



Title	思考と表現 : イブン・アラビーの詩学
Author(s)	岡崎, 桂二
Citation	アラブ・イスラム研究. 2018, 16, p. 41-69
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/105986
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

思考と表現
— イブン・アラビーの詩学 —

岡崎 桂二

Thought and Language
— **The Poetics of Ibn ʿArabī** —

Keiji KAZAKI

抜 刷

「アラブ・イスラム研究」第16号 2018年

Journal of Arabic and Islamic Studies

مجلة الدراسات العربية والإسلامية

Vol. 16, 2018

思考と表現

—— イブン・アラビーの詩学 ——

岡崎 桂二*

Thought and Language ——The Poetics of Ibn ʿArabī——

The prolific writer, Ibn ʿArabī (1165–1240), is notorious for his versatility in his thought and forms of expression. His thought covers Sufism, philosophy, theology, Qurʾanic exegesis and cosmology, while his expressive forms range from prose, rhymed prose to poetry with allusion, image, and metaphor. His way of thought is considered to be dependent on divine inspiration, which leads to the enigmatic ways of his expression utilizing symbols and connotations. His writing is, moreover, replete with *badʿ*, mainly *jinās* or homogenous words, and *ṭibāq* or contradictory words. The difficulty, ambiguity, and discursiveness of his texts are caused by these traits of his thought and language. This paper tries to explicate the complicated relationship between Ibn ʿArabī's ways of thinking and language through analyzing *The Interpreter of Desires* and *The Bezels of Wisdom*.

1. はじめに(問題の所在)

膨大な著作で知られている思想家、神秘主義者 Muḥyī al-Dīn Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn ʿAlī、通称 Ibn (al-)ʿArabī (560/1165–638/1240) において、思想面の解説は着実に進められているが、彼の思索において重要性を持つ詩作品の解釈はほぼ等閑視されている¹⁾。

イブン・アラビーの詩作品といえば、Nallino は情感に欠け (icy)、理論的 (doctrinal) と評し、Louis Massignon は自己の理論の総合化(orchestrer ses théories)と見なし、さらに Asín Palacios は『熱愛の伝達者』は評価しながらも、その他の詩作品は情緒不足 (cold) で形式的 (mannered) と考える²⁾。総じてイブン・アラビーの代表的な研究者はイブン・アラビーの理論と詩解釈を連動させ、詩そのものは否定的に評価をした³⁾。これらのオリエンタリストの低評価の底流には、想像力、独創性、個性等を文学作品の主要素と見なすロマン派流の文学観の影響があると指摘されている⁴⁾。

* 四天王寺大学名誉教授

1) Knysh, p. 334; Austin, intro. 参照。

2) これらの評価は、Bachmann (1996), p. 261, fn 4; McAuley, pp. 2–3, の紹介に基づく。

3) McAuley, pp. 1–2; Bachmann (1996), p. 261.

4) McAuley, p. 5, fn 25; Sells (1994), p. 130..

他方、詩作品を研究対象にする場合でも、Nicholson の翻訳で名高い『熱愛の伝達者 (*Turjumān al-ʿAshwāq*)』のみが取り上げられ、わけでもその第11作品に焦点が当てられるのみである⁵⁾。

このイブン・アラビー詩研究の傾向の原因は種々考えられるが、とりわけ神秘主義詩において、ルーミー、サッラージュ、ハーフィズ、らのペルシャ語作品に比べて、Ibn al-Fāriḍ (1235年没) を頂点とするアラビア語神秘主義詩全般への関心の薄さが挙げられよう⁶⁾。

ついで、イブン・アラビー研究においては、あくまでその思想面の解明が主とされ、詩はその思想を表現する補助手段として見なされ軽視されてきたからである。さらに彼は神秘哲学 (ʿIrfān, mystical philosophy) の「最高の師 (al-shaykh al-akbar)」と見なされているスーフィーの大家であり、加えて彼は神学、法学、コーラン解釈、宇宙論、数秘論、等多分野を考究した人物である⁷⁾。従って、イブン・アラビーの思想解明時と同様に、詩解釈においてもこれらの広範な活動領域と文学面の両面の知識が必要とされ、この事実は研究面の隘路となっている⁸⁾。全560章、2,500頁 (刊本) を超える巨冊『メッカ啓示 (*al-Futūḥāt al-Makkiyya*)』より、27章に過ぎない『叡智の台座 (*Fuṣūṣ al-Ḥikam*)』が注釈や研究の対象とされるのが多い理由の一つが、前者の膨大な文章量にあるのと軌を一にした現象である⁹⁾。勿論多様なテーマを扱う『メッカ啓示』より、コーラン解釈という一貫した主題が通底し、イブン・アラビー思想のエッセンスと見なされている『叡智の台座』の方が研究対象になり易いという両著作における相違はあるが、『叡智の台座』の注釈書は優に100を超えるとしており、当該書の後世への影響力の強さや、当該書に対する関心の高さを示している¹⁰⁾。

しかしイブン・アラビーにおいては、思考と詩作は不即不離の関係にあり、詩は思考の単なる補足や補助手段ではない。神秘主義者として直感的に知覚し、コトバ (散文) では伝達不可能なものを、シンボルやイメージ、比喩的表現を駆使する詩形式で表明している¹¹⁾。Hodgson により「mythic-visionary style」と見なされ、Sells は「monistic method」と称す独特の文体は、自己の神秘体験に基づいた哲学的思考を表現したものである¹²⁾。イブン・アラビーはニコラウス・クザーヌス (1464年没) と

5) McAuley, pp. 1–2, fn 3; Sells (Ibn ʿArabī’s ‘Gentle Now’).

6) McAuley, p. 4, p. 27; Addas (Ship). ニコルソンは神秘主義詩におけるペルシャ語作品の優勢の原因を、アラブ人とペルシャ人の人種的差異に求めている。Nicholson, p. iii.

7) イブン・アラビーの著作目録を作成した Yahia は彼の著作を10の領域 (rubric) に分類していると Knysh は紹介する。Knysh, p. 342, fn 5.

8) アブラハモフはイブン・アラビー研究の隘路として、①著作の多さ、②多分野の学問領域に及ぶ、③文体の複雑さと韻文の使用、の3点を挙げる。Abrahamov, p. 2.

9) Austin, p. 11; Knysh, p. 335; Abrahamov, p. 2.

10) 注解書は優に100を超え、近年までのイブン・アラビーへの関心は『熱愛の伝達者』に集中している。Knysh, p. 335. イブン・アラビーの後世への影響に関しては、Morris, 参照。

11) Austin, intro.; Knysh, p. 336, p. 339.

12) Hodgson, pp. 313–314; Sells (1984), p. 297; McAuley, p. 4, p. 27.

同じく、「直観知」を自己の思想の根底に置き、それに基づいて「対立物の一致 (co-incidentia oppositorum)」により言語化し、理論化した¹³⁾。彼は他のスーフィーと同じく、知性 (‘aql) に基づく思考 (nazar) により獲得される知識 (‘ilm) よりも、直観 (imdād, wārid al-waqt) や神秘体験に基づく神知 (ma‘rifa) を重視した¹⁴⁾。そして、このような理知的思考のみでは理解できず表現不能の自己の境位を、イメージとメタファーに乗せて記述する¹⁵⁾。

本稿はイブン・アラビーにおいて詩作品が持つ意味、つまり思考と表現形式の関係、詩と散文の相関関係を考えたい。

イブン・アラビーは詩人として、アラビア語神秘主義詩の第一人者であるイブン・アル=ファーリド (1122年没) を量、形式やテーマの多彩さ、題材の豊富さにおいて凌駕している¹⁶⁾。彼はアラブ詩人としてはムタナッビーに倣い、神秘主義詩はハッラージュに準えられる¹⁷⁾。イブン・アラビーの詩作品は、『詩集 (*Dīwān Ibn ‘Arabī*)』、『熱愛の伝達者』、そして主著『メッカ啓示』や『叡智の台座』中に挿入されている作品の3種に分類できる。これら以外にも未刊行の詩集『神知詩集 (*Dīwān al-Ma‘ārif al-Ilāhiyya*)』が知られている。さらに自作詩を含む一般大衆向けのアダブ的アンソロジー (『誠実な人の会話と選良の談話』*Muḥāḍarat al-Abrār wa-Musāmarat al-Akhyār*) も編纂していたことが明らかにされている¹⁸⁾。本稿では人口に膾炙している『熱愛の伝達者』と『叡智の台座』を対象としてイブン・アラビーの思考と表現の関係を明らかにしたい。

2. 研究史

アシン・パラシオスやマシニョンら高名なオリエンタリストの否定的な評価が代

13) 井筒(2015)、31頁、注59、参照。ニコラウス・クザーヌス (Nicolaus Cusanus) は中世ドイツの枢機卿で博学で知られ、哲学、神学、数学、等の著述で知られる。『岩波キリスト教辞典』「ニコラス・クザーヌス」(佐久間勤)。

14) Sells (1984), p. 290; McAuley, p. 48, p. 59;

15) Hodgson, pp. 239–243; Sells (1984), p. 290; Kynsh, p. 342, fn 8.

16) イブン・アラビーはアラブ神秘主義詩を代表するイブン・アル=ファーリド (1235年没) の「道程詩 (*Naẓm al-Sulūk*)」の注釈執筆の許可を求めたが、詩人 (イブン・アル=ファーリド) はイブン・アラビーに、そなたの『メッカ啓示』こそわが詩の注釈そのものではないか、と答えたという広く知られる逸話が残されている。Austin, p. 15, fn 64; McAuley, pp. 5–6. イブン・アル=ファーリドに関しては Homerin の2書 (1994, 2001) と、岡崎 (2018) 参照。イブン・アル=ファーリドは酒賛詩 (*khamriyya*) の体裁をした神秘主義詩で名高く、また全761行に及ぶ「道程詩」、通称「T韻大詩 (*al-Tā’iyya al-Kubrā*)」はアラブ神秘詩の最高峰と目されているが、残されている詩は約70編に過ぎない。対してイブン・アラビーの『詩集』には長短合わせて600編に上る詩が収載されており、定型長詩 (*qaṣīda*)、単一韻詩 (*monorhyme*)、5行詩 (*takḥmīs*)、10行詩 (*mu‘ashshara*)、アンダルシア由来のムアッシャハ (*muwashshaha*) やザジャル (*zajal*)、さらにタドミーン (*tadmīn*) と形式も多彩であり、かつ恋愛詩 (神秘主義詩) のみならず、コーラン解釈、文字解釈、等テーマも多岐に亘る。詳細と実例は McAuley 参照。

17) イブン・アラビーとムタナッビー詩との関係は、Bachmann (1991, 1998) 参照。またハッラージュ詩の関係は、McAuley, pp. 97–100, pp. 113–114; Bachmann (1996), pp. 264–266, 参照。

18) McAuley, pp. 22–24. 未刊行詩集 (*Dīwān al-Ma‘ārif al-Ilāhiyya*) の内容紹介と意義は、Addas (Ship)、参照。

表するように、長らく等閑視されてきたイブン・アラビー詩の研究は、近年 Sells や Elmore, Bachmann, Addas の研究を経て McAuley の専著が出て、ようやくその詩作の意義や重要性の一端が理解されるようになった。

Bachmann はハディース・コーラン解釈詩、借用 (ムタナッビー)、等の個々のテーマに沿った文学的解釈を行い、他方 Sells は『熱愛の伝達者』第11編を対象にして、思想と表現の関係に焦点を当てて詩解釈を行っている。Elmore も同様にイブン・アラビーの思想と詩の関係を扱っている。また Addas はイブン・アラビー詩の写本を精査するとともに、詩人の詩観をも考察している。そして、McAuley は初めてイブン・アラビー詩に関する専著を出し、『詩集』中から、単一韻詩、コーラン解釈詩、10行詩、模倣詩、という特徴あるテーマを設定して論じ、彼の詩観をも考察している。(しかし、『熱愛の伝達者』は研究対象にせず、『詩集』と「未刊行詩集」のみを対象としている。)

McAuley の著作によりイブン・アラビーの詩作や詩観の傾向の一端が明らかにされたが、『詩集』の校訂本作成や、大部の未刊行「詩集」の編纂という基礎的作業は手つかずで残されている。さらに『詩集』の編集方針、つまり作品の採択基準や配列順序という基本的な事項も未知、未開拓のままに残されている。通常、「アラブ詩集 (dīwān)」は語末韻 (子音) のアルファベット順に詩が配列されるか、恋愛、賞賛、叙景、狩猟、挽歌、等のテーマ別配列、あるいは作詩の年代順に並べられるが、イブン・アラビー『詩集』がいかなる基準に則っているのか配列方針は解明されていない¹⁹⁾。

そこで本稿はイブン・アラビーの詩観、著作における思考と表現、韻文と散文の相関関係を考察するために、大部でかつ多様なテーマを扱う『詩集』を避けて、恋愛を単一のテーマとする独立した「詩集」であり、人口に最も膾炙している『熱愛の伝達者』と、コーラン解釈という一貫したテーマを扱い、『メッカ啓示』と並ぶ主著の一つである『叡智の台座』中の詩を取り上げる。なおこれらの詩の中には大冊の『詩集』に収録されているものもある。

3. イブン・アラビーの詩学 - 『熱愛の伝達者』

ニコルソンの英訳により広く人口に膾炙した詩集『熱愛の伝達者』の問題点は、61編を収載する詩集中の第11編のみに焦点が当たられている点と、「わが心はいかなる宗教でも受け入れる」、と宣言する名高い行 (第13行) にしか関心が寄せられていない点である。マコーレイが指摘するように、Goldziher 以降イブン・アラビーの思想や詩作に関して、この箇所を取り上げるのが半ば定式化しているが、当該詩そのものの解釈、意義は等閑視されたままである²⁰⁾。さらに「わが心はいかなる宗教を

19) 『詩集』の写本や成立状況、収載詩の出所 (provenance)、等の未解決の基本的事項は Addas (Ship) と Elmore (1998) 参照。『詩集』収載の600編に上る詩のうち、その由来が明らかなのは1割に満たない。Elmore (1998-JAL), pp. 136-137; McAuley, pp. 6-9.

20) McAuley, p. 2, fn 5.

受け入れる」という詩句が、イブン・アラビーの思想においていかなる意義があり、どのような位置を占めるのかという関連性への関心も、セルズやエルモアを除いては希薄であり、当該詩句のみがその意味を深く検討されないままに流布している。

また詩集のタイトルの「翻訳者・伝達者 (turjumān)」にいかなる意味が込められているのかという基本的事項が看過されている点も、詩解釈における問題である²¹⁾。さらにアラビア語には「愛」を表す複数の語があり、スーフィーは「神への愛」を示すときには一般的に「maḥabba, ḥubb」を用いるが、イブン・アラビーがなぜ世俗愛を表す「ʿishq, aṣḥāq」を表題に使ったのかも問題とされていない²²⁾。

そして最も重要な問題点に、ニコルソンの「アラビア語 (原文)－英語対訳本」に収載されているが、全6ページの「序文」が英訳されていない点がある。したがってアラビア語を解さない読者は、著者 (イブン・アラビー) の詩作の経緯と意図、及び自作詩への注解書 (*Dhakhā'ir al-Aḥlāq*) を著した理由が記されている重要箇所 (序文) に近づくことができない点がある。(ニコルソンは「序文」の1部を「導入部 (Preface)」で紹介し、「自注」を訳文の中で簡略に紹介している。)『熱愛の伝達者』理解には、このような基本的な問題点があることを念頭に当該詩集の解釈を進めていく。

イブン・アラビーは「序文」でメッカ滞在中に二人の女性に出会ったことを記し、『熱愛の伝達者』はこの二人との邂逅により生み出され、二人から得たインスピレーションに基づいていると証言している²³⁾。ニコルソンの「導入部」の紹介で、ニザームという名の女性は名高いが、英訳が省略されているために他の女性の存在は一般読者には隠されたままである。

そして、運命的な出会いをした一人の女性の名前 (Nizām) は詩 (naẓm) と語源的に結び付いており、ニコルソン本ではこのイブン・アラビーの詩観 (後述) が見落とされている。つまり、ニザームは「秩序、組織 (化)」の意であり、詩は韻律という厳しい制約の下で自己の思考やイメージを秩序立てる必要があるところから「ナズム」と称されている²⁴⁾。イブン・アラビーはこの女性の名前に仮託して詩の機能を暗示している。そして、後述のように、このような語源に基づく考察がイブン・

21) Austin, pp. 17–18. イブン・アラビーは自身を自己の思考を言語化する著述家ではなく、インスピレーション (imdād, wārid al-waqt) で得た知識の「翻訳者、伝達者 (mutarjim)」であると任じていた。Abrahamov, p. 22, fn 71; McAuley, p. 48, p. 59; Bachmann (2000), p. 503. 『熱愛の伝達者』という表題はこの事実を示す。詩人は天上界の知識を現世の言葉にそのまま伝達していると自覚している。本稿では「翻訳者」では誤解を招くと判断して、イブン・アラビーの意図を汲んで「伝達者」と訳した。一体ニコルソンに倣って、翻訳者と解釈者をともに含意する「interpreter」の訳語が使われる。またタイトルも「Turjumān」の表記のほうが原語に副う。

22) イスラーム神秘主義詩における「愛」の語の意味内容に関しては、Gloton, 参照。アラビア語で「愛」を示す、ḥubb, wadd, ʿishq, hawā, 各語の意味内容を検討している。イブン・アラビーは ḥubb, maḥabba (神的愛) と ḥabba (種子、穀物) の音連鎖から、愛は人の心の中で成長するものの意味を引き出す。Cf. Gloton.

23) この両者はニザームの二つベルソナ (transfigured and ethereal Nizām) の表れとする解釈もある。Cf. The Lady Nizām—an Image of Love and Knowledge (<http://ibnarabisociety.org/articles/nizam.html>).

24) EAL, q.v. naẓm (W. P. Heinrichs), 参照。

アラビイの思考の特徴である²⁵⁾。

イブン・アラビーは1204年、メッカ巡礼を果たしたが、そこでホラサーン出身のシャイフ、イマーム・ロスタムと出会い教えを受けた。そしてそのシャイフの娘ニザーム・ビント・ロスタムと運命的な出会いをした。この「太陽と美の本質 (°Ayn al-Shams wa-al-Bahā°)」という異称 (laqab) を持つ乙女は、深い信仰心と高潔な性格で知られ、神の美の顕現に等しい美少女であった。イブン・アラビーはこの乙女にインスピレーションを得て、『熱愛の伝達者』を物したと「序文」に記す。

さらにまた夜半カーバを回走 (ṭawāf) 中に、自作の4行詩を放歌高吟していると、絹よりも柔らかく肩に触れられたのを感じた。振り向くと神秘的で天使的な女性があり、彼女はギリシャ娘 (jāriyat min banāt al-Rūm) であり、絶世の美女だったとイブン・アラビーは「序文」で告白する²⁶⁾。

イブン・アラビーは彼女に乞われるままに自作の4行詩を披露すると、その各行に対して非難を受ける。最後に彼女の名前を問うと、「目の休息 (qurrat al-°ayn)」と名乗ったという²⁷⁾。

『熱愛の伝達者』はこれら二人の女性との出会いから得たインスピレーションに導かれて生まれたものであり、詩中の名前は彼女 (ニザーム) を暗示し(°anhā)、旧居を追想する時は彼女の住居を意味する (a°nā) と述べる²⁸⁾。詩人 (イブン・アラビー) にとってニザームはダンテのベアトリーチェに匹敵する²⁹⁾。

しかし同時に『熱愛の伝達者』は神知 (ma°ārif rubāniyya) や霊的啓示 (asrār rūḥāniyya) を書き込んだとも明かす。詩集『熱愛の伝達者』は、著者のメッカでの、これら東西の二人の美と智慧から書かれたものだとの証言である。つまりアラブの地、イスラーム揺籃の都メッカにおいて、ニザームが体現するペルシャ (美) とギリシャ娘が体現するギリシャ (ソフィア) の融合により『熱愛の伝達者』が生まれたと告白しているのである。

イブン・アラビーの思想形成において女性には重要な働きをしている。若き日にアンダルシアではマルヘナの Shams と95歳を超す老女性神秘家 (Fāṭima bint al-Muthannā) の下で修行を積み、メッカでは師事したロスタムの高齢の姉 (Fakhr al-

25) 後述のように、イブン・アラビーは詩 (shī'r) と知覚 (sha°ara)、詩と髪の毛 (sha°r) の相関関係を指摘している。

26) Cf. Ibn °Arabī (Tarjumān), p. 15, v. 6, p. 49, v. 6, p. 51, fn 6.

27) 「qurrat al-°ayn」は直訳すれば「目の休息 (所)」であるが、ジャーヒリーヤ期より美人の形容として用いられ、特に人に感動の涙を催す詩の影響力、カタルシス効果に用いられた。またイブン・アラビーは『叡智の台座』の最終章「ムハンマドの言葉の章」で、「わが楽しみ (qurrat al-°ayn) は、女性、芳香、礼拝だ」、と記している。Ibn °Arabī (Fuṣūṣ), p. 214. また「モーセの言葉の章」(第25章) でもパロの妻の言葉として、「コーラン」(28章9節) のこの文言を引く。Ibid, p. 201.

28) イブン・アラビーは自作は世俗恋愛詩でなく、神的靈感 (wāridāt ilāhiyya) と霊的降臨 (tanazzulāt rūḥāniyya) を暗示すると述べる。Ibn °Arabī (Tarjumān), p. 12. Cf. Knysh, p. 340, p. 342, fn 13.

29) 詩的インスピレーションを得、プラトニックラブを捧げたニザームは、ダンテ『神曲』のベアトリーチェに比される。Austin, p. 7; Nicholson, p. 8. アラブ文学のダンテ『神曲』への影響に関しては、アシン・パラシオスの有名な研究がある。

Nisā bint Rustam) に教えを請うた³⁰⁾。また主著『叡智の台座』の最終章 (ムハンマドの言葉の章) において、有名なハディースである、「現世で我の好むのは女 (al-nisā)、芳香 (al-ṭīb)、礼拝 (al-ṣalāt)なり」の解釈で女性の重要性の理由を明かす。そして「神を観想する時は女性の中に神を見い出せ」と説く³¹⁾。

この『熱愛の伝達者』がインスピレーションに導かれるままに生み出されたという認識は、韻文に止まらず、『叡智の台座』のような散文作品においても同様であり、『叡智の台座』冒頭でこの事実を明らかにしている。後述のように直観に基づいて物事の本質を把握し、直観の赴くままに叙するのがイブン・アラビーの思考と表現の特徴であり、この思索、著述上の特質は韻文、散文の何れにも通底している。

さらに『熱愛の伝達者』「序文」において、作品中の恋愛詩 (ガザル) の体裁をした神秘主義詩が、世俗恋愛詩だとウラマーらから非難を受け、イスラーム信仰に違背する内容だと指弾され、弁明のために自ら注釈を施したことを告白する³²⁾。ニコルソンが説くように神秘主義詩と世俗恋愛詩の境界は曖昧である³³⁾。

しかし異端思想との誤解を招かないように、周到に注を付したにも関わらず、本稿で取り上げる第11編で端的に示されているように、詩集『熱愛の伝達者』を含む彼の著作は汎神論の表明として幾度となく批判され、論争的となった³⁴⁾。イブン・アラビー詩読解にはこのような背景知識が要求される。

『熱愛の伝達者』は長短織り交ぜた61編の詩が収載されているが、冒頭 (第1首) に、カーバ神殿で出会った女性から非難された以下のような4行詩が置かれている (付録1)。イブン=アブド・ラッビヒ『無比の首飾り (al-ʿIqd al-Farīd)』が代表するアダブ物を筆頭に、詩集を含む「編纂物」においては、各作品の配列の順序が、詩解釈において重要である。当然のことながら、「編纂物」や「詩集」の冒頭には全体の意図やモチーフ、キーワードが埋め込まれた作品が置かれ、最終部には改めてその編纂意図を確認する作品が選ばれる。

1. いかなる心 (qalb) を持っているのかを
はたして彼らは自覚しているか、知りたきものを
2. 何処の道を彼らは辿りし (salakū) か

30) Austin, pp.3-4; Nicholson, p. 3.

31) Ibn ʿArabī (*Fuṣūṣ*), pp.214–226; Austin, pp.269–284; Abrahamov, pp.172–182. この章においてもイブン・アラビーは語源に基づく解釈を行い、女性 (nisā) を「(男より)遅れて来た者 (nasaʿa)」と解する。

32) イブン・アラビーの『熱愛の伝達者』への自注も問題点は、McAuley, p. 33, Sells (2006), p. 153. セルズは「自注」の問題点として、後世、スーフィーたちから「自注」によって詩の意味が言い尽くされていると見なされて、解釈が固定化するとともに、詩は思想伝達の道具に過ぎないという誤った観念が適応されるという災難を蒙った (suffer) と指摘する。Sells (2006), p. 153.

33) Nicholson, p. 7; McAuley, p. 32; Sells (1989), pp. 93–94, (2006), p. 147. 『熱愛の伝達者』中の女性は現実の恋人を詠ったものではないとのイブン・アラビーの弁明にも関わらず、ニコルソンは『熱愛の伝達者』中の3箇所ニザームに言及していると指摘する。Nicholson, p. 8.

34) Austin, pp. 9–10 ; 井筒 (2015)、35頁、注73. イブン・タイミーヤを急先鋒とするイブン・アラビー批判に関しては、Homerin (1999); Bürgel (1994), p. 73, pp. 85–87, pp. 89–91; 東長、204頁～227頁、参照。

わが心 (fuʿād) が知りたきものを

3. 無事にいる (salimū) と思うや

あるいはもはや果てた (halakū) と見なすや

4. 熱愛の主たち (arbāb al-hawā) は愛に惑い (ḥāra)

困惑する (irtabakū) ばかり

この詩の一行一行に対して女性は逐一反論し、合一に到った恋人たち、すなわち自己消滅 (fanāʾ) を果たした神秘者は、自己を全て消滅しているので、もはや惑う心も待たず、と反論する³⁵⁾。自己を消滅した修行者 (スーフィー) は神に没入し、「余功の聖ハディース」と言われる、「余 (アッラー) は人間の内面にあつて聞き、人間の内面にあつて視る」が示す境位に至る。この事実を天女は指摘する³⁶⁾。

冒頭の「彼ら」は「神的知識」であり、修行者の「心」はそれを熱心に追及すると注し、さらに2行目の「道」は修行者の辿る「宿所 (maqām)」を指すと自注する³⁷⁾。

つまりこの4行詩は、スーフィーがその究極の目的である神との合一を目指して修行し、様々な神秘階梯 (maqāmāt) を経て、最終段階の自己消滅に至る過程を凝縮し、簡潔に叙している。

スーフィー修行者は神を愛の対象とし、その愛する人 (絶対者、神) との合一を求め、その境地を詩で表す。ここに世俗恋愛詩と神秘主義詩の接点が生まれる。イブン・アラビーは『熱愛の伝達者』冒頭にこの4行詩を置いてこの詩集全体の編纂意図、つまり、各詩はスーフィーとしての自己の境位の叙述、を明らかにしている。

この冒頭の詩において、彼の思想を示す鍵語である、心 (qalb)、当惑 (ḥayra)、の2語が用いられている。恋愛詩において千変万化する恋人の心を掴めず、また恋人の行き先を探しあぐねて当惑する恋人と同じく、修行者 (スーフィー) は神の愛と姿を求めて苦悩し、種々の「階梯 (maqām)」を辿り、様々な「心的状況 (ḥāl)」に陥る³⁸⁾。

スーフィーは「心」は情動を司る場所ではなく、神知 (maʿrifa) を受容する (qālib) 器官であると捉えており、イブン・アラビーもこの理解に則っている³⁹⁾。さらに、愛人 (絶対者) の心 (qalb) は絶えず変化し (taqallaba)、遷ろい易い。後述のように、イブン・アラビーは思考において、ジナースと呼ばれる「同語根法」を駆使する。この「q, l, b」を語根とする各語の相関関係が、イブン・アラビーの思考の核をなす⁴⁰⁾。

イブン・アラビーの存在論、宇宙論の鍵をなすのが「迷う (ḥayra)」の語である⁴¹⁾。後述のように『叡智の台座』『ノアの言葉の章』(第3章) で、ノアの過ちを指摘し、神

35) Sells (2006), p. 126.

36) Ibn ʿArabī (*Fuṣūṣ*), p. 55. この「余功のハディース (ḥadīth al-nawāfil)」に関しては、Abrahamov, p. 24, fn 81; Sells (1989), p. 108; Sells (2006), p. 154; Ibn ʿArabī (*Tarjūmān*), p. 53, fn 12; 井筒 (2015)、35頁、注69; 鎌田 (2004)、249頁、253頁、注14, 参照。

37) Ibn ʿArabī (*Tarjūmān*), p. 48, fn 1, fn 2.

38) Sells (1988), pp. 121-122, fn 3.

39) 竹下 (1982)、85頁、注 (52)。

40) Sells (1989), p. 122.

41) Izutsu, p. 68; McAuley, p. 182.

は一であり多であることをノアは見落としていると指摘する。イブン・アラビーの説く「存在一性論」からして、数字の1が全ての数字に包含されているごとく⁴²⁾、超越神 (allāh) は個別に顕現する神 (主、rabb, arbāb) に通底している。(上記4行詩の最終行にこの語が用いられている)。つまり絶対存在 (真理、神) と実在存在 (宇宙の諸現象、被造物) の関係は、一即多、多即一をなしている。宇宙の万物 (被造物) は神名に応じた多様な姿を呈するが、それらは全て絶対者 (真実在) の自己顕現 (tajallī) という点において同一である⁴³⁾。この事実を自己消滅を果たした聖者 (walī) は了解しているが、その他の者は当惑 (ḥayra) ばかりである⁴⁴⁾。4行詩の最終行はイブン・アラビーの思想の根幹を示すと同時に、「詩集」全体の意図をも表している。

『熱愛の伝達者』第1編は、以下の詩 (付録2) である。当該詩は典型的なアラブ恋愛詩 (カスィーダ) の形式と内容を準っている。

1. バーンとアラクに集う鳩よ、優しくしておくれ
その溜息で私の苦しみを増やすなかれ
2. 情けをかけておくれ、その嘆きの鳴き声で
わが秘めたる思いと隠す悲しみを明かすなかれ
3. 朝夕、われは呼び返す、愛する者の熱き思いと
恋に破れた者の嘆きもて
4. ガダーの森で霊魂 (rūḥ, arwāḥ) は互いにもがき
小枝はわれに身を傾けてはわが魂を奪い去る (afnāin)
5. 辛い愛の痛み、心の苦しき
はたまた新たなる愛を吹き込む
6. 約束を果たす者ありや、ジャムウと投石場のミナーで
ザート・アスル、あるいはナウマンで
7. わが心の周りを経巡り、歓喜 (wajd) と絶望 (tabrīḥ) を繰り返す
はてはわが柱 (arkān) に口づけす
8. 最良の人 (khayr al-khalq) がカーバを周回するごとくに
理性 (al-ʿaql) はその無駄なこと示しているが
9. 黒石に口づけするが、そは予言者 (nāṭiq) なり
人の尊厳に比すれば神殿の尊さはいかん
10. 心違えることあらじ、と幾たび誓えども
ヘンナほどこす人は不実の女
11. 何と不思議なことよ、ブルカ纏いしガゼル
深紅の指と目配せで行先を告げる

42) Abrahamov, p. 7-8; Izutsu, p. 78; p. 86, fn 20.

43) Cf. Bürgel (1994), p. 80. イブン・アラビーの存在論の簡明な説明は、鎌田 (2015)、230頁~234頁、参照。

44) 広く知られているように、イブン・アラビーの思想の根幹をなす「存在一性論 (waḥdat al-wujūd)」という用語を、彼自身は著作で用いておらず、後世の弟子たちによる造語である。McAuley, p. 15. 「当惑」に関しては、Abrahamov, p. 11; Sells (1989), pp. 302-304; Izutsu, pp. 68-88, 参照。

12. その牧場は肋骨 (tarā'ib) と内臓 (ḥaṣḥā) の間
ああ、燃えさかる焰の中の庭 (rawḍa) よ
13. わが心 (qalbī)、いかなる形姿 (ṣūra) をも受け入れる (qābilan)
ガゼルの牧場、隠修士の僧院
14. 偶像祀る寺院、巡礼者のカーバ
トローラーの書版、コーランの文書
15. われは愛の宗教 (dīn al-ḥubb) に従う、ラクダがどこに向かおうとも
この教え (al-dīn) こそわが宗教 (dīnī)、わが堅く守りし信仰 (īmān)
16. われの手本は、ビシュルの恋人ヒンドとその妹、カイスとライラー、
マイヤとその恋人ガイラーンなり

形式、内容、語彙、テーマ、等においてジャーヒリーヤ期以降のカスィーダ (qaṣīda アラビア語定型詩) の伝統を忠実に踏襲しており、さらに詩法においてアッバース朝以降のバディーウ (新奇体) を駆使している⁴⁵⁾。つまり、従来当該詩はイブン・アラビーの思想「われはいかなる形姿 (宗教) をも受け入れる」を表現するものとしか理解されてこなかったが、掲載詩は独立した一編の恋愛詩としての資格を十全に満たす。イブン・アラビーの自注を含めて、彼の哲学や思想に基づく解釈、注釈を一旦離れて、先ず詩解釈の常道である、詩を詩そのものとして理解し、解釈してみよう。

詩は音とイメージを核とする言語芸術である。当該詩で最も注目される第15行を見てみよう。前半行の *udīnu bi-dīni -l-ḥubbi* は、後半行の *fa-d-dīnu dīnī wa-īmānī* と音的にパラレルであり、「ī」音の連続は耳に心地よい印象を与えるとともに、「dīn」音の連続と相まってリズムを生み出しており、スーフィーのズィクル (*dhikr*) 時の文言に等しい働きをしている。

同様に第4行の前半行は *tanāwaḥati al-arwāḥu* は「nāwaha」と「rāwaha」の近似音で構成され、続く *ghayḍati al-ghaḍā* の2語は同語根からの派生形であり、語形のみならず音的に近似しており、この2重の近似音の連続は、聴覚的な訴求力を有している。

そして後半行は *bi-afnānin* と *fa-afnānī* の両語が、統語的に前置詞で始まる共通性を持ち、さらにこの2語は異なる語根 (f-n-n, f-n-y) から形成されていながら同形、同音 (*afnāni*) をなしている。また「霊たち (*arwāḥ*、単数 *rūḥ*) がもがく」(第4行)の「*rūḥ*」は天上界の玉座を経巡る「霊」を連想させるとともに、音的に近似する「風 (*rīḥ*、複数形 *arwāḥ*)」を呼び覚ます⁴⁶⁾。詩人はこの箇所です天上と地上のカーバ神殿を両写しにして、ムハンマドがカーバを周回したように、霊たちが自己の周りを巡ると自賛する⁴⁷⁾。イブン・アラビーはこのようなアラビア語の特徴を最大限に生かし

45) カスィーダとバディーウに関してはそれぞれ、*EAL*, q. v. *Qasida* (J. Heinrichs); *EI*, q. v. *Kasida* (E. Montgomery), *EAL*, q. v. *Badī'* (S. Heinrichs); Bonebakker; S. P. Stetkevych, pp. 3--37, 参照。

46) Nicholson, p. 144, fn 1.

47) Sells (2006), pp. 152-153.

て作詩しているのである。

イメージにおいても、第1行のハト (ḥamāmāt) の1語はアラブ恋愛詩で多用される語であり、後続のアラクの木 (arāka)、バーンの木 (albān) と連動して、読者 (聴衆) を直ちに砂漠の自然に導く⁴⁸⁾。さらにハトの語は2行目の「nawḥ」と呼応して後述のノア (nūḥ) を導き出す。そして後続のヘンナ (第10行)、ガゼル (第11行)、牧場 (第12行) の各語は強くジャーヒリーヤ期の詩を呼び起こす⁴⁹⁾。

セルズは当該詩は4つのテーマが重層的に詠みこまれていると指摘する。それらは、①アラブ詩の伝統的な「恋人追想 (nasīb)」と「旅立ち (zaʿn)」、②スーフイーの「自己消滅 (fanāʾ)」、③巡礼行とカーバ神殿回走、④最大のカーバは自己消滅を果たした神を愛する者の心だという主張、の4点であるとする⁵⁰⁾。これらのテーマは以下のように描かれている。

詩の冒頭はアラブ恋愛詩の伝統に倣って、「愛の序詩 (nasīb)」と称される表現で始められる。6世紀のイムルゥ・ル・カイス以来、詩人は別れた恋人の宿营地 (テント跡、ṭalal, atlāl) に立ち止まり、その面影を偲び、立ち切れぬ思いに懊悩する。詩人の悲痛な気持ちをさらに鳩の鳴き声が増幅させる。この悲恋の描写は当該詩の終結部で具体的に固有名詞を挙げて繰り返される。カイスとルブナー、ヒンドとビシユル、ガイラーンとマイヤと、ウズラ流恋愛詩で広く人口に膾炙した恋に憑かれ、心奪われた恋人たちの名を挙げる⁵¹⁾。つまり、当該詩は満たされぬ恋のテーマで全体の枠組みを形成しているのである。それゆえ汎神論の表明と非難される第13行～第14行は、この詩の大枠と構造を理解した上で解釈されるべきである。

カスィーダは3部形式で構成するのが定式化されている。失き恋人を追憶する「愛の序詩 (nasīb)」で始め、ついで思いを断ち切り、困難な旅に出る展開部 (takhalluṣ) に移り、最後に詩作の目的 (gharaḍ) である称賛 (madīḥ)、自賛 (fakhr) や誹謗 (hijāʾ) で締めくくる⁵²⁾。

それゆえ、詩全体のムードを決め、詩中のテーマ、語彙を決定する冒頭部と、詩作の目的を表わす終結部が詩中で最重要な働きをする。しかし、これまでの研究では、この重要性が見落とされているか、無視されている。今までに多くの研究者がこの詩に言及しているが、それらの解釈上の問題点は、当該詩の第13～第15行しか対象にしていない点と、重要な最終行を省略している点にある⁵³⁾。

48) Ibn ʿArabī (*Tarjumān*), p. 19, v. 7, p. 78, v. 7.

49) アラブ詩における牧場の解釈は、Sells (1994), pp. 142–147, 参照。

50) Sells (Ibn ʿArabī's "Gentle Now").

51) Sells (1989), p. 122. ウマイヤ朝以降、アラブ恋愛詩はマジヌーン・ライラー (カイス・ブヌ・ムラッウィフ) を典型とする、満たされぬ悲恋を描くウズラ族流と、新たに形成された宮廷を背景とするウマル・ブヌ・アビー・ラビーアを典型とする都会風、そして詩中のガイラーンを濫觴とするナスィーブの独立 (ガザル)、の3つの詩風があった。Cf. Sells (2006), pp. 127–128. 恋に狂ったカイスがマジヌーン・ライラー (ライラーに魅せられた) となった伝承に関しては Khairallah の専著がある。

52) Cf. EAL, q.v. qaṣīda (R. Jacobi); Sells (1989), p. 90.

53) Sells (1984), p. 288, fn 2, p. 309. 例えば一般書であるが竹下(2013)や鎌田(2015)では何れも最終行が省略されている。竹下、243頁、鎌田、243頁。

他のカスィードと同じく、当該詩の著作意図は終結部にある。悲劇の恋人名を列挙することで、愛の対象が世俗の恋人か神（真実在）であるかの違いはあれど、愛する行為の本質は世俗愛と神的愛は同一であるとの詩人の信念を示す。また愛の対象しか眼中に入らず、終に理性（*ʿaql*）を失い困惑する（*hā'im*）という本質は、恋人と神秘者に通底していることをも明らかにする⁵⁴⁾。イブン・アラビーは神秘道の修行において、理性（*ʿaql*）は自己を縛る（*ʿaqala*）ものとして、理性からの脱却を奨める⁵⁵⁾。

さらに、最後に挙げられているガイラーンは、「詩人の封印（*Khātām al-Shu'arā'*）」の異称をつけられたウマイヤ朝の大詩人である⁵⁶⁾。そしてイブン・アラビーは、ムハンマドが「予言者の封印（*Khātām al-Anbiyā'*）」と呼ばれたのと軌を一にして（第9行でナーティクとして表わされている）、「ムハンマド的聖者の封印（*Khātām al-wilāya al-muhammadiyya*）」と自称したと言われている⁵⁷⁾。

つまり当該詩の意図は、ムハンマド、ガイラーンの名に自己の名を重ねて、自身が「最高のスーフィー」であると豪語する自賛で詩を締めくくっている⁵⁸⁾。この「封印（*khātām*）」の語は、次章で検討する『叡智の台座』のタイトルと深く関係する。

イブン・アラビーは表題の「叡智の台座（*Fuṣūṣ al-Ḥikam*）」の意味を自ら解説して、人間（アダム）は各預言者が神から付与された叡智（*ḥikma, ḥikam*）を守る「封印（*signet ring*）」と同じ役割を果たし、王の封印が宝庫の所蔵物を守るように、封印としての神の代理人（*khālifa*）たる「完全人間（*al-insān al-kāmil*）」がいる限り宇宙（現象界）は維持される。イブン・アラビーにあっては、「封印」の一語はこのような重要性を示す語である⁵⁹⁾。

このように最終行における名高い悲恋の恋人名には、様々な重層的な意味がこめられ、詩人の思索との深い関連を示す。

そして、終結部の13~14行の「われはいかなる形（の宗教）をも受け入れる」と、15行の「われは愛の宗教を信奉する」は詩人の信念と心情の表明であり、詩作の意図が込められている。この詩行は決して汎神論の範疇に入るものではない。個々特定の神々の背後に全てを包摂する神（絶対者、一者）を指定するイブン・アラビーの世界観の表現である。（後述）様々な人が己の信条や性向に従って、多様な愛情表現をするが、愛に通底する恋人との合一を求める信条に変わりはない。それは信仰行為においても同様であると主張している。ユダヤ教、キリスト教、イスラーム、

54) 本注41; ニコルソンが紹介する「序文」参照。Nicholson, pp. 18–22.

55) Sells (1989), p. 122.

56) 735年?没。本名は Abū al-Ḥārith Ghaylān ibn ʿUqba であり、*Dhū al-Rumma* と綽名され、この詩人と恋人 Mayya との悲恋は伝説となっている。Cf, EAL, q.v. *Dhū al-Rumma* (J. E. Montgomery).

57) Addas, p. 6, p. 9, fn; Austin, p. 38; Knyish, p. 337, pp. 339–340; Nicholson, p. viii; Sells (1989), p. 124.

58) イブン・アラビーが若年より数々のビジョン (vision) を受け、自信家であったエピソードは自ら記すところである。Cf, Austin, p. 3; Abrahamov, p. 26, fn 89; ibid, p. 29, fn 13; Bachmann (1996), p. 259, p. 263; McAuley, p. 18:

59) 井筒 (2015), 7頁、注1。「叡智の宝石の台座」という表題に関して、指輪 (*khātām*)、宝石 (*faṣṣ, fuṣūṣ*) を嵌め込む台座 (*mahall*) の相関関係は、イブン・アラビー自身の説明が一貫していないこともあり、研究者間で別れている。竹下 (1982), 81頁、83頁、注11; Abrahamov, p. 16, fn 24; Izutsu, p. 55; Sells (1984), p. 298; Sells (1989), p. 133.

はては多神教に亘る多様な宗教があるが、絶対者を求め、愛する点では通底している。「ラクダがどこに向かおうとも (tawajjaha)」(第15行)の語句は比喩的にこのことを示す。神の予定により各自は運命的 (qadar) に個々の宗教に結び付けられているが、絶対者を信仰する点では同じである。コーランの「神を畏れよ、何処を向いても神に出会う」(2章115節)を下敷きにしている⁶⁰⁾。

このように、当該詩は他の恋愛詩と同じく終結部に詩作意図が表されており、最終行が解釈の鍵を握っている。

当該詩において、詩人 (イブン・アラビー) は恋人名の列挙以外にも、固有名詞のイメージ喚起力を最大限に援用している。冒頭のバーン、アラクの語を目にし、あるいは耳にすれば、アラブ文化、文学の受容者 (詩の原読者、原聴取者) は、砂漠の自然 (flora et fauna) に思いを馳せ、語のコノテーション機能を介して様々なイメージを膨らませる。アラク、バーン、ガゼル、ハトの各語は直ちに砂漠の厳しい風景を呼び起こし、読者 (聴衆) をジャーヒリーヤ期に引き戻す⁶¹⁾。アラクは芳香を放つ灌木であり、ジャーヒリーヤ期より楊枝として用いられ、ムハンマドもその使用を推奨している⁶²⁾。この楊枝から真白い歯が連想され、さらに明眸皓歯を理想とするアラブ美人のイメージが引き出される。アラクの語が引き出す「美人、恋人」のイメージは、後続(第5行)のガゼルで増幅される。古来より、アラブ詩において恋人はガゼルに準えるのが定番となっている⁶³⁾。

またバーンは亭々たる木で、その葉は旅人に木陰を提供し安らぎを与える。当該詩の最後に引用されているガイラーン (ズーツ・ルッマ) は女性の背中の優美なカーブをバーンの木に準えている⁶⁴⁾。

さらにアラブ古典詩において、鳩、あるいはその鳴き声 (sajā) は愛の合一の喜びよりも、別れを告げる声として描かれる場合が多い⁶⁵⁾。当該詩においては鳩の鳴き声は去り行きし恋人との別離を思い出させ、詩人に一層の苦しみを与える。

またガゼルはアラブ詩においては恋人の別称として用いられ、その愛らしい目で恋人を引き付け、その心を迷わせる。このガゼルの語は後続の愛の宗教の先触れの役割を果たしている⁶⁶⁾。

さらに6行目に列挙されている固有名詞 (ジャムウ、ミナー、ナウマン) は、ハッジ (巡礼) 中に訪れる聖なる宿処である。この地名の列挙は、恋愛詩において「旅立ち (za'n)」と呼ばれている部分に照応し、別れた恋人の旅先を経巡る形式 (rahīl) と一致する。一心に神の愛を求めて修行は巡礼に準えられ、ファナーに到る神秘階梯

60) Nicholson, p. vi; 鎌田 (2015)、244頁~245頁。

61) アラブ詩における固有名詞の喚起力に関しては、J. Stetkevych の専著参考。そこではアラブ古典詩に頻出する13語が扱われている。

62) プハーリー、上巻、「金曜日の書」、244頁~245頁。

63) Nicholson, p. 68, fn 11; Bürgel (1989); Sells (1994), pp. 142–143, p. 158.

64) Sells (Ibn ‘Arabī’s ‘Gentle Now’), Sells (1994), pp. 157–159.

65) Nicholson, p. 72, v. 1, p. 73, fn 1; Sells (Ibn ‘Arabī’s ‘Gentle Now’).

66) ビルゲルは当該詩の宗教観を「ガゼルの宗教 (gazelle religion)」と評する。Bürgel (1989), p. 10. アラブ詩とペルシャ詩におけるガゼルの描写に関しては、このビルゲル論文参照。

(maqām) を辿る神秘家と、恋人を只管求めてその宿処 (manjil, maqām) を経巡る恋人は、その行為、目的 (愛人との合一)、心情 (熱情)、において同一である。二人 (神秘家と恋人) の辿る旅は、ともに歓喜 (wajd) と絶望 (tabrīh) の繰り返しである(第7行)。

そして前述のように終結部で悲劇の恋人名を列挙して、最後にガイラーンというウマイヤ朝の高名な詩人であり、「詩人の封印 (khātām al-shu‘arā’)」の異称を有する詩人を挙げた。ここにイブン・アラビーの詩作意図が示されている。

詩中、「最良の被造物 (khayr al-makhlūq)」と「発言者 (nāṭiq)」の表現で預言者ムハンマドを登場させるが、イブン・アラビーは自身を神との合一を果たした聖者(ワリー)と見なし、「ムハンマドの聖者の封印 (khātām al-wilāya al-muhammadiyya)」と称していたことが知られている。つまり前述のように、預言者ムハンマドを介してガイラーンの異称 (khātām al-shu‘arā’) が呼び起こされ、さらに詩人自身の存在が浮かび上がらせていた。

詩人は「われはあらゆる形姿を受け入れる」(第13行)と豪語するが、この思考、能力、は信仰においても恋愛においても相通じると宣言する。「封印」の一語により、詩、愛、タサウフ(神秘主義)の3者が合体する。

9世紀のムハースィビー (888年没) を嚆矢とし、スーフイーたちが酒賛詩 (khamriyāt) や恋愛詩 (ghazal) に倣って自身の神秘体験を表現し始め、イブン・アル＝ファーリド (1122年没) において頂点に到る。アラブ恋愛詩が描く、恋人との別れ (分離 farq)、愛の成就 (合一 jam‘)、そして現実回帰、という3つの恋愛相は、スーフイーの神秘階梯 (maqāmāt) と重なる。神を愛し、求めても果たせぬ境位 (farq)、やがて自己を消却 (fanā’) し神との一瞬の合一 (ittiṣāl, jam‘) を果たす。その後スーフイーは現実回帰し (baqā’), さらに深みを目指す。イブン・アラビーは自己滅却 (ファナー) 後の現実回帰を重視する。絶対者(神)の自己顕現は絶えず生じ続けるゆえに、人もその真実性を受容するために修行を続ける必要があると説く。

このように、イブン・アラビーの当該詩はアラブ恋愛詩と神秘主義詩の親和性の高さを如実に示す。形式、内容、語彙においてアラブ恋愛詩の伝統を忠実に踏襲しながら、語のイメージ喚起力や暗示的意味機能(コノテーション)を介して自己のスーフイーとしての境位を表現する。

この両者の親和性の高さは詩中の共通語彙が示す。maqām は巡礼行の宿所と神秘階梯を共に表し、他方 rūḥ は「魂」と「風 (rīḥ)」を結びつけ、また jam‘ は「愛の成就」と「神との合一」を示す⁶⁷⁾。そして afnānī は音的に「種類 fann, afnān」と「自己滅却 (afnānī)」を結びつけている。

このような様々な詩法を通してイブン・アラビーが当該詩で伝えようとするメッセージは、あらゆる存在(被造物)は絶対的存在者 (ḥaqq) の自己顕現 (tajallī) であるとする、いわゆる「存在一性論 (wahda al-wujūd)」である。恋愛において顕著なように、心 (qalb) は変化し (taqallub)、遷ろう。だがいかなる形に変わろうとも、それ

67) Nicholson, p. 67, fn 6.

を受け入れる、なぜなら現象は様々に変化しようとも、その本質は一であり、全ては本源たる絶対者(真理、神)に帰すからである。つまり、宇宙を含めた万物は、絶対的実在(真理、純粋存在)が多様な形に自己(神名)を分節し、自己顕現させたものである。

この点、表現が誤解されて「汎神論」と指弾され、自ら注釈を施す必要に迫られたのである。鎌田が説明するように、イブン・アラビーの存在一性論は万物の中、あるいは背後に、神の存在を見る、すなわち自然現象それ自体が神であるとする素朴な汎神論ではない⁶⁸⁾。

イブン・アラビーの「存在一性論」的考えによれば、絶対者とも実存在 (wujūd) とも称される真理 (ḥaqq)、万物を溢出 (fayḍ) させる源、には段階があると考え⁶⁹⁾。それによると絶対者は2層構造として理解される。全てを包摂し、理性や感覚では把握不可能な「絶対的 (超越的) 一性 (aḥadiyya)」、多様な属性を包含する「相対的 (統合的) 一性 (wāḥidiyya)」である。そして多様な神名が分節し、自己顕現して創出された「多性 (kathra)」が現出する。この絶対者の自己顕現には次元 (ḥaḍra) があるが、それに該当する神名とともに表示すれば以下ようになる⁷⁰⁾。

絶対的一性 (aḥadiyya) = アッラー
相対的一性 (wāḥidiyya) = ラップ
多性 (kathra)

神の自己顕現は受容者の受容能力に応じた各種多様な顕現状態(多性)があるが、信仰に関してもイブン・アラビーは、個別の宗教の背後に、それらを全て包含し、かつ超越する絶対的存在 (アッラー) を措定するのである。

イブン・アラビーはこの事実に気づかず当惑する予言者としてノアを挙げる⁷¹⁾。ノアは「わが主よ (rabbī)、...不義者どもには、ただ滅亡だけをどしどしお授けください」(「コーラン」71章28節) と呼びかけたが、「わが神よ (アッラー)」とは言わなかった。イブン・アラビーはノアは各人は多様な神 (ラップ) を信奉しており、それがいかなる神 (ラップ) であろうと、その各々は全て神 (アッラー) の自己顕現であることを見落としていると非難する⁷²⁾。

一即多、多即一とするイブン・アラビーの存在論は、神は最初にして最後、顕 (ẓāhir) であるとともに秘 (bāṭin) という認識と同じく、「対立物の一致」であり、イ

68) 鎌田 (2015)、240頁~241頁。Cf. Austin, pp. 25–26.

69) 従来「神」と訳されてきた「al-ḥaqq」は、近年この訳語を避けて the Reality (Austin), the Absolute (Izutsu) という訳語が与えられている。それに対してセルズは the Truth、あるいは the Ultimate の訳語を推奨する。Sells (1984), pp. 290–291, fn 6.

70) 鎌田 (2015)、232頁~233頁; Izutsu, p. 87, fn 29. 神の顕現を5段階とするイブン・アラビー説は、Izutsu, p. 20、参照。また東長は神の次元をより詳細に分類するカーシャーニーとジーリー説を考察している。123頁~140頁。

71) Ibn ʿArabī (Fuṣūṣ), pp. 68–71; Abrahamov, pp. 36–43; Austin, pp. 77–99; Izutsu, pp. 68–88.

72) Ibid.

ブン・アラビーの思考と表現の根幹を占める⁷³⁾。

『熱愛の伝達者』第11編の名高い「われはいかなる姿形 (宗教) をも受け入れる」は、イブン・アラビーのこのような認識から生み出され、多彩な詩法を駆使して作られている。しかしながらこの直感に基づく彼の思考は、伝統護持の学者達には受け入れ難い説であり、ハッラージュやジュナイドのごとく、常に異端の疑いを持たれた。

自作がこのように誤解される危険性を察知した詩人は、その真意を一層イメージに包む。おそらくイブン・アラビーの詩作品は、イブン・アル=ファーリドのような神秘主義詩と異なって、朗読されるのを目的とはされず、一部の学識ある人々、自身の思想の理解者という限定された人々のみを読者(聴取者)対象とした作品であろう⁷⁴⁾。セルズはイブン・アラビーの「自注」にも注意を促し、誹謗、中傷を恐れて、そこでは必ずしも詩人の真意は明かされていないとする⁷⁵⁾。

詩人 (イブン・アラビー) は存在は様々に現われ、心は変化する傾向を有することを、バディーウ (新奇体) という斬新な詩法で表現する⁷⁶⁾。

バディーウには種々の技法があるが、その理論書である「1日カリフ」、イブン・アル=ムウタツズ『バディーウの書 (*Kitāb al-Badīʿ*)』は5種類に分類する。つまり、*istiʿāra* (メタファー)、*tajnīs* (= *jinās*, 音喩)、*muṭābaqa* (= *ṭibāq*, 対偶表現)、*radd al-ʿajuz ʿalā al-ṣadr* (頭尾一致法)、*al-madḥhab al-kalāmī* (カラム的技法)、の5種である⁷⁷⁾。

イブン・アル=ムウタツズは、イブン・ハルマやバッシャールらの新しい表現が決して新奇なものではなく、既にジャーヒリーヤ期に出現し、コーランにおいても使用されていることを立証するために『バディーウの書』を著したが、前4者の技法に関する定義や例は挙げているが、最後の「カラム的技法」だけはその定義が下されず、また例証詩も少ない。このことからステトケビッチは「カラム的技法」は詩作の技法ではなく、カラム神学者の思考法を示すものと解釈した。カラムはイスラームにおける思弁神学を指し、ギリシャ由来の思考法で知られていた⁷⁸⁾。

イブン・アラビーにあっては「純心兄弟団 (*Ikhwān al-Ṣafāʾ*)」の思考とともに、事物を思弁的に考察するカラム的思考、表現はなじみ深いものであった⁷⁹⁾。詩作においてイブン・アラビーはこれらのバディーウ技法を駆使している。このバディーウ技法の中で、対立する2者を併置するティバークとともに、語根を核とするジナー

73) Austin, pp. 19–20; Sells (1989), pp. 99–100, p. 113; Sells (1988), p. 129; Sells (1984), p. 303, fn 25.

74) Abrahamov, p. 3. イブン・アラビー詩には「教化 (didactic)」の評語が付けられるが、マコーレイはこの見解に疑義を呈する。McAuley, pp. 20–22.

75) Sells (1984), p. 309, fn 34, 参照。クニシュはイブン・アラビーの「自注」を、非難を避けるもの (elusive) と見なす。Knysh, p. 334.

76) Bachmann (2000), pp. 507–508; Sells (1989), p. 120, p. 229, fn 69.

77) バディーウに関しては、*EAL*, q.v. *badīʿ* (W. P. Heinrichs); S. Stetkevych, pp. 100–111; Homerin (1994), p. 193, p. 196.

78) P. Stetkevych, p. 35; *EAL*, q.v. *Kalām* (B. Weiss); *Ibid*, q.v. *Muʿtazilīs* (B. Weiss); *EL*, q.v. *ʿIlm al-Kalām* (L. Gardet); *Ibid*, q.v. *Muʿtazila* (D. Gimaret) 参照。

79) Abrahamov, p. 6; Sells (1984), p. 290, fn 5, p. 306; Sells (1988), p. 122; Bachmann (1996), p. 267.

ス法を多用する⁸⁰⁾。このアラビア語語根を基にした思考は、イブン・アラビーの思考の核をなし、著作に通底している。『叡智の台座』においては、語根を基に「コーラン」の文言や預言者の思考、行為に斬新な解釈を施している。

『叡智の台座』第1章「アードムの言葉に体现されている叡智の台座」において、神と宇宙の関係を、「ひと (insān)」と「瞳 (insān)」の関係に準える。ひとが瞳を通して万物を眺めるごとく、神は宇宙 (被造物) をひとを通して眺める。ひとは神に自己顕現で創造された被造物を映し出す鏡である。鏡が曇っていると映像を映し出さないように、ひとは絶えず鏡たる自己の研鑽を怠ってはならない。イブン・アラビーの神秘主義道の根本をなす論である⁸¹⁾。

また神名に関しても、最も重要な「慈悲 (rahmān)」における語根「r, ḥ, m」から、「子宮 (rahīm)」との共通性を引き出し、絶対者 (アッラー) の最大の恩恵は万物を「生み出す」ことの例証とする⁸²⁾。そしてまた、次章で考察するように「詩 (shīʿr)」と「靈感 (shuʿūr)」、詩と「髪の毛 (shaʿar)」の共通性を引き出す。

このジナース思考、表現が『熱愛の伝達者』においても発揮されている。4行目は詩人が自己消滅 (fanāʾ) を果たしたことを重層的なジナース表現で伝える。

v. 4. tanāwahati l-arwāḥu fi-ghayḍati l-ghaḍā fa-mālat bi-afnānin ʿalayya fa-afnānī

前半行 (miṣrāʿ, shaṭr)において、語根「n, w, ḥ」と「r, w, ḥ」間で、さらに「gh, y, d」と「gh, d, y」間でもともにジナースを構成させて、音調を良くしている。

後半行では、「種類 fann, afnān」と「自己消滅 afnānī」という同音異義の語を併置して一層心地よいリズムを生み出している。

さらに「あらゆる宗教を受け入れる」というメッセージを伝える当該詩の核をなす13行目でも重層的なジナースが用いられている。

v. 13. la qad ṣāra qalbī qābilan kulla ṣūratin

語根「ṣ w, r」の動詞形 (ṣāra、~となる) と名詞形 (ṣūra、姿形、コーランの「章」) が用いられ、さらに語根「q, b, l」から「qalb (心)」と「受け入れる (qābil)」という2重のジナースが使われている。(それゆえコンテキストを離れれば、「わが心はコーラン全章を受け取る」と解釈でき、イブン・アラビーのコーラン信奉の決意を表すとも理解できる)。

第2行は「顕す aḡhara」と「隠す khafiya, maknūn」でティバーク (対偶) を形成し

80) Izutsu, p. 250, p. 260, fn 25; Bachman (1996), p. 260; (2000), pp. 507-508. セム系言語一般に通底する語根構造は、アラビア語において特に発達し、その10形 (古典アラビア語は15形) に及ぶ派生形 (ヘブライ語は7形)、そこから生み出される分詞形と相まって多数の近似音 (形) を持つ語を形成する。その様は「変幻自在」という語で表現される。ヴァーヴェリング、186頁。

81) Ibn ʿArabī (*Fuṣūṣ*), pp. 80-84; Abrahamov, pp. 50-53; Austin, pp. 90-95; Izutsu, pp. 7-22; Sells (1984), pp. 292-293; Sells (1988), p. 127. 井筒 (2015) 参照。

82) Austin, p. 271; Izutsu, pp. 116-137; Nettler, pp. 219-221, p. 224.

ている。また第10行は約束する (ʿahida, aqsama) と不履行 (laysa) という同様の対偶表現が用いられている。また「誓う」は、コーラン7章172節を下敷きにしており、「わしこそ汝らの主ではないか」という問いに対して、アダムが「その通り (balā)」と答えたという「原初の契約 (mīthāq)」を指している⁸³⁾。

先述のように、イブン・アラビーの今一つの思考法の特徴に対立的な2物を取り上げ、その対立物が最終的にコインの両面のごとく同一であることを示す。絶対者の立場からすれば、一即多、多即一、であり、神は「最初 (al-awwal)」で「最後 (al-ākhir)」であり、また「優美 (jamāl)」と「峻厳 (jalāl)」の2神名を持つ⁸⁴⁾。つまり『叡智の台座』に典型的に現れているように、イブン・アラビーはこの「対立物の一致」を思考と表現の核として、コーランやハディースの文言を表面的 (zāhir) と内面的 (bāṭin) の両様から解釈する⁸⁵⁾。

このような重層的な言語表現を駆使するアラブ詩、アラブ神秘主義詩の理解は、アラブ詩の伝統、詩法や、アラビア語の特徴の知識無しには正しい理解には至らないだろう。

ジャーヒリーヤ以来の恋愛詩の形式、テーマ、語彙、イメージを下敷きにし、さらにアッバース朝以来の「新奇体」を駆使して、イブン・アラビーは自己の境地、思想をイメージ豊かに描き出している。当該詩は詩人の自注や注釈に頼らなくても、アラブ文化の受容者には、そのまま恋愛詩としても通用し、鑑賞されうる。しかし、その伝統的な詩法の下に彼の神秘体験、直感的思考が隠されている。イブン・アラビーにおいて、思考と表現は一体であると言えるであろう。

恋愛詩と神秘主義詩の境は低い⁸⁶⁾。どのようにして見分けがつくのか。セルズは自注を含めた注解、伝記、収載ジャンル等を手掛かりにするしかないと説く。またホメリンは、逆にムタナッビー (965年没) のカスィードがスーフイー詩と見分けがつかず、「この詩がジュナイドの作とされれば、スーフイーたちは延々とその解釈を論じるだろう」という逸話を紹介する⁸⁷⁾。

4. イブン・アラビーの詩学 —— 『叡智の台座』

イブン・アラビーの詩観、詩学はアダスとマコーレイの研究がある。本稿はそれらの成果に基づいて考察を進める。イブン・アラビーにおける哲学と詩学の関連は主著の一つと見なされている『叡智の台座』に顕著に現れている。当該書はアダム (アダム) からムハンマドに到る27人の預言者を取り上げ、各々が体現する精神

83) Nicholson, p. 22, fn 10. 「原初の契約」に関しては、鎌田 (2004)、参照。

84) 井筒 (2015)、29頁、注52、注56、31頁、注58、注59。

85) イブン・アラビーはコーラン57章3節を基に、神は最初で最後、顕 (zāhir) にして密 (bāṭin) と説く。Abrahamov, p. 22, fn 72. Cf. Sells (1984), p. 303, fn 25; Sells (1988), p. 129, p. 132; Sells (1989), pp. 99–100, p. 113..

86) Homerin (1994), p. 192; Sells (1989), p. 93; Sells (2006), p. 147.

87) Homerin (1994), p. 195; McAuley, p. 32.

(rūh) を『コーラン』や「ハディース」の文言に基づき解釈する書である⁸⁸⁾。

『叡智の台座』を含めて、イブン・アラビーの著作の理解困難性の一因は、内容、文体両面に亘るジャンル横断性に求められる。セルズは『叡智の台座』「アダム言葉に体现された叡智の台座 (Faṣṣ ilāhiyya fī kalima Ādamiyya)」(第1章) は、詩 (p. 48–p. 50, line 11) → 説教 (sermon, homily; p. 50:11–51:12) → 哲学的議論 (p. 51:12–53:11) → 詩(p. 53:11–p. 56)、と順次文体と表現様式が移行すると指摘する⁸⁹⁾。同様に井筒は「ここで思い出したようにイブン・アラビーは中断されていた本題に戻る」(19頁注32) や「と、ここで一度中断されたアダム創造の話に戻る」(33頁注65) と、イブン・アラビーの自由な思惟形態を指摘する⁹⁰⁾。セルズは結論として、イブン・アラビー理解は「何が述べられているか」と同様に、「いかに述べられているか」を配慮すべきと説く。イブン・アラビーにあっては叙述内容と表現形態は連動している⁹¹⁾。

『叡智の台座』でイブン・アラビーは「イツハーク (イサク) の言葉に体现された真実の知恵の台座」(第6章) で、「完全人間 (al-insān al-kāmil)」とともに、想像力 (khayāl) と解釈 (taʾwīl) をテーマとしている。詩は何より想像力の産物と見なされているが、イブン・アラビーは独自の詩学を展開する⁹²⁾。

この章は刊本で5頁であるが、冒頭に12行に亘る詩を置き、6行の詩で締めくくられている。さらに章内に2首の4行詩が配置されている。それゆえ、冒頭 (主題提示) と終末部 (結論) という重要部に詩が配置されている事実、詩の多さ (全40行) から判断して「イサクの言葉の章」は『叡智の台座』の中で詩が最も重要な役割を果たしている章と言えるであろう。

ジャーヒリーヤ期以来、詩 (shīʿr) や詩人 (shāʿir) と知覚 (shaʿr) は語根「sh, ʿ, r」を通して緊密に結びついていると考えられてきた。詩人は余人には感知できないものを察知する特殊能力 (靈感 ilhām) を付与されている存在と見なされていた⁹³⁾。そしてその特殊能力は各詩人に取り憑く詩霊 (jinn, shayṭān, ḥāṭif) によって吹き込まれている、とも広く信じられていた。さらに各詩人に取り憑く詩霊の名も知られている⁹⁴⁾。

預言者ムハンマドがジンに取り憑かれた詩人 (shāʿir majnūn) として敵対者から非難されたのは (「コーラン」37章35節~36節)、その独特の文言が「物に取り憑かれた詩人」の言葉と同一視されたことから起きている。(前述のウズリー派詩人が「恋に憑かれた男 (majnūn)」と渾名された事例を参照) しかしムハンマドは自己の啓示が神に由来する文言 (wahy) と信じ、詩霊 (jinn) から靈感を受ける者ではないと反

88) 難解で知られる『叡智の台座』を主題別に読み解き、内容分析した濫觴は Izutsu である。

89) Sells (1988), p. 122, fn 4.

90) 井筒(2015)、19頁、注32、33頁、注65、参照。

91) Sells (1984), p. 289; Abrahamov, p. 5, fn 32; Knysh, 336.

92) McAuley, p. 42.

93) EAL, q. v. inspiration (G. J. H. van Gelder). 古来よりアラブ人は、「靈感 (inspiration)」は神に由来する「wahy」と詩霊 (shayṭān) からもたらされる「ilhām」の2種があると感じ、後者はまた「waswās (囁き声)」とも表現された。次注参照。

94) EAL, q. v. poetry, medieval (J. S. Meisami). アラブ詩における靈感を付与する詩霊に関しては、井筒 (2017)、209頁~276頁 (神と人間のコミュニケーション的連関 II); 岡崎 (2006)、参照。

論したのである。またムハンマドには Hassān b. Thābit (661年?没) を筆頭とする「お抱え詩人」がいたが、この事実は、ムハンマドは詩自体ではなく、自己に敵対する詩人を非難したのだと解釈されている⁹⁵⁾。

このような古くからある詩観や詩人観に対して、イブン・アラビーは斬新な見解を開陳する。この哲学者、神秘主義者は彼の思考法の特徴である「直感主義」、「語根主義」を援用して、詩と毛髪 (shaʿra) の相関関係を明らかにする。

イブン・アラビーは『メッカ啓示』第167章 (幸福の錬金術 fī kīmiyāʾ al-saʿāda) の中で、天国巡りをする知識の求道者が、ミルク (laban) の形状をした知識を授けられる逸話を紹介し、この不可解なエピソードは解釈 (taʿwīl) が必要と説く⁹⁶⁾。そしてマコーレイは、ここでイブン・アラビーは詩は事物どうしを関連付けるゆえに想像力と関係すると説明する⁹⁷⁾。イブン・アラビーは解釈 (taʿwīl) とは、その「始源に戻る (awwal)」という語源からして「見た物」を「それを超えたもの」に移し変えることと説く⁹⁸⁾。

『叡智の台座』第3章「イサクの言葉に体现された真理の叡智の章」でも、知識とミルクの相関関係に関する同様の逸話が紹介されている。アンダルシアの伝承学者、タキー・ブヌ・ムハッラドは夢でムハンマドからミルクを飲むようにと求められ、言われるままに飲み、吐き出した。彼は夢をそのまま真実と捉え、ミルクが知識であると解釈しなかった、とイブン・アラビーは彼の過ちを指摘する。それに反して、預言者ムハンマドは同様の夢を見た時に、ミルクを (知識と解釈して) 飲み干し、残りをウマルに与えたと紹介し、正しい行動(解釈)の仕方を示す⁹⁹⁾。イブン・アラビーはこのように知識は神から付与されるものであり、解釈の重要性を説く。

解釈の必要性は、『叡智の台座』第5章「イブラーヒーム (アブラハム) の言葉の章」において、アブラハムの見た息子イサクを犠牲として捧げるようにと命ぜられる夢が取り上げられている。この第5章を承けて、第6章「イサクの言葉の章」も夢と夢解釈をテーマとし、アブラハムが息子に「夢でお前を犠牲として捧げた」との文言の意味解釈を行う。つまり、先述の夢と現実の相違、解釈の必要性、想像力の問題を説明する。

イブン・アラビーの基本的な世界観は、この現象界は仮象であるが、人はそれを現実として受け止め、真実と理解しているという考えである。イブン・アラビーによれば、それゆえ人はこの現実界では夢を見ているのであって、死んで初めて真実を理解すると説く。そして、この死は肉体的な死ではなく、自己を消滅した (fanāʾ) という

95) コーラン「詩人の章」(26章) に関する詩や詩人に対する非難に関しては、井筒 (2017)、236頁~247頁; 岡崎 (2006)、参照。特に「迷えるものは詩人につき従う」(26章224節) の解釈は、岡崎 (2006)、224頁~229頁。ハッサーン・ブヌ・サービトに関しては、*EAL*, qv. Hassān ibn Thābit (G. J. H. Van Gelder)、参照。

96) Ibn ʿArabī (Futūḥāt), vol. 2, pp. 270–284. 解釈は、Addas (ship) と McAuley, pp. 34–44, 参照。

97) McAuley, pp. 42–43.

98) Ibn ʿArabī (Fuṣūṣ), p. 85; Abrahamov, p.55; Austin, p. 97, p. 99; Izutsu, pp. 7–10. Cf. *EAL*, q.v. exegesis, *Koranic medieval* (R. L. Nettle).

99) Ibn ʿArabī (Fuṣūṣ), pp. 84–90; Abrahamov, pp. 54–58; Austin, pp. 96–103. .

意味だと説明する¹⁰⁰⁾。それゆえ人は夢を見ることで2重の夢の世界にいることを理解すべきと説く。そして、アブラハムが息子を犠牲に捧げるようにと命じられた夢を見た時に、彼はその意味を解釈すべきだったとアブラハムの過ちを指摘する。

この「イサクの言葉の章」は冒頭と終末に詩が置かれ、さらに行文中2か所にまた詩が配置されており、『叡智の台座』中で最も詩が多用されている章である。『スィーラ (ムハンマド伝 *Sīrat Rasūl Allāh*)』や『アラブの戦いの記録 (*Ayyām al-ʿArab*)』、のような歴史作品、あるいは Ibn ʿAbd Rabbih の『無比の首飾り (*al-ʿIqd al-farīd*)』のような「アダブ作品」に典型的に見られるように、通常、韻文と散文の混交文においては、詩は散文で述べられた事項の例示や例証として引かれるか、あるいは敷衍的、比喩的解釈として用いられる¹⁰¹⁾。しかしこの「イサクの言葉の章」が示すごとく、イブン・アラビーの著作においては、韻文が主であり、散文はその韻文の説明や解釈となっている。つまりスウィーラとしての直感的に理解したことを、言葉で説明する場合には散文よりかは韻文のイメージに頼るほうが、より鮮明に自己の直覚経験を叙し易いと思なしている。このことをセルズは、イブン・アラビーの散文は直感で把握したものを、限定し (*delimit*)、カテゴリー化し (*categorize*)、説明しよう (*explain*) としていると説く¹⁰²⁾。

要は、語源的観点からして、韻律に厳しく縛られている韻文 (*naẓm*) のほうが、その制約の無い散文 (*nathr*) よりも、一層厳密に思考を表現できるとするのである。韻文 (*naẓm*) の語は「組織立てる、体系化する」を意味し、散文 (*nathr*) は語源的に「散らす」、つまり「まとまりが無い、秩序に欠ける」を意味する。『熱愛の伝達者』で出会い、詩的インスピレーションを得た少女の名が、*naẓm* と語根を同じくする「*niẓām* (組織、制度)」であった事実が示唆的である。

また古来よりアラブ詩 (*qarīd, naẓm*) は真珠の首飾りの製作に譬えられる。ばらばらの真珠を一連の輪 (*qarīd*) に結びつけ (*naẓama*) 繋ぎ合わす行為に準えられるのであり、他方、定型長詩 (*qaṣīda*) の語源は「意図されたもの」と見なされていた。つまり、アラブ詩は本能の赴くままに無秩序に言葉を連ねたものではなく、靈感を通して得たイメージを、全体の構成を考え、韻律に合わせて語を積み上げられた作品と考えられていた¹⁰³⁾。ジャーヒリーヤ期においても1年間苦吟し、彫琢を重ねた「1年詩 (*ḥawliyya*)」と称された作品が知られている¹⁰⁴⁾。

イブン・アラビーはこれらの伝統的な詩観と、彼独特の言語的直感に基づき、一層独創的な詩観を築きあげる。アダスはイブン・アラビーが経験した数々の夢体験

100) Izutsu, p. 10.

101) Cf. *EAL*, q.v. anthologies, medieval (H. Kilpatrick); *Ibid*, q.v. Battle Days (G. Borg); *Ibid*, q.v. *sīra* literature (G. Canova); *Ibid*, q.v. Ibn ʿAbd Rabbih (L. Alvarez).

102) Sells (2006), p. 155.

103) Sells (1994), p. 146, p. 148. カスィーダ、カリードに関しては、*EAL*, q. v. *qaṣīda* (R. Jacobi)、参照。カリードはラジャズと対比する詩形式であり、カスィーダは元来「意図するもの *qaṣada*」に由来するという説が有力である。

104) *EAL*, q. v. rhetoric and poetics (Heinrichs), p. 652–r.

(vision) を分析したが、未刊行の詩集(「神知詩集」)の序文で、イブン・アラビーは詩と髪(の毛)の相関関係に関する夢を見たことを報告している¹⁰⁵⁾。イブン・アラビーは詩作の端緒はその夢の中での天使との邂逅であり、天使は1条の太陽光に似た白光を彼に渡した。その光の正体を問うと(コーラン)「詩人の章」の章句だと答える。イブン・アラビーはそれを飲み込むと、胸中に「髪(の毛) (sha^{ra})」を感じ、やがてそれは獣の形をとって口から飛び出し、東西の空の頂点に達し、再び胸の中に戻ったという。この経験以後、イブン・アラビーの口から自覚無きまま詩句が吐き出されたと明かす。そしてこの『詩集』に集められた詩は全てこのような神秘的な体験から生み出されたもので、そこには削除(nuqṣān)も付加(ziyāda)もないと、『叡智の台座』「序文」と同じ見解を披露している、とアダスは報告している¹⁰⁶⁾。

そしてこの「未刊詩集」の序文において詩人は、詩的言語は恒久的な本質(al-jawhar al-thābit)であるが、散文はその枝(al-far^e al-thābit)に過ぎないと述べている、とアダスは記する¹⁰⁷⁾。さらにイブン・アラビーは「コーラン」は万人に理解されるように「明瞭な」文(散文)で書かれている(述べられている)が、神知は修行を積んだ一部の特権的な者のみに理解されるように詩で著されると、散文と詩の機能の相違を説明している、とアダスは紹介する¹⁰⁸⁾。

このような通常の韻文と散文の役割における逆転現象は、イブン・アラビーの詩観に基づいて意図的になされている。

アラブ文学、イスラーム思想において韻文(shi^r, naẓm)と散文(nathr)の優劣は論争的であり、詩はアラブ人の知恵や歴史を伝えとその重要性が主張され、他方、ムハンマドは詩人ではなく、コーランが散文で書かれているとして散文の優位が唱えられた¹⁰⁹⁾。これらの見解に対してイブン・アラビーは独創的な理論を展開する。マコーレイが示すように、イブン・アラビーは「naẓm(秩序、詩)」の語を媒介にして詩と宇宙の相関関係を説く¹¹⁰⁾。

古来、詩(の各行 bayt)はその語源の類似から、テントや家(bayt)に準えており、詩の韻律はテント同様に、支柱(sabab, asbāb)と支え綱(watad, awtād)から成り立っていると思われる¹¹¹⁾。つまり、詩の構成単位である CvC は「軽いサバブ」、CvCv は「重いサバブ」と称され、また CvCvC は「集合ワタド」CvCCv は「分離ワタド」と称されてきた¹¹²⁾。イブン・アラビーはこの詩用語を宇宙論に適応し、「軽いサバブ」を精神世界、「重いワタド」を物質界に充て、(宇宙の)合成を「集合ワタ

105) Addas (Ship).

106) Addas (Ship), fn 28.

107) Addas (1993), p. 5.

108) Addas (Ship); Nettler, pp. 220–221. 「コーラン」が明瞭なアラビア語で下された意義は、井筒(2017)、209頁~228頁、参照。

109) EAL, q. v. poetry vs. prose (G. J. H. van Gelder).

110) McAuley, pp. 44–45

111) Addas (Ship), fn 15.

112) EAL, q. v. prosody (‘arūd) (W. Stoetzer).

ド」と名づけ、その分解を「分離ワタド」と名づける¹¹³⁾。

このようにして詩人 (イブン・アラビー) は詩 (nazm) と宇宙の構成、秩序 (nazm) の一致を見出す。つまり、詩も宇宙もともにその存在を絶対的一者 (al-ḥaqq) に依存しており、それゆえ両者の存立構造は同一であり、詩の機能はこの相関関係から派生すると理解する。神の自己顕現 (tajallī) により創造された宇宙の解釈や説明は、スーフィーの神秘体験同様に論理的な表現を超越する。この言表不能の事実説明は必然的に比喩とイメージに基づく詩的表現に頼らざるをえない。さらに詩は韻律という厳しい制約下に置かれている¹¹⁴⁾。それゆえ詩作は散文著述より厳密な思考や内容理解が要求される、と通常の理解に反した詩解釈を行う。詩は詩人のイマジネーションの赴くままに、自由奔放にイメージを展開し、論理性に欠けると見なされるのが一般的であるが、イブン・アラビーはその意見を否定する。

イブン・アラビーは理性的考察よりも直感的把握の優越性を説く。ビルゲルは、イブン・アラビーは開秘 (kashf)、目撃・直接体験 (shuhūd, mushāhada)、賞翫 (dhawq) を思考の核としてしていると結論付ける¹¹⁵⁾。そして、思考と同様に著述においてもインスピレーションに支えられた詩の優位性を主張した。この詩観は、アシン・パラシオスの、イブン・アラビー詩は彼の思想の総合化 (orchestrer) という見解を否定するものである。詩こそがイブン・アラビーの思想と表現の核をなしているのである¹¹⁶⁾。

かくしてイブン・アラビーは「イサクの言葉の章」において、直感で把握した結論部分、問題点をまず詩形式で読者に伝え、しかる後に詩の内容解説を散文形式で行う。このイブン・アラビーの思考 (本質直観) と表現 (韻文有利) の相関関係は、大著『メッカ啓示』においても通底しており、この書の多くの章は当該章全体を要約する詩で始められている¹¹⁷⁾。

この韻文優位の思考は、『叡智の台座』におけるイブン・アラビー独特のコーラン解釈と通底する。彼はコーラン各章の解説に当たって、直感的に把握した内容のみを考察し、当該章の全体ではなく、彼に関心のあるごく一節、ほんの一文を取り上げるのみである。それゆえ『叡智の台座』の叙述はコーラン各章の内容と無関係、あるいは齟齬をきたすという指摘を受ける¹¹⁸⁾。『叡智の台座』におけるイブン・アラビーのコーラン解釈は独創的であり、宗教学者達を満足させるものではない。対象を論理的に説明するのではなく、直感的に把握した語源的関連性を解釈の基礎に置く。その語源的解釈の典型例は、『叡智の台座』中の、コーランを表わす2語 (al-qurʾān, al-furqān) の相違(第3章)¹¹⁹⁾、janna の2義 (天国と秘匿)(第7章)、女 (nisāʾ)

113) Addas (Ship).

114) アラブ詩の韻律に関しては、EAL, q.v. prosody (ʿarūd) (W. Stoetzer), 参照。

115) Bürgel (1994), p. 73.

116) Bachmann (1996). 先述のように、セルズは、イブン・アラビーの散文は直感で把握したものを、限定し、カテゴリー化し、説明しようとするものだ、と説く。Sells (2006), p. 155.

117) Cf. Morris (1987), p. 2. (イスラーム) 哲学における「本質直観」に関しては、井筒 (1995), 321頁~351頁、参照。

118) Abrahamov, p. 3, fn 20; Austin, p. 20; Izutsu, p. 111.

119) Cf. Izutsu, p. 57, p. 59, p. 67, fn 31, fn 42.

の解釈 (第27章)、神の嫉妬 (*ghayra*) (第10章)、等に顕著に現れている。

このようにイブン・アラビーにあっては、知識、思考、詩作の各々は共にインスピレーションに基づき、その特質から『熱愛の伝達者』、『メッカ啓示』を含めて、かれの著作の脈絡の無さ、曖昧性がしばしば指摘される¹²⁰⁾。

これまでの分析に基づいてイブン・アラビーの思考と表現の特徴をまとめてみよう。

1. 自身の神秘体験に基づいている。神秘体験に基づかない哲学は虚妄に過ぎないと断じる¹²¹⁾。彼は知識の目的は神の知識を知ることであり、思考 (*fikr*) より直感 (*mushāhid*)、理性 (*‘aql*) より啓示 (*tajallī*) を重視する¹²²⁾。

『叡智の台座』に限っても、直感で把握した独特の『コーラン』や「ハディース」の解釈を展開する。ノアは神名の二重性に気づかず、アブラハムは夢を現実と理解する過ちを犯したと解する。さらに、イブン・アラビーは、99の神名で最も重要性を持つ「慈悲 (*rahmān*)」を通常の「慈しむ、慈悲深い」の意味ではなく、「存在顕現」、すなわち「神名に応じて万物を生み出す神の行為」の意味で使用する。それゆえ、「神の慈悲は全ての人に及ぶ」の文言を、「それゆえ全ての人は究極的に救われる」の意味と解釈したニコルソンの過ちが指摘されている¹²³⁾。

2. イブン・アラビーの世界観たる一即多、多即一、という矛盾した思考、表現、「対立物の一致」が韻文、散文において通底している。彼は一見矛盾、対立する二物を、観点を変えればそれらの本質は同一だと説明する。『叡智の台座』においては顕/密、最初/最後、という表現でなされる。事物の二面性、解釈における二分法、すなわち、「ザーヒル」と「バーティン」の2方向からの考察が彼の思考、表現の特徴である¹²⁴⁾。アラブ詩学においては、対立する2語を併置する詩法はティバークと呼ばれ、バディーウの一技法である、イブン・アラビーは作詩においてこの思考・世界観 (対立物の一致) と詩の技法 (ティバーク) を駆使する。

3. 言葉の本質、すなわち語源、を思考、表現の核に据える。心 (*qalb*) が変化しやすく、遷ろいやすい (*taqallub*) 現象をジナース (音喩)、わけてもジナース・イシュティカーク (語根連鎖) で説明する。『熱愛の伝達者』において明らかにしたように、「f, n, n; f. n. y」の語根から同音 (*afnāni*) の「種類」と「自己消滅」

120) 『叡智の台座』のタイトル (章題) と内容の乖離がしばしば指摘される。Cf. Abrahamov, p. 3; Austin, p. 18. 『叡智の台座』における各章 (予言者) の配置には脈絡がなく、第1章にアダムを置き、最終章 (第27章) にムハンマドを取り上げる以外に、予言者の配列順は恣意的である。またセツ (*Shīth*) (第2章)、ハーリド (*Khālid b. Sīnān*) (第26章) の2名はコーランには出てこない。Abrahamov, p. 3, fn 15. Cf. Izutsu, p. 57, p. 59, p. 67, fn 31, fn 42.

121) Hodgson, p. 239; Izutsu, p. 19.

122) Bürgel (1994), p. 73.

123) Nettler, p. 77.

124) 井筒 (2015)、29頁、注56; Hodgson, p. 242.

の2語を引き出す。そして芽生え成長する共通性により「愛 (ḥubb, maḥabba)」と「種子 (ḥabba)」の相関性を説く¹²⁵⁾。「このような言語現象も単なる偶然ではなく、しばしば事物の本質をかいま見る重要な手掛かりとなる」のだ¹²⁶⁾。

また言葉 (単語) の意味の重層性を援用して事物の本質や自説の根拠とする。その最たるものが「ʿayn」であり、目、泉、本質、同一性、等々の意味を含む。それゆえイブン・アラビーの思想の核語である「al-ʿayn al-thābita」の解釈は揺れている¹²⁷⁾。さらに印象深いのが「insān」の一語である。『叡智の台座』「アダムの章」(第1章)において、神 (知) と人間の関係を、ひと (insān) とひとみ (insān) の関係に準える¹²⁸⁾。

このような思考、表現法 (ティバーク、ジナース) は、詩におけるバディーウ (新奇体) であり、いま一つのバディーウ表現である「カラム的思考(madḥhab al-kalām)」と軌を一にした思考、表現である¹²⁹⁾。

4. 自己の思考を表現する際に、韻文と散文を混交させる。主著の『メッカ啓示』や『叡智の台座』では夥しい詩が記されている¹³⁰⁾。つまりイブン・アラビーにあっては、韻文と散文とが相俟って自己の思索の表現媒体とされている。直感で理解し、日常言語で言表不能な内容を、詩で表し、しかる後に散文で説明する。イブン・アラビーにとって「スーフィズムとは何よりことばをシンボルとして想像的に変貌させること」であった¹³¹⁾。

他の多くの著作と同じように、詩集『熱愛の伝達者』も思想書『叡智の台座』も共にインスピレーションを受けたものだと告白する。啓示のままに書き表した (ibrāz) だけで、そこに一切の付加 (ziyāda)、削除 (nuqṣān) はないと宣言する。従ってイブン・アラビーの立場は著述家ではなく、神知、つまり天上界の言葉、の「翻訳家 (mutarjim)」の立場であり、表題(熱愛の翻訳者)はこの事実を示す¹³²⁾。

このようにして出来上がった作品は韻文、散文を問わず、思考、表現法において直感的に把握した語根の隠された関連を基に行われている。心 (qalb) は遷ろい易い (taqallub) 神知の受容体 (qābil) であり、神の慈愛 (raḥmān) は創造の行為において子宮 (raḥima) と結びつき、知識 (ʿaql) は固結させる (ʿaqala) 性質を帯び、神の愛 (ḥubb, maḥabba) は成長し、枝を生やし、果実を実らせる種 (ḥabba) と理解される。

イブン・アラビーの真の独創性は、言語的直感知、靈感 (インスピレーション) に

125) Gloton, Austin, p. 242.

126) 井筒 (2015)、17頁、注24。

127) Sells (1984), p. 296, fn 13; Sells (1988), p. 137.

128) Ibn ʿArabī (*Fuṣūṣ*), p. 50; Sells (1984), p. 292; 井筒 (2015)、17頁、注24。

129) Sells (1984), p. 290, fn 5; Ibid, (1988), p. 122.

130) 『メッカ啓示』には、長短合わせて1428首、全7102行の詩が挿入されているとされる。Cf, Deladriere.

131) Nettler, p. 229.

132) Ibn ʿArabī (*Fuṣūṣ*), p. 47. Abrahamov, p. 22, fn 71.

基づく知識をまず詩で言語化し、その後に散文形式で理論化し叙述する点にある。それゆえ彼の詩は自注を含めた解説がなければ真の理解には至らず、詩同様直感知に基づく散文作品も、しばしば難解 (Izutsu, 195, fn 66)、折衷主義 (eclectic, Sells 1984, 289)、曖昧 (ambiguïté, Bachmann, 1996, 272)、気まぐれ (digression, Sells, 1988, 143)、非難を避ける (discursive, Knysh, 334)、省略的 (elliptical, Austin, 24)、等の評語が付けられるのは、彼のこのような特異な思考と表現法に起因する。イブン・アラビーにあっては、韻文、散文を問わずその思考と表現は不即不離の関係にある。

[アラビア語転写 ʾ, b, t, th, j, h, kh, d, dh, r, z, s, sh, ṣ, d, t, z, ʿ, gh, f, q, k, l, m, n, w, y]

[文献略称]

CHAL The Cambridge History of Arabic Literature
EAL Encyclopedia of Arabic Literature
EI Encyclopaedia of Islam (second edition)
JAL Journal of Arabic Literature
ZDMG Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

[参考文献]

- Addas, Claude, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn ʿArabī*, (tr. by P. Lingsley), Cambridge, The Islamic Texts Society, 1993.
- , “The Ship of Stone” (originally appeared in Vol. XIX of *The Journal of the Muhyiddin Ibn ʿArabi Society* in 1996, entitled “The Journey of Heart”). (<http://www.ibnarabisociety.org/articles/shipofstone>).
- Abrahamov, Binyamin(tr.), *Ibn al-ʿArabī’s Fuṣūṣ al-Ḥikam — An Annotated Translation of ‘The Bezels of Wisdom’*, London and New York, Routledge, 2015.
- Asin-Palacios, Miguel, *Islam and the Divine Comedy*, translated and abridged by H. Sunderland, London, Goodword Books, 2002.
- Audeberd, C. F., “Emprunts faits au Coran par quelques poètes du IIe/VIIIe siècle,” *Arabica*, 47 (2000).
- Austin, Ralph W. (tr. and intro.), *Ibn al-ʿArabī, The Bezels of Wisdom*, London, SPCK, 1980.
- Bachmann, Peter, “Ein Tafṣīr in Versen: Zu einer Gruppe von Gedichten im ‘Dīwān’ Ibn al-ʿArabī,” *Der Islam*, 65 (1988).
- , “Zwei Versen von Muḥyī d-dīn Ibn al-ʿArabī über den ‘Plural der kleinen Menge’,” *Variatio Linguarum*, 1989.
- , “Al-Mutanabbī im *Dīwān* von Muḥyī d-dīn Ibn al-ʿArabī,” in Martin Forstner (ed.), *Festgabe für Hans-Rudolf Singer*, Bern, Peter Lang, 1991.
- , “Orchestrer des théories? : littérature et réalité dans quelques poèmes mystiques du treizième siècle,” *Asiatische Studien; Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft*, 50(1996).
- , “Divergenzen – Konvergenzen: zu einigen Versen al-Mutanabbīs und Ibn al-ʿArabīs,” *ZDMG*, Supplement, 11 (1998).
- , “Un commentaire mystique du Coran,” *Arabica*, 47 (2000)
- Bonebakker, S. A., “Ibn al-Muʿtazz and *Kitāb al-Badīʿ*” in *CHAL*(ʿAbbasid Belles-Lettres).
- Bürgel, J. C., “The Lady Gazelle and her Murderous Glances” *JAL*, 20 (1989).
- , “Rūmī and *waḥdat al-wujūd*,” in eds. A. Banani, R. Hovannisian and G. Sabagh, *Poetry and Mysticism in Islam — The heritage of Rūmī*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Corbin, Henry, *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ʿArabī*, Flammarion, 1976 (2e édition).

- Deladriere, Roger, “The Dīwān of Ibn ‘Arabī” tr. from French by Alan Boorman.
(<http://www.ibnarabisociety.org/articles/diwan-1.html>).
- Elmore, Gerald, “The Būlāq Dīwān of Ibn al-‘Arabī: Addenda to a Tentative Description” *JAL*, 29 (1998).
- , “Ibn al-‘Arabī’s ‘Cinquain’ (taḥmīs) on a Poem by Abū Madyan,” *Arabica*, 46(1998).
- , (ed. and tr.), *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-‘Arabī’s Book of the Fabulous Gryphon*, Leiden, Brill, 1999.
- Gelder, G. J. van, “Inspiration and “Writer’s Block” in Classical Arabic Poetry,” in eds. P. Bagni and M. Pistoso, *Poetica medievale tra Oriente e Occidente*, Rome, Carocci editore, 2003.
- Gloton, Maurice, “The Quranic Inspiration of Ibn ‘Arabī’s Vocabulary of Love——Etymological Links and Doctrinal Development,”
<http://www.ibnarabisociety.org/articles/glotonvocabulary.html/>
- Hodgson, Marshall, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, vol. 2, The Expansion of Islam in the Middle Periods, Chicago, The University of Chicago Press, 1974.
- Homerin, Th. Emil, *Sufi Poetry*, London, Islamic Society, 1980.
- , “‘Tangled Words’ Toward a Stylistics of Arabic Mystical Verse,” in ed. S. P. Stetkevych, *Reorientations/Arabic and Persian Poetry*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.
- , *From Arab Poet to Muslim Saint: Ibn al-Fāriḍ, His Verse, and His Shrine*, Columbia SC, University of South Carolina Press, 1994.
- , “Sufis and their Detractors in Mamluk Egypt——A survey of protagonists and institutional settings,” in eds. F. De Jong and B. Radtke, *Islamic Mysticism Contested – Thirteen centuries of controversies and polemics*, Leiden, Brill, 1999.
- , *‘Umar Ibn al-Fāriḍ——Sufi Verse, Saintly Life*, New York, Paulist Press, 2001.
- , “Arabic Religious Poetry, 1200–1800,” in *CHAL (Arabic Literature in the Post- Classical Period)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Ibn ‘Arabī, *Kitāb ‘Anqā’ mughrib*, see Elmore (1999),
- , *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, Beirut, Dār al-Šādir, n. d.
- , *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. Abū al-‘Alā’ ‘Afīfī, Beirut, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1980.
- , *Dīwān Ibn ‘Arabī*, ed. Aḥmad Ḥassan Basaj, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2002.
- , *Dhakhā’ir al-A’lāq: Sharḥ Turjumān al-Ashwāq*, ed. M. ‘A. al-Kurdī, Cairo, 1968. (筆者未見)
- , *Tarjumān al-Ashwāq*, ed. and tr. A. J. Nicholson, *The Interpreter of Desires*, A collection of mystical odes by Muḥyī’ d-dīn ibn al-‘Arabī, London, Theosophical Publishing House, 1911, (reprinted 1978).
- Ibn al-Mu‘tazz, *Kitāb al-Badī‘* ed. I. Kratchikovsky, Gibb Memorial Series 10, London, 1935.
- Izutsu, Toshihiko, *The Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Berkley, University of California Press, 1983.
- Jacobi, Renate, *Poetiks altarabische Qasida*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1978.
- Kemal, Salom, *The Poetics of Alfarabi and Avicenna*, Leiden, E. J. Brill, 1991.
- Khairallah, As‘ad E., *Love, Madness, and Poetry——An Interpretation of the Maḡnūn Legend*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1980.
- Knysch, Alexander, “Ibn ‘Arabī”, in eds. M. R. Menocal, R. Scheindlin, and M. Sells, *CHAL (The Literature of al-Andalus)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Lawson, Todd, “The Mythic Substrate of Ibn al-‘Arabī’s Immutable Entities (*al-a‘yān al-thābita*),” *Journal of the American Oriental Society*, 136 (2016).
- McAuley, Denis, *The Poetics of Ibn ‘Arabī*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- Meisami, Julie Scott, *Structure and Meaning in Medieval Arabic and Persian Poetry——Oriental Pearls*, London, Routledge, 2003.
- Morris, James Winston, “Ibn ‘Arabī and his Interpreters,” *Journal of the American Oriental Society*, 106 (1986), 107 (1987).
- Nettler, Ronald, “Ibn ‘Arabī’s Notion of Allah’s Mercy,” *Israel Oriental Studies*, 8(1978).
- Rosenthal, Franz, “Ibn ‘Arabī between ‘Philosophy’ and ‘Mysticism’: Sūfism and Philosophy are Neighbours and Visit Each Other” *Oriens*, 31 (1998).
- Rubin, Uri, “The Seal of the Prophets and the Finality of Prophecy – On the Interpretation of the

- Qur'ānic Sūrat al-Aḥzāb (33)" ZDMG, 164 (2014).
- Schimmel, Annemarie, *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam*, New York, Columbia University Press, 1982.
- Sells, Michael, "Ibn 'Arabī's Garden among the Flames: A Reevaluation," *History of Religions*, 23 (1984).
- , "Ibn 'Arabī's Polished Mirror: Perspective Shift and Meaning Event," *Studia Islamica*, 67(1988).
- , "Bewildered Tongue: The Semantics of Mystical Union in Islam," in eds. Mosche Idel and Bernard McGinn, *Mystical Union and Monotheistic Faith: an Ecumenical Dialogue*, New York, Macmillan, 1989.
- , "Guises of the *Ghul* — Dissembling Simile and Semantic Overflow in the Classical Arabic *Nasīb*," in ed. S. P. Stetkevych, *Reorientations/ Arabic and Persian Poetry*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.
- , "Love," in *CHAL (The Literature of al-Andalus)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- , (intro and tr.), "Ibn 'Arabī's "Gentle Now, Doves of the Thornberry and Moringa Thicket" (ālā yā hamāmātī l-arākātī wa-l-bānī)" [www://ibnarabisociety.org/article/poemtarjuman](http://www.ibnarabisociety.org/article/poemtarjuman)
- Stetkevych, Jaroslav, *The Zyphurs of Najd: The Poetics of Nostalgia in the Classical Arabic Nasīb*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.
- , Suzanne P., *Abū Tammām and the Poetics of the 'Abbasid Age*, Leiden, Brill, 1991.
- Takesita, Masataka, *Ibn 'Arabī's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought*, Tokyo, The Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1987.

井筒俊彦『哲学の原像』、岩波新書、1985年。

———『意識と本質—精神的東洋を求めて』、岩波文庫、1991年。

———「イブン・アラビー『叡智の台座』アードムの章注釈」(未発表)『井筒俊彦全集』、慶應義塾大学出版会、2015年。

———(仁子寿夫訳)「イスラームにおける神と人間」『井筒俊彦英文著作集』、慶應義塾大学出版会、2017年。

岡崎桂二「バッシュール・ブヌ・ブルドとバディーウ」、『オリエント』、35 (1992年)。

———「アラブ文学における詩霊(ジン・イブリース・シャイターン)の運命—『コーラン』「詩人の章」224節~227節をめぐる」、『四天王寺国際仏教大学紀要』、41 (2006年)。

———「イスラーム神秘主義詩の道程—ズフディーヤ・ガザル・ハムリーヤ」、『四天王寺大学紀要』、59 (2014年)。

———「イスラーム神秘主義詩の詩学—イブン・アル＝ファーリド『T韻大詩』に即して」、『四天王寺大学紀要』、65 (2018年)。

鎌田繁「＜原初の契約＞とイスラームの神秘家」、『三笠宮殿下米寿記念論集』(同刊行会編)、刀水書房、2004年。

———『イスラームの深層—「遍在する神」とは何か』、NHK ブックス、2015年。

竹下正孝「『叡智の宝石』(Fuṣūṣ al-Hikam)にみられるイブン＝アラビーの『完全人間』」、『オリエント』、25 (1982年)。

同『イスラームを知る4つの扉』、ブネウマ舎、2013年。

東長靖『イスラームとスーフィズム—神秘主義・聖者信仰・道徳』、名古屋大学出版会、2013年。

松本耿郎『イスラーム政治神学—ワラーヤとウィラーヤ』、未来社、1993年。

ナスル、フセイン(黒田・柏木訳)『イスラームの哲学者たち』、岩波書店、1975年。(S. H. Nasr, *Three Muslim Sages—Ibn Sīnā, Ibn 'Arabī, Suhrawardī*)

伴・藤本・池田(訳)『コーラン』、中央公論新社、2002年。

ブハーリー(牧野訳)『ハディース イスラーム伝承集成』、中央公論社、1993年。
 ヴーヴェリ^{ヴァイジ}ング、ゲアハルト(鎌田繁訳)「イスラームの場合－存在についてのスーフィー的洞察」、P. L. バーガー(編)『神の知らざる顔－宗教体験の根本構造』、教文館、1985年。

[付録 (1)]

- | | |
|-------------------|---------------------|
| اي قلب ملكوا | ١- ليت شعري هل دروا |
| اي شغب سلكوا | ٢- وفوادي لو دري |
| ام تراهم هلكوا | ٣- اتراهم سلموا |
| في الهوي والتبكوا | ٤- حار ارباب الهوي |

[付録 (2)]

- | | |
|--------------------------------|-----------------------------------|
| تلفقن لا تضعفن باشجو اشجاني | ١- الا يا حمامات الاراقة والبان |
| خفي صباباتي ومكنون احزاني | ٢- ترفقن لا تظهرن بالنوح البكا |
| بحنة مشتاق وانه هيمان | ٣- اطارحها عند الاصيل بالضحي |
| فمالت بافنان علي فافناني | ٤- تناوحت الارواح في غيضة الغضي |
| ومن طرف البلوي الي بافنان | ٥- وجاءت من الشوق المبرح والجوي |
| ومن لي بدات الاثل من لي بنعمان | ٦- فمن لي بجمع والمحصب ومن مني |
| لوجد وتبريح وتلثم اركاني | ٧- تطوف بقلبي ساعة بعد ساعة |
| يقول دليل العقل فيها بنقصان | ٨- كما طاف خير الخلق بالكعبة التي |
| واين مقام البيت ومن قدر انسان | ٩- وقبل احجارا بها وهو ناطق |
| وليس لمخضوب وفاء بايمان | ١٠- وكم عهدت ان لا تحول واقسمت |
| يشير بعناب ويؤمي باجفان | ١١- ومن اعحب الاشياء ظبي مبرقع |
| وبا عجا ومن روضة وسط نيران | ١٢- ومرعاة ما بين الترايب والحشي |
| فرعي لغزلان ودير لرهبان | ١٣- لقد صار قلبي قابلا كل صورة |
| والواح تـوـرات ومصحف قرآن | ١٤- وبيت لاوتان وكعبة طائف |
| ركابية فالدين ديني وايمان | ١٥- ادين بدين الحب اني توجهت |
| وفيس وليلي ثم مي وغيلان | ١٦- لنا اسوة في بشر هند واختها |