Muḥammad Karīmī Zanjānī-aṣl (ed.),
Darāmādī bar Kishākish-i Ghazālī va Ismā‘īlīyān,
 Tehran: Nashr-i Kavīr, 1381/2002, 2 vols., 696 pp.

徳 原 靖 浩^{*}
 TOKUHARA Yasuhiro

I. 本書について

本書は題名通り「中世イスラム最大の思想家」と評されるアブー・ハーミド・ガザリー (d. 1111) とイスマーイール派の「争い」を考えるための手引きとして編纂されたペルシア語の論集である。ガザリーが哲学と並ぶ異端的思想としてイスマーイール派を批判したことは知られているが、その批判の妥当性について、ガザリー研究の枠組みでは、イスマーイール派側の著作を参照して吟味されたことはない。過去にはイスマーイール派側の実態を示す資料が不足した時代があったとはいえ、多くのイスマーイール派文献が出版されている今日では、最早イスマーイール派思想はガザリーの説明によってのみ把握される〈不在の原因〉ではあり得ない。ガザリーが特に批判した同派のイマーム論、タクリード (盲従)、聖典解釈の思想を実際に検証することなく、ガザリーの精神遍歴や思想を高く評価することは、ある思想運動を「過激」な「異端」とする支配的な言説に対してまさに「盲従」することである。⁽²⁾

本書は双書『イスラーム初期のイランにおける思想と政治』の第1弾にあたり、同双書は他に『ファーラービーの政治哲学における理想と現実の葛藤への手引き』、『ハッラージュからスィジスターニーまでのイラン政治思想』、『イブン・スィーナーとバーティン派諸運動』の4タイトルを含む。収録論文の殆どは既出論文或いはその翻訳であり、本書が全くの初出となるのは序論を除けば論文1、5のみである。以下に各論文の題名と初出情報 (角括弧内) を示す (丸括弧内の数字は本書中の頁数である)。

前書き (9-12)

執筆者紹介 (13-26)

序論. モハンマド・キャリーミー・ザンジャーニーアスル「イランにおける知的抑圧のメカニズムへの手引き (ヒジュラ暦5世紀までの異端思想)」(27-70)

論文1. マルヤム・アルデスターニー「バーティン派のイバーハ (ibāḥat); ガザリーのペルシア語著作の共通の土台」(71-98)

* 東京外国語大学大学院地域文化研究科博士後期課程
 Ph. D. student, Tokyo University of Foreign Studies

2. オットー・プレツツル「ガザリーのイバーヒーヤ (Ibāḥiyah) 論駁」(99-149) [Otto Pretzl, “Die Streitschrift des Gazālī gegen die ibāḥija, im persischen Text, herausgegeben und übersetzt,” in *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Philosophische-historische Abteilung, Heft 7, Munich, 1933. の翻訳]
3. モハンマド・タギー・ダーネシュバジューフ「ガザリーの好戦性、或いは彼の二種類の論駁書」(151-192) [Muḥammad Taqī Dānishpazhūh, “Sitiḥandagī-i Ghazālī,” *Zamīnah-i Īrān-shīnāsī*, ed. Changīz Pahlavān and Vaḥīd Nūshīrvānī, Tehran, 1364 (イラン暦, 以下同様)/1985 or 6, 190-221.]
4. ファルハード・ダフタリー「ガザリーとイスマーイール派」(193-220) [Farhād Daftari, “Ghazālī va Ismā‘īliyyān,” *Ma‘ārīf*, 1/3 (1363/1984), 179-198.]
5. モハンマド・ホセイン・サーケト「ガザリー：異端思想 (digar-andīshī) と異端者たち (digar-andīshān)：ハマダーンのイスマーイール派に対するガザリーの返答書への一視点」(221-322)
6. ハータム・ガーテリー「ガザリー『バーティン派の醜業』におけるイマーム位のメカニズム」(323-348) [Ḥātam Qādīrī, *Andīshah-i siyāsi-i Ghazālī*, Tehran, 1370/1991 or 2. の第4章の一部再録]
7. アンリ・コルバン「ガザリーの論争に対するイスマーイール派の回答」(349-388) [H. Corbin, “The Ismā‘īlī Response to the Polemic of Ghazālī,” in S. H. Nasr (ed.), *Ismā‘īlī Contributions to Islamic Culture*, 1977, 69-98. の翻訳]。
8. ザンジャーニーアスル「照明学派の政治思想：ガザリーに対するグノーシス的回答」(389-461) [“Āyin-i siyāsi-i Ishrāqī: bunyād-hā va uṣūl,” *Māhnāmah-i Chistā*, 134-135 (1375/1997), 314-323; “Qatl-i Suhrawardī va āyin-i siyāsi-i Ishrāqī,” *Māhnāmah-i Chistā*, 138-139 (1376/1997), 631-639. および国際会議「コルドバとエスファハーン：東と西のイスラーム哲学の二つの学派 Qurtūbah va Iṣfahān: dū maktab-i falsafah-i Islāmī dar sharq va gharb」(2002年)における発表の再構成]
9. ヘルマン・ランドルト「ガザリーと分派学」(463-543) [ペルシア語訳は Bahā’ al-Dīn Khurramshāhī et al. (eds.), *Muḥaqqiq-nāmāh*, Tehran, 1380/2001 or 2, Vol. 2, 1020-1086. からの再録。英語原文は H. Landolt, “Ghazālī and Religionswissenschaft,” *Asiatische Studien* XLV/1 (1991), 19-72.]。
10. モハンマド・ジャアファル・マフジューブ「ガザリーとイスマーイール派 (『バーティン派の醜業』再読)」(545-630) [Ja‘far Maḥjūb, “Ghazzālī va Ismā‘īliyyān,” *Īrān-nāmāh* 4 (1365/1986 or 7), 616-678.]
11. メフディー・モハググ「ガザリー『バーティン派の醜業』とアリー・ビン・ア

ル＝ワリード『無効説の破壊者 *Damigh al-bāṭil*』(631-643) [Muḥaqqiq, *Duvvumin Bist guftār*, Tehran, 1369/1990 or 1, 116-127.]

12. アリー＝ナギー・ムンザウィー「偉大なるガザリー」(645-696) [‘Ali-Naqī Munzavī, “Ghazālī-i buzurg,” in M. I. Nā’inī (ed.), *Khurshīd-savārān*, Tehran, 1370/1991 or 2, 127-172.]

II. 内容の概観：ガザリーの「政治性」

紙幅の都合上、各論文についての詳細な検証は別稿に譲ることとし、ここでは本書全体を通して得られる知見を簡潔に整理してみたい。

文献学的には特に新しい情報は見られないが、以下の点などは先行研究の議論に付け加えられてもよいだろう。論文1はガザリーが説明するイバーハ集団⁽³⁾の「謬見 (shubhah)」の内、『イバーハ集団の荒唐 *Himāqat-i ahl-i ibāḥat*』(以下『荒唐』)と『幸福の錬金術 *Kīmīyā-yi sa’ādāt*』に共通する7つを対照させることで、前者をガザリーの真作であると断言している(84)。また論文5は先行研究を踏まえつつ著作を年代順に配列し、そこにガザリーの『ハマダーンでバーティン派が質問した四つの問題への回答 *Jawāb al-masā’il al-arba’ allatī sa’alah al-Bāṭiniyah bi-Hamadān*』(以下『回答』)を位置づけ、一部の先行研究が同書に触れていない理由として、同書と題名・主題で類似する『回答 *Jawāb mufaṣṣal al-khilāf*』とが混同されている点を指摘している(287-289)⁽⁴⁾。

また論文3は文献案内だが、単なる文献の羅列ではなく、伝記(152-154)、ガザリーの二人の相弟子(156-158、中でも隠れバーティン派の嫌疑をかけられたというキヤーハラーシー Kiyāharāsī に関する記述は興味深い)、ガザリー以外の人物によるバーティン派批判(167-171)、シーア派としてのガザリー(184-186)など、項目別の解題となっており読み応えもある。資料面では、論文2に『荒唐』のペルシア語原文(125-149)、論文5に『回答』のペルシア語訳(298-310)とアラビア語校訂テキスト(311-319)を再録しており有用である。

その他の論文の殆どは、ガザリーの『バーティン派の醜業 *Faḍā’ih al-Bāṭiniyah wa-faḍā’il al-Mustazhiriyyah*』(以下『醜業』)に注目しているが、同書に対する見解は大半の論文で概ね一致している。即ち、同書においてガザリーが説明するバーティン派の教えは、パーキラーニー(d. 1013)の『神秘の開示 *Kitāb kashf al-asrār*』やバグダーティー(d. 1038)の『諸派の相違 *al-Farq bayna al-firaq*』等の著作で紹介される、初期のイスマーイル派教義に対する批判に基づいており(68, 169, 215)⁽⁶⁾、ガザリーはこの点で、初期イスマーイル派の教義と、ファーティマ朝期及びニザール派の教義とを混同している(216)、彼は同時代の真正なイスマーイル派著作を参照していない(351)等、批

判的な指摘が目立つ。

論文4, 11はファーティマ朝の教義を受け継いだイエメンの教宣員イブン・ワリード (d. 1215) による反論(『無効説の破壊者』)を紹介している (219-220)⁽⁷⁾。ここで紹介されるイブン・ワリードの反論も、ガザーリーが論敵の教義を正しく説明していないことに向けられている。両者の食い違いが最もはっきりするのは、解釈を巡る議論においてである。論文11はガザーリーが『醜業』においてバーティン派タアウィールの例として説明する、嵐 (ṭūfān) とはスンナを信奉する人びとが溺れ浸っている知識の洪水 (ṭūfān-i 'ilm) のことである、といった、いわゆる「比喩的解釈」の例に続き (639)、それに対するガザーリーの反論を紹介している。それによれば、もしタアウィールがイマームの言葉を通じて知られ、例えば「山」という語が「男」に還元 (タアウィール) されるといふのならば、「男」もまた別の何かに、またさらに別の内的意味へと、延々と還元されるはずであり、およそ人間が理解することはできない (639-640)。さらに、そのような解釈を受け入れるならば、それが導くシャリーア的な判断は何なのか。なぜ預言者はそれを初めから明らかにしなかったのか。どうして他でもないイスマエイル派がそれを開示できるのか⁽⁸⁾ (640)。

これに続いて紹介されるイブン・ワリードの反論は、両者がザーヒル (外面) とバーティン (内面) の語の理解において相違していることを示している。ガザーリーが解釈における「ザーヒル／バーティン」を「明白な意味／字義通りでない解釈」と捉えているのに対し、イブン・ワリードは「感覚対象／思惟対象」という以外に積極的な定義を与えてはいない (641)。そこでは「ザーヒル」は宗教的義務の実践、「バーティン」はその知識に相当する。因にイブン・ワリードの言葉は事後的な弁解や訂正ではなく、同じ定義はガザーリー以前のファーティマ朝教宣員の著作にも見られる⁽⁹⁾。

イマーム論の問題についても、ガザーリーがカリフに求めた資質はイスマエイル派イマームのそれと同様であるという見方が優勢である⁽¹⁰⁾。論文6によれば、ガザーリーは、『諸王の訓戒 *Naṣīhat al-mulūk*』(本書については、その一部がガザーリーの筆によるものでないとの議論がある) において、「以前に『バーティン派の醜業』の中で、イマームとカリフにとっての知的・実践的な宗教的職務として挙げたものを、今度はスルターンにとってのものとして繰り返している」(325) のであり、結局、争点は「指名 (naṣṣ)」によるイマーム位の継承を認めるか否かに集約される。また、ガザーリーの哲学批判の動機をも、「能動知性」と結びついた「無謬の指導者」による統治というイスマエイル派的統治者論に結びつける編者の視点 (67-68) は、哲学者とイスマエイル派の関係を考える上で興味深い。

III. 総 括

ガザリーのスマーイル派批判の妥当性を疑問視する立場が本書に顕著であることは既に明らかであろう。その根底にあるのは、この「争い」を解読する為の決定的審級としてガザリーの「思想」(内面)よりも「政治」(外部)を重視する姿勢である。この姿勢を前面に押し出した序論及び論文8, 12は、ガザリーの政治性よりも本書自体の政治性を考えさせるものである。

例えば、序論は「ザンダカ主義者(zindiq)」の語は元来「知者=gnostic」を意味していた⁽¹¹⁾という説を援用し、それがサーサーン朝の政治的抑圧構造の中で「無神論者」に類する意味に変化したと推測する(48-49)。そこから、イスラーム期における同じ抑圧構造をスマーイル派とガザリー(および「正統派」)の対立に読み取ることを主張するのだが、サーサーン朝期のグノーシス弾圧と後のスマーイル派迫害との結びつきは構造的類似だけで、スマーイル派がしばしば「ザンダカ主義」と呼ばれた事実はあるにせよ、同派を直ちにグノーシスと呼ぶ根拠は希薄である。スフラワルディーの照明哲学をガザリーの哲学批判に対するグノーシスの返答だとする(390)論文8も、個々の情報には目を引くものもあるが、ここで可能なのはガザリーが「グノーシス主義」を批判し、スフラワルディーがそれを復活させたという図式で両者を結びつけるという程度の叙述である。

恐らくこうした見方の先例となったのが論文12であり、ここでも〈グノーシス主義対サラフィー主義〉⁽¹³⁾という図式で思想史を割り切ってしまう強引きが目につく。しかも文末最後の脚注における定義で初めて明らかにされる「イスラーム的グノーシス」とは、「インド=イランの神秘哲学(irfān)を享受し、当時支配的なスンナ派イスラームの側から、ビドア(逸脱)、非スンナ派的として知られていたイスラームの諸派のことである」とされる(696)。定義に既に「ビドアとして知られたこと」が内包されていることは、グノーシス主義が何故「ビドア」とされたのか、何故迫害されたのかという因果関係を問うことを不可能にしている。全てを「グノーシス主義」という言い換えによって説明しようとする付会が目につく。

既に明らかのように、「グノーシス」はかかる二項対立的言説を生み出す装置であり、これはかつてのイデオログたちが「シーア派」と呼んだものと同じ仕組みである。このような二項対立でイラン思想史を語ることが理論的に破綻しているのは、わざわざ「グノーシス」の語を用いておきながら、結局はそれを「異端的でない(bi-rafd)グノーシス」(55, 57, 60, 61)或いは「柔らかいグノーシス」(648, 649)と「硬直したグノーシス」(648-649, 667, 669)などと区別しなければならなかった点に明らかであろう。尚、

読解に支障を来す程ではないが、誤植が数多く見受けられる点にも、上の論理同様、詰めが甘いという印象を受けた。

最後にペルシア文学研究／イラン思想文化論の立場から、本書の意義について若干のコメントを呈したい。本書を学術的な研究書としてのみ評価するのではなく、現代イランの知識人が直面している、二項対立を乗り越えることが困難な政治状況に鑑みるならば、上記の「グノーシス」説にも一考の余地があるだろう。序論が示す通り、本書の刊行が意図しているのは、サーサーン朝から現代イランまで続くものとしての「知的抑圧」の構造を明らかにすることだからである：

知的抑圧、それは「抑圧的な本性としての政府」の合法化の過程にある、政治的／社会的／経済的／文化的な力が、複雑に絡み合い、互いに結びあう関係の産物であり、この知的抑圧こそが、イラン文明の歴史的・地理的広がりにおける、我々の文化的振る舞いの根本的な土台と骨組みを形成しているのである。それらがこの社会の現実に見前していることは、我々の「時代精神」を形作るものとしてそれらを読む苦闘なくしては、我々が新たな地平を開き、そしてこれまでとは違ったように思考し、感覚し、実践する可能性を示すことが不可能であるということを示してくれる (28)。

私見によれば、「グノーシス」は単に知識人=‘arīf (知る者)=gnostic として現代と過去を結びつけるだけでなく、「シーア派」という言説装置が後に明らかにした欠陥を修正した結果であろう。「シーア派」も権力となれば「知識人」の反対概念となり、弾圧の主体となりかねないが、既に触れたように「グノーシス」は弾圧される者の名であり、そこに「シーア派」革命家の覆轍を避ける姿勢が看取される。

イラン思想文化研究の醍醐味は、このように古典を扱う学問的言説にも常にアクチュアルな問題意識が投影されていることであると評者は考える。その意味で、本書はガザリーやイスマール派のみならず、イラン現代の思想を考える上でも、示唆に富む内容を持つ「手引き」となりそうである。

注

- (1) ガザリーのイスマール派批判を扱うものに、中村廣治郎「ガザリーのパーティニー派批判覚え書き」『小口偉一教授古稀記念論文集：宗教と社会』春秋社、1981、371-383; Nasr Abu-Zaid 「Al-Ghazālī's Theory of Interpretation」『大阪外国語大學學報』72-2 (1986)、1-25; Farouk Mitha, *Al-Ghazālī and the Ismā‘īlīs: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*, London/New York, 2001; Wilferd Madelung,

- “Gazālī, vii. *Gazālī and the Bāṭenīs*,” in *Encyclopædia Iranica*, Vol. X, 2001, 376-377. などがある。
- (2) ここで詳述はしないが、例えばナーセル・ホスロウのようなイスマール派においてタクリードは「盲従」という意味ではなく「模倣」を指し、逆に「盲従」こそ彼自身の批判するところでもある。Nāṣir Khusraw, *Jāmi' al-ḥikmatayn*, ed. H. Corbin and M. Mu'in, Tehran, 1953, 59-61.
- (3) イバーハとは元来「合法性」の意であるが、イバーヒーヤ又はイバーハ集団は、シャリーアの実践の履行を放棄し、通常違法であるような行為をも「合法」と見なす集団或いは思想を指す。
- (4) ダーネシュバジューフもまた、両者が別の作品であるとしている (174)。
- (5) 同書簡はまずエジプトの『アル＝マナール *al-Manār*』誌に掲載され、次にダーネシュバジューフが『タブリーズ大学文学部紀要』(*Majallah-i Dānishkadah-i Adabiyāt-i Tabriz*, no. 3, year 17, 1344/1965 or 6, 291-298.) に掲載した。
- (6) cf. Madelung, op. cit., 376. ガザーリー自身、これらを情報源として挙げている (169)。
- (7) 『無効説の破壊者』については、以下の記事も参照されたい。Muḥammad Karīmī Zanjānī, “Dāmigh al-bāṭil wa-ḥatf al-munāḍil,” in *Dāyirat al-ma'ārif-i tashayyū'*, Vol. 7, 423-425.
- (8) cf. al-Ghazālī, *al-Faḍā'iḥ al-Bāṭiniyah*, ed. “Abd al-Raḥmān Badawī, Cairo, 1964, 59-64.
- (9) Ḥamid al-Dīn al-Kirmānī, “al-Risālah al-mawsūmah bi-al-Kāfiyah fi al-radd 'alā al-Hārūnī,” in *Majmū'at rasā'il al-Kirmānī*, ed. Muṣṭafā Ghālib, Beirut, 1983, 151-152; Nāṣir Khusraw, *Vajh-i dīn*, ed. Gh.-R. Aavani, Tehran, 1977, 78-81.
- (10) エジプトの思想家ナスル・ハーミド・アブー・ザイドも次のように言っている：「しかし彼（ガザーリー）は、カリフの権威を擁護する時になると、彼が論駁しなければならないはずの思考の枠組みに捕われてしまうのである。彼はシーア派のイマームの全ての属性をアッバース朝カリフに帰している」。Nasr Abu-Zaid, op. cit., 4.
- (11) 本来マニ教などの二元論、多神教を指すと言われるが、ガザーリーにおいては異端とほぼ同じ意味で用いられる。
- (12) Mihrdād Bahār, “Zindīq,” in Abū al-Qāsim Ismā'il-pūr (ed.), *Justārī chand dar farhang-i Īrān*, Tehran, 1373/1994 or 5, 264-265.
- (13) 「サラフィー」という語がいかなる意味で用いられているのか、ここでは明確ではない。p. 696 で著者は、晩年のガザーリーが王侯への接近や論争を自らに禁じたことが、「為政者に対する崇拜と、無効な宗派を鎮圧するための論争を必然と考えるような『サラフィー的スナ主義』に反するものである」と述べている。アッバース朝がムウタズィラ派を権力に接近させることで、イランのイスラーム化から二百年続いた（「沈黙の二世紀」と呼ばれる）時代の「サラフィー主義のスナ派」を鎮圧したとい

う記述も見られる (647-8) ことから、「サラフィー」は近代のサラフィーヤを示唆しつつも、著者の言う「グノーシス」の要素を持たない正統主義的・原理主義的傾向を指すと考えられる。