節）
～マッカ期最初期

والذين يمسكون بالكتاب وأقاموا الصلاة إنا لا نضيع أجر المصلحين

啓典によって（自分の生活を）堅持し、礼拝の務めを守る者、本当にわれは、このような身を修める者への報奨を決して虚しくしない。（第 7 章 170 節）～マッカ期最終期

حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين

各礼拝を特に中間の礼拝を謹厳に守れ、敬虔にアッラーの御前に立て。（第 2 章 238 節）～マディーナ期

وأقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل

礼拝は昼間の両端において、また夜の初めの時に務めを守れ。（第 11 章 114 節）～マディーナ期

إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا

本当に礼拝には、信者に対し定められた時刻の掟がある。（第 4 章 103 節）～マディーナ期

儀礼としての祈りの定句は、すべてアラビア語をもって行われる。したがって、世界の何処でも誰とでも合同の祈りを執り行うことができる、ということをも可能にしている。礼拝において「垂直に立つ立礼・頭を水平に下げる屈伸礼・床に額を付ける平伏礼・座った姿勢を取る坐礼」の一連の動作を一周期（ラクア rak `ah）と数え、一日五回の礼拝においてラクアの回数³⁵がそれぞれ決められている。同時に、それらの所作と共に唱えられるべき一定の句が決められ、

³⁴ 太陽信仰の観点から、日の出の時と日没の時の礼拝は禁止されている。

³⁵ 日の出前の礼拝は 2 ラカート、正午過ぎは 4 ラカート、夕刻は 4 ラカート、日没後は 3 ラカート、夜は 4 ラカート。

そこには神を称賛する言葉と祈願の両方が認められる。

礼拝を行う者は、定められた方角（キブラ **qiblah**）を向いて立ち、まず何の礼拝を捧げるかの意思を示し³⁶「神は偉大なり（アッラーフ アクバル）」の宣言“タクビール **takbīr**”³⁷と共に祈りを開始する。最初の立礼では「私はアッラーに、忌避されたつシャイターン（悪魔 **shayṭān**）からの御加護を求めます」と祈願し、次の屈伸礼では讃美の言葉「偉大なる我が主に称賛あれ」を3回、更に平伏礼で「至高なるわが主に栄光あれ」を3回、そして坐礼において「アッラーよ、私をお赦し下さい。私に慈悲をお賜い下さい。私をお赦し下さい。私をお導き下さい。私に糧をお賜い下さい」と祈願の言葉を唱える。更にこの坐礼において2回目と最後には“信仰告白（タシャッフド **tashahhud**）”³⁸の言葉が加えられ、また最後の坐礼にのみ「アッラーよ、どうかムハンマドとその一族に祝福をお授け下さい。イブラーヒームとその一族に祝福を賜いましたように。あなたはまことに称讃される方、偉大な栄光の方であります。アッラーよ、どうかムハンマドの一族に恩寵をお授け下さい。イブラーヒームとその一族に恩寵を賜いましたように。あなたはまことに称讃される方、偉大な栄光の方であります」の祈願が行われる。これらの所作の中でも特に「額づく姿勢・平伏（サジダ **sajdah**）」³⁹は、最も謙虚な僕としての姿を象徴するものであり、「至高なるわが主に栄光あれ」と3回唱えながらサジダを1回行えば、アッラーは樂園での地位を一段と高く上げ、過ちを1つ消すとされている。ハディースにこのようにある。

—アブー・フライラはアッラーの使徒の言葉として次のように伝えている。

下僕が己の主が一番近い時は、平伏している時である。だからその時は、ドゥアー（祈願）をより多く唱えよ。—（『サヒーフ・ムスリム』）

また、礼拝に臨む前に、汚れからの浄めが大事な義務として課せられている。『クルアーン』に「汚れの状態にあれば身を浄めよ。」（第5章6節）とも言われ、ハディースにも「浄めは信仰の半分である。」（『サヒーフ・ムスリム』）と述べられている通りである。礼拝のための浄め⁴⁰（ウドゥー **wudū'**）は、水によって身体から物理的な汚れを落とすだけでなく、同時に罪も洗い落とすと言わ

³⁶ 例えば「正午の義務の礼拝4ラカートを捧げます」と意思を表明する。

³⁷ 「アッラーフ アクバル（アッラーは偉大なり）」と唱えること。

³⁸ 信仰告白「アッラー以外に神はなく、ムハンマドは神の使徒です」を意味する言葉。

³⁹ 正しいサジダの方法は預言者に倣い、額・両手・両膝・両足の爪先の7か所を地面につけることが決められている。

⁴⁰ 汚れには大小二つあり、小汚はウドゥー、大汚はグスルという決められた方法に基づき水で浄めを行う。水がない場合は、土埃によるタヤンマムという方法で行う。

れる。ウドゥーの水が罪を洗淨することについて、ハディースにこのように記されている。

—アブー・フライラによると、アッラーのみ使いはこういわれた

「ムスリムであれ、信者であれ、しもべがウドゥーの規則に従って顔を洗う時、彼が日頃気にしているあらゆる罪は彼の顔から水と共に、もしくは、水の最後の一滴と共に洗い流される。また彼が両手を洗う時、その両手が犯したあらゆる罪は、水と共に、もしくは、水の最後の一滴と共に落とされる。更にまた、彼が両足を洗う時、彼の両足の歩みが犯したあらゆる罪は、その水と共に、もしくは、水の最後の一滴と共に流し去られる。その結果として、彼は全く罪のない人となるのである。」— (『サヒーフ・ムスリム』)

「一途にサジダして（主に）近づけ。[サジダ]」（第 96 章 19 節）と言われるように、崇拝行為の中でも、特に礼拝は人間が目に見えない神と向き合って自己の弱さ「僕たること（ウブーディーヤ`ubūdiyyah）」を端的に表明する行為であり、神の「主たること（ルブービーヤ rubūbiyah）」を讃える行為である。そして、この祈りの義務を果たすことで私たちには罪を許される機会が与えられ、これらの行為の遂行は、私たちに来世における報奨を約束してくれている。

（4）畏敬の念（タクワーtaqwā）と共に

アラビア語で“畏れ（タクワーtaqwā）”は、「守る・保護する」の意を持つ waqa'a の派生語として「信心深い・敬虔な」「敬虔・敬神・信心」を言い表している言葉であり、『クルアーン』の中でも「畏れ」と同時に「敬虔」「篤信」「敬神」という意味をもって語られている。聖トマス・アキナスも、その大著『神学大全』の中で「宗教は敬神である」と述べている⁴¹。神を敬うという行為は、同時に、神を畏れることでもあり「宗教は神への畏敬である」とも言えるだろう。

ولباس التقوى ذلك خير

だが、篤信（タクワー）という衣装こそ最も優れたものである。

（第 7 章 26 節）

ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب

⁴¹ 稲垣良典訳『トマス・アキナス神学大全Ⅱ-2』（創文社、1991年）pp.61-63 参照

アッラーの儀式を尊重する態度は、本当に心の敬虔（タクワー）
さから出てくるもの、（第 22 章 32 節）

أو أمر بالتقوى

敬神（タクワー）を勧めているか、（第 96 章 12 節）

“畏れ”⁴²というアラビア語の原義そのものの中には、刹那的虚無的傾向を促すような消極的なものではなく、寧ろそれに対して積極的に自分から進んで有効な防御手段を取るという意味が含まれている。“畏れ”とは、アッラー以外のことから心を保護することであり、従ってアッラーの許に避難所を求めるならば、将来危害や罪を齎すだろうあらゆる事から自分自身を守らなければならない、と理解される。善行は、神から命じられたことを為すことである。それは来世で神からの報奨を得るためのものであって、その善い行いを為すために自身を罪から引き離す盾となるのが“畏れ”の意味するものであると言えよう。更に、“畏れ”とは「かしこ（畏）まる」ことであり、「おそれ謹む」ことは仮令どんな苦難の中に投げ込まれ忍従を強いられても、それは神の慈悲による恩寵に与るための試練である、という認識に繋がるものでもある。

إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون

本当の信者たちは、裁きのため、アッラーと使徒に呼び出されると、「畏まりました。従います。」と言う。本当に、そのような人々こそ栄える者である。（第 24 章 51 節）

إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون

本当にアッラーは、主を畏れる者、善い行いをする者と共におられる。（第 16 章 128 節）

F・ハイラー著『祈り Prayer』において、「預言者宗教では、生への意志が主張され、熱望的で倫理的な要求に貫かれ、神の恩寵への信頼と認識としての信仰が生の本質感情となる。」とされ、「その権威の観念は啓示の中に根付いており、人倫的行為自体が神との交わりとなっている」と指摘されている⁴³。多くの預言者たちが、神から与えられた試練の中にあつて神に赦しを求め、神を

⁴² 『クルアーン』では、ハシュヤ *khashya*・ハウフ *khawf* も使われ、「神を畏怖・畏敬すること」「神の懲罰を恐れること」また一般的な恐れる意でも使われる。

⁴³ 棚次正和『宗教の根源』（世界思想社、1998年）、pp.31-32 参照

賛美し来世における救い願いながら、その祈りの中に神への服従とともに嘆願・願望を表現している。預言者たちは最も神を畏怖する者として、その人生のあらゆる場面で「畏敬の念」によって行動した人々であった。預言者たちは強く神と結ばれ、心と体で神を知り得るという立場に置かれている、と同時に、神の語りかけに応答するという僕としての服従を求められる者でもあったと言える。そして、“タクワーを獲得した心”つまり“敬神・畏敬の念”を持つということは、預言者の精神性に最も近いということの意味している。有るべき信者の姿として信者には、常に“悔悟（タウバ tawbah）”⁴⁴することによって信仰を表白し、神への“畏れ”と共に預言者に追随することが求められている。

التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الأمرون بالمعروف والناهون عن المنكر
والحافظون لحدود الله وبشر المؤمنين

悔悟して（アッラーに）返る者、仕える者、讃える者、齋戒する者、立礼する者、サジダする者、善を勧める者、悪を禁ずる者、そしてアッラーが定められた限界を守る者。これらの信者たちに、この吉報を伝えなさい。（第9章 112節）

يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توباً نصوحاً

あなたがた信仰する者よ、謙虚に悔悟してアッラーに帰れ。（第66章 8節）

預言者たちの祈りの言葉は、見習うべき“祈り（ドゥアー）”の模範として集められ、信者の日々の中で生かされている。その神への感謝の言葉に埋め尽くされた祈りの声は、神への畏敬の念と共に神に達し、その応答としての神の恩寵を待つのみである。預言者ムハンマドの祈りを信者たちはその範とする。ハディースにこのようにある

—イブン・アッバースによると、夜に預言者は次のように祈るのが常であった、という。すなわち「神よ、あなたに称讃あれ。あなたは天と地とそこにあるすべてのものの保護者。あなたに称讃あれ。あなたは天と地の光。あなたの言葉は真実。あなたの約束は必ず果され、あなたとの出遭いは必ず起こり、天国は真実、地獄も真実、最後の時は必ず到来する。神よ、わたしはあなたにすべてを委ね、あなたを信じ、あなたに帰依し、あなたに立ち還り、あなたに基づいて言い争い、あなたに裁きを委ねます。どうか、わたしの過去の過ちも将来

⁴⁴ 真の悔悟とは、己の罪を認めること。

の過ちも隠す過ちも現わす過ちもお赦し下さい。あなたの他に神は絶対にありません」と。 — (『サヒーフ・ブハーリー』)

多くの預言者たちが絶えず神に祈りを捧げていたことは、『旧約聖書』や『聖典・クルアーン』そして預言者言行録に数多く記されている。どのように祈ればいいかの知恵を、私たちはそこから得ることができるだろう。

(1) スーフィー *ṣūfī* とは

スーフィーという語の説明については、アラビア第一の歴史家として有名なイブン・ハルドゥーン (*Ibn khaldūn*, 1406年没) の『歴史学序説』に記載されている「回暦第2世紀に入り、現世の愛が世を支配し、大多数の人が現世の流れの大渦巻きに巻き込まれて行った時、かえって或る人々はこのような現世的快樂の無意識を痛感し身を引いて敬虔な勤めに専念するに至った。かかる人々を世にスーフィーと呼ぶ」⁴⁵の中に窺い知ることができる。回暦2世紀と言うと西暦718年以降の百年間、ちょうどウマイヤ朝の終焉からアッバース朝の最盛期の時期にあたっている。このスーフィーとしての営為が本格的に組織化され始めたのは、8世紀末～9世紀クーファ及びその付近一帯の地域であるとされている。クーファはユーフラテス川中流域西岸（現在イラク）の旧都で、当時キリスト教ヘレニズムの一大中心地であった。この初期イスラームスーフィズムの歴史が展開された地域には、アラブの征服に先立つ数世紀の間にキリスト教とグノーシス思想⁴⁶との伝統が、すでにしっかりと確立されていた。また、スーフィズム成立の最大の外的要因として、シリア地方からアラビア砂漠の奥地に入り込み隠遁生活を送っていた、行的側面と思索的側面を備え持ったキリスト教修道士たちの影響が指摘されている。

修道制が歴史に現れるのは、修道者の父と言われるエジプト人聖アントニオス⁴⁷ (*Antonios*, 356年没、100歳) の頃のことであるとされる。3世紀および4世紀には、キリスト者の選択として現世放棄が流布し、何千人もの人々が町を離れ心の清浄を求めて砂漠に向かった。また、キリスト教修道院制が開始される以前からアレキサンドリア付近に住むユダヤ教徒の中に、“ユダヤ教導士 *Therapentes*” と呼ばれる聖書を黙想する苦行者たちのいたことがアレキサンドリアのユダヤ人哲学者・神学者フィロン (*B.C.30/20~A.D.45/50*) 著『観想的な生活について (*De vita contemplativa*)』の中に述べられている⁴⁸。アレキサンドリアにおけるキリスト教聖職者養成のための教理問答学院では、オリゲネス (*Origenes*, 185頃-254年頃) の時代以後ギリシャ哲学の方法論によってキリスト教の教理を体系化する思索が行われていた⁴⁹。そして、同じような学院がシ

45 井筒俊彦『イスラーム思想史』(岩波書店、1977年) p.152.12-15

46 2-3世紀の地中海世界で発生した宗教運動。神の神秘的知識をいう。

47 アレクサンドリアの司教アタナシオス (*Athanasios* 295頃-373年) 『アントニオス伝』はラテン教父アウグスティヌス (*Augustinus* 354-430年) の回心の契機となった。

48 橋口倫介監修『キリスト教史 2、教父時代』(講談社、1980年) p.112.4

49 橋口倫介監修『キリスト教史 1、初代教会』(講談社、1980年) pp.372-382 参照

リアのアンティオキアとニシビス（363年エデッサに移動）にも設けられ、これらの学院では教理と新プラトン主義⁵⁰の融合が試みられていた。修道者シリア人エフラエム（Ephraem, 306頃-373年）は、エジプトのスケティスの砂漠とシリアのニシビスで修道生活を送ったとある。そのシリア・パレスチナにおける修道生活の方法は、本来の伝統的なエジプトの修道生活と同様の形式を保ちながら、神にすべてを捧げようとする者たちは理想的な隠遁者、英雄的な禁欲主義者の姿を自らの模範としていたことが知られている。

一般的にイスラーム神秘主義者をスーフイーと呼ぶが、“スーフイー *ṣūfī*”とは「羊毛（スーフ *ṣūf*）」を語源とし、字義通りには「羊毛の粗衣を纏った人」を意味する。この名の起源となった“毛織の粗衣”は、宗教としてのイスラームが誕生する以前すでに3世紀の頃からエジプト・シリア・パレスチナ地方の砂漠の奥地で禁欲的修行に励むキリスト教隠遁修士たちが身に纏っていたものであった。その初期の代表者は隠者・隠遁者（アナコレティ）と呼ばれる人たちであり、隠遁（アナコレシス）とは「砂漠にのぼること」を意味した。これは、当時のエジプトにあって社会を逃れたいという理由を抱く者（犯罪者・無頼の徒・支払いのできない債務者・収税吏に追われる納税者等）がよく行った普通の方法であり、修道士は霊的な種類の動機からこれを選んだものと思われる。つまり「羊毛の粗衣を着ること」が、現世的生活の絆を断ち切って隠遁して生きる修道者の象徴的表現となった、と捉えることができるだろう。

初期イスラーム修行者にも、来世と最後の審判を畏れ、現世的享樂を否定して懺悔と禁欲を重視する、未だ“スーフイーとは呼ばれない人々（禁欲苦行者ズッハード *zuhhād*）”（単数形ザーヒド *zāhid*）が存在した。その修行者は「奉仕者ウッバード`*ubbād*」（単数形アービド`*ābid*））、または、「敬虔者ヌッサーク *mussāk*」（単数形ナーシク *nāsik*）」とも言われ、それらのイスラーム禁欲的修行者たちの中には、人里離れた荒野に庵を結び或は山中の洞窟にこもって隠遁生活をする者もいたが、彼らは思索的神秘主義者と言うよりはむしろ、苦行的な修道者といわれるものであった。ハディースの中にも、その一端を垣間見ることができる。

—ジャリール・ビン・アブドッラーは伝えている。

粗衣（スーフ）を着け砂漠に住むアラブ人たちが、アッラーのみ使いの処にやってきた。み使いは彼らが困窮し、なにかを必要としている状態であることを

⁵⁰ プロティヌスの著作『エンネアデス』の一部がアリストテレスの作と誤解され、新プラトン主義的流出論（神からの知性の流出を太陽と光の比喻で説明）がアリストテレス思想として理解された。

ごらんになった。それでみ使いは人々に彼らのためサダカ（喜捨）を与えるように説いた。—（『サヒーフ・ムスリム』）

預言者ムハンマドと同時代を生きたイエメンに住む禁欲家ウワイス・カラニ⁵¹（Uways ibn Āmir al-Qaranī. ?-657）は、預言者と面識はなかったが、その清貧と祈祷の生活は預言者の耳にも達していたと言われている。当時、イエメン地方⁵²にはキリスト教徒が多く住み着いていたことが知られている。それらの様子がハディースの中にも記載されている。

—ウマル・ビン・ハッターブはアッラーの使徒が次のように語っているところを聞いたとして伝えている

「教友達の次の世代の人々の中で最も優れている人はウワイスと呼ばれる男です。…（略）…さて彼のそばを通りかかる時には彼をしてあなた方の罪をお赦し下さるようにとアッラーに祈らせたらいいでしょう。」—

（『サヒーフ・ムスリム』）

—アブー・フライラによると、アッラーのみ使いはこういわれた

「イエメン人らがやってきたが、彼らは心情のやさしい人たちである。信仰はイエメン人らに根差し、信仰の理解もイエメン人らに深い。そしてまた、イエメン人らは十分な賢明さを備えている。」—（『サヒーフ・ムスリム』）

ウマイヤ朝末期の禁欲家と称され思想家でもあるハサン・バスリ（al-ḥasan al-baṣrī, 728 年没）にあっては常に粗末な羊毛の服を身に着け、その教えの中心は禁欲主義的であったが、一方その生活態度は現実的・積極的であったという。その様相は心に誇りを持つ者は衣服に謙虚さを示す故のものであって、その信仰から発する正義感は、常に世俗の権威と化した指導者たち⁵³へ厳しい非難を発している。しかし、彼は、合法的に成立している政権を叛乱によって転覆することには賛成しなかった。「もし、暴君の圧政が神の下した処罰であるならば、それは剣を持って免れることはできない。もし神の下した試練であるな

⁵¹ 彼の外的儀礼に拘泥せぬ信仰生活に倣い、後世、特定の導師（シャイフ）を介さず預言者ムハンマドとの精神的繋がりによって神秘道に入った人々を“ウワイスィー”と呼ぶようになった。

⁵² アラビア半島南西部。古くからインド・東南アジア方面と地中海方面を結ぶ交易路として栄える。

⁵³ ウラマーのことを指す。ウラマーとは本来「知識ある者」を意味し、知識を習得し一般のムスリムに対して正しい行為規範について助言や指針を与える学者集団。

らばじっと耐え忍んで神の判決を待つべきである」⁵⁴という言葉を残している。

この禁欲・禁欲主義は、アラビア語で“ズフド *zuhd*”と言われ、語根 *z,h,d* 「放棄する・捨てる・あきらめる」の名詞形として「身を慎むこと・自制・無関心」を意味する。ハディース集の中に収められている『ズフドの書』の項目には、「ズフドとは、敬虔、信心の意である」と説明され、その中に「現世は、信仰者の牢獄、不信仰者の天国」という預言者の言葉が伝えられている。ここから、現世において不信仰者と異なり信仰者には信仰上いろいろな規則や義務が課せられる、ということの理解に及ぶが、禁欲行為そのものが目的である禁欲主義者と、“スーフィー”における修行の方法の一つとして組み込まれる現世放棄・禁欲的行為との違いを明確にするためにも、“禁欲主義者（ザーヒド *zāhid*）”と“スーフィー”の呼称は区別される必要があるだろうと思われる。本来、イスラームの教えでは信仰者に過度の禁欲を求めていない。その究極的価値は来世にあり、現世の享楽を肯定はしないが悲観的な現世の否定も行われていない。イスラームにおいては、信仰の精神性と同時に信仰者の身体的・社会的生活の重要性も説かれており、来世の事だけを思いつめるあまり、現世の生活を疎かにすることは戒められるべきことであるとされている。ある三人の男の伝承がこれを物語っている。

一或る日預言者ムハンマドの所に三人の男がやって来た。一人は夜も寝ずに礼拝を続け、一人は日没が過ぎても齋戒を続け、一人は結婚できるのに生涯独身を通し続けると言う。それを聞いた預言者は『私は齋戒もするが（時間になれば）食べる。礼拝もするが（夜は）寝る。結婚もしている。』と言った後、『そうでない者は、私の共同体の者ではない』と言った。一

（『サヒーフ・ブハーリー』）

スーフィズムとは“スーフィー *sūfi*”と“イズム *ism*”から合成された英語表現であって、正しくはアラビア語で“タサウフ *Taṣawwuf*”（*ṣwf* の第V形 *taṣawwafa* の動名詞）と表現され、この言葉はまさしく「スーフィーであること」を意味している。初期のスーフィーであるジュナイド（*Abū al-Qāsim ibn Muḥammad ibn al-Junayd al-Khazzāz, ?-910*）が、“スーフィー”とはただ何ものにも捉われることなく、神と共にある人のことであると述べているように、スーフィーたちは、自らを「実在者に従う者」と呼んだ。従って、スーフィズムとは「アッラーに付き従う者」としての信仰に根ざし、その生き方を示す思索的内面を兼ね備えた一つの行動であった、と言えるだろう。

⁵⁴ 嶋田襄平『イスラーム教史』（山川出版社、1978年）、p.120.12-14

スーフィズムが 9 世紀中頃⁵⁵発展をみた要因を挙げるならば、ウマイヤ朝以降の物質的繁栄と精神的墮落への反発として、更に、律法主義に傾いていた法学・神学に対抗する『クルアーン』に根拠を求める内面重視の観点として、また、外来的な影響と共に禁欲主義からの発展として、それぞれの関与が指摘されている。更に、エリート階層の修行として始められたスーフィズムは、12 世紀以降ガザリーの試みによって民衆へと広まりを見せ、次第に組織化されて行くこととなるが、現世利益を求めて人々が行う参拝の対象として、スーフィーを聖者と同一視する傾向を伴った民衆の「聖者崇拜」⁵⁶の発生を見ながらも、スーフィズムはスンニ派の中に確実な地歩を占めて行った。そして、その流れの中で社会に開かれたタリーカ⁵⁷ (Tarīqah 教団組織) は網目のように拡がり、商業ルートに沿ってブラック・アフリカや中国・東南アジアを中心とする異教の地へと、世界に展開されるイスラーム布教の一端を担う大きな力となって行くことになるのである。

(2) 神秘体験 (ファナーfanā') に見る

神秘主義が、日常世界を超えた非日常において絶対者と合一する直接体験を目指そうとするものであるならば、どんな宗教もその中に神秘的要素を含んでいると言える。「神秘主義 mysticism」とは、ギリシャ語の動詞“ムステイオン musteion”「目あるいは口を閉じる」に由来する。ジュナイドによって完成されたイスラーム神秘主義の古典理論において、神秘主義の定義とは「神が汝を汝自身から死なしめ、神の中に生かしめ給うこと」と述べられている⁵⁸。これは、神秘的観照の対象としての神が主体の心を完全に圧倒し包摂し尽くしているため、自己をまったく意識しない状態—恍惚状態、忘我—であるということの意味するものである。「神秘的観照 (‘ain al-shuhūd)」の状態とは、「この唯一にして無限なる最高善により把えられており、彼はもはやいかなるものも祈りに求めるということはなく、また心を集中しようと努力する必要もなくなっている。かれはただ神の無限なる善・偉大さおよび美を観照 (ムシャーハダ

⁵⁵ アッバース朝の黄金時代、聖法の執行者であるカリフを頂点とする古典的なイスラーム共同体が生まれていた。

⁵⁶ イスラームにおいて「聖者 (ワリーWalī)」といえ、理想的境地に到達したスーフィーを意味する。また、「神の友 awliyā’ (walī の複数形) Allāh」(第 10 章 62 節)とは神から見て神に近い特殊な関係にある者、つまり正しい具現者の意に用いられていた。

⁵⁷ 名祖の精神的所産を継承し、共通の系譜を持つことによって一体性を有するスーフィーの流派。(例カーディリー教団、メヴィレヴィー教団、ナクシュバンディー教団等々)

⁵⁸ 中村廣治郎『イスラーム 思想と歴史』(東京大学出版会、1983 年) p.199.3-4

mushahada) しているだけである」と説明される⁵⁹。“恍惚・脱我（エクスタシーecstasy）”の原義は、ギリシャ語 ekstasis「外に立つ」ことの意であり、そこから「魂が世界を超えてある状態」「われを忘れ、日常的意識の次元の外に出てしまうこと」と理解されている。イスラーム神学に大きな影響を与えた、プロティヌス（205-269）に代表される新プラトン主義にみる「一者へと還帰し、合一する」過程は、「脱我（エクスタシス）」と呼ばれ、そこには観想体験に基づく意識変容の状態が語られている。この変容は、最終的に知る主体と知られる客体の対抗関係は消滅されて「脱我」の状態に至り人は神と合一する、と言うものであり、プロティヌスの目標は「すべてのものの上にある神に近付き、神と合一すること」であったという⁶⁰。

スーフィーにおける神と汝の二元的対立を超えた境地は“ファナーfanā”と言い現され、「消滅、死滅」⁶¹と訳される。この“消滅ファナー”という概念は、9世紀にバグダードで活躍したハッラージュ（Abū `Abd Allāh al- Ḥusayn ibn Maṣūūr al-Bayḍāwī al-Ḥallāj, 856/59-922年）が提唱した理念とされ、その中でファナーは3段階に分かれている。第1段階は、魂の道徳的変容として、自らの卑しい性質が消滅し称讃に値する神与の属性におきかわる段階。第2段階は、神に思念を集中し、それ以外のものへの慮りを消去する段階。この段階で、修行者はアッラーの光に包まれると言うヴィジョンを得る。第3段階は、“消滅の消滅（ファナー・アル＝ファナー fanā' al- fanā'）”と呼ばれる究極の境地で、自らファナーに到達したという意識すら消滅する段階である。キリスト教神秘主義における人間の霊的変容のための三つの実践も、これと類似した形で示されている。第1段階は、「浄化」の実践：祈りによる肉体の制御としての訓練、断食と施し。第2段階は「照明」の実践：森羅万象の深みを照らし、自然界に命じられている真理を悟る知恵を得る。第3段階は「合一」の実践：瞑想によって神と一体になり至高なる存在を知る、として対比される。

“神秘体験（ファナー）”について、ガザーリーはその著『光の壁龕』（第3部第3章）の中でこのように語っている。「視覚で捉えたものはすべて焼失し、

⁵⁹ 『ガザーリーの祈祷論』p.151.17-19。ムシャーハダは「目撃すること・認識」の意。スーフイズムの術語として「心眼でアッラーを見ること」を意味する。

⁶⁰ 湯浅泰雄『身体の宇宙性』（岩波書店、1999年）p.253.9

⁶¹ ドイツ語の“entwerden、逆生成”の言葉が相応しいとアンヌマリー・シンメル女史は言う。Annemarie Schimmel: “Mystical Dimension of Islam” The University of North Carolina press, 1975.p.142 以下参照。森羅万象が無に帰すると観ずることを意味している。勿論自我も無に帰することは言うまでもない。ファナーの状態から再度森羅万象が無から立ち現れていることを悟るとバカーの状態に至る。

消え失せて跡形もなくなる。かれは美と聖性 (quds) を観照するだけであり、神の御前 (al-ḥaḍrah al-ilāhīyah) に到達して得た神の美の中で神そのものを観照するだけである。その中では観る主体を除いて[ほかに目に]見えるものはすべて消失している。さらに進んだエリート中のエリートと呼ばれる人々は、御顔に焼き尽くされ、栄光の力に圧倒され、自己自身まで消失している。自己からの消滅 (fanā') の故に自己を顧みることはない。ただ真実なる一者 (al-Wāḥid al-Ḥaqq) のみ残る」。そして、「彼らから多が完全になくなり、純粹一性 (al-fardānīyah al-Wahdah) の中に没入するのである。」と言う⁶²。

スーフィーにあって、自我意識の完全な消滅の中での神との二元的対立を超えた神秘的合一体験の境地に達するためには、神以外のすべては否定されなければならない。アブー・サイード・イブン・アビー・ハイル (Abū Sa`īd Abī al-khair, 1049 年没) によると、「…、宗教的義務を怠ることは無信仰であり、そのような行為を義務と考えて実行することは二元論である。もし“汝”が存在して“彼(神)”が存在するなら、“二”が存在することになる。それは二元論である。汝は汝の我性を完全に捨て去らねばならない」とされる⁶³。ここにおいて、イスラーム教義学における「アッラーの他に神はない」という“神の唯一性 (タウヒード tawḥīd)”の根本教義は、「神と唯一になること」という意味に転換され「人間の本性が消え去ることの内に体認される神的本性の絶対的純粹性」として定義されるに及ぶ。“タウヒード”は語根 w,ḥ,d の第V形、原義は「一にすること」であり、その術語として「神が唯一であると信じ、それを表明すること」そこから転じて“神の唯一性”を意味する言葉である。ジュナイドは、この体験的“タウヒード”を4つに分けて説明している。“民衆のタウヒード”は、神が唯一であることを認めて儀礼的に告白するもの。“ウラマー (ulamā' 神学者) のタウヒード”は、形式的にはほぼ完全であるが内面はまだ神以外のものに対する恐怖や願望によって支配されているもの。二種の“特別な知識を体得した者 (スーフィー) のタウヒード”は、行為の形式も内面も共に完全であるがまだ自己の意識がみられるものと、自己の意識が神の意識の中に完全に消滅している境地のものがあるとあるように、それぞれの位階は“ファナー”の上昇の段階を意味している。11世紀のスーフィー、アブドッラー・アンサーリー (Abū Ismā`īl `Abd Allāh Anṣārī, 1005-89年) は主著『旅人たちの宿駅 Manāzil

62 竹下政孝編『中世思想原典集成 11 イスラーム哲学』上智大学中世思想研究所監修 (平凡社、2003年)、pp.652-53 参照

63 中村廣治郎『イスラーム 思想と歴史』(東京大学出版会、1983年) pp.198-99 参照

al-sā'irīn』の中で、“スーフイーのタウヒード”を諸階梯⁶⁴の最高段階に置き、ガザーリーもまた、神以外の何も存在しないとする境地を最高の“タウヒード”としている⁶⁵。

このスーフイーの究極目標である神との合一において果されるとする「見神 ru`yah Allāh」については、『クルアーン』の言葉「その日、或る者たちの顔は輝き、かれらの主を仰ぎ見る。」(第 75 章 22-3 節)、或はハディース中の預言者ハンマドの“天への飛翔”⁶⁶で提示されているが、その際に預言者が「神を見た」とされている点については、ハディースの中で「それは、光であった」(『サヒーフ・ムスリム』)と語られている。また、『クルアーン』において「預言者ムハンマドと天使ジブリールの距離が弓二つ」(53 章 9 節)と述べられていることに関しては、それは現象界と不可視界の位置関係を意味するものであり、預言者は“ファナー”という神秘体験をしたのである、と捉えられている。同じように、キリスト教神秘主義における人間と神との霊的合一における見神については「鏡におぼろに映った」ようではなく、はっきりとありのままに知覚・経験される「神の完全な姿」として述べられ、「わたしたちは、今は鏡に映ったものを見ている。だがそのときには、顔と顔を合わせて見ることになる。わたしは、今は一部しか知らなくとも、その時には、はっきり知られるようにはっきりと知ることになる」⁶⁷という言葉の中に示されている。

この可否について論議された際、理論を重視するムウタズィラ学派⁶⁸はそれを否定したが、後にアシュアリー学派⁶⁹はそれを感覚的な意味においてではなく、あくまでも来世における出来事として肯定するに及ぶ。来世における“見神”が如何に可能か、との問いについてガザーリーも「神や来世のことをすべて人間や現象界からの類推によって理性的に理解し説明すること、それ自体が不可能なことである」と言及しながら、しかし、肉体との結合によって曇ってしまった心の障害を取り除いた後に、神の知への上昇を果し「真の見神 ru`yah ḥaqīqah」に与ることは有り得ないことではないかもしれない、と付言している⁷⁰。

64 “一般人のタウヒード” “選良のタウヒード” “選良中の選良のタウヒード” の 3 段階。

65 ガザーリーは“口先だけのタウヒード” “一般庶民と神学者のタウヒード” “エリートのタウヒード” “エリート中のエリートのタウヒード” の 4 つに分けている。

66 本論第 1 章 (3) 参照

67 「コリントの信徒への手紙 I、13:12」

68 8 世紀前半バスラで発生し、イスラーム史上最初の体系的神学を形成した神学派。

69 10 世紀初頭イラクで、アシュアリーによって形成され今日に続く神学派。

70 中村廣治郎『イスラームの宗教思想』(岩波書店、2002 年)、p.127.15-17

視覚ではかれ（神）を捉えることはできない。だがかれ（神）は視覚そのものさえ捉える。（第6章 103節）

スーフィズムの本来のあり方として「我が神のようになること」、あるいは「人格的に神性に参入すること」を求めるものではない。それは、ただ人がその自我性の束縛を逃れ、一なる無限の存在と再び結合することを目的とする。二元的対立を超えた境地は、それを体験した者以外はそれが何であるかを知り得ず、また、それを言葉によって正確に伝えることも不可能とされる。がしかし、“ファナー”の体験による神との直接的出会いというこの至上の歓喜は、スーフィーの心に強力な作用を及ぼしたことは疑うまでもない。“ファナー”の境地において、バスターミー（Abū Yazīd Tayfūr ibn `īsā al-Bastāmī, ?-874/77）は愛する主体と愛される客体の区別が合一において取り払われ超越される「我・即・彼」の状態を「我に栄光あれ」という言葉で表現し、また、ハッラージは「フワ・フワ（彼は彼）」という表現で神と人との合一観を述べ「我・即・真実在」の状態を「我は神である」と発した。この言葉が神への冒瀆と理解され“殉教”⁷¹という悲劇を生んだことも史実として知られるところである。スーフィーが神秘体験において垣間見る世界は、まさに預言者がそこから知識（啓示）を得ている世界、つまり「不可視界（マラクート malakūt）」⁷²であるとされる。スーフィーは、自らそのような体験をすることによって預言者の啓示の意味を理解する。そして、その真実性についての不動の確信を得るのである。しかし、体験を重視しすぎると、体験の異常性のみが強調され神の恩寵を一定の手段によって人工的に獲得できるという誤った考え方が生まれ、そこからスーフィズムの呪術化・世俗化が始まることになるということが付言されなければならない。

(3) 唱念（ズィクル dhikr）としての祈り

“ズィクル”という語は、「話す・述べる」を意味するアラビア語の動詞 dhakara の動名詞で、『クルアーン』においては「思い出す、想起する、思念すること」「悟る、理解すること」などの精神的活動に関するもの、「述べる」「神を賛美

⁷¹ アッバース朝 第7代カリフマアムーンが晩年の833年に行った「異端審問ミフナ mihnah」

⁷² ガザリーの不可視界はプラトンのイデアの世界に近いが、大きな違いは現象界と同様に、それが神の被造物だという点にある。

し、称えること」などの発声活動に関するものなどとして使われている。更に、“ズィクル”とは「訓戒」という意味も合わせ持ち、この「訓戒」とは『クルアーン』を意味している。神の名や定句を唱える“ズィクル”の用法は、『クルアーン』の中にも見られる。人が神に対して行う礼拝の中での“ズィクル”は、その名を唱えることによって神を称え、賛美することを意味した。“ズィクル”の功德を示す伝承がある。

—神の使徒は言った。「もし人が定められた礼拝の後に『神に栄光あれ』(Subḥana Allah) を 33 回唱え、『神に称えあれ』(al-Ḥamd lillah) を 33 回唱え、『神は至大なり』(Allah akbar) を 33 回唱え、100 回目を『唯一にして並ぶ者なき神の他に神はない。主権は神に属し、賛美は神のものであり、神は全能である』で終わると、彼の罪はたとえ海の泡沫[の数ほど]であっても赦される」と。—
(『サヒーフ・ムスリム』)

فكلوا مما ذكر اسم الله عليه

かれの御名が唱えられたものを食べなさい。(第 6 章 118 節)

الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب

これらの信仰した者たちは、アッラーを唱念し心の安らぎを得る。アッラーを唱念することにより、心の安らぎが得られないはずがないのである。

(第 13 章 28 節)

ولا تنيا في ذكري

われを念ずることを怠ってはならない。(第 20 章 42 節)

إنما يتذكر أولوا الألباب

心ある者だけが、訓戒を受け入れることができる。(第 13 章 19 節)

ガザーリーは、修行としての“ズィクル”を“観念のズィクル(心によるもの)”と、“口称のズィクル(舌によるもの)”に分けてこのように説明している⁷³。“観念のズィクル”の方法は、まず「神への絶対的至誠al-ikhḷās al-muṭlaq」

⁷³ 中村廣治郎『ガザーリーの祈禱論』(大明堂、1982年)、pp.75-86 参照、中村廣治郎『イスラームの宗教思想』(岩波書店、2002年)、pp.95-97 参照

を目指して心の準備をすることであり、神の思念を出来るだけ永く継続するように努める。更に、現世のあらゆる物事から終末（来世）における様々な出来事を想起し観想することによって、それを真に自己の心の中に生きた確信

（*yaqīn*）として確立するように努める。また、“口称のズィクル”の方法は「神よ」「神に栄光あれ」のような短い語句を機械的に繰り返し唱えることによって、心が思念に集中することを可能にさせる。特にこれは、口と心が一体となった形でなされなければならない。発声は人間の努力により容易に制御される故であるが、もしこれが舌の動きだけに終わり心の集中が伴わなければ、それは意味のない行為に終わってしまうことになるからである。ガザリーーの神秘主義理論によれば、神秘修行の最初の第一歩は人間の注意・関心を現世の事物から唯一の主権者である神に向け、現世に志向した人間の性格を変革することである。そのための最善の方法が、神の継続的思念・瞑想であり、生活のあらゆる機会に人間の神への絶対的依存性を常に意識し、またそれに則って行動するように努めることである、とされる。

初期のスーフィーの修行は、「委ねる・命じる」を原義として「絶対的依存・帰依」を意味する“タワックル *tawakkul*”と、「唱名・唱念」を意味する“ズィクル”がその代表とされる。やがて、スーフィーの修行はより精神的ものとして体系化され、自己の意志によって自己のあり方を変えることを目的として不断の『クルアーン』読誦、礼拝、祈り、瞑想、称名などの行によって、彼らは聖法（シャリーア）に定められている以上の特殊な修行や実践に務めた。スーフィーの修行の行程として、サッラージュ（*Abū Naṣr `Abd Allāh ibn `Alī al-Sarrāj*、?-988年）によるスーフィズム最古の包括的論考『閃光の書』の中に、7つの神秘階梯（マカーマート *maqāmāt*）がまとめられている⁷⁴。それらの項目は「改悛 *Tawbah*」-「律法遵守 *Wara`*」-「隠遁と独居 *Khilwah wa `Uzlah*」-「清貧と禁欲 *Faqr wa Zuhd*」-「心との戦い *Mujāhadah*」-「神への絶対的信頼 *Tawakkul*」のような形となって現在に引き継がれている。そして、“ズィクル”はその「階梯」の最終段階に位置し、一切の雑念を避けてひたすら神の名を称えて思念を神に集中するための手段として捉えられ、この“ズィクル”の段階に至って初めて波一つ立たない水面のような心を得て神の恩寵を待つことになるのである。

初期の修行者たちが自身に課した顕著な行としての“ズィクル”と“タワックル”は、極めてキリスト教修道者のそれと類似している。“ヘシカスム

⁷⁴ R.A.ニコルソン『イスラムの神秘主義』中村廣治郎訳（平凡社、1996年）p.44 参照

(Hesycasm 静寂主義)”は、ギリシャ語「ヘースキア (静寂・休息・平和)」に由来し、このヘーシキアは、止むことなく神に礼拝を捧げることであり、神の傍らに坐すことを意味する。シナイの修道院長ヨアンネス・クリマクス (Ioannes klimax 579 以前-649 年頃) によると、身体のヘーシキアは「気質と感覚を知ること、組織すること」、靈魂のヘーシキアは「思慮を知ることであり不可侵の思考であること」とされ、ヘースキアを実践する者である“ヘシカスト (静寂主義者)”は「人体という住居の中にあっても、非身体的な部分を確保しようと励む人のこと」と説明されている⁷⁵。また、「静寂のうちに“イエスの祈り”を繰り返して唱えて、神との一致を図ろうと靈的修行をする人々のことを“ヘシカスト”という」⁷⁶とし、その修行において初心者のヘシカストたちは、「イエスの祈り」の中でも特にイエスの名だけをとなえる単一語による祈りに専念した、とある。これはスーフィーによる“ズィクルの行”と同じように、まず単一の思いによって様々な襲撃を追いやり、次に神についての思惟を持つこと、そしてその祈りは主に捉えられることで完成をみると理解されるものである。そして、そのための一つの方法として、5 世紀のフォティスの司教ディアドコス (Diadochos 400 頃-486 年以前) は呼吸法を含む集中法を教えていた⁷⁷。その内容は、まず、頭と肩をお辞儀をするように曲げて座り、自分たちの心臓あるいは臍を見詰める。そして、注意を内面に向けるためにゆっくりと呼吸をし、それによって一定の心理的効果を得る場までに達する。彼は、息を吸い込みながら「イエス・キリスト・神の子よ」と祈り、「われらに憐みを与えたまえ」と祈りながら息を吐くようにと指導した、とある。呼吸の仕方は、脳神経系に直接影響を及ぼすことが知られている。特に、息をゆっくり吐き切ると、心身が落ち着くと同時に、脳が活性化され集中しやすい状態になると言われている。呼吸を通じて自己を調える技術として「呼吸法」⁷⁸が現在も説かれているが、彼らが祈りを心身相関の活動として捉えていたことは興味深い。

9～10 世紀に至り、スーフィーたちは一人の指導者を中心に集団で修行を行うようになって行ったが、そこでは、“ズィクル”と同義的に“サマー”といわれる音楽や唄を聞きながら忘我の境地を味わうもの、更に、その中に舞踏を取

⁷⁵ 矢内義顕訳『中世思想原典集成』10「修道院神学」(平凡社、2003年)、ヨアンネス・クリマクス『楽園の梯子』第27講話「身体と靈魂の聖なるヘーシキア[静寂]について」、p.505 参照

⁷⁶ 谷隆一郎訳『中世思想原典集成』10「修道院神学」(平凡社、2003年)、証聖者マクシモス『愛についての400の断章』「聖なるヘシカストのための弁護」訳注 p.866 参照

⁷⁷ カレン・アームストロング『神の歴史』高尾利数訳(柏書房、1995年)、p.301 参照

⁷⁸ 斎藤孝『呼吸入門』(角川文庫、2008年) pp.79-81 参照

り入れて行われる修行方法などが実践された。“サマーsamā`”の原義は「聞くこと」であり「聴聞」を意味するものであるが、同時にスーフィーの行う修行法を表わす言葉でもある。多くは“ズィクル”と結びついて実践され、スーフィーがエクスタシー（忘我の状態）に至るための極めて有効的な手段として用いられていた。“サマー”の実践は、初心者たちのスーフィーの間にたちまち広まっていったが、これは安易に用いると修行者の墮落を招く危険があるとして、その是非が問われた。「音楽は心を動かし、神を求めさせる神的作用である。音楽を靈的に聴く者は神に達し、感情的に聴く者は不信に陥る。」⁷⁹とズーン・ヌーン⁸⁰（Abū al-Fayd Dhū al-Nūn Thawbān ibn Ibrāhīm al-Miṣrī, 796 頃-861 年）の言葉にもあるように、初期の頃からすでにこの方法が存在していたことが窺われる。特に、ササン朝ペルシャにおけるネストリウス派の中の苦行や神秘的な生活と固く結ばれていたメッサリウス派（messaliens）⁸¹は、古典シリア語で「祈りの人」を意味し、この派の修行者は恍惚状態を伴う祈りを重視していたため、俗に「狂信者・歌う人・踊る人」という呼称が与えられていたと言う。イスラームと出会う頃のシリアやクーファには、特にこのメッサリウス派が多かったことが知られている。

ガザーリーは、エリートのためのスーフィズムを平易な“ズィクル”と言う修行の方法によって民衆の間に広め、そのために各人の職業などの生活環境に応じてそれに相応しい簡便な修行日課（ウィルド）を定めている。それは、一昼夜を12のウィルドに区分し、その各々に通常のカリフが義務として行う儀礼の行為の他に、唱名（ズィクル）・祈願（ドゥアー）・瞑想（フィクル）・クルアーン読誦（キラア）の“四行”を様々に組み合わせた形で配分し実践するというものであった。ガザーリー著『宗教諸学の再興』の中には、その修行方法についての説明がなされている。

「次に、道場に籠もり、定め以外の勤行にも励み、[それから]心を空しくし、注意力を集中して坐し、コーランを読誦したり、またその[本文の]意味を考えたり、またその他の行為によって、その瞑想を乱したりしないようにしなければならない。次に、孤独の中で坐しながら、「神よ（アッラー）、神よ（アッラ

⁷⁹ R.A.ニコルソン『イスラームの神秘主義』中村廣治郎訳（平凡社、1996年）p.85 参照

⁸⁰ ズーン・ヌーン・ミスリーは、エジプト人の初期のスーフィーであり錬金術師。

⁸¹ メッサリウス派は、390年頃カパドキアのイコニオンの司教アンフィロキオス

（Amphilochios 340 頃-395）に攻撃され、エフェソス公会議で有罪を宣告されたが、5世紀以降ローマ帝国の東部諸州とササン朝王国のネストリウス派の中に勢力をふるった。

一)」と口に出してくり返し唱え続け、そして舌を動かそうとする自己の努力が消え、あたかも言葉だけが[ひとりで]舌の上を流れるような状態に至るまで、心を集中し続けることである。次に、運動の痕跡が舌から完全に消えているのに、心はズィクルを続けているような状態になるまで、この行を続ける。さらにこの行を継続していくと、その言葉のイメージ・文字・形は心から消え、言葉の観念のみが、あたかも心に癒着したかのように、心から離れることなく残るようになる」。しかし、この地点までは自分の意志と選択で到達しうるが、それを以ってしても神の慈愛を引き出すことはできないとし、続けて「実際、なすべきことをなした後は、ただ神の慈愛の息吹を坐して待つより他に何も無い。そこでもし、スーフイーの期待が真実であり、彼の願いが純粹であり、その修行が健全であり、さらに自己の欲望が心を乱し、雑念が彼を現世の絆にひきもどすことがなければ、真実在[なる神]の光が心の中に照り輝く。」⁸²

“ズィクル”は、神以外にいかなる動機・目的を持たないという状態で為されなければならない。さらに、それは人間側の主導性を要求し、人間の意識的努力を強調するものである。その関係は、極めて積極的な神と人との対峙を求めるものであると言えよう。アッラーへの想念（ズィクル）について、ハディースにこのようにある。

—アブー・フライラは伝えている

アッラーのみ使いはいわれた。「アッラーは“私は、私を想うしもべの想念の中におり、そして、また、私の名を唱えるしもべと共にいるであろう”と宣言された。」—（『サヒーフ・ムスリム』）

（4）心の忍耐（サブル *sabr*）と共に

ガザーリーによれば、人間の“心（カルブ *qalb*）”は「微妙で、主的で、靈的な何ものかであり」（『宗教諸学の再興』Ⅲ,p.3）⁸³ 感覚で捉えることが出来ないものである。この心は「霊（*rūḥ*）、静謐なる魂（*al-nafs al-muṭmaʿinnah*）、貴重な実体（*jawhar nafis*）、高貴な真珠（*durr ʿaziz*）」と呼ばれている。（『再興』Ⅰ,p.54）。それは、人間の中の「知覚し（*mudrik*）、知り（*ʿālim*）、直観する（*ʿārif*）部分」（『再興』Ⅲ,p.3）である。それは「人間の本質」（*ḥaqīqah al-insān*）（『再

⁸² 中村廣治郎『イスラムの宗教思想』（岩波書店、2002年）、pp.83-84 参照

⁸³ ガザーリー『宗教諸学の再興 *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*』は、バグダードのニザーミーヤ学院の主任教授退任（1095年11月）後、スーフイーの道に専従する傍ら数年を要して書かれた。大きく4部に分かれ、各部はさらに10の書に分かれている。

興』Ⅲ,p.3)である、と言われる。アラビア語の“心(カルブ qalb)”は、英語の“heart”と同じように肉体の臓器としての“心臓”を意味するが、同時に、心情的な意味を持ち「良心」に近いものとしても理解されている。また、神秘主義の術語としては人間意識の最深奥・神秘的直観の機能における中心の領域を占めるものを意味している。人間の肉体は「現象界(ジャバルート jabarūt)」⁸⁴属するが、人間の本質である“心”は「神的なもの」として「不可視界(マラクート malakūt)」⁸⁵に属するものであり、私たちの眼でそれを捉えることはできない。スーフィーは、心はあらゆる神性が映し出される鏡であり、そのために心の眼は、常に曇りのないように研かれていなければならないとしている。『クルアーン』において、“カルブ”⁸⁶は神に対する人間の知識の源泉であり、神の言葉を理解しない者はその心が閉ざされているためである、と説かれている。

ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه

アッラーはどんな男の体の中にも 2つの心臓を創られない。(第33章4節)

سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب

やがてわれは、不信仰な者の心の中に、恐怖を投げ込もう。(第3章151節)

فإن يشأ الله يختم على قلبك

アッラーが御望みならば、あなたの心を封じることできる。(第42章24節)

さらに、“カルブ”と同義語で用いられるものにアラビア語の“ナフス(魂 nafs)”がある。これは、ギリシャ語プシュケーの訳語として使われるものでもあり、『クルアーン』においては、下記のような3つの術語化された形で表現されている。

⁸⁴ 人間が感覚や理性によって捉えることのできる変化の世界(可視界とも言う)。

⁸⁵ 感覚や理性による把握を超え、言葉で記述・表現することのできない不変な世界であり、あらゆる出来事や予定が記され、天に護持されている「書板の世界」とも言われる。

⁸⁶ スーフィズムの人間靈魂観によれば靈魂の精妙な世界(ラターイフ)はナフスから始まりカルブ、ルーフ(息とも訳される)、最奥の秘所スィッルに至ると階層的に把握されている。

وما أبرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربي

またわたし自身、無欠とはいえませんが、主が慈悲をかけた以外の（人間の）魂 *nafs ammārah bi-s-sū'* は悪に傾きやすいのです。（第 12 章 53 節）

ولا أقسم بالنفس اللوامة

また、自責する魂 *nafs lawwāmah* において誓う。（第 75 章 2 節）

يا أيها النفس المطمئنة

（善行を積んだ魂に言われるであろう。）おお、安心、大悟している魂 *nafs muṭma'innah* よ、（第 89 章 27 節）

『クルアーン』の一節にもあるように、神は“ナフス”に邪悪と信心を示唆している⁸⁷。それは魂の釣り合いとして示され、私たちは邪悪な魂を駆逐し心を信心で満たすことも、信心を追い払い邪悪でそれを満たすこともできるという立場に置かれている。意志が神に完全に従属し心が神に集中する時、その属性とされるあらゆる欲望や怒り・妬み・傲慢・虚栄・悲嘆は消滅し、それらと対立する善い属性と置き換わることになる。その善い属性に関わるために必要とされる最も重要な要素が、“忍耐（サブル *ṣabr*）”である。この“ナフス”を制御するには修行によって、魂の情動的部分を浮上する“誘惑”とも呼ばれる“ナフスの属性”を浄化することが求められる。

يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة إن الله مع الصابرين

あなたがた信仰する者よ、忍耐と礼拝によって助けを求めなさい。本当にアッラーは耐え忍ぶ者と共におられる。（第 2 章 153 節）

يا أيها الذين آمنوا اصبروا

あなたがた信仰する者よ、耐え忍びなさい。忍耐に極めて強く、互いに強固でありなさい。（第 3 章 200 節）

“忍耐”の語根 *s,b,r* は「縛る・束縛・拘束・足かせ」の意味をもち、その派

⁸⁷ 「魂と、それを釣り合い秩序付けた御方において、邪悪と信心に就いて、それ（魂）に示唆した御方において（誓う）。」（第 91 章 7-8）

「アッラーは、人間とその心の間に入られることを知れ。」（第 8 章 24 節）

生語として“サブル *ṣabr*”は「辛抱・自制・寛容・根気・平静・不動」を表している。スーフィーの道において、己の救済を神に求めることは許されない。来世における天国でのさまざまな喜びも、欲望として一切が否定される。そこには神を称えて“祈ること”が、神と人を繋ぐ絆として残されているのみである。しかし、耐え忍ぶことはあらゆる災いから身を慎むことでもあり、スーフィーはそこに喜びを見出す。初期の女性神秘家ラービア・アダウィーヤ (Umm al-Khayr Rābiat bint Ismā`il al-`Adawīyat al-Baṣrīyah ?-801、一節に 796/7) は、その祈りを神との仲むつまじい語らいであると言う。

「おお、神よ。あなたが私に下さったこの世の分け前をすべてあなたの敵に与えて下さい。そしてあなたが私に与えて下さる来世の分け前はすべてあなたの友に与えて下さい。私はあなただけで充分であります。」⁸⁸

『クルアーン』に示されている「頸動脈より近くにいる」(50章16節)という神の存在は、ある者には恐れを抱かせる。しかし信仰者にとって、これ以上確かな安心と安寧に繋がるものはない。肉体の死と直結する頸動脈より傍に神がいて下さるということは、神に守られている確信となり、生きる力となる。私たちは、個人の意識と深くかかわる範疇において、不屈の忍耐と共に神の道を行く神秘家の祈りの中に一つの学びを見出すことができるだろう。

⁸⁸ R.A.ニコルソン『イスラムの神秘主義』中村廣治郎訳(平凡社、1996年)、p.148.7-9

本論第3章：信仰者の祈りに学ぶ

(1) 信仰者（ムウミン mu'min）とは

如何なる人を信仰者と呼ぶかについては、神学上の問題となった事柄でもある。イスラーム教徒、更にイスラーム以前の宗教⁸⁹を含めて、アッラーの教えに帰依する者はすべて“ムスリム muslim（女性形ムスリマ muslimah）”と呼ばれるが、これは“イスラーム”と同語源であり、「帰依する者・帰依者」と訳されるものである。マッカ期の『クルアーン』の章句に“ムスリム”という言葉が多く見られることから、預言者ムハンマドに齎された『クルアーン』啓示の時にはすでにこの呼称が確立されていたことが窺われる。また、「信仰者」を言い現す“ムウミン mu'min”は、「信仰」を意味する“イーマーン imān”と同語根'mnの第IV形能動名詞 mu'min（信仰者）として、あるいは動詞の形 alladhīna āmanū（信仰する者）として表現される。

ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يا بني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون

イブラーヒームは、このことをその子孫に伝え、ヤアクーブもまた（それになった）。「わたしの子孫よ、アッラーはあなたがたのために、この教えを選ばれた。だから必ずムスリム（服従、帰依者）となって死なねばならない。」（第2章 132節）

قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا وهدى وبشرى للمسلمين
言ってやるがいい。「聖霊が真理をもって、あなたの主から啓示をもたらして来たのは、信仰する者を強固にするためであり、またムスリムたちへの導きであり吉報である。」（第16章 102節）

また、この「信仰」を意味する“イーマーン imān”は、'amanaのIV型'a'mana（信じること）の名詞形であり二つの種類に分類される。それらは、『クルアーン』やハディースの中に見られる信仰の端的な表現がなされる“要約された信仰（イーマーン・ムジュマル imān mujmal）”と、“六信”⁹⁰を公式に宣言する

⁸⁹ イブラーヒームの宗教とも言われている唯一神信仰をさす。イブラーヒームは真正な宗教・純粋な一神教の信仰者を意味する語“ハニーフ hanīf”と言い現される。

⁹⁰ “六信”とは、ムスリムが信じなければならない6つの信仰箇条「(1)アッラー、(2)諸預言者、(3)諸啓典、(4)天使たち、(5)審判の日、(6)定命」についての信仰宣言を意味している。

“詳細な信仰（イーマーン・ムファッサル *īmān mufaṣṣal*）”である。“イスラーム”という言葉も広く信仰を指すが、厳密には“イーマーン”と区別して用いられる。“イスラーム”は、信仰を表面に出して実践することであって具体的には儀礼と法に対応するが、“イーマーン”はその裏付けとなる内面的信仰を指すものであると説明される。『クルアーン』には、このようにある。

قالت الأعراب أمانا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وإن تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئا

砂漠のアラブたちは、「わたしたちは信仰します。」と言う。言ってやるがいい。「あなたがたは信じてはいない。ただ『わたしたちは服従しました』と言いなさい。信仰はまだあなたがたの心の中に入ってはいない。もしあなたがたが、アッラーとその使徒に従うなら、かれはその行いに就いて、少しも（報奨を）軽減されることはない。」（第49章14節）

更に、ムスリムの中で誰が“不信仰者カーフィル”かという問題は、“イーマーン（信仰）”および“クフル（不信仰）”の定義に関係して神学発生の要因の一つともなった。信仰者と対概念である“不信仰者（カーフィル *kāfir*）”は、*kufr*（不信仰）を語源とし「神の恩恵を隠す者・神に感謝しない者」を意味するが、特に「多神教徒・偶像崇拜者」などの不信仰者を指す言葉として使われた。その論争の中で、最も寛容なムルジア派⁹¹は「多神崇拜（シルク）という最大の罪を犯した者は不信仰者であるが、それ以外は信仰者である」としたのに対して、厳格なハワーリジュ派⁹²は「大罪⁹³（殺人・姦通・など）を犯したムスリムは不信仰者である」とした。この時、ウマイヤ朝⁹⁴の高名な禁欲主義者でもあり宗教指導者であったハサン・バスリ（*Abū Sa`īd Ḥasan ibn Yasār al-Baṣrī* 642?-728）は「大罪を犯したムスリムは偽善者（ムナーフィク *munāfiq*）であり、改悔するように指導しつつイスラーム共同体の一員として認めるべきである」と主張したとされている⁹⁵。ムナーフィクとは「偽信徒・えせ信者・背信者」などの意味を持ち、『クルアーン』の中で預言者ムハンマドは、十分に信頼

⁹¹ 7世紀末頃に起こった政治的・神学的潮流。

⁹² 初期に政治的理由で興った神学派。“外に出た者、退去した者”の意。

⁹³ ハディースに大罪とは「アッラーに同意者を置くこと。自身の子供を殺すこと。隣家の夫人と姦通すること」とある。さらに、「両親に従わないこと、偽りの言葉もしくは偽りの証言をすること」もそれに当たる。

⁹⁴ ダマスカスを都とするイスラーム史上初の世襲王朝（661-750）。

⁹⁵ 大塚和夫・小杉泰編『イスラーム辞典』（岩波書店、2002年）、p.303 参照

できない信者をさしてこの言葉を用いている。また、ハディースでは“偽善者ムナーフィク”の特徴についてこのように述べられている。

—アブドッラー・ビン・アムルによると、アッラーのみ使いはこういわれた。

「次の四つの特徴を持つ者は、全くの偽善者（ムナーフィク）である。これらの一つでももつ者はそれを棄てぬかぎり偽善者であり続けるだろう。それらは、話せば嘘を言い、同盟すればそれを裏切り、約束をすればそれを破り、争いごとになると不正を行う者たちである。」—更に加えて「たとえ、彼が断食や礼拝を行い、ムスリムであると主張したとしても」—（『サヒーフ・ムスリム』）

يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلب عليهم

預言者よ、不信者（カーフィル）と背信者（ムナーフィク）に対して奮闘努力し、かれらに厳しく対処せよ。（第9章73節）

إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى يראؤون الناس ولا يذكرون الله إلا قليلا

誠に偽信者（ムナーフィク）は、アッラーを欺こうとするが、かれはかえってかれらを欺かれる。かれらが礼拝に立つ時は、物憂げに立ち、人に見せるため、ほとんどアッラーを念じない。（第4章142節）

アラビア語の“ムスリム”と“ムウミン”は、どちらも「信者・信徒・信仰者」と訳される場合が多いが、そこには信仰告白（シャハーダ）した者は皆“ムスリム”と呼ばれるが、それらのムスリムが全て“ムウミン”であるということの意味してはいないとの理解がされている。スンニ派⁹⁶イスラーム神学者でもあるガザーリーは、神が唯一であることと、ムハンマドが神の使徒であることを口に唱し、定められた礼拝その他の宗教の規則を犯すことなく一生を送る者は立派なムスリムであるが、それだけでは信仰者（ムウミン）ではない、と語っている。つまり、外面的にイスラームを実践することがムスリムの証明でもあるとされるのは勿論であるが、更に、そこに内面的信仰心が伴わなければ真の信仰者（ムウミン）とは言われぬ、ということに及ぶものである。また、預言者の言葉としてハディースの中にも言及され、更に、『クルアーン』の中でも“ムスリム”と“ムウミン”は分けて用いられている。

96 スンニ sunnī 派とは、正式には「スンナと共同体の民 Ahl al-Sunnah wa'l-Jamā`ah」といわれるものであり、共同体全体が正しいと認めてきた「預言者のスンナに従う者」という意味を持つ。

—アーミル・ビン・サアドによると、彼の父アブー・ワッカスは次のように語った。

アッラーのみ使いは教友らに戦利品を分配なさった。この折私は「み使い様、某々にも分けて下さい。彼はまことの信仰者（ムウミン）です」と申し上げた。これに対し預言者は「単なるムスリムではないのか」といわれた。私は「彼は信仰者です」を繰り返したが、預言者はその度に三回も同じように「単なるムスリムではないのか」といわれた。—（『サヒーフ・ムスリム』）

إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجرا عظيما

本当にムスリムの男と女、信仰する男と女、献身的な男と女、正直な男と女、堅忍な男と女、謙虚な男と女、…（略）…、アッラーを唱念する男と女、これらの者のために、アッラーは罪を赦し、偉大な報奨を準備される。（第 33 章 35 節）

イスラームにおける信仰とは、単に神や来世についての教義を受け入れるだけでなく、神の啓示として預言者ムハンマドが伝えた行為規範こそもっとも正しい生活様式だとして受け入れ、それに依拠して生きることを含むものである。真の信者には、正しい方法で礼拝や断食などの行為を実践することによって、一層信仰告白の真意を深く理解してゆくことが求められる。“行為”は“信仰”の表徴であるとされ、“信仰”があれば“行為”は自ら出てくるものであり、両者はしばしば樹木の“根”と“幹”に譬えられて語られる。

(2) 共同体（ウンマ ummah）に見る

ムスリムは、それぞれ信仰の確信を持って社会的集団に参加することが義務付けられる。自分に可能な限りでの信仰行為によって義務を果し、お互いが援助し合うことが、共同体の存続のために大きな価値を持つことは言うまでもない。元来、“共同体（ウンマ）”とは、神の使徒が遣わされた単位集団ないしはその一部を指す言葉として用いられ、それは神の良しとする正義の行われる理想社会の実現を目指すものであった。イスラームの場合、“ウンマ”は地縁・血縁および民族の枠を超えた信仰による結合体と言える。それは、人間の信仰や生き方の問題と本質的に関わりを持ち、日常生活において神が直接・間接に提

示した行為規範を受け入れ、それに従って信仰を表明することで“ウンマ”を成立せしめている。しかし、“ウンマ”と神との関係及びそれに対する神の加護は決して無条件のものではなく、それはある種の契約に基づいている。人間が公然と神の命令に背き契約を破棄するならば、神はその“ウンマ”を滅ぼして別の“ウンマ”を選び出すことができる、と『クルアーン』に述べられている。

وما كان الناس إلا أمة واحدة

人間は（元来）唯一族（一つのウンマ）であった。（第10章19節）

بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله كذلك كذب الذين من قبلهم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين
いや、かれらはその知識で理解できないもの、またその解説がかれらに未だ下されないものを、偽りであるとする。このようにかれら以前の者も偽りであるとした。だが見よ、不義の徒の最後がどんなものであったかを。（第10章39節）

“ウンマ”の用例は時期的に、マッカ中・後期、マディーナ初期に期限定され、しかも多数がマッカ後期に集中している。マディーナ期は、特徴的に“ムハンマドのウンマ”として語られ、宗教的性格が積極的なものとなっている。イスラームにおいて、何が正しいかについての判断基準は、預言者ムハンマドが伝えた神の啓示の中に示されている。それぞれの民に使徒が遣わされ「事は公正に裁決されて、不当に扱われることはない」（第10章47節）と『クルアーン』にある通り、神の下した啓典によって正義が行われる“ウンマ”の実現が共同体の使命となる。イスラームでは、社会的・経済的不公正も“ウンマ”という信仰共同体の中であって決して宗教と無関係のものとはみなされない。従ってそれを矯正することも当然の宗教的義務となる。

ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون
あなたがたは一団となり、（人々を）善いことに招き、公正なことを命じ、邪悪なことを禁じるようにしなさい。これらは成功する者である。（第3章104節）

礼拝の際に向かう方角を“キブラ qiblah”と言うが、バドルの戦い（623年）

97の少し前、その方向をマッカに変更する旨の啓示が下された。それまで“キブラ”はエルサレム⁹⁸の方向を指し示し、エルサレムへ向かう礼拝は、そこを聖地とするユダヤ教徒との融和策としても機能していた。一方、エルサレムと正反対方向を示すマッカにはイブラーヒームが神の啓示を受けて建立したカアバ聖殿⁹⁹があり、そこはムスリムたちがマディーナに移住する前に礼拝を行っていた場所でもあった。預言者ムハンマドに託された新しい共同体の形成にとって、曖昧な態度や邪な思考は必要とされる強い結束と連帯感を阻害し、分裂の危険を招く要因とも為りかねない。この“キブラ”変更の出来事も、信者たちの心を一つにすることを目的として与えられた神の計らいであったと捉えることができるだろう。このキブラ変更の経緯について『クルアーン』とハディースは、次のように伝えている。

—アブー・バラウッによると、預言者はマディーナに行った最初の頃、援助者であるかれの祖父或は母方の叔父のもとに留まった。そして、16 か月或は 17 カ月の間、彼はエルサレムの方を向いて礼拝をしていたが、後に礼拝の方向をマッカにしようと思うようになった。… (略) …ユダヤ教徒とキリスト教徒は、預言者がエルサレムを向いて礼拝している間は好意的であったが、かれが一旦マッカへ方向を変えるとそれを否定するようになった。」—

(『サヒーフ・ブハーリー』)

وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه

このようにわれは、あなたがたを中正の共同体(ウンマ)とする。それでああなたがたは、人びとに対し証人であり、また使徒は、あなたがたに対し証人である。われはあなたがたの護っていたものに対し、この方向(キブラ)を定めたのは、只、踵を返す者と使徒に従う者とを見分けるためである。… (第2章 143節)

ハディースには「大地はすべてマスジドである」(『サヒーフ・ムスリム』)とも記されている。たとえば旅先にあつて“キブラ”が分からない場合は、自分が“キブラ”と信じる方角を向いて礼拝することも許されている。仮令、その方

97 ムハンマド軍とマッカ軍の最初の大規模な戦い。この戦いに勝利したことによってムハンマドはマディーナにおける地位を確立した。

98 アラビア語でバイト・アル＝マクデイス(聖なる家)。エブス人がウル・シャレム(平和の街)と呼んだのがその名の由来。ムハンマドの時代にはビザンツ帝国のキリスト教支配下にあり、ローマによって破壊された神殿の丘は放置され荒廃していたと言われる。

99 “カアバ ka`bah”とは、立方体を意味する。

向が正しく“キブラ”を指していないとしても、『クルアーン』の章句によりその礼拝は有効とされている。ここから“キブラ”とは、一つの方向を指し示すものではあるが「祈りの対象となる神は、方向を持たない」ということの意味を理解することが出来るだろう。

ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله إن الله واسع عليم

東も西もアッラーの有であり、あなたがたがどこに向いてもアッラーの御前にある。本当にアッラーは廣大無辺にして全知であられる。(第2章 115節)

“ムハンマドのウンマ”における規定は、すべて『クルアーン』を典拠としている。信者の守るべき『クルアーン』に立脚した法を“シャリーア *sharī`ah*”という。この聖法とも訳される“シャリーア”は、イスラーム共同体において宗教的にも社会的にも重要な意義を持ち、それは人間の正しい生き方を具体的に表現したものに他ならないと理解される。“シャリーア”とは元来「水場に至る道」を意味し、マッカ期啓示の中にこの言葉が使われている。そもそも、それは人間の生活規範として神が定めた“道”であり、いわゆる“法”よりも一般的で広義に使われていた言葉であった。また、それは「人間の正しい生き方」を具体的に表現したものであり、それに従って生きることによって神の意志を実現していかなければならないと考える指標となるものでもある。

イスラーム初期においては、“シャリーア”の語はあまり用いられず、代わりに“フィクフ *fiqh*”や“ディーン *din*”が用いられていたが、“フィクフ”とは「神が定めたこと・命令したこと」を、人間が「理解すること・知ること」を意味している。また、“ディーン”は一般的に「宗教」と訳されるが、本来は「人間が服従すべきこと」の意であり、イスラームと同義に用いられていた言葉でもある。初期ムスリムの関心は、神が何を望んでいるかの具体的命令を知ることであり、何が正義であるかを啓示や預言者の教えの中から「理解(フィクフ)」することが、ムスリムにとっての第一義的な重要事項であった。そのような努力の成果として「聖法(シャリーア)」が生まれ、その学的努力が学問としての「法学(フィクフ)」と呼ばれたのである。法があくまでも現実に起こり得ることを想定し、それにどう対処するかを規定するのに対して、“シャリーア”は信仰者であるならば当然行うべき行為規範を述べた道徳的義務論とも言えるものである。

われは、あなたに命じ（正しい）道 *sharī`ah* の上に置いた。それでその後あなたはその（道）に従い…。（第 45 章 18 節）

もちろん、人間が“シャリーア”に則って生きるということは、ただ単に、法として“シャリーア”の形式的遵守を意味するものではなく、判断の究極的基準は“神そのもの”にあるということが理解されなければならない。また“シャリーア”とは本来、人間が神に帰依するその仕方を具体的に述べたものとの認識の基に、それへの服従は内心からの自発的なものでなければならない。従って“シャリーア”において最も重要な点とされるのは、行為者の動機や主観的意図の問題にある。それを形式的に遵守してもその意図が正しくなければ、その行為が社会において有効とされたとしても、神の目からは無効とされる。しかし、行為の内面的問題は個々の人と神との直接的関係にある以上、法として実際に問題にされるのは目に見える行為の外的・形式的側面に限られざるを得ない。仮令、その一部であれ権力によって強制される状況に置かれると、現実としてそれは法として機能し、“シャリーア”の形式化を生み出す結果を招くことになる。

ガザリーは、現世の学問に過ぎない法学に触れて「礼拝について法学者は、表面的に条件を充たし形式が整っていれば、タクビール（「神は偉大なり」と唱えること）の時を除いて、たとえ初めから終わりまで市場での商売の決算のことに気を取られていても、これを有効と判断する。しかし、この礼拝は来世では無効である。ちょうど口先だけの改宗が無益であるように。しかし、法学者はそれを有効とする。」¹⁰⁰更に、われわれが陥りやすい迷妄を「徒に伝統的教えのみに固執して悟性を無視する者は愚人であり、悟性のみに頼って『クルアーン』とスンナを顧みぬ者は迷っている」と表現している¹⁰¹。

イスラーム共同体には、“ジウムア *jum`ah*”と呼ばれる一堂に会して行われる“金曜日の合同礼拝”が定められている¹⁰²。当初、礼拝は金曜日の合同礼拝だけでなく一日五回の儀礼も集団で行うことが良しとされていた。ハディース¹⁰³によると、集団礼拝の場合の集団とは二人以上のことを指し、一つの信仰を享有する共同体としての祈りは「一人よりは二人、二人よりは三人」とされ、

¹⁰⁰ 中村廣治郎『イスラームの宗教思想』（岩波書店、2002年）、pp.42.17-43.2

¹⁰¹ 井筒俊彦『イスラーム思想史』（岩波書店、1977年）、p.123.5-7

¹⁰² ヒジュラ暦2～4年頃の啓示にある。

¹⁰³ 『サヒーフ・ムスリム』『サヒーフ・ブハーリー』

集団の力がより大きな推進力となり得ることを示している。また、その功德は一人で行う礼拝の 25 倍であるとされる。この金曜日の礼拝は、“安息日”¹⁰⁴として示されているものではなく、イスラームにおいては祈りと同時に仕事も推奨されている。信者たちは、このような一堂に会する礼拝に参加することによって、自らが秩序ある共同体の一部であるということを確認することができるのである。

يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون

فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيرا
あなたがた信仰する者よ、合同礼拝の日の礼拝の呼びかけが唱えられたならば、アッラーを念じることに急ぎ、商売から離れなさい。…礼拝が終わったならば、あなたがたは方々に散り、アッラーの恩恵を求めて、アッラーを讃えて多く唱念しなさい。
(第 62 章 9-10 節)

(3) 祈願（ドゥアー-duā'）としての祈り

一神教の祈りにあって、唯一の神に祈るということは、そこに絶対的な神への信仰が要求されている。祈り求めることは、神と人間の間を本質的に表す行為であり、従って崇拜行為の問題とも言える。“ドゥアー”は単なる「祈願」以上の意味を持ち、儀礼としての祈りの中にも“ドゥアー”としての祈りが含まれている。クルアーンにおいて、“ドゥアー”は崇拜の本質的部分と考えられている。

ادعوا ربكم تضرعا وخفية

謙虚にまた目立たない隠れたところで、あなたがたの主を祈れ。
(第 7 章 55 節)

وأعوذ بك رب أن يحضرون وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين

そして（祈って）言いなさい。「主よ、悪魔たちの囁きに対し、あなたの加護を願います。主よかれらがわたしに近付かないよ

¹⁰⁴ ユダヤ教・キリスト教で週の第 7 日を指す言葉。ユダヤ教では、土曜日は一切の労働・業務を停止して休息し礼拝に勤しむ。キリスト教ではイエスが復活した日曜日を指すが、労働・業務の停止は行われない。

う、あなたの加護を願います。」(第 23 章 97 - 98 節)

وقل رب اغفر وارحم وأنت خير الراحمين

(祈って) 言うがいい。「主よ、御赦しを与え、慈悲をお与えください。あなたは最も優れた慈悲を与える方であられます。」

(第 23 章 118 節)

ムスリムは「定命を信じる」。これは、信者としての信仰箇条「六信」の中にあるもので、「善いことも悪いことも全て、アッラーによって定められたものであると信じる」ことを意味している。“カダー・ワ・カダル”と並べて使われ、永遠の相のもとで捉えられた神の予定を“カダーqada”、時間のもとで存在に齎される神の予定を“カダル qadar”として区別されている。ちなみに、イスラーム以前（ジャーヒリーヤ時代）のアラブでは、運命論（ダフル dahr）¹⁰⁵が支配的だったとある。“カダル”は「神の予定・決定」に意であり、「定命・摂理」とも訳されるものであるが、“カダル”の語根 q,d,r の原義は「可能性・計量」の意を含み、定命を信じることは諦観ではなく隠された自己の能力を信じるという積極的な面も含まれている。

إنا كل شيء خلقناه بقدر

本当にわれは凡ての事物を、きちんと計って(カダル)創造した。

(第 54 章 49 節)

فإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون

かれが一事を決められ(カダー)それに対し「有れ。」と仰せになれば、即ち有るのである。(第 40 章 68 節)

ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر

「有るものは、わたしたちには現世の生活だけです。わたしたちは生まれたり死んだりしますが、わたしたちを滅ぼすのは、時間(ダフル)の流れだけです」(第 45 章 24 節)

イスラームにおける定命は決して盲目的予定論ではなく、人間は制限付きで

¹⁰⁵ 時間、運命の意。イスラーム以前のアラブ人は死後の生の観念を持たず、死は時間ないし運命が齎すと考えていた。

はあるが自律性が与えられ、自己の行為を自らが選択することを可能にしている。従って、そこには必然的に自らの行為に伴う責任が付与されることになる。

لا يكلف الله نفسا إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت

アッラーは誰にも、その能力以上のものを負わせられない。(人々は) 自分の稼いだもので (自分を) 益し、その稼いだもので (自分を) 損なう。(第 2 章 286 節)

ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون

だがかれは、御望みの者を迷うに任せ、また御望みの者を導かれる。あなたがたは、行ったことに就いて、必ず問われるであろう。

(第 16 章 93 節)

وأن ليس للإنسان إلا ما سعى

人間は、その努力したもの以外、何も得ることは出来ない。(第 53 章 39 節)

إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم وإذا أراد الله بقوم سوءا فلا مرد له

本当にアッラーは、人が自らを変えない限り、決して人々 (の運命) を変えられない。だがアッラーが (一度) 人々に災難を下そうと御望みになれば、それは決して避けることは出来ない。(第 13 章 11 節)

人間の行為が、人間の自由意思で創造されたものであるか、或は全て神の意思によって創造され、人間の意志はまったく関与しないものなのかという問題は、初期のイスラーム社会において論議された問題であった。神の恩寵は人が手に入れ得るものではなく、神が自由意思によって人間に与えるものであるという“予定”という見知からすると、神に祈願する“ドゥアー”と“神の予定”は対立するかのようと思われる。ムウタズィラ派の考え¹⁰⁶によれば、“ドゥアー”は神の純粹超越性を汚すことになるためドゥアーの持つ有効性は否定され、神が約束した“ドゥアー”への応答とは「合理的に考えて善なる行為に対する正統な報い」の保証以外の何ものでもないとする。一方、アシュアリー学派は、

¹⁰⁶ 人間の行為能力、倫理的責任と自由意思を強調した人々をカダル派という。カダル派の説はムウタズィラ派に継承された。

“ドゥアー”はもしそれが神の意志である時は聞き入れられるが、常にそうとは限らないという立場を取った。更に、ガザーリーは“ドゥアー”自体が“神の予定”の一部であり、慈愛と恩寵を嘆願することは神の予定の変更を意味するものではないとし、“ドゥアー”としての祈りは一つの原因であっても、決して全てではないということ为例を挙げ「それは、喉の渴きを癒すために、人が水を飲むようなものである。自ら水を飲むことをせず、ただ神が己の喉の渴きを癒してくれるのを期待することが馬鹿げているように、“ドゥアー”無くして災いの除去を期待することは馬鹿げている」と述べている¹⁰⁷。

“ドゥアー”は、自分の言葉で語られる自由な祈りである。何時何処でもそして誰にでも祈ることが許されている、と同時に、人は常に祈ることを促されているとも言えよう。『クルアーン』は、信者たちに「神に祈ること」を簞たすら説いている。つまり、『クルアーン』そのものが「われに祈れ」という神の“訓戒”に他ならないのである。祈りの模範として預言者が行った様々な“ドゥアー”の内容を、ハディースは伝えている。

—アナスは伝えている。アッラーのみ使いはいわれた

「祈願する時には、確信をもって行わなければならない。“おお神よ、もしあなたが望むならばお与えください”とってはならない。アッラーに強制できる者はいないからである。」— (『サヒーフ・ムスリム』)

—アブドル・アジーズ (ビン・スハイブ) は伝えている

カタダはアナスに「預言者はどのような祈願をもっとも多くなさったのですか」とたずねた。それに対し、アナスは「しばしばお唱えになった祈願は“おおアッラーよ！この世において善を、来世においても善を私たちにお与えください。業火の苦しみから私たちをお守りください”である」と答えた。—

(『サヒーフ・ムスリム』)

—ファルワ・ビン・ナウファル・アシュジャイーは伝えている

私は、アーイシャに「アッラーのみ使いはどのような言葉でアッラーに祈願したのですか」とたずねた。彼女は、その時「み使いは、“私の行った悪、また、私が行わなかった悪から、私をお守りください”と常にお唱えになった」と話した。— (『サヒーフ・ムスリム』)

¹⁰⁷ 中村廣治郎『ガザーリーの祈禱論』(大明堂、1982年)、pp.7-9 参照

—アブー・フライラは伝えている

預言者は次のようにいわれた。「しもべらの祈りは、もしも、罪ある行為を祈ったり、血族関係を切り裂くような祈りであったり、また、性急になったりしない限り受け入れられるであろう」これに関して「アッラーのみ使い様、性急になるとはどういうことですか」と質問された時、み使いは「“私は、祈り、且つ祈ったが、聞き届けられたとは思えなかった”などのようにいい、その結果、失望して祈りを止めてしまうことです」といわれた。—

(『サヒーフ・ムスリム』)

私たちは、神が“ドゥアー”に応えなかったように見えても、また結果が期待通りでなかったとしても、その人に何が最良であるかを知っているのは神であるということを知らなければならない。“ドゥアー”が聞き入れられれば「神に称えあれ！その御恵みにより善行が実現される」と言って神に感謝し、もし直ちに実現されなかった時は「いかなる事情のもとでも、神に称えあれ！」と言ってまた神を賛美する。どのような立場に置かれても、人は「神に称えあれ、すべての称賛は神にある」と言って祈らなければならない、ということに尽きるのである。

(4) 日常の感謝（シュクル **shukr**）と共に

周知のとおり、イスラームは聖職者¹⁰⁸を持たない宗教である。神の言葉は、直接手にし得る『クルアーン』それ自体の中に客観的に記され、原則的にすべての人の上にそれは平等に開かれている。イスラームにおいて、究極的価値はあくまでも来世にあり、現世におけるあらゆる事象は、終末との相対的關係において初めて価値を持つものとされる。人間が来世において救われるのは、ただその人の信仰と行為による。そして、善行とは神から命じられたことを為すことであり、それは来世で神から報奨を得るためのものである。誰も自分以外の人を救いを神に仲介することも、その手助けをすることもできない。人間の行動について、『クルアーン』にこのようにある。

من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى

誰でも導かれる者は、只自分の魂を益するために導かれ、また誰

¹⁰⁸ イスラームにおいては、平信徒・出家・還俗などの概念はない。これらの人々がカトリック教会のような厳格な位階制度のなかに組織化されることはなかった。

でも迷う者は只自分を損なうために迷う。重荷を負う者は、他人の重荷を負うことは出来ない。(第 17 章 15 節)

信仰を行為と共にその規範とされるものに合致させて表現することができる者が、「善きムスリム」と呼ばれる。『クルアーン』において、神は「順境においても、また逆境にあっても主の贈り物を施しに使う者、怒りを押さえて寛容である者、善い行いをする者」を愛でられ、「醜悪な行いをしたり、過失を犯したときにアッラーを念じてその罪の赦しを請い祈る者、その犯したことを故意に繰り返さない者、奮闘努力する者」への来世における恩恵は何とすばらしいものであろうかと記されている。(第 3 章 113 節)

また、『クルアーン』では信者に対して「神に祈ること」に付随して、「神に感謝すること」が説かれている。アラビア語で“感謝”は“シュクル *shukr*”という言葉で表され、それは人から発する“感謝“そのものを意味するが、その一方で神から発せられる”感謝“には「嘉する・嘉納する・愛でる・認める」という意味が付加される。

إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا

われは、人間に（正しい）道を示した。感謝する者（信じる者）になるか、信じない者になるかと。(第 76 章 3 節)

نعمة من عندنا كذلك نجزي من شكر

われからの恩恵とした。このようにわれは感謝する者に報いる。
(第 54 章 35 節)

ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم وكان الله شاكرا عليما

もしあなたがたが感謝して信仰するならば、アッラーはどのようにあなたがたを処罰されようか。アッラーは嘉し深く知っておられる方である。(第 4 章 147 節)

ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكورا

しかしだれでも来世を望み、それに向かい精出し努力し、信仰する者、これらの努力は嘉納される。(第 17 章 19 節)

更に、ハディースには“信仰者の行為が祝福されることについて”このよう

に記されている。

ースハイブは伝えている。

アッラーのみ使いはいわれた。「信仰とは、まことに不思議なものである。なぜなら、信仰者の全てに祝福がみられるからである。それらは、実際、信仰者以外にはだれにも見られることではない。たとえば、なにか喜ばしいことがあってアッラーに感謝すれば、そのことで良いことが生じ、また、困難があっても忍耐すれば、そのことで良いことが生ずるのである」。—

(『サヒーフ・ムスリム』)

「希望と恐れは信仰者の二つの山である」¹⁰⁹と言われる。身を慎まなければならぬ信仰の観点からは、恐れが高くなければならぬ。しかし、信仰と共に捧げる感謝が神に嘉されることは、この上なく信仰者の希望の山を高くする。神は「反省し、感謝しようとする者のために夜と昼を設け交替させる」(第 25 章 62 節)とある通り、人は日々神の恩恵に浴している。そして、その命としての生も死も全て神の手中にある。生命の生物学的理解と共に、人の一生に即した祈りが、『クルアーン』の中で示されている。私たちは神に嘉されるものとして、信仰者の祈りに学ばなければならない。

ووصينا الإنسان بوالديه إحسانا حملته أمه كرها ووضعته كرها وحمله وفصاله ثلاثون شهرا حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة قال رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحا ترضاه وأصلح لي في ذريتي إني تبت إليك وإني من المسلمين

われは、両親に対し優しくするよう人間に命じた。母は懐胎に苦しみ、その分娩に苦しむ。懐胎してから離乳させるまで 30 カ月かかる。それからかれが十分な力を備える年配に達し、それから 40 歳になると「主よ、わたしと両親に対して、あなたが御恵み下された恩恵に感謝させて下さい。また、あなたの御喜びに与るよう、わたしが善行に勤しむようにして下さい。また子孫も幸福にして下さい。わたしは悔悟してあなたの御許に帰ります。本当にわたしは服従・帰依する者です」というようになる。(第 46 章 15 節)

¹⁰⁹禁欲主義者ハッサン・バスリの言葉。嶋田襄平『イスラム教史』(山川出版社、1978 年)、p213.2

結論

宗教としてのイスラームにおいて、その根本教義は「ラー・イラーハ・イッララー *lā ilāha illallāh* (アッラーの他に神なし)」、「ムハンマド・ラスールッラー *muḥammadun rasūlullāh* (ムハンマドはアッラーの使徒なり)」という二つの言葉に集約される。イスラームとは、唯一神アッラーとその使徒であるムハンマドを信じ、『聖典・クルアーン』の教えに従って生きることを意味し、それは狭義の宗教面に限らず社会生活全体をイスラームが律するものとして理解されている。またこの言葉は、儀礼としての祈りの中に含まれ日に何度も繰り返されるものでもある。そして、「ムハンマドはアッラーの使徒である」と証言したムスリムは、預言者ムハンマドによって伝えられた啓示が真実であることを認めるとともに、その命令に従って“イバーダート (崇拜行為 *ibādāt*)”を行わなければならない。“イバーダート”は、語根 *ʿa,b,d* 「崇拜・服従」からの派生語イバーダ *ibādāh* の複数形であり、イスラームにおける崇拜行為は神によって定められた人間の行動規範でもある。それらは自由選択を任されていると同時に、来世における罰則と報奨を含んでいるものでもある。イスラームにおいては、神はある行為が正しいからそれを命じるのではなく、神が命じるからその行為は正しいとされ、この命令を受け入れるのは理性的判断の問題ではなく、信仰の問題となる。そして、人間が来世において救われるのは、只その人の信仰と行為による。

知によって神の認識に至るものではないのと同様に、信仰を悟性によって把握することは出来ない。人の心の中を知る権能は神にのみ属し、その行為の善悪の判断はすべて神に委ねられている。理性的判断の中で信仰に苦悩したガザーリーは、その著『誤りから救うもの』において、その救いは「証明を重ね、議論を組み立てることによってではなく、至高なる神が心に投入した光によって実現した」と述べ、「その光こそ大部分の知識の鍵である」と言明している。そして、更に「(知識の) 開示はそのような光から求めなければならない。その光は、時として神の寛大さの中から自由に流れ出てくるものであり、人は心してそれを待ち受けなければならない」と語っている¹¹⁰。

فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضلّه يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء

¹¹⁰ ガザーリー『誤りから救うもの *al-Munqid min al-ḍalāl*』中村廣治郎訳 (ちくま学芸文庫、2003年)、pp.21-22 参照

凡そアッラーが導こうと御望みになった者は、イスラームのためにその胸を開く。だが迷うに任せようと御考えになった者には、その胸をまるで天に登ろうとするかのようにしめ狭める（もがき苦しめる）。（第 6 章 125 節）

信仰の光として齎される神の恩寵は、人間の心そのものを開く。常に神に捧げられた預言者の祈りに、私たちに示された僕としての祈りの模範を垣間見ることができるだろう。

رب اجعلني مقيم الصلاة ومن ذريتي ربنا وتقبل دعاء

主よ、わたし（イブラーヒーム）とわたしの子孫たちを、礼拝の務めを守る者にして下さい。主よ、わたしの祈りを御受け下さい。
（第 14 章 40 節）

قال رب اشرح لي صدري ويسر لي أمري واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي

主よ、わたし（ムーサー）の胸を広げて下さい。わたしの仕事を容易にして下さい。わたしの舌の縄をほぐして、わたしの言葉を、かれらに分らせて下さい。（第 20 章 25-28）

رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحا ترضاه وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين

主よ、わたし（スライマーン）と両親に与えられたあなたの恩恵に感謝し、あなたの御喜びに与る善行に励むようわたしを励まし、またあなたの慈悲で、わたしを正しいしもべの中に入れて下さい。（第 27 章 19 節）

آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون... وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير

使徒は、主から下されたものを信じる、信者たちもまた同じである。…。また、かれらは（祈って）言う。「わたしたちは、（教えを）聞き、服従します。主よ、あなたの御赦しを願います。（わたしたちの）帰り所はあなたの御許にあります。」（第 2 章 285 節）

一方、神秘家は儀礼として定められた祈りよりも、“ドゥアー（祈願）”や“ズィクル（讚美する言葉）”を重要とするとも言われるが、正しくは儀礼の祈りと

共により多くの“ドゥアー”や“ズィクル”を捧げると言うことをその意とするものである。それは、『クルアーン』の随所に「礼拝に立て」「常に祈りなさい」「神を想起せよ」と語られる通り、私たちは信仰の心を自らに植え付けたならば、その心を離さないように繋ぎ止めておかなければならない。それを可能にするのが「祈り」であり、これが神と人間を繋ぐ絆としての「祈り」の持つ大きな意義である。ハディースに、このようにある。

—アルハムド リッター（アッラーに称讃あれ）！と唱することは、（善悪の）秤を善行側に傾けます。スブハーナッター（アッラーの栄光を称え奉る）と唱えてアッラーを崇拝することは、天と地の間を満たすことです。礼拝は灯明です。施しは信仰の証です。そして忍耐はアッラーへの服従を示す光です。」—
（『サヒーフ・ムスリム』）

共同体としての社会は、日常的にも精神的にも神に仕える場であり、神は生活のあらゆる行為の中に現存している。イスラームにおける修行の場は、日常生活そのものの中にあると言える。人は如何にあるべきかの答えは『クルアーン』の中に盛り込まれており、感謝と共に神への畏れと忍耐を持って祈ることが、私たちに求められている祈りのあり方であると言えるだろう。そして、すべての裁定は神にのみ委ねられ、私たちはその神からの恩寵を待つのみである。

ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبیین وأتى المال على حبه ذوي القربى والیتامی
والمساكين وابن السبیل والسائلین وفي الرقاب وأقام الصلاة وأتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا
والصابرین في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون

つまり正しく仕えるとは、アッラーと最後の（審判の）日、天使たち、諸啓典と預言者たちを信じ、かれを愛するためにその財産を、近親、孤児、貧者、旅路にある者や物乞いや奴隷の解放のために費やし、礼拝の務めを守り、定め喜捨を行い、約束した時はその約束を果たし、また困窮と逆境と非常時に際しては、善く耐え忍ぶ者。これらこそ真実な者であり、またこれらこそ主を畏れる者である。（第2章 117節）

預言者の祈りは、儀礼としての祈りの所作と共に、私たちに祈りの言葉を教えてくれる。「預言者ムハンマドは、人間として最も完全で、最も清浄で、最も良く神を理解した人とされる。よきムスリムであろうとして人生のあらゆる面でこの預言者ムハンマドに学ぼうという思想が、イスラームの神秘思想運動の

発端であると言える。」¹¹¹とあるように、神秘家の祈りは預言者に倣い、私たちに神を前にして祈りに望む心構えを教えてくれている。それらから知識と共に心を正して祈りに向かう姿勢を学びとることができるだろう。

イスラームはその祈りのあり方に、正しい教えに則った形式に従いながら、更に形式だけに留まらない内面の深い信仰に伴う精神性も要求している。ハディースには、預言者が「イスラームは行うに易しい教えであるから、掟を守るのにあまり厳格にならぬよう。さもなければ、人は耐えられない。それで正しい方向を目指し、完全に近づくよう勤め、よい報いを望み、朝の祈り、夕の祈り、そしていくばくかの夜の祈りに助けを求めよ。」(『サヒーフ・ブハーリー』)と語ったことが伝えられている。

ここに「私たちは如何に祈るべきか」の答えとして、預言者の祈りから「畏敬の念」と共に祈ることを、神秘家の示す祈りから「忍耐」をもって祈ることを、そして信仰者の祈りから「感謝の心」の必要性を学び、それぞれ単独では満たせない十全なる祈りのあり方を集結させ、この論を閉じるものである。

¹¹¹ 松本耿郎『イスラーム政治神学』(未来社、1993年)、p.49.16-18

おわりに

人間と神の仲介となるものは、「義」とされるものである。「義」とは、この世界が「あるべき状態にあるはずである」ことを前提として、「そのようにあること」を意味する。具体的には神と人が、また人と人があるべき状態にあることを言い現す言葉でもある。この義を為す「義人」は、アラビア語で“スィッディーク *ṣiddīq* (誠実な人)”と言われ、ヘブライ語“ツァディーク”と同系統の言葉である¹¹²。ユダヤ教において「義人」とは聖者の典型的概念でもあり、世界に「義が出現するための手助けをする人」という意味を持ち合わせている。

「義人」とされる人は、「祈りの人」でもある。“スィッディーク”の語源 *ṣadaqah* は「施し」を意味し、「施し」は祈りの一つの形態でもある。イスラームにおける「施し」には金品の他に、他人を助けるための時間や尽力、親切な言葉、病人の見舞、知人の葬儀への参列、遺族への慰めなどが含まれている。その対象者は、まず自分の家族、扶養者、次いで親族、貧者、困窮者、寡婦、孤児、債務者、旅行者、イスラーム布教者など、また救助を必要とする一般の人びとであり、更に、犯罪者および多神教徒や敵対者に対しても施すことが許されている。ガザーリーは、預言者に次いで人間が到達し得る最高の境地を、この「誠実なる者」としている。「心がある物に縛られている者は、その物の奴隷である。神の真の奴隷とは、神以外のあらゆるものから解放され自由になっている者をいう。この自由が現れると、心は空となる。」この“真の神の奴隷”は、“被造物性 *ubūdiyyah*”とも表現されるものであり、それは「神の前では、ちょうど屍がその洗淨者の前にあるような状態である」として、ガザーリーはこの状態が“被造物性における誠実 *ṣidq*”の最高のものであるとする¹¹³。

他者のために祈ることも、当然「義」とされるものであると言える。そして、その延長線上にあるべき、世界のための「平和の祈り」も「義」とされ得るのであろう。言うまでもなく、神と人が「どうであってもよい」という「不義」は為されてはならないことであり、仮令、その祈りの形態は違っても唯一の神に向かって祈る想いは、誰でも同じであると言っても過言ではない。神を愛することは、他者を愛することに繋がり、それは等しく自分を愛することでもある。他者のための祈りは神を愛する信仰心の故であり、このようにして、それらは神と自己と他者の相互愛を形作る循環となり得る。

¹¹² 松本耿郎『イスラーム政治神学』（未来社、1993年）、p.50.15-17

¹¹³ 中村廣治郎『ガザーリーの祈祷論』（大明堂、1982年）、pp.97.15-98.8 参照

قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين

(祈って) 言ってやるがいい。「わたしの礼拝と奉仕、わたしの生と死は、万有の主、アッラーのためである。…」(第6章 162節)

祈りとは、まさしく信仰の表象である。信仰とは端的に、被造物としての自己の心も体も神に委ね、常に罪を悔悟して赦しを願い神の許へ帰ることである。それが外的形態を伴うものであれ、内的形態に終始するものであれ、いずれの祈りの先にも主たる神の存在がある。ムスリムは、感謝の意を表す際に「アルハムド リッラー (神に讃えあれ)」という言葉の口にする。これは、「すべての称賛は神にのみ属する」という意味合いから「おかげさまで」という感情に近い表現でもある。即ち、他者から頂いた善意は全て神から齎された恩寵であり、他者に対する感謝の心はその言葉を以って神の許に届けられる。そして、更に、神に捧げられた私から他者への感謝の祈りは、神の恩寵の返礼となって他者に徳を齎すと同時に、神への祈りへ向かわせる私の心に至福を齎すものとなる。私たちの為すべき善い行いについて、預言者はこのように述べている。—あたかも目前に坐すかのようにアッラーを崇めることです。あなたにアッラーの御姿を拝することができなくても、アッラーはあなたを見ておいでになるからです。— (『サヒーフ・ムスリム』)

私たちは、日々功德を積むための商売をする者に譬えて「人はすべて、朝毎に出かけ自分を売り歩く商人の如き存在で、その行為の如何によって来世に救われる者、破滅される者が生ずるのです」(『サヒーフ・ムスリム』)と語られ、『クルアーン』においても言及されている。

إن الذين يتلون كتاب الله وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية يرجون تجارة لن تبور

本当にアッラーの啓典を読誦する者、礼拝の務めを守り、われが授けたものから密かに、またあらわに施す者は、失敗のない商売を願っているようなもの。(第35章 29節)

إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم

الصادقون

本当に信者とは、一途にアッラーとその使徒を信じる者たちで、疑いを持つことなく、アッラーの道のために財産と生命とを捧げて奮闘努力する者である。これらの者こそ真の信者である。(第

49 章 15 節)

私たちに与えられたこの現世は、来世のためのものである。私はこれらの学びを心に留め、このように祈りたい。

الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين إياك نعبد وإياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم
صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين
صدق الله العظيم

万有の主、アッラーにこそ凡ての称讃あれ、慈悲あまねく慈悲深き御方、最後の審きの日の主宰者に。わたしたちはあなたにのみ崇め仕え、あなたにのみ御助けを請い願う。わたしたちを正しい道に導きたまえ、あなたが御恵みを下された人々の道に、あなたの怒りを受けし者、また踏み迷える人々の道ではなく。(第 1 章 2-7 節)

この論文作成にあたり、様々な知識と助言を与えて下さった諸先生・皆さまに心からの感謝の意を込めて、ここにイスラームの祈りの言葉を添えて、終わりとしたい。

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

アッサラームアライクム ワ ラフマトッラーヒ ワ バラカートフ
(あなた方の上に平安あれ、そして神の恵みと祝福あれ)

＜参考文献＞

(書籍名あいうえお順)

- ガザリー 『誤りから救うもの』 中村廣治郎訳 (ちくま学芸文庫、2003年)
- IMAM GHAZZALI'S 『IHYA ULUM-ID-DIN I, II, III』 Translated by AL-HAJ MAULANA FAZUL-UL-KARIM (Lahore Pakistan)
- ハミード=ツラー 『イスラーム概説』 黒田美代子訳 (I.C.J.1983年)
- 嶋田襄平 『イスラーム教史』 (山川出版社、1978年)
- 井筒俊彦 『イスラーム思想史』 (岩波書店、1977年)
- 中村廣治郎 『イスラーム 思想と歴史』 (東京大学出版会、1983年、第9刷)
- 大塚和夫・小杉泰・他編 『イスラーム辞典』 (岩波書店、2002年)
- 井筒俊彦 『イスラーム生誕』 (中公文庫、1990年)
- 小杉泰 『イスラームとは何か』 (講談社、1994年)
- 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年)
- R・A・ニコルソン 『イスラーム神秘主義におけるペルソナの理念』 中村潔訳 (人文書院、1981年)
- 青柳かおる 『イスラームの世界観 ガザリーとラーズィー』 (明石書店、2005年)
- 松本耿郎 『イスラーム政治神学ワラーヤとウィラーヤ』 (未来社、1993年)
- 私市正年 『イスラーム聖者』 (講談社現代新書、1996年)
- 小杉泰 『イスラーム帝国のジハード』 (講談社、2006年)
- H・コルバン 『イスラーム哲学史』 黒田壽郎・柏木英彦訳 (岩波書店、1974年)
- オリバー・リーマン 『イスラーム哲学の扉』 中村廣治郎訳 (筑摩書房、1988年)
- R・A・ニコルソン 『イスラームの神秘主義』 中村廣治郎訳 (平凡社、1996年)
- G・E・V・グルーネバウム 『イスラームの祭り』 嶋本隆光監修 (法政大学出版会、2002年)
- 塩尻和子 『イスラームの人間観・世界観』 (筑波大学出版会、2008年)
- 塩尻和子 『イスラームの倫理 アブドゥル・ジャッバール研究』 (未来社、2001年)
- 遠藤四郎 『イスラーム法序説』 (慶応通信刊、1974年)
- H・E・フォスディック 『祈りの意義』 斎藤剛毅訳 (ヨルダン社、1990年)
- 棚次正和 『祈りの人間学』 (世界思想社、2009年)
- ブライアン・S・ターナー 『ウェーバーとイスラーム』 樋口辰雄・筑紫建彦・他訳 (第三書館、1994年)

中村廣治郎『ガザリーの祈祷論』(大明堂、1982年)

水谷周『カアバ聖殿の歴史と事跡』(日本サウディアラビア協会、2008年)

カレン・アームストロング『神の歴史』高尾利数訳(柏書房、1995年)

H・I・マルー『教父時代』、橋口倫介監修「キリスト教史2」(講談社、1980年)

浅野順一『旧約聖書を語る』(NHKブックス、1983年)

小杉泰『クルアーン』(岩波書店、2009年)

筒井賢治『グノーシス 古代キリスト教の異端思想』(講談社選書メチエ、2004年)

脇本平也・柳川啓一編『現代宗教学 1 宗教体験への接近』(東京大学出版会、1992年)

脇本平也・柳川啓一編『現代宗教学 2 宗教思想と言葉』(東京大学出版会、1992年)

ウィルフレッド・C・スミス『現代におけるイスラム』中村廣治郎訳(紀伊国屋書店、1974年)

中村元『原始仏教』(NHKブックス、1971年)

斎藤孝『呼吸入門』(角川文庫、2008年)

小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』(東京大学出版会、1974年)

棚次正和『宗教の根源』(岩波書店、1998年)

J・ダニエル『初代教会』、橋口倫介監修「キリスト教史1」(講談社、1980年)

トマス・アクィナス『神学大全II-2』稲垣良典訳(創文社、1991年)

湯浅泰雄『身体の宇宙性』(岩波書店、1999年)

湯浅泰雄『身体論』(講談社学芸文庫、1990年)

小笠原良治「ジャーヒリーヤのアラブ」小林中監修『アラビア研究論叢 - 宗教と文化 - 』(日本サウディアラビア協会、1976年)

イドリース・シャー『スーフィー』久松重光訳(国書刊行会、2000年)

シャイフ・ハーレド・ベントゥネス『スーフィズム イスラームの心』中村廣治郎訳(岩波書店、2007年)

新共同訳『聖書』(日本聖書協会、1987-8年)

和田幹男『聖書Q&A』(女子パウロ会、1990年)

和田幹男『聖書年表・聖書地図』(女子パウロ会、1989年)

新井智『聖書 その歴史的事実』(NHKブックス、1983年)

竹下政孝監修『中世思想原典集成 11 イスラーム哲学』、上智大学中世思想研究所(平凡社、2003年)

矢内義顕監修『中世思想原典集成 10 修道院神学』、上智大学中世思想研究所

- (平凡社、2005年)
- 中川純男・加藤雅人編『中世哲学を学ぶ人のために』(世界思想社、2005年)
- 林達夫・野田又夫監修『哲学事典』(平凡社、1985年、第16刷)
- 徳増公明・飯森嘉助・他編『日亜対訳・注解聖クルアーン』(日本ムスリム協会、2007年)
- 磯崎定基・飯森嘉助・他訳『日訳サヒーフ・ムスリム』(日本ムスリム協会、1989年)
- 林知己夫・米沢弘『日本人の深層意識』(NHKブックス、1984年)
- スピックス『人間心理と宗教』久保田圭伍訳(大明堂、1966年)
- 牧野信也訳『ハディース イスラーム伝承集成(ブハーリーのハディース)』(中央公論社、1993年)
- ウィリアム・E・ペイドン『比較宗教学』阿部美哉訳(東京大学出版会、1993年)
- 奥田敦『フサイニー師「イスラーム神学50の教理」タウヒード学入門』(慶応義塾大学出版会、2000年)
- FRIEDRICH HEILER『PRAYER』(Oxford University Press,1932年)**
- 小杉泰『ムハンマド』(山川出版社、2002年)