ジュナイドの「原初の契約」における ファナーとバカー

Fanā' and *Baqā'* in Junayd's Theory of the "Primordial Covenant"

澤 井 真^{*}
SAWAI Makoto

ABSTRACT The aim of this paper is to consider Junayd's theory concerning the "primordial covenant" (Q7: 172) through an analysis of the concepts of "*fanā'*" (annihilation) and "*baqā'*" (subsistence) in his writings. In early Sufism (Islamic Mysticism), Junayd and other *ṣūfīs* referred to this verse in the *Qur'ān*, because it represents the ideal relationship between Allāh and human beings. Before human beings in their pre-existence made a contract known as the "primordial covenant," they had been unified with Allāh. According to Junayd, this situation is "eternity without beginning" (*azal*); the term "*fanā'*" is used to explain that human beings melt into Allah, and "*baqā'*" is used to show that this condition continues. In order to achieve this ideal condition, there are three stages of "*fanā'*" and four stages of "*tawḥīd*." On the one hand, the term "*fanā'*" means to annihilate the self, by removing its attributes and feelings. On the other hand, "*tawḥīd*" (unity), which only the "elite" can achieve, is regarded as the ultimate level. At this level, the human, who is "like a shadow," is annihilated by the response made in the primordial contract. When Junayd discusses this situation, he talks about the human unification with God in this world, and at the same time about the ideal condition in the pre-existence. In Junayd's theory of Sufism, the primordial covenant is one of the hidden tools for understanding the ontologically ultimate condition of human beings. This means that "*fanā'*" and "*baqā'*" are concepts of multiple meanings which enable one to achieve this condition.

I. はじめに

アッバース朝期のバグダードは、「知恵の館 (bayt al-ḥikmah)」において多

^{*} 東北大学大学院文学研究科博士課程

Ph. D. Student, Graduate School of Arts and Letters, Tohoku University

くのギリシア文献が翻訳されるなど、一つの文化的拠点を形成していた。こうした動きと並行して、イスラームの聖典クルアーンをめぐる解釈もますます多様化することになった。歴史的にバグダードという一都市で花開いたスーフィズム（イスラーム神秘主義⁽¹⁾）は、神的一合をめぐる理論的解釈の可能性をクルアーンに求めた。初期を代表し、後の思想家たちに多大な影響を与えたジュナイド（d. 910）も、そうしたスーフィーの一人であった。

20世紀以降のスーフィズム研究は、J・スペンサー・トリミングが「神秘主義の黄金時代」と形容したように、初期スーフィズムの時代を中心に進められてきた⁽²⁾。この時代のスーフィズムを概説するとき、研究者たちはジュナイドの名前を取り上げずに論じることはできなかった。それは、この時代のスーフィーたちの思想的立場を考察する際、彼が一つのメルクマールの役割を果たしてきたからである。その典型的な例が、彼の弟子であったハッラージュ（d. 922）との対比である。ハッラージュが、「我は神である（anā al-ḥaqq）」と口にして火刑に処せられたという有名な逸話を通して、「酔った（sukr）」スーフィーの代表的存在としてみなされているのに対して、ジュナイドは「醒めた⁽³⁾（ṣaḥw）」スーフィーとしてみなされている。

また、ジュナイドの思想的立場は自己の消滅（ファナー fanā'）の後にもたらされる、神との一体感の存続（バカー baqā'）を強調したスーフィーとして位置づけられてきた。スーフィズムの概説書の多くがこれらの視点から彼を位置づけてきたにもかかわらず、彼の思想そのものについては詳細に論じられることは少なかった。特に、彼のスーフィズムを代表する語として理解されてきたファナーとバカーの関係性については、公刊されている諸論考においても十分に論じられているとは言えない⁽⁴⁾。

また、これまでのスーフィズム研究において、ジュナイドは「原初の契約（al-mithāq）」との関わりから取り上げられてきた。この「原初の契約」とはクルアーン7章172節の呼び名で、神と人間のあいだで交わされた始原の契約を指している。

あなたがたの主が、アダムの子孫から、彼らの腰から彼らの子孫（dhurri-yata-hum）を取り出され、彼らを自らの証人となされた時を思え。「我はあなたがたの主ではないか」（a-lastu bi-rabbi-kum）。彼らは言った。「はい、

わたしたちは証言いたします」(balā shahidnā)。これは復活の日にあなたがたに、「わたしたちは、このことを本当に注意しませんでした。」と言わせないためである(Q7: 172)。

神が存在以前の人間を取り出して、契約を交わしたという出来事は、アダムが創造され、樂園を追われて地上に降り立った後に起こったと考えられている。⁽⁵⁾「我は、あなたたちの主ではないか」という神の呼びかけと、「はい、私たちは証言いたします」という人間の応答は、神と人間との関係を端的に言い表している。全人類が地上に生を受ける以前に契約を交わしたために、復活の際にこのことを忘れたという言い逃れをすることはできない。こうした契約の原初性のゆえに、この日は「契約の日(yawm al-mithāq)」と呼ばれており、また神が人間に対して「……ではないか」(a-last)と尋ねたことから、“yawm alast”⁽⁶⁾とも呼ばれている。この節に関して、ジュナイドと時を同じくしてバグダードで活動したタバリー(d. 923)のタフスィール(クルアーンの注釈書)においても、ムハンマドの教友らの伝承が集められている。それらの伝承は、「原初の契約」を予定説や「審きの日(yawm al-dīn, yawm al-qiyāmah)」との関わりから論じたものが多い。また、この一節はイスラームの死生観が論じられる際にも取り上げられている(Q2: 28-29)⁽⁷⁾。

しかしながら、ジュナイドが「原初の契約」を引用するコンテキストは、タバリーの集成した伝承に見られるコンテキストとは異なっている。この「原初の契約」の一節は、その内容の特異さゆえに、特にスーフィーたちによって解釈されてきた。⁽⁸⁾彼らはクルアーンの中にある語彙を援用しながら、啓示における「可視的側面(zāhir)」よりも、むしろ「不可視的側面(bāṭin)」を重点的に探ろうとしたのである。それでは、ジュナイドの「原初の契約」の解釈とはいかなるものであろうか。さらに、この節はいかなるコンテキストで引用され、彼の「ファナー」と「バカー」という二つの概念といかに関わっているのか。こうした問題意識から、本稿ではジュナイドのテキストにおいて、⁽⁹⁾「原初の契約」と呼ばれているクルアーンの一節に関する解釈を手がかりに、「ファナー」と「バカー」の語を読み解くことにしたい。この考察から、初期スーフィズムにとっても、またジュナイドのスーフィズムにとっても重要である「ファナー」と「バカー」の語の意味を、掘り下げて理解することが可能となるであろう。

II. ファナーの三段階とその意味

ジュナイドのスーフィズムを考えるうえで、「ファナー」と「バカー」という二つの概念は非常に重要な役割を果たしている。消滅を意味する「ファナー」の語と存続を意味する「バカー」の語は、クルアーンの中で対比的な関係として登場する。これらの語は、「地上のあらゆるものは消滅する (fānin), しかし、変わらない (yabqā) のは汝の主の顔、偉大で尊厳の所有者である」(Q55: 26-27) という節に由来すると考えられており、神と被造物のあいだを対比的に描いている⁽¹⁰⁾。「ファナー」と「バカー」の語は、スーフィズムのコンテキストにおいて「タウヒード tawḥīd」へ到達するために用いられる。「タウヒード」の語は「一つにすること」や「神の唯一性」という意味で用いられているが、スーフィズムの文脈では「神的合一」という意味も付加される。ジュナイドはこの状態へ向かう道程として、三段階のファナーを取り上げた。この三段階のファナーは非常に荒削りなものであるが、ラターイフ laṭā'if (靈魂の階層論) やマカーマート maqāmāt (神秘階梯) が多くのスーフィーによって精緻化され、スーフィーの修道組織であるタリーカ ṭarīqah (スーフィー教団) で積み上げられた実践的方法に継承されていくという点で、イスラーム思想の中でも重要な役割を果たしている。

次のことを知りなさい。すなわち、あなたはあなた自身によってあなたから覆われていること、そして、あなたはあなた自身によって神に達するのではなく、神自身によって神に達することを⁽¹¹⁾。

ジュナイドによれば、人間は自己を自己たらしめているものが障壁となることで、神へ近づくことができないという。このことは『ファナーの書 *Kitāb al-Fanā'*』における、「私が私に対して最も害をなすものである」という言葉の中にもよく表れている⁽¹²⁾。さらに、彼はタウヒードが人間によってではなく、神によってなされることを説いている。彼はこのことを確認した後、第一のファナーへと進める。

(第一の) ファナーは、諸属性、諸気質、そして諸性質から (自己が) フ

ファナーすることである。それは、あなたの行為の規範に従って、努力的に献身することとナフス（nafs 低次の自己、魂）に背くこと、そしてその願望を忌避すべきものとして抑圧することによって行なわれる⁽¹³⁾。

この段階においては、自己を取り巻く様々な属性、言い換えれば「私」の「私」性を消し去ることを意味している。そのための方法として献身すること、そして低次の自己であるナフスを統御することが挙げられている。このとき、次に論じられる第二のファナーとの関係性から見て、献身の中に神への服従を示す行動——「信仰告白（shahāda）」を含む五行など——が含まれていると言えよう。したがって、神によって定められた行動規範としてのシャリーアに沿う形で進められる。この段階で論じられる自己を仮に＜自己A＞と捉える。

第二のファナーは、服従における快さや享受の味得（dhawq）という喜びに目を向けることから、あなたがファナーすることである。それは神（al-ḥaqq）のあなたに対する要求と一致するように、あなたが神に献身するように、そしてあなたと神のあいだに何も介在しない（で向き合える）ように⁽¹⁴⁾するためである。

第二段階は、服従によって得られる喜びや快適さなどから目を背けることである。献身や服従に対する喜びまでも取り去ることで、自己は神の求めるところへと進む。このことによって、ジュナイドは儀礼という人間と神の隔たりを取り去り、神と人間のあいだの介在を取り払うことを意図している。この第二段階における自己を、先の段階に倣って＜自己B＞と捉える。

第三のファナーは、神の現前（shāhid）によってあなたを圧倒し、あなたの諸々の存在者（mawājid）の実相を見ることからあなたがファナーすることである。まさにそのとき、あなたはファナーとしてあり、バカーとしてある。そして、あなたの名が消える際にその痕跡だけが残るとき、あなたではない者の存在によって、確固たる存在者（mawjūd muḥaqqaq）となる⁽¹⁵⁾のである。

第三段階におけるファナーは、神が自己に現前し、自己を圧倒することによって融け去ることである。自己は現世的で外形的な「アイデンティティー (innīyah)」を純化し、自己それ自体によってではなく、神の存在によって存在する。ここで、ジュナイドにとって「現前 (shāhid)」の語はタウヒードの状況を指す語として重要な役割を果たしている。『閃光の書 *Kitāb al-Luma'*』においてこの語を定義する際、サッラージュ (d. 988) はジュナイドの言葉を援用しながら説明している。

ジュナイド——至高なる神が彼を嘉し給いますように——は、現前 (shāhid) がなぜ現前と名づけられたかについて尋ねられた。そこで、彼は言った。真に目撃する者 (al-shāhid al-ḥaqq) とは次のような目撃者である。すなわち、あなたの最奥と内奥において、物を（目の当たりに）見る事、つまり、神の被造物と下僕たちの中に神の美を見ることなのである。見る者が何かを見るとき、彼は自らを見ることを通して自らが知っていることを覚知する。⁽¹⁶⁾

神を「現前」で捉えることによって、人間は「観照 (mushāhada)」へ進み、神を心の中で見ることになる。このファナーとバカーの状態において、自己はタウヒードへ到る。

彼は神のバカーによってバカーしている。すなわち、神の一性を主張する者のタウヒード (tawḥīd al-muwahḥid) は、一者がバカーしていることでバカーする。また、神の一性を主張する者 (muwahḥid) がファナーしても、あなたはあなたのままであるが、あなたはあなたによっているのではないので、あなたはあなたがファナーしている限りでバカーする。⁽¹⁷⁾

自己は神へ溶け込むことで神と一つになり、神の中で消滅すると同時に、神という一者を通じて存続する。すなわち、自己は神の中へ消滅したところに、まさしく存続するのである。そのとき、＜自己C＞は自己を保ちながらも神を通して存在する一者である。

＜自己A＞、＜自己B＞、＜自己C＞は各段階を経ることによって、前段階

の自己と異なっている。ここでファナーの三段階をまとめると次のようになる。すなわち、第一段階では献身やシャリーア shari'ah（行動規範）に没頭するというファナー、第二段階では神と人間のあいだの介在を取り去るために、神への服従の喜びを取り去るファナー、そして第三段階では自己それ自体のファナーである。修行や内面への沈潜によって神との合一を図ろうとするとき、彼は自己や靈魂をいわば純化するための方法として「ファナー」と「バカー」の語を用い、タウヒードへ到る道を拓いたのである。

III. 「原初の契約」におけるファナーの意味

前節において考察したように、ジュナイドにとってタウヒードは神によってなされるものであった。また、「原初の契約」の一節からも明らかなように、この契約の後、主である神と下僕である人間の関係のあいだには、乗り越えることのできない断絶が生じる。『原初の契約の書 *Kitāb al-Mithāq*』においても、ジュナイドの「原初の契約」に関する思索は人間に対する神の主導性、そして神と人間のあいだの関係性を崩すことはない。

彼の議論の特徴は、「原初の契約」が人間の存在以前の内容を論じたものであるために、存在以前の人間の状況を説明するところから始まっていることにある。このとき、両者は断絶ではなく、タウヒードの状態にあった。

神が自らのもとに存在させたそれらの者たちは、神のもとでの無始の永遠 (azal) という状態の中にあり、また神のもとでの一性の器 (marākib) の中にある。神が彼らに呼びかけたとき、彼らは即座に応えた。それは神から彼らのうえへの寛大さであり、恩寵である。神が彼らを存在させたとき、神は恩寵で彼らに応えたのである。そのとき、彼らは神からの呼びかけである。そこでは、神が神自らを彼らに知らせる。そのとき、彼らは神が神自らの前に置いた「神意」(mashi'ah) 以外の何ものでもない。⁽¹⁸⁾

「無始の永遠」とは、存在以前における人間が置かれた状況であり、彼らは神のもとにある。このとき人間は神と一つであり、神の「器」の中で包摂されている。それゆえ、彼らは神の呼びかけなくして存在しない。すなわち、神が彼らに呼びかけることによって彼らは初めて存在するのである。彼らは未だ神

と契約を交わしておらず、神の中に内包されているゆえに、「神からの呼びかけ」や「神意」そのものとして捉えられている。「原初の契約」の節に関するトウスタリー (d. 896) のタフスィールやシーア派の解釈では、神を光として象徴的に理解している。⁽¹⁹⁾ この光と理解する解釈では、クルアーンの「光の節」(Q24: 35) と関連させながら、「ムハンマドの光 (nūr Muḥammad)」に関する解釈が導き出され、原初における契約と創造について解釈が展開されるのである。こうした議論はジュナイドには見られないが、その代わりに彼は「無始の永遠 (azal)」を軸としながら、ファナーとバカーを論じている。

神は彼らに対して見出すものであり、取り巻くものであり、そして現前であって、神は彼らのファナーの状態において彼らを自由にした。その状態で、無始の永遠 (azal) の中で無始の永遠のためにそのような人々であった者たちは、ファナーの状態においてファナーし、バカーの状態においてバカーする存在者である。⁽²⁰⁾

神がファナーの状態において人間を自由にするという状況は、二重の意味をもつ。すなわち、人間が神の中に融解しているという意味での自由な状況と、存在以前の人間が神と未分離であるという意味での自由な状況である。これら二つの状況を表現する語が「無始の永遠」であり、そこで人間はファナーの状態においてファナーし、バカーの状態においてバカーするだけである。すなわち、彼らの置かれている状況はいわば静的な永遠性であると言えよう。

さらに、この「無始の永遠」における未分離の状態から、神の意志によって「粒子 (dharr)」のような状態にある人間がいわゆる「創造物 (khalq)」として取り出される。この“dharr”の語は、「原初の契約」の節で「子孫」と訳された“dhurriyah”と同じ語根から派生している。⁽²¹⁾ ジュナイドはこの存在以前の人間を「粒子」と表現している。

神は彼らを粒子のように創り出し、神意にしたがって彼らを創造物 (khalq) として外に出した。神は彼らをアダム——彼のうえに平安あれ——の腰に委ねた。偉大で至高なる神は次のように言っている。「あなたがたの主が、アダムの子孫から、彼らの腰から子孫を取り出され、彼らを

自らの証人となされた時を思え。『我はあなたがたの主ではないか』
(Q7: 172)。すでに神——彼の名を唱えるのは荘厳なこと——は次のこと
を知らしめているのだ。神は彼らに語りかけているが、[そのとき] 彼ら
は神が彼らを見出していることによってでしか (illā bi-wujūdi-hi la-hum),
存在者⁽²²⁾ (mawjūd) でないということを。

まず、人間はアダムの腰から取り出されることによって初めて生じるが、神
の呼びかけなくしては存在者たりえない。一体であった両者の関係は、神が契
約によって創造物を引き離したときに変化する。それは非存在と存在のあいだ
の中間的存在としての人間が、「原初の契約」によって創造主である神との隔
絶を意識するからである。ジュナイドは「原初の契約」がもたらす人間の存在
論的変化を、次のように論じている。

神は彼らを分離へと連れ出す。神は彼らとの合一 (jam'-hum) の中で彼ら
を不在にさせ、彼らとの分離 (tafriq-hum) の中で彼らを現在させる。な
ぜなら、彼らの不在 (ghayb-hum) は彼らの現在 (ḥudūr-hum) の原因であ
り、彼らの現在は彼らの不在の原因だからである。神が彼らを現在させる
とき、神は神から彼らに与えられた目の当たりの証拠によって彼らを捉え
た。さらに、彼らを不在にさせるとき、神は彼らをその証拠から引き離し
た。神は彼らのバカーの状態において彼らのファナーを完成し、彼らのフ
ァナーの状態において彼らのバカーを完成する。⁽²³⁾

ここで、「合一 jam'」の語は「分離 tafriq」の語と対応しており、「現在 ḥudūr」
の語は「不在 ghayb」の語と対応している。すなわち、神が人間と合一すると
き人間は不在となり、神と人間が分離するとき人間は現在する。それゆえ、
「合一」と「不在」の語は、「分離」と「現在」の語と対応している。このよ
うな対応関係を、ジュナイドはファナーとバカーに当てはめている。先に述べ
たように、ファナーの状態でファナーし、バカーの状態でバカーする「無始の
永遠」における静的状況と比べるならば、ここでのファナーとバカーは動的で
ある。それは、人間が「無始の永遠」における合一から「原初の契約」後の分
離へ移行し、存在以前の「不在」から人間存在の「現在」へ移行するという存

在論的な変化を遂げたからである。

ここで、ジュナイドは「原初の契約」の状況における神と人間の一体性を論じると同時に、まさしく現世での神と人間の合一を論じているのである。彼にとって、現世で神と合一することは、この「無始の永遠」における神と存在以前の人間の未分離の状態への回帰に他ならない。こうした一連の状況は、カーシャーニー (d. 1329) が『スーフィズム用語事典 *Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfiyah*』において取り上げた、「第一の分離 (farq awwal)」と「第二の分離 (farq thāni)」というスーフィズムの専門用語から、説明することができるであろう。⁽²⁵⁾「第一の分離」として捉えられる状態とは、人間が現世で被造物として存在することによって、神と分離することである。その後、一部の人々は現世において神との合一によって消滅（ファナー）し、神の中に存続（バカー）しながらも再び分離する。この状態は、神と人間のあいだの断絶という「第一の分離」から合一の状態へ到り、再び神と分離するという「第二の分離」として理解される。このとき、「原初の契約」とは現世において「無始の永遠」への回帰を促す象徴的表現であり、そこへ到達するための具体的方法がファナーの三段階であった。

IV. 「選良」のタウヒードと「原初の契約」

ジュナイドが目標として据えた、第三段階のファナーとそこに現れるバカーへ到るための段階は一部の人々によって行なわれる。彼はこの者たちを「選良 (khāṣṣ)」と呼んでいる。ここで、彼は四段階のタウヒードを置き、それぞれに説明を加えることで、「選良」であるスーフィーの理想的状態について論じている。

それらのうちの一つの段階は一般的なもののタウヒードである。そして、それらのうちの一つの段階は、外面的な知 (‘ilm al-ẓāhir) による諸々の真実の人々のタウヒードである。さらに、それらのうちの二つの段階 (wajhāni) は霊知 (ma‘rifah) の人々に属している選良たちのタウヒードである。

一般的な者のタウヒードについて言えば、これは複数の主、(神に) 等しいもの、(神に) 対置するもの、(神に) 相似したもの、そして(神に) 類似したものを見ることから離れることによって、唯一性を告白すること

であり、さらに神以外の者を頼りにしたり畏れたりすることに抵抗して動かないことである。なぜなら彼は神の唯一性を告白し続けることで、様々な行為を真の意味で正しく行なえるからである。

外面的な知の諸々の真実の（人々の）タウヒードについて言えば、これは複数の主、（神に）等しいもの、（神に）対置するもの、そして（神に）類似したものを見ることから離れ、かつ外面的には命じられたことを履行し、禁じられたことを行なわないことによって（神の）唯一性を告白することである。彼らに属するものから、すなわち（神を）頼みにし、畏れ、希望や期待の源泉から、こうしたことがもたらされる。様々な行為を真の意味で正しく行なうのは、神の唯一性の告白を真に確信することによるものである。⁽²⁶⁾

第一に、一般的な者のタウヒードに関して、彼は唯一なる神アッラーと相反する服従の対象から離れ、神の唯一性を告白することによって行なわれる。このことはまさしく神の唯一性を口にすることによって、神に並び置くものをつくらないことである。なぜなら、その者は、「神の唯一性を告白し続けることで、様々な行為を真の意味で正しく行なえるからである」。さらに、第二の段階は、「外面的な知」を持つ者のタウヒードが挙げられている。これは先に挙げたタウヒードを妨げる一連の対象から離れることに加えて、命じられたことを履行し、禁じられたことを行なわないという、外形的、形式的な内容が論じられている。これらはシャリーアに基づく外的で法的な内容を含んだ一連の事柄を指すと考えられる。

これら二つの内容と一線を描く形で提示されているのが、「選良」のタウヒードである。この語は外面的な側面ばかりでなく、内面的な側面をも重要視するジュナイドらスーフィーの立場であると考えられる。

選良のタウヒードにおける第一の段階について言えば、上記の事柄を見ることから離れ、外面的なものと内面的なものにおいて、（神に）命じられたことを履行しながら、そして神以外のものを頼りにしたり、畏れたりするような対立をなくすことによって、神の唯一性を告白することである。彼とともにある眼差しと、（神からの）呼びかけと（それに対する自らの）応答

の眼差しを一致させることの源泉から、こうしたことがもたらされる。⁽²⁷⁾

ここでは、一般的な者と外面的な知を持つ者のタウヒードに加えて、内面的な側面が付加されている。その内容は具体的に指示されていないが、表面的な行為だけでなく内心に迫るものとなる。さらに、神以外のものへの考えを取り払うことで、人間は完全に神と対峙することができる。しかしながら、この段階においては神と人間のあいだの境界があり、そこには人間という介在がある。それに対して、選良の第二の側面では次のように論じられている。

選良のタウヒードにおける第二の側面について言えば、両者のあいだに何もなく、神の前に立つ影のようなもの (shabah) がある。神の制御の動きが、この影のようなものの上で、タウヒードという大海の底にある神の力の諸相の流れとして起きる。そして、このことは自分自身から、さらに神の彼への呼びかけから、そして彼の応答からファナーすることによって (達成される)。彼は自らの感覚と諸々の運動を消失したままであり、神の近接の真理において神の一性の存在の諸実在としてあるが、これは神が彼に対して望むように彼を立たせているためである。⁽²⁸⁾

神への専心の結果として、人間という具体的介在者ではない「影のようなもの」が神と向きあうことになる。その際、神へ溶け込んでいる自己は、神の一性という大海の一部となる。さらに、タウヒードに埋没した自己は、神からの呼びかけ、そして神に対する自己の応答から消滅する。ジュナイドはその状況を、「原初の契約」を用いながら次のように表現している。

ここで知られるべきは、下僕の最後は彼の最初に戻るということである。すなわち、彼は存在する以前の状態にあったときそうであったようになるのである。このことを証拠づけるのが、偉大で至高なる神の言葉である。
〈あなたがたの主が、アダムの子孫から、彼らの腰から彼らの子孫を取り出され、彼らを自らの証人となされた時を思え。「我はあなたがたの主ではないか」。彼らは言った。「はい、わたしたちは証言いたします」〉(Q7: 172)。彼が存在するようになる以前に存在していた者とは誰か。そして、

神の惜しめない力能と完全な神意に基づいた、純粹で甘美で聖なる魂 (arwāḥ) のほかに、(この問いかけに) 応答するものがあっただろうか。今や、存在する以前にあったように彼はある。そしてこれこそが、自己 (huwa) を離れることで [達せられる]、修行者の一者に対するタウヒー⁽²⁹⁾ド (tawḥīd al-muwahḥid li-l-wāḥid) の真理の極致である。

人間のタウヒードの最後が彼の最初に戻ることは、『原初の契約の書』で述べられていたように、神と人間が創造時の未分離の関係性へ回帰するということである。したがって、「今や、存在する以前にあったように彼はある」とは人間が肉体を有せず、全くの無でも現世的存在でもない、いわば存在以前の状況にあることを言い表している。ジュナイドが「影のようなもの」という語で示唆しているのは、この存在以前の人間である。このコンテキストにおいて、「原初の契約」の節は存在以前の人間の状況、さらに第四段階目のタウヒードの状況を論証するための証拠として用いられている。

この点に関して、彼は『ファナーの書』においてこの自己の消滅の状況を、「神は私のファナーの状態において、神が最初⁽³⁰⁾に私を創りあげたように、創りあげたものを消し去る」とも論じている。この論考においても、ファナーによるタウヒードと「原初の契約」が密接であることを論証するために、「原初の契約」のクルアーンが引用されていた。このように、「原初の契約」は、ジュナイドが様々なコンテキストで用いるファナーやバカーの語を相関的に捉えなおす意味で、非常に重要な一節なのである。

V. お わ り に

本稿では、ジュナイドの「原初の契約」に関するテキストから、「ファナー」と「バカー」の概念を考察してきた。彼の「原初の契約」に関する思索は、契約の原初性や予定説との関わりから終末を志向させるタバリーのタフスィールと異なり、人間の存在以前の状況について論じていた。その状況を表現するために用いられた語が「無始の永遠」であり、この「無始の永遠」へ回帰することを目指す彼のスーフィズムにおいて、ファナーとバカーは有機的に連関していた。「原初の契約」のコンテキストからみれば、「ファナー」と「バカー」の概念はまず、人間の存在以前を示す語として用いられていた。ジュナイドにと

って、「無始の永遠」における神と人間の一体性（タウヒード）こそ、彼の目指す理想的状況であった。その際、「ファナー」と「バカー」の語は、「無始の永遠」というそれ自体で完結した状況を表現していた。そのため、「原初の契約」とは「無始の永遠」という状況を喚起させる節であるとともに、現世においてこの理想的状況へ回帰することを促した節であると解釈できる。

それに対して、「原初の契約」が交わされた後、これらの語には新たな意味が付加される。すなわち、合一における不在と、分離における現在という人間の存在論的な変化のゆえに、ファナーはバカーによって完成し、バカーはファナーによって完成するのである。この新たに付帯された意味を通して、神と人間の一体性は三段階のファナーや四段階のタウヒードなどの議論から論じられる。ファナーの三段階において、「ファナー」の語は自己の様々な属性や感情が取り除かれることによって、最終的に自己そのものまでもが消滅することを意味していた。さらに、三段階のファナーを経て、ファナーの後に生じるバカーは自己の消滅が存続することを意味していた。

さらに、「選良」のタウヒードにおいて、「影のようなもの」である人間は、「原初の契約」において交わされた呼応からもファナーすることになる。ここに到って、タウヒードを求める者は人間の存在以前の状況へ到ることができる。すなわち、現世での修行を通して達成されるタウヒードの極致は、存在以前の「無始の永遠」における神と人間のタウヒードへの回帰なのである。このように考えるとき、ジュナイドのスーフィズムにとって、「原初の契約」とは、人間の存在論的なあり方の究極性を理解するための隠された手がかりであり、「ファナー」と「バカー」の語は、この状況へ到るために幾重にも意味が上書きされた概念であったと言えるであろう。

付記 本稿は平成22年度科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。

注

本稿におけるクルアーンの邦訳は、『日垂対訳・注解 聖クルアーン』（日本イスラム協会、1982）を底本としたが、文脈に応じて改訳した箇所もある。

(1) 「スーフィー *ṣūfī*」という語は、「羊毛 (*ṣūf*)」や「純粹さ (*ṣafā'*)」から派生したなど諸説ある。この点に関しては、T. Frank, “‘Taṣawwuf Is...’: On a Type of Mystical

Aphorism,” *Journal of the American Oriental Society* 104/1 (1984), 73-80 を参照されたい。また「スーフィー」の語を冠した活動である “šūfiyah” は、クーファやバスラからシリアやバグダードへと広がったと考える研究者 (A. Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History*, Leiden Brill, 2000, 17-18) や、バグダードに属する一集団を指す語として用いられるようになったと論じる研究者がいる (A. T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2007, 8)。

これまでに、イスラームの神秘思想を言い表す呼び名として、「イスラーム神秘主義 (Islamic Mysticism)」と「スーフィズム Sufism」が用いられてきた。近代における「神秘主義 (Mysticism)」概念の成立は、キリスト教神秘主義を常に比較対象としており、また「宗教 (Religion)」概念の成立と軌を一にしているという意味において、「神秘主義」の語を手放して用いることはできない。さらに「スーフィズム」という語に内包されたポリティカルな視点に対しても注意が必要である。それは、この語が何らかの主義や主張を指す“-ism”として形容されてきたからである。こうした諸概念の再考は、研究の枠組みや方向性、さらにイスラームという一つの宗教において、神秘主義的要素を他の諸要素との関係からいかに位置づけていくか、という問題を理解するうえで非常に重要である。これらの点については稿を改めることにしたいが、C. W. Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism*, Boston/London: Shambhala, 1997 は、こうした点に踏み込んで論じている。また、東長は分析概念としての「スーフィズム」を、民間信仰、道徳、神秘主義という三軸の関係性から論じることを提唱している。こうした視点は、これまで単に「神秘主義」と同一視されてきた「タサウウフ taṣawwuf」の多様性を理解するうえで、示唆に富んでいる (東長靖「スーフィズムの分析枠組み」『アジア・アフリカ地域研究』2 (2002), 173-192; Tonaga Y., “Sufism in the Past and Present: Based on the Three-axis Framework of Sufism,”『日本中東学会年報』21/2 (2006), 7-21)。さらに、こうした問題を考えるうえで、以下に収められた諸論稿も参照されたい。赤堀雅幸、東長靖、堀川徹 (編)『イスラームの神秘主義と聖者信仰』イスラーム地域研究叢書 7, 東京大学出版会, 2005。

(2) J. S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford/New York: Oxford University Press, 1971, 103.

(3) このことに関して、クシャイリー(d. 1072)は、「醒めたとは(自己意識の)喪失 (ghaybah) の後に自己意識 (ihsās) へ立ち戻ることであり、酔ったとは強烈な(神の) 顕現 (wārid) によって(自己意識を) 喪失することである」という、二つの対比に言及している (Abū al-Qāsim al-Qushayrī, *al-Risālah al-Qushayrīyah fī ‘Ilm al-Taṣawwuf*, Dimashq/Bayrūt: Dār al-Khayr, 1988, 71)。初期スーフィズムの「酔った」型と「醒めた」型のスーフィーの比較については、以下を参照されたい。J. Mojaddedi, “Getting Drunk with Abu Yazid or Staying Sober with Junayd: The Creation of a Popular Typology of Sufism,” in L. Ridgeon (ed.), *Sufism: Critical Concepts in Islamic Studies*, Vol. 1, London /New York: Routledge, 2008, 171-187, 1st published in *School of Oriental and African*

Studies Bulletin 66 (2003), 1-13; H. Mason, “Ḥallaj and the Baghdad School of Sufism,” in L. Lewisohn (ed.), *Classical Persian Sufism: from its Origin to Rumi*, London: Khaniqahi Nimatullahi Publication, 1993, 65-81. また、「禁欲主義 zuhd」からスーフィズムへと到るジュナイドの位置づけについては、C. Melchert, “The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.,” *Studia Islamica* 83/1 (1996), 425-439.

- (4) こうした点に関しては、スーフィズムに関する古典であるアーベリーやモレの著作においても看取することができよう。A. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, London: Allen & Unwin, 1950, 56-59; M. Molé, *Les mystiques musulmans*, Paris: Presses Univesitaires de France, 1965, 61-68.
- (5) 一読したところ、アラビア語で「アダムの子孫 (banū Ādam)」は人類を指し、複数形で書かれているため、アダムの腰ではなく、人間のそれから生じたようにも考えられる。このことは、アダムではなくアダムの息子であること、彼の腰ではなく彼らの腰であること、彼の子孫たちではなく彼らの子孫たちという点についても同様である。グラムリッヒはこのことから、「原初の契約」を交わした人間に限られることや、祖先を多神教徒とみなす主張が生じる可能性を示唆している (R. Gramlich, “Der Urvertrag in der Koranauslegung,” *Der Islam* 60 (1983), 209)。

- (6) この節に対応すると考えられているのが、「信託の節」(33章72節)である。

本当に、我は天と大地と山々に信託 (al-amānah) を申しつけた。だが、それらはそれを担うことを辞退し、それについて恐れた。人間 (insān) はそれを担った。本当に、人間は不義であり、無知である (Q33: 72)。

神は人間と契約を交わす前に天や地に信託を要求したにもかかわらず、それらは神からの申し出を拒絶した。それに対して人間は信託を受け入れた。この信託においても、人間全体が合意した形で神と接点をもっている。この節は神の被造物である人間と天地のあいだの差異を示すとともに、神に対する恐れを知らぬ人間の姿を描いていると考えられる。この節に関する言及としては、W. C. Chittick, *Sufism: A Short Introduction*, Oxford: One World, 2000, 115. また、カーディーは、近代以前において「信託の節」に対する注釈がほとんど行なわれてこなかったことを指摘している (Wadād al-Qāḍī, *The Primordial Covenant and Human History in the Qurʾān*, Occasional Papers sponsored by The Margaret Weyerhaeuser Jewett Chair of Arabic, Beirut: American University of Beirut, 2006, 7-8)。

- (7) クルアーン 2 章28・29節は以下のようなものである。

あなたがたはどうしてアッラーを拒否できようか。あなたたちは生命がなかった、神は生命を授け、あなたがたを死なせ、さらに甦らせ、更にまた神の御許に帰せられる御方 (28)。彼こそは、あなたがたのために、地上の全てのものを創られた方であり、[更に天の創造に向かい、7つの天を完成された御方。また、彼は全てのことを熟知される] (29) (タバリーは [] 内を次の項目で論じてい

る)。

タバリーはこの節の注釈を、「あなたは私たちを二度死なせ、二度甦らせた」(40章11節)という二度の生と死の関わりから論じている (Ibn Jarir al-Ṭabari, *Tafsīr al-Ṭabari: Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Vol. 1, Qāhirah: Dār al-Ma'ārifah, 1954, 418-427)。この考察に関しては稿を改めて論じることにした。

(8) 「原初の契約」に関するスーフィーの思索に関しては、鎌田繁がファフルッディーン・ラーズィー (d. 1209) のタフスィールを考察し (鎌田繁「イスラームにおける契約——〈原初の契約〉をめぐる」板垣雄三監修・竹下政孝 (編)『イスラームの思考回路』講座イスラーム世界4, 栄光教育文化研究所, 1995, 145-174), またジュナイドとイブヌル・ファーリド (d. 1235) の解釈について簡潔に論じている (鎌田繁「〈原初の契約〉とイスラームの神秘家」三笠宮殿下米寿記念論集刊行会 (編)『三笠宮殿下米寿記念論集』刀水書房, 2004, 243-254)。さらに、ベヴェリングはジュナイドと同時期に生きたトゥスタリー (d. 896) を考察している (G. Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1980)。また、数少ない「神学 (ilm al-kalām)」からの議論として、近藤洋平「信仰者と不信仰者——マートゥリーディー学派における人類の二分化の理解」『オリエント』50/2 (2007), 236-251 がある。

(9) 管見の限り、ジュナイドのアラビア語テキストは複数が刊行されており、アブドゥル・カーディルの版が一般的によく知られている (Ali Hassan Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writing of al-Junayd*, E. J. W. Gibb Memorial Series, New Series Vol. 22, London: Luzac & Company, 1962)。この著作の巻末に付された手書きのアラビア語テキストを活字化し、誤字を修正したものが, Abū al-Qāsim al-Junayd, *Rasā'il al-Junayd*, ed. by 'Alī Ḥasan Abd al-Qādir, Qāhirah: Bur'ī Wijdāwī, 1988 である。また、ファリードゥッディーン・ラードミフルの Farid al-Dīn Rādmīhr, *Junayd Baghdādī (Taj al-Ārifīn): Taḥqīqī dar Zindagī va Afkār va Āsār*, Tīhrān: Rūzanah, 2001-02/1380 A. H. S., 365-402 は、アブドゥル・カーディルのテキストに基づいたアラビア語テキストが掲載されている。さらに、スアード・ハキームの編集した Abū al-Qāsim al-Junayd, *Tāj al-Ārifīn*, ed. by Su'ād al-Ḥakīm, Qāhirah: Dār al-Shurūq, 2005 では、アブドゥル・カーディルの版に基づきながらも、写本やジュナイド以後の諸文献に散見される彼の伝承も収録されている。本稿では、このテキストを底本とし、上記の諸テキストと対比しながらテキストを選定している。

またテキストの訳出に際しては、以下の翻訳を参照した。Ali Hassan Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writing of al-Junayd*, 121-183; R. Deladrière, *Enseignement spirituel: traites, lettres, oraisons et sentences*, Paris: Sindbad, 1983, 129-170; M. A. Sells, *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings*, New York: Paulist Press, 1996, 251-265. ただし、アブドゥル・カーディルの翻訳は、必ずしも研究者からの評価が高いとは言えない (井筒俊彦『イスラーム哲学』井筒俊彦著作集5,

- 中央公論社, 1992, 171 (初版『イスラーム思想史』岩波書店, 1975))。
- (10) マスィニョンはクルアーンを淵源とするスーフィズムの語彙を、クルアーン、アラビア語の慣用、神学、異教からの習得の四つに分けている (L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris: Paul Geuthner, 1922, 27-34)。
- (11) Abū al-Qāsim al-Junayd, *Tāj al-Ārifīn*, ed. by Su‘ād al-Ḥakīm, 264.
- (12) *Ibid.*, 247.
- (13) *Ibid.*, 265.
- (14) *Ibid.*, 265.
- (15) *Ibid.*, 265.
- (16) Abū Naṣr al-Sarrāj, *Kitāb al-Luma’*, ed. by R. A. Nicholson, E. J. W. Gibb Memorial Series, Vol. 22, London: Luzac & Company, 1914, 229. なお、翻訳に際して以下を参照した。R. Gramlich, *Schlaglichter über das Sufitum: Abū Naṣr as-Sarrāḡs Kitāb al-Luma’*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1990, 348.
- (17) al-Junayd, *Tāj al-Ārifīn*, 264-265.
- (18) *Ibid.*, 229.
- (19) この点については、以下を参照されたい。G. Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, 147-153; U. Rubin, “Pre-Existence and Light,” *Israel Oriental Studies* 2 (1975), 62-119.
- (20) al-Junayd, *Tāj al-Ārifīn*, 230.
- (21) タバリーのタフスィールにおいても、“dhurriyah”の語は人間がアダムの腰の中で粒子のような状態にあることを示すために用いられている。また、別のコンテキストにおいては、預言者ムハンマドが率いた遠征において、戦いに敗れ捕らわれの身となった敵兵を表す言葉として、“dhurriyah”の語が用いられている (al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*, Vol. 13, 231)。
- (22) al-Junayd, *Tāj al-Ārifīn*, 229-230.
- (23) *Ibid.*, 230.
- (24) 『閃光の書』において、サッラージュは「合一 (jam‘)’と「分離 (tafriqah)」,そして「現在 (ḥuḍūr)’と「不在 (ghaybah)」がそれぞれ対応関係にあるとみなし、またこれら四つの語の関係性についても取り上げている (al-Sarrāj, *Kitāb al-Luma’*, 340)。
- (25) ‘Abd al-Razzāq al-Qāshānī, *A Glossary of Sufi Technical Terms/Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfiyah*, ed. by D. Pendlebury, 1991, London: Octagon Press, 130.
- (26) al-Junayd, *Tāj al-Ārifīn*, 260.
- (27) *Ibid.*, 260.
- (28) *Ibid.*, 261.
- (29) *Ibid.*, 261.
- (30) *Ibid.*, 248.