

ヘラーイトの記憶

神秘哲学者サーイヌツディーン・アリー・ビン・トゥルカ・イスファハーニー（四三〇三年没）の弁明書に見る「異端」の相貌

藤井守男

はじめに

神秘哲学者サーイヌツディーンの属する「トゥルカ家」は、元来は、現在の中央アジアのホジャンドからペルシア中央部のイスファハーンに移住した一族で、イスファハーンを拠点として、代々、学問の徒を輩出した名門であった。サーイヌツディーン・アリー・ビン・ムハンマドもその一族の一人であるため、イブン・トゥルカ・イスファハーニーと呼ばれた。（現代イランでの発音はサーエノツディーン・トルケ・イエ・エスファハーニーであるが、小論ではこれまでに学問史的に定着しているサーイヌツディーン・イブン・トゥルカ・イスファハーニーの名称を用いる。）サーイヌツディーンの生きた時代は、思想的には、古代ペルシアの哲学的伝統のもとに、「光」の神秘主義的実在体験と理性的思弁の一体化を「照明哲学」として果たそうとしたスワラワルディー（一一九一年没）の思想傾向と、世界創造を「無」としての「一なる」存在エネルギーの拡散的自己顕現（「一」の「多数性」への拡散）の過程であるとしたイブン・アラビー（一二四〇年没）の存在論（存在の単性論、あるいは、存在の「一性論」という、その後のイスラーム思想界に決定的な影響を与えた二つの

二大思想潮流が徐々に融合し、特に、ペルシア文化圏で独自の神秘哲学がその輪郭を見せ始めた時期といえる。

当然に、サーイヌツディーンの著作にも、こうした傾向が歴然と現れている。ここでは、主として、ハディース（預言者ムハンマドの言行の伝承）に関する、「照明学派」（イシュラーキー）の立場、あるいは、イブン・アラビー流の「存在一性論」の立場からの様々な「解釈学」的試みがなされている。イスラーム信徒に対してイスラーム聖法^{Sharia}に則った形式上の儀礼とその心的側面である精神的戒律としての信仰の一体性を説く（後述する弁明書の一つ「信仰の書」二四五頁）彼にとって、コーランの章句、ハディースに関する字義的議論は、聖典、伝承の内面に秘められた真理に至るための導入としての意味合いを持つていた。サーイヌツディーンの場合に特徴的なのは、さらに、彼が、同時代に影響力をもった文字（数字）神秘学派のフルフィーヤ^{Ḥunfiyya}派的傾向を顕著に表す著作を残している点である。¹

彼が執筆したとされるアラビア語、ペルシア語双方の著作が

数多く報告されているが(大小あわせて、およそ四三点あるとされる)、その名前に似合わず、大半は写本のままで、現在でも刊行されていない。ペルシア語の著作の中でも最高の傑作とされる『真珠の紡ぎ』注解 *Shah-e-Nazm al-Dorr* (神秘主義的傾向で知られる Ibn Fariz イブン・ファアリス(一二三四年没)の『Tariya』に関する注釈でイブン・ファアリスの『Tariya』の数ある注釈中で最重要の一つとされる)も、小論執筆時点では、刊行予定の状態である。

サーイヌツディーンは、一五世紀初頭を代表する学者であり、学識も、社会的名声も高く、宮廷側も彼の動向、その学問的傾向、政治的見解に常に注意を払っていた。彼の生きた時代は、ペルシア地域を支配したティームール(在位一二三七〇—一四〇五)、とりわけ、その子シャルフ(在位一四〇九—一四四七)の時代と重なる。ティームール朝代々の宮廷、廷臣たちとの関わりが彼の運命を左右することになることはいうまでもなく、宗教の姿をとった政治的迫害、さらに、その迫害を後押しする社会的エレメントが彼の生涯の折々に顔を覗かせる。小論は、サーイヌツディーン・イブン・トゥルカの著作の思想分析を目的とするものではない。サーイヌディーンの現実の生活に降りかかった政治的、社会的迫害の一端を、彼が、母語とするペルシア語で執筆した弁明書の内容の検討を通して浮かび上がらせることを目的とする。彼の場合、迫害の「核心」はヘラートという町に関わる。

「1」弁明書の背景

徐々に支配圏を広げ、大帝國を築きつつあったティームールによって、イスファハーンの名門トゥルカ家はいきなり、サマルカ

ンド(現在のウズベク共和国内の町)に移住を命じられる。一三八七年にはイスファハーンで住民反乱をおさえるため、歴史に汚点を残す大量殺戮が起きている。彼は、サマルカンドでも一家の学統をまもり、兄のもとで学問を学ぶ。家訓に従い、メッカ巡礼、ヘジャーズ、エジプト、シリア、イラクで各地を代表する学者に学ぶ中で、ティームールの死を知り、一四〇五年イスファハーンに戻る(こうした記述からティームールから身をまもるためサマルカンドを出立した可能性も考えられる)。ティームールの子孫で当時ペルシア南部のファールス、中央ペルシア地域を統治するピール・ムハンマドにシラーズに招かれるが、一四〇六年そのピール・ムハンマドが殺害されるとピール・ムハンマドの兄弟、ミールザー・イスカンドルに身を寄せ、ミールザー・イスカンドルがイスファハーンの統治者となると彼の許に側近として仕えることになる(一四一〇年)。(このピール・ムハンマド、ミールザー・イスカンドルの許に仕える際に、彼はいずれも政治から身を引きたい旨を伝えるが、懇願に屈し側近となっている。結果的には、この身の処し方がサーイヌツディーンの致命的な災いの元となる。)時の支配者シャルフに対し、イスカンドルが反乱を起こすが、当のイスカンドルが殺害された時、再度、サーイヌツディーンは隠遁生活を望んだ。イスカンドルとの側近であったことを、イスカンドルの政敵たちや宮廷と結びついたウラマー(イスラーム法学者等の学者集団)たちは、サーイヌツディーンの逸脱的傾向をあげつらいつつ、悪意に満ちた形で国王シャルフに伝えた。サーイヌツディーンはシャルフに事の真相を伝えるべく、ティームール朝の拠点となっていたヘラートに二度向った。二度

目に、「ムフタール庭園 (Bagh-e Mukhtar)」でイスラーム聖法を遵守する身の潔白の証明がなされると、結果として、ペルシア中央部のヤズドの裁判官に任命され職務に励むことになる。ここでも、元来、神秘哲学を信奉する彼は、ウラマーたちの妬みと敵対の標的にされた。彼の若き折の著作を理由に、サーイヌツディーンの著作を「不信仰(クフル)」と断罪し、彼の著作が、彼を「タクフィール(不信仰宣告)」の対象とする口実とされた。ウラマーたち(一説にはヤズドとヘラート双方のウラマー)は君主シャールフにサーイヌツディーンの「タクフィール」を要求し、彼は、この政治的「異端審問」のため、ヘラートに召還される。

ヘラートでの彼と彼に敵対するウラマーたちとの具体的なやりとりを伝える記録はないが(詳細な年代も不明)、この出来事のとあとに、一四一七年(ヘジラ暦八二〇年)、彼は、ヘラートでのウラマーとの議論を踏まえて、ウラマーに反論する形で『信仰の書 Resale-ye Etehad』(これをこの)では第一弁明書とする。以下 RE.と略記)をペルシア語で執筆する。さらに、思想、実践の両面での自らの身の潔白を問う弁明書『第一の心痛の吐露 *Nahat al-Masdur-e avval*』(第二弁明書。NMI.)を国王シャールフに宛てて執筆する。(サーイヌツディーンの生年については不明であるが、この著作で、五九歳の身とあり、この著作がヘジラ暦八二九年Ⅱ西暦一四二五/六年執筆とすると、ヘジラ暦七七〇年Ⅱ西暦一三六八年前後が生年と推察される。)

一四二七年(ヘジラ暦八三〇年)二月、フルーフィーヤ派の開祖ファズルッラー・アスタラバーディー(一三九四年、ティームールの子ミラーンシャーによって、アゼルバイジャンのナフジャヴァーンで処刑)の関係者とされるアフマド・ロール *Ahmad*

Lotrという人物が(この関連性に関する点の真偽は現在でも不明)、ヘラートの金曜礼拝モスクでシャールフに切りつける事件が起こった。(シャールフ自身は無事であった。)

ティームール支配領域内、特に、ヘラートで社会的騒擾の原因となりつつあったフルーフィーヤ派の信奉者達は、一四一九年にファズルッラーの代理者 *Amir Ala* が殺害されシャールフ政権に敵意をむけていた。教条的な聖法学者や神学者たちの説く教義に重きをおかず、より自由に聖典解釈を行う人々は、たとえフルーフィーヤ派でなくとも、この派の人間として検挙された。この時期にフルーフィーヤ派として葬り去られた人々がそのまま、このファズルッラーの一派と考えることは事実を歪曲しかねない。イスラーム初期にあって、敵対する相手側を指すのに用いられた、ズインディーク *Zindiq*、カルマティー *Qarnai*、ラフズ *Rafz*、ムルヒド *Murhid* 等の用語と同質の機能が「フルーフィーヤ派」という用語に託されていると考えられる。(第一弁明書中で具体的に、彼の言葉として、人を陥れようとする輩が、その相手に様々な名称を付して排除する点が指摘されている。彼は、排除しようとする側の説く「スーフイー」とされた。 RE.224)

ウラマーたちは、この事件をフルーフィーヤ運動に関わる人物は勿論、神秘主義者、シャールフ政権と敵対する勢力の切り崩しに利用した。アフマド・ロールが入りしていた人々はことごとく疑われ、ペルシア語の神秘主義詩人として知られていた *Gāsem Anvar* (一四三三年没) は、この事件に連座して、ヘラートからマールワラー・アンナフル地方(ほぼ現在のウズベク共和国)に追放された。サーイヌツディ

ンもこれに連座して、この事件の直後に、身柄を拘束され、財産没収の上、ヘラートから追放される。家族と引き離され、ペルシア領内を命からがら転々と逃げ回り、カスピ海南岸のギーラーン地方の太守に身を寄せたりしながらザンジャーン近郊で、再びシャルフと会見し、シャルフから再度、要職に懇願されるが固辞したという。(この後、ペルシア東部のニーシャーブルの裁判官の職につき、妬みと反感の対象にされたとも伝えられている。)一四二七年(ヘジラ暦八三二年)、シャルフの子で、ペルシア文化(『シャー・ナーメ』の写本の筆記を命じたことでも知られる)に理解あるとされたバースングル Bāy-sunqur (一四三三/四年没)に宛てて、『第二の心痛の吐露 Nattiḥat al-Masdur-e dovom』(第二弁明書。NMII.)を執筆し、学識もないウラマーが、妬みや下賤な個人的感情で知的世界を腐敗させている構造、ペルシア領域の文化状況に関する赤裸々な告発の文章を執筆する。一四三三/三年(没年は一四三二年が有力だが一四三三年説もある)八月、サーイヌッディーンは失意の内にヘラートに歿したとされる。

以上のような経緯でペルシア語で執筆された弁明書の中で、『信仰の書』の巻末の付属文書という形態の極く短い『信仰の書』結語 Eṭiqāḍiye』があり、これを小論では、第一弁明書とほぼ同時期の、その一文として扱う。彼が自分の思想的、政治的立場を自分の言葉で弁明しようとする著作を、小論では便宜的に、第一、第二、第三弁明書として「弁明書」というひとつの枠にいれてその内容の重要な点を整理してみる。弁明書という副次的な文献を通して、学問上の彼の主著からは伺い知れない、当時最大の神秘哲学者の「真意」の所在を探る手がかりを呈示しようと思

う。

「2」「不信仰スル」認定への不信

キリスト教社会で言う「正統を任ずる公教会」という制度が存在しないイスラーム世界には、宗教的な意味での「正統と異端」は存在せず、聖職者という宗教的判断の公準を任ずる階層もないとされる。しかし現実には、聖典コーランの章句を字義どおりに運用し、預言者ムハンマドの伝承(スンナ)を遵守するという立場に立つ正統派と、聖典や伝承にイスラーム世界の伝統的解釈と著しく相違する解釈をくわえる立場にたつ人々が区別され、スンナに立脚しない立場の人々が、聖職者でもないウラマーと呼ばれる集団から「不信仰」kufrとして「異端視」されるといふ事例が多々ある。サーイヌッディーンは弁明書にあらわれているのは、この「不信仰宣告」がおおうにして、政治的な意図を背景として発動されているという現実である。「信仰する者よ、なんじらがアッラーの道のために、出動するとき、慎重に取りしらべよ。なんじらに挨拶するものに向かつて、おまえたちは信者でない、といつてはならぬ」(『コーラン』四/九四)という句にあるように、その者の信仰の質をもとに殺害することは聖典で禁じられているにもかかわらず、ウラマーは、己の政治的、社会的利害から「不信仰宣告」を発動した。

弁明書では「不信仰」者の認定に疑義が唱えられているが、注目されるのが、預言者ムハンマドの言行の伝承を字義的に解釈することを主張する意向と、その字句の内面の解釈を主張することが共存している点である。信仰に関わる問題が、主としてハディースの内面的注釈を通じて展開されている第一弁明書

にはこの傾向が顕著である。

「すべての言葉、行為はイスラームでは、そこにあらわれているままに行使してきたし、それ以上は追求されなかった。このハディースの文言からも、預言者、かの偉大なるサハーバ（預言者の教友たち）は、不信者とされる者でもイスラームの枠の中に入れようとして腐心していた。言葉で言いあらわされたシャハーダ（アッラーの他に神はなし、ムハンマドは神の使徒なり）の信仰告白の言葉」で満足してきた。」（二五六項）

信仰告白の言葉を唱えることで「信仰」の証明は充分であるとする彼は、地獄、天国の存在、墓の中での拷問、死体の復活、最後の審判、預言者ムハンマドの仲介者としての役割等はコーラン、ハディースにある通りすべて真理（二二九項）である、という宗教の因習的側面の重要性を強調しつつも、一方で、ムハンマドに啓示を伝えた天使ジャブリエル（ガブリエル）は、「預言者の靈魂^{spirit}である」（二三四頁）と微妙なニュアンスの解釈を呈示する。信仰告白を言葉で述べた者は信者である、という点については、第二弁明書でも、「なんじら信仰する者よ、邪推の多くをはらえ、まことに、邪推は時に罪である。無用の詮索をしてはならない」（『コーラン』四九／二）を引きつつ、我々は人々の心の内面にかかわりがあるうか、言葉で語った以上、それで解放される、というハディースの言葉に自らの心情を重ねている。（一七三頁）

また、イスラーム法の運用の具体的な側面についても次のような文言が興味深い。

「スーフイー（イスラーム神祕主義者）の言葉は、まず第一に、解釈^{interpretation}されるものである。この点で法学者の一致するところは、例えば、一つの言葉にいくつかの表現の相があり、そのうちの一つの側面に「クフル」が認められないような場合、法学者はその一つの言語の相に依拠すること、で、「クフル」の判決をだしてはならない、というものである。」（NMI174）

あるいは、引用の概念についても、「ある者が引用する他者の文言は、イスラーム法では、その引用者には何らの叱責がない。」（NMI172）という弁明を試みている。

法学上の議論の内容はともかく、ここに現れているのは、「不信仰」認定の過程に関する露骨な不信感である。彼にとつて、この不信の源泉となつている存在が、ウラマーやいたずらに悪い印象を社会にふりまく「偽スーフイー（似非神祕家）」たちである。

「ダーバンの徒（ウラマーのこと）は、私欲の缺で、いつもながら、互いの説の衣を切り刻むことを、その高貴なる性癖とする。」（RE91）

「私が諸国を訪ね歩いた後、この国（ペルシア）に戻ったと時、兄の言葉によつて、この知（神祕哲学）を語ることをやめたのは、この地では、学問を好まぬのに、欲ばかりが大きい浅薄な手合いの言葉のみが信頼され、知の偉人達がいるとしても、この手合いの言葉から己を保護するため、身を引いている故にほかならぬ」（NMI178）

「スーフイーの導師たちの言葉は極めて難解である一方、自らをスーフイーの真正なる導師に見せかける者たちのふるまいはいかにも醜悪なものである。神秘家の言葉は預言者ムハンマドの慣行(スンナ)に従い、何年にも亘る修業と修練の後、導師の導きを得て神秘階段の高みに達して知り得る完全知 *Ma'arif al-Kamilah* に与り、さらに、何年もの修養を積んだ者のみか理解する、あるいは、それでもおそらくは理解できぬものである。外面の世界でも罪で汚れ、内面は恨み、妬み、悪意で満ち満ち、肉欲と利己心を一歩も踏み越えられない汚辱の輩にどうして理解できるのものであろうか。」(NMI:176)

明確に伝統的解釈と対立するムウタズィラ派の「聖コーランの被造説」を説き、哲学者や天文学者達が主張するような、明らかにコーランの内容とそぐわないものを執筆しながら叱責の対象にならない者がいる一方で、曇りなき純正な信仰を説く自分を「タクフィール(不信仰者宣告)」する根拠は何か。恣意的に、私利私欲にまかせて「タクフィール」を発動し、優れた知性を、悪意ある宗教的「異端」の姿で描き出し、時の為政者によつて政治的に葬り去ろうとするウラマーを、彼は、預言者ムハンマドの慣習(スンナ)とイスラーム同胞の総意(ジャマア)の敵対者であると明言した。(NMI:174)

ヘラートでの「異端審問」の少し後に執筆されたとされる第一、第二弁明書には、いまだ、コーランやハディースに関する解釈学を開陳しつつ筆をすすめる余裕が認められるが、アフマド・ロルによるシャルフ暗殺未遂以後に執筆された第三弁明書には悲壮感、切迫感が漂い、精神界の議論を説くようなゆとりや楽観

性は消えている。その口調は世俗的な中傷に世俗的文言で応答する傾向を見せる。彼は、第三弁明書で「似非スーフイー」の行動様式を、やたらと弟子を集めて世俗の欲望に奔走する「導師家業」*Dokkan-e-Mashikat* (NMI:212)と呼んで卑しんだ。そこに記されたウラマーに代表される「世俗的精神界」に君臨する者たちの最大の悪癖は「妬み」である。村、町での技術者、職人から、サーイヌッディーンのようなイスラーム世界を代表する知識人に至るまで、この「妬み」の犠牲者は後をたたない。(NMI:209-10) ペルシア文化圏は、さしずめ、突出した知識人に対するルサンチマンの温床の感を呈する。

次に、サーイヌッディーンの弁明書に写しだされるもう一つの重要な要素であるフルーフイーヤ派との関連性について触れる。

「3」フルーフイーヤ *Furūfiya* 運動とのかかわりの嫌疑

西暦一三九四年、アゼルバイジャンで処刑されたファズルッラー(フルーフイーヤ派始祖)は元来、カスピ海南東のアスタラバード出身で、四〇歳前後までは、単なる敬虔なイスラーム神秘主義者でしかなかった。ファズル(ファズルッラーを略してファズルとする)は、市井の *Halal-Khor* (聖法にかなうものしか食べない人)として知られるまったくの庶民階級出身の人間であった。しかし、庶民相手の宗教家に、宮廷側がその文言に過敏なほどの神経をつかうサーイヌッディーンのような高度なインテリが心酔し、その教理に傾斜していった。夢占

いで名を馳せるようになったファズルツラーの初期活動拠点が、若きサーイヌツディーンが暮らしたイスファハーンの郊外のトクチー Toqchi という場所であったことと関連している可能性もあるのかもしれない（この点には後で触れる）。現に、サーイヌツディーンと思しき若者がファズルツラーに夢占いを願ひ出ているという資料もある。四〇歳になる少し前、コーランの独立単独文字の文字群の神秘が彼に明らかにされ、さらに、アゼルバイジャンのタブリーズにおいて、四〇歳になった彼の前に突如、神が顕現したと伝えられている。一介の神秘主義の導師を中心にまとまっていた無害な非政治集団が、宗教的なセクト化を通じて政治化していくことになる。この時点で彼等の宗教的利害は、既存の宗教制度の上に安定したティームールの政治的利害と真つ向から衝突することになった。ティームール政権下のウラマーは、このセクトを壊滅に導くべくあらわに敵対し始める。ファズルツラーの処刑後、ペルシア領域での活動をあきらめたフルーフイーヤ派は、ヌクタヴィーア派として活動を持続する一方、トルコ領内のベクターシユ教団の中に身を潜めることになる。

この時点でファズルツラーが説いた文字神秘学とは一体いかなるものか、ヘルムート・リッターの論文に沿って極く簡単にその教義の内容を見てみる。

ファズルツラーの主張するところは、コーランの文字と言葉の内面の意味と真理が彼に開示され、たえず改新され繰り返される人類の救済と導きの物語の最終段階である「神性 *Ohūyāt*」が彼の出現をもって始まるというものである。彼の出現以前の段階は、預言者ムハンマドの預言者性 *Nobovvat* (*Nubūva* のペルシア語表記)、神の友とされる神秘主義者の位階 *Valāyat* から成って

る、とされる。彼の信者は彼を「神 *Khoda*」としており、彼の著作（一部、彼の故地のアスタラバーディー方言で書かれている）は「神性を帯びた」ものとされている。彼によると、神は自分の似姿であるアダムとして顕現しているという点でアダムは世界創造にあつて中心的な要素をなし、一方で、神は自らの言葉であるコーランと現存する事物の名前（名称）で姿を現している。この言葉の出現は、まず、音 *awwat*、次に、文字 *hurūt* から成る（すなわち、神の言葉を聞くことに優先性がある）。言葉は神の意志の預言者への表明であるばかりでなく、各事物はそのもの自体である、すなわち、名称と、その名称を付された事物は一体である。神の言葉はすべての事物の存在原因であり、神の言葉は個々の事物に対する実在の原因である以上、神は名称を通じてすべての事物に達する、言い換えれば、すべての事物は言葉の姿で創造され、言葉の顕現しない事物はありえない。神は、すべてに名称を与え、アダムにすべての名称を教えた。事物の外面 *zaher* と内面 *baten* は神の言葉以外のものではない。神の言葉が事物そのもの、であるなら、人間は、すべての事物に、二八文字（アラビア語の文字数。および、ペルシア語の独自の四文字をくわえた三二文字）の音価と文字（コーランの中の独立単独文字の一四文字は他の文字に較べて優越性をもつ）を見出す。

個々の事物の間に数的関連性を見出す傾向、一見偶然のように思える、例えば、礼拝の数、人体の器官等も、フルーフイーヤ派の人々は、その数に、隠された内面の意味があり、それらが明かされねばならないと考えた。元来、シィア派諸派の影響が見られるが、ファズルツラーのこうした解釈学的見解はとり

わけ、イスマール派が生み出したコーランの内的意味の解釈学「Fiqh」からの強い影響をうかがわせる。フルーフイーヤ派はイスマール派の内面解釈学を取り入れた上で、さらに、数的要素を拡大した体系であるともいえる。神が作り出した事物の名称、神の属性がアラビア語の二八文字に顕現しているというのが思想的な主軸である。

シャールフ暗殺未遂事件に連座して追放の憂き身を見たガーム・アンヴァールは、その神秘主義詩人としての詩業からもフルーフイーヤ派との思想上の影響関係を見出すことは難しい。この神秘主義詩人は文字通り、自らと思想的に関係のないフルーフイーヤ派の嫌疑を意図的にかけられた公算が高い。しかし、サーイヌッディーンは、そのいくつかの著作中にはつきり文字や数字に神の顕現を見、すべての事物の存在が文字（及び、数字）の姿で現れているという類の論を展開している。すべての叡智はコーランの中に出てくる独立単独字に含まれる（NMI:186）、といった表現が少なくも第二弁明書までは表明されている。

彼を結果的に追い詰めるきっかけとされた著作についても従来明確には指摘されなかったが、「時は近づき、月は微塵に裂かれた」（『コーラン』五四／一）の句に関する注釈「裂ける月と時 Shagq al-Qamar va Sa'at」の中で、ファズルのことを最高段階の人知と記していたことが批判の口実とされたと思われる（『十四のペルシア語論文集』一一六頁）。ウラマーたちがシャールフに吹き込んだとされる、彼が若き日に彼が書いた「逸脱的」注釈というのは、筆者は、この著作を指すと考える。アンリ・コルバン Henry Corbin は、この著作の中で、第七番目に位置する最高

段階の人知をシール派と結びつけようとしたが無理がある。（『十四のペルシア語論文集』の序文 ⅩⅢにこれに関連した議論がある。また、この注解の中にファズルに関する具体的な言及があるという点から、ファズルが処刑された一三九四年以前の著作であることが判明する。）

「自己弁護」を目的とする切羽詰まった状況で、身柄の生殺と奪を握る君主や、君主と利害を一にする、その直系の人物に宛てて執筆された弁明書の中に、明らかに「逸脱的な」文字神秘学への傾斜を表す言葉が散見される点は、前述の通りシャールフ暗殺未遂の前という執筆年代が関係しているとも考えられる。第一弁明書には、二四六―四八頁、二五四頁で明確に、事物の存在を規定する文字、数字的なオカルト主義を表す文言が記されている。（また、預言者の封印 *Khatim al-Nubuwa* とともに、神秘主義聖者の封印（者） *Khatim al-Awliya* については、第二弁明書にもその出現の可能性に触れる箇所がある。「完全人間」説を説いたイブン・アラビー流の神秘哲学の強い影響も読みと取れる。）サーイヌッディーンが、フルーフイーヤ派の「逸脱的」思想を理由にウラマーの叱責を買う素地は充分過ぎるほどにあったのである。

問題は、むしろ、この章の冒頭で触れた彼とファズルとの関わり方である。特に、第一弁明書の中にその点を考える素材があるように思われる。世界創造とアラビア語の二八文字を単純に、神秘学そのままに結びつけるファズル等が説いた、いわばフルーフイーヤ派の庶民的な段階のオカルト文字学と相違して、サーイヌッディーンの場合、イブン・アラビー流の「存在の一元性論」の、「*Wahda*」がすなわち「多数性 *Kathra*」であると

いう、新プラトン主義的な哲学的思惟と数字の神秘学が結びつけられている上に、さらに、このイブン・アラビー系の神秘哲学の背後に、「照明体験」という神秘主義的実践への強い意志がはたらいっていると考えられる。

哲学者の知性の有効性の限界、あるいは、真理把握のために想定される自己完結的な哲学的知性の不十分さを繰り返し説くサーイヌツディーンは、イブン・スィナーの逍遥学派哲学に関して、それが神の啓示、神からの光を心で受け入れる過程を経なければ真の知性に達することはないとする。この叡智の光の実践的経験が、哲学者の説く知性、あるいは、イスラーム法の説く宗教的儀礼と不即不離の関係であることは、弁明書の中でも主張されている。「理論的な証言と論理的思惟の道程は、疑いの塵埃に満ちているが、使徒たちの封印者の真理の言葉の光明、その照り輝く叡智の光の探求により、この信仰は確信へと導かれる」(RE230)、あるいは、「信仰と真理の光の結合から生み出される確信の位階では、すべての事物にとって真理の光があきらかなものとなる」(RE230)、そして、これらの真理を説く言葉が、無意味な大言壮語をくりかえす説教者や詩人と同じ扱いを受けることがないことを願うという。

ファズルの説く教義に靈感をうけながら、ファズルへの心理的な傾斜とは別の次元で、知的構造をもった文字(数字)神秘学が構想されていた、つまりは、サーイヌツディーンの文字神秘学が極めてエリート性が強いものであったと考えられる。正否はともかく、フルーフイーヤ派の方がむしろサーイヌツディーンから影響をうけた、という見解が出てくる背景もこのあたりにあると思われる。広義の教義としては同じ枠組みに入

りながら、その教養の土台が著しく相違する例が、サーイヌツディーンとファズルの関係に認められる。君主に己の立場を理解させる、という絶対的要件を満足しつつ、しかも、時に平然とラディカルな「逸脱的解釈論」を開陳するサーイヌツディーンが本当に想定した「読者」はだれであったのか。彼の「真意」は弁明書の中でどのような姿で現れているのだろうか。そこには、ファズル等の一派が庶民たちを対象に布教活動をしたのは対照的な知的エリーートの姿がある。

「4」弁明書とエソテリシズム

以上、サーイヌツディーンの信仰に関する見解、及びフルーフイーヤ派とのかかわりとの関連性で弁明書の内容に触れた。そこに通底する彼の言葉には、己の思索の根源に位置する真理探究の道の困難、換言すれば、通常の一般人の間には、理解しえない深遠を湛えた神秘哲学への秘められた思いともいえるものがある。無学な政治権力者、浅薄な技術論的な神学的議論に終始するだけで、宗教的權威として「不信者宣告」で威圧するしか能のないウラマー、そして彼等に追従することで心の平安を得たとするような「俗人」に己の本当の思惟の道筋が理解できるわけがない、という並々ならぬ、時に傲慢ともとれる心情が三つの弁明書には見て取れる。一つのテクストの中に、不都合な状況を生み出しかねない文言が平然と登場する点は、彼に限らず、ペルシアの大知識人に共通している面の一つであるが、さらに、そこには、抑圧的な風土の中での「真理探究」に付きまとう、知的選良と「俗人」との乖離の問題が浮びあがる(ニーチエのいう「距離の情熱」)。ペルシアの知的エリートは誰に向

かつて自説を説いていたのか。ここで、この問題を、テキストのエントリーシズムの観点とのかかわりから簡単に触れておく。

古典期政治哲学の研究者レオ・シュトラウスは、『迫害と著述の技法』の中で、高度な知識人が執筆したテキスト、とりわけ、政治哲学のテキストの中には、本人の真意(自らがこれを真理とするもの)が、時の政治権力者、宗教的権威、一般大衆などという「俗人」の理解の及ばぬ形式で、ある特定の少数の知的選良にのみわかるように表現された秘教的 *esoteric* 要素があり、そうした要素が「俗人」たちのための公教的、顕教的な *exoteric* 要素と混在している、すなわち政治哲学のテキスト解釈におけるエントリーシズム *Esotericism* を主張している。¹²⁾

ここで彼がマイモニデス、スピノザ等の解釈学に関連して展開している議論は知識人と無学な大衆の間の厳密な区分を前提として、哲学のテキスト内には「隠された教え」、「秘教的推論」が存在するというものである。知識人、とりわけ、知的進歩と社会的発展の間の調和を前提とし得ない社会、より根本的には、哲学と社会が本質的には調和しえないという前提に立ち、哲学者が少数の者のみを想定して、自説の展開に際して自己抑制を働かせたとするペシミズムを滲ませた、この政治哲学者の見解には、彼の「言論の自由」の扱い方を含めて様々な問題点が指摘されている。

イスラーム哲学の分野でも、シュトラウス派の研究者たちは、ファルサファ *falsafa* の徒(イスラーム哲学者)の著作に、哲学者が不可避免的に負わされた宗教的権威への配慮の中から説き明かさるべき「隠された教え」のみを求め、イスラーム哲学は、哲学研究の対象としてではなく、宗教的な文化的脈絡の中で発見されるべ

き哲学者たちの諸々の「見解」として、いわば、イスラーム哲学の過去の歴史的側面のみが扱かれているという点が指摘されている。イスラーム哲学を独自の哲学思想として分析の対象にせず、文学の秘教的形態に墮すのはオリエンタリズムそのものだ、という手厳しい批判も目に付く。¹³⁾

しかし、ここまで見てきたように、イスラーム期のペルシア文化圏に特徴的であるような、知識人と一般民衆の知的水準の乖離が甚だしく、しかも、支配権確立のためであれば、時の政治権力が宗教的権威と容易に結束する風土を前提に議論する場合、社会との軋轢をさげ、しかも自説を貫くために高度な知識人が、意識的であれ、無意識的であれ、ここでいう哲学者ほどに明確な様式をもたずとも、この種の区別をしていたのではないかとという疑念は、ペルシアのテキストを考察の対象とする際に少なからず浮んでくる。そこでは、自説を保持するための巧みな使い分けが行使されていたのではないであろうか。この点はシーア派のタキヤ理論(敵を前にして正当化される信仰隠蔽、あるいは、擬似転向)に似ている。「預言者の知は、顕教的な知をもとめる輩からは隠されている」(NMI184)、「コーランに登場する独立の単独文字の中ですべての叡智がふくまれている……これらの知は預言者の教友たちの言葉であり、彼等に好まれた知は、通常の人間の理解から隠されている。」(NMI186)に類した言葉が弁明書の中に散見される。

政治哲学という分野を前提にする議論の枠組みをはずして、文学的な側面から知識人の言説の文化的意味合いを推し量り、文化風土の実際を記述しようとする時、一つのテキストの中に混在する秘教的な教説と公教的教説の存在を見出そうとする作

業は、極めて困難であろう。しかし、それは知的選良の心中の在り様の一端を映し出すかもしれない。それはまた、「自己検閲の文化」とレトリックというペルシア文化史上の難問にも関わってくるものである。

エソテリシズムという用語自体、シュトラウスの説明によれば、プラトンの時代、国家にも都市にも教説の自由はなく、ソクラテスは、身と生命の安全のために明らかに誤った意見や同朋市民の間違っている生活方法と妥協するか、妥協することなく死を選ぶかの二者択一に直面し、死を選んだが、それに対して、プラトンの選んだ道を指すのだという。

プラトンの道はソクラテスと相違して、ソクラテスの道とトラシユマコスの方法と結合するものである。ソクラテスの非妥協的な道は哲学者がエリートと関わるのにふさわしく、トラシユマコスの道は大衆を扱うにふさわしいものである。(『迫害と著述の技法』一六頁)

初期イスラーム哲学を代表するフアーラービー(没年九五〇年)が語ったとして紹介されている「その者が育った宗教共同体の見解と一致・妥協することが来るべき哲学者に必要な資質である。」という言葉からわかるように、イスラーム共同体内で屈折を余儀なくされた知的選良達の教説には秘教的要素がつきまとう。サーイヌツディーンが「俗人」を対象に自説を展開していたと考えるべき根拠も、弁明書を読む限り薄弱と思える。

弁明書の結語と思われる以下の文章で、サーイヌツディーンは、自らの信奉する神秘主義について、

「もし若き折、預言者の慣行とムスリムの総意と相反する学問(知)(訳注 フルーフィーヤ派を指すと考えられる)に沈

潜したとしても、それは、信仰 *Imān* からではなく、散漫な関心の気晴らし、学問するものに染み付いた習癖である、学識の獲得意欲によるものである。・・・神秘主義の導師たちの言葉についても、何人かの命令と懇願によつて筆を執つたまでであり、それを「信仰する」ということではない。神秘家の言葉の大半は、信仰とは別のものである。」(『信仰の書 結語』)

と述べている。およそここからは筆者の「真意」はわからない。しかし、抑制とレトリックが共存するこの僅かな言葉の中に、ルーフィーヤ派との嫌疑を晴らそうとするための相手への配慮とともに、神秘主義が「信仰」という枠内で捉えられるものでないという主張が見えてくる。弁明書の内容は、それが不可視なる世界に達する「直観的な感性」*Dhawq*を指すもの(NMI.188-9)を暗示し、「理知を超えた段階 *Tawr*」の存在を認める立場に繋がるものであることを語っている。(NMI.189) 真理の把握は「理知を超えた段階」に依拠する、とする立場は、弁明書の中でも度々その名が挙げられたムハンマド・ガザリー(一一一一-一年没)、そして、ガザリーの秘教主義を拡大発展させたアイヌル・クザート・ハマダーニー(一一三二年処刑)、さらに、神秘主義的「照明体験」を土台としてイブン・アラビーの存在論を形而上詩に書き上げたシャベスター(一一三二〇年没)等に連なるペルシアの秘教主義の伝統の潮流に対する秘められた追認の言葉であるともとれる。

ルーフィーヤ派を任じながら、実は、庶民を布教の対象として想定していたファズルと質を異にする、エリート主義の

「文字・数字神秘学」を心中に秘め、さらに、ムハンマド・ガザリーから受け継がれた「秘教的」神秘主義の系列に身をおく知的選良の生涯は、前述の通り、ヘラート喚問で一変した。当時最も深く信仰を感得、理解し、その神髄を記述した知的良心が愚劣なる政治的策謀でもごくも崩れざる姿を想起する時、ヘラートという一地理名称が政治と宗教の狭間に翻弄された知識人の運命を象徴する場としての意味を持つてくる。

註

(一) 主著として知られるのは、祖父の Sadr al-Din の著作への注釈である “Sharh Tamhid al-Qawā'id (al-Tamhid fi Sharh Qawā'id al-Tawhid)”，ヤーン・アラビー流の存在の一性論と数字神秘学が結びついた al-Matā'ibis など多数がある。また、サーイヌッディーン自身に関する総合的な情報については、以下を参照にしている。“Al-e Torke”，*Da'irat al-Ma'arif-e Bozorg-e Islami* (reprinted 1991). Bahār, Malek al-Sho'arā, *Sabkhatenāsi Vol.II*, Tehrān, 227-40. バハール（一九五一年没）自身、政治活動を理由として一九三三年にイスマファハーンに追放され、軟禁状態の中、学問に打ち込んだという経歴があり、バハールが自身でサーイヌッディーンの著作の写本を保持していたという事実がある。尚、*Loghat-nāme* 中の Sa'ar-e-Esfahāni の項目は、ほとんどこのバハールの記述に基づく。サーイヌッディーンのパルシア語の著作 *Eshq va 'Aql*, ed. Akram Jūdi-ye Ne'mati, Tehrān, 1996. の冒頭の解説も参考にした。

(二) 小論で使用したサーイヌッディーンのパルシア語のテキストは、Sāyen al-Din 'Alī b. Moḥammad Torke-ye Esfahāni, *Chahārdaḥ Resāle-ye Farāvī* (十回のパルシア語論文集) ed. Seyyed 'Alī Mūsavī Behbahāni, Seyyed Ebrāhīm Dībā'i, Tehrān, 1972/3. を利用した。彼の著作については写本情報データベース *Iranian Manuscripts Database* に基づいて行なわれている。Majmū'e-

ye Rasā'ie-e Khojandi, *Farhang-e Iran-zamin*, Vol.14, 1966-67, 307-12.

(3) 以下ヘラート喚問とそれ以降の記述は、いずれも本文中で言及している弁明書の記述に沿ったものである。特に、NMI. 171-2, NMII. 203-7 の部分が対応する。

(4) NMI. 172 に記されている当時のヘラートの宮廷の庭園。

(5) 歴史文書の中からは、この事件の顛末については Khānd-ānūt, “*Ḥabīb al-Siyar*”, Vol.III, ed. Dabir Siyaqi, Tehrān, 615-17. が一応参考になるが不明な点が多々ある。

(6) “*Kollīyat-e Qāsem Anvār*”, ed. Sa'īd Natīfī, Tehrān, hashād-o-noḥ (85).

(7) NMI. 205.

(8) フォスレルラーに関する情報については、主として *Encyclopaedia Iranica* の “ASTARĀBĀDĪ, FAZLALLĀH” の項目の H. Algar の解説 “*Hellmut Ritter* の論文のペルシア語訳を参照した。” “*Āghāz-e Ferq-ye Hurūfiye*” (*Āghāz-e Ḥurūfiyye*) by Hellmut Ritter (Persian Translation), *Farhang-e Iran-zamin Vol.10*, Tehrān, 1975, 319-90.

(9) “*Āghāz*”, 322-26.

(10) 註の (6) で触れたサイード・ナフィースイー版のガセム・アハマル詩集ではフルーフィーヤ派の教義の痕跡を見つけ出すことはできず。

(11) Seyyed 'Alī Mūsavī Behbahāni, *Aḥvāl va Āthār-e Sa'in al-Din* Turkanīsfahāni, *Majmū'e-ye Soḥanravān-hā va Maqāle-hā dar bāre-ye Falsafe va 'Erfān-e Islāmī*, 1970, 107.

(12) Leo Strauss, “*Persecution and the art of writing*”, 1952, 59-61. 及び、飯島昇蔵「レオ・シュトラウス：テクスト解釈の課題と方法」『政治理想史の方法』(小笠原弘親・飯島昇蔵編)早稲田大学出版会、一九九六年、四五一―八三頁を参照。

(13) “*History of Islamic Philosophy, part I*”, ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, London, 1996, 1145-46.

(14) Leo Strauss, *op.cit.*, 16-17.

(15) 『信仰の書』の最後の部分に Muhammad Ghāzālī のペルシア語の弁明も掲載されているが、ガザリー自体が具体的な迫害にあったとい

う状況は、彼の書簡集からはうかがえない。サーイヌッディーンはガザリーの名前を保守的なウラマー層に対する自己防衛のため何度も挙げたと思われる。「理知を超えた段階 al-*Tawwara al-Aql*」という用語については、「アイヌル・クザート・ハマダーニー (d.1131)」とペルシア文学研究の接点に関する覚書」と題して触れたが(藤井守男『オリエント』第四四巻第一号、二〇〇一年)、この秘教的神秘階梯とアイヌル・クザートの関連性に就いては稿を改めて論じる予定である。

