

ペルシア語神秘主義文学にみるマラクト

——求道者の自己探求の旅を辿る

佐々木あや乃

はじめに

ペルシア語文化圏で名高い古典詩人の代表格、詩聖ハーフェズ (Khājah Ḥāfiz-i Shīrāzī, Shams al-Dīn Muḥammad ibn Muḥammad, d.1390 頃) の抒情詩の注解に筆者が挑み始めてから久しい。毎回ハーフェズの紡ぐ珠玉の言葉に満ちた宝石箱を開けるのが楽しみな一方で、その表現の深遠さや複雑さに大いに悩みもする。

数ヶ月前に注解を試みたハーフェズの14作品目の抒情詩で、詩人が自身の靈魂を「聖なる花園の鳥 (Tāyer-e golshan-e qods)」と喩えた表現に出会った¹。興味を惹かれ調べたところ、ハーフェズより1世紀ほど前、神秘主義詩の頂点を極めたルーミー (Rūmī/Mawlawī/Mawlānā, Jalāl al-Dīn Muḥammad Balkhī, d.1273) 作とされる抒情詩にこれと同義と思われる「天界の園の鳥 (Morgh-e bāgh-e malakūt)」という表現があることを知った。字義通りには、この句は「マラクトの園の鳥」という意味を表す。「マラクトの園」とはいったい何処なのか。本論攷では、イスラーム哲学やペルシア文学全般へ視野を広げ、「マラクト」について考察していく。

1. ルーミーの抒情詩にみる「マラクトの園の鳥」

まず、出発点となるルーミーの抒情詩を拙訳にて紹介する。

1. 昼に常に思いを馳せ、夜に言葉にするのは

なぜわが心の状態に気づかぬのか、ということ²

2. 私は何処から来たのか、私が来たのは何のためだったのか

どこへ去くのだろう？ あなたは私の故郷を示してはくれぬ

1 [佐々木あや乃、2020:185-204.]

2 [Mawlānā; Shafī'ī Kadkanī 1387/2008:1368.]

rūzhā fekr-e man īnast-o hamē shab sokhanam/
kē cherā ghāfel az aḥvāl-e del-ē khīsh(o)tanam

を開句とするラマル韻律 (fā'elāton/fa'elāton/fa'elāton/fa'alon) の抒情詩。

なお、本抒情詩はルーミーの『シャムス・タブリーズ抒情詩集 (*Ghazaliyāt-e Shams-e Tabriz*)』の古い写本には見当たらないものの、一般にはルーミー作として広く人口に膾炙している。



3. 謎は解けぬまま、何のためにかのお方は私をお創りになったのか
私を創ったかのお方の目的は何だったのか
4. 確かなのは、天界に属する魂が
聖なる樂園を探し求め、そこに留まり暮らそうとしていること
5. 私はマラクートの園の鳥、この地上界のものではない
しばしの間、私の身体で籠が作られたにすぎぬ
6. おお、楽しきかな、私は愛しき人の許へ飛び
その上空で羽ばたく
7. わが歌声をその耳に聞くのは誰か？
わが口に言葉を置くのは誰か？
8. わが目の中にいて、この目から外を見つめるのは誰か？
どんな魂か教えてはくれぬのか？ 魂にとって私はただのシャツ
9. 神よ、実際に故郷への道を示してくださらない限り
私は一瞬たりとも安らぐことはできない
10. 神よ、あなたと結ばれる葡萄酒を味わわせておくれ、久遠の牢獄の扉を
酔った果ての叫び声で壊すために
11. 私は自ら去るためにすすんでここに来たのではない
私をここに連れてきたお方が私を故郷に連れていく
12. 私が自ら詩を語るなどと思うことなかれ
正気で覚醒している限り、私が話すことなどない
13. シャムス・タブリーズよ、もし顔を見せてくれるなら
神に誓って、この肉体という枠をぶち壊そう

かのゴーギャンの絵画のテーマ「我々はどこから来たのか、我々は何者か、我々はどこへ行くのか」に代表されるこの問いは、誰でも一度は考えてみたことがあるだろう。日本で最も親しまれているハイヤームの『^{ルバイヤート}四行詩集』にも数多く詠われる永遠のテーマである。本抒情詩はこの問いから始まる³。

2行目の「あなた」は神をさす。「なぜ我々に故郷を、帰るべき処を示してはくれぬのか」と神をなじるような表現である。

3行目では、その神を3人称で表し、読者とルーミーが一体となって共に疑問を呈するかのよう⁴に語っていく。

続く第4行では、^{ア-リフ}神智家の抱く、一種の二元論——元来、魂は肉体とは別物という考え——が展開される。地上への降下により囚われ身動きのできない状態にあるものの、自らの起源を^マ^ア^リ^フ^ア神秘的直観知に見出し、自分の本来の故郷へ戻ろうとする神的で聖なる側面が、人間の内には隠れていると信じる^{ア-リフ}神智家の考え方が反映されている。そして、物質界という暗い牢獄から解放され自由になるためには、自分の立ち位置を識り、救われ

3 ルーミーは自らの『精神的マナヴィー (Mathnawī-ye ma'nawī)』の冒頭「葦の嘆き」と呼ばれる18行で、靈魂を葦に喩え、還るべき場所は葦原と詠っている。よって、シャフィーイー・キャドキャニーは、この抒情詩がルーミー作であることに疑義を表明している。[Mowlānā Jalāl al-Dīn Muḥammad Balkhī; Moqaddame, gozīnesh-o tafsīr-e Shafī'ī Kadkanī, Moḥammad-rezā 1387/2008:1368-1369.]

る努力をする必要がある。神智家が目指すのは、この世という枷からの靈魂の解放と、神秘的直観知という光への回帰である。こうしたイスラーム神秘主義の基本的概念を「靈魂の容器として肉体がある」と簡潔に述べているのが第5行である。靈魂を鳥に喩え、読者に「籠の中の鳥」を連想させつつ、自分の靈魂は自由に羽ばたくことができないという不自由で窮屈な様子を告白している。

逆に、自由に羽ばたき愛しい人の許へ飛んでいけるなら、どれほど心躍るか語るのが、6行目である。7、8行目の問いは、ルーミーには答えの出ている問いである。詩を語り何かを見るのはルーミー自身ではなく、別の誰か／何かがルーミーに言葉を与え、ルーミーの口を借りてことばが生まれ出で、別の誰か／何かがルーミーの目から物事を見つめている、とルーミー自身が考えているという告白である。つまり、前行の通り、ルーミーの身体は容器にすぎず、靈魂は別の誰か／何かなのである。「シャツ」とは、ここでは「たいして価値のないもの」と解釈できよう。

9、10行目は、創造主たる神への懇願である。9行目に「息 (dam)」という語が「呼吸する (dam zadan)」「一瞬 (yek dam)」と反復して使われているためであろうか、聖典『クルアーン』の「それでわれ (=神) が、かれ (=人間) を形作り、それに靈魂を吹き込んだならば、あなた方 (=天使たち) は伏して彼 (=人間) に跪拝しなさい」⁴ という有名な句が自然と思ひ起こされる。土で作った肉体という形骸に息を吹き込んで靈魂を注入したのは神、故郷から降下させたのも神。であれば、連れ帰ってくれるのも神であるはず、という正当な主張である。導師の導きに従い、内面探求の修行道の階梯を経て、そして勉強によって身につける知識ではなく神秘的直観知により真理に到達し神に辿り着くことができるとするイスラーム神秘主義の目指すところが、まさにこの「故郷に戻る」ことなのである。

続く第10行も同様に、「自分の意志でこの世界に来たわけではないのだから、自分では故郷へ戻ることはできない。連れてきた以上故郷へ連れ戻してくれて当然」と主張する。

11行目は、6、7行目と同様の主旨を読者へ呼びかける。加えて、自分が正気で覚醒している時には言葉が口をついて出てくることはない、と告白する。つまり、陶酔の境地や眠っている状態でなければ、言葉がルーミーの口をついて出ることはないのである。

最終12行目で、ルーミーに言葉を吹き込み、ルーミーの口を借りて語る存在——シャムス・タブリーズ——が明かされる。井筒俊彦が「この人との出逢いこそ、ルーミーの実存を根底から震撼させる大事件」⁵ と呼ぶ、ルーミーの人生を大転換させた托鉢僧かつ神智家である。ルーミーの抒情詩集が『シャムス・タブリーズ抒情詩集』と命名されていることからわかるように、シャムスに靈感を吹き込まれたかのような、内面からほとばしるルーミーの抒情詩のことばは、情熱と音楽的な美しさに満ち溢れている。

この抒情詩に一貫して流れる強いメッセージは、「鳥は故郷に帰りたがっている」すなわち「靈魂は故郷へ戻ることを切望している」ということである。神の御前が故郷と想像はできるものの、「天界、不可視界、抽象界、精神世界、天使の棲む世界」⁶ を語義的に意味

4 『クルアーン』38(サード)章72節。

5 [ルーミー、1977:439.]

6 *Farhang-e Mo'in, Farhang-e 'Amid.*

する「マラクート」という、今この靈魂(=鳥)がいる世界との違いは何であろうか。

フランスの哲学者・東洋学者でイランのイスラーム思想に関する優れた研究書や翻訳を手がけたアンリ・コルバン (Corbin, Henry) によると、イスラーム神秘主義では、感覚的に把握不可能な世界である知性界、祖型の世界、質料界／感覚界(我々の生きるこの世界)を、順にジャバルート (Jabarūt)⁷、マラクート (Malakūt)⁸、ムルク (Mulk)⁹ という用語で示す¹⁰。知性界に存在するものには形姿も質料もない。質料界／感覚界に存在するものは、形姿も質料もある。しかし例えば、我々が眠っている間に見る夢の世界で我々が目にするものには、形姿はあっても質料はない。この夢の世界に相当するのがマラクート／祖型の世界という中間界である。

マラクートは非常に広大で、そこでは知性界のいかなるものもそれ自身の意味に即した形姿となって現れ、また感覚界に在るものは何でも、形姿をもたない概念・行動・思想・願いですら、意味に即した形姿となって現れる¹¹。預言者の身に起きた不可思議な出来事や超感覚的事象の現れとしての奇跡、超感覚的行動もマラクートで起こる。マラクートでは精神的経験が主要な役割を担う。感覚力によってではなく、能動的想像力すなわち活発にはたらく想像力 (Takhayyul-i fa'āl) による認識がなされる。

マラクートについては、イスラーム神秘主義と哲学を融合させることに成功した、イランの高名な哲学者スフラワルディー (Shihāb al-Dīn Yaḥyā Suhrawardī, d.1191) の象徴物語に詳しい叙述がある。よって、スフラワルディーの象徴物語を読むことで、マラクートをさらに詳細に見ていくこととしたい。

2. スフラワルディーの描くマラクート¹²

2.1. スフラワルディーの哲学と「流出論」

スフラワルディー以前は、イスラーム哲学とイスラーム神秘主義には、宗教上の問題の理解と真実への到達をめぐる見解の相違があった。宗教的事象や形而上学的問題を識るために哲学者が知性に拠った一方、神智家や求道者は心すなわち神に対する愛によって真実に到達しようと考えた。

イスラーム世界において、この哲学とイスラーム神秘主義思想を融合させたのが、スフラワルディーである。彼は、宗教的真実を識るためには、哲学も神秘的直観知も必要と考

7 純粹な天使的諸知性のいる世界。

8 靈魂のいる中間界。

9 感覚で捉えられる、人間のいるこの現象界。

10 [Corbin, Henry 1998.]

11 例えば、敵意は蛇、嫉妬は火、貪欲さは犬の姿で現れる可能性がある。善意や善を願う心は、水や樹木、草地、ミルクや蜜の川として現れる可能性がある。[Pūrnamdāriyān 1394/2015:248-250.]

12 本章は、以下の論文訳の一部を要約、加筆修正しながら引用した。
タギー・プールナムダーリヤーン著、佐々木あや乃訳 2019年「スフラワルディーの象徴物語「深紅の知性 ('Aql-i surkh)」、『慶應義塾大学言語文化研究所紀要』第50号、1-19頁。

えた。いずれか一方だけでは迷いの原因になりうると判断したのである。哲学に精通した神智家であれば、まず宇宙の構造と創造、哲学的・宗教的な神秘的直観知^{マア}についての哲学的真実を識った後、イスラーム神秘主義の階梯を歩むことによってそれらが正しいという認識に至ると考えたのである。

彼の哲学は、プラトン、ヘルメス、ムスリム逍遙学派¹³、古代イランの哲学、イスラーム神秘主義から成り、それを一つの秩序にまとめ上げた驚異的哲学である。『クルアーン』に見られる「神は自らを全ての光の源たる光と称する」という句と古代イランの哲学を踏まえ、この世に存在するものを光から順に段階を経て数え、自らの哲学でどのように一から多が生じるのかを「全ての光の源たる光」から生まれ出る光という照明を用いて説明したことにより、スフラワルディーは「照明学派の師」と称される¹⁴。

スフラワルディーは、イスラーム神秘主義の階梯を歩むことによって得られる哲学的直観知とは、最終的には預言者的直観知(概念的知識や勉学によって得られる知識ではない神智)であると考えていた。精神的階梯を経た結果、哲学者は、ムスリム逍遙学派では第十知性¹⁵／能動知性、イスラームではジャブラーイール／聖霊と称される智天使を通して、哲学によって既得した事柄を聞き、自らの哲学思想が正しいと確信するに至る。

スフラワルディーの象徴物語の主題は、哲学者や神智家と啓示の天使／聖霊／大天使ジャブラーイール¹⁶との邂逅というイスラーム神秘主義的経験、精神的経験である。この啓示の天使／聖霊／ジャブラーイールは、ムスリム逍遙学派では第十知性／能動知性である。スフラワルディーの象徴物語「深紅の知性」での第十知性／能動知性／智天使と「わたし」との邂逅こそが、祖型の世界／第八天／何処でもない場所(Nā-kojā-ābād)¹⁷とも称されるマラクートでの出来事である。

それでは、スフラワルディーの象徴物語「深紅の知性」の中で、マラクートがどのような場所として描出されているのか、見ていくこととしよう。

2.2. 「深紅の知性」にみるマラクート

「深紅の知性」は、鷹である「わたし」が、深紅の髭、深紅の顔の若き老翁に出会い、現世の構造と人間の構造について問答を重ねていく象徴物語である。これは精神的邂逅で

13 逍遙学派とは、古代ギリシアの哲学者アリストテレスの教説に従うものをさす。アリストテレスの著作の大半はアラビア語に翻訳され、イスラーム哲学の発展に非常に大きな影響を与えた。ムスリム逍遙学派は「流出論」を説いたが、この理論はアリストテレス以外の思想に発する(プールナムダーリヤーン 2019:6)。

14 [Ibid., 2.]

15 ムスリム逍遙学派の「流出論」とは、「万物は“一者”から段階的に流出する」という考え方である。神からまず第一知性が発出し、その第一知性からは別の三者、すなわち①神についての思惟(=第二知性)、②神の側から創造が必然となること(=第一靈魂)、③創造物が創造されない可能性(=第一天)が流出する。同様に、第二知性からは第三知性、第二靈魂、第二天の三者が流出する。このようにして第九知性からは、第十知性、第九靈魂、第九天の三者が流出する。この第十知性からは、第十一知性や第十靈魂、第十天ではなく、人間の靈魂、形姿と質量が流出する。[Ibid., 7.]

16 神からの啓示を人間に伝える天使。

17 慣用的に用いられる英訳は The Country of Nowhere.

あり、神、存在、世界の流出論や宇宙の構造に関する求道者と老翁との哲学的問答でもある。この深紅の髭、深紅の顔の若き老翁は第十知性である。束縛から解き放たれていない鷹(=わたし)が、深紅の髭、深紅の顔¹⁸の若い老翁(=第十知性)と問答するこの場所こそが中間界、すなわちマラクートである。

象徴物語「深紅の知性」は、「わたし」に友人が質問し、対話の扉が開かれるところから始まる。

「鳥たちは互いの言葉がわかるのですか？」

わたしは答えました。「はい、理解し合っています。」

友人が言いました。「あなたにどうしてわかるのですか？」

わたしは言いました。「真実に形姿を与えるお方(=神)は、わたしの存在を現そうと望まれた時、わたしを鷹の姿で創造されました。わたしが居た故郷には他の鷹たちもいました。わたしたちは互いに語り合い、互いを理解し合っていました。」

物語の主人公たる「わたし」は、しばらくするとマラクートから降下し、質料／形姿の世界へとやって来る。そして罫にかかった鳥のように、身体という型枠に捕らわれてしまう。そこで、友人は「わたし」に「今どうしてこの階梯に到達したのですか？」と尋ねる。以下がその答えの部分である。

「ある時、宿命と運命の狩人たちが天命の罫を仕掛け、意志の麦粒をそこに撒きました。このようにして彼らはわたしを捕らえたのです。それからわたしは、我々の巣があった土地とは別の土地へと連れ去られました。そこで彼らはわたしの目を縫い合わせて閉ざし、四本の異なる紐¹⁹で縛り、それから十人の監視者²⁰にわたしを見張るよう命じました。そのうち5名は外界に背を向けてわたしの方を、他の5名はわたしに背を向けて外界の方を見ていました。こうしてわたしは自分の巣も、わたしの土地についても、わたしがそれまで識っていたありとあらゆることを忘れしました。ずっと前からこのようだったのだと思うようになったのです。」²¹

この2カ所の引用部分から、次の3点が確認できる。

- ①「わたし」は、最初は鷹の形姿で創造された。
 - ②「わたし」が鷹の形姿をしていた故郷は、今現在「わたし」が居る中間界ではない。
 - ③その故郷には他の鳥たちもいて、互いの言葉を理解し合っていた。
- ①と②は、本論攷の冒頭で紹介したルーミーの抒情詩で故郷に帰ることを切に願う鳥と

18 ここで「深紅」と訳出した色味は crimson(紫がかった濃い赤)で、これは日の出や日の入りの際の色に由来する。米国ハーバード大学のスクールカラーでもある。

19 火、気、水、土の四要素をさす。この順に上から、第一天である月の下に位置していると考えられていた。

20 哲学書や古い医学書で、感覚界を理解すると考えられていた5つの外的感覚(視覚、聴覚、嗅覚、味覚、触覚)と5つの内的感覚(共通感覚、表象力／保持的想像力、想像力／思考力を含む構成的想像力、評価力、記憶力)をさす。

21 [Pūrṇāmdāriyān 1390/2011:67.]

も一致する。

そして、物語全体を読み通すと次の3点が導き出される。

①人間の靈魂(精神)は人間の身体(型枠)以前に創造された。

②形姿や質料のない靈魂は、元来、知性界にいた。

③その後、靈魂はマラクートで鳥の姿として現れた。そこでは、鳥たちは口を動かさずして互いの言葉を理解し合っていた。

宿命と運命の狩人たちは捕らえた鷹の両眼を塞ぎ、鷹が何も見たり理解したりできないようにする。しばらく時をおいてから徐々に鷹の目を開けていくと、鷹はさまざまな不可思議なものを目にし始め、やがて完全に目が開けられると、鷹はあるがままの形姿の質料界／感覚界を見て、それと認識するようになる²²。

これは、靈魂が身体に属していく過程を表している。生まれた直後の子供は何も理解・認識しなくとも、成長とともに子供は自らの置かれた状況を理解・認識するようになる。自分は元来この世に属していた者ではなく、別の世界からこの世に来たにすぎず、ここでは捕らえられた^{よそもの}異者の身であると気づくのである。そして気づいた以上は、もとの世界に戻りたいと思うようになるのである。

上記の引用部分の続きを要約しておこう。ある日鷹は、十人の監視者の見張りが疎かになっていることに気づく。その機会を逃すまいと、まだ完全に手足が自由にはなっていないため、縄と足を引きずりながら鷹は草原へと逃げる²³。

十人の監視者とは、哲学書や古い医学書において感覚界を理解するとされていた5つの外的感覚と5つの内的感覚をさす。これらの感覚が、我々の靈魂をこの世に執着させ、元来いた故郷を思い出さなくなってしまうのである。身体という枠に精神が閉じ込められてしまったのである。「見張りが疎かになる」とは、ここでは感覚が働かなくなることをさす。厳しい修行に身を置き、社会との関係を断ち、物質界への心の執着を断ちきって、自分の故郷と神だけを思う時、感覚は働かなくなる。心がありとあらゆる帰属を断ち、神以外への想念がなくなり、心の中で神の名を唱えるのみとなった状態が、「ファナー (fanā', 消融) である。鷹として描かれている求道者の「わたし」は、このファナーの境地に達したがゆえにマラクート (=草原) へと向かい、深紅の髭、深紅の顔の若き老翁 = 智天使と邂逅する。

鷹である「わたし」は、老翁にどこから来たのかと問う。若き老翁は「カーフの山の向こうから。そこが私の住処。あなたの巣もそこにあったのだが、そのことをあなたは忘れてしまっている」と答える。さらに続けて老翁は、「束縛から解き放たれた時、あなたはそこへ行くことになる。何故ならそこから連れてこられたのだから。そして存在するものはすべて、結局は最初の姿に戻される」と語る。ここまでに「カーフの山の向こう」こそ

22 おそらく当時の鷹匠の鷹の育成方法やしつけも、この引用部分に見られるような表現と無関係ではないと考えられる。

23 「縄と足を引きずりつつ草原へ向かう (bā band langān rūy sū-ye šahrā nehādām)」という表現は実に象徴的である。「縄と足を引きずりつつ」は、まだ完全にすべての感覚が神に向くほどまでには心が澄み切らないさまを表現する。平坦で沙漠のような土地を表すことも多いため、通常は荒野と訳出されることの多い šahrā は、ペルシア文学では時に「緑地で花や草の多い場所」を示すこともある。本論攷冒頭で紹介したハーフェズの「聖なる花園」も同じ意図で使われていると考えられる。スフラワルディーは šahrā と bostān (庭園、花園) をほぼ同義語と見做して中間界の象徴とし、shahr (町) を感覚界の象徴として用いている。(Pūrnamdāriyān 1390/2011:240.)

が、鷹である「わたし」の元来いた場所、故郷であることが読み取れる。

「カーフの山」は、クルアーンやイスラーム文化の解釈では、ゾロアスター教の「ハルボルズ」という山に似た、宇宙を取り巻く伝説の山である。古代より、天は九天と火・気の二層から成る十一層で構成されると考えられていた²⁴。よって「カーフの山の向こう」は、最高天である第九天のさらに上を指す。そこはまぎれもなく、形姿も質料もない、靈魂と天使の居場所である知性界／不可視界である。そして、マラクートは、知性界と質料界との境界である第九天の凹面にあると考えられている。

老翁は、「11の山々から成るカーフの山の間にはトゥーバーの木があり、聖者であれば誰しも楽園に入る時にその木を目にする。その木の頂きがスィームルグの住処である」とも語る。さらに、「スィームルグは初光であり、神が最初に創造した第一知性であり、ここから知性や他の天使たちが流出する最初の存在」と説く。また、トゥーバーの木は第四天に位置する太陽であり、太陽から発せられる光は世界中に拡散するという。マラクートのトゥーバーの木は、知性界では光の源に、質料界では太陽となる。

さらに、「わたし」の「スィームルグは1羽のスィームルグなのか」という問いに、老翁は「スィームルグは絶えずトゥーバーの木から飛来し、次々と新しいスィームルグが到来する」と答える。スィームルグに喩えられた初光としての第一知性は、間断なく生まれ出ており、あまりに速いスピードで絶えず新たに生まれるため、その境目は我々には見えないのである²⁵。

スィームルグというキャラクターは、ペルシア文学では民族英雄叙事詩『王書』に靈鳥として登場することで有名である²⁶が、ペルシア語神秘主義文学の重要な柱の一つ²⁷を担うアッタール (*Farīd al-Dīn Muḥammad 'Attār al-Nīshābūrī*, 1145?-1221) に、スィームルグが登場する傑作がある。イスラーム神秘主義の内面探究の修行道の階梯を鳥の帝王スィームルグに会いに行く鳥たちの旅の物語として描いた『鳥の言葉 (*Manṭiq al-Ṭayr*)』である。

そこで、次章ではこのアッタールの『鳥の言葉』を紐解き、ペルシア語神秘主義文学の中で、スィームルグの住処であるマラクートがどのように描出されているのか見ていきたい。

3. ペルシア語神秘主義文学にみるマラクート

3.1. アッタールに影響を与えたマラクートへの旅物語

アッタールの『鳥の言葉』には偉大なる先人2人の影響が強く見られることが、先行研

24 天は層をなし、地球に近いところから順に、火・気の層、第一天:月、第二天:水星、第三天:金星、第四天:太陽、第五天:火星、第六天:木星、第七天:土星、第八天:恒星(十二宮)、第九天:最高天と考えられていた。

25 [Pūrnamdāriyān 1394/2015:69-72.]

26 ゲーム「ファイナルファンタジー」等で高い能力を有する「シームルグ」は、『王書』のスィームルグがモデルと思われる。

27 ペルシア語神秘主義文学の三本柱は、第一がサナーイー、第二がアッタール、そして第三がルーミーである。

究により、明らかである²⁸。よって、『鳥の言葉』を見る前に、その2人の作品にも軽く触れておきたい。

イスラームを代表する哲学者・医学者であるイブン・スィーナ(アヴィセンナ、Abū ‘Alī al-Husayn ibn ‘Abd Allāh ibn Sīnā, d.1037)は、靈魂の旅を鳥が山々を越えて飛翔するさまに喩えて表現した最初の人物である。彼のアラビア語による韻文作品『アインの頌(Qaṣīdah-yi ‘Aynīyah)²⁹』では、靈魂は白い鳩に喩えられている。孤独な靈魂は天界から降下し、肉体という罫に囚われてしまい、自らの源を忘れてしまう。靈魂(=鳩)は、肉体という枷の中で自らの故郷を思い出して嘆き悲しみ、この世という罫を捨て去り故郷に戻る時の到来を心から願う。縄(=現世への執着)やかぎ爪(=障壁)から放たれ、故郷に戻りたいと強く願うのである。

同じくアラビア語によるイブン・スィーナの『鳥の物語(Risālat al-Ṭayr)』では、鳥(=靈魂)は狩人(=現世)に捕らわれた身である。縄(=肉体)に縛られている間、靈魂は肉体に従わざるをえない。こうした状況下では、靈魂は幸運を享受し損ね、自らの本質を忘れてしまう。イブン・スィーナは、空を飛翔する鳥の一群の姿によって、神に到達する才能を持ちながら現世への執着から脱しきれない靈魂の諸次元を描出することに努めた。罫に身体を拘束され、自らの起源から切り離された鳥が、元々刻み込まれていた能力を徐々に発揮し、最後には新たな理解力(神秘的直観知)を獲得し、足から縄を解いてほしいと王の御前で頼み、永遠なる真の光の下に留まり続ける物語である³⁰。

ムハンマド・ガザーリー(Abū Hāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ṭūsī, d.1111)もアラビア語で『鳥の物語(Risālat al-Ṭayr)』を著し、神智家の靈魂の旅をアンカー(‘Anqā)という鳥を探して旅に出る鳥たちの物語として描いた³¹。この物語のあらすじは以下の通りである。

色も種類も全く異なるさまざまな鳥たちが、自分たちには王が必要と考え、アンカーこそが王に相応しいという意見で一致する。アンカーの居所が西にある島々の1つと知り、アンカーの庇護のもと幸福にならんと出発しようとする。すると、どこからともなく声が届く。「自らを自らの手で不幸に投げ入れず、自分の家に留まりなさい。助けを求めてもこの声が届かない沙漠、高く聳える山、深い海、凍えるような寒い地域や灼熱地獄があなた方の前に立ちほだかり、あなた方は死と破滅に陥るだろう。自分の巣から出ないほうがよい。」鳥たちはこの声に耳を貸さず出発する。告げられた通りの苦勞を味わい尽くし、ごくわずかの鳥たちがアンカーの棲む島に辿り着き、アンカーの御前に降り立つ。アンカーは知らせを聞くと、何をしに来たのかと問い、鳥たちはアンカーに王になって欲しいと頼む。すると、アンカーが答える。「徒勞だったな。お前たちが欲しようとするのでなろうと、我は王である。お前たちが私の御前に来て仕える必要はない。」鳥たちはこれを聞き、絶

28 [アッターール 2012:304-305.]

29 アインはアラビア語のアルファベットの一文字。この作品はアインで各詩行の語末が揃えられているため、この名がついたと考えられる。

30 『クルアーン』の89(暁)章27～30節では、神が大悟の境地に到達した靈魂に次のように呼びかけている。「おお、安心、大悟している魂よ、あなたの主に返れ、歡喜し御満悦にあずかって。あなたは、わがしもべの中に入れ。あなたは、わが樂園に入れ。」

最後に神が靈魂に「わが樂園」すなわち「靈魂の故郷」に戻るよう促している点は、注目に値する。

31 弟のアフマド・ガザーリー(Aḥmad ibn Muḥammad Ghazālī, d.1126)が同じタイトルでペルシア語に訳している。

望し、恥じ入り、驚き、言葉を失い、無力感に苛まれるが、これほど疲れ切っていないながら戻るのは得策ではないと思う。彼らが絶望に屈した時、王の慈悲と好意が彼らに差し出される。王は言う。「絶望するでない。怖れをなすほどの王の壮麗さ (Jalāl) が受け容れられなくとも、王の寛仁という美 (Jamāl) が受け容れる。お前たちは自分の無力さの程度を我が神秘的直観知によって識ったゆえ、我が恩寵を受けるに相応しい。お前たちを恩寵の館で庇護しよう。此処は助けを求める者や困窮した者の居場所であり、其処では誰もが自らの能力不足に気づく。王アンカーこそがその者を自分の親しき友へと押し上げる。」絶望と苦痛を経て、鳥たちは平安と平穏と歓喜に到達する³²。

では、以上3つの物語を踏まえて、鳥の物語の最高峰を極めるアッタール作『鳥の言葉』を見ていこう。

3.2. アッタールの『鳥の言葉』にみるマラクート

『鳥の言葉』は、鳥の帝王スィームルグに会うために、ヤツガシラを先導として十万羽の鳥が旅に出る物語である。旅に対する躊躇や逡巡の内に多くの鳥が旅から脱落し、内面から享楽や欲を削ぎ落とそうと苦行を重ねた旅の果てに、スィームルグの御前に辿り着くことができたのはわずか30羽の鳥のみである。

物語の終盤、清貧と自我消滅の谷を越えた30羽の鳥が、帝王スィームルグの壮麗さを前に自らを深く恥じ入った時、彼らが自分たち自身を目の当たりにする場面を引用する。

その鳥たちの魂は当惑と屈辱のために

全く後悔し、彼らの魂は埃と化した

彼らはみながすべてから全く清められたので

彼らはすべて神の光から生命を得た

彼らは初めから再び新たな生命の下僕となり

彼らは改めて再びびっくり仰天した

彼らがかつて犯し、怠った罪は

清められ、彼らの胸から消滅した

近接の太陽(神)が彼らの前で光り輝き

その光で彼らすべての魂は輝いた

それから反射により、現世の30羽の鳥の顔は

世界からのスィームルグの顔を見た

スィームルグ
30羽の鳥たちがよく見ると

疑いなく、この30羽の鳥があのスィームルグだった³³

32 [Pūrnamdāriyān 1367/1988:360-361.]

33 [アッタール 2012:274.] アッタールは、鳥の帝王「スィームルグ」と、ペルシア語で30羽の鳥を意味する「スィー(30)・ムルグ(鳥)」という同音異義語を効果的に用いることにより、神秘主義叙事詩を見事に紡ぎ上げている。

驚愕の場面である。と同時に、ガザーリーの『鳥たちの物語』のアンカーとの邂逅に酷似していることに気づかされる。鳥たち (= 求道者、靈魂) は、鳥の帝王に会ったかと思いきや自分たち自身に邂逅したと表現されている。

従来、この作品では、鳥の帝王スィームルグを神、鳥たちを求道者、そして先導役のヤツガシラは求道者を導く導師^{シヤイフ}の象徴と解釈されてきた。この解釈に従うと、最終的には求道者たちは神とのファナー(消融)に到達し、その靈魂は神の御前に永遠に残ったという解釈になる。しかし、前章のスフラワルディーの考えでは、求道者はファナーの境地に達するとマラクートへと上昇し、深紅の髭、深紅の顔をした若き老翁=智天使と邂逅していた。スフラワルディーの思想を踏まえると、帝王スィームルグに到達するための鳥たちの苦難の旅は、人間の靈魂が第十知性へと上昇していくさまを喩えたことになり、鳥たちがスィームルグと自分たちとの区別がつかない「消融」が起こった世界がマラクートのはずである。そうならば、『鳥の言葉』のスィームルグは神ではなく、第十知性/ジャブラーイールの象徴と解釈されるべきではないだろうか。

『鳥の言葉』のスィームルグとは誰/何なのか。この問題に迫るべく、次章ではペルシア文学の中に描出されたスィームルグに目を向けてみる。

4. ペルシア文学に描かれた「スィームルグ」

本章では、現代イランのペルシア文学研究第一人者、プールナムダーリヤーンのスィームルグに関する論攷³⁴を参照しつつ、ペルシア文学におけるスィームルグ登場の歴史とその特徴に着目することで、アッタールの『鳥の言葉』をはじめとするペルシア語神秘主義文学でのスィームルグの解釈について再考する。

4.1. イスラーム前のスィームルグ

スィームルグは、イランがイスラーム化する以前、ササン朝の国教であったゾロアスター教の聖典『アヴェスター』や、パフラヴィー語の作品の中に既に登場している。資料によると、スィームルグは「大きな翼をもつ鳥で、ヴィースプービーシュ (Vīspūbīsh) またはハルヴィースプ (Harvīsp) という名の木に巣を持つ。この木には治癒力があり、全ての種が実る」³⁵との記述が見られる。そして、その不可思議な力をもつ木は、アヴェスター語でヴォヌルーカシャ (Vonūrūkasha)、パフラヴィー語でファラーフカルト (Farākhkart) という海³⁶にある」と『アヴェスター』には示されている³⁷。

34 [Pūrnamdāriyān 1390/2011:65-81.]

35 Pūrdāvūd, *Farhang-e Īrān-Bāstān*, chap-e dovvom, pp.303-304; Pūrdāvūd, *Yasht-hā*, vol.1, chap-e dovvom, pp.575-577. [Pūrnamdāriyān 1390/2011:65.]

36 *Irania Encyclopedia* によれば、この海または湖はカスピ海のことである。

37 [Pūrnamdāriyān 1390/2011:65.]

スィームルグが巢を作る木は、すべての草木に影響を与え、それが生えている天海とも強く結びついていることがわかる。スィームルグとそれに関連する木や海までもが、ペルシア文学において注目すべき神話的要素の1つなのである。

では、イランのイスラーム化以降のスィームルグ像の変化を追っていくこととしよう。

4.2. イスラーム後のスィームルグ

7世紀中葉以降、スィームルグが登場する作品の筆頭に挙げられるのは、イラン最大の民族英雄叙事詩『王書 (Shāh-nāmah)^{シャーナマ}』である。この壮大な作品のスィームルグは、2つの顔——神的側面と邪悪な側面——を持つ。前者はザールの物語に、後者はイスファンディヤールの物語³⁸に登場する。

まず、ザールとスィームルグの関係を知るためにザールの物語を見ておく必要がある。

ザールは美しい男子としてこの世に生を享けるものの、全身の毛が白いため不吉な赤子と見做され、父サームによってアルボルズ山に捨てられてしまう。そのザールを見つけ、自分の雛鳥たちと共に育てるのが、アルボルズ山に棲む霊鳥スィームルグである。神話に登場する、超自然の神聖なスィームルグは、ザールと強く深く結ばれた存在として描かれている。悔悛の念に駆られた父親サームがアルボルズ山に捨てた息子を迎えに来た際、スィームルグは難事の際に自分を喚ぶためにと、立派な若者となったザールに自らの羽を渡す。ザールは後に2度その羽に救われる。1度目は妻ルーダーベが出産時のあまりの激痛に気を失い手の施しようがなかった時、ザールがスィームルグの羽を火にくべるとスィームルグが姿を現す。スィームルグの導きで産道が開き、息子ロスタムは無事に誕生する。2度目は、そのロスタムがイスファンディヤールとの戦闘に苦しんだ時である。まる1日の戦闘の後、ロスタムにも愛馬ラクシュにもイスファンディヤールの放った矢が刺さり、2人の体力も気力も失せかけていたちょうどその時、スィームルグが姿を現す。そして矢を引き抜き傷を羽で撫でると、一瞬にして2人の傷は癒える。

『王書』において、スィームルグは神的能力をもつ敏腕医師であるのみならず、賢者でもある。この世のすべての謎に精通しており、いかなる難題をも解く術を知っており、予知能力も持ち合わせている。ルーダーベのロスタム出産時には、ルーダーベにロスタムの身体能力の高さを告げ、ロスタムとラクシュの傷を羽と嘴で癒やした直後には、敵の英雄イスファンディヤールの血を流すと蒙る不幸についても知らせる。スィームルグはロスタムに、イスファンディヤールと戦わずに翌日戦場で彼に懇願し、過度な要求を取り下げるよう薦める一方で、イスファンディヤールがロスタムの謝罪を受け容れない場合には戦うよりほかないとも告げる。そして、イスファンディヤールが折れない場合には、ギョリュウの木で矢尻が2つある三枚羽の矢を作り、それでイスファンディヤールの目を射よとロスタムに教える。

イスラーム以前の資料と『王書』という神話に登場する鳥としてのスィームルグの超自

38 イスファンディヤールの物語に登場するスィームルグはアハリマン的(邪悪な)特徴を有し、神話的な聖なる姿のスィームルグとはかけ離れたキャラクターであるため、ここでは触れない [Ibid.:65-66.]。

然的特徴をまとめておこう。

- ①巨大な体軀でたいへん力が強い。
- ②ヴィースプービーシュの木上もしくはアルボルズ山中に巣がある。
- ③知性溢れる賢者であり、この世の謎に精通している。
- ④いかなる苦痛をも和らげ、いかなる難事をも解決する。
- ⑤羽と嘴で医者同様、傷をいとも容易く治す。
- ⑥保護者のいない、罪なきザールを守り育て、常に守る。

『王書』のスィームルグは、まるでこの世に実在する鳥であるかのように描かれているが、上記の6つの特徴を見る限り、完全に神聖かつ超自然的で現世を超越した存在であり、英雄ザールを介し我々と繋がっていることがわかる。

では、『王書』以降のペルシア文学において、スィームルグはどのように描写されてきたのだろうか。

アサディー・トゥースィー (Asadī Tūsī, d.1072) の『ガルシャースブの書 (*Garshāsb-nāmah*)』では、スィームルグの超自然かつ神聖な特徴はその色合いを薄め、感覚的・表面的特徴が目立つ。この作品の主人公、英雄ガルシャースブがスィームルグに出会うのは、インドにあるラーマニー島という樟脳の産地である。その島の大木の上に宮殿が建てられており、そこが鳥たちの帝王スィームルグの住処である。スィームルグは、山で竜を、海で鮫を捕らえて引き裂く一方、道に迷い飢えに瀕した旅人に果物や水を届け、正しい道へ導く存在でもある³⁹。

さらに時代が下り、ハーजू・ケルマーニー (Khawājū Kermānī, d.1352) の『サームの書 (*Sām-nāmah*)』に至っては、飛翔時に空が暗くなるほどまでに体軀が大きいスィームルグの特徴が述べられている。また、雛の命を3度も奪った悪鬼アルガムの退治をサームに依頼する。サームを自分の首に乗せアルガムとの戦いに連れ出し、退治してくれたお礼にサームの子孫を助けると誓うまでに成り下がっている。ここでは、完全に神話的能力は消滅している⁴⁰。

よって、スィームルグの神話的特徴が現れているのは『王書』のみであり、その他のペルシア語文学作品に描出されるスィームルグからは、神話的特徴は消えていったと見做すことができる。

4.3. スィームルグとジャブラーイール、そして「マラクートの私」

ところが、ペルシア文学作品の中で完全に消失したかと思われたスィームルグの超自然的な能力は、実際にはイスラーム文化へ引き継がれ、大きな役割を担うようになる。イスラーム文化が成熟する中、スィームルグの秘された神話的特徴は、散文・韻文問わずさまざまなイスラーム文学作品の中に投影されていく。

第2章で見たスフラワルディーの「深紅の知性」で、「わたし」が出会った若き老翁は

39 Asadī Tūsī, *Garshāsb-nāmah*, p.153. [Pūrnamdāriyān 1390/2011:68-69.]

40 Khawājū Kermānī, *Sām-nāmah*, vol.2, pp.181-184. [Ibid.]

すべての問いに答える賢者として描かれていた。彼こそが第十天使、十番目の智天使、ジャブラーイールであり、神と靈魂の間を取り持つ重要な役割を担っていた。

スィームルグとジャブラーイールは共に、神と人間の間の仲介役である点、翼を持ち⁴¹超自然的能力を有する点で、その特徴が完全に一致する。スィームルグもジャブラーイールも、神の命令によりザールや預言者たちを守るため、現世で起こる出来事に際し、超自然的存在として登場する⁴²。

また、ジャブラーイールがムハンマドを開腹し、即時に元通りに縫い合わせたという不可思議な逸話も複数見受けられる。『神秘の開示 (*Kashf al-Asrār*)』にある天界飛行の際の出来事としての記述と、『預言者物語 (*Qiṣaṣ al-Anbiyā*)』にある預言者の幼少期の体験としての記述とを見てみよう。

ジャブラーイールがやって来て、私 (= 預言者) を眠りから醒まして抱きかかえると、ザムザムの泉のほうへと連れていき、そこに私を座らせると、私の腹を胸まで裂き、自身の手で私の体内をザムザムの水で洗った。ジャブラーイールと共にミーカーイールがおり、ミーカーイールは金の盥を手にしていた。その盥には信仰と哲学に満ちた金の網があった。ジャブラーイールはそれらすべてを私のお腹の中に入れ、胸を満たすと裂け目を縫い合わせ、胸は元通りになった。私には何の苦痛もなかった⁴³。

2, 3人やってきて、僕 (= 預言者) の手をとって小高い丘に連れていった。僕を寝かせると僕の胸を裂いて、心臓を取り出した。・・・哲学や学問や多くの光で満たしてから元の場所に置いて、裂かれたり縫われたりしても僕が何ら苦痛を感じないよう縫い合わせた⁴⁴。

41 ジャブラーイールについては『クルアーン』35 (創造者) 章1節がその根拠となる。「(アッラーは) 天と地の創造者であられ、2対、3対、または4対の翼をもつ天使たちを、使徒として命名なされる。・・・」
預言者ムハンマドが天界飛行の際、自らが翼のある大きな姿であると気づくことについては、マイブディー (Abū al-Faḥr al-Rashīd al-Dīn Maybudī, 1126年『神秘の開示』執筆開始) の『神秘の開示 (*Kashf al-Asrār wa 'Uddat al-Abrār*)』の以下の記述が根拠となる。

最良の天使は、ジャブラーイール、ミーカーイール、イスラーフィールにイズラーイールの4人である。この中でさらに最良とされるのがジャブラーイールで、600の羽を持ち、各羽には7万の根があり、その上には色とりどりの真珠とルビーがある。預言者ムハンマドは自分にそっくりな形姿のジャブラーイールを見た。「そしてこれ (= ジャブラーイール) は地平線を遮っていた。」 (vol.1, p.290.) [Pūrnamdāriyān 1390/2011:65-66.]

42 多くのクルアーン解釈書でも、ジャブラーイールと預言者たちとの同様な関係性が多く窺われる。クルアーンで「ファラオとモーゼの物語」に登場するジャブラーイールは、イランの神話に見られた「父親から遠く離れた場所に捨てられたザールを育てる話」のスィームルグと酷似している。ファラオは、夢で自分の地位を脅かす男子が誕生すると知り、イスラエルの民の男子をすべて殺すよう命じる。母親たちは我が子を荒野や山の洞窟に隠すことになり、後に金の子牛像を造ってモーゼの民を欺すサーメリーも、こうした子供たちの1人だった。洞窟の中で、サーメリーはジャブラーイールの羽から乳を飲んで生き延びた。(Tabarī:68, 386.) サーマリーはジャブラーイールの羽から乳を飲んだおかげで、ジャブラーイールの姿が見えるという特殊能力を持つようになる。(プールナムダーリヤーン 2019:71-72.)

43 [Maybudī 1382/2003:vol.5, 484.]

44 [Ibn Khalaf Nishābūrī n.d.:405.]

ほかにも、ムハンマドの胸を裂いて縫合する存在としてフェリーシュテという名で記録された物語もあり、これは、現代ペルシア語で「天使」を意味するフェレシュテと同じ語と推察されることから、大天使であるジャブラーイールを指す可能性が極めて高い。別の物語ではさらに踏み込んだ形でジャブラーイールの名に言及したものもある⁴⁵。

このジャブラーイールの住処については、「本当にムハンマドは、再度の降下においても、ジャブラーイールを見たのである。(誰も越せない) 涯にある、スイドラ木の傍らで。そのそばに終の住まいの楽園がある」⁴⁶とクルアーンに明記されている。

聖なるスイドラの木に居るジャブラーイール⁴⁷は、預言者の天界飛行では案内人の役割を担う。スイドラに着くとジャブラーイールはそこに留まり、そこから先はムハンマドは1人で上昇を続ける。

宗教的・イスラーム神秘主義的な多くの内的真実に精通し、非凡な才能をもち、イスラーム神秘主義的経験をもつ、アイヌル・クダート・ハマダーニー (‘Ayn al-Quzāt Hamadānī, d.1131) は、オリーブの木、涯にあるスイドラ、トゥーバーの木はすべて同一と考える⁴⁸。

『クルアーン』第50章のタイトルであるカーフ (Qāf) は、カーフの山を指し、緑のエメラルドでできた、世界を取り囲む山で、ムハンマドが天界飛行の際に見たとするタフスィール学者もいれば⁴⁹、この山のことをアルボルズと称したと明言する地理学者もいる⁵⁰。

スフラワルディーの別の象徴物語「スィームルグの口笛の物語 (Risālah-yi safir-i Sīmurgh)」は、ヤツガシラがカーフの山に棲むスィームルグに会いに行き、最後には自らがスィームルグとなる物語である。カーフの山のスィームルグの口笛は、すべての者に向けて発せられるが、それが聞こえる者は僅かである。ヤツガシラに喩えられた求道者は、現世への執着を解き、肉体という枷を苦行によって遠ざけて初めてスィームルグとなる。人間の言語能力の本質も、自らの本質と結びついて能動知性が活発化すると、実際に知者、能力ある者となり、形而上学的才能をもつ者となる⁵¹。

以上のさまざまな記述を総合的に判断すると、預言者や苦難の旅に出る鳥たちに喩えられた神秘主義道を歩む求道者たちは、ジャブラーイール／スィームルグに会うためにカーフ／アルボルズ山を目指し、そしてその大天使／鳥の帝王の住処は、世界の涯にあるスイドラ／トゥーバーの木であることが明らかとなる。

45 Nāṣif, Al-Shaykh Maṣṣūr-‘alī *Al-Tāj al-Jāmi‘ li-l-Uṣūl*, vol.3, Beyrūt, Dār al-Fikr, vol.3, 238.
[プールナムダーリヤーン 2019:73.]

46 『クルアーン』53(星)章、13～15節。

47 『クルアーン』97(みいつ)章、4節では、「天使と魂(=聖霊であるジャブラーイール)は5万年かけてある日そこに足を踏み入れた」とあり、これは地上からスイドラの木までの距離を表すという(プールナムダーリヤーン、74)。

また、イブラーヒームが息子イスマーイールの喉にナイフを置いた時の様子が『神秘の開示』に「ジャブラーイールが涯にあるスイドラの木から飛んできて、ナイフを取り上げた」と記されている。(Maybudī 1382/2003:vol.8, 292)

48 [Pūrnāmdāriyān 1390/2011:74-75.]

49 [Ṭabarī 1339/1960:vol.1, 192.]

50 [Muqaddasī 1349/1970:vol.3, 121.]

51 [Pūrnāmdāriyān 1390/2011:79.]

アッターールの『鳥の言葉』のスィームルグは、「完全本質 (tebā'-e tām)」、「マラクートの私 (man-e malakūtī)」、「より優れた私 (man-e bartar)」という考え方もある⁵²。30羽の鳥は「神」にではなく「彼ら自身」に辿り着いたとする解釈は、アッターールの紡いだ物語の結末（30羽の鳥＝鳥の帝王スィームルグ）と完全に合致するため、筆者にはこれが最も適した、また理にかなった解釈であるように思われる。

おわりに

本考察を通して、ペルシア神秘主義文学では、鳥に喩えられた人間の靈魂にとって、質料界／感覚界と知性界との間に「マラクート／祖型の世界」という中間界、形姿のみで質料のない世界があり、第九天の凹面、草原、初光たるスィームルグの住処と見做されており、その世界で消融を体験した者だけが知性界という故郷へ還るというイスラーム神秘主義の考え方が表現されており、ペルシア語神秘主義文学では、まさに自己探求の旅が描かれていることが確認できた。14世紀のハーフェズが、その抒情詩の中で、

おお、大志を抱き世界の果ての聖木にとまる鷹よ
苦勞に満ちるこの世の片隅はお前の居場所ではないはず
天の果てからお前を呼ぶ声がする
なぜお前がこの罫に陥ったかわからぬのだ⁵³

と表現した描写を読んでも、スィドラ／トゥーバーの木から呼びかけるスィームルグの姿が思い描けるようになったのではないだろうか。靈魂が恋しく思う故郷を表す「何処でもない場所」という表現とも出会い、ルーミーの神秘主義叙事詩『精神的マスナヴィー』冒頭の「葦の嘆き」に詠われた葦原 (Neyestān) が靈魂の象徴たる葦の故郷であることを、より深く噛みしめることができる。アラブ人でイランシーア派イスラームの学者、哲学者、建築家、数学者、天文学者で詩人として知られたシェイフ・バハーイー (Sheykh Bahā'ī / Bahā' al-Dīn Muḥammad ibn Ḥusayn al-'Āmilī, d.1621) は「故郷の愛は信仰心より生まれる (ḥubbu al-waṭan min al-īmāni)」というハディースを、

この故郷とはエジプトやイラクやシリアのことではない
この故郷とは名のない町なのだ⁵⁴

という詩で解釈した。バハーイーの言う「名のない町」も、スフラワルディーが編み出した、実に美しい響きを持つ「何処でもない場所」に少なからぬ影響を受けたのではないだ

52 [Pūrnamdāriyān 1394/2015:1-17.]

53 [Hāfiẓ-i Shīrāzī 1374/1995:54, 佐々木 2011.]

54 <https://ganjooor.net/bahaee/nan-halva/sh9/> (Nān va ḥalvā az Sheykh Bahā'ī) なお、「エジプトやイラク」の代わりに「イランやルーム」を採用する版もある。

ろうか。

作家、画家で、仏教に高い関心を抱き 1960 年代に来日も果たした現代詩人ソフラーブ・セペフリー (Sohrāb Sepehrī, 1928-80) の詩に「何もない場所 (hīchestān⁵⁵)」ということばを見つけた。これもまた、まさに靈魂の故郷を指す表現であると筆者には思える。この詩を紹介し、本論攷の結びとしたい。

「瞬時のオアシス」⁵⁶

私を訪ねに、もし来てくれるなら
私は「何もない場所」の向こうにいます

「何もない場所」の向こうとは、とある処で
「何もない場所」の向こうでは、大氣の氣脈がタンポポの綿毛に満ち、
とても遠い地で咲いたバラの便りをもたらししてくれます
砂の上には騎士たちの馬の蹄の繊細な跡があります

それは、朝、アネモネが天界飛行の丘の上へと向かったしるし
「何もない場所」の向こうでは、懇願の傘が開いています
喉の渇きに似たそよ風が葉の付け根に吹きつけるようにと
雨の鐘が鳴り始めます
人はここではひとりぼっち
そしてこの孤独の中、楡の木陰は永遠にあり続けるのです

私を訪ねに、もし来てくれるなら
やさしくそっと来てください
孤独で繊細な陶器に決してひびの入ることがないように

55 ペルシア語の hīch は、「無」「何も (～ない)」という意味を表す (英語の nothing, none, never 等に相当する)、求道者や神智家の好む語である。これに場所を表す接尾辞 -estān を付けた hīchestān はセペフリーによる造語で、実に響きの美しいことばである。

56 Sepehrī 1358/1979 360-361.

参考資料

- ・『クルアーン』 <http://www2.dokidoki.ne.jp/islam/quran/quran000.htm>
- ・アッタール著、黒柳恒男訳、2012年、『鳥の言葉』（東洋文庫 821）、平凡社。
- ・佐々木あや乃、2011年、「ハーフェズ詩注解(7)」、『東京外国語大学論集』第82号:205-225頁。
- ・———、2020年、「ハーフェズ詩注解(14)」、『東京外国語大学論集』第100号:185-204頁。
- ・タギー・プールナムダーリヤーン著、佐々木あや乃訳、2019年、「スフラワルディーの象徴物語「深紅の知性(‘Aql-i surkh)」」、『慶應義塾大学言語文化研究所紀要』第50号:1-19頁。
- ・ルーミー著、井筒俊彦訳・解説、1977年、『ルーミー語録』、岩波書店。
- ・Corbin, Henry 1998 *The Voyage and the Messenger: Iran and Philosophy*, Berkeley, California, North Atlantic Books.
- ・Ḥāfīz-i Shīrāzī, Shams al-Dīn Muḥammad; Khaṭīb-Rahbar, Khalīl 1374/1995 *Dīvān-e ghazaliyāt*, Tehrān, Enteshārāt-e Ṣafī-‘Alīshāh.
- ・Ibn Khalaf Nīshābūrī, Abū Ishāq; Taṣḥīḥ-e Ḥabīb Yaghmayī n.d. *Qiṣaṣ al-Anbiyā*, Tehrān, Nashr-e ketāb.
- ・Maybudī, Abū al-Faḍl Rashīd al-Dīn; be sa‘y va ehtemām-e ‘Alī-Aṣghar Ḥekmat 1382/2003 *Kashf al-Asrār wa ‘Uddat al-Abrār*, vol.1, 5, 8, Tehrān, Ebn-e Sīnā.
- ・Mowlānā Jalāl al-Dīn Muḥammad Balkhī; Moqaddame, gozīnesh-o tafsīr-e Shafī‘ī Kadkanī, Moḥammad-rezā 1387/2008 *Ghazaliyāt-e Shams-e Tabrīz*, Jeld-e avval, Tehrān, Sokhan.
- ・Muqaddasī, Moṭahhar ibn Ṭāhir; tarjome-ye Moḥammad-rezā Shafī‘ī Kadkanī 1349/1970 *Afarīnesh va tārikh*, Tehrān, Enteshārāt-e bonyād-e farhang-e Īrān.
- ・Pūrnamdāriyān, Taqī 1367/1988 *Ramz va dāstān-hā-ye ramzī*, Chāp-e hashtom, Tehrān, Sokhan.
- ・——— 1390/2011 ‘*Aql-e sorkh: Sharḥ-o tā’vīl-e dāstān-hā-ye ramzī-ye Sohravardī be enẓemām-e se dāstān-e ramzī*, Tehrān, Sokhan.
- ・——— 1390/2011 “Sīmorgh va Jabra’īl”, *Dīdār bā Sīmorgh (She‘r va ‘erfān va andīshe-hā-ye Aṭṭār)*, Tehrān, Pazhūheshgāh-e ‘olūm-e ensānī va moṭāle‘āt-e farhangī.
- ・——— 1394/2015 “‘Aṭṭār va ‘aqāyed-e Genosī”, *Proceeding of the International Congress of Horizon and Works of Attar-e Neyshabouri*, Isfahan, University of Isfahan Press.
- ・Sepehrī, Sohrāb 1358/1979 *Hasht ketāb*, Tehrān, Enteshārāt-e ṭahūrī.
- ・Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr; Taṣḥīḥ-e Ḥabīb Yaghmayī 1339/1960 *Tarjome-ye tafsīr-e Ṭabarī*, Tehrān, Enteshārāt-e dāneshgāh-e Tehrān.
- ・ <https://ganjoor.net/bahaee/nan-halva/sh9/> (*Nān va ḥalvā az Sheykh Bahā’ī*)

***Malakūt* in Persian Mystic Poetry: Following Sufi's Spiritual Voyage**

Ayano SASAKI

Summary

In Persian Mystic poetry, we often see the phrases like “the bird in the holy garden (*Ṭāyer-e golshan-e qods*) ” in Hafiz’s *ghazal* or “the bird in the garden of *Malakūt* (*Morgh-e bāgh-e Malakūt*) ” in Mowlawi’s *ghazal*. In this paper, we will try to clarify *Malakūt*, the soul’s true world, referring to Suhrawardī’s symbolic stories like “the Story of the Crimson Archangel (*‘Aql-i surkh*) ” as Islamic philosophy, ‘Attār’s famous mystic poetry like *Conference of Birds* (*Manṭiq al-Ṭayr*) with Ibn Sīnā’s *Ode of ‘Ain* (*Qaṣīdah-yi ‘Ainīyah*) and also other work, *Bird’s story* (*Risālat al-Ṭayr*) and Muḥammad Ghazālī’s *Bird’s story* (*Risālat al-Ṭayr*) which had a strong influence on ‘Attār’s *Conference of Birds*. We will also try to follow the transformation of *Sīmurgh* before and after the Islamic period, which has been one of the important subjects in Persian literature, and to compare *Sīmurgh* with Archangel (*Jabrā’īl*) .

キーワード

ペルシア文学 イスラーム神秘主義 マラクート (祖型の世界) ルーミー アッターール

Keywords

Persian literature Islamic mysticism *Malakūt* (the soul’s true world) Mowlawī ‘Attār