

初期十二イマーム派における「秘教」と「顕教」 —小幽隠期のハディース集とタフスィールの分析を通じて—

平野 貴大
東京大学大学院人文社会系研究科博士後期課程
日本学術振興会特別研究員 (DC)

要旨

本稿は、「秘教」的教義のみならず「顕教」的教義も初期の十二イマーム派の本来の教義の一部を構成するということを明らかにする。最初期の十二イマーム派思想を考察する上では小幽隠期の文献が最も重要であり、本稿では小幽隠期の法学規定を主として分析する。

法学規定は秘教的教義同様にイマームの権威に基づいて議論されていた。スンナ派と初期十二イマーム派の間には法学規定における見解の相違が少なからず存在するが、このような法学的相違の多くはクルアーンやハディースの外面的意味の解釈の相違から生まれたものである。一方で、「十二イマーム派」「反対者」「敵対者」の3つの分類に従い規定が課されることやイマームとその家族だけに特別な規定が課されることについては、イマームと十二イマーム派信徒が特別な地位を有するという信条が法学規定にも反映されていると言えよう。初期から現代までの法学規定の連続性は顕教的教義の通史的な重要性を示している。

キーワード

十二イマーム派、イマーム、顕教、秘教、ハディース

Esotericism and Exotericism in the Early Imāmiyyah: Analysis of *Tafsīrs* and the Collections of *Ḥadīths* in the Minor Occultation

Takahiro Hirano

Doctoral Student

Graduate School of Humanities and Sociology, the University of Tokyo

Research Fellow of Japan Society for the Promotion of Science

Abstract:

This paper focuses on exoteric doctrines in the early Imāmiyyah through analysis of laws transmitted by imāms. In order to consider the doctrines of the early Imāmiyyah, we must refer to literature written during the period of the Minor Occultation.

Through our analysis, we demonstrate that exoteric doctrines as well as esoteric ones are original to the early Imāmiyyah. Some differences of law between the Imāmiyyah and the Ahl al-Sunnah are caused by the different interpretations of the apparent (*ẓāhir*) meanings of the Qur'ān and Sunnah. However, we can see that there are differences which are caused by the Imāmī belief that imams and their followers are special. Examples include certain rules reflecting the distinctions among *imāmī*, *mukhālif*, and *nāṣib*, as well as rules giving imāms and their family certain privileges. The continuity of these rules from the Minor Occultation onwards shows that the Imāmiyyah has regarded the exoteric doctrines as important elements transmitted by their imāms.

Keywords:

Imāmiyyah, Imām, Exotericism, Esotericism, Ḥadīth

1. はじめに

シーア派とはスンナ派と並びイスラームの 2 大宗派を形成する集団である。シーア派は預言者ムハンマドの死後、彼の従弟であり娘婿のアリーが彼の後継者すなわちイマームとなったと信じている。シーア派は歴史上多くの分派を生み出してきたが、本稿が扱う十二イマーム派とはアリーを含めた特定の 12 人をイマームとして奉じる集団である。

十二イマーム派の歴史において重要な局面となった出来事の一つに 12 代イマームの幽隠 (ghaybah) がある。幽隠とは狭義には 12 代イマームが信徒の前から姿を隠したことを意味し、イマームが 4 人の代理人とのみ交流を持っていたとされる 874 年から 941 年までの状態を小幽隠 (al-ghaybah al-ṣuḡhrā)、イマームが代理人を置くことをやめ信徒の前から完全に姿を消した 941 年以降現在までの状態を大幽隠 (al-ghaybah al-kubrā) と呼ぶ。

小幽隠期および大幽隠期の初期にあたる 9 世紀末から 10 世紀末までの十二イマーム派では、クルアーンとハディースの解釈を重視する伝承主義的潮流がイランのゴムを中心に大きな勢力を持っていたと言われる。この潮流についての先駆的研究に Amir-Moezzi (1994, 2011) があるが¹、彼は秘教的教義だけを十二イマーム派の本来の (original) 教義であるとみなし、彼が顕教的とみなす法学や神学の教義は研究対象にしなかった。それに対して、Crow (2012) らは顕教的教義と秘教的教義の両方をバランスよく研究すべきであると主張してきたが²、Crow が支持する研究方法による研究はまだほとんどなされていない。そこで、Amir-Moezzi が「顕教的教義」として研究対象にしなかった法学教義を分析することで、本稿は秘教的教義のみならず顕教的教義も十二イマーム派の独自かつ本来の教義であったということを明らかにする。

本稿の構成は以下の通りである。第 2 章では、Amir-Moezzi を中心に先行研究の状況をまとめる。第 3 章では、先行研究における文献の使用法を検討し、小幽隠期の文献の重要性を明らかにする。第 4 章では、本稿の目的を達成するために、小幽隠期の法学規定の具体例を幾つか分析する。

2. 先行研究の状況と課題

初期十二イマーム派に関わる研究の包括的な分析は以前に拙論 (2015) で行ったため、それを参照されたい³。本章では、本稿の主題である初期十二イマーム派の「秘教 (esotericism)」と「顕教 (exotericism)」に関わる研究のみを扱うこととする。

そもそも、「秘教」と「顕教」という概念はイスラーム思想の中にもともとあっ

たものではなく、宗教の特徴を論じる際に用いられる多義的な分析概念である⁴。それゆえ、研究者ごとに若干異なる意味で用いている場合も少なからずあるため、筆者はこの2つの用語の使用は慎重であるべきだと考えている。しかしながら、先行研究の状況の説明を容易にするために、Amir-Moezzi の用法を参考に本稿も便宜的に「秘教」と「顕教」という用語を用いることにする。Amir-Moezzi は初期十二イマーム派における「顕教」を、十二イマーム派信徒やスンナ派信徒でもアクセスすることのできる法学やクルアーン解釈やハディースに見られるような伝承に基づく (traditional) 教えであるとし、「秘教」を十二イマーム派信徒の中でもエリートだけがアクセスできる秘密の (secret) 教えであるとしている⁵。言い換えれば、顕教的教義とはクルアーンとハディースの外面的意味 (zāhir) の解釈から字義どおりに導き出される法学規定や一部の神学教義を指し、秘教的教義は内面的意味 (bāṭin) の解釈から導き出される教義を指すものである。

10世紀末までの十二イマーム派の本質的教義が何であるかを巡って、研究者の間で見解が分かれている。Corbin (1974) が十二イマーム派を「本質的にイスラームにおける秘教主義」にほかならぬと論じて以降⁶、彼の主張を継承する研究が多く進められてきた。本邦でも井筒 (1984) がシーア派をスンナ派の「律法主義と対立する」「イスラーム文化の精神主義」と説明して以降、この認識が広まっているように思われる⁷。Amir-Moezzi は秘教的教義を本来の教えとみなす Corbin の主張を継承し発展させることで、イマーム在世時にはイマーム派 (十二イマーム派の母体となる集団) と極端派 (ghulāt, イマームについて極端な思想を持つ集団)⁸との境界はなかったと主張している。

その一方で、Modarressi (1993)、Crow (2012)、Zarvani (2013) らは秘教を十二イマーム派の本来の教義とは見なしていない。Modarressi に拠れば、最初期からイマームの取り巻きの中に、現代の十二イマーム派に連続する思想を持つ者たちと極端派の傾向を持つ者たちが別にあたるとされる⁹。筆者は本稿の分析を通じて明らかにするように、秘教的教義だけを十二イマーム派の本来の教えとみなす主張は説得力が欠けると考えている。以下に、Amir-Moezzi の研究の課題を挙げることで、本稿の意義を明確化することを目指す。

Amir-Moezzi は単著の研究書だけでも1992年、2007年、2011年にフランス語で出版されており、それぞれ英訳もされている¹⁰。彼の全ての単著が英訳されているというのは、彼の研究が世界的に認められている証左である。

Amir-Moezzi の研究の中でも、1992年にフランス語で出版され1994年に英訳された彼の最初の単著は特に重要である。この研究書の序文において Amir-Moezzi は、初期十二イマーム派に特有の教義であるイマーム論のみを扱うと述べており、法学規定についてはスンナ派とほとんど変わらないため扱わないとも述べている。

同書は全体を通して、極端派に結び付けられる思想の多くが十二イマーム派のハディースにも見られることを明らかにし、それを根拠に極端派と十二イマーム派の境界は 11 世紀初頭以降の十二イマーム派学者たちによって人為的に定められたものであり、10 世紀後半までは明確な境界は存在しなかったと結論付けた¹¹。

この主張を発展させる形で Amir-Moezzi は現在も研究を続けている。2016 年に Amir-Moezzi が編著で出版した *Shi'i Esotericism* の目次を見ても彼の研究の目的は明らかである¹²。同書は三部構成で、「根源」という題名の第一部は、イスラーム以前に成立したマニ教やグノーシス主義の教説や、それらの宗教の極端派への影響を分析した論文などを収録する。「初期シーア派の秘教主義」という題名の第二部は、十二イマーム派の初期の思想、極端派を含む当時のシーア派諸派の秘教的教義についての論文を収録する。「展開」という題名の第三部は、幽隠以降の時代のシーア派諸派やスーフィズムについての論文を収録している。この論文集の全体としての目的は、イスラーム以前の宗教の秘教的教義の影響がシーア派の根源にあり、シーア派は全体としてその秘教的教義を発展されて現代にいたる、と指摘することであろう。

Amir-Moezzi の主張には多くの研究者たちが関心を払ってきた。最初の単著 *The Divine Guide* および 2007 年にフランス語で出版され 2011 年に英訳された *The Spirituality of Shi'i Islam* の 2 つの著作はたびたび研究者たちに引用され、幾つかの書評も書かれている。以下にこの 2 つの著作に対する代表的な書評を分析し、Amir-Moezzi の研究の問題点を明確にする。

The Divine Guide について、著名なシーア派研究者である Kolberg や極端派研究者の Tucker は同書を高く評価し、Amir-Moezzi の主張に同意を示している¹³。しかしながら、Kohlberg は Amir-Moezzi の結論の多くが推測的な仮説であることを述べており、Tucker はシーア派法学者なら Amir-Moezzi の主張に反対するだろうと述べている。それに対して、スーフィズム研究者の Chodkiewicz は、Amir-Moezzi が典拠とするイマームのものとされる文献が本当にイマームに遡るのか定かではないことや、ハディースの真正性が考慮されていないこと、イマームの教えを明らかにしたと主張しながら主要文献が幽隠以降に執筆されたものであることなどを根拠に、同書を批判している¹⁴。

The Spirituality of Shi'i Islam について、十二イマーム派研究の大家である Newman や極端派研究で著名な Asatryan は同書を高く評価している¹⁵。それに対して、Crow は Amir-Moezzi が秘教的側面ばかりを強調することを批判し、同書を「学問の体系と方法論をまとい、(中略)現代の極端派の一形態として理解され得る」とさえ評している¹⁶。

以上のように、研究者の間でも Amir-Moezzi の研究については評価が分かれて

いる。Tucker や Asatryan ら極端派を専門とする研究者にとっては、Amir-Moezzi の主張は興味深いものとして映ったのかもしれない。Kohlberg と Crow も指摘するように Amir-Moezzi の結論の一部は仮説にすぎず、十二イマーム派の自己認識とはかけ離れた主張を展開している。確かに現代の十二イマーム派が考える歴史観が正しいとは限らないため、同派の学者の解釈に拘泥せず初期の思想を解明しようとする Amir-Moezzi の試みは非常に重要である。しかしながら、彼の研究が秘教に偏りすぎているのは明らかである。そのため、Amir-Moezzi が軽視して扱わなかった顕教的教義の独自性と当時の法学規定の多様性を示すことは非常に重要であり、本稿はその先駆けとなるものである。

3. 使用文献の検討

本章では先行研究における一次文献の扱い方の問題点を指摘する。初期十二イマーム派の教義を幅広く扱った研究はまだ少なく、Amir-Moezzi の幾つかの研究書と Bar-Asher (1999) がある程度である。Bar-Asher の研究は初期十二イマーム派のイマームに関するクルアーン解釈を主題とし、10 世紀の 4 つの現存するタフスィール(クルアーン注釈書)を用いている。そのうちの 1 つはヌウマーニー (Abū Ja‘far al-Nu‘mānī, d.360/970-1) に帰される真正性の確定していないタフスィールであるが、彼の主要文献は真正性の確定しているフラート・クーフィー (Furāt b. Ibrāhīm al-Kūfī, 10 世紀初頭没) とアリー・イブン・イブラーヒーム・クンミー (‘Alī b. Ibrāhīm al-Qummī, d.307/919) とムハンマド・アイヤーシー (Muḥammad b. Mas‘ūd al-‘Ayyāshī, d.320/932) の 3 つのタフスィールである。そのため、仮にヌウマーニーの著作が偽作や後世の著作であったとしても、Bar-Asher の結論にはほとんど影響はないだろう。

Amir-Moezzi (1994) は 11 世紀初頭以前までの十二イマーム派の伝承主義者が著したとされる文献とイマームに帰される文献を資料としている。この時代の文献としてはハディース集とタフスィールだけが現存しており、いずれも著者の解釈をほとんどいれずにハディースを並べるといった形式をとっている。ハディースの引用だけで構成される資料を Amir-Moezzi は秘教的側面の程度によって分類した。秘教的側面が極めて強い文献は、イマームたちが教えた本来の (original) 教えを反映するものであるとし、主要資料 (basic sources) として扱った。そして、秘教的側面と顕教的側面の双方を持つ文献を副次的資料 (secondary sources) として扱った。彼の分類する主要資料と副次的資料は以下の通りである¹⁷。

主要資料：

サッフアール・クンミー (Muḥammad b. al-Ḥasan b. Farrūkh al-Ṣaffār al-Qummī, d.290/902-903) の『洞察の階梯 (*Baṣā'ir al-Darajāt*)』、ムハンマド・クライニー (Muḥammad b. Ya'qūb al-Kulaynī, d.329/940-941) の『充全の書 (*Kitāb al-Kāfi*)』の「根幹の部 (Uṣūl al-Kāfi)」と「庭園の部 (Rawḍa al-Kāfi)」、ヌウマーニーの『幽隠の書 (*Kitāb al-Ghaybah*)』、シャイフ・サドゥーク (Ibn Bābawayh al-Shaykh al-Ṣadūq, d.381/991) の著作で秘教的側面の強い幾つかのもの。なお、サドゥークの文献で秘教的側面の弱いものは副次的資料として扱っている。

Amir-Moezzi は副次的資料を次の 3 分類に分けている。

副次的資料：

- A. 密接に結び付くはずのイマーム論と秘教的教義について、即座には明らかでないような文献。アブー・ジャアファル・バルキー (Abū Ja'far al-Barqī, d.274/887 or 280/893) の『美德 (*Maḥāsin*)』、4代、6代、11代イマームにそれぞれ帰される文献。
- B. 秘教的側面が部分的なもの：フラート、アリー・イブン・イブラーヒーム・クンミー、アイヤーシーそれぞれのタフスィール、イブン・クーラワイヒ (Ja'far b. Muḥammad b. Qūlawayh, d.369/979) の『完全な参詣 (*Kāmil al-Ziyārāt*)』、ハッザーズ (al-Khazzāz al-Rāzī, 10世紀末没) とイブン・アイシャール・ジャウハリ (Ibn 'Ayyāsh al-Jawharī, d.401/1101) それぞれのハディース集。
- C. その権威や真正性が確定していない文献：シャリーフ・ラディー (al-Sharīf al-Raḍī, d.406/1016) が編纂した初代イマーム・アリーの伝承集『雄弁の道 (*Nahj al-Balāghah*)』、マスウディー (al-Maṣ'ūdī, d.345/956) に帰される『遺言執行人位の確定 (*Ithbāt al-Waṣiyyah*)』。

この文献の分け方には幾つか大きな問題がある。そもそも主要資料と副次的資料を分ける基準が秘教的側面の程度であるというのは極めて恣意的である。執筆年代や著者の活動時期などは全く考慮せずに、秘教的側面の程度だけを基準とする理由を Amir-Moezzi は説明できていない。2011年の *The Spirituality of Shi'i Islam* でもほとんど同様の方法で文献やハディースが選ばれており、Crow は恣意的な選択だと批判している¹⁸。クライニーのハディース集は秘教的教義を展開するものと分類されているが、それは「根幹の部」と「庭園の部」だけにあてはめることであり、「枝葉の部 (Furū' al-Kāfi)」のほとんどのハディースは法学規定を扱って

いる。「根幹の部」の中でも「クルアーンの徳章 (kitāb faḍl al-Qur’ān)」、「親交の章 (kitāb al-‘ishra)」は秘教的ではなく、ほとんどのハディースがスンナ派と同様である。

副次的資料の A、B、C の分類についても問題点がある。C の文献を副次的資料として扱うことは妥当であろう。その著作自体がどこまで遡るか判明していない以上、参考程度に用いることはできても、主要文献として扱うことは危険である。しかしながら、『雄弁の道』を権威の真正性の確定していない文献とするならば、A で挙げた 3 人のイマームに帰される文献も真正性が定かでないため C に分類すべきだろう。A に分類されるバルキーの伝承集は秘教と顕教の両方の側面を持っているが、B に分類されるフラート、アリー・イブン・イブラーヒーム・クンミー、アイヤーシーのタフスィールも同様に秘教と顕教の側面を持つため、A と B の分類の基準も曖昧である。ただ、2011 年の Amir-Moezzi の研究書では A と B の分類は設定されていないようである。

筆者の考えでは、本来の十二イマーム派の教えに少しでも近づくためには、単純により古い時代、特にブワイフ朝成立以前の小幽隠期に執筆された文献を用いることが重要である。その理由はブワイフ朝の成立が十二イマーム派に教義の修正を強いる一因となったとしばしば指摘されてきたためである。大幽隠期の開始 (941 年) 間もない 945 年にイラクのバグダードを征服したブワイフ朝はシーア派を強制することはなかったが統治下での十二イマーム派の活動を認めたため、スンナ派による反シーア派暴動が複数回発生し流血騒ぎとなることもあった¹⁹。Amir-Moezzi に拠れば、このような政治・社会状況の中で学者たちは十二イマーム派の本来の教えである秘教的教義を修正ないし破棄し、スンナ派の教義に接近することを目指したとされる²⁰。もちろん、スンナ派への接近が目的であったかは定かではないが、Amir-Moezzi が分析する具体例からも、Newman (2000)²¹ の研究からも、10 世紀初頭以降に秘教的側面が薄まっていったのは明らかである。そのため、よりイマームの時代に近い初期十二イマーム派の立場を考察するならば、ブワイフ朝成立以前、すなわち小幽隠の終わりまでの文献を中心的に扱うべきであろう。

理想を言えば、最初期の十二イマーム派の思想を研究するならば、小幽隠以前すなわちイマーム顕在期の文献を分析すべきである。しかしながら、前述のようにイマームに帰される文献はその真正性がわかっていない。イマームの弟子たちはアスルと呼ばれる著作を 400 以上残してきたと言われるが、そのうち 16 しか現存していない。加えて、アスルの研究はまだほとんどなく²²、現存するアスルの一部の真正性についても今後の研究を待たなければならない。そのため、現在の先行研究の状況を考慮すれば、文献上遡ることのできる最初の時代が小幽隠期と

なるだろう。

そのため、本稿では小幽隠期に書かれたとみなされるバルキー、サッフアール、クライニーのハディース集、およびフラート、アリー・イブン・イブラーヒーム・クンミー、アイヤーシーの著作を主要な資料とする²³。上述のように、これらの文献はいずれもハディースを羅列するという方法で執筆されているが、ハディースの配列や選定において著者ごとの特徴が表れている²⁴。バルキー、クライニー、クンミー、アイヤーシーの著作は非常に広範な主題を扱っているが、フラートとサッフアールの著作は法学規定への言及が非常に少なくイマーム論に関するハディースの引用が中心となっている²⁵。フラートとサッフアールは執筆意図を書き残していないが、おそらくこの2人はイマーム論を主題に著作を執筆したのだろうと思われる。いずれにせよ、本稿では上に挙げた小幽隠期の全ての文献を包括的に用いることにする。

4. 小幽隠期の十二イマーム派の法学教義の独自性

4-1. 法学派の違いによる独自性

第4章では、小幽隠期の学者たちが法学規定を盛んに議論し、スンナ派と異なる多様な教義を導き出していたことが明らかになる。顕教的教義の独自性と多様性を示すことは、顕教的教義を独自かつ本来の教義とみなさない Amir-Moezzi の主張に対する反論となる。まず、本節では、小幽隠期における顕教的教義の割合を示すとともに、法学派レベルの解釈の相違に基づく十二イマーム派法学の独自性を分析する。

クライニーの『充全の書』の構成とハディースの分量を見ることで、当時の十二イマーム派における法学の重要性が理解されよう。『充全の書』の「枝葉の部」の章 (kitāb) 立ては以下ようになっており、神事 (ibādāt) が、清め、月経、葬儀 (janā'iz)、礼拝、喜捨、斎戒、巡礼、ジハードからなり、人事 (mu'āmalāt) が、生活 (ma'iysha)、婚姻、アキーカ ('aqīqa)、離婚、奴隷解放と死囚解放契約 (tadbīr) と有償解放契約 (kitāba)、狩猟、屠殺、食料、飲料、家畜、遺贈、相続、ハッド刑、血の代償、証言、裁判と判決、誓約 (aymān) と誓言 (nuzhūr) と贖罪、の順に並んでいる。これは後の時代の法学書の章立てとほとんど同じである。

『充全の書』は 15121 のハディースを収録しており、「根幹の部」は 4380、「枝葉の部」は 10741、「庭園の部」は 597 のハディースを含んでいる。秘教的とされる「根幹の部」と「庭園の部」に収録されるハディースの合計は 4380 となり、『充全の書』全体の約 29% しかない。それに対して法規規定を扱う「枝葉の部」は 10741

のハディースを収録し、全体の約 71%を占める。前述のように、「根幹の部」には顕教的ハディースが少なからず含まれるため、顕教的ハディースは実際には 71%以上になる。スンナ派で最大級の権威を持つブハーリー (Muḥammad b. Ismā'īl al-Bukhārī, d.870) のハディース集は全体で 7563 のハディースしか挙げておらず、クライニーの「枝葉の部」のハディース総数にも達していない。これほど多くの分量で論じられている顕教的教義を研究に値しないとするような主張は、説得力に欠ける。

Amir-Moezzi が主張するように、十二イマーム派の多くの法学説はスンナ派のいずれかの法学派の学説と一致する。しかしながら、十二イマーム派の法学説がスンナ派のどの法学派の学説とも異なる場合も少なからずある。このような十二イマーム派独自の法学説については先行研究で詳しく論じられているため、以下に神事と人事における例を 1 つずつ示すことでその特徴を明らかにする。

神事において、ウドゥーの際に足を洗うかどうかという問題を考察する。両派ともに自派の学説の根拠にクルアーンの「お前たちの顔と手を肘まで洗い、頭のところを撫で、両足をくるぶしまで (fa-ghsilū wujūha-kum wa aydiya-kum ilā al-marāfiq wa-msaḥū bi-ru'ūsi-kum wa arjul-kum)」(5:6) を挙げており、下線を引いた両足を意味するアラビア語 *arjul* の解釈が問題となっている。この下線部には *arjula-kum* と読む読誦法と *arjuli-kum* と読む読誦法の 2 つが伝えられており²⁶、スンナ派は一般的に前者の読誦法を採用する。その場合、*arjula-kum* は対格であるため、「洗え (*ighsilū*)」の目的語になっていると解釈される。そのため、スンナ派の合意では足を洗うことが義務となる²⁷。それに対して、十二イマーム派は後者の読誦法を採用し、足を撫でることを義務とする。アイヤーシーに拠れば、この個所は属格で *arjuli-kum* と読む読誦法が正しい。そのため、*arjuli-kum* は「洗え」の目的語とはなり得ず、「撫で (*imsaḥū bi*)」の前置詞 *bi* につくものと解釈される²⁸。これと同じ内容のハディースをバルキー、クンミー、クライニーも引用している²⁹。ウドゥーにおけるこの規定はクルアーンを根拠としながらスンナ派と十二イマーム派の解釈が異なる定型的な例であり、後の十二イマーム派にも継承されている³⁰。

人事においては鱗のない魚の食用の問題を分析する。スンナ派の多数説では海の中の全ての生物は食べることが合法であるが、ハナフィー学派の学説に拠れば魚以外の海の生物を食べることが禁じられる³¹。それに対して、十二イマーム派では鱗があるかどうかの問題となる。

クライニーはこの問題に 1 節を割いて論じており、師であるアリー・イブン・イブラーヒーム・クンミーからは「鱗がない限りは、魚を食べるな、売買するな」というハディースを引用している³²。バルキーも同様のハディースを複数引用す

るとともに、エビ (irbiyān) については鱗があるために食用が許されるというハディースも引用している³³。一方、アイヤーシーは「鱗のない海の全てのものは忌避 (makrūh) である。(中略) それは禁止 (ḥarām) ではなく、忌避だ」というハディースを2つ引用しており、禁止説を支持するハディースは引用していない³⁴。小幽隠期の文献に見られる禁止説と忌避説はいずれも後世の十二イマーム派法学に引き継がれている³⁵。

スンナ派と異なる法学規定の多くはクルアーンとハディースの解釈の問題によるものであり、先行研究の指摘するように法学派として相違に基づくと言えよう³⁶。Amir-Moezzi の顕教的教義についての理解はおそらくこのような十二イマーム派の法学教義を念頭に置いていると考えられる。

4-2. 「十二イマーム派」「反対者」「敵対者」の3分類

十二イマーム派の信条に基づいた独自の法学規定も存在する。後世の十二イマーム派は信仰告白を行った人間を「十二イマーム派」、「反対者 (mukhālif)」、「敵対者 (nāṣib)」の3種に分類する³⁷。「十二イマーム派信徒」は「信仰者 (mu'min)」や「ワラーヤの徒 (ahl al-walāyah)」とも呼ばれる。「反対者」とはイマームに敵対しない非十二イマーム派イスラーム教徒を指し、彼らは「ムスリム (muslim)」とも呼ばれる。そして、「敵対者」とはイマームに敵意を持つ者で、現世において既にイスラームの枠内から出た不信仰者とみなされる。この3つの区分が小幽隠期の文献の中では法学規定の中にも反映されており、「十二イマーム派」「反対者」「敵対者」ごとに別の規定が課される場合がある。

証人の資格の問題がその定型的な例の1つである。サッフアールの著作では裁判における証人についての明確な議論はないものの、旅路で死を悟った際に遺言を行うための証人についての議論がある。それによれば、「旅路にあって、死が臨んだ時、自身の宗教のうち (min dīni-hi) 公正な2人によるものとする。見つけられなければ、ワラーヤの徒 (ahl al-walāyah) 以外でクルアーンを読む者2人によるものとする」と6代イマーム、サーディクが語ったとされる³⁸。このハディースはクルアーン「お前たちの誰かに死が臨んだ時、遺言の際にはお前たちの間の証言はお前たちのうちの公正な2人によるものとする。お前たちが地上を闊歩していてそこに死の苦悩が襲ったのであれば、お前たち以外の者からの2人によるものとする」(5:106)を根拠に旅路での遺言のやり方を説明している。この伝承では、クルアーン中の「公正な2人」とはワラーヤの徒すなわち十二イマーム派信徒であり、ワラーヤの徒が見つからなければ「ワラーヤの徒以外でクルアーンを読む者」すなわち反対者を証人にすると解釈されている。証人の資格の問題では十二イマーム派信徒であるか否かが争点となっており、現代まで十二イマーム

派信徒にのみ証人の資格が与えられる³⁹。

ザカート（義務の喜捨 *zakāt*）とサダカ（自由喜捨 *ṣadaqah*）に関する規定の中でも先の3分類が重要になる。ザカートは、所有財産のうち例えば金銀ならば年2.5%の支払いが義務となるような喜捨（以下、ザカートと表記）と「斎戒明けのザカート (*zakāt al-fitr*)」の2つに大別される。クライニーの引用する次のハディースに拠れば、前者のザカートの受給者は十二イマーム派信徒に限られる。

ズラーラとムハンマド・イブン・ムスリムがアブー・アブドゥッラー（イマーム・サーディク）一彼に平安あれーに尊厳比類なきアッラーの御言葉『ザカートは、貧者たち、困窮者たち、それを行う者たち、心が傾いた者たち (*al-muallafa qulūbu-hum*) のため、また奴隷たち (*al-riqāb*) と負債者たち、そしてアッラーの道にまた旅路にある者のみ』(9: 60) についてどうお考えですか。彼ら全員はたとえ知らず (*lā ya‘rif*) とも（ザカートを）与えられるのですか」と言った。すると、（サーディクは）「イマームは彼ら全員に与える。というのも、彼らは彼（イマーム）に服従を誓ったからだ」と言われた。（ズラーラが）「彼らが知らない場合はどうですか」と言うと、（サーディクは）「ズラーラよ、知る者 (*man ya‘rif*) が知らない者 (*man lā ya‘rif*) を除外して与えたならば、それは（ザカートは *la-hā*）適当な場所 (*mawḍi‘*) を持たないことになる。知る者が施しをする理由は宗教を欲し、それ（宗教）が彼に定着することを望むからに他ならない。今日、お前とお前の仲間は知る者以外には与えてはならない。お前がムスリムたちの中で知る者（*‘arif*）を見つけたならば、人々 (*nās*) ではなくその者に与えよ」と言われ、それから「心が傾いた者の分け前と奴隷の分け前は一般（*‘āmm*）であり、残りは特別 (*khāṣṣ*) である。（後略）」と言われた⁴⁰。

このハディースは十二イマーム派神学の専門用語が並ぶため、一見すると理解しにくいだが、用語の意味を理解すれば意味は明快である。「知る者」という単語の説明をしている研究書や一次資料は管見の限り存在しないが、しばしば用いられる用語であり「自身のイマームを知る者 (*man ya‘rif imāma-hu*)」などの表現に由来すると考えられる。ザカートについて別の個所でクライニーが「ザカートはワラーヤの徒にしか与えられない」という名前の節を設けていることから⁴¹、ザカートの受給者とされる「知る者」が「十二イマーム派信徒」を指すことは明らかである。「一般」と「特別」も専門用語であり、「一般」は非十二イマーム派ムスリム、「特別」は「十二イマーム派信徒」を指す⁴²。ここでは、「人々 (*nās*)」

は「一般」と同義に用いられている。「心が傾いた者」とはアイヤーシーに拠れば、イスラームに入信はしたが猜疑心を持っているような者で、その者の信仰を固めるためにザカートを与えることが許されている⁴³。クライニーの引用する伝承によれば、「心が傾いた者」の解釈は2つあり、イスラーム改宗後も猜疑心を持つ者、ないし、アッラーは信じるがムハンマドの預言者性は信じない不信仰者、のいずれかである⁴⁴。

以上の用語の意味を考慮して先のハディースを考えれば、クルアーンで指定されているザカートの受給者のカテゴリーの中でも、「心が傾いた者」と「奴隷」は「一般人」すなわちイスラーム教徒全体を対象とするが、その他のカテゴリーの受給者は「特別」な者すなわち「十二イマーム派信徒」に限定されるということになる。なお、後世の文献では多くの場合「心が傾いた者」とはイスラームに改宗しそうな不信仰者を指し、改宗後に懐疑心を持つ者を含まない。また、奴隷も十二イマーム派でなければザカートを受給できないとされる⁴⁵。「心が傾いた者」の1つの定義と「奴隷」のザカート受給の問題は後世では少数意見となったが、他の規定はそのまま継承されていると考えられる。

齋戒明けのザカートについては、上記の規定とは別の規定が設けられている。クライニーは齋戒明けのザカートを、「ワラーヤの徒以外」ないし「ムスリム」に支払って良いというハディースを挙げている⁴⁶。敵対者への支払いの是非の議論は見つからなかったが、サダカの規定の中では、敵対者への言及がある。クライニーの引用するハディースでは、非十二イマーム派信徒に対してサダカを行うことをイマームが許す一方で、「敵対者」へのサダカをイマームが禁じたという⁴⁷。フラートによれば、敵対者は12代イマームの再臨以降は異教徒の庇護民と同様に人頭税が課され、復活の日の後は火獄の罰を受ける⁴⁸。このような背教者として位置づけによって、敵対者はサダカの受給さえ認められないのだろうと推察される。

4-3. イマームないし彼らの家族だけに適用される規定

本節はイマームおよびその家族を他の人間と区別する規定に着目し、小幽隠期の十二イマーム派法学の独自性を明らかにする。イマーム廟への参詣の規定がイマームと他者を区別する典型的な例であろう。クライニーは預言者とイマームたちの廟への参詣について、「巡礼の章 (kitāb al-ḥajj)」の中に「参詣の諸節 (abwāb al-ziyārāt)」を設けて論じている⁴⁹。イマーム廟への参詣が推奨されていることは初期から現代までの十二イマーム派法学の大きな特徴であろう⁵⁰。

ザカートについてもイマームの家族に特別な規定が課される。ザカートはクルアーンが指定するカテゴリーに当てはまる十二イマーム派信徒ならば誰にでも

払ってよいのではなく、預言者とイマーム、およびその血族に当たるハーシム家には支払いが禁じられる。

クライニーは「ハーシム家と彼らの解放奴隷と彼らの近親者へのサダカ」という章を設けて、10のハディースを挙げている。最初の3つのハディースはハーシム家に対するサダカを禁じるものである。4つ目のハディースはハーシム家の解放奴隷へのサダカの合法性に関するものであるが、5つ目のハディースはハーシム家に対して禁じられるところのサダカというのは自由喜捨ではなくザカートのことであると明言するものである。一方で、6つ目のハディースでは、ハーシム家に対してザカートを支払うことは合法であり、支払いが禁じられるのは預言者とイマームたちだけであるとしている。7つ目以降は来世の報酬などの主題を論じている⁵¹。

ハディース解釈は法学者の仕事であるため深く立ち入らないが、少なくともハディースの文字通りの意味からは、イマームと預言者だけにザカートの受給が禁じられるという学説、もしくはハーシム家全体に対して禁じられるという学説のいずれかが支持されていた、もしくは、その両説とも存在していたということになるだろう。ハーシム家にザカートの受給を禁じるのはスンナ派も同様であるため⁵²、この教義は十二イマーム派特有のものではないが、少なくともイマームの血族としてのハーシム家には特別な規定が課され、解釈によっては預言者とイマームだけに特別に課される規定もあり得るということがわかる。後世の多くの法学書では、ザカートが禁じられるのはハーシム家とされるため、イマームだけに禁じられるという学説はあまり引き継がれなかったようである⁵³。

女性の閉経の年齢についても、イマームの家族に特別な規定が課される。月経中の女性は一部の信仰行為を行うことが禁じられるため、閉経の年齢の特定は非常に重要な問題となる。この問題についての伝承には2つのヴァリエーションがあるが、クライニーは50歳ないし60歳であるというハディースを挙げるとともに、クライシュ族の女性はその限りではないという伝承を挙げている⁵⁴。小幽隠期の文献でこれ以上に詳細な議論を見つけることができなかったが、後の学者たちは普通の女性の閉経を50歳とするが、クライシュ族の女性は60歳まで閉経とはみなされないという説を主張している⁵⁵。以上より、イマーム、ないし、彼らの血族に特別な規定が課される場合があることは明らかである。

5. 結論

本稿の目的は Amir-Moezzi の主張を修正し、小幽隠期における十二イマーム派の法学規定の独自性を明らかにすることであった。『充全の書』の分析によって明

らかなように、顕教と言われる教義の占める割合は秘教のそれよりずっと多く、顕教的教義の内容は非常に多岐に渡る。このことは、顕教的教義が当時の十二イマーム派にとって不可欠なものであったことを示す。当時の十二イマーム派学者たちが秘教的教義のみならず顕教的教義も重要視していたことは明らかであり、彼らが盛んに法学的主題を議論し、様々な規定を導き出していたことがわかる。このことは、当時の十二イマーム派と幾つかの極端派集団との間の大きな相違点となる。

Amir-Moezzi は顕教的教義がスンナ派とほとんど変わらないため十二イマーム派の本来かつ独自の教義ではないと結論付けたが、そもそも「顕教」と「秘教」という概念自体が同派の中にはない分析概念である。顕教の定義がクルアーンやハディースの外面的意味に由来する教義という意味を含意しているため、十二イマーム派学者によるテキストの外面的意味の文字通りの解釈がスンナ派のそれと一致することは不思議なことではなく、両派間の法学規定の相違の多くは法解釈や法学派の相違に帰されるものである。そのため、十二イマーム派思想を顕教、秘教と分断して議論することには問題がある。

イマームの家族と他の人間を区別する規定や、十二イマーム派と反対者と敵対者を分けて議論する規定については、十二イマーム派の独自性が見られる教義である。イマームや十二イマーム派信徒が特別な地位を有するという信条が、法学規定の中にも反映されていると言えるだろう。小幽隠期の文献に見られる法学規定が現代まで大幅な修正を受けることなく保持されてきたということは、最初期から現代まで法学規定が十二イマーム派に欠かせない要素の1つとして認識されていたということを意味する。一部の法学規定が後世に受け継がれなかったことは、小幽隠期にはまだ法学説が固まっていなかったことを示し、文献上遡ることのできる最初期の十二イマーム派法学の姿を示すこととなった。

註

* 本稿は日本学術振興会特別研究員奨励費（課題番号：16J02934）の成果の一部である。

¹ 後述のように1994年、2011年に出版された研究書は、それぞれ1992年、2007年にフランス語で出版されたものの英訳である。書誌情報は筆者が入手し参照した英訳のものを記しておく。M. A. Amir-Moezzi, tr by David Streight, *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam*, Albany: State University Press of New York Press, 1994; Amir-Moezzi, *The Spirituality of Shi'i Islam*, London: I.B.Tauris, 2011.

-
- ² K. D. Crow, “Critical Notice: Shi‘i Spirituality—A Response to Amir-Moezzi,” *Journal of Shi‘a Islamic Studies* 5-3, 2012, pp.295-315.
- ³ 平野貴大「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—」『一神教世界』6、2015年、87-104頁。
- ⁴ *Encyclopedia of Religion* の2nd edition に拠れば、秘教 (esotericism) とは非常に多義的な分析概念であり、「意図的に秘密にされている教え」「外面的なものの中に隠された意味」という意味で用いられることや、「グノーシス (gnosis)」と同義で用いられることもある。A. Faivre, “Esotericism,” in *Encyclopedia of Religion*, 2nd Edition, Detroit: Gale Cengage Learning, 2005, vol.4, pp.2842-2845.
- ⁵ Amir-Moezzi (1994), pp.126-127.
- ⁶ アンリ・コルバン著、黒田壽郎・柏木英彦訳『イスラーム哲学史』岩波書店、1974年、43-44頁。
- ⁷ 井筒俊彦「シーア派イスラーム—シーア派的殉教者意識の由来とその演劇性」『井筒俊彦全集』第8巻、2014年、124頁。
- ⁸ 極端派と十二イマーム派やイスマーイール派などを分ける指標としては (1) イマームの神格化、(2) イマームにおける預言者性の継続、(3) 靈魂の輪廻、(4) イスラーム法無視、がある。菊地達也『イスラーム教「異端」と「正統」の思想史』講談社選書メチエ、2009年、115頁。
- ⁹ Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, Leiden: Brill, 1999; H. Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi‘ite Islam*, Princeton and New Jersey: The Darwin Press, 1993; M. Zarvani, “Shi‘ite Schools of Thought on Imām: A Critical Survey,” *Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions* 8, 2013, pp.101-116. Crow の書誌情報は前述。
- ¹⁰ 1992年と2007年の著作の英訳の書誌情報は註1を参照されたい。2011年の著作は初期十二イマーム派におけるクルアーンとイマームの関係についてであり、2016年の英訳版を筆者は参照した。Amir-Moezzi, tr by E. Ormsby, *The Silent Qur‘an and the Speaking Qur‘an: Scriptural Sources of Islam between History and Fervor*, New York: Columbia University Press, 2016.
- ¹¹ Amir-Moezzi (1994), p.5, pp.125-131.
- ¹² Amir-Moezzi, *Shi‘ite Esotericism: Its Roots and Developments*, Turnhout: Brepols, 2016.
- ¹³ E. Kohlberg, “Review of Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shi‘isme originel: aux sources de l‘ésoterisme en Islam*,” *Arabica* XLII, 1995, pp.285-288; W. Tucker, “Review of Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi‘ism: The Sources of Esotericism in Islam*,” *International Journal of Middle East Studies* 28, 1996, pp.585-586.

- ¹⁴ M. Chodkiewicz, “Review of Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shi‘isme originel: aux sources de l’ésoterisme en Islam*,” *Studia Islamica* 78, 1993, pp.191-193.
- ¹⁵ A. Newman, “Review of Amir-Moezzi, *The Spirituality of Shi‘i Islam: Belief and Practices*,” *Journal of Near Eastern Studies* 73-2, 2014, pp.374-378; M. Asatryan, “Review of Amir-Moezzi, *The Spirituality of Shi‘i Islam: Belief and Practices*,” *Studia Islamica* 109, 2014, pp.329-332.
- ¹⁶ Crow (2012), p.301, pp.309-310.
- ¹⁷ Amir-Moezzi (1994), pp.21-22.
- ¹⁸ Crow (2012), pp.309-310.
- ¹⁹ Newman, *Twelver Shiism: Unity and Diversity in the Life of Islam, 632 to 1722*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013, pp.78-79.
- ²⁰ Amir-Moezzi, “Al-Šayḥ al-Mufīd (M. 413/1022) et la question de la falsification du Coran,” in *Controverses sur les écritures canoniques de l’islam*, Paris: Les Édition du Cerf, 2014, p.202.
- ²¹ Newman, *The Formative Period of Twelver Shi‘ism: Ḥadīth as Discourse between Qum and Baghdad*, Richmond: Curzon Press, 2000, pp.67-137.
- ²² Kohlberg, “al-Uṣūl al-arba‘umi’a,” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10, 1987, pp.128-166.
- ²³ アリー・イブン・バーバワイヒ（‘Alī b. Bābawayh, d.329/940-941）の『イマーム位と動揺に関する教示（*al-Imāma wa al-Tabṣīra fī al-Ḥayra*）』と『法規定（*al-sharā‘i‘*）』も小幽隠期の著作と言われることもあるが、彼が著者であるか疑わしいため本稿の分析対象からは外した。Āqā Buzurg al-Ṭīhrānī, *al-Dharī‘a ilā Taṣānīf al-Shī‘a*, Beirut: Dār al-Aḍwā’, n.d., vol.2, p.342, vol.13, p.47.
- ²⁴ フラートの著作にはザイド派的側面が強く見られる。平野貴大「フラートの著作におけるザイド派的側面の考察—イマーム派内での評価を巡って—」『宗教研究』388、2017年、97-120頁。
- ²⁵ サッフアールは多くの法学書を執筆したが、『洞察の階梯』以外の著作は現存していない。Abū al-‘Abbās al-Najāshī, *al-Rijāl*, Beirut: Sharika al-‘Ālamī, 2010, pp.338.
- ²⁶ 松山洋平「クルアーン正統十読誦注解」中田考（監訳）『日亜対訳クルアーン』作品社、2014年、682-683頁。
- ²⁷ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-islāmī wa adillatu-hu*, Dimashq: Dār al-Fikr, 2006, vol.1, pp.374-377.
- ²⁸ al-‘Ayyāshī, *Tafsīr al-‘Ayyāshī*, Beirut: Muassasa al-A‘lā, 1991, vol.1, p.328.
- ²⁹ al-Barqī, *al-Maḥāsīn*, n.p.: al-Majma‘ al-‘Ālamī li Ahl al-Bayt, 2011, vol.1, p.118; ‘Alī b. Ibrāhīm al-Qummī, *Tafsīr al-Qummī*, Beirut: Muassasa al-A‘lā, 2014, p.533; al-Kulaynī,

- Furū' al-Kāfī*, Beirut: Manshūrāt al-Fajr, 2007, pp.21-23.
- ³⁰ al-Ṣādiq al-Ḥusaynī al-Shīrāzī, *Sharḥ Tabṣīrah al-muta'allimīn fī Aḥkām al-Dīn*, Qom: Dār Tafṣīr, 1388[2009], vol.1, p.18. なお、本書はアッラーマ・ヒッリー (al-'Allāmah al-Ḥillī, d.1325) の著作に現代のマルジャウの 1 人サーディク・フサイニー・シーラーズィー (al-Ṣādiq al-Ḥusaynī al-Shīrāzī) が注釈を施したものである。
- ³¹ al-Zuḥaylī (2006), vol.4, p.2791.
- ³² al-Kulaynī (2007), vol.6, p.220.
- ³³ al-Barqī (2011), vol.1, pp.271-3.
- ³⁴ al-'Ayyāshī (1991), vol.1, pp.411-2.
- ³⁵ al-Muḥaqqiq al-Ḥillī, *Sharā'i' al-Islām fī Masā'il al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*, Beirut: Dār al-Aḍwā', 1983, vol.3, p.217; al-Ṣādiq al-Ḥusaynī al-Shīrāzī, 1388[2009], vol.2, p.176.
- ³⁶ Y. Linant de Bellefonds, "Le droit imāmīte," in *Le shī'isme imāmīte*, Paris: Presses Universitaires de France, 1970, p.185.
- ³⁷ Kohlberg, "Non-Imāmī Muslims in Imāmī Fiqh," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 6, 1985, p.99.
- ³⁸ al-Ṣaffār, *Baṣā'ir al-Darajāt fī Faḍā'il Āl Muḥammad*, Qom: Intishārāt al-Maktabahal-Ḥaydariyyah, 1426[2005-6], vol.1, p.513.
- ³⁹ al-Ṣādiq al-Ḥusaynī al-Shīrāzī (1388[2009]), vol.2, p.248.
- ⁴⁰ al-Kulaynī (2007), vol.3, p.284. ほとんど同じ文言のハディースはアイヤーシーも引用している。al-'Ayyāshī (1991), vol.2, pp.96-97. なお、クルアーンの訳文は前述の中田考 (監訳) 『日亜対訳クルアーン』を参照した。
- ⁴¹ al-Kulaynī (2007), vol.3, p.312.
- ⁴² Amir-Moezzi (1994), p.28, p.88.
- ⁴³ al-'Ayyāshī (1991), vol.2, p.97.
- ⁴⁴ al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfī*, Beirut: Manshūrāt al-Fajr, 2007, vol.2, pp.229-230.
- ⁴⁵ al-Ṣādiq al-Ḥusaynī al-Shīrāzī (1388[2009]), vol.1, p.119.
- ⁴⁶ al-Kulaynī (2007), vol.4, p.105.
- ⁴⁷ al-Kulaynī (2007), vol.4, p.12.
- ⁴⁸ Furāt al-Kūfī, *Tafṣīr Furāt*, Beirut: Muassasa al-Ta'rīkh al-'Arabī, 2011, vol.1, pp.292-293, vol.2, p.550.
- ⁴⁹ al-Kulaynī (2007), vol.3, pp.316-340.
- ⁵⁰ イラクのマルジャウであるスィースターニー ('Alī al-Sīstānī) は参詣を推奨するファトワーを出している。https://www.sistani.org/arabic/qa/0507/ (2017年9月26日最終閲覧)
- ⁵¹ al-Kulaynī (2007), vol.4, pp.38-39.

- ⁵² 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、2004年、第二巻、50頁。
- ⁵³ al-Şādiq al-Ḥusaynī al-Shīrāzī, 2009, p.119; al-Muḥaqqiq al-Ḥillī, 1983, vol.1, p.63.
- ⁵⁴ al-Kulaynī (2007), vol.3, p.62.
- ⁵⁵ Abū al-Qāsim al-Khū‘ī, *Minhāj al-Şāliḥīn*, Qom: Madīnah al-‘Ilm, 1990, vol.1, p.56; al-Şādiq al-Ḥusaynī al-Shīrāzī, 1388[2009], vol.1, p.24.