

ホラーサーン派神秘主義 Tasawwufi Khurāsān の言語観

——「内的言語 Kalām Nafsi」の観点からする神秘主義言説の

基層構造の考察のための試論——

藤井守男

はじめに

イスラーム神秘主義（以後「神秘主義」とする）の発展過程には、様々な水準と領域に関連した「言葉」に関わる主題が顕在している。バーヤズィード・バスターミー Bayazīd Basāmī（七七七／八一八四八／九）を淵源として、十三世紀後半のジャラルッディーン・ムハンマド・ルーミー Jalāl al-Dīn Muḥammad Rūmī（一二七三年没）においてその頂点に到達するホラーサーン派神秘主義は、ムフイッディーン・イブン・アラビー Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabī（一二四〇年没）派の神秘哲学の成立以前の古典的神秘主義として、絶対者との人格的合一を究極の目的とする実践的な傾向で知られ、神秘体験と神秘主義言説の深遠な結びつきの姿が独創的な言葉で表現されている点にその特徴が見出せる。ホラーサーン派神秘主義の展開は、バスターミーの説く「唯一性の言葉 lisan al-tawḥīd」に見られるように、

神秘体験の言説化の多様な連鎖の複合体ともいえる。一方で、ホラーサーン派神秘主義の最高度の文学的達成といえるペルシア語の神秘主義詩『マスナヴィー Mathnawī』(一二五八年頃から没年近くまで作詩は継続)は、その後のペルシア語の詩文やペルシア語による思想記述に決定的な影響与えており、ペルシア語話者から構成される「ペルシア語文化圏」の基層に『マスナヴィー』というペルシア語の神秘主義詩の教義や思想が深く沈潜し、教養の土台の一部を形成しているともいえる。ホラーサーン派神秘主義とペルシア文学の結びつきを土台とするペルシア神秘主義文学にあつて、神秘体験と「言葉」との関わりの様態の典型を映し出しているのが『マスナヴィー』である^①。

近年、イランにおいては、このホラーサーン派神秘主義について、特に、神秘体験という内的経験と言語の関係の観点から、イブン・アラビー派との識別を試みようとする一連の論調が登場している^②。ホラーサーン派神秘主義の選良とされる神秘家たちから、その陶酔の極に発せられた「シャトフ shatf(醉言)」に類した言説に関する以下のような洞察も、その傾向の一端を示している。現代イランの文学動向に現れた空虚な「言葉遊び」の表層的な文学行為がイランの文学にもたらす功罪を指摘する中で、神秘主義言説の本質に関わる知見が呈示されている。

バーヤズィードやハッラージュ Hallaj(九二二年没)は自ら発するそのシャトフにおいて、前もって「内的言語」の領域での経験を保持した上で、その「内的言語」を音声の言葉と文字として描かれた言葉に変換しているのだ^③。

ここでいう「内的(内部)言語」すなわち、「カラーム・ナフスィー」は、クルアーンの言葉の性質をめぐる「属性」

論に関連して、アシュアリー派、および、マートウリーデー派の側から、神の言葉を、理論上、人間の言葉と同様なものと見なす立場を採るムウタズイラ派に対抗するために編み出された正統派神学の根本教義の一つである。⁽⁴⁾ バスターミーやハッラージュが登場して以降、かなり後にこの教義が骨格を整えたとされる史的背景からしても、(この点は、後で触れる。)この指摘は、アシュアリー派・マートウリーデー派の説く、神学上の「カラム・ナフスィー」の概念そのものを説いているのではなく、正統派神学の教義論から抽出された「カラム・ナフスィー」の本質に寄り添いながら、この言語概念を柔軟に、かつ現代的に解釈し、これを、バスターミーらの神秘家の言葉の表出の経路の考察に援用したものと見える。哲学の影響下に議論された神学の教義論自体は、一部の神秘主義者を除き、神秘家にとっては無縁の領域からの議論の援用と考えられる。しかし、この指摘は、神秘家の陶醉の言葉の表出の経路を見事に解き明かしているという点で、筆者は、一見、神秘家にとって無縁な護教論的教義論が、「内的言語」という側面からする神秘家たちの言葉の本質の究明への手掛かりを提示する可能性を認めるものである。神学的議論に左右されることのないはずの神秘家の言葉の性質について考察する際に、「カラム・ナフスィー」から援用される「内的体験の言葉」という考え方が、優れた表現者でもある神秘家たちの「言葉」のありかたを考察する上で、一つの有効な方法となるかと思われる。ヘジラ歴六世紀(一一〇〇年代)以降、「カラム・ナフスィー」という言語観のイラン系の神秘家たちへの浸透の実証と、神学論の枠を離れた独自の展開の諸相の究明を通じて神秘家たちの言語観を抽出する作業は、ホラーサーン派神秘主義の系譜に連なる神秘家たちが、神秘体験を経た人間の言語をどう理解していたのか、という疑問に応えるための道筋の一端を呈示する端緒となると思われる。

二〇世紀イランを代表する神秘主義研究の泰斗フルーザーンファル Furuẓānfar は、ジャラールッディーン・ムハ

ンマド・ルーミーの言語表現における「言葉」のあり方に関連して、次のように述べている。それは、神秘主義の究極の姿が「言語」に関わらざるを得ない点を図らずも伝えている。

スーフィーの意図する真理とは、言葉を話すことから解き放たれることであり、つまりは、人間を解放する *zād kardān* こと、我執と、好ましからざる諸々の拘束から人間を解放することに他ならない。人間が自分の手で自らの手足に課した枷を人類の手足から取り去ることが、スーフィーの求める道である。⁵⁾

現象界における日常の言語を通じて、「不可視界」に生起する様相を記述する道は、現象界で慣習化された言語的世界からの解放による以外に方法はない。果たして「言語からの解放」を通じて視野に入ってくる「言葉」とは如何なる様態のものであるのか。

本稿では、ホラーサーン派神秘主義の中心主題である神秘体験と言語的表出とのかかわりの中に現れる「言葉」の姿、そして、その神秘家たちの「言葉」の深層の地下水脈の実相を把握するため、敢えて、「カラム・ナフスィー」という神学教義の概念の援用を試みつつ、こうした工程を経て、神秘主義言説の新たな側面に光をあてることを目標とする。従って、「カラム・ナフスィー」等にかかわる神学論自体に踏み込むことは本稿の目的ではない。あくまで、神学上の教義論の内容を援用することで、神秘主義言説の特質に関する新たな知見を得ることを目的とするものである。

一 神秘主義言説から見た「カラム・ナフスィー（内的言語）」

「内的言語」はその議論の成立の経緯からして思弁的神学にかかわるものであるが、神秘主義言説とのかかわりを見た「内的言語」に関して記述された議論でまず注目すべきは、一〇世紀半ばに執筆されたとされる『イフワヌツサファー書簡集 *Rasā'il Iḥwān al-Safā'*』中の記述である。⁽⁶⁾

『イフワヌツサファー書簡集』では、論理学 *Manṭiq* の成り立ちを説き起こす中で、神秘主義言説に関連して示唆的な議論がなされている。それによると、人間の発話行為 *nuṭq* には、精神的・理念的な思惟的発話 *ḥikm* と肉体的・感覚的な語彙的発話 *lafẓ* の二種があり、後者は肉体の器官である舌から表出し、他者の耳を通じて意味の指示に向かう語彙の論理の知である。前者の思惟的論理 *al-manṭiq al-ḥikmī* は、事物の本質における、その「意味」の内的形象 *tasawwur al-nafs al-ma'āni* にかかわる精神的、理念的事項とされている。(vol.I, 391-2) また、感覚を通じて、現存する事物の意味の内的知覚の様態や議論、知性の側からする思考における「意味」の発出 *inqidāḥ al-ma'āni fi ḥikmī-ha* の様態―これは啓示 *wahy*、靈感 *ilhām* と呼ばれ、何らかの言語の語彙によって表現されるのだが―については、「これはファルサファの論理と呼ばれる」として哲学的観点からの意味発出の分析が提示されている。(vol.I, 392) さらに、文字には、思惟にかかわるもの *ḥikmīya*、語彙にかかわるもの *lafẓīya*、文字の字体にかかわるもの *khattīya* の三種類あると言及した上で次のように述べる。

「思惟にかかわる文字 al-huruf al-fikriya」とは、語彙を通じてその意味が表出する前に、その本質の中で描き出された精神の思考の中にある精神的な(内面の)形象である。(vol.I.393)

語彙にかかわる文字は、肉体的な聴覚によつて知覚される、大氣中に拡散する音である、という意味でもっぱら感覺的なものであり、字体にかかわるものは、両目の視力で知覚できる、書版や書に筆で書きつけられ、描かれた像 nuqush である。線で描きだれた文字 al-huruf al-hathāfiya は、単語(語彙)の文字 al-huruf al-lafziya を示す徴であり、単語(語彙)の文字は、これによつて「思惟にかかわる文字 al-huruf al-fikriya」が示される徴とされ、この「思惟の文字」こそが根源 *asl* である、と結論している。(vol.I.393) これに続けて、ジャーヒリーヤ時代のキリスト教徒詩人、アフタル Akhtal (七一〇年前に没)の詩、「げに言葉とは心 *fu'ād* の中にあり、舌 *lisān* は心への導き(の経路)ではない」(vol.I.393) が挙げられている。

ここに、後のアシユアリー派の側から構築される「内的(内部)言語」にあたるものが、『イフワーンヌツサファー書簡集』では、「思惟にかかわる文字」と表現され、この「精神的形象」としての「思惟の文字」が「根源」に他ならない、という認識があったことが明らかにされている。この言語観が、その後の神学の論法のほぼ祖形を呈示していることは、神学上の議論の経緯をみれば看守できる。⁽⁷⁾

アシユアリー派の代表的な考え方からすると、「話す行為」*al-kalām* とは内面(精神)の行為であり、話者の自己に存在する意図、に他ならないとされる。この点に関連して、Frank は、アシユアリー派的な言語論を代表する、アブー・バクル・バーキッラーニー Baqillānī, Abū Bakrī (一〇一三年没)の *Inṣāf* などの著作から割り出される脈絡では、

「Ma'nā」とは、*meaning* あるいは *intention* と解釈できるが、「話す」という行為として認識されるという点で、原子中の偶有（実体としての属性）、すなわち、それが存在することで「話す行為」として限定させる實在、と捉えることも可能である、としている⁽⁸⁾。思弁的神学の脈絡での含意を踏まえた上で、ここでは上記の解釈に沿って、*Ma'anā/ Ma'anī* は、意味、あるいは、意図、という訳語を適用する。

この「話者の自己」に存在する意図、すなわち、「カラム・ナフスィー」は、*kalāmu naḥsī, al-kalāmu l-naḥsī, kalāmu l-naḥsī, ḥadīthu l-naḥsī*, などの表現をとる。この場合、*kalām* は、*naḥs* に内在する *qawī* あるいは *nūḥī* であると記述される中で、この用法の脈絡での「*naḥs*」は、魂、精神などを意味するのではなく、自己自身の内部（内面）で「話すこと」を指すとされる⁽⁹⁾。これは、聖典において確認されている、「アッラーは、あなた方が胸に抱くことを熟知なされる。」[3:154] などが根拠となる。「*qalb*」もこの場合、「*naḥs*」と同様に考えられるが、厳密には、ここでは、*naḥs* は、「話し手の自己」を指し、*qalb* が、「神が話す行為」（本稿では、以下は、これを「神の言葉」という訳語で対応する。）と同等には議論できない点で異なる。以上の説明から、*kalāmu ḥaḥs* は、「内的な話す行為」、すなわち、「話し手によって発話される意図」のことであることが分かる。

バーキッラーニー *Baqilānī, Abū Bakr* は、その名著 *Inṣūfī* の中で、自身より約一〇〇年前の神秘家の言葉を引用する形で、神の永遠なる言葉が、文字によって表現されえない点を強調している。「カラム・ナフスィー」の議論の中に神秘家の言葉の様態が視野に入っていた可能性がある。

神秘道の導師ジュナイド *Junayd* (九一〇年没) — 彼に神の憐れみを — は述べている、神という本質は限定を超

えたものであり、神の言葉は文字を超越する、すなわち、神の本質を限定するものではなく、神の言葉 (kalām) を表す文字はない。⁽¹⁰⁾ (105)

内面の言葉に関するアブー・バクル・バーキッラーニーの見解はアシュアリー派の立場からする「カラーム・ナフスィー」の典型と言える。

真なる言葉 al-kalām al-haqīqī とは、内面 al-nafs に存在する意味 (意図) al-māna であると理解されねばならないが、その真なる言葉は、その意味を指し示す徴とされる。その徴は、時として、その言葉を使う人々の秩序 hukm に基づき、その秩序によって合意され、その秩序を通じて慣習化され、彼らの使う言葉となっているものを土台とした言語によって発話されるのである。⁽¹¹⁾

バーキッラーニーは、言葉というものを、「口での発話を伴わない、心の中にあるもの」であるとし、これを「神の言葉」の本質にも敷衍する。イフワースツサファーにあって「思惟にかかわる文字」と表現された「内的言語」は、ここでは、明確に、文字と音を超えた内面の「意図」「意味」として説かれている。

さらに、バーキッラーニーは、預言者ムハンマドの言葉との関連で以下のように述べる。

心 qalb の中にある言葉は秩序 hukm をもち、この秩序は真実に基づいている。舌によって口から発せられる言

葉は、心の言葉と調和した表象でしかなく、それは真なる言葉とは違う。――中略――このように、真なる根源¹²⁾の言葉とは内面に内在する意味(意図)であるということが真実である。

心の中にあらかじめ存在する秩序の上に成り立つ「意味」という認識は、その後の正統派の言語観に決定的な影響をもつ。「内的な意味」としての「カラム・ナフスィー」の概念は、バーキツラーニーより、若干後の時代のジュワイニー Abū al-Ma'ālī al-Juwaynī (一〇八五年没) にあって、さらに、明確な概念を与えられる。

ジュワイニーは、「内面に内在する言葉」の存在を否定するムウタズィラ派の批判に 대응る中で、「内面の言葉」とは、

精神 al-*khalaq* の内部を旋回する思考 al-*fikr* であり、それは、時に、言語表現 *al-lughah* によって、また、慣習によって認められた(慣習化された) 徴その他で示されるものである。¹³⁾

と説く。このジュワイニーの言葉から、ジュワイニーの段階におけるアシュアリー派にとって、「内的言語」とは、精神的な活動、として考えられていることが明確であり、それは、実質的に、「言語によって発話(発声)されない思考」に他ならないことがわかる。

「カラム・ナフスィー」にかかわる神学上の議論は、ガザリーとほぼ同時代、ハナフィー派の聖法学者で神学

上はマートウリーデー派に属すナジュムッデーイン・アブー・ハフス・ナサフィー・Najm al-Din Abū Hafṣ al-Nasafī al-Māurīdī (一一四一／二年没) の『信条』*al-Aqā'id al-Nasafiya* に関して一四世紀後半、タフターザーニー Said al-Dīn al-Tafṣānī (一三八九年没) が注釈的解釈を展開した『ナサフィーの「信条」注釈 *Sharḥ al-Aqā'id al-Nasafiya*』にそれまでの「カラム・ナフスィー」教義の集約を見出せる。

言葉 *kalām* は永遠なる属性 *ṣiḥat* であり、この言葉は、文字から成るクルアーンと呼ばれる体系 *naẓm* によって表現される。これは、命令し、禁止し、物語る者は誰も、まず、おのれ自身の中に意味 (意図) *ma'na* を見出し、その後、表明したり、書き表したり、示唆したりすることでその意図を示す、ということによる。この言葉という属性は知識の属性とは別のものである、というのも、人間は自分で知らぬことを述べる、いやそれどころか、それと逆であるものとして知ることさえある。また、言葉という属性は、意思という属性とも別のものである、自分の下僕に、下僕が不従順と不同意を表明するような命令を下すことがあるように、人間は望んでいないことを命ずることがある。こうした言葉は、内面の言葉 *kalām nafsī* と呼ばれる。アフタルはこの言葉を示唆して詠む、「げに言葉とは心の中にあり、舌は心 *fu'ād* への導きでしかない。」

—中略— ウマル・アッラーが彼に喜びを与えんことを—は言った、「私の内面 *nafs* に言葉 *kalām* があり、我はそれをあなたに向かって述べたい」¹⁴

タフターザーニーは、*kalām* を神の属性として認めた上で、ムウタズィラ派、ハンバル派の教義を論駁しつつ、「内

面の言葉」が、おのれ自身の中に意味を見出し、それが音とこの音を表す文字として表出する、とし、さらに、内面に内在する語彙 *ḥawṣ* は、彼（神）の内面において個々の部分が配列されているのではなく、そうした配列の生成が、その語が発話される、あるいは、発話器官を使うことなく読まれる際に生じる点を強調している。

言語 *lāh* についていえば、それは、内面に内在し、発話されたり、想像されたりする文字が構成されているのではない。一中略―我々は、記憶する人間の内面に内在する言葉 *kalām* というものについては、その人の想像の中で描き出され、蓄積された文字の形態 *ṣawā* 以外には、これを想定することはできない。その者が文字に意を払えば、それが、想像された語彙、あるいは、配列された形象から成る言葉 *kalām* となる、その文字という形態を発話する時に、聞き取ることができる言葉となる。¹⁵⁾

アシュアリー派は、人間の側に行為の選択権を自律的に認めない傾向があり、その点から行為はその都度に生成されると考える。神秘家たちの文言の中に見だされる「瞬間ごとに言語が生成する」という言語観が、ここでいう言葉の創出の経路と何らかの相关性をもつ可能性を指摘することは可能であろう。また、正統派教義という「カラム・ナフスィー」とは、言語（すなわち、通常の文字と音声）によって発話（発声）されない思考、あるいは、意味（意図）、のことであり、それは心の中の「秩序 *ḥukm*」の上に成立しており、その「意味／意図」が文字と音声となって発話されると、「カラム・ナフスィー」は、発話される直前の「秩序」から離れ、その調和した「秩序」は消える、という形で理解できるであろう。この意味で、「カラム・ナフスィー」が、神秘主義言説との関連で、言語的表出

以前の「内的経験」、さらに「内的衝動」と読みかえられることにはそれなりの必然性があるように思われる。¹⁶⁾

二 「カラーム・ナフスィー」から「心の言葉 *zabān-i dil*」へ

—アイヌル・クザート・ハマダーニー *Abū al-Ma'āfi 'Abd-Allāh b. Muḥammad b. 'Alī-yi Miyanajī-yi Hamadāni* (一一三一年没) の神秘主義的言説を中心に

「カラーム・ナフスィー」との関連でホラーサーン派神秘主義の展開を考えると、歴史的に見て、神学的議論を神秘主義言説の脈絡で解体し、ルーミーに連なるホラサーン派神秘主義に内在した言説として再構成したと考えられるのがアイヌル・クザート・ハマダーニーである。哲学と神学と神秘学との激しい振幅の中から生み出された思考の軌跡は、時に、テクスト間の矛盾とも受け取れるアンビヴァレントな言説、また、錯綜したかのようなレトリカルな表現を伴いつつ、独創的なディスクリブルを生み出した。神秘家の言葉に係る議論では、特に、二四歳で執筆したとされる『真理の精髓 *Zubdat al-Haqā'iq*』の段階での形而上的議論と、後年の著作（現時点では第三卷までの存在が確認されているペルシア語の『書簡集 *Nāmahā*』、最も完成度が高いペルシア語の著作とされる『神秘学序説 *Tamhidāt*』）との思想上の相互の関係が問題となる。¹⁷⁾

イフワーンヌッサファーや神学の議論から抽出された「カラーム・ナフスィー」は、アイヌル・クザートにあつては、神秘体験を通じて神という真なる實在の把握を目指す神秘家の言葉となつて表れる。これは、アイヌル・クザート自身にあつては、『真理の精髓』の形而上的議論における「超越的知に関する直観的洞察」の段階¹⁸⁾にかかわる領域にお

いて実現する「言葉」の様態にかかわるものである。「世界はすべて彼(神の筆)によって書き込まれた。hana-yi'tlan maküb-i-ü st. (*Nama-ha*, vol.1, p.205.)」と説く彼にとって、「神の言葉」の問題は、言語にかかわる普遍的な議論にそのまま連結する⁽⁵⁾。

クルアーンは、文字 *huf* という衣に包まれてこの世界に送られたのだ。それぞれの文字には無数の、心を魅了する仕掛が備えられている。そして、神は呼びかけられた、「ま、みなを論してやることだ、お論は信仰心の敦い人々には役に立つ。」[51:55] 神は言う、(神の言葉の) 伝達と招きの罫をしかけよ、我らの獲物である者は、その罫のことがおのずと分かっている、神と無縁の者たち *biganagan* のことは、我がこれを求めることはない、「まことに信仰なき者どもは、お前(訳注:預言者ムハンマドのこと)がいかに警告しても、また警告しなくとも同じこと。信仰に進み入ることはなからうぞ。」[2:6] (*Tamhidat*, 224)

さらに、クルアーンの言葉を次のように説く。(下線は筆者による)

存在するもの、存在したもの、存在するであろうものは、なべて、クルアーンの中にあるのだ、「青々としたものも、朽ち枯れたものも、一切は皓々たる天書にかきつけてある。」[6:59] では、あなたにはクルーンはどのように見えるというのか、哀しいかな、クルアーンは、数千の覆いの中にあり、あなたはクルアーンと親密な関係 *ma'irām* にはないのだ。もし、あなたがその(訳注:クルアーンを覆う)帳の中に通されていたならば、

この意味があなたに明らかにされることになってははずだ、嗚呼、「この託宣は、たしかに、間違ひなく我ら（アッラー）の下したものだ。我らが自らその番をしておる。」[5:9] クルアーンは、自らの友たちに対しては永遠に呼びかけ続けるものだが、神と無縁の者たちには、（訳注・クルアーンは）形に現れた文字と単語以外には得るものはない。というのは、神と無縁な者たちは内面の聴覚 *sami' bā'in* が無いのだ、「彼らは盗み聴きすら御法度になっていない。」[26:212] また、他の場所ではこう述べておられる、「彼らにも何か見どころがあるとお認めになったなら、アッラーは、きっと耳を聞こえるようにして下さったに違ひない。」[8:23] もし我が、彼らに（内面の）聴覚が与えられねばならぬものと知っていたなら、おのずと、与えられていたはずのものである、だが、彼らが、神との無縁さから解放されることは決してない。（*Tamhidāt, 225*）

「内面の聴覚 *sami' bā'in*」は「カラム・ナフスィー」にかかわる人間の側の能力の一部とされる。現象界を超越する神秘主義的境地に達している者のみにクルアーンはその本体を開示する。

嗚呼、我々に、クルアーンから見えるのは、黒い文字と紙の白さのみである。あなたが、「（自らの）存在」 *wujūd* の中にある限り、この黒と白しか見えない。だが、あなたが「存在」から抜け出せば、神の言葉 *Kalām Allāh* があなたを神の存在の中で消滅 *maḥw* させる。神は、その上で、あなたを消滅から確立 *ṭibāt*へと至らせるのだ。確立に至れば、もはや、黒は見えず、すべては真白にしか見えない、「御手元には啓典の母体 *umm al-kitāb*をおもちになつておられるから」[13:39]（*Tamhidāt, 229*）

アイヌル・クザートが、クルアーンの言語構造に関連して展開する議論が、哲学や神学という領域の区別なく、神秘主義的な経験を通して獲得される複合的で独創的な「知」の体系ともいえるものである点は以下に看守できる。

あなたはどうか思うか、ブー・ジャフル *Abū Jahī* とブー・ラハブ *Abū Lahab* がクルアーンのことがわかっていたかどうかを。彼らは、クルアーンをアラビア文字によって知っていたが、クルアーンの真理に対しては盲目であった。クルアーンは彼らのことを伝えている、「聾啞で盲人なので」 [2: 18] [2: 171] おお親愛なる友よ、知れ、クルアーンは、指標と語彙の共通性 *musharak al-dalāla wa al-hāz* ^[1]に基づいている、と。クルアーンという語を発するとき、その言葉で意図されるのは、クルアーンの文字と単語のことであり、これは、比喩的な言語表現 *īlāq-i ma'āzī* でしかない。この段階では、クルアーンは「無信仰の輩がクルアーンを聞く」と言う、「またもし誰か多神教徒がお前に保護を求めて来たら、保護を与えてアッラーの御言葉を聞かせ」 [9: 6]。だが、真実は、クルアーンという語が発せられるとき、それはクルアーンに内在する真理のことに他ならない。これが真なる言語表現 *īlāq-i haqqī* である。この段階では、無信仰な輩がクルアーンを聞きとることはない。 (*Tamhidat*, 226)

彼は、神学上の「カラム・ナフスィー」論の反映とともに、これを哲学も含めた独自の論理でクルアーンの言葉の本質に迫ろうとする。ここにいう *musharak al-dalāla wa al-hāz* は、「単語が同時に複数の名詞の意味を指示する」多義性」を意味し、「真なる実在に参内する境地に達した者たち」 (*wasīlān* ワースィラーン) だけがこの「多義的言語」を理解するという。 *musharak al-dalāla* には、『イフワヌッサファー書簡集』中にこれに近似した表現を用いてい

る箇所があり、そこでは明確に、預言者の言葉、として説明されている。

わが兄弟よ、知れ、預言者たちは人間への呼びかけにおいて、それぞれの人間がその知性の程度に応じて理解するように、意味の上で共通する語彙 *al-lay. mushtrak al-ma'ani* (多義的言語) を使う、というのも、預言者の言葉に耳を傾ける者たち、天啓の書を読み上げる者たちは、その知性の水準において、それぞれ違うのであるから。—中略—俗人 *al-'amma* は、こうした言葉から (訳注…通常の) 意味 *ma'ani* を理解するが、特別な選良たち *al-khāssa* は、より精妙で優美な別の意味を把握する。^(註)

これに続いて、彼は、「人間には、かれらの知性の理解度に応じて語りかけよ *kallimū 'an-nāsi 'alā qadri 'uqūl-him*」という言葉をも、哲学 *Hikma* で引用される文言として挙げています。ハマダーニーは、この言葉をその著作中にたびたび引用しており、文章の色調、語り口が似ている点で、イフワヌツサファーに、ハマダーニーの思考の源泉の一部があることを指摘できる。

アイヌル・クザートは、クルアーンの「多義性」を指摘しつつ、クルアーンに表れるアラビア文字の単独文字を軸とする言語観を提示する。それは、アイヌル・クザート独自の、クルアーンの文字の聖性を土台とする超越的文学論と言えるものである。

おお親愛なる友、彼 (アッラー) は、神を愛する者たちに、俗界 *mulk* と天使界 *malakūt* の神秘を、神と親密

でない者たち *nā-mahīramān* に知られることがないように、文字の衣を被せて伝えんとしたのだ、すなわち、*Alif-Lām-Mīm*, *Alif-Lām-Mīm-Rā*, *Alif-Lām-Rā*, *Kāf-Hā-Yā-Ayn-Sād*, *Yā-Sīn*, *Qāf*, *Sād*, *Hā-Mīm-Ayn-Sīn-Qāf*, *Nūn*, *Ṭā-Hā*, *Alif-Lām-Mīm-Sād*, *Ṭā-Sīn-Mīm*, *Ṭā-Sīn*。嗚呼、あなたは、選ばれしお方―彼に平安あれ―のこの言葉を聞いたことがないのか、「げに、個々の物は心 *qalb* を持ち、クルアーンの心はヤー・スィーンだ」と。これはすべて一なるお方 *Aḥad* (神) の神秘と、*Aḥmad* (ムハンマド) との結び付きの徴 *nishān* であり、他の誰も知ることはな^らず。 (*Tamhīdāt*, 232)

文字の聖性にかかわる議論が、神への愛を軸とする愛の神秘主義言説と融合するのが、アイヌル・クザートの真骨頂といえる。

これらの文字は神秘の世界では、集約された *mujmal*、アブジャドの文字 *hurūfī abjad* と呼ばれる、おお友よ、私が説いた世界では、結合した文字はすべて分離する。「アッラーに愛され *yuhibbu-hum*、アッラーを愛し *yuhibbuna-hu*」[5: 54] と人々が読むとき、彼らはこれらの文字が結合していると思っているが、(神が)帳の中から自らを表し、自らの美を、分離した文字で神秘道の道行く者の目に呈示すると、「アッラーに愛され、アッラーを愛し」の結合した文字は、(*Yā-Hā-Bā-Mīm*) となる。神秘道の初心者であっても、⁽²³⁾ 少しでも熟達の境地に近づけば、文字はすべて点 *nuqṭa* のみになる。おお友よ、あなたは、(神が) あなたに愛のアブジャド *abjadī-īshq* を書きつける地点 (訳注: 境地) に達していないであろう、アブジャドが書かれるという徴は、

結びついた文字 *mutfaṣṣil* がばらばらに分離する *mufaṣṣil* ということだ、「これこの通り、我らあの者どもにも御言葉を届けてやった。」[28: 51]とはこのことだ、さらに、「我らはいろいろと神兆 *āyāt* を明示しよ」[6: 97/98/126] とはこれらことの徴だ。こうしたことすべてが、神秘道において愛のアブジャド *abjad-i-ṣḥq* を、神秘道を旅する者の心の書版 *lawḥ-i-dih-i-sālik* に、書^の込^む *nivishtan* と^いう^ことなのだ。(Tambūdat, 233)

神への愛を实践する者にとって、クルアーンの文字の姿は、「結合」から「分離」に向かい、さらに修養が進むと、文字の「点 *nūqta*」のみが残り、最終的には、その文字自体も消えるという。

人がさらなる帳の内側に参入させられると、点 *nūqta* 自体が消える。世の人々は、クルアーンを書物に書かれた黒(訳注: 筆で書かれた文字)で読む、私は、真っ白な(訳注: 筆で書かれていない)書で読む。(Nāma-hā, vol. II, 99)

クルアーンの言葉に関して呈示されるアイヌル・クザートの超越的言語論からは、アイヌル・クザートが、「カラーム・ナフスイー」を軸に、神学的議論とは別次元の言語論を縦横に展開していることがわかる。以下の言葉に、神学的議論としての「内部言語」としての「カラーム・ナフスイー」が、アイヌル・クザートの言説の中で、神秘家の「心の言葉」を軸とする言語観へと転換されている様が見とれる。「神の言葉」と、いかなるものの介在を経ずに繋がる「心の言葉」こそ、ここでいう神秘家の超越的言語といえるものである。

この哀れる者（私）によって書き留められたものの中に、あなたが読み、聞き取るものは、私の舌（口）*zabān-i man* からのものではなく、私の心 *dil-i man* からのもの、さらには、かの選ばれしお方（訳注・預言者ムハ
ンマド）―彼に平安あれ―の靈魂の言葉として受けとっているのだ。選ばれしお方（預言者）から受けとっている
ものとは、神からの言葉として受けとっていることだ、すなわち、「いい加減な思惑で喋っているのではない。
あれはみな啓示されるお告げであるぞ。」〔53：3〕（*Tamhiddt, 26*）

三 詩的言語の中の「カラム・ナフスィー」

アイヌル・クザートは、神秘体験という内的経験を通じて、「カラム・ナフスィー」に関する煩瑣な神学的議論
の枠を離れて、神秘家の「心の書版 *lawh-i dil*」に書きつけられた、神への愛を軸とする独創的な言語論を展開して
いる。イフワースツサファーや神学の影響下にあった時点では、「知者 *ʿāqil*」に認識可能とされた「言葉」の真なる
世界は、この境地に至って、「神を恋する者」以外には認識不能であることが語られている。

幼児には *Asad* は文字にしか見えない、また、知識ある者 *ʿāqil* はそこに意味（「獅子」）を聞き取るが、彼の想念
はすべて「獅子」という形象 *ṣurat* でしかない。だが、もし彼が、「獅子」の文字を、例えば、恋人 *nashiq*（訳
注・神）の字で見たり、あるいは、恋人の声で聞きたりしたりするような、神を愛する者 *ashiq* であれば、そのす
べてが、恋人の声を聞く、あるいは、恋人の字を見るときという喜びとなる。―中略―神を愛する者 *ashiq* は「獅子」

という文字も意味も知らぬ、なぜなら、恋人 *na shiq* からその言葉を聞く喜びが、恋する者 *ashiq* を奪い去ってしまったのだから。恋する者 *ashiq* には、恋人の声以外は何も残らない。もし *Asad* の代わりに *Dhib* (狼) と言おうが、*Asad* (蜂蜜)、あるいは *Samm* (毒) と言おうが、恋する者 *ashiq* にとってはすべては同じものである。恋する者は、すべてのものから同じ糧食を得て、すべてを同じもの *yak chiz* とみなす。知識ある者 *aqil* は、これらの語彙の意味がそれぞれ違つたと認識するが、恋する者 *ashiq* は、すべては同一の、一つの意味 *yak ma'na* とみなす。恋する者は、これらの語彙の意味するところ *musammiyat* の理解には意を払わず、恋人 *na shiq* の声を聞き取る *idrak-i awaz* 喜びの中に没入している。恋人の声を知覚する喜びは、恋する者だけが知るのだ。²⁴

(*Nāma-hā*, vol. I, 457)

西暦一二世紀以降、アッタール *Fard al-Din 'Aḥār* (一二二九／三十年没) やルーミーなど、ホラーサーン派神秘主義を母体として生み出される神秘主義的傾向を見せるペルシア詩群の言語表現の基層に、「カラーム・ナフスィー」の浸透を読みとることが可能である。それは、アイヌル・クザートの神秘主義言説に見られたように、「言葉の理解」ではなく、「喜び」という「内的経験」を通じて表現される文学的達成であった。ペルシア詩に「内省」の要素を導入した神秘家アッタールの詩は、言葉ではなく、「ハール(陶酔の境地)」が表出しているとされ、ここでいう「ハール」を、「カラーム・ナフスィー」と同種の内的精神の状態と考えることができよう。それは、文字と音声を超えた「カラーム・ナフスィー」の文学とさえいえる。

舌と喧騒とは無縁の言葉 *kalām-i bi zafān o bi khurūsh* を

知性によらず 理解せよ 耳を介さず 聞き取るのだ

『鳥の言葉 *Maniq al-Tayr*』⁽²⁵⁾ 第六二六句

すべては 舌を介した言葉 *zafān-i qal* ではなく

陶醉（ハール）の言葉 *zafān-i hāl* から生ず

『厄災の書 *Mushtatunna*』⁽²⁶⁾ 第八九一句

ホラーサーン派神秘主義の淵源といえるバスターミーがカスピ海南東部のペルシア語のク（一）ミス Qumis（バスターム）方言で発したとされる一連の「唯一性の言葉 *Isan al-tawhid*」は、とりわけ、ホラーサーン派神秘主義の最高峰ルーミーの文学語に通底するものであり、それは、神秘修養を通じて付与された神秘的境地の霊的体験を経て、主体と客体の識別が溶解する言語体験を伴っている。書き手（執筆者）とされるものと、聞き手、読み手、受け手とされるものとの間は、神（絶対者）を前にして、その区別を喪失する。神秘修養の過程で、「唯一なる世界」*wahda* が、通常の現世の言語でそのままに表現されるとき、その言語表現の姿は、例えば、「神が神を通じて神に神の言葉を述べる」といった特異な姿で表わされる。⁽²⁷⁾

私の言葉は唯一性の言葉 *zabān-i tawhid*、私の魂は、神以外を求めぬ絶対純粋なる魂 *ravān-i tajrid*。私自身のことを語って私が語り手になることも、私自身を通じて私が説教者となることもない。彼が自らの望むままに私の

舌を動かしているものであり、私はその間にいる通訳者でしかない。本当の話し手は彼であり私ではない。⁽²⁸⁾

バスターミーに象徴されるホラーサーン派神秘主義の言語体験の最深部に、ここで見た、「カラーム・ナフスィー」の浸透を経て、内的経験を土台としてアイヌル・クザートが生み出した神秘主義的言説を重ね合わせることができよう。⁽²⁹⁾

ルーミーの『シャムセ・タブリーズ抒情詩集 *Ghazaliyat-i Shams-i Tabriz*』には、バスターミーの説く「唯一性の言葉」が詩として開花した姿が見られる。ルーミーは自らの言葉を「啓示 *wahy*」として示唆し、神秘家の超越的行為を「心の啓示 *wahy-i di*」⁽³⁰⁾と呼んでいることから (*Mathnawi*, vol. IV, 1853)、⁽³¹⁾特に、この抒情詩群には、人間の行為の聖なる源泉からの声が、無意識の境地で無と化した存在である「ルーミー」を通して表出する言葉の経路が見え隠れする。ルーミー自身の文学上、思想上の獨創性を十分に認めつつ、「カラーム・ナフスィー」との関わりでいえば、ここでは、「カラーム・ナフスィー」の「根源」にあたるものが、創造主であり、絶対者であることが暗示されているといえる。「神」の言葉の無意識の仲介者として「我は予言者なり *Ana al-Naby*」に近似した境地に与ったルーミーの言葉は、イスラーム社会の慣習の許容との緊張を孕んだ「内的経験」の上に成り立っていたともいえる。⁽³²⁾

私の辛吟は 私からのものでなく すべて彼(神)からのもの

その唇の酒に陶酔した私は、心も言葉も失った⁽³²⁾ (vol. II, 505)

自ら「ハムーシユ Khanish (沈黙)」と号したルーミーは、陶酔の中から、「音声なき言葉」の壮大な文学を構築した。『シャムセ・タブリーズ抒情詩集』は、「沈黙の言葉」の詩的証言の宝庫であり、この抒情詩群の内奥に「カラーム・ナフスイー」に関連するアシュアリー派教義の反映を読みとることができる。「カラーム・ナフスイー」は、「心の言葉」として詠まれる⁽³⁾。

数万個の甘美なるリンゴを 自分の手の中で数えるとき

それを一つで数えたいなら、全部一緒に 握りつぶすがよい

文字に捕われることなく bi shumār-i ħarfha

心の言葉 nuġq dar dil ga nantar ka ya

無色 sāda-taṅṅi は根源からでてくるもので 外的形象ではない

(vol.1, 396)

また、

(彼は) 瞬時、瞬時に

権限 ikhtiyār (訳注：行為の選択権) を生命に与え続け

しかも、この権限を、自らの権限で破碎する (vol.1, 455)

には、一で見たアシュアリー派教義の一つ、言語の生成が、「その語が発話される、あるいは、発話器官を使うことなく読まれる際にのみ生じる」という考え方が背景にあると考えられる。ルーミーの『マスナヴィー』には、「カラー

ム・ナフスィー」の角度からみると、『マスナヴィー』の新たな解釈につながると思われる句がある。

おお兄弟よ、あなたは まさしく思念 *hamān andīsha*

あなたのその他ものは 骨と筋でしかない

(Vol.II, 227)

ここである「思念 *andīsha*」については、ルーシー自身が『ルーシー語録 *Fihī Mā Fihī*』の中で説明を加えている。

あなたはこの句の意味を考てみなさい、この思念 *andīshe* は、かの特別な思念を指している、その意味を拡大するため言葉に表したが、実のところは、いわゆる思念ではなく、思念であったとしても皆が理解している思念ではない。――中略――隠されていても、表面にあらわれていても、言葉 *nūq* とは思念である。人間は思念によって成り立っている。⁽³⁴⁾

言葉は、太陽のようなもので、人間はそれによって温かさを得て生きているが、その姿は見えない、しかし常に存在し、現存している、陽光は壁にあたらなければその存在は見えない、文字と音によらずには、言葉 *sukhan* (*sakhan*) という太陽は現れない。太陽とは精妙なもの *latīf* である、言葉 *nūq* は、絶え間なく輝き続ける精妙なる陽光、気づかぬが、実は「かの言葉 *nūq* は、あなたが言葉を言おうと、言うまいと、常にあなたの心の中にある」(一九七頁) この句は、「カラム・ナフスィー」の議論をほぼそのまま援用して考えることが可能な例といえる。⁽³⁵⁾

ルーミーが言葉を如何なるものと捉えていたかは以下の『マスナヴィー』の詩句に典型的に表現されている。

脚韻 *qāṭya* のことばかり考えていた私に、私の恋人は言うのだ

私（恋人）と会うことだけを考えよ」と (*Mathnawī*, Vol. I, 1737)

安らいで楽しくあれよ 脚韻のことを考えている者よ

私には あなたこそが幸運の脚韻 *qāṭya-yi dawlat* (1738)

あなたが考える文字 *ḥarf* とは何か

文字とは何かというところ、^ふどこの木の壁の茨 *khā-ri dīwār-i razān* (1739)

文字 *ḥarf* と音 *ṣawṭ* と言葉 *ḡuttar* (訳注：通常の話言葉) を脇においやるのだ

この三つなしに *bi in shīn* あなたに話をするために (1740)

以下の句は「音声と文字を超えた言葉」の実際に触れている。

イエスの魔法に 文字と音 *ḥarf o ṣawṭ* を見てはならぬ

魔法によって 死が彼から逃げ出したことを見よ (Vol. III, 4261)

イエスの魔法に 低俗な言葉のみを見てはならぬ

彼の魔法で 死者が生き返った姿を見よ (4262)

Hujwātī (d.1072)らの教義論も含むが、ここでの議論は、中世期の「大ホラーサーン」出身の神秘家群の系譜である一方で、西部イラン(レイ、カズヴィーン、ハマダーン、タブリーズなど)出身のスーフィーたちの言行がその重要な要素を形成しているという点で、地理的概念としての「ホラーサーン地域」を含意する「神秘主義」ではない。ホラーサーン派神秘主義は、ここでは、新プラトン主義的流出論を軸とする宇宙論を土台に展開される秘教的神秘哲学であるイブン・アラビー派との対比において理解される文化史的概念である。「ホラーサーン神秘主義」の概念も含めた文学側の研究として、バスターミーに連なる神秘家 Kharraqānī (d.1033) に関連した研究 Shafī'i-yi Kadkāmī, M. R., *Nuṣṣṣan dar Daryā*, 1384AS/2005, Tih-rān, 478-481. がある。また、本稿は、ホラーサーン派神秘主義の主流といえるアブー・サイード・アビル・ハイル Abū Sa'īd Abī al-Kharrī (d.1049), やサナーイー Sanā'ī (d.1134) については、対象範囲を敢えて限定したため、議論の中で具体的に触れることができなかった。稿を改めて考察の対象としたい。

2 ホラーサーン派神秘主義とイラン側の文化アイデンティティーとの係りについては、以下で触れている。藤井守男「神秘哲学の越境性への視座」『総合文化研究7』東京外国大学総合文化研究所、2004、54-67。

3 Shafī'i-yi Kadkāmī, Shir'i-Jadwat, *Bukhārā*, 1, Tih-rān, 1998, 52.

Iranshenasi, vol. X, No. 3, Autumn, 1998に掲載されたこの評論の英語の Abstract では、この評論の問題提起の核心が全く理解されていないことがわかる。なお、「カラム・ナフスィー」は「内在言語」「内部言語」などと訳されるが、本稿では、神秘主義言説との関係で「内的言語」とした。

4 本稿は神学の議論に一部触れるが、この議論はあくまで神秘主義言説の性質の究明の上で必要な範囲のものであり、敢えて、アシュアリー派、マートウリーデー派の厳格な意味付けは意図していない。広義の正統派を形成する神学派、程度の含意で用いる。

5 *Majmū'a-yi maqālāt wa ash'ā'ri-ustād Bāfī al-Zamān Furūzānfar*, 1351AS/1972, Tih-rān, 381.

- 6 *Rasā'il Iḥwān al-Safā'*, Beirut, 2008. 本書からの引用は本文中に巻数と頁数を示す。
 - 7 Lakin, M., *Theology of Meaning: 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī's Theory of Discourse*, 1995. の議論は、アシユアリー派の 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī (d.1078/1081) の修辞論を、神学と言語論を統合する形で展開し、詩文の言語的性質をも論じている。修辞学と神学との融合形態の議論の中で、「カラム・ナフスィー」が考察の対象になっている。
 - 8 Frank, Richard, M., "VIII. The non-existent and the possible in classical Ash'arite teaching", *Classical Islamic Theology: The Asharites (Texts and Studies on the Development and History of Kalam, Vol.III.)* 2008, 28-29.
 - 9 *ibid.*, 29.
 - 10 Abū Bakr Baqllānī, *al-Fisaf' ma' waḥidun i'tiqād-hu wa lā waḥidun al-faḥl bi-hi*, al-Qāhira, 1963, 105.
 - 11 *ibid.*, 106.
 - 12 *ibid.*, 109-110.
 - 13 Abū al-Ma'ālī al-Juwaynī, *Kitāb al-Frshād*, Beirut, 1995, p.47.
 - 14 Sa' d al-Dīn al-Fatāzānī, *Sharḥ al-'Aqd id al-Nasafīya*, al-Qāhira, 1988, 41. 永遠なる神の言葉とクレニスム思想の「ロス」との関係については以下を参照。 Wensink, A. J., *The Muslim Creed*, 2nd ed. 1979, 149-151.
 - 15 *ibid.*, 46-47. 人間の側の能力 (Istīā'a) と行為との関係については, Badawī, A., *Madhāhib al-Islāmīn*, 1996, Bayrūt, 562-563. を参照。
 - 16 ムハンマド・ガザリー Muhammad Ghazālī (d.1111) の「カラム・ナフスィー」に関する考え方もほぼ以上のような考え方を踏襲している。 *Iyā' Uḥm al-Dīn*, al-juz' al-awwal, Bayrūt, 2002, 105-106.
- 「栄光あり、至高なるお方は、言葉で話す、その言葉は、その方に内在する属性であり、文字と音ではない。彼(神)の言葉は、彼の存在が彼以外の存在に似ることがないのと同じように、彼以外の言葉に似ることはない。言葉は、真理において、内面の言葉 *kalam al-nafs* であり、音は、指し示す対象のために文字を分節化した結果でしかない。」

- 17 アイヌル・クザート・ハマダーニーのテクストは『*Masnunāt-i ‘Ayn al-Qudāt al-Hamadnī*’ed. Afī‘ Usayrān, Tihārān, 1341AS/1962. *Nama-hā-yi ‘Ayn al-Qudāt-i Hamadnī* ed. Munzawī, ‘A, Afī‘, ‘U, vol. I, vol. II, 1387AS/2008. Asafīr, vol. III, Munzawī, ‘A, 1377AS/1998. を使用した。神秘学への接近を示す *Zubdat al-Haqā’iq* への議論に「*هذه*」後の『書簡集 *Nama-hā*』では「真理をこの書から得よ」と語りかける一方 (vol. I, 205.) で *Zubda* への議論は「長々とした偽物の議論で、自分の言ったこともあずかり知らぬ、今は当時の精神状況は残っていない」と述べている箇所がある。(vol. II, 357.) *Zubda* 自体の中でも、真理の直感的把握のための *mutashābih* (語彙の多義的性質) を語りながら (*Zubda* 67.) 次の頁では、直感知 *Dhawq* を介さねば、こうした多義的語彙でも真理は理解できない、と明言している。井筒俊彦「アイヌル・クザート・ハマダーニーの思想における神秘主義と言語の多義的用法の問題」『オリエント』14-2, 143-162. (Mysticism and the Linguistic Problem of Equivocation in the Thought of ‘Ayn al-Qudāt Hamadānī, *Studia Islamica*, XXXI (1970), 153-170. 掲載の論文の和訳) は *tashābih* (*mutashābih*) という用語を軸に、「多義性」の問題を扱っているが、靈的神秘知に到達した者たちの言葉については *Nama-hā* や *Tamhīdat* での議論にアイヌル・クザートの全体像を透視した上での言語観が反映されている面があるとも考えられる。アイヌル・クザートに関してはテクスト間の相関性も含めて緻密な考察が要求される。本稿は、「カラーム・ナフスィー」との関係に限定した議論を進めた。彼の全体像に関する論考は機会を改めて行いたい。アイヌル・クザートとはほぼ同時期のベルシア語の説教テクスト *Rawh al-arwāh* にも「カラーム・ナフスィー」論の浸透を読むとることができる。藤井守男『『聖靈の安らぎ』 *Rawh al-arwāh* に見る「神秘主義」tasawwuf の諸相』『オリエント』第45巻2号, 63-66.
- 18 *Zubda* で展開される「知性を超えた段階」については、神秘知の本質の把握は、「理性を超えた段階 *al-Hawr warā’ al-‘aql*」に関わることであるとして、不可視界の真理に関し、ウラマーを介しない直観的把握の妥当性を説いた点、またこの表現は、アイヌル・クザートが一時期影響を受けたアブー・ハーミド・ムハンマド・ガザリーが、晩年に執筆したとされる『誤りから救うもの *al-Munqidh min al-dalāl*』の、特に「預言者性(啓示)の真理 *haqiqat al-nubūwa*」の部分で展開される一連の言

- 葉に靈感をうけたものと推察される点につき、筆者は指摘している。「アイヌル・クザート・ハマダーニー *ʿAyn al-Qudāt Hamadani* (d.1131) とヘルシア文学研究との接点に関する覚書」『オリエント』44巻第1号、2001、pp.161-164.
- 19 本文中の *Tamhidat* からの引用はテキスト内の項目番号、*Nama-ha* は頁数を示す。
- 20 本稿におけるクルアーンは、井筒俊彦訳『コーラン』(岩波書店) によるが、この箇所のみ、日本ムスリム協会『聖クルアーン』から引用した。
- 21 *musharak al-dalala wa al-alya* とどうも表現がいろいろ *Nama-ha*, Vol.II, 257-266、および、282-291、*wa mutawafiq* (同類語) とともに、*mutashabih* (同義語) の内容が説かれた後で、修養の最終段階に達したものとたち *wasitan* の言葉は、「多義性」*ishtrak* (*musharak*) として説明されている。なによりも彼が回避したのは *tashbih* (擬人神観) であり、「タシユビーフの海 *daryay-i tashbih*」に感嘆することとを避けることを強調している。(*Nama-ha*, vol.II, 259) の点から *tashabuh* (*mutashabih*) を彼の言語思想の中核に据える井筒の議論には再考の余地がある。この部分の議論ではモッハッパティーの *Muhibbatī*, M. の *ʿTaʾwīl-i bakhsh-nawīsī, Fasḥānāma-yi takhassusī-yi Naqd-i Adabi*, 1388AS/2009, zimistan, 53-72. (*www.SID.ir*) が、カラム・ナフスィーとの相関には敢えて触れていない議論であるが示唆的であった。*musharak* (*ishtrak*), *mutashabih* (*tashabuh*) に関しては、*Nasīr al-Dīn al-ʿIrāqī, Asās al-Iqtiḍās*, 1367AS/1988, 8-13, を参照。アイヌル・クザートは、社会の各範疇の水準に応じた言語の独自の性質への無理解が宗派抗争を生む原因と主張しており、彼の言語思想は「神の言葉」ロゴスにかかわる議論から、イスラーム社会の階層論にまで広がる。 *Nama-ha*, Vol.II, 405-408.
- 22 *Rasāʾi ʾi Ikhwān al-Safāʾ*, vol.IV, 122.
- 23 *Nama-ha-yi ʿAyn al-Qudāt-i Hamadani* は *Tamhidat* 理解に不可欠である。 *Tamhidat* は、自覚的に、通常の理解に必要な言葉を省きつつ、より暗示的な著作に仕上げられていることがわかる。その独特な語り口から、ヘルシア語による聖典クルアーンを意識していた可能性もある。 *Hamid Dabashi, Truth and Narrative*, 1999, 288. この引用箇所については *Tamhidat* の *chūn*

- pāra-i barasad ḥuruf hama nuqʿa gardad (*Tamhīdāt*, p.176) は *Nāma-hā* の同内容の個所では ‘agar kāi-i sālik pāra-i bakamāl tar rasad, ḥuruf hama nuqʿat gardad (vol.II, p.99) より説明的にならざる。
- 24 この点は、バキッターニーらが *musammīyat* について「意味をもつ」としている点から、ハマターニーがアシユアリー派に属しながら、その教義論に必ずしも縛られないディスクールを示している点で注目される。以下でこの点が触れられている。
- Nāma-hā-yi ‘Ayn al-Qudāt-i Hamdāni*, vol.III, 40-41.
- 25 *Manīq al-Tayr*, ed. Shaftʿiyi Kadkani, M.R., 1383AS/2004.
- 26 *Musḥabāt-nāma*, ed. Shaftʿiyi Kadkani, M.R., 1386AS/2007. 逸脱的と云えられられるマッタールのガゼル *ghazal* の「陶醉」の境地と「内的言語」の関係については稿を改めて論じる。
- 27 バスターニーの言語構造に関する示唆的な考察がある。 *Daftar-i Raushanāyī*, tr. by Shaftʿiyi Kadkani, M.R., 1383AS/2004. *Lisān al-Tawhīd* のについては Badawī, A., *Shatahāt al-Sūfiya*, 1978, 178. 特異な言語表現の例は同書の 175-178. を参照。また、神が文字と音声の発話を超越している点については 104. に触れられている。
- 28 ‘Attār, Farīd al-Dīn, *Tadhkirat al-Awliyā*, ed. Isṭīlāmī, M., 1366AS/1987, Tīhrān, 205.
- 29 歴史的には、バスターニーの言語体験（「唯一性の言葉」）自体と「カラム・ナフスィー」教義の議論とが直接、重なり合うことはないといえ、サハラギー（サハラジュー）Abū al-Faḍl Muḥammad b. ‘Alī Saḥlaqī (ibn-)yī Bastānī (989-1084/5) がそれぞれに収集したバリーヤスィード関連の資料を基にまとめたバスターニーの言行録『光明の書 *al-Nūr min Kalimatī Abī ‘Iyāz* (*Kitāb al-Nūr*)』が 1038/9-1058 年頃に執筆されたと思われる点から、「カラム・ナフスィー」に係る議論と重ねてバスターニーの言語体験を考察することは神秘主義言説の研究史上は許容されると考えられる。この点については、以下にサフラギーに関する最新の情報が提供されている。 *Daftar-i Raushanāyī*, 31-44.
- 30 Pūr-nāmdārīyān, T., ‘Maḥawī wa khilāfi ‘ādāt-hā-yi mānāyī wa bayānī, *Ma ‘ārif*, vol. XXIII, no. 1, July, 2009, 11. (本稿では『マソナ

- ヴィー』については *The Mathnawi*, ed.and trans.by R.A.Nicholson, reprinted 1985, を使用し、本文中では、巻数と句番号を示す。
- 31 *ibid.*, 11.
- 32 『シャムセ・タブリーズ抒情詩集』については、*Ghazaliyat-i Shams-i Tabriz*, 2vols. ed. Shafiq-i Kadkanli, Tihran, 1387. からの引用とし、本文中では、巻数と句番号を示す。
- 33 これを「カラーム・ナフスイー」の直接的反映ととるか、ルーミー独自の発想ととるかは議論が分かれるが、本稿では、敢えて、この教義の浸透とその後の独自の展開という角度から論じた。
- 34 *Fthi Ma Fthi*, 6th edition ed.Furuzānfar, B., 1369AS/1990, Tihran, 196. 本書には優れた邦訳書『ルーミー語録』（井筒俊彦訳・解説：岩波書店, 1978）がある。井筒は、訳書の中での句の本質を「ルーミーはロゴスとしての内的言語なるものを考えてそれを人間の形而上の本質とする」（三四四頁）と説明している。本稿のこれまでの議論の延長線上に首肯できる説である。
- 35 *ibid.*, 196-197.
- 36 Muhibbati, M., *Az Ma'na ta Sirat*, Vol.1, 1399AS/2010, Tihran, 249. 十九世紀後半、アゼルバイジャン在住のイラン系思想家は、イラン文化に根差す「聖性」作用が、哲学や合理的思想を阻んでいる点を指摘している。Mirza Fatih-ah Akhundzade, *Maktūbāt*, 1364AS/1985, 193.

A tentative study of reflections of “language” in the mystical discourse of Early Persian Sufism (“*Taṣawwuf-i Khurāsān*”) with special reference to “Kalām Nafsī(inner language)”.

Morio FUJII

The Early Persian Sufism, Known as *Taṣawwuf-i Khurāsān*, originated from unique mystical discourses of Bāyazīd Baṣṭāmī(d.848/9), reached its zenith in the 13th century through manifestation in Jalāl al-Dīn Rūmī(d.1273)’s mystical poetry. “*Taṣawwuf-i Khurāsān*” is a mystical “tradition” in which a deep and powerful affinity exists between mystical experiences and “language” which conveys them, in contrast with the “Ibn ‘Arabian theosophy” which is influenced by his alleged Neoplatonic idealistic tendencies.

From historical perspective in this sphere of Sufism, We observe some permeation of theological factors, especially, the notion of Ash‘arites’s Creed,” Kalām Nafsī(inner language)” into mystics’ perception of “language”. In the words of Ash‘arit school of thought, “Kalām Nafsī” is an “internal speaking subsisting in the self”, and is explained as “a collection of intention, meanings, and thoughts articulated by speakers”. According to an Ash‘arit theologian, this “intention” resides in the “harmony of system(ḥukm li-l-kalām)” before shaping in the form of sounds or letters. This interpretation of “inner language” as “reflections of meanings and thoughts without letters(ḥurūf) and sounds(ṣadā)”, can be considered as the basis of mystical discourses created in “*Taṣawwuf-i Khurāsān*”.

‘Ayn al-Quḍāt-i Hamadānī(d.1131) developed and changed this theology-oriented notion of Kalām Nafsī into “love-oriented” mystical discourse in an unconventional way. ‘Ayn al-Quḍāt believed that the basic structure of Qur‘ān is based on “mushtarak al-dalāla”(“equivocational language system”); he also

delineated transcendent interpretations on 'Arabic letters in Qur'an, which only "the mystics attained to the stage of the Reality" ("Wāṣilān") could understand their mystical implications. 'Ayn al-Quḍāt interpreted the "Language of Heart (zabān-i dil)" as "inner language without letters (ḥurūf) and sounds which is articulated by deep mystical experiences".

In the verses of "*Ghazliyāt-i Shams*", and "*Mathnawī*" composed by Rūmī, which are, without doubt, the greatest literary manifestations of "*Taṣawwuf-i Khurāsān*", We find reflections of "Speech in Heart (nuṭq dar dil)" that is inner language without letters and voices. Rūmī often expressed his words as "Wahy (revelation)" which is strongly tied with the stage of inner conditions of "selflessness" uttered by a speaker, who is in the ultimate degree of Sūfī's spiritual experiences.

Taking aspects of "kalām Nafsī" into consideration, would help us to gain a deep understanding of inner layers of mystical "language" nurtured in the cultural milieu of "*Taṣawwuf-i Khurāsān*".