

初期イマーム派タフスィール研究の可能性
—フラート・クーフィーの著作から見る先行研究の課題と展望—

平野 貴大
東京大学大学院人文社会系研究科
アジア文化研究専攻イスラム学修士課程

要旨

本稿の目的は、9世紀後半から10世紀中葉にかけて成立したイマーム派タフスィールの先行研究の動向を分析し、今後の研究上の課題と問題点を示すことである。この時代のタフスィール研究にとって不可欠な同時代のハディース集については近年研究が進みつつあるが、いまだ議論されていない領域が多く残されている。この時代のタフスィールについてはハディース集以上に研究が立ち遅れており、とりわけ個々のタフスィールに対する個別研究は非常に少ない。

この時代のタフスィールの1つであるフラートの著作には多くの非イマーム派的教説が見られる。当時はまだイマーム派の教義が確立する前であり、この時代のタフスィールにはイマーム派以外のシーア諸派の思想が内包されていると言えるだろう。個々のタフスィールを詳細に研究していくことで、当時のイマーム派とシーア諸派との繋がりや個々の宗派の教義形成の過程が明らかとなるだろう。

キーワード

タフスィール、ハディース、イマーム派、ザイド派、イマーム

**The Possibility of Research on Imāmī *Tafsīrs*
in the 9th and 10th Centuries:
Research Problems and Prospects**

Takahiro HIRANO

MA Student

Graduate School of Humanities and Sociology, the University of Tokyo

Abstract:

In this paper, we analyze the ongoing studies on Imāmī Shī‘ī *tafsīrs* in the ninth and tenth centuries and examine the prospects and progress of research in this field. The *tafsīrs* of these centuries were closely connected with the contemporary corpora of the Imāmī *ḥadīths*. Although studies have begun to be conducted on these *ḥadīths* and the corpora in recent times, the academic work on the *tafsīrs* done in Western countries is inadequate for understanding the development of Imāmī thought. More research progress has been made in modern Arab countries and Iran than in the West.

Tafsīr of Furāt al-Kūfī, one of the *tafsīrs* in these ages, has been considered as Imāmī literature. In fact, it contains numerous Zaydī elements. Researching these *tafsīrs* leads to the elucidation of the whole image of Imāmiyya, the process of systematization of Imāmī thoughts, and the relation between Imāmiyya and other Shī‘ī sects.

Keywords:

Tafsīr, Ḥadīth, Imāmiyya, Zaydiyya, Imām

はじめに

預言者ムハンマドの死後、その宗教的権威が預言者の従兄弟で娘婿のアリーと彼の子孫たちに引き継がれたと主張する集団がシーア派である。シーア派は共同体の長の位としてのイマーム位をめぐり、イスマール派など多くの分派を生み出してきた。その中でも、後の「十二イマーム派」の母体となるイマーム派は最終的に12人のイマームのイマーム位を主張した。10世紀後半に確立した教義に拠れば、最後のイマームと見做された12代イマームが姿を隠しながらも、4人の代理人を介して信徒との交流をとり続けた874年から940年までの状態が小幽隠(al-ghayba al-ṣuḡhrā)、その後信徒との一切の交流を断ち切った状態が大幽隠(al-ghayba al-kubrā)と呼ばれる。イマーム派ではクルアーンの解釈権はイマームに限定されていたが、12代イマームの幽隠によって学者たちがハディース集、タフスィールの執筆に着手するようになり、1世紀間に多くのタフスィールとハディース集が著された。その中で現存する著作としては11代イマーム・ハサン・アスカリー(al-Ḥasan al-‘Askarī, d.875)、フラート・ブン・イブラーヒーム・クフィー(Furāt b. Ibrāhīm al-Kūfī, d.912)、アリー・ブン・イブラーヒーム・クンミー(‘Alī b. Ibrāhīm al-Qummī, d.919)、ムハンマド・ブン・マスウード・アイヤーシー(Muḥammad b. Mas‘ūd al-‘Ayyāshī, d.932)、ヌウマーニー(al-Nu‘mānī, d.970)のタフスィール、及びアブー・ジャアファル・バルキー(‘Abū Ja‘far al-Barqī, d.888 or 894)、サッフアー・クンミー(Ṣaffār al-Qummī, d.903)、ムハンマド・ブン・ヤアクブ・クライニー(Muḥammad b. Ya‘qūb al-Kulaynī, d.941)のハディース集がある。これらの著作は当時のシーア派全体の状況を解明する上で非常に重要な資料であるにもかかわらず、近年まで綿密な研究がなされずにきた。本稿の目的は、上記のタフスィール研究とその研究を行う上で無視することのできないハディース集研究に関するこれまでの先行研究を分析し、当時のタフスィールの考察から先行研究の課題と展望を示すことである。

本稿の構成は以下の通りである。第1章では9世紀後半から10世紀中葉にかけてのハディース集の先行研究動向を、第2章ではこの時代のタフスィールに関する先行研究動向を分析し、課題を提示する。第3章では上記のタフスィールの中からフラートの著作を例に取り、フラートの独自性に言及することで当時のイマーム派タフスィール研究の意義と課題を提示する。

1. ハディース集研究の動向

1-1. タフスィール研究におけるハディース集研究の意義

本章では9世紀後半から10世紀中葉の間に成立したハディース集に関する先行

研究の動向を分析し、課題を示す。まず本節ではタフスィールとハディースの語の意味を説明した後に、本稿でハディース集研究の動向を扱う意義を述べる。

タフスィールとは f-s-r の 3 語根から成る「説明」「解明」などの意味の動詞「fassara」の動名詞であり¹、一般にクルアーン注釈書もタフスィールと呼ばれる²。タフスィールの持つ「クルアーンを解釈すること」という意味では、スンナ派ではタァウィール (ta'wīl) もしばしば同義語とされるが、イマーム派では通常タフスィールとタァウィールを区別して用いており³、タフスィールをクルアーンの外面的意味 (zāhir) の解釈、タァウィールをクルアーンの内面的意味 (bāṭin) の解釈とすることが多い⁴。本稿においてはクルアーン注釈書の意味で「タフスィール」の語を用いている。ハディースとはイスラームの多数派を占めるスンナ派では預言者ムハンマドの言行録を指すが、イマーム派では預言者に加え 12 人のイマームと預言者の娘ファーティマの言行録もハディースに含める。

ハディース集研究の分析は、同時代のタフスィール研究の課題を検討することを目的とする本稿とは関係のない主題であると思われるかもしれない。しかし、筆者は 2 つの理由から同時代のイマーム派タフスィール研究とハディース集研究の両方を視野に入れた研究が必須であると考ええる。第一の理由は、同時代のイマーム派タフスィールが預言者とイマームのハディースを論拠とするタフスィール (tafsīr bi al-ma'thūr) だからである。第二の理由は、当時のイマーム派の学術サークルにおいてはハディース学者とクルアーン注釈者が同じサークルに属しており、この時代のクルアーン注釈者はハディース集も執筆しているからである。例えば、イマーム派ハディース集の四書の 1 つ『充全の書 (Kitāb al-kāfi)』を著したクライニーはクルアーン注釈者アリー・クンミーの弟子にあたる⁵。ハディース集『諸階梯の洞察 (Baṣā'ir al-darajāt)』を編纂したサッフアール・クンミーはタフスィールも著していたと伝えられている⁶。以上からこの時代のイマーム派タフスィール研究は同時代のハディース集の研究と同時並行的に進めるべきであり、まず本章ではハディース集研究の動向を追うことにする。

筆者はハディース集に関する先行研究を、ハディース集に収録されるハディースをもとに特定の教義の形成を明らかにする研究、及び、個々のハディース集自体の研究、に大別し、それぞれの分類における研究状況を分析していく。

1-2. 特定の教義の形成に関する研究

シーア派におけるハディースの概念やその特徴を論じた研究に鎌田 (1993) がある⁷。しかしながら、先行研究は 9 世紀後半から 10 世紀中葉にかけて成立したハディース集の中のハディースをもとに、特定の教義の形成を分析するというものが主である。その中でもイマームの権威を扱ったものに鎌田 (1990) と Bar-Asher

(2014)⁸がある。鎌田はスンナ派のイマーム論をスンナ派のハディースをもとに、イマーム派のイマーム論をイマーム派のハディースをもとに分析することで両者を対比し、スンナ派とは異なるシーア派的イマーム像、ハディース観を提示した。Bar-Asher は、シーア派においてクルアーン解釈の権威がイマームのみに限定されることを、ハディースをもとに考察した。Sachedina (1980)、Hussain (1982)、山尾 (1993) はこの時代のハディース集や後の文献などから幽隠論を分析した⁹。Kohlberg (1975、1978、1987) はイマーム派の教友呪詛、ハディースの特殊な伝承経路 (isnād)、「四百の根本書 (uṣūl)」といった主題に着目し優れた研究結果を発表した¹⁰。Kohlberg と Amir-Moezzi (2009) は 11 代イマーム・アスカリーの弟子とされるサイヤーリー (al-Sayyārī, d.899?) のクルアーンの異読学書を英訳することで、初期シーア派におけるクルアーン改竄の思想を分析した¹¹。Amir-Moezzi (2011) もサイヤーリーの著作に見られるクルアーンの改竄説を考察している¹²。

初期イマーム派の研究の特徴として、イマームたちの秘教主義 (esoterism) 的教説を強調する研究が Amir-Moezzi (2004、2007) を中心に近年盛んに行われている¹³。Amir-Moezzi (2004) は秘教主義的要素を含むハディースをもとに「シーア派とは何か」を論じている。Amir-Moezzi (2007) はこの時代のハディース集とタフスィールを用いることでシーア派の持つ秘教主義的側面を広範な教義に渡り分析している。Crow (2012) は、外面的意味と内面的意味の解釈の中間の (mesoteric) 立場を主張することで、内面的意味の解釈に偏りシーア派の秘教主義的側面を強調した Amir-Moezzi を批判し、その Crow の批判に Amir-Moezzi (2008) が反論を返している¹⁴。Amir-Moezzi と Crow の相互批判から見えるように、シーア派を秘教主義的側面から考察するか、秘教主義的側面を否定するか、外面的・法学的側面と秘教主義的側面の両方を視野に入れて研究するのかが、シーア派研究の大きな争点の一つを成している。

以上が特定の教義の形成についてハディースをもとに分析する分類の研究動向である。先行研究の中で扱われてきた教義はイマーム論に関わるものが多く、それ以外の多くの主題が研究されずに残されている。とりわけイマーム派の法学思想に関してはほとんど無視されており、秘教主義的なハディースのみからイマーム派の思想を分析するという手法の研究が多い。今後は Crow (2012) も指摘しているように¹⁵、法学的教説と秘教的教説との両方の側面から当時のイマーム派像を再検討する必要があるだろう。

1-3. 個々のハディース集に関する研究

本節では上述のバルキー、サッフアール・クンミー、クライニーのハディース集に関する研究の動向を考察する。

バルキーの編纂したハディース集としては『諸美德の書 (*Kitāb al-mahāsīn*)』の110の書のうち11の書が現存している。『諸美德の書』の研究としてはNewman (2000) と Viložny (2009、2014) が挙げられる¹⁶。Newman は伝承経路の精査からバルキーを取り巻く環境および当時のイマーム派共同体の状況を考察した。イマームの権限とされてきた金曜礼拝の指導や税の配分に関するハディースがイマームの幽隠直後に執筆されたバルキーの著作に含まれないことから、イマーム幽隠中でも信仰実践は変わることはなく継続するというバルキーの意図があった可能性を指摘した。Viložny (2009) は『諸美德の書』の中の『原因の書 (*Kitāb al-'ilal*)』の中に現れるハディースの検討を行っている。Viložny (2014) はこれまでほとんど解明されてこなかったバルキーの出自と生涯を複数の文献や人物録から明らかにした後に、『諸美德の書』の中の11の書の特徴を1つの書ごとに1節を設けて扱っている。『諸美德の書』の中にイマームの数や幽隠についての言及がないことをバルキーの『人物録 (*Kitāb al-rijāl*)』の構成とあわせて検討し、当時はまだ「十二イマーム派」としての教義が定着していなかったのだらうと指摘した。Viložny の両研究がバルキー研究では最も詳細且つ広範に扱ったものと言えよう。

サッファール・クンミーの『諸階梯の洞察』に関しては、Newman (2000) と Amir-Moezzi (2011) の研究がある。Newman はサッファール・クンミーの著作に見られるイマーム論の一部を分析した。クライニーの『充全の書』と比較することでサッファール・クンミーの特徴を際立たせた。Newman は『諸階梯の洞察』のハディースの伝承経路を分析することで当時のイマーム派共同体の内部の繋がりを考察し、結論部分では『諸階梯の洞察』の内容分析とクンミーの執筆意図の推察を行っている。Amir-Moezzi は『諸階梯の洞察』の全体の構成やサッファール・クンミー自身の人物像に言及し、バルキーとその弟子サッファール・クンミーの著作においてシーア派の秘教主義的傾向が頂点に達すると指摘した。

クライニーの『充全の書』の研究に関しては Amir-Moezzi (2011)、吉田 (2014)、Newman (2000)、Madelung (2014) がある¹⁷。Amir-Moezzi はクライニーの生涯、彼の師匠と弟子、彼の生きた時代背景、彼のイマーム派共同体内での地位や社会的地位などを扱い、その後で『充全の書』の中の『基本原理の部 (*Uṣūl min al-kāfi*)』の中の各書の分析を行った。吉田は『充全の書』の各章の内容やイマーム派のハディース観などを提示した後に、イマーム派の四書の中で『充全の書』が最も権威あるハディース集とみなされる理由やクライニーの執筆意図などを考察した。Newman は『基本原理の部』のみならず、『充全の書』の中でも法学ハディースを収録した『法細則の部 (*Furū' min al-kāfi*)』に関しても1章分を設けて当時のイマーム派法学の状況を検討している。『基本原理の部』に関しては、ハディースの並びから理性主義派へのクライニーによる論駁書の意味合いがあると指摘してい

る。それに対して Madelung (2014) は、『基本原理の部』の一番初めの書「理性と無知の書 (*Kitāb al-'aql wa al-jahr*)」のハディースからムッタズィラ派と共通する内容が見出せるとする。クライニーら伝承主義の時代と 11 世紀のムッタズィラ派の神学的教義導入後の時代の間には思想的な断絶があったとする見方が多い中で、Madelung はこの 2 つの時代の均質性を指摘した。以上の 4 つの研究によって、この時代のハディース集とその著者の研究の中ではクライニーと『充全の書』の研究が最も進んでいると言える。

以上が個々のハディース集の研究の動向である。先の研究はその発表年代が 21 世紀以降のものが多くことからわかるように、この時代のシーア派ハディース集研究は近年になってようやく進められるようになった。ハディース集各々の全体像は研究されつつあるが、個々のハディース集の法学的側面や、ハディース集と他派の思想との関係など、いまだ手の付けられていない箇所が多く残されている。それらの詳細な分析が今後の課題であろう。

2. イマーム派タフスィール研究の動向

本章では 9 世紀後半から 10 世紀中葉にかけてのイマーム派タフスィールに関する先行研究の動向を考察する。

この時代のイマーム派タフスィールに関する欧米における先駆的研究としては Nöldeke (1919) と Goldziher (1920) がある¹⁸。Nöldeke と Goldziher の同研究は参照資料の問題やシーア派への彼らの評価などで既に多くの課題が指摘されている¹⁹。イマーム派通史におけるタフスィールの研究は幾つか良質なものが発表されてきている²⁰。しかしながら筆者が設定した時代のタフスィール研究については研究者もその研究の蓄積も非常に少ない。その中でも幾つかのタフスィールを横断的に用いて特定の教義の形成を扱う研究は、数は多くないものの着手されつつある。Gätje (1976) はクンミーとアイヤーシーなどのタフスィールからクルアーンの改竄説、及びアリーとその敵に関する解釈を分析し、最後にイスマーイール派のクルアーン解釈を取り上げた²¹。Ayoub (1984、1992) の二巻本のタフスィール研究書はクルアーンの章句の説明として古典期から現代に至るまでのスンナ派とイマーム派両派のタフスィールを英訳し引用することで、クルアーン解釈の様々な立場からの見方を提示した²²。Ayoub の用いるイマーム派タフスィールはアリー・クンミー、タバルスィー (Ṭabarsī, d.1154)、タバータバーイー (Ṭabāṭabā'ī, d.1981) の 3 人の著作である。小幽隠期、ムッタズィラ派教義導入後の教義確立期、そして現代という 3 つ時代を代表するイマーム派学者のクルアーン解釈、及び、同一の章句に関するスンナ派の幾つかの解釈を Ayoub は提示している。イマー

ム派の秘教主義的側面に焦点を当てた研究やイマーム論だけを論じた研究が多い中でも、Ayoub はクルアーンの法学的内容の章句に対するタフスィールの法学的見解にも触れている。Ayoub の研究はまだクルアーンの第 1 章から第 3 章までに留まっており、今後彼の研究がクルアーンの最後の章まで到達することが望まれる。

フラート、クンミー、アイヤーシー、ヌウマーニーのタフスィールを横断的に用いることで小幽隠期のイマーム論を分析した研究に Bar-Asher (1999) がある²³。Bar-Asher の研究は、これら 4 つのタフスィールをムウタズィラ派教義導入以降のイマーム派タフスィールと比較とすることで、4 つのタフスィールが書かれた時代のイマーム論の特徴を考察している。

これらの個々のタフスィールに関する研究の数は非常に少なく、個々のハディース集に関する研究より数も質もずっと劣るのが現状であろう。この時代の文献としては、フラート、クンミー、アイヤーシー、ヌウマーニーのタフスィール、および 11 代イマーム・アスカリーに帰されるタフスィールが現存する。以下にこれらのタフスィールに関する個別研究の状況を考察する。

フラートについては欧米ではほとんど研究がなく、前出の Bar-Asher (1999) が彼の生涯とそのタフスィールに足掛け 3 頁の分量で触れる程度である。クンミーの個別研究としては前述の Nöldeke (1919)、Goldziher (1920)、Bar-Asher (1999) しか目ぼしい研究はない。Nöldeke は、スンナ派の一般的な解釈とは異なるアリー・クンミーの 3 つの解釈を挙げることで、アリー・クンミーのタフスィールを「虚偽と愚考で編み込まれた惨めなもの」と表現した²⁴。Goldziher はシーア派のタフスィールの特徴をクンミーのタフスィールを典拠に考察した。Bar-Asher はクンミーのタフスィールの特徴などを多少論じている。アイヤーシーは Bar-Asher (1999) に多少の言及があるに留まる。ヌウマーニーのタフスィールはマジュリスィー (al-Majlisī, d.1699) の『諸光の大海 (Bihār al-anwār)』の中での引用という形で現存しているが、この著作についても前述の Bar-Asher (1999) に少しの考察があるに留まる²⁵。11 代イマーム・アスカリーに帰されるタフスィールを扱った欧米研究には Bar-Asher (2000) がある²⁶。Bar-Asher はこの著作の中のハディースの特徴やそこから見出される当時のイマーム派の思想などを考察したが、この著作がアスカリー本人のものか否かは判定できないとした。

フラート、クンミー、アイヤーシー、ヌウマーニー、イマーム・アスカリーのタフスィールに関する個別研究は、欧米では Bar-Asher の研究を除いてはほとんどなされていない。しかし、現代アラブやイランでは幾つかの良質な研究が提出されている。Sayyid Muḥammad Shaḥīrī と Faḍl Allāh Ṣalawātī (2012-3) はフラート、クンミー、アイヤーシーそれぞれに対して、彼らの名前や簡略な生い立ち、宗派、

彼らのタフスィールの方法論や彼らからハディースを引用している文献などを挙げているが、ヌウマーニーについては5行の説明しか施していない²⁷。アスカリーのタフスィールについては、その著作がイマームに由来するものか否かを巡り見解が分かるとし、幾人かの主要なイマーム派学者の見解を提示している²⁸。現代十二イマーム派のタフスィール学者 Ayāzī (1994-5) は上記の4つのタフスィールの中ではクンミーのタフスィールのみに触れ、彼の簡略な生い立ちや著作、タフスィールの方法論などを分析した²⁹。Ayāzī は、同タフスィールがクンミーの著作ではなく彼に帰されたものであるとする現代の一部の学者たちの説に触れ、その学説の幾つかを紹介している。Muḥammad Ḥādī Ma'rifa はクンミーとアイヤーシーについて扱い、彼らの著作と方法論を概説した³⁰。クンミーのタフスィールに関して Muḥammad Ḥādī Ma'rifa はそれを彼に帰されたものであるとし、実際の著者は彼の弟子の1人であると見做している。

以上が9世紀後半から10世紀中葉にかけてのタフスィールに関する個別研究の動向である。欧米ではこれらのタフスィールへの個別研究はほとんどなされていない。現代アラブ、イランの研究は欧米よりは進んでいるものの、クルアーン注釈の方法論まで論じても個別のタフスィール全体の主張や当時のイスラーム諸派内における位置づけなどは論じていないのが現状だろう。次章では、この時代のタフスィールの中でもフラートの著作を例にとることによって、イマーム派タフスィール研究の課題とその研究の意義を論じていく。

3. フラートのタフスィールに見られる非イマーム派的ハディースの検討

この章では先行研究がほとんどないフラートのタフスィールの中に見られる非イマーム派的クルアーン解釈の例を提示し、小幽隠期タフスィール研究の可能性を検討する。本章で扱うフラート・ブン・イブラーヒーム・クーフィーの生涯についてはほとんど知られていない。知られているところでは彼の呼名 (kunya) はアブー・カースィムであり、小幽隠期のイマーム派のクルアーン注釈者にしてハディース学者でもある³¹。イマーム派の碩学シャイフ・サドウーク (Shaykh al-Ṣadūq, d.991) や彼の父らがフラートのタフスィールを引用していることからフラートはイマーム派内で一定の支持を得ている人物と評価できる³²。彼の著作の形式は預言者とイマームのハディースに基づくタフスィール (tafsīr bi al-ma'thūr) の形式である。

上述のようにシーア派は預言者ムハンマドの死後、アリーがイマームになると主張した。シーア派に拠れば、アリーの死後のイマーム位はアリーと預言者の娘ファーティマとの間の息子ハサンに、ハサンの死後は弟のフサインに受け継が

れた。フサインの死後、4代イマームとしてアリー・ザイヌルアービディーン
のイマーム位を認めた一団は、彼の死後、ウマイヤ朝への武力蜂起を掲げた行動主
義のザイドを支持するザイド派と武力蜂起や権力奪取から身を引いた静謐主義の
ムハンマド・バーキルを支持するイマーム派に分裂した³³。イマーム派はバーキ
ル以降、彼の子孫たちにイマーム位を認めていき、分派の危機を乗り越えて12
代イマームを認めるまでに至った。イマーム派はイマームの最終的な数を12に
限定し、12代イマームを終末論的救世主とすることで「十二イマーム派」として
の教義を確立したとされる³⁴。イマーム派では、イマームはみな無謬であるとの教
義が確立されるが、ザイド派は後述のように原則的にイマームの無謬性を認めず、
知識があり禁欲的で勇敢で寛大なファーティマの子孫で蜂起する者がイマームで
あるとした³⁵。ザイドは兄弟のバーキルとは意見を違えクーファで蜂起し殉教し
たとザイド派では見做されている。

本章で扱うフラートはイマーム派の学者たちからそれなりの評価を得ている一
方で、彼をザイド派信徒とみなすムスリムの学者もいる³⁶。現代ヨルダンのタフ
スィールサイト altafsir.com ではフラートのタフスィールをザイド派に分類してい
る³⁷。『フラート・クーフィーのタフスィール (*Tafsīr Furāt al-Kūfī*)』の校訂者
Muhammad al-Kāzīm は「序論」において、具体例はあまり提示していないものの
フラートがザイド派であった可能性や、ザイド派から転向したなどの可能性を指
摘し、少なくともフラートはザイド派と交際は持っていたであろうとしている³⁸。
これらの指摘にもかかわらず、前出の Bar-Asher (1999) やフラートに名前だけ触
れた Ayoub (1988) といった欧米先行研究ではフラートをイマーム派としか考え
ておらず、彼のザイド派的側面をほとんど無視してきた³⁹。以上より、フラート
と彼の著作研究においては彼のイマーム派性とザイド派性の両面を考察する必要
がある。本章では以下に、先行研究ではほとんど扱われてこなかったフラートの
タフスィールにおけるザイド派的解釈の幾つかを分析することで、フラートの時
代にはイマーム派とシーア諸派との境界が明確ではなく、この時代のイマーム派
タフスィールにはイマーム派以外のシーア諸派の思想が含まれていることを指摘
する。最後にその指摘をもとに、この時代のタフスィール研究の意義と可能性を
示す。

フラートのタフスィールのザイド派的側面を示すものとして、ザイドが伝える
伝承の多さがある。前述のようにイマーム派におけるハディースとは預言者と彼
の娘ファーティマと12人のイマームたちの言葉を収録したものである。しかしな
がら、『フラート・クーフィーのタフスィール』の巻末の目次に拠れば、ザイドは
イマーム派の12人のイマームを伝承経路に介することなく、27の伝承を自らの
言葉として伝えている。ハディースの形式上、ザイドが預言者やイマームたちと

同等に扱われているのである。これは、同時代のタフスィール、ハディース集と比較しても、フラートに極めて特徴的なものである⁴⁰。

ザイドの27の伝承のうちで、22の伝承はイマーム派の教義と概ね一致するが、内容の重複を含む5つの伝承は明らかにイマーム派の教義と反するザイド派的なものである。以下に重複するものを除いた4つの伝承を引用し、フラートのザイド派性を考察する。

フラート曰く、フサイン・ブン・サイドが何某から何某へと伝達して (mu'an'an) 私に語った。スライマーン・ブン・ディーナール・バーリキーは以下のように伝えた。私 (スライマーン) はザイド・ブン・アリーー彼ら2人に平安あれーにこの節「人一人を生かした者は人々すべてを生かしたようなものである (5:32)」について尋ねた。彼は私に「この者はムハンマドの家族の中で蜂起し (yakhruju) 啓典とスンナの実行に呼びかける者である。彼の權威 (amr) が現れるまで彼を助けた者は全人類を救ったかのようであり、彼を見捨てて殺した者は全人類を殺したかのようである」と言った⁴¹。

この伝承において重要な表現が二つある。それはザイド・ブン・アリーの名前の後の「彼ら2人に平安あれ ('alayhimā al-salām)」と「蜂起し (yakhruju)」であり、いずれもこの伝承のザイド派性を示唆するものである。シーア派では通常イマームの名前の後に彼への敬意を表すために「彼に平安あれ ('alayhi al-salām)」と言う。そもそもザイド・ブン・アリーという名前は「アリーの子ザイド」の意味であり、この伝承中にはイマーム候補者が他にいないことから、「彼ら2人に平安あれ」とはこの伝承における2人のイマーム、すなわちザイドと彼の父アリー・ザイヌルアービディーンに対してのイマームとしての特別な敬意の表現と捉えることができよう。もう一つの特徴的な表現すなわち「蜂起」の思想も極めてザイド派的である。ザイドがクーファで蜂起しクーファの民の十分な援軍を得られぬまま殉教した出来事をこのザイドの伝承は彷彿とさせる⁴²。この伝承は、蜂起する者こそが服従義務が課されるイマームであるというザイド派の主張が色濃く出ているものと考えることができよう。しかしながら、この伝承における「ムハンマドの家族の中で蜂起し啓典とスンナの実行に呼びかける者」はイマーム派12代イマームにして救世主であるマフディーの特徴でもある。例えば、前述のヌウマーニーの『幽隠の書 (Kitāb al-ghayba)』では、マフディーの終末論的な蜂起に *kharaja* という単語が用いられていることから、この伝承がイマーム派のマフディー論の文脈で語られたものである可能性も否定し得ない。フラートの著作にはザイド派的側面とイマーム派的側面が混在していると言える⁴³。次の伝承もザ

イド派の蜂起の思想を彷彿とさせるものである。

フラートは言った。アフマド・ブン・ムーサーが何某から何某へと伝達して我々に語った。ザイド・ブン・アリー―彼ら2人に平安あれ―は至高なる御方の言葉「わが父が私に許可するまで、あるいはアッラーが私に裁定されるまで(12:80)」に関して「剣によってである」と言った⁴⁴。

別の伝承経路でこれとほとんど同じ内容の重複する伝承が載せられている⁴⁵。裁きを「剣によって」というザイドの表現がザイド派の蜂起思想を示唆している。次に挙げる3つ目の伝承はより明白に「剣による蜂起」の重要性を伝えていよう。

フラート・ブン・イブラーヒーム・クーフィーは何某から何某へと伝達して我々に語った。アブー・ジャーロードは以下のように伝えた。私(アブー・ジャーロード)はザイド・ブン・アリー―彼ら2人に平安あれ―にこの節「それから、われらは啓典を、われらの僕たちのうちわれらが選んだ者たちに継がせた。それで彼らの中には己に対して不正な者もあれば、彼らの中には中庸の者もあれば、彼らの中にはアッラーの御許可によって善行に先んじる者もいる。(35:32)」について尋ねた。彼(ザイド)は『己に対して不正な者』の中には人々の中にあるものがあり、中庸な者とは座って(al-jālis)信仰に勤しむ者であり、『彼らの中には善行に先んじる者』とは剣を抜く者(al-shāhir sayfah)である」と言った⁴⁶。

上記の伝承は、クルアーンによる信仰者の3つの分類をザイドが説明したものである。ザイドは、「己に対して不正な者」を一般信徒と、「座って信仰に勤しむ者」を中庸な者と、そして最も優れた「善行に先んじる者」を「剣を抜く者」と解釈している。このことから、この伝承はザイド派の蜂起思想を肯定し、武装蜂起を「座って信仰に勤しむ」静謐主義的立場より優越したものと解釈していると言える。この場合の静謐主義的立場とはイマーム派の態度のことであろうと推察できるが、この点はさらなる考察が必要であるため筆者の今後の課題としたい。次に挙げる4つ目の伝承もザイド派的教義を提示している。

フラート曰く、ムハンマド・ブン・アフマド・ブン・ウスマーン・ブン・ザリールが何某から何某へと伝達して我々に語った。アリー(ブン・カースィム)が彼の父から以下のように伝えた。私(アリー・ブン・カースィムの父)はザイド・ブン・アリーが(以下のように)言うのを聞いた、「我々の中の無

謬者たち (ma'sūmūn) は 5 人だけであり、6 人目はいない。彼らは「アッラーはただ、この家の者たち (よ)、おまえたちから汚れを取り除き、そしておまえたちを清らかに清めたいと欲し給うのである (33: 33)」の節が彼らに関して下されたところの者たちであり、それはアッラーの使徒、アリー、ファールティマ、ハサン、フサイン—彼らに平安あれ—である。我々は家門の人々 (ahl bayt) であり、我々は彼の慈悲を希求し、彼の懲罰を畏れる。預言者の妻たちが約束されたように、我々の中で善行を行う者 (muḥsinīn) には 2 倍の報酬が、悪行を行う者 (musī') には 2 倍の罰がある。⁴⁷⁾

上述のようにイマーム派は 12 人のイマーム全員とファールティマの無謬性を認める。それに対し、Kohlberg に拠れば、大半のザイド派は原則的にイマームの無謬性を認めないものの、預言者ムハンマドに加えて例外的にアリーとファールティマ、及びこの 2 人の息子のハサン、フサインの 5 人の無謬性を認めている⁴⁸⁾。無謬者は 5 人だけで 6 人目はいないとするザイドの先の伝承はザイド派の無謬者観に合致している。この伝承については Bar-Asher (1999) が 2 頁ほどの短い考察を行っている⁴⁹⁾。Bar-Asher はフラートのタフスィールがイマーム派の著作であるとの立場から、この伝承がザイドに帰されることに関しては偶然彼に帰されただけか、当時のイマーム派の著作にザイド派の残滓が見られるかのいずれかであろうとの仮説を立てる。しかしながら、Bar-Asher はほとんど根拠を提示することなくこの 2 つ見解を 5 行の間で記しているに過ぎない。筆者は先の幾つかのザイドの伝承や伝承経路におけるザイド派学者の数から判断するに、この無謬性に関するザイドの伝承は少なくともフラートがザイド派の大きな影響を受けていた可能性を示すものだと考える。

以上の 4 つのザイドの伝承はフラートのザイド派的側面を示唆するものである。先行研究でしばしばイマーム派の学者とみなされてきたフラートの著作における非イマーム派性は、彼の著作の中でハディースを伝えるイマームの数からも指摘できよう。巻末の目次に拠れば、フラートはザイド派ではイマームと見做されないイマーム派イマームたちのハディースを多く引用しているが、12 人全員のハディースを引用している訳ではない。初代から 4 代までのザイド派と共通のイマームたち以外には、イマーム派第 5 代イマームから 8 代イマームまでのハディースしか収録しておらず、9 代から 12 代までのイマームのものは一切収録していない⁵⁰⁾。確かに 9 代目以降のイマームは時の政権から激しい弾圧を受けあまり信徒と交流をとれなかったことが指摘されてはいるが⁵¹⁾、彼の時代に 11 代イマーム・アスカリーに帰されるタフスィールが存在することからも、フラートのこの態度は不自然である。

当然ながらフラートは同時代のイマーム派タフスィールと共通するイマーム派的内容のハディースも多く伝えている。少なくともフラートの中にはイマーム派的側面とザイド派的側面の両方が存在していると言えよう。フラートのみならず同時代の他のクルアーン注釈者も各々の著作の中で独特な見解を提示しており、彼らの著作にはグラートの要素が残されているという可能性も指摘されている⁵²。

以上のフラートの二面性の考察、及び、同時代のイマーム派文献におけるグラートの側面の指摘によって、9世紀後半から10世紀中葉にかけての時代にはイマーム派とシーア諸派との境界が後世ほど明瞭ではなかったとすることができよう。フラートがそれを示す典型である。言い換えれば、この時代のタフスィール、及び、同じ潮流の中で編纂されたハディース集の中には、後にイマーム派が排除した他派の思想が多く残されている。個々のタフスィールをハディース集との関係性も含めて詳細に研究することは、当時のイマーム派の思想を明らかにするのみならず、ザイド派の思想やイマーム派とザイド派、グラートとの関係を解明することに繋がり、シーア派思想の全体像の解明に資するものである。

おわりに

9世紀後半から10世紀中葉にかけてのイマーム派タフスィール、ハディース集研究は、ここ数十年で研究が進みつつあるものの未だ不十分であると言える。ハディース集に関してはその中の特定の教義の形成を考察する形の研究や、個々の著作に着目した研究の両方が進みつつあるが、後者の研究は最近になって行われ始めたため研究の蓄積が多くはない。タフスィールに関しては同時代の幾つかの資料を横断的に用いることでその時代のイマーム派の思想を明らかにしようとする研究が中心である。しかしながら、その中で分析された教義は当時のイマーム派が主張した教義のほんの一部でしかなく、いまだに主要な教義が研究されないまま残されている。個々のタフスィールに関する研究は非常に少なく、まだほとんど解明されていない部分が多い。

この時代のタフスィールはフラートの例に見られるように、教義を確立させた後のイマーム派では否定される教説を多く残している。この時代の教義や主張の中にこそ、当時のイマーム派と他集団との関係性を示す手がかりがあるとも言えよう。イマーム派とシーア諸派との境界線が明瞭ではないこの時代のタフスィールにおいては、その中の主題に関する詳細な議論に加え、そのタフスィールの全体像を考察する必要がある。個々のタフスィールに現れる思想を詳細に検討することは、今日シーア派の多数派を占める十二イマーム派の思想形成過程の解明に資するのみならず、グラートを含むシーア諸派の研究および同時代のイスラーム

諸宗派の思想的営為を明らかにする上での大きな足がかりとなるだろう。

註

- ¹ al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, vol.2, Beirut: Dār al-Arḡam b. Abī al-Arḡam, n.d., p.10.
- ² 中田考（監訳）中田香織（訳）『タフスィール・アル＝ジャラーライン』日本サウディアラビア協会、2002年、第1巻、p.iii.
- ³ タフスィールとタァウィールの語の意味の違いについてはスンナ派の学者の間でも見解の相違が存在する。議論の詳細については al-Dhahabī, pp.14-16「タフスィールとタァウィールの相違と両者の関係」章を参照されたい。イマーム派におけるタフスィールとタァウィールの意味の違いについては、M. A. Amir-Moezzi et Christian Jambet, *Qu'est que le shī'isme?*, Fayard: Libraire Arthème, 2004, pp.139-178 を参照した。
- ⁴ イマーム派のクルアーン解釈における外面的意味とはクルアーンの字義通りの明らかな意味であり、内面的意味とはクルアーンの隠された、秘教主義的意味のことである。Amir-Moezzi et Christian Jambet, *Qu'est que le shī'isme?*, p.155.
- ⁵ Sayyid Muḥammad Shafī'ī and Faḍl Allah Ṣalawātī, *Tafsīr va Mofasserān-e Shī'eh*, Tehran: Enteshārāt-e eṭṭerā'āt, 1391 (2012-3), p.183.
- ⁶ Shafī'ī and Ṣalawātī, p.175.
- ⁷ 鎌田繁「ハディース」『イスラム世界』39-40、1993年、pp.95-110.
- ⁸ 鎌田繁「イスラームにおける救済の前提－スンニー派及びシーア・ハディースにおけるイマーム観」吉田泰編『宗教の救済』山本書店、1990年、pp.129-162; M. M. Bar-Asher, “The Authority to Interpret the Qur'an,” ed. by F. Daftary and G. Miskinzoda, *The Study of Shi'i Islam: History, Theology and Law*, London: I.B.Tauris Publishers, 2014, pp.149-162.
- ⁹ A. A. Sachedina, *Islamic Messianism*, Albany: State University of New York, 1980; J. M. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam*, London: The Muhammadi Trust, 1982; 山尾（吉田）京子「ヌウマーニーのガイバ論」『オリエント』36-2、1993年、pp.18-33.
- ¹⁰ E. Kohlberg, “Al-Uṣūl al-arba'umi'a,” *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, Aldershot: Variorum, 1991, pp.128-166; Kohlberg, “An Unusual Shī'ī Isnād,” *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, pp.142-149; Kohlberg, “Some Imāmī Shī'ī Views on the Ṣaḥaba,” *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, pp.143-175.
- ¹¹ Kohlberg and Amir-Moezzi, *Revelation and Falsification: the Kitāb al-qirā'āt of Aḥmad al-Sayyārī*, Leiden-Boston: Brill, 2009.
- ¹² Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, Paris: CNRS Éditions, 2011.
- ¹³ Amir-Moezzi et Christian Jambet, *Qu'est que le shī'isme?*, Fayard: Libraire Arthème, 2004; Amir-Moezzi, *Guide divin dans le shī'isme original*, France, Verdier, 2007.
- ¹⁴ K. D. Crow, “Critical Notice: Shi'i Spirituality—A Response to Amir-Moezzi,” *Journal of Shi'a, Islamic Studies*, London: ICAS Press, Summer 2012, pp.295-315; Amir-Moezzi, tr. by F. J. Luis, “On Spirituality of Shi'i Islam: A Reply to Prof. Karim Douglas Crow,” *Studia Islamica* 108, 2008, pp.108-115.

- ¹⁵ Crow, “Critical Notice: Shi‘i Spirituality—A Response to Amir-Moezzi,” pp.309-310.
- ¹⁶ A. J. Newman, *The Formative Period of Twelver Shī‘ism*, Richmond: Curzon Press, 2000; R. Viložny, “Réflexions sur le Kitāb al-‘Ilal d’Aḥmad b. Muḥammad al-Barqī (m.274/888 ou 280/894),” *Le shī‘isme imāmīte quarante ans après: hommage à Etan Kohlberg*, Turnhout: Brepols, 2009, pp.417-435; Viložny, “Pre-Būyid Ḥadīth Literature: The Case of al-Barqī from Qumm(d.274/888 or 280/894) in Twelve Sections,” *The Study of Shi‘i Islam: History, Theology and Law*, London: I.B.Tauris Publishers, 2014, pp.203-230.
- ¹⁷ 吉田京子「クライニー『充全の書：基本原理の部』—12 イマーム・シーア派伝承学の基礎理念—」柳端博之(編)『イスラーム知の遺産』東京大学出版会、2014年、pp.1-32; W. Madelung, “Early Imāmī Theology as Reflected in the Kitāb al-kāfi of al-Kulaynī,” *The Study of Shi‘i Islam: History, Theology and Law*, London: I.B.Tauris Publishers, 2014, pp.465-474.
- ¹⁸ T. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, vol.2, Leipzig, Dietrich, 1919, pp.179-182; Goldziher に関しては、筆者は 1920 年初版の I. Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen KoranAuslegung* のアラビア語訳 Goldziher, tr. by. ‘Abd al-Ḥalīm al-Najjār, , *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, Beyrut: Dār Iqra’, 1983, pp.286-336 を参照した。
- ¹⁹ Goldziher の研究の問題点の詳細は、A. Rippin, “What Defines a (Pre-modern) Shi‘i Tafsīr? Notes towards the History of the Genre of Tafsīr in Islam, in the Light of the Study of the Shi‘i Contribution,” *The Study of Shi‘i Islam: History, Theology and Law*, London: I.B.Tauris Publishers, 2014, pp.98-99 にあり、Nöldeke の研究の 1 つの問題については、H. Gätje, tr. by A. F. Welch, *The Qur‘ān and its Exegesis*, London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1976, p.39, p.267 に記述されている。.
- ²⁰ 例えば、Rippin, “What Defines a (Pre-modern) Shi‘i Tafsīr? Notes towards the History of the Genre of Tafsīr in Islam, in the Light of the Study of the Shi‘i Contribution,” *op. cit.*, pp.95-112; M. Ayoub, “The Speaking Qur‘ān and the Silent Qur‘ān: A Study of the Principles and Development of Imāmī Shi‘i tafsīr,” *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur‘ān*, Oxford: 1988, pp.177-198; A. Corbin, *En islam iranien*, vol.1, Paris: Éditions Gallimard, 1971, pp.135-185; B.S.Lawson, “Hermeneutics,” *Encyclopaedia Iranica*, vol.8, New York: Encyclopaedia Iranica Foundation, pp.235-239 などがある。
- ²¹ Gätje, *The Qur‘ān and its Exegesis*, London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1976, pp.239-247.
- ²² Ayoub, *The Qur‘ān and Its Interpreters*, vol.1 and vol.2, Albany: State University of New York Press, 1984-1992.
- ²³ Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, Leiden: Brill, 1999.
- ²⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, vol.2, p.179-180.
- ²⁵ ヌウマーニーのタフスィールは Al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, Beyrut, Mu‘assasat al-Wafā’, 1983, pp.1-97 に収録されている。
- ²⁶ Bar-Asher, “The Qur‘ān Commentary Ascribed to Imam Ḥasan al-‘Askarī,” *Jerusalem Studies in Arabica and Islam* 24, 2000, pp.358-379.
- ²⁷ フラートについては Shafī‘ī and Ṣalawātī, pp.181-182、クンミーについては pp.183-184、アイヤーシーについては pp.172-173、ヌウマーニーについては p.186 参照。

- ²⁸ Shafī‘ī and Ṣalawātī, pp.164-167.
- ²⁹ al-Sayyid Muḥammad ‘Alī Ayāzī, *al-Mufasssīrūn wa Ḥayāt-hum wa Manhaj-hum*, Tehran: Vezārat-e Farhang va Ershād-e Eslāmī, 1414 (1994-5), pp.328-333.
- ³⁰ Muḥammad Hādī Ma‘rifa, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī Thawbi-hi al-Qashīb*, 2 vols, n.p. al Jāmi‘a al-Raḍawiyya li al-‘ulūm al-Islāmiyya, 1387 (2008-9). アイヤーシーについては pp.751-753、クンミーについては pp.756-758。
- ³¹ Shafī‘ī and Ṣalawātī, p.181.
- ³² Shafī‘ī and Ṣalawātī, p.182.
- ³³ 菊地達也『イスラーム教「異端」と「正統」の思想史』講談社メチエ、2009年、p.90、p.98.
- ³⁴ Kohlberg, “From Imāmiyya to Ithnā-‘ashariyya,” *Belief and Law in Imāmī Shī‘ism*, pp.521-534.
- ³⁵ Shahrastānī, *Kitāb al-milal wa al-niḥal*, vol.1, Cairo: Maktaba al-Anjlū al-Miṣriyya, n.d., p.34.
- ³⁶ Shafī‘ī and Ṣalawātī, p.181.
- ³⁷ al-tafsīr.com, <http://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=5&tTafsirNo=45&tSoraNo=109&tAyahNo=1&tDisplay=yes&UserProfile=0&LanguageId=1>, 2014年9月25日参照。
- ³⁸ Muḥammad al-Kāzīm, “al-Muqaddima,” Furāt b. Ibrāhīm al-Kūfī, *Tafsīr Furāt al-Kūfī*, vol.1, Beirut: Mu‘assasat al-Ta‘rīkh al-‘Arabī, 2011, pp.11-13.
- ³⁹ Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, p.27; Ayoub, “The Speaking Qur’ān and the Silent Qur’ān: A Study of the Principles and Development of Imāmī Shi‘i tafsīr,” *op. cit.*, p.184.
- ⁴⁰ イマーム派のハディースでは、預言者の言行は伝承経路にイマームを介するのが通常である。しかしながら、フラートのタフスィールにはザイドの伝承以外にもイマームを伝承経路に介さずにイマームに友好的であった教友が伝える預言者伝承がしばしば載せられている。例えば、イブン・アッバースの伝える伝承が Furāt b. Ibrāhīm al-Kūfī, *Tafsīr Furāt al-Kūfī*, vol.1, p.340、ウンム・サラマの伝える伝承が Furāt, vol.1, p.332にある。
- ⁴¹ Furāt, vol.1, p.122. なお本稿におけるクルアーンの訳文は中田考（監修）中田香織、下村佳州紀（訳）『日亜対訳クルアーン [付] 訳解と正統十読誦注解』作品社、2014年のものを採用した。
- ⁴² ザイドの反乱については、清水和裕「裏切るクーファ市民ーウマイヤ朝末期ザイドの反乱にみる民衆の政治意識の結末」『イスラーム地域の民衆運動と民主化』東京大学出版会、2004年、pp.53-75参照。
- ⁴³ al-Nu‘mānī, *Kitāb al-ghayba*, Beirut: Mu‘assasat al-A‘lamī li al-Maṭbū‘āt, 1983, p.217.
- ⁴⁴ Furāt, vol.1, p.199.
- ⁴⁵ Furāt, vol.1, pp.199-200.
- ⁴⁶ Furāt b. Ibrāhīm al-Kūfī, *Tafsīr Furāt al-Kūfī*, vol.1, Beirut: Mu‘assasat al-Ta‘rīkh al-‘Arabī, 2011, p.347.
- ⁴⁷ Furāt, vol.1, pp.339-340.
- ⁴⁸ Kohlberg, “Some Zaydī Views on the Companions of the Prophet,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 39, London: University of London, 1976, p.91 and p.98.

⁴⁹ Bar-Asher, 1999, pp.169-170.

⁵⁰ ザイド派のハディースの伝承者の信頼度に関しては、最も信頼の置ける者たちがザイド派イマームで、次いで信頼の置ける者たちがイマームを認めるか否かを問わず家門の人々全体である。Kohlberg, *Some Zaydī Views on the Companions of the Prophet*, *op. cit.*, p.98.

⁵¹ Sachedina, pp.25-30.

⁵² グラートとは、鎌田繁「グラート」大塚和夫編『岩波イスラーム辞典』岩波書店、2002、p.335 に抛れば、「イマームの神格化」などを特徴とする「シーア派的文脈の中で過激な教義を主張した者やその後継者を否定的に指す名称」である。小幽隠期のタフスィールにグラートの要素が見られることについては、Bar-Asher, 1999, pp.224-243 を参照。これに関連する論考としては Bar-Asher, “Deux traditions hétérodoxes dans les anciens commentaires imāmites du Coran,” *Arabica* 37, 1990, pp.291-314 や Amir-Moezzi, “Notes sur deux traditions hétérodoxes imāmites,” *Arabica* 41, 1994, pp.127-133 がある。