

東洋文化研究所紀要 第169冊
平成 28 年 3 月 抜 刷

アーザル・カイヴァーン学派研究3
——ポスト・モンゴル期のイスラーム思想史に於ける
アーザル・カイヴァーン学派——

青木 健

アーザル・カイヴァーン学派研究 3⁽¹⁾

——ポスト・モンゴル期のイスラーム思想史に於ける アーザル・カイヴァーン学派——

青木 健

目次

1. アーザル・カイヴァーン学派研究の現状と課題
 - 1-1. ポスト・モンゴル期のイスラーム思想研究
 - ① 救世主思想と秘教主義の系譜
 - ② 神秘主義修行論の系譜
 - ③ 12 イマーム・シーア派哲学の系譜
 - ④ インドの融合主義の系譜
 - 1-2. イスラーム期のゾロアスター教研究
 - ① イランにおける『アヴェスター』写本の新発見
 - ② 17～18 世紀の『アヴェスター』写本のコロフォン情報
2. イスラーム哲学史上におけるアーザル・カイヴァーン学派
 - 2-1. 救世主思想・秘教主義としてのアーザル・カイヴァーン学派
 - 2-2. アーザル・カイヴァーン学派の哲学的側面
 - 2-3. アーザル・カイヴァーン学派の哲学的著作 *Khwish Tāb*

1 本稿は、青木 2015 年 b の続編である。

- ①写本情報
- ②構造
- ③著者
- ④先行研究における言及

3. *Khwīsh Tāb* 訳注(第1～19章)

4. *Khwīsh Tāb* 分析(第1～19章)

4-1. *Khwīsh Tāb* の執筆状況(第1～4章)

- ①執筆の時期・場所・動機
- ②セムの預言者, セムの使徒, イラン的預言者, イランの言霊の守護者
- ③「家門の子」と「墓廟管理人」
- ④アーザル・カイヴァーン学派の地理的広がり
- ⑤アーザル・カイヴァーン一族の神格化
- ⑥ゾロアスター教ペルシア語文献の用語法
- ⑦『悪魔緊縛の使徒タフムーラスの書』の引用
- ⑧執筆状況のまとめ

4-2. *Khwīsh Tāb* の思想構造(第5～19章)

- ①ペリパトス哲学に依拠した「アーバード王朝」の預言(第5～15章)
- ②照明学派の思想を解説するアーバード・アーラードの預言(第16章)
- ③カイホスロー・イブン・アーザル・カイヴァーンの逸話(第17章)
- ④ヌクタヴィー教に影響されたアジャイ・アーラードの預言(第18章)
- ⑤神秘体験を述べているシャーイ・ケリーヴの預言(第19章)

5. アーザル・カイヴァーン学派研究と *Khwīsh Tāb* 分析(第1～19章)の中間的考察

補論： *Dabestān-e Mazāheb* 第 9 章「ワーヒド教の信仰箇条と信者たちに関する第 9 章」全訳－アーザル・カイヴァーン学派によるヌクタヴィー教の 1 次資料

参考文献表

写本

写本カタログ

石版刷り

翻訳

研究

図表

図 1： 原本からのツリー状派生説と儀式からの五月雨式派生説

図 2： *Dabestān-e Mazāheb* の全 12 章の構成

図 3： ポスト・モンゴル期のイスラーム思想史の概念図

図 4： *Khawāsh Tāb* 写本と石版刷りの相関予想図

図 5： *Khawāsh Tāb* (Malek 6309) の全体構造図

図 6： 各預言者・思想家の宗教的称号

図 7： アーザル・カイヴァーン学派文献の前期・後期の区分

図 8： アーザル・カイヴァーンの 12 使徒

図 9： アーザル・カイヴァーン学派の活動範囲の地理的広がり

図 10： アーザル・カイヴァーン学派の組織的取引活動

図 11： アーザル・カイヴァーンの神聖家系図

図 12： 各預言者の預言内容

図 13： 大アーバードのペリパトス哲学術語

図 14： アーバード・アーラードの照明哲学術語

図 15： アーザル・カイヴァーン学派の年齢表

1. アーザル・カイヴァーン学派研究の現状と課題

1-1. ポスト・モンゴル期のイスラーム思想研究：「最後のイスラーム哲学者」Ibn Rushd(1198年没)が死去し、名目的にせよ全イスラーム世界に君臨してきたアッバース・カリフ王朝(750～1258年)がモンゴル人によって倒されて以降の「ポスト・モンゴル期」のイスラーム思想史は、ヨーロッパ思想史との関連性が薄れたこととも相俟って、研究が進んでいるとは言い難い分野である。それまでのイスラーム思想史に堅固なフレームを与えていたペリパトス哲学の規範性が頓に弱まり、13世紀からは象徴表現や寓意を多用する神秘主義が影響力を振るうに至って、非イスラーム世界の研究者にとって思想史上の論点に馴染みが少なくなったことも、研究の停滞を招いた一因と思われる。

また、アッバース・カリフ王朝時代までのイスラーム思想文献は、基本的にアラビア語で執筆されていた。しかし、ポスト・モンゴル期に執筆された秘教主義的、神秘主義的、融合主義的な著作は、アラビア語と並んでペルシア語でも著わされる傾向にある。この時代にあってもなおアラビア語専一の著述活動を続けていたのは、前代から継承するものがより大きかった哲学系の著作に限られるように見受けられる。このようにペルシア語の台頭も、ポスト・モンゴル期の思想研究を語学上の理由で難しくしている。

この時代のイスラーム思想研究に先鞭を付けたのは、Max Horten(1945年没)、Henry Corbin(1978年没)、Seyyed Hossein Nasr(1933年～)と云った先駆的な研究者たちであった。爾後、20世紀末から21世紀にかけて、イエール大学のAbbas Amanat、ミシガン大学のKathryn Babayan、スタンフォード大学のShahzad Bashir、エクセター大学のSajjad Rizviなどの研究者が輩出し、個別の思想家に関する研究の蓄積が積み重なるに及び、13世紀以降のイスラーム

ム思想史にも漸く一定の目処がついてきた⁽²⁾。

その概略を纏めれば、下記の通りである。既に「預言者の封印」が去り(632年)、12 イマーム・シーア派のイマームは断絶して「御隠れのイマーム」となった中で(874年)、今またイスラーム世界統合の象徴だったアッバース家のカリフも消滅したが故に(1258年)、従来想定されていた「人格的な宇宙の中心軸」に対する信頼感がイスラーム世界で大いに揺らいだ。この事実が、ポスト・モンゴル期のイスラーム思想の方向性を大きく規定したとされる。セム的一神教の感性からすれば、イエスたるとムハンマドたると第三者たるとを問わず、「天と地を結ぶ究極の人格」の不在は、宗教的に耐え難い事態だったのである⁽³⁾。

この為、殊にポスト・モンゴル期のイランでは、新たな「究極の中心軸候補」が雨後の筍の如く叢生し、これはこれで大混乱を来たし始めた。その一端が、イスラーム神秘主義教団における精神的指導者(シャイフ)や聖者(ワリー)に対する崇敬の念であり、必ずしもシーア派に限定されないアリー家崇拜(イマーム信仰、イマームザーデ信仰)であり、更には新たな救世主(マフディー)への待望論である。以下では、16～17世紀に興亡したアーザル・カイヴァーン學派研究の前提として、ポスト・モンゴル期のイスラーム思想史の問題の系を4つに絞り、そのアウトラインを示そう⁽⁴⁾。

2 13世紀以降の狭義のイスラーム哲学史研究の問題点については、小林 2014年参照。

3 日本人には馴染みの薄いこのセム的一神教特有の感性を正確に言い当てたのは、管見の及ぶ限り、アンリ・コルバンが最初である。特に、Corbin 1976の「一神教のパラドックス」とCorbin 1986の第2章「預言者哲学」に、プロテスタントだった彼独特の宗教的感受性が表れている。

4 2010年代の研究によれば、14世紀以降のマムルーク王朝期エジプトでは、ヨーロッパのルネッサンスと並行して大規模なオカルト科学の統合運動が起こっていたとされる。Sayyid Ḥusayn Akhlāṭī(d. 1397)らによって実践されたエジプトのオカルト統合運動と、同時期のイランの思想動向の関係については、Melvin-Koushki 2015が前者から後者への影響を強調している。

- ① 救世主思想と秘教主義の系譜・・・14世紀後半以降のイランでは、カリフ亡き後の救世主に対する待望の念が顕著で、ホラーサーンで成立した神聖国家サルバダール政権 (Sarbadār, 1335～81年)、新宗教に近い形態を採ってアスタラーバードで成立したホルーフイー教 (Ḥurūfism, 1374年開教)⁽⁵⁾、同じくギーラーンで「1000年期の王 (Pādishāh-e hazāre)」を称したヌクタヴィー教 (Nuḡṭavism, 1397年開教)⁽⁶⁾、フーズスターンにおけるムシャウシャウ政権 (Musha'sha'ism, 1436年開教)⁽⁷⁾な

5 ホルーフイー教(文字神秘教)とは、Fazl Allāh Astarābādī(1339～94年)が、1374年に開いた新宗教。聖典は *Jāvidān Nāme* で、基本教義はイスラームの秘教的意味、聖者が支配する循環時間論、アラビア文字アルファベットの数秘術解釈、輪廻転生説とされる。しかし、ホルーフイー教文献は校訂も出版もされていない。

6 ヌクタヴィー教の教祖 Maḥmūd Pasīkhvānī は、ギーラーン出身のホルーフイー教徒だったが、1397年に自らをマフディーと宣言して新宗教ヌクタヴィー教(点の宗教)を創始する。その後、1415年にペルシア語主著 *Jawāz al-Sā'irīn* を完成させ、1427年に入水自殺した。合計17冊の著書を執筆したとされるが、いずれもほとんど研究されていない。この為、ヌクタヴィー教に関する主たる資料は、アーザル・カイヴァーン学派の文献 *Dabestān-e Mazāheb* (1652年頃成立)と歴史書 *Tā'riḫ-e Alfī* (1582年成立)の外部資料2冊に限られている。前者によると、Maḥmūd Pasīkhvānīの教義は下記の5つから成る(補遺の翻訳参照)。

- ① 輪廻転生説・・・生前の徳と学識によって転生先が決まる。マフムード本人は、預言者ムハンマドとイマーム・アリーの転生体とされる
- ② 出家者(ワーヘド)階級の独身主義・禁欲主義
- ③ 循環する時間論・・・世界時間は64,000年から成り、16,000年ごとの外面期(zohūr)、内面期(buṭūn)、秘密期(sirr)、顕現期('alāniye)に分かれる。
- ④ 第2期は更に8,000年ずつ、アラブの8人の預言者が支配する「アラブの時代」と、ペルシアの8人の開示者が指導する「ペルシアの時代」に分かれる。
- ⑤ マッカとマディーナよりも、Maḥmūd Pasīkhvānīの故郷ギーラーンが聖地とされる。

7 ムシャウシャウ教の教祖 Muḥammad ibn Falāḥ(1462年没)は、自ら救世主と宣言し、アラブ部族を組織してフーズスターンに教団国家を形成。1508年にサファ

どの宗教現象が連続して生じた。なお、イランの西隣オスマン帝国では、ハナフィー法学者'Alī al-Qāli(1605年没)がイスラーム1000年期の改革者(Mujaddid)と見做されるものの、イランやインドに於けるほどの救世主思想は知られていない。

この救世主待望の雰囲気を利用して政治的に利用した結果、イランでは、イスラーム神秘主義教団を母体とするサファヴィー王朝(1501年)も成立している。しかし、救世主と崇められた初代王シャー・イスマーイール(在位1501～24年)がオスマン帝国軍に大敗した1514年のチャルディラン戦役は、イランの救世主思想にとって恐ろしい詩的絶望だった。これに加えて、終末を予感させたヒジュラ暦1000年=西暦1592年に、降臨すべき救世主が一向に出現せず、翌1593年にはヌクタヴィー教徒から救世主と見做されていた第5代王シャー・アッバース(在位1588～1629年)が当のヌクタヴィー教団を大弾圧したので、イランの救世主思想は漸く沈静化に向かった。バルティア時代の紀元1世紀とは違い、測り知れぬ不可見の救世主は遂に到来しなかったのである。

この救世主思想の余燼は、インド亜大陸へ亡命したヌクタヴィー教団によって、グジャラート州のマフダヴィー派(Mahḍavism, 1496年開教)⁽⁸⁾や、アクバル帝を救世主と見做すディーネ・エラーヒー教(Dīn-e Elāhī, 1582年開教)⁽⁹⁾として燻り、暫く存続した。また、ヌクタヴィー教団自体も土着化し、遍歴のハークサル教団(Khāksār)として或る程

ヴィー朝に征服されるまで存続した。Bashir 2001 参照。

- 8 マフダヴィー教の教祖 Muḥammad Jawnpūrī(1505年没)は、1496年に自らカリフと宣言し、グジャラート州でマフダヴィー教を開教。次第に軍事集団化したが、地方王朝と衝突して以降、勢力を衰えさせた。
- 9 インドに亡命したヌクタヴィー教団は、ムガル帝国第3代皇帝アクバル(在位1556～1605年)によって迎え入れられ、ディーネ・エラーヒー教(神聖宗教)成立の原動力となったとされる。

度続いていた⁽¹⁰⁾。詳しくは、この時代の神秘主義思想や救世主思想を包括的に論じた Babayan 2002⁽¹¹⁾、ホルーフイー教に焦点を当てた Bashir 2005⁽¹²⁾、ヌクタヴィー教に焦点を当てた Amanat 1996; 2014⁽¹³⁾を参照。

- ② 神秘主義修行論の系譜・・・ポスト・モンゴル期における新しい見神体験への希求は、救世主思想に限られなかった。カリフ消滅後の閉塞感を討ち果たす為には、新たなる救世主の到来を待ち望むには及ばない。自ら神に死に狂いに恋することによって、「ムハンマド的リアリティー (Ḥaḳīqah Muḥammadiyah)」に到達した聖者 (walī) と化し、以て「究極の人格」を代替する「世界の枢軸 (Qutb)」とならんとする思想が、イスラーム神秘主義教団の内部に出現した。聖者となることがイスラーム的な愛と至福の成就であり、至純の大義の完成と見做されたのである。

ポスト・モンゴル期に叢生した数あるイスラーム神秘主義教団の中でも、中央アジアでナジュムッディーン・クブラーが結成したクブラウィー教団では、この修行論を色彩感覚に擬えて理論化したほか、弟子たちが循環する時間論、救世主思想、アルファベットの秘教的解釈論などを導入して、最も活発な思想的展開を見せている⁽¹⁴⁾。詳しくは、ヌー

10 Amanat 2014, p. 367 及び p. 371 参照。

11 本書は、シーア派、ヌクタヴィー教、サファヴィー王朝の3者を、イランの伝統思想との関係で論じようとした大著である。特に、ヌクタヴィー教を論じた pp. 57-117 を参照。

12 本書はホルーフイー教に関する初の単著だが、典拠が一切明示されておらず、記述をどこまで信じてよいのか分からない。

13 アマナト本人がバハーイー教徒の所為か、本書の論調は、イタリアのイラン宗教学者 Alessandro Bausani (彼もバハーイー教徒だった) の著作と同様に、19世紀のバハーイー教成立の地点からイラン思想史を回顧している感が拭えない。

14 ① Najm al-Dīn Kubrā は、モンゴル侵攻前夜の1146年にホラズムで生まれた神秘主義者。修行論として、精神的な階梯と各ヴィジョンで目撃する色彩を関連付け、独特の内観法を確立した。主著はアラビア語の *Fawā'ih al-Jamāl*。モンゴル軍が侵

ルバクシュ教団に関する Bashir 2003 及び 2012 参照。

- ③ 12 イマーム・シーア派哲学の系譜・・・ポスト・モンゴル期のイスラーム世界では、上記のような諸問題の台頭に押されて必ずしも思想史の中心的位置を占めた訳ではなかったイスラーム哲学であったが、12 イマーム・シーア派が奉じる「御隠れのイマーム」を一種の「将来に於いて待望される人格的世界軸」と見做し、存在一性論で言う「完全人間 (Insān kāmil)」の典型にも擬して、これに哲学的な説明を加えるタイプの思想が、12 イマーム・シーア派内部に醸成されてきた。

こうして、セム的一神教の感性と一群の学者たちの哲学的志向を同時に満足させる思想形態として、ポスト・モンゴル期のイランでは急激に12 イマーム・シーア派神学と神秘主義、哲学の融合が起こり、イマーム論を軸とした「神智学 (Ḥikmah ilāhīyah)」が成立した。これを、同時期のヨーロッパの合理主義哲学を乗り越えて神秘主義を希求するセム的

攻するさなか、1221年にウルゲンチの街を守って戦死したとされる。

② Sa'd al-Dīn Ḥamūī は、Najm al-Dīn Kubrā の高弟の一人で、アラビア文字を哲学的に理解する神秘主義理論を編み出す。主著は校訂も出版もされていない。1253年に没。

③ Najm al-Dīn Dāyah al-Rāzī は、Najm al-Dīn Kubrā の弟子の一人。師の命令で中央アジアを捨て、アナトリアに亡命。ペルシア語主著 *Mirṣād al-'Ibād* (神の下僕の小径) は、師の色彩ヴィジョンの修行理論をさらに愛の理論によって深化させた傑作とされる。1256年にバグダードで没。

④ Azīz al-Dīn Nasafī は、Sa'd al-Dīn Ḥamūī の弟子。1301年にアバルクーフで没。平易なペルシア語主著 *Kashf al-Haqā'iq* (真理の開示)、*Maqṣad Aqṣā* (至聖の目的)、ペルシア語論文集 *Insān-e Kāmil* は、今後の研究が俟たれる。彼の理論は、Najm al-Dīn Kubrā の色彩理論の単なる継承ではなく、循環する時間論、秘教的な教えなどの点で、アラムート要塞陥落以降のイスマエール派の動向と関係があると考えられる。

⑤ 'Alā' al-Dawlah al-Simmānī もクブラウイー教団員で、1336年没。Dāyah al-Rāzī による未完の『クルアーン注釈』を完成させた。イブン・アラビーの存在一性論への強硬な反論でも知られる。

一神教の正統思想として高く評価する立場がある一方で⁽¹⁵⁾、「お隠れのイマームの導きによって神秘的な靈智を獲得する」との根底に於いて極めて宗教的な発想を、アッバース・カリフ王朝期の合理主義的なイスラーム哲学と同列視して良いのか?との批判もある⁽¹⁶⁾。新たな神学的構造を予感させるこの事態は、思想史的には、Naṣīr al-Dīn Ṭūsī(1274年没)⁽¹⁷⁾を始祖とし、Turkah Isfahānī家の哲学者たち⁽¹⁸⁾、Ḥaydar Āmulīら12イマーム・シーア派3人トリオ⁽¹⁹⁾、Dashtakī家の哲学者たち⁽²⁰⁾によっ

-
- 15 代表例は、前出のアンリ・コルバン。彼はこの時期のイスラーム思想を、12イマーム・シーア派に特有の「預言者哲学」、「神秘主義」、「イマーム学」、およびイラン固有の精神性の産物と理解して、12イマーム・シーア派とイラン偏重のイスラーム理解を打ち出した。
- 16 代表例は、ディミトリ・グタス。Gutas 2002 参照。
- 17 多面的な知識人だが、12イマーム・シーア派の思想家としては、お隠れのイマーム論を中心とするペルシア語著書 *Tajrīd al-Aqā'id*(信仰箇条の純化)、*Qawā'id al-Aqā'id*(信仰箇条の基礎)、*Fuṣūl*(諸章)などの著作が重要とされる。
- 18 15世紀には、イスファハーンのTurkah Isfahānī家が、12イマーム・シーア派哲学研究の中心になる。Ṣadr al-Dīn Turkah Isfahānī(1432年没)は、主著 *Qawā'id al-Tawhīd*で、12イマーム・シーア派思想とイスラーム神秘主義の存在一性論の統合を果たしたとされる。トゥルカ家は、上記の孫のṢā'in al-Dīn Turkah Isfahānī(1432年没)、その甥の Afḍal al-Dīn Turkah Isfahānī(1447年処刑)と続いた。
- 19 「ティームール朝期の12イマーム・シーア派哲学者3人トリオ」としては、第1に、Ḥaydar Āmulī(1385年より後に没)が著名。彼は、1319年にアームル出身で、主著 *Jāmi' al-Asrār*(神秘の集合)で12イマーム・シーア派神学と存在一性論の統合を果たしたとされる。第2に、Ibn Abī Jumhūr Aḥsā'ī(1402年没)。パーレーンのアフサー出身。主著 *al-Mujlī*で、12イマーム・シーア派神学、イスラーム神秘主義の存在一性論、照明哲学の理論的統合を果たしたとされる。第3に、Rajab Bursī(1411年没)。12イマーム・シーア派思想とイスラーム神秘主義の存在一性論の統合を果たしたとされる。
- 20 サファヴィー朝期前半には、シーラーズのDashtakī家が哲学・神秘主義・12イマーム・シーア派神学の融合主義的な研究の中心的役割を担う。Ghiyāth al-Dīn Dashtakī Shīrāzī(1541年没)は、アシュアリー派神学に対する批判書 *Hujjat al-*

て継承され、17世紀に至って Isfahān School⁽²¹⁾として開花した。詳しくは、ミール・フェンデレスキーに関する博士論文 Esfahani 2003⁽²²⁾、モッラー・サドラーに関する Rizvi の一連の研究結果 Rizvi 2007; 2009⁽²³⁾、及びサーイヌッディーン・トゥルカ・イスファハーニーに関する最新の博士論文 Melvin-Koushki 2012⁽²⁴⁾を参照。

- ④ インドの融合主義の系譜・・・ムガル帝国以前には、スフラワルディー教団、チシュティー教団、カーディリー教団、ナクシュバンディー教団の4大教団が中心となって、インド亜大陸にイスラームを宣布していた。しかし、ムガル帝国時代に入ると、神秘主義の聖者による感化力を主体にした布教活動から、イスラームとヒンドゥー教の理論的な統合を目指

Kalām を執筆。

- 21 サファヴィー朝期中盤には、Isfahān School に分類される思想家がイランの思想界をリードしたとされる。その中でも、従来は Mollā Ṣadrā Shirāzī に注目が集まっていたが、近年の研究動向によれば、Mīr Dāmād Astarābādī が主著 *Kitāb al-Kabasāt* で使用した「ḥudūth-e dafīr(永遠の産出)」概念が、Ibn Sīnā に代表される「ギリシア哲学」に対する「イエメン哲学 (ḥikma yamāniyya)」のキーワードと見做され、文字神秘主義思想の文脈での研究が進んでいる。Melvin-Koushki 2014 参照。
- 22 モンゴル期からサファヴィー朝中期にかけては、イラン東北部のアスタラーバード出身の思想家が多い。この地理的偏りの理由については、Esfahani 2003, p. 56 の注 73 参照。
- 23 特に、Rizvi 2007 の第 3 章“Sources on Safavid Intellectual History and the History of Philosophy”は、モッラー・サドラー研究の現在の水準を示しており、シーラーズ学派、イスファハーン学派の系譜や書誌情報に詳しい。
- 24 本書は、Ṣā'īn al-Dīn Turkah Isfahānī を、Ibn 'Arabī を継承して Mollā Ṣadrā に繋げた「モンゴル期の哲学者」としてではなく、「オカルト主義者」としての側面を中心に論じており、ポスト・モンゴル期のイスラーム思想史に一定のパーспекティヴを示した博論である。また、ポスト・モンゴル期のイスラーム思想と同時代のルネッサンス期のヨーロッパ思想の類似性を指摘している点も見逃せない。Melvin-Koushki 2012, pp. 2-4

す思想的な動きが強まった。

また、イランからの思想的影響も見逃せない。亡命してきたヌクタヴィー教徒たちが、ディーネ・エラーヒーの開教やインドにおけるペルシア文化の発展に大きな影響を及ぼしたとされる⁽²⁵⁾。更に、イラン系知識人の中には、ムガル宮廷で影響力を振るう者も現れた⁽²⁶⁾。この為、ガンジス河の支流ゴムティー河畔の都市ジャウンプルがシャー・ジャハーン皇帝によって「インドのシーラーズ (Shīrāz-e Hind)」と呼ばれるなど⁽²⁷⁾、

25 アマーナトによれば、アクバル帝の宮廷の中だけで、少なくとも36名のヌクタヴィー教徒が確認される。代表例が Mīr Sayyid Sharīf Āmulī で、彼は1576年以前にイランを出奔して各地を放浪したあと、1576年にアクバル帝に謁見して「万人平和」のアイデアを奏上し、ディーネ・エラーヒー開教の立役者になったとされる。主著は *Tarashshuh-e Zohūr* (散逸) で、ムガル官僚としてカーブル州・ビハール州・ベンガル州の長官を歴任した。1606年以降に没。アーザル・カイヴァーン学派のバトナー移住も、ヌクタヴィー教徒ネットワークに従い、彼がビハール州長官を務めてからである可能性が指摘されている (Amanat 2014, p. 383 参照)。但し、*Dabestān-e Mazāheb* の第8章を読んだ限りでは、ヌクタヴィー教に「万人平和」と云う理念は見出せない。また、アマーナトは *Dabestān-e Mazāheb* の第8章における *vāḥed* の称号を *uniterian* と訳すが (Amanat 2014, p. 375, n. 18)、原文からは隠遁者との含意しか汲み取れない (稿末の補論参照)。

26 代表例としては、Mīr Faṭḥ Allāh Shīrāzī (1589年没)。彼は、上述の Mīr Ghiyāthuddīn Maṣṣūr Dashtakī Shīrāzī (1541年没) に学んだシーラーズ学派の哲学者だったが、ムガル宮廷に出仕し、官僚として昇進する傍ら、ペルシア語で多くの哲学書・科学書を執筆した。彼が、インドにおけるイスラーム哲学伝統の実質的な始祖と見做されている (Alvi and Rahman 1968 参照)。この Faṭḥ Allāh Shīrāzī の志向を反映して、インドの写本図書館では、Dashtakī 家の哲学者たちの著作と Jalāl al-Dīn Dawwānī の著作がかなり書写されている。特に、Faṭḥ Allāh Shīrāzī が Dashtakī 家から賤別に貰ってインドへ持参したと思われる1318年書写の MS Raza Library (Rampur) 3476 は必見。だが、不思議なことに、Faṭḥ Allāh Shīrāzī 本人の著作の写本は、筆者の経験では2～3点しか確認できていない。

27 Rizvi 2011, p. 16 参照。

インドにおけるイスラーム哲学研究は 17 世紀に急激に活況を呈した⁽²⁸⁾。後期ムガル帝国の学校カリキュラムでは、Mīr Dāmād と Mollā Ṣadrā の哲学が履修課程に組み込まれているが、特に Mīr Dāmād の影響力が突出しており、18 世紀以降は「インドのミール・ダーマード学派」と呼ばれる哲学者グループが形成されたとされる⁽²⁹⁾。

以上のように、ポスト・モンゴル期のイランを中心としたイスラーム思想史は、問題の系が幾重にも輻輳しており、アーザル・カイヴァーン学派の分析に当たっては、この時代のイスラーム思想史の理解が強く求められる。これを欠いてアーザル・カイヴァーン学派を研究した場合、彼らが提起している論点を見定められず、彼らの思想への理解の余地は著しく狭まる。現に *Encyclopaedia Iranica* (Corbin 1989) には、

それ(=アーザル・カイヴァーン学派の聖典『ダサーティール』)は、ファンタスティックな想像力の産物である馬鹿話し、戯言、名前、出来事を含んでいる。その本文は非理性的な無駄話しであり、所謂注釈は人為的な「純粹」ペルシア語で、アラビア語単語を含まない。

と、研究対象に対して一切の共感を示さない語句が並んでいる。これは、研究者の感受性の問題ばかりではなく、思想史的な前提条件に対する理解不足によるものと思われる。しかし、ひとたびバックグラウンドとなるイスラーム思想史が正確に把握されたなら、アーザル・カイヴァーン学派は 16～17 世紀のイ

28 代表例としては、Maḥmūd ibn Muḥammad Fārūqī Jawnpūrī (1603-1652 年)。インド滞在中の Mīr Findiriskī に師事し、更にメッカ巡礼の途中でイスファハーンに立ち寄って Mīr Dāmād の教えを受けたと伝えられる。主著 *al-Hikma al-bālighah* と *al-Shams al-bāzighah* は、Mīr Dāmād の「イエメン哲学」に即して構想されているとされ、近年はインド・イスラーム哲学が生み出した初の独創的な哲学書と評価されている。1652 年にジャウンプルで死去した。Rizvi 2011 参照。

29 イランでは Mollā Ṣadrā の出現によって影が薄くなっている Mīr Dāmād だが、インドでは 2 人に対する評価は全く逆になっているとされる。Rizvi 2011, pp. 20-23 参照。

スラーム世界で提起されていた思想的課題に向き合い、それらに一定の解答を出そうと努めていたポスト・モンゴル期のイスラーム思想史上の一学派だったと再評価されるであろう。

1-2. イスラーム期のゾロアスター教研究：このように、ポスト・モンゴル期のイスラーム思想研究が未開拓の沃野の観を呈しているとすれば、21世紀のゾロアスター教研究は「不動の到達点」と見做されていた20世紀の研究成果の見直しを迫られつつある。この分野の研究動向も、アーザル・カイヴァーン学派の理解にとって大きな鍵になっているので、以下に概観しよう。

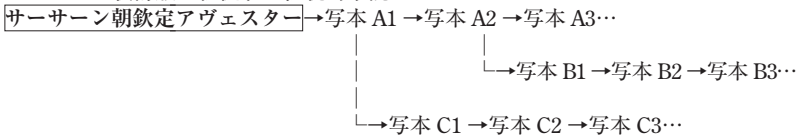
①イランにおける『アヴェスター』写本の新発見：その震源は、2000年代以降におけるイラン（主としてヤズド近郊のゾロアスター教徒村）での『アヴェスター』写本の大量発見である。この新発見に基づく研究は、スペイン Salamanca 大学の Alberto Cantera により、サラマンカ大学・ロンドン大学・ベルリン自由大学・ラヴェンナ大学の4大学共同プロジェクトとして推進され、2015年までに300点以上の写本を蒐集、そのうち120点以上がデジタル画像として公開された (<http://www.avesta-archive.com>)。20世紀までのゾロアスター教研究は、K. F. Geldner がインドで蒐集した133点（または135点－数え方によって差がある－）の写本に基いて、19世紀末に発表した校訂版 Geldner 1886-95 を「不朽の聖典」視して成り立っていたので、その前提を覆すかに思える衝撃的な発見だった（青木 2013年参照）⁽³⁰⁾。

30 カンテラ教授から伺ったところでは（2013年1月13日ナヴサーリー）、「冗談で」twitter 上にアヴェスター写本所蔵に関する問い合わせを発信したところ、1時間以内にヤズド近郊のゾロアスター教徒から「それと同じものが土蔵にある」との返信があり、それが突破口になったとのことである。尤も、これにはカンテラ教授の座興も含まれていたようで、実際にはテヘラン大学図書館、マレク図書館、アースターネ・ゴドセ・ラザヴィー図書館などの公的機関に「秘蔵」されていた写本も相当あったようである。筆者も同時期にイラン国内の写本図書館でゾロアスター教写本を探

しかし、カンテラの「大発見」には明白な弱点があった。イランにおいて新発見された『アヴェスター』写本の大部分は 17～18 世紀に書写されており、最古のものでも 14 世紀を遡らないのである。Geldner 1886 が活用した最古のコーデックスは 1323 年書写の K5 であるから、年代の点では依然としてゲルドナーの校訂に分がある。これに対し、カンテラは、『アヴェスター』の伝承経路に疑問を呈して反論している。つまり、定説通りに「サーサーン朝欽定アヴェスター」が存在し、そこからツリー状に現存写本が派生してきたと仮定するならば、新発見は余り意味を為さないだろう。だが、アヴェスターが宗教儀礼上の必要に迫られて逐一書写された文献だとしたら、書写伝統が固定し切る以前（それが何時なのかは分からないが）の写本には、全て同等の価値が認められる。いわば、写本のオリジンを、仮定上の存在だった原本「サーサーン朝欽定アヴェスター」から「ゾロアスター教宗教儀礼の集合体」に置き換えることによって、写本の「ツリー状派生説」を「五月雨式派生説」に転換したのである。そう仮定するなら、「ゲルドナーが各写本の相互関係を分析した方法論、及び原本の存在を仮定していたホフマンやフンバッハの方法論は不適切であった」（Cantera 2014, p. 100）と断言できる。この場合、カンテラの新たな校訂版が、ゲルドナー版に代わる研究の基礎をイラン学に提供することになるだろう。

図 1：原本からのツリー状派生説と儀式からの五月雨式派生説

Geldner の校訂版が依拠する伝統的学説



⇒サーサーン朝欽定アヴェスターから、全てのアヴェスター写本がツリー状に派生

していたのだが、そのような新出アヴェスター写本は 1 点しか発見できなかった。これが研究者の腕の違いであろう。

考えられていたよりも遥かに広範囲な人的資源を動員していたと考えられるし、神官団の側でもそれに答えるだけの人材をプールしていたのである。また、その知的活動に参加していたゾロアスター教徒の個人名も、かなり明確に判明しはじめた。即ち、カンテラの新発見のコロフォンを、従来から知られていたパフラヴィー語・近世ペルシア語写本のコロフォンと対照することで、17～18世紀のゾロアスター教徒の個人的活動は、よりミクロのレベルで明らかになるのである（これについては、別稿で詳しく論じることにした）。そして、これらの人名の中から、アーザル・カイヴァーン学派に共鳴していた伝統的ゾロアスター教神官たちの姿も、臙気ながら浮かび上がってくる。

2. イスラーム哲学史上におけるアーザル・カイヴァーン学派

2-1. 救世主思想・秘教主義としてのアーザル・カイヴァーン学派：このような「ポスト・モンゴル期のイスラーム思想研究」と「イスラーム期以降のゾロアスター教研究」の動向に加え、従来のアーザル・カイヴァーン学派研究自体も反省対象である。即ち、先行研究は、分析対象とする文献の選択に大きな問題を内包していたと考えられる。アーザル・カイヴァーン学派文献は現在までのところ8タイトルが公刊されているが、その中で参照可能な翻訳が公表されているものは、

- ① 秘教主義的色彩の濃い聖典 *Dasātīr-e Āsmāni* の英訳
- ② 彼らの内部ドキュメントである *Dabestān-e Mazāheb* の英訳
- ③ 内面的ヴィジョンに即して神秘主義の修行階梯を説いたペルシア語韻文 *Jām-e Kay Khosrow* の日本語抄訳

の3点に過ぎない(青木 2015年aの図1と2参照)。これらの翻訳に即してアーザル・カイヴァーン学派を評価するとしたら、一定のバイアスが掛った結論が予想される。即ち、秘教主義的、救世主思想的な側面を照射した *Dasātīr-e*

Āsmānī から見たアーザル・カイヴァーン学派像は、ポスト・モンゴル期のイスラーム思想の「救世主思想と秘教主義の系譜」との類似点をクローズアップする結果に終わるだろう。現にその通りのことを行った研究が、Babayan 2002 と Aoki 2002 である。神秘主義的側面を強調した *Jām-e Kay Khosrow* から見たアーザル・カイヴァーン学派像は、「神秘主義修行理論の系譜」との類似点ばかりが目につくだろう。正にその通りの結論を出した論文が、青木 2002 年である³¹⁾。その結果、バーバーヤーンは、

系譜学は、インドへ亡命したヌクタヴィー教徒－アーザル・カイヴァーン学派－から、ゾロアスター教復興とペルシア語保持を唱えた萌芽期の民族主義へと辿ることができる (Babayan 2002, p. 493)

と述べ、アーザル・カイヴァーン学派を「インドへ亡命したヌクタヴィー教徒」と「萌芽期の(イラン)民族主義者」の中間的な思想形態と把握するに至っている。確かに、ヌクタヴィー教徒もアーザル・カイヴァーン学派も共に 1590 年以降にイランからインドへと活動の場を移したので、外面的運命を辿れば、両者の軌跡は相似形に映る。両者の相違点は、ヌクタヴィー教は「天と地を結ぶ究極の人格」をセム的一神教の預言者のラインで考えているのに対し、アーザル・カイヴァーン学派は古代イラン神話の英雄のラインで想定しているという表面上の問題だけで、思想構造に大差はないとも見える。

この解釈は、ヌクタヴィー教の資料状況の面からも強化された。即ち、ヌクタヴィー教思想に関する先行研究が依拠しているのは、アーザル・カイヴァーン学派文献 *Dabestān-e Mazāheb* の第 8 章「ワーヘド教について (dar 'aqā'ed-e

31 2015 年現在から顧みれば、アーザル・カイヴァーンが唱える色彩の神秘主義修行理論は、ヌールバクシュ教団に限られた現象ではなくなっている。*Jām-e Kay Khosrow* の評価に当たっては、クブラウィー教団から輩出された一連の思想家たちの影響を再検討する必要がある。

Vāhedīye)』⁽³²⁾である(稿末の補遺参照)。同書は、マフムード・パシーハーニーの思想をアーザル・カイヴァーン学派の術語を用いて説明している為、先行研究は、ヌクタヴィー教とアーザル・カイヴァーン学派の思想は同型であると主張した。だが、アーザル・カイヴァーン学派が執筆した資料に依拠してヌクタヴィー教を論じている以上、両者の術語の間に類似性が現れるのは当然であろう。ヌクタヴィー教の内部資料が校訂出版されるまでは、両者の影響関係に関する性急な判断は差し控えた方が良いのではなかろうか。

因みに、テヘラン版の刊本 Reżāzāde Malek 1983 に従えば、*Dabestān-e Mazāheb* は下記の 12 章で構成されている。

図 2 : *Dabestān-e Mazāheb* の全 12 章の構成

	各章で扱う宗教	解説の特徴
①	ペルシア人たちの信仰の叡智 (Ma' refat-e 'Aqīde-ye Pārsiyān)	アーザル・カイヴァーン学派の思想。ゾロアスター教はその一部として扱われている
②	インド人たちの信仰 ('Aqīde-ye Hendān)	インド六派哲学の解説
③	(黒)チベット人たちの信仰 ('Aqīde-ye Qarā Tibettiyyān)	何故かナーナク派(シク教のこと)がこの項目に入っている
④	ユダヤ教徒の信仰 ('Aqīde-ye Yahūd)	アダム伝が収録されている
⑤	キリスト教徒の信仰 ('Aqīde-ye Tarsā)	イエス伝が収録されている
⑥	ムハンマド教徒たちとイスラームの人々の真実 (Ḥaqīqat-e Muḥammadiyyān va Ahl-e Islām)	スンナ派, 12 イマーム・シーア派, イスマーイール派の順で解説
⑦	サーデグ教の信仰 ('Aqīde-ye Ṣādeqīye)	6～7世紀に、預言者ムハンマドと同時代の偽預言者ムサイリマが興したとされる伝説的宗教

32 アーザル・カイヴァーン学派は、マフムード・パシーハーニーが樹立した宗教をヌクタヴィー教とは呼ばず、ワーヒド教と称している。*Dabestān-e Mazāheb* によると、彼らの用語で Vāhed とは「隠遁者」(或いは、一種の聖職者階級か出家者)を指すので、直訳すれば「隠遁者たちの教え」と呼ばれていたことになる。(稿末の補遺参照)

⑧	ワーヘド教の信仰と信者たち ('Aqīde-ye Vāhedīye va Omnā')	ヌクタヴィー教の別名
⑨	ローシャン教の諸状況 (Aḥvāl-e Rowshaniyān)	16世紀に Miyān Bāyazīd Anṣārī ibn 'Abd Allāh が現在のアフガニスタンで開教し、パシュトゥーン部族の間に宣教した宗教
⑩	エラーヒー教の信仰 ('Aqīde-ye Elāhiye)	ディーネ・エラーヒー教の解説。何故かチンギス・ハーン伝がこの位置に収録されている
⑪	哲学者たちの信仰 ('Aqīde-ye Ḥukamā)	イスラーム哲学者たちの思想の解説
⑫	神秘主義者たちの信仰 ('Aqīde-ye Ṣūfiyān)	イスラーム神秘主義者たちの思想の解説

これらのうち、①「ペルシア人たちの信仰の叡智」は、ゾロアスター教ではなく、アーザル・カイヴァーン学派思想の解説である。また、②～⑦と⑪～⑫は先行する書物からの抜粋、⑧～⑩は *Dabestān-e Mazāheb* の著者と同時代の思想の解説である。つまり、*Dabestān-e Mazāheb* の中でオリジナルの資料的価値があると考えられるのは、①と⑧～⑩部分に限られる。

以上の分類から判断するなら、*Dabestān-e Mazāheb* の著者であるモーベド・シャーがヌクタヴィー教を、自ら誇る「ペルシア人たちの信仰の叡智」とは別個の存在と捉えていたことは明白である。モーベド・シャーの認識によってアーザル・カイヴァーン学派を代表させるなら、「アーザル・カイヴァーン学派＝インドへ亡命したヌクタヴィー教徒」とのバーバーヤーンの定式化に、成立の余地はない。

2-2. アーザル・カイヴァーン学派の哲学的側面：仮に思想の表面的な類似性を追うならば、「ヌクタヴィー教＝アーザル・カイヴァーン学派」との定式化も当然の結論のように見えてしまう。この為、これが、2000年代から2015年現在にかけて、主に北米のイスラーム思想研究者の間での標準的なアーザル・カイヴァーン学派理解となった。

では、アーザル・カイヴァーン学派の自己認識以外の客観的事実として、両

者の相違点は何処に求められるだろうか？ 筆者の管見に従えば、スクタヴィー教とアーザル・カイヴァーン学派の思想構造上の最大の相違は、現在までスクタヴィー教における哲学文献の存在は知られていないのに対し、既知のアーザル・カイヴァーン学派文献 8 タイトルの中で、*Khwīsh Tāb*, *Zar-e Dastafshār*, *Zāyande Rūd*, *Zūre-ye Bāstānī* の 4 冊が、哲学的議論に集中している点である。数量的には、哲学文献が現存アーザル・カイヴァーン学派文献の 4/8 を占める。(但し、哲学文献はいずれも掌編で、フォリオに換算した分量的にはアーザル・カイヴァーン学派文献の 1/10 程度を占めるに過ぎない。)

これは、アーザル・カイヴァーンが出現した 1500 年代前半のシーラーズで、Ṣadr al-Dīn Dashtakī (d. 1497), Jalāl al-Dīn Dawwānī (d.1502), Najm al-Dīn Maḥmūd Nayrīzī (d. 1526), Ghiyās al-Dīn Maṣṣūr Dashtakī (d. 1541), Shams al-Dīn Khafrī (d. 1550) など「シーラーズ学派」と総称される哲学者たちが活躍していたことを考慮すれば、あり得べき状況である。また、アーザル・カイヴァーン自身が Shaykh Bahā' al-Dīn al-Āmilī (1547-1621), Mīr Muḥammad Bāqir Dāmād (d. 1631), Mīr Abū al-Qāsim al-Findiriskī (1562-1640) の 3 名の「イスファハーン学派」の哲学者と知的交流を持っていたとの伝承からして⁽³³⁾、首肯され得る状況でもある(青木 2015 年, p. 345 (160) 参照)。

しかし、これらアーザル・カイヴァーン学派の 4 冊の哲学文献の翻訳としては、Mobed Dossabjai Sohrabji Munshi によるグジャラート語訳が、1848 年に

33 *Dabestān-e Mazāheb* の著者であるモーベド・シャーは、アーザル・カイヴァーンは特にミール・フェンデレスキーと交流が深かったと報告している。しかし、1976 年にハーヴァード大学へ提出した博士論文でミール・フェンデレスキーを初めて専門的に研究したモジタバイーは、

(ミール・フェンデレスキーと)アーザル・カイヴァーン学派の関係は、それほど深いものではなかったに違いない。彼の著書には、彼らとの交流の痕跡は見られないし、この学派の著書は 1 冊も彼に帰されていない。

と懐疑的に評している (Mojtabā'ī 1994, p. 170)。

ボンベイの the Sir Jamsetjee Jejeebhoy Translation Fund から出版されたとの情報があるのみである (Modi 1930, p. 24 参照)。このグジャラート語訳がペルシア語原文より流通範囲が広いか否かは微妙で、これを活用した研究は現在まで確認されていない。以上の状況の故に、アーザル・カイヴァーン学派思想の哲学的側面は見過ごされ、「12 イマーム・シーア派哲学研究の系譜」のラインに沿った研究は行われてこなかった。これは、1つの大きな欠落である。この欠落を直視するならば、バーバーヤーンや青木の先行研究の成果が不正確であるとは言わないが、アーザル・カイヴァーン学派の全体像を把握する研究としては、明らかに不十分だろう。

そこで、本稿では、アーザル・カイヴァーン学派の哲学的側面を解明する第一歩として、彼らの哲学的掌編の翻訳を提供したい。その上で、それを「12 イマーム・シーア派哲学研究の系譜」と比較して、バランスのとれたアーザル・カイヴァーン学派像を描き、彼らを正確に評価することが本稿の最終的な目的である。

また、視点をアーザル・カイヴァーン学派研究からポスト・モンゴル期のイスラーム思想史に移すと、興味深い事実が浮かび上がる。現在までの研究によれば、「救世主思想と秘教主義の系譜」と「神秘主義修行理論の系譜」はホルフィー教やヌクタヴィー教で合流したと見做され、「神秘主義修行理論の系譜」と「12 イマーム・シーア派哲学研究の系譜」はイスファハーン学派で合流したものと想定されている。そして、「融合主義」の背景にも、「救世主思想と秘教主義の系譜」と「神秘主義修行理論の系譜」が伏在したと考えられている。

これに対し、「救世主思想と秘教主義の系譜」と「12 イマーム・シーア派哲学研究の系譜」は、同時代のイランで平行的に発展してきた思想であるにもかかわらず、それほど有機的な関連を持たないと見做されてきた。管見の及ぶ限りでも、サーイヌッディーン・トルカ・イスファハーニーにおけるオカルト思想の影響 (Melvin-Koushki 2012 参照)、ミール・ダーマードとインドの時間論・

創造論 (Rizvi 2011 参照), 及びモッラー・サドラーの『万有帰神論 (*Risālat al-Ḥaṣhr*)』(日本語訳としては、鎌田 1986 年参照) のように、哲学者が文字神秘主義や時間論、終末論を扱った著作はあるものの、秘教主義者が哲学を論じた著作は見当たらない。この思想史的状况を概念化すると、図 3 が得られる。

図 3：ポスト・モンゴル期のイスラーム思想史の概念図

- ① 「救世主思想や秘教主義の系譜」: Ismā'ilism ⇒ Ḥurūfism ⇒ Nuḡṭavism / Musha'sha'ism / Dīn-e Elāhī
 ↑ ②より影響
- ② 「神秘主義修行論の系譜」: Najm al-Dīn Kubrā ⇒ Sa'd al-Dīn Ḥamū'ī ⇒ Najm al-Dīn Dāyah al-Rāzī ⇒ Azīz al-Dīn Nasafī ⇒ 'Alā' al-Dawlah al-Simmānī
 ↓ ②より影響
- ③ 「12 イマーム・シーア派哲学研究の系譜」: Naṣīr al-Dīn Tūsī ⇒ Turkah Isfahānī 家 ⇒ Ḥaydar Āmulī ら 12 イマーム・シーア派 3 人トリオ ⇒ Dashtakī 家 ⇒ Isfahān School
 ↓ ①と②より影響
- ④ 「インド融合主義の系譜」: 'Abd al-Quddūs Gangōhī ⇒ Abū al-Fazl 'Allāmī ⇒ Dārā Shikōh
 ⇒①から③への直接的な影響関係は研究されていない

だが、上述のように、アーザル・カイヴァーン学派は聖典で秘教主義や救世主思想を前面に押し出す一方で、哲学的な文献も相当数残している。彼らの秘教主義と哲学学説の関係は今後の課題であるが、秘教主義にベースを置く学派が哲学を論じる文献を残している事実自体が、ポスト・モンゴル期のイスラーム思想史上、特異な融合現象である。従って、彼らの哲学文献の研究は、アーザル・カイヴァーン学派自体の思想研究に資するのみならず、ポスト・モンゴル期のイスラーム思想の全体的な潮流の解明にも貢献する可能性がある。

2-3. アーザル・カイヴァーン学派の哲学的著作 *Khawish Tāb*: 以上のような趣旨によって、本稿では、現存するアーザル・カイヴァーン学派の哲学的掌編 4 編のうち、*Khawish Tāb* を取り上げたい。書誌学的事実を最初に述べ

ると、本書は1846年と1878年の2回に互って、ボンベイのヌシールワンジー・タイムールジー書店から、マーネクジー・リムジー・ハータリアー編集の石版刷りとして出版されている(Hātariyā 1846; 1878)。

①写本情報：写本に関しては、筆者がイラン、インド、トルコの写本図書館で調査した範囲内では、テヘランのマレク図書館(Ketābkhāne-ye Mellī Malek, Tehrān)所蔵のペルシア語コーデックス Malek 6309 の fol. 1v-fol. 15r (革表紙と前付けの間の見返し7ページ分をカウントすると、fol. 8v-fol. 22r)に、*Khwīsh Tāb* が収録されていた。カタログデータとしては、Afhār and Dāneshpazhūh 1352-1380AH の第9巻 pp. 316-317 参照。本写本はナスターリーク体で書かれ、前半10分の1あたりまでは、文首と書写生が判断した個所に赤字でイニシャル・マークが付されると云う丁寧な造りになっている。しかし、それ以降はイニシャル・マークが消失し、書写生の根気のなさ(或いは依頼主の支払い能力の欠如)を露呈している。このコーデックスのデジタルデータは、2009年4月15日にマレク図書館にて取得した。

コーデックス全体のコロフォンには、

1284年のムハッラム月に、メフル・レザー・クリー・ハーン(Mehr Rezā Qulī Khān)の為に、ファキール・レザー・クリー・マウラーナー・カータイプ(Faqīr Rezā Qulī Mawlānā Kātib)が書き上げた。

とある。暦法は明示されていないが、月名がムハッラムなので、間違いなくヒジュラ暦である。とすれば、西暦1867年5月に擱筆された写本と特定できる。また、名前から判断すれば、明らかにイスラーム教徒の依頼主の為に、イスラーム教徒の書写生が書写した写本である。西暦1867年前後にイランで著名な「Mehr Rezā Qulī Khān」と云えば、ガージャール朝期のペルシア語詩人・教育者のレザー・クリー・ハーン・ヘダーヤト(Rezā Qulī Khān Hedāyat, 1800-71)が想起される。1867年当時、彼はダーロール・フォヌーンの校長を務めていた筈であり、もしも依頼主の「Mehr Rezā Qulī Khān」が「Rezā Qulī Khān

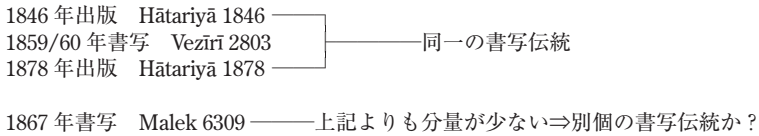
Hedāyat」と同一人物だとすれば、ガージャール朝中期の民族主義的な思想潮流の中で、アーザル・カイヴァーン学派文献の書写を依頼したのだとの説明が可能である。しかし、筆者がガージャール朝期の紳士録 *Sharḥ-e Hāl-e Rejāl-e Īrān* を参照した範囲内では、「Rezā Qulī Khān Hedāyat」が Mehr という雅号を用いていたとの事実は確認できなかった (Bāmdād 1343AH, pp. 39-42)。

本写本の書写年代は、最初の石版刷りが出版された 1846 年を下回るが、写本 Malek 6309, fol. 1v-fol. 15r と石版刷り Hātariyā 1846; 1878 の間には、少なからぬ異動がある。*Khwīsh Tāb* の本文各章は古代ペルシアの預言者の預言の体裁を採っているのだが、前者に比して後者の方が、預言者の数—つまり章の数—が増加しているのである。一般的に書写生は全くの善意から本文の追加を行い、増補を繰り返す傾向にある。敢えて削除するケースは考え難いので、本写本が石版刷りから書写された可能性は低い。このような理由で、Malek 6309, fol. 1v-fol. 15r は、Hātariyā 1846; 1878 とは別系統の書写伝統に依拠した *Khwīsh Tāb* の写本ではないかと推定される。

もう一つ注目すべき写本としては、イランのヤズドにあるアースターネ・ゴドセ・ラザヴィー附属ヴェズィーリー図書館 (*Ketābkhāne-ye Vezīrī vābaste be Ketābkhāne-ye Āstān-e Qods-e Razavī, Yazd*) 所蔵のペルシア語コーデックス 2803 の fol. 1-fol. 19 に、*Khwīsh Tāb* が収録されていた。カタログデータとしては、Shīrāvanī 1350-1358AH の pp. 1432-1433 参照。コーデックス全体のコロフォンには、「ヒジュラ暦 1276 年書写」とあるので、西暦 1859/60 年以前に擱筆された写本である。単純に計算すれば、Malek 6309 の書写年代を上回る最古の写本である。しかし、いずれにしても石版刷りの出版年を下回る写本には間違いなく、また、こちらの方が石版刷りとの一致点が多いことから、同一の書写伝統に属すと想定される。即ち、*Khwīsh Tāb* 写本と石版刷りの関係については、下記の図 4 のような予想が得られる。このうち、本稿では、既にグジャラート語訳が存在する Hātariyā 1846/Vezīrī 2803/ Hātariyā 1878 系の写本ではなく、

Malek 6309 を底本とした日本語訳注を提供したい。

図4: *Khwish Tāb* 写本と石版刷りの相関予想図



②構造：この *Khwish Tāb* (Malek 6309) は、42名の預言者が43回に互って発言する構造を採っている。詳しい内訳と、*Dasātīr-e Āsmānī* における言及 (DA), *Dabestān-e Mazāheb* における言及 (DM) は、下記の図表の通りである。

図5: *Khwish Tāb* (Malek 6309) の全体構造

Nr	DA	DM	Peyghambar	Folio
00	—	—	Introduction	Fol. 1v, l. 1 ~
01	○	○	Meh Ābād	Fol. 2r, l. 12 ~
02	×	×	Ābād-e Panjom	Fol. 4v, l. 8 ~
03	×	×	Ābād-e Sheshom	Fol. 4r, l. 2 ~
04	×	×	Ābād-e Haftom	Fol. 5v, l. 10 ~
05	×	×	Ābād-e Hashtom	Fol. 5r, l. 2 ~
06	×	×	Ābād-e Nohom	Fol. 5r, l. 10 ~
07	×	×	Ābād-e Dahom	Fol. 7v, l. 1 ~
08	×	○	Ābād-e Ārād	Fol. 7v, l. 8 ~
09	○	○	Jay Afrām	Fol. 7r, l. 3 ~
10	×	○	Ajay Ālād	Fol. 7r, l. 7 ~
11	○	○	Shāhī Kelīv	Fol. 7r, l. 13 ~
12	×	○	Shāhī Mahbūl	Fol. 8v, l. 5 ~
13	×	○	Shāhī Mahbūl (again)	Fol. 8v, l. 15 ~
14	○	○	Yāsān (ibn Shāhī Mahbūl)	Fol. 8r, l. 7 ~
15	×	○	Yāsān-e Ājām	Fol. 8r, l. 10 ~
16	○	○	Kayūmarth	Fol. 9v, l. 1 ~
17	○	○	Siyāmak	Fol. 9v, l. 2 ~

18	○	○	Hōshang	Fol. 9v, l. 7 ~
19	○	○	Tahmūrath	Fol. 9v, l. 12 ~
20	○	○	Jamshīd	Fol. 9r, l. 6 ~
21	○	○	Ferīdūn	Fol. 9r, l. 12 ~
22	○	○	Manūchehr	Fol. 10v, l. 1 ~
23	×	×	Siyāvakhsh	Fol. 10v, l. 8 ~
24	○	×	Kay Khosrow	Fol. 10v, l. 13 ~
25	×	○	Kay Neshīn	Fol. 10r, l. 6 ~
26	×	○	Arvand	Fol. 10r, l. 13 ~
27	×	○	Lohrāsb	Fol. 11v, l. 7 ~
28	×	○	Koshtāsb	Fol. 11v, l. 10 ~
29	○	○	Zarātosht	Fol. 11v, l. 14 ~
30	×	○	Esfandiyār	Fol. 11r, l. 2 ~
31	×	○	Bahman	Fol. 11r, l. 5 ~
32	×	×	Homāy Āzād Chehr	Fol. 11r, l. 7 ~
33	×	×	Sām	Fol. 11r, l. 11 ~
34	×	○	Rostam	Fol. 11r, l. 13 ~
35	○	○	Sāsān	Fol. 12v, l. 2 ~
36	×	○	Jāmāsb	Fol. 12v, l. 11 ~
37	×	○	Sāsān-e Dovvom	Fol. 12r, l. 1 ~
38	×	○	Ardashīr-e Bābagān	Fol. 12r, l. 2 ~
39	×	○	Sāsān-e Seyyom	Fol. 12r, l. 8 ~
40	×	○	Nūshīravān	Fol. 13v, l. 3 ~
41	×	○	Sāsān-e Chahārom	Fol. 13v, l. 11 ~
42	×	×	Parvīz	Fol. 13r, l. 7 ~
43	×	×	Yazdekird	Fol. 13r, l. 13 ~
44	○	○	Sāsān-e Panjom	Fol. 14v, l. 3 ~ vol. 15r, l. 1

Khwīsh Tāb (Malek 6309) の預言者は、基本的には *Dasātīr-e Āsmānī* に登場する「古代ペルシア預言者」15 名を踏襲しており⁽³⁴⁾、*Khwīsh Tāb* (Malek 6309) の

34 Sikandar だけは言及がないが、筆者はこれを「古代ペルシアの預言者」にカウントしない。青木 2015 年, pp. 341 (164) - 340 (165) 参照。

コンセプトは *Dasātīr-e Āsmānī* に強く影響されている。しかし、そこに + a の預言者を付け加えるに際しては、*Ābād-e Panjom* や *Ābād-e Ārād* のように、かなり自由に「古代ペルシアの預言者」を創作している。

③著者：著者とされる モーベド・フーシュ (Mōbed Hūsh) については、*Dabestān-e Mazāheb* 中のアーザル・カイヴァーンの弟子列伝 (Reżāzāde Malek 1983, pp. 35-42 参照) に記載がない。しかし、全く別の箇所に、僅かな情報が記載されている。それによると、*Dabestān-e Mazāheb* の著者モーベド・シャーは、1622年にカシミールで、tap (tapas = 苦行か?) を実践中のモーベド・フーシュに会ったとされる。アーザル・カイヴァーン学派の一員と思われるにも拘らず、何故モーベド・フーシュが1人だけ別の箇所に分離して記述されているのかは分からない。コルバンも同様の疑問を感じて、モーベド・フーシュがアーザル・カイヴァーンの直弟子ではなかった為ではないかと推測しているが、文献中に根拠がある話ではない (Corbin 1989, p. 185)。

④先行研究における言及：最後に、先行研究における *Khwiš Tāb* への言及を4点参照しよう。(1) Modi 1930, pp. 54-55 では、*Khwiš Tāb* のペルシア語原文ではなく、グジャラート語訳を参照して、「神の存在を証明する諸論証」との内容説明がなされている。(2) Corbin 1989, p. 186 では、書名に触れるのみで、内容への言及はない。(3) Mojtabā'i 1989, p. 253 では、「叡智と哲学的諸問題に関する注釈 (sharḥ...dar ḥekmat va masā'el-e falsafi)」との内容説明がなされている。(4) 青木 2007年, p. 295 も、Corbin 1989 と Mojtabā'i 1989 を踏襲するのみで、新情報の提供はない。つまり、管見の及ぶ範囲内では、*Khwiš Tāb* を主題とする研究は本稿が初めてである。

3. *Khwiš Tāb* 訳注 (第1～19章)

下記が、Malek 6309 写本に基づく *Khwiš Tāb* の訳注である。先行する唯一

の翻訳である Munshi 1848 も参照すべきであったが、筆者はグジャラート語を読めない為、反映させることができなかった。章分けは筆者による。紙数の関係で、本稿では前半の 11 人の預言者分、即ち、第 1 章から第 19 章 = Malek 6309 写本のフォリオ換算で fol. 1v ~ fol. 8v を扱うことにした。

これなるは⁽³⁵⁾

(1) 『ギャルザネ・ダーネシュ (*Garzan-e Dānesh*) [=知識の王冠]』に因んで名付けられた『ヒーシュターブ (*Khwish Tāb*) [=自己燃焼]』なる価値高き書 (gerāmī nāme)。慈悲深く慈愛遍き守護者、神の御名において (be-nām-e Īzād-e bakhshāyande-ye bakhshāyeshgar-e mehrabān)⁽³⁶⁾。

(2) 至高の原因、真実の惹起者、確実な存在者——即ち、諸光の光、諸知性と諸靈魂の言葉、勝利の支配の純粹諸光、諸法典の主にして解放の王、無始の中の無始の夜明けから、無終の中の無終の運命の夜に至るまでの輝ける神にして慈愛の灯火にまします——への讚美と称賛の後に。

(3) 斯く言われている⁽³⁷⁾。即ち、世紀⁽³⁸⁾の諸知性の隨行者、高貴なるものたち、賢者たちといった諸主人たちの下僕、モーベド・フーシュに——セムの預言者たちのシャイフの後継者 (*Khalife-ye sheykh al-anbiyā*) にして、顕現した

35 fol. 1v, l. 1 より。冒頭の一句だけは、アラビア語で *huwa* と綴られている。

36 この祈禱句はゾロアスター教ペルシア語文献に共通である。書写生はイスラーム教徒なので、原著の段階で存在した可能性が高い。

37 預言者によって、「言う (*goftan*)」と「仰る (*farmūdan*)」が使い分けられているようである。

38 *sade* (=世紀) は、*sāde* (=純粹な) の誤写か？ その場合、「純粹なる諸知性」が正訳である。

約束のセムの使徒たちのイマーム (Emām-e rosol-e maẓhar-e mo'ūd) たるカイホスロー・エスファンディヤール、即ち、代理人 (Qā'em-e maqām) にしてイラン的預言者たちの師 (Ostād-e Peyghambarān)、価値あるイランの言霊の守護者たちの中の守護者の導師にして継承者 (Jāneshīn va Pīshvā-ye Vakhshūrān Vakhshūr)⁽³⁹⁾ にして、公正なる人々と一致するイラン的預言者 (Peyāambar) たるアーザル・カイヴァーンの息子⁽⁴⁰⁾ は、可能性の初期からこの高貴なる階級⁽⁴¹⁾ の家門の子 (khāne-zād-e īn ṭabaqe-ye 'ālīye) にして、この聖者廟 (dargāh) への奉仕から永遠の救済を得たこの下僕 [= モーベド・フーシュ] に——こう命じられた。即ち、この深遠なる賢者、先駆者⁽⁴²⁾ の知性の完璧な叡智の論文を——それは、完全なるセムの預言者猥下、高貴なるセムの使徒猥下、確実なる道のイマーム、宗教の道の導き主たるサーサーン 5 世⁽⁴³⁾ の弟子たち⁽⁴⁴⁾ の輝ける星辰の会議から得られた道によるものであり、正義の大王ホスローの時代に、ホスロー・パルヴィーズの許可によって⁽⁴⁵⁾、あの猥下の要求する運命の貴重な命令に基づき、その聖なる論考を古きペルシア語 (fārsī-ye qadīm)⁽⁴⁶⁾ とし、

39 nabī(アラビア語), rasūl(アラビア語), peyghambar(ペルシア語), vakhshūr(ペルシア語)の訳し分けは、難しい課題である。これについては、4-1-②参照。

40 中間に大量の修飾語が含まれているので解り難いが、単純化すれば「カイホスロー・エスファンディヤール・イブン・アーザル・カイヴァーン」という人物が、モーベド・フーシュへの命令主体である。

41 「この高貴なる階級 (īn ṭabaqe-ye 'ālīye)」が、アーザル・カイヴァーンの家系への尊称である。

42 pishtāb は、pīsh-tāz の誤写か？

43 アーザル・カイヴァーン学派のフィクションの中では、サーサーン朝末期に出現して、古代ペルシアの聖なる預言を集大成した人物と位置付けられている。

44 ここから fol. 2r が始まる。

45 「正義の大王ホスロー」は通常ホスロー 1 世 (在位 531 ~ 579 年) を指すが、ここでは「ホスロー・パルヴィーズ」即ちホスロー 2 世 (在位 590 ~ 628 年) を指している。

46 現在一般的にいう古代ペルシア語ではなく、サーサーン朝時代のパフラヴィー語

抜きんでて高貴な聖なる皇帝風のソルーシュ天使的言語 (zabān-e sorūsh-vash-e shāhānshāhī) で『ギャルザネ・ダーネシュ [=知識の王冠』として栄誉あらしめたのだが⁽⁴⁷⁾、それを——この時代 [=西暦 16 ~ 17 世紀] の周知の言語 [=新ペルシア語] に、解釈的な単語で翻訳させた。そして、有望な真理探究者たちに対して、あの利益が一般的になるようにした。このソルーシュ天使の印を付された神聖なる命令を知性の耳で聞き、服従の奉仕を完遂した。第 1 の御言の翻訳を可能とする高貴なる命令によって、彼ら [=カイホスロー・エスファンディヤールを尊称複数で指す] はこれ [=『ギャルザネ・ダーネシュ』の新ペルシア語訳] を『ヒーシュターブ [=自己燃焼』と名付けた。

(4) それ [=『ヒーシュターブ』との書名] は、拜火神殿の名称である。即ち、輝きや不断の燃料への考慮なく⁽⁴⁸⁾、その中では聖火が燃えているので、あれ [=ヒーシュターブ拜火神殿] を「ホドスーズ (khvod sūz) [=自ら燃える]」とも呼ぶ。『悪魔緊縛の使徒タフムーラスの書 (*Nāme-ye rasūl-e dīvband Tahmūrath*)』におけるその称賛の中では、

「汝の閃光へ⁽⁴⁹⁾の礼拝は、ヒーシュターブの幸い [=である]。即ち、[神への] 献身の礼拝方向 (qiblah) は光であり、汝にとってはヒーシュターブとして良く知られている。それは自ら燃え、自らの本質 (dhāt) によって助力なしに輝き、燃え盛る燃料である⁽⁵⁰⁾。汝、そちら [=ヒーシュターブの光] を

を「古きペルシア語」と称している。

47 要するに、「ホスロー・パルヴィーズ時代にサーサーン 5 世主催の会議で纏められた内容を、古きペルシア語で書き留め、『ギャルザネ・ダーネシュ』と命名した書物が、『ヒーシュターブ』の原本である」とのフィクションが語られている。

48 「燃料をくべなくとも燃える」の意味で、ゾロアスター教パフラヴィー語文献で拜火神殿を説明する際の常套句である。

49 原文は bar ~ rā とあるが、mar ~ rā で掛り結ぶ綴り間違いと思われる。

50 原文は hīme-ye monavar だが、これでは意味が通らない。bī を補って、bī hīme

向けよ、即ち、アフレマンを焼き尽くす者(Āhreman-sūzīst)の方へ⁽⁵¹⁾。[これぞ]ホドスーズであり、価値ある光を志向し、悪魔を燃やし、自ら輝くのである(moḥreq-e Sheytān ast va be-dhāt-e khod modā')。]

とある。この確認の後に、赫々と輝くこの書の翻訳と注釈がある。

(5) イランの言霊の守護者たちの中の守護者(Vakhshūrān Vakhshūr)大アーバード⁽⁵²⁾は、斯く仰った。即ち、存在し、その存在が吊るされている(hast yā hastī-ye ū motā'alleg)⁽⁵³⁾ところの各存在保持者(har hastīdārī)は、他者に依存している。もしも、その他者の不在(na-būdan)が必然になったら、その存在の非存在も⁽⁵⁴⁾不可避である。例えば、仮に「もの性」つまり質料因(māi ya'nī 'ellat-e māddī)や、「かたち性」つまり形相因(peykarī ya'nī šūrī)や、「行い性」つまり行為因(kārī ya'nī fā'elī)や、「高さ性」つまり目的因(garānī ya'nī gāi konand)の為に、家屋が必然でなく、その家屋の非存在が不可避となったら、これを「あり得ること」つまりアラビア語で可能[存在](shāyest va be-tāzi mumkin)と称するのである。或いは、その存在が他者に吊るされていないものは、もしもその他者の存在が必然でないなら、その非存在が不可避である。しかしながら、彼の聖なる太陽と輝ける者たちは、仮に輝ける者たちの非存在が必然となっても、太陽の非存在が不可避になったりはしない。そして、賢い

monavar = 「燃料なしで燃え盛る」と解すべきだろう。

51 一般的に、ゾロアスター教の聖火はアフレマンに対して結界を張る清浄な存在であって、不浄と観念された存在との混合は固く禁じられている。まして、悪魔を焼き尽くす武器とは考えられていない。この聖火観念を取り上げるなら、『悪魔緊縛の使徒タフムーラスの書』の発想は、伝統的なゾロアスター教とは異質である。

52 アーザル・カイヴァーン学派の伝承の中では、人類最初の預言者とされる。

53 スフラワルディーの照明哲学の用語とすれば、「吊るされた中間世界=イメージの世界」を表す術語からの転用である。

54 ここから Fol. 2v が始まる。

ものたちつまり叡智者たち (Farzānegān ya'nī Ḥokamā') の術語では、こう言われている。即ち、

『『必ずあること』つまり必然[存在] (bāyast ya'nī vājeb) とは、その存在が必須 (darūrī) であり、『絶対あり得ないこと』つまり不可能[存在] (na-bāyast ya'nī momtane') とは、その非存在が必須であり、可能存在者とは、その存在が必須でもなく、非存在が必須でもないものである。』

(6) 例えば、汝は「人間とは動物である」と言う。この関係 (īn nesbat) は「必ずあるもの」つまり必然存在 (bāyaste būd ya'nī vājeb al-vojūd) である。第2に、汝は「人間とは動物である」と言う。これは「絶対あり得ないもの」つまり不可能存在 (bāyaste-nīstī ya'nī momtane' al-vojūd) である。第3に、汝は「人間とは書く者である」と言う。これは「そうかもしれないもの」つまり可能存在 (shāyest ya'nī momken al-vojūd) である。今や、我々 [=大アーバードの1人称複数] はこう言おう。各可能[存在]には、別の存在が具わっており、それに吊るされている。[それに関して]は3つの関係性がある。第1は、その存在が他に依存し、それがその存在原因 ('ellat al-vojūd) で、それを「必ずあるもの」つまり必然[存在] (bāyast ya'nī vājeb) と呼び、そのお陰で原因されるもの (ma'lūl) の存在が不可避となる。第2に、その他者の非存在が仮定されると、それがその存在の原因なのだから、それは不可能と呼ばれる。何故なら、原因される者の存在は原因に依存しているので、[原因の]存在がなくなれば、原因される方の存在もなくなるのである。第3に、存在にせよ非存在にせよ、他者から与えられることがないものは、これを可能存在と呼ぶ。何故なら、その原因は生み出されもせず、限定されもしないのである。

(7)⁽⁵⁵⁾ここで、我々 [=大アーバード] は例を示そう。即ち、それは「4」であり、「2」と「2」から成る。もしも我々が「2」と「2」の存在を足したら、「4」が必然である。もしも我々が「2」と「2」の非存在を想定したら、「4」の存在は不可能である。もしも我々が「2」と「2」の存在も非存在も考慮しなかったら⁽⁵⁶⁾、「4」の存在は可能である。即ち、必然存在とは、その存在が本質の光輪 (farr-e gouhar)、つまりその本質 (dhāt) に由来するものであり、それ以外や他の存在に由来するのではない。また、それ以外から存在を得ているものは、対比的に (be qiyās), 可能存在である。我々が一層明瞭にするならば、概念 (mafḥūm) とは、必然存在か、可能存在か、不可能存在である。何故なら、[概念とは] それ以外への考慮から切り離して、完全にその概念自体を想定できるからである。もしも非存在の可能性を持たなければ、必然存在だし、存在を受容しなければ、不可能存在である。これは、ちょうど、2つの大きな矛盾を1つにするようなものである (chōn gard-āmadan-e do meh doshman ya'nī ejtemā'e naqīdayn)⁽⁵⁷⁾。もしもそれに「そうかもしれないもの」つまり潜在性 (shāyestegī ya'nī emkān) の各2つがあれば、可能存在である。そして、可能存在にとっては、「起こすもの」つまりあの可能の起動者 (sāzande va fā'e-e ān momken) と呼ばれる「存在を与えるもの」(hasṭī-dehande) が不可欠である。何故なら、もしも存在と非存在の各2つの関係が同等で差がなければ、我々は「天圏の賢さ」つまり天的な知性 (āsmānī hūsh ya'nī bedīhī 'aql) によって、その存在には証明者 (ḥojjatī) が必要であり、それがそれを存在者 (mowjūd) たらしめている創立者 (sāzande) と認識するであろう。また、もしも同等でなかったら、その存在 (hasṭī) は可能 (momken) でない限り存在 (vojūd) できず、存在の限界 (ḥadd-e vojūd) に達す

55 ここから Fol. 3r が始まる。

56 「どちらとも決めなかったら」の意味だと思われる。

57 「1つの概念に必然存在と非存在を同時に認めた場合」のことを指した例えと思われる。

ることもなく、その存在は非存在と化するだろう。この可能存在における〔存在の〕優越 (rojḥān) ⁽⁵⁸⁾ は、充分ではない。何故なら、もしも優越の可能－それがその本質なのだが⁽⁵⁹⁾－が非存在を受容しなかったら、それは必然であって可能ではない。また、もしも非存在を受容があったら、必然的に優越される非存在の発現があり、優越する存在は発現に至らないだろう。

(8) ⁽⁶⁰⁾可能存在者たち (mowjūdāt) が無限に可能だとしたら、以下のような「見做し」つまり推測が可能である (shomor ya'nī farz tavān kard)。即ち、我々が、その点 (noqṭe) から最終的に原因された者の階梯 (manzele-ye ma'lūl-e akhīr) が発するところの「小さな黒い丸」つまり点 (dahāghakī ya'nī noqṭe) ⁽⁶¹⁾ から、2つの線 (do kashak ya'nī khaṭṭayn) を3角形の2つの辺 (do sāq-e mothalath) の如く伸ばすと、最初に1つの存在者があって、彼らの間の距離 (bo'd) ⁽⁶²⁾ が1ギャズ [=長さの単位で、約1メートル] なら、次に2つの存在者があれば、距離は2ギャズ、更に3つの存在者があれば、距離は3ギャズである。と云うことは、存在者と距離が無限であれば、必然的にあの2つの線の決められた無限の存在者と距離 (mowjūdāt va bo'd-e nāmotenāhī-ye mo'ayyam-e ān do khaṭṭ) が可能になる。しかし、あの2つの線の間における無限の存在者と距離の可能性はあり得ない。そうでなければ、2つの方向で(無限の)存在者と距離が必然になってしまうが、無限の増加が含まれており、その非現実性は明らかである (moshtamal bāshad bar ziyādat-hā-ye nā-motanāhī va moḥāl būdan-e in

58 第7章末尾に出現する「優越 (rojḥān)」概念は難しいが、文脈からすると、存在を「優越者」、非存在を「優越される者 (marjūh)」と捉えているようである。

59 優越していることが存在の本質であるということ。

60 ここから Fol. 3v が始まる。

61 スクタヴィー教の著作が公刊されていない現状で論じるのは不可能であるが、これらの点に関する記述が、スクタヴィー教の教義と関係がある可能性はある。

62 「距離」或いは「次元」が適訳か？

zāher ast)。この説明 (borhān) を「等級の証明 (rōshangar-zīne)」⁽⁶³⁾、アラビア語で「階段の証明 (Burhān Sullamī)」と称する。

(9) 高名なるイラン的預言者 (Peyghāmbar-e nāmdār) アーバード 5 世况下⁽⁶⁴⁾ は、斯く仰った。我々はこう言おう。もしも、可能存在者たち (mowjūdāt-e momkene) と距離 (ab'ād) が無限 (nā-motanāhī) だとしたら、円環の直径の中のように (chōn miyān-e konj-e dowle ya'nī qoṭr-e dā'ere), 1 つは無限で、他が有限であるところの、2 つの平行線 (do khaṭṭ-e motevāzī) を想定できる⁽⁶⁵⁾。こうして (bar īn vajh), 以下のようにも想定できる。即ち、第 2 の線⁽⁶⁶⁾ が直径にある円は、その直径が平行 (movāzāt) から重複 (mosāmenat) に至るのが必然 (lā maḥāle) なので (bar vajhī ke), 運動可能 (motaḥarrek) である。何故なら (chōn), 平行から重複に至るということは、必然的に、重複する諸点の最初のあの点 (**ān noqte avval noqāte-ye mosāmenat**) から発しているのである。しかし、重複する最初の点である点の存在 (**vojūd-e noqte ke avval noqte-ye mosāmenat**)⁽⁶⁷⁾ は、無限の線においては不可能である⁽⁶⁸⁾。と言うのも、いかな

63 ここでは、rōshangar をアラビア語 burhān の訳語と取ったが、アラビア語 ishrāqī のペルシア語訳と解して、照明学派との訳も可能である。以下同じ。

64 Hātariyā 1846 と Hātariyā 1878 の 2 つの石版刷りでは、第 8 章と第 9 章の間に、アーバード 2 世、アーバード 3 世、アーバード 4 世の預言の章が挿入されている。しかし、Malek 6309 写本では、それらの章は存在しない。

65 数学用語が多くて難解だが、「円環の線は無限で、直径の線は有限だ」と言いたいのだと思われる。有限性の中に、無限数の可能存在と距離があるとの仮定を否定する為の比喩として用いられている。

66 即ち、有限の線 = 直径である。

67 ここから Fol. 4r が始まる。

68 平行しつつ重複するような点の存在は不可能だと言いたいのだと思われる。しかし、この場合、「線」との表現で充分で、あえて「点」を問題にする意図は不明である。ヌクタヴィー教の著作が公刊されていない現状で論じるのは不可能であるが、ヌク

る想像上の点 (*hīch noḡte-ye tavahhom*) でも、その点が重なることはなく、平行線の起点となる点の存在はあり得ない。つまり、可能存在者たちと距離の無限は不可能である⁽⁶⁹⁾。これこそ我々が望んだことであり、この証明 (*borhān*) を「証明 (*rōshangarī*)」, アラビア語で「重複 (*musāminat*) [の証明]」と称する。

(10) セムの使徒 (*rasūl*) にして、主の中の主 (*rabb al-arbāb*) であるアーバード 6 世猥下は、斯く仰った。もしも、可能的諸存在の鎖 (*zanjīr-e shāyeste-ye hastī-hā ya'nī selsele-ye momkenāt*) が無限だったら、各可能存在に創立者 (*sāzande'ī*) があることになり (*be nou'ī ke*)、それがまた創立者 (*sāzande'ī*) を必要とし、際限がなくなるが、これは誤りである。何故なら、必然的に、私がある鎖の輪⁽⁷⁰⁾の数 (*'adad-e aḥād-e selsele*) の一つを一对 (*hamjoft ya'nī zawj*) にしたら、奇数 (*ṭāq ya'nī fard*) になるだろう。数にとっては半分が正しく (*nīme dorost*)、半分が正しくない (*neṣf ṣaḥīḥ na-bāshad*) ことになるが、これは誤りである⁽⁷¹⁾。必要な説明は以下のような種類のものである。即ち、このような無限の連鎖が存在するとしたら、可能性として、連鎖の出発点 (*mabda'-e ān selsele*) があって、それは最高段階 (*martabe-ye 'owliyat*) になくなくてはならないのだが、[そうすると]その起動者 (*fā'el*) が第 2 段階 (*martabe-ye thāniyat*) になる。この推論によれば、各鎖の輪には、定められた段階 (*martabe-ye mo'ayyan*) が要請される。例えば、第 3、第 4、その他の輪でも、基本的には奇数

タヴィー教の教義と関係がある可能性はある。

69 全体の論旨としては、有限性の中での無限の存在と距離の存在を否定している。

70 *aḥād* は単位数の意味だが、文意からすると、鎖の「輪」の意味で用いられている。

71 この部分の論証には、「数は奇数であるよりも、一对を完成させる為に偶数でなければならない。それは完全調和を示す」との前提があるようである。なお、この章では、*hamjoft = zawj* の語が、「偶数」の意味と「一对」の意味の両方で混用されているので、注意が必要である。

ではないのである⁽⁷²⁾。何故なら、第1、第3、第5、第7、その他が、第2、第4、第6、第8のような一対の段階にあることは不可能である⁽⁷³⁾。何故なら、2つの奇数は、2つの偶数と一対になっている (*dar pahlū-ye ham bāshad*) からで、各奇数の前には偶数があり、各奇数の後には偶数がある。例えば、第1は第2と[セットで]、第3は第4と[セットである]。つまり、輪が一対である以上、輪が奇数ではあり得ないし、逆もまた然りである。即ち、奇数の輪の数は一対の輪の数に等しく、奇数の単数の数は鎖の単数の半分であり、鎖の輪の数は一対である⁽⁷⁴⁾。何故なら、それ[=存在の輪]にとっては、[割り切れる数としての]半分か⁽⁷⁵⁾正しいのである。

(11) 更に、我々 [=アーバード6世] は斯く述べよう。即ち、この[存在の]鎖には奇数が必然である。何故なら、もしも鎖の一つが小さくなったら、鎖[全体]も最初の鎖に比べて1つ[の輪]分だけ縮小するが、これは偶数の輪も奇数の輪も包含することになる (*moshtamel ast bar aḥād-e zawjī va aḥād-e fardī*)。とすると、必然的に、偶数は上記の側面 [= 奇数?] と等しくなる。また、この鎖が偶数である為には (*zawj būdan-e īn selsele*)、鎖の最初が奇数であることが (*selsele-ye avval fard bāshad*) 必要である (*mostalzam ān-st*)。何故なら、その半分が最初の鎖と等しい (*neṣf-e ū barābar-e selsele-ye avval*) と云うことはあり得ないからである。また、少ないということも無理である。何故なら、少なくとも (*aqallan*) 1つは少ない[ということの意味する]のである。ここから必然的

72 写本を *fard nist* と読んだが、*fardist* との読み方も可能。第3と第4を並べてある時点で、どちらかは奇数になるので、どちらの読み方で訳しても違和感が残る。

73 奇数なので、一対を形成できず、余剰が出るという意味。本書の哲学的には、避けられるべき事態である。

74 存在の鎖の無限連鎖を想定すると、一対の輪が乱れるという意味の論証のようである。

75 ここから Fol. 4v が始まる。

に、相違は1つであるのに (hāl ānke), 第2の鎖は輪2つ分だけ、第1の鎖よりも小さくなってしまう。となると、必然的に (lāzem), [存在の]鎖の最初は、偶数でもあり、奇数でもあるということになる (ham zawj va ham fard bāshad)。即ち、それにとっては、半分は正しく、半分は間違っていることになる (ham nīme dorost hast va ham neṣf ṣaḥīḥ nīst)。この誤りにとって、原因 (māye) は、[存在の]鎖の無限のあり方 (nā-motanāhī-ye būdan-e selsele) である。そこで、必然的に (ḍarūr), 彼には創立者 (sāzande) がないような [究極の] 創立者が要請される。これが必然的に在る者 (bāyaste hastī) で、必然存在 (Wājib al-Wujūd) である。我々の望みは、このようなもの [論証の意味か?] である。この論証を、「奇数と偶数の論証 (Ṭāq va Joft-e Rōshangarī)」と呼び、アラビア語では「偶数と奇数の論証 (Burhān Zawj wa Fard)」[と呼ぶ]。

(12) 完璧なるセムの預言者 (Nabī-ye Kāmel) アーバード 7 世猥下は、斯く仰った。もしも或る存在者 (mowjūdi) が必然存在 (vājeb al-vojūd) であったら、その必然存在 [自体] が必要条件の説明である (pas vājeb al-vojūd hast bayān-e molāzeme)。もしも、或る存在者があって、あの存在者が必然であるか、可能であるかは、第1及び第2の必要条件の仮定に依存している。我々は斯く言おう。即ち、全ての可能 [存在者] は、孤立した存在者に依拠することは不可能であり、他者の創立者 (Mūjed-e gheyr) を欠く存在者は不可能である。それ故に、もしも全ての存在者が可能 [存在者] であれば、孤立している全てのもの (hičh be-enferād) は、存在者でもなく、他者の創立者でもなくなる。それ故に、全ての存在者が可能 [存在者] の訳はなく、或る存在者が可能 [存在者] ではないことになるので⁽⁷⁶⁾、これが必然 [存在] になる。これを存在 (ast) と呼ぶのである。この論証を、「孤立の論証 (Rōshangar-e Tanhā'ī)」と呼び、アラビア語

76 ここから Fol. 5r が始まる。

では「**単独の論証 (Burhān Infirād)**」と命名している。

(13) 真理探究のイラン的預言者 (Peyghambar-e Moḥaqqaq) アーバード 8 世は、斯く仰った。存在者の集合体 (majmū'e mowjūdāt) は、御威光のお陰で (be-heysīfī) 存在しているのである。何故なら、各可能 [存在者] は自存 (bāqī) できず、存在者は彼 [= 集合体] の各部分の完成の為に (az bahr-e ānke tamām-e ajzā'e Ū) 存在しているのである。それ故に、彼 [= 集合体] には創立者 (sāzande' ī) がなくてはならず、これが希望を叶える者 (ārzū karde), つまり起動者 (fā'el), つまり [存在者の] 集合体の中枢 ('eyn-e majmū') か、彼の一部分 (pāre'ī ya nī joz'-e Ū) か、外側にあるもの (chīzī-ye bīrūnī), つまり外辺事 (amrī-ye khārej) である。しかし、第一は不可能である。何故なら、これによれば必然的に、あの āmī 集合体は自分自身に先行する (majmū' bar khod moqaddam) ことになるからである。第二も不可能である。何故なら、創立者 (sāzande) は全て彼以外の各部分の起動者 (fā'el-e har jozvī az Ū) でなくてはならず、そうすると、部分と起動者が同一だったら、それ自体の創立者になってしまうので、これは不可能である。第三は求められているものの中心 ('eyn-e maṭlūb) である。何故なら、諸可能存在者の集合の外側にある存在者 (mowjūdī ke khārej az majmū'e momkenāt) は、必然的に必然存在 (vājeb al-vojūd) なのである。この証明を「**出現の論証 (Rōshangar-e bar āmad)**」と呼び、アラビア語では「**外部の論証 (Burhān Khārij)**」と呼ぶ。

(14) 世界賛美の天使 (Ferestāde-ye Jahān āfarīn) ⁽⁷⁷⁾ アーバード 9 世は、斯く仰った。我々はこう言おう。もしも ⁽⁷⁸⁾ 諸存在者の中に存在者がなく、必然存

77 この称号から判断すると、アーバード 9 世は預言者や使徒として認定されていない。

78 『自己燃焼』の著者の論証は、agar...lāzem...īn moḥāl ast = 「もしもこうだとした

在であって、それに自分自身からの存在が付与されていなかったら、必然的に全てが可能存在者になってしまうだろう。しかも各可能存在者に原因がなくてはならず、それが必然[存在]ということになり、しかもそれは時間の中にある (dar zamān mowjūd bāshad)。もしもそうでないとすると、必然的に原因された者の存在 (vojūd-e ma'lūl) に原因 ('ellat) がないことになる。そこで、我々は言おう。即ち、あの原因は、もしも必然存在だったら、求められているものではなく⁽⁷⁹⁾、もしも可能存在ならば、不可能ではない⁽⁸⁰⁾。それには原因が不可欠であり、その原因にはこの議論が不可欠である。そこで、一方では必然存在に行き着き、他方では続いていく [=無限連鎖していく]ののだが、続いていくのは不可能である。ここに⁽⁸¹⁾、必然存在に行き着く必然がある。

(15) 天使気質の天使⁽⁸²⁾ (Fereshte-ye Fareshte-khūy) たるアーバード 10 世陛下は斯く仰った。我々はこう言おうではないか。即ち、運動とは、その必要によって動かされるものがあるのではない (ḥarakat motaḥarrak-e moqteẓā-ye ū nīst)。そうではなくて、運動とは動かされるものの方に由来しており (ḥarakat az jehate-ye motaḥarrak), 天的な諸身体は靈的な運動を持っているのである (ajsām-e Āsmānī rā ḥarakat-e nafsānī ast)。ちょうど、その不可能さについては、次のような説明が得られている。即ち、天圈的な運動は自然なものではなく、強制的なものでもない (ḥarakat-e sepehrī ṭabīī nīst va qasrī nīz na)。また、そ

ら・・・必然的に・・・だが、これは不可能である」と続き、最初の仮定を否定する。これは、アーザル・カイヴァーン学派の哲学文献の殆ど全てに特徴的な論証パターンである。

79 写本が崩れている。nīst と読んだが、īn-ast の可能性もある。

80 この周辺は写本が崩れており、正確な判読は不可能。

81 ここから Fol. 5v が始まる。

82 この称号から判断すると、アーバード 10 世は預言者や使徒として認定されていない。

れ [= 天的な諸身体] に魂つまり靈魂が具わっていたら (*ū rā ravān ya'nī nafs bovad*), 必然的に (*lā moḥāle*) それには運動の目的が具わっている (*ū rā dar ḥarakat ghāyat bovad*)。そして, その目的とは, 物質的な運動に由来するとされるが, ちょうどその不可能性については説明した。それ故に, 必然的にその目的は物質的なものではない (*ghāyat-e ū gheyr jesmānī bāshad*)。だが, 物質的なものだったり, 必然存在だったりすると, 求められるものではない。可能存在だと, 連鎖が必然になり, そこで連鎖を止める必然存在に達することになる。それ故, 必然存在に到達する (*montahī shaved be vājeb al-vojūd*)。これが, 求められていた(こと)である。

(16) 偉大なるセムの使徒 (*rasūl-e mo'azzam*) アーバード・アーラード猊下は, 斯く仰った。即ち, 「照らすもの」とは光のことであるが (*shīd ya'nī nūr*)⁽⁸³⁾, 自ら明らかで, 自らの他も明らかにするものである (*be-khod peydā va peydāsāz-e gheyr-e khod ast*)。また, 「満ち足りたもの」とは充足者のことであるが (*tavāngarī ya'nī ghanī*), その正しさと完璧さは際限なく (*rāst va kamālāsh motavaqqef gheyr*), 不足ということはない (*na gedā*)。「困ったもの」とは困窮者のことであるが (*niyāzān ya'nī faqīr*), 内なるもの即ち自分以外の本質である光とは逆である (*bar 'aks-e īn nūrī ke namūd ya'nī māhīye-ye gheyr-e khod ast*)。「たまたま照らしているもの」とは偶有的光のことであるが (*shīd-e payān ya'nī nūr-e 'ārez*), これは「自由に照らすもの」つまり純粹光のような光 (*nūrī ke chonīn nīst shīd-e āzād ya'nī nūr-e mojarrad*)ではなく, また, 不可能事に満ちたところの光でもない (*ānche nūr nīst mostaghni az moḥālāt ast*)。「暗黒の宝石」とは実体のことであるが (*tīre gowhar ya'nī jawhar*), 物質的黄昏である

83 光を古代ペルシア語由来の単語 *shīd* で表現するのは、『ダサーティール』以来のアーザル・カイヴァーン学派独特の用語方法である。

(ghāseq-e jesmānī ast)。もしも満たされていないとしたら (agar mostaghni nabovad), 「薄明の教示」⁽⁸⁴⁾つまり暗黒の本質は (tār namūdan-e bayānī ya'nī mahiyat-e zolmānī), 純粹光の偶有である ('arzī-ye nūr-e mojarrad)。もしも貧しい者が困窮していたら (moftater mohtāj bāshad), 貧しい者に[ついて]我々はこう言おう。即ち, 「死者の闇」とは黄昏の実体であるが (tār-e morde ya'nī jawhar-e ghāseq), 生命のない死体とは呼ばない (mayyat-e bī-hayāt na-khāhad būd)。何故なら, この方向にないそれ自身 (khodī ke dar jehat na-bāshad) からそれを創立 (ijād) するのは公正ではないのである⁽⁸⁵⁾。貧しい者は, その本性に従って (be-dhāt), 自存の光 (nūr-e qā'em) を求めており, [その自存の光を求める限り]死ぬことはないのである。「カイ王朝の諸光」とは⁽⁸⁶⁾勝利の諸光のことであるが (Kay shīdān ya'nī anwār-e qāhirah), 究極であるところの極限を必要としている。勝利の, 偶有の, バルザフの, つまり諸身体の諸光とあるが (anwār-e qā'eme va 'āreze va barāzakh ya'nī ajsām), [諸身体の諸光は]光ではない。そして, その光線は光であるものは, それこそが「輝くものの中の輝くもの」, つまり諸光の光である (shīdān-e shīd ya'nī nūr al-anwār)。

(17) 正義の支配のイラン的預言者 (Peyghambar-e fāzel va 'āmel) ジャイ・アフラムは, 斯く仰った。即ち, 必要とは, 満ち足りることから知り得る。満ち足りることは, 必要から悟り得る。恰も, 諸可能[存在]は全て存在を必要とするように。[だが,]必然的に或る存在者は, 基本的に自分以外を必要とせず, その究極⁽⁸⁷⁾をそれによって可能にしている。これが必然存在である。

84 この部分の訳語には自信がない。

85 「黄昏の実体」に実体がないのは, 偶有的存在である黄昏自体の責任ではないので, 「生命のない死体」とは呼べないと云う意味か?

86 ここから Fol. 6r が始まる。

87 写本の綴りは īnhā'st だが, īn nehāyat と読む。

私⁽⁸⁸⁾に対して、この証明は、最大の法典の主たる (šāḥeb-e nāmūs-e 'azam) アーザル・カイヴァーンの息子にして、啓示の徒の指導者 (rahbar-e Āl-e kashf) たるカイホスローが、幼少期に⁽⁸⁹⁾公平に書物⁽⁹⁰⁾に纏めてくれたものである。

(18) 幸運の中の幸運のセムの使徒 (Rasūl As'ad al-sa'd) アジャイ・アーラード (Ajay Ālād)⁽⁹¹⁾は、斯く語った。[先ず、]「啓示の土 (khāk-e kashf)」が存在している。「最も微細な水 (āb-e altaf)」はそれに由来[している]。「より微細な空気 (havā laṭīftar)」は、水に由来[している]。「最も微細な火 (ātash-e altaf)」は風 (bād)⁽⁹²⁾に由来[している]。「最も純粋な天 (āsmān-e asfī)」は火に由来[している]⁽⁹³⁾。「最も純粋で完全な靈魂 (nafs-e asfī va akmal)」は純粋を知る者の位階 (samvat-e jehat-e tajarrood dānī) に由来[している]。「最も完全で至高の知性 ('aql-e akmal va 'ālā)」は、身体的所有者 (mošāḥeb-e jesmānī) の完璧

88 この「私」は、預言者ジャイ・アフラムではなく、翻訳者との設定になっているモーベド・フーシュである。

89 誰の「幼少期に (dar segher-e senn)」なのか明示されていないが、常識的に考えればモーベド・フーシュの幼少期と思われる。その頃既に著作活動をしていたと云うことは、カイホスロー・エスファンディヤールとモーベド・フーシュの年齢差は、20歳以上はあったと考えられる。

90 アラビア語では複数 (kutub)、ペルシア語では単数 (nāme) で表記されているので、単数の書物なのか複数の書物なのか不明である。なお、カイホスロー・エスファンディヤールの著作とされる書物は、現在までのところ知られていない。(青木 2015年、図7と図8参照。)

91 この名前は、他のアーザル・カイヴァーン学派文献に見出せない。『自己燃焼』オリジナルの預言者である。

92 おそらく、「最も微細な空気」と同義である。

93 諸元素は、土⇒水⇒空気⇒火⇒天と進化するとする。ギリシア哲学の四元素を重い方から軽い方へ並べただけだが、これに進化論的な発想を付与している点には、スクタヴィー教の影響が考えられる。「啓示の土 (khāk-e kashf)」と「土の点 (noqṭe-ye khāk)」(稿末補論の翻訳参照)の比較が必要。

な蓄えの為に、靈魂に由来[している]。そこで、「存在者の完全性 (**akmal az mowjūdī**)」とは、あの完全[存在]の存在に満たされることからくる知性に由来するのである。その[知性の]存在は、「必然的に想起される者 (**madhkūr-e vājeb**)」の存在により、必然[存在]と存在者の亀裂 (**fawq**) はあり得ない。完全な位階 (**marāteb-e kamāl**) は終末に達し、それを超えることによるが、これは不可能である。

(19) 法典の主にして莊嚴なる者 (**ṣāḥeb-e nāmūs va jalīl al-qadr**)⁽⁹⁴⁾ シャーイ・ケリーヴは、斯く仰った。私は⁽⁹⁵⁾、肉体的な帰属から解放され (**khal'e ta' alloqāt-e jesmānī karde**)、「諸元素の神殿」から離脱した (**az heykal-e 'onṣorī jodā shodam**)。そして、私は、存在の他の地方を巡った (**sāyer-e eqlīm-e vojūd gashtam**)。それから、私は、至高の諸バルザフの隣りで (**dar janb-e barāzakh-e 'ulā**)、「諸元素の諸バルザフ界 (**'ālam-e barāzakh-e 'onṣorī**)」を、さらさらと云う音とともに (**khashkashī**) [?] 目撃した (**dīdam**)。更に、私は、堅固で偉大な収獲物の山から⁽⁹⁶⁾、「天的な身体から離脱した広場 (**sāḥet-e mojarradāt-e ajrām-e āsmānī**)」に、サークルを作った (**ḥelqe yāftam**)。それに加えて、私は、無限の砂漠の中で (**dar dashṭī-ye bikarāne**)、純粋な宇宙を (**fadā-ye mojarradāt rā**)、真実在の存在者の御前にて (**dar pīshgāh-e ḥazrat-e mowjūd-e ḥaqīqī**)、僅かに目撃した (**qaṭr moshahede kardam**)。その上、私は、本質に関して (**nesbat-e māhīyat**)、諸存在者の輪の相違の昇天 (**'orūj**) と偉大なる必然の目撃

94 この称号から判断すると、シャーイ・ケリーヴは預言者や使徒として認定されていない。

95 他の預言者や使徒はインペリアル・ファーストの1人称複数で語っているが、シャーイ・ケリーヴは一貫して1人称単数で語っている。やはり、預言者や使徒として扱われていないようである。

96 ここから Fol. 6v が始まる。

(moshāhede)の中で、神の叡智の太陽の灼熱により (be tāb-e āftāb-e 'elm-e elāhī), 「あの存在者 [= 本質] の上に、別の存在者は存在しない (fawq-e ān mowjūd mowjūdī-ye dīgar mowjūd nīst)」と悟った (dānestam)⁽⁹⁷⁾。たとえ (agar che) この目撃が上述のセムの諸預言者 (anbiyā'-ye madhkūr va maštūr) に由来するにしても⁽⁹⁸⁾、一人の預言者の簡単な言葉に基づいて記述するのである⁽⁹⁹⁾。

4. *Khwīsh Tāb* 分析 (第1～19章)

4-1. *Khwīsh Tāb* の執筆状況 (第1～4章)：最初に、第1章～第4章を基礎資料とし、*Dabestān-e Mazāheb* を補助資料として、*Khwīsh Tāb* の執筆状況を可能な限り復元してみよう。

①執筆の時期・場所・動機：*Khwīsh Tāb* 第3章には、「カイホスロー・エスファンディヤール・イブン・アーザル・カイヴァーン」が「モーバド・フーシュ」に「サーサーン王朝末期の文献」を「翻訳」させたとある。この記述は、*Khwīsh Tāb* 執筆時点でアーザル・カイヴァーン学派に或る程度の命令系統を備えた組織が成立していたことを示唆しており、且つ命令主体がアーザル・カイヴァーンではなく、その息子カイホスロー・エスファンディヤールに移行していたことも明示している。これらの点から考えて、*Khwīsh Tāb* は、アーザル・カイヴァーンが死去した西暦1617/8年以後、換言すれば、アーザル・カイヴァーン学派がパートナーに遷って、或る程度教団としての秩序が整って以降に

97 「本質の根源的唯一性 (aşālat-e māhīyah)」に近い説と思われる。

98 メフ・アーバード以下の10人の預言者の「預言」の中で目撃について十分に言及されてきたにしても。

99 これと同様の神秘的目撃体験は、上述の諸預言者も当然得ているが、代表例としてシャーヒー・ケリーヴだけを取り上げると云う意味。

執筆されたのだと思われる。

執筆地は、2014年にアーザル・カイヴァーンの墓廟が発見され(青木 2015年, p. 328 (177) 参照), 彼の没後も教団本部が置かれていたパトナーである可能性が高い。仮に Amanat の指摘のように、アーザル・カイヴァーンがヌクタヴィー教徒のビハール州長官 Mīr Sayyid Sharīf Āmulī の縁故を頼って州都パトナーに移住したのだとすれば(上記の注 25 参照), 彼の転任後に教団本部が移動した可能性も考えられる。しかし、ここまで述べてきた内容から明らかなように、アーザル・カイヴァーン学派がヌクタヴィー教の分派であるとは想定し難いし、後述のようにアーザル・カイヴァーンの墓廟を中心とした教団組織がパトナーに定着しているため、ここから再移動した可能性は低いと思われる。

執筆の動機として、「アーザル・カイヴァーンの息子であるカイホスロー・エスファンディヤールから命じられた」とある。禁欲主義者と伝えられていたアーザル・カイヴァーンに息子が存在したのかと疑問を呈する向きもあるが(Modi 1930, pp. 32-34; Corbin 1989, p. 185 参照), 後述のように、「托鉢の修行者としてのアーザル・カイヴァーン像」の方が後世に教団内で造形された虚像と思われる。

Dabestān-e Mazāheb では、もう 1 人「モーベド・ソルーシュ・イブン・カイヴァーン・イブン・カームガール (Mōbed Sorūsh ibn Kayvān ibn Kāmgar)」と云う息子にも言及されており(Rezāzāde Malek 1983, p. 38), アーザル・カイヴァーンに複数の息子がいたことは間違いない。カイホスロー・エスファンディヤールとソルーシュのどちらが年長の息子かは分からないが、アーザル・カイヴァーンが創始した教団の指導権は、カイホスロー・エスファンディヤールによって継承されたようである。Amanat や Babayan によれば、アーザル・カイヴァーン学派はヌクタヴィー教から分離した思想集団とされるものの、もとより禁欲主義・独身主義を是とするヌクタヴィー教には父子相承の余地がない。この点は、両者を同一視する見解への組織面からの反証として、特に指摘

しておきたい。

②セムの預言者，セムの使徒，イラン的預言者，イランの言霊の守護者：
Khwish Tāb 第3章では，nabī(アラビア語)，rasūl(アラビア語)，peyghambar(ペルシア語)，vakhshūr(ペルシア語)と云う4つの重要な宗教的語彙が登場する。これらを一律に「預言者」と訳しては，本書における微妙な宗教的ニュアンスの差を理解できない。最初の3つは，

Nabī・・・イスラーム的な意味で「セムの預言者」

Rasūl・・・イスラーム的な意味で「セムの使徒」

Peyghambar・・・イスラームに影響された後のゾロアスター教的な含意で
 「イラン的預言者」

と訳せる。(預言者と使徒の区別も重要だが，本稿の主題とは関係がないので，ここでは深く立ち入らない。)これらに対して，vakhshūrはイスラーム以前のゾロアスター教に特有の語で「vakhsh = 言霊⁽¹⁰⁰⁾」+「war = 守るもの」で「言霊の守護者」を意味する。この語に「唯一の神からロゴスを下された者」と云うセム的一神教特有の含意があるかどうか，筆者は大変疑問に感じている。少なくとも，本来はイスラーム的な語ではなく，イラン・インドの伝統に属する語である。本稿では「イランの言霊の守護者」の訳語を当てた。

このように訳語を区別すると，第1～19章の範囲内では，下記の表が得られる。セムの称号とイラン的称号が重複して用いられている例は見受けられないので，モーバド・フーシュは両者を区別して用いていた可能性が高い。

図6：各預言者・思想家の宗教的称号

各預言者・思想家	宗教的称号
Āzar Kayvān	イラン的預言者たちの師，イランの言霊の守護者たちの中の守護者の導師にして継承者，イラン的預言者
Kay Khosrow Esfandiyār	セムの預言者たちのシャイフの後継者，セムの使徒たちのイマーム

100 伊藤義教氏の日本語訳を踏襲した。伊藤 1979年，p. 14，注20参照。

Meh Ābād	イランの言霊の守護者たちの中の守護者
Ābād 5	イラン的預言者
Ābād 6	セムの使徒, 主の中の主
Ābād 7	セムの預言者
Ābād 8	イラン的預言者
Ābād 9	世界賛美の天使
Ābād 10	天使気質の天使
Ābād Ārād	セムの使徒
Jay Afrām	イラン的預言者
Ajay Ārād	セムの使徒
Shāy Keliv	法典の主にして莊嚴なる者

これらの称号の使い分けにどのような意味があるのかは、後半の第 20～44 章を検討しない限り正確な判断は下せない。しかし、この段階でも、おおよそ次のような推測は成り立つ。即ち、*nabī*, *rasūl*, *peyghambar* の 3 つは、*Khwīsh Tāb* 内では互換的に使用されている。この 3 つの間に差異を立てようとするならば、各預言者間に「ごり押し的に」機能上の相違を見出す結果に終わるだろう。これに対して、「*vakhshūr* = イランの言霊の守護者たちの中の守護者」の称号は大アーバードにのみ使用され、アーザル・カイヴァーンは「イランの言霊の守護者たちの中の守護者の導師にして継承者」と位置付けられている。即ち、この語だけは選択的に使用されており、大アーバードとアーザル・カイヴァーンが別格的な存在であることを予示している。

また、アーザル・カイヴァーン、カイホスロー・エスファンディヤール父子の称号上の相違も重要である。前者には、イラン的預言者やイランの言霊の守護者と云った称号が付され、後者には、セムの預言者やシャイフ、イマームと云った称号が付されている。後者は前者の後継者であり、父子でもあるのだから、同一の称号を用いる方が自然であろう。モーバド・フーシュが意図的にこれらを使い分けていたのだとすれば、アーザル・カイヴァーンは純粋にイラン的な思想家と見做されていたのに対し、カイホスロー・エスファンディヤール

はイスラーム色の強い人物だと捉えられていたことが分かる。ここから推測するならば、初期の秘教的・救世主思想的なアーザル・カイヴァーン学派文献はアーザル・カイヴァーン直伝の教えを代表するのに対し、そこにイスラーム哲学的要素を導入したのがカイホスロー・エスファンディヤールであった可能性が考えられる。今後、アーザル・カイヴァーン学派文献を考察する場合は、下記の表のような執筆年代上の区別を仮説的に導入するべきだと思われる。

図7：アーザル・カイヴァーン学派文献の前期・後期の区分

- 前期：アーザル・カイヴァーン直伝の秘教主義・救世主思想の文献 (*Dasātīr-e Āsmānī, Jām-e Kay Khosrow, Shārestān-e Chahār Chaman* etc.)
- 後期：カイホスロー・エスファンディヤールが導入したイスラーム哲学的文献 (*Khwīsh Tāb, Zar-e Dastafshār, Zāyande Rūd* etc.)

③「家門の子」と「墓廟管理人」：*Khwīsh Tāb* 第3章では、モーベド・フーシュが「この高貴なる階級の家門の子 (*khāne-zād-e īn ṭabaqe-ye ‘ālīye*)」, 「この聖者廟へ奉仕する下僕 (*bandegī-ye īn dargāh*)」と自称している。前者の「高貴なる階級 (*ṭabaqe-ye ‘ālīye*)」とは、イスラーム研究上は一般に神秘主義教団 (*ṭarīqah*) を指す語と考えられている。しかし、本文中での用法を参照すると、この語はモーベド・フーシュより上位の集団を指しており、彼自身はこの中に含まれていないようである。「アーザル・カイヴァーン学派」と呼ばれる集団全体を指す言葉と云うより、その指導者であるアーザル・カイヴァーン一族だけを指す語と思われる。これを踏まえてモーベド・フーシュの自称を解釈するならば、モーベド・フーシュは代々アーザル・カイヴァーン家に仕える使用人で、モーベド・フーシュはアーザル・カイヴァーン一族の「家の子郎党」だった可能性が想定され得る。

また、後者の「聖者廟 (*dargāh*)」とは、イスラーム聖者の墓廟が民間信仰の

場として機能しているケースを指す。(個人的な語感だが、イランであれば同種の場合をペルシア語で *āstān* と表現するので、*dargāh* の語にはインド風のペルシア語のニュアンスを汲み取ることができる。モーベド・フーシュは、インドで教育を受けた可能性がある。)そして、モーベド・フーシュがアーザル・カイヴァーン家の家の子郎党だとしたら、彼が守るべきはアーザル・カイヴァーンの墓廟ということになる。ここから、モーベド・フーシュは 1617/8 年以降、アーザル・カイヴァーン廟の管理人を務めていたのではないかとの推定が成り立つ。現在ではアーザル・カイヴァーンの墓廟の位置が特定されているので、仮にそうだとしたら、モーベド・フーシュが *Khwīsh Tāb* を執筆していた地点も自ずから判明する。なお、モーベド・フーシュも関わったであろうアーザル・カイヴァーンの墓廟における生誕記念祭 (*mawlid*)、施設運営の基金 (*waqf*) などの具体的活動については、今後のパートナーでの現地調査の成果に俟たなくてはならない。これについては、2016 年 2～3 月の実行を期している。

以上の第 3 章の自称に依拠した推定から、更に付随的な推測が 2 つ可能になる。第 1 に、「家の子郎党」がいる以上、アーザル・カイヴァーンはイランに居た頃から、家に代々の使用人が存在する経済レベルの生活をしてきたことになる。従来のアーザル・カイヴァーン像は、「生粋の禁欲主義者で 28 年間樽の中で生活していた」との *Dabestān-e Mazāheb* のアーザル・カイヴァーン讃仰文学 (Rezāzāde Malek 1983, p. 31 参照) を真に受けて、「托鉢のデルヴィーシュ」として描かれてきた。しかし、モーベド・シャーはアーザル・カイヴァーンより 1～2 世代後の人間で面識がないだけに、直接彼に仕えたと思われるモーベド・フーシュの記述によって相対化されざるを得ない。つまり、後世の讃仰文学が提供する理想像に反して、アーザル・カイヴァーンはイランでは相応の財産を有する一族の出身だったと思われる。

第 2 に、*Shārestān-e Chahār Chaman* や *Dabestān-e Mazāheb* にモーベド・フーシュに関する記述がない原因は、彼の出自にあるのかも知れない。*Dabestān-e*

Mazāheb が 1650 年頃に後付けで纏めた「アーザル・カイヴァーンの 12 使徒」(Rezāzāde Malek 1983, pp. 35-42 参照) を参照してみよう。

図 8 : アーザル・カイヴァーンの 12 使徒

	アーザル・カイヴァーンの 12 使徒	著作
1	Farzāne Kharrād (d. 1620)	<i>Golestān-e Bīnesh (?)</i> , <i>Rahbarestān(?)</i>
2	Farzāne Farshīdvard (d. 1619)	–
3	Farzāne Kheradmand (d. ?)	–
4	Farzāne Bahrām ibn Farhād Shīrāzī (d. 1624)	<i>Shārestān-e Chahār Chaman</i>
5	Mōbed Hūshyār Sūrātī (d. 1640 at Āgrā)	<i>Jashn Sade</i> , <i>Sorūd-e Mastān</i>
6	Mōbed Hūshyār (another) (d. after 1626)	–
7	Mōbed Sorūsh ibn Kayvān ibn Kāmgār (d. after 1627)	<i>Zar-e Dastafshār</i> , <i>Sekangabīn</i>
8	Mōbed Khodājūy Haravī (d. after 1631)	<i>Jām-e Kay Khosrow</i>
9	Mōbed Khūshī (d.?)	<i>Bazmgāh</i>
10	Farzāne Bahrām ibn Farshād-e Kūchek (d.?)	<i>Arzhang-e Mānī</i> , <i>Persian Translation of Shihāb al-Dīn Suhrawardī's Arabic Books</i>
11	Mōbed Parastār (d.?) and Mōbed Pīshkār ibn Khvarshīd (d.?) brothers	<i>Tabīre-ye Mōbedī</i>
12	Shīdūsh ibn Anōsh (d.?)	–

これを、*Shārestān-e Chahār Chaman* や *Dabestān-e Mazāheb* で言及されたペルシア語著作(青木 2015 年 a, pp. 325 (180) -324 (181)) と対照すると、興味深い事実が浮かび上がる。著作の量から判断するならば、当然ここに入って良い筈の Āzar Pazhūh が抜け落ちているのである。しかし、彼は著作名が伝承されている分だけ救いがある。最も不遇なのは、本人の名前がアーザル・カイヴァーンの弟子列伝中に含まれず、著作名も伝承されていないモーベド・フーシュである。この事実をどう解釈すべきか長らく不明であったが、彼がアーザル・カイヴァーン一族の「家の子郎党」であり、アーザル・カイヴァーン没後は「墓廟の管理人」だったとすると、イランよりもインドに特有の社会階層的な基準によって区別されていたのではないかと思われる。

④アーザル・カイヴァーン学派の地理的広がり：アーザル・カイヴァーン学派の活動範囲の地理的広がりについては、モーベド・フーシュの移動経路も含めて、早くから指摘されていた。Modi は、アーザル・カイヴァーンのパートナー移住の理由を「仏教に惹かれて、パータリプトラ（華氏城）やラージャグリハ（王舎城）の近郊であるパートナーに移住した」（Modi 1930, p. 6 参照）と説明している。しかし、この説明はパートナーに関する歴史的事実としては正しいにしても、アーザル・カイヴァーン学派文献のどこにも伝への言及がない以上、現在では支持するのが難しい。

Amanat は、「当時のビハール州長官がヌクタヴィー教徒だったが故にアーザル・カイヴァーンがパートナーを選んだ」としている（上記の注 25 参照）。この説はアーザル・カイヴァーン学派がヌクタヴィー教の分派でなくては成り立たないだろうが、筆者はアーザル・カイヴァーン学派とヌクタヴィー教がそこまで密接な関係を有していたとは、俄かには首肯し難いと感じている。

それでは、Modi 説や Amanat 説に対する代案はどのように提出されるだろうか？ *Dabestān-e Mazāheb* の記述に従えば、単に神秘道の修行を目的とする集団としては余りにも広範囲にわたる彼らの活動の軌跡は、大凡以下のように復元される（Rezāzāde Malek 1983, pp. 35-42 参照）。

図 9：アーザル・カイヴァーン学派の活動範囲の地理的広がり

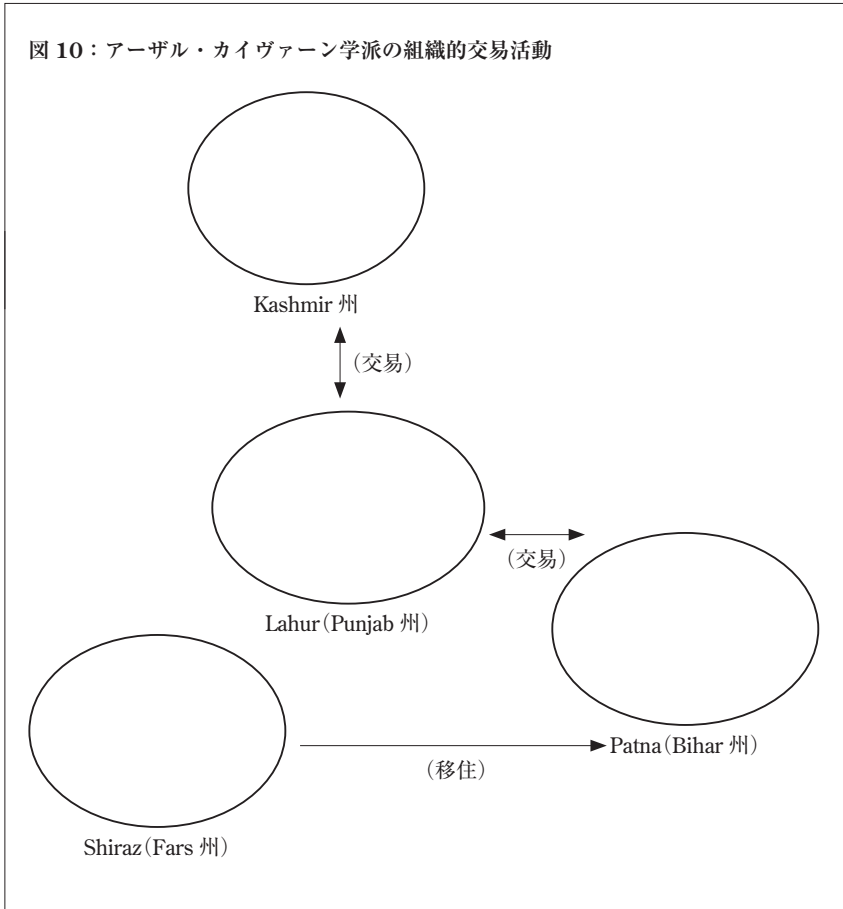
	アーザル・カイヴァーン学派の 12 使徒 + その他の弟子たち	地理的活動範囲
1	Farzāne Kharrād (d. 1620)	Shīrāz のバーザールでアーザル・カイヴァーンに入門
2	Farzāne Farshīdwird (d. 1619)	Shīrāz のバーザールでアーザル・カイヴァーンに入門
3	Farzāne Kheradmand (d. ?)	Patnā でモーベド・シャーと会う
4	Farzāne Bahrām ibn Farhād Shīrāzī (d. 1624 at Lāhūr)	Shīrāz 出身だが、Patnā でアーザル・カイヴァーンに入門。Lāhūr で死去
5	Mōbed Hūshyār Sūratī (d. 1640 at Āgrā)	Sūrat 出身で、Āgrā で死去

6	Mōbed Hūshyār (another) (d. after 1626)	1626年にKashmīrでモーベド・シャーと会う
7	Mōbed Sorūsh ibn Kayvān ibn Kāmgār (d. after 1627)	1627年にKashmīrでモーベド・シャーと会う
8	Mōbed Khodājūy Haravī (d. after 1631)	Herāt出身だが、Istakhrでアーザル・カイヴァーンに入門。1631年にKashmīrでモーベド・シャーと会う
9	Mōbed Khūshī (d.?)	不明
10	Farzāne Bahrām-e Kūchek (d. 1638)	1638年にLāhūrでモーベド・シャーと会う。同年に同地で死去
11	Mōbed Parastār (d. 1640) and Mōbed Pīshkār (d.?) brothers	2人ともPatna出身だが、父親はIsfahān出身。1640年にKashmīrでモーベド・シャーと会う。
12	Shīdūsh ibn Anōsh (d.1629)	PatnāからKashmīrを経てKāshgharまで旅を計画した。
–	Mōbed Hūsh (d.?)	1622年にKashmīrでモーベド・シャーと会う
–	Ashur Beg Qarāmānlū (d.?)	1636年にKashmīrでモーベド・シャーと会う
–	Mōbed Shāh (d. after 1666)	1616/7年にPatnāに生まれ、1624年にĀgrāに移住。1643年にKābul, Mashhadに旅行。1649年にはKalingaに旅行。1653年までにKashmīr, Punjābに旅行。

このように、16世紀前半のアーザル・カイヴァーンの拠点はファールス州の州都シーラーズであるが、そこから何らかの理由によって、16世紀後半にビハール州の州都パトナーへ移住した。ムガル帝国時代の都市ネットワークに照らせば、ベンガル湾を航行する船舶はパトナーまでは遡航できるので、ここはガンジス川の水運とヒンドゥスターン平原を繋ぐインド有数の交易都市だった。アーザル・カイヴァーン学派のパトナー移住の理由としては、経済的な都市ネットワークにも着目するべきだろう。

また、彼の弟子たちはパンジャブ州の州都ラーホールとカシミールに集中的に居住(或いは滞在)している。このように経済的な重要地点に弟子たちが集中している状況からすれば、或る時期以降のアーザル・カイヴァーン学派が組織的に経済活動を営み、財を蓄積していたのではないかと思わせる。当時のアーザル・カイヴァーン学派の経済活動ルートを概念化すると、下記のような

図が得られる。



更に、上記の推定を裏付ける文献上の傍証として、*Dabestān-e Mazāheb* の Shīdūsh ibn Anōsh 伝に、下記のように記されている (Rezāzāde Malek 1983, p. 42 参照)。

シードウーシュ・イブン・アノーシュは、イラン的預言者ザルドシュトの家系に属している。彼の父アノーシュは「輝ける知性 (Farr-hūsh)」として

知られている。「輝ける知性」は、アーザル・カイヴァーンの親戚たちの家門に属している (Farr-hūsh az akhlāṣ-e peyvandān-e Āzar Kayvān ast)。ザルバーディーも、ヤズダーン派のイランの言霊の守護者ザルドシュトの家系に属しており、最初は貧乏の苦痛以外何も持っていなかったが、最後には財産家 (dārandegān) になった。[財産家になる前に] 彼はアノーシュと共に、カイヴァーンの許へ行き、困窮を訴えた。すると、アーザル・カイヴァーンは、「僅かの財と共に太陽が昇る国 (diyār-e khvarshīd āmad) へ行け」と教えた。

．．．(中略)．．．

その後、ザルバーディーは、ガッレ・ガーズイー (Qarre Qāzī) という名の自分自身の古い下僕 (bande-ye khvīsh-tan) をパートナーに送り、彼の娘を、アノーシュの栄えある息子シードゥーシュのハーレムに行かさせた [= 縁組した]。この後、ガッレ・ガーズイーとシードゥーシュはパートナーから交易 (bāzārgānī) に赴き、カシミールからカーシュガルへ行く計画を立てた (āhang-e raftan az Kashmīr be Kāshghar dāshtand)。しかし、彼らは、暫くカシミールに滞在せざるを得なかった。

即ち、アノーシュはアーザル・カイヴァーンの親戚で、後者の助言によって「太陽が昇る国」への交易活動に従事した。当初は財産がなかったものの、アーザル・カイヴァーンの助言に従って、富を致したと理解できる。その後、パートナーからカシミールを越えてカーシュガルに至るまでの長距離移動を計画している。その計画が実現したか否か定かではないが、この記述から判断する限り、アーザル・カイヴァーンの親戚であるアノーシュ及びその友人らしきザルバーディーは、アーザル・カイヴァーン一族の家産またはアーザル・カイヴァーン学派全体の財産 (両者はしばしば区別できない) の運用を行うべく、遠隔地交易に従事していた可能性を排除できない。

筆者としては、アーザル・カイヴァーンのシーラーズ⇒パートナー移住の理由

として、モーディーの「仏教に惹かれて移住した説」やアマーナトの「スクタヴィー教ネットワークに従って移住した説」に代えて、「東方の交易ルートの要衝に移住した説」を強く推したい。しかし、筆者は 16～17 世紀のインド国内外の交易ルートや産品などに関して全くの無知なので、ムガル帝国時代のシーラーズ～パートナー～パンジャブ～カシミール～カーシュガル間の具体的な経済活動に関しては、この方面の専門家のご教示を仰ぎたい。

⑤アーザル・カイヴァーン一族の神格化： *Khwīsh Tāb* では「アーザル・カイヴァーン一族の神格化」が顕著である。アーザル・カイヴァーン本人が執筆したと思われる聖典 *Dasātīr-e Āsmānī* では、古代ペルシアの預言者たちが部分的に血縁関係にあるとの記述は見られるものの、アーザル・カイヴァーン個人を讃えるようなことはまだない。しかし、 *Khwīsh Tāb* では、アーザル・カイヴァーンとカイホスロー・エスファンディヤールをセットで「高貴な階級」、アーザル・カイヴァーンの墓所を「聖者廟」と崇める家系尊重の方向性が見られる。そして、 *Dabestān-e Mazāheb* に至ると、図 5 に示したように、古代ペルシアの預言者たち全員が 1 つの家系に纏められ、更に『シャー・ナーメ』由来と思しき預言者が大量に盛り込まれて、その末裔がアーザル・カイヴァーンであるとの説明に置き換わっている。最終的に提示されるのは、『マタイ福音書』におけるイエス・キリスト家系図を思わせる下記のような「アーザル・カイヴァーンの神聖家系図」である。

図 11：アーザル・カイヴァーンの神聖家系図

(1) 今回の大周期 (Mehīn Charkh) における人類の始祖 Meh Ābād ⇒ (2) Ābād-e Ārād ⇒ (3) Jay Afrām ⇒ (4) [A]Jay Ālād ⇒ (5) Shāhī Kelīv ⇒ (6) Shāhī Mahbūl ⇒ (7) Yāsān ⇒ (8) Yāsān-e Ājām ⇒ (9) Kayūmarth ⇒ (10) Siyāmak ⇒ (11) Hōshang ⇒ (12) Tahmūras ⇒ (13) Jamshīd ⇒ (14) Ābtūn ⇒ (15) Ferīdūn ⇒ (16) Īraj ⇒ (17) Manūchehr ⇒ (18) Nōdhar ⇒ (19) Zāb ⇒ (20) Kay Qobād ⇒ (21) Kay Neshīn ⇒ (22) Arvand ⇒ (23) Lohrāsp ⇒ (24) Goshtāsp ⇒ (25) Esfandiyār ⇒ (26) Bahman ⇒ (27) Bozorg Dārāb ⇒ (28) Khord Dārāb ⇒ (29) Āzar Sāsān Nokhost ⇒ (30) Āzar Sāsān-e Dovvom ⇒ (31) Āzar Sāsān-e Sevvom ⇒ (32) Āzar Sāsān-e Chahārom ⇒ (33) Āzar

Sāsān-e Panjom ⇒ (34) Āzar Mehtar ⇒ (35) Āzar Nūsh ⇒ (36) Āzar Bahrām ⇒ (37) Āzar Āīn ⇒ (38) Āzar Khūrīn ⇒ (39) Āzar Burzīn ⇒ (40) Āzar Zardosht ⇒ (41) Āzar Goshasp ⇒ (42) Āzar Kayvān (アーザル・カイヴァーン学派の始祖)
は、*Dasātīr-e Āsmānī* に登場しない預言者、 は、*Khwiš Tāb* (Malek 6309) に登場しない預言者である。(Rezāzāde Malek 1983, p. 30 参照)

この「アーザル・カイヴァーン一族の神格化」を尺度とするならば、*Khwiš Tāb* (Malek 6309) は、*Dasātīr-e Āsmānī* における初期状態の記述と、*Dabestān-e Mazāheb* における「教祖伝承の結晶化」ととの中間の、過渡的な古代ペルシアの預言者の系譜を反映している。*Dabestān-e Mazāheb* の執筆年代は1652～58年と推定されているから(青木 2015年, p. 344 (161) 参照)、*Khwiš Tāb* は、アーザル・カイヴァーンが死去した1617/8年以降、*Dabestān-e Mazāheb* が完成される1658年以前に書かれたと思われる。

⑥ゾロアスター教ペルシア語文献の用語法：Incipit 部分に、「慈悲深く慈愛遍き守護者、神の御名において (be-nām-e Īzād-e bakhshāyande-ye bakhshāyeshgar-e mehrabān)」とある。これは、ゾロアスター教ペルシア語文献に付される冒頭定型句である。前述のようにMalek 6309の書写生はイスラーム教徒と確定できるので、書写段階でこの冒頭定型句が挿入された可能性はほとんど考えられない。つまり、原本段階でゾロアスター教ペルシア語写本特有の冒頭定型句が付されていたと考えられる。

また、第3章には、「イランの言霊の守護者たちの中の守護者の導師にして継承者 (Jāneshīn va Pīshvā-ye Vakhshūrān Vakhshūr)」, 第5章には「イランの言霊の守護者たちの中の守護者 (Vakhshūrān Vakhshūr)」とあり、大アーバードとアーザル・カイヴァーンに限って、パフラヴィー語由来のVakhshūr で表記している。筆者が知る限りでは、イスラーム教徒がこの語を使うことはなく、ゾロアスター教徒に特有の言葉遣いでこの2者を飾ったのだと考えられる。

更に、第4章の引用部分をエメンドしたものではあるが、「燃料なしで燃え

盛る (bī hīme monavvar)」とある。これは、ゾロアスター教ペルシア語文献よりさらに古く、ゾロアスター教パフラヴィー語文献で特別な聖火を讃える際の常套句である。ここまでの証拠を繋ぎ合わせると、原著者のモーベド・フーシュは、ゾロアスター教徒だったか否かはともかくとして、ゾロアスター教神官団の言葉遣いを熟知し、それを選択的に用いる人物であったとは言える。

⑦『悪魔緊縛の使徒タフムーラスの書』の引用：第4章では、『悪魔緊縛の使徒タフムーラスの書』が引用されているが、本書は *Shārestān-e Chahār Chaman* の中でも言及されている (青木 2015 年 a, p. 324 (181) 参照)。 *Shārestān-e Chahār Chaman* の石版刷りの初版は 1862 年にボンベイで出版されており、 *Khwīsh Tāb* (Malek 6309) は 1867 年書写なので、後者における言及は前者の孫引きとする疑念も成立し得る。しかし、1846 年に出版された *Khwīsh Tāb* の石版刷り初版でも本書の書名が言及されているので (Hātariyā 1878, p. 3 参照)、2 つの情報は互いに独立していると考えられる。

つまり、『悪魔緊縛の使徒タフムーラスの書 (*Nāme-ye rasūl-e dīvband Tahmūrath*)』は、現在のところ原本は発見されていないものの、独立した 2 つの情報源で言及されている以上、 *Shārestān-e Chahār Chaman* と *Khwīsh Tāb* の成立以前 (前者の執筆年代が推定 1609 年以前) に実在した、かなり初期のアーザル・カイヴァーン学派文献だったと思われる。従って、この引用はパラレル・パッセージから『タフムーラスの書』を確定させ得る貴重な資料であり、今後の写本発見が待たれる。

⑧執筆状況のまとめ：ここまでを総合すると、 *Khwīsh Tāb* の執筆状況について、以下のような復元が可能になる。アーザル・カイヴァーン一族の家の子弟出身と推定されるモーベド・フーシュは、アーザル・カイヴァーンに連れられて、高燥のシーラーズから酷暑と大雨で有名なヒンドゥスターン東部の交易都市パトナーへ移住した。彼は 12 大弟子には数えられず、アーザル・カイヴァーンの没後は彼の墓廟の管理人をしていたが、1617～1658 年のいずれか

の時期に、後継者であるカイホスロー・エスファンディヤールの命令によって、イラン系預言者たちの秘教と称する哲学文献を執筆した。それが、*Khwish Tāb*である。

*Khwish Tāb*の内容は、アーザル・カイヴァーンが生前に漏らしていた思想に、彼の息子で後継者であるカイホスロー・エスファンディヤールの思想を加味したものだったと考えられる。父子と云えども両者の思想内容にはかなりの相違があったようで、それまでは秘教主義や救世主思想を前面に押し出していたアーザル・カイヴァーン学派文献が、カイホスロー・エスファンディヤールの影響によって、*Khwish Tāb*以降は次第にイスラーム哲学的な思想内容を導入するようになったようである。ここに、アーザル・カイヴァーン学派文献に前期・後期の区分を立てる根拠がある。

4-2. *Khwish Tāb*(第5～19章)の思想構造：では、カイホスロー・エスファンディヤールに影響されてイスラーム哲学的要素を導入した「後期アーザル・カイヴァーン学派文献」の1冊と推定される *Khwish Tāb* の思想内容は如何なるものであろうか？ *Khwish Tāb*(第5～19章)は、一見すると各章ごとに別個の主題を扱う哲学アンソロジーのようで、構成がないとも見受けられる。しかし、仔細に検討するとそうでもない。非常に緩やかな形ではあるものの、モーベド・フーシュが想定していたであろう一定の構成が仄見えてくる。以下では、筆者が把握した限りでの、各預言者の預言内容を再現した概念図を示そう。

図 12：各預言者の預言内容

Prophets	Contents
Introduction	『自己燃焼』の由来に関するフィクション(第1～4章)
Meh Ābād	アリストテレス哲学の4原因の説明(第5章)。必然存在・可能存在・不可能存在の説明(第6章)。存在授与者の必然性の説明(第7章)。点に関する「等級の証明」(第8章)。

Ābād 5	点に関する「重複の証明」(第 9 章)
Ābād 6	「奇数と偶数の論証」(第 10 ～ 11 章)
Ābād 7	「孤立の論証」(第 12 章)
Ābād 8	「出現の論証」(第 13 章)
Ābād 9	「存在者の時間」(第 14 章)
Ābād 10	「天的諸身体の運動」(第 15 章)
Ābād Ārād	照明学派のアラビア語哲学用語のペルシア語訳と基本教説の解説 (第 16 章)
Jay Afrām	カイホスロー・エスファンディヤール・イブシ・アーザル・カイ ヴァーンの逸話(第 17 章)
Ajay Ārād	ヌクタヴィー教に類似した四大元素説の解説(第 18 章)
Shāy Keliv	自らの神秘体験の解説(第 19 章)

以上の各預言者の預言は、内容的に①第 5 ～ 15 章、②第 16 章、③第 17 章、④第 18 章、⑤第 19 章の 5 つの構成要素に分解できる。以下では、各構成要素の思想内容を具体的に検討してみよう。

①ペリパトス哲学に依拠した「アーバード王朝」の預言(第 5 ～ 15 章)：第 1 の構成要素は、大アーバードからアーバード 10 世に至るまでの「アーバード王朝」の 6 名の預言者たちの預言で、全体を通してペリパトス哲学の枠組みに依拠している。この部分に限っては、比較的抵抗なくアラビア語の学術用語を用いており、他のアーザル・カイヴァーン学派文献との顕著な相違が見受けられる。以下、各預言者ごとに預言内容を検討してみよう。

第 5 ～ 7 章：大アーバードの「ペリパトス哲学用語解説」・・・この部分の主題は、質料因・形相因・目的因、また必然存在・可能存在・不可能存在といったペリパトス哲学の基本用語解説である。「イランの言霊の守護者たちの中の守護者」がペリパトス哲学の概説を始めるとは、聊か奇異な印象を受ける。しかし、モーベド・フーシュ(多分、その背後にいるカイホスロー・エスファンディヤール)の発想によれば、もともとこれらの思想は古代ペルシアを発祥の地とするものが、アレクサンダー大王によって西方へ持ち去られただけなの

で、本人としては何ら問題を感じなかったらしい。この部分が、*Khwish Tāb* が説く哲学全体の基礎をなしている。

次に、大アーバードが使用する哲学用語の「純粹ペルシア語」と「アラビア語訳」の差異を検討してみよう。言語学史的に見れば、中世・近世ペルシア語がギリシア哲学の語彙の翻訳語を獲得した時期は、

- ① 3世紀のシャープフル1世時代に、集中的にギリシア語文献をバフラーヴィー語訳したとされる時期
- ② 11世紀にイブン・スィーナがペルシア語で『アラウッダウラの知識の書』を執筆し、アラビア語術語を近世ペルシア語で置換した時期
- ③ 12～16世紀に照明学派やアーザル・カイヴァーン学派がアラビア語哲学用語を近世ペルシア語で更に造語した時期

の3つに分けられる。このうち、①と②のペルシア語造語プロセスについては、アフナーンが先行研究を發表しているので (Afnan 1964; 1984)、この時期の造語の識別は容易である。

而して、下記が、大アーバードが述べるペルパトス哲学術語の一覧表である。

図 13：大アーバードのペルパトス哲学術語（第5～7章）

意味	ペルシア語	アラビア語
「必ずあること」つまり必然存在	Bāyast	vājeb al-vojūd
「あり得ること」つまり可能存在	Shāyest	mumkin al-vojūd
「あり得ないこと」つまり不可能存在	Na-bāyast	momtane' al-vojūd
「もの性」つまり質料因	māī	'ellat-e māddī
「かたち性」つまり形相因	Peykarī	ṣūrī
「行い性」つまり行為因	Kārī	fā'elī
「高さ性」つまり目的因	Garānī	gāī
叡智者たち	Farzānegān	Ḥokamā'
「本質の光輪」つまり本質	farr-e gouhar	dhāt
「そうかもしれないもの」つまり潜在性	Shāyestegī	emkān
「起こすもの」つまり可能的起動者	Sāzande	fā'el-e momken
「天圏の賢さ」つまり天的な知性	āsmānī hūsh	bedīhī 'aql

これらの「純粹ペルシア語の哲学用語」の典拠は、farr-e gouhar や āsmānī hūsh と云ったごく一部を除き、②の時期にイブン・スィーナを中心とする哲学者たちによって造語されたペルシア語に限られる (Afnan 1964, pp. 60-68 参照)。即ち、カイホスロー・エスファンディヤールによる「アーザル・カイヴァーン学派思想のイスラーム哲学化」の第1のポイントは、教祖アーザル・カイヴァーンがさほど関心を寄せていなかったイブン・スィーナのペリパトス哲学を新たに導入した点に求められる。

第8章：大アーバードの「階段の論証 (Burhān Sullamī)」・・・この論証方法は、イブン・スィーナとバフマンヤーレ・マルズバーン⁽¹⁰¹⁾が微妙な差異を見せている神の存在証明として有名なものである (Aminrazavi 2008, p. 388)。この論証方法を大アーバードに語らせている以上、モーベド・フーシュの哲学的知識の源泉は、ここでもイブン・スィーナ (乃至はバフマンヤーレ・マルズバーン) に特定される。第5～7章と第8章が、「基本用語の解説」と「論証方法」と主題を異にするにも拘らず、一括して「大アーバードの預言」として括られている理由も、この典拠の共通性に求められるかも知れない。

但し、筆者が知る限り、存在の無限遡行 (tasalsul) は通常「鎖」を例として論じられるのだが、ここでは敢えて「小さな黒い丸つまり点 (dahāghakī ya'nī noqte)」が例として持ち出されており、ヌクタヴィー教の教義との関係を想定させる。しかし、純粋に数学的な意味で「点 (noqte)」を持ちだしている可能性も排除し切れない。ヌクタヴィー教の基本資料の校訂が全く進んでいない現状では、この部分を証拠にしたアーザル・カイヴァーン学派とヌクタヴィー教に関する想定は、単なる仮説に留まる。

第9章：アーバード5世の「重複 (Musāminat) [の論証]」・・・筆者が知る

101 Bahmanyār-e Marzbān (d. 1066) は、イブン・スィーナの弟子の一人で、論理学に造詣が深かったとされる。

限り、イスラーム哲学の伝統の中に、「重複の論証」という論証方法は見出せない。ここでアーバード5世が述べている内容は、「重複する諸点の最初のあの点 (ān noqṭe avval noqāṭe-ye mosāmenat)」から存在が発出すると仮定する点で、再びスクタヴィー教との或る程度の関係性を想定させる。

第10～11章：アーバード6世の「偶数と奇数の論証 (Burhān Zawj wa Fard)」・・・筆者が知る限り、イスラーム哲学の伝統の中に、「偶数と奇数の論証」という論証方法は見出せない。但し、必然存在を数学的に論証しようとする全体の論旨は、ペリパトス哲学に強く影響されている。

第12章：アーバード7世の「単独の論証 (Burhān Infirād)」・・・筆者が知る限り、イスラーム哲学の伝統の中に、「単独の論証」という論証方法は見出せない。存在の相互依存の果てに必然存在を位置付けようとする全体の論旨は、ペリパトス哲学に強く影響されている。

第13章：アーバード8世の「外部の論証 (Burhān Khārij)」・・・筆者が知る限り、イスラーム哲学の伝統の中に、「外部の論証」という論証方法は見出せない。各存在者は自存できないが故に、外部に起動者・創立者を必要とするとの論旨は、ペリパトス哲学に強く影響されている。

第14章：アーバード9世の「時間の中の存在者」・・・アーバード9世と10世は、称号の上では預言者に含まれず、単なる天使扱いである。その為か、彼らの発現内容は「アーバード9世の論証」と名付けられもせず、非常に地味な扱いになっている。アーバード9世の言葉は、時間の中にある諸存在者はそれを必然とする別次元の存在を要請するので、究極の原因としての必然存在が不可欠だと述べている。

第15章：アーバード10世の「天的諸身体の運動」・・・アーバード10世の言葉は、古代・中世の西アジア・ヨーロッパに一般的な哲学的宇宙論である。要約すると、「天的な諸身体は、月下界の諸存在のように物質的な目的の故に運動しているのではない。その証拠に、月下界のような目的との直接的な

接触が認められない。彼らは、より高貴な存在を求めて自発的に運動する精神的な存在なのである。そして、精神的な天的諸身体が希求する以上、その対象は至高の神＝必然存在に違いない」と述べている。

②照明学派の思想を解説するアーバード・アーラードの預言(第 16 章)：第 16 章は、それまでとは論調が一変する。思想内容と用語の両面でペリパトス哲学の影響が消え失せ、代わりに照明哲学の「現前の知識(al-ilm al-ḥuḍūrī)」に基く光の象徴体系を説明し始めるのである。その術語の一覧が下記の表である。

図 14：アーバード・アーラードの照明哲学術語 (第 16 章)

意味	ペルシア語	アラビア語
「照らすもの」＝自ら明らかな光	Shīd / be-khod peydā va peydāsāz-e gheyr-e khod	Nūr
「満ち足りたもの」＝充足光	tavāngarī	Ghanī
「困ったもの」＝無明光	Niyāzān / māhīye-ye gheyr-e khod	Faqīr
「たまたま照らしているもの」＝偶有光	shīd-e payān	nūr-e 'areḡ
「自由に照らすもの」＝純粹光	shīd-e āzād	nūr-e mojarad
「暗黒の宝石」＝実体、物質的黄昏	tīre gowhar / ghāseq-e jesmānī	Jawhar
「薄明の教示」＝暗黒の物質	tār namūdan-e bayānī	mahiyat-e zolmānī
「死者の闇」＝黄昏の実体	tār-e morde	jawhar-e ghāseq
「カイ王朝の諸光」＝勝利の諸光	Kay shīdān	anwār-e qāhīrah
「輝くものの中の輝くもの」＝諸光の光	shīdān-e shīd	nūr al-anwār

サーサーン朝期やイブン・スィーナ期ペルシア語造語運動に比べて、照明学派やアーザル・カイヴァーン学派によるペルシア語哲学用語の造語については、纏まった先行研究がない。12～16世紀におけるペルシア語哲学用語研究は未開拓の分野であり、現時点で上掲表に於けるペルシア語哲学用語の典拠として想定し得るのは、ムハンマド・シャリーフ・ニザームッディーン・アフ

マド・ハラウィー (17世紀)⁽¹⁰²⁾がインドに於いてペルシア語で執筆した照明学派文献『アンワーリーイエ (*Anvārīye*)』(1600年完成)か、アーザル・カイヴァーン学派自体の文献の2点しかない。

而して、筆者が『アンワーリーイエ』の刊本 Harawi 1358AH を参照した限りでは、序文で校訂者のズィアーイーが指摘しているとおりに、本書はクトゥブッディーン・シーラーズィー (1315年没) によるアラビア語の『東方神智学』注釈を下敷きにしており、基本的な術語はほぼアラビア語で統一されている。上記のようなペルシア語を使用する頁は見受けられなかった。

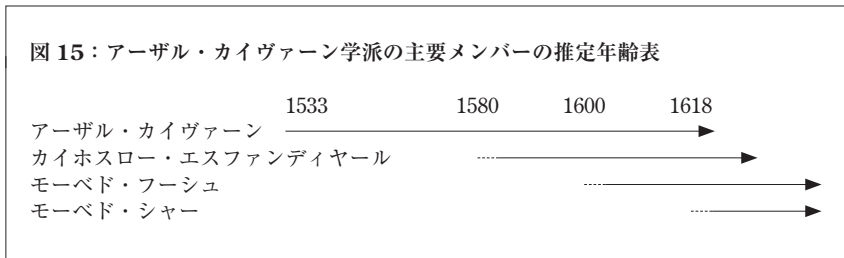
とすると、この部分のペルシア語術語の典拠は、先行するアーザル・カイヴァーン学派文献である可能性が高く、アーザル・カイヴァーン (1617/8年没) とモーベド・フーシュによる本書執筆 (1617/8 ~ 1658年) の間の時点で、それらを哲学用語として転用する知的作業を行った人物がいたことになる。前述のように、カイホスロー・エスファンディヤールに集中的にイスラーム的な称号が付与されていた事実と組み合わせると、アーザル・カイヴァーン学派特有の秘教主義的な「古代ペルシア語」をイスラーム哲学のペルシア語術語として転用したのは、カイホスロー・エスファンディヤールである可能性が考えられる。彼による「アーザル・カイヴァーン学派思想のイスラーム哲学化」の第2のポイントは、秘教的な「古代ペルシア語」の照明哲学用語化と想定し得る。

③カイホスロー・エスファンディヤール・イブン・アーザル・カイヴァーンの逸話 (第17章)：第3の構成要素は、カイホスロー・エスファンディヤール・イブン・アーザル・カイヴァーンに関するジャイ・アフラムの預言である。彼は「大アーバードの次に『ダサーティール』に登場する歴としたアーザル・カイヴァーン学派の預言者であるにも拘わらず、彼の預言には哲学的内容が欠

102 Moḥammad Sharīf Neẓām al-Dīn Aḥmad Harawī (1600年代没) は、ヘラート出身のチシュティイー教団員。インドで照明学派文献『アンワーリーイエ』を執筆し、ウパニシャッド哲学と照明哲学の比較考察を行った。

如している。

それにも拘らず、彼の「預言」は、カイホスロー・エスファンディヤールとモーベド・フーシュの年齢差が、前者が后者の幼少期に書物を纏められる程度 - 推定 20 歳以上 - まで隔たっていたことを示している点で重要である。モーベド・シャーの証言により、モーベド・フーシュは 1622 年にカシミールで苦行に耽っていたことが明らかになっている(上記 2-3-③参照)。とすると、1622 年段階で、彼は成人に達していたと見て良いであろう。この場合、モーベド・フーシュは 1600 年頃より以前の誕生と推定できるし、カイホスロー・エスファンディヤールはそれを更に 20 年以上遡って、1580 年頃より前の誕生と推測できる。これは、1533 年生まれのアーザル・カイヴァーンが子供を産ませることのできる年齢とも矛盾しない。また、この年代確定によって、1616 年生まれと推定される *Dabestān-e Mazāheb* の著者をカイホスロー・エスファンディヤールに比定したレザーザーデ・マレクの推論は、完全に否定されることになる。



ここから付随的にもう一つの事実が浮かび上がってくる。筆者は本稿冒頭で、現存するアーザル・カイヴァーン学派文献の 4/8 が哲学的主題を扱っている理由を、一旦は教祖アーザル・カイヴァーン周辺のサファヴィー朝下の哲学的環境に求めた。しかし、ここまで明らかになった事実に従えば、アーザル・カイヴァーン自身は、秘教主義的な文献 *Dasātīr-e Āsmānī* と神秘主義的な文献

Jām-e Kay Khosrow しか執筆せず、1617/8年に没した。アーザル・カイヴァーン学派にイスラーム哲学的な要素が加わるのは彼の没後のことと思われ、推定40歳前後に達したカイホスロー・エスファンディヤールがパトナー移住後に率先して垂範したものと見られる。従って、彼による「アーザル・カイヴァーン学派思想のイスラーム哲学化」の第3のポイントは、アーザル・カイヴァーン学派文献の哲学思想は、1620～30年代のムガル帝国の知的環境下で吸収することのできた学説－近年の先行研究が教えるところでは、それはミール・ダーマードの教説である－と考えられる点にある。

④ヌクタヴィー教に影響をされたアジャイ・アーラードの預言(第18章)：第4の構成要素は、ヌクタヴィー教の影響を予感させるアジャイ・アーラードの預言である。ここでは、「啓示の土(khāk-e kashf)」⇒「最も微細な水(āb-e alṭaf)」⇒「より微細な空気(havā laṭīftar)」⇒「最も微細な火(ādash-e alṭaf)」⇒「最も純粋な天(āsmān-e asfi)」と連なる元素の進化論的な発展が示されている。一見すると、ギリシア由来の4元素を重⇒軽の順に沿って並べただけのように見受けられるが、第1始原を「土の点(noqṭe-ye khāk)」と述べている *Dabestān-e Mazāheb* 第9章(稿末補論の翻訳参照)との比較によっては、「アーバード王朝」の哲学的預言で「点」が強調されていたのと並んで、ヌクタヴィー教の影響を看取できる部分である。但し、現在知られている文献からは、「啓示の土(khāk-e kashf)」や「土の点(noqṭe-ye khāk)」の具体的な意味内容が明らかにならないので、現段階ではあくまで類似性の指摘に留り、何処までアーザル・カイヴァーン学派思想の中に有機的に組み込まれていたかについては疑問も残る。

⑤神秘体験を述べているシャーイ・ケリーヴの預言(第19章)：第5の構成要素は、神秘体験を述べているシャーイ・ケリーヴの預言である。前半は、アーザル・カイヴァーン著『ジャーメ・カイホスロー』が霊的状态で各天圏を巡って精神的に覚醒していくのに対し、「シャーイ・ケリーヴの預言」は「諸元素の神殿」⇒「存在の他の地方」⇒「諸元素の諸バルザフ界」⇒「天的な身体から

離脱した広場⇒「無限の砂漠」⇒「純粋な宇宙」と、地理的な遍歴に置き換わっている。勿論、これらは神秘体験を言語化する際の演出の相違であって、『ジャーメ・カイホスロー』と「シャーイ・ケリーヴの預言」の間に根本的な相違を齎すものではない。

しかし、「シャーイ・ケリーヴの預言」の後半では、本質(=マーヒーヤ)が強調され、それが至高の存在者と位置付けられている。このような記述は、1848年ボンベイ版の『ジャーメ・カイホスロー』刊本には見られず⁽¹⁰³⁾、「シャーイ・ケリーヴの預言」独特の展開である。ここに、「本質の根源的唯一性」を唱えたスフラワルディーの照明哲学、或いは直近の思想家で、最近の研究によればイランよりもインドで重要視されていたとされるミール・ダーマードの影響を予感することが出来るかも知れない。

5. アーザル・カイヴァーン学派研究と *Khwish Tāb* 分析 (第1～19章)の中間的考察

本稿前半では、ポスト・モンゴル期のイスラーム思想史の流れを整理し、その中でアーザル・カイヴァーン学派をどのように把握すべきかと云う問題提起を行った。そして、アーザル・カイヴァーン学派の全体像を捉え、正確にポスト・モンゴル期のイスラーム思想史上に位置付ける為には、彼らの秘教的文献や神秘主義的文献のみならず、先行研究が及んでいなかった彼らの哲学的文献に注目する必要性を説いた。また、この個別研究がイスラーム思想史全体を反顧する可能性にも言及した。

その為に、本稿後半では試験的に *Khwish Tāb* の Malek 6309 写本の第1～

103 『ジャーメ・カイホスロー』についても、筆者は1848年出版のボンベイ版を遡る書写年代を持つ写本のデジタル版を入手している。しかし、今はこれを校訂している余裕がないので、刊本に依拠した暫定的な結論を述べるに留まる。

19章の翻訳を提供し、アーザル・カイヴァーン学派が17世紀に直面していた社会的状況、彼らがアーザル・カイヴァーン学派の秘教主義に哲学を導入して形成した思想の構造、及びペリパトス哲学、照明学派、ヌクタヴィー教、17世紀以降のインド・イスラーム哲学との影響関係などを推測した。その結果、教祖アーザル・カイヴァーンの指導下では秘教主義・救世主思想によって構成されていたアーザル・カイヴァーン学派思想は、第2代指導者であるカイホスロー・エスファンディヤールの時代に、ムガル帝国下の知的環境でイスラーム哲学を吸収し始めたとの仮説が得られた。その具体的内容は、イブン・スィーナ由来のペリパトス哲学の導入、カイホスロー・エスファンディヤール創出の「古代ペルシア語」の照明哲学術語化、若干のヌクタヴィー教の影響とみられる要素などであった。

全体として本書は、先行する各種各様の観念を象牙のように配列し、各々の役割を限定して語ることで、自ずから総合既読的な構図をとった思想書として成立している。これを、先行思想を総合して至上の均衡を造形したと見るか、単なる寄せ集めの寄木細工と見るかで、本書に対する評価は大きく変わってくるだろう。しかし、いかにもイスラーム思想後期の爛熟期に執筆された総合性に富んだ書であるとは言えると思う。

また、稿末には、併せて *Dabestān-e Mazāheb* 第9章「ワーヒド教の信仰簡条と信者たちに関する第9章」の全訳を掲載した。これによって、アーザル・カイヴァーン学派とヌクタヴィー教との異同が、先行研究が想定していた以上に大きいことが確認できた。

これに続く *Khwīsh Tāb* (Malek 6309) の第20～44章の翻訳と、それを元にしたイスラーム思想史上のアーザル・カイヴァーン学派の全体像については後稿を期したい。

補論：*Dabestān-e Mazāheb* 第 9 章「ワーヒド教の信仰簡条と信者たちに関する第 9 章」全訳－アーザル・カイヴァーン学派によるヌクタヴィー教に関する 1 次資料

下記が、Rezāzāde Malek 1983, vol. 1, pp. 273-78 に依拠した *Dabestān-e Mazāheb* の「ワーヒド教の信仰簡条と信者たちに関する第 9 章」の全訳である。この部分は、アーザル・カイヴァーン学派をヌクタヴィー教の一派と捉える研究者からは「ヌクタヴィー教に関する第一級の内部資料」として高く評価されている。だが、筆者が読んだ限りでは、モーバド・シャー自身は明らかに「ワーヒド教」を自分たちとは別の何者かと認識している。この記述を基礎資料として用いるとしたら、ヌクタヴィー教とアーザル・カイヴァーン学派は明瞭に別の思想・組織であるとの結論に至ると思う。

なお、2014 年 9 月にボン大学研究員 Mohammad Karimi Zanjini Asl 氏が発表したところによれば、デリーの某写本図書館で *Dabestān-e Mazāheb* のモーバド・シャーによる authgraphy が発見され、その文中では Rezāzāde Malek 1983 の数倍の量のヌクタヴィー教への言及が見られるという。しかし、その写本及び写本図書館の情報が非公開で真偽を検証しようがなく、その写本を活用したとする同氏の博論も 2015 年 12 月段階で未提出なので、本稿では Rezāzāde Malek 1983 を底本とせざるをえなかった。

ワーヒド教の信仰簡条と信者たちに関する第 9 章⁽¹⁰⁴⁾

全 4 節から成る

第 1 節：唯一なるお方 (shakḥṣ-e Vāhed) - つまりマフムード- の出現と彼

104 Rezāzāde Malek 1983, vol. 1, p. 273 より。

の肉体の真実について⁽¹⁰⁵⁾

第2節：唯一なるお方の諸見解の幾つかの説明

第3節：『秤 (Mizān)』で示された彼の諸発言の幾つか

第4節：彼らの規則、会則、律法の幾つか

第1節：唯一なるお方—つまりマフムード—の出現と彼の肉体の真実について

唯一なるお方—マフムード—は、ギーラーン州のパスィーハーン (Pasīkhvān) 村で生まれた。彼は学識者で、行動者で、敬虔者で、禁欲者であった。彼はヒジュラ暦 600 年 [= 西暦 1203/4 年] に出現した。[預言者] ムハンマドの肉体がより完全になった時、そこからマフムードが生まれたと言われている。

我々は汝 [= ムハンマド] をマフムードの座 [= 称賛される座] に生き返らせる⁽¹⁰⁶⁾ (wa na'athu-ka maqāman maḥmūdān)

この伝承 (khabar) はこういうことである。即ち、諸元素の中で、潜在力 (qūwātī) が凝縮して鉱物的形相 (ṣūrat-e ma'danī) で纏まり、彼の中で流出する (fā'eḍ shavad)。それから、彼の能力は植物的賜衣 (khal'at-e nabātī) を纏い、更に能力と潜在力 (tavānā'ī va shāyestegī) は増加して、動物的衣服 (kesvat-e

105 「彼の肉体の真実について (dar...ḥaqīqat-e jism-e ū)」との題名は、マニ教ギリシア語文献『ケルン・マーニー・コーデックス』のタイトル“on the Origin of his Body”を想起させる。教祖の伝記にこう名付ける伝統が、イランで連綿と継承されていたのだろうか。

106 プハーリー 579 に wab'athu maqāman maḥmūdān alladhi wa'adtahu があったが、これと完全に一致するハディースは、管見の及ぶ範囲では見付けられなかった。

ḥayavātī) が彼の中で姿をとる。そして、諸元素の中で、人間的構成の光輪 (farrah-e tarkīb-e ensānī) ⁽¹⁰⁷⁾ に値するようになる。栄光は遂に、そこから完全人間 (ensān-e kāmel) が明らかになる。このように、人間的肉体の諸部分は、純粹なるアダムの出現以来、進歩発展しており、遂には天界飛翔であるムハンマド的段階 (ratbe-ye Moḥammadī ke Me'rāj ast) まで達する。そして、現代では、最も完全で最も純粹なマフムードが生まれた⁽¹⁰⁸⁾。これについては、こう言われている。

ムハンマドからマフムードへの脱出 (**az Moḥammad gorīz dar Maḥmūd**)
 あちら [=ムハンマド] には減少, こちら [=マフムード] には増加がある如く (**ka-andar ān kāst, va andar īn afzūn**) ⁽¹⁰⁹⁾

また、下記のように、神託のムハンマド (彼に栄光あれ) 的避難所窺下 (ḥaḍlat-e resālat-panāh-e Moḥammadī) がアリー (彼にも栄光あれ) に言っている。

私とアリーは一つの光に由来する (110)。汝の肉は我が肉, 汝の体は我が体。
(anā wa 'Alīyun min nūrīn wāḥidīn, wa laḥmu-ka laḥmī wa jismu-ka jismī) ⁽¹¹¹⁾

107 「光輪」の部分は、極めてゾロアスター教的表現。

108 つまり、諸元素は、①鉱物⇒②植物⇒③動物⇒④人間⇒⑤完全人間⇒⑥ムハンマド的位階⇒⑦最も完全で最も純粹なマフムードと進化する。

109 出典不詳のペルシア語詩。

110 Reżāzāde Malek 1983, vol. 1, p. 274 はここから始まる。

111 前半はシーア派ハディースの格言だが、後半の出典は不明。

この象徴 (eshārāt) は、以下のものである。即ち、諸身体の各部分の精華と潜在力 (ṣafvat va qūvat-e ajzā-e ajsād) は、諸使徒と諸聖者の全てに集合している。そこから、ムハンマドとアリーの身体が精製される。このようにして、ムハンマドとアリーの身体の各部分が選別されて混ぜ合わされ、そこからマフムードの形姿 (peykar-e Maḥmūd) が出現したのである。

第2節：唯一なるお方の諸見解の幾つかの説明

著者は、デルヴィーシュ・サファール、隠遁者 (vāhed) であるデルヴィーシュ・バガー⁽¹¹²⁾、デルヴィーシュ・エスマーイール、ミールザー・タギー、シェイフ・ロトフォッラー、シェイフ・シェハーブー-彼らは[ヌクタヴィー教の]平信徒たち (emnā') である-から、以下のように聞いた。

唯一なるお方 (shakhṣ-e Vāhed) [=マフムード・パスイーハーニー] は、「点 (noqte)」と仰った。それは「土 (khāk)」と呼ばれた。彼の意見によれば、他の諸元素は「土」から存在を得るのであった。また、彼は、太陽は火の靈魂だと知っていた。そして、それを、神に仕えるカアバ神殿 (Ka'abe-ye 'ebādāt), 至聖の本質に礼拝する拜火神殿 (āteshkade-ye tā'at-e dhāt-e aqdas) と呼んでいた。ハキーム・ハーガーニー⁽¹¹³⁾ は、こう言っている。

おお、天圏の旅人のカアバ神殿よ (eyy Ka'be-ye rah-rou āsmān rā)

おお、世界の聖火たるザムザムの泉よ (eyy Zamzam āteshīn jahān rā)

彼 [=マフムード・パスイーハーニー] は、天圏を「空気」と、月を「水の靈魂」と呼んでいた。そして、彼は、復活 (raj'at) を信じており、下記のような意見だっ

112 Vāhed と云う称号から判断すると、彼だけは明示的にヌクタヴィー教の出家者だったようである。

113 1121-90年。アゼルバイジャン派のペルシア語詩人。

た。即ち、死んで土に埋められたら、彼の身体の各部分は、鉱物または植物の姿 (ṣūrat-e jamādī yā nabātī) で顕現し、それからあの植物は動物の餌になるか、人間の食事になる。その後、人間の衣服 (kesvat-e ensānī) になり⁽¹¹⁴⁾、こう言われている。即ち、食事の中には知識と行動があるのだが、四散した身体の各部分は、食事の中の行動と知識に於いて、全て一ヶ所に集められる。そして、鉱物の生成に於いてであれ、植物であれ、動物であれ、人間であれ、如何に構成が拡散していようとも、四散が回復されるのである。

彼 [=マフムード・パスイーハーニー] は、純粹理性的の靈魂 (nafs-e nāteqe-ye mojarrad) の存在には同意しなかった。また、彼は、諸元素以外に諸天圏 (aflāk) を認知しなかった。更に、彼は、必然 [存在] つまり第一始原 (vājeb va mabda' -e avval) として、「土の点 (noqṭe-ye khāk)」を挙げている⁽¹¹⁵⁾。

彼 [=マフムード・パスイーハーニー] は、「慈悲深く慈愛遍き神の御名において」の代わりに、「私は、彼以外に神はないとする汝自身によって自助する (asta'īnu bi-nafsika alladhī lā ilāha illā hu)」と書いた。また、「彼に似たものは何もない (laysa ka-mithli-hi shay'un)」⁽¹¹⁶⁾の代わりに、「私は真理の開示者⁽¹¹⁷⁾の乗り物である (anā markab al-mubayyni)」と書いた。

第3節：『秤 (Mizān)』で示された唯一のお方の諸発言の幾つか

彼には多数の著作があった。それらは、諸写本とか諸論文 (nosakh va rasā')

114 この部分は文脈から見て異質なので、書写生の誤写で挿入された部分か？

115 この部分の説明の故に、ヌクタヴィー教は「mystical materialism」と特徴付けられている。

116 『クルアーン』第42章第11節。

117 アラブの使徒の後、ペルシアの周期に出現する究極の存在の名称。アーザル・カイヴァーン學派が用いていた nabī(アラビア語)、rasūl(アラビア語)、peyghambar(ペルシア語)、vakhshūr(ペルシア語)とは、全く重ならない。

el)と名付けられ、各写本と論文には[それぞれ]⁽¹¹⁸⁾名前があった。その全ての中に、彼が書いた諸写本の一つ『秤』がある。そこにはこうある。

世界の終末は原初から始まっているが、これは「諸単位 (afrād)」⁽¹¹⁹⁾ – 根源 (aşl) として知られる – の最初の顕現を意味している。そして、これらの諸単位を混ぜてできた鉱物が、やがて植物になる。そこから動物が発生するが、それはその名を「爬虫類 (dābbat al-arḍ)」と云う。それから、アダムが姿形を取る (Ādam mosavvar āyad)。ここで述べられた期間は、16,000年である。上記の期間のうち、8,000年は「アラブの周期 (dawr-e 'Arab)」で、これは「地の上の周期 (dawr-e fawq-e tharā)」である。[次の]8,000年は「ペルシアの周期 (dawr-e 'Ajam)」で、これは「地の下の周期 (dawr-e taht-e tharā)」である。

その後、上記のあの世界は、上記の諸単位を混ぜ合わせて、アダムが形姿を取る。このアダムの周期も16,000年である。その16,000年のうち、8,000年は8人の完璧なアラブの使徒 (hasht Morsal-e mokammal-e 'Arab) で回転している。他の8,000年は8人の完璧なペルシアの開示者 (hasht Mobayyen-e mokammal-e 'Ajam) で回転している。

その後、この2つの姿の周期 [= 鉱物・植物・動物の16,000年周期とアダムの16,000年周期] が2つとも満了すると、また諸単位の周期が始まる。これも8,000年ずつの周期で、この計算によると、合計16,000年である。そして、アダムの完璧な周期は、外面・内面・秘密・顕現によって (be-sharḥ-e Zohūr va Boṭūn va Serr va 'Alāniye), 64,000年で預言が完了する⁽¹²⁰⁾。終わり。

118 Reżāzāde Malek 1983, vol. 1, p. 275 はここから始まる。

119 鉱物未生以前に存在する「根源的単位」概念の詳細は、本文中では説明されていない。

120 各16,000年の周期が4セットあり、それぞれ外面・内面・秘密・開示と名付け

第 4 節：この宗派の規則、会則、律法の幾つか

〔①スクタヴィー教の出家者と平信徒：〕⁽¹²¹⁾マフムードには、諸預言者の聖法の如き諸写本と諸規則がある。また、彼は、聖典全て (sarāsar-e moshaf)⁽¹²²⁾に、自分の見解に従って解釈 (ta'vīl) を施していた。彼が確立した規則 (moqarrarāt-e ū) は、下記の通りである。

彼の教え (の教え)⁽¹²³⁾によって独身でいる者 (tajarrod) [=出家者] を「ワーヘド (vāhed)」と呼ぶ。また、教えを信じている者 [=平信徒] を「アミン (amīn)」と呼ぶ。称賛は、生涯の間、清純と放浪と独身 (pārsāī va dervīsh va tajarrod) に集中した者に相応しい。彼らには、関わり合いへの傾向がなく、食事でさえ必要以上には摂らない。彼らは上昇して (dar taraqqī) ワーヘドになり、開示者の乗り物 (markab-e Mobbayyen) である神の段階 (martabe-ye Allāh) に達する。

もしもアミン [=スクタヴィー教の平信徒] に女性と交わりたいという傾向があれば、生涯に一回だけが相応しい。そうできなければ各 1 年に一回、そうできなければ各 40 日に一回、そうできなければ各 1 ヶ月に一回、そうできなければ各 1 週間に一回 [が相応しい]。

或るワーヘドから、彼 [=マフムード・パシーハーニー] が下記のように言っていると知られている。

或る人が人間の段階から動物の段階へ、動物の段階から植物の段階へ下降し、そして植物から鉱物へ傾いた時、また、この逆の時、彼の痕跡や気質

られている。最初の 2 つについては詳しい説明があったが、残りの 2 つについては説明がない。

121 小見出しは、訳者によるもの。

122 『クルアーン』及びハディースを指す可能性と、自著の聖典 *Jawāz al-Sā'irīn* など指す可能性の 2 つがある。

123 重複しているが、一方を削除。

には、各段階で徴し (maḥṣī) がある。彼はそれを被造物から被造物へと持ち越す。

信者の明察を恐れよ。何故なら、彼は神の光によって観察するのだ

(ittaqū min firāsati al-mu'mini wi-li-anna-hu yanzuru bi-nūri Allāhi)⁽¹²⁴⁾

〔②スクタヴィー教の輪廻説：〕徴し (maḥṣī) とは、辞書では「計算する者 (shomārānde)」だが、この宗派の人々の定義では下記ようになる。即ち、性格と行動 (kholq va fe'l) に於いて、各人間は、前世 (neshā-ye sābeq) の性格を持ち越している。ちょうど彼らの説得では、⁽¹²⁵⁾社会 (majles) に出現した各人は、最初に、動・植・鉱物界 (mavālid) の中で最初〔に見つけたもの〕の名前を呼ぶ。彼の徴し (eḥṣā) とは、つまり、以前の段階でその名を話した事物そのものだったということである。

彼ら [= スクタヴィー教徒たち] はこうも言っている。イスラーム教徒巡礼者たち (ḥajjiyān) は欺瞞家 (ferīb-pīsh) である。彼らは縞模様の服 (jāme-hā-ye mokhattat) を着て、それをキャルバラーの外套 ('abā-ye Karbalā) と称し⁽¹²⁶⁾、欺瞞と虚偽を撒き散らす。彼らは自分自身の汗を食べて、動物の段階まで落ちる。この動物を、ヒンドゥー教徒たちは「ギャルハリー (galharī)」と称する⁽¹²⁷⁾。また、彼らが植物段階まで落ちた時、彼らは縞模様のスイカ (hendvāne-ye mokhattat) や傷ついたななかまど (khoste-ye senjed) と化す⁽¹²⁸⁾。更に、彼らが

124 al-Qurṭubī の *Tafsīr* の (10: 44) に出現するハディース。

125 Rezāzāde Malek 1983, vol. 1, p. 276 はここから始まる。

126 モーベド・シャーが話を聞いたスクタヴィー教徒の周囲に存在していたのは、シーア派イスラーム教徒ばかりだったらしい。地理的には、イランでの聞き取りか？

127 キャルバラーとギャルハリーの語呂合わせか？

128 「縞模様の巡礼服」と「縞模様のスイカ」の語呂合わせか？

鉱物の段階まで落ちた時、彼らは縞瑪瑙 (sang-e soleymānī) になる。徴し (mahsī) とは、このような意味で神秘主義者 ('āref) である⁽¹²⁹⁾。

イスラーム教徒の法律家たちや支配者たちは、手や口を水で洗い (dast dahan āb kosh), 白い服を好む者 (sepīd jāme dūst) なので、鷺鳥 (qāz) と化して、毎瞬間頭を水の中に突っ込む⁽¹³⁰⁾。植物的な段階に於いては、彼らは木の歯ブラシ (chūb mesvāk) と書見台 (rahl) と筵 (ḥaṣīr) と礼拝用カーペット (jā-namāz) である⁽¹³¹⁾。鉱物的な段階に於いては、彼らは石 (sang) と花崗岩 (khāre) と墓碑銘 (lawḥ-e mazār) と礼拝方向指示版 (qeble-ye namā) である。

蛩 (kerm-e shabtāb) は松明持ち (mash'al-dārī) であり、徐々に降下してこの姿になった⁽¹³²⁾。犬は、[輪廻の] 前世ではトルコ人キズイルバーシュ (Turk Qizilbāsh) であり、屈折した剣は尻尾 (dam) になった⁽¹³³⁾。これは、明らかにトルコ性 (Turkī) を表している。何故なら、汝がチャフ (chakh) と言った場合、チャフはトルコ語で「家の外」を意味しているからである。また、彼ら [=ヌクタヴィー教徒] が言うには、預言者や聖者を殺した鉄は、完璧さに到達しているのである。

神秘主義者たちは存在持続の王国へ旅する際に

('ārefān chūn safar-e molk-e baqā' mī-khvāhand)

汝の「神は偉大なり」の刀の先端で存在消滅を求めている

(az sar-e tīgh-e tou takbīr fanā' mī-khvāhand)

129 この一文は意味不明。

130 白い服を着て水浴するイスラーム教徒巡礼者と、全身白で頭を水に突っ込む習慣がある鷺鳥のイメージ連想である。

131 何かの語呂合わせ乃至イメージ連想と思われるが、意味は不明。

132 光を発する蛩と松明持ちのイメージ連想である。

133 サファヴィー朝建国の武力集団キズイルバーシュは、屈折した剣がシンボルだった。その屈折型剣と犬の尻尾のイメージ連想である。

彼らはこうも言っている。即ち、イマーム・フサインは前世ではモーセであり、[ウマイヤ朝カリフ]ヤズィードはファラオであった。前世では、ナイル河の水はファラオを沈没させ、彼 [=モーセ] に勝利を齎した。現世では、モーセはフサインとなって、ファラオはヤズィードとなり、ヤズィードはフサインにユーフラテス河の水を与えなかった。そして、執事の水刀 (*āb tīgh-e ābdār*)⁽¹³⁴⁾ で彼の姿を断ち切った。

彼らはこうも言っている。即ち、鉱物、植物、動物の中で黒いものは、[前世で] 顔が黒い人間だったのである。何であれ白いものは、[前世で] 白い肌の人間だったのである。

[③ヌクタヴィー教の太陽崇拜とペルシア民族主義:] 彼らは、全員が太陽を崇拜している。そして、彼らは、それを礼拝方向 (*qeble*) であり、カアバ神殿の御門は太陽の方を向いていると言っている。この象徴は以下のような意味である。即ち、礼拝方向が太陽なのであり、それらに祈祷し、顔をそちらに向けるのである [=ゾロアスター教の習俗]。

彼らはこうも言っている。即ち、ペルシアの周期が来た時、人間 (*mardom*) は真実在への道を進み、人間 (*ensān*) を崇拜し、人間の本質 (*dhāt-e Ādamī*) を真実在だと知る。彼らの挨拶は「アッラー、アッラー」である。ペルシアの周期が満了した時、人間は留まり、「我々が崇拜していた人間は、段階に於いて、今いる者よりも上位である」と考えるようになる。これによって、人間に似た者を偶像 (*Butt*) とし、拜んでしまうのである。こうして、[次の]ペルシアの周期が来るまで、偶像崇拜 (*Butt-parastī*) が顕在化する。いつも、このようである。

マフムードは、自分自身を「唯一のお方 (*shakhṣ-e vāḥed*)」と称し、[自分自

134 執事=水の係りなので、ナイル川やユーフラテス川の水と掛けた語呂合わせになっている。

身を] 預言者がその出現を伝えていた「約束の救世主 (Maḥdī-ye Mawūd)」であると知っていた。そして、彼はこう述べている。即ち、「ムハンマドの宗教は廃棄された。今や、宗教とは、マフムードの宗教である」と。更に、こうも言われている。

周期が到来した。放蕩の自由思想家たちの終局はマフムード

(rasīd noubat, rendān ‘āqebat Maḥmūd)

アラブ人たちがペルシア人に投げつけた嘲笑は過ぎ去った

(godhasht ān ke ‘Arab ta’ne bar ‘Ajam mīzad)

[④ヌクタヴィー教とシャー・アッバース:] 彼 [=マフムード・パシィーハーニー] の弟子たちは、人間が住む四方世界に広がり、イーラーン・ザミーンの王国全てに大勢いる。しかし、彼らは自分自身を明らかにほしめない。何故なら、故シャー・アッバース・イブン・シャー・ホダーバンデ・イエ・サファヴィー⁽¹³⁵⁾ は彼らの多くを殺したのである。マフムード信者たちが信じるころでは、シャー・アッバースは、完璧な隠遁者であるトラーブとキャマールに⁽¹³⁶⁾ 会い、[ヌクタヴィー教の] 教義内容を把握した時、自分自身を[ヌクタヴィー教徒として] 顕現したいと考えて、2人を殺したのである⁽¹³⁷⁾。

彼ら [=ヌクタヴィー教徒たち] はこう言っている。即ち、彼 [=シャー・アッバース] は自分自身を[ヌクタヴィー教徒として] 知らしめようとしたが、完全

135 サファヴィー朝の第5代王、シャー・アッバース (在位 1588 ~ 1629 年)。1593 年にヌクタヴィー教徒の大弾圧に踏み切り、彼らのインドへの大量亡命の端緒を作った。

136 Rezāzāde Malek 1983, vol. 1, p. 277 はここから始まる。

137 2人を殺した上で、2人から聞き取ったヌクタヴィー教の教義を、自分の発案として公表しようと図ったと云う意味。

さには到達せず、世界の為、また自分自身の顕現の為に、[嫉妬から]キャマールを殺した。

また、或るスクタヴィー教平信徒 (amīni) から、以下のように聞かれている。

シャー・アッパースは完全なスクタヴィー教平信徒であった。彼は、この宗教に適合していない者は、誰であれ殺した。そして、彼は私と会話して、イスファハーンに滞在するように懇願した。私がそれを受け入れなかったら、彼はインドまでの旅行の費用を与えた⁽¹³⁸⁾。

彼らはこうも言っている。即ち、シャー・アッパースが徒歩でマシュハド [= 第8代イマーム・レザーの墓廟] へ参詣した時⁽¹³⁹⁾、彼はトラーブに「余は歩いて疲れたぞ」と言った。彼 [= トラーブ] は、「これは貴方の本性の卑劣さの故でしょう。貴方が彼の為に旅をしたところのイマームが、もしも真実在と繋がっているなら、何故貴方は彼の墓廟を訪ねたのでしょうか？ また、もしも真実在と繋がっていないなら、貴方は彼から何を期待していたのでしょうか？ [真実在は] 生きたイマーム (Imām-e zende) の中にこそ求めるべきでしょう」と返答した。すると、シャーは、「その生きたイマームとは、何処にいるのじゃ？」と言った。そこでキャマールは、「それは私です」と述べた。[シャーは]「それなら、汝を撃ってみようではないか。もしも汝を撃って効果がなかったら、余は汝に従おう」と返答した。トラーブは、「貴方のイマーム・レザーは、葡萄の種によって亡くなりました。私がどうやって弾丸に対抗できましょうか？」と答えた。こうして[イマーム・レザーを引き合いに出した機転の利いた反論により]、シャーの弾丸[の発射]は見送られた。キャマールがトラーブの信条を明らかにしたので、彼 [= シャー] もトラーブに追随することにした。

138 1593年のスクタヴィー教徒のインドへの大量亡命は、シャー・アッパース自身の意志だったとの主張。

139 1601年に、シャー・アッパースは徒歩でイスファハーンからマシュハドまでの参詣を試みている。

彼らはこうも言っている。即ち、スクタヴィー教平信徒の一人 (yekī az emnā) が、フサインハーン・シャームルー (Ḥusayn-Khān Shāmlū) ⁽¹⁴⁰⁾を訪ねて、彼をスクタヴィー教平信徒 (amīn) にした。彼 [=或る平信徒] は道すがら、彼 [=フサインハーン・シャームルー] から以下のような物語を聞いた。

ムハッラムの或る日、彼らはフサイン殉教伝を読み上げていた。それで、彼 [=フサインハーン・シャームルー] も貰い泣きした。シャー・アッバースは「汝は何故泣いているのじゃ?」と言った。つまり、シャームルーとは、シャーム [=シリア] 出身者と云う意味なのに⁽¹⁴¹⁾、こんな行動をとったのである。彼 [=フサインハーン・シャームルー] は答えて、「我々はフサインの為に泣いている訳ではありません。我々の中で、善良な若者たちが殺されたからです」と言った。

彼らが我々を見るあの瞳によって (be ān cheshmī ke mībīnand mā rā)
 ちょうどその瞳で、彼らもまた汝を見ている (hamān cheshm ast mībīnand shomā rā)

[⑤スクタヴィー教と不信心者:] ドニーイエ (donīye) は、これ [=スクタヴィー教] を善なる性質だと知っている⁽¹⁴²⁾。ドニーイエとは、彼ら [=スクタヴィー教徒] の用語で、卑劣にして、マフムードの宗教に於いて進展を見せない者たちのことである [=ドニーイエは、スクタヴィー教用語で不信心者を指

140 シャー・アッバース時代に、ゴム、次いでヘラートの総督を務めたサファヴィー朝の高官。

141 ムハッラムに泣くのは、基本的にシーア派に限られている。そして、シリアには殆どシーア派信徒がおらず、却ってウマイヤ朝シンバが多いとの一般常識の故の質問である。

142 複数形の動詞で受けているので、ドニーイエ (donīye) で集合名詞である。

すらしい]。

シーラーズのイスラーム教徒であるアズィーズィーは、ラーホールにて、本書の著者に以下のように語った。

私は、マフムードを非難したことがあった。すると、或る夜、私は事実として、マフムードが来るのを見た。彼は、顔を輝かせながら私の方に駆け寄ってきて、「汝は私の著作を読んだことがあるか？」と言った。私は「いかにも」と言った。すると、彼は「それなら、どうして私を呪うのだ？ 汝がこんな行動をとっていると、私は汝を処罰するぞ」と言った。

或るヌクタヴィー教出家者 (Vāhedī) から、以下のように伝えられている。即ち、ハージェ・ハーフェズ・シーラーズィー⁽¹⁴³⁾は、この宗派に属していた⁽¹⁴⁴⁾。マフムードが長い間アラス河の川岸に居た時、ハージャはこう詠んでいる。

おお、微風よ。汝がアラス河の川岸を吹き抜ける時

(Eyy ṣabā, gar be-godharī bar sāḥel-e rūd-e Aras)

あの谷の大地に口づけして、麝香の香りを漂わせよ

(būste zan bar khāk-e ān vādī va moshkīn kon nafas)

この宗派に属するファフルッディーンと云う人物から、以下のように聞かれている。即ち、「ドニーエ (donīye) が言うには、マフムードは硝酸 (tīzāb) の中に身投げしたとされる。しかし、これは嘘で、悪意から来たものである。唯

143 1389年没。シーラーズ出身のペルシア神秘主義詩人。

144 教祖マフムードがアラス川河畔に居た時期に、アラス河を讃える詩を詠んでいることを論拠として、ハーフェズがヌクタヴィー教徒だったと主張するのは、聊か暴論のように感じられる。

一なるお方と同時代か直後の多くの⁽¹⁴⁵⁾ウラマーや聖者たちは、彼に従っていたのである。」

参考文献表

写本

Ketābkhāne-ye Mellī Malek, *Persian 6309 (Malek 6309)*, Tehran, IRAN

Ketābkhāne-ye Vezīrī vābaste be Ketābkhāne-ye Āstān-e Qods-e Razavī, *Persian 2803 (Vezīrī 2803)*, Yazd, IRAN

写本カタログ

Afshār, Īraj and M. T. Dāneshpazhūh 1352-1380AH: *Fehrest-e Ketāb-hā-ye khaṭṭī-ye Ketābkhāne-ye Mellī-ye Malek vābaste be Āstān-e Qods*, 13vols, Tehrān

Shīravānī, Moḥammad 1350-1358AH: *Fehrest-e Noskhe-hā-ye Khaṭṭī-ye Ketābkhāne-ye Vezīrī vābaste be Ketābkhāne-ye Āstān-e Qods-e Razavī*, 5vols

石版刷り

Hātariyā, Mānekji Limji (ed.) 1846: *Ketāb-e Khīshṭāb va Zar-e Dast Afshār va Zende Rūd*, Bombay: Nushīrvānjī Taymūrjī.

– 1878: *Ā'in-e Hūshang*, Bombay: Nushīrvānjī Taymūrjī.

刊本

Geldner, F. K. (ed.) 1886-95: *Avesta, die heiligen bücher der Parsen / im auftrag der Kaiserlichen akademie der wissenschaften in Wien hrsg. von Karl F. Geldner*, 3vols, Stuttgart

Rezāzāde Malek, Raḥīm (ed.) 1983. *Dabestān-e Mazāheb*, Tehrān: Tahūrī.

翻訳

Munshi, Mobed Dossabjai Sohrabji 1848: *Gujarati Translation of Khvish-Tab*, Bombay:

145 Rezāzāde Malek 1983, vol. 1, p. 278 はここから始まる。

研究

- Afnan, Soheil M. 1964: *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Leiden: E. J. Brill.
- 1984: *Vāzhahnāme-ye Falsafī, Fārsī, Arabī, Engelīsī, Farānse, Pahlavī, Yūnānī, Lātīn*, Tehrān: Enteshārāt-e Ḥekmat.
- Alvi, M. A. and A. Rahman 1968: *Fath Allah Shirazi: A Sixteenth Century Indian Scientist*, Delhi: National Institute of the Sciences of India
- Amanat, Abbas 1996: “The Nuṭṭāvī movement of Maḥmūd Pisīkhānī and his Persian cycle of mystical-materialism,” *Mediaeval Isma’ili History and Thought*, ed. Farhad Daftary, pp. 281-297 (*Apocalyptic Islam and Iranian Shi’ism*, 2009, London: I.B. Tauris, pp. 73-89 に再録)
- 2014: “Persian Nuṭṭāvīs and the Shaping of the Doctrine of ‘Universal Conciliation’ (*ṣulḥ-i kull*) in Mughal India,” *Unity in Diversity: Mysticism, Messianism, and the Construction of Religious Authority in Islam*, ed. Orkhan Mir-Kasimov, Leiden: Brill, pp. 367-391.
- Aminrazavi, Mehdi 2008: “Bahmanyār Ibn Marzbān,” *An Anthology of Philosophy in Persia: From Zoroaster to ‘Umar Khayyām*, ed. by Seyyed Hossein Nasr with Mehi Aminrazavi, London/New York, pp. 388-389.
- Aoki, Takeshi 2002: “The Transformation of Zoroastrian Messianism in Mughal India – from the Advent of Zoroastrian Holy Emperor to the Change of Zoroastrianism –,” *Orient*, Vol. 37, pp. 136-166.
- Babayan, Kathryn 2002: *Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran*, Cambridge: Harvard University Press.
- Bāmdād, Mehdī 1343AH: *Sharḥ-e Ḥāl-e Rejāl-e Īrān*, vol. 2, Tehrān
- Bashir, Shahzad 2001: “The Imam’s Return: Messianic Leadership in Late Medieval Shiism,” *Most Learned of the Shi’a: the Institution of the Marja’ Taqlid*, Oxford: Oxford University Press, pp. 21-33.
- 2003: *Messianic Hopes and Mystical Visions: the Nūrbakhshīya between medieval and modern Islam*, Columbia: University of South Carolina Press.
- 2005: *Fazlallah Astarabadi and the Hurufīs*, Oxford: Oneworld Books
- 2012: “Narrating Sight: Dreaming as Visual Training in Persianate Sufi

- Hagiography," *Dreams and Visions in Islamic Societies*, edited by Alexander Knysh and Özgen Felek, Albany: SUNY Press, pp. 233-247.
- Cantera, Alberto 2014: "The Problems of the Transmission of the Avestan Texts and the Tools for Avestan Text Criticism (TATEC)," *Analysis of Ancient and Medieval Texts and Manuscript: Digital Approaches*, edited by Tara Andrews and Caroline Macé, Leuven.
- Corbin, Henry 1976: "Le paradoxe du monothéisme," *Eranos Jahrbuch*, 45-1976. (神谷幹夫・訳, 「一神教のパラドックス」, 『エラノス叢書 6 一なるものと多なるもの』, 平凡社, 1991年, pp. 115-217)
- 1986: *Histoire de la philosophie islamique*, Paris (tr. Liadain Sherrard as *History of Islamic Philosophy*, London, 1991)
 - 1989: "Āzar Kayvān," *Encyclopaedia Iranica*, vol. 3, pp. 183-87.
- Esfahani, Mahmoud Nazami 2003: *Philosophical and mystical dimensions in the thought and writings of Mīr Findiriskī (ca. 970-1050/1560-1640) with special reference to his Qaṣīdah Hikmīyah (Philosophical ode)*, Unpublished PhD Dissertation for McGill University.
- Gutas, Dimitri 2002: "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century," *British Journal of Middle Eastern Studies* 29, pp. 5-25.
- Harawi, Moḥammad Sharīf Neẓām al-Dīn Aḥmad 1358AH: *Anvārīye: Tarjome va Sharḥ-e Hekmat al-eshrāq-e Sohravardī*, ed. by Hossein Ziāī, Tehrān: Amīr Kabīr.
- Melvin-Koushki, Matthew 2012: *The Quest for a Universal Science: The Occult Philosophy of Ṣā' in al-Dīn Turka Iṣfahānī (1369-1432) and Intellectual Millenarianism in Early Timurid Iran*, PhD dissertation, Yale University.
- 2014a: "Philosophical Lettrism in Safavid Iran: Mīr Dāmād and His Sources," *International Society for Iranian Studies*, 10th Biennial Conference, Montreal, August 2014
 - 2014b: "The Occult Challenge to Philosophy and Messianism in Early Timurid Iran: Ibn Turk's lettrism as a new Metaphysics," *Unity in Diversity: Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, ed. by Orkhan Mīr-Kasimov, Leiden: Brill, pp. 247-276.
 - 2015: "Persianizing Occultism in Mamluk Cairo," *Second Conference of the School of Mamluk Studies*, Liege, 25-27 June 2015
- Modi, Jivanji Jamshedji 1930 "A Parsee High Priest (Dastur Azar Kaiwan, 1529-1614

- AD) with his Zoroastrian Disciples in Patna, in the 16th and 17th Century A.C.”
Journal of the K. R. Cama Oriental Institute 20, pp. 1-85.
- Mojtabāī, Faṭḥ Allāh 1989: “Āzar Kayvān,” *Dā’erat al-Ma’āref-e Bozorg-e Eslāmī*, vol. 1, Tehran, pp. 247-259.
- 1994: “Mīr Fendereskī,” *Dā’erat al-Ma’āref-e Bozorg-e Eslāmī*, vol. 6, Tehran, pp. 169-173.
- Rizvi, Sajjad 2007: *Mullā Ṣadrā Shīrāzī: His Life and Works and the Sorces for Safavid Philosophy*, Oxford University Press
- 2009: *Mullā Ṣadrā and Metaphysics: Modulation of Being*, London: Routledge
- 2011: “Mīr Dāmād in India: Islamic Philosophical Traditions and the Problem of Creation,” *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 131, No. 1 (January-March 2011), pp. 9-23
- 青木健 2002 年: 「ゾロアスター教神秘主義思想の形成 – イスラーム神秘主義の影響とゾロアスター教の伝統 –」, 『東洋学報』, 84-2, pp. 023-051。
- 2007 年, 『ゾロアスター教の興亡 – サーサーン朝ペルシアからムガル帝国へ –』, 刀水書房。
- 2013 年: 「宝庫の祝祭 – 21 世紀の『アヴェスター』新校訂に関する学会報告 –」, 『文明の発生, 農耕, 金属, 繊維』, 篠田知和基 (編), 楽瑯書院, pp. 198-200。
- 2015 年 a: 「アーザル・カイヴァーン学派研究 – *Dāstān-e Mōbedān Mōbed Dādār Dāddukht* の写本蒐集と翻訳校訂 –」, 『東洋文化研究所紀要』(第 167 冊), pp. 348 (157) - 302 (203)。
- 2015 年 b「アーザル・カイヴァーン学派研究 2 – *Dāstān-e Mōbedān Mōbed Dādār Dāddukht* の写本蒐集と翻訳校訂 –」, 『東洋文化研究所紀要』(第 168 冊), pp. 147 (174) - 77 (244)
- 伊藤義教 1979 年: 『ゾロアスター研究』, 岩波書店。
- 鎌田繁 1986 年: 「モッラー・サドラーの「万有婦神論」訳注」, 『東洋文化研究所紀要』(第 100 冊), pp. 53-131。
- 小林春夫 2014 年: 「イブン・スィーナーとその後 – 研究史的展望」, 『中東の思想と社会を読み解く』, 東京大学中東地域研究センター, pp. 85-96。

A Study on Āzar Kayvān School 3

—Āzar Kayvān School in the Historical Context of Islamic Thought—

by Takeshi AOKI

The first chapter, “Current Status and Issues of Āzar Kayvān School Study,” comprises two sections. In the first of those, “Islamic Thought Study in the Post-Mongol Periods,” I would like to establish that the Messiah thought, Mysticism, 12 Imām Shīʿī thought and Syncretism are four pillars in Islamic thought in this time. The remaining chapter, “Zoroastrian Study under the Islamic Rule,” is devoted to Colophons of MSS newly discovered in Iran within those 15 years, since those colophons are credited with possessing the names of Zoroastrian Intellectual Priests in the 15-17 centuries.

The second chapter, “Āzar Kayvān School in the Historical Context of Islamic Thought,” shows that Āzar Kayvān School has an aspect of Islamic-philosophical thought, though the former studies focused only on their mystical aspects. The evidence for this rare aspect is Āzar Kayvān School’s four small articles written in New Persian: *Khwīsh Tāb*, *Zar-e Dastafshār*, *Zāyande Rūd* and *Zūre-ye Bāstānī*.

The third chapter is an annotated Japanese translation of one of those four Persian small article, *Khwīsh Tāb*, Ch. 1-Ch. 19.

The fourth chapter, “an analysis of *Khwīsh Tāb*, Ch. 1-Ch. 19,” begins with an investigation into the writing situation of *Khwīsh Tāb*: supposedly the author named Mōbed Hūsh wrote this article between 1617/8-20s in Patnā as a manager of Āzar Kayvān’s Mausoleum (which was recently discovered at the suburb of Patnā) by the order of Āzar Kayvān’s son and successor of his order, KayKhusraw Esfandiyār.

The last part of this article is a Japanese translation of *Dabestān-e Mazāheb*, the 9th chapter on the *Nuqtavis*. In so doing I would like to exploit that there is not so much relationship between Āzar Kayvān School and Nuqtavism.