



Title	ガザーリー『宗教諸学の再興』「サマーウの書」における音楽思想：サマーウ・アサル・ワジュド
Author(s)	岡崎, 桂二
Citation	アラブ・イスラム研究. 2016, 14, p. 69-102
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/105969
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

ガザーリー『宗教諸学の再興』
「サマーウの書」における音楽思想
——サマーウ・アサル・ワジュド——

岡崎 桂二*

On Listening to Music — Ghazālī's Book of *Samāʿ* in *Ihyāʾ ʿUlūm al-Dīn*
—— *samāʿ, athar, wajd* ——

Samāʿ has broad and wide implications from a blanket term for audition to listening to music, and by extension, the music listened to even to dancing. But in the tenth century, the *ṣūfīs* began to use the term in conjunction with *dhikr* — remembering the God. In the *ṣūfīs* session, the mystics resorted to various kinds of music — chanting, playing tunes, recitation of the Qurʾān and poetry — to attain self-effacement (*fanāʿ*). These practices, however, invited harsh criticism from the legalists (*ʿulamāʿ*) and religious regorists, leading to heated controversy for or against utilizing music in a religious situation.

In his voluminous *Ihyāʾ ʿUlūm al-Dīn* (The Vivification of Religious Sciences), Ghazālī explicates the thorny problem of *samāʿ*. Though he was a *ṣūfī*, he holds his religious stance behind, and maintains a neutral stand in this debate, which is one of the reason why this writing is generally regarded as a reliable encyclopedia on religious subjects. The abundance of information on religious matters is the main reason for choosing his writing as a text of our study. This essay traces his logical argument on this problem by interpreting the Book of *Samāʿ*.

第1章 問題の所在

ガザーリーが示すように、沙漠の民であるアラブにおいて、歌が強力な力、影響力を持つことはジャーヒリーヤの時代より広く認められていた。見事な馬子唄 (*hudāʾ*) に操られて、駄獣が能力以上の力を出し切って、相次いで疲弊死を遂げ、遂にその声の主は鎖に繋がれたという印象的なエピソードである¹⁾。さらに、旅先で妓女 (*qayna*) の歌声に魅された若者が、その声に心を没われ、魂を奪われて死に至り、ために妓女の所有者は彼女を解放して自由民にし、自身は一切の財産を寄進し粗衣を纏って何処ともなく立ち去った、という逸話も、ガザーリーは紹介する²⁾。

* 四天王寺大学 教授

1) *Ihyāʾ*, vol. 2, p.288. 参照、堀内 (1971)、50頁～52頁。この逸話は人口に膾炙していたとみえ、*al-Sarrāj* や *al-Hujwīrī*、*Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī* らも紹介している。Cf., Gribetz, p. 48.

2) *Ihyāʾ*, vol. 2, p. 288.

さらに音楽の有する強力な影響力は、古代ギリシアの時代より音楽療法として活用され、アラブ・イスラム世界では「純正同胞団 (イフワーン・アッサファール)」の名で知られる団体が著した『書簡論文集 (ラサーイル)』で詳述されている。4元素、4体液、4気質説に基づき、患者の症状に合わせて適切な音楽を聞かせることで、崩れた体液のバランスを回復させ、健康回復を図ろうとする療法である³⁾。

アラブにおけるこのような歌や詩の強力な力、豊かな歌謡文化は今に至るも連綿と保持されている。イラン・イラク戦争時、国威を発揚し、士気を鼓舞するために、サッダー・フセインがジャーヒリーヤ期の詩祭であるミルバド祭を復活させたのがその一例である⁴⁾。

しかしながら、同じセム的一神教にあって、イスラームにおける音楽の位置は微妙であり、豊かで多様な教会音楽を持つユダヤ教、キリスト教とイスラームの異同を明白にする指標の1つともなっている⁵⁾。

宗教にあって、魂に直接的に訴えかける力を有する音楽は、宗教体験を深化させる要因であると同時に、信仰から逸れさせ、悪に誘い込む働きをもする⁶⁾。さらにアラビア語特有の音連鎖 (CiCaC) による歌謡 (ghināʾ) と姦通 (zināʾ) との緊密な連想性とも合俟って、イスラーム勃興後、歌謡は律法の遵守を旨とする厳格主義者から、常にその合法性に疑惑を持たれていた⁷⁾。

特に9世紀以降、神秘主義者 (スーフィー) の集会 (ハルカ、マジュリス) において、神を祈念する (dhikr) 修行法の一貫として音楽聴取 (サマーウ) が実行されだすや、その修行法の是非をめぐって論争が繰り広げられた⁸⁾。スーフィー達の忘我

3) いわゆるエートス論として古代ギリシア哲学において論ぜられ、イスラーム世界においてもイブン・スィーナーらが受け継いでいた。EI, s.v. al-Āthār al-ʿUlwiyya (B. Lewis); Wright, pp. 236–238; 新井。43頁～44頁 (キンディーのタアシール論)。

4) バスラ近郊の町ミルバドはジャーヒリーヤ期にメッカやヤスリブと並んで栄えた交易都市で、各部族を代表する詩人が名誉をかけて詩合戦を繰り広げたが、フサインは国威高揚の一貫としてこの伝統を復活させて、各国より文化人を招待した。日本からもアラブ文学・語学研究の大家、池田修 (元大阪外国語大学学長) や詩人で仏文学者の安藤元雄 (元明治大学教授) らが出席している。参考、「アラブ世界での詩の重さーイラクのミルバド詩祭に参加して」『朝日新聞』(1990年1月17日、夕刊)。EAL, s.v. Mirbad (Van Gelder)。

5) Shiloah (1997), p. 144. キリスト教における音楽の概要は、『岩波キリスト教辞典』「音楽とキリスト教」(樋口康一)、同「典礼」(宮越俊光)、同「典礼(音楽)」(佐々木勉)、同「ミサ」(今谷和徳)、『歴史学事典』「教会音楽(キリスト教音楽)」(上尾信也)、同「音楽 (ヨーロッパの)」(岡田暁生)、参照。『歴史学事典』の「音楽 (イスラムの)」(新井裕子) は簡潔にイスラム音楽の概要をまとめている。また『旧約聖書』「詩編」はダビデの作とされており、メロディーを付けて朗誦された。またユダヤ教における音楽と楽器の濫觴は Lamech によるとされ、息子の死を悼んでその脛骨を楽器としたとされており、イブン・アブド・ラッビヒやイブン・フルダービズフがこの説を受け継いでいる。Cf. Ibn ʿAbd Rabbihi, p. 29.

6) EQ, s.v. Aesthetics (D. Behrens-Abouseif). 音楽を含む娯楽 (malah) 全般の禁止論の濫觴をなすイブン・アビー・ドンヤーは、チェス (shatranj) とバックギャモン (nard) は無駄な時間を要する点と、喧嘩になる恐れがあるという二つの理由で禁止する。Ibn Abī al-Dunyā, p. 57.

7) 音楽 (ghināʾ) と姦通 (zināʾ)、飲酒の関連は Shehadi, p. 98; Farmer, p. 22、参照。

8) Samāʾ は元来「聞く、聞くこと」の意であったが、そこから「音楽聴取」「音楽」へと意味派生し、特にスーフィーの行うゾィクルの一環としての舞踏を伴う「音楽聴取」を指すようになった。この意味でサマーウは世俗的な「音楽」「歌唱」「演奏」を指す「ghināʾ」と相補的である。

(ファナー) に到るエクスタシー (ワジュド、タラブ) は酩酊 (スクル) と同等と見なされ、信仰に相反するものと非難されたのである⁹⁾。

音楽聴取の是非に関わる各論者は、自己の主張の論拠を共に『コーラン』とハディースに求めたが、『コーラン』の少数でかつ短い文言や、互いに相矛盾するハディースの存在により、この論争は今に至るも決着がついていない¹⁰⁾。

最もよく引かれる『コーラン』の文言は、「人々の中には、興味本位の話 (malah)」を買って、知識なくして神の道から迷わし、神の道を笑い草にしようとする輩がいる」(31章-6節)である。この文言は、ムハンマドの召命時、歌や歌謡は無駄話と見なされていたことを示すが、イブン・タイミーヤやイブン・ジャウジーの主張する歌謡の禁止を直接表すものではない¹¹⁾。逆に、ガザリーの弟のアフマド・ガザリーは、「真の話はコーランや詩を指す」と解釈する¹²⁾。

また「おまえたちは、この話を聞いて驚いているのか。嘲り笑うばかりで、泣こうとしないのか。陽気にふざけている (samada) とはなにごとか」(53章-59節~61節)に関し、アフマド・ガザリーは、「陽気にふざけるは歌唱を指す」と注し、反対論者のイブン・アル=ジャウジーは「ヒムヤル語で歌唱を意味する」と解釈している¹³⁾。

同様に、「まことに不快きわまりない声はロバの声である」(31章19節) から、耳に心地良い声もあるのだ、と拡大解釈して、音楽聴取の擁護の論拠とされる¹⁴⁾。さらに、「み心のままに創造を増したまうお方」(35章1節) も擁護論者によって援用される¹⁵⁾。

『コーラン』には歌に関わる、ghinā°, mūsīqā (mūsīqī), lahn、等の言葉が表れないので、このような曖昧で、賛否何れにも解釈できる文言に頼らざるをえない¹⁶⁾。

音楽聴取に関して最もよく引かれるハディースは、ムハンマドが愛娘のアーイシャともども歌謡の場に連なったという「正伝集 (Ṣaḥīḥ)」記載のエピソードと、同様に、イブン・ウマルが歌っている間、預言者は耳に指を差し込んで、その歌声を遮ったという逸話である。何れもブハーリー、ムスリムの両「正伝集」収載のハディースであり、事実の信憑性は高い。しかしこれらの同一のムハンマドの行為が、サ

Shiloah (1997), p. 143; *El*, s.v. Samā° (J. Dering); *Ibid.*, s.v. Ghinā° (Henry G. Farmer). スーフィーの修行に関しては、ガザリーの著作に基づく中村 (1978) の研究がある。

9) イブン・アル=ジャウジーは「酒と肉体との関係は音楽と魂の関係と等しく、ともに歓喜を生み出す」と語ったという。Gribetz, p. 57. シロアらは、イスラーム世界における歌謡の忌避は、イブリースの存在と、歌謡の淵源がカインの子孫にあるとする思考が影響していると主張している。Shiloah (1997), pp. 154-155; Gribetz, pp. 57-58.

10) Shiloah をはじめ現代の研究者の多くは、コーラン中には明白に音楽に関わる文言は無い、という立場に立つ。Shiloah (1997), p. 144; Farmer, p. 22; Fārūqī (1982), p. 44; Gribetz, p. 45.

11) Robson, p. 1; Gribetz, p. 45.

12) Robson, p. 144, 24, fn 6.

13) *Ibid.*, p.244; Farmer, p. 15.

14) Fārūqī (1999), p. 8, Table.

15) ガザリーは増やされるのは「美声だ」と解釈する。本稿、12頁。Farmer, p. 23; Robson, pp. 1-2.

16) Shiloah (1997), p. 144.

マーウ擁護、非難の立場から引証され、解釈されて、相反する結論を導かれる¹⁷⁾。

このような曖昧で両義的な『コーラン』やハディースの文言は、音楽聴取、特に宗教的な場における、の是非を決定づける論拠とはならず、議論はこれらの文言（ナッス）の解釈（キヤース）に重点が置かれることとなった。ガザーリーの著作『宗教諸学の再興』『サマーウの書』は、音楽聴取の是非に関して展開された広範囲のテーマを、スーフィーの立場を堅持しながらも、賛否何れの立場に一方的に立つことなく、論理的整合性を重んじ、中立の立場でこの問題を検討する。

つまり、サマーウの論者達は自説に都合の良いハディースは引用するが、不利なハディースは無視するか、偽造だとして退ける傾向にあった¹⁸⁾。その中でガザーリーは中立を保って賛否両論を併記し、論理的に分析を進めており、この問題理解における不可欠な資料となっているのである。

本稿はこのガザーリーの論理の展開を追うと共に、イスラームにおける音楽聴取で問題とされた諸点を紹介し、以ってイスラーム理解の一助としたい。

第2章 アラブ・イスラーム音楽史

ジャーヒリーヤ期にアラブ遊牧民は様々な音楽体験を有していた。「サマーウの書」で説かれているように、戦いにおいて志気を高揚させ兵士を鼓舞する戦歌・軍歌、キャラバンソング、水汲みや農耕、搾乳に関する労働歌、日常生活に関する子守唄、葬儀時の哀悼歌、祝歌、祭礼歌、等を享受していた¹⁹⁾。さらに歌謡や演奏を専門とするカイナ (qayna、妓女) の存在が知られている。論者によれば、カイナの多くはアラブ以外のペルシアやビザンツ出身の異民族で、その出身地の言語を歌謡に使用したという²⁰⁾。

また「戦いの日々 (ayyām al-ʿarab)」として知られている遊牧民間で日常的に行われた抗争は、両軍を代表する詩人どうしの相手を誹謗する (hijā) 詩合戦で始められた。時にその詩は節を付け、メロディーに乗せられて朗唱された。実に「沙漠の民」は「詩の民」、「歌の民」でもあった。部族の榮譽を担った詩人の誕生は、遊牧民 (アラブ) の伝統継承者として敵対部族をも含む人々から祝福され、慶賀された²¹⁾。詩には各種の韻律が知られており、イスバハーニーの集成した『歌の書 (アガーニー)』には、沙漠の生活、倫理を基とする詩作品とともに、それらの詩が朗誦された時のメロディー名が付記されている。今やそのメロディーを復元することは不可能

17) Griebetz, p. 48. 音楽に関するハディースの分析は、新井、85頁~98頁、で詳述されている。

18) Robson, p. 2; Griebetz, p. 49, fn 37.

19) ジャーヒリーヤ期の歌謡文化に関しては堀内 (1973) が豊富な資料を挙げてその実態を明らかにしている。Cf., Farmer, pp. 2-19.

20) Farmer, pp. 10-14. カイナはまた「karīna」「dājina」「mudjina」とも呼ばれた。Farmer, p. 11, fn 4. カイナに関するジャーヒズの書簡論文 (リサーラ) は Pellat と Beeston がそれぞれ仏訳、英訳をしている。

21) Nicholson (1912), pp. 66-70; Farmer, pp. 9-10. ヒジャーに関しては、EAL, s.v. hijā' (Van Gelder). また女性も戦場に同行し、敵を誹謗する歌を唄う伝統は、バドルの戦いで示されている。Shiloah (1997), p. 148; Farmer, p. 11.

であるが²²⁾。

またタンバリン、大・小の鼓、弦楽器、笛、等、多様な楽器の存在も知られている²³⁾。

このように豊かな歌謡文化、詩文化を展開し、享受していたアラブ遊牧民は、イスラーム勃興後、詩の忌避、音楽の禁止、という新事態に遭遇する。

詩の忌避に関しては、ムハンマドの召命後、その言語活動（預言行為）に対して、人を惑わす詩人と同様の行為だとする非難を敵対者から受けた（『コーラン』26章「詩人の章」）。この中傷に対してムハンマドは、自身の言葉は天啓であり、ジンより靈感を受けている詩人とは異なる、と反論した。詩人（shā'ir）は一般人とは異なっており、通常では感知できない事物を察知（sha'ara）できる能力を詩霊（ジン・シャイターン・イブリース）から賦与されていると見なすアラブの詩人観が、この論争の背後に隠れている²⁴⁾。

何れにしろ、ムハンマドが詩人と混同されるのを忌避したことから、イスラーム勃興後、詩に対して宗教的疑念がもたれ、詩作が衰えたとされる。但し、この説には批判も多い。ムハンマドはお抱え詩人サービトを重用し、彼に敵に対する誹謗詩を詠ませた事実や、ウマイヤ朝の各カリフ宮廷における宴会の盛況が、連綿たる詩作の歴史を語る²⁵⁾。

他方、歌謡の禁止に関しては、その遊興性、特に飲酒と姦通（zinā）との関連性ゆえに倫理的に潔癖な人々から非難され、信仰に厳格な人士から敵視されることとなる²⁶⁾。

特に9世紀以降、イスラーム神秘主義（taṣawwuf, スーフィズム）が起り、神秘主義者（スーフィー）は神との合一（ittiḥād, ittiṣāl）を究極の目的とし、自我の消滅（fanā）を目指して各種の修行に励むことになる²⁷⁾。その重要な修行法に絶えず神を祈念するズィクルと呼ばれる行為があり、その際に音楽が援用された。²⁸⁾ 神を愛の対象とし、一心に神に愛を捧げるスーフィー達には、常に信仰上の疑念がもたれていたが、このサマーウと呼ばれる音楽聴取が厳格主義者たちより非難されることとなり、その音楽聴取の是非をめぐる議論が展開されることとなる。

この論争が明らかにするのは、アラブ・イスラーム社会の音楽・歌（ギナー、ムースィーカー、ラフン）認識は3層からなるという点である。つまり、巡礼歌、哀悼

22) Kilpatrick, pp. 34-40. O. Wright, pp. 436-452で、『歌の書』に残されているリズム名と、アッバース朝期の理論書のそれを比較して論じている。著者は同じ名称が用いられていても、同一の構成であったかの検証は難しいとしている。『歌の書』に関しては、Kilpatrick 参照。

23) Farmer, p. 4, pp. 15-17.

24) 「詩霊」に関してはアラブ文学における詩霊の変容を跡づけた、岡崎（2006）参照。Cf., Farmer, pp. 7-8.

25) 岡崎(2006)、参照。

26) Shehadi, p. 98; Shiloah は音楽聴取(サマーウ)の是非をめぐる論争は、イスラーム暦1世紀に既に始まっていたとする。Shiloah(1997), p. 144.

27) スーフィズム、イスラーム神秘主義の用語がはらむ問題点は、東長、17頁~47頁で詳述されている。また「神との合一」に関しては、EI, s.v. Ittiḥād (R. Nicholson/ G. C. Anawati), 参照。

28) 「ズィクル」に関しては、EI, s.v. Dhikr (L. Gardet), 参照。ガルデはサマーウを「spiritual oratorio」と訳している。

歌、婚礼歌、労働歌、等の世俗的な歌謡、コーラン朗誦や礼拝への呼びかけ（アザーン）等の宗教の場と関連する行為、そして、ズィクルの場での歌唱（サマーウ）である²⁹⁾。厳格主義者においても世俗歌を禁止するのは少数であり、民衆の慣行、娯楽として、それらの演奏、歌唱、聴取が認められてきた。

そして、節を付け、リズムに乗せ、さらにマカームと呼ばれる声の高低、強弱、長短で表現されるコーラン朗誦 (*tilāwat al-Qur'ān*) やアザーンは、決してギナー（歌、歌唱）の範疇には入れられることはない。音楽をどのように定義しようとも、コーラン朗誦やアザーンは部外者（非ムスリム）にとっては音楽そのものと感じ取られるが、ムスリムがこの見解を認めることはない³⁰⁾。

そのコーラン朗誦 (*ṭilāwa*) は厳格な形式、作法 (*qirā'a*) が定まっており、諸流派（タリカ）に分かれているが、歌謡として認められることはない³¹⁾。それは丁度『コーラン』には押韻、律格を含む一切の文学性がなく、人知を越え、模倣不可能なテキストだとする理解と通底する認識である。この特殊性は、かつてターハー・フサインが、アラブの言語表現には韻文、散文（サジュウ）、『コーラン』の3種があるとして、『コーラン』を文学の埒外に置いたのと同様の事情を示す³²⁾。

そして娯楽目的の音楽と宗教関連の音楽的行為の中間に位置するのが、スーフィーが実践するサマーウという行為である。サマーウの是非をめぐる論争は、その聴取が問題とされ、音楽それ自体、つまり作曲、演奏、歌唱そのものが問われたわけではないし、また歌詞に関して詩人自体が問題とされたわけでもない³³⁾。音楽の有する、信者を信仰から逸れさす程の音楽の強い影響力ゆえに、ウラマーと称される法学者たちが、音楽聴取の禁止に論陣を張ったのである。ガザーリー「サマーウの書」で説かれているように、人々はコーランの朗誦より詩の詠唱に心動かされ、それゆえ信仰を放擲する恐れがあったからである³⁴⁾。また音楽と飲酒、姦通との強い関連性ゆえに禁じようとしたのである。ここにイスラームにおけるエロスの要素とノモスの要素の対立を見る学者もいる³⁵⁾。

29) アラブ・イスラーム音文化における3層構造説は、Fārūqī (1999), 参照。

30) 『アラブの音文化』中の小杉の発言参照。Cf., Farmer, p. 33; Touma, pp. 195–197. 多くの研究者が「アザーン（礼拝への呼びかけ）」を楽譜化している。簡単には堀内(1990)、31頁～34頁（楽譜1～楽譜4）参照。

31) 「キラーア（コーラン朗誦）」に関しては、堀内（1976）が簡便である。EI, s.v. Kirā'a (R. Paret).

32) コーランに文学性を認めない立場から、コーランの文体分析においても詩の韻律用語とは異なる独自の用語が用いられる。（例、ファースィラ、文末韻）。またガザーリーは詩の朗誦とコーラン朗誦の影響力を比較する箇所において、コーランには一切の文学的要素（*asālīb*）が無いと明言している。*Iḥyā'*, vol. 2, p. 301; 本稿、28頁参照。

33) ただし al-Nawawī(d. 1277)のように厳格な法学者は、楽器を毀損してもいかなる賠償金を負うことがないと主張する。Cf., Robson, p. 4; Shehadi, p. 115.

34) *Iḥyā'*, vol. 2, pp. 296–300.

35) イスラーム文化におけるノモス（法的）的要素とエロスの要素の対立は、Abrahamov, pp. 11–22; Gribetz, p. 52, で論じられている。

第3章 史料・研究史

音楽を対象とするアラビア語著作は、楽音、韻律、メロディー、等の音楽そのものを扱う理論書と、音楽の演奏に付随する様々な効果と、多大の影響力を有する音楽聴取の是非を問う著述に二分できるであろう。音楽の効果は馬子歌、軍歌・戦歌、子守唄、等で実感できるところであり、さらに宗教的な場における意識を高揚させ、魂を浄化させる効果もまた周知のことであった。

アラブ・イスラーム世界における音楽の理論書の濫觴は、哲学者のアル・キンディー (866年頃没) が物した「旋律の作曲法の書簡論文(risāla fī khubr tā'ālīf al-alhān)」を初めとする彼の数々の音楽理論書とされている。次いで、同じく哲学者のアル・ファーラービー (950年没) が『音楽大全 (kitāb al-mūsīqī al-kabīr)』を著し、さらにイブン・スィーナ (1037年没) が大著『治癒の書 (kitāb al-shifā')』中で音楽を論じている³⁶⁾。

これらの哲学者による音楽理論書の特徴は、ワードを用いて論証し、ピタゴラスを筆頭とするギリシアの影響を受け、音楽理論を宇宙論の枠内で論じた3点にある。さらにこれらのアラブ哲学者はギリシアの伝統を引いて音楽療法をも論じた³⁷⁾。

また「純正同胞団 (イフワーン・アッサファール)」と称されるイスマール派に属する団体の『書簡論文集 (Rasā'il)』もまたピタゴラスの数を基本とする世界観と、マクロコスモス (宇宙) とミクロコスモス (人体) の照応を基とする宇宙観、霊魂観の根幹をなす音楽を詳細に論じた³⁸⁾。

その他、地理学者のイブン・フルダービズフ (911年没) が『楽器の書 (Kitāb al-malāhī)』で音楽や楽器に関する語彙的、歴史的考察を行い、またイブン・アブド・ラッビヒのアダブ書『無比の首飾り (al-ʿiqd al-farīd)』や、歴史哲学者イブン・ハルドゥーンの『歴史序説 (al-Muqaddima)』の中で音楽に関わる諸点を論じられている。またジャーヒズが「妓女 (qayna, qiyān)」に関する書を著しており、Pellat、Beeston の仏訳、英訳がある³⁹⁾。

他方、音楽聴取の是非を問う著作は、主に音楽聴取を重要な修行法とするスーフィーたちや、そのような修行法に反対するウラマーと称される法学者達が物した。その嚆矢はイブン・アビー・ドゥンヤー (823年~894年) の『享楽批判 (Dhamm al-malāhī)』であり、法学者でカリフ・ムウタミドとその息子ムクタフィーの家庭教師を務めた著者は、当時隆盛を極めていたスーフィーたちの音楽聴取 (サマーウ)

36) キンディー、ファーラービー、イブン・スィーナの紹介は、Farmer (1973), pp.127-128 (al-Kindī), pp. 176-177(al-Fārābī), pp. 218-219(Ibn Sīnā); Shehadi, pp. 15-33 (al-Kindī), pp. 50-65 (al-Fārābī), pp. 66-80 (Ibn Sīnā); 新井、34頁~53頁、参照。

37) 古代ギリシアのエートス論をタアスィール (影響) という用語で表したアラブの哲学者たちは、音楽の魂への影響について論じる。詳細は、Shiloah (2000); 新井、42頁~44頁、参照。Cf., Robson, p. 4.

38) O. Wright と Shehadi (pp. 34-49) が各々内容紹介を行っており、Shiloah (1988) の英訳がある。

39) イブン・フルダービズフの書に関しては、Shiloah (1997), p. 146、『無比の首飾り』の音楽論は、Shehadi (pp. 131-145)、『歴史序説』の音楽論は、Shehadi (pp. 146-153); 新井、69頁~75頁、をそれぞれ参照。またジャーヒズ作品は Pellat の仏訳、Beeston の英訳がある。

を批判した⁴⁰⁾。彼は長短合わせて68のハディースを引用し、音楽を含む、飲酒、姦通、賭け事、等の信仰を妨げる行為を非難した。その後、音楽聴取に対する徹底した批判はイブン・アルジャウズィー (1201年没) の『イブリースの眩惑 (Talbīs Iblīs)』や、イブン・タイミーヤ (1328年没) の『サマーウと舞踏論 (risāla fī al-samā' wa-l-raqs)』において展開された⁴¹⁾。

一方、スーフィーの間からは、10世紀のジュナイド、サッラージュを初め、スーフィー理論書の多くがサマーウに言及し、サマーウが神秘階梯上において重要な役割を果たすことを指摘し、音楽聴取を推奨したが、なかでもイブン・アラビーは大書『メッカ開扉 (Al-Futūhāt al-makkiyya)』において独自のサマーウ論を展開した⁴²⁾。そしてサマーウに関する包括的な擁護は、本稿が対象とするアブー・ハーミド・アル=ガザーリーの実弟であるアフマド・ブヌ・ムハンマド・アットゥースィー・アル=ガザーリー (1126年没) が『光の閃き (Bawāriq al-ilmā')』で行った。彼は神の隠された意図を知るためにサマーウは必須であるとして、詳細に音楽聴取の意義を論じた⁴³⁾。

本稿が対象とするアブー・ハーミド・アル=ガザーリー (1122年没) は、バグダードのニザーミーヤ学院で長年教鞭を執った正統派神学者であり、かつ広く哲学に通じ、さらにスーフィーでもある。彼はそのような自己の多彩な経験と深い学識に基づいて、晩年に40の書 (kitāb) から成る大著『宗教諸学の再興』を著し、その一章を「サマーウの書」と題して、音楽聴取の是非を論じた。

イスラーム音楽の研究は Farmer が先鞭をつけ、次いで Shiloah が後を襲って広汎なテーマを扱っている⁴⁴⁾。また Wright は一般書中で概説を行い、Touma はアラブ音楽学の立場から分析し、Sawa は演奏の実態を明らかにしている。特にサマーウの是非に関する研究は Shiloah (1997) が包括的に論じ、Robson, Gribetz, Fārūqī, Shehadi, 等の論考がある。日本では、新井が音楽学の立場から豊富に原典を引用しながら、イスラームにおける音楽の忌避をメインテーマとする研究を著し、本稿の対象とする「サマーウの書」をも取り上げている。また Macdonald が「サマーウの書」の英訳を行っている。

第4章-a「サマーウの書」の内容紹介

ガザーリーの『宗教諸学の再興』は、1. 儀礼的行為 (‘ibādāt)、2. 生活規範 (‘ādāt)、

40) Cf., Macdonald, pp. 155–160; Shiloah (1997), pp. 145–148. 表題の「malahī」は狭義には楽器を指すが、広義には享楽、娯楽一般を表す用語であると理解されている。イブン・フルダービズフの表題は楽器の意味で用いられており、他方、イブン・アビー・ドゥンヤーの表題は広義の娯楽、享楽と解されている。事実、当該書は楽器以外の妓女、女形 (ムハンナス)、等のテーマを扱っている。Macdonald, p. 40, fn 4.

41) イブン・タイミーヤの当該書の内容紹介、分析は Shehadi, pp. 96–113, 参照。

42) Cf., Shehadi, pp. 159–162.

43) Robson, pp. 119–185 (Arabic), pp. 69–118 (English Translation); Shehadi, pp. 153–159.

44) Shiloah (1995) はイスラーム世界全般を対象にして、音楽に関する多様なテーマを扱う総合的著作であり、Shiloah (1993), (2007) は彼の広汎なテーマを扱う論文集であり、参照に便利。

3. 滅びへの道 (muhlikāt)、4. 救済への道 (munjīyāt)、の4部 (rubʿ) から成り、各部は10の書(kitāb)で構成されている。⁴⁵そして、「サマーウの書 (Kitāb al-samāʾ wa-l-athal wa-l-adab)」は第2部第8書であり、「旅行の作法書」と「勸善懲惡の書」に挟まれた位置にある⁴⁶。この「サマーウの書」は「サマーウの合法性・非合法性」と「サマーウに関わるアダブと影響」の2章 (bāb) に大別されている。全39ページの内容をさらに詳細に紹介すれば、「サマーウの書」の取り扱う項目は以下のようになる。

第1章 (bāb) 「サマーウの容認に関する学者とスーフィー間の不一致とその容認の真実性の解明 (kashf)」⁴⁷

第1節 (bayān) サマーウの合法性と禁止に関する学者とスーフィーの言明 (aqāwīl)

第2節 (bayān) サマーウの合法性の証拠

テキスト (naṣṣ) と類推 (qiyās)

1. 心地よい音楽 (ṣawt、原義は音、楽音) を聴くことは合法
2. 韻律 (mawzūn) や楽器が付加されていても合法
3. 意味の付加 (詞) があっても合法
4. 受ける影響 (athar) は場合と目的により異なる

7つの音楽の目的

1. 巡礼に関する歌
 2. 戦歌
 3. 士気を鼓舞する歌
 4. 挽歌
 5. 喜び・歓喜の歌
 6. 愛の歌
 7. 神への愛の歌
5. 5つの禁止事項説への反論
1. 演奏家が女性
 2. 楽器使用
 3. 歌の内容 (誹謗を含む歌)
 4. 欲望を掻き立てる歌
 5. 耽溺

結論 (サマーウは禁止事項ではなく、場合と目的次第)

第3節 (bayān) 禁止事項とする論者の意見とそれへの反論

第2章 (bāb) 「サマーウの影響と諸アダブ (Āthār al-samāʾ wa-ādābih)」

第1節 3つの段階 (マカーム)

- ① 理解と適応 (fahm, tanjil) 4つの心的状態 (ハール)

45) 『宗教諸学の再興』の内容紹介は、青柳、60頁~61頁、参照。

46) イブン・クタイバ『情報の泉』、イブン・アブド・ラッビヒ『無比の首飾り』、イフワーン・アッサファール『書簡論文』のような、知識を整理し、体系立てようとする「百科全書的著作」においては、いかなるテーマ・事項 (rubric) を採用し、それらをどのように配置するかは編者の独自性が発揮される。『宗教諸学の再興』にも同様のことが指摘できる。ガザリーが「サマーウの書」を「旅行の作法書」と「勸善懲惡の書」の間に置いたことは、彼が音楽聴取を日常生活と信仰に関わる行為だと見なしている証左である。参照、岡崎 (2011) 「百科全書」。

47) ここで、容認、あるいは合法 (性) と訳したのは「ibāha」あるいは「mubāh」であり、イスラーム法 (sharīʿa) における5つの法的規範である、義務 (wājib)、推奨 (mandūb, sunna)、忌避 (makrūh)、禁止 (harām) の中間領域 (しても、しなくても賞罰を受けない) を指し、合法だが、行為の判断は信者個人に任されている範疇。当該語を本稿では意味を通りやすくするために、適宜、許容、容認、合法と訳し、ハラームを禁止、あるいは不法と訳した。Cf., *EQ*, s.v. Lawful and Unlawful (Joseph E. Lawry); *ibid.*, s.v. Forbidden (Wael B. Hallaq).

② 陶醉 (wajd)

コーラン朗誦より詩の詠唱のほうが喚起力の強い理由 (7つのワジュフ)

③ 身体への影響と正しい作法

第2節 5つのアダブ (ア、時、場所、同席者を考慮、イ、長老の役目、ウ、内容に注意、エ、激しい反応(啼泣)の禁止、オ、舞踏は禁止ではない)

第4章-b「サマーウの書」の内容解説

ガザリーは本論に入る前に序文を置いて、以下のように当該書の執筆動機を述べる。

心と深奥の思考は秘密の倉庫であり秘宝の鉱山である。火が鉄鉱石の中に宿り、水が塵芥や灰汁の下に隠されているように、秘宝は心と思考の奥に秘められている。それらの隠された物を引き出す手段は、サマーウという火打石を打ち合わすしかなく、心への入り口としては、耳という小部屋を通るしかない。韻律に則った心地よい歌 (nagham) は内部に隠されたものを露わにし、その美と醜を明らかにする。というのも、心は揺り動かされた時にのみ、その内部の物を表に出すからであり、器が揺すぶられた場合に中の水がこぼれ出すのと同じである。

音楽を聴くことは、心の誠実な試金石であり、雄弁な基準 (nāṭiq mi'yār) である。音楽の魂が心に達すると、最も影響力のある物が心を揺り動かす。

その性質上、心は耳に忠実であり、隠された物を露わにし、美醜が表に出る。

それゆえ、サマーウと陶醉 (wajd) に関して述べられてきたことに対する説明が必要であり、その2項の有する利点と欠点の明証 (bayān) も求められている。

さらに、サマーウと陶醉に関する習慣や作法 (adab) に関して求められている点を明確にし、その容認、禁止に関する学者間の意見の不一致を説明する。

その際、① サマーウの容認 (合法性)、② サマーウに関する作法、陶醉 (ワジュド)による心と身体への影響 (舞踏・涕泣・衣服を裂く等)、の2章に分けて説明する。

第4章-c「サマーウの書」第1章 (サマーウの合法性に関する学者間の不一致と、その真実の解明)

第1節 (バヤーン) では、サマーウの合法、非合法に関する学者 (ʿālim, ʿulamā) と神秘主義者 (mutaṣawwifa) の言説 (aqāwīl) が紹介される。

そして、「まず初めに音楽を聴く行為 (samā) があり、しこうして、陶醉 (al-wajd) と呼ばれている心的状態 (hāla fī al-qalb) が生み出されることを弁えよ、と説く。そしてこの陶醉から体を激しく動かす身体動作が起こり、移動と呼ばれている無秩序な動きと、拍手、舞踏と名付けられている規則正しい動作が生まれる。そして、音

楽聴取に関わる規則 (hukm) から説明し、次いで、明白な様々な意見を取り上げ、合法性の証拠を挙げ、禁止事項だと主張する人々への反論を述べる」と内容説明が行われる。

ガザリーは主要4法学派の鼻祖たるシャ・フィイー、マーリク、アブー・ハニーファ、さらに有名なハディース学者のカーディー・アブー・アルタイイブ・アルタバリー、スフヤーン、らのハディースに基づく意見を紹介し、学者たちがサマーウに関してそれぞれ相反する意見を表明していることを明らかにする。それゆえ、解釈の基となっている資料そのものを吟味する必要性があると述べる。

第2節 (テキストと類推)

ガザリーはサマーウの是非の議論はテキスト (naṣṣ) と類推 (qiyās) に基づいてなすべきとし、以下の5つの場合に分けて議論する。そしてテキストとは法源たる『コーラン』とハディースの文言を指し、類推とはそれらのテキストの解釈を示す、と説明する⁴⁸⁾。次いで、① 心地良い音、② 韻律の付加、③ 意味 (歌詞) の付加、④ 感動的要素 (許容されている7つの場合)、⑤ 神の賛美、は合法との自説を開陳する。

1. 心地よい音を聴くことは合法

ガザリーはテキスト、類推の何れから判断しても、心地よい音 (ṣawt ṭayyib) を聞くことは許容されていると主張する。

まずキヤース面からは、この心地よい音の判断は感覚器官が知覚する快楽 (talazzuz) に帰する。ひとには5感と理性 (ʿaql) が備わっており、個々の感覚器官にはそれ相応の快楽が割り当てられているとする。視覚器官は緑色、流水、美形、美しい色、等を知覚すると快楽を感取する。他の感覚器官においても同様である、と説く⁴⁹⁾。

ここでの議論は『宗教諸学の再興』第4部第6書「愛の書 (Kitāb al-mahabba)」で説かれているのと全く同様の議論である⁵⁰⁾。さらにガザリーは、理性は知識 (ʿilm) と霊知 (maʿrifa) を知覚すると喜びを感じずると述べる。そして、聴覚が知覚する音は鶯の鳴き声や笛の音のように心地良いものと、ロバの鳴き声のように不快なものに2分できると説く。この認識から心地よい音の知覚に関して、他の感覚器官との相違、つまり快楽を催させるものの禁止、を導き出せようか、と疑問を呈する。このようにして、ガザリーは類推により、心地よい音の聴取は許容されるとの結論を引き出す。この快楽さゆえに合法との説に対して、イブン・タイミーヤは「快楽

48) キヤース (類推解釈) に関しては、EI, s.v. Qiyās (M. Bernard), 参照。

49) イスラーム神学においては、人は事物を知ることが可能か、どのようにして知ることができるのかを問う。ガザリーもスンナ派の伝統に基づいて、5感と理性を挙げる。松山、161頁~166頁。

50) *Iḥyāʾ*, vol. 4, pp. 296–300; Abrahamov, pp. pp. 44–51. 参照、岡崎(2015)、13頁~20頁。

に基づく合法説を敷衍すれば、姦通も合法となる」と反論している⁵¹⁾。

そしてガザリーはテキスト面では、「み心のままに創造を増したもうお方」(35章1節)を引き、「増やされる物」は美しい声を指すと解釈者が注していると、ガザリーは指摘する。

また「美しい声を持った預言者しか神は送らなかった」や「妓女の所有者がその歌声に聞き惚れるよりももっと強く神は美声でコーランを読誦する者を聞く」とのハディースを引いて、美声を聞くことの合法性を示す。さらにダーウッド (ダビデ) の逸話を引き、人間のみならず、ジンや野獣、鳥までがダビデの声を聞きに集まったと指摘し、「そなたはダーウッド家の笛を授かった」と預言者がアブー・ムーサーに伝えた逸話を紹介する⁵²⁾。

さらに周知されている「もっとも不快な声はロバの鳴き声だ」(31章19節)を引き、この言は暗黙のうちに (bi-mafhūm) 美声を賛美しているのだと説く⁵³⁾。

そして鳥の鳴き声のように無意味な音であっても聞き惚れることがあるのに、知識や推奨すべきことが含まれる声を聴くのは合法だとの結論を示し、「詩より知恵出ずる (min al-shi'r la-hikma)」の預言者の言を引く。

ガザリーのテキストと類推に基づく論述は、以下の各項目においても展開される。

2. 韻律が付加されても合法

先ず韻律 (al-wazn) は良さ (al-husn) の後に来るものであって、韻律が無くても心地良い多くの音があり、その逆もあると説く。そして韻律の付いた音は、生物と無生物の双方から生まれ、後者は弦や太鼓の音であると説く。さらに、音源は笛や鳥の鳴き声を含めて共に喉であり、鳥のリズムに乗せた鳴き声を聞くのが合法であるように、この共通性により韻律の付いた音を聞くのも許容されると説明する。ガザリーはこのように類推を行って韻律の付加された音の聴取の合法性を導き出す。

そしてこの例外として、喉を音源としない打楽器や弦楽器の場合を挙げ、これは飲酒と同様に禁止事項に当たると説く。つまり、このような楽器の演奏は快楽を催すから禁止されているのではなく、飲酒との強い結びつきにより禁止されているのだと述べる。そして法的に禁止 (al-shar' bi-'l-man') されているのは娯楽用の楽器 (al-malāhī) であり、それらは葦笛 (al-mizmār al-'irāqī) と、ウッド、サンジュ、ラバーブ、バルバトを含む全ての弦楽器 (al-awtār) だと明示する⁵⁴⁾。

さらに、飲酒の禁止は酒飲みとの絶交や酒瓶の破壊にまで及ぶように、見知らぬ

51) Gribetz, p. 50; Shehadi, pp. 102–103.

52) 『コーラン』におけるダビデ (ダーウッド) に関しては、EQ, s.v. David (Isaac Hasson); EI, s.v. Dāwūd (R. Paret), 参照。

53) Robson, p. 2.

54) *Ihyā'*, vol. 2, p. 272; Shehadi, p. 128; 新井、66頁。

女性と二人きりになるのも禁止事項であるが、女性と二人きりになるとやがては性交にまで至るからであり、同じように女性の太腿部を見るのが禁止されているのは、太腿が陰部に近接しているからであると説明する。同様に酔いをもたらさない少量の飲酒が禁止されているのは、その行為がやがて酩酊を引き起こすからであると説く。

またガザリーは飲酒の禁止に関し、さらに類推を重ね、以下のような関連性、連想性を導き出す。つまり、人はいったん酒を飲みだすとさらに飲みたくなるので、少量の飲酒でも禁止されているのであって、また、飲酒は酒仲間を思い出させ、また酒友達の顔を見ると飲みたくなる。この強い相関性、連想喚起力により、やし酒(ナビーズ、ムザッファ)醸造も禁止されていると説明する。

このようにして、歌と飲酒を結びつける習性のある人間が音楽や歌を聞けば、飲酒を思い出すことになる。同様に飲酒癖のある人々の集会に参加すれば、飲酒に及ぶ可能性が高くなるゆえに、そのような人々との交際が禁止されているのだと説明する。

飲酒の場合と同様に、丸太鼓 (al-kūba) の聴取が禁じられているのは、その楽器は主に女形 (ムハンアス) が演奏し、その楽器は女形を想起させるからであると説く⁵⁵⁾。

そして結論として弦楽器演奏が禁止事項なのは全てふしだらな人間を連想させるからであると説く。そして、「言ってやれ、『神が僕たちに出してくださった装身具やおいしい食べ物を禁じたのは、だれなのか』」(7章32節)を引いて、これらの楽器が禁止されているのは心地良いからではなく、連想性、関連性によるのだと説明する。

3. 意味 (詞) が付加されても合法

次いで、リズムに意味、つまり詞が付加されている場合を議論し、これは人間に限ると説く。まず意味のある言葉は禁止事項ではなく、さらに、リズムカルで心地良い音も禁止事項ではないことを確認する。そして、ここからの類推として、一部が不法ではないのに、(それを含む)全体が不法とはなりえないと説明し、歌に付加される言葉の内容が問題だと説く。そして、シャーフィイーの「詩は言葉で表現されており、美しいものは美しく、汚いものは汚い」の言を引いて、個々の詞 (意味) や内容が問題だとして、ガザリーは中庸で相対主義的解釈を援用する⁵⁶⁾。そして詩の朗誦の場に居合わせた預言者が、「実に、詩より知恵出ずる」と発言した先述の

55) ムハンナスとはジャーヒリーヤ期から存在する芸能に従事する人々で、女装や化粧を常とし、女性のような話し方をしており、しばしばからかいや差別の対象とされた。彼らは kurraj (hobby horse, 竹馬状の遊具) を用いて歌謡や舞踊を披露した。「アラブに演劇なし」の謬説を打破したモーレが詳述している。Cf., Moreh, pp. 21-30; EAL, s.v. Mukhannathun (S. Moreh). また高名な詩人のファラズダクらは、自作詩の朗誦時、特別な衣装を纏っていた記録がある。Cf., Moreh, p. 29.

56) 中村はガザリーの神学的立場を極端を排する「中庸の神学」と解する。中村 (2013)、470頁~474頁。

ハディースを引いて、メロディーと詞が付加された歌が合法であると論じる。ガザリーはさらに多くのハディースを引いて自説の補強を図る。

4. 感動的要素が付加されても合法

ガザリーは歌の聴取の可否は、歌が聞き手に与える影響 (アサル) に関して論じられているが、この歌謡がもたらす影響は場合により異なるとともに個人差があり、さらに歌の流派 (ṭarīqa) や心に関して適応される法則によっても異なると説く。そして、「歌唱は心の中に存在しない物には作用せずに、すでに心に内在する物を揺り動かす」とのアブー・スレイマーンの言を引く⁵⁷⁾。

そして、ある一定の目的 (mawḍiʿ) の場合には、韻律を持つ歌唱は合法と認められており、その7つの場合を挙げて、逐次その理由を説明する⁵⁸⁾。

(ア) 巡礼の出発前に太鼓とともに各地をふれ回る際の巡礼歌 (ghināʾ al-hajj) は認容行為 (mubāh) だと説き、その理由として、巡礼歌の歌詞はカーバ神殿、お立ち台、ハティーム、ザムザムや、その他宗教儀礼が執り行われる場所、あるいは (道中の) 砂漠 (al-bādiyya) を描いているからだと言明し、これらは宗教心を高揚させると説く。

(イ) 征服戦争 (al-ghazawāt) へ出征する人々に参戦の意欲を起こさせる軍歌も、巡礼歌同様に認められるとする。ただし、歌詞とメロディーが巡礼歌とは異なっていなければならない。なぜならば、人々の戦闘心を掻き立てるためには、戦意を鼓舞し、不信心者 (al-kuffār) に対する怒りを催させ、勇気を善なるものとし、命と財産が戦いに比して軽侮すべきものとする歌詞でなければいけないからだと言明する。

(ウ) 戦意高揚のためのラジャズは合法とする。自身の気持ちや援助者を勇気づけ、戦闘活動を活発に行わせる、とその理由を説明する⁵⁹⁾。

(エ) 哀悼を表す音や歌は、悲しみや泣き声、悲嘆を長く保つ働きをするので認められるとする。そして悲しみには誉めるべきものと咎められるものの2種があるとし、「過ぎ去ったものを嘆き悲しむな」(57章23節) にあるような、過去に対する嘆きは咎められるべきとする。

(オ) ガザリーは、喜び(surūr)を表す時の音楽聴取は合法とする。つまり、祭礼、婚礼、旅人の到来、宴会、割礼、誕生、コーラン完唱、の際の音楽聴取は合法であると論じる。つまり、これらの喜びを表明する時に、詩(歌詞)、歌謡、舞踏、身体動作で喜びを表すのは誉むべきことだとする。

57) 受ける影響や感動の強度は、個人の知識や受容能力に応じて異なるとする説に連なる。

58) 新井、66頁~67頁、で簡単に紹介されている。

59) ジャーヒーリーヤ期には戦場に女性も参加し、敵への誹謗詩を歌った。Shiloah (1978), p. 148. ラジャズは定型長詩 (カスィーダ) の祖型とされており、短く単純な詩形式。EAL, s.v. Rajaz (Homerin).

そして、ムハンマドが愛娘アーイシャを自身の外套で覆い、アビシニア女の歌を聴かせた逸話を伝えて、歌謡と遊びが合法として、以下の理由を挙げる。① アビシニア人の遊びである、② 寺院 (マスジド) 内の行為、③ 「続けろ」とのムハンマドの言、④ アブー・バクルとアムルの禁止を遮った、⑤ 長時間見物していた、⑥ 「満足したか」とのムハンマドの言、⑦ 妓女による歌謡と太鼓演奏の許可 (al-rukḥṣa)。そしてこれらの理由はすべて祭日という目出度い日の催しだから、楽器演奏やその聴取が許されていると説く。

(力) 愛している人が恋心を動かし、熱愛心を掻き立て、自身を忘却させるための音楽聴取は認められているとする。音楽聴取は、愛する相手が目の前にいる時は、聴取の目的は快楽を増大させることであり、相手と離れている時には恋心を掻き立てるのが目的となる、と説く。そして、愛情は苦しいものだが、和合の望みが加わると一種の快楽が与えられる。つまり、希望は快楽であり、絶望は痛みを催させると、音楽の効用を説明する。そしてこの音楽聴取による喜びは「現世の生活は気晴らし (lahw) と遊び (laʿb) に過ぎない」(29章64節) と述べられた娯楽同様とする。そして、ある医師 (hakīm) が熱愛とは何かと聞かれた時に、「人の脳 (dimāgh) にまで達し、交接が取り除き、サマーウが掻き立てる煙 (dukḥkhān) だ」と答えた逸話を最後に紹介する。

(キ) 神への愛の賛美

神を熱烈に愛し、至高の神以外は何も見えないようにと神との邂逅を望み、神からの、そして神よりの声しか聴かない者のサマーウについて説明する、と前置きする。

まずサマーウは愛する気持ちを掻き立て、高めると説く。そして、サマーウはそこから開示 (al-mukāshafāt) と親密さ (al-mulāṭafāt) からなる心の状態 (ahwāl) を生み出すが、これはその状態に至った人のみに分かることだが、その状態をことばで表現することはできない。スーフィーはこの状態を、見出す (wajada) や出会う (ṣāḍafa) の語から取った「陶醉 (wajd)」や「遭遇 (muṣāḍafa)」と呼ぶ。つまり、音楽を聴く前にはなかった状態を自己の中に見出すからであると説く。

火はそれに触れた物を汚れから清めるように、(音楽聴取により)心が清められた人は、開扉と見神とに至るが、それは神を愛する人の究極の目的であり、敬虔な行為の最高の成果であると説明する。

サマーウによってもたらされるこの心の状態は、至高の神の秘儀 (sirr al-Lāh) であり、組織化されたメロディーの歌と魂の関係ゆえであり、魂がそれらに服従したからであり、熱愛、歓喜、悲哀、昂揚感、意気消沈を味あわせる。

音に触れて魂がこのような影響を受ける理由に関する知識は、スーフィーのみに与えられた開示に関する微妙な知識 (daqāʾiq al-ʿulūm) である。愚者や、心が硬い者には理解できない。というのも快楽は一種の知覚であり、知覚するには知覚される物と知覚する能力を必要とする。知覚力がないものには分からないのだ。音が耳に達すると心の中に隠された知覚器官によって知覚されるのだと説く。

神に関して、サマーウによって励起される熱愛は、どのように想像されるのだろうか」と問い、「神を知る者は必然的に神を愛し、知識はさらに熱愛を強化し」や、「美を知覚できるものはすべての美を愛し、至高の神は美そのものであり、美を愛するのだ」等のハディースを引く。

多くの美は視覚でとらえられるが、偉大さ、力、位階、資質の良さ、性格、善を望む意志、等の美しさは心という知覚器官で捉えられるとする。それはちょうど、その聲咳に接したことのない人々が各法学者の鼻祖たるシャーフィイーやマーリクを熱烈に愛するのと同じであり、これらの人物の内面や、その著作がもたらす利益ゆえに愛するのだと、分かりやすい例を挙げる。

ガザーリーは想像できず、見たことのない神を愛することは可能だとし、太陽光線が強力過ぎるので、視力の弱い蝙蝠は昼間物が見えないという比喻を挙げる⁶⁰⁾。万物は神の創造により、(目で捉えられないが) 万物の背後に神が宿る」と説き、「すべては神の創造」と聞いた子供が興奮し (ṭaraba)、陶醉に陥り (wajada)、投身した逸話を引く。

ガザーリーはまとめとして、音楽聴取がもたらす影響は、受容者の知識、能力により異なるとして、名高い聖書の文言「感動するように歌ったが、心動かされない。笛を吹けども踊らない」を引く⁶¹⁾。

5. 5つの場合は禁止 (harām) 説への反論

ガザーリーは以下の5つの目的 (‘ārīda) の場合は禁止との主張に、逐次反論する。

(ア) 歌や歌詞が女性の作品の場合、女性を凝視すること (al-naẓar) は禁止されており、聴取で欲望を掻き立てられるゆえに禁止だとする説、さらに、誘惑へと導く未成年の場合も同様とする説に反論する⁶²⁾。

まず、この女性や未成年ゆえに禁止するのは、唄そのものに原因はないと説く。彼らの主張に従えば、もし誘惑へと導く女性がメロディーを付けずに話をしたり、コーラン読誦をしても禁止となる。未成年者の場合も同様であると、以下のように説く。

(このような説を唱える人たちは)「個々の場合を考慮することなく、この説はあらゆる場合に適用すべきか」、あるいは「誘惑が予測される場合にのみ禁止されるべきか」と問うであろう。それに対しては、法 (fiqh) の原理 (aṣl) が互いに矛盾する事案であり、現実には起こりうることだと、2つの場合を想定して説明する。

その1つの事案は、知らない女性と二人きりになり、その顔をしげしげと見るこ

60) 得られる快楽は受容者の能力に応じるとし、蝙蝠の例を引くのは、「愛の書」においても踏襲されている。Iḥyāʾ, vol. 4, p. 318. 岡崎 (2015)、25頁、参照。

61) 『新約聖書』中の共観福音書「マタイ書」、11章17節、「ルカ書」、7章32節。

62) ナワウィーは鳩レースの禁止理由として、競技者は鳩の行方を確かめるべく人家の屋上に上がるが、その際隣家の女性を覗き見するおそれがあると説明する。Robson, p. 12, fn 5. また Heer は『宗教諸学の再興』における人間の行為と選択 (al-ikhtiyār) の関係を論じている。

は、実際に誘惑が有ろうと無かろうと、常に誘惑へとつながる恐れがあるゆえに禁止されている。未成年者の場合も同様である。この場合、法 (al-sharī'a) は特別な事例を顧慮することなく禁止と判断を下す。

第2の例としては、誘惑の恐れが無い場合、未成年の顔を眺めるのは許容されている。この点で、未成年男子は女子と同じカテゴリーには入らず、個々のケースが問題となる。

女子の歌声 (ṣawt al-mar'at) はこの2事案の境界に位置する問題である。もし婦人の顔を見ることの禁止条項を適応すれば、禁止となる。この場合、(判断上) 重きをなすのは類推 (qiyās) である。

しかし、女性の顔を眺めるのと、その声を聴くという2つの行為間には相違があり、顔を見ればもっと見たいという欲望を誘うが、聞きたいという気持ちは起こさないからである。また、姿を見たことでその体に触れたいという感情に駆られるが、声を聴いた場合はそうではなく、前者の方が強烈的な欲望を生み出す。

結論として、歌唱の場合は別にして、女性の声は恥として隠すべきもの (ʿawra) ではなく、預言者の時代には、女性は自由に男性と声を交わしていた、と説く⁶³⁾。

(イ) 楽器に関しては、遊び人 (ahl al-sharaf) や女装芸人 (al-mukhannath) と結びつく葦笛 (mazamīr, s. mizmār)、弦楽器 (awtār, s. watar)、太鼓 (tabl al-kūba)、以外は許されている、とする⁶⁴⁾。

(ウ) 音の組織化 (naẓm)、つまり歌詞 (shī'r) に関しては、卑猥な言葉や下品な表現、神、預言者、教友に対する誹謗や虚言が含まれていなければ、韻律の付加の有無に係わらずそれらの歌を聴くことは許される、とする。

(エ) 聞き手に関しては自制心の持ち主であること。この点で、若者 (al-shabāb) は欲望に包まれており、周囲の者が導く必要があるとする。

(オ) (長老以外の) 一般人であり、神への愛で自制心を無くしたり、欲望に溺れている者は、音楽聴取は禁止、とする。結論として、歌の聴取の可否は聴取者次第であると説く。

第3節 サマーウ禁止論者の意見とそれへの返答

ガザリーは、『コーラン』やハディースの文言を引いて、サマーウ禁止を主張する者に対して反論する。本節では、サマーウ容認、禁止の両派によって、広く論拠として引かれる『コーラン』の章句やハディースが対象とされており、この問題の

63) ジャーヒズは、ジャーヒリーヤ期には、高い身分の女性であっても公の場に姿を現し、(ヴェールを着けずに) 素顔を晒すのを躊躇わなかった事例や、女性がカーバ神殿を裸体で回った(タワーフ) 逸話を記す。Jāhiz, pp. 4-9 (英訳, pp. 16-22).

64) ここで再度ガザリーは禁止楽器の種類と、不品行な人々との関連をその理由に挙げているが、飲酒との関連による禁止理由も別の個所で述べている。「アッラーは酒と賭け矢とクーバを禁じられたが、クーバは太鼓 (tabl) を指す」。Robson, p. 31. 新井はクーバを砂時計型の太鼓ではないかと推量している。新井、66頁。

焦点が明らかになるとともに、ガザーリーの思考や論理構成が顕著に現れている。

①「人々の中には、興味本位の話 (lahw al-hadīth) を買う者がいる」(31章6節) や、「実に神は、妓女 (al-qaina) とその売買、価格、教育を禁止された」というアーイシャの伝えるハディースを根拠に、サマウ禁止を主張する者がいるが、この伝承 (ハディース) を我々 (ガザーリー) は以下のように解釈する。

「カイナ」とは酒席で男に歌を聴かせる女奴隷 (al-jāriya) のことで、女奴隷がその所有者に対して歌うのが禁止事項だとは、このハディースからは導き出せない。さらに、誘惑 (fitna) に陥れる恐れがなければ、所有者以外の人に対して聞かせることは容認されているのはムスリム、ブハーリーの両「正伝集」所載の、アーイシャ宅で妓女が歌を披露した逸話が示している。

また、31章6節の「興味本位の話」をイブン・マスウードらは「歌唱」と解釈しているが、宗教の道から逸らすために、その代わりとなる「興味本位の話」を買うことは禁止事項であり、非難されるべき事項であり、争うことなき明白である。(しかし) 必ずしも全ての歌謡が宗教の代わりとなり、その目的で買われ、神の道から逸らすものではない。これが『コーラン』31章6節の真意である。

また逆に、神の道から逸らすために『コーラン』を読んだとしたら、その行為は禁止であるとして、ある偽善者 (al-munāfiq) がイマームの役を果たしながら、預言者への誹謗 (‘itāb) が含まれている故に、『コーラン』の「眉を顰めたの章」(80章) しか読み挙げなかった事例を挙げる。そしてガザーリーは、詩や歌謡は『コーラン』の悪用より一層人を誤らせることだろうか、と疑問を呈して、歌謡聴取の合法性を主張する。

②「おまえたちは、この話を聞いて驚いているのか。嘲るばかりで、泣こうとしないのか。陽気にふざけている (sāmīdūn) とはなにごとか」(53章59~61節) を引く論者がいるが、イブン・アッバースは「samada はヒムヤル語で歌唱を指す」と述べた。この文言が示すように、笑いとともに泣くことの少ないのも禁止行為である。

イスラームに改宗した故に、その者を嘲笑する場合に限るとするならば、ムスリムを誹謗する詩や歌もまた禁止事項となる。しかし、「迷う者は詩人の後をついていく」(26章224節) とあるが、この場合の詩人は背教者 (kāfir, kuffār) を指すのであって、詩作そのものが禁止されているわけではない、とガザーリーは説明する⁶⁵⁾。

③ ジャービルが伝える、「イブリースは最初に泣き、最初に歌った」というハディースにおいて、預言者は、涕泣と歌唱を結びつけているが、我々はこう答える。

ダビデの涕泣や罪びとが犯した罪に泣くのが例外であるように、心を動かし、悲しみ、思慕を起こさせる等の、感情喚起が認容されている場合の歌謡は例外である、それはちょうど祭礼の日や、アーイシャ宅で2名の妓女が、ムハンマドの到来に際して「満月が我らを照らす、ワダーアの頂きから」と歌ったのと同様に例外的行為である。

65) 『コーラン』「詩人の章」の解釈については、岡崎 (2006)、参照。

④ アブー・アマーマが伝える、「歌声を張り上げると、神は必ずその者の両肩にシャイターンを乗せ、歌を止めるまで踵でその者の胸を叩き続ける」との逸話に関しては、われらの意見はこうである。

これは既述の特殊の歌の場合で、シャイターンが欲する類の熱望や被造物への熱愛を（われらの）心に掻き立てるような歌を指す。祭礼、誕生、旅人の帰還時に、神に憧れ喜ぶのはシャイターンの欲望とは正反対のことである。このことは2人の女奴隷やアビシニア人の所で既述した。

ある場合に許可されていること (al-tajwīz) は認容 (al-ibāh) の文言 (naṣṣ) であるが、1000の場合において禁止されていること (al-manʿ) は、(個々に) 解釈 (taʾwīl) と適応 (tanjīl) を必要とする。

つまり実際の行動は直ちには解釈できず、ある行為が禁止事項であっても、強制によって合法となり、逆に合法的行為であっても、意図 (al-niyya) や目的 (al-qaṣada) を含む様々な偶発的なことにより禁止事項となる、とガザリーは説く。

⑤ ウクバの伝える、「人のふざける行為 (lahahu) は、馬を訓練し、弓で射り、妻と戯れるのを除いて無駄 (bāṭil) である」に関してのわれらの解釈はこうである。

無駄 (bāṭil) の語は禁止を意味するのではなく、「無益」を意味する。そして、アビシニア人を見て楽しむ行為は、指摘の3つの事例に入らないが、禁止とはならない。

⑥ ウスマーンの伝える、「歌わず、嘘もつかず、右手でわが隠し所を触れず、というのも右手で神の使徒に誓ったからである」とのハディースに関しては66)、嘘をつくことや右手で隠し所に触れるのは禁止事項だと認めよう。しかしこれが音楽の禁止事項の証拠とするならば、ウスマーンが禁止事項を止めた時期は何時なのかと問いたい、とガザリーは述べる。

⑦ イブン・マスウードの伝える、「歌は心に偽善を生み出す」という伝承や、「水が草を生やすように」と付け加え、預言者にまでこの伝承を遡らせるが、このハディースは正しい伝承 (ṣaḥīḥ) ではない、とガザリーは判断を下す⁶⁷⁾。

また「イブン・ウマルは巡礼服 (イフラム) をまとった一団と出会ったが、中に歌を口ずさんでいる者がいた。そこでイブン・ウマルは『そなたたちのことは神から聞いたことがない、聞いたことがない』と言った」、というハディースを挙げる者もいる。

さらに、ナーフィーの伝える、「イブン・ウマルと道中を共にしたが、羊飼いの笛 (mizmār) の音が聞こえるや否や、彼は指を耳に差し込んだ……預言者がこのようにするのを見たことがあると語った」や、イブン・イヤードの伝える、「歌は姦通に導く呪いである」、等々のハディースを引いて歌を禁止する根拠とするが、われらは

66) 虚言や右手である種の行為をすることは、直ちには禁止事項 (harām) ではなく、意図 (niyya) が問題とされる。Cf., Macdonald, p. 248, fn 1.

67) 音楽聴取の是非に関してよく引かれるハディースであり、イブン・アビー・ドゥンヤーやイブン・ジャウジーらも引証する。Cf., Gribetz, p. 49, fn 35.

こう反論する。

イブン・マスウードの「歌は偽善を生み出す」は歌手 (al-mughannī) についての発言であり、歌手は他との競争において自己を誇示し、己の声を高く売れるようにし、偽善をつき続け、人々に好まれることを望む。このことから歌が禁止事項だと結論は導き出せない。

また、イブン・ウマルが笛 (mizmār) の音を聞いて指で耳を塞いだのは、歌が非合法ではなくて、イフラーム (巡礼服) をまとして清浄な状態にあったからであり、それゆえ、同行者のナーフィーに同様の行為を求めなかったのである。

さらに、イブン・イヤードらの言は、放縦な者や快楽に耽る若者の聞く歌のことであり、歌全般の禁止ではない。歌全般の禁止ならば、預言者が妓女の歌を聴いたことの説明は、どのようになるのか、とガザーリーは問う。

類推に関しては、弦楽器 (watar) の禁止のみが言えることであり、享楽 (lahw) と遊戯 (laʿab) が禁止されているとするならば、「世の全ては遊びごとに過ぎない」(29章64節) という文言をいかように解釈すればよいのかと問う。

しかし享楽は心を静め、思考の重みを軽減する。ひとは時に怠惰を必要とし、遊びは深刻さを和らげる手助けとなる。また遊びは篤信行為となることもある。但し、中庸を守らなければいけないと釘を刺す。そして、「篤信者の善行は天使の悪行である」との言が示すように、歌は許容事項である、とガザーリーは結論づける。

第2章 サマーウの影響とアダブ

ガザーリーは第2章の目的を冒頭に置く。そして、サマーウの第1段階 (daraja) は聴取したものを ① 理解(fahm)し、その意味を解釈すること (tanjīl) であり、そうすると理解から ② 陶醉 (al-wajd) が生み出され、そこから ③ 身体が動き出す (haraka) と説明し、この3階梯 (マカーム) を考察すると述べる。

第1マカーム

「理解は聴取者の状態 (hāl, ahwāl) により異なり、4ハール (状態) ある」

第1ハール

音楽聴取において本性的 (ṭabīʿa) なものしか得ない時、すなわち、メロディー (alhān) や歌唱 (naghmāt) に喜びしか感じない場合である。これは容認された (mubāh) 状態であるが、サマーウの最低レベルであり、全ての動物に通底する。というのも、この喜びを味わう (dhawq) のに要するのは生命 (al-hayāt) のみであり、動物はみな心地良い音に喜びを感じるものであるとする。

第2ハール

理解して聞くが、その理解内容を特定のあるいは不定の被造物の形態 (ṣūra makhlūq) に当てはめる場合。これは若者や欲望に燃えた者の聞き方であり、聴取

したものの適応は欲望の度合や状態次第である。この状態は低劣すぎるので、これが低劣であり、また禁止されているという点だけを指摘しておくに止める。

第3ハール

聴取したものを神が命じた法的義務と自己の魂とを関連づけたり、変化する自己と結びつける状態⁶⁸⁾。これは初心者、特に（修行を）始めたばかりの者の状態である。初心者は必ず意図を有するが、それは、至高の神の知識に与かり、会見し、秘密の開扉とベールの除去を通して神に至りたいという気持ちである⁶⁹⁾。

その目的（達成に）において、通るべき道 (ṭarīq)、耐えるべき義務 (mu‘āmala)、任務遂行における状態がある。

批難、訓戒、受諾、反論……等々の詩句の描写を聞けば、詩句のどれかは必ず初心者の状態が求めるものと合致し、心の薪に火をつける火打ち石の働きをなす。すると火は燃え上がり、熱愛はさらに強まり、今までにない状態に襲われる。こうして聞いた言葉と状態を結びつける領域 (majāl) が一層広がることになる。しかし、各人は詩人の表現意図を配慮する必要はない。というのも、言葉には様々な面 (wajh) があり、理解力を持った人が意味を受け止めるには個人差があるとして例を挙げる。

例えば、サマーウに集う人々 (ahl al-samā‘) が「預言者曰く、明日、彼は訪れるであろう (tazūr)」の1節を聞いて陶醉に陥り、「ta」を「na」に置き換えて、「預言者曰く、明日、我々は訪れるであろう (nazūr)」と唱え始め、歓喜のあまり失神した事例を引く。

また、旅の途中、階上のバルコニーで、「そなたは日々変わりゆく、これ以外に良きもの他にあらず」との妓女 (jāriya) の歌声を聴き、天からの声と理解して号泣し、やがて死亡した例も挙げる。

このような例から歌謡の理解は聴取者の状態により異なると説き、引証例のように陶醉は1行の詩でも起こるが、その理解は間違っている時もあると警告し、多くの例を引く。

第4ハール

各状態（ハール）と諸階梯（マカーマ）を経た者は、自己や、自己の状態、行為を忘却して、ただ神のみを知覚するようになる⁷⁰⁾。その者は神の目撃において大

68) 「神が命じた法的義務」と訳したのは「mu‘āmalāt li-llāhi」であり、これはイスラーム法において「宗教的義務 (‘ibādāt)」と並ぶ2大区分のうちの1つであり、「商取引、契約」等の信者間の行為を指す。Cf., Macdonald, p. 707, fn 1.

69) ガザリーは、スーフィーたちの修行の最終目的は、神と人を隔てるベールが除去されて、神との邂逅を果たすことだとし、神との合一を願うハッラージュらとの修行論とは相違する。またイブン・タイミーヤらは陶醉 (wajd) を神への冒涇とし、修行の最終目的とすること自体に反対する。Cf., Shehadi, p. 96.

70) スーフィーの修行論において、「修行階梯 (maqām)」と各階梯に付随する「心的状態 (hāl)」が議論される。Cf., EI, s.v. Hāl (L. Gardet).

海に没入する潜水夫と同様であり、また、ユースフ(ヨセフ)の美を目撃して、己の手を切ったことに気付かない女たち同然の忘我状態に陥ると説く⁷¹⁾。そして、ガザーリーは、スーフィーはこの状態を「自己を亡失した (faniya ʿan nafsihi)」ゆえにファナーと名付けていると説明する。

そしてこの境地に陥った者は、一者 (目撃されたもの=神) 以外の一切のものを知覚せず、また目撃した行為自体を亡失する、と説明する。そしてこの忘我状態は雷のごとくに突然起こり、一瞬で消えるとする。なぜならこのような強烈な経験が永続すれば、人はそれに耐えられず、苦しみゆえに衝動的行為に及ぶと例を挙げて説明する。

そして、消滅は身体 (jasad) の消滅ではなく心 (qalb) の消滅であり、その心とは肉と血で作られた心ではなく、その背後に霊 (rūh) が秘められている精妙に隠されたもの (sirr laṭīf) を指すと、ガザーリーは注意を求める。

さらに神との一体化ゆえに化体 (hulūl) や神人一体 (ittihād) と感じ⁷²⁾、「余は真理 (=神) なり」と宣言する者もいる⁷³⁾。またキリスト教徒の (三位一体説) のように、神性 (lāhūt) と人性 (nāsūt) の混淆を主張する者もいる、と説明する。

第4ハール (ファナー) の説明は詳細を極めており、次の第2マカーム (陶酔) とともに、ガザーリーのスーフィーとしての主張が最も鮮明に出されている箇所である。

第2マカーム (陶酔 wajd)

全39ページから成る「サマーウの書」の中で、サマーウにおいて第2の階梯である「陶酔」の説明には10ページ (292頁~301頁) が割かれており、ガザーリーの最大の著作意図がここに置かれていることを示す。

まずガザーリーは陶酔の真相に関しては多数の意見があるが、神秘主義者と哲学者の両論を紹介するとして、神秘主義者の意見から紹介する。

「陶酔とは真実 (haqq) の到来 (wārid) であり、心を掻き乱しつつ、真実に導いていく。真実を以って傾聴する者は真実を得、肉体で聞くものは無神論者 (zandaqa) になる」とズー・ツヌーン・ミスリーの言を引く。

「陶酔はサマーウの際に見出される (yajiduhu) ものだ」(ダッラージュの言)。

「サマーウの外は誘惑であり、その内面は警告であり。御徴を理解する者がその警告を聞くことは合法である (halla lahu) が、そうでない者は不信心となる」(シュブリーの言)。

71) 『コーラン』第12章「ヨセフの章」、31節。『コーラン』におけるユースフ像は、EI, s.v. Yūsuf B. Yaʿqūb (Bernard Heller); EQ., s.v. Joseph (S. Goldman), 参照。

72) 化体 (hulūl)、神人一体 (ittihād al-lāhūt bi'l-nāsūt) に関しては、EI, s.v. Ittihad (R. Nicholson/G. C. Anawati), 参照。

73) 「anā al-haqq (真理=神)」。名高いスーフィーのハッラージュの言。この種の陶酔により吐かれた酔語にはサッラージュの「われに栄光あれ (subhānī)」や、神秘主義詩人、イブン・アル＝ファーリドの「われはそなたなり」等がある。

また「サマーウは学識者にとっては魂への朝食(ghidhā' al-arwāh)である」と語った者がいる。

「陶醉の本質は説明不可能である。それは神と忠実なる下僕との秘密であるから」(マッキーの言)。

「陶醉は(神と人との間に懸けられた)ベールの除去であり、監視者(=神)を目撃し、理解力を獲得し、不可視のものを目の前にし、秘密の会話を交わし、失われたものと親密になることだ」(アブー・サイード・ブヌ・アウラービーの言)。

まとめとして、スーフィー達は陶醉を彼らの究極の目的であり、修行の最高段階の行為と理解している、とガザリーは説き、そこに到るには知識と受容能力が必要だと述べる。

他方、陶醉に関する哲学者の意見として、以下のような学者の文言を紹介する。

「心には言語能力(quwwa al-naṭq)では取り出せないが、メロディーと共に(bi-alhān)魂(al-nafs)が取り出す高貴で優れたもの(fadīla sharīfa)があり、それが現れると魂は喜び、興奮する(ṭaraba)。それゆえ魂に耳を澄ませ、秘かに会話を交わし、外に隠されたものと話をせよ」と語った哲学者がいると指摘する。

「音楽聴取の結果として、意志薄弱な者が活発に活動しだし、思考力に欠ける者は鋭敏になる」との言もある。

「思考が知識をその対象に向かって行われるように、サマーウは心を霊の世界(al-ʿālam al-rūhānī)へと導く」と語った哲学者もいる。

またメロディー(wazn al-alhān)とリズム(al-īqāʿāt)を感じて⁷⁴⁾、自然と手足が動き出す理由を問われた者は、「それは理性上の愛であり、動物的な愛を抱く人は言葉が必要とするが、理性が愛した時には、言葉で愛する人を宥めたり慰めたりする必要はなく、ただ微笑み、視線、まつ毛や眉毛の仄かな動きで思いを告げる」と語った例も挙げる。

さらに、「悲しんでいる人にはメロディー(al-alhān)を聞かせよ、というのも心に悲しみが入り込むと魂の光は衰えるが、喜ぶと光が燃え上がるからである。渴望(al-hanīn)はその者の受容能力に応じて掻き立てられ、その力はまたその人の清純さと誤りからの清浄さに応ずる」との言もあるとする⁷⁵⁾。

音楽は感情や性格に影響するとする、ピタゴラスを筆頭とするギリシア哲学の音楽論を受け継ぐイスラーム哲学者の意見の紹介を通して、音楽聴取(サマーウ)の利点を挙げている⁷⁶⁾。

そしてガザリー自身のまとめとして、「陶醉は音楽聴取(サマーウ)の成果であ

74) アラブ音楽研究において「イーカーア論」は活発に論議されているテーマである。簡潔には、新井、41頁~42頁、46頁~48頁、52頁、参照。

75) いわゆる「エートス論」として、病氣治療に音楽を援用する際の基本的な思考を示す。

76) イスマーイール派の信仰を抱くとされる純正同胞団の『書簡』では、心の汚れを取り除き、天上界での神との一体を目指す思想が著されている。彼らはピタゴラス派の数論と、新プラトン派の「流出説」を融合させ、マクロコスモス(宇宙)とミクロコスモス(人体)の照応を説く。Rasā'il Ikhwān, vol. 3, pp. 55-66. Cf., Shehadi, pp. 34-49.

り、魂への新しい真実到来」の状態であるとして、「この状態は開扉 (mukāshafāt) と目撃 (mushāhadāt) として起こる場合があるが、それらは知識と勧告とに関連している。あるいは状態の変化として起こる場合もあり、それらは畏れ、憧れ、悲哀、喜悅、等である」と説く。

また、「陶酔には強弱があり、訪れたもの (の強度) と受容者 (の知識と能力) の強弱に左右される」と説明する。

さらに、前述のアブー・サイード・ブヌ・アウラービーの「陶酔は監視者 (al-raqīb) を目撃し、理解 (fahm) が実現し、目に目えぬ者 (al-ghayb) と出会うこと (mulāhaza) だ」との言を紹介する。

そして、サマーウは (真実の) 開扉 (kashf) をもたらす誘因 (sabab) であるが、この開扉には4原因がある。① は警告 (al-tanbīh) であり、サマーウは警告となる。② 状態の変化であり、その変化を目撃し、それらを達成することであり、知識が助けとなる。③ 心の浄化 (ṣafāʾ al-qalb) で、サマーウは浄化に有益。④ サマーウがもたらす敏活な心 (inbiʾāth nashāʾ al-qalb)、の4原因を挙げ、全てにサマーウが関与していると説く。清浄な心には目撃という形で真理が訪れたり、さらに、覚醒時には天の声 (hātif) が伝える詞章として、あるいは睡眠時には夢 (ruʾya) として真理が訪れるとして、ズー・ツヌーンらの例を挙げ、また「緑色の男 (al-hadr, al-hidr)」の逸話も紹介する⁷⁷⁾。

そうして、外部に現れて明白な陶酔と、そうではない秘められた陶酔の2種があるとする説明を終える⁷⁸⁾。ついで、ガザーリーは、陶酔は自ずと訪れるものと、努力で得られる2種類があり、後者は偽装の陶酔 (tawājūd) と呼ばれ、この偽装の陶酔には善悪の2種があるとする。(省略)

またガザーリーは、「習慣は第5の体液 (al-ʿāda ṭabīʿa khamṣa)」の格言⁷⁹⁾を引いて、コーラン読誦のように、強制された行為も繰り返すうちにやがて習慣となると説き、同様に、反復行為により陶酔に到れると説き、例を挙げる。(省略)

そして、同席者の重要性を説いた後で (後述)、最後に、音楽聴取では陶酔に陥ることができのに、コーラン朗誦を聞いてもその境地にならない (次のマカーム参照) との主張に反論する。

ガザーリーは「陶酔は真実であり、至高の神への尽きぬ愛、真率な意志、(神との) 邂逅への熱望から生み出されるが、これらはコーラン読誦を聞くことで喚起される。(それゆえ) コーラン読誦を聞いても何らの思いを掻き立てられない者は、被造物

77) 『コーラン』18章65節以下に描かれている人物で、「緑色の男」として民間伝承されている。ハディル (ヒドゥル) に関しては、『岩波イスラム辞典』「ヒドル」(山中由里子)、参照。

78) サマーウ擁護の論者の多くが、サマーウの結果、外面に現れる身体反応を起こす場合とそうでない場合に分類し、フジュウリーの如く真正の陶酔は「静かな」ものだと言。Cf., Robson, pp. 9–10. 同様のことを、イブン・アラビーは「知性(ʿaql)で音楽聴取を行う者は静かな反応を示し、他方、肉体を通して聴く者はメロディーや甘い声を聴いて忘我状態 (fanāʾ) を示す」と説明する。Cf., Gribetz, p. 51, fn 48. これはいわばスーフィーを「醒めた人」(ジュナイド) と「陶酔した人」(バスターミー) に2分する認識と通底する。参照、井筒、199頁、205頁。

79) Cf., Macdonald, p. 731, fn 1.

のみを愛し、被造者だけを熱愛しているからである」と説明する。そして、「信者とは、神の御名が述べられるときは心おののく者のこと」(8章2節)や、「そなたの声でコーランを飾れ」とのハディースを引いてコーランの偉大さを改めて説く。

そしてコーラン読誦を聞いて陶酔に陥った多くの事例を、ムハンマド、教友、スーフィーの順に挙げて(省略)、「(真率の)心の持ち主 (ṣāhib al-qalb) はコーラン読誦を聞けば必ず陶酔に陥る。……心ある人は知恵ある言葉を聞けば心を揺さぶられるものだ」と説く。

次いでガザリーは「コーラン読誦の聴取が陶酔(ワジュド)に役立つならば、コーラン朗誦者達(al-qārīʾīn)を聞くよりも、詩の朗誦者(al-qawwālīn)の歌を聴くために集まる連中の気持ちはいかなるものか」や、「陶酔に至ろうとする集会は、歌唱ではなく、コーラン朗誦の集い(halq)でなければならない。すべての集会、あらゆる集まり(daʿwa)においては歌唱者ではなくコーラン朗誦者が求められるべきである。実に至高の神の言葉は歌謡より恵み深い」との主張に対して、以下の7つの面(ワジュフ)において、歌謡は『コーラン』より陶酔に至らせる強い力を有することを弁えよ、と説く。

「コーラン読誦より詩の朗誦のほうが影響力が強い理由」

ガザリーは、人々がコーラン読誦より詩の朗誦に心を動かされる理由を、①聴取者の心理状態への訴求力、②詞章に対する慣れ、③韻律(wazn)の付加、④メロディー(lahn)の付加、⑤リズム(īqāʿāt)の付加、⑥聴衆の反応、⑦詞章の改変、の7つの面(wajh)から考察している。以下に各項目の概要を記す。

① 聴取者の心理状態

『コーラン』の全章句は必ずしも聞く者の状態(ハール)と合致せず、理解にも適していない。また自己に相応しいものと適合もできない、と説明する。悲しみや切望、後悔に満たされている人物は、その心の状態と「子供に関して、神はお命じになった」や「慎み深い女性たちを咎めるものどもよ」という章句とを、どのように折り合いをつけることができようか。遺産分け、離婚、ハッド刑に関する規定を行っている章句も同様である。心の中のものを揺り動かすのはそれと適合するものだけである、とその理由を説く。

他方、詩人は心の状態を表すものだけを詩に作り、掻き立てる要素を顧慮する必要はないと説く。そして2つの特質(ṣifa)を持っていると、いかなる語句を聞いても陶酔に至ることがあるとする。その一つは、他に何物も占めないような圧倒的で絶対的な心的状態を有する場合であり、他は曖昧な語句を理解できる程に、完全に覚醒(tayyaquḏ)し、明敏さ(dhakā thāqib)を有する場合である。だがこのことは滅多にあるものではない。そこで人々は自己の状態に合致し、すぐに陶酔へと至れる歌唱に頼ることとなる、と説明する。そして例として、アブー・フサイン・ヌーリーの煩瑣な議論より一片の詩句の持つ詩の訴求力の逸話を挙げる。

② 詞章に対する慣れ

多くの者は『コーラン』の章句を暗記し、それらは耳と心に繰り返し達している。物事は最初に聞いた時に最大の影響を与え、2度目からはその印象は徐々に薄れていく。またコーラン朗誦において、文言や意味の付加は認められておらず、常に同一の文言を聞くこととなる。真率な人 (al-ṣadīq) は長年コーラン朗誦を聞き続けているうちに、その文言と慣れ親しみ (al-uns)、最初の感動を失っている。それはちょうどハッジで聖殿を目にした者は、(歓喜のあまり) 涙を流し、体をうち震わせるが、メッカ滞在が長引くと慣れが生じて、最初の感激を失っていくのと同様であると説く⁸⁰⁾。

他方、詩は絶えず新しいテーマや状況を描き、新鮮な感動を与え続けている、とする。

③ 韻律の付加

詩に付加される韻律 (wazn) は心に多大の影響を及ぼす力を有するが、『コーラン』の文言にはそれが欠けている。

④ メロディーの付加

詩の詠唱には韻律に加えてメロディーが付加され、心への影響が一層強まる。詠唱時には、タリーカ(ṭarīqa)とかダスターナ(dastānāt)と呼ばれる旋律によって、言葉が延長(madda)、短縮(qaṣr)、休止(waqf)、統合(waṣl)されて様々な変化、メリハリがつけられて感動を誘う⁸¹⁾。しかしコーラン読誦(al-ṭilāwa)においては、このような行為は忌避、あるいは禁止されている。『コーラン』は啓示が下された時と同様に読誦しなければならない。韻律とメロディーの効果は、言葉を伴わないで、弦楽器、管楽器、笛(shāhīn)等の楽器だけが演奏された時の圧倒的な影響力で示されている、と説く。

⑤ リズムの付加

さらに詩の詠唱においてはリズムが付加されるが、リズムは喉から発せられたり、棒やタンバリンを打つことで生まれる。弱い陶酔は強力な影響力でしか起こらないが、リズムが加わると(音楽の影響力は)強まる。それゆえ、(預言者の言にもかかわらず)結婚式においてもコーラン読誦と同時に太鼓等でリズムを取ることは禁じられている、とする⁸²⁾。

つまり、コーラン読誦は真面目 (jidd) な行為で、詩の詠唱のような気晴らし

80) 新奇なものでも見慣れると最初の感動が失われる事実は、カズウィーニーの『被造物の驚異と万物の珍奇』の冒頭で、珍奇 (gharīb) と驚異 (ʿajība) の相違として説明されている。岡崎 (2013)、参照

81) 本稿における使用テキストでは「al-istānāt」となっている。Cf., Macdonald, p. 742, fn 1.

82) ミナーの儀式を行う日にムハンマドはタンバリンを叩く女の傍にいて、アブー・バクルが演奏を咎めると、「祭日だ、ほっておけ」と預言者が言ったという伝承。Iḥyāʾ, vol. 2, pp. 277–278.

(lahw)や娯楽(la'b)の要素はない。またコーラン読誦は雑踏する往来ではなく、静謐な寺院で行われるゆえに興奮度は抑えられる、と説明する。

⑥ 聴衆の反応

詩の詠唱は、その場の雰囲気と聞き手の反応を察知して、内容や詞章、曲調をその場にふさわしいものに随時変化させるが、『コーラン』は場面の如何に関わらず全ての人に対する癒し (shafā') を与えるものである。恵みの詞章は恐れている者への癒しであり、処罰の詞章は心惑う人への癒しである。それゆえ、『コーラン』のある個所が読誦された際には、その文言が聞き手の心の状態と合致せず、嫌悪する恐れがある、と説く。

⑦ 詞章の改変

『コーラン』は神の言葉であり、神の属性の説明であって人知の理解の及ぶものではない。しかし詩は人間性や人の欲望と合致している。『コーラン』の文章 (naẓm) は文学的文体 (asālīb al-kalām) の範疇外である。そして、『コーラン』で感動するのは奇跡 (mu'jiza) が引き起こしている、とする⁸³⁾。

このようにガザリーは詩の詠唱とコーラン読誦の相違を詳述して、後者の場合、影響を受けるには受容者側の知識、感受性、修行が必要との結論を導く。

第3マカーム (5アダブ)

サマーウに関するアダブと陶醉が説明される。アダブはアラブ・イスラーム世界において社会的、文化的に重要な要素を占めており、礼儀、教養、訓育、等の幅広い意味を表す⁸⁴⁾。それゆえ本項での「アダブ」の意味はサマーウに関する「作法」の意味と理解するのが適切であろう。本項では、① 時 (zamān)、場所 (makān)、仲間・参加者 (ikhwān)、② 同席者への顧慮 (nazar)、③ 話の内容、④ 涕泣(bakā')における自制、⑤参加者の調和・同調 (muwafaqa)、に分けて説明されている。

① サマーウを行う時、場所、仲間に関しては、ジュナイドの「サマーウでは時、場所、仲間の3つが必要であり、これらが欠けていたならば聞くなかれ」との言が先ず引かれて、その解説が行われる。つまり、食事が供されている時、論争時、礼拝時、あるいは心が乱される恐れのある場合には、サマーウに参加する利益はない、と説かれる。サマーウ参加者は自己の心中に (神を祈念する以外に) 何物も無い状態に保つように配慮すべしと示される。

場所に関しては、雑踏や嫌悪すべき場所、あるいは心を (神以外から) 阻害させ

83) イスラームにおける「奇跡」は、アッラーに関わる「mu'jiza」と聖者の起こす「karāma」を峻別する。Cf., *EQ*, s.v. Miracles (Denis Gril).

84) アダブに関しては、*EAL*, s.v. adab (H. Kilpatrick); *EI*, s.v. Adab (F. Gabrieli), 参照。またアラブ文学におけるアダブに「文学」の訳語を当てることの不当性を岡崎 (2011)「アダブ」で論じた。

る理由がある所は避けよと説かれる。

仲間に関しては、サマーウを否定する者、似非禁欲主義者 (*mutazahhud*)、心の清浄さに欠け集会に迷惑となるか、自己のことにかまけている人物を指し、このような異質の人が参加している場合には、サマーウに参加しない、と勧められる。また同様に、驕り高ぶり、現世の些事に没頭しており、それゆえ注視し、監視を要する人、あるいは、スーフィーでありながら必死に陶醉や舞踏を偽装し、また衣服の切り裂きを偽る人々。これらの人々は全て厄介を引き起こす人物であると説かれる。ガザーリーは時、場所、仲間の3条件が欠けている場合は聴取を止めるのは適切だと説き、この条件は聞き手に対する条件だと説明する。

② 出席者への顧慮に関しては、(指導役たる) 長老 (*shaykh*) は初心者 (*murīd*) が出席している時には、サマーウは害をもたらすので、他の事に注意を向けさすように指導すべしと説く。そして初心者に害を与える3つの場合を説明する。

ア、(修行の) 程度が低く、サマーウ以外のことに心を奪われ、味わう能力が欠けている場合。

イ、サマーウの理解能力はあるが、他の事に欲望を燃やしている場合。

ウ、心 (*baṣīra*) は神への愛に向いているが、知識に欠け、神の名や属性に無知な者。

このような参加者の場合、サマーウは躓きとなる石なので、弱者を守るべきだと説く。

③ 話の内容、説教、歌詞に関しては、(説教者の) 話をしっかり聞き、心を集中し、傍き見をすることなく、他の聴取者の顔や陶醉の表情を見ないように努め、自己に意識を集中し、秘密の場所に神が開扉してくれた慈悲を保護に努め、仲間の心を乱さないように自制するように、と説かれる。

聴取者は外面上の平静を保ち、細部に至るまで冷静さを保持して咳や欠伸を避けるように努力する。考えに耽るときのように頭を垂れて座り、拍手や舞踏することなく、感情を盛り立てるような動きを避ける。説教の間の時間には話をしない。

陶醉に襲われた時や、意図せずに体を動かした時には、それらの行為は許され、何らの非難は受けない。しかし、意識が戻った時には、冷静さを取戻す。「彼の陶醉はすぐに醒める」と言われるのを恥じて、陶醉を長引かせるのは適切ではないし、また、「心が凝り固まっており、清浄さと繊細さに欠ける」と言われるのを恐れるあまり陶醉を装うのも同様である。要は陶醉に襲われて、激しい身体反応を示す者は修行の完全さに達しておらず、冷静で沈着さを失わない者こそが完全の境地に至っているのだ、と説かれる。そして、激しい反応を起こした者に対する、モーセ (ムーサー) に下された神の「あの者に、衣服を裂くのではなく、心を裂け、と伝えよ」という言を引く⁸⁵⁾。

85) Macdonald, p. 4, fn 2. 『コーラン』中136回名前が引かれ、重要視されている預言者。『コーラ

④ サマーウにおいて涕泣や舞踏は容認されているが、立ち上がったたり、号泣したりすべきではない。しかし仲間が立ち上がったら同様にする。また喜びの余り立ち上がるのが容認されているように、陶醉ゆえに飛び上がる（舞踏）のも同様である。衣服を裂くのは、呼吸と同じく自然な行為だとする。

この箇所ではガザリーは興味深い助言を行う。つまり、スーフィーが興奮、陶醉のあまり、たとえ新調であろうと、衣服を裂くのは自然な行為であるが、その際、後に礼拝用の敷物 (kirbās) として活用できるように、四角に布を裂けと説く。ここにもガザリーの中庸を重んじ、人間の性向を配慮する現実主義者の立場がよく表れている。

⑤ 出席者の調和・同調 (muwāfiq)

他の同席者が陶醉のあまり立ち上がると、歩調を合わせて立つ。またその土地の慣習に合わせる必要性をも説く。そして踊るのも場所と場合により容認されているとする。要はその場にふさわしい行動をすべしとし、例として、物乞いにパンを恵むのは善行だが、ケーキを捧げるべき王に対してパンを与えるのは礼(アダブ)に反すると説く。

また「一般人にとって許容されている事も、信仰心篤い人には悪行となり、逆に、信仰心ある人の善行は、大天使には悪行となる」。要は、場所を弁え、相手に合わせる事が肝要と説明する。

「サマーウの書」の最後に、ガザリーは音楽聴取の適否、合法、非合法をイスラーム法の分類に従って4分類する。

聴取が禁止 (al-harām) されるのは、若年者 (al-shubbān) と現世の欲望に満たされている大部分の者。

忌避 (al-makrūh) されるのは、聴取内容を適正に解さずに、通常の娯楽 (lahw) と受け取る者。

許容 (al-mubāh) されるのは、サマーウでの美しい音 (al-ṣawt al-ḥasan) に喜びだけを感じ取る者。

推奨 (al-mustahabb) されるのは、神の愛が覆い、サマーウに際しても営めるべき資質のみに心を動かす者。

以上が「サマーウの書」の概要である。

第4章 まとめ

以上に内容紹介したように、ガザリーは「サマーウの書」で、音楽聴取の是非論争において、スーフィーの立場に立脚しながらも、一方的な主張はせずに、ナッス(証拠文書)とキヤース(類推解釈)を厳守し、公正な立場に立ち、広範囲のテ-

ン』におけるモーセ (ムーサー) 像に関しては、EQ, s.v. Moses (Cornelia Schöck), 参照。

マに関し音楽聴取の是非を論じた。

彼の視点は音楽が聞き手に与える影響 (athar) に置かれ、その意見は相対的である。つまり、音楽聴取の是非は時 (ザマーン)、場所 (マカーン)、同席者 (イフワーン) によって異なるという立場である。全ては聞き手の自覚と心の修行次第であるという立場である。それは「良い詩は良く、悪い詩は悪い」というジュナイドの意見と軌を一にしている⁸⁶⁾。詩全体が、あるいは音楽や音楽家そのものが、批難されるものではないのである。詩や音楽が人に与える影響や結果で判断すべきとする。ここに極端を排し、中庸を重んずるガザーリー思想が表れている。

このことを新井は、「(ガザーリーのサマーウは) 神に向かって一定の聖句を唱えるズィクルよりも歌 (ギナー) に近いが、その歌も、あたかもさまざまな歌の中から抽出され、濾過され、浄化された歌であり…歌やサマーウが、場合によっては邪悪なものにつながりかねないことを承知しつつ、よい部分だけを利用しようという姿勢だった」とまとめる⁸⁷⁾。

大判で全39ページに及ぶ「サマーウの書」で最もページが割かれているのが第1節「熱愛と神への愛」(5頁)と第2節「陶醉 (ワジュド)」(10頁)である。ガザーリーはサマーウの究極の目的は神を愛し、努力をして神との見神に至ることであると明言しているが、その著作意図がこの2箇所最大のページ数が割り当てられている事実が示す。そして神との邂逅は事実であり、神を愛することから始まる修行段階において、サマーウは必要な修行法であると結論づけ、「サマーウは心を清浄にし、その清浄な心を通して真理を捕まえる網である」とする⁸⁸⁾。この点で「サマーウの書」は『宗教諸学の再興』第4部第3書の「愛の書」と通底する著作であり、両書は互いに相補関係をなし、共通の話題や同じ表現が著されている⁸⁹⁾。

そして、詩の朗誦とコーラン読誦の感情面への影響の比較 (第2章3節) は斬新であり、非合法説への反論 (第1章第3節) で示されているように、その議論は説得的である。この点で、『コーラン』やハディースの文言を挙げるだけで、一方的な論を主張するイブン・アビー・ドゥンヤーらのサマーウ反対論者の議論とは対照的である。

では、この「サマーウの書」によって音楽聴取をめぐる論争は決着が着いたのだろうか。答えは否であり、今日に至るまで論議は続いている。その理由をファールキーは、多くのムスリムは『幸福の錬金術』を含め、ガザーリーの「サマーウの書」を読んでいないし、またその存在さえ知らないことに求める。さらに、近代のイスラム改革論者の多くはスーフィズムに反対の立場に立っていた点も理由に挙げる⁹⁰⁾。

86) 本稿14頁のシャーフィイーの、詩の「美しいものは美しく、汚いものは汚い」の言、参照。

87) 新井、67頁。また新井はギナーの語がガザーリーとイブン・タイミーヤでは相違がある点も指摘している。新井、69頁。

88) *Iḥyāʾ*, vol. 2, p. 294.

89) 岡崎 (2015)、参照。

90) Fārūqī (1982), pp. 48. また Gribetz は、ガザーリーの警告にも関わらず、その後スーフィズムの

それでは「サマーウの書」に、どのような評価を下すべきであろうか。同じくフェールキーは「サマーウの書」の特色、ガザリーの功績を以下の6点に要約する⁹¹⁾。

- ① 音楽聴取の是非に関する資料を、賛否を問わず広汎に蒐集している。
- ② 厳格で禁欲的な反対論者を説得的に論駁している。
- ③ サマーウに関する声高な反論や資料の歪曲や捏造を防御する役割を果たしている。
- ④ 否定すべきものを否定する公正な立場の堅持。
- ⑤ 公正な立場の堅持により、厳格主義者と自由主義者の橋渡しの役割を果たしている。
- ⑥ 音楽聴取の是非を論ずる際に、音楽を独立した現象ととらずに、演奏される場や状況を考慮に入れ、ガザリーの言葉を引けば、時 (zamān)、場所 (makān)、仲間 (ikhwān)、を考慮すべきであるとする、広範な視野が保たれている。

この ⑥ の総合的で合理的な思考法は、近代的であり、現代においても展開されている偏狭な議論と対蹠をなす。フランスの代表的な高級紙ル・モンドは、タリバーンのアフガニスタン侵攻を報じた際に、タリバーンは鳥籠の扉を開けて、美声を放つ鳥を人々から遠ざけよとの指令を出したと報じた。今に至るもイスラームにおける歌や音楽の位置は微妙で曖昧な理解のままに残されている⁹²⁾。そのような状況にあって、「サマーウの書」は、自己のスーフィーとしての立場を維持しながらも、それに拘泥することなく、幅広い見地より事物を観察し、分析し、理論づけるというガザリーの「中庸」の態度が良く示された著作である。

修行は火の上を歩いたり、肉体を傷つける等の過激な方向に進んだと指摘する。Gribetz, p. 61.

91) Fārūqī (1982), p. 48.

92) Shiloah (1997), p. 143.

[アラビア語転写法]

(ى و ه ن م ل ك ق ف غ ع ظ ط ض ص ش س ز ر ذ د خ ح ج ث ت ب ء)
(° b t th j h kh d dh r z s sh ş đ ț ž ° gh f q k l m n h w y)

[文献略称]

EAL: Encyclopedia of Arabic Literature

EI: Encyclopaedia of Islam, 2nd ed.

EQ: Encyclopaedia of the Qurʾān

[参考文献]

Abrahamov, Binyamin, *Divine Love in Islamic Mysticism: The Teachings of al-Ghazālī and al-Dabbāgh*, London and New York, Routledge Curzon, 2003.

Beeston, A. F. L. (tr. and ed.), *The Epistle on Singing-Girls by Jāhiz*, Warminster, Aris & Phillips, 1980.

Bizri, Nader, El. (ed.), *Epistles of the Brethren of Purity — The Ikhwān al-Ṣafāʾ and their Rasāʾil — An Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

Esposito, John, L., s. v. Islam, in Th. Riggs (ed.), *Worldmark Encyclopedia of Religious Practices*, vol. 1, Religions and Denominations, Detroit, Thomson Gale, 2001.

Farmer, Henry, G., *A History of Arabian Music to the XIIIth Century*, London, Luzac, 1973 (first ed. 1929).

Al-Fārūqī, Lois Lamyāʾ, “Al-Ghazālī on Samāʿ,” in ed., Ismāʿīl R. al-Fārūqī, *Islamic Thought and Culture*, Brentwood, International Institute of Islamic Thought, 1982.

Al-Fārūqī, “Music, Musicians and Muslim Law,” *Asian Music*, 17 (1985).

Al-Ghazālī, Abū Hāmid, *Ihyāʾ ʿUlūm al-Dīn*, Cairo, Dār al-hadīth, 1992.

Al-Ghazālī, Ahmad al-Tūsī, *Bawāriq al-ilmāʿ*, in Robson.

Gribetz, Arthur, “The Samāʿ Controversy: Sufi vs. Legalist,” *Studia Islamica*, 74 (1991).

Heer, L. Nicholas, “Moral Deliberation in Al-Ghazālī’s *Ihyāʾ ʿUlūm al-Dīn*,” in ed. P. Morewedge, *Islamic Philosophy and Mysticism*, New York, Caravan Books, 1981.

Ibn ʿAbd Rabbihi, *al-ʿIqd al-faīd*, Cairo, Maṭbaʿat Lajnat al-Taʾlīf waʾl-Tarjama waʾl-Nashr, 1949.

Ibn abī al-Dunyā, *Dhamm al-malāhī*, in Robson.

Ibn Taymiyya, “Kitāb al-samāʿ wa al-raqs,” in *Majmūʾ al-rasāʾil al-kubrā*, Cairo, Matbaʿa Muhammad ʿAlī Subayh, 1966.

Ikhwān al-ṣafāʾ, *Rasāʾil Ikhwān al-ṣafāʾ wa khullān al-wafāʾ*, Beirut, Dār ṣādir, 2004.

Jones, Jafran, “The Role of Ṣūfī Brotherhoods in the Preservation of Tunisian Art Music,” in ed. I. R. al-Fārūqī, *Islamic Thought and Culture*, Brentwood, International Institute of Islamic Thought, 1982.

Kilpatrick, Hilary, *Making the Great Book of Songs: Compilation and the Author’s Craft in Abūl-Faraj al-Iṣbahānī’s Kitāb al-aghānī*, London and New York, Routledge Curzon, 2003.

Macdonald, B. Duncan (tr.), “Emotional Religion in Islam as affected by Music and Singing. Being a translation of a Book of the *Ihyāʾ ʿUlūm ad-Dīn* of al-Ghazzālī with Analysis, Annotation, and Appendices,” *Journal of the Royal Asiatic Society*, 14 (1901-1902).

Markoff, Irene, “Saints and Ritual: Samaʿ and the Alevis of Turkey,” in G. M. Smith and C. W. Ernst (eds.), *Manifestations of Sainthood in Islam*, Istanbul, The Isis Press, 1994.

Moreh, Shmuel, *Live Theatre and Dramatic Literature in the Medieval Arab World*, Edinburgh,

- Edinburgh University Press, 1992.
- Nelson, Christiana, "The Contribution of Musical Elements to the Ideals of Qur'ānic Recitation," in ed. I. R. al-Fārūqī, *Islamic Thought and Culture*, Brentwood, International Institute of Islamic Thought, 1982.
- Nicholson, A. Reynold, *A Literary History of Arabic Literature*, Cambridge University Press, 1912.
- , *The Mystics of Islam*, London, G. Bell and Sons, 1914. (中村訳『イスラムの神秘主義』、東京新聞出版局、1980年)。
- Pellat, Charles, "Les esclaves-chanteuses de Ġāhiz," *Arabica*, 10(1975).
- , "Sur les quelques femmes hostiles Prophete," in *La vie du Prophète Mahomet (Colloque Strasbourg, 1980)*, Université de Strasbourg, 1983.
- (tr.), *Tracts on Listening to Music being Dhamm al-malāhī by Ibn abī ʿl-Dunyā and Bawāriq al-ilmāʿ by Majd al-Dīn al-Ṭūsī al-Ghazālī*, Oriental Translation Fund, New Series, vol. XXXIV(The Royal Asiatic Society), 1938.
- Sawa, George Dimitri, *Music Performance Practice in the Early ʿAbbāsīd Era 132–320 AH/750–932AD*, (Studies and Texts 92), East Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1989.
- Shehadi, Fadlou, *Philosophies of Music in Medieval Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1995.
- Shiloah, Amnon (tr.), "The Epistle on Music of the *Ikhwān al-Ṣafāʾ*," *Documentation and Studies*, 3 (1978).
- , "Music in the Pre-Islamic Period as reflected in Arabic Writings of the First Islamic Centuries," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 7 (1986).
- , *The Dimension of Music in Islamic and Jewish Culture*, Aldershot, VARIORUM (Ashgate Publishing), 1993.
- , *Music in the World of Islam: A Socio-cultural Study*, Aldershot, Scolar Press, 1995.
- , "Music and Religion in Islam," *Acta Musicologica*, 69 (1997).
- , *Music and Virtues in Islamic and Judaic Writings*, Aldershot, VARIORUM (Ashgate Publishing), 2007.
- Touma, Habib Hassan, *Die Musik der Araber*, Wilhelmshaven, Florian Noetzel, 1989.
- Waugh, Earle, "Reflections on the Interaction of Saint and Singer in Egyptian Dhikr," in G. M. Smith and C. W. Ernst (eds.), *Manifestations of Sainthood in Islam*, Istanbul, The Isis Press, 1994.
- Wright, Owen, "Music," in eds. J. Schacht and C. E. Bosworth, *The Legacy of Islam*, 2nd ed., Oxford, 1974.
- , "Music and Verse," in eds. A. F. L. Beeston, T. M. Johnstone *et als.*, *The Cambridge History of Arabic Literature to the End of the ʿUmayyad Period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- , "Music and Musicology in the *Rasāʾil Ikhwān al-Ṣafāʾ*," in ed. N. El-Bizri, *Epistles of the Brethren of Purity: The Ikhwān al-Ṣafāʾ and their Rasāʾil — An Introduction*, Oxford University Press, 2008.
- 青柳かおる『イスラームの世界観——ガザリーとラーズィー』、明石書店、2005年。
- 新井裕子『イスラームと音楽——イスラームは音楽を忌避しているのか』、スタイルノート、2015年。
- 井筒俊彦『イスラーム思想史』、中央公論新社、2005年(原著、中公文庫、1991年)。
- 岡崎桂二「アラブ古典文学における詩霊の運命——『コーラン』「詩人の章」224節~227節をめぐる」、『四天王寺国際仏教大学紀要』、41号(2006年)。
- 「アラブ文学における論争ジャンル——『マカーマート』の周縁」、『四天王寺大学紀要』、48号(2009年)。

- 「アダブ考 —— アラブ文学におけるアンソロジーの思想」、『四天王寺大学紀要』、51号 (2011年)。
- 「アラブ・イスラム文化における百科全書の思想」、『アラブ・イスラム研究』、9号 (2011年)
- 「ムスリムの食卓作法 —— ガザーリー『宗教諸学の再興』「食卓作法の書」を中心に」、『アラブ・イスラム研究』、10号 (2012年)。
- 「カズウィーニー『被造物の驚異と万物の珍奇』における天使論 —— ワースィト写本に即して」、『四天王寺大学紀要』、57号 (2014年)。
- 「イスラームにおける愛の思想 —— ガザーリー著『宗教諸学の再興』「愛の書」に即して」、『四天王寺大学紀要』、60号 (2015年)。
- 東長靖『イスラームとスーフィズム —— 神秘主義・聖者信仰・道徳』、名古屋大学出版会、2013年。
- 中村廣治郎『イスラムの祈祷論』、大明堂、1978年。
- (訳)『ガザーリー「中庸の哲学」』(東洋文庫)、平凡社 (2013年)。
- 西尾・堀内・水野 (編)『アラブの音文化 —— グローバル・コミュニケーションへのいざない』、スタイルノート、2010年。
- 藤本・伴・池田 (訳)『コーラン』、中央公論新社、2002年。
- 堀内勝「Hudā (キャラバンソング) について —— アラビア歌謡の曙としての随想」、『オリエン特』、14 (1971年)。
- 「ジャーヒリーヤ文化の一考察 —— 歌謡文化の側面を探る」、『イスラム世界』、9 (1973)。
- 「『コーラン』の口承的性格について」、『アラビア研究論叢』、日本サウディアラビア協会・日本クウェイト協会、1976年。
- 「イスラームの儀礼・アザーンについて」、『儀礼と音楽 I (民族音楽叢書 4)』、東京書籍、1990年。
- 松山洋平『イスラーム神学』、作品社、2016年。