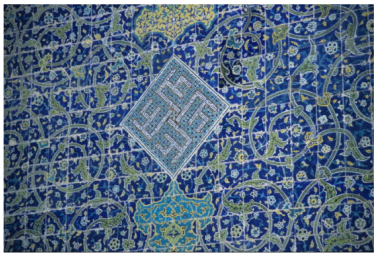
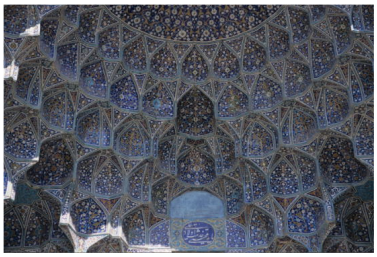
# 総合文化研究
Trans-Cultural Studies

vol. 8
2004





特集

## 文化表象としての〈イスラーム〉





東京外国語大学総合文化研究所

# 巻頭言

総合文化研究所長　荒 このみ

スマトラ沖で発生した大地震と、その影響を受けて大津波の被害が出ているというニュースを知ったのは、西アフリカのダカールにいたときだった。一二月の終わりだった。「つなみ」という日本語をアナウンサーは、ときには「すなみ」と言って発音しにくそうだったが、繰り返すうちにだいぶ定着していった。いっぽうで、恐ろしい災害をあらわす日本語がグローバルに使われることに、いささか戸惑いを覚えなかったわけではない。その後、津波の被害者数は増えつづけるばかりである。行方不明者も含めて、いまだに被害の実態はわかっていない。

日本では、夏の水害・秋の台風・中越地震と、二〇〇四年は、やはり天災が多い年だった。天災は科学的情報と経験的な知恵で被害を最小にすることしかできないのに、私たちはわざわざ人為的災害の戦争を起こしている。そして多くの人間を死へ向かわせている。ちかごろの「天の怒り」は、スーパーパワーになったアメリカ合衆国の横暴に、目覚めよ、と警告を発しているように思えてくる。

イラクの戦争は、アメリカの経済的野望と政治的傲慢に起因する。またその側面的状況には、宗教・文化の異質性がある。簡単にいえば、「新世界」におけるアメリカ建設へと発展する、コロンブスの航海の背景にあった、キリスト教とイスラーム教の対立である。過去千年、キリスト教の言説があまりにも広く世界を支配してきたが、今いちど、私たちはイスラームの言説に耳を傾けるときではないだろうか。本号の特集は、イスラームおよびその文化表象が、地球上で、どのように展開また変化しているのかを知る目的で組まれている。

西アフリカのセネガル、マリでは、人口の大多数がイスラーム教徒である。かれらの、アメリカ合衆国のアフリカン・アメリカンとは比べられない落ちついた明るい表情に、私は深く強く印象づけられた。もちろん奴隷制度というアメリカ合衆国の歴史的犯罪が、その違いの大きな原因であるが、また同時に、今日のかれらの平穏さのなかに、アフリカの文化の、そしてイスラームの影響を見ることができるのではないか。

特集

# 『文化表象としての〈イスラーム〉』 目次

総合文化研究８号


2 巻頭言

4 〈われわれ〉の価値としてのイスラム
八木久美子

18 『ルーツ』から「ネイション・オブ・イスラム」へ
荒このみ

35 南海の女王ラトゥ・キドゥル
19世紀ジャワにおける
イスラームをめぐる文化表象のせめぎ合い
青山亨

59 カッワーリーの詩世界
インド・パキスタンのイスラーム宗教歌謡
麻田豊

90 「異端者」の見たイスラーム
ミールザ・アーガーハーン・ケルマーニーの宗教的信条をめぐる覚書
藤井守男

104 ハーフェーズとイスラーム
狂信的イスラームへの批判
佐々木あや乃

122 初期イスラームの女性神秘家達
メソポタミアの禁欲神秘主義からホラーサーン派神秘主義まで
ザフラー・ターヘリー／前田君江訳

書評

159 『声、意味ではなく ― わたしの翻訳論』
和田忠彦著
水林章

163 『増補〈世界史〉の解体：翻訳・主体・歴史』
酒井直樹・西谷修共著
李孝徳

165 『ドストエフスキー　父殺しの文学（上・下）』
亀山郁夫著
阿部賢一

167 『〈作者〉をめぐる冒険』
柴田勝二著
谷川道子

171 『アフリカン・アメリカン文学 ―「ニグロのイディオム」と想像力―』
荒このみ著
亀山郁夫

寄稿

176 モンゴル人の使用してきた文字の研究の諸問題
『僧侶の雑誌』について
ロブサンジャビーン・チョローンバータル／岡田和行訳

181 ブーレーズとIRCAM、音楽とテクノロジー
福岡由仁郎

- - 総合文化研究所2004年度活動報告
編集後記

別冊 所員活動報告

# 〈われわれ〉の価値としてのイスラム

八木久美子

## 一．アメリカという〈他者〉

先日、カイロでタクシーに乗ったときのことだ。人懐こいことで有名なエジプト人は必ずといっていいくらい、どこから来たのかと尋ね、アラビア語が通じるとわかると、いろいろと話しかけてくる。日本から来たと答えた私に、「日本はいい。ナンバーワンだ」とお決まりの社交辞令を言った後、その運転手はこう続けた。「アメリカはよくない。ヨーロッパ諸国もよくない。フランスは、まあましだ。」こうした言葉がタクシーの運転手、つまり特に政治に関心があるわけでもない普通の人々の口から出たことは、これまでにはあまりなかったと言って良い。アメリカという国はこれまでにないほど、負の意味を帯びているようだ。

エジプトのみならず、アラブ・イスラム世界の人々にとって、アメリカが否定されるべき存在の代表、〈他者〉の代名詞となる背景に、その外交政策があることは間違いない。それは西洋近代がもっとも悪しき形をとったものと認識される。[1] ただここで問題としたいのは、アメリカが批判されるにいたる経緯ではなく、〈他者〉たるアメリカについていかなる像が結ばれ、さらにそれを受けて形成される〈われわれ〉の像はどのようなものとなるかという点である。その際、〈われわれ〉の価値として、イスラムがどう理解されているかが重要になる。

改めて指摘するまでもなく、〈他者〉・〈われわれ〉とは関係性の上に成りたつ概念であり、〈他者〉という概念は〈われわれ〉なしにはありえず、〈われわれ〉という概念もまた〈他者〉なしにはありえない。誰かを、何かを、あるいは何らかの特定の要素を排除することによってのみ、〈われわれ〉は定義されうる。だとすれば、〈われわれ〉の集団に〈他者〉が何らかの形で浸透し、両者の境界線があいまいになるということは、〈われわれ〉という集団の存亡の危機であるということになる。ここにグローバル化の問題が絡んでくる。今、問題にしている〈他者〉とは、どこか遠くにいる、何の関係も持ちえない、見知らぬ人々ではない。そうではなく、間接的な接触を通してであれ、何らかの形で〈われわれ〉に大きな影響力を振るう存在である。その像を裏返したものが、そのまま〈われわれ〉の像となる。

本論では、エジプトの事例に焦点を当てる。イスラム世界は地理的に広大であるだけでなく、歴史的な背景も驚くほど多様であり、ひとつの国で起きていることを挙げて済ますことができないのは言うまでもない。しかしエジプトは、アラブ・イスラム世界の文化的中心であり、その意味で西洋近代と最前線で接してきたことは事実であり、またその一方でエジプトは、アズハルというイスラム諸学の最高学府を抱え

ることによって、常にイスラム世界の学問的中心であったという歴史を考えると、そこで起きていることは、イスラム世界全体の状況を考察する上での少なくとも手がかりとなることに間違いない。

以下に、「アメリカ」をキイワードにした三つの素材を使って、考察を行う。はじめに、イスラム主義の代表的な理論家、サイイド・クトゥブ（一九〇六―一九六六）の書いた『私の見たアメリカ』という旅行記を取りあげ、アメリカがクトゥブによっていかに描かれているか、そしてイスラムが「アメリカ」と対抗する価値として、いかなる意義を持つと認識されるにいたったかをたどる。次に、クトゥブとは政治的にはまったく異なる立場、いわゆる世俗主義的な立場をとったとされる作家、ユースフ・イドリース（一九二七―一九九一）が自らの訪米体験を基にして書いた『ニューヨーク八〇』という中編小説を取り上げて、クトゥブとの比較を行う。そして最後に、一九九八年にエジプトの映画史上、記録的な成功を収めた大衆映画、『アメリカ大学のサイーディー』を取り上げ、民衆のまなざしから見た「アメリカ」的なるもの、および〈われわれ〉の価値とされるものを拾い上げてみたい。

## 二、転機としてのアメリカ留学―クトゥブの場合

はじめに、サイイド・クトゥブについて簡単に紹介しておこう。彼はすでに述べたように、イスラム主義の代表的な理論家であり、彼の代表作、『道標』（一九六四）は現在に至るまで、イスラム主義、つまりイスラムの理念に従った国家、あるいは社会の建設を唱える人々にとって、いわゆるバイブルのような位置を占めている。しかしながら注意しなければならないのは、イスラム主義者の代表と考えられているクトゥブが、最初から一貫して政治化したイスラムを心に抱いていたわけではないという点である。青年時代の彼は文学に関心を持ち、自ら作品を発表しもした。[2] リベラルな立場で知られる、ノーベル賞作家ナギーブ・マフフーズとも親しくしていたどころか、まだ無名の作家であったマフフーズの才能を誰よりも早く見出したのは、クトゥブであったとされている。西洋近代の産物である小説という文学形式によって自己を表現しようとする行為自体が、（少なくとも伝統的な形の）イスラムから一歩、身を引き離すことを意味したことを考慮すると、彼のこうした過去は意外なものと映るだろう。

クトゥブにとって大きな転機となったのは、一九四八年から一九五〇年の二年間にわたるアメリカ留学であった。[3] 当時、教育省に勤めていた彼は政府から命じられアメリカへ向かうのであるが、一九四八年から一九五〇年といえば、まさにイスラエルが建国され、パレスチナ問題がアラブ・イスラム世界の人々の間で関心の的となっていたころである。アメリカのイスラエル支持は、周知の事実であった。

二年後、帰ってきた彼は大きく変わっていた。渡米以前から彼はアメリカに批判的であったとはいえ、それはアメリカの外交政策に対しての批判であった。しかしながら帰ってきた彼は、アメリカ社会そのものを否定するようになっていた。彼が見たアメリカは、効率性と生産性の高さ以外、なんら誉むべきところのない、哀れなほどに人間性を失った社会だったのだ。彼は帰国後、反米的な姿勢を鮮明にし、イスラムを「アメリカ」的なるものへの対抗策と見るようになった。[4]

クトゥブは、留学中の見聞を帰国後、エジプトの雑誌、『アル＝リサー

ラ』で発表している。[5] これは一九八五年にアル＝ハーリディーによって、解説を添えた形で、『サイイド・クトゥブの目を通した、内側からのアメリカ』という一冊の本に収録されなおしているが、この本がすでに第八版であることからも、アメリカについてのクトゥブの言説が今もなお持っている影響力の大きさを理解することができる。『私の見たアメリカ』から一部を見てみよう。

**〈アメリカにおける性の原始性〉**

アメリカ人は性生活において、そして婚姻関係、家族関係において原始的である。私は旧約聖書を勉強していたとき、「創世記」のなかに、神による人間の最初の創造の物語に関する章を見つけた。それは「男と女として彼らを創造した」という章である。私のこの章句に何度も出会ったが、その意味はアメリカにいた時ほど、あからさまな形で私の前に立ち現れることはなかった。

**〈性と腐敗〉**

人間の長い歴史がその創造と維持に懸命になったのは、性に関する道徳であり、こうした（婚姻・家族）関係の周りに生み出したのは感情や感覚であって、そして闘いの対象となったのは感性の粗野さと本能の陰鬱さである。それは、個人の感情の中に、家族生活の中に、そして社会という大海の中に、揺らめく光線と羽を得たオーラ、そして束縛のない希望、そしてこれらの関係の周囲に広がる強固な絆をすべて解き放つためである。

こうしたことがすべて、アメリカでの生活では一挙になくなってしまう。それには何の美化の要素もなく、むき出しのままである。（男も女も）最初に創られたままだ。肉体対肉体。男対女。肉体の欲求と衝動に基づいて、関係が成り立ち、つながりが決定する。そしてそこから、行動のルール、社会の道徳、そして家族と個人のつながりが導き出されるのである。

あらゆる覆いを取り除かれ、いかなる羞恥心もなく、ただ肉体の誘惑のみによって、若い女性は若い男性と出会う。肉体の強さ、そしてその筋肉（の強さ）から、男性は女性の賞賛を引き出し、夫はその権利を引き出す。だからこそ、男が何らかの理由でそれらを失ったとき、こうした権利はすべて慣例どおりに消えてく。

**〈アメリカ女性の誘惑という現象〉**

アメリカの女性は、自分の肉体的な魅惑のありかをよく知っている。顔の中に、もの言いたげな目に、そして渇いた唇にあることを知っている。肉体のどこに魅力があるかをわかっているのだ。突き出た胸、丸みを帯びた腰、ふくよかな腿や滑らかなすねに、魅惑の源があることを知っている。彼女はそれをすべて露わにし、隠そうとはしない。服装に関しても、よく知っている。原始的な感覚に訴えるような派手な色、肉体の魅惑的な部分を際立たせるような仕立て方の中にあることを知っているのだ。― 時としてアメリカ女性の中には、ほんとうに叫ぶような生命力に溢れた魅惑がある。― それだけではない。彼女はそれに気を引くような笑い声、あからさまな視線、大胆な動きをつけ加える。こうしたことを瞬時も無視したり、忘れたりしないのだ。[6]

**〈アメリカでは性の問題は生物学的な問題〉**

このようにして、bashful という語、つまり恥らう、恥ずかしがり

という語は、（アメリカでは）不名誉なおぞましい言葉の一つになった。性的な関係は、ジャングルの掟どおり、あらゆる束縛を解き放たれたのである。なかにはそれについて考察している者もいるが、ある時、大学でひとりの女性が私に言ったものだ。「性の問題というのは、まったくもって倫理的な問題ではないわ。それは純粋に生物学的な問題よ。そういう角度から見ると、卑しいとか素晴らしいとか、善いとか悪いとかという言葉を使って、性の問題を扱うのは的外れだということがわかるのよ。そんなことをするなんて、私たちアメリカ人には奇妙に思えるどころか、笑ってしまうわ。」他には、たとえば博士号を取るために勉強している、ある学生がしたように、次のように説明、理由付けしようとする者もいる。「ここではみな、仕事で忙しいんだ。何にも邪魔されたくない。感情に費やしている時間なんてない。抑制は神経をすり減らすしね。こんな厄介な問題は措いて、神経を落ち着かせて仕事に打ち込みたいのさ。」

**〈アメリカ人の神経〉**

ここでこの話にコメントするつもりはない。私の関心は、彼らがこの問題についてどう考えるかだ。しかし、アメリカでは、落ち着いた神経を示しているものなどなにもない。快適な生活の手段がいろいろとあり、あらゆる形の保証があり、余ったエネルギーを使う簡単な方法があるというのに。

**〈アメリカ人は人間性を欠く〉**

彼らの中にはこれを欺瞞からの自由、あるいは現実の直視と呼ぶ者もいる。しかしながら、欺瞞からの自由と、人間と動物の区別となるような人間性からの自由との間には、根本的な違いがある。たしかに人間はその長い歴史の中で、性的な関心が自然で正当なものであることを無視はしてこなかった。しかしながら、性的な欲求への隷属から逃れ、かつその低い次元から離れるために、意識的に、そして無意識のうちに、性的な関心を制御しようと懸命に闘ってきたのである。

然り、それは必要なものである。しかしなぜ、人間はその必要なものを顕わにすることを恥じるのであろうか。なぜなら、この必要なものをコントロールすること、それこそが隷属状態からの解放の証明であり、人間性の階梯の最初の一段であることを人間が本能的に感じ取っており、ジャングルの自由に戻っていくことは仮面をかぶった隷属状態、最初の原始的な段階に後退していくことに過ぎないと理解しているからである。[7]

クトゥブはアメリカについて語るとき、繰り返し、「原始的 badāʾī」という形容詞を使う。よりなじむ日本語にするとすれば、「野蛮な」といったところだろうか。『私が見たアメリカ』全体を見ると、彼がアメリカにつなげたのは、「原始（性）」、「粗野」、「動物」、「肉体」、「物質」などの概念であり、アメリカに欠けているとしたものは、「道徳」、「羞恥心」、「感情」、「精神」、「抑制」等である。つまり、彼が見たアメリカ人とは、動物と大して変わらない原始人のような人々であり、歴史上の原始人と異なるのはただ、彼らが優れた道具、機械を持っているという一点に過ぎない。豊かな感情を持たず、物質的な欲望にのみ駆られ、中でもその性の放埒さは人間を動物の域にまで貶めるほどだとされる。結論として、そのような劣った人々が世界を支配することが、人類全体にとっていかに不幸なことであるかが訴えられるのである。

では、いったいこうした「アメリカ」の対極にある社会とはどのような社会なのか。彼は先に挙げた『道標』に収録された「イスラムこそ文明」というエッセーの中で次のように書いている。

「家族」が社会の基盤であるが、家族というものは夫と妻の間の仕事の「役割分担」に基づいている。これからの世代を育てることは家族の最も重要な機能であり、そのような社会は本当に文明化している。こうした家族は、――イスラム的な方法によって――先の節で私が示したような「人間的な」価値や道徳が次の新しい世代の中で発展し成長するための環境となる。これらの価値は家族という単位を措いては存在し得ない。また他方で、（いわゆる自由な）性関係と（非合法的）生殖が社会の基礎になり、両性の間の関係が欲望、欲求、衝動に基づき、そして家族の中での役割分担や義務に基づかないというのであれば、そして女性の役割が飾りたてること、誘惑すること、魅惑することであるならば、そしてもし女性が新しい世代を育てるというその基本的な任務から離され、ホテルにおいてであれ、飛行機であれ、船の中であれ、接客員なることをより好むのであれば、――かつ社会もその方がよしとするのであれば――、また女性が今日では物質的な生産が「人間の生産」よりもより重要で、より価値があり、より名誉なことであるという理由で、「人間の生産」に自らの能力を使わず、「物質的な生産」と「道具の生産」ののために自分の能力を費やすのであれば、その時そこに存在するのは、人間的な視点からして「文明としての後進性」であり、イスラムの用語を用いて言えば「ジャーヒリー性」である。

家族と両性の関係は、ひとつの社会の性格を決める上で、つまりそれが後進的か文明化されているか、あるいはジャーヒリー的かイスラム的かを見極める上で決定的な問題である。動物的な価値、道徳、欲望が支配しているような社会は、文明化された社会ではありえない。産業や科学においてどれほどの進歩を成し遂げているかなど関係がなく、こうした基準こそが、「人間的な」進歩の度合いを測るうえで誤るところのないものなのである。[8]

ここに、重要な点が明らかになっている。「文明化された社会」とは、本能の命ずるままに動く動物とは一線を画し、物欲や肉欲が支配するのではなく、人と人との関係に抑制を効かせ、人間が豊かな感情を持ちながら生きることを可能にする秩序ある社会のことを言う。そして彼の考えるところ、それはまさに「イスラム的」社会にほかならない。それこそ、「原始的なアメリカ」とは本質的に異なる、〈われわれ〉の社会である。それは男女の役割分担に基づいた家族という単位を基本とし、人間的な価値を大切にする社会である。そこに生きる女性は、アメリカ女性のように肉体の魅力ある部分を露わにしたりせず、慎み深く、思慮深い振る舞いをする。[9]

上に挙げた文章のなかで彼自身が括弧をつけていることからも明らかなように、彼の理解においては、人間性と文明（性）とイスラムが結びつき、動物性と後進性とジャーヒリーヤが結びついている。後者によって「アメリカ」が連想されることは言うまでもない。さらに、このエッセーの中で、クトゥブはおそらく意図的に、「それは後進的な

社会、あるいはイスラムの用語で言えば、『ジャーヒリー的社会』なのだ」というフレーズを繰り返し挿しはさむ。ジャーヒリーヤとはイスラム以前の多神教、偶像崇拝が行われていた時代のことであり、まさにイスラムが否定するものの代名詞であることを考えると、それがいかに大きなインパクトを持つかは容易に想像できる。つまり、彼はアメリカが代表するような人間性に欠けた物質文明を、イスラムの立場からは決して許すことのできないもの、つまりジャーヒリー的価値であると刻印することによって、それとの闘いをイスラム教徒の宗教的義務にまで高めている。

## 三、西洋近代の末路―イドリースのアメリカ批判

才能豊かな作家として知られるイドリースの作品としては、『ニューヨーク八〇』は、あまり評価できるものではない。失敗作と言っても言い過ぎではないだろう。しかしその中でのアメリカ批判は単純すぎるほどに率直であり、その意味では貴重な材料を提供してくれる。彼もまたクトゥブと同じように、実際にアメリカ社会を見たことが、外交政策を理由としたアメリカへの嫌悪感を拭い去るどころか、それをさらに強化し、裏付ける結果になった。アメリカが見せるゆがんだ政治的な振る舞いは、一般のアメリカ人の日常生活における振る舞いと無関係ではないという結論に至ったのである。

作品は、ニューヨークを訪問中のエジプト人作家がひとりの娼婦と出会うことから始まる。大部分が二人の会話によって構成されるこの作品が、イドリースの訪米体験を基にしており、主人公のモデルが彼自身であることは明らかである。主人公が出会うこの娼婦は、実は博士号を持ち、有名な病院に勤める精神科医だという設定になっており、彼女は金に困って売春をしているわけではない。そうではなく彼女は、最短の時間でできるだけ多くの金を稼ぎ、その金でより優雅な生活を送ることが一番賢い生き方だと考えているのだ。人間の身体および精神の神聖さを信じて疑わないエジプト人作家とこの女性との間には、響きあうものはなにもない。どれだけ話を続けても、二人が理解しあうことはまったくなく、幕切れは、いらついた娼婦が部屋を飛び出すという救いのないものである。

効率のよさこそ、物質的な豊かさこそ、人間を幸せにするという自らの信念を雄弁に語ってみせる娼婦に、主人公の作家が投げつける言葉はこうだ。

「あなたはまだ、自分にも何らかの考えがあると信じ込ませたいのですか？あなたの言うことを聞いていて恐ろしくなるのは、そのなかにある種の恐ろしい崩壊があるのが私にはっきりとわかるからです。あなたたちの文明とは言わない。この文明、いやどの文明でも最も大切なものは女性です。あなたのような女性は、精神的にも知的にも哲学的にも破壊者です。僕を驚かせるのは、あなたのような女たちが客の男を見つけることができることです。男と女の関係が原始的な、汚い売買の段階をとっくに超えていて、抜きん出ているとされている社会に育った男たちなのですよ。…二十世紀の後半に世界でもっとも秀でた国に暮らす男がいったいどうやって女性を、女性の肉体を、当の女性の感情を無視して自分のものにすることなどできるのでしょう

か。内も外も裸になることを受け入れるがための代償が、男が代金として払う何ドルかなんです。僕は、科学を進歩させ月まで到達しながら、身体に関しては奴隷の感覚に沈んでいるような文明は嫌いです。そして、あなたのような女性には嫌悪感を覚えます。」[10]

作家がこの娼婦を前にして思い出していたのは、祖国エジプトの娼婦たちだった。彼女たちがいつもバッグに入れているのは、このニューヨークの娼婦とは違い、最高級の香水ではない。彼女たちがいつも、バッグに忍ばせているのはヨードチンキの濃縮液だったのである。それは万が一、警察に捕まったときにその場で飲むためのものだった。飲んで死に至れば、身元が明かされることなく卑しい生活から永遠に解放されるし、生き延びたとしても、病院に入れられて寝る場所と食べ物を保証され、汚い男の体から自由な幾日かを送ることができれば幸運だと彼女たちは考えていた。彼女たちは何が正しいか、どう生きることが人間としてあるべきかを分からず、売春をしていたのではない。ましてや、ニューヨークの娼婦のように売春を効率のよい商売と得意げに語ってみせなどしない。彼女たちは自分の生業を恥じながら、しかし生きていくためにしかたなく身を売っているのである。恥じるということで、彼女たちは人間としての最低限の尊厳を守っている。

イドリースは、クトゥブとは世代も違えば、政治的な立場もまったく異なる。それを考えると、彼がアメリカに対して見せる拒絶感が、クトゥブのそれと似ているのは驚くほどである。アメリカについて「原始的」という言葉を使うだけでなく、アメリカ人を「恥を知らない」人々としていることもクトゥブと同じである。では、彼はこうした「アメリカ的」価値に対抗するものとして、どのような期待をイスラムに寄せるのであろうか。『岸のないイスラム』に収録された「イスラムの科学と西洋の科学」というエッセーのなかで、イドリースはイスラムについて次のように記している。

科学というものは、科学それ自体のほかに何か目的がなければ、愚行か不正になる。科学のための科学、生から切り離された知識の肥大は、人間の持つ他のすべての次元における収縮をひきおこす。つまり、愛情、創造、生の不可視の部分についての考察、私たちと自然との関係、および私たち同士の人間的な関係において調和と均衡を保とうとする意志、といった次元が収縮するのである。

タウヒード（神の唯一性）の原則は、科学と信仰の間の隔たりを埋めた。自然のなかにあるものはすべて、神の存在の徴である。自然を知るという行為は、一種の礼拝と同じであり、神に近づくための道である。[11]

豊かな精神性をイスラムならではの価値として強調する点では、イドリースはクトゥブと変わりない。しかしイドリースが考えるイスラムは、男女の役割分担というところにはつながらない。実際、彼はしばしばエジプトにおける女性が男性ほどに自由を享受していないことを批判的に指摘しており、女性に対して宗教規範の遵守をとりわけ厳格に求めることなどまったくない。だからこそエジプトの娼婦たちは、否定されるべき対象としてではなく、社会的矛盾の最大の犠牲者として扱われ、そして惨めな境遇に身を置いてもなお人間らしさを失わな

いという意味で「イスラム的」人間の例として敬意を払われるのである。二人が頭に思い描く「イスラム」的社会の姿には、かなりの違いがある。「アメリカ的」価値に対抗するものとしてイスラムを見るという点に関しては、二人は同じでありながら、その先にイスラムに託すもの、そして〈われわれ〉の価値として具体的にイメージするものはかなり異なっている。

## 四、大衆の見る「アメリカ」―映画に現れる「アメリカ」的なるもの

次に、クトゥブやイドリースのような知識人ではなく、いわゆる民衆の間では、どのようなイメージがアメリカについて結ばれているのかを見てみたい。ここでは素材として、エジプトの大衆映画を使う。エジプトに限らず、一般的に商業的成功を義務づけられている映画の場合、大衆の嗜好を考慮に入れないわけにはいかない。たしかに映画という媒体が、新しい情報や視点を提供することで、観客が持っていた偏向した見方を正すことがないわけではない。しかしながら、それよりもはるかに、観客が信じているものの正しさを確信させる作品の方が娯楽として好まれる以上、そうした作品の数の方が多くなるのは避けがたい。こうして大衆映画というものは、観客がすでに獲得している視点や情報から大きく外れることがなく、人々はこれらの映画を見ることによって自らの視点や情報をさらに確認、強化していくという循環が生まれる。このような意味で一般に大衆映画というものは、他のいかなるメディアよりも大衆に近いと言えるが、エジプトのように識字率がいまだ低く、文字媒体が限られた影響力しか持ちえないことを考えると、なおさらその重要性は大きい。

先に紹介したとおり、『アメリカ大学のサイーディー』は一九九八年秋に封切られ、記録的な成功を収めた作品である。数日前にチケットを買わないと入れないほどの盛況ぶりは、映画が人気のある娯楽であるエジプトでも異例のことであった。この映画のつくりは、従来の大衆映画と本質的には変わらない。笑いを買うような振る舞いを繰り返す、どこか愛嬌のある主人公がおり、彼を支える友人たち、そして彼を潰そうとする悪役が登場し、また物語に花を添える恋物語の要素が絡み、観る者を飽きさせないよう、歌や踊りが盛り込まれる。ただこの作品が従来のコメディーと違う点があるとすれば、それはこの作品がコメディーでありながら、エジプト人が共有するひとつの怒りを率直に描いて見せ、それによってそれまでの大衆映画では得られなかったような一種の解放感を観客に与えたという点である。その怒りとはパレスチナ問題と結びついた形での「アメリカ」に対する怒りであり、さらに上流階級の間に見られがちな軽薄なアメリカかぶれに対する怒りでもある。この映画の成功の鍵はまさに、一般のエジプト人の観衆が抱いていたこの感情をみごとに表現して見せたところにあると言っても過言ではないだろう。

サイーディーとは、エジプトの南部、いわゆる上エジプト出身の人のことである。作品の冒頭部に、主人公の青年ハラフの暮らす農村が登場するが、それは限りなく続く広大な農地であり、美しい花の咲き乱れる牧歌的な風景である。続いて、これからカイロという大都会の大学へ勉強に行くハラフのための村を上げての送別会に場面が変わり、都会の住人とはまったく異なる村人たちの伝統的な服装、振る舞いが

画面に映し出される。サイーディーという言葉には、たしかに侮蔑の響きがないわけではない。田舎者、無骨者という意味合いが含まれることは確かである。成績優秀であるがゆえに奨学金を手にした息子を自慢するハラフの父親は、ＣＮＮの番組を村人とともに見ながら、ハラフにはこの言葉がわかるのかと訊かれ、こう答える。「彼は七ヶ国語できるんだ。えーと、英語とフランス語とイタリア語とアメリカ語とイギリス語とチェコスロバキア語とそれから…。」この父親にとっては、カイロに行くことすら一大事なのであり、彼は外の世界については何も知らないと言ってよい。[12]

しかしながらその一方で、ハラフの父親をはじめとする村人たちの姿は、ＣＮＮに象徴されるアメリカの圧倒的な力がエジプトの隅々にまで浸透しようとしているにもかかわらず、エジプトには今もなお、自分たち独自の価値観にもとづき、地にしっかりと根を張って生きている人々がいることを示している。父親は周囲の人々に信頼され、敬意を持って扱われていること、そして彼の周りに家族を中心とした強固で暖かな人間関係が取り結ばれていることが、いろいろな場面で、繰り返し観客に伝えられる。そこにはまさに、他のいかなる文化にも染まらない、エジプトならではの世界があるのである。主人公ハラフは、都会に出て失敗を繰り返す単なる道化として登場するのではなく、彼が起こす騒動のひとつひとつが、都会で起きている歪みの所在を明らかにする役割を果たしている。

物語は単純である。成績が優秀であったために主人公は奨学金を手に入れ、エジプト随一のエリート大学、カイロ・アメリカ大学で政治学を学ぶことになる。[13] この大学は、国立のカイロ大学とは異なり、もっとも優秀な学生が集まると言うよりも、もっとも裕福な家の子弟が集まる場所である。カイロ大学が原則的に無料であるのに対して、アメリカ大学の授業料は平均的な家庭の年収をはるかに超える。授業は英語で行われ、カリキュラムもアメリカの大学に倣っている。首都カイロのほぼ中心に位置するこの大学が、一般のエジプト人にとって、他から切り離された異質な空間、小アメリカと感じられているのは確かだ。映画のなかほど極端ではないが、現実にも、カイロ大学の女子学生には髪をベールで覆う者が多いのに対して、アメリカ大学ではそうした姿の学生は比較的少なく、ジーンズにＴシャツといったカジュアルな服装の学生が大半である。

カイロにやってきた主人公のハラフは、アメリカ大学という新しい世界に受け入れられようと、故郷で着ていた伝統的な服を捨て、黄色のスーツに身を包み、アタッシュケースを持って、意気込んでキャンパスへ向かう。しかし他の学生たちは、まさにアメリカの学生のようにカジュアルな服装をしており、彼のいでたちは嘲りの対象にしかならない。なんとか「アメリカ的」な世界に溶け込もうとする彼の試みはことごとく失敗する。彼の言動の一つ一つが、彼が田舎者であること、そして彼の信じるものがいまやカイロでは忘れ去られようとしている昔の価値であることを明らかにしてしまうのだ。[14] だから、彼が一目ぼれした美しい女子学生アブラは、彼など相手にしない。彼女は「アメリカ国籍を持った」助教授と恋仲になり、婚約してしまう。同じアパートに住む同郷の友人に助けられてようやく手に入れたカジュアルな服も、高級車でドライブに誘う助教授と競い合うために、父親に頼んで買ってもらった車も、結局は何の役に立たなかった。

この「アメリカ国籍を持った」助教授というのが、まさにハラフと対照をなす人物である。彼は田舎者のハラフと異なり、服装も身のこなしもスマートで、女子学生の憧れの的である。最初の授業で自己紹介をするとき、「生まれはエジプトだが、国籍はアメリカだ」と言うと、女子学生の間でため息が漏れる。

しかし最終的には、この助教授とハラフの関係は逆転する。その契機となったのは、パレスチナ問題をめぐっての学生の抗議集会での出来事であった。[15] アフマドという政治的意識の高い一人の学生は、いつもこの助教授に、アメリカ人なのかそれともエジプト人なのかと問い質していたが、まさにその忠誠心の危うさが露呈することになるのである。アフマドら学生たちが配ったビラには、当然のようにアメリカへの厳しい批判も含まれていた。緊迫した空気の中、教授陣をはじめ大学側は集まった学生たちを見つめているが、ビラを手にし、その内容を知ったこの助教授は、抗議集会を止めさせるようと大学側スタッフの間を走り回る。うろたえ、慌てふためいたこの助教授の姿は、あまりにも情けなく、滑稽でしかない。一方、集会でリーダー的役割を果たしているアフマドは、白い布に青いペンキでダビデの星を描き、即席のイスラエル国旗を作る。そしてあたかも闘牛士のように挑発的に、それをはためかす。そのとき、警備の人間が襲い掛かり、アフマドは後方にいたハラフにその旗を投げ渡す。ハラフがとっさに取った行動は、その旗に火を点けることだった。彼は燃え滓の上で、踊り始める。劇場では、この場面に観客から大喝采があったと聞く。

その後、ハラフは公安から呼び出しを受けるが、彼に特別な政治的背景がないことが明らかになると、無事に釈放される。重要なのは、彼が自分の行動について、「なぜだか火を点けたとき、ほっとしたんです」と釈明する場面である。実際、ハラフはアフマドとは異なり、それまで特に政治に関心を示すこともなければ、例の助教授を公然と批判するようなこともなかった。彼は突出した存在ではなく、そういう意味で平均的なエジプト人の感情を代表するのであり、その彼がパレスチナ人に対するイスラエルの行為に怒りを感じ、そのイスラエルを支援するアメリカに憤りを禁じえないという点は重要である。イスラエルの旗を目の前にして、ハラフと助教授がそれぞれにとっさに取った行動は、見事に対照的であった。この一件を期に、「アメリカ国籍を持つ」助教授は、学生たちから無視されるようになり、アブラからも婚約指輪をつき返される。

全体としては、ハッピーエンドと言ってよいだろう。最後を飾るのは、学科で最高の成績を収めたハラフが、卒業生代表としてスピーチを行う卒業式の場面である。そのスピーチの中で、彼は次のように言う。自分はアメリカ大学に入学したとき、それまでの自分とは違うものに変わろうとしたが、それは無駄だった。結局、本来の自分のままでいることが正しいのだとわかった。だれも力ずくで他人を従属させようとしたり、自分の意見を押し付けようとしたりしてはならないと。こうして、暗にアメリカを批判する場面で、この作品は幕を下ろす。

このハラフという人物が「アメリカ的」価値と対抗する位置に置かれているのは明らかであるが、彼にはすぐにそれと判るようなイスラム的な性格は委ねられていない。彼は厳格なイスラム主義者であるどころか、アメリカかぶれの学生に誘われて、ビールを飲んでみようという気にもなるふつうのエジプト人青年なのだ。彼の言動が観客に連

想させるのは、エジプトの人々の伝統的な良心のあり方であって、とりわけ政治化したイスラムではない。しかしながら、彼の体現する伝統的な価値観が、イスラムとまったく無関係ではないことがいくつかの場面から明らかになる。

初めにこの意味でのイスラムが姿を現すのは、例の助教授と競い合ってアブラの気を引こうと、カジュアルな服を買いこみ、親に車をねだり、学業をおろそかにしているハラフを、カイロに出てきた父親が茶店でたしなめる場面である。[16]「車を買い与えるために、土地を一フェッダーン売ったのだ」と父親は言う。土地に強い執着を持つ農民にとってそれだけの土地を売るということが、経済的にも、精神的にもどれほどの犠牲であったことは察して余りある。父親の言葉を聞き、ハラフは自らの軽率な行動を悔いるが、まさにそのとき、近くのモスクから礼拝の時刻を告げるアザーンが聞こえてくるのである。アザーンに誘われ、父と息子は礼拝をしにモスクへ向かう。それに続いてカメラは、モスクのミナレットを下から上へ仰ぐようなショットで映し出す。一度は「アメリカ」に幻惑された主人公ハラフが、「アメリカ」の呪縛から解き放たれ正気に返ること、それがイスラムへ帰っていくことと結び付けられている。

もうひとつ、イスラム的な要素が登場するのは、ハラフの友人の恋物語のなかである。ハラフはフセインとアリーという同郷の二人の友人と同じアパートに生活している。この二人にもそれぞれに恋物語がある。アリーにもラミヤという女性との話があるが、重要なのはフセインの方だ。[17] 彼は穏やかで誠実な人柄であり、三人の中でいつもまとめ役である。彼はふとしたことがきっかけで、隣のアパートに住む女性と恋に落ちる。この女性は、作品の中に登場する、唯一のヘジャーブ姿の女性である。つまり彼女は、外に出るときは髪をベールで覆い、服装も体の線の出ない、ゆったりとしたものを身に着けている。その服装を見ただけで、観客はこの女性がイスラムの規範に従って生きていることを知る。

フセインは一張羅に身を包み、友人二人に伴われて隣家に出向き、同居している彼女の兄に妹との結婚の承諾を求める。しかしながら兄は、まだ定職にも就くこともできないでいる男からの求婚などまったく相手にせず、問答無用の態度を見せる。もしも彼女がイスラム教徒としての正しい生き方を、父や兄の命令に従うことと考えたならば、これですべては終わりのはずである。しかしながら彼女は、兄の意思に反してでも、自分が愛する男との結婚を決意し、アリーとハラフの手を借りて家を抜け出し、友人たちが集まる中で婚約式を行ってしまうのである。

現実には、このような大胆な行動はそう簡単には取りえるものではない。そうであるだけに興味深いのは、作品が彼女のこの行為を非常識な行為として否定しないどころか、共感をもったタッチで描いているという点である。言い換えれば、観客はフセインが彼女と結ばれることを期待し、二人に手を貸す友人たちの姿に厚い友情を見出すと想定されているのだ。作品の最後には、この結婚に反対していた兄が、満足げな様子で妹、フセイン、そしてハラフたちと一緒に食事をしている場面が登場し、この結婚が結局うまく行ったことを観客は知らされる。

アメリカ大学の学生、アブラがアメリカかぶれの助教授に恋をし、

キャバレーで歌うラミヤが金目当ての結婚を選んだのとは対照的に、ヘジャーブ姿の彼女だけは、一度たりとも金にも地位にも名声にも目を奪われることがない。彼女だけが、財産も肩書きもない一人の男の人格的なすばらしさを見て取り、人間として大切なものを見極めることができたとされているのである。このことは、平均的なエジプト人の間で共有される良識、知恵、良心といったものが、イスラムと分かちがたいものと見なされていることを示している。

## 五.〈われわれ〉のイスラムとは

ここでクトゥブの発言に戻ろう。彼はアメリカの特徴を「原始性」という言葉に要約した。彼はアメリカ人の性に関する感覚のみならず、宗教観、服装や音楽の趣味、スポーツの楽しみ方もすべて、原始的であると言い放つ。彼がそれに対比させたのは、「文明」という概念だ。もちろん、文明という概念にはさまざまな解釈がありうる。もしも科学技術の発達や物質的な豊かさを文明の尺度とするならば、アメリカこそが文明を代表する国ということになるだろう。しかしクトゥブのいう文明とは、そういう意味ではない。彼にとってほんとうの文明とは、精神性の高さであり、欲望をコントロールする道徳、それに基づいた秩序である。言い換えると、それは人間と動物を本質的に区別するものである。イドリースの場合も、〈われわれ〉のものであるイスラムに具体的に何を求めるかという時点でクトゥブと袂を分かつにせよ、アメリカの物質文明を非人間的なものとして否定した点ではクトゥブとまったく同じであった。

「原始的」という言葉を使うか否かは措いて、『アメリカ大学のサイーディー』に拍手喝采を送った観客たちもまた、クトゥブの感覚をかなりの程度、共有していることは確かである。規範や道徳という観念を失い、欲望のままに生きることを、〈われわれ〉は許容しない。そのような振る舞いをしないのが、〈われわれ〉である。あの映画を見た人々の多くは、そうした思いを抱いたに違いない。アメリカ大学というエジプトの中の小アメリカ、そしてとくにアメリカかぶれの軽薄な助教授の姿に〈他者〉を見、それと対峙する主人公ハラフの姿を通して、〈われわれ〉とは誰であるかを確認するという経験をしたのである。

〈他者〉としてのアメリカをこのように均質的な、一枚岩の存在にしてしまうことが、真のアメリカを理解することから程遠いことは言うまでもない。クトゥブやイドリースも、それを理解していなかったわけではないだろう。誤解をしてはならないのは、彼らが目指したのは、アメリカの実像を解き明かすことではなく、〈他者〉「アメリカ」の像をはっきりと提示することによって、それに対抗するものとしての〈われわれ〉像を確立するという試みなのである。

とはいえ、〈他者〉をひとつのものとして描き、その中にある多様性や差異を無視することが、〈われわれ〉の描写においてもまた、同じ危険につながる可能性を生むことは否めない。物質主義的で、非人間的な「アメリカ」に対して、こちらは「イスラム」さえ掲げれば、すべての問題が解消するという安易な結論につながりかねない。ここに取り上げた三つの事例がすべて、〈われわれ〉のものとして「イスラム」を掲げていることは、あたかもそれを裏付けているかにも見える。

しかしながら、ここで挙げた三つの事例によって示された「イスラム」

は、その中身をよく見てみると、それぞれに大きな差異を見せていることに気づかされる。クトゥブの「イスラム」は男女の役割分担に基づいた秩序ある社会を生み出すものというイメージが強いのに対して、イドリースのそれは人間一般を物質の支配から解放する力とでも言うべきものであった。そして『アメリカ大学のサイーディー』に姿を現す「イスラム」は、普通の人々の良心、良識を根底で支えるものと位置づけられていた。一言に「イスラム」と言っても、そこに託されるものは実に多様である。彼らは「アメリカ的」なるものに対抗する〈われわれ〉の価値として「イスラム」という同じスローガンを掲げながら、そこに止まることなく、「イスラム」とは何か、そして「イスラム教徒」として生きるとはいったいどういうことなのかをそれぞれに問い続けているのである。

## 註

1　アメリカが代表する西洋近代とは、イスラム世界の人々の目にどのようなものと映っているのであろうか。重要なのは、それが合理化、科学・技術化、都市化、個人化といったものの総体、かつそれに基づいた生活様式であるだけでなく、キリスト教を背後に持つ西洋が拡張し、最終的には政治的なものとしてであれ、文化的な形を取るのであれ、植民地支配として姿を現したということである。現実の歴史の中でイスラム世界の人々が実際に経験したものとしての西洋近代とは、常に負の意味に傾く可能性を持っていた。

その中でアメリカが突出した存在となったのは、歴史的には新しい現象である。アメリカをイスラム世界の人々にとって、「本来的に」敵対的なものと捉えるのはゆがんだ見方にほかならない。しかしながら、大きな枠組みで捉えた場合、アメリカが植民地支配の記憶とつながる西欧諸国とは異なり、自由の国として期待を寄せられた時代はほぼ終焉し、今日ではアメリカのイメージが近代史上例を見ないほどの否定的なものになっていることは確かである。

2　実際にいくつかの詩集の他、『農村の子供』という自伝的な小説も発表している。

3　この留学は、教育相に勤めながら、政府を批判するような発言を繰り返すクトゥブを厄介払いするとともに、アメリカを体験させることによって、親米的な方向へ導こうとする当局の思惑があったとされる。しかしその思惑がまったくはずれることは、これから論ずるとおりである。

4　もちろんこの時代にアメリカを訪れたすべてのイスラム教徒・エジプト人がアメリカに対する反感を持って帰ってきたわけではない。たとえばカイロ大学哲学教授であったザキー・ナギーブ・マフムードなどは、『アメリカでの日々』において、アメリカ人に対してかなり好意的な描写を行っている。Zaki Nagib Mahmud, *Ayyām fī Amrīkā*, Cairo, 1955.

5　*al-Risāla*, No.957, 1951 Nov. 5; No.959, 1951 Nov. 19; No. 961, 1951 Dec. 3.
これ以降、『アル＝リサーラ』誌では二週に一回の頻度で巻頭記事を書くようになっている。

6　Amrīkā min al-Dākhil bi-Minẓār Sayyid Qutb, p.112~p.113.『アル＝リサーラ』誌に掲載された文章には、小見出しは存在しない。

7　*Amrīkā*, p.113-114.

8 Sayyid Quṭb, ‘Islām huwa al-Hadāra’, *Maʿ lim fī Ṭarīq*, Beirut 1988, p123-124。文章中の括弧は原文のまま。

9 クトゥブが、女性に社会の「イスラム性」を顕在化させるための特別な役割を期待していることは否めない。一般に、男性と比較して女性は、その振る舞いや服装が集団の指標とみなされ、その結果、集団の課す規範を男性よりも厳格に遵守することを求められる傾向がある。これは重要な問題であるが、紙幅が限られており、ここでは論ずることはできない。

10 Yusuf Idris, *Niyu York 80*, Cairo, n.d., p.30.

11 Yusuf Idris, *Islām bilā Diffāf*, Cairo, 1989, pp.17.

12 村人とともにＣＮＮの画面が映し出されるこの場面は、非常に印象的だ。ガラビーヤという、カイロではもう少なくなった伝統的な服を着て、頭にターバンを巻いた村人たちが、ラリー・キングの番組を見ている。要するに、この場面は主人公ハラフの家族が外国のことなど何も知らない、外国かぶれからはもっとも遠い、エジプトの庶民の代表的な存在であることを知らせるだけでなく、これほどの田舎にも、衛星放送は届いており、アメリカからの情報が日々、送り続けられていることを印象付ける二重のメッセージとなっている。

13 現実には、アメリカ大学に奨学金で入るなどということはありえない。これはまさに、地方出身の純朴な青年と都会のアメリカかぶれの人々の対照を際立たせるための装置である。

14 たとえば、主人公は自分の名はハラフではなく、ハラフ・ダフシューリー・ハラフであると固執するが、これは出自が明確であることを誇りにする伝統的な価値観の代表である。

15 この作品が公開された一九九八年はイスラエル建国五十周年であり、そのことが人々の意識を高めていたと想像される。作品の中でもこの学生集会は、五十周年の機会を捉えたものと設定されている。またこの場面に先立って、作品の中では繰り返し、アフマドの口を借りて、パレスチナ問題が言及されているだけでなく、家をイスラエル軍に破壊され呆然とたたずむ老女、傷ついた子供を抱きかかえる父親、銃を構えるイスラエル兵に石で立ち向かうパレスチナの青年たちの様子を映し出すテレビ画面が、かなりの長さで登場する。この時点で観客のパレスチナに対する共感は、すでに呼び起こされているのである。

16 ハラフの文化的背景が、古きよきエジプトのそれであることはこの車に関する場面でも見て取れる。すぐに農村の出身だとわかる服装をした同郷の村人たちがなんと七〜八人がかりで、新しく買った車をハラフのところまで押してくるのだ。彼らが運転の仕方を知らないというのではない。この車はハラフのために父親が買ったものだから、最初に運転する栄誉はハラフのものでなければならないと律儀に考えるのである。その様子はあまりにこっけいであるが、それと同時にそこまで人の心を思いやる人々の心のあり方に、観る者は笑いを誘われながらも感動するという仕掛けになっている。

17 当初二人はともに、ラミヤに恋心を抱いている。歌手を目指すアリーは、ラミヤに誘われ気が進まないながらキャバレーで歌うようになるが、彼女はそこで知り合った金持ちの男に見初められ、金目当てでその男との結婚を決め、彼は捨てられる。酒場で歌い、金目当てで結婚する女が、「イスラム」と正反対の価値を象徴することは言うまでもない。

# 『ルーツ』から「ネイション・オブ・イスラム」へ

荒このみ

## 1　黒い回教徒

今からおよそ四五年前、一九六〇年前後から、マルコムXの属していた「ネイション・オブ・イスラム」に関する記事が、日本の新聞でも報道されるようになっていた。「ネイション・オブ・イスラム」の有能な導師の一人で、スポークスマン的存在だったマルコムXの写真が掲載され、日本のメディアによって描き出されたその男の印象は、怒り顔の恐ろしそうな黒人だった。「白人は悪魔だ！」と叫びながら、マルコムは腕を振り、指差しながら、険しい形相で黒人集会で演説をしている。いや真剣な表情だったのかもしれない。その様子を伝える日本のメディアは、おそらく当時の、白人によって牛耳られたアメリカの主要メディアの論調をなぞっていたのだろう。戦闘的な、そして非論理的なかれら「アメリカの黒人」の、さらに非論理的で非文化的な、そしてキリスト教の敵である宗教が、アメリカの「ニグロ」の間に、今、活気を帯びて息を吹き込まれつつある、という口調だった。そのような記事報道の姿勢のなかには、白人のアメリカの「黒い回教徒」に対するいわれのない脅威があったのだろう。リアルタイムで記事を目にしたときはまだ中学生だったから、そのときそう感じたのではない。そのように理解するようになるのは、アメリカ研究にたずさわるようになってからである。当時の「黒い回教徒」への反応には、まるで二〇世紀半ばに奴隷の反乱が起きてしまった、というような雰囲気すらあったと思われる。

マルコムXは一九六五年に暗殺される。この暗殺事件を報道している朝日新聞は、ニューヨーク特派員電を載せているが、それもまた「黒い回教徒」の名称に恐怖を募らせるような語調であった。情報が少なく、「アメリカの黒人」への理解がアメリカ社会のなかでさえ希薄だった時代に、ニューヨーク駐在の日本のメディア関係者にとって、マルコムXの存在を何も知らない日本の読者へ伝達するのは、まったくのところ至難の技であっただろう。暗殺を報道する記事で、「一部黒人たちの間に見られる過激な暴力主義――血なまぐさいテロリズムへの依存――をのぞかせているようだ」（朝日新聞、一九六五年二月二三日）という感想を述べている。この暗殺は、黒人同士の暴力主義のあらわれであり、かれらにはテロリズムの傾向があるというような記事になっている。後に述べることになるだろうが、マルコムXの暗殺者とその背後関係については、その調査が十分に行われず、曖昧なままである。いったいだれがマルコムXを殺したのか。その実行者の逮捕に関しても謎の部分が多い。実行者の背後に関する情報についてはさらに不透明化されてしまった。それはなぜなのか。

一般に、人々に強い影響力を及ぼす組織が生まれてくるのは、社会を統御する側からすれば便利でもあるのだが、不便でもある。その組織が、統治者にとって脅威になる可能性を常に秘めているからである。とりわけ、アメリカの人口の一割五分を占めるアフリカン・アメリカンの組織が巨大化、あるいは強力化すれば、その組織が体制に順応しているかぎりは安泰だが、体制に反対の姿勢を取れば、当局は恐怖を感じるようになる。そのような背景が、マルコムXの暗殺に認められなかったと断定することはできない。それどころか、そのような疑惑の暗雲は、重く垂れ込めていたのだった。マルコムXの暗殺を、黒人同士の内輪もめに帰してしまいたいという姿勢が、「黒人のテロリズムの傾向」という言葉に収斂されていると言えるのではないか。そのようなメディアの意図的な文章が、おそらくアメリカのメディアを支配していたのだろうが、それは白人勢力が支配している当局にとっては都合がよかったにちがいない。そしてもちろん、逆方向の力の行使があって、メディアもまた支配されていたのかもしれない。

暗殺されたときには、「黒い回教徒」組織とマルコムXは、すでに決裂していたのだったが、決裂してマルコムXが別の組織を作った後、一年もしないうちの出来事だった。アフリカン・アメリカンのイスラーム組織に関しては、「ネイション・オブ・イスラム」の誕生・展開・発展・変化・復活という変遷過程を通して、今日、二一世紀にいたるまでの歴史を語らねばならない。アフリカン・アメリカンの信奉者を多く集めている「ネイション・オブ・イスラム」の存在は、アメリカ社会における特異な現象として論じる必要があるだろう。それは宗教組織であるとともに、社会組織としての特異性であり、そこにアメリカの歴史の特殊性が関わっている。すなわち、「ネイション・オブ・イスラム」の研究は、イスラームという宗教の研究であるばかりでなく、アメリカ研究として特別の位置を占めているのである。

今日、推定六百万人のイスラーム教徒がアメリカに暮らし、そのうち四〇パーセントがアフリカン・アメリカンであると見なされている（スミス、xii - xiii）。そこから類推すれば、「ネイション・オブ・イスラム」は二百万人ほどの信者を抱えていると推定できるのではないだろうか。おもにアフリカン・アメリカンを信奉者として抱える「ネイション・オブ・イスラム」を、本来の意味でのイスラーム教徒の集団ではない、と弾劾し抹殺してしまうのはたやすい。だがそのような排除をすれば、それではアメリカ社会における正統派イスラーム教徒とはいったいだれなのか。何が正統なのかという問題が生じてくる。「ネイション・オブ・イスラム」を、アメリカ化した「イスラーム」の一派と見なさねばならないというのが、私の主張である。アメリカのイスラーム教徒を考えるにあたって、「ネイション・オブ・イスラム」の意味を無視することはできない。とりわけ私たちが生きている二一世紀、そして未来においてアメリカではどのように、「イスラーム」現象が展開していくのかを考えるときに、「ネイション・オブ・イスラム」は十分に考察の対象になるばかりでなく、とりわけ注目せねばならない組織である。

この論考では、二〇世紀半ば頃からのアメリカ社会における「イスラーム」現象に焦点を当てるつもりである。だがその前に、アメリカ社会と「イスラーム」のかかわりについて、少しばかりの概観をここ

ろみたい。

## 2　アメリカにおける「イスラーム」の歴史

コロンブスがアメリカ大陸を「発見」した一四九二年頃から、すでにアメリカ大陸の海岸に、スペインから逃れてきたイスラーム教徒が到着していたという説がある（スミス、205）。その後、一六一九年には、アフリカ大陸から黒人奴隷が初めて連れて来られるのだが、その後、多くの黒人奴隷が売買されアメリカ植民地に入ってくる。それとともに、イスラーム教徒の黒人奴隷も増えていったことだろう。強制的に連れて来られた黒人奴隷のうち、二〇パーセントがイスラーム教徒であったと主張する歴史家もいるようだが、この数字は高すぎるとジェイン・I・スミスは反論している（スミス、76）。アラン・オースティンによれば、一七世紀から一九世紀にかけて西アフリカで捕獲され、奴隷にされてアメリカ大陸へ連れて来られたアフリカ人のうち、七、八パーセントがイスラーム教徒であっただろうと推定している（ターナー、12）。

かれらのイスラーム文化は、二〇世紀には消えてしまい、西アフリカからの黒人奴隷がアメリカ合衆国にもたらした古いイスラーム文化表象は、次の世紀までは生き残らなかった。けれども、ここで一人の研究者アラン・オースティンの研究発表が、「クンタ・キンテの仲間たち」（1988）という題目であったことに注目しておきたい。クンタ・キンテとは、アメリカの黒人奴隷の個人的なルーツをたどって大評判になった、アレックス・ヘイリーの『ルーツ』（1976）の主人公、アレックス・ヘイリーの先祖の名前である。そしてアレックス・ヘイリーが、マルコムXの『自伝』を書いた作者だということも思い出しておきたい。『ルーツ』は小説ではなく、ヘイリー自身が自分の家系を探してアフリカの部族までたどっていき、その結果、発見した事実を述べているという前提になっている。とはいえその物語性は否定すべくもなく、いわゆるドキュメンタリーではない。

### アレックス・ヘイリーの『ルーツ』

七〇年代後半に、『ルーツ』は大評判になり、その結果、白人の間で特に、自分のルーツ探しが大流行するという社会現象まで起きたのだった。だがここで注目されるのは、アレックス・ヘイリーが、自分の出自を明確にすることができたという事実、祖先が不明であった奴隷の過去を持つアフリカン・アメリカンが、家系をたどることができたという事実である。それが、まず第一の驚きであったことはたしかである。だが第二の驚きは、アレックス・ヘイリーの先祖がイスラーム教徒だったということではなかっただろうか。一九七〇年代のアメリカ社会で、イスラーム表象を持ち出すことへの抵抗は大きかったに違いない。すでにアメリカ社会は、「ネイション・オブ・イスラム」の誕生・展開・内輪もめを見てきたのだが、キリスト教の精神が絶対的基盤をなすアメリカ社会で、今日のアメリカ市民である黒人の祖先が、イスラーム教徒であったという事実は、世間にいかなる反応を呼び起こしたのだろうか。

その点を作家のヘイリーが意識していなかったはずはない。その上で、自分の祖先はイスラームであると表明したのだった。アフリカの

小さな部族の宗教ではなく、世界の宗教になっていたイスラーム教であるところに、その意味はあったのだった。

『ルーツ』は、主人公のクンタ・キンテが生まれた一七五〇年まで、年代を特定している。だが家系図ではさらに、クンタ・キンテの祖父にあたる聖者の名前までたどられている。その調査の緻密さ、そして発見の喜びと驚きが書き込まれた本書は、「ルーツ探し」の面白さを十分に伝えて読者の好奇心をそそったのだった。だが今日、『ルーツ』を読み返してみると、これはアメリカに強制的に連れてこられたアフリカ人の、アメリカ社会への文化的・宗教的順応の過程をたどった物語であるという、また別の側面に気がつくのである。

第一章の冒頭から、クンタ・キンテの家系が、代々、アッラーに仕える聖者の家系であったことが記されている。

「一七五〇年の春まだ浅いころ、西アフリカのガンビア川の川岸を上流へ四日ほど遡ったジュフレ村で、オモロとビンタ・キンテに男の赤ん坊が生まれた」(11)という書き出しは、アメリカ文学の「スレイヴ・ナラティヴ」の代表作とされる、フレデリック・ダグラスの『自伝』によく似ている。ダグラスの場合は、年月は不明だったが、地域を特定する描写は、きわめて詳細に記されていた。地域の特定は、自己証明の重大な側面なのである。続いてヘイリーは、男の子の誕生がとりわけ意味を持つことを描いている。「最初に生まれた男の子は、アッラーの特別なる祝福を、両親のみならず家族へもたらすという言い伝えがあった」(11)。このように最初の段落から、先祖はイスラームの神を信じていたことを作者は明らかにしたのだった。

第五章になると、祖父の物語になる。祖父のカイラバ・クンタ・キンテは、大聖者から祝福を受け聖者になったのだが、キンテ家は、「数百雨の昔、古マリ王国に遡るころから、代々聖者になるしきたりであった」と、祖母が主人公のクンタ・キンテに語るという形式で、アッラーを祭る高僧の家系であることを誇り高く叙述している。そのように、先祖の祖国のアフリカでは、首長や王子やプリンセスで、誇り高い家系であったにも関わらず、アメリカでは奴隷の身に貶められているという前提は、これもまた、とりわけハーレム・ルネサンス期のアフリカン・アメリカンの詩・小説に見られるのだが、それは人間性を剥奪されていた奴隷時代の過去への、条件反射的な逆反応であったのだろう。ヘイリーは、だがそれを宗教的生活での上層という前提にする。宗教へのこだわりに、私はやはり、二〇世紀の後半に生きるアフリカン・アメリカンとキリスト教を基盤にするアメリカ社会との段差・不調和を感じ取るのである。

『ルーツ』は、イスラーム教徒だった主人公が、奴隷捕獲人に捕まり、奴隷船に乗せられて、アメリカのプランテーションへ売られていく物語であり、アメリカ植民地からアメリカ共和国になり、奴隷制度の時代、その廃止という歴史的流れを背景にしている。その時間の推移のなかで、先祖のアフリカ人クンタ・キンテの物語が、二〇世紀の子孫である著者の代まで伝えられる。

クンタ・キンテを含め、各地から捕獲された人々は、奴隷船に乗せられ、新大陸へ運ばれていった。暗い船倉に押し込まれ、絶望的になったかれらは、アッラーへの祈りをあげる。「クンタ・キンテのまわりでは、男たちがアッラーに向かって大声で叫んでいた…クンタもその大声に混じって、聞いてくれ！　助けてくれ！　と叫んでいた」(173)のだった。

アメリカ上陸を前にして、マンディンカ部族の男が、ふたたびアッラーに向かって祈りの大声をあげる。「マンディンカの男の一人が、アッラーを讃える叫びをあげた。するとじきに全員が、この男に唱和した――アッラー讃美と祈りの声が、必死に揺する鎖のガチャガチャ鳴る音に混じっていた」(208)という描写は、「もはやアフリカを目にすることはないだろう」(173)という思いの前で、部族の宗教であったイスラームへの最後の祈り、イスラームとの決別を余儀なくされることになる、アメリカでの奴隷としての暮らしの前兆になっていく。

作者ヘイリーは、アメリカ大陸への上陸を前にしたクンタ・キンテに、次のように語らせている。「それは間違いなくアッラーの土地だった・・・大昔の先祖たちからの語り伝えでは、日の出から日の入りまで伸びている土地だった」(207)。このように、イスラームの神が、アメリカ大陸の存在を予測していたと強調する作者の意図は何か。クンタ・キンテの物語を通して、アメリカ大陸をもイスラームの神が見ていたと指摘しているのであり、キリスト教化してしまう以前のアメリカは、アッラーのなかに存在していたと主張しているのである。

このような発言は、ルーツ探しの関心の前で、多くの読者からは注目されずに消えてしまったが、ヘイリーは、アメリカにおけるイスラーム・プレゼンスを十分に書き込み、表現していたのだった。

いっぽう、クンタ・キンテのアメリカでの生涯は、奴隷として酷使されるなかで、祖国アフリカの宗教を忘れ、言葉を忘れていく過程だった。

プランテーションへ売られていったクンタ・キンテは、肌の色の白くない、アフリカ人のような人々を見る。ところがかれらは、「豚肉を食べていた。ということはみんなアッラーを知らない余所者なんだ――それとも裏切り者たちか」(229)と疑念を抱き、自分が知らぬうちに豚肉を食べさせられてしまうのではと恐れて、前もって「アッラーの許し」(229)を乞うのだった。ここで初めて、クンタ・キンテはアッラーの教えを守っていくことの困難に遭遇している。

そればかりか、アメリカ化はすぐにクンタ・キンテを襲ってくる。「おまえ、トビーだ。トビーよ。ご主人さまが言ってるだよ。お前の名前、トビーだって！」(232)、と怒鳴られ、「クンタ・キンテだ。オモロの最初の息子で、オモロは聖者カイラバ・クンタ・キンテの息子だ」(232)と抵抗するものの、もちろん理解されない。この命名の行為こそ、奴隷化の一歩である。存在証明の根源にある個人の名前を、自分の意志とかかわりなく、権力によって変更させられてしまったのである。新しい名前は、先祖と強制的に断絶することを要求し、クンタ・キンテという名前が持つ、アッラーを守る聖者の家系を忘却するように強いたのだった。後に、マルコムXがマルコム・リトルから名前を変えたのも、そして六〇年代・七〇年代のアメリカ社会で、名前の変更がアフリカン・アメリカンの間で急激に広まったのも、奴隷時代の白人権力の否定をする必要があったからである。

クンタ・キンテは、アメリカに強制的に連れて来られてからも、アッラーへの祈りを忘れなかった。折りにつけアッラーへの祈りを静かに口にし、日々の五回の祈りを忘れなかった。「クンタは小屋へ戻り、夕べの祈りを唱えたあと、床の地面に棒切れでアラビア文字を書いた・・・そしてアフリカでしていたように、新月のあとの朝に、ひょうたんのなかに小石を落として時間の経過を認めていった」(279)。クンタ・キ

ンテはこのようにして、すでにアメリカ化していた奴隷と自分の距離を保ちながら、アフリカ人としての自負と存在証明を保ち続けていたのであった。

けれども五四章で、二〇雨を経て二〇歳になったころのクンタ・キンテは、徐々にアフリカ人であることを忘れ、アメリカ化してくる。クリスマスの季節になったころ、「黒人のアッラーへの気持ちは変わらなかったが、みんな楽しんでいるんだから、ちょっと祭りのようすを覗いても、アッラーは反対しないだろう」（288）と自己説得するようになっていった。そしてじきにイスラームの神のことを忘れがちになっていく。六二章では次のように、その変化が描かれている。

「ガンビア川や村の人々の記憶が精神のよりどころであったころは、クンタ・キンテはまだアフリカ人だった。ところがこのごろでは、何ヶ月もジュフレ村をすっかり忘れてしまうことがあった。激怒する事態に直面するたびに、跪ずいてはアッラーに力と理性を与えてくれるように祈っていた、あの初めのころは、まだアフリカ人だった。アッラーの教え通りに祈りをあげたのは、いつのことだったろうか」（328）。

白人の言葉を学びはじめたときから、マンディンカの言葉が出なくなり、白人の言葉で考えるようになった自分を発見してクンタ・キンテは愕然とする。けれども唯一の誇りは、二〇雨（年）というもの豚肉を食べたことはないという点であり、自分自身を見失っていないとすれば、それは「尊厳」を持ち続けていることだったと省察している。

新しい言葉の習得とともに古い言葉を忘れていくのは、人間にとって当然のことだろう。重要なのは、言葉の習得とは、単なるコミュニケーションの道具を身につけたということではなく、言葉の背後の文化を身につけるということである。それを学びとるということである。するとクンタ・キンテの場合は、まさに自分自身の奴隷化を認めることになってしまうのである。クンタ・キンテがトビーと命名された行為は、まさに黒人（アフリカ人）のアメリカ化、すなわち奴隷化の事実を象徴していたのだった。

アメリカ化の行為を作者ヘイリーは次々に書き込んでいる。クンタ・キンテは農場で知り合った奴隷女のベルと結婚することになるのだが、すでにアメリカ化してキリスト教を信じていたベルは、キリスト教の神の祝福による結婚を希望する。なぜなら、「ご主人さまがおっしゃるには、結婚とは、イエス・キリストの御前での聖なる行為」（347）だからである。このところの描写は、歴史的事実と異なるところがあるだろう。多くの場合において、南部の農場にいる奴隷たちが、正式に結婚することなど認められていなかったのだ。クンタ・キンテとベルの結婚は、キリスト教の神の御名による祝福を受け、「イエスの御前で、結婚の神聖なる国に二人は飛び込んだ」（348）のだった。

クンタ・キンテは悩まなかったのではない。ジュフレの村で執り行われる結婚式の様子を思い出しながら、胸の詰まる思いになるのだが、「今の自分がしていることを許してくれるだろう。異教の神にいかなる言葉が捧げられていようとも、自分は、アッラーを、アッラーのみを信じていることをわかってくれるだろう」（348）と述べている。

この叙述は、すでにクンタ・キンテがかなりアメリカ化・キリスト教化していることの証だろう。結婚というだれにとっても人生の一大転換点において、クンタ・キンテはキリスト教の祝福のもとに跪いたのであった。さらにもう一つの出来事を作者は書き入れている。

プランテーションから五マイル離れたところにある、ウォーラー・ミーティングハウスという、農場主の名前をつけた礼拝堂へ、ご主人を馬車でお連れするのがクンタ・キンテの仕事になっていた。そのように物理的に教会との接触を持つようになっていたのだったが、そのうちに、仲間の奴隷たちが、夜に行っているキリスト教の礼拝を知るようになる。クンタ・キンテにとって異教だったキリスト教だが、しだいにキリスト教になじんでいく様子が描かれている。そしてクンタ・キンテのキリスト教化・アメリカ化がもっとも象徴的に説明されているのが、第七三章のキャンプ・ミーティング（野外の宗教集会）の場面だろう。

「それはプランテーションへ来ていらい、毎年開かれていて、黒人にとっては夏の大きな行事だった。いつも口実を作って参加しなかったから、またベルが誘ってきたときには、そのしつこさにあきれてしまった。この大集会でどんなことが起きているのか、それがベルの異教の信仰と関係があるというぐらいしかわからなかった。だから関わりたくなかった」（391）と考えていたクンタ・キンテだったが、結局は、ベルの策略でキャンプ・ミーティングに参加する。身体を揺すり、掛け声を交し合う情景に、故郷アフリカの長老会議を思い出しているクンタ・キンテだが、妻のベルが息子に洗礼の儀式を受けさせるのを目にするうちに、やがてはアフリカの習慣や宗教は忘れ去られ、クンタ・キンテの子孫たちが、キリスト教化していくであろうことは予測されるのである。

「あれはあたしのアフリカ人の旦那よ」（397）、「あのアフリカ人」（407）と妻のベルや、周囲の奴隷たちから呼ばれているクンタ・キンテ自身は、第七六章にいたってもアッラーへの祈りを捧げている。そして最後まで、クンタ・キンテは「アフリカ」を象徴する存在として、アメリカの子孫の間で語り継がれていくことになる。だが、八三章の最後の描写は、クンタ・キンテの死を予測するものであるが、それと同時に、クンタ・キンテのイスラーム教の神、アフリカ文化への断絶を暗示する描写になっている。それは、娘のキジーが奴隷の逃亡を幇助した廉で逮捕され、娘と離れ離れになってしまう場面であり、『ルーツ』が、この章を境にクンタ・キンテの物語からキジーの物語へと展開していくところである。

クンタ・キンテが、娘のキジーに教えた時間の記録のしかた、それはひょうたんに小石を入れるアフリカの伝統にのっとった作業だった。キジーに永久に会えないことを悟ったクンタ・キンテは、ひょうたんを手に取り、床に投げつけて壊してしまったのである。それはアフリカへの決別の儀式であり、奴隷というアメリカでの厳しい現実認識を迫られる場面であった。「目から涙が滂沱のごとくあふれ出た。重いひょうたんを頭上高く掲げ、大きく開いた口からは声にならない叫びが漏れ、力の限りひょうたんを投げつけた。ひょうたんは、堅く締まった地面にあたって、粉々に砕け散った。クンタ・キンテの六六二個の小石は、五五雨（年）の各月をあらわしていたが、四方八方へ激しく飛んでいった」（453）。

アフリカ式暦を壊してしまうという行為は、アフリカという過去への決別にほかならない。クンタ・キンテの子孫たちは、この後、アメリカ南部の奴隷制度の抱える、さまざまな問題にまさに直面していくのであり、アフリカはもはや見知らぬ遠い存在でしかなくなっていく。

このようにして、奴隷たちはアフリカ人であることを、先祖がイスラーム教徒であったことを忘れていったのである。繰り返して述べると、アフリカ人のルーツを求めた作者が、自分の祖先がイスラーム教徒であったのは偶然であったにしても、アッラーを信仰するばかりでなく、聖者の家族であったことを強調しているところに、私たちは注意を払わねばならない。

ここで強調しておきたいことは、アメリカ社会におけるイスラーム・プレゼンスが、二〇世紀になって始まったのではないということである。『ルーツ』のクンタ・キンテが、アメリカへ連れて来られたのは一八世紀の半ばだったが、北アメリカにやってきた最初のイスラーム教徒で記録が残っているのは、エスティヴァンという名前のモロッコの黒人奴隷である。一五二七年、エスティヴァンはガイド兼通訳として、スペインを経由してフロリダへ渡ってくる。パンフィロ・デ・ナルバエス探検団と行動を共にし、今日のニューメキシコ、アリゾナを調査した（ターナー、11）。その生涯については、小説化された作品ではあるが、ダニエル・パンガーの『ブラック・ユリシーズ』によって推測することができる。エスティヴァンは、先住民インディアンの居住する地域へ入っていった、最初の非インディアンであると見なされている（パンガー、3）。リチャード・ブレント・ターナーは、「アメリカにおけるイスラームは、一九世紀において比較的まれな現象であったが、それでもたしかに一六世紀初めからイスラーム教徒の存在は続いている」（12）と述べている。

ターナーはその具体的な例を挙げている。『アフリカン・アメリカンの体験とイスラーム』（一九九七、二〇〇三改訂版）のなかで、南北戦争以前の南部には、イスラームの伝統を守りながら暮らしていた黒人奴隷がいたことを、何人かの例を挙げて記述している。かれらのなかには、子供たちにイスラーム風の名前をつけ、イスラームの食事戒律を守り、イスラーム風の帽子を被り、外部の者とは英語を話すが、家族の中ではアラビア語を使い、アラビア文字を書くことができた者もいるという。一九世紀のアメリカで、「イスラームの自己証明とその伝統を保つ目的で、奴隷による小さなイスラーム・コミュニティが存在していたという、断片的な記録がある」（35）とも述べている。『ルーツ』のクンタ・キンテは一人ではなかったのである。

イスラームの伝統が、比較的保ちやすかったのは、クンタ・キンテのヴァージニア州のような大陸ではなく、ジョージア州の沖合いに連なるシー・アイランド群のように、白人社会から隔絶した地域に連れて来られた奴隷たちだった。その一人に、サペロ島に来たビーライ・モハメットがいる。モハメットのひ孫が、一九三〇年代に行われた連邦作家救済プロジェクトの聞き取り調査に答えて、「ビーライは、一九人の自分の子供たちに、イスラームの名前を与え、イスラームの伝統を教え込んで、自分自身のアイデンティティを保っていた」（33）と語っている。ひ孫の世代まで、イスラームの記憶があるという事実は、今、明確に認識しておく必要があるだろう。キリスト教徒がアメリカ大陸へ入って来たのとほとんど同じころに、イスラーム教徒もまたアメリカへ入って来ていたのだった。キリスト教とは違って、イスラーム教がアメリカ社会の統治者の宗教ではなかったがために、また人口的にも多くなかったがために、その存在は沈黙を強いられ、やがて記憶は

喪失していったのである。

## 今日のイスラームの変遷

それでは今日のアメリカ社会における、イスラーム教徒・イスラーム共同体の前史をなす時代はいつごろなのか。それは一九世紀後半の、パン・アフリカニズムの思想的流れと、ヨーロッパの政治的経済的現状を逃れて、アメリカへの移民が増加していった二〇世紀の転換期にかかわっている。前述のイスラーム研究者ジェイン・I・スミス著『アメリカのイスラム』(1999)によれば、移民第一期を一八七五年から一九一二年にしている。そのころ、今日のシリア・ヨルダン・パレスチナ・レバノンにあたるグレイター・シリアの地方に住む人々が、オスマン・トルコ帝国の圧政を逃れてアメリカへ移住している。ほとんどがキリスト教徒だったが、そのうちのごく少数をイスラーム教徒が占めていたという(スミス、51)。かれらはスンニー派、シーア派、アラウィー派、ドゥルーズ派だったが、アメリカ社会で特に顕著な存在として記憶はされていない。

次の波は、第一次世界大戦後だったが、アメリカ合衆国では、一九二四年に厳しい移民法が成立し、日本などアジアからの移民は締め出され、この法律はまた中近東からの移民も制限した。それゆえ二〇世紀前半においては、ごく短い期間にやってきたイスラーム教徒がアメリカ社会のなかへ入っていったのみであった。

いっぽう、一九〇〇年代の初めには、中西部にすでにイスラーム共同体があったと言われており、一九〇七年には、ニューヨークに最初のアメリカ・モハメッド協会が設立されている。だが、現代のアメリカのイスラーム・プレゼンスを考えるときに、大きな存在として最初に認識されたのは、一九一三年、ニュージャージー州ニューアークに作られた、ムアリッシュ・サイエンス・テンプル・オブ・アメリカである(ターナー、71-72)。創立者は、ティモジー・ドゥルー(1886-1929)で、ノーブル・ドゥルー・アリと名乗っていた。ノース・カロライナ州生まれのノーブル・ドゥルー・アリは、ニュージャージー州へ出ると、独自の宗教を唱道し始める。自分はモロッコへ旅行した折りに、モロッコ王からアフリカン・アメリカンをイスラーム教徒に改宗するように命じられたと説明した。そして「ムアリッシュ・サイエンス・テンプル・オブ・アメリカの聖なるコーラン」を編み出し、ムアリッシュ・アメリカンに配布したが、それはイスラームの経典(コーラン)とはまったく別の書物であったという(スミス、79)。その教えは、素朴で「愛・真実・平和・自由・正義」を原理としていた。おそらくその素朴さゆえに、教育のないアフリカン・アメリカンたちに受け入れられやすかったのだろう。ノーブル・ドゥルー・アリは、かれらの自信を取り戻させるように、白人が押しつけた名称を捨てよと説いたのだった。ニグロやカラードというような蔑称、奴隷時代の名前は白人が生み出したものであり、それらを捨てて誇りと威厳を持つように促した。そして黒人本来の「アジア的出自」を記憶すべきであると警告したのだった(スミス、79)。

今日、信奉者を増やしていったアメリカのイスラーム教に共通する特徴を、ムアリッシュ・サイエンス・テンプル・オブ・アメリカは備えていたとターナーは述べている。その特徴とは、アフリカン・アメリカンを信者の対象としていることであり、「都会性、反キリスト教、

マルティカルテュラル」（72）であった点であり、さらに自分たち独自の「コーラン」を編み出したところである。

寺院の名称はさまざまに変化したが、ノーブル・ドゥルー・アリを中心とするムアリッシュ・ムーヴメントは発展し、一〇年間に約三万人の信者を獲得するようになったという。テンプルは、中西部の都会のデトロイト・ピッツバーグ・シカゴ・ミルウォーキーなど、東海岸のフィラデルフィア・ボルティモアなどで設立されていき（ターナー、92）、一九二八年には第一回ムアリッシュ全国大会が開催されている（スミス、79）。

パン・アフリカニズムの政治性を帯びていたこの組織は、アラブや東欧のイスラム教国からアメリカへ移民してきたイスーラム教徒からみると、胡散臭い存在だっただろう。だが後の、「ネイション・オブ・イスラム」の原型はここに認められ、後述するファードもイライジャ・ムハマドもムアリッシュ・テンプルの会員であったと言われている。ノーブル・ドゥルー・アリによる、「アメリカ的イスラーム」という変形が、社会に認識されたのである。

二〇世紀になって初めて大きな組織になったムアリッシュ・テンプルは、同時に、一九一〇年代から盛んになってきていたマーカス・ガーヴェイ運動と連動しながら、アメリカ社会の黒人を対象として、パン・アフリカニズムの思想を広めていった。ジャマイカ出身のマーカス・ガーヴェイ（1887-1940）は、国外退去になり、ノーブル・ドゥルー・アリは、一九二九年に逮捕・釈放された直後に不可思議な死を迎える。それだけこの寺院、およびその組織がアメリカ社会で意味を帯びるようになってきたと解釈することが可能だろう。統治者にとって、かれらがいささか厄介な存在になってきていたのだった。

いっぽう、世紀転換期にやってきたイスラーム諸国からの移民たちは、ごく限られた人口を形成しているに過ぎなかった。アメリカ社会でイスラーム共同体が単発的に存在していても、社会に影響を及ぼすことはほとんどない。まして何らかの形で、何らかの程度において、アメリカ社会を支配することはまったくなかった。ある程度の人口増加があって初めて、その存在が明瞭になってくるのである。かれらは、静かに、個人的にその信仰を守ってはいても、大家族が身を寄せ合って暮らすのではなく、数の上で少数で、地理空間的にもまばらな状況のアメリカでは、ラマダンの断食を守ることさえ容易ではなかっただろう。かれらは当然のことながら、アメリカ化せざるをえなかったのである。同時期に大挙して移住してきたユダヤ人の「ユダヤ・プレゼンス」ほど、アメリカ社会におけるイスラーム・プレゼンスは顕著ではなかった。

### 3　二人のイスラーム組織創設者

**W・D・ファード（1891?-1934?）**　二〇世紀のアメリカにおいて、イスラーム・プレゼンスが明らかな存在になっていくためには、カリスマ的な人物を必要とした。「ネイション・オブ・イスラム」の最初の基盤を築いた人物は、W・D・ファードである。

W・D・ファードに関して、その生没年が定かでないように、人種的背景もまた定かではない。ファードはいったい白人だったのか、黒人だったのか。

ターナーはファードの次のような言葉を引用している。「わたしはW・D・ファードで、聖都メッカから参りました。あなたがたは、わたしが王族の衣を着ている姿をまだご覧になっていないでしょう」（ターナー、147）。このように語るファードは、自分の出自をイスラームの正統なる継承者であり、なおかつ高貴な生まれであるかのように見せている。だが王族だとは断言しないで、「王衣（ロイヤル・ローブ）」を着ている姿と説明するところが、ファードの背景をぼやかしているのである。そしてファードが嘘を言っているわけではないということにもなる。肌の色が浅黒かったといわれるW・D・ファードが、自分はアラビア商人であると名乗れば、それはすぐに信じられただろう。アメリカのような移民の国では、自分が自分のことを説明しないかぎり、だれにもわからない。名前にはじまって、いくらでもフィクションが生み出される状況があったのであり、それは今でもある程度において、アメリカ社会の現実である。ファードはアメリカで生まれたのかもしれないが、また中近東で生まれたのかもしれない。それすらはっきりしていないが、ミシガン州のデトロイトの黒人居住区を回る、衣料のセールスマンだったことは事実のようである。

二〇世紀の初頭のアメリカでは、アラブ人の移民たちが、セールスマンとして各地を渡り歩いていた（ターナー、147）。ニューヨークに中近東の貿易バザールがあり、そこで仕入れて、アメリカ各地をセールスしていたのだった。異国情緒たっぷりの色鮮やかな衣類・絹織物・刺繍物・香料を売りながら、いっぽうで遠いイスラーム世界の不思議な物語をすると、貧しい黒人たちは大いに喜んだという（ターナー、147 - 149）。「バグダッド」とつぶやけば、その異国情緒たっぷりの名前に魅力を感じて、品物をつい買ってしまったかもしれない。ニューヨーク・トリビューン紙（一九八二年一〇月二日）によれば「聖職者の肩衣（スカプラリオ）やロザリオ、ビーズや祈祷書は、安物コロン水や貝殻の飾り物の下に埋もれてしまって、見えないくらいだった」（ターナー、147）そうであり、宗教関係の品々よりも、アメリカでは手に入らない、色とりどりの美しい布地やスカーフなどが人気だったようだ。かれらは商人であり、かならずしもイスラームの宗教を広めようとしていたのではなかった。

実は、W・D・ファードというその名前さえ確実な名前ではない。W・D・ファードの他に、W・D・ファラッド、ファラッド・ムハマッド、ワーリ・ファード、ワーリ・ファード・ムハマッドなど、名前に関してのさまざまな憶測がある。その人種に関して、ファードはいったい黒人だったのか、白人だったのか。白人だったという説もある。さらに、ファードはアラブ商人だったのか。それともイスラームの伝道師だったのか。それも定かではないのだが、前述のターナーは、商人の偽装をして、実は宗教伝道のためにアメリカに来たとみなしている。それでもファードについて回った形容には、「巷の行商人・麻薬売り・伝道師・予言者・囚人・偽者・詐欺師・社会改良家・アッラー・ヴードゥー教の指導者」（ターナー、148）などがあり、商人なのか、真面目な伝道師なのか疑わしい。だが、信奉者からすれば、巷の噂がささやかれるほどに、ファードの神秘性が増し、疑念を抱くよりは、その神秘性のなかに宗教的力を感じ取っていったのだろう。アメリカの黒人のために神の言葉を伝えにきたということ、そしてアメリカの黒人が古代の失われた民族の一つであったというエリート性だけで、アフリカン・

アメリカンは十分に説得されたのかもしれない。それほどアメリカ社会の黒人への差別が酷かったという証でもある。

このいかにも謎が多すぎる人物は、やがて「ネイション・オブ・イスラム」の指導者になるイライジャ・プール（ムハマド）に出会ったとき、「自分は神によって地上に送られてきた神の化身であるが、これはだれにも言ってはならない」（アメリカ宗教・政治百科事典、二〇〇二）と打ち明けたそうである。一九三〇年七月四日、デトロイトに姿を現したファードは、自分はメッカからやってきた者で、アメリカの黒人は、実は失われた古代の民族シャバズであり、その黒人たちにアッラーの言葉を伝えにきたというふれこみだったようだ（スミス、81）。そして「北アメリカの荒野で失われ発見されたネイション・オブ・イスラム」と呼ぶようになる寺院で集会を始めるようになる。

ファードはその後、名前を忘れられていくのだが、いつ死んだのかはっきりしていない。宗教家の死は、しかも新しいセクトの創設者の死であれば、その事実を隠さなければならぬ事情もあるだろう。黒人の優秀性を標榜する人種差別的な教えによって、民衆を暴力へ向かわせたという理由で、ファードはしばしば逮捕されたが、一九三三年五月四日に、遂にデトロイトから追放される。そして九月には、シカゴで騒乱罪により逮捕されたが、それが最後の公式記録になった。一九三四年以降は、まったく消息がつかめていないと、スミスは述べている（スミス、82）。だが本当に死亡したのか、姿を隠しただけなのかは闇の中である。イライジャ・ムハマドの息子のウォレス・ムハマドは、一九七六年の段階で、W・D・ファードはまだ生存していると語っている。「いつでも電話でW・D・ファードと話すことができる」と言っている（ニューズウィーク，一九七六年三月一五日号）。デトロイトに忽然と姿を現したファードは、また忽然と姿を消したのだった。

ファードの神秘性と、ウォレス・ムハマドが強調するような時空を越えた隠れた偏在性が、アフリカン・アメリカンたちの関心をさらに強めたのだろう。新しい宗教セクトは、世俗を離れ、人間の力を超えた神秘性・超人性を伴ってはじめて人々の心を動かすのである。

**イライジャ・ムハマド（1897-1975）**　ファードが創立した「テンプル・オブ・イスラム」は、やがて「ネイション・オブ・イスラム」の「テンプル No.1」になっていく。そしてファードの第一の弟子であり、ファードから名前をイスラーム風に改名するように勧められたのが、イライジャ・ムハマドであった。イライジャはファードの勧めに従い、イライジャ・プールからイライジャ・ムハマドに改名して、二年後の三二年に、シカゴに「テンプル No.2」を創設する。

W・D・ファードの信奉者になったイライジャ・ムハマドは、バプティスト派の巡回説教師の息子だった。マルコムXの父親がそうであったように、イライジャ・ムハマドの父親も、一九一〇年代・二〇年代の「アメリカの黒人」に、「アフリカへ帰ろう」と呼びかけて、多くの賛同者を集めたマーカス・ガーヴェイの運動に関わっていた。パン・アフリカニズムを唱えたガーヴェイは、ハーレムを中心にして黒人への影響を強くしていったが、その人心をつかんでいくガーヴェイの魅力・魔力に当局は恐怖を感じるようになり、郵便法違反という、いわば別件逮捕でガーヴェイを収監し、後には、出身地のジャマイカへ強制送還することになる。アメリカでは、とりわけ黒人運動と当局との緊張関

係は微妙だった。過去の奴隷制度の歴史、そして奴隷解放後に具体化し、激しくなっていく「アメリカの黒人」差別法（ジム・クロウ法）を潜ませているアメリカ社会では、白人と黒人の対立が、ただ肌の色の違いという人種的な問題だけではないのである。

ファードの場合と同じように、「ネイション・オブ・イスラム」の存続においても、当局との「協調」というのは大きな問題であったに違いない。後に、マルコムXが、イライジャ・ムハマドにより「ネイション・オブ・イスラム」を破門されるのも、ケネディ大統領の暗殺に関するマルコムXの政治的発言が原因であったということになっているが、組織と政治的活動の平衡状態追求とともに、組織の指導者として、おそらく微妙に当局と「協調」しなければならなかったからなのだろう。かつて一九世紀の前半に、アメリカ植民協会が設立され、解放奴隷をアフリカ大陸へ帰還させる活動が盛んになったことがある。差別されるアメリカ社会に暮らし続けるよりも、生まれ故郷のアフリカ大陸へ戻ったほうがしあわせであろう、という単純そして無謀な発想で始まったこの活動は、ある程度の実質的成功を収める。それに関しては、スト ウ夫人の『アンクル・トムの小屋』でも語られているが、この協会が、「アフリカ帰還」を望む黒人の手だけで発展するはずはなかった。統治者である白人の背後の力がなければ、創立はおろか存続も成功もおぼつかない。アメリカ社会という白人社会のなかに発生する活動が、何らかの形で、当局と関わらないはずはない。当局と「協調」しないはずはないのである。

**グレイト・マイグレーション（大移動）**　ここでいささか本論から外れるかもしれないが、「グレイト・マイグレーション（大移動）」について触れておかねばならない。二〇世紀前半のアメリカ社会の黒人を論じるときに、注意しておかねばならないのは、この時期、黒人の間に大きな地理的移動が発生したことである。一九一六年頃に始まるとされる「グレイト・マイグレーション（大移動）」は、アメリカ社会における白人と黒人の緊張関係に変化をもたらした。第一次世界大戦の勃発により、ヨーロッパからの白人移民労働者の確保が難しくなり、また北部における工業の発展により、労働者を必要とした北部資本家たちは、南部にリクルートに出かけ、貧困にあえぐ黒人を北部の大都会へと誘っていった。シカゴ・デトロイト・ピッツバーグ・ニューヨークなどの黒人人口が急激に増加したのは、この時期だった。

アメリカという差別社会で、都会と白人の環境に晒される黒人たちが、精神の安定を新しい宗教に求めるのは自然の成り行きだった。この時期のニューヨークでは、ファーザー・ディヴァイン（1877-1965）と称した黒人のキリスト教宗教家が、多くのアフリカン・アメリカンの支持を得るようになった。既成の黒人教会からは逸脱し、同派はファーザー・ディヴァインを神の化身としてあがめるようになっていった。

このような新しい宗教セクトが人気を得るようになったのは、これまでのキリスト教会では、かれらアフリカン・アメリカンの心をつかめなくなっていたという証であり、そこに「ネイション・オブ・イスラム」の発生してくる土壌があったと言えるだろう。北部への大移住によって、黒人と白人の関わりがより密度を増し、それとともに、相互の緊張関係が日常的になっていったのである。奴隷解放令が発布さ

れて半世紀以上たったこの時代に、ようやく奴隷解放令の意味と結果が、アメリカ社会を左右するようになったのである。そしてその緊張から、多くのアフリカン・アメリカンが宗教組織に慰安を求め、組織を通して共同体への帰属感を求めていったのである。

どうしようもない差別に苦しむアフリカン・アメリカンにとって、支配階級の白人の宗教であるキリスト教が、自分たちの心を満足させるはずもなかった。いつでも頂点に白人を戴くキリスト教会では、奴隷ではなくなっても、やはり従属する存在に押し込められる自分たちの境遇に、不満を持たないはずはない。さらに、神は白人でしかありえないと教え込まれていたなかで、W・C・ファードのように、黒人が神の化身になりうることを知ったのである。このような発想は、奴隷時代の黒人にはもちろん、一九世紀後半からの差別法に縛られた「アメリカの黒人」には考えられないことであった。

**「ネイション・オブ・イスラム」の神学**　イライジャ・ムハマドが焦点を当て操作しようとしたのは、このような黒人が抱く白人の宗教への不満であった。キリスト教の神も、その子イエス・キリストも白人であることへの苛立ちである。それゆえイライジャ・ムハマドが強調したのは、黒人を含み入れるばかりでなく、黒人を中心に置く宗教を「考案」することであった。「すべてのイスラーム教徒はアッラーである」と述べ、「最高のアッラーが最高存在であり、それ自身の名前を持っている。それはファード・ムハマドである」（ムハマド、56）と述べているイライジャ・ムハマドは、W・C・ファードの誕生日、二月二六日を「救世主の日」として祝日にしたのである。

アッラーの神を抱くことにおいては、アラビア半島に生まれたイスラーム教とその基盤を同じくしている。けれどもアメリカの「ネイション・オブ・イスラム」が、きわだって異質であったのは、白人に対する考えかたであった。この点において「ネイション・オブ・イスラム」は、きわめてアメリカ的な現象であったと言えるだろう。奴隷制度の歴史を経て、なおそれを社会の問題として抱えているアメリカ社会に誕生した宗教組織であった。

「ネイション・オブ・イスラム」の神学教義によれば、黒人は、「六〇兆年前に、地球に現れた最初の人間」であり、「すべての人間はシャバズ族のメンバーであった」ということになっている（リー、28）。この部族は長年の間、平和に暮らしていた。だが、六千六百年前に誕生したヤークブ（Yakub）という男が、宇宙の原理を発見した。その原理とは、「同じでないものは引きつけあい、似通ったものは反発しあう」ということであり、それをヤークブは社会生活の場面に当てはめて考えた。そして人々に対して絶対権力を握るには、「同じでない人間」を創造しなければならないと思いつくのである。この思想をメッカの町で広めようとしたために、ヤークブとその追随者はメッカから追放されてしまう（リー、28）。そのようにイライジャ・ムハマドは、『アメリカの黒人へのメッセージ』で述べている。そこで腹いせにヤークブは、部族の人々を奴隷にしてしまえ、と企む。ヤークブは、劣性遺伝子をかけ合わせながら、劣性遺伝の白人種を生み出すことに成功する。かくして、優秀な黒人種に呪いと試練を与えるために、白人は創造されたのだった。肌の色が白いのはまさしく劣性の証であり、ゆえにかれらは悪魔である、というのが「ネイション・オブ・イスラム」の神学

になっていった（スミス、83）。本来は、平等主義・普遍的な愛がイスラームの根本思想であったはずである。ところが、「ネイション・オブ・イスラム」組織が、アフリカン・アメリカンの関心を呼んだ理由の一つは、白人は劣性遺伝で悪魔であるという神学的根拠があったからだろう。アメリカの差別社会で人間性を無視された生活をしている黒人にとって、白人のほうが劣性であり、黒人のほうが優秀であるという、これまで想像もしなかった発想の転換に驚愕したにちがいない。そして、精神的自己を取り戻すきっかけになったことだろう。白人が弱く、道徳的にも劣性で、逆に黒人が強く、精神的にも優秀であるという教えはいかに極端に響こうとも、二〇世紀の黒人にとって自己を確認するために、アメリカ社会での存在証明を確実にするために、必要な第一歩だったのである。

イライジャ・ムハマドが作り出した、「ネイション・オブ・イスラム」の教えで重要なのは、その生活原理である。「倹約・勤勉・貯蓄」という三点をイライジャ・ムハマドは強調している。これは、やはりアメリカ社会で成功した宗教団体、「末日聖徒イエスキリスト教会」の生活原理と一致する。新興宗教団体の存続は、まずいかなる場合においても、経済的基盤の確保にかかっている。それを信仰心とからめて説いていくのである。その次は、生活改善である。健康でなければ健全な社会生活は営めない。食生活の改善を目的とする戒律が決められていった。酒・タバコ・コーヒーのような刺激物・嗜好品は、健康維持のためには不必要であるし、また余分な出費を避けるためにもタブーとされた。その他、豚肉・とうもろこしパン・チトリン・ササゲ豆などが禁忌とされたのは、これらがすべて南部を代表する食べ物であり、すなわち奴隷時代の名残であると考えられたからであった。

豚肉に関しては、「ネイション・オブ・イスラム」に限らず、イスラームの教えで禁忌になっているが、「ネイション・オブ・イスラム」の場合は、宗教的のみならず政治的要素が入りこんでくるところに、その特質があるだろう。南部の食べ物が奴隷制度と関連して記憶され、それは白人の支配を思い起こさせることへつながっていく。食事に関する戒律のみを取り上げても、「ネイション・オブ・イスラム」は、奴隷制度および支配する白人社会というアメリカの歴史と密接に関わっているのである。アメリカにおけるイスラームが、特殊化する必然があったと言えるだろう。

イライジャ・ムハマドは、「ネイション・オブ・イスラム」の宗教的関心を高めるために、大きな予言をしている。それは、一九六五年あるいは六六年に、白人支配は終焉を迎えるという予言である。そしてその前兆として、「アメリカ・ドルの下落」、「核戦争の脅威」、「カンザス州とテキサス州の旱魃」を挙げている（リー、34）。予言をした六〇年代前半は、アメリカ社会が揺れている時代だった。アフリカン・アメリカンに関しては公民権法を巡る政治運動が活発になった時代であり、六〇年代の半ば頃には、ヴェトナム戦争の悪化が全国的に認識されるようになっていった。後半になると、反体制の勢力が目立って発言をするようになり、アメリカの体制側は、そしてアメリカ社会は、五〇年代の自信を喪失し、不安定な時代に入っていった。その直前に、イライジャ・ムハマドは、白人支配の終焉を予言したのである。貧しく抑圧されているアフリカン・アメリカンが心を動かさないことはない。夢であってもいいから、かれらは白人に支配されない社会を感じ

取りたかったであろう。

当然のことながら、イライジャ・ムハマドの予言が現実になることはなかった。それでも信者が減少しなかったのは、公民権運動が成功したためではなかっただろうか。アメリカの黒人は、公民権法によって選挙権を確実にし、未来へ向けての希望を託すことができたのである。さらに戦闘的なブラック・パワーが登場してきており、六六年には組織化されているから、この時代はアメリカ社会における黒人の声が、歴史上、例を見ないほど大きくなっていったのである。

イライジャ・ムハマドの一番弟子であり、一時期はその後継者と見なされたマルコムXが、一九六五年に暗殺される。イライジャ・ムハマドは、その後、一〇年生き長らえて、「ネイション・オブ・イスラム」の指導者の位置を保持し続けた。一九七〇年代になると、その戦闘的な姿勢は、アメリカ社会の変容とともに、少しずつ調子を落としていく。とはいえ、「白人は悪魔だ!」という考えと、「アメリカの崩壊」や白人支配の終焉への考えを修正したのではなく、基本的には、黒人社会の到来を信じていたのであろうが、それでも現実的には、白人と実戦を構えるよりも、アメリカ社会で「ネイション・オブ・イスラム」が存続することをまず第一に考えていった。

何万人の信者を抱える組織の指導者として、イライジャ・ムハマドの信念と行動が、どこまで一致していたか、そしてどの程度の乖離があったのか。正確なところはわからない。けれども、マルコムXの「ネイション・オブ・イスラム」からの離反の理由の一つに、道徳を説く指導者の不道徳な男女関係の事実があったように、宗教組織の指導者の教えと行動は、かならずしも一致しない。イライジャ・ムハマドは、一九六三年、ケネディ大統領が暗殺されたとき、宗教組織から政治性を排除すべきであると主張し、マルコムXにケネディ暗殺に関するコメントの発表を禁じたのだった。だが、その真意は何だったのか。本当にそう信じていたからなのか。それとも政治に関与しない姿勢を社会に、統治者に見せるという身振りをしただけだったのか。イライジャ・ムハマド自身が、当時の当局者と政治的に関係を結んだことはなかったのか。それはありえないことだろう。社会的に大きな影響力を持つ組織の指導者であれば、何らかの形で、当局とかかわらざるを得ない。

一九七五年一月にイライジャ・ムハマドの体調が悪化し、シカゴの病院に入院する。マーサ・F・リーの『ネイション・オブ・イスラム』によれば、全米の市当局者が、さまざまにイライジャ・ムハマドの功績をたたえようとした（リー、55）。シカゴ市長のリチャード・デイリーは、「ネイション・オブ・イスラム」の「救世主の日」である二月二六日を、シカゴ全市において、「ネイション・オブ・イスラムの日」と指定した。蛇足ながら、二月二六日はファードの誕生日とされているが、もちろん真偽のほどは定かではない。その他の市長たち、オークランド・バークレー・ロスアンジェルス・ゲアリー・ニューアーク・アトランタが、同様にイライジャ・ムハマドの功績を認知し、賞賛している。

「ネイション・オブ・イスラム」の本部があるシカゴの新聞、シカゴ・ディフェンダー紙は、次のような論評を載せている。

「ムスリムの教えを通して、何千という人々が、犯罪・麻薬中毒・堕落した暮らしから救済された。ムスリムの宗教教義（イデオロギー）を全面的に諒解するのではないが、自己発展の原理をこれまでにないほど引き上げたことは認めねばなるまい」（リー、56）。

イライジャ・ムハマドをわざわざ認識し、なおかつ「ネイション・オブ・イスラム」の祝日をもって、一九七五年のその日を特別な「イスラームの日」と認定したその裏に、イライジャ・ムハマドおよび「ネイション・オブ・イスラム」と白人支配者層との協調体制が読み取れるのではないか。そうでなければ、ムスリムの「宗教イデオロギー」を認めていない白人市長のデイリーが、ブラック・ムスリムの祝日を「ネイション・オブ・イスラムの日」にするなどという政治的身振りは思いつかないだろう。白人支配社会の当局者たちとイライジャ・ムハマドが、どのような「協調」関係を結んでいたのかは不明だが、デイリー市長のこのような特別措置に、イライジャ・ムハマドとの特殊な関係は容易に推測できる。

イライジャ・ムハマドは、「ネイション・オブ・イスラムの日」の前夜、病院で息を引き取る。デイリー市長の政治的措置に見られるように、イライジャ・ムハマドと「ネイション・オブ・イスラム」組織は、すでに重要な位置をアメリカ社会において占めるようになっていた。イスラーム発生の地である中東のイスラームから、いかに遠く離れていようとも、「ネイション・オブ・イスラム」はアメリカ的イスラーム・プレゼンスとして、もはや無視できない存在になっていったのである。

引用文献


Haley, Alex. *Roots: The Saga of an American Family*. New York: Random House, 1976.

Lee, Martha F. *The Nation of Islam: An American Millenarian Movement*. Syracuse: Syracuse UP, 1996.

Muhammad, Elijah. *Message to the Blackman in America*. Chicago: Muhammad Mosque of Islam No.2, 1965.

Panger, Daniel. *Black Ulysses*. Athens, Ohio: Ohio UP, 1982.

Smith, Jane I. *Islam in America*. New York: Columbia UP, 1999.

Turner, Richard Brent. *Islam in the African-American Experience*. Bloomington: Indiana UP, Second Edition, 2003.

# 南海の女王ラトゥ・キドゥル
## ――一九世紀ジャワにおけるイスラームをめぐる文化的表象のせめぎ合い

青山 亨

### 一 はじめに：ジャワのイスラーム

現在二億人を超えるインドネシアの人口のおよそ四割を占める最大多数の民族がジャワ人である。人口の九割近くがイスラーム教徒とされるインドネシアにおいて、ジャワ人もまたその大部分がイスラーム教徒であることを自認している。しかし、ヒンドゥーおよび仏教を受容してヒンドゥー・ジャワ文化が栄えた古代、イスラームの到来と受容が進んだ中世、ヨーロッパ植民地支配を受けた近世というように、外部世界からの波状的な影響を歴史的に受けたジャワ社会は、イスラームという視点だけでは理解が及ばない複雑な宗教的様相を示している。[1] このようなジャワ社会の宗教的諸問題を考察する上で必ず参照される研究の一つが、文化人類学者クリフォード・ギアツによって一九六〇年に出版された『ジャワの宗教』(Geertz 1960) である。

この本は、ギアツが一九五三年から五四年にかけて東ジャワの地方都市パレ（著書の中ではモジョクトという仮名で呼ばれている）でおこなったフィールド・ワークの成果に基づいている。この研究で示された分析の構図に対しては後で簡潔に述べるようにいくつかの批判が投げかけられてはいるが、複雑なジャワ社会を明快に分析して見せたその方法論ゆえに、後の研究に大きな影響を及ぼした。The Religion of Java という原題が示しているように、この著書の中でジャワの宗教は the religion という定冠詞で限定された単数形で表されており、ジャワ人が信仰する宗教として単一の信仰体系が想定されている。ギアツが提示した図式によれば、ジャワ社会で営まれる宗教は、表面的にはイスラームに包摂される一つの宗教であるが、儀礼、信条、価値観、職業階層などの差異を基準とすることによって、ジャワの社会集団の中の変異型 (variant) としての三つの下位集団を区別することができるとし、それぞれの核が代表する文化的理念型を、ジャワ語の呼称を借りて、アバンガン、サントリ、プリヤイと呼んだ。[2]

アバンガンとはジャワ語で「赤」を意味するアバン (abang) の派生語であり、本来は、赤茶色が基調色となるバティック（ジャワ更紗）の伝統的衣装を着用する人たちを示す。アバンガン的宗教伝統とは、アニミズム的要素、ヒンドゥー・仏教的要素、イスラーム的要素が混淆した、ジャワのもっとも基層的な民衆の伝統であり、一般に農民層と結びついている。ジャワ社会で広く見られる共食儀礼スラマタン (selamatan) はアバンガンに関する記述の中で言及されている。第二のサントリ (santri) は、もともとサンスクリットで「文献」を意味するシャーストラ (śāstra) に由来するジャワ語であり、宗教文献を学ぶ学生、とくにプサントレン（pesantren イスラーム寄宿塾）で師についてイ

スラームを学ぶ学生を示す。したがってサントリ的宗教伝統とはイスラーム的伝統であり、一般に商人層と結びつくとされる。第三のプリヤイ(priyai)はイスラーム化した中世ジャワの宮廷で王に仕える高級官僚をもともと意味していたが、オランダ植民地支配によって宮廷から実権が奪われる過程で、オランダ植民地政府のために働く官僚、役人、教師などを指すようになった。プリヤイの文化類型の中にはインド的古代王朝から伝承された神秘主義的傾向が見られる。これら三つの伝統的文化類型は、互いに重複する部分があるものの、基本的に農民、商人、官僚という三つの社会集団に対応しているとする。以上が、ギアツによるジャワ社会の三つの文化類型の骨子である。

『ジャワの宗教』に対して投げかけられた批判のすべてをここで詳しく検討する余裕はないが、ただ本稿の議論に関わりがある代表的なものを二つだけあげておきたい。[3] 第一の批判は、ギアツが設定した三つの類型のほかに庶民階層であるウォン・チリク(wong cilik)を新たな類型として設定し、プリヤイと対置させるべきであるとする(Bachtiar 1973)。この見方によれば、ジャワ社会の構成員は、イスラーム信仰の軽重を基準とするアバンガン――サントリの軸と、宮廷を頂点とした上下関係の中での立場を基準とするプリヤイ――ウォン・クチルの軸の二つを組み合わせた座標空間のどこかに位置することになる。さらに、この場合、プリヤイにもウォン・クチルにもアバンガンであるグループが存在するが、このグループに共通する信仰としてジャワ特有の信仰体系であるイルム・クジャウェン(ilmu kejawen)を想定すべきとする。イルム(ilmu)は「知の体系、学問」、jawaの派生語kejawenは「ジャワ的精神主義」の意で、全体で「ジャワ哲学」、「ジャワ主義」を意味する。イルム・クジャウェンの中にはギアツがアバンガンの項で記述したスラマタンやプリヤイの項で記述した神秘主義が含まれる。したがって、イルム・クジャウェンは正統的なイスラームを基礎とするサントリとは区別される一方、その起源にアニミズム、ヒンドゥー教、仏教の影響を認める点ではアバンガンと親近性をもつ価値体系である。それに対して、第二の批判は、東南アジアのイスラームを対象とした近年の研究の高まりを受けたもので、アニミズム的、ヒンドゥー的、仏教的な要素としてアバンガン類型に押し込められた要素の中にもイスラーム的要素として認められるべきものがあるという主張である(Hefner 1997)。この立場によれば、共食儀礼や神秘主義も広くイスラーム社会で知られている要素であるから、イルム・クジャウェンもまた広い意味でのイスラームの一部として位置づけられることになる。現実のジャワ社会においてイルム・クジャウェンとイスラームとが常に相互に排他的であるとは限らないが、おおむね第一の批判がジャワ文化の固有性を強調する立場であるのに対して、第二の批判はイスラームの普遍性を強調する立場と言ってよいだろう。

イルム・クジャウェンに対するこの二つの見解を比較したとき、筆者は、ジャワ社会におけるイスラームの重要性を認めつつも、すべてをイスラームの中の変異型としてイスラームの中に取り込んでしまおうとする後者の見解にはいささか性急すぎるという印象を持つ。なぜなら、神秘主義、精霊との交流、共食儀礼などがジャワ以外のイスラーム社会にも広く見られるということ自体は、これらの文化的要素がイスラームによって持ち込まれたことを必ずしも意味しないからである。むしろ、イスラーム伝来以前にあった長いインド的王朝の支配の歴史

を見るとき、これらの要素がイスラーム以前にすでにジャワ社会に存在しており、後から伝来したイスラームもまたそのような要素を容認することによって、ジャワ社会への受け入れを図ったと考えるべきであろう。言い換えれば、非イスラーム的要素の存在はイスラームの異文化に対する寛容性の証しなのである。このように見れば、ギアツが『ジャワの宗教』で提起した基本的な構図は、第一の批判によって修正されることによって現在でも十分に有効性を保っていると考えられよう。

現在のジャワ人の大多数はサントリであれアバンガンであれイスラームを信奉すると自認している。[4] 実際、ギアツが調査した時代と比べて現代ではジャワ社会のイスラーム化はさらに進んでおり、アバンガンのサントリ化が進展した。[5] しかし、にもかかわらず自らをイスラームの信奉者と規定しつつ、なおかつイルム・クジャウェン的実践を続けている多くのジャワ人がいることも確かである。このような現実を前にして、多様なイスラームのあり方を認めることによってジャワ社会のムスリム母集団をより広く捉えることは大切である。しかし、同時にまた、ジャワ社会の中にどのような非イスラーム的起源の要素があるのか、そして、それらの要素が現在のジャワ人イスラーム教徒にもどのような影響を及ぼしているのかもまた探求していくことが望まれる。本稿では、そのための具体的な手順の一つとして、ジャワ社会におけるイスラーム的表象と非イスラーム的表象との間の交渉の過程を、主として一九世紀の文献を読み解くことによって歴史的に遡って考察してみたい。

## 二　ジャワのイスラーム化の特徴

歴史的に見た場合、ジャワのイスラーム化の重要な特徴としてあげるべきことの一つは、世界史的に見てもイスラーム化が遅れた東南アジア島嶼部の中でもイスラームの定着がさらに遅れた地域だということである。イスラームの創始は七世紀であるが、東南アジアの土着王権のイスラーム改宗が始まったのはマルコ・ポーロの記録が示すようにようやく一三世紀末になってからのことである。彼は元朝の宮廷から海路を経て帰国の途中、スマトラ島北部のサムドゥラ・パサイに立ち寄り、この地の王がイスラームに改宗して間もないことを記録している。しかし、東南アジアへのイスラームの本格的な普及が始まったのは、ベンガル湾、南シナ海、ジャワ海を結ぶ海洋交易網の重要拠点となったマレー半島西岸のマラッカ王国の王が一五世紀にイスラームに入信してからのことである。さらに、ジャワ島に関しては、ようやく一六世紀にムスリム首長たちが島の大部分を支配するようになり、一七世紀にマタラム王朝のスルタン・アグン (Sultan Agung) によるイスラーム暦に基づくジャワ暦の採用によってイスラームは制度的に確立したのである。ジャワのイスラーム化の遅れは、マレー人のマラッカ宮廷とジャワ人のマタラム宮廷との間にイスラームに対する認識の大きな違いを生んでいる。このことは、二つの宮廷の年代記がイスラームとの初めての接触をどのように描いているかによく表れている。

マレー社会のイスラーム改宗の描写は、外から訪れた未知の異人による宣教と現地首長の劇的改宗がセットになっているのが特徴である。[6] 一七世紀に現在の形に完成したとされるマレー語の『マレー年代記』

(Sejarah Melayu) は、マラッカ王国の正統性を確立することを目的として書かれており、マラッカ王がイスラームに入信する劇的な場面が一つの山場となっている。マラッカ王国がイスラームに改宗したのは歴史的には一五世紀の前半のこととされる。したがって、年代記の中で描かれるイスラームおよびそれを受容するマラッカのマレー人の表象は、一五世紀当時の状況をそのまま反映しているのではなく、キリスト教徒であるポルトガルとの抗争を経験し、イスラームの定着を見た一七世紀のマレー世界のイスラーム観を反映している。言い換えれば、年代記にはマレー社会にとっての理念的なイスラームの姿が描かれているのである。

イスラーム入信のエピソードは、マラッカに王国が創建されてから三代目の王ラジャ・トゥンガ (Raja Tengah) の治世の出来事として描かれている (Winstedt 1938: 83-84)。

さて、ある夜、王は夢を見て、我らが預言者ムハンマドをはっきりと目の当たりにした。神の使徒［ムハンマド］はラジャ・トゥンガに告げた。『アッラーの他に神は無く、ムハンマドはその使徒なり』と言え。」王は神の使徒の言葉に従って繰り返した。そこで、神の使徒は王に告げた。「おまえの名前はムハンマドじゃ。明日、午後の礼拝の時刻になって、ジュッダ［サウジアラビアのジェッダ］から一艘の船がやってこよう。その船から一人の男がマラッカの海岸に上陸しよう。その男の言うことには何でも従うのじゃ。」王が「かしこまりました」と答えると神の使徒は王の目の前から消えた。

夜が明けてラジャ・トゥンガが愕然として目覚めると、自分に割礼が施されているのが目に入り、口からは「アッラーの他に神は無く、ムハンマドはその使徒なり」という言葉が途切れることはなかった。宮中の侍女たちはみな王がこのように口走っているのを聞いて驚いた。王の家臣たちは「いったい我らが王は悪魔に取り付かれてしまわれたか、それとも気が狂われたか。これはただちに宰相にお知らせせねば」と言った。そこで侍女達は宰相のところへ出かけてこのことを知らせた。宰相がやってきて、宮中に入って王にまみえると、王は相変わらず「アッラーの他に神は無く、ムハンマドはその使徒なり」と唱え続けていた。

宰相は王に「陛下が口にされている言葉は何語でございますか」と尋ねた。王は答えて「昨夜、わしは夢を見て、預言者［ムハンマド］を目の当たりにした。」と言った。そして宰相に自分が見た夢をすべて語って聞かせた。そこで宰相が言った。「陛下の夢が真実かどうか証するものがありましょうか。」すると王は「わしが割礼されているということ、これこそがわしが神の使徒を夢に見たことの紛れもない証だ。そして、神の使徒はわしに対して『きょう午後の礼拝の時刻にジュッダから一艘の船が着いてその船から一人の男が上陸しこのマラッカの海岸で礼拝をする。その男の言うとおりにするのじゃ』と言った。」そこで宰相は「もし午後の礼拝の時刻に船がやって来ましたら陛下の夢は本当でしょうぞ。もし船がこなければ、間違いなく悪魔が陛下を苦しめているのです。」王は「おまえの言うことはもっともである」と答えた。そこで宰相は自分の屋敷へと戻った。

その後、『マレー年代記』によると、その日の午後、礼拝の時刻になると、夢のお告げ通りにジュッダから船が到着し、その船からサイイド・アブドゥル・アズィズという名のマクドゥム (makdhum イスラームに精通した人物)が上陸し、海岸で礼拝を始めた。集まった民衆は彼が礼拝する様子を見て奇異な行動と不思議がる。その騒ぎに船の到着を知った王は海岸まで出向き、男を宮廷へ招き入れ、彼の言葉に従う。王が入信すると、宰相を始めとする宮廷の家臣たちは直ちにそれに続き、国中の臣民が上下の区別なく王の命令でイスラームに入信する。

このエピソードは、マレー人が自らのイスラーム化をどのように認識していたかについて多くのことを語っている。まず、イスラームをマラッカにもたらした人物の出身地であるジュッダが、サウジアラビア西部沿岸に位置し、聖地メッカに近い重要な港市である。そのジュッダからやってきた船から降り立った男は宗教に精通する者マクドゥムと呼ばれ、預言者ムハンマドの末裔であることを示すサイイド (Saiyid) の称号を持つ。歴史的にはマルコ・ポーロの記録が示すようにスマトラ島のサムドゥラ・パサイが先にイスラーム化しているのだが、年代記のエピソードは、マラッカへのイスラームの伝来がイスラームの中枢であるメッカから直接的にもたらされたもっとも正統なイスラームであったことを主張している。しかし、このエピソードが興味深いのは、イスラームの正統性の根拠付けになっているだけではなく、イスラームという外部の文明がマレー世界にもたらした衝撃の大きさ、イスラームの異質性が強調されている点にある。王は夢の中で預言者ムハンマドを見るが、そのとき王は預言者に対してまったく自らの身体のコントロールを奪われてしまっている。彼は、ムハンマドから言えと言われた言葉を口にするように強制されたばかりか、自らの同意もなく割礼を施されてしまう。割礼はイスラーム社会では信仰の証として慣習的におこなわれているが、王がムハンマドから言うようにと言われた言葉は、イスラームの信仰告白であり、これを行うことはイスラームに入信するにあたっての前提条件とされる。この信仰告白はアラビア語でなされるものであり、年代記のテキストでもアラビア語で書かれているが、侍女たちの反応や宰相の質問から、マレー人たちにとってまったく意味不明の言葉であったことは明らかである。つまり、王はムハンマドから言うように言われた言葉を、その意味を解することもなく唱えていたことになる。また、海岸での礼拝の様子を見た民衆は、「この男はいったいどうして立ったり座ったりしているのだ。」と述べており、男が行っていることがイスラームの礼拝であることをまったく認識していない。[7]

アラビア語の信仰告白を口に出し続ける王を見た人々は、彼に悪魔が取り付いたのか、それとも狂ったのかと、理解不能の出来事に対する畏怖の念を抱いており、王自身も、宮廷でもっとも見識があると見なされていたと推測できる宰相でさえも、王に起こった現象をイスラームと結びつけて解釈することはできなかったのである。したがって、テキストの中では、王は、夢の中で「預言者ムハンマド」を見たと語っているが、このような判断は、『マレー年代記』を書き記した後代のマレー人による判断であって、この時点の王にとっては不可能な判断であったことは明らかである。王自身にとっては夢の中で会った人物はまったく正体不明の人物であり、王はその正体不明な人物から意味

不明な言葉を発するように強制されたと理解すべきであろう。このように、『マレー年代記』におけるイスラーム入信のエピソードは、当時のマレー世界にとってイスラームは第一義的に了解不能な異質の存在であり、それは現地の王の身体的コントロールをも奪うような圧倒的な威力をもった存在として認識されていたことを示している。そして、このイスラームの際立った位置づけをさらに際立たせているのが、イスラームに対抗するマレー土着の文化表象の記述がまったく欠如している事実である。

これに対して、ジャワ語の文献では、ジャワ社会におけるイスラーム伝道の言説において、イスラームへの改宗がより漸進的なものとして描かれているだけではなく、イスラームと拮抗するジャワ土着の文化表象が提示されている。この点について、イスラーム時代のジャワの代表的な王朝年代記である『ジャワ年代記』(Babad Tanah Jawi)を見てみたい。この年代記はスラカルタ宮廷のパク・ブウォノ四世(Paku Buwono 一七八八〜一八二〇年)の時に作成が開始され、パク・ブウォノ七世在世中(一八三〇〜一八五八年)に現在の形が完成したとされる。この時期のスラカルタ宮廷は文芸活動が栄え、ロンゴワルシト(Ronggowarsito 一八〇二〜一八七三年)を始めとするプジャンガ(pujangga)と呼ばれる宮廷詩人が活躍していた。『ジャワ年代記』も本来は韻文であり、また多くの異本が存在する。[8]

『ジャワ年代記』は、ジャワ社会のイスラームへの改宗についてチャンパ国王の改宗から説き起こしている(Ras 1987: 18)。

その頃、チャンパ国の王のもとにブラヒム・アスマラ(Brahim Asmara)という名のマクドゥムが客人として海を渡って訪ねてきた。彼は王にイスラームに入信するように進言した。王がそれに従うと、家臣を始め国中がイスラームに入信した。

チャンパはインドシナ半島東岸部にあったチャム人の王国のことである。[9] マレー人と同じオーストロネシア語族であるチャム人は古代からインド文化を受け入れていたが、やがてイスラームに改宗した。『ジャワ年代記』の記述はチャム社会のイスラーム化という歴史的事実を踏まえたものであろう。チャム人の改宗は、西方イスラーム世界からの来訪者が伝道する点と王が率先して範を示し家臣が従うという点では『マレー年代記』の場合と共通しているが、王の改宗が自発的である点で様相を異にしている。[10] 引き続き『ジャワ年代記』によれば、チャンパの王を改宗させたブラヒム・アスマラは王の末娘と結婚し、二人の息子ラデン・ラフマット(Raden Rahmat)とラデン・サントリ(Raden Santri)をもうける。その後、成長したラデン・ラフマットはラデン・サントリたちを伴ってマジャパヒトを訪れる。実は、マジャパヒトの王はチャンパ王の長女を正妻に迎えており、この王妃は甥にあたるラデン・ラフマットたちを歓迎する。『ジャワ年代記』のある異本ではこの場面は次のように描かれている(Soewito-Santoso 1979: 73)。

ラデン・ラフマットは王妃ドゥワラパティ(Dwarapati チャンパ出身の王妃の名)とブラウィジャヤ(Brawijaya マジャパヒトの王の名)に会うためにマジャパヒトにやって来た。国王陛下はラデン・ラフマットをアンペル・デンタ(Ampel-denta または Ngampel-denta)

のスナン（sunan 聖者への尊称）に任命する。このため後に彼はイスラーム信徒の指導者、スナン・アンペルとして知られるようになった。国王陛下はさらに、強制ではない限り、マジャパヒトの民衆がイスラームに帰依することを認めたが、自分自身が帰依することはなかった。

ここでは、マレー社会の改宗と比べて状況はさらに対照的である。第一に、ジャワ社会にイスラームを伝道しようとする人物は、西方イスラーム社会からの異人ではなく、土着支配階層の血が入った人物であり、マジャパヒトの王にとっては義理の甥にあたる人物であった。したがって、伝道者は王の近親者であり身分的には下位の人物ということになる。第二に、王は民衆の改宗は承認するが、自らの改宗は拒否しており、イスラームは否応なくではなく、自らの判断で受け入れるべきものとして認識されている。

ジャワ側がイスラームへの改宗を拒否した例は、マジャパヒトの王だけではない。『ジャワ年代記』によると、ジュッダからワリ・ラナン (Wali Lanang) という名のイスラームの学識者がジャワに渡ってくる。彼はイスラームを広めるための方策をスナン・アンペルと相談したうえで、ジャワ島東端のブランバガンへ赴く (Ras 1987: 20-21)。

その頃、ブランバガンの王には一人の娘がいたが、重い病にかかっており、誰一人としてその病を治すことができる者はいなかった。そこで、ワリ・ラナンは治癒するように頼まれ、王妃の健康を回復することに成功した。王の願いでワリ・ラナンは王妃と結婚することになった。やがて、花婿［ワリ・ラナン］は王に対してイスラームに入信するよう進言した。しかし、王は同意しなかった。義父の拒絶に失望したワリ・ラナンは、臨月を迎えていた身重の妻を捨て、ブランバガンを去ってマラッカに向かった。[11]

ブランバガン地方は歴史的にジャワ島の中でもヒンドゥー勢力がもっとも遅くまで残ったことで知られており、この記述はブランバガンが遅くまでイスラーム化に抵抗したという歴史的事実を反映していると思われる。ここで興味深いのは、娘の病を治したうえに婿ともなった人物が時間をかけて入信を進言したにもかかわらず、王は拒絶するという選択をおこなっていることである。このように、『ジャワ年代記』は、マレー社会の場合とは対照的に、ジャワ社会の改宗が漸進的なものであり、しかも、ジャワ側からの自発的な選択によってのみ可能であったことを強調している。

『ジャワ年代記』を始めとするジャワの伝承では、ジャワにおけるイスラームの布教はワリ・ソンゴ (wali songo) と総称される九人の聖者によって進められたとされる。ワリはアラビア語で「聖者」、ソンゴはジャワ語で「九」を意味する。すでに述べたスナン・アンペルやその息子とされるスナン・ボナンや、スナン・ボナンの弟子でジャワ人の間で人気が高いカリ・ジャガもその一人である。ワリ・ソンゴが活躍したとされる時期は、マジャパヒト王国を滅ぼしてジャワにイスラーム時代をもたらした中部ジャワ北海岸のドゥマック王国の建国と密接に関連しており、ジャワにおけるイスラーム導入期に相当するといってよい。

ドゥマック王国の衰退後にイスラーム勢力の中心となった中部ジャワ内陸部の強国マタラムでは、第三代の王スルタン・アグンの治世下（一六一三〜四五年）に王国におけるイスラームの制度化が進められた。なかでも、スルタンの称号を使用したこと、それまでインド式の太陰太陽暦であった暦を純太陰暦であるイスラームの暦にあわせて改暦（ジャワ暦）したことは画期的なできごとであった。スルタンの称号は、マタラム王朝が分裂した後も、分家の一つであるジョグジャカルタの王家によって現在も継承されている。しかしながら、オランダ植民地支配が強まる一七世紀から一九世紀にかけてジャワ社会へのイスラームの浸透は必ずしも円滑なものではなかった（タウフィック・アブドゥルラ 1985: 192）。その理由はオランダがイスラームの普及に対して抑圧的な政策を採ったことも一因であったし、宮廷の王たちや地方領主たちにとっても、ジャワの伝統的宗教様式への執着を断ち切ることが難しく、住民に対するイスラーム教育はプサントレンに放任されていたことも一因であった。プサントレンの数が増えイスラームが農民層にまで定着し始めるのは一九世紀の後半を待たなければならない。このような状況は、イギリスのインド副総督として一九世紀初めにジャワを統治したラッフルズの観察に端的に示されている（Raffles 1817, 2: 2）。

> 原住民（natives）はいまだに彼らの古の慣習に深く愛着をもっており、かつて崇拝していた寺院や偶像に対する敬意こそかなり以前より失ってしまってはいるものの、イスラームが伝えられる以前に卓越していた法律、習慣、民族的慣行をいまだに大切にしている。イスラームの教えにもっと深く従おうと努力する人たちも少数ながらいるけれども、ジャワ人一般としては、確かに唯一神を信仰し、ムハンマドをその預言者と認め、信仰と儀礼の形式的な部分は遵守しているにしても、宗教の教義についてはほとんど理解していないし、イスラーム信徒のなかではもっとも頑なではない信徒であると言って大過ないであろう。

ここで、ラッフルズによって「イスラームの教えにもっと深く従おうと努力する人たちも少数ながらいる」と言及されている人々がプサントレンを拠点としたサントリにあたるのに対して、「唯一神を信仰し、ムハンマドをその預言者と認め、信仰と儀礼の形式的な部分を遵守しているにしても、宗教の教義についてはほとんど理解していない」で、「イスラームが伝えられる以前に卓越していた法律、習慣、民族的慣行をいまだに大切にしている」一般のジャワ人と言及されているのが、プリヤイ（貴族層）からウォン・クチル（庶民層）にいたる広義のアバンガンにあたると考えてよいだろう。むろん宮廷の王族やプリヤイたちもイスラームへの帰依を表明していたから、彼らとサントリとの間の文化的対抗の焦点となっているのは、イスラームの信奉の可否にではなく、ジャワ土着的な信仰を、イスラームの枠組みの中でどこまで認めるかという点にあった。さらに問題を複雑にしていたのは、王を頂点とする宮廷プリヤイにとって、ジャワ土着的信仰とは単なる慣習や保守的な志向なのではなく、自らの権力基盤にかかわる重要な事柄であったことである。さらに言うならば、イスラームとの対抗関係を維持していく中で、そのための拠り所となる原理としてジャワ土着

的な文化表象が作り出され、強化された可能性も指摘できるだろう。

それでは、イスラームに対抗する要素として描かれるジャワ土着の文化表象とはなにか。その中でも、スルタンをはじめとする王たちの宮廷儀礼とかかわり、とくに重要な働きをしていると目されるのが、本稿の中心的主題であるラトゥ・キドゥル、すなわち、南海の女王なのである。そして、このラトゥ・キドゥルの表象を分析することから、クジャウェンを信奉するジャワ人にとってのイスラームを明らかにすることも可能となるはずである。以下では年代記、舞踊に関する伝承、教訓詩に現れたラトゥ・キドゥルの表象を順次取り上げていきたい。

## 三　精霊の支配者ラトゥ・キドゥル

ラトゥ・キドゥル(ratu kidul)のラトゥは「女王」、キドゥルは「南」を意味する。[12] 中部ジャワの南部を拠点とするマタラム王朝の世界では「南」は、宮廷の南方に広がるインド洋を指し示すと認識されているため、ラトゥ・キドゥルは通常「南海の女王」と称されている。一般に、南海の海底にある壮麗な宮殿に独り身で住み、女性の家臣にかしずかれ、ジャワ全土の精霊をその支配下に置くと理解されている。[13] ところで、ここで言う「南海」が意味するところを理解するためには、ジャワ島の地理的特徴について触れておく必要がある。東南アジア島嶼部の南端を縁取るように伸びるスンダ列島の一つであるジャワ島は東西に細長く(1060km)、南北は狭い（最大で200km）島である。島の北側のジャワ海は、浅いスンダ陸棚の上に広がっており、比較的穏やかであるうえに、海岸部は低地が続くため、ジャワ島北岸地帯にはジャカルタを初めバンテン、スマラン、スラバヤといった重要な港町が栄え、海外との交易ルートの拠点となった。それに対しては、外洋の荒波が洗うインド洋側の海岸は険しい石灰岩山地が続くため、南岸地帯には良港は少なく、海外交易のルートからは外れている。

マタラム王朝が成立したジョグジャカルタからスラカルタにかけての地域は、ムラピ山（標高2911m）に代表される、ジャワ島の中心を背骨のように東西に連なる山岳地帯によって北岸地帯から遮られている。スラカルタは、東に流れてスラバヤの北側でジャワ海に注ぐソロ川が近くを流れているために、かろうじてジャワ海を通じて外の世界とつながっているが、ジョグジャカルタの周辺を流れるオパック川、チョデ川などの河川はすべて南に流れ、インド洋に注ぎ込んでいる。つまり、インド洋という現代の地理的名称が連想させるイメージとは対照的に、ラトゥ・キドゥルが住む南の海は、交易を通じて外の世界とつながる海ではなく、外界から隔絶したジャワ世界固有の内なる海なのである。

ラトゥ・キドゥルとマタラム王朝との関係をもっとも雄弁に語っているのは『ジャワ年代記』(Babad Tanah Jawi)である。『ジャワ年代記』は、マタラム王朝の正統な後継者としてのスラカルタ王家の地位を確立するために書かれており、そこに描かれる「歴史」は歴史学的な意味での歴史とは性格を異にしている。その骨格は現在の王にまで連綿と至る系譜にあるといって過言ではない（青山 1994）。イスラームを受容したマタラム王家は、その歴史の始原を神が創造した最初の人類アダムにまで遡る。しかし、その子孫になると系譜は二つに分岐す

る。一方の系譜の流れはアラブ人の系譜となり、それは預言者ムハンマドに至り、さらにその子孫の系譜へとつながっていく。他方の系譜の流れはインドの系譜となり、そのなかには、ヒンドゥーの神格名やヒンドゥー叙事詩に語られる英雄が組み込まれており、さらに、インドからジャワに移って、歴代の王朝を経て、マタラムの創建者セナパティ(Senapati)へと至る。そして、その子、ムハンマドの子孫であるアラブの女性と結ばれることによって、二つの系譜は一つにと再統合される。系譜は、仮想であれ現実であれ王家の血統を示すだけではなく、その祖先が担っていた文化を継承することも意味している。つまり、この二重の系譜は、マタラム王朝がヒンドゥーの伝統とイスラームの伝統を等しく受け継いだ、ジャワの望ましい支配者であること、ゆえに、その後継者であるスラカルタ王家は、マタラム王朝の正統性を引き継ぐものであることを主張しているのである。

すでに述べたように、この作品が現存する形になったのは一九世紀半ばになってからのことである。したがって、セナパティをめぐるイスラームと非イスラーム的表象のせめぎ合いは、一九世紀の宮廷のイスラーム観並びにその裏返しとしての非イスラーム的事象観を反映していると考えなければならない。この点では『ジャワ年代記』は『マレー年代記』と同様にイスラームという枠組みを受け入れた上で書かれており、神という超越的遍在的存在の視点を前提とした、ある種の普遍的な歴史の枠組みのジャワの歴史を再構成しているのである。ただ、『マレー年代記』の場合とは異なって、『ジャワ年代記』の場合には、ジャワはイスラームに呑み込まれるのではなく、ジャワの土着的要素を維持しながらイスラームを受容しようとする立場が強く表明されている。

『ジャワ年代記』には、マタラム王朝の創立者セナパティとラトゥ・キドゥルとの出会いについて、以下のように描かれている(Ras 1987: 75)。マタラムの領主セナパティはパジャンの王の家臣であったが、王を倒し、ジャワ全土の王になる野心を密かに抱いている。ある夜、一人で王宮を抜け出し、リプラに赴き、そこにあった岩の上で横になる。ただ一人セナパティの伯父ジュル・マルタニ(Kyai Juru Martani)だけがそのことに気付き、王の元へやってくる。突然、天空の星が落下し、セナパティの頭上に頭ほどの大きさの光の球となって現れる。光は、セナパティに対して、ジャワの地の王となるというセナパティの神(Allah)に対する祈りは聞き届けられたと次のように告げて消え去る(Ras 1987: 76)。

> 知るがよい。我は星なり。汝に知らせを伝える。瞑想の中で汝が神に対して祈願したことは、すでに神によって受け入れられた。汝の望みは聞き届けられた。汝は王となりジャワの地を支配するであろう。子・孫に到るまでマタラムの王として比類無き者となろう。敵に畏れられ、金と宝石に富むであろう。

続いて、星は予言を伝える。歴史的には、セナパティの孫はマタラム王国の全盛期をもたらしたスルタン・アグンであるが、その子アマンクラット一世(Amangkurat 一六一九?〜七七年)の治世は内乱に見舞われ、王国の凋落をもたらした。『ジャワ年代記』はこのような歴史を踏まえた上で、セナパティの時代にこのような「予言」を設定しているのである(Ras 1987: 76)。

汝のひ孫はマタラムの最後の王となろう。その後、王国は分裂する。月と日の食が多発する。毎晩、流星が見られる。山は爆発し、灰の雨が降る。これが王国の滅亡の兆しである。

神から預言者に下された啓示をアラビア語でwahyと言うが、ジャワではこれをワヒユ(wahyu)と呼び、ここで描かれているように天から下ってくる光の球として表象され、通常は王の権力の象徴として理解されている。権力を新たに得ようとする者にはワヒユが下ってくるのに対して、権力を失った王からワヒユが飛び去るのである。この意味で、ワヒユはイスラームの文脈からは微妙にずれた位相で理解されている。だからこそ、天啓を聞いたセナパティが王となる期待に興奮しているのに対して、ジュル・マルタニは、星の言うことを鵜呑みにするべきではない、敵と戦うときに星が助けにくるものか、と現実的な忠告をするのである。そして、神に祈るために、自身はムラピ山へ、セナパティは南の海へ行って、神に対して祈ろうと意見する。

ここには、天啓による王権の象徴的授与という王朝の正統性を称揚する立場と、天啓は本来預言者のみに与えられるものであって、星の予言を天啓として信じることは認められないというイスラームの立場がせめぎ合っている。さらに興味深いことは、ジュル・マルタニが提案した神への祈願の場所もまたマタラム地方の北と南に位置する精霊たちの住む領域であり、イスラームの立場から星の予言に疑問を呈した人物の思考の中にすでに非イスラーム的要素が紛れ込んでいることである。

一人となったセナパティは東へ向かい、そこでオパック川に行き当たると、川の流れに身を任せて海へと到る。海に出ると海岸に立ち、祈りを始めた。すると、セナパティの神への祈願の威力で、電光がきらめき雨が降り風が吹きだし、海は山のような大波がわき起こって沸騰し、魚たちは息絶えてしまう。海底の壮麗な宮殿にいたラトゥ・キドゥルは、何事が起こったのか、世界の終末の日が来たのかと、様子を探るために海上に現れ、そこで一人の男性が立って瞑想にふけっているのを見いだす。彼女はセナパティに恭しく語りかける(Ras 1987: 78)。

ご主人様、どうか私めを哀れに思ってください。私めはこの海を守護しているのです。あなた様が神に祈願されたことは、すでに聞き届けられています。あなた様とあなた様の子孫はジャワの地を統治し、それと競い合う者はおりません。ジャワ全土のジン(jin)、プリ(peri)、プラヤンガン(prayangan)もあなた様に服従致します。もしあなた様に敵があらわれましたら、これらの者たちがみなあなた様をお助けします。あなた様が望むままにこの者たちは従いましょう。なぜならあなた様はジャワの地の王家の創設者となる方ですから。

ジン以下の三種はいずれも精霊の類である。ジャワ全土の精霊たちもまた、その支配者であるラトゥ・キドゥルともどもセナパティに服従を誓っている。彼らの服従の契機は、セナパティの威力という一個人の資質によるが、服従の関係は彼の子孫にまで及ぶ。それは結婚という関係を取り結ぶことによって、支配の関係が確認されるからである。

ラトゥ・キドゥルはセナパティを海底の宮殿へと案内し、そこで二人は夫婦として三日三晩を過ごす。その間、ラトゥ・キドゥルはセナパティに対してすべての人間と精霊を統治する王となるべき人がわきまえておくべき知識を授ける。ラトゥ・キドゥルは統治者としての経験に関してはセナパティの先輩にあたるわけである。ここで注目されるのは、確かにRas(1986: 266)が指摘しているようにセナパティとラトゥ・キドゥルの出会いは、「王朝の創始者と水中と地下世界を支配する王女との結婚」であるが、この結婚は通常の結婚のように子孫の創出、言い換えれば系譜の形成には関与していないことである。ラトゥ・キドゥルはあくまでも幽界の配偶者であり、マタラム王朝の系譜の中で語られるのは人間の配偶者のみである。したがって、この結婚の意義はむしろ、女性が代表する文化および権力が男性である王に対して下位にあること、そして、女性が男性に対して服従したことを明らかにしている点にある。この点で、セナパティとラトゥ・キドゥルの出会いの物語は、結婚という契約による土着精霊のマタラム王家に対する服属の物語として読めるのである。

やがて、セナパティが地上に戻るとき、敵に立ち向かうときにはどうすればよいかと彼に尋ねられたラトゥ・キドゥルは(Ras 1987: 79)、

もしあなた様がわたくしめをお呼びしたいときには、腕を胸にあてて瞑想したのち、天をご覧ください。必ずや私はやってまいりましょう。ジン、プリ、プラヤンガンの軍団を率い、武器を携えて。

これに対してセナパティは、あなたのおっしゃったことはすべて実行いたします、と答えてマタラムへと帰還するのである。ところが、興味深いことに、ワヒユに気が高ぶったセナパティに対してジュル・マルタニが苦言を呈したように、『ジャウィ年代記』はここでもイスラーム的要素と非イスラーム的要素との間の平衡を取ることを忘れない。海上をまるで陸のようにやすやすと渡って海岸に戻ったセナパティはそこでワリ・ソンゴの一人スナン・カリジャガが瞑想していることに気づく。[14] 自らの超能力(kesaktian)を誇示したことを恥じるセナパティに対して、スナン・カリジャガは忠告を与える(Ras 1987: 79)。

セナパティよ、超能力を見せびらかすのは止めなさい。ワリたちはそのような方法を使うことを望んではいない。なぜなら、神の怒りを買うことになるからだ。もしおまえが王になるつもりでいるなら、まっとうな道を歩むのだ。さあ、マタラムへ行こう。おまえの館を見せて欲しい。

こういって、スナン・カリジャガはセナパティが超自然的力に頼ることは禁じるが、このことはとりもなおさずラトゥ・キドゥルの援助に頼ることを暗に戒めていることになる。そして、マタラムについたスナン・カリジャガはセナパティの館を見て、石壁で囲まれていないことに気付き、石壁で囲むように忠告する。この忠告も、ラトゥ・キドゥルの助言だけでは王都の建設は万全ではないことを示唆している。

ラトゥ・キドゥルとその眷属は、ジャワ語でmakhluk halusという語で指示するのがもっとも適切であろう。それはmakhlukすなわち「神の被造物」であるが、しかしhalusであって通常の人間の眼には見

えない「幽玄な」存在である。ラトゥ・キドゥルは精霊の支配者として人間世界に干渉しえる超越的な存在として描かれているが、同時に神の被造物としてイスラームという世界宗教の枠組みの中にも位置づけられるという微妙な立場にある。『ジャワ年代記』においてラトゥ・キドゥルの存在が不可欠なのは彼女こそがマタラム王朝の統治に正統性を与えているからである。事実、セナパティとラトゥ・キドゥルのエピソードはイスラーム入信のエピソードではない。セナパティが倒す相手であるパジャンの王もすでにイスラームを信奉しているわけだから、イスラームを信奉するかどうかで正統性が決まるわけではない。ここでジャワの地の王となるか否かの分かれ目はジャワの土着の精霊たちをも支配できているかどうかにかかっており、マタラム王朝にとってラトゥ・キドゥルの存在とその服従無くしては、ジャワ全土の支配を正当化することはできないのである。『ジャワ年代記』にはらまれた緊張関係はこのジレンマゆえの産物である。

## 四　天界の舞踊とラトゥ・キドゥル

ジャワの土着的文化表象としてのラトゥ・キドゥルを考えるときに、もう一つ見落とすことのできない側面は、ラトゥ・キドゥルとヒンドゥー・ジャワ的文化との関連である。そして、この側面がもっともよく現れている事例が、ジャワの宮廷舞踊ブドヨ (bedhaya) に見られるラトゥ・キドゥルの表象である。ブドヨというのは、中部ジャワの宮廷において行われるガムラン（青銅製打楽器を中心とした楽器群）と女声斉唱を伴った七人または九人の女性による集団舞踊である。[15] ジャワの宮廷舞踊の頂点に位置する舞踊の一つであり、その意味では伴奏のガムラン音楽とともにジャワ文化の精華といってよい。ブドヨを名前に冠する舞踊にはいくつかの種類があるが、いずれも宮廷の儀礼と結びついており、なかでもスラカルタ宮廷において王の即位記念の儀礼にあわせて月ごとに踊られるブドヨ・クタワン (Bedhaya Ketawan) はマタラム王家秘伝の家宝とされ、超自然的な威力がこもった神聖な踊りとされている。ブドヨ・クタワンがかくも神聖視されるのは、その創作にあたってラトゥ・キドゥルとの関与が語られているからである。

ワルソディニンラット (K.R.T. Warsodiningrat) が一九四三年に出版した『ガムランの知恵の言葉の書』(Serat Weda Pradangga) は、スラカルタ王宮におけるガムランにまつわる伝承をまとめたものであるが、その初めの部分にガムランとブドヨの神秘的な起源にまつわるエピソードが語られている (Brakel-Papenhuijzen 1991: 29-46)。このエピソードの前半部分は、一九世紀のスラカルタ宮廷で活躍したロンゴワルシトが書いた擬似歴史書『王の書』(Pustaka Raja) に依拠している部分があるので、それをも参照しつつエピソードを追っていきたい。[16]

『ガムランの知恵の言葉の書』によると、ガムランは天界のサン・ヒャン・グル (Sang Hyang Guru) 神によって創造された。この神はその後ジャワの地に生まれ変わり、ジャワの王となった。この最初のガムランはロカナンタ (Lokananta) もしくはロカナタ (Lokanata) と呼ばれ、その音色は世界に名高いものとなった。[17] その後、天界に空から宝石が降り注ぎ、神々が落下した宝石に祈りを捧げると、宝石は七人の天

女(widadari)に姿を変じた。そして彼女たちはロカナンタの伴奏にあわせて詩を吟じながら踊ったが、その踊りがブドヨの始まりであるとされる。

この天界の踊りを地上にもたらしたのが、マタラム王朝のスルタン・アグンである。彼が深夜、一人静かに祈り(puja)に没頭していた時、突然、空からロカナンタの妙なる調べが耳に響いた。その調べを記憶にとどめようと努めるうちに、彼の脳裏には、神々の時代にガムラン・ロカナンタと詩吟にあわせて七人の天女が舞ったブドヨのことが想起された。翌朝、王は宮廷の楽師たちを呼び、ブドヨの伴奏となる楽曲の創作を命じた。そのとき、突然、スナン・カリジャガが現れ、ブドヨは神(Sang Hyang Suci)からの贈り物であり王の家宝とすべきとして楽曲の創作に賛意を示し、自らも作詞に助言を与えたのち、姿を消した。こうしてイスラーム聖者の祝福を得て完成した楽曲クタワンの響きは王国に平和と繁栄をもたらした。さらに王はガムランのセットを作らせロカナンタと名づけた。そして、王は宮廷の高官八人と宰相の娘(または孫娘)一人のあわせて九人の少女を選んで、ブドヨを踊らせることにした。こうして、ヒンドゥーの神々の時代には踊り子は七人であったが、イスラーム時代のマタラム宮廷では九人となった。[18]

踊り子たちが踊りの準備をしているところに、突然、南海を統治し精霊たちの支配者である女王(ここではKangjeng Ratu Kencana Sariと呼ばれる)がジャワ式の花嫁の姿をして現れ、自ら進んで踊り子たちにクタワンのためのブドヨの振り付けを教えることを申し出た。この教授は毎日日没のあと三か月にわたって続いた。ラトゥ・キドゥルがこれほどにクタワンに興味をもったのは、その楽曲の音色に引き付けられたからである。したがって、現在も将来もクタワンが演奏されるたびにラトゥ・キドゥルはその場を訪れるから、クタワンが演じられるときにはラトゥ・キドゥルを迎える供物が捧げられ、香がたかれ、ブドヨの踊り子たちは花嫁の衣装を身に着けた清純な乙女でなければならない。[19] このようにしてブドヨ・クタワンは王宮の家宝としてスラカルタ王宮に伝承され、現在も王の即位記念日の祝典に演じられるとともに、火曜日のクリウォン(Kliwon)の日ごとに練習されるのである。[20]

以上が、ガムランとブドヨ・クタワンの由来に関する『ガムランの知恵の言葉の書』の記述である。この中で注目されることは、Brakel-Papenhuijzen(1991: 43)が指摘しているように、エピソードを語る途中で、物語の舞台となる時代が「時期が定かではないヒンドゥー・ジャワ時代から時期が明確なイスラーム時代(jaman keislaman)、マタラム王国の時代、崇拝されるスルタン・アグンの時代へと移動」していることである。[21] このような語りの構造は、ジャワ文化の中核であるガムランとブドヨ・クタワンの起源に見られる非イスラーム的性格と宮廷の公認宗教であるイスラームとの調和を図るために編み出された工夫であろう。ガムランとブドヨ・クタワンは遠い過去の天界という神話的舞台の中でその起源が語られることによって古典としての位置を獲得しているが、この天界に現れるグル神はヒンドゥー教のシヴァ神の別称である。さらに、『プスタカ・ラジャ』によると、宝石が七人の天女に変じた場面では、天女たちのあまりの美しさにその姿をもっとよく見ようとブラフマ(Sang Hyang Brahma)神は四つの眼を、サン・ヒャン・エンドラ(Sang Hyang Endra)神は百の眼を現出させたこと

が語られているが、このブラフマ神とサン・ヒャン・エンドラ神はヒンドゥー教のブラフマー神、インドラ神であり、天女の美しさを讃嘆するあまり神々が眼を生やすというエピソードの由来はヒンドゥー叙事詩『マハーバーラタ』にまでさかのぼる。[22] このように、ガムランとブドヨが生まれた天界はきわめてヒンドゥー・ジャワ的な性格を帯びていることが理解される。

グル神が生まれ変わってジャワの王となり、ジャワの王統の始祖となるというエピソードは『ジャワ年代記』にも語られており、ジャワの王統の中心的な観念の一つである。しかし、遠い過去の楽曲と舞踊は、スルタン・アグンがそれらを想起して創作を命じるという再創造の過程を経て初めて同時代の楽曲と舞踊になる。このとき、九聖人の一人カリ・ジャガが祝福を与えるエピソードが語られることによって、この楽曲がイスラームによっても是認されたものであるという認識が表明されている。さらに、再創造の過程で重要な働きをしているのが、ブドヨの振り付けを教授したラトゥ・キドゥルである。ラトゥ・キドゥルがクタワンの音色に魅入られたということ、そしてなによりもブドヨの振り付けを教えることができるということには、彼女とヒンドゥー・ジャワ的なものとの親和性が示唆されている。また、『ジャワ年代記』と同じく、ジャワの精霊の支配者であるラトゥ・キドゥルが花嫁姿であらわれ、王に捧げられた少女の踊り子たちに振り付けを教えたということは、ジャワの精霊たちが霊的結婚を通じてマタラム王朝の王に対して恭順の意を示したことを示している。興味深いことに『ガムランの知恵の言葉の書』はブドヨ舞踊の効用として、ジャワ文化の知識とくに瞑想へ至る手段や楽曲の知識の習得と並んで様々な戦闘陣形の習得を挙げている(Brakel-Papenhuijzen 1991: 41)。これは、セナパティがラトゥ・キドゥルから国家統治の術を学んだことを想起すれば容易に了解できよう。競合する他のイスラーム王国やバタビアに拠点を置いたオランダ勢力との戦闘が続いたマタラム王家にとって、戦争に勝つ方策は他の何にもまして重要な知識だったはずである。

ブドヨ・クタワンはラトゥ・キドゥルが関わったマタラム王家の舞踊として唯一のものではない。スラカルタ宮廷のサパルダル・ハルドスカルト(Sapardal Hardosoekarto)によって一九二五年に出版された『スラット・ティティ・アスリ』(Serat Titi Asri)によれば、ブドヨ・ガドゥン・ムラティ(Bedhaya Gadhung Mlathi)は、スルタン・アグンが南海の宮殿でラトゥ・キドゥルと出会ったときに創作されたという(Brakel-Papenhuijzen 1991: 30, 50-54)。スルタン・アグンは一人の楽師をともなって海底の宮殿に赴き、ラトゥ・キドゥルと歓談する。スルタン・アグンは楽師にヒンドゥー叙事詩『マハーバーラタ』の一節を語るワヤン・ベベルを演じさせたあと、その物語に着想を得た楽曲を楽師に作曲させる。[23] スルタン・アグンは女王と床を共にしたあと、別れを告げて立ち去るが、別れを惜しむ女王の悲嘆に哀れを感じた王は、彼女の心情を楽曲に付ける詩の中に歌い込んだ。これがブドヨ・ガドゥン・ムラティの由来である。これまでに見た例とは異なり、『スラット・ティティ・アスリ』に描かれるラトゥ・キドゥルは、南海の海底の宮殿の主であることを別にすると精霊の支配者としての権威を示していない。スルタン・アグンに対してはきわめて受け身の態度に終始しているし、ブドヨの創作自体にはまったく関わっていない。ブドヨ・ガドゥン・ムラティの創作はひとえにスルタン・アグンの主導

のもとに進められている。ただ、このブドヨの着想がやはりヒンドゥー・ジャワの叙事詩から得られている点には、注意しておく必要があろう。

スルタン・アグンとラトゥ・キドゥルの関係についての伝承はジョグジャカルタのスルタン宮廷にもある。ワシスト・スロジョディニングラット (Wasisto Surojodiningrat 1971: 17) はスルタン宮廷の舞踊ブドヨ・スマン (Bedhaya Semang) に言及して、ラトゥ・キドゥルとスルタン・アグンの出会いの伝承を後世に残すために作られた舞踊とする。それによると、ラトゥ・キドゥルはスルタン・アグンと偶々海辺で出会い、二人はたちまち惹かれあい、女王はスルタン・アグンを海底の宮殿へ導き、二人はそこで時を過ごした。そこへ聖者スナン・カリジャガが現れ、女王が普通の人間ではないこと、彼女の永遠の美しさは月と同じように満月のときには年若い乙女のようだが、その後は老女のように衰えることを伝え、スルタンに対して王国と人民に対する義務を果たすために宮廷へ戻るよう忠告する。それに応えてスルタンが女王のもとを去るとき、女王はスルタンに対して、マタラム王国が危難に陥ったとき、彼とその子孫を彼女が常に保護するという約束を与える。

このテキストでは、ラトゥ・キドゥルはブドヨの題材にこそなっているが、ブドヨ自体の創作にはかかわっていない。そればかりか、ジャワの精霊の統治者としてのラトゥ・キドゥルの側面は影を潜め、彼女の女性「性」がいっそう強調されている。その一方で、スナン・カリジャガの警告はラトゥ・キドゥルに対するイスラーム側の警戒感をよく表している。ラトゥ・キドゥルの女性「性」とイスラーム側からの警告は、一八七二年にジョグジャカルタのスルタン・ハムンクブウォノ七世によって書かれたとされる『ババッド・ニティック』(Babad Nitik) にも描かれている。これによれば、スルタン・アグンは森の中で瞑想しているときに初めてラトゥ・キドゥル（ここではデウィ・ララサティと呼ばれている）と遭遇する。彼女は魅惑的なブドヨの踊りで彼を誘惑しようとするが、瞑想にふける彼の心は微塵も動かず、誘惑は失敗する。その後、スルタン・アグンは祖父母の示唆に従ってラトゥ・キドゥルと結婚し、彼女から魔法を学び、その力を使って様々な冒険をおこなう。しかし、最後に、ラトゥ・キドゥルに頼って彼女の魔力を使っているかぎりは死後、聖地に埋葬されることはないだろうと警告を受ける (Fischer 1994: 100-112)。

これまで見てきたブドヨにかかわるテキストは、ラトゥ・キドゥルがヒンドゥー・ジャワという文化的表象のスペクトラムの中にあることを示している。ヒンドゥー・ジャワ的文化という一つの領域の中のインド的極に位置するのがヒンドゥーの神々だとすると、ラトゥ・キドゥルはその中でジャワ的極に位置すると言って良いであろう。ラトゥ・キドゥルがインド的なものと親和性をもっていることは、彼女がブドヨの振り付けに関わったことで明らかにされている。この意味でこの二つは両極にあると同時に不可分に結びついている。その一方で、彼女の配下の第一の精霊はアラビア語起源のジンの名で呼ばれており、ラトゥ・キドゥルの存在自体がイスラーム的枠組みを前提にしたうえで許されていることも明かである。しかしながら、ジャワ人にとってラトゥ・キドゥルがイスラーム的原理には還元されえないジャワ的原理を示す表象であることに変わりはない。そのことをより鮮明に表している例として、次節では『ウェダタマ』を取り上げたい。

## 五　『ウェダタマ』に語られたラトゥ・キドゥル

イスラームと王家との関係の中でラトゥ・キドゥルが一九世紀のジャワの宮廷人にとってどのような意味をもっていたかは、倫理的教訓詩『ウェダタマ』(Wedatama)が手がかりになる。[24] この作品の作者はマンクヌガラ四世（在位一八五三年〜八一年）である。マタラム王朝は一七五五年に分裂してスラカルタのススフナン王家とジョグジャカルタのスルタン王家が並立するようになったが、そのススフナン王家からさらに分家したのがマンクヌガラ王家である。直系のススフナン王家やスルタン王家には及ばないものの、マタラム王家の血統に属する王家として権威は高い。作者である四世は当代随一の文学者ロンゴワルシトを師匠として文学を学び、ジャワ宮廷文学の育成に努めるとともに、自らも多くの作品を遺したが、その代表作の一つが『ウェダタマ』である。『ウェダタマ』はマチャパットと呼ばれるジャワ語の韻律詩のジャンルに属している。マチャパットには十一種類の韻律が使われるが、全部で百詩節からなる『ウェダタマ』ではそのうちの五種が使われている。ラトゥ・キドゥルに言及があるのは、マタラム王家の創建者にして初代の王であるセナパティの事績を語る部分の中の第一五〜二一節である。使われている韻律はシノム(sinom)であるが、これは簡潔にして静粛、平穏な気分で教訓を述べるにふさわしいとされている(Serat Wedatama 1991: 12)。以下は、館を出立して人気のない寂しい場所で瞑想に専心するセナパティのもとへラトゥ・キドゥルが訪れる場面である(Robson 1990: 26-29)。

17 ［セナパティは］居館より出でて、侘びしき地を彷徨うつどに、
自らの求めんとすることを明らかにせんため、奥義の道を究めんとする。心の静寂と誠の菩提を欲して、善き徳の行いを為さんとする。海辺にて修行するさなかに、穏やかなる天徴(wahyu)が彼に来たる。

18 海辺を見渡し、彼は海を統べる者とならん。そのとき、カンジェン・ラトゥ・キドゥルはすみやかに上がり来たりて、彼の前にかしずく。その威儀はマタラムの丈夫［セナパティ］に劣れり。

19 心より彼女は彼の伴侶として結ばれんことを望む。幽界の奥深く、彼が寂しき地に繁く訪れしつどに。彼が決めしことは何事も成し遂げんことを誓いし。彼女の望みはただ彼の瞑想の余得に預かること。たとえ、粉骨砕身の労苦も厭わず。

20 将来の子々孫々に至る約束を交わせし。かくして、この丈夫の家系は、精神一到の努力をなせば、何事も望みしことがすみやかに叶うと。マタラムの丈夫に授けられしこの恩寵は今に至るまであり。代々の彼の血族は等しくその威力を受ける。

この『ウェダタマ』全体の基調は、マンクヌガラ王家の子弟に対する道徳教育の書といってよいが、このエピソードは、マタラム王家の始祖セナパティを賛美することによってその生き方を範例とすることを説いている。そのセナパティとラトゥ・キドゥルとの邂逅は歴史的な偶発事件として語られるのではなく、ラトゥ・キドゥルがセナパティに与えた約束を通じて、セナパティの子孫に与えられるはずの神秘的保護の保証となっている。したがって、『ウェダタマ』がセナパティの

威厳を強調し、ラトゥ・キドゥルを矮小気味に描いていることを別にすれば、『ウェダタマ』の語りは『ジャワ年代記』の語りを簡潔に要約したものと言ってよいであろう。

しかし『ウェダタマ』の語りが『ジャワ年代記』の繰り返しに終わっていないのは、イスラームに対抗する原理としてのジャワ的な生き方を明示的に称揚している点である。『ウェダタマ』が書かれた時代はオランダ植民地支配が確立した時代でありセナパティの全盛期の栄光を望むべくもないことは同時代人の目にはあきらかであった。若い世代の中には植民地支配に対抗する原理としてイスラームを称揚し、預言者ムハンマドの生き方を真似ようとする者も少なくなかったはずである。しかし、それに対して『ウェダタマ』は、それはジャワ人本来の生き方ではないのだと諭すのである。先の詩節に続く22節と24節がその点を明らかにしている。

22　思慮なく生きることに比べればましなことなれど、今の世で若者どもがのぼせ上がりしことは、預言者、世界の導き手、神の使徒［ムハンマド］をお手本に真似ること。これを常々に誇示せんとする。伺候するときにも、もしや奇跡が起こりて官職への叙任があらんことを期待して［礼拝をしに］モスクに立ち寄る。

そして、イスラームに心酔する若者たちがイスラームの規律を口やかましく言う割にはイスラームを理解しておらず、アラビア語の説教にもジャワ語の訛りが混じっていると皮肉を述べたあとで、こう続ける。

24　もし預言者［ムハンマド］のお手本を真似ることに固執するのであれば、ああ、お若いの、それは余りにやりすぎぞ。当然ながら長く続くことはないぞ、お若いの。お前さんがジャワ人であることを思えば、ほんの少しばかりですでに十分。イスラーム法の学識者の振りして真似をして人の賛辞を浴びようなどとするなかれ。自分の目標さえしっかりとしておけば、確かに神に祝福されよう。

ここで、ムハンマドの生き方を皮相的に模倣する者として非難されている対象は、いわゆるサントリに属する人々であろう。サントリはジャワの各地に建てられたプサントレンを拠点に民衆に対するイスラームの教化に意を注いでいたが、宮廷はプサントレンとは意図的に距離を置こうとしていた。したがって、ラトゥ・キドゥルは、セナパティを称揚し、イスラームに熱中する世代を批判する『ウェダタマ』にあっては、イスラーム的原理への抵抗を助ける役割を与えられているのである。

## 六　おわりに：ジャワにおけるイスラームと非イスラームの表象

これまで見てきたようにラトゥ・キドゥルには複数の顔がある。『ジャワ年代記』ではジャワの幽界の支配者としてマタラムの王と結婚し、王にジャワ統治の正統性を付与する者として現われている。また、ブドヨにまつわる伝承ではヒンドゥー・ジャワ的起源を持つ舞踊と音楽

の伝統を擁護する者として描かれている。それに対して、スナン・カリジャガから王に語られる忠告は、ラトゥ・キドゥルの存在を容認しつつも、その超自然的威力への依存に反対するというイスラームの立場を表している。ところが、『ウェダタマ』では、ラトゥ・キドゥルはイスラームへの極端な信仰に走らないジャワ的な信仰のあり方の象徴として肯定的に描かれているのである。このように、土着的精霊信仰、ヒンドゥー・ジャワ的信仰、そしてイスラームという三つの信仰が織り成す重層的なジャワ社会の信仰体系の中でラトゥ・キドゥルは精霊とヒンドゥー・ジャワ的信仰に寄り添いながらイスラームに対抗する表象として位置づけられていると言ってよいであろう。

ラトゥ・キドゥルのこのような位置づけを考える上で興味深いのは、彼女の領域が海だということである。近世以降のジャワ人にとって精霊の拠点として認識されている場所は人間の目に隠された幽界であり、具体的にはムラピ山に代表される高山の山頂部とインド洋に代表される海洋の中である。もともとヒンドゥー・ジャワ文化においては山岳が重要な聖地と認識されていたが、近世以降にはラトゥ・キドゥルの領域である海の持つ意味が重要性を増している。この問題に示唆的な手がかりを与えてくれるのが『デワ・ルチ』(Dewa Ruci)という物語である（セノ・サストロアミジョヨ 1982: 104-131）。[25] この物語はヒンドゥー叙事詩『マハーバーラタ』の舞台と登場人物を借用して、原話にはない新しいエピソードを創作したジャワ独自の物語ものである。作られた正確な時期は不明であるが、物語の内容やテキストの語彙から見てイスラーム時代になってからとされる。主人公は、叙事詩の中心であるパーンダワ五人兄弟の次男ビマである。彼は、粗野ではあるが一本気の剛直なつわものとしてジャワでは現在でも人気がある。

物語は、パンダワ五人兄弟とコラワ兄弟との王権をめぐる対立が高まり、決戦が迫っていた頃に始まる。このような折、パンダワとコラワの共通の師であるドゥルナから、ビマに対して永遠の命の水を探し求めるよう命令がだされる。実は、ドゥルナは密かにコラワと通じており、やがて来る戦いに備えて手強いビマを亡き者にしておこうというはかりごとだったのである。彼が向かうように命じられたチャンドラムカ山の井戸には生命の水はなく、返ってそこを護っていた二人のラクササ（raksasa 巨大な悪鬼）がビマを襲う。しかし、この二人は実は、呪いをかけられて天界から地上に異形の者として生まれ変わったインドラ神とバユ神（ヒンドゥー教の風神）であった。生還したビマは、今度は、ドゥルナからパラサラの森へ行くように命じられるが、ここでは蛇のラクササに遭遇する。これは夫のグル神に呪われて姿を変えた后の女神であった。再び生還してきたビマに対して、ドゥルナはこれまでの目的地はビマの忠誠心と力量を試すための試練であって、生命の水の真の所在地は、荒れる南海の海中にあると告げる。ビマはすぐさま海岸へと向かい海中へ入る。海中では生命の水を護る大蛇と戦うが、その大蛇をかろうじて倒したとき、デワ・ルチが出現する。それは子どものように小さな、しかしビマと全く同形の姿をしていた。デワ・ルチは唯一神(Sang Hyang Maha Esa)を象徴し、ビマは全人類を象徴するという。ビマはデワ・ルチから「生の本質もしくは完全性にかんする応分の教訓」を受けたのち、その左耳の穴から体内に入り、そこで彼は全宇宙を見る。ミクロ・コスモスとマクロ・コスモスの対応を示すこの場面は、神と人間の合一の象徴的な描写である。ビマは

その後、国へ戻り、ビマ・スチ（Bima Suci 聖なるビマ）の称号を得て、宗教の師となる。

この物語は、真理を求める求道者とその真理との究極の合一を語る神秘主義的性格を持っているが、ここで興味深いのは、真理を獲得する場所が山岳ではなく海洋になっていることである。もともと『マハーバーラタ』では神の恩寵を求めて修行の旅にでる人物はパンダワ兄弟の三男アルジュナ(Arjuna)であり、修行の場所は世界の中心であるメール山の山頂になっている。これはヒンドゥー・ジャワ時代に書かれた古ジャワ語作品『アルジュナ・ヴィヴァーハ』(Arjunavivāha)の設定でもある。しかし、インド的物語を再構築した『デワ・ルチ』は、インド的な語りの因習から脱しており、山中においては偽りの真理しかなく、海中においてはじめて真理を見つけることができるとする。この変化の背景には、イスラームの伝来によってヒンドゥー的信仰の権威が消失し、メール山またはそれに対応する聖なる山の信仰的地位が低下し、その一方で海洋の地位が相対的に上昇したことが推測される。さらに、インド的物語におけるメール山から『デワ・ルチ』を経てラトゥ・キドゥルの物語へ至る聖なる空間の移動は、山岳から海洋へという地理的空間の変化にとどまらず、世界の中心というグローバルな座標軸からジャワの海というローカルな座標軸への変化という意味を持っているのである。

すでに述べたように現代のインドネシアではアバンガンからサントリへと人々の信仰のあり方が大きく変わりつつある。しかし、このことはジャワの土着的信仰が衰退し、有効性をまったく失ったというわけではない。ラトゥ・キドゥルへの信仰も、けっして過去の遺物ではなく、現在にも生きている。そのことを示すもっとも顕著な例はジョグジャカルタ宮廷のスルタンがおこなう、王国を守護する精霊たちに対する奉献儀礼ラブハン(labuhan)であろう(Tim Proyek 1989; Triyoga 1991)。セナパティがラトゥ・キドゥルとの関係を記念して彼女に対する供物を南海に捧げたことが起源とされ、以後、マタラム朝の代々の王によって行われ、一七五五年のマタラム朝分裂の後はジョグジャカルタのスルタン宮廷に引き継がれた(Tim Proyek 1989: 48)。現在は、通例、ジャワ暦に基づいて年に一回スルタンの誕生日にあわせて、ジョグジャカルタの南方のインド洋に面したパランクスモ(Parangkusumo)、北方のムラピ山(Merapi)、東方のラウ山(Lawu)に対して奉献が行われるが、もっとも重要なものがパランクスモおけるラトゥ・キドゥルに対する奉献である。ラトゥ・キドゥルへの供物として花や貨幣の他にスルタン自身の衣服、髪の毛、切った爪などが用意され、セナパティがラトゥ・キドゥルに出会ったとされるパランクスモの海岸まで運ばれる。スルタンの髪の毛と爪は砂浜に埋められ、供物は容器に入れられて、インド洋の海中へと投げ込まれる。ラトゥ・キドゥルはその中から花や硬貨などは受け取り、残りの供物は海岸へと送り返すという。ラブハンは宮廷の儀礼であるが、宮廷の外で行われることもあり、多くのジャワ人が見物に訪れるだけではなく、自分たちも供物を捧げたり、砂浜で海に向かって瞑想にふけったりするなど、ラトゥ・キドゥルの恩恵を願う行動をおこなう者も多い。

ラブハンのような慣習はこれまで非イスラーム的な文化要素としてギアツの分類で言うアバンガンやプリヤイの類型に分類されていた。この立場に立つと、ジャワ的な慣習は正統的なイスラームの観点から

は社会から排除されるべきものとして扱われる。それに対して、近年のインドネシアのイスラームに対する見直しの過程で、これまでジャワ固有の文化要素と見なされていた多くの慣習がイスラームの枠組みの中で理解されるようになった。とくに、イスラームのスーフィズム（イスラーム神秘主義）の理解が進むにつれて、ジャワにおける神秘主義的実践にイスラームの視点から解釈可能な部分があることが明らかになっている（Johns 1993）。このような立場は、イスラームのあり方を正統的なイスラームに限定することなく、より幅広いイスラームのあり方として認めるものである。もしある社会において文化的多様性を認めることが、その社会が直面する変化や困難に対して柔軟かつ強靭に対応できる可能性を生み出す重要な要因であるとするならば、多義的なイスラームを認める立場はジャワ社会にとっても望ましいものといってよいだろう。実際、ジャワ社会の中から、クルアーンのテキストを柔軟に解釈し、イスラーム社会における多文化的要素を認めることによって、近代化するインドネシアにおける寛容なイスラームのあり方を構築しようとするイスラーム知識人の動きが、ジャワ社会の伝統主義的な知的文脈の中から出現しているのはけっして偶然ではない（小林 2003; 青山 2004）。

しかし、すべてをイスラームの観点から解釈できるとする立場には、ジャワ社会にある土着的文化要素の微妙な陰影を捨象してしまう方向に進む可能性が常に潜んでいる。そのような陥穽を回避するためにもジャワ文化に対するより深い関心と理解が引き続き必要とされるであろう。本稿では、ラトゥ・キドゥルをめぐる表象の形成には、ジャワ社会の歴史的発展の中で、ヒンドゥー・ジャワ的信仰、土着の精霊信仰、イスラームの三者がせめぎあってきた過程が反映していることを明らかにしてきた。それは、イスラームという普遍的文化に対してジャワの土着的、固有的文化がどのように折り合いをつけていくのか、その交渉の焦点にラトゥ・キドゥルの表象があったということである。ラトゥ・キドゥルの表象の形成自体は歴史的な現象であるかもしれないが、その背後にあるのは、イスラームの普遍的な原理への回帰を志向するイスラーム主義とイスラームの枠組みの中で土着の論理を貫徹しようとするイルム・クジャウェン（ジャワ主義）の相克という果てることのない底流である。この両者の関係が民衆レベルではどのような様相を帯びていたのか、そして、今後のジャワ社会でどのような変化を遂げていくのかついては、これからも考察を続けていく必要があろう。

## 注

1　インドネシアのイスラーム教徒はけっして一様な存在ではない。たとえば見市（2004）を見よ。本稿が扱うジャワ人は、伝統的イスラームが優勢な中ジャワ州およびジョグジャカルタ特別州から東ジャワ州にかけて居住している。

2　本稿では、現代ジャワ語のカタカナ表記は以下のように取り扱った。中部ジャワの標準的なジャワ語では、語末の音節が開音節のaであるとき、aは円唇音化し、さらに、語末から二番目の音節も開音節のaであれば、それも円唇音化するという特徴がある。たとえば、senaとpatiの合成であるsenapatiは、senaのaが円唇音化するので、セノパティと発音される。本稿では、ロンゴワルシト（Ronggowarsito）やブドヨ（bedhaya）のように慣習的に通用している表現を除き、「セナパ

ティ」のようにローマ字つづりのままカタカナ表記することを原則とした。

3　ギアツの『ジャワの宗教』対するこれら二つの批判については青山(2004)でより詳しく論じている。

4　インドネシアでは、イスラーム、プロテスタント、カトリック、ヒンドゥー教、仏教の五宗教が政府公認であり、これら以外の宗教は認められない。

5　スハルト体制期における社会のイスラーム化については中村光男(1994)を見よ。

6　『マレー年代記』と同様な記事は『パサイ年代記』にも見ることができる（野村 2001: 43-47）。

7　イスラームの礼拝の動作には立った姿勢から平伏までの一定の手順がある。

8　本稿では、一八七四年に作成された散文版であるいわゆるMeinsma版(Ras 1987)と異本の一つRadyapustaka no. 128(Soewito-Santoso 1979)を参照する。

9　インドネシアではこのチャンパをスマトラ島北端のアチェに現存する地名Jeumpaに比定する説がある。たとえば*Ensiklopedi Nasional Indonesia*の「Ampel, Sunan」の項の記述に見られる。しかしながら、確かに地理的な関係から見れば西方イスラーム世界とジャワの中間にあるアチェである可能性はあるが、年代記においては地名、とくにジャワ世界の外の地名が必ずしも地理学的現実の記述を目的とするものではなく、ジャワとの文化的・政治的関係の表現であることに注意する必要がある。

10　来訪者の名前ブラヒム・アスマラは、第一要素ブラヒム（イブラヒム）がアラビア語、第二要素がサンスクリット由来のジャワ語に由来しており、この人物の起源が必ずしもアラブ直系ではないことを示唆している。

11　Meinsma版ではこの子どもはのちにスナン・アンペルの弟子となってスナン・ボナンを名乗るが、これはスナン・ボナンをスナン・アンペルの息子とする一般の伝承とは異なる。

12　民間の伝承では、ラトゥ・キドゥルは女王を補佐する女性の家臣と混同視されることが多い。このためもあり、Nyai Loro Kidul、Nyai Roro Kidul、Kyai Belorongなどと様々に呼ばれる(Fischer 1994: 111)。

13　ラトゥ・キドゥルの視覚的なイメージについてはジャワの画家たちの作品が参考になる。代表的な作品の図版と視覚的表象の分析についてはFischer(1994: 100-112)を参照のこと。ラトゥ・キドゥルの生い立ちについては西ジャワのパジャジャランの王妃であったことが『ジャワ年代記』に伝承されている。詳細はRicklefs(1974: 375)およびWoodard(1989: 37)を参照のこと。

14　スナン・カリジャガは『ジャワ年代記』のテキストにおいてもドゥマック時代に生きた聖者として描かれているから、この場面は『ジャワ年代記』の視点から見ても明らかに超自然的な出現として描かれている。

15　本節のブドヨに関する記述は主としてBrakel-Papaenhuijzen(1992)に基づく。

16　『王の書』は、ヒンドゥー・ジャワ的伝承に現れる様々な出来事にロンゴワルシト自身が創案した太陽暦と太陰暦による日付を対応させることによって、ヒンドゥー・ジャワ的伝承とイスラーム的歴史観の調和を試みた疑似史書である(Pigeaud 1970, I: 170; 青山 1994: 54-58)。

17　Lokanantaは「世界の王」の意味である。この名は、一九五五年にスラカルタに設立された、ジャワのガムラン音楽の録音で知られる録音会社の名称にもなっており、ジャワ人に親しみ深いものである。

18　このエピソードは、ブドヨがスルタン・アグンの時代に創始されたのか、古い伝統を改変したのかについて意図的に曖昧にしており、前近代においては創作と伝統は対立するものではなく表裏一体の関係にあったことを示している。

19 スラカルタの宮廷で演じられるブドヨ・クタワンにおいて、「ラトゥ・キドゥルは輝くばかりの十番目の踊り子として出現し、踊りのあと、王とともに王の寝室へ引き下がる。」とされる(Vetter 1994: 78)。

20 ジャワには五曜の伝統があり、七曜と組み合わせて使われる。クリウォンは五曜の第五日である。

21 Brakel-Papenhuijzen(1991: 43)は『ガムランの知恵の言葉の書』に描かれた神々の時代を「時期が定かではない」としているが、実際には、『王の書』で使われている年号が使われている。これはイスラームと西洋の影響下にはいった一九世紀的歴史観とヒンドゥー・ジャワ的神々の時代と調和させようとするロンゴワルシトの試みである。詳細については青山(1994)を参照。

22 マハーバーラタ第一巻の古ジャワ語訳『アーディパルワ』(Ādiparwa)にも描写がある(I Gusti Putu Phalgunadi 1990: 280-281)。また、十一世紀の古ジャワ語作品『アルジュナウィワーハ』(Arjunawiwāha 1:7)にも類似のエピソードが見られ(I Kuntara Wiryamartana 1990: 36, 125)、ジャワ社会に広く知られていたことが推測できる。

23 ワヤン・ぐぐル (wayang beber) は絵巻物形式の演し物。

24 ウェダタマ (wedatama) は weda と utama の合成語である。weda はサンスクリット文献のヴェーダ veda と同語源であり、ここでは「知識」を意味する。ウェダタマの基本的な立場は、ジャワ主義の称揚である。

25 『デワ・ルチ』は『ビモ・スチ』の別称でも知られる。この物語はワヤン・クリ(人形影絵芝居)の題材としてジャワでは根強い人気がある(セノ・サストロアミジョヨ 1982)。

参考文献


青山 亨、1994.「叙事詩、年代記、予言:古典ジャワ文学にみられる伝統的歴史観」『東南アジア研究』32 (1): 34-65.

――、1997.「古代ジャワ社会における自己と他者:文学テクストの世界観」辛島昇・高山博編『イメージの歴史』(地域の世界史第2巻)山川出版社、pp.94-137.

――、2004.「インドネシアにおけるリベラル派イスラームの新思潮:ウリル・アブダラのコンパス紙論説をめぐって―」『東京外大東南アジア学』9: 24-41.

――、2004.「ギアツの『ジャワの宗教』とイスラームへの視点」『総合文化研究ブックレット』4: 10-16.

Bachtiar, Harsja W. 1973. "The Religion of Java: A Commentary." *Madjalah Ilmu-ilmu Sastra Indonesia*. 5 (1): 85-118.

Brakel-Papenhuijzen, Clara. 1992. *The Bedhaya Court Dances of Central-Java*. Leiden: E.J. Brill.

Brown, C. C. tr. 1970. *Sějarah Mělayu or Malay Annals*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Ensiklopedi Nasional Indonesia. 1990-91. *Ensiklopedi Nasional Indonesia*. 18 vols. Jakarta: Cipta Adi Pustaka.

Fischer, Joseph. 1994. *The Folk Art of Java*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. Chicago: The University of Chicago Press.

――. 1989. Abangan, *Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: Pustaka Jaya.

Hefner, Robert W. 1997. "Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia." In *Islam in an Era of Nation-States*, ed. by Robert W. Hefner and Patricia

Horvatich, 3-40. Honolulu: University of Hawai'i Press.

I Gusti Putu Phalgunadi. 1990. *The Indonesian Mahābhārata: Ādiparva — The First Book*. New Delhi: Aditya Prakashan.

Johns, Anthony H. 1993. "Islamization in Southeast Asia : Reflections and Reconsiderations with Special Reference to the Role of Sufism." *Southeast Asian Studies* 31(1): 43-61.

小林寧子′ 2003.「インドネシアのイスラーム伝統派の思想改革：アブドゥルラフマン・ワヒドの思想形成の軌跡」小松久男′ 小杉泰編『現代イスラーム思想と政治運動』（イスラーム地域研究叢書2）239-374. 東京大学出版会

Kuntara Wiryamartana. 1990. *Arjunawiwāha*. Yogyakarta: Duta Wacana University Press.

見市建′ 2004.『インドネシア：イスラーム主義のゆくえ』平凡社

中村光男′ 1994.「インドネシアにおける新中間層の形成とイスラームの主流化：ムスリム知識人協会結成の社会的背景」萩原宜之編『民主化と経済発展』（講座現代アジア3）271-306. 東京大学出版会

中島成久′ 1993.『ロロ・キドゥルの箱：ジャワの性・神話・政治』風響社

野村亨訳注′ 2001.『パサイ王国物語：最古のマレー歴史文学』（東洋文庫690）平凡社

Pigeaud, Th.G.Th. 1967-70. *Literature of Java*. 3 vols. The Hague: Martinus Nijhoff.

Raffles, Thomas Stanford. 1817. *The History of Java*. 2 vols. London: Black, Parbury, and Allen.

Ras, J.J. 1986. "The Babad Tanah Jawi and its Reliability: Questions of Content, Structure and Function. In *Cultural Contact and Textual Interpretation*, ed. by C.D. Grijns and S.O. Robson, 246-273. Foris Publication.

———. ed. 1987. *Babad Tanah Jawi*. Dordrecht: Foris Publications.

Ricklefs, M.C. 1974 *Jogjakarta under Sultan Mangkubumi 1749-1792: A History of the Division of Java*. London: Oxford University Press.

Robson, S. ed. and tr. 1990. *The Wedhatama An English Translation*. Leiden: KITLV.

セノ・サストロアッジョヨ著′ 松本亮′ 竹内弘道′ 疋田弘子訳′ 1982.『ワヤンの基礎』めこん

Serat Wedatama. 1991. *Searat Wedatama*. Semarang: Dahara Prize.

Soewito-Santoso. ed. and tr. 1979. B*abad Tanah Jawi: Galuh-Mataram*. Surakarta: Citra Jaya.

タウフィック・アブドゥルラ編′ 1985.『インドネシアのイスラム』めこん

Tim Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah. 1989. *Upacara Tradisional Labuhan Kraton Yogyakarta*. Yogyakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Triyoga, Lucas Sasongko. 1991. *Manusia Jawa dan Gunung Merapi: Persepsi dan Sistem Kepercayaannya*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.（ジャワ人とムラピ山：その信仰の観念と体系）

Vetter, Valerie Mau. 1994. "Dance and Drama." In *Java*, ed. by Eric Oey, 76-79. Singapore: Periplus Editions.

Wasisto Surjodiningrat. 1971. *Gamelan Dance and Wayang in Jogjakarta*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Winstedt, R. O., ed. 1938. *The Malay Annals or Sejarah Melayu*. Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society 16.

# カッワーリーの詩世界 ―― インド・パキスタンのイスラーム宗教歌謡

麻田 豊

イスラームというと、集団礼拝の場所であるマスジド（モスク）やそこから一日五回聞こえてくるアラビア語によるアザーン（礼拝への呼びかけ）を想起するかもしれないが、民衆の心にマスジドと同等、いやそれ以上に重要な地位を占めているのがスーフィズム（イスラーム神秘主義）の拠点であるダルガーとよばれる聖者廟である。インド・パキスタン各地には大小さまざまなダルガーが点在し、参道には花輪を売る店や土産物屋が軒を連ね、昼夜を問わず聖者の墓を中心とした境内は願掛けに訪れる老若男女でにぎわっている。

カッワーリーが演奏される中心的な場所は、昔も今もこうしたダルガーの中である。脱俗したファキール（修行者）が中世さながらの方法でスーフィズムの階梯をのぼりつめようと修行に励む一方、一般民衆は一歩でも唯一神アッラーに近づこうとしてカッワーリーを聴きながら、神への「真実の愛」の陶酔に浸ろうとする。熱狂的エネルギーが放出されるカッワーリーの集会は、イスラームでの金曜日の始まりである木曜日の晩に開かれるが、最高潮に達するのは聖者のウルス（命日祭）のときである。ウルスの原意は「結婚」で、「神との永遠なる合一（ウィサール）」を果たした聖者は神と結婚したと考えられる。

民衆が素朴に考えるスーフィズムとは、神に対して抱く愛の表現法を模索することであり、その目的達成のために高徳な聖者に宿る呪力を媒介することで、最終的には神との合一を図ろうと努める姿勢であるといえよう。直感的・無意識的に「神に近づいたと感じる陶酔状態」に我が身を置くことが目的となる。この陶酔状態へと導く手段がカッワーリーであり、それゆえにカッワーリーの音楽や詩を聴くこと（サマー）が非常に重要視される。カッワーリーは、神を求める信徒の心を興奮させる神聖なメッセージである。

カッワーリーでは、メロディーやリズムとともに、メッセージとして歌われる神秘詩や恋愛詩が重要な役割を果たす。詩はその内容からハムド（アッラーへの賛歌）、ナアト（預言者ムハンマドへの賛歌）、マンカバト（スーフィー聖者への賛歌）の三種類に分類されるが、儀式ばった聖者廟での演奏では通常、この順序で歌われる。詩に多く用いられる言語は、インド亜大陸のムスリムの文化的共通語でありパキスタンの国語であるウルドゥー語である。このほか、カッワーリーの創始者とされるアミール・フスラウ（一三二五年没）の古ヒンディー語の詩やパンジャービー語などの神秘詩も好んで歌われる。

演奏曲目は古典詩から現代詩までと幅広い。いずれも決まった韻をもつ定型詩でルバーイー（四行詩）、マスナヴィー（物語詩）、ガザル（恋愛抒情詩）である。一曲の中にこれらの詩形による短詩が織り交ぜられる。詩はスーフィズムの比喩と象徴に満ちている。一見、酒を歌っ

た俗っぽい大衆詩のように思われる詩でも、その裏面にはスーフィズムの神髄が隠されている。たとえば、酒は「アッラーに関する知識（マアリファ）」として、用いられるように。また、この世の叶わぬ愛を主題とする恋愛叙情詩ガザルも、恋愛相手を神に置き換えれば、神秘詩に早変わりする。この世の恋人と神は、ともに愛の対象となる。神への愛は「真実の愛（イシュケ・ハキーキー）」、ガザルにおける愛は「比喩的愛（イシュケ・マジャーズィー）」とよばれる。

筆者は一九八七年以来、パキスタンのカッワーリー歌手、ヌスラット・ファテ・アリー・ハーン（一九四八―一九九七年）やインドのジャーファル・フサインらのCDにライナーノーツを書き歌詞を訳し、カッワーリーの紹介につとめてきた。しかし、日本でリリースされた一〇数枚ものアルバムのほとんどが現在、在庫切れないしは廃盤の憂き目にあっている。そこで、これまでに訳出してきた歌詞をここに掲載し、読者諸氏をインド・パキスタンの宗教歌謡カッワーリーの詩世界へと誘うことにしよう。

## ■マヌ　クントー　モウラー（カウル）

この曲は基本的な儀礼歌であるため、正式なカッワーリーの会では最初に歌われる。スーフィズムの根本教義を表している。ローマ字で示された部分の第一行目のアラビア語によるフレーズは預言者ムハンマド自身が述べた言葉（カウル）であることから、この歌も「カウル」とよばれる。スーフィズムにおける精神的なつながりがムハンマドに始まり、アリーに継承される原理を説いたものとして重要視される。アリーの名をもつムスリムが多いのは、こうした事情による。このカウルに曲をつけたのは、インドの首都デリーに廟があるニザームッディーン・アウリヤーの弟子で、詩人としても令名高く、ヒンドゥスターニー（北インド）音楽の創始者でもあるアミール・フスラウ（一三二五年没）である。当時の旋律が今日まで伝承されている珍しい曲である。ローマ字部分の二行目以降のズィクル（唱名）のようなフレーズはペルシャ語で、もともとは神を称える神秘的な表現であったが、いまでは意味不明である。カウルから転調する部部は、アリー（六六一年没）への「マンカバト」になっている。アリーは預言者ムハンマドの四女ファーティマと結婚し、後に第四代正統カリフとなり、シーア派では初代イマームとなった。勇猛果敢な戦士として誉れ高く、神の「獅子（ハイダル、シェール、アサド）」の異名をもつ。ここではペルシャ語とウルドゥー語の挿入詩が常套句を盛り込みながら、また「我が主、アリー（マウラー・アリー）」と反復昭和詩ながらアリーの徳を称賛する。

アリーは我が導師、我はアリーの下僕なり
我はただただアリーの名に恋い焦がれる
我はハイダル（獅子の意で、アリーの異名）のもの、陶酔托鉢僧の身
我は神に愛でられしアリーのしもべなり
　我はすべての托鉢僧を導く者
　神の「獅子」の父が飼っていた犬なり
　ムハンマドが比類なきお方のように
　アリーのような人物は二度と生まれない
　我は酒飲みたちの王者
　我は狂信的帰依者たちの師
　そして「獅子」の通りをうろつく犬
我を師と認める者にとっては、アリーもまた師

(man kunto maulaa, faa alii-un-maulaa)
dar dil dar dil dar daanii
ham tom tanaanaa naanaa taanaanaanaa rii
yalali yalala yalalala rii
yalalala yalalala yalalala rii

我が仕事はアリーの名を唱和すること
アリーの仕事は墜落した者を支えること
アリーは勇猛果敢で大地の父なり
困難に打ちのめされたこの世の神の戦士
あなたの奇跡は素晴らしく
あなたは超自然力の持ち主なり

我は導師、預言者は言う
「我が家族の名前とともに我が名を唱えよ」
アリーは我が導師
天空には、アラビアのムハンマドと記され
木々の枝には、導師アリーと記され
青々とした葉や蕾には、ザフラー（ファーティマの異名）と記され
赤い花は、アリーの息子フサインの名を唱える
アリーは我が導師
ある人はある導師を仰ぎ、別の人は別の導師を仰ぐ
我が導師はアリーなり
我は全能なる神に誓う、「我ほどの身分の高い者はいない」
我は恐れを感じない、アリーは我が導師
我が息は言う「アリー、アリー」
我が舌は言う「アリー、アリー」
我が死んだら、死装束にアリーの名を記せ
アリーは我が導師

我は導師

**■アッラー　フー**（ハムド）

宇宙の長たる神よ、並ぶものなき神よ
唯一なる神よ、貴方のほかに神はなし
シャムス・タブリーズが神を求めし時
朗々と唱えた言葉は「貴方のほかに神はなし」
アッラー フー、アッラー フー
この大地もこの世もなかりし時
月も太陽も天空もなかりし時
まだ神の秘密が誰にも明かされぬ時
まだ何もなかりし時、貴方だけが存在した
アッラー フー、アッラー フー
称賛は人の勤め、人は称賛のために生きる
神への称賛、それは価値ある行い
善なる神の前で、罪深き人の価値はなし
なぜなら貴方は善、人の罪を背負ってくださる
アッラー フー、アッラー フー
預言者ムハンマドが昇天し
神の御座にひれ伏した時
天使たちは預言者にかく語りぬ
「被創造物の中で貴方こそ神の友なり」
アッラー フー、アッラー フー
貴方は天地万物の創造主

全世界は貴方のみを求め
貴方の威光は四方八方を照らす
貴方は並ぶものなき神、宇宙の長
　アッラー フー、アッラー フー
貴方のほかに神はなく、唯一なる神よ
貴方は想念と探求の源、貴方こそ希望
貴方は瞳を輝かす光、貴方は心の声なり
貴方は過去、現在、未来に存在する
　アッラー フー、アッラー フー

神の唯一性（タウヒード）はイスラームの教えの基本であり、「アッラーのほかに神はなし、預言者ムハンマドはアッラーの使徒である」という信仰告白にも表されている。一節ごとに反復される「アッラー・フー」は「彼こそアッラー」の意味で、神の名を唱和するズィクルで頻繁に用いられるフレーズである。このフレーズを繰り返し聞くことで、聞くものは心の中で神を想起し、徐々に神に対して自己の精神を高揚させることができる。ハムドでは、神の唯一性のほか、全知全能の神のさまざまな性質（九九の性質がある）も称えられる。

**■おお、永遠に不滅なる神よ**（ハムド）
あなたは情け深きお方（アッラー）
公明正大なるお方（アッラー）
守護者にして信徒の罪を隠し（アッラー）
唯一の神にして罪を許して下さるお方（アッラー）
この世の主、糧を与えて下さるお方、万有の創造主
あなたはすべての秘密に通じる
　おお、永遠に不滅なる神よ！
あなたはまさに唯一無比なるお方（アッラー）
あなたは清嬢にして完全無欠なるお方（アッラー）
あなたは存在の源にして（アッラー）
信徒の敵を嘲笑するお方（アッラー）
あなたの実体に栄光あれ
あなたは困難を解決されるお方
いたるところ、あなたを称える声
　おお、永遠に不滅なる神よ！
身分相応の願いを請え、多くを請うな（アッラー）
愛の道を歩むなら、愛を請え（アッラー）
いかなる時でも満足感を失わず（アッラー）
アッラーにアッラーの情けを請え
　おお、永遠に不滅なる神よ！
わたしの心に永遠の炎を燃やし続けたまえ（アッラー）
わたしの息をあなたのお告げで満たしたまえ（アッラー）
皇帝の座る玉座などわたしには必要なし（アッラー）
ムハンマドのしもべたることで十分
　おお、永遠に不滅なる神よ！
あの方は預言者の中の首長（アッラー）
全世界で神に選ばれたお方（アッラー）
あなたは楽器、あの方は音（アッラー）
あなたとあの方は秘密を分け合った間柄（アッラー）
あなたは言葉、あの方は言葉の集成

あなたは支配者、あの方は玉座
あなたとあの方は切っても切れない仲睦まじき仲
　おお、永遠に不滅なる神よ！
わたしは絵画、あなたは絵師（アッラー）
あなたは寛仁大度のお方、わたしは困窮者（アッラー）
わたしは跪拝する者、あなたは跪拝されるお方（アッラー）
わたしは肉体、あなたは血液（アッラー）
あなたの名を唱えることで、悲しみが和らぐ（アッラー）
わたしの心はなぜ悲しみに暮れるのか
　おお、永遠に不滅なる神よ！
いつも度を過ごすわたし、おお主よ（おお主よ
留まることを知らぬわたし、おお主よ（おお主よ）
あなたの怒りを買うことは必至
最後の審判の日に、わたしを辱しめたまうな
　おお、永遠に不滅なる神よ！

　このハムドは、まずアッラーの性質を表す名前のいくつかを韻律に合わせて並べたマスナヴィー詩形で始まる。「おお、永遠に不滅なる神よ（ヤー ハイユー、ヤー カイユーム）」は二つの性質、「ハイイ（生きている）」と「カイユーム（永遠の）」による神への呼びかけである。いずれも唯一神アッラーの「最も美しき名前」といわれる九九の性質から取られたもの。クルアーンにも「アッラーのほかに神はない。彼こそは生ける神、永遠に在るもの」（第三章第二節）と記されている。そのあと、神への称賛、信徒への警告、神への嘆願、神と預言者ムハンマドの関係を説く詩が畳み掛けて歌われる。神への嘆願が含まれているので、この種の詩は「ムナージャート（嘆願）」とよばれる。随所にコーラスで発せられる「アッラー」はサマーの時に信徒が発するズィクル（神の名の反復唱和）を喚起する。

**■偉大で至高なるアッラーよ**（ハムド）
あなたへの称賛の言葉は、「神は永遠なり」
あなたこそ見本、「あなたは唯一無比なり」
あなたの完全さは、この世のすべての完全なる物の中にあり
あなたは、すべての栄光ある物の中で燦然と輝き
世界の長たる預言者ムハンマドは、あなたの具現者なり
偉大で至高なるアッラーよ
あなたは、至高なる存在
あなたが発する言葉は、比類なし
おお我が主よ、あなたを称賛するは
精霊と天使と人間たち
偉大で至高なるアッラーよ
我が空（から）の物乞い袋を、満たしたまえ
我が上に、慈愛の雨を降らせよ
身なの物乞い袋を、満たすお方よ
あなたこそ王者なり

**■わが主の名を唱えつつ**（ハムド）
我は我が主の名を唱えつつ、宴を始める
我が名誉をまもり給え、我はあなたを称え奉る
　あなたの慈悲で運河開ける、我はあなたに跪拝する
　あなたの戸口でこうべを垂れ、我が義務を果たす
墜落させるも我が物にするも、あなたの意のまま

あなたの慈悲を信じつつ、我は過ちを繰り返す
今宵、宴に集う者たちの望みを叶え給え
この賛歌とともに、我はあなたに祈り奉る

唯一神アッラーを称える詩「ハムド」。ここでの「宴」は音楽集会（カッワーリーを聴く会）を、また「あなたの戸口」はモスクを意味する。詩形はガザル。

**■私は路地裏をさまよい歩く**（ムナージャート）

私は無為に路地裏をさまよい歩いているのではない
恋の味を知る私は、貴方の姿を求めてさまよい歩く
ああ神よ、私は神を振り乱してさまよい歩く
罪多き私は、心を乱してさまよい歩く
私は愛の酒を飲み、恋人の周りをさまよい歩く
飲んだくれのようだが、私は正気で歩いている
ああ恋人よ、これは友情を結ぶための儀式ではない
ああ恋人よ、もう別離には堪えられない
ああ恋人よ、私は我が主の顔を一目拝みたい
私はシャムスのしもべ、托鉢僧のようにさまよい歩く

ペルシャの偉大なスーフィー詩人であったジャラールッディーン・ルーミー（一二〇七―一二七三年）のペルシャ語による陶酔抒情詩。神への強い願いを詠うこうした詩は「ムナージャート（嘆願）」というジャンルに属す。ルーミーはトルコの神秘主義教団であるメヴレヴィー教団の創始者で、この教団はズィクル（神の名の反復唱和）として旋舞をすることで知られる。アフガニスタン北部のバルフで生まれたが、のちにトルコ中南部のコンヤに移った。この町で、放浪神秘主義者シャムスッディーン・タブリーズィー（一二四七年没）に出会い、神秘主義の教えを受けた。彼が詠んだ膨大な量の詩は「マスナヴィー」という名で編まれ、中央アジアを含むペルシャ語圏のみならず、インド亜大陸でも文学に大きな影響を与えた。

**■預言者ムハンマドを想うと**（ナアト）

預言者を想うと、我らの心の園は芳香に満ち
まるで預言者が我らが宴にいらしたかのよう
粗衣まとったお方が宴にいらした
求める物を求めよ、得るべき物を得よ
粗衣をまとったお方が宴にいらした
「神に感謝を」と叫べ、ご主人様がいらした
さあ起きよ、支えなき者よ、ご主人様がいらした
両世界の恋人を崇敬するは我らのつとめ
月よ星よ、黙れ、ご主人がいらした
粗衣をまとったお方が宴にいらした
「ムハンマド」という名の甘い響き
預言者の名を唱えることの心地よさ
唇より溢れ出る賛歌の調べ、両手には托鉢用の鉢
見よ、これこそ御主人を求める者の姿なり
神のほかには眼中になく、頭にはクルアーンの冠
何と粗衣をまとったお方は、我らと同じ姿
すべての聖者がひたすら求めるお方
我が主は聖者の中の聖者様

**■粗衣をまとった預言者ムハンマド**（ナアト）

粗衣をまとった預言者ムハンマドは
ウンマ（イスラーム共同体）を繁栄させたお方
迫害を受けつつ祝福を与え続けた我が主に
私は全身全霊を捧げてお仕えする
　私は躓きながら一歩一歩歩む
　我が恋人の恩恵あふれる威光を見るがいい
　私は罪に罪を重ねてきた人間
　　あの方は恩寵に恩寵を与えてきたお方
我が預言者の恵みを何と言い表そう
誰ひとり地獄に送るまいと必死に努めたお方
この世で人々は自分勝手に振る舞っているが
我が預言者は地獄の業火から救い出して下さる
　いまさら両世界の王の威光について問うな
　預言者たちの王で、アリーの息子たちの祖父なり
　私は我が恋人に献身し、疎の恩恵にあずかる
　預言者は「信仰告白」の涼風を送ってくださった

預言者ムハンマドを称える賛歌（ナアト）で、パンジャービー語の詩。「粗衣をまとった人（カムリー・ワーラー）」は預言者の愛称である。

**■托鉢僧は慈悲を請う**（ナアト）

我らは托鉢僧、あの方の慈悲を請う
我らは日夜、マディーナのあの方に祈りをささげる
　我らは主の神々しい美に酔いしれる
　その方の名は「粗衣をまとったお人」
　我らはあの方の托鉢層なり
最後の審判の日、我らには堂々と神と対面できる資格がある
我らが誇りとするもの、それは
我らはあの方の托鉢僧なり
　我らはしもべ、しもべであることが我らの誇り
　地獄で我らを見て、預言者は神におっしゃる
「おお神よ、放免せよ！」と
地獄の業火よ、我らを烈火の目で見るなかれ
汝は知らぬか、我らが誰の托鉢僧なのかを
傍観者たちよ、我らを嘲笑の目で見るなかれ
汝らは知らぬか、我らが誰の托鉢僧なのかを
　あの方は自らは何も請わず何も求めず
　何と、あの方はたいそう豊かなお方
　あの方の世界に住みたいなら、とくと見るがよい
　あの方の所持品は石の枕と黒い粗衣のみ
　あの方は、そう、あの方はたいそう豊かなお方
民への供給者、だが家では質素な暮らし
神の啓示を受けられたお方、だが粗食に堪え忍ぶ
このように神に愛されたお方は、この世にほかになし
ムシロの上に座してはいるが、天上に座するお方
そう、あの方はたいそう豊かなお方
　両世界の光はムハンマドに現れる

クルアーンの英知はムハンマドに現れる
アッラーの御姿はムハンマドに現れる
たしかに、この世は神の御意志で変化する
だが、この宇宙を支配するはムハンマドなり
神の慈悲の秘密はあの方にだけ明かされた
その秘密を知ろうと、幾多の聖者が輩出した
デリーへ行き、ニザーミーになった聖者あり
「砂糖の宝庫」なる聖者は神に近づいた
皆、貴方を通して祈りを捧げる
我らは托鉢層、あの方の慈悲を請う
我が行いにこれ以上の善行はなし
我らはひたすらムハンマドを称え、その報償を請う
我らは托鉢僧、あの方の慈悲を請う

これも預言者ムハンマドを称えるナアトであるが、信徒がひたすら預言者の慈悲を請い求める様子が詠われている。デリーのニザーミーはニザームッディーン・アウリヤー（一三二五年没）を、「砂糖の宝庫（ガンジェ・シャカル）」なる愛称を持つ聖者はパキスタンのパンジャーブ州パークパッタンに廟のあるファリードゥッディーン・ガンジェ・シャカル（一二六六年没）を指す。

**■額を慈愛のジューマルで飾り給え**（ナアト）
主よ、両世界の預言者を媒介として
主よ、戦いの勝者を媒介として
アラファートで、我が罪を二分せしめよ
ハサンに半分、ししてフサインに半分を与えよ
貴方の慈悲を信じぬもの、我が心にあらず
神に請うことを知らぬ者、真の請願者にあらず
守護者たる神よ、我が罪を問いただすなかれ
我は慈悲を請う者、裁きには値せぬ者
神に選ばれしムハンマドの名を口にする時
心は慰められ、安らぎを覚える
ムハンマドの名も、神の御名に匹敵する
困難苦難の時にこそ、役に立つ名前なり
アッラーの威光を、我らは目にしているのか
マディーナの美しき姿を目にしているのか
「ムハンマドの家系に祝福を」と唱える時
我らはアラブの使徒を目にしている
決して高慢な態度で座るでない
ムハンマド様の館では、礼儀正しく座ること

＊

額を慈愛のジューマルで飾り給え
粗衣をまとったお方の宴が開かれている
慈愛に満ち、誠実で寛大なお方となって
天から神の光が降りてきた
額を慈愛のジューマルで飾り給え
私はひしひしと感じる
あの方の宴の席に神の御姿が現れている
恋する者たちよ、もし望むなら
預言者ムハンマド様の館を参詣せよ

神よ、涙ぐむ我が望みが叶いますように
これまでの努力が報われますように
もう頼る人もいない、もう死んでもかまわない
神よ、我が心から邪念が取り払われますように
ムハンマド様の名を唱えながら死ねますように
預言者ムハンマド様の館を参詣せよ
　心の中で視線を落とすがいい
　目の前に、預言者様の住む路地が現れよう
　お願いです、私の頭陀袋にもお恵みを
　皆の頭陀袋にお恵みを施されたではありませんか
何と素晴らしい光景よ！
貴方のほかに、最高天に到達した者はなし
神の館に到達したのは、預言者様だけ
天空飛行の晩、神が隠れる帳に到達した時
帳の裏から声がした「汝には我が姿を見せよう」
何と素晴らしい光景よ！
　額を慈愛のジューマルで飾り給え
　粗衣をまとったお方の宴が開かれている

「ジューマル「は女性が頭頂から額の中央に垂らす装身具のこと。きらびやかな装身具でなく神の慈悲と慈愛で身を飾るべき、と女性に対して説いている。預言者ムハンマドは羊毛（スーフ）でできた黒い粗衣を着ていたとされるが、これはまさにスーフィー（スーフが語源）の姿であった。スーフィズムではムハンマドが最初のスーフィーとみなされる所以である。ここでは、マディーナ（メディナ）にあるムハンマドの墓への巡礼が奨励されている。「昇天（メーラージ）」とは神から授かった奇跡で、ムハンマドは天使ジブリール（ガブリエル）に連れられて天国への梯子を昇り、最上天で神兆を拝んだという故事を指す。

**■あなたは世にも稀なるお方**（ナアト）

燦然と神々しい光を放つ貴方
神は隠れて見えないが、貴方は我らの眼前にいる
荘厳なる貴方を知らぬ者はなし
神の次に位置する者は貴方なり
現世と来世の首長、貴方は世にも稀なるお方
貴方の戸口はカアバ神殿も羨望するほど
貴方の顔はクルアーンなり
貴方は最後の預言者、万有の統率者、預言者の中の王
貴方の姿は永遠の美、全世界が貴方に身を捧げる
貴方は「昇天」の時の花婿なり
あなたは創造主の家にたどり着いた
貴方は神の客人、天界の客人なり

預言者ムハンマドを賛美するナアト。ムハンマドは四十歳の時に大天使ジブリール（ガブリエル）を通じて神の啓示を受けた。イスラームでは、アーダム（アダム）に始まる預言者の系譜はムハンマドで終わるとされる。これを「預言者の封印」とよぶ。詩の中で言及されている「昇天（メーラージ）」とは、ムハンマドが翼をもち人間の顔をした子馬ブラークに乗ってマッカ（メッカ）からエルサレムへの夜間飛行をし、そこから七つの天を通って天国へ昇ったという故事を表す。エルサレムはマッカとマディーナ（メディナ）に次ぐイスラームにおける第三の聖地である。この「昇天」によって、ムハンマドは神の偉大なる徴を見たという。ムハンマドを花婿、神を花嫁にたとえている。結婚は「神との精神的合一」を意味する。聖者の命日祭である「ウルス」

が結婚を意味するのも、同じ考え方による。

**■あなたは慈悲深きお方、私は罪深き身**（ナアト）
（マウラーナー・ルーミー作、一二〇七―一二七三）

あなたは慈悲深きお方、私は罪深き身
あなたの慈悲にすがって、これまで生きてきた
人生は礼拝のためにある
礼拝なき人生は、恥に値する
あの人を想起すること、これこそ信仰の根幹なり
物乞いすら、あの人を想起して支配者になる
預言者ムハンマド様は命の光、我が師なり
罪深き者たちの、心のよりどころ
ムハンマド様が、この世の穢れから清められた時
どの方角へ顔を向けても、そこには神のお姿があった
あの方の精神は、神の世界を羽ばたく鷹のよう
あの方は、両世界を慈悲で満たすお方
預言者たちの中でも、傑出した預言者なり
この天と地には、ムハンマド様以外、誰もいない
神を賛美するお方、皆に賛美されるお方
神を礼拝するお方、皆に礼拝されるお方
アッラーの友たち、友たちのアッラー
師を見る者は、神を見る
神と師を同一視できない者は
弟子であるとは言えない
単なる神学者が、ルーミーになれるわけでなし
もし*シャムス・タブリーズィー老師に
仕えなかったなら

*ルーミーの精神的指導者。

**■預言者ムハンマドのほかは、目に入らず**（ナアト）

預言者ムハンマドのほかは、目に入らず
あなたのような恋人は、見たことがない
黒い粗衣をまとった我が師！
多くの預言者が、この世に遣わされたが
あなたのようなお方は、見たことがない
すべての預言者は尊ばれるも
あなたのようなお方は、見たことがない
あなたの素晴らしさを何と表現しよう、おお、神に愛されしお方
端麗で美しく、魅惑的で気高く、あなたは「神の影」
あなたの顔は満月のよう、あなたの黒髪は闇夜のよう
髪の毛はモーセの言葉、衣服はアッラーの言葉
髭と頬と額、すべてが「アッラーのほかに神はなし」と唱和する
あなたのようなお方は、見たことがない
預言者の資質において、あなたに優る者はなし
あなたに匹敵する者は、どこにも見当たらず
あなたのようなお方は、見たことがない
*ヤスリブの王よ、あなたの美に対抗する者はなし

花の華麗さ、色や香りや新鮮さも、あなたに勝てず
この気高さ、この魅力
この立ち居振る舞い、この愛、この質素さ
すべて、たぐいまれなもの
預言者よ、私はあなたに命を捧げる
あなたの姿を見て、私の口から出た言葉は
おお、輝ける満月のような顔、おお、神々しい光を発する額
おお、漆黒の髪の房、おお、酔いしれた瞳
あなたを何と呼ぼう
我が精神と呼ぼう、いや世界の精神と呼ぼう
まさに、あなたは神の栄光なり
すべての栄光の源である栄光なり
おお、あなたは何と美しく、何と気品高く
何と完全であることか。
あなたのようなお方は、見たことがない
あなたのような親愛なお方を、見たことがない
美しき人を何人も見てきたが、
あなたほど美しいお方は、見たことがない
おお、*ムスタファーよ
あなたのようなお方は、見たことがない
もし誰かが、神を見たければ
***「ミーム」のヴェールを取って、神を見るがいい
私は天国など熱望しない
熱望するのは、預言者の町と墓廟を見たことがない者
預言者ムハンマドのほかは、目に入らず
あなたのようなお方は、見たことがない

*マディーナ（メディナ）の古い名前。
**「神に選ばれし者」の意味で、ムハンマドを指す。
***アラビア文字の文字名でローマ字の「M」。Ahmad（ムハンマド）からmを除くとAhad（唯一なる神）になる。

**■灯明皿に油を満たせ**（ナアト）

今日、アーミナの膝を贈物の山で埋めよう
この子は将来、神の使徒になるお方
灯明皿に油を満たして祝おう
天界では歓喜の声が沸き起こり
地上では雨季の調べが奏でられる
「今日ムハンマドが誕生した」と
大天使ジブリール（ガブリエル）が声高く叫び
楽園の天女が鈴を鳴らして踊り回る
今日、アブドゥッラーの家の中庭に
アダムからイエスまでもが祝福に訪れる
天使たちは賛歌を歌い地上に降り、星の光が瞬く
預言者の一団が訪れる、アブドゥル・ムッタリブもいる
イブは祝いの贈物を持参し、マリアは祝儀をねだる

預言者ムハンマドの生誕を祝う「ナアト」で（言語はヒンディー語東部方言）、生誕の時の喜びに満ちた様子が描写されている。ここでの「油」は慶事の際に用いられるギー

（精製バター）のこと。また、「アーミナ」は預言者の母、「アブドゥッラー」は父、「アブドゥル・ムッタリブ」は祖父の名前である。

預言者の生誕は「ミーラード」とよばれ、その生誕祭（イード・ミーラードゥン・ナビー）は盛大に祝われる。この日はイスラーム国では休日となる。

**■アッラーとムハンマド、それに四人の友**（マンカバト）

アッラーとムハンマド、それに四人の友
ハージー、ハージャ、クトブ、ファリード
人々はファリードを称え、天国に己の居場所を見つけようとする
四人の聖者は真と善の道を歩んだお方たち、我らに名誉を授けて下さるお方たち
ファリードの名前を聞きながら、恋人たちは彼に命を捧げて殉教する
恋人たちは心の中でそっと彼を愛し、友とする
ガンジェ・シャカルのほうを見つめては、至福に我が身を浸す
天空の無数の星くずのように、この世の人々は地上で合いを確かめ合う
足首にたくさんの愛の鈴を巻きつけ、聖者の弟子たちは踊り狂う

パキスタンのパンジャーブ州パークパッタンに廟のあるファリードゥッディーン・ガンジェ・シャカル（一二六六年没）を称えた賛歌で、マンカバト。彼の口からは甘い言葉が次々にほとばしり出たといわれ、「ガンジェ・シャカル（砂糖の宝庫）の異名を持つ。「ハージャ」はインドにチシュティー教団を導入したムイーヌッディーン・チシュティー（一二三六年没）を指し、その廟はインドのアジュメールにある。他の二人もチシュティー教団の高名な聖者を指している。

**■ダーター様の戸口に**（マンカバト）

ダーター様の戸口に座り、人々は願掛けをする
神の恵みをここから得て、こころゆくまで踊りに興ずる
わたしのハージャ様はこうおっしゃった
「この世にダーター様のような聖者様はいない」
ダーター様は決して手ぶらで帰すこともなく、誰の心をも傷つけない
これがあなた様の愛の証
あなた様のお名前はこの世に轟き渡り
人々はあなた様の戸口に口づけし、願いをかなえてもらう
あなた様はアリーとファーティマに可愛がられたお方
わたしはいつまでもあなた様の友であり、恋人でありたい

ラホールのダーター・ガンジ・バフシュことアリー・フジュウェーリー（一〇七二年頃没）を称えるマンカバト。民衆から「ダーター様（至福を与える者）」と親しまれており、その廟はパキスタン最大級のもののひとつである。アリーは預言者ムハンマドの四女ファーティマと結婚した第四代正統カリフである。カッワーリーの詩では、アリーはスーフィーの精神的支柱として、またファーティマは理想の女性として、しばしば言及される。

**■真理はアリー**（マンカバト）

時には壁が揺れ動き、時には扉が振動する
アリーの名を聞くや、ハイバルの扉が振動する
人々の王アリーよ、比類なき勇者アリーよ
神の獅子アリーよ
真理はアリー、我が主アリーよ

命が身体から離脱する時
我が唇に残るはアリーの名のみ
この名を唱える時、精神は解放される
信徒よ、この名こそ真実の名
この名が汝の苦痛を和らげる
この名に宿る呪力の秘密を解くがいい
「困難よ、我が眼前から消えうせろ」
さもなくば、「困難の除去者」に語りかけよう
なぜなら、あの方こそ我がアリー、アリー
身体にもアリーの名、舌の上にもアリーの名
我が死す時、屍衣にもアリーの名をしるせ
アリーへの愛なくして、望みは叶えられず
礼拝の報償のまた決して得られず
神のしもべよ、よいか、聞くがいい
アリーを得ぬ者は神をも得られず
真理はアリー、我が主アリーよ
いくら探せども、目には名にも見えず
目的地の印は道案内の助けで見えた
我らは神の館でとにかくアリーに会えた
神を探した、アリーの家で神に会えた
預言者の使命を全うするはアリー
偽善に満ちた暗黒世界を照らすはアリー
神の啓示の真髄こそアリー
信仰という真珠貝の中の真珠こそアリー

礼拝の主題、それはアリーの名の唱和
信仰の中心、それはアリーの名の唱和
心の安らぎを求める者たちよ
心の平安を得るには、アリーの名を唱和せよ
聡明なる見識を得た時、何と言おう
我はいかなる美を見たか
我は万物に顕在する預言者とアリーを見た
神に誓って、アリーと預言者、二人は一心同体
アリーを見た、それは預言者を見たこと
預言者を見た、それは神を見たこと
「獅子を崇めることは信仰」とは預言者の命令
アリーは預言者の精神・肉体・命そのものなり
廉直なるアリー、神の剣たるアリー
聖者の中の聖者こそアリー
真理はアリー、我が主アリーよ
神の獅子はアッラーの手の内にあり
称賛の対象は比類なき王者アリー
預言者の家系に匹敵する家系なし
アリーほどの人物は二度と生まれず
真理はアリー、我が主アリーよ
あらゆる聖者の鼓動、それはアリー
天国に吹く微風、それはアリー
正道を万人に示す者、それはアリー
預言者と神に愛されし者、それはアリー

アリーが誕生した場所はカーバ神殿の中
生まれ出るや目にしたものは預言者の顔
アリーは光、アリーは輝く満月なり

預言者ムハンマドの娘婿で第四代正統カリフにしてシーア派初代イマームであるアリーを称える賛歌で、「マンカバト」ないしは「マナーキブ」とよばれる。勇猛果敢な戦士として誉れ高いアリーは最初のスーフィーとみなされており、後代のスーフィーたちの精神的支柱として崇敬されている。「獅子」「困難の除去者」などの別称を持つ。「ハイバルの砦」云々は、この砦の扉をひとりで持ち上げたという故事による。「昇天の晩（メーラージュ）」は、ムハンマドがエルサレムに旅してそこから天界へ昇って神の姿を見たという故事を指す。

**■聖者様のしもべたちに**（マンカバト）
ダーター様の恵みは万人のためのもの
ムハンマドの光の泉が沸き出でる
ダーター様は花婿、何と素晴らしい光景か
聖者が居並ぶ中、ダーター様の結婚行列が進む
ダーター様のしもべたちに祭りを祝わせ給え
ダーター様のご登場だ、宴を盛り上げさせ給え
この光はこの世のダーター・アリー様の光
この光はダーター・ハジュウェーリー様の光
狂信的な信徒よ、我らがダーター様をお参りせよ
ダーター様の姿は神の光で輝いている
ダーター様はアリーの子孫で預言者の家系
聖者ジーラーニー様にその威光を尋ねてみるがいい
幾多の皇帝が現れては消え、帝国が交代したが
我らがダーター様の統治は不変なり
この戸口で恭しくこうべを垂れさせ給え
バグダードからアジュメールから聖者が訪れた
ダーター様が通られる場所にひれ伏させ給え
これはダーター様の特別なお恵み
これは信仰の花飾り、ヌスラットに聞かせ給え
ダーター様のしもべたちに祭りを祝わせ給え

亜大陸最初のスーフィーであるダーター・ガンジ・バフシュことアリー・フジュウェーリー（一〇七二年頃没）を称えるマンカバト。民衆から「ダーター（至福を与える聖者様）」と愛されており、パキスタンの古都ラホールにあるその廟はパキスタン最大級である。ここでの祭りとは命日祭（ウルス）のことで、多くのカッワールたちがカッワーリーを披露する。バグダードからの聖者はアブドゥル・カーディル・ジーラーニー（一一六六年没）を、アジュメールの聖者はインドの地にチシュティー派神秘主義を導入したムイーヌッディーン・チシュティー（一二三六年没）を指す。

**■アリーは我が呼吸**（マンカバト）
アリーを思い起こせ、アリーに救いを求めよ
ハイバルの砦を攻略できたのは、アリーの支えあってこそ
我が主アリー、アリーは我が呼吸
呼吸するたびに、アリーを思い起こせ
アリーは我らの胸にあり、我らの息とともにあり
アリーは我らの周りにあり、我らの瞳の中にあり
恋人たちの住みかは、アリーへの道の途中にあり

神よ、皆々にアリーの庇護を与え給え
呼吸するたびに、アリーを思い起こせ
我が主アリー、アリーは我が呼吸
アリーは預言者に可愛がられた髪の光り
神はアリーのもの
神はカアバ神殿に現れる
我が主アリー、アリーは我が呼吸
我が主アリー、アリーの主はアッラー
アリーは預言者を主と仰ぐ者の主
アリーは聖者の中の聖者、聖者たちの誇り
我が主アリー、アリーは我が呼吸
アリーは聖者たちの冠
アリーは信徒たちの望み
アリーの足音をひとつひとつ数えてみよう
我が主アリー、アリーは我が呼吸
アリーを知ることは神を知ること
アリーの力は全世界の知るところ
我が主アリー、アリーは我が呼吸
アリーはアッラーの誉れ高き獅子
まさに我らの導師、預言者の紅玉
我が主アリー、アリーは我が呼吸
アリーはがっしりとした獅子
ハーシム家の輝き、比類なき勇者
頼れる者がいなければ、アリーを頼れ
我が主アリー、アリーは我が呼吸

**■優しい眼差しを向け給え**（マンカバト）

預言者の宴の灯りよ、おお貧者を慈しむ者よ
神の国の春よ、おお貧者を慈しむ者よ
どうかお聞きを、おお貧者を慈しむ者よ
我は貴方に声を掛ける、おお貧者を慈しむ者よ
優しい眼差しを向け給え、チシュトの王よ
聖者の中の聖者、神に愛されし聖者様
聖者の長、預言者の代理人
恋人たちの崇敬の的、紙に愛されし聖者様
貴方は万有の守護者、我らは貴方に請い願う者
万物に授け給え、預言者の慈愛を
我らは罪深き者、貴方は慈悲の持ち主
我らはいずこに、貴方はいずこに
貴方が放つその光、それは神に近づいた証し
貴方はムハンマドの威光を解釈するお方
貴方は神ではないが、しかし神に誓って
貴方は神の徴、神に愛され死聖者さま

このマンカバトは、インド亜大陸にチシュティー教団を導入したハージャ・ムイーヌッディーン・チシュティー（一二三六年没）を称える詩である。この教団は現在、インド・パキスタンで最大の勢力を誇る神秘主義教団で、「存在の唯一性」を説き、禁欲を厳守しつつ平和を指向する。特にズィクルを重んじ、音楽と踊りを容認する。ムイーヌッディーン・チシュティーの廟はインドの首都デリーの南西、ラージャスターン州

のアジュメールにあり、ムスリムにとっての最大の巡礼地（ズィヤーラトガー）のひとつに数えられている。インドとパキスタンの間の往来が自由でない現在でも、同廟における年一回のウルス（命日祭）にはパキスタン政府派遣の巡礼団が送られている。「貧者を慈しむ者（ガリーブ・ナワーズ）」とはムイーヌッディーンの愛称で、人々の間ではこの名で通っている。チシュトとはアフガニスタン北西部のヘラート近くの村の名で、チシュティー教団の創設者、ハージャ・アブー・イスハークが一時期住んでいた由緒ある地で、教団名はこれに由来する。

**■我が師ムイーヌッディーン**（マンカバト）

（シャー・ナスィールッディーン・チラーゲ・デヘリー作、一三五六年没）

師の中の師、ムイーヌッディーン
この世界の誉れ、ムイーヌッディーン
師たちの宝冠、ムイーヌッディーン
我が師よ
あなたは世界の帝王、ムイーヌッディーン
どんなに悪女であろうとも、私はあなたのもの
我が師よ、どうかご慈悲を
あなたは世界の帝王、ムイーヌッディーン
あなたの慈悲がほしい
私の腕を支えてほしい
私の欠点は見ないでほしい
なすべきことを、実行してほしい
どんなに悪女であろうとも、私はあなたのもの
我が師よ、どうかご慈悲を
あなたのまなざしで、私は幸せになれる
まなざしを向けてくれなければ、死んでしまう
欠点だらけの私、美徳など何ひとつ持たない私
あなたの慈悲で、私は幸せになれる
あなたは世界の帝王、ムイーヌッディーン
他人の顔を、どうして見よう
私にはあなたが必要、ムイーヌッディーン
私はあなたの戸口に横たわる
どうか、私の名誉を守りたまえ
我が師よ、私の名誉を守りたまえ
ハールーニー聖者様のために
私の運を開いてほしい
最愛のあなた様、あなたは唯一無二
私の身の上を聞いてほしい、ムイーヌッディーン
教えてほしい、私はどこへ行けばいいのか
我が師よ、私はどこへ行けばいいのか
ねえ、私はどこへ行けばいいのか、教えてほしい
私はあなたの戸口へ来るよう、髪に導かれた
我が師よ、私はどこへ行けばいいのか
ねえ、私はどこへ行けばいいのか、教えてほしい
私は苦しみ悶える不運な身、ムイーヌッディーン
預言者の孫たちのために
ナスィールの名誉を守りたまえ

**■アリー　ダム　ダム**（マンカバト）
あなたの戸口で、人々は陶酔して踊り狂う
あなたの戸口で、人々は陶酔して踊り狂う
これは、世界が知るところ
師を溺愛する皆が、あなたの偉大さを認めている
アリー ダム アリー ダム アリー ダム
（息をするたびに、アリーの名前）
あなたの戸口で、人々は陶酔して踊り狂う
これは、世界が知るところ
師を溺愛する皆が、あなたの偉大さを認めている
セヘワンの師よ、セヘワンの師よ
ジューレーラール カランダル ジューレーラール
セヘワンの師、苦悩する者たちの守護者
あなた以外、誰が我らの訴えを聞くか
我らを救いたまえ
病に苦しむこの私に、ご慈悲を
死の瞬間まで、日夜、唱えます
アリー ダム アリー ダム アリー ダム
ジューレーラール ジューレーラール
ジューレー カランダル ジューレーラール カランダル
私は陶酔して踊り狂う、あなたへの賛歌を歌う
運に恵まれれば、来年もあなたの戸口に参詣に来ます
おお我が師よ、私は無力なる身
あなたの戸口で、人々は陶酔して踊り狂う
師を溺愛する皆が…

**■カルバラーの殉教者**（マルスィヤ）
カルバラーの殉教者を思い出すと
世界は震えおののき、血の涙を流す
　おおフサインよ、おおフサインよ
フサインは王なり、フサインは皇帝なり
フサインは宗教なり、フサインは宗教の守護者なり
あなたに勝る者はなし、あなたに匹敵する者はなし
フサインの姿を見て、神も最後の審判の日に言う
「預言者の孫よ、汝は預言者の後継ぎなり」
　おおフサインよ、おおフサインよ
カルバラーの悲劇、それは前代未聞の出来事
剣の刃でフサインの首が切り落とされた時
天空さえも恐怖にわななない
「獅子」の息子はどのような最期を迎えたのか
悲痛な叫びをあげて、あの世に召されたに違いない
　おおフサインよ、おおフサインよ

フサイン（六二六―六八〇）は預言者ムハンマドの孫で、第四代正統カリフで「獅子」の異名を持つアリーとその妻ファーティマの息子。シーア派第三代イマームで、「殉教者の長」として知られる。
六八〇年、フサインはウマイヤ朝を打倒すべくクーファに向かったが、途中のカルバラーの地で敵の大軍に虐殺された。その日はヒジュラ暦の一月であるムハッラム月一〇日であった。この日には、今でもシーア派の信徒はフサインの殉教を悼む。フサ

インはシーア派だけでなく、スンナ派からも崇敬を集めており、多くの「マルスィヤ（挽歌）」が詠まれてきた。フサインの頭部が安置されているカイロのサイイドナー・フサイン・モスクは、ムスリムの巡礼地のひとつになっている。このモスクの壁に掛かっている額には「神の預言者（彼に神の恩恵と平安あれ）は語った。〝フサインは私を助力し、わたしはフサインを助力した〟」という言葉が書かれている。

**■わたしは知らない**（ガザル）

たどり着いた場所がどこなのか わたしは知らない
　そこは仮の宿だったのか
いたるところで屠られた動物が身悶えていた
　そこは仮の宿だったのか
杉の木のようにすらりとした
　妖精のような麗しき乙女
その姿がわたしの心をかき乱していた
　そこは仮の宿だったのか
永遠なる天界の神の館で
　饗宴をとりしきるは神自身
宴を照らすともしびは預言者ムハンマド
　そこは仮の宿だったのか

カッワーリーの創始者といわれるアミール・フスラウ（一三二五年没）作のペルシャ語によるガザル（恋愛抒情詩）である。「屠られた動物が身悶え（ラクセ・ビスミル）」とは、神を称えるためにいけにえに捧げられた動物が痙攣する様子を示している。神との神秘的合一がはかられた瞬間を詠んでいる。

**■別れた恋人を想うと**（ガザル）

別れた恋人を想うと、涙が雨のように目から流れ落ちる
　この世に別離などなければいい、涙が雨のように目から流れ落ちる
　恋人がよその国へ行かないように、待ち人が別離に堪えなくていいように
　この世に別離などなければいい、涙が雨のように目から流れ落ちる
心を奪って知らぬ顔をする恋人、そんな恋人には神も知らぬ顔
　この世に別離などなければいい、涙が雨のように目から流れ落ちる
　恋人との愛の絆はもはやなく、私の心の傷は深まるばかり
　ファリードよ、不毛の大地がふたたび肥沃な土地になるように
　この世に別離などなければいい、涙が雨のように目から流れ落ちる
人々は一日に五回神を思い起こすが、私は四六時中神を思い起こす
別れた恋人を想うと、涙が雨のように目から流れ落ちる
　恋人なしで、どうして時を過せよう
　涙で濡れて乾かぬ目、どうして眠りにつけよう
　この狂える心をどう説得しよう
　恋人の思い出は忘れようにも忘れられず
　別れた恋人を想うと、涙が雨のように目から流れ落ちる
記憶が徐々に薄れていくのがやるせない
冷淡な恋人よ、人生そのものが私に冷たくあたる
最後の吐息とともに、私はあなたの名前を口走る
涙が雨のように目から流れ落ちる

現代パンジャービー語詩人のガザルで、恋人とはこの世の女性とも神とも解釈できる。「涙が雨のように…」の表現が生き生きしている。

**■この心地よい陶酔**（ガザル）

酌人の視線にひかれて飲んでしまった私
波間に漂うように飲んでしまった私
慈悲深き神よ、この罪を許し給え
つい欲を出して飲んでしまった私
神の許しなしで飲む私ではないのに
恋人の瞳にひかれて密かに飲んでしまった私
　そばにいるようでいて遠くにいる恋人
　でもいつも私の心の中にいる
　あの人の瞳を見たその日から
　私は心地よい陶酔に浸っている
私の心の中に住むあの人は
暗黒の中に差し込む一条の光のよう
もう私は無我の境地をさまよう
酔いが全身に回っている

＊

この心地よい陶酔
悪いのはあなたのその視線
私に酒の味を覚えさせたのはあなたの視線
　あなたへの愛が、あなたへの想いが
　あなたの誘惑する視線が、私を酒飲みにしてしまった
酒の味は？　酔い心地は？
これすべて、あなたへの愛のたまもの
どんな視線を投げて飲ませたのか？
もう私は忘我の境地をさまよい歩く
あなたの誘惑する視線が、私を酒飲みにしてしまった
　世界は酔いしれ、宇宙は酔いしれ
　昼も夜も、暁も黄昏も酔いしれ
　酒盃も酒瓶もすべて酔いしれ
　誰も彼もあなたのその瞳に酔いしれる
酌人よ、あなたの酒場には重分に酒があるが
あなたの瞳から滴る酒を注いでほしい
酌人よ、あなたは媚びを売り、しなをつくるが
今はただ、この酒盃に酒を注いでほしい
あなたの誘惑する視線が、私を酒飲みにしてしまった
　あなたへの愛は私の命
　礼拝も身の清め方も知らぬ私だが
　あなたが目の前に現れれば、ひれ伏すだろう
　そう、私の命はあなたへの愛だから
あなたを必死に思い起こすは私の努め
あなたが幸せならば私も幸せ
あなたに惚れるなんて、これは奇跡
こうべを垂れた場所に、私は神殿を作った
　今度は誰をじらすつもりなのか？
　私をどのように消し去るつもりなのか？
　いったいどこから矢を射るつもりなのか？
あの人の前に、私はまず短剣を置き

次に肝臓、心臓、頭を並べ置いた
そしてこう述べた「今度は誰をじらすつもりなのか？」
　私は生まれつきの愛の奴隷
　世の信心・不信人など気にしない
　私がこうべを垂れるのはあなただけ
　そこいらの礼拝所など求めない
　私の祈祷は尋常でなく
　教会も神殿も必要でない
　あなたを一目見ることが
　ああ、礼拝にも優れる
　そう、私の命はあなたへの愛だから
あなたの名前を唱えよう
あなたの前にひざまずこう
私の愛は叫びつづける
「あなたを神にしよう！」と
私は貴方の名前を唱えるが
ほうぼうの家々では私の噂ばかり
世間の者が私を忘れ去ってもいい
もし私があなたを忘れることができるなら
私の心には生き続けている
あなたの限りなく美しい姿が
あなたが照らさぬ灯りなど
そんな灯りなど消してしまおう
　雨はどうして降るのかと尋ねると
「額の汗の滴を落としたから」との答え
　雷はどうして落ちるのかと問うと
「目と目を合わせて下に向けたから」との答え
　昼と夜がどうして交差するのかと問うと
「顔に巻き毛を垂らしたから」との答え
　音楽にどうして魔力があるのかと問うと
「甘い言葉で話を聞かせたから」との答え
　私の望みはどこまで叶ったのかと問うと
「燃えている灯りを消し去った」との答え
我が友情に幸あれと祈るがいい
両手をあげて私の幸せを祈るがいい
あなたを殺人者に仕立てたのは、この私なのだから
　我が愛しき君よ、私に目を向け給え
　私はいつものように半死半生の身
　貴方はそれでも正気なのか？
　そんなに口汚く罵らないでほしい
　私に感謝するがいい、愛しい人よ
　貴方に話す術を教えたのは、この私
この心地よい陶酔／悪いのはあなたのその視線
私に酒の味を覚えさせたのはあなたの視線

**■不実な人を愛することもあるものさ**（ガザル）

悲しみを運んでくるほかに、何ができよう？
燃え盛る宴を開くほかに、何ができよう？

我は光明を請いつつ、暗黒を求めにきた者
己の家に火をつけるほかに、何ができよう？
　私は無邪気な春の中に、おまえを見つけた
幾多の美しき道行く人の中に、おまえを見つけた
　我が恋人よ、帳の裏に隠れるおまえに誓って
私は涙の滴の中に、おまえを見つけたのだ
悲しみの話を語って聞かせるたびに
涙は、まつげの下で微笑んでいる
あの人のためにすべてを失ったのに
あの人は、私をこの世から消し去ろうとする
本当？

＊

不実な人を愛することもあるものさ
どんな人でも恋人は恋人だもの
運命に書かれているのは悲嘆のみ、仕方ない
あの不実な人を私は愛している、仕方ない
本当？　不実な人を愛することもあるものさ
　私の愛の強さを見よ、あの人との約束を守り
何度も騙されたが、それでも信じていた私
　本当か？　不実な人を愛することもあるものさ
私はあの人の目配せに、命さえ捧げたが
あの人は、私の愛など信じようとしなかった
本当？　不実な人を愛することもあるものさ
　私はただ愛を経験していただけ
心についた火を、もう消すことはできない
おまえを得ることができないとは、思いたくない
おまえへの思いが心から去らないから
本当？　不実な人を愛することもあるものさ
巻き毛を顔から払って話をしろ
明るいところで話をしろ
こんな話し方がいったいあるか？
心の痛みを察して話をしろ
本当？　不実な人を愛することもあるものさ
　私が口を開けばおまえは言う「貴方は誰なの？」
まじめに答えろ、この口のききかたは何だ？
不実の人を愛することもあるものさ
　どんな人でも恋人は恋人だもの
死ぬ者は、喜び勇んで死を選んだが
恋人の不実は相変わらずのまま
どんな人でも恋人は恋人だもの
恋敵がいたとしても、それが何だ
薔薇の花に、刺はつきもの
約束の晩に、あの人が現れなくでも
ただひたすら、死を待てばいいだけさ
涙する者よ、人生とはつまり
愛があってこその人生なり
不実の人を愛することもあるものさ

**■酌人よ、俺はおまえの酒場の見世物さ**（ガザル）

世間への苦情など忘れてしまいたい、酌人よ
さあ飲ませろ、もっともっと飲ませろ、酌人よ
ちょっと愛の話でもしようではないか、酌人よ
そうすれば世間の様子も変わるだろう、酌人よ
酒杯など俺には必要ない、酌人よ
おまえの視線に幸あれ、それだけで十分さ

＊

酌人よ、俺はおまえの酒場の見世物さ
悪酔いした雲がふらつきながら流れてきた
さあ喉を潤させてくれ、恋人よ
愛しい君よ、愛しい君よ
　どんどん酌をしてくれ、おまえの酒場に乾杯だ
　愛しい君よ、愛しい君よ
数個の酒杯が拒んだとしてもかまわない
おまえの視線に幸あれ、酒場はいくらでもある
愛しい君よ、愛しい君よ
　一杯の酒杯で、宴の席は酔いしれている
　もはや手におえないこのありさま
　おまえに狂った男を、世間は見るだろう
男はわけの分からぬことをつぶやいている
　さあ見よ、おまえに狂った男の状態を
　酌人の瞳はあっち、俺の心はこっち
　今日は酒杯と酒杯のぶつかり合いだ
　さあ杯の話をしろ、酒場の話をしろ
　あの春が訪れ、あの雲が沸き立つ
　酌人よ、俺はおまえの酒場の見世物さ

**■誘惑の瞳から守り給え**（ガザル）

誘惑の瞳から、アッラーよ、我を守り給え
若き人から、アッラーよ、我を守り給え
　いかなる災難に見舞われようとも
　美しき人から、アッラーよ、我を守り給え
あの人の無邪気さに惑わされるでない
あの人に決して騙されるでない
　あの人は微笑みながら略奪する人
　あの人の計略から、アッラーよ、我を守り給え
あどけない顔で話しかけてくるが
口で言うことと心で思うことは別々
　月のような美しい顔をしているが
　そのよこしまな心から、アッラーよ、我を守り給え
はやく天国と天女がほしいくせに
日夜、礼拝に励むふりをしている
　ああ、あなたのような偽善者から、
純真ぶる人から、アッラーよ、我を守り給え
あの人が誠実でないのは生まれつき
それは世間の皆が知っていること
　善良なる人々を騙し続けるあの人

無垢を装う人から、アッラーよ、我を守り給え
誘惑の瞳から、アッラーよ、我を守り給え
若き人から、アッラーよ、我を守り給え

**■そっとヴェールを取る人**（ガザル）
屋上でそっとヴェールを取る人
黄昏時、その光景をそっと眺める私
伏し目がちに妖艶なしぐさをするあの人
そっと私に求婚しているにちがいない
そんなに媚びを振りまいて歩くでない
人前で私は悩殺されてしまう
おまえの気まぐれな態度、その微笑
そのしぐさに私は戸惑うばかり
止めどなく流れる涙
誰かが密かに私の名を呼んでいるにちがいない
屋上でそっとヴェールを取るあの人

**■あの人の戸口にたどり着きたい**（ガザル）
あの人の戸口にたどり着きたい
そのあとどうするかなど、聞いてくれるな
偶像の前でこうべを垂れることが罪ならば
視線であの人を崇拝することにしよう
あなたのいうことも聞かねばならぬし、酌人よ
酒杯に恥をかかせるわけにもいかぬし
今夜、酒杯をくれようがくれまいが
この酒場で夜を明かすことにしよう
こちらでは、浮かぬ顔した私がひとり
あちらでは、あの人の宴が賑わしい
暗黒を我が家へ呼び寄せ、代わりに
あの人の家を明るく灯すことにしよう
あの人との関係を絶ったものの
最低の礼儀だけはわきまえねばならぬ
最後の息を引き取るまで、あの人に
不平不満だけは言わぬことにしよう
あの人の戸口にたどり着きたい
そのあとどうするかなど、聞いてくれるな

**■一晩中、酒杯をかたむけると**（ガザル）
一晩中、わたしが酒杯をかたむけると
星々は、わたしに恭しく挨拶をしてくれる
さあ、飾り立てよう、喜びに満ちたこの宿を
ここには麗しき旅人たちが逗留しているのだから
我が心に神を想起させる偶像たちを
わたしは尊敬の念をもって見つめたい
命を売り払え、わずかな愛と引き換えに
あなたのしもべは、こうした商売さえするのだ
一度でいいからわたしは眼差しを向け給え、酌人よ
わたしは身も心もあなたに捧げているのだから

古典定型詩の名称であり、おもに恋愛抒情詩をさすガザルでは、時には神への「真の愛」が、また時にはこの世の男女間の「叶わぬ愛（仮の愛とよぶ）」が詠われる。この詩はパキスタンの現代詩人カティール。シファーイーのガザル。ここでも「酒杯」「酌人」といった、イスラームでは禁じられている酒に関する言葉が見られるが、神秘主義の解釈によれば、酒は「アッラーに関する知識（マアリファ）」を意味する。

**■愛の国に確固たる地位を築け**（ガザル）

大地や天空のために
あなたがいるのではない
あなたのために、この世があり
この世のために、あなたがいるわけではない
　愛の国に確固たる地位を築くがいい
運命を信じる前に、自我を高めよ
神は信徒に尋ねるだろう
「汝の人生の目的は何だ」と
　愛の国に確固たる地位を築くがいい
この自我は天使の性質なり
自我あればこそ、神に近づくことができる
　愛の国に確固たる地位を築くがいい
新しき時代、新しき朝と夕べを築くがいい
神がおまえに自然を知る心を与えるならば
物言わぬ薔薇やチューリップにも、言葉を授けるがいい
ヨーロッパのガラス職人をありがたがるな
純粋な土器で酒杯を作るがいい
わたしは君主の生活ではなく、貧者の生活を営む
自我を売るでない、貧困の中で名声を得るがいい
　愛の国に確固たる地位を築くがいい

パキスタンの建国構想を練った民族詩人ムハンマド・イクバール（一八七六―一九三八）の詩が歌われている。パキスタン北部のスィヤールコートで生まれたイクバールはパンジャーブの古都ラホールで学んだあと、ケンブリッジとミュンヘンで留学生活を送った。詩人・弁護士・政治家・哲学者として知られる。彼の多くの詩にはメロディーがつけられ、現在でもいろいろな場で歌われている。イクバールがロンドンで息子のジャーヴェードからの手紙を受け取った時に詠んだ有名な詩「ジャーヴェードに宛てて」が歌われている。ヨーロッパの文明を盲目的に受け入れるのではなく、祖国の伝統を保持しつつイスラームの復興を願う父親の息子にたいする心情が発露されている。イクバールの詩を大衆化したのは、ヌスラットの父親のウスタード・ファテ・アリー・ハーンであったが、ヌスラットもその伝統を引き継いでいる。

**■あなたとの別離にさいなまれ**（ガザル）

あなたとの別離に、さいなまれ
苦しみが、私の心に巣くった
苦しみが、私の心に巣くった
一度でいいから、あなたを得たい
あなたには、何の損があろう
あなたとの別離に、さいなまれ
私は、路地裏をさまよった
私は、路地裏をさまよった
そして愛につまずき、難題が解けた
あなたとの別離に、さいなまれ

恋人よ、あなたはなぜ私の愛を忘れたのか
我が瞳は、あなたの姿を追い求めたが
恋人の姿は、現れず
あなたとの別離に、さいなまれ
私は、過ぎゆく日々を数えた
人生は、もう終わろうとしている
人生は、もう終わろうとしている
しかし、あなたを待つ時間はまだまだ続く
あなたとの別離に、さいなまれ

**■夢の中に現れないで**（ガザル）

不実な人よ、夢の中に現れないで
お願いだから、私をこれ以上苦しめないで
眠っている苦しみを、起こさないで
不実な人よ、夢の中に現れないで
お願いだから、私をこれ以上苦しめないで
安らかに、眠らせて
苦しみの物語を、語らないで
この罰に、私は耐えられない
私のどこが悪かったの？　不実な人よ
あなたは、私を世間から引き離した
眠っている苦しみを、起こさないで
これ以上、あなたを思い出させないで
なぜ、私はあなたを信頼したのだろう
あなたへの愛は、私には不釣り合いだった
私を幸せから離したのは、あなた
愛の代わりに得たものは、あなたの不実
あなたは私との関係を、大切にしなかった
眠っている苦しみを、起こさないで
これ以上、あなたを思い出させないで
私を炉の中で燃やして、あなたが得た物は？
不実な人よ
これ以上、あなたを思い出させないで
不実な人よ、夢の中に現れないで
お願いだから、私をこれ以上苦しめないで
眠っている苦しみを、起こさないで
これ以上、あなたを思い出させないで

**■一晩中わたしは**（ガザル）

一晩中、わたしは恋人との別離で眠れず
夜が明けても、闇夜の恐怖で眠れず
　我が身は蝋燭のように火あぶりに処せられ
　恋人に身を焦がして、わたしは眠れず
わたしはマジュヌーン、牢獄の看守は
わたしの足鎖が立てる音で眠れず
　悲嘆と落胆はもはや不倶戴天の敵
　この敵との戦いで、わたしは夜通し眠れず

ムガル朝最期の皇帝、バハードゥル・シャー・ザファル（一七七五―一八六二年）が詠んだガザル。「ザファル」は雅号で、「勝利」の意。彼は十三万行にものぼる詩を詠んだといわれ、今日でも、彼の多くのガザルはガザル歌手によっても歌われている。「恋人」は神ともこの世の女性とも解釈できる。「マジュヌーン」はアラビアの有名な説話「ライラーとマジュヌーン」の男主人公カイスのあだ名で、「狂人」の意。

**■行者様を慕って**（神秘詩）

私は行者様を慕ってお供します
別の人を慕う人もいるけれど
私は行者様を慕ってお供します
行者様は私と一緒、私は行者様と一緒
行者様のものになった私は
もう昔の私ではない
私は行者様を慕ってお供します
もう耳輪をつけてしまったもの
　あの人はただの行者ではない
　あの人は神様の生まれ変わり
　行者の衣がとてもよく似合う
行者様に髪を結ってもらったの
もうあの人に魂を奪われてしまったの
クルアーンに誓って、行者様は私の信仰
でも、私を苦しめる行者様
私はあの人にはふさわしくない
私は行者様を慕ってお供します
もう耳輪をつけてしまったもの
この行者様は賢い行者さま
手には「アッラーに栄光」の花輪
　「粗衣をまとった行者様」と呼ばれている
私は行者様を慕ってお供します
もう耳輪をつけてしまったもの
　行者様が家に来たら
　私はあの人にお仕えします
　ねえ来て、貴方にお仕えしたいの
　私の視線は貴方を待ち望み
　私の心は貴方を呼んでいる
　貴方と仲違いしてから
　カラスが塀の上で鳴かないの
　ねえ来て、私の視線は貴方を待っている
心も視線も落ち着かぬまま
あのきれいなお顔が忘れられない
恋にさいなまれる私は涙に暮れる
ねえ来て、行かないで
ねえ来て、私の視線は貴方を待ち望み
私の心はあなたを呼んでいる
　貴方は愛を知っているお方
　来て、私は貴方のものよ
　行者様が家に来たら、この苦悩も終わる
　あの人を胸に抱きしめよう
　たくさんの供物を捧げて

ねえ来て、私の視線は貴方を待っている
ブッレー・シャーよ、行者様がやってきた
私の家の戸口に腰をおろした
あの人はヒールを奪い取った
あの人は姿を変えてやってきた
私は行者様を慕ってお供します

**■お願い、私の心を返して**（神秘詩）

貴方が目の前にいてくれないなら
お願い、私の心を返して
　貴方の愛を信じきった私
　貴方の愛に心を捧げた私
　貴方が目の前にいてくれないなら
　お願い、私の心を返して
もう恋人との別離に堪えられない
お願い、私の心を返して
　こうして遠く離れて、時だけが過ぎる
　貴方に会えても、何の得にもならない
　私は小さな要求をしているだけ
　お願い、私の心を返して
貴方の心も秘密を明かしてほしい
貴方とは痛みと喜びの話をした仲
一瞬たりとも私と一緒にいれないなら
お願い、私の心を返して
別れるのは貴方の自由だけど
私は貴方のものになりたい
昔の辛い日々の話を繰り返すなら
お願い、私の心を返して
あなたが目の前にいてくれないなら
お願い、私の心を返して

**■神をひたすら想う私は**（神秘詩）

（ブー・アリー・カランダル作、一三二四年没）
神をひたすら想う私は、どこへ行くのか
神をひたすら想い、この世を忘れ去り
長い間、我を忘れていた私
神をひたすら想う私は、どこへ行くのか
神との合一をひたすら願う私は、どこへ行くのか
神の顔に魅せられ、神の香りのとりこになり
神の路地裏の土埃である私は、どこへ行くのか
神を知り、神に命を捧げ
神と結ばれた私は、どこへ行くのか
私はカランダル・ブー・アリー、友への愛に身を焦がす
神への愛に心を縛りつけた私は、どこへ行くのか
神をひたすら想う私は、どこへ行くのか

**■私はあなたに命を捧げます**（神秘詩）

（シャー・フサイン作、一五三九―一五九九）

主よ、私はあなたに命を捧げます
私は、あなたに命を捧げます
　私は欠点だらけ、本当に欠点だらけ
　まるで、暗黒のよう
　あなたは美しい、こよなく美しい
　暁のように、美しい
　主よ、私はあなたに命を捧げます
あなたは、私たちの渇望の的
あなたは、私たちに何でも与えて下さるお方
主よ、私はあなたに命を捧げます
　恋人の胸に抱かれる者もいれば
　恋人を得られぬ者もいる
　主よ、私はあなたに命を捧げます
私には、才能もなく技もない
ひたすら、涙を流すのみ
主よ、私はあなたに命を捧げます
　托鉢のフサインは語る
　「神の恩寵あれば、幸せになれる」
主よ、私はあなたに命を捧げます
私は、あなたに命を捧げます

**■私を認めてくれるかは、あなた次第**（神秘詩）

（ブッレー・シャー作、一六九二―一七五八）

私のすべてはあなあのもの、この命はあなたのもの
あなたは、欠点だらけの私を助けてくれる人
私の名誉を、守りたまえ
私を認めてくれるかは、あなた次第
ねえ、私の中庭に来て、いけにえになりますから
私には、あなた以外、誰もいない
森の中を、林の中を、花園の中を探します
世界中を探し回ります
ねえ、私の中庭に来て、いけにえになりますから
世の人々にとっては、単なる牛飼いでも
*ラーンジャーは、私にとっては信仰そのもの
ねえ、私の中庭に来て、いけにえになりますから
両親を捨てて、あなたにすがりついた私
主よ、どうか慈愛のまなざしを
どんなに悪女であろうとも
あなたの下女になった私
私はあなたにすがりつく、私はあなたの奴隷
私は、あなたの下女たちの下女
私はあなたにすがりつく、**シャー・イナーヤト様
私の愛を守りたまえ
ねえ、私の中庭に来て、いけにえになりますから
私を認めてくれるかは、あなた次第

*パンジャーブの悲恋伝説「ヒールとラーンジャー」の男主人公。
**ブッレー・シャーの精神的指導者。

**■私はあなたを崇拝する**（神秘詩）

心の寺院に、あなたを座らせて
友よ、私はあなたを崇拝する
友よ、私はあなたを崇拝する
心の寺院で、私はあなたを崇拝する
あなたが私を見なくても、私はあなたを見続ける
あなたを見た以上、もう誰にも用はない
あなたを見た以上、もう皆に別れを告げよう
友よ、私はあなたを崇拝する
私は心から、あなたを崇拝したい
私の心の問題に、もはや口を挟む者はおらず
友よ、私はあなたを崇拝する
世の人は、*カーバ神殿へ**ハッジに行くが
私のカーバ神殿は、あなたの路地裏
あなたの戸口を、カーバ神殿と思い
あなたに、宗教心と信仰心を捧げる
友よ、私はあなたを崇拝する
この世に美しき人、多かれど
私の目は、あなたのようなお方を見たことがない
この瞳の中に、あなたを座らせて
あなたに、宗教心と信仰心を捧げる
友よ、私はあなたを崇拝する
友よ、私はあなた　を崇拝する

*マッカ（メッカ）にある神殿。
**年一回行われるマッカ大巡礼。

**■少女よ、私のこの糸車は何にも増して大事なもの**（神秘詩）

（ブッレー・シャー（一六九二―一七五八）のカーフィー）

少女よ、私の存在はこつこつと作られた貴重なもの
糸車で糸が一本一本紡ぎ出されるように
　愛はたやすいものだと、人は誤解しているが
　私の愛はすべてを破壊し尽くす
私は未婚のままラーンジャー（ヒールの恋人）のものになった
父は強引に別の家に嫁がせたがっている
　世間の目には、私の恋人は水牛を食ませる牧童にすぎないが
　私の恋人は私の心のマッカ（メッカ、中心）そのもの
ブッレー・シャーは真実を語った
シャー・イナーヤトは彼の導師なり、少女よ

**■あの人が我が家を訪ねてくれたのだから**（神秘詩）

（ブッレー・シャーのカーフィー）

時を打つ人を追い出して
やっと、あの人が我が家を訪ねてくれたのだから
あの人の顔を見ることができるなんて、何て不思議な光景
もう心の痛みはすべて吹き飛んだ
　時を打つ人を追い出して

やっと、あの人が我が家を訪ねてくれたのだから
もう私は無意識の状態
いったい私はどこへ嫁いだのだろう
この話、隠そうとして隠せない
こうした神のご加護が受けられるなんて
　時を打つ人を追い出して
　やっと、あの人が我が家を訪ねてくれたのだから
いったいどれほどのお守りをもらってきたことか
多くの呪い師に来てもらったけれど、願いは今やっとかなった
今やっと、愛しの人が家を訪れてくれた
これから幾十万年も、ずっとあの人とともに生きていくわ
　時を打つ人を追い出して
　やっと、あの人が我が家を訪ねてくれたのだから
時を打つ人は何度も銅鑼を打ち鳴らし
あの人と一緒にいる時間をどんどん削っていく
私の心のうちを知るならば
さあ、銅鑼を捨て去るがいい
　時を打つ人を追い出して
　やっと、あの人が我が家を訪ねてくれたのだから
私の身体の中を果てしなく音楽が響き渡る
その音楽は、名演奏家たちが奏でている
私は礼拝も断食もすっかり忘れてしまった
酔いが満ち満ちた杯を飲まされたから
　時を打つ人を追い出して
　やっと、あの人が我が家を訪ねてくれたのだから
ブッレー・シャーよ、「確信」の寝台は心地よいもの
私はやっとのことそこまで泳いで勝ち取った
こんな機会に恵まれることはめったにないこと
もう離れ離れになることなんてできはしない
　時を打つ人を追い出して
　やっと、あの人が我が家を訪ねてくれたのだから

**■ねえ、あなた**（ギート）

ねえ、あなた、わたしの聖者様が家に来たのよ
この中庭に好運が訪れたのよ
わたしは期待して立っていたの
手首に花飾りをつけ、化粧をしてね
聖者様の姿を一目見たら
もう命も財産も失ってしまったわ
着飾って聖者様のそばに行ったの
聖者様の端正な姿を見たら
我を忘れてしまったわ

アミール・フスラウ作のヒンダヴィー語（古ヒンディー語）によるギート（歌謡）であるが、女性がその女性友だち（サキー）に向かって歌っている。「聖者様（ハージャ）」はチシュティー教団をインドにもたらしたムイーヌッディーン・チシュティー（一二三六年没）を指し、その廟はインドのラージャスターン州アジュメールにある。現在でもフスラウの作と伝えられる多くのギートが、さまざまな人生儀礼の際に女性によって歌われ続けている。

## 今日、私の「色」は我が導師と同じ「色」

**■ラング**（アミール・フスロウ作、作曲）

チシュティー教団の儀式では最後に歌われる曲。アミール・フスロウがニザームッディーン・オウリヤーと最初に出会った時の感動を母親に伝えている。ニザームッディーンのほかにも、この教団の聖者たちの名前が出てくるので、聖者たちに敬意を表して聴衆は起立する。ここで用いられている「ラング（色）」は「喜び、気持ちの高ぶり、満悦」などを表す。

素焼きの灯明皿よ、私の言うことを聞いてほしい
私の導師の家には「色」がある
なので、一晩中起きていてほしい
今日は「色」がある、母さん、「色」がある
あの人の家の中庭には「色」がある
今日、私の「色」は我が導師と同じ「色」
私は我が導師、聖者ニザームッディーンを見出した
私は我が導師、聖者アラーウッディーンを見出した
私は我が導師、聖者ファリードゥッディーンを見出した
私は我が導師、聖者クトブッディーンを見出した
私は我が導師、聖者ムイーヌッディーンを見出した
おお、聖者ニザームディーンよ、
今やこの私に、全世界が開かれた
どこを見ようと、あなたは私とともにおられる
ほうぼう私はあなたを探し続けた
あなたの「色」は私が好む「色」、ニザームッディーンよ
この「色」は他のどこでも探し出せなかった、ニザームッディーンよ

# 「異端者」の見たイスラーム

## ミールザー・アーガーハーン・ケルマーニー Mīrzā Āqā khān Kermānī（一八五三／四年―一八九六年処刑）の宗教的信条をめぐる覚書

藤井守男

### はじめに

ミールザー・アブドル・ホセイン・アガーハーン・ケルマーニー（以下、ケルマーニーと略記）は、自覚的に西洋近代思想に触れた最初のイラン人であるとされる。彼は、非体系的ながらも、モンテスキューやルソーのような一八世紀の啓蒙思想家、さらに、ダーウィン等に依拠しながら、社会発展に関する科学的な社会学的見地をペルシア語で著した最初のイラン人であると同時に、ロバート・オーウェン流の社会主義理論にも言及しているという点で、西洋思想の脈絡でいう社会主義への傾斜を見せた最初期のイラン人である。また、その著作に横溢している、西暦七世紀のイスラーム化以前の古代イランへの憧憬と美化を歴史的想像力を軸として理論化した点で、反アラブ的傾向を顕著に見せるイラン民族主義思想の土台を築いたイラン人ナショナリストの第一世代としても位置付けられている。[1]

一方で注目すべきは、宗教を生み出す衝動は人間の恐怖心に過ぎないと記した一人の知識人としてのケルマーニー像が形成される過程に、一九世紀の半ばのイランを震撼させた「異端」運動、バーブ教への帰依という宗教上の問題が顕在している点である。

バーブ教は、その運動体の発展の過程で、サファヴィー朝（一五〇一―一七三六）の成立以降、徐々に進められたシーア派政策の結果、一九世紀イランの正統派教義としてイラン領土を支配した一二イマーム・シーア派体制に対する真っ向からの「異端」運動としての色彩を強め、最終的に、イスラーム法の拘束を抜け出た独自の教義論を展開するに至った。サファヴィー朝期の「異端」スーフィー教団ヌクタヴィーア派に類似した状況を想起させるという指摘はこうした問題関心から生まれてくる。[2] また、教義論的関心とは別に、バーブ教は、イラン全土に激烈な民衆蜂起を伴う政治・社会運動を惹起したという点で、宗教の姿をとった一九世紀イラン最大の社会変革運動としても学問的関心を引いてきた。

西欧近代の流れを反映する形で、ようやく一九世紀後半のイラン（地理的には「イラン」国外も加わる）に登場する開明派の知識人が、社会運動を伴った新宗教運動に否応なく対応を迫られ、このバーブ教と何らかのかかわりを持ったとされる知識人の存在が報告されている。そうした知識人の中で、ケルマーニーの比重は他の比較にならないほど重いといえる。宗教的革新運動としての側面をもったバーブ教が、イランにおける近代的知性の形成過程に如何なる関わりを、どのような形で持ったかという点に関して、ここでは、特に、「バーブ教」との「かかわり」という側面から、ケルマーニーという「個」の内面の輪郭

の素描を試みる。[3]

## 1「異端」バーブ教という問題

一九世紀半ばのイランの知的動向に複雑な陰影を落とすことになるバーブ教の生まれる背景とその展開について概略を見てみる。

バーブ教は、元来、シーア派の革新運動シェイヒー派の流れを直接的な背景として生まれたシーア派の一派であった。[4] 一二イマーム・シーア派は、預言者の血統を引き継ぐ、絶対無謬なる人間であるイマームを第一二代まで認め、第十一代イマーム、ハサン・アスキャリーがヘジュラ歴二六〇年（西暦八七四年）に歿した後、最後のイマームの第一二代イマームは、現世から身を隠し、「隠れイマーム」として幽隠状態に入ったとする。第一二代イマームこと「隠れイマーム」は、人類の時代の終わりが告げられる時、救世主マフディーとして再臨し、抑圧と暴虐で満ちた地上を正義と公正で充たすとされる。シェイフ・アフマド・アフサーイー（一七五三―一八二六）を始祖として形成されたシェイヒー派は、「隠れイマーム」の肉体的属性を前提とする一二イマーム・シーア派の正統派の考え方に対して、物質的、感覚的世界と精神界との間に、「フールカルヤー（フヴァルカルヤー）界」という中間的領界を設定し、第一二代イマーム（「隠れイマーム」）との物理的な接触は不可能であるが、神秘主義者が神の神秘智に与るための修養を積むように、シーア派教徒も、地上界にあって、この中間的世界で霊的に存在するイマームへの接見をもとねばならぬ、とした。シェイヒー派の教義は、神秘主義、イスマーイール派の影響を反映しており、「隠れイマーム」の肉体的属性を否定する点でも、ここでいうイマーム自体が神の美徳という神的属性を持つとする点でも、一二イマーム・シーア派から到底承認し得ない「異端」とされた。シーア派教徒は絶えず、「隠れイマーム」の導きを必要とし、神もまた、その恩寵により、神的属性を帯びた「隠れイマーム」をシーア派信徒のもとにもたらすという信仰に基づき、信者の中に、「隠れイマーム」とシーア派信徒との間の恩寵を仲介する者が一人いなければならず、シェイヒー派では、この者が「完全なるシーア派教徒 al-Shī'ī al-Kāmil」とされる。始祖アフサーイーの後継者、カーゼム・ラシュティー（一八四四年没）の時代には、これを、従来の教義項目の一つで、世界存在の要とされた「第四の柱 al-Rukn al-Rābi'」（「第一柱」が神、「第二柱」が預言者ムハンマド、「第三柱」がイマーム）と同定する理論化が進んだとされ、シェイヒー派の内部では、アフマド・アフサーイーとカーゼム・ラシュティーこそが、この「完全なるシーア派教徒」とされた。[5]

カーゼム・ラシュティーの死後、「完全なるシーア派教徒」であると主張したのが、カージャール王朝の支配階級と関係を持つモハンマド・キャリーム・ハーン・ケルマーニー（一八一〇―一八七一）と、セイイェド・ミールザー・アリー・モハンマド・シーラーズィー（一八一五年―一八五〇年処刑）の二人であった。ともに、シェイヒー派の信徒であったが、キャリーム・ハーンは、当時、シーア派系神秘主義教団、ネエマトッラーヒー派が有力な教団を形成していた、イラン南東部ケルマーンを中心にシェイヒー派の拠点を作ることになる。ミールザー・アリー・モハンマドは、一八四四年、自らを「バーブ（門）」と称し、自らが、「隠れイマーム」に通じる「バーブ（門）」であり、「隠れイマーム」の代

理人 Nā'eb であることを告げた。この「バーブ（門）」という用語が、シェイヒー派の教義では、ほぼ「完全なるシーア派教徒」の意味である点からも、後に形成されるバーブ教とシェイヒー派との教義上の深い関わりが読みとれる。

ヘジラ歴二六〇年（西暦一八四四年）は、シーア派信徒にとって、第一二代イマームの幽隠したヘジラ歴二六〇年から千年目（一二六〇年）にあたり、伝承等により、シェイヒー派内部には、カーゼム・ラシュティーの死後、「隠れイマーム」の再臨を待望する機運が高まっていた。[6] 一九世紀初頭のイランは、ファテ・アリー・シャー（一七九七―一八三四）の時代に入り、北方の大国ロシアとの戦役での度重なる敗北でカフカースを割譲させられ、ムハンマド・シャー（一八三四―一八四八）の時代には、南部の英国の圧力でヘラートを断念するなど、疲弊感と絶望感が広まっていた時代であり、とりわけ、イラン領内のシーア派信徒間に救世主待望感は高まっていた。ミールザー・アリー・モハンマドの「バーブ」の宣言は、シェイヒー派内部と伴に、シーア派信徒に大きな衝撃を生み出した。しかし、「バーブ」ことミールザー・アリー・モハンマドの当初の思惑とは別に、宗教的、社会的状況に後押しされるように、「バーブ」の宣言を盾に、戦闘的な「バーブ教徒」が形成されていった。イラン国内へのバーブ教の影響力の浸潤に危機感を募らせた正統派一二イマーム・シーア派のウラマー（イスラーム諸学の学者集団）側は、教義論的にバーブ教を危険視し始める。一八四八年、「バーブ」ことミールザー・アリー・モハンマドがアゼルバジャーン幽閉中に、ついに、彼自身が「隠れイマーム」自身であり、イスラーム法の廃棄を宣言するに及んで、カージャール政府側も対応を講じざるを得なくなり[7]、一八四八年、アゼルバジャーンの州都タブリーズで、若き国王ナーセルッディーンシャー（一八九六年暗殺）、さらに、一八四八年ナーセルッディーン・シャーの宰相となり政治・財政改革を断行し中央主権化を進めようとしたミールザー・タキー・ハーン（称号アミーレ・キャビール。一八五二年暗殺）同席のもとで、タブリーズのウラマー（シェイヒー派のウラマーも含んだとされる）によるミールザー・アリー・モハンマドの審問が行われ、「バーブ」自身の教養上の問題点が明らかにされた。しかし、バーブ教徒の蜂起は、一般の民衆を巻き込んで頻発し、一八四八年には、先鋭化したバーブ教徒が、マーザンダラーン地方のシェイフ・タバルスィー聖廟で政府軍と数ヶ月に亘って抗争するという事態に発展した。

一八五〇年には、経典『バヤーン』（バーブ自身による独自の聖典で、ペルシア語版とアラビア語版がある）の中で、バーブは、彼自身が神の顕現であり、彼自身による新たな法 Sharī'a を現すことを告げた。こうした中、宰相アミーレ・キャビールは、苦渋の選択を迫られ、一八五〇年に「バーブ」ことミールザー・アリー・モンマドを公開処刑した。一八五〇年以降もバーブ教徒を中心とした蜂起が報告されているが、バーブ教徒による一八五二年の国王暗殺未遂への報復としてテヘランでバーブ教徒に対する徹底した弾圧が加えられた。

教祖バーブは、「神の顕現する者」の到来を予見していたが、バーブの処刑後、有力な後継者の異母兄弟のミールザー・ヤヒヤー・ヌーリー（一八三〇―一九一二）こと「ソブヘ・アザル Ṣobḥ-e Azal（永遠の平和）」、とミールザー・ホセイン・アリー・ヌーリー（一八一七―一八九二）が、一八五三年、バグダードに避難する。危険視された彼

等は、一八六三年、オスマン政府によって、一度イタンブルに呼び寄せられるが、一八六六年には、ミールザー・ホセイン・ヌーリー自身が、バーブが予見した「神の顕現する者」であることを公式に宣言し、以後、救世主「バハーウッラー Bahā'allāh（神の栄光）」として、政治的な穏健派のバハーイー教が形成されていくことになる。バーブ教徒の大多数がバハーイー教徒になったとされる。[8] 一八六六年、オスマン政府はバハーウッラー一行をパレスチナのアッカーに、ソブヘ・アザルをキプロス島へと強制移住させた。

カージャール王朝への敵対と本来のバーブの教えを保持しようとした「バーブ教旧守派」ソブヘ・アザルの許に集結した人々はバーブ教徒内でアザリー派と呼ばれることになる。このアザリー派バーブ教徒の中から、イランにおける世俗的ナショナリストの第一世代の俊英が登場しているというのは、少なくとも現時点での当該分野の研究の報告に拠る限り、歴史的事実である。[9] アーガーハーン・ケルマーニーも「アザリー派バーブ教徒」とされる。その意味で、宗教的信条からの近代的知性への脱皮という方向性と、「アザリー派バーブ教徒」という存在が、当時、どのような経路で繋がっていたかを探ることは、イランにおける近代的知性の成立の鍵の一つともいえるものであろう。この問題にひとつの有力な解答を提示すると思われる、彼の主著『三通の手紙 Se Maktūb』に描き出された「バーブ教」像の検討のため、まず、ケルマーニー自身の生涯と『三通の手紙』の成立に関わる諸問題にふれる。

## 2　イラン近代最大の問題作『三通の手紙』の成立

現時点での研究では、ケルマーニーが、イラン南東部のケルマーン市近郊のマシーズ村に一八五三／四年（ヘジラ暦二七〇年）頃生まれたことと、両親が伴に、シーア派系の神秘教団に属したとされている点はほぼ定説となっている。彼はケルマーンに出た後、アラビア語、ペルシア語に関する伝統的教育を享けると同時に論理学、イスラーム法学、ハディース学、医学、数学、哲学史の教育を受けた。後に、一八六六年、イラン（当時のペルシア帝国）を脱出してイスタンブルに向かう以前、ケルマーニーのバーブ教への傾斜の契機となった人物は、特に、二人が知られている。一人は、ケルマーン有数の学者、モッラー・モハンマド・ジャアファルで、この人物の二番目の息子がケルマーニーの生涯の友なるシェイフ・アフマド・ルーヒー（ケルマーニーと伴に一八九六年処刑）である。今一人は、最初期のバーブ教改宗者とされるハージ・セイイェド・ジャヴァード・カルバラーイーで、ケルマーニーは、優れた革新的な学者であったこの人物の許で、モッラー・サドラー（一五七一―一六四〇）流のシーア派の存在論哲学や前述のシェイフ・アフマド・アフサーイーの神智学を学んでいる。[10] シェイフ・アフマド・ルーヒーとの共著で、バーブ教の哲学的考察を試みながら、西洋近代の世俗思想が説かれているとされる『ハシュト・ベヘシュト』という著作は、この学者の学説であるとされている。

当時のケルマーンには、キャリーム・ハーン・ケルマーニーを教祖とするシェイヒー派と、シーア派神秘教団ネマトッラーヒー派が勢力を張るとともに、ゾロアスター教徒や、新興のバーブ教徒などの宗教

的マイノリティーも同時に存在するといった独特な文化環境が出来上がっていた。逸脱的傾向の強いシーア派系神秘教団に属した両親の許で育ったケルマーニーとって、ハージ・セイイェド・ジャヴァード・カルバラーイーの存在は、あらゆる意味での教条的な宗教的拘束からの解放への一つの道程であった可能性があろう。

徴税官という役職上の問題でのケルマーンの知事との軋轢、あるいは、両親との宗教信条の上での不和が主たる原因であったかは特定できないが、ケルマーニーは、一八八三年にイスファハーンでほぼ二年間を過ごした後、テヘランに数ヶ月滞在して、東北部の町マシュハドに向かい、アゼルバイジャーン経由で、一八八六年、イランを脱出し、当時、イラン人亡命者の拠点となっていたイスタンブルに向かった。イスタンブルに到着した年、当時キプロスで暮らしていたソブヘ・アザルに会いに行き、ソブヘ・アザルの娘と結婚をしている。[11]

英露の政治的角逐の中で、バーブ教はオリエンタリストの関心を引き、中でも、ペルシア文学史で知られるE・G・ブラウンはバーブ教の研究書を著している。一八八七年から翌年にかけてイラン領内を視察旅行した成果、『ペルシア人との一年　*A Year Amongst Persians*』の記述が、ケルマーニーがイランを脱出した年の翌年に始まっている点も興味深い。この紀行文にはバーブ教徒からの情報がひときわ多く、彼の目的もバーブ教関連の情報蒐集であった観がある。[12]

イスタンブルでは、英語、フランス語を本格的に学んで直接的に西洋近代思想を吸収すると伴に、反政府系新聞『アフタル』紙に寄稿し、ロンドンから反政府紙『カーヌーン(法)』を発刊していたマルコム・ハーン（一八三三―一九〇八）とも手紙で接触している。一八九二年イスタンブルに招かれた「革命家」アフガーニー（一八九七年没）とも積極的に交流をもち、アフガーニーの思想に強く影響を受けたとされる。しかし、アフガーニーのケルマーニーへの影響の実体は現在のところ不明である。一八九六年、イラン国内で起こったナーセルッディーン・シャーの暗殺に連座して、シェイフ・アフマド・ルーヒー等と伴に、イスタンブルからイランのタブリーズに護送されて処刑されるまでのほぼ一〇年間がケルマーニーの実質的な思想家としての活動期であろう。

彼の生涯の軌跡を辿ると、そこには、バーブ教、とりわけ、アザリー派の陰が色濃いことがわかる。たしかに、中世以来イランに瀰漫していた宗派分裂、宗派抗争への批判を主題として、彼が著した翻案小説『七二派の戦い』(Bernardin de Saint-piere の *Café de Surat* の翻案小説で、トルストイのロシア語訳もある。イラン人が最も好む主題が題材になっている。）には、合理的な思考と宗教的寛容の持ち主として前述のハージ・セイイェド・ジャヴァード・カルバラーイーが登場するなど、普遍的な姿をとった「バーブ教徒」への思い入れは彼の生涯と著作にうかがえる。しかし、この種の問題究明の困難は、そのかかわりの実体の闡明の困難さにあるといえる。たとえば、二〇世紀初頭に先鋭化するイラン立憲革命の一翼をになった先進的ウラマー（イスラーム諸学の学者集団）とバーブ教との「かかわり」や、「バーブ教徒」という名称が蔑称―他者を排除するための特定の用語で、中世以来、宗派、哲学者関連の用語が使われた―としての機能を持たされ、「バーブ教徒とされる…」といった曖昧な関連付けが意図的に為される政治的なものをどのように捉えるべきか、といった問題の扱いには格別の

慎重さが要求されよう。[13]

ケルマーニーの主著とされる『三通の手紙』は、近代期のイラン民族主義思想の源泉とされる、コーカサス在住のミールザー・ファテ・アリー・アーホンドザーデ Mirzā Fatḥ-ʿalī Ākhondzāde（一八一二―一八七二）の主著『キャマールッドウレの手紙 *Maktūbāt-e Kamāl al-Dowle*』を下敷きにした著作である。『キャマールッドウレの手紙』の設定は、カージャール朝の皇子でイラン国外に住むジャラールッドウレに、友人でイスラーム教徒の「インド」人（ムガール王アオウラングゼーブの皇子の一人）、キャマールッドウレがイランを旅し、イランからイラン国内の現状を憂える三通の手紙を書き（著作中の手紙の執筆年代は一八六三年二月―三月頃）、さらに、その内容にジャラールッドウレが反論を書くという形式の著作である。アーホンドザーデの著作には、宗教的圧力の下で数世紀間沈滞していた精神の覚醒と、近代的な批判精神を土台とする思考の躍動が一貫している。シーア派宗教勢力に支えられた狂信の土台を穿つために執筆された『キャマールッドウレの手紙』は、イランにおける近代的批判精神の発露を告げるものといえる。古代イランの賛美、反アラブ的言辞なども激烈であるが、ウラマー批判の中でも、当時タブリーズに数多かったシェイヒー派批判が特に注目される。

ケルマーニーがアーホンドザーデの影響下に『三通の手紙』を書いたことは疑いようもないが、形式的には、ケルマーニーの著作は一通の手紙しか登場しない点で未完成であった可能性がある。

問題は、アーホンドザーデが、「人々の頭の中に下らぬ信仰がある限り、抜け目ないバーブが出現したり、賢しらな宗教家がうまれる。（中略）王国の永続は知識、そして、国民が下らぬ信仰から解放されることにかかっている。」[14]として、一貫して、この種の宗派を迷信として排除している一方で、バーブ教とのかかわりを持ったケルマーニーの宗教的信条、さらに突き詰めれば、思想的立場ということになろう。

バーブとソブヘ・アザルの著作の有数の筆写者の一人として知られるミールザー・モスタファー・カーテブ（筆写者）ことモッラー・エスマーイール（エスファハーンでのバーブ教徒弾圧から逃れた後、身を守るためにモスタファーと名を変えた）は、『三通の手紙』の筆写者として知られている。モスタファー自身（当時ムスタファー自身の年齢は七〇歳前後である）、シェイヒー派からバーブ教（アザリー派）への改宗者であったことが伝えられている。（ムスタファーの二人の娘の一人が、ソブヘ・アザルの息子と結婚している）中東の宗教マイノリティーに格別の興味を示したオリエンタリストたちの中でも、とりわけバーブ教（バハーイー教）への興味を示したブラウンの一連のバーブ教関連の著作は彼によって筆写されたとされる。[15]

以下は写本の冒頭に付された一文であり、ブラウンに宛てたものである。写本には、一九一二年一〇月の日付が付されている。（）内は、文意の理解のために筆者が加えた。

「…私がこの本（『三通の手紙』をさす）の筆写をしている最中に、一人の知人がやって来て、本を手に取って、しばらく見通してからこう言った、何故この本を筆写するのかね、こういう本は水で洗い流してしまうか、焼いてしまうべきだ。私（ミールザー・モス

タファー）はこう申しあげた、（それならば）地上にある本はすべて水に浸して廃棄せねばならいのです。驢馬二頭分の倪下（ソブヘ・アザルを指す）の書籍は（すべて）、バハーイー（教徒）たちと彼等の信仰によれば、水に浸してしまうか、焼かねばならないものです。聞くところでは、『ヌール（光）の書（ソブヘ・アザルの著作の一つ）』はカーシャーン（地名）で水に浸されて廃棄されるか、焼かれたそうです。倪下の信者たちにあっては、バハーイーたちによる書物はすべて水に浸すか、焼き捨てなければならないし、イスラーム教徒たちの信仰によれば、この二つの宗派（アザリー派とバハーイー派）と、「ヌクタ Nuqtah（バーブ教始祖セイェド・バーブの称号の一つ）」の書物は、すべて、焼かれねばならないし、こうした書物がある家は破壊しなければならない。その書物を持っている者、そこに書いてあることを信じる者たちは、すべて、最も惨い拷問を科して殺し、死体も焼かねばならないし、（実際に）そのようにしたようです。あなた方の考えと信仰では優れたもので、何としても出版したいおつもりでいる、『Tanbīh al-Nā'imīn』（アザリー派からする、バハーイー派の指導者で始祖バハーウッラー論駁書）という本のことを、ミールザー・ハサン・アリー・バハー（バハーイー派指導者）の信者たちは、どのように考えるでしょうか。バハーイー派の信者たちが（これを）入手できれば、間違いなく、イスラーム教徒たちが（バーブ、バハーイー双方に対して）やったと同じことを、（この本に対して）行うでしょうし、（実際に）、カルバラー（イラクのシーア派聖地）や、バグダード、（パレスチナの）アッカーやその他の地域ではそうしたことが行われたようです。この法則で行けば、地球上の書物は、その敵対者のために、すべて水に浸して廃棄しなければなりません。しかし、小生は、書物は偏見なく読み、自分に好もしく思うことはこれを留め記録し、自分の意見にそぐわないものは元のままにしておく、というのでなければならないと考えます。（中略）この『三通の書簡』には歴史に関わる主題がいくつか出てきますので、ご覧になることは、あながち、無益ではありますまい。」（写本冒頭）[16]

ここに言う、地球上の書物が、敵対者のために、すべて焼かれる運命をもつ、という言葉は、ムスタファー自身の境遇を考えれば、偽らざる感慨であろう。

バフラーム・チュービーネの校訂本では、この知り合い人物が、アザリー派のバーブ教徒であるという注が付されている。注目されるのは、この『三通の手紙』に目を通したアザリー派に属すとされる人物が、一読して即座に焼き捨てることを求めている点である。当のアザリー派バーブ教徒によって読み通すに絶えない書物として認定されたと言う事実は、少なくとも、通常のアザリー派のバーブ教徒によっては到底承服できない内容を本書が持っているということを表している。「アザリー派バーブ教徒」とされるアーガーハーン・ケルマーニーが命を賭して執筆した書物は、幾多の弾圧に耐えた、筋金入りの老アザリー派バーブ教徒の篤き宗教心によって筆写されながら、当のアザリー派バーブ教徒によって「焚書」を宣告されているのである。ケルマーニーの真意は、「公式の」バーブ教徒（アザリー派）に全く理解されなかった。『三通の手紙』がいかにイランの宗教的土台の根本的批判を企図したものであれ、筆写によって、この著作の「実体」を支えていたのが、一

人の老アザリー派バーブ教徒であったという点で、一九世紀にイランを包み込んだシーア派の「狂信」的な要素に対する、この筆写者の高い見識を前提にしたとしても、『三通の手紙』に宗教的な色彩が付されることは否めない。そうした傾向は、『三通の手紙』で一貫してケルマーニーが訴えた内容とはいかにもそぐわないものであるが、ここでいう宗教的色彩が、「公式の」アザリー派から到底受け入れられない種類の「宗教色」を想定すべきものであったという点もまた、上に述べた事情から判明するであろう。

ケルマーニーのバーブ教自体に対する真意をさぐる（それは、筆写者のバーブ教徒モスタファーの見識を知ることにもつながる）ために、次に、『三通の手紙』のバーブ教に関わると思われる箇所を選んで、検討してみる。

迫害の末に国家的策略で処刑された不滅の天才、アーガーハーン・ケルマーニーの迫真力に溢れた筆が紡ぎだす「バーブ教」像は、疑いなく、一九世紀イランのイスラーム認識の最深部を伝えるものである。

## 3 『三通の手紙』に描き出された「バーブ教」の諸相

ケルマーニーによれば、ウラマーたちは、恣意的解釈を『クルアーン』の章句に施し、『クルアーン』の真の姿を改竄し、簡素なシャリーアを複雑にした。ウラマーの身勝手な解釈の強要の結果、宗派間の分裂が増幅し、宗派分裂によって弱体化したイランの英露列強への従属化が進んだ。ケルマーニーの『三通の手紙』には、たとえば、以下のような激烈な「アラブ」批判や呪詛を表現する箇所はあるが、元来、ケルマーニーの基本的なイスラーム自体観が、純粋な祖形としてのイスラームを受け入れていた点で、政教分離を公然と唱えたアーホンドザーデとは一線を画している。『三通の手紙』の内容の検討からもわかるように、彼は、イスラーム自体を否定しバーブ教に傾斜したのではなく、むしろ、イスラームを、その祖形で受け入れていたと考えるべきであろう。アラブ批判は、地上の精神世界の支配者となったウラマーへの激しい批判の形で現れる。（引用には写本のフォリオ番号を示す。）

> 一握りの、尻丸出しで裸足、野蛮で飢えた下賤なアラブどもがイランにやってきて、汝（イラン）を不幸の身に貶め、この暗黒の世に住まわせて一二八〇年になる。天国と見まごう汝の大地は崩れ、町は荒れ果て、人々は無知蒙昧、世界の進歩・文明を知らず、人としての生活の喜び、人間性の権利は忘れられ、抑圧と圧制に捕らわれている。汝の国王は悪辣で、血に飢えた邪悪な独裁者。汝の教学者（ウラマー）は如何なる知識とも無縁で狂信の徒。自らの無知を頑迷に押し通すだけだ。(14)

『三通の手紙』では、一二イマーム・シーア派を国家宗教として定着させるに「貢献」した法学者、モハンマド・バーキル・マジュリスィー（一六九九年没）が、特に一九世紀イランの現実を生み出した張本人として断罪される。アラブとウラマーとシーア派が、一九世紀イランの知的沈滞を生み出した源泉として、一つの経路で結び付けられる。

アラブがイランに蒔いた不正と圧制よりなる木に、故マジュリスィーは、水をやって手を入れたばかりか迷信という苦い実をつけるザックーム（地獄に生えるとされる苦い実をつめる木の名称）の木と無知と迷妄の渋みの瓜を結び付け、イラン精神の系譜、由緒ある王統の偉大な木を、イランという天国の如き薔薇園から根こそぎにしてしまった。(50)

ケルマーニーは、恣意的な解釈によって様々な宗派が出現したイランの宗教状況を何よりも問題視している。そして、ここで、バーブ教そのものが批判対象に組み込まれている点に注目しなければならない。腐りきった神秘哲学 'Erfān と淀んだシーア哲学 Hekmat によって内側から弱体化したイスラーム地域は英国とロシアに屈服する遠因となっているとして、預言者の言葉に託して次のように語る。

我（預言者ムハンマド）のいた時代に我がウンマ（イスラーム共同体）にあった簡素なる宗教、真なる信仰以外の、後に作り出された宗派 — スンニー派、シーア派、ハワーリジュ派、ラーフィズィー派（スンニー派からするシーア派に対する蔑称）、スーフィー、シェイヒー派、バーブ教、ハナフィー派、マーレキー派、ザイド派、アシュアリー派（神学者）、ムゥタズィラ派 —などは、すべて無効であり、イスラーム教の外にあり、我がウンマの教えの枠の外にある。こうした宗派は信仰における逸脱である。（中略）神の使徒であるわれはこうしたものに嫌気がさしている。」(39)

カーディリー派、ナクシュバンディー派、ネエマトッラヒー派といったスーフィー教団、シャフィイー法学派、マーレキー法学派と我が時代の『クルアーン』が一体どんな関係があるか。こうした信仰が一体イスラームに何をもたらしたか。（中略）イブン・アラビーの妄想、ファフレ・ラーズィーの空想、ガザーリーやルーミーの天上的世界の欺瞞、といったものが進歩をもたらしたのか。妄想の増大、知性の節度からの逸脱以外に何ももたらさなかった。(38)

このように神秘哲学に否定的な言辞を残したケルマーニーは、超越神を土台とする宗教的抑圧に対し、イブン・アラビー流の存在一性論派の神秘哲学的の論法を援用することで、最終的に、アラブの超越神を否定する論理を導き出した前述のアーホンドザーデと著しい対象を為しているといえる。

パレスチナのアッカーで「神の顕現する者」と自らを称したバハーイーの教祖に関しては、個人崇拝という観点から、彼の中に「偶像崇拝」への意志を嗅ぎとっている。

ジャラールッドウレ皇子よ、この言葉から私がイスラームに他の諸宗教を優越させている、あるいは、他宗教の方が正しいとしているとは思わないでほしい。（中略）
中国の偶像崇拝者からアッカー（パレスティナの地名）のバーブ教徒（バハーイーを指す）に至るまで、腐った藁と淀んだ迷信以外に何も提供するものがない。バハー（バハー教始祖バハーウッラーこと、ミールザー・ホセイン・ヌーリーを指す）の宗教では、「永遠

の美 Jamāl-e Qidam（ババーの称号のひとつ）」に向かって跪拝し、仏教では、石や鋳鉄製できた仏像にむかって祈る。その理由を尋ねれば、双方が同様に、その姿に神が現れている（訳注：仏教についての認識の正否はここでは問わず敢えて原文をそのまま引用する）、と答える。しかし、さらに、その理由を問えば、論拠はないのだ。(59)

バーブ教を、『クルアーン』の恣意的な解釈から出現した宗派の一つとしながらも、バーブ教（ここでは、バーブ教の初期的形態と、そのバーブ教の本来の革新性を保持したとケルマーニーが考えたアザリー派を指す）に対する哀憐の情が、『三通の手紙』の行間には読み取れる。

ナーセルッディーンシャーの暗殺未遂（一八五二年）で、シャーの同意を得たバーブ教徒弾圧が始まったテヘランでのバーブ教徒の様子を伝えるケルマーニーの筆致には彼等への同情が溢れている。弾圧は、バーブ教徒という名目で、バーブ教徒とされた被疑者にまで及んだ。

テヘランにいたとき、四〇〇人のバーブ教徒が逮捕され、公衆の前でその首領とされる者たちが短刀の先で衝かれ、拷問をうけ、裸のまま逆さに驢馬に乗せられて楽器の鳴り物と踊りとともに、町を引き回されていた。それを見た者たちが石を投げつけたり、木や刃物や鞭を彼等の上に振り落とした。(110-111)

また、テヘランの社会各階層にバーブ教徒を振り分けて拷問させた現実の生々しい描写は、一九二〇年代からイラン文化批判を展開することになるアフマド・キャスラヴィー（一八九〇―一九四六）のバハーイー教批判書にその反映を読み取ることができるほどにイラン社会の本質を突いた記述といえる。[17]

バーブ教徒の嫌疑で息子と夫を無くした女性が残虐な行為をうけているのをたしなめた登場人物に対するテヘランの市民（ここでは女性たち）の言葉は、一九世紀イランの「異端」の置かれた社会的現実を映し出している。

金曜礼拝導師の教令では、一人のバーブ教徒を殺す者はメッカ巡礼千回分の善行と、『クルアーン』の百回分の朗詠の応報があるのです。もしあなた方が来なければ、そして、金曜礼拝導師のめでたきお口から高貴なる教令を聞いていたなら、そのお言葉をうけてこの女性を犬のように殺して善行を積めるところだった。（中略）（女性たちは）バーブ教徒弾圧（殺害）Bābī-koshī では政府側の死刑執行人に暇を与えず、二〇〇人のバーブ教徒を政府の護衛から奪い取り、石と木とナイフで殺し、彼等の家を破壊し、バーブ教徒の活動を完全に封じこめた。バーブ教徒殺害がテヘラン中の人間に死刑執行人の技 San'at-e Mirghazabī を教えることになった。(115-116)

一方で、研究史的に問題なのは、学問的な校訂がなされていない『三通の手紙』のような著作に研究者の個人的な意図が反映される点である。以下はバーブ教徒に対するテヘランのスーフィーたちの惨い扱いを告発した文章である。

皆さん、我々の罪は一体なんだというのでしょう。一体我々が誰の

財産を奪ったというのですか。我々が誰の血を流したというでしょうか。あなたがはアラブ人のムハンマドを信仰し、我々はミールザー・ムハンマド・バーブを信仰し、ムハンマドが言ったことは、こちらも言っている、彼が『クルアーン』をもたらしたというなら、こちらも『バヤーン』をもたらしている。ムハンマドがアラビア語でもたらしたアーヤ（句）が奇蹟であるなら、こちらがペルシア語とアラビア語でもたらしたものも奇蹟だ。ユダヤ教徒、キリスト教徒、イスラーム徒教が言っていることは我々も言っている。すべての宗派が正しいのであれば、我々も正しいし、すべての宗派が無効で嘘であれば、我々も無効であり嘘である。(111)

上記の「我々 mā」の部分を「彼等」と書き直して引用している研究論文があるが、ケルマーニーの描写は、飽くまで、話者に「我々」と語らせており、この種の研究にあっては、こうした箇所にも格別の慎重さが必要とされる筈である。「彼等」とすれば、ケルマーニーがバーブ教の代弁者である印象は強まる。[18]

バーブ教に関するケルマーニーの知見を知る上で以下の記述は重要である。

バーブ教徒とは、アラブのシャリーア（イスラーム聖法）の重荷も、イマーム・アリー・アンナキー（シーア派第一〇代イマームのアル・ハーディーを指す）、あるいは、シェイフ・アフマド・アフサーイー（シェイヒー派開祖）といった荷も、耐え忍ぶことができず、ついに、それらを担ぐべき綱を断ち切った人々のことである。しかし、彼等は、字際、絶えがたいものであったシーア派という軛（くびき）から、折角、這い出してきながら、自らの暗愚の故、セイエド・バーブ（バーブ教開祖）の晦渋な神秘哲学に取り込まれていったのだった。（それらは）同じ巨木の中の一本の枝でしかない。彼等はバーブ教徒 Bābī と呼ばれ、タクフィール（無信仰宣告）されて、殺された。(110)

さらに、ウラマー側から発動される「タクフィール（無信仰宣告）」について以下のように記している。

親愛なる友よ、イスラームのタクフィール（無信仰宣告）は今までに、四億人以上の人間を殺害し、ムスリム、ゾロアスター教徒、キリスト教徒、ユダヤ教徒であれ、シーア派、シーア派神学者、アフバーリー派、ウスーリー派、バーブ教徒、運命論者であれ。（タクフィールこそが）無知無学なウラマーと横暴な統治者の権力による流血の原因となってきたのだ。(116)

『三通の手紙』で描かれ、また、記述された「バーブ教」像からは、宗教的迷信の中に沈殿したイラン人が、宗教的寛容の存在しない、宗教的暴力の瀰漫する社会を生み出していることへの呪詛が伝わってくる。バーブ教さえも、宗教的迷信として排除しながらも、セイイェド・ジャヴァード・カルバラーイーに象徴される革新的な宗教的知識人への憧憬は胸中に秘められた情熱として存在しているかに見える。主人公が静かに語る言葉はケルマーニーの偽らざる信条を代弁しているように思える。

私は言った、私もその高貴なるお言葉を聞いていたら、あるいは、その意味を理解していたら、かの女（ビービーハーノムが名前）の殺害に加わっていたと思います、というのも、この私もイスラーム教徒 mosalmānī においてはあなた方以下の者ではありませんし、信仰心という点でもあなたに劣ることはありませんから。ジャラールッドウレ皇子よ、私がこれほど（バーブ教徒及びバーブ教徒の被疑者への弾圧を）詳しく伝える意図は、バーブ教徒のための哀歌ではなく、イラン国民全体への哀悼の詠歌のつもりなのです。（115）

## 4　宗教的信条と宗教的意匠の間で

『三通の手紙』で描き出された「バーブ教」像を見る限り、特定の宗教的信条に拘束された言説とは程遠い地点に著者が位置していることは明白である。少なくとも、『三通の手紙』の中では、「バーブ教徒ケルマーニー」像は成立し得ないように思われる。シェイヒー派とバハーウッラーに対しては明確な否定的言辞がある一方で、アザリー派については、これを特定して非難しているようには思えない。しかし、前章3で見たように、『三通の手紙』は、当のアザリー派バーブ教徒さえも到底受け入れがたい内容をもった著作であった。

アザリー派に属すとされた人々は、しばしば、宗教的というよりは、セキュラーな方向性を持ったという指摘がある。二〇世紀初頭のイラン立憲革命期に屈指の立憲派論調を張った新聞『スーレ・イスラーフィール』（一九〇七年五月三〇日―一九〇八年六月二〇日まで、テヘランで一―二週間に一度発刊。一九〇八年のクーデターで廃刊。スイスで三号のみ発刊）は、農地改革等でロシアの社会主義思想の影響を見せているが、創刊者のミールザー・ジャハーンギールハーン・シーラーズィー Mīrzā Jahāngīr-khān Shīrāzī（一八七五―一九〇八年処刑）はアザリー派とされる。[19] ジャハーンギール・ハーンはケルマーニーの強い影響を受けた才能ある民族主義者であった。しかし、セキュラーなナショナリストとしての側面を「アザリー派」に見出したとしても、それがバーブ教徒という宗派と一体化される以上、宗教的側面は払拭しきれない。『三通の手紙』の内容が反宗教的な内容を示していても、ケルマーニーと彼の著作の周囲は、バーブ教徒（後には、バハーイー教徒）の宗教的信条、時に、政治的意向に包囲されているともいえる。

犀利な歴史認識で知られたキャスラヴィーは、ケルマーニーは一度バーブ教徒になった後、これから脱却し、アフガーニーの思想の影響を受けた、としている。[20] また、晩年のケルマーニーがバーブ教徒とのかかわりから遠のき、むしろ、唯物論的傾向を見せるようになったとする見解もある。[21]

こうした見解によれば、「バーブ教（アザリー派）」は、ケルマーニーが、一二イマーム・シーア派という宗教的桎梏から抜け出すための、宗教的意匠としての機能を持ったと考えられよう。北方のコーカサスにいて生涯をロシア帝国領内の東洋語通訳官という一官吏として全うしたアーホンドザーデは、超越神への信仰の無効性の立証を目指して神秘哲学を援用する理論を練る、少なくとも、表面的には「余裕」を

持ち得たに対して、国を追われ漂白の身ながらに、現実のイランの根本的変革を企図したケルマーニーには、「バーブ教」という経路のみが、現実の宗教的抑圧体制を克服するために残された道であったかもしれない。「バーブ教」が、イランにおける近代的知性の形成に何らかの働きをもったとしても、少なくとも、ケルマーニーの主著『三通の手紙』の内容と、これを取り巻く文化環境を概観する限り、その働きには、宗教的なレトリック[22]、あるいは、宗教的な意匠としての側面が強かったことは事実であろう。宗派の坩堝であったケルマーンという故郷からも、一二イマーム・シーア派という「国家宗教」からも、さらに、当の「アザリー派バーブ教徒」からも受け入れられることのなかった「異端者」ケルマーニーこそは、自らの批判精神が故に生み出された「思想的混沌」を以って、むしろ、イランにおける近代的知性の萌芽の誕生を告げていたといえよう。

註

1 Bayat,M.,"AQA KHAN KERMANI", *Encyclopaedia Iranica* (Elr.), ed. E. Yarshater, Vol.II, Fascicle2, 175. Padidar,R., Naqd-e Andishe-ye Mīrzā Āqā-khān Kermānī, Tehrān, 1958, 37-38.

2 Ādamiyat, Feridūn, *Amīr-e Kabīr va Īrān*,1977, Tehrān, 443.

3 近代期イランにおけるセキュラーな知識人の形成過程に関しては、社会宗教学的観点から*Mangol Bayat* の *Mysticism and Dissent Socioreligious Thougt in Qajar*, Iran, 1982 が考察しているが、ここでの関心は飽くまで、ケルマーニーの言説を通して見る、ケルマーニーという個人の心的世界に関わるものである。また、Bayat は、ケルマーニー自身に関する専論も試みている。Mirza Aqa Khan Kirmani: A Nineteenth Century Persian Nationalist, *Towards a Modern Iran*, ed.E.Kedourie, S.G.Haim,1980.

4 Kasravī, Aḥmad, *Bahā'igarī*, 2th ed.1944/5, Tehrān, 12-22.

5 Momen, Moojan, *An Introduction to Shi'i Islam*, 1985, 227-228. Mīrzā Āqā Khān Kermānī, *Haftād va do Mellat* ed. Mashkūr, Moḥammad, Javād, 1983, Tehrān, 153-158.

6 ibid. 231.

7 "Bab", *Elr.* Vol.III., fascicle3, 280-281.

8 Momen, op.cit. 232.

9 "AZALI BABISM", *Elr.* Vol.III. fascicle2, 180-181.Ādamiyat,F.., *Andīshe-hā-ye Mīrzā Āqā Khān Kermānī*, 1978, Tehrān, 146-147. 148.

10 Mīrzā Āqā Khān Kermānī, *Se Maktub* ed. Chūbīne, Bahrām, 1991, Pīshgoftār, 10-11.

11 *"Mirza AqaKhan Kermani"*, Elr. 175-176.

12 E.G.Browne, *A Year Amongst The Persians:Impressions as to the life, character, & thought of the People of Persia*, 1887-1888, London, (reprinted) 1970. ケルマーニーとの関連性では、"Kirman Society" pp.475-530 の部分が興味深いが、宗教的マイノリティーの中でも特にアザリー派バーブ教徒に関心が強いことが一読してわかる。

13 "AZALI BABISM", 180-181. Mangol Bayat, *Mysticsm and Diseent*, 180-181.

14 Ākhondzāde, M.F., *Maktūbāt*,n.p. (West Germani), 1985, 63.

15 Bāmdād, *Sharḥ-e Ḥāl-e Rejāl-e Īrān*, vol.6., 262-264.

16 本稿では、『三通の手紙』のテキストは、E・G・ブラウン・コレクション所蔵の写本 (Browne L 5(9)) の写しと、バフラーム・チュービーネの校訂本を比較しながら使用する。チュービーネ校訂は明らかな読み違いや誤植が多いが、写本を読む上で助けとなる。『三通の手紙』の引用は特に断りのない限り、写本の folio 番号である。

17 Kasravī, *Bahā'īgarī*, 41.

18 Maogl Bayat, Mirza Aqa Khan Kermani: A Nineteenth Century Persian Nationalist, 71. バハーイー教に対する批判的研究を著しているキャスラヴィーでさえ、彼がシーア派に関する根源的な批判を展開し、唯物論者、バハーイー教徒とともに、イランの一二イマーム派側から批判されたという点で、バハーイー側からは好意的に受け止められている。Tavakolī-Tarāghī, Moḥammad,Bahā' ī-setīzī va Islām-gera'ī, *Iran-nameh*, Vol.XIX, Nos.1-2. Winter & Spring 2001, 91, 98.

19 *"AZALI BABISM"*, 181.

20 Kasravī, *Bahā'īgarī*, 87-88.

21 Chūbīne, *op.cit.* 37-38.

22 Mangol Bayat, *Mysticism and Dissent*, は、一九世紀のナショナリストの言説を、伝統的シーア派内部のレトリックの延長線上に捉えている。xiii-xv.

# ハーフェズとイスラーム　～狂信的イスラームへの批判～

佐々木あや乃

## 一．はじめに

ペルシア文学史上「ガザル（抒情詩）の最高峰」と評されるハーフェズ（Ḥāfeẓ Shirāzi; Shams al-Din Moḥammad ibn Moḥammad, 一三二六？～一三九〇頃）は、ペルシアの地にイスラームがもたらされてから七百年弱が経過し、モンゴル支配者たちもペルシア・イスラーム化し、人々の間には広くイスラームスンニー派が浸透していた時代[1]の詩人である。「ハーフェズ」とは、「コーランの暗記者」であると同時に「美声でコーランを朗誦する者」という意味ももつことより、ハーフェズ自身が敬虔なムスリムであったことは言を俟たない。

これまでおこなってきた筆者のハーフェズ研究においては、主としてハーフェズの社会批判の精神に言及してきた。ハーフェズが描き出す詩的世界には批判の対象が多々存在し、同じイスラーム教徒でありながら非難の対象となる人々―例えば、神秘主義修行者（ṣufi, スーフィー）、導師（sheykh, シェイフ）、法官（mofti, モフティー）、説教師（vā'eẓ, ヴァーエズ）等々―が含まれることも指摘した。[2]

これらを踏まえたうえで今回この論考で注視する人物は、ハーフェズと同時代のシーラーズの為政者であり、厳格なイスラーム教徒、モザッファル朝のアミール・モバーレゾッディーン・モハンマド（Amir Mobārez al-Din Moḥammad Moẓaffar, 一三〇〇～一三六三年、うち在位一三一三～一三五七年）である。

彼は、父アミール・モザッファルからエスファハーン近郊メイボドの支配を受け継ぎ、ヤズド、ケルマーン、エスファハーンといった主要都市の統治権を次々と手中に治め、シーラーズそしてファールス州全土へと進出した。その結果、ハーフェズの知己であると同時に最初のパトロンであったシャー・シェイフ・アブー・エスハーグ（Shāh Sheykh Abu Esḥāq, 一三五六年没）を一三五三年に捕らえ、後に殺すこととなる。そして、一三五三年から五七年までは、このモバーレゾッディーン・モハンマドがシーラーズの都を支配するのである。

この王の支配下で、我らがハーフェズはこの王に仕えることなく、故郷シーラーズを離れることもせず、息をひそめてひたすらに過ごしたようである。やがてこの王の実子シャー・ショジャー（Shāh Shojā', 在位一三五七～一三八四年）―ハーフェズの二人目のパトロン―が父親を捕らえることでこの王のシーラーズ支配は終焉を迎えるのである。

一方において、ハーフェズの五百近いガザルとその他の作品を鑑賞してみると、このモバーレゾッディーン・モハンマドという王の在位期間にハーフェズがうたったと考えられる作品には、前後の時代とは確実に異なった明確な主張が強く込められている。この期間のいくつ

かの作品には、友を奪われた悲哀や王の人物・性質、そして当時の体制に対する怒りが託されているように強く感じられてならないのである。

そこでこの論考では、短期間であったとはいえ厳格なイスラームを掲げ、ハーフェズの生まれ故郷シーラーズを力で支配したモバーレゾッディーン・モハンマドに関係すると考えられるハーフェズの作品八編を取り上げ、ハーフェズのこの王に対する批判を各々の作品から読みとり、その根底に一貫して流れるハーフェズの信念を丁寧に読み解いていきたい。

まず最初に、モンゴルの襲撃からモバーレゾッディーン・モハンマドがシーラーズ周辺を掌握するまでの政治・歴史的状況を概観しつつ、当時のシーラーズの様子を探るところから始めよう。その後で、この王の生い立ち・人柄等を歴史書や詩に基づき紹介しつつ、ハーフェズの作品の分析を進めていくこととする。

## 二. モバーレゾッディーン・モハンマド登場までのシーラーズ

イランに「やって来て、むしり取り、焼き尽くし、殺し、略奪し、去っていった」[3]と歴史書に残るモンゴルの襲撃後、チンギス・ハーンの孫であるフラグ・ハーンがイランに創建したモンゴル系の王朝が、イル・ハーン朝（一二五六〜一三三六年以降）である。親イスラーム、反イスラームの波を越え、第七代のガザン・ハーン（Ghāzān Khān, 在位一二九五〜一三〇四年）は、モンゴルの伝統を重んじつつイスラームを保護する体制を整え、第八代のオルジャイトゥ（Owljāytu, 在位一三〇四〜一三一六年）は、完全にペルシア化・イスラーム化し、ペルシア名「ホダーバンデ Khodābande」とイスラーム名「ソルターン・モハンマド Soltān Moḥammad」を名乗るに至る。この王朝最後の君主アブー・サイード（Abu Sa'id, 在位一三一六〜一三三五）もイスラーム国家としての形態を発展させるが、彼の死後、地方政権が各地に分立していく。

ハーフェズの故郷シーラーズは、ハーフェズが生まれた当初は、キャルドゥジーン（Kardujin, 一三三七年没）という賢明かつ思慮深く公正で、優れた人格の持ち主であった女性の支配者により、美しい都市として整備されつつあった。[4] しかし、ハーフェズの物心がつくまでの間に、シーラーズの支配者はめまぐるしく交替していく。その中で、ハーフェズの良き理解者・最初の保護者となったのが、アブー・エスハーグである。[5] 自ら詩を詠むほどの文学愛好家でもある支配者の下、シーラーズは歓びに満ちあふれた、開放的な自由都市となった。[6] その一方で、この王は自由奔放で享楽に耽溺する傾向があったようである。ドウラトシャー（Dowlatshāh Samarqandi, 一五世紀）はその『詩人伝（Taẕkeratosh-Sho'arā）』には、彼の性質を表す有名な逸話が残っている。ここに訳出してみよう。

> モハンマド・モザッファル（訳者註：モバーレゾッディーン・モハンマドのこと）が、シャー・アブー・エスハーグを攻撃するためにヤズドからシーラーズに軍を率いた時、アブー・エスハーグは享楽に浸っている最中だった。高官や大臣たちは、「今や敵が押し寄せてき

たものの、知らぬふりをするしかなかろう。王は『このような無粋なことを私の宴で口にする者は処刑してくれるわ』と仰ったくらいだから」と言い合い、誰も敵の襲来を王に伝えなかった。ついにモハンマド・モザッファルがシーラーズの門に到着したが、誰も王にそれを伝えずにいた。アミーノッディーン・ジャフロミーという王の近侍・側近[7]が、ある日王にこう言った。「王様、屋上で春の様子と花園に花咲き乱れるさまをご覧になりませぬか。世は至高なる天国もうらやむほど、大地はシナの画家たちもうらやむほどの美しさにござりまする。」この口実で王を屋上へ連れていった。王が目にしたのは、市街に海の如く波打つ大軍の姿であった。「なんであるか」と尋ねる王に、大臣は「モハンマド・モザッファルの軍にござりまする。」と答えると、王は微笑みを浮かべ、「モハンマド・モザッファルとは愚かな男よ！このような新春の歓びから自らも我々をも遠ざけるとはなんたることか！」そして『王書』[8]からの一ベイトを詠み、屋上から降りたという。

さあ来たれ、今夜一夜を楽しもう
明日が来たら明日のことをしよう

当然のごとく王のこの怠慢は賞賛されず、間もなく王国は彼から敵の手に渡り、彼はモザッファル家の王たちの手にかかって亡くなった。七五七（訳註：西暦一三五六）年のことである。[9]

この享楽的な王と青春を共に謳歌してきたハーフェズにとって、彼の死は我々が想像しえないほどの大きな精神的打撃と悲哀をもたらしたに相違ない。次に挙げた詩句は、まさにこの時期にハーフェズが詠んだガザルの一部である。[10]

yād bād ānke sar-e kū-ye to'am manzel būd
dīde rā rowshanī az khāk-e darat hāṣel būd
rāst chon sūsan o gol az aṣar-e ṣoḥbat-e pāk
dar zabān būd marā har che torā dar del būd...
rāstī khātam-e fīrūze-ye bū esḥāqī
khosh derakhshīd valī dowlat mosta'jel būd

そなたの小径がわが住まいであり
そなたの戸口の土で目の輝きを得た頃を想い起こせよ
まさに百合とバラのように清い語らいによって
そなたが思ったことを私が口にした・・・
アブー・エスハーグ[11]のトルコ石の指輪は
美しく輝きはしたが、それは一時の繁栄にすぎなかった
（ガザル二〇三より）[12]

若き王とそのよき仲間であった詩人との交流の様子が偲ばれる詩句である。同じような考え方の者どうし、また似た語感をもつ者どうしが、身分を越えて親しく言葉を交わし、切磋琢磨しながら詩作に興じたのであろう。王をトルコ石に準えることで、またとない貴重な人物であったことを伝えつつ、運命の儚さ・人生の浮沈を嘆いたガザルである。

モバーレゾッディーン・モハンマドがアブー・エスハーグを

一三五八年に殺害した理由は、八度にわたってアブー・エスハーグが盟約を破ったからであり、イスラーム法に基づいた報復刑であるとされている。[13] シーラーズの新しい支配者は戒律遵守という厳しい姿勢で事に対処することを民衆に知らしめたという点において、アブー・エスハーグの死はハーフェズをはじめとするシーラーズの人々にとっても非常に大きな出来事であったに相違ない。

では、このモバーレゾッディーンは、シーラーズをその手中に収めてから、シーラーズの支配者として具体的に何をどのように変えたのであろうか。次の章で、ハーフェズの詩からうかがわれる町や人々の生活の変貌ぶりをみていくことにしよう。

## 三. モバーレゾッディーン・モハンマドとハーフェズ

モバーレゾッディーン・モハンマドは、四〇年という歳月をかけてヤズド、ケルマーン、ペルシア・イラク（現在のエスファハーン周辺）、ファールスの支配権を得、モザッファル朝の基盤を築き上げた。そして、これら全ての町を制圧した時には既に六五歳となっていた。元来敬虔かつ多少狂信的なムスリムであったこの王は、一三五一年に突然、自らが犯した数多の罪の赦しを乞い、コーランの朗読や神への礼拝と服従に勤行するようになる。「善行への奨励と悪行の禁止（amr be ma'ruf o nahi az monker）」を実践することにたいへん熱心であったため、都シーラーズの様相も変貌していったのである。まず、隠者・法学者・イスラーム法に精通した敬虔な信者らへの保護は非常に手篤くなった。そしてそれにより、シーラーズの人々には、コーラン解釈や説教を聞くことが義務づけられ、飲酒行為は当然堅く禁じられた。酒樽や酒壺は壊され、酒場は閉鎖させられたのである。一方で、シェイフ（導師・長老）やヴァーエズ（説教師）等の宗教的権威者は、王の保護を受けることによって公然と大衆の生活や思想に圧力をかけ、シーラーズの粋人の自由を奪っていった。が、彼らは裏表の顔を使い分けるようになり、人々への教えと自分たちの行状とに大きな矛盾・齟齬を抱えるようになる。また、モフタセブ（moḥtaseb）とよばれる都市内の治安に関わる政府の役人は民家への立入り検査をおこない、酒が密造されていないか、イスラームの教義に反することが室内でおこなわれていないかと監視するようになる。モフティーとよばれる法学者は、裁判において一般の信徒からの質問に答える役目を担うのだが、その答えとは裏腹の行動が陰でまままおこなわれるようになる。神秘主義修行者は、すでに十三世紀頃には、イスラーム時代初期からの奇蹟譚等の伝統の蓄積によって、隠遁者の風貌さえ有していれば高徳者とみなされると考え、弊衣（羊毛や粗布でできたつぎはぎのぼろの衣服）を身に纏うことで社会的身分を確立し、大衆を欺くようになる。こうして、無秩序、かつ自由とは無縁の社会が構築されていった。つまり、大衆に説教をし敬虔を装う人々が、実際に自分の私室では教義とは相容れないおこないをしていたのが、まさにこのモバーレゾッディーン・モハンマドの時代なのである。ハーフェズの時代の歴史研究で名高いガーセム・ガニー（Qāsem Ghani）氏は、その研究書の中でこの時代を「酒場の戸が閉ざされ、欺瞞と偽善の館の扉が開かれた」[14] と表現している。モバーレゾッディーン・モハンマドは「善行への奨励と悪行の禁止」を非常に誇張したため、

シーラーズの粋人をはじめ自由をこよなく愛する人々は、この王を「ソルタン・モフタセブ（Soltān moḥtaseb）」と呼んでいたという。モフタセブは、既述のとおり市場の風紀の維持にも努め、イスラーム法の遵守も監督する役割を担っていたため、人々の生活全般、例えば宗教義務、禁忌、商業活動、風紀等をも厳しく取り締まっていたのである。[15]

モバーレゾッディーン・モハンマドの息子で、やがては父の後を継ぐことになるシャー・ショジャーが、父について皮肉と抗議の意味を込めて「モフタセブ」と称し、次のようなゲトエ（断片詩）を残している。

dar majles-e dahr sāz-e masti past ast
na chang be qānūn o na daf bar dast ast
rendān hame tark-e mey-parasti kardand
joz moḥtaseb-e shahr ke bi mey mast ast

この世という時代の宴では陶酔の楽器は卑しきもの
ガーヌーン[16]を奏でずダフ[17]も持たず
レンドたちは皆、酒を愛でることをやめた
酒なしでも酔っている町のモフタセブを除いては[18]

モバーレゾッディーン・モハンマドは激しい気性の持ち主で、粗暴な人でもあったらしく、たいていの場合自らの手で刑を執行したと記録にある。ガニー氏の研究書にも、とある歴史書からの引用として以下のような記述がみられる。

コーランを朗読する合間に、泣き叫ぶ者たちを数名連れてこさせ、自らの手で殺し、手を洗い、再びコーランの朗読にいそしむということはしばしばあった。[19]

また、息子シャー・ショジャーが、父に「今までに何人の人を自らの手で殺したのか」と尋ねた逸話は有名である。父はしばし考えてから、「八百人」と答えたという。[20] こうした人柄も相俟って、息子にすらも「モフタセブ」と呼ばれることとなったとも考えられよう。

では、我らがハーフェズは、当時を、そしてこの王をどのように自らの詩的世界に描き出しているであろうか。最初の作品をみてみよう。[21]

（一）

dānī ke chang o ʿūd che taqrīr mī-konand
penhān khorīd bāde ke takfīr mī-konand
gūyand ramz-e ʿeshq magūyīd o mashnavīd
moshkel ḥekāyatīst ke taqrīr mī-konand
nāmūs-e ʿeshq o rownaq-e ʿoshshāq mī-barand
man῾-e javān o sarzanesh-e pīr mī-konand
mā az borūn-e dar shode maghrūr ṣad farīb
tā khod darūn-e parde che tadbīr mī-konand
tashvīsh-e vaqt-e pīr-e moghān mī-dehand bāz
īn sālekān negar ke che bā pīr mī-konand
ṣad āb-e rū be nīm naẓar mī-tavān kharīd
khūbān darīn mo῾āmele taqṣīr mī-konand
qowmī be jedd o jahd nehādand vaṣl-e dūst

qowmī degar ḥavāle be taqdīr mī-konand
feljomle e'temād makon bar ṣobāt-e dahr
kīn kārkhāneist ke taghīr mī-konand
mey deh ke sheykh o Ḥāfeż o moftiyo moḥtaseb
chon nik bengarī hame tazvīr mī-konand

堅琴とウードが何を語り合うかそなたにはわかっておろう
隠れて酒を飲め、破門されてしまうから
「恋の秘密を語るな、聞くな」と言われても
それはむつかしい話というもの
愛の栄誉も恋人たちの輝きも奪われ
若者は阻止され、老人は非難される
我らは戸の外で幾度も欺かれた
いったい帳の中では何が企まれているのか
旅人たちはまたもや酒場の師を悩ます
見よ、彼らが老師に何をしているか
数多の名誉をも半分の眼差しで買えるのに
美女たちはこの取引を怠っている
努力して恋人と結ばれる者たちもいれば
それを神の意に委ねる人たちもいる
要するに、世の不変を信頼するでない
この世は移り変わりゆくもの
酒を飲め、長老、ハーフェズ、法官、警吏も
よく見れば皆偽善を行っている（ガザル一九五）

【解説】

宴に欠かせない楽器たちが「今のご時世、飲むなら隠れて飲まねば」と奏でるところからこのガザルは始まる。酒とともに心酔わせる調べを奏でるはずの楽器が詩人にあるいは読者に忠告をするという図式である。しかし、その音色自体が罪―すなわち、楽曲が漏れ聞こえる場所は宴であり、酒がふるまわれる場所にほかならないと告げていること―になる。人は寄り集まると恋の話に夢中になるもの。しかし、恋することすら許されない時代である。愛は尊く、人間誰もが自らの愛の対象を求めて当然であろうに、恋をする若者は咎め立てされ、大人は「監督不行届」と非難されるご時世だ。我々は、神秘の帳の内側を知ることもなく、人を惑わすような言葉に熱中することで満足してきた。経験浅い神秘主義修行者（旅人）たちは、シェイフ・サンアーンのような老師[22]の心的境地が理解できずにあれこれ議論をもちかけている。我が尊敬する「酒場の師」の大切な時を、愛しい神に思いを馳せるこの時を、彼らは台無しにしてしまっているではないか！この厳しい体制下では、美女たちは流し目すら送ることをしない。なんと罪深いことか！自分の意志で愛に到達する者もいれば、それを運命や神意に委ねる者もいる。しかし、世の中はいつまでも変わらないというわけではない。望みを捨ててはならぬ。さあ、酒をもて。長老も法官も「モフタセブ」も、外見にとらわれずに彼らの内面に注目してみよ。その実、私も彼らに同情するし、これほど悲惨な社会状況下では、誰しも多少は正道から外れてもいたしかたあるまいと思うのだ。

ハーフェズは、当時の厳格かつ息詰まるような社会的状況を描写しながら、自由が奪われ、愛を解さない世となったことを嘆き、不満を述べている。このガザルに見られるハーフェズの特徴的な手法として注目に価するのが、最後のベイトの批判の対象に自らの名をも連ねてい

る点である。「人間にとってはただひたすらに聖人君主然として生きることも、放蕩三昧の生活を送り続けて常に非難の対象であり続けることも困難である」という「二極の境界線上に位置する人間」[23]の―ハーフェズのいかにも人間を深く解した粋人らしい―主張がここにうかがわれるとはいえないだろうか。この詩に登場する「モフタセブ」は、額面通り「警吏」ととらえてもなんら矛盾は生じないが、イラン人研究者たちの中には、厳格なイスラームを強要した史実や息子シャー・ショジャーの父王を批判した詩句等をも考慮し、モバーレゾッディーン・モハンマドをさしていると判断を下す者が少なくない。[24]

次の作品も、第四ベイト[25]の「節制の季節、禁欲の日々」という表現が示すように、モバーレゾッディーン・モハンマド治世下にうたわれた作品である。

（二）

agar che bāde farah-bakhsh o bād-e golbīzast
be bāng-e chang makhor mey ke moḥtaseb tīz ast
ṣorāhiyo ḥarīfī garat be chang oftad
be ʻaql nūsh ke ayyām fetne-angīz ast
dar āstīn-e moraqqaʻ piyāle penhān kon
ke hamcho chashm-e ṣorāhī zamāne khūn-rīz ast
ze rang-e bāde beshūʼīm kherqe-hā dar ashk
ke mowsem-e varaʻ o rūzgār-e parhīz ast
sepehr-e bar shode parvīzanīst khūn-afshān
ke rīzeash sar-e Kasrā o tāj-e Parvīz ast
majūy ʻeysh-e khosh az dowr-e vāzhegūn-e sepehr
ke ṣāf-e īn sar-e khom jomle dordī-āmīz ast
ʻArāq o Pārs gerefī be sheʻr-e khosh Ḥāfeż
biyā ke nowbat-e Baghdād o vaqt-e Tabrīz ast

酒が歓びを授け、風がバラを散らすとも
　竪琴の調べで酒を飲むでない、警吏は厳しいのだから
そなたが酒壺と飲み仲間を得ても
　理性をもって飲め、厄介な今日このごろだから
弊衣の袖に酒杯を隠せ
　酒壺の目のように血を流す世だ
涙で弊衣についた酒の色を洗い流そう
　今は節制の季節、禁欲の日々
高い天は血を撒き散らす篩い
　その粉がホスローの頭、パルヴィーズの王冠だ
逆しまな天の巡りに快楽を求めるでない
　酒壺の清い上澄みにも澱が混じる
ハーフェズよ、そなたはよき詩でペルシア・イラクとファールスを征した
　さあ、今度はバグダードの番、タブリーズの時だ（ガザル四二）

【解説】

酒が人の憂いを慰めるとわかっていようとも、春の訪れとともにバラが咲き舞い散るような心躍る季節であっても、今は厳しい世の中、うっかり楽の音を肴に酒を楽しんだりすれば、モフタセブに捕らえられかねないのだ。酔ってはならないという条件つきで酒をたしなむとは、なんと息苦しいことか！それでも飲むのであれば、似非神秘主義者たちが弊衣を纏って外見で人心を欺くように、弊衣を着てその広い袖に酒杯を隠すのがよい。も

しも見つかったら、即刻首を刎ねられるような世の中なのだから。清貧の象徴ともいうべき弊衣に本来つくはずのない酒がしみになってしまうほど、皆堂々と酒を飲むような時代の今こそ、深く反省し涙を流し、その涙で酒のしみを洗い流そう。今は後悔と改悛・禁欲の時代なのだから。天は歴史に残る偉大な王たちをも無情にも殺し、彼らをふるいにかけ、その血をまき散らすかのよう。血と一緒に落ちる粉も偉大な王たちの頭や王冠の一部なのだ。上下を逆さまに置かれた酒樽は清濁混じってしまい、上澄みだけを所望することはできないが、まるで今のこの天も逆さまになったかのように我が意に反することばかりの世の中では、人間も清濁混ざってしまうかのように思われ、喜びという恩恵に預かるにふさわしい者にその幸せは訪れないものだ。ハーフェズよ、お前の詩はエスファハーンやファールスを征したのだから、今度はバグダードとタブリーズの番だ。

ガニー氏の研究によれば、これは一三五六〜一三五七年にハーフェズがうたった作品である。その根拠としては、シーラーズの王シャー・シェイフ・アブー・エスハーグの死後多少の時間が経過し、シーラーズではさまざまな変化・変革がなされ、流血・反乱・腐敗をハーフェズ自身も目の当たりにし、新しい王モバーレゾッディーン・モハンマドがジャラーイェル朝スルタン・オヴェイスのお膝元であったバグダードや、彼に属していたタブリーズへの征服を考え始めた時期と重なることが挙げられる。[26] このように仮定すれば、最後のベイトのハーフェズのハーフェズ自身への呼びかけは、実はモバーレゾッディーン・モハンマドへの言葉を暗示しているとも解釈できよう。つまり、「エスファハーンとファールスを手中に収めたのだから、今度はバグダードやタブリーズで多くの人々の血を流し、力ずくで征する番だ」という意図を汲むことができるのである。

三番目の作品は、いわゆる「暗黒時代」が始まって多少の時間が経過した頃にうたわれたと思われる。

（三）

bāshad ey del ke dar-e meykade-hā bogshāyand
gereh az kār-e forū-baste-ye mā bogshāyand
agar az bahr-e del-e zāhed-e khod-bīn bastand
del qavī dār ke az bahr-e khodā bogshāyand
be ṣafā-ye del-e rendān ke ṣabūḥī-zadegān
bas dar-e baste be moftāḥ-e do'ā bogshāyand
nāme-ye ta'ziyat-e dokhtar-e raz benvisīd
tā ḥarīfān hame khūn az mozhe-hā bogshāyand
gīsu-ye chang beborrīd be marg-e mey-e nāb
tā hame moghbachegān zolf-e do tā bogshāyand
dar-e meykhāne bebastand khodāyā mapasand
ke dar-e khāne-ye tazvīr o riyā bogshāyand
Ḥāfeẓ īn kherqe ke dārī to bebīnī fardā
ke che zonnār ze zīresh be jafā bogshāyand

酒場の扉が開かれる日がこようか
我が縺れた仕事の結び目が解かれようか
自惚れた隠者の心のために閉ざされたなら
意を強くせよ、神のために扉は開かれよう
朝酒を飲むレンドたちの心の清らかさゆえ
祈りという鍵であまたの閉ざされた扉は開かれよう

葡萄の樹の娘を悼む手紙をしたためよ
　酒を売る児らはみな縺れた巻き毛を解こう
美酒の死を悼み竪琴の弦を切れ
　飲み仲間らはみな睫毛から血の涙を流すだろう
酒場の扉は閉ざされたが、神よ
　偽善や欺瞞の館の扉が開かれるのを許し給うな
ハーフェズよ、そなたの弊衣を明日見れば
　その下からどれほどの異教徒帯（ゾンナール）が無情にも解かれることだろうか

（ガザル一九七）

【解説】

酒場の扉が閉ざされてから久しく、私の思うように事がうまく運ばない。酒場の扉が開いて、この糸のもつれが解ける望みはあるのだろうか？わがままな隠者は自分だけを見つめ、自分の利益のみを求め、自分の考え方に固執している。彼の望みは神のご意志にそぐわない。だから、もし彼のために酒場の扉が閉ざされたのであれば、神のために開くであろう、神は人々の安らぎをお望みなのだから。レンドたちの心の清らかさに誓って、朝酒を飲む者たちは百もの閉ざされた扉をも祈りという鍵で開けてしまうだろう。酒への哀悼の文（ふみ）を読みなさい。酒飲みたちは酒を偲んで睫毛の先から血の涙を流すだろう。澄んだ酒の死を悼み、いつも酒とともにあった、酒の恋人同然の竪琴の弦を切り、酒を売る児らも二つに分けた波打つ三つ編みの髪を解いてかきむしるがよい。恋人の死に際して残された女性が剃髪し、友人たちが同情して髪を解いて乱れさせたように。酒場の扉は閉ざされてしまった。神よ、これは欺瞞や偽善の館の扉が開かれる序章なのだ。これから人を平気で騙すような社会になっていくのだから。ハーフェズよ、お前のこの禁欲の弊衣の下から、異端の徴である異教徒帯（ゾンナール）（通常はゾロアスター教徒の帯）が見え、どれほど悪評がたつことか、じきにわかるだろう。

酒場閉鎖令が出され、人々の社交場が消え、重苦しい空気が町中に漂っていたのであろう。閉塞感の中で、人々が自らの心の痛みすら感じないような行動に出始めることを嘆き、ハーフェズは自身に向けてであるかのように忠告しているが、実際のハーフェズの非難の矛先は、外見だけ体裁を繕い、内実を伴わない隠者であると考えられよう。

次のガザルも、圧制下で、ある程度の時間が経過した頃の作品である。ハーフェズの「愛」に対する姿勢がうかがわれる。

（四）

jān-e bī jamāl-e jānān meyl-e jahān nadārad
　har kas ke īn nadārad ḥaqqā ke ān nadārad
bā hīch kas neshānī zān delsetān nadīdam
　yā man khabar nadāram yā ū neshān nadārad
har shabnamī darīn rah ṣad baḥr-e āteshīnast
　dardā ke īn mo'ammā sharḥ o bayān nadārad
sar-e manzel-e farāghat natvān ze dast dādan
　ey sārevān forū kesh kīn rah karān nadārad
chang-e khamīde-qāmat mī-khāndat be 'eshrat
　beshnow ke pand-e pīrān hīchat ziyān nadārad
ey del ṭarīq-e rendī az moḥtaseb biyāmūz
　mastast o dar ḥaqq-e ū kas īn gomān nadārad
aḥvāl-e ganj-e Qārūn kayyām dād bar bād
　dar gūsh-e del forū-khān tā zar nehān nadārad

gar khod raqīb-e sham'ast asrār azū bepūshān
kān shūkh-e sar-borīde band-e zabān nadārad
kas dar jahān nadārad yek bande hamchū Ḥāfeẓ
zīrā ke chūn to shāhī kas dar jahān nadārad

恋人の美がなければ、この世への関心も抱かず
恋人のない者には確かにこの世への愛着もわかぬ
あの恋人ほどの美しさを私は見たことがなく
私がそれに気づかぬのか、それとも恋人が姿を見せぬのか
この道ではどの夜露も大火の海
ああ、この謎は解き明かせぬ
安らぎという館を失うことは誰にもできない
ああ、駱駝追いよ、立ち止まれ、この道は果てしないのだから
背の曲がった竪琴はそなたを楽しみへと誘う
聞くがよい、長老の忠告はそなたに害はないのだから
心よ、レンドの道をモフタセブから学べ
彼が酔っても、誰もそうと思わぬ
時が滅ぼしたクロイソスの富のさまを
心の耳にささやけ、黄金を隠さぬように
恋の番人が蝋燭であろうと秘密を隠せ
あの恥知らずは首を斬られても口を閉ざしはしないのだから
世にハーフェズのような下僕を持つ者はおらぬ
あなたのような王をこの世に持つ者はおらぬゆえ（ガザル一二二）

【解説】

恋や愛あればこそ生きている甲斐もあるというもの。なのに、私が想いを寄せるこの上なく美しいあの方は、その片鱗すら私に見せてはくれない。いや、私が気づかないだけなのかもしれない。恋路ではどれほど小さな夜露のごとき障害も大きな火の海のように恋人たちの前に立ちふさがる。ほんの小さな過ちが大きな災難となりかねないこの恋路の謎は誰にも解き明かせない。恋路は果てしないのだから、隊商も荷をおろして一休みするがよい。人は休まねばならぬもの。竪琴の曲線的な形は老人の背を思わせる。竪琴の調べは酒宴に欠かせないものだが、まるで老人の忠告のようにも聞こえてくるではないか。その調べはそなたを楽しみに誘うかのようである。老人の忠言には耳を傾けるがよい、害はないのだから。心よ、自分をさらけ出す必要がどこにあるのか。外見を取り繕って勝手し放題なのに、誰にも罪人とは疑われない「モフタセブ」に学ぶがよい。リディアの王クロイソスは吝嗇ゆえ喜捨を拒否したため、モーセに呪われ、神に見放され、自分も富も地中へと消えることとなった。心よ、そなたもけちや吝嗇はやめるがよい。蝋燭というのは芯を切られても燃え続けるもの、まるでお喋りのやまない人のよう。自分の恋の番人（協力者）もこの蝋燭のように秘密を明かしてしまうのだから、彼に対して愛の秘密は隠しておくがよい。この世にあなたのような王がいるのであれば、それに相応しい、私のような下僕も見つかるものだ。あなたが王だからこそ、ハーフェズがあなたにお仕えするのだ。

ハーフェズがモバーレゾッディーン・モハンマドを崇めず、彼の宮廷に出仕しなかったのは明白な事実である。この事実を踏まえれば、最後のベイトで「王」と称されているのは、ハーフェズが自らの二番目の保護者として仕えた、息子のシャー・ショジャーをさすと考えることができよう。名前の一部に「王（シャー）」という言葉が既に組み込まれていた若者が、父親からケルマーン支配を任された頃にうたわれ

た作品と推察できよう。このように仮定すれば、第六ベイトの「モフタセブ」はファールスの王モバーレゾッディーン・モハンマドを暗に示すとは考えられないだろうか。彼は「善行への奨励と悪行の禁止」に熱心だったことで有名な王であったため、決して隠れて酒を飲むようなことはなかったことは研究者の誰一人として疑う者はいない。しかし、いわゆる「ムスリムの鑑」という側面を強調するがゆえ、度量の狭い王、行き過ぎた政策を推進する王とハーフェズの目には映り「モフタセブ」と称されたのではないだろうか。

次のガザルは、さらに、「愛」を絶対視するハーフェズの姿勢が強く前面に押し出され、表現されている。締め付けられた社会の中に身を置かざるをえなかったハーフェズの熱い想いがうたわれている。

（五）

marā mehr-e siyah-chashmān ze sar bīrūn nakhāhad shod
qaẓā-ye āsemānast īn o dīgargūn nakhāhad shod
raqīb āzār-hā farmūd o jā-ye āshtī nagẕāsht
magar āh-e saḥar-khīzān su-ye gardūn nakhāhad shod?
marā rūz-e azal kārī bejoz rendī nafarmūdand
har ān qesmat ke ānjā raft, az ān afzūn nakhāhad shod
khodā rā moḥtaseb mā rā be faryād-e daf o ney bakhsh
ke sāz-e shar' az īn afsāne bī qānūn nakhāhad shod
majāl-e man hamīn bāshad ke penhān 'eshq-e ū varzam
kenār o būs o āghūshesh chegūyam chūn nakhāhad shod
sharāb-e la'l o jā-ye amn o yār-e mehrabān sāqī
delā, key beh shavad kārat agar aknūn nakhāhad shod?

mashūy, ey dīde, naqsh-e gham ze lowḥ-e sīne-ye Ḥāfeẓ
ke zakhm-e tīgh-e deldār ast o rang-e khūn nakhāhad shod

黒い瞳の美女への愛はわが頭から去らぬだろう
これは天の定めで、変わらぬだろう
恋の番人は迫害し、和睦の余地はない
暁に起きる者たちの溜息は天に届きはせぬだろう
太初の日に私にはレンドであるようにとだけ命ぜられた
そこで分配された分け前は、増やされることはないだろう
モフタセブよ、どうか太鼓や笛の音を見逃しておくれ
この魔法でイスラーム法の楽器は規律を失いはしないだろうから
我にできるのは密かに彼女を愛すること
寄り添い、接吻し、抱擁するなどどうして言えようか、
叶わぬことというのに
紅の酒、安らぎの場、優しき恋人、酌人、
心よ、今叶わぬのならいつ良くなるというのか
目よ、ハーフェズの胸に描かれた悲しみの絵を涙で流し去るでない
それは恋人の剣で受けた傷跡、血の色は消えぬだろうから（ガザル一六一）

【解説】

私が美を愛でるのは神のご意志によるものであり、後天的に得た性質ではない。人の運命は人の意志で変えられるものではないのだから、この私の美を愛する性質も今更自分の意志や人の忠告によって変わるものではない。私があまりにかの恋人の美しさを讃えるものだから、恋の番人も私を非難し、仲直りの余地はなさそうだ。恋に悩み朝早く目覚める人々の嘆きや溜息が天に届きはしないのだろうか？きっと届くに違いない。私は何らの衒

いもなく自由気儘に生きるように創造された。我ら人間は太初の日から定められた通りにしか生きられないもので、与えられたもの以上になることはないのだ。モフタセブよ、お願いだから見逃しておくれ。私を太鼓や笛と一緒に過ごさせておくれ。これらの楽の音がイスラーム法（シャリーア）の規則や秩序を乱すわけではあるまいに。私にできるのはひそやかに彼女にも知られないように彼女を愛すること。接吻や抱擁などもってのほか。どうせ叶わぬ望みなのだから。今、ルビーのような紅の酒があり安心して過ごせる場所があり、優しい恋人が酒の酌もしてくれる。心よ、これほど条件がそろっている今、お前の望みが叶わぬというなら、いったいいつになったらよくなると言うのか。目よ、悲しみの跡をハーフェズの胸から消し去るな。それは恋人の剣で受けた傷跡で、その血の跡は消えはしないだろうから。

このガザルの「モフタセブ」は一般的な警吏としてのモフタセブをさすと考えても支障はあるまい。しかしながら、「人間のもって生まれた運命―すなわち天与の稟質も性格もこれから起こりうる出来事も―は変えることはできないのだから」とハーフェズが自由と愛に満ちた日々を求める姿は、やはり厳しい戒律や規制のしかれた社会下で、より一層鮮やかに浮き彫りとなるのではないだろうか。であるとすれば、この「モフタセブ」も単なる役人としての一警吏ではなく王への暗示と解釈できる可能性は十分にある。シャリーアを掲げて喧しく規制をしてばかりではなく、少しくらいは楽の音とともに友や恋人とゆったりと過ごすことも大切ではないのかと戒めているようにもきこえてくる。

ハーフェズの詩の特徴の一つとして、心や目などの本来自分自身に属する身体の部分に対して、まるで別個の人格を有するかのように、呼びかけ、各々に役割を担わることが挙げられよう。心は「恋愛する」部分であり、目は「その恋愛の対象となる相手の様子、主としてその美しさを映し出してくれる」部分である。

次の作品はガザルではなく、シャー・ショジャーの最初の大臣、ガヴァーモッディーン・モハンマド・サーヘブ・アイヤール（Qavām al-Din Moḥammad Ṣāḥeb ʿAyyār）への頌とされるガスィーデ（頌詩）である。[27]

（六）

ze delbarī natavān lāf zad be āsānī
　hezār nokte darīn kār hast tā dānī....
biyār bāde-ye rangīn ke yek ḥekāyat-e rāst
　begūyam o nakonam rakhne dar mosalmānī
be khāk-e pā-ye ṣabūḥī-konān ke tā man-e mast
　setāde bar dar-e meykhāne-am be darbānī
be hīch zāhed-e ẓāher-parast nagzashtam
　ke zīr-e kherqe na zonnār dāsht penhānī....
be shokr-e tohmat-e takfīr kaz miyān bar khāst
　bekūsh kaz gol o mol dād-e ʿeysh bestānī
jafā na shīve-ye dīn-parvarī bovad ḥāshā
　hame karāmat o loṭf ast shar'-e yazdānī
romūz-e serr-e analḥaq che dānad ān ghāfel
　ke monjazeb nashod az jazbe-hā-ye sobḥānī....

恋人をたやすく褒め称えることはできぬもの
称える点があまりにも多いのはそなたにもわかっているはず…

色鮮やかな酒杯をもて、私は本当の話を
　語ろう、ムスリムたることを少しも損ないはしまい
朝酒をあおる者の足元の土に誓って、酔った私は
　酒場の門番としてたつ下僕
外見を重んじるいかなる隠者をも赦しはしない
　弊衣の下には異教徒帯（ゾンナール）を隠し持ってすらいないのだから…
これまで起きた破門という中傷に感謝を
　バラと酒を正しく用いるよう努めるがよい
圧制は信仰を育てはしない、そうではないのだ
　すべて寛大と慈悲こそが神の教え
あの不注意な者はいかにして「我は神なり」の神秘の謎を知り得ようか
　神のおそばに引き寄せられはしないのだから…[28]

ガニー氏によれば、このガスィーデは、シャー・ショジャーが即位して間もない頃に、前の時代を振り返ってハーフェズがうたった作品である。統制が厳しく、破門される人々が続出し、欺瞞や偽善が横行し、外見のみが重視された時代が過ぎ去ったことに対する、喜びがこめられ、また多少の皮肉も込められた小気味よい詩であるように感じるのは筆者だけであろうか。

　この圧制をしいたモバーレゾッディーン・モハンマドは息子シャー・ショジャーに針で目を突かれて盲目となり、幽閉され、やがて最期を迎えることになる。この暴君の死後にハーフェズが詠んだとされるのが以下のゲトエである。[29]

（七）

del maneh bar donyī o asbāb-e ū
　zānke az vey kas vafādārī nadīd
kas ʻasal bī-nīsh az īn dokkān nakhord
　kas roṭab bī-khār azīn bostān nachīd
har be ayyāmī cherāghī bar forūkht
　chon tamām afrūkht bādash dar damīd
bī-takallof har ke del bar vey nehād
　chon bedīdī khaṣm-e khod mī-parvarīd
shāh-e ghāzī, khosrow-e gītī-setān
　ān ke az shamshīr-e ū khūn mī-chakīd
gah be yek ḥamle sepāhī mī-shekast
　gah be hūʾī qalb-e kūhī mī-darīd
sarvarān rā bī-gonah mī-kard ḥabs
　gardanān rā bī-sokhan sar mī-borīd
az nahībash panje mī-afkand shīr
　dar biyābān nām-e ū chon mī-shenīd
ʻāqebat Shīrāz o Tabrīz o ʻArāq
　chon mosakhkhar kard, vaqtesh dar rasīd
ān ke rowshan bod jahān-bīnash bedū
　mīl dar chashm-e jahān-bīnash kashīd

この世とその営みを信頼するでない
　この世から誠実を味わった者はいないのだから
この世という店から針のない蜂蜜を味わった者はなく
　この世という果樹園から棘のないナツメヤシを摘んだ者もない

一時（いっとき）灯りを明々と燃やした者は誰でも
　燃えさかると風が吹いて消えてしまう
歯に衣着せず申せば、この世に心を置く者は誰も
　よく見れば自分の敵を養うがごとし
イスラーム聖戦士の王、世界を奪う王よ
　その剣から血が滴っていたお方よ
一度の攻撃で軍を負かすこともあれば
　その叫び一声で心臓を破ることもあった
指導者たちを理由もなく幽閉し
　名士たちの首を何も言わずにはねた
荒野で彼の名を耳にすると
　彼を恐れて獅子は四肢を投げ出した
ついにシーラーズとタブリーズとイラクを
　征服すると終わりの時が訪れた
彼の目の光であった者が
　世界を見つめる彼の目を針で潰したのだ　（ゲトエ十八）

ハーフェズはここでもモバーレゾッディーン・モハンマドに対して「シャーヘ・ガーズィー（イスラーム聖戦士の王）」と呼びかけ、決して王の実名を挙げることをしない。天の巡りの不実を嘆き、禍福は糾える縄のごとしとうたい始め、一見王の勇猛果敢さを称えるかのようにみえるこの詩も、ベイトを重ねるにつれ王の残虐さと暴君ぶりを実名を挙げずに織り込んでいき、淡々とその最期に言及している。「この世は不実」とうたうハーフェズのこのゲトエには、大半のペルシア詩に見られる否定的なニュアンスよりも、「不幸な時代には必ず終わりが訪れる、明けない夜はない」という希望を読みとることすらできるのである。

シーラーズの救世主的存在として登場したシャー・ショジャーにより、再びシーラーズは活気を取り戻し、文化の都として息を吹き返すこととなる。そして、ハーフェズは自らの二人目のパトロンとなったシャー・ショジャーの御代を讃えることになるのである。

最後にみる作品は、シャー・ショジャーの御代到来を歓ぶ詩である。

（八）

saḥar ze hātef-e gheybam rasīd mozhde be gūsh
　ke dowr-e Shāh Shojāʿ ast mey dalīr benūsh
shod ānke ahl-e naẓar bar kenāre mī-raftand
　hezār gūne sokhan dar dahān o lab khāmūsh
be bāng-e chang begūyīm ān ḥekāyat-hā
　ke az nehoftan-e ān dīg-e sīne mī-zad jūsh
sharāb-e khānegī-ye tarś-e moḥtaseb khorde
　be rū-ye yār benūshīm o bāng-e nūshānūsh
ze kū-ye meykade dūshesh be dūsh mī-bordand
　emām-e khāje ke sajjāde mī-keshīd be dūsh
delā delālat-e kheyrat konam be rāh-e nejāt
　makon be fesq-e mobāhāt o zohd ham mafrūsh
maḥall-e nūr-e tajallīst rā-ye anvar-e shāh
　cho qarb-e ū ṭarabī dar ṣafā-ye nīyat kūsh
bejoz ṣanā-ye jalālash masāz verd-e ẓamīr
　ke hast gūsh-e delash maḥram-e payām-e sorūsh
romūz-e maṣlaḥat-e molk khosravān dānand
　gedā-ye gūshe-neshīnī to Ḥāfeẓā makhrūsh

明け方目に見えぬ神秘の声からわが耳に吉報が届き
　シャー・ショジャーの御代だ、臆せず酒を飲め
見識ある人々が道の端を歩み
　数多の言葉を語らずにいた時代は過ぎた
竪琴の調べに合わせ、かの話を語ろう
　秘めておくと胸の釜が煮えたぎってしまう
警吏を恐れながら家でつくった酒を飲んだが
　恋人を前に飲み、飲めや飲めやと大声で言おうではないか
昨夜、酒場の路地から背負われ運ばれていたのは
　礼拝用敷物（サッジャーデ）を肩にかけたお偉いイマーム
心よ、そなたに解放への道を教えよう
　放蕩を誇るでない、禁欲を売りものにするでない
王の輝かしき叡慮は栄光が光り輝く場
　王への近づきを求めるなら、清らかな意志をもつよう努めよ
王の栄誉を讃えること以外に心からの言葉を唱えるでない
　王の心の耳は天使の託宣を受けるのだから
国事の秘密を諸王はご存じ
　そなたは閑居せる貧者、ハーフェズよ、安んじて沈黙せよ（ガザル二七八）

【解説】

早朝、天の声が私には聞こえた。「シャー・ショジャーの時代の到来だ。」なんと嬉しい知らせではないか。これでもう怖がらずに堂々と酒を飲むことができる。徳のある、尊敬に値すべき人々が息をひそめて道を歩き、語るべきことも語らずに過ごした時代は終わったのだ。今こそ、竪琴の調べに合わせ、恋の話を語り合おうではないか。語らずにいると熱い想いに胸が煮えたぎってしまいそうだから。「モフタセブ」を恐れながら、隠れて家で造った酒を飲んでいた時代は過ぎたのだ。今では恋人とともに飲むことも、「乾杯！」と声高らかに叫ぶこともできるのだ。昨夜、偶然に見かけたのだが、酒場の路地からご立派なイマームさまが肩に礼拝用の敷物をかけたままで、酔いつぶれて運ばれていったよ。だから心よ、そなたが救われるためには、放蕩を誇ったり、禁欲を売りものにしてはならない。今度の新しい王のこの自由と解放に基づくご判断はすばらしいものではないか。王と親しくなりたいのであれば、見せかけや手練手管は通用せぬ。清らかな心で接するがよい。王のすばらしさを讃えたいのならば、心底讃えるがよい。王には心からの言葉か、単なる追従なのかすぐにわかってしまうのだから。王様というご身分の方々は、皆何をどうすればよいのかご存じのはずなのだから、詩人にすぎぬお前は、安心して静観していればよいのだ。

シャー・ショジャー即位の一三六四年にうたわれた作品と考えられる。この詩からも推察できるように、ハーフェズをはじめとするシーラーズの粋人たちは、心からこの新しい王の即位を喜んだのであろう。モバーレゾッディーン・モハンマドは、ハーフェズより約一世紀前のシーラーズの大詩人サアディーの数編の詩が反イスラーム的であると判断し、その詩人の棺を燃やそうとしたことがあるほどの無謀な堅物であり、それを機転を利かせて留めたのが、シャー・ショジャーなのである。シャー・ショジャーは次のサアディーの詩の一ベイトを引用したという。

Sa'diyā besyār goftan 'omr zāyeʿ kardan ast

vaqt-e ʻoẓr āvardan ast astaghferollāhol- ʻaẓīm

サアディーよ、多くを語るは命の無駄
今や赦しを乞う時期だ、おお神よ、赦し給え[30]

こうした出来事が、ハーフェズがモバーレゾッディーン・モハンマドを憎み、シャー・ショジャーに期待を寄せる一因となったことは確かであろう。[31]

## 四. おわりに

十四世紀の詩人ハーフェズが呈示した詩的世界には、実に様々なメッセージが込められている。例えば、ハーフェズは二元論的な考えに支配されず、人間の善悪の境界に生きる「レンド」という姿を描くことによって人間の理想像を示したり、似非神秘主義者たちの滑稽ともいえる行動を暴露することによって、痛烈に社会批判を行ったりしている。[32] 加えて、本論考で検証してきたように、「行き過ぎたイスラーム」に対する批判を通して「真のイスラーム」のあるべき姿を問うてもいるのである。「人間らしく生きるためにはどうすればよいのか」という人類共通の主題を常に心に秘めていたハーフェズが、「極端な解釈に基づいたイスラーム」をふりかざすことによって、息が詰まるような、自由のない生活を強要したモバーレゾッディーン・モハンマドを批判したことは、至極当然の姿勢といえよう。確かに、強靱かつ粗暴な王が、ハーフェズと青春時代を共にした粋人の命を奪ったという視点も、ハーフェズの反感を買う一因として看過することはできない。しかし、最愛の友であり最良の理解者を喪った悲しみに加え、それまでの生活の中に当然のごとく溶け込んでいた飲酒・歌舞・音楽・語らい等の心躍る時間が突如として奪われるという状況は、想像を絶する苦痛であったに違いない。制約に満ち満ちた日々は、自由に身動きがとれないばかりか、心にまで重い枷をはめられた毎日であったに違いない。窒息寸前の生活がいかに不自然なものであるか、人間の尊厳を奪うものであるか、ハーフェズは上記でとりあげた各々の作品を通して悲痛な叫び声をあげ、我々に訴え続けているのである。

現代に生きる我々は、毎日数多の情報の渦に巻き込まれ生活しているといっても過言ではない。とりわけ、「イスラーム」に関する情報は、二〇〇一年九月十一日にニューヨークで起こった惨劇以降、それに対する理解が強く求められてきたことによって、日本でも氾濫しているといえよう。しかし、その結果、日本人に「イスラーム」に対する正しい理解が普及したのであろうか。答えは「否」である。相も変わらず「遠い国の人々が狂信的に信じているもの」と認識していたり、「イスラーム教徒はテロリスト」と思い込み、怒りを露わにする人々がどれほど存在するであろうか。

「イスラーム」とは本来こうした様相を呈すべきはずのものではなかったはずである。筆者が留学を通して直接知り得た現代イランは、人情味溢れる、心安らぐ「平安の地」であった。高度成長を遂げた日本がその発展の中で置き去りにしてきてしまった「人間の温かさ・思いやり」を思い起こさせてくれる場所であった。あくせくと時間に追

われて仕事をし、目的地に向かってひたすらに急ぐという東京での生活には見られない、「潤いのある時間」に満たされる場所であった。日本という極東アジアから米国の色に染められたフィルターを通して垣間見るイスラーム世界と、肌で感じたイスラーム世界とには大きな隔たりが存在しているという事実を何としてでも現代日本の人々に伝えたいという焦りにも似た思いは、ここ数年大きくなれこそすれ消えることはない。現代のイラン人が今なおこよなく愛してやまないハーフェズの作品から浮き彫りとなる、真の「イスラーム」や「人間のもつべき自由」「思いやり」を見いだした時、誰もが決して揺るぐことのない強固な後ろ盾を得たような大きな安堵感に包まれるといっても過言ではないからである。

ハーフェズの時代から七百年弱という時間を経た現代に生きる我々こそは、二度と「不自由」を味わわずに充実した日々を送ることができるよう、ハーフェズの声に耳を傾け、先人の知恵に学び、人間らしく生きていく努力をするべきではないだろうか。

## 註

本稿中の転写及びカナ表記は、現代ペルシア語標準語の音に可能な限り忠実なものである。ただし、人名を読む際に要するエザーフェの表記は省略することとした。

1 十三世紀にペルシアに侵攻し、ペルシア文化揺籃の地ホラーサーン（イラン北東部）の諸都市に壊滅的な打撃を与えたモンゴルの支配者たちも、ハーフェズの時代には完全にイスラーム化していた。

2 拙稿「ペルシア古典文学にみる表象―ハーフェズの「人間」への考察」『総合文化研究』第五号六三～七五頁および拙稿「「弊衣」とハーフェズ―その社会批判の精神を探求する」『総合文化研究』第七号一五六～一七五頁を参照されたい。

3 原語では、āmadand o kandand o sukhtand o koshtand o bordand o raftand である。しかし、実際にはモンゴルは「留まった māndand」のである。

4 Moḥammad Mo'in; be kushesh-e Mahdokht Mo'in: *Ḥāfeẓ-e shirin-sokhan*, jeld-e avval, chāp-e dovvom, 1370, Tehrān, p.173.

5 ガザン・ハーン治世下でファールス州とシーラーズの太守に任ぜられたインジュー家のマフムードの息子。

6 ハーフェズや彼と同時代の風刺詩人オベイド・ザーカーニーがこの王自身またはこの王の治世を讃えた詩は数多く残されている。

7 ハーフェズと同時代で王族の血を引く女流詩人、ジャハーン・マレク・ハートゥーンの夫となった人物である。

8 『王書 Shāh-nāme』は、十一世紀にペルシア詩人フェルドウスィー（九三四～一〇二五）が完成させたイランの民族・英雄叙事詩のことであり、現代イラン人の誇る文化遺産の一つとして高く評価されている。

9 Dowlatshāh Samarqandi; ed. by Edward G. Browne: *Taẕkeratosh-Sho'arā*, London, Leiden, 1901, p.293.
この『詩人伝』に対しては、史実とはそぐわない記述も多く収められていることが指摘されている。アブー・エスハーグの没年も正確には一三五七年が正しいようである。他の歴史書によれば、アブー・エスハーグは、一三五二～一三五三年にモバーレゾッディーン・モハンマドによってアブー・エスハーグはシーラーズを包囲され、その後イスファハーンへ逃れるものの捕らえられ、一三五七年には殺された、とある。

10 *Lobb al-Tavārikh, Negārestān, Fārs-nāme-ye Nāṣeri* の編者らが、このガ

ザルはシェイフ・アブー・エスハーグに関係するとみなしている。

11 「アブー・エスハーグ」は王の名であると同時に、ホラーサーン地方のトルコ石を産出する鉱山の名前でもある。双方の意味にかけて、ハーフェズが詩に詠み込んだ名称である。

12 本稿中のハーフェズの作品は、ハーンラリー版（be taṣḥiḥ o towżiḥ-e Parviz Nātel Khānlari: *Divān-e Ḥāfeż*, jeld-e avval, chāp-e avval, Tehrān, 1359(1980), jeld-e dovvom, chāp-e avval, 1362(1983).）に依拠しており、和訳は筆者の試訳である。

13 盟約が破られた状況については、Ghiyās al-Din b. Homām al-Din al-Ḥoseyni; Doktor Moḥammad Dabir-Siyāqi: *Tārikh-e Ḥabib al-Siyar*, jeld-e sevvom, chāp-e dovvom, 1353(1974), Enteshārāt-e Khayyām, Tehrān, pp. 281-286 及び Bahā'od-Din Khorramshāhi: *Ḥāfez-nāme*, Tehrān, 1366 (1987), p.268 に詳しい。

14 Qāsem Ghani: *Baḥṣ dar āsār o afkār o aḥvāl-e Ḥafeż, jeld-e avval (Tārikh-e 'aṣr-e Ḥāfeż yā tārikh-e Fārs o moẓāfāt o ayālāt-e mojavere dar qarn-e hashtom)*（以下 *Tārikh-e 'aṣr-e Ḥāfeż* と省略する）, chāp-e panjom, zemestān 1369 (1990), enteshārāt-e zavvār, p.180.

15 モフタセブの語源はアラビア語の「ヒスバ」である。「ヒスバ」は、善を勧め悪を禁じるというムスリムの宗教義務の一つである。したがって、モバーレゾッディーン・モハンマドが「善行への奨励と悪行の禁止」にたいへん熱心であったことから、他の呼称ではなく「モフタセブ」が選ばれ敢えて用いられたと考えられる。

16 ガーヌーンは弦楽器の一種。二本のばちで演奏する。サントゥールほど音の反響はない。

17 タンバリンに似た打楽器の一種。

18 Qāsem Ghani: *Tārikh-e 'aṣr-e Ḥāfeż*, p.181.

19 ibid., p.187.

20 *loc. cit.*

21 和訳のみでは理解しづらいと感じたガザルには、筆者の初の試みとして本論考で解説を付した。

22 敬虔なムスリムかつ指導的立場にあったシェイフ・サンアーン Sheykh Ṣan'ān は、キリスト教徒の娘に恋をし、すべてを捨てて愛に生きる。詳細は、拙稿「ハーフェズ詩注解（一）」『東京外国語大学論集』第六八号を参照されたい。

23 詳細は、拙稿「ペルシア古典文学にみる表象―ハーフェズの「人間」への考察」を参照されたい。

24 Moḥammad Mo'in: *Ḥāfež-e shirin-sokhan*, p.198. 及び Qāsem Ghani: *Tārikh-e 'aṣr-e Ḥafeż*, p.183.

25 ペイト beyt は詩の一行をさす。古典ペルシア詩では、一ペイトは二つのメスラー meṣrā'（半句）から成る。

26 Qāsem Ghani: *Tārikh-e 'aṣr-e Ḥāfeż*, p.181.

27 ガスィーデは詩の形式上ペイト数が多いため、紙幅の都合上部分的に抜粋して紹介する。また、このガスィーデは訳出以上の説明の必要性を感じなかったため、解説は付さなかった。

28 be taṣḥiḥ o towżiḥ-e Parviz Nātel Khānlari: *Divān-e Ḥāfeż*, pp.1031-1034.

29 このゲトエにもその必要性を感じなかったため、解説は付さなかった。

30 Doktor Ḥoseyn-'Ali Haravi: *Sharḥ-e ghazal-hā-ye Ḥāfeż*, chāp-e sevvom, Tehrān, 1369 (1990), pp.1193-1194.（原文は *Tārikh-e Āl-e Moẓaffar*, p.125.）

31 詳細は、拙稿「ペルシア古典文学にみる表象―ハーフェズの「人間」への考察」を参照されたい。

32 詳細は、拙稿「「弊衣」とハーフェズ―その社会批判の精神を探求する」を参照されたい。

# 初期イスラームの女性神秘家たち

## メソポタミアの禁欲神秘主義からホラーサーン派神秘主義まで

ザフラー・ターヘリー／前田君江訳

私は生涯において、唯一人の男と一人の女以外の者を見なかった。その女とは、ファーテメ＝イェ・ネイシャーブーリーであった。彼女が体験していない、神秘道のいかなる階梯もないことを私は知った。

――バーヤズィード・バスターミー[1]

### はじめに

イスラームにおける女性の人格と権利の問題は、ここ数十年においてイスラームの歴史や文化の研究者たちの関心を惹きつけ、最も多く議論されてきたテーマのひとつである。イスラームにおける女性の地位に関する一般的な認識――それは、聖典クルアーンの法に定められた、女性の地位と役割に対する無知の証であるのだが――西欧において次のような一般論を生じさせた。すなわち、ムスリム女性は、長い歴史の中で、イスラーム法によって虐げられてきたのであり、学問と文化の領域において、いかなる役割ももたなかったのだという誤った見解である。ここ数十年に行われた極めて広範な研究は、クルアーンに立脚した女性の権利の問題を論じてきた。それによれば、イスラームは（人類の）創造と信仰、報いと罰、そして、人間の基本的な権利の多くの領域において、男女平等の原理に基づいた女性の権利と地位を、それ以前に発生した諸宗教よりも高めたのである。[2]

しかし、イスラーム社会に限らず、人間社会の歴史は男性優位の非常に長い時期を経てきた。その間、権力とペンとが、当然、男性の手にあったことを考えあわせるならば、イスラームの教義は、長い歴史において、――他の多くの宗教の教義におけるのと同様に――女性に関わる多くの領域において本来の姿から逸脱し、とくに女性に対して社会的存在であることを禁じ、女を従順なものとしておくために多くの倫理的な法を定めてきた。[3] そして、それらの法に正当性を与えるため、ときにハディース［預言者の言行についての伝承集］とスンナ［預言者の言動に基づく慣行と範例］に論拠を求めたのである（なお、［］内は、訳者による解説を示している）。

法学者（アーリム）やムジュタヒド［イスラーム法の解釈行為（イジュティハード）の資格を有する学者］、ハディース学者、スーフィー、クルアーン注釈者の中にも女性たちがいたことは、イスラーム文化の歴史全体において明らかである。イスラーム文化の形成と伝播において様々な役割を担った絶対多数の男性に対し、女性の数が極めて限られているとしても、重要なのは彼女たちが存在していたという事実である。歴史上、こうした女たちの名と評伝が記される際には、否応なしに執筆者である男性たちの見解と意向に基づくものとなっており、伝

記の執筆者は、女性については記述しないのが通例であった。この点を踏まえるならば、一部の伝記集成執筆者、スーフィー、歴史家らによる書の中で女性に関する記述が見られるということは、その時代の社会において、女たちが記述対象とされるべき位置づけにあったことを示しており、さらに、彼女らの存在が無視できないものであったことを示唆している。現存する史料のうち、女性たちの小伝を独立した形で議論の対象としているものはごく僅かである。しかし、多くの史料に女たちについての記述が散見されることは、そのこと自体、彼女らの社会的地位を一定程度示していると言えるだろう。

イスラーム初期の三世紀に「アービド」［敬虔主義者、イバーダを行う者。とくに、イバーダを重視し、過度なまでに実践する者を指す。イバーダとは、通常、個々の信者が負う礼拝や断食、喜捨などの宗教的義務を指す］や法学者、スーフィーであった女たちの評伝に関しては、アブー・アブドゥッラフマーン・スラミー（936没）が、ホラーサーンとメソポタミアの八十人の女性の生涯と彼女らの言葉を、『女性神秘主義敬虔家たちの記述』（以下、『女性神秘主義敬虔家たち』と略す）[4]において記している。本稿の執筆には、主に同文献を使用した。これによれば、イスラーム初期の二世紀［西暦七世紀、八世紀、九世紀初頭］には、メソポタミアの禁欲主義神秘家 zāhed-sūfī の中にも多くの女性がいた。また、三世紀［西暦九世紀中期～十世紀初頭］には、ホーラーサーンが女性スーフィーの中心地となり、彼女たちは自らの神秘体験を自ら語り、また、フトゥーワ（「自我否定の精神」futūwa、原義は「若者らしら、男気」、〈第一期、1〉も参照）や「スィドゥグ」（真実を語ること）について指導していたという。

スラミーは、『女性神秘主義敬虔家たち』を、女性スーフィーのみの伝記を収めた単独の書として記したのであり、決して、『スーフィーの階層的分類』の一部として著したのではない。また、ジャーミーは、『神聖なるお方の親交の息吹』（以下、『親交の息吹』と略す）の執筆に際し、『女性神秘主義敬虔家たち』に依拠しており、『親交の息吹』の最後の一章を、女性スーフィーの記述にあてている。この中で、「（スラミーが）アービドの女たちと霊知者（アーリフ）の女たちについて、［『スーフィーの階層的分類』とは］別に書を集成した」[5]と記しているのである。注目すべきは、たとえ、スラミーが『スーフィーの階層的分類』において記述した男性スーフィーらの数に対して、女性スーフィーの数が僅かであったとしても、ヘジュラ暦四世紀の末［西暦十世紀末～十一世紀初め］に女性スーフィーのみを収めた列伝を著したということは、女たちがこの領域において取り上げるべき存在であったことを示している。また、イブン・ジャウズィー（1200/1没）［バグダード生まれの法学者、説教師。三百冊以上に及ぶ書を著す］は、『純粋の資質』において、イスラーム初期の多くの女性アービドとスーフィーについての伝記を記しており、やはり先行文献としてスラミーの書を用いていた。さらに、他の神秘主義文献でも、男たちの生涯に関する記述の間に見られる女性スーフィーの記録から、彼女たちの名や生涯を窺い知ることができる。この中には、四世紀［西暦十一世紀］のシーラーズで、当時の慣習に反して、アブー・アブドゥッラー・ムハンマド・ビン・ハフィーフ（本稿4参照）の修道所の門戸を女たちにも開いた、彼の母オンメ・モハンマド（本稿4参照）や、フサイン・ビン・マンスール・ハッラージ（922没）［ファールスのバイザー生まれ。「我は神なり」等の酔

言で知られる神秘家。不信仰者宣言（タクフィール）を受けたのち処刑」の姉妹、そして、小伝すら残されてはいないが、自らの神秘体験を語った多くの無名の女たちがいた。

イスラーム中期には、エスファハーンやホラーサーン、ハマダーン、タバリスターン、サジェスターンにおいて、女性のムジュタヒドや、ハディースの伝承者が存在しており、その数は、サムアーニーが（1166/7 没）が、自著の一章を彼女たちの記述にあてるまでにのぼっている。サムアーニーは、ホラーサーンとイスファハーンで彼自身がハディースの教えを受け、また、ハディース伝達の許しを得た六十人の女性の名を挙げ、彼女らの生涯について簡略な伝記を記している。[6] また、歴史記述においても、ハティーブ・バグダーディー（1002-71）［説教師。ハディース学者の伝記『バクダードの歴史』で知られる］や、アブドゥル・ガーフィル・ファールスィー（1134/5 没）［ニーシャーブール生まれ。同地の歴史を著した］や、ハムゼ・サフミー（1079 没）のような歴史家たちが、バグダードやニーシャーブール、ゴルガーン、エスファハーンの女性ハディース学者や法学者、スーフィーについて記しており、これらは、イスラーム諸学における女性の存在を一定程度示すものとなっている。

## 一　イスラーム神秘主義

「タサッウフ」（イスラーム神秘主義）は、イスラームの精神文化と呼ばれている。すなわち「我執の消滅」tazkiye-ye nafs と「内面の浄化」safā-ye bāṭen、神秘道における「求道」seyr-o-solūk、存在の真理を識る過程での神秘的開示（カシュフ）と（直感的）認識（シュフード）を教義とする思想的潮流である。神秘主義は、イスラーム期の最初の二世期において、禁欲主義（ズフド）と（人間の神に対する）「奴隷性」（ウブーディーヤ）に基づくものとして創始され、ヒジュラ暦三世紀、四世紀［西暦九〜十世紀］には、神への愛（マハッバ）と我執の消滅、自己の浄化を強く打ち出し、教義として、霊知（マアリファ）［普通の知識であるとイルムに対し、自ら体験によって知る直観的知識］を標榜した。そして、人間は神の魂が吹き込まれ、神の形を真似て創造されたのである［クルアーン三二、七―九に基づく］と信じることによって、また、人間を地上における神の代理人とみなし、「己を識る者は彼の主［神］を識る」と述べるハディースを論拠として、より人間主義的な教義へと変貌を遂げ、人間を神の神秘を映す鏡とみなしたのである。神秘主義は、長い歴史の間に、様々な思想的潮流や文化[7]、そして、イラン―イスラーム文学や芸術、倫理、教育と結びつき、人間と神との関係に対する至高なる視点ゆえに、イスラーム文化に独特の深みを与えてきた。

歴史的に様々な思想が「タサッウフ」の教義と混交したとしても、それがイスラーム自体に起源をもつことに関しては、全く疑いはない。ここ数世紀において、多くの研究が、イスラーム神秘主義の起源について論じてきた。それらの中には、イスラーム神秘主義の教義の起源をイスラーム以前のイランの宗教的教義、すなわち、ミトラス教やゾロアスター教に求めるものもあれば、ヒンズー教やユダヤ教、仏教や、キリスト教的隠遁、ギリシャ哲学、新プラトン主義を教義の基礎、あるいは、発生の起源とみなすものもある。しかし、明らかであるのは、

イスラーム神秘主義がいかにイスラーム以外の宗教教義や思想に影響を受けていようとも、その根本はクルアーンとハディースにあるという点である。[8]

イスラーム神秘主義が、歴史上、驚くべき変化を遂げてきた様々な思想的潮流の集積であることを考慮するならば、その全ての潮流を包含する包括的な定義を提示することは容易ではない。神秘主義創始後の最初の三、四世紀、すなわち、イスラームの初めの三、四世紀においては、極めて多様な神秘主義思想が存在しており、それらを定義し総体的に説明するのは困難である。マクダスィーは、スーフィー諸派について記した書の中で、次のように述べている。「概して彼らは、すでに知られているいかなる学派や思想にも関わりをもたない。なぜなら、彼らは心象やイメージを信奉しているのであり、ひとつの心象から他の心象へと進んでいくからである。」[9] これらの心象やイメージは、次第に、いくつもの小さな流れと合流し、神秘主義の教義という大きな河を生じさせた。神秘道の教義は、アッタールの言うように、

「実践と心眼の境地によるものであり、暗誦の学と口角泡を飛ばす形式拘泥主義者の議論の成果ではない。それは、直観的明証によるものであり、言葉による表現によるものではない。秘教的神秘によるものであって、因習によるものではなく、神的霊感によるものであって、後天的に獲得される知によるものではない。」[10]（アッタール、ファリード・ウッディーン・ムハンマド／藤井守男訳・解説『イスラーム神秘主義聖者列伝』国書刊行会、一九九八、一三頁。以下、〈藤井訳『聖者列伝』〉と記す。）

神秘主義の歴史において、多くのスーフィーや霊知者（アーリフ）にとっての問題が、自らの神秘体験を語るに足る言葉を知らなかった点にあるように、神秘主義の概念をひとつの言葉や定義に当てはめることは、容易ではない。禁欲的スーフィーが俗世から隠遁し、苦行（リヤーダ）や過度のイバーダに終始していた初期神秘主義の定義と、自己の浄化と己を識ることを真理に至る道であるとした後期神秘主義の教義は全く異なるものである。イスラームの最初の数世紀において、禁欲主義的スーフィーたちと神との関係は、畏怖と絶対的信頼（タワックル）によるものであった。これに対し、後期には、愛（マハッバ）と〈識ること〉が、人間と神との関係の根幹となり、ついに、スーフィーの教義が、「己を識る者は、彼の主（神）を識る」というハディースを論拠として、自己を識ることは、すなわち存在の真理（神）を識ることであると捉えられるに至る。

また、「タサッウフ」taṣawwuf（神秘主義）という語彙についても、見解の相違が見られる。ṣifa［「性質、属性」の意］や、ṣafā［「純潔」の意］から派生した語であるとか、falsafa「哲学」などと語源を同じくするとの説さえある。しかし、もっとも広く受け容れられている説は、「タサッウフ」の語がṣūf「羊毛」から派生し、「羊毛の服を着ていること」を意味するというものである。これは、初期のスーフィーらが、羊毛で織った粗衣を着用していたことによるものであった。その後、「タサッウフ」の語は、次第に、現世での悦楽よりも禁欲や苦行、自己の浄化や己を識ることに価値を求める「羊毛の祖衣をまとった者たち」の思想的潮流に対し、用いられるようになる。

神秘主義の歴史は、ヒジュラ暦一世紀後半［西暦七世紀後半〜八世紀初頭］に、禁欲主義（ズフド）の思想によって始まった。禁欲主義者（ザーヒド）は、人々から離れて隠棲し、極端なイバーダを行った。この禁欲主義と敬虔さ vara' への志向は、イバーダの実行に対する来世での報いという信仰に加えて、イスラーム草創期の簡素さや平等の原理を踏みにじっていたカリフ制の実情に対する反発でもあった。ウマイヤ朝カリフ達の華美を好む性癖や、権力の座に就いたアラブ人らの行動は、新たにムスリムとなった支配下の民族とともに、敬虔さと禁欲を預言者のスンナとみなす人々に反感を呼び起こした。ザッリンクーブ［イランの文学研究者］は、イスラームにおける禁欲思想の登場は、キリスト教的隠遁や清貧といった思想の影響ではなく、当時のイスラーム社会の状況に根源があったとする説を踏まえ、次のように述べている。

「禁欲と隠遁を好む傾向は、とくに、ウマイヤ朝の基礎であるカリフ制度をおおよそ一種のスルタン制に変容させた〈正統カリフ以後の時代〉において、一部の人々の間で力をもち、ついには、一種の禁欲運動となるに至った。それは、あたかも、クルアーンとシャリーア［イスラーム法］をおろそかにしている一部のムスリムらの浪費や贅沢に溺れた振る舞いに対する反発であるかのようであった。」[11]

イスラーム神秘主義を創始したスーフィーらは、苦行や禁欲、イバーダに特別な価値を認め、シャリーアに定められた以上の拘束を自らの手足に枷していた。法学者が解釈するシャリーアの枠を、さらに厳格なものとしたのである。実際、イスラーム最初の二世紀を含む神秘主義の初期において、スーフィーらは、過度の礼拝や断食、苦行や空腹、さらに、物質的な快楽から遠ざかることによって、神との関係を築くことができると考えていた。これらのスーフィーによる極端なイバーダや禁欲的行為の数々、神に対する極度の畏れなどが、聖者伝や神秘主義文献に記されている。例えば、ハサン・バスリー（728没）［ウマイヤ朝の高名な禁欲主義者］は、神を畏れるがゆえ、屋上に敷いた礼拝用敷物の上であまりに号泣したがために、彼の涙は雨どいからもあふれ、通りにまで流れてきたという。彼が笑うところを誰も見たことがなかった。[12] バスリーは、地獄の業火を怖れて号泣することをイバーダのひとつに挙げていた。

初期のスーフィーたちが、シャリーアの規定をはるかに越えた禁欲やイバーダを行っていたとしても、彼らに関して残されている伝承のなかで留意すべきは、イバーダと実践（アマル）を強調する一方で、「愛」（マハッバ）と「心」（ディル）に大きな価値を認めており、現世での罰を心の死にあるとみなしていた点である。[13] そして、このことは、後の時代の神秘主義の変遷において重要な役割を果たした。

神秘主義が確立した初期の時代から、女性スーフィーの存在を示す記述が残されている。彼女らについての小伝や、神秘道導師が女性スーフィーの言葉を引用していることなどから、こうした女たちの様子を窺い知ることができる。神秘主義の歴史の第二期において、神秘主義の教義の根幹は、神への愛と位置づけられる至った。そして、この変遷の基礎を築いた者たちのひとり——一部の研究者によれば、主たる創始者——は、女性であった。

## 二　神秘主義と女性

神秘主義に関する諸文献を概観するならば、神秘主義とは男性の教派だと言えるだろう。何千人という男性スーフィーの数に対し、女性スーフィーは、ごく僅かである。スーフィーの慣習的作法の記述においても、女性スーフィーに関する言及はほとんどなく、神秘道への入道の作法に始まり、修行所（ハーンカー）での修行とその運営に至るまで、すべて、男性の世界において行われていた。スーフィーらは、神秘主義が、性や名や人種の違いによる壁を越えたところにあるものであると主張し、神への畏怖や内面浄化に基づく神秘修行に邁進しながら、神秘主義の基礎が、自己の本質、そして、自己と神との関係のうえにのみ築かれるものであると主張していた。しかし、神秘主義の文献において、女が男性の求道の障害になるものとして言及されていることからも、女たちにとって、神秘主義の世界に入ることが容易ではなかったことが分かる。

女性は、神秘主義の修行の過程において、自身の性を排除しなければならなかった。ある人間の性質の大部分を占めるものを手放すことは、至極困難であるため、その者の存在は切り捨てられるよりほかなかったのである。大半の偉大なスーフィーは、アッタールの言葉を借りるなら、次のように考えていた。

> 「真理に照らしてみれば、神の徒と言われる人びとは、唯一性の中に無と帰した人たちのことであり、唯一なる神においては、我と汝の個々の存在が消滅するのであるから、まして、男と女という存在自体がどうしてあり続けようか」（藤井訳『聖者列伝』五二頁）

しかし、アッタールでさえ、ラービアのような偉大な女性スーフィーに関する記述を引き合いに出し、「彼女こそは…世の人々にとっての確たる証であった。（藤井訳『聖者列伝』五二頁）」と述べる際に、なぜ女の名を聖者列伝に記述するのかと彼に尋ねるであろう者たちを想定している。彼は、ラービアについての記述の最初に次のように記している。彼は、その者たちにこう答えようとしていたのだ。

> 「『誠にアッラーはあなた方の外見の姿にはとらわれない』［ハディース］と。姿形ではなく、その意図するところによって善は実現する」（藤井訳五一頁）

彼の考えの確たる論拠とは以下のようであった。

> 「女が至高なる神の道にあって一人の神の人である時、彼女を女とすることはできぬ。…ラービアのことは男性に並べて述べることができるはずだ」（藤井訳藤井訳『聖者列伝』五一―二頁）[14]

また、バーヤズィード・バスターミー（874/5没）［バスタームに生まれた、イラン最大のスーフィー、神秘道導師］についても、次のような伝承がある。彼は、こう述べたという。

> 「女の姿をした男（の能力を備えし者）を見たい者は、ファーテメ（原著者注：オンメ・アリー）（後述、2(1)参照）を見るがいい。」[15]

神秘道の階梯を進んでいく「旅人」（サーリク）が、修道の過程において、性や人種、名や名声から己を解放せねばならぬとしても、弱き性としての女に対する神秘主義の視点は、女性を対等の存在として見ることができる否かということ以上に根深いものであった。神への愛に身を捧げ、「（名のある）男たちに受け容れられし者」maqbūl al-rijāl であるラービアのような人物にさえ、女であるが故に、「弱き者［女］」ẓa'īfe と語りかけるのである。

イブラーヒーム・アドハム（728/9-77）［禁欲主義者。バルフの王族の出とも言われる］が巡礼のためメッカへ辿り着いたとき、カアバ神殿が見あたらなかった。彼が嘆くと、天界から声がした。

「『カアバは、こちらに向かって来る一人の女 (ẓa'īfe) を出迎えに行ってないのだ』」（藤井訳『聖者列伝』五八頁、下線部は前田が加えた）

そして、ついに、ラービアが自らの神秘体験において、「男（スーフィー）たちの王」tāj al-rijāl の地位に到ったときでさえ、彼らは、彼女を「女ならぬ男」(16) と呼んだのである。また、『神秘主義聖者列伝』には、次のような記述もある。

「サーリフ・ムッリー（788/9 没）は、神の館の扉を叩くならその扉はすぐさま開くであろうと言った。ある時、ラービアが彼の説教の座に参席し、言った。『何故、その扉が閉じており、開くであろうなどと言うのですか。その扉は決して閉じていることなどなく、再び開くなどということはないのです。』サーリフは、言った。『驚くべきことよ、無知な男、そして、賢き弱き女 (zanī ẓa'īf o dānā)。』」[17]

また、〈女性〉性は、スーフィーがそれから護られなければならない危険なものであるとされた。カラーバーズィー［ホラーサーンのスーフィー。「結び」参照］やフジュウィーリー（1009/10-1072or76）［ガズナ出身の神秘家］は、最も古い神秘主義文献のひとつとされる『隠されたるものの開示』の中で、女を、人類創造から今日に至るまで、宗教や男の世界をかき乱すものと捉えていた。[18] また、他の多くのスーフィーの言葉においても、これに類した表現が散見される。フジュウィーリーなどのスーフィーは、自著の中で、――ラービア以外の――女性スーフィーの名は挙げていない。彼らは、女の知性と宗教における欠陥を、彼女の精神的上昇の道を妨げるものとみなしていたからである。また、通常、ラービアも、実在の人物としてではなく、むしろ伝説上の人物として語られる。ズン・ヌーン・ミスリー（859or861 没）［エジプトに生まれた高名なスーフィー］は、女性から何かを受け取ることを屈辱であり恥辱あるとみなしていた。アブー・ハフス・ネイシャーブーリー（893 頃没）［ニーシャーブールの神秘道導師］は、女たちについての伝承を、（イスラーム法の観点から）望ましくないと考えていた。[19] また、バーヤズィードのものとされる次のような言葉が残されている。

「私は神に願った。私の目には、女たちを、壁に変えてくださいますように、そして、私の目には（壁と女たちが）同じものとなります

ように。」[20]

同様の言葉は、アブー・エスハーク・カーゼルーニー（1137/8没）にも見られる。しかし、これらのスーフィーたちは、自らと同時代の敬虔主義者や霊知者の女たちと接することによって、こうした考えを改めている。アブー・ハフスは、オンメ・アリーとの邂逅の後、また、ズン・ヌーンは、ファーテメ＝イエ＝ネイシャーブーリーと出会ったのち、女性の地位と性質に対する彼らの見解を変えたのである。この点において、バーヤズィードの人生は極めて興味深く、議論に値する。

## ■ 第一期　禁欲主義的神秘主義の時代

イスラーム最初の一世紀末、ハサン・バスリーとソフィヤーン・サウリー（778没）［高名な法学者］と同時代には、神に近づくために禁欲行を行った最初の女性たちについての記述が見られる。彼女らは、クルアーンの解釈とハディース伝承の引用に精通しており、神を畏れて号泣することと苦行とに大いなる価値を認めていた。過度にイバーダを行い、神を畏れ、最後の審判の日に下される罰を怖れることが、この時代の禁欲主義者たちに最も顕著な特徴である。この時代にバスラに暮らし、イスラームに帰依した第二世代にあたる「アービド」や禁欲主義者として、モアーゼ＝イェ・アダヴィーイェ、シャバケ＝イェ・バスリーィエ、そして、ハフセ＝ィエ・スィーリーンなどの名を挙げることができる。

モアーゼ＝イェ・アダヴィーイェ Mu'ādha bint 'Abd allh al-'Adawīya は、ヒジュラ暦一世紀の後半［西暦七世紀末〜八世紀初頭］の人物であり、イブン・ジャウズィーによれば、ハサン・バスリーが彼女について伝えている。神への「近接」（タカッルブ）のために彼女が取っていた方法は、イバーダと泣くこと、そして、睡眠欲を制することであった。スラミーは、彼女の朋友のうち、オナイセ＝イェ・ベンテ・アムル Unaysa bint 'Amr ([Dhikr al-Niswa], p.74) について、また、彼女の弟子のうち、オンメ・アスヴァデ・アダヴィーイェ Umm al-Aswad bint Zayd al-'Adawīya ([Dhikr al-Niswa], p.75) について記している。[21]

また、シャバケ＝ィエ・バスリーィエ Shabaka al-Baṣrīya には、弟子たちがおり、彼女の家の地下室で、彼らに苦行や己との闘い（ムジャーハダ）、そして、神秘道の実践（アマル）の方法を教えていた。[22]

ハフセ＝ィエ・スィーリーン Ḥafṣa bint Sīrīn. ukht Muḥammad b. Sīrīn は、バスラに住み、「神の本質の顕現と奇蹟を備えし者」 ṣāḥibat āyāt wa karāmāt にして、クルアーンの読誦と解釈において高い権威をもっていた。彼女の兄弟であるムハンマド・ビン・スィーリーン（728/9没）は、クルアーンの読誦に関して難解な問題につきあたると、明快な回答を得るために質問者をハフセのもとに送ったという逸話がある。また、ハシャーム・ビン・ヘッサーンは次のように言ったと記されている。「私はハサン［・バスリー］とイブン・スィーリーンに会った。しかし、彼らのいずれも、ハフセ以上には叡智ある者ではなかった。」[23]

イスラーム的禁欲主義の時代と呼びうるこの時期の女たちのうち、多くは、「イバーダに邁進する者」 mutaʿabbid、説教師（ワーイズ）、ハディースの伝達者として記されている。また、彼女たちの中には、［バ

スラの」オバイデ・ベンテ・アリー・ケラーブ 'Ubayda bint Abi Kilāb のように、イジュティハードや卓越した説教において、同時代に唯一無二の女性とされた者たちもいた。オバイデの死後、「彼女以上に博識ある者はバスラにはいなかった」と言われた。また、アブドゥッラー・ビン・ラシード・ウッサアディーは、次のように言ったと伝えられる。「イバーダに邁進する多くの老若男女に会った。しかし、オベイド以上に叡智ある女、あるいは、男を見たことがない。」[24]

また、この時代には、モアーゼ＝イェ・アダヴィーエと同時期で、彼女とも深交があった、「バスラの」ゴフェイレ＝イェ・アーベデ Ghufayra al-'Ābida がいる。彼女は、至高なる神から隠されていること、そして、導師の教えにおいて盲目でいることは、目が見えないこと以上の辛苦であると考えていた。彼女は言った「神に誓って、私は切望する。神が、神への愛を私のものとして下さり、その代わりに私の四肢全てを奪われることを。」[25]

オンメ・ヘッサーネ・サディード Umm Ḥiẓān Sadīd とその娘は、ソフィヤーン・サウリーの朋友であり、この時代の禁欲主義的スーフィーのひとりである。ソフィヤーン・サウリーによれば、オンメ・ヘッサーンの娘は、「ミフラーブの中で祈祷して言った。『神よ、誰もが愛する人と隠遁しております。神よ、私も、我が愛する人である貴方様と隠遁しているのです。』彼女はこう信じていた。人間の心は、死によってすら浄化されることはない。全てのヒンマ（精神集中による霊的力）を、神に至るただひとつ方向へと向ける以外には。ソフィヤーン・サウリーは彼女についてこう言った。「彼女の言葉を聞いた後は、我を取るに足らぬ者であるかのように感じる」[26]

また、この時代に、シャキーク・バルヒー（810没）［バルフの高名な神秘道導師］と深交をもっていたのが、［バスラの］バフリーイェ Baḥriyya である。彼女はムジュタヒドであり、ズィクル（称名）の集会を開いていた。[27]

禁欲と敬虔主義、苦行への信奉が、これらの禁欲主義者たちの間で、のちに神秘主義の発生の主要な核となったが、この時代においては、まだ「神秘主義」は形成されていなかった。のみならず、アラブによって征服された諸民族、とくに、のちの時代に神秘主義の形成と発展と拡大において主要な役割を果たしたイランの人々の間には、イスラーム自体が、未だ広まっていなかったのである。[28] この時期、バスラは、禁欲と節制の流れの中心であり、敬虔主義の女性たちは、アラブの民であった。しかし、イスラーム神秘主義が禁欲と神への畏怖から、神への愛と霊知へと変遷をとげたのちの世紀においては、徐々に、非アラブのマワーリー［マウラー mawlā の複数形。ここでは「被護民」を意味する］の女たちの名が見られるようになる。彼らは、自らの神秘体験の表現において、神への愛を語るという礎石を築いたのである。そのひとりがラービア・アダヴィーアであった。

イスラーム開闢後の最初の一世紀は、ウマイヤ朝末期に至るまで、イスラームの衣をまとっただけの新ムスリムたちが受け入れられる条件は、アラブ部族が、彼らをマワーリーとして引き受けることであった。[29]「アラブがイランと他の被征服地から連れ帰った多くの捕虜や奴隷は、様々な部族と個人に配分され、分けられた個々のグループは、［主人と、擬制の］血縁関係を取り結び、マワーリーとして知られるようになった。」[30] スラミーの記述によれば、ラービアも、こうしたマワーリーの出自で

あった。

ラービアは、一方では、それ以前の禁欲主義者らによる禁欲と苦行、敬虔主義の流れに連なっており、もう一方では、神秘主義の歴史の第二期において、過度な禁欲と神への畏怖から脱し、神への愛を語ったスーフィーたちの血脈の祖とみなされる。しかし、彼女以前にも、シャアヴァーネという名の非アラブ ʿajam の女[31]がいた。彼女はアブラに住み、彼女のもとでクルアーンの朗誦を行うために集まる禁欲主義者やアービド、そして、心（カルブ）の徒らの前で、神への愛について語ったのである。

**シャアヴァーネ　Shaʿwāna**

スラミーの伝承によれば、シャアヴァーネは、禁欲主義者でムジュタヒドでもあり、神を畏れて号泣するとともに、他の者たちを泣かせる類い希なる力をもっていた。彼女は神への愛と「見神」（ルーヤ・アッラー）について語った最初の女性であった。シャアヴァーネの没年は、『純粋の資質』と『親交の息吹』において、彼女が老年にファズィール・オヤーズ（803 没）［メッカに暮らした神秘道導師、ハディース伝達者］に会ったと記されていることから、ラービアの数十年前と考えられる。スラミーによれば、シャアヴァーネは、イラン人であり［史料中では〈ʿajamiya〉と記されている］、イブン・ジャウズィーによれば、彼女はペルシア語で夫と話をしていたという。アラブによる攻撃以前、クテシフォンがササン朝の夏の都であり、メソポタミアがササン朝支配の中心であったことを考慮するならば、この地域にペルシア語を母語とする〈イラン人〉がいたことは、なんら不自然ではない。とくに、アラブの攻撃以前、同地域へはイラン高原の他の地域から〈イラン人〉たちが移住していた。[32]

彼女が残している言葉は、彼女が創造主と被造物の間の愛を信じ、生涯を禁欲とイバーダに捧げて節制に努め、泣くことを神への「近接」と地獄の業火から逃れるための手段とみなしていたことを示している。シャアヴァーネの評伝は、ラービアの生涯を伝える逸話と同様に、伝説という後輪のなかに渦巻いている。スラミーは、何よりもまず、彼女の美しく甘美な声に言及している。シャアヴァーネは、この甘美なる声をもって、説教を行ったという。[33]しかし、のちの時代の聖者伝では、彼女は、最初、楽師であり、酒の宴に加わり、また、彼女に仕える多くの女奴隷を抱えていたと記されている。ある日、シャアヴァーネは、サーリフ・ムッリーの説教会において悔悛（タウバ）し、イバーダと禁欲に目覚め、女奴隷たちを解放して自らの財産を喜捨したのであった。[34]

彼女の有名な言葉のひとつに次のようなものがある。「眼は恋い慕うお方 maḥbūb と別れ、〈彼〉への接見 liqāʾ を熱望する眼は、泣くことなしにおれようか」[35]シャアヴァーネは、神を「恋人」maḥbūb と呼び、神を「見ること」について語った、最初の禁欲主義的スーフィーのひとりであった。すなわち、彼女は、「神への愛」（マハッバ）を表現したラービアの先達であり、後の時代においてアッラーとの「接見」（リカー）を語った偉大なスーフィーらの先駆でもある。

禁欲と号泣は、当初、神への畏怖の感覚と密接な関係をもっていた。しかし、この禁欲は、徐々に禁欲主義のスーフィーらにとって、「神を識ることと神への愛、さらに、神との合一のより高い能力を、魂が見

出すために」[36]、内面（バーティン）を浄化し、魂（ルーフ）を純化する最初の方法となった。

ヒジュラ暦二世紀［西暦八世紀〜九世紀初頭］には、ラービア・アダヴィーアと時期を同じくして、「神への愛」という概念が、イスラーム神秘主義においてより広く提起されるようになる。この変化において、ラービアは驚くべき影響力をもっていた。バダウィー［現代エジプトのアラブ文学研究者］は、次のように述べている。「ラービア以前には、誰も神への愛を語る者などいなかった。彼女は、これを、単に言葉として用いているのではなく、体験的な意味と概念によってイスラーム神秘主義に導入した最初の人物である。」[37]

しかし、ラービアと同時代のスーフィーたち、あるいは、彼女以前のスーフィーらの言葉に目を向けると、たとえ、この時代の神秘主義の教義の基礎が、禁欲主義と神への畏怖に置かれていたとしても、まず、シャアヴァーネが、その後、シャキーク・バルヒーや、マアルーフ・カルヒー（815没）［バグダードのカルフに生まれた神秘道導師］が、「神への愛」について語った言葉は、禁欲主義の時代から神秘主義の時代への移行において、大きな役割を果たしたのである。シャアヴァーネが、カアバのタワーフ［メッカ大巡礼の際に巡礼者がカアバ神殿の周りを回る儀式。反時計回りに七回廻る］の最中に次のように叫んだという逸話がある。

「私は汝（神）への愛に渇いており、決して渇きが満たされることはないのです。」

さらに、この愛を治療薬のない痛みと称して言った。

シャキーク・バルヒーは、短い記述の中で、初期の神秘家たちの教義における愛の価値と位置づけを記しており、この時代の、禁欲主義から神秘主義への移行の根源を明確に描いている。[39] また、マアルーフ・カルヒーは、［人間が抱く］愛を、「神の賜物であり、神の与え給うた力」であると述べる。[40] しかし、「〈神への愛〉の最初の顕れ」[41]を彼女の詩と言葉の中で表現している聖女ラービアは、確実に、禁欲主義（ズフド）の段階から神秘道（タリーカ）の域へと足を踏み入れた。ラービアの存在と彼女の教義は、神への畏怖に依る無味乾燥の禁欲主義から、「愛に基づく痛みに満ちた霊知」[42]への転換点なのである。

## ■ 第二期　神秘主義の時代

### 1　ラービア・アダヴィーア　Rābi'a Adawīya

ラービア・アダヴィーア（752没）は、イスラーム神秘主義の歴史の中で、最も名の知られた女性である。しかし、彼女の生涯について、詳しい情報や確かな記録は残されていない。ラービアについての伝承では、時代や場所が錯綜しており、これらの中で描かれるラービアの像は、彼女以前の、あるいは、彼女以後の女性スーフィーの逸話が混じり合った神話のごときものになっている。『神秘主義聖者列伝』の中で述べられる彼女とハサン・バスリーとの邂逅・対話についての伝承

は、ハサン・バスリーの没年を考慮に入れると、歴史的実証性は持ち得ない。また、ラービアが語った多くの言葉や彼女のものとされる言葉は、その後何世紀かの間に、口承で伝えられたものである。アッタールは、それらを美しい詩的な散文に仕立て、『神秘主義聖者列伝』の中に収めている。ラービアの生涯に関するもっとも古い記述であるスラミーのスーフィー列伝［『女性神秘主義敬虔家たち』］によれば、ソフィヤーン・サウリーとサーリフ・ムッリーは、彼女と同時代の人物であり、スラミーは、ラービアの言葉の大半を、サウリーが伝える逸話として記している。[43]

ラービアを「アタキー家のマウラー（女性）」mawlāt li āl ʿAtakī とみなしたスラミーが伝えるところによれば、彼女はアラブではなく、また、ムスリムでもない出自とされていた。[44] また、アブー・アスマー・アタキー［マルヴのハディース伝達者］[45] とアブル・ライス・アタキー［サマルカンドの法学者］がマルヴの出であることを指摘し、ラービアがイラン人であったとの説をとる者もいる。とくに、スラミーとイブン・ジャウズィーが伝えるところによれば、彼女の家の粗末な家具の中には、ファールス地方の苣でできた敷物があり、それはおそらく祖先から引き継がれたのであろうと思われた。[46] また、ラービアがカアバの神殿を重視せず、カアバの神に重きをおいていたことも（訳注2）、バーヤズィード・バスターミーのようなイラン人スーフィーに特有のものとみなされたのである。[47]

ラービアが、カアバ神殿を重視しなかったことについて、アブドゥッラフマーン・バダウィーは、次のように考えている。ラービアは、最初、カアバの物質的側面をその精神的側面から切り離し、カアバの外見に対してでなく、カアバの意味に対して重要性を認めたのだ。しかし、最終的には、カアバに対し、何の意味も認められないほどに、カアバの意味の全てが彼女にとって消滅したのである。（カアバに対するこうした考えは、ラービアの時代と彼女を取り巻いていた環境に見られた思想でも他に例がなく、同時代にはそれに対する反応すらなかったほどである。むしろ、カアバの軽視は、のちの時代においてハッラージの教義の中で重要な役割を果たし、「彼に対し不信仰（タクフィール）が宣言され、のちに処刑せられた最も明白な理由」[48] となったのであった。

アッタールが伝えるところによれば、ラービアは、赤子に着せる産着もないほど貧しい家に生まれ、若くして奴隷の身となった。彼女が、一方では奴隷となったと記され、他方では楽師の境遇に落ちたと記されている『神秘主義聖者列伝』の矛盾した指摘は、この女性の生涯について、確たる評伝を描き出すのを困難にしている。バダウィーは、ラービアが楽師に身を落としたことを確信している。何故なら、もしラービアが生涯の一時期に破滅と現世での愛に溺れていなかったなら、信仰と愛においてあれほどにも邁進できなかったであろうと彼は述べる。[49]

また、ペルシア文学では、アッタールが『神秘主義聖者列伝』の中で、神秘家らが四世紀にわたり、この女性について作り上げた伝説を記している。また、マスナヴィー形式で書かれた『神の書』*Ilāhī Nāme* では、彼女の愛の熱情を、神秘主義の教義の根幹と位置づけている。ラービアは、禁欲主義に拘泥し、悲嘆と神への畏怖、そして祈りを極度に信奉する女であった。ラービアの言葉は、神への愛という要素によって、彼女を、神秘主義的な熱狂の源泉となった伝説の存在へと変えたので

ある。神への愛を語ったラービアの有名な詩のひとつについては、アブー・バクル・カラーバーズィー［二、および「結び」参照］やアブー・ターリブ・マッキー（996/7没）［メッカ近郊にも暮らした。スーフィー、説教師。］、アブー・ハーミド・ガザーリー（1058-1111）［ホラーサーンのトゥース生まれ。イスラム史上最も偉大な思想家のひとり。のち、神秘主義に回心する］などの多くの神秘主義者たちが解釈を行っている。[50] しかし、彼らのうち誰もラービアの生涯については記していない。彼女の生涯について最も詳しく述べているのは、アッタールの『神秘主義聖者列伝』である。ラービア・アダヴィーアの生涯に関する逸話と彼女の言葉は、アフマド・アビル・ハヴァーリー（844/5没）［ダマスカスのスーフィー］の妻、ラービア（あるいはラーイア）・シャーミー（849/50没）、についての逸話と混同されており、両者を区別するのは容易ではない。[51]

ラービアの生涯について散見される記述と彼女の言葉の中で唯一明確な点は、彼女の存在が、神秘主義の歴史における禁欲主義と神への畏怖の時代から、神への愛と情熱、スーフィーによる神秘体験の時代への転換点であったということである。この点で、イスラーム神秘主義研究者たちの見解は一致している。アッタールの記述では、ラービアについて、禁欲主義という枠を、人間の精神体験には窮屈であると考えた霊知者としての姿が描かれている。それゆえに、彼女を、アブル・ハサン［あるいは、フサイン］・ヌーリー（907/8没）［ジュナイド（後述）と同門のスーフィー］、フサイン・ビン・マンスール・ハッラージ、アブル・ハサン・ハラカーニー（1033/4没）［バスタームのハラガーンに生まれた高名な神秘道導師］、アフマド・ガザーリー（1126没）［神秘主義思想家。上記ガザーリーの弟］、アイヌルグザート・ハマダーニー（1131没）［ハマダーンに生まれた神秘主義哲学者でアフマド・ガザーリーの弟子。不信仰宣言を受け処刑される］、といった神秘家らの血脈の祖とみなすことができる。彼らは、精神体験と実践的な「神秘修行」（リヤーザ）によって、「我」からの脱却を体験し、聞いたもの［知識］ではなく、見たもの［体験］について語る者たちであった。[52]

ラービアの言葉と詩は、スーフィーらが伝える逸話によって伝えられ、彼らの教義の中で用いられた。ラービアを同時代の禁欲的神秘主義者らと分かつもの、また、彼女を禁欲主義（スフド）から神秘主義（タサッウフ）への転換点に位置づけるものは、彼女の思想が、イスラーム聖法の教義の枠を越えていることである。ラービアは、神への崇拝において、地獄への恐怖と天国への望み、（天国で）果樹園の林檎や乳の香に酔いしれることを夢見るといった段階を通り越し、自分と神との関わりを、報いと罰という関係を越えたところにあると考えた。彼女の言葉に次のようなものがある。

「わが主よ、もし、私が、地獄を怖れるゆえにあなたを崇めるなら、私を地獄で焼いて下さい。そして、天上の楽園を希求して崇拝するなら、私をハラーム不如法の身として排除して下さい。もし、あなたのために、あなたを崇めるなら、久遠の美を私に惜しまないで下さい。」[53]（藤井訳『聖者列伝』八一―八二頁）

このような創造主と被造物との関係が、何も介在せず、直接のものであるという信仰により、彼女の言葉は、のちの時代のスーフィーた

ちによる表面的には「不信仰」（クフル）な言葉の端緒となったのである。

『神秘主義聖者列伝』においてアッタールが伝えるところによれば、ラービアを、イスラーム神秘主義の歴史上、最初の霊知者（アーリフ）とみなすことができる。彼女は、人間と神との関係において、シャリーアの枠組みを越え、自分と神との関係を、何ものも介在しない直接のものであると考えた。そこには、預言者ムハンマドへの敬愛さえ入る余地がなく、また、悪魔への敵意を抱く余地もなかったほとである。スラミーによれば、ラービアは預言者を「被造物」と呼び、アッタールによれば、「神以外の者」と呼んだ。また、次のようにも伝えられる。

「栄光あるお方［預言者ムハンマドを指す］を友として好むか」と尋ねられて、彼女は「友誼を感じております」と答えた。「あなたは悪魔を敵として嫌うか」と問われるとこう答えた。

「慈悲あるお方との友誼のためということで悪魔と敵対するつもりはありません。」[54]（藤井訳『聖者列伝』六九頁）

ラービア以後の神秘主義が始まる時代、つまり、ホラーサーンが、イラン的神秘主義の揺籃の地となる熱狂 shūridegī の時代において、ホラーサーンの女たち――その多くがニーシャーブールの出身であったが――が、この思想に足を踏み入れた。イスラーム世界全体においては、女性のムジュタヒドやハディース学者、法学者が、連綿と存在していながらも、ときに、名も評伝も記されぬままであったが、この時代のスーフィー列伝は、女性スーフィーや女性霊知者についても記述を残している。彼女たちは、その神秘体験の表現によって、同時代の高名なスーフィーたちの列に列せられる。この時代の女性スーフィーらの中には、チュニスやシリア、ダマスカスの女たちの名も多く記されているが、これらに比して、ホラーサーンの女性スーフィーの数は、圧倒的である。

「熱狂の徒」shūridegān の血脈の祖にして、陶酔（スクル）の徒、ホラーサーンの偉大な霊知者のひとりであるバーヤズィード・バスターミーの時代は、この点で比類なき時代である。スラミーは、この時代の多くの女性スーフィー――その大半がニーシャーブールとダームガーンで生涯を送った――の名前と言葉を、『女性神秘主義敬虔家たち』において記している。

しかし、注意すべきは、伝記集成に名前が挙げられている全ての女性を必然的に「スーフィー」と呼ぶことはできないということである。彼女らの一部は、敬虔主義とイバーダゆえに讃えられていた。そのため、彼女たちを初期の禁欲主義神秘家 zāhed-sūfī のグループに位置づけることができる。神秘主義が、「直接体験」（ザウク）や「神秘的開示」（カシュフ）、観照（ムシャーハダ）において、驚くべき発展と拡がりを見せたこの時代に、スーフィー列伝の記述には、「神秘家」sūfī や「霊知」'ārif と呼ばれ、また、ときに「神の友（聖者）」awliyā' Allāh とみなされた女たちの名を目にすることができる。この時代、スラミーが女性神秘家らの伝記や地位に対して用いている言葉は、「イバーダに邁進する者［女］たち」muta'abbidāt、「（自己と）闘う者［女］たち」mujāhidāt、「禁欲主義者［女］たち」zuhhād から、「女性霊知者たち」'ārifāt、「酔言を語る者［女］たち」mutakallimāt al-shaṭḥ、「心的境地（ハール）の持ち主［女］」ṣāḥibat ḥāl へと変化している［心的境地とは、神秘修行の階

梯に対応して神から与えられる霊的感情]。また、「敬虔さ」vara' や「畏れ」khawf などの語に代わり、「真実」ṣidq、「(神への献身の)純粋性」ikhlāṣ、「[聖者に現れる]奇蹟」karāmat といった言葉が見られるようになる。

この時代における女性スーフィーたちの言葉と教えは、非難の徒(マラーマティーヤ)[九世紀のニーシャーブールで生じた神秘主義の一派。外面的な敬虔さを欺瞞として忌避し、自らが非難(マラーマ)の対象となることで神への献身と我執の滅却をはかるもの]の影響とともに、フトゥーワ[「若者らしさ」を意味する自己犠牲的倫理。後述する「ジャヴァーンマルディー」を土台として形成された]の教義からの影響も見られる。神秘主義とフトゥーワは、二つの異なる思想的潮流に源泉を得ているが、実践(アマル)における神への献身の純粋性(イフラース)や、欺瞞(リヤー)の忌避といった原理において、共通の要素をもつ。また、ホラーサーンにおける「非難の徒」の教義の形成過程においては、「寛大の徒」(ジャヴァーンマルディー)[「若者らしさ」を原義とする、イラン世界で形成された自我否定、自己犠牲の倫理精神]の伝統と教義も徐々に吸収され、フトゥーワとともに、神秘主義の教義の一部となったのである。[55] 神への献身の純粋性と真実、そして、フトゥーワの他の原理は、この時代のホラーサーンの女性スーフィーらの教義にも見られるものである。

## 2 ニーシャーブールの女性神秘家たち

### (1) オンメ・アリー Umm ʿAlī. imraʾa Aḥmad b. Khaḍrawiya al-Balkhī

オンメ・アリーは、ヒジュラ暦三世紀のホラーサーンで名を知られたスーフィーのひとり、アフマド・ビン・ハズラヴィーイェ(854/5没)の妻である。アッタールは『神秘主義聖者列伝』の中で、彼女の名をファーテメと記している。しかし、スラミーは、彼女の生涯と言葉に関する記述の中で一貫して彼女をオンメ・アリーと呼んでいる。また、スーフィー列伝の中には、彼女の評伝と言葉を、同時代にメッカで生涯を送ったファーティマ・ニーシャーブーリーと混同している。アッタールは、オンメ・アリーを、イブラーヒーム・アドハム同様、バルフの王族であったとみなしている。

神秘主義の歴史上、のちの時代において、高貴な出自の者たちが、神からの恩寵(バラカ)を得るために、自分の娘を神秘道の導師(シャイフ、ムルシド)に嫁がせることが一般的となった。しかし、ファーテメは、この時代のスーフィーについて現存する記述の中で、自分の配偶者を選び、彼と結ばれることを欲し、自らの意志を通した最初の女性である。

> 「(ファーテメは)バルフ王族の娘であった。彼女は悔悛(タウバ)し、アフマドのもとに人を遣り、自分を父に乞うようにと言った。アフマドは、受け容れなかった。(ファーテメは)もう一度人を遣った。」[56]

ファーテメ(オンメ・アリー)は、アフマド・ハズラヴィーイェと結婚したのち、自分の全ての財産をスーフィーらに喜捨し、(アフマドが指導する)スーフィーたちの諸事にあたって夫の助けとなり、当時その名をとどろかせていたバーヤズィード・バスターミーの説教の座

にも加わった。彼女とバーヤズィード・バスターミーとの邂逅、および、彼女についてのバーヤズィードの言葉は、多くのスーフィー伝で引用されており、スーフィーらの彼女に対する信奉を示すものとなっている。また、オンメ・アリーは、バーヤズィード・バスターミーの説教の場において、顔を覆っていたベールをはずし、彼に対し、自由に言葉を発している。

「アフマドは、バーヤズィードに会わんとして出かけた。ファーティマも彼に同行した。バーヤズィードのもとに着くと、ファーティマは顔からベールをはずし、アブー・ヤズィード［「バーヤズィード」に同じ］に語りかけた。アフマドは、憤慨して言った。『ファーテメよ、バーヤズィードになんと無礼なことをするのだ？』ファーテメは言った。『あなたは私の本来のマフラム［イスラーム法上、ベール等で身体を覆い隠す必要のない相手］であり、バーヤズィード様は神秘道におけるマフラムなのです。私はあなたによって（現世の）愛に至り、この方によって神に至るのです』」[57]

スーフィー伝に記され、あるいは、スーフィーらによってその名を伝えられた多くの女たちは、敬虔主義者 pārsā であった。神秘主義の導師らは、彼女たちの言行の影響を受け、あるいは、彼女たちの言葉や逸話を伝えている。しかし、ファーテメは、神秘修行の方法を自ら言葉にした。それは、彼女の神秘道における求道への精通を示すものでもある。

「酔言の導師」sheykh-e shaṭṭāḥ、「霊知者たちの王」sulṭān al-ʿārifīn として知られるバーヤズィード・バスターミーは、神秘体験において、同時代のスーフィーらの神秘体験を表した言葉を批判し、あるいは、霊知として無価値であるとみなすほどの域にまで達していた。しかし、彼は、オンメ・アリーを、フトゥーワとヒンマ（精神集中による霊的力）の範と呼んでいた。

『神秘主義聖者列伝』では、次のように記されている。

バーヤズィードはアフマド［オンメ・アリーの夫］に尋ねた。
「いつまで旅を続け、世界を経巡るつもりかね」
アフマドは答えた。
「水を一つところに止めておこうとしても形が定まらず姿を変えてしまいますゆえ」
導師バーヤズィードがこう言った。
「なぜ大海であろうとせぬのか。変化することも汚れることもないではないか」（藤井訳『聖者列伝』一七六頁、下線部は前田による）

また、ヤヒヤー・ムアーズ・ラーズィー（871 没）［バルフで暮らした高名な禁欲主義者、説教師］がバーヤズィードに次のように手紙を書き送った。

わずか一杯の霊知の酒杯を口にしただけで、我を忘れ、始めも終わりもない永遠の酩酊に入り込む者について何かお言葉を下され」
バーヤズィードは返答を書いた。
「ここには昼夜を分たず、存在の永遠の海洋そのものをワインのよう

に飲み干しながら、もっとないのかと咆哮している一人の男が、おりますぞ」[58]（藤井訳『聖者列伝』一六六頁）

これらの伝承は、バーヤズィードが、同時代のスーフィーらの神秘体験を、ひとりよがりな言葉だけのものとみなし、彼らの存在を歯牙にもかけていなかったことを示している。にも拘わらず、バーヤズィードは、ヒンマの点でも、また、神秘体験の観点でも、オンメ・アリーを、神秘的求道の範と見なしていた。彼は、オンメ・アリーについてこう述べている。

「神秘主義を抱くものは皆、アフマド・ハズラヴィーエの伴侶オンメ・アリーのごときヒンマを得るべきである。あるいは、彼女の心的境地のごとき、心の境地に達するべきである。」[59]

アフマド・ハズラヴィーエが、バーヤズィードに忠言を乞うた時、バーヤズィードはこう言った。

「お前の妻からジャヴァーンマルディーを学ぶがよい。」[60]

オンメ・アリーは同時代の偉大なスーフィーたちとも深交をもった。アブー・ハフス・ネイシャーブーリーは、神秘主義を男性のみの教派と考え、神を知る道においては、女たちの道はないと考えていた。しかし、オンメ・アリーの人物と信仰を知って以降、次のように言った。「いつも、女たちの語ることを忌み嫌っていた。アフマド・ビン・ハズラヴィーの妻、オンメ・アリーを見るまでは。至高なる神が、自身の望まれる場所に霊知 ma'rifa を置かれたのだと知った。」また、オンメ・アリーは、次のように信じるスーフィーのひとりであった。神の人々への愛は、彼が彼らを善と美性へと招き、彼らに苦難が降りかかることをよしとしないほどである、彼らが神を愛する限り。

オンメ・アリーに関する逸話は、女たちが、神への「近接」や神秘道における求道を学ぶために、彼女のもとを訪れていたことを示している。[61]

### (2) ファーテメ＝イェ・ネイシャーブーリー　Fatima al-Nayshaburiya

この時代、もうひとりの女が、同時代のスーフィーたちの間において、霊知と神への純粋な献身、実在（神）の観照（ムシャーハダ）について、語っている。それは、ファーテメ＝イェ・ネイシャーブーリー（837/8没）であり、彼女はホラーサーンの偉大なスーフィーのひとりであった。彼女のクルアーンへの理解は、同時代のスーフィーらの驚嘆の的であった。スラミーは彼女について、次のように述べている。「彼女の時代の女たちの中で、彼女のごとき者はいなかった」

ファーテメ＝イェ・ネイシャーブーリーは、メッカに住んでおり、エルサレムにも旅をしたことがあった。スラミーは、彼女とズン・ヌーン・ミスリーがメッカで邂逅したという逸話を伝えている。ファーテメは、ズン・ヌーンに何かを贈ったが、ズン・ヌーンは、それを受け取らずに言った。「婦人たちから物を受け取ることは、恥辱であり、害悪である。」すると、ファーテメは、こう言った。「この世に、単なる

道具［であるような外面だけ］sabab を見ることをしない者以上に、善良なるスーフィーはありません。」

また、ズン・ヌーンについては、次のような逸話がある。彼は、エルサレムへの旅の途中で、ファーテメ＝イェ・ネイシャーブーリーに会い、彼女に対し、自分に忠告と戒の言葉を与えるようにと請うた。ファーテメは、彼に対し、行為と発言において、真実と（己との）闘い（ムジャーハダ）が必要であることについての忠告を与えた。彼女の神秘体験と霊知的見地の証であるファーテメの言葉は、同時代の偉大なスーフィーであるバーヤズィード・バスターミーとズン・ヌーン・ミスリーが賞賛の言葉を述べるほどであり、ことに、ズン・ヌーンは、彼女をスーフィーたちの中で最も偉大なスーフィーとして挙げ、彼女を「神の友（聖者）」であり、自らの師であるとみなすほどであった。彼は、ファーテメについて、次のように述べている。

「私が生涯で出会った最も高い地位の人物は、メッカに住む、ファーテメ＝イェ・ネイシャーブーリーという名の女性であった。彼女のクルアーン理解は驚くべきものであった。…彼女は、神の友（聖者）awliyā' Allāh のひとりであり、私の師である。この女性は、神を識ることにおいて、バーヤズィード・バスターミーが次のように述べるほどの地位に達していた。『私は生涯において、唯一人の男と一人の女以外の者を見なかった。その女とは、ファーテメ＝イェ・ネイシャーブーリーであった。彼女が体験していない、神秘道のいかなる階梯もないことを私は知った。』」[62]

**(3) アマトッラー・ジャバリーイェ　Amat allāh al-Jabalīya**

この時代のホラーサーンの女性スーフィーのひとりが、アマトッラー・ジャバリーである。彼女は、ダームガーンのヌーグアーバードに暮らし、「神の本質の顕現と奇蹟」āyāt wa karāmāt を備えし者であった。スラミーは、次のように伝えている。

「彼女［アマトッラー］は、バスタームから一ファルサング離れた村に住んでいた。／彼女は、バーヤズィードと彼の行為について、彼女の夫に知らせ、言った『アブー・ヤズィード様は今、これこれのことをなさっています』」バーヤズィードは、これを知ると、アマトッラーの力を他の者たちには分からぬように振る舞い、彼女についてこう言った。「私は、精神集中による霊的力 himma をアブドッラーに期待したが、それは、彼の妻に顕れた。」[63]

**(4) フォタイメ　Futayma. imra'a Ḥamdūn al-Qaṣṣār**

フォタイメは、ハムドゥーン・カッサール（884/5 没）――彼は、「非難の徒（マラーマティーヤ）の祖である――の妻であり、ホラーサーンのスーフィーのひとりである。スラミーは、彼女を「心的境地において高い地位に達せし者［女］」kabīrat al-ḥāl の名で呼んでいる。神秘道の実践に関する知識や、自己を識ることにおける彼女の言葉が残されている。フォタイメは、人間の心（カルブ）の豊饒を、現世に執着しないことであるとみなし、その荒廃を、人々（現世）にとらわれることであると考えていた。

「彼女は言った。『己を識る者は、神に隷従すること 'ubūdīya 以外の

ことに頼ることはなく、彼［神］の下僕たること mawlā-hu 以外のことは誇らぬのである』［[Dhikr al-Niswa], p.95］

また、彼女は、叡智ある者とは、彼との深交が人間の心（カルブ）を生きたものとするような者であると信じていた。さらに、彼女は、人々との交わりに関するスーフィーのふるまいについて、次のように述べる。

「スーフィーとは、もしある者が彼を求めて来るならばその者を受け入れ、もし、彼から離れて行くならばその者を忘れぬような人物のことを言う。ある者が彼と深交をもつならばその者に善事を教え、もし、彼から離れていくとしても己との深交をその者に強いない人物を」[64]

### (5) ファフルーイェ・ベンテ・アリー　Fakhrūya bint ʿAlī

スラミーの祖父、アブー・アムル・ビン・ノジャイド（975/6没）［ハディース伝達者、スーフィー］の妻ファフルーイェ・ベンテ・アリーも、ホラーサーンの女性スーフィーである。同時代のスーフィーらの間で、高い地位を有していた。夫アブー・アムル・ビン・ノジャイドは、彼女についてこう言った。「私がファフルーイェとの深交から得たものは、アブー・オスマーン・ヒーリー(910/1没)［ヒーレに暮らしたスーフィー］との深交から得たものに決して劣らない。」また、アブー・アリー・サカフィーも、彼女の叡智を讃えた。ファフルーイェはこう信じていた。「人間が自らの知識 ʿilm によって語るときには、己の心 qalb と我執 nafs を飾り立て、己を言葉の美しさによって高めようとする。また、知識によって実践しようとするときには、我執と心を苦悩させ、実践 muʿāmala における神への純粋な献身 ikhlāṣ の不足ゆえに、己を卑しきものとする。」[65]

### (6) アーイェシェ＝イェ・マルヴズィーイェ　ʿĀisha. imraʾa Aḥmad b. al-Sirrī al-Marvzī ya

アーイェシェ＝イェ・マルヴズィーイェは、この時代のスーフィーであり、ジャヴァーン・マルディーを信奉し、フトゥーワを教えていた。彼女は、クーファに住んでいたシーア派のハディース学者、アフマド・ビン・セッリーの妻であった。しかし、アーイェシェは、ニーシャーブールのアブー・オスマーン・ヒーリーの家に住んでいた。

「私［著者スラミー］は、アーイェシェがこう言うのを聞いた『霊知者 ʿārif の叡智は、その心 qalb の鏡であり、霊知者の魂 rūḥ は、叡智の鏡である…神の恩寵とは、この鏡の光 nūr であり、霊知者の慧眼 baṣīra は過ちを善行から顕わとする』」

彼女は、スーフィーたちとフトゥーワの徒に従い、彼らと共にいることを、自身の安らぎであり、神秘修行であると考えていた。彼女はこう述べた。

「フトゥーワの徒が私を求めて訪ねて来ようとする時、その者が私のもとに辿り着くなり、私はその者の思念を私の内面において、光のように感じるのだ。そして、私がその者によく仕えることができたなら、その光は、私の内面に残り、また、よく仕えることができなかったなら、その光は消えてしまう。」[66]

### (7) ファーテメ・ベンテ・アフマド・ビン・ハーニー

**Fāṭima bint Aḥmad b. Hānī Nayshābūrīya**

アフマド・ビン・ハーニーの娘ファーテメも、この時代のスーフィーであり、アブー・オスマーン・ヒーリーと親交があった。彼女は、ニーシャープールの富豪であり、自身の財産をフトゥーワの徒のために投げ出した。アブー・オスマーンは、ファーテメの喜捨は、現世でも来世でも報いを求めることをしない、フトゥーワによる喜捨であると考えていた。

「ファーテメは言った『現世は、愚者たちの罠である。叡智と神の恩寵を持たぬ者が、その罠にかかるのである』」[67]

### (8) アーイェシェ＝イェ・マルヴズィーイェ

**ʿĀisha bint Aḥmad al-Ṭawīl al-Marwaẓīya. zawja ʿAbd al-Wāḥid al-Sayyārī**

アブドゥルヴァーヘド・サイヤーリー（985/6没）の妻アーイェシェ・ベンテ・アフマド・タヴィーレ・マルヴズィーイェも同時代の知者にしてムジュタヒドのひとりであった。スラミーによれば、「彼女の時代に、心的境地 ḥāl において彼女より優れた者はなかった」

彼女は、スラミーと同時代にニーシャープールに暮らし、自分の財産をスーフィーたちのために遣った。彼女は、貧苦 faqr を祇めていない者には、清貧の美徳 faḍāʾil al-faqr は感得されないと考えていた。また、ある者が彼女の喜捨を受け容れず、女から物を受け取ることを恥辱とみなしたとき、彼女はこう答えた。「神への隷従 ʿubūdīya に対して栄光を求める者は、己の卑しさ ruʾūna を示しているのである」[68]

ホラーサーンのフトゥーワの導師であったアブドゥッラー・サジュズィー（884/5-）の妻オンメ・アブドゥッラー Umm ʿAbd allāh. imraʾa abī ʿAbd allāh al-Sajzī ([Dhikr al-Niswa], p.92)、アブー・ハフス・ネイシャーブーリーの妻アーイェシェ ʿĀisha imraʾa abī Ḥafṣ al-Nayshābūrī ([Dhikr al-Niswa], p.70)、アブー・オスマーン・ヒーリーの娘アーイェシェ＝イェ・ネイシャーブーリー［以下、(9)を参照］、その娘でアブー・オスマーン・ヒーリーの孫オンメ・アフマド［9］、そして、アフマド・イブン・ハムダーンの娘オンメ・ホセイン、オンメ・コルスーム［11］、アズィーゼ＝イェ・ヘラヴィーイェ［12］、アブドゥッラー・ハムシャーズの娘オンメ・アリー［13］、ソライレ＝イェ・シャルギーイェ［14］も、この時代のニーシャープールの女性スーフィーであった。

［アブドゥッラー・サジュズィーの妻］オンメ・アブドゥッラーによる次の言葉が残されている。

「人の生とは汝の心を〈彼〉への接見 liqāʾ へと広げ、神へと近づくこと、この世とこの世の人々に囚われぬことへと汝を導いてくれる者との邂逅 liqāʾ である。」[69]

### (9) アーイェシェ＝イェ・ネイシャーブーリー、オンメ・アフマド

**ʿĀisha bint abī ʿUthmān Saʿīd b. Ismāʿīl al-Ḥīrī al-Nayshābūrī**

**Umm Aḥmad bint ʿĀisha bint abī ʿUthmān**

アーイェシェ＝イェ・ネイシャーブーリー（957/8没）は、ニーシャープールの「心的境地」ḥāl において優れた者であり、神秘道においては、父アブー・オスマーン・ヒーリーの弟子であった。アーイェシェは、

次のように信じていた。

奴隷を蔑む者は、その者の喜悦をそうでならねならぬようには、知っていない。「創造主を愛する者は、彼の被造物をも偉大なものとみなすのである。」

また、娘オンメ・アフマドへの、アーイェシェの言葉が残っている。「やがて消滅するものに心を囚われるなかれ。過ぎゆくものを嘆くなかれ。神に心を向けよ。神の赦しに預からぬことをこそ嘆け。」[70]

オンメ・アフマドも、「ヒンマ **himma** と心的境地 **ḥāl** と（スーフィーとしての）ふるまい **khulq**」において、同時代に比類なき存在であった。「彼女は言った。『己自身の欠点を知るとき、その者は、自らの欠点から赦されるのである』／彼女は言った『自らの欠点に甘んじ、それを正そうとせぬ者には、神は、無為な言葉を吐く者の定めを与えるであろう』」[71]

**(10) オンメ・ホセイン　Umm al-Ḥusayn bint Aḥmad b. Ḥamdān**

アフマド・イブン・ハムダーンの娘、オンメ・ホセインは、アブー・ハフス・ネイシャーブーリーとアブー・オスマーン・ヒーリーの朋友にして、ニーシャーブールのスーフィーであった。彼女の言葉は、非難の徒（マラーマティーヤ）の教義の影響を示すものがある。

「彼女は、こう言った。『神は、天国を、敬虔なる信徒ら **mu'minīn** の魂 **anfus** に報いるものとして創られ、彼らの心 **qulūb** を、神のご意思 **naẓar** の在処として作られた。』」そのため、神の信徒らは自らの魂を現世のものに売り渡してはならず、神のご意思の在処を、神のご不快の原因から護るよう努めなければならないのである、と彼女は信じていた。神秘道に関する彼女の言葉として、次のようなものがある。

「神秘道の徒は、自らの絨毯として土を、自らの食べ物として空腹を選ばなければならない。そして、自らの喜びとして哀しみを選び、世の人々からの拒否を自らの受け容れられた証とみなさなければならない。また、自らの栄光として、恥辱を選び取らなければならない。」[72]

**(11) オンメ・コルスーム　Umm Kulthūm al-maʾrūfa bi-khāla**

**Khāla**（「母方の叔母」の意）として知られるオンメ・コルスームは、アブー・アリー・サカフィーとアブドゥッラー・モナーゼル（940/1没）［ニーシャーブールのスーフィー、非難の徒（マラーマティーヤ）の導師］、アボル・ガーセム・ナスラーバーディー（977/8没）［エスファハンにハーンガーを有していた神秘道導師］の崇敬を受け、かつ、彼の親族でもあった。ゴラシイェ＝イェ・ナサヴィイェ［(15)参照］は、次のような伝承を伝えている。あるときオンメ・オルスームと共に山へ出かけると、彼女は、胸が苦しくなったので街へ帰りたいと言った。街へ戻ると、ゴルシイェは、オンメ・コルスームに、何故胸が苦しくなったのかと尋ねた。

「すると、彼女は言った。『神の力 **qudra**［の証、つまり、山］を見たことによって、全能の神 **al-qādir** に意識を向けることができなくなってしまうからです。』」

また、「私［著者スラミー］は、ハーラ・コルスームがこう言うのを聞いた『**wajd**（感じること）は言葉で説明できるものではない。何故なら、

それは、下僕［人間］における神の神秘 sirr だからである。もし、神が、この神秘が顕わになることをお望みならば、それは、顕わとなるだろう。もし、隠されたままであることをお望みになるなら、それは、隠されたままとなるだろう。』」[73]

### (12) アズィーゼ＝イェ・ヘラヴィーイ　ʿAzīza al-Haravīya

アズィーゼ＝イェ・ヘラヴィーイェは、「（真理を表す）舌の備えし者［女］にして、心的境地の持ち主［女］」ṣāḥibat al-lisān wa ḥāl であり、スラミーと同時代の人物にして、アブドゥッラフマーン・ビン・シャフラーン［ヘラートのスーフィー］の朋友であった。彼女は、ヘラートからニーシャーブールに移り住んで彼の地に留まり、当地で没した。

「私［著者スラミー］は、ヘラヴィーイェがこう言うのを聞いた『禁欲主義者 zāhid は、（現世的）必要性から王と交わることを望み、霊知者 ʿārif は、（精神的）必要から、王によって深交を望まれる』…『〈アッラーこそは、お前たちを創造し、養い育て、死に至らせ、次にまた生き返らせ給うお方〉［クルアーン、三〇・三九（訳注3）］誰にも人間の寿命を増やす力がないように、誰も人間の糧を増やすことはできないのである』」

また、「私［著者スラミー］は、オンメ・ホセイネ・ゴラシイェがこう言うのを聞いた：私はアズィーゼ＝イェ・ヘラヴィーイェがこう言うのを聞いた。『禁欲主義者 zāhid と神に近接する者 mutaqarrib は、自分たちの意識の高みから人々を見ているがゆえ、彼らの目には、人々は卑しいものに見えるのである。』[74]

### (13) オンメ・アリー・ベンテ・アブドゥッラーヘ・ハムシャーズ　Umm ʿAlī bint ʿAbd allāh Ḥamshādh

オンメ・アリー・ハムシャーズは、高位の神秘家にして、「ニーシャーブールの女たちの中で、最も偉大な者［男］たち」kibār nisāʾ Naysābūr であった。彼女は、アボル・ガーセム・ナスラーバーディーの朋友であり、同時代の神秘道導師らと深交をもち、彼らから敬意と尊敬を受けていた、オンメ・アリーは、（神に対する）隷従を神秘道を行く者の霊知とみなしていた。彼女はこう信じていた。（神に対する人間の）「奴隷性」ʿubūdīya の真理の知を解した者は、すぐさま、神の「主性」rubūbīya の知に至ると。

「私［スラミー］は、オンメ・アリーがこう言うのを聞いた『被造物［とそれに心を囚われること］はすべて、奴隷を彼の創造主から分かつ原因である』」[75]

### (14) ソライレ＝イェ・シャルギーイェ　Surayra al-Sharqīya

ソライレ＝イェ・シャルギーイェは、ニーシャーブールの「心的境地において偉大なる者［女］」ʿaẓīmat al-ḥāl にして、アブー・バクル・ファールスィー（1038/9 没）の朋友であった。スラミーは、オンメ・ホセイネ・ゴラシイェが伝える、ソライレの言葉を記している。

「私［オンメ・ホセイネ・ゴラシイェ］は、彼女［ソライレ］がこう言うのを聞いた『知識 ʿulūm の細部は、最終的には、ふたつの知に結実する。それは、（神の）「主性」rubūbīya の知と人間の「奴隷性」ʿubūdīya の知である。最後には、奴隷性の知は消え、残るのは、主性の知である。』

また、ゴラシイェの伝えるところによれば、ソライレはこう言った。「（神の）力を否定する主たる要因は、それを解する力の無能さにある。」さらに、苦難 al-balā' と恵み al-niʿma は、ひとつのものであると述べて言った「真実なる者たち ṣādiqīn は、苦難の降りかかる状況においてこそ明らかとなる。」[76]

**(15) ゴライシイェ＝イェ・ナサヴィイェ Qurayshiya al-Nasawiya**

ゴライシイェ＝イェ・ナサヴィイェは、ニーシャーブールのスーフィーにして、心的境地の持ち主であった。彼女についてのスラミーの記述は、ホラーサーンの女性スーフィーの置かれた境遇に関して、注目すべき点を含んでいる。スラミーは、彼女の評伝を、ふたつの名「オンメ・ホセイネ・ゴルシイェとして知られる、ジョムエ・ビントゥ・アフマド・ビン・モハンマド・ビン・ウバイドゥッラー」Jumʿa bint Aḥmad b. Muḥammad b. ʿUbayd allāh al-maʿrūfa bi Umm al-Ḥusayn al-Qursiyya ([Dhikr al-Niswa], pp.119-120)、および、「ゴライシイェ＝イェ・ナサヴィイェ」([Dhikr al-Niswa], p.105) によって記した。さらに、彼女について、知識 ʿilm と心的境地 ḥāl において、同時代に無二の存在であり、また、自らの財産をスーフィーらのために投げ出したと記している。ゴライシイェ＝イェ・ナサヴィイェは、アボル・ガーセム・ナスラーバーディーの朋友であり、アブル・フサイン・ハズリー［バグダードの法学者］、および、同時代の他の導師らと深交を結んでいた。スラミーは、この女性スーフィーについて、彼女自身から直接聞いた逸話を記している。

「私［著者スラミー］は、彼女がこう言うのを聞いた。：私がシャイフ［導師］・アブル・フサイン・ハズリーのもとを訪れたとき、彼は私にこう言った。『お前の朋友は誰か』私はこう答えた。『ナスラーバーディーです』彼［ハズリー］はこう言った。『彼［ナスラーバーディー］の言葉のうち、いずれを記憶しているか』私は答えた『彼［ナスラーバーディー］はこう言った、〈自己の否定 nisba が真正なる者は、その霊知 maʿrifa も完全なものとなる〉と』ハズリーは黙した。／私は帰り、［事の子細を話すと］ナスラーバーディーは（私の返答に）満足した。」「また、私［著者スラミー］は、彼女がこう言うのを聞いた。『知識 ʿilm と実践 ʿamal の恩恵が私の手に流れている。己のことを自慢する者に対し、私はこう言いたいのです：知識 ʿilm は、それをひけらかすようなものではない。それは、単に言葉だけのもの kalām であり、発せられるもの nuṭq にすぎないのです。知識 ʿilm とは、まさしく神が預言者に言われたもの〈されば汝、アッラーのほかに神はないと知れ〉［クルアーン、四七・二一（訳注4）］』」[77]

ゴライシイェが残している言葉は、彼女の神秘道への精通と神秘体験を伝えている。また、彼女とアボル・ガーセム・ナスラーバーディーの議論には、彼女の率直さと力強さの証をはっきりと見ることができる。ナスラーバーディーは、ニーシャーブールの高名な神秘家であり、スラミーの導師にして、アブー・アリー・ルードゥバーリーとシブリー（946 没）［ホラーサーン出身のスーフィー］の朋友であった。スラミーは『スーフィーの階層的分類』において、彼を、真理の知に精通した、「知識と心的境地における時代の最も偉大な導師」、と呼んでいる。[78] この偉大なる導師とゴライシイェの間で交わされた言葉のいくつかを、

スラミーは記述している。

「ある日、彼女［ゴライシイェ］は、ナスラーバーディーに言った。『あなたの言葉は何と美しいのでしょう。しかし、あなたのスーフィーとしてのふるまい akhlāq は、何と醜悪なのでしょう』」

ナスラーバーディーの地位と、神秘道の弟子たちに対する彼の導師としての振る舞い、また、神秘主義の教義において、通常、求道者が自らの導師を絶対的に信奉することを考えると、ゴライシイェとナスラーバーディーの関係が、弟子と師、神秘道の求道者と導師の関係ではなく、ゴライシイェが、自分を完全にナスラーバーディーと同格であると考えていたこと、また、自身が彼の心の向きを批判する資格があると考えていたことが分かる。ここでのゴライシイェによるナスラーバーディー批判は、実際に、彼が自分のイルム知識に対し自負に対して成されたものであった。

スラミーは、また、次のようにも記している。「ある日、彼［ナスラーバーディー］は、彼女［ゴライシイェ］に言った。『私の元には来るな！』ゴラシイェは、答えた。『では、我らを招かぬがよい、そなたの元には来ぬように！』」

このやり取りから、まず、当時のニーシャープールでは、女たちが説教集会の場に招かれていたことと、男性スーフィーたちと同席していたことが分かる。そして、第二に、ナスラーバーディーが、ゴライシイェの批判や彼女の見解、問いに対し、耐え難くなったことを示している。

また、スラミーは別の箇所で、次のように記している。「ある日、ナスラーバーディーが、彼女［ゴライシイェ］に言った。『黙れ』彼女は言った。『貴方が黙るまで、私も黙りません』」

恐らくこのふたりのスーフィーの論争の原因は、ゴライシイェの率直さ、そして、ナスラーバーディーの知識への自負に対し、彼女が耐え難く思っていたことのほか、ゴライシイェのものとされる次の言葉にも見ることができる。

「ゴライシイェは言った。『いかなるものも、疑念ほどには、私を苦しめはしない。もし、ものの真理を理解したなら、私は黙しましょう。私は静まりましょう。神の恩寵が私のうえに顕わとなりましょう』」

彼女が自らの疑念に対し、黙っていることができなかったこと、また、ものの真理を理解するまでは、いかなる返答も容易に彼女を納得させることはなかったことが、ゴライシイェとナスラーバーディーとの激論の原因であった。[79]

## 3　ダームガーンの女性神秘家たち

アーイェシェ＝イェ・ディーンヴァリー［以下の(1)参照］と、ズィヤーデ＝イェ・タルズィイェ Ziyāda bint al-Khuṭṭāb al-Ṭarzīya、アフマド・ビン・ハイヤヴィーイェの娘マレケ［(2)］、ファーテメ・ベンテ・エムラーン［(3)］、アブドゥーセ・ベンテ・ハーレス［(3)］は、この時代のダームガーンのスーフィーである。

### (1)　アーイェシェ＝イェ・ディーンヴァリー　'Ā'isha al-Dīnvarīya

アーイェシェ＝イェ・ディーンヴァリーは、神秘道において、イブ

ラーヒーム・シーバーン・ゲルムスィーニー（948/9没）［ジャヴァールの高名なスーフィー］の弟子のひとりであり、彼の遺言を伝えている。([Dhikr al-Niswa], p.68)

(2) マレケ＝イェ・ハイヤヴィーイェ Malika bint Aḥmad b. Hayyawiya

マレケ＝イェ・ハイヤヴィーイェは、ダームガーンの王族の娘であり、「心的境地の持ち主」ṣāḥibat al-ḥāl であった。夫ハサン・ビン・アリー・ビン・ハイヤヴィーイェとともに、メッカ巡礼の旅をした際、シブリーに会っている。

「シブリーは、ハサンに対して言った。『汝は男であり、これは女だ。しかし、彼女は心的境地 ḥāl において、汝よりも高い地位に達している』」

彼女の夫について、次のような逸話がある。彼は、私はシブリーの言葉を、心から実感した、と述べる。マレケは、メッカ巡礼に来ていた黒人達に、自分がもっていた金を全て喜捨したため、夫が「いくらかの金を残しておくべきだ」と言うと、こう答えた。

「彼女は私にこう言った。『ハサンよ、どれほど、その言葉を繰り返すのか？ここで貴方の目には黒人たち以外のものは見えないとでもいうように！』」[80]

(3) ファーテメ・ベンテ・エムラーン、アブドゥーセ・ベンテ・ハーレス Fāṭima bint ʿImrān, ʿAbdūsa bint al-Ḥārith

ファーテメ・ベンテ・エムラーンとアブドゥーセ・ベンテ・ハーレスは、全生涯を、スーフィーたちへの奉仕に捧げた。スラミーが「心的境地において偉大であり、ワジュド（感じること）において激しい」kabīrat al-ḥāl va shadīdat al-wajd と呼んだファーテメは、アブー・アブドゥッラー・ザーヘドの朋友であり、アブー・モハンマド・ムーセリーは、彼女を、「時のラービア」と呼んだ。

また、アブドゥーセ・ベンテ・ハーレスも、スラミーによれば、生涯のうち三十年をスーフィーらへの奉仕に捧げたのだった。[81]

## 4 オンメ・モハンマド Umm Muḥammad と息子イブン・ハフィーフの修道所

ニーシャーブールの出自である女性スーフィーとして、「偉大なる導師」sheykh-e kabīr の名で知られるアブー・アブドゥッラー・ムハンマド・ビン・ハフィーフ（931or942or981 没）［シーラーズの神秘道導師。ハフィーフィーヤ学派の祖］の母、オンメ・モハンマドがいる（訳注6）。オンメ・モハンマドの父は、ニーシャーブールのキャラーミーヤ［アブー・アブドゥッラー・ムハンマド・ビン・キャラームが創始した一派］と関わりをもち、若年時代にシーラーズに移住した、偉大なスーフィーであった。彼女は、敬虔主義者 pārsā であり、神秘の開示と観照の徒であった。

オンメ・モハンマドはスーフィーの一家に育ったため、神秘道に通じており、息子にも神秘道に則った教育をしたいと切望した。ムハンマド・ビン・ハフィーフの神秘主義への指向には、母親が多大な影響

を及ぼしている。イブン・ハフィーフは、神秘主義の歴史上、自分の母から弊衣（ハルカ）を与えられた唯一の神秘家である。神秘主義の教義において、弊衣を与えられるとは、実践的な意味でも、また、精神的な意味でも、神秘道において指導を受ける許しを得ることであり、弊衣を与える者は、導師（シャイフ、モルシド）の地位を有していなければならなかった（訳注5）。イブン・ハフィーフは、神秘道における母の達している地位を信奉していたため、のちに、イブン・アター――ハッラージへの不信仰宣言（タクフィール）をよしとせず、彼を真理にかなう者とみなした［イブン・アターは、ハッラージの思想を受け入れ、ハッラージと同年に処刑されたスーフィー］――が彼に弊衣を与えようとした際にも、母から下賜されていた弊衣を脱ごうとはしなかった。

イブン・ハフィーフは、シーラーズに修道所を造り、神秘家たちの教育と指導にあたって、〈偉大なる導師〉として知られるようになった。彼の説教集会には、何千人もの弟子たちが参席したという、彼の母オンメ・モハンマドも、修道所の女弟子たちの最前列に座った。[82] また、二度のメッカ巡礼――一度は沙漠から、もう一度は海から――も、オンメ・モハンマドは、〈偉大なる導師〉に伴って旅した。

女性スーフィーについて残されている断片的な伝承を見ると、ホラーサーン、とくに、ニーシャープールでは、女性スーフィーらが集会への参席を許されていたことが伺える。しかし、修道所や導師の説教集会に参席する、神秘道の門下（モリード）としての女たちに関する最初の記述は、〈偉大なる導師〉の修道所に関するものである。オンメ・モハンマドは、この時代、シーラーズの修道所での神秘修行における女性の存在という点で、極めて大きな役割を担っていた。もし、彼女の存在がなかったら、イブン・ハフィーフの修道所にも、また他の多くの修道所や神秘道道場にも、女の姿はなかったであったろう。

ニーシャープールの神秘家たちの修行の方法や思想に影響を受けた、オンメ・モハンマドの家族の神秘道への指向は、疑いなく、女性と神秘修行との関係に対する彼女の姿勢に、大きく影響していた。オンメ・モハンマドの父がシーラーズに移住した時期は、ニーシャープールの女たちがスーフィーらの集まりへ足を踏み入れるようになった時期に近い。そして、オンメ・モハンマドがシーラーズにおいて、修道所の門戸を女たちに開いた時期、ニーシャープールの女性スーフィーらは、ヴァハティーイェ＝イェ・オンメ・ファズル［5参照］のように、説教集会で教授していたのである。

女の弟子を受け容れたイブン・ハフィーフへの批判からは、ヒジュラ暦四世紀（西暦一〇世紀）のシーラーズにおいて、女たちが修道女に出入りすることがどれほど奇異であったかを見て取ることができる。イブン・ハフィーフの修道所に反対する者たちが作り上げた、のちのスーフィー伝に記された逸話からは、女たちが修道女に出入りすることが、一部のスーフィーらの目には、神秘道の教義における革命的な出来事とみなされたことを示している。イブン・ジャウズィーは、彼が聞いた話として次のような逸話を伝えている。

「弟子の追悼会において、シャイフ［イブン・ハフィーフを指す］は、彼の門下以外の者がその場にいないことを確かめると、男の弟子たちと女の弟子たちに交接するようにと命じた。」[83]

女の弟子が修道所にいるということは、それに反対する者たちにとって、耐え難いことであった。イブン・ハフィーフに対し、中傷と非難が巻き起こり、二世紀ののちにも、イブン・ジャウズィーが〈偉大なる導師〉の教義を「危険なるもの」al-khaṭarāt、「（悪魔の）ささやき」al-waswās と呼ぶほどであった。スラミーが「導師の中の導師」shaykh al-mashāyikh と呼び、その清浄なる精神と善とを讃え[84]、その敬虔さ taqwā ゆえに、神秘主義の歴史上、「偉大なる導師」と称された人物も、女たちへの敬意と女を修道所に受け入れたことによって、イスラーム聖法と倫理に反する存在とみなされたのである。

イブン・ハフィーフの修道所に対する誹謗中傷にも拘わらず、この導師は、神秘主義の歴史における「導師の中の導師」にして、神秘道の枢軸（クトゥブ）とみなされ、同時代の高名な神秘家らの崇敬の対象とされている。スラミーは、彼のもとに参じ、彼の言葉を引用する許しを得ている。また、ニーシャーブールの偉大な女性スーフィーであるヴァハティーイェ＝イェ・オンメ・ファズル（後述）は、晩年、イブン・ハフィーフに会うため、シーラーズを訪れた。

イブン・ハフィーフに対する誹謗中傷は、導師の修道所の門戸を女たちに開いた創始である母オンメ・アリーの尊厳を減じるものではなかった。彼女に関する逸話は、四〇〇年ののち、『親交の息吹』のなかにも記されており、彼女の神秘道における地位へのスーフィーらの信奉を示すものとなっている。

「ラマダン（断食）月の最後の十日、〈偉大なる導師〉は、夜通し祈祷していた。カドルの夜［預言者に初めての啓示が下された夜。ラマダン月二七日の夜とする説が多い］になり、彼は屋根に上がって礼拝をしていた。彼の母オンメ・アリーが、家の中で、完全なる神に意識を向け座っていた。突如、カドルの夜の光が、彼女に顕れた。彼女は叫んだ。『モハンマドよ！我が息子よ！お前がそこで求めているものはここにある。』導師は下りて来てその光を目にし、母の足下に跪いた」[85]

## 5　ヴァハティーイェ＝イェ・オンメ・ファズル　al-Vahaṭīya Umm al-Faḍl

ヴァハティーイェ＝イェ・オンメ・ファズルは、この時代の偉大な女性スーフィーのひとりであり、「（真理を表す）舌」lisān と「知識」ʿilm と「心的境地」ḥāl において、同時代に無二の存在とされた。彼女は、同時代の多くの導師らと深交を結んでいた。ニーシャーブールに暮らしていた時期には、アブー・アムル・ビン・ノジャイドや、アボル・ガーセム・ナスラーバディー、アブー・サフル・ムハンマド・ビン・スライマーンなどのスーフィー、および、アボル・ガーセム・ラーズィーやモハンマド・ビン・ファッラー［ニーシャーブールの神秘家、ハディース伝達者］、そして、アブドゥッラー・ムアッリムなどのダルヴィーシュの導師、そして、他の多くのスーフィーが、彼女の説教集会に参席していた。〝タサッウフ〟の意味と神への愛（マハッバ）についての彼女の言葉は、神秘主義に関する彼女の深い認識の証である。彼女は、タサッウフとは、この世のあらゆるものを意識から遠ざけ、それらへの執着を断つことであると捉えていた。また、神への愛について、次のように述べている。

「私［著者スラミー］は彼女がこう言うのを聞いた『神への愛の真理

ḥaqīqat al-maḥabba とは、愛するお方 maḥbūb 以外には沈黙し、彼の言葉を聴く以外は耳を閉ざすことである』」

また、彼女は言った。『容易に汝を惹きつけるものに用心せよ。汝を知識 ʿilm を探求しているのだという幻想の中にとらえるものに用心せよ。知識を探求する者 ṭālib は、知識に従って実践しなければならない。知識による実践 ʿamal とは、断食と喜捨と礼拝の多さではない。それは、神への献身の純粋さ ikhlās であり、意思の真正さであり、至高なる神のご意思に意識を向けることである』」[86]

## 結び

以上、様々なスーフィー列伝および、あるいは、神秘主義文献、歴史史料に見られる逸話や記述から、イスラーム最初の四世紀の神秘主義の歴史における女性たちの足跡を見てきた。名の知られた、あるいは、無名の女たちに関する逸話や記述が残されており、それは、生涯の大半が伝説に彩られているラービア・アダヴィーアから、在住した地と若干の言葉が記憶にとどめられるのみの女性まで、実に様々である。

### 神秘主義文献における〈女〉についての記述

スーフィーらは、スーフィー列伝やその他の記述において、女たちの名を記さないのが常であった。もし、導師らが女が語った言葉を用い、その言葉が優れた表現として記述される場合にも、ただ、「ある女から聞いた」と記すにとどまっていた。また、ラービアも、象徴的な存在として名を挙げられるのであり、神秘主義における女性の存在という問題を彼女の名を挙げることによって、それも、実在の人物というよりも伝説の人物として記すことで問題を避け、その他の女たちの名には触れずにいたのである。

たとえば、カラーバーズィーは、これら女性スーフィーたちと同時代にホーラーサーンに生き、最も古い神秘主義文献のひとつである『神秘主義の徒の教義に関する記述』*al-Taʿarruf fi madhhab Ahl Taṣawwuf* を著したが、女たちの名や評伝については一切言及していない。注目すべきは、カラーバーズィーが、最も普遍的な神秘主義の定義をあるひとりの女の言葉から引用していることである。[87] そして、このことは、彼が女性スーフィーの存在を認識しており、また、彼女らの神秘体験を信頼していたことを示している。ハージェ・アブドゥッラー・アンサーリーは、スラミーが『スーフィーの階層的分類』を執筆したのち、ほどなくして、これをペルシア語に翻訳している。しかし、スラミーが記述した『女性神秘主義敬虔家たちについての記述』に関しては、全く言及していない。神秘主義の歴史において大半を占めているのが、このようなスーフィーである。

### バーヤズィード・バスターミー、スラミーと女性スーフィー伝

しかし、その一方で、スーフィー列伝において女たちの名を記し、のみならず、女の言葉や教えを自身の精神的変遷に大きな影響を及ぼしたと認める者もいた。彼らの生涯を見ると、その生育環境、および、家族環境において女が受けていた尊敬や信頼、女がもっていた力が、女に対する肯定的な視点に結びつき、歴史や伝記記述において女

の小伝を記すことへの責任感につながったと思われる。このようなスーフィーの典型が、『女性神秘主義敬虔家たちについての記述』の著者、アブー・アブドゥッラー・スラミーと、バーヤズィード・バスターミーである。彼らの生涯においては、母親の存在が女の価値と地位を認識させたのであり、女の存在に対する敬意を幼少期、少年期に形成させたのである。

スラミーは、若くして父を亡くし、母方の祖母のもとで教育を受け、祖父の経済的援助を受けながら学問を修得した。また、母の恩恵によって、ニーシャーブールでも有数の一門の一人息子であるにもかかわらず、神秘道の求道に邁進できたのである。さらに、彼は母の一門の名を自分の名として選んでいる。[88] 『女性神秘主義敬虔家たちについての記述』は、女性スーフィーのみを収めた伝記集成としては、唯一のものである。

『スーフィーの階層的分類』をペルシア語に翻訳したハージェ・アブドゥッラー・アンサーリーは、スラミーが著した女性スーフィー列伝については全く触れていない。しかし、スラミーの五世紀のち、ジャーミーがスーフィーの伝記集成『親交の息吹』を著した際には、評伝の記述にあたって、スラミーの『スーフィーの階層的分類』とアンサーリーのペルシア語訳を用いているのに加え、女の存在を切り捨てることなく、『親交の息吹』の一部を女性スーフィーの記述に充てている。

バーヤズィードの生涯に関する逸話にも、女たちの関わりが記されている。神秘道の求道のさまざまな段階において、彼は女たちから影響を受けているのである。バーヤズィードは、まず、ひとりの女（彼の母親）の恩寵によって神秘道における求道を始めた。さらに、若年期には、神に仕えるべきか、母に仕えるべきかで逡巡し、母にこう言った。

「ぼくは二軒の家をまかされてどうしたら良いのか不安になったのです。…あなたのために仕えるようにするか、それとも、ぼくを神に委ねて、すべて神のために尽くすようにするか、どうすればよいのでしょうか」

母親は言った。

「私はあなたを神に仕えるようにしたのです。あなた自身があなたの道を選ぶようにしたはずです」[89]（藤井訳『聖者列伝』一五四頁）

バーヤズィードの母は、彼が母に仕えるのではなく、神に仕えることを許したのである。また、のちには、女性説教師や、女たちの言葉が彼に驚くべき影響を与えており、「霊知者たちの王」呼ばれたときにも、一人の女を、〈我が老師〉と呼んだほどである。この女はバーヤズィードに対し、彼の自我がもつ虚栄心に気付かせるとともに、人間が、「神への熱望と神の唯一性の前に圧倒され」ているときにさえ、我執の害悪から護られてはおらず、世人の歓心を買おうとする気持ちがひそんでいることを教えたのである。

伝えられるところでは、バーヤズィードは、「あなたの師は誰だったのか」と問われて次のように答えたという。

「それは一人の老女だ。

ある日、私は、神への熱望と神の唯一性の前に圧倒され、髪の毛一本の入る余地のない密度の高い陶酔の境地にいたのであった。私

は、忘我の恍惚のままに荒野に向かった。すると、小麦の皮袋を持った老女が一人こちらに向かってやって来て、私に言った。

〝私のこの袋を運んで下され〟

私自身はそうすることができない状態であった――私は合図をして一頭の獅子を呼びだした。獅子がやってきたので私は袋をその背に乗せた。そして、老女に向かってこう言った。

〝町に行って誰に会ったかを言うのかね〟

というのも、私は、私が何者であるかを知られたくなかったのだ。老女は言った。

〝一人の自惚れの強い圧制者に会った、とね〟

私は尋ねた。

〝一体何を言っているのだね〟

老女は答えた。

〝この獅子は神様に義務を命じられているのか、ええ、どうだい〟

〝いいや〟

〝あなたは、栄光ある神が責務を定めてもいらっしゃらないものを勝手に義務づけたじゃないか。これは暴挙というものじゃないかね。――私は、その通りだと頷いた――それなのに、町の住民に、神がおまえさんに従順で、あんたが奇蹟の持ち主であると知ってほしいとくる。これは高慢というものじゃないかね〟

私は、その通りだと言って回心し、考えられる最も高い地点から、底なしの下劣なる地点へと下降したのだった。これが、我が老師の言葉であった」[90]（藤井訳『聖者列伝』一七九―一八〇頁）

神秘主義の第一期において、女たちによる教えが自らの神秘修行に影響を及ぼしたと認める導師として、ソフィヤーン・サウリーとズン・ヌーン・ミスリーの名を挙げることができる。また、第二期としては、アブー・アムル・ビン・ノジャイド、ハムドゥーン・ガッサール、アブー・ハフス・ネイシャーブーリー、アブー・オスマーン・ヒーリー、アボルガーセム・ナスラーバーディーのようなホラーサーンの非難の徒（マラーマティーヤ）の導師たちは、女たちとも深交をもち、彼女らの言葉を引用している。

### 女性スーフィー伝と記述対象

神秘家の一門に縁のある女たちは、その父の名、あるいは、兄弟、夫の名ゆえに、より詳細な記述がなされている。しかし、神秘家の一門と関わりのない女たちは、ときに、数行の言及のみにとどまり、あるいは、名のみが記される。アフマド・ハズラヴィーイェの妻オンメ・アリーなど、神秘道導師らと縁のある女たちの言葉や生涯についての記述は、いかに簡略に記されているとはいえ、他の女たちに関する記述よりも詳しいものである。

たとえば、ファーテメ＝イェ・バルディーイェ Fātima al-Bardaʾīya は、アルダビールの出自で、霊知者にして説教師、酔言を口にする者 shaṭṭāḥ であり、導師らは疑問があると彼女に尋ねるほどの学問的地位に達していたが[91]、彼女については『女性神秘主義敬虔家たち』［およびび、『親交の息吹』］の中に数行の記述が残されているのみである。また、ヘジュラ暦三世紀［西暦九世紀］のスーフィーであるサリー＝イェ・サカティーの弟子のひとりであった女についても『親交の息吹』に簡

略に記されているが、彼女については、名前すら残されていない。ジュナイド・バグダーディー（910没）［ネハーヴァンドに生まれ、バグダードで暮らした神秘哲学者］は、こう伝えている。「この女のように宗教的義務を良く行うのであれば、彼女が予知せぬことなど、その身に起こりはしないであろう。」さらに、アブー・サイード・アビル・ヘイル（1049没）［ホラーサーンの高名な神秘道導師］は、神秘体験において神との合一の境地に達していたマルヴの女について、こう伝えている。「彼女は言った『人々は、我らを一時なりとも放し給うなと（神に）祈っている。しかし、私は三十年に渡ってこう祈ってきたのだ。一瞬でもいい、我を放し給え、私が何者であるのか、私は我であるのかを確かめるために、と。しかし、まだ一度もそのように神が私を放し給うたことはないのだ』」[92]

スーフィー列伝に記述されている女たちを、おおよそ二つに分類することができる。ひとつは、名と評伝が記されている者たちであり、彼女らは大半がスーフィー一門の女で、神秘道の環境の中で育っている。もうひとつは、敬虔主義 parhīzgārī の女たちであり、その禁欲主義（ズフド）ゆえに、他の神秘家の驚嘆の的となり、あるいは、イバーダと信仰の実践とが他の者の手本となった者たちである。彼女らは、たいていが無名であり、伝記執筆者は旅の道中でこうした女たちに遭遇し、「敬虔な女」、「荒野の女」、「カアバの女」などと記している。たとえば、『純粋の資質』には、二百四十人の禁欲主義者や法学者、女性スーフィーについて、小伝や言葉が記されているが、その大半は、名や出自が記述されていない。

また、スーフィーとなった女の中には、王族や名家の出自である者もいる。たとえば、オンメ・アリーは、王子であったイブラーヒーム・アドハムと同様、王女であったが、その地位を捨てて改悛（タウバ）し、神秘道に入信した。また、ラーベエ＝イェ・ベンテ・イスマーイール［原注51参照］、ゴライシイェ＝イェ・ナサヴィイェ［2(15)参照］、アフマド・ビン・ハーニー・ニーシャーブーリーの娘ファーテメ［2(7)］、アーイェシェ＝イェ・マルヴズィーイェ［2(8)］などの女性スーフィーらは、名家の出であり、自身の富を神秘道やフトゥーワのために捧げた。さらに、ファーテメ・ベンテ・エムラーン［3(3)］、アブドゥーセ・ベンテ・ハーレス［3(3)］、アーマネ＝イェ・マルジーイェ Āmana al-Marjīya ([Dhikr al-Niswa], p.122)、ファーテメ＝イェ・ハーネガーヒーイェ Fāṭima al-Khānqahīya ([Dhikr al-Niswa], p.123) などは、生涯を神秘道修道所やスーフィーたち、フトゥーワの徒らのために捧げている。

なお、伝承の中には、シャアヴァーネやラービアなどのスーフィーが、楽師の境遇に落ちたと伝えているものもある。しかし、これらの記述には、現世での執着や悦楽に耽ったことが、神秘道へと目を開かせ、神秘修行に入る端緒となったはずだという考えが関与している。イブラーヒーム・アドハムについても、彼が現世に執着していた時期の出来事が彼の求道の端緒となったと述べられ、また、のちの神秘主義の歴史においては、サナーイーやアッタールらの高名なスーフィーの生涯に関しても、現世に囚われていた時期と神秘道に目覚めてのちの時期という二つの時期から成る逸話が形成されたのである。

### 女性スーフィーの置かれた位置

女性スーフィーに関する記述を概観すると、彼女たちの置かれてい

た社会の状況について知ることができる。たとえば、ゴライシイェ＝イェ・ナサヴィエ［2(15)参照］の小伝からは、ニーシャーブールでは、女たちが神秘道の説教や集会に参席することが可能であったことが窺い知れる。女性スーフィーは、神秘道の求道の道に足を踏み入れることにより、女たちに枷された社会的な法の拘束から踏み出すことができたのである。それは、普通の女には得られるものではなかった。おそらく彼女らの神秘道における精神的地位が、性を越えた価値を彼女たちに与えたがために、ときには旅をし、男性スーフィーの集会に参席し、彼らと深交を結び、議論をし、教義を教授し、自らの神秘体験について語ることができたのであろう。

イスラームの三世紀、四世紀［西暦九世紀、十世紀］のホラーサーンにおける女性スーフィーの存在は議論に値するものである。このような時代は、神秘主義の歴史において二度と現れることはなかった。女性スーフィーにとって神秘道の教えを受ける機会が、男性よりも限られていたにも拘わらず、ホラーサーンの女性スーフィーらは、神秘主義の説教集会に参席し、あるいは、集会で男性スーフィーらに教授したり、自らの富をスーフィーらのために投げ打った者もいたのである。

女性スーフィーたちは、互いに朋友として、あるいは、弟子と導師として深交をもった。例えば、アーイェシェ＝イェ・マルヴズィーイェ［2(8)］は、アムレ＝イェ・ファルガーニーイェ 'Amra al-Farghāniya の言葉を伝えている。[93] アフマド・ビン・ハーニー・ニーシャーブーリーの娘ファーテメ［2(7)］は、アブー・オスマーン・ヒーリーの朋友であり、自分の財産を彼と彼の朋友たちのために遣った。[94] アマトッラー・ジャバリーイェ［2(3)］とファーテメ＝イェ・ネイシャーブーリー［2(2)］は、バーヤズィード・バスターミーの朋友であり、ゴライシイェ＝イェ・ナサヴィエ［2(15)］は、オンメ・コルスーム［2(11)］やソライレ＝イェ・シャルギーイェ［2(14)］、アズィーゼ＝イェ・ヘラヴィーイェ［2(12)］など、同時代の女性スーフィーについての伝承や、彼女たちの言葉を伝えている。これら多くの女たちは、同時代のスーフィーによって、その霊知と叡智を賞賛され、あるいは、同時代のスーフィーを霊知を讃える言葉を残している。

アブー・オスマーン・ヒーリーの孫、オンメ・アフマド［2(9)］は言った。「知識 'ilm は人間の命である。そして、実践 'amal は術である。叡智 'aql は装飾であり、霊知 ma'rifa は光であり、慧眼 baṣīra である。」[95]

また、スラミーは、アマトル・アズィーズ Amat al-'Azīz についての記述の中でこう記している。あるとき、羊の衣を着た女――羊の衣を着用することは、女性スーフィーの間でも広まっていた――が訪ねてきた。アマトル・アズィーズは、彼女にこう言った。誰でも羊の衣をまとうに相応しいものであるわけではない。時代の人々のうち、最も清浄なる者、その性質において最も善き者、ふるまいにおいて最も高邁な者、その本性において最も甘美なる者、…助けとなることにおいて最も惜しみなき者でない限りは。」[96]

おそらくイスラーム初期の時代において女たちがもっていた自由を、のちの時代に、真正な、あるいは、疑わしいハディースに従って定められた法で、徐々に限定していったのだろう。神秘主義は当初、女性をより広く受け入れていたが、のちの時代には減少していった。後世のスーフィー列伝や歴史書は、ハディース学やハーディースの伝達に精通した多くのムスリム女性の名を記している。しかし、その中でも

女性スーフィーの名は、僅かに記されるのみである。[97]

## 訳者あとがき

本論考は、ザフラー・ターヘリー氏が、イランの文芸誌に寄稿したペルシア語論文「女性神秘家たち」（“Zanān-e Ṣūfī”）を改稿、翻訳したものである。ペルシア文学とジェンダー論を専門とするターヘリー氏が本稿を著した直接の契機は、一九九一年にサウジアラビアのリヤド大学図書館で発見されたアラビア語史料『女性神秘主義敬虔家たちについての記述』*Dhikr al-Niswa al-Muta'abbidāt al-Ṣūfiyāt* の存在であった。同史料は、西暦八世紀から十世紀のバスラやシリア、ホラーサーン地域における女性スーフィー八〇人（訳注1）の伝記集成である。執筆者のアブー・アブドゥッラフマーン・スラミー（937-1021）は、ホラーサーンで発展した古典期スーフィズムを代表する人物であり、スーフィー（神秘主義者、神秘家）一〇三人の列伝である『スーフィーの階層的分類』*Ṭabaqāt al-Ṣūfiya* や、スーフィーによるクルアーン注釈書『タフスィールの真理』Ḥaqāyeq al-Tafsīr で知られる。

新史料『女性神秘主義敬虔家たちの記述』は、一九九三年にマフムード・ムハンマド・アッタナーヒーにより、カイロで校訂・出版された。さらに、一九九九年には、コーネルが、再校訂したアラビア語テキストに英訳と詳細な序文（論考）を付して刊行している（Cornell, R.E., *Early Sufi Women*, Louisville, KY, 1999）。ターヘリー氏は、まず、同史料の成立について、ジャーミー（1414-92）の『神聖なるお方の親交の息吹』*Nafaḥāt al-'Uns min Ḥaḍrāt al-Quds* に見られる記述に基づき、上記二人の校訂者とは異なる見解を提起する（本稿「はじめに」参照）。さらに、コーネルが同史料中に収められた女性スーフィーのうち、バスラとシリアのスーフィーのみを取り上げ、ホラーサーンのスーフィーについてはほとんど論じていないことを批判する。

本稿は、新史料の記述に基づきながら、他の代表的なスーフィー列伝であるスラミーの『スーフィーの階層的分類』や、アッタール（1221or29/30 没）の『イスラーム神秘主義聖者列伝』*Tadhkirāt al-Awliyā'*、ジャーミーの『神聖なるお方の親交の息吹』、イブン・ジャウズィー（1116-1201）の『純粋の資質』*Ṣifat al-Ṣafwa* などに散見される女性スーフィー伝承にも改めて光をあてることによって、まず、バスラを中心とした〈禁欲主義神秘家（スーフィー）〉の女性たちに触れ、次に、イスラーム神秘主義の「イラン的」側面とも言えるホラーサーン派神秘主義の女性史を新たに提示する。史料中の記述からは、神秘主義における女たちの位置が、男性スーフィーらとの邂逅や対話を通して浮かび上がる。そこには、神秘道の門戸を女たちに対して開くことへの当時のスーフィーらの反発や嫌悪が描かれる一方で、神秘道における女の存在に対して比較的寛容な、スーフィズム古典期におけるホラーサーンの精神風土が示唆される。

『女性神秘主義敬虔家たちの記述』はアラビア語史料であるが、ホラーサーンを中心とした神秘主義を描き出そうとする原著者の意図と希望を汲み、同史料に挙げられたの女性スーフィーの名は、全てペルシア語原音に従ってカタカナ表記し、アラビア語原音をローマ字転写して付した。（なお、「ラービア・アダヴィーア」のみ、アラビア語原音をそのまま用いている。また、これ以外の人名・用語の表記と転写においては、必ずしも、アラビア語原音・ペルシア語原音の表記を統一していない。）

ターヘリー氏によれば、現在のイランにおけるイスラーム神秘主義

研究においても、女性神秘家の存在はほとんど論じられることがないという。本論考が、「イスラームと女性」という極めて現代的な関心に応えようとするものである点にも注目されたい。

訳者注

1　『女性神秘主義敬虔家たち』は、八四人の女性スーフィーの名に基づく八四章から成るが、一人の人物が二つの名で記されている事例等が確認されるため、これらを整理すると八十人の伝記集成であると言える。(Cornell, R.E., Early Sufi Women, Louisville, KY, 1999, p.47)

2　ラービアのカアバ神殿〈軽視〉については、次のような逸話がある。「伝えられるところでは、別の機会にメッカに行った時、彼女は砂漠の真中に、彼女を迎えにやって来るカアバ神殿を見たという。ラービアはこう言った。「私には館の主こそ必要なのにカアバをどうすれば良いのですか。カアバ神殿に従うことなどできませぬ。カアバの美しさにどんな喜びがあるというのでしょうか。私には〝掌の分だけ我に近づく者は、誰も、前腕の分だけ彼に近づこう〟［ハディース］という出迎えこそが必要なのに、カアバを一体どうしろというのでしょうか」」（藤井訳『聖者列伝』五七頁）

3　井筒俊彦（訳）『コーラン』（中）、岩波文庫、一九五八、二七二頁。

4　前掲書、（下）、一二六頁。

5　神秘主義における「弊衣」khalqa/ khalqe については、佐々木あや乃「『弊衣』とハーフェズ ～その社会批判の精神を探究する～」『総合文化研究』（東京外国語大学総合文化研究所）第七号、二〇〇三、一五六―一七五頁。

6　シーラーズで暮らしたオンメ・モハンマドについては、『女性神秘主義敬虔家たち』には記述がなされていない。

原著者注

＊主要文献略記


'Aṭṭār, Farīd al-dīn, *Tadhkirāt al-Awliyā'*, rev., by Moḥammad Qazvīnī, 5th print, Tehrān, 1336 (H.SH.): [Tadhkirāt al-Awliyā']

Ibn al-Jawzī, Abū al-Faraj, *Ṣifat al-Ṣafwa*, vol.4, Ḥeydar ābād dakan, 1356 (H.Q.): [Ṣifat al-Ṣafwa]

Jāmī, 'Abd al-Raḥmān, *Nafaḥāt al-'Uns min Ḥaḍrāt al-Quds*, rev. by Mehdī Touḥīdipūr, Tehrān, 1337 (H.SH.): [Nafaḥāt al-'Uns]

al-Sulamī, abū 'Abd al-Raḥmān, *Ṭabaqāt al-Ṣūfīya*, rev. by Nūr al-dīn Shurayba, 3rd print, al-Qāhira, 1318 (H.Q.): [Ṭabaqāt al-Ṣūfīya]

———, *Dhikr al-Niswa al-Muta'abbidāt al-Ṣūfīyāt*, rev. by Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī, al-Qāhira, 1993: [Dhikr al-Niswa]


1　[Dhikr al-Niswa], p.61, [Ṣifat al-Ṣafwa], p.101, [Nafaḥāt al-'Uns], p.620

2　Stowasser, Barbara, F., *Women in the Qur'an, Traditions and Interpretation*, New York, Oxford, 1994, pp.13-24

3　Nashat, Guity, "Women in pre-Islamic and Early Islam Iran", *Women in Iran from the Rise of Islam to 1800*, ed., Guity Nashat, Lois Beck, University of Illinois, 2003, pp.37-38, p.41

4　一九九九年、コーネル女史は、同文献のアラビア語テキストを、英訳とともに刊行した（Cornell, R.E., *Early Sufi Women*, Louisville, KY, 1999）。彼女は、同書の序において、スラミーと彼の著作、および、彼の時代のイスラム思想諸学派について詳細に論じているが、女性スーフィー

の分類に関しては、バスラとシリアの禁欲主義の流れにのみ注目しており、スラミーが多く挙げているホラーサン派の女性スーフィーについては、簡略な言及のみにとどめている。また、コーネルは、ハージェ・アブドゥッラー・アンサーリー (1005/6-1088/9) がペルシア語に訳した『スーフィーの階層的分類』の末部は、『女性神秘主義敬虔家たちについての記述』から訳されたものであると解している。さらに、ジャーミーについても、彼が生まれ、暮らした地はジャームであるにも関わらず、アフガニスタンのスーフィーであるとみなしている。(Cornell, op.cit., p.22,23)

5 [Nafaḥāt al-‘Uns], p.615

6 al-Sam‘ānī, Abū Sa‘d ‘Abd al-Karīm b. Muḥammad, *al-Taḥbīr fi Mu‘jam al-Kabīr*, with note by Khalīl al-Manṣūr, Bayrūtu, 1418 (H.Q)/1997, pp.227-257

7 Zarrīnkūb, ‘Abd al-Ḥoseyn, *Jostjū dar Taṣavvof-e Īrān*, Tehrān, 1357 (H.SH.), moqaddame-p.2

8 この問題については、次の文献を参照のこと。
Zarrīnkūb, ‘Abd al-Ḥoseyn, *Arzesh-e Mīrāse- Ṣūfiye*, Tehrān, 1353(H.SH.), faṣl-e avval, Nicholson R.A., *Taṣavvof-e Eslāmī va Rābeṭe-ye Ensān va khodā*, translated by Moḥammad Reẓā Shafī‘ī-Kadkanī, Tehrān, 1374 (H.SH.), p.27,30

9 Maqdasī, Muṭahhar b. Ṭāhir, *Āfarīnesh va Tārīkh (vol.4-6)*, translated by Moḥammad Reẓā Shafī‘ī-Kadkanī, Tehrān, 1374 (H.SH.), pp.831-832

10 [Tadhkirāt al-Awliyā’], bakhsh-e avval, p.12

11 Zarrīnkūb, op.cit., p.45

12 [Tadhkirāt al-Awliyā’], bakhsh-e avval, p.39

13 Ibid., p.40

14 Ibid., pp.62-65

15 Ibid., p.258

16 Ibid., p.67

17 Ibid., p.72

18 Hujwīrī, ‘Alī b. ‘Uthmān, *Kashf al-Maḥjūb*, rev. by V. Zhukofski, Tehrān, 1371(H.SH), pp.257-460

19 [Dhikr al-Niswa], p.61, [Nafaḥāt al-‘Uns], p.622

20 [Tadhkirāt al-Awliyā’], p.258

21 [Dhikr al-Niswa], p.35, [Ṣifat al-Ṣafwa], pp.13-15

22 [Dhikr al-Niswa], p.36, [Ṣifat al-Ṣafwa], pp.15-16

23 [Dhikr al-Niswa], p.51, [Ṣifat al-Ṣafwa], pp.16

24 [Dhikr al-Niswa], p.57, [Ṣifat al-Ṣafwa], pp.22-23

25 [Ṣifat al-Ṣafwa], p.21

26 Ibid., p.30

27 [Dhikr al-Niswa], p.66, [Ṣifat al-Ṣafwa], p.26

28 Choksy, Jamsheed, “Women During the Translation from Sasanian to Early Islamic Times”, *Women in Iran from the Rise of Islam to 1800*, ed., Guity Nashat, Lois Beck, University of Illinois, 2003, pp.54-55

29 Cornell, op.cit., p.47

30 Ṣafā, Ẕabīḥ allāh, *Tārīkh-e Adabiyāt dar Īrān*, Tehrān, 1371(H.SH.), vol.1, p.18

31 スラッリーは、ジャーッリーがラーヒアの評伝を『親交の息吹』の中で記しており、彼女を〈az ‘ajam〉「非アラブ人（多くペルシア人を指す）の出自の」とみなしていたと書いている。また、イブン・ジャウズィーは、彼女がペルシア語で話していたことに言及している。にも関わらず、「『女性神秘主義敬虔家たちについての記述』を最初に校訂した」マフムード・アッタナーヒー、および、コーネルは、いずれも、同文献中の「非アラブの女性」‘ajamiya の語を、「奇妙な（女性）」‘ajībatu と読み違えており、さらに、コーネルはこれを Remarkable person と訳している。

(Cornell, op.cit., p.107, [Nafaḥāt al-'Uns], p.617, [Ṣifat al-Ṣafwa], pp.36-39)

32 Nashat, op.cit., p.27

33 [Dhikr al-Niswa], p.44

34 Nūrbakhsh, Javād, *Zanān-e Ṣūfī, Tehrān*, 1379 (H.SH.), p.133

35 [Dhikr al-Niswa], p.44, [Nafaḥāt al-'Uns], p.167

36 Nicholson R.A., (tr.) Shafī'ī-Kadkanī, op.cit., p.33

37 Badawī, 'Abd al-Raḥman, *Shahīd-e 'Eshq-e Elāhī, Rābe'e-ye Adaviye*, tranlated by Moḥammad Taḥrīrchī, Tehrān, 1367 (H.SH.), p.75

38 [Ṣifat al-Ṣafwa], p.39

39 Pūrnāmdāriyān, Taqī, *Dīdār bā Sīmorgh*, Tehrān, 1382 (H.SH.), pp.18-21

40 [Tadhkirāt al-Awliyā'], (bakhsh-e avval), p.442

41 Nicholson R.A., (tr.) Shafī'ī-Kadkanī, op.cit., p.144
〈Qeddīs-bānū〉（聖女）の語は、ふさわしい＝イヌ・ボダゲミヒリー氏による。

42 Zarrīnkūb, op.cit., p.51

43 [Dhikr al-Niswa], pp.27-31

44 Cornell, op.cit., p.60

45 Badawī, op.cit., p.9

46 Ibid., p.5, [Ṣifat al-Ṣafwa], p.277

47 Nūrbakhsh, op.cit., p.25

48 Badawī, op.cit., p.47

49 Ibid., pp.20-21

50 Pūrnāmdāriyān, op.cit., pp.31-33

51 ラービアの生涯に関する逸話は、モアーゼ＝イヌ・アダヴィーエや、ラーベエ・ベンテ・イスマーイール Rābi'a bint Ismā'īl（アフマド・ビン・アビル・ハヴァーリーの妻）［[Dhikr al-Niswa], pp.59-60 に記述］についての逸話と混じり合っている。例えば、ラービア・アダヴィーアがお埋葬されたのは、バスラであると伝えられるが、エルサレムと書かれている文献もある。しかし、エルサレムに埋葬されたのは、ラーベエ・ベンテ・イスマーイールである。 Badawī, op.cit., p.52, pp.52-55, p.58, 59

52 Pūrnāmdāriyān, op.cit., p.27

53 [Tadhkirāt al-Awliyā'], bakhsh-e dovom, p.76

54 [Dhikr al-Niswa], p.29, [Tadhkirāt al-Awliyā'], bakhsh-e avval, p.71

55 Zarrīnkūb, 'Abd al-Ḥoseyn, *Jostjū dar Taṣavvof-e Īrān*, Tehrān, 1357(H. SH.), pp.353-397, Zarrīnkūb, 'Abd al-Ḥoseyn, *Arzesh-e Mīrāse- Ṣūfiye*, Tehrān, 1353(H.SH.), pp.169-171, Dehkhodā, 'Alī Akbar, *Loghatnāme*, vol.11, Tehrān, 1377(H.SH.), p.16974

56 [Tadhkirāt al-Awliyā'], bakhsh-e avval, p.257

57 [Tadhkirāt al-Awliyā'], bakhsh-e dovom, pp.257-258

58 [Tadhkirāt al-Awliyā'], bakhsh-e avval, pp.136-141

59 [Dhikr al-Niswa], p.76, [Nafaḥāt al-'Uns], p.622

60 Zarrīnkūb, 'Abd al-Ḥoseyn, *Jostjū dar Taṣavvof-e Īrān*, Tehrān, 1357 (H.SH.), p.40

61 [Dhikr al-Niswa], pp.76-77, [Nafaḥāt al-'Uns], p.622

62 [Dhikr al-Niswa], pp.61-63, [ç], p.101, [Nafaḥāt al-'Uns], pp.620-621

63 [Dhikr al-Niswa], pp.96-97

64 Ibid., p.95

65 Ibid., pp.80-81

66 Ibid., p.90

67 Ibid., p.91

68 Ibid., p.124

69 Ibid., p.92

70 Ibid., p.85

71 Ibid., p.102

72 Ibid., p.113

73 Ibid., p.114

74 Ibid., p.115

75 彼女の兄弟ムハンマド・ビン・アブドゥッラー・ハムシャーズは、998/9年に没した。［『女性神秘主義敬虔家たちについての記述』の校訂者］アッタヤーヒーによれば、彼は、シャフィーイー学派の法学者で説教師であった。［なお、引用は、[Dhikr al-Niswa], p.116］

76 Ibid., p.117

77 Ibid., p.119

78 [Ṭabaqāt al-Ṣūfīya], pp.482-488

79 [Dhikr al-Niswa], p.105, pp.119-120

80 Ibid., p.110

81 Ibid., pp.111-112

82 Zarrīnkūb, ‘Abd al-Ḥoseyn, *Jostjū dar Taṣavvof-e Īrān*, Tehrān, 1357 (H.SH.), pp.208-213

83 Ibn al-Jawzī, Abū al-Faraj, *Tilbīs Iblīs*, rev. by ‘Ayman Ṣāliḥ, Dār al-Ḥadīth al-Qāhira, 1415(H.Q.), p.382, Zarrīnkūb, op.cit., p.213

84 [Ṭabaqāt al-Ṣūfīya], p.262, [Nafaḥāt al-‘Uns], p.235

85 [Nafaḥāt al-‘Uns], p.623

86 [Dhikr al-Niswa], pp.106-107

87 Kalābādhī, Abū Bakr Muḥammad, *al-Ta‘arruf fi madhhab Ahl Taṣawwuf*, Bayrūtu, 1980, pp.21-26

コーネルは、この女性は、ファーティマ・イェ・ネイシャーブーリーであるとしている。(Cornell, op.cit., pp.12-17) しかし、この見解には実証性がない。何故なら、ズン・ヌーンは、ファーティマ＝イェ・ネイシャーブーリーの言葉を伝える際に、彼女の名を明言するため、名前を挙げないまま言葉を引用するとは考えにくい。

88 [Ṭabaqāt al-Ṣūfīya], pp.17-18

89 [Tadhkirāt al-Awliyā’], bakhsh-e avval, p.130

90 Ibid., p.144

91 [Dhikr al-Niswa], p.61, [Nafaḥāt al-‘Uns], p.621

92 [Nafaḥāt al-‘Uns], p.624, 629

93 [Dhikr al-Niswa], p.87

94 Ibid., p.91

95 Ibid., p.102

96 Ibid., p.104

97 Bulliet, Richard, Women and the Urban Religious Elite in the Pre-Mongol Period, *Women in Iran from the Rise of Islam to 1800*, ed., Guity Nashat, Lois Beck, University of Illinois, 2003, pp.68-79

# 『声、意味ではなく―わたしの翻訳論』

和田忠彦著
平凡社　二〇〇四年

ぼくは翻訳を好まない。翻訳の文章を読まないというのではない。そんなことはできない。そうではなく、自分で翻訳するのが好きではないのだ。これは中学、高校、大学を通じて、日本で受けた外国語の教育がひとつの例外（大学院で受けた蓮實重彦先生の「一八五〇年代における文学的変容」にかんする授業）を除いて、明けても暮れても訳読であったことと関係していると思う。

大学でフランス語に立ち向かったとき、ぼくにはひとつの決意があった。それは、森有正における〈経験〉の概念に触発されてのことだったのだけれども、それまで強いられてきた英語学習法と訣別して、フランス語をまずなによりも音として、響きとして自分のなかに取り込むということだった。気の遠くなるような長い時間がかかるにせよ、言葉を音による〈経験〉として沈殿させなければ何事も始まらないと思っていたのである。だから、ぼくの注意はフランス語の言葉を聴くことに向かった。音として提供されている教材にひたすら耳を傾け、文字としてしか存在していなかった言葉はかたっぱしから音にした。そうすることで、フランス語に染め上げられた言語意識を手に入れ、フランス語の世界の住人になろうとしていたのである。これは勉強というよりは修行、あるいは訓練で、ピアノやヴァイオリンの巨匠といわれる人たちでさえも日々の音階練習を欠かさないのと同じで、結局は一生続くものだろうと思っているのだけれども、そのおかげなのか、ぼくは、ある時期から、自分の専門的な仕事の対象になったフランス語表現の文学テクストを前にすると、それがまるで楽譜であるかのように、音として立ち上ってくるということを意識するようになった。

〈読む〉とは、結局、テクストに固有の〈声〉を聴く経験なのだということをしみじみと感じているぼくにとって、和田忠彦さんの『声、意味ではなく―わたしの翻訳論』のページをめくることは、親しい友人に再会したときの歓びに似ていた。テクストが一種の楽譜であるならば、それを〈読む〉ことはいわば演奏 interprétation であり、演奏とは即解釈 interprétation にほかならない。ところが、テクストを解釈するということは、そのテクストを別の言語に移動・変換することでもあるから、解釈とはつまるところひとつの〈翻訳〉interprétation = traduction なのである。

＊　＊　＊

『声、意味ではなく―わたしの翻訳論』にはいくつも仕掛けがほどこされている。めまいをもよおさせるほど多様なテクストをめぐる二〇の短いエッセイが独立しつつ、しかし数珠のように一本の糸によって、ときにはしりとり遊び（という人がいる）を連想させるようにつながっているということ、そしてそれを両端から挟みこむ

ように、「読むこと、訳すこと」、「声をさがしつづけて」と題された翻訳という営みそれ自体にかんする少しばかり理論的な文章が配されているという構成の妙もそのうちのひとつに違いない。このような堅固な構造と一見それとは反対の自由を見事に両立させている仕掛けを、ぼくは一種の変奏曲のように読んだ。この本は音楽への参照が多いとはいえないけれども、実は本質的に音楽的な構成を取っているようにみえる。和田さんがそのことに意識的なのかどうか、ぼくにはわからない。しかし、二二の文章のつらなりを、ぼくはたしかに翻訳をめぐる主題と変奏として受け取ったのである。冒頭の翻訳理論の回顧的な考察の最後にぽつんともらされる欠如感が呼び水となって、そのあとに続く二〇の変奏が導き入れられている。変奏曲というと、バッハの『ゴールドベルク変奏曲』、ベートーヴェンの『ディアベリの主題による変奏曲』、ブラームスの『ハイドンの主題による変奏曲』などが思い出されるけれども、いずれの場合も、作曲家は主題に強い魅力を感じると同時にある種の欠如感を抱いているのではないか。そうでなければ、どうしてひとつの主題を引き受け、その同一性を維持しながらもそれに延々と変形を加えるなどという作業に身を「窶せる」だろうか。主題の魅力と、しかしそこに同時に認められる欠如をなんとか埋めたいという欲望とのせめぎあいが変奏曲を成り立たせているとすれば、『声、意味ではなく―わたしの翻訳論』の初発にはたしかにそういうせめぎあいの痕跡が認められる。音楽における変奏曲の傑作がそうであるように、主題がその同一性を頑固に維持しながらも、当初の欠如を埋めるために微妙な差異の連鎖を抱え込むことによって無限に変容してゆく姿は、精神の限りない可能性とでもいうべきものを喚起しているようでなんとも心地よい。

＊　＊　＊

『声、意味ではなく―わたしの翻訳論』のもうひとつの有力な仕掛けは、読者との最初の接点、音楽でいう「アタック」にあたるタイトルのなかに見いだせるように思う。「声、意味ではなく」。なんと意外な、なんと動的な、つまり本文への緩やかな、しかし確実な移行を喚起するアタック。ベートーヴェンの第三交響曲第一楽章冒頭の意外性と第四交響曲第一楽章冒頭の流動性の両方を兼ね備えたような不思議なアタック。和田さんは「声、意味ではなく」という。この言い方は、声を前面に押し出すことによって、意味を排除しているように見えるけれども、当然のことながら実はそうではない。〈翻訳〉が、意味を追いかけながらその実けっして意味に追いつくことのない訳読と呼ばれる、だれもが一度はつなぎとめられたことのある労苦と間違っても混同されることがあってはならないがゆえに、和田さんはあえてこういう言い方をされるのである。意味は、実は、声を追うことによってしかつかまらない。ぼくは、今も続く修行の途上で、和田さんも引いておられるジャン・スタロバンスキーの仕事に出会い、それを通して、言葉に耳を傾ける être à l'écoute des mots ということがどういうことであるのかを教えられたという気持ちを持っているので、和田さんの、実は意味に向けられた「声、意味ではなく」という言い方にはなんの抵抗もなかった。それどこ

ろか、このアタックから、ぼくは、いちはやく、後続する文章において展開されるに違いない、テクストに対する、一見したところ翻訳とは縁遠い作法を想像した。そして、その想像はほとんど裏切られることがなかった。つまり、「わたしの翻訳論」といいながら、実は、この本は通常の意味での翻訳論ではないのである。それがタイトルに仕込まれたもうひとつの仕掛けである。

＊　＊　＊

ここまで書いて、もう与えられた紙幅が尽きようとしている。ぼくは書評という日本の制度的なジャンルがあまり好きではないのでほとんど読まないし、また書くことも敬遠している。著者が長い時間をかけ、心血を注いで彫琢した言葉の高みと釣り合う言葉を数日、数週間で紡ぐことなど、ぼくにはとうていできるはずがないからだ。しかし、これはぼくだけの問題なのだろうか、とも思う。今回、和田さんの本の魅力に抗しきれずに、みずから書評のようなものを書く段になって、『声、意味ではなく―わたしの翻訳論』について書かれた文章を拾い読みしてみたのだけれど、著者の言葉の伴奏・伴走としてふさわしいと思われるものはなかなか見つからなかったからだ。みすぼらしい言葉を並べることにしかならないということをぼくは十分に認識しているのだけれど、この本のなかで試みられている、一見、翻訳とは縁遠いように見えながら実は翻訳の概念それ自体をラジカルに更新するような、〈翻訳〉という新たな〈読み〉、あるいは〈翻訳〉という行為をとおしてはじめて見えてくる新たな〈読み〉の作法に多少なりとも触れずにこの文章を終えることは、やはりできない。

その作法のなんたるかを簡明に縁取ることは容易ではないのだけれども、その核心にあるものが言語的越境であることは間違いないだろう。単に、リービ英雄、多和田葉子、アーサー・ビナード、プレスブルゲル兄弟といった模範的な言語的越境者たちが考察の対象として取り上げられているからではない。和田さん自身が、古井由吉とダニロ・キシュ、キッシュと山崎佳代子、吉田健一とセルバンテス、内田百閒とピランデッロというふうに「と」を多用され、異なる言語を実践する表現者たちのあいだを自在に往還しているからである。読みながらいくつもの付箋を付けずにはいられなかったこの本のなかから、それがほとんど暴力に近いものであることを承知のうえで、一箇所だけに言及するとすれば、ぼくは「第二変奏」に読まれる、ダニロ・キシュの「馬」の一節の上を文字通り這うように進められる見事な〈読み〉によって、古井由吉の『杳子』の一節が召喚される、クロスリーディングの部分をあげたい。和田さん自身が言語的越境を実践する人、つまり〈翻訳〉する人であることがあらためて鮮明に浮かび上がっているということもあるけれども、なによりも、ひとつの言語のなかにさえ実は、つねにすでに、翻訳の現象がはたらいているということが端的に示されているように思われるからだ。

＊　＊　＊

翻訳という行為がまず同じひとつの言語のなかで始まっていることを示したのは、一九八〇年におこなわれたジャック・デリダの仕事をめぐるコロックで、「翻訳と／あるいは引用」を発表した豊崎光一だった。あまりにもはやく死にさらわれたこの稀有の仏文学者は、また、こうも言っている。「結局、わたしが翻訳者と呼ぶのはひとつの職業というよりは、世界を生き、そして見るひとつの流儀だ。それは根を下ろすことを拒否すること、ふたつのものあいだに意志的にとどまることだ。それは、彼なりの départ（出発、識別）である。もし、翻訳者の、そして翻訳という実践の倫理とでもいうべきものがありうるとすれば、わたしにとって、それは、この拒否、翻訳者がまったく自発的に受け入れるこの宙づり状態のなかにしかない。」〈翻訳〉という行為を「果てしない〈読み〉の反復を不可欠なプロセスとして含意する」ものとしてとらえると同時に、語りの技法における語り手と登場人物の両方からなる複合的アイデンティティの引き受けになぞらえて（「……かもしれない」という終わり方の文が頻出するのは、このことと無関係ではないような気がする）、一種の自由間接話法の駆使とも考える和田さんの立場は、豊崎光一のこの言葉と豊かに共振しているように思われるのだがどうだろうか。

（水林章）

# 『増補〈世界史〉の解体：翻訳・主体・歴史』

酒井直樹・西谷修共著

以文社　二〇〇四年

「〈世界史〉の解体」という壮大なタイトルを持つ本書は、そのタイトルに恥じないパースペクティヴを有してはいるが、しかし決して「世界」の「歴史」について論じられた書ではない。もちろん「歴史」の問題は繰り返し徹底的に議論されてはいるが、しかし「歴史」という言葉が通常意味する時系列的な事象に関する議論ではなく、むしろ諸事象を「世界の歴史」として語るための認識（論）的諸条件とは何であり、それらがどのように構成されているのかをめぐって交わされた対話の記録である。そして本書で言われている〈世界史〉の「解体」とは、〈世界史〉が語られるための可能的経験を問い、その〈世界史〉において前提される「世界化」という運動の政治性をあぶり出し、対象化して歴史化することで、「現在」の様々な問題を批判的に考察する視点を提示することである

もちろん「世界化」も一般的な意味で使われているわけではない。それはヨーロッパが十五世紀に支配圏域を非ヨーロッパに拡張したときに現れた「世界化」であり、十九世紀の帝国主義列強が植民地の獲得競争に鎬を削ることで現出した「世界化」であって、さらに近年グローバリゼーションあるいはアメリカ合州国の一極支配として語られる冷戦後の「世界化」である。つまり「西洋」が、近代と呼ばれる時代において、非西洋を「発見」して支配しつつ他者化することで自己確定し、帝国主義と植民地支配に至った「世界化」が俎上に上げられ、とりわけそうした制度を支える「西洋」に始原を持つ近代の「知」の構造と制度が、原理的かつ批判的に検証されているのである。

対話者は酒井直樹氏と西谷修氏である。米国で日本研究に携わる酒井氏と、日本でフランスを中心にしたヨーロッパ思想・文学研究に携わる西谷氏とが、互いのポジションの差異を確認しつつ、繊細な問題を原理的に論じる形になっている。扱われている事柄は広範囲かつ多岐に渡っているが、問題になっているのは我々を規定している知の問題であり、その問題を読み解くために必要なものは何なのか、という問いかけである。

まず二人の対話で問題にされるのは、酒井氏が「西洋への回帰」と呼ぶ事態である。世界化という事態は、普遍性を僭称する西洋の非西洋の支配として機能しながら、逆説的にも非西洋の人々に近代的知を持つことやその議論に参入することを可能にした。とりわけ世界化が一気に進んだ第二次世界大戦後では、「近代性」は決して特定の人種や民族、地域に限定されるものではなくなった。それゆえにその近代性を「西洋」の核として信奉していた人々は、自らの「西洋」という超越性が揺るがされ、「西洋」の同一性を確認し固執するという反動化が近年強くなっているというのである。

と同時に、近代社会が目指すの理念としての国民国家概念も揺るがされる事態に至っていることを二人は指摘する。加速化した世界

化は、各国民国家がもはや自立した主権国家として機能しえないことを露呈させてしまったからである。唯一米国だけがその超大国性を背景に自己充足的な国民主義イデオロギーを自家撞着的に遂行しており、自らの宗主国性の責任と歴史を否認し続ける日本は、米国の欲望に追従し、自らの差別的な国民主義イデオロギーに強迫的に固執することで世界化に対応するという事態が起こっている。

こうした世界化とその反動としての「西洋への回帰」や国民主義イデオロギーの強化を批判的に分析するために提示されるのが「翻訳」という行為である。現在では、翻訳される言語は「言語」という一般性において見出される排他的な種差を持つ下位のカテゴリーとして捉えられている。しかし歴史的には、まさに世界化の過程において、翻訳という行為がそうした種差を生み出しつつ、言語の一般性という認識枠組みをも相即的に創出したものにほかならない。近代において、こうした言語に代表される文化的種差性は「西洋」が僭称する普遍性の反照として生まれてきたものである。だからこそ翻訳は、ただ普遍性のレジームに奉仕する消極的で透明な作業ではなく、異質なものの接合や編成が、主体の変容を賭けて繰り広げられる多重的な分節の場としてありうるのだが、ひとたび「制度」となれば、翻訳は先述した種差的な言語間の転換としてだけ捉えられるようになり、翻訳が原初に持っていた様々な問題や多元性は忘却されてしまうことになる。

こうした「翻訳」の歴史性・制度性に着目するとき、翻訳はただ言語の問題であることを超えて、日本を含む非「西洋」が経験した世界化一般の問題へと接合されることになる。国民国家の理念に代表されるような、「西洋」において誕生した近代性をどのように翻訳して移植するかは、非西洋諸国の近代化にとって本質的な問題とされたからである。本書では、そうした「翻訳」のケーススタディとして戦前の日本の思想、とくに西田幾多郎や田辺元の哲学が取り上げられ、非西洋において西洋を越えた普遍性を希求した哲学のその可能性と不可能性が論じられている。

こうした原理的な議論を踏まえつつ、哲学から文学、世界政治から移民問題、宗教や世俗化の問題、ナショナリズムやクレオール、そして国民教育の問題などへと多岐にわたって繰り広げられる議論は、「現在」に強く介入しようとする意識に強く裏打ちされているため、こうした小文ではカバーできないほど示唆に富む論点が数多く提示されている。こうした刺激的な対話が可能になったのも、単に二人のポジションに差異があるというだけでなく、「近代」が持つそれ自身の制度を内破しつつ更新していくアナーキズムに賭ける酒井氏と、近代化によって打ち捨てられてきた人間の社会性や属性に視点を置きつつ近代性を捉え返そうとする西谷氏とのアプローチの違いによるものだろう。もちろん米国と日本、フランスと日本を軸に語られる本書の〈世界史〉と「世界化」の問題は、そのポジションが変われば、また異なる容貌を見せるに違いないだろうが、本書における対話者のポジションの拘束性は、決して議論の限定性にはなっていない。むしろ展開されている様々な議論に、様々なポジションに位置するものが介入出来るべく、徹底した対話性へと開かれており、そうした意味でも、本書は〈世界史〉の解体が実践されている。

（李孝徳）

# 『ドストエフスキー　父殺しの文学（上・下）』

亀山郁夫著

日本放送出版協会　二〇〇四年

亀山郁夫氏による最新の著作は、その対象であるドストエフスキーという作家への肉迫を随所に感じさせてくれる作品である。フレーブニコフ、マヤコフスキーなどロシア前衛詩の研究の第一人者として知られる文学者が、十九世紀ロシア文学の根幹ともいうべくドストエフスキーへ関心領域を拡張した、と本著を捉えるべきではない。なぜなら、この作品は、長年「憑りつかれていた」作家に体当たりとでもいうべく姿勢で、亀山氏が取り組んだ著作であるからである。『甦るフレーブニコフ』（晶文社、一九八九年）から『破滅のマヤコフスキー』（筑摩書房、一九九八年）に至る系譜において看取されるように、同氏が、「ロシア・アヴァンギャルド」というひとつの運動体、とりわけ詩人たちの営為の探求に精力を注ぎ、そして近年は「スターリン学」の樹立を宣言するなど、二〇世紀のロシア文化全体をも視野に収めていることは周知である。だが、『ドストエフスキー 父殺しの文学』という大作は、著者にとって、ドストエフスキーという偉大なる散文作家への「回帰」を意味する。そう、これは「回帰」である。『甦えるフレーブニコフ』の「あとがき」で、学生時代に「ドストエフスキーという情念の牢獄」からできるだけ遠くへ離れようとして、ロシア・モダニズムの詩人たちに没頭するようになったという旨が記されている。だが同時に、それは、著者自身も認めるように、「ドストエフスキー的パラダイム」からの逃亡でもあった。そして、幾年の時間を経て、ドストエフスキーに「回帰」したのである。その間に集積された資料と知識を十分に活用するのみならず、錬成された読みによって、「ＮＨＫブックス」では稀有な上下全二巻という大作の完成を見たのである。

本書は、タイトルに示されているように、「父親殺し」という主題をめぐって、ドストエフスキーの作品全体を通して考察が進められている。特徴的であるのが、『罪と罰』や『カラマーゾフの兄弟』といった名作のみならず、『他人の女房とベッドの下の亭主』や『永遠の夫』といった一般的にはあまりなじみのない中短編までをも考察の射程に収めることで、ドストエフスキーという作家の新たな全体像を見事に映し出している点である。適宜フロイト、ジラールなどに依拠しながらも、基本的には独自の読みを進め、「父」の問題をありとあらゆる作品の細部から徹底的に読み解こうとする著者の姿勢は敬服に値する。

全体は十二講から成り、それぞれの講が「事件と証言」、「伝記」、「テクスト」、「講義」を展開しており、本著の構成そのものも独自なものとなっている。「事件と証言」では作品と関連する事件など、当時のロシア社会の情勢が簡潔に描かれ、「伝記」では広範な資料に依拠して、父との関係を照射しながら、ドストエフスキー自身の生涯を再構成している。「テクスト」は、分析対象となる作品の概要が語られ、それに続く「講義」では、文字通り目の前にいる「読者」

に語りかけるかのように、軽やかな文体で持論が展開されるといった流れになっている。さらに「プロローグ」と「エピローグ」という《紀行文》が挿入されることで、本書はより味わい深いものとなっている。テクストの世界を飛び出し、ドストエフスキーの息吹が感じられる空間をみずからの足で訪れた著者の経験が、鮮やかに文章に投影されているためである。

複数の作品において重層的に繰り広げられる「父殺し」という問題の考察は、当然のことながら、ドストエフスキーというひとりの作家の研究という範疇で収まるものではなく、ロシア文化という広大なフィールドにおいてこそ検討されるべきものかもしれない。そのため、「事件と証言」の項目は、テクストから社会事象への広がりを示してくれるひとつの指標となっている。著者は作家と同時代の事象を重ねあわせ、現代の状況への関係付けは最小限にとどめているが、本著で展開された議論は、現代のロシアの状況にも適用することが可能であろう。本著の出版と前後して都内で公開されたあるロシア映画に触れることは、その意味合いを際立たせてくれるかもしれない。一九六四年シベリアのノヴォシビルスク生まれのアンドレイ・ズビャギンツェフ監督作品、『父、帰る』と題された映画（原題はロシア語で「帰還」）は、現代のロシアを舞台にした「父」の不在と取り上げた作品であるが、この映画と亀山氏の著作を重ねあわせてみると、ロシア文化における「父」へ思いをめぐらさざるをえない。「帝国」、「皇帝」が失墜していく十九世紀、「共産主義」、「ソ連邦」が瓦解していった前世紀の事象が、「父性」の模索という一点で共鳴しあっているように思われるからである。「父」という問題は、今日のロシア文化を考えるうえでも非常に重要であり、まさにこのような観点からドストエフスキーの全体像を照射しようとした本書は、単なる一作家の研究書としてのみならず、現代的な価値が付与されている。換言すると、それだけの思索を促がすドストエフスキーという作家の懐の深さをあらためて認識させてくれるのである。

最後に、著者にとっての「父」とは何かという問題がある。端的に言うと、亀山氏にとっての「父」は、ある意味で触れることのできない《ドストエフスキー》であったのかもしれない。魅了されながらも、ある程度の距離を置き、だが思いを寄せずにはいられない存在。ドストエフスキーはそのような意味で著者にとっての「師」であり、「ライバル」でもあったようにも思える。仮にそうだとしたら、「父」の克服を企図した本書の執筆は、様々な面で困難を伴う営為である。「あとがき」で著者の恩師である故・原卓也氏が的確に指摘しているように、後ろ姿をつねに眺めているがゆえに、作者に陶酔してしまう危険性がつねに存在するからである。しかし、あえてその岸壁に取り組み、新たな視点から「父」ドストエフスキーの後ろ姿を追い求める著者の姿勢に敬意を表したい。

（阿部賢一）

# 『〈作者〉をめぐる冒険』

柴田勝二

新曜社　二〇〇四年

この魅力的なタイトルは言うまでもなく、ミシェル・フーコーの「作者とは何か?」やロラン・バルトの「作者の死」と、村上春樹の小説『羊をめぐる冒険』を背景に置いている。さらには、その間に加藤典洋の著『テクストから遠く離れて』を置いた三角形の真ん中にあるととらえれば、もっと本書のトポスがくっきりと浮かび上がるだろうか。まずはそのことが、学生時代に日本近代文学からドイツ文化研究に「鞍替え・転向」した経緯をもつ〈六八年世代〉の私には興味深かった。

周知のように、一九六九年のコレージュ・ド・フランスにおける研究発表でフーコーは、「だれが話そうとかまわないではないか、だれかが話したのだ、だれが話そうとかまわないではないか」(清水徹訳)というベケットの言葉を出発点にして、作者はすでに消滅している、ということを確認してみせた。先んじてバルトは一九六八年に書かれた「作者の死」でこう宣言していた、「おそらく常にそうだったのだ。ある事実が、もはや現実に直接語りかけるためにではなく、自動的な目的のために物語られるやいなや、つまり要するに、象徴の行使そのものを除き、すべての機能が停止するや否や、ただちにこうした断絶が生じ、声がその起源を失い、作者が自分自身の死を迎え、エクリチュールが始まるのである」(花輪光訳)。おそらくはそのころから、「作者の死」と「テクスト論」は一人歩きして機能あるいは席捲(?)し始めていったのだろうし、背景の文脈には、いわゆる〈一九六八年〉の「知のパラダイム・チェンジ」があっただろう。日本(語)でのそれらの受容には十数年以上のタイムラグがあるのだろうが、私もよくはわからないなりに、一九八二年ころにドイツ在外研修中のケルン大学演劇学科でのゼミで『知の考古学』をドイツ語で(!)みんなで読んだりもしながら、いったいこれは何なのだろう、具体的な文学・文化の批評や研究、実践の地平ではそもそも何を意味するのだろうかと、考えあぐね、考え続けたものだった。我田引水でさらに付言させてもらえば、ハイナー・ミュラーの『ハムレットマシーン』が発表されて「いったいこれは何なのだ」と思ったのが一九七七年、ケルンのシャウシュピールハウスでの初演の試みが挫折して何故挫折したかがドイツで"Endspiel"(=エンドゲーム)というベケットにちなんだタイトルの本になったのが一九七八年、その編者が実は、その一九八二年の『知の考古学』ゼミの主宰者で、そのころはケルン大学演劇科の助手だったテオ・ギルスハウゼン氏だった。

ともあれ、本書は日本の近・現代文学を対象に精力的に研究を発表し続けておられる柴田勝二氏が、「あとがき」から引かせてもらえば、日本近・現代文学の「その生成の機構を〈作者〉の側に比重を

かける形で追った」最新の試みである。「二〇世紀後半に〈作者の死〉が文学研究における一般的な了解事項となった」が、副題に「テクスト論を超えて」、帯に「よみがえる作者」とあるように、はたしてそれでいいのだろうかという問いかけから、生活者としての生身の存在の代わりに「機能としての作者」という観点を置いて、自家薬籠中の作家・作品を対象にした一九九八〜二〇〇四年初出の論を再構成しつつ、作品と作家の新しい様相を探る〈冒険〉が試みられる。

全体は三部構成になっていて、第一部が「視角としての〈現在〉」と題された、『痴人の愛』、『卍』、『細雪』を中心にした三本の谷崎潤一郎論からなる。第二部が「現在への探求」と題された『芽むしり仔撃ち』、『個人的な体験』、『万延元年のフットボール』を中心に論じた三本の大江健三郎論。そして「重層する時空」と題された第三部だけが、夏目漱石の『夢十夜』論と、大岡昇平の『野火』論、および村上春樹の『ノルウエイの森』論から成る。

そしてそれらの巻頭に冠されているのが、「語り直す機構——〈機能としての作者〉と『舞姫』」と題された序である。「あとがき」を読んで判明したのだが、これは著者が上記の個々の作品を一通り論じ終えた後で、序論として〈作者の死〉とテクスト論を超える地平を模索する問題をあらためて考察するために、いわば演繹的にでなく帰納的に書かれたものであり、その論を書いている最中に、加藤典洋の『テクストから遠く離れて』が「群像」誌に二〇〇二〜二〇〇三年に連載されていたのは（著書としては二〇〇四年に刊行）、「興味深い重なりであった」という。

私にとっても、たしかにその「重なり」は興味深かった。私より二歳下の仏文科出身の加藤典洋氏だが、〈一九六八年〉を挟んだ学生時代に棘のように喉に刺さった吉本隆明の言語論とソシュールの言語学を、また後景のフランス（文学）と日本文学を、かつ理論と作品批評を、それぞれ車の両輪のごとくにその深層から考察する作業の先に、「いわば、舞台は、この三十年間で一回りした」、いまこそテクスト論の限界を明らかにする作業が求められている、そろそろ誰かがそれをしなければならないという思いで、これに代表される仕事がなされたのだった。年齢と年代に拘るのは私が、テクストは読み手の「期待の地平」で成立するという「受容美学」の洗礼を受けた世代だからだろう。

柴田氏自身も、他のたとえば松澤和宏や小森陽一などの仕事にも論及しながら本書の位相をあきらかにしておられるように、私がここで述べたいのは、その影響関係とか、どちらが正鵠を得ているかとかいった問題ではない。ビビビッと来たのはその「重なり方」であり、前述したように「作者の死」とはそも何なのか（『ハムレットマシーン』の中にも「作者の写真が破りちぎられる」というト書きのような文がある）、具体的な文学・文化の実践や批評、研究の地平では何を意味するのかと私が考えあぐね続けていることの、その展開形のありかただった。海の向こうとこちらの、具体的な文学・文化の実践の各位相の、批評と研究の、テクストとコンテクストの、それらの媒介項＝メディウムの、それぞれに通低するものとずれるもの＝差異が、それこそ内的受容のなかで「シニフィアンの戯れ」として多様多層に展開していくことの、それこそがまさにひとつの

表れ＝現れだったのではないだろうか。

またぞろ我田の演劇の地平に引水させて貰うなら、ある作品＝テクストを舞台化するとは、当然ながら、その時点では作品を産み出した〈作者〉はすでに後景に引いて、上演集団（その内実も多層の複合体だが）の「作品＝テクストの読み＝レクチュール」が「書き＝エクリチュール」として、さらに読み手である観客に手渡され、そこからさらに「上演テクストの読み＝レクチュール」が展開していかなくてはならない。だからこそ、同じ「古典作品」が何度でもどこででもさまざまに上演され続けていけるのだから。起源をすべてひたすら「作家」に戻していたら、〈今・ここ・我々〉のためのライブ・アートである演劇は成立しないのだから。シニフィアンとシニフィエの等号関係で成り立つ模写の演劇＝「戯曲再現」の近代演劇から、作者や読者もテクストのひとつとして演者となり、さまざまな要素がライブのカーニヴァル空間に飛翔浮遊するパフォーマンス空間の演劇への転換――ハイナー・ミュラーだけでなく、八〇年代からはそういったいわゆる「ポストドラマ演劇」が、世界の演劇のひとつの流れとなっていった。ハイナー・ミュラー曰く、「作家の消滅は、人間の消滅への抵抗なのです」。

ちょっと我田引水が過ぎたので戻します。

昨年の『錬肉工房版【ハムレットマシーン】』書評のお返しをお引き受けして久しぶりに日本近・現代文学の評論・研究に対峙させて頂きながら、いろいろ示唆され、面白い追思考にも縷々誘われた。作品を作者と時代に返しつつ「機能としての作者」の観点から読み直していくという手法で、個人的に特に興味深かったのは、学生時代から親しんだ大江健三郎についての論と、私より三歳年下で一九六八年に大学生となった村上春樹を論じたものだった。詳述の余裕はないのでほんの触りだけいくつか言及させていただく。

ことに大江論においてはリクールの物語論や、ラカンの鏡像段階論や象徴的去勢の理論が援用されていて、たとえば「（『舞姫』において）太田豊太郎が相沢という分身を媒介として、自己の鏡像としてのエリスを間接的に葬ることによって、象徴的秩序としての国家に復帰していこうとしたように、（『個人的な体験』の）鳥（バード）も自己の鏡像である赤ん坊の〈大きすぎる頭〉と火見子を最後に無化することによって、社会への復帰を遂げようとするのである」のように、あるいは一九六七年に発表された『万延元年のフットボール』を明治開国百年の〈一九六八年〉の文脈に置いて解釈しているように、そうか、そう読めるか、そう読むのかと、追思考に誘われる箇所も随所にあった。

あるいは村上春樹『ノルウエイの森』は、『豊穣の海』のパロディとして読まれている。すでに『羊をめぐる冒険』三部作において三島由紀夫自害の〈一九七〇年〉が時代の転換点として大きな意味を持っていることが示唆されているが、『ノルウエイの森』は一九六九年を主な時間軸としながら、それが二〇年後の一九八九年の地点から回想され語り直されていて、時間を越境させつつ、そこが自閉への転換の起点であったことが暗示されるという。タイトル『ノルウエイの森』がビートルズの曲の題"Norwegian Wood"に由来し、この日本語版の誤訳から、「Norway」は語源的には「北方の道」を

意味するが、そこには「No way」つまり「行き場がない」という自閉の含意があるのだ、等々。ちょっと「トリビアの泉」風になるけれど、バウエルジーマというドイツの若手劇作家の戯曲、インターネットで自殺相手を募る若い男女を扱った“Norway today”も想起されたり…。村上春樹に関してはこの論だけということもがあって、もう少し論の隙間を埋めてほしい思いも多少あるのだが、柴田氏にとって七才年長の村上春樹に関しては、今後さらに考察を展開していかれる予定なのだろうなと拝察している。

門外漢の的外れの書評になってしまったかもしれないがご寛恕いただいて、ともあれドイツ語圏の、しかも舞台・表象文化が専門の身の私にもたくさんの刺激を与えて頂いた事に感謝しつつ、これで筆を　擱かせていただきたい。

（谷川道子）

# 『アフリカン・アメリカン文学
## ――「ニグロのイディオム」と想像力――』

荒このみ

東京大学出版会　二〇〇四年

少なくともアメリカ合衆国以外に住む地球民にとってアメリカが、もはやホワイト・アメリカンのアメリカではないことは自明である。メディアに溢れる「カラー」たちのパワフルな煌きにわれわれの目はもう十分すぎるほど慣れ親しんでいるし、しかも喜ばしいことに、彼らに対する生理的な違和感などとうの昔から磨耗しはじめている。しかし、地球化の大波がもたらそうとするそうした感覚の変容を傍で裏切るかのように、アメリカでは今なお偏見と差別がさまざまな形で再生産され、ともすれば、アメリカが国是として掲げるデモクラシーの前提さえ根本から葬り去りかねない状況にある。

荒このみの新著『アフリカン・アメリカン文学』は、アメリカ社会の根源に拭いがたく刻まれた「傷」であり病弊である「人種」の問題をめぐって、戦後のアメリカ文学が生んだ最大の作家の一人ラルフ・エリスンの『みえない人間』を中心をすえ、作品の誕生に関わる前史から同時代の文化、そして現代の状況までも射程に収めつつ、網羅的に記述した労作である。本書のめざすところはその魅力的なサブタイトル「『ニグロのイディオム』と想像力」の解析にあり、また、そこに込められたメッセージとは、かつて「黒人文学」と総称されたアフリカン・アメリカン作家の文学を、アメリカ文学史、ゆくゆくは英語文学史のコンテクストに有機的かつ正しく組み込むことにある。この主張はまさに、「ニグロのイディオム」を含みこんでこそ「アメリカの言語」は自立しうるとするエリスンの考えを正確になぞるものといってよい。

「人種差別」というテーマはそれ自体すこぶる古典的である。だが、古典的であるからこそ逆にその根にひそむ問題性ははかり知れない広がりを孕んでいる。世界中のあらゆる場所で「混血（アマルガメーション）」が進行しつつある地球化時代という文脈のもとでは、とりわけ強力な問題提起とならざるを得ない。本書をとおして読者がまず驚かされるのは、すでに死語と思われていた「レイス・リタラチュア」、「ニグロ・リタラチュア」が、アメリカ文学の本流とは本来的に異質なものとして今なお特殊扱いされているという事実である。人間の人間らしさをめぐる限りなく自由な言説の器であるはずの「文学」においてさえ、人種の問題がこのように、あたかも自明のことのようにテーマの中心にせり出してくるあたりが、アメリカ社会が抱えもつ底知れない闇の深さなのだろう。

「オプティック・ホワイト」「カラーライン」「リリーファンタジー」…そうしたアメリカ文学において一際輝かしい希望を託されたエリスンの文学だが、著者がその解読のために提示するキーワードや分析格子は、ことが皮膚の色に関わるだけに化粧品のコピーかと見紛うほど眩く、読者の興味を離さない。それらは、エリスンのいう「イディオム」の概念に必ずしも当てはまるものではないが、それぞれが多様な屈折をはらみ、両義的で微妙なニュアンスを伝えている。

たとえば、「オプティック・ホワイト」――。『見えない人間』の主人公が一時的に職をもとめるリバティ・ペンキ会社が開発した塗料には、十滴の黒い液体が含まれ、それがホワイトをホワイト以上に輝かしいものにするという。科学的にも立証できそうなこの架空の塗料が、アメリカ社会で果たしうる意味作用はごく一般の読者にもおおかた想像がいく。著者の言葉を借りればそれこそはまさに「アメリカ社会におけるアフリカン・アメリカンの存在証明の比喩」なのだ。

しかし、それらのイメージに対峙し、あるいは背中合わせにある別のカテゴリーの分析格子がある。「カラーフォビア」「白い恐怖」「黒い恐怖」…思えば、アメリカ社会にはびこる人種差別に通底しているのは、「名は体を現す」というドグマティックな認識のあり方そのものであった。それは地球上に存在するすべての差別問題の根源に潜む病弊でもある。アメリカ社会において名とは、身体の表層ないし「カラー(color)」であり、体とは本質すなわち「ブラッド(blood)」ということになろうか。人種差別問題のもう一方の極にあるユダヤ人差別と比べるとき、アメリカにおけるそれが、いかに特異なものかが理解される。アメリカよりはるかに長い迫害と差別の歴史を抱えもつヨーロッパで、可視的なものと不可視的なものの同一化がこれほどあらわに先鋭化した事例は、少なくとも近代以降は見られない。ナチスドイツにおけるユダヤ人迫害でも、ロシア東欧圏にみられたポグロムでも、身体的表層のある特色が差別意識の原点となることはなかった。その意味で、アメリカの人種差別がいかに原始的な価値観を基盤としているかが察せられるが、しかし、かりに原始的といっても、所詮は、西欧（ないし白人種）の伝統につらなる美醜や善悪の観念、さらには価値ヒエラルキーに立脚した差異化の本能なのである。しかもその現実をますます厄介なものにしているのが、差別する側にも差別される側にもひとしく存在する「恐怖」であり、あるいはまたそれとは逆にルネ・ジラールのいう「模倣の欲望」である。このように書くと、人種差別の根深さ、悲劇性はますます救いがなく、問題の解決を望むことさえ無意味で、もはや、問題の所在そのものに対する果てしない馴化の道のりでしかないのはないかとさえ思えてくるほどなのだ。

著者は、そうした悪しき循環を克服し、真の意味での「自立」をなしとげた作家がエリスンであると述べ、エリスンをして真の自立を可能ならしめた強靭な精神力の陰に、ラルフ・エマソンが唱えた個人主義の理念があったことを指摘する。では、エマソンのいう個人主義とは何か。著者の説明にしたがって述べるなら、それはまさに「透明なる眼球」であり、その曇りないプリズムを通して世界と無媒介に接し、神と交感することである。アメリカ・デモクラシーの原点はまさにここにあり、キリスト教的な精神に裏うちされたこの個人主義を介して、エマソン哲学の「自己信頼」という理念が生まれてくるという。

こうして著者は、エリスンの作家としての自立の道を、主として三人の先達すなわち作家のライトとスカイラー、そして黒人指導者デュボイスらとの比較のなかから浮彫にしていく。

マルクス主義に傾倒し、つねにラディカルな立場に身を置こうとしたライトとうらはらに、独立独歩を守ろうとするエリスンの文学

には、あくまで個人としての立場に立脚した「自己信頼」の精神が息づいていたという。スカイラーの近未来小説『ブラック・ノーモア』は、黒人研究者が開発した「白化」装置が、人々のホワイトとブラックの観念をめぐって皮肉な逆転を引き起こすプロセスを描き出しているが、ここで取り上げられているテーマは、著者の言葉を借りれば、「《白い肌》という表面的な《可視性》を追求した結果、精神という《不可視性》の領域を侵食し破壊してしまう悲劇」である。また、「黒人の文化こそがアメリカの文化である」とし、そこに潜む「頑健な力」にアメリカン・アフリカンの希望をみたデュボイスの思想は、カラーラインを突きぬけ、アフリカン・アメリカンの「二重性」の是認からそれらの融合へと向けてたくましく進むエリスンの「自立」と「デモクラシー」の精神を根底から支える柱の一つである。

著者によれば、エリスンの『見えない人間』とはまさに「自立」の物語である。ここでいう「見えない人間」とは他からそれとして認知されることのない人間を意味する。理想のなかに育ち、理想を自明の理とした一人の黒人大学生が、ある時、資金援助者である白人理事をスラム街に案内したことから放校処分となる。放浪と遍歴のあげくニューヨークに流れついた彼は、ビル街の地下に閉じこもり、一三六九個の電球の煌々たる光の世界につかのまの自足を求める。彼はそこではじめて、自分がじつは外部の世界すなわちアメリカ社会に対してまったく不可視の立場にあったことを悟る。不可視の立場にあったということは、自立した他者として自分が見られていないことに気づかなかったことである。ある人間が自分に対して抱く像と、世界が彼（ないし彼女）について描いている像の、あるいは自分が描く世界の像と世界自身の像との決定的な断絶――。これに類した危機は、けっして主人公一人のものではないし、現にわれわれの日常生活でも大いに起こりうる事態だが、小説の舞台が、アメリカというまさに他者の差異化に極度に意識的な社会であるだけにことは恐ろしく悲劇的である。

本書をとおして私がとくに興味をそそられたのは「パッシング」を扱った章だった。なぜなら、それこそは、地球化のなかで「多民族国家」へと変容しつつある日本の将来に大きく浮上しかねない矛盾そのものだからである。「パッシング」の原義は「通行、通過」であり、言い換えるなら、ホワイトとブラックの間のさまざまなレベルにおける「越境」を含意する。あるいは「人種混交（アマルガメーション）」の結果として生まれてくる中間色の問題でもある。著者は、この「越境」から生じるさまざまな現実を紹介し、「仮面を被る」ことを余儀なくされた人々のトラジコメディを紹介する。アメリカの矛盾がもっとも典型的に露出するシーンといってもよい。

では、アフリカン・アメリカンにどのような未来があり、どのような希望が文学において表明されているのか。エリスンは、時代とともに流動化しはじめる社会の現実を踏まえ、さらには差別と逆差別が紙一重で互いにからみあう状況をにらみつつ、ともすれば被差別の意識が一方的な独善化へと向かいかねない状況を憂慮する。エリスンはここで、白人の文化を「他者」の文化として切り離すことの危険性を説き、黒人の「自立」や「自己信頼」がけっして自己充足的なものとならずに、「競い合う相互作用」としてつねに機能しつづけることに未来の希望を見る。それこそは、エマソンが予言

的に提示した「個人主義」の理想に他ならないだろう。そして著者は、現に成熟した個人が文学として自立を獲得しつつある例として、ジャメイカ・キンケイドやデレック・ウォルコットらの名を挙げ、アフリカン・アメリカン文学の未来はけっして暗くはないと主張するのである。

冒頭に述べたように、本書は、アメリカ文学史におけるアフリカン・アメリカン作家の位置づけという野心的な意図のもとに書かれている。たんに文学に限らず、人種問題というアメリカの根深い悲劇を歴史的な視点からも丹念に描き込んでおり、興味のつきない読み物となっている。ごくわずか不満が残るとすれば（これはもうないものねだりをいうに等しいが）、著者が主な考察の対象とした『見えない人間』の分析が、おおむね、イメージ分析に留まっていることだろう。作家エリスンの資質が群をぬき、『見えない人間』がたいへんな傑作であることは広く知られている。また、本書でも作品のもつ内在的な特質については十分に筆が尽くされている。ただ、私見によれば、人間としてのエリスン、さらには作家としての彼の特質とは、ライト流の政治参加を拒むところにむしろ「自立」の可能性を見出した点にあった。言い換えるなら、たんなるイデオロギーの構築物へと貶めることのない物語を作り出すその巧みさにあり、あるいはその前衛性にあった。ストウ夫人以来、アメリカ文学で扱われる人種問題のテーマはほぼ例外なくリアリズムの伝統と結びつき、それは時にメロドラマとなり、そして往々にしてイデオロギー小説と化してきた。スカイラーの『ブラック・ノーモア』にしてもおそらく例外ではない。それに対し、エリスンの新しさはそうした伝統的アプローチを排し、前衛的手法と多層的イメージをとおして、問題の本質に、より繊細に、より微妙にアレゴリカルに迫ってみせた点にある。人間エリスンでも、思想家エリスンでもなく、作家エリスンの文学の真の「自立」は、まさにその表現以外にはない、と見るなら、文体から説話構造に至るより具体的な分析があれば、エリスン文学における「自立」の意味はさらに明らかになったのではないかと思う。

ともあれ、本書をとおして、私自身の今後のロシア文学研究にいくつかの重要なヒントが与えられたことを記しておきたい。一言でいうなら、アフリカン・アメリカン文学が抱えている問題はけっしてもはやアメリカ的現象ではないということだ。旧ソヴィエトには、多民族文学というカテゴリーがあり、それを果たしてロシア文学とみなすことができるかどうか、といった議論がしばしばなされてきた。ただし、興味深いことに、他民族文学において「オプティック・ホワイト」なり、「パッシング」なりのキーワードに示される差別の問題が前景化されることはほとんどなかった。ソヴィエトの屋台骨であった「民族友好」という大義名分が、それを許さなかったという特殊事情もあるが、理由はおそらくそれだけではなく、スターリンがとった縦割りによる民族分断政策が「功を奏し」て、絶対的な相互依存の原理と相互不干渉の精神がたがいにうまく噛みあっていたからと見ていい。ただし、ソヴィエト崩壊後のロシアで今や恐るべき勢いで民族差別が跋扈しつつあることは周知の通りである。

アフリカン・アメリカン文学ならざるアジアン・ロシアン文学――。あるいは、ロシアにおけるそれこそアフリカン・アメリカ

ンの表象をめぐってひとしきり議論を交し合うことができるかもしれない。蛇足となることを恐れず、一つだけヒントを提示しておこう。スターリンによる大テロルが吹き荒れた一九三〇年代の映画の一つに、エイゼンシテインの盟友アレクサンドロフが監督した『サーカス』がある。黒人の子を身みごもった女性のサーカス団員が迫害され、乳飲み子の赤ん坊を抱えたままドイツに亡命する。しかしドイツでも、彼女によこしまな好意をいだくドイツ人興行主からさまざまな脅しを受ける。こうして彼女は、一座がモスクワ公演中にロシア人のサーカス団員と恋に陥り、二人はめでたく結ばれる…。紛れもない国策映画であり、ストーリーもごくごく紋切り型の勧善懲悪劇なのだが、ラストに近いシーンの一つでサーカス場につめかけた多民族出身の人々が、黒い肌をした子どもをそれぞれに両腕に抱え、ソヴィエトの未来を明るく歌いあげる場面がある。私自身、かねてからこの映画のもつ象徴的構造を明らかにしたいと願ってきたが、本書『アフリカン・アメリカン文学』に使用されたさまざまな分析格子を用いることにより、より立体的な意味づけが可能となるかもしれないという予感をもった。

ところで、この映画をだれよりも愛した一人がグルジア生まれで「オセチアの幅広い胸をもつ」（マンデリシターム）独裁者スターリンだった。かつて民族人民委員だった彼は、だれよりも強く「ロシア人」でありたいという願望を抱き、血の出るような「パッシング」の努力を経て、トップに成り上がった政治家だった。知られるように、その彼は、終戦後から最晩年にかけて、ソヴィエトの国是を根本から突き崩すような一連の施策に血道をあげた。すなわち特定の民族の強制移住や徹底したユダヤ人弾圧（医師団事件）である。この狂気が生み出した悲劇は、いまだ十分には解明しつくされていない。

「建前」が「本音」に膝を折るとき、文化はしばしば消滅の道に向かう。改めていうが、著者が本書で投げかけている問いは、アメリカ社会だけに限られた問題ではなく、空前の「アマルガメーション（混血）」へ向かおうとする地球化の時代に、すべての地域、すべての位相において問い直されるべき火急のテーマである。もろん、われわれの住むこの「島国」もけっしてその例外として甘んじてはいられない。なぜなら、おそらくは私たちが陥りつつある状況とは、まさに『見えない人間』の主人公が陥ったそれによく似ているからである。文明と円の恩恵にあずかり、平穏ながらも奢りたかぶった日常性のなかに生きるわれわれは、ひょっとすると、世界のだれよりも「見えない人間」であるのかもしれない。

（亀山郁夫）

# モンゴル人の使用してきた文字の研究の諸問題――『僧侶の雑誌』について

ロブサンジャビーン・チョローンバータル　／（訳）岡田和行

寄稿

『僧侶の雑誌（Лам нарын сэтгүүл）』は全部で六号刊行されたと言われている。そこで詳しく調査してみると、一九三六年刊の第三号、第四号、さらに一九三七年刊の第一号、第二号および第五号、第六号が見つかった。一九三六年刊の第三号と第四号が一分冊、一九三七年刊の第一号と第二号および第五号と第六号が一分冊の計二分冊である。この二分冊にはモンゴル語がチベット文字とモンゴル文字によって表記されている。一九三六年刊の第一分冊にはモンゴル語をチベット文字で表記したものが冒頭にあり、一九三七年刊の第二分冊にはモンゴル文字で表記したテーマが最初にいくつか並んでいる。これは当時の僧侶たちの読解力を考慮したものと思われる。一九三五～三六年はラテン文字の学習が中止され、モンゴル文字を全国民に教える運動が高揚した年であり、とりわけ男性の全人口の四割近くを占めていた僧侶への民族文字教育が重視されていた。当初は僧侶たちの自発的な意志にまかせる政策に基づいていたが、その後は郡（ソム）の役所、クラブ、赤い部屋、寺院などを拠点に設置された文字学習サークルに僧侶を組織的に入れて教えるようになった。僧侶への民族文字教育に当初は正規の文字教官を当てていたが、その後はモンゴル文字の読み書きができる僧侶を自発的な教官として当てるようにした。一九三五～三七年の状況では、二万人以上の若い僧侶が文字学習サークルに参加するようになった。第一分冊の目的は、チベット文字はすべての僧侶が知っているので、チベット文字で表記されたモンゴル語をまず読んで、それらを文字学習中の僧侶たちがモンゴル文字と対照して読むことができるよう配慮したものと思われる。一九三七年の第二分冊の最初にモンゴル文字で表記したテーマがいくつか並んでいるのは、多くの寺院の僧侶がモンゴル文字学習運動に加わり、その大部分がモンゴル文字の読み書きができるようになっていたので、このように雑誌の最初に置いたものと思われる。たとえば、アマルバヤスガラント寺院の一九三七年の統計に、モンゴル文字の読み書きができる者一八名、モンゴル文字を学習中の者一二〇名とあるのは、寺院が文字の学習を活発に行っていた証拠である。宗務統括機関第九回会議の決議の中では、「宗務の一角をになうわれわれ僧侶は、もともとモンゴル人であることをけっして忘れてはならない。それゆえ、自らの民族と国家および人民の民族文化の向上に心をくだき助け合うことが重要であると見なしている。そもそもモンゴル文字を学習することは、モンゴル人民の文化の向上と独立国家のさらなる強化にとって、もっとも重要な条件にほかならない」[1]と明確に指示されている。では、僧侶への文字教育をめぐって『僧侶の雑誌』刊行にはどのような時代的要請があったのだろうか。

一九二八年から、わが国の市場から外国資本を強制的に排除し、富

裕経営を制限し、旧封建諸侯や大規模経営を経済的・政治的に排撃する階級政策が遂行されるようになった。この頃、モンゴルには外国商館が一〇八〇以上存在し、その内の八〇〇以上が中国商館、残りがロシア、ドイツ、イタリア、フランス、イギリス、アメリカ、日本、デンマーク、インドなど多くの国々の商館であった。また畜群の大部分は富裕経営や寺院経営（ジャス）の支配下にあった。このような暴力的な政策は、モンゴルの特殊な条件に合致しなかったので、人民の蜂起や抵抗をまねき、数千世帯が国境を越え、モンゴル人民革命党と人民政府の威信は失墜し、内戦勃発の危機が迫っていた。そこで、ソビエト＝ロシアによる指導的手法、すなわち彼らのモンゴルにおける活動を一時中断し、モンゴルをモンゴル人の手によって指導する可能性が開かれるようになった。[2]

僧侶の階級を分断する党の政策を歪曲し、すべての僧侶を等しく攻撃した左翼偏向主義者のあやまちを是正し、僧侶を人民の側に引き入れる政策を遂行するために闘った。左翼偏向期に中級僧侶が反革命陰謀に様々な形で関与する逸脱が現れていたのを監査し、反革命陰謀に関与しなかった者を釈放し復権させた。また還俗した僧侶には選挙権を付与した。

僧侶の強制的な還俗を中止させ、強制的に還俗させられた僧侶がもしも望むならば、ふたたび僧侶になることを認めた。一九三二〜三四年には二万七〇〇〇人以上がふたたび僧侶となった。[3]

寺院の強制的な閉鎖、不法な捜索、法会に対する不当な干渉を禁じた。寺院が自身のジャスに対して全権を持つことを過度に否定していたことも是正した。[4]

一九三二〜三六年、大小の寺院が八四〇以上あり[5]、そこに約九万人の僧侶がいた。その内の約一万八〇〇〇人が就学年齢に達した児童であった。[6] 平均すると一つの寺院に約九〇〇人、僧侶一人につき一〇人、三世帯の人口が該当していたことを見ても、仏教が絶大な影響力を持って存在しつづけていたことは明らかである。僧侶たちは年平均三一〇〇万トゥグリクの財産を消費していたが、これは当時の人民学校の年間支出の一六倍もあった。[7] したがって、政府は僧侶たちをできるかぎり啓蒙教化して還俗させ、国家に必要な労働に従事するよう望んでいた。

一九三六年だけでも牧畜、工業、運輸、商業の労働に一万人以上の僧侶が従事するようになった。[8]

社会的利益のある労働に従事することに興味を持った下級僧侶に対して、国家から様々な援助が与えられ、すべての種類の税金を軽減あるいは免除する方策がとられた。一九三六年、経済部門に進出する下級僧侶のために、国家から五〇万トゥグリクの貸付用基金が供出された。同じく一九三六年、農牧業に従事する二〇〇人以上の僧侶に一一万四〇〇〇トゥグリクが貸与された。[9]

僧侶を社会的利益のある労働に従事させるための重要な一つの形式は、下級僧侶による協同組合（アルテリ）であった。

モンゴル人民革命党・政府は、下級僧侶を工業や集団経営に従事させる活動を一九三五年から試験的に行なった後、一九三七〜三八年に僧侶の中で広範な運動を組織した。一九三八年、貧窮僧侶の手工業協同組合（アルテリ）が一二〇団体組織され、これらに五〇〇〇人以上の僧侶が加わった。[10] [11]

しかしながら、国際情勢が極度に緊迫化し、ソ連とコミンテルンに敵対する日独伊三国同盟が結成され、第二次世界大戦が勃発した条件下で、スターリンはモンゴルを自身の強固な後衛とする政策を迅速に遂行しはじめた。彼は党と国家の主要な指導者であるアナンディーン（アグダンボーギーン）・アマル、ペルジディーン・ゲンデン、ホルローギーン・チョイバルサンらを何回も接見した。たとえば、首相のゲンデンを五回、アマルを一回、チョイバルサンを七回接見し、その際に聖俗封建諸侯や僧侶の残党を一掃するよう要求しつづけていた。このような要求に対して、ゲンデンとアマルは可能性がないと言って受け入れなかったばかりでなく、様々な形で反対していた。スターリンが僧侶は階級の敵だと言って一掃するよう要求した時、ゲンデンは「わが国は人口が少ないので、僧侶は還俗させて労働に従事させる」[12]と反対した。またゲンデンは「……わが国の対外情勢が予断を許さない時に、僧侶問題を先鋭化し、彼らと闘おうとする者は反革命的である」[13]と言って、僧侶を擁護する側に一貫して立っていた。なぜスターリンがこのように僧侶を階級の敵として一掃するよう執拗に要求していたのかと言えば、一九一一年の民族解放運動の指導者や一九二〇年結成のモンゴル人民党の党員の大部分が学識と能力のある僧侶たちであり、また人民政府の初期の首相たちも学識豊かな高級僧侶だったからである。彼らは宗教文化と民族的独自性を常に保持しようと努力するとともに、モンゴルをモンゴル人の手によって指導しようと尽力し、ソビエト側の指示や規制を従順に守ろうとはせず、ソビエト側が政策を実現しようとする際に大きな障害となっていたからである。

政治情勢がこのような条件下にあったため、僧侶に自覚を持たせた上で啓蒙教化し、還俗させて労働に従事させる活動を段階的に行い、この事業に寺院の宗務統括機関を参加させていたことが、この『僧侶の雑誌』から看取できる。一九三六年刊行の第一分冊の目次を列挙すると次のようになる。[14]

1 序文
2 宗務統括機関第九回会議決議
3 宗務統括機関規則
4 僧侶に関する政府の政策
5 雑誌宛の匿名の投書への返事
6 最高裁判所が審理したある案件
7 僧侶の中に生まれている工業に関する報告
8 内モンゴルから逃亡してきたある僧侶の話
9 収入のある僧侶に対する課税について
10 年少の僧侶の文字学習サークル
11 ザブハンから寄せられた手紙
12 ザブハンにいる記者の書いた記事
13 いくつかの詐欺行為の摘発と批判
14 地方への支援と手紙

また一九三七年刊行の第二分冊の目次を列挙すると次のようになる。[15]

1 宗務統括機関第九回会議決議の実施過程
2 真実と虚偽の明確な差異

3 僧侶に紹介する簡単な記事
4 ウルギー寺院とイェグゼル寺院の一部の反逆僧侶の事件について（二編）
5 わが国内の多くの寺院の中で何が起こっているのか
6 地方の記者と僧侶が書いた提案と批判
7 可否を他人の判断に委ねる
8 地方への賞賛と支援

これらのテーマを見ると、当時の政府の政策を明確に反映していたことは明らかである。これについて、各々のテーマを分析しながら述べると非常に長くなるので、今回はそのような目的は設けず、このくらいにしておきたい。そもそも史料編集の問題において、この『僧侶の雑誌』を史料として利用したものはきわめて少なく、一、二行を引用したものが散見される程度である。その理由は、イデオロギーの強固な束縛のために、読んで利用するどころか、見ることさえ禁じられていたことに存する。社会主義時代には僧侶を宗教的な幻惑者と宣伝していたため、彼らのことを極度に誤解している年代の者もいる。彼らはいつの時代にあっても、精神文化の普及者であり、その発展者でもあったことを、この雑誌と多くの史料が証明している。

この『僧侶の雑誌』を読んで、以下のいくつかの結論を導き出すことができる。

1 この雑誌のテクストは一九三〇年代の史料編集にとって重要な素材となる。
2 当時の寺院の僧侶が話していた方言をチベット文字で表記したことは、方言研究の面で貴重な資料となる。
3 かつてチベット文字でモンゴル語を表記し記録していた諸経験をまとめて規範化し、チベット文字による表記体系をこの雑誌が基本的に定めてくれたと言ってもよい。

文献


1 "Лам нарын сэтгүүл", 1936(26) VIII.IX. No.3,4, 100-104-р тал.
2 С.Оттонжаргал. "XX зууны Монголын түүхийг шинээр эргэн харахуй (1921-1990)", УБ, 2003, 72-73-р тал.
3 НАХ байгууллагын архив, 1935 оны сум хийдийн талаар гаргасан дэлгэрэнгүй илтгэл.
4 "БНМАУ-ын түүх", Гүтгаар боть, УБ, 1969, 301-р тал.
5 МАХН-ын төв архив, ф.1. хн.7, 124-р тал.
6 "МАХН-ын IX их хурал дээр үндэсний соёл, боловсролыг хөгжүүлэхэд намаас тавих зорилтын тухай илтгэл", УБ, 1934, 13-р тал.
7 "БНМАУ-ын түүх", Гүтгаар боть, УБ, 1969, 342-р тал.
8 "Намын амьдрал" сэтгүүл, 1964, No.3, 31-р тал.
9 МАХН-ын төв архив, ф.1. т.6, хн.51, 81-р тал.
10 "БНМАУ-ын гар үйлдвэрлэлийн хоршооллын анхдугаар их хурлын илтгэл тогтоол", УБ, 1940, 33-35-р тал.
11 "БНМАУ-ын түүх", Гүтгаар боть, УБ, 1969, 350-р тал.
12 С.Оттонжаргал. "XX зууны Монголын түүхийг шинээр эргэн харахуй (1921-1990)", УБ, 2003, 73-р тал.

13 "БНМАУ-ын түүх", Гүтгаар боть, УБ, 1969, 356-р тал.
14 "Лам нарын сэтгүүл", 1936(26) VIII.IX. No.3,4, 89-р тал.
15 "Лам нарын сэтгүүл", 1937(27) оны 1 ба 2 дугаар бөгөөд 3, 4 дүгээр сэтгүүл, 2-р тал.

著者紹介

ロブサンジャビーン・チョローンバータル（Лувсанжавын Чулуунбаатар）氏は一九五二年、モンゴル人民共和国（現モンゴル国）フブスグル県に生まれた。モンゴル国立大学文学部卒業後、一九八一～八九年、同大学助手、一九八九～九一年、ロンドン大学東洋アフリカ研究所（ＳＯＡＳ）客員教授をつとめ、一九九一年からモンゴル国立大学に専任講師として復帰し、現在、同大学モンゴル言語文化学部長（副教授）。この間、二〇〇〇年にウランウデのロシア科学アカデミー・シベリア支部モンゴル学・仏教学・チベット学研究所博士課程を修了し歴史学博士の学位を取得。主著に『モンゴル遊牧民の文字文化』（ウランバートル、二〇〇二年）、『チベット語で著述したモンゴル人学僧たち』（ウランバートル、二〇〇四年）があるほか、論文、共著書、編著書、会話書、辞書など多数ある。なお、チョローンバータル氏は二〇〇五年四月から、モンゴル語専攻の客員教授として本学で教鞭をとることになっている。

本稿は二〇〇三年一一月一五日（土）、大阪国際大学枚方キャンパスで開催された日本モンゴル学会二〇〇三（平成一五）年度秋季大会でチョローンバータル氏が行った講演を全訳したものである。なお、本稿における『モンゴル人民共和国史』第三巻からの引用の邦訳は、モンゴル科学アカデミー歴史研究所編（二木博史・今泉博・岡田和行訳）『モンゴル史』（恒文社、一九八八年）に依拠している。

寄稿

# ブーレーズとIRCAM、音楽とテクノロジー

福岡由仁郎

## ■ はじめに

一九五〇年代、ヨーロッパ現代音楽の地勢図が目まぐるしく展開した時代。ドイツのカールハインツ・シュトックハウゼン、イタリアのルイジ・ノーノ、ベルギーのアンリ・プスール、フランスのピエール・ブーレーズ、そして…。少なくとも、ひとつの時代が終わったことは確かであった。古典的な音世界を表象していた調性の重力は失われ、音楽は、その歴史がかって経験したことのない緊張感のただ中にあった。セリーと呼ばれるシステムの価値をひとつの焦点とした、音楽における形式的なものの力をめぐる闘いがそれである。ストラヴィンスキーでもシェーンベルクでもラヴェルでもないもの、あえて言えばドビュッシーのように響くヴェーベルン、人を押しつぶす無調の世界の圧倒的な威力を浴びながら、最大限の精緻さと合理的精神でヴェーベルンが築いた稜堡を、もう一度、音楽の形式の力としてよみがえらせよることはできないか？　ポスト・ヴェーベルン、すなわちセリー主義の音楽家たちの、国の垣根を越えたさまざまな努力の突き合わせから、ヴェーベルン亡き戦後ヨーロッパ音楽の再編が開始されたのだ。

ピエール・ブーレーズの作曲家としての野心は、このセリー概念の彫琢に向けられたものに他ならない。一九五五年のルネ・シャールの詩による《主のない槌》の成功は、ブーレーズが、セリー概念によって新しい音楽世界を切り開いたことを確信させるものであった。西洋音楽の合理的精神がたどり着いた極限地点としてのトータル・セリアリズムが、良くも悪くも、二〇世紀後半の音楽文化の軌道を決定づけるシステムとなったことは現代音楽の歴史が伝える通りである。〝システムとしての作品〟という理念が明らかになることによって、その可能性や限界のひとつひとつが手探りで試されてきたのだ。

芸術の発展という信念に裏打ちされた演繹の力も、生み出された形式を徐々に高めていく手探りの推敲も、あるひとつの選択され共有された問題のなかでのみ正当化される。少なくとも現代音楽はそのような意識に貫かれていた。

だが、五一年に黎明期のミュジック・コンクレートに加担し、五三年には歴史上初めて正弦波のみによって構成されたシュトックハウゼンの《習作Ⅰ》についてプスールを交えて議論し、[1] 五五年には論文「豊穣な国の果てで」のなかで極めて先駆的なビジョンを提示していたにもかかわらず、ブーレーズがひとつの〝問題〟をあえて手つかずのまま迂回していたとすれば驚くべきことであろうか。その問題とは、テクノロジーと音楽の関係である。音楽の現代性を考えるならば決して避けて通ることのできないこの問題は、常にその脳裏をよぎりながら、

彼はそれを実現するに必要な手段をフランス国内に見出せずにいた…。[2]

そして一九八〇年代。ヨーロッパ現代音楽の地勢図にまた新たな〝拠点〟が現れ、ブーレーズはやはり駆け抜けていた。本稿では、芸術文化と科学を融合しようとするIRCAMの設立理念、そして、その最先端エレクトロニクスをフルに使って生み出されたブーレーズの八〇年代の代表作《レポン》を分析することによって、現代音楽にもたらされた新たな活力を考察する。

## ■ IRCAM

将来（一九七五年？）――おそらくパリに――実現されるプロジェクトに、私はまさに集中しています。ボーブールの中心部に隣接した、音楽と音響の研究センターです。現代音楽は、ときには科学的な、技術的で理論的ないくつもの問題を、課すことも解くことも出来ず、停滞しているように思われます。[3]

一九六九年九月、フランス大統領ポンピドゥーがブーレーズに直接面会を求めたところから新たなプロジェクトが始まる。当時ブーレーズがフランス文化行政と非常に険悪な関係にあったことは国内外で周知の事実であった。具体的に言えばアンドレ・マルロー文化相時代の文化政策とブーレーズの間に摩擦があり、フランス国内でのブーレーズのあらゆる活動を制限していたのだ。[4]　会見のなか、ポンピドゥーはブーレーズに対して今やフランスへ戻ってこないかと問いかける。一方ブーレーズは、オーケストラの指揮のためであれば戻る気などなく、すでに外国ですばらしいオーケストラとともに仕事をしていると答える。するとポンピドゥーは、新しい芸術文化センターの設立構想をブーレーズに打ち明けたのであった。センターに含まれる音楽施設について、運営面での協力をブーレーズに持ちかけたのである。そこでブーレーズは、省庁とは完全に「独立」して運営できる独自のセンターであるということを、ある種の条件として、大統領に告げた。[5]　この面会のあと、クリーヴランドにいるブーレーズにフランス政府から書類が届けられる。新しい芸術文化センターの計画書である。だがこの段階では、音楽分野に関してはほとんど白紙であったようだ。それも、来客者がディスクを見つけられる場所、といった案でしかなかった。[6]

そこでブーレーズは計画書を自分で策定しなおし、七一年に政府に提出する。この頃のブーレーズは、ニューヨーク・フィルハーモニック音楽監督（七一―七七）、BBC交響楽団首席指揮者（七一―七五）、クリーヴランド管弦楽団主席客演指揮者（六九―七一）を兼務するなど、指揮者としての活動がピークを迎えている頃であったわけだが、新しい音楽研究センターのために、いずれそれらの仕事を辞めざるを得なくなることに、彼は疑いをもたなかった。

とは言え、この構想は「賭け」でもあったのだ。多かれ少なかれ公共的な側面をもった、しかも単なる音楽家養成施設ではない現代音楽専門の機関などを立ち上げて、果たして成功するのか？　電子音楽分野では、ドイツやアメリカを中心として既にいくつかの研究所が存在

しており、電子音響を用いた音楽作品の可能性も限界もある程度見通しがついた時期である。さらに言えば、この時期のブーレーズは、電子音楽分野で決して突出した成果をおさめていない。こうしたことを考え合わせれば、この時期にあえて大規模な国家予算を投入して、――たとえばオペラ劇場でなく――科学技術と音楽の融合のための研究所を作るというフランス政府の決断とブーレーズの行動力は、多くの人々を驚かせたに違いない。ブーレーズの組織運営能力の高さは、ある意味で、彼のこれまでの活動から実証されている。だが、科学と音楽という異なった領域の専門家のそれぞれを調整し、彼らの交流の成果を把握あるいは予測しつつ、さらには、孤立した研究所としてでなく、公共的な機関として、現代音楽の伝播や活性化のための活動を社会のなかで展開するということは、さらに周到な組織運営能力が必要とされるだろう。

もし彼が、国家予算目当ての権力主義者であったとするならば、助成金を当てにできるもっと容易な施設の建築はありえたはずである。だが、かって一九五五年に「豊穣な国の果てで」と題した論文のなかで語った電子音響の未来についてのビジョンは、ただの絵空事ではなかったのだ。こうして、いったんはフランスの音楽と文化行政を見限ったブーレーズは、その長い国外活動から帰還することになった。フランス音楽文化の一大的な再生計画が始まったのである。「音響・音楽の研究と調整の研究所」 Institut de recherche et de coordination acoustique-musique すなわち IRCAM（イルカム）である。（現在は l'Ircam と呼ばれることが一般的である。）

## ■ 開設

こうして IRCAM 創設の準備は開始された。一九七三年一月の段階で一二〇〇万ドルにのぼる経費が見積もられている。[7] あのヴァーグナーですら、ルートヴィヒII世から、これほどの規模の資金を受けていないと音楽学者ジャムーは述べているが、それも頷けよう。

［IRCAM をワーグナーのバイロイトと比較することは］リュリとヴェルサイユ［の関係と比較すること］よりもさらに的をついている。実際のところ、音楽家が君主に、全く新しいコンセプトの〈事業〉を提案し、しかも自分の作曲上の意図ともつり合わせるというのは、ここ数世紀でみても二度目である。ボーブール Beaubourg とバイロイト Bayreuth は畳韻法をなすのであった。[8]

IRCAM の施設は、（かって中央市場のあった）ボブール地区に建てられるポンピドゥー芸術文化センター建物のなかではなく、南に隣接した現イゴール・ストラヴィンスキー広場に建築されることになった。横にあるサン・メリ教会との景観を配慮しつつ、また静寂性などの観点から、地下空間が利用されることになった。また、太陽光を取り入れられるように、ガラス張りの天井が（地上の広場に向けて）開かれることになった。建物のなかには、研究室、スタジオ、事務所などの他に、壁一面に可動式のパネルをはめ込み反響のコンディションを自由に設定することが出来るホール「エスパス・ド・プロジェクシオン（投射空間）」 Espace de Projection が設計された。[9] その他にも特筆すべきは

予算形態である。文化省からは会計的に独立し、自由に予算が策定できるうえ、同時に国庫から多額の助成を受けつつ、さらにほかの私的な援助を自由に受け取ることが出来る。また、スタッフも機材も、フランス人／製に限る必要はなく国際的なものとすることなどが決められた。IRCAMの建物およびエスパス・ド・プロジェクシオンが開館するのは一九七八年である。

このように、組織のハードな部分が固まるのと平行して、ソフトな部分、すなわち人事や研究内容に関する計画も次第に煮詰められていく。一九七二年にブーレーズが正式にディレクターに任命されたあと、フランスの国内外で、専門的なものから非専門的なものまでを含む、様々なコンフェランスが開かれている。



IRCAM（2003年 筆者撮影）

こうして正式オープンまでのあいだに、IRCAMは次第にそのコンセプトを固め、現代音楽を活性化させるという命題もまた徐々に世間に浸透していくのであった。一九七六年、ブーレーズを所長としてIRCAMは正式に活動を開始し、現代音楽専門の演奏家集団「アンサンブル・アンテルコンタンポラン」Ensemble intercontemporainも同時に結成される。翌七七年にはさっそく、二〇世紀音楽のこれまでの歴史を振り返る演奏会シリーズ「二〇世紀のパサージュ」Passage du XXe siècleが開催される。これは、第一部が一月から七月、第二部は九月から一二月、そしてトータルで七〇の行事、コンサートはもちろんワークショップやさまざまな分科会などが催される一大イベントであった。さらに七八年二月には、「音楽的時間」をテーマにした演奏会とシンポジウムを開催。そこにはバルト、フーコー、ドゥルーズの面々も参加し、特にドゥルーズはブーレーズの音楽における時間の問題について踏み込んだ議論を行っている。[10] このように科学と芸術、芸術と哲学を横断する活動が積極的に展開され、IRCAMを起点に、現代音楽の地勢図は確かに塗り替えられたのであった。ブーレーズがアンドレ・マルローとフランス文化行政に絶縁状を叩き付けてからおよそ一〇年後のことである。

## ■ リアル・タイム

IRCAMの活動は、音響そのものの科学的分析、楽器の音響学的解析、音響合成、音楽と知覚との関係、人間の演奏とコンピュータの相

互作用、それらの研究結果の伝播のためのペダゴジー（教育法）、そして演奏集団アンサンブル・アンテルコンタンポランの設置などを軸にして進められた。その布陣は次の通りである。所長：ピーエル・ブーレーズ、コンピュータ部門：ジャン＝クロード・リセ Jean-Claude Risset、電子音響部門：ルチアーノ・ベリオ Luciano Berio、器楽／声楽部門：ヴァンコ・グロボカール Vinko Globokar、教育部門：ミシェル・デクースト Michel Decoust、そして総括部門（Diagonal）：ジュラル・ベネット Gerald Bennett である。

IRCAM はブーレーズの私的な組織ではないし、われわれはここで IRCAM の活動のすべてを検討するつもりはない。だが、彼が科学者とともにどのような研究に取り組み、それが彼の音楽思考とどのような関係をもち、そしてどのように新たな作品の創造へと結びついたかについては論じておかなければならない。まずは IRCAM を拠点として開始された研究のなかから、ブーレーズの活動を考えるうえで重要な項目を拾いだそう。

＊　＊　＊

コンピュータおよび電子機器の音楽への応用には、さまざまな分野がある。データベースをはじめとする情報資源の管理、音楽構造の数理的分析、音響の解析および合成、自動演奏、譜面の読み取り（認識）やあるいは印刷（浄写支援）、コンサート・ホールやスタジオの音響設計と制御、音楽教育支援、作曲支援等々、さまざまな分野での活用が可能である。だが、IRCAM の存在を他の音楽研究機関と比してユニークなものとし、なおかつもっとも重要な成果となったものがある。それは「リアル・タイム」というコンセプトに基づいて開発された、一連のハードウェアおよびソフトウェア環境である。

このリアル・タイムという考え方は、ブーレーズ――そして多くの音楽家――の電子音楽の実践にとって重要な意義をもっていた。そこに二つの側面を見て取ることができる。ひとつは、これまでの「ミュジック・ミクスト」（電子音と楽器音を合わせる音楽様式）にたいする反省である。初期の電子音楽作品には致命的な制約があった。コンサートにおいて電子音を活用しようとしたとき、音楽家は、あらかじめ電子音響機器によって生成され、磁気テープに録音された電子音を、ただ再生するしかなかったのである。すなわち、楽器演奏に電子音を「ミックス」する場合、人間は、再生される電子音に対して「合わせる」しかなかった。しかも、あらかじめ決められた速度と音量によって機械的に進行するテープは、当然のことながら、ホールの音環境に合わせた微調整や、演奏者による身体的で自由な表現をほとんど許容できない以上、演奏家や指揮者にとって望ましいと思える表現方法ではなかったのだ。よって、電子音楽における身体性の問題を解決するためには、音響処理が何らかのかたちで演奏と「同時に」（現実時間／リアル・タイムに）成立する必要があった。

そのために必要な装置の物理的条件ははっきりとしている。コンピュータによって電子音が生成／加工される処理過程が、演奏と「同時」と思えるほど高速になされるために必要な演算速度の目標値を知ることは難しくない。だが、当時の技術的水準では、そのような高速な演算を可能にするシステムは実現不可能であるか、あるいは非リアル・

タイムなシステムを使い、そのぶん潤沢に演算時間を使う方がむしろ有効であると思われていた。

リアル・タイムでは簡略な結果しかえられず、非リアル・タイム［でなされた処理］の洗練さや精巧さには達しないというのが、当初の議論でした。自分の作品であれ一九五八年以来指揮した作品についてであれ、指揮者としても作曲者としても活動する私にとって、［…］あらかじめ完全に決まって変えることのできないメディアを使うというのは、つねに責め苦でした。そのような結合は、きわめて簡略化されたものであり、根本的に非芸術的だと思いました。そこでは、そのメディア［磁気テープ］と［演奏を］合わせることに心が砕かれるのです。［…］もし非リアル・タイム［でなされた処理］によって得られる結果が、実際に洗練されたものとなるのであれば、ヴァーチュアルな楽譜と楽器の楽譜のあいだに、リアル・タイムで行われる結合がなされることが、音楽の将来にとって欠かせないものであると、七〇年代にかけて私には思えたのです。私はその方向で働きましたし、私とまさしく同意見だったディ・ジウニョと協力することにも同意できたのです。[11]

「リアル・タイム」がブーレーズにとって重要であったもう一つの側面を考えてみよう。ブーレーズにとって音の流動性はつねに重要な問題であった。それゆえブーレーズが電子音響技術に求めていたものは、流動的な音の変化をその刻々としたあらゆる瞬間において輪郭づける演繹的能力に他ならない。それは他でもなくリアル・タイムによる音響処理を指しているが、そこで譜面という問題に直面するのである。もし、音楽の道筋がリアル・タイムで変更されるのであるならば、それを譜面という形で記すことはできるのであろうか。この引用文中で彼が述べている「ヴァーチュアルな譜面」とは、一般的に言えばプログラミングのことを指している。[12]　プログラミングとは、まさに譜面と同じく、作品の「設計図」を示している。ならば、さまざまな分岐が書き記され、幾通りもの方向で読むことのできる可動的・偶然的な譜面を試みたあの一九五七年の《ピアノ・ソナタⅢ》の実験を再び掘り起こす絶好のチャンスがここにあるのではないか。つまり、さまざまな条件によって音の構造が変化する可動的なシステムを生み出すために必要な技術的要因がそこにあるのではないか…。人間と一体となって瞬間ごとに刻々と変化していくような、精彩あふれる音楽時間を生み出すことと、最先端テクノロジーの可能性はこうして結び合わされる。電子音響の領域で得たもっとも重要な経験について尋ねられたとき、ブーレーズはこのように答えているのであった。

私は、いくつかの要素を最後の瞬間に確定する自由の残されているような、総合的な譜面を手に入れたいのです。そうなれば、些細なことだけでなく、複雑な状況でもとっさに決定できるようになります。譜面に記されたさまざまな要素が演奏のリアルタイムではじめて実際に混ざり合い、その結果、ある一定の形式をとったひとつの出来事が、それを現実にもちたいと思うまさにその瞬間に生じる、そんな譜面を私は思い描いています。［…］その際、私にとって重要なのは、構成に関わる構造が維持されていて、しかもあらかじめ固

定された形式に拘束されないということです。［…］

［…］音楽における時間概念は、偶然、つまりひとつの譜面をその度に変えるような些細な事柄とも関係づけられています。［…］それは、柔軟に加工できる生地みたいなものです。そうした時間概念、そうした時間の生き生きとした特性、それこそが、私にとっては、音楽におけるもっとも大切なものなのです。[13]

ブーレーズは、現代の音楽とは始めから終わりまで決められたひとつの道筋＝時間に沿って進む「物語」ではないことを繰り返し主張してきた。ブーレーズの論じる「音楽時間」の理念は、かっての「開かれた作品」の理念と呼応しながら、コンピュータを介したリアル・タイムによる電子的変容のなかに、それを実現させる新たな葉脈を探し当てるのである。ならば、リアル・タイムに変化させることのできる音楽プログラミングとは何か。それは、プログラミング作業とその結果――つまりスコアを書くこととその音が鳴ること――が同時に進行する「インタラクティブ」性という考え方によって実現されることになるだろう。以上の二点、リアル・タイムによる音響処理技術とインタラクティブな音楽プログラミング環境について IRCAM でなされた研究を順に見ていこう。

## ■ 4X、ISPW

イタリアの原子物理学者ジュゼッペ・ディ＝ジュニオ Giuseppe Di Giugno は、核物理学で学位論文を出した後、ナポリ大学で働いていた。ウォルター・カーロス Walter Carlos が発表したレコード《スウィッチト・オン・バッハ》Switched-on Bach (1968) での電子音響や、音響工学の第一人者ロバート・ムーグ Robert Moog が開発したシンセサイザーに触発されて、自らもムーグ式の電子楽器の製作を始める。だが楽器奏者でなかった彼は、鍵盤以外の方法で電子音響を制御する方法のほうが有効であると考え、コンピューターによって直接制御されたシンセサイザー、ひいてはデジタルでコントロールするオシレーターというアイデアを考えることになる。[14] 結果的に言えば、音楽家が自分の演奏にリアル・タイムに追従する電子音響システムを求めたことと言わば反対の道筋で、物理学者であった彼は非音楽家にでも電子音響をリアル・タイムで操作できるシステムの開発という着想に行き着いたのだ。一九七二年、彼は核物理学の研究とはまったく別に、独力で PDP-50 をホストにした一六オシレータのシステムを制作する。

こうして、さらに電子音楽システムの制作にのめり込んだ彼は、イタリア原子物理学研究所を辞めて独力で研究を進めていた。だが IRCAM が始動を目前にひかえた一九七五年、電子音響部門ディレクターのベリオが彼に声をかける。「私の仕事がルチアーノ・ベリオの耳に届いたのでした。彼は IRCAM の電子音響部門のディレクターに就いたばかりの頃で、とある重要なシンセサイザー開発のための人間を捜していたのです。七五年の春にベリオはマックス・マシューズ Max Mathews（当時は IRCAM の学術顧問）を紹介してくれて、その彼が私に『コンピュータ・ミュージックのテクノロジー』The Technology of Computer

Music (1969) をくれたのです。フル・デジタルな音楽マシンを作ること、そしてそのマシンのなかで〈リアル・タイム〉で情報がやり取りできることの重要性が、それを読んでみて初めて分かりました。」[15]

一九七〇年代後半、世界で初めて商用化された DSP (Digital Signal Processor) システム DMX-1000 がアメリカで開発された。それ以来、DSP はコンピュータを利用する作曲家や研究者にとってもっとも重要な演算ユニットとなる。ジュニオが IRCAM に来たのは七七年。彼をはじめとするチームによって VAX コンピュータをホスト・コンピュータとする新たな DSP システムの開発が開始される。4A 4B 4C1 4C2 と試作マシンが開発されるにつれ、巨大なオシレーター群の製作として始まったこのプロジェクトは（4A は一二八オシレータ、4X は一〇〇〇オシレータ）、徐々にリアル・タイムでデジタル信号処理を実現するマシンと考えられるようになっていった。こうして、八一年に 4X（カトル・イクス）が誕生する。4X によって歴史上初めて、リアル・タイムによる音響合成や楽器音の変形といった演算が、実用レベルで可能となったのである。そして同年、4X の能力を存分に活用してブーレーズの電子音響音楽の傑作《レポン》が発表されるのであった。

4X はその後も改良を重ねられていく。大型のスーパー・コンピュータを基盤システムとしていた 4X は次第に小型化の方向へと向かい、八九年からは、よりパワフルなシステムの開発が検討される。そして九一年に NeXT 社のマイクロ・コンピュータをホスト・コンピュータとした、新型のシステム ISPW (IRCAM Signal Processing Workstation) が完成する。[16]　こうして 4X はその歴史的役目を終えたのであった。

## ■ MAX

さて、リアル・タイム・デジタル信号処理マシン 4X について述べてきたが、その 4X を制御するソフトウェアもまた、4X とともに発展していた。（実際のところ、4X のような大規模なハードウェア・プロジェクトから、ソフトウェア開発へと IRCAM は研究の比重をシフトさせていった経緯がある。）そこで核となったのが 4X を制御するソフトウェアである。

一九八〇年代中頃の IRCAM には、「エスキス」や「パッチ・ワーク」といった、作曲支援目的で使われるプログラムが活用され始めていた。なかでも数学者ミラー・パケットによる「パッチ・ワーク」は、リアル・タイムなプログラミングを可能とし、またオブジェクト指向によるグラフィカルな操作を可能とする、斬新な音楽プログラミング言語であった。これをさらに改良したものが「MAX（マックス）」である。MAX は当初、4X をリアル・タイムで制御することを目的として、フィリップ・マヌリとミラー・パケットの共同作業によって開発され、その後 NeXT+ISPW と Macintosh の環境に向けても開発されることになる。[17]

MAX の特徴を言葉で述べることは難しい。まず、作曲や音響合成など、プログラミングに必要なあらゆる機能は、それぞれが細かな機能単位にモジュール化され ——「オブジェクト」と呼ばれる —— コンピュータの画面上では矩形の小さなアイコンで視覚化される。これをマウスによって、部品のように並べ、さらにはその配線などを設計していくことによって、目的とするプログラムを形作るのである。また、そういった「オブジェクト」およびその配線状況は、接続されたハー

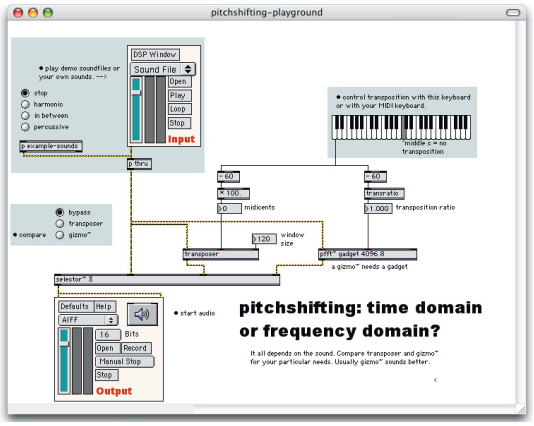
ドウェアと連動してリアル・タイムに動作しており、その結果のいちいちを同時に確認しながら、インタラクティブに作曲作業を進めることができる。

MAXが、たんに4XやISPWの制御にとどまらない可能性をもつことを簡単に述べておこう。まず、MAXは、視覚的なオブジェクトの操作によって音楽的な構築を可能にしていることから、これまでは楽譜を前提とした音楽のエクリチュールが変わるという点を指摘できる。楽譜は、作曲者が五線譜というグリッドに情報を書き込み、演奏者が読むものである。だが、MAXにおいては、オブジェクトという部品とその接続――すなわちプログラミングされる関数の視覚的なマトリクス――が、実質的にその音楽作品の譜面の役割を担っている。つまり確定した音符を楽譜に書き込むのではなく、コンピュータの画面にオブジェクトの回路を設計することが、楽譜を書くことと同義になるのである。これはアルゴリズム作曲の手段として特に有効な方法である。また別の可能性は、プログラム環境のなかで、あらゆる機能がオブジェクトとして部品化されていることから、まったく別の機能を持った部品を後から柔軟に付け足すことができることである。それは音楽や音響に関する機能やパラメータに限られない。たとえば映像を操作する機能を持ったオブジェクト、照明を操作する機能を持ったオブジェクト、こうしたものを部品として組み込めば、すべてMAXの環境のなかで接続し、それらを統一して処理することができる。すなわち、音楽に限らないさまざまな要素を組み合わせて、複合的な作品(ミックスト・メディア)を――オブジェクトへの操作を一貫したまま――構築することとが可能であるのだ。かってブーレーズが「セリー」によって音楽のあらゆる要素をパラメータとしてコントロールしようとしたことから三〇年が経ち、今やコンピュータの中の「オブジェクト」によってあらゆるパラメータを処理する試みが生まれたのだ。

このように、音楽とコンピュータの間の緊密な相互作用の探究は、ブーレーズの取り組みを先便としつつ、IRCAMのなかで広がりを見せている。ジャン＝クロード・リセ、フィリップ・マヌリ、トリスタン・ミュライユ、ユグ・デュフール、ジラール・グリゼー、マルク＝アンドレ・ダルバヴィ、ヴィンコ・グロボカール、カイヤ・サーリアホといった(日本ではまず紹介されることのない)音楽家たちの存在は、もはやフランス現代音楽の矜持をなす一つの層をなしていると言えるだろう。彼らのようにIRCAMを活動の拠点とした作曲家だけではない。たとえばMAXは、パーソナル・コンピュータとネットワークの普及とともに世界中の実験的な音楽活動の現場に浸透している。このように、IRCAMの音楽科学での成果が未来の音楽文化にとって欠かせないものとなったことは、疑いを得ないと言えるだろう。そしてブーレーズは、この新しい研究所が軌道に乗ったと判断する一九九一年に辞任するまで、所長としてIRCAM運営を任を果たし続けたのであった。

■《レポン》

ブーレーズの《レポン》Répons (1981-84-88) は、4X とともに生まれ、また八〇年代の IRCAM と 4X を象徴する作品でもある。この「レポン」とは、中世の音楽形式である「応唱」を意味している。ソロが歌ったあと合唱が応えて歌うという元来の意味を敷衍して、個人としてのソリストとソリスト、ソリストとオーケストラ、ソリストと電子音響、といったさまざまな「応唱」の関係性が《レポン》のなかで構築されていく。さらには音楽的素材も、その相互作用のなかに複雑な変容を展開する。ともあれ、まずはこの作品の空間的な形態から確認し、どのような「応唱」が、ソリストおよびオーケストラそして電子音響のあいだで交わされるのかを考えよう。その後で音楽的素材内部における「応唱」についても分析する。




MAX (+MSP)

オーケストラはホールの中央の舞台に設置される。これは電子的な加工を受けない生の音である。このオーケストラを取り囲んで観客が位置し、観客の外周、すなわちホールの隅に六人のソリストが配置する。ソリストの内訳は、ピアノ、ピアノ＋電子オルガン、ハープ、ツィンバロン、ヴィブラフォン、シロフォン＋グロッケンシュピールである。これまでも《プリ・スロン・プリ》や《エクラ》で使われた、——いかにもブーレーズ好みの——共鳴性が強く、豊かな残響を引き起こす楽器である。彼らソリストの音は 4X（後には ISPW）によってリアル・タイムに加工変形され、ホール内の各所に置かれたスピーカから発される。また、前もって合成され録音された音も同時に使われている。録音された電子音は、ソリストの演奏する音が一定の強さ満たすと、自動的に発せられる仕組みになっている。こうしたスピーカーは、観客を取り囲むようにして、ホールの外周部や中央部に数多く配置されており、したがって各スピーカーを飛び交う音は、その空間的な運動性がきわめて強烈に印象づけられることになる。楽器の反響が電子的に加工され、さらに反響を深めながらホール内のスピーカーを駆け巡るさまが想像されるだろう。ただし、その電子的変形の内容そのものは、けっして斬新なものではない。リング・モジュレーション、ディレイ（延滞させた音を付加させることで、リズムや残響を操作することができる）、あらかじめ録音された音の再生、こうした項目それ自体が目新しいのではなく、その規模と緻密さが、《レポン》の重要な特徴であると言える。

実際のところ、規模の大きさ、そして錯綜した「応唱」という特質は、この作品の指揮法をきわめて特異なものにしている。指揮者（であ

るブーレーズ）は、ホールの中心に立ち、近くに陣取るオーケストラと、遠くにいるソリストたちの双方に独立して指揮を送らなければならない。ブーレーズは《レポン》の指揮法を次のように設定した。すなわち、オーケストラにたいしては通常通りに拍を与えて指揮をとるが、ソリストたちには、ある種のキューのみを送る。かって《エクラ》や《リテュエル》で行われた手法 ―― 複数の時間的マトリクスの共存 ―― と同様である。よって、ソリストたちはそれぞれ独立したテンポで演奏し、中央でコントロールされたオーケストラと並立して行動することになる。つまり、指揮者によってコントロールされる側面と、演奏家が自由に振る舞う側面の、二つの側面が生み出されるのだ。こうした複数の持続の層を堆積させる空間的・時間的概念はこれまでのブーレーズの思想からも指摘できるが、《レポン》では「応唱」の名の下に、それが徹底化されていると言えるだろう。ソリスト、オーケストラ、電子機器、そして指揮者の、四者の錯綜としたコミュニケーションを機能させることがこの作品のもっとも興味深い特徴をなしている。ブーレーズは《レポン》における指揮者の位置づけについてこう述べる。

> 演奏家と指揮者のつながりをよりしなやかにし、ある意味ではそれをより創造的なものにする。これが私のこだわりのひとつだった。ひとつの指揮があってそれがたえずグループを従属させること、それは必要なことかもしれない。でもそれは無限には変化しない。それよりも私が関心をもっているのは、秩序を与えたり無くさせたり、緩めたり再び捕えたり、それを好むようにできることだ。このようにして集合的な時間の構築ができるし、それは個人的にもなるし、また集合的にもなる。グループのなかで集合的なものと個人的なものとの関係性が可変的なことは、音楽のさまざまな次元をとても豊かにする。[18]

結果として、音楽のどのような次元が活性化されるのであろうか。まず、リズムの不均衡性である。オーケストラ、ソリスト、電子音のあいだで重ね合わされるリズムは、とくに音楽の速度が上がると、一方から他方を区別することが不可能となる。添加される電子的な変調とも相まって、そこには特有の光沢、モアレのような現象がひきおこされ、全体がシンクロナイズしているかのような知覚を与える。つまり、個々のリズムの形態という次元ではなく、むしろ、ひとつの巨大な音色の運動として知覚されるのだ。それが多数のスピーカーとの連動によって、空間そのものがひとつの音色と溶け合う…、これが《レポン》の狙いであったと言えるだろう。個々の音はひとつの音色へと結びつき、しかも、その内部にはつねに無数の音の差異が展開している。このように、未分化で総体として知覚される音と、分化して微細な差異の飛沫を発散させる音の双方が、空間と渾然一体となった運動のなかに浮かび上がるのである。

> これはまるで、かってトータル・セリアリズムの嚆矢となるべきであった一九五一年の《ポリフォニーX》が試みようとして失敗したポリフォニーを、電子音響の手を借りて再び行っているかのようである。[19]

> すべての音楽要素をセリーに還元し、そのセリーを網の目のように複雑に絡み合わせて、ひとつの差異がまた新たな差異を引き起こしていくような変化につぐ変化を組織すること。かってのアイデアがこ

こで電子的変容の助けを借りて意気揚々と盛り込まれ、あらゆる音楽的なパラメータが、「爆発的」に拡大する形式のたまさかの成分として組織化されている。

さて、スピーカーや演奏者の空間的配置が問題となるため、ホールの設計や設備は《レポン》の演奏のための重要な条件であり、またエンジニアの存在も欠くことのできない要因となる。ステージの背後には、数百本のケーブルによって配線された機器、さらに、それを操作するエンジニアたちが控え、機器の改良（MIDIピアノの導入など）によって次第にシステムは簡素化されていくにせよ、この作品はまさに、IRCAMの技術陣との共同作業の結晶なのであった。

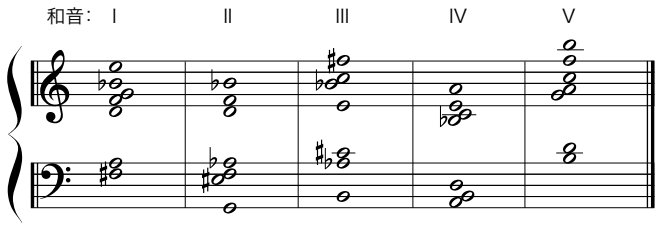
＊　＊　＊

ここまでIRCAMにおける先端研究と《レポン》の関係について外面から考察してきた。つぎに音楽的な内面について検証しよう。第一楽章〈序奏〉と第二楽章〈セクションⅠ〉は、《レポン》を特徴づける新機軸が表明されているもっとも興味深い楽章である。そこで、冒頭部のこの二つのセクションから《レポン》の音素材の内容について分析し、それが作品の内部でどのような「応唱」を交わしているのかを考察する。

まず第一楽章をとりあげよう。《レポン》では、五つの基本的な和音が存在している。(Fig.1) この五つの和音が、冒頭のたった二小節のなかにⅠⅡⅢⅣⅤの順番で登場する。ここで「素材」を一挙に提示してしまおうとする意図が読み取れるだろう。この和音は、その後、順番を変えながら、繰り返し用いられている。[20] この和音が、いわば《レポン》の音響の推移に類型性を与える「エンベロープ（外皮）」となる。[21]

この五つの和音の特徴について簡単に触れておこう。和音Ⅰおよびは、ともに短三度（半音三つ）の音程差（移高 transposition）の二つのピッチ・クラス（音高の集合）が重なったもの（併置 juxtaposition）であり、和音ⅡおよびⅢは、ともに長二度（半音二つ）の音程差を持ったピッチ・クラスが重なったものであると解釈できる。[22]

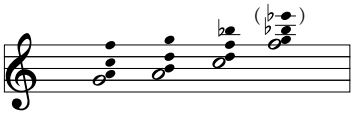
○ Fig.1 《レポン》 基本和音




和音Ⅰ　[G# A D F G Bb E]：
　　[G# D G E] —短三度音程→ [A F Bb G]
和音Ⅱ　[G E F# G# D F Bb]：
　　[E F# G# D F] —長二度音程→ [G# G# Bb E G]
和音Ⅲ　[B G# C# E Bb C F#]：
　　[B E Bb F#] —長二度音程→ [C# F# C G#]
和音Ⅳ　[G# B C# Bb C E A]：
　　[G# C# Bb A] —短三度音程→ [C E C# C]

一方で和音Vは、上述した二種類の音程を包括している。順に長二度、短三度、完全四度（長二度＋短三度）の音程をもつセリー［G A C F］を基準として見立てて、さらにその音程関係を維持しつつ、最低音をG A C Fと順にずらしていく。こうして得られる四つの和音を合計すると得られるのが和音Vなのである。[23]　和音Vには強い演繹性があることがわかるだろう。

○Fig.2　《レポン》　和音Vの構図



こうした点から、《レポン》は、音程関係に強い一貫性をもたせた和音構造を活用していることが分かるだろう。[24]　基本となる素材を演繹的に形成させながら、それを作品のなかで発展させて活用する方法は、ブーレーズのあらゆる作品に見られる重要な特徴であり、それが《レポン》においても指摘できるのである。だが、そうした音素材の発展――あるいは応唱関係――がさらに興味深い展開をみせるのは、電子的介入を受ける第二楽章である。

オーケストラのみが演奏する〈序奏〉から、次に第二楽章〈セクションI〉に視点を移そう。この〈セクションI〉は、《レポン》の最大の特徴であるソリストと電子機器の「応唱」によって幕を開ける。

六人のソリストたちが和音をアルペジオで奏しながら一挙に登場する〈セクションI〉の冒頭部は、《レポン》のなかでもっともドラマティックな瞬間であると言えるだろう。このアルペジオに起因する反響はホールをおよそ八秒間駆け巡る。これが 4X と MATRIX32 が初めて使われる瞬間である。MATRIX32 はソリストの音をスピーカーに配信していくマシンで、こうした音の拡散は「空間化」spatialisation と呼ばれている。そのシステムの概要について述べておこう。まず、ひとつの音は、その減衰の段階を四つにわけて、それぞれ個別に四つのスピーカに配信される。[25]　マシンから発する音は、ソリストの放つ音の立ち上がりの強さに応じて、その速度が変わるようになっている。たとえば音が強いほど、その音は速く反響させられる。とうぜん楽器の種類によって音の減衰の速度は異なるので、それに相応して、加工される反響の音も変化する。[26]　こうした複合的な音響処理による音の変形によって、いわば空間と一体化しながら、楽器音と電子音は融合していく。

こうして音が一挙に拡散したあと、指揮者はおおよそ等間隔にソリストに「入り」を指定して、別の和音のアルペジオが演奏され始める。この和音はまた別の電子的変形の対象となる。いくつかの和音が 4X にメモリされ、4X のなかで変調を加えられ、そして時間をズラされて、

スピーカに配されていくのである。〈セクションⅠ〉の冒頭からここまで、アルペジオの役割の大きさが目立っていると言えるが、もちろんそれは、電子的変形によって経験されるアルペジオである。すなわち、各ソリストが演奏するアルペジオのみならず、4X での変調（リング・モジュレーション）、ディレイ（延滞させて発すること）、空間への配信によって巻き起こされる音の空間的・時間的拡散全体をアルペジオは意味しているのだ。このアルペジオについてジェルゾーは述べる。「音のディレイや周波数変調によって、実際、アルペジオの概念（音高という音楽素材を時間的にずらすということ）は、楽器にたいするエクリチュールから、電子的に行なう構築 composition へと移し替えられたのである。」[27] 音の「応唱」が、電子的なアルペジオによって展開されていることが分かる。

以上、《レポン》において電子音響技術がどのように活用されているかについて検討した。このようなリアル・タイムの音響加工のため、4X のなかではいくつもの機能モジュールが作動している。システムの開発者であるジェルゾーによれば、〈セクションⅠ〉冒頭の約三〇秒間に、六モジュールの空間化機能、五モジュールの延滞（ディレイ）機能、三〇モジュールの周波数変調機能、さらにその他のモジュールが組み合わさり、それらが特定の機能布置におかれて作動しているという。また、そうした機能布置は、全体として五〇パターンほど《レポン》には組み込まれているという。[28]

以上のことから確認できるように、楽器とコンピュータ・システムが組み合わされた《レポン》では、「素材」がさまざまなかたちで「応唱」し合う濃密かつダイナミックなシステムが組み込まれている。ジェルゾーはこう述べる。音高、リズム、ダイナミクス、音色…、「音楽のほとんどすべてのアスペクトが、この応唱というゲームのなかにある。」[29] それは機械と身体の時間・空間的なぶつかり合いの中で交わし合わされる「応唱」なのである。

＊　＊　＊

ブーレーズは現代音楽の大きなルーツ（セリー技法、電子音響、可動性）であり、また、未来の音楽文化を窺う上でもいまだ重要な位置を占める存在である。その点についてわれわれは、IRCAM の活動と《レポン》という作品を軸に考察してきた。《レポン》は、ブーレーズがこれまでに示してきた多くの実験を集約している。セリエルな構成法、音楽構造の可動性や流動性、指揮者とソリストの身体性、科学技術との融合…。これまでの作品がそうであったように、《レポン》において表されるものもまた、音楽の発展に向けた一つのビジョンの提示である。もちろん現代の音楽文化の多様性は一つの軸に固定されることなどない。だが、一貫した思考によって導かれる美学と、想像力が刺激を与え続ける技術の、その両者の永遠の往復運動があらゆる芸術表現に活力を与えることが、これまでも、そしてこの先も事実であるとするならば、ブーレーズの軌跡をたどる意義はそこにある。

註

(1) パスカル・デクルーペは、ピエール・シェフェールの〝ミュジック・コンクレート〟によって電子音響分野に先便をつけていたフランスに続いてドイツで電子音楽が開始されたとき、特にシュトックハウゼンの《習作Ⅰ》を前後する時期に、三人の音楽家のセリー思考の間に生まれる「分岐」を読み取っている。*cf.*, Pascal Decroupet: *Développements et ramifications de la pensée sérielle. Pierre Boulez, Henri Pousseur, Karlheinz Stockhausen. 1951-1958*, Ph.D dissertation (unpublished), Université de Tours, 1994.

(2) 音楽研究センター計画が具体化される最初のチャンスはドイツで訪れた。バーデン＝バーデンでのマックス・プランク研究所 Max-Planck-Gesellschaft の構想である。フォルクスワーゲンをメセナとするこの計画について、ヴェルメイユは、関係資料が公開されていないので現在（一九八九年）分かる範囲のことと断りながら、事態の推移について報告している。*cf.*, Jean Vermeil: *Conversations de Pierre Boulez sur la direction avec Jean Vermeil*, Plume, 1989. 178-179.

(3) *L'Humanité*, 1972.2.22.

(4) ブーレーズは「なぜマルローに否と言うのか」のなかでマルローが進めた音楽文化の改革案を特定の音楽家を保護する反動的政策にすぎないと批判し、以降フランス国内でのいっさいの音楽活動の休止を宣言した。*cf.*, "Pourquoi je dis non à Malraux" *Le Nouvel Observateur*, no.80, 1966.5.25.

(5) *cf.*, Pierre Boulez: *ECLAT/2002*, Mémoire du Livre, 2002. 247-248.

(6) *cf.*, *Lire L'Ircam*, IRCAM – Contre Georges Pompidou, 1996. 100.

(7) *cf.*, Joan Peyser: *Boulez : composer, conductor, enigma*, Schirmer Books, 1976. 264.

(8) Dominique Jameux: *Pierre Boulez*, Fayard, Fondation SACEM, 1984. 225.

(9) ホールの壁は鋼鉄のパネルからなり、そのパネルはさらに小さな矩形に区切られている。それらのなかには四組のプリズムがそれぞれはめ込まれている。二組は垂直方向に、二組は水平方向に角度を変えることができる。各プリズムの三つの面は、それぞれ異なる素材で被覆されており、第一面は音を反射し、第二面は拡散させ、そして第三面は吸収するようになっている。コンピュータによってこれらのプリズムを制御することによって、多様な音の反響を人工的に得ることができる。

(10) ドゥルーズとブーレーズの双方に通低する「セリエル」な思考の相同性について、次の拙論を参照。「セリー主義の美学：可塑性と音楽性」Flambeau, no.30　東京外国語大学フランス語研究室　2004.

(11) Cécile Gilly: *L'écriture du geste : entretiens avec Cécile Gilly sur la direction d'orchestre*, Christian Bourgois, 2002. 98.

(12) 「ヴァーチャルな譜面」Partition virtuelle という言葉はフィリップ・マヌリ Philippe Manoury (1952- ) による。彼はセリアリズムおよび電子音響の分野で養成を受けた音楽家で、八四年に IRCAM を訪れた数学者ミラー・パケットとの共同作業によって、コンピュータと作曲という新たな分野に大きな成果を残している。それは、もともと八〇年代の初頭から試みられていた、フルートの生演奏に電子音響システムを追従させる実験を発展させるかたちで、生演奏と電子的変調がリアル・タイムで対応し合えるシステムを構築したことによる。この試みから生み出されたのが《機械仕掛ケノ音》Sonus ex machina を構成する一連の作品、《ジュピター》Jupiter (1987)、《プルトン》Pluton

(1988)、《天と地の分割》La Partition du ciel et de l'enfer (1989)、《ネプチューン》Neptune (1991) である。人間の演奏に追従して動作することのできるシステムは、演奏家が譜面を「解釈」して演奏することと同じく、コンピュータがその状況に対応した動作を判断できることを意味する。すなわち、演奏家が譜面を読む行為に相当するように、コンピュータも「ヴァーチャルな譜面」によって、音を生成するプロセスを自ら判断するのである。このプログラム環境 MAX については後述する。

(13) "Gespräch mit Josef Häusler", *Pierre Boulez in Salzbourg (1992)*. 108-113.

(14) Giuseppe Di Giugno: "Entretien avec Giuseppe di Giugno", *Quoi? Quand? Comment?*, Christian Bourgois - IRCAM, 1985.189.

(15) *Lire L'ircam, op.cit.* 65.

(16) *cf.* Cort Lippe: "Real-time Computer Music at IRCAM", *Contemporary Music Review*, vol.6 part 1, 1991.

(17) *cf.*, Miller Pukette: "Combining Event and Signal Processing in the Max Graphical Programming Environment", *Computer Music Journal*, 15(3), 1991.

(18) Gilly, *op.cit.* 119-120.

(19) 音高列操作とリズム列操作をポリフォニックに結びつけるという発想は、一二音技法からセリー技法へと音楽の歴史が移り変わる時期に生まれた。だが、二つの無調的な操作が重なったとき、エクリチュールは極度に複雑化し、知覚に強烈な不安定感がもたらされる。知覚と理論の分裂、われわれはそれが、芸術の歴史において幾度も繰り返されてきた現象であることを知っている。そして、ブーレーズがシェーンベルグ的な音高列操作とメシアン的なリズム列操作を統合したとき、西洋音楽は再びその問題に直面することとなったのだ。「抽象の力によって得たものは、知覚のレベルで失われる。」*cf.*, Célestin Deliège: *Cinquante ans de modernité musicale : de Darmstadt à l'Ircam*, Mardaga, 2003. 66. その意味で《レポン》は、《ポリフォニーX》以降のヨーロッパ前衛音楽が問い続けていきた問題「知覚の複雑さ」への、新たな「解答」なのである。

(20) ナティエは、《レポン》第一楽章〈序奏〉のおよそ七分間の和音の動きを分析している。たとえば冒頭での提示のあと、(冒頭二小節が終わってから譜面番号四までのあいだに) 今度は逆のⅥⅣⅢⅡⅠの順番で和音が連結して使われている。*cf.*, Jean-Jacques Nattiez: "Répons et la crise de la «communication» musicale contemporaine", *Répons Boulez*, IRCAM, Fondations Louis Vuitton, Actes sud-papiers, 1988. 30-31.

(21) 音楽的素材の一定の振幅変化を示すブーレーズの用語。音楽的特徴に一種の展開類型を与えることもあれば、素材の形成そのものに恒常性を与えることもあるとされる。*cf.*, Pierre Boulez: *Jalons (pour une Décennie)*, Christian Bourgois, 1989.［邦訳『標柱：現代音楽の道しるべ』笠羽映子訳　青土社　2002.］386 [430].

(22) *cf.*, Célestin Deliège: "Moment de Pierre Boulez : sur l'introduction orchestrale de Répons", *Répons Boulez*, IRCAM, Fondations Louis Vuitton, Actes sud-papiers, 1988. 48. なお、テクニカル・エンジニアとして《レポン》の制作に関わったジェルゾー自身も、移高 transposition と併置 juxtaposition に言及している。*cf.*, Andrew Gerzso: "L'ordinateur et l'écriture musicale", *Répons Boulez*, IRCAM, Fondations Louis Vuitton, Actes sud-papiers, 1988. 79. 欄外註 .

(23) *cf.*, Deliège, *op.cit.* 47. ただし、この演繹によって一番最後に登場するべきEb音は、この和音Vには実際には含まれていない。しかも、Ebは和音I〜Vのすべての和音のなかで一度も登場しない一二音高のなかの唯一の音なのである。Ebは演繹の鍵を隠している。なお、このように基本的なセリー同士を「掛け合わせ」て新たな音集合を生み出す技法は、ブーレーズのセリアリズムの基本的な技法のひとつであり、《主のない槌》以降の多くの作品構造で活用されている。

(24) その点に関してナティエは「《レポン》と現代音楽における〈コミュニケーション〉の危機」Répons et la crise de la «communication» musicale contemporaine のなかで興味深い考察を行なっている。彼は作品制作において理論的な側面と、その知覚的な側面が分離され、理論的な側面（あるいは書法の複雑さ）が知覚的な側面を追い越してしまったことが現代音楽の「コミュニケーション」の問題をもたらしているとする。*cf.*, Nattiez, *op.cit.* 24. 重要なのはその先である。《レポン》における、基本となる和音素材の一貫した運用は、作品の大局的な知覚と局所的な知覚の双方を結びつけていることをナティエは指摘する。*cf.*, Nattiez, *op.cit.* 29 et al. 結果として《レポン》は、きわめて理論的な作品でありながら、知覚の多層性をうまく引き出していると彼は結論づけている。*cf.*, Nattiez, *op.cit.* 41. ただし、もとよりヤコブソンやエーコに反して「記号論はコミュニケーションの科学ではない」と主張してきた音楽記号論学者ナティエが、ここで、音楽における理論と知覚の分離が解消されコミュニケーションの回路が生まれると述べているのではないことは注意しておかなければならないだろう。いずれにせよ《レポン》がブーレーズの作品のなかでもっとも成功した作品のひとつであることは、ナティエが「理論とコミュニケーション」という関係から捉えようとしている通り、この作品の理論的分析が注目しなければならない側面であると言える。

(25) *cf.*, Gerzso, *op.cit.* 77.

(26) *cf.*, Gerzso, *op.cit.* 78.

(27) *ibid.*

(28) *cf.*, Gerzso, *op.cit.* 80.

(29) Gerzso, *op.cit.* 76.

# 2004年度 東京外国語大学 総合文化研究所 活動報告

**イベント**

ヴァイオリン独奏＆トークの夕べ
4月22日
主催　東京外国語大学ロシア語学科
後援　総合文化研究所
パトリチア・コパチンスカヤ、亀山郁夫

「現代イタリア美術の最前線」
5月24日
共催　総合文化研究所、イタリア語研究室
ディエゴ・エスポジト、和田忠彦

「トリン・ミンハの新作を見る」
　—新作上映＋パネル・ディスカッション
10月14日
主催　総合文化研究所
トリン・ミンハ（映画作家）、今福龍太（札幌大学）、
西成彦（立命館大学）、和田忠彦

所員親睦テニス大会　5月29日
講師；川邉光（名誉教授）　企画担当：阿呆雅行、真鍋求

**公開シンポジウム**

「ゴンブローヴィチ—その普遍性と同時代性」
11月28日
主催　W・ゴンブローヴィチ生誕百年記念祭実行委員会、
　　総合文化研究所
共催　シアターX　　後援　ポーランド大使館
西成彦（立命館大学）、島田雅彦（作家）、佐川光晴（作家）、
中原昌也（作家）、久野量一（ラテンアメリカ文学）、
久山宏一（ポーランド文学）、関口時正

「文化表象としての〈イスラーム〉」
12月3日　主催　総合文化研究所
鈴木均、青山亨、亀山郁夫、荒このみ

**東京外国語大学百周年記念事業**

「虚空への帰還」タルコフスキーとズビャギンツェフの世界
1月13日　　共催　総合文化研究所
アンドレイ・ズビャギンェフ、西谷修、沼野充義、 亀山郁夫

「迷宮的〜グローバリゼーションと想像力」
1月20日　　共催　総合文化研究所
小谷真理、高橋世織、野谷文昭、和田忠彦、吉本秀之

**公開講演会**

シリーズ「<ヴェトナム>を記憶する」
＊第1回／1月20日　主催　総合文化研究所
「ヴェトナム戦争とアメリカ、そしてアジア文学」
宮内勝典（作家）、川口健一
＊第2回／3月9日
「反戦とアメリカ映画」
川本三郎

***21世紀COEプログラム総合シンポジウム***

「グローバリゼーションと多文化的想像力」
1月27-28日、2月10日
＊研究報告会
〈グローバル化の現実と文化の基層を見つめる人文社会研究〉
泉克也、小松原由理、福岡由仁郎
内田兆史、野平宗弘、村田はるせ
＊総合討議

## 編集後記

「総合文化研究」第八号ができあがりました。今回の特集は「文化表象としてのイスラーム」ということで、いわゆる「宗教」としてのイスラームとしてではなく、さまざまな場でさまざまな形をとるイスラームの姿を捉えようと試みました。アラブ、イランなどの中東だけでなく、アメリカ、インドネシア、そしてパキスタンなど幅広い地域を専門とする皆様から原稿をいただき、ずいぶんと厚みのあるものになったと思います。イスラームというと、アラブを中心とする地域の、厳格な一枚岩というイメージが強いですが、実際にはイスラームは、それとともに生きる人間の経験によって変化し、新しい意味や形態を獲得します。個々の人間の経験の数だけイスラームはあると言っても過言ではないでしょう。イスラームが時代や場所を越えて変わることのない部分だけでなく、変幻自在と言えるほどのダイナミックな側面を持っていることが、この特集ではうまく伝わっているのではないかと思います。

表紙の写真にある美しいタイルは、モスクのなかにあるものです。イスラームは絵画を嫌いますから、建物以外になかなか「絵になる」素材は提供してくれません。しかしその一方で、これほどの美しい模様を建築素材としてのタイルの中に生み出しもします。音楽は人を陶酔させるからよくないとされながら、イスラーム教徒はコーランを美しい声で節回しをつけ、あたかも「歌う」ように読み上げる技術を確立しもし、神に近づくための手立てとして、スーフィーたちもやはり独自の「音楽」世界を作り上げました。どれもみな、イスラームの信仰と芸術への欲求が結びついて生まれたものです。

イスラームは世界の主要な宗教の中で、日本人にとって最も理解しにくい、厳格な戒律宗教であると言われることもしばしばです。しかしこうやって、イスラームが見せるいくつもの顔を一度に見渡すと、それはやはり一人ひとりの生きた人間なしには語れない、その意味で生命を持ったものだと感じざるを得ません。

最後になりますが、頼りない編集責任者を叱咤激励した下さった荒先生、および表紙のデザインにアイデアを下さった青山先生にはとくにお礼を申し上げます。そしてもちろん、福岡さんをはじめ、実働部隊として大活躍してくださった教務補佐の皆さんなしには、今号がありえなかったことも付け加えさせていただきます。

（八木久美子）

Trans-Cultural Studies No.8
総合文化研究 第 8 号

2005 年 3 月 9 日発行

責任編集　八木久美子

編集スタッフ　吉本秀之 泉克也
栗山陽子 福岡由仁郎

発行 東京外国語大学 総合文化研究所
〒 183-8534　東京都府中市朝日町 3-11-1
電話　042-330-5409
Fax　042-330-5410
Web　http://www.tufs.ac.jp/common/fs/ics/

印刷 ( 株 ) 壽工業写真社
東京都北区滝野川 1-90-8