

イブン・アラビー
『熱望の翻訳者 (Turjumān al-ashwāq)』
— 翻訳・注解 —

Ibn 'Arabi's Turjumān al-ashwāq
— Translation and Exposition —

岡崎 桂二

Keiji OKAZAKI

イブン・アラビー 『熱望の翻訳者 (Turjumān al-ashwāq)』

— 翻訳・注解

Ibn 'Arabī's Turjumān al-ashwāq
— Translation and Exposition —

岡 崎 桂 二

Keiji OKAZAKI

1. 問題の所在

イブン・(アル) アラビー (イスラーム暦560年／西暦1165年～638年／1240年) は著名なスーフィー (イスラーム神秘主義者) であるとともに、多方面の学問分野に亘る著述を物し、その思想の後世への影響力の大きさでも知られている。広くイスラーム圏にイブン・アラビーの学統を継ぐ者が存在する (東長、108～122)。その令名は「最大の師 (al-shaykh al-akbar)」や「宗教の再興者 (Muḥyi al-Dīn)」の呼称で遍く知られている。

彼の思索は多方面に亘り、著作量は膨大ゆえに、その全貌を明らかにするのは難事であるが、主著『メッカ啓示 (al-Futūḥāt al-Makkiyya)』や『叡智の台座 (Fuṣūḥ al-ḥikam)』を筆頭に、「存在一性論 (waḥdat al-wujūd)」を中心にした思想、哲学解明は着実に進められてきている。

しかし、イブン・アラビーの著述、思索において重要性を有する韻文研究は、長らく等閑視されたままであった、『メッカ啓示』や『叡智の台座』においても膨大な詩が挿入されている事実からして、イブン・アラビーにあって詩は手遊びや芸術的余技ではない。彼の思考と表現形式は表裏一体の関係にある。インスピレーションにより得られた知識を先ず韻文で表現し、それを散文形式で解説するのがイブン・アラビーの特徴的な著述法である (岡崎-2018b)。イブン・アラビーにおけるこのような詩の重要性は、残念ながら未だ研究者の間で広く認識されているとは言い難い (Knysh, 339)。

他方、Bachmann, Elmore, Homerin, Sellsらのように、イブン・アラビーの詩を、思想の表現形式や補助手段としてではなく、詩人イブン・アラビーの創作形式として理解し、詩を詩そのものとして、つまり、一個の芸術作品として、解釈し、理解しようとする研究が行われるようになってきた。この新しいイブン・アラビー詩研究は、McAuleyの専著を嚆矢によりやく端緒についたばかりである。

残されたイブン・アラビーの詩は膨大な量に上り、その多くは写本として残されている。主要な詩集 (ディーワーン) は刊行されている『詩集 (al-Dīwān)』と未刊行の『神知詩集 (Dīwān al-Ma'ārif al-Ilāhiyya)』、それに本稿が対象とする小詩集『熱望の翻訳者 (Turjumān al-ashwāq)』である。またこれ以外に『メッカ啓示』や『叡智の台座』を筆頭に哲学、思想書中に埋め込まれた多数の詩があり、これらの詩には、『詩集』や『神知詩集』に収録されているものもある (Bachmann-1996; Deladrière; Elmore 1998-a, 参照)。また彼は撰文集『敬虔者の集会と選良の夜

会 (Muḥādarāt al-abrār wa-musāmarāt al-akhyār)』を編み、そこには『熱望の翻訳者』からの34編を含め、俚諺、説教、逸話、伝記、とあらゆるジャンルから韻文、散文を問わず収録されており、アダブ物の特色を示している (Elmore 1998-b, 75)。

マコーレイやエルモアが明らかにしたように、イブン・アラビー詩は形式、内容 (テーマ) において多彩であり、この点からだけでも彼を自立した詩人と見なしうる。 (Elmore 1998-b)

形式面では前イスラーム期 (ジャーヒリーヤ期) 以来の伝統的なカスィーダ (qaṣīda, 定型長詩) を筆頭に、4行詩 (rubāʿī), 5行詩 (takhmīs), 10行詩 (muʿashsharāt)、アンダルシア由来のムワッシャハ、ザジャル、単一語 (al-lāhū) 韻詩、等の広範囲に及ぶ。 (McAuley, 25-32; Elmore 1998-a) これら以外にも断片詩 (qiṭʿa) がある (Knysh, 339)。

内容においても、スーフィーとしての神秘主義的恋愛詩に止まらず、コーラン解釈、アラビア語アルファベット解釈、ハッラージュやムタナッビーの模倣詩、師のアブー・マドヤンの借用詩 (タドミーン)、と多様性を示している。

一体に受容においてスーフィー詩は不幸な歴史を持っている。従来、ニコルソンを含め、アシン・パラシオスやマスィニョンらのオリエンタリスト達は、イブン・アラビーの詩作を詩そのものとして理解や鑑賞せず、彼の思想を表明したものと受け入れられてきた (Bachmann 1996, 261)。彼らの見解に倣い、イブン・アラビー研究において、彼の詩は副次的資料と見なされ重視されてこなかった。

さらに、イブン・アル=ファーリド (1235年没) を頂点とするアラビア語神秘主義詩は、自身がスーフィーである人達により注釈が付され、そのスーフィー的解釈の束縛から抜け出することは難しかった。イブン・アラビーの詩作も例外ではない。『詩集』の編纂、注釈は彼の弟子で彼の学統を継ぐクーナーウィーに擬せられている (Elmore 1998-a, 148, 154)。

『熱望の翻訳者』もこの受容傾向を逃れることはできない。特に当該詩集には詩人 (イブン・アラビー) 自身の膨大な注釈が付されており、解釈は常にこの自注に基づいてなされ、一面的で固定的な解釈に陥る危険性を含んでいた (Sells 2000, 35-37)。

さらにオリエンタリストたちは、当該詩集の第11編、とりわけその第15行~第16行のみを注目すればかりであった。誤って多神教を表明するとされるこの箇所理解は、詩全体の理解から導き出されなければならない。さらに撰文集中の作品理解は、当該作品の文集中に配置されている位置をも考慮に入れる必要がある。撰者はある意図をもって撰集全体の構成を考える。ⁱゆえに、従来の『熱望の翻訳者』理解のごとく、第11編、しかもその内の2行だけを取り出して当該詩 (第11編) を理解したり、『熱望の翻訳者』全体を理解しようとするのは無謀な行為と言って良いだろう。本稿はそのような誤解や曲解を正すための内容紹介である。

2. イブン・アラビーと詩

本稿は、日本において知られること少なく、論じられることもないイブン・アラビーの詩集『熱望の翻訳者』の紹介を目指して、その翻訳と注解を施すものである。『熱望の翻訳者』(以下、当該詩集を適宜『詩集』と表記する) は、長短合わせて61編からなる詩集であり、スーフィーの「神的愛 (maḥabba, ḥubb)」が一貫して詠みこまれている (Knysh, 340)。

ニザームとの邂逅のみならず、イブン・アラビーが深夜カーバ神殿を周回中に、ニザームとも彼女の別ベルソナとも解されている女性との遭遇も、詩作の端緒の鍵を握っている。彼が興に乗り、自作詩を朗読していると、肩に絹よりも柔らかい手触りを感じ、振り返ると美女が目に入った。この女性はギリシャ娘 (jāriya min banāt al-Rūm) で、「目の涼しさ・慰藉 (qurrat al-'ayn)」と名乗った。彼女から求められるままに先の詩を詠ずると、その各行に批判を受けた。この経験に基づき物されたのが『熱望の翻訳者』であると作者は明かす。そしてこの『詩集』の冒頭に非難された4行詩が置かれて、『詩集』編纂の意図を示すとともに、全体の基調音となっている。

『熱望の翻訳者』の書名に関しては、ニコルソン以来のInterpreter of Desiresが広く使われ、日本でもその英訳名を踏襲して「欲望の解釈者」とされているが(東長、112)、英訳、和訳ともにイブン・アラビーの本意を表わしてはいない。

一体にアラビア語において、「愛、熱愛、恋情」を表わす語は多様であるが、表題の「シャウク」は欲望一般、「ハワー」は世俗愛を表わす語として広く使われており、「フップ」、「マハツバ」、「イシュク」はスーフイーたちが「神の愛」と「(人の) 神への愛」の意味で愛用する語である(井上論文参照)。ⁱⁱそれゆえ『詩集』のタイトル (ashwāq, shawqの複数形) は世俗的、物質的欲望をも含意する曖昧な「欲望 (desire)」と解するよりかは、愛を基調とする欲望と限定して理解すべきだと考え、やや曖昧であるが「熱愛」に近い「熱望」とした。

また「turjumān」は一般に「翻訳者、通訳」、「ガイド、案内人」、「解釈 (者)」を意味するが、イブン・アラビーは「序文」で述べるように『詩集』中の各詩はインスピレーションで得られた表現をそのまま書き写しているのだから、「解釈」は不適切であるし、彼の翻訳観を理解することなしに「翻訳」の訳語を充てることはできない。ⁱⁱⁱ

『詩集』では千変万化する愛人 (実存在) の変容を詠っているのだから、「turjumān」は愛の諸相、諸階梯を読者 (聴衆) に「伝達する (者)」、「案内する (者)」の意と解するのが詩人の意図に近いだろう (Sells, 2000, 29-30, 42-43)。セルズは『詩集』の英訳本のタイトルをTranslation of Desires (2018) の他にStations of Desire (2000) としている。詩人 (イブン・アラビー) は、各詩は神的インスピレーション (wāridāt ilāhiyya) と霊的啓示 (tanazzulāt rūhāniyya)、さらに現世と天使界の交感 (munāsaba) を暗示すると説明している (Knysh, 340; Corbin, 138; Nicholson, 4)。いわば詩人は天上界の言葉を地上界の言葉に「翻訳」しているのである (Clark, 59)。彼にあっては翻訳は創造に他ならない (Sells 2000, 43)。また「tarjama」と語源を同じくする「rajama」には「未知の物、隠れた物を語る、推測する」の意味がある (Lane, qv. r-j-m)。以上の諸点からして、本稿ではタイトルを「熱望の翻訳者」とした。

また近年アルファベット表記をニコルソン以来の「tarjumān」に代えて、より原語に則する「turjumān」とする傾向にあり、本稿もそれに従う (Gloton-1996のタイトル参照)。

そしてメッカで邂逅した娘の名、「組織、秩序」を意味するニザームという語は、詩作にとって示唆的である。古来よりアラブ詩は「ニザーム」と語根を同じくする「ナズム (結合)」と呼ばれ、詩作を真珠玉を繋ぎ合わせる作業 (ナズム) に準えてきた。これに対して散文は「散らす」を含意する「ナスル (nathr)」と称される (『詩集』第20編第16行、参照)。

一体に神を愛の対象とする「神的愛」をテーマとする神秘主義詩は、世俗愛をテーマとする恋愛詩と、テーマ、語彙、表現が共通しており、しばしば非難の対象となった。^{iv}イブン・アラビーの当該『詩集』も、その内容がスーフィーの大家が詠むにはふさわしくないとの非難をイスラーム学者（ファキーフ）たちから受け、その非難をかわすために自注を付さざるを得なかった（Nicholson, 46-47; Gloton-1996, 453-454）。

本稿はNicholsonの編集、翻訳書を底本とする。1911年に出版された当該書は名声が高く、その流麗な訳も定評がある。しかしながら『詩集』理解に必須の「序文」の訳が大幅に省略され、またイブン・アラビーの「自注」も極端に省略された形で翻訳、紹介されている。そのため本稿では、「自注」に関しては、Gloton（1996）の原詩のフランス語訳の後に続けて全訳されている「自注」を一般の参照に便利のように利用し、煩瑣さを避けて本稿では「自注」のページを一々指示していない。

翻訳としてはニコルソンの英訳（1911）、グロトンの仏訳（1996）、セルズの英語抄訳（2000; 2018）、その他研究書内の断片訳、等があり適宜参照した。

本稿は紙数の関係上、全61編のうち15編の訳出に止まる。訳は1行2半句からなる原詩の形式を尊重し、1詩句を2行で直訳（逐語訳）し、日本語として不自然な箇所は有っても、（次に跨ることなく）半句内で訳出した。（ ）内は意味を通り易くするための補足である。

3. アラブ詩史

アラビア語定型長詩（カスィーダ、qaṣīda）の起源には諸説あり、研究者間の見解は未だ一致していないが、従来定説とされてきた5世紀末を排して、近年Gamalは4世紀のイブン・フマルをカスィーダの濫觴とする説を唱えた（Gamal, 41-63）。

カスィーダはそのジャンル成立時から高い完成度を示し、今に残る各作品は厳しい律格と押韻の制約の下で構成されている。（他の詩形には短いラジャズがあり、歌謡に適していた。）ジャーヒリーヤ期のカスィーダ中の語彙、表現、文法は、多様な方言を越えた部族共通語（コイネー）としての機能を果たしていたと考えられている。また詩中で詠われている内容は沙漠の民（ベドウィン）の生活とエトスを示している。またイスラーム勃興後はコーランを誤りなく理解する目的の言語学が発達したが、ジャーヒリーヤ期の詩は「アラブ（の歴史）の宝庫（khizānat al-'Arab）」とされて、第1級の文法的証拠と見なされた。いわば、古典アラブ詩はアラビア語のコーパスの役割を担ったのである。

カスィーダは前イスラーム期より一貫して三部形式で作られ、20行から40行を平均とし、120行を越えるのは稀であった。アラブ神秘主義詩の代表作であるイブン・アル＝ファーリドの「T韻大詩」は761行に及ぶ例外的な作品であるが、アラブ詩の規則に従って終始一貫して同一韻で詩行が締めくくられている。『熱望の翻訳者』では2行詩（第10編）を最短とし、第30編の37行詩を最長とする。

カスィーダの3部形式は、旅の途中で恋人の旧址（ṭalal, aṭlāl）に佇み、往時を偲ぶ「愛の序詩（ナスィーブ）」で始められ、恋人の亡霊（khayāl, ṭayf）に襲われる描写に移る。次いで恋人の思い出を断ち切って出立し、厳しい旅と砂漠の自然を描写する「羈旅（ラヒール）」に

移行し、最後に詩作の目的 (gharad) である「賞賛 (madiḥ)」や「自賛 (fakhr)」、あるいは「誹謗 (hijā)」で締めくくられる。『詩集』でも多くの詩がこの形式を踏襲している。

羈旅の描写において、詩人は愛する人の移動先 (maqām, manjil) を探し求めて彷徨し、その困難な旅程を叙する。この巡礼類似行為は、スーフィー修行の各階梯 (maqām) に比されて神秘主義詩に取り入れられた。『熱望の翻訳者』において、この詩法は忠実に踏襲されている。

カスィーダの恋愛表現は、ウマイヤ朝以降、新しい社会状況を反映して3種の新しい表現形式を生み出した。一つは、バグダードやダマスカスの宮廷を背景にした都会風の洗練されたテーマを扱う詩で、ウマル・ブヌ・アビー・ラビーア (721年?没) を代表者とする。他はナスィーブが恋愛詩 (ガザル) として独立した形式で、『詩集』第11編の終結部に名が挙げられるズールマ (カイラーン・ブヌ・ウクバ、735年?没) が第一人者に擬せられている。さらにマジヌーン・ライラー (7世紀初頭没) を代表とするウズラ族流の、運命に翻弄される悲恋を詠う流派があった。

アッバース朝以降は、技巧を凝らした詩が多くなり、特にバディーウと称される「新奇体」が成立し、カリフ、イブン・ムウタツズ (908年没) の著した『バディーウの書』では、5つの技法が扱われている (S. Stetkevych, 19-37; Bonebakker)。イブン・アラビーはこのバディーウ技法を好み、特に「ジナス」と称される同語根法と「ティバーク」という対偶表現を偏愛した。彼は主著『叡智の台座』の著述内容はインスピレーションに基づくとし、そこには語根拡張による掛詞が横溢している。この傾向が詩作においても現れており、地名 (Hājir) を語源の「禁じられた場所」「禁断の (菌)」の意味で用いる (Sells-2000, 143)。

カスィーダ理解にはトポスとしての固有名詞の理解が必須である。『詩集』においても夥しい固有名詞が使われており、動植物名、地名、人名が喚起するコンテキストの理解なしに詩の真の理解には至らない (J. Stetkevych)。

本稿では以上の諸点を考慮して、詩を先ず詩として理解することを主眼とし、詩法、バディーウ技法を説明し、次いで詩人の自注を中心にその含意するところを注釈として施す。

4. 『熱望の翻訳者』 翻訳・注解

『熱望の翻訳者』は冒頭に「序文」、巻末に「付記」を置き、自己の経歴、メッカでの経験、作詩と自注の動機と意図を語っており、作品理解に不可欠の資料となっている (Clark; Gloton 1996, 47-57, 453-454; Nicholson, 3-5, 10-15, 46-47)。

流麗なサジュウ体で綴られた「序文」は、598年、メッカで類稀なる学匠、ザーヒル・ブヌ・ロスタムと、その姉、ファクルッ・ニサーウ・ビント・ロスタムとの邂逅を語る。

そしてザーヒルの娘、ニザーム、との出会いを以下のように伝える。

ニザームは「太陽と美の精髓 ('Ayn al-shams wa-l-bahā) 」と呼ばれ、学識優れ、神に仕え、修行者であり、禁欲主義者でもあった。彼女は2聖都 (メッカとメディナ) において権威者 (シャイハ) とされ、最も聖なる町 (メッカ) の有識者、外見で人を魅了する美しいイラク人である。長口舌を奮えば余人を寄せつけず、簡潔に語れば明晰、論じればかの (雄

弁家) クッスをも凌ぎ、寛大に振舞えば名高きマアンの顔色失わし、信を貫けば(信の男) サムエルの足を誤らせ、欺瞞の背に跨り逃げ出さす有り様。

直ぐに病に倒れて重体に陥るようなか弱き心(nafs)なければ、神が彼女の心身にお与えになった美を説くこと叶うなり。その人こそ雨水に恵まれた花園(rauḍa)、学者(ウラマー)の中の太陽、文人(アディーブ)たちの庭園(bustān)、封印された壺、真珠の首飾りの中心玉(wāsita)、当代無比の人(yātima)なり。

このようにニザームの類稀なる資質を謳いあげた後に、詩人は詩作の契機を語る。

私は本書中の詩を、純粹のアラブ詩(ナスィーブ)で飾り、適切な恋愛詩(ガザル)で表して詠いあげ、詩編として編纂(ニザーム)して彼女に捧げた。心(ナフス)に浮かんだ全てを表現できたわけではないし、彼女に寄せる気持ちから生まれる親密さ、その精妙さの全てを描けたわけでもない。しかしながら、「秘宝(dhakhā'ir)と宝物(a'lāq)」(『自注』のタイトル)から生まれた焦がれる気持ちの幾何かを織り上げ(ナザマ)た。

詩中の全ての名前は彼女を暗示し、各地名は彼女所縁の地である。しかし(各詩は)神より与えられたインスピレーション(al-wāridāt al-ilāhiyya)、霊的啓示(tanazzulāt al-rūhāniyya)、天上界との交感(al-munāsabāt al-'alawiyya)であると強調したい。

次いでイブン・アラビーは、ニザームの別ペルソナとも解されている不思議な女性との邂逅と『熱望の翻訳者』作成の端緒を明かす。^{vi}夜半、彼がカーバ神殿を回走中、興に乗って自作詩を朗読していると、肩に絹よりも柔らかい手触りを感じた。振り向くと若きギリシャ娘(jāriya min banāt al-Rūm)が立っていた。彼女に求められるままに自作の4行詩を披露すると、各行ごとに非難を受けた。

いかなる心(qalb)を捉えて(malakū)のか

それらは自覚している(daraw)のかを知りたいきものよ

「それらは捉える、所有する」の「それらは」は、最高位の階梯(maqām a'lā)における「最高位の発話者(manāzir 'ulā)」を指すと自注する。この詩行に対して女は、「そなたのような大学者がこのような言を吐くとは真の驚き。所有されている物が知られないでいられようか。知識有りて後に、初めて所有物は実証され、恋心は傷心を知らせるではないか。問題は(コーランにある)「真実の言葉使い」であり、なぜそなたのような方がこんな文言を許せるのか」と詰問する。(コーラン19章50節には、「そして、われらは彼らに慈悲を授け、真実の言葉を与えた(声価を高める)」とある)。続けてこう詠った。

わが心(fu'ād) 知ることあれば／いかなる山道(shi'b)を彼らが連れしを

この詩に対して女は以下のように責めた。「山道 (shi'b) は心の内奥 (al-shaghāf) と内心 (fu'ad) の間に存し、知識を拒むもの。ゆえに、得ること叶わぬ物をそなたのような人が願うとは」。さらに次行を詠んだ。

彼らは無事にいる (salamū) と思うや／はたまた果てた (ḥalakū) と思うや

この詩行も次のように非難された。「彼らは無事に過ごしています。だがそなたは無事か果てたかを自らに問う必要があります」。さらに詩人は次行を詠った。

熱愛の主たち (arbāb al-hawā) は惑い (hāra)
恋に困惑する (irtabakū) ばかり

これに対して女は激しく責めた。「何たる驚き。熱愛とは全てを奪い尽くすものなので、熱い恋に陥った者 (mashghūf) は、もはや惑う気持ちを持たず。熱愛は感覚を疲弊させ、理性 ('aql) を失わせて思考を混乱させ、全てを奪われた者の自己を失わさせる。それゆえ、そのような者の中のどこに困惑する余地があり、一体誰が困惑したままに留まって (bāqin) いられようか」。

詩人が名を聞くと、「目の涼しさ (qurrat al-'ayn)」と答えた。アラブ文化において、最も評価される資質である「寛大さ」や美人に関して、雲、雨、露、川、海、のように「水分」と関連付けて形容される。それゆえ美人の皓齒の唾は、甘くて人を魅了させる (第25編)。ゆえに彼女の名前は「慰藉」と訳するのが適切であろう。また「アイン」は目、泉、本質、と重層性を持つ語であり、スーフィーの著作や神秘主義詩で愛用される語である。詩人はその後この女と親しくなり、「この4行詩の自注で示したよりも精妙な知識を彼女の中に見出した」と記す。そして『熱望の翻訳者』は上記の4行詩を巻頭に置き、全61編の詩を収載する。^{vii}

(第2編)

1. 別れの日、栗毛の強靱な駱駝 (al-'is) 駆り
孔雀をその背に乗せて旅立つ
2. その孔雀、射るような眼と強大な力持ち
真珠の玉座に座すビルキースのごと
3. 煌めくガラスの道を歩めば／イドリースに包まれた太陽のごと
4. 一瞥で射すくめるや、吐く言葉が生き返らす／その蘇生力、イエス (al-'isā) に似たり
5. しなやかな脚はトラーの書版の輝き見せ、われは
モーゼに倣いて追いかけては、その跡を歩む
6. ルームの娘で司教、一切の飾りを纏わず／恩恵 (nāmūs) の輝きを見せる
7. 親しき者無き野生の人／靈廟に一人住まい、思いに耽る

8. 全ての者を圧する、わが宗教の学者
ダビデの末裔、ユダヤの賢人（ラビ）、キリスト教の司祭を
9. 目配せして福音書（al-injil）を求めれば、差し出すわれらには
あたかも、司祭（aqissa）、司教（baṭāriq）、助祭（shamāmīs）のごとに見ゆる
10. （彼女の）旅立つ日、われは忍耐の軍勢を繰り出す
道中に沿い一団、また一団と
11. 魂が喉元に達する時、わが求めるは／美と恩恵の救い
12. 彼女が諾うや、神よ、その悪よりお守り下さい
また勝利の王がイブリースを遠ざけますように
13. ラクダに鞍をつけた時、遠ざかる姿に声かけす
「ラクダ曳きよ、女と共に（美と恩恵を）連れ去るなかれ」と

[語釈]

- (1) 「強靱なラクダ (al-ʿis)」は肉体的、精神的行為を表わし、それらは天上界にまで達する。コーラン35章10節、「良き言葉は神に昇り、善行は神がこれを高くかけたまもう」を下敷きにする。また無数にある駱駝を表す語からこの語が選ばれたのは、4行目の「イエス (isā)」を引き出すため。「孔雀 (ṭawāwīs)」はその美しさから愛する人に準えられる。また鳥は精神的な存在とされる。さらに孔雀は多彩な色彩を帯びているので、愛する人の行動の多様性を示す。
- (2) アラブ詩のトポスに、女性はその魅力的な目で男を魅惑し、恋の虜にする、がある。パッサールは「かの女、目にサソリを宿す」と詠う。また作者は孔雀の有する力を「神知 (al-ḥikma al-ilāhiyya)」の比喩とする。
「ビルキース (Bilqīs)」はサバーの女王を指し、ソロモンの逸話と関係する。(コーラン27章22節～44節)。ビルキースは伝説的にジンを父とし、人間の母を持つとされ、精神と女性の象徴とされている。「ガラスの道を歩むビルキース」は、上記(44節)の記述と、ムハンマドの昇天物語にある文言で、ムハンマドと天使ガブリエルの前に神が顕現した故事を指す。神知をビルキースに準えたのは、その父母から受け継いだ二性が精妙さと実存を表わす故と自注する。
- (3) イドリース (Idrīs) は「聖書」のエノックに相当し、高位の境位 (maqām al-rafʿ wa al-ulū) を示し、コーラン19章56節を下敷きにする。(自注)
- (4) 「一瞥で射すくめる」は修行者の目的である「自己滅却 (fanā)」を指すとし、「言葉が蘇生させる」は、神が自らの息を吹き込んで人類誕生が完成することを指す、と注する。(コーラン16章40節、同38章72節を受ける)。イブン・アラビーはイエスを「生命力の賦与者」、「蘇生者」ととらえている。
- (5) 「脚見せる」はビルキースの逸話 (コーラン27章44節) と、「脛が露にされる日になって」(68章42節) と「足と足とはからみあう」(75章29節)、参照。「輝きトローラーに似る」のは、トローラー (al-tūrāt) の語源が「点火棒に火をつける (warā al-zand)」ゆえ。(自注) トー

- ラーの4つの側面 (wajh, awjāh) は、コーラン、詩編、十戒、福音書を示し、4は光源の光、焰、ガラス、油を指す。(自注) コーラン24章35節参照。
- (6) イブン・アラビーの自注では「ナームース」に関して「khayr (善)」という意味しか与えないが、この語はギリシャ語のノモスに由来し、精霊や天使を指し、特にムハンマドの前に現れたジブリールを指す。Cf, Sells (2000), 149.
- (7) 「彼女が野生で友人なき」は、人(修行者)と神知との距離や分離を示す。(自注)
「一人住まう」は「心」を表わし、「霊廟」は「死」を連想させ、神との合一が消え、分離 (farq) の境位に至ったことを示す。(自注)
- (8) 「学者」等の名辞は、コーラン、トーラー、詩編、福音書、を指し、それらの含む知識は神名に関わる物であり、それらを学ぶことでは神の本質理解には至らない。(自注)「学知」より「信」が重要。
- (11) 「魂が喉元に達する時」は「臨終」を示す。(自注)
「救いをもたらす」はムハンマドの言、「おお、慈愛の息吹がイエメン (al-yaman, 右) の彼方から吹き寄せる」に由来する。(自注)
- (12) 「勝利の王」は「知識」と「神の誘導」を指す。(自注) また「イブリース」は「合一を願う気持ち」をさすが、その達成者は神人同一 (ittiḥād) や受肉 (ḥulūl) を唱えることから免れられないため。これは「余功のハディース」で述べられている境地である。(自注) 「与功のハディース」は、Gloton-1996, 71, fn 1, 参照。
- (13) 「駱駝」は「熱望 (himma, aspiration)」を指し、「御者」は「近侍天使 (al-muqarrabūn)」を指す。(自注)

[評釈]

当該詩は修行者が神との合一に至り、そこから現世に回帰する様を描写する。同時代のアラブ神秘主義者の第一人者に擬されるイブン・アル＝ファーリドが詠うごとく、スーフィー修行者の最終の境位は神との合一後の現世環帰(バカー)である。(ナスル、174-176)

[第3編]

1. わが二人の友よ、アル＝カシーブで止まり、そして向かえ
ラアラアに、ヤラムラムの水を求めよ
2. その地にはそなたの知れる人住まいする、その人こそ
わが断食 (ṣiyām)、大巡礼 (ḥajj)、小巡礼 (i'timār)、例年祭 (mawsim) なり
3. 忘れさすなかれ、ミナーのムハッサブでの日々を
アル＝マンハル・ル・アウラーやザムザムでの大事を
4. 彼らのムハッサブこそわが心 (qalbi)、(悪魔払いの) 石投げるゆえ
犠牲獣捧げる場所はわが魂 (nafsi)、水場はわが血
5. 駱駝駆る人よ、ハージルに至れば／しばし獣を止め、挨拶せよ
6. 保護地 (al-himā) の傍らなる赤き天幕 (al-qibāb al-ḥumr) に呼びかけよ

- そなたを焦がれ、当惑するひと (mushtāq mutayyam) に挨拶を
7. そなたに挨拶を返せば、東風に寄せて「今日は (salām)」を告げさせよ
挨拶なければ、駱駝とともに旅立ち、進めよ
 8. イーサー (イエス) の川に至るまで。そこに一行の駱駝も止まれり
その川床に一行の白き天幕 (al-qiyaḥ al-bīd) あり
 9. 呼びかけよ、ダアドに、アッラバーブに、ザイナブに
ヒンド、サルマー、ルブナー、ザムザムに、そして耳澄ませよ
 10. 女たちに問うてみよ、ハルバこそあの乙女の居場所かと
ほほ笑めば、日の輝き露わすか細き乙女かと

[語釈]

- (1) 「カシーブ」は瞑想の場所。(自注) Cf, Gloton-1996, 73, fn 1.
「ラアラア」は「ヤラムラム」とも音的に呼応し、また恋人名ライラーを連想させ、その響きの良さからイブン・アラビー愛用の語であり、『詩集』において頻出する語である。Cf, Sells(2018), Glossary, (2000), 146.
- (2) 「そなた」への呼びかけは信仰に対すると自注する。真実在(真理、絶対者)の本質理解は理性(知識)ではなく、信仰を通してであるとする。
- (3) 「忘れさせるな」はコーラン19章64節、「汝の主はお忘れになるようなお方ではない」と、同2章200節、「おまえたちは祖先を念じるように神を念じるのだ。いや、もっと大切に神を念ぜよ」を下敷きにする。ミナーの石投げ場(ムハッサブ)では父祖の事を心から放擲する。(自注) Cf, Sells(2018), Glossary, qv, Mina; (2000), 148.
- (4) 巡礼儀礼の場であり、犠牲獣を屠り、悪魔払いの小石を投げる場であるムハッサブで、ある貧しい巡礼者が犠牲獣を準備していなくて、我と我が身を犠牲獣として捧げ、身を投じた故事に因む。
- (6) 「赤いテント」という表現は、アラブ文化において赤は最高色とされ、赤い天幕は花嫁用とされるから。(自注)
- (8) 「白いテント」はイエスが処女マリアから生まれた無垢の存在ゆえ。(自注) テントの色の象徴性は、Gloton(1996), p. 79, 参照。

[評釈]

固有名詞が横溢する詩である。冒頭の「二人の友よ」への呼びかけは、イムルウ・ル・カイスの「ムアッラカ詩」以来のカスーダにおける定型表現である(池田、5、11)。二人の旅の同行者という古い衣に、詩人は自注で理性と信仰という新しい意味を付与する。定型表現で始めた詩を、イブン・アラビーは(定型の)ナスィーブを省略し、直ちに羈旅(ラヒール)に移る。ハッラージュを筆頭とする神秘主義詩の理解の難しさの1つに、詩中の代名詞が挙げられる。イブン・アラビー詩も同様(第2行、hā、第4行、hum)。Cf, Gloton 1996, 74, 77; Knysh, 336.

[第11編]

1. バーンの木とアラク樹に集う鳩よ、優しくしておくれ
その溜息でわが苦しみ増すなかれ
2. 情けをかけておくれ、その嘆き声で
わが秘めたる思いと隠す悲しみを明かすなかれ
3. 朝夕、われは呼び返す、愛する者の熱き想いと／恋に破れた者の嘆きもち
4. ガダーの森で霊魂は互いにもがき／小枝はわれに身を傾けて魂奪い去る
5. 熱望の辛い痛み、心の苦しみ／はたまた新たなる愛を吹き込む
6. 約束を果たす者ありや、ジャムウと投石場のミナーで
ザート・アスル、あるいはナウマンで
7. わが心の周りを刻々と経巡り／歓喜と絶望を繰り返し、わが柱 (arkāni) に口づけす
8. あたかも最良の人 (khayr al-khalq) がカーバを周回するごとく
理性はその無駄なことを示しているが
9. 黒石に口づけするが、そは予言者 (nāṭiq) なり
人の尊厳に比すれば神殿の尊厳はいかん
10. 心違えしことあらじ、と幾度誓えども／ヘンナほどこす人は不実の女
11. 何と不思議なことよ、ブルカ纏いしガゼル／深紅の指と目配せで行先告ぐ
12. その牧場は肋骨 (tarāyib) と内臓 (ḥasha) の間／ああ、燃え盛る焰の中の庭園よ
13. わが心、いかなる形姿 (ṣūra) をも受け入れる／ガゼルの牧場、隠修士の僧院
14. 偶像祀る寺院、巡礼者経回るカーバ／トラーの書版、コーランの書冊
15. われは愛の宗教に従う、駱駝がどこに向かおうとも
この教えこそわが宗教 (dīn)、わが堅く守りし信仰 (īmān)
16. われの手本はビシュルとヒンド、さらにその妹 (姉)、カイスとライラー
マイヤとその恋人ガイラーン (ズーツ・ルンマ) なり

[評釈]

本詩の詳細な解釈に関しては、岡崎 (2018-b, 49～58)、参照。人口に膾炙した名高い一編であり、アラブ神秘主義詩の代表的な詩とされるが、多くの場合、第13行から第15行しか引用されない。そしてこの箇所を以ってイブン・アラビーの汎神論の表明と論じる。詩の鑑賞、評価として、詩の一部を切り取って分析対象とするのは正当な行為ではないだろう。文学、音楽、映画、舞踊を問わず、いかなる芸術作品にあっても、作品冒頭と終末部が作品鑑賞の鍵を握っていることは論を俟たない。特にアラブ定型長詩 (カスイーダ) は、その濫觴であるジャーヒリーヤ詩より連綿と3部形式が遵守されてきた。「愛の序詞 (ナスィーブ)」で過ぎ去りし恋人を追憶し、我に返って雄々しく出立し (za'in) し、「羈旅 (ラヒール)」の描写を経て、最後に詩作目的の賞賛や自賛、誹謗を詠う。イブン・アラビー詩も忠実にこの伝統に従っている。ゆえに最終行に込められた意図なしにこの作品解釈は成立しない。

アラブ恋愛詩において、愛が成就することはない。只管愛する人の美を描写するが、その相

手の心は千変万化して恋焦がれる人（詩人）を翻弄する。その己の惨めな姿を描写し続ける。あるいはカイスに代表されるように、様々な障害が二人を切り離し、ために愛する人の姿を求めて各地を彷徨する。その姿は「ジンに狂わされた者（マジュヌーン）」と称される。イブン・アラビーはこのようなアラブ詩のトポスを十全に活用している。『詩集』第20編においてもアラブ文化における悲恋の主人公名が列挙される。最終行で詩人（イブン・アラビー）は自己のモデルは名高い悲恋の恋人たち、わけてもガイラーンと明言している。ガイラーン（ズーツ・ルンマ）は詩人の封印（khâtam al-shu'arâ）という異称で知られ、他方、イブン・アラビーはかねてより自身を「聖者の封印（khâtam al-wilâya）」と自称していた。ガイラーンの名に自己の名を重ねている。つまり、この詩は詩人の「自賛」で終わっているのである。

また問題の第13行、「わが心はいかなる形姿をも受け入れる」は汎神論の表明ではなく、かれの「存在一性論」からして、全ての宗教の神の背後にそれらを顕現させる「al-haqq（真実在、真理）」を措定しているからである（鎌田、230～234；岡崎-2018b、54～56）。

[第14編]

1. 東方に雷光あれば、東を焦がれ／西に稲妻走れば西に向かう
2. 我が燃ゆる思い（gharâmi）雷光とともに在り／その思い天にも地にもなし
3. 東風陸続と報せ（hadîth）もたらず／歓喜（wajd）ゆえの懊悩、艱難からの悲哀
4. 理性の酩酊（sukr）、燃ゆる恋情（shawq）／臉に浮かぶ涙、心中に燃える焰
5. （風伝える）、「そなたの焦がれるひと、汝の肋骨（ḍulû'）の間に潜み
 靈魂（anfâs）、右に左に揺さぶる（qallaba）」と
6. われ答えて曰く、「かの人に伝えよ／そなたこそわが心に火を点したものと
7. 「消すこと叶えば、永遠に合一続き／燃え立たせば、その罪わが愛する人にあらず」
 と

[語釈]

- (1) 「雷光、雷鳴」は万物における神の自己顕現（tajallî）を表わし、それゆえ、神知を求める者（詩人）は現象界の万象に固執し、そこに真実在を見い出そうとする。その顕現（経験）は一瞬（waqt）であり、修行者は絶えずその再現（再体験）を求める。（自注）

そして「東方」は「感覚と目撃の世界（'âlam al-hiss wa al-shahâda）」を示し、「西方」は「玄秘と天使の世界（'âlam al-ghayb wa al-malakût）」を示す。（自注）

- (4) 「酩酊（sukr）」は、「味得（dhawq）」から出発し、次いで「飲酒（shurb）」、「飽満（riyy）」と下る神の顕現、神との合一経験における第4段階を指す。（自注）。Cf. Gloton 1996, 149, fn 1. スーフィーは修行中の自己の境位を飲酒の効果に準えるゆえに、神秘主義詩は酒讚詩の体裁を取ることが多い。飲酒は理性を失わせる点で、自己滅却を目指すスーフィー行と一致する。アラブ神秘主義詩の第一人者イブン・アル＝ファーリドは酒讚詩で名高い。しかし、イブン・アラビーやイブン・アル＝ファーリドらは、酩酊後、再び現世回帰する状態を「第二の素面（al-ṣaḥw al-thâni）」として重視する。岡崎2018a, 274、

285、参照。

- (5) 「そなたの焦がれ人」はここでは男性形。『詩集』では思い人（愛の対象）が、女性形、男性形、複数形と自在に変化し、同一詩においても性、数が変わる。

[評釈]

文学作品の中で詩は翻訳不可能といわれる。詩の生命は語が伝える音であり、さらにイメージ、譬喩である。何れも他国語に移すのは不可能である。また固有名詞のコノテーションも他国語では説明的に訳すしかない。当該詩はアラブ詩の技法とアラビア語の特徴を最大限に援用している。冒頭句はバディーウというアッバース朝に出現した新詩法に則っており、イブン・ムウタツズにより5種に分類された新詩法のうちのティバーク（対偶）を使っている。東と西の対立に、統語的な「接続詞＋動詞 (ḥanna) ＋前置詞」の対立が埋め込まれている。この整然とした文章構造から、リズムカルで音的に心地よい詩句が出現する。

そして第3行から第4行にかけての集中的な前置詞 ('an) の連続 (13回)。接続詞 (wa) を置くことなしに、「～から～ (沸き起こる)」という列挙法を、等価的に他の言語に移し替えるのは不可能であろう。同一統語の連続を、他言語に翻訳しても意味は伝わるだろうが、詩の生命は全て失われる。詩人としてのイブン・アラビーの力量が十全に発揮された作品である。

一体にアラブ神秘主義詩では前置詞 (+代名詞) が効果的に使われることが多いが、その典型をハッラージュに見ることができる。(Ling 2004, 28-39)

[第18編]

- 1 (彼女の) 旧居 (manjil, pl. manājil) で駱駝止め、天幕跡に涙注げよ
春の露营地 (al-rubū') 跡に問うてみよ
2. 「愛する人は何処に、その乗る駱駝 (is) の行先は」と
答えて「見よ、寂れた砂漠の靄の中を行くを」と
3. 蜃気楼の中に、庭園らしきもの浮かぶ／その人影、靄により拡大して見ゆる
4. 水求め、ウザイブ目指す／澄み甘く若き命のような水を
5. 後追いかけて東風 (riḥ al-ṣabā) に問う
「(彼らは) 何処に天幕張り、何処のダール樹の陰を求めたか」と
6. 東風答えて、「(われ) ザルードで天幕吹き越し/駱駝は夜旅の疲れを訴えし」と
7. (一行は) 天幕の覆いをしかと下げ／昼の灼熱より美女 (jamāl) 守るため
8. (汝) 駱駝を起こし、愛しい人の跡を追え/彼女に向け、リズムをつけて歩ませよ
9. ハーヅルの道標で止まり／(さらに) 谷を越え丘を過ぎると
10. かの人の住家 (manjil, pl. manājil) はすぐそこ、たしかに灯りが見ゆる
恋心 (al-hawā) を搔き立てしあの灯りが
11. そこで駱駝の歩みを止めよ。獅子を恐れるなかれ
そなたの燃える思い (al-ishtiyāq) ゆえ、そは子獅子に見ゆる

[語釈]

- (3) 「蜃気楼」はコーラン24章39節を受ける。
- (4) 「ダール」は語根「d,w,l」 と「d, l, l (迷わす)」の近似から、「当惑 (hayra)」を示すと注する。神秘主義者は自己滅却し、神との合一を目指す修行中に、瞬間毎に千変万化する真実在の変容に「当惑」させられる。
- (6) 「ザールド」は「瓦礫の道」を表わす語であり、砂漠の石は風により吹き飛ばされるので、「変転極まりない境地」を表わす。(自注)
- (9) 「ハージル」は『詩集』における頻出語であり、イラクからの巡礼路にある宿駅名であるが、古代のマダーイン・サーリフを指す。Cf, Sells 2000, 143. 語根から「障害」を意味し、愛する人(真実在)の難攻不落さを示す。神を隠す7万枚のペールの比喩。その覆いが取られ、神の顔を実見するとその高貴さと光の洪水に人は失神し、焼尽する。(自注)

「道標」は、巡礼と恋の道行き、スーフィーの修行階梯を重層的に示す。宿駅 (manjil) を辿る巡礼路には目的地 (メッカ) を示す道標が設置されていたが、スーフィー修行者も目的 (神との合一) に至るまで数々の階梯 (maqām) を経る必要がある。

[評釈]

伝統的なナスīb (愛の序詩) で始められ、羈旅に至り、遊牧民の移動光景が生き生きと描かれている。特に恋人の動静と残り香りを伝える東風との擬人法の会話は斬新である。

アラブ遊牧民 (ベドウィン) は草を求めて季節毎に各地を移動する。春の移動地 (rubū') の一語が彼らの生活を集約して表わす。愛する人の旧家 (テント跡) を訪れ、生々しい生活痕を見て追憶を掻き立てられる。「春の移動地」の語がコノテーション機能を發揮して、散乱する生活の残滓、焼け焦げた火床、獣 (駱駝、羊) の糞、等々が去って行った恋人を思い出させる。「糞 (rawth)」や、美人の形容に「唾 (riq)」が詩語として用いられるのはアラブ古典詩の特徴。

注目すべきは「靄が姿を拡大させる」という表現である。「朝露」、「蜃気楼」や「逃げ水」等の水分はレンズの役割を果たして物を拡大させる。イブン・アラビーはベドウィンの生態を熟知している。

また当該詩では駱駝を叙するに「is」の語が使われているが、無数の駱駝名からこの語が選ばれたのは、音的に「isā (イエス)」を呼び起こすからである。本詩では「命の水」が暗示。

終末部 (第10行) は「火」のイメージが凝縮されている。夜旅を続けてきた旅人に暗夜の中の灯りは人間の存在を示し、愛人の住家を表わす。目的地に着き安堵するが、テントの周りには犬がおり、見知らぬ者に対して吠えかかる。近接不可の恋人はハウダに潜み、犬に守られている。詩人は恋人を守る番犬をライオンに準える、愛に殉ずる覚悟の者には子獅子に過ぎずと叙する。また「天国は火に囲まれて守られている」のハディースもある。Cf, Nicholson, 84.

この箇所は恋に狂い、各地を放浪し、万物に恋人の姿を見つけて呼びかける「マジュヌーン・ライラー (ライラーに憑かれた人)」を想起させる。アラブ恋愛詩における「風 (hawā)」の一語は恋人と恋心の二つを示す。

他方、スーフィーにおいて「火」は修行の目的である神的存在を表わす。灯り（神的存在）に向けて自らランプの火中に飛び込み、自身を焼き尽くす（自己滅却）蛾にスーフィーは準えられる。（ハーフィズ詩に関する、高橋、参照）。「火」の一語においてアラブ恋愛詩と神秘主義詩が交錯する。また「火 (nār)」と「光 (nūr)」の音的、意味的近接も重要。当該詩において、水、風、火という3元素が効果的に使われている。

[第20編]

1. わが恋思い、ひと魅する臉ゆえ／癒しておくれ、噂伝えて、慰めておくれ
2. 牧場の鳩が嘆きの鳴き声上げる／鳩の嘆きはわが嘆き声
3. 父にかけて、願わくばあの乙女の犠牲とならんことを
女たちに守られ、ハウダで進むあの娘の
4. 立ち上がり、姿見せれば太陽／姿隠せば、わが心の地平にて輝き増す
5. ラーマの人影絶えし住家跡よ！／いかほど見てきたのか、ふくよかな胸した乙女を
6. わが父とわが身に誓って、主に育てられたガゼルの虜とならん
ガゼル、わが肋骨 (adlā') の間で悠然と草を食む
7. 胸に宿る火は輝く（恋の）光／その光、火を消す光となれり
8. 二人の友よ！手綱引き締めよ／住家址をしかと眺めうるように
9. その址に至れば降りて／輩よ、私のために泣いてくれ
10. その址で暫し止まれ！
共に、否、我を襲いし不幸を偲んで一人泣こう
11. 燃え上がる思い (hawā)、矢なき弓となってわれを襲い
熱き思い (hawā)、槍なくてわれを死に導く
12. (友よ) 告げよ！かの人の傍で涙流せば、共に泣くや否や
手助けせよ！涙の手助けを
13. 思い出させよ！ヒンドとルブナーの話を
スライマーとザイナブ、そしてイナーン（の話を）
14. さらにハージルとザルドのこと／ガゼルの牧場のことを話せよ
15. わが苦しみ癒せよ、カイスとライラーの詩もて／マイヤと心痛めたガイラーンの詩で
16. かくも長き間、文 (nathr) 才に恵まれた麗しき乙女に焦がれること (shawq)
詩 (niẓām) にも、説教壇 (minbar) や雄弁 (bayān) をも持つ（あの乙女を）
17. ペルシャの王族の娘／高貴な土地、イスファファーン出身なり
18. イラクの娘、わがイマームの娘なり／対するわれはイエメンの子
19. わが主よ！見られたか、はたまた耳にされたか
互いに対するもの (ḍiddayn) が一つになった (yajtami'an) ことを
20. 見られたことありや、ラーマでわれらが互いに差し出すを
指 (banān) 用いず、恋 (al-hawā) の盃を（差し出すを）
21. 二人の熱き想い (al-hawā) は言葉を掻き立て

たとえ舌なくても、心地よく我を忘れさす言葉を

22. 理性消え失せる姿を見るであろう

イエメンとイラクが互いに睦みあう (mu'taniqān) 姿を

23. われに先立ちて、詩人、偽り言を述べたり／理性の石もて、われを撃つ

24. 「アトラスの娘 (プレイアデス、al-thurayyā) をスハイルに娶らせた者よ

神の祝福あれ！二人は会うこと叶えるや

25. アトラスの娘、姿見せるは北の空／だがスハイル、南の空に現れる」と

[語釈]

- (13) 第11編に続く悲劇の恋人名の列挙。ヒンドはビシュルの、ルブナーはカイスの思い人であり、イナーンはナーティフィーの所有する女、ザイナブはウマル・ブヌ・アビー・ラビーア (引用詩の作者) の恋人、スライマーは詩人 (イブン・アラビー) が会ったことのある奴隷女。詩人はこれらの固有名詞を比喩的に用い、ヒンドはアダムの墮天、スライマーはソロモンとビルキースの知恵、ザイナブは聖者 (walāya) の境位から預言者 (nubuwwa) の境位への移行だと自注する。
- (16) 「韻文 (niẓām) でも散文でも」、「説教壇、雄弁」は、メッカで邂逅した乙女、ニザーム (niẓām) のパールの下に隠された多様な神知を示す、と自注する。
- (18) 作者は、信仰と神知さらに「慈愛の息吹」を表わすイエメンと、神との分離と不信仰を表わすイラクを対称的に扱い、それぞれ愛する人と愛される人の暗喩とする。(自注) 但し、イラクと対称をなすのはイエメンではなくマグリブであり、イエメンはシリアと対称をなす。

[評釈]

ジナース (同語根法) が多用されている詩である。1行目の「marid-maradi」、2行目の「shajw-shajāni」、7行目の「nār-nūr-nūr-nīrān」、8行目の「'ināni-'iyāni」と集中的に近似音が埋め込まれて音調を良くしている。

そして、自注のイラクとイエメン、スバルとスハイルの説明にあるように、イブン・アラビーの思想に通底する「存在一性論」と、思考の中核をなす「反対物の一致」を端的に詠った一編。絶対者 (真理、神) からの視点からすれば、万物は表裏一体であり、その中に矛盾を併存している。いわゆる「反対物の一致 (al-jam' bayna al-ḍiddayn, coincidentia oppositorum)」を、星の譬喩で美しく示した詩。人知を超えた超越的存在の絶対者 (真理、実存在) の把握は、理性的な思考ではなく、直観的知に基づいてのみ可能とする見解。それゆえイブン・アラビーにあっては、一即多であり、最初で最後である (コーラン、57章3節)。よって顕 (ザーヒル) - 秘 (パーティーン)、明 - 暗、の対立は、絶対者の元では止揚されて同じ本質を有するものとなる。この見地から、前掲の第11編は解釈されなければならない。

また当該詩ではニザームの理想的な姿と資質が詠われている。彼女は外見のみならず、高貴な血統を引き、表現力にも優れているのである。詩中にニザームを明示的に詠んだ1編。

第24行～25行の引用詩はアラブ恋愛詩に新風を吹き込んだウマル・ブヌ・アビー・ラビーア (721年?没) の作。彼は当該詩で詠われているザイナブの愛人。本稿、389頁参照。

[第24編]

イブン・アラビーは以下のような前置きを置く。「ある修行僧 (fuqarā') が次のような一句を詠ったが、それに匹敵する句 (兄弟、akh) を知らない。

恩恵 (nawāl) 求める全ての者に雨降り注ぐ、
そなたの稲妻は我より他に約束違えしことなし

私はこの句に魅せられ、意味を追求した。そして同じ調子の詩を作り、中に完成度の高さから以下の詩も含まれる。これはかの修行者に答えたものである – 至高なる神がこの者に慈悲を垂れ賜わんことを一曰く」

1. ラアラアなる天幕址で生まれ／その荒地の愛する人を悼め
2. その宿営地で止まり、思い込めて呼びかけよ／善意と優しさこめてその悲嘆に
3. バーンの下で幾度見かけしか、我に倣い摘み取る者を
形良き果実や緑滴る庭園の薔薇 (摘み取る者を)
4. 恩恵求める全ての者に雨降り注ぐ
そなたの稲妻は我より他に約束違えしことなし
5. 答えて曰く、「然り、かの出会いあり／実り豊かな地の木々の日陰で
6. わが稲妻、笑み浮かべる唇より発する光
(だが) 今日、その稲妻輝く石 (yarma') から発する
7. 運命 (zamān) を咎めよ、だが運命に抗う策はなし／ラアラアで泊りし罪は何ぞ」
8. かの人の言葉聞きて言い訳す／心痛めて嘆くごと、その人の嘆きを知りて
9. 愛する人の涙見た時に尋ねし／夜半、4隅より風吹き抜ける
10. 「その風、(一行は) 昼には何処に住まうかを告げしか」と
「然り、ザート・アル＝アジュラウに住まうと、(風教える)
11. 真白き天幕が光輝く所で／昇る太陽が赤々と照らす中に」と

[語釈]

「乞食僧 (faqīr, 複数形 fuqarā')」は原義は「貧者」であるが、スーフィーの語源である「スーフ (粗末な衣) を纏った人」が示すように、清貧を重んじ、現世の快樂拒否を信条とする禁欲主義に端を発する神秘主義は、托鉢僧を生み出し、彼らは無一物で各地を流浪した。巡礼地であるミナーで犠牲獣を (貧窮ゆえに) 用意できなかった修行僧が、我が身を犠牲として捧げた逸話を『詩集』で度々取り上げる。

(4) 「約束違える雲、雷光」は人口に膾炙する諺の「雲は約束、雨は履行」を下敷きにして

いる。中東地域ではしばしば黒雲や雷雲が空を覆うが、多くの場合期待した降雨は訪れず、人々の落胆を誘う。

[評釈]

先行作品を自作に取り込む様々な技法がある。先行作品のテーマを同じ韻律で詠う技法や、先行作品の一部を自作詩に取り組みタドミンと呼ばれる手法がある。特にしばしば用いられるのがイクティバースと呼ばれる、コーランの文言を自作に詠みこむ作詩法である。何れの場合も先行詩の韻律に合わせる必要があり、高度の能力と習熟が要求される。イブン・アラビーはアラブ詩の第一人者であるムタナッビーや、ハッラージュの神秘詩を自作に取り組んでいる (Bachmann 1991; McAuley, 93-106)。

[第25編]

1. 何たる災厄、わが心奪われ／何たる喜び、わが魂魅せられる
2. 心に愛の火燃え上がり／魂には漆黒の満月沈む
3. 麝香よ、満月よ、砂丘の枝よ／その枝緑滴り、満月煌めき、麝香の香り良さ
4. 微笑む口元、その白き唾を愛し／蜜のような甘き唾 (rudāb) を味わう
5. 満月よ、そははにかみて顔覆う／頬を慎みの赤みで (頬染める)
6. プルカ脱げば (asfara) ／罰となり、ためにしかとベール着ける
7. かの人、空に昇る朝の太陽／庭園に植えられた枝
8. われ恐れゆえ、絶えず見張り／枝には雨注ぐ
9. 立ち上がるや、わが目を眩ませる驚き／座れば死の宣告となる
10. 美形の人、頭上に置きしより／その宝冠の黄金の虜なり
11. イブリース、アードムの中に見い出せば／(彼女の) 輝く美を、跪拝拒絶能わず
12. イドリース、輪郭見れば／美人の頬の、書き留めること能わず
13. ビルキース、その天幕を見れば／玉座も舗道も心に浮かばず
14. ワディのサルハ樹よ、森のバーンの木よ／東風に乗せて、その香り寄せよ
15. われに嗅がせる麝香の香り／砂丘の花、丘の上の花々の (香りを)
16. ワディのバーンの木よ、枝を見させよ／かの人と優美さ競う (枝々を)
17. 東風、青春の時告げる／ハージルで、ミナーで、クバーで過ごした (あの時を)
18. あるいは砂丘で、また囲われた庭園で／はたまたガゼル草食むラアラアで
19. 不思議に非ず、いかなる不思議にも非ず／アラブゆえに美形に恋するを
20. 鳩の鳴き声聞きて我を忘れ／恋人を思い出しては身を焦がす

[語釈]

(4) 「甘き唾」は美人の形容であるとともに、水は生命の源であり、慈愛の息吹でもたらされる神の慈愛を表わす。また「白い歯」は明眸皓齒の表現であり、さらに歯 (口) から出る言葉で神と親しく会話 (najāt) し、心に喜びをもたらす。(自注)

(6) 神は7万枚の光と闇のペールを纏い、その覆いが解かれると、神の顔の神々しさは見る人を焼尽させる。それを恐れて絶えず「見張る」(第8行)

[評釈] 視覚のみならず、味覚、嗅覚、聴覚の各感覚を支配する美の多様性、神の顕現の諸相の描写。

[第30編]

1. タマリスク茂るナカーの森にカタール鳥群れなす／その地に美しき女、天幕を張る
2. イダムの砂地のま中には駱駝おり／傍らのガゼルとともに草を食む
3. 生まれ、二人の駱駝引き。話す許しを求めよ／人影無く寂びれし旧址に向かって
4. その地を離れた若者の心を思い、悼めよ
(彼女らが) 旅立ち、(ために) 泣き、悲しんだ日より
5. (その地は一行の) 行き先を告げる／囲われた牧場の砂地、あるいはクバーと
6. 鞍つけて旅立ちしか、われは知らぬ／忘却の故か、はたまた目の曇り故にか
7. 否、忘却でも、また目の曇りでもない／すべてはわれを虜にした恋の思いゆえ
8. 千々に砕け、撒き散る熱き想いよ／サバー (の女王) のように彼らを追い求めて
9. 吹きすさぶすべての風呼びかける／やあ、北の風よ、南風よ、東からの風よと
10. われが受けた苦しみを知らず／彼ら立ち去りし故に絶望が襲う
11. 東風その知らせをもたらす／砂漠の花がもたらした報せをシーフの木が教える
12. 曰く、「恋病に罹る者は誰でもみな／恋の話聞かせて気晴らしさせよ」
13. 東風曰く、「北の風よ、彼に伝えよ
わが既に伝えし報せを、あるはより素晴らしい報せを」
14. 言葉を継いで、「南風よ、彼に告げよ、
わが既に伝えし報せを、あるはより甘き報せを」
15. 北風曰く、「われに喜びあり／南風と分かち合う喜びがと
16. 熱愛ゆえ、全ての悪は良きかな／わが苦しみは喜びゆえに受ける罰」と
17. 何に対し、何に基づいて、なぜ／悲しみ嘆き、病に臥せるのか
18. かれらがそなたに誓ったときに、見たであろう／偽りの雷光煌めくを
19. 雲が夜の帳に施した／雷光の金糸の刺繍
20. そこから涙浮かべさす／頬に、さらに焰燃え上がらせる
21. かの人こそ、涙から生まれた薔薇の花／激しき雨もたらす水仙
22. 摘み取る素振り見せれば、女は下す／姿隠すため、蟬谷に蠅のごとき黒髪を
23. 微笑めば、太陽姿見せる／主よ (rabbi) ! その唾の何たる輝きよ
24. 髪を下せば夜が訪れる／豊かでもつれた黒髪が
25. 唾を吐けば、蜜蜂こぞって先を争う／主よ ! その涼やかさの何たる甘美なこと
26. 身を傾ければ、枝葉 (のような身) 現る／眺むれば、その姿、抜身の刀そのもの
27. そなた、いつまでハージルの砂地で愛を語り続けるのか

- アラブの子 ('arabī) よ！ あの美女 ('urabī) に
28. われはアラブ ('arabī) ではないか、ゆえに
白き肌の娘を焦がれ (a'shaqu)、美女 (al-'urub) を求める (ahwā)
 29. 熱情が身内から湧き上がろうと構わぬ／かの人がある限り、冷めても (構わぬ)
 30. 「そうではないのか (alā)」と問う度に、「そうではない (amā)」との答え
「私ではないのか (hal)」と言えば、「彼断れり (abā)」と答う
 31. かれらが丘を登り、下る毎に／その姿求めて、われ急ぎ砂漠を横切る
 32. わが心、瞬時 (al-waqt) のサーミリーのごと、見つける度に
行先を、黄金に輝く人を追い求める
 33. かれら東に向かい、また西に行く／目的地目指す '双角の人 (dhū al-qarnayn)'
 34. 合一 (wiṣāl) 願ひ幾度涙注ぎしか／別離 (firāq) 恐れて幾度涙流ししか
 35. ザウラーの子らよ！ この人こそ月／そなたらの上に輝き、われに向けて沈みゆく
 36. アッラーよ！かの人わが嘆きの源／後ろ姿に向かいて、幾度叫びしか、「ああー」と
 37. 若者もたらす何たるわが身の不幸／鳩鳴く毎に、姿隠すひと

[語釈]

- (5) 「クバー (Qubā)」は、その地でムハンマドが土曜日 (sabt) 毎に休息した (sabt) ことに因み、「休息 (rāḥa) の階梯を指す。(自注)
- (8) 「サバー」は所謂シェバの女王で、コーラン34章18節を受ける。『詩集』ではビルキースの名で、第2編、第25編でも詠われている。
- (13~14) 「東風」は神が己に似せてアダムを創造した知識を、「南風」は「右の仕え人 (aṣḥāba l-yamin)」の知識 (コーラン56章90節) を、北風は「近侍天使 (al-muqarrabūn) の知識 (コーラン56章88節) を、それぞれひとに与える。ここで西風 (dubūr) が挙げられていないのは、恋する人はその愛する人に背中を向ける (yastadrib) ことがないからである。(自注)。イブン・アラビーの語源に基づく直感的思考を示す。
- (16) 「全ての悪 (sū) は良き (ḥasan) かな」は、自己滅却を果たし、あらゆる欲望から解放されると、全ては神の意志であるからと自注する。Nicholson、113、参照。
「喜びゆえに受ける罰」は、同語根 (‘, dh, b) から派生する「甘美 (adhb)」と「罰 (adhāb)」を掛詞 (ジナス) として利用している。
- (23) アラブ詩では、美人の条件は明眸皓齒であり、白く整った歯列は、その輝きから雷光や真珠等様々な物に準えられ、目は天女 (フーリー) のごとく白目と黒目がくっきりとしているのが評価された。また白い歯の間に染み出る唾 (riq) の甘さを称えるのも、アラブ恋愛詩のトポスである。「蜜蜂」はコーラン16章68節を受ける。
- (28) アラブ ('arabī) と美人 (al-'urab) の間で同語根法 (ジナス) が使われている。
当該詩29、31、33~35の各行にティバーク (対偶) が集中的に用いられている。熱情が上る (sharaqa) -下る (gharaba)、高地 (anjada) -低地 (athama)、合一 (wiṣāl) -別離 (firāq)。事物は対立する物と対称することで、より一層その真相が明らかになる。

- (30) 「そうではないのか」とは、「私は合一に至ったのではないか」の意味で、「彼断れり」は自力（修行）を通しての合一を（神が）否定すること。神との合一は神のみが（神を通してのみ）可能である。（自注）
- (32) 「サーミリー」はサマリア人のことで、コーラン20章85節～98節で、黄金の子牛との関連で説かれている民族を指す。
- (33) 「双角の人」はアレクサンダーを指し、コーラン18章83節～98節を受ける。ここでは東西の語が示すように、神の二つの属性の所有者の意。（自注）
- (35) 「ザウラー」はバグダードの地名で、「名高いイマーム (al-imām al-zāhir)」の住家 (maskan) を指し、クトゥブ（極）の存在場所である。（自注）
- (36) はコーラン20章114節の、「わが主よ、知識を増やし賜え」を受ける。

[評釈]

アラブ詩のトポスとジナス技法が顕著な詩である。美人の形容、その唾の甘さ、さらに過ぎ去った恋人の動静を風が伝えるが、その風に乗って伝わる芳香が恋心を一層掻き立てる。

内容的には神の顕現に至る諸相、そこに至る各階梯と境位が生き生きと描かれている。そしていかなる様相を呈し、どの境地にあっても愛する人（真知、神）をひたすら追い求め、ついには与功のハディースと言われる「われ（神）は（そなたの）見る目、聞く耳となる」の階梯に到達する喜びを詠いあげる。スーフイーが好むこのハディースは「神との合一」を表し、ハッラージュの先例が示すように、神人同一や化身 (ḥulūl) との非難を浴びる。しかし、スーフイーがこのハディースを引くのは、この境地においては自己滅却 (ファナー) を果たしているので、事物を見、語るのものはや自己ではなく、神が当人の口を通して話しているという解釈である。（鎌田、211、242）神の自己顕現の経験者は、蜜蜂が神から棲み処を得るコーランの記述（16章68節）通りに、神の神知に与る。（自注）

[第35編]

1. 3つの満月が装い纏わず／顔を覆ってタンイーム目指して進みゆく
2. やがてパール取り、陽のごとき輝く顔現し／聖殿に「御前に (labbayka)」と呼ばるる
3. ゆるりと歩む、あたかも／カター鳥のごとく、イエメン製の縞衣纏いつつ

[語釈]

- (1) 満月は神名を現し、至福 (na'im) を与えるべくタンイーム (al-Tan'im) に向けて進む。(na'imとTan'imは同語根N'Mから成る)。それらは神の顕現を受容できる準備ができていない者が混乱し、失神しないように「顔を（パールで）隠して」いる。（自注）。
- (2) 「聖殿」は修行者の高貴なる心を指す。（自注）
- (3) 「イエメン製の衣」は神名の警護役 (sadan) を指す。（自注）

[評釈]

この短い3行詩で神名の顕現の実態を簡潔に示す。神は心の準備が整い、受容能力を有する者にしか現れない。人の心はカーバ神殿に準えられ、巡礼時と同じく「御前に (labbayka)」と呼かけられる。心 (qalb) は変転 (taqallub) し続け、受け入れ可能 (maqbul) となった場合のみが神の顕現に与る。第11編と同じく、語根に基づく思考。

[第39編]

1. わが魂 (nafsi) は白き顔の麗しき乙女の虜
 (聖殿の) 柱 (al-rukūn) と黒石に口づけするわれを弄ぶ
2. その跡を追えども、ただ見出すは／風が伝える無上の (甘き) 香りのみ
3. 月無き夜も、われを闇が覆わず／ (かの人の) 思い出の月明かりで歩を進める
4. 旅の道連れと歩めば／月、朝の陽のごとくわれに照る
5. 恋心、一人の女に燃え上がる／姉妹持たぬ (比類なき) 美形に
6. 唇開けば、歯を見せる／変わらぬ輝き示す太陽の煌めきを
7. 額の白さは太陽、漆黒の髪は夜／陽と夜が合わさった完璧なその姿
8. 彼女ゆえ、夜半も昼の最中／真昼は漆黒の髪に覆われた夜のごと

[語釈]

- (1) 「柱と黒石に口づけする」は、コーラン48章10節にある「神との誓約 (mubāya'a ilāhiyya)」を表わす。(自注)。
- (5) コーラン42章11節、「神にくらべうるものは何一つない」、を受け、「wāḥidat (一)」は神の唯一性 (tawḥīd) を表わす。(自注)
- (6) ベールが脱がれ、全能者の栄光 (subḥāt) が露わになること。その時の光景は、「(復活の日には) 頭上、雲一つない天頂に太陽のごとき主を見るであろう」とムハンマドが伝える状況になる。(自注)

[評釈]

詩人が神と服従の誓約を結んだ時に、神知が光輝く乙女 (ḥisān) の姿で現象界に顕現した状況を詠ったと自注する。この乙女は一身に「白」と「黒」という相反する資質を帯びる。そして、「夜半も昼の最中、真昼は夜のごと」は、所謂「反対物の一致 (al-jam' bayna al-diddayn)」を示し、神の不可知性 (不可視性) はすなわち可知性 (可視性) であり、可知性 (可視性) は即不可知性 (不可視性) である、を意味する。コーラン57章3節の、「(神は) 最初にして最後なるお方、あらかずお方、秘めるお方」が示す。(自注)

[第42編]

1. 知恵有し理解に溢れる人士よ
 われは太陽 (al-mahāt) とガゼル (al-mahā) に挟まれて当惑す

2. (小さき) スハー星 (al-suhā) 忘れし (sahā) 者は忘却者に非じ
(明らかな) 太陽を忘れる者こそ忘却者
3. 群れと共に棲む処まで進め／物を贈れば、賞賛の口開くゆえに
4. 実にその人アラブの娘／ペルシャの血を引く乙女なり
5. 美 (の神)、(その人に) 真珠の歯並び拵える (naẓama) /水晶のごとく真白く透明な
6. 覆い外して素顔晒せば我を慄かせる／その美しさと輝きわれを狼狽させる
7. 美と輝きわれに二つの死を与える／クルアーンが明らかにすることく
8. 問いて曰く「何ゆえそなたの素顔われを慄かせるや」と
答えて「汝の敵、日の出とともに襲う約束せり」と
9. われ言う「われ黒髪で守られたそなたの保護地に存す
敵押し寄せた時にはその黒髪下せよ」と
10. このわが詩 (shī'runā)、韻 (qāfiya) 踏まず
作詩の意図 (qaṣd) はただハー (hā) の一語のみ
11. ハー (彼女) の一語こそわが詩の目的 (gharaḍī)
それ (hā) と彼女 (hā) の交換でのみ取引 (al-bay') 行う

[語釈]

- (1) 「太陽とガゼルの間」はコーラン65章12節、「(神の) ご命令は、これら (天と地) を通って下ってくる」、を受ける。
- (3) ミナーの投石場で犠牲獣 (qurbān) を用意できなかった乞食僧が、自ら犠牲となって身を捧げた故事に因む。
- (7) 「二つの死」とは、神の顕現を経験して他人をもはや意識しないことと、自己滅却の二つを指し、コーラン40章11節、「あなたは、われわれを二度死なせ (二度生きかえらせた)」、を受ける。
- (8) 「汝の敵」は、万物の形象を神の本質と理解する誤謬を指す。(自注)
- (9) 「彼女の保護地 (himā) にいる」は、コーラン72章27節、「主は、彼の前後に番人をおつけになる」を受ける。
- (10) 「qāfiyaなし」は、当該詩では句末語 (hā) に先行すべきの同一の脚韻語が欠けており、アラブ詩 (カスィード) の条件に合わないの意。
- (11) 各評者はこの後半行を、「hā (人称代名詞接尾形女性単数形、彼女、それ、を含意する) の語の言葉遊びゆえに難解とする。ニ科尔ソンは、「hā wa hā」は商取引締結時の表現とする (Nicholson, 127, fn 1)。他方、最初のハーを句末語であるアルファベットのハーと解し、後のハーを代名詞 (女性単数形) で「彼女」を指すとの解もある。(Glotton 1996, 367, fn 1)

[評釈]

全体に言葉遊びと技巧が目立つ詩である。音的には第2行では、「sahā」と近似音の「suhā」

の語を連続させる列挙法と、その語 (sahā) の前に、man, 'an, mā, と近似音を配置することで、リズムカルな詩行となっている。そしてこのように近似音、近似形の語を連続させることにより、聴衆 (読者) の聴覚、視覚を徐々に刺激し、感情を高揚させる漸層法が援用されている。

3行目においても、前半行は「shir-bi」の語のみで構成されており (3回)、前行の列挙法を受け継ぎ、リズムカルさを続けている。後半行も「lahā」を2度用いてリズムカルさを持続させている。列挙法は最終行 (第11行) においても「hā」を4度使うことで引き継がれている。

このような技法はスーフィーの集会 (サマーウ) において、「allāhu, allāhu」と唱え続ける称名 (dhikr) と同じ効果を発揮し、参加者の興奮をいやがうえにも掻き立て、忘我状態に至らせる。イブン・アラビーは各行「allāhū」で終わる特異な詩 (ultra-monorhyme) を詠んでいる (McAuley, 141-159)。一体にイブン・アラビー詩は少数の仲間に向けて書かれたものであり、公に朗誦されることはなかったとされるが、列挙法、漸層法は読む場合においても同様の効果を発揮するだろう。イブン・アラビーのサマーウの一端は、Elmore-1997, 173-178, 参照。

[第55編]

1. われ心在らずとも、熱望 (al-shawq) わが魂失わず (afnā)。出会えども心癒えず。この熱情 (al-shawq)、心在りても、無くても (存続する)
2. 邂逅、思わぬ事態引き起こす
治癒 (shifā)、陶醉 (wajd) ゆえに新たなる病 (dā') を引き起こす、
3. 姿目にするや、その美しいや増す／会う度に、華麗さと大きさ (増す)
4. 陶醉より逃れる術なし、(その陶醉、美の増大に) 呼応じて (いや増し)
その美 (husn) 増大し、完べきな調和 (nizām) に至る

[評釈]

1行目に存在 (maḥḍar) - 不在 (ghayb)、2行目の病 (dā') - 治癒 (shifā) のティバーク (対偶) が用いられている。また4行目に詩人の思い人であるニザームの語が埋め込まれている。そして『詩集』のタイトルで用いられている「熱望 (shawq)」が、その派生語 (ishtaqa) とともに3度使われている点も注目される。

目的を果たせないのは苦しいが、達成してもさらに苦しい様を簡潔に描く。アラブ恋愛詩のトポスである、恋人に会えぬ苦しみと、会う (別離の) 苦しみの狭間で懊悩する心境描写が行われている。世俗愛と神的愛の相違を越えて通底する普遍真理をティバークで描き出す。(世俗恋愛詩では病い (dā') と薬 (dawā') のジナースで描かれる)。

また「wajd (陶醉・エクスタシー)」の語は、「存在 (wujūd)」、「存在物 (mawjūd)」との共通語根から派生しており、元来は「見出す (wajada)」の意味。自己滅却 (ファナー) して「陶醉」に陥った者は、また自己をも消失 (ファクト) している。(Glotton 1996, 425, fn 2) ここに至って、「私は私が愛する彼であり、私を愛する彼は私である… (そなたが) 私を見れば彼を見る」の境位に立つ。(ハッラージュの言、Lings 2004, 38-39)

[第61編]

1. 涸れ谷にあるバーンの木よ、そはバグダードの河岸に生う
2. 揺れる樹上の鳩の声、われを悲しみで満たす
3. その哀切な鳴き声、集いの場の女あるじの歌声を思い出させる
4. 3つのメロディー (mathālitha-hā) で歌うや、カリフ・ハーディの弟をも忘れさず
5. その歌声張り上げれば、名高き御者のアンジャサも敵わぬ
6. ズー・ハディマートに、次いでシンダードに懸けて誓う、
サルマーの誓いを受けしことを
7. アジュヤードに住まいする人に心奪われし、(とわれ誓う)
8. 否、誤れり。その人、わが肝臓 (akbādi) の黒き塊 (khillb) に巣くうなり
9. 美の神をも困惑させ、ムスクとサフランの香り漂わす (ひと)

[語釈]

- (1) 「バーンの木」は、極 (qutb) にある光の木を表わし、コーラン24章35節と28章30節を受ける。(自注)
- (4) 「3つの調子」は縦、横、高さを有する物体を指すとともに、神名の3段階を表わす。(自注)
「アル=ハーディー」はアッバース朝第4代カリフで、その弟アハディーは美声を謳われ、作詞にも秀でた名高い音楽家であった。アッバース朝のカリフやその近親者は詩や音楽の愛好家が多く、自ら歌謡や作詩に勤しむ者が多かった。本稿で幾度となく言及しているバディーウ表現の分析の嚆矢 (『バディーウの書 (Kitāb al-Badī')』) は、「一日カリフ」と称された、アッバース朝第13代カリフの息子、イブン・アル=ムウタツズであった。
- (5) 「アンジャサ」はムハンマドと同時代人の御者であり、美声で知られ、その見事な馬子唄に駆られて、引き馬や駱駝が全速力で走り、精力を使い尽くして続々と死亡したとされる伝説的な人物。
- (6) 「サルマー (salmā) の誓い」は、女性名と音的に結びつくソロモンの境位を指す。
- (7) 「アジュヤード」は、メッカの地名で、語源的には「優美な長い頸 (jid, pl. ajyād)」であるが、ここでは息が通過する「喉」を指す。(自注) Cf, Sells (2018), Glossary.
- (8) 「肝臓」は栄養 (ghidhā') と霊 (rūḥ) を司り、ここでは心の最奥を指す。「sakan」の語を「住む」と「静める」の両意で用いる。(自注) 「心」に関する ṣadr, qalb, fu'ād, lubb の意味の異同は、Clark, 60, fn 55, 参照。

[評釈]

アラブ文化の語句のコノテーション機能を発揮、援用した詩である。愛する人 (真理、真実在) の超越的な魅力 (美) を、アラブ恋愛詩の伝統的な語句で表現しており、一個の独立した恋愛詩として鑑賞できるであろう。

満たされぬ恋を詠うこの哀切な詩で『詩集』は閉じられる。冒頭の「恋に憑かれた者は、身

を焦がし、もはや己を失い (fanā)、当惑する (hayra) ことはない」。カーバ神殿で出会い、非難を浴びせた女が言うように、修行者は絶えず変化する愛人 (絶対者) を求めて、修行が尽きることはない。一瞬 (waqt) の合一後、現実環帰し、また修行に励む。『詩集』はこの修行階梯さながらに編纂されており、そこに編者 (イブン・アラビー) の意図が込められている。

5. 美と愛の思想

以上、翻訳、紹介したように、『熱望の翻訳者』は一貫して一つのテーマ、つまり、スーフィー修行者 (詩人) の神知を求める諸相を詠っている。千変万化する愛人 (真実在、神) を求め、涙し、苦しみ、叶えられぬ望みに懊悩する姿を描く。「われら (神) は人間の頸の血管よりも人間に近いもの」(50章16節) だが、ひとの絶対者 (実存在) への接近には限界がある。

この愛の過程、表現は世俗恋愛詩と共通している。それゆえ、本稿冒頭でも述べた、また拙訳では十分に伝わらないが、当該詩をイブン・アラビーの思想の表明と見なさずに、先ずアラブ恋愛詩として理解し、鑑賞するのが望ましい。(Nicholson, 7; Sells 2000, 23-24) アラブ恋愛詩と神秘主義詩の境界は曖昧であり、イブン・アラビー詩もその例外ではない。当該『詩集』も、世俗恋愛詩の詩作は高名なスーフィーの師 (シャイフ) に相応しくないとして非難を浴び、詩人は釈明のため、ほぼ各行に亘る詳細な注釈を施す必要に迫られた (Nicholson, 5; Gloton 1996, 453-454)。

われわれは当該『詩集』をアラブ恋愛詩として理解した後に、イブン・アラビーの自注に従って、詩中に込められた意図の理解に進む必要がある。だが自注に頼っての読解には解釈の落とし穴がある (Sells 2000, 35-36)。それはバルト以来のテキスト理論を俟たずとも、解釈を固定する行為であり、全ての存在は絶えず変転するというイブン・アラビーの信条にも反する。

また自注の自己弁護、非難を避けるための韜晦も見落としてはいけない。セルズは自注に頼って読む行為を解釈の「スーフィー化 Sufizing」と呼ぶ (Sells 2000, 37)。故に本稿では、字数制限もあり、注はコーランやハディースの引照、固有名詞のコノテーションを中心とする最小限に止めた。

『詩集』は一つのテーマが通底しているゆえに、同じ語句、表現、譬喩が繰り返し用いられる。詩人 (スーフィー) は千変万化し、各地を移動する恋人を求めて放浪する。その行脚は、恋人を探し求めるマジュヌーンの彷徨であり、巡礼行に準えられ、スーフィーの修行階梯 (maqām) と重なる。詩人は、なぜこの一つのテーマで61編もの詩を詠い、詩集に纏めたのだろうか。読者に訴えたいテーマが単一であり、『詩集』収載の2行詩 (10) や3行詩 (34, 50, 53) で意図を十全に表現できるのなら、他の詩の機能は何なのか。しかしそこには彼の存在論が関わっている。

「自注」において最も頻繁に引用されるのが、序文冒頭でも引かれている「神は美であり、美を愛する」という聖ハディース (Nicholson, 10; Clark, 44, fn 30) である。美は愛を生む。スーフィーは神の本質を美ととらえ、それを熱愛する (Clark, 34, 44-49)。「神を愛する者は、神に愛される」(コーラン5章54節) のだ。

さらに神は瞬間毎に創造を行っており (新創造 khalq jadid)、世界は常に変化 (taqallub)

している。その創造の「慈愛の息吹 (nafas al-raḥmān)」を感得すべくスーフイーは修行に励む (相楽、201～202)。その究極の境位は「与行のハディース」である (Nawawī, 124-125)。この聖ハディースも自注で幾度となく引かれる。神の美は無限である (コーラン、55章29節、Clark, 61)。ゆえに詩人は飽くことなくその変貌を繰り返し詠う。

しかし、求める物を得ても、その境位に達しても歓喜は一瞬 (waqt) である。得る喜びと失う恐れは表裏一体である。この獲得 (歓喜) - 喪失 (恐怖) という相反する境地、すなわち「反対物の一致」を恋人 (絶対者) の心変わりを介して描く。心 (qalb) は常に変化する (taqallaba)。

このような信条から詩人は、絶えず新しい相貌を表わす愛人 (真実在) を、新たなる相の下に看取し、詠うのである。宇宙の万象に同じ繰り返しはないのである。

各種訳や注釈を参考にしても未だ多くの不明箇所があり、またより詳細な注釈を付さなければ意味が通り難い箇所も多くあり、訳者自身も満足できる訳ではないが、本訳を叩き台として、イブン・アラビー詩研究が進展することを願う。

[アラビア語転写 ' b t h j ḥ kh d dh r z s sh ṣ ḍ ṭ ḏ ' gh f q k l m n h w y]

-
- i 膨大な詩を収載している『詩集 (al-Dīwān)』の編集意図、つまり収載詩の選択基準や収載順、といった基本事項も解明されていない。「アラブ詩集」は通常、語末韻のアルファベット順か詩作時期順、あるいはテーマ毎に並べられるが、イブン・アラビーの『詩集』がいかなる基準で編集されているのかは未解明である。Cf, Deladrière; Elmore-1998-a.
 - ii イブン・アラビーは『メッカ啓示』において1章を割いて愛の諸相を論じている。その冒頭で愛に關する4語 (hubb, wadd, 'ishq, hawā) の概念規定を行っている。Gloton(1986), 43-46 ここではイブン・アラビー独特の語源に基づく各語の解釈が行われていて興味深い。特に「hubb」は「ḥabba (種子)」との関連が説かれる。そして、『熱望の翻訳者』のタイトルに、そこで対象とされていない世俗愛、物質的の欲望を示す「shawq, ashwāq」の語が使われている理由は不明である。このような語をタイトルに付ければ一層非難を招く。
 - iii 『詩集』の「序文」において、イブン・アラビーは収載詩を単なる恋愛詩と解することなく、神的インスピレーション、靈的顯現、現世と天界との交感の暗示と理解するように読者に注意喚起する。(Knys, 340; Nicholson, 4; Corbin, 138)。これからして「turjumān」の語は、靈感によって得た天上界の語を地上界の語に詩人 (イブン・アラビー) が移し替えた (翻訳) と解される。英語の「interpreter」には「翻訳家」と「解釈者」の2義があり、原語 (アラビア語) の意味をある程度伝えることができるが、日本語で「翻訳者」や「解釈者」とすると意味が著しく限定される。詩人は神的言語、靈的言語を伝えようとしているので解釈者ではない。それゆえ岡崎 (2018b) では、詩集のタイトルの訳を意識して「熱愛の伝達者」としたが、本稿では原義を活かして「熱望の翻訳者」とする。
 - iv 世俗恋愛詩と神秘主義詩の判別困難さはSells, Homerinが指摘している。結局その識別は、詩人の伝記、詠まれた状況、収録媒体 (詩集) 等に頼るしかないとする。(岡崎-2018a, 275)
 - v 多様性を秘めた重要語「アイン ('ayn)」を初め、「人間」と「瞳」の両義をもつ「insān」を用いて、人と目の関係は、神と人間の関係と通底すると説く。この相関関係から、「神は隠された宝である自

己を眺めたいと思い、人を創造し、人を鏡として世界を見る」というハディースに基づく思想をイブン・アラビーは導き出す。また最重要な神名 (al-rahmān) の創造行為と「子宮 (rahma)」の相関関係をも説く。(岡崎-2018b、57、64～65)

- vi 詩集中で「美と太陽の化身」と綽名され、常にベルシャ出身と記されているニザームに比して、この「目の涼しさ」という異称を持つ女性はギリシャ娘であり、明らかにこれら2女性の出自は異なるにも関わらず、多くの研究者はこの二人を同一人物として論じている。このギリシャ娘をニザームの別ベルソナとの解釈もあるが、クラークは、神の属性のジャマール (美) とジャラル (威厳) という対称性から、二人を「美の化身」と「知の化身」と解し、絶対者 (真理、神) からすれば両者の本質は同一であると説く。Cf. Clark, 57-61; Austin.
- vii 『詩集』の収載詩数が「61」という中途半端な数に関して、ニコルソンは、現行の巻頭に置かれている4行詩を省いて、元来「60」という切りの良い形態であっただろうという説を紹介する。Cf. Nicholson, 4-5. アラブ文学を代表する「マカーマート」が50話 (maqāma) を収録するのが定式化されているように、アラブ文化、あるいは中東文化一般に、40、60というのは区切りの良い数字 (round number) である。イブン・アラビー自身が編集しているので、61という中途半端な数では恐らくなかったであろう。『詩集』第40編第1行で、「アズリアートとブスラーの間に満月に見える14才の乙女現る」と詠い、自注で「4」は完全数であり、「10」は1+2+3+4の4つの数から成り、「14」は4+10から成ると数秘術的思考を明らかにしている。Cf. Nicholson, 124-125; Gloton 1996, 358.

[参考文献]

- Abrahamov, Binyamin (tr.), *Ibn al-'Arabī's Fuṣūṣ al-Ḥikam – An Annotated Translation of the 'Bezels of Wisdom'*, London, Routledge, 2015.
- Addas, Claude, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabī*, Cambridge, The Islamic Texts Society, 1993.
- Audeberd, Claude F., “Emprunts faits au Coran par quelques poètes du IIè/VIIIè siècle,” *Arabica*, 47 (2000).
- Austin, Ralph W. “The Lady Nizam – an Image of Love and Knowledge”. (<http://www.ibnarabisociety.org/articles/nizam>.)
- Bachmann, Peter, “Ein Tafsīr in Versen: zu einer Gruppe von Gedichten im 'Dīwān' Ibn al-'Arabī,” *Der Islam*, 65 (1988).
- , “Zwei Versen von Muḥyī d-dīn Ibn al-'Arabī über den Plural der kleinen Menge,” *Variatio Linguarum*, 1989.
- , “Al-Mutanabbī im *Dīwān* von Muḥyī d-dīn Ibn al-'Arabī,” ed. M. Forstner, *Festgabe für Hans-Rudolf Singer*, Berlin, Peter Lang, 1991.
- , “Orchestrer des théories?: littérature et réalité dans quelques poèmes mystiques du treizième siècle,” *Asiatische Studien/Études asiatiques*, 50 (1996).
- , “Un Commentaire mystique du Coran,” *Arabica*, 47 (2000).
- Bonebakker, S. A., “Ibn al-Mu'tazz and *Kitāb al-Badī'*,” eds. Julia Ashtiany et al., *Abbasid Belles-Lettres*, (CHAL), Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Clark, Jane, “Mystical Perception and Beauty : Ibn 'Arabī's Preface to *Tarjumān al-ashwāq*,” *Journal of Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 55 (2014).
- Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Ṣūfism of Ibn 'Arabī*, Princeton, Princeton University Press, 1969.
- Deladrière, Roger, “The *Dīwān* of Ibn 'Arabī”. (<http://www.ibnarabisociety.org/articles/diwan>).
- Elmore, Gerald, “Ṣadr al Dīn al-Qūnawī's Personal Study-List of Books by Ibn 'Arabī,” *Journal of Near Eastern Studies*, 56 (1997).
- , “The *Būlāq Dīwān* of Ibn al-'Arabī: Addenda to a Tentative Description,” *JAL*, 29 (1998). (1998-a).

- , “Ibn al ‘Arabī’s ‘Cinquain’ (*Tahmīs*) on a Poem by Abū Madyan,” *Arabica*, 46(1998). (1998-b).
- Gamal, Adel S., “The Beginnings of Classical Arabic Poetry,” in ed., Mustansir Mir, *Literary Heritage of Classical Islam – Arabic and Islamic Studies in Honor of James A. Bellamy*, Princeton, The Darwin Press, 1993.
- Gloton, Maurice (tr.), *Ibn ‘Arabī : Traité de l’amour*, Albin Michel, 1986.
- (tr.), *L’Interprète des désirs Turjumān al-Ashwāq: traduit de l’arabe, présenté et annoté*, Albin Michel, 1996.
- Homerin, Th. Emil, *From Arab Poet to Muslim Saint: Ibn al-Fāriḍ, His Verse, and His Shrine*, University of South Carolina Press, 1991.
- , *‘Umar ibn al-Fāriḍ – Sufi Verse, Sainly Life*, New York, Paulist Press, 2001.
- Ibn ‘Arabī, Muḥyī ad-Dīn, *Tarjumān al-Ashwāq*, ed. and tr., R. A. Nicholson, *The Tarjumān al-Ashwāq – A collection of mystical odes by Muḥyī d-dīn ibn al-‘Arabī*, London, Theosophical Publishing House, 1911.
- , *al-Dīwān*, Cairo, Dār al-Ma‘ārif, 1941.
- , *Fuṣūṣ al-Ĥikam*, Beirut, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1980.
- , *Dhakha’ir al-A’lāq: Sharḥ Turjumān al-‘Ashwāq*, ed. M. M. Kurd ‘Alī, Beirut, 1989.
- , *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1996.
- Ibn al-Fāriḍ, *al-Dīwān*, ed. Giuseppe Scattolin, *The Dīwān of Ibn al-Fāriḍ – Readings of its Texts throughout History*, Damascus, Institut Français d’Archéologie Orientale (Textes Arabes et Études Islamiques 41), 2004.
- Ibn al-Mu’tazz, *Kitāb al-Badr’*, ed. Ignatius Kratchkovsky. E. J. W. Gibb Memorial Series No. 10. London, Luzac, 1935.
- Izutsu, Toshihiko, *Sufism and Taoism – A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Berkeley, University of California Press, 1984.
- Khairallah, As’ad, *Love, Madness, and Poetry-An Interpretation of the Majnūn Legend*, Wiesbaden, F Steiner, 1980.
- Knysh, Alexander, “Ibn ‘Arabī,” in eds. M. R. Menocal et al., *The Literature of al-Andalus* (CHAL). Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- L’Hopital, Jean-Yves (ed. & tr.), *‘Umar b. al-Fāriḍ – Poèmes Mystiques*, Damascus, Institut Francais du Proche-Orient, 2001.
- Lings, Martin, “Mystical Poetry,” in eds. Julia Ashtiany et al., *‘Abbasid Belles-Lettres* (CHAL), Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- (comp. and tr.), *Sufi Poems – A Mediaeval Anthology*, Cambridge, The Islamic Texts Society, 2004.
- McAuley, Denise E., *Ibn ‘Arabī’s Mystical Poetics*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- Meisami, Julie Scott, *Structure and Meaning in Medieval Arabic and Persian Poetry-Oriental Pearls*, London, Routledge, 2003.
- Morris, James Winston, “Ibn ‘Arabī and his Interpreters,” *Journal of the American Oriental Society*, 106(1986), 107 (1987).
- Nasr, Seyyed Hossein, *Three Muslim Sages*, London, Kurzon. (ナスル『イスラームの哲学者たち』黒田・柏木訳、岩波書店、1975)。
- Al-Nawawī, Yahyā ibn Sharaf al-Dīn, *al-Arba’īn al-Nawawīyya*, trans. A. Kh. Kinany et A. Valsān, *Quarante Hadiths*, Beirut, Dar Al-Koran Al-Kareem, 1980.
- Nicholson, Reynold A., *The Mystics of Islam*, London, Routledge and Kegan Paul, 1914. (中村廣治郎訳『イスラームの神秘主義—スーフイズム入門』、平凡社、1996年)。
- Schimmel, Annemarie, *As through a Veil – Mystical Poetry in Islam*, New York, Columbia University Press, 1982.
- Sells, Michael, “Ibn ‘Arabī’s Garden among the Flames: A Reevaluation,” *History of Religions*, 23(1984).
- , “Ibn ‘Arabī’s ‘Polished Mirror’: Perspective Shift and Meaning Event,” *Studia Islamica*, 67(1988).

- , *Desert Tracings – Six Classical Arabian Odes by ‘Alqama, Shanfara, Labīd, ‘Antara, al-A’shā, and Dhu al-Rumma*, Middletown, Wesleyan University Press, 1989.
- , *Stations of Desire – Love Elegies from Ibn ‘Arabī’ and New Poems*, Jerusalem, Ibis Editions, 2000.
- , *Bewildered – Love Poems from Translation of Desires*, The Post-Apollo Press, 2018.
- Stetkevych, Jaroslav, *The Zephyrs of Najd – The Poetics of Nostalgia in the Classical Arabic Nasīb*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.
- Stetkevych, Suzanne, P., *Abū Tammām and the Poetics of the ‘Abbāsīd Age*, Leiden, Brill, 1991.

- 池田修「アルムアッラカート試訳(1) イムルウルカイス」、『アラブ・イスラム研究』、3号(2003)。
- 井筒俊彦『イスラーム哲学の原像』、岩波書店、1980年。
- 井上貴恵「『愛する者たちのジャスミンの書』におけるルーズビハーン・バクリー・シーラーズイーの愛(‘ishq)論」、『オリエント』、60(2017)。
- 岡崎桂二「バッシュアル・ブヌ・ブルドとバディーウ」、『オリエント』、35(1992)。
- 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(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」に則して」、『四天王寺大学紀要』、60(2015-b)。
- 同「イスラーム神秘主義詩の詩学—イブン・アル=ファーリド『T韻大詩に則して』」、『四天王寺大学紀要』、65(2018-a)。
- 同「表現と思考—イブン・アラビーの詩学」、『アラブ・イスラム研究』、16(2018-b)。
- 小野純一「イブン=アラビーにおける遍在貫流(sarayān)の意義」、『専修人文論集』、99(2016)。
- 鎌田繁『イスラームの深層—「遍在する神」とは何か』、NHK出版、2018年。
- 相楽悠太「イブン・アラビー思想における『心』(qalb)と『変転』(taqallub)の意味連関—先行スーフイーとの比較を通じて」、『オリエント』、60(2017)。
- 高橋明彦『火蛾の詩学—ゲーテとイスラーム神秘主義』、朝日出版社、2017年。
- 東長靖『イスラームとスーフイズム—神秘主義・聖者信仰・道徳』、名古屋大学出版会、2013年。
- 藤本勝次・伴康哉・池田修(訳)『コーラン』、中央公論新社、2002年。