

ペルシア詩に見る「共感覚 Hiss-āmīzi」の諸相——ジャラールッディーン・モハンマド・バルヒー・ルーミー Jalāl al-Dīn Muḥammad Balkhī Rūmī（一二七三年没）の詩作を読み解くための一つの視点

藤井守男

はじめに

西暦一〇世紀以降に本格化するペルシア語による詩作の過程には、詩人の想像力によって、視覚、聴覚、嗅覚、味覚、触覚の五感が、本来の感覚の働きの枠を超えて自在に組み合わせられた独特な表現が見出せる。西暦千年頃に執筆された長大な民族叙事詩『王書 *Shāhnāme*』の詩句、

二本の足かせから我を解き放ち　まずはホスロウにこの件を告げよ

この言葉で汝の謎は解かれ　その耳に明るき声 *rawshan awāz* が届く¹

にある「明るき声」という表現も、この種の言葉の組み合わせによって生みだされた隠喩的表現とされる。イランの現代詩の分野で、「視覚」の対象の花が「聴覚」の対象となる「叫び」と結びつけられた「葦の叫び」という表現が物議をかもしたことは記憶に新しい²。

本来の働きからすると矛盾するかのような「感覚の組み合わせ

わせ」によって生み出される詩的表現に関連して、ペルシア詩研究の古典的名著とされる『ペルシア詩における詩的イメージ』（シャファイイー・キャドキャニーが一九七一年に上梓）の中で、文学上の「*synesthesia*（共感覚）」のペルシア語訳として「*hiss-āmīzi*（詩文中に見られる、五感の一つを他の感覚に関係づける表現）」というペルシア語の新たな術語が提案されている³。

この研究書は、その副題「ペルシア詩の詩的イメージの発展とイスラーム・イランにおける修辞理論の変遷に関わる批判的研究」が示すように、イスラーム世界の伝統的修辞学 *Balaghah* と現代世界の文学理論とを批判的に融合させつつ、西暦一二世紀までのペルシア詩の個々の詩的イメージの構造を論じたものである。著者は、本書の一節で、五感覚のなかでも視覚機能をもつ重要な役割に注目し、「視覚」に関わる色彩表現を軸に、聖典クルアーンから、アラブ詩、ペルシア詩の色彩に係る表現上の構造の特徴と変遷を記述する中で、西暦一一世紀（ヘジラ歴五世紀）頃までの、自然を投影したペルシア詩の色彩に関わる特徴的な表現が、徐々に、可視的事物の感覚的次元を超えて拡大し、観念化、抽象化、さらに、思想・思惟などの文化的要素の表象表現として発展する経緯を述べている⁴。一三世紀

半ばに登場する中世イラン最大の神秘家、ジャラールッディーン・モハンマド・バルヒー・ルーミー（以下、一般的慣習に従い「ルーミー」とする）の詩作には、彼の思惟が詩として昇華する過程で無意識の内に生まれた「共感覚」的な表現域が、精神界の揺らぎの濃淡の中で拡張されている姿を読み取ることができ⁵。ここで注意すべきは、一見、隠喩的表現としての相貌をもつ「共感覚」的表現が、いわば、詩作に現れる「比喩」自体が生成される過程を映し出している点であろう。「共感覚」的表現の考察は、ペルシア詩に特徴を与える多様な詩的「比喩」表現が生まれる表現の場自体への参内を可能にするものであり得る。それは神秘家が発する言葉の表現上の矛盾を説明する一つの手掛かりを提供するものである。

小論は、「共感覚」的な表現のイスラーム文化上の淵源に係る議論の枠組みに触れたうえで、文学上の「共感覚」的要素の視点から、後世のイスラーム世界の詩人、思想家に計り知れない影響を与え続けているルーミーの詩作の源泉に迫ろうという試みである。

一. イスラーム文化と「共感覚」との接点をめぐって

イスラーム文化と「共感覚」との接点に関わる例として、イスラームの根幹であるクルアーンの句が挙げられる。クルアーンの中に、五感の内之二つが、それぞれの本来の働きとしては矛盾するかのよう⁶に組み合わせられた表現があり、クルアーン注釈を通してその表現上の妥当性が議論されてきたことが

報告されている。例として、「ナフル（蜜蜂）」章、第一二二句（井筒訳では第一二三句）に関する二つの邦訳を挙げてみる。

「神はある街を譬えにひきたもうた。そこは平穩無事で、食糧はいたるところから豊かにはいつてきた。ところが、神の恩恵にたいして恩知らずの態度をとったので、その悪事の報いとして、神はそこに飢餓と恐怖とを、衣を着せるように味わせた。」
（『コーラン』中央公論社、責任編集 藤本勝次）

「またアッラーが喩（たとえ）をお引きになった。ある邑（まち）があつた。なんの心配もなく、何不足なく、ありあまるほどの物資がいたるところから集まって来るのだった。ところが、これほどのアッラーのお恵に忘恩の態度をとりおつたので、アッラーはこれに飢餓と恐怖の衣を（すつぽり被せて）、人々のした（悪）事の報いを味わせ給うた。」
（岩波文庫版『コーラン』井筒俊彦訳より）

井筒訳には、神が不信仰な民に対して「（飢餓と恐怖の）衣を（彼らに）味わせた *adhāga-hā Allāhu libāsa al-ju'i wa al-khaufi*」という、クルアーンのアラビア語原文の構造が、より明確に浮かび上がっていることがわかる。ここでの問題の所在は、「触覚」に関わる「衣」に、「味覚」に関わる「味わう」という表現の組み合わせが、通常の感覚の働きに基づく表現としては矛盾しているかのような印象を与えるという点である。すぐれたクルアーン注釈として、古来、確たる典拠とされているザマフシャリー *Jar Allāh Mahmūd b. Umar al-Zamaksharī*（一一一四年

没)の『啓示の真理を開示するもの *al-Kashshaf 'an haqqi q al-tanzil*』はこの句の隠喩に関して、飢餓と恐怖を味わうことは現実でありえる喩であり、人を覆う衣は、何かを「包み込む」隠喩としての意味をもつ、と注釈している⁶。この句の「触覚」に続く「味覚」の組み合わせの解釈をめぐっては、総じて、この「共感覚」的な組み合わせに積極的な意味合いを見出す解釈は報告されていないが⁷、「共感覚」の問題が聖典にもその関わりを示す例として興味深い。

聖典クルアーンの一部にも見出される「共感覚」の主題は、人間の感覚に関する神学的な理解の道筋の中で、より明確で具体的な議論の対象となっていた。ギリシャ哲学の影響下、神の唯一性を徹底させるためクルアーンを神の永遠性から切り離し、クルアーンの被造性を説き、人間の側の行為の選択権を主張するなど、啓示的事象の解釈に理性を持ち込む合理的傾向を示したムウタズィラ派神学に対する反動として、合理的なクルアーン解釈への理解を残しながら、クルアーンを神の言葉としてまとめ、神の全能性を重視する立場をとったアシュアリー派神学(及び、マートリーデー派神学)の洞察には、図らずも、「共感覚」の問題が顕在しているといえる。この点に関する正統派のアシュアリー派の「感覚」に関する教義論的見解を知るため、ここでは、ハナフィー派の聖法学者で神学上はマートリーデー派に属すナジュムッデーイン・アブー・ハフス・ナサフィー *Najm al-Dīn Abū haf al-Nasafī al-Mātūrī* (一一四一／二年没)が執筆した『信条』 *al-'Aqā'id al-Nasafīya* に関して、一四世紀後半、タフターザーニー *Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī* (一二八九

／九〇年没)が独自の解釈を展開した『ナサフィーの「信条」注釈 *Sharh al-'Aqā'id al-Nasafīya*』における「感覚」に関する注釈に注目する。タフターザーニーが『ナサフィーの「信条」注釈』の中で展開する教義論において、正統派のアシュアリー派、およびマートリーデー派の神学上の考え方の典型を知ることができると考える⁸。

注釈では、まず、創造に対する知識の原因には、健全なる感覚、正しき伝承、理性、の三つがあるとした上で、これに対する疑義にこたえる教義論が展開されている。

ここでは、「感覚」について、ナサフィーの本文にそつて、以下のように釈義がなされている。(「」内は、『ナサフィーの信条』の本文を示す。)ここで注目すべきは、本文自体の内容というより、本文に注釈を加えながら展開されるタフターザーニーの説く内容である。

「諸感覚 *hawās* は」すなわち、感覚 *hassa* の複数形、感覚機能の意味。

「五つある。」その存在の必然性を決定する理性の意味である。哲学者たちがその存在を主張する内的感覚 *hawās al-bā'ina* についていえば、イスラームの原理に応じた証明は不十分である。

タフターザーニーは、この前段の部分で、神的世界に関わる事象に関して、徹底して詳細にまで記述する哲学者の方法に否定的であった初期の神学者の意見を紹介する際に「共通感覚 *hiss musharak*」などの内的感覚を挙げている。ここで正統派

によつて否定されている、哲学者の説く五つの内的感覚とは、「共通感覚」、「事物形象の保持力 *musawwara*」、「直観的推察力 *wahn*」、「形象統合力（想像力 *mutakhayyala*）」、「記憶力 *hafiza*」の五つである。⁹

アシュアリー派神学で認められるとされる、いわゆる、五感については、「外的感覚」として以下のように注釈が付される。

「すなわち、聴覚」は、耳の聴道に広がる神経に付与された機能であり、音質を構成する空気と聴道を結び付けることにより音が知覚される。その意味は、神——至高であられる——が、そのようにして、人間の内面に知覚を創造されたということ。

「さらに視覚」は、脳内で相互に結びついてから双方に分かれ、二つの目に向かう、二つの窪みの神経に付与された機能である。この機能を通じて、光の輝き、事物の色彩、形、嵩（かさ）、動き、ものの美醜その他を知覚される。至高なる神は、神の下僕（被造物）がこの機能を使う度に人間の内面にこれを創造なさる。「さらに嗅覚」は、前頭部に突き出ている、動物の乳首に似た、二つの盛りあがった突起に付与された機能で、香りの質を決める空気と鼻孔とを結び付けることにより、香りが知覚される。「さらに味覚」は、舌の器官に広がる神経に付与された機能で、口の中で味わわれるものと共にある唾液と混ざりあい、それが神経に到達することにより味わいが知覚される。「さらに触覚である。」これ（触覚）は、体全体に広げられた機能であり、これによつて、熱、寒さ、湿気、乾きが知覚される。何かに触れたり、接触する際に、そのようにして知覚される。

「そして、これらのそれぞれの感覚によつて」すなわち、五

つの感覚は、「知らされる。」すなわち、知識を与えられる、「そのおのおのが定められた世界に対応して」すなわち、個々の感覚（の対応）。この意味するところは、神——至高なるお方に栄光あれ——は、これらの感覚をそれぞれに特定される事物の知覚のために創造された、すなわち、聴覚は音のために、味わわれるもののためには味覚、香りのために嗅覚、というように。他の感覚によつて知覚されるものが、それぞれの感覚を通して知覚されることはない。他の感覚によつて知覚されることが許されるか（可能か）、あるいは、可能でないかについては、異なる見解があるが、正しい見解は、これが可能であるとするものである。何故ならば、それは至高なる神の創造によるものであるからであり、神の創造による諸感覚に影響をおよぼすものなどないのである。したがつて、例えば、神が、視覚に対応した感覚に続いて音の知覚を創造することは不可能なことではないのである。¹⁰

「外的感覚」に関わる注釈の最後の部分で、ある感覚が「他の感覚によつて知覚されること」という点については、神の全能を背景として「可能である」としている。ここでいう正統派神学の教義論が、文学上の「共感覚」の議論に直接関わることはあり得ないが、正統派神学の考え方では、「外的感覚」の相互が交代する可能性は神の全能を背景として否定されないといいことは確認できる。これは「共感覚」の神学的土台ともいえる考え方である。合理的なムウタズイラ派神学の立場からは導き出されない結論であろう。

冒頭でも指摘したように、ペルシア詩の世界、とりわけ、ルーミーの詩作に見出せる「共感覚」的表現は、可視的・感覚的次元の枠組みを破砕し、観念化と抽象化に関わる思惟の領域にまで拡大した。これは、アシュアリー派がみとめることができなかった「内的感覚」が、哲学的思惟の世界の文学的表現としてペルシア語の知的伝統に組み込まれたことに他ならない。一二世紀後半にイブン・スリーナー Ibn Sīnā (一〇三七年没) の哲学的伝統を継承しつつ、ギリシャ哲学の哲学的命題と神秘主義的内的経験との結合を試みたシハーブッディーン・ヤフヤー・スフラワルディー Shihāb al-Dīn Yahyā Suhrawardī (一一九一年没) が、五つの「外的感覚」と五つの「内的感覚」(一〇感覚)の比喩を用いて、能動知性と人間の合体をペルシア語で著した象的物語の題名『赤い知性 *Aql-i-Surkh*』¹¹にも、そうした隠喩表現の変遷の反映を読みとることは可能であろう。

二. ルーミーの詩作に見る「共感覚」と「感覚の統合」の問題

神の全能によって生み出され、「神の慣習」の中で天命の實現によって運行する世界観を受け入れるアシュアリー派神学の教義の展開を背景として、詩的経験と世界存在の波動を感知する感性から表出する想像力は、詩人の「共感覚」的表現の可能性を押し広げた。ペルシア詩におけるそうした表現の典型はルーミーの詩作に見出せる。

ルーミーの代表的詩作品には、ルーミーが霊的存在として心酔したスーフイー、シャムセ・タブリーズが姿を消して以降、

彼への思慕と熱情が詩として奔出した膨大な抒情詩群(『シャムセ・タブリーズ詩集』現在でも真作を土台とする校訂の決定版はないため総句数は明言できないとされる)と、後に、一二五八(九)年以降の精神的静謐の中で口述筆記された精神的叙事詩集『マズナヴィー』(約二五〇〇句)がある。

「共感覚」的表現がルーミーの詩作の中にもつ意味は、通常の語句連想の枠を超える、いわば、一種の「異化作用」の機能を通じて、ルーミーの複雑に波動する内面の世界を、より如実に「感じさせる」ことにある。前に触れたように、こうした表現世界は、「聴覚に視覚を付与し、視覚に聴覚を授ける」神の全能への信頼をその背景としてもつことを前提に読み解くことが求められる。

『シャムセ・タブリーズ詩集』の例(フルーザーンファル版の巻数と句番号を付す)¹²

もう十分にも十分の境地　そこで私は息をすることやめた

あとは恋人(神)が語るだろう　耳に眼(視覚)を与える恋人
が

(vol.II.605)

われは鏡　鏡のわれは　言葉の徒にあらす

耳があなたの目となれば　わが境地が見えるというもの

(vol.I.38)

甘い調へ *tarāna-hā-yi shīrīn*

金色の言い繕い *bahāna-hā-yi zarīn* ㄝ

麗しき 美貌の月の家に導かれ

(vol.I.63)

蒼穹の嗚咽から生まれるは

黄金の微笑み Khanda-yi mudhahab を湛える 百の庭園

(vol.I.297)

知恵の言葉は 彼(神)の神秘の熱情の中で 耳となる

彼の神秘には 別の通訳者がいるのであるから

(vol.I.384)

また、『マスナヴィー』(以下、Nicholson 版の巻数と句番を付す¹³)にも、これらに類した表現がある。

(だが) 彼(その薪運びは)の方は 心の内面を読み取つてい

た

彼の耳は 神の前のろうそくから 光を得ていたのだから

(vol.IV.694)

知るがよい 肉体から解き放たれば

耳と鼻は 眼になり得ると

かの甘美なる言葉の王(神秘家バスターミーとされる)が語つ

たことは 正しい

神秘家は 髪の毛一本一本が そのまま眼となると

(vol.IV.2400-2401)

アシユアリー派の神学教義でも触れたように、アシユアリー派はアリストテレス派の哲学者が説く「内的感覚」に否定的な認識を持つていたが、一方で、アシユアリー派に近い立場とされるルーミーは、特にシャムセ・タブリーズとの出会いによる新たな精神世界への没入以降は、そうした神学教義による呪縛から解放されていたと考えられる。ルーミーにあつては、神秘道の修養の過程で「外的五感」への拘泥は消滅し、外的・内的五感とは、それぞれの感覚の枠を超え、「感覚の統合(調和)」に向かう。通常感覚の超越へと意識が純化し、真なる實在の直観的把握を通じて得られる新たな生の自覚の過程で、「感覚の統合」の境地が見えてくる。そこでは、可視的感覚界の感覚の超越が説かれている。

五つの感覚(訳註…ここでは個々の内的知覚力を内的五感と喚

んでいる)は

互いに 結びついている

五感それぞれは 唯一なる根源から 生まれるもの

知覚力は 他の知覚力の力となる

個々の力が 他を充溢させる

眼で見ることが 話す力を増し

話すことが 眼に 神を見通す力を与え

神の姿の洞察こそが それぞれの感覚を目覚めさせ

神秘的感性と 内的感覚は 親密な友となる

(vol.II.3236-3239)

さらに、「神秘家が不可視界を透視する光によって輝きだす」

と題した個所で

一つの感覚が広がる中で 物質の束縛の枷を取り払うと
他の感覚も すべて変容する

一つの感覚が非感覚世界を経験すると

不可視界が すべて感覚に 現れる

一頭の羊が群れを離れ 小川を飛び越そうとすれば

それを追って 次から次に 群れが動き出す

己の感覚の羊を 感覚界から追いやれ

神の「緑の牧草萌えたたせ」[087:4]の牧草地で草を食め

かの地で その感覚が 不可視界のヒヤシンスと黄水仙を食み

真理の庭園に参内するのだ

そうなれば 感覚は それぞれが他の感覚の使者

物質界の感覚は すべて 天国へと誘う

物質界を超えた諸感覚は 汝の感覚に神秘を語る

言葉もなく 真理もなく 比喻もない 沈黙の言葉で

(vol.II.3240-3246)

聞け この葦笛が いかにかに語るか

幾多の別離を 嘆くそのことばを

で始まる、『マスナヴィー』冒頭の一八句（「葦笛の調べ」）は、
人間存在の本源的始原への回帰を語っており、『マスナヴィー』
全体の主題を象徴する重要な句である。この一八句の中の

わが神秘は 呷吟とともにあるのに
目と耳には 深奥の神秘にいたる光がない

の意味に関して、一七世紀インド（ムガル朝インド）の
マスナヴィー注釈書 *Mukashifāt-i-Razawī* (Muhammad Riza Lahorī -
一六七三年頃没——著) で、*ḥuṣṣ* という「目」と「耳」の間に
等位接続詞を入れる意味 (*chashm u gūlosh* 「目と耳」) に対して、
「耳」を直前の「目」にそのまま結び付け「耳という目 *gūlosh-
i-chashm*」とする読解——耳の目には 深奥にいたる光がない
——の妥当性が説かれている。この場合、同句は、より普遍化
した「耳には神秘を見る目がない」の意味となる点が報告され
ている¹⁴。

これに関連して言えば、『マスナヴィー』には、

耳が通れば 目が変わる

さもなくば (神の) 言葉は耳の中で絡み合う

(II.865)

という句がある点からも、こうした「共感覚」的解釈は『マ
スナヴィー』の本質的理解にある程度妥当性がある点が指摘で
きる。この解釈に対しては、一八世紀インドのワリー・ムハン
マド・アクバラバーディー *Wāli Muḥammad Akbarābādī* が、
自身の『マスナヴィー』注釈書 (*Makhzan al-Asrār*) で、そのよ
うな理解を可能にするような意味の美を感じ取る動作の持ち
主はまれにしかいない、として否定的な見方を示している¹⁵。

ルーミーの「共感覚」的な表現を通常の固定化した文学的比喩表現としてとらえることがルーミーの詩的世界の理解に必ずしも繋がらない点を理解するため、ここで、ルーミーの弟子筋でルーミーの生前の事績を、ルーミーにまつわる逸話を中心に記述した『神秘家たちの美德 *Manaqib al-Arifin*』の中から一つの事例を挙げる。本書は、筆者のアフラーキー(一三六〇年没)が一三一八年から執筆を開始したとされ、ルーミーとその一族の側から試みられた「伝記」であるため、こうしたテキスト特有の誇張した記述ぶりが指摘されているが、ルーミーの詩の言葉が生み出される背景を知る上では不可欠な文献である。

聖なる代理者のスルターン(ルーミー二代目の後継者フサームッディーンへの尊称)、フサームル・ハック・ワッディーン——神よ、彼の堅固なる神秘で我らを清め賜え——は述べた。

ある日、我らの導師(ルーミーのこと)——神よ、彼の精妙なる身を清め賜え——が我らの家を訪れ、蒸し風呂部屋に一人で入ったきり十日の間、全く食事をとらぬまま戸も閉じ、窓穴を覆うように、さらに、バグダーデー用紙を数束用意するよう命じた。神から授かる神秘の意味について、アラビア語とペルシア語で導師が語り始め、私はそれを書きとめた。私は大きな声で、書きとめたものを一枚一枚読み上げてから脇に置いた。それが終わると、導師は、かまどに火をつけるよう命じ、百枚ほどであろうかという紙の束を、一枚づつ挿んではかまどに放り込んで言った、「見よ、すべてのものは最後にはアッラーのみもとに帰りゆく。」「クルアーン 042:53」火が炎をあげ、紙が燃えると、導師は笑みをうかべて言った、あの言葉は、隠され

た世界からやつてきたもの、再び、不可視なる世界へと戻っていくのだ。チャラビー(フサームッディーンのこと)は彼に向かって言った、神の御恵として、あの紙を隠しておこうとしたのですが、導師は声をあげて言った、いや、それはあつてはならぬ行為。誰にも触れられたことがない神秘の世界は、現世の領域の善良なる者たちの耳にはふさわしくない。神に選ばれし選良の靈魂にこそ、この言葉を聞き取る能力が備えられているのだ。あの書きとられた言葉はそうした選良たちの糧食となるのだ。¹⁶

誇張に満ちた逸話ではあるが、ここで示唆されているのは、ルーミーの発する詩句が霊的世界と通底する言葉であることであろう。「共感覚」的な表現が生まれる世界は、感覚的世界の矛盾をろ過して表出する。ルーミーの雅号「沈黙 *Khamush* (Khamush)」が示す通り、可視的世界の沈黙はルーミーの言語的実体を支えるものである。

三. ルーミーに見る思惟と詩的形象

ペルシア詩における「共感覚」に関連して、ルーミーの詩行が単なる言葉の奇異な組み合わせの工夫から生み出されていない点を理解するため、さらに、ルーミーの言葉の背景にあるもの、すなわち、彼の思惟の軌跡に言及する必要がある。全能なる絶対者から恵まれた存在そのものを感得する鋭敏な直観と狂気ともとれる陶酔への沈潜がもたらす詩的体験が言葉

となつて奔流する世界がルーミーの文学の根底にある。絶対者の生み出す存在の諸相はルーミーを通じてようやくその実相を示す。単なる言葉の遊戯は深い情念の経験を通して生み出されるルーミーの詩行とは無縁である。

『神秘家たちの美德』にある以下の逸話の中に、彼の思惟と詩作との関係を知る上での貴重なヒントがあるように思われる。誇張された物語として再構成されているが、逸話全体が醸し出す雰囲気は、ルーミーの詩が生まれる生々しい瞬間、表現衝動の深層を伝えていると考えられる。

同様に、尊敬さるべき、栄光ある友、喜ばしき聖域（メッカ）の近親者たち——神よ彼らの記憶に栄光を与えたまえ——は述べた。時の王女、世界の淑女、スルターン（君主）の妻ゴルジー・ハートウーン（注釈・グルジアの王女の娘でキリスト教徒。アフラーキーは本書での記述では、王女と娘を混同している）——彼女に神の憐れみを——は、モウラーナー（ルーミーの敬称）の一族の純正な支持者、親密な弟子であり、絶えず、ルーミーへの熱い思いにその身を焦がしていた。たまたま、彼女はカイサリー（地名）に行くことにしたが、スルターンには、抜kindでた人物で、確かな見識の持ち主であった彼女がそばにいないわけにはいかなかった。だが、彼女は、かのお方（ルーミー）との別離の劫火の重荷に耐えられえなかった。当時、肖像画と姿かたちの描写で第二のマーニー（訳注・マニ教の始祖のマニは熟達の絵描きとする伝承があった）と呼ばれた画家がいた。その画家は、自らの描く技量について、マーニーさえも面目を失うであろうと豪語していた。彼はアイヌッドウレイエ・ルー

ミー（ルーム出身の意味）と呼ばれていた。ゴルジー・ハートウーンは、画家を厚遇した上で、ルーミーの顔を紙の上に、この上なく美しく描くように命じたのだった、その絵が彼女の旅の伴侶となるように。

そこで、アイヌッドウレは、信頼できるものたち数名とわれらの師（ルーミー）の許に向き、この件を伝えた。画家は、頭を下げたまま、ルーミーから離れて立っていたが、彼が話をしようとする前に、我らが師が言葉を発した、「もしそれができるなら結構です」と。素描用のマフザニー紙を取り出したアイヌッドウレは筆を取り、彼（ルーミー）の方を向いた。我らが師はすでに立ち上がっていた。画家は彼に一度視線をおくり、その顔を描き始めた。紙の上には、究極の優美さでその姿が描かれた。二度目に彼（ルーミー）を見ると、最初に見た姿とは別のものであった。別の紙に別の素描を行った。素描が終わつてみると再び違う姿であった。結局のところ、二〇枚の紙に様々な姿を描いたが、何度繰り返して見ても別の姿の絵画を見ることになった。画家は困惑し、叫び声をあげて気を失い、絵筆を折った。無力の様子で蹲り祈りささげるばかりであった。その時、我らが師が、この抒情詩を歌い始めたのだった。

ああ 色もなく、微もなき わが身よ

わが姿を このわが身が

いかに見ることができよう

汝は語る 神秘を わが内に 持ち込めよと

このわが内の 内なる我は いずこに在るといふのか

わが靈魂の 静穏なるときは いつのこと

動きつつある 静止の姿こそ われなり
 わが大海は 己自身の内にこそ 沈めり
 岸边なき 驚嘆の海こそ わが姿

このようにして、アイヌッドウレは泣きながら部屋を後にし、一方で、絵が描かれた紙はゴルジー・ハートウーンの許に届られた。彼女は絵をすべて荷物箱に入れて、旅であれ自宅であれ、身から離さず保持していた。かのお方（ルーミー）への熱情が彼女を覆い尽くすとき、かのお方は、すぐさま、その姿を見せ、彼女は平安を得るのであった¹⁷。

不可視界の生々しい内的体験を通じて、ルーミーは、この世界が刻々として変容する姿を感じ取る。定まることなく瞬間ごとに新たな世界が生まれ、そして消滅し、再生する。こうした世界存在の実相を感得する過程で、「動きつつある 静止の姿こそ」のような逆説表現が生まれる。「共感覚」的な矛盾する比喩的表現と同様な位相で、ルーミーの思惟は、世界の矛盾する二項対立を克服する存在論的思惟へと発展する。この逸話で紹介されている詩は『シャムセ・タブリーズ詩集』に所収されているが、これと同じ思惟の向かう道筋は『マスマヴィー』にも様々な形で現れている。

この言葉（単語）と音なるものは 思惟から浮かびたつ

汝は知るか 思惟の海 bahi-i-andisha のいづくにあるや

言葉の波 nauji-i-sakum を優美と見るや

その海は高貴なもの知ろう

知によつて 思惟の波が起こり
 言葉と音で 思惟は その姿を現す
 言葉から形が生まれ
 波は再び 海へといざなわれる

形は 形なき姿から 出現し
 「まことに我々はアッラーのもの。我々はやがてアッラーのお傍に還らせていただける身」[Q2:156]へと戻る
 預言者は言葉を残した 現世は一時のものと
 我らの思考は 至高なるお方から 大気にはなたれる矢に似る
 空気のなかに いかにも留まろうや 矢は神へと戻る
 現世は 瞬間ごとに 新たなものとなっている
 我らは 新たな姿になっていることに気づかず そのままの姿
 でいると思ひ込み

(vol.I.1137-114)

さらに、

刻々と 新たな形 shatitaw 新たな美が生まれる
 新たに生まれる形と美に 倦怠は失せる

(vol.IV.3264)

本稿では主として「共感覚」的な要素に絞ってルーミーの詩作を考察したが、感覚に関わるルーミーの言葉に限定された議論とはいえず、彼の思惟そのものの広大な世界への視座なくして

はその本質に迫ることは困難であろう。

四 おわりに

以上、ここで見たペルシア詩にみる「共感覚」的な比喩表現は、中世期にはルーミーの詩作中にその詩的世界との豊饒な結び付きの諸相を見出すことが可能である点を述べた。

一方で、「共感覚」にかかわる詩的表現としては、ここで二人の詩人の名を外すことができない。

一人は、ムガール朝最大のペルシア語詩人ミールザー・アブドゥル・カーデイル・ベーデイル（一七二〇年没）で、ペルシア詩の代表的詩形「インド・スタイル」の詩人として知られる。今一人は、現代イランのソフラーブ・セペフリー（一九八〇年没）である。

ベーデイルの「インド・スタイル」での詩作は、まさに「共感覚」表現と呼ぶべき比喩表現が多用されている。彼の詩は、インド亜大陸ばかりか、中央アジアのペルシア語詩人への深い影響が知られている。形而上学的な主題なども含めて自然界を独自の比喩で表現する境地は、他者を圧倒している感がある。特にベーデイルについては、「インド亜大陸のペルシア語文学の展開」¹⁸としてこの詩人にも若干触れているが、ベーデイルの詩作に見る「共感覚」的比喩表現の淵源にここで見たルーミーの詩的世界からの連想があったかどうかについては明確ではない。

セペフリーの特異な比喩表現はイランの現代詩の圧巻とい

えるもので、イランにおけるペルシア詩研究が本格化する中で「共感覚 *hiss-amitzi*」的比喩表現の典型として分析の対象になっていたのは、とりわけ、この詩人の詩行であった。本稿では考察の対象としなかったこうした詩人たちの詩作の「比喩」についても、「喩」が詩として生成される過程に注目することが必要な点は言うまでもない。

本稿では感覚に関わる「共感覚」的な側面を中心に論じたが、「感覚」も含めた多様な要素を包含した「喩」はルーミーの詩的世界の一つの特徴といえるものであろう¹⁹。特に、神秘的境地のただ中で詠まれたとされる『シャムセ・タブリーズ詩集』には、「選ばれしお方（預言者ムハンマド）の御光が嘆きの柱を撫でる」(vol. V:213)、「知性は愛の掌から阿片を飲み」(vol. IV:193)の類いの人間の五感に関わる擬人法的な比喩表現が敷き詰められている感がある。五感に関連した隠喩的な表現という点では、『マスナヴィー』の第一巻を瞥見しただけでも、「心の口」(1994)、「信仰の匂い」(2882)、「髪の毛一本づつ、これに耳をかたむけよ」(2595)といった表現が見出させるが、抽象と具象がそのまま結び付いた「知性の海」(1109)、「抑圧の牧場」(1705)、「精神の大海」(755)、「精神の茂みの猥雑」(2219)、「意味なき茨」(2922)などの表現はルーミーの真骨頂であろう。いずれの「喩」も独自の宗教意識の深遠と無意識の境涯に踏み込んだルーミーの詩的経験の深層から浮かび上がったものである点が理解されなくてはならない。

- 1 *Shāhnamā-yi Firdawst, bar asās-i chāp-e Moskow* (サヌタノ版), ed. by Sard Hamidiyān, Tihān, 1994, vol.IX., v.925,926.
- 2 Shafrī-yi Kadkani, M.R., *Musiqī-yi Shi'r*, 1994 (4th ed.), Tihān, nuzdah-chil-uyak.
- 3 idem, *Šuwar-i Khivāl dar Shi'r-i Fārsī*, 1987 (3rd ed.), Tihān, 271-2.
- 4 *ibid.*, 273-285.
- 5 idem, *Ghaziyāt-i Shams-i Tabriz*, vol.I., 2008, Tihān, 92-100.
- 6 Zamakhsharī, *al-Kashshaf 'an haqā'iq al-tanzīf*, Vol.II., Beirut, 2003, 613-614. なお、クルブーンのテクストは *The QUR'AN, English Translation and Parallel Arabic Text*, by M.A.S. Abdel Haleem, Oxford University Press, 2010 を参照した。
- 7 *Ghaziyāt-i Shams-i Tabriz*, vol.I., 93-94.
- 8 Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī, *Sharh al-'Aqā'id al-Nasafīya*, al-Qāhira, 1988, 16-17. 小論では、フニョブリー派とワーナーリー派の神学教義上の差異には触れず、議論を進める上で、双方をともに「正統派」として枠組みの中で考察の対象とした。
- 9 哲学者の説く「内的感覚」については必ずしも参照。Ibn Sīnā, *Tabrī'yāt (Dānīsh-nāma-yi 'Alā'ī)*, 2004 (2nd ed.), ed. by Sayyid Muḥammad Mishkāt, Hamadān, 95-97.; Parwīz Morewedge, *The Metaphisica of Avicenna (Ibn Sīnā)*, New York, 2001, 253-254, 321-322. なお、Rasā'il Ikhwān al-Safā, vol.III., Beirut, 2008, 410-418. 詩的想像力と内的感覚については J.Landau, Nasīr al-Dīn Tūsī and Poetic Imagination in the Arabic and Persian Philosophical Tradition, *Metaphor and Imagery in Persian Poetry*, ed. by 'Alī Asghar Seyed-Gohrab, Boston, 2012, 15-65 を参照。
- 10 *Sharh al-'Aqā'id al-Nasafīya*, 16-17.
- 11 Pūrāmādiriyān, Taqī, *Sharh wa Ta'wīl-i Dastān-hā-yi Rumī-yi Suhrawardī*, Tihān, 2011, 225-288. 『赤い知性』で比喩的に描かれているのは、物質界・感覚的世界から脱却することで能動知性との合体を通じて、人間が精神界の始原へと帰還する道筋の表象に他ならない。そこでは、外的感覚は人間の自我の感覚的世界と事物の形象の世界への入り口とされる。次の段階で感覚界の形象的世界は内的感覚に委ねられ、個々の事物はそれぞれの潜在能力に応じて物質性を削ぎおとし、知性のもとにもたらされるが、物質性から完全に脱却した形象を認識することができない内的感覚は知性に仕える存在となるとされる。感覚的形象の認識に関わる内的感覚は知性に向う一方で、人間を感覚的形象に係づける外的感覚は、この内的感覚に仕える身となる過程が比喩的に描かれる。
- 12 *Kulliyāt-i Shams (Drwān-i Kabrī)*, ed. by Furuzānfar, B., 1999, 4th ed., vol.I-X.
- 13 *THE MATHNAWI of JĀLĀU'DDĪN RUMI*, ed. by R.A.Nicholson, vol.I., II-vol.III., VI, 1985, vol.-V., VI, 1971 (repr. of E. F. J. Gibb Memorial Series).
- 14 *Šuwar-i Khivāl dar Shi'r-i Fārsī*, 286-287.
- 15 Walī Muḥammad Akbarābādī, *Sharh-i Mathnawī-yi Ma'nawī mawṣūf bi Makhzan al-Asrār*, vol.I., 2007 (2nd ed.), Tihān, 10-11.
- 16 Shams al-Dīn Aflākī, *Manāqib al-'Arīfīn*, ed. by Tahsīn Yazjī, vol.I., Tihān, 1996 (3rd ed.), 556-557.
- 17 *ibid.*, 425-426. 上の逸話も含めて、「世界が刻々と定まる」となる「変容する」とする世界観を提示した。ムルシア語の神秘主義詩人として、ルーミー以前には、フアリード・デューン・アッターール *Fardal-Dīn 'Attār* (一二二九年没) がいる。特に、アッターールの詩作中の『神秘の書 *Asrar-nāme*』の中にあった世界観の反映が読み取れる点が指摘されている。Furuzānfar, *Sharh-i Mathnawī-yi Sharīf jūz-i*

diwān az dafṭar-i awwāl, 8th edition, Tīhrān, 1996, 441.

- 18 「インド亜大陸のペルシア語文学の展開…いわゆる「インド・スタイル *Sabk-i Hindī*」派として」(平成17年度～19年度科学研究費補助金…基盤研究 (A) 研究報告書…研究代表者 水野善文) 平成二十年三月、15-26。イラン側からのビーデイル (ビーデル) に関する研究としては *Shafī'i-yi Kādkānī*, M.R. *Shā'ir-i Āmā-hā*, Tīhrān, 1987/8 があ^る。

- 19 井筒俊彦のいう「形象的体験の次元における新たな形象的陶酔の言語的反映」は、ルーミーの詩作品のこうした傾向を言い表したものである。『ルーミー語録』イスラーム古典叢書 (ルーミー著、井筒俊彦訳) 岩波書店、一九七八年、四二〇頁。