

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―

岡 崎 桂 二

1. 問題の所在

卓抜なアラブ・ペルシア文学研究者のニコルソンが述べるがごとく、カスィーダ (qaṣīda, 定型長詩) という誇るべき文学形式を創出したにも関わらず、⁽¹⁾ こと神秘主義詩のジャンルでは、アラブ人はペルシア人の後塵を拝していると言わざるをえない。⁽²⁾ ジャラルール・アッディーン・アッルーミーを筆頭にジャーミー、ハーフィズ、アッタル等のペルシア語世界が輩出した巨匠に比すべき詩人をアラビア語世界には見出し難い。⁽³⁾

ペルシア人の思弁的傾向、マニ教あるいはゾロアスター教の長い伝統、シーア派の主張、等神秘主義詩におけるアラブ・ペルシア文化の落差の理由は、様々な要素に基づくであろう。⁽⁴⁾ このような劣勢な文化環境にあって、ニコルソンやマスイニョン等のスーフィズム研究の碩学が、最高のアラビア語神秘主義詩人と挙げて見なすのがイブン・アルファーリド (1235年没) である。⁽⁵⁾ 彼はスーフィーとして令名を馳せ、そのカイロのムカッタムの麓にある墓廟には今なお参詣者が列をなし、聖者 (ワリー) として尊崇されている。⁽⁶⁾ そして詩聖として彼が残した詩はスーフィーの集会の場で朗唱し続けられている。

さらにスーフィー思想家として巨大な影響を後代に与えたアンダルシアのイブン・アラビー (1240年没) は、主著『メッカ啓示』や『叡智の台座』と並んで大部な詩集を残している。わけても自己の神への愛を少女への愛に仮託した詩集『熱愛の翻訳者 Tarjumān al-'Ashwāq』はスーフィーのみならず、多くの研究者の注目を集めてきている。⁽⁷⁾

本稿はアラブ神秘主義詩の歴史と変容を、その濫觴と見なされる禁欲詩 (ズフディーヤ) からこの神秘主義詩の完成形態と考えられるイブン・アルファーリドやイブン・アラビーに至るまでを対象にして、形式、詩法、語彙、修辞、等の各面から解明してその特質を明らかにし、それらの特徴がいかに深くアラブ詩 (カスィーダ) の伝統、特に恋愛詩 (ガザル) と酒讃詩 (ハムリーヤ) に則ったものであるのかを示そうとするものである。

従来、イブン・アルファーリドの代表的な神秘主義詩である「道の詩 (Naẓm al-sulūk)」, 通称「Ṭ韻大詩 (al-Ṭā'iyya al-kubrā)」, を含め彼の詩は、al-Farghānī (1300年没), al-Kāshānī (1330年没), al-Nābulī (1731年没), 等のスーフィー達によって注釈を付されてきた。⁽⁸⁾ その結果、詩解釈においては語義や文法的解釈を別にすれば、詩中の思想の解釈に重点が当てられ、文学作品としての詩そのものの解釈は等閑視される傾向にあり、その影響は現代にまで及ぶ。⁽⁹⁾

このような過去の神秘詩解釈の傾向に対し、本稿は文学作品解釈の立場に立脚して作品解釈を行い、その視点から、ラービア・アダウィーヤ (801年没) に始まりハッラージュ (922年没)

を経てイブン・アルファーリドに到る神秘主義詩と、アラブ詩の伝統の相関関係を明らかにしたい。⁽¹⁰⁾

2. ズフディーヤ（禁欲主義詩）

スーフィズムと称されるイスラーム神秘主義の萌芽は、一般的にイスラーム初期の禁欲主義（ズフド）に見出される。⁽¹¹⁾ ザーヒド、ナースイク、アービド等、様々な呼称を付けられた禁欲主義者たちは、最後の審判を恐れ（タクワー）、神に全幅の信頼（タワックル）を置いて、清貧を旨とし、懺悔と禁欲を自らに課した。⁽¹²⁾ しかし、9世紀になるとジュナイド（910年没）、ハッラージュ（922年没）、サッラージュ（988年没）、らが輩出して、理論、実践の両面においてスーフィズムの体系化が進展するとともに、禁欲主義者と神秘主義者は区別されるようになり、神との合一を究極の目的とする後者にとって、禁欲はその目的達成のための修行の一段階と見なされるようになった。⁽¹³⁾ 例えばサッラージュは、神との合一に到る神秘階梯を、1、悔悛（タウバ）、2、節制（ワラア）、3、禁欲（ズフド）、4、清貧（ファクル）、5、忍耐（サブル）、6、神への信頼（タワックル）、8、満足（リダー）、とし、禁欲をその第3段階に位置付けている。⁽¹⁴⁾ この禁欲主義者と神秘主義者の関係は、Lingsが説くように、「全てのスーフィーは禁欲主義者だが、禁欲主義者の全員がスーフィーとは限らない」のである。⁽¹⁵⁾

このような歴史的変化の下で、まず禁欲主義者の中から自己の経験や主義主張を詩形式で発表するものが出現した。ゆえにイスラーム神秘主義詩の淵源は、ハサン・アルバスリー（728年没）やサーリフ・ブヌ・アブドル・クッドゥース（784年没）らが物した禁欲詩にあるといえよう。そして、9世紀にはアラブ禁欲詩を代表するアブー・ル・アターヒヤ（825年没）が現れ、その後、マフムード・アルワッラーク（9世紀中頃没）やアルアッタービーらが輩出した。厭世的な世界観で名高い『ルズーミーヤート』の作者、マアッリー（1058年没）をこのジャンルに含める見解もある。⁽¹⁶⁾ また、最初の禁欲詩集はサービク・アルバルバリー（8世紀初頭没）の作品集とされている。⁽¹⁷⁾

ハサンやサーリフらは、「現世の生活とその装いを欲する者には、われらは現世においてその行いに十分な報いを与えるだろう。けっしてそこでは損害をこうむることはない。だが、こういう人々が来世で得られるのは業火のほかなにもない。そうなれば現世で施した策はむだとなり、今までしていたことも無駄となる」（『コーラン』11章－15節～16節）に表されている峻厳な神への恐れと悔悟を詞章で表現した。

つまり、「同伴者として神にのみ頼り／人に背を向けよ／彼らを熟視すれば／なんと蠅のごとき人の多さよ」⁽¹⁸⁾ と神に対する全幅の信頼を説き、また「墓場で朽ち果てることに思いを馳せ、現世の儚さに耐え、自己を死者の群れに数え上げるものこそ真の禁欲者」の言葉を信条として日を送る。⁽¹⁹⁾

ハサン・アルバスリーは「希望より神への恐れを強くすべし／希望が上回ることあれば／心は滅びる」と詠み、ジャリール（710年没）は「葬列は人を恐怖に陥れるが／過ぎ去れば忽ち忘れ去る／まるでのんびり草を食むカモシカのごとし／野獣迫りても一難過ぎれば元通り」と詠う。⁽²⁰⁾ この墓地や葬列を見て人を悔悟に導くトポスは、禁欲詩の通奏底音として詠われるが、

その嚆矢はカスィーダ冒頭の、露营地跡で佇み往時を回顧する描写（ナスィーブ）に求められよう。さらにこのトポスは墓場での説教や、棺桶を担いで主人公が登場する『マカーマート』のエピソードへと受け継がれ、アラブ文学、思想の普遍的なモチーフとなっている。⁽²¹⁾

概して懺悔と禁欲を勧めるこれらの作品は、カスィーダの一部分か、あるいは警句（ヒクマ）や助言（ナシーハ）、説教（ワーイズ）に等しいものと理解されており、その長さも通常5行程度と短く、さらに懼れや悔悟という単一のテーマを中心とする独立した詩、つまり禁欲詩と呼べる詩は未だ生み出されていない。⁽²²⁾ そしてこのような初期の禁欲をテーマとする短くシンプルな表現から、やがてアブー・ル・アターヒヤが出現してジャンルとしての禁欲詩が成立する。Sperlが禁欲詩の範型（パラダイム）と見なす詩を挙げよう。⁽²³⁾

おお、運命（al-manāyā）よ、別離（bayn）よ、死の定め（al-hayn）よ

この世の物は全て別れ（bayn）へとつながる

新しき物も時（al-zamān）がその美（bahja）を減ぼし

運命（al-dahr）は固く結び合わさった物をも引き裂く

現世の手が別離をもたらすのを目のあたりにす

二つの物が結び合うこの世の手を信ずるなかれ

神に讃えあれ（al-hamd li l-lāhi）、常に、未来永劫に

ああ、貪欲な者は恥辱の衣で身を飾る

僅かのものでも満足する（rāḍin）人以外に美しさ無し

慎み深さ（qunūʿ）こそ美しき者が纏う名誉の衣

弁えるべし、贅沢に酔い痴れる人よ

真の館（dār）は目の前に、目を慰める（qurrat l-'ayn）如くに在り

一体いつまで我らは（この世の）日々を数え続けるのか

げに、我らは二つの物に挟まれておる

過ぎ去りし日々と、望みを懸ける日々（の間に）

願いの強さは死の足を速める

スパールが分析するように、この詩には禁欲詩のテーマと語彙の全てが含まれている。⁽²⁴⁾ 運命、死、別離、節制、現世、という核語を通して、現世／来世、生／死、禁欲／奢侈、結合／分離という対立関係を浮き上がらせて、儚き現世での贅沢を止めて悔悟し、死の必然性に思いを致すようにと警告する。そして、rāḍin, qunūʿ, qurrat l-'ayn（32章17節）と、『コーラン』由来の語を配して説得力を増大させる。

アブー・ル・アターヒヤは前イスラーム期（ジャーヒリーヤ期）の世界観を示すダフル（dahr 運命）と並べて「dār」の語を用い、従来の「家」から「（現世の）生活」の意味へと転じ、「dunyā」の同意語として用いた。⁽²⁵⁾

一体にジャーヒリーヤ期の人びとは死後の世界に対する関心は希薄であるとされているが、老衰の悲哀や死の必然性に言及した'Adī b. Zayd（600年頃没）らの前イスラーム期の作品は、

ジャーヒズやイブン・クタイバラが記録している。⁽²⁶⁾ アブー・ル・アターヒヤはそれらの語彙に新しい観念を上書きしたのである。つまり、禁欲主義とは、現世に向けていた関心を、来世とその主宰者である神へと、関心のベクトルを方向転換することであった。⁽²⁷⁾

アブー・ル・アターヒヤは神に全幅の信頼を置くべきことを激越な調子で説く。⁽²⁸⁾

悩める者よ、悩み (hamm) は消える
 喜びを味わうべし、そをもたらすはアッラー
 絶望 (ya's) は時に人を滅ぼす
 絶望するなかれ、救いは来る、アッラーより
 アッラーこそ救い主、神にすがれよ
 堅固に守られるは、その守り手こそアッラー
 試練 (al-balāyā) に会おうとも、守り手はアッラー、アッラーこそ守り主
 アッラーこそ守り手、世の全てに関わるはアッラー
 心安くせよ、創造主 (ṣāni') こそアッラー
 全て良きもの (al-khayr) は創造の許に集まる、アッラーによる
 魂 (nafs) よ、定めに耐え忍べよ、運命を決められたのはアッラー
 身を捧げれば汝は安心、世の支配者 (hākīm) こそアッラー
 いかなる難事も易きに変えられるお方、アッラー
 何と多くの邪悪な物が遠ざけられたことよ、アッラーのおかげで
 泣きたい時にはアッラーを信じ、満足せよ
 絶望から救いださるお方こそアッラー
 感謝の念で讃えるべきはアッラー、神に並ぶべきもの無し (lā sharīk lahu)
 良き事は疾く来る、ただ御意志のままに、アッラーの

アラブ詩において単一の語で押韻するのは重大な欠点とされているが、上掲の詩は、各行末が「al-lāh」という同一の語で韻を踏み、また半句末においてもこの同じ語で押韻する行があり、この特徴は、明らかにこの詩が何等かの集会で朗唱、合唱されたことを示している。⁽²⁹⁾

またタワックル（信頼）と並んで禁欲者にとって重視される清貧に関して、「真に尊敬するに値する人を求めるのなら／乞食の衣を纏いし王を探せ」と詠む。⁽³⁰⁾ さらに敷衍してこう詠う。

アッラーを懼れよ、仲間の人間ではなく／世俗の望みを絶つことこそ高貴な振る舞い
 親族縁者との縁を切るべし、人の助けも要らぬものこそ真の富者⁽³¹⁾

このようにアブー・ル・アターヒヤは短い表現で、現世の空しさと死の必然を説き、節制に努め、清貧に甘んじた生活を推奨した。彼の詩が示すように、禁欲詩は何より悔悟、信頼、禁欲、という限定されたテーマを表現しており、それらの詩においては主題や思想が表現を圧倒しており、詩としての形式や完成度への配慮は尽くされることはなかった。⁽³²⁾ やがてスーフィ

ズムの興隆、進展とともに、禁欲詩の語彙、テーマは神秘主義詩に包摂されていく。

3. 神秘主義詩の誕生

9世紀には禁欲主義が神秘主義に道を譲るようになり、その変化に合わせて、禁欲詩は神秘主義詩と変化した。スーフィーたちは禁欲主義者同様、悔悟し、清貧に甘んじた生活を送ったが、その究極の目的は自我の消滅を通しての神との合一経験である。⁽³³⁾ スーフィーたちは禁欲主義者たちのズィクルという行為とタワククルという思想に飽き足らず、新プラトン主義の影響を受けながら思索を深め、新たな神観、世界観を樹立したのである。⁽³⁴⁾

このような実践と目標の変化の中から、新たに神秘主義詩というジャンルが出現し、ラービア（801年没）やハッラージュ（922年没）によってその基礎が築かれ、この両者の神秘主義詩は思想を含めて後者に多大の影響を及ぼすようになる。

バスラ派と称されるラービア・アルアダウィーヤは、イスラーム神秘主義に愛の観念を最初に導入した人物として名高く、その神以外の一切の対象に対する思弁放棄と清貧により聖女と崇められている。⁽³⁵⁾ ラービアは「神と人との愛の関係を地上の男女の恋愛の関係に移し、神に対する愛を述べる」と高らかに宣言する。⁽³⁶⁾

ラービアは、「神は彼らを愛し、彼らも彼を愛す」（5章-54節）という『コーラン』の章句に注目し、⁽³⁷⁾「神に呼びかけるのに『我が歓喜』『我が希望』『我がいのち』『恋しい人』という表現を使」う。⁽³⁸⁾ 同様に、「おお、神よ。私は人前では主人達によびかけるように、あなたに呼びかけます。しかし、二人だけの時は、愛する人に呼びかけるように、私はあなたに呼びかけます。人前では『おお、神よ』と、二人だけの時は『おお、わが愛する者よ』と私は言います」と告げ、その信条をこう詠う。⁽³⁹⁾

uhibbuka hubbayni hubba l-hawā/wa-hubban li-'annaka 'ahlun li-dhākā

そなたに二つの愛を捧ぐ、身を焦がす愛と

愛されるに価するそなたへの愛とを

身を焦がす愛はめぐり来る

そなたをのみ思い起こすゆえ

受けるに価する愛ゆえ、そっとベールを上げ

そなたの（秘密の顔を）私に見せる⁽⁴⁰⁾

いずれの愛であっても、讃えは私のものではなく、汝にのみ讃えあれ

この詩句は多くの研究者の注目するところであり、イスラーム神秘主義者の神への一途な思いを簡潔に伝えるものと見なされている。⁽⁴¹⁾

そして、ここで表現されているように、「愛（hubb）」にはいわゆる世俗的な愛と、神秘的な愛の2種がある。⁽⁴²⁾ 前者の対象は現象界に存在する可視的な事物であるに対して、後者のそれは神という不可視界の霊的な存在に向けられる。この2種の愛は根本的に相違する。現世の事物に向けられる世俗愛は、いつしか消滅し、他の対象に向かうこともある。他方、神に対す

る愛、神秘的な愛、は尽きることなく、否、心の浄化とともにますます燃え上がり、その目指す最終到達点は、愛の対象、つまり神、との完全な合一（*wiṣāl*）、溶融である。

そして世俗愛には必然的に独占、執着、懊悩、嫉妬、絶望、等の人間の有する本来的で、否定的な諸性質が付きまとう。他方、神に対する愛は、世俗愛と同じく快楽を求める人間の「天性の志向（*mayl al-ṭab'*）」⁽⁴³⁾ から発しながら、五感による充足ではなく、精神的、霊的な満足（*ridā'*）を求める。その満足を獲得するには自我の消滅（*fanā'*）を目指して、服従、努力、集中、放棄、といった肯定的で賞讃すべき行為が必要とされる。⁽⁴⁴⁾

そして、ガザーリーが説くように、「神は真の愛の対象であるとされている。その理由は、神と人間の間にある見えない親縁性（*munāsaba, mushākala*）ゆえだとされている」⁽⁴⁵⁾ 人は万物の創造に思いを致す時に、必然的に神への感謝の念に打たれ、神を讃美するようになる。ラービアが述べるように、神は存在それ自身が愛の対象となっている。⁽⁴⁶⁾

さらに、「神の愛（*ḥubb ilāhi*）」は二重の意味を持つ。人間の神に対する愛と、恩寵としての神の人間に対する愛の二種である。従来、神学者を中心に、人間の神に対する愛は比喩的に解釈され、神の命令（*amr*）への服従（*jihād*）だと理解されてきた。⁽⁴⁷⁾ しかし、ラービアは、人が神を愛することは可能、否、義務、だとし、「人は神のみを愛さなくてはならぬ。全ての人間を、全ての物を、神において、神を通して愛さねばならぬ」とその語の意味内容を転換したのである。つまり、ラービアは愛に崇高な意義を認め、イスラーム神秘主義や神秘主義詩の方向を決め、多大の影響を与えたのである。⁽⁴⁸⁾

神との合一経験の喜びをズー・ツヌーン（861年没）は軽やかに謳いあげる。⁽⁴⁹⁾

真知者（*ʿārif*）の心は天の花園に存す／その真下には主の覆いが掛けられし
 主に近きゆえ、秘密の世界に囲まれ／時到来ば、愛とともに溶けゆかん
 その渇きを癒すは愛で満たされし盃と／言葉に表せぬ涼しき微風
 玉座近くの心よ、近づくを求めん／王の恩寵による恵みを基にして

このように、ラービアやズー・ツヌーンが詠うように、一心に神に愛を捧げると、神は秘密のペールを解き放ってその本質を顕現させる（*tajalli, kashf*）⁽⁵⁰⁾ これこそスーフィーたちの希求する神との合一の時である。同一の神秘体験をハッラージュはこう詠う。⁽⁵¹⁾

麝香とムスクがあい混ざるように／わが霊（*rūh*）とそなたの霊は溶け合う
 そなたに触れるもの、また私に触れる／おお、汝はわれであり、その二つは分かち難い

神との合一を果たし、一つに溶融する。「*rūh*」の語は原義である「風」を想起させ、さらに「麝香」と「ムスク」の語と結び付いて、混成された芳香が風に乗って四囲に拡散する様を想起させる。⁽⁵²⁾ 自我を失った忘我状態（ファナー）の簡潔で直截な表現である。また、このように朗唱（聴覚）以外に、芳香（嗅覚）、色彩（視覚）、冷風（触覚）、冷水（味覚）と五感の全てに訴えかける表現を多用して全身、全霊が神に没入する様を描き出す。⁽⁵³⁾

ラービア、ハッラージュはともに神へ熱烈な愛を注ぐが、この時期に一般的な「フップ、マハッパ」に代わってスーフィーたちは「ハワー」の語を愛用するようになる。⁽⁵⁴⁾ ハッラージュの例。⁽⁵⁵⁾

わが心には幾多の熱き思い（アフワー）ありしが
汝を見てより、その思い一つになりけり
かねて妬みを覚えし者が、いまやわれを妬む者になり
汝、余を支配してより、またわれ人の支配者となれり
汝に寄せる思いゆえ、友も敵も挙ってわれを責める
わが味わう責め苦も知らぬまま
この世（dunyā）と教え（dīn）とを人に託す
そなたへの愛ゆえ、おお、宗教よ、おお、わが世界よ

ラービア・アダウィーヤに端を発する「人間の神への愛」という概念は、また一方では、神の本質を「美 *husn, jamāl*」ととらえる観念と結び付いた。そこから、ハッラージュの詩のように、神、すなわち美の極致、に熱烈な愛を捧げる詩が生まれ、これらの神秘主義詩は世俗恋愛詩と同じ体裁を取り、次の世代（9世紀）に隆盛を極め、イスラーム神秘詩の主流となっていく。⁽⁵⁶⁾

現世愛、世俗愛の本質は自己愛であり、自己に何らかの利益、興奮、感興、感動、満足、を与える物を対象とする。⁽⁵⁷⁾ 他方、神に対する愛は、対象、すなわち神、それ自身ゆえに愛する。つまり、神を「光のなかの光」、あるいは「至高の美」ととらえ、そこに到達すべく無私の純粹な愛を捧げる、という新しい信条が生まれた。⁽⁵⁸⁾

神はその各々の属性に従った99に亘る「美名（*asmā ḥusnā*）」を持つ。⁽⁵⁹⁾ ラービアらは『コーラン』に現れている神の二つの側面、すなわち権威的で畏怖を催させる面（*jalāl*）と、慈悲に溢れた美的側面（*jamāl*）、のうち、後者の属性を重視し、⁽⁶⁰⁾ 他方、禁欲主義者は神の畏怖すべき面を重視したのである。そしてラービアは神の美を讃えてこう詠う。⁽⁶¹⁾

輩よ、孤独こそわが憩いの場／愛しの人々が常に側を離れず
彼に注ぐ愛に代わるものなく／愛ゆえに責め苦を味わう
いずこにありてもその美に出会う／彼こそメッカを指し示す印（ミフラーブ）
祈りを捧げる方向（キブラ）
愛に死すとも受け入れられず／われこそ惨めの極み
心の医師よ、わが希望の全て／彼の人との結びを遂げて癒しを受けよ
喜びもたらし、生きる望み／そなたのために生き、歓喜を求めん
世の全ての物に背を向けて／合一を求めん、それこそわが生の涯

愛し、その愛に苦しむのは神ゆえであり、その愛の苦しみを癒すのもまた神である。⁽⁶²⁾ ラービア詩は、神以外の一切を放棄したスーフィーの極限の姿、心境を描き出している。

このように禁欲主義に端を発したスーフィズムは、神との合一を究極の目的として様々な修行、実践行を行い、その目的達成に向かう。それゆえ、スーフィーにとって禁欲や改悛は最終目的に到達するための一過程（マカーマ）に過ぎなくなった。この禁欲主義からスーフィズムへの移行にともなって、新たに神秘主義詩というジャンルが出現し、ラービア・アダウィーヤ、ズー・ツヌーン、ハッラージュ、らによってその基礎が築かれ、これらの神秘主義詩はその思想を含めて後世に多大の影響を及ぼすようになる。

ラービアらの初期神秘主義詩は後代のイブン・アルファーリドのそれに比較すると、禁欲詩と同じく短いという特徴が挙げられるであろう。掲載詩に明らかなように、多くが5行程度で成り立ち、長くても10行止まりである。形式的には自己の心の状態（hāl, ahwāl）を述べた「描写詩（waṣf）」に近い。⁽⁶³⁾

内容的には、自己の合一体験や、愛を基調とする主義を直截に述べており、詩的連想を促すものではない。但し、短い詩文で自己の経験・主張を吐露するという詩風は、聴衆や読者への訴求力に溢れており、宗教詩としての力を強く持っている。この宗教における信仰と言葉の関係は、短い言葉で世の真理を伝えるジャーヒリーヤ期の警句・箴言（ヒクマ）に端を発し、スーフィーたちが自己の神秘体験を伝える謎めいたコトバに繋がる。⁽⁶⁴⁾ ハッラージュの「われこそ（究極の）真理（神）なり（anā al-haqq）」やバーヤズィードの「我に讃えあれ（subhānī）」、イブン・アルファーリドの「我こそそなた（anā iyyāya）」が広く人口に膾炙している。⁽⁶⁵⁾ 言葉は短く単純であればあるほど力強く、自己の主張や事物の本質を直截に表すことができる。

技巧的には、詩法への配慮が見られない禁欲詩に比して、ラービアらの初期スーフィー詩は、カスィーダの様々なテクニクを援用するようになっており、詩としての洗練さを増している。例えば上掲のハッラージュ詩においては、2句において3語（rūh, jubila, massa）をそれぞれ2度繰り返して音調を良くし、両句末にfarqとtaftariqという同一語根からの派生語を置くジナースという技法を用いて整然とした詩形を作り上げている。

また、ラービアの神の美に対する熱愛を述べた詩（7頁）においても、全行にiy（我が）を置いて基調音とし、さらに、1行目は9語のうち5語がh音、kh音という類音で占められて音調への配慮が窺える。また終末部（第6行）においては、dā'imanとaydanという類音を配置するとともに、nash'aとnashwaでジナースを形成している。

そして、「神への愛」という単一のテーマ、詩形の短さ、音調への配慮、というこの時期の神秘主義詩の特徴は、神秘詩がスーフィーの集会の場で朗唱されたことと関係があるだろう。短い詩を幾度も繰り返して集団の恍惚に没入するには、韻律に則り、短い調子の良い句を何度も繰り返すのが効果的である。その究極の行為は禁欲主義者たちが実践していたズィクルという行、つまり、神名の連祷等があり、スーフィーたちはその行を踏襲していた。⁽⁶⁶⁾

このような神を愛の対象として見、美を神の属性とする見解を短詩形式で表現する傾向は、時代が下ると、一段と文学環境の影響を受けるようになった。つまり、神への熱愛を当時隆盛を極めていた恋愛詩（ガザル）に準えて神秘詩に応用するようになったのである。そのため、凡庸な読者（聴衆）は恋愛詩の体裁をした神秘詩の真意を理解しかねて、信仰にそぐわないとして非難することもあった。以下に、このように恋愛詩の影響を受けた神秘主義詩を考察する。

4. アラブ恋愛詩（ガザル）

1183年にアンダルシアのグラナダからメッカ巡礼に出たイブン・ジュバイル（1217年没）は詳細な旅行記を残しているが、そこでは道中通過した各都市の記述がなされ、モスクの立地や形状とともに、参加した礼拝風景をも描写している。バグダードでは著名な学者の説教を聴聞した様子を記述しているが、この説教師は「演説の最中に、胸躍らせ、心を溶かす官能的な恋の序詩を詠んだが、それは人々に熱情の火を灯しながら、やがて恋の部分は禁欲的なものになっていった」、と記されているように、説教中、幾度となく恋愛詩（ガザル）を引用して聴衆を熱狂させていた。⁽⁶⁷⁾

このように、説教中に恋愛詩を用いることは絶えず非難を浴び、その可否は論議を呼んでいた。⁽⁶⁸⁾ しかし、スーフィーたちは神を愛し、神に恋焦がれた自己の心中を恋愛詩に託した。それゆえ「恋人（al-Muhibb）」と綽名されるスーフィー詩人も出現した。⁽⁶⁹⁾

そのアラブ神秘詩における恋愛詩体の第一人者と目されているのがイブン・アルファーリドである。イブン・アルファーリドは「恋人達の王（Sultān al-Āshiqīn）」の異称が付けられたように、その詩は長い伝統を持つアラブ恋愛詩と、詩法、語彙、レトリックの各面において見分けが付き難い。同様な点は、存在一性論で名高いアンダルシアのイブン・アラビーのスーフィー詩においても指摘できる。

ラクダ牽きよ、サルウで引き返せ

ムダッラジュのバーンの許で駒を休めよ

哀れみと恵みを求めて叫べ、

「王子たちよ、慰めを得られしか」、と

ナカーとハーシルの間、ラーマには／ハウダに揺られし乙女あり

おお、彼の人の美しさーやさしき乙女よ！その輝きは

暗闇を旅する者の燈火となりて照らす

彼の女はぬばたまのごとき黒髪に覆われし真珠、

思索は大洋の深みにそれを求めて潜り、そこにじっと留まる

彼の女を見る者は、彼の女を砂丘の羚羊と見まがう

そのほっそりした頸と愛らしき動作のゆえに

白羊宮に位置する太陽のごとき人／黄道を巡りてどこまでも

パールをそと持ち上げて素顔を曝せば／おお、日の光もその輝きを失う

牧草地とラーマの間に佇むかの人呼びかける

「望み溢れてサルウに着いた者を救うのは誰か」、と⁽⁷⁰⁾

サルウ、ムダッラジュに始まる地名を多用して、固有名詞の連想喚起性を援用するアラブ詩の常套的な詩法を用い、またバーンの樹、灯火、黒髪、羚羊と恋人の形容においてアラブ詩のトボスを駆使し、さらに求める物を真珠と形容し、自己を真珠採り（潜水夫）に準える伝統的な比喩を使用している。⁽⁷¹⁾ ゆえにこの詩は凡庸な鑑賞者の眼（あるいは耳）には恋愛詩と何

ら変わることがないと理解されてしまう。事実、イブン・アラビーは自らこの詩に注釈をつけて、そこに隠された比喩を示して恋愛詩の作者とする汚名を雪ぐ必要に迫られた。⁽⁷²⁾

神秘主義詩と恋愛詩（ガザル）が判別し難いという事実は、このイブン・アラビーの詩と代表的な恋愛詩であるムスリム・ブヌ・アルワリード（823年没）の作品とを比べれば明白である。⁽⁷³⁾

漆黒の夜のごとき黒髪、柔らかな砂丘に生えし／若木のような満月に、
ムスクより清らかな吐息／その優美さは息よりなお微か

前述のズー・ツヌーンは神への愛と美の観念を結合させたスーフィー詩人である。⁽⁷⁴⁾ 彼は修行者の本質を問われた時に、「探究者（al-ṭālib）はま白き顔（wajh sabih）、美形（ṣūra maliha）、甘き香り（ra'iha ṭayyiba）とに親しむもの」⁽⁷⁵⁾と答えたとされる逸話が示すとおり、スーフィーは恋人に求める理想、美の極致、を神に求め、詩で表現する。この神への愛と美の本質の結合は先に掲載したラービアの詩が示す。

神は永遠の美であり、美の本性は愛を求める、という信条を、ラービア同様、ペルシアの神秘家、ジャーミーはこう詠う。「美が顔をのぞかせる所にはどこにも、愛が傍らにあった／美がばら色の頬に輝く所にはどこにも愛はその焰で松明をともした／…美と愛は肉体と魂のごときものであり、美は鉱床で愛はその宝石である」。⁽⁷⁶⁾

このようにスーフィーたちは神の美に魅され、その美の顕現を願って修行を積み、体験を詩に詠う。ハッラージュはその境地を直截に述べる。⁽⁷⁷⁾

そなたの美はわが目にあり、そなたへの思いは唇に
そなたへの愛は心の奥底に、－ああ、なぜにそなたは隠れるのか

かくして美に目覚めたスーフィーたちは一段と神への愛を強め、叶えられぬ願いに衰弱する姿を、アラブ恋愛詩の形式、技法、修辞に則って詠う。イブン・アラビーの神秘主義詩をいま一つ挙げよう。⁽⁷⁸⁾

（カーバ神殿の）黒石に口つけする（istilām）や、女たちが周りを囲む
パールをつけて（mu'tajirāt）神殿を回る（taṭwāf）ため
やがてパールを脱いで（hasara）太陽のごとき顔を見せて、ひとこと
「気をつけて！女の顔を見るとたちまち魂（nafs）が奪われる」と
ミナーのムハッサブの石ころだらけの丘で
幾多の恋に落ちた男が命を失ったことか

．．．．．

ザムザムの井戸で再び会おう、タワーフの後で、

真中の大天幕の傍ら、石ころだらけの所で、と呼びかける
恋の熱病に病み衰えた者も生き返す／癒すは恋人の芳しき香のみ
行き過ぎと気づくや、静かに黒髪を解き／夜闇に紛れて己の姿を隠す

イブン・アラビーは、自ら注して、冒頭の「親しき女達 (awānis)」は天の玉座の周りを回る天使を指し、「真中の大天幕 (al-qubba al-wuṣṭā)」は現象界と天井界との中間世界、障壁 (バルザフ) を指すと言う。そして、恋に陥れて苦しみを味わわせ、またその恋の病を癒すのも、ともに美を備えたもの、つまり神自身の存在に他ならない、という神秘主義の中心テーマを恋愛詩に準えて詠う。それゆえ、人目を忍び夜半に恋人のテントを訪れるという恋愛詩の常套のモチーフが援用されている。そして恋の病に病み衰えるというウズラ族の伝説的な恋愛、さらに密通のエロチックなアブー・ヌワース風の大胆な描写。そして見知らぬ男女が知り合い、恋に陥るチャンスはメッカ巡礼の道中において訪れるという社会情勢の反映。⁽⁷⁹⁾ このように、イブン・アラビーの当該詩は当時の宗教的、文学的、社会的状況を見事に映し出している。

イブン・アルファーリドが「恋人達の王」と呼ばれるのに対して、イブン・アラビーは「愛の宗教 (Din al-Hubb)」の提唱者として知られ、その意図は『熱愛の翻訳者』で開陳されている。⁽⁸⁰⁾ その異称に副うようにイブン・アラビーは宗教的熱情を世俗愛に仮託して表現した。それゆえ上掲の詩のように、その表現形式はアラブ恋愛詩 (ガザル) の影響が顕著に現れている。

上掲のムスリム・ブヌ・ワリードやイブン・アラビーの詩はカスィーダというアラブ伝統の詩型で詠われている。定型長詩と訳されるこの詩形は、遅くとも西暦6世紀の前半には成立していたと考えられている。この誕生時に既に、同一音で各行末が押韻する、一定の韻律に則る、描写内容が3部構成である、と後にイブン・クタイバ(860年没)が定式化した形式に従っていた。この定型長詩以外に単一のテーマを扱うキトゥア (断片詩) と、カスィーダとは異なる韻律のラジャズと呼ばれる詩形とがあり、本稿で紹介したハサン・アルバスリーらの初期の神秘主義詩の多くはカスィーダの詩形に則って作られている。⁽⁸¹⁾

イブン・クタイバによれば、カスィーダは詩人が露营地跡に佇み、往時を回顧して過ぎ去りし恋人を偲ぶ描写で始められる。やがて詩人は思い出を振り切り、駱駝を駆って旅に出かけ、その旅を支える雄々しい乗獣、苦しい道中での自然描写が行われ、最後に詩作の目的 (ガラド) である賞讃、自讃、誹謗が述べられる。⁽⁸²⁾ 常人には感知できないものを察知する (sha'ara) 特殊能力を持つ詩人 (shā'ir) は、ジャーヒリーヤ期 (前イスラーム期) には部族の英雄として遇された。⁽⁸³⁾ その特殊能力は靈感を付与する詩霊 (ジン) から与えられるとされ、預言者ムハンマドが物に取り憑かれた詩人として非難されたのは、このような詩、あるいは詩人に対する見方があった。⁽⁸⁴⁾

しかし、イスラーム勃興後起きた社会的、政治的変動とともに、詩の内容、あるいは詩人の地位や機能、は大きく変化する。特にウマイヤ朝期 (661年～750年) になると、カリフを頂点とする宮廷の出現、バスラやクーファを代表とする軍営都市 (ミスル) の建設、等によって都市生活が一般化し、このような動きは文化面でも影響をもたらした。⁽⁸⁵⁾ 特に、旧来の砂漠の生活様式やエトスを背景とする詩を詠みあげてきた詩人達は、洗練された都会生活に合致し

た詩を作る必要に迫られた。ウマル・ブヌ・アビー・ラビーア（721年没）やアブー・ヌワース（812年？没）を代表とする都市に住む詩人の多くは、貴人の賞讃詩で生計を立てる職業詩人となった。それとともに、カスィーダの3部構成は詩作の主目的である終結部に置かれ、報酬を得るべく賞讃詩の作成に務めた。⁽⁸⁶⁾

詩の内容、形式が変化するとともに、表現技法にも変化が置き、多彩な比喩に重きを置くバディウ（新奇体）が成立し、バッシヤールをその嚆矢とする。⁽⁸⁷⁾ 盲目の詩人バッシヤールは恋愛詩を得意とし、新奇な比喩を駆使して恋人を形容し、満たされぬ惨めな自己の姿を描くという新詩風を生み出し、その詩法はヨーロッパの宮廷風恋愛詩に準えられる。⁽⁸⁸⁾

アッバース朝に出現した恋愛詩（ガザル）は、3部構成のカスィーダの冒頭部、すなわちなスィーブ（愛の序章）、が独立し、単独のジャンルへと変わったものである。⁽⁸⁹⁾ 新しい恋愛詩の誕生は、ヒジャーズ派の軽快で洗練された詩法、ウズラ族派の恋の殉教者という思想、バディウと称される修辞法、の3つの要素が含まれる。

ヒジャーズ派の恋愛詩はウマル・ブヌ・アビー・ラビーアを濫觴とし、荘重なタウィール調に代えて、軽快で音楽（歌）に合わせやすい律格を好み、女性の高潔とともに、要求が受け入れられない男の惨めさの両面を詠いあげた。⁽⁹⁰⁾ また、好んで巡礼中の男女の出会いや密会をテーマとした。その代表作の冒頭は以下のように始まる。⁽⁹¹⁾

ヒンドよ、契りし約束を果たし／二人の心の痛みを和らげよ
たとえ一度にせよ愛のことばを、人目を構わずに
それ、心弱き者こそ、周りの目を気遣う
かの人、水浴びしながら隣人に聞いて曰く
神かけて答えよ、わが姿、描かれしそのままか
はたまた、愛しの人、慎み深さを捨てさりしか、と
女たち、笑みを浮かべて答えるは／万人認める愛しの人 of 美しさ

．．．．．

またの逢瀬はいつにと問えば、明日のそのまた明日にとの答え

全編を軽快感が覆う。会話を含む表現は、生き生きと恋の駆け引きの様を映し出す。⁽⁹²⁾ このような恋愛体験を、対象を神に置き換えてイブン・アルファーリドらは神秘詩に援用するようになり、神に呼びかけ、縋り、望みをかける様を詠んだ。また逆にその試作行為は信仰に馴染まぬとして非難を受ける一因ともなった。

他方、ウズリー派恋愛詩は、現世で叶えられぬ愛を来世で遂げようとする悲恋を描いた。⁽⁹³⁾ 親類縁者により、恋人ライラーとの仲を割かれたカイスが、その面影を求めて彷徨し、終には恋心が募って正気を失ったとするウズラ族の伝説からこの派の名が起った。カイス・ブヌ・アルムラッイフ（Qays bn al-Mulawwah）は「マジュヌーン・ライラー（ライラーに取り憑か

れた男)」との渾名が付けられて恋の犠牲者の異称となり、悲痛に詠う。⁽⁹⁴⁾

恋とは恋人の心を燃え上がらせる炎／火の中で燃え尽きることを願う
尽きるとともにまた燃え上がる／ああ、火獄の住民と同じく
焼け爛れた肌に更なる責め苦が待つ⁽⁹⁵⁾

さらにウズラ派の代表者と見なされているジャミールは、運命的な恋人との出会いをこのように表現している。⁽⁹⁶⁾

「正気に戻れ、いつまでブサイナに恋焦がれているのか」と問い
「何の見通しも手立てもないのに」とも咎める
見ての通り、神がわれに宣告を下されたのだ。神の定めに従うことができませんか？
恋するのが正しき行いであろうと、はたまた世迷いごとであろうと
恋の道に落ち込んだのもわれから望んだことではない
二人の間には、神の掟（mithāq）が下されている／古より、神に逆らえしものなし

同じ運命ではあるが、ジャーヒリーヤ期のダフル（dahr）とは異なって、神（アッラー）が定めた運命、神との契約（後述）と理解するところに新時代（イスラーム期）の思考が表されている。詩人は恋に翻弄され、運命に滅ぼされていく我が身を坦々と受容し、描写する。

このように、ウズラ族派の恋愛詩は悲劇のカップルを、恋の犠牲者、さらに殉教者として描くようになった。⁽⁹⁷⁾ここに文学と宗教の接点が生まれた。つまり、神を愛の対象とし、神と一体化するために自己消滅を図ろうとするスーフィーたちは、自己のその主義や体験を、ウズラ族派恋愛詩の愛に殉ずる殉教のテーマ、技法に倣って作詩し始めた。この新しい試みは夙に禁欲詩人のアブー・ル・アターヒヤや恋愛詩人のウマル・ブヌ・アビー・ラビーアの試みるところであった。⁽⁹⁸⁾そして、ズー・ツヌーンもその心境をこう詠んだ。⁽⁹⁹⁾

私は死ぬ、だが汝への愛は不滅／わが真の思いは叶えられず
わが望みの全てをそなたに捧ぐ／貧しき心を満たすのはそなたの宝物のみ
汝こそ願うところ、思いの全て／希望の託す所、秘密の隠し所
人には言えぬ苦しみに耐える／ああ、この病、この苦しみ、いつまでか

さらに殉教と並んで、ウズリー派詩人が神秘詩に影響を与えた要素に誓約・契約（‘akhḍ）という観念、テーマがある。マジヌーンらは運命に抗しても永遠に変わらぬ愛を詠いあげ、その愛の永続性を互いに誓い合った。ジャミールは上掲の詩の中で掟（mithāq）の語を使っていたが、この契約の概念を以下のようにより明白に表明している。⁽¹⁰⁰⁾

wa-qultu lahā baynī wa-baynaki fa-‘lamī/ mina l-lāhi mīthāqun lanā wa-‘uhūdu

そなたと私の間には堅き契りと神との契約があることを弁えよ、と伝えた。

この契約のテーマ、観念をスーフィー詩人の援用するようになった。神を愛の対象とするスーフィーたちは、神以外の一切に関心を寄せない誓約を行い、自己を滅却し、忘我状態に入るのを目指した。この自己の滅却の境地（ファナー）は、まさに精神的な死であり、恋に殉じるブサイナやジャミールの姿と異なるところはない。

さらにスーフィーが立てた請願は、『コーラン』における神と人との誓約と結び付き、この誓約の観念は一層強固なものとして、恋愛とスーフィーの修行の場において表現されていく。ジャミールの上掲詩の「二人の間には恋の誓いと神との誓約（mithāq）があるのが分かるはずだ」という表現が端的に示す通りである。⁽¹⁰¹⁾

『コーラン』7章172節では、神は「わしはおまえたちの主ではないか」とアダムの子らに問った時、彼らは「そうです、私たちは証言します」と答えた。この神の権威を認める神と人との原初の誓約はスーフィーの神への全幅の信頼（タワククル）の根拠となっている。⁽¹⁰²⁾これに従って、神秘主義詩人たちは契約に基づく神へ愛、信頼を詩に詠み込んでいく。

また新しい恋愛詩の要素として先述のパディーウがある。バッシヤールを嚆矢とする詩人達は、奇抜な比喩とレトリックを駆使して、バスラ、クーファ、バグダードといった新興都市で活躍し、宮廷を頂点とする貴人の宴会を発表の舞台とした。彼らはヒジャーズ派の詩風を都会風に一層洗練させ、理想の女性に思いを寄せ、忠誠と貞節を誓う「宮廷風恋愛詩」を作った。嚆矢はアッバース・ブヌ・アフナフ（808年没）とされている。⁽¹⁰³⁾新風詩人たちはジナース、ティバークといった新しい修辞法を恋愛詩に援用し、恋の駆け引きの様や、複雑な心理描写に用いた。

このようにウマイヤ朝以降新しく出現した恋愛詩（ガザル）は、テーマ、テクニク、レトリック、の各面で神秘詩に多大の影響をもたらした。この恋愛詩と神秘詩に通底するのは、エロス（愛）とタナトス（死）の交錯する様であり、ダフル（運命）とディーン（宗教）の相克の場の表現である。運命に縛られてもなお死を賭して恋しい人を求めるマジヌーンと、自我を消滅させることにより熱望を成就させようとするスーフィーの姿は、世俗愛、神秘愛の枠を越えた究極の人間性の発露である。⁽¹⁰⁴⁾この恋愛詩を神秘主義詩に最高度に援用した作品、それは同時にアラブ神秘主義詩の完成形態でもある、をイブン・アルファーリド詩に見出せる。

‘adīr dhikra man ‘ahwā wa law bi-malāmi/fa-inna ‘ahādītha ‘l-habībi mudāmi

わが愛の思い出を回せ、咎めの言葉（malām）でもかまわぬ

恋人の噂話こそ私を酔わせる酒

わが耳に見させよ、遠く離れたかの人の噂を

夢で現れるよりは、たとえ亡霊（ṭayf）となって咎めても

かの人の思い出の全てが心地良く甘い

われを見咎め、謗りの言葉をかけようと

（その言葉は）叱責者が合体（wiṣāl）の知らせを告げるかのよう

挨拶 (salām) さえも望まぬのに
 わが心はかの人のも、恋焦がれてわが魂は滅びぬ
 定命 (himām) の尽きぬ前にすでに死はわれを訪れぬ
 愛ゆえ咎めの責めを味わい／高官の身にあれど、拒まれ、責められ
 信仰篤き身なれど、枷を外して／犯した罪さえ甘い
 礼拝時にはかの人を思い返しては口にする
 壁竈 (ミフラブ) に向かい酔いしれる、かの人こそわがイマーム (導師)
 巡礼時にはかの人の名を唱え (labbaytu) ／断食明けは、すなわちかの人との別れ
 涙自ずと浮かび、たちまち溢れかえる／熱情伝えて悲しみ浮かぶ
 夜風とともに熱情に身を焼かれ／夜明けには苦しみゆえにまた涙流れる
 わが心と瞳、その美しさに苦しめられ／か細き体に、また魅せられる
 眠り奪われ、朝を迎えてなおもまた／不眠つきまとい、思い募るばかり
 (神との) 契約 ('aqdī) を違えず、わが契り ('ahdī) も変わることなし
 わが愛は永久に、わが篤き思いも常変わらず
 わが身細るにつれて、秘密が現れ／浮き出た骨は (恋の) 意味を明らかにする
 恋に傷つき、心を痛め／(涙で) 膿んだ眼に血が混じる
 だがこの恋を貫き、風のごとき身となり／朝の涼しき風とともに思いを伝えん
 身は壮健ながら心は病む、東風 (ṣabā) に我を求めよ
 そここそわが衰えし身の置き場なり
 痩せ衰え、衰弱の極みとなれり／病を癒し、思いを満たす
 愛が残したものはただ苦しみ／悲しみ、悩み、篤き病のみ
 わが心を知るのはただ変わらぬ熱情、
 秘密を守り、約束を違えぬ (わが行い) のみ

．．．．．⁽¹⁰⁵⁾

酒讃詩と通底する表現で始められる全35行の当該詩は、恋心を咎める存在に始まって、アラブ恋愛詩のあらゆるトポスと詩法を取り入れており、特に、2行目の「わが耳に見させよ」という感覚を転換させた斬新な表現は、バディーウの創始者のバッシヤールと通底する思考であり、表現である。⁽¹⁰⁶⁾ それゆえ、全ての語、全ての詩句が注釈を要するほどに世俗恋愛詩との判別は難しい。

冒頭の恋人の語がすなわち神の存在を指し、恋人の噂話が酔いを誘い、酩酊させる (sukr) とは、神との一体感の忘我状態を表すことを先ず理解する必要がある。このような表現、思考が敬虔な保守派の人士から不謹慎の咎めを受けたのも当然であろう。この詩が作られた状況、この詩が朗唱される場所と言うコンテクストが無ければ、神秘主義詩と世俗恋愛詩とを隔てる垣根は低い。イブン・アルファーリド詩はこの事実を良く示している。⁽¹⁰⁷⁾

詩人は冒頭にアラブ恋愛詩、特にウズラ流恋愛詩、のトポスである恋を咎める人の出現 (1

行～4行)を描き、終末部(省略)には恋人との会合(31行～35行)を詠って詩全体の枠構造を構成させる。その間に満たされぬ思いを切々と描写し、身も心も打ち碎かれる様を描く。だが、その熱き思いはますます募るばかり。この思考、行動はウズリー派の詩人と通底する。しかし、恋人との誓約(‘akhḍ)とならべて神との契約(‘aqd)を用いるところに神秘詩の眼目がある。さらにジャーヒリーヤ期以降、カスィーダの定型表現となっている朝風(ṣabā)の1語は、恋人との一体感を醸成させるとともに、スーフィーの滅我状態(ファナー)を映し出す。⁽¹⁰⁸⁾

このように時代を経る毎に、スーフィー詩は初期の短くて自己の境地を直截に語る詩法から脱して、当時隆盛の恋愛詩、酒讃詩(次章)の技法を自在に取り入れるようになった。

5. 酒讃詩

酒賛詩(khamriyya)の淵源は議論をよんでいるところだが、アブー・ヌワース(810年没)をこの新ジャンルの第一人者と見なすことには異論はないであろう。そして、この詩人の出現とスーフィー詩の隆盛は時代を同じくし、両者には密接な関係がある。つまり、スーフィーたちは自己の神との合一経験を酩酊(sukr)にとらえ、その覚醒を素面(sahw)と理解し、酒讃詩の手法を借りて表現するようになったのである。⁽¹⁰⁹⁾

前イスラーム期よりの伝統を持つカスィーダは、アッバース朝になって、政治的、社会的、文化的、等各方面に亘る変動を受けて、様々な変容を遂げた。その変化の原因は相互に関連しあっているが、結果を列挙すれば、①新ジャンルの出現、②バディーウの成立、③賞讃詩の隆盛、④職業詩人の誕生、とまとめることができる。⁽¹¹⁰⁾

新ジャンルにおいては、恋愛詩を筆頭に、狩猟詩、描写詩、禁欲詩、神秘詩、さらにハワリージュ派やシーア派のごとき政治的、思想的主張、あるいは哲学的思考、を詩で表現する動きも出現した。またイブン・マーリクの『千行詩al-alfiyya』のように、暗記に資するために学問内容を韻文化する試みもなされた。⁽¹¹¹⁾

ハルブが指摘するまでもなく、酒誉めの歌や詩は、時代や地域を問わず広く見られる普遍的な文化事象である。部族の成員が一堂に会し、飲酒して一体感を醸成し、気分を高揚させて非日常感を盛り上げるが、詩の朗唱や歌謡はこれらの感覚をさらに助長する働きをする。⁽¹¹²⁾

ムアッラカート詩人でアラブ第一の詩人とされるイムルウ・ルカイスの「今日は酒、仕事は明日(al-yauma khamrun wa-ghadan amrun)」の有名な一句が示すように、⁽¹¹³⁾ アラブ文化においても酒讃詩は、既にジャーヒリーヤ期(前イスラーム期)に作られていた。名誉と歓待の精神を重んじる社会にあって、宴会の場は主導的立場にある者が、高価な酒を惜しみなくふるまい、自己の権威を高める格好の場となっていた。それゆえ、基本的に部族詩人であったアディー・ブヌ・ザイド(600年頃没)、アル＝アーシャー(630年頃没)、アルカマ・ブヌ・アブダ(6世紀中頃没)等の詩人は、カスィーダの自讃(ファクル)の部分で宴会や飲酒風景を詠っている。その描写はリアルで、酩酊する酒仲間達の姿を描き、酒の色、香り、味わい、等を細密描写している。詩表現として注目すべきは、既にこの時期(前イスラーム期)に、葡萄酒の色を血や鶏の目に準え、酒の味わいを乙女の前歯に喩える技法が用いられていた点である。⁽¹¹⁴⁾

そして、イスラーム勃興後、酒(ハムル)は賭け事や豚肉と並んで禁止されたが、その酒の

定義の曖昧さや、酒の薬効もあり、豚肉忌避に比して飲酒の禁忌はあまり徹底したものとはなかった。⁽¹¹⁵⁾ それゆえに、特に貴族社会とされるウマイヤ朝では、頻繁に宴会が行われ、カリフ自らが酒讃詩を詠んでいる。ウマイヤ朝第11代カリフ、アルワリード・ブヌ・ヤズィード（744年没）はその長い王子時代に放蕩で鳴らし、こう豪語した。⁽¹¹⁶⁾

アッラーと天使、篤信の人びとに宣言する
 樂の音を愛し、杯を挙げ、ま白き頬に口付けすと
 やんごとなき身の飲み仲間、脇に佇む異国の酌人
 これら、わが望みのすべて

このようにウマイヤ朝のクラウン・プリンスが、自ら飲酒をテーマとする詩を公表することは、酒讃詩の出現は新文化や新階級の出現と軌を一つにしているとの指摘通りである。⁽¹¹⁷⁾

カスィーダの枠を離れて、独立したジャンルとしての酒讃詩はアルヤシュクリー、アルアサディー、等の無名に近い詩人達が試みていたが、⁽¹¹⁸⁾ やがてアラブ酒讃詩の第一人者とされるアブー・ヌワースが出現してジャンルとして定着する。彼の酒讃詩の多くは飲酒を咎める人への反論や、飲酒の快樂を謳歌する詩句で始められ、宴席に侍る酒姫や宴会を飾る花の描写、飲み仲間や酒場の主人との会話という新しいテーマを詠み込んで、酒の精神的効果を讃え、飲酒の素晴らしさを詠い挙げる。そこでは「wajd（神との合一による陶醉）」と「ṭarab感動・感興」が一体化する。⁽¹¹⁹⁾

しかしアブー・ヌワースの作品を含めて、この期（9世紀以降）の酒讃詩のいま一つのテーマとして、飲酒後の悔恨（tawba）、罪悪感の吐露がある。禁断の酒を欲望に負けて飲んでしまい、悔悟して赦しを乞い希う様を自虐的に詠う。ここに酒讃詩と神秘詩の接点が出来上がった。さらに、一晚徹しての宴会後の空しさ、それは二日酔いの苦い悔恨とともに飲み干す朝酒（ṣabūh）、さらに別れを告げる酒姫との別離、これら様々な要素とあいまって、時の移ろいを感じさせる。このような感情を詩で表現した場合、自ずと郷愁、回顧、改悛、懼れ、といったスーフィー詩のテーマと通底した用語、表現法となり、ダフル（運命）が核語となる。⁽¹²⁰⁾

このようにして、ズー・ツヌーンらの神秘主義詩は、ガザル（恋愛詩）やハムリーヤ（酒讃詩）と交錯する場となった。また逆に、禁断の酒を口にする悔悟を表現する酒賛詩が、禁欲詩や神秘詩の語彙、比喩、修辭を援用することもあった。⁽¹²¹⁾

ニコルソンは、スーフィーで最初に酒讃詩に手を染めたのはハッラージュだとする。この熱烈なスーフィーは「葡萄酒が清水と溶け合うように、汝の心はわが心と溶け合う／汝に触れるものごとくえわれにも触れる／見よ、如何なる場合にも、汝は我」という既出の詩句を残している。⁽¹²²⁾ 同工異曲でイブン・アルファーリド作品がある。⁽¹²³⁾

sharibnā 'alā dhikri 'l-ḥabībi mudāmatan
 sakirnā bi-hā min qabli an yukhlaqa 'l-karmu
 恋人の思いに浸り酒を飲む／葡萄樹が生まれぬ前に、はや酔い痴れる

酒は太陽、盃は満月、三日月がそれを回す／（水と）混ぜられると中で星が碎ける
 芳しき香に引かれて酒家にたどり着き／その輝きこそ思いを募らせるもの
 時はただ溜息しか残さず／あたかも心の奥深く秘密を閉ざすように
 その名が挙げられるやたちまち酔いが回る／酩酊は罪にも不名誉にも当たらず
 底に残りし澱よりまた甘き香漂う／真実残るは名のみ
 ある日、その名が浮かべば／喜び溢れ、苦しみ忽ち去る
 酒の友、甕の蓋を眺めれば／酒瓶の蓋にて酔い痴れる
 墓場に一滴を注ぐや／霊（rūh）は再び戻り、身に活力蘇る
 葡萄樹の許に病者を置けば／すぐさま病癒える
 酒家近くに足萎え置けば、すつくと立ち上がり
 （酒の味を）思い出すや、啞者も語りだす
 東西からその良き香漂えば／鼻詰まりに嗅覚戻る
 刺青施す手で盃を回すと／手中の星（を道案内）に、夜道にも迷わず、
 花嫁がパールをそと脱ぐや、盲人の目が開き／微かな物音で聾者にも届く

徹底した酒賛詩であるが、詩中の酒を神の本質、神的爱（mahabba）と読み替えれば、当該詩はたちまち神のみに意識を集中させる様を描いた神秘詩となり、神の万能性の描写と変わる。このことは冒頭の「葡萄樹が生まれぬ前に」の詩句が示す。⁽¹²⁴⁾「mudāma」は「葡萄酒」を意味するとともに、「絶えず、永遠に」を含意する語である。ゆえにアブー・ヌワースが詠うごとく「酒はムダームと呼ばれているゆえ、常に飲めよ」とのイメージを結ばせる。⁽¹²⁵⁾ イブン・アルファーリド詩では、その永続性の強調の役割を果たしている。さらに、満月（badr）は完全人間、盃（ka's）は神秘知、三日月（hilāl）は神智者、星（najm）は啓示、との注釈がなければ、この詩の重層性、つまり、酒讃と神秘道、の理解には辿り着けない。⁽¹²⁶⁾

このイブン・アルファーリド詩が示すように、イスラーム神秘主義詩は、ガザル、ハムリーヤ、バディューウといったアラブ詩の革新的なテーマ、詩法、修辞を自在に取り込んで、自己の神秘体験を文学にまで昇華させている。⁽¹²⁷⁾

6. 結語

ハッラージュ、イブン・アルファーリド、そしてイブン・アラビーといったスーフィーたちは、なぜ自己の信条や神との合一体験を、詩、しかも比喩と象徴を多用した恋愛詩や酒讃詩という文学形式で語るのだろうか。勿論、投獄されて拷問を受け、死刑となったハッラージュの先例や、汎神論者として非難されたイブン・アルファーリドやイブン・アラビーのごとく、自己の意見や信条を直截に表現すると、異端として断罪される危険が常にあったのが一つの理由である。⁽¹²⁸⁾

また、常人には達しえない境地に到ったという「選ばれた者」としての矜持、詩人（シャーイル）の原義である「（常人には感知できないものの）察知者」を想起すれば良い、も理由に挙げられるであろう。「スーフィーは自己を神に選ばれし人」と自認する。⁽¹²⁹⁾ それゆえ、自己の経験、

神との合一体験、は秘儀であり、他人には伝えられぬもの、言葉では表しえぬもの、として沈黙を守る。そして、ただ神秘体験をした自己の人格、存在そのものでその真理を示す。⁽¹³⁰⁾

さらにまた、ある種の韜晦も表現形式として詩を選ぶ理由であろう。これは同じくスーフィーが物する真理を指し示す短く、鋭利な「シャタハート（酔言）」と通底する意識である。⁽¹³¹⁾

しかし、スーフィーたちが詩を援用する最大の理由は、人は語りえないものを言語化する時に、イメージや比喩に頼り、非言語的、感覚的手段を用いざるを得ない点がある。スーフィーたちの神への憧憬は昇華され、純化されて、光（ヌール・ッディーン）の世界に嵌入する。⁽¹³²⁾ また、神との一体感の高揚は酩酊として認識され、酒讃詩と同様の詩法で表現される。それゆえ世俗恋愛詩と区別つけ難い詩の玄義は秘儀とされ、相資相承の必要性が説かれた。⁽¹³³⁾

ジャーヒリーヤ期より現代に到るまで、アラブ文学の主流は一貫して韻文であり、その出現時にすでに詩は砂漠の遊牧民（アラブ）の倫理、行動規範を体現するものであり、朗唱を通して部族の一体感を喚起し、精神性を高める機能を有していた。⁽¹³⁴⁾ 詩はアラブ人の魂であり、その韻律は身体に刻まれている。⁽¹³⁵⁾ ここで、イラクのサッダーム・フセインがイラン・イラク戦争時に、往時、詩合戦が繰り広げられた「ミルバド祭」を再興させたことを思い出してもよいだろう。この催しにはわが国の文化人も招かれ、その盛況を伝えている。⁽¹³⁶⁾ 筆者自身の経験を述べれば、イラクのクエート侵攻時、カイロに避難してきたクエート人たちは詩や歌で故国喪失の悲哀を表現していた。アラブにおいて詩は今なお原初の力、魂を揺さぶり、心の内奥に触れる力、を有している。

それゆえ、スーフィーたちが自己の魂の遍歴を語り、弟子達にその心の道程を明示する時、自ずとその表現形式は詩となった。このとき、アラブ詩はすでに長い伝統を有し、新しい思想を収める器として十分に機能し、また逆に神秘家たちも詩の伝統を活用し、自己の経験を広く知らしめる道具として詩を援用したのである。イブン・アルファーリドの詩は、他の世俗の詩ともども、今もカイロの市井の人々の胸を揺さぶり続けている。⁽¹³⁷⁾

[文献略称]

CHAL	The Cambridge History of Arabic Literature
EAL	Encyclopedea of Arabic Literature
EI	Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed.
EQ	The Encyclopaedia of the Qur'ān
辞典	岩波イスラーム辞典

[参考文献]

- Abrahamov, Binyamin, *Divine Love in Islamic Mysticism: The Teachings of al-Ghazālī and al-Dabbāgh*, London, RoutledgeCurzon, 2003.
- Abū al-'Atāhiya, *Dirwān*, ed. Karam al-Bustānī, Beirut, Dār Ṣādir, 1980.
- Arberry, A. J., *Arabic Poetry: A Primer for Students*, Cambridge University Press, 1965.
- Bachmann, Peter, "Al-Mutanabbī im *Dirwān* von Muḥyī d-dīn Ibn al-'Arabī," in M. Forstner(ed.), *Festgabe für*

- Hans-Rudolf Singer, Bern, 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).
- Badawī, M. M., “‘Abbasid Poetry and its Antecedents,” *CHAL* (‘Abbasid Belles-Lettres), 1990.
- Banani, Amin, “Rūmī the Poet,” in A. Banani and R. Hovannisian, G. Sabagh (eds.),
- Banani, Amin, Hovannisian, Richard, Sabagh, Georges (eds.), *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rūmī*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Bashshār b. Burd, *Dīwān*, ed. M. al-Ṭāhir b. ‘Ashūr, Cairo, 1950-1966.
- Bell, Joseph Norment, *Love Theory in Later Hanbalite Islam*, Albany, State University of New York Press, 1979.
- Bonebakker, S. A., “Ibn al-Mu‘tazz and *Kitāb al-Badr*,” in *CHAL* (‘Abbasid Belles-Lettres), 1990.
- Bürgel, J. Ch., “Love, Lust, and Longing: Eroticism in Early Islam as reflected in Literary Sources,” in Afaf Lutfi al-Sayyid-Marsot (ed.), *Society and the Sexes in Medieval Islam*, Malibu, Undena, 1979.
- , “‘Speech is a ship and meaning the sea’: Some formal aspects of the ghazal poetry of Rūmī,” in Banani, et al., (eds.).
- Elstein, Michael, “Ḍū l-Nūn al-Miṣrī and Early Islamic Mysticism,” *Arabica*, 61 (2014).
- Farah, Caesar, “The Prose Literature of Ṣūfism,” *CHAL* (Religion, Learning and Science in the ‘Abbasid Period), 1990.
- Gamal, Adel S., “The Beginngs of Classical Arabic Poetry,” in Mustansir Mir (ed.) *Literary Heritage of Classical Islam: Arabic and Islamic Studies in Honor of James A. Bellamy*, Princeton, The Darwin Press, 1993.
- Al-Ghazālī, *Ihyā’ ‘ulūm al-dīn*, Beirut, Dār al-‘Ulūm, nd.
- Giffen, Lois Anita, *Theory of Profane Love among the Arabs: The Development of the Genre*, New York, New York University Press, 1971.
- Gloton, Maurice (tr. and annot.), *Ibn ‘Arabī : Traité de l’amour*, Albin Michel, 1986.
- Goldziher, Ignaz, “Die Gottesliebe in der islamischen Theologie,” *Der Islam*, 9 (1919).
- , *Introduction to Islamic Theology and Law*, tr. Andras and Ruth Hamori, Princeton, Princeton University Press, 1981.
- Hallāj, Husayn Mansūr, *Dīwān*, traduit de l’arabe et présenté par Louis Massignon, Seul, 1955 (re. 1981).
- Hamori, Andras, *On the Art of Medieval Arabic Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1974.
- , “Ascetic Poetry (Zuhdiyyāt),” in *CHAL* (‘Abbasid Belles-Lettres), 1990-a.
- , “Love Poetry (Ghazal),” *CHAL* (‘Abbasid Belles-Lettres), 1990-b.
- Harb, F., “Wine Poetry (Khamriyyāt),” in *CHAL* (‘Abbasid Belles-Lettres), 1990.
- Hillenbrand, Carole, “Some Aspects of al-Ghazālī’s Views on Beauty,” in A. Giese and J. Ch. Bürgel (eds.), *Gott ist schön und Er liebt die Schönheit*, Bern, Peter Lang, 1994.
- Homerin, Th. Emil, *From Arab Poet to Muslim Saint: Ibn al-Fārīd, His verse and His Shrine*, 1994 (2nd ed. The American University in Cairo Press, 2001).
- , *‘Umar Ibn al-Fārīd: Sufī Verse, Sainly Life*, New York, Paulist Press, 2001.
- Ibn ‘abd rabbihi, *al-‘Iqd al-farīd*, Beirut, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, nd.
- Ibn ‘Arabī, Muhyī ‘l-dīn, *Tarjumān al-Ashwāq*, ed. & tr. R. A. Nicholson, *The Tarjumān al-Ashwāq: A Collection of Mystical Odes – edited from three manuscripts with a literal version of the text and an abridged translation of the author’s commentary thereon*, London, Theosophical Publishing House, 1911, re., 1978.
- Ibn al-Fārīd, ‘Umar, *Dīwān*, Cairo, Maktaba Zahrān, nd; *The Dīwān of Ibn al-Fārīd: A Critical Edition*, G. Scattolin,

- Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, 2004.
- Ibn al-Jawbī, Abū al-Faraj, *Dhamm al-Hawā*, Beirut, Dār al-kutub al-ḥadītha, nd.
- Ibn Jubayr, *al-Rihla*, (藤本・池田監訳『イブン・ジュバイルの旅行記』、講談社、2009年)。
- Jacobi, Renate, "Die Anfänge der arabischen Ġazalpoesie : Abū Du'ayb al-Hudālī," *Der Islam*, 61 (1977).
- , "Time and Reality in *Nasīb* and *Ghazal*," *JAL*, 16 (1985).
- , "Theme and Variations in Umayyad *Ghazal* Poetry," *JAL*, 23 (1992).
- , "The Origins of the Qasida Form," in S. Sperl and Ch. Shackleton (eds.), 1996.
- Jamil Buthayna, *Dirwān*, ed. Buṭrus al-Bustānī, Beirut, Dār Ṣādir, 1966.
- Kamada, Shigeru, "Nābulusī's Commentary on Ibn al-Fārid's *Khamriyah*," *Orient*, 18 (1982).
- Kennedy, Philip F., *The Wine Song in Classical Arabic Poetry: Abū Nuwās and the Literary Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1997.
- Khairallah, As'ad E., *Love, Madness, and Poetry: An Interpretation of the Mağnūn Legend*, Beirut, Franz Steiner, 1980.
- Khulūṣī, Ṣāfā, "Didactic Verse," *CHAL* (Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period), 1990.
- Kinberg, Leah, "What is meant by *Zuhd*?" *Studia Islamica*, 61 (1985).
- Leder, Stefan, *Ibn Al-Ġawzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft – Der Traditionalist in gelehrter überlieferung und originärer Lehre*, Beirut, Franz Steiner, 1984.
- L'Hopital, Jean-Yves, 'Umar b. al-Fārid : *Poèmes mystiques, traduits et commentés*, Damas, Institut Français du Proche-Orient, 2008.
- Lings, Martin, "Mystical Poetry," *CHAL* ('Abbasid Belles-Lettres), 1990.
- , *Sufi Poems : A Mediaeval Anthology*, London, The Islamic Texts Society, 2004.
- McAuley, Denis E., *Ibn 'Arabī's Mystical Poetics*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- Montgomery, J. E. and Mattock, J. N., "The Metaphysical 'Umar?," *JAL*, 20 (1989).
- Morewedge, P., "Sūfism, Neoplatonism, and Zaehner's Theistic Theory of Mysticism," in P. Morewedge (ed.), *Islamic Philosophy and Mysticism*, New York, Caravan Books, 1981.
- Nallino, Carlo Alfonso, *Raccolta di Scritti editi e inediti a cura di Maria Nallino*, ed. Maria Nallino, Rome, Istituto per l'Oriente, 1940.
- Nicholson, R. A., *A Literary History of the Arabs*, Cambridge, Cambridge University Press, 1907 (re. 1976).
- , *The Mystics of Islam*, London, G. Bell and Sons, 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)。
- , *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1921.
- , *The Idea of Personality in Sufism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1923. (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)。
- Regourd, Annick, "L'amour de Dieu pour lui-même chez al-Ġazālī," *Arabica*, 39 (1992).
- Al-Sarrāj, *Kitāb al-Luma' fī al-Taṣawwuf*, in Sells (1996), "The Seven Stations from the *Book of Flashes*".
- Scattolin, Giuseppe, "New Researches on the Egyptian Sufi Poet 'Umar ibn al-Fārid (576-632/1181-1235) : A contribution towards a new understanding of his Sufi and poetic experience," in U. Vermeulen and D. De Smet (eds.), *Philosophy and Arts in the Islamic World*, Leuven, Peeters, 1998.
- Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, 1975, (re. Lahore, Sang-E-Meel, 2003).
- , "Eros – Heavenly and not so Heavenly – in Sufi Literature and Life," in ed. A. L. al-Sayyid-Marsot, *Society and the Sexes in Medieval Islam*, Malibu, Undena, 1979.
- , *As through a Veil – Mystical Poetry in Islam*, New York, Columbia University Press, 1982.

- Schoeler, G., "Bashshār b. Burd, Abū 'l-'Atāyihah and Abū Nuwās," *CHAL* ('Abbasid Belles-Lettres), 1990.
- Seidensticker, Tilman, "Anmerkungen zum Gedicht 'Umar ibn Abī Rabi'a Nr. 299 ed. Schwarz," in W. Heinrichs and G. Schoeler (eds.), *Festschrift Ewald Wagner zum 65. Geburtstag*, Beirut, Franz Steiner, 1994.
- Sells, Michael, *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings*/ translated, edited, Mahwah, Paulist Press, 1996.
- , "Love," *CHAL* (*The Literature of al-Andalus*), 2000.
- Smith, Margaret, *Rabi'a the Mystic and her Fellow-saints in Islām – Being the Life and Teachings of Rabi'a al-'Adawiyya Al-Qaysiyya of Baṣra together with Some Account of the Place of the Women Saints in Islām*, Cambridge, Cambridge University Press, 1928.
- Sperl, Stefan, *Mannerism in Arabic Poetry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- , "Qasida Form and Mystic Path in Thirteenth Century Egypt: A Poem by Ibn al-Fāriḍ," in S. Sperl and Ch. Shackle (eds.), 1996.
- and Ch. Shackle (eds.), *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa*, 2 vols., Leiden, E. J. Brill, 1996.
- Stetkevych, Jaroslav, *The Zephyrs of Najd: The Poetics of Nostalgia in the Classical Arabic Nasīb*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1993.
- Tayib, Abdulla, "Pre-Islamic Poetry," in *CHAL* (Arabic Literature To the End of the Umayyad Period), 1983.
- Theophanov, Tz., "Abū-l-'Atāhiya and the Philosophy," in U. Vermeulen and D. De Smet (eds.), *Philosophy and Arts in the Islamic World*, Leuven, Peeters, 1998.
- 'Umar b. Abī Rabi'a, *Dirwān*, Beirut, Dār Ṣādir, nd.
- Vadet, Jean-Claude, *L'Esprit courtois en orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1968.
- 井筒俊彦『イスラーム思想史』、中央公論社、1991年。(原著『アラビア思想史』、1941年)。
- 岡崎桂二「バッシヤール・ブス・ブルドとバディーウ」『オリエント』、35巻2号(1992年)。
- 同「『マカーマート』の演劇性—メタモルフォシス・カタルシス・ダイクシス」『四天王寺国際仏教大学紀要』、39号(2005年)。
- 同「アラブ文学における詩霊の運命」『四天王寺国際仏教大学紀要』、41号(2006年)。
- 黒田壽郎『イスラームの反体制 ハワーリジュ派の世界観』、未来社、1991年。
- シンメル、アンネマリー(小田淑子訳)「古典的スーフィズム—神秘思想とその象徴的表現」、『イスラーム思想2』(岩波講座東洋思想、第4巻)、岩波書店、1988年。
- 東長靖『イスラームとスーフィズム—神秘主義・聖者信仰・道徳』、名古屋大学出版会、2013年。
- 中村廣治郎『ガザリーの祈禱論』、大明堂、1982年。
- ナスル、S. H. (東長靖訳) [スーフィズムの文学 詩から説話まで]、『イスラーム思想1』(岩波講座東洋思想、第3巻)、岩波書店、1989年。
- ブルジャワディ、ナスロッラー(三浦伸夫訳)「愛の形而上学 アフマド・ガッザリーのスーフィズム」、『イスラーム思想2』(岩波講座東洋思想、第4巻)、岩波書店、1989年。
- 松本耿郎「イスラーム宗教思想の『愛』についての一考察」、『サビエンチア』、9号(1992年)。

[注記]

- (1) カスィーダに関する基本的な事項は、*EI*, q. v. *Kaṣida* (F. Krenkow); *EAL*, q. v. *Qaṣida* (R. Jacobi), 参照。
カスィーダのイスラーム世界への広がりに関してはSperl and Shackle編の2巻本がペルシア語、トルコ語、スワヒリ語、さらにマレー語までの広い文化圏への移入、変容を扱ってカスィーダ形式の影響力の強さを示している。

- (2) Nicholson(1907), p. 325; ditto(1921), p. 162, pp. 166-168. Cf., McAuley, p. 4. 重要な歴史的、文化的事実として、アラブの征服以後、イスラーム世界に様々な民族が流入した結果、アラブ文化、アラブ文学の担い手の多くはアラブ人ではなく、ペルシア人を筆頭とする異人種であった点が指摘される。例えば、ウマイヤ朝の代表的詩人のアフタルはキリスト教徒であり、また後述のパディーウというアラブ詩の新技法を開発したバッシュールは祖父の時代にイスラームに改宗し、アラブ人の解放奴隷(マワーリー)となったペルシア人である。また行文中、幾度も言及した初期スーフィー詩の代表者、ハッラージュもイラン南部のファールス生まれのペルシア人である。Nicholson(1907), p. 290. ナスル、291頁、シンメル、67頁。従って、ここで言うアラブ人は民族的範疇ではなく、著作をアラビア語で行った者を指す。
- (3) Cf., Nicholson(1921), p. 162; Nallino, p. 192; Schimmel(1982), p. 5.
- (4) Cf., McAuley, p. 4. イスラーム神秘主義詩におけるペルシア語作品の優勢を、ナスルは「もともと詩の素養のあったペルシア人は、『コーラン』の啓示の内容と形式という恩寵を得て、大海にも比すべきペルシア・スーフィー詩をつくりあげたのである」と論じる(ナスル、294頁)。そしてニコルソンは「(アラブ神秘詩)は熱意と情熱において最高度に達したが、想像力や思考力は言うまでもなく、範囲と密度に欠ける」と評し、(Nicholson-1907, p. 325), 他方、シンメルはアラブ人は韻文より散文に秀でている理由に「コーラン模倣不可能性(i'jāz)」を挙げる。Schimmel(1982), pp. 13-14. Cf., *EAL*, q. v. I'jāz al-Qur'ān(J. Cooper); *EI*, q. v. I'djāz(G. E. von Grunebaum).
- (5) Nicholson(1907), p. 394; ditto(1921), pp. 166-167; Schimmel(1982), p. 42; Sperl(1996), p. 176. ナスル、292頁、参照。いわゆるイスラーム神秘主義(スーフィズム)は原語(アラビア語)では「タサウフ」と呼ばれる。Cf., *EI*, q. v. Taṣawwuf(W. C. Chittick). しかし、アラビア語で羊毛を指す語(スーフ)に主義を表すイズムを接続させたスーフィズムという語が、広くイスラーム神秘主義の意味で用いられているが、これらタサウフ、スーフィズム、イスラーム神秘主義の用語の問題点は、Goldziher(1981), p. 134, 井筒、171頁、東長、22頁～47頁、参照。本稿ではこれらの語の異同を論ずることなく同意語として扱う。
- (6) イブン・アルファーリドは神との合一による陶醉(wajd)により「神の教友」と見なされていた。Cf., Sells(2000), p. 147; Ebstein, p. 584. イブン・アルファーリドに関してはHomerinの2書(1994年、2001年)が有益。前者は彼のスーフィーとしての経歴を扱い、後者は彼の詩作品の解釈を行っている。スーフィー修行の一つであるサマーウに関しては、*EAL*, q. v. Samā'(O. Wright)、中村、43頁、参照。
- (7) イブン・アラビーの詩作全体を扱って、その全貌を明らかにしたのがMcAuleyである。彼は従来より注目されてきた『熱愛の翻訳者Tarjumān al-Ashwāq』のみならず、全作品の文学的解剖を行って、イブン・アラビー詩の特徴を示した。この研究によりイブン・アラビーは『コーラン』の章句の解説詩やアラビア語アルファベットにちなむ詩、等多様なテーマ、形式で詩作を行っていたことが明らかにされた。
- (8) Sells(2000), p. 153; Scattolin, p. 27, p. 34; McAuley, pp. 218-221; Kamada, p. 19. 同様の事情はイブン・アラビーの詩解釈においても指摘できる。Cf., McAuley, pp. 3-4, p. 22.
- (9) Scattolin, pp. 27-28, p. 34; Homerin(1994), p. 11; Nicholson(1921), p. 184. Kamadaは、ナブルシーのスーフィー的注解を読めば読むほど詩そのものの理解から遠のく、と述懐する。Kamada, p. 28.
- (10) McAuley, p. 3, p. 33.
- (11) Kinberg論文がズフドの意味と定義に関する包括的な研究である。Cf., *EI*(1st. ed.), q. v. Zuhd(L. Massignon); *EI*, q. v. Taṣawwuf(W. C. Chittick); *EQ*, q. v. Asceticism(J. Baldick); *EAL*, q. v. Zuhdiyya(P. F. Kennedy); Schimmel(1982), p. 4. 井筒、176頁～179頁、参照。
- (12) 井筒、176頁。
- (13) ニコルソンはクシャイリーを引いて、禁欲主義からスーフィズムへの移行期をヒジュラ暦第2世紀

- (825年～) 末期とする。Nicholson (1907), pp. 228-231. サッラージュは、ハールと呼ばれる心的状態を、瞑想、接近、愛、恐怖、希望、憧憬、親密、静寂、観照、確信、と位置付けている。EI, q. v. Ḥāl (L. Gardet), ニコルソン (1980)、29頁、辞典、「マカーム」(矢島洋一)、「ハール」(矢島洋一)、参照。Lings(1990), p. 238.
- (14) 『閃光の書』の同箇所は英訳がある。Sarrāj(tr. Sells), pp. 197-211. ニコルソン (1980)、29頁。
- (15) Cf., Lings(1990), p. 238.
- (16) 『ルズーミーヤート』を筆頭とするマアッリーの詩作品は、盲目、魂の器という穢れた体、隠棲、という三重の牢獄に引き籠った自身を描き、厭世的気分に横溢しているが、禁欲主義とは一線を画していると思われる。Cf., Theophanov, p. 42; Nicholson(1907), p. 315; EAL, q. v. Abū al-Alā' al-Ma'arrī (Gelder).
- (17) Hamori(1990-a), p. 268.
- (18) Ibid., p. 271.
- (19) Ibid., p. 272. 最高度のズフドに達した人物を問われた時に、預言者ムハンマドが発した「墓場と衰亡を忘れず、一過性のものより永続性を望み、自身を死者の一員と見なす者」との返答に通じる思考である。Kinberg, p. 38. Cf., Hamori (1990-a), pp. 265-266; Kennedy, p. 120, p. 123.
- (20) Hamori (1990-a), pp. 272-273.
- (21) 現世での生の短さ (qiṣar al-'amal)、つまり死の希求、を禁欲主義 (ズフド) の要件とする見解もある。Cf., Kinberg, pp. 34-35. ナスィーブの回顧的基調は、Stetkevychの第2章「ナスィーブー原初の涙から精神的巡礼へ」(50頁～102頁)、参照。ハマザーニーの『マカーマート』第20話「フルワーンのマカーマ」では、悪漢アブー・ザイドが棺桶を担ぐ姿で人々を仰天させ、さらに現世の儚さを説いて金を巻き上げる話が展開し、ハリリー作品では、第11話「サーワのマカーマ」では、主人公イスカンダリーが墓地で説教するテーマが扱われている。この「マカーマ」とスーフィーの神秘階梯を表す「マカーム」の語の親近性により、「マカーマート」には説教場面が話のクライマックスとなっている。岡崎 (2005年)、67頁参照。墓場こそ現世の儚さを示す生きた教訓であり、対照的に酒場は教えに背く様を表す反教育的な場である。Cf., Hamori(1974), pp. 55-56.
- (22) EAL, q. v. Zuhdiyya (P. F. Kennedy); Hamori(1990-a), pp. 268-269.
- (23) Sperl(1989), p. 188, p.191. 訳, p.209.
- (24) Ibid., pp. 71-72.
- (25) EAL, q. v. Abū al-'Atāhiya(P. F. Kennedy); Sells(2000), p. 127, p. 134; Kennedy, p. 123; EI, q. v. Dahr(W. M. Watt).
- (26) Hamori(1990-a), pp. 265-267; Sperl(1989), p. 75, p. 82.
- (27) Sperl(1989), p. 125; Lings(1990), p. 238.
- (28) McAuley, p. 148, p. 230.
- (29) Cf., McAuley, pp. 27-28; EAL, q. v. Samā'(O. Wright). ビルゲルは全行同一の韻律を保ち、同一音で押韻させるカスィードとガザルの厳しい制約を、一神教の象徴ととらえ、そこに神秘家たちの2項対立的思考を見出す。Bürge(1994), p. 48. アンダルシアのスーフィー詩人は53行が全て「- llāhi」で押韻する詩を詠み、イブン・アラビーはultra monorhyme詩を作った。McAuley, p. 151. 詩の欠陥 (iṭā') に関しては、EI(1st ed.), q. v. Īṭā'(Moh. Ben Cheneb); McAuley, p. 141; Arberry, p. 7, pp. 46-51, 参照。
- (30) Hamori(1990-a), p. 271.「貧者の衣を纏いし王」に仏陀の姿を想起する学者もいる。Theophanov, p. 46.
- (31) loc. cit.
- (32) アブー・ル・アターヒヤは庶民の言葉使いで市井の一般人に向けて詩作したと評されている。Cf., Nicholson(1907), pp. 298-299; McAuley, p. 27; Theophanov, p. 54.

- (33) Lings(1990), p. 238. ニコルソン (1981)、33頁。
- (34) スーフィズム形成における新プラトン主義の影響、特にプロティノスらが説いた「流出論」、に関しては、Morewedge, 参照。日本語文献では、辞典、「新プラトン主義」(小林春夫)、同、「流出論」(菊地達也)、井筒、182頁～183頁、ニコルソン (1980)、12頁～16頁、参照。
- (35) Smithはラービア研究に先鞭をつけた包括的研究である。ラービアの奇蹟を含む伝記的記述は当該書第一部 (1頁～46頁) でなされている。Cf., Abrahamov, pp. 27-28; Schimmel(1982), p. 18.
- (36) ニコルソン (1981)、202頁。
- (37) Cf., Schimmel(1982), p. 16.
- (38) ニコルソン (1981)、202頁。
- (39) Lings(2004), pp. 2- 3; Ghazālī, vol. 4, Book 6, pp. 310-311. ニコルソン (1980)、8頁～9頁。Schimmel(1982), p. 18; Gloton, p. 247. Cf. Schimmel(1979), p. 136.
- (40) ハッラージュは神の本質が隠されている「被覆 labṣ」「開扉 kashf」と言う概念を生み出し、「顕現 tajallī」という観念の先鞭をつけた。EI, q. v. Tadjalli(E. Geoffroy); EI, q. v. Kashf(L. Gardet); Abrahamov, p. 27; Schimmel(1982), p. 27. ニコルソン (1981)、65頁、辞典、「タジャッリー」(松本耿郎)、参照。
- (41) ナスル、290頁。Ling(1990), p. 239; Schimmel(1982), p. 18.
- (42) イスラームにおける世俗愛に関してはGiffenの包括的な研究書がある。ギッヘンはジャーヒズに始まるアラブ人の愛をめぐる論考を紹介している。また「神の愛」の両義性、それをめぐる議論に関する研究書にAbrahamovがある。一般的なḥubbの他に、'ishq, ḥawā, が愛を示す用語として用いられ、神的愛、神秘的愛にはmahabbaの語が使われる。松本論文はこれらの用語の変遷を扱う。
- (43) ガザーリーの大書、『宗教諸学の再興』第4部第6書は「愛、切望、親密、満足の書 (Kitāb al-mahabba wa'l-shawq wa'l-uns wa'l-ridā)」と題され、神の愛の諸相が説かれている。当該書でガザーリーは愛の誘因として、①天性の志向、②両者の類似性、等7つの原因を挙げている。松本、11頁～12頁、参照。
- (44) 井筒、188頁。神的愛における目的達成の困難さから、修行者は絶えず絶望に襲われ、後述のウズラ族流の表現と通底する境地に陥り、類似の詩的表現を用いることが多い。
- (45) Ghazālī, vol. 4, Book 6, pp. 306-307. 松本、11頁～12頁、参照。
- (46) ニコルソン (1980)、80頁。
- (47) Abrahamov, pp. 13-17.
- (48) kashf概念の創出者とも見なされている。Abrahamov, pp. 27- 28. 井筒、150頁、156頁、186頁。
- (49) Schimmel(1982), p. 19; Lings(2004), pp. 10-11.
- (50) 本注 (40) 参照。Cf. Ebstein, pp. 578-581.
- (51) *Ḍr̥wān*, Muqatta'a 47, p. 105; Lings(2004), pp. 38-39; Schimmel(1982), p. 33. ニコルソン (1981)、81頁。
- (52) 盲目の父ヤコブ (ヤアクーブ) が芳香により息子ヨセフ (ユースフ) を識別した逸話を想起させる表現である。『コーラン』12章 (ヨセフの章) 94節、参照。Schimmel(1982), p. 38, p. 58, pp. 73-74.
- (53) Schimmel(1982), p. 3, p. 58.
- (54) 「愛」に関する用語は、Gloton, pp. 117-125; EAL, q. v. Love Theory(L. A. Giffen); EQ, q. v. Love and Affection(Denis Gril), 参照。松本はスーフィーにおけるイシュク、ハワー、マハッバの変遷を論じている。ガザーリーは『宗教諸学の再興』「愛の書」においてマハッバ、シャフワ、イシュクを区別せず、イシュクを前2者の強意形とする。Ghazālī, vol. 4, Book 6, p. 314. Cf., Abrahamov, pp. 32-33. 松本、12頁～13頁。本注 (42)、参照。
- (55) Lings(2004), pp. 30-31; *Ḍr̥wān*, p. 61, Muqatta'a 3.
- (56) Abrahamov, p. 29; Schimmel(1982), p. 26. ニコルソン (1981)、139頁。

- (57) 井筒、152頁。Cf., Ghazālī, pp. 296-298.
- (58) スーフィーは『コーラン』「光の章（第24章）」第35節「神は天地の光である。その光を喩えれば、ともし火のある壁龕のようである」を根拠に、神の本質を光と捉える。Cf., Abrahamov, p. 20.
- (59) アッラーの99の美称（7章180節他）に関しては、EI, q. v. al-Asmā' al-Husnā (L. Gardet), 参照。本稿4頁に引用したアブー・ル・アターヒヤ詩は神の本質の諸相を詠みあげている。
- (60) Schimmel(1982), p. 26, p. 59. 井筒、190頁。
- (61) Lings(2004), pp. 3- 4.
- (62) 病い (dā') と薬 (dawā') という押韻するアラブ人好みの思考と表現。Cf., Ebstein, p. 580.
- (63) Schimmel(1982), pp. 18-19 p. 31; Lings(1990), p. 249, p. 251; Tayib, pp. 93-104.
- (64) 警句 (hikma) に関しては、EAL, q. v., Hikma (J. S. Meisami); Tayib, pp. 90-93. Cf, EI, q.v. Shāṭh (G. Ernst).
- (65) ナスル、288頁。
- (66) ズィクルに関しては中村の専著がある。そこではガザーリーのサマー（聖唱）論が紹介されている。43頁。ニコルソン（1980）、62頁～67頁、参照。Cf., EAL, q. v. Samā' (O. Wright); Schimmel(1982), p. 17.
- (67) イブン・ジュバイル（池田監訳）『旅行記』、バグダードの記述参照。298頁～304頁。
- (68) Cf., EAL, q. v. Samā' (O. Wright). イブン・アラビーも説教 (wa'z) において『コーラン』や信頼できるハディース以外の使用を非難している。Cf., McAuley, p. 50, p. 52. またスーフィーたちの過度な熱愛を非難しているイブン・アル＝ジャウズイーの『熱愛批難 Dhamm al-Hawā'] では、ヒジャーズ派の愛の殉教詩人のテーマとならんで、女性を振り返って二度見することの是非が問われている。Cf., Leder, pp. 164-166;
- (69) Sumnūn ibn Ḥamza (al-Muhibb) (915年没) を指す。Lings(1990), p. 243; ditto(2004), pp. 21-25.
- (70) Nicholson (ed. and tr.), Ibn al-'Arabī, *Tarjumān al-Ashwāq*, pp. 40-41 (Arabic), pp. 134-135 (XLVIII). ニコルソン（1980年）、105頁、の部分訳参照。
- (71) 真珠と潜水夫のモチーフに関しては、Jacobi ((1977), p. 220, fn 7、参照。固有名詞、特に地名の連想喚起性、に関しては、Stetkevychの第3章「名前、特権的な地名、牧歌」（103頁～134頁）で詳説されている。Cf., McAuley, p. 110, p. 200; Sperl (1996), p. 73; Nicholson(1921), p. 182.
- (72) ニコルソンは『熱愛の翻訳者』をイブン・アラビーの自注ともに英訳している。当該詩の注釈は、Nicholson(1911), pp. 135-136. 自注によれば、冒頭の御者への呼びかけは「神の使者」へのそれであり、「Ḥājir」は最も近づき難いペールの意、「ハウダに乗りし乙女」は知者が抱く根本知を意味するという。
- (73) Sells(2000), p. 147; Hamori(1990-b), pp. 216-217.
- (74) Ebstein, pp. 578-581; Abrahamov, p. 29, p. 36. ニコルソン（1981）、35頁～36頁、139頁、175頁、参照。
- (75) Abrahamov, p. 29. ガザーリー『宗教諸学の再興』「愛の書」において、快樂 (ladhdha) に対する人間性の自然な性向 (mayl al-ṭab') として引用されている。Ghazālī, vol. 4, Book 6, p. 296.
- (76) ニコルソン（1980）、81頁。
- (77) Schimmel(1982), p. 27.
- (78) Nicholson (ed. tr.), *Tarjumān al-Ashwāq*, pp. 17-18 (Arabic), pp. 61-62 (VII); Sells(2000), p. 148.
- (79) カアバ神殿内の黒石への接吻の意義については、Schimmel(1979), p. 135, 参照。またメッカ巡礼が男女の出会いの機会となるのは多くの研究が明らかにしている。Cf., EAL, q. v. Ghazal (J.S. Meisami); Sells(2000), p. 155.; Seidensticker, p. 136; Hamori(1990-b), p. 204; Schimmel(1979), p. 120.
- (80) 以下の掲載詩はイブン・アラビーの「愛の宗教」、「汎神論」の表明として、ゴルドツィーヤー以来多くの研究者が言及している。Ibn 'Arabī (tr. Nicholson), p. 19. ニコルソン（1980）、107頁～108頁。Goldziher(1981), p.152; Lings(1990), p. 252; ditto(2004), pp. 62-63; McAuley, p. 1; Sells(2000),

p. 152 ; Schimmel (1982), pp. 38-39.

la-qad šāra qalbī qābilan kulla šūratin

わが心はあらゆる形を取りうる／僧の修道院、異教徒の神殿

ガゼルの牧場／巡礼者のカーバ／トーラーの法典にもコーランにも

愛こそわが奉じる教え／ラクダの向きを変えようと／唯一の信仰こそわがもの

我らはヒンドの恋人ビシュルとその妹の中に／

カイスとルブナー、マイヤとガイラーンの中に手本を持つ

- (81) カスィーダの歴史と特徴は、本注 (1) と、Gamal; Badawi、参照。
- (82) Cf. Arberry, p. 5; Sperl (1989), pp. 109-113.
- (83) E. W. Lane, *Arabic English Lexicon*, q.v. *shin-‘ayn-rā’*; Arberry, p. 2; Hamori (1974), pp. 6-10.
- (84) *EI*, q. v. Djinn (D. B. MacDonald-[H. Massé]); Schimmel (1982), pp. 11-13. 岡崎 (2006)、参照。
- (85) ハモリは沙漠から都市への生活基盤の変化は言語や表現にも影響をもたらしたと説く。Hamori (1974), p. 31, p. 37; Schoeler, pp. 275-276. 一体に古典期のアラブ詩人の分類は、前イスラーム期 (ジャーヒリーヤ期)、イスラーム期、その両期に跨る期間 (mukhadram)、近代 (muhdath)、と生存、活躍した時代別に分類される。バッシヤール (714年? ~ 783年) 以降が近代詩人とされる。ムフダスは砂漠の遊牧民 (アラブ) 以外の異人種で、都市への新移住者が多く、主に宮廷を中心とする社会で活躍した。
- (86) Schoeler, p. 277; Hamori (1974), p. 39, fn. 12.
- (87) バディーウに関しては、Schoeler, p. 285、岡崎 (1992年)、参照。
- (88) バッシヤール詩の特質は、Schoeler, pp. 278-280; Vadet, *Livre III, chapitre V* (Baššār b. Burd, un poète de transition), pp. 159-193, 岡崎 (1992年)、が分析している。
- (89) ガザルに関しては、*EAL*, q. v. Ghazal (J. S. Meisami); *EI*, q. v. Ghazal (R. Blachère)、参照。ナスィーブとガザルの関係は、Jacobiの2論文 (1985)、(1992)、参照。
- (90) ウマル詩の特質と分析は、Jacobi (1985); ditto (1992); Seidensticker, 各論文参照。
- (91) *Dirwān*, pp. 101-102; Arberry, pp. 40-43.
- (92) Jacobi (1992), p. 114. 本稿、注 (90) 参照。モンゴメリーとマトックはウマル恋愛詩のこのような特徴を肯定しながらも、死をテーマとする詩では形而上学的な思考が芽生えていると、ウマルの隠された一面を指摘する。Montgomery and Mattock.
- (93) ウズリー派恋愛詩の概要は、*EAL*, q. v. ‘Udhri poetry (R. Jacobi); Sells (2000), p. 127 ; Vadet, *Livre III, Chapitre VIII* (Deux héros de roman chez Abūl Faraj, Ġamīl et Maġnūn); Leder, pp. 258-281, 参照。また代表的な悲劇のカップルとしてマジュヌーンとライラーの他に、ジャミールとブサイナ、カイス・ブヌ・ザリーフとルブナー、ウルワ・ブヌ・ヒザームとアフラー、らが挙げられる。Bürge (1979), p. 93.
- (94) 正気を失って彷徨し、草花や木々、岩山にも恋人の面影を見出して呼びかける様は、また神との合一を願うスーフィーの姿と重なる。Hamori (1990-b), p. 206-207 ; *EAL*, q. v. Courtly love (J. S. Meisami); *ibid.*, q. v. ‘Udhri poetry (R. Jacobi); Sells (2000), p. 127.
- (95) Hamori (1990-b), p. 206.
- (96) *Dirwān*, p. 43; Hamori (1974), p. 42.
- (97) Hamori (1990-b), p. 207 ; *EAL*, q. v. Majnūn (Hamori).
- (98) Hamori (1990-b), p. 206. 禁欲主義詩の代表者であるアブー・ル・アターヒヤは、禁欲に没頭する以前の恋愛詩人時代に、以下のような詩を詠んでいた。そこには既に禁欲主義に通じる厭世観が吐露されている。Hamori (1990-b), p. 215 ; Theophanov, pp. 41-42.

おお輩よ、恋により我が身は死す／経帷子を疾く備えよ
 熱情にうつつをぬかすとして責めるなかれ／かのひとの声を求めん
 ウトバを思つて滂沱の涙／命を奪うものに恋焦がれ
 涙を流す犠牲者、いずこにありや

- また、ウマルは、『ジャミールよ、襲撃のジハードに加われ』と責めるが、恋の戦い（ジハード）以外に望むものなし。二人で交わす言葉のすべてが甘いが、戦いのさ中で斃れた者は皆殉教者なり」とイスラームの影響を多大に受けた詩を詠んでいる。Hamori(1974), pp. 45-46.
- (99) Lings(2004), pp. 8-9; Schimmel(1982), p. 25. 病い (dā') に罹るのも、それを癒す薬 (dawā') も、ともに恋人（神）であるとする、押韻したアラブ詩の定型表現の援用。Cf., Ebstein, p. 580.
- (100) *Drwān*, p. 39; Hamori(1974), p. 43.
- (101) 契約、誓約に関しては、*EI*, q. v. 'Ahd(J. Schacht); *ibid.*, q. v. Mithāk(C. E. Bosworth); *EQ*, q. v. Covenant(G. Böwering); Sells(2000), p. 133, 参照。『コーラン』ではミーサークは25回、アフドゥは29回用いられており、後者は旧・新約聖書 (al-'ahd al-'atīq; al-'ahd al-jadīd) を表すのにも使われる。
- (102) 『コーラン』7章172節、同20章115節の、神と人（アダム）との誕生以前の契約 ('ahd) は、またムハンマドの超歴史的存在観と結び付き、預言者崇拜の基礎となっている。Cf., Schimmel(1982), pp. 43-44, p. 71; Bürgel(1994), p. 54.
- (103) Bonebakker, pp. 388-411; Hamori(1990-b), pp. 206-216.
- (104) Schimmel(1982), p. 24; Sells(2000), p. 149.
- (105) *Drwān*, Cairo ed. pp. 95-97; ed. Scattolin, pp. 173-176. 訳・注釈は、Sperl(1996), pp. 70-74, pp. 106-110; L'Hopital, pp. 321-331.
- (106) L'Hopital, p. 320, fn. 4. この作品にはバディーウ（新奇体）の特徴である、ジナース（6、10、12、14、16、17、24、33）、ティバーク（2、6、7、9、11、12、24）、パラレリズム（2、11、13、28）が各行に豊富に詠みこまれている。また巡礼 (hajj) をテーマとすることにより、恋心の変化が、すなわち巡礼の行程、ひいてはスーフィーの修行階梯 (maqām) と重なり、9行目のカーバに辿り着いた巡礼者が上げる「おん前に (labbayka)」の一語が、恋人への求愛の声、すなわち、僕たるスーフィーの神への呼び掛け表現となる。Sperl(1996), p. 69; Sells(1996), p. 14
- (107) イブン・アルファーリド詩をめぐる論争は、Homerin(1994), pp. 55-75.
- (108) 東風 (ṣabā) の一語はアラブ詩の伝統を強く喚起させる。Stetkevych, pp. 125-134; Sperl(1996), p. 72. Cf. Sells(1996), p. 64.
- (109) 神秘詩と恋愛詩、酒讃詩の相関関係は、Hamori(1974), p. 37, p. 77. 参照。アラブ詩における酒賛詩の研究は、*EI*, q. v. Khamriyya(Benscheikh); *EAL*, q. v. Khamriyya(Schoeler), を参照。専著としてはHarbとKennedyがある。前者は酒賛詩の歴史の概説であり、後者はアブー・ヌワースに焦点を当てた研究書である。ṭarabに関する指摘は、Sells(2000), p. 148. 語根S-K-Rは「酩酊sukr」と「死の苦しみsakra」の両意に通じる事実も、この二つのジャンルを結び付ける。Hamori(1974), p. 56.
- (110) 新ジャンルの出現は、Schoeler, pp. 276-286, 参照。
- (111) Cf., Khulūṣī, p. 498; Hamori(1974), p. 37. 思想や哲学を詩で表現する嚆矢はシーア派やハワーリジュ派の論争、宣教行為に見出せる。ハワーリジュ派の詩表現に関しては黒田の研究がある。Cf., Hamori(1974), pp. 34-35, p. 37, fn. 11. またイブン・マリークの『千行詩al-alfiyya』が代表するように、暗記を助ける手段として詩が利用されるようになった。この教訓詩ジャンル (urjūza) に関しては、*EAL*, q. v. Didactic literature(G. J. Van Gelder); Khulūṣī, 参照。さらにアラブ随一の詩人とされるムタナッビーの詩が、神秘主義詩の詩法、語彙を用いて難解だとの非難を浴びた。Cf., McAuley, p. 26.

- (112) Harb, pp. 219-220.
- (113) Kennedy, p. 87, fn 10.
- (114) Harb, pp. 220-221; Kennedy, pp. 15-17. セルズはアルカマ詩を引いて、ジャーヒリーヤ期の酒讃詩の象徴的機能を指摘する。Sells(1996), pp. 67-68.
- (115) ムハンマドのお抱え詩人であるハッサーン・ブヌ・サービトが、ムハンマド賞讃詩において酒誉めの詩句を読み込んでいるのがこの経緯を示している。Badawī, p. 148. Cf, Kennedy, p. 11, p. 17; *EI*, q. v. Khamr (J. Sadan); *EI*, q. v. Khamriyya (J. E. Bencheikh); Hamori(1974), p. 51. 酒は主にキリスト教徒の僧院や異教徒の営む酒屋で調達されていた。
- (116) Jacobi(1992), p.119; Kennedy, p. 26; Harb, p. 225.
- (117) Harb, pp. 226-227 ; Kennedy, pp. 4-10; Hamori(1974), pp. 31-38.
- (118) *EAL*, q. v. Khamriyya (Schoeler).
- (119) Bürgel(1994), p. 47; Sells(2000), p. 148; *EI*, q. v. Ṭarab (J. Lambert). スーフィー間の文通において「私は神の愛という杯で飲んで酩酊してしまっている」と書き送ったとされている。シンメル, 59頁。
- (120) Kennedy, p. 87, p. 94, pp. 202-207. スーフィーは自己消滅(ファナー)を果たし、神との合一を遂げたあと、その状態に静止すること(パカー、ワクファ)を望むが、それは長く続くものではなく、いつかは覚醒する。ニコルソン(1980)、151頁、158頁、168頁、同(1981)、45頁～46頁、58頁、100頁、井筒、200頁、206頁、207頁。この陶酔後の頭痛はまさに二日酔いと同一の生理現象であり、精神状態でもある。
- (121) Kennedy, p. 98; Hamori(1974), p. 47. 同様の相関関係は恋愛詩と神秘主義詩においても指摘できる。McAuley, p. 23.
- (122) 本注(51)参照。酩酊し歓喜に満たされる高揚感、神と一体化した時に味わえる境地に通じる。やがて愛されるもの、すなわち神、酒、すなわち神秘知(ma'rifa)の図式ができあがった。McAuley, p. 213, p. 215.
- (123) *Drwān*, Cairo ed. pp. 82-84; ed. Scattolin, pp. 158-161. 訳・注は、Arberry, pp. 126-133; L'Hopital, pp. 218-243; Lings(2004), pp. 68-75; Nicholson(1921), pp. 184-188. ナスル、292頁。
- (124) Schimmel(1982), p. 43. 酒讃詩の体裁を取った神秘主義者たちの詩は、ガザルと同様に、解説や注釈が無ければその真意は理解できない。Cf., Sells(1996), p. 68. 初句は神と人(アダム)間の原初の契約を暗示する。Kamada, p. 23, 本注(101)、参照。
- (125) L'Hopital, p. 219, fn 4; Harb, p. 231; Kennedy, p. 66, p. 216; Kamada, pp. 28-29.
- (126) このようなスーフィー詩の象徴表現理解は、注釈者間で一致していない。Cf, Arberry, pp. 127-128; Harb, pp. 233-234; Nicholson(1921), pp. 184-185; Lings(2004), pp. 98-99; L'Hopital, pp. 218-221.
- (127) イブン・アルファーリド詩がカスィーダの伝統に沿っていることは、Nicholson(1921), p. 168, p. 175; Sells(1996), p. 68、参照。
- (128) シンメルは、9世紀にはスーフィーは潜在的な危険分子とみなされ、そのため、象徴的言語を発展させた、と論じる。63頁。ハッラージュの拷問死に至る原因は諸家が論じているが、簡潔にはニコルソン(1981年)、74頁～77頁、井筒、207頁～209頁。またイブン・アラビーの思想の糾弾に関しては、東長、204頁～227頁、参照。
- (129) 本注(83)参照。ニコルソン(1980)、5頁、参照。
- (130) 「沈黙の雄弁(lisān al-hāl)」、シンメル、58頁。ニコルソン(1981)、145頁。Cf., Bürgel(1994), p. 63.
- (131) Schimmel(1982), p. 16. 本注(64)、ナスル、286頁、288頁、参照。
- (132) ビルゲルは「ルーミーは言葉の欠陥を熟知するとともに、詩がいかに雄弁な媒体であるかも弁えていた」と説く。Bürgel(1994), p. 45. 完全人間の原型として「ムハンマドの光」に関してはAbrahamov, p. 20; Hillenbrand, p. 256. シンメル、66頁、80頁、ニコルソン(1981)、136頁。『コーラン』『光

- の章」35節、「神は天地の光である。その光を喩えれば、ともし火のある壁龕のようである」に基づく。
- (133) McAuley, p. 45; Ebstein, pp. 581-583. シンメル、63頁。
- (134) イスラーム勃興後、統治上の必要性や宗教行事での使用から生み出されたアラビア語散文は、行政・外交文書、説教等の用途で用いられたことから、何より内容面での正確性が要件とされた。それに反し、「最良の詩は最大の虚言である (Ahsanu sh-shi'ri akhdhabuhu)」との名高い格言が示すように、詩はフィクショナルなものとの認識が一般的であった。この韻文と散文の認識の相違が、ハッラージュやイブン・アラビーが韻文と散文を使い分けた一因であろう。理論的著作は散文で、自己の霊的経験を表現するのは詩形式が相応しい。Cf., Schimmel(1982), p. 13; Bachmann(2000), p. 503; McAuley, pp. 197, p. 218; Lings(1990), pp. 250-251.
- (135) Schimmel(1982), pp. 13-14.
- (136) わが国を代表する詩人でフランス文学者(明治大学教授)の安藤元雄が第10回「ミルバド詩祭」に参加した様子を寄稿している。1990年1月17日『朝日新聞』夕刊。
- (137) エジプトのノーベル文学賞受賞者のナギーブ・マフフーズは、しばしば作中にイブン・アルファールィド詩を朗唱する人物を描く。Homerin(1994), pp. 94-96. Cf, Lings(1990), p. 256, p. 260.