

イスラーム神秘主義詩の詩学

—イブン・アル＝ファーリド「T 韻大詩」に即して—

Poetics of Islamic Mystical Poem of Ibn al-Fārid

岡 崎 桂 二
Keiji OKAZAKI

アーリドの麓なる墓地を訪れよ
「イブン・アル＝ファーリド、汝に平安あれ」と唱えよ
汝、「道程詩」で驚異の技を示し
深遠で匿された神秘を明かし
愛と友情の海より口をつけ
不尽の大海を飲み干せり

(Scattolin-1998, 27)

第1章 問題の所在

アラビア語で神秘主義詩を物した高名なハッラージュ（922年没）、ラービア（801年頃没）、ズーヌーン（861年没）らに比して、イブン・アル＝ファーリド（イスラーム暦576年～632年／西暦1182年～1235年）の名は、我が国では専門家の間においても広く知られているとは言えないだろう。同様にイブン・アル＝ファーリドは、イスラーム神秘主義詩人の代表と目されているルーミー（1273年没）、ハーフィズ（1390年没）、アッターール（1221年没）らのペルシャ語詩人とは知名度において比すべくもない。¹⁾

しかし、カイロ近郊のムカッタムの麓にあるイブン・アル＝ファーリドの廟には参詣者が絶えず、特に祭礼（mawlid）には群衆が墓廟を取り囲む。またムスリムたちの集会（ハルカ、マジュリス）や称名（サマーウ、ズィクル）においては、今なお彼の詩が朗誦され続けている。²⁾ さらにエジプトのノーベル賞作家マハフーズの著作にはイブン・アル＝ファーリド詩を心の支えとして生きる人物が描かれており、イブン・アル＝ファーリド詩はアラブ人の精神、文化に深い影響を及ぼし続けている。³⁾

イブン・アル＝ファーリドは「恋人たちの王（Sultān al-‘Āshiqīn）」の愛称を付され、恋愛詩の体裁をした「酒讃詩（Khamriyya）」は人口に膾炙している。他方、「（神秘主義の）道程詩（Naẓm al-Sulūk）」は「T 韻大詩（Tā’iyya al-Kubrā）」として知られ、アラビア語神秘詩の最高峰と見なされている。⁴⁾ それゆえ、ドイツの Hammer von Prugstahl、イタリア C. A. Nallino、Di Matteo、フランス Louis Gardet、イギリスの R. A. Nicholson、A. J. Arberry、アメリカの I. J. Boullata、そしてエジプトの M. M. Hilmi、Gadwat Naṣr、M. ‘Abd al-Khāliq、と各国を代表するアラビストが

当該詩の注解、翻訳を行っている。⁵⁾

本稿はわが国においては僅かに Nicholson の和訳、Kamada (鎌田)、東長の論文を除いて、研究テーマとされ、紹介されることも少なく、埋もれた存在であるイブン・アル＝ファーリドの神秘主義詩、それは 761 行にも亘る長大な詩である、の詩法と構造を解明しようとするものである。

イブン・アル＝ファーリド詩はその受容において不幸な歴史を辿ってきた。つまり難解でもって知られる彼の「T 韻大詩」には、Farghānī (1300 年没) を嚆矢とし、al-Khāshānī (1330 年没)、al-Qayṣarī (1350 年没)、al-Būrīnī (1615 年没)、al-Nābulusī (1731 年没) らの夥しい注釈が施され、その注釈とともに読み継がれてきた。そしてこれらの注釈者たち自身がスーフィーであったため、「T 韻大詩」はスーフィー的立場からの意味や比喩の解釈、詩中の思想や哲学、のみに焦点が当てられ、詩そのものの解釈、鑑賞は等閑視されてきた。⁶⁾

この傾向の濫觴は詩人の孫であり、最も信頼に足る伝記作者と見なされているアリー (‘Alī Sibṭ Ibn al-Fārid) が「羽織 (Dībāja)、装飾の意」の中で述べた文言である。彼は祖父の生涯で起きた数々の奇跡や幻視体験、恍惚状態 (wajd) を記すことで詩人の神秘化を図り、聖人像を作り上げた。この詩人の孫の意見は後世に多大の影響を残した。⁷⁾

そのスーフィー的解釈の最たるものはイブン・アラビーの「存在一性論 (wahdat al-wujūd)」に基づく解釈である。⁸⁾ 確かに当該詩は渴愛の対象 (= 美、神) との合一を叙する際、「ittihād, wiṣāl, jam‘ (合一)」(v. 110, v. 235, v. 240, v. 254) や「ḥulūl (落入、化肉)」(v. 277, v. 284) の語が頻出する。⁹⁾ しかし、哲学者、理論家イブン・アラビーとは異なって、イブン・アル＝ファーリドは徹底してスーフィーであり、詩人であり続けた。彼は自己の神秘体験、合一に到る過程 (sulūk) をその心理描写と合わせて描いただけである。今に至るも、彼の理論的著作は発見されていない。彼はスーフィーであり、聖者 (walī) であり、詩人であった。¹⁰⁾

同様のスーフィー的アレゴリー解釈の問題点は、偉大な哲学者、思想家 (al-Shaikh al-akbar) であり、同時にスーフィーであったイブン・アラビーの詩「熱愛の解釈者 (Tarjumān al-Ashwāq)」解釈においても指摘されている。彼はイブン・アル＝ファーリドとは異なって、自己の思索、理論を恋愛詩という形式で著したが、詩人 (イブン・アラビー) は自作が世俗恋愛詩と混同されるのを恐れて自注を施した。¹¹⁾ 世俗恋愛詩と神秘主義詩の境界は曖昧であり、比喩、象徴を巡って誤解を招きやすく、しばしば非難の対象となった。¹²⁾

しかし「T 韻大詩」がスーフィーのみならず、広く一般大衆の支持を受け続けてきたのは詩の内容、思想のみならず、アラブ詩 (カスィーダ) の伝統に則った形式、内容、技法、語彙であり、それゆえイブン・アル＝ファーリドは「恋人たち (恋愛詩) の王」との呼称を与えられたのである。¹³⁾ 当該詩が描く愛の諸相はアラブ恋愛詩 (ghazal)、酒讃詩 (khamriyya) の伝統を受け継ぎ、詩の受容者 (読者、聴取者) は、恋人 (美、神) に翻弄され、監視者 (raqīb) に見張られ、誹謗者 (lā’im) の非難を受け、噂の吹聴者 (wāshā) から侮蔑される主人公 (熱愛者、求道者) の姿を、アラブ詩の伝統に従って解釈し、鑑賞する。¹⁴⁾

畢竟、「T 韻大詩」はアラブ恋愛詩の体裁を施した神秘主義詩であり、従来の解釈者はその神秘主義詩としての一面、つまり思想面、しか解釈してこなかったのである。それゆえ、当該詩

の真の理解に必須の他の一面、つまり文学的側面、アラブ文学の伝統、の理解が欠けていたのである。他の文化圏と同様に、アラブ詩の理解や批評（naqd）においても、内容（ma‘nā）と形式（lafz）の関係は常に論議されてきたが、神秘主義詩に限って内容面のみに焦点が当てられてきた。¹⁵⁾

「T 韻大詩」は酒賛詩に倣う詩行で始められ、やがてライラーとマジヌーン、アッザとクサイル、ルブナーとカイス等、人口に膾炙したアラブ恋愛詩における悲劇の主人公を登場させ（v. 243, v. 252）、その固有名詞のイメージ喚起力を援用して神祕的愛の本質を読者（聴取者）に伝えている。¹⁶⁾

これらの恋人は愛の成就を目指して、ある者は正気を失い、またある者は万物に恋人の面影を見出した。その愛する人しか考えられない姿は、自我を滅却し神のみを志向するスーフィーたちの姿に重なる。¹⁷⁾

また万物の背後に一者、唯一の实在者（神）、の働きを指摘する際には、夢、木霊、異言を吐く女と並んで、アラブ人に人気の高い影絵芝居（khayāl al-ẓill）の比喩を用いるのも（vv. 680-706）、神秘主義的思考をアラブ文化の伝統の中で説明しようとする詩人の配慮であろう。

本稿と同様に神秘詩をまず詩そのものとして理解する立場をとる Scattolin は、イブン・アラビーの「存在一性論」の核心をなす「wujūd」の語は、当該詩においては何ら哲学的な意味を有せず、常に「多性」「複数性」を表し、神との合一に至らぬ状態、対象との分離（farq）を示すと解釈する。また「wahda」に関しても同様に、スーフィー用語における「（神との）合一」を表すに過ぎないと指摘する。¹⁸⁾ この点が同じイスラーム神秘主義詩であっても、自己の遍歴、神秘体験を弟子に伝える形式、内容の「T 韻大詩」と、自身の哲学的思索を詩形式で披瀝するイブン・アラビーの詩作品、特に人口に膾炙している「熱愛の解釈者」との相違点である。イブン・アラビーは自作が世俗恋愛詩と誤解されるのを恐れて、自ら注解を施しており、「熱愛の解釈者」の理解には作者、イブン・アラビーの思想理解が必須である。

ゆえに、当該詩の解釈においては、先ず詩解釈の常道である、形式、構造、技法、語彙、比喩、等の解明から進めなければならない。その意味において本稿は「T 韻大詩」をアラブ詩の伝統の中において解釈する。つまり当該詩の解釈においては、スーフィー的注釈を一旦離れて、まず詩そのものに語らせる手法を取る。すなわち、詩解釈の基本である上記の諸点（形式、構造、技法、語彙、比喩）の機能を明らかにして、詩全体の解釈につなげたい。

神秘詩の解釈の難しさは「語りえないものを文字にする」形式面と、そこから派生する用語の深遠さ、多様さである。¹⁹⁾ 自作詩への2冊本の注釈書の執筆許可を求めた者に対して、イブン・アル＝ファーリドは、自作は各行につき2冊の注解書を要する、と答えた逸話を孫のアリーが伝えている。²⁰⁾

詩人は詩中幾度となく自己の境位を言葉では表現できず比喩（majāz）として述べるをえないと弁明している。（v. 396, v. 489, v. 652）その変幻自在に変化する自我と対象の関係を、詩人はハリーリーの『マカーマート』の主人公アブー・ザイドの変装ぶりに準える。（v. 656, v. 658）

しかし、近年 Homerin や Lings, Scattolin らの研究により、信頼に足るテキスト編集と、詩の

文学的解明が進められてきている。本稿はそれらの研究に基づいて、当該詩がいかに深くアラブ詩の伝統に則り、細部に至るまで緊密な構造をなしているかを解き明かしたい。このような当該詩の純文学的解釈は Boullata がその一端を明らかにしている。

第2章 「T 韻大詩」の構造

「T 韻大詩」は「神との永続的一体の境地 (ittihād) に上りつめた人間の次元に立つて、この次元から書」かれているのである。²¹⁾ 詩人はその神への愛の遍歴を、farq, ittihād, ṣahw al-thānī の3段階に分けて (架空の) 弟子に解き明かす。²²⁾ 多岐に亘るテーマが繰り返され、同様の表現や比喩が幾度と無く用いられており、その繰り返しの多さから「T 韻大詩」を装飾過多として低く評価する傾向もあった。²³⁾

アラブ酒讃詩 (khamriyya) を準らえる冒頭部は、farq (分離)、すなわち神の愛を求めるがその願いが聞き入れられぬ自己の窮状を描き、自己と神との乖離を描く。この段階は日常の正常な感覚を保持しているので覚醒 (ṣahw) と呼ばれている。²⁴⁾

次いで自我を消滅した段階 (fanā'), つまり、自己と神との合一経験 (ittihād) を叙する。この時点では自己 (被造物) と神 (創造主) との区別が消滅されている。しかし、詩人はこの境地こそ自己の修行階梯の最終段階だと考えていた自己の誤りを指摘し (v. 233)、神との合一体験後、現実世界に還帰し、「被造物としては創造主と区別されてはいるが、この創造主と一つであると自覚する」に至った過程を描く (v. 214)。²⁵⁾ この最終段階は第二の覚醒 (ṣahw al-thānī) とも名づけられ、時には永続的境地 (baqā') とも呼ばれる。

この分離、合一、永続的覚醒、の3段階の叙述法は、3部構成をなすアラブ詩 (qaṣīda) に即している。ジャーヒリーヤ期よりの長い伝統をもつカスィーダは、愛の序詞 (nasīb) と称される導入部において、その詩の基調をなすモチーフ、人物像、用語が描かれる。多くの恋愛詩では詩の冒頭部において恋人の追憶、あるいは満たされぬ自己の窮状、惨めな姿を自己憐憫とともに詠う。

ついでカスィーダは詩人 (主人公) が恋人の追憶、自己の幻想を断ち切って現実に帰り、旅に出る姿を描く (raḥīl)。この展開部 (takhallus) で新局面が叙され、厳しい羈旅の様子が描かれ、詩人は困難に立ち向かう自己の勇気を描く。詩人は各地を放浪し、宿処 (maqām) を辿るが (cf. v. 203)、このマカームの語こそ、神秘主義詩における修行の各階梯を表す核語である。²⁶⁾ そして詩の最終部で作詩の目的 (gharad)、多くの場合賞讃 (madīh) や自賛 (fakhr) であり、貴人の寛大さを称え、自己の才能を誇示する。

このカスィーダの愛の序詩、騎旅、目的の3部構成に関して、Stetkevych はイニシエーションをはさむ人生の成長の各段階を準っていると主張する。時代が下るにつれて (アッバース朝以降)、この3部構成は暗示的になり、明確に分離し難くなるが、カスィーダの基本構成であることには変わりはない。²⁷⁾

その基本構造を基に、表現においてはアッバース朝以降バツシャル (780 年没)、ムスリム・ブヌ・アル=ワリード (823 年没) らを嚆矢とする「バディーウ (新奇体)」が出現し、奇想を核に斬新な比喩を用いた恋愛詩を詠いあげていた。この内容、形式、表現において、砂漠

の民のエトスを核とするジャーヒリーヤ期（前イスラーム期）のアラブ詩とは大いに異なるアラブ詩の新形式は、アブー・タムマーム（845 年没）やイブン・クタイバ（889 年没）らによって定式化されており、イブン・アル＝ファーリドの時代（13 世紀）にあつては既に確固たる伝統をなしており、神秘主義詩であつてもこれらの伝統を墨守する必要があつた。²⁸⁾

Lings や Sperl はイブン・アル＝ファーリド、イブン・アラビー、シュスタリー（1269 年没）を代表とする後期スーフィー詩人に比して、ラービア（801 年没）、ズースヌーン（861 年没）、ハッラージュ（922 年没）ら前期神秘主義詩人との相違は、上述のアラブ詩の伝統に従っているかどうかの点であると指摘している。つまりラービアらは自己の感情をストレートに表し、神への畏れ、神への愛を一心に詠いあげており、詩の構成や比喩への顧慮は尽くされてない。²⁹⁾しかし、後期神秘主義詩人たちは、自己の神秘体験の詩作においてはアラブ詩の伝統に従い、テーマ、表現、比喩においてカスィーダの慣習（慣用）を守った。

このスーフィー詩人たちがアラブ詩の伝統を墨守した流れに対して、アラブ詩を代表する詩人、アブー・ヌワース（813 年没）やムタナッビー（965 年没）らが逆に神秘主義詩の用語や詩法を援用し、難解な詩を物する傾向もあつた。それゆえ、アッバース朝以降、アラブ恋愛詩とスーフィー詩は詩法において相互乗り入れがなされていたと言えるであろう。³⁰⁾

wa-lākinna d-dunyā ilayya habībatun
fa-mā ‘anka lī illā ilayka dhahābu

だが愛する人よ、そなたはこの世の全て
そなたの元を辞するは戻ると同じ事

詩人ムタナッビーは絶対者（パトロンの貴人）の目から見れば正反対の事象である別離と邂逅が同一の現象だと叙するが、これは絶対者（真理 al-ḥaqq）の立場からすれば、全ての現象はその本性において同一だとするスーフィーと同一の認識である。³¹⁾

ハッラージュと同じく前置詞を多用し、パトロンの世界に準える機知に富んだこのムタナッビーの詩句を、文人 al-Tha‘ālībī（1038 年没）はアラブ詩に馴染まない表現として評価しなかった。³²⁾ この詩はまた思考において、神との合一を願うスーフィーが、己の命を賭して神以外の一切のものに関心を寄せなかったのと軌を一にしている。

サアーリビーはまたムタナッビーの別な詩に関して、「この詩がジュナイドやシブリーによって詠唱されたとしたら、スーフィーたちは延々とその解釈を論じ続けるだろう」とも言ったという。³³⁾

イブン・アル＝ファーリドの「T 韻大詩」はアラブ詩の 3 部構成に倣って、導入 (farq)、展開 (itihād)、終結・目的 (al-sahw al-thānī) と神への愛の遍歴を叙述している。そしてこのような詩の大枠を理解すれば、Scattolin や Sperl が指摘するように、イブン・アル＝ファーリド詩は中間の展開部を挟んで、前半部と後半部が対照的な構造をしていることが理解されよう。それゆえ、当該詩の理解にはこの全 761 行に亘る中間部 (vv. 336-387)、わけても 381 行～387 行が核心をなしていることを理解しなければならない。しかし英訳者 Nicholson はこの部分は「美 (= 神) の間奏曲 (lyric interlude)」として、その解釈上の重要性を無視して、翻訳を省略している。³⁴⁾

「T 韻大詩」の前半部は合一体験に至る愛の遍歴、自我の変容を描いており、後半部は愛と自我の本質、合一の実相の解明という、前半部の諸事象の理由説明に充てられている。それゆえ、後半部でのテーマは「ムハンマドの光 (nūr Muhammad)」、「極 (quṭb)」、「完全人間 (al-insān al-kāmil)」であり、核語は「被覆 (lāb)」、「原初の知識 (al-'ilm al-muqaddama)」である。但し、これらの用語はあくまで比喩的、イメージ的に用いられており、通常1行から3行ほどの短い詩句の中で使われており理路整然とした説明はなされていない。

この当該詩の前半部と後半部が対照的な構造、内容をなしていることは、アラブ恋愛詩のお決まりの登場人物 (stock figure) である誹謗者 (lā'im) と密告者 (washshā) が、前半部では恋路を邪魔する存在として描かれているのに対して (v. 6; v. 20; vv. 51-52)、後半部では恋人 (修行者・求道者) の同盟者、仲間の一員として全く正反対の人物として描かれていることが示す (vv. 390-401)。³⁵⁾

v. 399 wa-innī wa-iyāhā la-dhātun wa-man washā	余と彼女は同一、咎める者も
bi-hā wa-ṭhanā 'anhā ṣifātun tabaddati	邪魔するものも本質の両面

つまり完全な合一においては、属性 (ṣifa) はその本性 (dhāt) と同一となり、現象界においてのみその差異が出現すると述べる。³⁶⁾ そして次行からこの事象の解明を伝える。³⁷⁾

この当該詩理解における中間部の重要性和、中間部を挟んでシンメトリー構造をなしていることを、Sperl は詩の冒頭と終末部が照応している事実で説明する。³⁸⁾

v. 1 saqatnī humayya-l-hubbi muqlatī	わが眼たる掌がわれに酒を注ぐ
wa-ka'sī muhayyā man 'ani-l-husni jallatī	その盃こそ美が姿を現した顔
.....	
v. 4 fa-fī hāni sukurī hāna shukrī li fityatin	酒家の若者に感謝する時至り
bi-him tamma lī katmī-l-hawā ma'a shuhuratī	名誉ゆえにわが至高の境地を明かさず

「T 韻大詩」は酒讃詩の伝統に即して宴会の場面で始まるが、詩人は自己の酩酊は葡萄酒の影響ではなく、美に魅されたからだと同席者の若者に告げ、自己の酩酊の本質理解を同席者に求める。

この冒頭の酒場の描写 (酩酊) に対して、詩の終結部においては、この呼びかけられた若者が再登場するが、詩人と同席者 (若者、求道者) の立場は逆転し、同席者らは酒 (= 現世の楽しみ) ではなく、最高の精神的な知識を詩人に求めるようになる。そしてこの知識の内容、獲得法がこの詩の後半部のテーマとなっている。

そして終結部で詩人は導入部の弱々しい姿とは打って変わって、神と合一を果たした自己に倣え、わが知識を求めよと傲然と告げ、全く変容した自己 (詩人) の姿を描く。

v. 759 wa-fī 'ālamī 'l-tadhkārī l-l-nafsi 'ilmuhā -l

- muqaddamu tastahdīhi miniya fityatī
 v. 760 fa-ḥayya ‘alā jam‘ī l-qadīmi l-ladhī bihi
 wajadtu kuhūla l-ḥayyi aṭfāla šibyātī
 v. 761 wa-min fadli mā as‘artu shurbu mu‘āṣirī
 wa-man kāna qablī fa‘l-fadā‘il fadlatī
- v. 759 記憶の世界にあっては、魂は原初の知識を宿す
 若き求道者らは我に導きを求む
 v. 760 諸君、急ぎわが永劫の合一に倣え
 わが境地に比べれば、他の者は赤子も同然
 v. 761 人はみなわが飲み残しをただ啜るのみ、
 われに先駆けすると雖も、われには無駄な物

このような終結部に至る変容はいかなる理由によるのか。この答えは全 761 行の展開部たる中間部（336 行～ 387 行）に求められるが、上述のように Nicholson はこの重要部分の翻訳を省略し、また Arberry も「愛の讃歌（a hymn to love）」だとして重要視していない。³⁹⁾

しかし詩人はこの中間部において、自己と神の合一経験を描き、その歓喜を詠いあげる。この新たなる展開により、終結部に向けて神の自己顕現とそれを認識する「知識」、それを有する「完全人間」、「ムハンマドの光」、「ロゴスの顕現」、「原初の契約」、「被覆（labs）」という核語を用いて解明される。

中間部（381 行～ 387 行）は以下のような表現と内容を持つ。⁴⁰⁾

- v. 381 šaraftu lahā kullī ‘alā yadi ḥusniḥā
 fa-dā‘afa lī ihsānuḥā kulla wuṣṣlati
- v. 382 yushāhidu minnī ḥusnahā kullu dharratin
 bi-hā kullu ṭarfin jāla fī kullī ṭarfati
- v. 383 wa-yuthnī ‘alaiḥā fiyya kullu laṭīfatin
 bi-kulli lisānin ṭāla fī kulli lafzati
- v. 384 wa-anshaqu rayyāḥā bi-kulli daqīqatin
 bi-hā kullu anfin nāshiqin kulla habbatī
- v. 385 wa-yasma‘u minnī lafzahā kullu bid‘atin
 bi-hā kullu sam‘i sāmi‘in mutanaṣṣiti

v. 386 wa-yalthumu minnī kullu juz'in lithāmahā
bi-kulli famin fī lathmihi kullu qublati

v. 387 fa-law basaṭat jismī ra'at kulla jawharin
bi-hi kullu qalbin fīhi kullu maḥabbati

- v. 381 美人の手の中にわが全身を預ける
かの人の慈悲は合一を倍增させる
- v. 382 わが身の粒子の一つ一つがその人の美を目にし
一瞥毎に目を丸くさせる
- v. 383 わが全身全霊がかの人を称えるや
口から賞賛の言葉、尽きることなし
- v. 384 体の隅々に良き香り吹きかけられ
鼻はその香りを余さず嗅げり
- v. 385 わが耳はかの人の声を余さず捉え
耳そばだてて聞き取る
- v. 386 わが全身でかの人のペールに口づけす
かの人はなべて唇ある者にキスを返す
- v. 387 わが身を開けば、わが全身全霊に
否、心全体に愛宿のを見るであろう

このようにこの中間部において詩人（求道者）は神との完全な合一（wuṣṣla）を果たし、五感の全てで神の美（ḥusn）を看取するとともに、神の慈悲（ihsān）を感じ取る。そしてこの歓喜を人類全ての喜びとして共に味わう。

この7行において「コーラン」の2文が下敷きにされている。v. 381は「神に富をつむ者は倍返す」（57章11節）をなぞっており、さらにv. 385は「コーランが誦えられているときにはとくと耳傾けよ。必ずや慈悲に与かる」（7章204節）このコーランの文言の暗示により、一切を放擲して神に全身全霊を奉げる者は褒章に与ることを確信させる。

そして、この前半部の核語である「美（＝神）」と後半部の核語である神の「慈悲」の両語がこの381行で交錯し、前後半を結びつける。前半部で神の美を詠いあげた詩人は、後半部でその神の本質（＝慈悲）を追及する。その転回点がこの381行である。

「h, s, n」を語根とし、ジナース（後述）をなす「美」と「慈悲」こそ、スーフィーが熱愛する神の本質であり、この2語は長大な当該詩の冒頭部分と照合する。このまとめの中間部に境にして、詩人は愛の本質、その依って来たる淵源を追い求めて「原初・永劫の知識（al-'ilm al-muqaddama）」に行き着く。一即全、我即神という汎神論的境地に陥るが、その合一的境地においてもなお、自己を消滅した後でもなお、超越的存在（神）と自己の分離は認識している。つまり「彼女が語るとき、話しているのは、この私／私が物語を語るとき、それを語っているの

は彼女／我らの間では二人称代名詞はもう使われぬ」(vv. 216-218)という自他溶融の境位に至るのである。詩人はこの状況を異言を吐くトランス状態の女や、ディフヤの姿を借りて天使ガブリエルがムハンマドに臨んだ逸話で例証する。(vv. 223-225; vv. 280-284)⁴¹⁾

さらに冒頭部と中間部(v. 381)は「手」のイメージによって緊密に結びついている。先述のように、当該詩は「わが眼は手となって愛の酒を注ぐ」で始められており、他方381行は「わが身の全てを彼女の美しい御手に置く」と詠われている。自己の手が愛を吹き込むから、自己を相手の手中(=愛)に委ねるという劇的なベクトルの逆転がこの中間部で描かれ、詩のテーマの転換を予告させている。次行(v. 382)で「全身でその美を凝視する(shāhada)」と詠って後半部の美(=神)の本質解明への戸口としている。

このように、イブン・アル＝ファーリド詩の理解には、アラブ詩の伝統的な形式、詩法、語彙、の理解とともに、詩全体の構造の理解が必須である。

第3章 T 韻大詩の詩法

8世紀に禁欲主義(zuhdiyya)の伝統を引くスーフィーが出現したが、禁欲主義者がひたすら現世の欲望を絶ち、神を恐れ、来世での報償(救済)を渴望したのに対して、スーフィーたちは神を愛し、神との合一、すなわち見神を求めた。この神の本質を美に求め、それに魅され、神を愛の対象とする行為はラーピア(801年没)やズー・ツヌーン(861年没)を嚆矢とする。

見神を果たすためにスーフィーは様々な修行を行い、自我消滅(ファナー)を頂点とする神秘階梯(maqāma, pl. maqāmāt)と各階梯における心理的な境地(hāl, pl. ahwāl)を辿っていった。そしてハッラージュ(922年没)やズー・ツヌーンらのスーフィーは自己の到達した境位を詩形式で表現した。

この階梯を10世紀のスーフィー理論家のサッラージュ(988年没)はスーフィズムの理論書『閃光の書(Kitāb al-Lumā')』において、1. 悔悛、2. 禁欲、3. 放棄、4. 清貧、5. 忍耐、6. 神への信頼、7. 満足の7階梯に分け、各段階での心的状態を、瞑想、神への接近、愛、恐怖、希望、憧憬、親密、静寂、観照、確信と説明する。⁴²⁾

イブン・アル＝ファーリドは自我を消滅し、神と一体化するために死を賭し(vv. 103-105)、その美の顕現をもたらす神の愛を求めて神を熱烈に愛する。当該詩ではサッラージュが挙げる7階梯の状況や心的状態が、行きつ戻りつとジグザグで描かれ、同じ表現、同一の描写が繰り返される。イブン・アル＝ファーリド詩の繰り返しの多い特徴から、当該詩に低い評価を与える傾向も一部のオリエンタリストにはあった。確かに「T 韻大詩」ではムハンマドの光や原初の契約という重要事項は繰り返される。しかし、これは詩としての欠点ではなく、この作品が(架空の)弟子への教化、教導という意図で物されているからである。⁴³⁾

詩人はまず愛する対象に近づきえぬ自己を嘆く状態(farq)を叙した後、愛する相手にその美の顕現を懇願する。そして相手から死(fanā')を求められるや、死をも恐れぬ自己の決意を披露する。そして、ついに念願の自他の合一(itihād)を果たし、その境地における自己を「余は彼女(=神)なり(anā iyyā-hā)」(v. 277, v. 326)という状態であることを明かす。⁴⁴⁾そして終に「われはわれなり(anā iyyā-ya)」(v. 327)と完全合一(jam')に至るさまを詠いあげ

る。⁴⁵⁾

このような叙述内容を持つ「T 韻大詩」は、以下のように詠い始められる。

- v. 1. saqatnī humayya-l-hubbi rāhatu muqlatī
wa-ka'asī muhayyā man 'ani '-l-husni jallatī
- v. 2. fa'awhamtu šahbī 'anna shurba sharābihim
bihi surra sirrī fi-ntisha'ī bi nažratī
- v. 3. wa bi-l-ḥadaqi-staghmaytu 'an qadahī wa min
shamā'ilihā lā min shamūliya nashwatī
- v. 4. fa fi hāni sukri hāna shukrī li fityatin
bihim tamma lī katmi-l-hawā ma'a shuhratī
- v. 5. wa lamma-nqadā šahwī taqādaytu wašlahā
wa lam yaghshani fī baṣṭihā qabḍu khashyatī

- 1. わが眼たる掌がわれに酒を注ぐ
その盃こそ美を露にした顔
- 2. 一瞥、美に酔い痴れしが、仲間には
心を浮き立たせるは美酒ゆえと
- 3. わが眼は次々と盃を干す
酔わせるは冷酒ではなく美形ゆえに
- 4. 酒家の若者に感謝す、熱愛で名を馳せたるわれが
その真の恋心を隠しおおせた故に
- 5. 素面が尽きて、かの人との合一を求めん
礼節もわが差し出す手を引き留めはせぬ
- 6. 花嫁がパールを解く部屋には、監視者もいず
わが想いのたけを打ち明ける
- 7. わが熱愛の姿を目撃し、またわれをかき消すのを見る
かの人を見失って自己に戻り、こう告げる
- 8. 私の中に残るものを、愛がかき消す前に
いま一度名残の視線をわれに与えよと
- 9. 見ること叶わぬならば、せめて「会えませぬ」の一声を
この声の甘さは既に味わう人（モーセ）あり
- 10. 酩酊ゆえに醒める必要があり
熱情なければ、心傷めることもなし
- 11. わが苦しみを味わえば、シナイの山々が碎け散る
（モーセに）啓示（神の顕現）が下る前に、

12. 涙が明かすわが熱き思い
嘆き悲しみは熱病となり、わが身を減ぼす
13. 悲嘆の涙はノアの洪水
焦がれる胸はアブラハムの火炎
14. わが深きため息無ければ、涙に溺れ
涙流さずば、ため息により燃え尽きる
15. わが悲しみに比べれば、ヤコブは足元にも及ばず
ヨブの苦しみは、わが受けた苦しみのほんの一部

「T 韻大詩」は自身の「酒賛詩 (khamriyya)」と通底する内容、表現で始められるが、詩人はこのように愛ゆえに被る苦難や試練こそ、自己に与えられた至福ととらえ、その苦難に耐えることこそ愛の真髄であると同席の弟子に伝える。

「あなたへの愛の道を逸れる脇道なし、脇に逸れる、すなわち信仰破棄なり」(v. 64) と愛するひとへの愛こそが全てであると宣言する。しかし終には神への愛の結実である合一体験は愛をも凌駕すると明言する。(v. 294) このような文言は後に彼のイスラーム信仰に疑義が呈される一因となっている。⁴⁶⁾

そして「コーラン」において神と人間の関係を明示する文言、すなわち神がアダムの子孫に対して発した、「われこそ汝らの主ではないか (a lastu rabbikum)」(7 章 171 節) を引用する。(vv. 67-69; v. 156) この神と被造物の原初の契約を基に、詩人は神の命令に違背したことは一度もないと誓言する。⁴⁷⁾

さらに詩人は自己の愛の対象を「真にそなたは我が心の願い、欲望の的、目指す目的地、われが選びとりし女性」(v. 76) と愛の対象を唯一無比、生の根源であり、命の支えであることを明らかにする。

この詩人の思い、熱愛、を受けた愛人は、こう反論する。⁴⁸⁾

98. そなたは愛を誓った、だがそれは自己愛に過ぎぬ
現にそなたは未だ人の属性 (wasf) を留めているゆえに
99. そなたがわれの内にて死なずば、われに対する愛は未だし
われの形姿 (ṣūra) がそなたの中に顕われねば、愛は未だし
100. 愛するふりはやめよ、そなたの心に別な名をつけよ
疾く過ちを改め、最上のものに向かえよ

このようにしてアラブ恋愛詩 (ガザル) の常道に従って、詩人は己を責める愛人の非難に耐える自己の惨めな姿を描き出し、恋路を邪魔し、誘惑に誘う密告者も登場させる。そしてこの恋愛成就、すなわち神との合一に至る次の階梯の描写に進む。

ここまでの短い引用においても、詩人は恋愛詩 (ghazal) や酒賛詩 (khamriyya) と同一の、アラブ詩の伝統的な詩法を援用していることが理解できるであろう。

アッバース朝のバッシヤールを嚆矢とするバディーウ（新奇体）と称される新詩法において、アラビア語の特色が十二分に発揮される。つまりアラビア語を含むセム系言語一般の言語的特徴に語根主義が挙げられるが、アラブ詩人は詩作においてこの言語的特徴を最大限に援用する。

セム系言語では主に3子音からなる語根が核となる意味を担い、その3子音に母音や子音を付加、拡張することで意味派生を起こさせるのである。また、詩において、この3子音の順番を入れ替えることで（ABC → ACB → CBA、等々）、意味的に近似した、あるいは対照的な語を作り出すとともに、音韻的に心地よい音を生み出す。⁴⁹⁾ ゆえに、このような複雑な技法を用いるアラブ古典詩の神髄は翻訳において全て失われ、その核心をなす音的特質は消え去る。

一例を挙げれば、通例神の属性は美（jamāl）、威厳（jalāl）、完璧さ（kamāl）で表現されるが（vv. 71-73）、「CaCāC」という同音語を列記して音調を良くし、さらに jamāl, jalāl, kamāl の3語は、「j,l,l」、「j,m,l」、「k,m,l」とジナース（同語根法）をなすという複雑、高度な技法が使われている。いわば内容、形式、表現の各面においてアラビア語の特性が活かされているのである。

イブン・アル＝ファーリドはこの特性を活用して、美の描写においても（vv. 340-348）、wa-yā muhjaṭī, wa-yā nāra, wa-yā ḥusna, wa-yā jalādī, wa-yā jasadī、と9行に亘り統語的に同一の表現で詩行を始めている。jalādī と jasadī のジナース表現を挟む繰り返し表現によって、詩の受容者（読者、聴取者）は近似音の心地よさを味わうとともに、詩の展開を予想する楽しみも味わえる。

イブン・アル＝ファーリドの「T 韻大詩」を「ことばのアラベスク（verbal arabesque）」と見なす Boullata は、当該詩の整然たる音的配置を以下のように指摘する。⁵⁰⁾

v. 550 shawādī ...hawādī ...bawādī ...ghawādī

v. 552 jawāhir ...zawāhir ...ṭawāhir ...qawāhir

v. 554 mathānī ...maʿānī ...maghānī ...mabānī

v. 556 najāʿib ...gharāʿib ...raghāʿib ...katāʿib

当該部分（vv. 549-574）は神名の特質（vv. 549-556）、利点（vv. 557-564）、影響（vv. 565-574）に分けて叙述している重要部分である。しかし英訳者 Nicholson は文飾過多（figurative）で、翻訳不可能として省略している。⁵¹⁾ ニコルソンの翻訳不可能という意見は、逆に見れば、当該詩がそれだけ深くアラビア語の特色に彩られていることを示していると言えるであろう。

またアーペリーは「音転写により複雑な文章表現の一端が理解できるであろう」としてローマナイズするのみで、その構造分析はなされていない。⁵²⁾

上記の引用詩行は、一見していかに緊密に組み立てられているかが理解できよう。1語置きに配置された各語は「CaCāCī」、「CaCāCīr」、「CaCānī」、「CaCāʿib」と同形で近似音を有する単語であり、この近似音の連続がリズムを生み出し心地良さを盛り上げて、神名理解という内容とあいまって聴衆を恍惚状態（wajd）に誘い込む。

奇数行は近似音に加えて同一の統語構造が用いられている。

- v. 549 fa-taṣrifuhā min ḥāfiẓi ‘l-‘ahdi awwalan / bi-nafsin ...
 v. 551 wa-tawqīfuhā min mauthiqi ‘l-‘ahdi ākhiran/ bi-nafsin ...
 v. 553 wa-ta‘rifuhā min qāsidi ‘l-hazmi zāhiran/ ... nafsin bi‘l-wujūdi
 v. 555 wa-tashrīfuhā min sādiqi ‘l-‘azmi bātinan/ ... nafsin bi‘l-shuhūdi

このように統語的に「接続詞＋動詞未完了形＋前置詞……前置詞＋属格名詞」という同一の構造を持ち、さらに同語（nafsin）や「CuCūC」という同形を配置している。

また v. 549 と v. 551 は「契約（al-‘ahd）」の語で呼応し、さらに最初（awwalan）と最後（ākhiran）の語でティバーク（対句）をなしている。

このように「T 韻大詩」は偶数行と奇数行に異なる統語法を用いた文章を並べ、まるで織物（テクスチャー）のごとき詩文（テキスト）を作り上げている。そして詩の受容者（聴衆、読者）は、アラブ詩の作詩法を駆使し、配慮を尽くした文章構造によるリズムカルな繰り返しを通して、自ずと忘我状態に導かれる。

この同形、同構造の繰り返しという「T 韻大詩」の特徴を、Boullata は「現象の無限の繰り返しという印象を表し、そこから事象の連続性や無限性を看取させる」と評している。⁵³⁾

さらに終末の第3部（vv.565～vv.574）においては、宇宙の各界における神名の作用が説明されるが、奇数行は「wa (fa) ma‘CiCuhā」の同形で始められ、さらに各行に「～界にあっては (fi ‘ālamī ‘l...）」の表現が置かれて、繰り返し効果を高めて、内容理解を容易にする役割を果たしている。

イブン・アル＝ファーリドは統語面以外においても、コーランやハディースの引用（iqtibās）や暗示、他の詩からの直接引用（tadmīn）といった詩法のみならず、バディーウ表現を駆使する。⁵⁴⁾ 当該詩の冒頭部分（引用箇所）では以下のようなバディーウ表現が用いられている。

a. jinās（同語根法）

sukri（酩酊）／shukri（感謝）
 humayya（火酒）／muhayya（顔）
 surra（喜び）／sirri（秘密、心奥）
 al-hadaq（眼）／al-qadaḥ（酒杯）
 shamā’il（特質）／shamūl（葡萄酒）
 hān（酒家）／hāna（熱愛、時期）

ジナースは3語根の順序を入れ替えたり、語根の3子音の何れかを他のアルファベットに置き換えた2語を並置したりすることにより、その2語間に共通イメージと新しいイメージを響き渡らせる詩法である。⁵⁵⁾ 冒頭の「s,k,r（酩酊）」と「sh,k,r（感謝）」において、近似音であるs音をshに入れ替えることにより、酒を媒介にして「酩酊に感謝」というイメージが浮かびあがる。

また、humayya（酒）と muhayya（顔）の両語は飲酒と（飲酒による）肉体上の変化の関連を暗示させ、同様に surra（歓喜）と sirra（秘密）は飲酒という秘密の禁断的行為から得られる喜びをイメージさせる。

「T 韻大詩」ではこの語法が頻出する。例えばスーフィーの修行の最終目的である神との合一を叙する場合には（v. 209）、「花嫁の部屋（jalwat）に一人閉じこもっていた（khalwat）時に彼女を見出した」というジナース表現を用いる。花嫁は「花嫁の部屋」で顔を覆っていたベールを外すので、神の自己顕現（タジャッリー）の卓抜な比喩として用いられている。そして「閉じこもる」の語は、スーフィー修行の一つとして孤独の禁欲行（お籠り）を行う意味する。一人籠って修行に励んでいるとやがて見神に至るという表現である。⁵⁶⁾ この表現は6行目の「私は花嫁の部屋に一人閉じ籠り、彼女に思いの丈を打ち明けた」と照合し、修行者（詩人）の願いがここで（v. 209）実現したことを示す。

b. ṭibāq（対偶表現）

また引用詩行において以下のような対偶表現が使われている。

katmi（秘匿）／shuhrati（名士）

baṣṭ（無制限・拡大）／qabd（制限・収縮）

ティバークは同一行に対照的な語を並置して、事物の真相をより明らかにする詩法である。事物はそれと対立する物と対照すると、より明確にその実態が明らかになる。⁵⁷⁾

4行目の hadaq（眼）と qadah（酒杯）は、語根「q、d、h」に基づくジナースをなしているとともに、意味的に反語の状態である。酒は肉体的な酔いをもたらし、他方、（美、美人の）眼は精神的、心理的な酩酊をきたす。「酩酊」をはさんで無関係な2物を並置することで、意外な結びつきを示す手法である。詩人は外見は酒に酔っているが、その内実は美（＝神）に魅されていることの韜晦を表現している。

また先述のように、アラブ詩の伝統に則って恋路を妨げる非難者や、恋の行く手の監視者の存在も詠い挙げているが、その存在に詩人の敵対者と、同盟者、仲間という、前半と後半では全く正反対の役割を与えている。

つまり、対偶表現によって、唯一絶対者の立場からすれば（上掲ムタナッビー詩ではパトロンの貴人）、全ての被造物は現象界では多様な表れをするが、その本質は同一であることを示す。つまり愛する人と愛される人は分離（farq）の状態では2者であるが、合一（jam'）に至れば2者が1者に溶融する事象の説明に援用している。⁵⁸⁾

それゆえ「T 韻大詩」では第322行目のようにティバークが多用される。そこでは、合一（waṣl）／分離（qaṭ'）、遠隔（tabā'ud）／近接（iqtirāb）、愛（wudd）／憎（ṣadd）、始発（badā'a）／終結（intihā'）と相反する語が並べられている。

これらのバディーウ技法以外にも、詩人はアラビア語の特性を最大限に活用する。

合一（jam'）の境位を描くとき、「われとそなたの間では、もはや二人称を示す tā が消え」

(v. 218) と詠む。アラビア語動詞単数完了形は、2 人称は語末が *ta, ti* となることの援用である。⁵⁹⁾

また第二の覚醒 (*al-ṣahw al-thānī*) を叙する時、アルファベットの点が消えたと詠う (v. 483)。つまり、アラビア語で雲や覆い意味する「*ghayn*」から点を消去すれば、目や本質を意味する「*‘ayn*」となる。目の覆いが外されたときに真実が理解できるという卓抜な比喻である。⁶⁰⁾

このようにイブン・アル＝ファーリド詩の理解にはアラブ詩の伝統や、革新的な詩法の理解が不可欠であることが理解されよう。しかしながら、このようなアラビア語の特質やアラブ人の思考(対偶)を基にした表現は、アラブ人受容者(読者、聴取者)や注釈者にとっては自明のことであり、あえて指摘するまでもない事実であるが、それ以外の者にとっては、詩の真の理解には欠かせない点であろう。イスラーム神秘主義詩とアラブ恋愛詩の接点である核語「*dhikr*」に含まれる2義(*tawriya*)は、アラブ人読者(聴取者)には直感的に了解されるが、部外者は注解を必要とする。⁶¹⁾

第4章 結語

イブン・アル＝ファーリドはスーフィーの集会(ハルカ、マジユリス)におけるズィクル(称名)や詩の朗誦(サマーウ)に際して、アラブ恋愛詩の恋人との別離の朗誦を聞いてトランス状態(*wajd*)に陥り、滂沱と涙を流したと言われている。この忘我状態を目撃した人々は、彼こそまことの「神のそば近くの教友(*walī*)」だと見なしたと言われている。⁶²⁾

このような伝説からこの「T 韻大詩」も詩人が忘我状態の時に作られたとの説が流布されている。⁶³⁾ しかし詳細にこの 761 行に喃喃とする長詩を分析すれば、いかにこの詩がアラブ詩の伝統に則り、また緊密な構造をなしているかが理解できよう。即興を主とするジャーヒリーヤ期の詩であっても「一年詩(*al-ḥawliyyāt*)」と称される、詩人(*Zuhayr b. Abī Sulmā*)が一年間推敲を重ねた詩が知られている。⁶⁴⁾ ましてイブン・アル＝ファーリドが生きた13世紀になれば、アラブ詩の技巧は頂点に達しており、単なる即興詩が人口に膾炙し、末永く命脈を保つはずはない。当該詩は詩人の彫琢を経、熟慮が重ねられて作り上げられた作品である。

本稿によってアラブ詩の伝統や詩法、技法を理解して初めてイスラーム神秘主義詩が理解できることの一端が示せたであろう。イブン・アル＝ファーリド詩にあっては、内容(経験、思考)と形式が一体化しているのである。その両面を理解して初めて詩の真の理解に至るのである。

[本来タサウフ(*taṣawwuf*)の語を用いるべきであろうが、本稿では慣用に従いスーフィズム、イスラーム神秘主義の語を用い、この2語を同意語として扱った。これらの用語の問題点は、東長(2013)、第2章、第3章; 鎌田(2015)、161頁～166頁、参照。また文中のかっこ内数字は西暦を表す]

[アラビア語転写: ‘ b t th j h kh d dh r z s sh ṣ ḍ ṭ ḏ ‘ gh f q k l m n h w y]

[参考文献]

- Arberry, A. J. (tr.), *The Poem of the Way* (Chester Beatty Monographs No. 5), London, Emery Walker, 1952.
- Austin, R. W. J. (tr.), *Ibn al-‘Arabī – The Bezels of Wisdom*, New York, SPCK, 1980.
- Boullata, Issa, “Towards a Biography of Ibn al-Fāriḍ,” *Arabica*, 38 (1981-a).
- , “Verbal Arabesque and Mystical Union; A Study of Ibn al-Fāriḍ’s ‘Al-Tā’iyya al-Kubrā’,” *Arab Studies Quarterly*, 3 (1981-b).
- Ghazālī, Abū al-Hamid, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Cairo, ‘Isā al-Bābī al-Halabī, 1957.
- Al-Ghobry, Awad, “Ibn al-Farid’s Mysticism in *The Greater Ode Rhyming in Tā’*,” 『大阪外国語大学論叢』、21 号 (1999 年)。
- Hamori, A., “Ascetic Poetry (Zuhdiyyat),” in *CHAL* (*The Cambridge History of Arabic Literature*) – *The Abbasid Belle-lettres*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Harb, F., “Wine Poetry (Kjamriyyat),” in *CHAL*, 1990.
- Homerin, Th., Emil, “‘Tangled Words’: Toward a stylistics of arabic mystical verse,” in ed., S. P. Stetkevych, *Reorientations: Arabic and Persian Poetry*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.
- , “Sufis and their Detractors in Mamluk Egypt : A Survey of Protagonists and Institutional Settings,” in eds. F. de Jong and B. Radke, *Islamic Mysticism Contested : Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden, E. J. Brill, 1999.
- , *From Arab Poet to Muslim Saint: Ibn al-Fāriḍ, His Verse and His Shrine*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2001. (2001-a).
- , *‘Umar Ibn al-Fāriḍ : Sufi Verse, Sainly Life* (Classics of Western Spirituality Series), New York, Paulist Press, 2001. (2001-b).
- L’Hopital, Jean-Yves, *‘Umar b. Al-Fāriḍ; Poèmes mystiques, traduits et commentes*, Damas, Institut francais du Proche-Orient, 2008.
- Ibn ‘Arabī, *Tarjumān al-Ashwāq*, ed. and tr. R. A. Nicholson with New Preface by M. Lings, *A Collection of Mystical Odes*, London, Theosophical Publishing House, re. 1978.
- , *Fuṣūṣ al-hikam wa-al-ta’līqāt ‘alayhi*, ed. Abū al-‘Alā ‘Affīfī, Bayrūt, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, nd.
- Ibn al-Fāriḍ, ‘Umar, *Dīwān Ibn al-Fāriḍ*, ed. ‘Abd al-Khālīq, Cairo, Dār al-Ma‘ārif, 1984.; ed., G. Scattolin, *The Dīwān of Ibn al-Fāriḍ*, Cairo, Institut Français d’archeologie Orientale, 2004.
- Jacobi, Renate, *Studien zur Poetik der altarabischen Qaṣīde*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1971.
- , “Time and Reality in *Nasīb* and *Ghazal*,” *Jouranal of Arabic Literature*, 16 (1985).
- , “Theme and Variations in Umayyad *Ghazal* Poetry,” *Journal of Arabic Literature*, 23 (1992).
- Kamada, Shigeru, “Nābulusī’s Commentary on Ibn al-Fāriḍ’s *Khamriyah*,” *Orient*, 18 (1982).
- Küçük, Hülya, “Light upon Light in Andalusī Sufism : Abū l-Ĥakam ibn Barrajan (d. 536/1141) and Muḥyī l-Dīn Ibn al-‘Arabī (d. 638/1240) as Developer of His Hermeneutics – Part 2 : Ibn Barrajan’s Views and Legacy,” *ZDMG*, 165 (2000).
- Lings, Martin, “Mystical Poetry,” in *CHAL*, 1990.
- (tr.), *Sufi Poems, A Mediaeval Anthology.*, London, The Islamic Texts Society, 2004.
- Mahfouz, Naguib, *The Thief and the Dogs (al-Liṣṣ wa-al-Kilāb)*, trs., T. Le Gassick and M. M. Badawi, Cairo, The American University in Cairo Press, 1984.
- McAuley, Denis E., *Ibn ‘Arabī’s Mystical Poetics*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- Meier, Fritz, “Poetic Refrain and *Maḥyā*,” in tr. John O’Kane with editorial assistance of Bernd Radtke, *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, Leiden, Brill, 1999.
- Nallino, Carlo Alfonso, *Raccolta di Scritti editi ed inediti cura di Maria Nallino*, Rome, Istituto per L’Oriente, 1940.
- Nicholson, R. A., *A Literary History of the Arabs*, Cambridge, Cambridge University Press, re. 1969.

- , *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, Cambridge University press, re. 1978.
- Scattolin, Giuseppe, “‘L’Expérience mystique de Ibn al-Fārid’: A travers son poème al-Tā’iyya al-Kubrā – essai de nouvelle compréhension,” *MIDEO*, 19 (1989).
- , “The Mystical Experience of ‘Umar Ibn al-Fārid or the Realization of Self (Anā, I) : The Poet and his Mystery,” *The Muslim World*, 82 (1992).
- , “‘Al-Farghānī’s Commentary on Ibn al-Fārid’s Mystical Poem al-Tā’iyyat al-Kubrā,” *MIDEO*, 21 (1993).
- , “New Researches on the Egyptian Sufi Poet ‘Umar ibn al-Fārid (576-632/ 1181-1235),” in eds. U. Vermeulen and D. De Smet, *Philosophy and Arts in the Islamic World*, Leuven, Uitgevers Peeters, 1998.
- Schimmel, Anne-Marie, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1975.
- , *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam*, New York, Columbia University Press, 1982.
- Sells, Michael, “Ibn ‘Arabi’s Garden among the Flames : A Reevaluation,” *History of Religions*, 23 (1984).
- , “Bewildered Tongue : The Semantics of Mystical Union in Islam,” in eds. Mosche Idel and Bernard McGinn, *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam – An Ecumenical Dialogue*, Continuum, New York, McGinn, 1996.
- , “Love,” in *CHAL* (The Literature of Al-Andals), 2006.
- , “Ibn ‘Arabi’s Poem 18 (Qif bi-l-Manāzil) from the Translation of *Desires*”. (<http://www.ibnarabisociety.org/articles/sellswaystations.html>).
- Sperl, Stefan, “Qasida Form and Mystic Path in Thirteenth Century Egypt: A Poem by Ibn al-Fārid,” in eds. S. Sperl and Ch. Shackel, *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa*, Leiden, E. J. Brill, 1996.
- Stetkevych, Jaroslav, *The Zephyrs of Najd – The Poetics of Nostalgia in the Classical Arabic Nasib*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.
- Stetkevych, S. Pinckney, “Structuralist Interpretations of Pre-Islamic Poetry : critique and new directions,” *Journal of Near Eastern Studies*, 42 (1983).
- , *Abū Tammām & the Poetics of the ‘Abbāsid Age*, Leiden, E. J. Brill, 1991.
- アッタール (藤井訳) 『イスラーム神秘主義聖者列伝』、国書刊行会、1998 年。
- 井筒俊彦 (黒田訳)、「アイヌ＝ル＝クザート・ハマダーニーの思想における神秘主義と言語の多義的用法の問題」、『オリエント』、14 号 (1971 年)。
- 同『イスラーム哲学の原像』、岩波新書、1989 年。
- 同 (訳・注)「イブン・アラビー『叡智の台座』第 1 章」(未発表)、『井筒俊彦全集』、別巻、慶應義塾大学出版会、2016 年。
- 遠藤春香「イブン・アラビーの完全人間論に関する研究潮流と今後の展望」、『オリエント』、53 (2010 年)。
- 岡崎桂二「バッシュール・ブヌ・ブルドとバディーウ」、『オリエント』、35 巻 (1992 年)。
- 同「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)。
- 同「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 号 (2011 年)。
- 同「イスラーム神秘主義詩の道程——ズフディーヤ・ガザル、ハムリーヤ」、『四天王寺大学紀要』、59 号 (2015 年)。(2015-a)
- 同「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)。(2015-b)
- 鎌田繁「神秘主義とシーア・イマーム論の出会い——ファイド・カーシャーニーの完全人間論」、鎌田・森 (編)『超越と神秘』、大明堂、1994 年。
- 同「〈原初の契約〉とイスラームの神秘家」、『三笠宮殿下米寿記念論集』、刀水書房、2004 年。
- 同『イスラームの深層——「遍在する神」とは何か』、NHK 出版、2015 年。

- 澤井真「ジュナイドの『原初の契約』におけるファナーとバカー」、『オリエント』、53号（2010年）。
- 嶋本隆光『イスラームの神秘主義 ハーフエズの智慧』、京都大学学術出版局、2014年。
- 竹下政孝「『叡智の宝石』（Fuṣūṣ al-Hikam）にみられるイブン＝アラビーの『完全人間』」、『オリエント』、25号（1982年）。
- 東長靖「マムルーク朝期のタサウウフの位置をめぐる一考察——イブン・タイミーヤの神秘主義哲学批判を中心として」、『オリエント』、33号（1990年）。
- 同「イスラーム神秘主義におけるアッラーの至高性について——アブドゥルカリーム・ジリーーの存在論と完全人間論」、鎌田・森（編）『超越と神秘』、大明堂、1994年。
- 同『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『イスラームの宗教思想 ガザリーとその周辺』、岩波書店、2002年。
- ニコルソン、Nicholson, R. A., *The Mystics of Islam*, 1914.（中村廣治郎訳・解説『イスラームの神秘主義』、東京新聞出版局、1980年）。
- , *The Idea of Personality in Sufism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1922.（中村潔訳『イスラーム神秘主義におけるペルソナの理念』、人文書院、1981年）。
- フェルステアヘ、ケース、*The Arabic Language*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997.（長渡訳『アラビア語の世界——歴史と現在——』、三省堂、2015年）。
- バーヴェリング、ゲアハルト（鎌田繁訳）「イスラームの場合——存在についてのスーフィー的^{ヴィジョン}洞察」、P.L. バーガー編（岩松他訳）『神の知られざる顔——宗教体験の根本構造』、教文館、1985年。
- 松本耿郎「存在一性論と預言者性説とワラーヤ説——カイサリーの説を中心として」、鎌田・森（編）『超越と神秘——中国・インド・イスラームの思想世界』、大明堂、1994年。
- 同「イスラーム存在一性論の構造と知的生命力」、『宗教研究』、78（2004）。

註

- 1) Nicholson は神秘主義詩ジャンルにおけるアラブ人とベルシャ人の差を創作力、想像力に関する人種的差異に求めた。Nicholson (1978), p.162.
- 2) Scattolin (1998), p.27. イブン・アル＝ファーリドの伝記的事項は、*Encyclopaedia of Islam*, q.v. Ibn al-Fārid, 'Umar B. 'Alī (R. A. Nicholson. [J. Pedersen]); *Encyclopedia of Arabic Literature*, q. v. Ibn al-Fārid (J. S. Meisami); Scattolin (1993), pp.334-336; Homerin (2001-a), pp.1-54; Boullata (1981-a), 参照。マイヤーは現代エジプトのスーフィー教団 (Ḍayfiyya) の集会 (ḥadra) において、名高いブーサーリー (Būṣīrī) の「ブルダ詩 Qaṣīdat al-Burda (外套詩)」と並んで、「T 韻大詩」が朗誦され続けていることを報告している。Meier, pp.675-676. また彼はスーフィーの集会において、ズィクルとサマーウ (イスマー) が合体する傾向にあることを指摘している。Cf, *ibid*, loc.
- 3) マハフーズは短編『ザウバラウイー (Za'balāwī)』において、心の師を探し求める青年がイブン・アル＝ファーリドの「酒賛詩」を聞き覚醒する様を描き、また1952年革命後のエジプト政治を批判した問題作『泥棒と犬ども (al-Liṣṣ wa-al-kilāb)』では、逃亡中で、カイロ市内を彷徨する犯罪者が、最後にスーフィーのシャイフの唱えるイブン・アル＝ファーリド詩を聞いて、回心する姿を描いている。Homerin (2001-a), pp.94-97; Scattolin (1998), p.30.
- 4) イブン・アル＝ファーリドには全103行の「T 韻小詩 (Tā'iyya al-ṣuḡhrā)」がある。この「小詩」の注解は L'Hopital, pp.98-133, 参照。「T 韻大詩」がアラビア語スーフィー詩の最高峰であることは、この詩に言及する研究者の一致した意見であり、ニコルソンはダンテに比し、スパールは landmark の語を使う。Nicholson (1978), p.191; Sperl, p.74. Cf, Homerin (2001-b), p.1; Lings (1990), p.253; Scattolin

- (1992), p.276; Ghobry, p.73.
- 5) Scattolin (1998), pp.27-28; Boullata (1981-b), pp.153-154.
 - 6) イブン・アル＝ファーリドの「酒賛詩」や「T 韻大詩」におけるスーフィー的注釈の問題点は、Kamada, Nicholson (1978), Scattolin (1993), Sperl, を参照。Kamada はイブン・アル＝ファーリドの名高い「酒賛詩 (al-Khamriyya)」に関する Nābulī の注釈を取り上げ、そこでは原詩の各語、各表現が比喩的、象徴的な解釈を施されており、またイブン・アラビーの世界観という一面的な見解に基づいて注解されており、さらに護教的傾向がある、としている。結局、ナーブルスィーの注解を読めば読むほど、原詩の意図から離れる気がする」と述懐する。Kamada, p.28; pp.36-37. Scattolin は「T 韻大詩」に対する Farghānī の注釈に関し同様の指摘をし、イブン・アラビーの世界観に基づく注釈だと結論付ける。Cf, Scattolin (1993); Nicholson (1978), p.169. 一体にアラブ詩の伝統的な解釈は難解語句の解明や文法的事項の説明に終始し、近代的な文学的解釈が行われることは稀である。Cf, *Encyclopedia of Arabic Literature*, q. v. literary criticism–medieval (J. S. Meisami); McAuley, p.11. 通常「文学」の訳語をつけられる「adab」の語の問題点は、岡崎 (2011) 参照。Cf, *Encyclopedia of Arabic Literature*, q. v. adab (H. Kilpatrick.)
 - 7) アリーの「ディーバージャ」はイブン・アル＝ファーリド詩集に付載されることが多い。Homerin (2001-b), pp.295-335, にその英訳が収録されている。
 - 8) イブン・アラビーの「存在一性論」に関しては、『岩波イスラーム辞典』、「存在一性論」(東長靖); 東長 (2013), 113 頁～115 頁、参照。またその研究史は遠藤参照。多くの研究者が指摘するように、イブン・アラビーはその膨大な著作の中で「存在一性 (wahda al-wujūd)」の表現を使うことはなく、後世の弟子たちが体系つけた思想である。Cf, *Encyclopaedia of Islam*, q. v. wujūd, 2. in mysticism (H. Landolt); Kuçuk, p.389, fn 44. 最も簡潔に「存在一性論」を定義つければ、「造物主と被造物の存在は本来的に一であるとするもの」であろう。東長 (1990), 66 頁; 同 (1994), 277 頁～278 頁。敷衍すれば「アッラーのみが真実在で、その他の諸存在は真の意味の存在に相応しくなく、むしろ幻の存在とみなすべきものであり、...諸存在は...アッラーにより創造され、その存在はアッラーに依存するという」説である。松本 (2004), 132 頁。
 - 9) 鎌田は、スーフィーの修行の目的である「神との合一 (iitihād)」に関して、神と人間という二つの実体が合一するイメージは誤りであり、多くのスーフィーも「神と一つになる」という表現は避けようとする、と注意を促す。鎌田 (2015), 191 頁。「T 韻大詩」においても、「呼ばれれば、答えるのは私／私を呼ぶ者に答えるのは彼女」(v.216) や、「私の僕は余が彼を愛するまで、余功で常に近づく。余が彼を愛すると、私は彼が聞く耳となり、見る目、打つ手、歩む足となる」という、人口に膾炙した聖伝承 (hadīth qudsī) 中の「余功のハディース (Hadīth al-Nawāfil)」を引いて、自我消滅、合一の境地を詠う (v.194)。Homerin (2001-b), p.23; Sells (1996), p.87, p.108; 鎌田 (2004), p.253, fn 14, 参照。いわばその経験は「自己は神へ溶け込むことで神と一つになり、神の中で消滅すると同時に、神という一者を通じて存続する」のである。澤井, 120 頁。ハッラージュが「余は真理 (神) なり (anā al-haqq)」と語り、サッラージュが「我に栄光あれ (subhānī)」と語って異端として処刑されたが、発言時、共に自己は消え、もはや神しか存在せず、余は神なり、と語った時の「私」は彼自身にとっては、「すでに自分個人としての私のことを指してはいなかったのである」。鎌田 (2015), 191 頁、193 頁; 井筒 (1989), 93 頁～103 頁; ニコルソン (1981), 79 頁～83 頁。
 - 10) Homerin (2001-a) の研究書のサブ・タイトル、Sufi Verse, Saintly Life, が端的にイブン・アル＝ファーリドの人物像を示す。Homerin は近年の Scattolin を筆頭とする「T 韻大詩」の解釈において、「存在一性論」的思考、表現は、イブン・アラビーからの直接的な影響ではなく、当時のスーフィーたちの共通理解 (shared Ṣūfī heritage) からもたらされていると指摘する。Homerin (2001-b), p.35. イブン・アル＝ファーリドは詩中で自作の執筆動機を弟子への教導だと明かし、私からの恵みだと述べる。(v. 655) そして自己の吐くことばはイエスの蘇生という奇跡にも比すると豪語する (v. 614)。Homerin (2001-b), p.248, fn 614.

- 11) Sells (1984), pp.287-288, fn 1, p.288, fn 2; McAuley, pp.21-22. イブン・アラビーの「熱愛の解釈者」はイブン・アル＝ファーリドの「酒賛詩」、「T 韻大詩」と並んで、アラビア語神秘主義詩の最高峰であり、また最も人口に膾炙した神秘主義詩であるが、その第 11 詩の終結部、「わが心はいかなる形をも受け入れる／ガゼルの牧場、修道者の修行場／偶像の寺院、巡礼者のカアバ／トーラーの書板、コーランの書」という表現をめぐって異端 (shirk) やイスラーム冒瀆との非難をしばしば受けた。この詩の解釈とその問題点は、Homerin (1999) ; Sells (1984), pp.287-288, pp.308-310; Sells (1996) ; Sells (2006), pp.150-153; ニコルソン (1980)、108 頁；鎌田 (2015)、243 頁～245 頁、262 頁、参照。セルズは「われはいかなる宗教でも受け入れる」の表現はイスラームの多様性を示しているのであって、各個人の修行段階、その人の心の受容能力によって認識が異なることの表明だとする。イブン・アラビーはアラビア語の心 (qalb) と変化 (taqallub) を掛詞で用いてこれを例証している。Cf, Sells (1984), p.293; Sells (1996), p.122 : Ibn ‘Arabī (tr. Nocholson), p.69, commentary, 13. マムルーク朝初期に起きた所謂「スーフィズム論争」は、イブン・タイミーヤ (1328 年没) がイブン・アラビーの著作『叡智の台座 (Fuṣūṣ al-Hikam)』を読み、その論駁書を著したことに端を発する。東長 (1990; 2013、204 頁～227 頁)、参照。マムルーク朝社会の多様な人物を巻き込んだ事件であったが、その背景は単に宗教的、思想的のみならず、政治、社会、経済、の複雑な要素が関連していた。この事件に関してイブン・アル＝ファーリドの著作もイブン・アラビーに倣う「存在一性論」的思想、表現のゆえに批判されることになるが、皮肉なことに、論争参加者の多くは、難解で暗喩に富む当該詩を誤解していたとホメリンは指摘する。Cf, Homerin (1999) ; Homerin (2001-a), pp.57-75.
- 12) Sells や Homerin は世俗恋愛詩と神秘主義詩の境界の曖昧さを指摘し、その判別はアラブ詩の伝統の理解、作者の伝記、さらに注解の助けを借りざるをえないとする。Sells (1996), p.89; Homerin (1994), p.190; McAuley, p.22. それゆえイブン・アラビーは自注を施し、「T 韻大詩」の注釈者 Farghānī も詩人 (イブン・アル＝ファーリド) を擁護する目的で著述したと言われている。Cf., Scattolin (1993), p.333.
- 13) Sells (2006), p.147. Sumnū b. Ḥamza Al-Baṣrī (915 年没) は「al-Muhibb (恋人・愛人)」と渾名された。Lings (1990), pp.243-244.
- 14) Homerin (2001-a), p.5; Lings (1990), p.249; Sperl, pp.67-68. アラブ恋愛詩においては、恋人の追想に亡霊 (ṭayf, khayāl, wahm) に憑きまわれ、誹謗者 (lā'im)、噂の吹聴者 (wāshī)、監視者 (raqīb, murāqīb) らに恋路を邪魔される。「T 韻大詩」もその伝統に従っている。(v. 6; v. 20; vv. 51-52; vv. 137-139; vv. 366-367 : vv. 389-390; vv. 397-402) Cf, Nicholson (1978), pp.178-179, pp.204-205, fn 51.
- 15) アラブ詩批評 (naqd) においては、伝統的に内容 (ma'nā) と表現 (lafẓ) の両面から論じられてきた。Cf, *Encyclopedia of Arabic Literature*, q. v. lafẓ and ma'nā (W. P.Heinrichs); q. v. literary criticism-medieval (J. S. Meisami); McAuley, p.4.
- 16) Nicholson (1978), pp.184-185. アラブ恋愛詩には、カスィーダのナスィーブ (愛の序詩) から独立したガザルとウズラ族流という 2 種類の詩法が源流としてあり、イスラーム神秘主義詩はこの 2 者を共に取り入れている。特に後者の恋人と引き裂かれて懊悩する主人公像は、千変万化する愛の対象 (美、神) に翻弄されるスーフィー詩の主人公像と重なる。Homerin (2001-b), p.xiii, p.xv. p.9 : Lings (1990), pp.235-236; Sperl, pp.67-68. アラブ詩 (カスィーダ)、特に「愛の序詩 (ナスィーブ)」の愛人表現と固有名詞 (地名) のイメージ喚起力は、J. Stetkevych (1993), 'Names, Privileged Places, Idylls', pp.103-134 : Jacobi (1985), pp.6-7, 参照。
- 17) ウズラ流恋愛の代表者カイス、は恋人 (ライラー) を慕う余りに荒野を彷徨し、ついに正気を失って「マジュヌーン (ジンに取り憑かれた人)」と呼ばれたが、このカイスを代表とするアラブ恋愛詩の悲劇の主人公像と、自己の滅却を目指す神秘主義修行者の類似は、上記注 (10) と Sells (1984), p.309、参照。またリングズはスーフィー詩において神はしばしば女性形が当てられ、神名にはしばしばライラーが用いられると指摘する。Lings (1990), p.237, fn 8; Homerin (2001-a), p.62.
- 18) Scattolin (1998), p.36. イスラーム思想解明の基本語である本質 (essence) や自己 (self) を示す

- 「dhāt」に関しては Sells (1984), pp.294-295, fn 12, 参照。また眼、泉、本質、同質、決定、さらに金貨、異父兄弟、等多様な意味を内包する「‘ayn」に関しては、Sells (1984), p.296, fn 13、井筒 (1971)、149 頁、参照。ハッラージュ詩における前置詞の多用、イブン・アル＝ファーリド詩における「神」を代名詞の女性形を用いる等々、解釈の落とし穴となる用語が多い。Cf, Homerin (1994), p.193; Homerin (2001-a), p.62; Homerin (2001-b), p.104, fn 108 ; Lings (1990), p.237, fn 8; Nicholson (1978), p.217. 井筒は神秘家、思想家アイヌ＝クザート・ハマダーニーは自己のビジョンを表現しようとする際に、象徴的表現ではなく、「言葉を多次元的に用いるべきであると主張し、このような使用法をタシャーフ (tashābuh)、つまり《多義性》と名付けている」、と説く。井筒 (1971)、146 頁。
- また井筒や鎌田はイブン・アラビーの「存在 (wujūd)」という術語の意味内容に注意を促す。すなわちイブン・アラビーの哲学の根幹をなす「存在」は、「存在的活力、宇宙に遍在し十方に貫流する形而上的生命的エネルギーでありまして、何か実体的なものではありません」と忠告する。井筒 (1989)、113 頁～114 頁；鎌田 (2015)、231-232 頁；*Encyclopaedia of Islam*, q. v. wudhūd-in mysticism (H. Landolt)；『岩波イスラーム辞典』「ウジュード」(小林春夫)。
- 19) Lings (1990), p.249 ; McAuley, p.25; ニコルソン (1980)、104 頁～105 頁、同 (1981)、46 頁。「T 韻大詩」ではしばしば比喩や象徴を用いると自己弁護する。(vv.395-396, v. 494). Cf, Nicholson (1978), p.257.
 - 20) Nicholson (1978), p.169; Homerin (2001-a), p.38. またイブン・アラビーはイブン・アル＝ファーリドに「T 韻大詩」の注釈の許可を求めたが、詩人は「そなたの著書『メッカ啓示』こそ、わが詩の注釈なり」と答えた逸話が残っている。Homerin (2001-b), p.35.
 - 21) ニコルソン (1981)、48 頁。
 - 22) Ghobry, p.79.
 - 23) Boullata (1981-b), pp.154-156; p.168; Homerin (2001-b), p.3; Sperl, p.65.
 - 24) イブン・アル＝ファーリドの「酒賛詩 (al-Khamriyya)」と「T 韻大詩」の比較は、Sperl 参照。
 - 25) ニコルソン (1981)、59 頁。
 - 26) アラブ恋愛詩と神秘主義詩はテーマ、用語、比喩、詩法、等通底する点が多いが、この愛する人 (恋人、神) との邂逅を求めて各所、各段階 (マカーム) を経巡るというテーマや形式は、最も顕著な類似点である。Sells (1984), p.304; Sells (1996), p.92; Sperl, p.68; Jacobi (1985), pp.6-7. ステトケビッチは「宿所・階梯 (manzil, maqām)」の語を詩的、宗教的 (ハッジ)、神秘主義的、に重層的に詠み込んだ嚆矢をイブン・アル＝ファーリドとする。Sells (<http://www.ibnarabisociety.org/>)。またマカームやマカーマという語は、メッカの「アブラハムのお立ち台」を示し (v. 152)、さらにアラブ文化においては音楽用語でもあり、アラブ散文文学を代表する『マカーマート』の表題でもある。「T 韻大詩」でも千変万化する心の状態を、変装名人の『マカーマート』の主人公に準える。(vv. 656-659)。
 - 27) P.Stetkevych (1983), pp.89-107. Cf., J. Stetkevych (1993), pp.79-102; Sperl, pp.98-107.
 - 28) アラブ詩における「バディーウ」の意義と内容は P.Stetkevych (1991), pp.58-92; Schimmel (1982), pp.21-23, pp.30-34; Homerin (2001-b), p. xv, p.11; *Encyclopedia of Arabic Literature*, q. v. badī' (W. P. Heinrichs) ; 岡崎 (1992)、参照。ステトケビッチは「バディーウ (新奇体)」はムウタズィラ派の思考、カラム (イスラーム神学) の合理的、思弁的思考が核になっていると指摘する。それゆえ、イスラーム神秘主義詩と新傾向のカスィーダ (バディーウ) は互いに親和的であった。さらに、アッバース朝期におけるこの文学面の新潮流は、詩人の置かれた社会的立場 (砂漠から都市へ)、宮廷やサロンの場での詩作品発表、受容者の嗜好の変化という多角的な要因が存在したと指摘する。アッバース朝成立以後の詩作の変化が 12 世紀には定型として確立されていたことに関しては、Sperl, pp.67-68, 参照。
 - 29) ラービア、ブーッヌーン、ハッラージュら前期神秘主義詩人の詩に関しては、Lings (2004) ; Lings (1990), pp.239-249, 参照。前者はスーフィー詩の対訳 (アラビア語 - 英語)、後者は簡単な神秘主義詩

の歴史。

- 30) Homerin (2001-b), p.18. Cf, *Encyclopedia of Arabic Literature*, q. v. *Ṣūfī literature-poetry* (B. Radke).
- 31) イブン・アラビー流の「存在一性論」からすれば、神の自己顕現 (*tajallī*) とは、「対象的に把握することのできない実在、が形をもって現れてくること」であり、「絶対者から与えられるものの性質は一つであり、受け取る側の能力の違いによってその現れ方 (似姿) が多様になる」のである。鎌田 (2015)、238 頁。
- 32) Homerin (1994), p.195.
- 33) *Ibid.*, p.195.
- 34) Nicholson (1978), p.232; Sperl, p.76.
- 35) Nicholson (1978), p.233, fn 400.
- 36) Nicholson (1978), p.232, fn 398-399. 「T 韻大詩」ではスーフィーに好まれている「余功のハディース (*Ḥadīth al-Nawāfil*)」を引いて自己の合一の境位を叙する (vv. 639-642)。それは「われがそなたを愛する時、われは物聞く耳となり、物見る目となり、物つかむ手となり、歩む足となる」という趣旨である。Homerin (2001-b), p.23; ニコルソン (1981)、62 頁～63 頁; 鎌田 (2004)、253 頁、注 (14)、参照。
- 37) Sperl, p.80.
- 38) Sperl, pp.76-79.
- 39) Arberry, p.82; Sperl, p.76.
- 40) Sperl, pp.76-80.
- 41) Nicholson (1978), p.219.
- 42) ニコルソン (1980)、29 頁。
- 43) Nicholson (1978), p.216; Boullata (1981-b), pp.155-156.
- 44) Nicholson (1978), pp.230-232, fn 326-327.
- 45) Scattolin (1992), p.281; Scattolin (1998), pp.34-36.
- 46) マムルーク朝におけるイブン・アル＝ファーリド詩をめぐる信仰論争の詳細は、本注 11、参照。論争の立役者たる al-Biqā'ī はイブン・アル＝ファーリドのみならず、注解者の al-Farghānī, さらにイブン・アル＝ファーリドを聖者として崇拝する人々をも論難した。Homerin (1999), pp.228-229; Homerin (2001-a), p.63.
- 47) vv. 68-69; v. 126; vv. 495-496. Nicholson (1978), p.214, fn 156; Homerin (2001-b), pp.24-25. 原初の契約 (*mīthāq*) とはコーラン 7 章 172 節の、「神がアダムの子供たちから次々と子孫を引き出して、彼らに問う、『このわしこそ汝らの主ではないか』と。すると彼らは応える。その通りです (*balā*)」の文言を、スーフィーは、「神と被造物の間の相互愛の契約を保証するもの」と解釈した。ニコルソン (1981)、52 頁。つまりスーフィーたちは、「この一節は、神と人とが一体性を保持していた、理想的な神と人間の関係を示していると理解」し、重視したのである。鎌田 (2004)、246 頁; 鎌田 (2015)、64 頁～65 頁; ペーヴェリング、186 頁～187 頁。いわばスーフィーは未生以前の状態に環帰するのを修行の最終目的としていると言えるであろう。
- 48) ニコルソン (1981)、53 頁～54 頁。Homerin (2001-b), pp.103-104; Nicholson (1978), p.210.
- 49) Cf, *Encyclopaedia of Islam*, q. v. *Tadjnīs* (W. P.Heinrichs) ; q. v. *Tawriya* (S. A. Bonebakker) : q. v. *Īhām* (W. P.Heinrichs). アラブ人の音調に対する偏愛は書籍のタイトルや序文において顕著に現れ、そのことを井筒はナジュム・クブラーの著書『馥郁たる美の香り、肅然たる威光の現れ (*Faw'āih al-Jamāl wa-Fawātih al-Jalāl*)』に関して、「昔のアラビア語の書物の表題は一種の飾り文句でありまして、...一般に本の表題の意味などを考えて頭をしぼると損をします」と喝破する。井筒 (1989)、37 頁。イブン・アル＝ファーリドはムハンマドが夢に出てきて自作のタイトルを尋ねられた時に、「*Lawā'ih al-janān wa-rawā'ih al-jinān* (心の閃光と庭園の香り)」としたと伝えると、反対を受け、「*Naẓm al-sulūk* (道程

- 詩)」とするようにと命じられた逸話が残っている。Cf, Homerin (2001-a), p.30. 詩人が考えた原題は、「Cawā'ih」と「jVnān」の同形の2語の並列である。この音調に対する偏愛は、タウリヤ、ティパーク、ジナース、近似音の並列、内的韻、等の言語技術を駆使した華麗な押韻散文(サジュウ)を生み出し、11世紀の『マカーマート』に結実したが、一体に近代ヨーロッパ研究者はこのアラブ人の文学的嗜好を理解せず、装飾過多で内容空疎との評価を下す傾向にあった。*Encyclopedia of Arabic Literature*, q. v. maqāma (R. Drory); 岡崎 (2009)、参照。
- 50) Boullata (1981-b), pp.163-166.
- 51) Nicholson (1978), p.251; Boullata (1981-b), p.160.
- 52) Arberry, p.85.
- 53) Boullata (1981-b), p.168.
- 54) Nicholson (1978), p.208, fn 81. タドミン (tadmīn) はアラブ詩法の一つで、自作や他人の作品をそのまま自作に埋め込む技法を指す。他の作品 (の一部) をそのまま自作に引用するためには韻律を合わせる必要があり、高度な能力を要す。またコーランやハディースの詩章の引用は「iqtibās」の語が用いられる。Cf, *Encyclopaedia of Islam*, q. v. Tadmīn (G. J. H. van Gelder); *Encyclopedia of Arabic Literature*, q. v. rhetorical figures (W. P. Heinrichs); *Encyclopaedia of Islam*, q. v. Iq̣tibās (D. B. MacDonald [S. A. Bonebakker]) .
- 55) *Encyclopedia of Arabic Literature*, q. v. rhetorical figures (W. P. Heinrichs). 例えば「T 韻大詩」144行から145行にかけて、ジナースとティパークが複雑に組合われている。「qadā」と「ridā」、「akhtār」と「ta'khīr」のジナース、さらに「wa'id (脅迫)」と「wa'd (約束)」はジナースとティパーク両技法が使われている。Cf, Homerin (2001-b), p.106. 詩人でもあり、直観を重視したイブン・アラビーは、ジナースを思考の基にする場合が多い。例えば、「人間」と「瞳」の意味を併せ持つ「insān」を利用して、目を神の自己顕現 (tajallī) を受容する場としたり、nafasa と naffasa, qalb と qallab, という表現を用いる。井筒 (2016)、17頁、注24; Sells (1996), p.117. 英語における「pupil」に「生徒・童子」と「瞳」の2義があり、漢字の「瞳」の中に「童・子供」が含まれている等、語源に基づく人間の普遍的な思考法の一つが現れている。この言語事実を井筒は、「語音の共通性に基づく一種の洒落であるが、イブン・アラビーにとっては、このような言語事実も単なる偶然ではなく、しばしば事物の本質を垣間見る重要な手掛かりとなる。こういう『語源的』解釈法は彼においては、後に詳説する『内面的解釈』の一部をなす」と説く。井筒 (2016)、17頁、注24. このような思考法はスーフィー修行の根幹をなす神を想起し (dhikr), 一心に称名する (dhikr) 行為の根源に現されている。
- 56) Homerin (2001-b), p.132, fn 209; Sells (1996), p.92.
- 57) イスラーム神秘主義詩は、熱愛の対象 (美、神) に対する希望／絶望、近接 (qurb) / 離散 (bu'd)、素面 (sahw) / 酩酊 (sukr) という相反する心境・状態を詠い、また神の本性の拡大 (bast) / 収縮 (qabd)、解釈における顕 (zāhir) / 密 (bā'in)、という対照的な思考を表現する。(v. 322, v. 338) 光は闇が無ければその真意が理解できないように、アラブ詩におけるティパーク、ムターバカ (ṭibāq, muṭābaqa 対偶表現) はスーフィーの修行の各段階における境位を表わすのにふさわしい技法である。Cf, *Encyclopedia of Arabic Literature*, q. v. rhetorical figures (W. P. Heinrichs); *Encyclopaedia of Islam*, q. v. Ṭibāq (W. P. Heinrichs).
- 58) Nicholson (1978), p.233, fn.400.
- 59) Homerin (2001-b), p.136, fn 218; Nicholson (1978), p.219, fn 218.
- 60) Nicholson (1978), p.221, fn 233-235; p.244, fn 483.
- 61) 神秘主義詩も恋愛詩とともに恋人の回想 (dhikr)、憧憬で始められ、スーフィーは神との合一を願う修行において一心に神の名を繰り返す称名 (dhikr) を行う。Cf, Homerin (2001-b), p.9; *Encyclopedia of Arabic Literature*, q. v. rhetorical figures (W. P. Heinrichs).
- 62) Sells (2006), p.147; Nicholson (1978), p.167. イブン・アル＝ファーリドの孫のアリーに端を発する

詩人の聖者化に関しては、Homerin (2001-a), pp.33-54, 参照。

63) Boullata (1981-b), p.155; Nicholson (1978), pp.167-168.

64) *Encyclopedia of Arabic Literature*, q. v. Zuhayr ibn Abī Sulma (J. E. Montgomery) ; Nicholson (1969), p.119. この詩人は作詩に4か月、推敲に4か月、友人の意見を求めてさらに4か月を費やしたと言われている。「T 韻大詩」におけるトランス (wajd) の描写は、例えば231行～235行、参照。