

THE PSYCHOLOGY OF ISLAMIC MYSTICISM IN INDIA: THE CASE OF SHĀH WALĪ ALLĀH AL-DIHLAWĪ

石田友梨 YURI ISHIDA*

ABSTRACT

This study demonstrates the acceptance of Greek philosophy within Muslims, and the synthesis of Greek philosophy and Islamic mysticism from the psychological viewpoint of Islamic mysticism. In order to describe how Greek philosophy was inherited and how it has evolved in India, the furthest Islamic cultural area from the birthplace of Islam, this paper focuses on the psychological theory of Shāh Walī Allāh al-Dihlawī (1703–1762), a famous Muslim thinker in eighteenth century India.

Al-Dihlawī was a prolific writer who studied various fields. There are some books on him which look at the psychological theory of Islamic mysticism. However, this paper focuses on two books: *al-Qawl al-jamīl* and *al-Tafhīmāt al-ilāhīya*. *al-Qawl al-jamīl* is a beginner's guide to Islamic mysticism. In this book, al-Dihlawī introduces the psychological theory of his father 'Abd al-Raḥīm (1644/5–1719), who led him on the path of mysticism. Al-Dihlawī also refers to the theory of Aḥmad al-Sirhindī (1564–1624), known as the pioneer of Islamic reformism in India. In *al-Tafhīmāt al-ilāhīya*, al-Dihlawī explains the theory of Khwāja Khurd (1601–1663), 'Abd al-Raḥīm's master and a fellow disciple of al-Sirhindī in Islamic mysticism. His original psychological theory of al-Dihlawī is present in this book too. Analyzing these two books enables one to follow the evolution of psychological theory in India.

In Islamic mysticism, the soul or spirit is known as *laṭīfa* (subtle entity). Islamic mystics believe there are several *laṭīfas* (*laṭā'if*) and that these *laṭīfas* create class order and structure. For example, 'Abd al-Raḥīm showed al-Dihlawī the six layered circles of *laṭīfas*. According to the episode in the *al-Qawl al-jamīl*, 'Abd al-Raḥīm drew the circle of *qalb*, one of *laṭīfas*. Inside it, he drew another circle of *rūḥ*, and within it drew the innermost circle, *anā*. However, for al-Sirhindī, the six *laṭīfas* are *qalb*, *rūḥ*, *sirr*, *khafī*, *akhfā*, and *nafs*. Furthermore, each *laṭīfa* corresponds to a certain part of the body. In the theory of Khwāja Khurd, there are two *laṭīfas*: the apparent *laṭīfas* and the hidden *laṭīfas*. The apparent *laṭīfas* include *nafs*, *aql*, *sirr*, *qalb*, *rūḥ*, and the hidden *laṭīfas* consist of *khafī*, *anāniya kubrā*, *nūr*

* Osaka University of Economics and Law, Osaka, Japan

y-ishida@keiho-u.ac.jp

al-quḍḍ, *ḥajar al-baht*, and *dhāt*. The apparent *laṭīfas* and the hidden *laṭīfas* are connected by *akḥfā*. The lower levels of the apparent *laṭīfas* are attracted to certain parts of the body: *qalb* is drawn to the heart, *‘aql* is drawn to the brain, and *naḥs* is drawn to the liver. However, the mystics ascend from the level of the apparent *laṭīfas* to the hidden *laṭīfas* and finally reach the highest *laṭīfa*, *dhāt*. Against these three theories, al-Dihlawī proposes seven periods that correspond to a certain ability or *laṭīfa*. The first period is the period of the mineral; the second is the vegetable period that offers nutrition and growth; the third is the animal period that offers perception, sense, volition, and decision; the fourth is the period of Adam where language, *qalb*, *‘aql*, and *naḥs* are attained; the fifth is the Prophet Muḥammad’s period where *sirr* and *rūḥ* are attained; the sixth is the period of Ibn ‘Arabī (1165–1240) that gives *khafī*; the last and seventh period is the period of al-Dihlawī where *ḥajar al-baht* and *anā* are attained.

A comparison of these four theories shows that the differences among them are clarified despite their similarities in living time, place, and the mentoring relationship of Islamic mysticism. This article concludes with the following three points.

First, al-Dihlawī learned the theory of ‘Abd al-Raḥīm from his father during his teenage years; the description in the *al-Qawl al-jamīl* as well as his autobiography supports this fact. However, al-Dihlawī might not have been acquainted with al-Sirhindī or may not have even read his book because what al-Dihlawī explains as the theory of al-Sirhindī differs from what al-Sirhindī says in his work. In spite of the difference between the theories of ‘Abd al-Raḥīm and al-Sirhindī, al-Dihlawī neither explains the reason behind the division nor declares which theory he subscribes to; this might be because of the fact that *al-Qawl al-jamīl* is one of the earliest work of al-Dihlawī.

Second, Khwāja Khurd’s theory in *al-Taḥīmāt al-ilāhīya* might be arranged by al-Dihlawī because of the catechetical context: al-Dihlawī answers the questions from Khwāja Khurd the deceased. Their conversation is considered to be a kind of fantasy and may explain the difference between the theories of ‘Abd al-Raḥīm and Khwāja Khurd. It must be noted, however, that the two scholars are tied together by the master–disciple relationship.

Third, the psychological theory of al-Dihlawī seems be influenced by the Aristotelians. Al-Dihlawī’s experience of having studied abroad in Madina will be the key that has not been seen in the other three Indian Muslim scholars.

Keywords: Shāh Walī Allāh al-Dihlawī, Islamic mysticism, India, psychology, *laṭā’if*

1. はじめに

アラビア語で哲学を意味する「ファルサファ (falsafa)」が、ギリシア語の「フィロソフィア (φιλοσοφία)」に由来することからも明らかなように、イスラーム文化圏には、ギリシア哲学が継承されている。しかし、外来の学問であったことから、イスラームの宗教教義との調和が試みられた。この課題の克服に向けた努力が、イスラーム哲学の発展を促し、その成果の一部は中世ヨーロッパにももたらされた。

長らく定説では、イブン・ルシュド (Ibn Rushd, 1126–1198) 以降、イスラーム哲学は途絶えたとされてきた。しかし、イランを中心とする東方イスラーム文化圏においてファルサファは、「ヒクマ (ḥikma)」あるいは「イルファーン (‘irfān)」と名を変えて、現在でも命脈を保っているという事が見出され、認識が改められつつある。ヒクマやイルファーンにおいては、神秘主義的傾向が顕著となっている。

そこで本稿では、哲学と神秘主義に共通する議論のひとつである、靈魂論を取り上げたい。イスラーム神秘主義における靈魂論を事例とし、イスラームにおけるギリシア哲学の受容と、ギリシア哲学とイスラーム神秘主義の統合を示すことが、その目的である。また、18世紀インドの思想家シャー・ワリーウッラー・ディフラウィー (Shāh Walī Allāh al-Dihlawī, 1703–1762) の靈魂論に着目することにより、東方イスラーム文化圏のひとつであるインドにおいて、ギリシア哲学がどのように継承され、展開したのかについて、検証していきたい。

2. イスラーム神秘主義と靈魂論

イスラームの特徴として第一に思い浮かぶのは、聖典クルアーンに基づく神定法であるシャリーア (sharī‘) の伝統かもしれない。イスラームの神秘主義的側面は、度重なる批判を受けながら継承されてきた。クルアーンには、イスラームの開祖たる預言者ムハンマドの神秘体験が描写されており、そこに神秘主義の正統性を求める者もいる。シャリーアによってイスラームの外面が、神秘主義によってイスラームの内面が追究されてきた。

さて、何を「神秘主義」とするかを厳密に定義することは困難である。さしあたり本稿では、「神との合一を目指す修行と関連する知識体系全般」を指すものとする。神秘主義に該当するアラビア語は、「タサウウフ (taṣawwuf)」であり、神秘主義の修行者たちは、「スーフ

イー (ṣūfī) 」と呼ばれる。このスーフィーという言葉に由来するのが、英語でイスラーム神秘主義を意味する「スーフイズム (Sufism) 」である。イスラーム神秘主義、タサウウフ、スーフイズムは、ほぼ互換可能な単語として使用されている。なお、本稿が対象とするワリーウッラーは、スーフィーから派生した「スーフィーヤ (ṣūfīya) 」や、旅程を意味する「スルーク (sulūk) 」などの語を、神秘主義の意で用いている。

次に、イスラーム神秘主義における靈魂論の特徴について述べる。神秘主義において靈魂は、「微細なるもの」を意味する「ラティーファ (laṭīfa) 」と呼ばれている。さらに、靈魂にはいくつかの種類があるとされており、それらをまとめてラティーファの複数形である「ラターイフ (laṭā'if) 」と呼ぶこともある。靈魂の種類は、時代を経るにつれ増加していく傾向にあるが、代表的なラティーファは以下の4つである。すなわち、欲望などの低次な精神の働きを指す「ナフス (nafs) 」、アラビア語で「心臓」や「核心」を意味する「カルブ (qalb) 」、人間の肉体に生命を与える「ルーフ (rūḥ) 」、アラビア語で「秘密」や「神秘」を意味する「スイッル (sirr) 」である。ラティーファには序列がつけられ、修行の段階や身体との対応が論じられる¹。

3. ワリーウッラーの学問的遍歴

本節では、ワリーウッラーの靈魂論を考察するにあたり、彼の学問的遍歴を辿る。1703年デリーに生まれたワリーウッラーは、15歳の時に実父アブドゥッラヒーム (‘Abd al-Raḥīm, 1644/5–1719) より、神秘主義の手ほどきを受けた。ワリーウッラーの前半生が記録されたペルシア語の自伝『貧弱なる下僕の伝記における優雅なる部分 (al-Juz’ al-laṭīf fī tarjama al-‘abd al-ḍa’if) 』 (以下『部分』) では、以下のように述べられている。

〔誕生から〕15年目、父上と師弟の誓い (bay‘at) を交わした。スーフィーヤの修行 (ashghāl) 、とりわけナクシュバンディーヤ (Naqshbandīya) ²の師匠たち (mashāyikh) のものに没頭した。対面観

1 ラターイフを応用した議論の展開については、拙稿 (石田友梨「スーフイズムにおけるラターイフ (laṭā'if) 論の再定義」『イスラーム世界研究』4/1&2 (2011), 386–397) を参照されたし。

2 神秘主義の修行集団のひとつ。

想 (tawajjuh) ³、伝授 (talqīn) ⁴、タリーカ (tarīqa) ⁵の儀礼についての学習、スーフィーヤのヒルカ (khirqa) 〔と呼ばれる〕衣服⁶について、正しく執り行った [JL: 171] ⁷。

また、一般教養を学び終えたのも、この年のことであったと書かれている。伝承学 (‘ilm-i ḥadīth) 、クルアーン解釈学 (‘ilm-i tafsīr) 、法学 (‘ilm-i fiqh) 、法学原理 (uṣūl-i fiqh) 、論理学 (mantīq) 、神学 (kalām) 、スルーク、アッラーの美名とその特性についての章句 (khavāṣh asmā’ va āyāt) 、医学 (ṭibb) 、哲学 (ḥikmat) 、文法学 (naḥv) 、修辞学 (ma‘ānī) 、天文学 (hiy‘at) 、数学 (ḥisāb) のそれぞれについて、学んだ本の書名とその範囲が挙げられている。このうち、神秘主義にあたるスルークでは、『賢者たち (‘Awārif) 』⁸の一部と『ナクシュバンディーヤの書簡 (Risāla-yi Naqshbandīya) 』⁹の断片などを学んだとある [JL: 172] 。

そのわずか2年後、ワリーウッラーが17歳の時に、アブドゥッラヒームは病没する。死の床においてアブドゥッラヒームは、ワリーウッラーを後継者に指名した。その様子は、以下のとおりである。

小生の生涯の17年目、父が病気になった。〔父は〕まさにこの病のなかで、神の慈悲へと加わった (亡くなった) のである。〔父は〕死病のなか、師弟の誓いと精神的指導 (irshād) 〔を行なう〕許可を〔小生に〕与え、「この者 (ワリーウッラー) の手は、わが手のごとくである」という言葉を繰り返した [JL: 172–173] 。

父の死後、ワリーウッラーは12年ほど、墓参と独学の日々を過ごしていた。研鑽を積んだワリーウッラーは、学問の中心地ハラマイン (Ḥaramayn) ¹⁰を目指すことを決意する。ハラマインでは、アブー・ターヒル (Abū Ṭāhir, 1670–1733) をはじ

3 「師と弟子が向き合って精神集中すること」 (東長靖編著「タワჯۇフ」『アラビア文字で引くスーフイズム・グロッサリー』 (京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科附属イスラーム地域研究センター, 2011) , 15b) 。

4 「スーフイズムの知を受けること。転じて「入門、イニシエーション」」 (東長「タルキーン」『グロッサリー』, 14b–15a) 。

5 神秘主義の修行集団のことを、アラビア語で「道」を意味する「タリーカ」と呼ぶ。

6 神秘主義において、入門時や修了時などの各段階に応じ、師匠が弟子に授ける外套のこと。

7 引用文における [] は、原文にない筆者による補足を示す。() は文意を明確にするための言い換え、もしくは原語のローマ字転写を示す。アラビア語とペルシア語の転写法については、大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』 (岩波書店, 2002) に従う。

8 Shihāb al-Dīn Abū Ḥafṣ ‘Umar b. Muḥammad al-Suhrawardī (d. 1234) の著作 (M. M. H. Husain, “The Persian Autobiography of Shāh Waliullāh bin ‘Abd al-Raḥīm al-Dihlavī: Its English Translation and a List of His Works”, *Journal & Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, New series 8 (1912), 164, fn. 11) 。

9 バハーウッディーン・ナクシュバンド (後出) の言葉を集めた、Muḥammad b. Muḥammad Ḥāifz-i Bukhārī (d. 1419) の著作と推定される (Husain, “The Persian Autobiography”, 164, fn. 12) 。

10 アラビア語で「両聖都」の意味であり、アラビア半島に位置する2つの宗教都市マッカとマディーナのことを指す。

めとし、数人の師匠から伝承学を学んだ。さらに、アブー・ターヒルからは、「神秘主義のヒルカすべてを含む」[*JL*: 173] ヒルカが授けられた。

1732年7月、1年ほど滞在したハラマインに別れを告げ、ワリーウッラーは半年ほどかけて故郷へと戻った。その後、ワリーウッラーがインドの地を離れることはなかったようである。

4. ワリーウッラーの著作における霊魂論

本節は、ワリーウッラーの著作に基づきながら、彼の霊魂論を明らかにしていく¹¹。前節では、ワリーウッラーが父アブドゥッラヒームによって神秘主義に導かれ、留学先のハラマインではアブー・ターヒルに師事し、伝承学と神秘主義を修めたことを確認した。それでは、これらの人物たちから授けられた神秘主義の具体的な教えとは、どのようなものであったのだろうか。ワリーウッラーの著作から、その内容の一部を知ることができる。

神秘主義の霊魂論について、ワリーウッラーがアブドゥッラヒームから授けられた教えの内容は、『麗しき言葉 (*al-Qawl al-jamīl*)』(以下『言葉』)に記録されている。管見の及ぶ限り、アブー・ターヒルの霊魂論の教えが具体的に記された作品はない。しかし、ワリーウッラーの説教集『神的諸指示 (*al-Tafhīmāt al-ilāhīya*)』(以下『諸指示』)には、ワリーウッラー自身の霊魂論が述べられた箇所がある。アブドゥッラヒームの霊魂論と、ワリーウッラーの霊魂論を比較することで、アブー・ターヒルの霊魂論の教えと、ワリーウッラー独自の霊魂論の展開を明らかにすることができよう。それでは以下に、『言葉』と『諸指示』における霊魂論の記述を確認していく。

4-1. 『言葉』におけるアブドゥッラヒームの霊魂論

『言葉』は、ワリーウッラーの初期作品のひとつとされている¹²。このアラビ

11 ワリーウッラーの霊魂論に関しては、バルヨンやヘルマンセンによる先行研究がある (J. M. S. Baljon. *Religion and Thought of Shāh Walī Allāh 1703–1762* (Leiden: E. J. Brill, 1986); M. K. Hermansen. “Shah Wali Allah of Delhi’s Arrangement of the Subtle Spiritual Centers (*Laṭā’if*)”, *Studies in Islam* 19/3 (1982), 137–150; “Shah Wali Allah’s Theory of the Subtle Spiritual Centers (*Laṭā’if*): A Sufi Model of Personhood and Self-Transformation”, *Journal of Near Eastern studies* 47/1 (1988), 1–25)。

12 ハラマインからインドへ帰国する1732年以前か、帰国後すぐの1733年10–11月以前に書かれた作品とされている (M. Y. M. Siddiqui. *Shah Waliullah Dehlavi: An Introduction to His Illustrious Personality and Achievements* (Aligarh: Institute of Islamic Studies, Aligarh Muslim University, 2001), 19; S. A. A. Rizvi.

ア語作品は、カーディリーヤ、チシュティーヤ、ナクシュバンディーヤの3つのタリーカの特徴や修行法を紹介するものであり、それぞれのタリーカについてワリーウッラーが見聞きした内容が、そのまま記録されているようである。各タリーカについての記述には、著者であるワリーウッラーの批評がほとんど加えられていない。このため、ワリーウッラー自身の考えを窺い知ることは困難である。

さて、アブドゥッラヒームの霊魂論が紹介されているのは、ナクシュバンディーヤの修行法について書かれた一節においてである。

至高なるアッラーは、人間のなかに6つのラターイフを創造したことを知れ。…… [アブドゥッラヒームは] 円をひとつ描き、「これはカルブである」と言った。その円のなかに、もうひとつ円を [描き]、「これはルーフである」と言った。第六の円まで描くと、「これはアナー (*anā*)¹³である」と言った [*QJ*: 82]。

以上の記述より、アブドゥッラヒームが、同心円状の入れ子構造になった6層のラターイフを想定していたことが確認できる。最も外側の円はカルブと呼ばれ、そのひとつ内側の円はルーフと呼ばれている。ルーフのさらに内側にある3つの円に、どのラティーファが割り当てられているのかは不明であるが、最も内側の円はアナーと呼ばれている。

4-2. 『言葉』におけるスィルヒンディーの霊魂論

『言葉』では、ナクシュバンディーヤの霊魂論として、アフマド・スィルヒンディー (Aḥmad Sirhindī, 1564–1621) の霊魂論も紹介されている。スィルヒンディーは、自らを「改革者 (*mujaddid*)」と称し、ヒンドゥー教徒が多数を占めるインドにおいても、イスラーム法を厳格に施行することを求めた点で、ワリーウッラーの先達とみなされる人物である。神秘主義においては、主流となっていたイブン・アラビー (Ibn ‘Arabī, 1165–1240) の「存在一性論 (*waḥda al-wujūd*)」に対し、「目撃一性論 (*waḥda al-shuhūd*)」を唱えて批判したことで知られている。ワリーウッラーは、存在一性論と目撃一性論を調停したとされているが、霊魂論を対象とする本稿では、詳細に立ち入らないこととする。スィルヒンディーの霊魂論は、『言葉』において次のように説明されている。

Shāh Walī-Allāh and His Times: A Study of Eighteenth Century Islam, Politics and Society in India (Lahore: Suhail Academy, 2004), 221)。

13 アラビア語の一人称単数形であり、「我」や「私」を意味する。

ラターイフをつくるラティーファはそれぞれ、身体部位（‘uḍw min al-jasad）と関係する。カルブは左胸（thady）の指2本下にあり、ルーフはカルブの反対側、右胸の〔指2本〕下である。スイッルは右胸の上であり、胸部（ṣadr）中央寄りにある。ハフィー（khafī）¹⁴は左胸の上であり、胸部〔中央〕寄りにある。アフファー（akhfā）¹⁵はハフィーの上であり、スイッルは〔ハフィーとアフファーの〕中央にある。ナフスは、脳の最も内側（al-baṭn al-awwal min al-dimāgh）にある。これらのそれぞれの部位において、〔ラティーファは〕振動運動をする。師匠（shaykh）¹⁶は、ザート（al-dhāt）¹⁷の名を想起することで、これらの運動を保ち、思い描くようにと命じた。また、声に出しての（māran bi-lafḍa）「否定と肯定（nafy wa ithbāt）」¹⁸を命じた。すなわち、「なし（lā）」はラターイフ全体にかかる。「アッラー以外に（illā Allāh）」という言葉によって、カルブを打つ〔QJ: 82–83〕。

6つのラティーファを想定している点では同じであるが、アブドゥッラヒームとスィルヒンディーの靈魂論は、いくつかの点で異なっている。第一に、アブドゥッラヒームが最も内側にあるラティーファとしたアナーが、スィルヒンディーの靈魂論では言及されていない。次に、アブドゥッラヒームが層状の円とラティーファを対応させたのに対して、スィルヒンディーは身体とラティーファを対応させている。最後に、スィルヒンディーは、具体的な修行法についても述べている。

同じナクシュバンディーヤの靈魂論であるにもかかわらず、以上3つの相違点が指摘できる。これらの違いについて、ワリーウッラーは何も語っていない。さらに、『言葉』で紹介されているスィルヒンディーの靈魂論は、スィルヒンディー自身が述べていた靈魂論と一致していないようである¹⁹。前項では、アブドゥッラヒームがワリーウッラーに靈魂論を口伝した時の様子を確認した。ワリーウッラー

は、スィルヒンディーの靈魂論をその著書から学んだのではなく、第三者からの口承によって学んだと考えられる。

4-3. 『諸指示』「指示67」におけるホージャ・フルドの靈魂論

ワリーウッラーの説教集ともいえる二巻本の『諸指示』は、「指示（tafhīm）」と名付けられた、アラビア語もしくはペルシア語の小話から成り立つ。『諸指示』第一巻に収録されている「指示67」は、「私たちの師匠の師匠であるホージャ・フルド」〔TI, i: 82–83〕の靈魂論について、アラビア語で紹介している。

ホージャ・フルド（Khwāja Khurd, 1601–1663）は、ワリーウッラーの父であり師匠でもあったアブドゥッラヒームの師匠である。ホージャ・フルドもナクシュバンディーヤに属していた人物であり、彼の父ムハンマド・バーキー・ビッラー（Muḥammad Bāqī bi-Allāh, 1563/4–1564/5）は、スィルヒンディーの師匠でもあった²⁰。

ホージャ・フルドの没年より、ワリーウッラーはホージャ・フルドと対面する機会はなかったと考えられる。ところが、「指示67」は、ホージャ・フルドの問いにワリーウッラーが答えるという形式となっている。これは、ホージャ・フルドが残した問題に、ワリーウッラーが回答を試みたものと考えればよいだろう。

ホージャ・フルドから与えられた12の質問の始まりは、「物体の実相（ḥaqīqa al-jism）は、単純体（basīta）か複合体（murakkaba）か」〔TI, i: 212〕という、ギリシア哲学においても論じられる問題である。靈魂論に関連するのは、八番目と九番目の質問である。第八の質問は、「7つのラターイフとは何か」〔TI, i: 229〕である。ワリーウッラーは、ラターイフには「顕かなラターイフ（al-laṭāʾif al-bāriza）」と、「隠れたラターイフ（al-laṭāʾif al-kāmina）」あるいは「ハフィー的ラターイフ（al-laṭāʾif al-khafīya）」があると答えている〔TI, i: 229–233〕。顕かなラターイフとして、ナフス、カルブ、アクル（‘aql）²¹、スイッル、ルーフの5つのラティーファが挙げられている。一方、隠れたラターイフには、どのラティーファが相当するののかについて明言がない。ホージャ・フルドの問いが、「7つのラティーファからなるラターイフ」の説明を求めるものであったとすれば、隠れたラターイフには、2つのラティーファが含まれていると考えるべきであろう。

続いて、第九の質問は、「〔ラティーファの〕すべてに、ファナー（fanā）と

20 Mahmood Ahmad Ghazi. *Islamic Renaissance in South Asia 1707–1867: The Role of Shāh Walī Allāh and His Successors* (Islamabad: Islamic Research Institute and International Islamic University, 2002), 79, 89, 220.

21 アラビア語で「理性」や「知性」を意味する。

14 アラビア語で「秘匿」を意味する。

15 ハフィーの比較級および最上級。

16 ここでは、スィルヒンディーを指す。

17 アラビア語で「本質」を意味する。特に、「神の本質」を指す場合に用いられる。

18 否定にあたる「神はなし（lā ilāha）」と、肯定にあたる「アッラー以外に（illā Allāh）」を唱える、「ズィクル（dhikr）」と呼ばれる修行のこと。

19 スィルヒンディーの靈魂論については、Buehlerの研究に詳しい（Arthur F. Buehler. *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh* (Columbia: The University of South Carolina Press, 1998), 98–130; *Revealed Grace: The Juristic Sufism of Ahmad Sirhindi (1564–1624)* (Louisville: Fons Vitae, 2011), 33–36)。スィルヒンディーは、色と対応させたルーフ、カルブ、スイッル、ハフィー、アフファーを、修行の行程の基盤として位置づけている。また、スィルヒンディーがナクシュバンディーヤから分派させたタリーカであるムジャッディディーヤでは、ナフスは額の中央、カルブは左胸の下、ルーフは右胸の下、スイッルは左胸の上、ハフィーは右胸の上、アフファーは胸骨に位置するとされる（Buehler. *Sufi Heirs*, 111）。

バカー (baqā) は現われるか否か」 [TI, i: 241] である。イスラーム神秘主義における一般的な用法では、ファナーは、神との合一による忘我の境地を指し、バカーは、その合一体験の後にもたらされる境地を指す。これに対してワリーウッラーは、すべてのラティーファには、ファナーとバカーが現われるとしながらも、「そのファナーの意味は、すぐさま想像するところの非存在となることや、それ自身から装いを剥ぎ取り、他の装いを得ることではない。そうではなく、ファナーとバカーの意味は、劣勢 (maghlūbiya) と優勢 (ghalaba) である」 [TI, i: 241] とする。そして、その理由を以下のように説明する。

もしそれらのラティーファのうちのひとつが、その人に優勢となり、それ (ラティーファ) に支配されるものとなり、その [ラティーファの] 性質が彼に現われたなら、「その男は、これこれの状態にファナーし、これこれの状態でバカーした」と言う。ファナーとバカーは、たくさんの多様性をもつ。その人が、あるラティーファからあるラティーファへと進むときには、最初のラティーファの要請するものからファナーしてしまい、次のラティーファにバカーする。しばしばこれと同じように、「あるラティーファがファナーし、あるラティーファがバカーする」とも言われる [TI, i: 241]。

ワリーウッラーは、各ラティーファによって象徴されるある性質が消えることにファナー、現れることにバカーという言葉を用いている。この使用方法について、ワリーウッラーは、ナクシュバンディーヤの名祖であるバハーウッディーン・ナクシュバンド (Bahā' al-Dīn Naqshband, 1318–1389) の説によって裏付ける。その説によれば、ファナーとバカーには2種類ある²²。すなわち、「闇的存在 (al-wujūd al-zulmānī) のファナーと、ルーフ的存在 (al-wujūd al-rūhānī) におけるバカー」²³、もしくは「ルーフ的存在のファナーと、神的存在 (al-wujūd al-ilāhī) におけるバカー」である。スーフィーヤにおいては、後者の意味で用いるとワリーウッラーは述べている [TI, i: 241]。ルーフ的存在のファナーと、神的存在におけるバカーについて、以下のような説明が続く。

ルーフ的存在のファナーと、神的存在のバカーの意味とは、カルブ、アクル、ルーフ、スイッルからなる、顕かなラターイフの痕跡を消し

22 ナクシュバンドが、その第二の後継者であるムハンマド・パールサー (Muhammad Pārsā, d. 1422) に伝え、パールサーの著書『神聖なる書簡 (al-Risāla al-qudsīya)』に記されているとワリーウッラーは述べている [TI, i: 241–242]。『神聖なる書簡』には、ファナーとバカーについての章があるものの [QD: 62–70]、該当する記述は見つけられなかった。なお、パールサーは、7つのラティーファと7人の預言者を対応させている (Buehler. *Sufi Heirs*, 109, fn. 37)。

23 神に帰依することを指す [TI, i: 242]。

さることである。隠れたラターイフの性質が、その人に優勢となり、ハフィーのラティーファが優勢となる。続いて、そこ (ハフィー) から、存在するものすべてに広がるアナーニーヤ・クブラー (anāniya kubrā)²⁴へと上昇する。もうひとつの旅においては、ヌール・クドゥス (nūr al-quds)²⁵が、その人に優勢となる。続いて、ハジャル・バフト (hajar baht [sic])²⁶へと上昇し、その人の知識 ('ulūm) と心的状態 (ahwāl)²⁷は、これらと関連したものへと変えられる [TI, i: 242]。

第八の質問において、ワリーウッラーは、ナフス、カルブ、アクル、スイッル、ルーフの5つが顕かなラターイフであると答えていたが、ここにはナフスへの言及がない。一方、第八の質問において不明確であった隠れたラターイフについては、ハフィー、アナーニーヤ・クブラー、ヌール・クドゥス、ハジャル・バフトの4つであることが明らかとなった。隠れたラターイフについては、さらに図が提示される。6つのラティーファが円状に並べられ、その頂点にあるラティーファはザートである。一番下に位置するラティーファはアフファーである。アフファーから左に上がっていけば、ハフィーとアナーニーヤ・クブラーを通じてザートに至り、右に上がっていけば、ヌール・クドゥスとハジャル・バフトを通じてザートに至る [TI, i: 243]。ラターイフについてのワリーウッラーの説明は、以下のように続く。

この隠れたラターイフには、身体 (jasad) の一部を授ける必要がない。〔しかし、顕かなラターイフである〕カルブについては、その段階 (qadam) は、松のような肉片²⁸に引きつけられる。アクルの段階は、脳に引きつけられる。ナフスの段階は、肝臓に引きつけられる。ルーフは、カルブに目を向けるものを除いて、肉体 (badan) のなかにはない。スイッルは、その目を脳に向けるものを除いて、肉体のなかにはない。理性的靈魂 (al-nafs al-nāṭiqā) は、4つの眼差しをもっている。つまり、低い方、すなわち、ルーフとスイッルへの2つの眼差しと、上、すなわち、ハフィーとヌール・クドゥスへの2つの眼差しである。理性的靈魂は、言ってみれば、アフファーの地位にあることになる。あなたが顕かな [ラターイフ] と、隠れた [ラターイフ] の両

24 アラビア語で「大いなる我性」を意味する。

25 アラビア語で「神聖の光」を意味する。

26 Bijnore版に従う。アラビア語で「困惑の石」を意味する。

27 神秘主義において、修行者の心の諸状態を指す用語。神への「愛 (mahabba)」や「近接 (qurb)」などがある。

28 心臓のこと。

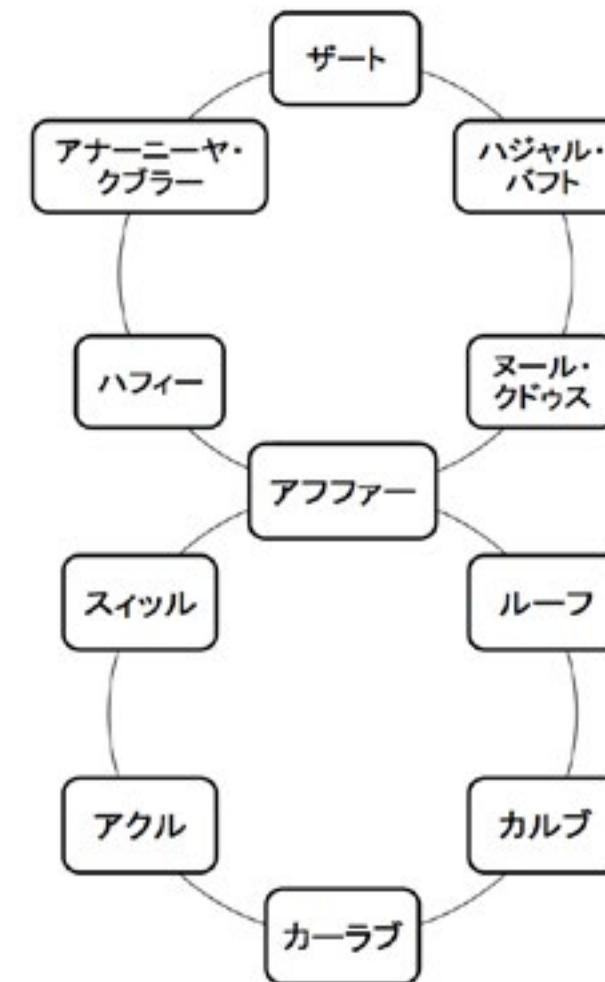
方の形の全体を見たいと欲するならば、それはこの通りである [TI, i: 243-244]。

ここで、ワリーウッラーの描く顕かなラターイフと隠れたラターイフの全体像は、図1のように示される。すなわち、顕かなラターイフと隠れたラターイフは、それぞれ円状に並んだラティーファで示される。隠れたラターイフの一番下に位置するアフファーによって、顕かなラターイフと隠れたラターイフは結ばれている。隠れたラターイフの下にある顕かなラターイフは、アフファーを一番上とし、カーラブ (qālab) ²⁹を一番下とする。カーラブから左に上がっていけば、アクルとスイツルを通じてアフファーに至り、右に上がっていけば、カルブとルーフを通じてアフファーに至る [TI, i: 244]。

第八の質問の答えにおいては、顕かなラターイフは、ナフス、カルブ、アクル、スイツル、ルーフの5つであるとされていた。この第九の質問の答えにおいても、これら5つが顕かなラターイフであることが確認できた。しかし、ワリーウッラーの示した図においては、ナフスの代わりにカーラブと記されている。その理由は明らかではないが、ナフスとカーラブは、入れ替え可能なものようである。また、顕かなラターイフのうち、円の下方に位置する3つのラティーファは、身体との関係が述べられている。すなわち、ナフスあるいはカーラブは肝臓、カルブは心臓、アクルは脳と対応している。霊魂と肝臓、心臓、脳との対応は、プラトンの哲学やガレノスの医学にもみられることから、ギリシア哲学との共通性を見出させよう。

さらに、顕かなラターイフと隠れたラターイフをつなぐラティーファとして、アフファーが位置づけられる。アフファーは、理性的霊魂に相当するとも述べられている。このアフファーのほか、隠れたラターイフとして、ハフィー、アナーニヤ・クブラー、ヌール・クドゥス、ハジャル・バフト、ザートが挙げられ、前述と一致する。これにより、ラティーファは全部で11となることが判明した。

図1：「指示67」におけるラターイフ全体像



([TI, i: 244] の図より、筆者作成)

4-4. 『諸指示』 「指示48」におけるワリーウッラーの霊魂論

前項までは、ワリーウッラーの著作に記された、アブドゥッラヒーム、スィルヒンディー、ホージャ・フルドの霊魂論の確認であった。ラターイフに含まれるラティーファの数や、その全体像は、三者三様に異なっていた。最後に、これらの霊魂論を学んだワリーウッラーが、霊魂について自らどのように論じていたかについて確認したい。『諸指示』第一巻に収録されているアラビア語の「指示48」には、ワリーウッラー自身の霊魂論が、弟子に伝える形で記されている。なお、この「指示48」は、1742年5月13日に書かれたものであることから [TI, i: 173]、ハラマイン

29 アラビア語で「基体」を意味する。

留学後のワリーウッラーの思想とみなすことができる。ワリーウッラーによる靈魂についての説明は、以下のように要約できる。

第一の期間 (dawra) では、[神の]「慈愛の眼差し (nazar raḥma [sic])」が鉱物を見つめ、語りかけていた。その期間が終わり、鉱物の形相 (ṣūra) に驚異的発出 (fayḍ ‘ajīb) が注がれると、栄養摂取と成長の能力が創造され、植物が生じた。鉱物の形相は、植物の形相に含まれ、植物の形相に隠れた。

次に、慈愛の眼差しは、植物を見つめながら語りかける。その期間が終わり、植物の形相に驚異的発出が注がれると、知覚 (idrāk)、感覚 (khaṣṣ)、意志 (irāda)、決定 (‘azm) の能力が創造され、動物が生じた。動物の形相には、鉱物と植物の形相が含まれる。

続いて、慈愛の眼差しは動物を見つめ、語りかける。その期間が終ると、動物の形相に驚異的発出が注がれ、最初の人間アダムが生じる。人間の形相の源 (aṣl) は、カルブのラティーファ、アクルのラティーファ、ナフスのラティーファの完璧さ (tamām) にあった。

慈愛の眼差しは、アダムを見つめ、彼が大宇宙を模倣する小宇宙であり、植物や動物は、彼のためがあると語りかける。ハジャル・バフトとアナーのなかに隠された根源 (‘urūq) より、靈感が与えられる。人間のアクルとカルブは神に使役され、人間は言葉を獲得する。

この期間を封印したのは預言者ムハンマドであり、[彼は] 次の期間を開封した。この時代 (zamān) に、慈愛の眼差しは、ルーフとスイッルへと移った。この時代における[神に]愛される者であり、側近き者である人物のうちには、スイッルとルーフという2つのラティーファが目覚める。

イブン・アラビーの時代になると、慈愛の眼差しは、ハフィーのラティーファへと移った。この時代における愛される者のうちには、ハフィーのラティーファが目覚める。ハフィーが目覚めない者は、側近き者ではなく、眼差しも注がれず、愛される者でもない。この時代に、タウヒード (tawḥīd)³⁰ の知識と、「唯一の真理における世界の消失 (idmihlāl al-‘ālam fī al-ḥaqīqa al-wāḥida)」の靈感が吹き込まれた。

最後に、ワリーウッラーの時代になると、慈愛の眼差しは、ハジャル・バフトとアナーという2つのラティーファへと移る。嘉された師であり、選ばれた指導者である人物のうちには、ハジャル・バフトとアナーが目覚める。この2つが目覚めない者は、師でも指導者でもない [TI, i: 166–168]。

30 アラビア語で「1にすること」から転じ、「神の唯一性」を意味する。

鉱物、植物、動物、人間へと獲得される能力が付加されていく過程は、アリストテレスの靈魂論を踏襲したものとみなしてよいだろう。さらに、人間の時代における区分として、アダム、ムハンマド、イブン・アラビー、ワリーウッラーの時代が挙げられている。期間あるいは時代区分と、獲得される能力あるいはラティーファとの対応を整理すると、表1のようになる。

表1：「教示48」のラティーファ

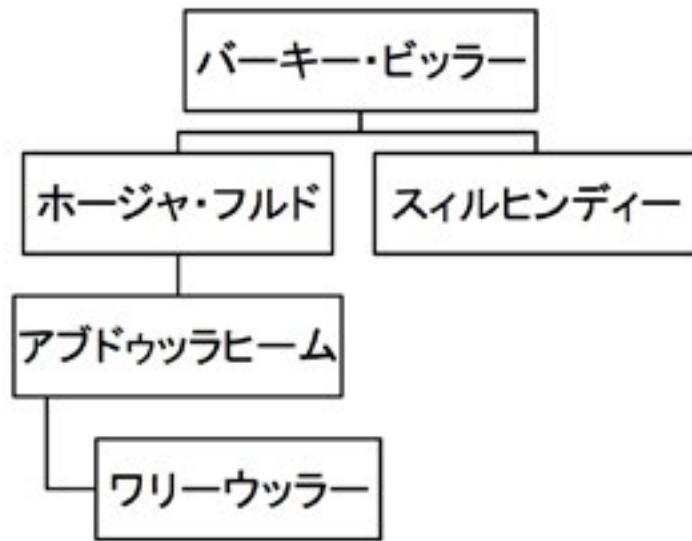
期間・時代	獲得される能力・ラティーファ
ワリーウッラー	ハジャル・バフト、アナー
イブン・アラビー	ハフィー
ムハンマド	スイッル、ルーフ
アダム	カルブ、アクル、ナフス、言語
動物	知覚・感覚・意志・決定の能力
植物	栄養摂取・成長の能力
鉱物	なし

([TI, i: 166–168] の記述より、筆者作成)

5. ワリーウッラーの靈魂論の形成

前節では、ワリーウッラーの著作にみられる4つの靈魂論の記述を確認した。すなわち、ワリーウッラー、ワリーウッラーの父であるアブドゥッラヒーム、アブドゥッラヒームの師であるホージャ・フルド、ホージャ・フルドの兄弟弟子であるスィルヒンディーの4人の靈魂論を取り上げた。4人ともインドに生まれ、ナクシユバンディーヤに属し、図2に示すとおり、互いに近い師弟関係にあった。ホージャ・フルド、アブドゥッラヒーム、ワリーウッラーは、直系の師弟関係を結んでいるにもかかわらず、その靈魂論には大きな隔たりがあるといえる。

図2：インドのナクシュバンディーヤにおける師弟関係



(筆者作成)

ワリーウッラーの初期作品とされる『言葉』では、アブドゥッラヒームとスィルヒンディーの靈魂論が紹介されていた。アブドゥッラヒームは、カルブ、ルーフ、アナーを含む6層の同心円状のラターイフを描いた。一方、スィルヒンディーは、カルブ、ルーフ、スィッル、ハフィー、アフファー、ナフスの6つのラティーファを、それぞれ身体と対応させた。ワリーウッラーの自伝『部分』によれば、ワリーウッラーがアブドゥッラヒームから神秘主義の教えを受けていたのは、15歳から17歳までの2年間のみであった。実際にラターイフの円を描きつつ、アブドゥッラヒームはワリーウッラーに説明しているので、アブドゥッラヒームの靈魂論は、この期間に伝えられたものと確定できる。スィルヒンディーの靈魂論についても、アブドゥッラヒームあるいはその近辺の者から伝えられたのであろう。スィルヒンディー自身の靈魂論と、スィルヒンディーの靈魂論についてのワリーウッラーの説明との乖離から、ワリーウッラーはスィルヒンディーの著作を直接読んではいなかったと考えられる。『部分』においても、スィルヒンディーの著作を学んだとの記述は見当たらない。

学んだ内容の覚え書きのような『言葉』に対し、ワリーウッラーの説教集である『諸指示』には、ワリーウッラーの見解が反映されている。「指示48」は、弟子に靈魂論を説いたものであり、ワリーウッラー自身の靈魂論であるとみなすことが

できる。また、これが書かれたのは、ワリーウッラーがハラマインへの留学を終えてから10年ほど経った、1742年のことであった。このことから、「指示48」の靈魂論には、ワリーウッラーがハラマインにおいてアブー・ターヒルなどから学んだ内容が含まれている可能性がある。

しかし、アブドゥッラヒーム、スィルヒンディー、ワリーウッラーの靈魂論は、いくつかのラティーファが共通すること以外に、法則性や関連性を見出すことは難しい。また、アブー・ターヒルの靈魂論についても、手掛かりとなる記述は、現在のところ見つかっていない。このような状態では、ワリーウッラーが、アブドゥッラヒームとスィルヒンディーの靈魂論の何を受け継ぎ、アブー・ターヒルの靈魂論の何を受け入れ、自分の靈魂論を形成していったかについて明らかにすることはできない。

そこで、「指示67」で取り上げられている、ホージャ・フルドの靈魂論に目を向けてみよう。「指示67」は、ホージャ・フルドの問いに、ワリーウッラーが答えたものである。直接2人の間でやりとりされた問答を記録したのではなく、ホージャ・フルドが残した問題について、ワリーウッラーが回答を示したものと考えられる。ホージャ・フルドの問いは、「7つのラターイフとは何か」というものであったが、ワリーウッラーは、ラターイフには、顕かなラターイフと隠れたラターイフの2つがあり、顕かなラターイフとは、ナフス、アクル、スィッル、カルブ、ルーフの5つのラティーファのことであると答えている。次の質問の答えのなかで、隠れたラターイフは、ハフィー、アナーニーヤ・クブラー、ヌール・クドゥス、ハジャル・バフト、ザートの5つのラティーファからなり、隠れたラターイフと顕かなラターイフは、アフファーというラティーファによって結ばれていることが図示される。

ホージャ・フルドが、「7つのラターイフ」という言葉で何を意味していたかについては定かではない。ワリーウッラーは、顕かなラターイフと隠れたラターイフの2つを挙げたが、さらに5つのラターイフをホージャ・フルドは想定していたのかもしれない。ホージャ・フルドが、「7つのラティーファからなるラターイフ」のことを意味していたのであれば、ワリーウッラーは7を超え、11ものラティーファに言及していることになる。いずれにせよ、求められている数とは一致していないようにみえる。

この数の差については、ホージャ・フルドの問いに対して、ワリーウッラーが自説でもって答えたことから生じたものと考えられないであろうか。つまり、ワリーウッラーは、ホージャ・フルドの靈魂論をそのまま答えているのではなく、自分の考える靈魂論を述べているのである。誰の説であるのかを明記し、記述内容に批評を加えることのなかった『言葉』とは異なり、ホージャ・フルドの問いに答える

「指示67」には、記述内容に対するワリーウッラーの主体性がある。「指示67」では、バハーウッディーン・ナクシュバンドの言葉を収録したムハンマド・パールサーの著作についても言及されているが、ナクシュバンドの説を紹介しているというよりは、自説を補強するために、パールサーの記述を利用していた。

「指示67」の霊魂論の特徴は、2段階のラターイフを想定している点にある。アブドゥッラヒームとスィルヒンディーの両者に言及されていたカルブとルーフは、顕かなラターイフに含まれている。また、ナフス、アクル、カルブについては、スィルヒンディーのように身体と対応させているが、その位置は異なっている。ハフィー、アフファー、ザートへの言及についても、スィルヒンディーとの共通点であるとみなせよう。

一方、アナーニーヤ・クブラーには、アブドゥッラヒームが挙げていたアナーとの類似がみられるものの、ヌール・クドゥスとハジャル・バフトというまったく新しいラティーファが登場する。ハジャル・バフトは、「指示48」においても、他の7つのラティーファとともに言及されていた。ここで、アブドゥッラヒーム、スィルヒンディー、ホージャ・フルド、ワリーウッラーの霊魂論において言及されるラティーファについて、図3に整理しておく。

「指示67」の執筆時期は不明であるが、『諸指示』の収録順どおりに、「指示48」の後に記述されたものであるとすれば、ハラマインからインドへ帰国した後のものである。「指示67」が、ホージャ・フルドの霊魂論に沿って答えたものであるとすれば、ホージャ・フルドの孫弟子であるワリーウッラーの霊魂論（「指示48」）は、ホージャ・フルドの直弟子であるアブドゥッラヒームよりも、ホージャ・フルドの霊魂論により忠実であるといえる。いくつかのラティーファの欠落があるものの、ワリーウッラーのラティーファの序列は、ホージャ・フルドのものとはほぼ同じである。

しかし、「指示48」においてラティーファは、身体や修行とではなく、時代と対応していた。また、ワリーウッラーは、ここで初めてアリストテレス的霊魂論を持ち出している。これらの新しい霊魂論の展開は、アブドゥッラヒーム、スィルヒンディー、ホージャ・フルドの霊魂論からは導けないものである。そこで、ハラマインにおいてワリーウッラーが学んだ内容の一部が、これらの点に反映されていると考えることができよう。

一方、「指示67」でワリーウッラーの持論が述べられているとすれば、アブドゥッラヒームを抜かした態となる霊魂論の継承の謎については、説明をする必要がなくなる。この場合、6つ以上のラティーファの序列が、ワリーウッラーの霊魂

論の特徴となる。ハジャル・バフトに代表される新たなラティーファの導入と、ギリシア哲学との微かな共通性も、その特徴として挙げることができよう。しかし、「指示48」と「指示67」が双方ともにワリーウッラーの霊魂論であるとするならば、相違が生じた理由について説明しなければならない。ひとつには、日付による裏付けに欠けるものの、「指示48」と「指示67」の執筆時期の違いによって、霊魂論に対するワリーウッラーの見解の違いが生まれたと説明することができよう。

図9：各者の霊魂論において言及されるラティーファの一覧

ラティーファ	アブドゥッラヒーム （『言葉』）	スィルヒンディー （『言葉』）	ホージャ・フルド （「指示67」）	ワリーウッラー （「指示48」）
ザート			○	
ハジャル・バフト			○	○
アナーニーヤ・クブラー			○	
アナー	○			○
ヌール・クドゥス			○	
ハフィー		○	○	○
アフファー		○	○	
ルーフ	○	○	○	○
スィツル		○	○	○
カルブ	○	○	○	○
アクル			○	○
ナフス		○	○	○

（筆者作成）

6. おわりに

本稿では、アブドゥッラヒーム、スィルヒンディー、ホージャ・フルド、ワリーウッラーの霊魂論について、ワリーウッラーの記述に基づきながら考察してきた。実際の師弟関係にも配慮することにより、インドにおけるイスラーム神秘主義の霊魂論が、ワリーウッラーへと継承され、新たに展開していく道筋について、ある程度の見通しをたてることができた。

第一に、『言葉』執筆時のワリーウッラーは、アブドゥッラヒームとスィルヒンディーの霊魂論について、両者に相違があるにもかかわらず、そのまま受容しているようである。

次に、「指示48」においてワリーウッラーは、弟子に霊魂論を説いている。ここで述べられている霊魂論には、時代とラティーファとの対応や、鉱物から人間への段階を想定するアリストテレス的霊魂論などの、新たな展開がみられる。

最後に、「指示67」においてワリーウッラーは、ホージャ・フルドの問いに答えるなかで、霊魂論についても言及する。ホージャ・フルドの問いに正確には対応していない答えとなっていることから、ワリーウッラー自身の見解が含まれている可能性を、本稿では指摘した。そこで、「指示67」において、ワリーウッラーがホージャ・フルドの霊魂論そのものを答えているとした場合と、ワリーウッラーが自分の霊魂論に基づきながらホージャ・フルドの問いに答えているとした場合に分け、ワリーウッラーの霊魂論の特徴とみなせる部分を考察した。

ワリーウッラーの霊魂論の独自性がどこにあるのかについて、より明確にするためには、本稿で扱うことのできなかつたワリーウッラーの他の作品における霊魂論や、ワリーウッラーを取り巻く人々の霊魂論についても、原典を通じて確認していく必要があるだろう。インドで継承されてきた神秘主義の霊魂論を学び、さらにハラマインでも神秘主義を学んだワリーウッラーが、いかなる思想的遍歴を経て自分の霊魂論に到達したかを示す本研究の進展は、18世紀におけるインドとハラマインの学术交流の実態を詳らかにしていくであろう。そして、ギリシア哲学がインドにまで伝わり、受容されていく過程のひとつを描くものと期待される。

使用原典および略号

JL: Husain, Mawlavi M. Hidayat. “The Persian Autobiography of Shāh Walīullah bin ‘Abd al-Rahīm al-Dihlavī: Its English Translation and a List of His Works”, *Journal of the Asiatic Society of Bengal*. New series 8 (1912), 161–175.

QD: Khvāja Muḥammad ibn Pārsā-yi Bukhārā’ī. *Qudsīya*, Tehran: Kitābkhāna-yi Ṭawurī, 1976.

QJ: Shāh Walī Allāh. *al-Qawl al-jamīl fī bayān sawā’ al-sabīl*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Qādir Naṣṣār Aḥmad Ibrāhīm ‘Abd al-Ḥamīd, Cairo: Dāra al-Karaz, 2010.

TI: Shāh Walī Allāh. *al-Tafhīmāt al-ilāhīya*, ed. Ghulām Muṣṭafā al-Qāsimī, Hyderabad: Shāh Walī Allāh Academy, 2 vols., 1967–1970.

Shāh Walī Allāh. *al-Tafhīmāt al-ilāhīya*, Bijnore: Madina Barqi Press, 2 vols., 1936.

参考文献

Baljon, J. M. S. *Religion and Thought of Shāh Walī Allāh 1703–1762*, Leiden: E. J. Brill, 1986.

Buehler, Arthur F. *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandīyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh*, Columbia: The University of South Carolina Press, 1998.

_____. *Revealed Grace: The Juristic Sufism of Ahmad Sirhindi (1564–1624)*, Louisville: Fons Vitae, 2011.

Ghazi, Mahmood Ahmad. *Islamic Renaissance in South Asia 1707–1867: The Role of Shāh Walī Allāh and His Successors*, Islamabad: Islamic Research Institute and International Islamic University, 2002.

Hermansen, M. K. “Shah Wali Allah of Delhi’s Arrangement of the Subtle Spiritual Centers (*Laṭā’if*)”, *Studies in Islam* 19/3 (1982), 137–150.

Hermansen, M. K. “Shah Wali Allah’s Theory of the Subtle Spiritual Centers (*Laṭā’if*): A Sufi Model of Personhood and Self-Transformation”, *Journal of Near Eastern studies* 47/1 (1988), 1–25.

Rizvi, Saiyid Athar Abbas. *Shāh Walī-Allāh and His Times: A Study of Eighteenth Century Islam, Politics and Society in India*, Lahore: Suhail Academy, 2004 (1st. Canberra: Ma’rifat, 1980).

Siddiqui, Mohammad Yasin Mazhar. *Shah Waliullah Dehlavi: An Introduction to His Illustrious Personality and Achievements*, Aligarh: Institute of Islamic Studies, Aligarh Muslim University, 2001.

石田友梨「スーフィズムにおけるラターイフ (*laṭā’if*) 論の再定義」『イスラーム世界研究』4/1&2 (2011), 386–397.

大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店, 2002.

東長靖編著『アラビア文字で引くスーフィズム・グロッサリー』京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科附属イスラーム地域研究センター, 2011.

謝辞

本稿は、JSPS科研費12J03763, 26884057, 15K21440および早稲田大学特定課題研究助成費（課題番号2015A-080）の助成を受けたものである。