博士論文　2021 年度（令和 3 年度）

『ラー・タフザン』に見る
伝統と革新が調和するクルアーン理解

：現代人のフズン（悲しみ）を巡るイスラーム的テクストの分析

慶應義塾大学大学院政策・メディア研究科

兼定　愛

『ラー・タフザン』に見る伝統と革新が調和するクルアーン理解：現代人のフズン（悲しみ）を巡るイスラーム的テクストの分析

論文要旨

本研究では、現代アラブ世界のベストセラー『ラー・タフザン（悲しまないで）』(2002)を19世紀以降に顕在化した「イスラーム復興」の文脈に位置づけて、多角的にテクスト分析を行うことにより、同書の特徴を明らかにする。また、フズン（≒悲しみ）という主題をイスラーム的観点から説いたこのような書籍がアラブ世界で多くのムスリムに受容されたという現象の歴史的・社会的意義を考察する。

第1章で研究の背景について述べた後、第2章では、同書が広く受容された社会的背景を整理する。19世紀以降、アラブ世界の近代化に伴い既存の社会秩序が崩壊する中で起こった、イスラームを説く主体と方法を巡る諸現象を概観し、その歴史的・社会的文脈に『ラー・タフザン』を位置づける。第3章では、著者であるアーイド・アル＝カルニーの人物像に迫る。学者・説教師・活動家という各側面に着目し、彼の社会的な立ち位置が同書に与えた影響を考察する。第4章では、『ラー・タフザン』のテクスト分析を行い、同書のテクスト上の特徴や新規性を明らかにする。また、伝統的な学問を修めたイスラーム学者兼説教師が大衆向けに内面的テーマを説いた人気書籍という複数の共通項を持つガザーリー著『人生を革新せよ』(1956)との比較を通して、『ラー・タフザン』の時代性に着目し、また、アラブ古典文学的手法、現代のグローバルな事例やデータ、クルアーンからの教訓という3要素が調和していることを指摘する。第5章では、同書のタイトルであり一貫したコンセプトであるクルアーン9章40節の《ラー・タフザン》という章句についての、伝統的な啓典解釈学における解釈を概観し、同書が伝統的な解釈からどの程度影響を受けているのかを明らかにする。

これらを通して2つの結論を導いた。第一に、『ラー・タフザン』は、クルアーンの中の特定の章句について、伝統的な解釈基盤を保持しつつ現実社会に則した理解と説明を付加するという、伝統・革新の両要素が調和したスタイルを提示した。つまり、同書における9章40節の解釈自体は伝統的な啓典解釈学を侵すものではないが、同時に、啓典解釈学に触れる動機がない民衆をも読者として取り込むための要素もある。現代の大衆社会を自覚的に取り込むこのような試みは、伝統的なイスラームの学者による著書としては革新的であった。これは、19世紀以降のアラブ世界におけるイスラームを説く主体と方法の多様化の末の、最新の動向を理解するための視座を提供するものである。

第二に、『ラー・タフザン』が広く受容された背景には、内面的危機の解決や緩和の手段をクルアーンに求める現代のムスリムの心理状態が窺える。同書の、「内面的な危機を抱えながらイスラームに希望を見出す現代人」という読者層の想定と、クルアーン9章40節の《ラー・タフザン》という章句をテーマとして設定したことは、ムスリムでさえ自殺の危機から自由でない21世紀のアラブ世界の現実を反映している。『ラー・タフザン』

は、フズンというテーマを通して現代人の生き方に直接的な指針を与えるものとしてイスラームを説く点において、類例のないテクストであった。

伝統的なイスラーム学の背景を持つ学者としてカルニーが継承する不動の解釈基盤と、激動の現実世界とその中で翻弄される民衆の内面的危機に対応するための革新的なクルアーン理解。この2つの要素が両立し調和するテクストのモデルを『ラー・タフザン』は提示した。現代的価値と共存可能な生き方の指針をクルアーンから導き出すための視点が求められる今、そのような時代的要望に応じた試みであるという点に社会的意義がある。

キーワード：1）『ラー・タフザン』、2）イスラーム、3）アラブ、4）フズン、5）悲しみ、6）現代的説教師、7）クルアーン、8）啓典解釈、9）アーイド・アル＝カルニー

慶應義塾大学大学院政策・メディア研究科 後期博士課程　兼定 愛

Understanding the Qur'an in Harmony with Tradition and Innovation in *Lā Taḥzan*: An Analysis of the Islamic Discourse of "Sadness" in Modern Society

『ラー・タフザン』に見る伝統と革新が調和するクルアーン理解：
現代人のフズン（悲しみ）を巡るイスラーム的テクストの分析

Summary

This study analyzes the book *Lā Taḥzan* (Don't Be Sad) (2002), which became a best seller in the Arab world, in the context of the "Reconstruction of Islam" that began in the 19th century. The study considers the historical and social significance of the wide acceptance by modern Arab Muslims of a book that discusses "ḥuzn" (≒sadness) from an Islamic perspective.

After introducing the background of this study in Chapter1, Chapter 2 reviews the social background that led to *Lā Taḥzan*'s widespread acceptance and places the book in its historical and social context. It discusses the phenomena surrounding the diversification of the kinds of individuals who preach Islam to the masses, which has occurred since the 19th century, when the existing social order collapsed due to the modernization of the Arab world. Chapter 3 focuses on the book's author, 'Ā'iḍ al-Qarnī. By analyzing the author as a scholar, a preacher, and an activist, the chapter considers his influence on the text. Chapter 4 examines the text of *Lā Taḥzan* and explains its main features and novelty. It also compares *Lā Taḥzan* to another book, *Jaddid Ḥayātaka* (Renew Your Life) written by al-Ghazālī in 1956. The latter has several points in common with *Lā Taḥzan*, such as being a popular book written by a famous scholar of traditional Sunni Islam and talking about personal themes to the Arab Muslim masses of the time. This comparison clarifies the timeliness of *Lā Taḥzan*. Chapter 5 reviews the traditional exegetical interpretation of the phrase "Lā taḥzan" in the Qur'an 9:40, which is the title and central concept of the book. It also shows to what degree the book is influenced by the traditional exegetical interpretation.

The study reaches two conclusions. First, *Lā Taḥzan* presents a harmonious style of traditional and innovative elements. It shows an understanding and explanation of Qur'an 9:40 based on the real world while maintaining a traditional exegetical base. In other words, the interpretation of 9:40 in *Lā Taḥzan* does not violate traditional exegetics, however, the book also contains elements that attract people who have no reason to study scripture exegetics. *Lā Taḥzan* intentionally captures a modern mass society, something that is revolutionary for a book by a traditional Islamic scholar. The book also provides a perspective for understanding the latest developments in the diversification of the subjects who teach Islam to the masses and their methods.

Second, the widespread acceptance of *Lā Taḥzan* suggests the psychological state of modern Muslims who seek the means for resolving and alleviating internal crises in the Qur'an. The target

readers of *Lā Taḥzan* were modern individuals who look for hope in Islam while having internal crises, and its central message is how to deal with sadness by following the Islamic way. This reflects the reality of the Arab world in the 21st century, in which even Muslims are not free from the internal crisis that includes suicide. *Lā Taḥzan* is a unique text because it preaches "Islam" as a direct guide to a modern way of life through the theme of sadness.

Lā Taḥzan's significance is to present a text in which the rigid interpretation inherited by al-Qarnī as a traditional Islamic scholar and his flexible understanding of Islam, which responds to the real world and the internal crisis of those who are at the mercy of it, become compatible and harmonious. Today, there is a need for a perspective that derives guidance from the Qur'an but can also coexist with modern values. *Lā Taḥzan* is an attempt to respond to this urgent need.

Keywords: 1) *Lā Taḥzan*, 2) Islam, 3) Arab, 4) Ḥuzn, 5) Sadness, 6) Modern Preachers, 7) Qur'an, 8) Scriptural Exegesis, 9) 'Ā'iḍ al-Qarnī

Doctoral Course, Graduate School of Media and Governance
Keio University
KENJO, Megumi

目次

論文要旨 3
Summary 5
目次 1
図表目次 3
表記について 4
第 1 章　序論 7
　第 1 節　研究背景 7
　第 2 節　先行研究の考察 14
　第 3 節　リサーチクエスチョンと手法と新規性 23
　第 4 節　用語について 28
　第 5 節　論文の構成 35
第 2 章　『ラー・タフザン』の社会的背景 37
　第 1 節　問い直されるイスラーム 37
　第 2 節　民衆に開かれた解釈へ 41
　第 3 節　現代的説教師ブームの中で 46
　第 4 節　『ラー・タフザン』の出現 60
　小括 68
第 3 章　著者アーイド・アル＝カルニーについて 71
　第 1 節　穏健な学者としての顔 71
　第 2 節　親しみやすい説教師としての顔 76
　第 3 節　元サフワ運動活動家としての顔 79
　小括 88
第 4 章　『ラー・タフザン』のテクスト分析 92
　第 1 節　前提：9 章 40 節とフズン 92
　第 2 節　『ラー・タフザン』の構成 97
　第 3 節　説話のテクスト分析 104
　第 4 節　分析結果のまとめ：6 つの要素 127
　第 5 節　『人生を革新せよ』との比較 131
　小括 149
第 5 章　啓典解釈書から見る『ラー・タフザン』 151
　第 1 節　対象とする解釈書の選定 152
　第 2 節　それぞれ解釈書の特徴 163
　第 3 節　フズンの意味と理由 176

第 4 節　『ラー・タフザン』と啓典解釈書との関係.....187
小括.....195
第 6 章　結論：伝統と革新の調和.....198
第 1 節　これまでのまとめ.....198
第 2 節　結論.....202
第 3 節　本研究の限界と今後の展望.....204
参考資料.....207
１．アラビア語.....207
２．英語.....208
３．日本語.....212
４．その他のウェブサイト.....216
謝辞.....218
付録.....221
付録１：『ラー・タフザン』の高評価の例（goodreads より）.....222
付録２：『ラー・タフザン』の読者 4 人への質問紙調査の結果（2013 年実施）.....224
付録３：『ラー・タフザン』の読者 150 人への質問紙調査の結果（2016 年実施）.....228
付録４：『ラー・タフザン』の目次.....248
付録５：テクスト分析の例として用いた 10 の説話全訳.....254
付録６：説話のテーマ、フズンの具体例、対処法など一覧（一部抜粋）.....278
付録７：フズンについて詳しい説話の例.....286
付録８：『人生を革新せよ』序文の全訳.....291
付録９：9 章 40 節の伝統的な争点.....303

図表目次

図 1：イスラームを説く主体と方法における説教師とウラマーの分類---------- 59
図 2：『ラー・タフザン』に見られるフズンから喜びへの転換メカニズム---------- 130

表 1：説教師の緩やかな分類---------- 32
表 2：『現代の説教師とペテン師』内の「現代的説教師」一覧---------- 57
表 3：アラビア語・日本語辞書での「悲しみ」の和語検索結果---------- 95
表 4：『ラー・タフザン』の 10 の説話の紹介---------- 105
表 5：『人生を革新せよ』の目次---------- 133
表 6：『人生を革新せよ』テーマごとの分類---------- 141
表 7：対象とされるテクストについての分類---------- 157
表 8：解釈の形態についての分類---------- 157
表 9：方法論的分類---------- 158
表 10：本研究で扱う啓典解釈書一覧---------- 162
表 11：フズンの理由と対応に関する内容の整理と比較---------- 177
表 12：10 冊の啓典解釈書の構成要素---------- 188
表 13：構成要素の比較---------- 189
表 14：フズンの性質に関する啓典解釈書での言及---------- 192
表 15：「フズンはイスラーム法の求めるものでも目的でもない」内のフズン---------- 193

表記について

日本におけるアラブ・イスラーム研究の慣例に基づき、本文においてアラビア語を示す場合は、全てアルファベットに転写する。また、カタカナに転写する際は、なるべく原語の発音に忠実な表記をする。これらの転写法は、『岩波 イスラーム辞典』[大塚編 2002]に準ずるものである。その他の点も含め、本文において統一している表記の方法は、具体的には次の通りである。

1. アラビア語の定冠詞である al-は、アルファベットに転写する際は、基本的に全て、al-とする。カタカナにする際は、冒頭の定冠詞のみ省略する。つまり、アーイド・アル＝カルニーという名前は、フルネームで書く場合はそのままであるが、苗字のみ記載する際には、アル＝カルニーではなく、カルニーと表記する。冒頭以外の定冠詞に関しては、次に来る文字が月文字であれば「アル＝」とするが、太陽文字であれば「アッ＝」と表記する。ただし、次の文字がヌーンの場合のみ、「アン＝」と表記する[1]。ただし、一般的に日本でも定着している語は、日本での慣用的な表記に従う。例えば、一神教的な意味での神を意味する「アッラー」や、カタールのテレビ局「アルジャズィーラ」などである。
2. 「アッラーの～」という構造の地名や人物名などは 1 単語のように表記する。例えば、ムスリム男性に多い「アッラーのしもべ」という意味の名前は、「アブドゥッラー」と表記し、「アブドゥ・アッラー」とは表記しない。
3. 人名に含まれる「イブン（～の息子）」は、原典で「ブン」や「ビン」となっている場合も原則として「イブン」で統一し、「アブー（～の父）」は格の如何にかかわらず「アブー」と表記する。
4. 人名は、原則としてフスハーで表記する。日本において、アーンミーヤ（地方ごとの口語的アラビア語）の表記とフスハーの表記との両方が既に存在している場合も、フスハーで表記する。例えば、「アムル・ハーレド」ではなく、「アムル・ハーリド」とする。ただし、日本でアーンミーヤ表記のみが定着している場合はそれに従う。
5. アルファベットに転写する際、ター・マルブータ[2]は省略して a で終えるが、長母音の後のター・マルブータの場合のみ、t で表記する。例えば、書店は maktaba であるが、説教師たちは du‘āt である。カタカナ表記の際もその法則に則り、語尾の t は

[1] これらは、アラビア語文法上の読み方の規則であり、「月文字」「太陽文字」とは、発音の仕方によってアルファベットを二分するために一般的に用いられている文法用語である。
[2] ター・マルブータは語尾にだけ用いられる文字である。直前の母音は必ず a となり、ター・マルブータ自体は t の音である。

「ト」と表記する。つまり、この 2 つの単語の場合、「マクタバ」、「ドゥアート」となる。

6. 子音のみの音をカタカナで表記する場合は、原則としてウ母音で表記する。例えば、ḥuzn は、「フズン」であり、taḥzan は「タフザン」である。
7. 日本で定着している「ムスリム」（イスラーム教徒・男性・単数）や「ウラマー」（学者・男性または男女・複数）について、アラビア語では数や性別の含意がある語であっても、日本のアラブ・イスラーム研究の慣例に倣い、数や性別に関係なく用いる。
8. 日本で複数の表記が既に定着しているアラビア語単語の表記については、定着している表記の内、なるべくアラビア語に近い方の表記を採用する。例えば、「コーラン」ではなく「クルアーン」、「イスラム」ではなく「イスラーム」、「マホメット」ではなく「ムハンマド」とする。
9. クルアーンの日本語訳（厳密には注釈と呼ばれる）の引用について、効率化のために、「タンズィール・クルアーンナビゲーター」(Tanzil Quran Navigater) [3]によって章句のデータベース検索ができる日本ムスリム協会訳[1982]を原則として用いる。ただし、他の引用箇所との訳語のばらつきや、難解な日本語の熟語、文法的な疑問が生じる意訳などに関しては、その都度クルアーン原典を参照し、必要に応じて変更する。日本のイスラーム研究において一般的に用いられる訳としては他にも井筒訳[2009]や中田訳[2014]など複数存在するため、訳語の検討の際にはこれらを参照する。なお、クルアーン本文の引用箇所は《》で囲み、その直後の括弧内には章と節の番号を示す。章と節の番号はカイロ版に準ずる。
10. クルアーン内の登場人物について、ユダヤ教やキリスト教の聖書などにも登場する人名も含め、日本のイスラーム研究の慣例に倣い、アラビア語の発音に近いカタカナで表記する。初出の際に、アラビア語読みの後に、一般的な日本語表記を括弧内に示す。例えば、「アーダム（アダム）」、「イーサー（イエス）」などである。これらの表記は『岩波 イスラーム辞典』1028 頁の一覧表に倣う。

---

[3] 本研究で用いる「タンズィール・クルアーンナビゲーター」というサイトは現在無料で公開されており、クルアーンの章句の閲覧や、フレーズや語根による検索、日本語を含む 43 言語の翻訳（英語など一部の言語に関しては数種類の翻訳版が登録されている）の閲覧ができ、更に、22 人のクルアーン読誦者による 25 種類の読誦を聞くこともできる。タンズィールは、2007 年初頭に開始された、いかなる国家や機関にも属さないことを謳う国際協働プロジェクトである。設立の目的は、イスラームの啓典であるクルアーンの章句をウェブ上で問題なく閲覧可能にすることである。その背景には、インターネットの普及に伴い、世界中の人々がウェブ上にクルアーンの章句を掲載し始めた状況がある。その際、閲覧環境によって文字化けや脱字などの予期せぬ問題が頻発し、誤ったテクストが世界中に急速に普及した。クルアーンをアッラーの言葉と信じる人々にとって勿論これは重大な危機であると見做された。そこでタンズィールは発足以来、文字コードとして汎用性の高いユニコード(Unicode)を使用することにより、これらの問題を回避し、安心してクルアーンを閲覧できる環境を提供している。http://tanzil.net/（2021 年 7 月 4 日閲覧）

11. イスラーム圏の多くの書籍の中で、預言者ムハンマドを示す語の後に毎回挿入される ṣallā Allahu ‘alayhi wa sallama（彼の上にアッラーの祝福と平安がありますように）のように、預言者たちやサハーバ（教友たち）への敬意を表すための祈祷文は、本文中では便宜上、訳出箇所を含め、省略する。また、預言者ムハンマドに関して、本文中では日本の慣例に従って原則として「ムハンマド」と表記するが、引用文中では原典に対応させて、「預言者」「使徒」などと、その都度訳し分ける。
12. イスラーム関連のアラビア語文献の年代の表記はヒジュラ暦で書かれることが一般的であるが、本稿では原則として西暦に直して表記する。その際に『岩波 イスラーム辞典』1121 頁の「ヒジュラ暦・西暦対照表」を参照する。諸説あるものに関してはスラッシュを挟んで併記し、信憑性が不明なものには「?」のマークを付ける。

第 1 章　序論

第 1 節　研究背景

1-1-1. はじめに

どうしようもない悲しみや不安に襲われた時、イスラーム教徒（以下、ムスリム）はクルアーンを開く[4]。彼らは、宇宙を包括しつつ頸動脈よりも近くに寄り添う何よりも慈悲深い存在からの言葉は生きていて[5]、絶望的に見える状況をも優しく照らし得ると信じているからである。しかし、いくらクルアーンが万人にとってのオープンソースであるとしても、そのテクストの意味を感得できるか否かは別の問題である。当然ながら、クルアーンをどの程度理解し、自分の状況に落とし込んでそこから実践的な教訓や指針を見出せるかは、個々人の素質や知識、置かれている状況によって、大きく異なる。クルアーンを開けばすなわち心を癒せるムスリムもいれば、その中にあるはずの希望の光を信じながらも、自力でそれを見つけ出すことができないムスリムもいる。そして後者の場合、クルアーンと自らの日常生活とを繋ぐ媒体が必要とされる。

したがって、イスラーム世界の長い歴史において、イスラームの学者（ʿālim ʿulūm al-Islāmīya、複数形は ʿulamāʾ ʿulūm al-Islāmīya）（以下、ウラマー）がクルアーンの知を解明する役割を担い、また、説教師が教義と民衆とを繋ぐ社会的役割を担い続けて来たことの重要性は、その点において自明である。彼らは、不動のクルアーンと、時代や状況に伴い変化する人々の日常とを繋ぐ媒体である。

本研究の対象は、2002 年にサウジアラビアの首都リヤドで出版された大衆向けアラビア語書籍、『ラー・タフザン（悲しまないで）』(*Lā Taḥzan*)である。タイトルはクルアーンからの引用で、フズン（≒悲しみ）[6]及びその関連概念と、それらとのイスラーム的な向き合い方について、ウラマーと説教師との両側面を併せ持つ人物によって書かれ、異例の売り上げを記録してアラブ世界で極めて有名になった。つまりこの書籍は、少なくとも一定程度は、フズンに関するクルアーン及びそこから導き出される教義と、フズンを抱える現代アラブ世界のムスリムとの橋渡しに成功した事例であると見做すことができる。したがって、本研

---

[4] クルアーン(al-Qurʾān)とは、609 年から 632 年にかけてムハンマドという名の人物に少しずつ啓示された万有の主―いわゆる「アッラー(the God)」―から人類への言葉をまとめたものとして世界中のムスリムが信じている 1 冊の書物のことである。日本では「コーラン」と表記される場合もあるが、近年は「クルアーン」という表記も十分に定着しているため、本研究ではより原語（アラビア語）に近い後者を用いている。

[5] クルアーンにはアッラーの言葉として、《本当にわれは人間を創った。そしてその魂が囁くことも知っている。われは（人間の）頸動脈よりも人間に近いのである》（50 章 16 節）とある。

[6] 本研究で扱う ḥuzn というアラビア語は一般的に「悲しみ」と訳されるが、厳密には「悲しみ」という日本語と完全には一致せず、より抽象的に「内面的危機」とも言えるような概念であるため、カタカナで表記している。これについて詳しくは本章の第 4 節にて述べる。

究では『ラー・タフザン』を、フズンを巡ってクルアーンと民衆とを繋ぎ得るテクストの 1 つのモデルと見做すことを出発点として、それを可能にしているテクスト上の要素について社会的背景を考慮しながら探究する。

また、このようにフズンに着目する理由は主に 2 つある。第一に、このような人類に普遍的な概念あるいは心理状態を通じてムスリムの信仰について考察することは、ムスリムに特有の概念を通じて考察するよりも、人間同士としての彼らへの理解を容易にすると考えられるからである。特に、内面的危機との向き合い方は、文化的背景の相違を超えて多くの現代人が共有する課題である。第二に、詳しくは第 2 節で述べるが、欧米や日本の既存のイスラーム研究において、フズンというこの重要概念が見過ごされてきたためである。本研究の対象地域はあくまでアラブ世界であるが、本研究で解明するイスラーム的な対処法は、ムスリムのフズンを理解したり寄り添ったり癒したりすることを望む世界中の人にとって、多少なりとも有益な情報となる。このように、アラブ世界のムスリム民衆の多くが、日常の中で、イスラームを通じてフズンとどう向き合っており、また、どう向き合うべきと考えているのかを映し出す鏡として、『ラー・タフザン』の「大衆向けベストセラー」という特徴を活用できると筆者は考えた。

なお、本研究の更に根底にある問題関心は、イスラーム理解の深化である。世の中にはイスラームと呼ばれるものが様々に存在する。学者同士の間で完結する理念的なイスラームも、政治の舞台で主張されるイスラームも、それぞれの重要性に疑念の余地はない。しかし、本研究で着目するイスラームは、大多数の一般的なムスリム民衆が人生の指針や心の癒しとして個々人の日常生活の中で大切に守っているものとしてのイスラームである。それは、様々に語られる「イスラーム」の中でも、日本や欧米のイスラーム研究においてあまり着目されない側面であり、まして特に関心を持たない一般の人々の間では殆ど知られていない。日常レベルでのイスラームについての無関心は、彼らに対する人間同士としての理解の深化を困難にする。異なる文化圏の人々との相互理解の重要性が現在のグローバル社会において広く認められた共通認識であるならば、この点についてまずは学術的に開拓すべきであろう。ゆえに筆者はその基礎作りに貢献すべく研究対象について検討し、①目に見えるレベルで生じている現象の観察だけでは知り得ない心理や信仰を含む内面的なテーマについてまとまったテクストであり、②実際に多くの民衆に受容された実績のあるテクストであり、③教義と民衆とを繋ぐ社会的役割を担うウラマー兼説教師によるテクストであるという、主にこの 3 つの特徴から、『ラー・タフザン』自体とそれを巡る諸現象について探究する意義を見出した。

1-1-2. 本研究の目的

本研究の目的は、現代アラブ・イスラーム世界の社会的背景を踏まえて行う『ラー・タフザン』のテクスト分析によって同書の特徴を明らかにすることである。また、それを踏まえて、このような書籍がアラブ世界で多くの民衆に受容されたことの歴史的・社会的意義を

考察することも視野に入れている。そのために、19 世紀以降、いわゆる近代化を進めたアラブ世界において顕在化した、日常生活を含む文化的側面において民衆がより積極的にイスラーム的要素を取り入れ始めた現象―いわゆる「イスラーム復興現象」―の文脈に同書を位置づけて、多角的に分析する。

19 世紀以降、アラブ世界のイスラームを説く主体と方法は急速に多様化し、それは 2021 年現在まで、混沌とも呼び得る様相である。そのような中で民衆は日常生活において、イスラームに何を求め、イスラームをどのように理解し、イスラームをどのように生きているのか。本研究ではその点について、『ラー・タフザン』という 1 冊のベストセラーを軸として考察する。そして、フズンという人類に普遍的な心理状態を通して、アラブ世界のムスリムについて、信仰のレベルまで含めて理解を深めるための一助となることを期待している。

1-1-3. 『ラー・タフザン』とは

『ラー・タフザン』という書名は、イスラームの啓典であるクルアーンに 5 回登場する《ラー・タフザン(Lā taḥzan)》という章句の引用である。『ラー・タフザン』の著者はサウジアラビア人の、アーイド・アル＝カルニー('Ā'iḍ al-Qarnī, 1960-)[7]である。彼は 2002 年の出版当時、イスラームの学者兼説教師としてアラブ諸国では既に著名であったが、同書をきっかけとしてその知名度は世界的なものになった[Lumbard and Nayed 2010: 82]。

内容としては、現代社会を生きる人々が抱える多様なフズンについて、イスラームの教えに則って向き合い、また、乗り越える方法が、多様な具体例や物語を交えて説かれている。500 頁弱の中に、平均 1 頁ほどの短い説話 347 本[8]が収録されている。大衆向けの書籍としては大著であるが、結果的に、アラビア語書籍史上最大の売り上げを記録したと言われている。実際のところ、売り上げに関する正確な統計は公開されていないのであるが、そのような文言は同書の増版の際に表紙に大きく印字され、大々的にアピールされた。また、2013 年にはアラビア語版と翻訳版を合わせた売り上げが 1,000 万部を突破し、その後、それを記念した特別装丁版も出版された。アラブ諸国では新聞やテレビのニュース番組など、複数のメディアで報道され、インターネット上の様々な媒体においても話題となった。また、同書を読み上げた CD や無料の音声データも出回っているため、同書に親しんだ人の数としては更に多いことが想定される。翻訳版は 30 以上の言語に及ぶと言われており、詳しくは第 2 章第 4 節で述べるが、サウジアラビアから遠く離れた世界一のムスリム人口を抱えるインドネシアでも人気を博して様々な社会現象を生み出したことも知られている。

---

[7] アラブ人の中には、「カルニー」という名前を「クラニー」という読み方で覚えている人や、湾岸地域の方言の影響で「ガルニー」と言う人も多いが、本人が「カルニー」と発音していることは複数の動画から確認できる。

[8] 収録されている説話の数は版によって若干の変動がある。本研究で用いているのは、2010 年にシリア・アレッポの書店で入手した第 23 版である。

1-1-4. 本研究の射程

本研究の射程は、アラビア語圏のスンナ派ムスリムである。

これについて第一に、「アラブ」という語について説明する。本研究では、自分か先祖がアラビア半島出身であると意識してアラビア語を母語とする人や、その他、自らをアラブ人と意識する人を「アラブ人」と呼ぶ[大塚 2002: 81]。また、アラブ人が暮らす国々を「アラブ諸国」と呼び、その全体を含意して「アラブ世界」と呼ぶ。そもそも、「アラブ」という語は、一般的に、アラビア語という言語的な区分の他、人種（祖先の出身地）的な区分[9]で用いられる場合や、第二次世界大戦末期、1945 年 3 月 22 日に創設された地域協力機構であるアラブ連盟[10]など、政治的な組織への加盟国を基準に定義づけられる場合がある。また、アラビア語ではこれらの区分に加え、「アラブ」という語だけで、イスラーム以前から砂漠で暮らしているベドウィン（遊牧民）一般を意味する場合もあり、これに関しては第 4 章にて言及する。いずれにしても、本研究では誤解を避けるために、「アラブ」という語のみでの使用は避け、「アラブ人」、「アラブ諸国」、「アラブ世界」という形で用いることとする。

そのような「アラブ諸国」または「アラブ世界」と呼ばれる地域の特徴として、アラビア語が共通言語であるため、国家に基づく政治的区分と無関係の事柄に関しては、ある程度自由な知的交流が行われている点が挙げられる。地域ごとに特色豊かな口語的方言である「アーンミーヤ」がある一方で、正則アラビア語（または標準アラビア語）と呼ばれる「フスハー」[11]は、時代や地域による差異が極めて小さい。ゆえに、本研究で扱うようなイスラーム関連書籍が国境を越えてアラブ世界全域に普及することは珍しくない。つまり、現代の「アラブ世界」や「アラブ人」について考える際も、現在引かれている国境線に基づいてどの国家の国民であるかという分析基準は、経済状況、学歴、家庭環境、信条・思想などといった、他の基準に優るほどの意味を持たない場合も少なくない。確かに国家ごとに政府の方針は異なり、出版事情や検閲などに関わる言論の自由や、教育制度にも差異があるため、国籍の別は全く無視できるものではなく、本研究ではそれについても論じる。ただし、それは

---

[9] ちなみに、アラブ人の祖先には、南方系と北方系があり、それぞれに紀元前からイエメンやシリア地方で、古代王国を築いていた。7 世紀のイスラームの勃興を契機に、アラブ人はアラビア半島を出て、西アジアや北アフリカ各地に進出した。さらに、イスラームの勢力下に入った地域の多くでは、現地人もアラビア語を話すようになり、今日のアラブ世界の原型が作られた。ただし、中東以外の地域で、アラビア語を日常的に使用していなくても、アラブ人の自覚を持つ人々もいる。例えば、東南アジアには先祖がアラビア半島出身であることを誇る人々がおり、欧米諸国でも移民などにより、アラブ系のエスニックグループが形成されている[大塚 2002: 81-82]。

[10] その場合、ソマリアやコモロのように、非アラビア語を母語とする民族がマジョリティを占める国も入っている[大塚 2002: 81-82]。

[11] フスハーはイスラーム以前から存在したが、体系的に書物に纏めるなどして広く共有され始めた背景には、クルアーン及び預言者の言行録であるハディースがある。「神の言葉であるクルアーンの改変を防ごうとする努力が、アラビア語の純粋さを守ることになった」[東長 2002: 76]とも言われるように、当時から現在まで、1400 年間に渡って、文法に本質的に大きな変化がない。現在、中東やアフリカの 20 以上の国や地域の 2 億から 3 億人の間でアラビア語が話されており、フスハーは、新聞、書籍、ニュース、学校教育など主に公の場で用いられている。

時と場合による。特にインターネット上での交流が容易に行える近年の状況においては、相手の国籍を意識せずに書籍やその関連情報を共有し、それについてアラビア語で意見を交わし合うといったことが民衆の間で日常的に行われている。

第二に、「スンナ派ムスリム」とはどのような人々を指しているのかを説明する。日本でスンナ派と訳されている語は、Ahl al-Sunna wa al-Jamā‘a、つまり、「預言者の慣行と正統な共同体を護持する人々」を意味するアラビア語である。彼らは 2021 年現在、18 億人から 20 億人ほどとされている全ムスリム人口の内の 8〜9 割を占める。スンナ派は、初めから宗派として存在したのではなく、後に発生した分派の主張に対抗する形で自己形成を行った。そのため、明確に「スンナ派」としての発生時期を定めることは困難である[小杉 2014: 226-229]。スンナ派の主流な立場としては、ハディース（預言者ムハンマドの言行録）[12]については 6 冊のハディース集（六書）を特に信頼のおけるものとして認め、四大法学派（マーリク学派、シャーフィイー学派、ハナフィー学派、ハンバル学派）と二大神学派（アシュアリー学派、マートゥリーディー学派）を認めるというものである。また、12 世紀以降はタリーカと呼ばれるスーフィー教団がスンナ派の間に広がり、主な要素の 1 つとして定着した。ただし後述する通り、近代になると、これらの諸学派の権威を否定するサラフィー主義などもスンナ派の内部に生じることとなった[小杉 2002: 550-551 等]。

ちなみに、もう 1 つの大きな集団としては、初期の分派の 1 つである「シーア派」（Shī‘a Alī, 「アリーの党派」の意味）がある。2021 年現在、全ムスリム人口の 1〜2 割を占めると言われており、イスラーム世界を語る上で勿論無視できない重要な存在である[13]。しかし、『ラー・タフザン』の著者はスンナ派の学者であり、更に、本研究で着目するクルアーン 9 章 40 節の解釈に関しては、スンナ派とシーア派との間に差異がある。というのも、スンナ派とシーア派などの主要な分派との間には、神の唯一性や聖典としてのクルアーンについての顕著な相違は無いのであるが、「正統四代カリフ」など、ムハンマド逝去後の政治制度に関する思想についてはしばしば相違がある[14]。そして 9 章 40 節は、スンナ派にとっての

---

[12] ハディース(ḥadīth)というアラビア語は「話」を意味する普通名詞であるが、専門用語としては預言者ムハンマドの言行録を指す。ムハンマドの言ったこと、行ったこと、黙認したことの他、彼の容姿や性質などに関する客観的な記録も含まれる。ハディースについては第 3 章第 2 節でも説明する。

[13] シーア派は、預言者ムハンマドの後継者の問題を争点に、多数派とは異なる見解を展開した人々及びその教説である。ムハンマドの死後、その権威は、ムハンマドの従弟であり娘婿であるアリー(‘Alī ibn Abū Ṭālib, ?-661)及びアリーの子孫に引き継がれると主張する人々がシーア派を形成した。シーアとは党派を意味する普通名詞で、当初は「シーア・アリー（アリー派）」と呼ばれたが、後に単に「シーア」と呼ばれるようになった。内実は、軍事力で政権転覆を狙う者、霊的な瞑想の中で主張を展開する者など多様である。誰をどのような権威を持つ「イマーム」と考えるかによって複数の支派に分かれている[鎌田 2002: 428]。

[14] 「正統四代カリフ」とは、アブー・バクル、ウマル、ウスマーン、アリーという 4 人のことである。スンナ派ではこの 4 人は預言者ムハンマドの逝去後に民主的に選出された共同体の指導者と見做され、彼らへの忠誠は全ムスリムの基本姿勢である。一方で、シーア派においては一般的に、初めの 3 人は、アリーから不当に指導者の地位を剥奪した悪党であり呪詛の対象であると見做されている。ゆえに、彼らに関連する教義において、スンナ派的な言説とシーア派

「初代正統カリフ」であるアブー・バクルという人物に関連する章句であるため、解釈に差異が生じるのである。したがって、本研究では『ラー・タフザン』に直接的に関係することからまずは調査する必要があるため、スンナ派に対象を絞ることとする。

1-1-5. 本研究の視座

アラブ諸国を中心に多くの民衆に受容されたことで有名な『ラー・タフザン』であるが、このような人気の背景には何があるのか。その要因としては、いくつかの可能性を想定し得る。例えば、イスラームの教えに基づいて現代人の内面的なテーマを扱った書籍であること、あるいは、著者であるカルニーが人気者であることである。しかし、次に述べる通り、いずれもこの現象の説明としては不十分である。

1 つ目に関して言えば、確かに「イスラームの教えに基づいて現代人の内面的なテーマを扱う書籍」という点は、『ラー・タフザン』の重要な特徴である。しかし、そのような書籍が他に存在しないわけではない。著名なイスラームの学者兼説教師が手掛けた書籍としては、1956 年に出版されたムハンマド・アル＝ガザーリー(Muḥammad al-Ghazālī, 1917-1996)の『人生を革新せよ』(*Jaddid Ḥayātaka*)が、特に有名である。1956 年当時、そのような書籍は確かに斬新であった。しかし、2002 年に出版された『ラー・タフザン』が大ブームを引き起こして以降は、コンセプトや形式が似通った書籍が大量に出版され始めた。特に人気を博したものとしては、2006 年の、サウジアラビア・リヤド在住の人気説教師であるムハンマド・アル＝アリーフィー(Muḥammad al-‘Arīfī, 1970-)による『人生を楽しみなさい』(*Istamti‘ bi Ḥayātika*)が挙げられる。しかし、『ラー・タフザン』はそれらの中でも、とりわけ大衆受けした書籍として知られているのである。

2 つ目に関しては、確かに著者の人気も無視できない要素ではあるものの[15]、それだけでは説明がつかない。なぜなら、カルニーは執筆活動が盛んな学者であり、2005 年の『世界一幸せな女性』(*As‘ad Imra' fī al-‘Ālam*)などもアラブ諸国では有名である。しかし、数ある著作の中でも、『ラー・タフザン』の人気は明らかに群を抜いている。それは、カルニー自身もインタビューの中で、「番組や書籍、その他生産した物による収入を片手分とすれば、『ラー・タフザン』はもう片手分になる」[Ṭaḥḥān 2016: 159] [16]と述べているほどである。

的な言説との間には、大きな差異がある。

[15] 筆者はこれまでに、「カルニーに関心があるから『ラー・タフザン』を読んだ」という声を度々耳にした。カルニーは、伝統的なイスラーム学を修めた学者、且つクルアーン全編暗唱者(hāfiẓ)として一定数の人々の尊敬を集めている。一方で、詩集の出版や詩を多用した演説を長年行ってきたため、詩人としてのカルニーのファンであると言う人々も存在する。同時に、テレビの人気番組の司会者として毎週登場することで親近感を抱く人が増えたとも言われている[Lumbard and Nayed 2010: 82; Schleifer 2019: 172-173]。

[16] ただし、アラビーヤのニュース記事「カルニー師による『ラー・タフザン』の売り上げが 1,000 万部に到達：説教師は同書がイスラーム内外の 300 の参考資料を集めたもので、執筆に 3 年間を要したことを明かした」（2013 年 2 月 2 日掲載）は、カルニー自身の言葉として同書の収益から彼が受け取ったのは初めの 50 万部分のみで、これは 5,000 万リヤル（約 14 億円相当）を越える全収益の内の 50 万リヤル（約 1,450 万円相当）であることを明かしている。

つまり、ベストセラーとしての『ラー・タフザン』を特徴づける要素を見極めるためには、もう少し視野を広げて探究する必要がある。そこで、本研究では次の 2 つの視点から『ラー・タフザン』の特徴を明らかにする。

第一に、歴史的・社会的背景への視点である。イスラームの学者兼説教師が「フズン」について長々と説いた書籍が現代のアラブ世界の広範囲で人気を博した。この背景を考察するために、19 世紀以降、つまり、いわゆる「近代化」[17]以降のアラブ世界における、イスラームを説く主体と方法の多様化に着目する。具体的には、西洋諸国の植民地主義的侵略の影響下で生じた、ウラマーの社会的役割の変化や、民衆の間での「イスラーム復興」の機運の高まりの他、近年その影響力が顕著である「現代的説教師」と呼ばれる人々の実態について、先行研究を整理して概観する。

第二に、イスラームの学者による他のテクストへの視点である。一定の共通項を持つテクストとの比較によって『ラー・タフザン』のテクストを相対化し、その特徴を明らかにする。具体的には、『ラー・タフザン』自体のテクスト分析を行った上で、次の 2 種類のテクストを扱う。1 つは、先ほど言及した、ガザーリーの『人生を革新せよ』[al-Ghazālī 1956]である。これに関しては、両者を「イスラーム的自己啓発書」という文学ジャンルに位置づける先行研究も存在するなど、これを『ラー・タフザン』の類書と見做す視点は既に存在する。それを踏まえて本研究では、両者の説話の分析と比較を行い、共通点と相違点について考察する。もう 1 つは、啓典解釈学(‘ilm al-tafsīr)における主要解釈書(ummahāt)である。啓典解釈学については本論文の第 5 章において詳述するが、それは、イスラーム関連の学問において、クルアーンの章句について深く、あるいは正確に理解するために第一に参照される伝統的な学問領域である。本研究では、10 冊の多様な啓典解釈書を選び、クルアーンの《ラー・タフザン》（9 章 40 節）という章句についてのそれぞれの解釈を分析し、スンナ派におけるいわゆる「正統な解釈」を概観する。また、概観した結果を踏まて、9 章 40 節の《ラー・タフザン》という章句の理解の仕方や扱い方という点で、『ラー・タフザン』が既存の啓典解釈学からどのくらい影響を受けたり踏襲したりしているのか、または、解釈学的な伝統を無視したり侵したりしているのかについて明らかにする。

---

https://www.alarabiya.net/saudi-today/2013/02/02/%D9%85%D8%A8%D9%8A%D8%B9%D8%A7%D8%AA-%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D9%84%D8%A7-%D8%AA%D8%AD%D8%B2%D9%86-%D9%84%D9%84%D8%B4%D9%8A%D8%AE-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D9%86%D9%8A-%D8%AA%D8%B5%D9%84-%D8%A5%D9%84%D9%89-10-%D9%85%D9%84%D8%A7%D9%8A%D9%8A%D9%86-%D9%86%D8%B3%D8%AE%D8%A9（2021 年 7 月 4 日閲覧）したがって、タッハーンが引用しているこの発言の「収入」が、実際にカルニー本人が手にした金額を意味しているのか否かは不明である。

[17] アラブ・イスラーム研究における「近代化」という用語は、「理想化された西洋近代なるものを模範にして、非欧米社会のあり方の変化を目指そうとする思想」[山内 2002: 323]としての「近代主義」を推し進める社会的な傾向を意味する。近代の始まりの時点は地域によって異なる。この用語は本研究において頻出するが、詳しくは第 2 章で述べる。

第 2 節　先行研究の考察

1-2-1. 『ラー・タフザン』に関する研究

『ラー・タフザン』に特化した研究は管見の限り存在しないが、同書に言及した関連研究としては、以下の通り、いくつかの例がある。

まず、元外交官で現在は日本でイスラーム研究を行う水谷は、「すっかり定着したイスラーム世界のベストセラー」[水谷 2016: 93-95]として『ラー・タフザン』に言及している。そして、人気の理由として、このような主題への需要の高さと、読み易さを重視した編集という 2 点を挙げている。また、それとは別に、目次や索引もなく内容の繰り返しすら見られる「風変わりなスタイル」[水谷 2016: 94]についても指摘し、「このような著述の方式は現代のアラビア語文献ではまったく類例を見ない」[水谷 2013: 202]と述べている。そして、そのような叙述方式を、「めくるめく続く読み切りものの長い連鎖」[水谷 2016: 94]と表現し、その点における『千夜一夜物語』との類似性を指摘している。

また、日本で中東政治やイスラームの宗派研究を行う野村は、『ラー・タフザン』の書評を著している。その中で、同書の人気の理由として、第一に、「内容が偏らないようにイスラーム教徒以外の先人の言葉も引用している」[野村 2018: 150]と、その情報源の多様性を指摘している。第二に、「読者が飽きないように 1 つのトピックを 1〜2 ページほどで完結」していると、水谷と同様にその読み易さを重視した編集について指摘し、第三に、「アラブ人が好む詩的な表現で分かり易く簡潔に説明をしている」[野村 2018: 151]と述べている。というのも、アラブ世界において詩は、人々に愛され誇られている特別な文化なのである [ギブ 1982: 25-48]。イスラームが興る以前から詩の文化はアラビア半島において既に高度な発展を遂げ、当時の優れた作品は 1500 年を経た現在も多くの人が暗唱している。野村は、このような文化的背景を踏まえ、あえて詩的な表現を多用していることがアラブ世界の民衆の嗜好に合致していると指摘するのである。

両者の指摘をまとめると、『ラー・タフザン』には、①読者の間で需要があるテーマ設定、②読み易さを重視した編集、③多様な先人の言葉の引用、④詩的な表現、⑤分かり易く簡潔な説明という 5 つの特徴があることが窺える。また、同書の内容だけでなくテクスト自体が読者の関心を引くものであることは、書籍にまつわる情報交換に特化した SNS（ソーシャル・ネットワーキング・サービス）の一種である goodreads[18]に、語彙や文体に関する複数のコメントが投稿されていることからもその様子を知ることができる[19]。

---

[18] goodreads は、2007 年にアメリカで発足した、読者の主体性を活用した世界最大の書籍紹介サイトであり、無料の SNS である。2019 年 1 月にウェブサイトに掲載されていた情報曰く、当時既に 7,500 万人がユーザーとして登録し、22 億冊が登録されていた。お気に入りの本を登録して自分の本棚を作ったり、著者をフォローして新作の情報を得たり、本についてのコメントを書き込んでユーザー間で閲覧し合い、交流することができる。
https://www.goodreads.com/about/us（2021 年 7 月 4 日閲覧）

[19] 例えば次のようなコメントである。「力強い言葉が心に響く」（2019 年 8 月 12 日）、「文学的で心地良い本。（中略）著者の言葉は物凄く力強くて、そこに解釈付きの聖句が組み込まれてい

水谷の書籍と野村の書評からは、テーマ設定、構成、情報源、文体において特徴的な同書が、多くのアラブ人に受容されたことを確認できる。しかし、ベストセラー化の背景にある社会や人々について考えると、先の 5 つの指摘について更なる疑問が浮かぶ。例えば、①に関して、フズンというテーマへの需要の大きさにはどのような社会的背景があるのか。また、現代アラブ世界のムスリムに共通するフズンの種類や理由があるのか。②に関して、編集や読み易さにおいて類書とは具体的に何が違うのか。③に関して、「多様な先人の言葉」とは誰のどのような言葉で、同書においてどのような役割を果たしているのか。④に関して、このような大衆向け書籍において難解な古典詩がどう生かされ得るのか。⑤に関して、類書の難解さや冗長さを『ラー・タフザン』はどう克服したのかという疑問である。もしもこれらの疑問を解消できれば、『ラー・タフザン』及び、その読者である現代のアラブ世界のムスリムの日常における信仰実践やその社会について理解を深められるであろう。そして、そのためには、同書のテクスト自体とその社会的背景との双方についての検討が必要である。

関連研究としては他に、現代のシリアの社会学者で思想家のムハンマド・ジャマール・タッハーン(Muḥammad Jamāl Ṭaḥḥān, 1957-)が 2016 年に出版した、『現代の説教師とペテン師』(*Du'āt wa Ad'iyā' Mu'āṣirūn*)という書籍がある。タッハーンは、『ラー・タフザン』の著者としてカルニーを取り上げ、彼の経歴や、説教を行う際の心掛けに関するインタビュー内容などをまとめている[Ṭaḥḥān 2016: 155-161]。これは、カルニーや『ラー・タフザン』について、学者がまとまった記述を行っているという意味で貴重な資料である。ただし、タッハーンのこの書籍自体の目的が、現代のアラブ世界全体の人気説教師らの概説であるため、『ラー・タフザン』のテクスト自体には一切触れていない。つまり、『ラー・タフザン』の著者としてのカルニーへの理解を深めることはできても、実際に読者がどのようなテクストに触れてどのような魅力を見出したのかを知ることはできない。また、カルニーの経歴に関して、学生時代（1980 年代）までと『ラー・タフザン』のブーム以降（2002 年以降）については知ることができるが、その間にあるはずの 20 年間程に関する記述が一切無いことについては疑問が残る。カルニーの人物像をなるべく正確に把握するためには、より包括的に活動歴などを整理する必要がある。

他に『ラー・タフザン』への言及がある研究としては、アメリカの中東研究者であるサラテの論文がある[Zárate 2019: 864-893]。これは、先述の、1956 年に出版されたガザーリーの『人生を革新せよ』を、現在イスラーム世界で影響力を持つ文学ジャンルである「イスラーム的自己啓発(Islamic self-help)」の先駆けとして位置づけて論じるものであるが、その中で、同じジャンルの書籍の例として、ユースフ・アル＝カラダーウィー(Yūsuf al-Qaraḍāwī, 1926-)の『信仰と生活』(*al-Īmān wa al-Ḥayāt*)とカルニーの『ラー・タフザン』の 2 冊が並列

る点を気に入った。自分にとってはそれが最も楽しめる点であった。」（2018 年 12 月 23 日）、「悲しみや苦しみの中にある全ての人への慰めを湛えた同情的な文体で、彼らへの関心と誠実さを持って書かれている。この本がこんなに美しい理由は、主題、言葉遣い、文体にあると思う。」（2018 年 6 月 14 日）https://www.goodreads.com/book/show/2750180?（2021 年 7 月 4 日閲覧）

的に挙げられている[Zárate 2019: 867]。サラテも述べていることであるが、『信仰と生活』と『ラー・タフザン』が多様な文献に基づいて書かれたのに対して、『人生を革新せよ』は特殊であり、それは、「アメリカの自己啓発の先駆者」であるデール・カーネギー(Dale Carnegie, 1888-1955)が 1948 年に出版した『道は開ける』(*How to Stop Worrying and Start Living*)という 1 冊を明確な対象として、イスラーム的な観点からその内容を説き直すという目的で書かれている。サラテはそのような理由で『人生を革新せよ』に焦点を当て、それ自体に加え、英語で書かれた『道は開ける』の原典及びそのアラビア語翻訳版という 3 つのテクストを分析している[Zárate 2019: 867]。そして、「イスラーム的自己啓発」という文学ジャンルの、アメリカのネオリベラリズムからの影響だけでは捉えきれない、むしろイスラームの伝統的な知的基盤の上で最新の知的・文化的潮流を吸収してイスラーム化するという特殊性を論じている[Zárate 2019: 893]。

ゆえに、本研究の対象である『ラー・タフザン』についての直接的な言及は多くはないものの、それらを同一の文学ジャンルに位置づけて分析する視点など、本研究に重要な示唆を与えるものである。これを踏まえて本研究で『ラー・タフザン』を考察することにより、その時代性を浮き彫りにできるのではないかと考える。

また、別の観点から『ラー・タフザン』を扱った研究としては、マレーシアとインドネシアの研究者の共同研究として、インドネシアのスマトラ島北端に位置するアチェ州でインタビュー調査を行い、2004 年のスマトラ沖地震による被災者の精神的な回復過程にイスラームの信仰がもたらす影響について論じたラヒームらの研究がある。その中で、この分野において現地で影響力のある 3 人のウラマーの内の 1 人にカルニーが選ばれ[20]、アチェの被災者たちの言葉を分析する際に研究者たちによって『ラー・タフザン』が援用された[Rahiem et al. 2017: 495-514]。これは同書が広く普及し受容されていることを示す良い例ではあるが、『ラー・タフザン』自体の分析が行われているわけではない。

これら以外に同書を扱った研究は、管見の限り、アラビア語、英語、日本語では見られない。『ラー・タフザン』については、新聞、テレビのニュース番組、ブログ、書籍紹介サイトを含む様々な SNS において盛んに語られているものの、学術的には未開拓な部分が大きい。そもそも、現代のアラブ世界における大衆向けのイスラーム書籍に関する研究自体、あまり見られない。したがって、どの視点からであれ、『ラー・タフザン』についての十分な研究が行われているとは言えないのが現状である。また、ここで挙げた先行研究への指摘をまとめると、まず、『ラー・タフザン』及び著者カルニーについて、より包括的で現代的な研究が必要である。また、読者が実際にどのようなテクストに共感し、どのようなテクストに心を癒されたのかについて理解を深めるためには、テクスト分析についても取り組む必要がある。

[20] 他 2 人は現地の国営テレビで活躍するインドネシア出身の人気ウラマー(Komaruddin Hidayat and Quraish Syihab)である[Rahiem et al. 2017: 499]。

1-2-2. 現代的説教師に関する研究

カルニーに特化した先行研究は見当たらないものの、近年のイスラームの説教師に関する研究自体は、エジプト地域研究の分野を中心に蓄積されつつある。

かつて歴史学的研究[Pedersen 1953 等]が主流であったイスラームの説教師研究において、文化人類学的手法が採られ始めたのは 1970 年代のことである。背景には、イスラーム色を前面に押し出した政治運動及び社会的・文化的な諸現象を意味する、いわゆる「イスラーム復興」[21]が、研究、報道、ビジネスなど、あらゆる分野において世界的に注目を集めていた当時の状況がある。そのような中で、アントーンは、「ムスリムの間で実際に広まっているイスラーム的言説」についての証拠が一向に提示されないままで様々な憶測を孕む議論が飛び交う状況に警鐘を鳴らした[Antoun 1989: 3-4]。アントーンは研究対象地域であるヨルダンの村に滞在し、現地の説教師や聴衆と親睦を深めて参与観察を行ったり、説教の内容を大量に文字起こしして分析したりと、生きた人や生きたテクストに重点を置く手法を採った。その後、この研究意義に強く賛同したガフニーの研究[Gaffney1994: 1-11]も、この分野では現在も頻繁に参照されている。これらの先行研究の中には、当時のアラブ諸国の政府が推進する近代化政策のもと、教育制度も急速に西洋化しつつある中で、現地のマスジド（モスク）[22]を拠点とする説教師と地域の住人との信頼関係に基づくイスラーム教育がむしろ活性化していく様子が描かれている[Antoun 1989; Gaffney 1991]。

また、説教師研究に限らず、欧米のイスラーム研究全体において、2000 年前後には一般的に、「イスラームの伝統における宗教的実践と文化的表現の豊かな多様性」[Berkey 2001: 3]への着目がトレンドとなった。それは、バーキー曰く、「本質主義の罪(the sin of essentialisms)を回避するための自覚的な努力」[Berkey 2001: 3]が、ある程度の成果を上げたことを意味している。この「本質主義」とは、欧米のイスラーム研究の変遷に関する議論の中で頻出する概念であるため、ここで簡単に説明する。

「本質主義」について、哲学事典には、「ものには本質があるという立場。本質とは、ものをそれ自体たらしめるような属性。アリストテレスによれば、ものの本質はそれが何であるかの定義によって明らかにされる」[八木 2015: 1509]という解説がある。つまりこの場合は、イスラームとは、何かしらの絶対的な定義が可能な種類のものであり、逆に、そうして

---

[21] イスラーム復興に関しては、第 2 章で詳述する。

[22] マスジド(masjid)とは「跪拝する場所」、つまりイスラーム的な礼拝所を意味するアラビア語である。それがスペイン語の mesquita を経由し英語となった mosque をもとに日本語でも「モスク」と表記する場合もある。但し masjid が mesquita そして mosque に転じた経緯としては、ムスリムが西欧を最初に征服した際に多数派であったイエメン系アラブ人の訛りによって j が q となり名詞の性が逆転するなどして mesquita になった説の他に、当時ムスリムの支配下にあったイベリア半島のキリスト教徒が軽蔑的に「過ちに陥る場所」という意味で masjid を ma usqita と言い換えたものが西欧の他地域からイベリア半島を訪れていたキリスト教徒経由で西欧に広まったという説なども有力である[Corriente 2008: 378-379]。そのため、「モスク」の語の使用を避けたいと考える人々も存在し、日本の礼拝所においても、原語からの転記である「マスジド」を正式名称としている場合が多い。学術的にも「マスジド」を用いる場合もある[岩武 1994: 238 等]。本論文ではこれらの背景を考慮して「マスジド」と表記することとする。

認識されるものから外れたものはイスラームではないと断言し得るものであるという立場と言えよう。これを踏まえて、よりイスラーム研究の文脈に沿って具体的に理解するためには、大塚の定義を参照できる。

> 本質主義とは、特定の文化（民族、宗教なども含む、以下同じ）を構成する本質的な（諸）要素は、時代を超えて不変であり、その文化単位の構成員に遍く共有されており、その結果、その文化単位は他のそれとの間に明確な境界線を引くことができると考え、時としてその単位のなかにもたらされた非本質的な要素、もしくはそれらをもたらそうとする者たちを厳しく排除しようとするといった思想傾向もしくはイデオロギーと、それを奉じる人々の活動一般を指す[大塚 2000a: 12]

この定義に示されているような、一方的に行われた「イスラーム理解」をあたかも普遍的なものであるかのように提示する、あるいは押し付けるような言説が孕む、意識的及び無意識的な暴力性を解明して世界的な影響力を持ったのは、1986 年に出版された、エドワード・サイード(Edward Said, 1935-2003)の『オリエンタリズム』であった。また、更にその背景を遡るなら、西洋におけるオリエント理解の問題点を普遍的観点から対象として克服しようとする先駆的な試みとして、1957 年に出版されたスミス(Wilfred Cantwell Smith, 1916-2000)の『現代におけるイスラム』も重要である。サイードは、西洋におけるイスラーム研究が本質主義的であり、イスラームを 7 世紀以来不変なものと決めつけ、西洋近代的価値観と対立的で劣ったものとしてきたことを偏見によるものであると見做し、文献研究に基づく実証的な批判を行った。そしてこれは、欧米中心主義的な、もしくは植民地主義的なイスラーム研究に対して、その態度を根底から問い直すための大きな契機となった。つまり、2000 年前後の、イスラームの伝統や文化における「豊かな多様性」[Berkey 2001: 3]に着目するというトレンドの背景には、イスラームに対して、外部から明確に定義可能で、それ自体変化し得ない文化的本質(cultural entity)であるという決めつけが、それまでの研究者の間に蔓延っていたことの認識と反省があった。そして現在に至るまで、そのような意味における欧米由来の「本質主義的イスラーム理解」は、一般的に否定的なニュアンスを込めて「オリエンタリズム」と呼ばれている[Berkey 2001: 3] [23]。

---

[23] ただし、「本質主義」を回避する努力を行う研究がすなわち「非本質主義的」であると考えることには無理がある。その点については大塚も、「「イスラーム」を議論の対象とするからといって、私は普遍的＝不変的で一枚岩的な、すなわち素朴な形で本質主義的に把握されたイスラームの存在を前提とし、その解明を目指すという立場ではない」[大塚 2000a: 9]と述べつつも、同時に、「私はある意味で、本質主義的なイスラーム把握をしていることを認めざるを得ない」[大塚 2000a: 13]とその限界についても述べている通りである。それは、「「世俗的」なムスリムの生き方も、「シンクレティズム的」なイスラームのあり方も、諸イスラームというカテゴリーのなかに強引に引きずり込んでしまい、そのヴァリアントと位置付けてしまう」[大塚 2000a: 13]、つまり、様々な様態や現象を結局は「イスラーム」というカテゴリーに押し込めて認識する点で、いずれにしても本質主義を免れないからである。また、これを踏まえた上で、「イスラームに本質が存在しない」といった積極的な「非本質主義」的主張による安易な「本

このようにして、時代を経ても不変であると見做される固定化したテクストの教義としてのイスラームではなく、時代や社会の状況に応じて様々に観察される「諸イスラーム」あるいは「イスラーム的なるもの」[大塚 2000b: 4]に着目する研究が活発になった。その流れの中で、古来よりアラブ世界のムスリム民衆に対して著しい影響力を持ち続けて来た、説教師という存在への関心も必然的に高まっていった。一方で、アラブ諸国の近代化に伴い、それまで社会全体に影響力を持っていた知識人層であるウラマーの、社会的役割が大きく変化したことにより、イスラームを説く主体や方法の多様化が顕著になった。そして、2000 年代以降は特に、これまでのイスラーム研究において着目されてきたいわゆる伝統的なウラマー及び説教師とは経歴も手法も外見も大きく異なる人々を含む、多様な主体に着目する研究が増えていった[Baker 2003; Wise 2003; Karsten and Olsson 2016: 1-14; Olsson 2016]。

これに関しては日本にも先行研究がある。まず、嶺崎はジェンダー論の文脈で、草の根的な説教師の多様な活動に着目した。例えば、エジプトの女性説教師が自宅で開催する勉強会を事例として参与観察を行い、女性によるイスラーム言説の創造について論じた[嶺崎 2009: 77-91]。また、八木は、彼らの活動の成功の鍵として新しいメディアの存在がいかに重要な役割を果たすかに焦点を当てた。「新しいメディアが生んだ新しい状況は、一昔前には考えられなかったほど、ウラマー以外の人間に発言する力を与えている」と述べ、「ウラマーではないにもかかわらず職業的な説教師として成功している人々の活動」[八木 2011: 19]に着目する意義を唱えた。そして、近代以降のウラマーが宗教の専門家と化したことによる彼らの「聖人」化と、それに対する、宗教の専門家ではないという意味での「俗人」の台頭に着目し、一般人が公の場で自由にイスラームを説く時代へと変化していく様子を、エジプトをフィールドとして描き出した[八木 2011]。また、後藤は、エジプトにおけるヒジャーブ[24]着用者急増の要因の 1 つとして、人気説教師であるアムル・ハーリド(‘Amr Khālid, 1967-)のテクストに着目し、それまでの学者や説教師のテクストとの比較によって、内面的な信仰を巡る女性の主体性を尊重する内容が革新的であったことを明らかにした[後藤 2014: 167-208]。エジプト地域研究以外の例としては、啓典解釈学というイスラーム学の一学問分野に生じた変化に着目した研究がある。大川は、アメリカにおける女性説教師の活躍などを含む、世界各地のイスラームの説教師に焦点を当てながら、伝統的なウラマー像が失われつつあり、イスラームを説く主体や方法は、時代と共に柔軟な変容を見せていることを指摘した[大川 2013]。

現代の説教師に関するこれらの先行研究から見えてくるのは、第一に、イスラームを説く主体や方法の多様化である。例えば、イスラームを説く機会は、専門的な教育を受けていない民衆にも開かれ、更には、アラビア語話者だけでなく、英語話者も説教師として活躍し

質主義批判」の危険性についても認識すべきであろう[中田 2020: 61-64]。

[24] ヒジャーブとは、クルアーン及びハディースを根拠として女性が頭髪などを隠すために着用する布のことである。ヒジャーブ(ḥijāb)というアラビア語は、覆いや仕切りを意味する一般名詞であるが、近年はそのような布の意味で、日本を含むアラビア語圏外でも外来語として用いられている。

始めている[25]。第二に、信仰に関する個人の主体性を尊重するという近年の傾向である。例えば、近年の人気説教師は、イスラームを説く際に、社会的な規範やイデオロギーとしてのイスラームよりも、現代人が日常的に抱える問題を解決、あるいは、その深刻さを緩和するものとしてのイスラームを説く傾向にあることが窺える。

また、先行研究に対して指摘できるのは、エジプト地域研究が充実しつつある一方で、広域なアラブ世界の他の地域についての研究は比較的少ない点である。印刷技術の発展やインターネットの普及によって、現代の説教師の多くは、国境を越えた影響力を持っている。特に、殆ど言語の壁が無いアラブ諸国においてそのことは顕著である。各国のアラブ人たちは、説教師の国籍を気に留めず、その発言やテクストを支持することが珍しくない。ゆえに、イスラームの説教師に関する研究は今後、エジプト以外も含むあらゆる地域に関してより一層進められるべきであり、また、各地域の特徴と同時に、地域を越えた共通性や普遍性についても考察されるべきであろう。そのような試みは、地域研究の枠を超えてアラブ世界のムスリム民衆の間で広く受容され得るイスラーム的言説とはどのようなものであるかを解明することに繋がり得る。この点でも、本研究は重要な寄与となる。

1-2-3. クルアーンの「フズン」に関する研究

クルアーン 9 章 40 節の《ラー・タフザン》という章句に特化した研究は見当たらないが、9 章 40 節の《ラー・タフザン》を含む、クルアーンの中の「フズン」全般を扱った研究は存在する。現在英国ダラム大学のマスジドで世話人を務めている女性研究者であるターナーの、『ムスリムによるフズンの神学理論』(*The Muslim Theology of Huzn*)である。クルアーンにおけるフズンの解釈についての研究は、ムスリムを対象とするメンタルケアについての関連研究に鑑みるに、社会的な重要性は高いものの、これまでに殆ど行われてこなかった。ターナーの研究の新規性が高く評価されていることも[Turner 2018: vii-ix]、そのことを示していると言えよう。心理学系の論文ではしばしば「イスラームにおける悲しみ」の定義が見られるが、大抵はクルアーンやハディースの字句通りの引用に留まり、言葉の真意や背景は不明な部分が多い[26]。これについてターナーは、クルアーンの論理ではフズンにも存

---

[25] もともとイスラームの啓典解釈書(tafsīr)はクルアーンが下された言語であるアラビア語で書かれるものであり、ウラマーはアラビア語母語話者という意味でのいわゆる「アラブ人」でなくても、共通言語としてアラビア語を習得するのが通例であった。しかし、近代以降、クルアーンと社会を結びつける解釈をする新たな潮流が生まれ、現代のグローバル化の中では、アラブ人でもウラマーでもないムスリムたちが英語で解釈書を著す例も見られるようになった[大川 2013: 22-23]。

[26] ただしこれらとは別に、近年急速に発展している「イスラーム的統合心理療法(Islamically Integrated Psychotherapy)」(IIP) [al-Karam ed. 2018]または「伝統イスラーム的統合心理療法(Traditional Islamically Integrated Psychotherapy)」(TIIP) [Keshavarzi ed. 2021]と呼ばれる分野がある。それは、イスラームの神学、哲学、啓典解釈学、スーフィズムなど、伝統的なイスラーム学を西洋心理学と融合させる試みであり、既に、実際の心理療法の現場における豊富な事例と共にその有効性を検証する研究が次々に発表されている。長い間、ムスリムがマイノリティである社会を中心に、ムスリムへの心理療法のモデル構築の必要性が叫ばれてきた。その中で TIIP は、遂にそれを学問的に具体化した画期的な試みとして評価されている。

在目的があることが暗示されているが、その存在目的を解明したり、なぜそれは除去すべきものとされているのか、そしてどのように対処すべきか、といった問いに答えたりする研究は存在しないという問題意識に基づいて[Turner 2018: 1-4]、フズンという概念に特化した文献研究を行った。

ターナーは、クルアーン、古典期・近現代の計 5 冊の啓典解釈書、「イスラーム思想史上最初の哲学者」[秋元 2008: 98]と呼ばれるキンディー(al-Kindī, 800?-870?)など、5 人のイスラーム思想家[27]のテクスト、そして、トルコのクルド人でスンナ派のスーフィズム(taṣawwuf)[28]的神学者であるサイード・ヌルスィー(Sa'īd Nursī, 1877-1960)のテクストという、4 つの分野の重要文献を扱っている。啓典解釈書は古典期と近現代という時代区分に基づいて選定され、また、スンナ派だけでなくシーア派の解釈書や、スーフィズムの解釈書も含まれており、思想的にも多様性に富んでいる。具体的には、古典期の解釈書としては、スンナ派イスラーム学において一般的に主要解釈書に位置づけられる、タバリー(al-Ṭabarī, 839-923)とイブン・カスィール(Ibn Kathīr, 1300-1373)、また、現代のスーフィズムへの影響も大きいサフル・アッ＝トゥスタリー(Sahl al-Tustarī, 818-896)の 3 冊、近現代の解釈書としては、簡潔な解釈が大衆をも読者層として取り込んだことで知られるマウドゥーディー(al-Mawdūdī, 1903-1979)と、20 世紀最大のシーア派学者と言われるタバータバーイー(Ṭabāṭabā'ī, 1904-1981)の 2 冊の、計 5 冊が分析対象となっている。

ターナーの結論としては、それぞれのテクストにおける発見をヌルスィーのスーフィズム的思想に収斂していく形で、フズンを受け入れ、消滅させるのではなく有益なフズンへの転換によって自己の内面的成長に繋げることの重要性を論じている。そして、この成果を、実際のムスリムの心理ケアの現場で、特に反応性うつ病(reactive depression)[29]のクライアントに対して援用することを、今後の課題として明示している。

---

[27] al-Kindī (800?-870?), Abū Zayd al-Balkhī (850-934), Ibn Sīnā (980-1037), Miskawayh (932-1030), Abū Bakr Muḥammad ibn Zakarīyā al-Razī (864-925)

[28] 東長の解説を参照すると、スーフィズムとは、イスラームにおいて内面を重視する思想・運動である。それを行う人のことを「スーフィー」と言う。スーフィズムは神秘主義と訳されることも多いが、非日常性との結び付きのイメージが強い西洋の神秘主義との混同を避けるためにあえてカタカナで書かれる場合もある。イスラームのスーフィズムには日常世界の中でよりよく生きるための指針を示す側面があるからである。本論文でも、その慣例に倣い、カタカナで表記する。また、スーフィズムは、外面的な法規定（シャリーア）だけでなく、自省的な内面探究の道（修行道、タリーカ）を進み、真理（ハキーカ）に到達することを目指す。18 世紀になると、イスラーム世界の停滞に関する意識が、変革の機運を呼び、自己変革から社会変革へと力点を移し、反植民地闘争の担い手として立ち上がる。この時代に、非日常的・形而上的な神秘主義哲学よりも、平易な日常倫理が強調されるようになった [東長 2002: 536-537]。

[29] 反応性うつ病とは、性格や環境がうつ状態に強く関係している場合のうつ病を意味する「心因性うつ病（抑うつ神経症、神経症性抑うつとも言う）」の内、特に環境の影響が強い場合の名称である。周囲の環境や日常生活、考え方などが複雑に絡み合って引き起こされ、いずれもストレスや喪失体験が大きく影響していることが多い。反応性うつ病の対義語は、内因性うつ病(endogenous depression)であり、これは明確な要因なしに生じるものである。ターナーは、反応性うつ病と内因性うつ病とでは対処法が異なるため、ケアのためには両者の明確な区別が重要であると述べた上で、クルアーンに出てくるフズンは環境要因によるもの、つまり反応性うつ病に関するものであるという見解を示している[Turner 2018: 2-4]。

ターナーによるこの研究は、まず、ムスリムのメンタルケアの基礎となるフズンという重要概念の解釈に特化した文献研究を行った点で意義深い。フズンがクルアーンに度々記載されている言葉である以上、啓典解釈学においてフズンについての膨大な解釈が存在するはずであるが、これまでに、フズンに焦点を絞って多様な解釈書を比較・分析した研究は見当たらなかったのである。一方で、ターナーの研究では、先述の通り、多岐に渡る分野のテクストを扱っているため、各分野のテクストとしてはかなり限定的であるという点には留意すべきであろう。例えばスンナ派の解釈学的見解と言っても学者間の多様性があるはずである。そしてそれらを概観するためには、ある程度の数の解釈書を分析・比較するために、適切な解釈書を選定する必要がある。

1-2-4. 特定の概念を啓典解釈書に尋ねる研究

なお、フズンに限らずに言うならば、クルアーンの中の特定の概念について、啓典解釈書を用いて分析する研究自体は少なくない。例えば、クルアーンの中の「キリスト教徒」に着目したマコーリフや、クルアーンの中の「女性」に着目したストワッサーの他、日本でも、「サマド(al-ṣamad)」に着目した中田と、「天の書」に着目した大川の研究などがある[McAuliffe 1991; Stowasser 1994; 中田 2002a; 大川 2009]。

例えば中田は、啓典解釈の発展を通観する試みとして、僅か 4 節という短さながら「クルアーンの 3 分の 1」と呼ばれるほど重視されるクルアーン第 112 章の中から、第 2 節の《アッラーフ・アッ＝サマド》に着目した。この「サマド」は日常語としてはあまり使われない言葉で、日本語訳も「もろ人の拠りまつる」、「永遠なる者」、「自存者」など、訳者ごとにかなりのばらつきが見られる。中田はこの章句について、啓典解釈学が学問として成立する以前の解釈書を含む計 80 冊[30]もの古今の主要な啓典解釈書を通時的に並べ、比較検討が可能な資料を提供した[中田 2002a: 1]。また、大川は、これまでにムスリムがどのようにクルアーンの章句と向き合い解釈してきたかという営為について理解することの重要性を指摘した上で[大川 2009: 4]、『千夜一夜物語』から現代人のブログにまで現れる重要概念として、lawḥ maḥfūẓ（護られた書板）や umm al-kitāb（書の母）や kitāb mubīn（明瞭な書）などの総称である「天の書」に着目し、これに関するウラマーによる解釈の変遷を概観した[大川 2009]。

しかし、クルアーンのなかのフズンの概念を明らかにする試みは、先述のターナーを除いては管見の限り見当たらないため、啓典解釈書を用いて特定の概念を考察したこれらの先行研究から手法を学びつつ、本研究ではフズンについての解釈の変遷を概観する独自の

[30] 預言者ムハンマドと同時代のムスリムを意味するサハーバ、その次の世代を意味するタービウーン、更にその次の世代、そして、現在も存在する少数派（ムハンマド逝去後 20 年程で興り現在オマーンに多く存在するイバード派、8 世紀前半にバスラで興りイスラーム史上初の体系的神学を形成し思想運動を起こしたムゥタズィラ派、アリーの曾孫ザイド・イブン・アリーを支持し現在はイエメンに多く存在するザイド派）から各 1 点ずつ、また、シーア派の最大派閥である十二イマーム派から 10 点、スンナ派から 64 点の、計 80 点の啓典解釈書を扱っている。

試みを行うこととなる。

第 3 節　リサーチクエスチョンと手法と新規性

1-3-1. リサーチクエスチョン

これらを踏まえて本研究では、まず前提として既存の研究を概観し、『ラー・タフザン』が広く受け入れられる背景には、どのような歴史的・社会的文脈があったのかについて整理する。つまり、19 世紀以降のアラブ世界では、イスラームを説く主体や方法に関する議論や活動が盛んになったが、そのような背景を踏まえて『ラー・タフザン』にまつわる諸現象を歴史的・社会的文脈に位置づけると何が見出せるのかを考える。その上で、『ラー・タフザン』のテクスト分析によって同書の特徴を明らかにするために、3 つのリサーチクエスチョンを設定する。

第一に、人気説教師でありながらも世間での評価はきわめて多様な著者カルニーであるが、彼の社会的な立ち位置はどのようなもので、それは『ラー・タフザン』のテクストにどのような影響を与えているのか。

第ニに、『ラー・タフザン』の説話のテクストを分析して類書と比較すると、内容面と形式面においてどのような特徴が見出せるのか。

第三に、『ラー・タフザン』は、そのタイトルとして引用しているクルアーン 9 章 40 節の《ラー・タフザン》という章句について、伝統的な啓典解釈学の解釈を踏襲しているのか、または、伝統を無視して独自の解釈を行っているのか。

1-3-2. 仮説

以上 3 つの各リサーチクエスチョンに対応する仮説は、次の通りである。

第一に、カルニーの社会的な立ち位置としては、まず、このようなタイトルの書籍を多くのムスリムが手にするという状況は、カルニーはクルアーンの知識に関して信頼のおけるウラマーとしての社会的地位を築いていることを表していると考えられる。また、一般人のフズンを理解し寄り添ってくれると期待されるような人物像が共有されていることを推測できる。また、同書がロングセラーになったことからは、同書のテクストが、それらのイメージを裏切らない、または促進するものであったと推測できる。

第二に、『ラー・タフザン』の説話テクストを分析すると、老若男女問わず、国境も越えて、多くのアラブ人ムスリムが共通して納得するような何らかの要素を、内容面と手法面の両方から見出せるはずである。それは、読者が共有しているもの、つまり、アラビア語やイスラームの文化・歴史・思想に関連するものであろう。また、『ラー・タフザン』の約 45 年前の 1956 年に出版されたベストセラー『人生を革新せよ』との比較からは、その間にアラブ世界に起こった社会的変革とそれに伴うアラブ人ムスリムの趣向の変化についても明ら

かに出来るのではないか。

第三に、9 章 40 節の《ラー・タフザン》という章句をテーマに 500 頁弱も書いた『ラー・タフザン』がこれほど人気を博したことから考えると、需要が生じる原因がその前から存在したはずであり、つまり、啓典解釈学の主要な解釈書においてこの章句について論じられてきた既存の内容は、一般の民衆がそれを日常生活に生かせるようなものではなかったことが推測できる。しかし同時に、カルニーが伝統的なイスラーム学を修めたウラマーとしての背景を有する以上、啓典解釈学的な解釈を完全に無視することはまず考えられない。したがって、『ラー・タフザン』のテクストには、伝統の踏襲とオリジナリティの発揮の間の、微妙なバランスが保たれているのではないかと考えられる。

1-3-3. 研究手法

以上の仮説を検証するために、本研究では文献調査に重点を置く。読者への聞き取りは、あくまで補足的調査として行い、その調査結果は、本論文の執筆にあたって筆者自身の問題意識を明確化する際の参考資料として役立てた。以下、対象とした文献を一次資料と二次資料に区別してそれぞれに対する調査手法を説明する。また、補足的調査に関しても調査を行った期間や場所、対象者について説明する。

(1) 文献調査（一次資料）

主な資料は 3 種類あり、各テクストをそれぞれの観点から分析する。

第一に、カルニー著『ラー・タフザン』である。分析の観点は、全体の構成、事例の種類、語彙、文体、起承転結など説話の展開、引用されるクルアーンの章句やその他のテクストの種類と説話内の役割、読者への呼びかけ、著者カルニーの態度（寄り添い、励まし、ユーモア、啓蒙、警告、禁止）である。論文内では、全体の内容について概観した後、10 の説話を例として取り上げて、分析の過程を詳細に解説しながら提示する。そして、分析を通して浮かび上がるテクストの要素を整理する。その 10 話は、同書に掲載されている事例や文体の多様性を示すことができるような説話であり、且つ、クルアーンやハディースの引用だけの説話ではなくカルニー自身の言葉で説いている説話から選択する。

第二に、ガザーリーが 1956 年に出版した『人生を革新せよ』である。これを、『ラー・タフザン』の新規性について考察するための比較対象として、著者の経歴や当時の時代背景を参照しながらテクストの分析を行う。

第三に、10 冊の啓典解釈書である。それぞれの概説は第 5 章で行うためここでは学者の名前を列挙するに留めるが、古典期の解釈書として、タバリー(Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, 839-923)、ファフル・アッ＝ディーン・アッ＝ラーズィー(Fakhr al-Dīn al-Rāzī, 1149-1210)、クルトゥビー(al-Qurṭubī, ?-1272)、イブン・カスィール(Ibn Kathīr, 1300-1373)、ジャラーラーン（該当箇所はスユーティー(Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, 1445-1505)の著）、近現代の解釈書として、サアディー(al-Sa‘adī, 1889-1956)、アブドゥとリダー（該当箇所はリダー(Muḥammad Rashīd

Riḍā, 1865-1935)の著)、クトゥブ(Sayyid Quṭb, 1906-1966)、ズハイリー(al-Zuḥaylī, 1932-2015)、サーブーニー(Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, 1930-2021)の解釈書である。

今回選定した 10 冊の内、9 冊が伝統的なイスラーム学を修めたウラマーの解釈書であるが、例外的な 1 冊としては、イスラーム復興の文脈において重要性が認められておりカルニー自身も講読経験があると述べている（本論文の第 3 章第 1 節参照)、クトゥブの解釈書も扱っている。これらの解釈書の選定基準については、啓典解釈学とは何かという基本的な話から順を追って説明する必要があるため、第 5 章の第 1 節にて後述する。

啓典解釈書のテクスト分析に当たっては、啓典解釈書を用いてクルアーンの特定の概念の分析を行った既存の研究[Stowasser 1994; McAuliffe 1991; 大川 2009]を参照する。つまり、①特定のテーマに関連する章句を選び、②トピックごとに分類し、③それぞれの章句に関する解釈学者たちの見解を時代に沿って分析していくというものである。これに則って、9 章 40 節の《ラー・タフザン》という章句の解釈を、フズンの理由、フズンへの対応、その結果という 3 つの観点から分類し、それぞれの解釈学者の見解を時代順に分析する。分析結果をまとめた上で、カルニーの『ラー・タフザン』では、伝統的な解釈から何が継承され、何が革新されているのかを考察する。

(2) 文献調査（二次資料）とウェブコンテンツの調査

まず、「イスラームを説く主体と方法」を巡る現代アラブ世界における議論を整理する。その際、時代と共に変遷するウラマーと説教師の役割、特に「現代的説教師現象」と呼ばれる近年の動向にも着目する。

また、『ラー・タフザン』の著者カルニーの経歴や社会的な立ち位置を明らかにするため、関連する先行研究、ニュース（ニュースサイトの記事、テレビ番組の動画)、既存のインタビュー（記事、動画、書籍)、記者や一般人のコラム、SNS (Facebook, Instagram, Twitter, YouTube, goodreads)を参照する。また、『ラー・タフザン』の出版社であるオベイカーン書店へのメールでの問い合わせも行い担当者から返答を得た。また、民衆の間で人気を博している理由として多様な側面を併せ持つカルニーの人物像をなるべく客観的で包括的な視点で把握するために、①学者としての側面、②説教師としての側面、そして、③サフワ運動（1990 年前後のサウジアラビアにおけるイスラーム復興の一部と見做される政治改革運動）の元活動家としての側面という 3 つに分けて、関連情報を整理する。

その他、(1)で挙げた一次資料に関連する先行研究を適宜参照する。伝統的な啓典解釈書は勿論、『ラー・タフザン』と『人生を革新せよ』を含む、現代のウラマー兼説教師による大衆向け書籍にも、イスラーム以前のアラビア語の詩の文化や、イスラーム初期の詩や伝承が、程度の差こそあれ概して頻繁に引用され、重要な役割を果たしている。そのため、本研究ではそれらの意味をなるべく正確に理解するために文学や歴史に関するアラビア語、英語、日本語の文献も適宜参照する。

(3) 補足的調査（読者への聞き取りなど）

まず、予備調査として、2013 年 6〜10 月に、悲しみ(ḥuzn)、絶望(ya's)、希望(amal)という 3 つの概念の捉え方と、『ラー・タフザン』を読んだ動機や感想などについての、自由記述中心の質的質問紙調査を実施した。配布と回収の方法としては、知人またはその知人の中から、協力を申し出てくれた人への個人宛のメールにワードファイルの質問紙を添付し、記入後に直接メールで返送してもらった。回答者は 19〜36 歳のアラブ人 22 名（うち女性 6 名）で、出身はサウジアラビア 13 名、モロッコ 4 名、シリア 2 名、ヨルダン 2 名、エリトリア 1 名であった。

また、2012 年 3 月、2014 年 3 月、2015 年 8〜9 月、2016 年 8〜9 月に、各 4 週間のフィールドワークを実施した。ヨルダンの首都アンマーンのアリババ・インターナショナルセンターに勤務するアラビア語講師（4 年間で計 3 名、いずれも大卒または大学院に在学中の 20 代女性）と毎年、2 週間に渡って『ラー・タフザン』を講読し、意見交換を行った。また、ヨルダンとモロッコにて現地の大学生に対して、『ラー・タフザン』の知名度や、読者にはその感想や日常生活への影響、また、著者カルニーの印象や現代の説教師全般に関する意見などについて、聞き取り調査を行った。また、モロッコ人（H 氏）、ヨルダン人（H 氏、M 氏）、サウジアラビア人（U 氏、A 氏）、シリア人（M 氏、R 氏、F 氏、I 氏、N 氏）の計 10 名とは、同様の内容について、日本で面会した際にインフォーマルなインタビューを行った。

また、2016 年 9 月から 2017 年 4 月にかけて予備的な質問紙調査を実施して『ラー・タフザン』の読者であるアラブ人の内、10 代から 50 代の 150 名（うち女性 76 名）から回答を得た。本研究の内容自体に直接的な影響を与えるものではないが、様々な読者が様々な思いで『ラー・タフザン』を読んでいる様子がリアルに伝わる資料として有益であると考えるため、調査内容の詳細と結果を、巻末に付録として掲載する。

また、2012 年から 2021 年までの 9 年間、アラブ諸国に滞在している期間以外は、慶應義塾大学湘南藤沢キャンパスにおいて、シリア人のアラビア語講師（30〜40 代女性計 3 名、50 代男性 1 名）の内のその時々に都合の付く 1 名ずつと対面で、週に 1〜2 回のペースで継続的に『ラー・タフザン』の講読を行い、説話を理解する際のネイティブ独自の視点を学んだり、関連するイスラームの教義や社会問題などに関して意見交換を行ったりした。特に、大衆向け書籍である同書には、アラビア語のユーモアも多く盛り込まれているが、笑いの感覚に関する種類のテクストを、ニュアンスや味わいまで感じ取ることは筆者自身には極めて困難な場合がある。したがって、ネイティブと同じ空間でコミュニケーションを取りながら継続的に講読することは重要なプロセスである。

1-3-4. 本研究の新規性

以上を踏まえて、本研究の新規性は、次の通りである。

第一に、現代アラブ世界のイスラーム的言説研究における新規的な試みとなる点である。本研究では、現代におけるイスラーム的言説の主体と方法の多様化の具体例として、ウラマ

一兼人気説教師によるテクストを分析する。この後第 4 節にて述べる通り、イスラームの説教師は教義と民衆とを繋ぐ重要な役割を担い続けて来た。しかし、先行研究には、現代の人気説教師の書籍のテクスト分析はあまり見られず、その背景には、彼らの説話は一般的に書籍よりもカセットテープや講演によって普及するという事情が考えられる。つまり、説話が書籍の形でこれほど普及したことは、『ラー・タフザン』を巡る現象に特徴的な点である。書籍としてまとまっていれば十分な資料に基づいた分析が可能であるという点を活かして実証的な研究を行う。

第二に、書籍として普及したということは、アラビア語を解する人々は殆ど平等にその説話にアクセスし得るということである。先行研究の考察の箇所でも言及したが、現代の多くのアラブ人は、インターネット上で、同書について互いの国籍も居住地も意識することなく、テクストや音声のデータを共有し、意見交換を行っている。つまり、同書に掲載されたカルニーの説話に触れている人々は、地域が共通する人々というよりも、イスラームの信仰や関心が共通する人々である。したがって、本研究では、対象地域としてはアラブ世界というあえて緩やかな区分に留め、そこに生きるムスリム民衆に共有されるイスラームを軸とする視点を用いる。このような視点の提示は、アラブ世界で国境を越えた影響力を持つ説教師についての今後の研究の発展に寄与し得る。

第三に、アラブ世界のムスリム民衆のフズンを癒したテクストとそれを巡る諸現象について包括的かつ現代的な理解を行う点である。本研究では、現代のアラブ人ムスリムがどのような内面的な問題を抱え、また、それをどのように解決することを望んでいるのかについて、理解を深めるための視点を提示する。「イスラーム復興」とは近代以降の社会のあらゆる側面におけるイスラーム化を論じるための概念であるが、フズンとの向き合い方など、万人が共有し得る内面的なテーマにおけるイスラーム復興については、既存の研究ではあまり論じられてこなかった。ムスリムの信仰に関連した内面的危機やそれを癒すものについて知ることは、彼らの心情に寄り添うためのヒントとなるという意味で重要であるにもかかわらず、未だに学術的な根拠に基づく情報が少なく、肯定的であれ否定的であれ、個人の主観に基づく偏見が蔓延している。これに関しては、具体例の違いはあるにせよ、欧米も日本も共通の問題を抱えている。グローバル社会において相互理解は共生のための鍵であり、本研究はその基礎作りに貢献するための視座を提供する。

第四に、先行研究の枠組みでは捉えにくいカルニーのようなアクターを位置付けるための枠組みを提供する点である。つまり、カルニーは、時には「伝統的ウラマー」とも「現代的説教師」とも言われ、また時には、そのどちらでもないとも言われる微妙な立ち位置の人物である。ゆえに、それぞれのカテゴリーに基づく研究枠組みでは見落とされてしまう。しかし、現実問題としてカルニーはアラブ世界において民衆の信仰生活に影響力を持つ存在と見做されており、また、同様の微妙な立ち位置の重要人物は他にも複数存在する。そのようなアクターに照射するための枠組みの提示を行う本研究は、中東地域研究やアラブ・イスラーム研究という領域において、社会の現状を分析したり今後の動向を展望したりするた

めの基礎作りに貢献し得る。

第五に、クルアーン 9 章 40 節の《ラー・タフザン》という章句へのスンナ派の伝統的かつ主要な解釈を概観する点である。イスラーム諸学の他の分野に比べると、イスラームの啓典解釈学に関する先行研究が少ないことは既に指摘されている。そもそも日本では、イスラーム世界に無数に存在する啓典解釈書の内、ジャラーラーンの解釈書[中田 2004]以外は翻訳もなされていない。そのような中で、本研究では主要解釈書の内の 10 冊の分析を通して、これまでに紹介されたことのない視点を数多く提供できる。その点においてイスラーム研究の分野に貢献し得る。

第 4 節　用語について

1-4-1. 「フズン」と「悲しみ」

ḥuzn というアラビア語は、ḥ-z-n という 3 語根から成る名詞で、英語では sadness や sorrow や grief などと訳され、日本語では「悲しみ」、「悲哀」、「悲嘆」などと訳される。しかし、アラビア語の一般的な辞書上の定義は、「喜び(faraḥ, surūr)の対義語」[Ibn al-Manẓūr 2008: 111-114]という、日本語訳や英語訳より大まかなものである。また、「悲しみ」と訳され得るアラビア語の語彙が 30 種類以上ある中で、フズンは特に抽象度の高い一般的な語である。したがって、本研究では ḥuzn というキーワードをその他の類義語と混同せずに捉えるために、カタカナで「フズン」と表記する。フズンとは具体的にどのようなものであるのかについては、本研究の第 4 章、第 5 章にて詳細に検討するが、筆者の言葉で簡潔にまとめると、「放置すると心が衰弱する種類の負の感情全般の総称」または「内面的危機」などと言えるものである。

また、このようなアラビア語の「フズン」を安易に日本語の「悲しみ」に置き換えることができない理由としては、日本語の「悲しみ」自体の持つ独自のニュアンスも大きく影響している。これについては、仏教研究者である林寺の解説に基づいて簡潔に説明する[林寺 2019: 1-5]。

まず、和語の「かなし」とは本来、「対象への真情が痛切にせまってはげしく心が揺さぶられるさまを広く表現する」言葉であり、「男女、親子などの間での切ない愛情」の意味もある（『日本国語大辞典』小学館）。現代ではほぼ悲哀の意味のみで使われるこの言葉であるが、古語の用法に遡れば、『万葉集』以来、切ないほどの愛情や、他者への同情という意味でも使われてきたことが分かる。語源としては、「〜し兼ねる」の「かね」と同じであるという説がある。これに基づくならば、悲哀、愛情、同情のいずれにおいても、自分の力の限界を知り何も成し得ない（成し兼ねる）際に感じる切ない気持ちが、「かなし」という言葉の核である。また、「かなしみ」を意味する漢字として現代の日本で一般的に用いられるのは、「悲」と「哀」の 2 つであるが、これらについては、『学研漢和大字典』（学習研究社）

から次のことが分かる。まず、悲は「非」と「心」から成り、「非」は羽が左右に開いた様子を示し、何かが両方に割ける意味を含む。ゆえに、「悲」は心が調和を失って割けること、胸が割けるような切なさを表す。一方、哀は「口」と「衣」から成り、思いを胸中に抑え、口を隠してむせぶ（涙で喉が詰まるほどに泣く）さまを表す。両者には、自力で制御し兼ねる感情という共通要素がある。更に、中国の一般文献や漢訳仏典からは、いわゆる悲哀という意味の他に、憐れみや同情の意味をも有し、その点でも和語と共通していることが分かる[林寺 2019: 1-5]。

このような背景を持つ「悲しみ」という日本語であるが、そのような感情が実際にどのように生じ、認識され、対応されるかについての実証的な研究としては、上智大学グリーフケア研究所[31]の成果を参照できる。そこでは例えば、自身も息子を亡くすという深刻な喪失体験を経た後に、日本で様々なグリーフケアの活動に携わってきた女性が、「喪の悲しみは、乗り越えるものではない。人は悲しみに向き合い、悲しみと同化して、亡くなった人と共に生きていく」、「悲しみを共有すると、その悲しみは同化し、そして溶けていく」[島薗 2019: 56-63]という考えに至ったことが明かされている。ここにも、「悲しみ」は単なる負の感情ではなく、しばしば喪失対象への強い愛情と複雑に絡んだ感情であることが表現されている。また、悲しみは乗り越えるべきものではなく、むしろ自ら同化したり、他者との間で溶かしたりするものであるという点からは、それは単なる一時の感情として認識されているわけではないことが分かる。つまり、この場合、「悲しみ」は、喪失対象をその喪失体験ごと自らの内部に取り込んだものとして認識されている。言い換えれば、失われた人や物がそれ以前の状態に戻ることはない、つまり、残された主体にとって、対象を失ったという事実と対象自体とを切り離すことはもはや不可能であると思われる場合、その事実ごと自分の中に、新たなものとして取り入れるということである。そのような場合、「悲しみ」を排除したり乗り越えたりすることは、その人にとって、新たな喪失体験となり得る。

日本語の「悲しみ」がこのような言葉であるとすれば、アラビア語の「フズン」とは重なる部分も少なくないにせよ、異なる部分も無視できない。つまり、基本的には「フズン」が喪失対象自体を内包する概念として、もしくは喪失対象と同化した概念として認識される用法は無く、これは決定的な相違点である。「フズン」についての考察は第 4 章以降で行うが、ひとまず以上の点から、「フズン」を「悲しみ」と訳すのではなく、できる限りカタカナ表記に留めておくことが妥当であると考える。

1-4-2. 「ラー・タフザン」

「ラー・タフザン」とは、アラビア語文法的には、否定詞 lā と、ḥ-z-n という 3 語根から

[31] グリーフケア研究所は、2005 年の JR 西日本福知山線の脱線事故がきっかけとなって 2009 年に事故現場付近である兵庫県尼崎市にあった聖トマス大学に発足し、翌年東京都の上智大学に移管した。また、それに先立つ 1995 年の阪神淡路大震災の記憶も関西の人々の心に残っていたことや、関東では 2011 年の東日本大震災によって「グリーフケア」の語が急速に広まるようになった[島薗 2019: 11-12]。

成る動詞 ḥazina（悲しむ）の二人称男性単数短形（要求形とも言う）である taḥzan から成る、禁止または否定命令と呼ばれる表現である。ここでは ḥazina を便宜上「悲しむ」と訳したが、アラビア語のニュアンスとしては、先に「フズン」に関して行った説明と同じである。全く同じ形(lā taḥzan)では、クルアーンに 5 回登場する（9 章 40 節、15 章 88 節、16 章 127 節、27 章 70 節、29 章 33 節）[32]。文字通りシンプルに訳すと「悲しむな」となり、場合によっては厳格なニュアンスを読み取ることも可能であるが、アラビア語における否定命令形は英語などと同様に、必ずしも厳格または高圧的なニュアンスを含意するものではない。したがって、「ラー・タフザン」というアラビア語の訳例は多様である。例えば、「悲しまないで」[野村 2018: 150]、「悲しむことなかれ」[水谷 2013; 2016]、「絶望してはならない」[日本ムスリム協会 1982: 81]、「心配してはならない」[日本ムスリム協会 1982: 229]、「憂いてはならない」[日本ムスリム協会 1982: 592]、「悲しむな」[中田 2014: 222]、「悲しむのではない」[ファハド国王マディーナ・クルアーン印刷コンプレックス 2019: 373]などである。何が適訳であるかの判断は難しく、また、文脈や状況や話し手によって適宜訳し分ける必要があるとも言える。したがって、本研究ではあえて訳さずカタカナで「ラー・タフザン」と表記することとする。

1-4-4. 「ウラマー」

ウラマー(‘ulamā’)とは、知識人や学者を意味するアラビア語の一般名詞である‘ālim の複数形である。イスラーム学の文脈では一般的に、伝統的なイスラーム諸学を修めた学者たちを指す。ただし、ウラマーについて、それ以上の明確な定義が共有されているわけでも資格試験などがあるわけでもないため、ある人物をウラマーと見做すか否かについては、個人によって意見が異なる場合がある。ここで言う「イスラーム諸学」が指す範囲は、時代と地域によって異なるものであるが、おおよそ共通しているのは、イスラーム法学、法源学、啓典解釈学、読誦学、ハディース学、イスラーム神学などである。これらを修めた人々が、一般的にウラマーと呼ばれているのであり、それ自体が職業名ではない。したがって、ウラマーが果たす社会的役割は元来、官僚、裁判官、政治顧問、学者、教師、マスジドのイマーム（集団礼拝などの導師）[33]など様々であった[Gilliot 2021]。

また、日本や欧米の先行研究では、単数複数の区別なしにウラマーという語を用いること

---

[32] 《lā taḥzan》を含む章句自体は、クルアーンに計 14 回登場する。本文中の 5 回以外に関しては次の通りである。否定命令形では、男性（または男女）複数に対する《lā taḥzanū》が 2 回（3 章 139 節、41 章 30 節）、女性単数に対する《lā taḥzanī》は 2 回（19 章 24 節、28 章 7 節）である。その他は否定命令以外の用法である。第一に、likay に後続して「悲しまないために」という意味になる二人称男性複数・接続形の《lā taḥzanū》が 1 回（3 章 153 節）、同様の意味を表す kay に後続して、三人称女性単数・接続形の《lā taḥzana》が 2 回（20 章 40 節、28 章 13 節）。第二に、単なる否定文（悲しまないのである）としては、二人称男性（または男女）複数・未完了形の《lā （中略）taḥzanūna》が 2 回（7 章 49 節、43 章 68 節）である。

[33] イマームとは、主に集団礼拝の導師として、イスラームについて人々に教える人物である。シーア派の中には、イマームを神聖視する特別なイマーム観があるが、スンナ派の文脈ではそのような意味は無い。

が一般的であるため、本研究での用法もそれに倣う。ただし本文中では、イスラーム法学のウラマーのことは「イスラーム法学者」、啓典解釈学のウラマーのことは「解釈学者」と呼ぶなど、文脈によっては、「ウラマー」という語と「学者」という語が混在する場合もある。

なお、本研究で着目するのはスンナ派のウラマーである。シーア派、特にその最大派である十二イマーム派[34]には、「アヤトッラー(Āyat Allāh)」など独自のヒエラルキーが存在するという点で、ウラマーという言葉の意味する内容がスンナ派とは異なるため注意が必要である。

1-4-5. 「説教師」

これまでに述べた通り、イスラームの歴史において、説教師はイスラームの教えと民衆とを繋ぐ重要な役割を担ってきた。説教師の条件としては「理性ある成人ムスリムであること」[森 2002: 570] という緩やかなものがあるが、歴史的にはたいてい、伝統的なイスラーム学を修めたウラマーの一部が、説教師としても活躍してきた。一方で、説教の聴衆は、支配層、ウラマー、民衆、更にはムスリム以外の一神教徒が含まれることもあるなど、多岐に渡る。人気説教師は、情報提供者、教育者、オピニオンメイカーとして、民衆に対して大いに影響力を行使してきた[Berkey 2001: 95; 太田 2012: 293-294]。

英語では preacher、日本語では「説教師」という訳で一括りにされることが多いが、アラビア語では、緩やかな定義のもと、いくつかの用語が使い分けられている。そのことを示したバーキーの研究は有名である。バーキーは 14 世紀には既に説教師の分類があったことを、マムルーク朝時代(1250-1517)の代表的なウラマーであるスブキー(Tāj al-Dīn al-Subkī, 1327-1370)の文書に基づいて紹介した。その内容を簡潔にまとめると、表 1 の通りである。

[34] 十二イマーム派(al-Ithnā ‘Aharīya)は、イラン、イラク、レバノン、アラビア半島東海岸などに分布している。イマームの超人的属性を巡る多様な思弁を整理しながら教義の基本を形成した。第 12 代イマームが父の死と共に幽隠(ghayba)に入り、将来救世主となってこの世に再臨すると信じる。イマームの権威はクルアーンを伝えた点を除いて預言者と同等とするなど、多数派であるスンナ派とは異なる信条が散見される[鎌田 2002: 477]。

表 1：「説教師」の緩やかな分類

	用語（単数形、複数形）	意味	説明
1	ハティーブ (khaṭīb, khuṭabā')	演説者	主に金曜礼拝の際に説教を行う。預言者ムハンマドが行っていた。主要都市では政治指導者または指導者から任命された人物が担うため、現在も政治的な重要性を含む役職である。
2	ワーイズ (wā'iẓ, wu''āẓ)	警告者	聴衆の敬虔さに訴えかけ恐怖心を煽ることを責務とし、イスラーム初期の偉人の物語を聞かせる説教師。
3	カーッス (qāṣṣ, quṣṣāṣ)	語り部	道端でクルアーン、ハディース、初期のムスリムの物語を読み上げ、聴衆に、礼拝や断食などの宗教的義務の遂行を促す説教師。
4	カーリゥ・アル＝クルスィー (qāri' al-kursī, qurrā' al-kursī)	椅子の読み手	マスジドや学校や集会などで、座った状態でクルアーンやハディースの簡単な解釈など、手元の本の内容を読み上げる説教師。

（バーキーがまとめたスブキーの分類[Berkey 2001: 13-14]をもとに筆者作成）

まず、①ハティーブ(khaṭīb)とは、主に金曜礼拝の際に大規模なマスジド(jāmi')にて説教を行う説教師で、政治指導者から任命される場合も多い。ハティーブの説教は説教台(minbar)から行われ、定型的な祈祷文、宗教作法に関する簡潔な忠告など、形式と内容に関して、明確な作法がある。また、これは預言者ムハンマドが当時行っていた種類の説教であるため最も崇高な説教であるとする見方もある。「礼拝を長く、説教は短く」というムハンマドの言葉も重視され、なるべく簡潔に行うことも作法の一部である。また、金曜礼拝での説教は政治的な意味を持ち続けてきた。もとはこの役職は、ムハンマド以降、正統カリフ時代を経て、支配者自らが務めるものであった。中世にその習慣が廃れても、それが理想的な形態であるという考えは保持された。このような説教は、イスラーム世界に共通する宗教儀式を特徴づけるものとなった。主要都市の公共のマスジド（ダマスカスのウマイヤド・マスジド、バグダードのマンスール・マスジドなど）の歴代の説教師は、政治指導者から指名され、毎週金曜や主な祝祭日には数千人の礼拝者の前で説教を行ってきた[Berkey 2001: 12-13]。

そして、②ワーイズ(wā'iẓ)とは、聴衆の敬虔さに訴えかけ恐怖心を煽ることを責務とし、イスラーム初期の敬虔な英雄たちの物語を聞かせる説教師である[Berkey 2001: 13]。また、③カーッス(qāṣṣ)とは、道端で立ったまま、または座りこんで、クルアーン、ハディース、初期のムスリムの物語を読み上げ、聴衆に、礼拝や断食などの宗教的義務を遂行するよう促してきた。彼らは、教養のない一般聴衆の前で、アッラーの特性(ṣifāt)についてのハディースや、その他、神学や法学の議論など、難解であるために誤解を招く危険性を伴う内容を語らないよう注意を払っていた[Berkey 2001: 13]。また、④カーリゥ・アル＝クルスィー(qāri'

al-kursī)とは、一般の聴衆に対して、マスジドや学校やスーフィーの集会などで、座った状態で手元の本の内容を読み上げる説教師である。内容は、クルアーンやハディースの簡単な解釈であった[Berkey 2001: 13-14]。

ただし、これらは別々の職業ではなく、常に混合や代替が可能な、あくまでも緩やかな区分であった[Berkey 2001: 13-14]。例えば、親しみやすさのある説教師たちが「ワーイズ」と呼ばれる場合もあった[35]。重要な点は、民衆にイスラームの基礎的な知識を伝達、または教育するための手段として、多様な形で説教師の活動が行われてきたということである。

また、これらの 4 種類の「説教師」を意味するアラビア語の他に、近年は、「ダーイン(dā'in)」または、その複数形である「ドゥアート(du'āt)」という呼称も普及しており、やはり preacher や説教師と訳されている。特に、第 2 章で扱う「現代的説教師」を表す際には、一般的にこの呼称が当てられる。「ダーイン」の意味は「呼びかける人、招待者」であり、その由来は、クルアーンの《人びとをアッラーの許に呼び(da'ā)、善行をなし、「本当に私はムスリムです」と言う者ほど美しい言葉を語る者があろうか》（41 章 33 節）などの章句である。「呼ぶ(da'ā)」という動詞の能動分詞（～する人・物）の形が、「ダーイン(dā'in)」であり、つまり、「呼ぶ人」という意味になる。何を呼ぶかは文脈によって異なるが、この章句では、アッラーのもとへ人々を呼ぶという意味で用いられている。このことから、説教師は、イスラームの信仰を鼓舞したり布教したりする人という意味で、「ダーイン」と呼ばれることがある。

この多様な説教師の分類と特徴を整理して把握することは、現代の人気説教師という側面を持つカルニーのテクストを分析する際にも有効である。

1-4-6. 「イスラーム復興」と類義語

19 世紀以降のいわゆる近代において、広範な地域のムスリムたちの間で、イスラームを前面に押し出した政治活動や社会・文化現象が徐々に顕著になっていった[大塚 2002: 138-140]。イスラーム研究の分野では一般的に、このような現象を表すために「イスラーム復興」という用語を使う。しかし、「イスラーム復興」、「イスラーム主義」、「イスラーム原理主義」といった用語に関しては、2021 年現在に至るまで、論者や文脈によって意味が異なる場合があるので注意が必要である。本研究では、大塚の定義に依拠して以下に述べる通りの意味で用いている[大塚 2000b: 130; 2002: 138-140]。

まず、「イスラーム復興」とは、「イスラーム的なものと認識される象徴や行為が日常生活の中で以前よりも顕在化し、ムスリムの生き方に様々な影響をいっそう及ぼすようになる過程」である[大塚 2002: 138-140]。急進的な活動のみならず、穏健な活動も含意し、活動の

[35] マムルーク朝後期(1382-1517)の説教師たちに焦点を当てた研究で、教育現場における他のウラマーと比較して、「ワーイズはさらに平易な表現でイスラーム的知識を伝達し、直接的な質疑応答を通じて聴衆の疑問を払拭しようと努めたウラマーの一形態であった」、「親しみやすさが保たれていた」、彼らによる説教は「あらゆる社会層に共通の文化的領域を提供していた」[太田 2012: 312-314]などと、ワーイズと呼ばれる説教師たちの親しみやすさを表すものもある。

形態に関しても必ずしも組織的であることを意味しない。つまり、社会全体に関することに限らず、個人の日常生活の中での、より内面に結び付いた種類の信仰実践の強化をも含む語である。例えば、それまで礼拝の義務を軽視していた人が毎日真面目に遂行するようになったり、女性が頭髪を隠すためにヒジャーブと呼ばれるヴェールを纏い始めたりといった分かり易い例も[36]、イスラーム復興の一例と言える。

一方、「イスラーム主義」とは、イスラーム復興の一環でありながら、「政治性をより強調した活動」[大塚 2002: 138-140]である。西洋によってもたらされたいわゆる「近代化」の流れを意識し、近代思想の影響を被りながら、換言すれば西洋に押し付けられた枠組みの中に自らを位置づけながら、その中であえてイスラームを政治的イデオロギーとして選択し、それに基づく社会改革運動を行おうとするムスリムの活動である。それを踏まえて簡潔に「宗教としてのイスラームへの信仰を思想的基盤とし、公的領域におけるイスラーム的価値の実現を求める政治的なイデオロギー」[末近 2013: 9]とも言える。その中には、イスラーム法に基づく統治が行われるいわゆる「イスラーム国家」を建設することを目指す活動も目指さない活動もある。前者には、国家建設のためには軍事的手段も辞さない、急進的な組織や集団も含まれる。後者には、トルコの公正発展党(AKP)などのように、世俗国家の存在を事実上肯定し、その中での権力最大化を目指す政治組織も含まれる[高岡、溝渕編 2019: 3]。

一方で、「原理主義」という用語は、英語の fundamentalism の訳語で、20 世紀初頭にアメリカのキリスト教プロテスタントの一派を指すために用いられたものである。一般的に、ファンダメンタリストを批判する側の人々によって、軽蔑のニュアンスを含む他称として用いられてきた。このように、キリスト教圏で微妙な含意を持つ語が、1980 年代から、しばしば政治的・文化的先入観と共に、イスラームの急進的運動に対して無批判に用いられるようになった[大塚 2008: 393]。このような背景を踏まえ、他の用語で言い換え可能であると判断した多くの学者の間では、「原理主義」という用語の使用自体を避ける傾向が顕著である。

本研究においても、語弊を招き得る「原理主義」という用語の使用は避け、また、「イスラーム復興」と、より限定的な意味の「イスラーム主義」という 2 つの用語については、大塚の定義に則って明確に区別した上で用いることとする。

---

[36] イスラームでは一般的に、クルアーンの、《かの女らの視線を低くし、貞淑（陰部）を守れ。外に表われるものの外は、かの女らの美（や飾り）を目立たせてはならない。それからヴェールをその胸の上に垂れなさい。》（24 章 31 節）や、《預言者よ、あなたの妻、娘たちまた信者の女たちにも、かの女らに長衣を纏うよう告げなさい。それで認められ易く、悩まされなくて済むであろう。アッラーは寛容にして慈悲深くあられる。》（33 章 59 節）という章句などを理由として、女性らしい部分を布で覆うべきであると考えられている。なお、ここで「長衣」と訳されている jalābīb（jilbāb の複数形）が顔も頭髪も覆う物か、顔は出して頭髪は覆う物か、首から下を覆う物かといった点は解釈の余地があるため、女性の理想的な服装に関しては複数の見解や議論がある。

第 5 節　論文の構成

本論文は、第 2 章で社会的背景について概観した上で、第 3 章から第 5 章で先述の 3 つのリサーチクエスチョンに対応する議論を行い、第 6 章で結論と今後の展望を述べるという構成である。

第 2 章「『ラー・タフザン』の社会的背景」では、『ラー・タフザン』が出版された 2002 年前後のアラブ世界に、サウジアラビアのイスラームの学者兼説教師による書籍が、民衆に広く受け入れられる土壌が存在したことに着目し、その歴史的・社会的背景を明らかにする。そのために、イスラームを説く主体と方法を巡る問題に関する 19 世紀以降の歴史を概観する。そして、2000 年代に起こった現代的説教師ブームに、『ラー・タフザン』の著者カルニーが便乗したこと、また、同書のテーマが、多くの民衆が内面的な問題への対処法を求めていた当時のアラブ世界の状況に適応するものであったことを指摘する。

第 3 章「著者アーイド・アル＝カルニーについて」では、『ラー・タフザン』の著者カルニーについて、学者、説教師、サフワ運動活動家という 3 つの側面から情報を整理し、その人物像を総合的に把握することを試みる。また、カルニーの社会的な立ち位置が同書のテクストに及ぼした影響について明らかにする。その中で、カルニーは、既存のウラマー像や説教師像に囚われない独自の社会的地位を築いて民衆の間で人気を博したが、その一方で、政治改革運動に携わったことにより投獄された過去もあり、事実上政治的発言が不可能な状況下で執筆された『ラー・タフザン』は必然的に脱政治化したテクストとなったことを明らかにする。

第 4 章「『ラー・タフザン』のテクスト分析」では、『ラー・タフザン』のテクストの考察から、現代のアラブ世界のムスリムである読者を魅了した特徴について形式面と内容面から検討する。まず、説話のテクスト分析と類書との比較を通じて明らかになる同書の特徴として、内面的テーマへの比重、グローバルな視点、クルアーン 9 章 40 節の《ラー・タフザン》という章句に特有の親密さや優しさが基調となっている点を挙げる。また、各説話に、古典アラブ文学的要素、グローバルな現代的要素、クルアーン的要素という 3 つの要素が調和している点を明らかにし、これを、同書が現代のアラブ世界におけるムスリムの幅広い層を読者として獲得し得た要因として指摘する。

第 5 章「啓典解釈書から見る『ラー・タフザン』」では、クルアーン 9 章 40 節の《ラー・タフザン》という章句について、伝統的なイスラーム学の 1 つである啓典解釈学において紡がれてきた解釈や理解を、『ラー・タフザン』がどの程度継承しているのか、または無視したり侵したりしているのかを検討する。まず、啓典解釈学自体は時代や民衆に迎合して解釈自体を変える種類の物ではないことを確認した上で、『ラー・タフザン』は啓典解釈書の大部分の構成要素や、フズンの概念的な解釈については啓典解釈書における 9 章 40 節の解釈を全面的に踏襲しつつ、フズンが生じる状況に関しては現代の読者が自らの状況を投影できるよう多様性を持たせていることを明らかにする。また、この章句の特殊性ではなく普遍

性を前面に出す理解の仕方は革新的であったという点を指摘する。

第 6 章「結論：伝統と革新の調和」では、それまでの調査結果を踏まえた上で、改めて『ラー・タフザン』という書籍について考察を行い、現代社会と調和しつつ生き方に指針を与えるものとしてのイスラームとは何かを、フズンという普遍的なテーマにおいて、民衆に受容され得る形で提示することに成功した事例であるという点を指摘する。また、イスラーム学の伝統が継承する不動の解釈基盤と、激動の現実世界と民衆の内面的危機に対応するための革新的なイスラーム理解とを調和させ得るモデルの提示には社会的意義があるという点、更に、著者における、現代アラブ世界のムスリム民衆と伝統的イスラーム学との両者に対する揺るぎない信頼が、このように、激動の現実世界に翻弄される民衆、時代に迎合せず継承され続ける伝統的イスラーム学の営為、その先に在るクルアーンのメッセージを繋ぎ得るテクストを実現させているという点を指摘する。

第 2 章　『ラー・タフザン』の社会的背景

本章では、『ラー・タフザン』が出版された 2002 年前後のアラブ世界に、サウジアラビアで活躍するイスラームの学者兼説教師による書籍が、民衆の間で広く受け入れられるような土壌が存在していたことに着目し、その歴史的・社会的背景を探る。そのために、まず、19 世紀以降のアラブ世界における、イスラームを説く主体と方法を巡る問題についての歴史を概観する。近代化の過程における危機の中で叫ばれた、ムスリム社会の改善及び発展のためのイスラーム解釈の革新、その実現を試みる過程で生じた伝統主義的なウラマーへの批判、その結果としての、イスラームを説く主体の多様化という流れを概観する。イスラームを説く主体の多様化は、2000 年以降に特に大きな注目を集めた「現代的説教師ブーム」に繋がったことを踏まえ、そのブームに便乗し、新しいスタイルの説教を積極的に行うことによって、民衆との距離を縮めることに成功している人々が、伝統的なイスラーム学に軸足を置くウラマーの中にも存在することに着目する。そして、2002 年以降の『ラー・タフザン』ブームをこのような歴史的・社会的文脈に位置づけて考察する。

第 1 節　問い直されるイスラーム

2-1-1. 危機の時代

多くの研究者が既に論じている通り、19 世紀はイスラーム文明にとって危機の時代であった。それ以前にも、軍事的な脅威は歴史上勿論存在した。例えば、1130 年にシチリア王国を樹立したノルマン人や、1258 年にアッバース朝を滅ぼしてイル・ハーン国を建国したモンゴル人は特に甚大な被害をもたらした。しかし、両者共に後にイスラーム文明を模倣していることから、イスラームの価値自体を根本的に破壊するものではなかったという見方もなされている[竹下 2013: 34]。しかし、近代西洋諸国による植民地主義政策は、領土の奪取のみならず価値や文化の面においても積極的な介入を行うものであった。オスマン帝国領の内、イギリスは 1839 年にイエメン、1853 年に休戦海岸（現在のアラブ首長国連邦）、1882 年にエジプト、1889 年にスーダン、1891 年にオマーンを、フランスは 1830 年にアルジェリア、1881 年にチュニジア、1912 年にモロッコ、イタリアは 1911 年にリビアを、それぞれ植民地とした[末近 2018: 24]。そこで、10 世紀以降にスーフィーとウラマーによって確立した伝統的なイスラームの知の体系は、その価値を初めて正面から破壊される危機に直面することとなった。「近代」という語が表す時代区分は、社会や文脈によって異なるが、イスラーム世界に関しては、このような西洋の植民地主義的侵略と共に始まった時代を意味することが一般的である[大塚 2002: 139]。

「最後のイスラーム帝国」たるオスマン朝が西洋列強の前で徐々に劣勢となった過程をごく簡潔に振り返ると、1838 年のイギリス・トルコ通商条約（バルタ・リマヌ条約）を皮切

りに、西欧諸国との間に一連の不平等条約が締結された。翌 1839 年には改革の指針を示すギュルハネ勅令の発布により、帝国を中央集権国家に作り替えるためのタンズィマートと呼ばれる大改革、つまり帝国の中央・地方行政、法律、教育等の分野で西欧的な制度を採用するといった明確な西洋近代化が開始された。先の一連の不平等通商条約が導いた 1875 年の外資の利子支払い不可能による破産宣言は帝国末期の経済的植民地化を表す顕著な例であり、伝統的なイスラームの政治体制は崩壊した。そして、第一次世界大戦(1914-1918)の敗戦国となったオスマン朝は 1922 年に滅亡し、翌 1923 年にトルコ共和国という国民国家としての独立が宣言され、1924 年には、19 世紀以降オスマン朝がイスラーム世界の統治者としての正統性と権威を主張するために用いてきたカリフ制[37]も廃止された [江川 2002: 237, 625; 末近 2018: 23-25]。

旧帝国領の大部分はイギリス、フランス、イタリアに植民地として分割されたが、その際に特に宗主国の一方的な都合が強く反映され人工的な国境線を引かれた地域は、旧帝国領トランスヨルダン（現在のヨルダン）、パレスチナ、イラクという 3 つのイギリス領、シリア、レバノンという 2 つのフランス領であった。これは、英仏露の外交密約である 1916 年のサイクス＝ピコ協定と、第一次世界大戦の講和条約である 1920 年のセーヴル条約によるものである。日本の中東研究者である末近は、当時のこのような帝国の崩壊、西洋諸国による植民地化、それによって生じた国民国家の創出が、民衆の個々人の実存的な問いにまで結び付く衝撃をもたらしたことを指摘している。つまり、そこで暮らす一般の人々の中に広く共有されていた「ムスリム」というアイデンティティが、「トルコ人」「シリア人」「イラク人」「エジプト人」など、いわゆる国民国家の一員としてのアイデンティティへと分断された。また、当然、「そもそも国家とは何か」という疑問が抱かれ、同時に、「そこでどう生きるのか」、「何のために生きているのか」、「自分は何者なのか」という実存的な問いも生じたということである[鈴木 2018: 63-64; 末近 2018: 27]。

2-1-2. イスラーム復興の機運

社会的、経済的、文化的、ひいては内面的にも、未曽有の危機に面したイスラーム世界の

---

[37] カリフ(khalīfa)とは代理人を意味するアラビア語であり、カリフ制(khilāfa)とは預言者ムハンマド逝去直後からイスラーム共同体（ウンマ）運営のために創設された政治制度である。これを唯一正当な体制として理論化したのは後の法学者たちで、アブー・バクル、ウマル、アリー、ウスマーンの最初の 4 人のカリフを「正統カリフ時代」と呼んでモデル化し、また、カリフの資格を規定した。このようなカリフ制の古典的理論の完成は 14〜15 世紀エジプトのカルカシャンディーに見られる。カリフ制の実態は時代によって異なり、しばしば王朝の正当性確保の道具となった。一方で、カリフを本来的なイスラーム国家の首長と見做す立場が消滅することはなかった。近代以降の展開としては、法学者がカリフとなるべきとの議論を展開したラシード・リダーによる『カリフ制または最高イマーム職』(1923-1924)や、オスマン朝支持の形で反映闘争を行ったインドのヒラーファト運動の指導者アーザードが展開したカリフ制論が有名である。また、サイード・ハウワー(1935-1989)はシリアのムスリム同胞団の最終目標としてカリフ制再興を唱えた[小杉 2002: 290-291]。2014 年 6 月の IS によるカリフ制再興宣言（イスラーム国樹立宣言）を含む近年の動向とその世界史的意義については[中田 2015]に詳しい。

内部では、その後進性についての自己批判的な議論が、かつてないほど活発になっていた。イスラームと社会の発展を切り離して考える思想も現れた一方で、なおも多くの民衆は、イスラームに立脚した社会の立て直しと危機の克服を望んだ。彼らは社会の後進性の理由をイスラーム自体には求めず、イスラームの正しい解釈と実践を成し得ていないムスリム自身と、彼らが構築した社会の現状に見出したのである。そこで、「本来的なイスラームとは何か」を問い直し、その「正しい」解釈及び実践を妨げている要因を取り除くことによって、イスラームを「復興」しようという機運が高まった。

イスラーム復興の始動期を代表する人物としては、自称アフガニスタン出身[38]のアフガーニー(Jamāl al-Dīn al-Afghānī, 1839-1897)が有名である。アフガーニーは、インド滞在中に、1858 年のイギリスによるインド大反乱の鎮圧とムガル帝国の滅亡を目の当たりにして以降、早期にイスラーム世界全域に対するヨーロッパの脅威を感得し、イスラーム圏の内的改革と団結の必要性を強く訴えた[Goldziher and Jomier 2012]。具体的には、1876 年以降のエジプト財政の国際管理とそこで急速に強化されたヨーロッパ人による支配―いわゆる「ヨーロッパ人内閣」―のもとで植民地化の道を歩んでいたムハンマド・アリー朝下のエジプトにおいて、市民が「エジプト人のためのエジプト」を掲げ、アフマド・アラービー大佐(Aḥmad ‘Arābī / Aḥmad ‘Urābī, 1841-1911)に率いられた、エジプト近代史上初の反英闘争であるアラービー運動(al-Thawra al-‘Arābīya, 1881-1882)を、カイロのアズハル大学[39]で出会った弟子のムハンマド・アブドゥ(Muḥammad ‘Abduh, 1849-1905)と共に思想的に支援し、この運動の思想的父と呼ばれた[長沢 2002: 79]。更にその 10 年後には、イラン全土で繰り広げられた、イギリスの会社にタバコの専売利益や輸出独占権が譲渡されたことへの抗議であるタバコ・ボイコット運動(1891-1892)にも関与した。行く先々で絶大な影響力を持ったアフガーニーは、現代までイスラーム世界全域で反響を続ける「汎イスラーム主義」の最初の主唱者となり[小杉 1999: 158]、彼が始めた改革運動は、後述の通り、サラフィー主義やムスリム同胞団に繋がることとなる [Goldziher and Jomier 2012]。

ただし、アフガーニーは、近代西洋を「非イスラーム的」と断罪するような硬直した姿勢

---

[38] アフガーニーは、アフガニスタン北東のクナル州にあるアサダーバードという町のハナフィー学派の家系の出身であると自称したが、実際にはイラン北西のハマダーン州にあるアサダーバードという同じ名前の町の出身であることが、シーア派の文献から明らかになっている。しかし、幼少期と青年期に実際にアフガニスタンで数年間暮らした経験もある。イランのテヘラン、ナジャフなどで伝統的教育を受けた後、大反乱前後のインドに赴いて近代西洋諸科学に触れ、同時にイギリス植民地の脅威に目覚めたという背景を持つ。アフガーニーが出身地を偽った理由としては、ムスリムの団結を訴えた思想家としてスンナ派、シーア派の枠を超えて活動をするためとも、イランの圧政から逃れるためとも言われる [栗田 2002: 35-36; Goldziher and Jomier 2012]。

[39] アズハルとは、マスジド、ウラマー組織、大学、中学・高校、法学委員会、教導組織、出版社などを包含する学術・教育機構である。アズハルのマスジドは 970 年にファーティマ朝が新都カイロの中央マスジドとして建設し、978 年から教育も開始した。現在、アズハル総長の指揮下にスンナ派最大のウラマー集団を擁して、国際的にも権威を認められている。イスラーム世界からアズハルへの留学生が帰国後に各地でイスラーム指導者として活躍することも多い[小杉 2002: 17]。

は見せなかったという点も重要である。アフガーニーは、近代西洋文明もアッラーの創造物である以上、イスラームと矛盾するとは限らないと説いた。そして、アッラーの創造物―つまりあらゆる物事―に対して、十分に考慮することなく、ただ排他主義的な姿勢で断罪する姿勢こそ、人間の知的惰性であるという考えを示した。

アラービー運動後にパリに亡命したアフガーニーとアブドゥは協働して、1884 年に政治評論誌『固き絆』(*al-'Urwa al-Wuthqā*)を発刊した。『固き絆』の内容は、帝国主義列強による侵略という共通の状況が「東洋人」一般の間に連帯の素地を作り出しているという認識のもと、侵略に抗するための団結と行動を訴えるものであった。アラブ諸都市やイスタンブル、イラン、インド、東南アジアなどに流布して反響を呼び、エジプトとインドではイギリス当局により禁書とされた。停刊後も多くの読者によって読み継がれ、20 世紀に至っても中東の思想・政治活動家に大きな影響を与えた[栗田 2002: 266]。その中で、アフガーニーは、「イスラーム的」とは一体何であるのか、今一度、アッラーの意思に真摯に向き合わなければならないと説いている[末近 2018: 42][40]。

その後、アブドゥはエジプトに帰国し、アズハル学院で教鞭をとりつつ、当時の伝統的なウラマーの枠に囚われない更なる学問的営為に向かった。アブドゥの弟子となったシリア（現レバノン北部の都市トリポリ）出身のラシード・リダー(Rashīd Riḍā, 1856-1935)は、アフガーニーとアブドゥによる『固き絆』を継ぐ雑誌として、イギリス占領下のエジプトの民衆に向けて、改革の必要性を訴えかけることを目的としてカイロで『マナール』(*al-Manār*, 1898-1940)という雑誌を発刊した。そこには、アブドゥによる啓典解釈（クルアーン解釈）が連載された。それは、アズハル大学でアブドゥが行った講義をリダーが記録したものであり、伝統的なウラマーの間で連綿と続けられてきた保守的な解釈の状況を打破する革新的解釈として、イスラーム学外の教養人を中心に大きな反響を呼んだ。また、その中では伝統主義的なウラマーと、彼らの学問及びイスラーム実践における怠惰が、批判対象となっていた[小杉 1999: 104]。

アブドゥの死後、4 章 124 節まで行われていた啓典解釈をリダーが引き継ぎ、最終的にリダーは 12 章 107 節までの解釈を行った。これに関しては第 5 章にて後述する。リダーは、啓示と理性との調和、または、イスラームと近代文明との調和というアブドゥの信念を受け継いで理論化し、イスラームは長い伝統の中で本来的な要素以外のものを身に纏い、それがムスリム社会全体の衰退をもたらしたと説いた[小杉 1999: 159]。

このような『マナール』は、イスラーム的精神と近代文明の統合を一貫したテーマとする雑誌として、南アジアや東南アジアを含むイスラーム圏の各地で読まれ、後のイスラーム復興の潮流に大きな影響を与えた。したがって、今日も、20 世紀のイスラーム復興の基礎理論を築いた重要な文書と見做されている。1935 年にリダーが亡くなって以降は、1940 年ま

[40] アフガーニーのこのような主張は、西洋列強と伝統的ウラマーとの双方向から敵視される結果を招き、最終的にはオスマン帝国の当局に拘束・幽閉され、1897 年に客死した[末近 2018: 43-44]。

でムスリム同胞団が引き継いで刊行を行った。

アメリカのミシガン大学にてイスラーム研究で博士号を取得後アメリカのムスリム団体のイマーム等を務めつつ大学で教鞭を取るガーナ出身の学者であるアリー曰く、当時、このような潮流で活動した人々の目的は、クルアーンは人類の導きとして啓示され、今生きている現世と死後の来世との両方で成功を収める方法を教育する書であるという認識を持つようムスリムを目覚めさせることであった。この文脈においてクルアーンは、社会、経済、政治、日々の出来事など、あらゆる局面で人間が直面する問題の解決を示し、また、精神的な需要を満たすものとして提示された[Ali 2017: 138]。つまり、時代や社会の変化に無頓着で古典的解釈に依拠していれば良いのではなく、常に現実世界で自らの内外に生じる問題を認識し、その認識のもとで活用すべき指針としてクルアーンを理解する姿勢である。このように人生や時代や社会の指針をクルアーンから導き出すという考え方は、この時代に発明された新しい考え方ではない。しかし、この時代にその重要性が強調され、広域なイスラーム圏においてウラマーのみならず大衆の間にも急速に普及した。このことは、今日に至るその後のイスラーム世界について考える上でも重要な出来事である。

第 2 節　民衆に開かれた解釈へ

2-2-1. 運動の大衆化

ムスリム社会を改善するためのイスラーム解釈革新への希求が民衆運動へと発展する契機として最も顕著な例は、ハサン・アル＝バンナー(Ḥasan al-Bannā, 1906-1949)に見出せる。

当時、名目的には独立しながら実質的にはイギリスの支配下に置かれていたエジプト社会では、急激な西洋化政策の過程で、社会的エリートであるウラマーの地位が相対化し、かつて絶対的とも思われたウラマーの経済的・社会的基盤の大部分が失われ、彼らは無力化しつつあった。

例えば、イスラームには、ワクフ(waqf) [41]と呼ばれる独特の財産寄進制度がある。これは、収益を生む私財の所有者が、そこから得られる収益を、公益事業や貧者の救済などの特定の慈善目的に永久に充てるため、私財の所有権またはそれを行使する権利を放棄する[42]制度であり、イスラーム法に保証された制度として、イスラーム圏の社会であれば過去のどの社会でも見られた[岩武 1994: 222]。ワクフ制度がそれまでに果たしてきた役割としては、例え

[41] ワクフは「止まる(waqafa)」という動詞の動名詞形であり「停止」を意味するアラビア語である。法学上の専門用語としては「所有権の移転の停止」を意味する[岩武 1994: 221]。

[42] 私財を放棄するこのような制度が普及した背景には、イスラーム的な来世観がある。多くのワクフ文書には「人は死ぬとその行いの台帳は閉じられる。ただし永続するサダカ（任意の施し)、残された学問的著作、死者のために祈る子孫のいる者たちの台帳は閉じられない」というハディースが引用されている。これは、ワクフを行う人々の心情を表していると見做されている[林 2002: 1076-1078]。

ば、マスジド、教育機関、病院、水道施設など公共施設と、店舗、工房、商隊宿、公衆浴場などの商業施設を都市に提供した。また、ウラマーの保護・養成によって、文化的・学問的な活動を活性化し、イスラーム文化の興隆を支えた。他にも、初等教育、巡礼者の保護、道路や橋の建設と維持、夜警や清掃、祝祭での食事の提供など多岐に渡る。また、私的なワクフであれば、その資金を管理し共同体に分配する役目を担う能力を有するウラマーを雇うなど、彼らに職業を与えることもあった。そのようにしてワクフの管理・運営を任命された人物は、「ムタワッリー」などと呼ばれ[43]、ワクフとして定められた公益や貧者の救済に関わる慈善事業実施のために運営方針を立て、財政を切り盛りする能力などが求められたため、社会的な尊敬を集めた。

しかし、1830 年代のフランスによる全面的な介入を皮切りに、20 世紀初頭までには多くのアラブ諸国でワクフの制限や国有化が行われ[44]、ウラマーが管理する経済基盤は大幅に縮小した。これはつまり、ウラマーが国家の意向に縛られずに大規模な社会的事業を先導する役割を果たすことが困難になったことを意味している。その結果、ウラマーの役割は、イスラーム諸学の教師、マスジドで礼拝の指揮をとる導師（イマーム）や説教師という、狭義の宗教面に絞られることとなった。こうして、ウラマーがいわゆる宗教的な知識のみの専門家であるかのような印象が強まり、社会的な影響力は弱まった。

また、この頃のアラブ諸国には、教育の大衆化によって、少数のエリートではなく大多数の人々が政治、経済、文化のあらゆる領域に大きな影響を与える社会、いわゆる「大衆社会」が出現していた[末近 2018: 57-60]。このような状況下で、自らも近代的な教育制度のなかで育ったハサン・アル＝バンナーの行動力が発揮されることとなった。

バンナーが体験した近代的な教育制度とは、バンナーが生まれる 35 年程前の 1872 年にカイロに設立された、政府が運営するエジプト初の師範学校「ダール・アル＝ウルーム(Dār al-‘Ulūm)」である。この学校のカリキュラムや目的は時代によって異なるが、当初は、西洋式の教育方法や科目に生徒を触れさせることを目的とし、イスラーム教育やその知識に対する政府の統制を強め、伝統的なイスラーム教育を改革するための主要な試みの 1 つであり、イスラーム関連科目以外に、歴史、地理、数学など近代的科目も西洋の教育法や習慣に則って教えられた。当初はアラビア語やイスラーム関連科目ではアズハル出身の様々なウラマーが教鞭を取り、先述のアブドゥも 1879 年に国外追放される前に短期間教えていたが、

---

[43] 管理人の名称はワクフのケースによって様々である。例えばイランにおいては、全権を持つ管理人がムタワッリーとして頂点に位置し、監査役としてムシュリフが、助手としてナーズィルが、ムタワッリーを監督、補佐した[岩武 1994: 247]。

[44] ワクフ制度改革の動きは、北アフリカを保護領化したフランスの全面的な介入で一気に具体化した。1830 年にフランス当局はアルジェリアのワクフ農地を国有化した後、各種の改革を強要した。エジプトでは 1835 年、ムハンマド・アリーによって国家の管理下への移管が試みられる。そもそも、イスラーム世界各地の植民地化と経済の混乱から、ワクフ組織の経営は悪化した。20 世紀、トルコや中央アジアでは事実上ワクフ制度は廃止された。アラブ諸国やイランでも、20 世紀初頭までにワクフ制度を監督する官庁が創設され、国家による監督・統制が強化された[林 2002: 1077-1078]。

1888 年に帰国すると、再び教鞭を取ることは政府に禁止された。特に 1895 年以降教師は卒業生の中から選ばれるようになるなど統制が強まった。このような新たな教育機関の存在は、間接的にアズハルの内部改革を迫ることとなった。アズハルの反応としては、内部改革を急ぐ動きと、これ以上の浸食を阻むこと自体に注力する動きとの両方が見られた[Kalmbach et al. 2021]。

1927 年にダール・アル＝ウルームを卒業したバンナーは、順調に小学校のアラビア語教師となってエジプトのスエズ運河西岸にあるイスマーイーリーヤという町に赴任した。バンナーは、反英独立闘争の熱烈な支持者であると同時に、西洋列強に祖国が蹂躙されても有効な手立てを打ち出せないウラマーへの疑念も抱いていた。ただし、彼はウラマーの存在自体を否定したのではなく、イスラーム学を修めた者と世俗的な学問を修めた者との共存によりイスラームの包括性が保証されると説いた。バンナーが批判したウラマーは、明確に 2 種類ある。第一に、新しい社会のニーズを理解しようとせず象牙の塔に引きこもるウラマー、第二に、政治権力におもねる発言しかしないウラマーである[八木 2011: 72]。

そのような問題意識を抱くバンナーは、師範学校在学中も、小学校の教師になってからも、自由時間にカフェでイスラーム復興を説く活動を続けていた。そんなバンナーに支持者が付くようになり、1928 年には、アフガーニー、アブドゥ、リダーらのイスラーム改革思想を本格的に実践に移すために[末近 2018: 62-63]、イスマーイーリーヤで遂に創設した組織が、今日まで続くムスリム同胞団(Jamā‘a al-Ikhwān al-Muslimīn)の母体である。これは、イスラームの理念を掲げた近代的な性格の組織が、ウラマーではない一般のムスリムによって作り出された最初の例となった[大塚 2000b: 133; 八木 2011:68-69]。

ムスリム同胞団は当初、説教、教育活動、マスジドの建設と運営など教育活動に重点を置く地域密着型の運動を展開した。1939 年に行われた第 5 回の総会でバンナーは、同胞団を、サラフィー主義への呼びかけ、預言者のスンナの道、スーフィーの真理、政治組織、スポーツクラブ、知的・文化的団体、経済的企業、社会思想と定義した。ちなみにサラフィー主義とは、四大法学派・二大神学派体制のもとで継承されてきたスンナ派の伝統や学説を否定し、預言者ムハンマドやその教友といったイスラーム史の中の優れた初期世代[45]、つまり「サラフ(al-Salaf)」の立場を採用するべきであると主張する復古主義的な諸潮流の総称である [松山 2016: 66]。

バンナーによる同胞団の定義の各要素の解説をしていると論旨からずれるのでここでは

[45] サラフは「ハラフ（後代）」の対義語で「先人」を意味する。「最善の世代は私の世代であり、次いでそれに続く世代、次いでそれに続く世代である」というムハンマドのハディースを基に、通常はサハーバとタービウーン、その次の世代という 3 世代を指すが、詳細は学派によって異なる。スンナ派では四大法学派の祖や、二大神学派の祖までもサラフに含める場合がある。ただし、本文で言及しているいわゆる近現代のスンナ派世界におけるサラフィー主義者は、これらの諸学派の権威を否定し、預言者の時代を第一世代とする初期三世代という意味での「サラフ」の方法論に立ち返ってクルアーンとスンナを再解釈する必要性を唱えた[中田 2002b: 418]。

深入りしないが、重要な点は、このように大衆を動員しながら多様な活動を通して社会におけるイスラーム復興を包括的に実践したということである[46]。そして、バンナーが築いた、イスラームの包括性に立脚する行動主義の基盤は、いまも世界の様々なイスラーム組織の中に根を張っている[横田 2006: 33-35; 黒田 2019: 70]。

2-2-2. 多様化と混乱

当時の同胞団は政治的な活動が活発であったものの、直ちに国家権力の奪取を目指すのではなく、個人や社会のイスラーム化を最優先としたイスラーム主義運動であった。しかし、当時のエジプト政府にとって、西洋的近代化の歩みを挫きかねない、潜在的な脅威であったことは確かである[47]。というのも、当時の同胞団勢力の正確な規模は不明であるが、1940 年代後半には、約 2,000 万人と推定される当時のエジプト人口に対して、約 100 万人の団員及び支持者が存在したという説があり、エジプト最大の社会的・政治的結社になっていたのである[横田 2006: 32]。エジプト政府は 1948 年にムスリム同胞団の解散と非合法化を決定した。その非合法化に対して、同胞団内で当時バンナーら指導部の統率から外れて暴走していた武闘派メンバーがヌクラーシー(Maḥmūd Fahmī al-Nuqrāshī, 1888-1948)首相を暗殺した。これによって、政権と同胞団との対決姿勢が鮮明になった。翌 1949 年にはバンナーが政府の秘密警察に銃殺され[黒田 2019: 70]、以後、同胞団と政権との間で暴力の応酬が続くこととなった。同胞団は先に述べたような、設立当初から尽力してきた地道な社会活動を継続する一方で、政権からの弾圧に反発し、各地に複数の過激な分派をも生み出した[末近 2018: 66-68]。

このような背景のもと、20 世紀後半には、ケペルが「宗教の復讐」と呼んだように、アラブ諸国の近代国家が推進し続ける西洋化政策に直面して自らの生活はおろかイスラーム文明自体の危機を感得したムスリムたちによる、イスラームをイデオロギーとして掲げる大衆運動が、広範囲で頻発することとなった。特に大きな運動として世界的な注目を集めたものだけを列挙するとしても、1979 年のイランにおけるウラマーと民衆の蜂起による革命や、

---

[46] 1930 年以降、同胞団では政治活動の比重が次第に高まっていった。1938 年の学生総会でバンナーは政教分離の考えを誤りとし、イスラームは政治・経済・文化を包括するものであるということを主張した[横田 2006: 35]。

[47] アラブ諸国に関して、政府が脅威と見做す組織イコール武力を伴う急進派であるという見方では問題を読み違える場合がある。しばしば、穏健で民衆に対して説得力のある言動を行う組織こそ、現行の体制を揺るがす最大の脅威となる。そのような意味でムスリム同胞団は、当時から現在までアラブ諸国の政府の警戒の対象であり続けている。そのことが特に鮮明に現れたのは、2011 年以降のいわゆる「アラブの春」から派生した革命がアラブ諸国に普及する状況下においてであったという点を、長沢は次のように述べている。当時デモも少なく一見すると安定していた UAE などにおいて、エジプトで革命が起きてムスリム同胞団が議会選挙で勝利すると同胞団系の活動家に対する取り締まりが強化された。そして、2013 年にエジプトの同胞団政権が崩壊すると、サウジアラビアや UAE はすぐさま新政権の支援を発表した。このことから、「実は体制変革の潜在的脅威は、過激なイスラーム武装勢力ではなく、エジプトのムスリム同胞団のように議会主義によって政権獲得を目指す穏健なイスラーム主義組織であった」ことが明らかになった [長沢 2016: 2835]。

サウジアラビア西部にあるマッカのマスジド・ハラームの反体制派による占拠、1982 年のシリア西部のハマーにおけるムスリム同胞団の蜂起、1988 年のパレスチナにおけるイスラーム的理念を掲げるハマースの設立、1989 年から 92 年のアルジェリアにおけるシャリーアの全面適用を掲げる FIS（イスラーム救済戦線）の台頭など多岐に渡る。

このような活動は、ケペルの言葉を借りるなら、「社会的慎重さを体現する制度的なウラマー」が守り続けている伝統に縛られない「自由な」方法でのイスラーム解釈に依拠するものであるという共通項を持つものであった[ケペル 1992: 22-23]。このように組織化された大衆蜂起の中には、過激化し、政権による弾圧と相まって、一般人を巻き込む惨事を生む場合も少なくなかった。時代の変化に伴い、外部からの脅威への対応も迫られる中で、イスラームとは何かを自問するムスリムたちの社会は、伝統的な解釈からの解放を望む動きの中で、それぞれが主体的に解釈した「イスラーム」を掲げて各地で政権と衝突し、混迷を極めた。

2-2-3. いまも続く民衆の関心

21 世紀現在も、誰がどのようにイスラームを解釈し、説くべきかという問いに対する人々の関心は高い。アラブ世界で権威あるウラマーの説く「伝統的なイスラームの知」への失望は、先に挙げた政治的な運動以外にも、様々な局面に見出すことができる。

例えば、現代社会の問題はイスラーム圏の権威に頼らずとも民衆個々人のイスラーム実践により克服できるという、エジプト系スイス人ムスリムであるターリク・ラマダーン(Tariq Ramadan, 1962-)の議論[48]が極めて大きな支持を集めた[49]ことも、その 1 つの表れと言える。ラマダーンは、親世代がイスラーム圏から非イスラーム圏に移住した、いわゆる「2 世ムスリム(a second-generation Muslim)」である。彼は、今日の欧州の社会問題はイスラームに基づいてこそ解決が可能であり、それに貢献できるのは非イスラーム圏に生きるムスリム個々人に他ならないと述べた[Ramadan 2002: 207-218]。

ラマダーンのような著名人だけでなく、一般の民衆の間でも、ウラマーの伝統に囚われずイスラームについての新たな解釈や説き方を探究しながら活動を展開するムスリムの例は、枚挙にいとまがない。そしてこの流れは、21 世紀には、衛星放送やインターネットの普及によって更に勢い付いた。伝統的なファトワー問答を踏襲したかたちのウェブサイトでは、ウラマー以外に、ビジネスなどの実学に通じた人々も回答者として活躍している[大川 2013: 24-26]。

そのような中で、民衆への親近感のアピールに長けた説教師も出現し、2000 年代には特

---

[48] 先述のムスリム同胞団の創始者ハサン・アル＝バンナーの孫（長女の息子）であるラマダーンは、ジュネーブで生まれ育った。多元主義的な価値観を支持し、欧州人としてのムスリムのアイデンティティ確立を促す思想家である[松山 2017: 226]。2017 年までオックスフォード大学の現代イスラーム研究の教授であった。フランス文学の修士号とジュネーブ大学でのアラブ・イスラーム研究の博士号を所有しており、フランス語と英語で著作を残した。

[49] ラマダーン自身は否定しているものの、2017 年に強姦疑惑が表出し、世界中の多くの人々に衝撃を与えた。2018 年にフランスで逮捕され、現在は活動停止状態である。それまでは、ヨーロッパのムスリムを代表する、民衆の間で極めて人気があり影響力の強い人物であった。

に熱狂的な人気を博した。例えば、2008 年 11 月 19 日付の新聞『クドゥス・アル＝アラビー』は、アンマーンで開催された「第 4 回世界中道派会議」における、当時凄まじいブームを巻き起こしていたエジプトのアムル・ハーリドや、クウェートの実業家であるターリク・スワイダーン(Ṭāriq Muḥammad al-Suwaydān, 1953)など、人気説教師に対する若者の熱狂について報じ、露出の少ない、いわゆる敬虔な服装をした若い女性たちが彼らを追いかけたり写真撮影を求めたりした様子を伝えた。彼らのような大ブームを巻き起こした説教師らは、イスラームについての説き方や人物像などにおいて先例の無い、まさに新時代の説教師であるという意味で、「現代的説教師（du‘āt al-judud または du‘āt al-mu‘āṣirūn）」と呼ばれ始めた。これに関しては第 3 節以降で詳述する。

ここに挙げたのは多様な側面がある中のほんの一例でしかないが、21 世紀のアラブ世界は、伝統的なウラマーが圧倒的なイスラームの知識を有しながらも時代の変化や民衆の抱く危機に目を向けずにきたことへの問題意識を背景として、イスラーム実践の在り方についての積極的な見直しと、それを社会に向けて説く機会が、伝統的なイスラーム学を修めていない人々をも含む、多様な主体へと徐々に開かれていく新たな時代を迎えた[50]。

第 3 節　現代的説教師ブームの中で

このように、イスラームを説く主体と方法が多様化する中で、現代的説教師と呼ばれる人々が、2000 年代以降のアラブ諸国において盛んに活動し、その影響力の大きさが話題になった。本研究で着目する『ラー・タフザン』の著者アーイド・アル＝カルニーも、しばしばその中の 1 人として語られる人物である。そのため、ここでは、カルニーについて理解するための前提として、現代的説教師というカテゴリーについて検討する。

2-3-1. ブームの火付け役

現代的説教師として世界で最も有名な人物は、先述のアムル・ハーリドであろう。彼はしばしば現代的説教師ブームの火付け役と言われる[Ṭaḥḥān 2016: 209]。その意味で、本研究においても『ラー・タフザン』を巡る諸現象の背景を知るために重要な人物であると見做し、ここで簡潔に紹介する。

アムル・ハーリドは、1967 年 9 月生まれ、2021 年 7 月現在 53 歳のエジプト人である。衛星放送の普及以降、様々な人物が活躍している「テレビ説教師」の内の 1 人として説明され

[50] このような状態を松山は、「近代化とともにイスラームの宗教市場が自由化し、宗教的言論を発信する側のアクターが多元化した」と表現し、「伝統的な宗教権威にまっこうから対立する種類の言論が提出されたとしても、それは、伝統的な宗教権威の発信する言論とほとんど対等に、自由な宗教市場のなかで宗教的言論の受信者・「買い手」による選択・淘汰に委ねられる」としている。そして、このような宗教市場の自由化は、IS のような組織が勢力を拡大・維持できることと無関係でないという点も指摘している[松山 2017: 229-234]。

ることもあるが、その中でもハーリドの知名度は群を抜いている[八木 2011: 135]。

ハーリドはカイロ大学の商学部を卒業後、オランダ系の大手会計事務所に勤務した。1990年頃、つまりハーリドが 23 歳くらいの頃、友人が息子の誕生日に開いたホームパーティーにおいて、多くの人の前でイスラームについて話したことが評判になり、様々な場所に招かれるようになる。1998 年、31 歳で説教師の仕事に専念し出す頃には、民間のマスジド[51]で彼が説教をする日は周囲の道路が渋滞するほどの人気ぶりであった。

人気が急上昇している時期にハーリドの若者の動員力は政府から既に警戒されていたと言われており、カイロ中心部で説教を行うことを拒まれたため、人が集まりにくい郊外で行うようになっていった。また、彼が 1999 年に初めてテレビ番組を撮影した際、エジプトのチャンネルでは遂に放映されなかった。しかし、1 年後に、サウジアラビアが所有する「イクラア」というイスラーム系衛星チャンネルはハーリドにレギュラー番組枠を設けた。それこそ、彼がアラブ世界全域における人気者になった契機であると言われている[52]。しかし、人気絶頂の 2003 年、ハーリドは 36 歳で突然博士号取得のためと言ってイギリスへ渡った。その背景には、人気が高まり過ぎた彼を危険視したエジプト政府からの圧力が囁かれている[八木 2011: 140-141]。

ハーリドは普段から西洋的なスーツを身に纏い、顎髭は綺麗に剃られ、にっこりとほほ笑んでいる。くだけたエジプト方言でエネルギッシュに、イスラームや現代的な生活について、衛星放送を通じて世界中の視聴者に向けて親し気に語り掛ける[Olsson 2016: 99]。ハーリドの人気の理由は、イスラームの学問的な造詣の深さではなく、「巧みなプレゼンテーション」[八木 2011: 151]にあるという見方も存在し、それは、イスラームの語り方に関して、民衆が何を求めているのかを的確に把握する彼の能力に基づくスキルである。

また、2007 年、ハーリドが 39 歳の頃には、アメリカのニュース雑誌『タイム』(*TIME*)が 2004 年から行っている 1 年間で世界的な影響力を持った 100 人を独自にリスト化する「タイム 100」という企画において、「英雄、先駆者」の部門でリスト入りしたことも大きな話題となった。記事には「保守的聖職者(conservative clerics)が主要な権力者である中、ハーリドは俗人(a layman)でありながらアラブ世界で最も人気のウェブサイトの 1 つを持ち、サウジアラビアが所有する衛星チャンネルにレギュラー番組を持っている」などと書かれ、また、

---

[51] イスラーム圏には一般的に、公的マスジドと民間マスジドの両方が共存している。マスジドの運営に関してはワクフ管理の規定に入らず独立した細かい規則があり、アッバース朝衰退期には既に、政治的な理想を記したマーワルディー(al-Māwardī, 974-1058)が、公的マスジド(masjid sulṭānīya)のイマームの任命権は国家に在り、人々が自身の街区や居住地に建てた民間のマスジド(masjid ‘āmmīya)のイマーム任命は国家の干渉は赦されず、マスジド関係者(ahl masjid)に権限があると述べている[岩武 1994: 239]。具体的な状況は地域ごとに異なるが、現在も基本的には当時と同様に、公的・民間両マスジドが存在する。公的マスジドは宗教省などの役所が管理し、そこに派遣されるイマームや説教師は一種の公務員であるが、民間マスジドで活動するような、国家と金銭的に関係を持たない宗教指導者も存在する。

[52] オランダの NGO が運営する中東とアフリカについての情報サイト Fanac.com 「アムル・ハーリド：かつてのエジプトの流行りの説教師は過去のシンボルに」（2017 年 8 月 23 日掲載）https://fanack.com/egypt/faces-of-egypt/amr-khaled/（2021 年 7 月 4 日閲覧）

2005 年 9 月のデンマークにおける預言者ムハンマドの風刺画を巡る論争後の 2006 年 3 月に宗教間対話の会合を開催したことにも触れ、西欧への友好的な態度が紹介された[53]。このようなハーリドの目覚ましい活躍を皮切りに、アラブ諸国では、2000 年代には無数の説教師が出現した。

ハーリドは、幅広い社会的階級のムスリム民衆の人気を得たとことでも知られている。特筆すべきは、それまでイスラーム的な関心が低く、クルアーンが下された言語であるアラビア語への関心も無くむしろ英語を使うことを好み、また、ファッションや思想においても西洋文化を全面的に取り入れた生活を送っていたエジプトの富裕層にまで、大きな影響を与えたことである。ビジネスにおける成功を隠すことなく、高級ブランド品などの西洋的な服装を身に纏うハーリドは、いかにも伝統的なアラブの長老らしいイマームに比べて、それまではイスラーム離れの傾向が見られたエジプトの富裕層にとって親しみやすい存在であった[Bayat 2002: 23; 八木 2011: 148-149]。ハーリドの影響によって、それまで露出の多いファッションを好んでいたようなエジプトの富裕層の女性の多くが、クルアーンやハディースを根拠に、頭髪などを覆うヴェール（ヒジャーブ）を自発的に被り始めたことは、しばしばその顕著な例として語られる。

八木曰く、ハーリドのメッセージは主に「イスラーム共同体の再生」である[八木 2011: 139]。その点では、本論文でこれまでに見て来た近代以降のアラブ世界を代表するようなイスラーム復興運動と同様である。実際にハーリドは学生時代の数年間、ムスリム同胞団の学生支部に所属して活動していた。ただし、本人は同胞団からは完全に脱退したと公言し、その後の説教師としての活動において、ムスリム同胞団のような組織化や政治的な発言を行うことはなかった。八木はそれについて、「「安全な」イスラムとして、人々の目に魅力的に映った」、また、「イスラムについての深い関心を持ちながらも、あまりにも政治化したイスラムには共感できず、手をこまねいていた人々がたくさん存在していた」と考察し、そのような民衆が、個々人の生き方のレベルでのイスラームを社会の改善に結び付けるというハーリドのスタンスを支持したのであろうと述べている[八木 2011: 143]。このことは、ハーリドの掲げる目標は社会をイスラーム的に改善するという旧来のイスラーム主義組織と同様であったとしても、それに向かう手段の第一歩として提示するものが、組織的ではなく個人的、外的ではなく内的なものであるという点で、印象が大きく異なり、現代の民衆に受容され易くなるということを示している。

一方で、ハーリドの説教の内容が脱政治化していた理由は、彼が説教師として活動を始めた時代と場所がムバーラク(Muḥammd Ḥusnī Mubārak, 1928-2020)政権時代(1981-2011)のエジプトであったためであるという見方がある。確かに、ハーリドの説教の中で、政治に関する批判的なコメントは明らかに避けられ、決して体制批判を行うことはなかった。しかし、

[53] “The 2007 TIME 100” http://content.time.com/time/specials/2007/time100/article/0,28804,1595326_1615754_1616173,00.html（2021 年 7 月 4 日閲覧）

2011 年 1 月の若者たちによるタハリール広場における抗議活動の末に 2 月にムバーラク政権が転覆すると、ハーリドは政治的な発言を公の場で行うようになった[Olsson 2016: 99]。大統領選挙を経て 2012 年 6 月に、ムスリム同胞団のムルスィー(Muḥammad Mursī, 1951-2019)がエジプト憲政史上初のイスラーム主義運動出身の大統領となった。すると、ハーリドは 9 月には、複数の政治家と協力して、3 万人の党員を有するとされる、若者と国家の発展のための「エジプト党」という新党を立ち上げ、就任式では「大幅な経済成長を刺激し、失業を軽減し、国内投資を強化することも目的とする」などと述べた[54]。このような政治への関与を契機に彼の印象が激変したと嘆く人も少なくない[Ṭaḥḥān 2016: 11]。しかし、イスラームの教えを強く反映させた新憲法の制定や外交政策の推進といった、社会や国家の拙速な改革は、旧体制派の影響力が根強く残っていた司法や軍からの反発や、選挙で彼らを支持した民衆の間の不安も生み、新政権への失望が広がった[末近 2019: 13-14]。そこで、スィースィー(‘Abd al-Fattāḥ al-Sīsī, 1954-)ら軍と旧政権の残党によるクーデターが起こり、2013 年 6 月末、ムルスィー政権は崩壊した。するとハーリドは党結成から 1 年も経たない 2013 年 7 月に、Facebook の公式ページにて「改革のためのメッセージや説教は政治家生活にそぐわない」などと述べて党首を辞任し[55]、後に政治への関与を謝罪した[56]。しかし翌 8 月にはムルスィー支持者がラバ広場とナフダ広場でムルスィー追放に抗議する座り込みを行ったところ、スィースィー政権下の治安部隊は 900 人以上を殺害し、1,000 人以上が負傷した。ハーリドはこの惨劇へのコメントを求められるも拒否し、自身はそれ以前に政界を去っていたことを強調する保身の姿勢を取ったことも、民衆を失望させた[57]。

ハーリドは 2021 年現在も人気説教師の内の 1 人であることは確かであり、ある程度の社会的な影響力は評価されているが、2000 年代の全盛期に比べるとその人気も落ち着いている。人気の程度を測ることは難しいが、1 つの判断材料として、ヨルダンの王立イスラーム戦略研究センターが 2009 年から 2021 年現在まで毎年英語で出版し続けている *The Muslims 500*[58]を参照できる。これは、「最も影響力のあるムスリムたち」について、SNS や出版物の

---

[54] アフラーム・オンライン「エジプトの人気説教師アムル・ハーリドが新党結成へ」（2012 年 5 月 30 日掲載）https://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/0/43254/Egypt/0/Egypts-popular-Muslim-preacher-Amr-Khaled-to-form-.aspx、「人気説教師アムル・ハーリドが若者のための新党を発足」（2012 年 9 月 22 日掲載）https://english.ahram.org.eg/News/53526.aspx（いずれも 2021 年 7 月 4 日閲覧）

[55] アフラーム・オンライン「説教師アムル・ハーリドがエジプト党党首を辞任」（2013 年 7 月 17 日掲載）https://english.ahram.org.eg/News/76745.aspx（2021 年 7 月 4 日閲覧）

[56] Fanac.com 「アムル・ハーリド：かつてのエジプトの流行りの説教師は過去のシンボルに」（2017 年 8 月 23 日掲載）https://fanack.com/egypt/faces-of-egypt/amr-khaled/（2021 年 7 月 4 日閲覧）

[57] 同上。

[58] ヨルダンのアール・アル＝バイト王立イスラーム思想研究所と提携する研究機関である王立イスラーム戦略研究センター(The Royal Islamic Strategic Studies Centre / al-Markaz al-Malakī li al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-Islāmīya)による *The Muslims 500* は、世界に 19 億人以上いるムスリムをそれぞれの国の市民であると同時に 1 つのイスラーム共同体(umma)の一員と見做し、その共同体の中で特に影響力のあるメンバーについて様々な統計に基づく紹介などを行うための書籍である。彼らは「影響力」を、「文化・イデオロギー・政治等の側面において、ムスリム世界に肯

数や売り上げの他、毎年 1 か月間のノミネート公募期間に民衆から寄せられる声と、専門家の意見を合わせてトップ 50 のランキングと、その他 450 人のリスト化をする試みである。2009 年版ではハーリドは個人のウェブサイトや Facebook や YouTube の活動が若者を中心に絶大な人気を博しているなどの理由で 14 位にランクインし、2010 年にも 15 位であった。しかし、2013 年には 38 位となり、2020 年には「その他 450 人」のリストへ降格している[Schleifer et al. 2020: 130]。

ハーリドは政府の管理下の公的マスジドではなく民間マスジドでの説教によって人気を博した人物であるが、そうは言ってもあらゆる場所に秘密警察が紛れているムバーラク政権下のエジプトに暮らしながら政治的発言を自由に行うことは現実的ではなかった。結局は自由な雰囲気によって民衆の心を掴んでいる人気説教師も大抵は政権の監視下にあるのがアラブ諸国の現実である。つまり、説教を聞くだけでその説教師が個人として抱いている政治的な思想まで理解することは困難である。また、ハーリドの例を見る限り、あくまで民衆からの人気という観点で言えば、政治的発言を抑圧されていたはずである当時の方が成功を収めていたという点に着目できる。2011 年のエジプト革命（1 月 25 日革命）後の政治的危機の中で、若者の期待を背負ったハーリドの社会的な立ち位置は極めて困難なものであった。イスラームでは個人の信仰と社会への働きかけが切り離せない関係にあり、本章で既に見てきた通り、それは、象牙の塔に籠った伝統主義的ウラマーが近代以降特に批判の的になった大きな要因でもあった。社会が危機的状況に陥った時こそ、イスラーム的なオピニオンメイカーは、言葉を求められるものである。しかし、ハーリドが当時既に絶大な支持と影響力を持っていた理由は、政治の専門家でもなく、伝統的イスラーム学が死に絶えてはいないアラブ世界における厳密な意味でのイスラームの専門家でもないからこその、親しみやすさであった。そのような彼に崩壊寸前の国家の未来についての期待をかけること自体矛盾しているのである。初めからそのように考えていた民衆にとっては、ハーリドがムルスィー政権下で突如政界進出したことは不可解でしかなく、また、そのような彼の動きを支援した民衆にとっては、その後の展開に対する失望が大き過ぎた。これに関して、ハーリドに限らず、現代の人気説教師が発信したいこと、発信できること、聴衆が発信を望んでいること、これらの間にはしばしば差異があり、国家全体の緊張が高まる状況においてはその歪みが顕在化し易いという点は留意すべきであろう。

2-3-2. 現代的説教師への疑念と期待

既に述べた通り、2011 年のエジプトにおける革命後の情勢不安はハーリドの支持者たち

定的あるいは否定的に大きなインパクトを与え得る力を持つ人物」と定義している。ここで注目されている「影響力」は、ウラマーのようにムスリムとその信仰や思想、生活様式に直接的に関係するものから、各国の統治者のように人々が暮らす社会の経済的要因に関するものもあれば、大衆文化を形成するアーティストの場合もある。また、トップ 50 及びその他 450 人のリスト化の目的は、ムスリム共同体形成の核心に存在する、様々な挑戦や先駆的な偉業に光を当てることである[Schleifer et al. 2019: 3]。

をも分断した。ハーリドに対して、一時期のムルスィー政権との癒着の疑惑やスィースィーによるムルスィー政権転覆後の保身的な態度について多くの人が批判した。かつての期待の大きさゆえに民衆が経験した失望も大きかった。同様の理由から、2010 年代は、ハーリドだけに留まらず、かつてハーリドの後を追って表舞台に出てきたような現代的説教師全般への疑念や失望が目立つようになった時期であると言える。

筆者が出会ったシリア人の大学教員は、インフォーマルなインタビューの中で、現代的説教師全般についてこう話した。

> 「私は現代的説教師が好きでなく、むしろ警戒しています。子育ての時、子供に見せないように気を付けました。例えばベリーダンスなど明らかに悪いものは皆悪いと分かるのでまだましですが、現代的説教師は、イスラームの名の下に自分の主張を広めるのでたちが悪いのです。皆、イスラームを信じるように彼らの主張を信じるようになるのです。」（2016 年 6 月 14 日、シリア人 50 代男性、大学教員、日本にて面会）。

インターネット上の複数の記事[59]や、書籍紹介サイトのコメント欄を参照すると、アムル・ハーリドに限らず、現代的説教師という用語自体が、宗教の商品化や、根拠薄弱な「イスラーム」を説いて若者を誘惑するといった否定的な意味を帯びることが珍しくない。

例えば、エジプト人ジャーナリストであるワーイル・ルトゥフィー(Wā'il Luṭfī, 1974-)が著した『現代的説教師現象』(*Ẓhāhira al-Du'āt al-Judud*)に関して、書籍の情報共有に特化した SNS である goodreads の中の同書についてのページの、利用者が自由に書き込むことができるコメント欄を見ると、アムル・ハーリドを名指ししつつ、「こうして宗教は貴族に独占された商品となる。宗教を経済的、社会的そして遂には政治的な利益のための手段として利用するどんな説教師も私は容認できない」[60]といったコメントが 2013 年 5 月、つまりムルスィー政権転覆の直前期に書き込まれている。

一方で、「現代的説教師」という用語の否定的な印象と肯定的な印象との両方を認めた上で議論を行う場合もある。例えば、2011 年に、ドバイのミスバール研究所は、それに関する 9 本の中立的な論文を収録した『現代的説教師：「敬虔さの現代化」と「ダアワの販売」の狭間で』(*al-Du'āt al-Judud: Bayna "'Aṣranat al-Tadayyun" wa "Bay' al-Da'wa"*)を出版した。それぞれの論文の著者はエジプト、モロッコ、ヨルダンの研究者で、全体としてはアラブ世界全体が議論の対象となっている。

タイトルにある「ダアワ」とは「呼びかけ」を意味するアラビア語であるが、この場合、説教師によるイスラームへの呼びかけのことである。つまり、現代的説教師と呼ばれる人々

---

[59] 例えば、情報サイト「ミーム」の「現代的説教師と宗教から商売への転換」という 2018 年 5 月の記事や「現代的説教師は名声・富・性の 3 要素から成る」という同年 7 月の記事がある。https://wp.me/p8UBN3-kO0（2021 年 7 月 4 日閲覧）

[60] goodreads 内の『現代的説教師現象』のページに 2013 年 5 月 8 日に書き込まれたコメント。https://www.goodreads.com/book/show/18802427（2021 年 7 月 4 日閲覧）

について、彼らは時代に適した新たな敬虔さのモデルを提示してくれる人々であるという認識と、彼らはダアワをビジネスチャンスと捉え私益のために利用してしまうような敬虔さを欠いた人々であるという認識との、両方がアラブ諸国の人々の間に存在することを表している。いずれにしても彼らが歴史的・社会的に新奇な存在であり、実際のところ彼らは何者であるのかという疑問こそが、この論文集全体の基本的な論点である。

序文では、既存の現代的説教師研究について、「深みの無い性急な観察と、構造や背景の調査を欠いた単純な記述」や「感情的な批判や中傷、または賞賛や礼賛に走っている」[Markaz al-Misbār 2011: 5-6]という問題点を挙げた上で、客観的な研究の必要性を次のように訴えている。

> 現代的説教師には、間違いなく、「現象」として描かれ得るための条件の多くが当てはまる。それは、それを形成した社会的背景の中で生じたものであり、それを歓迎する土壌が（筆者注：アラブ世界の社会の中に）できていたのである。そうであればこそ、宗教的、社会的、経済的、更には政治的な空間においてさえも例外なくその領域を独占し、出現以来、10 数年という時間の中で、関連する幅広い論争に影響を与えてきたのである。[Markaz al-Misbār 2011: 6]

また、9 本の論文に一貫するミスバール研究所としてのスタンスについては、次のように示している。

> 今こそ、未だ形成過程にあり未成熟であるこの現象についての研究の扉を叩こう。私たちはこの潮流について、部分的にも究極的にも判断を下さない。また、この現象の有効性や継続性の程度を測ったり、その脆弱性や腐食の速度を見極めたりするつもりもない。むしろ、ありのままの真実に光を当て、部分的ではなく全体的なイメージ形成に貢献したい。[Markaz al-Misbār 2011: 6]

このような、あくまで社会的背景の考察と包括的な現状分析を行うというスタンスで、以下の各論文のタイトルが示す通り、現代的説教師を社会現象として客観的に捉えてそれぞれの観点で議論を展開している。タイトルは、「管理、成功、遂行：新たなイスラーム的価値」、「現代的宗教人(al-mutadayyūn al-judud)：これは時代的な現象か」、「現代的説教師：分類と相違」、「断絶と分裂の議論：現代的説教師と政治的イスラーム」、「モロッコからの視点：敬虔さの形態と現代的説教師の疑問」、「現代的説教師とイメージと衛星放送の時代」、「現代的説教師現象：市場のイスラームではなく歴史的瞬間」、「現代的説教師と福音主義の（警告的）説教：疑惑の範囲」、「現代的女性説教師：現象と挑戦」である。

これらを概観して得られる視点は、政治的なイスラーム主義運動と現代的説教師現象とは、一見関係がなくても、それが社会的に受け入れられた背景まで考察すると互いに深く関

係しているというものである。本研究でも既に概観したように、本来イスラーム主義運動はムスリム社会の改善のためにイスラームを捉え直す必要性を訴える革新的な運動であった。その中で、象牙の塔に籠って社会のためにイスラームを有効利用できないウラマーが主な批判対象の 1 つであり、それに関しては多くの民衆が納得し、イスラーム主義者の提唱する改革思想を支持した。しかし、体制からの弾圧への反発から、改革を急ぐイスラーム主義運動の一部はやがて暴力という手段に結び付き、ある人物や集団を不信仰者であると宣言する、いわゆるタクフィール思想[61]など、一般のムスリムを脅かす思想も部分的には普及した。イスラーム主義運動のこのような展開によって、一般民衆の間で彼らに親近感を持てず、彼らを受け入れがたいものと見做す傾向が強まった。そのような社会的状況下で、現代的説教師は、その服装や表情からして、過度に伝統主義的なウラマーとも、過度に政治的なイスラーム主義運動とも一線を画す、新鮮な印象の説教師グループであった。その中には形だけで内容の無い説教師も存在したが、同時に、形だけでなく内容を伴う説教師も存在した。ミスバール研究所としては、これを、単なる一過性の現象ではなく新時代の幕開けであると見做したり、新たな価値の創造であると見做したりと、概ね肯定的に描きつつ、引き続きこの現象の観察と考察を継続する必要があるというスタンスをとっている。

また一方で、「現代的説教師」という用語を肯定的な意味で用いる例としては、現代アラブ思想を専門とする思想家であるタッハーンの著作を挙げることができる。1957 年にシリア・アレッポに生まれたタッハーンは、レバノンで哲学博士となり、アレッポ出身のイスラーム復興の思想家カワーキビー(‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī, 1854-1902) [62]についての研究でも知られている[63]。リヤドでの編集コンサルタントを経て、2003 年から 2008 年にアレッポにて『アーディヤート』という雑誌の編集長を務めた。第 4 節でも後述するが、イスラーム諸国会議機構(OIC)によって 2006 年にアレッポが「イスラーム文化の首都」に選出された際には、広報などを行うメディアセンターの責任者に任命された。2009 年から 2010 年はフランス近東研究所(IFAPO)にて現代アラブ文明・思想について教鞭をとり、2014 年にはドバイ

---

[61] タクフィール（他者を不信心者と宣告すること）の議論を最初に提起したのはハワーリジュ派に遡るが、近現代は、体制に対するタクフィール実践を主張する政治・軍事運動が活発化した。タクフィール論はエジプトのイスラーム主義団体などで盛んに議論され、様々な見解が存在する。一方で、体制的なウラマーやムスリム同胞団などは、ウンマの分裂を誘発するタクフィールの濫用を否定している[菊地 2002: 600]。

[62] カワーキビーは、新聞社に勤めた後、1878 年にアレッポ初のアラビア語紙を創刊、1879-96 には公職に就くが知事と衝突して逮捕され、釈放後の 1898 年にエジプトに移住して同地で 4 年後に逝去した。思想的にはアフガーニー、アブドゥの系譜に属し、全ての専制を批判し、政治的自由と社会改革の必要性を主張した。『マッカ会議』という著作は『マナール』に連載され、アラブ・ナショナリズムに影響を与え、また、伝統的な王朝に依拠しないイスラーム世界の在り方を論じたものとして先駆的であった。その理念は、20 世紀のイスラーム国際会議（1926 年カイロのカリフ制会議、1931 年エルサレムのイスラーム総会議など）、それを経て 1969 年に設立されたイスラーム首脳会議およびイスラーム諸国会議機構に影響を与えた[小杉 2002: 295]。

[63] 参照：シリアの政治・社会ニュースサイト『タンムーズ・ネット』「作家で研究者のムハンマド・ジャマール・タッハーン：国民が政府に説明責任を負わせることができるようになることをより意識してほしい」http://tamuz-net.net/?p=6878（2021 年 7 月 4 日閲覧）この記事は、タッハーンが自身の Twitter アカウントで 2021 年 2 月 28 日にシェアしている。

にあるオリエント研究センター(ORC)の主任研究員となるなど、アラブ諸国で幅広く活動する学者である。また、各国で現代社会の問題について講演を行い、思想書、評論、詩、小説といった著作は 30 冊以上あり、シリアや UAE での受賞歴もある[Ṭaḥḥān 2016: 253-256][64]。

タッハーンは、2010 年頃に一旦完成させ、2016 年に出版した『現代の説教師とペテン師』の中で[65]、現代的説教師を、「ここ数年で出現した、ある「共通の方法」で若者の関心を著しく掴んだ説教師たち」と定義している。その上で、カルニーやその他数人のウラマーをも、現代的説教師として分類している（表 2)。ここでタッハーンが言う、様々な現代的説教師に共通する「方法」[Ṭaḥḥān 2016: 11]とは、簡潔にまとめると次の 3 点である。第一に、簡単で分かり易い言語を話し、平易な文体を用いることで、若者にとって難解に思われていた宗教に関する事柄への理解の道を開くこと。第二に、宗教的な義務の実践方法について、イスラームの教え自体に問い直し、新たな見解を述べること。第三に、若者向けのオープンな雰囲気の説教の中で、世界の最新の話題に基づいて話を展開し、説教師自身の視野の広さや西洋文化への開放的な態度を示すことである。

タッハーンは、多くの現代的説教師が、この方法によって社会で最も重要な層である若者たちとの対話に成功したと説明する。そして、彼らの影響力の大きさを次のように指摘する。

> 宗教的な説教師について、小綺麗で、時代の進歩にオープンで、また、人々の日常生活に近いようなイメージは、これまでのイスラーム社会で見られなかった。しかしここ数年の間に、長い髭を生やした長老イマームが純粋に宗教的な事柄に関してのみ説教を行うような伝統的なイメージを、上回るほどになった。[Ṭaḥḥān 2016: 6]

そして、タッハーンは、現代的説教師と旧来のいわゆる伝統的な説教師との違いについて、次のように言う。

> 現代的説教師は、伝統的な警告(waʿẓ)は賄賂への抵抗に役立たないと既に気付いている。この社会では、底なしの強欲が、マスメディアや省庁や社会的な人脈を発展させているのだから。多くの場合、この課題はそれよりも重要である。必要なのは、空想上の

---

[64] 参照：ビジネス特化型 SNS「LinkedIn」のタッハーンのページ https://ae.linkedin.com/in/%D8%AF-%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF-%D8%AC%D9%85%D8%A7%D9%84-%D8%B7%D8%AD%D8%A7%D9%86-885418b3 （2021 年 7 月 4 日閲覧）

[65] 同書の序文でタッハーンは、2010 年に同書を一旦完成させたが、「5 年経っても、シリアの抑圧的な政権の犯罪行為に関連する理由で出版できずにいた」[Ṭaḥḥān 2016: 11]と述べており、現に同書は 2016 年にイタリア・ミラノから出版されている。また、タッハーンの分類においてカルニーは該当していないので脚注で述べるに留めるが、タッハーンがシリア政府に出版を阻まれている数年の間にアラブ諸国で起こった民衆蜂起の結果、様々な改革がなされ、多くの説教師が政府を擁護する代わりに資金と権力を受け取っていたことが明るみに出たとタッハーンは述べる。それに関してタッハーンは各説教師の章に「もう 1 つの顔(al-wajuh al-ākhar)」という小見出しで追記した旨を述べている。アムル・ハーリドはその小見出しを付けられた内の 1 人である。

（筆者注：現実味を帯びず、聴衆が実生活と結び付けて考えることを促さない）警告のような説教とは大きく異なる、実社会に適した親身な啓蒙である。

マスジドの説教師(khuṭabā')の一部は、そのような説教師のやり方から抜け出していない教養人たちであり、恩恵を勝ち取り、火獄を回避するために、報奨と警告、つまり誘惑と脅迫によって説教することを未だに続けている。感情と触れ合う方法はいくらでもあるが、彼らの方法は別である。それは、少しだけ理性に触れるが説得力はない。ゆえに、金曜礼拝後の人々は、マスジドの外へ出るなり、現世的な権力を獲得するための争いへと戻っていく。[Ṭaḥḥān 2016: 6-7]

このように、警告や訓戒(wa'ẓ)を与える者を意味する「ワーイズ(wā'iẓ)」と呼ばれる説教師であれ、金曜の集団礼拝の際に説教を行う「ハティーブ(khaṭīb)」（引用部の khuṭabā'はその複数形）と呼ばれる説教師であれ、伝統的な説教の方法では、現代の聴衆の心に届いておらず、賄賂や政治権力の争奪などに溢れる腐敗したアラブ諸国の社会を変えることはできないとタッハーンは見ている。そこで、現代的説教師に希望を見出しているのである。ゆえに、次のように彼らを高く評価し、その存在意義を語っている。

現代的説教師は、講話、講義、セミナー、テレビやラジオの放送、マスジドの説教台、大きな会場において魅力的な手法を開発している。それは、美徳や、実直で高貴な倫理観を促すためである。また、イスラーム的な正しい振る舞いで行う義務への呼びかけである。話術の運用能力は、彼らを広く人気者にし、特筆すべき存在とした。現代的説教師は、物語を述べ、説得術によって、人々がアッラーに向かうためのダアワを熱心に行う。現実と結び付いていない説教とは大違いである。（中略）このような方法は、若者たちを彼らの集会や講話に惹きつける。若者たちは、よく聞き、議論し、影響され、現代的説教師たちを手本にしているのである。[Ṭaḥḥān 2016: 5-6]

ただし、タッハーンも次の通り、現代的説教師に対する否定的な世論を認識していないわけではなく、次のように、客観的なスタンスを取る意向を見せている。

私たちはこの本で、どの説教師の正当性も無謬性も主張しない。しかしここで、新たな手法をとってみたいのである。大半の書籍や記事や議論は、歴史を越えて私たちが誇る寓話に対して疑念を抱かせるのと同様に、説教師に対しても疑念を抱かせる。そこで私たちは、アッラーが命じた通り、外部に見えることについて扱い、今日の説教師が及ぼしているポジティブな影響に着目する。だからと言って、精神的に動揺させられる必要はない。[Ṭaḥḥān 2016: 10]

ここで「外部に見えること」を扱うようアッラーが命じたとタッハーンが述べているのは、クルアーンの《外部に見えることの議論の外は、かれらに関し論争してはならない》（18 章 22 節）という章句を意図してのことであろう。つまり、説教師の内面を詮索し、根拠の無い憶測に基づく非難によって民衆に疑念を抱かせるような「大半の」議論への、問題提起である。そして、次のように述べる。

> 昨今は、対話や建設的な批判を受け入れる開放的な文化の時代になっている。新しい何かを探究するためには、美しい像の破壊ではなく改良に、貢献すべきではないか。[Ṭaḥḥān 2016: 11]

新しいものの探究、破壊ではなく改良。タッハーンが主張するこの 2 点には、イスラーム解釈の刷新を巡って対立や衝突が多発する近代以降のアラブ諸国の状況の打開を望む姿勢が表れている。

上述の定義のもと、タッハーンが『現代の説教師とペテン師』において現代的説教師として紹介しているのは、その説教師の影響力、地域を越えた思想の広まり、2010 年の執筆当時に存命であること、という基準で選ばれた 32 人である。出身地はエジプト、シリア、モロッコ、サウジアラビア、クウェート、リビアと様々である。同書は、彼らが主にどの媒体から出現したかという点に基づき、マスジド、大学、衛星放送、書籍という 4 章に分けられている。

例えば、「マスジド」の章には、現代を代表するエジプトのイスラーム法学者ユースフ・アル＝カラダーウィーが含まれ、「大学」の章には、カイロのアズハル大学で修学後にシリアのダマスカス大学シャリーア学部長などを歴任し、シリアで最も尊敬を集めたウラマーの 1 人とも言われる碩学ブーティー(Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī, 1929-2013)[66]らと並んで、『ラー・タフザン』の著者アーイド・アル＝カルニーが含まれている。彼らもマスジドやその他の場所での活動歴を有するが、ここでは、大学で説教師としてキャリアが始まったという意味で分類されているのであろう。一方で、先述のアムル・ハーリドや、ターリク・スワイダーン、80 年代に「科学と信仰」というテレビ番組で大ブレイクした元医師のムスタファー・マフムード(Muṣṭafā Kamāl Maḥmūd Ḥusayn, 1921-2009)といった、イスラーム学を修めた背景を持たない説教師らも、「書籍」や「衛星放送」の章に含まれている。

表 2 は、全 32 人の説教師の一覧である。出身地と出生年の欄は、同書に記載がある場合はそれを転載し、無い場合は彼らの著作や、信頼できると思われるインターネットの記事などを参照した。タッハーンが執筆した時点で全員存命であったが、その後逝去したことが判明している場合は筆者が没年を追記した。

---

[66] 2013 年、ダマスカス・マズラア地区のイーマーン・マスジドにて自爆テロが行われ、学生らにイスラームの講義を行っている最中であったブーティーを含む 42 人が死亡した。シリア政府による暗殺とも言われるが政府は否定している。

表 2：『現代の説教師とペテン師』内の「現代的説教師」一覧

	出身	名前（同書の表記のままアルファベット転写）	性	出生年	章
1	エジプト	Yūsuf al-Qaraḍāwī	男	1926-	マスジド
2	シリア	Munīra al-Qubaysī	女	1933-	
3	シリア	Aḥmad Badr Al-Dīn Ḥassūn	男	1949-	
4	モロッコ	Muṣṭafā Ibn Ḥamza	男	1949-	
5	エジプト	Muḥammad Ḥusayn Ya‘qūb	男	1956-	
6	シリア	Maḥmūd Abū al-Hudā al-Ḥusaynī	男	1960-	
7	エジプト	Muḥammad Ḥassān	男	1962-	
8	シリア	Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī	男	1929-2013	大学
9	エジプト	Zaghlūl Rāghib Muḥammad al-Najjār	男	1933-	
10	シリア	Ibrāhīm al-Salqīnī	男	1934-2011	
11	サウジアラビア	Ṣāliḥ Ibn Fawzān al-Fawzān	男	1933-	
12	シリア	Muḥammad Rātib al-Nābulsī	男	1939-	
13	エジプト	Māmā ‘Abla al-Kaḥlāwī	女	1948-2021	
14	エジプト	‘Umar ‘Abd al-Kāfī	男	1951-	
15	シリア	Maḥmūd ‘Akkām	男	1952-	
16	エジプト	‘Alī Jum‘a	男	1952-	
17	サウジアラビア	Salmān Ibn Fahd al-‘Awda	男	1956-	
18	クウェート	Muḥammad al-‘Awaḍī	男	1959-	
19	サウジアラビア	‘Ā’iḍ al-Qarnī	男	1960-	
20	シリア	Muḥammad al-Ḥabash	男	1962-	
21	リビア	Alī Muḥammad Muḥammad al-Ṣallābī	男	1963-	
22	?	Ruqayya Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī	女	?	
23	シリア	Līna al-Ḥumṣī	女	1965-	
24	サウジアラビア	Muḥammad Ibn ‘Abd al-Raḥmān al-‘Arīfī	男	1970-	
25	クウェート	Ḥanān al-Qaṭṭān	女	?	
26	クウェート	Ṭāriq al-Suwaydān	男	1953-	衛星放送
27	エジプト	‘Amr Khālid,	男	1967-	
28	サウジアラビア	‘Alī Zain al-‘Ābidīn al-Jifrī	男	1961-	
29	シリア	Nawāra Nawāf Hāshim	女	?	
30	エジプト	Muṣṭafā Ḥusnī	男	1978-	
31	エジプト	Muṣṭafā Maḥmūd	男	1921-	書籍
32	クウェート	Aḥmad ‘Abd al-‘Azīz al-Qaṭṭān	男	1946-	

2-3-3. ウラマーの変化

イスラームの説き方を巡る革新的な試みが次々と提示される状況の中で、一般的に定着しつつある「現代的説教師」という用語であるが、ここまでで述べて来た通り、それ自体に否定的な含意がある場合と、無い場合があるため、その定義については慎重になる必要がある。したがって、『ラー・タフザン』の著者カルニーを現代的説教師に含むか否かについては、前述のタッハーンが示しているような広義においては含まれるが、それは文脈によって異なると言わざるを得ない。現代的説教師について述べられた文書などを読む際にはこの点を留意する必要がある。

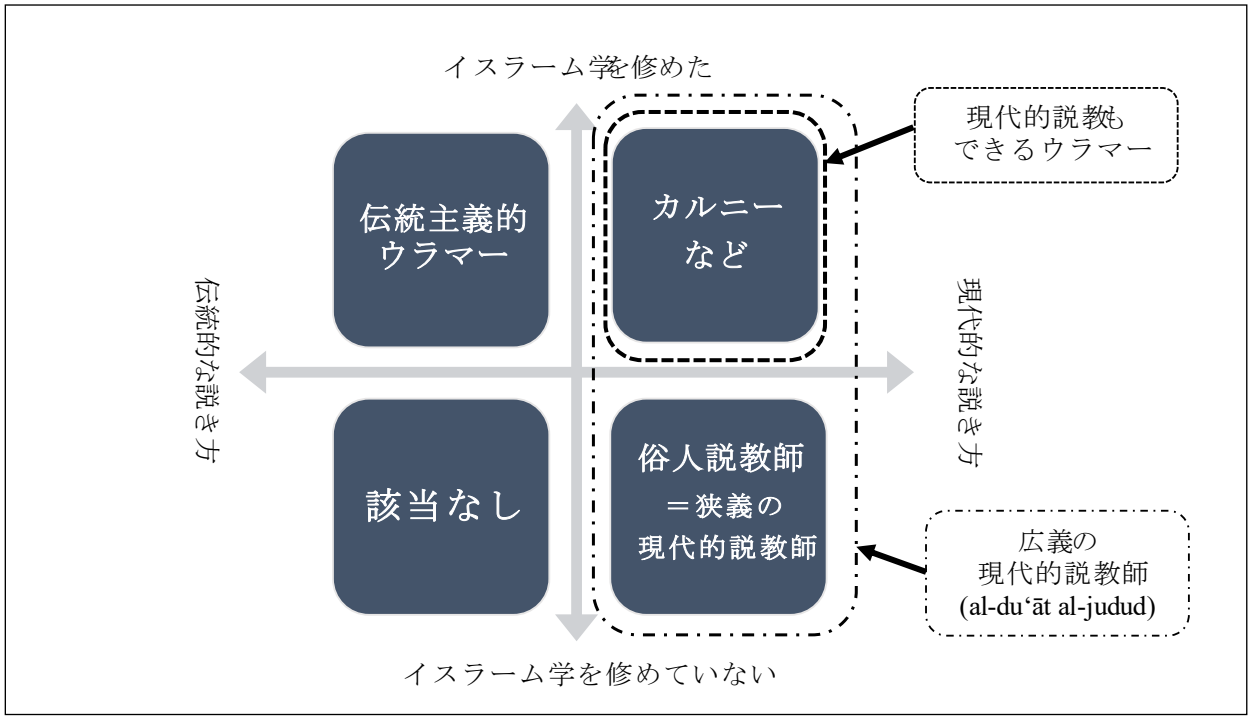
1 つ明らかなことは、現代的説教師と呼ばれる人々の内の、伝統的なイスラーム学を修めていない説教師の知識の信憑性に対する民衆の懸念が、近年顕在化しているという点である。このような説教師は、欧米や日本のいくつかの研究において、現代の「俗人説教師 (lay preachers)」という用語で、イスラーム学を修めた学者と区別されている[Werbner 1996: 102-122; Wise 2003: 5-77; Howarth 2005: 52-53; 八木 2011: 65-90; Olsson 2016: 99-115]。

このことから、現代的説教師という分類の中に、現代的俗人説教師と、それ以外の、伝統的なイスラーム学を修めた背景を持ちつつ現代的説教師と見做されている人々という、大まかに 2 つの分類が存在するという構造を理解することができる。後者は、「現代的な説教もできるウラマー」とも言えよう。

つまり、伝統的なイスラーム学に軸足を置くウラマーの中にも、伝統に固執する態度を堅持して時代の変化やそれに伴う民衆のニーズに適応することのない伝統主義的なウラマーだけではなく、アムル・ハーリドなどいわゆる「俗人説教師」たちが火付け役となった現代的説教師ブームの中に入り込み、あるいはそれに便乗して、タッハーンが整理したような革新的なスタイルの説教を積極的に行うことによって、民衆との距離を縮めることに成功している人々が存在するということである。そして、俗人説教師が生み出して有効性を実証してきた、現代の民衆の心にまで言葉を届けるための形式や手法を、もしもウラマーが俗人説教師に劣らぬ高いレベルで習得できたとすれば、どうであろうか。民衆が、斬新で目を引いていた現代的な形式や手法だけではなく説教の内容面まで吟味するようになると、幼少期からクルアーンを暗唱し、伝統的なイスラーム学に基づく特別な訓練を受けて育ち、イスラームの知識面で圧倒的に優位であるウラマーが、俗人説教師以上に民衆の信頼を勝ち得て支持を集めることになっても不思議ではない。

しかし、先行研究では現代的説教師の中で俗人説教師のみを重点的に扱う傾向が強く、その場合、カルニーのような「現代的な説教もできるウラマー」たちの現在進行中の変化と躍進が分析から捨象されることが多い。しかし、本論文でのここまでの議論を踏まえて考えれば彼らの存在の社会的意義は大きく、今後も長期的に民衆への大きな影響力を維持するであろうことが予測できる。したがって、今後更なる研究が蓄積されるべきである。図 1 で示した分類は、その際の基本的な分析枠組みとして役立つであろう。

図 1：イスラームを説く主体と方法における説教師とウラマーの分類



（筆者作成）

図 1 の伝統主義的ウラマー(al-‘ulamā’ al-taqlīdīyūn)とは、時代の変化や現代の民衆のニーズに応じないウラマーである。ちなみに、イスラーム学の伝統については第 5 章にて詳述するが、筆者の立場としては伝統主義を一概に否定する意図は無い。この図はあくまで、現代のアラブ世界におけるウラマーと説教師について整理するために分類を行ったものであり、それぞれのカテゴリーに優劣をつけるものではない。

カルニーが含まれるカテゴリーは、現代的な説教もできるウラマー全般を意味しており、勿論カルニー以外にも様々な説教師兼ウラマーが存在するが、本研究の主な研究対象であるカルニーがここに位置づけられるという意味で、図 1 にはこのように表記した。また、「現代的説教師」という言葉は、狭義の場合はいわゆる俗人説教師のみを指すが、ミスバール研究所やタッハーンが示しているような広義の「現代的説教師」は、外側の点線で囲った通り、俗人説教師と現代的説教もできるウラマーとの両方を含む。

図 1 は散布図としてはかなり大まかであるが、今後の研究において、様々なウラマーや説教師の個々人をこの図に点として位置付けることができれば、その多様性をより明確に描き出すことができると同時に、彼らに関連する現象の分析にも役立ち得る。その際には、伝統的な説き方／現代的な説き方／イスラーム学を修めた／イスラーム学を修めていない、という今回の指標の詳細な定義についても洗練される必要がある。本研究ではひとまずこ

の大まかな枠組みの提示に留め、その先については今後の課題とする。

第 4 節　『ラー・タフザン』の出現

2-4-1. ベストセラー化

『ラー・タフザン』が出版された 2002 年は、まさにアムル・ハーリドの人気の絶頂期である。そのような中で、伝統的なウラマーらしい装いをしたサウジアラビアの学者兼説教師であるアーイド・アル＝カルニーが、クルアーンの章句の引用を書名に掲げた大衆向け書籍をサウジアラビアの首都リヤドにて出版した[67]。

出版社は、サウジアラビア最大手の「オベイカーン書店（Maktaba al-'Ubaykān、英語表記は Obeikan Bookstore）」であるが、この親会社は、アブドゥッラー・アル＝オベイカーンが最高経営責任者を務め、当初の印刷事業から、現在はパッケージ、教育、健康、技術分野へと事業領域を拡大中で、3,000 人の従業員と 16 カ国に 23 の支社と 20 の工場を抱える大企業、オベイカーン投資グループである[68]。オベイカーン書店は、「知識によって視野を広げる」をスローガンに掲げ、1991 年にアラビア語と英語の書籍の流通と出版を専門として創設された、サウジアラビアでは最も古い出版社にして最大手の 1 つである。出版、翻訳、印刷の分野で高い評価を得ており、現在のホームページ上の情報によると、年間 400 冊のアラビア語書籍の印刷の他、500 冊の外国語書籍をアラビア語に翻訳している[69]。あらゆる専門分野のアラビア語書籍を出版することをモットーにしており、実際に、『ラー・タフザン』のような大衆向けイスラーム書籍も豊富である一方で、ハディース集や啓典解釈書など伝統的なイスラーム学の専門書の他、政治書、料理本、小説、児童文学なども豊富である。また、書籍や文具のインターネット販売も行っている。また、出版社として、サウジアラビア、レバノン、アラブ首長国連邦、ヨルダン、エジプトといったアラブ諸国で数々の受賞歴があり、国際ブックフェアへの参加の機会も逃さない[70]。このような、潤沢な資金を有する大企業の傘下にある大手出版社によるバックアップは、『ラー・タフザン』のベストセラー化を支えた大きな要因の 1 つであると考えられる。

カルニーは、2007 年 1 月 25 日付の「200 万部刊行にあたっての序文」の中で、同書が多様な人々に受け入れられ、それを基に自由に語られたりカルニー自身と読者との交流が生まれたりしたことを喜び、次のように述べている。

---

67 『ラー・タフザン』自体についての紹介は本論文の第 1 章にて既に行った。
68 オベイカーン投資グループのホームページ https://www.obeikan.com.sa/（2021 年 7 月 4 日閲覧）
69 オベイカーン書店のホームページ「我々についての情報」https://obeikan.store/ar/home/pages/2（2021 年 7 月 4 日閲覧）
70 オベイカーン書店の旧ホームページ（2012 年 1 月 22 日時点）https://web.archive.org/web/20120622174736/http://www.obeikanretail.com/ar/about-us（2021 年 7 月 4 日閲覧）

しばしば衛星放送で、『ラー・タフザン』について私への連絡無しに自由に語られているのを見かけます。（中略）また、飛行機や待合室で隣に座った人が『ラー・タフザン』を読んでいるのを見かけます。私は本書を通じて友情を築きました。本書はウラマー、政府関係者、哲学者、知識人、アナウンサー、読書家など多様な人々に知られており、一部の人々とは、私は文通や電話をしたり実際に会ったりしました。アッラーを称えます。[Qarnī 2009: 8]

このように、衛星放送の出演者、飛行機やその待合室で見かける一般人、ウラマー、政府関係者、哲学者、知識人、アナウンサーなど多様な層を読者として獲得していることを示した後、更に、次のように述べる。

釈放された囚人たちは「ありがとうございます。『ラー・タフザン』は獄中で私たちの親友でした」と言いました。私は株で破産した人々にも出会いました。彼らは、「『ラー・タフザン』は私たちを安心させてくれました」と言いました。また、事故で若い息子を亡くした男性が訪ねて来て、「息子のことで、『ラー・タフザン』は私と妻に、慰めの言葉をくれました」と言いました。衛星放送に現れた精神科医の言葉は印象的でしたので報告させていただきます。彼は多くの患者を、まずはアッラーの徳をもって、次に本書『ラー・タフザン』をもって治療したと言ったのです。[Qarnī 2009: 10]

このように、囚人、株で失敗した人、家族を失った人、精神科医といった、人生を左右する大きなフズンに直面している人々が実際に同書を役立てていることをカルニーはアピールする。

また、『ラー・タフザン』の特徴の 1 つとして、ロングセラーとなった点も重要である。200 万部刊行を記念した序文が書かれた 2007 年から更に 6 年、つまり、2002 年の初版刊行からは 11 年が経過した 2013 年に、アラビア語原典と翻訳版を合わせた売り上げが 1,000 万部を突破したことを記念した特別装丁版がカイロ国際ブックフェアにて販売された[71]。そのことについて、アラブ諸国ではテレビのニュース番組や新聞など複数のメディアで報道され、インターネット上の様々な媒体においても話題となった。

例えば、アラブ首長国連邦のドバイに本部を置く国際ニュース放送「アラビーヤ(al-‘Arabīya)」では、このタイミングでカルニーへの電話インタビューが行われた[72]。その際には、ニュースキャスターから、イラクの元大統領であるサッダーム・フセイン(Ṣaddām Ḥusayn

[71] アラビーヤのニュース記事「カルニー師による『ラー・タフザン』の売り上げが 1,000 万部に到達：説教師は同書がイスラーム及び非イスラームの 300 の参考資料を集めたもので、彼は 3 年間に渡ってこれを執筆したことを明かした。」（2013 年 2 月 2 日掲載） URL は第 1 章第 1 節の脚注に前掲。

[72] YouTube の動画「カルニー師の書籍『ラー・タフザン』の売上、1,000 万部に至る」（2013 年 2 月掲載）https://www.youtube.com/watch?v=qEt8Vh2XAyk（2021 年 7 月 4 日閲覧）

Majīd, 1937-2006, 在任 1979-2003)[73]が処刑前の最期の日々に獄中でクルアーンの他に『ラー・タフザン』も読んでいたという逸話も紹介された。

サッダーム・フサインは、1990 年から 1991 年にかけての湾岸危機から湾岸戦争に至る時期において、対米対立の正当化を目的にイスラーム色の強いレトリックを多用したことでも知られているが[酒井 2002: 400]、もともとイラクのバアス党政権のもとで 1968 年に副大統領になって以降、当時大衆動員力を持っていたイスラーム諸勢力に対して社会的・文化的活動を制限し、伝統的なウラマーの権限を剥奪すると同時に、革命思想としてのイスラーム復興を脅威と見做し、イラン・イスラーム革命への支持を示したムハンマド・バーキル・アッ＝サドル(Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, 1935-1980)など著名な思想家を含む多くの市民を殺害し、また、追放した人物である[酒井 2002: 400; 山尾 2007: 172-176]。

このようなフサインが、湾岸危機を契機に 2006 年当時も外交関係を断絶していたサウジアラビアの、しかも、イスラーム主義者とウラマーという、フサインが弾圧の対象としてきた 2 つの属性を併せ持つカルニーのような人物の著作を（カルニーの経歴については第 3 章で詳述する）、最期の日々に読んでいたという点は一考に値する。実際のところ、フサインが何のためにどの程度の分量を読み、何を考えたのかなどは不明であるが、ニュース番組におけるこの逸話の紹介が、政治性や党派性を越えた普遍的なテクストとして『ラー・タフザン』が広く受容されたという印象をアラブ諸国の視聴者に与えることは確かであろう。

なお、『ラー・タフザン』の出版から約 19 年が経過した 2021 年現在も、カルニーはテレビに出演する際も書籍やニュース記事などで言及される際も、「ベストセラー『ラー・タフザン』の著者」という言葉と共に紹介され続けている。カルニーはその後も精力的に著作を出版し続けているにもかかわらず、それほどまでに、『ラー・タフザン』は彼の代名詞として定着したということである。

2-4-2. 人々の声

筆者が同書に出会ったのは、2010 年 9 月にシリア第二の都市と言われるアレッポに滞在中のことであった。当時筆者は、年間 3 万人を越えていた日本の自殺問題から発展して[74]、

---

[73] サッダーム・フセインは、危機が高じるとテレビに登場して礼拝を行い、アメリカもしくは多国籍軍への抵抗を「ジハード」と述べて世界のムスリムにその実施を呼びかけるなど、イスラーム色の強い言動をとった。ただし、もともと脱宗教的なナショナリストであるフサインがこのように立ち振る舞うことについて大塚は、「彼はイラクのバアス党というある種の社会主義を掲げるアラブ・ナショナリズムの政党のトップの人です。その人が突然、周りから見てぎこちないような礼拝の仕方をして、それを全世界に流し、またそれで全世界のムスリムにアッピールするというのは、奇妙と言えば奇妙な話」[大塚 2000b: 254]などと違和感を抱いている。

[74] WHO の統計によると、2008 年当時、日本の自殺率（人口 10 万人あたりの人数）が男性 35.4、女性 13.9 であったのに対して、シリアは男性 2.3、女性 0.5 であった。統計の正確さに疑問はあるにせよ、2 つの国の間のこれほど顕著な差異はどのようにして生じるのかという関心を抱く契機にはなる。なお、日本の自殺者数はその後、2010 年を境に、2019 年現在まで 9 年連続で減少し続けたが、2020 年には 11 年ぶりに増加し、前年より 912 人多い 2 万 1,081 人であった。依然として 2 万人以上の日本人が毎年自ら命を絶っていることは深刻な社会問題の 1 つである。（参照：厚生労働省「自殺総合対策パンフレット」

シリアの自殺率の低さとムスリムの人生観との関係に関心を持って現地でインタビュー調査などを行っていた。というのも、ムスリムは一般的に、啓典クルアーンにおける人生観の影響ゆえに、極端に自殺率が低いことで知られている[Simpson and Conklin 1989; Shah and Chandia 2010][75]。そして、2011 年からの内戦以前のアレッポは、人々の生活の中にイスラーム文化が息づく場所として知られており[黒田 1995]、2006 年にはイスラーム協力機構の前身であるイスラーム諸国会議機構(OIC)によって、諸宗教、コミュニティ、人種の共存の実例であり東西の文化が交わる重要地点として「アラブ世界のイスラーム文化の首都」に選出されたこともある[76]。このような都市にキャンパスを構えるアレッポ大学と筆者が在籍していた慶應義塾大学との間には当時協定があったため、春と夏の長期休暇の度に渡航しては現地の先生方の受け入れのもと、キャンパス内の学生寮に滞在してアラビア語学習や各人の研究テーマに基づく調査を行うことが許されていた。

そんな筆者に、当時毎日のように顔を合わせていたアレッポ大学の教員や学生、その家族、その友人、書店の販売員は、口を揃えて『ラー・タフザン』を勧めた。また、アレッポの書店のレジ付近には同書の特設コーナーがあり、このような光景からは、同書に対する人々の関心の高さが窺えた。老若男女が嬉々として買い求めるイスラームの学者兼説教師による書籍とは一体どのような内容や形式のものであるのか、当時の筆者には想像がつかなかった。アレッポ大学で友人らに話を聞いたところ、自分自身がフズンを乗り越えるために読む人もいれば、元気がない友人を励ますための知恵を得るために読む人、フズンの中にある友人へ同書を贈る人など、『ラー・タフザン』を読む動機は様々であった。離婚した母親が友人から同書を贈られたと話す学生もいた。

『ラー・タフザン』の人気はその後も失われることはなく、一部の書店では発売から 15 年近くを経てもなお、多くの人に愛されるベストセラーとして陳列されていた。例えば、2016 年 9 月にアンマーンの、ヨルダン大学通り沿いの書店であるマクタバ・アル＝イフワ(Maktaba al-Ikhwa)を訪問した際、そこに居た 20〜30 代くらいの男性店員に尋ねると、「『ラー・タフザン』は素晴らしい本で、イスラームを理解するためには絶対に読むべき。今年に入っても相変わらずの人気で、毎週 15 冊は売れているよ」と話していた[77]。

---

https://www.mhlw.go.jp/stf/seisakunitsuite/bunya/hukushi_kaigo/seikatsuhogo/jisatsu/pamphlet.html（2021 年 7 月 4 日閲覧）、World Health Organization “World Health Statistics data visualizations dashboard” https://apps.who.int/gho/data/node.sdg.3-4-data?lang=en （2021 年 7 月 4 日閲覧））

[75] 2018 年に WHO が公開した、2016 年の国ごとの自殺率（人口 10 万人当たりの自殺者数）をもとに色分けした世界地図は、イスラーム圏の自殺率の低さを視覚的にそのことを示している。https://www.who.int/mental_health/suicide-prevention/Global_AS_suicide_rates_bothsexes_2016.png?ua=1（2021 年 7 月 4 日閲覧）

[76] OIC はアレッポ以外にも、イランのイスファハーンを「アジアのイスラーム文化の首都」に、マリのティンブクトゥを「アフリカのイスラーム文化の首都」に選定した。
参照：アルジャズィーラ「シリアの都市がイスラーム文化の首都」（2006 年 3 月 16 日掲載）https://www.aljazeera.com/news/2006/3/19/syrian-city-is-islamic-cultural-capital（2021 年 7 月 4 日閲覧）

[77] 2016 年 9 月 11 日、店頭にて。ただし、当然のことながらその人気には地域差がある。例えば、2019 年 2 月 4〜7 日のレバノン・ベイルートの 7 件の書店への訪問調査によると、全店員

サウジアラビアから地理的に離れた地域にも『ラー・タフザン』は普及した。筆者が帰国後に慶應義塾大学の湘南藤沢キャンパスで同書を読んでいると、サウジアラビア人やヨルダン人だけでなく、モロッコ人、イエメン人、インドネシア人の留学生からも声を掛けられ、各人との話に花が咲いた。著者カルニーも「サナア、カイロ、ダマスカス、ラバト、アルジェリア、チュニス、ハルツーム、ヌアクショット、ジャカルタの歩道で私の本が見られるとは思っていませんでした。これは各書店と出版社と、愛すべき読者の方々のおかげです」[Qarnī 2009: 8-9]と、世界各地で同書が陳列されていることに言及し、驚きと感謝の気持ちを表現している。

その実態を詳しく知るために、筆者は 2016 年の 8〜9 月にモロッコで聞き取り調査を行った[78]。そこでも、地域や年齢層による差はあるが、発売から 10 年以上経ても、「『ラー・タフザン』を愛読中である」と話す複数の若者に容易に出会えたことは、筆者自身にとって純粋に驚くべきことであった。特にモロッコの文化的中心地と言われる古都フェズでは、同書への意見や感想を書き溜めたノートをプレゼントしてくれた S さん（25 歳・女性）や、「少なくとも 3 回は全編を読み返しており、いまも夜寝る前には必ず読むことにしている」と語る M さん（22 歳・男性）とも出会った。

モロッコでの経験を踏まえて筆者は、同年 9 月に SNS を通して友人たちに向けてアラビア語で、「『ラー・タフザン』を読んだ経験のある人に意見や感想を聞きたい」と、自作のアンケートのリンクを投稿した。すると、結果的に 150 人のアラブ人からの回答があった。この調査は本研究の準備段階に行った予備調査であり、論旨自体に直接的に影響するものではない。そのため、詳細な調査内容と結果は本論文の末尾に付録として掲載するに留めるが、少なくとも一部のムスリムの間では『ラー・タフザン』が出版から 14 年が経った 2016 年頃もまだ彼らの信仰生活に影響力を持つテクストであったことを確認できるものである。

が同書を認識してはいるものの、大人気という様子ではない。例えば「1 か月前に 1 冊置いていたが買われていった」（The City Library、男性店主、2 月 6 日）、「（凡庸で面白くない本なのに）サウジは宣伝が強いからね」（Maktaba ʻIyād、男性店主、64 歳、2 月 6 日）、「この地区（ハムラー）には一般的に宗教系の本は少なく、関心が高い人も多くないのでは」（Dār al-Rāfidīn、女性店員、2 月 7 日）といった回答があった。

[78] 2016 年 8 月 22 日から 9 月 2 日にかけてモロッコの諸都市（カサブランカ、ムハンマディーヤ、ラバト、フェズ、アガーディール、マラケシュ）に滞在した。目的は『ラー・タフザン』が、現地のムスリムたちの信仰と実生活にどのような影響を与えているのかを調査するためであった。大学生を中心に計 100 人ほどのモロッコ人と交流を行う機会を得た。カサブランカ周辺に在住の学生への聞き取りからは、『ラー・タフザン』についてあまり知らない人が多いという印象を受けた。かろうじて著者名とタイトルとが結びつく人もいたが、意識的に読んだ経験のある学生には出会えず、反応も良くなかった。この時に出会った学生の年齢層が比較的若かったことも影響しているかもしれない。しかし、その後訪問した各都市では、だいたい 8〜9 割ほどの割合で同書を知っており、また、同書に対して好感を持っていない人には出会わなかった。特にフェズでは、本文に記載した通り、イスラームに精神的な癒しを見出し、それをわかりやすく説く書籍として熱心に熟読している人々に出会った。

2-4-3. 翻訳版の展開

『ラー・タフザン』はアラビア語圏外にも普及した。翻訳版は、英語[79]、ドイツ語、フランス語、ウルドゥー語、スペイン語、トルコ語、フィリピン語、ボスニア語、インドネシア語、マレー語、ベンガル語、ロシア語、クルド語、中国語、ペルシア語など、非公式のものも含めると「30 言語以上」[80]に至ったとされている。多様な翻訳版についての情報が何を意味しているかという点を考えると、例えばペルシア語訳の存在は、国際関係上サウジアラビアと高い緊張状態にあるイランでさえ同書が読まれていることから、同書が政治レベルとは異なる民衆レベルにおいて、広く受容されていることを印象付けるものである。

また、翻訳版が社会にとりわけ大きな反響を呼んだ例としてはインドネシアが顕著である。2003 年に『ラー・タフザン』のインドネシア語版が出版されて以降、現地では「ラー・タフザン」というアラビア語が流行語となった。2007 年には『女の子のためのラー・タフザン』、『子供のためのラー・タフザン』、『ムスリム女性のためのラー・タフザン』、『10 代のためのラー・タフザン』など、複数の著者によってタイトルに「ラー・タフザン」を含む様々な小説が編まれ、複数の出版社から発売された。その内の 1 冊である『学生のためのラー・タフザン』という小説に関しては、2013 年のラマダーン月に、それを原作とした『ラー・タフザン』という映画が公開された。このようなブームについて、インドネシアの『ジャカルタ・ポスト』(*The Jakarta Post*)という新聞のコラムでは、『ラー・タフザン』のブームを契機に、読み易いイスラーム書籍というトレンドへのインドネシア人の関心が高まり、大衆社会における新たな知的伝統の構築に繋がり、また、啓典を直接伝えるだけではなく、自らの社会の状況に適した解釈や理解の形が積極的に見出され始めたと評されている [Muzakki 2008]。

カルニーの『ラー・タフザン』自体はイスラームの説教師による説話集と呼べるようなものであり、小説のような文学作品とは明らかに異なるのであるが、インドネシアではそこから着想を得た文学作品が展開し、人気を博したということである。このようにして、イン

---

[79] ちなみに、筆者が 2019 年 6 月にイギリスのリーズ大学で開催された英国中東学会(BRISMES)で出会った当時博士課程の学生であったドイツ人女性は筆者の研究発表を聞いた後に、学部生時代にアメリカの大学でアラビア語を専攻していた頃、「クラスでも『ラー・タフザン』が凄く流行っていて、誰かに悲しいことがある度に、まるで処方箋みたいに『ラー・タフザン』を勧め合っていたのよ」と話してくれた。

[80] 『ラー・タフザン』の第 23 版以降の表紙にそのように記載されており、複数のインタビュー動画で著者本人もそう話している。また、出版社にメールで問い合わせると、「世界の 40 の言語」という回答があった（2021 年 5 月 7 日のメール）。しかし、筆者のもとで確認できるものは 15 の言語である。国際イスラーム出版社から、英語、ドイツ語、フランス語、ウルドゥー語、スペイン語、トルコ語、フィリピン語。その他、それぞれの出版社から、ボスニア語、インドネシア語、マレー語、ベンガル語、ロシア語、クルド語、中国語、ペルシア語が出版されていることは確認できる。したがって、おそらくこの「30 言語」という数字には、部分訳や、正式に出版されたわけではないものも含まれていると考えられる。それに関しては、2013 年 3 月 7 日開催の「リヤド国際ブックフェア」におけるインタビュー動画 https://www.youtube.com/watch?v=y6VAZj8rb4M（2021 年 7 月 4 日閲覧）にて、著者も出版社も知らない間に出版された中国語版に関して、著作名と掛けて「でも私たちは悲しみません (walākin lā naḥzanu)」と述べ、会場の笑いを誘っていた。

ドネシアにおけるカルニーの『ラー・タフザン』ブームをそれらの文学作品が更に盛り上げることとなった。

このようなインドネシアにおける独自の発展の背景には、それ以前からインドネシア社会に存在した、「イスラーム的小説」のブームが深く関係すると考えられる。「イスラーム的小説」とは、「ムスリムの生活を描き、イスラームの教えやイスラームに含まれる価値を読者に伝えようとする小説」[野中 2013: 271]の総称である。インドネシア・イスラーム研究者である野中曰く、まず、ブームの第一波として、1990 年代から 2000 年代初頭にかけて 13～25 歳くらいの若い女性をターゲットにした短編小説が生産され、民衆に受容された。1990 年代のインドネシアは、スハルト体制がそれまで弾圧して来たイスラームに対して寛容な態度を取り始めたこともあり、若者の間でのイスラームに対する熱意は高まっていた。しかし、当時はアラビア語から翻訳されたイスラーム思想やイスラーム主義運動に関する書籍が流通し始めていたものの、若い女性らの関心を惹くようなテーマや文体のイスラーム関連書籍はほとんど無かった。そのような中で、彼女らが感情移入して身近に感じられるような短編小説は新鮮であった[野中 2013: 272-280]。その後、ブームの第二波は、それらの短編小説が過当競争化して新鮮さを失っていった 2000 年代半ば頃から、それに代わって、映画とタイアップした長編小説が台頭するようになった時のことである[野中 2013: 271]。

それを踏まえて考えると、『ラー・タフザン』のインドネシア語版が出版された 2003 年は、「イスラーム的小説」ブームの第一波と第二波との過渡期にあたる。人々が親しみやすいイスラーム書籍として短編小説を読み慣れた頃、読み易さを重視しつつ小説よりも直接的かつ詳細にイスラームの教義に言及する『ラー・タフザン』という書籍が受容される土壌が、タイミング良く出来上がっていたと見ることができる。そして、『ラー・タフザン』から着想を得た小説が大量に生産されたタイミングは、第二波のブームに便乗できるタイミングであった。勿論この観点のみからインドネシアで同書がとりわけ人気を博した要因を断定することはできず、そのためには更なる調査が必要であるが、このような独自の社会的・文化的背景が現地での人気を後押ししたことは確かであろう。

2-4-5. 現代的な意味

英語、ドイツ語、フランス語、ウルドゥー語、スペイン語、トルコ語、フィリピン語という 7 種類の翻訳版の出版を手掛けたリヤドの国際イスラーム出版社(International Islamic Publishing House)の統括マネージャーであるトゥワイジュリーが『ラー・タフザン』を評価する理由は、その現代的な意味にある。トゥワイジュリーは現代という緩やかな時代区分の中でもとりわけ彼らが生きている社会の最新の時代状況に応じるものであるという意味で、「今日的な意味」と述べている。英語版の「出版者まえがき」は次のような内容である[al-Qarni 2005: 19-20]。

イスラーム関連書籍を出版する者として私は、翻訳、出版が待望されている書籍が大

量にあることを知っています。その中から精査して最適な書籍を選出することは、出版社が気軽に行えることではなく、責任を伴う作業です。なぜなら、それらは英語話者のムスリムが自らの宗教を学ぶための拠り所となるからです。未だ英訳されていない素晴らしい書籍は多く、その中から選ぶことは決して容易ではないのです。

しかし、『ラー・タフザン』を選ぶことは簡単でした。テーマが今日的な意味を帯びており、さらに、それがとても効果的に扱われているからです。（中略）世間には、フズンを乗り越える方法や、困難に対処する方法、または幸福を獲得する方法に関してさえも、自己啓発本が過剰なほどに出回っています。（中略）しかし、その大部分は問題へのかすかな抵抗に過ぎません。なぜなら、彼らは事態の核心―アッラーに包まれた真実―に迫っていないからです。『ラー・タフザン』に見られる考え方は、アッラーの真実があらゆる問題の解決において必須であるという前提に基づいています。しかし、ムスリムのみを対象としてはおらず、どのような人も心を開いて読めば、著者の発想や考え―啓示されたテクストという確固たる基盤の上の発想や、洞察力があり造詣の深い考え―を称賛するでしょう。

ハイレベルな翻訳スタッフが揃った我が社は、継続的に英語読者のための価値ある書籍を出版することに努めています。私は、読者である皆さまがこの書籍に益され、至高なるアッラーがその著者と全協力者へ報奨をお与え下さるよう真摯に願っています。

当時のアラブ諸国では、ここでトゥワイジュリーが「過剰なほどに出回っている」と言う自己啓発本だけでなく、自己啓発セミナーや自己啓発のためのテレビ番組が流行し、先述のアムル・ハーリドも、そのような自己啓発プログラムを主宰して人気を得ていた[八木 2011: 189-190]。そのような状況からは、アラブ諸国のムスリムたちが抱える内面的な問題とその緩和や解決への需要が確かに存在していたということが垣間見える。

しかしトゥワイジュリー曰く、それらが提供する解決策の大半は、「アッラーに包まれた真実」に迫っていない。それらは、クルアーンに依拠したイスラーム的な方法での解決案ではないということを根拠に、「問題へのかすかな抵抗」、つまり、彼らが抱える内面的な問題を解決するほどの効果は期待できないとトゥワイジュリーは考えている。このことから、当時は、自己啓発に関するコンテンツ自体は豊富であっても、信頼に足るイスラーム的手法で行われた自己啓発は稀少であったことが分かる。ゆえに、数々の書籍の出版を経験してきたトゥワイジュリーは『ラー・タフザン』における、「アッラーの真実があらゆる問題の解決において必須であるという前提」を高く評価し、「今日的な意味」を帯びたテーマを「効果的に」扱うものとしてその価値を認めているのである。

また、トゥワイジュリーは、「フズンを乗り越える」ことは、地域や宗教を問わず多くの現代人に共通する課題であると認識している。そして、ムスリムであるか否かにかかわらず、

同様の問題を抱える全ての現代人にとって、『ラー・タフザン』は有益であるとの確信を表している[al-Qarni 2005: 19-20]。このように、『ラー・タフザン』は、現代社会の問題に対するイスラームを手段とした解決を目的とした書籍であると見做されている。

小括

19 世紀の近代西洋諸国による植民地主義政策の下で、10 世紀以降にスーフィーとウラマーによって確立した伝統的なイスラームの知の体系を含むイスラーム文明は、初めてその価値を正面から破壊される危機に直面した。オスマン帝国の崩壊、西洋諸国による植民地化、国民国家の創出の過程で、人々に共有されていた「ムスリム」というアイデンティティは、それぞれの国民国家の一員としてのアイデンティティへと変容し、それは個々人の実存的な問いにまで結び付いた。あらゆる側面で未曽有の危機に面したイスラーム世界で自己批判的な議論が活発になる中、一部の人々は、社会の後進性の理由をイスラームの正しい解釈と実践を成し得ていないムスリム自身と、彼らが構築した社会の現状に見出し、「本来的なイスラームとは何か」を問い直した。そして、イスラームの「正しい」解釈及び実践の阻害要因を除去することによってイスラームを「復興」する機運が高まった。その中で、伝統主義的なウラマーが社会的な実践を怠っているという批判が生じると同時に、イスラームと近代文明との調和についての理論化も進んだ。当時のこのような潮流の人々の目的は、クルアーンは現世と来世との両方で成功を収める方法を教育する書であるという認識を持つよう、ムスリムを目覚めさせることであったと言われている。したがって、現実世界で自らの内外に生じる問題を認識し、その上でクルアーンを指針として活用することの重要性が、民衆の間にまで普及した。

その後、社会を改善するためのイスラーム解釈革新への希求は民衆運動に発展した。急激な西洋化政策は、国家の意向に縛られずに社会的な事業を先導するような役割を果たす機会をウラマーから奪い、彼らを社会的指導者ではなく宗教という 1 つの領域における専門家とした。こうしてウラマーの社会的権威が弱まる中で、大多数の人が良くも悪くも政治や経済を含むあらゆる領域に大きな影響を与え得る「大衆社会」がアラブ諸国にも形成された。そのような時代に近代的な教育を受けたバンナーはムスリム同胞団を設立した。ムスリム同胞団は教育や福祉を含む多様な活動を通してイスラーム復興を行いつつ将来的な政権奪取を狙い、実際に社会的な影響力を増し続けた。同胞団がエジプト政府に脅威と見做され非合法化されると、一部メンバーの暴走は激化し、強まる弾圧への反発から各地に過激な分派が生まれ、一般人を巻き込む惨事を生んだ。時代の変化に伴い、「イスラームとは何か」を自問する人々の社会は、伝統的な解釈からの解放を望む行動の中で、それぞれが主体的に解釈した「イスラーム」を掲げて衝突を生んだ。

現在も、誰がどのようにイスラームを解釈し、説くべきかという問いに対する民衆の関心は高い。権威あるウラマーの説くイスラームの知への失望は、政治的な運動以外にも様々な

局面に現れた。そのような中で、イスラームについての新たな解釈や説き方を探究しながら活動を展開する人物が多数現れ、民衆への親近感のアピールに長けた説教師は特に熱狂的な人気を博し、衛星放送やインターネットの普及で勢いを増した。21 世紀のアラブ諸国では、伝統的なウラマーが圧倒的なイスラームの知識を有しながらも時代の変化や民衆の抱く危機に目を向けずにきたことへの問題意識を背景として、イスラーム実践の見直しとそれを社会に説く機会が、伝統的なイスラーム学を修めていない人々をも含む多様な主体に開かれていった。

その中で、民衆が親しみやすさを感じるような説き方や振る舞いによって既存の説教師像を覆した人々が、「現代的説教師」と呼ばれて注目を集めた。このブームの火付け役は 1990 年代後半から人気を集めたエジプトのアムル・ハーリドであった。商学部卒、外資系会計事務所勤務という経歴を持つ彼は、西洋風の装いで、民衆の需要を的確に把握して親身に語り掛けた。そして、それまでイスラームへの関心が薄かったエジプトの富裕層にまで影響を与えた。既存のイスラーム主義者と同様に主なメッセージは、「イスラーム共同体の再生」であったが、伝え方がまるで異なり、組織的ではなく個人的なイスラーム実践を重視する内容は、政治的なテーマを忌避する層にも受け入れられた。しかし、ムバーラク政権転覆を機に始まった政治的な言動が民衆の疑念を生み、かつての勢いは失われた。

ハーリドだけではなく現代的説教師全般への、宗教の商品化や、根拠薄弱な話で若者を誘惑するという否定的な印象も普及した。歴史的・社会的に新奇な存在でありながら社会全体の影響力を増す彼らが一体何者であるのかという疑問が生じた。そこには、ダアワを私益のために利用するような敬虔さを欠いた人々であろうという疑念と、伝統主義的なウラマーでもなく、過激化と紙一重のイスラーム主義者でもなく、時代に適した敬虔さを提示してくれる人々であろうという期待とが混在していた。彼ら現代的説教師に共通した方法は、分かり易い言葉で宗教的な事柄への理解の道を開き、イスラーム実践についてウラマーの伝統だけではなく聖典に問い直して新たな見解を述べ、広い視野と開放的な態度で最新の話題に基づいて話を展開する点であった。この方法を採った説教の言葉が若者の心に響いている様子は、人の心に届かず現状を変える力を持たない形骸化した既存の説教とは一線を画すものであることを印象付けた。現代的説教師は、イスラームの説き方を巡って対立や衝突を繰り返す状況の打開への希望を投影し得る存在となった。

いまも現代的説教師という言葉には様々なニュアンスがあるが、伝統的なイスラーム学を修めていない説教師の知識の信憑性に対する民衆の懸念は顕在化している。このような説教師は、俗人説教師という用語で他の現代的説教師と区別される場合がある。このことは、伝統的なイスラーム学的背景を持つウラマーの中でも、現代的説教師としての特徴を充足して民衆の人気を博している人々がいるという事実を浮かび上がらせる。民衆との距離の近さや信頼関係に基づく大きな社会的影響力を考慮すれば、彼らについて一層の研究が必要である。そのためには、イスラームを説く主体と方法を巡る多様化を踏まえた上で、伝統主義的なウラマーか現代的説教師かという二項対立的な枠組みを超えて包括的に捉えるべ

きであろう。

このような時代的背景を踏まえた上で、2002 年に出版された『ラー・タフザン』に目を向けると、それは単なる自己啓発本というだけではない社会的意義を内包した現象であることが分かる。この書籍は、自己啓発セミナーや自己啓発本や、知識面で疑念が抱かれる説教師が多く出現した当時の社会において、いかにもイスラームの学識において信頼できそうな、サウジアラビアの伝統的なウラマーらしい装いのカルニーが、明らかにクルアーンの章句であるフレーズをタイトルに掲げて、現代人が抱える多様なフズンとの向き合い方について多様な具体例や物語を交えて説いたものであった。

また、著者はウラマーでありながら当時流行し始めていた現代的説教師として分類され得る物であり、同書のベストセラー化は、そのような人物がオベイカーングループの潤沢な資金を携えて現代的説教師ブームの波に乗ったという、時宜を得た複数の要因が重なり合った結果と言える。2013 年には売り上げ部数が 1,000 万部に達し、多様な読者や多くの言語への翻訳がアピールされ、国境や読者個々人の社会的背景を越えた普遍的なテクストとして広く受容されたという印象が定着した。そして実際に多くの人々が、フズンの中にある自分や家族や友人への励ましや癒しやそのための知恵を求めて『ラー・タフザン』を読み、満足して人に勧め、この連鎖によって同書はロングセラーとなった。

イスラームを説く主体と方法を巡る多様化についての議論の中でこれまでに十分に論じられてこなかったこの『ラー・タフザン』と著者カルニーについて、第 3 章以降で詳細に検討していく。

第 3 章　著者アーイド・アル＝カルニーについて

本章では、『ラー・タフザン』の著者であるカルニーについて論じる。カルニーは一般的に人気説教師として知られているが、民衆の間で、様々な評価やイメージが錯綜している人物でもある。本研究では、カルニーの、学者としての側面、説教師としての側面、そして、元サフワ運動の活動家としての側面という 3 つの側面から、それぞれの領域における彼の人物像について先行研究や既存のインタビュー記事や動画を調査することにより、包括的な視点を得られるよう試みる。そして、カルニーが、『ラー・タフザン』の著者としての言動は勿論であるが、それ以外の場面での社会的な言動において何を発信してきたのか、また、それに対して周囲からどのような評価を受け、現在はどのような社会的立ち位置に在るのかを整理する。これらを通して、『ラー・タフザン』の執筆当時のカルニーの置かれていた状況が同書のテクストに与えた影響について考える。

第 1 節　穏健な学者としての顔

第 2 章にて既に紹介したシリアの社会学者で思想家のタッハーンは、2016 年に出版した、『現代の説教師とペテン師』(*Du'āt wa Ad'iyā' Mu'āṣirūn*)という書籍の中で『ラー・タフザン』の著者としてカルニーを取り上げ、彼の経歴や、説教を行う際の心掛けに関するインタビュー内容などをまとめている[Ṭaḥḥān 2016: 155-161]。これは、インタビューの日付など情報源が不明な場合が多いという点で問題のある資料ではあるが、カルニーや『ラー・タフザン』について、学者がまとまった記述を行っているという意味では貴重な資料であるため、以下、まずはそれに基づきつつ考察を交え、カルニーの人物像に迫ることとする。

1960 年、アーイド・アル＝カルニーは、サウジアラビア南西部に位置するバルカルンという町に生まれた。タッハーン曰く、そこは、羊が草を食む風景が広がる長閑な田舎村である。カルニーは、現地の小学校で受けた教育を振り返り、教員に激しく棒で叩かれていたことを挙げ、預言者ムハンマドの模範から乖離したアラブ諸国の教育方法に対する問題意識を、次のように述べる。

> 「1 年生の頃から、私たちは棒で叩かれていました。ロバでも同じように叩かれれば病気になったことでしょう[81]。このように、知識には厳格さが付き物だと信じ込まれていました。児童の理解度を高めるための道具として、棒が使われていたのです。これは、預言者が採った方法とは大違いです。私は、初等教育の先生方に教訓を伝えたいと

[81] アラビア語では、多くの場合は冗談として、ロバを無知や愚者の比喩として用いることがある。ここでは、人間らしく頭を使ってあれこれ考えることをせずとも心を病んでしまえるほど明らかに酷い扱いを受けていたという内容を、ユーモアを交えて話していると考えられる。

思います。このような教育方法を採っても、児童はとうていアッラーへの畏怖を抱くようにはなりません。棒を使って「しつけ」をすることができたとしても、「教育」をすることはできないのです。」[Ṭaḥḥān 2016: 156]

この発言からは、カルニーが形式的な「しつけ」以上に、児童の内面に働きかける「教育」を重視していること、また、彼の考える「教育」とは、児童が「アッラーへの畏怖を抱くように」なるためのものであるということが分かる。また、同様の主張として、授業で扱われるテクストに関して次のように述べている。

「最も役立ったのは、書道やディクテーションの学習でした。（中略）『ターハーと太鼓』という物語も習いました。ターハーという名の少年が太鼓を持っている話です。その代わりにクルアーンの「ターハー章」を教えてもらえれば、どれだけ嬉しかったことか。（中略）それから、ナシード（筆者注：宗教的内容の歌）もたくさん暗唱しましたが、もう忘れてしまいました。なぜなら、それらは脆弱（筆者注：テクストの作り自体が啓典や古典のように強固なものではなく暗記に耐えるものではない）なのです。無意味な内容で、私たちと共に長く生きていくためのものではないのです。」[Ṭaḥḥān 2016: 156]

カルニーはこのように、クルアーンの章句が題材となることが多いアラビア書道などの授業を肯定している通り、サウジアラビアの教育を全面的に否定しているわけではないものの、授業で扱われているテクスト自体のクオリティへの強い疑問を持っていることが分かる。その疑問は、意味の深みに欠けるような児童文学に対してだけではなく、宗教が題材の詩歌に対しても向けられている。ターハー章についての発言から、それは、テクストのクオリティ面でのクルアーンに対してカルニーが抱いている圧倒的な信頼の裏返しであることが窺える。

カルニーは、そのような初等教育を経た後、首都リヤドの中学校、そして、バルカルンよりさらに南に位置するアスィール州の州都である高原都市アブハーの高校で学び、その頃からサークル[82]で時々講演をするようになる。また、その頃、アブハーにおけるイスラーム教育の第一人者でありクルアーン学の伝授に生涯を捧げ、1976 年にイマーム・ムハンマド・イブン・サウード・イスラーム大学[83]の学長からの要請で教鞭を取り始めて以来複数の

[82] andiya（単数形は nādin）いうアラビア語は、クラブやサークルを意味する言葉である。ここでカルニーが具体的にどのようなサークルを指しているのかは不明であるが、日本の部活動のように若者が集まって定期的に決まった活動を行う文化はアラブ諸国にも存在する。活動内容としてはスポーツなどの他、イスラームの勉強会なども主流である。

[83] 1953 年から続く教育・研究機関であり、1974 年に総合大学として開設した。サウジアラビアの他の都市、インドネシア、ジブチ、日本に支部がある。
大学のホームページ：https://imamu.edu.sa/Pages/default.aspx （2021 年 7 月 4 日閲覧）

大学でも活躍したアブドゥッラー・アル＝アフガーニー(al-Shaykh ‘Abdullah al-Afghānī, 1932/1933-2011) [84]から、カルニーは次のような助言を受けたと言う。

> 「君には知性を感じるが、ハディース学にもっと専念してみてはどうだろうか。ハディース学は君を益し、アッラーがお望みならきっと(in shā’Allāh)、真っ直ぐな道へと導くものであるから。」[Ṭaḥḥān 2016: 156]

ここで「真っ直ぐな道」と訳したのは al-ṣirāṭ al-mustaqīm というアラビア語であるが、これは、ムスリムが 1 日 17 回唱えるクルアーン第 1 章に《私たちはあなたにのみ崇め仕え、あなたにのみ御助けを請い願う。私たちを真っ直ぐな（正しい）道に導きたまえ、あなたが御恵みを下された人々（つまり）御怒りを被らず、迷ってもいない人々の道に》（1 章 5〜7 節）とある通り、人は誰しも、アッラーの真理に向かって人生を真っ直ぐ歩むべきであるというイスラームの信仰に基づく表現である。

アブハーの民衆から極めて信頼が厚かったことでも知られる高名なウラマーからのこのような助言をきっかけに、カルニーはハディース学などの古典を中心に、伝統的なイスラーム学を本格的に学び始めた。まず、ブハーリー(al-Bukhārī, 810-870)の正伝[85]に始まり、その他のハディース集、イエメン出身の代表的なウラマーの 1 人であるズバイディー(al-Imāma al-Zubaydī, 1410-1488)によるブハーリーの正伝の要約、また、その他複数のウラマーによるブハーリーの正伝についての解説を繰り返し精読した。一般的にウラマーの間では重要文献に関して何を誰と何度読んだかなどを記録する文化があるが[谷口 2011: 44]、カルニーが読んだ文献の記録の中で目立っているのは、マムルーク朝時代のカイロの碩学イブン・ハジャル・アル＝アスカラーニー(Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, 1372-1449)による『希望の到達』(*Bulūgh al-Marām*)という、イスラーム法に関するハディース集を、52 回以上精読したという記録である。それから、啓典解釈学における主要解釈書(ummahāt al-tafāsīr)や、解釈学者としても著名なマムルーク朝期ダマスカスのシャーフィイー学派の法学者であるイブン・カスィールが最初の人間であるアーダム（アダム）以降の歴史を著した歴史書『始まりと終わり』(*al-*

---

[84] 「クルアーン読誦者である故アブドゥッラー・アル＝アフガーニー師についての解説」 https://www.ajurry.com/vb/forum/%D9%85%D9%86%D8%A7%D8%A8%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AA%D9%88%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%85%D9%8A%D8%A9-%D9%88%D8%B4%D8%B1%D9%88%D8%AD%D9%87%D8%A7/%D9%85%D9%86%D8%A8%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%B1-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%A7%D8%B1%D9%8A%D8%AE-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B1%D8%A7%D8%AC%D9%85/23719-%D8%AA%D8%B1%D8%AC%D9%85%D8%A9-%D9%84%D9%84%D9%81%D9%82%D9%8A%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%82%D8%B1%D8%A6-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%8A%D8%AE-%D8%B9%D8%A8%D9%8A%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%81%D8%BA%D8%A7%D9%86%D9%8A-%D8%B1%D8%AD%D9%85%D9%87-%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87 （2021 年 7 月 4 日閲覧）

[85] ブハーリーは、「信徒たちの長(Amīr al-Mu’minīn)」と呼ばれるブハラ出身のハディース学者である。彼の編纂したハディース集は最も信憑性が高いという意味で「正伝(ṣaḥīḥ)」と呼ばれる内の 1 つである。ハディースの信憑性に関しては次の節で述べる。

Bidāya wa al-Nihāya)や、イスラーム復興運動の文脈における最重要文献と言われるエジプトのサイイド・クトゥブによる啓典解釈書である『クルアーンの蔭で』(*Fī Ẓilāl al-Qur'ān*)の他、バスラでイスラーム学を習得した思想家兼文学者で、「アラブ散文文学の父」とも呼ばれるジャーヒズ(al-Jāḥiẓ, 776-868/869)や、ジャーヒズと並ぶ大家で文学者兼法学者であるイブン・クタイバ(Ibn Qutaiba, 828-889)の著作を含む、アダブ書と呼ばれる文献も精読したとカルニーは述べている。

アダブ書とは、広義のアラブ文学に含まれる、一定の緩やかな共通項を有する 1 つのジャンルである。時代や学者によってアダブ書の定義には相違が見られるが、アッバース朝期に見られる、「体系的な形で提示された教養人の文学的に記された学識」といった認識を最も基本的な定義として据えることは、その正確な理解のために有効である[Ashtiany et al. 1990: 30]。なぜならアダブ書は、しばしばイスラーム前後の伝承やクルアーンの章句を含む様々な格言から導かれる教訓を伴う逸話集と呼び得る形をとり、明らかに、現代の西洋的な文脈における「アラブ文学(Arabic literatrue)」という、あまりに一般的な言葉では的確に捉え難い特徴を有するからである[Ashtiany et al. 1990: 27-30]。また、それはしばしば、「作者に擬されている人物が、編集者として独自の審美眼、倫理観に基づいて、流布する厖大な逸話の集積から適切と判断した逸話を、ある主題に則って選択、配列したもの」[岡崎 2011: 6]であり、特に 9 世紀以降は、「優れた文体を模倣し、描かれた徳目の実践を目標にした「人生作法書」」であり、狭い専門性よりも「総合的な知の修得を理想とするアラブ文化の特徴」をよく表すものであると言われている[岡崎 2011: 13-14]。

当時を振り返ってカルニーは次のように語る。

> 「夏休みは田舎で過ごしました。そこには、気忙しくさせるものはほとんどありません。電話も、自動車も、市場も、様々な誘惑も、仕事の依頼もないのですから。ファジュル（明け方頃の礼拝）後は朝 8 時まで座って読書をし、その後 1 時間程眠り、また、ズフル（昼頃の礼拝）まで読書していました。ありがたいことですね(al-ḥamd lillāh)。それから、ズフル後には、また読書してから、アスル（午後の礼拝）まで寝て、アスルから日没までは、また読書します。朝はクルアーンや啓典解釈書を読むことを日課として、ズフル前のまどろみの後は、たいていハディースを読み、ズフル後はたいてい歴史書を読みました。アスルの時間帯には、法学書や、関連する現代の本を読み、日没時には、アダブ書を読みました。夕食後はジャーヒズやイブン・クタイバなどの本を読みました。」[Ṭaḥḥān 2016: 157]

このように読書三昧の日々を送った後、カルニーは再びリヤドへ移り、伝統的なイスラーム学の名門であるイマーム・ムハンマド・イブン・サウード・イスラーム大学のイスラー

ム基礎(uṣūl al-dīn) [86]学部に入学した。そこでは勉学の傍ら、聴衆を相手にしてイスラームの教訓を伝えるスピーチ―いわゆる説教―などの文化活動にも熱心に取り組み、その頃から聴衆を楽しませることを重視した独自の説教手法に、カルニー自身、手応えを感じていた。

> 「私はだいたい、ウルジューザート(urjūzāt)[87]や歓談の集いで、冗談を言ったりおどけたりするような性格です。可笑しすぎて、大笑いするのをこらえる人もいました。足をばたつかせる人や、笑い過ぎて口髭に涙をこぼす人もいました。彼らは「こんなに私たちを笑いで苦しませるなんて、罪な男だ」と言いました。」[Ṭaḥḥān 2016: 157]

このようにユーモアを駆使して聴衆の心を掴む手法は、人気説教師としての現在のカルニーの姿に通じるものである。これについては本章の第 2 節にて詳しく述べる。

学部卒業後、修士号を「宗教的逸脱と認識と語りにおけるその影響(Kitāb al-Bid‘a wa Atharuhā fī al-Dirāya wa al-Riwāya)」で取得し、同大学のイスラーム基礎学部で教鞭をとりつつ、アブハーにあるジャーミゥ・アブー・バクル・アッ＝スィッディークというマスジドにてイマームや説教師の仕事を始める。その後、リヤド時代（この後第 3 節にて詳述）を経て、博士号を「『サヒーフ・ムスリムの要約理解の手引書』の解説(Taḥqīq al-Mufhim ‘alā *Mukhtaṣar Ṣaḥīḥ Muslim*)」という、伝統的なイスラーム学の中でもハディース学に忠実なテーマの論文で取得する。

カルニーは 30 年以上に渡りダアワに従事し、啓典解釈書を含め、宗教、文化、文学、詩に関する 80 冊以上の著作がある。例えば、『アッラーに帰る青年たち』(*Shabāb ‘Ādū ilā Allāh*)、『現代的イスラーム運動』(*al-Ḥarakāt al-Islāmīya al-Mu‘āṣira*)、『私が見たアメリカ』(*Amrīkā allatī Ra’aytu*)、『夜明けの囁き、歓談のそよ風』(*Hamsa fī Saḥrar wa Nasama fī Samar*)『英雄伝』(*Sīra al-Abṭāl*)、『イスラーム覚醒の原則』(*Ḍawābiṭ al-Ṣaḥwa al-Islāmīya*)、『知の求め方』(*Kayfa Taṭlubu al-‘Ilm*)、『均衡のなかのガザーリー』(*al-Ghazālī fī Mīzān al-I‘tidāl*)、『ダアワにおけるスタンス』(*Waqfa fī Fann al-Da‘wa*)、『最も幸せな人間になるために』(*Ḥattā Takūn As‘ad al-Nās*)、『船が沈まないために』(*Ḥattā Lā Taghraq al-Safīna*)、『彼らの印は額にある』(S*īmāhum fī Wujūhihim*)[88]、『聖典クルアーンの登場人物』(*Shakhṣīyāt fī al-Qurān al-Karīm*)、『イスラーム覚醒 10 の原則』(*‘Ashra Ḍawābiṭ li al- Ṣaḥwa al-Islāmīya*)、『成功の鍵』(*Miftāḥ al-Najāḥ*)など、

---

[86] uṣūl al-dīn に関して現時点で日本語の定訳は無く、研究者の間で複数の訳語が用いられている。uṣūl は aṣl の複数形である。もとは根、源、原因、出自、基礎、主要部、原本などと訳し得る語彙であるが、今回のように複数形になっている際には一般的に、公理、公準、原則、原理、法源、規範、指針などと訳される。al-dīn は宗教、教義、信条と訳すのが一般的である。したがって、uṣūl al-dīn は「宗教原理学」とも訳し得るが、日本語で「原理」と書くといわゆる「原理主義」と混同されることへの懸念がある。また、この場合の「宗教」とは基本的にイスラームのことであるため、本稿ではできるだけ語弊を招かぬよう考慮した結果、ひとまずのところ、「イスラーム基礎学」と訳すことにした。

[87] ウルジューザートとは、韻文の一種であるラジャズ体で書かれた詩のことである。

[88] 《あなたは、かれらがルクウしサジダして、アッラーからの恩恵と御満悦を求めるのを見よう。かれらの印は、額にあるサジダによる跡である》（48 章 29 節）からの引用。

これらのタイトルを眺めるだけでも多様な主題の著作があることが分かる。

その中でも、イスラーム学の豊富な知識に基づきつつ大衆向けに書かれた『ラー・タフザン』は、特別な話題作となった。

第 2 節　親しみやすい説教師としての顔

カルニーの説教の多くはインターネット上に無料で公開されており、音声データは 1,000 を超える。それらの動画からは、マスジドが満員になり、人々が熱心に聞き入ったり、時には笑いをこらえたりする様子を確認できる。聴衆の感情を揺さぶる話し振りは、現代には殆ど見られなくなったと言われる[Petersen 1953: 230-223]、物語師(qāṣṣ)という種類の説教師たちを彷彿とさせるという指摘も可能である [Berkey 2001: 13-14; 八木 2011: 178]。

また、アラブ諸国のブックフェアにて講演をすることも多く、例えば、「エジプト政府主催・カイロブックフェア」内で講演が行われた際には、盛況のあまり、会場に入りきれなかった人々の騒乱がエジプト治安部隊の介入を招き、ホールの扉が破損するハプニングも起こった[Ṭaḥḥān 2016: 159]。

説教の構成に関してカルニーは、最善の文献として、スンナ派の四大法学派の 1 つであるハナフィー学派[89]の法学者でアズハル大学やカイロ大学でも教鞭をとったエジプト人、アブー・ザフラ(Muḥammad Abū Zahra, 1898-1974)による『説教』(*al-Khaṭāba)*を挙げつつ、独自の理論を述べている[Ṭaḥḥān 2016: 158-159]。その内容を簡潔にまとめると、次の 9 つである。

①アッラーへの忠誠心を持ち、あらゆる言動をアッラーの御満悦を求めて行うこと。②勇敢であること。③初めは少人数向けに行い、慣れてから大人数向けに行うよう段階を踏むこと。④学識を持ち研究を積むこと。⑤説教前に準備を整えること。⑥長々と話さないこと。⑦現実世界を生き、聖句や正伝のハディースを説教に盛り込むこと。⑧表現を美しくし、好ましい振る舞いをすること。⑨言ったことは自分でも行うこと。

⑦で言及されている「正伝のハディース」については第 1 章第 2 節でも軽く触れたが、本研究全体に関係する用語であるため、ここで解説する。ハディースとはムハンマドの言行録のことである。テクストとしては必ず、それを伝えた複数の人物の名前が羅列された伝承経路(isnād)と、本文(matn)という、2 つの要素から構成されている。そして、ハディース学ではそれぞれの伝承がムハンマドにまで遡れるものであるか否か、つまりハディースとしての真偽[90]を検証する史料批判の精緻な研究手法が、9 世紀から 10 世紀初頭までに確立した。

---

[89] ハナフィー学派の名祖はアブー・ハニーファで、実質的な創始者としては彼の弟子であるアブー・ユースフとシャイバーニーも重要である。イラクのクーファに存在した法学派を継承し、バスラの法学派を吸収して発展した。法解釈の際個人的見解を重視するため、他の学派より現実問題に対して柔軟に対処するとも言われる。オスマン帝国の公式学派となることで勢力を伸ばした[両角 2002: 772]。

[90] 中田曰く、ムスリムの学者と西洋の非ムスリムの学者共に、クルアーンは確実にムハンマド

ハディース学の手法に則って伝承経路と本文について検証した結果、それぞれの伝承は、信憑性の高い順に真正(ṣaḥīḥ)、良好(ḥasan)、脆弱(ḍa‘īf)など、他にも様々なカテゴリーに分類される。先程述べた「正伝」とは、最高ランクである真正(ṣaḥīḥ)に分類されたハディースのことである。スンナ派の主要な正伝といえば、まずは、ニーシャープール出身のハディース学者であるムスリム・イブン・ハッジャージュ(Muslim ibn Ḥajjāj, 817/21?-875)と先述のブハーリーという 2 名のハディース学者がそれぞれに編纂したハディース集が挙げられる。この 2 冊は、その真正性についてイスラーム共同体の合意(ijmā‘)が成立したいわゆる「六書」[91]の中でも最高峰のものとして、「二大正伝」と呼ばれ、両者の間に明確な順位付けは無く、共に最高峰とされている。一方で、ハディースを装う伝承の中には、政治利用や物語師の創作などによる意図的な捏造や、勘違いや伝え間違いなど意図的ではない捏造が、歴史上無数に存在してきた。これらの無数の偽物に触れながらも、ムスリムの共同体がムハンマドの言動に関して完全に分裂し尽くすことなくある程度の統合を維持できたことは、ハディース学が初期に確立されていたことに依るところが大きい。ただし、人間の性質上、そのような偽の言説が消滅することは考え難い。そして現在もなお、一般的なアラブ人民衆の間で、アラビア語の有名な格言がハディースであるのか、あるいは、ムハンマドと無関係の諺の類なのか、判別がついていない場合も少なくない。特に、インターネットが普及し、民衆が根拠薄弱な言説でも自由に拡散できるようになった現代社会において、ハディースではないものがハディースとして信じられることは、世界中のムスリムの間ではしばしば懸念されている。

したがって、ここでカルニーが表明しているように、ハディースの中でも正伝の使用を重視する姿勢は、そのような懸念を抱く一定数のムスリムたちからの信頼を得るための要素となるのである。しかもカルニーの場合は伝統的なハディース学の論文で学位を取得したウラマーとしての背景が、説得力を増している。この点からも、単なる説教師ではなく、ウラマーでもあり説教師でもあることは、カルニーという人物を語る上で重要である。

また、⑧について補足すると、カルニーは「嘘の無駄話をするような人々の振る舞いを、私たちは超えて行くのです。そのためには、人々に受け入れられるような美しい衣装で説教をしてみせるべきです」[Ṭaḥḥān 2016: 159]と述べている。この「美しい衣装」が何を意味しているのかをこのテクストから断定することはできないが、カルニーの服装に着目してみ

が発した言葉であるという点で合意しているが、一方でハディースには数百万単位の偽作が紛れていることは常識である。しかしムスリムの学者の採用した方法論による真偽の検証からは、確実にムハンマドに遡り得る数万の伝承が存在すると言われている。個々のハディースの真偽についての歴史的・文献学的な批判的検討作業は、イスラーム学の成立当初より今日まで継続中である。つまり、ハディースはクルアーンに次ぐ聖典としての権威を有するが、正典化することは遂になかった[中田 2007: 28-40]。

[91] 六書とは、ムスリムとブハーリーの他に、イブン・マージャ、アブー・ダーウード、ティルミズィー、ナサーイーのハディース集を加えた 6 冊のハディース集のことである。いずれも 9 世紀から 10 世紀初頭に編まれたものである。また、これに先行するマーリク、イブン・ハンバル、ダーリミーのハディース集を加えて「九書」とする分類もある[小杉 2019: 689]。

ると、公の場では一貫して、白い長衣を纏い、赤と白のクーフィーヤを被り、立派な顎髭を蓄えている。これは、いかにもアラブの伝統的なウラマーらしい服装である。クーフィーヤとは、地域によって別の名称で呼ばれる場合もあるが、アラビア半島を中心に男性が頭にかぶる布のことである。クーフィーヤの着用は地域的な文化であり、特にイスラームに由来するものではないが、西洋的な服装で聴衆の前に立つ説教師に比べて、アラブの伝統を重んじている印象を与えるものである。また、顎髭に関しては、預言者ムハンマドが顎髭を蓄えることを命じたハディースが二大正伝に収録されていることを根拠として、それを遵守したいと考えるムスリムは昔も今も珍しくない。現代の聴衆にとっても、ウラマーや説教師の顎髭は多少なりとも敬虔な印象を与える要素となる。

また、カルニーは、クルアーンが下された唯一の言語としてのフスハー（正則アラビア語）を常用することの重要性を説く人物としても知られている。例えば、サウジアラビアのニュースサイト「シャルク(al-Sharq)」では、2013 年 12 月に、カルニーが Twitter に投稿した次のような文章が、「アラブ世界の著名人」として、他の人物と共に顔写真付きで掲載された[92]。

> 「ムスリムの皆さん、アラビア語で話しましょう。それによってクルアーンが下され、イスラームが広められ、スンナ（sunna; 預言者の慣行、ムスリムの規範）[93]が栄えた、啓示の言語なのですから。（中略）アラビア語を学ぶことはイスラームの教えであり、アラビア語を守ることはジハード[94]であり、アラビア語を話すことはスンナです。」

アラビア語を常用することを「ジハード」や「スンナ」というイスラーム法と関係の深い語を用いて呼びかけていると聞けば、厳格そうな印象を受けるかもしれないが、このよう

---

[92]「アラブ世界の著名人が「アラビア語の日」に Twitter で誇りと悲しみを表明」http://www.alsharq.net.sa/2013/12/19/1027088（2019 年 9 月 22 日閲覧）ただし、2021 年 7 月現在は削除されている。一方、アメリカのアトランタに本社を置くニュース専門チャンネル CNN のアラビア語版ニュースサイト CNN Arabic は 2015 年 3 月 9 日に「サウジアラビア人の博士がアラビア語で、説教師カルニーが楽園の民はアラビア語で話すというマウドゥーウなハディースを引用したことを疑問視」という記事を掲載した。内容は、サウード国王大学アラビア語学科のハムザ・アル＝ムザイニー氏(Ḥamzat al-Muzaynī, 1944-)が、問題のある人物が伝承経路に含まれていたり本文の内容が明らかにクルアーンや正伝と矛盾したりしているために捏造ではないかと疑われているハディース―いわゆる「マウドゥーウ(mawḍū‘)」―をカルニーが引用したことを指摘し「馬鹿げている」などと Twitter 上で非難したという内容である。https://arabic.cnn.com/middleeast/2015/03/09/twitter-arabic-language-qarne（2021 年 7 月 26 日閲覧）

[93] スンナとは、慣行、慣習の意味であるが、宗教的には、預言者ムハンマドの慣行のことで、信徒が従うべき規範とされている。このカルニーの発言の意図としてもそのような意味であると考えられる。一方で、神学、ハディース学、法源学、法学では、それぞれの分野で、それぞれの専門用語としての意味がある[小杉 2002: 550]。

[94] ジハードとは、アッラーのために命や財産を費やして努力することである。《信仰する者、移住した者、またアッラーの道のために財産と生命を捧げて奮闘努力した者は、アッラーの御許においては最高の位階にあり、至上の幸福を成就する》（9 章 20 節）という章句が根拠とされる。

な発言を、彼が 30 分に 1 度くらいの高い頻度で更新する Twitter 上のオープンな雰囲気の中で行うところがポイントである。つまり、伝統的であることと現代的であることが両立している。カルニーは、ウラマーとしての側面を持ちながら、SNS 上の活動が盛んなことでも有名な人物である。近年は Facebook、Twitter、Instagram といった若者に人気のツールを駆使し、それら各ツールのフォロワーとしては、2019 年の時点で既に計 3,500 万人以上を獲得していた[Schleifer 2019: 172-173]。特に Twitter では、2021 年 7 月現在は 1,997 万人以上のフォロワーを獲得している。このようなことから、第 2 章でも紹介した *The Muslims 500* には統計が始まった 2009 年版から 2021 年版まで、500 人の「最も影響力のあるムスリム」の内の 1 人として掲載され続けており、特に 2010 年版には 35 位、2011 年には 33 位にランクインしている [Esposito and Kain 2009; Lumbard and Nayed 2010; Schleifer et al. 2011a; 2011b; 2013; 2014; 2015; 2016; 2017; 2018; 2019; 2020]。

また、人気説教師としてのカルニーの特徴を語る上で欠かせない要素の 1 つとして本章第 1 節でも言及したユーモアセンスが挙げられるが、彼は冗談で会場を笑いに包みこむ際にも、口語を交えることはあるものの、基本的にはフスハーを貫く。先行研究では、人々が感じている伝統的なウラマーへの親しみにくさの理由として、見事に正則語を操ってみせることによってウラマーは一種の威厳を獲得し、それによって人々との隔たりができているという指摘がある[八木 2011: 59-60]。しかし、カルニーの説教動画からは、その指摘には当てはまらず、「見事なフスハー」と、現代のムスリムにとっての「親しみやすさ」が両立し得るという可能性が示されている。つまり、カルニーという人物には、既存のウラマー像とは必ずしも合致しない、現代のウラマー兼人気説教師としての新規性を見出すことができる。

第 3 節　元サフワ運動活動家としての顔

第 1〜2 節では、主にタッハーンの文献[Ṭaḥḥān 2016]に基づいて、穏健な学者として、また、親しみやすい人気説教師としてのカルニーに着目した。しかし、カルニーには、タッハーンが言及していない重要な側面がある。それは、政治的側面であり、特に、サフワ運動（「覚醒」を意味するサウジアラビアのイスラーム復興運動）の中心メンバーとしての顔である[95]。それについて明らかにするために、まずは、カルニーとムスリム同胞団との関係に着目する。

3-3-1. 同胞団を経てサフワへ

ムスリム同胞団は、カルニーが生まれる 10 年ほど前の 1950 年代にナセル（Jamāl ‘Abd

[95] これに関してタッハーンは「リヤドへ行った時期には、彼は、何人かの仲間や先生から影響を受けている。最大の影響は、サラフィー主義の文献と、特に正当なサラフィーの解説を大量に読むことを通してであった」とは述べている[Ṭaḥḥān 2016: 158]。

al-Nāṣir, 1918-1970, 大統領在任 1956-1970）のエジプトの社会主義政権からの迫害[96]を逃れてサウジアラビアに多くの関係者が迎え入れられて以来、同国内でも定着していった。サウジアラビアで現在まで続く主要な公立大学が設立され始めたのはこの時期であり、彼ら同胞団関係者の活躍の場となった[97]。その後もエジプトやシリアでの弾圧を逃れて来た同胞団員や元同胞団員などの思想家や学者の多くがサウジアラビアで教鞭をとり、現地の若者に影響を与えた[福田 2012: 5]。1960 年生まれのカルニーも、そのような若者の内の 1 人であり、1953 年設立のイマーム・ムハンマド・イブン・サウード・イスラーム大学に入学後の 3〜4 年間、つまり、1980 年前後にムスリム同胞団に所属していた[98]。その後、同胞団か否かに関わらずあらゆる思想的な束縛を好まないという理由で退団したとテレビ番組のインタビューで話している。

> 「私は学部生時代の初めの 3〜4 年間くらいは、同胞団思想に帰属していましたし、4 年間は同胞団員と行動を共にしました。しかし、私は束縛されたり、1 つの枠に納まっていたりするのが好きではありません。私は、ムスリム同胞団のもとでも、サラフィー主義者のもとでも、どんな作家や思想家のもとでも、善美なことを得たいだけです。（中略）というわけで、4 年後に足を洗いました。」（前掲の「ターニングポイント」内のインタビューより）

それ以来、ムスリム同胞団に再び所属したことはないとカルニーは述べているが、1980 年代といえばまさに、サウジアラビアにおけるサフワ運動の確立期である[Lacroix 2011: 129]。アラビア語で「覚醒(ṣaḥwa)」を意味するその運動は、サウジアラビアの場合、ムスリム同胞団とワッハーブ主義との思想的交流に基づく一連の政治改革運動に対する呼称である[99]。

ワッハーブ主義とは、18 世紀前半のアラビア半島でムハンマド・イブン・アブドゥルワッハーブ(Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb, 1703-1792)が始めた宗教改革運動―いわゆるワッハーブ運動―の思想潮流である。第 2 章にて言及したいわゆるサラフィー主義の一形態と言える[松山 2016: 66]。ちなみに「ワッハーブ主義」は他称であり、自称は、「一神論の徒たち」を意味する「ムワッヒドゥーン(Muwaḥḥidūn)」であり、傾向としては、復古主義、スーフィ

---

[96] エジプトでは 1952 年にナセルがクーデターでムハンマド・アリー朝を打倒したエジプト革命により権力を掌握し、1954 年に再びムスリム同胞団を非合法化した後は、軍隊・治安機関という暴力装置を用いて更なる同胞団の弾圧に乗り出していた[横田 2006: 94]。

[97] マッカのウンム・アル＝クラー大学が 1949 年（旧シャリーア・カレッジ）、リヤドのイマーム・ムハンマド・イブン・サウード・イスラーム大学が 1953 年、サウード国王大学（旧リヤド大学）が 1957 年、マディーナのイスラーム大学が 1961 年に設立された[Lacroix 2011: 43-44, 高尾 2019a: 158]。

[98] MBC ネットワーク「ターニングポイント」内のインタビュー記事（2010 年 5 月 11 日公開）https://www.hasanews.com/6578.html （2019 年 9 月 22 日閲覧）

[99] Public Radio International (PRI)「サウジアラビアのイスラーム主義者は民主主義を考え、王室のドグマに立ち向かう」（2011 年 9 月 6 日公開）https://www.pri.org/stories/2011-09-06/saudi-islamists-consider-democracy-confront-royal-dogma（2019 年 9 月 22 日閲覧）

ズムへの批判、ハンバル学派[100]の法学者イブン・タイミーヤ(Ibn Taymīya, 1258/1263?-1326/1328?)[101]系統の思想の採用とそれに反する思想への異端視などがある[102]。イブン・アブドゥルワッハーブは、当時のアラビア半島に見られた樹木信仰や聖廟参詣や、周辺イスラーム王朝に浸透していた学派主義を、クルアーンやスンナからの逸脱及び、それら以外を権威とするものとして批判し、ムハンマドと彼の正当な後継者であるカリフの時代に倣った社会を作ろうと呼びかけた[高尾 2019a: 155]。

イブン・アブドゥルワッハーブは、学者としてこのような改革思想を述べるだけでなく、それに基づく国家の実現を志した。そして、それに心服した当時のサウード家当主ムハンマド・イブン・サウード(Muḥammd ibn Saʿūd, -1765)が権力者として盟約を交わした[小杉 1999: 270-271]。現在のサウジアラビアは、この盟約を契機とした第一次王国(1744-1818)、19 世紀初頭に興った第二次王国(1820-1889)に次ぐ、1932 年以来の第三次王国に位置づけられる[高尾 2019a: 154] [103]。このような背景ゆえに、ワッハーブ主義こそがサウジアラビア王国のアイデンティティであり、これは容易に変わり得るものではない。

---

[100] ハンバル学派とは、スンナ派四大法学派の 1 つである。バグダードにおいて、イブン・ハンバル(Aḥmad ibn Ḥnbal, 780-855)の弟子たちは、師の存命中からその教説の収集・編纂を始めた。組織的な教授を始め、実質的に学派を創始したのはハッラール(?-923)である。ムスリムの行動規範の根拠としてクルアーンとスンナのみを認める「ハディースの徒」の立場を採り、その影響は現代のイスラーム復興運動にも及ぶ。また、神学、スーフィズム、シーア派に対して敵対的な態度をとることもある。オスマン朝の統治下で勢力が衰えたが、18 世紀にアラビア半島に起こったワッハーブ主義に受容されて以来、サウジアラビア王国の法学上の公式教義となっている[柳橋 2002: 802]。

[101] イブン・タイミーヤは、マムルーク朝期のシリア、エジプトで活躍したハンバル学派の学者である。スンナ派内部では法学派の権威を否定し、聖者崇敬などの慣行を批判し、逆に異端審問を受けシリアで獄死した。イブン・タイミーヤは、イスラーム法に背いた統治者はたとえムスリムを自称していてもジハードによる打倒の対象となるとして、当時マムルーク朝を脅かしていたモンゴルのイル・ハーン朝との闘いをジハードと認めるファトワーを出した。この理論は、現代において、西欧法を継受した現代のイスラーム世界の国家体制の打倒とイスラーム国家樹立の義務を説く「サラフィー主義反体制武装闘争派」の理論形成に影響を与えている[中田 2002b: 160]。

[102] ただし、ワッハーブ主義の排他性を、イスラーム神学の 3 潮流の内の 1 つである「ハディースの徒」や、イスラーム法学の四大学派の 1 つである「ハンバリー学派」の思想と結び付けることには慎重になる必要がある。これに限らず、現実世界において特定の集団が持つ排他性の原因を、その集団が採用する神学的および法学的立場に求めることは妥当性に欠けると松山は論じている。たしかに、ワッハーブ主義の排他的な諸見解は、「ハディースの徒」に内在した要素・教説を強調して打ち出されたものである。しかし、他の学派の中にも、時代や地域によっては排他的・攻撃的な性格を持つことはあった。潜在的な対立線は思想潮流・学派・学者の間に横たわっており、その中のどの対立線が現実的な意味を持つかは、非思想的な要因によって決定される。特定の学派の一部の要素、あるいは、学派内に存在する複数の学説のなかの一説を絶対視する神学者集団と、武力を持った政治勢力が結びつけば、学派に関わらず、排他的な政治運動に繋がり得るのである[松山 2016: 66-68]。

[103] 1902 年、サウード家はリヤドを奪還し、イギリスの協力や遊牧民部族「イフワーン」の入植活動を通して半島東部を制圧し、その後、マッカ太守フサイン・イブン・アリー(1853-1931)との戦いに勝利し、マッカ、マディーナ、ジェッダという半島西部の要衝を攻略し、1932 年に現在の領土を確立させた[高尾 2019a: 154]。

このような建国理念の上に存在するサウジアラビア王国で行われたサフワ運動は、当初、ウラマーの中でも特に説教師として活躍していた人々を中心とした集団による穏健な活動として政府にも容認されており、ファハド国王[104]時代、つまり 1982 年以降は、主に労働省や教育省の方針にも影響を与えていた[105]。しかし、1990 年から 1991 年の湾岸戦争をきっかけに、外交政策に関してサフワ活動家と政権との方針に齟齬が生じた。

イラクのクウェート侵攻に端を発した湾岸戦争は、クウェートと国境を接し、石油輸出国としてイラクと地域覇権を争うサウジアラビアにとって重要な意味を持った。サウジアラビアはアメリカ主導の多国籍軍の国内駐留を認め、対イラク陣営としての立場を明確にした。しかし、人口約 1700 万人のサウジアラビアに 50 万人以上の多国籍軍を招き入れ、スンナ派の「同胞」であるイラクと戦うという姿勢は一部のウラマーに衝撃を与え、政府への不信を招いた[高尾 2019a: 160]。そして、サフワ活動家は政権に対して、1991 年に米軍との協力停止を初めとする政治的・社会的要求を開始した。具体的には、政府批判はまず多国籍軍の入国を認めた政府を批判するマスジドでの説教から始まり、ファハド国王への上奏文の形を取った一連の政府批判文書が作成された。その文書は、現状批判と改革案から成る全 10 章の覚書に集大成されたが、これが外部に漏れると、政府は彼らを公式に非難し、彼らは急速に弾圧の対象となった[中田 2001: 188-189]。

サフワ運動の代表的活動家としては、イマーム・ムハンマド・イブン・サウード・イスラーム大学カスィーム分校シャリーア学部講師であり大衆的人気を誇る中堅説教師であったサルマーン・アル＝アウダ(Salmān al-‘Awda, 1956-)と、ウンム・アル＝クラー大学イスラーム基礎学科長であったサファル・アル＝ハワーリー(Safar al-Hawālī, 1954-)らが挙げられるが[中田 2001: 189; Qadhi 2014: 1]、当時アブハーで活躍していたアーイド・アル＝カルニーも、3 歳年上で名前のよく似た同郷の義兄であるアワド・アル＝カルニー(‘Awaḍ ibn Muḥammad al-Qarnī, 1957-)と共に、中心メンバーとして名を連ねていた。

彼ら中心メンバーは 90 年代になるとサウジアラビア政権によって、それぞれに処罰されている。アーイド・アル＝カルニーの場合は、1991 年にサルマーン・アル＝アウダと共に、行き過ぎた政治的発言のために政権から出頭を命じられた[Lacroix 2011: 202]。本人が 2010 年のインタビューで答えている情報曰く、カルニーはその後 10 か月間、政治犯としてジェッダに拘束された。そして 10 年間に渡り、リヤドの住居に軟禁され、陸路、海路、空路での移動、仕事、博士論文の完成、メディア露出や講義の一切を禁止された。それらの禁止が解かれたのは、2001 年 9 月 11 日に、ウサーマ・ビン・ラーディン(Usāma ibn Rāḍin, 1957-2011)が率いた過激派組織であるアルカーイダが企てたアメリカ同時多発テロに際して、ア

---

104 ファハド国王(Fahd ibn ‘Abd al-‘Azīz Āl Sa‘ūd, 1923-2005)は第 5 代サウジアラビア国王であり、1982 年から 2005 年に在位した。初代国王アブドゥルアズィーズの息子である。

105 アラビーヤ「サフワと教育の時代」（2017 年 10 月 31 日公開）https://web.archive.org/web/20171116020846/http://www.alarabiya.net/ar/saudi-today/2017/10/31/جيل-الصحوة-والتعليم.html（2021 年 7 月 4 日閲覧）

ルジャズィーラ・チャンネルに出演して中道的な説教を実施した際であった[106]。サウジアラビアにとって、実行犯 19 人中 15 人が自国の出身者であったこの事件は、ワッハーブ主義への偏見を増殖させ、海外からサウジアラビア及び同国民に対する敵意を生み出すものであった。そのため、サウジアラビアは、過激主義勢力に対抗するという自国の立場を世界に明示する必要に迫られていたのである[高尾 2019a: 163]。

> 「私はリヤドの住居に滞在し、陸路、海路、空路での移動を禁じられました。仕事も禁止、博士論文を完成させることも禁止、メディア露出も講義も禁止でした。10 年間まるまるです。アメリカで貿易センタービルへの攻撃が起こった際、私はアルジャズィーラの放送局へ行き、中庸で寛容な説教をしました。すると、国から「もう良いだろう」と言われました。」（前掲の「ターニングポイント」内のインタビューより）

2001 年ということは、『ラー・タフザン』が首都リヤドで出版される前年の出来事である。そして、2016 年の「心の対話」という別の番組のインタビューでは、同書はまさに、10 か月間の拘束期間中に執筆が開始された作品であることも明かされた[107]。このインタビュー中にカルニーは、当時リヤド州知事（在任期間：1955～1960 年、1963～2011 年）であったサルマーン現国王(Salmān ibn ʻAbd al-ʻAzīz Āl Saʻūd, 1935-)が息子を亡くして傷心の日々を送っていた中、「『ラー・タフザン』を昨日 90 ページ読んだら胸が楽になって安眠できた」と言って電話をかけてきたエピソードについても語っている。カルニー曰く、この本をどこで書いたのかというサルマーンの質問に対し、ジェッダの政治思想犯の牢獄で書き始めたことを告げると、サルマーンは少し考えてから、「牢獄でこのような良い物が書けるならもう一度投獄したい」と冗談を言った。

そして、2002 年に出版した『ラー・タフザン』の爆発的な人気に伴い、彼自身の人気と知名度は、以前にも増して飛躍的に高まった。こうして、民衆における彼のイメージは徐々に、過去の「サフワ活動家」から、「『ラー・タフザン』の著者」へと変化していく。例えば、『ラー・タフザン』の中ではサフワ運動どころか政治的な話題はほぼ皆無であるが、序文に次のような記載がある。

---

[106] イマーム大学で教鞭を取っていたシュアイビー(Ḥamūd al-ʻAqlā al-Shʻaybī, 1927-2001)は、この事件を支持する声明を出し、彼に賛同する一部の説教師たちは国内のマスジドでアルカーイダを称賛し、国内の反米感情を煽った。これを受けて 2002 年 5 月、既に釈放されていたハワーリーやアウダなどかつてのサフワ活動の中心人物が、アルカーイダを批判する署名を発表したが、シュアイビー支持者から激しい反論を受けた。サウジアラビアにおける反体制的イスラーム主義者の先駆者といえる彼らも、新興の過激なイスラーム主義勢力に対する威光を示す存在とはならなかった[高尾 2019a: 164]。

[107] カタールのラスール・チャンネル「心の対話」番組内インタビュー「カルニー :『ラー・タフザン』を書いたため危うく刑務所に戻るところだった」（2016 年 6 月 20 日公開）https://youtu.be/tXTN18e5Ab8（2021 年 7 月 4 日閲覧）

本書のおかげで、数千人もの友人ができました。私は湾岸諸国、イエメン、エジプト、ヨルダン、モロッコ、インドネシア、ヨーロッパへ講演に赴きました。そこで人々は、私の経歴など無視して「『ラー・タフザン』の著者」と言いました。[al-Qarnī 2009: 8]

あまりに有名になった書籍である『ラー・タフザン』の読者の中には、カルニーの過去を知らない人も多いため、この引用箇所の理解の仕方は読者によって様々である[108]。しかし、『ラー・タフザン』執筆時のカルニーの過酷な状況を知った上で読むと、カルニーが、自分の経歴を無視されて、ただ純粋に「『ラー・タフザン』の著者」として認識され、各地で多くの人に歓迎されたことに特別な意味を見出していたであろうことは想像に難くない。

3-3-2. 近年の騒動

『ラー・タフザン』ブームによって安定した地位と名声を手に入れたかのように見えたカルニーであるが、その後、別の著作の盗作疑惑、アメリカによる入国拒否、フィリピンでの暗殺未遂、ムハンマド皇太子に関する御用学者的発言といった、いくつかの騒動によって世間の注目を集め、その度に批判と擁護、両方の声に晒されている。

まず、2011 年に出版した『絶望してはならない』(*Lā Tay'as*)に、盗作疑惑がかけられた。『ラー・タフザン』というベストセラーを生み出したカルニーが、その続編か何かであるかのようなタイトルの本を出版したということで、当然、リヤドのブックフェアの訪問者たちの注目を集めていた。そのような中で訴えを起こしたのは、サウジアラビアのガートという町に住むサルワー・アル＝ウダイダーン(Salwā al-'Uḍaydān, 1975-)という女性であった。彼女は、家族カウンセリングに関する研究で博士号を取得して、当時、講師として働いていた。2007 年、ウダイダーンは 4 年間の執筆期間を経て、『こうして彼らは絶望を乗り越えた』(*Hākadhā Hazamū al-Ya's)*を出版した。そして 2011 年、リヤドのブックフェアで、それがカルニーの名で売られていることに気付いた。その後、ウダイダーンは友好的な解決を図ったが、カルニーは、書面での謝罪を行うと言ったものの、市場からの取り下げを行わなかったため、裁判沙汰になったと報道されている[109]。

結局、2012 年になるとカルニーに有罪判決が下され、8 万ドル相当の 30 万サウジアラビア・リヤルを要求された。そして結果的に、政府へ 8,000 ドル相当の 3 万サウジアラビア・リヤルの罰金を支払わされ、カルニーの『絶望してはならない』は、サウジアラビア国内で

---

[108] かつてアレッポ大学で筆者と共にこの序文を読んでいた I 氏（30 代女性・アラビア語講師）は、この引用箇所を、「どんなに素晴らしい学歴や業績もこの 1 冊で塗り替えてしまえるくらい素晴らしい書籍という意味」であると解説した。

[109] アルジャズィーラ「彼は彼女の本を侵害した…アーイド・アル＝カルニーを刑務所のドアまで来させた女性の話」（2019 年 5 月 10 日公開）
https://www.aljazeera.net/news/politics/2019/5/10/%D8%B3%D9%84%D9%88%D9%89-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B6%D9%8A%D8%AF%D8%A7%D9%86-%D8%B9%D8%A7%D8%A6%D8%B6-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D9%86%D9%8A（2021 年 7 月 4 日閲覧）

取り扱い禁止となった[110]。この一件によって、民衆の間でもカルニーの評判は少なくとも一定程度は損なわれることとなった[Schleifer 2017: 141]。

また、同年 12 月には、北米最大のムスリム市民団体である MAS と ICNA による年次大会[111]での講演依頼を受け、大使館からの査証を事前に取得していたにもかかわらず、アメリカ政府が管理する搭乗拒否リスト入りが急遽判明し、カルニーは渡米を断念せざるを得なかった。先述の通り、湾岸戦争時のサフワ運動の主な要求はサウジアラビアからの米軍撤退であった。カルニー自身は自らの反米思想をインタビューの中で明確に否定しているが[112]、当時の彼らサフワ運動の中心メンバーによるあらゆる言動は、その後の反米武装勢力に多大な影響を与えたとされている。つまり、カルニー自身における直接的な反米的言動の有無にかかわらず、彼がアメリカ政府から未だに危険視されている可能性はある。また、搭乗拒否リスト入りの経緯までは明らかにされていないため、サウジアラビア政府からの働きかけがあった可能性もあるが、いずれにしても彼の経歴を知れば理解できない話ではない。

しかし、カルニーを招待した市民団体は、「穏健で中道のカルニー博士」が渡米を拒否されることへの遺憾の意を示す英語の声明を公開している[113]。そこには、例えば次のように書かれている。

> カルニー博士は、名高いムスリム学者であり、聴衆の心を掴む講演者です。論理的な言説とバランスのとれた視点で知られる彼は、信仰、背景、言語を越えて、すべての人々の理解と協力を促しています。

このように、市民団体側は、政治的な話には触れず、カルニーを全面的に擁護している。このことからは、カルニーを巡る、政治レベルでの人物像と、民衆レベルでの人物像との間に生じているギャップが垣間見える。

その後、2013 年には『ラー・タフザン』の発行部数が 1,000 万部を越えたことが話題になり、カルニーが登場するその関連イベントに民衆が押し寄せるなどの盛況ぶり[Ṭaḥḥān 2016: 159]からは、書籍のみならずカルニー自身の根強い人気も確認できた。

---

[110] アラビーヤ「著名なサウジアラビア人聖職者「もしオファーが来てもノーベル平和賞はお断り」と発言」（2013 年 3 月 5 日公開）http://english.alarabiya.net/en/News/2013/03/05/-Prominent-Saudi-cleric-says-will-reject-Nobel-Peace-Prize-if-offered-to-him-.html（2021 年 7 月 4 日閲覧）

[111] The Muslim American Society (MAS)と Islamic Circle of North America (ICNA)はムスリムによる宗教及び教育に関する活動を行う市民団体で、毎年 12 月の年次大会では著名人によるイスラーム関連の講演などが行われ、世界中から 2 万人以上が集うこともある。

[112] 「外国軍の存在に対して私は反対派ではなかったと言うと、驚かれることでしょう。私は訓練を受けて、軍服を着ていたのです。志願兵の一員で、リヤド新聞やアルジャズィーラ新聞に、私の写真は残されています。国家を支持する説教(khuṭab)を行い、バハレーンやシャルキーヤ地区の軍隊を訪問しました。」MBC ネットワーク「ターニングポイント」内のインタビュー記事（2010 年 5 月 11 日公開）https://www.hasanews.com/6578.html （2021 年 7 月 4 日閲覧）

[113] https://myemail.constantcontact.com/Unpleasant-News--Dr--Ayed-Al-Qarni-denied-access-to-board-plane-.html?soid=1103542047386&aid=AkU-u_-gD18（2021 年 7 月 4 日閲覧）

一方で、2016 年 3 月 1 日には、慈善団体からの招待で講演を行ったフィリピン・サンボアンガ市にて暗殺未遂に遭う。大学で 1 万人以上の聴衆を前に講演を終えたカルニーは、帰り際に、車の助手席に座ったまま窓を開けて大勢の人々との写真撮影などに応じていた[114]。学生用の制服を着て群衆に紛れていた犯人は、突如銃を構えて現れた。そして、1 メートルという至近距離から 6 発の銃弾を発射した。カルニーは腹部と手を負傷し、フィリピンで緊急入院した。しかし、命に別状はなく、翌日には Twitter を通して、自ら無事を伝えるテクストメッセージと動画を投稿した。犯人である 21 歳のフィリピン人青年はその場で警備員に射殺されており明確な動機は不明である。しかし、過激派組織である IS[115]がオンライン英語機関紙『ダービク』(*Dabiq*)の、事件前の号にて、カルニーを他の著名人数名と共に不信心者と名指しして暗殺を推奨していたため、その関連事件と見做されている[116]。

しかしそれ以上にカルニーが世界的な注目を集めたのは、2019 年 5 月 7 日に、サウジアラビアのワリード・ビン・タラール王子(al-Walīd ibn Ṭalāl ibn ʻAbd al-ʻAzīz ʾĀl Saʻūd, 1955-)が最高経営責任者を務めるロタナ・チャンネルのラマダーン特番として放送されたインタビュー番組「リーワーン(al-Līwān)」の生放送に出演し、サフワ運動についてはっきりと謝罪した件である。彼はまず、サウジアラビア社会に厳格さを強いたサフワ運動は、平和、慈悲、安寧の教えであるイスラームに対する誤りであったと述べた。また、様々な経験を経た

---

114 アラビーヤ「フィリピンでのアーイド・アル＝カルニー暗殺未遂の瞬間：ファンとの「セルフィー」対応直後に近距離から銃撃」（2016 年 3 月 2 日掲載）https://www.alarabiya.net/ar/saudi-today/2016/03/02/%D9%84%D9%82%D8%B7%D8%A7%D8%AA-%D8%AD%D8%B5%D8%B1%D9%8A%D8%A9-%D9%84%D9%85%D8%AD%D8%A7%D9%88%D9%84%D8%A9-%D8%A7%D8%BA%D8%AA%D9%8A%D8%A7%D9%84-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D9%86%D9%8A-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%84%D8%A8%D9%8A%D9%86.html（2021 年 7 月 4 日閲覧）

115 IS は、2014 年 6 月 29 日にイラク第二の都市モースルの占拠に成功すると、イラクとシリアの両国にまたがる支配地域を確立してカリフ制イスラーム国家の樹立を宣言した。それに伴い、名称をそれまでの al-Dawla al-Islāmīya fī al-ʻIrāq and al-Shām (Islamic State in Iraq and al-Sham) から al-Dawla al-Islāmīya (Islamic State)に変更した。前者は ISIS またはシャームの部分をレバントと訳して ISIL と略されおり、後者は IS と略される。ただし、アラビア語圏では彼らを否定する立場から前者のアラビア語の名称の頭文字を取って Dāʻish と呼ぶことが定着している。組織の概要については公安調査庁のホームページでも閲覧できる。
http://www.moj.go.jp/psia/ITH/organizations/ME_N-africa/ISIL.html（2021 年 7 月 4 日閲覧）

116 アルジャズィーラの報道では当初、サウジアラビア人でシーア派の宗教指導者であるニムル・アン＝ニムル(Nimr al-Nimr, 1959-2016)の処刑が 2016 年 2 月に執行されたことと、犯行現場がシーア派の拠点を有する町であったとの情報から、サウジアラビアのスンナ派の要人を狙ったこの事件の背景にはイランの思惑があるという推測が伝えられた。しかし、その後、犯人がスンナ派のムスリムであったことなどから、その可能性は低く、むしろ IS との繋がりが濃厚であると見るのが一般的になった。しかしながら、明確な動機は未だに不明である。また、フィリピンの新聞社「フィリピン日刊インクワイヤラー」の報道によると、犯人の親戚はインタビューに応じ、彼はこの大学で工学を専攻する心優しい青年であり、平和を好み、敵を作らないタイプであったと語った。そして、そんな彼がこの事件に関わったことを信じられず、家族は皆ショックを受けていると話した。
参照：インクワイヤラー「聖職者襲撃の学生は「普段通りの」生活を送っていた」（2016 年 3 月 4 日掲載）https://newsinfo.inquirer.net/770668/student-tagged-in-cleric-attack-had-routine-life（2021 年 7 月 4 日閲覧）

今、自らが支持するのはムハンマド・ビン・サルマーン皇太子(Muḥammad ibn Salmān ’Āl Sa‘ūd, 1985-)が推進する「中道で開放的なイスラーム」であると述べた。更に、当時はカタールがサウジアラビアの反体制派を取り込む意図で接近しており、同胞団が起こした事件の責任の一部はカタールにあると述べた。

この件が物議を醸した最大の理由は、2018 年 10 月に発生したいわゆるカショギ氏暗殺事件[117]に関するムハンマド・ビン・サルマーン皇太子への国際的な非難が冷めやらぬこのタイミングで、カルニーがわざわざ同皇太子の名前を出して、カタール封じ込めを含む現行の方針を正当化し、支持する姿勢を示したことである。この映像は複数の報道番組で扱われただけでなく、インターネット上でも英語字幕付きの無料動画として広まり[118]、コメント欄には「政権御用学者」などという非難の声が寄せられた。また、翌日には、エジプトのテレビの情報番組にて、人気キャスターであるムハンマド・ナースィル・アリー(Muḥammad Nāṣir ‘Alī, 1963-)がエジプト方言で、「アーイド・アル＝カルニーを見かけたら靴を投げつけましょう」とカメラ目線で怒りを露わにし、多くの民衆を扇動した過去の言動と掌返しのような今回の謝罪との両方を非難した[119]。

3-3-3. サウジアラビア人説教師の厳しい現実

今回のカルニーの発言の背景として推測されるのは、ムハンマド皇太子からの圧力である。カルニーは、特にここ数年間、非常に緊張感のある状況に置かれている。

例えば、ムハンマド皇太子は、2017 年 10 月にリヤドで行われた経済フォーラム「未来投資イニシアティブ・サミット」にて、サフワの問題が広がったのは、1979 年のイラン革命に対抗して、サウジ王室が超保守的なワッハーブ主義との結びつきを強めて以降であると述べ、今後短期間で、以前の「寛容で穏健な」サウジアラビア社会に戻すという決意表明をした。この点において、2019 年 5 月 7 日のカルニーの「登場と告白は時宜を得たもの」[高尾 2019b]である。ムハンマド皇太子は、現政権の視点で「過激派」と見做される人々の撲滅を宣言したと言っても過言ではない。

カルニーとの関連で言えば、この経済フォーラムの僅か 1 か月前、2017 年 9 月に、過去にサフワ運動の中心メンバーとして共に活動した仲間たちが再逮捕されている。先述のアワド・アル＝カルニーは、アーイド・アル＝カルニーの義兄であり学生時代に共同生活をし、その後は共に説教師としてアブハーで活躍した間柄であるが、サフワ運動の代表格サルマ

---

[117] ムハンマド皇太子に対立する派閥に属し、皇太子への批判を繰り広げてきたジャマル・カショギ氏という著名なトルコ系サウジアラビア人ジャーナリストが、2018 年 10 月 2 日に、トルコ・イスタンブルにあるサウジアラビア総領事館内で殺害された。王室警備隊の諜報機関とその暗殺部隊による関与が疑われている。

[118] 「アブドゥッラー・アル＝ムダイフィルによる「リーワーン」のゲスト、アーイド・アル＝カルニー氏」https://www.youtube.com/watch?v=oleP9QTuRvM（2021 年 7 月 4 日閲覧）

[119] ムカンミリーン衛星チャンネルの報道番組「今日のエジプト」「政権御用学者アーイド・アル＝カルニーの謝罪が物議を醸す」https://www.youtube.com/watch?v=JdAOY8UZ0o4（2021 年 7 月 4 日閲覧）

ーン・アル＝アウダと共に、2017 年 9 月に再逮捕された。逮捕の理由について、真相は不明であるものの、隣国カタールに対するムハンマド皇太子の政策に背いたことであると見做されている[120]。そして、それ以来姿を見せていないことが心配されていた矢先、2018 年 9 月には､検察から 2 人の死刑が求刑されたとサウジアラビアの人権団体経由で報道された。

近年は、政治的な言動は明らかに減り、過去のサフワ活動家としての過激なイメージが徐々に払拭され、何よりも『ラー・タフザン』の著者としてのイメージを確立してきたカルニーであるが、現在は、政治色の薄い穏健で親しみやすい人気説教師の地位に安住することも許されない、サウジアラビア政権下に生きる宗教人としての厳しい現実を体現している。人気があるということは、彼がその言動によって民衆に影響を与え得る人物であるということであり、そのことは、政権が警戒の対象とする理由となるのである。

2021 年現在、サフワ運動時代の仲間たちへの死刑求刑から約 3 年が経つが、彼らは未だに解放されていない。ムハンマド皇太子が主導するサウジアラビア政府によって急進的な政策が進められる中、カルニーは現時点では妥協点を見つけて生き延びている。今後、政権との距離や関係をどのように保ち、学者・説教師として、または、宗派や国境を越えて愛された著者として、民衆にどのような姿を見せるのか。それとも、仲間と同様に、姿を消してしまうのか。それは、サウジアラビアという国家がどこへ向かうかという問題に深く関連している。

小括

第 3 章では、『ラー・タフザン』の著者カルニーについて、ウラマー、説教師、サフワ運動活動家という 3 つの側面から情報を整理して、その人物像と社会的な立ち位置の理解を試みた。

学問的背景に着目すると、まず、自身の経験した小学校教育に対して抱いた疑問に、カルニーのウラマーもしくは説教師としての発露を見出すことができる。それは体罰を伴い、また、意味の深みやクオリティ面において脆弱なテクストを教材として用いる教育であった。カルニーはそれに対する疑問から、人々がアッラーへの畏怖を抱くようになるための理想的な教育に思いを馳せた。伝統的なイスラーム学を本格的に学び始めたきっかけは、高校時代に地元のウラマーからハディース学に専念するよう助言を受けたことであった。したがってカルニーはブハーリーの正伝などハディース学の主要文献から始め、啓典解釈書、歴史書、アダブ書といった伝統的なイスラーム学に関連の深い諸領域の重要文献を精読した。その後、リヤドにて伝統的イスラーム学の名門大学のイスラーム基礎学部に入学し、修士号と博士号は、伝統的なハディース学に忠実なテーマの論文で取得し、その後も執筆活動を継

120 ミドル・イースト・アイ「サウジアラビアの検察官、アワド・アル＝カルニーに死刑求刑：週に 3 度目」（2018 年 9 月 6 日公開）https://www.middleeasteye.net/news/saudi-prosecutor-demands-death-penalty-cleric-awad-al-qarni（2021 年 7 月 4 日閲覧）

続しダアワに従事するなど、ウラマーと呼び得る背景を有している。

説教師としての側面に着目すると、イスラーム基礎学部に在籍中に説教の活動に携わる中で聴衆を楽しませる独自の方法に手応えを感じ、この頃に現在まで続く人気説教師としての独自の原型が形成されたと考えられる。一方で、説教の基礎はアズハル大学のハナフィー学派の権威あるウラマーの文献に見出している。また、ハディース学の深い知識やフスハーの重視など、伝統を保守する側面もある。また、若者に流行の SNS でアイドルやスポーツ選手並みの大量のフォロワーを獲得し、親しみやすい雰囲気の中で、啓示の言語としてのフスハーの重要性をスンナやジハードの語を用いて説く。これらのことから、カルニーの中には、既存の説教師像に囚われず、独自性と伝統保守、親しみやすさと権威といった、一見相反するように思われる要素が共存していると言える。

1960 年生まれのカルニーは、1950 年代にエジプトやシリアから逃れて来たムスリム同胞団関係者がサウジアラビアの公立大学設立時に知識人として活躍していた頃に教育を受けた世代である。カルニーは 1980 年前後にムスリム同胞団に所属し、その後はサフワ運動の中心メンバーとして活動した。当初、知識人中心の穏健な活動であったサフワ運動は政権とも良好な関係を築いたが、1990 年の湾岸戦争時には、政権の危機的な状況の中で、サフワ運動活動家らが、多国籍軍の国内駐留に対する批判と改革案を政権へ提出した。このことが外部に流出して以降、サフワ運動は弾圧の対象になり、カルニーの場合は 10 か月間の投獄と、10 年間の軟禁生活を強いられた。それが解禁される契機は、2001 年のアメリカ同時多発テロ発生時にカルニーがテレビで行った中道的な説教であった。実行犯の過半数がサウジアラビア出身者であったこの事件はサウジアラビアという国家と国民に対する、世界的な敵意や偏見を増長する恐れがあったため、サウジアラビアを中道的で穏健なイスラームを提唱する国として印象付ける必要があった。政権はその点にカルニーの価値を見出したのであろう。そのようなカルニーが軟禁を解除された翌年に早速出版したのが、獄中で書き始めた『ラー・タフザン』であった。事実上政治的発言を禁じられた状態での執筆と出版であるため、カルニーのウラマー、説教師、サフワ運動活動家、という 3 つの側面の内、3 つ目を封じた状態で書かれたことになる。そのテクストは必然的に脱政治化し、他のどの著作より人気を博すという逆説的な結果をもたらした。ここには、穏健で親しみやすいウラマー兼説教師によって書かれたサウジアラビア発のイスラーム的言説が世界に発信されることへの需要が、当時のサウジアラビア政権にも、同国民の心情にも生じていたと見ることができる。またそれは、穏健で親しみやすいアラブ世界発のイスラーム的言説が世界に発信されることへの需要が、サウジアラビア国内に限らず、アラブ世界のムスリムに共通の心情としても生じていた可能性をも示唆するものである。

また、そのような政治的背景とは別に、当時のカルニー自身の状況を踏まえると、投獄や軟禁といった困難な状況下に置かれながらもイスラームに希望を見出して紡いだテクストには、深い悲しみの渦中にある人々にも響くものがあるのかもしれない。

『ラー・タフザン』の大きなブームによって、民衆におけるカルニーのイメージは「サ

フワ運動活動家」から「『ラー・タフザン』の著者」へと変化し、同書の愛読者の中にはカルニーのサフワ運動活動家としての側面を知らない人々さえも含まれるようになった。多くの人がカルニーを純粋に『ラー・タフザン』の著者として敬愛したのである。その人気ぶりの背景には、第 2 章で論じた、2000 年代に社会現象となった現代的説教師ブームが絡んでいると考えるのが妥当であろう。アラブ世界の多くの民衆が、急進的なイスラーム主義でも世俗主義でも伝統主義でもない、現代の若者に寄り添うための理解力や視野を有する穏健で現代的な説教師に期待を高めていた時代である。第 2 章で論じた通り、カルニーは、「俗人説教師」と呼ばれる一部の現代的説教師の知識面に対する民衆の疑念が顕在化する中でも、伝統的なイスラーム学的背景を強みとしてその人気を確立した。

その後のカルニーの言動からは、サフワ運動活動家としての過去から自由になれない実情も所々に垣間見られる。例えば、2012 年末に北米最大のムスリム市民団体の年次大会に講演者として招待されるも、アメリカ政府の搭乗拒否リスト入りが判明し渡米を断念した。これはカルニー個人の反米思想の有無にかかわらず、彼らサフワ運動活動家が、その後サウジアラビア国内に生じた反米武装勢力の動機付けとなったと見做されており、アメリカまたはサウジアラビアの政府にとって未だに警戒の対象であることを浮き彫りにした。一方、民衆レベルでは「『ラー・タフザン』の著者」としての人気は根強く、2013 年に同書は 1,000 万部突破のロングセラーとなり、ブックフェアで本人が登場するイベントではファンが押し寄せる盛況ぶりであった。2016 年には慈善団体からの講演依頼により遥々フィリピンを訪問した。1 万人以上の聴衆のもとで講演は無事終了したが、帰り道に現地の青年の銃撃による、IS 関連と思われる暗殺未遂に遭う。つまり、カルニーは政権側からも反体制的な急進派イスラーム主義組織からも警戒の対象となっている。

その後、現在に至るまで、カルニーの言動について考察する際には、その背景にある、民衆からの人気に伴い政権に警戒され利用される、サウジアラビアの宗教人が生きる厳しい現実を考慮する必要がある。2017 年 9 月には過去にサフワ運動の中心メンバーとしてカルニーと共に活動した彼の義兄を含む仲間たちが再逮捕され、ムハンマド皇太子の対カタール政策への反抗的な言動がその理由として囁かれている。そして彼らの再逮捕の翌月、ムハンマド皇太子はリヤドの経済フォーラムにて、現政権の視点で過激派と見做される人々の撲滅を宣言した。2018 年 9 月には、1 年前に再逮捕されたカルニーの仲間たちに、検察が死刑を求刑した。そして 2018 年 10 月にはイスタンブルのサウジアラビア総領事館で記者暗殺事件が起こり、それを指揮した疑惑でムハンマド皇太子は国際的な批判に晒された。そしてこの批判が冷めやらぬ 2019 年 5 月、ラマダーン中のテレビ番組の生放送にカルニーが出演し、サフワ運動について謝罪し、ムハンマド皇太子の対カタール政策を含む方針を正当化し支持する態度を表明した。この映像は一部の民衆の怒りを買い、カルニーへの激しい批判も生じた。これは近年政治的な言動が減っていたカルニーに関する衝撃的な出来事であった。現在ムハンマド皇太子のもとで急激な変革期を迎えているサウジアラビア社会において今後カルニーが如何にして生き延び得るかについては引き続き注視する必要がある。

様々な要素を巧みに両立させて新しいウラマーや説教師のかたちを体現してきたカルニーが、サウジアラビアでウラマー兼説教師として生き延びることと、国境を越えて世界のムスリムに愛される形でイスラームを説くこととの、両立の道を見つけられるかどうかが問われている。

第 4 章　『ラー・タフザン』のテクスト分析

本章では、『ラー・タフザン』のテクスト自体の考察を行う。これによって、現代アラブ世界のムスリム民衆の心を掴んだテクスト上の特徴について、形式面と内容面から理解することを試みる。第 1 節では、書名の由来であり一貫したコンセプトでもある、クルアーン 9 章 40 節の《ラー・タフザン》という章句について基本的な解説を行い、また、アラビア語辞書やクルアーンから、フズンという語の基本的な意味を確認する。その上で、第 2 節では、『ラー・タフザン』の構成について整理し、また、全体の形式や内容を概観する。第 3 節では、10 説話を例として取り上げて、詳細に解説を加えながらテクスト分析の過程を示す。第 4 節では、『ラー・タフザン』全体の分析結果のまとめとして、6 つの要素を導き出す。それを踏まえて第 5 節では、共に「イスラーム的自己啓発書」というジャンルに位置づけられるなど、複数の共通項を持つ『人生を革新せよ』という 1950 年代に出版された過去のベストセラーとの比較を行い、それを通して『ラー・タフザン』の特徴を明確化する。

第 1 節　前提：9 章 40 節とフズン

4-1-1. 9 章 40 節の概説

クルアーンの 9 章 40 節は、ムハンマドのもとにクルアーンが啓示され始めてから 12 年が経った西暦 622 年の、ムハンマドの故郷マッカから後にマディーナと呼ばれるヤスリブという町への移住、いわゆるヒジュラ（hijra; 聖遷）に関する章句である。ヒジュラは、イスラーム共同体の基礎を築く契機となった出来事であるため、イスラーム史上最重要事として扱われる。

当時のマッカは、高度に発達した商人世界であると同時に、祖先を同じくするという血縁関係による連帯意識や対抗意識に関する独自の社会制度も有していた[121]。そこでは、氏族内[122]で保護し合うことは神聖な義務として人々の意識の中に共有されていた。その中で、610 年の啓示を受けて以来、イスラームの預言者であり使徒であることを自覚したムハンマドは、万有を包み込む創造主としての唯一神のもとでの、万人の平等を唱え、それと矛盾する、血縁主義に基づく部族主義の慣行を根本的に改革する姿勢を徐々に明白に示すようになった。そのような主張に対して、ムハンマドの出身部族でもあるクライシュ族[123]の権力者たち

---

121 当時のアラビア半島は、北部にガッサーン朝（4 世紀末～636 年）やラフム朝（3 世紀中頃～602 年）などのアラブの王国が存在したが、マッカ周辺にはその支配は及ばなかったため、社会制度においてもそれらの影響を免れていた。

122 クライシュの子孫を細分化する概念としていくつかの氏族（家）があり、ムハンマドはその中のハーシム家の出身である[後藤 2021: 76-80]。但し、その氏族の概念も固定化されたものではなく、あくまで個人が主体の社会であった点は注意が必要である[後藤 2021: 95-96]。

123 クライシュ族は、預言者ムハンマドが属するマッカの一族である。クライシュとはムハンマドの 11 代前の祖先の名であり、その子孫たちを意味する。後藤曰く、それは現代の社会人類学

は敵意を露わにし、それでもムハンマドの側に付くような、いわゆる信徒たちへの迫害も次第に激化した。また、ムハンマドの保護者[124]で叔父のアブー・ターリブ(Abū Ṭālib, ?-619)と、クライシュ族のアサド家で高い地位にあった妻ハディージャ(Khadīja, ?-619)[125]が相次いで逝去したことも影響し、ムハンマド及び信徒たちへの迫害は更に過酷さを極めていった。そして遂には、クライシュ族内の多くの氏族がムハンマドの殺害計画に合意するに至った。

そこで、ムハンマドは移動可能なムスリムたちを、既に契約を結んでいたヤスリブへ避難させることとした。ヤスリブのアラブ人は、ムハンマドが、長年続いていたヤスリブの氏族間紛争の調停役を果たすことを期待し、彼とその仲間たちを迎え入れる旨を、あらかじめ宣言していたのである。そして、数か月後にはムハンマド本人も、アッラーからの新たな啓示をきっかけとして、サハーバ[126]の中から、イスラーム以前から親交があったアブー・バクル[127]を唯一人同伴させて、闇夜の中、故郷マッカを去った。

9 章 40 節は、その道中で追手から逃れるために、マッカ付近にあるサウルと呼ばれる山の洞窟に、2 人が避難している最中の描写である。全体は次の通りである。

> 《たとえあなたがたが彼（預言者）を援けなくとも、実際、アッラーは彼を援け給うた。信仰を拒んだ者たちが彼を追い出した時、2 人の内の 2 人目として、両者が洞窟にいた時に。その時、彼はその同伴者に向かって、「ラー・タフザン。本当にアッラーは

の分析概念である「血縁に基づく分節社会」とは異なる、系図の整理のための概念であり、人々が生まれた部族に縛られていたわけではなく移動も交流も自由であった点は誤解が多いので注意が必要である[後藤 2021: 189]。ムハンマドの 5 代前の祖先であるクサイイは、カアバ神殿の管理者を 5 代連続で務める家系の娘婿になって以降、その他様々な権力を掌握し、実質的にマッカを支配した。そのような背景があり、ムハンマドの頃、マッカはクライシュ族の町として知られていた [後藤 2021: 122-128]。

[124] ムハンマドは生前に父を、6 歳で母を亡くしたため、祖父であるアブドゥ・アル＝ムッタリブの保護下で養育されたが、彼の死後、アブー・ターリブの保護下で育った。ムハンマドが成人してからは、逆に、アブー・ターリブの息子で後に第 4 代正統カリフと呼ばれるアリーを引き取って養育した。クライシュ族の中のムッタリブ家とハーシム家がムハンマドを保護しているという理由で、彼らが他のマッカ市民から一切の交際を断られた時も、有力者であったアブー・ターリブは両家をまとめてムハンマドの保護を続けた。

[125] ハディージャは、未亡人でありながら富裕な商人としてキャラバン貿易を経営していた。40 歳の時、当時彼女に雇われていた約 15 歳年下のムハンマドと結婚した。ムハンマドに啓示が下った際には最初のイスラーム入信者となり、ムハンマドが迫害されてもよく支えたことなどから、今もムスリムの間で敬愛され、理想の女性像とも言われる。

[126] サハーバ(ṣaḥāba)とは、「同伴者」を意味するアラビア語(ṣāḥib)の複数形で、「教友」とも訳される。専門用語としての定義はイスラーム諸学の中でも領域ごとに多少相違がある。歴史学では、ムハンマドを預言者として信じて同時代を共に過ごし、そのまま逝去した人々を指す。伝承学では、ムハンマドから 1 つの伝承も聞いていなくとも、預言者になった後のムハンマドに実際に会い、彼を信じたまま逝去した全ての人を指す。一方、法理学ではムハンマドの預言者性を認めて弟子となり長期間同伴して直接学んだ人という定義によって、伝承学者の定義に含まれる、1 度ムハンマドを目撃しただけの大勢の人々を除外した[Ali 2017: 51]。

[127] アブー・バクルは、クライシュ族のタイム家出身の男性である。ムハンマドの近親以外では初の入信者で、ムハンマドより 3 歳ほど若い商人であったと言われる。ムハンマドの逝去後には初代正統カリフとして選出され、ムハンマドを失って各地で生じた混乱や紛争を治め、その後のイスラーム帝国拡大の礎を築いた。

私たちと共におられる」と言った。すると、アッラーは彼の上に彼の安らぎを下し、あなたがたには見えない彼の軍勢（天使）によって彼を支え給うた。そして、信仰を拒む者たちの言葉を卑しめ給うた。アッラーの御言葉、それこそは至高である。そしてアッラーは威力比類なく、英明なる御方。》（9 章 40 節）[128]

この「同伴者」は、クルアーンのテクストに個人名が明記されているわけではないが、先述のアブー・バクルとして、ウラマーの合意がなされている[129]。ムハンマドとアブー・バクルの 2 人は、洞窟の中に三夜、身を潜めていた。その間に、ムハンマド殺害のためにマッカから追ってきた青年たちが、2 人の頭上すぐの所を行き交った。彼らが足元に目をやれば即刻見つけられ殺されるような、絶体絶命の状況である。そのような中、アブー・バクルは不安を募らせ、フズンを抱いていた。そこでムハンマドは彼に、「ラー・タフザン。本当にアッラーは私たちと共におられる」という言葉を掛けた。すると、アッラーからの安らぎが下った。また、目には見えない天使たちで編成されたアッラーの軍勢による援助によって、2 人は守られた。これは、様々な啓典解釈書に共通する、9 章 40 節の基本的な説明である。

4-1-2. フズンの辞書上の定義と説明

テクスト分析の話に入る前の前提として、『ラー・タフザン』の鍵概念である「フズン」について、辞書上の基本的な意味や説明を確認しておく。第 1 章第 4 節で述べた通り、本研究では、一般的に「悲しみ」、「悲哀」、「悲嘆」などと訳される ḥuzn というアラビア語を、他の語と区別して扱うために、カタカナで「フズン」と表記している。フズンの他にも、アラビア語には、「悲しみ」と訳され得る語彙が豊富にあるからである[130]。例えばインターネット上のアラビア語・日本語辞書の和語検索で「悲しみ」と入力すると、一般的な名詞だけで 30 語以上が見つかる。フズンは、その中でも特に一般的で抽象的な語である。表 3 は、その検索結果の一覧である。

---

[128] 便宜上、最も直訳に近い中田訳[2014]に基づきつつ、本論文の他の箇所の訳語との統一などの観点から、例えば、「おまえたち」は「あなたがた」に、「悲しむな」は「ラー・タフザン」に、といったかたちで一部の文言を変更した。また、9 章 40 節の中でも特に重要な概念である sakīna を中田は「静謐」と訳しているが、難解な語であるため、本論文では便宜上「安らぎ」という訳に変更した。これに関しては第 5 章にて詳述する。

[129] 例えば啓典解釈学者であるサアディー（第 5 章で詳述）は「ムスリムたちの間では、この寛容な聖句はアブー・バクルについてであるという点で、既に意見が一致している。そのため、アブー・バクルによる預言者への同行を否定する者は、不信心者と見做された。なぜなら、彼らは、この聖句をもってクルアーンに明言されていることを、否定したからである」と述べている[al-Saʿadī 2011: 410]。

[130] 語彙の豊かさはアラビア語自体の特徴である。ギブはこのことについて、「アラビア語には、単に同義語がふんだんに存在するというばかりではなく、それがどんなに微細であろうと、ありとあらゆる種類の個々の自然現象が、そしてまたあらゆる個々の行動や作用が、それがたとえどんなに錯綜する相互連関を保っていようと、各々別々にそれ自体の固有の単語で表現されるのである」と述べ、「高度に発達した文化の中の、文学の分野で、語彙のこのような限りない豊饒さが、ひとつの重要な役割を演じる羽目になったという点で、アラビア語は全く唯一無二の実例だ」と述べている[ギブ 1982: 14]。

表 3：アラビア語・日本語辞書での「悲しみ」の和語検索結果[131]

アラビア語	読み	訳例
أَسًى	asan	惨事、悲しみ
كَآبَة	ka’āba	鬱、悲しみ、落胆
تَشَاؤُم	tashā’um	悲観、悲観論
هَمّ	hamm	心配、悲しみ、関心、企画
غَمّ	ghamm	苦悩、悲しみ
غُمَّة	ghumma	苦悩、悲しみ
كَدَر	kadar	悲しみ、悲哀
تَرَح	taraḥ	悲しみ、嘆き、苦悩
بَثّ	baththh	流布、表明、悲しみ
ثَكَل	thakal	死別、（愛する者を失った）悲しみ
جَزَع	jaza‘	不安、恐怖、悲しみ
حَسْرَة	ḥasra	悲しみ、溜息
حُزْن	ḥuzn	悲しみ、悲哀、悲嘆
سَدَم	sadam	悲しみ、悲哀
سُهُوم	suhūm	謹厳、悲しみ
شَجَب	shajab	苦悩、悲しみ
شَجَن	shajan	心配、悲しみ
شَجْو	shajw	悩み、悲しみ、恐怖、感動
ضَنًى	ḍanan	衰弱、悲しみ
كَأْدَاء	ka’dā’	苦悩、悲しみ、恐怖、暗夜
كَرْب	karb	悲しみ、心痛、危惧、苦悶
كَمْد	kamd	悲しみ、嘆き
لَهْف	lahf	悲しみ、嘆き
تَوَجُّع	tawajju‘	痛み、悲しみ、嘆き

（「アラジン Ver. 1」の検索結果をもとに筆者作成）

[131] 使用したインターネット辞書は、アラビア語検索エンジン「アラジン Ver. 1」 http://www.linca.info/alladin/index.html （2021 年 7 月 4 日閲覧）である。これは、「アラビア語電子教育普及促進協会(Linca)」という、インターネットを介したアラビア語電子教育の普及と促進を目的として設立された団体が開発・運営する各種の機能を備えたアラビア語の高速検索エンジンである。基本的にはドイツの著名なアラブ研究者ハンス・ヴェーア(Hans Wehr, 1909-1981)が 1952 年に出版したアラビア語・ドイツ語辞書の英訳である *Arabic English Dictionary of Modern Written Arabic* の第 4 版に準拠した上で、語彙や例文を拡張している（ホームページ参照）。

北アフリカ出身の文献学者イブン・アル＝マンズール(Ibn al-Manẓūr, 1233-1311/1312)によって 1290 年に編まれ、現在まで一般的なアラビア語辞書の 1 つである『アラブの言葉』(*Lisān al-ʻArab*)曰く、フズンの定義は、「喜び(faraḥ, surūr)の対義語」という、簡潔なものである。解説は 4 ページ弱と比較的長いが、大半が文法的な説明である[Ibn al-Manẓūr 2008: 111-114]。

その中にはクルアーンの引用も見られる。いずれもアラビア語文法の説明に用いられているに過ぎないが、掲載順に、《かれ（父）の両目は悲嘆の余り白くなり(wa ibyaḍḍat ʻaynāhu min al- ḥuzni)》（12 章 84 節）、《両目に涙をたたえて悲しんで(tafīḍ min al-damʻi ḥazanan)》（9 章 92 節）、《私は只アッラーに対し、わが悲嘆と苦悩とを訴えている(ashkū baththī wa ḥuznī ilā Allāhi)》（12 章 86 節）の 3 つである。

また、ハディースの引用もあるが、誤植があり、フズンと直接的には関係の無いものが引用されている。「預言者ムハンマドは悲しい時に(idhā ḥazanahu ʼamrun)礼拝を行った」と書かれているが、これは「預言者ムハンマドは事態が重大化すると(idhā ḥazabahu amrun)礼拝を行った」いう伝承の誤植、つまり、辞書の編者が、「重大化する(ḥazaba)」を「悲しませる(ḥazana)」と見間違えたことによるものであるので、辞書を引く際には注意が必要である。もう 1 つのハディースは正確に転写されている。曰く、預言者自身が、妻と叔父が相次いで亡くなった年を「フズンの年(ʻĀm al-Ḥuzn)」と名付けた。先述の通り、預言者ムハンマドは、アッラーの教えの最大の理解者且つイスラーム実践の模範と位置づけられている人物である。したがって、この伝承は一般的に、フズン自体が、イスラームの教えに反したものではないということの証拠になる[132]。

それ以外は、「険しい道」を意味するハズン(ḥazn)[133]など、同語根ではあるが直接的には関係の無い語彙や固有名詞の紹介であり、辞書から把握できるフズンの情報は以上である。

4-1-3. クルアーンの中のフズン

クルアーンにおいて、フズンやそれと同語根(ḥ-z-n)の語を含む章句は、計 42 節である。時代区分としてはマッカ期（全 86 章）の 19 章中に 26 節、マディーナ期（全 24 章）の 6 章中に 16 節である。特徴としては、42 節中 17 節において「恐怖(khawf)」とセットで出てくることや、フズンの主体がたいてい具体的な人物であることを挙げることができる。また、

---

[132] 一方シーア派のウラマーはフズンは罪であると解釈したという言説については第 5 章で紹介する。

[133] ḥazn は「険しい道、でこぼこ道」という意味から転じて、心理的な困難を意味する用法もある。この語はクルアーンには見られないが、有名なハディースに用いられており、例えば、「アッラーよ、あなたが易しくした以外に易しいものはなく、あなたが御望みなら困難(ḥazn)を易しくされましょう」というハディースは日常的な祈りの言葉（ドゥアー）としてもムスリムに親しまれている。このハディースは、イブン・ヒッバーンの『イブン・ヒッバーンの正伝』(*Ṣaḥīḥ ibn Ḥibbān*)やイブン・アッ＝スンニーの『日夜の行い』(*ʻAmal al-Yawm wa al-Layla*)に掲載されている。　参照：al-Durar al-Sanīya (https://dorar.net/hadith/sharh/92605?fbclid=IwAR0tkKNCp_UdTYGeSXKgsyC4yXEamZkrx4SX_W1UwE0w7w8I74FfrQuumAE)（2021 年 7 月 4 日閲覧）

「(主語) は悲しむ」という文型は多くはなく、その際の主語は 4 種類のみである。例えば、預言者ユースフ（ヨセフ）の父でもある預言者ヤアクーブ（ヤコブ）は、フズンの主語として 3 度も登場する。それはいずれも第 12 章（ユースフ章）内の、異母兄弟から不当に扱われる最愛の息子ユースフを思う場面である（13 節、84 節、86 節）[134]。

一方で、「(〜な人には) フズンがない」という否定形が 5 節、「ラー・タフザン（悲しむな)」という否定命令形が 9 節と、否定文の占める割合が高い。フズンを禁じられている人物は、7 種類のみである。そしてその全員が、クルアーンで模範的な信者として描かれている人物であることは、注目に値する。具体的には、①従軍する信者たち（3 章 139 節)、②ヒジュラの際のムハンマドの同伴者（9 章 40 節)、③預言者ムハンマド（15 章 88 節、16 章 127 節、27 章 70 節)、④預言者イーサー（イエス）の母マルヤム（マリア）（19 章 24 節)、⑤預言者ムーサー（モーセ）の母（27 章 7 節)、⑥預言者ルート（ロト）（29 章 33 節)、⑦楽園行きが約束されている信者（41 章 30 節）である。更にまとめるならば、敬虔な信者、預言者、預言者の同伴者、預言者の母という 4 種類とも言える。彼らも現世ではフズンを抱え、「ラー・タフザン」と言って諭されていた。そのように言って彼らにフズンを禁じた主体は、アッラーか天使のいずれかである。しかし、本研究で対象とする第 9 章 40 節のみムハンマドによる発言であり、これは唯一の例外である。

第 2 節　『ラー・タフザン』の構成

第 1 節では、前提となる情報の確認を行った。それを踏まえて、第 2 節以降は、『ラー・タフザン』のテクスト自体に基づいて論じる。まずは、構成について紹介する。

版によって、目次の有無、序文の種類、説話数、頁数などに多少の変動があるが[135]、本研究では、2010 年にシリア・アレッポの書店で入手した第 23 版を用いている。全体で 456 頁あり、構成としては、4 つの序文（1〜15 頁)、1 頁前後の説話 347 本[136]が並ぶ本編（17〜

---

134 《かれ（ヤアクーブ）は言った。「あなたがたがかれを連れて行くのは、私にはどうも心配である。あなたがたがかれに気を付けない間に、狼がかれを食いはしないかと恐れている。」》（12 章 13 節)、《かれはかれらから離れて言った。「ああ、私はユースフのことを思うと、悲しくてならない。」かれ（父）の両目は悲嘆の余り白くなり、物思いに沈んだ。》（12 章 84 節)、《かれは言った。「私は只アッラーに対し、わが悲嘆と苦悩とを訴えている丈である。私は、あなたがたが知らないことを、アッラーから教わっている。》（12 章 86 節）

135 例えば、1,000 万部記念特別装丁版には、「なぜ悲しむの？」（406〜409 頁)、「あなた方は人生で最も美しい」（409〜411 頁)、「微笑みを作りなさい」（412〜414 頁)、「人生をシンプルに」（415〜417 頁)、「大きく広がる希望」（418〜420 頁)、「人間よ、楽観視しなさい」（421〜422 頁)、「一神教徒から異教徒へ」（422〜424 頁）という 7 つの説話が、「巻末章」の前に新たに加えられている。それ以外は、本研究で用いている第 23 版からの変更は殆ど無く、若干改行の位置が修正されている程度である。

136 ただし 178 番目の説話「内外を気遣いなさい」の中の、p. 230 の 6 行目《言ってやるがいい。「(善い事を) 行え。」》（9 章 105 節）は、後の版では説話の本文の一部ではなく、新たな説話のタイトルとしてフォントやページの装飾が修正されている。これを踏まえると、本来の説

406 頁)、本編のまとめのような巻末章（407～456 頁）に分かれている。説話の目次は本論文末尾に付録として掲載する。

4-2-1. 序文

まず「この本は」という 1 頁弱の文章で始まり、次に「100 万部刊行にあたっての序文」、「200 万部刊行にあたっての序文」、最後に「第 1 版の序文」が掲載されている。例えば、「この本は」という最初の序文には、同書全体に漂う文学的な空気や、現代人の内面的な問題を扱う点、その解決策の提示にはクルアーンの章句に基づきつつ時代や地域を越えた様々なテクストが用いられる点などが、まとめて示されている。短い文章なので、ここで全文を紹介する。

> この本は、人々の暮らしの中の悲劇的な部分、つまり、動揺や不安、自信の喪失、心許なさ、鬱や悲観、不安や苦悩、苦悶、悲嘆、絶望や失望や挫折の治療のために懸命に働く、真摯で魅力的で信頼のおける研究です。
>
> そしてそれは、現代的な問題に対する、啓示の光、メッセージの導き、健全なフィトラ(fiṭra)に適合するもの、正当な試練、リアルな例え話、魅力的な物語、心を掴む文学に依拠した解決策です。この本には、敬虔なサハーバと善良なタービウーン[137]についての引用があります。また、偉大な詩人の作品や、聡明な医師の忠告、碩学の助言、ウラマーの指導の、薫風が吹いています。ここに見られる古今東西の論文は、すべて真理に適うものであり、その一部は、新聞や雑誌、それらの付録、ニュースなどのマスメディアが紹介しているものです。この本は、様々な異質なものが良く整えられたものであり、有意義な努力の成果なのです。
>
> そしてこの本は、あなたに簡潔に伝えています。「幸せを感じ、安心して吉報に喜び、明るい展望を抱きなさい。ラー・タフザン。」[al-Qarnī 2009: 5][138]

1 段落目に見られるのは、「フズン」を様々に具体化した、微妙な心の状態を意味する類義語 (iḍṭirāb, qalaq, faqad al-thiqa, ḥaira, kaāba, tashā'um, hamm, ghamm, ḥuzn, kadar, ya's, qunūṭ, iḥbāṭ) の羅列である。同書に頻出する、しつこいほどに類義語を羅列する文体は、ウラマーによるフスハーの文章として珍しいものではないが、ここでは、著者のフスハーへの造詣の

話数は 348 本とも考えられる。

137 タービウーン(tābi'ūn)とは、「追従者」を意味するアラビア語(tābi')の複数形で、「後続者」や「第二世代」などと訳される場合もある。専門用語としては、預言者ムハンマドに直接会ったことはないがサハーバと会ったことがありムスリムのまま逝去した人々を指す[Ali 2017: 89]。

138 鍵括弧はハディースからの引用であることを示すために筆者が追記したものである。

深さを示す[139]だけでなく、フズンという抽象的な語に具体性を帯びさせる役割も果たしている。

2 段落目で着目すべきは、解決策を導出する際に依拠すると宣言している文献の多様性である。第一に、啓示やメッセージであるが、これは、クルアーンのテクスト自体及び、ムハンマドにアッラーから預けられたあらゆる知恵や教訓、つまりハディースに記された内容と解釈して良いであろう。また、フィトラとは、アッラーによって人間が創造された際に平等に与えられる最も純粋で善良な本性を意味する、翻訳し難い概念である[140]。クルアーンには一度だけ言及があり、そこでは、《それであなたはあなたの顔を純正な教えに、確り向けなさい。アッラーが人間に定められたフィトラに基づいて。アッラーの創造に、変更がある筈はない。それは正しい教えである。だが人びとの多くは分らない》（30 章 30 節）と述べられている。また、ブハーリーの正伝など複数の学者が記録しているハディースとして、「子供は全てフィトラを持って生まれて来る。その後で両親がその子をユダヤ教徒にしたり、キリスト教徒にしたり、マニ教徒にするのである」というものが有名である。これを根拠として、人間は皆純粋で善良な本性を有するのであるが、その後の環境要因により習得する思想や偏見など様々な要素がその外側にこびりついて覆ってしまうため、自分自身が先天的に有する善良で純粋な本性を人はしばしば見失ってしまうものであると考えられている。これを踏まえて先程の引用部は、『ラー・タフザン』が提示する解決策は、このような意味における純粋さに適合するもの、つまり真にイスラーム的なものであると述べているのである。そして、第二に、サハーバやタービウーンについての書、その次に過去の偉人や詩人の書といった、伝統的なウラマーが通常引用する種類の文献を挙げている。また、第三に、様々な時代や地域の論文をアッラーの教えと矛盾しないものとして認識する柔軟さを表している。そして、マスメディアに対する学問の優位性をあえて主張することもせず、むしろ、それらの情報も積極的に用いる姿勢を示している。

これによって、サウジアラビアの学者に対してしばしば抱かれ得る、厳格で保守的な思想の持主なのではないかという読者の懸念を緩和する効果が期待できる。というのも、3-3-1. で述べた通り、サウジアラビア王国の建国理念であるいわゆるワッハーブ主義思想は、「初期イスラームへ戻れ」という改革運動やスーフィズム批判で知られており、多様な土着信仰や中世以来の学問権威構造が根付き、更には西洋文明が流入し始めていた当時のアラブ・イスラーム世界において異質な主張であった[高尾 2019a: 155]。このような背景ゆえに、

---

[139] イスラームの学者にとって、クルアーンが下された言語であり、「イスラーム世界の学術語」[東長 2002: 76]であるフスハーに関する造詣の深さは重要な素質と見做され、無数の学者の中でも正確なフスハーで高尚な文章を書く能力のある学者はまずはその点において尊敬され信頼される。例えば先述のサイード・ラマダーン・ブーティーもその 1 人であった。

[140] 純正、天性、自然などと訳されることが多い。また、フィトラの概念的理解のためには、「良くありたい、正しくありたいなど、人が自然に求める真善美といった諸価値の要求すべてを包み込む、絶対にして不動のこの宗教的宇宙」、「宗教的本能」[水谷 2013: 57]といった解説も参照できる。

現在に至るまで、アラブ人ムスリム同士でも、サウジアラビアの学者は厳格で排他的という印象を抱くことは珍しくないのである。

そして、この序文を締めくくる、「幸せを感じ」以下は、ハディースの引用である。このように、聖典以外の多様な情報源に基づいて話を広げ、最終的には聖典に帰結するという構成は、本編でも度々見られるものである。

また、序文の中には、『ラー・タフザン』という書名の由来を知るための重要な言及がある。カルニーは、同書の執筆を始める前に、人類最大の問題と、それに対する応答を、クルアーンの 9 章 40 節によって確信した旨を、次のように述べているのである。

> 私は『ラー・タフザン』の執筆以前に、人類最大の問題を探し、調査と研究を経て、それはフズンであることを確認しました。ゆえに、私達の預言者は洞窟の中で同伴者に言ったのです。《ラー・タフザン（悲しんではならない）。アッラーは私たちと共におられる。》[al-Qarnī 2009: 9]

この章句に関しては、本章の第 1 節で述べた通りであるが、ヒジュラの途中、追手から隠れて洞窟に避難している最中、ムハンマドが、彼の身を案じてフズンを抱えた同伴者であるアブー・バクルを安心させるためにかけた言葉が、《ラー・タフザン》である。『ラー・タフザン』というこの書籍の本編全体において、9 章 40 節の《ラー・タフザン》についての直接的な言及があるのは 7 箇所だけである。しかし、直接的な言及が無い箇所も含め、この章句が同書全体を貫くコンセプトになっていると考えるのが妥当であろう。

4-2-2. 本編

本編は、「アッラーよ」という説話によって始められる。「幸せになりなさい」、「熟慮し感謝せよ」、「同調してばかりではいけない」、「蓄財は戯れに過ぎない」、「鬱は不幸への道」、「強欲は無益」、「微笑みから始めよう」など、347 の説話 1 つ 1 つにタイトルがついている。章による区分などもなく、ただ並列的に掲載されている。古い版には初めに目次があるが、本研究で依拠している第 23 版では省略されている。ただし、筆者が説話のタイトルを訳して作成した目次を本論文末尾に付録として掲載する。

1 話あたりの分量は多くなく、347 の説話中 131 の説話は、1 頁以内である。最も長い説話である 257 番目の「熟した満足の実」（318～324 頁）でも、7 頁に留まる。また、説話同士の連続性がないため、短時間で完結した話を読了できる。つまり、1 日 5 分間ほど確保して、1 説話を読み進めたとすれば、1 年弱で読了できる構成である。

説話の形式としては、カルニーの言葉の途中で度々古典詩が挿入されたり、WHO のデータの引用などをしながら行われる現代の医学的な話にクルアーンが挿入されたり、突然別の逸話が始まり、しばらくしてまたもとの逸話に戻ったりと、形式に縛られず自由に書かれている印象を与えるものである。ゆえに、理路整然と書かれた本ばかりを読み慣れている人

にとっては、脱線が多く要点を掴みにくいことが煩わしく感じられる可能性がある。しかし、カルニー自身はこのような自由な形式を明らかに同書の長所として提示しており、そのようにした目的を「読者にとってより楽しく、一層喜びを与え、輝かしいものにするため」[al-Qarnī 2009: 13]と序文で述べている。このような自由な形式をカルニーが好んで用いる理由について、本論文の第 3 章でまとめたカルニーの過去を踏まえて考えると、カルニーが大学入学前の読書三昧の日々に愛読していたジャーヒズとイブン・クタイバに代表される古典アダブ書の影響が推察される。第 3 章第 1 節でも言及したアダブ書的特徴が、『ラー・タフザン』の説話の形式に散見される様子は、この後の第 4 章第 3 節にて具体的な説話の分析を通じて提示する。

また、『ラー・タフザン』の説話で紹介される情報源や人物の多様性も特徴的である。それぞれの説話は、「古今東西のもの、大著や雑誌、クルアーンや新聞、ニュースや月刊誌など様々」な文献を参照し、「ウラマーや、文学の権威や思想家、文化人、既存の価値観に囚われない先駆者たちに気付きを与えられ」ながら執筆したとカルニーは述べている[al-Qarnī 2009: 8-11]。例えば、既に本論文で何度か言及しているアダブ書の代表的作家であるジャーヒズ(al-Jāḥiẓ, 776-868/869)の他、アラブ最大の詩人の 1 人と称されるムタナッビー(Abū al-Ṭayyib al-Mutanabbī, 915?-965) [141]、ハンバル学派法学者のイブン・タイミーヤ、歴史家イブン・ハルドゥーン(Ibn Khaldūn, 1332-1406)[142]など、イスラーム圏の著名な文人や知識人が登場する。一方で、他の文明圏の有名人も豊富である。例えば、紀元前の中国の孔子や、イングランドの劇作家ウィリアム・シェイクスピア(1564-1616)、イングランドの自然哲学者、数学者、物理学者などとして知られるアイザック・ニュートン(1643-1727)、ドイツ観念論の祖とされるイマヌエル・カント(1724-1804)、革命期のフランスの皇帝・革命家であるナポレオン・ボナパルト(1769-1821)、第 16 代アメリカ合衆国大統領のアブラハム・リンカーン(1809-1865)、インド独立の父マハトマ・ガンジー(1869-1948)、相対性理論で知られるドイツ生まれのユダヤ人で理論物理学者のアルベルト・アインシュタイン(1879-1955)、第 1 章で言及した、『人を動かす』『道は開ける』(*How to Stop Worrying and Start Living*)などのベストセラーで有名な「アメリカ自己啓発の父」とも呼ばれるデール・カーネギー(1888-1955)、第 40 代アメリカ大統領のロナルド・レーガン(1911-2004)、南アフリカ共和国における反アパルトヘイト運動や大統領就任後の民族和解・協調政策で知られるネルソン・マンデラ(1918-2013)なども登場する。

---

[141] ムタナッビーとは、「自分のことを預言者と見做す者」、「預言者気取りの者」という意味のアラビア語で、彼の言動を皮肉るあだ名である。彼の詩は、「雄渾で格調高く、鋭い警句と斬新な比喩に富む」[岡崎 2002: 974]と評されており、現代においても詩集に収められたり論争のテーマとなったりするなど、多くのアラブ人の心を掴んでいる。カルニーもムタナッビーの詩の愛読者であることは、同書全体から窺える。

[142] イブン・ハルドゥーンは、アラブの歴史家、思想家である。彼の思想は 17 世紀にオスマン帝国の歴史家に影響を与え、19 世紀にはヨーロッパの学者たちに再評価を受け、「社会学の祖」とも呼ばれた。

ただし、それらの多様な事例によって議論を展開した後の結論がすべてクルアーンまたはハディースの内容に収斂される点は、同書全体の傾向である。

フズンの具体例としては、その多様性こそが特徴と言える。特に多いトピックとしては、過去や未来への不安、仕事やお金に関するもの、他人や親族との対人関係、愛する人との死別、手足の不自由や胃潰瘍や高血圧、糖尿病などといった身体的な不調、鬱病などの精神病などである。また、自分自身の感情のコントロールに関する問題などもある。これらは全て、例えば現代の日本社会に暮らす多くの人々にも一般的に馴染みのある種類のフズンであろう。一方で、一般大衆向けのベストセラーのフズンの例としては驚かれるかもしれない点は、戦争や弾圧に関連する、迫害、投獄、拷問、処刑、暗殺、暴力、反乱といった例の多さである。これらは現代のアラブ諸国の厳しい現実の一側面を反映していると言えるであろう。その関連で見ると、貧困や飢えや借金といた経済的な理由からもたらされるフズンも多い。また、例えば嘘つきで噂好きになること、陰口や中傷を述べたり聞いたりすること、その他の卑猥や言葉や不快な言葉やデマを聞くことなどといった「悪い言葉」に関するフズンが多いことからは、古来より言葉を重んじる社会的な特徴が垣間見える。そして、信仰の揺らぎや、生きる意味の喪失や実存的空虚や自殺に関するフズンの多さは、現代という時代性を表していると見做すこともできる。また、これらを表現する語彙が豊富であることについては、4-2-1. にて述べた通りである。

これらフズンへの対処法としては、まずはフズンを放置しないということが、同書で一貫して述べられている重要な点である。また、フズンを乗り越えた先に在るとされる来世での楽園を想起させるテクストの豊かさも同書の特徴と言えよう。その上での具体例として、最も頻繁に言及されているのは、アッラーを想起するための直接的なイスラームの崇拝行為についてである。例えば、礼拝、ドゥアー（義務の礼拝以外の祈り）、アッラーの名を唱えること、クルアーンを読むこと、アッラーについて善い考えを抱くことなどである。また、同様にアッラーの存在を感じるために自然や宇宙を観察することも、フズンの対策として勧められている。また、そのような崇拝行為の意味や重要性を感得するための知識の探究を勧める内容も多い。例えば、忍耐(ṣabr)、親切(maʻrūf)、善良(khayr)といった信仰の基本的な概念についての易しい解説を行う説話もあれば、「学ぶ、知る、行う」という行為の段階について説くものもある。また、具体的な学問分野や書籍や古典詩の紹介を通して、研究や読書を勧める場合もある。その他の例として、クルアーンやハディースに頻出するいわゆる善行も、フズンへの対処法として挙げられている。例えば、貧者への食糧や衣服の施しや病人の見舞い、他者への親切と寛容、知人の訪問やもてなし、微笑みを心掛けることなどである。しかし他者との関係については同時に、悪意ある言動を気にしないことや、はなから他人に期待しないこと、時には部屋に籠ることなど、他者からの自立の重要性についても、完全な存在であるアッラーと不完全な存在である人間との対比による説明などを織り交ぜて、繰り返し説かれている。一方、直接的に宗教的な用語を使わずに述べられている内容も多く、例えば、容姿や健康に気を遣うことや事務所や家の整理整頓といった生活態度の見直しや、

運動やピクニックや善良な人々との交流といったリラックスの手段が挙げられることもある。ただしそのような場合も全てクルアーンやハディースの教訓に収斂する点は、既に述べた通りである。

4-2-3. 巻末章

「最も幸せな人間になるために」と題された巻末章に当たる部分は、本編の説話の要点を箇条書きにして並べたものである。大半が 1〜2 行ずつで、長い場合は 16 行に渡る。それが 566 項目、延々と並べられており、本編の内容を復習したり、本編を読む前に全体の要素を掴むために活用したりできる。短文が箇条書きになっていることにより、長い文章を読んで全体を把握して意味を理解するような意味での「読書」を苦手とする人でも、少しずつ内容を理解していくことが可能になる。

初めの 10 項目を例として示すと、次の通りである。なお、番号は便宜上筆者が振ったものである。

1. 信仰心は不安を取り除き、苦悩を消す。また、一神教徒に活力を与え、アッラーの下僕を慰める。

2. 過ぎたことは過ぎたこと。終わったことは終わったこと。ゆえに、過ぎたことをくよくよ考えてはならない。それは過ぎ去って終わったことなのだから。

3. 定められた天命と割り当てられた恩恵に満足しなさい。すべてのことは神慮によるのであるから、不満を拭いなさい。

4. アッラーの御名の唱念によってこそ、心を癒し、罪を軽減できる。またそれにより、見えないもの全てを熟知する御方は満足する。それによって、苦悩を吹き飛ばせる。

5. 他者からの感謝を期待してはいけない。永遠なる御方からの報奨で十分である。不信心、憎悪、嫉妬を抱く人々のことを気にしてはいけない。

6. 朝を迎えれば夜を待つのではなく、1 日の範囲内を精一杯生きなさい。また、あなたが生きる 1 日をどう改善すべきかに関心を寄せなさい。

7. 将来のことは実際にやってくるまで放っておきなさい。明日を案じてはならない。今日を改善するなら、あなたの明日は、自ずと正しいものになる。

8.　嫉妬から心を清め、恨みから解放されなさい。憎悪を心から追放し、敵意を除去しなさい。

9.　善以外からは孤立し、家で座っていなさい。あなたに関係あることに向き合い、人付き合いを減らしなさい。

10. クルアーンは最善の仲間。諸啓典の話し相手、学問の友、知識の仲間である。

この 10 項目だけをとっても、信仰心による癒し、くよくよしないこと、天命を受け入れること、アッラーの名をよく唱えること、他者を気にしすぎないこと、毎日を無駄にしないこと、先のことで不安にならないこと、他者へのネガティブな感情を棄てること、良くない人付き合いを続けないこと、クルアーンといつも共にあることといった、日常の中で個々人がすぐに取り組めるような内容が、簡潔に示されていることが分かる。テーマ別に分類してみると、第一に、1, 3, 4, 5, 10 は直接的なイスラーム用語（信仰心、アッラーの下僕、天命、神慮、アッラーの名の唱念、見えないもの全てを熟知する御方、永遠なる御方からの報奨、クルアーン）によって信仰を呼びかけるものである。第二に、2, 6, 7 は今日という日を全力で生きることについて述べている。第三に、5, 8, 9, 10 は他者からの自立について述べている。また、個々に例示した 10 項目全てにおいてフズンの具体例と対処法がセットで示されていることにも注目できる。

第 3 節　説話のテクスト分析

本節では、第 2 節で『ラー・タフザン』全体を概観した内容を踏まえ、具体的な内容を示すために、10 の説話を例として取り上げて分析を行う。10 話を選定する際の基準としては、第一に、同書に掲載されている主題、事例、文体などの多様性を示すために、なるべくそれらが重複しない説話であること、第二に、同書自体のテクストの特徴を示すために、クルアーンもしくはハディースの引用の羅列だけの説話ではなく、カルニーの言葉で説いている部分のある説話であることを考慮している。4-3-1. から 4-3-10. でテクスト分析の例を提示する 10 の説話の要約を一覧にしたものが、表 4 である。なお、ここで扱う 10 本の説話の全訳は巻末に付録として掲載している。

表 4 :『ラー・タフザン』の 10 の説話の紹介

	タイトル	頁	要約
1	アッラーよ	17〜18	どんなフズンに襲われても、全知全能のアッラーに助けを求めるのが良い。優しく愛情深いアッラーは、真摯な願いを受け入れ、恩恵を与えてくれるから。さあ、共に祈ろう。
2	困難と共に安楽はあり	30〜31	アッラーは困難に安楽を結び付けて公正にした。諸預言者は絶体絶命の状況下でも希望を堅持した結果、アッラーに救われた。アッラーに全てを委ねた預言者の手本に反して、時間や状況に全てを委ねていないだろうか。アッラーにはフズンを喜びに転換する力があるから、楽園の美しいイメージを胸に、希望を棄てずにいよう。
3	頭で地球を抱えるな	45	過剰な不安は健康を害する。常に神経を尖らせて不快感を露わにするのは、イスラーム史の初期にムスリムに嫉妬して癇癪を起したムハンマドの敵のようである。周りの変化や噂を真に受けて動揺していると、結局は自分の心が原因となって、自らを傷つけたり殺したりする。安定した人生を望むなら、勇気と忍耐をもって物事に向き合おう。ただ生きるだけではなく、どう生きるかが大切である。
4	原因はあなたに	80〜81	アッラーが定めた天命の存在を信じることはムスリムの義務であるが、天命は努力によって書き換えられることも忘れるな。進む道の選択も幸せを認識するか否かも自分次第である。本当の幸せとは、どんな現状でも来世の楽園に希望を抱ける心の豊かさである。思考を輝く方へ向ければ想像以上に美しい人生に気付けるだろう。
5	不安を追い払え	103 〜105	自力で対処し得ないフズンに支配されないために、アッラーを信頼して今を生きよう。アッラーは、安心して心を開くよう勧めている。信じて努力して正しく生きればアッラーが助けてくれるのでフズンは要らない。人は過去や未来の不安を背負って生きられるほど強くないし、繰り返し心を痛めつけても無益である。あなたは自他共に大切にできるように創られている。
6	鬱は不幸への道	196 〜201	鬱や自殺は他人事ではない。アッラーは人に試練を与える。自力で対処し得ないことよりも、できることに注力しよう。過去に囚われ続けても生産性がない。社会で果たすべき善行の義務は全員に課せられており、義務を果たせば死後楽園に入る。歴史上の偉人は、信仰に支えられて忍耐し、精神を健全に保つ努力をした。全能で慈悲深いアッラーの恩恵は甚大である。そ

			んな存在を知っているなら、それ以外の何も恐れなくていい。楽園は、そんな生き方の先にある。
7	赦しを請えば錠が開く	201 ～ 202	歴史上の偉人の苦境における忍耐強さは、アッラーに赦しを求めること、儚い現世の幸せにも不幸にも一喜一憂しないこと、クルアーンに書かれた預言者の手本によって、実現していた。サハーバも、どんな苦境にも動じず忍耐強く生きていた。
8	あなたの主を信頼しなさい	266	安らぎについてクルアーンから学ぼう。クルアーンには、アッラーが使徒や信者に安らぎを与えた数々の逸話が載っている。安らぎとは、常にアッラーを信じ、心の静寂を保って正しく生きる、平和で安全な状態である。また、アッラーへの崇敬、愛、感謝、手本としてのムハンマドを大切にすることである。安らぎには、現世・来世両方に関係する重要性がある。
9	忍耐する人は最上のものを獲得する	299 ～ 301	忍耐は大切である。アッラーは人間を、災いの最中でも希望を保てるように創った。希望を棄てず忍耐すれば、アッラーは望み通りにフズンを消してくれる。善に見える悪もあればその逆もあり、自らの認識が真実とは限らない。人知を超えたことはアッラーに任せて、休むなり戦うなり、自分にできる有益なことをしよう。忍耐の対象である試練には、アッラーが一人ひとりのために選んでくれた最善のものが隠されている。古来より理性と宗教を重んじる人は忍耐を美徳として実践してきた。
10	楽園の安らぎ	401 ～ 402	本当の安らぎは死後の楽園にあるので、現世に安らぎを求めても仕方ない。現世で実現する類の安らぎを求めるあまり、来世で楽園に入るための努力がないがしろになってはいけない。目の前のことに囚われていると、現世も来世も無駄になる。死後アッラーによって執り行われる最後の審判こそ重要である。

（筆者作成）

4-3-1. 「アッラーよ」（17～18 頁）

この説話では、まず、難破、遭難、被災や、拒絶された物乞い、絶望的な窮地など、どのような状況でどのようなフズンに襲われたとしても、アッラーに助けを求めるべきであることが説かれる。また、その理由として、アッラーとは、心からの願いを優しく受け入れ恩恵を与える存在であることが、次のように、聖句を交えつつ示される。

良い言葉と純粋な祈祷、本心からの叫び、無実の涙、気が狂うほどの苦悩は、彼のもとへ昇る。彼に向けて、夜明け前に手を広げ、必要に際して手を伸ばし、災難に際して

目を開き、大事に至って嘆願する。アッラーの御名を、舌が吟じ、叫び、語り、呼び合う。彼への唱念で心を癒し、魂を落ち着かせ、感情を静め、神経を和らげ、正気を取り戻し、確信を強固にする。《アッラーはそのしもべに対して、やさしくあられる。》[al-Qarnī 2009: 17]

これは、様々なフズンに際してアッラーに助けを求める行為を肯定し、促し、その効用を確信させるテクストである。そのような内容の後に続くのは、アッラーの属性を読者に理解させるための表現の羅列である。

アッラー。最も善良なる御名、最も美しい綴り、最も実直な表現、最も貴重な言葉。[al-Qarnī 2009: 17]

このように、説明的ではなくむしろ詩的な文体に組み込まれるかたちで、更に、「豊かさ、不滅、力、援助、栄光、全能、叡智」、「優しさ、深慮、救済、援助、愛情、慈善」、「崇高、威厳、畏怖、全能の主」という、アッラーの属性が次々に示される。
そして最後には、「〜てください」または「あなたに〜を求めます」という、ドゥアー（アッラーへの祈祷）の文句が複数並べられている。この部分は、著者カルニーがフズンを抱える読者に寄り添って自らもアッラーに祈っているものとして解釈することも、フズンの中で読者自身が行うことができるドゥアーの例文を提供しているものとして解釈することもできる。例えば、次のようなテクストである。

光に満ちた誠実な朝の祈りによって、悪魔の囁きを消してください。真実で構成された部隊によって、心の嘘を滅ぼしてください。天使たちの援軍によって、悪魔の策略に応戦させてください。アッラーよ。私たちからフズンを、悩みを、不安を、取り除いてください。[al-Qarnī 2009: 18]

ここで言及されている「天使たちの援軍」とはまさに、クルアーン 9 章 40 節にも登場する天使たちであろう。クルアーンの中でこの天使たちはムハンマドの言葉をきっかけに現れたものであり、またそれは、ヒジュラの途中、または戦場という、極めて特殊な状況下の出来事であった。しかしここでは、それをフズンの只中にあるあらゆる読者の苦境に重ね合わせ、普遍性を持たせている。

4-3-2. 「困難と共に安楽はあり」（30〜31 頁）

この説話タイトルは、クルアーン 94 章の 5 節と 6 節からの引用であり、この聖句に因んで、あらゆるフズンの後には安楽がもたらされると信じるよう、説話全体で著者が呼びかけ

ている。

冒頭ではまず、空腹・満腹、渇き・潤い、不眠・安眠、病気・元気、迷い・導き、といった対義語を多用したテクストによって、様々な困難とその後の安楽とが結び付けて示される。そして、アッラーは必ず公正な判断によって信者を救うという内容の、クルアーン 5 章 52 節が部分的に引用された後、次のような、比喩表現で装飾された詩的なテクストが続く。

> 闇夜に純粋な朝をもたらしなさい。山頂や、枯谷の水路で夜を追いかける朝である。不安な人には思いがけぬ喜びを、一瞬で、光の速さでもたらしなさい。被災した人には目に見えぬ優しさを、穏やかで優しい手を差し伸べなさい。どこまでも広がる砂漠を見れば、その向こうにある青々と茂る庭園を思い、どんどん窮屈になるロープを見れば、それもいずれ切れるのだと思いなさい。涙には笑顔、不安には安心、戦慄には平穏が伴うのである。[al-Qarnī 2009: 31]

この箇所の特徴は、光、水、緑といった、クルアーンに描かれる楽園のイメージと重なる要素の多用である。これによって、来世で楽園に入ることを現世における絶対的な希望と位置付けて信仰しているムスリムにとっては、癒しのテクストとなる。

次に、イブラーヒーム、ムーサー、ムハンマドという 3 人の預言者が絶体絶命と思われる状況下でさえ信仰を保ち、希望を堅持していたことが、それぞれに関する聖句と共に紹介される。イブラーヒームは火刑に処された際のエピソード、ムーサーは海の前まで追い詰められた際のエピソードである。そしてムハンマドについては、次の通り、洞窟の中でのエピソードである。

> 洞窟の中で、聖なる預言者は彼の同伴者に、唯一の至高なる御方であるアッラーが共におられることを知らせ、安全と勝利と平穏がもたらされた。[al-Qarnī 2009: 31]

これは、9 章 40 節について、カルニーの言葉で説き直したテクストで、預言者ムハンマドが、どんな状況でもアッラーのみを崇拝すべきであることをその同伴者に知らせた結果として平穏が与えられたという内容である。直後に、次のテクストが続く。

> 時間や状況の下僕は、苦しいことや悲惨なことにしか目を向けない。なぜなら彼らは、部屋の壁以外見ず、屋敷の扉以外見ないからである。覆いの向こうへ視野を広げ、壁の向こうへ思考の手綱を放してみないのか。[al-Qarnī 2009: 31]

ここでわざわざ「下僕」という表現が用いられている点は注目に値する。直前で示された、アッラーのみを崇拝する、つまりアッラーのみの下僕となる預言者の模範的な態度とは対照的であることを、間接的に伝えているからである。すなわち、「フズンに囚われたままで

視野を広げることを試みずにいる自分の状態は、預言者が示した手本に逆行しているのではないか」と、読者に自問させて気付かせる要素を含んでいる。そもそも、義務の礼拝を行うムスリムであれば、1 日に計 17 回クルアーン第 1 章を唱え、その都度、アッラーにこそ下僕として仕える旨(īyāka na‘budu)を確認している。つまり、このテクストは、アッラーではなく時間や状況の下僕になることは、イスラームからの逸脱であるという意味を孕む。

ただし、このような場合さえ、ワーイズ（警告者としての説教師）の常套句と言われる「地獄に落ちる」などの過激な表現は用いられず、意味的なコントラストによって読者に気付きを与える手法が採られている。このようにしてアッラーのみを崇拝するという信条を読者に思い出させた上で、説話は次のように締めくくられる。

> さあ、同じ状況が永遠に続くことはあり得ないのだから、いまは耐えなさい。最善の崇拝行為は、喜びを期待することである。日々は移ろい、時は進む。夜は朝を孕み、未来はまだ見えない。英知の御方は日ごとに新たな御業で処理なされる。アッラーはこの後、新たな事態を引き起こされるかもしれない。本当に困難と共に安楽はあり、本当に、困難と共に安楽はある。[al-Qarnī 2009: 31]

この最後の 3 文は、明示されてはいないが、55 章 29 節、65 章 1 節、94 章の 5・6 節という、ムスリムの間ではよく知られ暗唱されている章句の引用である。つまり、アッラーにはフズンを喜びに転換させる力があると信じるべきことを、章句の言葉を散りばめつつ多様な表現で説得し、「さあ」と、読者を励まし、困難の中でも希望を棄てないよう勧めている。

4-3-3. 「頭で地球を抱えるな」（45 頁）

この説話には、カルニーらしいシニカルなユーモアを含む、一風変わった表現が散見される。導入は次のような文章である。

> 寝具の上にいても自分自身の中で世界大戦が巻き起こっているような人々がいる。戦争が終わって彼らが手に入れる戦利品は、胃潰瘍、高血圧、糖尿である。彼らは、何かが起きれば燃え盛り、物価の上昇に怒り、降雨の時期が遅れれば荒れ狂い、減給に対して喚き散らす。常に不快感を抱え、永遠に不安である。[al-Qarnī 2009: 45]

想定外の変化に対して怒りを抑えられない人の、本来ならば休息の場となるはずのベッドの中にいても不安に囚われている状態を、「自分自身の中で世界大戦が巻き起こっている」と表現している。そして、そのような思考や態度の結果、胃潰瘍、高血圧、糖尿といった、ストレスが原因で起こり易い病に繋がり得るということを、その大戦で得られる

「戦利品」と、シニカルに表現している。簡潔に言えば「過剰な不安は健康を害する」という内容であるが、このように印象的な語彙をふんだんに使って説いている。

それから、クルアーンが引用される。ヒジュラの数年後に、新参のイスラーム勢力への嫉妬に駆られて陰謀を企む人々が警戒心を高めている様子を描いた、《かれらはどの叫びも、自分たちのことを言っていると考えている》（63 章 4 節）という一節である。説話内には掲載されていないが、引用箇所の続きは、《かれらは敵である。用心しなさい》と、アッラーが預言者ムハンマドに注意喚起をする言葉である。つまり、日々の出来事ににについて長い目で見ず、すぐに不安を募らせ不快感を露わにすることは、アッラーや預言者にとって敵と見做された人々の言動と重なるものであるということを暗示している。これは間接的な表現ながら、ムスリムの読者にとってはかなり強い警告である。その上で、著者は読者に助言する。

> 私からあなたへの助言は、「頭で地球を抱えるな」である。地上で何が起こっても、自分の中に取り込まずに放っておきなさい。実際に、スポンジのような心で、噂やデマを吸い込む人がいる。些細なことで苛立ち、何かが起こるたびに興奮し、常に動揺している。このような心には、心の持ち主を粉砕したり存在を殲滅したりするのに十分な力がある。[al-Qarnī 2009: 45]

「頭で地球を抱えるな」という、この説話のタイトルにもなっている一風変わった表現を用いて、著者は、周りで起こった変化や噂などを真に受けて一々動揺していると、結局は自分の心が原因となって、自らを傷つけたり存在を消したりしてしまうことに繋がると言って、注意を促している。

それから、信念を持つ人／弱い人、勇敢な人／臆病な人、といったように、相反する心の状態とその益と危険性を、交互に述べてコントラストを強めている。

> 信念を持つ人々は、勧告や訓戒によって信仰心を深める。弱い人々は、動揺によって恐怖を深める。（中略）勇敢な強い心を持つ人は、どっしりと腰を据え、精神的に安定し、確信が堅固であり、神経は冷静であり、胸は開かれている。一方で、臆病者は、1 日に何度も、杞憂、デマ、妄想、夢、というナイフで、自分自身を殺している。[al-Qarnī 2009: 45]

この中でも特に、「杞憂、デマ、妄想、夢、というナイフで、自分自身を殺している」という表現は印象的である。無意識にデマを信じて苛立っている人は、まさか自分をナイフで殺しているつもりはないはずであるが、ここでは、その結果として心に生じる問題を考えれば、そのような些細なことが、実はそれほど恐ろしいものであるということを伝えている。その上で、「もし安定した人生を望むなら」と切り出す。

もし安定した人生を望むなら、勇敢に、そして忍耐強く、物事に向き合いなさい。(中略) 何が起こっても動揺しないほど堅固になり、危機の風よりも旋風よりも強くなる。ああ、弱い心の持ち主には、どうか慈悲がかけられますように。日々の出来事が、彼らをどれほど動揺させるだろう。[al-Qarnī 2009: 45]

勇気と忍耐を持って物事に向き合うということは、初めに述べられた、過度に不安を抱えたり怒りを露わにしたりする態度へのアンチテーゼである。そうすれば、例え危機に襲われても動じずにいられるようになるという見通しを立てている。そして、一方的に助言を発して終わるのではなく、その直後に、「弱い心の持ち主」にはアッラーの慈悲がかけられるよう心から祈り[143]、そのような人々に思いを馳せる姿勢を見せている。つまり、そのような人々に注意や警告をするのではなく寄り添ってアッラーの慈悲を祈っているという点は注目すべきであろう。

その後、《かれらこそ生に最も執着する連中であることを、あなたは知るであろう》(2 章 96 節) という章句が引用されるが、ここで「生」というアラビア語(ḥayāt)があえて不定名詞の形をとっていることから、とにかく生きられればどのような人生でも構わない、犯罪者や悪人になってでも生きられるのであれば気にしないという、ネガティブなニュアンスを含むものであると一般的に解釈される。ここでこれを引用することにより、ただ生きるだけではなく、どう生きるかが重要であるという主張を補強している。

説話を締めくくるのは、「高潔な人々は、援助はアッラーから得て、信頼はその約束に基づき、《(アッラーは) かれらに安らぎを下した》(48 章 18 節)」という、著者の言葉とクルアーンの引用との組み合わせである。アッラーへの信仰によって安らぎを得られるという内容であるが、その最後の部分は著者ではなくわざわざアッラーの言葉を用いている。

4-3-4. 「原因はあなたに」(80〜81 頁)

同書の全体において、読者の主体性に訴えかけるような表現は多くみられるが、この説話はその分かり易い例である。まず、次のような言葉から始まる。

アッラーがすべてを定めた後、あなたを幸せにできるのはあなただけである。[al-Qarnī 2009: 80]

イスラームではアッラーが既に定めた天命の存在を信じることは、六信五行に含まれる根本的な信条であるが、天命は努力によって書き換えられるということも、忘れてはいけない重要な点である。この 1 文は、それを喚起している。そして、より具体的な内容が続く。

[143] 原文は Wā raḥmatāh となっており、心からの祈りや助けを求める表現(wā + ---h)である。

まだ見ぬ世界に、より良い状況を期待しているだけではいけない。就職や結婚をするまで、または取引が始まったり新居が見つかったりするまで、幸せや喜びを先延ばしにしてはならない。これらに手が届いたところで、あなたと行動を共にしている「自分自身」が決して変わろうとしないなら、幸せは訪れない。[al-Qarnī 2009: 80]

前の文章でイスラームの根本的な信条を提示した直後に、このように就職、結婚、新規の取引、新居など、個々人の日常生活における具体的な出来事に言及する。これにより、読者一人ひとりが、信条を自らの日常に結び付けることができる。また、「あなた」と、行動を共にしている「あなた自身」という 2 人が存在するかのような一風変わったテクストによって、現状がどうであれ、自分の意志で進む道を決めなければならない、誰のせいにもできない、というシビアな現実を、柔らかな表現で突きつけている点も印象的である。

あなたが責任者である。今すぐに思考を変えて、自分は幸せであるということと、自分で自分を幸せにするのであるということを認識しなさい。土でできた部屋に絨毯を敷いて暮らせるなら、また、パン 1 斤と水瓶があるなら、幸せを、幻想や夢と引き換えに売り飛ばしてはならない。そうではなく、声高らかに意気揚々と歌っていなさい。[al-Qarnī 2009: 80]

自らの幸せを認識し、責任感を持つことの重要性を強調している。土でできた部屋と絨毯やパンと水瓶とは、質素さの表象である。つまり、アラブによくある豪華な大理石の部屋や立派なベッド、様々なご馳走や贅沢な飲み物などが無くても、「幸せ」は損なわれるものではない。ゆえに、質素な暮らしに不満を抱えて、虚構の幸せに目が眩んではいけないと、注意している。それではそのような「幸せ」とは何であるかという疑問が生じる。著者曰く、それは、現状がどうであれ、来世の楽園に希望を抱ける心の豊かさである。

緑豊かな庭園に囲まれ、召使いが何よりも美味しい食事と甘い飲み物を椀に入れて持って来るような、聳え立つ城に居ると想像しなさい。（中略）気持ち次第で、家が城に変わり、幸福や喜びが耐えがたい地獄に変わる。それは、あなたが自分の思考に、フズン、困惑、落胆、不安、苦悩のファイルのコレクションを許しているからである。[al-Qarnī 2009: 80]

1 文目は、クルアーンに描かれる楽園のイメージである。また、この説話は、自分自身や自分の思考を、別人格として擬人化する表現を多く含むのであるが、ここでは、ファイルのコレクションという言葉を使って、特にコミカルに描いている。

続いて、物質的な豊かさと幸せは比例しないという点について、両極端な例を示している。

主に問うてみなさい。なぜ、裕福な人々は超高層ビルに住みながら、その不安と不眠のために精神安定剤を飲んでいるのか。そして、なぜ、僅かであれ、小屋に住みながら幸せに満たされた小鳥のようにさえずる人々がいるのかと。[al-Qarnī 2009: 80]

その後、預言者ムハンマドと信者たちのエピソードを追加してから、次のように言う。

同じ状況、同じ時、同じ場所であっても、どの側面に着目するか、その視点の変化は、自分次第である。そうであるから、いまからあなたの思考の方位磁針を、高みへ向けなさい。そうすれば、方位磁針は緑色になり、同時に人生も緑色になる。底辺へ向けて、目の前を恐怖で真っ赤にしてはならない。[al-Qarnī 2009: 80]

ここで緑色が安全、赤色が恐怖のイメージで描かれている。一般的に、イスラーム法学では色ごとの良し悪しを決めるような明確な規定は存在しない。赤色も、美しいイメージで使われることもある。ただ、このテクストでの用法としては、クルアーンの中で、豊かな緑や途切れることのない木陰が描かれる楽園のイメージと、人を焼くための炎が描かれる火獄のイメージが影響していると推測できる。このように、考え方こそが重要であるということを念押しした上で、更に印象的な表現を続ける。

たとえ自分の皮膚から抜け出しても、火星に住んでも、金山を受け取ったとしても、あなたはきっと、悲惨で不安で苦悩したままである。（中略）引っ越しても、車を買い替えても、パーティーを開催しても参加しても、思考はそのままになっているので、状況は変わらない。（中略）友人に関しても、彼の善行や、付き合いの良さや寛容さに着目すれば、あなたは彼のことを大好きになり、彼に感心するであろう。一方で、彼の悪行や短気、性急さに着目すれば、あなたは彼を嫌い、一緒にいても満足できなくなるであろう。[al-Qarnī 2009: 81]

このように、ここに引用した以外にも様々な身近な例を挙げながら、いかに考え方が大切であるかを説いている。そして最後は、「思考とは、方位磁針である。それを、喜びの世界、楽しみの階段、輝く場所へ向けなさい。そうすれば、思っている以上に美しく喜ばしい人生に、気付けるであろう」という、喜び、楽しみ、輝き、美しい、喜ばしい、という前向きな語を盛り込んだ明るい印象の文で締めくくっている。

4-3-5. 「不安を追い払え」（103〜105 頁）

この説話は、アッラーを信頼し、今を精一杯生きることによって、過去や未来にまつわる、自力で対処し得ない種類のフズンに支配されないよう勧める内容である。

まず、「ラー・タフザン」という一文で始まる。そして、《われは、あなたの胸を広げなかったか》（94 章 1 節）という聖句が、正しく生きたいと願うすべての人のために下されたのであり、それゆえに、悲しむ必要はないという説明が入る。そして、《災いなるかな、アッラーの啓示を頑なに拒む者》（39 章 22 節）という章句を、それでも頑なに心を閉ざす人へのアッラーからの警告として示している。このように同書では、警告の際には、著者の言葉ではなくクルアーンの章句を直接引用することが多い。

次に、12 の章句が引用され、それぞれに約 1 行の極めて簡潔な解説が加えられながら、説話は進んでいく。その 2 番目において、9 章 40 節が次のように用いられている。

> 《ラー・タフザン。アッラーは私たちと共におられる》。アッラーの加護を、そして彼の保護と優しさと援助を確信したすべての者は、このように言うであろう。[al-Qarnī 2009: 103]

クルアーンにおいて、上の章句における話者がムハンマドであることは、文脈上、議論の余地がない。しかしここでは、「すべての者」が、それを自分の言葉として発することができると示唆されている。これは、模範的なムスリムである預言者ムハンマドに倣ってアッラーを信頼することで、誰もが、彼のような心境に至ることができ、彼が発した言葉と同じ言葉を発することができるような人物になれるという、全ムスリム対象の「励まし」となる。

上の引用箇所ほどの短さの聖句と解説の組み合わせが 12 種類並べられるのであるが、それらを簡潔にまとめると、イスラームとは信頼に足る教えであり、アッラーとは、優しさで人々のフズンを癒し、人々の心身を守る、唯一崇拝すべき不滅で完全な存在であり、信じる心を持って努力を絶やさず正しく生きれば、必ずアッラーに助けられることが約束されている、といった内容である。つまり、まず宗教について、次にアッラーについて、最後に信仰実践について、段階的に説いている。その上で、《だから》悲しまなくて良いのであるという意味で、「ラー・タフザン」という冒頭の 1 文が再び登場する。

それから、ハディース、詩、中国の諺など、多様な引用によって、過去や未来に縛られず今を生きよと説く。そうすべき理由として感嘆符によってとりわけ強調しているのが、過去や未来の不安を背負いながら今を生きられるほど人は強くないということ、また、記憶の中で繰り返し心を痛めつけても無益であるということの 2 点である。ある種の諦めを含む現実主義的なテクストである。

説話の終盤には、読者一人ひとりに対して直接的に呼びかける。

> あなたが今生きるこの日、あなたの努力を結集させるこの日、あなたの行動を訓練し、あなたの関心を注ぐこの日、これ以外の不安を取り除こうと躍起になってはいけない。あなたは慈愛に富むように創られ、あなたの健康は注意を払われるように創られ、あなたの倫理は他者と和解するように創られたのである。[al-Qarnī 2009: 105]

引用箇所後半のように、主張の根拠として「アッラーの創造」という本質的な内容を示すことによって日常と啓示を結び付け、前者に関する内容についても、ムスリムへの説得力を増している。つまり、この場合であれば、たとえ現状として誰かを憎んでいても必ず慈愛に富む人になることができ、どのような状況でも自らの健康に気を遣うべきであり、不和を抱えていても生来の倫理によって必ず和解は可能であるという 3 点を、極めて断定的なテクストで示している。現在フズンの中で身動きが取れない人々が希望とそれを実現するための自信を持って再び歩き出せるよう励ますテクストであると言える。

4-3-6. 「鬱は不幸への道」（196～201 頁）

1 話当たりの平均が約 1 ページである同書の中で、5～6 頁を割いているこの説話は、かなり長い部類である[144]。自殺や鬱病について、WHO のデータやヨーロッパの新聞記事などを用いながら読者に語り掛けるこの説話は、現代的でグローバルな視点が現れている分かり易い例である。

冒頭は、「世界中の 2 億人が鬱」という情報についてである。

> 鬱は世界中を襲っている。東西や貧富の差などそこにはない。それこそ、あらゆる人々に襲い掛かる病である。そしてその終わりとは大抵の場合、自殺である。[al-Qarnī 2009: 196]

このように述べ、このテーマが世界中の全ての読者にとって他人事ではないことを伝える。そして、自殺の話を補足する。

> 自殺とは、名前や場所や国を問わず襲い掛かるものであり、信仰する者たちを脅かしている。ある情報によると、その犠牲者は 2 億人に達し、世界中で散見される病となった。そして世界人口の少なくとも 10 人に 1 人はこの危険な病に侵されている。[al-Qarnī 2009: 196]

つまり、イスラームは、啓典に自殺を禁じる直接的な表現があることがその特徴とも言われるほどであり、実際に世界的なムスリムの自殺率の低さは広く知られている。しかし、カルニーはこの説話で、近年はイスラームを信仰しているはずのムスリムの間でも、自殺が身近な問題となっているという点を指摘する。そして、自殺を禁じる章句として、《あなたがた自身を、殺し（たり害し）てはならない》（4 章 29 節）、《自分の手で自らを破滅に陥れてはならない》（2 章 195 節）という 2 つを紹介した上で、より具体的な例に移行する。

---

[144] 比較的長い説話は他に、「微笑みなさい」（86～91 頁）、「建設的な助言を喜んで受け入れよ」（148～152 頁）、「熟した満足の果実」（318～324 頁）の 3 つである。

報道によると、鬱病はアメリカ合衆国元大統領であるロナルド・レーガン氏にも及んでいた。この克服すべき病は 70 歳になったアメリカ大統領に再発した。当時彼はまだ大きな精神的プレッシャーにさらされ、立て続けに行われる外科手術にも耐えていた頃であった。[al-Qarnī 2009: 197]

更に、鬱病に苦しんだ有名人として、エジプトの詩人であり左翼思想家のサラーフ・ジャーヒーン(Ṣalāḥ Jāhīn, 1930-1986)と、フランス革命期の軍人であるナポレオン・ボナパルト(1769-1821)の名を挙げている。また、「世界中の新聞の大一面の殆どを占めた事件は忘れられない」と言って、鬱病であったドイツ人の母親が、鬱病の苦痛が遺伝することを恐れ、3 人の子供たちを殺害後に自殺したという事件に言及する。それから、次のようにデータの話に戻る。

WHO のデータは、この問題の危険性を公開している。というのも、1973 年には世界の鬱病患者の数は 3%であったのに対し、1978 年には 5%にまで上昇しているのである。さらに、孤独なアメリカ人の 4 人に 1 人は鬱病にかかっていることも、いくつかの研究で示されている！（中略）世界中で 1 億もの人々が鬱病に悩まされていることを表明した。その大半が、先進国の人々である。別のデータでは 2 億人とするものもある！[al-Qarnī 2009: 197]

その直後に挿入される《かれらは毎年、1 度や 2 度試みられるのに気付かないのか》（9 章 126 節）という 1 節は、アメリカなど先進国の鬱病患者へのカルニーによる批判を代弁するものであるとも読める。ここまで具体的な話が続いたが、その上で、「レモンの汁から甘い飲み物を作りなさい」、また、「本当の賢者とは、利口に報奨を増やせる者ではなく、損失を報奨へと変えられる者である」というアラビア語の格言を紹介し、その上で、《このような者の上にこそ主からの祝福と御恵みは下り、またかれらは、正しく導かれる》（2 章 157 節）という聖句を続けて、困難な状況を報奨へと転換することの重要性を強調する。

そして、諺や詩によって、自力でどうにもならないことよりも、今できることに注力するべきであると伝える。また、クルアーンの引用によって、そもそもアッラーは意図的に人々に苦難を与える存在であるということも確認し、間接的に、読者に覚悟を持つよう促している。また、イングランドの「おがくずを鋸で切るな」という諺を引用して、既に完了した状態にいつまでも囚われていることが無益であることを諭し、更にクルアーン 3 章 168 節の引用によってそのことを念押しする。

その次は、「虚無感を抱えていることの何が悪いのか、個人の自由ではないか」という反論に答えるかのように、次のように言う。

虚無感を抱えた人が、塞いでしまいがちな領域がある。善行の供給、人々を益すること、病人の見舞い、親戚の訪問、マスジドの管理、善良なコミュニティへの参加、愛する人々と共に過ごすこと、家やオフィスの整頓、有益なことへの満足、貧者や障害者や寡婦に手を差し伸べることなどである。[al-Qarnī 2009: 198]

つまり、自分の殻に閉じこもっているつもりでも、人間は人間である限り社会の中で生きている存在であり、様々な役割を担っているということを伝える内容である。病人の見舞いや親戚の訪問や整理整頓を含め、これらはクルアーンやハディースに示されている「善行」の例であるが、たとえ読者にイスラームの知識が一切無かったとしても、多くの人がその重要性に納得できるような事柄であろう。そして、その後には、《本当にあなたは、主の御許へと労苦して努力する者。かれに会うことになるのである。》（84 章 6 節）という章句を挿入し、そのような善行の実践によって、結果的に、アッラーに会う、つまり死後楽園に入ることができるということを示している。

それからカルニーは、歴史から、災難に見舞われた人がどのように乗り越え、または、どのように、乗り越えることを失敗したかを学ぶよう呼び掛ける。ここで用いられるテクストは、著者の解説、詩、クルアーンの引用と、様々である。そして、学ぶべき歴史上の偉人のエピソードの具体例として、「運命を享受する他に、私は何も求められてはいません」という言葉に言及する。これは、ウマイヤ朝の第 8 代カリフ（在位 717-720）で「ウマル 2 世」とも呼ばれるウマル・イブン・アブドゥルアズィーズ(‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz, 682-720)の発言であると考えられる。この人物は、マッカのクライシュ族のアディー家出身のサハーバで 2 代目正統カリフのウマル(‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, 592-644)の曾孫でもある。それについて次のように簡潔な解説を加えている。

その意味は、ウマルはアッラーによる運命に対して安心しており、その他のことは既に解決したことや通り過ぎたものでしかないということである。[al-Qarnī 2009: 198]

また、イスラーム以前から有名な詩人で後にムスリムになったアブー・ズアイブ・アル＝フザリー(Abū Dhu’ayb al-Hudhalī)が疫病で 5 人の息子を亡くした時、また、クライシュ族出身のサハーバの 1 人であるイブン・アッバース(Ibn ‘Abbās, 620?-687?)[145]が失明した時、そして、七大法解釈学者[146]の 1 人であるウルワ・イブン・アッ＝ズバイル(‘Urwa ibn

[145] イブン・アッバースはサハーバの中でも代表的な学者である。ムハンマドの従弟でありムハンマド没時には 10〜14 歳くらいであったが、多くのサハーバから学び、「ウンマの碩学」、「（知識の）海」などと呼ばれる[小杉 2019: 610-611]。

[146] 七大法解釈学者とは、タービウーンの中でイスラーム教義の法的解釈で有名な者の中でも特に優れた法解釈学者の総称「フカハーウ・アッ=サブア（7 人の解釈学者たち）」のことである。ウルワの他には、サイード・イブン・アル＝ムサイィブ、カースィム・イブン・ムハンマド、ハーリジャ・イブン・ザイド、アブー・サルマ・イブン・アブドゥッラハフーン、ウバイドゥッラー・イブン・アブドゥッラー・イブン・ウトゥバ、スライマーン・イブン・ヤサール

al-Zubair, -713)[147]が、足を切断された上に、生後間もない息子を亡くした時、いかに彼らがアッラーへの信仰に支えられて、忍耐強く精神を健全に保つ努力をしたかを、それぞれの簡潔なエピソードや発言と共に示している。例えば、失明したイブン・アッバースが詠んだ詩は次の通りである。

アッラーが私の眼から光を奪ったら　その光は心の中に

心は賢く理性は寄り道せず　口の中で堅固な剣が抜かれている [al-Qarnī 2009: 199]

この詩の後には、このような歴史上の偉人について、彼らはアッラーからの恩恵の膨大さを想起することによって、その恩恵の一部を失った際にも心を慰めることができたという著者の解説が続く。そして、彼らのように忍耐強く生きた人々の結末が楽園での平安な人生に結び付くことを、《かれらが耐え忍んだので、かれは楽園と絹（の衣）でかれらに報われ》（76 章 12 節）、《あなたがよく耐え忍んだ故に、あなたがたの上に平安あれ》（13 章 24 節）という章句の引用によって暗示している。

また、6 世紀に生まれたイスラーム以前からの有名な詩人で、フナインの戦いでムスリム軍と戦って戦死したドゥライド(Durayd ibn al-Ṣimma, ?-630)は、兄が先に戦死した際、人事を尽くしたが天命には逆らえなかったと、自らの心を慰めた。彼は詩の中で、「兄を助けたいと思う時、人は永生者でないと知る」と、唯一の永生者であるアッラーへの信仰を意識する。そして、アッラーを「嘘つき呼ばわりせず」戦い抜いたと言う。

また、シャーフィイー学派[148]の祖であり、説教師としても活躍したシャーフィイー(Abū ‘Abd Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi‘ī, 767-820)と、アッバース朝期に活躍した詩人アブー・アル＝アターヒーヤ(Abū al-‘Atāhīya, 748-828)の高尚な詩の紹介を通して、天命を受け入れて心穏やかに過ごすことの重要性を伝えている。

それから、リズミカルに語調を整えて、アッラーの恩恵の大きさを伝えている。

> 幾度、死を遠ざけていただいたことか。幾度、天災により恐怖を与えられ、またそこから救出していただいたことか。幾度、絶体絶命の私たちにとっての、新しく、強固で、途切れない帰り処となったことか。幾度、私たちは絶滅の危機に瀕し、それから無事に守られたことか。幾度、躓いた後に力を増して、固い決心で起き上がれたことか。幾度、私たちの道は狭まり、命綱は切れ、視界は暗くなった時、彼が解決、成功、善、吉報を

が数えられる。彼らは法解釈学者であると同時に、ハディース解釈学者、ハディース伝承者でもある[大木 2009: 66-72]。

147 ウルワ・イブン・アッ＝ズバイルは、タービウーンであり、七大法解釈学者の 1 人。

148 シャーフィイー学派とは、名祖シャーフィイーの死後、弟子のムザニーがシャーフィイー学派の学説を実質的に創始した学派である。ハナフィー学派やマーリク学派に比べると、啓示的法源を重視し、地域の慣習に依拠する割合は低い[柳橋 2002: 459]。

齎したことか。[al-Qarnī 2009: 200]

このような形で、更にクルアーンの 1 行ほどの引用も挟みながら、アッラーの慈悲と全能性について、次から次へと畳みかける。このようにしてアッラーの慈悲と全能性について頭に叩き込まれた読者を迎える次の展開は、「そのような全能の存在を知っているなら、それ以外の何事も恐れる必要はないのではないか」という提案である。

> 彼の命令において圧倒的な力を持つのはアッラーであると知る者が、どうして彼以外の命令を恐れるのか。何事もアッラーには及ばないと知る者にとって、どうして彼以外が脅威となり得るか。[al-Qarnī 2009: 200]

これは、本文で言及されていないが、《アッラーはそのしもべにとって万全（な守護者）ではないか。だがかれらはかれ以外（の神々）をもって、あなたを脅そうとする。アッラーが迷うに任せた（このような）者には導きはあり得ない》（39 章 36 節）という章句から着想を得て、著者カルニーが文脈に沿った形で、より普遍的な含みを持たせて説き直したテクストであると考えられる。ここで述べられている「彼以外」には、神々と呼ばれる種類のものだけではなく、自分自身や他人、お金や権力など、あらゆる物事を当てはめることができる。

説話ではその後、《本当にわれの軍勢は、必ず勝利を得るのである》（13 章 173 節）、《本当に現世の生活においても、また証人たちが（証に）立つ日においても、われは必ずわが使徒たちと信仰する者たちを助ける》（40 章 51 節）という章句によって、その先にある成功を喚起している。

その後、マムルーク朝期ダマスカスのシャーフィイー学派の法学者であるイブン・カスィールや、13〜14 世紀シリアのハンバル学派の法学者であるイブン・タイミーヤの発言も紹介している。そして、説話の最後は、現代のムスリムも力を発揮したいときにしばしば唱える、「ラー・ハウラ・ワ・ラー・クウワタ・イッラー・ビッラー（アッラー以外に権力も力もない）」という預言者ムハンマドの言葉についてである。

> アッラーの下僕たちよ、この言葉に執着しなさい。それはつまり、楽園の宝物や幸せの条件、安寧への道、心の開放に執着することである。[al-Qarnī 2009: 201]

著者はこのように、鬱の話題から始まったこの説話を、最終的には楽園への希望を棄てないことの大切さに結び付けることによって、締めくくっている。

4-3-7. 「赦しを請えば錠が開く」（201～202 頁）

この説話では、アラブの歴史上の 5 人の偉人について、苦境に際しての忍耐強さが示され、そのような振る舞いは、クルアーン 9 章 40 節の預言者の姿を手本にすればこそ可能であったということを紹介している。

まず、1 つ前に扱った説話にも登場したイブン・タイミーヤの言葉から始まる。

> 「行き詰まった時は、アッラーに 1,000 回ほど御赦しを求めて祈る。そうすればアッラーは道を開いてくださる。」[al-Qarnī 2009: 201]

この引用によって著者は、アッラーに赦しを求めるという行為の重要性を示しており、その後には、その行為が啓示レベルで正しいということを証明するために、クルアーンの聖句とハディースを、著者の解説を交えながら引用している。

その後、話題は赦しを請うことから、いずれ終わりが来る現世において幸せにも不幸にも一喜一憂すべきでないことへと移り、それについて、9 世紀のダマスカス出身の詩人アブー・タンマーム(Abū Tammām)の詩と、クルアーンの章句が引用される。その上で、過去の偉人が苦境において動じずにいられた理由は、預言者を手本にしていたからであるということを、9 章 40 節を用いて、次のように述べる。

> 歴史上の偉人たちには感嘆する。彼らは様々な困難を、まるで雨の滴を受けるように、そよ風に吹かれるように受け入れた。彼らは頭の中で、洞窟の中の預言者ムハンマド〈彼の上に祈りと平安がありますように〉を思い描いていたのである。預言者は同伴者に《ラー・タフザン。アッラーは私たちと共におられる》とおっしゃった。ヒジュラの途中、預言者は狙われた身であり難民となりながらもイスラームの教えを広めたのである。[al-Qarnī 2009: 202]

つまり、このテクストは、偉人たちは預言者という手本によってこそ困難を乗り越えられたと論じることにより、読者の手元に既にあるクルアーンを開き、その中の手本を、現実の困難を乗り越えるために実際に用いることが有効であるということを教え、理解させるものである。

最後には、それに関する 3 人のサハーバについての逸話で、それについての説得力を増して説話を締めくくっている。まず、イスラーム以前からの有名な詩人であり、その後イスラームを受け入れたことや 33 人の子宝に恵まれたことでも知られる、ミンカリー(Qays ibn ʻĀṣim al-Minqarī)については、最愛の息子の訃報にも動揺せず、人々に話していた物語を最後まで続けた後、落ち着いた態度で死者への祈りに向かったという逸話の紹介である。別の 2 人については、瀕死の中で飲み水を譲り合う逸話の紹介である。これをすべて、苦境に動じない忍耐強さの例として用いている。

4-3-8. 「あなたの主を信頼しなさい」（266 頁）

この説話は、第 3 章でも紹介した「安らぎ(sakīna)」という概念についてである。著者は、これについて平易な言葉でじっくり説明している。まず、「アッラーの下僕である人間にとってのリラックス(rāḥa)は、至高なるアッラーに向かって、安らぎを保持することのなかにある」という 1 文で始まる。それでは安らぎとは何なのかが気になるところであるが、著者はそれについて、「あらゆる語り手より強力な彼の書」つまりクルアーンの引用をもって紹介すると言う。

> 《それでアッラーは、使徒と信者の上に安らぎを下した》（48 章 26 節）、《かれはかれらに安らぎを下した》（48 章 18 節）、《その後アッラーは、使徒と信者たちの上にかれの安らぎを下した》（9 章 26 節）、《その時アッラーはかれの安らぎを、かれに与え》（9 章 40 節）[al-Qarnī 2009: 266]

実際にクルアーンを開いてこれらの章句の前後を含めて読めば多少安らぎの何たるかを知ることが可能であるが、ここに短く引用されている分だけでは、アッラーが使徒や信者に与えるものであるという情報以外は全く不明である。著者は、読者が関心を持って自らクルアーンに手を伸ばして関連箇所を読み込むことを期待しているのであろうか、あるいは、このように小出しにすれば自ずとその前後が思い出されるようなクルアーンの知識が読者に備わっていると考えているのであろうか。どちらの可能性もある。むしろ、その両者共が読者として想定されているのかもしれない。

その後、著者自身の豊富な語彙で安らぎについて説いている。

> つまり、安らぎとは、心を主に向けて固定することであり、もしくは、慈悲深き御方を信頼して、魂を安定させることである。あるいは、全能なる御方への絶対的な信頼によって、心が沈静化することである。安らぎとは、激情をなだめること、魂の鎮静化、親密さであり、静寂に保ち、魂の非行を失くすことである。それは、平和で安全な状態であり、信仰する者たちは、その状態を手に入れる。それは彼らを、困惑と動揺のぬかるみから、そして、疑念と苛立ちの深淵から、助け出す。[al-Qarnī 2009: 266]

更に加えて、次のように言う。ここに出てくる「彼」とは全てアッラーを指している。

> つまり、安らぎとは、下僕が、その主であるアッラーと親しくあることである。そして、彼の名の唱念、保護者としての彼への感謝、彼の命令に従って誠実であること、彼の使徒への追従、彼の導きのもとでの献身、創造主への愛、すべての王である彼への信

頼、彼以外のものと距離を取ることである。そして、アッラー以外に祈らず、彼以外に服従しない。安らぎとは、このようなことを、大切にすることである。[al-Qarnī 2009: 266]

ここでのカルニーの説明をまとめると、安らぎとは、①常にアッラーを忘れず信頼して心の底から安心感を得る状態、②激情をなだめ静寂を保って正しく生きる平和で安全な状態であり、③-a. アッラーを主と認識して、アッラーの名をよく唱え、感謝し、愛し、誠実であること、b. ムハンマドを手本とし、アッラー以外に服従しないことを、大切にすることである。ちなみに、③-b.は、イスラームの信仰の最も基本的な原理である信仰告白の文言（アッラー以外に崇拝の対象は無く、ムハンマドは彼の使徒である）を意味する。

そして、《アッラーは現世の生活においてもまた来世でも、堅固な（地歩に立つ）御言葉で、信仰する者たちを立たせられる》（14 章 27 節）という引用によって、安らぎという概念が現世と来世の両方に関わる重要性を持つことを示して、1 頁弱の短い説話を締めくくっている。

4-3-9. 「忍耐する人は最上のものを獲得する」（299～301 頁）

この説話では、困難に対して忍耐することの大切さを説いている。説話の冒頭は、最初期からのサハーバの 1 人で、カアバ神殿で初めてクルアーンを朗唱したことや、その後法学者としても活躍したことで知られる、イブン・マスウード(‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd, 594-653)の言葉の引用である。これによって、この説話タイトルである「忍耐する人は最上のものを獲得する」とは、イブン・マスウードの発言であることが明らかになる。続いて、シーア派の有名な学者であるアバーン・イブン・タグリブ(Abān ibn Taghlib, ?-758)の言葉の紹介である。

「私はベドウィンが「人の教養として最善のものは、災いが彼を襲った時に、忍耐を続けられることである」と言ったのを聞きました。」[al-Qarnī 2009: 299]

ベドウィン(a‘rāb)とはアラブ世界に古くから暮らしている様々な砂漠の民の総称であり、『ラー・タフザン』の中でも頻繁に登場する。アラブ世界では一般的に、ベドウィンについてのイメージが大きく分けて 2 種類存在する[赤堀 2002: 873]。1 つは、無知蒙昧で伝統に執着する頑固者というネガティブなイメージであるが、これは裏を返せば純朴という見方にもなる。同書でも純朴なベドウィンが悪人に騙される話がいくつか見られる。もう 1 つは、高潔な精神で誇り高く研ぎ澄まされた感性を持ち、最も純粋なアラビア語を話し、アラビア語への造詣が深いといった、ポジティブなイメージである。これに関しては、イスラーム以前から、アラブ世界には町で生まれた子を砂漠の民へ 2～3 年間ほど里子に出し、砂漠の民の精神や古典アラビア語を学ばせる習慣があった[森 2002: 199]という事実に

も表れている。実際に、預言者ムハンマドの乳母(murḍi‘a)であるハリーマ(Ḥalīma al-Sa‘dīya, ?-631)も砂漠の民であった。ムハンマドは乳母とその夫、乳兄弟・姉妹を持っていたのである[後藤 2021: 162-163]。『ラー・タフザン』のこの説話でこのようにベドウィンの発言が引用されているのは、後者の、高潔な精神の人々としての憧憬のイメージに基づいてのことであろう。

このように、サハーバ、シーア派の学者、ベドウィンという多様な人物の言葉を引用した上で、著者カルニーの説明が入る。

> アッラーは人間の精神に、災いがなくなるという希望を吹き込んだ。まるでそれは、人間の苦難への忍耐のため、そして至高なるアッラーへの信頼、アッラーについての善い考えのためのようである。このような忍耐という特質が見られると、アッラーはその人の要求をすぐに叶える。そして彼は名誉もムルーワも損なわせず、悲嘆を消し、望みを成就させる。[al-Qarnī 2009: 299]

人間は災いの最中でも希望を持ち得るポテンシャルがあるということを、アッラーによる人間の創造における、魂を吹き込む過程の話と結び付けて説得的に提示する。そして、希望を棄てずに忍耐すれば、アッラーがその人の要求に応えてフズンを消してくれると言う。引用部の最後の 1 文にある「ムルーワ」とは、イスラーム以前からベドウィンの間に育まれてきた倫理[清水 2002: 991]である。このような高貴さを損なうことなく、フズンを乗り越えることができるという内容である。

その後、アラビア語文法学者の集団の 1 つでイラク南部の都市バスラに起こったバスラ学派の「三大アラビア語文法学者」に数えられる文献学者アスマイー(al-Aṣma‘ī, 740-828)が伝えた、とあるベドウィンによる重厚な格言が紹介される。

> 「善に見える状態に潜む悪に用心せよ。悪い状況から生じる善を求めよ。死を求めればこそ生き、生を求めればこそ死ぬこともある。大抵、恐怖の側から安心はやってくる」。[al-Qarnī 2009: 300]

つまり、人間の目には善として映るものに悪が潜んでいることもあるのと同様に、その逆もあるという意味で、自らの認識が常に真実であるとは限らないということである。ゆえに、突如、災難が実は善い機会であったことに気付くかもしれないし、突如、それが安らぎに結び付くかもしれないという点に気付かせる内容である。このように、災いの渦中にいる読者を励まし、説話の主題である忍耐を勧めている。その後は、人知を超えた出来事に関してはアッラーに任せて安心して、休むなり戦うなり、自分にできる有益なことを実行するよう勧める詩が 2 つ紹介される。

それから、「2 つの理性的な忍耐の方法」として、賢者の方法と愚者の方法という対比の形をとって、分かり易く紹介される。

> 1 つは「残されたものに対する喜び」、もう 1 つは「降りかかったものを追いやる希望」。一方、愚者は試練に対して、2 つのことで不安を抱く。1 つは「不安を過大視すること」、もう 1 つは「より不安なものを見つけてはそれを恐れること」。[al-Qarnī 2009: 300]

それから、人が忍耐をすべき対象となる「試練」という概念について、2 種類の説明を紹介する。1 つは、試練とは、アッラーによる、彼の被造物である人間への鍛錬であるという出典不明の何者かの発言の引用である。もう 1 つは、イランのゾロアスター教からイスラームに改宗した父を持ち、アッバース朝第 7 代カリフ・マアムーンの時代のイラク総督となったハサン・イブン・サフル(Ḥasan ibn Sahl, ?-851)の言葉の引用である。

> 「試練は以下のことを内包する。罪の浄化、怠惰への注意、忍耐によって得られる報奨に目を向けられるようにすること、恩恵についての喚起、善行に対する報奨に向けて呼びかけること。至高なるアッラーの神慮と天命は、最善の選択である。」[al-Qarnī 2009: 300]

つまり、試練というものは、一見不運な出来事であるが、実はその中には様々な効用があるということを伝えている。例えば、試練とは、そこで忍耐を実践すれば報奨を得られるような、アッラーから与えられたチャンスであるという認識である。そして、アッラーは、考慮した上で最善のものを選んでその人に与えるという認識である。アッラーへの信仰を前提としたこのような認識を組み合わせて、試練という概念にポジティブな意味付けを行っている。

説話ではその後、過去の出来事に対して頭の中で因果関係を作りだして余計に不安を強めてしまうことについて具体例を挙げ、クルアーンを引用しつつ注意喚起を行っている。それから、災難の軽減についての格言をいくつか紹介している。

そして説話の最後は、古代ギリシアの政治家で学者のテミスティオス(Themistius, 317-390?)[149]の言葉の引用である。

> 「理性や宗教の民は、神（アッラー）の力能や恩恵の範囲内で徳を積むことと、苦境

[149] テミスティオスは、ローマ帝国後期のギリシアの雄弁家、哲学者。小アジアのパフラゴニア州に所領を有する異教徒官職貴族の家門の出で、355 年コンスタンティウス 2 世によって元老院議員に任じられ、以後テオドシウス 1 世に至るまでの歴代東帝の信頼と尊敬を得た（出典：世界大百科事典 第 2 版）。

や試練の中、平常心を保って忍耐すること以外で、競い合ったことは一切なかった。」[al-Qarnī 2009: 301]

このように、古の時代から、理性と宗教を重んじる人々であれば、競い合ってでも忍耐を美徳として実践していたという点を強調して、説話を締めくくっている。

4-3-10. 「楽園の安らぎ」（401～402 頁）

イスラームでは、この人生で死を迎えた後、アッラーによる最後の審判（清算）において、現世で積んだ善行と悪行が天秤にかけられ、善行がまされば楽園で、悪行がまされば火獄で、永遠の来世を生き始めると信じられている。この説話は、そのような楽園に入るために、現世で幸せや努力の結果を急いで求めすぎることには注意が必要であるということを伝える内容である。

まず、《本当にわれは、人間を労苦するように創った》（90 章 4 節）というクルアーンの引用から始まる。その直後に、ハンバル学派の名祖、イブン・ハンバル(Aḥmad ibn Ḥanbal, 780-855)[150]のエピソードを簡潔に紹介している。

イブン・ハンバルは「安らぎはいつあるのか」と聞かれ、「楽園に足を踏み入れた時に、安らぎを感じられる」と答えた。[al-Qarnī 2009: 401]

つまり、本当の安らぎとは死後に訪れる来世の楽園で感じられるものであるため、現世に安らぎを求めても仕方ないという、最初のクルアーンの引用部を説明するような内容である。それから、著者はこのように補足する。

楽園に入る以前に安らぎは存在しない。現世は、面倒や動揺、悩み、事故、困難、惨事、病気、心配、苦悩、フズン、絶望で溢れている。[al-Qarnī 2009: 401]

それからおもむろに詩が引用される。

現世は困難なものとして創られたのに　　あなたはそこに完全な純粋さを欲している

[150] イブン・ハンバル(Aḥmad ibn Ḥnbal, 780-855)は、バグダードの法学者、ハディース学者である。「信徒の義務はクルアーンとハディースが命ずるところを忠実に実践することに尽きる」とする「ハディースの徒(Ahl al-Ḥadīth)」の立場を貫き、ハンバル学派を生んだ。擬人神観を退け、ムゥタズィラ学派の思弁神学に反対した。投獄や拷問に耐えてムゥタズィラ派のクルアーン創造説を否定し続けた。また、ラアイ（個人見解）に依拠するハナフィー学派に反対した。主著はハディース集『ムスナド』である[柳橋 2002: 165]。

[al-Qarnī 2009: 401]

この詩の引用元は示されていないため著者のオリジナルであると勘違いされ得るが、これはシリアやイラク周辺で活動したティハーミー(Abū al-Ḥasan ‘Alī al-Tihāmī, ?-1025)の有名な詩からの引用である。ティハーミーは、「罪人の宗教よりか細く恋人の涙より繊細である」と評される、切なくも美しく細やかな描写で知られる詩人である[Heinrichs 2012]。本当の安らぎは死後の楽園に入るまでは存在しないのに、それを現世で求めてしまう人間の心理を的確に表した詩であるとカルニーは考えたのであろう。

クルアーンの章句、イブン・ハンバルの発言、著者による補足、そして詩という、目まぐるしくバリエーションに富んだテクストであるが、その後も、多様なテクストが紹介される。

まず、著者カルニー自身がナイジェリアに居る同僚から聞いた話として、母親に夜明け前の義務の礼拝のために起こされた際に、まだ休んでいたいと言うと「楽園に入ってから本当の意味で休めるように、いまは起きなさい」と母親が言った話である。母親と息子のやり取りが目に浮かぶような、直接話法による描写である。次に、昔のウラマーがが、睡魔と戦ってでも知識を得ようとしたのは、一時の身体的安らぎではなく精神の安らぎを求めていたからであるという逸話が、彼と仲間たちとの会話によって紹介される。

その後の展開として、現世で安らぎを求めるあまり、来世で楽園に入るために行う努力を放棄する人々への注意喚起が、次のように行われる。

> 本当に、安らぎを急ぐあまり義務を放棄する者たちは、実は苦痛を急いでいるのである。安らぎとは、正しい行いの遂行や、公益、アッラーへ近づくための時間にこそ在る。[al-Qarnī 2009: 401-402]

また、現世で実現する種類の幸せだけを求める人々を描いたクルアーンの章句を引用し、それに関する啓典解釈学者の見解を紹介しつつ簡潔な解説を行っている。それから、《本当にこれらの者は、束の間の生活を愛する》（76 章 27 節）という別の章句を引用し、補足説明として、そのようにして、先のことを考える視点を無くしてしまうと、結局は現世も来世も無駄にしてしまうと諭す。そして説話のまとめとして、次のように、現世に期待し過ぎないよう、極端な表現で念押ししている。

> 人生とはこのように創られている。死ぬことで尽きる、濁った飲物のようなもの。結局何にもならない面倒なこと。[al-Qarnī 2009: 402]

そして、そのような人生の終わりについて、《それからかれらは、真の主、アッラーに戻される。裁決はかれがなされるのではないか。かれは清算する際は極めて速い御方であられる》（6 章 62 節）という章句の引用によって、死後アッラーによって執り行われる「最後の

審判」の重要性を読者に想起させて、説話は締めくくられる。

第 4 節　分析結果のまとめ：6 つの要素

4-4-1. 全体のまとめ

このようなテクスト分析を『ラー・タフザン』全体に対して行って明らかになった要素は、事例の多様性、文体や語彙の工夫、章句の引用、手本の提供、現実レベルと啓示レベルとの交流、読者への寄り添いという 6 つにまとめることができる。以下、その 1 つ 1 つについて述べる。

第一に、事例の多様性である。「フズン」とは抽象的な概念であるが、その具体例として、遭難、被災、貧困、空腹、渇き、失望、鬱、孤独、不眠、病気など、クルアーンには 1 度も出てこない語彙を含む、現代人に身近な様々な例が示される。その多様性により、読者は各人の状況や、心の状態に適した例を見つけ得る。また、多様な時代や場所の文献や、比喩的な例え話には、読者の想像力に働きかけ視野を広げさせる効果が期待できる。

第二に、文体や語彙の工夫である。事実を述べる際の簡潔な文体と、装飾の多い文学的な文体、暗喩的な詩、カルニー本人の体験談を含む様々な人物の逸話、そしてクルアーンやハディースからの引用が共存している。

ここには、読者を飽きさせない工夫がある。事実を述べる簡潔な文章には、読者が少ない負担で情報を取得できるという利点があるが、裏を返せば面白みに欠けて冗長になり易い。一方で装飾の多い文体や暗喩的な詩は、面白みがあるにしても、裏を返せば背景知識のない現代人には文意の理解が困難な場合もある。実際、『ラー・タフザン』全体において、一般教養があり、特にイスラーム学への関心が強いアラビア語母語話者にとってさえ難解な格言や詩が散見される。それにもかかわらず同書について難解であるという感想をまず耳にしないという点も注目すべきである。多くの読者はテクスト全体を厳密には理解していなくても、細部にこだわらず理解できる範囲で楽しむことができるということである。

また、詩の多用について、アラビア語の古典において詩は最も信頼のおけるエビデンス(shāhid)の役割を果たしてきたという視点から述べることもできる。イスラームが興って最初期のアラビア語学者たちは、「イスラーム以前のアラビア語はイスラーム化以後のアラビア語に勝るという辞書編纂上の典拠の原理」を共有し、イスラーム以前の古典詩の優位性を重視していた[ギブ 1982: 87]。実際に、最初のアラビア語辞書の編纂は 700 年代のバスラ学派のハリール(al-Khalīl, -718?-789/791?)によると言われているが、その際ハリールは古典詩に典拠を得て、現在まで受け継がれる、韻律に関する複雑な理論を作り上げたのである[ギブ 1982: 79]。その後、アラビア文学史上は様々な動きがあるものの、ウラマーが正確な語法や文法を解説するために古典詩を用いる伝統は消えることなく、その実例は本論文の第 5 章で扱っている啓典解釈書の中にも見出せる。そして、第 3 章で見た通り、カルニーはアラビ

ア語の古典に精通している。これらを踏まえると、彼は古典詩を、説話内で表現したい内容を最も的確に示すための手段と見做していると考えられる。また、読者の中でも古典に親しみのある層にとっては、このような詩の多用はテクストの信頼度を上げる要素となる。また、詩の他にも、豊富な逸話、引用テクストと著者自身の書いた部分との区別が曖昧であること、あるテクストから別種のテクストへの唐突な移行などには、古典アダブ書の影響が認められる。有名な古典アダブ書の中で『ラー・タフザン』と類似のテーマのものと言えば、メソポタミアと西ペルシアにおける西暦 10 世紀の文学者兼法官として知られるタヌーヒー(Abū ʻAlī al-Muḥassan ibn ʻAlī al-Tanūkhī, 941-994)による代表作『苦難のあとの救い』(*al-Faraj Baʻd al-Shidda*)であろう。実はこの作品自体、『ラー・タフザン』の中でも言及されている。カルニーは 125 番目の説話である「困難に隠された秘密」の中で、「これを繰り返し読んで教訓を導き出した」[al-Qarnī 2009: 174]と述べている通り、そこから影響を受け、執筆の際の参考にしたことは確かである。296 番目の説話「人々よ、安心しなさい」では、次のように述べている。

> 『苦難のあとの救い』という 30 巻以上の大著の内容はすべて、暗闇の絶頂には安堵があり、危機の絶頂には夜明けがあるということ、抑圧され、悲しみ、惨事に呑みこまれることが増えれば、困窮からの開放、緩和、脱出はもう近いということを私たちに伝えてくれるものである。著者タヌーヒーは興味深い大著において私たちを導いてくれる。それは、災難に見舞われた人、幽閉された人、迫害された人、拷問された人、貧乏になった人、余命が数日となった人のための 200 以上の物語である。[al-Qarnī 2009: 350]

このように古典アダブ書を愛読して信頼し、影響を強く受けているカルニーによる『ラー・タフザン』は、アラブ・イスラーム文化における古典に精通した読者層にとっては親しみやすく、同時に、古典に精通していない現代的な嗜好の読者層からすると教養書としては新鮮で楽しめるものとなっていると言えよう。

また、イスラームからの無自覚的な逸脱に警鐘を鳴らす際には、過激な語彙を用いずに、対照的な例を並べて、意味的なコントラストの強さによって読者自身に気付かせる。つまり、読者の主体性が尊重されている。更に、テクスト全体において、厳しさよりも寛容さや美しさが優先されている。例えば、クルアーンに描かれる楽園の要素を含む語彙を散りばめることにより、読者の来世信仰と結びついた癒し効果を期待できるものがある。

第三に、詳細であることより簡潔であることを優先させた、クルアーンの章句の用い方である。必ずしも節(āya)単位ではなく必要な部分だけを抽出し、それがクルアーンの引用であることは特別に装飾された括弧を付すことによって明示されているものの、どの章のどの節かという出典すら省かれている。この利便性のための簡潔化についてカルニーは序文にて「今後の良い例となるように」[al-Qarnī 2009: 13]と述べている。また、クルアーンの章句として示さないままその内容を著者の言葉で言い換えている場合もあり、これも簡潔化の

一種である。また、章句の引用に著者の解説が全く付いていない場合もある。これは、解釈を読者に委ねるパターン、あるいは、単にそのような内容の章句が存在するということを紹介するパターンである。後者の単なる紹介のパターンからは、クルアーンの内容に精通していない人々も読者層として想定していることが窺える。更に、不信心に陥ることに対する警告的な内容は章句の引用に委ねるなど、アッラーの言葉と著者の言葉との、状況に応じた使い分けが見られる。著者はあくまで読者と同じ地平に立って語り掛けているのである。

第四に、偉人のエピソードを介した、読者への手本の提供である。預言者やサハーバなどの処刑や暗殺が試みられている状況での緊迫感、彼らに起こった惨事への同情など、読者にとって、感情移入しやすいテクストが豊富である。また、過去への後悔、身内の不幸、拷問や投獄、孤独や貧困という、現代の読者にも馴染みの深い種類のフズンを、彼らも同様に経験していたことが示されている。それらを通して、読者は、歴史上の偉人に対して、人間同士としての親近感を抱きやすくなるであろう。また、彼らの言動をクルアーンの章句といちいち結び付けることにより、それらはイスラームの教えから逸脱していない、「正しい」言動であるということが証明される。これは、ムスリムが安心してそれらの言動を手本とするためには、重要な点である。

第五に、現実レベルと啓示レベルとの交流、つまり、クルアーンの章句に現実味を帯びさせている点である。例えば、「くよくよする自分」と「アッラーによる創造」のような、日常的な概念と神学的な概念とが結び付けられている。また、クルアーンの章句の個別具体性よりも、状況や時代を超えた普遍性が強調される。これにより、イスラームへの理解度や関心の低さゆえに「クルアーンはアッラーの言葉である限り、時代を超える普遍的真実である」と言われたところで実感が沸かないような層でさえも、自分自身の生きている現実とそれらの章句とを結びつけることができるようになる。高圧的に啓蒙するのではなく、詩的な文体に組み込むかたちで、アッラーの属性や信仰の効用を提示することによって、読者にそれらを理解、確信、納得させる。

第六に、読者に寄り添う著者の姿勢の徹底である。「あなたの」という人称代名詞を多用して、読者に呼びかける者としての説教師(dāʻin)らしく、読者一人ひとりに語り掛ける。一方で、警告者としての説教師(wāʻiẓ)のような脅迫的な文体は見られず、非難よりも激励に重きを置く。また、啓蒙主義的な色は抑えられ、読者の抱くフズンへの理解と共感を丁寧に示し、説話後半では「私たち」という人称代名詞の頻度を高め、カルニーと読者との一体感を表現する手法も見られる。また、感情論や根拠のない断定は避けられ、段階を追った、ある程度現実的で論理的な説明が多い。つまり、信仰心が確立していないムスリムをも読者として取り込もうとする意図が現れている。これも、読者への寄り添いの一種と言える。

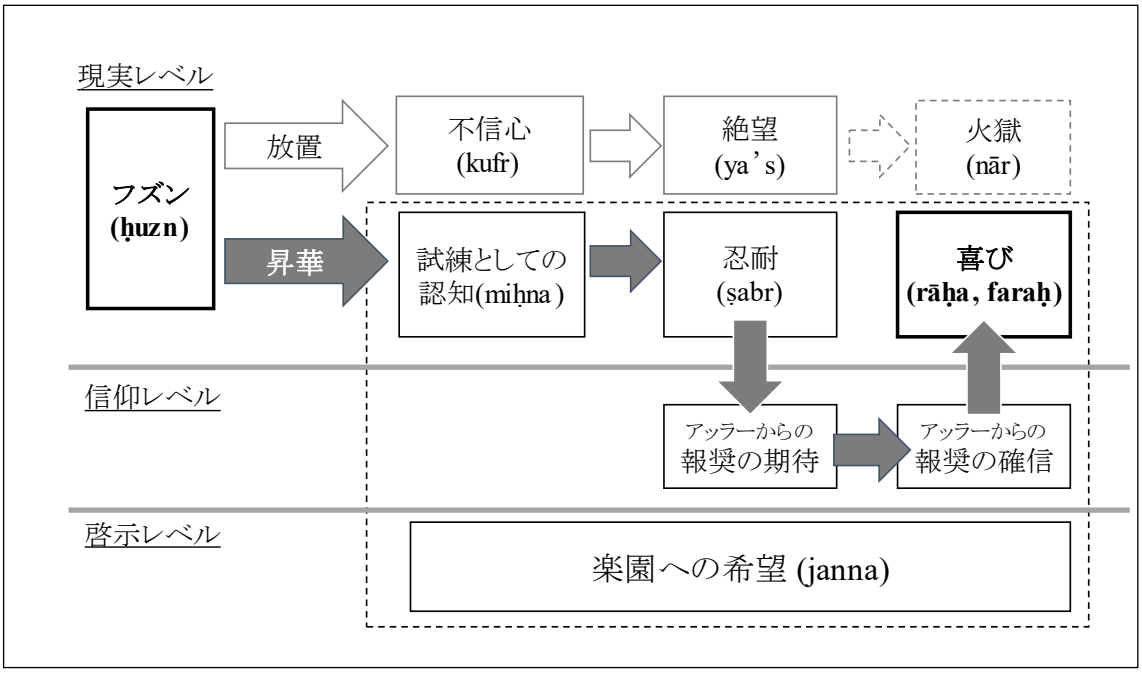
ここまでで挙げた 6 つの要素をごく簡単にまとめると、内容面としては、心を開いて日常の様々なフズンと向き合い、過去の偉人に倣ってアッラーを信頼し、クルアーンに依拠して、「私たち」、つまり著者カルニーとその読者たちが共にフズンを乗り越えようということが述べられている。また、形式面としては、その内容を伝えるために、イスラームの知識や関

心が高くはないムスリムをも補助し得るテクストになっている。

4-4-2. フズンへの対処法について

更に、フズンにどう対処すべきであるのかに特化してまとめてみると、具体例は多様である一方で、『ラー・タフザン』の主張は極めてシンプルであることが分かる。つまり、同書全体に渡って、フズンを放置せず、また、フズンを一人で抱え込まずクルアーンを通して預言者や過去の偉人を手本として現実に向き合い忍耐することによってアッラーからの報奨を期待し、楽園入りに近付いたことによる安心感や喜びを獲得しようという内容を繰り返しているのである。これに関しては、図 2 を用いて説明する。

図 2 :『ラー・タフザン』に見られるフズンから喜びへの転換メカニズム



（同書全体を参考に筆者作成）

例えば、「絶望」と訳した「ヤアス」という言葉が同書においてどう語られているのかに着目すると、それは、深いフズンの中でフズンを放置することによっていつしか信じる心さえ見失ってしまった先に在る状態として描かれている。フズンを放置すると不信心に繋がり、不信心はヤアスに繋がる、という関係性である。そしてヤアスの先に何が起こるかは『ラー・タフザン』にはあまり書かれていないのであるが、クルアーンには、このヤアスという状態が火獄に繋がると明示されている（29 章 23 節など）。したがって、大抵のムスリムは、直接言われずともそれは是非避けたいと感じるのである。あるいは、『ラー・タフザン』の読者の中には、ムスリムであってもクルアーンの知識をほとんど持たない層も含まれていることは想定される。その場合は火獄に繋がるところまで明確に想像できない可能性はあ

るが、読み進める上で特に支障はない。フズンが不信心に、そして不信心が絶望に繋がってしまうという直接的に表現されたメッセージだけでも十分である。

それでは、フズンをどうすべきと説いているのかに着目すると、それを無意味なものとみなしたり無視したりするのではなく、試練、つまり、アッラーがその人にあえて与えた意味のある出来事として認知せよと説く。そして、そのように価値あるものとして認知すればこそ、自暴自棄にならずそこで忍耐することも可能であると説く。忍耐と訳した「サブル(ṣabr)」とは、クルアーンでも美徳とされているイスラーム的にポジティブなニュアンスの重要概念であるが、『ラー・タフザン』もその重要性を度々言及している。そして、その際に、サブルの分だけ必ずアッラーから報奨が貰えるというイスラームのロジックを用いている。アッラーからの報奨とは、この世で死んだ後に、永遠の人生を楽園で暮らすために貯める必要のあるポイントのようなものである。ムスリムは、人はこの世で死んだ後、永遠の人生を楽園か火獄かのどちらかで生きるというクルアーンに明記された死生観を持っているため、死後楽園に入ることが、今この世で生きていることの究極の目的であり、同時に、本人がクルアーンを信じている限り存在し続ける絶対的な希望となる。『ラー・タフザン』は、このような楽園がいかに良い場所かを美しい文章で度々説いている。そのような信仰が大前提となり、アッラーからの報奨を期待して忍耐を続け、アッラーからの報奨を確信できたら、それはムスリムにとって楽園入りに一歩近づけたということと同義である。そもそも、図 2 の点線で囲んだ部分は楽園に基づくイスラーム的な死生観への信仰が無ければ意味を成さないが、その信仰がある場合は、このような報奨の確信が、現実レベルでの安心や喜びとなる。

これ自体は先行研究として第 1 章で触れたターナーの研究[Turner 2018]からも類似の内容が導き出せるもので、イスラームの論理としての新規性は無い。ただし、このシンプルなメカニズムが、これまでに見てきた通り、『ラー・タフザン』全体で実に多様なテクストに彩られながら幾度となく繰り返されていることは同書の特徴である。また、説話の 1 つ 1 つが一見してカオスとも呼び得る極めて多様なテクストで構成されながら、このシンプルなメカニズムが一貫していることによって、同書全体としてのまとまりが生まれているとも言える。

第 5 節　『人生を革新せよ』との比較

第 4 節まででは、『ラー・タフザン』自体のテクストを分析して、その中で何がどう説かれているのかを整理した。しかし、それらの要素は、一般的に類書と見做されるようなイスラームの学者兼説教師による書籍とはどのように異なるのであろうか。一定の共通点を持つ他の書籍との比較によって相対化することは、『ラー・タフザン』の特徴をより明確にするために有効な手段である。そこで、第 5 節では、1956 年に初版が発行された人気書籍で

ある、ガザーリー著『人生を革新せよ』に着目する。

4-5-1. 『人生を革新せよ』とは

(1) 概要

まず、『人生を革新せよ』について簡単に紹介する。これは、1948 年にアメリカで出版されたデール・カーネギーの『道は開ける』[Carnegie 1948] [151]を、称賛しつつもイスラームの観点で批判を加えながら議論を発展させた著作である。全 224 頁の中に、24 の説話が収録されている。『ラー・タフザン』と同様に、各説話にタイトルが付されている。例えば、「1 日の範囲内で生きよ」、「不安の原因をいかに取り除くか」、「知識は行為で実を結ぶ」、「空虚さの害」、「失った物のために泣くのはやめよう」、「他人からの感謝を期待するな」などである。説話ごとのページ数は、4〜5 ページのものが 6 話、6〜9 ページのものが 12 話、10〜15 ページのものが 6 話、そして、20 番目の「信仰と背信の間」という説話だけは比較的長く、24 ページある。全体として、1 説話当たりの平均は 8.5 頁である（表 5）。

[151] 日本でも 1999 年に香山晶訳が創元社から出版され広く普及している。帯には「日本で 300 万部突破の世界的ベストセラー。悩みの原因を根本から突き止め、悩みを克服するための具体的な方法を解き明かした不朽の名著」と記載されている。

表 5 :『人生を革新せよ』の目次

通し番号	開始頁	長さ（頁）	タイトル
-	5	10	はじめに
1	15	8	人生を革新せよ
2	23	5	今日の範囲内を生きよ
3	28	9	安定と余裕と狡猾さ
4	37	12	悩みと毒
5	49	7	不安の原因をいかに取り除くか
6	56	6	行為は知識を実らせる
7	62	5	空虚さの害
8	67	5	些末なことで頭をいっぱいにするな
9	72	15	神慮と天命
10	87	7	《われはそれ（クルアーン）を真理と共に下し、それは真理と共に下った》（17 章 105 節）
11	94	4	失った物のために泣くのはやめよう
12	98	9	あなたの人生はあなたの思想の産物から成る
13	107	10	同害報復の法外な価格
14	117	9	他人からの感謝を期待するな
15	126	7	所有するものを 100 万ポンドに交換する？
16	133	11	あなたは唯一の存在
17	144	4	塩辛い?レモンから甘い飲み物を作ろう
18	148	14	利己主義と利他主義を分ける行為
19	162	7	密かまたは露わであることの純粋さ
20	169	24	信仰と背信の間
21	193	9	使徒のルーハーニーヤ
22	202	6	あなたの価値に応じて批判は増える
23	208	5	批判への反逆者であれ
24	213	6	自らを清算せよ
-	219	2	まとめ
-	221	2	索引
-	223	1	著書一覧
-	224	1	著者紹介「箇条書きで紹介する偉大なる説教師シャイフ・ムハンマド・アル＝ガザーリー」

（筆者作成）

(2) 著者

著者は、アズハル大学出身の著名なウラマーであり、ムスリム同胞団にも在籍したイスラーム政治思想家の、ムハンマド・アル＝ガザーリーである。以下、主に『人生を革新せよ』の巻末に掲載されている略歴に基づいて、彼の生涯について簡潔に紹介する。

1917 年にガザーリーは、スーフィーの父親のもとに長男として生まれ、10 歳で既にクルアーン全編を暗唱した。幼少期はエジプトの田舎の、クルアーンを中心に読み書きを教える初等教育施設であるクッターブ(kuttāb)にて学び、その後、エジプト第二の都市であるアレクサンドリアの初等宗教(al-dīn al-ibtidā'ī)学院に入学した。1937 年には、カイロのアズハル大学のイスラーム基礎学部に入学し、1941 年に卒業した。

ガザーリーは、一時期はムスリム同胞団を支えるイデオローグの 1 人であったが、権力闘争の結果、1953 年に同胞団の政治局を追放された。しかしその後も、同胞団系の雑誌、出版社を中心に数多くの著作、論説活動を行った。特に 60 年代のハーリド・ムハンマド・ハーリド(Khālid Muḥammad Khālid, 1920-1996)、90 年代のファラジュ・ファウダ(Faraj Fauda, 1946-1992)との間の政教分離をめぐる論争が有名であり、イスラームは政治と宗教をともに包摂することを論証した[中田 2002b: 256-257]。アズハル大学卒業後は、カイロのアタバ・アル＝フダラー・マスジド(Masjid al-'Ataba al-Ḥuḍarā')にて、イマーム兼説教師に任命された。その後、ダアワ関連の職務において昇進を続け、1981 年にはワクフ省の役員になった。

ガザーリーは、教育活動にも熱心であった。エジプトではアズハル大学、サウジアラビアではマッカのウンム・アル＝クラー大学、アルジェリアではアミール・アブドゥ・アル＝カーディル・アル＝ジャザーイリー大学にて教鞭をとり、実際に学生の論文の指導も行っていた。シンポジウムや学会への参加、講演の他、イスラーム世界に関する書籍の執筆も盛んで、現代の若者を中心に多大な影響を与え、今日まで高く評価される論文を複数執筆した。説教に関しては、思いやりのある穏やかな所作で知られる。「心と頭に同時に語り掛ける」とも言われ、説教師としての人気も高い。また、1989 年には、イスラーム奉仕部門にてキング・ファイサル国際賞(Jā'iza al-Malik Faiṣal al-'Ālamīya)を受賞した。1996 年にサウジアラビアの首都リヤドにて逝去し、マディーナのバーキー墓地(al-Bāqī')に埋葬された[al-Ghazālī 2006: 224]。

この略歴からも分かる通り、ガザーリーはアズハル大学卒業後にダアワ関連の職を登り詰め、ワクフ省という中央官庁でも活躍した、エジプトという国家の宗教界を代表するエリートである。それでいて民衆への優しく物腰柔らかな態度でも広く敬愛された。一般的に、知識と人格において疑う余地のないれっきとしたウラマーの 1 人として認識されている。第 3 章で述べたように、10 年間もの軟禁生活を経験したカルニーが、サウジアラビア政権との微妙な距離感を保ちながらも厳しい監視下にあり、いくつかの疑惑のせいで民衆の間でも定期的に批判に晒されていることを踏まえると、経歴や活動領域、民衆の間で抱かれているイメージについて、両者の間に大きな差異があることは明らかである。筆者が

2010 年から 2011 年にシリア国立アレッポ大学にて『ラー・タフザン』を読んでいると、それを知った人々から「その本に関心があるならもっと読むべき本がある」と言われ、『人生を革新せよ』を勧められ、実際に贈られたことも複数回ある。カルニーとガザーリーの社会的立ち位置の違いを考えれば、カルニーへの疑念とガザーリーへの信頼に基づいて、そのように助言するアラブ人ムスリムが一定する存在することも不思議ではない。また、それゆえに、ガザーリーの著作とカルニーの著作とでは、読者層も自ずと異なってくることは予測できる。

(3) 類似点

民衆の間で抱かれる著者の人物像に関する重要な相違点がありながら、なおもこの 2 冊が類書と見做される場合がある点は注目に値する。例えば、第 1 章でも言及した通り、サラテは『人生を革新せよ』を、現在イスラーム世界で影響力を持つ 1 つの文学ジャンルである「イスラーム的自己啓発(Islamic self-help)」の先駆けと見做し、それと同様に『ラー・タフザン』をもその潮流におけるベストセラーとして位置づけている[Zárate 2019: 867]。また、実際の読者の間でも両者を類書と見做す傾向があることは、しばしば散見される。例えば、書籍サイトにおける『ラー・タフザン』の読者レビューには、『人生を革新せよ』との比較を通して批判を行うコメントがある[152]。また、『ラー・タフザン』のページの自動リコメンド機能によって『人生を革新せよ』が表示されることは、読者層がある程度は重複していることを表している。

テクストを分析する前に既に自明な範囲で『人生を革新せよ』と『ラー・タフザン』との類似点を整理してみると、4 つにまとめることができる。第一に、著者が、伝統的なイスラーム学を修めた学者でありつつ民衆の間での人気説教師でもある点。第二に、当時のアラブ世界の時代背景を重視しながら大衆向けにイスラームを説いている点。第三に、20 回以上増刷され、アラブ全域でとりわけ普及した点。第四に、数ページの読み切り型の説話や一般民衆の日常生活に寄り添ったテーマでイスラームを説くスタイルといった、テクストの形式である。つまり、しばしば『ラー・タフザン』の特徴として、読者にとっての読み易さ重視の形式が挙げられるのであるが、それは、『人生を革新せよ』において、ある程度は既に採られていた手法である。『ラー・タフザン』が話題になる以前、この 4 点を満たす書籍は管見の限り、他には無かった[153]。これらの類似点を踏まえると、しばしば耳にする「『ラー・タフザン』が『人生を革新せよ』の二番煎じである」といった批判についても理解可能である。

---

[152] 例えば、goodreads の『ラー・タフザン』ページ内、2009 年 5 月 7 日のコメント。

[153] 『ラー・タフザン』以後、タイトルや構成面が類似している書籍が多数出版された。この点は、同書の影響力の大きさを窺わせるものである。ここで挙げた 4 要素を満たす書籍としては『ラー・タフザン』の 4 年後（2006 年）に出版されたムハンマド・アル＝アリーフィーの『人生を楽しみなさい』がある。

4-5-2. 序文

『人生を革新せよ』の序文は全体として、ガザーリーの情熱が美しいアラビア語で活き活きと表現されているテクストで、同書全体の基本スタンスが明確に示されている。以下、序文のテクストを分析しながら、それぞれの内容に関して『ラー・タフザン』の内容との比較を行うことによって、『ラー・タフザン』の特徴を明確化する。

(1) アラブ世界のムスリムに対する内省的批判

まず、『人生を革新せよ』では、社会的背景に関する記述として、アラブ世界内部における特定の人々を痛烈に批判している。例えば、腐敗したジャーナリズム、民衆の流血や屈辱を引き起こす政治指導者、敬虔さを偽る宗教人(rijāl al-dīn)などである。宗教人と訳したこの言葉は、宗教の世界にだけ生きているかのような態度で現実の社会や人々と関わろうとしない人々を指す言葉である。これがしばしば批判的なニュアンスを帯びる理由は、イスラームが精神的規範であると同時に社会的規範でもあるということが一般的に重要視されているためであろう。イスラーム的には、大きな支持基盤を持つ法学者やハディース学者などのウラマーが実質的に社会的権威となる例はあるものの、本来、聖職者や僧侶といった人々は存在せず、その人自身が宗教的権威であること自体を職業とする立場はスンナ派の一般的な解釈としては認められていない。ガザーリーは次のように、特に宗教人の罪深さを激しく非難し、緊張感を纏ったテクストによって、当時のムスリム社会に警鐘を鳴らしている。

> 理性的な視野の欠如は真実の理解を妨げる複雑な障壁であり、そのような人々が民衆の理解促進のために指導をしようなど、もってのほかである。諸宗教の病は、元はと言えば、多くの宗教人の理解の欠如のせいで生じたものである。これは、戦場で胸に疾患を抱える人が襲撃にも撤退にも適さないことと同様である。（中略）
>
> 歴史には、宗教人と呼ばれる人々の多くの敗北が刻まれてきた。これを、一部の愚者は宗教(dīn)自体の惨劇に書き換えるが、それは忌まわしい不義である。偽りの敬虔さを持つ人々の敗北は、本当の意味で、人間性のフィトラ[154]にとって、また、無知、頑固、偽善に抗うタビーア(ṭabī‘a)[155]にとっての勝利である。そしてこの勝利は、アッラーの御許からもたらされた通りに宗教を理解するための基礎とされるべきものであり、愚かな売り手によって汚された後に放棄されるべきものではない。[al-Ghazālī 2006: 8]

簡潔にまとめると、まず、敬虔を装う宗教人たちのそもそもの理解力不足を指摘し、それゆえに真実を理解し得ない彼らには、民衆の指導は不可能であると断言している。次に、彼

---

[154] フィトラについては 4-2-1. にて詳述したが、全ての人間が有すると信じられている生来の純粋で善良な本性のことである。
[155] アッラーによって与えられた自然本性、基本的には物体に内在する原理[仁子 2002: 610]。

らが排除されたことを、敬虔を装う宗教人たちによって歪曲されたイスラームを、自然なかたちで理解し直す機会が民衆に開かれたという意味で「勝利」と呼んでいる。宗教人の敗退をイスラーム自体の敗退と言う人を「愚者」とし、その認識を「忌まわしい不義」として厳しく非難し、宗教人の敗退こそ本来的なイスラームの勝利であるという、ガザーリー自身の視座と主張を強い語調で極めて明確に提示している。ガザーリーのような人物によるこのような意味での宗教人批判は説得力がある。ガザーリーは先に紹介した通り、れっきとしたウラマーの一員でありながら一般民衆の心に優しく語り掛ける説教スタイルで知られているような、イスラームの知と社会や民衆との関わりを極めて重要視しそれを体現した人物であった。彼のそのような姿勢と、それと逆行する宗教人に対する批判は表裏一体である。

一方、『ラー・タフザン』では、社会の状況に関する記述において、政治的なニュアンスを含む語彙も特定の人々への批判もほとんど見られない。カルニーの、民衆や社会との関わりを重要視する様々な活動実績を踏まえるとガザーリーと同様にイスラームのいわゆる宗教人への批判を行っても不思議ではないが、そのような人々への言及は無いのである。その背景としては、当時のカルニーのアラブ・イスラーム世界における社会的地位が当時のガザーリーと比較して全く確立したものではなかったという違いも影響しているであろう。

ただし、明確な批判として述べられているわけではないものの、例外的に、『ラー・タフザン』で 32 番目の「恩赦」という説話には次のような箇所がある。引用文中の下線は訳者による。

> 人々よ、人生は美しい。表情は輝き、太陽は明るく、朝は喜びであり、ありのままの姿は魅力的で、日の沈む様子は魔法のよう。そんな 1 日に目を向けてはどうか。なぜ、歓喜に満ちた宇宙と連動して星々が笑うように笑ってみないのか。なぜ、鳥が明るい展望を抱くようにあなたも前向きになり、優しいそよ風のようにあなたも優しくなり、穏やかな小雨のようにあなたも穏やかにならないのか。悪魔、害悪、疑念、誹謗、凶兆、他人の不幸へのほくそ笑み、<u>シャロン</u>、これらを取り除けば、人生は美しい。問題は、一部の人々は悲観的で、太陽を見ればその熱さに不平を唱え、花があればあなたにその棘を見せ、星空を指さして、闇について怒っているということ。そこで、あなたに危害を加えたあらゆる人への恩赦によって描かれた夜を、胸に抱いてみないかと提案したい。そうすれば、闇夜に苦しまず幸せに眠れるだろう。[al-Qarnī 2009: 50]

人生の美しさを説くテクストの中に突然現れた「シャロン」とは、2001 年 3 月から 2006 年 4 月に在任していたイスラエルの第 15 代首相、アリエル・シャロン(1928-2014)のことであると考えるのが妥当であろう。この世界には美しい側面とそうではない側面、つまり太陽で言うところの、世界を照らしてくれる「明るさ」の側面と、土地や生き物を干上がらせてしまう「暑さ」の側面とがあるが、その美しい側面に目を向けることによって心の平穏を保つことを勧める文章である。前後は政治色の無いテクストであるが、両側面の内の、目を向

けても仕方がないような、この世界の害悪の側面の具体例として、悪魔と並列の関係で密かに「シャロン」という 1 語だけを紛れ込ませている。他にも、イスラエルの指導者らに対する悪意が明確な箇所として、192 番目の「有益な行いに専念しなさい」という説話に、イスラエル第 5 代首相のゴルダ・メイア(1898-1978)と、初代首相のベン＝グリオン(1886-1973)、第 4 代国防軍参謀総長、第 4 代外務大臣などを務めたモーシェ・ダヤン(1915-1981)らの名前を挙げて彼らの努力と忍耐強さに言及し、それは「猿や豚の仲間の忍耐強さである」[al-Qarnī 2009: 243]と、同書では極めて珍しいウラマーとしての品位が疑われかねない言葉で避難している。ただし、その一方にあるものとして、「1 日に 1 時間と働かない数千人のムスリム（中略)。彼らは遊び、食べ、飲み、眠り、時間を無駄にしている」、「多くのムスリムの無能さである」[al-Qarnī 2009: 243]と述べている。つまりこれは、多くのアラブ人ムスリムがパレスチナにおける占領や殺戮について問答無用の非難の対象とするイスラエルの指導者を酷い言葉で貶めた文脈上で、努力や忍耐さえしないムスリムに言及することによってその底なしの無能さを指摘するという強烈な自己批判である。

このような例外はあるものの、『ラー・タフザン』では大抵の場合、世界の政治家の個人名が挙げられている箇所でさえ、政治的な含意は見られない。焦点は、彼らに関する自殺や鬱病などを巡る、内面的なテーマに絞られるという点が一貫している。その分、『人生を革新せよ』では見られないような、内容の意味自体に大きく影響はしない装飾的な形容詞または副詞がふんだんに用いられ、また、読者の想像力に委ねるような抽象的な語彙を用いた描写が豊富である。つまり、具体的で社会的なテクストに富む『人生を革新せよ』に対し、『ラー・タフザン』は抽象的で内面的なテクストに富んでいる。

(2) イスラーム圏外への視野

『人生を革新せよ』は西洋的価値とイスラーム的価値との一致を提示することを著作全体の目的の 1 つに据えているため、本編中にも、西洋の文献からの引用が多い。これについて、序文では次のように述べられている。

> この本では、私たちにもたらされたイスラームの教えと、教養や振る舞いにおいて西洋文明が辿り着いた、最も誠実で清潔なものとの比較を行う。読者はその類似点に驚くどころか、むしろ、その一致に感嘆するであろう。[al-Ghazālī 2006: 12]

1956 年に出版された同書がこのような目的を明示して書かれていることの社会的意義は、当時の時代背景を踏まえれば自明である。エジプトでは、3-3-1. で触れた通り、1952 年にナセルがクーデターで権力を掌握し、1954 年に再びムスリム同胞団を非合法化した後は、軍隊・治安機関によって弾圧を激化した。また、エジプト以外のアラブ諸国においても、政府が西洋化あるいは世俗化を推進する中で、1956 年当時は、70 年代に各地で政治的抑圧に対して過激化したイスラーム主義運動が顕在化する前夜でもあった。そのような時代に、世俗

化でもなく過激化でもない、あくまで中庸な道を見出すための方法論を提示できることこそイスラームの強みであると大衆に説いた知識人集団は、しばしば「イスラーム中道派(wasaṭīya)」と呼ばれる[黒田 2019]。ガザーリーはその第一人者であり、現代を代表するイスラーム法学者であるカラダーウィーらと共に、アラブ全域で多くの人から尊敬を集めた[Baker 2003: 1]。上の引用箇所に示されている、あくまでイスラームに基づきつつ、イスラームの教えと西洋で育まれた教養との一致を提示してアラブ世界のムスリム民衆を感嘆させようという『人生を革新せよ』の試みは、彼のそのようなスタンスを端的に表すものである。

一方、『ラー・タフザン』は、西洋に限らず、多様な文化圏を視野に入れているという点においてより現代的と言える。「日本の教師」による生徒たちへの発言を引用し[al-Qarnī 2009: 150]、文脈上の重要性はないが「横浜」[al-Qarnī 2009: 177]という地名も登場する他、後述する説話においては、日本や中国の諺の引用もある。『人生を革新せよ』が書かれた 20 世紀半ばに比べて、21 世紀はインターネットの普及と結び付いたグローバル化の進展が凄まじく、カルニー自身もグローバル社会に生きており、当時のウラマーとは異なる視座を持っている。そのような彼の手による、グローバルな視野を含むテクストは、現代の民衆の関心に一致すると考えられる。『ラー・タフザン』の序文でカルニーは、「本書には西洋や東洋の様々な地域の書籍からの引用があります。これについて、おそらく私は何ら間違いを犯しておりません」[al-Qarnī 2009: 14]と述べ、更に、叡智が見出されるのに相応しくない場所は世界の何処にも無いという内容のハディースを引用してその手法を正当化している。

(3) 民衆へのメッセージ

『人生を革新せよ』からは、批判的なテクストによって、ムスリムである民衆を叩き起こしてでも覚醒させようという強い意図が表れている。例えば、次のようなテクストである。

> イスラーム圏では、フィトラのもと、従われる聖典があり、講じられる教訓があり、同時に、惰眠を貪っている民衆がいる！[al-Ghazālī 2006: 11]

> 実に、イスラームの庇護を受けた地域における思想的衰退は、苦悶の感情を掻き立てる。同時に、その他の地域における理性的覚醒には驚かされる。[al-Ghazālī 2006: 12]

これは、タイトルである *Jaddid Ḥayātaka* の語感にも表れている点である。jaddid という二人称単数に対する命令形の、もとの動詞である jaddada には、「新しくする」という訳の他に、「復活させる、蘇生させる」という訳も可能である。つまり、jaddid には、「目を覚ませ」、「現状のままではいけない」というニュアンスが含まれている。ゆえに、現状に甘んじず批判的な視点を持って変化していくことを、「あなた（二人称単数）」に直接呼びかけている。

これに比べると『ラー・タフザン』では、これまでに見てきた通り、批判よりも慰め、厳

しさよりも優しさや寛容さが強調され、読者の内面的な危機への配慮が際立つ。そもそも、《ラー・タフザン》という言葉は、預言者が同伴者の不安を悟って掛けた言葉であり、心の安らぎと、天使を介したアッラーからの援助という結果を導いた言葉である。これについては第 5 章で詳述する。

つまり、読者に対して現状を打破して変化するようテクストを通じて切実に求めている点では共通しているが、変化を促す方法については、大きな相違がある。『人生を革新せよ』にて想定されている読者が、正しい知識と警告によって覚醒し、イスラーム実践のために立ち上がるべき人々であったのに対し、『ラー・タフザン』にて想定されている読者は、自身の弱った心に支配されつつあり、自殺の可能性さえ否定できない深刻な内面的危機を抱えており、そのような中でフズンから抜け出す方法としてイスラームに一縷の希望を見出す人々であることが窺える。

実際に、内面的な危機を巡る問題は、世界中の多くの地域と同様に、ムスリムの生きる社会でも深刻化しているのである。例えば、イスラームにおいて自殺は明確に禁じられている。このことは一般的にムスリムの自殺者数が他の宗教の信者や無神論者より少ないことの根拠の 1 つに挙げられる。まさに、80 年代から 90 年代のデータを扱う研究では、ムスリム人口と自殺率は世界各地域で反比例するという内容が見られる[Simpson and Conklin 1989: 945; Shah and Chandia 2010: 93-97]。一方で、主に 2000 年以降は、ムスリム全体の自殺未遂者数の多さ[Lester 2006: 40]や自殺率の増加[Rezaeian 2015: 36]、更にはクルアーンについての偏った解釈によってフズンを深め、精神病からの回復に支障を来たす事例[Mehraby 2003]も報告されている。この[Mehraby 2003]に関して補足すると、アフガニスタンの難民出身の医学博士であるメフラビーは、オーストラリアを拠点に国内外でカウンセラーとして活動する女性である[156]。2003 年の論文では、ソ連に対抗する戦争の中で両親や兄弟、婚約者など 61 名の親族を失くした 52 歳のアフガニスタン人男性と、イラン・イラク戦争で 2 人の息子を亡くした 49 歳のイラク出身のクルド人女性の事例が扱われている。彼らはアッラーが定めた天命を受け入れられないことへの罪悪感にかられて精神病の症状を深め悪循環に陥っていた。しかし、カウンセラーがクルアーンとハディースの教えを解釈し直して語り掛け、患者らの意味世界を再構築することにより、何年もの年月をかけて改善に向かう様子が描かれている[Mehraby 2003]。その他にも、欧米を中心に、ムスリムのメンタルケアの需要の高まりを指摘する研究も多く、その中では、ケアする側がイスラームの知識を有していることの必要性と、クルアーンから導き出されるイスラームの教えに基づくケアの方法論自体を構築していく必要性が論じられてきた[Cook-Masaud and Wiggins 2001; Roysircar 2003; Hamdan 2007; Ibrahim and Dykeman 2011]。

---

[156] 2020 年現在、難民支援ための NPO である STARTTS (Service for the Treatment and Rehabilitation of Torture and Trauma Survivors)にて 20 年以上活動を続けている。
参照：ホームページ「メフラビーの紹介ページ」https://www.startts.org.au/bios-empty-page/nooria-mehraby/（2021 年 7 月 4 日閲覧）

『ラー・タフザン』においても、内面的な危機の末にあるものとしての自殺に対する著者カルニーの問題意識は明らかである。40 番目の説話（64〜66 頁）のタイトルはまさに、「なぜ自殺なのか」で、希望を棄てずに生きるための信仰の重要性を説いている。他にも、「信仰は命」（35〜36 頁）、「行いか死か」（56〜57 頁）、分析の例として先ほど用いた「鬱は不幸への道」（196〜201 頁）、他に「恩寵と業火」（278〜279 頁）においても、自殺という問題への言及がある。現代社会を生きるアラブ世界のムスリムにとってそれらが身近な問題となっている様子を表していると言えよう。

ここで『人生を革新せよ』の序文を『ラー・タフザン』と比較しながら概観したことを踏まえて考察すると、読者層の信仰や心理状態が時代と共に変化する以上、大衆の需要を満たすイスラームの説き方も柔軟に変化し得るという点を理解できる。まて、この比較で明らかになった『ラー・タフザン』の特徴をまとめると、第一に、政治的な話題や特定の人々への批判の少なく、内面的なテーマに絞り込まれていることである。内面的なテーマにおいては抽象的なテクストも多く、読者の想像に委ねる部分が大きい。第二に、西洋に限らず多様な文化圏の事例を織り交ぜるグローバルな視野である。また、文体についても、批判や厳しさよりも癒し、優しさ、寛容さが強調されている点である。第三に、《ラー・タフザン》という章句の特徴の、内面的な危機の中でイスラームに一縷の希望を見出している読者層との相性の良さであると言える。

4-5-3. 説話

これまでの考察を踏まえて、次に、説話の内容についても踏み込んで比較を行い、テクストのスタイルや、フズンへの向き合い方についての提言の類似性や相違点を分析する。まずは説話全体のテーマについて考察する。次に、テーマが酷似した説話同士を比較して考察する。

(1) 説話のテーマ

『人生を革新せよ』の全 24 説話は、先程表 5 の通りであるが、それをテーマごとに分類してみると、表 6 のようにまとめることができる。

表 6 :『人生を革新せよ』テーマごとの分類

テーマ	該当する説話
今日を全力で生きること	•人生を革新せよ •今日の範囲内を生きよ
行為の重要性	•行為は知識を実らせる •利己主義と利他主義を分ける行為 •密かまたは露わであることの純粋さ
他者からの自立と個々人の自	•他人からの感謝を期待するな

省	•あなたの価値に応じて批判は増える •批判への反逆者であれ •自らを清算せよ •同害報復の法外な価格 •あなたの人生はあなたの思想の産物から成る
内面的危機の解消	•安定と余裕と狡猾さ •悩みと毒 •不安の原因をいかに取り除くか •空虚さの害 •些末なことで頭をいっぱいにするな •あなたは唯一の存在 •塩辛い?レモンから甘い飲み物を作ろう
運命の受容	•神慮と天命 •《われはこの（クルアーン）を真理をもって下したので、それは真理によって下った》 •失った物のために泣くのはやめよう •所有するものを 100 万ポンドに交換する？
直接的な信仰の呼びかけ	•信仰と背信の間 •使徒のルーハーニーヤ

（筆者作成）

これらはあくまで緩やかな分類であり、複数のテーマを孕む説話もあるということは述べておく。ここでテーマとして抽出した、今日を全力で生きること、行為の重要性、他者からの自立と自省、内面的危機の解消、運命の受容、直接的な信仰の呼びかけという 6 つは、全て『ラー・タフザン』の説話のテーマにも共通している。一方で『ラー・タフザン』には、これらの共通するテーマに加え、自殺や鬱病を含むフズンの具体化と多様化が顕著である。また、楽園の美しさをテーマとした説話が明らかに多いという点から、ムスリムである読者の心を癒すための要素を増していることを指摘できる。

(2) テーマが類似した説話同士の比較

また、『人生を革新せよ』の中の印象的なフレーズが『ラー・タフザン』にそのまま掲載されている場合がある。例えば、『人生を革新せよ』の 2 番目の説話（23～27 頁）は「今日の範囲内で生きよ」(‘Ish fī Ḥudūd Yawmika)というタイトルであるが、そのフレーズは、『ラー・タフザン』の 34 番目の説話である「悩みに別れを告げなさい」（54～55 頁）におけるキーワードとなっている。意味としては、両者共、どうにもならない過去や未来について悩むのをやめて今日という 1 日だけに集中して有意義に生きようということである。以下、テ

ーマが酷似しているこの 2 つの説話を比較することによって、この 2 つの書籍の類似性や相違点を明らかにする。

まず、『人生を革新せよ』の「今日の範囲内で生きよ」という説話は、次のような文章で始まる。

> 人間は、長い未来の重荷を現在に背負わせるという過ちを犯すことがある。人が希望を抱く時、その思考は、決して終わることのない道筋に解き放たれる。悪魔の囁きや幻想は、その思考の道筋の途中に素早く入り込み、うずくまった不安や固定観念に変えてしまう。

このように、「現在」に理不尽にも「未来の重荷」を背負わせるという比喩から始まっている。『ラー・タフザン』ほどではないにせよ、『ジャッディド・ハヤータカ』においても比喩表現は多用される。また、目に見えないことに対するネガティブな思考を「悪魔の囁きや幻想」と呼び、それは、せっかく希望を抱いても、それを不安へと変容させてしまうものであるという、恐ろしい内容がさっそく提示される。そして、次のように読者に問いかける。

> なぜ疑念が浮かび、心配事が表出するのか。今日という範囲内で生きよ。それは、あなたにとって最適で正しいことである。

つまり、疑問や心配事が心の中から溢れ出てしまうのは、昨日や明日を生きようという無理なことをしているからではないか、という問いかけである。そして説話タイトルでもある「今日という範囲内で生きよ」というメッセージが、読者である「あなた」にとって最適なものとして告げられる。初めに提示された恐ろしいイメージから一転して、解決策は「今日の範囲内で生きよ」というシンプルなものであるというギャップが印象的な展開である。

次の段落でガザーリーは、デール・カーネギーが、成功者たちについての文章を度々引用したことに触れ、批判するでもなくそのままの内容を簡潔に伝えている。曰く、成功者は、合理的な方法として、今日だけを生きてる。その内の 1 人として 19 世紀イギリスの歴史家であり評論家であるトマス・カーライル(1795-1881)の「遠くで青白く輝く目標を見つめるより、自らの手中にある明確な行為を実行すべきである」という名言を引用して主張を印象付けている。更に、カナダ、オンタリオ州生まれの医学者であるウィリアム・オスラー(1849-1919)が彼のイエール大学の学生に、イエス・キリストの言葉として伝えられる「私たちに日ごとの食物を今日もお与えください」（マタイによる福音書 6 章 11 節）という祈祷によって 1 日を始めるよう命じたというエピソードを紹介する。そして、模範的な行為の例としてイエス・キリスト自身の話に移る。

> イエス・キリストは、予想した災難のために事前に備えさせようとはしなかった。彼

はただ、今日のパンのみを求めた。今日食べられるのは今日のパンのみであるから。そして、イエス・キリストの助言に基づくと、今日という範囲内で生きることは、使徒ムハンマド〈彼の上にアッラーの祝福と平安がありますように〉の言葉と調和する。

このようにイエス・キリストからムハンマドに話が移る。そして、「安全な住まいに居て、健康な体で、その日の糧があって朝を迎える人は、すなわち全世界がその手中にあるようなものである」という、ティルミズィーが伝える預言者の言葉、つまりハディースが引用される。そして、ガザーリーがそれを「実にあなたは、これらの要因をすべて手中に集めるこの日に、全世界を所有している。ゆえに、そのことを軽視せぬよう気を付けよ」と言い換えている。このように、西洋社会のテクストを、イスラーム圏で信頼されているテクストにスムーズに結びつけることこそ、序文でガザーリーが明示した通り、『人生を革新せよ』の重要な意図である。そして、1 日をどう過ごすかによって人生の流れは勿論、歴史の流れをも変え得ると強調し、ここまでの内容を、次のようにガザーリーの言葉でまとめる。

実際に、まだ起こっていない苦境へと急ぐことは大変な愚行である。たいていそれは幻想の産物に過ぎない。もしその予想が的中したとしても、未来の出来事に現在が妨害されるようなことは決してあってはならない。人々の義務は、1 日を、独立した 1 日として始めることである。

説話冒頭にも出て来た「幻想」がここでも登場し、未来について根拠なく気を揉んで現在をないがしろにすることを「大変な愚行」と厳しく注意する。そして 1 日を大切にすることを人の義務と説いている。

そして次の段落では、イブラーヒーム（アブラハム）の「アッラーよ、新たな 1 日を、あなたへの服従で始めさせてください。そして、あなたのお赦しとご満悦によってこの日を終わらせてください」などというドゥアーの言葉を、12 世紀の神秘主義哲学者ガザーリー(Abū Ḥāmid al-Ghazālī, 1058-1111)の大著『宗教諸学の再生』(*Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*)から引用して示している。そして、ムハンマドが朝に行っていたドゥアーとして、「私たちは朝を迎えました。王権はアッラーにあり、すべての称賛はアッラーのもとにあります。アッラーに比肩するものは無く、アッラーのほかに崇拝の対象は無く、復活の時、すべては彼のもとへ召されます」というティルミズィーが伝えるハディースも引用される。その後、ムハンマドが夕方に行っていたドゥアーも引用され、ここまでの内容に共感したムスリムの読者が使えるドゥアーをまとめて紹介しているようである。それから、預言者たちから再び一般人に視点が移り、次のように警告する。

自分自身や家族の平安や静寂に関してアッラーが与えたことを軽視する人々がいる。そういう人は、この偉大な恩恵を見くびりながら、金運や安定が無いことへの不安を膨

らませているかもしれない。これは、現実に対する軽視や侮蔑であり、宗教とこの世界に対する破壊である。

このように厳しい語調で、当たり前に思える平安や静寂もアッラーから与えられた偉大な恩恵であり、これを軽視してお金や生活の安定など、無いもののことばかり考えて不安を抱えることを、現実への「侮蔑」であり宗教や世界の「破壊」であるとまで述べている。

その後、アブドゥッラー・イブン・アムル・イブン・アル＝アース(‘Abdullah ibn ‘Amr ibn al-‘Āṣ, -682/683/692/693?)という、クライシュ族サフム家出身の当時としては珍しく読み書きができ、多くのハディースの伝承に寄与したことで知られるサハーバ[小杉 2019: 604]が、「自分は貧しい」と嘆くある男性からの質問に答えることを通じて、既に所有しているものの有難さを教えるといった内容の伝承を紹介する。そして、次のような解説が続く。

> 実に、満足することと、手中にあるものの上手な活用と、願望への依存の放棄は、精神的な偉大さのエッセンスである。またそれは、苦境に対する勝利の秘訣である。一方、多くを与えられたために、剥奪されたと感じる機会がないような人でも、精神力を欠いたなら、活用するために与えられて手元や周囲にあるものも役に立たない。

つまり、既にあるものに満足して活用することに集中し、無い物ねだりをやめることは、偉大な精神を育むうえで、そしてあらゆる苦境に打ち勝つために重要であることと、いくら多くを所有していてもそれを有益な目的のために役立てられていない場合もあることを教えている。そしてまた、それに関する次のハディースを引用する。

> 「太陽が出るたびに 2 人の天使が東西に派遣され、地上の全創造物に次のように呼びかける。ただし、人間とジンには聞こえない。『人々よ、あなた方の主のもとへ向かいなさい。少なくても足りる者の方が、多くを浪費する者よりも善い。』また、日が沈むたびに 2 人の天使が東西に派遣され、地上の全創造物に次のように呼びかける。ただし、人間とジンには聞こえない。『アッラーよ、善なることに惜しみなくお金を使う人にはその分をお与えください。また、善なることに施さない人には破壊をお与えください。』」

ガザーリー曰く、そのハディースは、「寛大な人に代償を与える約束であり、また、ケチな人をアッラーが嫌悪するということによる脅迫である」。但しこれは、少ない方が良いという単純な話ではないとガザーリーは注意喚起をする。

> 所有者を益し、需要を満たし、（周りの人や社会に対する）権利を守る余裕がある豊かさは、少なくて不自由するより輝かしい上級のものである。ここでのハディースはそ

れに反するものではない。

このように、読者の心に生じ得る疑問を想定して予め丁寧に解説する点は、『人生を革新せよ』によく見られ、論理的に隙が無い印象を与える。そして、先程引用された「太陽が出るたびに…」というハディースは、ムスリムたちが他者に親切になるための教えであり、困窮を恐れず他者に施す勇気を与えるものであると言う。そして、「今日とは、理性ある人々がその範囲内だけで生きる日である。今日という範囲内で人は、自身を統治し、その計画を見守る王に変身する」と述べ、今日という日だけは、誰にも平等に与えられるチャンスであることを伝えている。また、次の段落では、このように言う。

> 一方、今日の範囲内で生きるということは、未来を無視するという意味でも、そのための準備を放棄するという意味でもない。人が明日に関心を持ちそれについて考えることは、健全な判断であり知性である。

ガザーリー曰く、未来に関心を持ったり備えたりすることは健全である。その一方で、未来に悩んだり没頭したり恐怖心を抱いたりすることは健全ではない。両者は分けて考えられるべきなのである。

それから、イスラームには「浪費を禁じ、倹約を愛する」という教えがある時点で、未来を考慮に入れているという点も確認し、更に、現実問題として富があればこそ守られる善行もあるということを、タービウーンであったスフヤーン・アッ＝サウリー(Sufyān al-Thawrī, -778)が語った息子への言葉を引用しながら説明し、未来のために倹約することは現実として「今日の範囲内で善く生きることを支える 1 つの手段である」と言う。そして、「つまり、安定した現在は成功する未来のための重要な基礎である。したがって、不安は手放すべきである」と、いずれにしても結局は未来への不安を抱く必要はないということを読者に説得する。それから、それを念押しするように詩を引用する。

眠らぬ瞳と眠る瞳　　あることないことに気を揉んで

主は昨日のことであなたを満たしたように　　明日のことでも満たしてくださる

この詩は、出典が明記されていないがシャーフィイーの言葉として知られているものである。同じ詩が『ラー・タフザン』の「安楽を望みなさい」（109〜111 頁）という説話にも引用されており、そこでは本来通り、この 2 行の間に「不安はなるべく棄てなさい　不安を抱くのは愚かである」という 1 行が入っているが、ここではガザーリーはそれを省略している。詩の意味としては、2 行目も補完された方が分かり易いのでるが、すべてを決めるのはアッラーであり、いくら自分で予測して悩んで眠れぬ夜を過ごしても仕方ないということ

である。

それから、元・マッギル大学教授で喜劇作家として名を馳せたスティーヴン・リーコック(Stephen Butler Leacock, 1869-1944)の作品から、「私たちは時が過ぎ去った後になって、人生の価値は、それを生きている中にこそあるのだと学ぶ」という内容の引用を行い、説話の締めくくりとして、リーコックの物語に出てくるような「虚しく生涯を失った人々」について、アッラーが言及していることとして、次の 2 つの章句を引用する。

> 《(精算の) 時が、到来するその日、罪深い者たちは、私たちは一時しか（墓に）留まらなかったと誓うであろう。》（30 章 55 節）

> 《かれらがそれを見る日、（墓の中に）滞留していたのは、一夕か一朝に過ぎなかったように思うであろう。》（79 章 46 節）

以上が、『人生を革新せよ』の「今日の範囲内で生きよ」という説話の内容である。

それでは、酷似したテーマを扱った『ラー・タフザン』の「悩みに別れを告げなさい」はそれと比べてどのように書かれているのであろうか。まず、先程の説話が 5 ページあったのに対して、こちらは 1 ページ強という、4 分の 1 ほどの短さである。冒頭の文章は次の通りである。

> 人生の幸せを求める人は、心して 3 つのことを決断し、堅固な意志とこだわりを持って、それに向けて行動しなければならない。

あえて単純に先の説話の冒頭と比較するなら、先程は「人は～という過ちを犯す」という警告的な文章から始まっていたのに対して、この説話は「人生の幸せを求める人は」から始まる前向きな文章になっている。これから提示される 3 点を心得て行動に移せば良いという、困難な印象を与えない単純明快なガイダンスは、精神の弱った読者にも比較的受け容れ易いものと言えよう。そして、その 1 つ目の決断は、「過去の忘却」であると言う。その理由をカルニーは次のように説明する。

> なぜなら人は、無視と無関心という監獄の中のファイルにそれを閉じ、永遠に開かず、絶対に読まない。経験したいずれの苦難も不運も惨事も思い出さない。そのような人はまるで、今日生まれて、既に死んで経帷子を着せられたような色褪せた昨日には、関係がないかのように過ごす。なぜなら、過去を思い出すことは、馬鹿げた狂人沙汰で、涙も嘆きも溜息も後悔も、過去を修正することはできないのであるから。それなのに、時計の針を戻したり、墓から死人を引きずり出したり、既におがくずになっているものをのこぎりで引いたり、既に粉になっているものを製粉したりするのであろうか。これは、

過去の出来事を引っ張り出して思い出す人が、行っていることなのである。

このように、1 つの内容当たりの言葉数の多さが、ガザーリーとの比較から顕著になる。読者が具体的なイメージを様々に膨らませることを重視していることが分かる。また、皮肉的なユーモアに満ちた比喩表現をふんだんに用いつつ語調を重視したテクストは、その全体が詩的である。そして、2 つ目の決断は、「未来を訪れるまで放置すること」であると言う。これについての説明は次の通りである。

自らの心を、そもそも到来しないかもしれないような日々に専念させないためである。あなたが未来を生きているとしたら、それは、影と取っ組み合い、亡霊と戦っていることを意味する。「橋に到着するまで橋を渡るな」という日本の諺は正しい。そもそも橋に到着しないかもしれないし、到着前に橋が崩れるかもしれないし、無事に渡れるかもしれない。未来に専念して現在を放棄するとしたら、それは、行動や生産のための、現に目の前にある一瞬のチャンスを逃していることを意味する。ただし、このような発言は、未来のための準備をしないという意味ではない。なぜなら、その日の成功こそが、真に未来への準備になるのであるから。

内容としてはガザーリーの説話とまさに同じであるが、テクストの特徴は顕著である。「影と取っ組み合い、亡霊と戦っている」などという躍動感のある擬人化は、カルニーが好む手法であり、一種のユーモアが含まれる。また、ここでは「日本の諺」を引用しているという新鮮さがある。実のところ、カルニーのこの短い記述からこれが本当に日本の諺であるのか否かを知ることは困難であり、ほぼ同じ諺が「不安を追い払え」（103〜105 頁）という別の説話では中国の諺として紹介されていることもあり、信憑性に関しては判断し難い。しかし少なくとも、カルニー本人は、2013 年 3 月のリヤド国際ブックフェアにて行われたインタビュー内でも「日本人からも中国人からも引用した」と述べており[157]、このことが、著者がグローバルな視野を持っているという印象を多くのアラブ人読者に与え得ることは確かであろう。また、最後の補足的説明は、ガザーリーが丁寧に説明したことと内容的には一致するが、カルニーはそれを 1 文にまとめている（上の訳文は便宜上 2 文に分かれている）。

そして 3 つ目の決断は、「今日の範囲内で生きよ」であると言う。まさに、ガザーリーの説話タイトルと一致するフレーズである。その説明は次の通りである。

まず、今日という日の外では生き得ず、また、人生とはたった 1 日であるということである。そして、それゆえ、この日のために計画し、行動し、この 1 日を、成功と喜び

[157] 「リヤド国際ブックフェア」におけるインタビュー動画
https://www.youtube.com/watch?v=y6VAZj8rb4M（2021 年 7 月 4 日閲覧）

と健全さで満たすこと。また、精神から悪の木を根こそぎにし、心から毒と悩みとフズンの針をそっと抜くこと。また、あなたが所有する今日の中の毎秒を有効に使おうと強く望むことである。なぜなら、過去は再来し得ないところへ消え去ってしまったのであり、未来は目に見えない世界にあって保証されてもいないからである。

そして、典拠を示さずに、「あなたが今いるこの瞬間」の大切さについての 1 つの詩を引用した後、「それでは、あなたの心の壁に「あなたの 1 日、1 日を」という言葉を書きなさい。自分のオフィスにそう書いても良いだろう」と、急に読者の生活空間に飛び込んで来たかのような、極めて具体的な提案をする。そして、何の解説も無く『朝を迎えて夜を待つだけではいけない』というハディースを引用し、最後に「私の大好きな詩人アブー・アッ＝タイイブ・アル＝ムタナッビーは言う」と言って、生きている限りくよくよして時間を無駄にするなという内容の詩の引用だけ行い、「それでは、皆さんの平安を祈る」という簡潔なメッセージによって説話を締め括っている。

小括

「イスラーム的自己啓発書」というジャンルの先駆けと言われる『人生を革新せよ』と、爆発的な人気によってそのジャンルを定着させた『ラー・タフザン』という 2 冊の比較を通して見出した類似性をまとめると、今日を全力で生きること、行為の重要性、他者からの自立と自省、内面的危機の解消、運命の受容、直接的な信仰の呼びかけという説話のテーマは共通している。そこには、日常生活においてイスラームを実践することによって、個々人の内面的な危機を解消して心身ともに健全に生きることを目指すべきであるという前提が共有されている。その先の目標として社会の改善のために働きかけよという明確なメッセージがあるか、それともより内面に特化した記述に重点を置いているかは両者の相違点であるが、その前提としての、日常生活の中で始められるイスラーム実践の第一歩を教示する点は共通しているのである。

また、それぞれの時代や社会に応じて読者のニーズを想定した上で、イスラーム圏外のテクストの引用を積極的に行っている。そこには、民衆に確実に届けなければならないという、このような、専門書ではない大衆向け書籍の意義がある。また、そもそもこの 2 冊の著者は両者共にウラマー兼人気説教師、つまり大衆に受容され得るイスラーム的テクストを操る能力にとりわけ長けた人物であるということも、重要なポイントであろう。そして、それらの様々なテクストを、イスラーム圏の有名なウラマーのテクストや、サハーバや預言者ムハンマドについての伝承や、クルアーンの章句にスムーズに結びつける点は、このジャンルの特徴と言えよう。そしてその根底には、多様性の内の 1 つではなく、それらの多様性の受け皿、もしくはそれらを包括するものとしてイスラームを認識する姿勢が確立している。

次に、2 つの書籍の相違点を基に、『ラー・タフザン』の特徴について考察する。

まず、本章のテクスト分析を経て、本論文でこれまでに述べた内容がより明確になった。

まず、第 1 章で紹介した現代的説教師に関する先行研究でも示唆されてきた、近年の、人々に受容されるイスラームの説教が内面的なテーマになるという傾向は『ラー・タフザン』に顕著である。つまり、『人生を革新せよ』では、その序文に示されている通り、社会を改善するための手段としてのイスラームに重点が置かれていたが、『ラー・タフザン』では、個々人がフズンという語に包括される内面的な危機と向き合い乗り越えるための手段としてのイスラームに重点が置かれている。先に述べたムスリムの自殺に関する状況に鑑みると、現代のムスリムたちの中には、社会のために立ち上がる以前に自身の心を癒さなければならないような精神状態にある人が少なくない。そのことを踏まえると、カルニーが《ラー・タフザン》を書名として選択したこと自体の妥当性は注目に値する。危機的な状況下でムハンマドが同伴者に掛けた特別な一言は、このような時代にこそ多くのムスリムの心に響く、代替不可能なものであったのかもしれないからである。つまり、内面的な危機と隣り合わせの読者層の想定と、それに合わせた、「イスラーム的な方法でフズンを乗り越える」というテーマ設定が、『ラー・タフザン』において重要な役割を果たしている。

また、テクストの内容を多く現代人の心に届けるための手段としても、第 2 章で論じた現代的説教師現象の背景、つまり、脅迫めいた警告を下す既存の説教師の説教は多くの若者に響かないという当時一部で問題視されていた状況を踏まえて考えるならば、『ラー・タフザン』には、警告者としての説教師(wāʿiẓ)というより、人々に呼びかける者としての説教師(dāʿin)らしいテクストが多いことや、グローバルな視点で説かれていることも、時代的な要請に適合している。つまり、イスラームへの関心や知識が十分でない人々をも視野に入れ、現代を生きる民衆の目線に立って語り掛け、内面的な危機に関連して生じる需要を満たすための要素が盛り込まれている。1950 年代のベストセラーである『人生を革新せよ』の読者も、50 年以上経った後の 2000 年代のベストセラーである『ラー・タフザン』の読者も、アラブ人ムスリムであるという点では同じである。しかし、彼らの心を掴んだとされるベストセラーの特徴には大きな違いが認められ、その特徴はそれぞれの時代性を表している。

また、本章第 4 節で『ラー・タフザン』が古典アダブ書的であると述べたが、『人生を革新せよ』との比較を通してその特徴がより明らかになる。既に見て来た通りガザーリーも多様性に富んだテクストを展開しているものの、カルニーのテクストはそれと比べても逸話の分量が多く、説話自体の分量における詩の割合が高い。また、ユーモアが多く含まれているという点も含め、教訓書・文芸書としての古典アダブ書に近いものである。しかし、教訓を示すに留まる『苦難のあとの救い』のような古典アダブ書に対し、イスラームの伝統的な啓典解釈学に則ってクルアーンの教訓を示しつつも、現代的な事例やデータを散りばめつつ悩める現代人に向けた具体的な提言を行っている点が特徴的である。

これらを踏まえて考えると、『ラー・タフザン』の特徴として、クルアーンの教訓、現代的事例やデータ、アラブ古典文学的手法という 3 つの要素が調和しているという点を指摘できる。

第 5 章　啓典解釈書から見る『ラー・タフザン』

クルアーンの章句自体について理解を深めたり考察したりするために信頼できる最も基本的なソースとして、啓典解釈学(‘ilm al-tafsīr)の文献に当たることは、イスラームに関する学問における一般的な認識である。イスラームにおける啓典解釈学、あるいはタフスィール学とは、クルアーンの章句の解釈に特化した学問であり、伝統的なイスラーム学の一分野である。啓典解釈書とはどのような書物であるのかは後述するが、本研究で扱っている『ラー・タフザン』という書籍はいわゆる啓典解釈書ではない。しかし、そのタイトル及び全体に一貫しているコンセプトがクルアーンの 9 章 40 節の章句である限り、何らかの形で啓典を解釈、または理解、あるいは認識しているはずであり、その過程が同書の礎となっていると考えられるのである。つまり、結果的に書籍として完成した形は啓典解釈学的方法論に則るものではなくとも、同書と啓典解釈学が深い関係にあることは必至であろう。そうであるなら、啓典解釈学においてこれまでに 9 章 40 節がどのように扱われ、それに関して何が説かれてきたのかを把握することは、同書を理解するための一助となるであろう。

そこで本章では、9 章 40 節の《ラー・タフザン》という章句について、啓典解釈学の歴史のなかで主に説かれてきた内容と『ラー・タフザン』の内容とを比較する。勿論、啓典解釈書とこのような大衆向け書籍とでは根本的に目的が異なるため、純粋な比較は不可能である。本章の試みはそうではなく、啓典解釈学において紡がれてきたこの章句についての解釈や理解を、『ラー・タフザン』がどのくらい踏襲しているのか、または無視しているのか、あるいは侵しているのか、という点で考察することである。

これまでに論じてきたように著者カルニーは、詩人、現代的説教師、サフワ運動の活動家など、多様な側面から認識され人々の間で評価が大きく分かれている人物であるが、伝統的なイスラーム学を修めた学者でもあるという事実は、彼がクルアーンの章句をテーマに掲げるこのような著作に、啓典解釈学が多少なりとも影響を与えていることを示唆するものである。しかし、啓典解釈学の伝統をどのくらい踏襲しているのか、または、異なる解釈や理解を行っているのかについては、詳細に検討しなければ分からない。本論文でこれまで明らかにしてきたことを踏まえると、そのあたりのバランスの取り方には、同書が老若男女、国境を越えて幅広い読者層を獲得した所以があるのかもしれないと推測されるのである。

したがって、本章の第 1 節ではまず、啓典解釈学自体についての基本的な説明を行った上で、先行研究において提示された区分モデルに基づいて、本研究で分析の対象とする 10 冊の解釈書を選定する。そして第 2 節では、それらの解釈書におけるクルアーン 9 章 40 節について書かれた箇所の構成要素を整理することにより、同章句を巡ってこれまでに何が説かれてきたのかを構成の面から概観する。それから第 3 節では、ムハンマドの《ラー・タフザン》という発言についての解釈に焦点を絞り、フズンの理由、フズンへの対応、フズンの結果、という 3 つの観点で 10 冊を分析する。そして、それを第 4 節で考察する。それらを踏まえて、第 5 節では、『ラー・タフザン』という書籍では、《ラー・タフザン》という章

句の扱いにおいて、啓典解釈学の伝統の踏襲と独自性の発揮が、どのようなバランスで行われているのかを明らかにする。

第 1 節　対象とする解釈書の選定

5-1-1. 啓典解釈学とは何か

啓典解釈学とは、クルアーンに書かれた言葉をよりよく理解するための学問である。本研究で啓典解釈または啓典解釈書と訳している「タフスィール(tafsīr)」というアラビア語は、fassara（明らかにする、説明する）という動詞の動名詞形である。専門用語としては、クルアーンの章句についての解説や字義解釈を意味すると同時に、啓典解釈書自体をも意味する。類義語としては、「原初に戻すこと」が原義である「タアウィール(ta'wīl)」という言葉がある。一般的に、タフスィールは伝承や言語学的な観点に依拠した解釈であるのに対し、タアウィールの方が深層的な意味の探究に基づく解釈を意味するという違いがある。古典期から、両者の違いを重視する学者と、違いをほとんど、または全く重視せず同義語として用いる学者との両方が存在する[al-Zuḥaylī 1992: 158; Ali 2017: 2-5; 松山編 2018: 257-260]。

また、本研究では、一般的に用いられている「啓典解釈学」という訳語に従うが、これはイスラームに先行する一神教であるユダヤ教やキリスト教に関して西洋で行われてきた聖書解釈学になぞらえた訳語である[小杉 1994: 88]。したがって、研究者によっては、西洋の聖書解釈学と明確に区別するために「タフスィール学」や「クルアーン解釈学」などと訳す場合もあるが、どの訳語でも意図しているものは同じ(‘ilm al-tafsīr)である。

学問としての啓典解釈学の成立時期に関しては、バグダードの学者であるタバリー(Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, 839-923)による解釈書の完成と、その後のいくつかの重要文献の出現をもって、9 世紀後半には既に成立していたと見做す場合もあれば、成立と呼べるのは 10 世紀前半であるという見方もある[小杉 1994: 89]。その頃のアラブ・イスラーム世界の一般的な事情として、632 年に預言者ムハンマドが逝去してから 200 年程が経過すると、ムハンマドから直接イスラームを学んだサハーバのみならず、サハーバから直接学んだ、タービウーンと呼ばれる世代にも生存者がいなくなった[Ali 2017: 12-13]。つまり、ムハンマドの時代を直接知る人々に頼らずとも正確な学識にアクセス可能な環境の整備が喫緊の課題となっていった。それに伴い、最初期は未分化であったイスラーム諸学は、それぞれの学問分野が専門性を高めて方法論を確立し、それぞれに発展していく時期を迎えた。その際に啓典解釈学も、法学やハディース学と並ぶ、伝統的なイスラーム学の一分野として確立した。

啓典解釈書は必ず、クルアーンの本文と、それに対する解釈という 2 つの部分から成る。そしてその解釈の部分は、多様な項目から構成される。具体的な項目やその内容は解釈書ごとに異なるが、基本的にはアラビア語学に基づく字義解釈、神学や法学やハディース学やク

ルアーン学[158]など、イスラーム諸学に基づく情報を、著者が整理して述べたものである。

解釈書の著者は主に、ウラマーの中でも特に解釈学者(mufassir)と呼ばれる人々である。また、イスラーム法学とは基本的にクルアーンから法規定を導き出す学問であるため、法学者がそれぞれの章句に基づく法学的な議論を行う解釈書や、アラビア語学者が言語学的な専門知識を生かした内容の解釈書もある。

啓典解釈学は現在まで途切れることなく続いている。現在の主な活動は大きく 2 つに分けることができる。第一に、古典期の重要解釈書の発掘と刊行である。そもそも古典的な解釈書は長い間写本として存在し、高度な教養を持つ専門家だけがそれを読んできた。しかし 20 世紀になり、民衆の識字率の向上や印刷技術の発展に伴い、数多ある解釈書の中で特に重要なものは刊行されるようになり、一般人でも入手可能になった。例えば、スンナ派の体系立った解釈書としては最初の、9 世紀にタバリーが著した解釈書が初めて出版物として刊行されたのは 1903 年である。そして、未だ多くの写本が眠っており、時折新たに刊行されている[小杉 1994: 90]。そして第二に、現代の解釈学者たちによる新たな解釈書の執筆である。その中には、伝統的な解釈を繰り返し提示するものもあれば、革新的な解釈や手法を提示するものもある[Rippin 1982: 236]。

5-1-2. 現代のムスリムの生活とのかかわり

啓典解釈学は、現代社会の大衆にも影響力を持つ学問分野である。イスラームという宗教は、ムスリムにとっての倫理規範であると同時に行為規範でもあり、クルアーンはその指針を示すものである。そのため、ムスリム社会について考える際には、精神的側面から社会的側面や政治的側面に至るまで、クルアーンの影響を無視できない。

しかし、アラビア語母語話者でさえ、クルアーンを直接的に理解出来ない場合がある。確かに、クルアーンは《明瞭な書(kitāb mubīn)》（12 章 1 節など）とされ、宗教の原理がたった 1 冊の正典化された書に纏められていることはイスラームの特徴とも言える[159]。一方で、クルアーンの中では、《（ある）節は明解で（中略）他（の節）は曖昧である》（3 章 7 節）とも述べられている。つまり、人々がクルアーンに記された一字一句を完璧に理解することの不可能性も、示唆されているのである。そして、クルアーンの最善の理解者とされる預言者ムハンマドが 632 年に逝去してからは、彼に直接質問をすることも不可能となった。更

---

[158] 広義のクルアーン学（クルアーン諸学; ‘ulūm al-Qur’ān）に解釈学が含まれる場合もある。例えばズハイリーは、47 種類とも 100 種類以上とも言われる多様なクルアーン諸学の中で、特に重要な分野を 11 種類列挙し、その中で最も重要な 2 つの分野として、解釈学と読誦学を挙げている[al-Zuḥaylī 1992: 144-146]。クルアーンの読誦と章句の解釈については、それぞれ読誦学と啓典解釈学が独自の分野となったため、それ以外の、クルアーン成立史や内容区分などに関する分野がクルアーン学と呼ばれ続けることとなった。特に読誦学は、キラーア（異なる読誦法についての知識）やタジュウィード（読誦の規則および実際の読誦に関わる学問）などを巡るものである。読み方の違いによって章句の意味が変わることもあるため、啓典解釈学とクルアーン学は内容的に密接に関係しており、クルアーン学者は啓典解釈学者が兼ねている場合が多い[小杉 2002: 340]。

[159] 先行する一神教の聖典との違いについては[中田 2007]に詳しい。

に、時代が進むに連れて、ムハンマドが生きていた当時と異なる用法で使われるようになった語彙も増えていく。

こうした背景のもと、神意への誤解と曲解を恐れ、少しでも正確な理解を追求するムスリムたちは、自らのクルアーン解釈を補助する主な役割を、イスラームやアラビア語に造詣が深い学者に求めて来た。そして、そのような役割を担う啓典解釈学において、解釈学者たちの研究成果が蓄積・継承されてきた。このことは、クルアーンが 609 年から 632 年にかけて啓示され、書物(muṣḥaf)としては 650 年頃に現在の形―いわゆるウスマーン版(Rasm ‘Uthmānī)―として確立してから 1400 年近くが経過した現在もなお、ムスリムの日常生活への直接的な影響力を保持している事実と深い関係がある。

クルアーンから具体的な教えとして何を導き出すかは、宗教的・思想的な状況や社会環境によって異なる。ゆえに、啓典解釈書は、それぞれの時代や地域におけるムスリムの精神的・社会的需要を、多かれ少なかれ反映するものである。また、解釈書の内容を記すのはウラマーであるが、最終的にどの解釈が生き残って普及するかは、民衆が受容するか否かに依る部分が大きい。その傾向は、先述の通り、近代以降ウラマー以外の民衆も直接解釈書を読み始めたことにより、一層促進されている[小杉 2002: 611]。

さらに現代的な状況としては、インターネット上で大抵の主要な解釈書は無料で閲覧でき、しばしばデータをダウンロードすることもできる。例えば、ヨルダンのアール・アル＝バイト王立イスラーム思想研究所が運営する「タフスィール・ドットコム」[160]などは特に有名であるが、使いやすいデザインで検索機能も充実している。また、スマートフォンのアプリにも、主要な解釈書が何冊分も収録され勿論検索機能も搭載されているものが、有料・無料共に何種類もある。現代的な生活を営む多くのムスリムは、散歩中でも通勤中でも、クルアーンの章句について気になることが思い浮かび次第、1200 年以上前のウラマーから現在活躍中のウラマーまでの、多様な解釈書に触れることができるのである。

5-1-3. 啓典解釈書の分類

本研究では、クルアーン 9 章 40 節について啓典解釈学においてこれまでに語られてきた内容を把握する。そのためには、無数に存在する啓典解釈書の中から分析対象を選択する必要がある。そこで、まずは啓典解釈書の分類について先行研究を基に整理する。

まず、最も基本的な分類は、「伝承型解釈書 (tafsīr bi al-ma’thūr)」と「見解型解釈書 (tafsīr bi al-ra’y)」である。伝承型解釈書とは、クルアーン、ハディース、その他サハーバやタービウーンの見解[161]といった伝承の列挙が中心で、著者独自の見解が殆ど付されない場合であ

---

[160] Altafsir.com (https://www.altafsir.com/)（2021 年 7 月 4 日閲覧）

[161] サハーバやタービウーンの見解が、啓典解釈としては「伝承」と「見解」とのどちらに分類されるべきであるのかについては、ウラマーの間でも長い間議論されており、見解の相違があるが[松山編 2018: 271-274; 296]、ここでは、本研究で参照している文献に従って、「伝承」に分類する立場で議論を進めている。

る。一方、見解型解釈書とは、著者の見解が積極的に付される場合である[162]。必ずしもすべての解釈書がそのどちらかだけに当てはまるわけではないものの、社会構造や政治システムの変遷や、科学技術の進歩などによって、啓典解釈書の分類方法に新たなトレンドや方法論が出現し続ける中で、この 2 つはいまも主要な分類であり続けている[Ali 2017: 38-39]。

また、年代別の分類も一般的である。まず、①預言者ムハンマドとサハーバの時代、②タバリー(839-923)よりも前の時代、③ヒジュラ暦 3〜4 世紀（西暦 10〜11 世紀）にタバリーを初め急速に解釈書が発展した時代以降、という分類がある[Ali 2017: 15]。また、学問としての啓典解釈学が成立して以降の議論に集中する場合は、この分類では③に属する年代に焦点が絞られることとなる。その際に、19 世紀半ばまでを「古典期」、それ以降を「近現代」に二分する方法がある。古典期と近現代との境界線がいつであるのかについては、決定的な基準があるわけではない。つまり、その研究者が生きている時代と研究対象や目的によってある程度の多様性があるということである。ここでは、1 つの見方として、古典的解釈書の集大成を、イラクのアールースィー(Abū al-Thanā' al-Ālūsī, 1802-1854)による『タフスィールにおける意味の真髄』(*Rūḥ al-Ma'ānī*)であると見做し、19 世紀半ばを「古典期」と「近現代」の境界線とする方法[小杉 1994: 89-90]があることを紹介しておく。

他にも歴代のウラマーは数多くの分類方法を精緻に開発してきた[al-Zuḥaylī 1992: 159-164][163]。しかし本論文でその全てに言及するわけにもいかないので、重要な分類を扱いやすくまとめたものとして、[小杉 1994]を参照しよう。これは、当時の研究蓄積の欠如[164]への問題意識に基づき、ムスリムが生きる社会的現実を反映した重要な思想的営為として啓典解釈書を解析する研究が発展すべきであるという考えのもと、その第一歩として啓典解釈書というものの全体像を描き出そうとした試みである[小杉 1994: 85-111]。複数の主要な注釈書を概観して一般的傾向を抽出した結果として提示された 3 種類の分類は、表 7〜9 にまとめた通りである。

---

[162] これに「暗示（神秘的解釈）によるタフスィール」という分類を加えて 3 分類とする場合もある[松山 2018: 294-295]。また、現在はアラビア語以外の解釈書を含め、様々な新たなトレンドが見られるようになっており、特にアラビア語以外で書かれた解釈書に革新的なものが多いという指摘もある[Pink 2010: 56-76]。

[163] ズハイリーがマムルーク朝時代の碩学ザルカシー(Badr al-Dīn al-Zarkashī, 1344-1392)の言葉として伝える「(啓典解釈とは）栄光のクルアーンに関して、人間の能力の許す限りにおいて、至高なるアッラーの意図を示すために研究される学問である」[al-Zuḥaylī 1992: 157]という言葉は、この学問分野における、信仰心に基づくウラマーの姿勢を表している。

[164] 日本や欧米で行われてきたイスラーム研究において、クルアーン自体やハディースについての研究は早い時期から行われてきた一方で、啓典解釈学の研究は少ない。欧米で研究が本格始動したのは 1960 年代以降と言われている[小杉 1994: 85]。日本では、1960 年代に近代におけるクルアーン解釈についての先駆的な論文が書かれたが[加賀谷 1964]、啓典解釈学自体が一般的に研究対象として認識されるのは 1990 年代以降のことである。しかし、近年は国内でも研究成果が蓄積されつつある[大川 2009; 須永 2012; 大川 2013]。また、啓典解釈学の概説についてこれまでの日本では、アラビア語以外では欧米のオリエンタリストによる英語文献[Gilliot 2008; Wielandt 2008 等]を参照することが一般的であったが、現在は松山らによって啓典解釈学の主要な論点、類型、方法論、スンナ派とシーア派の解釈書の違いなどの重要事項がまとめられる[松山 2018: 177-346]など日本の研究環境は変わりつつある。

まず、表 7 は、解釈の対象とされるテクストの範囲についての分類である。第一に、クルアーンの全体、つまり第 1 章第 1 節から第 114 章第 6 節までの全章句を解釈の対象としている解釈書は、「通巻的」と呼ばれる。ここには、全体を視野に入れてそのような目的で解釈を行っていたものである限り、途中で著者が逝去するなどの理由で全章句に直接言及していないものも含まれる。第二に、法学や神学など専門領域による選択など、何らかの理由で選択した一部の章句のみを扱う解釈書は、「部分選択的」と呼ばれる。第三に、しばしば古典期には「クルアーンの難解語(gharīb al-Qur'ān)」、近現代には「クルアーンの語句(alfāẓ al-Qur'ān)」と呼ばれることが多い、著者が難解であると見做した一部の語彙のみに対して解釈を行うものは、「語釈的」と呼ばれる。

一方で表 8 は、解釈の形態に関する分類である。第一に、クルアーンを第 1 章から第 114 章に向かって順番通りに 1 つずつ解釈していくものは、「逐次型(taḥlīlī)」と呼ばれる。この場合、解釈対象の章句に沿って解釈が展開される。第二に、1 つ 1 つの節(āya)ではなく章(sūra)ごとの主題を論じるなど、ある程度まとめて論じるものは、「概括型(ijmālī)」と呼ばれる。第三に、特定の主題に沿って章句を集めて解釈を施すものは、「主題型(mawḍū'ī)」または「主題選択型」と呼ばれる。例えば、「ジハード」に関する章句だけを全て集めて解釈を行うといった方法を採る。このような「主題型」は、近現代に盛んになったものであるが、背景には、社会の変化に伴う読者の変化がある。古典期に啓典解釈書を読むのは、基本的にはクルアーン全編を暗唱しているようなウラマーであり、民衆はというと、それらをかみ砕いて伝える能力を有する説教師などを介して知る程度であった。ゆえに、啓典解釈書が「通巻型」または「部分選択型」であり、主題が一見脈絡なく変化するクルアーンのテクストに従って解釈書が展開しても、読者であるウラマーがその全体像を把握し損ねることはなかった。しかし、近現代に入ると先述の通り、十分な専門知識を有さない民衆も積極的に解釈書を読み、自力で理解することを望む時代になった。そのため、クルアーンの全体像を厳密に把握できない読者でも理解しやすい、特定の主題に関連する章句のみを相互に結び付けて解釈する「主題型」という方法が生み出されたのである[小杉 1994: 100-101]。

なお、表の備考欄はいずれも、小杉[1994: 85-111]による説明を簡略化したものである。

表 7：対象とされるテクストについての分類

分類	対象テクスト	備考
通巻的	全体（第 1 章第 1 節～第 114 章第 6 節）	全体の解釈を施す予定でありながら、著者の死などにより未完となったものも含む。
部分選択的	一部	法学や神学など専門領域による選択など、何らかの理由で選択した章句のみを扱う。
語釈的	難解語（と解釈者が見做す語）のみ	「クルアーンの難解語(gharīb al-Qur'ān)」、「クルアーンの語句(alfāẓ al-Qur'ān)」などと呼ばれる語のみを扱う。

（小杉[1994: 85-111]に基づいて筆者作成）

表 8：解釈の形態についての分類

分類	解釈の形態	備考
逐次型(taḥlīlī)	クルアーンの順番通りに 1 つ 1 つを解釈していく。	解釈対象の章句に沿って解釈が展開されるので、解釈の内容や展開は章句の内容に規定される。
概括型(ijmālī)	章毎の主題などを論じる場合もある。	
主題型（主題選択型）(mawḍū'ī)	特定の主題に沿って章句を集め、解釈を施す。	主題を定めて関連章句を全て集める、近現代に盛んになった方法。

（小杉[1994: 85-111]に基づいて筆者作成）

また、上の 2 つとは別に、小杉は方法論に関しても、時代や宗派の違いを超える、より包括的な分類の提示を試みた。これに関しては、アズハル大学のイスラーム学部長やエジプトの宗教相を務めたザハビー(Muḥammad al-Dhahabī, 1915-1977)が、『解釈書と解釈学者たち』(*al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*)の中で設けた 8 分類[al-Dhahabī 2010: 9-10][165]の 1 つ 1 つに検討を加えていく形で行われた。そして最終的に提示された 10 の分類は、表 8 にまとめた通りである。

[165] ザハビーによる区分とは、①伝承型、②正当な見解（スンナ派）、③諸分派の見解（ムゥタズィラ派、シーア派（十二イマーム派、イスマーイール派、ザイド派）、ハワーリジュ派）、④スーフィズムの解釈、⑤哲学者の解釈、⑥法学者の解釈、⑦科学的('ilmī)解釈（「存在に関わる章句(āyāt kawnīya)の解釈」とも呼ばれる）、⑧近現代の解釈である[al-Dhahabī 2010: 9-10]。

表 9：方法論的分類

	分類	備考
I	クルアーン援用による解釈	章句をクルアーンの他の章句で解釈する。
II	ハディース援用による解釈	字義や章句の意味の解釈はムハンマドの時代にも、その後の初期イスラーム時代にも行われていた。
III	先行する世代（サハーバとタービウーン）による見解の援用による解釈	
IV	言語的解釈	解釈の最も基本的な方法は、語義や文法の解説、または、詩など他の用例である。後代には修辞学などが動員された。
V	神学的解釈	宗教的に表現された社会的現実を反映する場合も多い。
VI	哲学的解釈	純粋に思弁的、つまり、経験に依らず論理的思考のみによって物事を認識する。
VII	法学的解釈	法学的解釈に基づく解釈書は、宗派や時代を超えて特性を共有している。
VIII	社会的解釈	クルアーンは生きているムスリムの指針として機能する以上、クルアーンによっていかに現実を解釈できるか（現実を反映した解釈ができるか）が常に問題になる。これはそのために必要な範疇である。
IX	先行する解釈学者の見解の援用	IIやIIIの手法の拡張。
X	統合的（百科全書的(mawsūʻī)）解釈	I～IXを横断的に適用。※大抵の解釈書は編者である学者の専門領域などに則してI～IXの一部のみを扱うが、中には全ての項目を網羅する包括的な解釈書もある。

（小杉[1994: 85-111]を基に説明を補足して筆者作成）

それぞれの分類は 1 つの解釈書の中に混在し得るものであり、どの解釈書がどの分類に当てはまるかを特定するのが容易でない場合もある。しかし、このような分類は、それぞれの解釈書の特徴を整理して全体像を把握するための分析基準として有効であろう。

本研究において参照するもう 1 つの基準は、啓典解釈学でしばしば用いられる「ウンマハート」、つまり「主要解釈書(ummahāt al-tafāsīr)」という概念である。何をこの「主要解釈書」として分類するかについて、明確な定義は存在しない。

例えば、カタール政府のワクフ省が運営するイスラーム情報総合サイト「イスラーム・ウェブ」とは、一般人の質問に対してウラマーが、イスラーム法に適う公式見解(fatwā)を提供

するサービスである。そこでは、「主要解釈書」についての質問への回答（2017 年 4 月 12 日掲載）として、学者間で主要解釈書として挙げる解釈書は異なると説いた上で、次のように過去のウラマーの回答を紹介している[166]。まず、エジプト出身の碩学としてサウジアラビアで活躍した法学者アティーヤ・ムハンマド・サーリム(‘Aṭīya Muḥammad Sālim, 1927-1999)は、初期のイスラーム共同体の人々についての伝承が豊富なものとしてタバリー[167]、最も信頼のおけるものとしてクルトゥビー(al-Qurṭubī, ?-1272)とイブン・カスィールを挙げた。また、1993 年から逝去までサウジアラビアの宗教界のトップである大ムフティー[168]を務めたイブン・バーズ(‘Abd al-‘Azīz ibn Bāz, 1912-1999)は、アティーヤも挙げていたタバリーとイブン・カスィールの 2 名を挙げ、さらに、根拠薄弱な伝承を排除したとして評価されるバガウィー(al-Farrā’ al-Baghawī, 1044-1122)、後述するサアディー(al-Sa‘adī, 1889-1956)、モーリタニアの法学者シャンキーティー(Muḥammad al-Amīn al-Shanqīṭī, 1905-1974)を挙げ、その上で、初学者には、語彙が明瞭なサアディーを勧めると述べた。また、現代を代表するハディース学者と言われるサウジアラビアのイブン・ウサイミーン(Muḥammad ibn al-Uthaymīn, 1929-2001)は、イブン・バーズと同様の理由でサアディーを強く勧めている。

一方、先程も紹介したヨルダンのアール・アル＝バイト王立イスラーム思想研究所の「タフスィール・ドットコム」というウェブサイトでは、タバリー、クルトゥビー、イブン・カスィールは先程のアティーヤと同様であるが、他に、ザマフシャリー(al-Zamakhsharī, 1075-1144)[169]、ラーズィー(Fakhr al-Dīn al-Rāzī, 1149-1210)、バイダーウィー(al-Bayḍāwī, ?-1286?)[170]、ジャラーラーン(Jalāl al-Dīn al-Maḥallī and Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, 1389-1459, 1445-1505)、シャウカーニー(al-Shawkānī, 1760-1834)[171]の解釈書が、主要解釈書として登録されている[172]。

---

166 イスラーム・ウェブ「主要解釈書（ファトワー番号 350494）」https://www.islamweb.net/ar/fatwa/350494/（2020 年 4 月 26 日閲覧）

167 著名な解釈書は、このように書名ではなく著者の名前で呼ばれることが多い。

168 ムフティーとは、イスラームの法規定に関する権威ある見解(fatwā)を出すことを公式の職務とする法学者である。その中でも大ムフティー(al-Muftī al-Akbar)とは、現代のスンナ派のイスラーム諸国で（例えばエジプトでは 19 世紀末、サウジアラビアは 1953 年、イエメンは 1962 年以降）、国家に任命されたイスラーム法に関する最高指導者の称号である[小杉 2002: 987-988]。

169 ザマフシャリーは啓典解釈学者であり、アラビア語文法学者である。出自はペルシア系であるがアラビア語に傑出した。文法学的な分析をクルアーンの章句に加えて、言語的な啓典解釈の方法を確立した。ムゥタズィラ派に属し、その神学的立場による解釈も含まれているにもかかわらず、現在に至るまでスンナ派によって、しばしば主要解釈書の内に数えられている[小杉 2002: 413]。

170 バイダーウィーは、シャーフィイー派でイスラーム諸学の学者、イラン南西部の都市シーラーズの法官である。内容はオリジナルではなく他の学者の著作を総括したものである。最も有名な著作は、ムゥタズィラ派のザマフシャリーによる解釈書から、ムゥタズィラ派的要素のみを排除した『啓示の光と解釈の秘密』(*Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*)である[大川 2002: 739-740]。

171 シャウカーニーは、イエメンの代表的法学者である。ザイド派思想を初めとするイスラーム諸学を学び、タクリード（伝統に依拠する解釈）を排除する思想が当時のワッハーブ思想、サラフィー主義者から支持を得て、保守的法学者と対立した。党派的思想の偏重を批判し、諸学派の枠を超えた広い視野での知識の重要性を説いた[吉田 2002: 448]。

172 「タフスィール・ドットコム」https://www.altafsir.com/（2020 年 4 月 26 日閲覧）

5-1-4. 本研究で扱う解釈書の選定基準

本論文で啓典解釈書を分析する目的は、スンナ派の啓典解釈学においてクルアーン 9 章 40 節について説かれてきたことを「概観する」ことである。したがって、時代と方法論においてなるべく偏りなく包括的な観点を持てるよう、適切な啓典解釈書を選ぶ必要がある。

本節ではこれまでに、次の 7 つの分類方法を示した。

① 最も基本的な分類：伝承型／見解型
② 年代１：預言者とサハーバ／その後／タバリー以後（学問としての成立後）
③ 年代２：学問としての成立後の古典期／近現代
④ 対象範囲：通巻的／部分選択的／語釈的
⑤ 解釈の形態：逐次型／概括型／主題型
⑥ 方法論：表 6 の 10 種類
⑦ 主要解釈書（ウンマハート）：ウラマーの緩やかな共通認識

これに沿って考えると、まず、伝承型と見解型という分類に関しては、両方を扱うこととする。啓典解釈学において、見解型解釈書の見解はどのような状況にどこまで許容されるべきであるかは物議を醸してきたテーマであるものの[Ali 2017: 110]、結果的には、伝承型と見解型の双方がそれぞれに啓典解釈学の中心的役割を担い、社会に影響を与えているものである。そのため、本研究の主旨と照らし合わせると、片方のみを扱うのでは不十分であろう。次に、年代による分類に関しては、今回はあくまで学問としての啓典解釈学を概観することが目的であるため、「年代２」に絞り、その上で、古典期と近現代との両方を扱うのが妥当であろう。その際に、両者を分ける年代は先に述べた先行研究に倣い、19 世紀半ばとする。そして、解釈を行う対象となるテクストの範囲としては、クルアーン 9 章 40 節やその中の概念等を専門的に扱ったような啓典解釈書は管見の限り存在せず、そうである以上、他の部分や難語や主題に的を絞った解釈書は必然的に省かれる。ゆえに、対象範囲としては「通巻的」、解釈の形態としては「逐次型」または「概括型」の解釈書に絞られる。方法論に関しては、多様な方法論の解釈書に触れた方が主要な見解の全体像を把握できるのではないかという仮定のもと、先に提示した 10 種類の方法論をなるべく包括できるようにする。そして、以上の選定基準を満たした上で、多くのウラマーが総合的な視点でその重要性を認識し、しばしば主要解釈書（ウンマハート）として言及しているために現代の民衆の間でも比較的著名な解釈書を、本研究では扱うこととする。

5-1-5. 選定した 10 冊の解釈書

そうして選定した 10 冊の啓典解釈書は、表 10 の通りである。ここで予め、この表について説明する。まず、2 人の著者による共著の場合は、本研究で扱う 9 章 40 節について執筆した方の名前と生没年に下線を引いている。著者の生没年を頼りに年代別に分けると、1 から 5 が古典期、6 から 10 が近現代である。

書名の訳語に関しては、ジャラーラーンの解釈書[中田 2004]以外には邦訳版が出版されていないことが関係していると思われるが、先行研究において用いられている日本語訳は、あまり統一されていない。したがってここでは、それらの複数の訳例を参照しつつ、2 の『不可視界の鍵』と 4、6 は、サウジアラビア王国イスラーム諸事・布教・伝道省編[2019: 1325-1330]の訳に従い、9 は中田[2002a: 47]の訳に従い、その他は本論文全体における訳語との関係などを考慮しつつ筆者が訳した。

該当箇所として載せた巻数や頁数は、それぞれの解釈書の中で、クルアーン 9 章 40 節を扱っている箇所のことである。短いものは 1 頁以内であり、長いものは 40 頁以上あることを示している。またこの情報は、本論文末尾の参考資料一覧に掲載した文書に対応している。主要な解釈書には複数の版があることが多く、当然、頁数などは版によって異なる。

「型」の欄に関しては、「伝承型」と「見解型」との別を示した。ただし、実際に、すべての解釈書が明確に片方に区分できるわけではなく、程度の差こそあれ大抵は混ざり合っているものである[Ali 2017: 41]。特に、9 と 10 に関しては、伝承も見解も共に豊富であるためどちらとも言い難く、この場合は両方に当てはまるものとして表記した。また、同じ枠内には、解釈の形態に関して、「逐次型」であるのか「概括型」であるのかを示した。これに関しても、7 以降は基本的に逐次型であるが、概括型の部分もあるため、両方を表記した。なお、対象範囲に関する分類としてはすべて「通巻的」であることは先述の通りである。

最後に、「方法論」に関しては、あくまでクルアーン 9 章 40 節の該当箇所がどの方法論で書かれているかを示しており、同じ解釈書の中でも他の箇所には他の方法論が使われている可能性があるという点は留意されたい。記号は表 6 と対応しており、Iはクルアーン援用による解釈、IIはハディース援用による解釈、IIIは先行する世代（サハーバとタービウーン）による見解の援用による解釈、IVは言語的解釈、Vは神学的解釈、VIは哲学的解釈、VIIは法学的解釈、VIIIは社会的解釈、IXは先行する解釈学者の見解の援用、Xは統合的（百科全書的）解釈を意味している。

また、それぞれの解釈書に関するその他の情報については、本章第 2 節にて述べる。

表 10：本研究で扱う啓典解釈書一覧

		著者	生没年	書名	該当箇所	型	方法論
古典期	1	タバリー	839-923	『章句解釈の明証大全』	第 11 巻 463～467 頁	伝承 逐次	II III IV IX
	2	ラーズィー	1149-1210	『大解釈』(『不可視界の鍵』とも呼ばれる)	第 16 巻 64～71 頁	見解 逐次	I II III IV V VI IX
	3	クルトゥビー	1214-1273	『クルアーン法規定の大全』	第 10 巻 210～220 頁	伝承 逐次	I II III IV VI VII IX
	4	イブン・カスィール	1300?-1373	『偉大なるクルアーン解釈』	883 頁	伝承 逐次	II III IV
	5	マハッリーとスユーティー	1389-1459, 1445-1505	『ジャラーラーンの啓典解釈書』	193 頁	伝承 逐次	III IV
近現代	6	アブドゥとリダー	1849-1905, 1865-1935	『マナールの注釈書』	第 10 巻 490～534 頁	見解 逐次・概括	I II III IV V VI VIII IX
	7	サアディー	1889-1956	『恵み深い御方の御言葉の解釈における貴く慈悲あまねき御方の簡便』	409～410 頁	見解 逐次	I IV
	8	クトゥブ	1906-1966	『クルアーンの蔭で』	1656 頁	見解 逐次・概括	II IV VIII
	9	ズハイリー	1932-2015	『照明クルアーン注釈』	第 5 巻 562～574 頁	伝承・見解 逐次・概括	I II III IV VII IX
	10	サーブーニー	1930-2021	『解釈の精髄』	第 1 巻 533～539 頁	伝承・見解 逐次・概括	II III IV IX

方法論：I クルアーン援用による解釈、II ハディース援用による解釈、III 先行する世代（サハーバとタービウーン）による見解の援用による解釈、IV 言語的解釈、V 神学的解釈、VI 哲学的解釈、VII 法学的解釈、VIII 社会的解釈、IX 先行する解釈学者の見解の援用、X 統合的解釈

（筆者作成）

第 2 節　それぞれ解釈書の特徴

表 10 にまとめた解釈書に関して、以下、それぞれの著者についての概説と、9 章 40 節に関する箇所の構成や特徴を 1 つずつ整理していく。クルアーン 9 章 40 節の本文については本論文の第 4 章の第 1 節にて既に言及したが、便宜上ここに再掲する。

> 《たとえあなたがたが彼（預言者）を援けなくとも、実際、アッラーは彼を援け給うた。信仰を拒んだ者たちが彼を追い出した時、2 人の内の 2 人目として、両者が洞窟にいた時に。その時、彼はその同伴者に向かって、「ラー・タフザン。本当にアッラーは私たちと共におられる」と言った。すると、アッラーは彼の上に彼の安らぎを下し、あなたがたには見えない彼の軍勢（天使）によって彼を支え給うた。そして、信仰を拒む者たちの言葉を卑しめ給うた。アッラーの御言葉、それこそは至高である。そしてアッラーは威力比類なく、英明なる御方。》（9 章 40 節）

5-2-1. 古典期の解釈書

(1) タバリー(Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, 839-923)

まず、タバリーの『章句解釈の明証大全』(*Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl āy al-Qur’ān*)について述べる。タバリーは、イスラーム世界を代表する歴史家であり、啓典解釈学者である。アーダムから西暦 915 年までの人類史を扱った 39 巻からなる『諸預言者と諸王の歴史』(*Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*)は極めて有名である。タバリーは、カスピ海南岸近くのタバリスターンで生まれ、7 歳でクルアーン全編を暗唱し、8 歳で礼拝の導師を務め、9 歳でハディース学を修め、12 歳で学問のために故郷を離れ、イラン・テヘラン南方で古代から栄えた小都市で多くのウラマーの出身地として知られるレイにて知的基盤を築いた。17 歳になる前には当時のイスラーム世界の中心地であるバグダードへ移った。そこからシリア、パレスチナ、エジプトへ学問探究の旅を経て、870 年頃にバグダードへ帰還し、著作と教育に専念した[Bosworth 2012]。

タバリーの解釈書執筆は、バグダードに帰還後 20 年以上が経過した 896 年に始まり、902 年に完了したと言われている[al-Ṭabarī 1994: 15]。解釈学という体系が確立していなかった時期に散在していた様々な解釈を網羅している点で歴史的に重要な文献であり、しばしばこれをもって啓典解釈学の成立と見做される。タバリーが貫いたのは、クルアーンが啓示された時代に生き当時の慣習や言語に精通している世代の方が必然的にクルアーンの章句を正確に理解できるという考えであった。したがって、タバリーは自身の見解ではなく先人からの伝承を重視し、ムハンマドのハディースの他、サハーバやタービウーンによる伝承を多数収録した。各伝承に伝承経路として先人の名前を羅列するが、それに対してタバリー自

身が見解を示すことは殆どない。先人の解釈をまとめる形でタバリー自身の言葉で述べる部分もあるが、それも最小限である[al-Ṭabarī 1994: 15]。

9 章 40 節については第 11 巻の 463～467 頁にて述べられ、構成は次の通りである。まず、章句全体の主旨、アラビア語に特有の語法、当時の状況の詳細な情報、「フズン」と「援助」というこの章句のキーワードへの言及を行い、「以上の内容は、既に解釈学者たち(ahl al-ta'wīl)が述べたものである」という言葉でまとめている。それから、「それを述べた人々について」という項目が始まり、そこでは 8 つの伝承が伝承経路と共に羅列される。例えば 1 つ目の伝承は次の通りである。

> ムジャーヒド、イブン・アブー・ナジーフ、イーサー、アブー・アースィム経由の伝承を、ムハンマド・イブン・アムルが私に伝えたところによると、《たとえあなたがたが彼を援けなくとも》とは、使徒が遣わされた最初の状況を述べたものである。アッラーは「私は使徒にそのように為し、彼を援助する。2 人の内の 2 人目であった時の彼を、私が助けたように」とおっしゃっている。[al-Ṭabarī 2001: 464]

これら 8 つの伝承の各伝承経路の始まりにあたる人物に着目すると、3 つの伝承はムジャーヒド、その他はそれぞれザイド、ウルワ、アブー・バクル、ズフリー、ハーリスに帰されているが、この人々はいずれもサハーバまたはタービウーンである[小杉 2019: 591-645]。各伝承の内容は、初めの 2 つはアッラーによる援助についてであり、3 つ目は、章句内の語句である「同伴者」とはアブー・バクルであり、「洞窟」とはサウルという名の山にある洞窟のことであるという、当時の詳細な情報についてである。当時の詳細な情報という点では残りの 5 つも同様である。4 つ目は、アブー・バクルが自身の召使の協力によって自宅から 2 人の避難先である洞窟へ羊を手配したことについてであり、5 つ目は、ムハンマドの言葉を伝える伝承―いわゆるハディース―であり、「アブー・バクルよ、アッラーが 3 人目になっているような 2 人の状況を、どう思いますか」と、苦境でもアッラーが共に在ること（以下、アッラーによる同伴）を示唆する言葉である。6 つ目と 7 つ目の伝承は共に、洞窟に 2 人が滞在した期間が三晩であることを伝えるものである。8 つ目の伝承は、「同伴者」がアブー・バクルであったことを示すものであるが、簡潔な語釈であった 3 つ目の伝承とは異なり、後にアブー・バクルが自らの行っている説教の途中で該当箇所《彼が同伴者にラー・タフザンと言った時》に差し掛かると涙を流したという、アブー・バクルという人物の心情を伝える内容である。

このような伝承の羅列の後、章句後半の《すると、アッラーは彼の上に彼の安らぎを下し》以降について、伝承経路の記載のない簡潔な語釈が始まる。その際にタバリーが解釈として 2 つの可能性を示している箇所が 1 つだけある。それは、《アッラーは彼の上に彼の安らぎを下し》という部分の「彼の上」とは、そこにいたムハンマドとアブー・バクルの 2 人の内のどちらの上を意味しているのか、つまり、誰がアッラーから直々に安らぎを受け取っ

たかという点である。この議論は現代まで続いているが、ここで取り上げると長くなるのでそれについては本論文末尾の付録に掲載する。ちなみにタバリーは「至高なる御方は、アッラーは彼の使徒に、安心と静寂を与えたと言った。または、アブー・バクルに与えたとも言われる」と述べている。また、語釈の最後には、ムハンマドの従弟で「知識の海」などの異名を持ち、サハーバの中でも代表的な学者であるイブン・アッバース起源の伝承を、伝承経路と共に掲載している。

その後、章句の終盤が《信仰を拒む者たちの言葉を卑しめ給うた。アッラーの御言葉、それこそは至高である》であることを、文法的な解説によって述べている。日本語に訳すと分かりにくいが、アラビア語では、どこで区切るのかによって、これを、「信仰を拒む者たちの言葉を卑しめ給い、アッラーの御言葉を至高にされ給うた」という意味に取ることも可能なのである。タバリーは後者の可能性について言及せず、前者であることのみ明言している。今回扱う 10 冊においても、ラーズィー、クルトゥビー、リダー、クトゥブ、ズハイリーという 6 名がこの争点の存在に言及し、年代や学派を問わず全員がタバリーと同じ見解である。なお、イブン・カスィール、スユーティー、サアディー、サーブーニーの 4 名はそもそも言及していない。この議論に関してもここでは紹介だけに留め、詳しくは論文末尾の付録に掲載する。

そして、最後の箇所の簡潔な語釈に戻り、タバリーによる 9 章 40 節の解釈は終わる。

その他の特徴としては、この後述べる他の解釈書と比べると、アブー・バクルの美徳を強調するテクストが無い点に着目できる。

(2) ラーズィー(Fakhr al-Dīn al-Rāzī, 1149-1210)

次に、ラーズィーの『大解釈』または『不可視界の鍵』という名で知られる解釈書(*al-Tafsīr al-Kabīr / Tafāsīr al-Ghayb*)[173]について述べる。ラーズィーは、タバリーの逝去から約 200 年後に同じくレイに生まれた同じくシャーフィイー学派の学者である。一方で、ラーズィーはスーフィズム的哲学者ガザーリー(Abū Ḥāmid al-Ghazālī, 1058-1111)[174]の思想を継承してスーフィズム的な傾向を持ち、スンナ派神学の 3 潮流の 1 つであるアシュアリー学派[175]の神学

[173] 古典には、当時著者が自身の著作物をどの書名で称していたかが特定されていない場合がある。ゆえに、近年出版される段階になって、必要性に応じる形で、一般的に知られている呼称を書名に掲げることになる。しかし、このように複数の呼称が存在し続けている例もある。このようなこともあり、どの解釈書に関しても一般的には、「タバリーの解釈書」や「ラーズィーの解釈書」のように、単に学者名だけを付して呼ばれることが多い。

[174] ガザーリーは、イブン・スィーナーの哲学を研究し、彼の形而上学を反イスラーム的として拒絶しつつも論理学は神学にも有効であると認め、積極的に神学の中に取り入れた[竹下 2002: 14]。ガザーリーの大著『宗教諸学の再生』(*Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*)は、神学と法学にスーフィズム理論を組み込んだ形でスンナ派イスラーム学を集大成したもの見做されている[中田 2017: 75]。

[175] 神学的文脈では、スンナ派の中には大きく分けて、「アシュアリー学派」、「マートゥリーディー学派」、「ハディースの徒」の 3 潮流があり、これらがスンナの神学的教説を発展させてきた。アシュアリー学派は、10 世紀初頭のイラクで神学者アシュアリー(Abū al-Ḥasan al-Ash'arī, -935?)によって形成された。イスラーム史上初の体系的神学であるムゥタズィラ派と、神に関する一切の思弁を否定したハンバル学派などの伝承主義者との中間の立場を取り、合理的思弁で

に哲学を批判的に取り入れるなど、様々な思想潮流を融合させた。

この解釈書は、初期の時代に散在していた見解を網羅的にまとめたものであり、その歴史的な重要性においてタバリーと並べられることもある。ただし、ラーズィー自身の見解の豊富さゆえに、最初期の見解型解釈書の代表と見做されている[al-Zuḥaylī 1992: 162]。同時に、啓典解釈学の議論で、見解型解釈書をさらに「讃えられる見解型解釈書(al-tafsīr bi al-ra'y al-maḥmūd)」と「非難される見解型解釈書(al-tafsīr bi al-ra'y al-madhmūm)」とに二分する場合には後者に分類されるが、これは信憑性の不明な情報を含むことを意味している[Ali 2017: 110]。また、他者の注釈が混在している可能性を示す「未完説」もあるため[大渕 2019: 28-51]、扱いには注意が必要である。ただし、そうでありつつも長らく読まれ続けて来た解釈としての価値が確立していることも事実である。

9 章 40 節については第 16 巻の 64〜71 頁に述べられている。構成としては、章句の主旨は、「いかなる状況でもアッラーはムハンマドを援助するということ」であると簡潔にまとめた上で、「論点 1」から「論点 4」、その後「第一の側面」から「第十一の側面」と区切りながら詳細な解釈を続ける。

内容としては、文法上の説明が豊富である一方で、当時の状況の詳細な情報の提供や「援助」、「フズン」、「安らぎ」というキーワードの解説において、情報源が明示されない場合も多く、今回の 10 冊の内で他の誰も引用していないような伝承もある。例えば、2 人が避難している洞窟の入り口に鳩が巣を作り蜘蛛が巣を張ったために追手はまさか中に人がいるとは思わず去って行ったという逸話は、ハディースとしては正伝ではない。今回の 10 冊の内、この鳩に言及しているのは、ラーズィー、クルトゥビー、ズハイリーの 3 人である。しかし、このような逸話を含め、読み物としての面白さと言うと語弊があるかもしれないが、心に訴えかける要素の多さが顕著であることは確かである。また、フズンという内面的なテーマへの造詣の深さと熱量は、ラーズィーのスーフィズム的傾向を表していると言えよう。

手法も豊富であり、例えば、《2 人の内の 2 人目として (thāniya ithnayni)》という部分について、「『開示』(*al-Kashshāf*)の著者は「《thāni ithnayn》と子音のみで読まれる」と言った」[al-Rāzī 1981: 65]という箇所は、先行する解釈学者で、言語学的解釈方法の確立者と称される、ムゥタズィラ派[176]のザマフシャリー(1075-1144)を示唆しつつ、クルアーン諸学の中で解釈学に次ぐ最重要分野[al-Zuḥaylī 1992: 146]とも言われる読誦学('ilm al-qirā'āt)の議論も取り入れ

伝承主義を擁護した。法学派との関係としては、シャーフィイー学派とマーリク学派に全面的に受容されるに至った[松山 2016: 32-41; 2019: 31-35]。

[176] ムゥタズィラ派(al-Mu'tazila)とは、8 世紀前半にバスラで発生し、イスラーム史上初の体系的神学を形成し、思想運動を起こした神学派である。9 世紀初頭から 10 世紀にかけて、イスラーム世界に大きな影響を与えた。アッバース朝初期には、カリフの支持を得たが、833 年に異端審問を引き起こした後、周辺地域に分散して少数派となった。思想の一部は今日もシーア派神学に受け継がれている。アッバース朝下のユダヤ教徒に影響を与え、ラビ・ユダヤ教神学の形成にも貢献。あまりに抽象的な神解釈は、アシュアリー学派を中心とする多数派から反駁を受けたが、極端な宿命論を否定し、人間の自由と責任を論じた宗教倫理思想は、近年も高く評価されている[塩尻 2002: 959]。

ていることを示している。読誦学に関しては、当時の代表的なアラビア語学者であるワーヒディー(al-Wāḥidī, -1076) [177]とファッラーゥ(al-Farrā', 761?-822) [178]の引用も行った上で、自身の見解も示している[al-Rāzī 1981: 65]。また、クルアーンの別の章句を引用しつつこの章句を解釈する手法(tafsīr al-Qur'ān bi al- al-Qur'ān)も用いている。これは、章句に特有の専門用語から言葉の意図を検証するための手法である[al-Zuḥaylī 1992: 160]。

また、ラーズィーが明らかに力点を置いているのは、アブー・バクルを中傷から守り、彼の美徳と功績を伝えることである。例えば、章句内で《同伴者》という言葉によってアブー・バクルが言及されたことについて、預言者以外の人物が個人を特定できる形で言及されることは極めて例外的であるという意味で、ラーズィーはこれを「アッラーによる特殊化(takhṣīṣ Allāh)」と呼び、すなわちアブー・バクルの名誉であると説明する。その他にも、人格や、ヒジュラ中の奉仕[179]、ムハンマドの相棒としての特別な立ち位置という点を詳述する。その上で、シーア派ウラマーによるアブー・バクルへの中傷[180]の内容を整理した上で、ムゥタズィラ派哲学者で 9〜10 世紀の神学を率いていたアブー・アリー・アル＝ジュッバーイー(Abū 'Alī al-Jubbā'ī, 849-915)の言葉も引用しつつ、1 つずつ論破しながら中傷者を厳しい言葉で非難する。例えば、「シーア派の愚者の中には…」、「根拠薄弱なでたらめ」、「シーア派の議論との差は歴然としている」、「宗教(dīn)の裏切り者」、「(シーア派の議論には) 敵意が先走っている」、「詭弁化の最も愚劣な詭弁」などと述べ、最終的には、「このような虚弱な言葉を人々に伝える部族的血縁主義('aṣabīya)からの守護をアッラーに願おう」[al-Rāzī 1981: 70]という境地に達している。

そして、以後、アブー・バクルに対する中傷への反論と、アブー・バクルの美徳の強調と

---

177 ワーヒディーは、アッバース朝期のイラン北東部の都市であるニーシャープール出身でシャーフィイー学派の文献学者でありクルアーン学者である。幼少期からアラビア語学と法学に長け、預言者伝の代表的著者として有名なアブー・イスハーク・アッ＝サアラビー(Abū Isḥāq al-Tha'labī, -1035)に師事した。また、セルジューク朝の最盛期のイラン人宰相として有名なニザーム・アル＝ムルク(Niẓām al-Mulk, 1018-1092)は若い頃ワーヒディーの講座を受講した経験があり、後にワーヒディーを特別に支援した[Sellheim 2012]。

178 ファッラーゥは、アッバース朝期のクーファの代表的な文法学者であり、名声はアンダルス（ムスリムの支配下のイベリア半島）にも及んだ。ファッラーゥとは毛皮職人という意味の呼称で、彼がまるで皮を剝ぐかのように言語を緻密に解明することから定着した。同時代の他の言語学者と同様に砂漠の民（ベドウィン）への調査を重視した[Blachère 2012]。
5-1-1. で触れた通り、タービウーンの生存者もいなくなったヒジュラ暦 2 世紀後半には、様々な学者が自らの専門知識や関心を生かして、クルアーンについての著作を残し始めた。ファッラーゥはそのような時代にアラビア語学の権威として活躍した代表的な学者である。同時代に同様の活躍をした言語学者としてはアブー・ウバイダ・マアマル・イブン・アル＝ムサンナー(Abū 'Ubayda Ma'mar al-Muthannā, 728?-825?)も有名である[Ali 2017: 12-13]。

179 奉仕の内容としてラーズィーは、駱駝を購入したこと、息子と娘までもがムハンマドの安全のために貢献したこと、移住先に到着する際に、2 人の内のどちらが預言者であるかを人々に知らせるために、彼の上着もムハンマドに着せた逸話などを紹介している。

180 ラーズィーは、シーア派ウラマーによるアブー・バクルに対する中傷の内容を 3 つにまとめている。①ムハンマドから悲しみを禁じられたのにその禁止を侵したことへの批判、②ムハンマドに唯一同伴させられた理由は、ムハンマドが目を離すと悪さをするからであるという主張、③アリーの自己犠牲の方がアブー・バクルの献身よりも崇高であるという主張である。

をセットで論じることは、多くの解釈書に共通する 9 章 40 節の主題となる。

(3) クルトゥビー(al-Qurṭubī, ?-1272)

クルトゥビーの『クルアーン法規定の大全』(*al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān*)は、章句の解釈を行いながら、そこからどのような法規定が導出されたかという法学的議論を展開する解釈書である。クルトゥビーは、スペイン南部の都市であるコルドバ出身のマーリク学派[181]の法学者であり、ハディース学者でもあった。生涯についての詳細は不明であるが、当時ムスリム支配下にあったイベリア半島―いわゆるアンダルス―に生まれて広く遊学し、晩年は上エジプト[182]で暮らしたことは知られている[小杉 2002: 346; Arnaldez 2012]。クルトゥビーが生きた 13 世紀のアンダルスというと、モロッコのマラケシュを首都とした王朝であるムワッヒド朝(1130-1269)の支配力が失われて全土で分裂が生じ、そのような状況下でキリスト教徒の侵攻―いわゆるレコンキスタ―も勢いを増し、1251 年にはコルドバより南東のグラナダを中心とするナスル朝(1232-1942)以外のイスラーム勢力が消滅した、混迷期である[183]。

クルトゥビーの解釈書は、初期の伝承型という点ではタバリーと同様であるが、タバリーの解釈書に未収録の伝承も多く含まれ、全体として情報量が膨大である。また、この解釈書は 20 世紀半ばに再評価された。というのも、イスラーイーリーヤート(isrā’īlīyāt)とは、ユダヤ由来の諸言説という意味のアラビア語で、ユダヤ・キリスト教の教説や、そこから派生した民間伝承、及び、それらから派生した諸言説を指す用語であるが[松山 2018: 445] [184]、そのようなイスラーイーリーヤートに依拠した啓典解釈書が、信憑性に欠くという意味で改めて批判対象となった時期があった。その際に、イスラーイーリーヤートをほとんど含まないクルトゥビーの解釈書の重要性が改めて広く共有されたのである [小杉 2002: 346]。

---

[181] マーリク学派は、スンナ派四正統法学派の 1 つである。マディーナにおける法学の権威である名祖マーリク・イブン・アナス(Mālik ibn Anas, 708/716?-795)の死後、弟子たちがイスラーム世界の各地に師の学説を伝えた。多くの地域では特にシャーフィイー学派に押されて途絶えたが、一部の地域では影響力を保持した[柳橋 2002: 932]。

[182] エジプトは首都カイロを中心に、それよりナイル下流のデルタ地帯（下エジプト）と、上流の上エジプトとに二分される。一般的に上エジプトはカイロの政権の統制が十分にきかず、住民は素朴かつ気質が荒く保守的傾向が強いと言われ、1800 年代には上エジプトで度々大規模な農民反乱が起きた[大塚 2004: 72-75]。

[183] アンダルスは 711 年のムスリムが西ゴート王国を滅ぼして半島に進出した当初はウマイヤ朝の属州であった。750 年にウマイヤ朝が崩壊すると、756 年に後ウマイヤ朝の首都となった。1031 年に後ウマイヤ朝が崩壊すると各都市に小国が割拠したが、それらは南下したキリスト教勢力に滅ぼされ、アンダルスはムラービト朝の力で維持された。1147 年にムラービト朝もムワッヒド朝に滅ぼされアンダルス支配もムワッヒド朝に移った。13 世紀にムワッヒド朝の支配力も失われアンダルスが再度分裂したところにレコンキスタ(718-1492)が進行し、1251 年にはナスル朝以外が消滅した。ナスル朝が 1492 年に滅ぶとアンダルスは歴史から姿を消した[村田 2002: 103]。

[184] イスラーイーリーヤートに対する姿勢は学者によって様々であり、肯定的に引用する人もいれば、根拠の無い言説として全般を嫌う人もいる。イスラーイーリーヤートには 3 種類ある。①イスラームの教義に一致するもの、②イスラームの教義に反するもの、③イスラームの教義に一致するわけでも反するわけでもない、判断を保留すべきもの。①と③は啓典解釈書の中で参考として言及されることがある [松山 2018: 445-446]。

9 章 40 節については第 10 巻の 210〜220 頁にて、「この聖句には 11 の教訓がある」ということで、それらを順に説明していく形で述べられる。伝承経路が明示された伝承も多いが、同時に、クルトゥビー自身の見解も多いという点は、タバリーと異なる。重点的に解説される言葉は、ラーズィーと同じく、「援助」、「フズン」、「安らぎ」である。また、エジプトのライス・イブン・サアド(Al-Layth ibn Sa‘d, 713-791)や、マッカのスフヤーン・イブン・ウヤイナ(Abū Muḥammad Sufyān ibn ‘Uyaynah, 725-814)など、タバリーの解釈書には登場しない多くの有名なウラマーの見解に触れることができる。アブー・バクルの功績については、彼が財産と身体をかけてムハンマドを支えたことが詳細に述べられている。また、法学的解釈書と呼ばれる所以であるが、例えば次のように法規定(ḥukm)の導出を行う。

> 至高なる御方の《信仰を拒んだ者たちが彼を追い出した時》という言葉について。彼は自ら脱出したが、行動に移さざるを得ないほどに敵たちから強要されたのである。つまり、その行動の原因は、彼らにある。このことから、殺人を強要した者は殺されるべきであるという法規定が導かれた。同様に、強制的に破壊させられた財産は、そうさせた人が補償しなければならない。[al-Qurṭubī 2006: 211]

このようにクルトゥビーは、《信仰を拒んだ者たちが彼を追い出した時》という章句から、「殺人を強要した者の死刑」と「破壊された財産の補償は、破壊を命じた者が行う」という法規定が導出されたと伝えている。他には、ムハンマドとアブー・バクルが、道案内のためにクライシュ族系の不信心者であるディール族の案内人を雇い、自分たちの移動手段である駱駝を預けて三夜後に待ち合わせをして、約束の時に 2 人はその案内人と共に旅立ったという伝承を根拠として、「イスラームを受容しない人物でも、誠実さや、勇敢さや寛大さなどの美徳(murūwa)を備えていることが自明な場合、秘密や金銭に関して信用することは合法である」という法規定が導出されたことを伝えている [al-Qurṭubī 2006: 213-214]。

他には、文法とクルアーン読誦法に関する説明は特に詳細で、イラク・バスラのクルアーン読誦者で「七読誦(al-qirā’āt al-sab‘)」の 1 つの師であるアブー・アムル(Abū ‘Amr ibn al-‘Alā’ al-Basrī, 689/690?-770/771/774?) [185]や、ムハンマドの直弟子で「十読誦(al- qirā’āt al-‘ashr)」の 1 つの師であるハサン・アル＝バスリー起源の伝承を引用しながら論じている。また、クルトゥビーは 9 章 40 節の解釈の中で 2 カ所において、文法的な正当性を証明するために詩を引用するが、これはアラビア語文献の伝統的な手法である。それから、これまでの解釈書にも見られたようなアラビア語の語法についての説明や、簡潔な語釈もある。逸話に関してはラーズィーに劣らぬ分量である。

アブー・バクルを中傷する者への批判については、次のように、伝聞の形で述べられて

---

185 アブー・アムルはマッカ生まれのクルアーン読誦者でありアラビア語学者である。ハサン・アル＝バスリー、アースィム、イブン・カスィール、イクリマなどからクルアーン読誦を学んだ[松山 2014: 673]。

いる。

> 一部のウラマーは、ウマルとウスマーンまたはアッラーの使徒のサハーバの内の誰かを否定した者は、嘘つきで逸脱者であると言った。また、アブー・バクルがアッラーの使徒の同伴者であることを否定する者は、不信心者であると言った。そのように言う者は、クルアーンのテクストに反しているからである。[al-Qurṭubī 2006: 215]

また、その流れでクルトゥビーは、シーア派が興った契機としても重要である、ムハンマド没後のカリフ位継承問題について、伝聞ではなく自らの言葉としてとりわけ強い語調で述べている[186]。

(4) イブン・カスィール(Ibn Kathīr, 1300-1373)

次に、イブン・カスィールの『偉大なるクルアーン解釈』(*Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*)について述べる。イブン・カスィールは、マムルーク朝期最大の歴史家の 1 人であり、ハディース学者、啓典解釈学者、シャーフィイー学派の法学者でもある。シリアのブスラーという町で生まれ、父を亡くした後、ダマスカスの兄の家に身を寄せてシャーフィイー学派の法学を学び、その後ハンバル学派のイブン・タイミーヤの影響を受けて弟子入りし、極力見解を排除する伝承主義的な方法論を究めた[Laoust 2012]。そのようなイブン・カスィールの解釈書は、現在、最も有名な伝承型解釈書の内の 1 つである[al-Zuḥaylī 1992: 161]。

また、後述の、20 世紀最大の解釈書とも言われており現代のイスラーム復興に甚大な影響を及ぼしたリダーによる『マナールの解釈書』において、イブン・カスィールの解釈書は特に信頼できるものと見做され、度々援用されている。その影響で、「現在、アラブ諸国のイスラーム運動の活動家の間では、啓典解釈書ではイブン・カスィールがもっとも読まれている」[小杉 2006: 749]という状況が生じた。したがって、これまでに述べた通り、スンナ派の主要な啓典解釈書を扱う先行研究を見ると研究者ごとに選定する解釈書は様々であるが、イブン・カスィールに関しては、タバリーと並んで大抵の場合は参照されている。

9 章 40 節については、883 頁に述べられ、これまでに見て来たラーズィーやクルトゥビーに比べると簡潔である。詳細な文法やクルアーン読誦法に関する解説は全く無く、先行するウラマーの間での議論に関する記載は最小限である。「援助」、「フズン」、「安らぎ」につ

---

186 「私は言った。アブー・バクルが使徒に次ぐカリフであることを明示した正伝はムハンマドの言行の中に見られる。合意が成され、反対意見は無かった。既に決定した彼のカリフ位継承についての中傷者は、間違いと罪を犯している。これを、不信心者と断じるべきか否か。それについては学者間で意見が異なるが、大半は、不信心者と断じている。（中略）全サハーバに対するスィッディーク（筆者注：アブー・バクル）の優越性は、聖典、ムハンマドの言行、ウンマ（筆者注：イスラーム共同体）のウラマーの発言において断言されたことであり、人々の心や精神がそれを信じることは義務である。諸分派や逸脱者の民の発言は無視すべきである。彼らは明らかに、首を打たれるべき不信心者と化しており、当然その言葉は受け入れられない逸脱者であり罪人である。」[al-Qurṭubī 2006: 217-128]

いては他の項目よりも詳しく述べている。伝承については、ムハンマドの従弟でサハーバの中でも代表的な学者であるイブン・アッバースの言葉と、二大正伝、つまり最も信憑性が高い二編のハディース集のみと、シンプルであることは特徴的である。アブー・バクルへの中傷に関する議論には触れず、イブン・カスィール自身が価値判断を下すことはない。

(5) スユーティー(Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, 1445-1505)

マムルーク朝期カイロの碩学であるスユーティー(1445-1505)とその師マハッリー(1389-1459)による『ジャラーラーンの啓典解釈書』(*Tafsīr al-Jalālayn al-Muyassar*)である。タイトルの「ジャラーラーン（または属格の形でジャラーライン)」とは「2 人のジャラール」を意味するアラビア語で、師弟共に苗字がジャラール・アッ＝ディーンであったためである。この解釈書は、師マハッリーが 18 章以降を書いて亡くなり、弟子スユーティーが残る前半部を加筆して完成させたものである。したがって、今回扱う 9 章 40 節はスユーティーの著である。

スユーティーは、膨大なイスラーム学の文献の著者としても有名である。ペルシア系の血筋であるが、家族が仕事の関係でカイロに移住してから生まれた。父親は法官としても働くシャーフィイー学派の教師で説教師でもあったが、若くして亡くなったため、スユーティー自身は父親ではなく複数の教師から学んだ。14 歳で既に啓典解釈学、ハディース学、シャーフィイー学派の法学、アラビア語を究め、若干 18 歳で亡き父の後を継いでマスジドで法学教授職に就き、その後、イスラーム諸学の多様な知識を駆使してファトワーを出した。30 歳になるまでに、インドから西アフリカに至る広範囲に彼の著作が普及し、カイロに居ながらにしてイスラーム世界の相談役となっていた。また、ウラマーの多くがそうであるように彼もスーフィーで、エジプトを中心に全世界に広がるシャーズィリー教団に属しており、12～13 世紀のイブン・アル＝アラビー[187]などスーフィズム的思想家の正当性を擁護した[Geoffroy 2012]。

この解釈書は、簡潔な字義解釈中心で、効率的に字義を知ることができるという意味で実用的であり、スンナ派解釈書のスタンダードの 1 つである[小杉 2002: 465]。また、無数に存在する啓典解釈書の中で唯一日本語訳が存在しており[中田 2004]、本稿の訳語も基本的に中田訳[2004: 43-44]に則っている。9 章 40 節の解釈は原典の 194 頁に掲載されており、語釈が中心で、他には、文法的な解説と、当時の状況の詳細な情報が述べられている。見解は殆ど見られないが、「援助」と「フズン」に関しては多少詳細な記述がある。イブン・カスィールと同様に、アブー・バクルへの中傷に関する議論には触れず、価値判断は見られない。

[187] イブン・アル＝アラビーは中世のスーフィズム的思想家であり、ザーヒル学派の法学者である。存在一性論、完全人間論を創唱し、後代に大きな影響を与えたことで知られる。アンダルスのアラブ家系の出身で、ダマスカスで没した。彼の知的影響は、スンナ派、シーア派を問わず、イスラーム世界のほぼ全域に及ぶ[東長 2002: 155-156]。

5-2-2. 近現代の解釈書

19 世紀後半以降の解釈書として、伝統的なスタイルの解釈書と、イスラーム復興の文脈で最も重要な解釈書と言われるものを数冊ずつ扱う。

(6) ラシード・リダー(Muḥammad Rashīd Riḍā, 1865-1935)

ラシード・リダー(1865-1935)と、彼が編者となった『マナールの解釈書』(*Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm*)[188]については本論文の第 2 章第 1 節でも述べたが、これは、イスラーム復興運動の文脈でとりわけ大きな影響力を持ち、「20 世紀最大の解釈書」などともてはやされた解釈書である。これは、リダーが刊行した雑誌『マナール』の 1898 年からの連載をまとめたもので、アズハル大学でムハンマド・アブドゥ(Muḥammad 'Abduh, 1849-1905)が行った講義をリダーが記録したもの（4 章 124 節まで）と、アブドゥの死後リダー自身が継続した解釈（12 章 107 節まで）から成る。

この解釈書は、近代思想に対応させながら行う啓典解釈や、読み易さに配慮した項目の設定など、内容面・形式面共に既存の伝統的な啓典解釈学の枠組みを超え、後代の啓典解釈書の在り方に大きな影響を与えた合理的かつ社会的な近現代の解釈書として最も著名であり[Ali 2017: 138-140]、これによって「現在に至る現代タフスィールの時代が始まった」[小杉 2006: 237]とも評されるほどである。伝統の足かせから解放されたかのように大胆に展開される個人見解や、大衆的な慣習を迷信として否定する点も画期的であった[Amir et al. 2013: 125 等]。

9 章 40 節はリダーによる解釈にあたる部分であり、第 10 巻の 490～534 頁にて述べられている。9 章の 38～40 節の概括的な解釈であるとは言え、やはり今回扱う 10 冊と比較して圧倒的に文章量が多い。リダーは多数の伝承の引用など啓典解釈学の伝統に基づきつつ、近代思想に対応する語彙を用いながら、膨大な見解を展開した。神学的及び哲学的議論も含まれており、1 文 1 文が重く長く難解であるが、これは、近代思想に高い関心を持つエリートである読者層を納得させるものであった。

構成を概観すると、1 つの文学作品を読むように、文章の流れに身を委ねて読み進めることができる。リダー自身の言葉の中に、字義の解説、語法や文法の説明、当時の状況についての詳細な情報の提供、伝承の引用、クルアーンの別の章句による解釈が組み込まれている。また、重点的に解説する概念として、「フズン」や「安らぎ」や「援助」は他の解釈書と同様であるが、「アッラーによる同伴」を、「ラッバーニーヤ的同伴」とそれ以外（主を畏れ善行を成す者への同伴、理由が明記された同伴）[Riḍā 1948: 497]とに分類して相違を詳細に論じる点は特徴的である。これに関しては後述する。また、アブー・バクルの功績と中傷者への批判も、多くの根拠を提示しながら論理的に行われている。神学的及び哲学的議論は、アッラーの意思(al-irāda)や摂理(sunna)、そしてアッラーの属性(ṣifāt)としての「言葉(al-kalām)」

[188] 書名を直訳すると『英知の解釈書』であるが、一般的に「マナール」という語を付した呼称が定着しているため、本研究でも『マナールの解釈書』と記載している。

などに関して論理的に展開されている[Riḍā 1948: 503]。

また、伝承を含め、この 10 冊の中でこの解釈書にしか見られない情報が圧倒的に多く、サハーバやタービウーンや後世の多くのウラマーの名前も散見される。更に、「一部のヨーロッパ人が、知と理性の広大さにおいて至高なるアッラーの書の崇高さを認知したことについて、大戦中に最後のドイツ皇帝[189]が、イスタンブル訪問時に[190]オスマン帝国のシェイヒュル・イスラーム[191]に次のように言った」[Riḍā 1948: 505]などと、古典を引用した解釈の途中で、当時の国際政治に関する逸話を挿入することも、この解釈書の特徴である。

(7) サアディー(al-Sa‘adī, 1889-1956)

近代における伝統的なスタイルの解釈書として、サアディーの『恵み深い御方の御言葉の解釈における貴く慈悲あまねき御方の簡便』(*Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*) を扱う。サウジアラビアの首都リヤドの北西に位置するカスィーム州のウナイザ出身のサアディーは、幼少期に両親を亡くし孤児となりながらも知的探求を極めた聡明な人物として知られる[192]。「イブン・アッ＝サアディー」と呼ばれる場合もある。

この解釈書は、イスラーイーリーヤートなど信憑性に欠ける物語を避け、また、章句の主旨から脱線した話や複雑な議論も無く、その全体が、一般人にも理解できる簡易で明確な表現で章句の意味やそこに込められたアッラーの意図を明らかにすることに専念して書かれたものとして知られている[al-Sa‘dī 2011: 9-11]。ゆえに、イスラーム諸学を志す学生に最適の解釈書として勧められることも多い[193]。

9 章 40 節は 409～410 頁にて述べられている。簡潔さで有名な解釈書でありながら、先ほど見たイブン・カスィールやスユーティーに比べると説明の文言は多い。構成としては、まず簡潔にこの章句の主旨を述べ、字義解釈と、当時の詳細な情報を提供する。キーワードとしては、「フズン」と「援助」と「安らぎ」の 3 つについて分量を割いている。また、次のように、アブー・バクルの功績と、批判者への簡潔ながらも厳しい見解も述べている。

---

189 ヴィルヘルム 2 世(1859-1941, 在位 1888-1918)。

190 第一次世界大戦(1914-1918)中の 1917 年に、ドイツ帝国皇帝ヴィルヘルム 2 世がオスマン帝国皇帝メフメト 5 世(1844-1918, 在位 1909-1918)を訪問した際のことであると考えられる。

191 シェイヒュル・イスラームとは、当時のオスマン帝国の最高権威である。もとは「イスラームの長老(Shaykh al-Islām)」を意味するアラビア語で、イスラームに関して最大の知識と能力を持つ人物の尊称として、イスラーム世界で広く用いられた。15 世紀後半以降のオスマン朝のシェイヒュル・イスラームは、具体的にイスタンブルのムフティー職を指した。政治的にも宗教的にも絶大な権力を持ち、19 世紀以降次第に中央での影響力を失ったが、近代化の流れで 1924 年に廃止されるまで、宗教的権威であり続けた[松尾 2002: 429]。廃止後は宗務庁が設立された。

192 マクタバ・アン＝ナスィーヤ「アブドゥ・アッ＝ラフマーン・アッ＝サアディー師の人生についての要約」（2019 年 6 月 29 日掲載）
https://web.archive.org/web/20190629172207/https://www.ibn-jebreen.com/books/3-51-2526-2360-31336.html（2020 年 8 月 7 日閲覧）

193 イスラーム・ウェブ「聖典クルアーンの最善の解釈書について（ファトワー番号 27551）」（2003 年 1 月 16 日掲載）https://www.islamweb.net/ar/fatwa/27551/（2021 年 2 月 21 日閲覧）

「共同体の中で彼（アブー・バクル）以外に認められない特徴をもって語られている。その特徴とは、偉大な性質とこの素晴らしい同行（の機会）が彼に与えられたことである。ムスリムたちの間では、この寛容な聖句はアブー・バクルについてであるという点で、既に意見が一致している。そのため、アブー・バクルによる預言者への同行を否定する者は、不信心者と見做された。なぜなら、彼らは、この聖句をもってクルアーンに明言されていることを、否定したからである。」[al-Sa‘dī 2011: 410]

その他、他の章句によるこの章句の解釈は行われている。しかし、ハディースを含め、サハーバやその後のウラマーによる伝承などとして明示された引用が皆無である点は特徴的である。それらの引用の代わりに、サアディー自身の言葉で説明している点は読み易さに繋がっているとも言える。

(8) サイイド・クトゥブ(Sayyid Quṭb, 1906-1966)

イスラーム復興運動の文脈における最重要文献と言われるもう 1 つの解釈書として、エジプトのサイイド・クトゥブによる『クルアーンの蔭で』(*Fī Ẓilāl al-Qur’ān*)が挙げられる。

クトゥブは、幼少期からクルアーン全編を暗唱する等イスラームへの強い関心を持っていたものの、学歴としては伝統的なイスラーム学を修めたのではなく、むしろ、当時のエジプト社会の近代化または西洋化の象徴である、ダール・アル＝ウルームというカイロの師範学校の出身である。クトゥブはここで、政府の役人や教員となってエジプトの近代化を推進するための世俗的な教育を受けた。卒業後は順調に教育省に勤務する官僚となった。しかし、教育省の任務としてアメリカに留学することとなり、その最中に反西洋支配と反植民地主義への確信を抱き、ムスリム同胞団を唯一の正義の道とする思想基盤を確立させることとなった。そして、帰国後すぐに教育省を辞職して同胞団に加入して機関紙の編集長となり、当時既に処刑されていたハサン・アル＝バンナー亡き後のムスリム同胞団の精神的指導者となっていった[座喜 2009: 165-175]。そして後に、政権批判など様々な理由によって逮捕され、思想裁判の末に処刑された[小杉 2002: 330]。

クトゥブが処刑前に獄中で完成させたこの啓典解釈書は流麗な文体で書かれており、先述のザハビーのようなウラマーには「文学的解釈書」と呼ばれることもある。また、当時の社会問題への鋭い切込みが特徴的で、日常生活の中でムスリムが実行すべき教えを伝える「生きた聖典」としてのクルアーン認識を前面に出している。そして、「専門の学者以外がクルアーン全巻について解釈書を著し、しかも有効な解釈と認められた」ものであるという点においても画期的であった[小杉 2002: 330]。

9 章 40 節については 1656 頁に簡潔にまとめられている。リダーの理論的で哲学的で厳密な印象を与えるテクストとは大きく異なる読み易い文体である。伝承経路や先行する学者の名前が一切見られないという点は先程のサアディーと同様であるが、クトゥブの解釈書には、彼自身の言葉に組み込まれたハディースの引用はあるのでその点は異なる。構成と

しては、まずこの章句の主旨をまとめ、「フズン」と「援助」については重点的に解説し、その他は、若干の文法的な解説を伴う字義解釈である。ちなみに、アブー・バクルの功績に関しては、事実として触れるものの、力説することも、それにまつわる議論の存在に言及することもない。

(9) ズハイリー(al-Zuḥaylī, 1932-2015)

ズハイリーの『照明クルアーン注釈』(*al-Tafsīr al-Munīr fī al-ʻAqīda wa al-Sharīʻa wa al-Minhaj*)は、現代における伝統的なスタイルの解釈書である。シリアのダマスカス出身のズハイリーは、アズハル大学のシャリーア学部卒業後、カイロ大学で法学博士号を取得し、ダマスカス大学の法学部長も務めた、シャーフィイー学派の法学者である。神学派としてはアシュアリー学派の立場を取る。

9 章 40 節は第 5 巻の 562～574 頁にて扱われ、9 章の 38～40 節をまとめて解説している点はリダーと同じであるが、ズハイリーはここに「ジハードへの誘導とその放棄に対する警告と、聖遷における洞窟の奇跡」というタイトルを付している。

多くの伝承を引用しつつ、同時に、個人の見解も多い。字義解釈もズハイリー自身の文章の中に組み込む形で説き、中には読者に語り掛けるような文体もある。古典期から現代の解釈書に至るまで継続されて議論されている、「安らぎ(sakīna)は誰のもとに下されたか」、「《御言葉》は主格か対格か」という 2 つのトピックについても、他の学者より強く明確な見解を示している。

また、クルトゥビーと同様に法規定の導出も行っており、内容もほぼそのままである。また、クルアーン読誦法について詳述している点も同様である。クルトゥビーはマーリク学派、ズハイリーはシャーフィイー学派の法学者であるが、学派の違いを越えた、法学的解釈書の間の継続性が見られる。

読誦法の他にも、ズハイリーは「各表現の文章中の役割(al-iʻrāb)」と「修辞法」という項目を立てて、文法用語を駆使しながらひときわ詳細な解説を行っている。その他に、「用語」、「啓示の契機」、「関連事項」、「注釈と説明」、「生活上の規定と法判断」、という項目が立てられ、書籍として読み易く整理されている。このような傾向は、それまでの解釈書にはリダーを除いてほぼ皆無であったが、ズハイリーと、この後述べるサーブーニーの解釈書には顕著である。これは、時代と共に啓典解釈書がクルアーンの全編を暗唱しているようなイスラームに造詣の深い学者だけの読み物ではなくなり、一般の知識人も読者として視野に入れられるようになったことを反映したものであると考えられる。

他にも、サハーバや後世のウラマーによる伝承や見解の引用、章句による解釈、詳細な情報提供、「援助」、「安らぎ」、「フズン」というキーワードの解説もあり、網羅的である。ラーズィーとクルトゥビーと同様に、正伝ではない鳩の逸話も掲載しており、他にも、10 冊の内でここにしか言及されていない物語も豊富である。アブー・バクルに関しては純粋に功績についてのみ伝えており、彼に対する中傷については触れず、ゆえに、シーア派の学者へ

の批判も無い。このように、功績の強調のみで中傷への言及がないパターンを採るのは今回の 10 冊の内では、他にタバリーだけである。

(10) サーブーニー(Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, 1930-2021)

最後に、現代の解釈書のもう 1 つの例として、アレッポ出身のサーブーニーの『解釈の精髄』(*Ṣafwa al-Tafāsīr*)を扱う。サーブーニーはアズハル大学卒業後シリアとサウジアラビアで教鞭を取り、現代を代表するウラマーの 1 人として有名である。神学派としてはアシュアリー学派の立場を取る。2021 年 3 月に逝去した。

この解釈書は、サーブーニーがマッカのアブドゥ・アル＝アズィーズ国王大学のイスラーム法及びイスラーム諸学部で教鞭を取っていた頃に 5 年間を費やして、1979 年に書き上げたものである。サーブーニー自身が最も信頼できる主要解釈書として選んだ、タバリー、ザマフシャリーの『開示』、クルトゥビー、アールースィー、イブン・カスィール、13〜14 世紀最大の言語学者の 1 人であるアンダルスのガルナーティー(Abū Ḥayyān Athīr al-Dīn al-Gharnāṭī, 1256-1344)による『海洋の解釈書』(*al-Baḥr al-Muḥīṭ*)などに基づいて、修辞学及び言語学的側面を重んじて新たに分かり易く整理したものである [al- Ṣābūnī 1981: 1-21]。

9 章 40 節は 533〜539 頁にて扱われているが、9 章の 34〜45 節をまとめて一区切りとしている点で、ズハイリーと同様に、逐次型でありながら概括型の要素もある。伝承が豊富でありながら見解も若干提示される。また、先述の通り、読者を意識して一般人にも読み易く編集されていることが、今回扱う 10 冊の内では最も顕著である。構成としては、11 節分をまとめて「啓示の背景」、「用語」、「啓示の契機」、「解釈」、「修辞法」、「注意」、「助言」という項目が立てられている。その中で、「援助」、「フズン」、「安らぎ」について重点的に説き、その他、当時の状況についての詳細な情報を提供したり、簡潔な字義解釈をしたりする。アブー・バクルの功績と彼を中傷する者への批判もある。

第 3 節　フズンの意味と理由

ここまでで、9 世紀から現代までの、年代や手法において多様な 10 冊の啓典解釈書の該当箇所の構成要素や特徴を整理することにより、これまでに 9 章 40 節という章句に関して啓典解釈学の伝統の中で何が説かれてきたのかを概観した。

ここからは、9 章 40 節の中でも「フズン」に焦点を絞って詳細に検討するために、3 つの問いを立てる。第一に、フズンが生じた理由は何か。第二に、フズンが生じた際、傍にいた預言者ムハンマドはどのように対応したのか。第三に、フズンが招いた結果は何か。これらの問いに答えることを通じて、既存の解釈書におけるフズンの解釈を整理して比較する。まず、表 11 は、フズンの理由と対応についての内容を簡潔にまとめたものである。5-3-1. 以降でこれに関して 1 つ 1 つ論じていく。

表 11：フズンの理由と対応に関する内容の整理と比較

学者	フズンの理由	フズンへの対応（禁止）	アッラーによる同伴
タバリー	2 人の居場所が知られることへの不安	フズンが不要である理由（アッラーのおかげで敵は辿り着けないこと）を伝えた	私たちと共におり私たちの援助者であり…／アッラーが 3 人目になっているような 2 人の状態をどう思いますか
ラーズィー	居場所が知られてムハンマドに危害が及び宗教が完成しないこと	禁止（継続し反復するもの）は明確で、以後アブー・バクルは生前も死後も決して悲しまないよう要求される	アッラーは敬虔な者と共に在る⇒つまりアブー・バクルは主を畏れ善行をする者／アッラーが 3 人目…
クルトゥビー	不可侵の身ではなかったムハンマドの身を案じて	フズンを抱くことはその人の欠陥ではない	アッラーは全人類に常に同伴しているがここでの同伴は特殊／アッラーが 3 人目…
イブン・カスィール	彼らが襲われてムハンマドに危害が及ぶことを心配して	アブー・バクルをなだめ落ち着かせた	（記載なし）
スユーティー	ムハンマドの死によるイスラーム共同体の消滅	（記載なし）	援助によって
リダー	防衛の準備もなく丸腰であったため／フズンは既に起こったことによる精神の痛みで不可避の精神的動揺	アッラーの特別な同伴による最も完全な信仰心⇒ムハンマドに動揺も恐怖もフズンもなかった／奮闘してフズンを自身に禁じること、そこからの脱出、未来への恐怖を禁じることが必要	善行者全般への同伴≠ラッバーニーヤ的同伴（因果関係の世界ではない）／アッラーが 3 人目…
サアディー	ムハンマドへの危害の恐れ／フズンは忠実な下僕にも手を伸ばし心を弱め決意を揺るがす	なだめ落ち着かせた／フズンが生じたら追い払うことを優先すべきで、それをアッラーとムハンマドに任せるのは正しい	加護と援助と支えによって
クトゥブ	愛する使徒ムハンマドのもとへ敵が到達すること	恐怖心を鎮め落ち着かせて	アッラーが 3 人目…
ズハイリー	ムハンマドの身を案じて	禁止の目的：フズンに降伏せずに落ち着くよう心が闘うこと	援助と支えによって／アッラーが 3 人目…
サーブーニー	ムハンマドの身を案じて	アブー・バクルをなだめて穏やかに彼の心にそれを禁じた	援助と勝利をもって／アッラーが 3 人目…

（筆者作成）

5-3-1. フズンの理由

まず、タバリーは、アブー・バクルが、2 人の居場所が捜索されていることを恐れて不安になっていた時に、ムハンマドが「ラー・タフザン。なぜなら、アッラーは私たちと共におり、私たちの援助者であり、ゆえに、多神教徒[194]たちは決して私たちについて知ることはなく、ここに辿り着くこともない」[al-Ṭabarī 2001: 464]と言ったと、言葉を補いながら解説している。つまり、フズンの理由は、2 人の居場所が知られることへの不安である。

ラーズィーは、多神教徒が足跡を追って接近した時、アブー・バクルはムハンマドの身を案じて恐怖を感じて「泣き出した」とまで述べている点が特徴的である。そしてムハンマドが、《ラー・タフザン。本当にアッラーは私たちと共におられる》と言うと、アブー・バクルは、「アッラーは私たちと共におられますか」と言い、ムハンマドが「そうです」と言うと、アブー・バクルは頬から涙を拭ったと言う。また、多神教徒たちが洞窟の上に現れた時、アブー・バクルはムハンマドに「もし今日あなたが襲撃を受けたなら、アッラーの宗教は消えてしまいます」[al-Rāzī 1981: 65]と話したと言う。つまり、アブー・バクルのフズンの理由は、タバリーが述べたように 2 人の居場所が知られることであることは前提として、それによってムハンマドに危害が及ぶことと、更にそれによってアッラーの宗教が完成前に途絶え、消滅することであるということまで明示している。

クルトゥビーは、シーア派の一部のウラマーが、アブー・バクルの無知や欠陥や弱さゆえにフズンが生じたと主張していることを強く非難する。その上で、スンナ派のウラマーの見解として、ヒジュラの最中である当時はまだ、《アッラーは、（危害をなす）人びとからあなたを守護なされる》（5 章 67 節）という啓示がマディーナで下される以前であるため、ムハンマドが不可侵の身ではなく、それゆえに、アブー・バクルはムハンマドに預言者が被害に遭うことを恐れてフズンを抱いたのであると述べている[al-Qurṭubī. 2006: 216]。

イブン・カスィールは、簡潔に「誰かが彼らを襲い使徒に危害が及ぶことを心配した」[Ibn Kathīr 2000: 883]と述べている。

スユーティーは、アブー・バクルが多神教徒たちの足を目にした際、「もし彼らの内の 1 人でも足元を見たならその下にいる私たちに気付くでしょう」と言い、それに対してムハンマドが《ラー・タフザン》と返したと言う。アブー・バクルは、自分自身ではなくムハンマドの身を案じてフズンを抱き、「アッラーの御使いよ、私が死んだとしても、私は一介の男にすぎませんが、あなたが死ねば、共同体と宗教が滅ぶことになります」と言った。ラーズィーが述べたようにアブー・バクルは宗教の消滅を恐れていたが、それに加え、宗教に基づく共同体の消滅をもそれと同義と捉え、恐れていたことを示している。

リダーは、殺害で合意した多神教徒たちがムハンマドを追放し、避難中の洞窟でアブー・バクルはムハンマドと 2 人きりで防衛の準備もできず完全に丸腰であったため、フズンと恐怖に襲われたと述べる。リダー曰く、フズンとは「既に起こったことによる精神の痛み」

194 多神教徒という表現は 9 章 40 節に関する啓典解釈書の中で頻出するが、すべてムハンマドの暗殺を目論むクライシュ族の追手のことである。

である。つまり、アブー・バクルは、実際に多神教徒たちが洞窟に追いついてしまったという既に起こった現実について、精神的な痛みを抱えたということである。

サアディーは、フズンに関する記述は少なくないが、それが生じた理由についての直接的な言及を行っていない。これは、サーブーニーも同様である。

クトゥブは、他の学者と同様に、追手が接近している状況下でアブー・バクルが不安を強めていたのは、「勿論彼自身のためではなく、彼がお供する、愛する使徒のもとへ敵が到達することを案じていた」のであると言う。ズハイリーの見解もほぼ同様で、「アブー・バクルは、多神教徒たちの足を目撃した時、預言者の身を案じて怯えていた」と述べている。

以上のように、フズンについての解釈が解釈書ごとに大きく異なったり相反したりはせず、相違点は、同様の内容における文章表現の違いと、内容の詳細さの程度である。最初期に既にタバリーが述べた、アブー・バクルのフズンの理由は、殺害を意図した追手に 2 人の居場所が知られることであるという解釈は、その後も変わらない。後の解釈書では、さらにその理由を解説するものがある。つまり、居場所が知られることによりムハンマドに危害が及ぶこと、それにより宗教が完成しないこと、それにより宗教に基づく共同体が消滅すること、という形の補足説明である。宗教に基づく共同体の消滅がフズンに繋がる理由について述べる解釈書がないことは、それの重要性が自明であるとの共通認識が時代を越えて揺るぎないものであることを表している。また、しばしば付け加えられる点は、これは自分自身のフズンではなく、愛する使徒を思ってのフズンであるという点である。つまり、アブー・バクルが危機的な状況下でさえ、独りよがりの思考に陥らず、共同体の未来について考える人物であったことを示唆する内容になっている。

5-3-2. フズンへの対応

(1) フズンの禁止

このような理由でフズンを抱いたアブー・バクルを前にして、全ムスリムの模範と言われるムハンマドは、どう対応したのであろうか。まず着目すべきは、《ラー・タフザン》というムハンマドの発言であり、つまりそれを「禁じた」ということである。その禁止のニュアンスはどのようなものであったのか。また、それが禁じられた理由は何なのか。

タバリー曰く、ムハンマドは、《ラー・タフザン》という言葉に加え、フズンの必要がない理由として、アッラーが 2 人と共に居て援助をするので多神教徒たちは決して 2 人のもとへは辿り着かないということを伝え、アブー・バクルを安心させようとした。

ラーズィー曰く、《ラー・タフザン。本当にアッラーは私たちと共におられる》という一節は、アブー・バクルを同伴者として描いた上で、彼の名誉や称賛を示している。また、《ラー・タフザン》という言葉が、フズンを明確に禁じているという点も強調する。そして、禁止とは、「継続し、反復するもの」であるため、「以後、アブー・バクルは、生前も、死に際も、死後も、決して悲しまないよう要求されるということである」と述べる。

その上で、「知っておくべきことは、裏切り者は、一握りの土で太陽を隠蔽するような（筆

者注：無謀な)、脆弱で愚劣ないくつかの側面からアブー・バクルを中傷して、この聖句やこの現実に、次のような意義を唱えたのである」と、厳しい表現で、シーア派の学者によるアブー・バクルへの批判に言及する。シーア派のウラマーが、アブー・バクルは、預言者が「ラー・タフザン」と言って明確に禁じる「フズン」という過ちを、実際に犯したということであり、その意味で「アブー・バクルは罪人であり反抗者であることは間違いない」と断定していると言うのである。

ラーズィーはこれに対して、ムゥタズィラ派の学者で当時の代表的な神学者であったジュバーイー(Abū ʻAlī al-Jubāʼī, 849-915)を引用しながら反論する。つまり、アッラーがムーサーに《恐れてはならない(lā takhaf)》（20 章 68 節）と言い、天使たちがイブラーヒーム（アブラハム）に《恐れてはならない(lā takhaf)》（11 章 70 節）と言い、ルート（ロト）には《ラー・タフザン》（29 章 33 節）と言ったことを挙げ、シーア派によるアブー・バクル批判の論理に則るならば、これらの諸預言者[195]をも「反抗者」として中傷することに陥ると指摘し、警鐘を鳴らしている。

クルトゥビーもラーズィーと同様に、これは、アブー・バクルの美徳を示す一節であると述べる。理由としては、この節はアブー・バクルがムハンマドへの同伴という偉業を遂行したことの証明であり、また、個人が特定され得る明確な形でクルアーンに描かれるということは通常あり得ない。ゆえに、これは彼がいかに特別な存在としてアッラーに認められているかを示すものとして解釈されると言うのである。クルトゥビーも、シーア派の学者による批判についてこのように言及する。

> 「イブン・アル＝アラビー曰く、アッラーが恥ずべきものとして非難するであろうイマーム派(al-Imāmīya)は、預言者と一緒に居たにもかかわらず生じた、洞窟の中でのアブー・バクルのフズンは、彼の無知、欠陥、心の弱さ、動揺の現れであると言った。」[al-Qurṭubī. 2006: 215-216]

ここで言及されているイマーム派とは、現在は十二イマーム派に吸収された形になっているシーア派の一分派のことである[196]。クルトゥビーは彼らについて「アッラーが恥ずべき

---

[195] スンナ派の教義では、クルアーン 2 章 285 節を根拠として、最初の人類であるアーダムから最後の預言者ムハンマドまでの全ての預言者を、アッラーに選ばれて言葉を預けられた優れた人物として信じることが基本である。ちなみに、アッラーからの言葉を預かった人物である「預言者」の内の一部の人々が、それを人々に伝える使命まで課せられた「使徒」であるという考えである。その人数に関しては諸説あり、例えば、イブン・ハンバルの『ムスナド』には、預言者が 1000 人で使徒が 315 人という伝承が掲載されている。クルアーンに預言者として名前が明記されているのは 25 人である。本稿にも度々出てきた通り、旧約・新約聖書の登場人物も多い。

[196] イマーム派は、8 世紀にシーア派の間で生じたイマーム位継承問題に際し、ザイド・イブン・アリーを支持したザイド派とは違い、ムハンマド・バーキル、ジャアファル・サーディクをイマームとしたシーア派分派である。ジャアファル以降、イマーム位継承問題を巡り、イスマーイール派など多くの分派を生み出すが、最終的には分派の 1 つである十二イマーム派に吸

ものとして非難するであろう」と、辛辣な表現を用いている。クルトゥビーはイマーム派への反論として、スンナ派のウラマーによる 3 つの定説を述べる。

第一に、アブー・バクルがフズンを抱いたのは、「欠陥」ではない。これは、ムーサー、イブラーヒーム、ルートという諸預言者に欠陥がないことと同様である。第二に、アブー・バクルの「もし彼らの 1 人が足元を見たなら、私たちは見つかってしまうでしょう」という発言の通り、現実問題として極めて危険な状況であった。第三に、アブー・バクルのフズンは、ムハンマドに危害が及ぶことへの恐れであったが、当時はまだ、《アッラーは、(危害をなす) 人びとからあなたを守護なされる》(5 章 67 節) という啓示がマディーナで下される以前であるため、ムハンマドは不可侵の身ではなかった。

第一の点に関して、クルトゥビーはラーズィーと同じく 3 人の預言者の例を挙げて説明した上で、ムーサーの仲間たちとアブー・バクルを対比する。つまり、クルアーンに描かれている物語の中では、ムーサーの仲間たちは、ムーサーが 1 人離れている間に、禁じられていた仔牛の偶像を崇めてしまった[197]。一方で、アブー・バクルは、ムハンマドを 1 人にせず、アッラーへの信仰を保持したということである。クルトゥビーは「このような状況においてもアッラーに正しく導かれ、タウヒードを信じ、そのことを理解・確信・遂行して、ムハンマドの側に留まっていたのであり、そのような人物に欠陥の余地はない」と、アブー・バクルの美徳と功績を強調する。

また、イブン・カスィールは、フズンを抱くアブー・バクルを預言者が「なだめ、落ち着かせた」と述べ、これと同じ表現をクトゥブも用いている。また、サアディーとサーブーニーも、「彼をなだめて」という表現を用いている。つまり、単純な文法構造として《ラー・タフザン》が禁止表現であることは間違いないが、預言者によるその発言のニュアンスとして、相手を非難したり厳しい態度を取ったりしている様子は一切ない。そうではなく、相手をなだめ、落ち着かせ、アッラーが共にいることを言葉で伝えることで、安心させようとしているのである。また、サアディーは、フズンについて次のように述べる。

> 「フズンは、アッラーに選ばれた忠実な下僕にまで、手を伸ばし得る。フズンが下僕に降りかかる時、それを追い払うことが優先されるべきである。なぜなら、フズンは心を弱め、決意を揺るがすものであるから。ゆえに、誠実な弟子であるアブー・バクルは、

収される。十二イマーム派などに教義の多くは継承されるが、受容されなかった教義もあった。政治的には穏健な姿勢を取ったが、ハッターブ派、アラウィー派などのグラート(ghulāt)（極端派）を生み出した[菊地 2002: 169]。

[197] クルアーンに描かれている物語は次の通りである。アッラーはムーサーに律法を授ける期間として 30 夜と約束したが、40 夜に変更された。ムーサーは自分が不在の間の人々の統治を兄ハールーンに任せ、アッラーとの約束のためにシナイ山へ出かけた。アッラーから板碑の形で与えられた律法を携えてムーサーが自分の民のもとに帰ると、彼らはムーサーが不在の間、サーミリーという人物が造った仔牛の像を神として崇めていた。これに対してムーサーは激怒し悲しんだ（7 章 142～157 節、20 章 83～97 節）。

それをアッラーと預言者に任せたのである」[al-Sa‘dī 2011: 410]

「アッラーに選ばれた忠実な下僕」とは、アブー・バクルの美徳と功績を含意した呼称である。つまり、彼ほどの優れた信者でさえフズンに襲われ得るということを示している。ゆえに、フズンを抱くこと自体が信仰上の欠陥を表すことにはならない。ただし、フズンを抱えたままでいることは、心を弱め決意を揺るがすという危険を孕むので避けなければならない。そして、アブー・バクルがフズンへの対処としてアッラーとムハンマドに頼ったことは、フズンを追い払う的確な手段であったとサアディーは解釈している。

リダー曰く、ムハンマドが《ラー・タフザン》と言ったきっかけは、アブー・バクルに、フズンと恐れの兆しを見たこと、または、アブー・バクルから恐怖と怯えを示唆する言葉を聞いたことであった。また、リダーは、複数の伝承を踏まえて、アブー・バクルが恐怖とフズンを抱いていたことは間違いないと判断し、それは人間の性質的にやむを得ないことであると述べて肯定する。その上で、「フズンとは不可避の精神的動揺であり、奮闘してそれを自分自身に禁じること、及び、そこから抜け出すことが望まれる」、また、「フズンとは、既に起こったことによる精神の痛みであり、それを禁じることは、これから起こることへの恐怖を禁じることを必要とする」と、その定義と対策を提示している。つまり、クルトゥビーと同様に、フズン自体は「不可避」であると明言した上で、奮闘してそこから抜け出すことの重要性を示している。リダーはそれに加えて、「これから起こることへの恐怖を禁じる」という対処法を挙げている。また、フズンが既に起こったことへの心の痛みであるのに対して、恐怖は未来に関する心の痛みであると定義している。

リダーによるもう 1 つの重要な指摘は、クルアーンにおいてこれ以前にフズンを禁じられた対象は預言者のみであったという点である。つまり、《ラー・タフザン》と言われたこと自体が、アブー・バクルの徳の高さを示す出来事として解釈できるということである。また、リダーは、ムハンマドが「《ラー・タフザン。アッラーは私たちと共におられる》、つまり、私たちには、ここで隠れていること以上に何をすることも課されていない」と言ったと述べ、当時のムハンマドの心がいかに落ち着いていたかに着目している。ムハンマドはこれほどの危機的な状況下でも、アブー・バクルを励まし、落ち着かせていた。その穏やかさの理由は、「至高なるアッラーが特別に同伴してくださることによる、彼の最も完全な信仰心」であり、ムハンマドには動揺も恐怖もフズンも生じていなかったことは複数の学者に既に論証されているとリダーは述べる。

ズハイリーは、「フズンの禁止の目的は、フズンに降伏せずに落ち着くよう、心が闘うことである」と述べる。また、ムハンマドの言葉について、「預言者が「恐れてはならない、ラー・タフザン。実にアッラーは私たちと共におられ、彼の援助と保護をもって私たちを支えてくださる」と言った時」と、いくつかの語を補っている。そして、《彼はその同伴者に向かって、「ラー・タフザン。本当にアッラーは私たちと共におられる」と言った》という一節は、先の見えない状況と激しい恐怖の中で同伴したことについての、アブー・バクルの

功績の説明であると言う。追手が躓きでもすれば殺されるような極度の危険を、身をもって経験した。そのような献身的な同伴が功績であることを述べている。

サーブーニーは、ムハンマドがアブー・バクルに「なだめるように「恐れてはなりません。アッラーは援助と勝利をもって私たちと共におられるのですから」と言ったとき」と言い換えている。また、アブー・バクルのフズンは、ムハンマドの身を案じて恐怖を引き起こしたために、ムハンマドは「穏やかに、彼の心にそれを禁じた」と述べる。

(2) アッラーによる同伴の示唆

フズンを抱えるアブー・バクルにムハンマドが「アブー・バクルよ。アッラーが 3 人目になっているような 2 人の状況を、どう思いますか」と言ったという伝承は、9 章 40 節の《ラー・タフザン。本当にアッラーは私たちと共におられる》に関連して頻出する。この伝承は、二大正伝、つまりブハーリーとムスリムが編んだ最も信憑性が高いハディース集の両方に、サハーバの 1 人であるアナス(Anas ibn Mālik, ?-709?)[198]からの伝承として掲載されており、今回扱う 10 冊の中でも、語釈中心のスユーティーと伝承を一切用いないサアディー以外の、全員が引用している。ムハンマドが、このような局面でフズンを抱くアブー・バクルを、批判するでも啓蒙するでもなく、名前を呼び掛けてから、「どう思いますか」と穏やかに問いかける表現が印象的である。

内容としての要点は、2 人きりであるように思われる状況で、そこに全能のアッラーが「3 人目」として共に在るということである。この場合のアラビア語の用法として、1 人目、2 人目、3 人目の間に序列は含意されず、単純に一人ひとりが 3 人組の構成員であるという意味である。このような「アッラーによる同伴」は、フズンを抱く必要がないことの理由とされているという点で重要である。このキーワードについて詳しく述べているのは、ラーズィー、クルトゥビー、リダーである。

まず、ラーズィーは、《ラー・タフザン。本当にアッラーはわたしたちと共におられる》という章句の目的は、「間違いなくこの同伴について伝えることである」と述べ、その同伴は、防御、支援、保護、救助を伴うものであると言う。具体的には、この章句はアブー・バクルがアッラーと共にあったことの証明であるが、アッラーが共にある人物とは、「実に主を畏れる者であり、善い行いをする者である」ため、それは、アブー・バクルの敬虔さと善良さの証明でもあると述べる。ラーズィーはその根拠として、《本当にアッラーは，主を畏れる者，善い行いをする者と共におられる》（16 章 128 節）という章句を挙げている。

しかし、クルトゥビーは「アッラーの同伴」について、ラーズィーの見解とは異なり、善良な者以外を含むあらゆる人間に当てはまるということを、《3 人で秘密の相談をしてもかれは 4 人目に常におり》（58 章 7 節）という章句を根拠に述べている。一般的に、信仰の有無にかかわらずアッラーは常に見ており聞いているとのことである。しかし、クルトゥビー

198 アナス・イブン・マーリクは、十代をムハンマドの召使として暮らしたこともあり、伝承者として 3 番目に多い 2,300 近くのハディースを伝えた[小杉 2019: 594]。

の要点はそこではなく、この 9 章 40 節における「アッラーによる同伴」は、そのような通常の誰にでも当てはまる同伴とは別の種類のものであるという指摘である。クルトゥビーはこれらを区別する視点の提示に留まるが、それに関するより詳細な議論は、リダーの解説に見出すことができる。

リダーは、9 章 40 節で示唆されたこのような同伴を「ラッバーニーヤ的同伴」と名付けて明確化する。リダー曰く、この時の《アッラーは私たちと共におられる》とは、「援助、支援、守衛、保護、支持、慈悲をもってアッラーが共に居てくださる」という意味であり、当時のムハンマドとアブー・バクルは、「アッラーが、制圧され得ない偉力、克服され得ない全能性、過去や未来の全てをそれに基づいて執成してくださるような慈悲をもって共に居てくださる」ような人物であるということであり、それならば彼らは「フズンや恐怖に降伏すべきではない」という意味である[Riḍā 1948: 497]。

リダー曰く、この「ラッバーニーヤ的同伴」は、別の章句[199]に記されている「主を畏れる者・善い行いをする者全般へのアッラーによる同伴」よりも高尚である。両者の違いは、一般的な「アッラーによる同伴」は、その人が善を成したという「原因」の「結果」としての同伴である。これは、「因果の世界におけるアッラーの摂理を必要とし、同様の状況下にあった全員が対象になる」ものである。また、リダーは、それ以前の啓示におけるフズンを禁じる表現の対象は、ムハンマドであったという点も指摘し、アブー・バクルがフズンを禁じられたこと自体の特殊性を示す。その上で、今回の「ラッバーニーヤ的同伴」は、当時の 2 人の行為とは無関係に、2 人の本質―つまり、彼らが彼らであるというそれだけの理由―に結びついた、「徴、奇跡、偉大な支援が保証された特別な同伴」であると言う。そして、このような特別な同伴は、古代エジプトのファラオ[200]のもとへ遣わされてその圧政に恐怖を抱いたムーサーとハールーン（アロン）[201]にアッラーが、《恐れることはない(lā takhāfā)。本当にわれは、あなたがたと共におる('innanī ma‘akumā)。聞いており見ているのである》（20 章 45～46 節）と伝えた時に示唆した同伴と類似すると言う。このように、フズンを抱える

---

199 《あなたは忍耐強くあれ。あなたの忍耐は、アッラー（の助け）による外にはないのである。かれらのために憂慮しないで(wa lā taḥzan ‘alayhim)、またかれらの策謀したことのために、心を狭めてはならない(wa lā taku fī ḍayqin mimmā yamkurūna)。本当にアッラーは、主を畏れる者、善い行いをする者と共におられる。》（16 章 127～128 節）

200 ファラオとは、古代エジプトの支配者の総称である。イスラームの文脈ではアラビア語の発音に寄せて「フィルアウン」と表記する場合もある。クルアーンにおいては、ムーサーとの関りの中で人々を虐げる圧制者として頻出し、「出エジプト記」との共通点がある。現代のアラブ諸国においても、イスラーム勢力を弾圧する圧制者のメタファーとして用いられることがある[大川 2012: 831]。

201 ハールーンについては、ムーサーが不在の間に彼らの民の統治を任されたムーサーの兄として先程も脚注で言及したが、彼もまた預言者の 1 人である。大預言者であるムーサーの補佐役として選ばれ、その雄弁さについてはクルアーンの中でも言及されている（25 章 35 節）。このことに基づいて、優れた補佐役を代表する人物と見做され、ムスリムが編纂したハディース集『真正集』にも、ムハンマドがアリーに「私にとってあなたはムーサーを補佐したハールーンにあたる」と述べたという正伝がある[小杉 2012: 792]。

アブー・バクルに対してムハンマドが伝えた「アッラーによる同伴」は特殊な同伴であった。

以上(1)と(2)で見て来た通り、フズンを抱いたアブー・バクルを前にした際のムハンマドの対応として注目できるのは、第一に《ラー・タフザン》という禁止表現であるが、単純に「フズンを禁じた」と言うと語弊がある。その禁止のニュアンスについて解釈書を概観すると、穏やかになだめるように声を掛けたという点が明らかであり、高圧的であったりフズンを抱いたアブー・バクル自身を非難したりする姿勢は皆無である。フズンを抱くこと自体を非難する姿勢は後の時代の、アブー・バクルに政治的・信条的に対立していたシーア派の一部のウラマーによる偏った解釈として、スンナ派のウラマーは明確に否定している。それに関する議論の中で、ラーズィーとクルトゥビーはムーサー、イブラーヒーム、ルートという過去の諸預言者もフズンを抱えていたことを、クルアーンを証拠として提示し、フズンを抱く人間を非難することがいかに許されないことであるかを熱弁している。語り方は解釈書毎に様々であるが、このような基本方針は一致している。つまり、フズンが禁じられたことは確かであるが、それは、高圧的な態度や、フズンを抱いた人に対する否定には繋がらない。ムハンマドは、そのように穏やかになだめるように名前を呼びかけ、フズンを抱く必要がない理由―アッラーが共に居ること―を、落ち着いた言葉で伝えてアブー・バクルを安心させようとした。これが、ムスリムが全人類の手本として遣わされたと信じる人物による、目の前の相手の心に生じたフズンに気付いた際の対応である。また、「アッラーの同伴」は、フズンを抱く必要がない理由として最も重要なキーワードであるという解釈は今回扱った 10 冊の解釈書に共通しているが、それに関する詳細な議論に着目すると、ラーズィーはアッラーによる同伴をアブー・バクルの善良さの証拠と見做したが、クルトゥビーはあらゆる人間にアッラーが同伴していることを前提とした上で、今回の同伴はそれとは異なるという指摘を行い、その後、リダーは「善良さゆえの同伴」と、「因果と無縁の本質的同伴」との区分を明確化したという流れがあり、時代による議論の進展と見做すこともできる。

5-3-3. フズンの結果

アブー・バクルが同伴者として選ばれ、ムハンマドと 2 人きりで洞窟に隠れ、追手の到着によってフズンを抱き、ムハンマドによって穏やかにそれを禁じられた。その後、《すると、アッラーは彼の上に彼の安らぎを下し、あなたがたには見えない彼の軍勢（天使）によって彼を支え給うた》という章句の通り、アッラーから「安らぎ」と「天使の軍勢による援助」の 2 つがもたらされたと言われている。

なお、ラシード・リダーが「接続詞 fa によって、それ（安らぎ）が起ったのはその（発言の）後であり、またその（発言の）結果起こったものであることが証明される。実際に安らぎが下されたのは使徒が同伴者に《ラー・タフザン》と言った後である」と述べていることも踏まえ、本論文では順序や結果を示す接続詞 fa 以降の、同格を示す接続詞 wa で結ばれた「安らぎ」と「天使の軍勢」を、フズンの発生やそれへの対処の「結果」と呼んでいる。

(1) 安らぎ

第一に、アッラーから安らぎが下された。本研究で便宜上「安らぎ」と訳している「サキーナ(sakīna)」は、サアディー曰く「安定と安心、穏やかな静寂」であり、ズハイリー曰く「心の中に投入される、安全の要素」である。静謐[中田 2014: 222]、静穏[水谷 2019: 597; 2015: 79-112]、平安[日本ムスリム協会 2015: 48]、などと訳される場合もある。これに関しては、「安らぎは誰に下されたか」という伝統的な争点が今日まで議論され続けているが、詳細は本稿の末尾に付録として掲載することとして、ここでは、本研究にとっての要点をまとめる。

まず、アブー・バクルがフズンを抱き、それに対してムハンマドが声をかけた。その結果、アッラーは安らぎを与えた。これまでに見てきた通り、フズンとは、それ自体は不可避でありながらも、現実問題として、心を弱める危険性を孕むものである。しかし、それをきっかけとしてアッラーが共に在ることを普段以上に強く想起できる場合もある。つまり、フズンを避けるよう努めることが重要なのではなく、心にフズンが生じた際に、何を意思し、どのように行動するのか。それこそが重要であるということが示唆されている。

フズンは、人が作り出すことのできないような、アッラーからもたらされる完全なる安らぎというものを受け取る契機にさえなり得るということである。

(2) 天使の軍勢による援助

第二に、アッラーが所有する、人間の目には見えない天使の軍勢の援助によって 2 人は難を逃れた。ただし、今回の 10 冊の内でラーズィーだけは、これは 624 年 3 月中旬のバドルの戦い(Yawm Badr)[202]の際の描写であり、2 年前のこのヒジュラの時と同様にアッラーは援助するという意味であると解釈している。これについて、既存の多様な議論をまとめているリダー曰く、一部の解釈学者は、これは、バドルの戦い、627 年 4 月の塹壕の戦い(Ma'raka al-Khandaq)[203]、630 年のフナインの戦いの日(Yawm Ḥunayn)[204]においてアッラーがムハンマドを支援した天使の軍勢を意図していると言った。

また、そうではなくヒジュラの途中で、ムハンマドとアブー・バクルを追手の目から隠し、追手を退散させた、天使の軍勢を意図していると言った学者もいる。これに関しては、ラーズィーとクルトゥビーとリダーが掲載している逸話として、ムハンマドがマッカの自宅から脱出した際、彼の殺害のために結託したクライシュ族の若者たちは確かにそこに立って

---

[202] バドルの戦いは、ムスリム軍とマッカ軍の最初の大規模な戦いである。この勝利はムスリム勢に大きな自信を与えた。また、これによってムハンマドはマディーナにおける移住者としての不安要素を一掃し、政治的地位を確立した[清水 2002: 771]。

[203] 塹壕の戦いは、マッカ軍によるマディーナ包囲戦である。ムハンマドが従来アラブ世界では知られていなかった塹壕を用いた。勝利を得られなかったマッカ軍はムハンマドに敵対する能力を失った[清水 2002: 424]。

[204] フナインの戦いは、ムスリム軍とハワーズィン族の間の戦いである。630 年にマッカを占拠したムハンマドは、同年、ターイフのサキーフ族を中核とするハワーズィン族に勝利した[医王 2002: 851]。

いたにもかかわらず、不思議なことに、ムハンマドを見ることはなかったなどという伝承も存在し、これを天使による援助と解釈する見方がある。

クトゥブはこれに関して、フズンを巡る 2 人のやり取りの結果として、「物質的な力はすべて敵側にあり、使徒と同伴者には無かった。しかし、アッラーの御許から、人々には見えない軍勢を介して、四方から援助がもたらされたのである」[Quṭb 2003: 1657]と述べている。

そしてその後、彼らの姿を見つけられなかったクライシュ族の追手たちは退散した。洞窟を発った 2 人は、予め雇って待ち合わせをしていた信頼のおける不信心者の熟練案内人と共に、駱駝に乗ってヤスリブという町へ向かった。そして遂に到着すると、ヤスリブ市民の歓迎を受けた。ヒジュラをきっかけにヤスリブは「光が満ちた町(al-Madīna al-Munawwara)」、または略して「マディーナ」と呼ばれるようになり、イスラーム共同体の確立へと繋がった。

第 4 節　『ラー・タフザン』と啓典解釈書との関係

最後に、ここまでで整理した啓典解釈学のテクストと、本研究での主な対象であるカルニーの『ラー・タフザン』のテクストとの関係について考察する。それによって、カルニーが《ラー・タフザン》を巡る伝統的なテクストから、何を継承し、何を継承していないのかを明らかにする。これによって、『ラー・タフザン』という書籍における、《ラー・タフザン》という章句の捉え方についての特徴を明確化したい。

5-4-1. 継承された構成要素

これまでに見てきた啓典解釈書における 9 章 40 節の《ラー・タフザン》についてのテクストの構成要素を羅列すると、次の通りである。それは、文法や語法や語義の解説、クルアーン読誦学、啓示当時の状況についての情報、クルアーンの別の章句の引用による解釈、ハディースの引用、サハーバやタービウーンの見解の引用、先行するウラマーの見解の引用、詩の引用、解釈書の著者自身の個人的見解の提示、法規定の導出、アブー・バクルに対する中傷への批判と反論、アブー・バクルの功績や彼の人柄、「フズン」、「同伴」、「安らぎ」、「援助」、「奇跡」といったキーワードの定義や解説、神学または哲学的議論、解釈書が書かれた当時の実社会に関連する議論であった。表 12 は、これらの要素の内のどれをどの学者が扱っているかについてまとめたものである。解釈書全体ではなくあくまで 9 章 40 節に関するテクスト内の話であることは注意されたい。

表 12：10 冊の啓典解釈書の構成要素

構成要素	タバリー	ラーズィー	クルトゥビー	イブン・カスィール	スユーティー	リダー	サアディー	クトゥブ	ズハイリー	サーブーニー
文法や語法や語義	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
クルアーン読誦学	×	○	○	×	×	×	×	×	○	×
状況	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
別の章句	×	○	○	×	×	○	○	×	○	×
ハディース	○	○	○	○	×	○	×	○	○	○
サハーバやタービウーン	○	○	○	○	○	○	×	×	○	○
先行するウラマー	○	○	○	○	○	○	×	×	○	○
詩	○	×	○	×	×	○	×	×	×	×
個人見解	×	○	○	○	○	○	○	○	○	○
法規定	×	×	○	×	×	×	×	×	○	×
シーア派批判	×	○	○	×	×	○	○	×	×	○
アブー・バクル功績や人柄	○	○	○	×	×	○	○	×	○	○
キーワード	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
神学・哲学的議論	×	○	×	×	×	○	○	×	○	○
実社会	×	×	×	×	×	○	×	○	×	×

そして、これらの要素が、『ラー・タフザン』の中にも見られるか否かを○と×の 2 択で表したのが、表 13 である。

表 13：構成要素の比較

	10 冊の啓典解釈書の構成要素	カルニーの『ラー・タフザン』
1	文法や語法や語義の解説	×
2	クルアーン読誦学	×
3	啓示当時の情報	○
4	別の章句の引用	○
5	ハディースの引用	○
6	サハーバやタービウーンの見解の引用	○
7	先行するウラマーの見解の引用	○
8	詩の引用	○
9	個人的見解の提示	○
10	法規定の導出（クルトゥビーとズハイリーのみ）	×
11	シーア派によるアブー・バクルの中傷への批判と反論	×
12	アブー・バクルの功績や人柄	○
13	「フズン」、「同伴」、「安らぎ」、「援助」、「奇跡」といったキーワードの定義や解説	○
14	神学・哲学的議論	○
15	実社会に関連する議論（リダーとクトゥブのみ）	○

この比較からまず分かるのは、『ラー・タフザン』は基本的に、啓典解釈学において用いられている構成要素の多くを踏襲しているということである。『ラー・タフザン』自体は啓典解釈書ではないが、啓典解釈学的な基盤を無視しておらず、または、啓典解釈学と矛盾した解釈を提示するなどして啓典解釈学を侵害するようなテクストも見られないのである。

10 人中唯一カルニーと同じくサウジアラビアの学者であるサアディーは、伝承や先人の見解を一切用いない点で特徴的であるが、その点においては全く異なり、『ラー・タフザン』にはハディースを初めとする様々な伝承が多数掲載されている。その中には正伝も多いが、正伝以外の、つまり情報としての信憑性が最高水準ではないことが既に共有されている複数のハディースも含まれている[205]。また、『ラー・タフザン』には、サハーバやタービウー

[205] これに関しては、慶應義塾大学総合政策学部訪問講師のアフマド・アル＝マンスール氏が独自に調査した結果をまとめて冊子にし、2020 年 3 月 12 日に関係者の間で限定公開した「『ラー・タフザン』におけるシャリーフのハディース」という資料が大いに参考になる。この調査においてマンスール氏は『ラー・タフザン』の中で断片的に引用されたものも含め、全 326 個

ンは勿論のこと、時代や場所や分野を越えて実に多様な学者が大勢登場するが、その中にはイスラーム学の権威も含まれ、今回の 10 人の解釈学者の中では、クルトゥビー、スユーティー、サアディーの 3 人の名前が引用されてもいる。

一方、啓典解釈書の最も基本的な構成要素である文法、語法、語義などの解説については、『ラー・タフザン』にも難解な言葉の言い換え程度はあるものの、詳細な言語学的解説などは無く、また、読誦法の議論も無い。これは、『ラー・タフザン』が大衆向けの読み物であり啓典解釈書に類する専門書ではないことを決定づける点でもある。法規定の導出という要素も無いが、これも同様の理由であると言える。

また、アラビア語の古典詩の引用に関しては、一部の啓典解釈書にも『ラー・タフザン』にも見られるが、両者の引用の目的や方法は異なる部分もある。古典詩の引用は、イスラーム学において重視されてきた伝統的な手法の 1 つである。本論文で既に述べた通り、優れた古典詩はイスラームが興って以降も純正なアラビア語の模範として大切に受け継がれてきたのであり、現在も伝統的なイスラーム学を修める人々は大量の古典詩を暗記することが一般的である。そのような理由で、啓典解釈書においても、自らの述べた表現や文法の正当性の証明としてしばしば用いられているのである。一方で、カルニーが『ラー・タフザン』で多用する詩は、明確な説明なしに説話中に唐突に引用されることもあり、アラブ人でも高いレベルの専門知識が無ければ分からない難解な語彙が含まれている場合もある。筆者のこれまでの調査の限りでは、『ラー・タフザン』の多くの読者は詩の意味を厳密には理解しないままに語感と雰囲気を味わい楽しんでいる。その意味では、啓典解釈書における古典詩とは役割が異なっているように見える。しかし、アラビア語の古典詩および、それと深く関連する伝統的なイスラーム学に関心を持つ読者以外は気づき得ない点であるが、それぞれの説話の内容に照らして適切な古典詩を正確に引用する行為は、そのテクスト自体の信憑性を高め、著者の権威を証明する効果がある。この点からも、伝統的なイスラーム学に関心がある層を納得させつつ、関心が無い層をも楽しませ、結果として両者を共に読者層として取り込む、『ラー・タフザン』の仕掛けが垣間見える。

また、ラーズィー、クルトゥビー、サアディー、リダー、サーブーニーという、古典期から現代にかけての 5 人が継続的に言及している、シーア派によるアブー・バクルへの中傷についての記載は、『ラー・タフザン』には皆無である。むしろ、「シーア派」という単語すら見当たらない。しかし、アブー・バクルについての言及は数えたところ 20 回近くあり、どれも、シーア派による中傷とは関係なく単純にアブー・バクルの功績のみを伝えている。このように中傷との組み合わせではなく功績のみに言及するパターンを採ったのは、啓典解釈書の場合、10 冊の内、タバリーとズハイリーのみである。このことの意味について考えると、カルニーが序文で次のように述べていたことが思い出される。

のハディースの引用元と前後の文脈を明らかにした。

> 啓示や預言者ムハンマドの言葉、散在する教訓、明確な物語、影響力のある詩、知識人や医者や文学者の言葉、（中略）明白な証拠、正しい言葉の光が、ここにあります。それは、無意味な助言や、思弁的な豊かさや政治的な提言ではなく、幸せのためだけに伝えられる、確信に基づくダアワです。[al-Qarnī 2009: 13]

本稿では既に何度か出てきているが、ダアワとは、イスラームへの呼びかけである。その際の呼びかけの対象は、ムスリムまたは非ムスリムに限定されない。カルニーはこの本を、イスラームへの呼びかけとして書いたのであり、その目的は「幸せのためだけ」であると述べている。したがって、ムスリム同士の間の溝が深まって分裂したり、ムスリムではない人が読んだ際にイスラームを忌避したりするような内容は、若干の例外については 4-5-2. で述べた通りであるが、基本的には避けられている。ゆえに、中傷やそれに対する批判などは、9 章 40 節と関連が深かったとしても、クルアーンの《ラー・タフザン》という言葉の本質を大衆に伝えるために不要であれば除外される。

また、『ラー・タフザン』にアブー・バクルについての言及があることは既に述べたが、一方で、アブー・バクルの美徳や功績について一部の解釈書のように長々と説くことはない。啓典解釈書では当然、章句の背景にある情報の正確な伝達という目的を果たすために、その言葉を受け取った相手としてのアブー・バクルに関する情報は必要であろう。ところが、『ラー・タフザン』の目的は異なっている。コンセプトとしては 9 章 40 節に基づきつつ、重要な目的は、読者 1 人 1 人が日常の中で、9 章 40 節での 2 人を手本とした実践を行うことでフズンを乗り越えることなのである。

つまり、本章で啓典解釈書を通して見てきたムハンマドのように、大切な相手を思いやって「ラー・タフザン」という言葉で癒したり、アブー・バクルのようにフズンを一人で抱え込まずにアッラーとムハンマドを頼ったり、また、ムハンマドからの「ラー・タフザン」という言葉を素直に受け入れたり、それによってアッラーが共に在るとを思い出したりすることが、読者 1 人 1 人にもできるのであると伝えることである。この点に注目すると、『ラー・タフザン』は 300 以上ものハディースを引用している本でありながら、啓典解釈書ではこの章句に付き物であった、「アブー・バクルよ。アッラーが 3 人目になっているような 2 人の状況を、どう思いますか」という正伝が、『ラー・タフザン』には 1 度も引用されていないことに気付く。『ラー・タフザン』では、リダーが「ラッバーニーヤ的同伴」と呼んでその他の全人類にアッラーが常に同伴していることとは区別した、ムハンマドとアブー・バクルが、他の誰でもないムハンマドとアブー・バクルであるという本質的な理由によってもたらされた特殊な同伴について説いてはいないのである。

5-4-2. フズンの語り方

今回扱った啓典解釈書の中で、フズン自体の性質について言及したのは、ラーズィー、クルトゥビー、リダー、サアディー、ズハイリーの 5 人である。これに関しては、時代や法学

派による傾向は見られず、文言も全員異なり、各学者のオリジナリティが出る部分である。表 10 から該当箇所だけを抜粋してまとめたのが、表 14 である。

表 14：フズンの性質に関する啓典解釈書での言及

学者	フズンの性質に関する言及
ラーズィー	フズンの禁止は明確である。禁止とは、継続・反復するもの。以後アブー・バクルは、生前も死後も決してフズンを抱かぬよう要求される。
クルトゥビー	フズンを抱くことはその人の欠陥ではない。
リダー	フズンは、既に起こったことによる精神の痛み、不可避の精神的動揺である。奮闘してフズンを自身に禁じること、そこから抜け出すこと、未来への恐怖を禁じることが必要である。
サアディー	フズンは忠実な下僕にまで手を伸ばし、心を弱め決意を揺るがすものである。フズンが降りかかれば追い払うことが優先されるべきで、それをアッラーとムハンマドに任せたアブー・バクルは正しかった。
ズハイリー	禁止の目的はフズンに降伏せずに落ち着くよう心が闘うことである。

（筆者作成）

それぞれの文言は異なるが、前後の文脈も含めて理解すると、内容として相反する点はない。つまり、《ラー・タフザン》はフズンを明確に禁じる言葉であるが、だからと言って、フズンを抱くことが人間の欠陥なのではなく、誰にでも既に起こったことによる精神的苦痛としてのフズンは降りかかり得るのである。ただし、フズンを放置していると心が衰弱する。ゆえに、フズンに降伏することを自分自身に禁じて、それを追い払って落ち着けるよう闘う必要があるという内容である。

カルニーの『ラー・タフザン』にも、フズンについてとりわけ多くのことが説かれている説話がいくつかある。例えば、「肯定的な側面」（75～78 頁）には 14 回、「フズンはイスラーム法の求めるものでも目的でもない」（82～85 頁）には 43 回、「小休止」（92 頁）には 17 回、同じタイトルであるが別の「小休止」（153 頁）には 13 回、フズンという語が使われている。その中でもフズンの回数が最多である「フズンはイスラーム法の求めるものでも目的でもない」（82～85 頁）という説話を例に、フズンがどのように説かれているのかをまとめたのが、表 15 である。

表 15：「フズンはイスラーム法の求めるものでも目的でもない」内のフズン

フズンとは…
・　禁じられたもの、否定されたもの、意欲というたいまつの鎮火、無益なもの ・　熱意の核の消滅、精神の冷え、生きた身体を麻痺させるもの、何かを妨げるもの ・　（アッラーから）求められておらず望ましくないもの ・　前向きになろうとする心のエネルギーを弱めるもの ・　人生を濁らせ、生活を台無しにするもの、魂の毒 ・　苦しみと戸惑いを引き起こすもの、黒い毒が蝕んで衰えさせるもの ・　善の前で沈黙し、喜びを鎮火し、災いと歎きと痛みの杯をすすること ・　襲い来る苦難の一種、すべてアッラーによるもの ・　敬虔な行為の逸失か抵抗を引き起こすもの、主と共にあることへの怠惰 ・　主の傍にいることへの諦め、求めたり望んだりすべきものではない ・　アッラーによる試練（アッラーは苦難に対する忍耐を愛される） ・　災いの中の災い、禁じられてしかいない、賞賛されるものではない ・　重い暗雲、うずくまった長い闇夜、最高の地位へと歩む道における障害物
ムスリムに求められていることとは…
・　フズンの撃退、反論、応戦、抵抗 ・　正当なあらゆる手段でそれに立ち向かうこと
しかし現実には、フズンが降りかかることが避けられないこともある
・　彼ら（天国の民）も現世においてはフズンに蝕まれていた ➢　有無を言わせず襲い掛かる、皆が知っている災厄 ➢　フズンへの精神的な対処法や進むべき道を持たなければ、その人はフズンの襲撃に身を委ねることしかできない ➢　フズンが発生したら、祈りの言葉や実践的な手段で抵抗しなければならない ※祈り＝フズンの撃退を保証するもの ➢　フズンが称賛されることがあるとすれば、それは撃退された後

（筆者作成）

ここから見出せるのは、まず、『ラー・タフザン』では、フズンのイメージを伝えるために、実に多様な表現が用いられているということである。啓典解釈書の中でも、サアディーが「忠実な下僕にまで手を伸ばし、心を弱め決意を揺るがす」と言ったり、リダーが「既に起こったことによる精神の痛み、不可避の精神的動揺である」と言ったりしたように、多少の比喩表現や言い換えにより分かり易く説明されている場合はあった。しかし、表 15 の初めのブロックにある通り、たいまつの鎮火、毒、暗雲、闇夜、道の障害物などといった、多くの比喩を含む表現の多様性は顕著である。名詞だけではなく、麻痺させる、妨げる、弱める、濁らせる、沈黙する、うずくまるなどといった動詞も、フズンのイメージを立体的にし

ている。

一方で、要点自体は、啓典解釈書の見解と一致している。つまり、フズンは禁じられていながらも、誰にも不可避のもので、放置すると心を弱めるので撃退すべきということである。『ラー・タフザン』ではそのようなイメージの共有に加えて、「フズンの撃退を保証する手段」として具体的に「祈り」が紹介されていることは、フズンの中で身動きが取れないムスリム読者が第一歩を踏み出す助けとなり得る。啓典解釈書においてサアディーは、アブー・バクルの忠実さと結び付けて、自力で対処できないフズンを抱いた際にアッラーとその使徒ムハンマドに頼ったことを挙げていた。そのエピソードを手本として現代の読者が取るべき具体的な行動に落とし込むと、それは「祈り」であるということになるのかもしれない。

また、このようにフズンのイメージが、啓典解釈書と『ラー・タフザン』とに共通しているという事実は、本研究の第 1 章で述べた「悲しみ」という日本語と比較すると、より明確になる。第 1 章で述べた通り、和語の「かなし」とは本来、「対象への真情が痛切にせまってはげしく心が揺さぶられるさまを広く表現する」言葉であり、『万葉集』以来、切ないほどの愛情や、他者への同情という意味でも使われてきた。悲哀、愛情、同情のいずれにおいても、自分の力の限界を知り何も成し得ない際に感じる切ない気持ちが、この言葉の核である。悲哀以外の意味での用例は現代では減少しているとのことであるが、「悲しみ」という感情について掘り下げた社会学的な研究からは、確かにそのような、愛おしさが絡んだ切なさが、「悲しみ」という感情の核として存在するケースがしばしばあることを確認できる[島薗 2019][206]。

例えば、喪失対象と切り離せない悲しみという感情と自分自身とを同化させてこそ生きていくことができるという考えに落ち着くこともある。そのような場合、「悲しみ」を排除したり乗り越えたりすることは、その人にとって新たな喪失体験となるのである。そのような人が、フズンを「悲しみ」という日本語に直訳して先程の表 15 を読んだなら、そのあまりに厳しい表現によって、悲しみは癒えるどころか深刻化する可能性も十分にある。

したがって、フズンと悲しみは、重なる部分も大きいが、異なる部分も小さくはない。啓典解釈書においても、『ラー・タフザン』においても、日本語の「悲しみ」のように「フズン」が愛しい喪失対象を同化するという解釈は無い。その背景として決定的なことは、愛しい対象がこの世から姿かたちを失っても、かつてアッラーがその対象を創造したという事実は揺らがず、また、その対象が死後の世界で生き続けているという、イスラームの信仰であろう。どれほど厳しいフズンが心に生じたとしても、アッラーによる善美な創造物が、フズンに同化・吸収されることはないのである。ゆえに、人生においてフズンが生じることは

---

[206] 第 1 章第 4 節で言及した、自身も息子を亡くすという深刻な喪失体験を経た後に、日本で様々なグリーフケアの活動に携わってきた女性が、「喪の悲しみは、乗り越えるものではない。人は悲しみに向き合い、悲しみと同化して、亡くなった人と共に生きていく」、「悲しみを共有すると、その悲しみは同化し、そして溶けていく」[島薗 2019: 56-63]という考えに至った事例などを参照。

不可避であるという前提のもと、フズンが人を「襲撃」したら、人は、「進むべき道」を知り、「祈りの言葉や実践的な手段」で「撃退」し、自らにそれを禁じなければならないということになる。「フズン」という概念についての、イスラームの信仰と結び付いたこのような解釈および理解に基づいて、『ラー・タフザン』はその乗り越え方について多様な表現で伝えているのである。

小括

第 5 章では、スンナ派の啓典解釈学の枠組みに則って主要な解釈書の中から 10 冊を選定し、それを基に、クルアーン 9 章 40 節についてこれまでに著わされてきた解釈書の概観と、その中の《ラー・タフザン》という章句の解釈に焦点を絞って分析を行った。

それを通して明らかになったこととして、まず、9 世紀から現代に至るまで啓典解釈学という枠組みにおける学問的営為が継続されてきたことの重要性がある。古典期の解釈書は時代が変わっても生きた言葉として参照され続け、法規定の導出を行う者同士であるクルトゥビーとズハイリーは 700 年を経ても完全に一致する多くのテクストを共有している。タバリーの解釈書に既に見られる 9 章 40 節の、「安らぎは誰に下されたか」と「《御言葉》は主格か対格か」という 2 つの争点に関しては、今日も議論が続いている。第 2 節で各学者を紹介する際に、各人が属した法学派や神学派に関しても分かる範囲で記載したが、少なくとも 9 章 40 節に関しては、それらの相違による解釈の傾向や特徴などは無く、学派を越えて知的伝統が共有されていることが分かる。更に、ムゥタズィラ派のザマフシャリーなど、スンナ派以外の学者の解釈も積極的に参照され続けている。

また、ウラマーによる解釈書の内容だけではなく、当時の状況についての情報や当事者の心情などを伝える伝承が、正確に後世に伝わるよう詳細に記され、受け継がれている。些事への固執にも見える読誦法や文法の詳細な解説やそれを巡る議論の記録も、時空を越えて文字という手段で出来る限り正確に情報を伝えるための努力である。実際に現在、21 世紀の学者が 9 世紀のタバリーを引用しながら解釈を行うように、更に 1,000 年先も、2,000 年先も、人類の歴史が続く限りこの知的遺産が受け継がれるべきであることを信じたウラマーによって、学問は今も継続中である。したがって、啓典解釈学自体が時代や民衆のニーズに迎合して解釈自体を大きく変化させるようなことは射程に入っていない。

一方で、あくまで啓典解釈学の枠組み内であれば、時代的な傾向や変化は存在する。例えば、近現代の解釈書の中には、伝承と見解を融合させるタイプのものが多く、更に、サアディーのように、伝承を細やかに記載することと完全に決別した例もある。クトゥブは伝承を用いてはいるが、僅かな正伝のハディースのみである。また、融合型とも言えるリダーとズハイリーは、とりわけ豊富な伝承を用いつつ、それに劣らない量の見解も展開している。特にリダーの解釈書における哲学的とも社会学的とも言える見解の大胆な展開は、内容、文体、文章量のいずれをとっても近代西洋科学を意識して正面から対峙する姿勢が現れた画期的

なものであった。また、これら近現代の解釈書に明らかな特徴は、文体や書式などから、ウラマー以外をも読者として想定していることが窺える点である。実際に、クトゥブのような伝統的なイスラーム学を修めた背景を持たない人物による解釈書が有効な解釈としてウラマーに広く受容され大衆にも普及したことは、画期的であった。勿論、いまも啓典解釈書は一般的な文学作品とは区別された専門的な文書であり続けているが、ウラマーだけが読む研究資料としての側面に対し、多くの人々が直接読書するものとしての側面が強まったことは確かである。先述の通り、その背景には近代以降の識字率の向上や印刷技術の発達や、社会システムの変化によるウラマーの社会的役割の縮小化に伴う、大衆の意識の変化がある。良いか悪いかの判断は別として、とにかく、イスラーム学を修めた背景を持たない教養人も、啓典解釈書を直接手に取って、ムスリムとして自らが生きる社会とクルアーンの教えとを結びつけるためのヒントを探究するようになった。このような社会の変化に応じた啓典解釈学の枠組み内の大きな変化が、各テクストの比較から見えてくる。

そして、『ラー・タフザン』のテクストをそれらと比較すると、『ラー・タフザン』は啓典解釈学における構成要素の多くを継承している中で、継承されず省かれているのは、文法や語義解説、読誦学、法規定の導出、シーア派の批判という専門的な要素であることが分かった。フズンという概念に関しては、そのイメージを具体化する表現の多様化という特徴がある一方で、フズンの捉え方という最も重要な点において、フズンは明確に禁じられており、同時に誰の心にも生じ得るものであり、フズンが生じること自体は非難されることではないが、それを放置すると心が衰弱するため、必ず撃退しなければならないという認識は、10冊の啓典解釈書の見解と一致する。また、表現の多様化以外の特徴としては、《ラー・タフザン》という言葉を、幸せのために読者に伝えるという目的が一貫していることも重要である。そのため、クルアーン 9 章 40 節における、ムハンマドの、あるいはアブー・バクルの特殊性ではなく、彼らを手本として一般民衆である読者 1 人 1 人が実践できるという普遍性をこの章句に見出している。章句の解釈自体に新たな見解を示すわけでもなく、伝統的な解釈を基本的には継承しつつ、それを民衆 1 人 1 人が手本とすることによってフズンを乗り越えられるという視点こそが、9 章 40 節に関するテクスト同士として啓典解釈書と比較した際の『ラー・タフザン』の新規性であると言える。

クルアーンの知の継承を最大の目的とする啓典解釈学の範囲内でこのような民衆の今日的なニーズに適応させてクルアーンのエッセンスを説くことは、その学問的な性質上極めて困難である。しかし、クルアーンについて自ら思索を深めることもせず、堅実な啓典解釈書を読むこともない現代の民衆も、フズンの渦中で密かにイスラームに希望を抱いており、そこに、これまでに満たされてこなかった需要が確かに存在している。そして、その需要を満たすための知恵が伝統的なイスラーム学の中にあるかもしれない。そのことを見逃さない視点が、『ラー・タフザン』の根底にはある。そして同書は、そのような民衆を含め、伝統的なウラマーたちによって紡ぎ出され墨守されてきたイスラーム学の知を求める気力や能力を読者が既に有しているか否かにかかわらず、確実に伝わる形でそれを提供しようと

した 1 つの試みであった。

第 6 章　結論：伝統と革新の調和

本研究ではこれまでに、現代アラブ・イスラーム世界の社会的背景を踏まえて行う『ラー・タフザン』の多角的なテクスト分析によって同書の特徴を明らかにするという目的のために、『ラー・タフザン』出現の社会的背景、『ラー・タフザン』のベストセラー化、著者カルニーの社会的立ち位置、『ラー・タフザン』のテクスト分析と類書との比較から顕在化する特徴、啓典解釈学における 9 章 40 節を巡る言説から『ラー・タフザン』が受けている影響について、検討してきた。

リサーチクエスチョンは、第一に、人気説教師でありながらも世間での評価はきわめて多様な著者カルニーであるが、彼の社会的な立ち位置はどのようなもので、それは『ラー・タフザン』のテクストにどのような影響を与えているのか。第二に、『ラー・タフザン』の説話のテクストを分析して類書と比較すると、内容面と形式面においてどのような特徴が見出せるのか。第三に、『ラー・タフザン』は、そのタイトルとして引用しているクルアーン 9 章 40 節の《ラー・タフザン》という章句について、伝統的な啓典解釈学の解釈を踏襲しているのか、または、伝統を無視して独自の解釈を行っているのか、というものであった。

本章では、これについて振り返りながら、改めて、現代のアラブ・イスラーム世界において多くのムスリム民衆に受け入れられたイスラーム的言説の一例としての『ラー・タフザン』のテクストの特徴についてまとめ、その歴史的・社会的意義について考察する。

第 1 節　これまでのまとめ

第 2 章では、『ラー・タフザン』が出版された 2002 年前後のアラブ世界に、サウジアラビアのイスラームの学者兼説教師による書籍が、民衆に広く受け入れられる土壌が存在したことに着目し、その歴史的・社会的背景を探った。19 世紀以降の近代西洋諸国による植民地化に伴う社会制度の大きな変化と国民国家創出の過程で、アラブ諸国のムスリムは「イスラームとは何か」を根本的に問い直し、イスラーム復興の機運が高まった。また、その過程で伝統主義的なウラマーがイスラームの社会的実践を怠っているという批判が生じた。その時代の教養人がイスラーム世界に普及させたのは、ウラマー以外のムスリム民衆が自らの内外に生じる問題に自覚的になり、その上でクルアーンを人生の指針として活用することの重要性であった。その後、各国の政権が推進する西洋化政策の中でウラマーの社会的権威は弱体化し、大衆社会が形成される中で、社会の改善のためのイスラーム革新への希求は大衆を動員する運動に発展した。そして、21 世紀のアラブ諸国は、過去に伝統主義的なウラマーが圧倒的な知識を有しながらも時代の変化や民衆の抱く内面的危機に目を向けずにきたことへの問題意識を背景として、イスラーム実践の見直しとそれを社会に説く機会が、伝統的なイスラーム学を修めていない人々をも含む多様な主体に開かれていった。民衆

への親近感をアピールする説教師は人気を博し、衛星放送やインターネットの普及で勢いを増した。現代的説教師の説教が若者の心に響いている様子は、彼らの説教は伝統主義的ウラマーによる既存の説教とは一線を画すことを印象付けるものであり、伝統主義的でもなく急進的でもない現代的で穏健なイスラームへの民衆の需要に合致するものであった。

その後、「俗人説教師」と呼ばれる一部の現代的説教師の知識や態度に対する民衆の疑問が顕在化し始めたが、一方で、ウラマーでありながら現代的説教師として人気を博した人々の影響力は今後も維持・拡大が見込まれる。また、2000 年代当時は、アラブ世界のムスリム民衆の間で自己啓発本や自己啓発セミナーが流行し、人気を博して民衆との対話に成功している現代的説教師たちは聴衆を理解し寄り添う姿勢を特徴としていた。このように、多くの民衆が、既存のものとは異なる適切な対処法が必要な何らかの内面的な問題を抱えていた。このような時代に出版された『ラー・タフザン』は、人々がフズンをイスラームの教えに則って乗り越える方法を、ウラマーとしての背景を持つカルニーが、民衆に受け入れられる形で説くものであった。また、2002 年の出版当時は現代的説教師ブームの最中で、同書及び著者カルニーはその波に乗って人気を博した。そして、大勢の人がフズンの渦中にある自分や家族や友人への励ましや癒しや知恵を求めて読み、更に人に勧めるという連鎖も生じ、同書はベストセラー及びロングセラーとなった。

以上を踏まえると、『ラー・タフザン』が出版されたこのような時代背景を踏まえることによって見出せるそのベストセラー化の要因は、第一に、著者が現代的説教師の側面を持つことによる、伝統主義的でもなく急進的でもないイスラームへの期待である。第二に、著者が伝統的イスラーム学を修めた背景を持つことによる、俗人説教師とは一線を画す知識面での信頼や安心感である。そして第三に、フズンという主題を扱うことによる、現代人の内面的危機への対処法への需要を満たすものとしての期待である。

第 3 章では、『ラー・タフザン』の著者カルニーについて、学者、説教師、活動家という 3 つの側面から情報を整理して、その人物像と社会的な立ち位置、また、それが同書のテクストに及ぼした影響について明らかにした。カルニーは小学校での経験から、人々がアッラーへの畏怖を抱くようになるような教育について考え、高校時代に地元のウラマーの助言によってハディース学を中心とした伝統的なイスラーム学を習得し、大学時代には聴衆を楽しませる説教の手法を独自に確立していた。その後も、伝統的なハディース学に忠実なテーマの論文によって修士号と博士号を取り、マスジドでイマーム兼説教師として活動するなどウラマーとしての知的基盤を固めながら、同時に、若者に流行中の最新の SNS を駆使して親しみやすい人気説教師としての地位も固めた。このように、カルニーは、既存のウラマー像や説教師像に囚われず、独創的でありながら伝統的でもあり、親しみやすくありながら、イスラーム学において優れた学者として信頼されているという意味での権威もあるという、様々な要素を両立する人物として社会的な地位を築いた。一方で、政権との関係としては、当初穏健な政治改革運動であったサフワ運動に携わる中で、1991 年から 10 か月間の投獄と 10 年間の軟禁生活を経て、2001 年のアメリカ同時多発テロ事件後にアルジャズィー

ラにて穏健な説教を行ったことを契機に解放されたという経験もある。アメリカ同時多発テロ事件はサウジアラビアという国家と国民への世界的な敵意や偏見を増長する恐れのある出来事であったため、政権にも民衆の間にも、穏健なイスラーム的言説への需要が生じていた。このようなサウジアラビア社会に特有の文脈は、僅か 1 年後の 2002 年に出版された『ラー・タフザン』の爆発的人気の背景として考慮すべきである。事実上政治的発言が不可能な状況下で執筆されたこの脱政治化したテクストは、類例を見ないベストセラーとなり、翻訳版を通して世界にも発信された。

現代的説教師現象の波に乗った『ラー・タフザン』ブームにより、民衆の間で一般的に抱かれるカルニーの印象も、政治的活動家から、世界で敬愛されるベストセラーの著者へと変化した。2013 年には 1,000 万部超のロングセラーとなり、ブックフェアにはファンが押し寄せ、講演のためにアメリカやフィリピンなど海外のムスリム市民団体から招待された。一方で、アメリカ政府が管理する搭乗拒否リスト入りが判明して渡米できず、IS の機関紙で暗殺が推奨された頃にフィリピンで実際に暗殺未遂に遭うなど、一般の穏健な民衆から人気を博していると同時に、アメリカやサウジアラビアの体制側からも反体制的な急進的組織からも警戒されていることが浮き彫りになった。近年は、急激な変革期を迎えたサウジアラビア政権のもとでサフワ運動時代の仲間たちの再逮捕と死刑求刑が報じられる中、カルニーはテレビ番組の生放送にてサフワ運動を誤りとして政権を正当化し、国内外の民衆の怒りを買った。カルニーの周りには関係を断ち得ない諸アクターが存在する。それは、サウジアラビア政権、サフワ運動を共に行ったウラマー兼説教師仲間、サフワ運動の影響下で生じた急進的組織、そして一般民衆である。それぞれへの対応として、カルニーはどのようなイスラーム的態度を取り得るのか。今後の動向を注視する必要がある。

第 4 章では、『ラー・タフザン』のテクストの考察から、現代のアラブ世界に生きるムスリムである読者を魅了した特徴を形式面と内容面において明らかにすることを試みた。まず、説話のテクスト分析から、事例の多様性、文体や語彙の工夫、クルアーンの章句の引用、手本の提供、現実レベルと啓示レベルとの交流、読者への寄り添いという 6 つの要素を抽出した。その上で、『人生を革新せよ』との比較からその特徴を整理すると、第一に、政治的な内容や特定の社会的集団への批判より個々人の内面的なテーマに比重が置かれていること、第二に、西洋に限らず多様な文化圏の事例を織り交ぜるグローバルな視点、第三に、《ラー・タフザン》という章句自体に特有の親しみや優しさが全体に一貫していることが挙げられる。

2000 年代は先述の自己啓発ブームのみならず、アラブ世界のムスリムの間でも自殺問題が顕在化した時代である。つまり、同書が全体の基礎となる主題として《ラー・タフザン》という章句を設定したことは、内面的な危機と隣り合わせの精神状態の中でイスラームに一縷の希望を見出す読者層に適したものであったと考えられる。また、第 2 章で論じた既存の伝統主義的な説教師の言葉は最早若者に響かないという状況を考えると、『ラー・タフザン』は、読者と同じ目線に立って呼びかけ語りかける形でイスラームを説くという現代的説

教師らしい手法を採り、また、イスラームへの関心や知識が十分でない人々も視野に入れている点において時代の要請に適っていた。

内容面としては、フズンという抽象的な概念の具体例とそれらへの対処法が実に多様であるが、それら多様性の中に一貫する内容を抽出すると、「フズンを放置せずアッラーを信頼することによって天命と向き合い、クルアーンを通して預言者など過去の偉人を手本として忍耐することで約束される報奨を期待し、楽園に近付いたという幸せを実感する」といった簡素なものである。これは同書に特有の思想と言うよりも、いわゆる六信五行の六信（来世、アッラー、預言者、啓典、天命、天使）についての信仰の基本と言う方が適切であろう。しかし、たとえその基本を理解していても、それを、フズンの渦中においても自分自身の生きる現実と結び付けられるかどうかは別である。『ラー・タフザン』の人気からは、その肝心の部分について具体的に伝えてみせることへの需要が、民衆の間で確かに存在していたことが窺える。つまり、その結び付け方を如何にして伝え得るかという点が肝要であった。そこで注目すべきは、『ラー・タフザン』は逸話や詩を多く盛り込んだ古典アダブ書的形式を採りながら、その中にはグローバル社会の事例やデータが多数引用され、また、それと結び付く形で各説話はクルアーンの教訓へと収斂するという点である。つまり、現代的要素、アラブ古典文学的要素、クルアーン的要素という 3 つが説話内に共存し、調和している。この点は、現代のアラブ世界におけるムスリムの内の幅広い層を読者として獲得し得た要因として重要であろう。

第 5 章では、クルアーン 9 章 40 節の《ラー・タフザン》という章句について、啓典解釈学において紡がれてきた解釈や理解を、『ラー・タフザン』がどの程度継承しているのか、または無視したり侵したりしているのかを検討した。まず、啓典解釈学の枠組みでは、9 世紀から現在に至るまで学問的営為が継続されてきたことを確認した。古典期の解釈書は時代が変わっても参照され続け、法規定導出を行う者同士は何百年間も大部分が完全に一致するテクストを共有しており、タバリー以来の争点は今日も議論が続く。法学派や神学派を越えて知的伝統が共有され、ムゥタズィラ派のザマフシャリーなどスンナ派以外の解釈も参照されている。当時の状況の情報や当事者の心情などの正確な継承がこの学問分野の重要な役割であり、読誦法や文法の詳細への固執も、時空を越えて出来る限り正確に情報伝達を行うための努力である。人類史が続く限り何千年後もこの知的遺産を継承すべきと信じるウラマーがこのような学問的営為を継続しているのであり、啓典解釈学自体は時代や民衆に迎合して解釈自体を変える種類の物ではない。

その上で、『ラー・タフザン』は啓典解釈書の構成要素の多くを継承しつつ、文法や読誦法などテクニカルな要素と、シーア派の学者との論争など批判的な要素を省いていることを明らかにした。これは現代の大衆向け書籍として適応させるための作業と見ることができる。一方、『ラー・タフザン』全体の基礎となっているフズンの解釈については、10 冊の啓典解釈書に通じる解釈を踏襲している。つまり、第一に、フズンはアッラーから禁じられていると同時に、預言者含め誰の心にも自然と生じ得るのであるから、フズンの発生自体は

非難されるべきでないこと、第二に、しかしフズンを放置すると心が衰弱するため、必ず撃退しなければならず、それこそがアッラーがフズンを禁じた意図であるということである。スンナ派の伝統的な解釈では、フズンを抱いた主体への非難はシーア派の一部の学者が犯した明らかな誤りとして共有され継承されている。つまり、フズンが禁じられていることと、それが生じること自体が全く非難されるべきでないことは矛盾しなという解釈である。また、『ラー・タフザン』において、クルアーン 9 章 40 節自体に直接言及しているテクストに着目すると、フズンへの対応や結果についての新規性は無いが、フズンが生じる状況に関しては現代の読者が自らの状況を投影できるよう多様性を持たせている点は重要である。つまり、《ラー・タフザン》という章句について同書が伝えるのは、ムハンマドやアブー・バクルの「特殊性」ではなく、一般民衆である読者 1 人 1 人が、ムハンマドやアブー・バクルを手本として、彼らのようにイスラーム的なフズンの乗り越え方を実践できるという「普遍性」である。伝統的な解釈を基本的には継承しつつもこの視点を前面に押し出した点が、同書と啓典解釈学とのテクスト上の関係を考察することによって見出せる『ラー・タフザン』の新規性である。

第 2 節　結論

まず、本論文の第 1 章第 3 節にて提示した 3 つのリサーチクエスチョンに対する答えを簡潔にまとめる。

1 つ目のリサーチクエスチョンは、著者カルニーの社会的な立ち位置はどのようなもので、それは『ラー・タフザン』のテクストにどう影響したか、という問いであった。これに関しては、穏健な学者、親しみやすい説教師、元サフワ運動活動家という 3 つの側面を併せ持つカルニーは、イスラーム学の知識面で信頼がおける上に現代の聴衆の心を掴む説教手法も持ち合わせている人物として独自の社会的地位を築き、民衆への影響力がある。しかし政権の弾圧の対象になったサフワ運動のメンバーであった過去もあり未だに政権から警戒されている。投獄や軟禁という困難な状況下で、つまり事実上政治的発言を禁じられている状況で書いた『ラー・タフザン』は、必然的に脱政治化した分、内面的なテーマに特化した内容となり、それは同書が出版された当時の民衆の需要に適応するものであった。

2 つ目のリサーチクエスチョンは、『ラー・タフザン』の説話のテクストを分析して類書と比較すると、内容面と形式面においてどのような特徴が見出せるのか、という問いであった。これに関しては、説話のテクスト分析からは、事例の多様性、文体や語彙の工夫、クルアーンの章句の引用、手本の提供、現実レベルと啓示レベルとの交流、読者への寄り添いという 6 つの要素を見出した。これを踏まえて『人生を革新せよ』と比較すると、『ラー・タフザン』の特徴として、①政治的な内容や特定の社会的集団への批判より個々人の内面的なテーマに比重を置くこと、②西洋に限らず中国や日本を含む多様な文化圏の事例を織り交

ぜるグローバルな視点があること、③《ラー・タフザン》という章句自体に特有の親しみや優しさが全体に一貫していること、という 3 点が挙げられる。これらの特徴は、内面的危機を抱えるムスリムの存在や、既存の伝統主義的な説教師の言葉が若者に響かないという状況が顕在化した 2000 年代の時代的要請に適応するものである。また、内容面に着目すると、フズンという抽象的な概念の具体化とそれらへの対処法の多様性の中に一貫する内容は、「フズンを放置せずアッラーを信頼してクルアーンを通して預言者を手本として忍耐することで、来世で楽園に入るための報奨を確信することによる幸せを感得する」というシンプルなものである。このような発想自体に新規性は無いが、この基本的な信条を、現代アラブ世界のムスリム民衆の中の幅広い層の人々が受容し得る形で説くことに成功した要因について考えると、各説話において、古典アラブ文学的形式、現代のグローバルな事例やデータ、クルアーンの教訓という 3 要素が調和していることを指摘できる。

3 つ目のリサーチクエスチョンは、『ラー・タフザン』は、タイトルとして引用しているクルアーン 9 章 40 節の《ラー・タフザン》という章句について、伝統的な啓典解釈学の解釈を踏襲しているのか、または、無視して独自の解釈を行っているのか、という問いであった。これに関しては、まず、『ラー・タフザン』は啓典解釈書の構成要素の多くを継承している。例えば、フズンの捉え方である。つまり、フズンは明確に禁じられているが同時に誰の心にも生じ得るものであるため、その発生を非難することは誤りであるが、それを放置すると心が衰弱するため必ず撃退しなければならないという認識は、スンナ派の伝統的な解釈と一致する。一方、啓典解釈学から『ラー・タフザン』が継承していないのは、文法や語義解説、読誦学、法規定導出、シーア派批判といった専門的な要素であり、これらの省略は大衆向け書籍化の作業と言える。それでは、『ラー・タフザン』の革新的な要素、つまり、啓典解釈学には無い特徴とはどの点にあるのか。それは第一に、フズンのイメージを具体化する表現の多様性である。第二に、《ラー・タフザン》という言葉を読者の幸せのために伝えるという目的である。第三に、ムハンマドとアブー・バクルの特殊性ではなく、彼らを手本として読者が実践できるという普遍性をこの章句に見出す点である。つまり、フズンについて伝統的な解釈を基盤として保ちつつ、現代の読者にとって実用的な視点を追加している。

以上が、3 つのリサーチクエスチョンに対して本研究を通して明らかにしたことであるが、ここで、『ラー・タフザン』が受け入れられた社会的・歴史的背景について改めて振り返っておきたい。そこには、ウラマーによる知の独占への反発と民衆に開かれたイスラーム解釈への希求から展開した、イスラームを説く主体と方法の多様化の結果、現代的説教師ブームが起こり、それに便乗して人気を博したウラマーが、俗人説教師と一線を画して民衆への影響力を維持したという状況があった。また、そのような状況の背景として、近代化の末のアラブ諸国は、第一に、ムスリムとしての根本的な価値観の揺らぎが、生き方の模索、自己啓発ブーム、自殺率の増加という諸現象として 2000 年代の社会に顕在化していた。第二に、クルアーンが大衆にとって身近でアクセスしやすくなった一方で、伝統的なウラマーの高

尚なテクストや伝統的な説教師による厳しい警告が響かない層の存在も無視できなくなっていた。

これを踏まえて考察すると、『ラー・タフザン』は、現代社会と調和しつつ生き方に指針を与えるものとしてのイスラームとは何かを、フズンという人類に普遍的なテーマにおいて、現代のアラブ世界のムスリム民衆に受容され得る形で提示することに成功した事例と見做すことができる。また、イスラーム学の伝統が継承する不動の解釈基盤と、激動の現実世界と民衆の内面的危機に対応するための革新的なイスラーム理解とを両立し、調和させ得るモデルを提示したことには社会的意義がある。そして、現代的価値と共存可能な生き方の指針をクルアーンから導き出すための視点が求められる今、時代的要請に応えたテクストとして評価し得る。

また、このような書籍が大衆向けに出版された背景には、伝統主義的な既存の説教師の話を聴かず、クルアーンの章句について自ら思索を深めることもせず、堅実な啓典解釈書を読むこともしない―またはできない―現代アラブ世界のムスリム民衆の存在がある。『ラー・タフザン』はその事実を認め、また、そのような民衆でもフズンの渦中でイスラームに希望を抱くということを見逃さず、そこに着眼したテクストになっているという点も重要であろう。同書には、そのような民衆にも伝わる形で、伝統的なイスラーム学が紡ぎ出し墨守してきた知を提供する試みとしての側面がある。そしてそれを実行するためには、民衆に対して、同時に、伝統的イスラーム学に対して、揺るぎない信頼が必要である。そのような『ラー・タフザン』は、激動の現実世界に翻弄される民衆、時代に迎合せず継承され続ける伝統的イスラーム学の営為、その先に在るクルアーンのメッセージを繋ぎ得るテクストとなった。

第 3 節　本研究の限界と今後の展望

本研究では、現代アラブ世界のムスリム民衆が日常生活の中のフズン（悲しみや内面的危機）の中で、イスラームに何を求め、イスラームをどのように理解し実践しているのかという点について、『ラー・タフザン』という 1 冊のベストセラーを軸として考察した。本研究の成果を踏まえて、今後取り組むべき課題は主に 3 つある。

第一に、現代のアラブ世界のウラマー兼説教師の動向について引き続き研究を深める必要がある。近代以降ウラマーの社会的権威は弱体化したが、現代社会に適応した姿で民衆への影響力を保持する一部のウラマーが存在することは、本研究で見てきた通りである。そのような人々は、今もなおクルアーンから導き出される教義と民衆とを繋ぐ重要な社会的役割を担い、体制側からも反体制側からも警戒されるほどの影響力を持っている。アラブ世界のムスリム社会の今後を展望する際、このような現代的なウラマー兼説教師は、無視できない存在である。また、そのような人物によって出版される大衆向け書籍におけるイスラーム

的テクストは、その時代のムスリム民衆がイスラームに何を求め、どう理解しているかを映し出す鏡であり、その意味において研究資料としての価値は軽視できない。ウラマーの大衆向け書籍は現在のアラブ・イスラーム研究においては殆ど未開拓の分野であるが、現代社会に生きるムスリム民衆の信仰実践について包括的に理解するための有益な分野として、今後積極的に開拓していくべきであろう。

第二の課題は、現代のアラブ世界でムスリムがイスラームの信仰によってどのようにフズンに向き合い、乗り越えているのかについて、様々な角度からの包括的アプローチを通じて捉えていくことである。ムスリムのフズンを緩和するためにイスラームはどう機能し得るのかを明らかにするために本研究では『ラー・タフザン』を通してその一側面に焦点を当てたが、他にも有効なアプローチは存在する。ムスリムの内面的な問題を扱う既存の研究には、本論文の第 4 章第 5 節に引用した通り、西洋心理学の枠組みにおけるものがある。また、ここ 10 年間程でアメリカやトルコを中心に急速に発展している「伝統イスラーム的統合心理療法 (Traditional Islamically Integrated Psychotherapy)」 (TIIP) [al-Karam ed. 2018; Keshavarzi ed. 2021] などと呼ばれる分野もあり、これは、伝統的なイスラーム学を近代西洋心理学と融合させてムスリムの心理ケアを実践する、広義の臨床心理学に属する研究領域である。しかし、今後は、それらの心理学的な先行研究を用いつつ、社会学や宗教社会学など社会科学の分野における研究を一層深めていくべきであろう。というのもイスラームは、単にムスリムの内面的な信仰の在り方のみならず、その社会的生活に対しても広く規範性を有しており、この意味において信仰と社会は不可分と見做されるためである。そのため、例えば、ウラマーが常駐するファトワー電話相談室や、マスジドを拠点とする慈善活動など、実際のメンタルケアやグリーフケアの現場で、イスラーム的知見がどう生かされているのか、事例を収集し、その実態や効果について社会学的に研究することも、この問題に取り組む上で有効であろう。

第三の課題は、伝統的なイスラーム学の枠組みにおけるフズンという概念についての包括的な理解と体系化である。本研究においては、クルアーン 9 章 40 節の《ラー・タフザン》という章句について伝統的な啓典解釈学におけるスンナ派の主要解釈書 10 冊を扱ったが、フズンについてのより包括的な理解のためには、この 10 冊以外の主要解釈書についても同様に調査する必要がある。無数に存在する啓典解釈書の中で優先的に扱うべき解釈書は、本研究の第 5 章第 1 節にて示したような何らかの基準を通じて選択する必要があるが、扱う解釈書が多ければ多いほど、包括的な理解の実現が期待できる。また、スンナ派の中でも特にスーフィズムは元来、内面的なテーマの探究を行う傾向があるため、フズン研究においては、その関連文献も重要である。また、今回はカルニーの著作を軸とした研究であったため対象外となったが、シーア派やムゥタズィラ派など、スンナ派以外の解釈書も参照するべきであろう。また、今回は『ラー・タフザン』が主題としているという理由でクルアーン 9 章 40 節のフズンに焦点を絞ったが、フズン自体はクルアーン全体に 42 度言及されている言葉であるため、フズン自体について研究するためには、9 章 40 節以外も対象とする必要があ

る。このような啓典解釈学上のフズンについての理解は、本研究が対象としたアラブ世界のみならず世界中のムスリム社会についての研究に資するものである。例えばグローバル化の中で日本社会においてさえ、ムスリム人口は増加中である。その中には、当然ながら内面的な問題を抱えるムスリムも存在し、スクールカウンセリングの現場でカウンセラーとムスリムであるクライアントとの世界観の齟齬により意思疎通さえ困難な事例がある[大西 2013: 225-235]。また、80 年代の規制緩和時に大量に来日し定住した外国人ムスリムの家庭で育った子供たちの中には、イスラームの信仰と日本社会への同化の狭間で生きづらさを抱える事例もある。このようなムスリムとしてのアイデンティティを持つ人々のケアに際しては、イスラーム的なフズンとの向き合い方への理解が求められるが、それは単にクルアーンやハディースの関連箇所を引用すれば済むものではなく、その文脈や背景を踏まえた意味の理解が必須である。また、それらアラビア語の聖典を翻訳する際に生じる齟齬も軽視できない。それは、第 1 章第 4 節と第 5 章第 4 節で述べた通り、本研究で「フズン」を「悲しみ」と訳すことにさえ慎重にならざるを得ないということからも自明であろう。ゆえに、複数の啓典解釈書に基づいた深い理解と、それに基づくイスラーム的グリーフケアの構築は、イスラーム研究の一環として今後取り組まれるべき、社会的意義のある課題であると考える。

参考資料

１．アラビア語

Abū ‘Alī al-Muḥassan ibn ‘Alī al-Tanūkhī. 1978. *Kitāb al-Faraj Ba‘d al-Shidda.* Beirut: Dār Ṣādir.

Abū Zahra, Muḥammad. 2010. *al-Khaṭāba: ’Uṣūluhā Tārīkhuhā fī Azhar ‘Uṣūruhā ‘inda al-‘Arab*. Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī.

al-‘Arīfī, Muḥammad. 2006. *Istamti‘ bi Ḥayātika*. Amman: Dār al-Ḥamīd.

al-Dhahabī, Muḥammad Ḥ. 2010. *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* 1. Cairo: Maktaba Wahba.

al-Ghazālī, Muḥammad. 2006. *Jaddid Ḥayātaka*, Damascus and Beirut: Dār al-Qalam.

Ibn Kathīr. 2000. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm.* Beirut: Dār Ibn Ḥazm.

Ibn al-Manẓūr. 2008. *Lisān al-‘Arab* 13. Beirut: Dār Ṣādir.

al-Maḥallī, Jalāl al-Dīn and Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī. 2003. *Tafsīr al-Jalālayn al-Muyassar*. Beirut: Maktaba Lubnān Nāshirūn.

Markaz al-Misbār li al-Dirāsāt wa al-Buḥūth. 2011. *al-Du‘āt al-Judud: Bayna “‘Aṣrana al-Tadayyun” wa “Bay‘ al-Da‘wa”*. Dudai: Markaz al-Misbār li al-Dirāsāt wa al-Buḥūth.

al-Qarnī, ‘Ā’iḍ. 2007. *al-Tafsīr al-Muyassar*. Riyad: al-‘Ubaikān.

——— 2009 (23th, 1st published 2002). *Lā Taḥzan*. Riyad: al-‘Ubaikān.

al-Qurṭubī. 2006. *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān* (10). Beirut: Mu’assasa al-Risāla.

Quṭb, Sayyid. 2003. *Fī Ẓilāl al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Shurūq.

al-Rāzī, al-Fakhr al-Dīn. 1981. *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mushahhar bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Tafāsīr al-Ghayb* (16). Beirut: Dār al-Fikr.

Riḍā, Muḥammad Rashīd, ed. 1948. *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm* (10). Cairo: Dār al-Manār.

al-Sa‘adī, ‘Abdu al-Rahmān. 2011. *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*. Riyad: Dār al-Maymān.

al-Ṣābūnī, Muḥammad ‘Alī. 1981. *Ṣafwa al-Tafāsīr*. Beirut: Dār al-Qur’ān al-Karīm.

al-Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr. 1994. *Tafsīr al-Ṭabarī min Kitāb Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl āy al-Qur’ān* (1). Beirut: Mu’assasa al-Risāla.

al-Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr. 2001. *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl āy al-Qur’ān* (11). Giza: Dār al-Hajr li al-Ṭibā‘ wa al-Nashr.

Ṭaḥḥān, Muḥammad Jamāl. 2016. *Du‘āt wa Ad‘iyā’ Mu‘āṣirūn*. Milano: al-Mutawassiṭ.

al-Tanūkhī, Abū ‘Alī al-Muḥassin ibn ‘Alī. 1978. *Kitāb al-Faraj Ba‘da al-Shidda* (‘Abbūd al-Shālijī, ed.). Beirut: Dār Ṣādir.

al-Zarkashī, Badr al-Dīn. 1984. *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qurān*. Cairo: Maktaba Dār al-Turāth.

al-Zuḥaylī, Muḥammad Muṣṭafā. 1992. *Marja‘ al-‘Ulūm al-Islāmīya*. Damascus: Dār al-Ma‘rifa.

al-Zuḥaylī, Wahba Muṣṭafā. 2003. *al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīda wa al-Sharī‘a wa al-Minhaj* (5). Damascus: Dār al-Fikr.

２．英語

Ali, Suleiman Ali. 2017. *A Brief Introduction to Qur'anic Exegesis*. London: The International Institute of Islamic Thought.

Amir, N. Ahmad, Abdi O. Shuriye and Jamal I. Daoud. 2013. "Muhammad Abduh's Influence in Southeast Asia." *Middle East Journal of Scientific Research*, 13:124-138.

Antoun, Richard T. 1989. *Muslim Preachers in the Modern World: A Jordanian Case Study in Comparative Perspective.* Princeton: Princeton University Press.

Arnaldez, R., "al-Ḳurṭubī", *Encyclopaedia of Islam*, 2nd Edition. P. Bearman et al (eds.). Brill Reference Online (First published online: 2012) (accessed February 26, 2021).

Ashtiany, Julia, T.M. Johnstone, J.D. Latham, R.B. Serjeant, and G. Rex Smith (eds.). 1990. *The Cambridge History of Arabic Literature: 'Abbasid Belles-Lettres*. Cambridge: Cambridge University Press.

Baker, Raymond William. 2003. *Islam Without Fear: Egypt and the New Islamists*. Cambridge: Harvard University Press.

Bayat, Asef. 2002. "Piety, Privilege and Egyptian Youth." *ISIM Newsletter*, 10: 23.

Beautrais, A.L. 2006. "Suicide in Asia." *Crisis*, 27: 55-57.

Berkey, Jonathan P. 2001. *Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East*. Washington: University of Washington Press.

Bertolote, José Manoel and Alexandra Fleischmann. 2002. "A Global Perspective in the Epidemiology of Suicide." *Suicidologi*, 7 (2): 6-8.

Blachère, R., "al-Farrā'", *Encyclopaedia of Islam*, 2nd Edition. P. Bearman et al (eds.). Brill Reference Online (First published online: 2012) (accessed February 26, 2021).

Bosworth, C.E. "Al-Ṭabarī", *Encyclopaedia of Islam*, 2nd Edition. P. Bearman et al (eds.). Brill Reference Online (First published online: 2012) (accessed July 29, 2021).

Carnegie, Dale. 1948. *How to Stop Worrying and Start Living*. New York: Simon and Schuster.

Cook-Masaud, Carema and Marsha I. Wiggins 2011. "Counseling Muslim Women: Navigating Cultural and Religious Challenges." *Counseling and Values.* American Counseling Association, 55 (2): 247-256.

Esposito, John and Ibrahim Kalin (eds.). 2009. *The 500 Most Influential Muslims 2009*. Amman: The Royal Islamic Strategic Studies Centre.

Fähndrich, H. "Al-Tanūkhī". *Encyclopaedia of Islam*, 2nd Edition. P. Bearman et al (eds.). Brill Reference Online (First published online: 2012) (accessed January 7, 2021).

Gaffney, Patrick D. 1991. "The Changing Voices of Islam: The Emergence of Professional Preacers in Contemporary Egypt. " *The Muslim World*, 81 (1): 27-47.

———. 1994. *The Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt*. Barkeley, Los Angels,

and London: University of California Press.

Geoffroy, E., “al-Suyūṭī”, *Encyclopaedia of Islam*, 2nd Edition. P. Bearman et al (eds.). Brill Reference Online (First published online: 2012) (accessed March 8, 2021).

Gilliot, C. 2008. “Exegesis of the Qur’ān: Classical and Medieval.” *Encyclopaedia of the Qur’ān* 2. ed. J. D. McAuliffe, 99-124. Leiben and Boston: Brill.

———., Repp, R.C., Nizami, K.A., et al. “ʿUlamāʾ”. *Encyclopaedia of Islam*, 2nd Edition. P. Bearman et al (eds.). Brill Reference Online (First published online: 2012) (accessed January 7, 2021).

Goldziher, I. and Jomier, J., “Djamāl al-Dīn al-Afghānī”. *Encyclopaedia of Islam*, 2nd Edition. P. Bearman et al (eds.). Brill Reference Online (First published online: 2012) (accessed March 21, 2021).

Hamdan, Aisha. 2007. “A Case Study of a Muslim Client: Incorporating Religious Beliefs and Practices.” *Journal of Multicultural Counseling and Development*, 35 (2): 92-100.

Hefner, Robert W. and Zaman, Muhammad Qasim (eds.). 2007. *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education*. Princeton: Princeton University Press.

Heinrichs, W.P., “al-Tihāmī”. *Encyclopaedia of Islam*, 2nd Edition. P. Bearman et al (eds.). Brill Reference Online (First published online: 2012) (accessed April 15, 2021).

Howarth, Toby M. 2005. *Twelver Shi'a as a Muslim Minority in India: Pulpit of Tears.* New York: Routledge Persian and Shi'i Studies.

Ineichen, Bernard. 1998. “The influence of religion on the suicide rate: Islam and Hinduism compared”, *Mental Health*, Religion & Culture, 1(1): 31-36.

Ibrahim, Farah A. and Cass Dykeman. 2011. “Counseling Muslim Americans: Cultural and Spiritual Assessments.” *Journal of Counseling & Development*, American Counseling Association. 89 (4): 387-396.

Kalmbach, Hilary, “Dār al-ʿUlūm”. *Encyclopaedia of Islam*, 3rd Edition. Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson (eds.). Brill Reference Online (First published online: 2021) (accessed March 21, 2021).

al-Karam, Carrie York (ed.). 2018. *Islamically Integrated Psychotherapy: Uniting Faith and Professional Practice*. Templeton Press.

Keshavarzi, Hooman, Fahad Khan, Bilal Ali, and Rania Awaad (ed.). 2021. *Applying Oslamic Principles to Clinical Mental Health Care*. New York: Routledge.

Kersten, Carool. and Susanne Olsson (eds.) 2016 (First published: 2013). *Alternative Islamic Discourses and Religious Authority.* New York: Routledge.

Lacroix, Stephane. 2011. *Awaking Islam: The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia* (George Holoch, tr.). Cambridge: Harvard University Press.

Laoust, H., “Ibn Kathīr”, *Encyclopaedia of Islam,* 2nd Edition. P. Bearman et al (eds.). Brill Reference Online (First published online: 2012) (accessed March 7, 2021).

Lester, David. 2006. “Suicide and Islam.” *Archives of Suicide Research*, 10: 77-97.

Lumbard, Joseph and Aref Ali Nayed (eds.). 2010. *The 500 Most Influential Muslims 2010*. Amman: The Royal Islamic Strategic Studies Center.

McAuliffe, Jane Dammen. 1991. *Qur’anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mehraby, Nooria. 2003. “Psychotherapy with Islamic clients facing loss and grief.” *Psychotherapy in Australia*, 9 (2): 30.

Muzakki, Oleh Akh. 2008. “Popular Islamic Book a Trendsetter.” *The Jakarta Post*, March 8th.

Olsson, Susanne. 2016 (First published: 2013). “‘Amr Khaled on Individual Proactivity.” *Alternative Islamic Discourses and Religious Authority.* Carool Kersten and Susanne Olsson (eds.), New York: Routledge: 99-117.

Pedersen, Johs. 1953. “The Criticism of the Islamic Preacher.” *Die Welt des Islams,* 2 (4): 215-231.

Pink, Johanna. 2010. “Tradition, Authority and Innovation in Contemporaru Sunnī tafsīr: Towards a Typology of Qur’an Commentaries from the Arab World, Indonesia and Turkey. ” *Journal of Qur’anic Studies,* 12: 56-82.

Qadhi, Yasir. 2014. “On Salafi Islam.” *Muslim Matters*. https://muslimmatters.org/2014/04/22/on-salafi-islam-dr-yasir-qadhi/ (accessed September 22, 2019).

Al-Qarni, Aaidh. (Faisal ibn Muhammad Shafeeq, trans.) 2005. *Don't Be Sad*, Riyadh: International Islamic Publishing House.

Rahiem, Maila Dinia Husni, Nur Surayyah Madhubala Abdullah, and Steven Eric Krauss. 2017. “Religious Interpretations and Psychological Recovery from the Ache 2004 Tsunami: The Promise of Heaven, Healing the Trauma” *Disaster Risk Reduction in Indonesia.* R. Djalante et al (eds.), Springer International Publishing: 495-514.

Ramadan, Tariq. 2002. “Europeanization of Islam or Islamization of Europe?” *ISLAM, Europe’s Second Religion: The New Social, Cultural, and Political Landscape.* Shireen T. Hunter (ed.), Westport: Praeger Publishers: 207-218.

Rezaeian, Mohsen. 2015. “Suicide among young Middle Eastern Muslim females.” *Crisis,* 31 (1): 36-42.

Rippin, Andrew. 1982. “The Present Status of Tafsīr Studies.” *The Muslim World*, 72: 224-238.

———. 2012. ‘Tafsīr’. *Encyclopaedia of Islam*, 2nd Edition. P. Bearman et al (eds.). Brill Reference Online (First published online: 2012) (accessed January 7, 2021).

Roysircar, Gargi. 2003. “Religious Differences: Psychological and Sociopolitical Aspects of Counseling.” *International Journal for the Advancement of Counselling*, 25 (4): 255-267.

Salvatore, Armando. 2007. *The Public Sphere: Liberal Modernity, Catholicism, Islam*. New York: Palgrave Macmillan.

Schleifer, Abdallah et al (eds.). 2011a. *The World's 500: Most Influential Muslims 2011*. Amman: The

Royal Islamic Strategic Studies Centre.

——— (eds.). 2011b. *The Muslims 500: The World's Most Influential Muslims 2012*. Amman: The Royal Islamic Strategic Studies Centre.

——— (eds.). 2013. *The Muslims 500: The World's Most Influential Muslims 2013/14*. Amman: The Royal Islamic Strategic Studies Centre.

——— (eds.). 2014. *The Muslims 500: The World's Most Influential Muslims 2014/15*. Amman: The Royal Islamic Strategic Studies Centre.

——— (eds.). 2015. *The Muslims 500: The World's Most Influential Muslims 2016*. Amman: The Royal Islamic Strategic Studies Centre.

——— (eds.). 2016. *The Muslims 500: The World's Most Influential Muslims 2017*. Amman: The Royal Islamic Strategic Studies Centre.

——— (eds.). 2017. *The Muslims 500: The World's Most Influential Muslims 2018*. Amman: The Royal Islamic Strategic Studies Centre.

——— (eds.). 2018. *The 10th Anniversary Edition, The World's 500: Most Influential Muslims 2019*. Amman: The Royal Islamic Strategic Studies Centre.

——— (eds.). 2019 *The Muslims 500: The World's Most Influential Muslims 2020*, Amman: The Royal Islamic Strategic Studies Centre.

——— (eds.). 2020 *The Muslims 500: The World's Most Influential Muslims 2021*, Amman: The Royal Islamic Strategic Studies Centre.

Sellheim, R., "al-Wāḥidī", *Encyclopaedia of Islam*, 2nd Edition. P. Bearman et al (eds.). Brill Reference Online (First published online: 2012) (accessed February 26, 2021).

Shah, Ajit and Mahmood Chandia. 2010. "The relationship between suicide and Islam: a cross-national study." *Journal of Injury and Violence Research*, 2(2): 93–97.

Simpson, Miles E. and George H. Conklin. 1989. "Socioeconomic Development, Suicide and Religion: A Test of Durkheim's Theory of Religion and Suicide." *Social Forces*, 67 (4): 945-964.

Stowasser, Barbara Freyer. 1994. *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*. New York and Oxford: Oxford University Press.

Turner, Mahshid. 2018. *The Muslim Theology of Huzn*. Berlin: Gerlach Press.

Wansbrough, John. 1977. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. New York: Prometheus Books.

Werbner, Pnina. 1996. "The Making of Muslim Dissent: Hybridized Discourses, Lay Preachers, and Radical Rhetoric among British Pakistanis." *American Ethnologist*, 23 (1): 102-122.

Wielandt, Rotraud. 2008. "Exegesis of the Qurʾān: Early Modern and Contemporary." In *Encyclopaedia of the Qur'ān* 2. ed. J. D. McAuliffe, 124-142. Leiben and Boston: Brill.

Wise, Lindsay. 2003. "'Words from the Heart': New Forms of Islamic Preaching in Egypt." Master's thesis, Oxford University.

Zárate, Arthur Shiwa. 2019. “The American Sufis: Self-Help, Sufism, and Metaphysical Religion in Postcolonial Egypt.” *Comparative Studies in Society and History*, 61 (4): 864-893.

３．日本語

赤堀雅幸 2002 「ベドウィン」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店 871-872.
――― 2008 「部族と遊牧民」小杉泰・林佳世子・東長靖編『イスラーム世界研究マニュアル』名古屋大学出版社 353-358.
秋元耿郎 2008 「神学と哲学」小杉泰・林佳世子・東長靖編『イスラーム世界研究マニュアル』名古屋大学出版社 93-101.
医王秀行 2002 「フナインの戦い」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店 851.
板垣雄三 2013 「アフガーニー」日本イスラム協会他監修『新イスラム事典』平凡社 58.
井筒俊彦訳 2009 『コーラン（上・中・下)』岩波書店（初版 1957）.
岩武昭男 1994 「公益・福祉制度：ワクフ」板垣雄三監修、後藤明編『講座イスラーム世界２：文明としてのイスラーム』栄光教育文化研究所 219-256.
江川ひかり 2002 「改革勅令」「タンズィマート」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店 237, 625.
大川玲子 2002 「イブン・カスィール」「バイダーウィー」「ファラオ」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店 157, 739-740, 831.
――― 2009 『イスラームにおける運命と啓示：クルアーン解釈書に見られる「天の書」概念をめぐって』晃洋書房.
――― 2013 『イスラーム化する世界：グローバリゼーション時代の宗教』平凡社.
大木博文 2009 「ハディースの権威」『シャリーア研究』6: 29-72.
太田（塚田）絵里奈 2012 「中世アラブ社会におけるワアズとワーイズ : その教育的側面を中心に」山本正身編『アジアにおける「知の伝達」の伝統と系譜』慶應義塾大学言語文化研究所 293-329.
大塚和夫 2000a 『近代・イスラームの人類学』東京大学出版会.
――― 2000b 『イスラーム的：世界化時代の中で』NHK ブックス.
――― 他編 2002 『岩波イスラーム辞典』岩波書店.
――― 2004 『イスラーム主義とは何か』岩波書店.
――― 2008 「宗教復興」小杉泰・林佳世子・東長靖編『イスラーム世界研究マニュアル』名古屋大学出版社 392-398.
大西晶子 2013 「イスラム教を信仰する男子留学生との面接過程 : クライエントの視点を踏まえた宗教的に適切な心理援助についての一考察」『学生相談研究』33 (3): 225-235.
大渕久志 2019 「ファフルッディーン・ラーズィーは『大注釈』を完成させなかった：補完者とされるシャムスッディーン・フワイイーの『諸学問の泉』を新資料として」『イスラム世界』92: 27-51.

岡崎桂二 2002 「ムタナッビー」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店 974.
——— 2011 「アダブ考：アラブ文化におけるアンソロジーの思想」『四天王寺大学紀要』51: 1-27.
尾崎俊介 2016 「アメリカにおける「自己啓発本」の系譜」『外国語研究』49, 67-84.
加賀谷寛 1964 「近代イスラムのコーラン解釈」『オリエント』7 (3-4): 79-93.
カーネギー，デール 1999 『道は開ける』香山晶訳、創元社.
鎌田繁 2002 「シーア派」「十二イマーム派」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店 428, 477.
菊地達也 2002 「イスマーイール派」「イマーム派」「タクフィール」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店 123, 169, 600.
ギブ，H. A. R. 1982 『アラビア文学史』井筒豊子訳、人文書院（底本：H. A. R. Gibb: *Arabic Literature*, London, Oxford University Press, 1926）.
栗田禎子 2002 「アフガーニー」「固き絆」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店 35-36, 266.
黒田彩加 2019 『イスラーム中道派の構想力：現代エジプトの社会・政治変動のなかで』ナカニシヤ出版.
黒田美代子 1995 『商人たちの共和国：世界最古のスーク、アレッポ』藤原書店.
ケペル，ジル 1992 『宗教の復讐』中島ひかる訳、晶文社（底本：Gilles Kepel: *La Revanche de Dieu*, Éditions du Seuil, 1991）.
厚生労働省『令和元年版自殺対策白書』https://www.mhlw.go.jp/toukei_hakusho/hakusho/（2021年 7 月 4 日閲覧）
小杉泰 1994 「イスラームにおける啓典解釈学の分類区分：タフスィール研究序説」『東洋学報』76 (1-2): 85-111.
——— 1999 『現代中東とイスラーム政治』昭和堂.
——— 2002 「アズハル」「アッラー」「ウラマー」「カリフ制」「カワーキビー」「クトゥブ，サイイド」「クルトゥビー」「ザマフシャリー」「ジャラーラーン」「スンナ」「スンナ派」「タフスィール学」「ハディース」「ハールーン」「ムフティー」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店 17, 28-33, 205, 290-291, 295, 330, 346, 413, 465, 550, 550-551, 661, 768-769, 792, 987-988.
——— 2006 『現代イスラーム世界論』名古屋大学出版会.
——— 2014 『イスラームとは何か：その宗教・社会・文化』講談社.
——— 2019 『ムハンマドのことば』岩波書店.
後藤絵美 2014 『神のためにまとうヴェール』中央公論新社.
座喜純 2009 「植民地主義による変容：エジプトにおけるムスリム同胞団の躍進とサイイド・クトゥブ思想の深化」『徳島大学総合科学部人間社会文化研究』17: 165-175.
塩尻和子 2002 「ムゥタズィラ派」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店 959.

島薗進、鎌田東二、佐久間庸和 2019 『グリーフケアの時代：「喪失の悲しみ」に寄り添う』弘文堂.
澤井真 2010 「イスラームの死生観：タバリーのクルアーン解釈における二つの生と二つの死」『東北宗教学』6: 83-104.
清水和裕 2002 「ざん壕の戦い」「バドルの戦い」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店 424, 771.
末近浩太 2013 『イスラーム主義と中東政治：レバノン・ヒズブッラーの抵抗と革命』名古屋大学出版会.
——— 2018 『イスラーム主義：もう一つの近代を構想する』岩波書店.
鈴木董 2018 『オスマン帝国の解体：文化世界と国民国家』講談社.
林寺正俊 2019 「仏教における「悲」：凡夫の「悲（かなしみ）」とブッダの「悲（あわれみ）」」鈴木幸人編著『かなしむ人間：人文学で問う生き方』北海道大学出版会 1-32.
須永恵美子 2012 「マウドゥーディーのクルアーン注釈書：南アジアにおける『クルアーンの理解』をめぐって」『イスラーム世界研究』5(1-2): 192-208.
スミス，W. C. 1998 『現代のイスラム（上・下）』中村廣治郎訳、中央公論社（底本：W. C. Smith: *Islam in Modern History*, Princeton, Princeton University Press, 1957）.
関根謙司 1979 『アラブ文学史：西欧との相関』人文書院.
高尾賢一郎 2019a 「サウディアラビアにおけるイスラーム主義の競合：「公式」イスラーム主義による「非公式」イスラーム主義の封じ込め」高岡豊、溝渕正季編著 2019 『「アラブの春」以後のイスラーム主義運動』ミネルヴァ書房 153-179.
——— 2019b 「No. 26 サウジアラビア：イスラーム主義者のテレビ出演」公益財団法人中東調査会. https://www.meij.or.jp/kawara/2019_026.html（2021 年 7 月 4 日閲覧）
——— 2020 「No. 189 サウジアラビア：イスラーム学者のトルコ批判動画と内外情勢」公益財団法人中東調査会. https://www.meij.or.jp/kawara/2019_189.html（2021 年 7 月 4 日閲覧）
高岡豊、溝渕正季編著 2019 『「アラブの春」以後のイスラーム主義運動』ミネルヴァ書房.
後藤明 2021 『メッカ：イスラームの都市社会』講談社.
竹下政孝 2013 『イスラームを知る四つの扉』ぷねうま舎.
——— 2002 「アシュアリー学派」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店 13-14.
谷口淳一 2011 『イスラームを知る２ 聖なる学問、俗なる人生：中世のイスラーム学者』山川出版社.
千葉悠志 2010 「現代エジプトにおける国家のメディア政策：イスラーム復興の興隆期（1970 年代-1990 年代）を中心に」『イスラーム世界研究』3 (2): 293-302.
東長靖 2002 「アラビア語」「イブン・アラビー」「スーフィズム」「スユーティー」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店 76-77, 155-156, 536-537, 541-542.
トゥワイジュリー，ムハンマド・イブン・イブラーヒーム 2016 「アッラーの美名」『イス

ラーム概論』サイード佐藤訳、海外ダアワ啓発援助オフィス組織（底本：Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Twayjrī: “Asmā’ Allah al-Ḥusnā.” *Mukhtaṣar al-Fiqh al-Islāmī*, Bayt al-Afkār al-Dawlīya, 2005）. http://islamhouse.com/ja/books/2816969/（2021 年 7 月 4 日閲覧）
長沢栄治 2002 「アラービー運動」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店 79.
――― 2016 「第 1 章 中東近代史のもう 1 つの見方：アラブ革命の 5 年間を振り返って」後藤晃、長沢栄治編著『現代中東を読み解く：アラブ革命後の政治秩序とイスラーム』明石書店 18-50.
中田香織訳 2004 『タフスィール・アル=ジャラーライン：ジャラーラインのクルアーン注釈』（第 2 巻）日本サウディアラビア協会.
中田考 2001 「サウディアラビアの体制派宗教勢力」『サウディ・アラビアの総合的研究』日本国際問題研究所 181-192.
――― 2002a 『具体例にみるタフスィール：「タフスィール・アル=ジャラーライン」別冊』日本サウディアラビア協会.
――― 2002b 「イブン・タイミーヤ」「ガザーリー，ムハンマド」「サラフ」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店 160, 256-257, 418.
――― 2007 『正典としてのクルアーン：ヘブライ語聖書・新約との比較分析』ムスリム新聞社.
――― 監修 2014 『日亜対訳クルアーン：「付」訳解と正統十読誦注解』作品社.
――― 2015 『カリフ制再興：未完のプロジェクト、その歴史・理念・未来』書肆心水.
――― 2020 『イスラーム学』作品社.
仁子寿晴 2002 「タビーア」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店 610.
日本イスラム協会他監修 2013 『新イスラム事典』平凡社.
日本ムスリム協会編 1982 『日亜対訳・注解 聖クルアーン』日本ムスリム協会.
野中葉 2013 「イスラーム的価値の大衆化：書籍と映画に見るイスラーム的小説の台頭」倉沢愛子編著『消費するインドネシア』慶應義塾出版会 269-290.
野村明史 2018 「書評 アーイド・アル＝カルニー『悲しまないで』」『海外事情』66 (7): 150-151.
林佳世子 2002 「ワクフ」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店1076-1078.
サウジアラビア王国イスラーム諸事・布教・伝道省編　2019　『聖クルアーン日亜対訳注解』佐藤裕一訳、ファハド国王マディーナ・クルアーン印刷コンプレックス.
福田安志 2012 「サラフィー主義の発展とその性質・政策：サウジアラビアにおけるワッハーブ派との関係を中心に」日本貿易振興機構アジア経済研究所. https://www.ide.go.jp/library/Japanese/Publish/Reports/Seisaku/pdf/201207_fukuda.pdf（2021年7月4日閲覧）
牧野信也訳 2001 『ハディース：イスラーム伝承集成〈1～5〉』中公文庫.
松尾有里子 2002 「シェイヒュル・イスラーム」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波

書店 429.
松山洋平 2014 「クルアーン正統十読誦注解」中田考監修 2014. 『日亜対訳クルアーン：[付] 訳解と正統十読誦注解』作品社 671-758.
――― 2016 『イスラーム神学』作品社.
――― 2017 『イスラーム思想を読みとく』ちくま新書.
――― 編 2018 『クルアーン入門』作品社.
――― 編訳 2019 『イスラーム神学古典選集』作品社.
水谷周 2013 『イスラームの精神世界―信仰の日々』日本サウディアラビア協会.
――― 2015 『イスラーム信仰とその基礎概念』晃洋書房.
――― 2016 『イスラーム信仰概論』明石書店.
――― 2019 『クルアーン やさしい和訳』国書刊行会.
嶺崎寛子 2009 「イスラーム言説に見るジェンダー戦略と権威：現代エジプトの女性説教師を事例にして」『ジェンダー研究』12: 77-91.
村田靖子 2002 「アンダルス」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店 104.
森伸生 2002 「乳母」「説教師」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店 199, 570.
両角吉晃 2002 「ハナフィー派」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店 772.
八木久美子 2011 『グローバル化とイスラム：エジプトの「俗人」説教師たち』世界思想社.
八木沢敬 2015 「本質主義」廣松渉編『岩波 哲学・思想事典』岩波書店 1509.
柳橋博之 2002 「イブン・ハンバル」「シャーフィイー学派」「ハンバル学派」「マーリク学派」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店 165, 459, 802, 932.
山内昌之 2002 「近代主義」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店 323.
山尾大 2007 「現代シーア派のイスラーム国家論：ムハンマド・バーキル・サドル「イスラーム国家における力の源泉」」『イスラーム世界研究』1 (1): 172-197.
湯川武 1993 「現代エジプトの宗教と政治：シェイフ・シャァラーウィーの政治的意味」小田英郎・富田広士編『中東・アフリカ現代政治：民主化・宗教・軍部・政党』勁草書房 35-55.
吉田京子 2002 「ザイド派」「シャウカーニー」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店 389, 448.
横田貴之 2006 『現代エジプトにおけるイスラームと大衆運動』ナカニシヤ出版.

４．その他のウェブサイト

※いずれも 2021 年 7 月 4 日に最終閲覧

- アラビア語検索エンジンアラジン Ver. 1 (http://www.linca.info/alladin/index.html)
- 日本ムスリム協会「サヒーフ・ムスリム ウェブサイト版」(http://www.muslim.or.jp/hadith/smuslim-top-s.html)
- al-Durar al-Sanīya (https://dorar.net/)

- Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought “Altafsir.com” (https://www.altafsir.com/)
- Sunnah.com (https://sunnah.com/)
- Tanzil: Quran Navigator (http://tanzil.net/)

謝辞

博士論文の執筆を終えるにあたって、これまでにご指導とご支援をいただいた皆さまに、心から感謝を申し上げる。

主査で慶應義塾大学総合政策学准教授の野中葉先生には、筆者が学部生の頃から度々有益なアドバイスをいただいてきたが、2017 年から博士論文の指導教官として本格的にご指導をいただくようになった。いつも的確で明瞭なご指導をくださり、様々な面で助けていただいた。学外での学会やセミナーへの積極的な参加のために背中を押していただいたことも、振り返ると、本研究のために不可欠な経験を積むためのきっかけとなった。また、国内外でイスラームの信仰を守る人々と日本社会との友好関係について長らく関心を抱いてきた筆者としては、SFC 研究所のイスラーム研究・ラボにて、野中先生主導の研究プロジェクトに参加させていただいた経験も、かけがえのないものであった。そこで得られたすべてが、この博士論文の礎となっている。

副査としては、慶應義塾大学名誉教授の渡邊頼純先生、総合政策学部教授の田島英一先生、同じく総合政策学部教授の廣瀬陽子先生、総合政策学部専任講師の山本薫先生に、ご指導をいただいた。

渡邊先生には、キリスト教的な視点からこの研究を見つめていただき、いつでも包括的な視点を忘れないようご指導をいただいた。研究対象と必死で向き合うあまり視野が狭まってしまいがちな未熟な筆者にとって、先生のお言葉はいつも、大切なことを思い出させてくださるものであった。名誉教授となられて以降も、最後までこの研究を見守って下さり、変わらずご支援くださったことに、心から感謝している。

田島先生には、中国のキリスト教徒についてのご研究からも大変刺激を与えられ、本研究のテーマの 1 つである、現代社会で生きることと信仰を守ることとの両立や調和について考えを深める貴重な機会となった。また、「熱い心と冷静な頭」など、今後の研究者人生で常に心に留めておくべき大切なことも数多く教えていただいた。そしてそれを体現している先生に出会い、ご指導をいただけたことは何よりも幸せなことであり、先生には心から感謝している。

廣瀬先生には、修士課程の頃から大学院の合同研究会にて、毎学期の研究発表に対して、親切で丁寧、且つ鋭いご指摘をいただいた。世界中で緻密なフィールドワークを行ってグローバルな視点でガバナンスを研究する先生の姿はいつも刺激的で、お話しをするたびに視野が広がり、研究への熱意が沸いた。そしていつも、筆者のような学生にまで常に想像を超えた優しさをもって接してくださった。先生のお言葉にどれだけ勇気づけられ、励まされたかを思い返すと、筆舌に尽くしがたい感謝と尊敬の気持ちがこみ上げる。

山本薫先生が数年前に SFC に着任されて、その後副査にもなっていただけたことは、筆者が博士課程を始めた当初は想像もしていなかった幸運であった。先生は本研究で扱うア

ラビア語文献をすぐに自ら読んでくださり、筆者に欠けている知識や視点を的確にご教示くださった。さらに、それらの課題への取り組み方について専門的なご助言を惜しみなくくださった。アラブ古典詩を含む深い知識に基づくご指導により、研究対象について筆者が十分には気付けていなかった奥深さや面白さと出会うことができた。先生との研究相談はいつも、アラブ・イスラーム研究者を志す筆者にとって大変興味深いお話に溢れており、物凄く刺激的であった。

また、グローバル・ガバナンスとリージョナル・ストラテジー（GR）の全ての先生方にも、発表の度に、国際政治や地域研究などの多様な観点から、建設的なコメントを多数いただいた。キャンパス内にイスラーム研究を志す学生が少ないなか、先生方が関心を持って耳を傾けてくださることが、何よりの励みとなった。先生方の前で発表する際はいつも途轍もなく緊張したが、その度に得られた有益な視点はこの研究を完成させるために欠かせないものであったと実感しており、心から感謝している。

アラビア語の先生方にも、多大なご指導をいただいた。特に、慶應義塾大学の訪問講師であるアフマド・アル＝マンスール先生には、アラビア語文献の講読を中心に、実に膨大な時間と労力を割いていただいた。先生のクルアーンやハディース、そしてアラブ古典詩などに関する造詣の深さは、筆者一人では到底到達できない正確な読解と訳文の作成に導いてくださった。どんなに忙しい時期でも、早朝や休日にでも時間を捻出して訳文の校正をしてくださった。いつでもアッラーに感謝して真摯に知を探究することを心底楽しむ先生の姿勢からは、研究者として、人として、沢山のことを学んだ。また、総合政策学部非常勤講師であるラーウィヤ・ジャームース先生は筆者が学部生の頃 2009 年 3 月に初めてアレッポ大学へ短期留学した際のアラビア語クラスの担任でもある。アラビア語学習の成果を上手く発揮できない筆者に、ラーウィヤ先生はいつも明るく優しく接してくださり、アラビア語で会話をする機会を積極的に作ってくださった。先生の来日後は、先生のお宅に招かれて一緒に文献を読んだり、意見を交わしたりする機会も多く、それ以外の交流からも、アラブやイスラームの文化や思想について体験させていただいた。

シリア・アレッポ大学には 2009 年 3 月から 2011 年 3 月の間、長期休暇の度に短期留学を行い、学術交流日本センターの皆さまには特にお世話になった。環境を整えてくださったアブドゥルラッザーク・バナーナ氏、アラビア語クラスの担任であるファーギヤ・カサブジー先生、イーマーン・アッカーシュ先生、リハーブ・ハイダリー先生は、今以上に無知で未熟な当時の筆者をいつも寛大な心で迎え入れ、親切に惜しみなく知識とそれを得る機会を与えてくださった。尊敬する先生方ともっと話をしたいと切望することは、アラビア語学習を継続するモチベーションにもなった。日本センターで出会った当時の学生たちにも、忘れがたい感謝の気持ちを抱いている。皆さんとの出会いがなければ、筆者が日本でアラブ・イスラーム研究に従事することにこれほど意義を感じ、様々な困難があっても諦めずに前進し続けることは、難しかったかもしれない。

2012 年 3 月以降、ヨルダン・アンマーンのアリババ・インターナショナルセンターの皆

さまにお世話になった。環境を整えてくださったアリー・アル＝ハーッジュ先生や、アラビア語の担任の先生方には、特に感謝を伝えたい。また、2010 年 3 月以降、モロッコの諸都市にも度々訪問し、特に現地の日本語教室の関係者の皆さまには本当にお世話になった。1 つの場所の滞在期間が長くないため毎回の訪問が出会いと別れの連続であったが、それでも家族のように迎え入れてくださり、調査にも快く協力してくださった皆さまからいただいた視点は、本研究に欠かせないものであった。特に当時国費留学生として慶應義塾大学に在籍中であったハサン・ボーアマル氏には現地でも大変お世話になった。どんな状況でも笑顔を絶やさず、親切をムスリムの務めと信じ、その遂行に喜びを感じるハサン氏の姿から学んだことは多い。

また、大学院や学部の研究会でご一緒した皆さまにも感謝している。研究発表の際の建設的なコメントからは勿論、普段から研究について語り合う中でも、多くの気付きを得た。特に、アラブ・イスラーム圏研究室と、イスラームとグローバル・ガバナンス研究プロジェクトの先輩方には、大変親身になっていただき、度重なる貴重なご指導をいただいた。先輩方とのかけがえのない日々を思い返すだけで、こみあげるものがある。先輩方からいただいたご恩をお返しするために、私も少しでも後輩たちの役に立ちたいと心から思う。

また、家族と親友たちへの感謝の気持ちは筆舌に尽くしがたい。大変な心配をかけてしまったこともあると思うが、博士論文の完成に向けて長年支え続けてくれたことに感謝している。

また、ここで記載した方々の他にも、たくさんの方の並々ならぬご指導とご支援をいただいた。感謝の気持ちは到底書き尽くせるものではなく、今後研究を進展させること通じて、恩返ししていきたい。博士論文完成までの道のりは大変険しく感じられることも多かった。しかし、振り返ればそのすべてが有益な学びの機会であった。今後も感謝の気持ちを忘れずに、少しでも良い研究者になれるよう、日々精進していくつもりである。

最後に、『ラー・タフザン』と出会い、本研究のきっかけを与えてくれた町であるアレッポに 1 日も早く平和が戻り、人々が安全に暮らせるようになることを祈っている。

2021 年 7 月

兼定 愛

付録

- 付録１:『ラー・タフザン』の高評価の例（goodreads より）----------222
- 付録２:『ラー・タフザン』の読者 4 人への質問紙調査の結果（2013 年実施）-------224
- 付録３:『ラー・タフザン』の読者 150 人への質問紙調査の結果（2016 年実施）----228
- 付録４:『ラー・タフザン』の目次----------248
- 付録５:テクスト分析の例として用いた 10 の説話全訳----------254
- 付録６:説話のテーマ、フズンの具体例、対処法など一覧（一部抜粋）----------278
- 付録７:フズンについて詳しい説話の例 ----------286
- 付録８:『人生を革新せよ』序文全訳 ----------291
- 付録９:9 章 40 節の伝統的な争点 ----------303

付録１：『ラー・タフザン』の高評価の例（goodreads より）

言語や地域を超えて多くのムスリムに影響を与えた『ラー・タフザン』であるが、同書を気に入った人は、どの点を評価しているのであろうか。また、他の書籍と異なる同書のテクストの特徴として認識されている要素は何であろうか。上述の 2010 年のアレッポでの経験以来、筆者にとってそれは大きな関心事であった。それを知るべく、goodreads の中に設けられた『ラー・タフザン』についてのページ[207]を覗いてみると、アラビア語、英語、その他の言語で書かれた、28,000 件近い読者のコメントを読むことができる。勿論好評かも低評価もあり様々であるが、ここでは上述の関心から、高評価をしている人々の声を 6 つ取り上げてみる。括弧内には、そのコメントが何語で書かれたものであるかを示している。

「個人的にはアラビア語で読みましたが、英語版もあります。書名を見た時、試練とか幸福とかを語るよくある本だと思ったのですが、読んでみて、凄い作品だと分かりました。面白い小話が載っていて、見事にまとまっているんです。（中略）その書き方の手法は、素晴らしいなんてものではありません。」（2008 年 2 月 27 日、英語とアラビア語）

「本当に素晴らしい。私は愛する人全員に、面白くてわくわくするようなこの本を読んでと勧めているんです。なぜならこの本の中には、心が病んだ時のための皆への薬があるから。」（2008 年 12 月 29 日、アラビア語）

「私と妻で、8 回以上この本を購入して、毎回人にプレゼントしています。本当に良い本で、1 冊は手元に置いています。」（2011 年 1 月 13 日、英語）

「これまで読んだ中で最高の本の内の 1 冊です。嬉しい時も悲しい時も、皆に読んでほしいです。真っ直ぐな道から外れないようリマインドされることによって、不幸な状況にどう対処できるかを思い出せるようになるし、幸せいっぱいの状況には感謝できるようになるから。」（2015 年 7 月 28 日、英語）

「この本は私のお気に入りの宗教関連書籍のようで…、嘘だと思わないで、本当に何度も繰り返し読んだんです！おとぎ話なんて嫌いな、この私が。」（2015 年 9 月 28 日、英語）

「この本の良い点については筆舌に尽くしがたい。全ムスリムにとっての必読書だと言おうかと思いましたが、そんな文言は既に沢山の人が書いているので。（中略）初めから終わりまで、どの説話も自分自身に結び付いているという感覚に、驚きっぱなしでした。この本を読んで、精神的な問題の解決法を習得して、自分の基礎として揺るぎない信仰を得る。

[207] https://www.goodreads.com/book/show/2750180（2020 年 7 月 1 日閲覧）

そうすれば、どんな状況でも乗り越えられるはずです。この本を読んでいる間、平和と静穏の感覚に包まれていたので、読み終わった時は悲しかったです。うちの子供たちにも、少しずつ読み聞かせていこうと心に決めました。この本は、クルアーンの引用と、預言者やサハーバの話と、現代的な生活の中で生じる事例、問題、何よりもその解決方法の、完璧な組み合わせだと思います。」（2017 年 6 月 22 日、英語）

これらは膨大なコメントのほんの一部でしかないが、「読者が気に入っているポイント」とう視点でまとめるなら、話が面白い・わくわくする、書き方・各要素の組み合わせ方が良い、心を癒せる・穏やかになる、大切な人に勧めたい・実際に贈っている、全ムスリムに読んでほしい、不幸への対処と幸せへの感謝を学べる、繰り返し読む、自分自身に結び付く、信仰心が強まるなど、ある程度傾向を見出すことができる。

付録２：『ラー・タフザン』の読者 4 人への質問紙調査の結果（2013 年実施）

筆者が 2013 年に、アラブ人ムスリムである知人らに対して簡単な質問紙による聞き取り調査を行った際には、個々人の興味深い考えに触れることとなった。ここで紹介する 4 人の回答者は全員、以前から筆者と面識のある若者で、『ラー・タフザン』を読んだことがあるかと直接尋ねた際に、あると答えた人々である。年齢など以下の情報は全て当時のものである。質問紙の言語はアラビア語で、配布と回収の手段としては、個人宛のメールにワードファイルの質問紙を添付して送付し、ファイルに記入し終えたらメールに添付して個人宛に返送してもらった。

① B さん（22 歳、モロッコ人男性、公務員、2013 年 6 月 1 日に回答）

公務員として通訳などの仕事を行っていた B さんは、元は両親と姉 2 人がいる 5 人家族であったが、姉は結婚して子育て中であり、当時はモロッコの実家で父親と 2 人暮らしをしていた。以前から『ラー・タフザン』については頻繁に耳にしていたことからなんとなく関心を抱いていた。人から勧められたこともあり、21 歳の頃に読破した。

Q1: 読んでみてどうでしたか？
A1: 最近読んだ中でもっとも素晴らしい本の中の 1 冊でした。簡潔で理解しやすく、美しい本です。至高なるアッラーへの信仰心の陰の下にある人生の、真の意味についての概略がたくさん載っています。
Q2: 最も心に残った部分は？
A2: アッラーの引用と数えきれない程多くの恩恵への熟考をこの本が呼びかける部分です。このようにして、前向きな人生に目を向けられるのだと思いました。
Q3: それはなぜですか？
A3: 至高なるアッラーの恩恵についての熟考は、「前向き」とはどのようなことなのかを人間に気づかせ、アッラーの所有するものについてアッラーを讃えることだからです。
Q4: この本はあなた自身に影響を与えましたか？
A4: 本当に。この本を読んだ時、もっと前から読んでおくべきだったと感じました。この本のコンセプトはなんといまだに、私の心の中に深く根を張っている感じがするのです。当時私は、この本の中に書かれていることは、すべてのムスリムたちの人生の要約でしかないということに気づきました。なぜならそれらの教訓は全て、イスラームを知っていればどのムスリムにとっても、心と本質に深く根付いているものだからです。この本は、プラス思考や斬新な考え方など、幾重ものひだを秘めています。しかし実は、そのような事柄に関連する諸研究を要約したものであり、それは私たちに、イスラームが教えてくれてきたことでした。それは生まれたときから私たちの精神の中で育まれてきたものなのです。

② C さん（サウジアラビア人男性、学生、2013 年 7 月 26 日に回答）

匿名ならば、ということでアンケートに答えてくれた友人である。C さんが同書を読破したのは 1 年前、20 代半ばの頃で、悲しい気分だったので手に取ったと言う。

Q1: 読んでみてどうでしたか？
A1: 美しく、素晴らしいです。
Q2: 最も心に残った部分は？
A2: 最初の方です。
Q3: それはなぜですか？
A3: 著者が簡潔に本書のスタイルについて語り、クルアーンに基づく立論を行っており、また、理解しやすいからです。
Q4: この本はあなた自身に影響を与えましたか？
A4: 影響を与えました。なぜなら私に、希望や、クルアーンの様々な主題について、忘れていたことを思い出させてくれたからです。また、希望について語られています。私の中に残された影響は、まず、アッラーに帰依することです。次に、どんな時でもアッラーがそばにいることについて確信することです。最後に、クルアーンは忍耐する人の味方であるということや、現世の人生は全て、最後の審判の日と、恩恵に満ちた楽園のために、希望をもって忍耐することを、その目標とすべきだと思い出せたことです。

③ H さん（23 歳、モロッコ人男性、エンジニア、2013 年 8 月 26 日に回答）

父親と 3 人の兄弟と暮らしながらエンジニアとして働く傍ら日本語を学んでいた H さんと筆者はモロッコで出会い、『ラー・タフザン』をちょうど読んでいるところだと聞いたため、後日更に詳しくお話を聞いた。彼が同書を読み始めたきっかけは、悲しみから抜け出せずにいた親友の手助けをしたいと思ったことであった。彼は、親友がアッラーに縋って安心できるような、そのための導きとなるようなものを探していた。そんな時、既にかなり有名であった同書のことを思い出し、「これだ」と確信したらしい。

Q1: 読んでみてどうでしたか？
A1: 実にユニークで非常に説得力のある本です。
Q2: 最も心に残った部分は？
A2: 率直に言って、この本のすべてが印象的です。
Q3: それはなぜですか？
A3: この本は、数えきれないほどの方法に富んでおり、人間としての基盤を安定させる術を教えてくれるからです。基盤に関するものなので、様々なことに役立ちます。これまでに 1 度も聞いたことのない複数の詩と出会えることも、印象的でした。
Q4: この本はあなた自身に影響を与えましたか？

A4: このような感情や精神の病に私たちが苛まれた時、そのことばかり考えている必要はないと思えるようになりました。そうではなく、フズンや絶望感、悩みなどを晴らすために、行動し、忍耐強さを習得し、アッラーを信頼し、様々なことに立ち向かうべきだと思うようになりました。

④ I さん（25 歳、シリア人女性、学生、イギリスのイスラーム学院の講師、2013 年 9 月 19 日に回答）

シリアで大学を卒業後イギリスの大学院に進学した I さんは、当時 1 人暮らしをして学業に励みながら、イスラーム学院の講師としてアラビア語やクルアーンに関する講座を担当していた。留学のためにイギリスに渡った後に、母国が戦渦に巻き込まれ、帰国が困難な状況になり、それに関する様々な不安を抱えているなかで質問に応じてくれた。

彼女が『ラー・タフザン』を読破したのは、まだ平和なシリアで家族と暮らしていた 19 歳の頃であった。高校を卒業し、大学生活が始まる直前、彼女は大学受験の結果に意気消沈し、納得できずにいた。気持ちの面で家族とのすれ違いも増え、父親をはじめ家族を悲しませてしまっていたと言う。そこで、自分の部屋に籠って、自分が好きになれない自分自身を変えるために、読み始めたと言う。

Q1: 読んでみてどうでしたか？
A1: 当時は、まあまあだと思いました。
Q2: 最も心に残った部分は？
A2: うろ覚えですが、「レモンから甘い飲み物を作りなさい」という説話があったことを覚えています。このような考えは私の頭からいまも離れません。しかし、説話内に頻出する詩についてはあまり楽しめなかったことも、覚えています。著者が何かを説明する度に詩の引用が出てくるのです。
Q3: この本はあなた自身に影響を与えましたか？
A3: 思春期から 20 歳くらいの若者にも読み易い本でした。また、寛容さと教えに基づく言葉による簡単な方法でフズンを取り除くものでした。しかし私は、この本の思想は分散し過ぎており、整理されることなくテーマが入り組んでいるという感想も抱きました。

このように、人から勧められて、悲しい気持ちになって、友人を助けるため、自分を変えるためと、4 人が同書を読んだ動機は様々である。そして、最高の 1 冊と言って感動する人もいれば、「まあまあ」だと冷静に評価する人もいる。要素として挙がっているのは、アッラーやクルアーンに関して思い出させてくれる、斬新・ユニーク、理解しやすい、説得力がある、実用的な方法に富んでいる、前向きになれる、記憶に残る、という点である。また、詩の多さに関しては、それを長所と捉える人もいれば、それが楽しめない理由となったと言う人もいる。同様に、様々なテーマや思想が組み込まれていることを気に入る人もいれば、

それによって煩雑であるという印象を抱く人もいることが分かった。

付録３：『ラー・タフザン』の読者 150 人への質問紙調査の結果（2016 年実施）

2016 年 9 月 12 日にウェブ上でアンケートを公開して、Facebook 上の知人に回答を呼びかけた。2017 年 4 月 19 日に有効回答数 150 を確認し、回答を締め切った。使用言語はアラビア語、対象は『ラー・タフザン』を読んだ経験のあるアラビア語話者とした。また、個人情報保護のため、匿名での回答を可能にした。形式は、回答者の負担を軽減するために、なるべく選択式とした。選択肢の設定方法は、先に掲載した 2013 年の質問紙調査、その後のアラブ人に対する聞き取り調査、インターネット上で閲覧可能な読者の声、その他、先行研究の内容を基に、想定される回答をカバーできるように考えて設定した。その上で、「その他」という選択肢も設定し、その際は自由記述を可能にした。

結果の集計を終えての反省としては、回答者に、『ラー・タフザン』の他にどのような書籍を読んでいるかを尋ねるべきであった。それによって読書傾向を把握できれば、『ラー・タフザン』の読者層についての、国籍や年齢や職業以上に意味のある指標となったのではないかと考えられるからである。また、筆者の知り合い経由で協力者を得たため、年齢としては 20 代・30 代が多く、出身国としてはシリアが多く、職業は学生・エンジニア・教師が多いなど、回答者に偏りがあることも調査結果を読み解く際には留意する必要がある。

実際に掲載した質問内容は次の通りである。日本語訳はアラビア語版の後に掲載する。

تأثير قرآءة كتاب "لا تحزن"
(الاستبيان للمسلمين في سورية، الأردن ،المغرب والمملكة العربية السعودية)

المحتوى

القسم الأول: البيانات الشخصية
القسم الثاني: فكرتك عن محتوى كتاب "لا تحزن"
القسم الثالث: التغير الذي حصل لك بعد القرآءة
القسم الرابع: أشياء أخرى

ملخص البحث

أنا اسمي كينجو ميغومي (مها) طالبة دكتوراه في مختبر بروفيسور أوكودا للدراسات العربية الإسلامية بجامعة كيؤو في اليابان. أجري بحثاً عن "كيف نتجاوز الحزن".
لذلك أرغب بمعرفة كيف يرى المسلمون العرب كتاب "لا تحزن" للدكتور عائض القرني الذي بيعت منه 100 مليون نسخة في العالم.

< القسم الأول: البيانات الشخصية>

1. المعلومات الأساسية
   العمر الآن: .....
   العمر عند قرآءة الكتاب: .....
   الجنس: .....
   الموطن الأصلي: .....
   العمل: .....
   الحال الأسرية: .....

2. هل هناك ما يقلقك حاليا؟
   حالة البلد | العلاقة العائلية | الحالة الإقتصادية | العمل | الدراسة | العلاقة العاطفية |
   فقد معنى الحياة | مرض جسمي | مرض نفسي |
   أشياء أخرى: .....

3. سبب قرآءة كتاب "لا تحزن"
   للتغلب على الحزن | لأنه مشهور | نصحوني به | عندي اهتمام بالمؤلف |
   لأغير نفسي | لمساعدة الآخرين | وجدته بالصدفة | لتقوية إيماني |
   أشياء أخرى: .....

4. كم قرأت منه؟
   تقريبا ..... % | لم أقرأ الكتاب ولكن سمعته صوتيا

5. أكتب ثلاثة عناوين (مواضيع) أثرت بك من الكتاب.

....

6. ما هي درجة تعلق موضوع الكتاب بالأفكار التالية؟
(قوية ⇨ 5 4 3 2 1 ⇦ ضعيفة)

الآخرة (5 4 3 2 1) | الجنة (5 4 3 2 1) | الجزاء (5 4 3 2 1) | الراحة (5 4 3 2 1) |
التوكل على الله (5 4 3 2 1) | التفاؤل (5 4 3 2 1) | الصبر (5 4 3 2 1) |
يوم القيامة (5 4 3 2 1) | النبي (5 4 3 2 1) | الحياة (5 4 3 2 1) |
التحذير من النار (5 4 3 2 1) | النار (5 4 3 2 1)

< القسم الثاني: فكرتك عن محتوى كتاب "لا تحزن">

7. رأي المؤلف سهل الفهم.
أظن ذلك بقوة | أظن ذلك | لاأعرف | لا أظن ذلك | لا أظن ذلك إطلاقا

8. متميز من الناحة الأدبية.
أظن ذلك بقوة | أظن ذلك | لاأعرف | لا أظن ذلك | لا أظن ذلك إطلاقا

9. غني بالفكاهة.
أظن ذلك بقوة | أظن ذلك | لاأعرف | لا أظن ذلك | لا أظن ذلك إطلاقا

10. يعمق فهم الإسلام.
أظن ذلك بقوة | أظن ذلك | لاأعرف | لا أظن ذلك | لا أظن ذلك إطلاقا

11. الحصول على معرفة جديدة حول الإسلام.
أظن ذلك بقوة | أظن ذلك | لاأعرف | لا أظن ذلك | لا أظن ذلك إطلاقا

12. يذكرني بأشياء عن الإسلام قد نسيتها.
أظن ذلك بقوة | أظن ذلك | لاأعرف | لا أظن ذلك | لا أظن ذلك إطلاقا

13. يذكرني بهويتي الإسلامية.
أظن ذلك بقوة | أظن ذلك | لاأعرف | لا أظن ذلك | لا أظن ذلك إطلاقا

14. يذكرني بهويتي القومية.
أظن ذلك بقوة | أظن ذلك | لاأعرف | لا أظن ذلك | لا أظن ذلك إطلاقا

15. فرصة لتقييم الذات.
أظن ذلك بقوة | أظن ذلك | لاأعرف | لا أظن ذلك | لا أظن ذلك إطلاقا

16. يريح النفس.
أظن ذلك بقوة | أظن ذلك | لاأعرف | لا أظن ذلك | لا أظن ذلك إطلاقا

17. له فائدة في تحسين المجتمع الحالي.
أظن ذلك بقوة | أظن ذلك | لاأعرف | لا أظن ذلك | لا أظن ذلك إطلاقا

18. يعطي حلولا لمشاكل الحياة اليومية.
أظن ذلك بقوة | أظن ذلك | لاأعرف | لا أظن ذلك | لا أظن ذلك إطلاقا

19. أريد أن يقرأه المسلمون.
أظن ذلك بقوة | أظن ذلك | لاأعرف | لا أظن ذلك | لا أظن ذلك إطلاقا

20. أريد أن يقرأه غير المسلمين.
أظن ذلك بقوة | أظن ذلك | لاأعرف | لا أظن ذلك | لا أظن ذلك إطلاقا

21. نقاط نقد الكتاب
الموضوع غير مرتب | التكرار كثير | القصائد كثيرة | نقص الواقعية | محتوى تقليدي | مبالغ فيه |
الأسباب التي بنئ عليها رأيه غير واضحة | لا أحب المؤلف | لا يوجد | أشياء أخرى

< القسم الثالث: التغير الذي حصل لك بعد القرآءة>
22. هل تغير الوعي لديك حول الحياة اليومية بعد قرآءة الكتاب؟
أظن ذلك بقوة | أظن ذلك | لاأعرف | لا أظن ذلك | لا أظن ذلك إطلاقا

23. هل كان الكتاب فاعلاً في تجاوز الحزن؟
أظن ذلك بقوة | أظن ذلك | لاأعرف | لا أظن ذلك | لا أظن ذلك إطلاقا

24. هل كان الكتاب ضرورياً لحياتك؟
أظن ذلك بقوة | أظن ذلك | لاأعرف | لا أظن ذلك | لا أظن ذلك إطلاقا

25. هل ظهر تغير لديك تجاه الإيمان بعد قرآءة الكتاب؟
أظن ذلك بقوة | أظن ذلك | لاأعرف | لا أظن ذلك | لا أظن ذلك إطلاقا

< القسم الرابع: أشياء أخرى>

26. أكتب أسماء ثلاثة تحبهم من الدعاة الجدد (المعاصرون).

....

27. هل تظن أن كتاباً مثل هذا كتاب "لا تحزن" من تأليف الدعاة الجدد (المعاصرين) ضرورياً للمسلمين المعاصرين؟

أظن ذلك | لا أظن ذلك

السبب:

ここからは、以上の質問内容と実際に得られた回答とを日本語に訳し、また、グラフを挿入して集計結果を示す。

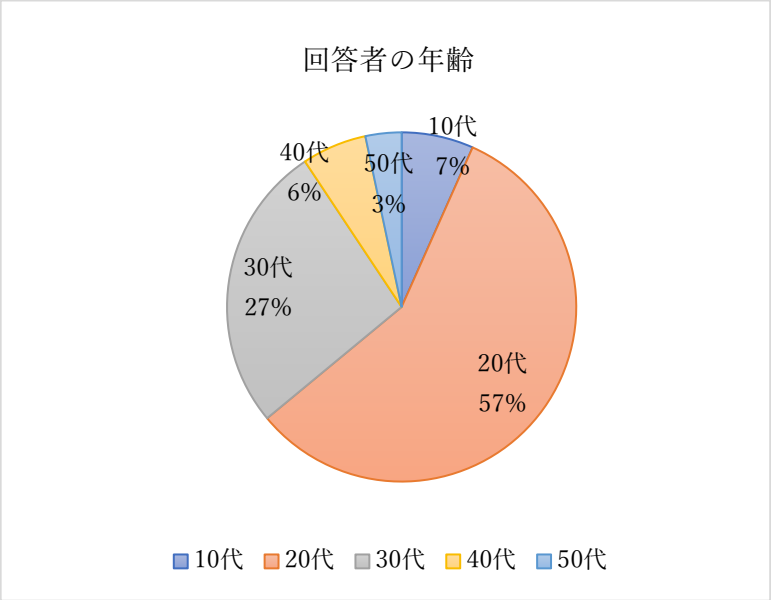
＜第 1 部：基本情報＞

問 1：次の質問にお答えください。（記述式）

（現在の年齢、読んだ当時の年齢、性別、出身地、職業、家族形態）

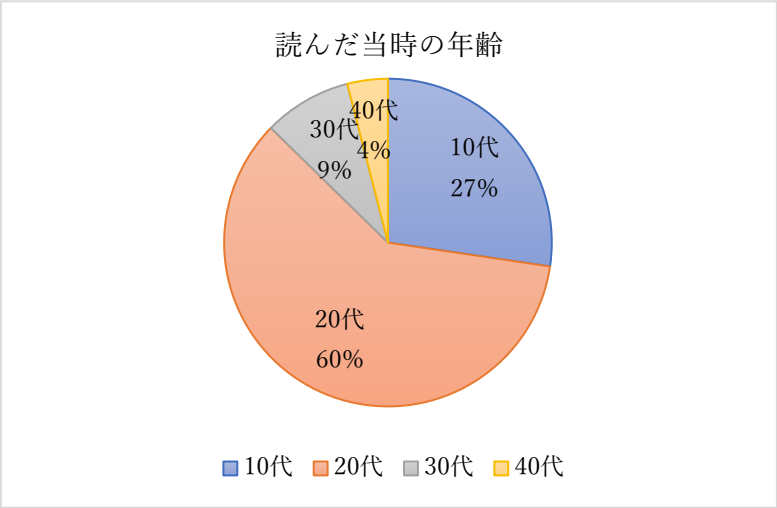
回答者年齢別人数

10 代	10 人
20 代	86 人
30 代	40 人
40 代	9 人
50 代	5 人
合計	150 人

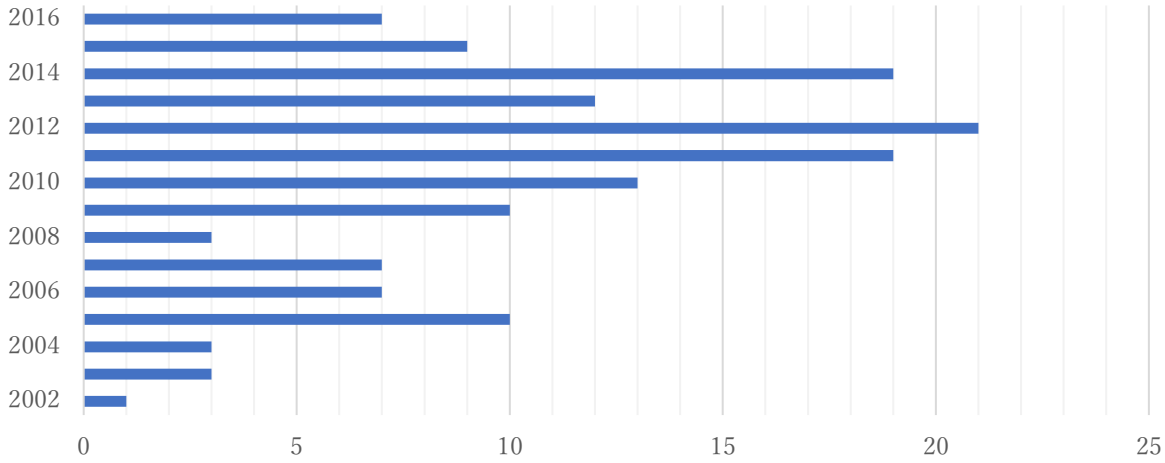


読んだ当時の年齢別人数

10 代	41 人
20 代	90 人
30 代	13 人
40 代	6 人
合計	150 人

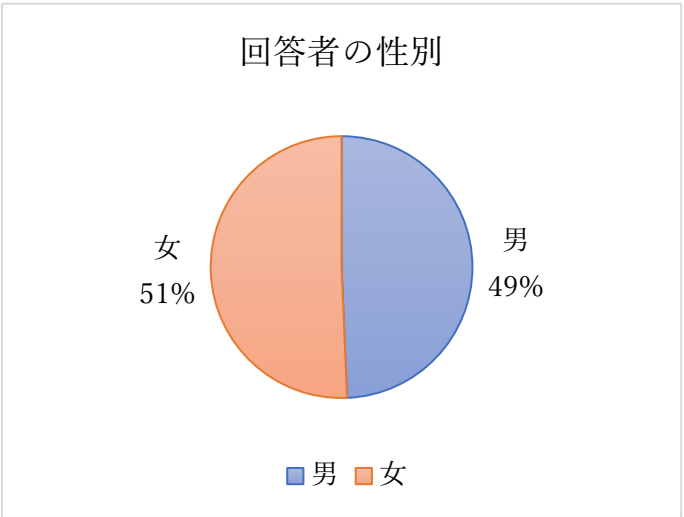


回答者が『ラー・タフザン』を読んだ年



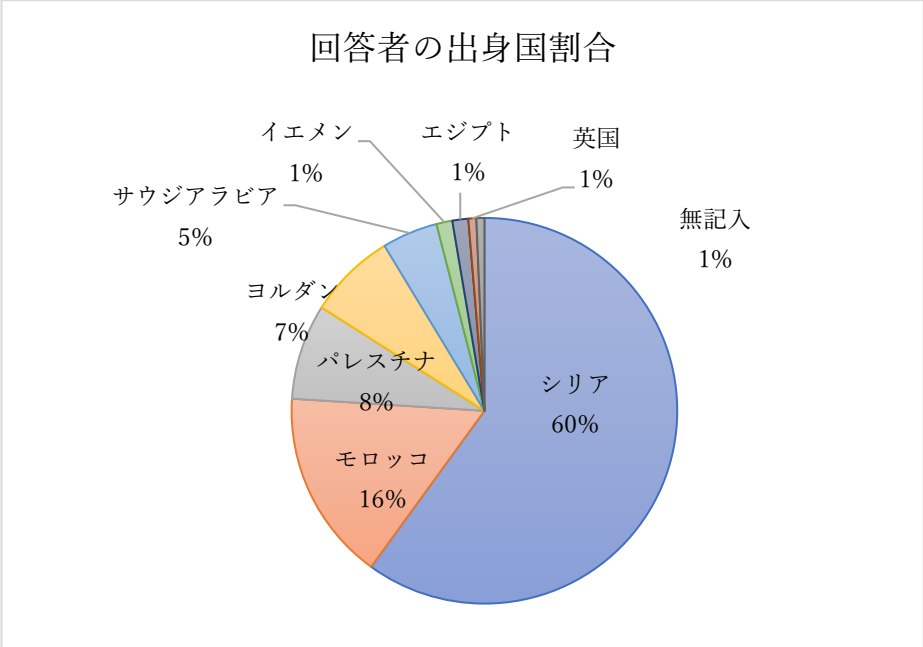
回答者性別

男	74 人
女	76 人
合計	150 人



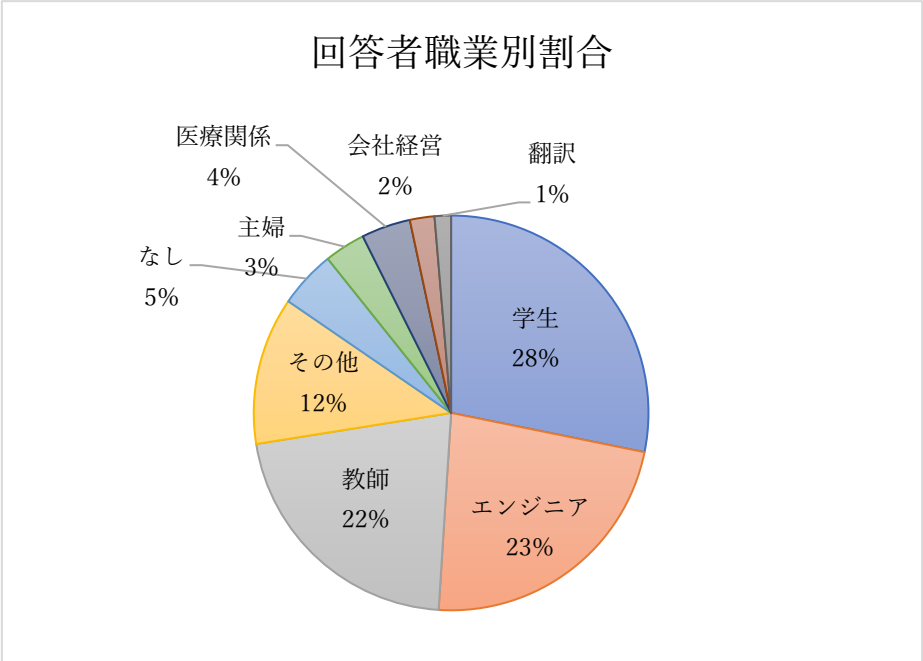
出身国別人数

シリア	90 人
モロッコ	24 人
パレスチナ	12 人
ヨルダン	11 人
サウジアラビア	7 人
イエメン	2 人
エジプト	2 人
英国	1 人
無記入	1 人
合計	150 人

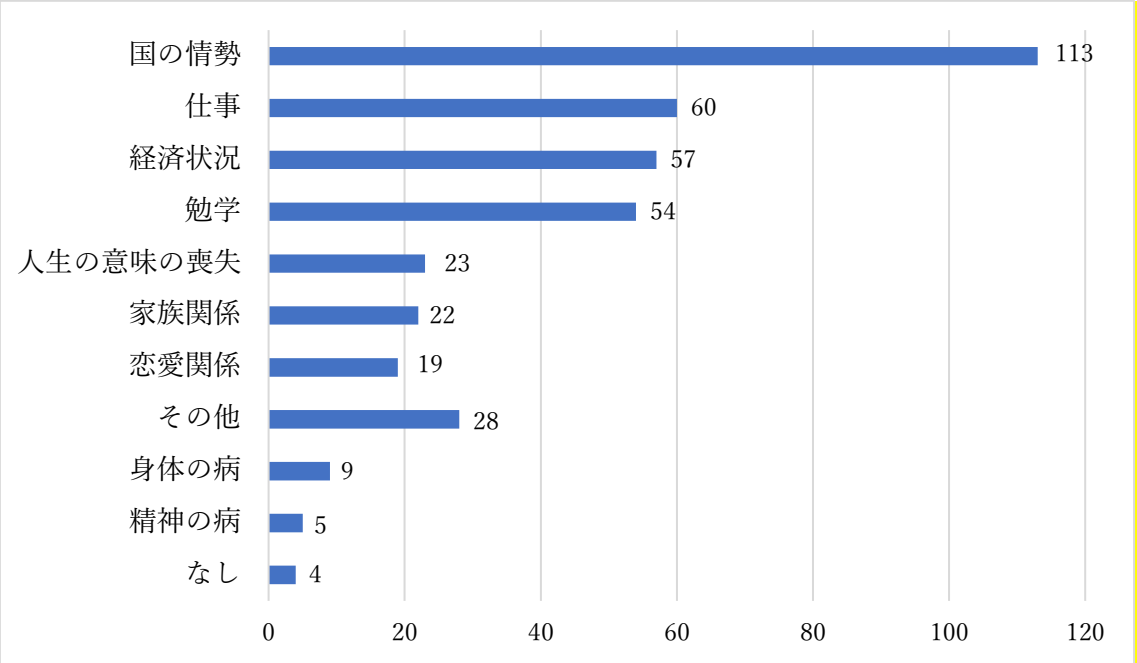


職業別人数

学生	42 人
エンジニア	34 人
教師	32 人
その他	18 人
なし	7 人
主婦	5 人
医療関係	6 人
会社経営	3 人
翻訳	2 人
無記入	1 人
合計	150 人



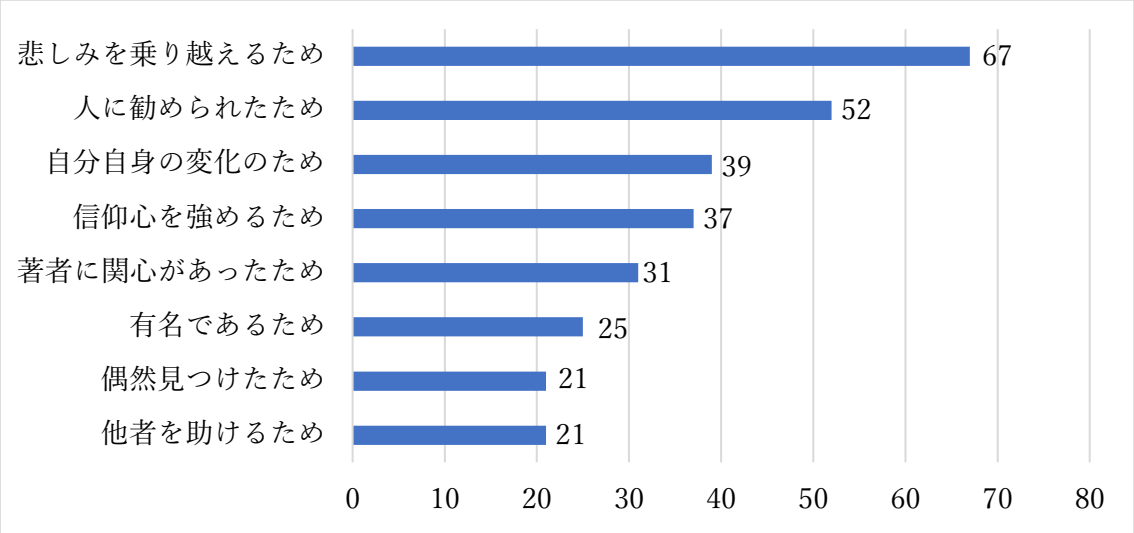
問 2：現在、悩みはありますか（選択式・複数回答可）。



その他：

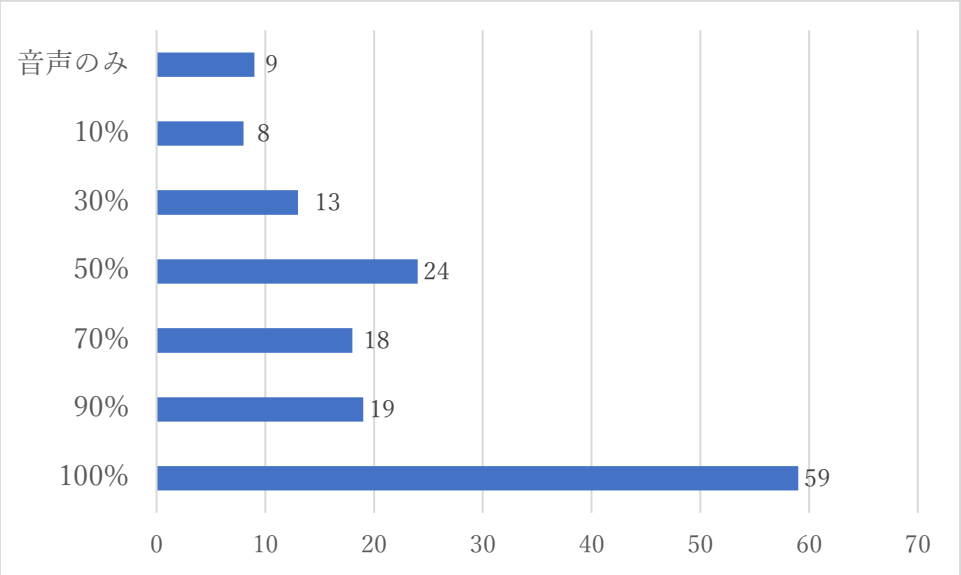
- 若者の孤独感（モロッコ人男性、29 歳、教師）
- 亡命先での劣等感（シリア人男性、37 歳、航空エンジニア）
- 死ぬこと（シリア人男性、32 歳、機械エンジニア）
- 責任（ヨルダン人女性、27 歳、教師）
- 義母のこと（シリア人女性、24 歳、数学教師）
- 現在の職場と住居（モロッコ人女性、29 歳、メディアエンジニア）
- 卒業しても雇用や訓練の機会がない（パレスチナ人女性、21 歳、無職）
- 研究の多様性の欠如（モロッコ人女性、23 歳、学生）
- パスポート（シリア人男性、33 歳、エンジニア）
- イスラーム共同体の状況（シリア人男性、47 歳、クルアーン教師）
- この社会の覚醒のために私にできることは何か（シリア人女性、27 歳、知的障害児童の特別学級教師）
- 過去、現在、殆ど未来までのすべてを破壊し続ける自国の戦争（シリア人男性、32 歳、機械エンジニア）
- 不正な政権が崩壊しないこと（シリア人男性、33 歳、エンジニア）

問 3 :『ラー・タフザン』を読んだ理由は何ですか（選択式・複数回答可）。

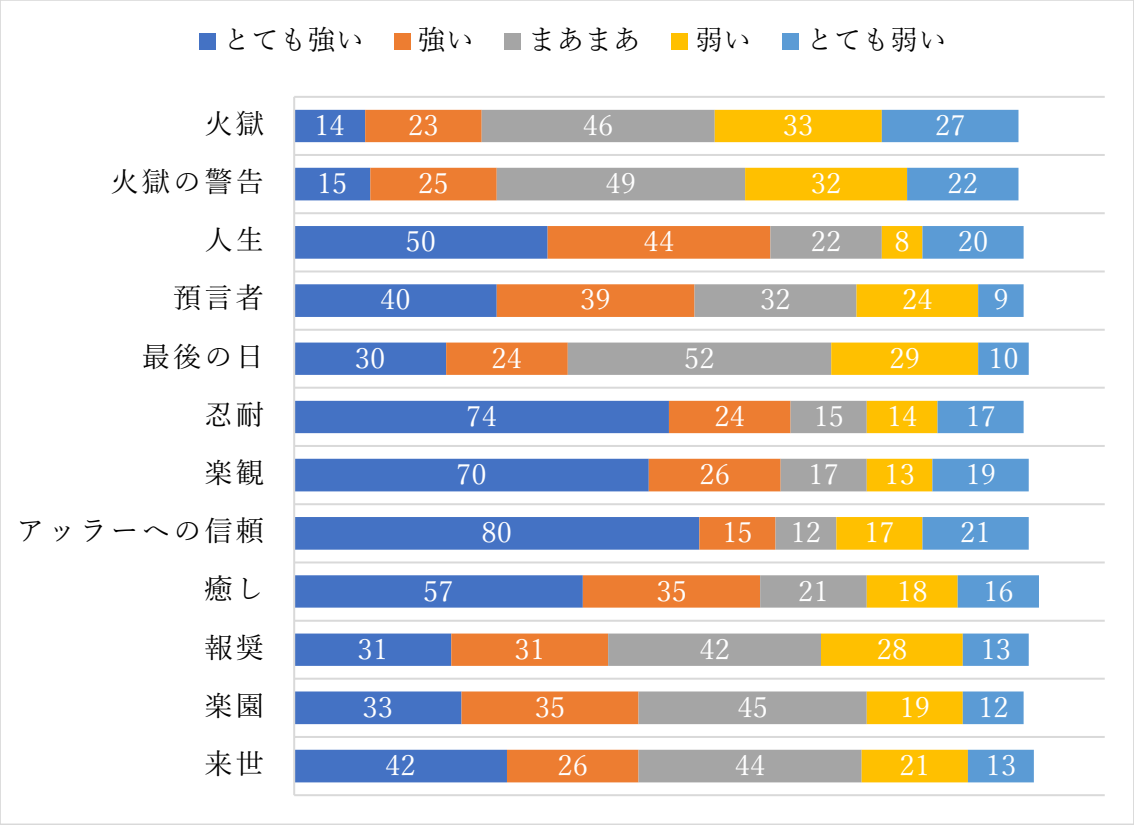


その他：テーマへの関心（3 名）、好奇心（3 名）、読書好きだから、人生と向き合うため、忍耐の支えとするため（各 1 名）

問 4 : 何パーセントくらい読みましたか。または本を読んではおらず、音声バージョンで聞きましたか（選択式・記述式）。



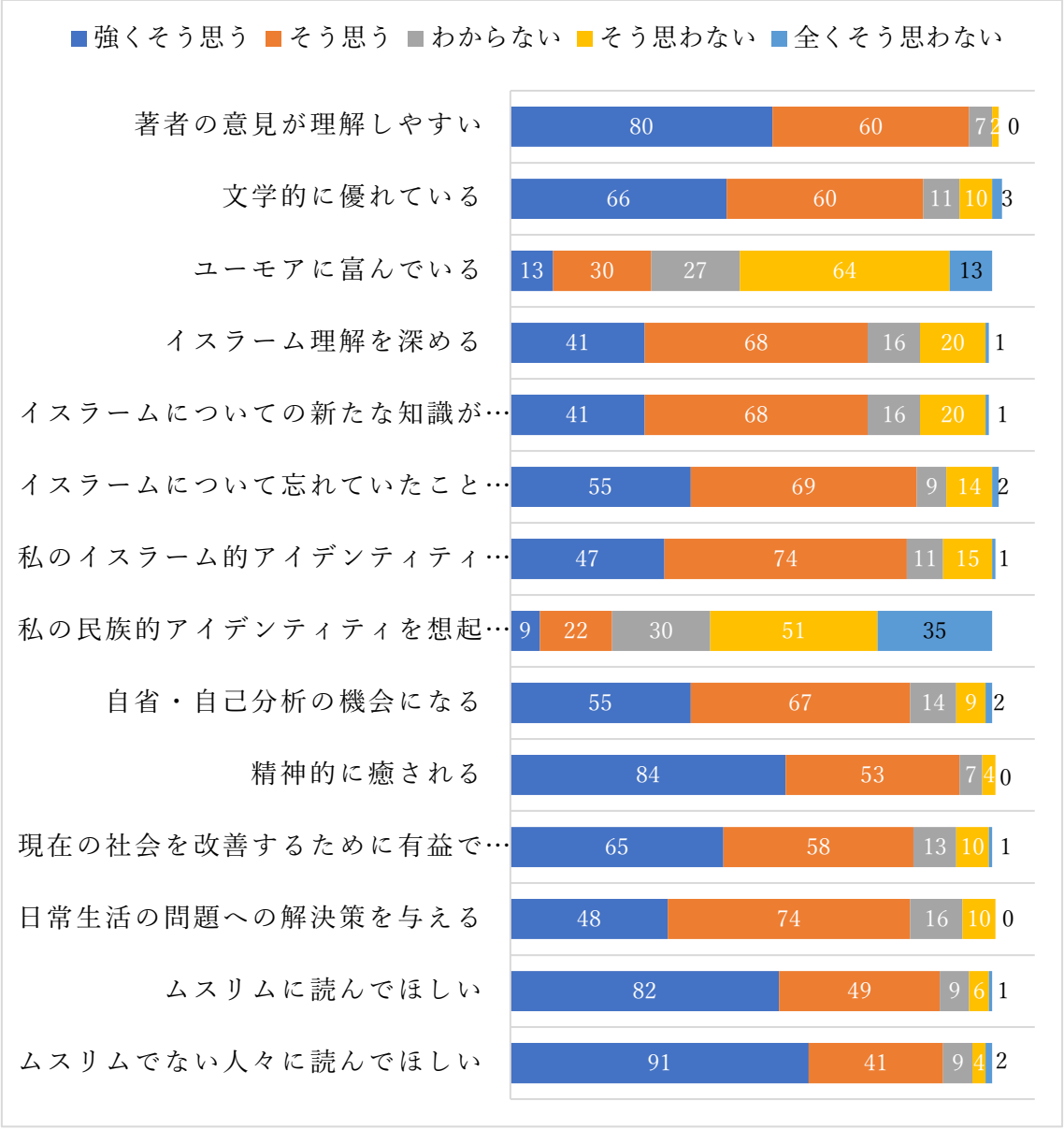
問 6：『ラー・タフザン』で扱われている内容は、これらの概念とどの程度関連していると思いますか。5 段階で関連度を教えてください。



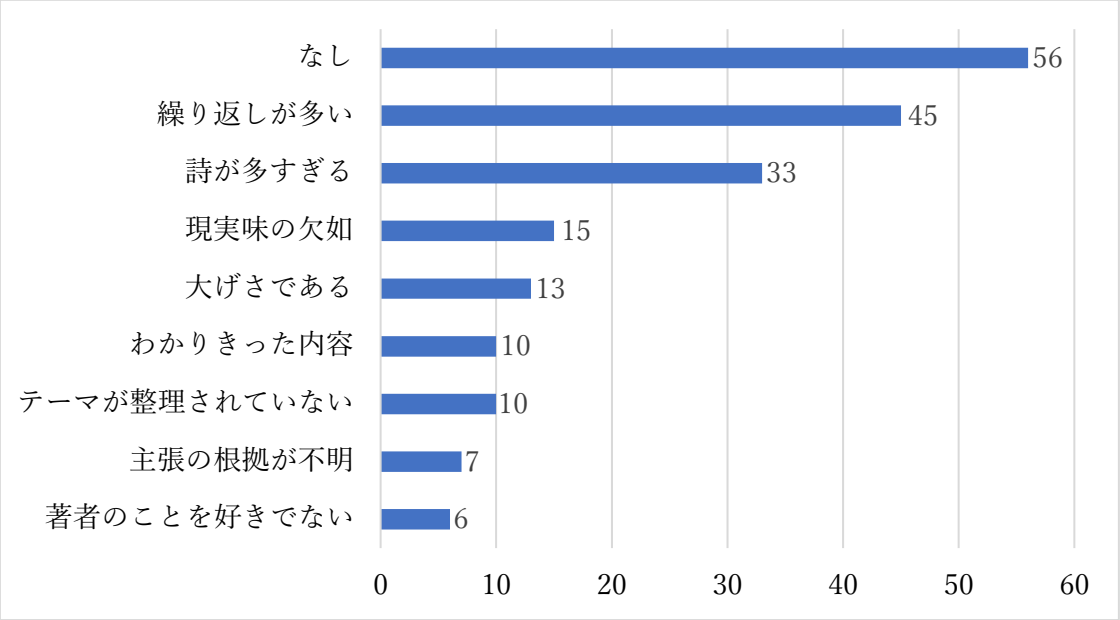
＜第 2 部：内容について＞

問 7～20：次の点についてどのくらい同意しますか。5 段階で教えてください。

著者の意見が理解しやすい／文学的に優れている／ユーモアに富んでいる／イスラーム理解を深める／イスラームについての新たな知識が得られる／イスラームについて忘れていたことを思い出させてくれる／私のイスラーム的アイデンティティを想起させる／私の民族的アイデンティティを想起させる／自省・自己分析の機会になる／精神的に癒される／現在の社会を改善するために有益である／日常生活の問題への解決策を与える／ムスリムに読んでほしい／ムスリムでない人々に読んでほしい

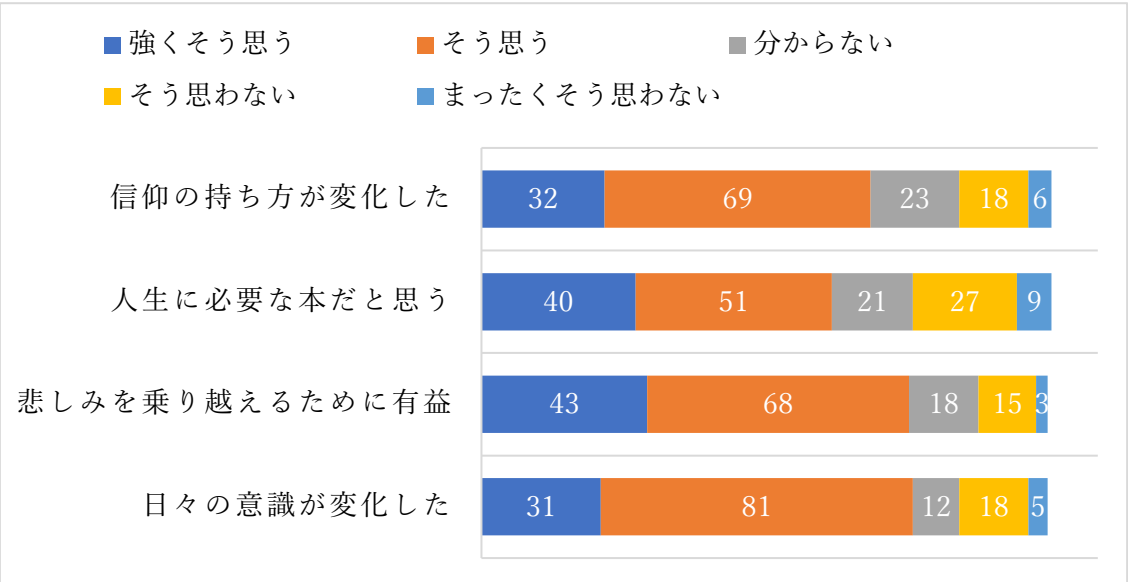


問 21：この本の欠点は何ですか（選択式・複数回答可）。
（テーマが整理されていない／繰り返しが多い／詩が多すぎる／現実味の欠如／わかりきった内容／大げさである／主張の根拠が不明／著者のことを好きではない／なし／その他）



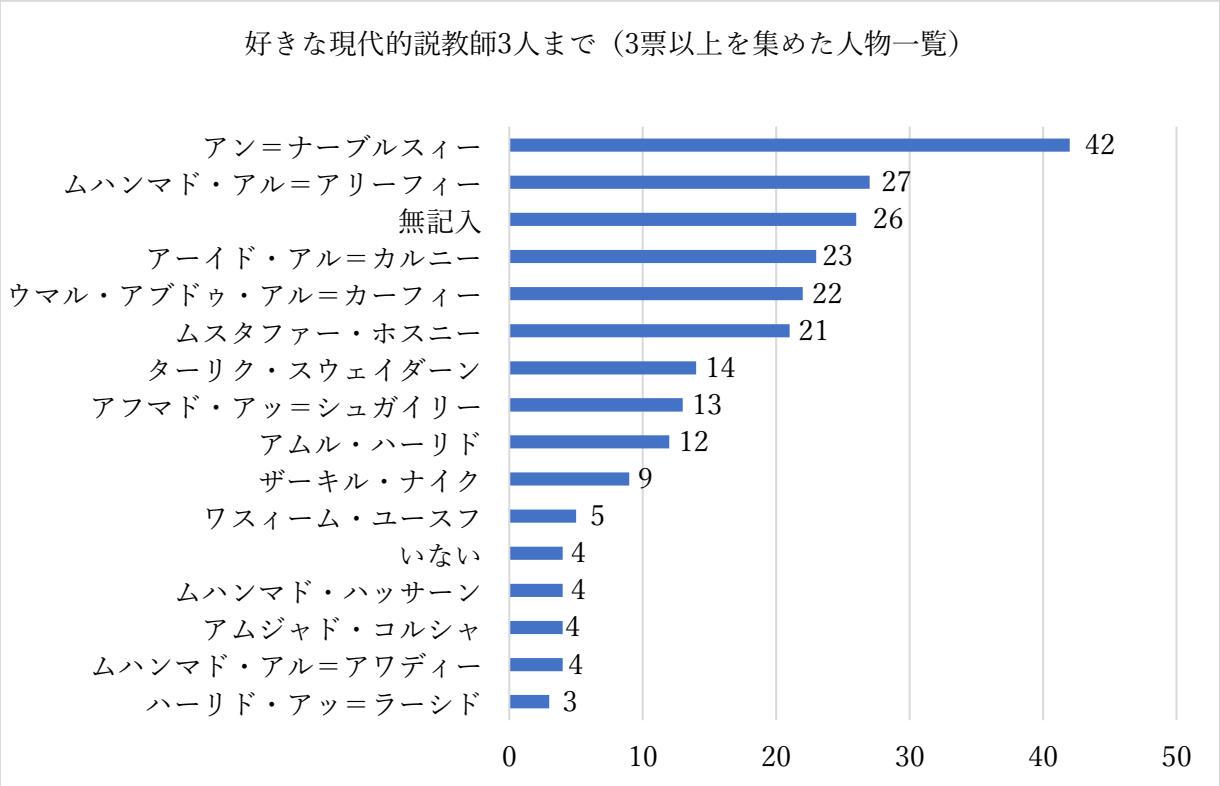
＜第 3 部：読書後の実感＞

問 22～25：この本を読んだ実感として、次の点についてどのくらい同意しますか。5 段階で教えてください。
信仰の持ち方が変化した／人生に必要な本であったと思う／悲しみを乗り越えるために有益であった／日々の意識が変化した



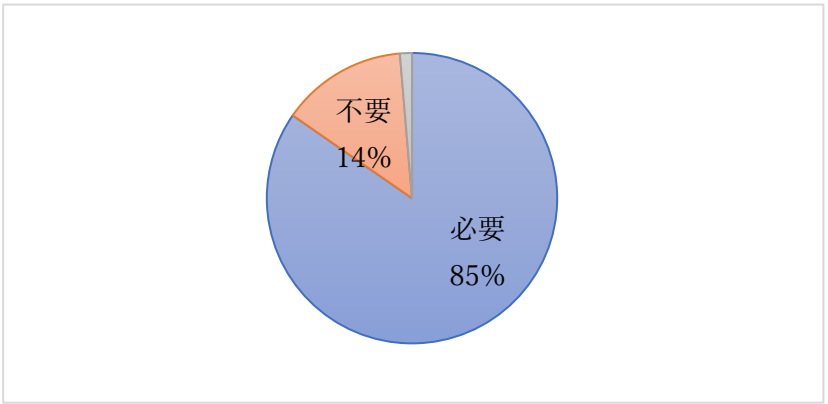
＜第 4 部：その他＞

問 26：好きな現代的説教師(du‘āt al-judud)がいる場合、3 人まで書いてください（記述式）。



問 27：現代的説教師による『ラー・タフザン』のような本は、現代のムスリムにとって必要だと考えますか（選択式）。理由も記入してください（記述式）。

必要	127 人
不要	21 人
無記入	2 人
合計	150 人



「必要だと思う」理由

- このような本は 2 つのことを結び付け、自己開発と人類発展の原則を簡略化し、普遍的な原則に沿った現代的で新しい方法でイスラームを提供するから。（モロッコ人男性、29 歳、アラビア語教師）
- いくつもの戦争、殺人、経済的な問題のために、ムスリムの多くは窮屈で陰鬱な思いを抱え、中には絶望や失望に苦しむ人もいます。このような本は、個々人の信仰心を強めるために必要で、現世は単なる旅に過ぎないということを思い出させてくれます。（シリア人女性、29 歳、日本語講師）
- 私がこの本を気に入った 1 つの要素は、イスラームについて私たちが知っているのに見過ごしたり忘れたりしていることを思い出させてくれる点です。一番重要なことを私たちに思い出させてくれます。つまり、人生は儚く、いずれ終わるものだが、アッラーのもとにあるものは不滅だということです。だから、私たちがアッラーと共に在れば、悲しむ必要はないですし、実際に、アッラーは私たちと共にいます。《ラー・タフザン。アッラーは私たちと共におられる》（9 章 40 節）（モロッコ人女性、22 歳、学生）
- 説話中に、簡単な方法や適切な柔軟さが含まれており、宗教についてよく分からなかったことを若者に吸収させるものだと思います。（モロッコ人女性、21 歳、学生）
- 現代の若者にイスラームについての肯定的な考えを伝えてくれるから。（ヨルダン人女性、27 歳教師）
- 現代的説教師たちは現代の若者と近い世代で若者と深く関われるから。（イエメン人男性、29 歳、製造業）
- 物語やロジックを通して、希望や楽観、アッラーへの良い考えに基づいた方針でダアワを行っています。最近の説教師はだいたい同じ方法ですが、直接的な警告や脅迫からは程遠い、好ましい方法によるものであると思います。（ヨルダン人女性、26 歳、外国語話者へのアラビア語教師）
- 人間は様々な方法で人生を理解する必要があるから。（ヨルダン人女性、27 歳、教師）
- この本は人生全体と特に宗教の理解について、見方を変えてくれます。（モロッコ人男性、21 歳、医学部学生）
- 現代的な、若者にとって親近感のある考え方であると感じます。（モロッコ人女性、21 歳、学生）
- 重要だと思います。広く普及して、その知識と信仰と文化を強化する必要があるような精神（ナフス）に、影響を与えるからです。特に、この分野で広い経験と知識を持つ説教師による本であればなおさらです。（モロッコ人男性、24 歳、修士課程の大学院生）
- 人生は難しく、複雑になっているので。（シリア人女性、30 歳、看護師）
- ムスリムには啓蒙が必要です。今日のアラブ人は見ての通り目まぐるしく息の詰まるような出来事の中で、私たちに大切なことを思い出させる人、忍耐を説く人を必要としています。（シリア人男性、22 歳、学生）

- 必須。この本は悪い精神状態に対する治療の本と見做されているので、そういった編著に異論をはさむことはないでしょう。（シリア人女性、33 歳、ビジネス関係）
- 革新的な思想の豊かさのためです。そしてこれは、今日の若者が必要としているものです。（シリア人男性、25 歳、歯科医師）
- 私たちの国の悪い状況のため、また、人々が精神と信仰心との支えを必要としているためです。（シリア人男性、32 歳、機械エンジニア）
- イスラームのウンマ（宗教的共同体）は全体的に、殺人、非難、戦争によって苦しんでいる人々の、フズンで満ちているからです。この本は精神的な支えの良い例です。（シリア人男性、20 歳、薬学部学生）
- 本の言葉が簡潔で理解しやすいためです。現代社会において思想は必須です。この本の思想は、現代的生活のストレスに対して適切であると思います。（シリア人女性、24 歳、大学講師）
- 発展のため、また、視野を広げるために必要です。古い本は事実の列挙や模倣ばかりで殆どが退屈ですが、現代的な本は、現代の発展と密接に関係しているものです。（シリア人女性、24 歳、学生）
- 読者への影響を考えると、昔の本は現代の本の参考文献にはなるものの、内容に関しては、科学技術の発展に伴って論述や提示の方法が変化すべきだと思います。（シリア人男性、19 歳、学生）
- 自己啓発本や人間性開発をうたう本は、全く価値のない物です。なぜなら、それらによって人は空虚なものを頼ることになり、論理も真の根拠も無い前向きさを手に入れるのですから。一方で、この本は、アッラーの存在について伝え、最も基本的なものを頼るように促してくれています。（シリア人男性、19 歳、学生）
- 時代や場所を問わずイスラームの教えはふさわしいものであることを人々に示しているためです。（シリア人女性、27 歳、エンジニア）
- クルアーンは、どの時代にも適切なものとしてもたらされました。説教師がこのクルアーンの適性と現代の状況との両方を理解しているならば、現代の問題を解決するための考えを提示できると私は思います。（シリア人男性、26 歳、エンジニア）
- 私自身の宗教についての考えを改めてくれるので。（シリア人男性、33 歳、購買担当ディレクター）
- 私たちは宗教的な指針を必要としているので。（シリア人男性、27 歳、エンジニア）
- 社会のあらゆる人々について理解しやすいからです。また、ムスリムに備わっているべき倫理観を豊かに示してくれているので。（シリア人男性、23 歳、シリア赤新月のボランティア）
- 現代人には現代的な言葉が不可欠であるので。（シリア人男性、42 歳、エンジニア）
- 大半の青年、ムスリムの青年が、テクノロジーや日々のことで宗教的な生活から甚だしく離れているため、彼らには、正しいことに導いてくれる本が必要だと思います。（シ

リア人男性、24 歳、学生）

- この本には、実際のエピソードや、アッラーに委ねる方法、また、信者があらゆることについてどのように命じられたかが掲載されているので素晴らしいです。また、私の認識の原因や、直面した困難、そしてその乗り越え方が載っています。（シリア人女性、47 歳、クルアーン教師）
- この本は「肩を撫でる」ことだと思います。また、現代の悩めるムスリムへの慰めであり、特に、ムスリムたちが苦悶しており絶望や失望に陥りかねない深刻な事態において、アッラーが一緒にいてくださり悩みを晴らしてくださる御方であることを想いださせるものだと思います。（シリア人女性、26 歳、教師）
- 様々なことのスピードと量が特徴とされる現代的な生活の本質があるためです。また、この本は宗教的なテクストと実際のエピソードとが組み合わさっているためです。また、知識は力であると私は思います。（シリア人男性、31 歳、機械エンジニア）
- アラブ人の生活と、その中での、多くの人のもとでフズンを引き起こす多大なストレスを生み出している、政治経済レベルの抗争の性質上、こういった本が必要になります。つまり、文化的・宗教的啓蒙の普及によって、これらのフズンを乗り越える方法についての意識を広める必要があります。（パレスチナ人女性、26 歳、外国人へのアラビア語教師）
- 現代的学者の言及する思想は私たちが生きているこの現実に根付いており、解決策は、この時代に寄り添うものであるからです。（シリア人男性、26 歳、機械エンジニア）
- 過去と現在を結びつけ、信仰心を革新し、モデルを提示してくれたからです。（シリア人男性、34 歳、教師）
- 困難に満ちた人生がある以上、説教師は社会の復興のための架け橋になるべきだからです。（シリア人女性、31 歳、建築家）
- 最も大衆に寄り添っているからです。大衆は宗教を、理解不可能な法学や脅迫や警告から引き離し、むしろ宗教への愛と慕情の状態にすべきであると思っています。（シリア人男性、28 歳、薬剤師）
- フズンに幸せは付き物です。その 2 つは共に、人生の山道を進むものなのです。しかし、フズンは瞬く間に、個々の人生の多くの時間を支配します。ゆえに、神の僕である人間は、フズン自体とその乗り越え方についての理解の助けとなる、確定的な典拠に立ち返る必要があります。私は、ムスリムには主であるアッラーからの贈り物が与えられていると確信しています。それは聖典クルアーンで、それは、いつでもどこでも、ムスリムに寄り添う存在であるはずです。（モロッコ人女性、24 歳、教師）
- 宗教的な説教を簡略化し、精神（ナフス）に近付き、読者に語り掛けるものである。その際に、学術書から始めるのではなく、読者の現実から話を始めている。（モロッコ人男性、33 歳、教師）
- 人は常にその宗教や、道徳的な価値観と、試練を乗り越えるための忍耐力が授けられて

いることを思い出さなければなりません。（シリア人男性、33 歳、エンジニア）

- 特に戦争による危機的状況と人生の意味の喪失の結果、イスラームの国家とアラブ・イスラーム世界の痛み、フズン、悲観といった感情が支配的になっているため、ウンマは、忍耐と、アッラーに委ねること、楽観、常に最善を尽くすことへの希望を、思い出すことが必要です。（シリア人女性、27 歳、教師）
- 現在の若者の問題と発達に寄り添っているから。（女性、27 歳、教師）
- 新しい世代の抱えるストレスやフズンの理由は多様かもしれませんが、それらの問題への対処法は唯一不変です。イスラームの価値は、あらゆる時代と場所の人々の不安を和らげるために下されたのです。特にムスリムではない読者の中には、この本の足元を議論する人もいるので、私は、繰り返しに陥らないように、異なる方法で新しい典拠を編纂する方が良いと思います。（モロッコ人女性、23 歳、会社経営補佐）
- しかし私は、この本はしばらく前に印刷されたものなので、内容の更新が必要な段階にあると思います。現在の新しい世代に合わせて新しく、現代風に変えていく必要があると思います。（シリア人女性、28 歳、アラビア語教師）
- より明確で容易な方法によるイスラーム理解の助けとなり、それによってイスラームの教えの下で満足し安心して人生を過ごせるため、このような本は現代のムスリムに必要です。（サウジアラビア人女性、31 歳、博士）
- 彼らは私たちが関心を持ち共存している現代的な諸問題を議論し、21 世紀に私たちが投げかける質問に対して答えているから。（モロッコ人女性、22 歳、学生）
- 言葉が易しい。（シリア人男性、27 歳、学生）
- 今日のムスリムは真のイスラーム理解に欠けているから。（シリア人男性、26 歳、学生）
- 現代的説教師は、若者の思考回路を分かっていることと同様に、現代の諸問題についてそれ以外の人より理解があるから。（イエメン人女性、34 歳、英語教師）
- 私たちの世代の関心はテクノロジーにあるため、読書を忘れがちです。ゆえに、信条や価値観や自分たちの宗教の歴史についての細やかな理解がかけています。（シリア人男性、24 歳、学生）
- この本では全体的に、読者に一定のフズンを共有し、それから客観的で日常的な手段で、社会生活の中で少しでも宗教を実践している若者たちに適した、著者が習得した新たな手法で、この状態を解消し始めるものです。この本は、ムスリムの若者たちが経験してきた破壊的な状況、また、イスラーム的なアイデンティティの喪失、そして絶対的な信仰心からの乖離といった状態に対する適切な本として分類できます。（シリア人男性、38 歳、会社経営）
- 人生で困難を乗り越えるには、人生について楽観的でなければならず、アッラーに物事を委ねることが大切であることを思い出すため。（シリア人男性、34 歳、エンジニア）
- 社会生活とアッラーへの信頼のために、また、悲観主義を棄てて楽観主義になるために、重要です。（シリア人男性、24 歳、学生）

- 場所や時代が変わっても、この宗教がいかに深く根付き安定しているのかを確信するため。（ヨルダン人男性、19 歳、学生）
- 全てのイスラーム共同体の現在の状況はフズンに満ちているからです。（シリア人女性、28 歳、エンジニア）
- 理解しやすい…。難しい感じがせず、心に寄り添っているからです。脅迫的な手法を採っておらず、むしろ、魅力的です。（シリア人女性、37 歳、医師）
- 最近の変化のスピードは速いので、私たちも一緒になって変化していく必要があるからです。（シリア人男性、34 歳、エンジニア）
- 現代の生活における問題には、解決策を、預言者ムハンマド〈彼の上にアッラーの祝福と平安がありますように〉の時代から引き出す必要があるので。（シリア人女性、28 歳、化学の教師）
- 現代の生活上の諸問題の多く、特にムスリムの若者に関することに、言及しているので。（シリア人男性、31 歳、機械エンジニア）
- ムスリムは常に、自分たちの生活に適切な、新しく楽しいイスラームの知識を見出す必要があるので。（シリア人女性、27 歳、教師）
- ムスリムの若者の多くは誘惑である現世に夢中になっているので、若い世代が理解できるであろう新たなコミュニケーション手段と言葉を用いる若いイマームというのは良いアイディアではないでしょうか。（イギリス人男性、53 歳）
- 私たちの宗教の概念や、内面的な幸せや満足のための条件を、明確にしているので。（サウジアラビア人女性、教師）
- 刺激的だし、人生に対する輝かしいイメージを示してくれるからです。（モロッコ人女性、23 歳、主婦）
- 簡潔な書籍は、それがイスラームの本質的なエッセンスであれば特に、人間の意識のためにとても有益です。『ラー・タフザン』のような本は、イスラームの純粋な価値観と善良な倫理観の再興と強化に大きく貢献するでしょう。（モロッコ人男性、33 歳、情報システムエンジニア）
- 現代的説教師は古典的な学者より現代のことを理解しているからです。しかし古典的な学者も、ナーブルスィー氏のように、簡略化や説得についての彼らの手法においては素晴らしいと思います。（シリア人男性、50 歳、コンピューターエンジニア）
- 私たちは読書をしない人々ですが、もし説教師の現代的な本がテクストを通じてその精神性や革新の要素を示してくれて、読者がそれを受け入れたなら、この社会も読書や研究への愛を取り戻すかもしれません…。（シリア人男性、36 歳、エンジニア）
- 現実に対処しなければならないからです。（シリア人男性、28 歳、エンジニア）
- 彼らは若者世代のことを理解可能だからです。（シリア人男性、33 歳、機械エンジニア）
- 生活パターンの変化と複雑化により、人々の孤独感が強まっています。なので、創造主との結びつきと、アッラーの定めた運命への満足と、人は現世と来世で、忍耐の後に善

いことを見出せるという気持ちを強めなければなりません。（シリア人男性、34 歳、エンジニア）

- 新しい世代と考えを通じさせるためです。（シリア人男性、33 歳、エンジニア）
- 特にこの時代の、彼らの思考の内容を変えるためです。なぜなら、現代のムスリムの多くは、これらのことにも他のことにもあまり関心がなく、空虚さを抱えています。つまり、すべてのことに悲しんでいるのです。（シリア人男性、33 歳、エンジニア）
- それによって信仰心が深まるから。また、人がフズンを乗り越え、ポジティブになるための助けとなるからです。（パレスチナ人女性、38 歳、教師）
- それは、フズンや挫折から守り、ムスリムが信仰心によって人生を完全なものにできるように、人生への楽観と希望を植え付けてくれるからです。（シリア人女性、26 歳、無職）
- それはイスラームの教えを紹介し、自我へ働きかけ、至高なるアッラーへの信仰心を強めるからです。（パレスチナ人女性、17 歳、学生）
- それは世界が正しい形で寛容になるように促すからです。また、真実とその欠如が意味するもの、導き、意識の高まり、身の回りで彼らを取り巻いている物事への気付き、すべての階層の人々の認識について明らかにしています。さらに、日常生活における諸領域に有益で、倫理的、思想的な方向性を、成熟した豊かな方法と、人生への理解度を高め、あらゆる立場や状況に向き合う方法で正すものです。（パレスチナ人女性、15 歳、高校生）
- この本に見られる考えや意見は、私たちのこの時代に近い考えであるためです。（シリア人女性、21 歳、工学部学生）
- この本は、人生と宗教とに対して、異なった見方をさせてくれます。そして、それぞれの人生を、安心して、心を開いて、幸せに生きさせてくれるでしょう。（パレスチナ人女性、29 歳、教師）
- イスラームは革新と寛容と、シンプルな生き方の教えであり、現世的なかりそめの誘惑への愛着やフズンとは無縁です。それに比べて、人生とははるかに素朴なものなので、あまり考えすぎる必要はありません。私たちは今、科学と認知の世界に生きています。そして人間は、何かに納得し、何かを信じるには、現実と根拠と証明を必要とします。私は、この本はそのための方法を見出したのだと思います。（シリア人男性、32 歳、機械エンジニア）
- イスラームのウンマの状況を、社会的、政治的、宗教的その他の多くの分野において、改善していくために必要だと思います。（ヨルダン人男性、22 歳、学生）
- イスラームは凝り固まるものではないためです。（シリア人男性、25 歳、工学部学生）

「不要だと思う」理由

- この本の著者と同様に、現代的説教師には考えを伝える能力がないと思います。私はよく古典的な説教師に頼りますが、現代的説教師に頼ることはありません。（シリア人女性、23 歳、翻訳業）
- 同じ思想を何度も書く必要はないし、むしろ最近の本は、現実世界に同調しているだけだと思います。（シリア人男性、40 歳、アカデミア）
- この本は大半がクルアーンとスンナからの引用です。もしムスリムがその 2 つに対して真剣であれば初めからフズンは起こらないのです。（シリア人男性、26 歳、大学院生）
- 現代の著者は信用できないので。（シリア人男性、32 歳、エンジニア）
- 感情的な説教と限定的な事柄への関心。これらは、人々のための基盤づくりにはならないと思います。問題に対しては、その根本から対処されるべきです。そうでなければ、対処したことにならないか、副次的な事柄に対処しているにすぎないか、ということになります。（シリア人女性、25 歳、コンテンツライター）
- ムスリムやその他の人が読むべき真の本は、聖典クルアーンです。それは、悩みを追い払い、安心させ、フズンを追放し、信仰心とあらゆる善いものを強くしてくれます。（サウジアラビア人女性、28 歳、英語教師）
- これは、とてもとても平凡な本だと感じています。もっと素晴らしい他の本や方法があります。（サウジアラビア人女性、29 歳、無職）
- 他の方法があるためです。また、同じテーマの本が多すぎます。（シリア人男性、37 歳、航空エンジニア）
- 方針や思想などすべて国家に従っています。ムスリムはまず、自らの基礎（基盤）を作る必要があります。信仰は、誠実さ、純粋さ、真面目さ、勤勉さといった意味での、慈悲や思いやりの心の程度を増減し得るものであり、自分で積み上げたものの結果として現れます。前提となる良心を育むためには、読書が必要です。初めから言語に頼るものではなく、むしろ、思考の具現化、感覚を手段として使うことが重要です。そしてその後、ペン、言語、紙の出番です。その時には、バランスも大切です。（シリア人男性、51 歳、工学研究者）
- 最後まで読者への厳しさがなく、読者は悲しい時しかこれを読まないと思うからです。（シリア人女性、27 歳、教師）
- イスラームは明確ですので、様々な著者による追加は不要です。イスラームの教えに則った正しい行いなら、聖典クルアーンや預言者のスンナに記されています。このような本は、読者に思い出させるため、もしくは簡単な方法のためだけに有効であり、宗教についての新しさは何もありません。ムスリムよりもムスリムでない人々にふさわしいでしょう。なぜならムスリムは、アッラーの満足を伴わない幸せは無価値であることを知っているのですから。（シリア人女性、27 歳、知的障害児童の特別学級教師）
- この本の著者はこの主題に向き合ってうまく対処しましたが、私としては、彼は別の分野の本を書くべきであると思います。（ヨルダン人女性、42 歳、大学教師）

付録４：『ラー・タフザン』の目次

※序文１～２は頁数が印字されていないため筆者が数えて記載した

p.5 「この本は」（序文 1）
p.7 「100 万冊刊行にあたっての序文」（序文 2）
p.8-11 「200 万冊刊行にあたっての序文」（序文 3）
p.13-15 「第 1 版の序文」（序文 4）
p.17-18 「アッラーよ」
p.18-20 「幸せになりなさい」
p.20-21 「熟慮し、感謝せよ」
p.21-22 「過ぎたことは過ぎたこと」
p.22-24 「1 日、1 日。」
p.24 「未来のことは、訪れるまで放っておけ」
p.25 「批判への向き合い方」
p.26-27 「誰かの感謝を期待してはいけない」
p.27 「人々への善行は胸をひらくもの」
p.28 「行為で空虚を取り除け」
p.29 「同調主義者になってはならない」
p.29-30 「天命と神慮」
p.30-31 《困難と共に安楽はあり》
p.31-32 「レモンから甘い飲み物を作りなさい」
p.32-33 《苦難のさいに祈る時、誰がそれに答えるのか》
p.33-34 「家にいなさい」
p.34-35 「アッラーからの報い」
p.35-36 「信仰は命」
p.36-37 「巣を壊さずに蜂蜜を採りなさい」
p.37-38 《アッラーを唱念して心の安らぎを得られないはずがない》
p.38-39 《それともかれらは、アッラーが恩恵を施されたがためにその人々を妬むのか》
p.39-40 「人生をありのままに受け入れよ」
p.40-41 「試練の民によってあなたは強くなる」
p.41-42 「礼拝…礼拝」
p.42-43 「アッラーがいれば万全である かれは最も優れた管理者であられる」
p.43-44 《言ってやるがいい。地上を旅せよ。》
p.44-45 《美徳としての忍耐》
p.45 「頭で地球を抱えるな」
p.46 「些細なことで壊されてはいけない」
p.47-48 「アッラーからの分け前に満足し、最も豊かな人になりなさい」
p.48-49 「天地の上に在る楽園を想起せよ」
p.49-51 「恩赦」
p.51-53 「表情の輝き」
p.53-54 「アッラーの道における人生」
p.54-55 「悩みに別れを告げなさい」
p.56-57 「行いか死か」
p.58-60 「怒ってはならない」
p.60-61 「貯蓄という戯れ」
p.62-64 「美しい人生を望む人へ」
p.64-66 「なぜ自殺なのか」
p.66-68 「楽観せよ」
p.68-69 「勇敢であることは幸せの要素」
p.70-71 「愛される人になりなさい」
p.71-73 「秩序を、秩序を」
p.73-75 「宇宙の光景を楽しみなさい」
p.75-78 「肯定的な側面」
p.78-79 「満足しなさい」
p.80-81 「原因はあなたに」
p.81-82 《このようにわれはあなたがたを中正の共同体とする》
p.82-85 「フズンはイスラーム法の求めるものでも目的でもない」
p.86 「小休止」
p.86-91 「微笑みなさい」
p.92 「小休止」
p.92-95 「痛みの恩恵」
p.95-96 「知識の恩恵」
p.96-98 「喜び学」

p.98-99 「小休止」
p.99-100 「感情のコントロール」
p.100-102 「ムハンマド〈彼の上にアッラーの祝福と平安がありますように〉によってもたらされた教友たちの幸せ」
p.102-103 「人生から退屈を追い払え」
p.103-105 「不安を追い払え」
p.105-106 「小休止」
p.106-108 「アッラーのお赦しに喜びなさい」
p.108-109 「すべてのことは神慮と運命による」
p.109-111 「安楽を望みなさい」
p.111 「小休止」
p.112 「いつも赦しを請いなさい」
p.112-113 「いつでもアッラーの御名を唱えなさい」
p.113 「アッラーの情け深い御恵みに決して絶望してはならない」
p.113-114 「あなたに危害を加える人を許しなさい」
p.114 「あなたにはたくさんの恩恵が与えられている」
p.114-115 「現世はフズンに値しない」
p.115-116 「ラー・タフザン。不安を追い払え。」
p.116 「主からの報奨を求めなさい」
p.117 「非難者の非難と批判者の批判」
p.117 「取り分の少なさにラー・タフザン。少なさには平安が伴うから。」
p.118 「予測にはラー・タフザン」
p.118-120 「嫉妬深い虚偽の徒による批判」
p.120-121 「小休止」
p.121 「アッラーがあなたのために選んだものを選びなさい」
p.121-123 「人の行いを監視してはいけない」
p.123-125 「人に親切にしなさい」
p.125-127 「嫌な言葉が耳を打ったら」
p.127 「小休止」
p.128 「災いへの忍耐、苦難への我慢」
p.129 「創造物の行いにラー・タフザン、創造者のもとで彼らがどうするかを見よ」
p.129 「アッラーから与えられた苦境にラー・タフザン」
p.129-130 「困難を和らげる手段」
p.130-131 「他人の性格を真似てはならない」
p.131-133 「孤立の力」
p.134 「苦難にラー・タフザン」
p.134 「小休止」
p.135 「幸せの法則」
p.136 「6 つの要素があるのになぜフズン？」
p.137 「苦境に面し問題に襲われ障害が立ちはだかってもラー・タフザン、忍耐せよ。」
p.137-138 「小休止」
p.138-141 「人類の善き友は本である」
p.141 「小休止」
p.142 「もう一幕ともう 1 つの人生、第二の日があるからラー・タフザン」
p.143-144 「民族的試練にもとづく世界的な格言と引用」
p.144-145 「自分自身にこう問いなさい」
p.145 「小休止」
p.145-148 「フズンは能力を粉砕し身体を破壊する」
p.148-152 「建設的な助言を喜んで受け入れよ」
p.153 「小休止」
p.153-155 「アッラーを信じる者ならラー・タフザン」
p.155 「些事にラー・タフザン。現世のすべては些細である。」
p.155-156 「許しを、許しを。」
p.157 「世界はこのように創られた」
p.157-158 「充足、充足。」
p.158 「試練にラー・タフザン。試練は報奨になるから。逆境にもラー・タフザン。逆境は贈り物になるから。」
p.159 「ありのままで」

p.160 「小休止」
p.160-162 「多くの不利益は有益である」
p.162-163 「信仰心はもっとも偉大な薬」
p.163-164 「アッラーは困窮に応える」
p.164-165 「ラー・タフザン。人生は思っているより短いから。」
p.165-166 「満足して穏やかにしなさい」
p.166-167 「今あるもので満足すれば、フズンはなくなる」
p.168 「四肢を 1 本失っても 1 本は残っている」
p.169 「移りゆく日々」
p.169-170 「地上を旅せよ」
p.170-171 「小休止」
p.171-172 「死の苦しみの中でさえ微笑みなさい」
p.173-174 「困難に隠された秘密」
p.174-175 「現世の粗末さ」
p.175 「信仰の価値」
p.176 「小休止」
p.176-177 「卓越した障害者」
p.177-180 「イスラームを知ったならラー・タフザン」
p.180-181 「寿命の前に死ぬことはない」
p.181-184 「栄光と恩寵の主よ」
p.184-185 「小休止」
p.185 「嫉妬深い者を恐れる者」
p.185 「内面を改善しなさい」
p.186 「不眠への治療薬」
p.186-187 「背教の報い」
p.187-188 「恩恵を求めなさい、しかし熱望してはならない」
p.188-189 「《私たちを正しい道に導きたまえ》：導きの秘密」
p.189-191 「良い人生を望む人が摘むべき 10 種の花」
p.191 「小休止」
p.191-195 「現実的な事柄に対処せよ」
p.195 「いずれ終わるものに悲しむことはない」
p.195- 197 「小休止」
p.196-201 「鬱は不幸への道」
p.201-202 「赦しを請えば錠が開く」
p.203 「人々はあなたの上に在りあなたのもとに在るのではない」
p.203-205 「お金は気をつけて使いなさい《倹約家は道を踏み外さない》」
p.205 「アッラー以外に従属してはならない」
p.205-206 「心をひらく理由」
p.207 「神慮は完了された」
p.207-208 「自由の美味しさ」
p.208 「土が枕のスフィヤーヌ・サウリー」
p.208 「噂を流す人を信頼してはならない」
p208-209 「侮辱や罵倒はあなたを害さない」
p.209-210 「世界中の美を読み上げなさい」
p.210 《かれらは骼駝に就いて、如何に創られたかを考えてみないのか。》
p.211 「強欲は無益である」
p.211 「危機は悪事を許すもの」
p.211-212 《アッラーがいれば万全である。かれは最も優れた管理者であられる。》
p.212-213 「幸せの要素」
p.213-214 「地位の代価」
p.214-215 「さあ、礼拝しよう。」
p.216-217 「サダカとは心の豊かさ」
p.217-218 「怒ってはならない」
p.218-219 「朝のウィルド」
p.219 「小休止」
p.220 「クルアーン…祝福された書物」
p.220-221 「名声を熱望してはならない。名声は心配・不安・苦悩という代価を伴う。」
p.221 「素晴らしい人生」
p.222 「試練はあなたを益するもの」
p.222 「服従と降伏のウブーディーヤ」
p.222-223 「首長から大工まで」
p.223-224 「重苦しい付き合いは苦悩と災いの原因の一

部」
p.224-225 「災厄の民へ」
p.225-228 「タウヒードの光景」
p.228 「小休止」
p.228-230 「内外に気を遣いなさい」
p.230 「アッラーを頼ること」
p.231 「彼に委ねた」
p.231-232 「全会一致の三原則」
p.232 「あなたに不正を働く人のことはアッラーに任せなさい」
p.232 「ホスローと老人」
p.233-236 「不完全なものが合わさって完全になる」
p.236 「最後に告白しなさい」
p.236-238 「愚者とのひととき」
p.238-239 「信仰は救済への道」
p.239-240 「不信心者にも段階がある」
p.240-241 「不屈の意志」
p.241-242 「アッラーのフィトラ」
p.242 「確約された恩恵の遅れにラー・タフザン」
p.242-245 「有益な行いに専念しなさい」
p.245-248 「人生における貴重な瞬間」
p.248-249 「小休止」
p.249-250 「美しい行いは幸せへの道」
p.250-251 「有益な知と有害な知」
p.251-252 「洞察と熟考をたくさん行いなさい」
p.252-253 「あなた自身を清算しなさい」
p.253-254 「人の心をその手で掴みなさい」
p.254-255 「修道士を放り出してアッラーの完全な聖句を読みなさい」
p.255 「仲間と起きて礼拝に務めなさい」
p.256 「小休止」
p.256-257 「あなたは楽園に相応しい」
p.257-258 「真の愛」
p.258 「小休止」
p.259 「シャリーアは易しく安らか」
p.259-260 「リラックスのための諸原則」
p.269-262 「情熱には気をつけなさい」
p.262 「同胞の権利」
p.262 「罪には秘密があるにせよ、罪を犯してはならない。」
p.263 「恩恵を求めなさい。ただし熱望はいけない。」
p.263-264 「小休止」
p.264 「寛容なシャリーア」
p.265 《恐れるには及ばない。本当にあなたが上手である。》
p.265 「避けるべき 4 つのこと」
p.266 「あなたの主を信頼しなさい」
p.266 「偉大な２つの言葉」
p.267 「困難の教訓」
p.267 「学問は導きであり癒しである」
p.268 「善くなりますように」
p.268 「幸せはラッバーニーヤの贈り物」
p.268-269 「美しい名声は長く生きる」
p.269-271 「最も優れたラサー」
p.271 「小休止」
p.272 「主は不正を犯さず傷つけない」
p.273 「あなたの歴史を自ら書きなさい」
p.273-276 「アッラーの言葉に耳を傾けなさい」
p.276-277 「皆幸せを求めているのに…」
p.277-278 「小休止」
p.278-279 「恩寵と業火」
p.279 《われはあなたの胸を広げなかったか》
p.280-281 「好ましい人生の意味」
p.282-283 「では、幸せとは何か？！」
p.284 「善なる言葉は天に届く」
p.285-286 《このようにかれらが悪を行っている時、村々を不意に襲うことが、あなた

の主の捕え方である。かれの捕え方は、本当に痛烈であり苛酷である。》
p.286-287 「いつでもそばに」
p.287 「持つべきものは友である」
p.287-288 「信心には合理性と合法性が求められる」
p.289-290 「はかない栄光」
p.290-291 「徳の獲得は幸せな人生の頂点に置かれた冠である」
p.291-292 「不滅と至福はこちらでなくあちらにある」
p.292-293 「ラッバーニーの道における敵」
p.293-295 「この世の真実」
p.295 「幸福の鍵」
p.295-296 「小休止」
p.296-297 「彼らはいかに生きたか」
p.297-298 「忍耐に関する賢者の言葉」
p.299 「アッラーへの善き思慮は砕かれることがない」
p.299-301 「忍耐する人は最上のものを獲得する」
p.301 「小休止」
p.302 「貧しくてもボロ着姿でもラー・タフザン。あなたの価値はそこではない。」
p.302-306 「ラー・タフザン。才能を与える書を通じて生きていると知りなさい。」
p.306-307 「アッラーよ、アッラーよ。」
p.307 「ラー・タフザン。日々は移りゆくから。」
p.307-308 《これら両者はかれらの主に就いて論争する敵手である》
p.308 「ラー・タフザン。敵を喜ばせるだけだから。」
p.309-311 「楽観主義と悲観主義」
p.311-313 「人々よ」
p.313 「小休止」
p.314-318 「災難に見舞われた者によって強くなる」
p.318-324 「熟した満足の果実」
p.324 「小休止」
p.324-326 「同胞の失敗の黙認」
p.327 「健康と余暇」
p.327-329 《アッラーは信仰する者の守護者である》
p.329-330 「研究者の道における示唆」
p.330-331 「試練の気高さ」
p.331 「永久の宝」
p.331-332 「やる気は夜空の星にまで届く」
p.332 「理性の読誦」
p.333-334 《病気になればかれは私を癒して下さいます》
p.334 「気を付けなさい」
p.335 《慎重に検討しなさい》
p.335 「決意して挑みなさい」
p.335-336 「人生は現世だけではない」
p.336-338 「無理に視線を逸らしても喜びが瞬く間の気休めにしかならない」
p.338 「あなたは慈悲深い者の中でも最も慈悲深い御方に接している」
p.339 「様々な証拠が楽観主義を呼びかけている」
p.339 「人生はまったく困難なものである」
p.339-340 「小休止」
p.340-341 「中庸は破滅からの救済」
p.341 「よくあるタイプの人」
p.341-342 「このように私は創られた」
p.342 「自他ともに大切に出来る人こそ賢者である」
p.343 「美しく生き、世界を美しいものとして捉えなさい」
p.344 「身近な幸せを喜びなさい」
p.344-345 「あなたは憎しみよりも高い位置にいる」
p.345 「小休止」
p.345-346 「知恵は安らぎの鍵」
p.346 「こうしてラクダが連れてこられた」
p.347 「よりよく心を開く人」
p.347-348 「ゆっくり、ゆくっり。」
p.348 「小さな感謝を出し惜しんで大きな感謝はできない」

p.349 「3 枚の板」
p.349 「小休止」
p.350 「人々よ、安心しなさい。」
p.350-351 「親切な行為は悪の破壊から身を守る」
p.351-353 「歩き続けるための休養」
p.353-354 「小休止」
p.354 「王国の眺め」
p.354-355 「考え抜かれた一歩」
p.355-356 「無秩序でなく」
p.356-358 「あなたの価値は信仰心と倫理観による」
p.358 「これらの人々の幸せ」
p.358-359 「これらの人々の不幸」
p.359 「小休止」
p.360 「女性に優しく」
p.360-362 「微笑みから始めよう」
p.362-363 「復讐の心は乱れた精神の毒薬」
p.363 「小休止」
p.364 「他者の個性に埋もれてはならない」
p.364-365 「抑圧の中でアッラーの優しさを待つ人々」
p.365 「満足できる仕事に努めなさい」
p.366-367 《われは凡ての者に、これらの者にもまたかれらにも広く授ける。》
p.367-369 「アッラーを信じる者は自身の心を導ける」
p.369-370 「中道」
p.370 「これではない、これでもない。」
p.371 「小休止」
p.371-372 「守護者とは誰か」
p.373-373 《アッラーはその僕に優しくあられる》
p.373-374 《かれが考えつかないところから恵みを与えられる》
p.374-375 《かれこそは雨を降らせる方》
p.375 「アッラーはよくお与えになる」
p.376 「願いはアッラーに向けなさい」
p.376-378 《アッラーはその僕に優しくあられる》
p.378-379 「誰が私たちに苦境の時間を与えるか」
p.379-380 「死についての物語より」
p.380 《あなたがたが一刻も取り戻せずまた先んじることも出来ない》
p.380-381 「病で体は元気になる」
p.381-382 「寛大さは守護者のもとに」
p.382-383 「アッラーは保護者・証人として万全であられる」
p.383 「小休止」
p.383-386 「より良い摂取は祈祷を聞き入れる場所となる」
p.387-391 「力強く偉大なるアッラーに満足しなさい」
p.391-392 「ナフラ谷での叫び」
p.392-393 「一番の群衆への賞」
p.393-394 「トウダイグサの燃えさしより熱い」
p.394-395 「小休止」
p.395-397 「決議の採択」
p.397-399 「一つだけ固守しなさい」
p.399 「行ったことは返ってくる」
p.400 「小休止」
p.400-401 「魅力的な言葉の性質」
p.401-402 「楽園の安らぎ」
p.402-403 「小休止」
p.403-405 「優しさは目的の達成を援助する」
p.405-406 「小休止」
p.407-456 「最も幸せな人間になるために」（本論文では巻末章と呼んでいる）

付録５：テクスト分析の例として用いた 10 の説話全訳

例①「アッラーよ」（17～18 頁）

《天と地の凡てのものは、かれに向かって請い求める。日毎にかれは、（新たな）御業で処理なされる。》（55 章 29 節）

海が揺れ、波が荒れ、風が吹く時、船員たちは唱える。
「アッラーよ。」
キャラバンが砂漠で迷う時、道ではぐれる時、その旅路で取り残された時、彼らは唱える。
「アッラーよ。」
大きな苦難や惨事や災害が生じた時、被災者は唱える。
「アッラーよ。」
物乞いの目の前で門が閉ざされ、カーテンがおろされた時、彼らは叫ぶ。
「アッラーよ。」
道が狭まって困難になり、希望が終わり、紐帯が切断された時、彼らは唱える。
「アッラーよ。」
広がった大地があなたの下で狭まり、あなた自身が窮屈な状態にある時、叫びなさい。
「アッラーよ。」

良い言葉と純粋な祈祷、本心からの叫び、無実の涙、気が狂うほどの苦悩は、彼のもとへ昇る。
彼に向けて、夜明け前には手のひらを広げ、必要に際しては手を伸ばし、災難に際しては目を開き、一大事に際しては嘆願する。

アッラーの御名を、舌が吟じ、叫び、語り、呼び合う。彼への唱念で心を癒し、魂を落ち着かせ、感情を静め、神経を和らげ、正気を戻させ、確信を強固にする。
《アッラーはそのしもべに対して、やさしくあられる。》（42 章 19 節[208]）

アッラー。最も善良なる御名、最も美しい綴り、最も実直な表現、最も貴重な言葉。
《あなたはかれと肩を並べ呼ぶものを（外に）知っているのか。》（19 章 65 節[209]）

---

[208] 《アッラーはそのしもべに対して、やさしくあられ、御心に適う者に恵みを与えられる。かれは強大にして偉力ならびなき方である。》
[209] 《(かれは）天と地、またその間にある凡ての有の主であられる。だからかれに仕え、かれへの奉仕のために耐え忍びなさい。あなたはかれと肩を並べ呼ぶものを（外に）知っているのか。」》

アッラー。彼は、豊かさ、不滅、力、援助、栄光、全能、叡智のあるところに。
《(大権は）唯一なる御方、抵抗出来ない御方、アッラーに属する。》（40 章 16 節[210]）

アッラー。彼は、優しさ、深慮、救済、援助、愛情、慈善のあるところに。
《あなたがたの与えられるどんな恩恵もアッラーからである。》（16 章 53 節[211]）

アッラー。崇高、威厳、畏怖、全能の主。

アッラーよ。苦悶を癒しに置き換えてください。フズンの報奨として喜びをお与えください。恐怖を安心に換えてください。

アッラーよ。心の苦悶を真実の雪で冷やし、魂の残り火を信仰心の水で消してください。主よ。警戒して眠れぬ瞳の上に、あなたからの安心を与えてください。動揺する精神に静寂を与え、すぐにまた心を開かせてください。主よ。盲目の者に光を、迷える者にはあなたへと向かう術を、道を踏み外したものにはあなたの導きを、お与えください。

アッラーよ。光に満ちた誠実な朝の祈りによって、悪魔の囁きを消してください。真実で構成された部隊によって、心の嘘を滅ぼしてください。天使たちの援軍によって、悪魔の策略に応戦してください。

アッラーよ。私たちからフズンを、悩みを、不安を、取り除いてください。

私たちはあなた以外によってもたらされる恐怖、依存、信頼、疑問や要請に対し、あなたに助けを求めます。あなたは私たちの守護者であり支配者であり庇護者であられます。

例②「困難と共に安楽はあり」（30〜31 頁）

人間よ、空腹の後には満腹があり、のどの渇きの後には潤いがある。不眠の後には安眠があり、病気の後には元気になれる。隠れていたものに手は届き、迷う者は正しく導かれ、悩める者は解放され、闇は追い払われる。

---

210 《この日、かれら（凡て）が、罷り出る時、何事もアッラーに隠しだては出来ない。その日大権は、誰にあるのか。（それは）唯一なる御方、抵抗出来ない御方、アッラーに属する。》
211 《あなたがたの与えられるどんな恩恵もアッラーからである。なおまた災難に会う時は、あなたがたは只かれに御助けを懇願する。》

《アッラーは、恐らく（あなたがたに）勝利を与え、または御許から聖断を与えられよう。》（5 章 52 節[212]）

闇夜に純粋な朝をもたらしなさい。山頂や枯谷の水路で夜を追いかける朝である。不安な人には思いがけぬ喜びを、一瞬で、光の速さでもたらしなさい。被災した人には目に見えぬ優しさを、穏やかで優しい手を差し伸べなさい。

どこまでも広がるような砂漠を見れば、その向こうにある青々と茂る庭園を思い、いつまでも窮屈になるようなロープを見れば、それもいずれ切れるのだと思いなさい。涙には笑顔、不安には安心、戦慄には平穏が伴うのである。

火はアッラーの友（筆者注：イブラーヒーム）を焼かなかった。神聖な保護により窓が開けられたからである。

《冷たくなれ。イブラーヒームの上に平安あれ。》（21 章 69 節[213]）

海はアッラーの語り手（筆者注：ムーサー）を沈めなかった。力強く純粋な声が、次のように発せられたからである。

《かれ（ムーサー）は言った。「決して、決して。本当に主は私と共におられます。直ぐに御導きがあるでしょう。」》（26 章 62 節）

洞窟の中で、聖なる預言者は同伴者に、唯一の至高なる御方であるアッラーが共におられることを知らせ、安全と勝利と平穏がもたらされた。

実に、時間や状況の奴隷は、苦しいことや悲惨なことにしか目を向けない。なぜなら彼らは部屋の壁以外見ず、屋敷の扉だけしか見ないからである。覆いの向こうへ視野を広げ、壁の向こうへ思考の手綱を開放してみないのだろうか。

---

212 《あなたは、心に病ある者がかれらの許に走るのを見るであろう。かれらは、「私たちは災難にあいはしないかと恐れる」と言っている。だがアッラーは、恐らく（あなたがたに）勝利を与え、または御許から聖断を与えられよう。かれらは心の中に秘密を抱くもののために、酷く後悔することになるであろう。》

213 《(その時）われは命令した。「火よ、冷たくなれ。イブラーヒームの上に平安あれ。」》

さあ、同じ状況は永続し得ないのだから、いまは耐えなさい。最善の崇拝行為は、喜びを期待することである。日々は移ろい、時は進む。夜は朝を孕み、未来はまだ見えない。英知の御方は日ごとに新たな御業で処理なされる[214]。アッラーはこの後で、新たな事態を引き起こされるかもしれない[215]。本当に困難と共に安楽はあり、本当に、困難と共に安楽はある。

例③「頭で地球を抱えるな」（45 頁）

寝具の上にいても自分自身の中で世界大戦が巻き起こっているような人々がいる。戦争が終わって彼らが手に入れる戦利品は、胃潰瘍、高血圧、糖尿である。彼らは、何かが起きれば燃え盛り、物価の上昇に怒り、降雨の時期が遅れれば荒れ狂い、減給に対して喚き散らす。常に不快感を抱え、永遠に不安である。

《かれらはどの叫びも、自分たちのことを言っていると考えている。》（63 章 4 節[216]）

私からあなたへの助言は、「頭で地球を抱えるな」である。地上で何が起こっても、自分の中に取り込まずに放っておきなさい。実際に、スポンジのような心で、噂やデマを吸い込む人がいる。些細なことで苛立ち、何かが起こるたびに興奮し、常に動揺している。このような心には、心の持ち主を粉砕したり存在を殲滅したりするのに十分な力がある。

真実への信念を持つ人々は、勧告や訓戒によって、信仰心を深める。弱い人々は、動揺によって、恐怖を深める。竜巻や災難の前では、勇敢な心以外は役に立たない。勇敢な強い心を持つ人は、どっしりと腰を据え、精神的に安定し、確信が堅固であり、神経は冷静であり、胸は開かれている。一方で、臆病者は、1 日に何度も、杞憂、デマ、妄想、夢、というナイフで、自分自身を殺している。

---

214 《天と地の凡てのものは、かれに向かって請い求める。日毎にかれは、（新たな）御業で処理なされる。》（55 章 29 節）

215 《預言者よ、あなたがたが妻と離婚する時は、定められた期限に離別しその期間を（正確に）計算しなさい。あなたがたの主アッラーを畏れなさい。かの女らに明白な不貞がない限り、（期限満了以前に）家から追い出してはならない。また（かの女らを）出て行かせてはならない。これらはアッラーの掟である。アッラーの掟に背く者は、確かに自分の魂を損う者である。あなたは知らないが、アッラーはこの後で、新しい事態を引き起こされるかも知れない。》（65 章 1 節）

216 《あなたがかれらを見る時、かれらの（立派な）風体に感心するであろう。かれらが語れば、あなたはその雄弁な言葉に魅せられる。だがかれらは、（何の知識もなく何を言っても分らない）壁に寄りかかっているただの材木のようなものである。かれらはどの叫びも、自分たちのことを言っていると考えている。かれらは敵である。用心しなさい。アッラーよかれらを滅ぼして下さい。何とかれらは（真理から）逸れたことよ。》

もし安定した人生を望むなら、勇敢に、そして忍耐強く、物事に向き合いなさい。そうすれば、確証をもたない人々があなたを過小評価しなくなる。あなたを騙すものに心を痛めてはいけない。何が起こっても動揺しないほど堅固になり、危機の風よりも旋風よりも強くなる。ああ、弱い心の持ち主には、どうか慈悲がかけられますように。日々の出来事が、彼らをどれほど動揺させるだろう。

《かれらこそ生[217]に最も執着する連中であることを、あなたは知るであろう。》（2 章 96 節[218]）

高潔な人々は、援助はアッラーからいただき、信頼はその約束に基づいていた。

《かれらに安らぎを下し》（48 章 18 節[219]）

例④「原因はあなたに」（80～81 頁）

アッラーがすべてを定められた後、あなたを幸せにできるのは、あなただけである。まだ見ぬ世界に、より良い状況を期待しているだけではいけない。就職や結婚をするまで、または取引が始まったり新居が見つかったりするまで、幸せや喜びを先延ばしにしてはならない。これらに手が届いたところで、あなたと行動を共にしている「自分自身」が決して変わろうとしないなら、幸せは訪れない。あなたが責任者なのである。今すぐに思考を変えて、自分は幸せであるということと、自分で自分を幸せにするのであるということを認識しなさい。土でできた部屋に絨毯を敷いて暮らせるなら、また、パン 1 斤と水瓶があるなら、幸せを、幻想や夢と引き換えに売り飛ばしてはならない。そうではなく、声高らかに意気揚々と歌っていなさい。

朽ちた廃墟よ　　良い朝を迎えなさい[220]

---

[217] ḥayāt（人生）が、不定名詞になっていることは、「とにかく生きられるのであればどんな人生でもいい」というニュアンスを示す。犯罪者としてでも悪人としてでもとにかく生きていたいというネガティブなニュアンスの文章である。

[218] 《かれらこそ生に最も執着する連中であることを、あなたは知るであろう。多神教徒はそれぞれ千年の寿命を望んでいる。だが仮令生き長らえても、その懲罰からは免れないであろう。アッラーはかれらの行いを凡て御存知であられる。》

[219] 《かれらがあの樹の下であなたに忠誠を誓った時、アッラーは信者たちに、ことの外御満悦であった。かれはかれらの胸に抱くことを知り、かれらに安らぎを下し、手近な勝利をもって報われた。》

[220] どれほど悪い状況でも、良いものは良いという意味。

緑豊かな庭園に囲まれ、召使いが何よりも美味しい食事と甘い飲み物を椀に入れて持って来るような、聳え立つ城に居ると想像しなさい。気持ち 1 つで、大きな違いが生まれる。気持ち次第で、家が城に変わり、幸福や喜びが耐えがたい地獄に変わる。それは、あなたが自分の思考に、フズン、困惑、落胆、不安、苦悩のファイルのコレクションを許しているからである。

あなたの主に問うてみなさい。なぜ、裕福な人々は超高層ビルに住みながら、不安と不眠のために精神安定剤を飲んでいるのか。そして、なぜ、僅かであれ、小屋に住みながら幸せに満たされた小鳥のようにさえずる人々がいるのか、と。その原因は、各人の思考である。かつて、恐怖や空腹、苦労、苦痛のなかで使徒と共に塹壕を掘っていた人々に関して言えば、輝かしい未来について伝えられたとき、彼らのうちの信者たちは、「アッラーとその使徒を信じます」と言った。一方で、偽信者たちは、「アッラーとその使徒は、ただ欺いて私たちに約束したのです」[221]と言った。同じ状況、同じ時、同じ場所であっても、どの側面に着目するか、その視点の変化は、自分次第である。そうであるから、いまからあなたの思考の方位磁針を、高みへ向けなさい。そうすれば、方位磁針は緑色になり、同時に人生も緑色になる。底辺へ向けて、目の前を恐怖で真っ赤にしてはならない。

同じ家に住み、同じ食卓に座りながら、片方は幸せで喜んでいて、もう片方は苦悩して悲しんでいるのを見なかったのか。状況も時も場所も同じであるのに、2 人の違いの原因は何か。その原因は、2 人の考え方の違いのみである。前者は、恩恵について考え、善良なものを感じ、輝かしい未来を予期していた。一方で後者は、苦しみを想起し、暗い未来を予期していた。

精神が鬱に侵された人が足繁く通うような精神科医は皆、次のように言うであろう。

「たとえ、自分の皮膚から抜け出しても、火星に住んでも、金山を受け取ったとしても、あなたはきっと、悲惨で不安で苦悩したままである。なぜなら、脳内の思考が元の場所にとどまっているからである。引っ越しても、車を買い替えても、パーティーを開催しても参加しても、思考はそのままになっているので、状況は変わらない。あらゆることは、肯定的にも否定的にも見える。友人に関しても、彼の善行や、付き合いの良さや寛容さに着目すれば、あなたは彼のことを大好きになり、彼に感心するであろう。一方で、彼の悪行や短気、性急さに着目すれば、あなたは彼を嫌い、一緒にいても満足できなくなるであろう。」

---

221 《その時、偽信者や心に病の宿っている者たちは、「アッラーとその使徒は、只欺いて私たちに約束したのです」と言った。》（33 章 12 節）

例えば、旅行にしてみても、自分で自分に、「楽しく気分転換できる余暇である」と言い聞かせれば、それは素晴らしいことであると思えて、目や心の保養になる。一方で、「面倒で厄介で、慣れ親しんだものから離れ、母国と別れて愛するものを手放すのは気が重い」と言い聞かせれば、同じ旅行でも、退屈で不快なものになる。

思考とは、方位磁針である。それを、喜びの世界、楽しみの階段、輝く場所へ向けなさい。そうすれば、思っている以上に美しく喜ばしい人生に、気付けるであろう。

例⑤「不安を追い払え」（103～105 頁）

ラー・タフザン。主は次のようにおっしゃったのだから。

《われは、あなたの胸を広げなかったか。》（94 章 1 節）

これは真実を背負うすべての人、（真理の）光を見るすべての人、正しい導きを辿るすべての人に、普遍的な教えである。

《アッラーが、胸を開きイスラームとし、主からの御光を受けた者が同じであろうか。災いなるかな、アッラーの啓示を頑なに拒む者》（39 章 22 節[222]）

ということで、そこには人々の胸を開く真実がある。一方で虚偽とは、人々の胸を頑固にさせるものである。

《凡そアッラーが導こうと御望みになった者は、イスラームのためにその胸を開く。》（6 章 25 節[223]）

つまりこの教えは、正しい道を目指す人にしか到達されない目的地なのである。

《ラー・タフザン。アッラーは私たちと共におられる。》（9 章 40 節[224]）

---

222 《アッラーが、胸を開きイスラームとし、主からの御光を受けた者が同じであろうか。災いなるかな、アッラーの啓示を頑なに拒む者こそ、明らかに心迷える者である。》

223 《凡そアッラーが導こうと御望みになった者は、イスラームのためにその胸を開く。だが迷うに任せようと御考えになった者には、その胸をまるで天に登ろうとするかのようにしめせばめる（もがき苦しめる）。このようにアッラーは、信仰を拒否する者に恥辱を加えられた。》

224 《仮令あなたがたがかれ（使徒）を助けず、不信心の者たちが、かれを追放しても、アッラ

アッラーの加護を、そして彼の保護と優しさと援助を確信したすべての者は、このように言うであろう。

《人びとが、かれらに向かって言った。「見なさい、あなたがたに対して大軍が集結している。かれらを恐れるべきである」。だがこのことが却ってかれらの信仰を深めた。そして「私たちには、アッラーがいれば万全である。かれは最も優れた管理者であられる」と言った。》（3 章 173 節）

つまり、彼の万全さはあなたを万全にし、彼の保護はあなたを守ってくださる。

《使徒よ、あなたにはアッラーがいる。また信者の中であなたに従う者がいれば十分である。》（8 章 64 節）

この正しい道を進む者は全て、この勝利を手に入れる。

《死ぬことのない永生者を信頼しなさい。》（25 章 58 節[225]）

彼以外のものは、生を失くせば死に、永続せず儚いものであり、高貴ではなく卑しいものである。

《あなたは忍耐強くあれ。あなたの忍耐は、アッラー（の助け）による外にはないのである。かれらのために憂慮しないで、またかれらの策謀したことのために、心を狭めてはならない。(127) 本当にアッラーは、主を畏れる者、善い行いをする者と共におられる。》（16 章 127～128 節）

これは、彼の近くにある者にだけ、ご加護と援助をもって彼は同伴してくださるということである。それは彼らの篤信とジハード（奮闘努力）による。

ーは必ずかれを助けられる。かれは、只 1 人（の同僚）と、2 人で洞窟にいた時、その同僚に向かって「心配してはならない。アッラーは私たちと共におられる」と言ったその時アッラーはかれの安らぎを、かれに与え、あなたがたには見えないが、（天使の）軍勢でかれを強められた。また不信者たちの言葉を最も低いものになされ、アッラーの御言葉を最も高められた。本当にアッラーは偉力ならびなく英明であられる。》

225 《死ぬことのない永生者を信頼して、かれを讃えて唱念しなさい。かれは、しもべたちの凡ての罪を完全に熟知される。》

《それで気力を失ったり、悲しんだりしてはならない[226]。あなたがたが信者ならば、必ず勝利を得る[227]のである。》（3 章 139 節）

つまり、彼は崇拝されるべき高い場所にいる御方である。

《かれらは只少しの邪魔をするだけで、あなたがたに害を与えられない。仮令敵対しかけてきてもあなたがたに背を向けてしまい、誰からの助けも得られないであろう。》（3 章 111 節）

《アッラーは、「われとわが使徒たちは必ず勝つ」と規定なされた。本当にアッラーは、強大にして偉力ならびなき御方であられる。》（58 章 21 節）

《本当に現世の生活においても、また証人たちが（証に）立つ日においても、われは必ずわが使徒たちと信仰する者たちを助ける。》（40 章 51 節）

これは裏切ることのない誓約、先送りされることのない約束である。

《私（自身）のことはアッラーに委ねています。アッラーはしもべたちを見守られます。」そこでアッラーは、かれらの策謀の災厄から、かれを救われた。》（40 章 44～45 節[228]）

《だから、信者は（不断に）アッラーを信頼すべきである。》（3 章 160 節[229]）

ラー・タフザン。1 日しか生きられないと考えなさい。そうであればなぜこの 1 日を悲しみ、怒るのか？！

このような伝承がある。

---

[226]日本ムスリム協会は「絶望してはならない」と訳しているこの箇所の原文は「ラー・タフザン」である。ここでは本論文の他の箇所と合わせるために「悲しんだりしてはならない」と訳した。

[227] 日本ムスリム協会が「勝利を得る」と訳している箇所は antum al-a‘lawna。直訳すれば、「崇拝行為によって地位が上がる」という意味。最後の審判で有利になることである。

[228] 《私が言ったことを、やがて思い出すでしょう。私（自身）のことはアッラーに委ねています。アッラーはしもべたちを見守られます。」そこでアッラーは、かれらの策謀の災厄から、かれを救われ、懲罰の災難が、フィルアウンの一族を取り囲んだ。》

[229] 3 章 160 節の他に、5 章 11 節、9 章 51 節、14 章 11 節、58 章 10 節、64 章 13 節でも、同じフレーズが見られる。

「朝を迎えてただ夜を待つのではいけない。夜を迎えてただ朝を待つのではいけない。」

これは、あなたは、あなたの 1 日の範囲内でのみ生きているのであり、過去のことを想い返したり、将来のことを心配したりしてはいけない、という意味である。詩人は次のように言った。

過去は既に死に　　未来はまだ来ず
あなたは今という時の中に

過去のことに没頭して悩んだり、過去に起きた災難や終わった天災を反芻したりすることは、愚劣や狂気の類である。中国の諺では「橋に来るまで橋を渡るな」という。これは、それを直接認知するまでは不安や苦悩を急き立ててはいけない、という意味である。

ある先人はこのように言う。

「アーダムの子よ、あなたのもとには 3 種類の時がある。昨日は既に終わり、明日はまだ来ていない。今日という日の中で、アッラーを畏れなさい。」

過去や未来の不安を背負いながら、どうして生きていけるだろうか？！既に起こってしまったことを何度も思い返して、どうして安心できるだろうか？！記憶の中で繰り返し心を痛めても、その痛みがその人を益することはないのである！

「朝を迎えてただ夜を待つのではいけない。夜を迎えてただ朝を待つのではいけない。」

これはつまり、何かにただ期待しているのではなく、常に死を目前に意識して善行を積むということである。あなたが今生きているこの日、あなたの努力を結集させるこの日、あなたの行動を訓練し、あなたの関心を注ぐこの日、これ以外の不安を取り除こうと躍起になってはいけない。あなたは慈愛に富むように創られ、あなたの健康は注意を払われるように創られ、あなたの倫理は他者と和解するように創られたのである。

例⑥「鬱は不幸への道」（196～201 頁）

ヒジュラ暦 1410 年（筆者注：西暦 1989 年）2 月の『ムスリム』誌 240 号によると、世界中で 2 億人が鬱である。

鬱は世界中を襲っている。東西や貧富の差などそこにはない。それこそ、あらゆる人々に襲い掛かる病である。…そしてその終わりとは大抵の場合、自殺である。

自殺とは、名前や場所や国を問わず襲い掛かるものであり、信仰する者たちを脅かしている。ある情報によると、その犠牲者は 2 億人に達し、世界中で散見される病となった。そして世界人口の少なくとも 10 人に 1 人はこの危険な病に侵されている。

この病の危険性は、老人だけを襲うのではなく、母親のおなかにいる胎児にまで及ぶ。

<u>鬱は自殺の扉</u>

《あなたがた自身を、殺し（たり害し）てはならない。》（4 章 29 節[230]）

《自分の手で自らを破滅に陥れてはならない。》（2 章 195 節[231]）

通信社の報道によると、鬱病はアメリカ合衆国元大統領であるロナルド・レーガン[232]氏にも及んでいた。この克服すべき病は 70 歳になったアメリカ大統領に再発した。当時彼はまだ大きな精神的プレッシャーにさらされ、立て続けに行われる外科手術にも耐えていた頃であった。

《あなたがたが仮令堅固な高楼にいても、死は必ずやって来る。》（4 章 78 節[233]）

この病に襲われた有名人は多く、中でも芸術関係に携わっている人は多い。詩人サラーフ・ジャーヒーン[234]の死の、唯一でないにしても主たる要因でもあった。また、「ナポレオン・ボナパルトは亡命先で鬱病になって死んだ」とも言われる。

---

230 《信仰する者よ、あなたがたの財産を、不正にあなたがたの間で浪費してはならない。だがお互いの善意による、商売上の場合は別である。またあなたがた自身を、殺し（たり害し）てはならない。誠にアッラーはあなたがたに慈悲深くあられる。》

231 《またアッラーの道のために（あなたがたの授けられたものを）施しなさい。だが、自分の手で自らを破滅に陥れてはならない。また善いことをしなさい。本当にアッラーは、善行を行う者を愛される。》

232 ロナルド・ウィルソン・レーガン(Ronald Wilson Reagan, 1911-2004)は、アメリカ合衆国の俳優、政治家。第 40 代アメリカ合衆国大統領、カリフォルニア州知事を歴任。最年長で選出された大統領（69 歳 349 日）でもある。

233 《あなたがたが何所にいても、仮令堅固な高楼にいても、死は必ずやって来る。かれらは幸運にあえば、「これはアッラーの御許からだ」と言い、また災難にあえば、「これはあなた（ムハンマド）からだ」と言う。言ってやるがいい。「一切はアッラーの御許からである。」一体この人たちはどうしたのであろうか。（どんな）言葉もほとんど理解しないのか。》

234 サラーフ・ジャーヒーン(Muḥammad Ṣalāḥ al-Dīn Bahjat Aḥmad Ḥalmī, 1930-1986)は、エジプトの詩人、画家、俳優、左翼思想家。

《かれらの魂が、不信心の中に離れ去る》（9 章 55 節、85 節[235]）

それから、世界中の新聞の大一面の殆どを占めた事件は忘れられない。それは、ドイツ人の母親が 3 人の子供たちを殺したという凶悪犯罪であった。後に、彼女の鬱病が原因であったことが明かされた。また、子供たちへの過剰な愛から、その苦痛が遺伝することを恐れ、3 人を殺して「楽にしてあげた」そうだ。その後、母親は自殺している。

また、WHO のデータは、この問題の危険性を公開している。というのも、1973 年には世界の鬱病患者の数は 3%であったのに対し、1978 年には 5%にまで上昇しているのである。さらに、孤独なアメリカ人の 4 人に 1 人は鬱病にかかっていることも、いくつかの研究で示されている！1981 年にシカゴで結集された精神錯乱協議会の議長は、世界中で 1 億もの人々が鬱病に悩まされていることを表明した。その大半が、先進国の人々である。別のデータでは 2 億人とするものもある！

《かれらは毎年、1 度や 2 度試みられるのに気付かないのか。》（9 章 126 節[236]）

ある賢者は「レモンの汁から甘い飲み物を作りなさい」と言った。また、「本当の賢者とは、利口に報奨を増やせる者ではなく、損失を報奨へと変えられる者である」と言った者もある。

《このような者の上にこそ主からの祝福と御恵みは下り、またかれらは、正しく導かれる。》（2 章 157 節）

また、「壁を押してはならない」という諺がある。これは、そこから益を得られないものに対して頑迷に抵抗することをやめ、善なることに注力しなさい、という意味である。

---

[235] 順に、《だからあなたがたは、かれらの財産や子女に心を奪われてはならない。アッラーは、これらによって現世の生活の中に、かれらを懲罰しようとおぼしめし、またかれらの魂が不信心の中に離れ去ることを望まれるためである。》、《またあなたは、かれらの財産や子女に、心を奪われてはならない。本当にアッラーは、これらのものによって、現世においてかれらを罰しようという思召であり、またかれらの魂が、不信心の中に離れ去ることを望まれる。》

[236] 《かれらは毎年、1 度や 2 度試みられるのに気付かないのか。それでもかれらは悔悟せず、また改心しないのである。》しかし、その前の 2 節は《（新たに）1 章〔スーラ〕が下る度にかれらのある者は言う。「これによってあなたがたの中、誰が信心を深めるであろうか。」本当に信仰する者は、これによって信心を深め、喜ぶ。しかし心に病の宿る者は、これによって汚れの上に汚れを加えて、不信者として死ぬ。》（124～125 節）である。ゆえに、本文中（126 節）の「彼ら」とは不信心者である。ゆえにこの箇所は、アメリカをはじめとする先進国の鬱病患者へのカルニーによる痛烈な批判とも読める。

できなかったときは放置しなさい　　いまできることに向き合いなさい

既に細かいものを製粉するな、という言葉もある。

《かれは苦難につぐ苦難で、あなたがたに報われる。これはあなたがたが失ったものに就いて悲しまないように（という配慮からなされたこと）。》（3 章 153 節）

これは、既に取り除かれてしまった物事は、今後戻ってきたり繰り返されたりしないであろうという意味である。このようにして不安や動揺が生じ、時間を無駄にしてしまう。

また、イングランドの格言には「おがくずを鋸で切ってはならない」というものもある。これは、その材木を何度も切らなくても、既に切られて終わっているという意味である。瑣事に忙しくする人、悩みを反芻する人、過去に帰ろうとする人に対して、彼らはこのように言ったのである。

《かれらの同胞（の戦死）に就いて、「かれらが私たち（の言）に従って、座視していたら、殺されなかったものを」と言う者がある。言ってやるがいい。「もしあなたがたの言葉が真実ならば、あなたがたは、先ず自分で死から免れてみなさい。」》（3 章 168 節）

虚無感を抱えた人が、塞いでしまいがちな領域がある。善行の供給、人々を益すること、病人の見舞い、親戚の訪問、マスジドの管理、善良なコミュニティへの参加、愛する人々と共に過ごすこと、家やオフィスの整頓、有益なことへの満足、貧者や障害者や寡婦に手を差し伸べることなどである。

《本当にあなたは、主の御許へと労苦して努力する者。かれに会うことになるのである。》（84 章 6 節[237]）

味は甘く顔は美しい　　「親切」に出会わなかった

歴史を読み解きなさい。惨事に見舞われた人、大切なものを奪われた人、苦難に見舞われた人を見つけられる。災難に見舞われた者のフズンの側面については、この後の「災難に見舞われた者によって強くなる」というタイトルで示した箇所でさらに述べられる。

---

237 《おお人間よ、本当にあなたは、主の御許へと労苦して努力する者。かれに会うことになるのである。》

歴史を読みなさい　そこには警告がある
知らせを知らず　　迷誤した種族

《凡そわれが、使徒たちの消息に就いてあなたに語ったことは凡て、あなたの心をそれで堅固にするためのものである。》（11 章 120 節[238]）
《本当にかれらの物語の中には、思慮ある人びとへの教訓がある。》（12 章 111 節[239]）
《だからこの（昔の人びとの）物語を告げなさい。恐らくかれらは反省するであろう。》（7 章 176 節[240]）

ウマルは言った。
「運命を享受する他に、私は何も求められてはいません。」

その意味は、ウマルはアッラーによる運命に対して安心しており、その他のことは既に解決したことや通り過ぎたものでしかないということである。また、「あまり知られていないことだが、いずれの状況に置かれていたとしても、貧しければ忍耐し、裕福であれば感謝しなければならない」と言った者もいる。

また、アブー・ズワイブ・アル＝フザリーは、疫病により 1 年間で 5 人の息子を亡くした。そこで彼は一体何と言ったか。彼は健全さを保ち、主の神慮に服従して言った。

他人の不幸を笑う人々に耐え
時（人生）の急転にもひるまないことを　　見せつけよう
定めが爪を立てたなら　どんな願掛けも役に立たないと気付くだろう

《どんな災厄も、アッラーの御許しなく起きることはない。》（64 章 11 節[241]）

---

238 《凡そわれが、使徒たちの消息に就いてあなたに語ったことは凡て、あなたの心をそれで堅固にするためのものである。その中には真理と勧告、と信仰する者への訓戒がある。》
239 《本当にかれらの物語の中には、思慮ある人びとへの教訓がある。これは作られた事柄ではなく、以前にあったもの（啓典）の確証であり、凡ゆる事象の詳細な解明であり、また信仰する者への導き、慈悲ともなる。》
240 《もしそれがわが意志であったならば、われはそれ（印）によってかれを引きたてたであろう。 だがかれは地上の事に執着して、自分の虚しい私欲に従った。それでかれを譬えてみれば犬のようなもので、もしあなたがそれを叱り付けても、舌を垂れている。また放って置いても、舌を垂れている。これはわが印を信じない者への比喩である。だからこの（昔の人びとの）物語を告げなさい。恐らくかれらは反省するであろう。》
241 《どんな災厄も、アッラーの御許しなく起きることはない。誰でもアッラーを信仰する者は、その心を導かれよう。本当にアッラーは、凡てのことに通暁なされる。》

イブン・アッバースは、失明した時、自らをなだめて言った。

アッラーが私の眼から光を奪ったなら　　その光は心の中に
心は賢く理性は寄り道せず　　口の中では堅固な剣が抜かれている

彼はアッラーによる多くの恩恵によって、その一部を失いながらも心を慰めたのである。

ウルワ・イブン・アッ＝ズバイルは、足を切断された。そして、息子は生後 1 日で亡くなった。そこで彼は言った。
「アッラーよ、あなたにこそ称賛はあります。あなたが私から取り上げたとしても、それはあなたからいただいたものです。あなたが私に試練を降されても、これまで守って来てくださったのはあなたです。あなたは私に 4 本の手足を授けて下さり、そのうち 1 本を取られました。4 人の息子を授けてくださり、その内 1 人を取られました。」

《かれらが耐え忍んだので、かれは楽園と絹（の衣）でかれらに報われ》（76 章 12 節）
《あなたがよく耐え忍んだ故に、あなたがたの上に平安あれ》（13 章 24 節[242]）

ドゥライドの兄であるアブドゥッラー・イブン・アッ＝スィンマが殺された時、ドゥライドは、出来る限りのことはしたがアッラーの神慮はどうすることもできなかったと思い、自らの心を慰めた。兄が死んで、彼は言った。

私は敵が散り散りになるまで　　（血や泥で）黒くなるまで兄の代わりに戦った
兄を助けたいと思うとき　　人は永続者でないことを知る
心は落ち着きを取り戻し　　彼を嘘つき呼ばわりせず　　私は出し惜しみしなかった

また、シャーフィイー師について、説教師として、そして苦難に苛まれる人を慰める人として、次のことが伝えられる。

日々には好きにさせなさい　　天命が定められれば安心しなさい
天命がその土地に下れば　　天も地も人を守り得ないのだから

---

242 《「あなたがよく耐え忍んだ故に、あなたがたの上に平安あれ。まあ何と善美な終末の住まいであることよ。」》

また、アブー・アル＝アターヒーヤは次のように言った。

幾度困難を軽減されたことか
アッラーが選んだことに　　あなたは渋々臨むのか

幾度、死を遠ざけていただいたことか。幾度、天災により恐怖を与えられ、またそこから救出していただいたことか。幾度、絶体絶命の私たちにとっての、新しく、強固で、途切れない帰り処となったことか。幾度、私たちは絶滅の危機に瀕し、それから無事に守られたことか。幾度、躓いた後に力を増して、固い決心で起き上がれたことか。幾度、私たちの道は狭まり、命綱は切れ、視界は暗くなった時、彼が解決、成功、善、吉報を齎したことか。

《言ってやるがいい。「アッラーはあなたがたをこの事から、また凡ての苦悩から御救いになられる。」》（6 章 64 節[243]）

幾度、この世が私たちの視界を闇で包み、広大な大地を私たち自身が狭め、その時彼が包み込むような善、緩和、支えとなってくださったことか。

《もしアッラーがあなたに災厄を下されれば、かれの外にそれを除くものはない。》（6 章 17 節[244]、10 章 107 節[245]）

彼の命令において圧倒的な力を持つのはアッラーであると知る者が、どうして彼以外の命令を恐れるのか。何事もアッラーには及ばないと知る者にとって、どうして彼以外[246]が脅威となり得るか。アッラーを恐れるなら、どうして彼以外に怯えるのか。

《かれらを畏れずわれを畏れなさい。》（3 章 175 節[247]）

---

243 《言ってやるがいい。「アッラーはあなたがたをこの事から、また凡ての苦悩から御救いになられる。だがあなたがたは、邪なものを崇拝する」》

244 《もしアッラーが、あなたを災厄で害されれば、かれの外にこれを除くものはない。もしかれが、あなたに幸福を届けられれば、本当にかれは凡てのことに全能てあられる。》

245 《もしアッラーがあなたに災厄を下されれば、かれの外にそれを除くものはない。またもしかれがあなたに幸福を望まれれば、かれの恩恵を拒否するものは何もないのである。かれはそのしもべの中、御好みになられる者に、それを下される。本当にかれは寛容にして慈悲深くあられる。」》

246 《アッラーはそのしもべにとって万全（な守護者）ではないか。だがかれらはかれ以外（の神々）をもって、あなたを脅そうとする。アッラーが迷うに任せた（このような）者には導きはあり得ない。》（39 章 36 節）からの着想と思われる。

247 《かの悪魔は、かれの追従者たちを、恐れさせるだけである。だからあなたがたが真の信者

至高なるアッラーと共に在れば、栄誉が齎される。栄誉はアッラーとその使徒、そしてその信者たちにある[248]。アッラーと共に在れば勝利がもたらされる。

《本当にわれの軍勢は、必ず勝利を得るのである。》（13 章 173 節）
《本当に現世の生活においても、また証人たちが（証に）立つ日においても、われは必ずわが使徒たちと信仰する者たちを助ける。》（40 章 51 節）

イブン・カスィールは解釈書の中でハディース・アル＝クドゥスィー[249]を述べている。
『ー（アッラーの）我が偉大さにかけてー下僕たちが私に縋る限り、天地にあるすべてのものが彼を陥れようとも、私は彼のためにその間に喜びと抜け道を齎そう。ー我が偉大さにかけてー下僕らが私以外に縋るなら、彼らの両足の下から地面を溶かしてしまおう。』

イブン・タイミーヤ師は言った。
「『ラー・ハウラ・ワ・ラー・クウワタ・イッラー・ビッラー[250]（アッラー以外に力も権力もない)』という言葉によって重荷は背負われ、恐怖は耐えられ、そして高貴な地位が得られる。」

アッラーの下僕たちよ、この言葉に執着しなさい。それはつまり、楽園の宝物や幸せの条件、安寧への道、心の開放に執着することである。

例⑦「赦しを請えば錠が開く」（201～202 頁）
イブン・タイミーヤは言う。
「行き詰まったときには、私はアッラーに 1000 回ほど、御赦しを求めて祈ります。そうすればアッラーは私のために、その道を開いてくださいます。」

《私は言いました。『あなたがたの主の御赦しを願え。本当にかれは、度々御赦しなされる。》（71 章 10 節）

ならば、かれらを畏れずわれを畏れなさい。》
[248] 《かれらは、「私たちがアル・マディーナに帰れば、そこの高貴な者が卑しい者たちを必ずそこから追うでしょう」と言う。凡そ栄誉は、アッラーと使徒、そしてその信者たちにある。だが偽信者たちには、これが分らない。》（63 章 8 節）からの着想と思われる。
[249] アッラーから下された意味を預言者ムハンマドが彼の言葉で伝えたもの。
[250] 現代でもアラブのムスリムは日常的に、力を発揮したいときにこのように言う。

偉大な主に赦しを請うことは、精神を癒すための 1 つの方法である。害悪の内の多くは、実は有益である。定められた天命はすべて、人間による反抗でさえ、条件付きで善である。**『アッラーは、彼の下僕にとって善であること以外を定めない』**という伝承もある。イブン・タイミーヤは、「不服従に至っても、そうなのですか」と訊かれた際に、「そこに悔悟と赦しを請うことが伴うのなら、そうである」と答えた。

《もしかれらが間違った時あなたの許に来て、アッラーの御容赦を願い、使徒が、かれらのために御赦しを祈るならば、かれらはアッラーが、度々許される御方、慈悲深い御方であられることが分かるであろう。》（4 章 64 節[251]）

アブー・タンマーム[252]は、幸運に恵まれた日も不運に苛まれた日も、こう言った。
幸せな数年はすぐに過ぎゆく　　孤独な数日はゆっくり過ぎゆく
どんな日々もそこに生きた人々も　　ついには夢のごとく儚く過ぎゆく

《われは人間の間に（種々の運命の）こんな日を交互に授ける。》（3 章 140 節[253]）
《かれらがそれを見る日、（墓の中に）滞留していたのは、一夕か一朝に過ぎなかったように思うであろう。》（79 章 46 節）

歴史上の偉人たちには感嘆する。彼らは、様々な困難を、まるで雨の滴を受けるように、もしくはそよ風に吹かれるように受け入れた。彼らは頭の中で、洞窟の中の預言者ムハンマド〈彼の上に祈りと平安がありますように〉を思い描いていたのである。預言者は同伴者に言った。

《ラー・タフザン。アッラーは私たちと共におられる。》（9 章 40 節）

---

[251] 《われが使徒を遣わしたのは、唯アッラーの御許しの許に服従、帰依させるためである。もしかれらが間違った時あなたの許に来て、アッラーの御容赦を願い、使徒が、かれらのために御赦しを祈るならば、かれらはアッラーが、度々許される御方、慈悲深い御方であられることが分かるであろう。》

[252] アブー・タンマーム(Abū Tammām, 803?-845?)は、アッバース朝時代のシリア出身の詩人。アラブ文学史上最大の詩人の 1 人とされる。小アジア遠征軍に加わり、戦争詩に秀作が多い。彼が編んだ『勇敢詩集』 (*Dīwān al-Ḥamāsa*)は多くの詩人の、勇気に関する作品を集めた名詩選とされる。

[253] 《あなたがたがもし損傷を被っても、相手方もまた同様の打撃を受けている。われは人間の間に（種々の運命の）こんな日を交互に授ける。アッラーはこれによって（本当の）信者を知り、あなたがたの中から（真理のための殉教の）実証者をあげられる。アッラーは不義の徒を愛されない。》

ヒジュラの途中、彼は狙われた身であり難民でありながらも、イスラームの教えを広めたのである。彼はまるで、塀で囲まれたホスローの騎士（筆者注：多くの素晴らしいものを所有しながら自由が妨げられている状態）であった。

洞穴の口に幽玄界より吉報が
啓示のかたちで　　密かに現世へ降された

預言者〈彼の上に祈りと平安がありますように〉はバドルの戦いの時、鎧を身に着けてこう言った。
《やがてこれらの人々は敗れ去り、逃げ去るであろう。》（54 章 45 節）

勇敢なあなたは部隊を前にも怯まない　　英雄的な死に脅かされながらも

また、ウフドの戦いの際には、―戦いで負傷した後―彼はサハーバに言った。
『私の後に並びなさい。これは私の主に称えられるためである。』
彼の高貴な意思はスバルに達するほど上昇し、立ち向かう心は山々をも揺るがすほど強まった。

カイス・イブン・アースィム・アル＝ミンカリーという実に温厚なアラブ人は、膝を抱えて座って、彼の一族に物語を話して聞かせていた。ある男の「あなたの息子がいま殺されました。イブン誰某というやつが彼を殺したのです」という発言は、そんな彼をも困惑させた。それでも彼は足を崩すこともなく、物語を最後まで続けた。それから言った。
「わが息子をよく浄め、死装束を着せてください。それから、息子への祈りを聞かせてください。」

《困苦と逆境と非常時に際しては、よく耐え忍ぶ者》（2 章 177 節）[254]

[254] 《正しく仕えるということは、あなたがたの顔を東または西に向けることではない。つまり正しく仕えるとは、アッラーと最後の（審判の）日、天使たち、諸啓典と預言者たちを信じ、かれを愛するためにその財産を、近親、孤児、貧者、旅路にある者や物乞いや奴隷の解放のために費やし、礼拝の務めを守り、定めの喜捨を行い、約束した時はその約束を果たし、また困苦と逆境と非常時に際しては、よく耐え忍ぶ者。これらこそ真実な者であり、またこれらこそ主を畏れる者である。》

イクリマ・イブン・アブー・ジャフル[255]は瀕死の苦しみの中で、「これを私以外の誰かに与えよ」と言って水を渡した。しかし受け取ったハーリス・イブン・ヒシャーム[256]も同様に水を譲り、そのように次々と回されて、最後には皆が死んでしまった。

例⑧「あなたの主を信頼しなさい」（266 頁）

アッラーの下僕である人間にとってのリラックスは、至高なるアッラーに向かって安らぎを保つことのなかにある。

アッラーは安らぎについて、既に、あらゆる語り手より強力な、彼の書の中で、数か所に渡って述べている。

《それでアッラーは、使徒と信者の上に安らぎを下した。》（48 章 26 節[257]）

《かれはかれらに安らぎを下した》（48 章 18 節[258]）

《その後アッラーは、使徒と信者たちの上にかれの安らぎを下した》（9 章 26 節[259]）

《その時アッラーはかれの安らぎを、かれに与え》（9 章 40 節[260]）

---

255 イクリマ・イブン・アブー・ジャフル(‘Ikrima ibn Abū Jahl, 598-634)は、当初は預言者ムハンマドに敵対していたが後にサハーバとなった。イスラーム国家初期の有力な指導者の 1 人として活躍した。

256 ハーリス・イブン・ヒシャーム(al-Ḥārith ibn Hishām, -636?)は、クライシュ族マフズーム家出身で、630 年のマッカ征服の際にイスラームに加わった。シリア征服への参加中に戦死した[小杉 2019: 634]。

257 《あの時不信心な者たちは、胸の中に慢心の念を燃やした。ジャーヒリーヤ（時代のような）無知による慢心である。それでアッラーは、使徒と信者の上に安らぎを下し、かれらに自制の御言葉を押し付けられた。これはかれらがその（安らぎ）に値し、またそれを受けるためであった。アッラーは凡てのことを知っておられる。》

258 《かれらがあの樹の下であなたに忠誠を誓った時、アッラーは信者たちに、ことの外御満悦であった。かれはかれらの胸に抱くことを知り、かれらに安らぎを下し、手近な勝利をもって報われた。》

259 《その後アッラーは、使徒と信者たちの上にかれの安らぎを下し、またあなたがたには見えなかったが、軍勢を遣わして不信心な者たちを懲罰された。このようにかれは、不信者に報いられる。》

260 《仮令あなたがたがかれ（使徒）を助けず、不信心の者たちが、かれを追放しても、アッラーは必ずかれを助けられる。かれは、只 1 人（の同僚）と、2 人で洞窟にいた時、その同僚に向かって「ラー・タフザン。アッラーは私たちと共におられる」と言ったその時アッラーはかれの安らぎを、かれに与え、あなたがたには見えないが、（天使の）軍勢でかれを強められた。また不信者たちの言葉を最も低いものになされ、アッラーの御言葉を最も高められた。本当にアッラーは偉力ならびなく英明であられる。》

つまり、安らぎとは、心を主に向けて固定することであり、もしくは、慈悲深き御方を信頼して、魂を安定させることである。あるいは、全能なる御方への絶対的な信頼によって、心が沈静化することである。安らぎとは、激情をなだめること、魂の鎮静化、親密さであり、静寂に保ち、魂の非行を失くすことである。それは、平和で安全な状態であり、信仰する者たちは、その状態を手に入れる。それは彼らを、困惑と動揺のぬかるみから、そして、疑念と苛立ちの深淵から、助け出す。

つまり、安らぎとは、下僕が、その主であるアッラーと親しくあることである。そして、彼の名の唱念、保護者としての彼への感謝、彼の命令に従って誠実であること、彼の使徒〈彼の上にアッラーの祝福と平安がありますように〉への追従、彼の導きのもとでの献身、創造主への愛、すべての王である彼への信頼、彼以外のものと距離を取ることである。そして、アッラー以外に祈らず、彼以外に服従しない。安らぎとは、このようなことを、大切にすることである。

《アッラーは現世の生活においてもまた来世でも、堅固な（地歩に立つ）御言葉で、信仰する者たちを立たせられる。》（14 章 27 節[261]）

例⑨「忍耐する人は最上のものを獲得する」（299～301 頁）

アブドゥッラー・イブン・マスウード曰く、「喜びと元気は、確信と満足の中に。不安とフズンは、疑いと苛立ちの中に。」また、「忍耐する人は最上のものを獲得する。」

アバーン・イブン・タグリブ[262]は言った。

「私はベドウィンが「人の教養として最善のものは、災いが彼を襲った時に、忍耐を続けられることである」と言ったのを聞きました。」

彼は人間の精神に、災いがなくなるという希望を吹き込んだ。まるでそれは、人間の苦難への忍耐のため、そして至高なるアッラーへの信頼、アッラーについての善い考えのためのようである。このような忍耐という特質が見られると、アッラーはその人の要求をす

261 《アッラーは現世の生活においてもまた来世でも、堅固な（地歩に立つ）御言葉で、信仰する者たちを立たせられる。だがアッラーは悪を行う者を迷うに任せ、かれは御心のままになされる。》

262 アバーン・イブン・タグリブ(Abān ibn Taghlib, 758)は、有名なシーア派の学者、クルアーン読誦者、法学者、啓典解釈学者。出生地はクーファと言われているが不明である。

ぐに叶える。そして彼は宗教も名誉もムルーアも損なわせず、悲嘆を消し、望みを成就させる。

アスマイーはベドウィンの言葉を引用してこのように語った。
「善に見える状態に潜む悪に用心せよ。悪い状況から生じる善を求めよ。死を求めればこそ生き、生を求めればこそ死ぬこともある。大抵、恐怖の側から安心はやってくる」。

神意に見守られたなら眠りなさい　　万事は安全である

カタリー・イブン・アル＝ファジャーアは言った。

誰も戦いの日に死を恐れて退陣の発想に縋るな　　私が槍に対する盾となるのを見よ
時には右から　　時には前から　　馬具が我が血で染まっても
私には命中せず　　他の者には命中する

一部の賢者たちは、「理性的な人は、降りかかった災難に対して 2 つのことで耐える」と言った。1 つは「残されたものに対する喜び」、もう 1 つは「降りかかったものを追いやる希望」。一方、愚者は試練に対して、2 つのことで不安を抱く。1 つは「不安を過大視すること」、もう 1 つは「より不安なものを見つけてはそれを恐れること」。

また、「試練(miḥna)とは、至高なるアッラーの、彼の被造物に対する良識であり、アッラーによる、心を開いてよく聴き、よく見るようにするための鍛錬である」と言う者もいた。

ハサン・イブン・サフルは試練について描き、言った。
「試練は以下のことを内包する。罪の浄化、怠惰への注意、忍耐によって得られる報奨に目を向けられるようにすること、恩恵についての喚起、善行に対する報奨に向けて呼びかけること。至高なるアッラーの神慮と天命は、最善の選択である。」

すなわちこれが、アッラーの名を唱念する生き方を望んで、死を愛する者である。

《かれらの同胞（の戦死）に就いて、「かれらが私たち（の言）に従って、座視していたら、殺されなかったものを」と言う者がある。言ってやるがいい。「もしあなたがたの言葉が真実ならば、あなたがたは、先ず自分で死から免れてみなさい。」》（3 章 168 節）

災難の軽減についての言葉：

賢明な商人の中にはこのように述べる人々がいる。

「命が無事なら儲けの被害など小さいものである。」

アラブ世界には、「鍋[263]が無事なら子羊をまた入れられる」[264]という格言がある。また、「絶望してはならない（諦めてはいけない）。時代が放置しても、土地は繁栄する」とも言う。また、「水が流れていた川は必ず戻ってくる」とは、よく言われる格言である。

テミスティオスは言った。

「理性や宗教の民は、神の力能や恩恵の範囲内で徳を積むことと、苦境や試練の中、平常心を保って忍耐すること以外で、競い合ったことは一切なかった。」

例⑩「楽園の安らぎ」（401～402 頁）

《本当にわれは、人間を労苦するように創った。》（90 章 4 節）

アフマド・イブン・ハンバルは「安らぎはいつあるのか」と聞かれ、「楽園に足を踏み入れた時に、安らぎを感じられる」と答えた。

楽園に入る以前に安らぎは存在しない。現世は、面倒や動揺、悩み、事故、困難、惨事、病気、心配、苦悩、フズン、絶望で溢れている。

現世は困難なものとして創られたのに　　あなたはそこに完全な純粋さを欲している
[al-Qarnī 2009: 401]

ナイジェリアにいる信頼のおける同僚は、次のような話を報告してくれた。彼は夜明け前に母親に起こされ、「お母さん、もう少し休んでいたいよ」と言った。すると母親は「今、本当の安らぎのために起こしているのよ。息子よ、楽園に入った時にこそ安らぎなさい。」

[263] 本文は jilla となっているが、julla の誤植の可能性がある。
[264] これらの格言の真に意味するところはアラビア語のネイティブ講師でも首をかしげる。

また、昔のイスラーム学者でマスルークという名の男がいた。彼がうつぶせの体勢で眠っているので、仲間たちは「もう休めばいいのに」と言うと、彼は「私が欲しいのは精神の安らぎなのです」と言った。

本当に、安らぎを急ぐあまり義務を放棄する者たちは、実は苦痛（懲罰）を急いでいるのである。安らぎとは、正しい行いの遂行や、公益、アッラーへ近づくための時間にこそ在る。

不信心者は現世でこそ分け前や安らぎを欲しているため、このように言う。

《かれらは、「主よ、私たちの授かる分を清算の日以前に、急いで下さい」と言う。》（38章16節）

この「授かる分」という言葉について、何人かのクルアーン解釈学者たちは、「私たちは復活の日以前に受け取る善や恩恵によって幸せになる」という意味であると解説した。

《本当にこれらの者は、束の間の生活を愛する。》（76章27節[265]）

そのような者は明日や未来に思いを馳せはしない。そのために今日も明日も、行いもその成果も、現世も来世も結局は損なってしまう。

人生とはこのように創られている。死ぬことで尽きる、濁った飲物のようなもの。結局何にもならない面倒なこと。恩恵と懲罰、苦難と安楽、豊かさと貧しさ。そしてこのような人生の終わりについては、次の通りである。

《それからかれらは、真の主、アッラーに戻される。裁決はかれがなされるのではないか。かれは清算する際は極めて速い御方であられる。》（6章62節）

[265] 《本当にこれらの者は、束の間の生活を愛し、重大な日を背後に捨て去る。》

付録６：説話のテーマ、フズンの具体例、対処法など一覧（一部抜粋）

具体例の多様性こそが『ラー・タフザン』の特徴であることもあり、その具体例について本論文中のテクスト分析の箇所には書ききれないため、この表ではその他のいくつかの例についても紹介するする。

説話通し番号	掲載頁とタイトル ※序文１～２は頁数が印字されていないが訳者が数えて記載	テーマ	フズンの具体例	フズンの対処法 ※義務の礼拝（サラート）=「礼拝」、アッラーの御名を唱念=「ズィクル」、クルアーンを読む=「読誦」	引用章句 ※複数の章句で繰り返されるフレーズの場合「他」と記載	詩の引用数	人名または特定の集団／※印以降は備考
-	**p.5　「この本は」（序文1）**				-	-	-
-	**p.7　「100万冊刊行にあたっての序文」（序文2）**				12章8節	2	ユースフ ムタナッビー
-	**p.8-11　「200万冊刊行にあたっての序文」（序文3）**				93章11節 9章40節 35章34節	1	シャーフィイー イブン・タイミーヤ イブン・ハルドゥーン ムタナッビー ガンジー シェイクスピア アブラハム・リンカーン ネルソン・マンデラ
-	**p.13-15　「第1版の序文」（序文4）**				-	1	-
1	**p.17-18　「アッラーよ」⇒本文の例①**	祈りの効用	難破や遭難 他者からの拒絶 希望が見えない 閉塞感 あらゆる不安と苦悩	アッラーへの信頼 ズィクル	55章29節 42章19節 19章65節 40章16節 16章53節	-	※多数のドゥアー例を掲載
2	**p.18-20　「幸せになりなさい」**	負の感情からの解放 他者からの自立 今日を全力で生きよ 身体的な健康	不安 不信仰 恐怖や嫉妬などあらゆる負の感情に囚われる 他者の目、劣等感 怠惰	信仰と善行 学識の探究 読誦、ズィクル、礼拝 有益な行いによって負の感情が生じる隙をなくすetc.	-	-	※30項目の箇条書き
3	**p.20-21　「熟慮し、感謝せよ」**	アッラーからの恩恵を認識して言葉にする	実在しないものへの執着による憂鬱	天命への満足 恩恵への感謝の言語化	16章18節 31章20節 53章55節他 51章21節 16章83節	-	
4	**p.21-22　「過ぎたことは過ぎたこと」**	過去へのこだわりは不合理 今日を全力で生きよ	過去のことで苦しむ	過去を変えることの不可能性をよく理解する	2章134節他	-	
5	**p.22-24　「1日、1日。」**	今日を全力で生きよ 天命への満足 負の感情からの解放	1日を空虚に過ごす 負の感情に囚われる 未来への不安 過去への不安	今日だけに集中 礼拝、読誦、ズィクル 天命への満足 容姿を気遣う 体調管理 他人を益する	7章44節	-	
6	**p.24　「未来のことは、訪れるまで放っておけ」**	負の感情からの解放 今日を全力で生きよ	未来への不安	未来への不安に囚われることの恐ろしさをよく理解する	16章1節 2章268節	-	
7	**p.25　「批判への向き合い方」**	負の感情からの解放 他者からの自立	他者からの批判による不安や不眠	全ての人から愛されるのは不可能であることを理解する 無視してリラックスする	3章119節	-	
8	**p.26-27　「誰かの感謝を期待してはいけない」**	他者からの自立	恩をあだで返された	否定と忘恩は人間の特性であり完全者アッラーに対してさえそうなのだから我々凡人に対してそうであっても驚かないように覚悟する	9章74節 76章9節 10章12節	-	
9	**p.27　「人々への善行は胸をひらくもの」**	他者への親切	不安や動揺、苦悩	恩恵（jamīl）を自らの名とし、親切（ma'rūf）を自らの象徴とし、善良（khair）を自らの糧とする 人に優しく礼儀正しく 被災者や貧者や病人を助ける 他者を慰めもてなす	92章19節他	-	

説話通し番号	掲載頁とタイトル ※序文１～２は頁数が印字されていないが訳者が数えて記載	テーマ	フズンの具体例	フズンの対処法 ※義務の礼拝（サラート）＝「礼拝」、アッラーの御名を唱念＝「ズィクル」、クルアーンを読む＝「読誦」	引用章句 ※複数の章句で繰り返されるフレーズの場合「他」と記載	詩の引用数	人名または特定の集団／※印以降は備考
10	**p.28　「行為で空虚を取り除け」**	行為で空虚を埋めること	人生に空虚を感じる 心が混乱して嘘つきで噂好きになる	礼拝、読誦、ズィクル 整理整頓 他者を益する	9章87節他	-	
11	**p.29　「同調主義者になってはならない」**	ありのままで生きよ	他人に同調しようとして自分を見失う	アッラーの創造の多様性を知るためにクルアーンを読む	2章60節他 2章148節	-	
12	**p.29-30 「天命と神慮」**	天命への満足	未来の不安	試練も苦悩もすべてアッラーが意図的に授けられたチャンス（恩恵）としての認識 忍耐	57章22節 9章51節 21章23節 18章29節	-	
13	**p.30-31　《困難と共に安楽はあり》 ⇒本文の例②**	困難の後には安楽がある	空腹、乾き 病、不眠、迷い、悩み 涙、不安、恐怖	喜びの期待（最善の崇拝行為） 忍耐	5章52節 21章69節 26章62節	-	イブラーヒーム ムーサー ムハンマド
14	**p.31-32　「レモンから甘い飲み物を作りなさい」**	試練はチャンス	迫害、投獄、拷問 不自由な体、病 家族の死	物事の良い面に目を向ける あらゆる試練に必ず隠れているチャンスを生かす 忍耐	2章126節	-	アフマド・ブン・ハンバル イブン・タイミーヤ サルハスィー イブン・アスィール イブン・ジャウズィー マーリク・イブン・アッ＝ライブ アブー・ズアイブ・アル＝フザリー フランスの2人の詩人
15	**p.32-33　《苦難のさいに祈る時、誰がそれに答えるのか》**	祈りの効用	難破、遭難 弾圧、被災、病	ズィクル、礼拝、ドゥアー アッラーについて善い考えを抱く	27章62節 29章65節 40章60節	-	-
16	**p.33-34　「家にいなさい」**	イスラームに基づく孤立によって精神の統合を取り戻そう 他者からの自立	時間の浪費 蔭口を言う 不安 卑猥な言葉を聞く 悪い考えを持つ	自分で心を取り戻したと思えるような善良な言葉や行為以外のすべてから距離を置いて引き籠り自分のことに集中する 日々の礼拝や金曜礼拝、学術会議、善行のための助け合いには参加し、無駄な会合は避ける	9章47節	-	ムハンマド
17	**p.34-35　「アッラーからの報い」**	忍耐の効用 来世への期待	人生に疲れた	困難の中にアッラーからの慈悲深い報奨や楽園を見る 現世より来世に期待	13章24節 2章157節 57章13節	-	-
18	**p.35-36　「信仰は命」**	人生の意味 信仰の重要性	罪、束縛、闇、災難からの解放を求めて自殺を考える	アッラー以外の奴隷にならない 迷信や呪詛や虚言の回避 使徒たちへの信頼 主、宗教、使徒について納得	20章124節 6章110節 16章97節	-	ムハンマド
19	**p.36-37　「巣を壊さずに蜂蜜を採りなさい」**	他者への寛容	友達作り 悪や不快な言葉への対処	柔らかい言葉と態度と表情 悪を善で追い払う	41章34節 3章134節 54章55節	-	-
20	**p.37-38　《アッラーを唱念して心の安らぎを得られないはずがない》**	ズィクルの効用	病、苦労、動揺、恐怖、パニック、困難、不安 不眠、苦痛、事件による精神的被害	ズィクル クルアーンに関する詩集を読む	2章152節 16章21節 19章65節 3章148節	-	-
21	**p.38-39　《それともかれらは、アッラーが恩恵を施されたがために その人々を妬むのか》**	負の感情（嫉妬）からの解放 他者からの自立	嫉妬する 嫉妬される	嫉妬の恐ろしさを理解する 嫉妬深い人から離れてアッラーに保護を祈る	-	ことわざ	-
22	**p.39-40　「人生をありのままに受け入れよ」**	無理せず生きる	家族、対人関係、仕事、住居に関する悩み	現世は来世と違って善悪が混ざり合い労苦が絶えない性質の世界であることを理解する ズィクル 理性と教養を求める あまり気にしない	-	-	-

説話通し番号	掲載頁とタイトル ※序文１～２は頁数が印字されていないが訳者が数えて記載	テーマ	フズンの具体例	フズンの対処法 ※義務の礼拝（サラート）＝「礼拝」、アッラーの御名を唱念=「ズィクル」、クルアーンを読む=「読誦」	引用章句 ※複数の章句で繰り返されるフレーズの場合「他」と記載	詩の引用数	人名または特定の集団／※印以降は備考
23	**p.40-41　「試練の民によってあなたは強くなる」**	負の感情（苦悩）からの解放	監禁、投獄 家族や友人の死 借金、被災 貧困、別れ、病 迫害、拷問、中傷 暗殺	先人の経験した試練と比較して自分の試練を客観視 預言者たちを手本にする 残ったものに感謝して失ったことを受け入れる 周りの人を大切に	14章45節 2章214節	-	ムハンマド ザカリーヤ ヤヒヤー ムーサー イブラーヒーム ウマル ウスマーン アリー
24	**p.41-42　「礼拝…礼拝」**	祈りの効用	恐怖、フズン、不安 苦悩、鬱、精神病	理性を保っている限り礼拝する	2章153節 47章8節	-	ムハンマド ビラール
25	**p.42-43　「アッラーがいれば万全である かれは最も優れた管理者であられる」**	アッラーへの依拠	拷問、敵の脅威 貧困、借金 抑圧、恐怖	アッラーを信頼、期待 アッラーに善い考えを抱く 人間としての自分の本質的な弱さを認める	3章173節他 5章23節	-	イブラーヒーム ムハンマド
26	**p.43-44　《言ってやるがいい。地上を旅せよ。》**	旅の効用	視野が狭まる 狭い部屋で闇を深める	外に出てアッラーが描いた奇跡としての自然に触れる 花の香、美しい風景、鳥の声 クルアーンを読む	9章41節 3章191節	-	※自然現象の美しい描写（楽園を想起）
27	**p.44-45　《美徳としての忍耐》**	忍耐の効用	苦悩 病	忍耐 アッラーへの信頼 アッラーへの期待	12章18節他	-	アブー・バクル
28	**p.45　「頸で地球を抱えるな」 ⇒本文の例③**	他者からの自立	あらゆる出来事に過剰に反応して常に苛立つ 胃潰瘍、高血圧、糖尿 物価の上昇、減給 雨期の遅れ 恒常的な不快感と不安 デマ、杞憂、恐怖	身の回りの出来事から距離を置き冷静になる 深い信仰心 忍耐、勇敢 アッラーへの信頼	63章4節 2章96節 48章18節	-	-
29	**p.46　「些細なことで衰されてはいけない」**	自らの思考の重要性	乗り物、服、靴、宴会 家族とのすれ違い 不快な言葉を聞かされること 地位の低さ	自分の不安の対象について苦しむほどの価値があるか考え直す 問題を過大評価しない	9章81節 9章49節 33章13節 5章52節 33章12節 65章3節	-	教友たち バヤアより駱駝に夢中だった男 ※初めの5つの章句は偽善者の残念な発言として
30	**p.47-48　「アッラーからの分け前に満足し、最も豊かな人になりなさい」**	天命への満足	身体、財産、子供、住居、才能	現世的に不運な容姿や出自の偉人を手本に努力する 個性を生かして正しい行いと人の役に立つ 失ったものにラー・タフザン	7章144節 43章32節	-	アターウ・イブン・ラバーフ アフナフ・イブン・カイス アアマシュ 羊の世話をしていた預言者たち ダーウード、ザカリーヤ、イドリース
31	**p.48-49　「天地の上に在る楽園を想起せよ」**	来世への期待 試練はチャンス	飢え、貧困、病 悲しみ 真実が軽視され悪に苛まれる	アッラーの恩恵の想起 信心と行為 楽園の民の描写についてよく考える	13章24節	-	-
32	**p.49-51　「恩赦」**	他者への寛容 今日を全力で生きよ 他者からの自立	陰口や中傷による他者からのあらゆる害悪 怨恨、人間嫌い	毎晩寝る前に他者を赦す気持ちを抱く 他者を赦すことにより自分もアッラーに赦されることを理解する	23章96節他 3章134節 42章40節 15章47節	3	アブー・バクル シャアビー シェイクスピア シャロン シャリーフ・アッ＝ラディー ムカンナア・アル＝キンディー

説話通し番号	掲載頁とタイトル ※序文１～２は頁数が印字されていないが訳者が数えて記載	テーマ	フズンの具体例	フズンの対処法 ※義務の礼拝（サラート）＝「礼拝」、アッラーの御名を唱念=「ズィクル」、クルアーンを読む=「読誦」	引用章句 ※複数の章句で繰り返されるフレーズの場合「他」と記載	詩の引用数	人名または特定の集団／※印以降は備考
33	**p.51-53　「表情の輝き」**	微笑みの効用 来世への期待	悲しみ 苦難 家族の死 財産の喪失 敵による制圧 不眠	現世に過度に期待せずある程度無関心でいる 何があっても微笑む 試練からチャンスを見出す 詩を介して偉人の態度を手本にする	8章11節 13章24節	5	アブー・アッ＝タイイブ・アル＝ムタナッビー イリヤー・アブー・マーディー アブー・アッ＝タイイブ サイフ・アッ＝ダウラ フダイル・イブン・イヤード ムハンマド ハッジャージ・イブン・ユースフ シュビーフと妻ガッザーラ
34	**p.53-54　「アッラーの道における人生」**	今日を全力で生きよ 人生の意味	自我の病、精神的劣等感	死よりも生に関心を払う 知識人は人々にアッラーの道における生を愛させる⇒人々が自らの存在意義や創造の叡智、人生の目的を実感する	16章97節	-	ムハンマド 正統カリフ
35	**p.54-55　「悩みに別れを告げなさい」**	今日を全力で生きよ	人生で幸せを求める 過去の苦しみ 未来への不安	過去の忘却 未来は訪れるまで放置する 今日を生きる	-	2	アブー・アッ＝タイイブ・アル＝ムタナッビー ※日本への言及：「「到着するまで橋を渡るな」という日本の諺は正しい」
36	**p.56-57　「行いか死か」**	行為で空虚を埋めること	空虚さによる自殺願望 失業、貧困、精神病	学ぶ⇒知る⇒行う 社会のために労働する人々への感謝	47章19節	2	アイザック・ニュートン ムハンマド、ウマル、教友 イドリース、ザカリーヤ ダーウード、ムーサー ジャリールやファラズダク（風刺詩） インド人小説家カルヤダー・サーイ ※ジャリールやファラズダクは彼らの詩の暗記が無益である例として
37	**p.58-60　「怒ってはならない」**	怒りを抑えること	不正、迫害、反乱、憎悪、暴力、罵倒、呪縛、戦争、絶交、策略、欺瞞 糖尿、高血圧、血栓 発熱やひきつけ 不安や動揺 殺人や口論や喧嘩 離婚や親戚間の絶縁 反感、憎悪	「怒るな」というムハンマドの忠告を思い出す ⇒怒りっぽい人は、怒りを感じたら黙り、立っていれば座り、ウドゥーで身を清め、悪魔からの守護をアッラーに求める 忍耐、微笑み 儚く些細な紛い物である現世は怒るに値しないことの理解	7章199節 42章37節	-	ムハンマド アダムとイブ ノア ウマル ウヤイナ・イブン・ハスヌ ウマル・イブン＝アブドゥルアズィーズと顧問のムザーヒム アブー・バクル タミーム族の人々 アフナフ・イブン・カイス
38	**p.60-61　「貯蓄という戯れ」**	目的化した蓄財の非合法性	お金の奴隷になる	お金を稼ぐ際は正しい目的（アッラーに受け入れられる喜捨、弱者救済、家族の繋がり、客人のもてなし）のもとに	104章1～5節	1	ビーヴァーブルック男爵 ムタナッビー
39	**p.62-64　「美しい人生を望む人へ」**	人生の意味 恩恵の認識 天命への満足	不安や苦悩 ゆえに恩寵を見失うことによる背信や頑固 自らに過度に厳しい生活を強いている	度を超えずバランスよく衣食住を行い、アッラーの恩恵に感謝する。終始与えられる美徳を宇宙ごと愛し享受する。	23章51節 57章27節 3章139節	1	修道士 ※自然現象の美しい描写（楽園を想起）
40	**p.64-66　「なぜ自殺なのか」**	信仰と自殺	挫折、背教、人生の意味の喪失、自殺 理性の乱れ、自分と家族と社会への苛立ち	アッラーを信じると ・目に映る世界が闇に包まれても希望と忍耐が残る ・あるがままに人生を生きる（生に向き合える） ・日々は変化し安らぎは苦しみと共に在ることを知る ・選択権の所有者がアッラーであることを知る ハディースに描かれた自殺後の苦しみを踏まえて理性的に判断	94章6～7節 16章97節 4章19節	3	ムハンマド フバイブ・イブン・アディー アンダルスのある学者 アブー・ワルディー

説話通し番号	掲載頁とタイトル ※序文１～２は頁数が印字されていないが訳者が数えて記載	テーマ	フズンの具体例	フズンの対処法 ※義務の礼拝（サラート）＝「礼拝」、アッラーの御名を唱念=「ズィクル」、クルアーンを読む=「読誦」	引用章句 ※複数の章句で繰り返されるフレーズの場合「他」と記載	詩の引用数	人名または特定の集団／※印以降は備考
41	**p.66-68　「楽観せよ」**	楽観による癒し	悲観、懐疑 妄想の中で悪魔を信じる 不信心、偽善、腐敗、悪行、犯罪	楽観して自らと人々に、アッラーによる善や恩恵や導きについて語り掛ける	2章268節 84章19節 47章8節		ムハンマド
42	**p.68-69　「勇敢であることは幸せの要素」**	勇敢さは成功の鍵 他者からの自立	臆病	悪魔に降伏しない 欲望の声を受け入れない 邪心にイスラーム法を教育する 虚偽に追従しない 友人に穏やかに忠告し親切に導く	2章268節 2章195節 9章87節、93節 9章83節		ムハンマド 使徒たち
43	**p.70-71　「愛される人になりなさい」**	他者からの自立 アッラーの創造の善美	他人を断罪 自分と社会を痛めつける	アッラーと自分と周囲の人への良い言葉と美しい振舞いと、寛大に与えて迷惑行為を慎むことによって愛を育む 従順な礼拝か、有益な研究か、温かな社交か、社会活動への協力か、人道事業を行う		引用は無いが説話全体が比喩表現に溢れ詩的	※自然現象の美しい描写（楽園を想起）
44	**p.71-73　「秩序を、秩序を」**	秩序による癒し	時間の浪費や義務行為の怠慢	礼拝の時間に則って仕事や作業を秩序立てて計画 整理整頓、容姿を整える 自分や他者の権利を守る 1日・1週間・1か月間・1年間のそれぞれに遂行すべきことの計画書を持つ	36章40節		※最後に著者が読者のためにドゥアーしている
45	**p.73-75　「宇宙の光景を楽しみなさい」**	アッラーの創造の善美 アッラーの偉大さ	アッラーへの確信の揺らぎ	宇宙を観察する	36章40節 36章39節 31章11節 10章101節		アインシュタイン ※著者がリヤドのプラネタリウムを体験した話
46	**p.75-78　「肯定的な側面」**	自らの思考の重要性	悲しみや落胆 災いへの不平、悲観	思考のコンパスを肯定的な方へ向ける	75章14節 2章286節 61章5節		
47	**p.78-79　「満足しなさい」**	天命への満足	不安や苦悩や悲しみ やきもきして落ち着かない	何事にも肯定的な考えを持ち、良い側面に目を向け、美徳によって益され、悪事に対して無関心であるアッラーに感謝し、人々に良い倫理で接し、財産を善良で有益な正義の用途に使う	5章119節 、9章100節 、58章22節 、98章8節	1	ホスロー バラーミカ族 ヌウマーン・イブン・アン＝ムンズィル王 ハールーン・アッ＝ラシード アブー・ムスリム・アル＝フラサーン
48	**p.80-81　「原因はあなたに」 ⇒本文の例④**	自らの思考の重要性	悲しみ、困惑、落胆、不安、苦悩	恩恵について考え、善良さを感じ、輝かしい未来を期待 思考を喜びや楽しみに向ける		1	精神科医
49	**p.81-82　《このようにわれはあなたがたを中正の共同体とする》**	バランスの重要性	気分屋で、感情と欲望に支配される	出来事や状況や問題を過大視せずバランスを保つ 嘘や噂話や根拠のない恐怖から距離を置く 愛と憎悪の秤についてのハディースを想起	63章4節 60章7節		
50	**p.82-85　「フズンはイスラーム法の求めるものでも目的でもない」**	フズンとは何か	フズン自体が称賛されるという考え（心の病に繋がる）	悲しみが発生したら、祈りの言葉や実践的な手段で抵抗する 喜びをや安心を望み、快適で満ち足りた暮らしと純粋な理性や寛容な精神をアッラーに求める	3章139節15章88節、16章127節、27章70節 9章40節 2章38節、5章69節、6章48節、7章35節、46章13節 58章10節 35章34節 9章92節 12章84節		ムハンマド ヒンド・イブン・アブー・ハーラ ヤアコーブ アブー・ウスマーン
51	**p.86　「小休止」**	アッラーの偉大さの想起	不安と悲しみ、無力と怠惰、吝嗇と臆病、借金による重圧や人々による抑圧	ドゥアーを唱える			※7つのドゥアーを例示

説話通し番号	掲載頁とタイトル ※序文１～２は頁数が印字されていないが訳者が数えて記載	テーマ	フズンの具体例	フズンの対処法 ※義務の礼拝（サラート）＝「礼拝」、アッラーの御名を唱念=「ズィクル」、クルアーンを読む=「読誦」	引用章句 ※複数の章句で繰り返されるフレーズの場合「他」と記載	詩の引用数	人名または特定の集団／※印以降は備考
52	**p.86-91　「微笑みなさい」**	微笑みの効用	お金に囚われる 絶望したかのように精神や表情を怪訝にする	どんな時も微笑む 表情を和らげ、安心し、物腰を柔らかくする	27章19節 43章47節 83章34節 74章22節	5	アブー・ダルダーイ ムハンマド スライマーン ズハイル アブー・タンマーム アブー・アリー アフマド・アミーン イリヤー・アブー・マーディー
53	**p.92　「小休止」**	「ラー・タフザン」の理由	息子の失敗、父の死、取引の損失、敵の言葉、災難の予期、無いものねだり	戻せれない過去を悔やまない 分からない未来に悲しまない 無いものねだりせず既に与えられたものに感謝	55章13節		※ラー・タフザンで始まる6段落
54	**p.92-95　「痛みの恩恵」**	痛みの効用	心痛、苦しみ、苦難 飢え、貧しさ、放浪、侮辱、追放、排除、慣れ親しんだものや大好きなものとの離別の痛み 負傷や戦闘や拷問の痛み 熱で衰弱、殺害の脅威 死期の悟り	痛みはしばらくすると強さや情熱になり、痛みを知る人の言葉こそ人々への影響力を持つということを知る	9章120節 4章96節 48章18節 3章167節 22章5節	4	最初期の教友たち ムタナッビー ナービガがヌアーム・イブン・アル＝ムンズィルから殺害の脅威を感じたとき… マーリク・イブン・アッ＝ライブ イブン・アッファーン
55	**p.95-96　「知識の恩恵」**	知識による癒し	無知による悲しみと退屈と不幸 苦悩、不安	幸せになるために知識を求める	4章113節 11章46節 6章122節 20章114節 96章1節 13章19節 47章14節	1	ザマフシャリー
56	**p.96-98　「喜び学」**	喜びの修得	心の疲弊、抵抗力の弱まり、精神の動揺、これらによる不安、苦悩、悲しみ 狭い視野、自己中心的で世界を忘却すること	時には自己から離れて他人を思いやる 建設的な仕事をするため思考を制御する 現世に固執しない 困惑や不安、苦悩、悲しみに降伏しない	3章154節 25章58節 90章4節 76章2節 11章7節、67章2節 35章34節 7章43節 、15章47節 8章60節 3章146節	4	ホスロー
57	**p.98-99　「小休止」**	「ラー・タフザン」の理由	貧しさ、借金、移動の手段が無いこと、痛み、子供を亡くすこと、過ち	自分以上に不幸な人の存在を忘れない ムスリムとしての自覚を持つ アッラーに悔悟する アッラーを信じて安心する		1	ムハンマド ※ラー・タフザンで始まる4段落と1つの詩
58	**p.99-100　「感情のコントロール」**	感情の安定 自らの思考の重要性	感情的になること⇒疲弊や不眠や激怒や相手への脅迫 過度な喜びによる有頂天	感情をコントロールして理性によって判断し、物事の均衡を保ち、過小評価も過大評価もしない	57章23節 57章25節 2章143節 6章115節		ムハンマド
59	**p.100-102　「ムハンマド〈彼の上にアッラーの祝福と平安がありますように〉によってもたらされた教友たちの幸せ」**	手本としてのムハンマド	（教友たちはなぜムハンマドを心から愛せたのかという疑問）	彼らがいかにムハンマドの中に善いものを見出し満足していたかを知る	21章107節 42章52節 5章16節 62章2節 7章157節 8章24節	1	ムハンマドと教友たち
60	**p.102-103　「人生から退屈を追い払え」**	創造の多様性 アッラーの創造の善美	退屈	仕事、研究、日々の生活に多様性をもたせる クルアーン、タフスィール、預言者伝、ハディース、フィクフ、歴史、文学、文化など多様な分野を読書する イバーダ、ムバーハ、訪問やもてなし、運動、ピクニックなど様々なことに時間配分する	16章69節 13章4節 6章141節 35章27節 3章140節 2章61節 3章191節		古代イスラエルの子孫たち マアムーン

説話通し番号	掲載頁とタイトル ※序文１～２は頁数が印字されていないが訳者が数えて記載	テーマ	フズンの具体例	フズンの対処法 ※義務の礼拝（サラート）=「礼拝」、アッラーの御名を唱念=「ズィクル」、クルアーンを読む=「読誦」	引用章句 ※複数の章句で繰り返されるフレーズの場合「他」と記載	詩の引用数	人名または特定の集団／※印以降は備考
61	**p.103-105　「不安を追い払え」 ⇒本文の例⑤**	アッラーの偉大さ 今日を全力で生きよ	頑固 過去や未来に関する不安	クルアーンの各所からアッラーの信頼性や真実性を知る 何かにただ期待しているのではなく常に死を目前に意識して善行を積む 今日だけに集中する	94章1節 39章22節 6章25節 9章40節 3章173節 8章64節 25章58節 16章127～128節 3章139節 3章111節 57章21節 40章51節 40章44～45節 3章160節	1	※「中国の諺では「橋に来るまで橋を渡るな」という」⇒35番目の説話では日本の諺として紹介⇒混同？
62	**p.105-106　「小休止」**	天命への満足 人生の美しさ	運命への抵抗 過去への執着 破壊的衝動 不安、苦悩、怠慢	フズンの無益さを知る 人生本来の美しさを知りフズンを放置して浪費しないよう気を付ける			※ラー・タフザンで始まる5段落
63	**p.106-108　「アッラーのお赦しに喜びなさい」**	アッラーの寛容さ 悔悟（タウバ）の重要性	罪を犯したという意識	アッラーの「赦す御方」という属性について知り、諦めず悔悟する	39章53節 12章98節 、28章16節 、39章53節 3章135節 4章110節 4章31節 4章64節 20章82節 28章16節 38章25節 5章73～74節		ムハンマド
64	**p.108-109　「すべてのことは神慮と運命による」**	天命への満足	（天命への疑問）	「すべてのことは神慮と天命による」ということの意味を知る	57章22節 54章49節 2章155節 2章216節	1	ムハンマド アブー・フライラ イブン・タイミーヤ
65	**p.109-111　「安楽を望みなさい」**	困難の後に安楽はある 今日を全力で生きよ	苦境の中で前向きな展望を持てない 不安、苦悩	困難の後に安楽があることを知り、苦しい時こそ期待する	11章81節 65章2節 65章5節 65章4節 12章110節 94章5～6節 65章1節 2章214節 7章56節	5	ティルミズィー
66	**p.111　「小休止」**	「ラー・タフザン」の理由	悲しみ、悲嘆、絶望 不安、苦悩	悲観的にならない フズンを放置しない 礼拝する アッラーの善美な創造に喜ぶ 無い物よりある物に目を向ける			※ラー・タフザンで始まる5段落
67	**p.112　「いつも赦しを請いなさい」**	悔悟（タウバ）の重要性	不安、困窮	いつでもアッラーに赦しを請う	71章10～12節 11章3節		ブハーリー ※最後に「サイイド・アル＝イスティグファール」と呼ばれる、多くのムスリムが暗記するドゥアー紹介
68	**p.112-113　「いつでもアッラーの御名を唱えなさい」**	祈りの効用	-	他に何も出来なくてもアッラーを唱念する	13章28節 2章152節 33章35節 33章41～42節 63章9節 18章24節 52章48 ～49節 8章45節		

説話通し番号	掲載頁とタイトル ※序文１～２は頁数が印字されていないが訳者が数えて記載	テーマ	フズンの具体例	フズンの対処法 ※義務の礼拝（サラート）=「礼拝」、アッラーの御名を唱念=「ズィクル」、クルアーンを読む=「読誦」	引用章句 ※複数の章句で繰り返されるフレーズの場合「他」と記載	詩の引用数	人名または特定の集団／※印以降は備考
69	**p.113　「アッラーの情け深い御恵みに決して絶望してはならない」**	アッラーへの希望	絶望	アッラーについて善い考えを抱く	12章87節 12章110節 21章88節 33章10～11節		※ほぼ章句の引用のみ
70	**p.113-114　「あなたに危害を加える人を許しなさい」**	他者への寛容	憎悪による復讐、怒り	怒りを抑えて他者に寛容になる 道理を勧める 無知の者から遠ざかる 善行で悪を追い払う	3章134節 7章199節 41章34節		
71	**p.114　「あなたにはたくさんの恩恵が与えられている」**	恩恵の認識	無い物ねだり	無い物よりある物に目を向ける たくさん与えられていることを思い出し感謝する	14章34節 、16章18節 31章21節 16章53節 90章8～10節		
72	**p.114-115　「現世はフズンに値しない」**	人生の意味 現世に固執しない	地位、仕事、子孫、財産、名声、家に関する不安	些細なことを気にしない 不安は最後の審判についてだけにする 自分のことばかり考えない	69章18節 3章154節 9章81節 9章49節 9章49節		ムハンマド
73	**p.115-116　「ラー・タフザン。不安を追い払え。」**	今日を全力で生きよ	不安、苦悩、心痛、空虚、デマ、憂慮	心配しない 、焦らない 1秒も無駄にせず有益に時間を使う			※6行だけの短い説話
74	**p.116　「主からの報奨を求めなさい」**	他者からの自立 アッラーによる同伴	他者からの見返りが無い	他者ではなくアッラーの為に何事も誠実に行う アッラーだけはすべてをご存知だと知る	48章29節 26章109, 127, 145, 164, 180節 、38章86節 34章47節 92章19節 76章10節	1	預言者たち ウマル
75	**p.117　「非難者の非難と批判者の批判」**	他者からの自立	非難、批判、中傷	他者からの批判などの言葉はあなたを害さないと知る アッラーに託す	3章111節 16章127節 、27章70節 33章48節 33章69節	1	ムハンマド ※ほぼ章句と使徒ハディースの引用
76	**p.117　「取り分の少なさにラー・タフザン。。少なさには平安が伴うから。」**	恩恵の認識	困窮への不安	無い物よりある物に目を向ける 禁欲は癒しであると知る	19章40節	2	シャーフィイー
77	**p.118「予測にはラー・タフザン」**	悪い予測の危険 アッラーへの依拠	悪い予測	予測の大半は実現しないと知る アッラーに委ねる	40章44～45節		※旧約聖書
78	**p.118-120　「嫉妬深い虚偽の徒による批判」**	他者からの自立 忍耐の効用	嫉妬 批判	批判や嫉妬に対して忍耐したらその分貰える報奨を期待する 批判と価値は比例すると知る 中傷には反論せず沈黙する	104章1～4節	9	ズハイル モーセ ムハンマド 西洋のある文学者
79	**p.120-121　「小休止」**	「ラー・タフザン」の理由 忍耐の効用 天命の受容	病気、問題、罪、債務、囚人、喪失、反抗、貧困	しばらく忍耐してアッラーに期待する			アリー・イブン・ジブラ ※ラー・タフザンで始まる4段落と1つの詩
80	**p.121　「アッラーがあなたのために選んだものを選びなさい」**	天命の受容	-	アッラーの決定に身を委ねる 貧しければ耐え豊かになれば感謝する		1	
81	**p.121-123　「人の行いを監視してはいけない」**	他者からの自立	他者との比較	他者に無関心になる アッラーに関心を向ける	57章13節 6章94節 33章22節 33章12節	4	バッシャール（詩人） イブラーヒーム・イブン・アドハム イブン・タイミーヤ ムハンマド ホスロー
82	**p.123-125　「人に親切にしなさい」**	他者への親切	他者の困窮に無頓着	他者に食料や服を与る 他者のために祈る 病人を見舞う 他者の苦悩を晴らす	59章9節	1	犬に水を与えたために楽園に入った娼婦 ムハンマド ハーティム ウルワ・イブン・ヒザーム イブン・アル＝ムバーラク

付録７：フズンについて詳しい説話の例

「フズンはイスラーム法の求めるものでも目的でもない」（82～85 頁）全訳

フズンとは禁じられたものである。至高なる御方は次のようにおっしゃった。
《それで気力を失ったり、また悲しんだりしてはならない。》（3 章 139 節）

別の状況においては、次のようにおっしゃった。
《彼ら（それら）について、ラー・タフザン》（15 章 88 節、16 章 127 節、27 章 70 節）

また、《ラー・タフザン。アッラーは私たちと共におられる。》（9 章 40 節）ともおっしゃったし、《彼らには、恐れもなく憂いもない。》（2 章 38 節、5 章 69 節、6 章 48 節、7 章 35 節、46 章 13 節） という言葉の通り、フズンは否定されている。フズンとは意欲というたいまつの鎮火、熱意の核の消滅、精神の冷えである。そしてそれは、生きた身体を麻痺させる。

そこには、次のことが秘められている。つまり、フズンとは、何かを妨げるものであり、何かを促すものではない。心を益することはない。悪魔が愛してやまないことは、アッラーの下僕を悲しませ、その歩みを止めさせ、脱力させることである。至高なる御方は言う。
《秘密の相談は、悪魔による（示唆）だけで、信仰する者たちを悲嘆させるためのもの。》（58 章 10 節）

また、預言者〈彼の上にアッラーの祝福と平安がありますように〉は言った。

「3 人でいる時に、2 人だけが耳打ちし合ってはならない。もう一人の人を悲しませることになるから。」

また、信者のフズンとは、（アッラーから）求められているものではなく、望ましいものではない。傷は精神をも蝕む。ムスリムに求められているものとは、フズンを追い払い、フズンに降参せず、フズンに反論し、フズンに応戦し、抵抗し、イスラームにおいて正当なあらゆる手段でそれに立ち向かうことである。

フズンは求められていない。定めではなく、有益なことはない。預言者〈彼の上にアッラーの祝福と平安がありますように〉は、フズンからの守護を求めて言った。

「アッラーよ、私は不安やフズンからの守護を求めます。」

つまり、フズンは不安と結びついているのである。それら 2 つの違いとは、心に忌むべきものが生じたとして、それが未来に関するものなら不安がもたらされ、過去に関するものならフズンがもたらされるということである。両者とも、前向きになろうとする心のエネルギーを弱めるものである。

フズンは人生を濁らせ、生活を台無しにし、魂の毒になる。フズンは物憂い、苦しみ、戸惑いを引き起こす。美しいものを目の前にしながらも、黒い毒が蝕んで、衰えさせる。そして、善を前にして沈黙し、喜びを鎮火し、災いと歎きと痛みの杯をすする。

しかし現実には、フズンが降りかかることが避けられないこともある。天国の民が、楽園へ入る際に言っている。

《アッラーを讃えます。私たちから（凡て）の悲しみ(ḥazan)を取り除いて下された御方。》（35 章 34 節）

この節は、彼らも現世においてはフズンに蝕まれていたということを示している。有無を言わせず襲い掛かる、一般的に知られたこのような災厄は、彼らをも同様に襲っていたのである。したがって、フズンへの精神的な対処法や進むべき道を持たなければ、その人はフズンの襲撃に身を委ねることしかできない。そこで下僕らは、フズンが発生したら、祈りの言葉や実践的な手段で抵抗しなければならない。それらはフズンの撃退を保証するものである。なぜならフズンは、襲い来る苦難の一種なのであるから。

事実、至高なる御方は言う。

《またあなたに（戦のための）乗り物を求めて来たとき、あなたが「私にはあなたがたに提供する乗り物がない」と告げると、両目に涙をたたえて（馬などを購入する）資金のないことを悲しんで帰っていく人びと（も非難される筋はない）。》（9 章 92 節）

彼らが称賛されたのは、フズンを感じたからではなく、そのフズンの理由が彼らの信仰心の強さゆえのものであったからである。これは、金銭的な欠如ゆえに使徒ムハンマド〈彼の上にアッラーの祝福と平安がありますように〉の戦いに参戦しない場合である。この聖句には、参戦できないことに悲しむどころかむしろ心から喜んでいる偽善者への示唆がある。

フズンが称賛されることがあるとすれば、それは撃退された後である。―フズンとは、敬虔な行為の逸失か抵抗を引き起こすものである。―すなわち、下僕らのフズンとは、主と共にあることへの怠惰であり、その人の人生、導きの受け入れ、光や成就の現れであるような主の、傍にいることへの諦めである。

正伝の中で彼〈彼の上にアッラーの祝福と平安がありますように〉は言う。

「アッラーがその人の罪を許してくださるためのもののほかに、信者を不安や苦難やフズンで襲うものは存在しない。」

このことはつまり、下僕らを襲うフズンとはすべて、アッラーによるものであるということを示している。フズンは、求めたり望んだりすべきものではない。また、下僕にフズンが要求されたり、呼びかけられたりしているわけでも、それが崇拝行為であると見做されているわけでもない。立法者 が、悲しむよう促したり命じたり望んだりしてもいるわけでもないし、法に定めてもいない。仮にそうだとすれば、使徒〈彼の上にアッラーの祝福と平安がありますように〉は、彼の人生を数々のフズンによって引き裂き、不安によって放棄していたであろう。そうだとすれば、一体どうして彼の胸は開かれ、顔は微笑み、心は満たされ、喜びを絶やさなかったのだろうか？！

＊＊（筆者注：ここから暫く、「信憑性のない言説」の紹介と注意喚起）

ヒンド・イブン・アビー・ハーラのハディースによると、預言者ムハンマド〈彼の上にアッラーの祝福と平安がありますように〉の様子は「次から次へと悲しもうとする人であった」とのことであるが、これは正確なハディースではない。このハディースの伝承経路にはよく知られていない人物の名前がある。また、預言者の実際の様子とも一致しない。

一体どうして彼が次から次へと悲しもうとするだろうか。アッラーは彼を現世のフズンやその原因となるものから守ってくださった。また、アッラーは彼に、不信心者に対して悲しむことを禁じ、彼のこれまでとこれからの罪をお赦しくださった というのに。それなのにどこからフズンがやって来くるのか。しかも、それが彼の心にどうして到達し得るだろうか。どんな道を通れば、アッラーの唱念に満ち、高潔で肥沃で、神聖な導きに溢れ、アッラーへの誓いによって安寧を保ち、アッラーの判断と行いに満足している彼の精神に、フズンが流れ着くというのか。むしろ彼はいつも喜びを胸に抱き、よく笑う人であった。彼の特徴として「笑う人・殺す人」と言われる通りであり、アッラーの祝福と祈りは彼の上にある。

彼の身に起こったことに踏む込み、彼の生活の隅々まで調べ、日々の出来事を暴いた人であれば、彼が無駄なことを徹底して除去し、心配や不安、苦悩やフズンに対抗する人であったことを知っているはずである。また彼の精神は、曖昧や疑念、多神崇拝、困惑や動揺による支配から自由であり、その精神は破滅を促すものから救済されていたということを。そうだとすると、アッラーはどれほどの御恵みを人間のためにお持ちであろうか。

また、「実にアッラーは、悲しむ心のすべてを愛してくださる」という伝承については、伝承経路が不明であり、正伝かどうか分からない。しかし、このような伝承が、どうして正しいものか。イスラームとその法において伝えられているのは、それとは正反対のことである。もし正しく伝えられたとしたら、フズンとは災いの中の災いであり、アッラーはそれによって彼の下僕たちを試している。そして試された下僕がそこで忍耐すると、アッラーは苦難に対してなされる忍耐を愛されるということであろう。フズンを称揚、絶賛し、神の命じた法規に結びつけ、またそれを賞賛した者たちがいたが、それは間違いであった。それどころか、フズンについては禁じられてしかいないのであり、アッラーの命令は逆である。つまり、至高なるアッラーの慈悲や徳と、彼が預言者ムハンマド〈彼の上にアッラーの祝福と平安がありますように〉に下した啓示について喜ぶこと、また、アッラーの導きを嬉しく思う気持ち、正しき者たちの心に天から降された、この祝福された善によって胸を安らげることこそが、アッラーから命じられているのである。

また、「アッラーは愛する下僕の心にフズンを齎し、忌み嫌う下僕の心に喜びの笛を与える」という別の伝承は、イスラーイーリーであり、これはトーラーに載っているらしい。ただし意味としては正しく、すなわち、信じる者は自らの罪を悲しむのであり、無頓着な遊び人や喜んで歌ってばかりの者は恥知らずである。

正しき者たちの心が壊れるのは、彼らが善きものを失った時である。そんな時、高みを目指す道から外れ、悪を犯してしまうこともある。しかし、反逆者たちのフズンは別である。それは現世の逸失や現世における欲望や快楽、儲けに関するものである。彼らにとっては、不安や苦悩やフズンも、現世的なものである。それらは現世のためにあり、現世の道の上にあるだけのものなのである。

また、「イスラエルの」預言者（ヤアコーブ）についての至高なる御方の御言葉について。

《かれ（父）の両目は悲嘆の余り白くなり、物思いに沈んだ。》（12 章 84 節）

これは、愛する息子を失った彼の悲惨な状態を伝えるものである。実にアッラーは、彼ら

2 人を引き離すことによって、試したのである。このような直接的な物語は、読者に対して同様のことを行うための自由裁量権を与えたり、命じたり、勧めたりするものではない。むしろ私たちは、フズンからの保護をアッラーに求めるように命じられているのである。つまりフズンとは、重い暗雲であり、うずくまった長い闇夜であり、最高の地位へと歩む道における障害物なのである。

行いを重視する種類のウラマーの見解は、現世のフズンは賞賛されるものではないということで一致しているが、ジャブリーヤと呼ばれる宗派に属するアブー・ウスマーンだけは別である。彼は、「フズンとは、アッラーへの不服従を引き起こさない限り、すべての側面において美徳であり、信者の善行を増大させるものである」、「なぜならフズンはあなたに特別割り当てられたものでも試練でもあり得るから」と言った。

また、フズンは病や不安や苦悩の形をして現れるが、それは間違いなくアッラーからの試練であると言われている。フズンは、行く手を阻む敵からもたらされるものではない。

＊＊（筆者注：以上、「信憑性のない言説」の紹介と注意喚起）

あなたは、喜びを手に入れ、胸を開くことを望み、また、好ましい人生や満ち足りた暮らしや、純粋な理性、広大な精神を、アッラーに求めなければならない。それらは、現世で得られる恩恵である。「現世にも楽園は存在し、そこに入らない者は来世でも楽園に入ることはできない」 と言う人もいるほどである。

アッラーは、真実の光で私たちの胸を開き、私たちの心をまっすぐな彼の道へと導き、困窮した人生から私たちを守ってくださる、唯一の権威であられる。

付録８：『人生を革新せよ』序文の全訳

イスラームに無知な人々や、イスラーム思想を未だ熟知しない人々に、イスラームの第一の本質に目を向けてほしいと願う。それは、フィトラの宗教（dīn; ディーン）である。

そこから学ぶべきことは、日常の中にあるあらゆる事柄の多様性である。それは、健全な本質と正しい思考への誘いである。その根底に広がる教え（taujīhāt; ガイド）は、精神が完全なものを探究でき、またそれを確信することによって心を癒せるような、喜ばしい自由な雰囲気のものである。

私は、埋没したイスラームの遺産と、心理・社会・政治の大半の領域における、殆どの自由主義的思想家たちが成し遂げたものとの共通点を明らかにするという、長い道のりに魅了されてしまった。そして、経験から得られる教訓と天からの啓示とに通じる、真実を示唆する共通点を数え上げた。

まさに、私が 1 つの問いを投げかけた 2 つのものへの正解が 1 つであるように、正しい人間性の論理―善なる方向へ軌道修正するもの―は、天からの徴（āya; アッラーの教え、印、奇跡）の論理と同一である。それは、すべての人間を真っ直ぐな道へ導くものである。

おそらく、私のイスラームへの敬意とその持続は、理性的なフィトラとの調和によって、自ら体得したものに帰される。幽玄界と現象界に精通する御方からもたらされる宗教(dīn)を差し置いて、アッラーとの、そして人々との関係構築のための最善のものを作り出すことは、私にも誰にも不可能である。

読者諸君は、この主張について疑い、超保守派の男の極端な視点と見做すであろう。しかし、私にも、読者の目の前に様々な比較を提示する権利がある。その後に何を思うかは、各人の判断に任せよう。

フィトラという言葉は、様々な側面を持つ広い概念である。私のフィトラとあなたのフィトラとは、同一のものに対する判断を異にするかもしれない。あなたが讃美するものを、私は非難するかもしれない。また、あなたは極右に、私は極左に、傾くかもしれない。

それでは、このような危険な食い違いを禁じる規範はあるだろうか。

答えは、フィトラという言葉には健全なフィトラ以外の意味はないということである。理

由はどうであれ「自然(ṭabī‘a)」に欠陥があれば、それは自然とは見做されないのである。

胎児を例に考えよう。母親の腹の中から、健全な身体や感情のすべての器官を持って出てくることが想定されている。

しかし、もし親族のうちの誰かしらの疾病が原因となり、盲目で生まれてきたとしたら、五体満足で生まれるべきという「自然」に対して、異常な現象であると見做される。

したがって、視力があることを自然と見做し、その考えに基づいて類推し、それ（その自然）を妨げるものを拒む人にとっては、頷けるものではない。

動物界で言われていることは、植物界でも同様である。果実は無事に収穫されるものと見做されているが、害虫による欠陥はどうしようもない。

農民は種を精選し、彼らの苗木を、アッラーが望んだ通りの清らかな美しい形で収穫するまで手を尽くす。

フィトラの偉大さと壮麗さを妨げるすべての不具合は、除去され滅ぼされるべき異常であり、認められたり隠されたりするべきものではない。

人間社会はこのように前進しなければならない。つまり、心と理性が健康である者や、バランスの取れた性格、成熟した気質を持つ人々だけが耳を傾けられるべきであり、模倣されるべきである。

一方で、病んでいる者、歪んでいる者、混乱した思考や疲弊した性格の持ち主もいる。このような人々は、植物界における傷んだ果実、もしくは動物界における奇形児のようであり、健全なフィトラの例にはならない。彼らの知恵や意見を頼るわけにはいかないのである。しかし彼らは、その大胆さが度を越すと、それら（自らの知恵や意見）を、自然(ṭabī‘a)の叫びやフィトラの論理であると主張するのである！

イスラームの預言者は、正義（birr; 真実、善行）について質問する者に、「自らの心に法判断を求めよ」とおっしゃった。この回答は、殺人を犯し、人権を強奪するような犯罪者への贈り物ではない。しかし、そう思い込んで自らの心を大罪へと開いていく者の、なんと多いことか。

預言者はこの高貴な回答を、小さな罪を認識して悩む者や、健全なフィトラと澄んだ心で善を愛する者に贈ったのである。寛容な預言者は、質問し法判断を求めることの苦労からこの男を解放したいと望んだ。預言者は、善悪の判断が難しいあらゆる事柄に対する理性的な導きを求める心に向けて、返答したのである。これによって、たとえ回答者が大勢いても（筆者注：1 つの事柄の善悪について様々に異なる意見が存在しても）、人は自らの心の法判断によって安心を得ることができる。

これは、大きな心の持ち主についての例である。そのような人々は、世界の均衡を保つ人々であり、その灯台は導きの光である。

時代を超えた文化遺産や東西の様々な文明を見ると、このような洗練されたフィトラの持ち主に気付く。彼らは、圧倒的な叡智と貴重な忠告を発信し、また、状況が歪んだなら修正のために、誤りが拡張すれば収束のために尽力する。

誓って言うが、このような人々のいない人生は無駄である。流血と人々の屈辱を伴う政治やその指導者の年代記を書く代わりに、これらの人々の年代記を書くならば、それは世界にとってどれほど価値のあることか。

＊＊＊

私たちは、人種や言語を問わず、このような健全なフィトラの持ち主に目を向ける。それは、有益なことを学ぶためである。一方で、彼らの仲間入りをしようとしているような、雇われ教養人、偏った考えのジャーナリスト、また、腐敗や戯れへの悪徳な煽動者にも目を向ける。これは、私たち自身や私たちの将来のために警戒するためである。

魂から、または身体から、敬虔さや美徳という服を脱がせようと喧伝する人が、巷に増えてしまった。しかもそれは、自然(ṭabīʻa)へ帰るとか、フィトラを伴う進歩などの名目で行われている。

しかし実のところ、これらの人々が民衆の間で果たしている役割は、果実を傷ませ肉体を病ませるための、フィトラに巣食うバクテリアの役割である。つまり彼らは、正しい自然(ṭabīʻa)や健全なフィトラにとって危険な存在である。

＊＊＊

真実を認識するための健全なフィトラの役割について説明したなら、もう 1 つ指摘しておかなければならない。それは、啓典において宗教的逸脱(bid‘a)を行う者の多くは、その本性(ṭabī‘a)が錯乱し、フィトラが病んでいる場合、（訳者補足；クルアーンやハディースを暗記したとしても）本人にも周囲の人々にも少しも役立たないということである。

盲人にとって拡大鏡や望遠鏡が役立たないのと同じである。

煌めく理性的な視覚の欠如は、真実の理解を欠く手強い障壁である。人々の理解促進のために指導しようなど、もってのほかである。

諸宗教の病は、元はと言えば、多くの宗教人(rijāl al-dīn)による理解の欠如のせいで生じたものである。これは、戦場で胸に疾患を抱える人が襲撃にも逃亡にも適さないことと同様である。

私は、預言者たちの遺産（筆者注：聖典、スンナ、シャリーアなど）にあまり依拠せずに繁栄を手にした人々に出会った。彼らが暗記している啓示はほんの僅かである。それにもかかわらず、フィトラの純粋さが導きとなったのである。それは、アッラーの認識や、アッラーに向けて行うべき義務や、人がその土地で慎み深く敬虔に生きるために為すべきことについて、迷誤とは無縁のものであった。

確かに、これらの人々は、啓示された宗教的法規を詳細に履行してはいない。彼らの言い分は、義務を履行する機会に恵まれなかったということである。つまり、アッラーからのメッセージは、彼らに受容や入信を駆り立てるような見せ方にはなっていないらしい。

しかし、もしかすると、これらの人々の方が、アッラーの導きを完全な形で提供された人々よりも善き現在を生きており、善き結末が望まれるかもしれない。つまり、啓示によって導かれていながら、自らを高めず、むしろ貶めている人々がいるのである。

歴史には「宗教人」と呼ばれる人々の多くの敗北が刻まれてきた。

そしてこれを、一部の愚か者は、宗教(dīn)自体の惨劇に書き換えるが、それは忌まわしい不義である。偽りの敬虔さを持つような人々の敗北は、本当の意味で、人間性のフィトラにとって、また、無知、頑固、偽善に抗う自然(ṭabī‘a)にとっての、勝利なのである。

この勝利は、アッラーからもたらされた通りに教え(dīn)を理解するための前段階となるべ

きであり、愚かな売り手によって汚された後に放棄すべきではない。

宗教(dīn)には、外見、感情、割合、コントラスト（明るさ）などの整合性が取れた、調和の絵画がある。頭が高い位置にはっきりと描かれ、感覚も四肢も適所に収まり、はみ出すことはない。

健全なフィトラの持ち主だけが、このような明白な方法によって、宗教(dīn)のイメージを自らの精神に定着させることができる。

視覚の揺らぎや味覚の悪化に伴うものとして、宗教(dīn)をごちゃ混ぜにして歪曲して提示する人に出会うこともあるだろう。まるで、足は頭の横にあり、目は顔面の定位置にではなく手についているなど、感覚や四肢が所定の位置に無いようなものなのである[266]。

テクストのフィクフ（fiqh; 法規定）におけるこのようなカオスは、本来の場所から乖離させた啓典[267]の歪曲といった類のものだけではない。それは、ユダヤ教とキリスト教という 2 つの宗教を腐敗させた病なのである。

そしておそらく、病んだフィトラの持ち主による宗教の保護は私たちを麻痺させる。ゆえに、唯一の解決策は、健全なフィトラの持ち主がその義務を果たすために前進することである。この解決策によって、崇高な 2 つの効用が実現する。

第一に、このような純粋な人々は、アッラーがその下僕のために定めたことから利益を得る。理性はどれほど高度であっても、啓示を必要としないほどにはならない。同様に、賢者であっても知識の法則や認知の方法は必要である。

第二に、宗教の真実は、それを汚したり混乱させたりすることなく良く理解し提示する者

---

[266] これは優先順位、並べ方の話である。ムハンマド・アル＝ガザーリーは「優先順位のフィクフ」というイスラーム法学の一分野において、ユースフ・アル＝カラダーウィーに劣らぬ専門家として知られる人物である。

[267] al-kalim は啓典やその字句や正しい意味を意味する単語である。現代語辞書には掲載されていない場合もあるが、クルアーンには同じ意味では 3 回出ている。例えば、次の章句の下線部である。《ユダヤ人のある者は（啓典の）字句の位置を変えて、「私たちは聞いた、だが従わない」と言い、また「あなたがたは、聞かされないことを聞け」。またはその舌をゆがめて〔ラーイナー〕と言い、また宗教を中傷する。だがかれらがもし、「私たちは聞きます、そして従います」、「謹聴せよ」、また〔ウンズルナー〕と言うならば、かれらのために最もよく、また最も正しい。だがアッラーはかれらが不信心なために、見はなされた。それでも僅かの者しか信仰しない。》（4 章 46 節）

から利益を得る。宗教のフィクフという英知は、誰にでも与えられるものではない。ゆえに、特別な資質を持つ人々だけを受け入れよう。

＊＊＊

イスラームは、優れた研究や、そのための精神力または思考力において適切な人々を除き、特定の集団が独占的に教えたり説いたりするような宗教ではない。ゆえに、アズハルでは、ジャーナル創刊以来今日まで、編集委員には、例えアズハルの学者でなくとも、優れた人物を選出してきた。【脚注：2 名の先生を例として挙げるならば、ムハンマド・ファリード・ワジュディー、ムヒッブ・アッ＝ディーン・アル＝ハティーブがいる。】

宗教の真実についての良い想像―思い浮かぶままの想像―は、その想像に関連する誠実な行為を必ず伴う。ゆえに、人々の諸問題や諸病の治療ができるのは、自分自身の諸問題を解決した人物や、宗教に適応し自ら提示する真実によって欠点を治療した人物だけである。

その必要性については既に議論されており、「フィクフの担い手の多くは、法学者（faqīh；フィクフの専門家）ではないが、彼らは自分よりフィクフに詳しい人へそれを伝えていく」と言われる。

私は、「まさしく、それを使って利益を得て、それ自体からは利益を得ないような薬の運搬者は、実生活上で存在する」と指摘したい。

これに関して、実生活において医者が、「病原菌を運びながら、体内の複雑な環境のもとで、自らは病気にならないような人は存在する」と証言している。病原菌はその人を介して他の人々へと伝染病を届けている。それでいて、その人がそれによって他人を攻撃したような病原菌は、その人を攻撃することはなく、本人はいたって健康という場合がある。

微生物の運搬の話から分かる異常な状態を知りながら、あなたは、無知の者が知識を運搬し、愚者が知性を運搬することは認めないと言う。

既にクルアーンは、このような運搬するだけの家畜について、激しい言葉で非難している。《律法（守護）の責任を負わされて、その後それを果たさない者を譬えれば、書物を運ぶロバのようなものである。アッラーの印を嘘であるとする者も同様で、哀れむべきである。

本当にアッラーは悪い行いの者を御導きになられない。》（62 章 5 節）[268]

真理は、その運搬者が最初の違反者になったとしても、優れたモラルは決して損なわれないということである。これだけで、それを抑制し信頼を失わせるには十分な反証となる。

国際社会が制定した人権宣言[269]は、近年、皮肉と軽蔑で塗り固められた迷信へと変わり果てた。合意したはずの国々が無残にも破り捨てたからである。いや、「破る」と言える程に、受け入れてさえいなかった。受け取ろうと手を伸ばすことすら高慢な態度で拒み、その運命を砂塵へ投げ込むべく、足元に落下したまま放置したのである。

フィトラを伴う人間であれば「ハラールは明確で、ハラームも明確」[270]という真理が分かるはずである。

それを認識しながらも、ハラールを許さずハラームを禁じないなら、あるいは、美徳と悪徳との間や、正義と敵意との間の決定的な境界線において私たちを抑止しないなら、その認識には何の価値もない。

自らにフィクフを課さないフィクフの運搬者たちが、私たちを真実へ導くこともあるだろう。ただし彼らは、私たちの手を取り共にそこへ行くことはできない。むしろ、彼らが私たちに示す真実はすべて、とてもきついベルトで縛られている。ゆえに、善(al-khayr)の詳細や習得方法や習慣化が、善の概念やイメージを改良することはない。ただし、経験の長さや努力の結果に関わらず、自身を鍛える人々だけは別である。

そのような貨物列車や運搬用家畜の役割の担い手は、初めから礼儀や作法の領域から追放されている。

＊＊＊

多くの人はまだイスラームから離れている。なぜなら覆われた無知のせいで、イスラームの知の習得について知らないからである。したがって人々は、そこに道を求めず、そこに光を欲さずにいる。イスラームとは、ムハンマド・イブン・アブドゥッラーがフィトラの表面を磨き、その透明感を伝え、そこから離れるよう悪魔たちがそそのかした後も人々を連れ帰

---

[268] 筆者の知人のアラブ人曰く、子供がクルアーンの暗唱に精を出している一方で、生活態度がイスラームの根本から外れているような場合に親がこの聖句を引用して注意することも多い。
[269] これは、1948 年 12 月 10 日の第 3 回国際連合総会で採択された「世界人権宣言（Universal Declaration of Human Rights、略称：UDHR）」のことであると思われる。
[270] ティルミズィーの正伝 1205 番。

った先としての、フィトラである。

ムハンマド・イブン・アブドゥッラーは、この知的な指針をもって、ユダヤ人が信じなくなったムーサーを支持し、キリスト教徒がその教えに背いたイーサーを支持する。また、迷信や幻想を棄てる人や、明白な信仰心と正しい行為による光の上で至高なるアッラーへの歩みを決心した人を支持する。

イスラーム圏では、フィトラのもとで、従われる本があり、講じられる教訓があり、同時に、惰眠を貪る民衆がいる！

一方で、イスラーム圏外では、フィトラのもとで、鉱夫が深い砂漠で金を探し求めるように、フィトラの導きを探し求める人々がいる。彼らはもし何かを掘り当てたら、地位を高めて、その掘り出したものを活用する。

「人間には光の中で眠る人と、闇の中で覚醒する人との 2 種類が存在する」とは、本当に真実を言い当てている。

聖典クルアーンの光の無い地における人間性のフィトラの成果には、幅があり、価値観もそれぞれである。

純正なイスラームの知識があれば、イスラーム圏外における語られない教えと、ここイスラーム圏における語られる（明瞭な）教えとの類似に気付くことは難しくない。

もしくは、こちらにある、内容から切り離された題目と、あちらにある、題目を失った内容との類似とも言えよう。

実に、イスラームの庇護を受けた地域における思想的衰退は、苦悶を掻き立てる。同時に、その他の地域における理性的覚醒には、驚かされる。

私たちにとっての唯一の慰めと言えば、この覚醒は、イスラームがそれによって地位を高めたフィトラの、反響に過ぎないということである[271]。ムスリムたちが時代遅れになってい

[271] 近代西洋科学の発展の背景には、イスラーム文明の功績がある。古代ギリシア・ローマ文明で理論化された内容は、イスラーム文明において、医学を中心に実証的な発展を遂げた。そして、このようにイスラーム文明が当時高度に発展した要因は、当時の人々がフィトラに従ったためであるという考えが、一定数のアラブ人における共通認識である。ガザーリーはそれを踏

る最大の原因は、この純粋なフィトラを拒み、それに伴う歩みを弱めたことなのである。

この本では、私たちにもたらされたイスラームの教えと、教養や振る舞いにおいて西洋文明がたどり着いたものの内の最も誠実で清潔な部分との比較を行う。読者はその類似点に驚くどころか、むしろ、その一致に感嘆するであろう。

私は博学のデール・カーネギー氏の *How to Stop Worrying and Start Living*（邦題『道は開ける』）の、アブドゥ・アル＝ムヌイミ・アッ＝ザイヤーディー氏のアラビア語訳を読んですぐに、これをイスラームの原理に返そうと決心した。

その理由は、その著者がイスラームの教えを引用しているからではない。そうではなく、同書で示された、哲学者や教育者の発言に基づく調査から証明された本質的な内容と、一貫性のある個別的または一般的事例のためである。クルアーンの特定の章句や私たちの預言者についてのハディースが掲載されているわけではない。

その著者はイスラームを知らないのであり、もし知っていたなら、真実の証拠としてそれを引用するはずである。そうすれば、あらゆる根拠の何倍もの証明になるのであるから。

実に、健全なフィトラは苦難や試練の後にこの啓典で説かれる教訓を書き留めた。その後、いまから何世紀も前のことであるが、高貴な預言者であるアラブ人のムハンマド・イブン・アブドゥッラー〈彼の上にアッラーの祝福と平安あれ〉の舌によって、英知の新たなイメージがもたらされた。

それによって、経験から見出される啓示と、天から下される啓示とが合致したのである。

読者諸君は、これから私たちの示す言葉によって、そこに信憑性があるか、はたまた幻想に過ぎないかを、知ることになる。

この本の計画は、イスラームそれ自体を独自の 2 点から提示することである。第一に、クルアーンのテクスト自体に関して。第二に、アメリカ人のデール・カーネギー氏の文書、調査、証言といった諸言説に関してである。

したがって、学問的な比較は、必要に応じて、または副次的に行われる程度である。

まえ、現代の西洋社会の覚醒が、当時イスラーム文明の功績の影響下で生じているということをここで述べている。

それは、私が意識し、意図したことである。私は何よりもまずムスリムの著者である[272]。根幹にある純粋なイスラーム研究を通して、この宗教を信じてきた。あちこちからもたらされる人工または自然の証拠が無くとも、この世界がどれほどイスラームを必要とするかを知っている。

それから、外国語についての無知ゆえに、翻訳者たちに、彼らの習得している諸言語から私のために訳してもらったものに私は縛られている。

誰が知るものか。おそらく健全なフィトラの痕跡の内には他にも、称賛や絶賛に値するものはある。つまり、アッラーの宗教(dīn)と、とある個人または学派の成果との比較をする余地は無いが、イスラームが先行して示した根本原理の具体例であるがゆえに称賛に値するような努力が導かれたという場合は別である。至高なるアッラーの御言葉の中にも、あなたがいずれ真相を確かめるであろうと述べられている。

《われは、わが印が真理であることが、かれらに明白になるまで、(遠い) 空の彼方において、またかれら自身の中において (示す)。》(41 章 53 節[273])

＊＊＊

もう 1 つ伝えたい。人種主義的な熱狂は、私の血液の中で死に絶えた。なぜなら私はムスリムだからである。一方で、近頃私がアラブらしさやアラブ的な振る舞いに魅了されているのは、国際政治がその汚れた心の内に秘めたものによってアラブやアラブの言語を犠牲にしていることと、更に、イスラーム圏内でも国際政治への追従者や支持者をそのために利用していることに、気付いたためである。

この激論の衝動は隠せない。その痕跡として、著名な作家たちとその裏にある組織も知られている。彼らは、私たちを、感情的及び思想的な遺産から切り離し、更には私たちが自らの言語で書く文字からも切り離そうと考えている[274]。

---

[272] ムスリムであるウラマーによるイスラーム学という学問は、クルアーンの内容を真実と信じる彼らの信仰心を前提として成り立っている。一般的に、目視できるもののみを対象とするカント以降の近代西洋の学問とはこの点で相容れないが、ガザーリーがこの段落の最後に「人工または自然の証拠がなくとも」と述べるのは、このようなイスラーム学の前提ゆえである。

[273] 《われは、わが印が真理であることが、かれらに明白になるまで、(遠い) 空の彼方において、またかれら自身の中において (示す)。本当にあなたがたの主は、凡てのことの立証者であられる。そのことだけでも十分ではないか。》

[274] 当時のアラブ世界では、近代化の機運が高まる中、日本でも同様の動きがあったように、アラビア語をアルファベット表記またはアーンミーヤ表記にしようという動きがあった。例えば

これらの人々は、最も卑劣で生きた概念が含まれない（筆者注：無意味な文字の羅列である）、ジャーナリスト文学というジャンルを創り出した。

ゆえに、私は自分の本ではまずアラブの英知の再興を、それから、宗教的及び学問的な教養の文脈において興味深いものについて述べて読者を楽しませることを、切望してきた。

デール・カーネギーがその読者と共に純粋な(baḥt)アメリカの空気の中を生きていたなら、私が私の読者と共に純粋な(khāliṣ)アラブの空気の中に生きることは、私に課せられた義務の内であろう。そのようなアラブの空気から私が離れるのは、たまに人類に普遍的な比較を行う時だけで、それは特定の国籍とは関係がないのである。

最後に、アラブ諸国の上にある社会主義の雲を消すことは義務である。私はこの定められた研究に束縛され、その義務の遂行を断念できない。したがって、私が内面的な問題や倫理の病について扱うことや、色々な意味で私に関係する数々の多様な逸話や証拠を延々と述べることを、決して変に思ってはならない。

実に私は知的な満足感のために書いているのではない。蔓延した誤りと不当な状況を正すために書いていると考えてほしい。

右派や左派の組織にはこのような書籍を嫌ってその著者への災厄を願う人々がいることは承知である。私はアッカード[275]の言葉を笑いながら言おう。

これが、凄まじく聡明で偉大な心ゆえ人に憎まれる逸材について　　人々が知るところ

エジプトの文化大臣を務めたユースフ・アッ＝スィバーイー(Yūsuf al-Sibā‘ī, 1917-1978)はアーンミーヤの公的な使用を主張した。一定数の支持者を集めた一方で、彼のせいでアラブの教育水準が低下したという批判も存在し、後に暗殺された。他には、フランスで教育を受けたターハー・フサイン(Ṭāhā Ḥusayn, 1889-1973)は、帰国後にイスラーム批判を始め著作を通じてイスラーム的事実を否定した。彼は「アラブ文学の第一人者(‘amīd ‘adab al-‘Arabī)」と称される一方で、その実力を疑問視する人々からは、彼の名声の裏にある西洋列強の操作を疑う声もある。なお、同時代の高名な文学者としては、ムスタファー・サーディク・アッ＝ラーフィイー(Muṣṭafā Ṣādiq al-Rāfi‘ī, 1880-1937)や、アッバース・ムハンマド・アル＝アッカード（後述）が人気である。

[275] アッカード(‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād, 1889-1964)はエジプトのジャーナリスト、詩人、文学批評家であり、カイロのアラビア語アカデミーのメンバーでもある。また、イスラーム学もカバーする碩学としてもアラブ人の間で人気が高い。装飾が多く入り組んだ散文が有名である。1980 年代初めに彼の生涯を描く連続ドラマが放送されたことからも、大衆における彼の人気が垣間見られる。

彼は永遠に叫び続けるが　　悪人を喜ばせることも善人を満足させることもできない[276]

しかし補足して言おう。迷誤する人々を納得させないなら、正道を歩む人々は満足するはずである。

人々の間で孤独を感じた時は、人々の主へと避難する。

《主よ、英知を私に授け、正しい者たちの仲間に入れて下さい。私を後々の世まで真実を伝えた者として下さい。私を至福の園を継ぐ者にしてください》（26 章 83-85 節）[277]

ムハンマド・アル＝ガザーリー

[276] この詩が難解であったため慶應義塾大学訪問講師のアフマド・アル＝マンスール氏の知人である、サウジアラビア・リヤドのサウード国王大学言語学部教授のムハンマド・ファッジャール氏に質問した（2020 年 1 月 24 日）。後日受け取った回答曰く、難解であった al-qilā（憎悪）とは、ある人物の凄まじい聡明さを理由に周りの人々が抱く憎悪のことである。その他の語も含め、この詩の翻訳はファッジャール氏の解説に基づいて行ったものである。

[277] これは同章の 69 節から始まるイブラーヒームの発言である。

付録９：9 章 40 節の伝統的な争点

本編で扱った 10 冊の解釈書の 9 章 40 節に関する箇所同士を比較してみると、古典期から現代に至るまで一貫して解釈学上の争点として扱われているトピックが 2 つあるということが分かる。1 つ目は「安らぎは誰に下されたか」、2 つ目は「《御言葉》は主格か対格か」である。ここでは、その 2 点について、どのような議論が行われてきたのかを紹介する。

①安らぎは誰に下されたか

啓典解釈学における継続的な争点の 1 つ目は、ムハンマドがアブー・バクルに「ラー・タフザン」と言った直後の、《すると、アッラーは彼の上に彼の安らぎを下し (anzala Allāhu sakīnatahu ‘alayhi)》について、アッラーが安らぎを下した相手としての「彼」という人称代名詞が、2 人の内のどちらを指すのかという問題である。この争点について 10 人中 7 人の学者が言及している。

タバリーはこの争点に深入りせず、「至高なる御方は、アッラーは彼の使徒に、安心と静寂を与えたと言った。または、アブー・バクルに与えたとも言われる」と述べるに留まっている。

一方でラーズィーは、とりわけ熱心にこの点を論じる学者の内の 1 人である。「その人称代名詞が使徒を意味すると言う者は、次の側面を鑑みて根拠薄弱である」と、強い語調で述べ、3 つの根拠を提示する。第一に、アラビア語文法上、人称代名詞は最も近くに言及された者に帰属するということ。第二に、アブー・バクルにはフズンと恐怖(khawf)が生じていたが、ムハンマドはむしろ、クライシュ族への勝利をアッラーに約束されて安全を感じ、既に心に安らぎを得ていたということ。第三に、アラビア語で順序を表す接続詞 fa が用いられていることから、預言者の「ラー・タフザン」という発言後にアッラーが安らぎを与えたことは確実で、これは、安らぎが下されたことよりも、預言者が安らぎを得たことが先である証拠である。この 3 つを根拠として、「そうであるなら、この安らぎがアブー・バクルの心に生じたものであることは間違いない」と断言する。

クルトゥビー、イブン・カスィール、また、『ジャラーラーンの解釈書』のスユーティーは、ラーズィーと比べて分量は少ないが、2 つの見解の存在を認めた上で、各々の見解を示している。クルトゥビーは、中世のスーフィズム的思想家でありザーヒル学派法学者としても著名なイブン・アル＝アラビーの、「我々の学者は、その方が有力であろうと言った。なぜならアブー・バクルは、クライシュ族のせいで預言者の身を案じていたであろうから。ゆえにアッラーは安らぎを、預言者を安全にすることによって、アブー・バクルへ与えたのである。そして、彼の心は穏やかになり、彼の恐怖は消え、安全が生じた」という言葉を根拠に、アブー・バクル説を支持する。イブン・カスィールは、「イブン・アッバースなど曰く、「使徒は静寂を欠かないから」と言われたそうだが、これは、このような状況において特別

な静寂に更新されたことと矛盾しない」と述べ、安らぎはムハンマドへ下されたという説が最も有力であると言う。スユーティーは逆に、イブン・アッバースの説を支持し、「大半の解説学者もこの説を取る」と述べる。理由は、アブー・バクルが平静を欠く傍らで、ムハンマドはアッラーの赦しのもと出掛けた本人であり、身の安全を確信し、既に安らぎを抱いていたからであると言う。

サアディーは、「安定と安心、穏やかな静寂をその心に」と字義解釈を行うに留まり、「その心」が誰の心なのかは依然として不明である。10 人中、この件で見解を示さないのは彼とクトゥブの 2 人だけである。

リダーはアブー・バクル説を、圧倒的な分量の記述と共に支持している。リダーはまず、複数の著名な年代記の中で引用されているイブン・アッバースの言葉が、この安らぎはアブー・バクルに下されたことを示していることを挙げる。更に他の年代記からも引用して自らの議論を補強しながらムハンマドが安らぎを欠いていなかった点を理由として示す。また、複数の言語学者及び合理主義的な解釈学者が、当時ムハンマドには恐怖もフズンも生じていなかったことを既に論証したと述べる。

また、彼と同じくアブー・バクル説を支持する学者たちが主張する根拠の内、先述のラーズィーも挙げていた、「人称代名詞は原則として最も近い人物に帰属し、それはアブー・バクルである」という説を、「有力ではない」と言う。また、ムハンマド説を支持する学者たちが根拠として主張する、「預言者に安らぎが下されたからと言って、彼が恐れ、動揺し、不安がっていたとは限らない」という見解も「脆弱である」と言う。このように、安らぎがどちらに下されたかという結果だけでなく、その根拠の正当性を重視して合理的な判断を下す姿勢は、リダーの特徴と言えよう。結果が同じであるとしても、それを導出する論理に不備があればはっきりと指摘して切り捨て、合理的に説得力のある見解を提示することを重視する姿勢が、テクスト全体に顕著である。

リダー曰く、物事の順序を示す接続詞 fa が用いられているため、安らぎが下されたのはムハンマドの「ラー・タフザン」という発言より後であり、また、そこに因果関係がある。これに反論するウラマーの主張に対しては、イブン・アッバースの支持者が既に提示した返答を引用して論破する。また、複数の学者が引用する、「預言者はアブー・バクルに、「至高なるアッラーはあなたの上に、あなたの両手の上に、安らぎをもたらして下さいました」と言いました」というアナスからの伝承も、重要な根拠として提示している。この伝承を引用するのは今回の 10 人の内ではリダーのみである。

先人の見解や伝承を引用しながら議論を進めた上で、最終的にリダーが着目する点は、アブー・バクルによるムハンマドへの同伴の意義である。彼がヒジュラという重要な日に唯一人選ばれて同伴したことに言及した上で、「アブー・バクルが全信者の役割を体現したために、彼に安らぎが下された」と述べ、全信者が行うべきである預言者への奉仕という役割を彼が代表して担ったことを強調する。このように、安らぎが下された理由として、全信者の

あるべき姿について直接的に示唆を与えている。

一方で、ズハイリーは、安らぎはムハンマドに下されたという説を「最も一般的な説」として支持している。彼は、アブー・バクル説を支持する学者の主張を引用する。まず、イブン・アッバースなどの、「使徒のもとで、安らぎは弱まっていないから」という主張、次に、イブン・アル＝アラビーの、アブー・バクルはムハンマドの身を案じて恐れていたので、アッラーは、ムハンマドの保護によってアブー・バクルに安らぎをもたらしたという主張、最後に、ラーズィーの、人称代名詞は一番近くで述べられている人物に帰属するという主張である。その上でズハイリーは、「そのことと、このような状況で特別な安らぎへと更新されることは矛盾しない」と反論する。彼が強調するのは、ここでの安らぎが、「預言者であることの特殊性と維持を意味する」という点である。先述のイブン・カスィールの「特殊な静寂への更新」という見解と類似した新たな見解を提示している。

一方、サーブーニーはこの争点には深入りせず、「アッラーが静寂と安心を彼の使徒に与えた」と、理由を示さず論争の存在にすら言及せずに、ムハンマド説を支持している。

ここまでの結果をまとめると、この争点についての見解は、第一に、時代区分や神学派、法学派の違いという観点での一貫性は無く、個々の学者によって様々である。両方の説の支持者が共に「大半の学者の」または「一般的な」説としてそれぞれの見解を述べており、両者共に説得力のある論証がなされてきた歴史が存在することが分かる。それは同時に、明確な決着がつく兆しが無いということも示している。

第二に、解釈書の型という観点で考察すると、「伝承型」の学者は、ムハンマド説とアブー・バクル説で分かれているが、一方で、「見解型」のラーズィー、サアディー、リダー、クトゥブの中に、ムハンマド説をとる学者はいない。そもそもムハンマド説の理由まで論じているのは、イブン・カスィールとズハイリーの 2 人だけであることも明らかになった。

第三に、分量や語調に現れた熱量という観点から考察すると、この争点を特に熱心に論じているのは、アブー・バクル説をとるラーズィーとリダー、そして、ムハンマド説をとるズハイリーの 3 人である。自身の見解を論じているという意味では、イブン・アッバースに反論して「特別な静寂への更新」はあり得ると主張したイブン・カスィールも加えることができる。他には、クルトゥビーはイブン・アル＝アラビーを、スユーティーはイブン・アッバースを、それぞれに引用することによってアブー・バクル説をとる。残りの 4 人の学者は、理由に言及せずムハンマド説をとるタバリーとサーブーニー、どちらであるとも明示しないサアディー、このフレーズ自体に言及しないクトゥブである。

②《御言葉》は主格か対格か

啓典解釈学における継続的な争点の 2 つ目は、《アッラーの御言葉、それこそは至高である》という訳を先に載せた箇所について、《御言葉》を意味するアラビア語が主格（御言葉は(kalimatu)）か対格（御言葉を(kalimata)）かという議論である。というのも、その直前の

《信仰を拒む者たちの言葉を卑しめ給うた (ja‘ala kalimata alladhīna kafarū al-suflā)》の ja‘ala（〜を…にした）という動詞が、接続詞 wa で繋げられた次の文節である《アッラーの御言葉、それこそは至高である(wa kalimatu Allāhi hiya al-‘ulyā)》にも掛かっているという解釈は、文法上可能だからである。つまり、主格であれば先に述べた訳の通りの意味であるが、対格ならば、《アッラーの御言葉を高めた》という意味になるのである。

そして、現代のスンナ派イスラーム世界では、クルアーンには 10 通りの正当な読み方があるという見解の一致がある。いわゆる「正統十読誦」である。また、「否定の余地のない伝承経路の信憑性は認められないものの、一定の正当性が認められる読誦」として、「十四読誦」と呼ばれる分類も知られている[松山 2014: 671-673]。そして 9 章 40 節の《御言葉》について、大抵の場合は主格で読まれるものの、正統十読誦に含まれるヤアクーブ（821 年頃没）[278]の読み方と、十四読誦に含まれるハサン・アル＝バスリー（728 年頃没）[279]の読み方が、対格なのである。十四読誦の多様性に対しては一般的には議論の対象ではないが、解釈学者たちの間では、古典期から近現代に至るまで、様々な見解が提示されてきた。本稿で扱う学者の内、この争点に言及している 5 人全員が、一般的には主格で読むと述べた上で、その論拠を提示している。ちなみにイブン・カスィール、スユーティー、サアディー、サーブーニーは、この論点に何も言及せずに主格で解釈している。

まず、タバリーは、争点の存在には言及していない。彼の時期にまだ表立った議論が存在しなかった可能性もある。彼は主格であるという前提に立ち、「《アッラーの御言葉、それこそは至高である(wa kalimatu Allāhi hiya al-‘ulyā)》という御言葉は、主語と述語であり、《信仰を拒む者たちの言葉を卑しめ給うた》と繋がってはいない。なぜなら、もしそれらが繋がっているなら、（同格で）対格(kalimata)になるはずであるから」と述べているのである。

一方でラーズィーは、修辞法的な観点から、それが主格であることを明示する。彼はまず、アッバース朝期のアラビア語学者であり歴史家でもあるワーヒディーが主格で読むことを選択し、それが一般的な読み方であると言ったということを提示する。また、更に 2 世紀ほど前の同じくアッバース朝期のアラビア語学者ファッラーゥの、「対格の可能性もあるが、私はそれを好まない。なぜなら、対格にするなら kalimata Allāhi al-‘ulyā とする（筆者注：対応している前の文節と揃えて hiya という単語は入らない）方がより良いアラビア語である」という引用で自らの議論を補強する。

クルトゥビーも同様に、修辞法的な観点から、主格であることを明示する。ja‘ala と関連

---

[278] ヤアクーブ・ブン・イスハーク・イブン・ザイド・アル＝ハドラミー。バスラの読誦者で、預言者の孫弟子であるアブー・アル＝アシュアス（ヒジュラ暦 165 年没）、シハーブ・イブン・シャランカから読誦を学んだ[松山 2014: 674-675]。彼の読誦は正当性が承認され現在に至る「正統十読誦」の中の、イブン・アル＝ジャザリー（ヒジュラ暦 833 年没）によって追加された 3 つの読誦の内の 1 つである[松山 2014: 672]。

[279] 預言者ムハンマドの直弟子であり、第四代正統カリフであるアリーとも会っている[松山 2014: 672; 675]。

付けて対格で読んだ学者として先述のアアマシュとヤアクーブの名前を挙げつつも、その他の学者は「ここで一区切りという認識で、主格で読んだ」述べ、ラーズィーと同様にファッラーゥを引用する。その上で、もう一段階議論を展開する。先述の「対格にするなら kalimata Allāhi al-'ulyā とする方がより良いアラビア語である」というファッラーゥが示した理由に対して、アブー・ハーティムの、「それならば kalimatahu hiya al-'ulyā と（「アッラーの」という自明の語を「彼の」という意味の人称代名詞 hu に置き換えて）言われるべきである」という見解にも触れる。その上で、アブー・ハーティムに反論する形で、文脈的には自明であっても「アッラーの」という語をあえて明記することの利点を説明する。その際に彼は、8 世紀のペルシア出身の言語学者シーバワイヒの詩や、クルアーンの別の箇所（99 章 1〜2 節）を例示しながら、「これは曖昧さが無いので良い。むしろ、文法学者やアラビア語に長けた人々曰く、このように繰り返し述べることで、強調の効果が出せる」と述べて、この議論を締めくくっている。9 章 40 節への解釈の中に詩歌を挿入したのは今回扱った解釈書の中ではクルトゥビーとリダーだけである。

この争点に関しても特段厚い記述を行い、新規的な見解を提示するのはリダーである。彼は、両方の読み方の正当性を認めることから始める。そして、2 種類に込められた解釈を統合する 1 つのテーマを、この節に見出すのである。リダー曰く、まず、多くの人が主格で読む際の意図は、「何かがそうさせるものでも、計画や行動によってそうなるものでもなく、それ（アッラーの言葉）が本質的に高位に在り、崇高であることを証言するためである」。一方で、ヤアクーブのような高尚な学者が対格(kalimata)で読み、それが認められていることも事実である。この 2 種類の読み方で意図されていることを合わせると、それは、アッラーの言葉が本質的に崇高であることであり、また、アッラーの言葉に伴う義務を守る者たちを他者より高く位置付けることであると述べる。そして、《それで気力を失ったり、また絶望してはならない(lā taḥzanū)。あなたがたが信者ならば、必ず勝利を得るのである。》（3 章 139 節）という別の章句を引用して、信者の勝利がアッラーに約束されている点を強調する。

更に、信者の知識と行為によって、アッラーの言葉は明確になり、イスラームに反するあらゆる言葉に優る言葉となると言う。そして、この 9 章 40 節で示されているように、アッラーの意思を含意した言葉によって預言者の勝利と宗教の成就という「アッラーの摂理(sunna)」[280]が完遂されたなら、それは「創造の言葉」であると論じる。「創造の言葉」についてのリダーの説明によると、まず前提として、アッラーの意思や望みが関与しているものは即ち絶対的な存在物である。ゆえに、啓示を介して人々に知らされる内容が、「勝利」や

[280] 第 5 章の注で述べた通り、スンナとは慣行を意味する一般名詞であり、宗教的には一般的に、ムスリムが従うべき預言者の慣行を意味する。しかし、ここでのリダーによる用法は、神学的な専門用語としての用法である。《アッラーのスンナ》（35 章 43 節）とは、「創造における慣行の意味で、たとえば、太陽が毎日東から昇るのも文明が興亡するのもアッラーの慣行である」[小杉 2002: 550]と説明される。

「約束」を意味している場合、それは「意思(al-irāda)」というアッラーの属性の摂理に基づく、確実なものである[281]。また、「言葉(al-kalām)」というアッラーの属性に基づいて、それが人々に約束されている。すなわち、アッラー自身の意思である限り絶対的に存在する「創造の言葉」と、人々の存在が想定された「義務(taklīf)の言葉」という 2 つが、ここでは 1 つに統合されていると述べる。

一方でクトゥブは、先人たちの個人名を挙げることはしないが、「対格で読まれたこともあるが、主格で読む方が強い意味になる」と述べる。その理由は、主格なら「確定の意味を付与できる」からである。つまり、「特別な出来事に関連付けられずとも、アッラーの御言葉はその性質上、もとから崇高なものなのである」ということを表現できると述べる。

ズハイリーは、この中で唯一、対格の読み方を明確に否定している。彼は、「kalimata と語尾をファトハにして読まれることもあるが、蓋然性は低い。なぜならアッラーの御言葉は常に高尚であるためである。ゆえに、そうではなかったものが高められたのではないかという疑惑が無い限り、《wa ja'ala》によって対格になることはあり得ない。ゆえに、読み手は、それを主格化するべきである」と、主格で読むことを明確に推奨している。

ここまでの結果をまとめると、この争点に関しては、時代と共に議論が展開していく過程を見ることができる。古典期のラーズィー、クルトゥビーは、修辞法的観点から、対格にしても意味は通るものの、その場合アラビア語の文章としての完成度に疑問が残ることから、主格であろうと結論付けるまでである。しかし、近現代には、リダーが 2 つの読み方それぞれに、「創造の言葉」と「義務の言葉」という意図を見出し、それらがこの 1 節に統合されているという、独自の議論を展開した。その後、クトゥブは、アッラーの崇高さの確信と強調の意味を付与できるという理由を示した。ズハイリーの見解はその延長線上にある。その上で更に、対格で読むことと、アッラーの崇高さの恒常性への疑惑との関連を指摘し、主格で読むことを強く推奨するに至っている。

まとめ

10 人の解釈学者の内の多くが時代を超えて熱心に論じ続けているトピックとして、「安らぎは誰に下されたか」と、「《御言葉》は主格か対格か」という 2 点に着目した。

まず、安らぎについては、ムハンマドに下された説とアブー・バクルに下された説の双方に有力な論拠が認められていることが分かった。神学派や法学派や時代による傾向は見られず、近現代の解釈書においても双方の力強い主張は続いており、決着の兆しは見えない。ただし、安らぎがどちらに下されたにせよ、この議論の過程から、アブー・バクルがフズンを抱え、ムハンマドがフズンを穏やかに禁じ、アッラーのもとから安らぎが下され、2 人は

[281] リダーはその証拠として、《本当に現世の生活においてもわれは必ずわが使徒たちと信仰する者たちを助ける》（40 章 51 節）など。また、《かれの言葉は真実である》（6 章 73 節）、《アッラーは約束に背かれない》（22 章 47 節）という 3 節を引用する。

守られたという、短時間の中で起こった一連の出来事の中に見出し得る限り全ての要素に関して、精査され続けていることが分かった。

また、「《御言葉》は主格か対格か」に関しては、より明確に、時代と共に議論が変容していく様子が垣間見えた。古典期には修辞法的観点から主格が推奨されていたが、近現代には、2 つの読み方の意図を統合したリダーの解釈や、対格化をアッラーの崇高さの恒常性への疑惑と結びつけて否定したズハイリーの解釈など、顕著な新規性を含むものが現れた。主格・対格共に正統十読誦の範囲内であるにもかかわらず続けられているこの議論は、一見、正解が既に出ている問題に取り組み続けているようでもあり、些末なものに見えるかもしれない。しかし、啓典解釈学者らの間で時代を超えて知的遺産が引き継がれていることと、それだけでなく、新たな見解を探究する営みが今なお活き活きと行われていることにも注目できる。それは、解釈に白黒つけることだけが目的ではなく、その過程で、1 文字 1 文字、それどころか語尾の母音の 1 つにさえ込められている可能性のあるクルアーンのメッセージを探究することに意義を見出していればこそ可能なことである。

その中でも特に、2 種類の読み方が存在することから 1 つの章句に二重の意味が含意されているというリダーの解釈は少なくともこの 10 冊のなかでは斬新で、古典期の解釈書に親しんできた読者にとっては驚きもあったはずである。しかもそれを近代的・合理的に説く長文の連続で構成されたとりわけ難解なテクストには、当時の危機的なアラブ・イスラーム社会を牽引する意志に燃えたエリートたちの緊張感が垣間見られる。例えば、極端な比較ではあるが、過去の学者や伝承者らの見解や伝承を消失させることなく後世に書き残そうとするタバリーの、その意味では極めてシンプルな解釈書とは、まるで種類が異なる。このように、啓典解釈書は様々な形を取ってそれぞれの役割を果たしてきた。