

イスラムにおける仏陀イメージ

菊地 達也

はじめに

伝統的イスラム諸学における仏教理解は、ユダヤ教、キリスト教、ゾロアスター教はもちろん、同じインド系宗教であるヒンドゥー教と比べても極めて貧困であった。初期イスラム期には、偶像崇拝者として仏教徒が差別を受けることもあったようであり、彼らの信仰への関心は元々強いとは言えなかった。ウマイヤ朝の将軍ムハンマド・イブン・カースィム(Muḥammad ibn al-Qāsim, 694頃-715)率いる軍勢が711年に初めてインド遠征をおこなうが、イスラム軍のインド侵攻が本格化するのはガズナ朝のマフムード(Yamīn al-Dawla Maḥmūd ibn Saktagin, 971-1030)による10世紀末の大侵攻以降である。この時にインドに関する多くの情報がイスラム世界にもたらされたが、当時のインド(特にマフムードの遠征がおこなわれた北インド)では仏教が既に衰退期に入っていたため、仏教に対する深い理解が得られることはなかった。このような時間的なずれが、イスラム諸学における仏教理解の貧困さをもたらしたと言えよう。

たとえば、仏陀を意味するアラビア語**buddh**は、同時にインドの寺院、偶像(必ずしも仏像には限定されない)をも意味する¹。この事例から分かるように、仏教を理解するために用語の精緻化が求められることもなかったのである。

とは言っても、イスラム諸学を司る学者たち、ウラマー('ulamā')の仏教に関する知識が皆無だったというわけではない。本論では、乏しいながらも存在するイスラム諸学における仏教像および仏陀像を先ずは解説する。その後、本来の仏教、仏陀とはかけ離れた独特の解釈を紹介するつもりである。

分派学とピールーニー

他宗教を研究・分析する独自の学問分野がイスラム諸学には存在する。このよ

うな学問分野は「分派学」と呼ばれ、イスラーム神学の一部を構成する。正確に他宗教の教義を再現・解説しようとする分派学の姿勢は、比較的客観的である。しかし、あくまで護教の学である神学の一部であることから分かるように、他宗教、他分派の教義の論駁とイスラームの正当性を証明することが、分派学の究極の目的である。従って、一定の偏見が混入する可能性は否定できない。イスラーム帝国の版図には、多くのキリスト教徒、ユダヤ教徒、ゾロアスター教徒が当初居住していたため、彼らの宗教に対する分派学の理解と分析はかなりの程度精密である。多くの文書が伝わっていた古代ギリシア思想に関しても精度は高く著述される分量も多い。しかし、接触が難しいインド系宗教への言及は少なく、誤解や偏見も相対的に多い。

分派学者による仏教理解の典型は、11世紀のホラーサーン地方出身の著名な分派学者シャフラスターニー(*Abū al-Faḥḥ Muḥammad al-Shahrastānī*, 1086-1153)に見出せるだろう。シャフラスターニーは仏陀を「現世において(親から)生まれた者ではなく、結婚・飲食をせず、老いず、死にもしない者」として定義し、最初の仏陀の名は釈迦牟尼(*Shākmīn*)であり、622年のヒジュラ(*al-Hijra*, 聖遷)よりも5000年前の人物であった、と述べる。シャフラスターニーによれば、釈迦牟尼は菩薩 (*būdīs'īya?*)の段階に達しており、菩薩(ボーディサットヴァ)の意味は「真理の道を追求する者」であり、そこに至るための手段としては、苦行、喜捨、欲望の放棄、全ての生者への慈悲、十の罪(殺生、他人の財の窃盗、姦通、嘘、中傷など)の忌避、十の徳(善、高貴さ、悪行をおこなわないこと、温厚さにより怒りを抑制すること、現世的欲望を慎むこと、滅びの現世から永遠の世界への解放を思考することなど)の実践などが挙げられるⁱⁱ。

資料的な限界を考慮すれば、多少の誤解はあるものの、シャフラスターニーの仏陀理解はある程度のレベルには達していると言えよう。しかし、仏教と仏教徒に関する情報をシャフラスターニーはほとんど提示していない。1)仏陀たちはガンジス川沿いの多くの寺院を訪問し知恵を授けてきた、2)様々な人格に転生してきたが、その本質の高貴さゆえに王族にしか生まれえない、3)世界は永遠である、4)土壌と気候の特性のために仏陀はインドにしか生まれえない、という仏教徒の主張をシャフラスターニーは紹介しているが、この程度の情報しかないⁱⁱⁱ。ムスリムの侵攻が本格化していた時代のインドに4)の主張をおこなう仏教徒が存在していたかどうかは不明である。

3)の主張は恐らく誤解に基づくものであり、本来ならば多くの解説を必要とする箇所であるだろうが、シャフラスターニーはこれ以上何も語らない。仏教徒は世界の永

遠性を信じていると単純に断言するシャフラスターニーは、セム的一神教徒の耳目を引くはずの輪廻転生の教義に触れていない。彼はイスラームの特殊な分派、ヒンドゥー教徒、キリスト教徒らが信じている輪廻(*tanāsukh*)と受肉(*hulūl*)の教義を熟知している^{iv}。それなのに仏教の輪廻思想について語っていないことを考えると、ムスリムと仏教徒の知的交流がほとんど無かったことが窺える。このような理解レベルであるため、大乘と小乗の区別も当然なされていない。

シャフラスターニーは仏教と仏教徒にほとんど興味を持っておらず（あるいはほとんど情報を持たず）、仏陀のみに関心を払っている。そして、仏教を解説する節の最後において、彼は次のような興味深い発言をしている。「その点に関して仏教徒たちが本当のことを言っているのならば、彼らが描写する仏陀と類似するのは、イスラームの民が信奉する者の中ではヒドル(Khidr)のみである」。「緑の男(Khaḍir)」とも呼ばれるヒドルはクルアーン18章60-82節に登場し、ムーサー(モーセ)の辛抱強さを試す謎の人物である。その起源はイスラーム以前のユダヤ教伝統、アレクサンドロス伝承などに遡るとされ、イスラーム世界の民間伝承で重要な役割を果たしてきた^v。シャフラスターニーが見せた仏陀への強い関心とヒドルへの連想は、次章で述べられる、イスラーム世界における仏陀伝説と独特の仏陀理解に由来すると推測される。

分派学者の証言は恐らく間接的情報に基づいており、分派学者が実際にインドを訪問したという報告は伝わっていない。そこで、実際にインドを訪問し、現地の知識人と交流したビールーニー(*Abū Rayḥān Muḥammad al-Birūnī*, 973-1050以後)の証言を次に考察することにしよう。

中央アジアのホラズム地方で生まれた博物学者ビールーニーは、当代一流のイスラーム知識人であったが、ギリシア語学にも精通していた。さらにビールーニーは、古代ペルシア、ユダヤ、中国などにも知的関心を抱き、当時知られていた主要な民族、宗教の暦や祝祭日についても記述している。

1017年にガズナ朝君主マフムードと出会ったビールーニーは、マフムードのインド遠征に同行しパンジャブ地方などを訪れた。インド遠征で多くの見聞を得て、書籍を収集したビールーニーは、ヒンドゥー教徒学者との交流もおこない、サンスクリット語を習得した。こうして得た知識の集大成が、1030年に完成した『インド誌』(*Taḥqīq mā lil-Hind min maqūla maqbūla fī al-'aql aw mardhūla*)である。『インド誌』執筆に先立って、六派哲学のサーンキヤの書とヨーガの祖とされるバタンジャリ

を翻訳したビールーニーは、『インド誌』の中で前二著の他にバガヴァッドギーター、プラーナなどをも頻繁に引用する。ビールーニーは宗教以外に関する著作も入手し、主に古代ギリシア諸学と比較しながらインドの宗教、哲学、文学、言語、社会、習俗、暦、法、地理、歴史、人種、天文学、占星術などをこの本の中で紹介し、解説している。

ヒンドゥー教に関する言及と原典からの翻訳・引用の精度は非常に高いが、仏教に関する言及は極めて少なく、誤りも多い。カシュミールやパンジャブに一定期間滞在したビールーニーではあるが、当地では仏教徒とほとんど接触できなかったのだろう。

ビールーニーは『インド誌』の中で「仏陀」という語を6回ほど使用しているが、知性、偶像の意味でそれぞれ1回ずつ用いている。仏教の創始者である釈迦牟尼を指す語としても用いられ、驚くべきことに釈迦牟尼が著した著書*Kitāb Jūrāmāna*にも言及している^{vi}。また、仏陀が信徒たちに死者の遺体を川に投じるように命令した、という記述もある^{vii}。ダルマやサンガといった基本概念にも誤解があり、仏陀がヒンドゥー神の一つとして定義されている箇所もある^{viii}。ビールーニーの仏教に対する無知ぶりは、ヒンドゥー教への深い洞察と非常に対照的である。シャフラスターニーが見せたような仏陀概念への強い好奇心を示すことなく、ビールーニーはヒンドゥー諸学の分析に専心している。

ビールーニーの『インド誌』において注目されるのは、仏陀概念や仏教教義よりも仏教の歴史的な理解であろう。ビールーニーの証言によれば、古代においては、イラン、イラク、シリアは仏教徒(al-Shamaniya)の勢力圏であった。しかし、アゼルバイジャンにザラトゥシュトゥラが現れ、ペルシア帝国皇帝の帰依によりゾロアスター教が帝国の国家宗教になると、仏教は先述の地域から駆逐され、その拠点はアフガニスタンのバルフだけになってしまった。しかし、ペルシア帝国を瞬く間に滅ぼしたイスラム帝国が東方に侵攻すると、そのバルフもムハンマド・イブン・カースィムの時代にムスリム軍の手に落ちた^{ix}。ビールーニーのこのような記述は、オリエント古代史の通常理解とは大きく異なる^x。しかし、西インドを訪問しそこで見聞を深めたビールーニーの印象では、仏教は滅亡したも同然の古代宗教であったことは確実である。

以上見てきたように、他宗教分析の専門家である分派学者たちとインド研究の専

門家ピールーニーの仏教理解は非常に乏しく、誤解も多い。南アジアでイスラームと対峙していたヒンドゥー教とは違い、仏教は教義を分析した上で誤謬を指摘し、イスラームの優位性を示す対象とすら認識されず、ウラマーたちの知的探求心を集めていない。彼らにとっての仏教は、既に滅んだ、あるいは滅びつつある古代宗教、あるいはヒンドゥー教の一派でしかなかった。

しかし、一方では、シャフラスターニーに見られるように、釈迦牟尼という人物と仏陀という概念はイスラーム知識人の知的好奇心を引き続けてきたのも事実である。そこで、次章ではイスラームにおける仏陀理解を紹介する。

イスラーム思想における仏陀伝の活用

仏教という宗教とはあまり関係のないところで、仏陀はイスラーム世界で著名であった。その理由は、釈迦伝に由来すると言われ、人口に膾炙したアラビア語散文学の枠物語『ビラウハルとブーザーサフ』(*Bilawhar wa Būdhāsaf*)にある^{vi}。この物語はイスラーム以前から存在し、8世紀半ばまでにイスラーム世界中に流布するようになった。ブーザーサフとは菩薩(ボーディサットヴァ)を意味し、釈迦王子を指す。ビラウハルとは王子に現世を捨てて出家することを促す行者である。この物語には多くのヴァージョンが存在し、詳細については異なる点が多いが、物語の大枠は次の通りである。

シャウイラバットの王、ジュナイサルは現世の財産と権力に執着する専制的な君主であった。王には男子がいなかったが、王妃の夢のお告げと占星術師の予言を経て王子ブーザーサフが生まれる。王は偶像崇拝者で禁欲主義者を迫害していたが、社会から遮断されて養育された王子はやがて病、老い、死が存在すること、現世のはかなさを知り、禁欲者ビラウハルの教えを受ける。これをきっかけにブーザーサフは偶像崇拝を否定し、現世を捨てて出家し、最終的には悟りを得る。

この枠物語には本来の釈迦伝とは相違する要素も含まれ、偶像崇拝と現世利益追求の否定などのようにムスリムの共感を集めやすい要素が強調されている。多分に民間伝承的側面を持つこの物語には、様々な逸話、伝説、教訓が盛り込まれた。

この物語が影響を与えたと思われるイスラームの思想潮流としては、スーフィズム(イスラーム神秘主義)とシーア派思想などが挙げられる。スーフィズムでは禁欲や

現世の放棄が修行の過程、神秘階梯(*maqāmāt*)として重視され、『ピラウハルとブーザーサフ』物語と共感する要素が最初から存在する。

スーフィー聖者イブラーヒーム・イブン・アドハム(*Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Adham*, 728/9-77)の改心伝説については、特にこれまで釈迦伝の影響が議論されてきた^{xii}。10世紀末以降に形成された伝説によれば、バルフの王族に生まれたイブラーヒームは、狩りに出かけたときに聞いた何者かの呼びかけによって現世の虚飾を捨て、禁欲の道に向かう。その声の主は、シャフラスターニーが仏陀との類似を指摘したヒドルとされる。イブラーヒームの出自と改心過程には仏陀伝との類似点があり、彼とヒドルの関係はブーダーサフとピラウハルの関係を彷彿させる。初期イスラーム時代には、ピールーニーが示唆するように、イブラーヒームの出身地バルフは仏教の故地として知られていた。そのせいもあり、イブラーヒームの改心物語は仏陀伝の影響を受けて形成された、とこれまで考えられてきた^{xiii}。このような考え方の是非を議論する能力を筆者はもたないが、スーフィー聖者伝の形成に仏陀伝が一つの類型を提供した可能性は否定できないだろう。

シーア派の場合は、スーフィズムよりも仏陀伝の影響がより明確である。この場合のシーア派とは、十二イマーム派とイスマーイール派を指す。『ピラウハルとブーザーサフ』写本の保存と継承においても、両派は重要な役割を果たしてきた^{xiv}。

シーア派の大多数は、預言者ムハンマドの娘ファーティマと預言者の従弟アリーとの間から生まれた子孫を無謬の指導者、イマーム(*imām*)として信奉してきた。十二イマーム派とは、第12代イマームが874年にお隠れ(*ghayba*)状態に入り、いつの日か救世主、マフディー(*mahdī*)として再臨すると信じる集団である。十二イマーム派研究者である吉田京子氏は、十二イマーム派の思想的指導者の一人、イブン・バーバワイヒ(*Shaykh al-Ṣadūq; Abū Ja'far Muḥammad ibn 'Alī ibn Bābawayh*, 923-91)は自分たちのお隠れ/マフディー教義を補強するために、旧約聖書に現れる預言者たち、アレクサンドロス大王、ヒドルらの物語と並んで仏陀伝を利用した、と主張する^{xv}。その分析によれば、第12代イマームが姿を消してから約100年が経過した10世紀の十二イマーム派指導者たちは、お隠れの長期化を正当化し、信徒の疑念を解消する必要性に迫られていた。長寿の預言者たちの物語は、お隠れのイマームの長寿を正当化する機能を持つ。仏陀の出家物語は、高貴な者(第12代イマーム)の旅立ちとその不可避性、現世の栄光のはかなさを説明する機能を持っていた。

イスラムにおける仏陀イメージ（菊地）

次に考察するイスマーイル派は、8世紀に成立したシーア派分派であり、成立当時は、十二イマーム派同様、特定のイマームの救世主、マフディーとしての再臨を信じていた。9世紀には救世主再臨を旗印に全イスラム世界で宣教活動を展開し、アッバース朝カリフ政権の打倒を目指した。しかし、10世紀には終末論教義が変更され、将来の救世主とされてきた第7代イマームが持っていたメシア的性質が否定され、彼の子孫がイマームとして君臨し続けることになった^{xvi}。

ここで取り上げるイスマーイル派は、10世紀のイラクで活動していた秘密結社イフワーン・アッ=サファア(Ikhwān al-Ṣafā', 純正同胞団)である。彼らはギリシアの哲学・科学思想、セム的一神教など多様な思想体系を取り込み、数学、論理学、自然学、天文学、占星術、魔術、形而上学などの分野から構成される百科全書的著作『イフワーン・アッ=サファア書簡集』(*Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*)を著した^{xvii}。彼らは汚れた物質界からの靈魂の救済を至上の目的とし、シンクレティックに取り込まれた多様な思想体系は、救済のために必要な覚知を得るための手段と考えた。

イフワーン・アッ=サファアは、『書簡集』第4巻の「律法的、シャリーア的諸学に関する第7書簡」の中で仏陀伝を引用した。そこでの仏陀伝は、自分たちの教義に合わせてかなりの程度脚色されている。

『書簡集』における仏陀伝の概要は、他の『ピラウハルとブーザーサフ』とほぼ同じである。インドの王は正義を愛し、善政を敷いていたが、偶像崇拜者であった。政治的には正しくても精神面においては誤っている王とは対極にある正しき知識の対象としては、啓示、始源と終末、復活・集合・(善行と悪行の)計量・秤・樂園・火獄といった終末論などが挙げられる^{xviii}。これらは仏教的と言うよりは完全に一神教的である。

他の仏陀伝と同様に、占星術師の予言を受け王子が誕生すると、王子は隔離された状態で勉学に勤しむ。しかし、王子の知的関心は、天上のマラクート(*malakūt*, 不可視界)、造物主、始源と終末といった一神教的(イスラーム的)要素に向かう。王子の聡明さは各地で評判になり、その噂を聞いた賢者が王子に会い、彼にとっての導き手、哲学的師となるために、哲学的、預言者的知識に満ち溢れた書物を携え王子の城に向かう^{xix}。

王子と一般人の面会は禁じられていたため、賢者は身分を偽り、王子の召使いに接触し、王子に宝石を献上したいので面会の便宜を図るように依頼する。召使いはこ

の申し出を訝り、自分に宝石を見せるように求めるが、賢者は、宝石は無類の輝きを放つので召使いの眼に害を与えるが、若く眼力がある王子には害を与えることはない、と述べ、召使いの要求を拒絶する。このような経緯を経て賢者は王子との面会に成功する。

前述のエピソードには、恐らくイスマール派/イフワーン・アッ=サファールの教義が反映されている。イスマール派/イフワーン・アッ=サファールは、精神的エリートと一般人を峻別し、高度の知識は前者のみの専有物とし、それを無知な一般人に開示するのはむしろ害であると考え。賢者や王子は見る事ができるが召使いには見られない宝石とは、恐らくそのような知識を示唆しているのであろう。また、イスマール派/イフワーン・アッ=サファールは、自派の宣教においては身分を偽り相手に接近し、真の知識を段階的に開示するという手段をとった^{xx}。賢者が王子に近づくために採用した方法は、その比喩であろう。実際『書簡集』は、教示に値するのはこのように賢い若者であり、英知を賢い若者に教示する際には、この賢者を真似るべきであり、正直な者を見つけ、置かれている状況を利用するように推奨している^{xxi}。

賢者と王子の面会後は、両者の対話が描写されているが、その主題も一神教的なものである。ここには王と大臣の対話も挿入され、両者の対話では、ギリシア思想に由来すると思われる天球、形相・質料の問題、アードムの楽園追放といったセム的一神教に関わる問題、イスラーム法規範、断食、礼拝、喜捨などが話題となる^{xxii}。イフワーン・アッ=サファールのシンクレティズムの性格が強く感じられる内容である。そして、王の問いに対する大臣の回答は全て、『書簡集』で言及されているイフワーン・アッ=サファールの教義に合致しており、それは預言者や哲学者が伝えるメッセージとも同質である、と述べられる^{xxiii}。なお、アードムの楽園追放が話題になった折には、その話は秘密であり、開示することはできないので、比喩で語るよう言明される。ここでは、イフワーン・アッ=サファールの知的エリート主義、秘密主義、シンクレティズムが窺える。

賢者と王子の対話の最後においては、死後の靈魂が肉体を再び求めるのかどうか、ということが問題となる。死後の靈魂の処遇は、アリストテレス哲学をイスラーム哲学に導入しセム的一神教の教えと適合させる際に大問題となった。従って、この問題は、ギリシア哲学よりむしろイスラーム哲学に関わる主題と言えよう。長い例え話が語られた後、賢者は、死後の靈魂は汚れた肉体よりも天上の靈的世界を希求する、と

主張する。賢者のこのような姿勢は、イフワーン・アッ=サファアーのグノーシス主義的傾向に適合する。

イフワーン・アッ=サファアーは、自分たちの教義と活動を正当化するために仏陀伝を利用しているが、本来の仏陀伝は換骨奪胎されていると言っても過言ではないだろう。仏教教義はほとんどと言っていいくらい現れず、自分たちの教義がそれに置き換わっている。

おわりに

ムスリムがインドに侵攻した時には仏教勢力が衰えていたため、仏教はイスラームにとっての宗教的ライバルと見なされることがなかった。そのためか、古典期のイスラーム思想界では、仏教への関心が薄く、仏教教義や仏教史への誤解も多かった。同じインド系宗教のヒンドゥー教のケースとは実に好対照である。ヒンドゥー教の場合には、ビールーニーの卓越した研究があった後も、特にインドを統治したムスリムの間では関心と研究が継続した。スィク教の成立に見られるように、イスラーム(特にスーフィズム)とヒンドゥー教との知的交流は盛んであった。

しかし、聖者的な存在としての仏陀への関心はイスラーム世界に確かに存在し、仏陀伝は文学において繰り返し語られるモチーフとなり、特にシーア派には一定の影響を与えた。だが、その関心は、高貴な出自でありながら現世的栄光を捨て来世を志向する禁欲者、聖者としての仏陀に向けられたものであり、本来の仏陀や仏教はほとんど省みられることがない。また、その際には、仏陀に対するイメージは、イスラーム世界の民間伝承の中で大きな意味を持った神秘的聖者ヒドルのイメージに重なり合うことが多い。自説を補強するために仏陀伝が利用されることも多く、その典型例はイフワーン・アッ=サファアーになるだろう。彼らの『書簡集』では、仏陀伝は本来のものとはかけ離れた様相を呈している。彼らにとっての仏陀伝は、自説強化のための道具でしかなかった。

註

ⁱ B. Carra de Vaux, "Budd," *Encyclopaedia of Islam* (new ed.), vol.1, p.1283.

ⁱⁱ al-Shahrastānī, *Kitāb al-Milal wa al-niḥāl*, ed. by Ṣ. J. al-'Aṭṭār (Beirut, 1997), p.404.

iii al-Shahrastānī, *op. cit.*, p.405.

iv al-Shahrastānī, *op. cit.*, pp.248-250.

v 『岩波イスラーム辞典』(岩波書店, 2002 年)の「ヒドル」の項目を参照。

vi al-Bīrūnī, *Tahqīq mā lil-Hind min maqūla maqbūla fī al-‘aql aw mardhūla* (Hyderabad, 1958), p.122; *Alberuni's India*, transl. by E. C. Sachau (London, 1992), i, p. 158.

vii al-Bīrūnī, *op. cit.*, p.479; translation, ii, p.169.

viii H. M. Said and A. Z. Khan, *Al-Bīrūnī: His Times, Life and Works* (Delhi, 1990), pp. 201-202.

ix al-Bīrūnī, *op. cit.*, pp.15-16; translation, i, p.21.

x 仏教に関わるこのような宗教史理解は、当時のイスラーム世界である程度説得力をもっていたようであり、ビールーニーよりも古い時代に活躍し、百科全書的著作を著したマスウデー(Abū al-Ḥasan ‘Alī al-Mas‘ūdī, 896 頃-956 頃)も同じような発言をしているようである。C. E. Bosworth, D. Pingree, G. Saliba, G. C. Anawati, F. de Blois, and B. B. Lawrence, “Bīrūnī,” *Encyclopaedia Iranica*, vol.4, p.284 を参照。

xi この物語については、D. Gimaret の有名な研究書 *Le Livre de Bilawhar et Būdāsf* (Paris, 1971) および D. M. Lang, “Bilawhar wa-Yūdāsf,” *Encyclopaedia of Islam* (new ed.), vol.1, pp.1215-1217; 『岩波イスラーム辞典』の項目『ピラウハルとブーザーサフ』を参照。

xii 佐藤次高『聖者イブラーヒーム伝説』(角川書店, 2001 年), 86-109 ページ, アッタール(藤井守男訳)『イスラーム神秘主義聖者列伝』(国書刊行会, 1998 年), 87-121 ページ, 『岩波イスラーム辞典』の項目『イブラーヒーム・イブン・アドハム』および R. Jones, “Ibrāhīm b. Adham,” *Encyclopaedia of Islam* (new ed.), vol.3, pp.985-986 を参照。

xiii 佐藤次高は前掲書, 103-107 ページにおいてこれまでの学説を紹介しつつも一定の留保を見せている。先に引用した R. Jones も仏陀伝の影響を否定している。

xiv 両派と『ピラウハルとブーザーサフ』の関係については、D. Gimaret, *op. cit.*, pp.27-38 を参照。

xv 吉田京子「シャイフ・サドウークのガイバ論における物語の機能」『イスラム世界』49 号, 1997 年, 1-18 ページを参照。

xvi 拙論「ファーティマ朝期イスマール派終末論の変容」『オリエント』第 41 巻第 1 号, 1998 年, 95-109 ページを参照。

xvii 邦訳としては拙訳「イフワーン・アッサファー書簡集」『中世思想原典集成 11: イスラーム哲学』(平凡社, 2000 年), 209-254 ページがある。なお、イフワーン・アッ=サファーとイスマール派との微妙な関係と前者の概要については、同書の 198-208 ページを参照。十二イマーム派とイフワーン・アッ=サファーにおける仏陀伝理解については、吉田京子「イスラームのイエスとブッダ」エルマー・R・グルーバー, ホルガー・ケルステン(市川裕, 小堀馨子監修・解説, 岩坂彰訳)『イエスは仏教徒だった? 大いなる仮説とその検証』(同朋舎, 1999 年), 336-344 ページを本論は大いに参考とした。

xviii *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, vol.4 (Beirut, n. d.), p.148.

xix *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, vol.4, p.149.

xx 身分を偽装したイスマール派著作としてはアブー・ハーティム・ラーズイー(Abū Ḥātim al-Rāzī, ?-934)の *Kitāb al-Zīna* などがあるが、具体的な宣教手段を示す文献としてはイブン・

ハウシャブ(Ibn Ḥawshab Maṣṣūr al-Yaman, ?-914)の *Kitāb al-‘Ālim wa al-ghulām* がある。後者については、J. W. Morris の校訂と英訳 *The Master and the Disciple* (London, 2001)を参照。

^{xxi} *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, vol.4, p.151.

^{xxii} *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, vol.4, pp.158-162.

^{xxiii} *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, vol.4, p.157.