

後期ガザリー著作に見る思弁神学批判と唯一神信仰の再考 —「フィトラ (fiṭrah)」概念を用いた新たな信仰理論の研究—

木村 風雅

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

ガザリーは西欧でも中世からアルガゼルの名で知られ、多くの研究が蓄積されている。従来の研究では、ガザリーを高踏的な思弁神学者あるいは哲学者と見做し、彼の宗教思想もアシュアリー派神学、あるいはイブン・シーナーなどの哲学者との比較を通じて分析されることが多かった。しかし、思弁神学的側面からのみ彼の信仰論を考えることは、晩年に思弁神学への批判を通じて独自の思想を展開した彼の全体像を理解するには不十分である。

本稿では、従来のガザリーの研究史を批判的に検討し、ガザリー自身が思弁神学に対してどのような評価を行っていたのかを再検討しながら、思弁神学とは別の場所で信仰の成立を構想していた彼独自の信仰理論を検証する。その際、字義的には人間の気性や気質、天性を意味するフィトラの概念に着目し、彼がフィトラ概念を手掛かりに、実定宗教としてのイスラームを相対化する形で、唯一神信仰の新たなあり方を模索していたことを指摘する。

キーワード

ガザリー、アシュアリー派、カラーム、フィトラ、唯一神信仰

**A Critique of Speculative Theology and Innovation of Islamic Faith in al-Ghazālī's Later Works:
Research on his new Faith Theory Using the Concept of *Fiṭrah***

Fuga Kimura
Master's Course Student
Graduate School of Humanities and Sociology, the University of Tokyo

Abstract:

Al-Ghazālī has been known as Algazel in Western Europe since the Middle Ages, and there is considerable research about him. In previous studies, he has been recognized as an intellectual speculative theologian or a philosopher, and his thoughts have often been compared with those of al-Asha‘rīyah and Avicenna. However, it is not enough to research his faith theory only from a speculative theological perspective, especially because he developed his thoughts through his criticisms against conventional theology in his later years.

In this paper, we examine critical historical studies about al-Ghazālī as a theologian. Re-examining his evaluation of the speculative theology(*kalām*), we research his original faith theory, which does not need the speculative theological methods. We then point out that he uses one of his key theological terms, *fiṭrah*, to seek primitively monotheistic faith from existing Islam.

Keywords:

Al-Ghazālī, al-Asha‘rīyah, *kalām*, *fiṭrah*, monotheistic faith

1. はじめに

アブー・ハーミド・ガザーリー(Abū Ḥamid al-Ghazālī, d.1111)は、西欧において既に中世から哲学者アルガゼル(Algazel)として知られ、多くの研究が蓄積されており、本邦においても『中庸の神学(*al-Iqtisād fī al-I'tiqād*)』(以降『イクティサード』と略記)、『誤りから救うもの(*al-Munqidh min al-ḍalāl*)』(以降『ムンキズ』と略記)が邦訳されているほか、中村廣治郎『ガザーリーの祈祷論：イスラム神秘主義における修行』(大明堂、1982年)、中村廣治郎『イスラムの宗教思想：ガザーリーとその周辺』(岩波書店、2002年)、青柳かおる『世界史リブレット人25 ガザーリー：古典スンナ派思想の完成者』(山川出版社、2014年)などのモノグラフが出版されている。

ガザーリーはニザーミーヤ学院教授としてシャーフィイー派法学¹とアシュアリー派神学²を講じたが、信仰の危機を経験し、スーフィズム³に出会って回心した後、スーフィズム理論により伝統イスラーム学の枠組を再構築し、イスラーム学内部でのスーフィズムの地位確立に寄与した。その大著『宗教諸学の再興(*Ihyā' ulūm al-dīn*)』(以降『イフヤーウ』と略記)は、現代でもスンナ派⁴イスラーム学の標準的テキストとして参照されている。

ガザーリーの神学思想や神学観に関するこれまでのオリエンタリストの先行研究は、ガザーリーの思想がアシュアリー派神学の枠組みから逸脱するか否かという関心が強く、彼の信仰論における非思弁神学的な取り組みは軽視されてきたと Shu'ayb は指摘する⁵。本稿では Shu'ayb の問題意識を共有し、ガザーリーの信仰論におけるアシュアリー派との具体的異同だけでなく、ガザーリーがアシュアリー派に代表される思弁神学の方法論を客観的にはどのように評価していたのかを後期の主要著作を通じて検討する。その際、思弁神学に対するガザーリーの問題意識を間接的に反映しつつ、彼の信仰論を特徴付ける独自の概念としてのフィトラ(*fiṭrah*)を本稿では取り上げ、本来哲学用語として用いられていたフィトラがどのような経緯で神学的な議論に用いられ、いかなる役割をガザーリーによって新たに負わされたのかを検証する。

2. 神学者としてのガザーリー研究と評価

ガザーリーが生きた時代、北アフリカではシーア派イスマーイール派のファーティマ朝が興隆し、中央アジアからシリアにかけてはファーティマ朝のイスマーイール派から分派したニザール派が暗殺教団とも言われる王朝を建て、一大勢力を誇っていた。セルジューク朝の宰相ニザームルムルク(Nizām al-Mulk, d.1092)がニザーミーヤ学院を創設したのも、シーア派⁶に対抗してスンナ派の教学を振興す

るためであった。

ガザリーの時代はシーア派とスンナ派の勢力が拮抗しており、イブン・アラビーが法学派においてザーヒル派であったように、まだザーヒル法学派⁷さえ存続していたが、スンナ派の4法学派⁸、2神学派⁹が徐々に確立し始めた頃でもあった¹⁰。

13世紀には、スンナ派のハディース¹¹学者でアシュアリー派神学者、シャーフイー派法学者であったナワウィー (Abū Zakarīyā Yahyā b. Sharaf al-Nawawī, d.1277)によって、彼の主著『イフヤーウ』が、『イフヤーウ』以外の全てのイスラームに関する書籍がなくなっても、イフヤーウがあれば十分である」と評価されるまでになっていたが、以下で示すようにガザリーは生前からアンダルスのマーリキー派法学者から『イフヤーウ』を含めその著作が焚書の対象となるまでに批判されていたことも事実である。

Delfinaによるとアンダルスの反ガザリーの波は二度あり、一度目は、彼の生前の西暦1109年、アリー・ブン・ユースフ (‘Alī b. Yūsuf, d.1143)の治世であり、二度目は1143-45年、ターシュフィーン・ブン・アリー (Tāshufīn b. ‘Alī, d.1145)の治世であった¹²。ガザリー批判の対象には、哲学者やバーティン派¹³の影響を受けたとされるガザリーの神論や預言者性の議論が含まれており、『イフヤーウ』を焚書とすべきファトワー¹⁴が存在していたと考えられている¹⁵。

Shu‘ayb はオリエンタリストのガザリー研究史を以下のように纏めている。Wattはガザリーの神学とスーフィズムに対する態度は初期と後期で一貫していると言い¹⁶、Wensinckはガザリーが根本的には神学を拒絶しなかったと述べる¹⁷。Wolfsonによれば、ガザリーは神学の方法論を批判してはいたが、その見解は支持したのに対し、哲学に関してはその逆であると言い、「哲学化されたアシュアリー神学者」としてのガザリー像を提示している¹⁸。Nakamuraは靈魂論や原子論を元に、ガザリーがアシュアリー神学派から逸脱している点を挙げ、彼がアシュアリー神学派の全面的な支持者ではなかったことを指摘している¹⁹。Marmuraは、ガザリーの立場が基本的にはアシュアリー神学派の範疇に留まっていたが、神学の方法論に関してはかなり批判的であったとしている²⁰。結論として Shu‘ayb は、ガザリーの最終的な神学観について、オリエンタリストの間には学術的なコンセンサスが存在しないと評価する²¹。

これまで多くのオリエンタリストは、ガザリーの思想と後にスンナ派の「正統」教義を護持する一角として見做されるようになるアシュアリー神学派との異同に着目して研究を蓄積してきたが、こうした観点のみでは思弁神学の領域外への広がりを持つ彼の信仰論、特にスーフィズムの用語を用いて神学や法学を再解釈する後期の信仰理論を読み解くには十分でない。

青柳は、ガザーリーが思弁神学を異端勢力から守る護教の学として捉えていて、信仰の確信を得るものでもなければ、神に近づく手段でもないとして、神学の限界を認識していたと指摘している²²。青柳だけでなく、Shu‘ayb も晩年のガザーリーの神学観について同様の指摘をしており、『イフヤーウ』と『ムンキズ』を読むと、ガザーリーが思弁神学をポジティブな形で直接信仰に益する学問としてはみなしていなかったことがわかる。従って、オリエンタリストの間で注目されがちなアシュアリー派神学者としてのガザーリー像や、ギリシア哲学とイスラーム神学の融合に対する彼の貢献も踏まえた上で、思弁神学を離れた場所での彼の信仰論の広がりや研究することが本稿の役割となる。

次章で紹介するように、ガザーリーにとって異端勢力に対する護教の学としての思弁神学と、すべてのムスリムが健全なイスラーム信仰を抱くための広義の神学的営為は切り離されていた。しかし、Marmura によると、ガザーリーは思弁神学(‘ilm al-kalām)であってもスーフィズムの前段階で真智(ma‘rifah)²³に至る道への足掛かりとなるような積極的な役割を担い得ることもであると述べており、スーフィズムが主軸となる彼の新しい信仰理論においても、思弁神学が完全に否定されているわけではない²⁴。

『イフヤーウ』において、スーフィー(sūfī)²⁵の立場が法学者を筆頭とするウラマー(‘ulamā’)²⁶より上位に置かれることで、アンダルスではガザーリーの書を焚書にすべきだという議論が巻き起こったことは上で紹介したが、マーリキー派のムフティー(muftī)²⁷であるイブン・ルシュド・ジャッド(Ibn Rushd al-Jadd, d.1126)が、ウラマーとスーフィーの断絶に着目するだけでなく、ガザーリーの新しい信仰論においてはウラマーに対してもスーフィーの道が開かれていると主張することで、ガザーリーの新思想の受容を促した面も注目される²⁸。

つまり、当時の体制派ウラマーや神学者の存在は特に『イフヤーウ』においては一貫して厳しく批難されるものの、全否定されることはなく、ウラマーを取り込む形で彼の新しいスーフィズム理論が、学者をはじめとする知識人、そして大衆へと徐々に受容されて行ったと言える。

ガザーリー自身は『イフヤーウ』の中で、アシュアリー神学者であることを自称し、その立場を明示的に論じているわけではない。「神学者たち(aṣḥāb al-kalām)は棕櫚の枝で打て。氏族や部族に取り囲ませ、『クルアーンとスンナを蔑ろにして神学に耽った者への罰である』と言わせよ」とのシャーフィイー(al-Shāfi‘ī, d.820)の言葉や、「神学者は決して成功することはない。誰であれ神学に気を取られれば、心の中に邪念が沸かないことはない」とのアフマド・ブン・ハンバル(Aḥmad b. Ḥanbal, d.855)の言葉など、ハディースの徒(ahl al-ḥadīth)²⁹、またはサラフ(salaf)³⁰の言葉は権威ある典拠として数多く挙げているが³¹、アシュアリー派の学祖のア

シュアリー(al-Ash‘arī, d.935)や彼自身の師でもあるジュワイニー(al-Juwaynī, d.1085)ら、アシュアリー派の神学者たちの言葉が権威ある典拠として引用されることは、管見の限り殆どない。

邦訳もある自伝『ムンキズ』と、宗教諸学大全的主著『イフヤーウ』を併せて読むと、ガザリーは同時代のムスリムの知的状況を顧み、法学や神学の形骸化を激しく批判し、スーフィズムを中核に据えてイスラームの学知を再確立しようとしていたことが伺える。ただし、先述の通り、スーフィズムを基軸とした新しいイスラーム学の構想においても、彼は既存の神学や法学を単に批判して排斥するのみでなく、それらを取り込む形でスーフィズム優位の信仰理論を展開した³²。

従って、所謂『ムンキズ』に見られるスーフィズム転向以降の後期ガザリー研究は、スーフィズムを中核とした学知の再興が彼の生涯をかけたプロジェクトであったとの仮定を大枠としては認めた上で、後期最大の著作である『イフヤーウ』や最晩年の神学的著作である『大衆に対する思弁神学の禁止(*Iljām al-‘awāmm ‘an ‘ilm al-kalām*)』(以降『イルジャーム』と略記)他、個別作品にあたることで、その内容を具体的に検証しながら、彼の後期のスーフィズム理論の解釈をその都度修正し、更新を加えていく作業となるであろう。

3. 信仰論における思弁神学の位置

ガザリーの信仰論を正確に理解するためには、日本語で「神学」と呼ばれるアラビア語の対象について十分に注意する必要がある。イスラームにおいて、信仰論や神論などは、イルム・アル＝カラム(‘ilm al-kalām)、アキーダ(‘aqīdah)、イウティカード(i‘tiqād)、ウスール・アッ＝ディーン(‘uṣūl al-dīn)などの語で呼ばれる。これらは互換的に用いられることもあるが、それぞれ別の意味も持つ。イルム・アル＝カラムは、イスラーム神学だけではなく、サアディーヤ・ベン・ヨセフ・ガオン(Saadia ben Joseph Gaon, d.942)などがアラビア語で行ったユダヤ教の神論をも指す語でもあり、アリストテレスの質料(hylē)/形相(eidos)に対応する実体(jawhar)/偶有(‘arad)などの概念を用い、ギリシャ古典論理学の三段論法のような論証を行う特定の方法論を有する学問形態である。

ガザリーが批判する神学はあくまでも、このイルム・アル＝カラム(以降「イルム・アル＝カラム」は「思弁神学」と訳す)であり、その扱う対象である神論、信仰論全般が禁じられるわけではない。事実、彼はスーフィズムへの転向の後も広義の神学について積極的に論じている。Uslu は、神学者の用法において、狭義の思弁神学を指すイルム・アル＝カラムに対し、イウティカードという語は神学的な論証を伴わない信仰をも含む、より一般的な信仰領域を指すと指

摘する³³。ガザーリーの神学書の一つでもある『イクティサード・フィー・イウティカード（中庸の神学）』の標題にも、このイウティカードの語が用いられており、『イフヤーウ』の中でムスリムが信じるべき信条を述べた部門でも「信条の原則(qawā'id al-'aqā'id)」という、イウティカードと同語根でほぼ同義のアカーイド(al-'aqā'id)の語が用いられている。

信仰箇条を扱った『イフヤーウ』第二章においてガザーリーは、以下のように述べて思弁神学への取り組みに注意を促している。

理性を有する人間('āqil)は必要がない限り、宗教的確証(burhān)の探究に着手することはない。そこでの必要とは、(信条に関する)問題が生じた場合に、問題を消し去るものに専念することである。初期の段階で思弁神学に着手することは、人が自ら海に飛び込み、泳ぐのに等しい。紛らわしいものに耳を傾けることは、その人の信条を脅かすかも知れない。確かに、人々の間には、異端の説の排除や、誤謬の除去など、必要が生じた際に思弁神学を行う者が必要ではあるが³⁴。

また、信仰に対して害悪を齎し得る思弁神学の取り組みの義務性に関しては以下のように述べている。

もし信仰箇条に関して心に疑念が生じたならば、その疑念を取り除くだけの学びと考察³⁵に着手することが義務となる。また、破滅からの救いや、高い地位を獲得する契機となる知識について学ぶこと、加えて、個人的な義務について研究することが義務となる。それより先の知識というものは、集団的な義務であって、個人的な義務ではない³⁶。

これらの記述から明らかなように、ガザーリーによると、思弁神学への取り組みは基本的にはイスラーム信仰共同体全体の中で一部の人間（職業神学者）が担えば良い集団的義務³⁷であり、神学的営為を必要とする信仰に関する問題が生じた場合にのみ個人々の義務になる。『ムンキズ』においても『イフヤーウ』においても、神学者の論証は誤謬に陥った者を反証して正道に引き戻す役割を果たすことができるとしても、ガザーリーの神秘階梯論において信仰を積極的に引き上げるものとは見做されていない。

思弁神学に関するガザーリーの信条論における特徴の一つは、それまでのアシュアリー派神学者たちの間で否定的に捉えられていた³⁸盲従(taqlīd)による大衆の信仰、つまり神学的論究に基づかない宗教的信条に関する盲目的な受け入れの

有効性を明示した点にある。それが、『イフヤーウ』の信仰箇条の章にも以下のように明記されている。

アッラーの使徒は言った。「知識の探求は、すべてのムスリムとムスリマの義務である。」信仰告白の二つの言葉を知り、その意味を理解することは、成人し、入信した後の義務の一つである。宗教的な明証によって、その二つの言葉を証明する義務は存在せず、疑念や疑惑を持たずにそれを信じるだけで十分である。たとえ、タクリード（盲従）によってそれを信じていても、十分である³⁹。

また、『イクティサード』においても以下のように述べ、盲従(taqlīd)による信仰が十分な信仰として認められるか否か議論のあった思弁神学者⁴⁰の間で、それを擁護する決定的な態度表明をしている。

預言者はアラブ遊牧民に語り掛ける時に、(信仰箇条の)肯定(taşdīq)以上を求めず、その盲従(taqlīd)による信仰に基づく肯定と、理性的論証による確信によるもの(肯定)を区別しなかった。それで彼らは真に信仰者なのである⁴¹。

また以下の引用からわかるように、ガザリーは盲従(taqlīd)による信仰の有効性を認めるばかりか、大衆による盲従(taqlīd)的な信仰態度が、信仰の強固さの面では思弁神学者に優るとまで述べている。

大衆の信仰の確かさはいかなる天災や雷にも揺らがない泰山のようであるのに対して、自分の思案(i'tiqād)を護ろうとする神学者の信念('aqīdah)は、詭弁によって分裂し、ある時はこちら、またある時はあちらへと風になびいて吹き散らされているのである⁴²。

以上のようにガザリーが盲従(taqlīd)による信仰を消極的に承認する姿勢を超えて、積極的に評価していることは注目に値する。Frankによると、一部のスーフィー聖者以外は、神学者や法学者であっても、推論や理論、議論の前提となる概念や命題を無批判に先行の学者から引き継いでいるという意味で、学者も大衆と同じく盲従(taqlīd)的な信仰態度を実践しているムカッリド⁴³(muqallid)の一人に過ぎないとまでガザリーは評価していた⁴⁴。

では、信仰の成立に思弁的な論証や証明が不要だとして、子供や大衆の盲従(taqlīd)的な信仰を肯定し得る契機となるような信仰基盤をガザリーは何に見出

していたのであろうか。次章では、本稿の主題的な研究対象である「フィトラ (fitrah)」の概念に着目し、思弁神学的な方法論を批判する形で生み出されたガザーリーの信仰論の独自性に注目するが、本章では最後に、思弁神学を用いずに信仰を強化する方法としてガザーリーが具体的に何を述べていたのかを検討し、その方法論の方向性を示唆して次章に繋げる。

『イフヤーウ』においてガザーリーは以下のように述べる。

その（信仰）の強化、安定化の方法は、争論(jadal)、思弁神学の技術ではなく、クルアーンの読誦、その釈義、ハディースの読解に従事し、崇拜行為 ('ibādāt)に勤しむことであり、それによって徐々に信仰は固まるのである。それは耳に入るクルアーンの証拠と論拠、目に届くハディースの傍証と教訓、崇拜とその勤行によって差し込む光明、そして義人たちとの拝謁、同席、また彼らのアッラーへの謙譲とその畏怖と信頼の徴表と姿勢からの彼への影響によるのである⁴⁵。

以上の引用で述べられている内容は、後期のガザーリーの信仰論における二つの方向性を示唆している。一つは、特に最晩年の神学的著作『大衆に対する思弁神学の禁止(Iljām al-'awāmm 'an 'ilm al-kalām)』に一貫して見られるようなクルアーンとハディースの読解のみで信条内容は十分に理解できるという伝統主義的な態度であり、他方は上記の引用における「義人」(スーフイー)との交わりにおけるスーフイズム的な師弟関係の構築と修行の実践であり、これは『イフヤーウ』において詳しく述べられている内容でもある⁴⁶。

本稿では信仰成立を齎す具体的な方法論としてガザーリーが何を述べていたかを検証することは主眼ではないが、次章で紹介するガザーリーの「フィトラ (fitrah)」を起点とした信仰論においては、ガザーリー自身が「サラフ⁴⁷の道(madhab al-salaf)」と形容した伝統主義的な方向と、『ムンキズ』や『イフヤーウ』で確立されたスーフイズム的な方向の二つの発展の方向性があり得たことが以上の引用からも伺い知ることができよう。伝統主義的な方向性とスーフイズム理論の両者が共存するか否か、また共存するとすれば信仰論において如何なる有機的な関係を有しているのかは今後の重要な研究課題となる⁴⁸。

4. 唯一神信仰の発起点としての「フィトラ」

思弁神学は、理性による推論、三段論法的論証を真理発見の手段とみなす。思弁神学（イルム・アル＝カラム）に批判的な態度を示すガザーリーは、理性や

論証に代えて、何を信仰成立の基盤と考えていたのであろうか。本節では、唯一神認識の潜在的根拠としてのフィトラ（天性）概念が、ガザリーにおいていかに捉えられていたかを先行研究に基づいて整理し、『ムンキズ』や『イフヤーウ』の中での具体的用法を分析しながら、思弁神学を用いることなく信仰を成立させ得る足場としてフィトラが用いられていたことを示す。

フィトラ概念を思想史的に研究した **Griffel** は、フィトラ論は神学の分野のみならず、哲学、スーフイズムの分野でも資料が豊富だが、研究が進んでいないことを指摘した上で、フィトラ概念に対するガザリーの重視は、ファフルッディーン・ラーズィー(Fakhr al-Dīn al-Rāzī, d.1209)や、イブン・アラビー(Ibn al-‘Arabī, d.1240)を経て、イブン・タイミーヤ(Ibn Taymīyah, d.1328)まで続いていったと指摘する⁴⁹。

フィトラの語は、クルアーン 30 章 30 節「それゆえ、おまえの顔を、ひたむきにこの宗教に直面せしめよ。彼（アッラー）が人々に造り給うたアッラーの本性（フィトラ）を（遵守せよ）。アッラーの創造に変更はない。それこそ正しい宗教である。だが、人々の大半は知らない」にあり⁵⁰、また「全ての新生児は本性（フィトラ）の上に生まれる。ただその両親が彼をユダヤ教徒やキリスト教徒にするのである」とのハディースも人口に膾炙している⁵¹。

しかし **Griffel** によると、クルアーン・ハディース成立以前には、アラビア語にはフィトラの用例はなかったという⁵²。彼によると、もともとフィトラはエチオピア語からの借用語であり、神が人間を創造する際に人間に賦与した一定の性質であると理解される。その性質の発露は、イスラーム宣教以前からの純正な唯一神信仰者を意味するハニーフ(hanīf)という形容を持って人の上に表象され、ハニーフの気質としてのフィトラ概念は後のイスラーム学者によって万人のイスラームへの目覚めの契機として捉え返され⁵³、ガザリーやイブン・タイミーヤによっては実定宗教としての「イスラーム」を離れた本源的唯一神信仰への回帰を促す改革主義的用語となったと考えられる。

先に紹介した有名のハディースに対するガザリー自身の解釈は注目に値する。『ムンキズ』の中で、彼は上記のハディースを紹介する前文で以下のように述べている。

青年に達する頃には、伝統への信従の絆は私から離れ、伝統的信条は崩れ去った。というのも、キリスト教徒の子はキリスト教徒として成育する以外になく、ユダヤ教徒の子はユダヤ教徒として成育する以外になく、またムスリムの子はムスリムとして成育する以外にないことを、私は見ていたからである⁵⁴。

先に紹介したハディースにはムスリムという言葉はなく、『ムンキズ』に引用されているハディースのバージョンにも、両親からの教育によってユダヤ教徒、キリスト教徒になった子供の例示に加えて、ゾロアスター教徒も同様であることが加えられているだけである⁵⁵。このハディースの本来的な含意は、生まれたときには純粋な唯一神教徒としてのムスリムであり得る全ての人間が、教育によって異なる宗教へと逸れていくことを示唆することである。しかし、上で見たようにガザーリーはこのハディースを通じて、自分がムスリムであることも教育の産物に過ぎないことを達観した。

彼がフィトラの本質を再考した上で、実定宗教/既成宗教としてのイスラームを一度相対化し、伝統的信条の本質そのものを考え直そうとしていたことは『ムンキズ』からの以下の引用に明瞭に見て取ることができる。

私の内心は、そのような本源的な「純粋な本性」の本質、両親や教師への模倣によって与えられる信条の本質、これらの模倣の諸対象の間の違い（中略）〔の解明〕に向けて動き出した⁵⁶。

では、ガザーリーの信条論においてフィトラが具体的にどのように機能しているのかを『イフヤーウ』を通じて以下考察しよう。

3章で検討したように、ガザーリーは信条論において思弁神学的営為の不要性を主張しているだけでなく、信仰におけるその害悪を指摘した。また、初期アシュアリー派神学派では否定的に捉えられていた⁵⁷理性を用いないタクリード（盲従）による信仰を容認していた。

以下の『イフヤーウ』の引用では、彼がフィトラを従来の思弁神学による論証的営為の不要性を訴える際に用いていることがわかる。

若者は、成長の初期に真理を受け入れる為の準備ができており、それは思弁神学的確証(burhān)無しに、至高なるアッラーのフィトラによってなされる。若者に信条（アカーイド）の条理について伝え、それを彼が記憶するようにせよ。その後は、若者は少しずつその理解を重ね、彼は内面的な成長を果たす。信条を思弁神学的確証(burhān)によって確立する必要はない⁵⁸。

また、ガザーリーはフィトラを以下のように説明している。

「…アッラーが人間に定められたフィトラ（天性）…」（クルアーン 30章 30節）。つまり、全ての人間はアッラーの信仰の上に、いや物事があるがま

まの認識の上に創られている、ということなのである。というのは、それ(フィトラ)は、その(物事の)把握の用意が近く(整っている)ために、あたかもそれら(物事)がそれ(フィトラ)の中に内包されているかのようである、ということなのである。信仰は、心の中にフィトラによって根を下ろしているので、人間は(その信仰に)背を向けて忘れてしまう者、つまり不信仰者と、それに気が付き思い出す者との二種類に分かれる⁵⁹。

ここでガザリーが述べていることは、唯一神認識と唯一神信仰を含む信条内容に関する知識は、人間の外部から付与されるものではなく、人間の内部に生得的に備えられたフィトラを触媒として、思い出す形で獲得されるということである。

フィトラによって知られる神学的対象については、ガザリーと同時代人のコルドバの大学者イブン・ハズム(Ibn Ḥazm, d.1064)等に関心を示さなかったとされるが、ガザリー以降、14世紀に活躍したイブン・タイミーヤに至るまで連綿と論じられることとなる⁶⁰。

ガザリー以前の思想史では、フィトラはまず哲学の分野で主題的に論じられていた。ファーラービー(al-Fārābī, d.951)にとって、フィトラとは全ての人間、あるいは理性が薄弱な者や正気でない者を除く大方の者が保持しているとされる性質であり、彼は第一知性からの流出を受け入れるための器(あるいは人間の才能)としてのフィトラ概念を提唱した。ファーラービーは新プラトン主義⁶¹の影響を受けており、厳密に言うと、フィトラは第一知性⁶²からの流出を受け取る容器に過ぎず、知性そのものではないとされる⁶³。

ファーラービーの弟子を自認するイブン・シーナー(Ibn Sīnā, d.1037)は、より精緻なフィトラ概念を提示し、イブン・シーナーの時代には、善悪の判断基準としてのフィトラ概念が普及した。イブン・シーナーによると、フィトラはタスディーク(tasḍīq)と異なり、それ自体では正偽の区別ができない。フィトラはアプリアリな知識の保存庫ではなく、すべての人間が共通して持っている知識の源泉(あるいは原型)として認識されていた。フィトラは感覚器官に関する認識では誤り得ないが、神の認識を含む、見えないものに対する形而上学的認識では誤り得るとされ、フィトラを介した知識は、人間の内面(bāṭin)から来るものであって、学習によってはじめて得られるものではないとされた⁶⁴。

ガザリーの師であるジュワイニーの世代までの初期アシュアリー派神学者は、全ての人間に潜在する本源的な人的性質の存在そのものを問題視していたとされ、イスラーム思弁神学の偶因論的存在論においては被造物の世界において顕在化していない潜在的な存在の可能性に関しては、あらゆる種類のものが否定されてい

たからだと言う⁶⁵。

しかし、ガザリーは、自身もアシュアリー派を奉ずる神学者の一人でありながら、それまで哲学の文脈で用いられていたフィトラの概念を信仰論に援用し、思弁神学的な営為とは異なる回路での信仰成立を可能とする足場とした。また、フィトラを信仰成立の議論に持ち込むことによって、唯一神信仰が神学的論証によって詰め込まれるものではなく、既に各人に認識や信仰の原型が備わっているものであると前提した上で、いかにそれを正しい形で引き出すかということ、信仰論の新たな問題として改めて設定したのである。

「フィトラ」を用いた信仰理論の様態は、信条論における以下の比喩的表現からも伺える。

それ（信条に関する知識）は、その器官(ghazīrah)の中にフィトラによって内包されていたが、それを存在へと引き出す原因が現れると、存在の中に顕在化するものであり、まるでこれらの知識が外からそこにやってきたものではなく、最初からその中に隠れて内在していたのが表に顕れたかようになるのである。その例は地中の水であり、井戸を掘ることによって（地上に）現れ、溜まって（から初めて）感覚で判別できるようになるものであり、新しい物がその（地面）の上に持ち込まれことによるのではないのである⁶⁶。

Griffel はフィトラ論の重要性と今後の課題を述べた上で、自らのフィトラ論は「フィトラ」の哲学的文脈からの分析に留まると述べ、スーフイズムの領域におけるフィトラ概念の展開に関する研究が待たれると述べている。

本稿ではスーフイズム分野におけるフィトラ論の展開を知る一端として、『イフヤーウ』のペルシャ語版とも言われるが、晩年に書かれ『イフヤーウ』の章立てや内容などに改変を加え、スーフイ的傾向をより直截に示している『幸福の錬金術(Kīmīyā al-sa‘ādat)』（以降『キーミーヤー』と略記）のフィトラ論に着目する。

『イフヤーウ』では信条論や崇拜行為の規定を詳述する前に、「知識の書(Kitāb al-‘ilm)」を序章に設置しており、ガザリー独自の知識論を本稿3章で紹介したサラフの信仰態度を再考しながら展開されていることが著述形式として特徴的である⁶⁷。また、ガザリー自身が知識論を冒頭に置いた意義を『イフヤーウ』の序文で強調しており⁶⁸、章立てや章の配列は意識的に行われている。しかし、『イフヤーウ』と異なり『キーミーヤー』では、知識論の代わりに心(del)論と靈魂(nafs)論（あるいは自我論）を同書冒頭、神論を論じる手前で展開しており、人間自身の心や魂を主題とし、スーフイズム用語を用いた広義の認識論を扱っている⁶⁹。

『キーミーヤー』冒頭で、神について語る前にスーフイズム的な自我論を設置し

ていることは、知識論を自覚的に『イフヤーウ』冒頭に置いたガザリーの著述意図を鑑みると、信仰論や信仰観の変遷を知る上でも重要であると思われる。またこの『キーミーヤー』冒頭のスーフィズム自我論の中で、フィトラに関する一節がまさに設けられており、ガザリーは以下のように述べているのである。

(2が1より大きいことを認識できる程度に) 理性のある人間なら誰でも、これ(唯一神)について聞いたことがなく、またこれ(唯一神)について語ったことがなくとも、内面にはそれ(唯一神)の認識が十分に備わっているのである。

全ての人間のフィトラは、以下の点で同じである。つまり、フィトラの中には主(神)に関する知識が内在するのである⁷⁰。

この引用を始める直前で、ガザリーはフィトラを鏡の比喻を用いながら論じており、粗野な鉄も磨けば必ず物の姿を正しく映し出す鏡を作ることができるように、フィトラも磨きさえすれば預言者や聖者と同じような唯一神の認識に至ることができる⁷¹と主張する。

また、ガザリーはフィトラ論に基づく全人類の唯一神信仰の可能性を述べる傍証として、クルアーン7章172節の逸話を引いており、アダムの腰から精子を引き出して、地上に誕生する以前にアッラーの主性をアッラーが証言させた話を引用している⁷²。他にフィトラによる信仰を裏付ける論拠としては、クルアーン30章30節と31章25節を挙げている⁷³。

『イフヤーウ』では信条論において大衆の盲従的(taqlīd)な信仰態度を認める契機として用いられていたフィトラの概念は、スーフィズムの文脈に組み込まれることで万人の唯一神信仰認識の可能性を担保する概念に昇格し、ムスリム以外にも開かれた信仰概念として発展していることが確認された。この議論は、宣教未到達の地での信仰を認めなかったアシュアリー派とそれを認めたマートウリーディー派の信仰論の対立点にも関係する主題⁷⁴であり、ガザリーが信仰論において後者により近いことを示す傍証ともなる。

5. おわりに

我々は、思弁神学者としてのガザリー像を離れて、主に晩年のガザリーによる思弁神学批判に再度着目し、自伝的著作として邦訳も存在する『ムンキズ』と併せて、後期の宗教大全的主著である『イフヤーウ』、また『イフヤーウ』をペルシャ語でマイナーチェンジした『キーミーヤー』における信仰論を研究し、最

後の神学的著作である『イルジャーム』の信仰論との違いにも注意を払った。

その結果、ガザリーが大衆の信仰における思弁神学的営為の危険性に警鐘を鳴らし、盲従的な態度(taqlīd)による信仰の有効性を認めると共に、アシュアリー派神学においてはそもそもその存在を否定されていたとされる⁷⁵フィトラによる信仰の可能性を肯定していることが明らかとなった。またフィトラの中に内蔵されている信仰を顕在化させる方法を新たに論じることによって、ガザリーが思弁神学とは別の領域で信仰の成立を考察しており、『キーミーヤー』においてはスーフイズム理論の中でフィトラ概念を中心とした万人の唯一神信仰の目覚めを積極的に論じていることが判明した。

元々は哲学用語として用いられていたフィトラを信仰論の領域に援用したガザリーのフィトラ論は、従来の思弁神学的営為とは異なる方法論で唯一神信仰の本来的なあり方を再考させる意味を持つものであり、それは当時の宗教諸学から演繹される実定宗教としてのイスラームのあり方に対する批判精神に裏打ちされていた。また、『キーミーヤー』ではフィトラ論を含むスーフイズムの自我論を神論の前に置くことで、神を知る前に己自身を知ることがを重視していたことも意識的な章立ての試みからうかがえる。

今後は、ガザリーの信仰論において、フィトラから十全な唯一神信仰を引き出す為の具体的な方法論を思弁神学以外の領域にも求める必要があり、それに関する今後の方向性としては本稿3章終わりで示したように『イフヤーウ』で主に展開されたスーフイズム的な修行論や、『キーミーヤー』冒頭に見られるスーフイズムの自我論、また最後の神学的著作である『イルジャーム』において決定的に示されているような「サラフの道(madhhab al-salaf)」と呼ばれる伝統主義的な信仰形態の見直しが求められる。

具体的には、これまでスーフイズムへの転向ばかりが注目されてきたガザリーに、イブン・タイミーヤが『イルジャーム』を元に評したように、ガザリーのスーフイズムからの再転向⁷⁶が実際にあったのかどうか、またスーフイズム理論とガザリーの説く「サラフの道(madhhab al-salaf)」が信仰論において有機的な結びつきを有しているのか否かなどを明らかにすることが、ガザリーの思想が最後に行き着いた地点を知る上で重要な課題と言える。

註

¹ スンナ派四大法学派の一つ。

² マートゥリィーディー派神学と並び、スンナ派二大神学派の一つ。

- ³ 一般的に「イスラーム神秘主義」や「イスラーム神秘思想」を指すとされるが、スーフィズムの研究を専門とする東長靖によると、スーフィズムには「神秘思想」、「倫理思想」、「大衆信仰」の三つの側面があるという。
- ⁴ イスラーム教多数派。
- ⁵ Fiazuddin Shu‘ayb, “Al-Ghazzālī’s Final Word on Kalām,” *Islam and Science*9(2) (December 2011), pp.155-157
- ⁶ 多数派のスナ派に対して、イスラーム教少数派。
- ⁷ 9世紀にバグダードで創始されたスナ派の法学派の一つ。別名ダーウッド派。13世紀ごろには消滅したとされる。
- ⁸ ハナフィー派、マーリキー派、シャーフィイー派、ハンバリー派。
- ⁹ アシュアリー派とマートウリイーディー派。
- ¹⁰ 菊地達也『イスラーム教：「異端」と「正統」の思想史』講談社、2009年、204頁。
- ¹¹ 預言者ムハンマドの言行録。
- ¹² Delfina Serrano Ruano, “Why Did the Scholars of al-Andalus Distrust al-Ghazālī? Ibn Rushd al-Jadd’s Fatwā on Awliyā’ Allāh,” *Der Islam*83(1) (January 2006), pp.137-156.
- ¹³ 少数派のシーア派に対する別称の一つ。
- ¹⁴ イスラーム法学者が、信徒の質問に対して、口頭または書面で為される回答。
- ¹⁵ Delfina, *op. cit.*, pp.137-139.
- ¹⁶ Watt W. Montgomery, *The faith and practice of al-Ghazālī* (Allen and Unwin, London, 1952), p.27.
- ¹⁷ Arent J. Wensinck, *The Muslim creed: its genesis and historical development* (Barnes and Noble, New York, 1965), pp.95-101.
- ¹⁸ Harry A. Wolfson, *The philosophy of the Kalam* (Harvard University Press, Massachusetts, 1976), p.42.
- ¹⁹ Kojiro Nakamura, “Was Ghazālī an Ash‘arite?,” *The Memoirs of the Toyo Bunko*51 (1993), pp.4-5.
- ²⁰ Michael E. Marmura, “Ghazali and Ash‘arism Revisited,” *Arabic Sciences and Philosophy*12 (2002), pp.92-94.
- ²¹ Shu‘ayb, *op. cit.*, p.152.
- ²² 青柳かおる『世界史リブレット人 25 ガザリー：古典スナ派思想の完成者』山川出版社、2014年、39頁。
- ²³ スーフィズムの修行階梯を進むにつれて、神の側からの働きかけによって観照(kashf)されうる知識を指し、『イフヤーウ』の中では学習によって得られる神学や法学の外面的な知識(‘ilm al-zāhir)と対比され、内面的な知識(‘ilm al-bātin)として形容される。
- ²⁴ Michael E. Marmura, *op. cit.*, p.101.
- ²⁵ スーフィズムの修行者を指し、内面的な知識(‘ilm al-bātin)の担い手とされる。
- ²⁶ 『イフヤーウ』では主に、神学者や法学者など、外面的知識(‘ilm al-zāhir)を担う者とされる。
- ²⁷ イスラーム法に基づいて法判断を行う法学者を指す。
- ²⁸ Delfina, *op. cit.*, pp.137-156.

- ²⁹ 社会生活の諸事や宗教的問題を、ハディースに記された預言者ムハンマドのスナナ（慣行）によって処理することを重視する派。
- ³⁰ 初期のウンマ（預言者ムハンマドの宗教共同体）を支えた人々を指す。
- ³¹ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* vol.1 (n.p, n.d), p.95. 以下、同書については *Iḥyā'* と略記。
- ³² 東長靖「ガザリー『宗教諸学の再興』解題・翻訳ならびに訳注」『イスラーム世界研究』第8巻、359-364頁を参照されたい。
- ³³ Ferit Uslu, “Knowledge and Volition in Early Ash‘ari Doctrine of Faith,” *Journal of Islamic Studies* 18(2) (2007), pp.163-182.
- ³⁴ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Mukhtaṣar iḥyā' 'ulūm al-dīn* (Muassisah al-kutb al-thaqāfiyah, Lebanon, 2014), p.34. 以下、同書については *Mukhtaṣar* と略記。
- ³⁵ ここでの「学びと考察」とは、信仰箇条を理解する為の神学的営為を指す。
- ³⁶ *Mukhtaṣar*, p.14.
- ³⁷ 「個人的義務(fard al-‘ayn)/集団的義務(fard al-kifāyah)」の区別は、ガザリーの属するシャーフィイー法学派の学祖、ムハンマド・ブン・イドリース・シャーフィイー (Muhammad b. Idrīs al-Shāfi‘ī, d.820)自身も行なっていた。Muhammad ibn Idrīs al-Shāfi‘ī, *Al-Shāfi‘ī’s Risāla: Treatise on the foundations of Islamic jurisprudence* (Islamic Texts Society, UK, 1997), pp.81-87.を参照されたい。
- ³⁸ Richard M.Frank, *Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam: texts and studies on the development and history of kalam*, Vol.1 (Ashgate, Great Britain, 2005), p.207.; Uslu, *op. cit.*, p.168.
- ³⁹ *Mukhtaṣar*, p.20.
- ⁴⁰ この議論の詳細は、Toshihiko Izutsu, *The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of Iman and Islam* (KEIO UNIVERSITY PRESS, 2016), p.134.付近で紹介されている。
- ⁴¹ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Iqtīṣād fī al-‘itqād* (Dar Kotaiba, Damascus, 2003), p.19.
- ⁴² *Ibid.*, p.94.
- ⁴³ タクリードを行う者。
- ⁴⁴ Frank, *op. cit.*, pp.231-251.
- ⁴⁵ *Iḥyā'*, pp.93-94.
- ⁴⁶ *Mukhtaṣar*, pp.18-28 に師弟関係の指南の一例が示されている。
- ⁴⁷ 註の30を参照されたい。
- ⁴⁸ なぜなら、イブン・タイミーヤが *Majmū‘at al-fatāwā* で述べているように、ガザリーがスーフィズム転向後に再び伝統主義（サラフィズム）へと再転向したのか否かの問題に関わる、後期ガザリーの信仰論における大きな課題だからである。
- ⁴⁹ Frank Griffel, “Al-Ghazālī’s use of “original human disposition”(Fiṭra) and its background in the teachings of al-Fālābī and Avicenna,” *The Muslim World* 102(1) (January 2012), p.2.
- ⁵⁰ 中田考監修『日亜対訳 クルアーン：「付」訳解と正統十説誦注解』作品社、2014年、437頁を参照されたい。
- ⁵¹ Sunna.com, <https://sunnah.com/bukhari/23/112>, 2017年9月22日参照。

-
- ⁵² Griffel, *op. cit.*, p.3.
- ⁵³ *Ibid.*, p.3.
- ⁵⁴ 中村廣治郎訳註『中庸の神学－中世イスラームの神学・哲学・神秘主義』東洋文庫、2013年、21頁。
- ⁵⁵ 同上。
- ⁵⁶ 同上、21-22頁。
- ⁵⁷ Frank, *op.cit.*, p.207; Uslu, *op. cit.*, p.168.
- ⁵⁸ *Mukhtaṣar*, p.34.
- ⁵⁹ *Iḥyā'*, p.86.
- ⁶⁰ Griffel, *op. cit.*, pp.4-5.
- ⁶¹ 西暦3世紀に生きたプロティノスを始祖とし、プラトンのイデア論を徹底させることで、万物が神的一者から流出して誕生したとする流出説を唱える。
- ⁶² 新プラトン主義的流出論に基づき、神的一者から最初に流出する知性。
- ⁶³ Griffel, *op. cit.*, p.9.
- ⁶⁴ *Ibid.*, pp.12-19.
- ⁶⁵ *Ibid.*, p.8.
- ⁶⁶ *Iḥyā'*, p.86.
- ⁶⁷ イスラーム政治思想を専門とする中田考氏によると、「知識論」を冒頭に持つてくる形式はガザリー以降、イスラーム学の文献でよく見られるようになったと言う。また市川裕氏によると、ガザリーをはじめイスラーム神学者や哲学者の影響を強く受けるとされるマイモニデス(Moses Maimonides, d.1204)の主著 *Mishneh Torah* においても、信条論や崇拜行為の諸規定を述べる前に知識論を序章に設置しており、それまでのユダヤ学の著述形式としては異例の形式であるため、外部からの影響が考えられるとしている。この著述形式に関わる研究も今後の課題となる。
- ⁶⁸ 東長、前掲論文、364頁。
- ⁶⁹ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Kīmīyā-ye sa'ādat* (Sharikat intishārāt elmī wa farhangī, Tehran, 2000) pp.13-27.
- ⁷⁰ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *The Alchemy of Happiness* vol.1, transl. by Jay R. Crook (Chicago: Great Books of the Islamic World, 2005), p.26. 以下、同書については *The Alchemy* と略記。
- ⁷¹ *Ibid.*, p.25.
- ⁷² 中田、前掲書、202頁の注782を参照されたい。
- ⁷³ *The Alchemy*, p.26.
- ⁷⁴ 松山洋平『『不信仰の地』におけるイスラーム：マートゥリーディー学派における宣教未到達の民の信仰』『一神教世界』第5巻、89-101頁に詳しい。
- ⁷⁵ Griffel, *op. cit.*, p.8.
- ⁷⁶ 註の48を参照されたい。