

神秘哲学の越境性への視座

——現代イランにおけるイブン・アラビー派「存在一性論」理解をめぐる

藤井守男

はじめに：問題の所在

一九七九年二月に成立したイスラーム共和国は、12イマーム・シーア派の教義を主軸とする、強硬にして頑迷な復古主義的色彩の濃厚な文化政策を掲げて登場した。十年に及ぶイラクとの不毛な戦争が続いた一九八〇年代、「イスラーム法学者の統治」理論を国是とするイスラーム共和国下のイラン国内では、シーア派教義を土台とする政体における「西洋」(モダニズム) 受容の是非を巡って激烈な議論が展開されていた¹。中でも、アブドル・キヤリーム・ソルーシユ(‘Abd al-Karīm Sorūsh (1945-) は、革命政権成立当初、革命指導者ホメイニー師の推挙で、イスラーム共和国の文化政策の要であった「文化革命評議会」の主要メンバーとなった学者であったが、イスラーム法学の近代的解釈を主張した著書『イスラーム法の理論的抑制と拡散 *Qabz va Bast-e Te’orik-e Shar‘at*』(1991) で体制派ウラマー(イスラーム法学、神学等の学者集団)の激しい批判を受け、イスラーム共和国の批判勢力の二翼を担うことになった。ソルーシユを始めとする改革派言論人の抛り所であった『文化版ケイハーン *Kaḥān-e fathānī*』が体制側の圧力で保守化する中、より自由な議論の場への希求を受けて、一九九一年文化オピニオン誌『キヤーン *Kiyan*』誌が創刊された。そこでは、イスラーム統治理論の可能性と限界、宗教性と合理主義、宗教的政府概念の検証、さらに、セキュラリズム、宗教と暴力、など、イ

デオロギー化した宗教によってもたらされた問題に関する良質な議論が展開された。また、一九九〇年代半ばには、ついに、「イスラーム法学者の統治」理論自体の矛盾を論理的に指摘する著書も執筆され、「イラン革命」の土台が厳しい批判にさらされている²。

こうした中で注目されるのは、「イラン革命」の成立と前後して、政権批判言説と平行するかのようには、ペルシア文学研究の分野に現れた一つの傾向である。二〇〇一年に廃刊とされる『キヤーン』誌の傾向を引き継ぎつつ、より、文学畑に重点をおいて一九九八年創刊された『ボハラー *Bokhārā*』誌の第1号と2号に掲載されたシャフイーイー・キャドキャニー(テヘラン大学教授。以下、シャフイーイーと呼ぶ)のエッセイは、イランの文化史に一大特色を与える「イスラーム神秘主義」*Tasawwuf*(イラン原音 *Tasawwof*)に係わる重要な問題を提起した。

シャフイーイーは、「音の類似性(類音作用)の魔力 *Jadu-ye Mojāverat*」と題するエッセイで、言葉の偶然的音声上の符合が社会的な機能をも担ってしまう、というイラン文化の難題について示唆的な言葉を発している³。このエッセイの中に見られる、西暦十四世紀以降のイスラーム思想に圧倒的な影響力を持つイブン・アラギー *Ibn al-‘Arabī* (1240 没) を創始とする「存在一性論 *wahdat al-wujūd*」に関する議論の方向性は、中世イスラーム世界にあつて、旧守派がイブン・アラビーを「異端」視し、迫害した視点

とは異なる、いわば、ペルシア語文化圏ならではのイブン・アラビー理解を示しているともいえる。そこには、イブン・アラビー派の存在哲学が形成される以前、西暦十世紀から十三世紀にかけて、ホラサーン地方(現在のイラン東北部とアフガニスタンの一部)を中心に形成された神秘主義―これをホラサーン派神秘主義と呼ぶ―を、イブン・アラビー派の神秘哲学的傾向から峻別しようとする意思が読み取れる。

哲学史におけるプラトンの位置に関する言葉を模して、十四世紀以降のイスラーム哲学はイブン・アラビーの注釈に過ぎない⁴、という表現が使われる通り、イスラーム思想の「権威」として、言い換えれば、イスラーム思想のグローバル・スタンダードとして圧倒的影響力を行使するイブン・アラビー派「存在一性論」をめぐる、現代イランの研究者によって、如何なる創造的な議論が展開されていたのか、あるいは、いるのか、を探ることは、「革命」後のイランの文化状況の実像を闡明する上で有効な手がかりを提供するように思われる。

イブン・アラビーとその一派の神秘哲学の大部分はアラビア語の「音の類似性」の魔力(類音性の魔法的作用)から得られるものである⁵。

イブン・アラビーに対する、この種の挑発的な言説の意味合いとその学問的背景や妥当性の検討を通じて、現代イランの知的想像力の発現の場に参内しようというのが小論のねらいである。

1 支配原理としての「イブン・アラビー」

形成過程期にあつて、当初、激しい攻撃を受けた「存在一性論」は、徐々

にイスラーム世界の主流思想の位置を得ることになった。思想的「権威」としての「存在一性論」思想が、イスラーム世界の神秘主義理論のグローバル・スタンダードとして、イスラーム世界を席卷している状況が以下で的確に述べられている。

「十七世紀頃には、論争は(イブン・アラビーの)擁護者の圧倒的な勝利に終わったように思われる。そして、十九世紀に西欧思想が導入され近代化が始まるまでのイスラーム世界を支配していた思想は、イブン・アラビーの思想であつたと言つても過言ではない。彼の使つた特殊な術語はあらゆる分野にいきわたつて、イスラーム知識人の共通語彙にまでなつた。たとえば、ルーミー自身は詩の中でそのような術語を使つていないが、後代の注釈者たちは、イブン・アラビーの用語を使い、その形而上学に基づいてルーミーの詩を説明している。」⁶

イスラーム世界の共通語であるアラビア語の言語的特長を土台とするという意味でも、その思想的獨創性という点からも、普遍性と越境性を備えたイブン・アラビー派神秘哲学と、ホラサーン派のペルシア神秘文学との微妙な相互関係を具体的に議論するために、ここでは、イブン・アラビー派「存在一性論」に特有な考え方と典型的な術語について極簡単に触れておく。

元来、「一者」としての存在、あるいは、「存在一性 *wahdat al-wjūd*」という特殊な意味での「一」*wahdat* という概念は、イブン・アラビー派以前にはイスラーム思想には存在しなかつたとされる⁷。イスラームの根本原

理である神の「唯一性 *Tawhid*」に関する哲学的な位置付けは、「論理的であると同時に幻想的、壮麗雄渾な組織をもちながら而も雑然として無秩序な世にも奇異な神秘形而上学」⁸。としてイブン・アラビの天才の中に芽生え、一六五五年にスペインに生まれた彼が東方世界に向かう二二〇〇年以降、アナトリアやシリアで彼の弟子となった俊英たち、とりわけ、サドルツ・デイン・クーナウイー(1274没)等の営為によって徐々に「存在一性論」として体系化された。主著である『メッカ啓示 *al-Furūḥ al-Makkiyah*』や『叡智の台座 *Fusus al-Hikam*』には、「*wahdat al-wujud*」という用語自体は現れない、という言葉はこれを裏付けるものであろう⁹。イブン・アラビの神秘哲学は晦澁さをもって知られ、「存在一性論」を真つ向から否定した敵対者イブン・タイミーヤ(1326没)の明晰な批判論理の中に、むしろ、イブン・アラビの説く「存在一性論」の基本構造の理解の鍵を見出す可能性を指摘する向きもある¹⁰。「創造性豊かなこの時期の発端を画する哲学者イブヌ・ル・アラビの、存在一性論として世に有名な形而上学」¹¹の登場によって、イスラーム思想が、初期のギリシャ哲学一辺倒の状態を脱して、独自の、イスラーム的と呼ばれるにふさわしい哲学思想の創出期に入る、という評価からも、イブン・アラビと、彼の死後形成されるイブン・アラビ学派の神秘哲学の重要性が読み取れる。

イブン・アラビによると、創造主と被造物という二つの「存在」はあらず、飽くまで、存在は一つ(「一者」)である。この「一者」である「存在エネルギー」を一方から見れば、被造物(事物の多数性が支配する感覚界)であり、他の側面から見れば、唯一なる「創造主」となる。存在は唯一なる真理であり、「現成性」や「多数性」を持たぬ。真なる存在エネルギーは、永遠なる神の本性から成っており、この真なる存在を欠いた現

実世界(感覚界)は、非実体的な妄想と残影と幻想でしかありえない。真なる存在は、唯一なる神のみに属するのである。そして、この唯一なる真理(「神」という存在エネルギー)、すなわち、宇宙的存在エネルギーの展開「永遠なる顕現 *taʿallī azālī*」は、一挙に、同時にすべてが展開されるという意味で、一回性の、無時間性に支配されている。この点で、「一」から「一」が段階的に「流出」するという新プラトン派的哲学の流出論とは異なる、とされる¹²。

イブン・アラビは、存在エネルギーの顕現(存在の自己分節化)の過程を、「神的溢水 *faʿd ilāhī*」と呼び、この過程は、「至聖なる溢水 *faʿd aqdas*」と「聖なる溢水 *faʿd muqaddas*」という二段階の「顕現」として説かれる¹³。この「溢水」は、神の本性が、(顕現以前の)可能的存在の諸形態 *suwar* の姿で顕現することを意味している。イブン・アラビは、この可能的諸形態は、客観的な「存在」を付与されていない、つまり、客観的に「存在しない」ものであり、神の自己知という観念の中のみでの可能存在物でしかないとする。

イブン・アラビは、この絶対無分節なる真実の中に内在する原理に従って可能的に自己分節した諸形態のことを、「可能的無 *ʿadam*」の状態にある、永遠の存在原型 *ʿayn ḥadiqah*¹⁴ と呼び、この「永遠の存在原型」、すなわち、(存在を付与されていない)未分化状態の「本質」は、「存在エネルギー」が様々な姿で「現象する」際の基本的方向と形態を決定する。「二者」は、自己に内在する原理に従って、次第に自己を分節し、ついに、「多数性」の世界に、「多数者」の姿で顕現する。この過程は、「事物を表出し、その事物それ自体でおられた方に称えあれ」¹⁵ という表現に典型的に表わされているとされる。

「永遠の存在原型」は、ちょうど人間の知の中で「意味」が必要に応じて表出し、現存するのと同時に、それが客観的「存在」を付与されていないという意味で「無'adam, ma'dum」であるといえる¹⁶。

「存在の自己分節」は、前述の通り、一挙に、時間性の枠外で成立するが、イブン・アラビー派「存在二性論」では、「存在の五つの地平 haqā'at khams」という自己分節のプロセスが想定されている¹⁷。「分節以前(絶対無)」の状態は、第一段階の「絶対的二性 ahadiyah」を通じて神として「統合的二性 wāhidiyah」に転じる際に、神の内部分節として、神名と神の属性との世界、すなわち、「神名の世界」が顕現する。イブン・アラビーは、神名として把握される神の本質を、「ムハンマドの真性 haqiqah muhammadiyah」と呼んだ。

イブン・アラビーの哲学体系を象徴する用語の二つが、現象界と神的本体を、それぞれ、「神名 asma'」と「名づけられるもの nusamma'」との関係の中で表現する言説であり、イブン・アラビー以降の神秘主義者の著作で多用されるようになった、とされる¹⁸。

存在の自己分節の過程で、「神名」が第二段階の顕現体であるとするなら、イブン・アラビーの「存在二性論」に特徴を与える「完全人間 Insān Kāmil」は、神の代理人としての人間、あるいは、神の自己顕現としての神名をさすものとされる。イブン・アラビーは、彼以前の神秘思想における「神」と「人間」の人格的融合の不備（「神の唯一性 tawhid」に関する二元論的解釈）を絶対的真理である「二者」の哲学的本体の二元的展開とすることで克服したともいえるであろう¹⁹。

シャフィーイーは、以上のようなイブン・アラビー派の神秘哲学の基本構造を、アラビア語の語彙派生機能という言語的特徴を基盤とし、「存在二性論」独自の概念を持たせた術語（イブン・アラビー系用語 *estelāḥat*）の展開を軸とする構造体として捉えているように思える²⁰。こうした「体系」に対して、歴史的にペルシア語文化圏の文化的基盤の核を形成してきた「ホラサーン派神秘主義」は、どのように位置付けられるのであろうか。支配原理と化した「イブン・アラビー」の圧倒的影響力を相対化する視座が、果たして、ペルシア語文化圏の神秘文学の中に如何に見出せるのか。次に、シャフィーイーの研究の具体的な検討を通じて、この点に触れて見る。

2 神秘哲学の越境性の相対化に向けて

元来、「神人合一」の陶醉の境地を大胆に言説化したことで知られるバーヤズィード・バスターミー(874没)に発祥するホラサーン派神秘主義は、イブン・アラビーの登場する以前、西暦二〇〇年代半ばまでペルシア語文化圏で独自の発展を遂げていた。特に、西暦二〇〇年代初頭からは、ホラサーン派神秘主義はペルシア語の詩や散文の分野で重要な著作を生み出す。サナーイー(1134/5没)の作品を本格的な神秘主義詩の嚆矢とし、十三世紀初頭、モンゴル族の侵入の際に殺害されたとされるファリードゥディーン・アッタール(1229/30没)の詩的営為を通じて飛躍的に発展した神秘主義詩は、モンゴル侵入を避けるかのように、ホラサーンから十年の歳月の旅を経て、アナトリアのコンヤに定住したジャラーロッドゥイー・ルーミー Jalāl al-Dīn Rūmī (二一〇七年バルフで生まれ、一二七三年コンヤで没す。イランではモウラーナー Mowlānā、モウラヴイー Mowlāvī と呼

ぶ)においてその頂点に達する。魁偉な放浪僧シャムセ・タブリーズとの出会いの後、この人物への熱情が、そのまま詩に昇華したとされる抒情詩集『シャムセ・タブリーズ詩集 *Dhyan-e Kabir-e Shams*』と、高名な説教師の父バハー・ワラドの後継説教者として成熟の境地で作詩した『精神的マスナヴィー *Masnavi-ye ma'ravi*』(約二万七千句)は、文字通り、ホラサーン神秘主義の最高度の文学的達成とされる。一二三三年から二四〇年に歿するまでの期間をダマスカスに居を定めたイブン・アラビーと、若きルーミーが、このシャムスなる人物と共に出合ったことが報告されている²¹。二つの相異なる「神秘主義」の体现者の邂逅はイスラーム文化史上に象徴的な意味合いを持ったといえる。

「イラン革命」直後、イラン暦三三五年ホルダード月(一九七九年六月)に脱稿された『モフタールの書 *Mokhtar-name*』校訂・研究は、アッタール研究の新境地を開いたものである。そこで、シャファイイーの議論の土台の重要な一部を形成しているのが、他にもない、ホラサーン派神秘主義と、イブン・アラビー派の神秘哲学との学問的識別の基準をめぐる議論であった。後に『ボハーラー』誌で、より鮮明な形で登場する、シャファイイーのイブン・アラビー観は、本格的な学術研究の成果である本書にも反映している。

神秘主義詩人と言われる詩人の中でも、とりわけ、数多くの偽書の存在が知られるアッタールの作品に関して、偽作と真作を識別する重要な基準の一つとしてシャファイイーが注目したのが、二四〇年に歿したイブン・アラビーの「存在二性論」の影響の有無であった。前述の通り、「存在二性論」は、存在論を展開する上で用語に独自の意味を付与して機能させてきた。従来、アッタールの真作としてアッタール研究の典拠とされてきた『ホ

スローの書 *Khosrow-name*』の偽作の認定の決め手が、本文テクスの内容全体が「神秘主義」と何ら係わりがないという点に加えて、唯一、神秘主義的傾向を示す序文の部分に、イブン・アラビー派「存在二性論」に特有の概念を持たせた術語が使われているという点にあった²²。イブン・アラビー派「存在二性論」では、前述の通り、現象界と神的本体の關係が「神名」をめぐる「名 *ism*」、「名づけられるもの *nusannā*」という用語で表されるが、こうした用法が、『ホスローの書』の序文には、そのまま登場する。イブン・アラビー以前には、哲学的な意味合いを持たされた「一者 *wahdah*」という言葉はなく、この脈絡で機能する「*ismāsmā*」と「*nusannā*」という用法もなかったとされる。結果として、『ホスローの書』という著作は、イブン・アラビーの影響がペルシア語文化圏に浸透して以降の著作という判断が下された²³。

このアッタール研究書を執筆する以前から、鋭敏な研究者の嗅覚は、イブン・アラビー派神秘哲学に特有の性質と、ホラサーン派神秘主義との混交、あるいは、研究史上の矛盾を嗅ぎ分けていた。しかし、この『モフタールの書』に見られる程には、明確な形はとつていなかったといえるだろう。例えば、一九七三年に出版され、現在でも、最良のルーミー抒情詩の校訂本と思われる『シャムセ・タブリーズ抒情詩選 *Gozide-ye Chahalyat-e Shams*』では、ルーミーのシャムスへの傾倒は、実際には、彼の「完全人間」への愛そのものであり、「完全人間」は、神秘主義者(聖者)や「ムハンマド的眞性」という形で、時代ごとに異なった表出の姿をとる、とある。「完全人間」こそ、前述の通り、イブン・アラビーによって眞の意味で理論化された概念である。ここには、今、問題としている、「イラン革命」前後に現れる研究に看守できる、意識的とも思える「反イブン・アラ

ビー言説」の厳しさは見られない。『シャムセ・タブリーズ抒情詩選』の末部に付された、「モウラーナー（ルーミー）作とされる抒情詩」の冒頭に紹介されている詩に関しても、明らかに「存在二性論」的傾向（特に、「ムハンマド的真性」的な考え方が反映しているという指摘）を示す詩として、ルーミーの作ではありえないという事実関係が指摘されているのみである。しかし、これに反して、イラン暦二三五七年（西暦一九七八年）十月から十一月にかけて脱稿された著作（Nicholson, R.A. *The Idea of Personality in Sufism* (1923) のペルシア語訳と詳細な注釈から成る研究書）では、同じ詩に関して、この抒情詩の作者は、イブン・アラビーや、「完全人間論」で知られるイブン・アラビー派のジーリー（Abd al-karīm Jilī (1428 没））の思想の影響を強く受けた人物であり、一方で、ルーミーは、この種のイブン・アラビー的思考体系と全く関係を持たぬ、と断言されている。さらに、彼は、ルーミー研究の問題点として、『マスナヴィー』をイブン・アラビーに特有の術語を用いて解釈する傾向を挙げ、フルーザーンファルの研究をもこの点から批判している²⁴。シャファイイーが、ルーミー研究の最高権威であったフルーザーンファルに敬意を表しつつも敢えて指摘しているように、フルーザーンファルでさえ、『マスナヴィー』の詩句の解釈においては、イブン・アラビー的解釈の援用にアンビヴァレントな対応が見られるのは事実である（後述）。それ程に、イブン・アラビーの思考様式の影響力は絶大であったのである。『モフタールの書』においてアッタール研究への本格的第一歩が踏み出される前に、シャファイイーが、モウラーナー（ルーミー）の解釈は、イブン・アラビー的思想とは全く異なる、ホラサン派「神秘主義」の枠内で考察されねばならぬ点を自覚的に記述していたことがわかる。

神秘主義は元来、「行為『Amal』」を土台とする、つまり、訓育的、倫理

的側面をもつという点でも、イブン・アラビーの「理論的」傾向というものは無縁である、という点でも、シャファイイーの議論は、神秘主義研究の泰斗フルーザーンファルによって先鞭をつけたホラサン派神秘主義研究を、より厳密な研究方法による、精緻な考察に方向付けたといえよう。（『モフタール・ナーメ』の研究では、さすがに留保をつけながらも、フルーザーンファルの結論も疑義に付されている²⁵。）

一九九七年に出版された別のアッタール研究書の中の言葉に、シャファイイーのイブン・アラビー観が要約されている。

「イブン・アラビーの神秘哲学は、特定のパラダイムの変換によって得られるものであり、そのパラダイムを如何ようにも結合することで、一種の「意味めいたもの」の表現が与えられる。大胆に言えば、語彙の遊びである。もちろん、ウイトゲンシュタイン的に、神秘主義的なもの総体を語彙の遊技とする向きもあろうが、ここでは、イブン・アラビー派（クーナウィー、アブドウル・キャリーム・ジーリー等）が、「第一限定態 ta'ayon-e awal」、「第二下降態 tanazzol-e thānī」、「至聖溢水 feyz-e addas」、「聖なる溢水 feyz-e mogaddas」といった領域において提示するものと、ホラサン派神秘主義との比較類推を言っているのである。（イブン・アラビー派の言葉は）どのように組み合わせられても、変化しても、それなりの「意味めいた」ものが得られる、たとえば、それが偶々の組み合わせであつても。」²⁶

アッタールやルーミーの神秘主義詩の最大の特徴は、こうした「既成の用語の操作に縛られぬ点にこそあるという。彼は、これを、「非術語

性」Berahnegi az estelâhât-e 'erfâni と呼んでいる²⁷。人間の内的な経験と、情念の自然な躍動が詩として姿を現す、というプロセスにこそ、ホラサーン派神秘主義の一大特徴がある。神秘主義に詩を対応させる、あるいは、神秘主義の用語に合わせて作詩する、という行為は、神秘主義の本質とは異質である、とされる。シャフィーイーによれば、神秘主義の本質は、宗教教義に対する「芸術的」対応であるという。「神秘主義」なる思想を、詩で表現する、という考え方では、神秘主義を正確には把握できない。詩を含めて、「芸術」的姿で現れる「宗教」こそが、神秘主義である、という。「神秘主義」は、用語や術語が予め想定される世界観とは無縁である。彼によれば、ルーミーを頂点とするホラサーン派神秘主義から時代を下れば下るほど、このイブン・アラビー派の「神秘主義用語」の繰り返しを軸にする詩作が増えるという。シーア派神秘主義の始祖とされる、シャー・ネエマトツラー・ケルマーニー Shâh Ne'matollah Kermâni (1431 没) の神秘主義詩は、この種のイブン・アラビー派の用語を軸とする典型的な詩であり、この点で、アッターールと対極に位置するという²⁸。

サナーイーやアッターールの詩に表われる神秘主義の特徴は、イブン・アラビー派神秘哲学の、ルーミー、とりわけ、『マスナヴィー』への影響関係の議論の中に、より鮮明に表われる。

イスラーム神秘主義研究で知られるニコルソンは、『マスナヴィー』の注釈にあたって、イスマーイール・アンカラウイー Ismâ'îl Anqarawî 等によるオスマン・トルコ語の注釈書に依拠し、ここで問題にしている、イブン・アラビー派の用語を用いて『マスナヴィー』の解釈を試みている²⁹。神秘主義研究の泰斗フルーザンファルは、その『マスナヴィー』注釈の中で、イブン・アラビー派「存在二性論」の強い影響下にあったアブドッラフ

マーン・ジャーミー 'Abd al-Rahmân Jâmî (1492 年没) の『マスナヴィー』解釈に対する強い拒否反応を示し、『マスナヴィー』冒頭の「葦笛の調べ Ney-nâme」の解釈に、「第二限定態 ta'ayun thani」、「永遠の存在原型 a'yan thâbiyah」といった用語を用いる点を、「モウラーナーの表現方法から遠い」として批判している³⁰。少なくとも、注釈のこの箇所は、前述の通り、シャフィーイーの神秘主義研究に見られるイブン・アラビー観と通底している。

イブン・アラビー派「存在二性論」のルーミーへの影響について、決定的な結論を出すことは、「神秘主義」という領域の特質からして、極めて困難な作業であろう。ルーミーの詩的天才を開花させたシャムセ・タブリーズの、イブン・アラビーに対する否定的な言辞（『シャムセ・タブリーズ文集 Maqâlat-e Shams』ed. Movahhed, M'A, 1990, Tehrân, 239-240、304）あるいは、学問史的に定着しているルーミー評伝『神秘主義者の美德 Manâqib al-'arîfîn』中での、『メッカ啓示』に対するルーミーの否定的な言葉³¹、等が伝えられていながら、一方では、『叡智の台座』の注釈を通じてイブン・アラビーの「存在二性論」の形成に大きな役割を果たしたクナーウィーがルーミーと同じコンヤに暮らし、当初、『マスナヴィー』に対し批判的でありながら、最終的にルーミーと和解したという事実も報告されている³²。こうした点は、イブン・アラビー派とルーミーとの影響関係の微妙さを映し出すものである。しかし、これまで見たように、イブン・アラビーの存在顕現哲学は、ルーミーの神秘主義と根本的な違いを示す地平に成立している。

欧米のイスラーム思想研究者の中には、ルーミーとイブン・アラビーとを敢えて別の神秘主義「体系」と捉えない傾向が見られる。アンリ・コルバン Henry Corbin は、ルーミーとイブン・アラビーの間に、外観上見られる

相違は表層レベルでの形態的な違いであり、この二人の言説は、同一の神秘的愛に導かれたものである、としている³³。

「革命後」出版された著作の中で、特に、シャファイイーの研究の背景となっているのは、まったく異なる思考様式が公然と混在させられて省みられないイスラーム期イランの神秘主義系文学研究に対する強い懐疑の念であろう。神秘家アフマド・ガザリー(1126没) 研究で知られる研究者プール・ジャヴァーデーの一連の研究も、元来、イブン・アラビー以前のホラサン派神秘主義系列に属す典型的なこの神秘家の思想を、この神秘家の死後、百年以上後に生きたイブン・アラビーの神秘思想との関係の中で論じている³⁴。

シャファイイーのペルシア神秘文学研究は、その学問的厳密性を追及する過程で、結果として、イスラーム世界に圧倒的な影響力を示すイブン・アラビー派「存在二性論」の越境性を相対化する視座を提供しているとは言えないであろうか。敢えて議論を単純化(図式化)すれば、現代イランの神秘主義研究の成果は、「イブン・アラビー」を対抗軸とする、「反グローバリズム」的視点を支える文化認識の基盤としての役割を担ったといえる。この成果が示唆する現代イランの文化状況に係わる問題の核心は、ホラサン派神秘主義の精髓を現代に再生させる過程にこそ見えてくる。

3 ホラサン派神秘主義の再評価と文化アイデンティティ

シャファイイーが、イブン・アラビー派「存在二性論」の中に見出した特徴は、2で触れた通り、「イブン・アラビー」の安易な模倣に象徴される、「イブン・アラビー」との影響関係の中で、むしろ、鮮明に見出される。不

可視なる世界への始原的憧憬と共に、人間の情念の大らかな解放への希求に支えられた経験を土台とする神秘主義は、イブン・アラビーの登場以降、特殊な概念操作を、特殊な術語を使つて展開する「理論」へと変容した。神秘主義は、元来、言語によつて表現できない「境地」を表現するため、独自の象徴表現を発展させた。それは、飽くまで、神秘体験という一つの心的経験を土台とする表現の世界から成立していた。イブン・アラビーの存在論哲学の強い影響の中に、シャファイイーが見出した、神秘文学衰微の兆候も、何よりも、経験を度外視した「言語ゲーム」的側面に起因するものであった。それは、イブン・アラビー系の専門用語の安易な操作に胚胎する「イブン・アラビー」の垂流の量産に他ならなかったのである³⁵。

ここで、ホラサン派神秘主義の背後にある、伝統的言語観の実体に触れる。シャファイイーは、前記『ボハーラー』誌に、「クロスワード・パズルの詩学」と題するエッセイを掲載し、何の脈絡も無い単語同士の偶然の結合から生まれる「メタファー」の非合理性を、皮肉交じりに批判し、イランのここ三、四十年の文学的生産の大半が、このカテゴリーに入るとしている³⁶。一見すると、斬新で、新鮮な印象を与える、この種の語彙結合は、ペルシア語の個々の単語の既成属群に依拠した結合の秩序を、敢えて混乱させた結果、偶々得られる表現以外のものではない³⁷。精神的な躍動とも、存在の奥底への沈潜とも無縁な言語表現が、価値あるものとして承らえる可能性は少ない。シャファイイーが、こうした「語彙との戯れ」と対極にある言語観として想定しているのが、イスラーム世界の「正統派」とされるアシュアリー派神学が展開した「内在言語論 kalām nāsi」と呼ばれる考え方である。『コーラン』の言葉が神の言葉であることを立証しよ

うとした過程で理論化された言語論ともいえるものである。ホラサーン派神秘主義の始祖とされるバスターミー(前述)の言語表現においては、予め内在言語という経験領域が成立した上で、経験に内在する言葉(これを内在(内部)言語)という)が音声や文字言語(描写)に転換するとされる³⁸。アシユアリー派(及びマートウトリーデー派)神学とホラサーン派神秘文学の関わりを、この「内在言語論」の観点から考察するため、典型的なアシユアリー派神学に属すとされる神学者バーキッターニー Baqillani (1013没)の著作から、若干、引用してみる。

「・・・真の言葉とは、内面に存在する概念であるとされねばならないが、その真の言葉はそれらを指し示す徴として表されるのであり、時として、その徴は、言葉によつて―(それは、その使用者の秩序のもので、合意され、かつ習慣的に、その使用者らのもものなっているものに基づいた言葉であるが)―言説となるのであり、至高なるお方はその御言葉で述べられている。「われはその民の言葉を使わないように使徒を遣わしたことはない。(それはその使命を)かれらに明瞭に説くためである。」(『コーラン』14:1) 至高なるお方はモーセをイスラエルの子らに送る際、ヘブライ語でモーセに伝え、そしてモーセは内面に内在する、神の永遠のお言葉をヘブライ語で理解させたのであり、また、シリア語でイーサー(イエス)に啓示をおくり、そしてイーサーはその民に彼らの言葉で永遠のお言葉をおくり、さらに我らが預言者ムハンマドは、その民に彼らの言葉で、アッラーの永遠のお言葉をわからせたのである。アラビア語はヘブライ語やシリア語、その他の言語と異なるが、しかし、その内面に内在する永遠なる言葉は、違いも変化もない、一つ

のものである」³⁹

とした後で、さらに、言語の本質について以下のように述べている。

「真の言葉が他の何ものではなく内面に内在する概念であることは事実だが、その真の言葉以外のもの(すなわち音声、文字等)などは、人々に認められ、受け入れられている秩序に則つてその真なる言葉を示しているのである。それらが何らかの意味を表していれば、言葉と名づけられるのは許されるが、それは真の言葉と同じということではない。言葉の実体とは、創造者と被造物に關していうならば、絶対的に内面に内在する概念なのである。しかし、それは時として音、あるいは、音を伴つた文字一つ一つ、また、時として、音やそのような存在を伴わない一字づつつながつた固まりとして、あるいは、音や文字を伴わない身振り手振りといったもので示される。内面に内在する言葉に相当するものは文字にも音にもなる。しかし、人間に關して言うならば、人間の言葉は、人間同様に、(神の)被造物なのであるが、神の言葉は、彼(神)―その栄光に讃えあれ―と同じく、被造物ではありえない。」⁴⁰

バーキッターニーは、預言者ムハンマドに帰されるとされる言葉を根柢として、根幹の言葉とは、心の内面に内在する言葉であることを説く。

「真の言葉とは心にあり、口での発音を伴わないものである。心にある言葉が持つ秩序は真実の上に成り立っているが、口から出る言葉とは、その心が発した言説に対応する表象(徴)でしかなく、それは真の言葉

とは違うのである。」⁴¹

シャファイイーも、「内在言語論」を象徴する言葉として、「言葉は心の内面にあつて、舌はただそれを表すのみ」⁴²を引用しつつ持論を展開している。こうした議論を進める過程で、シャファイイーは、内的経験—その宗教的側面が「信仰」の問題であるが—を通じて表出するものが本質言語である、という神学の言語観の再評価を試みていると考えられる。現代イランに流布する「ポストモダンの抽象詩」への嫌悪の背景に、この非経験的世界を土台とする言語芸術への強い懐疑の念が働いていることがわかる。「内在言語論」として中世イスラーム世界で展開された「心の言葉」の世界の最良の例証が、ホラサーン派神秘主義に沈潜した神秘家たちの言葉である。神秘体験による内的衝動を通じて言説化される神秘家の「言葉」こそ、数百年の年月、そして、「神秘主義」という枠組みを越える永続性と普遍性を獲得しているという。

ここに、支配原理としてイブン・アラビー派の神秘哲学を相対化する過程で、「内部言語」を軸とする精神文化の可能性が、極めて現代的な意匠を帯びて登場している様が見てとれる。「革命」後のイランの文化状況にシャファイイーが敏感に読み取った「イブン・アラビー」の亜流文化的傾向、さらに、そうした亜流文化への嫌悪の表明は、イラン人研究者の秘められた文化アイデンティティー願望を、逆説的に語りかけているように思える。シャファイイーを例にとれば、現代イランの知識人における文化アイデンティティーの希求は、その最深处で、イブン・アラビーの説く「永遠の存在原型」に関連して、特に、「無^{adām}」という概念や、その「原子論的」側面における、アシュアリー派神学との教義上の連関

性に注目しつつ、ホラサーン派神秘主義に見出し得る現代的可能性を追求しているようにも思える。シャファイイーは、アッタールの詩に、物質自体の持続性を否定しつつ、神の創造行為の結果が個々の「原子」として不断に現象する、とするアシュアリー派神学流の原子論の反映を読み取っているが、彼は、さらに、この延長線上に、ホラサーン派神秘主義が生み出した表現者として、アイヌル・クザート・ハマダーニー *ʿAyn al-Qurʾānī Hamadānī* (1131没) に注目する。ペルシア文学における詩論の発展史における学問的位置付けとともに、現代世界の言語哲学を視野に入れたアイヌル・クザートの再評価の試みは、シャファイイーによつて先鞭をつけられたといえる⁴³。その際、アイヌル・クザートという稀代の神秘家への彼のアプローチは、思想史的にしばしば指摘されている、「イブン・アラビー」に先行する「存在一性論」者としてのアイヌル・クザート像をめぐる議論とは必ずしも一致していない点は注意しなければならない。

「高貴なる者よ。詩というものは鏡のようなものと考えよ。鏡には、鏡自身を映し出す顔はない。鏡を見る者が、各自、自分の顔を見ることになるのだ。それと同様に、詩には、それ自身では「意味」というものはまったくないのだ。・・・もし、詩の「意味」が、それを詠む人が望んだものであると同時に、他の人々が、思うままに、別の「意味」を付与するものであるとするなら、それは、鏡の表面の姿が、最初にその表面に写った研磨職人の顔である、ということと同じことだ。」⁴⁴

テキストの中の「意味」が否定され、読み手が「意味」を付与する、というテキスト解釈が、現在より八六〇〜七〇年前に、何を土壌として生

み出されたかは、今のところ、解明されていない。人間が必要に応じて「意味」を生み出すように、「神」は「永遠の存在の原型」通じて自己分節する、という思考様式の延長線上に、こうした言説の成立を想定することも現時点では、学問的妥当性を見出せないように思える。「神」を土台とする世界観から、「神(意味)」の自立的存在を否定する思想が生み出される回路の解明は、現代イランの知的選良の文化アイデンティティーの追求の道筋に見出されることになろう⁴⁵。

結びにかえて：

イスラーム共和国下の文化状況を見る一つの視点として、イブン・アラビー系神秘学と、ルーミーを頂点とするペルシア神秘主義文学との間に無造作に影響関係を認めること、あるいは、この二つの思考体系の意図的混交に対する厳しい懐疑の視座が存在することに注目する必要があるように思われる。シャフイーイー・キャドキャニーという現代イランを代表する知性が、あたかも、「革命」の予兆を感じ取るかのように、「革命」成立の前後の時期から世に問うたペルシア文学研究には、支配原理としてのイブン・アラビー派「存在二性論」の文化的越境性を相対化しようとする力学の存在が感じられる。ここで重要な点は、「イブン・アラビー」の亜流文化に対する懐疑の視座が、イブン・アラビー派神秘哲学という実体を越えて、より広い意味での「亜流文化」そのものを批判対象としてある点にある。イスラーム「革命」後の文化状況を象徴する「亜流文化」は、支配体制と同一化され、支配体制の掲げる文化政策そのものが、現代イランの知的構想力が再構築する文化アイデンティティーの深層の脈絡の中で相対化される。

西暦十三世紀後半以降、イスラーム思想のグローバル・スタンダードの位置を保持するイブン・アラビー派哲学の圧倒的影響を相対化する視座が、イスラーム共和国下のイランにあつて、一部の知識人の中で育まれていたことは注目に値する。そうした懐疑の声を、イブン・アラビー派神秘哲学という深遠なイスラーム哲学のグローバル・スタンダードに対する、単純な、「二国主義的」、イランーペルシア語文化圏側からする短絡的民族主義の表出としての感情的「反発」に矮小化することは、現代イランの知的状況への無知をさらけ出すことになろう。「イスラーム法学者の統治論」を土台とする政体の成立の前後から、ホラサーン派神秘主義と、いわゆる正統スンニー派の根本教義であるアシュアリー派(マートウラーディー派も含む)神学との結びつきをめぐる学問的検討がペルシア文学研究の一部の分野で、むしろ、本格化した、という点は注目すべき事象である。ホラサーン派神秘主義とその文学的表出を、イブン・アラビー派「存在二性論」の脈絡の中で論じることへの、時に、神経過敏と思われるほどの学問的配慮こそが、「宗教的独裁」⁴⁶下のイラン人学者の可能な限りの学問的誠意と批判精神の現れであったということが理解されねばならない。

注：(小論では、音声表記については敢えて厳密な統一性をもたせず、ペルシア語関連はイラン原音、純然たるアラビア語の著作はアラビア語独自の音声表記を用いた。)

1 Boroujerdi, M. *Iranian Intellectuals and the West*, 1996, New York, 156-175. 西暦十世紀以降のイマームの空位期間における「イマームの權威の代行者としての法学者」の立場の是認に支えられた「イスラーム法学者の統治 *Velāyat-e Faqih*」理論に関しては、以下を参照。鎌田繁「イス

- ラームにおける権威の構造』、『現代宗教学4：権威の構築と破壊』、東京、一九九二年、二二二-二八、二三三-三四頁。
- 2 Mehdi Ha'eri-ye Yazdi, *Hekmat va Hokumat*, 1995. 本書の中で、哲学者である著者は、「イスラーム法学者の統治論」自体に関する明晰な批判を展開している。「法学者の統治論」の内的矛盾を直截に批判した本書は、当初、イラン国内での出版許可が出されなかった。
- 3 Shafrī-ye Kadkanī, M.R. "Jādū-ye Mojāverat", *Bokhārā*, No.2, 1998, 16-26. このエッセイの邦語訳が以下にある。「シャフィーイー・キヤドキャニー氏の論文をめぐって」(『言語文化論叢：縄田鉄男教授退官記念論文集』二〇〇〇年、三八三-九五頁)ここでは、シャフィーイー・キヤドキャニー氏自身についての情報を個別に提供することはしないが、伝統的な学僧の教育を受けた後、西洋型の教育を身に付け、カール・マルクスを始め、ローマン・ヤコブソンからロラン・バルト、バフチン、に至るまで幅広い教養を持つ、現代イランを代表する知性であり(詩人でもある)また、イスラーム文化・ペルシア文学研究の最高峰であるという点のみを記しておく。
- 4 Lewisohn, L., *Beyond Faith and Infidelity*, Curzon Press, 1995, 167.
- 5 Shafrī Kadkanī, *Bokhārā*, No.2, 20.
- 6 竹下政孝「後期スーフイズムの発展」、『イスラーム・思想の営み』中村廣治郎編、筑摩書房、一九八五年、二六二頁。
- 7 Ibn al-'Arabī, *Fuṣūṣ al-Hikam*, ed. Afīfī, 'Abū al-'alā (アブ・アフフ・アッラ), 25. 以下、イブン・アラビーの思想的輪郭については、'Afīfī (アフフ)の *Fuṣūṣ al-Hikam* の校訂本(一九八〇年版)の序文と注釈を参考すると共に、井筒俊彦の『イスラーム思想史』(中公文庫)と『イスラーム哲学の原像』(岩波新書119)及び、以下の研究を参照しつつ議論を進める。Izutsu, T., *A Comparative Study of The Key Philosophical Concepts In Sufism and Taoism*, Part One, Tokyo, 1966.
- 8 井筒俊彦『イスラーム思想史』、一九九二年、三八八頁。
- 9 Chittick, W.C., "Rumi and wahdat al-wujud, Poetry and mysticism In Islam, New York, 1994, 72.
- 10 Ibid. 90.
- 11 井筒俊彦『東洋哲学覚書：意識の形而上学』中公文庫、二〇〇二年、三五頁。
- 12 Landolt, H., Two Types of Mystical thought In Muslim Iran: An Essay on Suhrawardi Shaykh al-Ishraq and 'Aynulqutat Hamadani, *Muslim World*, 1978, 202-203. 及び、『イスラーム哲学の原像』(二〇七-二〇八頁)を参照。
- 13 'Afīfī, Ta'īqāt, (*Fuṣūṣ al-Hikam*) 8-9.
- 14 『イスラーム哲学の原像』二〇六-二〇七頁。
- 15 *Fuṣūṣ al-Hikam*, 25. (序文)
- 16 Zarīnkūb, A., *Arzesh-e Mirāth-e Šūfiye*, Tehrān, 1974, 119.
- 17 Izutsu, T., *A Comparative Study*, 5-6.
- 18 Shafrī Kadkanī, *Mokhrār-nāme*, 2nd. edition, Tehrān, 1996, 49-50
- 19 井筒俊彦『イスラーム思想史』、三八八-九頁。
- 20 Shafrī Kadkanī, *Tasawwof-e Eslāmī va Rabe'e-ye Efsān va Khodā*, (persian tr. of *The Idea of Personality In Sufism*), Tehrān, 2nd. edition. 1995, 141.
- 21 Idem., *Gozide-ye Ghazaliyāt-e Shams*, 5th. edition, Tehrān, 1984, yāzdah.
- 22 *Mokhrār-nāme*, 48-50.
- 23 Ibid. 19-20, 34-55. イブン・アラビー系の用語の有無という基準を援用することの妥当性は、例えば、ルーミー研究で知られたニコルソン Nicholson, R.A. の『シャムセ・タブリーズ詩集』の校訂詩集でも容易に確認できる。Nicholson, R.A. *Selected Poems from the Divani Shamsi Tabrizi*, Curzon Press, 1994, (first published 1898, reprinted 1952, reissued 1994), 70.
- 24 Shafrī Kadkanī, *Gozide-ye Ghazaliyāt-e Shams*, hefdah.

- 及び 575. Idem. *Tasawwof-e Eslāmī va Rābe'e-ye Ensān va Khodā*, 185. 参照。
- 25 Shaftī Kadkanī, *Mokhtār-nāme*, 41.
- 26 Idem. *Zabūr-e Pārsī*, Tehrān, 1991, 60.
- 27 Ibid. 59.
- 28 Ibid. 59-60.
- 29 ルーミーの作品をイブン・アラビー系の用語の概念を軸として解釈する。Nicholsonの研究の方向性に関する批判的検討については以下を参照。
- Chittick, op.cit. 97-100.
- 30 Furūzānfar, B.Z., *Sharḥ-e Mathnavī-ye Sharīf, Uozv-e nakhostīn az Daftar-e awal*, Tehrān, 1967, 9-10.
- 31 Yāzījī, T. *Manāqib al-'arīfīn, jeld-e awal*, 1959, 470.
- 32 Zarrīnkūb, A., *Serr-e Ney, jeld-e awal*, Tehrān, 1985, 481. この文献で、ルーミーとイブン・アラビー派の相互関係に関する問題点が、伝統的なペルシア文学研究の観点から、的確に整理され、紹介されている。
- 33 Henry Corbin, *Creative Imagination In the Sufism of Ibn 'Arabi*, (translated by Ralph Manheim), Princeton, 1969, 70-71. 新プラトン主義思想も含めて、他の神秘哲学とルーミーの著作との識別に厳密さを求めぬ傾向は以下にも見られる。Schimmel, A., *Mystical Dimensions of Islam*, 1975, Univ. of North Carolina Press, 270, 282, 318.
- 34 Purjavādi, N., *Soltān-e Tarīqat*, Tehrān, 1979, 105-107, 152-3.
- 35 以下で、「イラン革命」の指導者としてホメイニー師と、イブン・アラビー系神秘主義との強い結びつきが、法学者としてのホメイニー師からする「神秘主義」全般に対する対応ととも、批判的に検討されている。Ahmad Mūsavī Kāzemī, *Āghāz-e velāyat-e siyāsī-ye 'ulamā va anjām-e ān, tranšerāsi*, Vol. XIV, No.3, Autumn, 2002, 498-502.
- 36 Shaftī Kadkanī, *Bokhārā*, No.1., 51-52.
- 37 Ibid. 52.
- 38 Ibid. 52-53. 「心の言葉」と詩の関連性でいえば、アッターールという神秘家の詩は、詩人の心中の内的経験が一つの「境地 hal」として、音声と文字に表われたという解釈がなされる。Shaftī Kadkanī, *Zabūr-e Pārsī*, 61.
- 39 Abū Bakr Baqillānī, *al-Insāf fi mā yajibu l'riqādu-hu wa lā yajūz al-jahl bi-hi, al-Qāhīrah*, 1963, 106-107.
- 40 Ibid. 108.
- 41 Ibid. 110.
- 42 Shaftī Kadkanī, *Bokhārā*, No.1, 52. 筆者は、以下で、神秘主義と美的表現の表出との関連性を、「内在言語論」に言及しつつ論じた。「『聖霊の安らぎ』 *Rawḥ al-arwāḥ*」に見る「神秘主義」*tasawwuf*の諸相」、『オリエン』第45巻第2号、五〇―七四頁。
- 43 Shaftī Kadkanī, *Shā'eri dar Hojūm-e Montaqedān*, Tehrān, 1996, 25-26. このでシャフイーニーは、現代の「意味論」の展開を視野に入れた上で、「アイヌル・クザートの言説を論じている。アッターールの詩句に、アシユアリー派の原子論」の反映を読み取る解釈については、Zabūr-e Pārsī, 277. を参照。また、アシユアリー派神学教義の「原子論」との関連性については、Izutsu, T., *The philosophical Concepts*, 204-207. で論じられている。及び、*Fuṣūṣ al-Hikam*, 28. を参照。
- 44 ホラサン派神秘主義と文化アイデンティティとを関連付ける研究の方向性は、ルーミーの教養的土台に関する文献学的考察の点で見ても、時代的には、むしろ、西暦十二世紀初頭より以前の時代の文化状況の考察に遡及すると考えられる。この点から、筆者は、アブドウッラフマーン・スラミー (Abd al-rahmān Sulamī (1021 没) のタフスニール (『ローラン』の章句の注釈書) 特に、*Haqā'iq al-tafsīr* とルーミーとの関連性に注目する。『*Ayn al-Quzāt Hamadānī, Nāme-hā-ye 'Ayn al-Quzāt-e Hamadānī*, 1, Tehrān, 1969, 216.

45 『マスナヴィー』については、従来から指摘されてきた、聖典『コーラン』

と『マスナヴィー』との構造上の類似性が、以下で、本格的に論じられているが、この点については、稿を改めて論じる予定である。『コーラン』の章句の秩序は、神の意志によって成立したものであり、後代の結集者等によるものではない、という地点から、神である「人称」が支配する聖典との対比において、『マスナヴィー』の構造を解き明かした刺激的な研究である。Purnāmdārīyān, T., *Dar Saye-ye Ārāb*, Tehrān, 2001.

46 「はじめに」の部分で触れたソルーシュは、二〇〇三年七月の学生反乱に関連してウェブ上に掲載した、ハータミー大統領宛ての公開書簡の中で、現政権を「宗教的独裁」という表現で批判している。