

博士論文

論文題目

アラビア語版『サラーマーンとイブサール物語』の写本研究

— 古代末期からイスラームへの文化伝播に関する文献学的考察 —

氏 名 森下 信子

はじめに

古代末期とは、思想史としてどのような時代であったのか。古代末期の幕が開けた三世紀、地中海・中東地域は、新たな諸宗教と哲学的思索に溢れていた。新プラトン主義が一人から流出する壮大な宇宙論を唱え、グノシス思想は、個性的な反宇宙思想を提示した。古代ギリシアの哲人たちは、様々な伝説を取り込みながら広く敬愛され、退廃する新ピュタゴラス派やストア派は、新しい形の生命を獲得しつつあった。プトレマイオスの天体論が支配的な一方、原始的なミトラ信仰や天体信仰も根強かった。占星術、錬金術、神託は隆盛を誇り、二元論、一元論、そして多神教の入り混じる中、マニ教が生まれた。時は流れ、イスラーム前夜まで、キリスト教神学は理論武装し、ゾロアスター教は国教となり、ズルヴァーン主義やカバラが生まれた。そしてヘルメス・トリスメギストスも、未だ篤き信仰者たちの崇拝対象であった。古代末期の社会を特徴づける退廃、貧窮、混沌の要素は、このような予期せぬ精神文化の豊かさと多様性をもたらしたのである。中世を支配した宇宙観は、この時代の産物であった。メソポタミア、ギリシア、シリア、イラン、インド、エジプトの独自性高き知の伝統は、複雑に混淆し、もはや区別がつかないほど融合と折衷の度合いを深めていた。そして、七世紀、イスラームが誕生する。イスラーム以前の知の伝統は、ウマイヤ朝時代からイスラーム世界に流入し、アッバース朝でそのもっとも輝かしい黄金時代を迎える。古代末期とは、イスラームの知の伝統に吹き込まれた魂の形成期であったといえよう。

本論文は、このような前イスラーム時代の文化が、イスラーム期の著作にいかに関承され、また変容していったのか、その一端を探る研究である。

目次

『サラーマーンとイブサール物語』研究の概説	v
-----------------------	---

第一章 イブン・アル=アウラビーの『珍語集』の故事成語	1
-----------------------------	---

第二章 偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』	
----------------------------	--

序説 作品概説と先行研究	14
第一節 物語の主題について	14
第二節 先行研究について	23
第三節 写本解説	
第一部 資料解説	30
第二部 本文伝達者の解説	36
第四節 偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』の校訂本文	43
第五節 偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』の和訳と注釈	57
第六節 物語の人物名と作品の成立に関与した人物	74

第三章 イブン・スィーナの『サラーマーンとイブサール物語』	
-------------------------------	--

序説 先行研究と本章の目的	77
第一節 イブン・スィーナの寓意物語	
第一部 寓意物語の概観	78
第二部 著作群の中の寓意物語	79
第三部 著者の生涯と寓意物語	80
第四部 寓意物語執筆の動機	81
第五部 寓意物語の補完考察	84
第二節 『サラーマーンとイブサール物語』と別の著作の関連性について	86
第三節 写本概説 資料解説	99
第四節 第一部 『サラーマーンとイブサール物語』の校訂本文と和文対訳	102
第二部 『サラーマーンとイブサール物語』の注釈	118
第五節 『サラーマーンとイブサール物語』の本文の伝達	128

第四章 ナスィール・アッ=ディーン・アッ=トゥースィーの『指示と勧告の書注釈』	
---	--

第一節 『サラーマーンとイブサール物語』との関係	132
第二節 資料詳説・成立年代	132
第三節 『サラーマーンとイブサール物語』の伝達関係	135
補記 『サラーマーンとイブサール物語』の関連著作	137

第五章 結論	140
--------	-----

課題と展望	144
-------	-----

参考文献	145
------	-----

謝辞	156
----	-----

付録 『サラーマーンとイブサール物語』の写本 CD-ROM	
-------------------------------	--

アラビア語やペルシア語の転写、日本語の表記、暦等について

本論文に用いられるアラビア語の転写は、基本的にアメリカ議会図書館のそれに準拠する。但し、以下の点については、異なる様式を採る。

- ・ 語末のアリフは、āと表記する。
- ・ 語頭のハムザは、基本的にハムザ・アル=カタアについては表記し、ハムザ・アル=ワスルについては表記しない。すなわち、أسدは'asad、الإيمانは al-'imān、ابنや اسم は、それぞれ ibn, ism、定冠詞は al-とする。

漢字については、利用しているマイクロソフト・ワードに標準字体がない場合、異体字を用いる。

ヒジュラ暦⇄西暦の換算、イラン暦⇄西暦については、Iran Chamber Society の暦換算システム (http://www.iranchamber.com/calendar/converter/iranian_calendar_converter.php) に基づく。検索結果は、カシオ社の「ke!+san: 生活や実務に役立つ計算サイト」他でも整合性が確認された。表記法は、「ヒジュラ暦／西暦」とし、A.H. A.D 等を入れない。但し、ヒジュラ暦元年以前の年代については、西暦のみで示す。尚、A.P.は、Anno Persico、すなわちイラン暦を指す。

『サラーマーンとイブサール物語』研究の概説

文学史におけるアラビア語版『サラーマーンとイブサール物語』の位置

『サラーマーンとイブサール物語』は、アラビア語、ペルシア語、オスマン・トルコ語などで書かれた複数の系統をもつ物語である。その多くは、イスラームの哲学や神秘思想が、象徴的に表現された作品である。最もよく知られる代表作には、アブド・アッ＝ラフマーン・ジャーミー（d. 897/1492）のマスナヴィーがある。ヒジュラ暦 884 年（西暦 1480 年）、ジャーミーが白羊朝のヤークーブ・イブン・ウズン・ハサン（在位 884-895/ca. 1480-1491 年）に捧げたこのペルシア詩は、哲学的、神秘的、倫理的問題を扱い、ペルシア文学史に精彩を放つ名作であり、後代の著作に大きな影響を与えた。この作品は、後に、ラーミイー（d. 938/ca. 1532）によってオスマン・トルコ語にも翻訳される。

「サラーマーン」と「イブサール」の二つの名は、イスラーム世界の文学に定着し、すでに確固たる地位を築いている。本論文第四章末の付録に記したように、『サラーマーンとイブサール物語』は、実に二十世紀にいたるまで、イスラーム世界の文学に靈感を与え続けてきた。現代でも、特にペルシア語圏では、この物語に関する盛んな研究が行なわれている。物語への関心の高さは、現在もしばしば出版される研究書の数の多さからも容易にうかがわれる。

本論文で扱うアラビア語版『サラーマーンとイブサール物語』は、イスラーム世界に存在するすべての『サラーマーンとイブサール物語』の始原である。研究の対象となるのは、二つの作品である。一つ目は、九世紀後半から十世紀に成立したと考えられるヘルメス主義的な作品であり、本論文ではこれを、偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』と呼ぶ。二つ目は、十一世紀前半にイブン・スィーナー（d. 428/1037）が著した作品であり、イブン・スィーナーの『サラーマーンとイブサール物語』である。この二つの物語は、二つの異なる系統の物語ではあるが、相互に無関係ではない。また、イスラーム世界のすべての『サラーマーンとイブサール物語』は、この二つの内のいずれかに遡るのである。これは、『サラーマーンとイブサール物語』への関心の高さを考慮すれば、非常に意義ある研究となるであろう。

研究史における本研究の位置づけ

本研究は、研究史の中でどのような意義をもっているのだろうか。通常、イスラーム思想研究は、大きく二つのタイプの研究に分かれる。一つは、形式面を重視する研究であり、二つ目は、内容面を重視する研究である。前者は、同じ題やモチーフをもつ作品を羅列するもので、イラン系の研究書でよく用いられる手法である。この研究は、資料を広く事典的に紹介し、作品を俯瞰する便覧のような用途がある。しかし、個々の作品の資料や内容の精査はほとんど行われないのが常である。また、憶測が事実のように論じられてい

たり、議論に論理的な展開のないことも多く、扱いに困ることもある。後者の、内容面を重視する研究は、各作品を分析的に研究し、その作品の思想や影響関係、語彙の問題など、多角的に本文に深く踏み込んだ議論がなされる。思想研究では、こちらが一般的であり、重要な分析や指摘も数多みられる。但し、このタイプの研究は、本来、議論の典拠となる資料が、既にきちんと整備されていることが前提のはずである。

アラビア語版『サラーマーンとイブサール物語』は、これまで典拠となる資料の整備そのものが行われてこなかった。『サラーマーンとイブサール物語』を扱った研究論文の著者コルバン (Corbin 1960) もヨーッセ (Joosse 1993) も、この物語の校訂本文の重要性を述べている。しかし、実際は、そのまま放置されてきたというのが実情である。このような中、本論文の意義は、以下の三つに見出される。

一つ目は、今後アラビア語版『サラーマーンとイブサール物語』研究のもっとも基礎となる校訂本文を提示することである。これは、本論文のもっとも重要な意義である。本論文では、二作品 (三つの本文) の校訂を行った。一つ目の作品 (二つの本文) は、偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』であり、これは、上述のように、校訂本文が望まれながら、誰にも着手されなかった作品である。二つ目の作品は、イブン・スィーナーの『サラーマーンとイブサール物語』で、この作品は、長らく散逸したと考えられてきた。ゆえに、こちらも初めて校訂本文を提示することとなる。筆者は、中東地域を中心に、時間をかけて丁寧に写本を探し、出来る限り多くの写本を収集した。その集めた写本を分析的に研究して提示した本文は、本論文の価値そのものである。

二つ目は、正しい作品理解のために、二つのアラビア語版『サラーマーンとイブサール物語』のつながりを示すことである。『サラーマーンとイブサール物語』は、登場人物名が同じであるという程度の認識をもってしか、これまで扱われてこなかった。しかし、基礎に戻って考察すれば、この二作品には有機的なつながりが存在することが明白となる。人物名の借用という現象は、単に事実とだけ捉えられてきたが、なぜそれが行われたのかという踏み込んだ議論は、本研究が初めて正式に提示するものである。これによって、「アブサール」という定着した呼び方にも、疑問を投じたい。

三つ目は、この物語を通じて、これまでほとんど知られなかったイスラーム世界の知識人のネットワークを示すことである。写本を基礎とする研究によって、物語にまつわる多くの人的ネットワークが浮かび上がってきた。本論文では、新しく得られた情報を盛り込みながら、物語について総合的な分析を展開する。これも本論文が、初めて提示するものである。

物語の題名について

本論文では、物語の題名をすべて『サラーマーンとイブサール物語』と統一する。但し、イブン・スィーナーは、これを『「サラーマーン」と「イブサール」の物語』(qīṣṣah li-salāmān wa 'ibṣāl) と呼び、『サラーマーンとイブサール物語』(qīṣṣat salāmān wa 'ibṣāl) とは呼んで

はいない。本論文では、便宜上、両物語を『サラーマーンとイブサル物語』とする。

アラビア語写本の校訂方針について

通常ならば、ここに研究手法を詳解するところであるが、本論文では、写本校訂が中心となったので、校訂の全体的方針についてのみ述べておく。各写本のより具体的な校訂方針については、第二章と第三章のそれぞれの章で示したので、そちらを参照されたい。

アラビア語の写本学は、他分野の写本学と同じく、欧州で最も長い伝統がある。その概説書は古くから出版されてきた。特に近年は、イギリスやオランダを中心に、アラビア語写本の研究が盛んになりつつある。定期的なワークショップが開かれ、新しい概説書が次々と出版されている。また、欧州だけではなく、二十世紀以降は、アラブやイランなど中東研究者による写本学も盛んである。現在に至るまで、アラビア文字の写本研究について非常に多数の論文が、欧州言語、アラビア語、ペルシア語などで発表された。しかし、実際に写本を集めて、初心者が校訂を行おうとするとき、手頃に参照できる手引書として良いものはない。写本は、作品毎に扱いが変わるため、理論が示されても、実際はそれが適用できないことが多々ある。実際に校訂された本文を見ると、体裁や表記法も多様であり、統一的な規則は、事実上、存在しない。

これゆえ、本論文での校訂は、試行錯誤を重ねながら、手探りで行った。筆者の校訂技術の向上や経験の蓄積は、今後の課題としたいが、ここでは、本校訂で採った方針の概要を示すため、参照した資料を記しておく。全体としては、集めた写本が与えるものを基礎として、色々な理論を折衷的に用いることとなった。

まず、校訂の基本的な方法の多くは、ギリシア語やラテン語写本の例に倣っている。写本の扱い方、系統樹の作成法、校訂記号などは、Maas 1958 や Delatte et Severyns 1938 を参考にした。底本を定めない方法は、Samir 1982 に倣う。邦文文献では、レイノルズの『古典ギリシアの継承者たち』第六章「テキスト批判」（西村賀子・吉武純夫訳 1996 年）を参考にした。本文の体裁やクリティカル・アパラタスの付け方は、Gutas 2000b や Rudolph 1989 の校訂本文に見られる方法を踏襲した。アラビア語固有の表記問題については、Blachère et Sauvaget 1953 を参照したが、完全に従った訳ではない。

本校訂では、校訂者の恣意的な解釈を極力避けること、また、校訂者の解釈が、本文やクリティカル・アパラタスを参照した際に、明確にクリティカル・アパラタスに示されるという点を最大に留意した。

また、細かな文字の表記については、校訂者の間では暗黙の了解であるのかも知れないが、公正にするため、方針を記しておく。アラビア語写本に関する大きな問題の一つは、しばしば文字に点（ヌクタ）が付されないことにある。このため、読み方と意味を決定することができず、書写段階ですでに混乱が生じている様子も見受けられる。この場合、他写本と比較して、単なるヌクタ抜けと判断される場合は、クリティカル・アパラタスに、これを示さず、判断に迷う場合は、すべてこれを記した。ゆえに、各詳細の規則を

以下の通りとする。

- 文字の一部であるヌクタや語中・語末のハムザは、写本に表記がなくても本文に記し、これを逐一クリティカル・アパラタスで示さない。但し、異読が生じる可能性のある場合は、クリティカル・アパラタスに写本通りの（例えばヌクタのない）表記を示す。古代イラン学の写本校訂では、まず写本現物を示し、次に、底本をデジタル化した本文をそのまま示し、さらに、校訂者の読みを追加した本文を示し、最後に、翻訳と注釈を付ける、という方法が標準的である。しかし、アラビア語写本の校訂では、校訂者が、写本を読み込んで本文に選択して示す方法が一般的であり、写本複写はあっても飾りとして数葉示されるだけなことが多い。本論文では、アラビア語写本に一般的な方法を採るが、底本の複写を提出することと、クリティカル・アパラタスにすべてを示すことで、この問題を解決する。
- 但し、クリティカル・アパラタスに示す異読は、原則として、表記に値する価値をもつものに限る。表記上の違いをすべて記すと、クリティカル・アパラタスの数が一つの物語で800にも上り、重要な異読が判別しづらい。これゆえ、確実と判断できる場合に限って、ター・マルブータ (ة) とハー (ه) の違い、ヤーウ (ي) とアリフ・マクスーラ (ى) の違い、点の脱落 (ب, ج, د, ر, س, ص, ط, ع, ف, ق, ك, ل) とハムザ (ء) の脱落、ハムザ (ء) のヤーウ (ي) 化は、適宜修正して、これをクリティカル・アパラタスでは示さない。但し、判断が困難な場合や、意味に変化の生じる場合、又、性数格が異なる場合などは、これを全てクリティカル・アパラタスに示す。
- 語彙の表記法は、原則として正則的なものを選ぶ。例えば、写本で امرأة, امرئة, امرأة, مرئاة など複数の表記が見られ、同じ写本の中でも食い違っていることがある。この場合は、امرأة と統一表記する。فائق, فائيقなどは فائق, فائقと、بن, بنなどは ابن と、فجاءوا, فجأوا, فجآؤوا, فجآؤواなどは فجاءوا と正しい表記に統一し、表記法のみの問題として、違いをクリティカル・アパラタスには示さない。本校訂で排除された情報は、表記法の研究などには役立つかも知れないが、便宜上、割愛する。但し、アリフが通常の単語で短いアリフで表示される場合、これを写本の記述のままとする。たとえば、ثلاثة は ثلاثة とする。
- ヌクタ、ハムザ、マッダ、シャッドなどの抜けは、これを補い、クリティカル・アパラタスには示さない。
- 文法上の間違いについては、これを修正しない。

上記の方針は、本論文に含まれる全ての校訂に適用する。底本を決定しないため、校訂記号は用いない。但し、一箇所だけ、修復不可な本文の毀れ † †をクリティカル・アパラス内で用いた。

第一章 イブン・アル＝アウラービーの『珍語集』の故事成語

序説 イブン・アル＝アウラービーの『珍語集』の故事成語¹を考察する意義

『サラーマーンとイブサール物語』の研究を目的とする論文の第一章で、イブン・アル＝アウラービー (d. 231/846) の『珍語集 *al-Nawādir*』を考察することには、それに相応する理由がある。それは、偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』とイブン・スィーナーの『サラーマーンとイブサール物語』の人物名とモチーフは、この『珍語集』の故事成語に由来すると考えられることにある。

『珍語集』の故事成語には、「サラーマーン」と「イブサール」という一対の語が、アラブ文学史上、初めてあらわれる。「サラーマーン」は名前であり、「イブサール」は、アラビア語動詞第 IV 型の動名詞である。これは、名前ではない。しかし、この二つの語は、本論文で扱う二つの『サラーマーンとイブサール物語』では、人物名として用いられ、この故事成語のモチーフもそこに踏襲されていると考えられる。この意味で、『珍語集』は、本来『サラーマーンとイブサール物語』の研究に、当然含められるべきである。さらに、『珍語集』の故事成語を、『サラーマーンとイブサール物語』との関連という観点において再評価することは、一般に定着した「アブサール」という読みの妥当性を問うことにもなる。本章では、第二章と第三章へつながる前提として、この故事成語を考察してみたい。

『珍語集』と『サラーマーンとイブサール物語』の関連性を初めに指摘したのは、ナスィール・アッ＝ディーン・アッ＝トゥースィー (d. 672/1274) であった。トゥースィーは、『指示と勧告の諸問題解決の書 *Hall mushkilāt al-'ishārāt wa-al-tanbīhāt*』² (以下、『トゥースィー注釈』とする) という書を書いた。これは、イブン・スィーナーの『指示と勧告の書』に対する注釈書である (第三章第二節と第四章参照)。イブン・スィーナーは、『指示と勧告の書』の第九章で「サラーマーン」と「イブサール」という人物が登場する物語について、言及している。これに対して、トゥースィーは、イブン・アル＝アウラービーが伝えたとされるアラブの故事と、第二章で扱う偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』と、第三章で扱うイブン・スィーナーの『サラーマーンとイブサール物語』の三つの物語を紹介している。トゥースィーは、各物語の内容を略述し、それに対する自分の解釈や評価を記した。『トゥースィー注釈』における、このようなトゥースィーの考察は、最初期の『サラーマーンとイブサール物語』を知る唯一の手がかりである。そして、これが、本研究の枠組みとなっている。

『トゥースィー注釈』の目的は、イブン・スィーナーが言及した物語を確認し、その意図を理解するという点にあった。このため、トゥースィーは、三つの作品を列挙している

¹ *mathal*、つまり「諺」とされているが、実質的には故事成語であるので、「故事成語」とする。

² この著作は、『指示と勧告の書注釈 *Sharḥ al-'ishārāt wa-al-tanbīhāt*』としても知られている。尚、本論文で引用するイブン・スィーナーの『指示と勧告の書』ならびに『トゥースィー注釈』の刊本はすべて、1994年にカイロで再版されたスライマーン・ドゥンヤー版とする。

が、その作品同士の関係を、考察の対象とはしていない。『珍語集』は、トゥースィーによって、イブン・スィーナの言及とは無関係な物語とされている。

筆者は、トゥースィーが示したこの枠組み、つまり「サラーマーン」と「イブサル」の二語を含む故事と二つの物語を研究対象とする枠組みを用い、トゥースィーとは異なる角度でこれらを考察する。本研究は、ただ同じ登場人物名をもつ物語の羅列ではない。この枠組みを用いるのは、これら三つの作品間に、関連性がみとめられるためである。本論文では、その関連性の内実を明らかにする。

このような考察は、先行研究と比較して、いかなる意義をもつのであろうか。本研究が提示するもっとも重要な点は、「サラーマーン」と「イブサル」という名前の起源とその正しい呼称に関わる問題である。先行研究で、これまで『サラーマーンとイブサル物語』の人物名は、「サラーマーン」と「アブサル」とされてきた。そして、『サラーマーンとアブサル物語』を扱うものは、数多い³。但し、その大半は、ジャーミーの研究である。その中で、アラビア語版の『サラーマーンとイブサル物語』を対象とし、人物名の起源にまで言及した研究は少ない。哲学的な物語研究を初めて本格的に取り上げたコルバンは、ハンマー=ブルクシュタルに紹介された「伝説的なイランの一組の恋人の名前」とする説を支持しているようである⁴。また、「サラーマーン」の名は、後のペルシア詩人たちに言われたように、「salāma と khayr の駄じゃれ」とする⁵。そして、語の起源そのものには言及していない。アミンは、シリアの修道士「シャロマヌ」、「ソロモン」、「アブサロム」「ソロン」など、音声的に似た名前とその出典を羅列しているが、それぞれについての解説は一切ない⁶。また、ジャーミーは、「サラーマーン」の名が、「平和」「平安」を意味する salāmah の語から派生したと解釈するが⁷、これは後に考案された解釈であり、ここでの議論とは関係がない。この他、フィッツジェラルドによるジャーミーの『サラーマーンとアブサル』の英訳、スライマーン・ドゥンヤーによる『トゥースィー注釈』の校訂など、世に広く知られる研究が、名前の起源を問題にすることなく「サラーマーン」と「アブサル」という二つの人物名を定着させた。

一方、『珍語集』の故事成語が、人物名の起源であることを示唆した研究もある。これは、本文の校訂の際に、「イブサル」という母音をつけた校訂者たちである⁸。明記されていないが、おそらく『珍語集』を人物名の起源と解したものと思われる。

³ Falconer 1850; Nagvī 1888; FitzGerald 1904; Davis 1908; Bricteux 1911; Thonet 1929; Tarzi 1944; Hekmat 1947; Maine 1953; Corbin 1960(1954 fr.); Jalbani 1962; Habībī 1964; Sharaf 1972; ‘Aini 1977; Şahinoğlu 1981; Rawshan 1994; Sajjadi 1995; Muhājirī 1997; Afsahzod 1999; Amīn 2004; Şiyādkūh 2005; Ghaffārzādeh 2008; Ābyār 2008; Emerson 2010; Lingwood 2011.

⁴ Hammer-Purgstall 1854: 393 n.1; Corbin 1960: 204.

⁵ Corbin 1960: 207 n. 5.

⁶ Amīn 2004: 18-19.

⁷ Şahinoğlu 1981: 4 n.14.

⁸ Ibn Sīnā, *Tis‘ rasā’il* (Beirut 1986)のバイルート版の校訂者ハサン・アースィーと、名前が記載されていないが、イランで出版された Ibn Sīnā, *al-‘Ishārāt wa-al-tanbihāt li-l-shaykh Abī ‘Alī Husayn b. ‘Abdullāh b. Sīnā, al-juz’ al-thālith fi ‘ilm mā qabla ‘ilm al-ṭabī‘ah ma’a al-sharḥ li-l-muḥaqqiq Naṣīr al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad b. al-Ḥasan al-Tūsī wa sharḥ li-l-‘allāma Quṭb al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad b. al-Ja‘far al-Rāzī, Daftar-i nashr al-kitāb, Tehran, 1403 A.P. (2nd edition).*の校訂者。

概して、「サラーマーン」と「アブサール」の名は、アミーン説と同様に、外来語であると解される傾向が強い⁹。これは、第二章で扱う偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』が、ギリシア語からの翻訳と伝えられたことに起因すると考えられる。

しかし、われわれはこの問題を、事実から判断する必要がある。物語が翻訳されたかされなかったかに拘らず、登場人物の「サラーマーン」という名称は、アラブ社会に存在したアラビア語起源の語であった。つまり、仮に物語が翻訳されたとして、アラビア語に翻訳される以前は、「サラーマーン」や「アブサール」、または「イブサール」などに類似した名で呼ばれていたと仮定する。それでも、アラビア語に翻訳が行われた時点で、物語の主人公名とされたのは、アラビア語起源の人物名であった。完全に一致した語の組み合わせが、先行文学に存在することを無視し、その起源を敢えて外国語に求める根拠はどこにもない。

この問題が放置されてきた理由は、『珍語集』の資料問題にも起因する。しかし、先行研究は、やはり物語の内容ばかりを中心に扱ってきた。各物語の内容だけを分析すると、『珍語集』の故事成語は、一見、関係のない作品にみえる。

先行研究に照らして、筆者の視点は、完全に独創的なものではない。しかし、本論文は、人物名の起源について、これまで誰も明確には言及しなかった問題について考察を行い、『珍語集』の故事成語が、『サラーマーンとイブサール物語』との関係で、与えられるべき地位を確立する。また、この視点に立って、「イブサール」の名を「アブサール」とする論拠はないことを示し、この名は、本来「アブサール」ではなく、「イブサール」であることを論じる。これによって、従来の外来人名説を改め、二つの『サラーマーンとイブサール物語』の、より正確な作品像を描き出すことを目的とする。

本章は、五節から構成される。まず、第一節で『珍語集』の資料問題を解説する。第二節では、イブン・アル＝アウラービーと『珍語集』について略説する。第三節第一部では、『珍語集』の故事と、それに由来する故事成語を詳解する。さらに、前イスラーム時代の他の資料との関連を考察する。第四節では、『珍語集』の故事成語から、『サラーマーンとイブサール物語』の人物名への語の転用の問題を論じる。但し、この点は、第二章と第三章で扱う『サラーマーンとイブサール物語』の内容とも関わりをもつため、第二章第五節と第三章第五節に連結する形で、本章では『珍語集』そのものに関わる部分を中心に扱う。若干構成が複雑ではあるが、各物語の内容と密接に関連しているため、このような構成を採った。第五章では、広く一般に用いられている「アブサール」という読みの妥当性を検討する。

第一節 イブン・アル＝アウラービーの『珍語集』の資料問題

考察の前に、本章のイブン・アル＝アウラービーの『珍語集』には、大きな資料の障害

⁹ Pines 1996: 351-352; *Loghat nāmeḥ*, “*Salāmān va ’absāl*”; ’Amīn 2004: 18-19 の項目参照。ソロモンとアブサロムと『サラーマーンとイブサール物語』の関係については、第三章を参照。

があることを述べておきたい。まず、イブン・アル＝アウラービーの『珍語集』は、長年「散逸した」と考えられてきた。但し、一部の専門家の間では、カイロのアラビア語写本研究所が所蔵する六葉の断片が知られていた。また、『珍語集』の内容の一部も、他の著作家によって引用された、イブン・アル＝アウラービーの伝承から知られている。1974年にバグダード大学に提出されたカマル・サイード・アッワード氏の修士論文は、アラビア語著作の中から、このような『珍語集』の引用を収集し、『珍語集』の内容の復元を試みたものである。遺憾にも、カイロの写本断片にも、復元された『珍語集』にも、該当する故事成語はない¹⁰。このような中、2012年末、エルサレムのハーリディーヤ図書館が所蔵する写本に基づいてイブン・アル＝アウラービーの『珍語集』第一巻が出版された。残念ながら、そこにも該当の故事成語は、含まれていない¹¹。

このため、本章では、『トゥースィー注釈』のみに依拠した考察を行うこととする。『トゥースィー注釈』の記述は、トゥースィーが「ホラーサーンの幾人かの博識者たち¹²が述べるのを聞いた」とする伝聞内容であり、『珍語集』そのものからの引用でもない。ゆえに、この故事成語は、本当に『珍語集』に収録されていたのか、どのような文脈で記されていたのか、他に補足的な情報はあったのかなど、いかなる詳細を確認することもできない。これまで『珍語集』が軽視された理由は、この資料的欠陥の所以でもあったと思われる。

しかし、筆者は、まずこの限られた資料を典拠とする。確実なことは、十三世紀のトゥースィーの時代に、九世紀の『珍語集』に収録されたといわれる故事成語が伝わっていた、という事実である。さらに、故事成語の内容は、明白に前イスラーム時代の伝承を示すものでもある。本論文の目的に沿って言えば、これだけの事実があれば、充分である。ゆえに、本論文では、この故事成語がイブン・アル＝アウラービーの『珍語集』に含まれていたことを前提に、考察を進める。今後新たな写本が利用できるようになれば、細かな点は修正が必要となるかも知れない。それは、将来資料が出てきた場合の課題とする。

第二節 イブン・アル＝アウラービーと『珍語集』

イブン・アル＝アウラービーは、ヒジュラ暦 150 年（西暦 767 年）にクーファで生まれ、バグダードやサーマッラーで活躍したクーファ学派¹³の代表的な言語学者である。彼は、ア

¹⁰ 筆者は、現在ガザに在住されているアッワード教授と連絡を取り、カイロ写本の件と彼の修士論文の内容の詳細をたずねた。ゆえに、これら二つの実物を、入手はしていない。

¹¹ 書籍の入手に当たっては、当時ペイルト滞在中であった重信メイ氏のご協力を賜った。

¹² ba'd 'afāḍil khurāsān 又は、ba'd al-'afāḍil bi-khurāsān は、トゥースィーと交流のあったホラーサーンのイスマール派の学者たちを指すと考えられる。

¹³ イスラーム初期の数世紀は、イスラームの伝統学問、すなわち、クルアーン諸学、神学、古典文学、法学、歴史研究などがイスラーム世界の主な都市を中心に発展した。クーファは、最初期のクルアーン解釈学の中心地の一つとなり、メディナやダマスカスを凌駕するほど、盛んな研究が行われ、知的、政治活動の一大拠点となる。この地で発達した書体は、アラビア語最初期の書体、クーフィー体として知られている。八世紀にバスラを発祥地として生まれた古典文学は、後にクーファにも広まり、「クーファ学派」として、「バスラ学派」に対抗するようになった。この「クーファ学派」の語は、学説によっても、知識人の出身地や所在地によっても定義することができないため、呼称自体に議論は残る。しかし、ここでは、

ラブ詩や文法学、辞書編纂学、アラブ部族史や系譜学について豊富な知識を有し、その分野で二十程度の著作を残した。身障を患い、その職歴は際立ったものではなかった。それでも彼が、当時、相当の名声と敬意を享受したことが、随所にうかがわれる。まず、イブン・アル＝アウラービーは、アラブ古典散文文学の確立者ジャーヒズ (d. 255/ca. 868) に「古詩の伝承者 *rāwī*」と讃えられた。彼の著作は、特に言語学の分野で頻繁に引用されている。例えば、イブン・マンズール (d. 711/1311) が編纂した、最大のアラビア語辞書『アラビア語 *Lisān al-‘arab*』には、イブン・アル＝アウラービーに伝承された語彙が多数みられる。また、イブン・アル＝アウラービーの講義には百名以上の聴講生がいたと言われ、時にアッバース朝カリフ・ワーシク (在位 227-232/842-847 年) が、彼に言語学的問題の解答を求めたこともある。彼の死に際しては、論敵であったムウタズィラ派の裁判官アフマド・イブン・アビー・ドゥアード (d. 240/854) が、葬儀の祈禱を取り仕切った。これらはすべて、イブン・アル＝アウラービーの存在感の大きさを示すエピソードと考えられる¹⁴。

また、イブン・アル＝アウラービーの人脈は、クーファ学派を中心に華やかなものであった。彼の師匠には、クルアーン七読誦法の伝統の一つを築いた、キサーイー (d. 182/ca. 798)、アブー・ムアーウィヤ・アッ＝ダリール (d. 195/ca. 810)、カーシム・イブン・マアン・アル＝マスウディー (d. 175/ca. 791) がいる。また、アラブ文学の黄金時代を代表する古詩選集『ムファッダリーヤート』の編纂者アル＝ムファッダル・アッ＝ダッビー (d. ca. 164/781) は、彼の師匠であり養父でもあった。一方、彼の弟子には、クーファ学派最高峰の一人サアラブ (d. 291/904) をはじめ、イブラーヒーム・アル＝ハルビー (d. 281/ca. 894)、イブン・アッ＝スィッキート (d. ca. 244/858)、サイード・イブン・サルム・イブン・クタイバ (没年不詳) などがいた。また、彼は、先述のジャーヒズとも、バグダードかサーマッラーで交流したと言われる。

では、そのイブン・アル＝アウラービーの『珍語集』とは、いかなる作品であったのだろうか。通常、『ナワーディル *al-Nawādir*』と呼ばれる作品は、大きく四つの種類に分けられる。一つ目は、逸話集である。これは、主として歴史的あるいは架空の人物や事件を題材に、機知やユーモアに富んだ滑稽話を集めたものである。二つ目は、金言集である。古代の偉人や賢人たちの金言や訓戒を集めたものである。三つ目は、本章で扱う珍語集である。これは、前イスラーム時代からイスラーム初期にかけて、アラブ遊牧民に用いられた言葉の中で、珍しい表現や優れた言い回し、珍しい故事成語や諺、文体などを選録し、解説したものである¹⁵。al-nawādir という語は、アラビア語の *nādir* 又は *nādirah* の複数形であり、「珍しいもの」を意味する。『珍語集』の場合は、そこから「風変わりなもの」「常軌を

便宜上、イスラーム初期にクーファを中心に、伝統学問の担い手となった知識人とその知の総体を、「クーファ学派」と呼ぶ。

¹⁴ Ch. Pellat, “Ibn al-‘A‘rābī,” In *IEP*.

¹⁵ 『珍語集』の語彙解釈や歴史については、‘Azzat Ḥasan 1961: xii-xxx 参照。『珍語集』は、本当に前イスラーム期に用いられた語彙や表現を収録しているのかという議論があるが、これらを検証できる方法はない。

逸するもの」という点が強調され、「一般に知られる純粋な正則語とは、意味や用法の異なる言葉」を意味するようになった。四つ目は、一貫した特性をもたない、上述以外の分類不可能な作品群である¹⁶。

この三番目の『珍語集』は、八世紀半ばから九世紀半ばまで盛んに著され、その後は徐々に廃れた。現在は、四十五作ほどの『珍語集』が知られており、イブン・アル＝アウラービーの著作は、その一つである。『珍語集』の執筆は、喪失されつつあった遊牧民の豊かな言語表現を記録するという目的でなされたが、当時の風潮、すなわち、アッバース朝期にみられた、イスラームを創出した遊牧民文化の体系化と保存という、より大きな流れの中に位置づけられる。

一説によると、イブン・アル＝アウラービーが『珍語集』を著したのは、バグダードに滞在した四十年の間とされている¹⁷。彼は、「マフディー（在位 158-169/775-785 年）の時代に砂漠からバグダードに移住した」とも言われる。ゆえに、『珍語集』の執筆は、ヒジュラ暦 158 年（西暦 775 年）頃からヒジュラ暦 210 年（西暦 825 年）頃までの間と推定されよう。

第三節 第一部 『トゥースィ注釈』に引用された『珍語集』の故事成語

『トゥースィ注釈』に記された、イブン・アル＝アウラービーの『珍語集』の故事成語とは、以下の通りである。

人々に監禁された、或る二人の男がいた。一方は、善良さで名高く、その名をサラーマーンという。他方は、邪悪さで名高いジュルフム族の者である。サラーマーンは、高潔な者と評判であったため、贖いを受け、拘束から救い出された。ジュルフム族の者は、邪悪さで知られたために、刑に甘んじ、ついに死んだ（*'ubsila al-jurhumī li-shuhratihi bi-al-sharārah ḥattā halaka*）。この二人の出来事から、アラブ人の間である故事成語（*mathal*）が広まった。それは、「サラーマーンの救済とその仲間の死」¹⁸ *khalāṣ salāmān wa 'ibsāl ṣāhibihi*」である¹⁹。

¹⁶ 「ナワーディル」の語は、宗教、言語学、数学、占星術、植物学、医学など多分野の題名に用いられている。セズギンは、逸話集という意味をもたない『ナワーディル』を 144 作品挙げている（*GAS*, i, 900, 16; ii, 789, 54; iii, 561, 2; iv, 384, 2; v, 495, 3; vii, 463, 8; viii, 366-7, 51; ix, 376-7, 16）。その大半は、言語学関係の著作である。Ch. Pellat, “Nādīra,” In *EP*.

¹⁷ al-Baghdādī, *Khizānat al-ādāb*, III, 118-119.

¹⁸ *'ibsāl* の語は、アラビア語動詞第 IV 型 *'absala* の動名詞である。*'absala* は、「(～を li/bi のために) 質入れする」、「(～を li に) 引き渡す、委ねる、晒す」、「(～を死や罰に) 委ねる」などを意味する。ここでは、ジュルフム族の者が、罪に対する罰として禁獄され、刑死したことを踏まえて、「自滅」の意味を込めて「死」と訳出しておく。

¹⁹ Ibn Sīnā, *al-'Ishārāt wa-al-tanbīhāt*, IV, 50.

この故事成語は、善良なサラーマーン²⁰と、邪悪なジュルフム族の者、すなわち対極的な二者が、それぞれ辿った運命を示す訓戒と解される。悪名高い人物が、部族名で示されていることにより、サラーマーンの善良さとジュルフム族の邪悪さが際立ち、因果応報の原理が印象的に説かれている。

前イスラーム時代の資料には、アラブ古詩に加え、アッバース朝期以降に書かれた系譜書や歴史書、『珍語集』を含むアラビア言語学関連の著作、戦争記などがある。しかし、この故事成語を、史実あるいは伝説²¹としてでも、裏づけるような補足資料は見つけられなかった。ゆえに、以下の議論は、憶測かも知れない。その上で、この故事にかいま見られる要素をヒントに、これに関連しうる前イスラーム時代の伝承を、主に欧文文献を用いて整理してみたい。

要点は、二つある。一つは、ジュルフム族の敵と想定されるフザーア族と共通の祖先をもつサラーマーン族の存在である。二つ目は、このジュルフム族の悪漢とイメージの重なる歴史的人物の存在である。尚、伝承は、矛盾するものもあり、史実の要素もあろうが、多分に伝説を含んでいると考えられる。

一点目：『珍語集』の挿話で、ジュルフム族の者は、悪人として描かれている。このことは、この故事が、ジュルフム族と対立する部族の伝承であった可能性を喚起する。ジュルフム族は、紀元前の南アラビア碑文に表れ、前イスラーム時代のヒジャーズやイエメンに実在した部族である²²。彼らが、アマレク人²³を駆逐してメッカの支配権を得たこと、後に、キナーナ族と手を組んだフザーア族によって、メッカを追放されたことが知られている²⁴。ゆえに、アマレク人、キナーナ族、フザーア族は、ジュルフム族と敵対関係にあったことが想定される²⁵。

この内、フザーア族は、アズド族がイエメンから北上する際、アズド族から分離して（'inkhaza'a）メッカに留まった部族とされる。アズド族は、元々イエメンにいたが、マアリブ・ダムが決壊後、大きく二集団に分かれて移住した²⁶。その一つは、サラート²⁷方面に

²⁰ コルバンは、「善良で知られるサラーマーン」は、khayr と salāma をかけた駄洒落であり、性格が彼らの名前によって規定されている(the characterology defined and established by their names)」としているが、ジュルフム族の者には名がないため、説得力に欠ける。また、故事成語のジュムフル族の者には名がないが、コルバンは、これを「アブサール」としている（Corbin 1960: 207）。

²¹ 前イスラーム期の伝承は、何らかの歴史的事実を踏まえているにしても、どこまでが本当に史実なのかを見極めることは難しい。同様に、『珍語集』の故事が史実であったのかは定かでない。

²² W. Montgomery Watt, "Djurfhum," In *EP*.

²³ ユダヤ教聖書に登場する部族（創世記 14: 7; 36: 12, 17; 出エジプト記 17: 8-11, 13-14, 16; 民数記 13: 29; 14: 25, 43, 45 etc.）

²⁴ M. J. Kister, "Khuzā'a," In *EP*; W. Montgomery Watt, "Djurfhum," In *EP*.

²⁵ フザーアのメッカ占領は、族長ラビーア・イブン・ハリサが、ジュルフム族の娘と婚姻したことによる準則的なものであったとも言われる。

²⁶ Ulrich 2008: 62-145; M. J. Kister, "Khuzā'a," In *EP*. 二部族が、同じ名をもちつつ異なる地域にいることを説明することを試みた伝承であるが、史実としてこの二つの集団が同じ部族に遡ることは証明できない。また、アズド族は、アラビア半島の随所に点在する。

²⁷ アラビア半島で、アカバ湾からアデン湾に連なり、紅海と高地を隔てる山脈。

移住してアスィール²⁸に定住した集団であり、サラートのアズド族と呼ばれる。他方は、オマーン方面に移住した集団で、オマーンのアズド族と呼ばれる。サラートのアズド族で、サラート東南部に定住した支族は、ザフラーン族であり、さらに、その支族には、サラーマーン族という名の部族がいた。この部族には、ハージズ・イブン・アウフ（没年不詳）という名の有名な詩人がいたことが知られている²⁹。アラブ部族は、様々な名づけ方がなされるが、サラーマーン族は、サラーマーンという人物³⁰に率いられた集団の意味である。ここでは、ナスル・イブン・アズドを名祖とし、サラーマーン・イブン・ムフリジュに率いられた集団を指す。

このサラーマーン族と、ジュルフム族の敵と想定されるフザーア族との共通点は、両者が、サラートのアズド族の支族と想定されていることである³¹。彼らは、ハリーサ・イブン・アムルという存在によって、近しい関係にあったと考えられている³²。このサラートのアズド族については、これ以上、支族同士がいかなる関係にあったのかを窺う手がかりはない。但し、このサラーマーン族と関連し、故事の「ジュルフム族の者」にイメージの重なる歴史的人物が存在する。

二点目：前イスラーム期の無頼詩人シャンファラー（d. 525 A.D.）の物語には、故事の「ジュルフム族の者」と一致する要素がみられる。シャンファラーもアズド族の人間である。シャンファラーについては、一貫性のない伝承が錯綜しているものの、確実なことは、彼が、サラーマーン族と血の反目を繰り返し、その中で獄死したことである。以下、故事と関わる事項を中心に、シャンファラーの略歴を紹介しよう³³。

シャンファラーは、かつてサラーマーン族（あるいは、サラーマーン族の近隣の部族）に属していた。しかし、サラーマーン族の者たちは、彼の父親を殺害し、血の報復を拒んだ。これを機に、彼は、シャバーバ族³⁴と同盟を結び、サラーマーン族に対して報復を行うようになる。彼は、父親の殺害犯³⁵を含む、多くのサラーマーン族の者たちを殺害した。また、彼は無頼漢となり、母方の伯父の一人で、同じく無頼詩人のタアッバタ・シャッランと懇意にした。彼が死を迎えたのは、サラーマーン族との闘争の所以と推定されている。伝承によると、彼は、サラーマーン族のアスィード（又はウサイド）に待ち伏せされ、拘束された³⁶。彼は、投獄され、非常に残虐な刑を受けて、死を迎える。瀕死の際、「どこに

²⁸ アラビア半島の西南部で、ヒジャーズとイエメンを隔てる地域。

²⁹ サラーマーン族は、七世紀初頭にキナーナ族と交戦していた。M. A. Hussein, “‘Azd,” In R. Khanam (ed.), *Encyclopaedic Ethnography of Middle-East and Central Asia*, vol. 1: 66-68.

³⁰ 前イスラーム時代の記録の中に、「サラーマーン」という名は随所に見られる。Salāmān b. Mufrij b. Mālik b. Zahrān の他、クダーア同盟の一部族であるウズラ族に統合された Salāmān b. Sa’d Huḍaym の一族などもこの例である。

³¹ G. Strenziok, “‘Azd,” In *EP*.

³² Ulrich 2008: 92.

³³ GAS, II, 133-136; Lyall 1918: 68; A. Arazī, “al-Shanfarā,” In *EP*; A. Arazī, “Ta‘abbāṭa Sharran,” In *EP* 参照。

³⁴ シャバーバ族を率いていたのは、Shabāba b. Fahm b. ‘Amr b. Qays ‘Aylān b. Muḍar であり、彼は、シャンファラーの母方の伯父に当たる。

³⁵ サラーマーン族のハラーム・イブン・ジャービル(Harām b. Jābir al-Salāmānī)とされる。シャンファラーは、ミナーで、イフラームの状態であった巡礼中の彼を殺害した。

³⁶ 別の伝承では、サラーマーン族（又はサラーム族）ではなく、シャヌーアのアズド族の支族とされる。

埋葬して欲しいか」との質問に、次のような詩で答えた。

ولكن أبشري أمّ عامري	(ف) لا تقبروني إنّ قبري محرم عليكم
وغودر عند الملتقى ثم سائري	إذا احتملت رأسي وفي الرأس أكثرني
سمير الليالي مبسلا بالجرائري	هنالك لا أرجا حياة تسرّني

(fa-)lā taqburūnī 'inna qabrī maḥarramun
'alaykum wa-lākin 'absharī 'umma 'āmirī
'idha-ḥtamalat ra'sī wa fī-r-ra'si 'aktharī
wa-ghūdira 'inda-l-multaqā thamma sārī
hunālika lā 'arjū ḥayātan tasurru-nī
samīra-l-layālī mubsalan bi-l-jarā'irī³⁷

俺を埋葬するな。俺の墓は、お前たちには禁じられている。

しかし、ハイエナよ、お前は吉報を得るがいい。

精髓は頭のなかにあるからと、敵が私の頭を持ち去って、

その残りが戦場に放置されるときには。

死ぬとき、俺は喜びに満ちた生活など決して望みはしない。

自分が犯した罪のために（敵に）引き渡された状態で。

このシャンファラーの生涯で、故事成語のジュルフム族の者と重複する要素は、次の点にある。シャンファラーは無頼漢であり、詩の三行目にあるように、たとえ血の報復であっても赦されない惨殺の罪を犯した³⁸。これゆえ、①彼は、悪党として名高かった (mashhūr bi-al-sharr)。そして、②彼は、「その邪悪さの故に、禁獄され、死に至った ('ubsila (--li-shuhratihi bi-sharārah ḥattā halaka)」のである。この両者の人物像は一致しており、さらに、③用いられている表現、すなわち mubsalan と 'ubsila/'ibsāl も共通している。さらには、④「サラーマーン」という存在が、この悪党と対極におかれている点にも、両者の共通点が見出せる。

無論、双方の伝承には、異なる部分もある。まず、シャンファラーは、ジュルフム族の一員ではない。また、「対極的な二者が同様に拘束され、異なる運命を辿る」という故事の基本的な物語構造は、シャンファラーの生涯には見られない。

最初に明記したように、『珍語集』の故事を、歴史的に裏づける資料は存在しない。しかし、上記の二点の考察は、『珍語集』の故事が、サラートのアズド族の伝承と何か関わりを

³⁷ al-'Isfahānī, *Kitāb al-'aghānī*, vol. 21, 89.

³⁸ 前イスラーム期の部族社会で、巡礼中の人間を殺害するのは赦されない罪であった。

もっていた可能性を思わせる。この点について、次の二点も指摘することができよう。一つは、イブン・アル＝アウラービーが、タアッバタ・シャッランの詩の伝承者としても、名高かった事実である。タアッバタ・シャッランは、先述の通り、シャンファラーと懇意な間柄にあり、後者の死に際して追悼詩を詠んだ。この二人の物語は、『アル＝ムファッダリーヤート』にも収録されており、その編纂者アル＝ムファッダル・アッ＝ダッビーと、イブン・アル＝アウラービーは、師弟関係にあった。これらの点を考察すると、イブン・アル＝アウラービーが、サラートのアズド族や、その周辺の伝承に通じていた可能性は高い。二つ目は、伝承という情報伝達の形態は、伝承者の当意即妙の才によって、内容を容易に変化させうることがあることである。このような伝承の改変は、文学のいたるところにその例を見出すことができる。この故事成語が、サラートのアズド族に関する伝承の改変と考えるのは、見当違いであろうか。

第四節 「サラーマーン」と「イブサール」－人物名としての転用－ (1)

『珍語集』の故事成語において、「サラーマーン salāmān」は人名であり、「イブサール'ibṣāl」は、アラビア語動詞第 IV 型'absala の動名詞であった。まず、「サラーマーン」という語は、s-l-m を語根とする、アラビア語起源の固有名詞である³⁹。前節で示したように、この語は、前イスラーム史を伝える文献に、人物名や部族名としてあらわれる。また、Lane の辞書には、「サラーマーン」は、「砂地に生え、キビのような実をつける銀梅花に似た木」とされている。また、サウジアラビアには、「サラーマーン」という名の村が存在する。ゆえに、この語は、アラビア語の名称として、前イスラーム時代から広く一般に定着していた語であることが分かる。

一方、「イブサール」の語は、動詞第 IV 型の動名詞である。意味は、「(～を li に) 引き渡すこと、委ねること、晒すこと」、「(～を死や罰に) 身を委ねること」などであり、一般的に、「悪い状態に身を委ねる」、つまり、「自業自得で悪い状態に陥る」という意味で用いられることが多いようである⁴⁰。この語は、アラビア語の一般的な人名ではない。そして、この語が唯一例外的に人名として用いられるのが、『サラーマーンとイブサール物語』の伝統である。

先述のように、先行研究では「サラーマーン」と「イブサール」あるいは「アブサール」の語は、外来語の転写とされることが多かった。この「アブサール」という読みの妥当性については、本章第五節で検討する。これらの名前が外国語と解されたのは、「イ

³⁹ 厳密にいうと、ここでは、salāmān の語根 s-l-m が、外国語の影響を受けた可能性や、語尾の ān は、中世ペルシア語の複数形が起源である可能性など、歴史的な言葉の成立過程を問題としているのではない。むしろ、salāmān という正にその語が、前イスラーム時代に実際に用いられていたという意味で、筆者はこの名を「アラビア語起源」と解する。

⁴⁰ クルアーンにも動詞第 IV 型'absala の未完了受動形が見られる。wa dhar 'alladhīna 'ittakhadhū dīnahum la'iban wa lahwān wa gharrathum al-hayāt al-dunyā wa dhakkir bihi 'an tubsala nafsun bi-mā kasabat. 「自分の教えを、遊びや戯れとする者と、現世の生活に欺かれている者たちは、放っておきなさい。そして各人はその行いによって、自ら破滅に陥ることをそれで訓戒しなさい。」(家畜章 70 節)。

ブサル」「アブサル」というアラビア語の名前が存在しないこと、偽フナイン訳『サラーマーンとイブサル物語』が、ギリシア語からの翻訳と伝えられたことに起因すると考えられる。しかし、このような考察が、不適切であることは、次の三つの事実から判断される。

反復になるが、まず一つ目は、先行文学に「サラーマーンの救済とその仲間の死 *khalāṣ salāmān wa 'ibṣāl ṣāhibihi*」という、完全に一致した語の組み合わせをもつ故事成語が存在したことである。二つ目は、逆に、『珍語集』の故事成語と『サラーマーンとイブサル物語』の他には、この語の組み合わせをもつ資料が存在しないことである。三つ目は、「サラーマーン」という語が、前イスラーム時代のアラビア語の名称としてすでに定着していたことである。この名は、「サルマーン」や「スライマーン」などに比べると、それほどありふれた名前でもない。また、名称として確立していた「サラーマーン」に対し、「イブサル」「アブサル」は、物語の成立以前は、人物名ですらなかった。このように、いくぶん希少な二語の組み合わせが、二つの外来語のアラビア語転写名と、偶然一致したと考えるのは、いかにしても不可能である。すなわち、物語の人物名が、明確に「サラーマーン」と「イブサル」あるいは「アブサル」であり、それ以外のいかなる語でもない以上、『サラーマーンとイブサル物語』が成立した時に、『珍語集』の故事成語からこの二語が転用されたと考えるのは、もっとも妥当なことである。これを偶然として、敢えて語の起源を外来語に求めるのは、合理的ではない。

では、『珍語集』の故事成語は、なぜ、そしていかに物語の人物名として転用されたのだろうか。この解答については、第二章と第三章で、物語の内容と合わせて検討する。

第五節 「アブサル」という読みの妥当性について

「イブサル」の語は、これまで「アブサル」と読まれることが多かった。この読みは、十九世紀半ばから続く長い伝統をもち、すでに定着している。代表的なものを概観すると、以下の通りである。

1824 年	ロゼンツヴァイクの『ユースフとズライハー』研究
1850 年	ファルコナーの校訂『サラーマーンとアブサル』
1854 年	ハンマー＝プルクシュタル著『アラブ文学史』第 5 巻
1856 年	フィッツジェラルドの英訳『ジャーミーのサラーマーンとアブサル』
1891 年	メフレンの校訂『アヴィセンナの神秘的論稿』
1892 年	フォルジェの校訂『指示と勧告の書』
1936 年	ゴーチェの校訂『イブン・トゥファイルのヤクザーンの子ハイイ物語』
1951 年	ゴアションの翻訳『指示と勧告の書』
1952 年	コルバンの研究書『アヴィセンナと幻想物語』
1958 年	スライマーン・ドゥンヤーの校訂『指示と勧告の書』

問題は、この「アブサール」という読みを裏づける根拠がないことである。前提として、このような読みは、通常、写本には示されていない。また、たとえ筆者が未見のある写本が、その読みを伝えていたとしても、それは書写生の置かれた状況や判断に起因するものであり、必ずしも正しい読みを伝えているとは断言できない。例えば、「サラーマーン」の名にも、「スラーマーン Sulāmān」という異読が存在し、写本のみに基づく限り、いずれが正しいのかを判断することはできない。ゆえに、たとえ、「アブサール」という読みを伝える写本が見つかったとしても、われわれは、その読みを選択することに、慎重になるべきである。

筆者が確認できた限り、「アブサール」の読みを採っている最古の研究書は、1824 年のロゼンツヴァイクの『ユースフとズライハー』研究である (Rosenzweig 1824: xii, xv)。しかし、そこに「アブサール」という読みの論拠は示されていない。1850 年に出版されたジャーミー著『サラーマーンとアブサール』のファルコナーによる校訂についても、状況は同じである。アラビア語版『サラーマーンとイブサール物語』研究の第一人者であったコルバンは、1854 年のハンマー=プルクシュタル著『アラブ文学史 *Literaturgeschichte der Araber*』第 5 巻 393 頁の脚注⁴¹を取り上げ、次のように述べている。

「アブサールとサラーマーンは、伝説上のイラン人の一対の恋人たち (a pair of legendary Iranian lovers) を示すものとされ、彼らに因んで名づけられたペルセポリス近郊の或る古い彫像 (antique sculptures) が参考に挙げられている。私は、この情報の出所を発見すること、またそれが指し示す彫像を同定すること、また、この名称や伝承 (tradition) に関するいかなる詳細を手に入れることも不可能なことを発見した。イランの想像力が、かつて、その神秘的な一対の男女の記憶を、石に刻まれたどのような人物に結び付けていたのかを突き止めるのは、愉快であっただろうに。」⁴²

この「伝説上のイラン人の一対の恋人たち」が、ササン朝以前のイランの伝承に遡ることは、おそらくない。「サラーマーン」は、古代イラン人の名ではないからである。ゆえに、十九世紀にハンマー=プルクシュタルが見聞したという謎の彫像は、おそらく十五世紀のジャーミーの『サラーマーンとイブサール (アブサール)』に由来するものと考えられる。ペルシア語文化圏内で、ジャーミーのマスナヴィーが大きな影響をもっていたことは、写本数の多さや作品の翻案によって、容易にうかがわれる。また、『イブサールとサラーマーン』という「イブサール」を先におく語並びは、ジャーミーの写本によく見られるものであり、ジャーミーの物語の中で、この二者は一対の恋人たちである。ハンマー=プルクシュタルが、「アブサール」の読みを採った理由も、明らかではない。彼の時代に「アブサール」の読

⁴¹ Hammer-Purgstall 1854: 393 n.1.

⁴² Corbin 1960: 204-205.

みは、ペルシア語文化圏ですでに定着していたのかも知れないが、この理由も明らかににはされていない。

「アブサール」の読みが支持された別の理由は、それが「アブサロム」の転写であると暗黙に理解されてきた可能性がある。この場合、「サラーマーン」は「ソロモン」の転写とされる。「アブサロム」は、ダヴィデ王（在位前 997-66 年頃）の三男（アラビア語の伝承では、次男とされることもある）であり、その夭折の悲劇で知られている。「ソロモン」は、ダヴィデ王の長男であるため、両者は、実の兄弟である。イブン・スィーナーの『サラーマーンとイブサール物語』（第三章）には、この二者にまつわる伝承が踏まえられたと考えられる節がある。しかし、この両者は、イブン・スィーナーより先に成立した、偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』とは関連性がない。さらに、「アブサロム」は通常、إيسارون ، إيسالين ، إيشالوم などと綴られ、いずれにせよ、إيسال とはならない。

仮に、この人物名が、アブサロムなどの外来名の転写であるという可能性を、最大限に考慮するとしよう。しかし、たとえそうだとした場合、アリフで始まる外来名の転写は、アラビア語では、「ア」と読むことも「イ」と読むこともできる。アブサロムの例で言えば、「イブサールーン」「イブサールン」「イブーシャールーム」と読むことも可能であり、「アブサール」に固執する理由はない。これゆえに、「アブサール」の読みは、長く根づいた伝統があるものの、論拠もなければ、「イブサール」に優先させてこれを採用する理由もない、と判断される。

すでに考察したように、二語の一致が完全であることから、この人物名が、『珍語集』の故事成語の転用であることは明白であった。これに基づいて、この名の読みは本来はやはり「イブサール」であったはずであり、筆者は「イブサール」の読みを採用する。但し、この読みを採用しているのは、筆者だけではない。イリソフは、'ibsāl の母音記号をもつジャーミーの写本を論拠に、この読みを採用している⁴³。また、論拠は明かされていないが、『イブン・スィーナーの九書簡とサラーマーンとイブサール物語』（バイルート版）の編纂者ハサン・アースィーや、『指示と勧告の書』（テヘラン版）の編纂者（名前不詳）らも、それぞれ「イブサール」の読みを採用している。筆者の立場は、研究の主流で 200 年近くも受け継がれてきた「アブサール」の読みを軽視するものではない。しかし、『サラーマーンとイブサール物語』の原点に遡る研究としては、やはり本来の読みであった「イブサール」を強調しておきたい。

⁴³ Irisov 1986.

第二章 偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』

序説 作品概説と先行研究

この作品は、イスラーム世界で最古の『サラーマーンとイブサール物語』であり、そのアラビア語原典は、九世紀後半から十世紀に成立したと考えられる。それは、エジプトのプトレマオス王朝（前 305－前 30 年）に端を発する、ヘルメス・トリスメギストス信仰の伝統と関わりをもち、十世紀のイスラーム圏に存在した、イスラーム以前の文化の痕跡を伝える貴重な資料の一つである。

写本は、この作品が「フナイン・イブン・イスハーク（d. ca. 260/873）¹によってギリシア語からアラビア語に翻訳された」と伝えている。しかし、これには議論の余地がある。この点については、本章第二節で検討する。現時点、この物語の厳密な起源は、明らかになっていない。但し、本写本研究によって、この物語のおよその成立年代をはじめ、これまで知られていない多くの点が明らかとなった。これらの新しい観点は、この物語の起源についても、いくつかの示唆を与えてくれるものである。これについては、本章第六節で述べる。

本章は、六節から構成される。第一節では、物語の主題を考察する。これによって、第二節の議論が、理解されやすくなる。第二節では、先行研究を検討する。最大の論点となるのは、この物語の起源の問題、つまり、この物語が本当にフナインによって訳されたのか、また著者は誰なのか、という問題である。第三節では、写本を解説する。第三節第一部では、資料を解説し、第二部で、本文の伝達者について解説する。第三節の最後には、本文の文体と表現についてのメモを付した。第四節では、この物語の校訂本文を提示する。第五節では、その和訳と注釈を示す。第六節では、物語の人物名を分析し、作品の成立に関与した人物の像を描き出す。

第一節 物語の主題について

この物語の主題は、知識による救済である。その知識の内容は、最後に王となるサラーマーンが、金板の末尾に記した言葉「^[220] 知識と権力は、完全なる高次のものから求めよ。^[221] 欠陥あるものは、欠陥しか与えないからである。」²に集約されている。サラーマーンが最後に王になるまで、ヘルマヌス王から息子サラーマーンへ、大臣から王へ、賢者から王やその息子へ向けて、さまざまな訓戒が伝えられる。その訓戒の内容が、知

¹ フナイン・イブン・イスハーク（d. ca. 260/873）は、アッバース朝カリフ、マームーン時代の時代に設けられた『知恵の館』で古代文献の翻訳に従事したネストリウス派キリスト教徒。プラトン、アリストテレス、ヒッポクラテス、ガレノス、プトレマイオスの著作を始め、聖書や金言集など宗教的作品や文学的作品の翻訳も手がけた。ギリシア語、アラビア語、シリア語、ペルシア語の四言語に通じ、自らも著作を残している。

² []内は、校訂本文の行数を指す。以下、同様。

識の主要な部分を構成している。ゆえに、この作品は、理性的公正さにもとづく言動規範を説く、一つのアラビア語の知恵文学といえる³。

但し、この物語は、金言や道德話を中心とする知恵文学とは、趣が異なっている。物語で述べられる言説は、きわめて明確に、二元的な宇宙観を呈している。但し、「[81] すべての光を圧倒する高次の光 (al-nūr) の世界」には、根本的な一元論をみとめることもできる。物語の様相は、新プラトン主義的というよりはグノシス主義的であり⁴、形而上学的というよりは自然学的であり、理論的というよりは実践的である。これは、各思想が対立関係にあるという意味ではなく、物語が両方の要素をもちながら、いずれの要素がより際立っているかという視点からの分析である。さらに、物語の外観は、きわめて折衷的である。そこには、ヘルメス伝承と共に発達したピラミッド伝説、呪術、占星術、錬金術、金星信仰、神殿娼婦、女性蔑視、禁欲主義、太陽信仰、一神教聖書の伝統、鑑文学などの諸要素が、複雑に混在している。これらの諸要素の詳細は、第五節の注釈で扱うこととする。

物語において、宇宙論そのものは詳解されていない。しかし、その根底には、物語の救済論を支える一元論的な宇宙観が示唆されている。物語の救済論とは、個人の靈魂が、自己や存在の本質を認識し、ある行動規範に従うことで、自己の靈魂を浄化し、物質世界の破滅を免れ、神的な靈魂の起源へ帰還するというものである。ゆえに、この物語は、神的な宇宙秩序を示し、靈魂の浄化による救済を説く宗教文学ということもできる。

このような知識と実践に支えられた救済論は、古代末期初期、地中海地域を中心に広域にわたって栄えた。プラトン主義、ヘルメス主義、グノシス主義、新プラトン主義、新ピュタゴラス派、錬金術、その他の神秘思想には、これと類似した救済論が共有されている。それは、ヘレニズム以来のシンクレティズムの中、さまざまな影響を取り込みながら、複雑に発展し、主義・宗派ごとに異なる用語や表現、強調点をもつようになった。この物語を特徴づけているのは、「ヘルメス主義」の救済論である。

ヘルメス文書とヘルメス主義

ここで、先に「ヘルメス主義」の語を定義しておかなくてはならない。ヘルメス主義とは、ヘルメス文書に基づく思想の総体を指す⁵。ヘルメス文書は、原初においては、プロトマイオス王朝（前 305－前 30）の頃から後三世紀末頃に、ヘルメス・トリスメギス

³ アラビア語の知恵文学の性質、分類、範囲については、Gutas 1987a 参照。

⁴ 二元論とストア派的な「大宇宙と小宇宙の相同」の考え方は、根本的に対立する。しかし、グノシス主義と新プラトン主義は、必ずしも対立する訳ではない。根源に戻れば、グノシス主義と新プラトン主義は、相互に影響を与えた。ゆえに、一つの作品に、両思想の影響がみられる場合もある。この物語も、その一例であるが、質料蔑視の要素が強調されている。イブン・トゥファイルの『目覚めた者の子ハイイ物語』は、このような両思想の融合が、明白に描かれた作品である。すなわち、スーフィー的な神秘合一に至るまでは、グノシス主義的な厭世観が強調され、合一を果たした後は、大宇宙と小宇宙の相同が強調される、というものである。

⁵ 詳細は、荒井・柴田 1980、Fowden 1986、Bladel 2009、森下 2011などを参照。研究史の概観と最新データは、Copenhaver 1992: xiii-lix; Bladel 2009: 4-10を参照。

トスやその類縁者に託して、ギリシア語で著された文書を指す。そのコーパスは、基本的には、文書が「ヘルメス・トリスメギストスの一族に帰せられる」という形式によって決定されている。但し、この定義には例外も見られ、実際には、合綴の伝統や本文の共通性が基準とされることもあり、その外延は曖昧である⁶。

ヘルメス文書は、文書の内容が、人間の理性の産物ではなく、啓示された知識であるという体裁を採る。この知識の啓示を託されたのが、エジプトにギリシア文化が流入することによって誕生した神々であった。その筆頭が、ヘルメス・トリスメギストスである。この「三倍偉大なヘルメス」は、古代エジプトのジュフーティ神（ギリシア語でトト）が、ギリシアのヘルメス神と同一視されて生まれた神格ヘルメス＝トトの通称である。トトは、上エジプトのフムヌ⁷を中心に、筆記と言語の発明者、学問の守護神として信仰された。ギリシアのヘルメスとの融合は、両者が月の神、冥界の案内役という共通の性格をもっていた所以とされる。これゆえ、新しいヘルメスは、後にイシス神とも同一視されるようになる。この他、イムホテプ神と同一視されたアスクレピウス、アモン神が転じたアンモン、イシス神の息子ホルス、アガトダイモン、ポイマンドレース、タト、官僧ビティスなど、ヘルメス一族の構成員は多い。

ヘルメス文書とは、何か。それは、これらの神々へ信仰に基づき、それらを権威として作成された文書群という他ない。時折、ヘルメス文書の思想的特長を解説する試みがなされるが⁸、それはいずれも実態の一部を表すものでしかない。ヘルメス文書には、思想的の一貫性が見られるどころか、相反する思想もしばしばみられ、それらを統一的に理解し、解説するのは不可能である。文書の内容は、細分すると多岐にわたるが、大まかな傾向としては、まず、最古層の呪術書があり、次に、古代末期頃から書かれた哲学書がある。前世紀頃からは占星術書が現れ、これには占星医学の類も含まれる。比較的新しい層には、ローマ期の錬金術書がある。

さて、このヘルメス文書は、成立と同時代から古代末期、中世にかけて、コプト語、ラテン語、ヘブライ語、アラム語、アルメニア語、パフラヴィー語、アラビア語、ペルシア語など多くの言語に翻訳され、各言語の文化圏の中で、様々に異なる変容を遂

⁶ 例えば、ヘルメス文書の中には、異なる背景をもつ諸文書が合綴された『ヘルメス文書 *Corpus Hermeticum* (C.H.)』I–XVIII (XV を除く) 十七巻がある (柴田の全訳あり (荒井・柴田 1980))。この中には、ヘルメス一族の名があらわれない文書 VII, VIII, XVIII も含まれている。他にも、ナグ・ハマディ写本 VI-7 は、ラテン語の『アスクレピウス』41 と内容が一致するためコーパスに含まれるが、ヘルメスや類縁者の名そのものは見られない。つまり、もしコプト語版のみが発見されていたなら、この書は、ヘルメス文書のコーパスに含まれなかったことになる。ナグ・ハマディ写本の他の文書には、ヘルメス文書 VI-6, 7, 8 と教義的に類似した文書も散見されるが、それらは上述のヘルメス文書の定義には適合せず、コーパスには含まれない。アラビア語ヘルメス文書も、状況は類似しており、例えば、『キュラニデス』は、アラビア語版では、ヘルメスの名が消去されている。これは、ギリシア語版が知られるが故に、確実にヘルメス文書と判断できるが、ギリシア語版が知られない場合は、コーパスから排除されることとなる。他にも、ヘルメス文書として知られる作品と、内容の一部はほぼ完全に重複するが、コーパスの一部ではないとされる作品も確認されている。

⁷ ヘルモポリス、現在のアル＝アシュムーナインを指す。

⁸ Fowden 1986: 77; Bladel 2009: 5.

げた。各言語のヘルメス文書が、どのようなコーパスをもち、オリジナルに比していかに変容したかは、現時点で断片的にしか知られていない。また、ギリシア語のヘルメス文書のコーパスの研究自体にも、残された課題は多く、包括的に研究が行なわれたとは言い難い。アラビア語のヘルメス文書については、ブラーデルの画期的な研究によって、近年までの研究が総括され、課題の多さが浮き彫りとなった。

アラビア語ヘルメス文書は、ギリシア語やパフラヴィー語などからの翻訳か、アラビア語で独自に著作された作品かのいずれかである。イスラーム圏に現存する文書は、たとえ同じ「ヘルメス文書」と呼ばれても、ギリシア語のオリジナルに比して、相当の変容を遂げた。外観としては、占星術書が圧倒的に多く、この点は、「中期ヘルメス文書」と呼ばれる中世のラテン語ヘルメス文書とも共通する。また、ヘルメスという概念そのものも変容した。アラビア語圏における「三倍偉大な *muthallath bi-al-ḥikmah*」の語は、大洪水の前後に生きた三人の別人を指すと解され、「ヘルメス」は、名ではなく尊称 (*hirmis al-harāmisah*) となった。さらに、ヘルメスは、預言者イドリース⁹とも同一視される。また、ヘルメス一族の構成員も変容した。ギリシア語のオリジナルと同じタト、アスクレピウスなどの他に、ゾロアスター、ゾストリアヌス、オスタネス、ガヨーマルト、ジャーマースブ、デモクリトス、プラトン、アリストテレス、ルクマーン、ゾシモスを初めとする錬金術師たちなどが、これに含まれる。これらの変容の起源の大半は、アラビア語以前のヘルメス伝承に遡るものである。

アラビア語ヘルメス文書の研究現状を踏まえ、ブラーデルは「ヘルメス文書」を明確に定義している。それは、アラビア語のヘルメス文書は、いくつかの特殊な例外を除いて、「ヘルメスのみに帰せられた文書」を指すというものである¹⁰。そして、類縁者の問題は、まずヘルメスに帰せられた文書の内実が明らかになってから解決すべきであるとする。このようなブラーデルの暫定的な定義に基づけば、本章で扱う物語を「ヘルメス主義」と形容するのは、正しくない。物語には、ヘルメスの名がなく、類縁者の問題も保留とされているからである。

しかし、この物語の思想は、いわゆる「ヘルメス主義」とされてきた伝統と、非常に密接な関わりをもっている。それは、人間が、天上界の諸力との接触を通じて、自然界に影響を与えるという目的をもち、占星術、呪術、錬金術、医学などを統合した知の体系が、その目的達成のための技術とされていることである。さらに、「知恵」「叡智」と呼ばれるこれらの一連の知識や訓戒が、啓示によってもたらされるという信仰である。同時に、そこには、この叡智を受け取る人間は、それに値する素質をもつ者に限られる、という精鋭主義の要素も共有されている。

⁹ 旧約聖書では人類七代目のエノク (*ʾakhnūkh/khnūkh/ʾidrīs*) を指す。

¹⁰ Bladel 2009: 17-22.

この物語の内容が、コルバンが指摘したように、明らかにヘルメス主義の伝統と密接に関わりをもつ一方で、ヨーッセは、この物語を「偽ヘルメス主義 Pseudo-Hermetism」と形容した。これは、明白で正しい表現であろう（第二節参照）。つまり、物語では、本来、ヘルメスやアガトダイモンなどの名が用いられる箇所に、ヘルマヌスやカリクレスという別の名が用いられている。ゆえに、本論文では、物語が、ブラーデルが指摘する「ヘルメスという一つの考え (notion)」の下で発展した知の総体と密接な「関連をもつ」、但し、「偽名が用いられている」という意味に限って、この物語を「偽ヘルメス主義」あるいは「ヘルメス主義的」と形容することとする。

上述のように、この物語の思想は、ヘルメス主義と密接な関わりをもち、主題の救済論は、この偽ヘルメス主義の外観をまとして示されている。次の引用には、この物語が理想とする人物像と、目的が明示されている。

[12] この王は、豊富な知識と絶大な権力をもっていた。[13] [これは彼が] 天球形象の諸影響を完全に熟知し、地の性質に精通し、それを呪術的な形で実践していたためである。[15] 彼は、聖者カリクレスの仲間たちの一人であり、彼（カリクレス）からあらゆる神秘的学問を学んだ。[16] この男（カリクレス）は、サーリークーンと呼ばれる洞窟で、全一周期にわたる修行を積んだ。[17] 彼は、四十日毎に断食を破って地の植物の類を食していた。[18] [こうして] 彼は三周期の年齢に達した。[19] そしてこの男を介して、地上の万物がヘルマヌスに従属したのである。

[80] ゆえに、人間はこのように、もし理性の道を歩み、すべての光を圧倒する高次の光の世界に近づく助力となる自らの身体能力の限りに行動すれば、しばらく後、彼は階位においてそれ（高次の光の世界）に近くなる。[83] このしるしに、[人は] 下等な諸物に力をもつことがあるが、それは、諸階位の中でもっとも下等なものである。[84] むしろ、その中間 [の階位] とは、[人が] 下位世界と恒久的につながっている強力な光の数々を観照するようになることである。[86] また、その最上 [の階位] とは、諸存在物 (ḥaqā'iq al-mawjūdāt) の本質を知り、正義と真理に従ってその（本質の）内で自由に行動することである。

物語の著者が理想とする人物像は、占星術、錬金術、呪術の達人であり、かつ禁欲主義者である。その究極的目的は、これらの技術を正しく自在に扱う力を、啓示の知識と節制によって習得し、知性を完成させることにある。この目的は、「王座に上がる」という言葉で象徴的に語られている。占星術は、天体現象が地上の出来事と関連をもつという信仰であり、天体現象をこの世界の出来事に応用する知識と技術の体系である。これ

に対し、錬金術や呪術は、人間が自然を操作する知識と技術である。それは、目的に適した天体の力を借り、正確な時間に作業が行なわれるべきであるとして、ヘルメス主義の下、占星術と融合した。

さらに、引用の箇所では、天の諸存在物が光にたとえられている。これは、テュアナのアポロニウス (d. ca. 100) に帰せられた『創造の秘密と自然の造成 *Kitāb sirr al-khalīqah wa ṣinā'ah al-ṭabī'ah*』¹¹にも見られ、錬金術の中に存在した。この他、キリスト教やグノシス主義、マニ教など、高次の存在を光にたとえる用例は、定着していた。この光を遠ざけ、目的を阻むのが、女性や悪事に表象される質料的要素である。物語には、女性を遠ざけ、悪事に手を染めないよう戒める訓戒が見られる。

[70] [とはいえ] 女たちに善きものはない。[71] 真に、もしお前の心の中で女に地位を与えるなら、お前の理性の支配者は克服され、お前の洞察と生命の光はかすんでしまう。[73] 私はこれを、愚か者たちの不条理としか思わない。知りなさい、我が息子よ。[74] 道には二つあり、一つの道は、下方から上方への上昇であり、二つ目は、上方から下方へ下落であることを。

[106] それは、虚言をとまなう誠実はなく、^{けんどん}慳貪をとまなう王権はなく、女たちへの従属をとまなう生命はない、というものだ。

[119] すると、宰相ヘルヌスが彼に言った。「王よ、誰一人として自分が造ることのできないものを僭越に破壊することは、望ましくありません。[120] 貴方をご存知でしょう。[121] 高次の征服者たちは、隠し事がなく、被統治のため統治者に対し、被虐者のため暴君に対し公正を求めることを。[122] 私が恐れているのは、もし貴方が無謀に〔これまでの〕生涯にまったく行なわなかったことをすれば、貴方の家柱は揺らぎ、貴方の家族がばらばらになってしまうことです。[125] それから、ケルビムたちの軍勢への扉が、貴方には開かれなくなります。

[155] 同様に、イブサールへの愛がお前の思考の両足につながれたまま、お前が心の梯子で諸天球の王座に上ることもできないことを。

宇宙論は部分的にしか示されていないが、「心の梯子で諸天球の王座に上る」に表象されるように、プトレマイオス的な天球像が想定されていたと考えられる。また、そこには、「梯子」や「ケルビム」の語にみられるように、聖書伝統の影響もみられる。さらに、

¹¹ 偽書である。Weisser 1980: 22-28 参照。

物語で重要な役割を果たしているのは、呪術の要素である。これは、錬金術と融合している。

[33] 「王よ、貴方がご子息を得る方法は、以下より他にありません。我々は〔子を得るのに〕適した星を観測し、マンドラゴラを準備します。[34] 私はそこ（マンドラゴラ）に貴方の子種を仕込みます。[35] そして私自ら、その男児の処理を、この作業に適した家で行い続けます。[36] 私はその（子種を仕込んだマンドラゴラの）志向〔性〕をあるべき行為に向けて変化させます。そして私は、それに私の意志と思考力を送り込みます。[37] そうすれば、その（マンドラゴラの）諸部分が集まり、それ（マンドラゴラ）は回転し、生命を受け入れるでしょう。」

このような人工生命体の思想は、九世紀の錬金術師ジャービル・イブン・ハイヤーンの「創生 takwin」にも見られる。マンドラゴラからの人工生命体の造成は、十二世紀初頭のマクディスィーが、異教徒の習慣として伝えている¹²。元々、冶金を目的としていた錬金術は、ヘルメス主義の下、一般的物質から完全な物質への変化という理論をもつ技術体系へと発展した¹³。この中で、金属精錬の過程は、「靈魂の完成」や「物体の完成」という思想に応用されるようになる。つまり、錬金術は、人間の靈魂を浄化して聖なる存在へと変化させるという神秘思想や、無生物から人間を造成するという思想に変化していったのである。西洋錬金術において、人工生命体はホムンクルスと呼ばれ、パラケルスス（d. 1541 A.D.）の著作に初めてあらわれる¹⁴。イスラーム世界の文献で、知られている限り、この物語は、マンドラゴラと人工生命体の関係を最初に示す文献と思われる。

[132] 王は、金製の二本の葦笛をもっていた。[133] それ（葦笛）にはタリスマンが描かれ、七つの笛孔がある。[134] 彼（王）が、各地方に〔割り当てられた〕それら（笛孔）を吹くと、彼は自らが求めるその地方について知るのである。[135] また彼ら（該当地方の人々）も、彼（王）が彼らを調べたことを知る。また、彼（王）がその地方で懲罰を望む者には、その〔該当する〕笛孔に微量の灰をおいて吹く。[137] すると、その地方の特定の場所と王が燃やそうと望んだ者が燃えるのである。

¹² Huart 1962: 76.

¹³ このような錬金術の変化は、メンデスのボルス（2世紀頃）からゾシモス（3世紀頃、但し彼の著作は7世紀のアレクサンドリアのステファノスに伝えられる）の間にみられた。Linden 2003: 9.

¹⁴ Linden 2003: 151-153.

[160] 王は、彼ら二人を自らの思考の中で監視していた。[161] そこで彼（王）は、水の精霊たちに対して、王の許から集団が到着するまで、それ（水の精霊たち）がサラーマーンを護るよう命じた。

[177] 「条件の」二つ目は、貴方がイブサールの衣装のようなものを、〔イブサールと〕同じように着ることです。[178] そして貴方が見た私のすべての行動は、貴方も同じようにそれをするのです。[179] 違いは、私は四十日続けて断食をしますが、貴方は七日毎に〔断食を破って〕食事を取るということです。

[182] それから賢者は、何日も金星の祈禱と礼拝に専念した。サラーマーンは、毎日イブサールの姿を見ていた。[183] その姿は、彼のところに何度も現れて、彼に付き添い、優しく彼と話をする。（中略）四十日目になったとき、あらゆる魅力と美を超越した驚嘆すべき一つの姿、素晴らしい一つの形が現れた。[188] これが、金星の姿である。

[195] そこで賢者は、彼にその姿の精霊を従属させた。[196] それ（精霊）はいつも彼に現れ、彼は彼女から望みを遂げるのである。

金の笛、タリスマン、灰、精霊、金星、天と地の対応、洞窟での祈禱と礼拝などは、この物語にみられる、占星術と融合したタリスマン呪術の要素である。呪術の目的は、理論と実践の二つに分かれる。一つは、天の諸存在物の知識を得ることであり、二つ目は、自然界の諸存在物を実用することである。呪術師にとってのタリスマンは、錬金術師の霊液に相当する。タリスマンは、ある星に対応する地の物質を混合した材料で作られ、その星を象徴する印が描かれる。その星の力が強まると、他の星の影響を受けない状態で、呪術師はその天の力をタリスマンに封じ込める。そして、そのタリスマンをもっていれば、星の力が弱い時でも、自らが望む呪術を行うことができるのである。

この物語の呪術と似た要素は、たとえば、ヨーッセが指摘した十一世紀の偽マジュリティーの呪術大全『賢者の目的 *Kitāb ghāyat al-ḥakīm*』¹⁵や、十世紀の『清浄同胞団の書簡集 *Rasā'il 'ikhwān al-ṣafā*』にも見つかる。尚、この箇所にもみられる金星と聖域で交わる、という思想は、金星信仰と神殿娼婦の名残と考えられる。

物語ではさらに、啓示の重視と精鋭主義が、以下のように表現されている。

[52] 賢者でない者は、死に値するのです。

¹⁵ この作品は、明確にジャービル・イブン・ハイヤーン、イブン・ワフシーヤ、『清浄同胞団の書簡集』を情報源としている Ritter 1962 参照。

[203] 彼（サラーマーン）は、この物語を七枚の金の書版に書き記すよう命じた。
[204] また、七惑星の祈禱も、別の七枚の金の書板に書き記すよう命じた。
[205] そして、[その] すべてを二つのピラミッド内の父親の墓の上部においた。

[206] 大洪水と大火災の後に世界が創造されると、神的賢者プラトンが現れた。
[208] 彼は、自らの叡智と知識によって、二つのピラミッド内にある偉大な学問、精神的財宝について知った。
[209] 彼は二つ〔のピラミッド〕まで旅をしたが、彼の時代の諸王が、彼がそれを開けるのを支援しなかった。
[210] 彼は、自分の弟子のアリストテレスに遺言した。
[211] もしそれを開けられるなら、彼（アリストテレス）がそれを開き、その中に託された精神的な秘密の諸学問に益するように、と。
[212] また、アレクサンドロスが現れると、アレクサンドロスは、アリストテレスの神的叡智の数々の類を活用した者の仲間の一人となった。
[214] アレクサンドロスが西方を目指したとき、アリストテレスは彼に同行し、彼らはみな二つのピラミッドに到着した。
[216] アリストテレスは進み出て、プラトンが彼に遺言した方法で二つのピラミッドの扉を開いた。
[217] 〔しかし〕アレクサンドロスは、サラーマーンとイブサールの物語が記された書版すらそこ（ピラミッド）から取り出すことができなかった。
[218] それから彼（アリストテレス）は、教えられた通りにその（ピラミッドの）扉を閉じた。

ここには、ヘルメス主義に典型的な「知恵隠し」と「賢者による知恵の発見」の要素が見られる。この要素は、古くは、トトの知恵隠しにまで遡るが、テュアナのアポロニウスや、ジャービル・イブン・ハイヤーンの著作にも用いられている。この知恵、すなわち学問や技術の伝達という要素は、八世紀のバグダードで発達した¹⁶。

知恵を刻んだ書版が隠されるピラミッドは、物語では、カリクレスとヘルマヌス王によって建設されたものである。これは、大洪水や大火災による破滅を恐れ、知識や霊魂を守る砦としてピラミッドが建設される、というピラミッド伝説の要素である。アラビア語のピラミッド伝説には、ヘルメス説、エジプト王スーリード¹⁷説、南アラビアの英雄シャッダード・イブン・アード（西暦 600 年頃）説の三つがあり、この中でヘルメス説はもっとも広く引用された。物語にみられるのは、このピラミッド伝説と「知恵隠し」と「賢者による知恵の発見」が融合した形態である。

¹⁶ Joosse 1993: 282-283; Pingree 1968: 9-11.

¹⁷ 時にヘルメスと同一視される。また、ヘルメスは、先述のように預言者イドリースとも同一視される。

また、物語で啓示の付与者は、最後に王となるサラーマーンである。ここから、偽ヘルメス主義者が考えた、一つの救済のドラマの全像が知られよう。それは、マンドラゴラから誕生した人工生命体が、預言者あるいは神格的地位にまで登りつめるというものである。ここには、人間が天啓を理解し、それを実践することで自然界を支配する、という独特な能動原理がある。啓典の民が、運命に翻弄されながらエジプトで高位に登りつめたヨセフの姿に神の業を見たように、偽ヘルメス主義者は、自らの運命を変え、自然を自在に操作する技師の姿に、神の恩寵を見い出している。

第二節 先行研究について

この物語の先行研究には、コルバン (Corbin 1960)、ピネス (Pines 1996)、ヨーッセ (Joosse 1993)、アミーン ('Amīn 2004) がある。他にも、サリーバー (Salībā 1951) やハウィ (Hawi 1974) 他、別の作品の研究でこの物語に言及しているものがある。ここでは、新しい見地を与えているものに限って扱うこととする。

コルバンは、この物語に初めて欧文の要約を作成し、解説を行なった。本文を丁寧に読んだ痕跡があり、細かい点にもコメントが見られる。しかし、物語の大きなテーマは、十分に扱われていない。ヨーッセは、コルバン訳が難しい箇所を表せていないと指摘しているが、コルバンの要約に問題はない。但し、問題は、コルバンの解説であり、そこにジャーミーの物語やユングのアーキタイプ論など、物語の内容から飛躍した要素が散見されることである。コルバンは、この物語を、ヘレニズム的文化に由来する作品とした。また、物語が「精神的変性の段階を記録するために用いられた錬金術的象徴主義の痕跡」を示し、これは「完全に発達した錬金術の考え方」に由来する¹⁸として、この物語の錬金術的原理の要素を大きく評価した。

ピネスは、この物語を、プラトン主義の影響を受けた作品とした。さらに、パフラヴィー語を経由してギリシア文化に影響を与えたインド文学の影響が「サラーマーン」と「イブサール」の名に見られるとしている。ハウィは、この物語は、人間が感覚的快楽に従属することを暗黒と苦痛とする新プラトンのテーマを中心にしておりとした¹⁹。このピネスとハウィの主張に対し、ヨーッセは、物語にみられる折衷主義は、プラトン主義や新プラトン主義の哲学、グノシス主義やヘルメス主義に共通しており、明瞭な線引きは困難とする。この点に関しては、筆者もヨーッセに合意する。

ヨーッセは、この物語は、フナイン・イブン・イスハークには帰せられない偽書とし、その原作者はハッラーン人²⁰かカルマト派²¹であると主張する。また、物語の諸要素を取

¹⁸ Corbin 1960: 209.

¹⁹ Hawi 1974: 202.

²⁰ ハッラーン人については、本節以下「物語の起源」を参照。

²¹ カルマト派は、九世紀末後にファーティマ朝の家系をイマームと認めず、ムハンマド・イブン・イスマーイール・イブン・ジャアファル・アッ＝サーディクをマフディーとしたことで、イスマーイール派

り上げ、そこに見られる様々な思想的影響を分析している。この点については、後で詳細に検討する。

アミーンの研究書は、『サラーマーンとイブサール物語』の名をもつ十四作品を紹介している。分析的というよりは、物語をペルシア語で紹介するに止まっている。名前の起源や物語の諸要素について様々な仮説を提示しているが、アミーンが引用した作品群には、この物語との類似性がみとめられない。

偽フナイン・イブン・イスハーク訳説

先行研究の中で、最も重要な指摘は、ヨーッセのそれである。物語が、フナイン・イブン・イスハークによるギリシア語からアラビア語への翻訳であるとの言説²²は、サリーバー (Salibā 1951)、コルバン (Corbin 1960)、ピネス (Pines 1996)、ハウィ (Hawi 1974) やアミーン (’Amin 2004)、その他の研究者に、事実として受け入れられた。これと異なる意見を述べているのが、アーベリー (Arberry 1956) とヨーッセ (Joosse 1993) である。アーベリーは、この物語はまったくヘレニズム的ではなく、禁欲的な道德家のキリスト教修道僧か、マニ教徒にでも書かれたのであろうと推測している²³。但し、アーベリーは、この点について追求した議論をしていない。これに対してヨーッセは、この作品を「偽ヘルメス主義 Pseudo-Hermetism」²⁴の一例とし、フナイン・イブン・イスハークの名は権威づけのために用いられ、この作品は元々アラビア語で書かれたものであると主張した。ヨーッセの論拠は、以下の五点である。

- ① ガレノスの理論や他の医学的知識を、文脈関係なしに意識的に取り入れている。
- ② ギリシア語名の珍しい (unusual) 転写法をもちいている。
- ③ スタイルは、特に貧弱でも興味深いわけでもなく、いくつかの不規則性を呈している。
- ④ 翻訳用語は、間接的にギリシア語からアラビア語へ翻訳された文献に通じていたことを示している
- ⑤ 本文には一定の検閲があったことがうかがわれる。それは、異教的性格を隠し、ムスリム読者にある程度理解しやすいよう用いられている²⁵。

の主流から分離したハムダーン・カルマトらと意見を同じくする人々を指す。しかし、後に、バーレーン地域を除いて、彼らはファーティマ朝のイスマール派に再合流した。W. Madelung, “Hamdan Qarmat,” In *Elr*; Halm 1997: 8 参照。

²² 校訂本文 3-4 行目参照。

²³ Arberry 1956: 41. この物語の金星信仰と神殿娼婦の要素を考慮すれば、これがキリスト教禁欲主義者の作品であるとは考えがたい。

²⁴ ヨーッセの Pseudo-Hermetism の語の用法は、フナインという偽名を用いていることを指すのか、ヘルメス文書に似せて著作されていることを指すのかは不明。筆者は、フナインは偽名であるが、内容は、ヘルメス主義的であると考え。

²⁵ ヨーッセはこの例として、三つの根拠を挙げている。①金星は愛や熱情に関する問題のためのみに祈

まず、②と③については、ヨーッセが用いた資料の問題に起因すると思われる。このため、ここでは扱わない。一点だけ述べると²⁶、ヨーッセが物語本文の写本として脚注に挙げた三つの写本の内、三つ目の (iii) Beyazit Devlet Kütüphanesi no. 1814/7 = Velieddin 1814 fol. 72a-74b²⁷は、『トゥースィー注釈』からの抜粋であり、物語本文ではない。ヨーッセはこの物語が、フナイン・イブン・イスハークだけではなく、ナスィール・アッ=ディーン・アッ=トゥースィーにも帰せられているとして帰属問題を論じている²⁸。彼はまた、コルバンが挙げた石版を手にしておらず、コルバンの研究書すら注意深く読んだとは思えない。Corbin 1960 には、明確に、物語と『トゥースィー注釈』の関係が記されているからである。それを読んでいれば、この初歩的な誤りを避けられたはずである。このように、Joosse 1993 は、偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』に特化した研究論文であるにも拘らず、資料の扱い方に根本的な問題があることを指摘しておく。

①について、これがヨーッセ自身の分析であるならば、ガレノスの理論や他の医学的知識を取り入れた作品であるからこそ、フナインが訳した、という反論が可能である。④は、「間接的に」の意味が明示されていないが、もし物語を訳したのであれば、当然ギリシア語とアラビア語翻訳文献の知識があったのは、当然である。⑤については、これこそフナイン自身の翻訳の特徴であった。つまり、フナインは他のキリスト教徒の翻訳家たちと同様、古代人の作品から異教的痕跡をすべて抹消するという義務感をもっていた。異教の神々はすべて、彼の手で唯一神や天使たちに置換されたのである²⁹。

ヨーッセの議論は、彼の主張が、論証される前にすでに前提となっている点に問題がある。また、具体例を示さない議論の仕方は、その検証を困難にしている。しかしながら、ヨーッセの主張そのものは、洞察に富んでいる。筆者が最後の⑤に対して挙げた点、すなわち、フナインが翻訳の際に作品から異教的特長を抹消したという事実は、偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』のあり方と矛盾する。つまり、物語は、明確に「異教的」な痕跡を残し、最後には金星 (al-zuharah) の精霊を登場させているからである。このことは、この物語がフナインに訳されたものではないということを、明白に物語っていると言えよう³⁰。

願されること、②儀式で使われる金属が金であること、③賢者の王が横笛をもつのは、金星が横笛奏者の守護神 (パトロン) であること、である。しかし、この三点は、すべて物語に明白にあらわれており、ヨーッセの解釈が理解しがたい。

²⁶ この他にも、ヨーッセの論文には、頁数の誤記やイラン学ですでに淘汰された議論を定説のように用いているなど、問題点が多い。

²⁷ Joosse 1993: 279.

²⁸ Joosse 1993: 289.

²⁹ ギリシアの地理学者アルテミドロス (前 100 年頃) の書の翻訳で、フナインは、作品の多神教的要素を大胆に書き換え、著者が一神教的者であるかのような改作をおこなった。さらにガレノスの翻訳中にアリストパネスの詩などを省略し、息子にも同様にすることを勧めた。Lamoreaux 2002: 47-49; Ḥunayn ibn 'Ishāq, *Kitāb ta'bīr al-ru'yā* (Cairo 1991) ; Strohmaier, "Ḥunayn b. Ishāk al-'Ibādī," In *EL*; Gutas 2010: 99.

³⁰ 但し、この一点を除けば、フナインがこの物語の翻訳に関与したという状況証拠を挙げることもでき

物語の起源

では、この物語の起源はどこに求められるのか。問題を整理しよう。「フナイン・イブン・イスハークがギリシア語からアラビア語に訳した」という主張は、どこまで虚偽であるのだろうか。物語の原典は、アラビア語で書かれたのか、あるいは翻訳されたのか。翻訳されたとすれば、原典はギリシア語であったのか、それ以外の言語であったのか。結論から言えば、確固たることは分らない。ヘレニズム・ローマ期³¹以降のヘルメス文書研究は、他の言語の領域でもアラビア語の領域でも不十分であり、これらの作品を正しく位置づけられる資料³²は、現時点はない。ゆえに、推論はできても確固たる証拠がない、というのが実情である。但し、作品の特徴を抽出し、仮説的な議論をしておくことはできる。これは今後、検証の補助となる資料の発掘に向けて、有益と思われる。

前提として、ここで議論の対象とするのは、『サラーマーンとイブサール物語』のアラビア語版の成立に関わった人物である。この作品は、たとえ翻訳であったとしても、アラビア語版が成立した時点で、改変がなされた³³。つまり、アラビア語版は、訳される前の「原典」とは異なる作品として考える必要がある。ゆえに、現時点で「原典」が存在しない限り、「原典」の問題を追及する意義は小さい³⁴。一つ言えるのは、この作品にみられる折衷主義的なヘルメス主義は、ギリシア語圏でもシリア語圏でもパフラヴィー語圏でも共有されていたことである。ゆえに、この作品が翻訳されたか否かの問題については、「可能性を完全には排除できない」という程度の解答に止めておく。そして、アラビア語版の成立に関わった人物は、訳者であっても、改変をしたという意味で、便宜上、「著者」と呼ぶこととする。

『サラーマーンとイブサール物語』の著者が、この物語をフナインに帰したのは、ヨーッセの指摘通り、作品の威信を高めるためであったと考えられる。フナインの翻訳者としての名声を考慮すれば、これは妥当な推測である。さらに、著者がフナインの権威を笠に着た動機は、検閲を免れるなど他の意図を伴っていた可能性もある。遺憾にも物

る。たとえば、フナインの訳はヤフヤー・イブン・アディー（d. 364/974）のそれと比較すると、逐語訳ではなく意識を特徴としていた。このため、完成したアラビア語作品の文章がこなれていたことがある。また、フナインに帰せられたヘルメス文書が存在する（但し、これについては個々の作品を精査し、その信憑性を検証する必要がある）。フナインは古代人の知恵文学を訳している。フナインが訳したディオスコリデス（d. ca. 90 A.D.）の『医薬の材料について *De Materia Medica*』に「マンドラゴラ」の記載がある。フナインと故事成語を伝えたイブン・アル＝アウラービーは同世代人であり、共にバグダードで活躍した、などである。

³¹ 哲学史における分類で、ヘレニズムからローマ帝政期にかけてエピクロス派、懐疑派、ストア派、新プラトン派などがあらわれた時代を指す。

³² この問題の解決には、他のヘルメス文書やこれに準じる資料の校訂、またギリシア語のオリジナル以降の各言語のヘルメス文書研究が待たれる。

³³ 最も明瞭な改変点は、「サラーマーン」と「イブサール（あるいはアブサール）」という名前にある。この点は、第六節で解説する。

³⁴ ビネスは、物語のプラトン主義的要素とセラピス信仰との関連から、西暦三世後半に書かれたものと推測している（Pines 1996: 351）。

語からだけでは、確かなことは分らない。但し、作品をフナインに帰したという事実には、著者が、ギリシア語文献の優越性を認めていたことが示唆されている。これは、物語の中でヘルマヌス王が、ギリシアとエジプトを含む東ローマ帝国の王とされている点、また、叡智を手にした賢者がアリストテレスである点からも裏づけられる。ゆえに、物語の著者の特徴の一つには、①ギリシア文化の優越性を標榜していたことが挙げられる。中でも、物語に、実際のアリストテレス哲学の影響が皆無であることから、著者はむしろ、『秘密の中の秘密の書 *Kitāb sirr al-‘asrār*』³⁵や『偽アンモニウス』³⁶のような、アリストテレスの偽書文献と関係が深かったものと考えられる。

ヨーッセは、「この物語は、古いヘルメス主義、新プラトン主義、マニ教やおそらくズルヴァーン主義などのイラン³⁷、ハッラーンやサービアの異教の諸伝統に基づいている」とし、この作品の著者を、ハッラーン人かハッラーンの影響を受けたカルマト派の一部に求めるべきであると結論している。

では、ハッラーンから見ていこう。ハッラーンは、ヘルメス主義研究にとって、これまでブラック・ボックスのような存在であり、不可解なものには「ハッラーン」というレッテルが貼られてきた。この問題は、Bladel 2009 によって大きく改善をみた。問題を複雑にしていた原因の一つは、ハッラーン人がサービア教徒と呼ばれたことにある。アッバース朝カリフ、マームーン（在位 197-218/813-833）によるハッラーン人の「サービア教徒」への改宗は、史実であるかも知れないが、「サービア教徒」の語は、十世紀初頭までに「異教徒」程度の意味しかもたなくなっていた³⁸。八世紀中頃以降、南イラクのマンダ教徒も「サービア教徒」と呼ばれ、その他の偶像崇拝者、すなわち古代ギリシア人、キリスト教以前のローマ人、エジプト人、仏教徒などはみな「サービア教徒」と呼ばれたのである。ハッラーン人については、内部資料がほとんどなく、外部資料にも空白が多い³⁹。

ハッラーン人は、二つのグループに分けられる。第一のグループは、ハッラーンにいたハッラーン人であり、第二のグループは、バグダードへ移動したハッラーン人である。第一のグループは、古代バビロニア天文学の影響を受け、月の神シンを崇拝し、独自の

³⁵ この書は、ヘルメス文書の一つで、アリストテレスからアレクサンドロス大王に宛てられたとされる偽書である。その内容には、統治者に対する忠言が含まれている (Sezgin 2000: 176-277)。アスクレピウスによって建てられた太陽の寺院でヤフヤー・イブン・ビトリークがその書を見つけるという、ヘルメスの「知恵隠し」と「知恵の発見」の要素が見られる。しかし、忠言の内容は、タリスマン呪術と占星術の要素が見られる点を除いて、本物語の思想とは異なる。

³⁶ Rudolph 1989 参照。

³⁷ イランに関するヨーッセの議論には、説得性がない。またマニ教をイランに帰している点も疑問である。マニの出発点は、エルカサイ派の洗礼集団にあり、その教義は非常に折衷主義的である。

³⁸ Bladel 2009: 67.

³⁹ 九世紀初頭のテオドル・アブー・クッラ以前の二世紀間、ハッラーンの歴史は空白である (Bladel 2009: 113)。その後、突然歴史に現れたハッラーンは、占星術の知識をもつタリスマン呪術標榜者の地とされるようになった。これは、サービト・イブン・クッラの名声に起因すると推測され、史実としては検証され得ない。アラビア語文化圏で形成されたこのような先入観がいかにか非歴史的であるか、歴史研究の立場から批判がある (Green 1992: 175-190)。

暦と宗教行事をもっていた。彼らは、十一世紀頃まで独自の星辰信仰を保っていたとされる。物語との関連でいえば、イブン・アン＝ナディームが伝える十世紀のハッラーン人の信仰は、確かにヘルメス神の信仰や、金星女神バルサー信仰や神殿娼婦の痕跡など、物語と重複する要素がある⁴⁰。しかし、物語に現れる四十日間の断食と祈禱は、ハッラーン人の習慣にはなかった⁴¹。第二のグループは、サービト・イブン・クッラ (d. 288/901) に代表される、アッバース朝宮廷に仕えた知識人たちである。彼らは、意識的にイスラームを受け入れ、天文学や数学など、より科学的で哲学的に体系化された学問を担った。彼らが残した著作には、ヘルメスの名を冠したものはあるが、その信仰や教義に関する資料はない⁴²。

これを前提に、ヘルメス文書研究の現状を踏まえた、ブラーデルの次の結論が、ヨーッセの主張に保留を迫るものとなるだろう。

「むしろ、イスラーム世界でよく知られるようになったのは、タリスマンや占星術の知識に関わるアラビア語のヘルメス文書であった。これらの作品（テキスト）は、時折考えられてきたようにハッラーン人たちの著書ではなかったかも知れない。さらなる研究だけがこの質問に答えることができるだろう。」⁴³

この議論は、物語の著者をハッラーン人とする説を完全に否定するものではない。しかし、現時点で、占星術的タリスマン呪術その他の要素を、ハッラーン人に帰する十分な証拠はない、ということである。

それでは、イスマール派はどうであろうか。イスマール派は、確かに、九世紀後半からヘルメスに関する公式教義をもち、ヘルメス主義を受容した組織である⁴⁴。ヘルメス主義に見られた啓示的知識の優越性という思想は、特にイスマール派の思想や政治運動に親和し、彼らは、積極的にヘルメス文書を吸収した。

しかし、これには反論も可能である。物語には、先述の通り、クルアーンやハディースの要素が一切みられない。ヨーッセが指摘するイスマール派は、ヘルメス主義を受容しながら、それをイスラーム教徒として自らの教義に融合させた。その教義や言説は、多数派や「正統派」からすれば「異端的」であるかも知れない。しかし、俯瞰的に

⁴⁰ Dodge 1970: 761-2, n. 77.

⁴¹ Dodge 1970: 747. ハッラーン人は、一日三回（日の出、正午、日没）礼拝をし、三月と十二月と二月に、三十日間の断食を行ったとされ、これはアラブ人によるハッラーン侵入以前の月神信仰と結びついている (Green 1992: 153-154)。

⁴² Bladel 2009: 113. このサービト・イブン・クッラに宛ててイブン・ワフシーヤは、ヘルメス呪術的な作品を送っている (Hämeen-Anttila 1999)。ブラーデルは、『アンモンの遺書』をアラビア語ヘルメス文書の転機を見ている (Bladel 2009: 211-219)。『アンモンの遺書』は、バグダードでムスリムと共に生きたハッラーン人が、イスラーム教徒に向けて自らの宗教を正統性を説いたものと位置づけられる。

⁴³ Bladel 2009: 114.

⁴⁴ Bladel 2009: 168-171.

みれば、それは、クルアーンやハディースの要素をもつという意味で、イスラーム的である。また、物語の著者は、イスマーイール派のように、ヘルメスという名を明言もしていない。これに加えて、十三世紀のバーレーンの知的復興は、イスマーイール派ではなく、十二イマーム派の中から起こったという事実がある⁴⁵。カルマト派は、一般的に、バーレーンに大きな文化的功績を残さなかった、されている⁴⁶。

総括すると、ヨーッセが提示した仮説は、いずれも、この物語の著者を断定するのに確固たる証拠をもちあわせていない。物語は、『賢者の目的』や『清浄同胞団の書簡集』のような大全ではなく、両書にみられるような学問の定義もない。物語の思想は、体系的でも「哲学的」でもなく、その根底にある意図を正しく読み解くには、判断材料があまりに限られている。物語には、先述の通り、確かにこれまで「ハッラーン」の特徴とされた諸要素がみられた。それは、タリスマン呪術、星辰信仰、呪術的祈禱などの諸要素である。しかし、これらの要素の類似性に基づいて、物語の著者を、同じくヘルメス主義の影響を受けた同時代の思想家の中に求めるのは、いずれも証拠不十分で困難である。筆者はむしろ、九世紀か十世紀のイスラーム世界で、ヘルメス主義の影響を受けた人や集団の実態は、一つ一つ個別の文献調査によってしか浮き彫りにならないものと考ええる。そして、この物語は、そのもっとも顕著な例の一つと言えよう。

このような状況で、現時点の先行研究に照らせば、物語の著者は、ヘルメス文書に接触していた人物、という、実に大まかな結論しか出ない。一つ加えるならば、物語の著者は、バグダードやフスタートやブハラなど、イスラーム世界の東側の大都市の環境に身をおくか、関連があった可能性が高いと思われる。この理由は、当時貴重なギリシア語文献、あるいはギリシア語からアラビア語への翻訳文献に接触する機会があったのは、比較的、大都市部に限られていたと考えられるからである。また、この作品は、例えば、ナグ・ハマディ写本や死海写本のように、意図的に写本が物理に隠蔽された痕跡もない。さらに、写本が見つかったのは、イスラーム世界の東側に限られており、西側では一つとして見つかっていない。

このことから、この物語の著者は、②ヘルメス文書に接触があり、中でも知恵文学に関心をもっていた。また、③イスラーム世界の東側の大都市にいたか、関係が深かった。④イスラーム教徒か否かは不明である。⑤アリストテレス哲学の影響はなく、偽書と関連が深かった、ということになる。著者の特徴は、本章の最後にも追加する。九世紀か十世紀にヘルメス文書に接触していた人々、それは、現時点では、イスラーム教徒であれば、やはりイスマーイール派などの分派、あるいは、バグダードにいたハッラーン人となってしまう。しかし、今後のヘルメス文書研究によっては、その他の可能性が出てくるかも知れない。より厳密な議論は、その成果を待つこととしたい。

⁴⁵ al-Oraibi 2001: 14- 23 参照。

⁴⁶ al-Oraibi 2001: 14.

第三節 写本解説

第一部 資料解説

偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』には、二系統の本文が存在する。短い方の本文を α : short version、長い方の本文を β : long version とする。本節では、まず α 系統の写本・刊本のリストと解説、次に、 β 系統の写本・刊本のリストと解説、続いて、 α と β の関係、写本系統図、全体的な校訂の方針という順でこれらの資料について論じる。

α : Short Version

写 本			
記号	写本番号	年代	記
BL	British Library Or. 10901/2, ff. 315b-317b.	668 年第二ジュマードー月 24 日 / 1270/2/25	‘Alī b. Ḥunayn M. al-Ḥifz 書写。『トゥースイー注釈』末尾に付加。
D ¹	Ketābkhāneh-ye Markazī-ye Dāneshgāh-e Tehrān 247, ff. 167b-168b.	672 年第二ジュマードー月 4 日 / 1273/12/23 付写本に追加	Kamāl al-Dīn al-Baḥrānī (d. 670 / 1271) 伝達。校訂本文 119/224 行まで。『トゥースイー注釈』末尾に付加。
D ²	Ketābkhāneh-ye Markazī-ye Dāneshgāh-e Tehrān majmū‘eh 2621/8, ff. 154-155.	1050 / ca. 1640 年	校訂本文 63/224 行目まで。雑多な論稿集内に収録。
Faz	Ketābkhāneh-ye Āyatollāh Fāzeli Khānshārī, majmū‘eh 220/8, ff. 555-559.	13 / 19 世紀	『論稿集』に収録。前後は、バフラーニー学派の著作物。
刊 本			
記号	書誌情報		
lit:	Lithographed edition of <i>Kitāb sharḥ al-‘ishārāt wa al-tanbīhāt</i> by Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, ḥāshiyah by Qutb al-Dīn al-Rāzi (ed. Moḥammed Rezā al-Ṭehrānī), Tehran, 1887[1305]. 傍注に記された『サラーマーンとイブサール物語』の起源は不明 ⁴⁷ 。		
Saj:	Sajjādī, Ḍiyā’ al-Dīn, <i>Ḥayy Ibn yaqẓān va salāmān va ‘absāl</i> , Teheran, 2010[1389]. D ² のみに基づく。		

このリストの他、現在、紛失中として入手は叶わないが、マシュハドのおそらくアースターネ・ゴドセ・ラザヴィー図書館に移管されたシャーネチー教授の蔵書：

⁴⁷ 『トゥースイー注釈』そのものは、ヒジュラ暦 713 年シャアバーン月 3 日（西暦 1313 年 12 月 1 日）付けの写本に遡及するようである。同書の序章参照。

Ketābkhāneh-ye Kāẓem Modīr Shānechī, majmū‘eh 23/2 (Sh) も、カタログ情報によって知られている⁴⁸。カタログによると、この写本は、964/1557年の年代をもち、『トゥースィー注釈』の後ろに追加されたものである。カタログに記された冒頭は、BL 写本と完全に一致し、特にアブー・アル＝ハサン・アッ＝ラウカリーの名を正確に伝えている点で、校訂において、重要度の高い写本と思われる⁴⁹。

さて、上記のリストの中で、物語本文を完全な形で伝えているのは、BL と Faz と lit の二写本一刊本のみである。D¹は、校訂本文の 119 行目まで、D²は 63 行目でそれぞれ終わっている。刊本 Saj は、この不完全な D²のみに拠っているため、排除する。但し、Saj が校訂者とは異なる読みを採っている二箇所については、その旨をクリティカル・アパラタスに示した（アラビア語校訂本文 47 行目と 51 行目）。これ以外の箇所については、Saj は D²と同一のものとして扱い、クリティカル・アパラタスに示さない。

各写本、細かく精査すれば、もちろんすべて異なっている。ウィトカムが指摘するように、アラビア語写本は、簡単に写本系統図が描ける訳ではない⁵⁰。しかし、比較的同じ読みをもつことが多いものを一つの系統として考えることはできる。

D¹、Faz、lit は、「バフラーニー系統」とも呼べる一系統を形成している⁵¹。この系統は、β と読みを共有していることも多い。まず、D¹の冒頭には、「哲学者カマール・アッ＝ディーン・アル＝バフラーニー⁵²—至高なる神が彼を嘉されんことを—は言った。qāla al-ḥakīm kamāl al-dīn al-baḥrānī」という記述がある。この写本は、ヒジュラ暦 672 年第二ジュマダー月 4 日（西暦 1273 年頃）付けで書写された『トゥースィー注釈』の巻末に追加されているが、その筆跡は、前の『トゥースィー注釈』のそれと異なっている。『トゥースィー注釈』が終わる 167a の裏 167b に、同じ紙を補って物語は書写されているが、書写年代は不詳である。カマール・アッ＝ディーン・アル＝バフラーニーの死後まもなく書写されたものと推定される。

次の Faz と lit は、三写本の中でも、ひときわ近い関係にある。Faz は、雑多な作品が含まれたヒジュラ暦十三世紀（西暦十九世紀）の『論稿集』のコデックスに収められている。Faz の前後には、イブン・ミーサム・アル＝バフラーニー Kamāl al-Dīn Ibn Mitham al-Baḥrānī (d. ca. 700/1300) ⁵³の著作と、彼がナスィール＝アッ＝ディーン・アッ＝トゥ

⁴⁸ Dānīshpajūh, *Nashriyeh*, VI, 606.

⁴⁹ カマール・アッ＝ディーン・アル＝バフラーニー Kamāl ad-Dīn al-Baḥrānī (d. 669/1271) については、本節第二部で詳述する。

⁵⁰ Witkam 1988.

⁵¹ 但し、途中で終わっている D²もしばしば Faz、lit と同じ読みをもっており、D¹、Faz、lit が完全に独立した個別系統という訳ではない。

⁵² 本第二部と第四章第三節参照。

⁵³ 第三節第二部のミーサム・アル＝バフラーニーと同一人物であるかは不明。没年は異なるが、ミーサム・アル＝バフラーニーの没年にも複数説がある。書簡を交わしている点では、ミーサム・アル＝バフラーニーと同一人物とも思われる。

ースィーに宛てて書いた書簡が見られる。このため、Faz は、バフラーニー学派に所有されていたものと推測される。

lit 版において、物語本文は、『トゥースィー注釈』の傍注に記されている。この傍注の著者は、クトゥブ・アッ=ディーン・アッ=ラーズィー (d. 766/1364) である。しかし、クトゥブ・アッ=ディーン・アッ=ラーズィーの刊本にも写本にも、『サラーマーンとイブサール物語』が記されているものはない。ここから、物語本文は、石版刷りを準備する段階で、編者モハンメド・レザー・アッ=テヘラーニーによって追加されたか、あるいは、石版と同様の形態をもつそのオリジナルの写本が、かつて存在したかのいずれかと推測される。写本カタログは、これをテヘラン大学中央図書館所蔵 247 (D¹) から取られたものとしているが⁵⁴、D¹と lit は完全に一致する訳ではない。また、lit では、物語本文末尾に「水曜日」の語が見られ、おそらくそれ以降に記載されていたはずの書写年代は消去されている。テヘラーニーによる編集上の操作か、親写本の問題かであろう。

BL は、バフラーニー系統とは、別系統に属する写本である。これは、リストの中で最古の写本であり、ヒジュラ暦 668 年第二ジュマダー月 24 日 (西暦 1270 年 2 月 25 日) の年代をもつ。この写本は、直筆ではないものの、カマール・アッ=ディーン・アル=バフラーニーの存命中に書写されたことになる。BL も『トゥースィー注釈』の巻末に追加されており、『トゥースィー注釈』と同じ筆跡で書写されている。BL 写本には、カーフ (ق) とファー (ف) の混同がみられる。

D²は、ヒジュラ暦 1050 年 (西暦 1640 年) に書写された、一葉強の写本である。これは、雑多な作品を含む『論稿集』に収録されている。D²は、上記の二系統とは、さらに別系統に属する。但し、バフラーニー系統よりは、BL 系統との共通点が若干多い。これら写本同士の関係は、本節第三部の写本系統図に示される。

次に、β の資料を解説する。

β: Long Version

写 本			
記号	写本番号	年代	補記
IU ¹	İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Arapça majmū‘ah 4754/8, ff. 73a-83a.	700/1300 年代	書写地: ダマスカス
K	Köprülü Kütüphanesi majmū‘ah 868/10, ff. 120a-128a.	1049 年シャッワール月 20 日 /1640/2/13	書写生: ‘Umar b. Sirāj al-Dīn al-Shibli
IU ²	İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Arapça majmū‘ah 1458, ff. 22b-24a.	1236/ca. 1821 年 (29b)	n/a

⁵⁴ Monzavi, *Fehrest*, vol. 3: 260-262 参照。

- Q *Tis' rasā'il fī al-ḥikmah wa-al-ṭabī'iyāt wa (-fī ākhirihā) qisṣat salāmān wa-'absāl tarjamahā min al-yūnānī Hunayn Ibn 'Ishāq*, Istanbul, 1881/6[1298].
- C *Tis' rasā'il fī al-ḥikmah wa-al-ṭabī'iyāt wa (-fī ākhirihā) qisṣat salāmān wa-'absāl tarjamahā min al-yūnānī Hunayn Ibn 'Ishāq*, Cairo: Maṭba'ah hindīyah, 1908[1326] (rpr. 1989) .
- B *Tis' rasā'il fī al-ḥikmah wa-al-ṭabī'iyāt wa qisṣat salāmān wa-'absāl lil-shaykh al-ra'īs Ibn Sīnā*, ed. by Ḥasan 'Āṣī, Beirut, 1986 (rpr. 2006) .

β の写本は、IU¹、K、IU²のいずれもが異なる系統に属している。但し、K に対して、IU¹と IU²は、関係が比較的近い。

β の最古の写本である IU¹は、イブン・スィーナーの哲学的著作の論稿集に含まれており、ヒジュラ暦八世紀（西暦十四世紀）に書写された。K もイブン・スィーナーの小規模な著作や、哲学や神学的な論稿が含まれた論稿集に収録されており、ヒジュラ暦 1049 年シャッワール月 20 日（西暦 1640 年 2 月 13 日）の年代をもつ。IU²もまた、主に哲学的な著作を収めた論稿集に収録され、ヒジュラ暦 1236 年（西暦 1821 年頃）の年代をもつ。

これらの β 写本の収録状況からうかがわれることは、偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』が、イブン・スィーナーの著作と混同されていることである。この混同が、いつから起こったのか明白ではないが、遅くとも十三世紀には顕著にみられる。

この混同の背景には、十三世紀の『トゥースィー注釈』の執筆をきっかけに「サラーマーン」「イブサール」とイブン・スィーナーの関係が、にわかに注目を集めたという事情が推測される。『トゥースィー注釈』を読むと、巻末の付録は、単なる参考のためであると分かる⁵⁵。しかし、イブン・スィーナーの『サラーマーンとイブサール物語』の写本が稀少であったことと相まって、この混同は、二十世紀半ば頃まで続いた。

さて、刊本は、Q、C、B のいずれも、底本の写本情報を示していない。このため、本文にどの程度、編者の手が入っているのか分からない。ゆえに、ここでは参考のため、刊本の読みもすべてクリティカル・アパラスに含めることとする。特に西暦 1881 年のイスタンブル版、西暦 1908 年のカイロ版は、刊本としては年代が古く、散逸した写本に基づいている可能もある。但し、今回の校訂では、刊本の読みを写本の読みより優位に採用する状況は、生じなかった。また、B に関しては、クリティカル・アパラスには含めたものの、おそらくは、イスタンブル版やカイロ版を基に、文法などを適宜修正し、

⁵⁵ トゥースィーは、この偽フナインの『サラーマーンとイブサール物語』を『トゥースィー注釈』に含めるべきか否かを、カマール・アッ=ディーン・アル=バフラーニーに相談している。詳しくは、第四章第三節を参照。留意したいのは、ここで『トゥースィー注釈』に付加されるのは、すべて α であって、 β ではないことである。この問題についても、第四章第三節で述べる。

現代風で読みやすい印刷物として出版されたものと見受けられる。これゆえ、写本系統図の作成においては、Bを排除する。Q、C、Bは、上述の写本に対して別の系統を形作っている。これらは、IU¹、IU²よりは、Kに近いと判断される。但し、Kとも完全に一致する訳ではなく、Kに基づいているとは言い難い。

αとβの関係

αとβの本文は、非常に類似しており、大半同じである。まずは、前提としてこの点を強調しておきたい。このことから、偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』の原典は、もともと一つであったと考えられる。より厳密に言えば、αとβには、共通のアーキタイプが存在したということである。では、アーキタイプは、αβいずれの本文に近かったのであろうか。この問題を考えるために、αとβの違いを整理してみたい。

αとβの違い

- ① αの本文に、βの本文にない序文が見られる。それは、「[2] これはソフィストのヒルクルの息子ヘルマヌス王の時代にいたサラーマーンとイブサールの物語である。私は、[それを] フナイン・イブン・イスハークがギリシア語からアラビア語に翻訳したものの中から選んだが、私がそれを選んだ書は、アブー・アル=ハサン・アッ=ラウカリーの筆によるものであった。」というものである。
- ② αの本文は、カマール・アッ=ディーン・アル=バフラーニーに帰せられている。βには、そのような情報は見られない。
- ③ βにあつてαにない箇所：ピラミッドの建築（56-58）、王座に上るための条件（151-153）、洞窟での祈禱の結果（196-199）、プラトンとアリストテレスとアレクサンドロスによる金の書版の発見（208-217）など。小さな箇所を含めるとさらに多くなる。
- ④ βにあつてαにない箇所：主語、つまりβでは人名が用いられているのが、αでは代名詞で表現される。
- ⑤ βにあつてαにない箇所：「彼（フナイン・イブン・イスハーク）は言った wa-qāla」 という表現
- ⑥ αにあつてβにない箇所：同義のよりドラマチックな換言や強調（67、121、164、167-168）、主語（117）。但し、③に比べると規模は小さい。

①と②から、①の序文の「私」は、カマール・アッ=ディーン・アル=バフラーニーを指すことが分かる。つまり、αの「著者」は、バフラーニーである。そして、このすぐ後の6-7行は、この序文と重複しないように、βの本文が改変されている。バフラーニーは、さらに③や④のような、物語の筋には抵触しない箇所を、大幅に削除していること

も分かる。つまり、バフラーニーは、より長い本文、すなわち、復元した限りでは β に近い本文を、その概略版 α として書き換えたものと判断される。実は、バフラーニーが、このように物語を概略化したことには、明白な理由がある。これについては、第四章で扱う。

⑤の前に、まず⑥をいかに考えれば良いであろうか。これらは、すべて、バフラーニーによる創作であるのか。 β と α の本文を注意深く比較すると、 α は、 β の冗長な表現を排除し、筋書きを中心に、 β を簡素に書き換えたことが分かる。但し、物語の本筋にかかわる要素は、これを省略せず、できるだけ含めようとしている意図が見受けられる。この事実を照らして、たとえば α の67行「私の肝の一片(=私の息子の意) fildhah min kibdi」、121行「常に寛容な者 dā'imat al-'ayd」、132行「空洞の mujawwafatāni」などの表現は、筋を中心に、物語を簡潔にまとめるという先述の意図には反する。すなわち、これらが、バフラーニーによって挿入されたものとは、考えがたい。校訂者は、ゆえに、 β に見られない α の表現は、アーキタイプに由来するものと考ええる。

では、⑤はどうであろうか。⑤は、物語の概略化の過程で、 α ではアーキタイプから排除されたか、あるいは、 β の伝達者によって追加されたものと考ええる。

まとめると、 α と β の関係は、まずその上位にアーキタイプ(χ)が想定される。これは①の序文で述べられる「アブー・アル=ハサン・アッ=ラウカリー」の直筆版である⁵⁶。但し、これは校訂作業上のアーキタイプとする。本論文では、この χ は復元しないが、 χ からそれぞれ派生したと想定される、 α と β を復元する。この内、アーキタイプにより近いのは、 β すなわち long version である。そして、 α の short version は、カマール・アッ=ディーン・アル=バフラーニーによって、アーキタイプから書写された。但し、その際に、概略化の過程を経て、 α は、 β とは異なる本文系統をもつようになったのである。

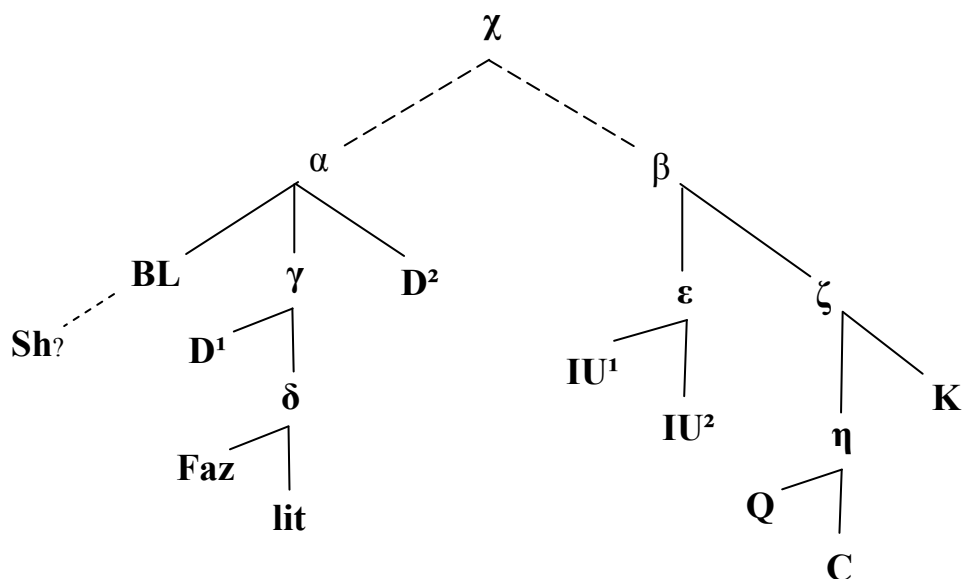
偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』写本系統図

ギリシア・ローマ古典で用いられる写本系統図の原則は、容易にアラビア語写本に適用できるものではない。また、写本系統図そのものに内在する問題、すなわち、系統図が垂直の伝統しか伝えないという欠陥は、いずれにしても免れえない。これは、『サラーマーンとイブサール物語』の写本についても同様のことが言える。

しかし、写本を集めて比較をすると、そこにはやはり大まかな系統が存在することが確認される。少なくとも、本章と第三章の二つの『サラーマーンとイブサール物語』について、このことは明白であった。以下の写本系統図は、このように写本の比較によって観察された系統の違いを示す「目安」として提示する。ここまで論じた資料の

⁵⁶ 但し、理論的には、本来のアーキタイプは、アブー・アル=ハサン・アッ=ラウカリーが書写する前の原典となるはずである。しかし、現存資料に基づく限りにおいて、本来の復元目標となるのは、ラウカリー版である。復元できない本文を、いくつも想定するのは無意味である。

関係に基づいて、以下のような写本系統図が描かれる。



全体的な校訂の方針

上記に示した資料の理解を前提に、ここでは校訂の方針について記しておく。まず、底本とする写本は決定しない⁵⁷。異読のある箇所では、読みの決定は、 α と β を照合し、合致している場合には、その読みを優先する。 α においては、バフラーニー系統が β と一致することが多い。一致している場合は、その読みを優先した。また、 α 写本の一部と β 写本の一部で共有された語が、他の多数の写本に見られない場合、その語を本文に補い、これをクリティカル・アパラタスに示す。

合致していない場合は、 α 系統、 β 系統、それぞれの写本群の中でより多くの写本に共通する読みを採る。各系統の中で、読みがいずれも共有されていない場合は、意味が通じる限りにおいて、年代の古いものを採る。この他の校訂方針については、序章 vii, viii を参照されたい。

第二部 本文伝達者の解説

アブー・アル＝ハサン・アッ＝ラウカリー

偽フナイン訳『サラマーンとイブサール物語』のアーキタイプに関わるアブー・アル＝ハサン・アッ＝ラウカリーとは、いかなる人物であったのか。まず、その前に、このラウカリーの名は写本や石版によって異なる形で伝えられている。ゆえに、まずは名

⁵⁷ Samir 1982.

前を確定しなくてはならない。以下には、それを整理しておく。αの各写本の序文に見られるラウカリーの名は、それぞれ次のようなものである。

BL	الشيخ ابي الحسن اللوكري	Faz	الشيخ ابن الحسين اللوكري
D	السبح ابي الحسن اللوكري	Lit	الشيخ ابن الحسين اللوكري
D ²	الشيخ الحسن اللوكري		
これに、参考として			
Sh	الشيخ ابي الحسن اللوكري		

も加えられよう。Sh 写本は確認できないため、カタログ情報によるものである⁵⁸。

この名前が序文に挙げられているという事実は、この名が著名な人物を指していることを示唆している。それを前提に、校訂者は、これを「アブー・アル＝ハサン・アッ＝ラウカリー」と推定する。「ラウカリー（ラウカル村出身者）」は珍しいニスバであり、この名をもつ者は少ない。イブン・スィーナーの直弟子の一人バフマンヤールの弟子にも有名なラウカリーがいるが、彼の名は、アブー・アル＝アッバース・ファドル・イブン・ムハンマド・アッ＝ラウカリー・アル＝マルウィー（d. ca. 517/1123）である⁵⁹。

アブー・アル＝ハサン・アッ＝ラウカリー ‘Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Muḥammad al-Kurḍī al-Khurāsānī al-Ghāzālī al-Lawkarī（没年不詳）は、その名が示すように、ホラーサーン出身のクルド人で、サーマーン朝の宮廷詩人であった。彼は、サーマーン朝の第八代君主ヌーフ・イブン・マンスール（ヌーフ二世、在位 366-387/976-997 年）の宮廷に仕えた。ヌーフ二世は若年で即位し、王朝の実権は、宰相のウトゥビーが握っていた⁶⁰。ラウカリーは、ヌーフ二世とこの宰相ウトゥビーの二人に対して、頌詩を捧げたと言われている⁶¹。

ラウカリーについては、没年も経歴も知られていない。知られているのは、このペルシア語の頌詩の一つだけである。この人物に、フナイン・イブン・イスハークが訳したと言われる偽フナイン訳『サラマーンとイブサール物語』を帰することに、一見すると違和感がない訳ではない。しかし、十世紀後半のサーマーン朝の政治状況や文化的環境を考慮すれば、これに、大きな矛盾はないと判断される。本章第二節で述べたように、この物語の成立に関与した人物は、イスラーム圏の非イスラーム教徒かシーア派の分派に属していた可能性がある。十世紀のホラーサーン地方、中央アジアには、すでにスンナ派イスラームが根づいていたが、同時にゾロアスター教徒、マニ教徒、キリスト教徒などのコミュニティも残存していた。この地は、古くから、ゾロアスター教、太陽信仰（ミトラ教）、マニ教、ネストリウス派キリスト教、土着宗教、シャーマニズム、仏教、

⁵⁸ Dāneshpajūh, *Nashrīye*, VI: 606.

⁵⁹ al-Rahim 2010: 18-22 参照。

⁶⁰ Frye 1975: 156, 161.

⁶¹ *al-Dharī‘ah*, IX (3), 948; *Loghat nāmeh* II, 412.

ユダヤ教などのコミュニティが存在し、十世紀にもそれが続いていた痕跡がある。

十世紀前半、イスマーイール派はこの地に強固な足がかりを築き、ナスル二世（在位 301-331/914-943 年）の時代にその勢力は全盛となる⁶²。ブハラにおけるイスマーイール派の興隆は、ナスル二世やサーマーン朝宮廷の高官たちの改宗によって可能となった。このとき宮廷にイスマーイール派の影響をもたらしたのは、ムハンマド・イブン・アフマド・アン＝ナサフィー（d. 332/943）である⁶³。

その後、トルコ兵の反乱が起こり、ヌーフ一世（在位 331-343/943-954 年）に君位が継承される。これを機に、ナサフィーは処刑され、イスマーイール派の激しい弾圧が始まる。しかしこの後も、イスマーイール派は地下に潜って活動を続け、ブハラを含む大ホラーサーンの組織は、アブー・ヤアクブ・アッ＝スィジスターニー（d. ca. 360/971）らの宣教者によって存続した⁶⁴。

ブハラ近郊アフシャナ村出身の哲学者イブン・スィーナは、自分の父親が、ファーティマ朝の宣教に応じ、イスマーイール派に改宗したことを自伝で明かしている⁶⁵。イブン・スィーナは、イスマーイール派の人々が靈魂や知性について語るのを聞き、彼らが自分にも改宗を勧めてきた、と語る。このことから、十世紀末から十一世紀初頭にかけても、ブハラ周辺のイスマーイール派が、勢力を維持し続けていたことがうかがわれる。

ゾロアスター教からイスラームに改宗したイランの土着領主が開いたサーマーン朝は、当初から学問を推進し、君主たちは知識人を積極的に宮廷に関与させた。ブハラには「知恵の宝庫 *ṣiwān al-ḥikmah*」とよばれる図書館が設立され、様々な学問に関する書籍が集められた。当時ブハラの書籍市場には、稀少書や最上の書物が並んでいたという⁶⁶。

サーマーン朝の繁栄は、このような知識人たちの活躍に支えられていた。十世紀のみに焦点を当てても、ペルシア詩の父ルーダキー（d. 940-941）、詩人アブー・シャクル・アル＝バルヒー（4 世紀/10 世紀）、詩人アブー・アル＝ムアイヤド・アル＝バルヒー（通称シャヒード・アル＝バルヒー）（d. 325/935）、宰相で歴史家のバルアミー（d. 382-387/992-997 年）、医者で哲学者のイブン・スィーナ、地理学者で天文学者のビールーニー（d. 440/1048）など、著名な知識人が多数いる。彼らはみな、二つ以上の言語をあやつり⁶⁷、君主の手厚い庇護の下、様々な著作活動を行なった。ラウカリーが仕えたヌーフ二世の宮廷には、上記のイブン・スィーナ、ビールーニー、シャヒード・アル＝バルヒー、さらには、詩人ダキーキー（d. ca. 365/976）がいた。

十世紀のサーマーン朝は、華やかな文芸復興を迎える。その担い手となったのが、こ

⁶² Negmatov 1998: 94.

⁶³ Daftary 2004: 13.

⁶⁴ Negmatov 1998: 94; Daftary 1990: 121-123, 212; Daftary 2004: 13.

⁶⁵ Gohlman 1974: 18.

⁶⁶ Negmatov 1998: 87.

⁶⁷ サーマーン朝の行政言語はアラビア語だが、実質的にはアラビア語とペルシア語の二言語であった。

これらの宮廷詩人たちである。彼らは、アラビア語のカスィーダの音韻体系をペルシア語に応用し、君主に向けた頌詩を数多く残した⁶⁸。ルーダキーにはじまる文芸復興の初期には、アラビア語からペルシア語への翻訳が行なわれ、この傾向は、ペルシア語文学独自の形式が確立するまで続いたとされる⁶⁹。

さて、詩人ラウカリーの経歴と同様、サーマーン朝時代のこれらの宮廷詩人の経歴はほとんど知られていない。彼らの著作が、散逸した場合も少なくない。しかし、彼らが残した著作から、これらの宮廷詩人たちが、様々に異なる思想傾向をもっていたことが知られている。たとえば、ルーダキーは、イスマーイール派を受容した。アブー・シャクル・アル＝バルヒーは、イスラーム以前のイランの知恵文学を継承し、彼の著書「アーファリーン・ナーマ *Āfarīn-nāmeḥ*」や「マスナヴィー *Mathnavī*」には、彼の哲学的、科学的、また道徳的な思想が表現されている⁷⁰。また、シャヒード・アル＝バルヒーは、古代イランに関心をもち、パフラヴィー語とマズダ教に精通していた⁷¹。ダキーキーは、ゾロアスター教徒か、スンナ派ムスリムかシーア派ムスリムなのかが判断ができないとされる⁷²。つまり、彼の作品は、これらの三つの要素をもち合わせている。

アブー・アル＝ハサン・アッ＝ラウカリーの著作は、詩撰集が伝える十四対句の詩しかない。また、その内容に、物語との関連を示すような手がかりもない⁷³。しかし、サーマーン朝の宮廷知識人たちが、当時アラビア語に通じていたこと、宮廷における文化環境は詩人だけを見ても多文化的であったこと、ブハラには、ヘルメス文書が存在したと考え得る歴史と図書館が存在したこと、さらに、アブー・アル＝ハサン・アッ＝ラウカリーの名で知られる人物は、記録されている限り、この人物しか存在しないこと、これらの点を考慮し、筆者は、詩人アブー・アル＝ハサン・アッ＝ラウカリーを、物語の伝達者と判断する。ラウカリーは、上述のように、ホラーサーン出身のクルド人であった。彼の関心は、その出自と何か関係があるのかも知れないが、これ以上の手がかりはない。

カマル・アッ＝ディーン・アル＝バフラーニー

α系統の「著者」であるバフラーニーとは、いかなる人物であったのか。カマル・アッ＝ディーン・アル＝バフラーニー Kamāl al-Dīn al-Baḥrānī (d. 669/1271) は、バーレーン出身のシーア派の学者、神秘主義者である。生年は不明だが、その墓はスィトラ島

⁶⁸ Negmatov 1998: 91.

⁶⁹ Lapidus 2002: 127.

⁷⁰ Lazard 1983a: 382.

⁷¹ Lazard 1983b: 340.

⁷² Khaleghi-Motlagh 1993: 661-662.

⁷³ ヌーフ二世に捧げた詩が出版されている。それは、抒情詩（ガザル）で、ホラーサーン様式で書かれ、直喩を駆使した十四対句の詩である。その詩によると、ヌーフ二世は、ラウカリーと同じクルド人であり、化粧をし、頭にターバンを巻いている。彼は非常な美男子で、敏速な戦士とされる。

(バーレーン島の東側)にあった。バーレーンは、十三世紀に学問興隆期を迎え⁷⁴、哲学や神学、神秘主義は、知識人によってシーア派思想に組み込まれた。これを担った知識人の一人が、このバフラーニーである。

当時、バーレーン出身のカマール・アッ=ディーンという知識人は、三人いた。それぞれ、カマール・アッ=ディーン・イブン・アッ=サアーダ・アル=バフラーニー (d. ca. 640/1242)、カマール・アッ=ディーン・アリー・イブン・スライマーン・アル=バフラーニー (d. ca. 670/1271)、カマール・アッ=ディーン・ミーサム・アル=バフラーニー (d. after 681/1282) である⁷⁵。彼らは法学者であったが、その活動は、主に哲学、神学、神秘主義の分野にあった⁷⁶。

三名の内、この物語に関係するのは、二人目のアリー・イブン・スライマーンである⁷⁷。彼は、他の二人のカマール・アッ=ディーンと同様に、イブン・スィーナーの哲学に深い影響を受け、神秘主義に傾倒していた。中でも、アリー・イブン・スライマーンは、「哲学者 al-ḥakīm」の渾名をもち⁷⁸、アル=アッラーマ・アル=ヒッリー (d. 725/1325) によって、「伝承の学問と哲学の識者であり、哲学者たちの原則を知っていた kāna ‘āliman bi-al-‘ulūm al-‘aqliyah wa-al-naqliyah ‘ālifan bi-qawā‘id al-ḥukamā’」と評された人物である⁷⁹。彼の作品は、死後、その息子フサインによってアッラーマ・アル=ヒッリーに引き継がれた。その「立派な著作 muṣannafāt ḥasanah」には、イブン・スィーナーの『指示と勧告の書』や『鳥物語』や『アインで押韻するカスィーダ』の注釈が含まれている⁸⁰。

彼の名が、他の二人のカマール・アッ=ディーンと混同されない理由は、その名がしばしば「ジャマール・アッ=ディーン・アル=バフラーニー」と記されていることにある⁸¹。また、イブン・アッ=サアーダは、十三世紀前半に亡くなり、ミーサムは、哲学より法学者の分野でよりその才能を発揮した。D'写本には、第一節の資料解説で述べたように、冒頭にアリー・イブン・スライマーンの渾名である「哲学者 al-ḥakīm」の語が見られる。また、ナスィール・アッ=ディーン・アッ=トゥースィーとの文通内容によっても、この点は疑いない⁸²。

⁷⁴ バーレーンの学問期は四つに分けられる。第一期は7世紀/13世紀、第二期は10世紀/16世紀半ばまでの約二世紀半、第三期は、サファヴィー朝後期の11世紀/17世紀から12世紀/18世紀まで、第四期が19世紀半ばから現在である。al-Oraibi 2001: 331 参照。

⁷⁵ 三人のカマール・アッ=ディーンの没年は、ここでは al-Oraibi のそれに倣ったが、諸説あり、数年から十年程度の誤差が見られる。

⁷⁶ al-Oraibi 2001: 332.

⁷⁷ al-Oraibi 1992: 39-45.

⁷⁸ al-Oraibi 2001: 332.

⁷⁹ ‘Abū al-qāsim al-khū‘ī, Mu‘jam rijāl al-ḥadīth, vol. 13: 46.

⁸⁰ これらの著作は、テヘラン大学中央図書館に写本が残されている。詳細は、al-Oraibi 1992: 40-45 参照。

⁸¹ アリー・イブン・スライマーンの著作の写本には、ジャマールとカマールの両方が見られる。W. Madelung, “Bahṛānī, Jamāl-Al-Dīn(also Kamāl-al-Dīn) ‘Alī b. Solaymān Setrawī, Imami Shi‘ite scholar and philosopher inclining to mysticism(13th century),” in *Elr* 参照。

⁸² 第四章第三節参照。

本文の成立と伝達に関するまとめ

本節の終わりに、全体の見通しをよくするため、偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』の本文伝達の情報を、まとめておく。文献学的に検証されるこの物語の最古の版は、サーマーン朝のアブー・アル＝ハサン・アッ＝ラウカリーの直筆版である。但し、ラウカリー自身は、この物語の著者ではない。理由は、著者がこの物語を匿名で書き（あるいは翻案し）、フナイン訳と偽ったことは、ラウカリーの名が残された事実と相反するからである。つまり、物語の著者は、ラウカリー以前に求められる。

これに基づいて、物語の成立と伝達にかかわった人物は、書写生を除き、四名である。一人目は、九世紀か十世紀に、この物語の原典の成立にかかわった人物である。二人目は、short version (α) と long version (β) のアーキタイプを作成した、十世紀後半のアブー・アル＝ハサン・アッ＝ラウカリーである。三人目は、short version (α) の著者である十三世紀中頃のカマール・アッ＝ディーン・アル＝バフラーニーである。四人目は、long version (β) からこの物語の簡略版を作成した、十三世紀中頃のナスィール・アッ＝ディーン・アッ＝トゥースィーである。

本文の文体と表現についてのメモ

偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』の本文は、明瞭で容易なアラビア語で書かれている。文法の誤りもほとんどなく、文章は平坦である。表現の特徴としては、しばしば金言的な表現やアラビア語独自の言い回しが見られることである。たとえば、67行目「私の肝の一片（息子や娘を指す）」、89行目「糧はすでに底を尽き、給養地は〔未だ〕遠いのだ」、106行目「虚言をともなう誠実はなく、慳貪をともなう王はなく、女たちへの従属をともなう生命はない」、220行から221行「知識と権力は、完全なる高次のものから求めよ。欠陥あるものは欠陥しか与えないからである」などである。

この内、106行目「虚言をともなう誠実はなく、慳貪をともなう王はなく、女たちへの従属をともなう生命はない」については、ほぼ同じ金言を、十二世紀のシャフラスターニー (d. 548/1153) が、東ローマ帝国の知恵として伝えている (لا عفة مع شح ولا أمانة مع كذب)⁸³。また、表現と意味は若干異なる金言を、ミスカワイヒは「ペルシアの知恵」として伝えている⁸⁴。これらの金言は、一般に知られる古代人たちの『金言集』⁸⁵を含む知恵文学に一致するものが見い出せない。シャフラスターニーに基づけ

⁸³ al-Shahrastānī, *Kitāb al-milal wa-al-nihal*, II, 470. アトサーイス (?أطساييس)・アル＝カルビーのアレクサンドロスに対する言葉とされているが、誰を指すのかは不明である。

⁸⁴ Miskawayh, *al-Hikmah al-khālidah*, 33.

⁸⁵ 詳細は、Gutas 1975; 1987a: 60-62 参照。

ば、東ローマ帝国を指すもののようであり、著者がギリシア文化に傾倒していた事実と符合する。

校訂本文

α : Short version		β : Long version
	0	
بسم الله الرحمن الرحيم	1	
هذه قصة سلامان وإيسال الذين كانا في زمن هرمانوس	2	قصة سلامان وإيسال
الملك ابن هرقل السوفسطيقي انتخبت من نقل حنين بن	3	
اسحق من اليوناني إلى العربي والكتاب الذي انتخبت	4	ترجمة حنين ابن اسحق العبادي من اليونانيين إلى العربي
منه كان بخط الشيخ أبي الحسن اللوكري	5	بسم الله الرحمن الرحيم
قال كان في الزمن القديم قبل طوفان	6	قال حنين بن اسحاق كان في الزمن القديم قبل طوفان
النار ملك يقال له هرمانوس كان	7	النار ملك اسمه هرمانوس ابن هرقل السوفسطيقي وكانت
له ملك الروم إلى ساحل البحر مع بلاد يونان وأرض	8	له مملكة الروم إلى ساحل البحر مع بلاد يونان وأرض
مصر وهو الذي بنى البناء العظيم والطلسم	9	مصر وهذا الملك هو الذي بنى البناء العظيم والطلسم
الثابت القديم الذي لا يدره مرور مائة ألف قرن من	10	الثابت القديم الذي لا يدره مرور مائة ألف قرن من
الزمان ولا تبينه غلبة العناصر والأركان	11	الزمان ولا تبينه غلبة العناصر والأركان وهو البناء
وكان هذا الملك ذا ملك عظيم وعلم وافر	12	المعروف بالأهرام وكان هذا الملك ذا علم غزير وملك
واقفاً على تأثيرات الصور الفلكية محيطاً	13	وسيع شديد الإطلاع على تأثيرات الصور الفلكية محيطاً
بأسرار الخواص الأرضية ممارساً للأشكال الطلسمية	14	بأسرار الخواص الأرضية ممارساً للأشكال الطلسمية

هو اللطيف قال الحكيم كمال الدين البحراني رحمه الله تعالى D ¹	0	اسحق: اسحق اسحق IU ¹	4
هذه قصة سلامان وإيسال الذين كانا في زمن هرمانوس الملك ابن هرقل	2	الثابت: السابق C B // يدره: ؟ IU ²	10
السوفسطيقي: -- D ² // الذين: اللذين Faz		هذا: ذلك IU ²	12
هرقل: هرقل lit	3	وسيع: وسيع K // محيطاً: محيط C B Q	13
الكتاب: الكتاب D ²	4		
ابي: -- D ² ، ابن Faz lit // الحسن: الحسين D ¹ ، حسين Faz lit //	5		
اللوكري: اللوكري رحمه اه D ²			
الزمن: الزمن D ²	6		
النار: -- lit // وكان له: -- D ¹ ، كان له BL D ¹	7		
القديم: العلم D ²	10		
تبينه: يبيده D ¹ Faz lit	11		
هذا: لهذا Faz lit // الملك: الرجل D ² // ذا: -- lit //	12		
ملك عظيم: ملكا عظيما Faz lit // علم وافر: علما وافرا Faz lit			
تأثيرات: تأثير BL	13		
بأسرار الخواص: الخواص باسرار Faz //	14		
ممارساً للأشكال: ممارس الاشكال D ²			

15	وكان من جملة أصحاب اقليقولااس الإلهي منه تعلم جميع	15	وكان من جملة أصحاب اقليقولااس الإلهي منه تعلم منه
16	العلوم الخفية وكان هذا الرجل الإلهي قد ارتاض في	16	العلوم الخفية وكان هذا الرجل الإلهي قد ارتاض في
17	مغارة يقال لها ساريقون دورًا تامًا وكان يفطر في كل	17	مغارة يقال لها ساريقون دورًا تامًا وكان يفطر في كل
18	أربعين يومًا بشيء من نبات الأرض وبلغ من العمر ثلاثة	18	أربعين يومًا بشيء من نبات الأرض وقد عاش ثلاثة
19	أدوار وبواسطة هذا الرجل تسخر لهرمانوس جميع	19	أدوار وبواسطته تسخر لهرمانوس جميع
20	معمورة الأرض وكان هرمانوس يشكو إلى هذا	20	معمورة الأرض وكان
21	الحكيم عدم الولد لأن هرمانوس كان لا يلتفت إلى النساء	21	الحكيم عدم الولد لأن هرمانوس كان لا يلتفت إلى النساء
22	وكان ويكره الاجتماع بهن ويأنف من معاشرتهن فقال له	22	وكان ويكره الاجتماع بهن ويأنف من معاشرتهن فقال له
23	الحكيم إن كنت أيها الملك تأبى من مجالسة النسوان	23	الحكيم إن كنت أيها الملك تأبى من مجالسة النسوان
24	ومخالطتهن حتى قد عشت قريبًا من ثلاثة قرون ما	24	ومخالطتهن حتى قد عشت قريبًا من ثلاثة قرون ما
25	ضاجعت امرأة وذلك حرصًا منك على حياتك وتوفر	25	ضاجعت امرأة وذلك حرصًا منك على حياتك وتوفر
26	عقلك إلا أن المهم الذي أراه لك أن ترغب في	26	عقلك إلا أن المهم الذي أراه لك أن ترغب في
27	وجود نسل يرث حكمتك وملكك وذلك	27	وجود نسل يرث حكمتك وملكك وذلك
28	بمضاجعتك امرأة ذات حسن وجمال على طالع فلكي مع	28	بمضاجعتك امرأة ذات حسن وجمال على طالع فلكي مع
29	طلسم أرضي تحمل منك بتلك الكرة ولدًا ذكرًا فأبى	29	طلسم أرضي تحمل منك بتلك الكرة ولدًا ذكرًا فأبى
30	الملك ذلك وإن كانت زيادة المنى لتحتاج إلى	30	الملك ذلك وقال وإن كانت زيادة المنى محتاجة إلى

15	اقليقولااس: اقلقولااس B // الاهي: الاهي ² IU ² ، اليها Q C B	15	جملة من أصحاب: جملة من صاحب D ² D ¹ BL //
19	بواسطة: بواسطة IU ² // تسخر: تسخر IU ²	19	اقليقولااس: اقليقولااس BL ، اقلقولااس D ² ، اقليقولااس D ¹
20	هرمانوس: هانوس IU ¹ // يشكو: IU ¹ K IU ²	17	مغارة: مغارة Faz
21	يلتفت: يلتفت B	20	وكان: -- كان D ¹ BL ، -- D ² كل: كل اربع D ²
22	وكان: و-- IU ² // يكره الاجتماع بهن ويأنف من معاشرتهن: ويكره الاجتماع بهن ويأنف من معاشرتهن IU ² IU ¹ ، يكره معاشرتهن ويأنف	20	معمورة: معمور BL D ¹ // يشكو: يشلو D ¹
23	الاجتماع بهن K Q C B	22	إن: وان Faz lit
23	من: -- Q C B // النسوان: النساء B	23	يأباك: ياباك D ² // عن: -- lit // النسوان: النسوان lit
25	وذلك: -- Q C B	24	ما: وما lit
26	في: -- IU ²	25	لشفقتك: لشفقتك BL lit // وثوقك: ثوقك D ² ، ثقتك D ¹
30	وإن: -- ان K Q C B // كانت: كنت C	27	وجود نسل: وجود نسل D ¹ // لك: -- BL ، لكم Faz lit //
			يرث: يرث BL // من: -- Faz lit //
			بعدك ملكك و: بعدك -- BL D ¹ Faz lit // تقتضى: يقتضى D ²
			تحمل: يحمل D ² // بتلك: بذلك D ²
			إن: وان Faz lit // كانت: كان D ² Faz lit //
			محتاجة: محتاجا Faz lit ، محباه محوّه D ¹

الصبّ أيضاً فالنساء لا قدر لهنّ عندي لعلمي بخبث 31
 سريرتهنّ ونفور طبعي منهنّ فلما سمع الحكيم ذلك قال 32
 أيها الملك فليس لك سبيل إلى اتخاذ ولد إلا بأن نرصد 33
 طالعا موافقا ونأخذ يبروح صنمي وأجعل منيك فيه 34
 وألزم أنا بنفسي تدبير هذا الولد في بيت يصلح لهذا 35
 العمل وأغيّر هواه إلى ما يجب من العمل وأصرف إليه 36
 همّتي وقوة فكري حتّى تجتمع أجزاءه ويستدير ويقبل 37
 الحياة قال ففرح الملك بهذه المقالة وعمد الحكيم إلى مني 38
 الملك ففعل به التدبير الذي ذكره فحصل منه مزاج قبل 39
 صورة النفس المدبرة وصار إنسانا تاما فطلب الحكيم له 40
 امرأة تغذوه بلبنها وسمّاه سلامان فجاؤا بامرأة جميلة يقال 41
 لها إيسال بنت ثمانى عشرة سنة فأرضعت الولد وتولّت 42
 تربيته وفرح الملك فرحا شديداً بوجود ابن من منيه من 43
 غير ملامسة النساء وقال للحكيم بأيّ شيء أكافئك يا 44
 سلطان العالم السفلي فقال الحكيم إن كنت تريد مكافأتي 45
 فأعني على أن أبني بناءً عظيماً لا يخربه الماء 46

31 فالنساء: فاما النساء D² ، لكن النساء Faz lit // لا: فلا D² //

بقلة: نقلة BL // عقلهنّ: -- Faz D¹ lit

32 تدبيرهنّ: بتدبيرهن BL

33 نرصد: يرصد D² Faz lit

34 طالعا: طالعا D¹ ، طالع Faz lit D² //

موافقا: وافقا D¹ ، موافق Faz lit D² // ويؤخذ: -- Faz lit //

يبروح: يبروج BL // ويجعل: بجعل BL ، وتجعل Faz lit

35 منيك: مسك D² // يوضع في بيت نظيف وأنا: -- BL //

الازم: واتلازم lit ، والازم انا D¹

36 هواه: هواها D² // يجب: تحب lit // يكون: تكون lit

37 بهمّتي: بهمتي BL // تقبل: نقبل BL ، نقبل D¹

39 صورة: صوره BL

40 وطلب: فطلب D¹ D² // الحكيم: -- BL //

تجعل: بجعل BL ، لجعل D² ، يجعل lit

42 لها: له D¹ // ثمانى: ثمانى BL ، ثمانية Faz lit // عشرة: عشر Faz //

ترضع: وارضعوا D² ، فارضعوا Faz lit

43 ففرح: وفرح Faz lit D¹ // فرحا شديداً: فرحا عظيما D² ، فرحا D¹ BL

44 وقال: فقال BL D¹ D²

46 فاعني: فاعني D¹ // بناء: بياء lit // عظيماً: عظيم lit

32 بخبث: يخبث or بحيث IU² // قال: فقال IU²

33 فليس: ليس IU²

34 نأخذ: تأخذ K Q C B // يبروح صنمي: يبروحا صنميا Q C B

35 بنفسي: نفسي IU² K Q C B

36 وأغيّر هواه الى ما يجب من العمل: -- IU² // هواه: هواه IU¹

37 ويستدير ويقبل: -- IU²

38 المقالة: الحبر IU²

40 وصار: منار IU²

42 عشرة: عشر IU² // تولت: تولدت IU²

46 فاعني: فاعني B // يخربه: يخربه or تجزبه IU²

ولا تحرقه النار يكون حصناً لبقاء النفس وشفقةً عليها من	47	ولا تحرقه النار	حفظاً لبقاء النفس وشفقةً على
الجهال	48	الجهال من الخلق	فإني عالم بأنّ الطبايع ستغلب و
أجعل لهذا البناء باباً مكتوماً إلا عن حكماء الحقّ	49	أجعل له باباً عظيماً مكتوماً إلا على حكماء الخلق	
وأجعل ذلك أطباقاً سبعة بين كل طبقة وطبقة مائتاً	50	وأجعل ذلك أطباق سبعة بين كل طبقة طبقة مائتاً	
ذراع بالذراع التامّ حتى يكون ذلك محرزاً للحكيم عن	51	ذراع بالذراع التامّ حتى يكون ذلك محذراً للحكيم عن	
البلاء فإن من ليس بحكيم فهو بالهلاك أولى	52	ذلك البلاء وأمّا من ليس بالحكيم فهو بالهلاك أولى	
فأجابه الملك إلى ذلك وقال إذا كانت فائدة هذا البناء هكذا	53	فأجابه الملك إلى ذلك وقال إذا كانت فائدة الحكمة كما	
فاجعلها اثنتين أحدهما	54	علمت وشاهدت فهلّم إلى ذلك ولكن اجعلها اثنتين	
لك والآخر لنا نجعل فيه خزانتنا وعلومنا وأجسادنا بعد	55	أحدهما لك والثانية لنا نجعل فيها أجسادنا وخزانتنا بعد	
الموت قال ففرض الحكيم عرض الهرمين وطولهما وشقّ	56	الموت	
لهما في الأرض أسراباً ممتدة كل سرب مسيرة عدّة أيّام	57		
وقدر لهما من الآلات كفايتهما وكان يعمل فيه كل يوم	58		
سبعة آلاف نفر مائتين صانع إلى حجار إلى فاعل إلى	59	يعمل فيه سبعة آلاف رجل إلى أن تمّ ذلك وكمل	
غير ذلك ولم يزل كذلك إلى أن تمّ بناؤهما على الغرض	60		
الذي قصده الحكيم وأمّا الصبي فلما تمّ له مدّة الرضاع	61	وأما الصبي فلما تمّ له مدّة الرضاع	
أراد الملك أن يفارق بينه وبين المرأة فجزع الصبي من	62	أراد الملك أن يفارق الصبي المرأة فجزع الصبي من	

47	شفقة: شفقة IU ² IU ¹ ، شفتت C B	47	تحرقه: يحرقه D ² // النفس: النسل D ² // وشفقة: شفقة lit Saj
50	مائتاً: مائى IU ²	48	الجهال: برك الجهال D ²
51	محزراً: محزرا IU ²	49	له: لها D ² // عظيماً: عظيماً D ¹ ، -- Faz lit //
54	أحدهما: احدهما IU ²		مكتوماً: مكنونا Faz lit // على: عن D ¹ Faz lit
56	وطولهما: طولها Q C // شقّ: قدر IU ¹	50	اطباق: اطباقاً Faz lit //
58	فيه: فيهما Q C B		طبقة طبقة: طبقة وطبقة D ² Faz ، طبقة -- lit // مائتاً: مائتى D ²
59	الآف نفر مائتين: الآف ومائتا نفر من Q C B // الآف نفر ما بين IU ²	51	التامّ: الباهر D ² // ذلك: -- D ² // محزراً: محزرا D ¹ Faz lit //
62	يفارق: يفرق Q C B		للحكيم: ينجيكم Saj // عن: عن ذلك D ²
		52	بالحكيم: بحكيم D ¹ Faz lit
		53	إذا: ان BL // كانت: كان D ² Faz lit
		54	فهلّم: قمنا Faz lit // اثنتين: اثنتين D ² Faz lit
		55	الثانية: الثانى D ¹ // نجعل: يجعل lit ، بجعل BL // فيها: فيه D ¹ //
			خزانتنا: ذخايرنا D ² ، خزانتنا D ¹
		58	وكان: كان D ²
		59	سبعة: سبعة؟ lit // ذلك: -- lit
		61	له: -- lit // مدة: لمدة lit
		62	الصبي: -- BL // من: على D ² ، عند Faz lit

ذلك لشدة ألفه بها فلما رأى الملك ذلك منه تركهما 63
إلى حين بلوغ الصبي فلما بلغ اشتدت محبته 64
للمرأة وقوى عشقه لها حتى كان في أكثر أوقاته 65
يفارق خدمة الملك لإصلاح أمرها فقال له الملك أيها 66
الابن الشقيق أنت ولدي 67
وليس لي في الدنيا غيرك ولكن اعلم يا بني أن النسوان 68
هن مكائد الشر ومصائده وما أفلح من خالطهن إلا 69
لاعتبار بهن أو ليحصل لنفسه خيراً منهن ولا 70
خير فيهن فأمّا إن تجعل لامرأة في قلبك مقاماً حتى 71
يصير سلطان عقلك مقهوراً ونور بصرك وحياتك 72
مغموراً فلا أحسب هذا إلا من شأن البله المغفلين واعلم يا 73
بني أن الطريق طريقان طريق هو العروج من الأسفل 74
إلى الأعلى والثاني الانحدار من الأعلى إلى الأسفل 75
ولنمثل لك ذلك في عالم الحسّ حتى يتبين لك الصواب 76
اعلم أن كلّ أحد من جملة من هو على بابنا إذا لم يأخذ 77

- 63 ألفه: شغفه Q B ، شغفة C // ذلك D² ends with // من: منه lit // الفه: الفته lit // الفها: الفتها lit //
- 67 الشقيق: الشقيق؟ IU² ، الشقيق C B Q // تركها: وتركه D¹
- 70 لا اعتبار: للاعتبار IU¹ IU² // لنفسه: نفسه IU² // منهن: ولا منهن IU²
- 71 فأمّا إن: فلا C B Q
- 75 الأعلى: الاعلا K
- 77 ان: ان ان IU¹
- 63 D² ends with // من: منه lit // الفه: الفته lit // الفها: الفتها lit //
- 67 تركها: وتركه D¹
- 64 معه: معها D¹ // بلغ: يبلغ lit // صارت: مارت D¹ BL
- 66 من: -- Faz lit // الأيام: امام BL
- 67 الولد: والولد Faz lit // الشقيق: الشقيق BL ، الشقيق Faz lit D¹ //
- من: -- lit // كبدي: كبرى Faz lit
- 68 بان: ان Faz
- 69 مكائد: مكابد BL // مصائده: مصايدها D¹
- 70 لا اعتبار: للاعتبار D¹ Faz lit // منهن: بهن Faz lit //
- ان: -- lit ، و Faz
- 71 فأمّا: واما D¹ // لامرأة: للمراه D¹
- 72 بصره: نصره Faz //
- حيوته: وحياته Faz lit
- 73 مغموراً: معمورا D¹ // فهذا شأن: وهذا شأن lit // البله: النله D¹ //
- المغفلين: المعملين D¹
- 74 أحد الطريقين: احدهما D¹
- 75 الانحدار: الانهار lit
- 76 لك: ذلك Faz lit
- 77 إذا: اذ BL

78	بطريق العدل والعقل هل يصير قريب المنزل منا	78	بطريق العدل والعقل هل يصير قريب المنزل منا
79	كلا بل إذا أخذ بطريق العدل والعقل يصير كل يوم قريب	79	كلا بل إذا أخذ بطريق العدل والعقل يصير كل يوم قريب
80	المنزلة منا فكذا الإنسان إذا سلك طريق العقل وتصرف	80	المنزلة منا فكذا الإنسان إذا سلك طريق العقل وتصرف
81	في قواه البدنية التي هي أعوانه على أن يقرب من عالم	81	في قواه البدنية التي هي أعوانه على أن يقرب من عالم
82	النور العالي الذي يبهر كل نور فبعد مدة يصير قريباً	82	النور العالي الذي يبهر كل نور فبعد مدة يصير قريباً
83	منه منزلة ومن علامة ذلك أن يصير نافذ الأمر في	83	منه منزلة ومن علامة ذلك أن يصير نافذ الأمر في
84	السفليات وهذه أخس هذه المنازل بل الوسطى منها أن	84	السفليات وهذه أخس هذه المنازل بل الوسطى منها أن
85	يصير مشاهداً للأنوار القاهرة التي تتصل على سبيل	85	يصير مشاهداً للأنوار القاهرة التي تتصل على سبيل
86	الدوام بالعالم السفلي والعليا منها أن يصير عالماً بحقائق	86	الدوام بالعالم السفلي والعليا منها أن يصير عالماً بحقائق
87	الموجودات متصرفاً فيها على وفق العدل والحق	87	الموجودات متصرفاً فيها على وفق العدل والحق
88	أقول لك إن أردت أن تكون لك امرأة تقبل منك ما	88	أقول لك إن أردت أن تكون لك امرأة تقبل منك ما
89	تريد وتفعّل لك ما تشتهييه فهل سعيًا فقد نفذ الزاد وبعد	89	تريد وتفعّل لك ما تشتهييه فهل سعيًا فقد نفذ الزاد وبعد
90	المزاد وإن كنت مالكا سبيل الإيمان طارفاً طريقة	90	المزاد وإن كنت مالكا سبيل الإيمان طارفاً طريقة
91	الإيقان فخذ نفسك عن هذه الفاجرة إبسال إذ لا حاجة لك	91	الإيقان فخذ نفسك عن هذه الفاجرة إبسال إذ لا حاجة لك
92	فيها ولا مصلحة لك في مخالطتها فاجعل نفسك رجلاً	92	فيها ولا مصلحة لك في مخالطتها فاجعل نفسك رجلاً

78	العدل والعقل: العقل والعدل IU ²	78	العدل والعقل: العقل والعدل IU ²
79	بل إذا أخذ بطريق العدل والعقل يصير كل: -- IU ²	79	بل إذا أخذ بطريق العدل والعقل يصير كل: -- IU ²
89	نفذ: نفذ IU ² // الزاد: المزاد IU ²	89	نفذ: نفذ IU ² // الزاد: المزاد IU ²
90	المزاد: المزاد IU ¹ K Q C B // الإيمان: الإيمان IU ²	90	المزاد: المزاد IU ¹ K Q C B // الإيمان: الإيمان IU ²
79	بل: بل إذا أخذ بطريق العدل والعقل // Faz lit	79	بل: بل إذا أخذ بطريق العدل والعقل // Faz lit
	بعيدا: قريب المنزل Faz lit		بعيدا: قريب المنزل Faz lit
80	العقل: العدل Faz	80	العقل: العدل Faz
81	هي: مي BL	81	هي: مي BL
82	يبهر: يسهر BL // فبعد مدة: بل بعده BL D ¹	82	يبهر: يسهر BL // فبعد مدة: بل بعده BL D ¹
83	يصير: يحير Faz // نافذ: نافذ BL D ¹	83	يصير: يحير Faz // نافذ: نافذ BL D ¹
84	هذا: هذه lit // أحسن: أحسن Faz // هذه: -- lit // منها: منه Faz lit	84	هذا: هذه lit // أحسن: أحسن Faz // هذه: -- lit // منها: منه Faz lit
	ان: هو ان Faz lit D ¹		ان: هو ان Faz lit D ¹
85	مشاهدا: مشاهد lit // للأنوار: الأنوار lit ، للأنوار D ¹	85	مشاهدا: مشاهد lit // للأنوار: الأنوار lit ، للأنوار D ¹
	تتصل: يتصل Faz		تتصل: يتصل Faz
87	العدل: العنك BL	87	العدل: العنك BL
88	أن: -- BL // لك: -- Faz lit	88	أن: -- BL // لك: -- Faz lit
89	تريد: تريده D ¹ // فقد: فقد BL	89	تريد: تريده D ¹ // فقد: فقد BL
90	المزاد: المزاد Faz ، المراد BL //	90	المزاد: المزاد Faz ، المراد BL //
	وإن: فان BL D ¹ // سبيل: سليكة BL D ¹		وإن: فان BL D ¹ // سبيل: سليكة BL D ¹
92	فاجعل: واجعل BL D ¹	92	فاجعل: واجعل BL D ¹

93	متحلّيًا بحلية التجردّ حتّى أخطب لك جارية من	93	بالتحلّي بحلية التجردّ رجلاً حتّى أخطب لك جارية من
94	العالم العلوي تزفّ إليك أبد الأبدين ويرضى عنك رب	94	العالم العلوي تزفّ إليك أبد الأبدين ويرضى عنك رب
95	العالمين وكان سلامان لشدة شغفه بإبسال لا يصغي	95	العالمين وكان سلامان من غاية شغفه بالمرأة لا يبغي
96	لكلام الملك فرجع إلى بيته وحكى كل ما جرى له مع	96	إلى كلام الملك فرجع إلى بيته وحكى كل ما جرى مع
97	الملك لإبسال على طريق المشورة فقالت المرأة لا يقرعنّ	97	المرأة على طريق المشورة فقالت المرأة لا يقرعنّ
98	سمعتك قول الرجل فإنّه يريد أن يفوتّ عليك اللذة	98	سمعتك قول الرجل فإنّه يريد أن يفوتّ عليك اللذة
99	بمواعيد أكثرها أباطيل وأجلّها مخائيل والتقدّم بالأمر	99	بمواعيد أكثرها أباطيل وأجلّها مخائيل وللمتقدمة
100	عزمة وإني امرأة لك مأمورة بكل ما تطيب به نفسك	100	حرمه وإني مأمورة لك بكل ما تطيب به نفسك
101	وتستهي فإن كنت ذا عقل وحزم فاكشف للملك عن سرّك	101	وتستهي فإن كنت ذا عقل تامّ فاكشف الملك عن السرّ
102	بإثك لست تاركي ولست بتارك لك فلمّا سمع الصبي	102	بإثك لست بتاركي ولست بتاركك فلمّا سمع الصبي
103	الكلام قال لوزير أبيه هرنوس ما تعلم من المرأة فلمّا	103	الكلام قال لوزير أبيه هرنوس ما تعلم من المرأة فلمّا
104	بلغ الملك هذا الأمر تأسّف تأسّفًا شديدًا على ولده	104	سمع الملك ذلك الأمر تأسّف تأسّفًا شديدًا على الولد
105	ودعاه إليه وقال له اعلم يا بنيّ إنّه من الحق ما قال الحكيم	105	ودعاه وقال اعلم يا بنيّ إنّه من الحق ما قال الحكيم
106	أنّه لا أمانة مع الكذب ولا ملك مع الشخّ ولا حياة مع	106	أنّه لا أمانة مع الكذب ولا ملك مع الشخّ ولا حيوة مع
107	طاعة النسوان وأنت حديث السن أتظنّ لي في ذلك	107	طاعة النسوان وأنت حديث السن تظنّ أن لي في ذلك

93	بالتحلّي: ما لتحلى BL // بحلية: بحبله D ¹	95	شغفه: شغفة C
94	العلوي: الأعلى D ¹ // إليك: إليها BL D ¹	96	لكلام: كلام IU ²
95	شغفة: شفقته lit // بالمرأة: بالمراه BL //	97	يقرعنّ: يقرعنّ IU ² ، يقر عن C B
	يبغي: يصغى Faz lit ، يصغى D ¹	99	وأجلّها: أجلّها IU ¹ IU ²
96	حكى كل ما جرى مع المرأة: حكى مع المرأة كل ما جرى BL ،	100	امرأة: امرأة K IU ¹ // لك مأمورة: مأمورة لك Q C B
	حكى كلما جرى مع المرأة Faz lit	101	تستهي: تستهيه C
97	المشورة: فدبر من المشهور lit ، † † D ¹ // يقرعنّ: يقرعنّ BL	102	بتارك لك: بتاركك B
98	قول: كلام BL D ¹ // يفوتّ: فوت D ¹ // اللذة: لذتك D ¹	106	حياة: حيلة K Q C B
99	وأجلّها: وجلّها BL ، وجلّها D ¹ // مخائيل: فجائيل lit ، تحاييل D ¹ //	107	اتظنّ: الظن IU ¹ IU ²
	للمتقدمة: لمقدم lit ، للمتقدم D ¹ ، النعم Faz		
100	حرمه: -- lit ، عرّمه Faz // بكل: كل BL // تطيب: نطيب BL D ¹		
101	وتستهي: وتستهي D ¹ // تام: -- Faz lit // الملك: -- Faz lit		
102	بتاركي: تاركي Faz lit		
103	هرنوس: هرموس D ¹		
104	الملك: -- BL // الامر: الكلام BL D ¹ // شديدًا: عظيمًا BL D ¹		
105	بنيّ: ابني D ¹		
107	السن: -- BL // تظنّ ان: من ان BL		

منفعة وقد عشت قريباً من دورين كاملين وقد	108	عشت قريباً من دورين كاملين وقد	108
ملكيت معمورة الأرض كلها ورصدت أكثر الحركات	109	ملكيت معمورة الأرض كلها ورصدت أكثر الحركات	109
السماوية وشاهدت أفعالها فلو كان لي إلى هذه الفواش	110	السماوية وشاهدت أفعالها فلو كان لي إلى هذه الفواش	110
ميل اشتغلت بها لكنّ الاشتغال بها يشغل عن الخير كله	111	ميل اشتغلت بها لكنّ الاشتغال بها يشغل عن الخير كله	111
فإن كان ولا بد فاجعل حظك قسمين أحد القسمين تشتغل	112	فإن كان ولا بد فاجعل حظك قسمين أحد القسمين تشتغل	112
بالاستفادة من الحكماء والثاني تأخذ لنفسك منها ما تظنّه	113	بالاستفادة من الحكماء والثاني تأخذ لنفسك منها ما تظنّه	113
لدّة فقبل الصبي ذلك منه فكان يشتغل أكثر الليل في العلوم	114	لدّة فقبل الصبي ذلك منه فكان يشتغل أكثر الليل في العلوم	114
التي تصلح له بحيث يؤثر ذلك في قواه فإذا كان وقت	115	التي تصلح له بحيث يؤثر ذلك في قواه فإذا كان وقت	115
الخدمة وملازمة الملك يميل إلى الرفاهية واللعب مع	116	الخدمة وملازمة الملك يميل إلى الرفاهية واللعب مع	116
إبسال فلما عرف الملك	117	إبسال فلما عرف الملك	117
الحكماء على أن يهلك إبسال حتّى يستريح	118	الحكماء على أن يهلك إبسال حتّى يستريح	118
منها فقال له هرنوس أيها الملك اعلم أنّه لا ينبغي	119	منها فقال له هرنوس أيها الملك اعلم أنّه لا ينبغي	119
أن يقدم أحد على تخريب ما لا يمكنه عمارته وأنت تعلم	120	أن يقدم أحد على تخريب ما لا يمكنه عمارته وأنت تعلم	120
أنّ القواهر العلوية عادمة الحجب	121	أنّ القواهر العلوية عادمة الحجب	121
تنتصف من الحاكم للمحكوم ومن الظالم للمظلوم وأني	122	تنتصف من الحاكم للمحكوم ومن الظالم للمظلوم وأني	122

108	أو قد: -- IU ²	108	أني عشت قريباً من دورين كاملين وقد ملكت: -- lit
115	التي: الذي IU ¹ IU ²	110	أفعالها: احوالها BL
116	يميل: بميل IU ²	111	لاشتغلت: اشتغلت Faz lit // الاشتغال: اشتغال Faz //
120	تخريب: تحزيب IU ²		يشغل: بساعل D ¹
		112	قسمين: قسمين BL // أحد القسمين: احدهما D ¹ // تشتغل: بسغل BL
		113	تظنّه: بطنه BL
		114	لدّة: لده BL // في: -- Faz lit
		115	ذلك في قواه: في قواه ذلك D ¹ Faz lit
		117	سلامان: السلامان lit
		118	إبسالاً: إبسال Faz lit // يستريح منها: يستريح D ¹ †
		119	هرنوس: هرنانوس BL D ¹ lit ، هرنانوس D ¹ ends with //
			الملك: الملك اعلم Faz lit // ينبغي: ينبغي BL
		120	تقدم: يقدم BL ، يقدم Faz
		121	دائمة الفيض مستقص تنتصف: -- مستقص تنتصف lit ، -- تنتقف Faz ،
			دائمة الفيض مستقص -- BL

أخاف أنك إن أقدمت على هذا الأمر الذي ما أقدمت عليه	123	أخاف أنك إن أقدمت على هذا الأمر الذي ما أقدمت عليه	123
قط في مدة عمرك أن تتزلزل أركان بيتك وتتحلل البسائط	124	قط في مدة عمرك أن تتزلزل أركان بيتك وتتحلل البسائط	124
المرگبة في جبلتك ثم لا يفتح لك باب	125	المرگبة في جبلتك ثم لا يفتح لك باب	125
الكروبيين بل السبيل في ذلك النصح مع الولد حتى لعله	126	الكروبيين بل السبيل في ذلك النصح مع الولد حتى لعله	126
يعلم ما ينبغي أن يفعل فيترك ذلك عن طوع فلما جرى	127	يعلم ما ينبغي أن يفعل فيترك ذلك عن طوع فلما جرى	127
هذا الكلام بين الملك ووزيره هرنوس مضى بعض من	128	هذا الكلام بين الملك ووزيره هرنوس مضى بعض من	128
اطلع على هذا الكلام فأخبر به سلامان فشاور سلامان	129	اطلع على هذا الكلام فأخبر به سلامان فشاور سلامان	129
إبسال في الحيلة من مكيدة الملك فتقرّر عزمهما على أن	130	إبسال في الحيلة من مكيدة الملك فتقرّر عزمهما على أن	130
يهربا من الملك إلى وراء بحر المغرب ويسكننا فلما	131	يهربا من الملك إلى وراء بحر المغرب ويسكننا فلما	131
فعلا ذلك أخبر الملك بحالهما وكان عند الملك قصبتيان	132	فعلا ذلك أخبر الملك بحالهما وكان عند الملك قصبتيان	132
من ذهب عليهما طلاس مرسومة وعليهما سبع مواضع	133	من ذهب عليهما طلاس مرسومة وعليهما سبع مواضع	133
من الصفارات يصفر فيها لكل إقليم فيطلع على ذلك	134	من الصفارات يصفر فيها لكل إقليم فيطلع على ذلك	134
من ذلك الإقليم ويعلمون اطلاعه عليهم فمن أهمه معاقبته	135	من ذلك الإقليم ويعلمون اطلاعه عليهم فمن أهمه معاقبته	135
في ذلك الإقليم يجعل في تلك الصفارة قدراً يسيراً من	136	في ذلك الإقليم يجعل في تلك الصفارة قدراً يسيراً من	136
الرماد وينفخ فيحترق ذلك الموضع المعين من الإقليم ومن	137	الرماد وينفخ فيحترق ذلك الموضع المعين من الإقليم ومن	137
أراد الملك بالحريق قال فنفيخ الملك في تلك القصبه فاطلع	138	أراد الملك بالحريق قال فنفيخ الملك في تلك القصبه فاطلع	138
على سلامان وإبسال فوجدتهما على أسوأ حال من الغربه	139	على سلامان وإبسال فوجدتهما على أسوأ حال من الغربه	139
وضيق الحال فرق لهما وأمر لكل واحد منهما	140	وضيق الحال فرق لهما وأمر لكل واحد منهما	140
بما يكفيه وأهل أمرهما وقال لعل الصبي أن يعود إلى	141	بما يكفيه وأهل أمرهما وقال لعل الصبي أن يعود إلى	141

123	على هذا الأمر الذي ما أقدمت: -- BL ، على الأمر الذي ما أقدمت lit	124	بيتك: بيتك IU ²
124	عمرک: -- BL // يتزلزل: تزلزل BL // بيتك: ستك BL	127	ينبغي أن: -- IU ²
125	جبلتك: جبلتك BL // ثم: حتى Faz // يفتح: ستح BL //	133	سبع: سبعة Q C B
126	باب مدخل: بي Faz ، بالمدخل: -- lit // الكروبيين: BL النصح: النصح lit	134	على: على C // من: في IU ²
129	أخبر: فاخبر Faz // هولي: -- هو و Faz lit	135	أهمه: لهمه IU ¹ IU ²
130	يقرّر: بقدر BL ، تقرّر Faz lit // عزمهما: عرفهما Faz //	136	قدراً يسيراً: قدر يسير IU ¹ IU ²
132	قصبتيان: قصبتيان BL // محوّقتان: BL ، Faz lit	137	ينفخ: ينفخ IU ²
137	فتحرق: ويحرق Faz lit // ومن: أن BL // وطالع: فطالع Faz lit	138	أراد: أراد B
139	وكل: لكل Faz lit //	139	فوجدتهما: فوجدها IU ² // أسوأ: أسوأ IU ¹ K ، أسوء IU ²
141	من ضيق الحال فرق لذلك وأمر أن يعطي كلّ واحد منهما ما: -- BL وأهل: وأمهك BL	141	بما: ما IU ¹ IU ²

الحق 142 فلما أن مضى على ذلك مدة الحق ويؤثر على الكذب فلما أن مضى على ذلك مدة
 من الزمان غضب الملك على 143 من الزمان غضب الملك عليهما فسلط روحانيات
 شهوتهما فأبطلها بعلوم كان يعرفها فبقى كل واحد منهما 144 شهوتهما على نفي كل واحد منهما
 في أشد ألم وأنحس عذاب من رؤية صاحبه وشدة 145 في أشد ألم وأنحس عذاب من رؤية صاحبه واشتدّ اذ
 الشوق إليه مع عدم الوصول إليه قال فعلم الصبي بأن كل 146 الشوق إليه وعدم الوصول إليه فعلم الصبي أن كل
 ما يصل إليه من المكروه ليس إلا من شدة غضب الملك 147 ما يصل إليه ليس إلا من شدة غضب الملك
 عليه فقام وجاء إلى باب الملك معذراً مستغفراً فقال له 148 فقام وجاء إلى باب الملك معذراً مستغفراً فقال
 الملك اعلم أيها الصبي إني وإن كنت أقبل عذرك لفرط 149 الملك اعلم أيها الصبي إني وإن كنت أقبل عذرك لفرط
 شغفي بك لكني ما أحبّ إبسال الفاجرة لأنك لا يمكنك أن 150 شغفي بك ولكن مع حب إبسال الفاجرة لا يمكنك أن
 تجلس على سرير الملك وأنت مصاحبها لأن سرير الملك 151 تجلس على سرير الملك
 يريد التوجّه التام والفراغ له وإبسال أيضاً تريد كذلك 152 يريد التوجّه التام والفراغ له وإبسال أيضاً تريد كذلك
 وكلاهما لا يجتمعان وطريق مثالهما أن تعلق يدك من 153 وكلاهما لا يجتمعان وطريق مثالهما أن تعلق يدك من
 السرير وتعلق إبسال برجلك فهناك تعلم أنه لا يمكنك 154 السرير وتعلق إبسال برجلك حتى تعلم أنه متى لم يمكنك
 أن تصعد السرير وإبسال معلقة برجلك وكذلك أيضاً لا 155 أن تصعد السرير وإبسال معلقة برجلك فكيف
 يمكنك أن تصعد سرير الأفلاك بمراقبة القلب وحبّ 156 يمكنك أن تصعد سرير الأفلاك بمراقبة القلب وحبّ
 إبسال معلق برجلي فكرك قال ثم إنّ الملك أمر أن يتعلّق 157 إبسال معلق برجلي فكرك أمر أن يتعلّق
 كما قال لهما في المثال الأول فبقيا كذلك يومهما أجمع فلما 158 كما قال بالنهاية وكله
 فلما

- 149 الملك اعلم أيها الصبي: -- ايها الصبي IU² ، الملك ايها الصبي اعلم IU¹ 142 الكذب: الكذب الصدق Faz lit
- 151 على: -- IU² 143 فسلط: -- Faz lit
- 157 برجلي: برجلتي IU² 144 على: على الاخرى Faz lit // نفي: فبقى: Faz lit //
- 145 أنحس: اخس BL 146 عدم: عدم BL // أن: بان Faz lit
- 148 معذراً: مقندرا BL 149 اعلم أيها الصبي: ايها الصبي اعلم Faz lit
- 150 شغفي: شغفتي lit // ولكن: لكني BL // مع: ما Faz lit //
- 151 تجلس: بحاس BL 152 حب: معجب BL ، احب Faz lit // لا: له لك لا lit ، لانك لا Faz
- 153 يعلق: تعلق Faz lit // من: عن lit 154 أن تصعد سرير الافلاك بمراقبة القلب وحبّ إبسال معلق -- Faz //
- 156 القلب: اقلب BL 157 برجلي: برجل Faz lit // أمر: وامر Faz lit
- 158 وكله: كله lit // فلما: -- Faz

كان الليل أنزلهما فمضى كل واحد منهما وأخذ بيد صاحبه 159
وألغوا بأنفسهما في البحر وكان الملك مشرقاً عليهما بفكره 160
فأمر روحانية الماء أن تحفظ سلامان حتى وصلت 161
إليه جماعة من عند الملك فأخرجوه سالمًا وأمّا إبسال 162
فأنها غرقت فلمّا تحقق سلامان أنّ إبسال قد غرقت كاد أن 163
يشرف على الموت لشدة فراقها وفوت 164
إمكان مصاحبتهما ولم يزل مضطرباً مجنوناً فقال الملك 165
لقليقولاس الحكيم أعنى أيها الحكيم على أمر ولدي فإنه 166
قريب من الهلاك 167
وليس لي في الدنيا غيره 168
فقال الحكيم دعني وسلامان أسدّ رأيه ودعا سلامان 169
إلى عنده وقال يا سلامان هل تريد وصال إبسال فقال 170
وكيف لا أريد ذلك وهذا هو الذي شوّس عليّ الأمور 171
كلها فقال له الحكيم تعال معي إلى مغارة ساريقون حتى 172
أدعو وتدعو أربعين يومًا فإن إبسال تعود إليك بهذا 173
العمل فقبل سلامان منه ذلك ومضى معه إلى المغارة فقال 174
له الحكيم إن لي عليك ثلاث شرائط أمّا الأولى أن لا 175

160 وألغوا: والقيا IU² B

161 تحفظ: تحفظ IU²

165 مصاحبتهما: مضاجعتها IU¹ IU²

167 من: إلى IU²

170 عنده: إليه Q C B

172 تعال: تعال Q C B

173 أدعو وتدعو: ادعوا وتدعوا IU¹

159 كان بالليل: Faz --

160 وألغوا: القوا Faz lit // نفسهما: نفوسهما lit ، نفوسهم Faz //

بفكره: بفكرها lit

161 حتى: Faz -- ، و lit // وصلت: فوصلت Faz

163 كان: كاد Faz lit

164 وفوت: وفرت lit

165 مصاحبتهما: مصاحبتهما lit

166 اقليقولاس: اقليقولاس BL // أعنى: اعنى Faz lit

167 الصحبة: الفضيحة Faz lit //

التي هو طالب لها: التي كان لنا أولا lit ، التي هي كانت لنا أولا Faz //

قد: وقد Faz lit

168 بحيث: بحنت BL

169 الحكيم: -- lit // أسدّ رأيه: اشدّ درامة BL ، اسدّ رأيه Faz

171 فكيف: وكيف Faz lit

172 تعال: -- ؟ lit

173 أدعو وتدعو: تدعو وادعوا BL ، ادعوا او تدعوا lit

175 إن: -- BL // أمّا: -- Faz lit // فان: ان Faz lit

تخفيني شيئاً من أمرك فإنّ المرض إذا لم يشرح على	176	تخفيني شيئاً من أمرك فإنّ المرض إذا لم يشرح على	176
الطبيب كان عسر العلاج والثاني أنّك تلبس مثل لباس	177	الطبيب كان عسر العلاج والثانية أنّك تلبس مثل لباس	177
إبسال سواء وكلّ ما رأيت مني من الأفعال تفعل	178	إبسال سواء وكلّ ما رأيت مني من الأفعال تفعل	178
مثله غير أنّي صائم أربعين يوماً متتالية وأنت تفطر في	179	مثله غير أنّي صائم أربعين يوماً متتالية وأنت تفطر في	179
كل سبعة أيام والثالثة أن لا تعشق غير إبسال مدّة	180	كل سبعة أيام والثالثة أن لا تعشق غير إبسال مدّة	180
عمرك فإنّك قد رأيت ما حلّ بك من ألم المحبة فقال	181	عمرك فإنّك قد رأيت ما حلّ بك من ألم المحبة فقال	181
سلامان قد قبلت ذلك منك أيّها الحكيم قال ثم إن الحكيم	182	سلامان قد قبلت ذلك منك أيّها الحكيم قال ثم إن الحكيم	182
اشتغل بأدعية الزهرة وصلواتها مدّة أيام فكان	183	اشتغل بأدعية الزهرة وصلواتها مدّة أيام فكان	183
سلامان يرى كل يوم صورة إبسال تتردّد إليه وتجالسه	184	سلامان يرى كل يوم صورة إبسال تتردّد إليه وتجالسه	184
وتتلطف معه في الكلام فكان سلامان يحكي للحكيم كلّ ما	185	وتتلطف معه في الكلام فكان سلامان يحكي للحكيم كلّ ما	185
راه في تلك المدّة ويشكره على ما صنع معه من رؤية	186	راه في تلك المدّة ويشكره على ما صنع معه من رؤية	186
إبسال فلمّا كان يوم الأربعين ظهرت صورة عجيبة وشكل	187	إبسال فلمّا كان يوم الأربعين ظهرت صورة عجيبة وشكل	187
غريب فائق على كلّ حسن وجمال وهذه صورة الزهرة	188	غريب فائق على كلّ حسن وجمال وهذه صورة الزهرة	188
قال فشغف سلامان بهذه الصورة شغفاً شديداً عظيماً أنساه	189	قال فشغف سلامان بهذه الصورة شغفاً شديداً عظيماً أنساه	189
حبّ إبسال فقال أيّها الحكيم لست أريد إبسال ولقد	190	حبّ إبسال فقال أيّها الحكيم لست أريد إبسال ولقد	190
لاقيت منها من النصب ما أكرهني صحبتها ولا أريد إلا	191	لاقيت منها من النصب ما أكرهني صحبتها ولا أريد إلا	191

تخفيني: بحفى BL // المرض: المريض Faz lit	176	متتالية: متوالية IU ²	179
الطبيب كان: كان الطبيب lit // عسر: عسير lit //	177	من: ان C	181
الثاني: الثانية Faz lit // ثياباً: -- Faz lit		مدّة: عدة IU ²	183
ثياب: لباس Faz lit // وكلّ ما: وكلما Faz lit	178	كلّ ما: كلما IU ¹	185
تفطر: تفطر Faz	179	المدّة: المرأة IU ²	186
أنّك: ان Faz lit // أحداً: -- Faz // لمدّة: مدة Faz	180	ظهرت: ظهر C	187
بنا: بك Faz lit // الصداق في: -- lit	181	من: -- C B	191
تتلطف: بتلطف BL ، تلطف Faz lit // وكان: فكان Faz lit //	185		
للحكيم: الحكيم Faz // كل ما: كلما Faz lit			
حتى: حتى اذا Faz lit	186		
الصور: الصورة lit	187		
الغريبة: -- BL // فائقة: الفارقة Faz lit	188		
أيّها الحكيم: -- Faz lit	190		

هذه الصورة فقال له الحكيم ألسنت قد شرطت عليك أن لا	192	فقال الحكيم ألسنت قد شرطت معك أن لا
تعشق أحدًا غير إبسال وقد تعبنا هذه المدة حتى قارب أن	193	تعشق أحدًا غيرها
يستجاب لنا في عود إبسال إليك فقال سلامان أيها الحكيم	194	ذقت أن تسأل أن تردّ إليك إبسال قال له أيها الحكيم
أعثنى فأني لا أريد إلا هذه الصورة قال فسخر له الحكيم	195	أعثنى فأني لا أريد إلا هذه الصورة فسخر الحكيم له تلك
روحانية هذه الصورة حتى كانت تأتيه في كل وقت	196	الروحانية
ويقضي منها أوطارًا ولم يزل كذلك إلى أن زال عن قلبه	197	ومضى عنه
حبّ هذه الصورة وذلك الوله وصحّ عقله وصفا من	198	ذلك الوله والتعب
كدورة المحبة الجاذبة له عن مقام الحكمة والملك إلى مقام	199	
اللهو واللعب فشكر الملك الحكيم على سعيه في إصلاح	200	وشكر الملك الحكيم على سعيه في هذا الباب
أمر ولده وجلس سلامان على سرير الملك ونظر في	201	وجلس سلامان على سرير الملك
الحكمة وصار صاحب دعوة عظيمة وظهرت منه في مدة	202	وصار صاحب دعوة عظيمة تامًا
ملكه عجائب وغرائب وأمر أن تكتب هذه القصة على	203	فأمر حتى كتبت هذه القصة على
سبعة ألواح من ذهب وأن تكتب أدعية الكواكب السبعة	204	سبعة ألواح من الذهب ودعوات الكواكب السبعة على
أيضًا في سبعة ألواح أخرى من ذهب ووضع الجميع في	205	سبعة ألواح ووضع في
الهرمين على رأس قبر والده فلمّا عمّر العالم بعد	206	الهرمين على رأس قبر والده إلى أن وصل الدور بعد

194 في: -- IU² 194 ذقت: ذقت Faz lit // تسأل: تسأل lit // أن: حتى Faz lit //

قال: فقال Faz lit // له: لله BL

195 أعثنى: اعنى BL // فسخر: فسخر Faz lit // الحكيم له: له الحكيم Faz lit

198 ذلك: ذا lit

200 وشكر: فشكر Faz lit

202 تامًا: تامة Faz lit

203 فأمر: وامر Faz lit // هذه: اليه -- Faz lit

204 الذهب: ذهب Faz lit

206 أن: -- Faz // الدور بعد: -- بعض Faz lit

200 اللعب: للعب Q // الحكيم: للحكيم IU¹ IU²

207	افلاطن الحكيم	207	الطوفانين الناري والمائي ظهر
208	الإلهي واطلع على ما في الهرمين من العلوم الجلية	208	الإلهي واطلع على ما في الهرمين من العلوم الجلية
209	والذخائر النفيسة بحكمته ومعرفته فسافر إليهما لكن ملوك	209	والذخائر النفيسة بحكمته ومعرفته فسافر إليهما لكن ملوك
210	زمانه لم يساعده على فتحه فأوصى إلى تلميذه	210	زمانه لم يساعده على فتحه فأوصى إلى تلميذه
211	أرسطوطاليس أنه إن تمكّن من فتحه يفتحه ويستفيد من	211	أرسطوطاليس أنه إن تمكّن من فتحه يفتحه ويستفيد من
212	العلوم الخفية الروحانية المودعة فيه فلمّا ظهر الإسكندر	212	العلوم الخفية الروحانية المودعة فيه فلمّا ظهر الإسكندر
213	وكان الإسكندر من جملة من استفاد ضررباً من الحكمة	213	وكان الإسكندر من جملة من استفاد ضررباً من الحكمة
214	الإلهية من أرسطاطاليس فلمّا توجه الإسكندر إلى جهة	214	الإلهية من أرسطاطاليس فلمّا توجه الإسكندر إلى جهة
215	المغرب توجه أرسطوطاليس معه إلى أن بلغوا جميعاً	215	المغرب توجه أرسطوطاليس معه إلى أن بلغوا جميعاً
216	الهرمين فتقدّم أرسطوطاليس وفتح باب الهرمين بطريقه	216	الهرمين فتقدّم أرسطوطاليس وفتح باب الهرمين بطريقه
217	الذي أوصاه افلاطن ولم يمكنه الإسكندر أن يخرج منها	217	الذي أوصاه افلاطن ولم يمكنه الإسكندر أن يخرج منها
218	سوى الألواح التي كتب عليها قصة سلامان وإيسال ثم	218	سوى الألواح التي كتب عليها قصة سلامان وإيسال ثم
219	أغلق بابها كما علم وكان آخر ما وجد مكتوباً على تلك	219	أغلق بابها كما علم وكان آخر ما وجد مكتوباً على تلك
220	الألواح على لسان سلامان أن أطلب العلم والملك من	220	الألواح على لسان سلامان أن أطلب العلم والملك من
221	العلويات الكاملات فإنّ الناقصات لا يعطي إلا ناقصاً	221	العلويات الكاملات فإنّ الناقصات لا يعطي إلا ناقصاً
222	-----	222	
223	وآخر دعوانا أنّ الحمد لله رب العالمين وصلواته على	223	هذا آخر هذه القصة
224	رسوله محمد وآله وعترته الطاهرة أجمعين	224	
225		225	

207	افلاطن: افلاطون Q C B	207	وعماره: -- عماره Faz // مما: -- lit ، هما Faz // إلى: همال lit
209	الذخائر: الدخاير IU ¹	213	إليهما: الياها Faz lit
210	لم: لا IU ² // يساعده: يساعده IU ²	216	بابهما: بابها Faz lit
211	أرسطوطاليس: ارسطو IU ² ، ارسطاطاليس Q C B	217	منهما: منها Faz lit
212	العلوم: الأمور IU ²	219	في: -- lit
214	أرسطاطاليس: ارسطو IU ² // جهة: -- IU ²	220	في: من Faz lit // الملك والعلم: العلم والملك Faz lit
215	أرسطوطاليس: ارسطو IU ² ، ارسطاطاليس Q C B	221	تعطي: يعطي BL
216	الهرمين: الهرمان IU ² //	آخر: احرد Faz	
أرسطوطاليس: ارسطو IU ² ، ارسطاطاليس Q C B //		224	رسوله: رسوله محمد وآله وعترته الطاهرة اجمعين سلامان مني غدوه وعشية على ماجد در المكارم ايسال وما كنت ادري حتل شومي واوعتى حديث سلامان وقصة ايسال: خير خلقه سيدنا محمد النبي وآله وسلم كثيرا
217	افلاطن: افلاطون Q C B IU ² // يخرج: يخرج IU ² // منها: منه Q C B	Faz	
219	بابها: بابها B	225	سلامان مني غدوه وعشية على ماجد در المكارم ايسال وما كنت ادري حتل شومي واوعتى حديث سلامان وقصة ايسال
223	هذه: -- IU ² // القصة: القصة والحمد لله وحده وصلاته وسلامه على سيدنا محمد النبي وآله وصحبه ام K Q C B ، القصة والحمد لله وحده وصلواته على محمد النبي وآله وسلامه IU ¹		

第五節 偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』の和訳と注釈

校訂本文和訳	
α : Short version	β : Long version
[0] 彼（神）は、優しい方である。哲学者カマール・アッ=ディーン・アル=バフラーニー ¹ —至高なる神が彼を嘉されんことを—は言った。[1] 慈悲深く慈愛あまねく神の御名において。	0 [2] サラーマーンとイブサール物語
[2] これはソフィストのヒルクル ² の息子ヘルマヌス ³ 王の時代にいたサラーマーンとイブサールの物語である。私 ⁴ は、〔それを〕フナイン・イブン・イスハークがギリシア語からアラビア語に翻訳したものの中から選んだが、私がそれを選んだ書は、アブー・アル=ハサン・アッ=ラウカリー ⁵ の筆によるものであった。	1 [4] ギリシア人たちの〔許〕からアラビア語へのフナ 2 イン・イブン・イスハークによる翻訳。[5] 慈悲深 3 く慈愛あまねく神の御名において。
[6] 彼（フナイン・イブン・イスハーク）は言った。大火災 ⁶ 以前の太古のとき、ヘルマヌスと呼ばれる王 ⁷ がいた。[7] 彼は、ローマ（帝国） ⁸ を領有していたが、それは、ギリシアの国々やエジプトの地を含む海の沿岸に至るものであった。[9] 彼は、かの巨大な建造物、恒久不変のタリスマン ⁹ を築いた者である。[10] 〔それ（建造物、タリスマン）は〕一千万年の経過に朽ちることも、諸元素 ¹⁰ の占有に消滅することもない。	4 5 6 7 8 9 10 11 [6] フナイン・イブン・イスハークは言った。大火災 12 以前の太古のとき、ソフィストのヒルクルの息子ヘ 13 ルマヌスという名の王がいた。[7] 彼は、ギリシアの 14 国々やエジプトの地を含む海の沿岸に至るローマ 15 帝国 ⁴⁷ を領有していた。[9] この王は、かの巨大な建 16 造物、恒久不変のタリスマンを築いたものである。 17 [10] 〔それ（建造物、タリスマン）は〕一千万年の 18 経過に朽ちることも、諸元素の占有に消滅すること 19 もない。[11] それは、ピラミッドとして知られる建 20 造物である。
[12] この王は、絶大な権力と豊富な知識をもっていた。[13] 〔これは彼が〕天球形象の諸影響を熟知し、地の性質に精通し、それを呪術的な形で実践していた ¹¹ ためである。[15] 彼は、聖者カリクレス ¹² の仲間の一人で、彼（カリクレス）から学問を学んだ。[16] この聖者（カリクレス）は、サーリークーン ¹³ と呼ばれる洞窟で、全一周期 ¹⁴ にわたる修行を積んだ。[17] 彼は、四十 ¹⁵ 日毎 ¹⁶ に断食を破って地の植物の類を食していた。[18] 〔こうして〕彼は、三周期生きた。[19] そして彼を介して、地上の万物がヘルマヌスに従属したのである。	21 [12] この王は、豊富な知識と絶大な権力をもってい 22 た。[13] 〔これは彼が〕天球形象の諸影響を完全に 23 熟知し、地の性質に精通し、それを呪術的な形で実 24 践していたためである。[15] 彼は、聖者カリクレス 25 の仲間たちの一人であり、彼（カリクレス）からあ 26 らゆる神秘的学問を学んだ。[16] この男（カリクレ 27 ス）は、サーリークーンと呼ばれる洞窟で、全一周 28 期にわたる修行を積んだ。[17] 彼は、四十日毎に断 29 食を破って地の植物の類を食していた。[18] 〔こう 30 して〕彼は三周期の年齢に達した。[19] そしてこの 31 男を介して、地上の万物がヘルマヌスに従属したの 32 である。
[20] 彼は、賢者（カリクレス）に子息がない不満	33 [20] ヘルマヌスは、この賢者に子息がない不満を

満をこぼしていた。[22] すると、賢者は彼に勧めて言った。「貴方の理性が、貴方が女性との社交や交際を拒み、貴方はついに女性と性交せずに三世紀近く生きられました。[25] それは貴方が、ご自身の生命を気遣い、ご自身の理性を信頼なさったからです¹⁷。[26] しかし、私が貴方がお望みであると見受ける重大事は、貴方の権力と叡智を引き継ぐご子孫の存在ですが、それには上昇点¹⁸と地のタリスマンを合わせたもの¹⁹に則して、美貌と魅力を具えた女性と性交されることが必要です。[29] 彼女はその際、貴方の男児を孕むでしょう。」すると、王はそれを拒んで言った。[30] 「たとえ子種が増えて〔それを〕流す必要があっても²⁰、女たちは私にとって〔その〕価値がありません。というのも私は、女たちが理性と自制心に欠け、品行の悪いことを知っているからです。」[32] 賢者はこれを聞くと言った。[33] 「これには、以下より他に方法がありません。我々は〔子を得るのに〕適した星を観測します²¹。[34] マンドラゴラ²²を準備し、中に貴方の子種を仕込み、清潔な部屋に置くのです。[35] 私はその部屋とその場に留まり、その（子種を仕込んだマンドラゴラの）志向〔性〕をあるべき状態に変化させます。[36] 私が自らの意志と思考力をもって、これらの諸部分を集結すれば、それ（子種を仕込んだマンドラゴラ）は生命を受け入れるでしょう。」

[38] すると、王はこれに喜び、彼（賢者）の言う通りにした。賢者がその作業に取り組むと、やがてその（諸部分の）混合が完成し、それ（マンドラゴラ）は意図された靈魂の形相を受け入れた。

[40] 賢者は、その男児に乳を飲ませる女を求めた。その申し子の名は、サラーマーン²³であった。[41] 彼らは、イブサールという十八歳の女を連れてきて、その子に乳をやることにした。[43] 王は、その息子

こぼしていた。[21] というのも、ヘルマヌスは女性に興味を示さず、彼女らとの社交を嫌い、彼女らに付き添うことに嫌悪感を示していたからである。[22] すると、賢者は彼に言った。[23] 「王よ、貴方は女性との社交や交際を拒み、女性と性交せずに三世紀近く生きられました。[25] それは、貴方がご自分の生命と理性増強を望んだからです。[26] しかし、私が貴方に見受ける重大事は、貴方の叡智と権力を引き継ぐご子孫の存在を貴方が望まれていることです。[29] 彼女はその際、貴方の男児を孕むでしょう。」すると、王はそれを拒んで言った。[30] 「たとえ子種が増えて〔それを〕流す必要もあっても、女たちは私にとって〔その〕価値がありません。[31] というのも、私は、彼女らの心の邪悪さ、彼女に感じる生来の嫌悪感〔があること〕を知っているからです。[32] 賢者はそれを聞くと言った。[33] 「王よ、貴方がご子息を得る方法は、以下より他にありません。我々は〔子を得るのに〕適した星を観測し、マンドラゴラを準備します。[34] 私はそこ（マンドラゴラ）に貴方の子種を仕込みます⁴⁸。[35] そして私自ら、この男の子〔となるような〕処理を、この作業に適した家で行い続けます。[36] 私はその（子種を仕込んだマンドラゴラの）志向〔性〕をあるべき行為に向けて変化させます。そして私は、それに私の意志と思考力を送り込みます。[37] そうすれば、その（マンドラゴラの）諸部分が集まり、それ（マンドラゴラ）は回転し、生命を受け入れるでしょう。」[38] 彼（フナイン）は言った。王は、この言葉に喜んだ。賢者は、王の子種に取りかかり、[39] それ（王の子種）に自らが述べた処理を行なった。すると、そのことによって意図された靈魂の形相を受け入れる混合があらわれ、それ（マンドラゴラ）は完全な人間となった⁴⁹ [40] 賢者は、彼（完成した人間）に乳を飲ませる女性⁵⁰を求め、彼をサラーマーン⁵¹と名づけた。[41] 彼らは、十八歳のイブサール⁵²という美しい女を連れてきた。[42] 彼女はその子に乳をやり、その（子の）しつけを請け負った。[43] 王は、

〔の存在〕に大層歓喜した。[44] そして、賢者にこう言った。「何をもって貴方に報いましょうか、下位世界の支配者よ。」

[45] すると、賢者は言った。「もし貴方がそれ（賢者への報い）をお望みであれば、私が水に浸食されることも火で燃えることもない巨大な建造物を建てるのを、ご支援ください。[47] それは、靈魂の存続を保つためであり、人間の²⁴無知な者たちを怖れてのことです。[48] というのも私は、本性が勝ることを知っているからです。[49] 私は、それに人間の賢者以外には隠された大きな扉をつけます。[50] また、私はそれを七階建てにして、各階の間を二百腕尺²⁵とします。[51] そうすれば、それ（建造物）は、賢者に災難を警告するものとなるでしょう。[52] 賢者ではない者は、死に値するのです。」[53] すると王は、これに答えて言った。「叡智の利が、貴方の見知った通りならば、それに取り掛かりください。但し、それを二つにし、一つを貴方のため、もう一つを私のためとしてください。[55] そこには死後、我々の遺体や財産を収めましょう。」

[58] そして毎日七千人の人員がこれ（建造）に従事し、ついにそれは完成した。

[61] 〔一方〕少年について、彼が乳養期を終えたとき、王は、少年を女から引き離すことを望んだ。[62] すると、少年は、彼女と互いに強く慕い合っていたので²⁶、これを悲しんだ。[63] すると、王はそれ（少年の悲しみ）を厭って、少年が成長するまで彼女を彼とそのままにしておいた。[64] ところが、少年が成長すると、その愛情は過度になり、彼の

73 女たちと性交することなく自分の子種から子供が
74 生まれたことを、非常に喜んだ。[44] 彼（王）は賢
75 者に言った。「何をもって貴方に報いましょうか、
76 下位世界の支配者よ。」[45] 賢者は言った。「もし
77 貴方が私への報いをお望みであれば、私が水に浸食
78 されることも火で燃えることもない巨大な建造物
79 を建てるのを、ご支援ください。[47] 〔それ（建造
80 物）を〕靈魂存続の砦とするため、またそれ（靈魂）
81 を無知な者たちから守るためです。[48] というのも
82 私は、本性が勝ることを知っているからです。[49]
83 〔また〕私がこの建造物に、真実の賢者以外には隠
84 された扉をつけるのを〔ご支援ください〕。[50] ま
85 た、それを七階建てにして、各階の間を二百腕尺と
86 するのを〔ご支援ください〕。[51] そうすれば、そ
87 れ（建造物）は、賢者を災難から遠ざける守護⁵³と
88 なるでしょう。[52] 賢者でない者は、死に値するの
89 です。」[53] すると王は、これに答えて言った。「そ
90 の建造物の利そのようなものならば、それを二つに
91 し、一つは貴方のため、他方は私のためとしてくだ
92 さい。[55] そこには死後、我々の財産や学問や遺体
93 を収めることにしましょう。」⁵⁴
94 [56] 彼〔フナイン〕は言った。彼（賢者）は、二つ
95 のピラミッドの幅と高さに刻み目をつけ〔て測定
96 し〕、それら（二つのピラミッド）に各地下通路に
97 走行何日も要するような拡張した複数の地下通路
98 を切り拓いた。[57] 彼（賢者）は、また、それら二
99 つに〔容積にみあう〕充分な装置を配備した。[58] こ
100 の〔作業〕に毎日七千人の人員、二百人の職人や石
101 工や傭夫その他が作業をしていた。[60] これが、賢
102 者の意図した目標通りに二つ〔のピラミッド〕が完
103 成するまで続いた。

104 [61] 〔一方〕少年について、彼が乳養期を終えたとき、王は彼とその女の間を引き離すことを望んだ。
105 [62] すると、少年は、彼女を強く慕っていた⁵⁵ので、
106 これを悲しんだ。[63] 王は彼がそのような様子であ
107 るのを見たとき、少年が成長するまで二人をそのま
108 まにしておいた。[64] ところが、彼が成長すると、
109 彼のその女性への愛情、彼女への敬慕は激しくなっ
110 った。[65] その結果、彼（王）は彼女の問題を正すた

女への熱愛は無条件なものとなった。[65] その結果、王は彼女の問題を正すため、何日も王務を離れる始末となった。

[66] 王は、彼に言った。「情け深き息子、慈悲深き子よ、お前は私の息子であり、私の肝の一片²⁷なのだ。[68] 私には、この世でお前しかいない。だが、知りなさい。女たちは悪の陰謀であり罠であることを。[69] 女たちに善きものがないことを知りながら、女たちから教訓を得る目的、また自分自身のために善きものを得る目的以外で、女たちと交わる者は栄えることがない。[70] もっとも、女たちに善きものなどないのであるが。[71] 真に、彼（ある者）がもし心の中で女に地位を与えるなら、彼の理性の支配は覆され、彼の洞察と生命の光はかすんでしまう。[73] そうなれば、これは愚か者たちの不条理というものである。知りなさい。[74] 道には二つあり、二つの道の一つは、下方から上方への上昇であり、二つ目は、上方から下方へ下落であることを。[76] 私は、お前に明らかとなるように感覚世界〔の事柄〕に喩えて言おう。我々の門戸にいる者の仲間の一人は、もし公正と理性の道をとらなければ、我々に近い階位となるだろうか。[79] 否、むしろ彼は、日々我々から遠のくのである。[80] ゆえに、人間はこのように、もし理性の道を歩み、すべての光を圧倒する高次の光の世界に近づく助力となる自らの身体的能力の限りに行動すれば、しばらく後²⁸、彼は階位においてそれ（高次の光の世界）に近くなる。[83] このしるしに、〔人は〕下等な諸物に〔すら〕力を失う²⁹ことがあるが、それは、諸階位の中でもっとも下等なものである。[84] むしろ、その中間〔の階位〕とは、〔人が〕下位世界と恒久的につながっている強力な光の数々を観照するようになることである。[86] また、その最上〔の階位〕とは、諸存在物の本質を知り、正義と真理に従ってその（本質）内で自由に行動することである。

[88] 私はお前に言おう。もしお前が、お前から望むものを受け取り、お前に対して望むことをする女にいて欲しいならば、さあ、急ぎなさい。[89] 糧は

め、ほとんどの時間、王務を離れる始末となった。

[66] 王は、彼に言った。「情深き息子よ、お前は私の息子だ。[68] 私には、この世でお前しかいない。だが、知りなさい、我が息子よ。女たちは悪の陰謀であり罠であることを。[69] 女たちに善きものがないことを知りながら、女たちから教訓を得る目的、また自分自身のために善きものを得る目的以外で、女たちと交わる者は栄えることがない。[70] 〔とはいえ〕女たちに善きものはない。[71] 真に、もしお前の心の中で女に地位を与えるなら、お前の理性の支配は覆され、お前の洞察と生命の光はかすんでしまう。[73] 私はこれを、愚か者たちの不条理としか思わない。知りなさい、我が息子よ。[74] 道には二つあり、一つの道は、下方から上方への上昇であり、二つ目は、上方から下方へ下落であることを。[76] 私は、お前に分別が明らかとなるように、これを感覚的世界に喩えて言おう。[77] 知りなさい。我々の門戸にいる者の仲間の一人一人は、もし公正と理性の道をとらなければ、我々に近い階位となるだろうか。[79] 否、むしろ〔その〕彼がもし公正と知性の道をとるならば、日々我々から近い階位となるのである。[80] ゆえに、人間はこのように、もし理性の道を歩み、すべての光を圧倒する高次の光の世界⁵⁶に近づく助力となる自らの身体的能力の限りに行動すれば、しばらく後⁵⁷、彼は階位においてそれ（高次の光の世界）に近くなる。[83] このしるしに、〔人は〕下等な諸物に力をもつことがあるが、それは、諸階位の中でもっとも下等なものである。[84] むしろ、その中間〔の階位〕とは、〔人が〕下位世界と恒久的につながっている強力な光の数々を観照するようになることである。[86] また、その最上〔の階位〕とは、諸存在物の本質を知り、正義と真理に従ってその（本質の）内で自由に行動することである⁵⁸。

[88] 私はお前に言おう。もしお前が、お前から望むものを受け取り、お前に対して望むことをする女にいて欲しいならば、さあ、急ぎなさい。[89] 糧はすでに底を尽き、給養地は〔未だ〕遠いのだ。[90] も

すでに底を尽き、給養地は〔未だ〕遠いのだ。[90] もしお前が、信仰の道を歩み、確信の道を進むのであれば、あのふしだらなイブサールから身を引きなさい。[91] というのも、お前に彼女は必要なく、彼女との交わりに利益はないのだから。[92] そして自らを、脱離の衣を纏う男とするのだ³⁰。[93] そうすれば、私はお前のために高次の世界の乙女に求婚してやろう。[94] 彼女は、お前が厳粛な婚礼を行って永遠を共に過ごし、全世界の主がお前に祝福をもたらす者。」

[95] サラマーンは、かの女（イブサール）に極度に熱中していたので、王の話を好ましく思わなかった。[96] 彼は家に戻ると、かの女（イブサール）に相談として起こったことすべてを話した。[97] すると、女は言った。「その男の話に耳を傾けてはなりません。[98] というのも彼は、自らの妻を差し出すというほとんど空虚、およそ幻想である約束をもって、貴方に対して愉しみを損なわせたいのです。[100] 私は、貴方が望み自らを楽しませることすべてについて、貴方を任されています。[101] もし貴方が、完全な³¹理性をもつならば、心の内を王に打ち明けなさい。[102] つまり、貴方は私と別れるつもりがなく、私は貴方と別れるつもりがないことを。」

少年はこの話を聞くと、父の宰相ヘルヌスに女から教わったことを話した。[103] 王はそのことを聞くと、息子のことを大層遺憾に思った。[105] 彼（王）は彼（息子）を呼んで言った。「知りなさい、我が息子よ。賢者が言ったことは正しい。[106] それは、虚言をともなう誠実はなく、慳貪をともなう王権はなく、女たちへの従属をともなう生命はない³²、というものだ。[107] お前は年若い。お前は、私がこれに利があると思うのか。[108] お前は知っているだろう。私が二周期近く生き、全地上の万物を手に入れたことを。[109] また、私がほとんどの天の活動を観察し、それらの状態を目撃したことを。[101] もし私がこれらのふしだらな女たちに欲望をもっていたら、私はそれ（ふしだらな女）に専念していただろう。[111] それ（ふしだらな女）

しお前が、信仰の道を持ち、確信の道を歩むのであれば、あのふしだらなイブサール⁵⁹から身を引きなさい。[91] というのも、お前に彼女は必要なく、彼女との交わりに利益はないのだから。[92] そして自らを、解脱の衣を纏う男とするのだ。[93] そうすれば、私はお前のために高次の世界の乙女に求婚してやろう。[94] 彼女は、お前が厳粛な婚礼を行って永遠を共に過ごし、全世界の主がお前に祝福をもたらす者。」

[95] サラマーンは、イブサールに熱中していたので、王の話に耳を貸さなかった。[96] 彼は家に戻ると、相談としてイブサールに王との間に起こったことをすべて話した。[97] すると、女は言った。「その男の話に耳を傾けてはなりません。[98] というのも彼は、ほとんど空虚、およそ幻想である約束をもって貴方に対して愉しみを遠ざけ、決断をもって物事を前に進める〔機会を〕損なわせたいのです。[100] 私は、貴方が望み、また自らを楽しませることすべてについて貴方を任された女です。[101] もし貴方が、理性や思慮分別をもつならば、貴方の心の内を王に打ち明けなさい。[102] つまり、貴方は私と別れるつもりがなく、私は貴方と別れるつもりがないことを。」

少年はこの話を聞くと、父の宰相ヘルヌスにイブサールから教わったことを話した。[103] このことが王に伝わると、彼（王）は自分の息子のことを大層遺憾に思った。[105] 彼（王）は彼（息子）を自分の許へ呼んで、言った。「知りなさい、我が息子よ。賢者が言ったことは正しい。[106] それは、虚言をともなう誠実はなく、慳貪をともなう王権はなく、女たちへの従属をともなう生命はない、というものだ。

[107] お前は年若い。お前は、私がこれ⁶⁰に利があると思うのか。[108] 私はすでに二周期近く生き、全地上の万物を手に入れた。[109] また、私はほとんどの天の活動を観察し、それらの作用を目撃した。[101] もし私がこれらのふしだらな女たちに欲望をもっていたら、私はそれ（ふしだらな女）に専念していただろう。[111] しかし、それ（ふしだらな女）への専念は、善きものをすべて遠ざけるのだ。[112] ゆえに、

への専念は、善きものをすべて遠ざけるのだ。[112] ゆえに、もし致し方がないなら、お前の運命を二つの部分に分けなさい。その一つは、お前が賢者たちからの学びに専念することである。[113] 二つ目は、自分のために彼女からお前が快樂と思うものを手に入れなさい。

[114] 少年は、それを受け入れた。彼は、幾夜も〔学びに〕専念し、そのことは彼の緒力に影響を与えた。[115] しかし、〔王の〕職務時間になると、彼（少年）は享樂により多く傾いた。[117] サラーマーンが〔学びを〕後回しにするのを楽しんでいることを王が知ると、彼（王）は賢者たちにこのことを相談した。[118] 〔その相談とは〕イブサールを殺し、彼女から解放されることであった。

[119] すると、ヘルヌスが彼に言った。「王よ、誰一人として自分が造ることのできないものを僭越に破壊することは、望ましくありません。[120] 貴方はご存知でしょう。[121] 高次の征服者たちは、隠し事がなく常に充溢し、被統治者のため統治者に対し、被虐者のため暴君に対し厳密な取り調べを行なう者であることを。[122] 私が恐れているのは、もし貴方が無謀に〔これまでの〕生涯に行なわなかったことをすれば、貴方の家柱は揺らぎ、貴方の家族がばらばらになってしまうことです³³。[125] それから、ケルビムたち³⁴の軍勢に入る扉が、貴方には開かれなくなります。[126] むしろ、これに関して〔採るべき〕方法は、ご子息に忠言をすることです。そうすれば、彼はおそらく自分がしていることを知り、自発的にそれを止めるでしょう。」

[127] この話が彼ら二人（王とヘルヌス）の間で行なわれたとき、王の話を知ったある者が立ち去り、サラーマーンにこのことを知らせた。[129] すると彼は、このことの重大さをイブサールに相談した。[130] 〔そこで〕二人（サラーマーンとイブサール）は、王から西の海の向こうの土地へ逃げ、そこに二人で住むことを決めた。[131] それから二人がそれ（逃亡）を実行したとき、王にこのことが伝え

もし致し方がないなら、お前の運命を、二つの部分に分けなさい。二つの部分の一つは、お前が賢者たちからの学びに専念することである。[113] 二つ目は、自分のために彼女からお前が愉しみと思うものを手に入れなさい。

[114] 少年は、彼（王）からそれを受け入れた。そして彼（少年）は、幾夜も学問に専念した。[115] それは彼に適した学問であり、それ（学問に専念したことは、彼の緒力に影響を与えた。[115] しかし、職務時間となり、王が〔職務に〕かかりつきりになると、彼（少年）はイブサールとの享樂や娛樂に傾くのである。[117] 王が、彼（サラーマーン）がそうしているのを知ると、彼（王）は賢者たちに相談した。[118] 〔その相談とは〕イブサールを殺して、彼女から解放されることであった。

[119] すると、宰相ヘルヌスが彼に言った。「王よ、誰一人として自分が造ることのできないものを僭越に破壊することは、望ましくありません。[120] 貴方はご存知でしょう。[121] 高次の征服者たちは、隠し事がなく、被統治者のため統治者に対し、被虐者のため暴君に対し公正を求めることを。[122] 私が恐れているのは、もし貴方が無謀に〔これまでの〕生涯にまったく行なわなかったことをすれば、貴方の家柱は揺らぎ、貴方の家族がばらばらになってしまうことです。[125] それから、ケルビムたちの軍勢への扉が、貴方には開かれなくなります。[126] むしろ、これに関して〔採るべき〕方法は、ご子息に忠言をすることです。そうすれば彼は、おそらく自ら行うに望ましいことを知り、自発的にそれを止めるでしょう。」

[127] この話が王とその宰相ヘルヌスとの間で行なわれたとき、この話を知ったある者が立ち去り、サラーマーンにそれを知らせた。[129] サラーマーンは、王の陰謀から〔逃れる〕手立てをイブサールに相談した。[130] そこで、二人（サラーマーンとイブサール）で王から西の海の向こうの土地へ逃げ⁶¹、そこに二人で住むことを決めた。[131] 二人がそれ（逃亡）を実行したとき、王には二人の状況が伝えられた。

られた。[132] 王は、金製で空洞の二本の葦笛をも
っていた。[133] それ（葦笛）には七つの笛孔があ
り、彼（王）が各地方に〔割り当てられた〕³⁵それ
ら（笛孔）を吹くと、彼はその〔該当〕地方とそ
こに何があるかを知るのである。[135] また彼ら（該
当地方の人々）も、彼（王）が彼らを調べたこと
を知る。また、彼（王）が懲罰を望む者には、笛
孔に少量の灰をおいて吹くと、その〔該当する〕
場所とその場にいる者が燃えるのである。
[137] 彼（王）はそれ（西の海の向こうの地方）を
調べた。[138] その結果、王は、サラーマーンとイ
ブサールや、そこ〔の地方〕にあるもの、また、
彼ら一人一人が困窮状態にあることを知った。[140]
彼（王）はこれに憐みを覚え、彼ら一人一人にそ
れぞれが満足するものを与えるよう命じた³⁶。彼
は、このことに猶予を与えて言った。[141] 「おそ
らく少年は、真理に戻り、虚偽より〔真理を〕選
ぶだろう。」[142] しかし、その状態である期間が
過ぎると、王は彼らに対して怒った。[143] 彼（王）
は、二人の欲情の精霊³⁷を制して、彼ら一人一人が
お互いを拒むようにした。[145] 〔彼らはそれぞれ〕
もっとも激しい苦痛と悲惨な苦悩の中にいた。と
いうのも、自分の伴侶を目にして慕情は募ったが、
相手に接触することができないからである。
[146] すると少年は、自分に起こるすべてのこと³⁸
は、王の怒りの激しさゆえに他ならないことを知
った。[148] 彼は立ち上がって、謝罪し、赦しを乞
いに王の門戸にやって来た。すると、王は言った。
[149] 「知りなさい、少年よ。お前に対する私の愛
情が過度なために、たとえ私がお前の言い訳を受
け入れるとしても、〔お前が〕ふしだらなイブサ
ールに愛情をもったまま、お前は王座³⁹に座ること
はできない。[153] しかし〔今の〕道は、お前の片
手が王座につながり、イブサールがお前の片足に
ぶら下がっているというものだ。[154] やがてお前
は知るだろう、イブサールがお前の片足にぶら下
がった状態で王座に登れないとき、イブサールの
愛がお前の思考の両足にぶら下がったまま、いか
に心の梯子⁴⁰で諸天球の王座に上ることができる

229 [132] 王は、金製の二本の葦笛をもっていた。[133] そ
230 れ（葦笛）にはタリスマンが描かれ⁶²、七つの笛孔
231 がある。[134] 彼（王）が、各地方に〔割り当てられ
232 た〕それら（笛孔）を吹くと、彼は自らが求めるそ
233 の地方について知るのである。[135] また彼ら（該当
234 地方の人々）も、彼（王）が彼らを調べたことを知
235 る。また、彼（王）がその地方で懲罰を望む者には、
236 その〔該当する〕笛孔に微量の灰⁶³をおいて吹く。[137]
237 すると、その地方の特定の場所と王が燃やそうと望
238 んだ者が燃えるのである。
239 [138] 彼〔フナイン〕は言った。王はその葦笛を吹き、
240 サラーマーンとイブサールについて情報を得た。
241 [139] 彼（王）は、二人が離郷〔による疎外感で〕
242 の最悪な状態、困窮状態にあることが分かった。[140]
243 彼（王）は二人に憐みを覚え、彼ら一人一人にそれ
244 ぞれが満足するものを与えるよう命じた。[140] 彼は、
245 二人の問題に猶予を与えて、言った。「おそらく少
246 年は、真理に戻るだろう。」[142] しかし、その状態
247 である期間が過ぎると、王は欲情の精霊たちに怒
248 り、自らが知っていた学問でそれらを無力にした。
249 [144] 彼らはそれぞれ、もっとも激しい苦痛と悲惨な
250 苦悩の中にいた。[145] というのも、自分の伴侶を目
251 にして激しい慕情を〔覚える〕が、相手に接触する
252 ことができないからである⁶⁴。
253 [146] 彼（フナイン）は言った。すると少年は、自分
254 に起こるすべての忌まわしいことは、王の自分に対
255 する怒りの激しさゆえに他ならないことを知った。
256 [148] 彼は立ち上がって、謝罪し、赦しを乞いに王の
257 門戸にやって来た⁶⁵。すると、王は言った。[149] 「知
258 りなさい、少年よ。お前に対する私の愛情が過度な
259 ために、たとえ私がお前の言い訳を受け入れるとし
260 ても、私は娼婦イブサールが気に入らない。なぜな
261 らお前は、彼女と連れ添ったまま王座に座ることが
262 できないからだ。[151] というのも、王座は完全なる
263 専心とそれへの献身を要するからだ。[152] そしてイ
264 ブサールもこのことを望んでいる。[153] この二つ（王
265 座と女）は両立しないのだ。二つを喩えの道⁶⁶で言
266 うならば、お前の片手が王座につながり、イブサ
267 ルがお前の片足にぶら下がっているということだ。

とでもいうのか〔否、できないことを〕。」

[157] 彼（王）は、先に彼（王）が述べた状態で、二人で一日中ずっとつながっているよう命じた。夜になったとき、彼らは一人一人出発した。そして自分の伴侶の手を取り、海に自らの身を投げた⁴¹。[160] 王は、彼ら二人を自らの思考の中で監視していた。[161] そこで彼（王）は、水の精霊たちに、集団が到着するまで彼ら（水の精霊たち）がサラーマーンを護るよう命じた。[162] 彼ら（水の精霊たち）は、彼（サラーマーン）をとらえて〔水から救い〕出した。イブサールの方は、溺れてしまった。[163] 彼ら（水の精霊）がサラーマーンを救い上げたとき、彼はイブサールと離れ、二人が一緒にいる可能性を逃してしまったせいで、いつ死ぬかも分からない瀬戸際の状態にあった。

[165] 王は、賢者カリクレスに言った。[166] 「賢者よ、私の息子の問題について私をお助けください。というのも、彼が求める親交が、彼女を取り戻せないほどに損なわれてしまい、彼は死にそうなのです。[168] 私には、この世でこの子以外にいないのです。」

[169] 賢者は言った。「私とサラーマーンにお任せください。私が彼の意見を〔正しく〕導きましょう⁴²。」彼（賢者）はサラーマーンを自分のところに呼んで、言った。[170] 「サラーマーンよ、貴方はイブサールと交わりたいのですか。」彼（サラーマーン）は言った。[171] 「いかにそれを望まずにいられましょう。これこそ、私にすべての事柄を混乱させたものであるのに。」[172] 賢者は彼に言った。「私と一緒にサーリークーンの洞窟へおいでなさい。そこで私と貴方は四十日間祈禱をするのです。[173] イブサールは実に、この行^{ぎょう}によって貴方のところへ戻って来るでしょう。」

268 [154] そこでお前は知るだろう。イブサールがお前の
269 片足にぶら下がったまま、お前は王座に上がれない
270 ことを。[155] 同様に、イブサールへの愛がお前の思
271 考の両足につながれたまま、お前が心の梯子で諸天
272 球の王座に上ることもできないことを。」

273 [157] 彼（フナイン）は言った。それから王は、一つ
274 目の例で二人のことを述べたように、二人でつなが
275 っているよう命じた。[158] 二人は、丸一日をそのよ
276 うに過ごした。そして、二人に夜が訪れたとき、彼
277 らは一人一人出発した。[159] それぞれ伴侶の手を取
278 り、彼らは海に自らの身を投げた⁶⁷。[160] 王は、彼
279 ら二人を自らの思考の中で監視していた。[161] そこ
280 で彼（王）は、水の精霊たちに対して、王の許から
281 集団が到着するまで、それ（水の精霊たち）がサラ
282 マーンを護るよう命じた。[162] そして彼ら（集団）
283 は、彼（サラーマーン）を無事〔水から救い〕出し
284 た⁶⁸。イブサールの方は、溺れてしまった。[163] サ
285 ラーマーンが、イブサールが溺れたことを確認した
286 とき、彼は、彼女との別離の激しい〔思い〕のため、
287 また彼女と一緒にいる可能性を逃してしまったた
288 めに、瀕死の状態となり、動揺し、発狂し続けた。

289 [165] 王は、賢者カリクレスに言った。[166] 「賢者よ、
290 私の息子の問題について私をお助けください。とい
291 うのも、彼は死にそうなのです。[168] 私には、この
292 世で彼以外にいないのです。」

293
294
295 [169] 賢者は言った。「私とサラーマーンにお任せく
296 ださい。私が彼の意見を〔正しく〕導きましょう。」
297 彼（賢者）は、サラーマーンを自分の許に呼び寄せ
298 て言った。[170] 「サラーマーンよ、貴方はイブサー
299 ルと交わりたいのですか。」彼（サラーマーン）は
300 言った。[171] 「いかにそれを望まずにいられましょ
301 う。これこそ、私にすべての事柄を混乱させたもの
302 であるのに。」[172] 賢者は彼に言った。「私と一緒
303 にサーリークーンの洞窟へおいでなさい。そこで私
304 と貴方は四十日間祈禱をするのです。[173] イブサー
305 ルは実に、この行^{ぎょう}によって貴方のところへ戻って
306 来るでしょう。」

[174] サラーマーンは、彼（賢者）からこれを受け入れた。彼は、彼（賢者）と共に洞窟⁴³へと発った。賢者は彼に言った。[175] 「貴方には三つの条件が課せられています。〔条件の〕一つ目は、貴方は自分のことを私に何も隠さないことです。[176] 病気は、もし医師に説明されなければ、治療が困難です。[177] 〔条件の〕二つ目は、貴方がイブサールの衣装のような衣装を、〔イブサールと〕同じように着ることです。[178] そして貴方が見た私のすべての行動は、貴方も〔同じように〕それをするのです。[179] 違いは、私は一度に四十日断食をしますが、貴方は七日毎に〔断食を破って〕食事を取るということです。[180] 〔条件の〕三つ目は、貴方が生涯イブサール以外に誰も愛さないということです。[181] というのも、真に貴方は、ご自分の愛について、我々が頭を痛めたのをお分かりでしょうから。」少年は言った。[182] 「私は、貴方からのそれ（条件）をお受けします、賢者よ。」

[183] 賢者は、これらの日々（四十日間）、金星の祈禱に専念した。サラーマーンは、毎日イブサールの姿を見ていた。[184] その姿は、彼のところに何度も現れて、彼に付き添い、彼に優しくするのである。[185] 彼（サラーマーン）は、その間、自分が見たものすべてを賢者に語り、彼（賢者）の行為に感謝していた。

[187] こうして、ついに四十日目となった。すると、あらゆる美を超越しあらゆる魅力を超えた、驚嘆すべき諸々の姿、素晴らしい諸々の形が現れた。

[189] するとサラーマーンは、金星の姿に非常に熱中し、それ（金星への熱中）が、彼にかの〔イブサールへの〕愛を忘れさせた。[190] 彼は賢者に言った。「賢者よ、私はイブサールが欲しくありません。私が彼女のせいで遭った災難〔を思えば〕。」

[192] すると、賢者は言った。「私は貴方に、貴方が彼女以外の誰も愛さないという条件を課しませんでしたか。[193] 今や、私は、イブサールが貴方

[174] サラーマーンは、彼（賢者）からこれを受け入れた。彼は、彼（賢者）と共に洞窟へと発った。賢者は彼に言った。[175] 「私には、貴方に課す三つの条件があります。〔条件の〕一つ目は、貴方は自分のことを私に何も隠さないことです。[176] 病気は、もし医師に説明されなければ、治療が困難です。[177] 〔条件の〕二つ目は、貴方がイブサールの衣装のようなものを、〔イブサールと〕同じように着ることです。[178] そして貴方が見た私のすべての行動は、貴方も同じようにそれをするのです⁶⁹。[179] 違いは、私は四十日続けて断食をしますが、貴方は七日毎に〔断食を破って〕食事を取るということです。[180] 〔条件の〕三つ目は、貴方が生涯イブサール以外に誰も愛さないということです。[181] というのも、真に貴方は、ご自分に起こった愛の痛みをすでにお分かりですから。」サラーマーンは言った。[182] 「貴方からのそれ（条件）をお受けします、賢者よ。」

彼（フナイン）は言った。それから賢者は、何日も金星の祈禱と礼拝に専念した。サラーマーンは、毎日イブサールの姿を見ていた。[183] その姿は、彼のところに何度も現れて、彼に付き添い、優しく彼と話をする。[185] サラーマーンは、その間、自分が見たものすべてを賢者に語っていた。[186] また、彼（賢者）が自分をイブサールに会わせてくれたことを彼（賢者）に感謝していた⁷⁰。

[187] 四十日目になったとき、あらゆる魅力と美を超越した驚嘆すべき一つの姿、素晴らしい一つの形が現れた。[188] これが、金星の姿である⁷¹。

[189] 彼〔フナイン〕は言った。するとサラーマーンは、この（金星の）姿に大層激しく熱中し、それ（金星への熱中）が、彼にイブサールへの愛を忘れさせた。[190] 彼〔サラーマーン〕は言った。「賢者よ、私はイブサールが欲しくありません。私は、彼女のせいで、そのつきあいを私に厭わせるような災難に遭ったのです。[191] 私は、あの姿以外を望みません。」

[192] すると賢者は、彼に言った。「私は貴方に、貴方が彼女以外の誰も愛さないという条件を課しませんでしたか。我々はこの期間、イブサールが貴方

のところへ戻りたいと頼むのを感じています。」
[194] 彼（サラーマーン）は、彼（賢者）に言った。
「賢者よ、私をお助けください。[195] というのも
私は、あの姿以外は要らないのです。」そこで賢
者は、その精霊をサラーマーンに従わせた。[197]
〔こうして〕、かの愛の狂気と労苦は終わった。[200]
王は、この問題に関する賢者の尽力を感謝した。

[201] サラーマーンは王座に腰かけ、完全に、偉大
な祈禱の師となった。[203] そして彼は、この物語
を七枚の金の書板に書き記すよう命じた⁴⁴。[204] ま
た、七惑星の祈禱も七枚⁴⁵の書板に書き記すよう彼
は命じた。そして、〔それらを〕二つのピラミッ
ド内の父親の墓の上部におくよう命じた。

[206] こうして二つの洪水と創世の後の時代がやっ
てきた。[207] その後には、聖者プラトンの時代が
続いた。[208] 彼（プラトン）は、二つのピラミッ
ドまで旅したが、時代はそれ（ピラミッドを開け
て書板を見ること）を許さなかった。[210] そこで
彼（プラトン）は、自分の弟子のアリストテレス
にこのことを遺言した。[213] アリストテレスは、
二つのピラミッドへ旅した。[214] そしてそれら（二
つのピラミッドの）扉を開き、中から書板を取り
出した。[218] しかし、彼（アリストテレス）は、
アレクサンドロスには、彼（アレクサンドロス）
が得られるものを何も残さなかった。[219] 彼（ア
リストテレス）は、〔プラトンに〕教えられたよ
うに二つの扉を開めた。

に戻ることにについて、もうすぐ我々が報われるとこ
ろまで苦労したのです。[194] サラーマーンは言った。
[195] 「賢者よ、私をお助けください。というのも私
は、あの姿以外は要らないのです。」彼（フナイン）
は言った。そこで賢者は、彼にその姿の精霊を従属
させた。[197] それ（精霊）はいつも彼に現れ、彼は
彼女から望みを遂げるのである⁷²。[197] これは、こ
の姿への愛とかの狂気が彼の心から消え去るまで
続いた。[198] こうして彼の理性は正常となり、混濁
から清らかとなった。[199] それ（混濁）とは、彼を
叡智の階梯からひきはなす愛の混濁であり、また彼
を享楽や遊戯の階梯へとひきつける支配の混濁で
ある。[200] 王は賢者に、息子の問題解決⁷³に賢者が
尽力したことを感謝した。

[201] サラーマーンは、王座に腰かけ⁷⁴、叡智を見す
えた。[202] 彼は、偉大な祈禱の師⁷⁵となった。彼の
統治期間には、彼から数々の不思議な素晴らしいも
のが現れた。[203] 彼は、この物語を七枚の金の書版
に書き記すよう命じた。[204] また、七惑星の祈禱も、
別の七枚の金の書板に書き記すよう命じた。[205] そ
して、〔その〕すべてを二つのピラミッド内の父親
の墓の上部においた。

[206] 大洪水と大火災の後に世界が創造されると、聖
なる賢者プラトンが現れた。[208] 彼は、自らの叡智
と知識によって、二つのピラミッド⁷⁶内にある偉大
な学問、精神的財宝について知った。[209] 彼は二つ
〔のピラミッド〕まで旅をしたが、彼の時代の諸王
が、彼がそれを開けるのを支援しなかった。[210] 彼
は、自分の弟子のアリストテレスに遺言した。[211] も
しそれを開けられるなら、彼（アリストテレス）が
それを開き、その中に託された精神的な秘密の諸学
問に益するように、と。[212] アリストテレスの神的叡
智の数々を活用した者たちの一人、アレクサンドロ
スが現れ、西方を目指したとき、アリストテレスは
彼に同行し、彼らはみな二つのピラミッドに到着し
た。[216] アリストテレスは進み出て、プラトンが彼
に遺言した方法で二つのピラミッドの扉を開いた。
[217] 〔しかし〕アレクサンドロスは、サラーマーン
とイブサールの物語が記された書版すらそこ（ピラ

ミッド) から取り出すことができなかった。[218] それから彼 (アリストテレス) は、教えられた通りにその (ピラミッドの) 扉を閉じた⁷⁷。

サラーマーンの言葉として書板の最後に記されていたのは、[次の言葉である]。[220] 権力と知識は、完全なる高次のものから求めよ。[221] 欠陥あるものは、欠陥しか与えないからである⁴⁶。

[219] それらの書板にサラーマーンの言葉として最後に記されていたのは、[次の言葉である]。[220] 知識と権力は、完全なる高次のものから求めよ。[221] 欠陥あるものは、欠陥しか与えないからである。これが、この物語の最後である⁷⁸。

補足⁷⁹

¹ この人物については、本章第二節と第四章第三節参照。

² *Hirquel* の名は、複数の人物を指す。最も有名なのは東ローマ帝国中期の皇帝ヘラクレイオス一世 (イラクリオス) (在位 610-641 年) で、彼はイスラーム圏では「偉大な錬金術師」ともされた。しかし、ここではソクラテスが傾倒したエペソスの哲学者 (d. 前 475 年頃) を指すと考えられる。理由は、ここでヒルクルが *al-sūfiṣṭiqī*、すなわち「ソフィストの」と形容されていること、物語の舞台が古代であること、内容にみられる自然学への傾倒、大火災 (14 行目) の思想との関連、物語全体が受けた偽書文書類がもつ折衷主義がこの物語にも、見られることなどである。ヘラクレイトスは、「万物は根源実体である火の変化したもので、永遠の生成消滅のうちにあるが (万物流転)、この生滅は相互に転化しあう相対立するものの緊張的調和によって不変の秩序 (ロゴス) を示す」と説いた。アラビア語の伝承で彼は、ギリシア人にとって唯一神アッラーを指す「知性の光 *nūr ‘aqlī*」という語を最初に用いた者、と『偽アンモニウス』に紹介されている。この物語でも知性界は、光の象徴を用いて語られている。但し、物語では名だけが借用され、実在の人物とは無関係である。ヘルメス文書には、このような偽名が多く用いられる。ソフィストは、アテネやその他のギリシア都市で、旅をしながら徳や学問を教え、対価に金銭をもらう教師のこと。因みに、これは伝説であり、史実ではない。

³ アラビア語で *hāramānūs* と転写される人名。物語の賢者カリクレスとヘルマヌスの関係は、ヘルメス伝承の師アガトダイモンと弟子ヘルメスの関係に相当し、この二つの名は、「アガトダイモン」と「ヘルメス」を改変したものと考えられる。ヘルメス文書では、このように属性のみを維持して名だけを変えするという例が多数みられる。但し、字義通り理解すれば、ヘルマヌスは大臣ヘルヌスの名と同じくラテン語名であり、伝説的なビザンツ帝国の王ということになる。あるいは、これをヘルマヌビス (*Hermanubis*, ヘルメスとアヌビスの融合) の変形と考えることもできるかも知れない。コルバンは、これを「*Hermaios*」つまり水星 (ヘルメスは水星を象徴する神) の誤記と指摘しているが、筆者は、これは誤記ではなく、敢えて「ヘルメス」や「アガトダイモン」を標榜しないという意図があったと考えている。

⁴ 「私」は、カマール・アッ=ディーン・アル=バフラーニーを指す。

⁵ サーマーン朝の第八代君主ヌーフ・イブン・マンスール (在位 366-387/977-997) とその宰相ウトゥビーに頌詩を捧げた宮廷詩人。

⁶ 終末論、創世論、転世論の「大火災」および「大洪水」の思想は、カルデア天文学に由来する。この思想は、ストア派、イランの諸伝説、ヘルメス主義などと融合しながら拡散した (Corbin 1960: 212 n. 15)。セネカ (d. ca. 65) は、カルデア人のベルスに合意して「星が蟹座と合となるときは、いつも世界的な大火災が起こる。そして山羊座と結びつくときは、二つ目の大洪水が起こる」と述べている (Hall 2005: 58)。またプラトンの『ティマイオス』にも類似の言及があるが、起源はカルデア天文学と考えられている (Hall 2005: 58)。

- ⁷ 『トゥースィー注釈』は能動知性とする。サリーバーのイブン・スィーナー研究は、匿名の『サラーマーンとイブサル物語』とイブン・スィーナーの物語を混同し、この『トゥースィー注釈』を要約しているだけである (Šalibā 1951: 137-140)。以下同様。
- ⁸ 東ローマ帝国 (西暦 395-1453 年) を指す。
- ⁹ 「呪術的な力を帯びた物体」の意。呪術とは、超自然や神秘的力に働きかけて、目的を達成する意図的な行為のことである。『賢者の目的』によると、呪術にとってのタリスマンは、錬金術にとっての霊薬に相する (al-Majrīṭī, *Ghāyat al-ḥakīm*, 4-5)。それは、天体と対応し、それぞれの星辰の精霊を封じ込めておく道具である。タリスマンの性質、すなわち材質や刻まれる記号は、光線を受けたい星辰の性質と呼応している。つまり、タリスマンは対応する天の力と地の力を集結させ、その所有者が、呪術師が不在でも霊力の行使を可能にする道具である。
- ¹⁰ 四大または五大元素のこと。世界は、水、火、土、空気、エーテルは、万物を構成する根源。
- ¹¹ ヘルマヌス王が、明白に呪術師であることが分かる記述。呪術には、理論と実践がある。理論には、天体と星辰の地上への影響、地上の諸物との関係の知識が含まれ、実践は、それを応用して地上の万物を操ることである。また、呪術の仕事には、タリスマンを作ったり用いたり、呪術で患者を癒したりなどがある。
- ¹² アラビア語で *ʿiqliqūlās* *ʿiqilīqūlās* *ʿiqillīqūlās* などと転写されるギリシア語名で、ヘルマヌス王の師であり、ヘルメス文書の「アガトダイモン」に相当する。この綴りから考えられるのは、カリクレス (Callicles) である。カリクレスは、プラトンの『ゴルギアス』に登場する、ゴルギアスの弟子である。ノモス (法律習慣) とピュシス (自然) を対立させる、過激な自然主義者、また政治思想の主張者として描かれている。このカリクレスと物語の人物の役割は一致しないが、伝承の中で、物語のような賢者像へと変化した可能性がある。『ゴルギアス』はアラビア語に翻訳されたが (Dodge 1970: 592)、現時点では現存写本は知られておらず、この名がいかにか綴られたか、比較できない。
- ¹³ 錬金術で用いられた鉛丹 (四酸化三鉛) の意。コルバンは「389 年にテオドシウス一世によって破壊されたセラペウム」 *sarapeion* / *serapeum* とする (Corbin 1960: 211)。ピネスも同様である (Pines 1996: 349)。その理由は、セラペウムの高僧たちが医術を施し、患者を治療したことが、この物語の洞窟治療の場面と重複しているからである。物語の *sāriqūn* は、洞窟の名であり、「祈禱や修行を執り行い、死者や神的存在との交信が行なわれる聖域」である。セラペウムは、元々サッカーラ近くのナイル西岸に建設された、プタ神の聖なる雄牛ハピを祀る神殿であった。後にそれは冥界の支配者オシリスの信仰と融合し (Osor-Hapi)、サラピスとしてこの地のギリシア系移民に崇拝されるようになる。時代が下ると、ギリシア・ローマの太陽神サラピスの神殿として、プトレマイオス朝アレクサンドリアに最大のサラピウムが建設され (前 305-前 284)、純粋なギリシア式儀式が執り行われた。西暦 4 世紀に破壊されるが、ローマ期に再建され繁栄した。ヘルメス・トリスメギストス信仰は、このサラピス信仰とも融合した。ヨーッセは、ピカトリクスの最後にみられる賢者クラテスの物語でもセラピウムが言及されていることを指摘しているが、アラビア語で特にサラピウムの語が *sāriqūn* と述べられている訳ではない。また、ヨーッセは、イブン・ルスタ (*Abū ʿAlī Aḥmad b. ʿUmar b. Rustah*, d. ca. 290-300/903-13) が、知恵隠し伝説の一つで、イスファハーンの *sārawīya* を *sārūq* と読んでいることを指摘している。
- ¹⁴ 物語の各所に見られる金星信仰のモチーフから、周期は金星のそれを指すと考えられる。メソポタミア天文学によると、金星の一周期は 8 年であり、七世紀頃までにこれが広まっていたとされる。 (Koch-Westenholz 1995: 125-127)。
- ¹⁵ 数字の 40 は、この物語で重要な意味をもつ。40 の神聖視は、一神教の伝統でも極めて多く見られるが、その起源は、金星信仰にあると考えられる。金星は、空に五芒星を四十日周期 (5×8) で描くという伝説がある (Gest 2007: 94-95)。また、金星は下降の際、四十日間で太陽に到達する (Newton, *Principia*, II, 573)。
- ¹⁶ D²写本の読みを採れば、「四十四日毎」となる。
- ¹⁷ 知性を重視する「知性主義」の立場に、典型的な思想である。
- ¹⁸ *ṭālīʿ* は、占星術用語で「上昇点」。誕生時など特定の時刻に東の地平線上にかかる黄道上の位置。転じて「運命」の意。
- ¹⁹ 天体の力が強まる正確な時間を占星術によって知り、別の天体に邪魔されず直接星の光線を受けると、呪術師は完全で聖なる存在 (ダイモン) となる。すると、呪術師は効率的に天体の精霊を地上に引き降ろし、それをタリスマンに留めておくことができる。 (Pingree 1980: 13)。このような伝統は、イスラーム世界ではハッラーンの「サービア教徒」に帰せられてきたが、これは疑問視されている (Bladel 2009: 116)。

- ²⁰ 'in kānat zayādatu al-munā muḥtājatan 'ilā al-ṣabbi として「望みの増大が恋人を必要とするならば」という解釈も可能か。
- ²¹ 占星呪術、占星錬金術、占星医学などの顕著な例。占星医術は、バビロニア思想とエジプト思想の混交、さらに、ストア派による大宇宙と小宇宙の相同性という思想の影響を受けて生まれた。エジプトでは、医学は、天文学と同じく書記と学問の守護神トトが司っていた。前三世紀頃、身体の一部は、宮に割り当てられた。身体は頭から始まり、足で終わる。獣帯は春分点のある雄羊宮から始まり、獣帯の順番に進み双魚宮で終わる。これらの宮が、凶星や悪いアスペクトにある惑星に影響を受けると、身体が宇宙との共感によって病気になる。身体の治療は、宮と対応する動植物や鉱物を用い、宮の力を増大することによって行われた。エジプトやバビロニアでは、医学は呪術的であり、魔除や天界との調和という方法で治療が行われていた。しかし、ギリシア人は、最古の経験科学として医学を理解していた。（S・J・テスター『西洋占星術の歴史』（山本啓二訳）恒星社厚生閣、1997年31-32頁）
- ²² マンドラゴラ（*yabrūj ṣanamī* / *yabrūh ṣanamī*）は、地中海とヒマラヤの原産の植物で、古代から麻薬や催淫薬など薬草として用いられてきた。旧約聖書にも「恋なすび」という媚薬として登場する（創世記 30:14-16; 雅歌 7:10-14）。マンドラゴラには魔力が秘められているとの民間信仰があり、呪術や錬金術の材料としても用いられた。また、引き抜くときにマンドラゴラが上げた悲鳴を聞くと、人間は死んでしまうため、犬を犠牲にして掘らせたという。イブン・スィーナーは、これを「自然の偶像」の意とする。ヨーッセは、この暗い土に根を張るマンドラゴラから得た生命体は、知性界に導かれるべきであるとしている。また、ヨーッセは、*Hekate-Gorgone* とその地獄の猟犬の伝説、マニ教やマズダク教などに見られる惑星からの人間の誕生伝統と結びつけた解釈を採っているが、あまり共通点はみとめられない。
- ²³ 物語の主要登場人物の聖者カリクレス、ヘルマヌス王、王の息子サラーマーンの三者は、ヘルメス伝承の、師アガトダイモン、ヘルメス、息子アスクレピウスカタトという三者の関係を踏まえたものである。
- ²⁴ 「人間」とは *al-khalq* 「創造物」の意。あるいは「性質の（無知な者たち）」とも解せるか。
- ²⁵ 古代エジプト、バビロニア、イスラエル、ギリシア、ローマなどで用いられた尺度で、肘から中指の先端までの長さ。一腕尺は 45cm-56cm。
- ²⁶ 「彼の彼女に対する親しきと彼女の彼に対する親しみの激しさのゆえ」が直訳。
- ²⁷ 「私の肝の一片 *fildhah min kibdi*」は、「私の実の息子、あるいは娘」の意。
- ²⁸ 年代が古い BL と D¹ の異読は、*bal bi-'adamihī* である。「むしろ、それなしで」の意。「それ」の内容が不明瞭なため、Faz と *lit* の異読を採った。
- ²⁹ Faz と *Lith* の異読 *nāfidh al-'amr* を採ると、「下等な諸物に力をもつ」の意。いずれか判断が難しいが、ここでは下等な諸物にすら影響を及ぼすことができない状態を、最も下等な階位と考える。
- ³⁰ 質料的世界を離れ、知性の力を強めるという意。
- ³¹ 「完成した」「成熟した」の意。
- ³² 十二世紀のシャフラスターニー（d. 548/1153）が、東ローマ帝国の知恵として伝えている。 لا عفة مع شح ولا أمانة مع كذب (al-Shahrestānī, *Kitāb al-milal wa-al-nihal*, II, 470) .
- ³³ 「家族構成の複合因子が崩壊すること」が直訳。
- ³⁴ ケルビムたちは、智天使を指す。神的存在と人間の間を仲介し、人間に知性を与える存在。ユダヤ教の伝統で、智天使はソロモン神殿と深い関わりをもつ。ソロモンは、神殿の入り口に、オリーブの木で作って金箔を施した 4.5m もの巨大な二体のケルビムを置き、神殿の聖域への扉を含め、神殿中をケルビムのレリーフで飾った。物語の「ケルビムの軍勢への扉が開かれない」という意味は、このソロモンの神殿の扉を指すと考えられる（Patai 1967: 70-72）。
- ³⁵ 七つの地方は、古代バビロニアに由来する。イスラーム世界でも、フワーリズミーやビールーニーなどプトレマイオス天文学に関心を示した知識人や、清浄同胞団、ヤクート・アル＝ハマウィー、カズウィーニー、アブー・アル＝フィダーなどは、この世界観を支持する。一方、バルヒー、イスタフリー、イブン・ハウカル（イスマーイール派ではあるが）、ムカッダシーなど地理学者たちは、概ねこの見解を否定している。
- ³⁶ 「満足するものが与えられるよう」が直訳。
- ³⁷ 呪術関係の文献によくあらわれ、アラビア語ヘルメス主義文書にもしばしば見られる語。物語には、水の精霊と金星女神の精霊が登場する。占星呪術の特徴の一つとして、星辰の力を活用するために、天体の精霊を地上に引き降ろし、呪術師やその依頼人が益するようそれを地上の活動に関係をもたせるという考えがある。これを行う際、服や食べ物や香や犠牲など、地上の物体と天体の性質を対応させる（Pingree 1980: 13）。物語の最後の洞窟治療は、これと完全に一致する思想である。

- ³⁸ 「自分（彼）のところへ至るすべてのもの」が直訳。
- ³⁹ sarir の語で表現される「王座」は、ササン朝ペルシアの代表的な文化遺産である王位の象徴とする説がある（Shaked 1995: VII, 79-80; Joosse 1993）。ユダヤ・キリスト教の啓典文学の伝統では、補足的な階級を表わす kursī、クルアーンでは ‘arsh の語が用いられる。この語の起源を厳密に特定するのは、難しい。初めて sarir に座したのは、ジャズィーマ・アル=アブラシュ（在位 233-268 A.D.?) とされる（Shaked 1995: VII, 79 n.23）。アズド族出身の癩病王ジャズィーマ・アル=アブラシュは、タヌーフ王国の三代目、ラフム王国（ヒーラ王国）初代の王であり、前イスラーム時代の、最も偉大な王と称えられている。彼の統治は、ヒーラ、ヤマーマ、バーレーン、その周辺の下イラク（サワード）、イエメンの一部に及び、パルミラのゼノビア女王により父親殺しの報復を受けたことから、その勢力はシャーム地方にも拡大していたと考えられている。
- ⁴⁰ 「梯子 al-mirqāt」は、「階段」の意味もある。創世記 28:10-22 のヤコブの夢の話が有名である。イスラームでは、預言者がブラークに乗って昇天するが、ユダヤ教やキリスト教文学で昇天は、梯子あるいは階段を昇ることに譬えられる。梯子の概念は、ユダヤ教やキリスト教の宇宙観や終末論に大きな影響を与えた。
- ⁴¹ サラーマーンとイブサルは、二人で入水自殺を図り、サラーマーンは水の精霊に救済され、イブサルは溺死する。この背景には、水によって清浄を得る、ユダヤ・キリスト教の洗礼集団の思想があるかも知れない。特に、マンダ教徒は、靈魂の神的起源という神智によって靈魂救済を強調するグノシスの一宗派である。その宇宙論では、「靈魂が天球領域を上昇し、最高神と合一するのをアルコンたちが妨げる」とされるが、物語にも靈魂の上昇における諸階位と、女性による妨害という同じモチーフがみとめられる。また、マンダ教は、他のグノシス宗派と異なり、奔放な性交を禁じる一方で、婚姻を強く推奨するという特徴をもつ。これも、物語の「そうすれば、お前が、厳粛な婚礼を行い、永遠を共に過ごし、全世界の主がお前に祝福をもたらすような、高次界の乙女と婚約させてやろう。」という点に共通点を見ることが出来る。さらに、マンダ教は、他のグノシス宗派にない洗礼儀式を発達させ、洗礼は、不死を与え、靈魂を浄化し、肉体的健康を保つものとした。これは、入水によって、サラーマーンがイブサルという諸悪の根源を分離させ、このことが、サラーマーンの靈魂の正常化の第一段階とされている点にも見い出される。マンダ教は、またユダヤの天使論を用いることでも知られているが、この物語にも「（イブサルを暗殺すれば、）天使長ケルビムたちの軍勢に加わる入り口の扉が、貴殿には開かれなくなることでしょう。」という、天使論が踏まえられている。但し、このことは、「物語の著者はマンダ教徒である」という示唆ではない。マンダ教徒は、星辰信仰を嫌った。この点は、物語の思想と相反する。
- ⁴² 「私が彼の意見を〔正しく〕導くのを、私とサラーマーンにお任せください。」が直訳。
- ⁴³ 洞窟は、賢者カリクレスの修行の場、避難の場であり、また、彼が金星女神の霊を呼び出す聖域でもある。彼らは洞窟を神聖視し、そこで密儀を行う。つまり、洞窟は聖域であり、そこで賢者は宗教的義務を果たす姿が描かれている。
- ⁴⁴ 「彼は、この物語が金の書板に書き記されるよう命じた」が直訳。
- ⁴⁵ 七という数字の神聖視は古代バビロニアに始まり、精神の三と肉体の四を合わせた数として、中東地域全体の様々な伝統で重要視されている。物語には、「七枚の書板」「七惑星の祈禱」など七の神聖視が顕著であるが、あまりに影響が広い思想であるため、直接の起源は判別できない。
- ⁴⁶ 啓示は、ヘルメス主義にとって最も重要な意味をもっている。知識の源として、明白に啓示を人間理性の上位におく考え方は、イスラームのシーア派の秘教主義や神秘主義運動の中に組み込まれた。
- ⁴⁷ 原語は mamlakah で「王国」の意。
- ⁴⁸ ‘ij‘al と読めば、「そこに貴方の子種を仕込んでください」の意。しかし、64 行目で賢者が子種を仕込んでいることから、ここでは‘aj‘alu と読む。
- ⁴⁹ 無生物から人間を生み出す「創生 takwīn」の概念は、イスラームの初期にはジャービル・イブン・ハイヤーンのそれが知られている。O’connor 1994 参照。
- ⁵⁰ ピネスは、「乳母」として述べられる受動的原理としての質料は、プラトンの『ティマイオス』に遡るとしている（Pines 1996: 349-350）。但し、ピネスは murdī‘ah の語が物語に用いられているとするが、同じ語根の動詞が用いられており、murdī‘ah の語はない。
- ⁵¹ 『トゥースィー注釈』では物質的諸物と結びついていない状態で思惟対象物の形相を受容する理性的靈魂を指す。
- ⁵² 『トゥースィー注釈』によると、靈魂が結びつくことで完成される動物靈魂の能力を指す。
- ⁵³ muhriz と同語根の hīriz は「魔除」「お守り」の意。muhriz も同様のニュアンスがある。

- ⁵⁴ ピラミッド伝説は、いくつかの構成要素に分解される（物語の結末参照）。ここでは、大災害による破滅を逃れるためにピラミッドが建設されるという要素と、建設されたピラミッドが墓とされるという要素がみられる。この伝説は、ヘルメス、洪水前のエジプト王スーリド、南アラビアの英雄シャッダード・イブン・アードの三系統に分かれる（Fodor 1970, 1988）。この物語の伝説は、弟子ヘルメスと師アガトダイモンの伝承が根底にある。すなわち弟子ヘルマヌスと師カリクレスに相当する。また、このような伝承は、イスラーム以前の古代的な伝承に遡ると考えられ、エジプト以外でもピラミッドをもつメソポタミア文明やマヤ文明などに同様の神話が見い出される。
- ⁵⁵ 『トゥースイー注釈』によるとサラーマーンのイブサールへの愛は、肉体的快樂への傾倒を指す。
- ⁵⁶ この al-'anwār al-qāhirah の概念は、後にスフラワルディー（d. 586/1191）を初めとする照明学派に継承されたと考えられる。
- ⁵⁷ 年代が古い BL と D' の異読は、bal bi-'adamihī である。「むしろ、それなしで」の意。「それ」の内容が不明瞭なため、Faz と Lit の異読を採った。
- ⁵⁸ ピネスは、諸物の本質の知識を人間の究極の到達点とする点をプラトン主義に帰している（Pines 1996: 350）。
- ⁵⁹ 『トゥースイー注釈』によると、「ふしだらなイブサール」は、靈魂が離れた後、質料と結合した靈魂以外のものと動物靈魂の諸力が結びついていることを指す。
- ⁶⁰ イブサールをサラーマーンから引き離し、王自身の女とすること。
- ⁶¹ 『トゥースイー注釈』によると、彼ら二人が真理から離れた消滅する物事に浸り、時間の経過に不注意である様子を指す。
- ⁶² タリスマンに星の力を取り込んでおくと、いつでも望む時に靈力を使えるようになる。
- ⁶³ 呪術的儀式で灰を燃したり、香を焚くのはサービア人の惑星祈禱の特徴である。
- ⁶⁴ 『トゥースイー注釈』によると、二人が接触できない苦悩は、人間が歳をとり、靈魂の行為に対する力が弱まることを指す。
- ⁶⁵ 『トゥースイー注釈』によると、完全さ（kamāl）を理解し、無駄なことに没頭したことを後悔することを指す。
- ⁶⁶ あるいは「喩えの方法で言うならば（喩えていうならば）」。ここでは、道の喩えが訳文 α: 125-127, β: 126-128 ですでに用いられているので「道」と解した。
- ⁶⁷ 『トゥースイー注釈』によると、二人が死、破滅に関わることを指す。肉体は、諸力と氣質が崩壊し、靈魂もそれに付随する。
- ⁶⁸ 『トゥースイー注釈』によると、肉体を失った後、靈魂が存続していることを指す。スライマーン・ドゥンヤー版の「khalāl salāmān」は誤りで、正しくは「khalāṣ salāmān」である。
- ⁶⁹ ヨーッセは、これをエンペドクレスの時から知られている「等しいものが等しいものに対峙されるとき、望む対象が実現する When equal is placed opposite to equal, the revelation of the desired object can be realized」という原理に基づくもととしている（Joosse 1993: 282）。
- ⁷⁰ 「彼（賢者）が自分に施してくれたイブサールとの面会について彼（賢者）に感謝していた。」が直訳。
- ⁷¹ 愛と美と性を司る金星の女神は、天文学と結びついた地母神信仰に由来する。中東・地中海地域には古代から豊穡多産の女神信仰が盛んであった。メソポタミアのイシュタル、カナンのアスタルト、シュメールのイナンナ、ギリシア神話のアプロディテ、ローマのウェヌス、アラビアのウッザー、ペルシアのアナーヒターなどは、すべてこの類である。これら女神への信仰の一形態として、神殿娼婦の伝統が各地にみられた。バビロニアのそれをヘロドトスが伝えており（Herodotus, *The Histories*, 1, 199）、この伝統は十世紀でもハッラーンに残っていた形跡がある（Dodge 1970: 761-2, n. 77）。サラーマーンの洞窟における女神との性行為は、このような神殿娼婦の名残りと考えられる。但し、このような古代の神殿娼婦の習慣は、存在しなかったとする立場もある。ピネスは、これを天上的愛と地上的愛の対照と解し、プラトン主義に帰している（Pines 1996: 350）。神殿娼婦についての詳細は、注 72 を参照。
- ⁷² 『トゥースイー注釈』によると、知性的に完成された諸物（知性的存在物）との愉しみに歓喜することを指す。この物語には、四十日の洞窟行の後、魅力的な金星神の靈 rūḥāniyah が立ち現れ、サラーマーンと交わる、というモチーフが見られる。この背景にあるのは金星神信仰である。金星神信仰は、星辰と結びついたアッカドのイシュタル信仰や、地中海東岸の港町一帯のアスタルテ信仰に由来する。戦闘と肉欲愛の女神であるイシュタルやアスタルテは、ギリシアでアプロディテ、ローマでウェヌス、カナンのアナト、北シリアのアタルガティスと同様であり、中東地域から地中海にかけて広く信仰された。アスタルテは、『列王記』や『エレミア記』など旧約聖書にも現われる。古代から中東地域には、豊穡の女神信仰として、ケデシャと呼ばれる神聖娼婦の階級が存在し、

聖域における性交が行われた。また、同じ理由で、豊穡や多産を願う性行為は洞窟でも行われた。この地域に一神教が広がるにつれ、これらの行為は非難され、下火となる。しかし、中東・北アフリカ地域の文学に、洞窟での性行為というモチーフが多く見られるように、それは、民間信仰や一部の宗派の密儀として存続したと考えられる（“Bighā” In EI²）。また、この物語で金星を意味する *zuharah* は、錬金術では「銅」を意味する。洞窟の名サーリークーンは「鉛丹」を意味するため、単なる金星信仰ではなく、何らかの錬金術的寓意が意図されている可能性もある。ヨーッセは、物語の金星の霊 *rūḥ*（原文は *rūḥāniyah* であり、*rūḥ* ではない）を、呪術書『ピカトリクス』で、ディダースと呼ばれている金星女神のブネウマとしているが、ヨーッセの解説にあまり説得性はない。物語の中で金が登場するのは、「ヘルマヌス王が、金製の葦笛を用いて、七つの地方に命令を下したり罰を与えたりする」場面と、最後に、この物語を叡智として「サラーマーンがそれを金の書板に刻ませた」という文脈においてのみであり、これらは、金星の霊を呼び出す場面と関係がない。また、二本の葦笛 *qaṣbatān* は、縦笛であり、横笛ではない。また、それらは、王が世界を監視するのに用いるものであり、賢者が洞窟で金星の霊を呼び出すこととは、無関係と思われる。さらに、ヨーッセは、洞窟におけるサラーマーンと金星女神の接触の背景には、ゾロアスター教の女神物語があるとする。それは、「アフリマンの世界へと受肉したフラヴァシと、アフラマズダーの世界を去らないダエーナが、シンワトの橋で出会うことに由来する。そのダエーナの姿は、天界の境界内でフラヴァシにしか見えない」というものであり、これと物語の違いとしてヨーッセは、「物語では、ズィクルと断食に喚起される最高の恍惚状態の瞬間に、靈魂と女神の天的姿との接触が起こる」としている。興味深い考察ではあるが、ヨーッセが、これによって「金星の姿が消滅する点が容易に説明される」というのは解しがたい。また、ヨーッセは、この金星信仰は、前イスラーム期のウッザー信仰、サービア人（ヨーッセの文脈ではハッラーン人の意）のバルティ信仰、ウェヌスの人格化であり、ハッラーン人たちが巡礼したギザのスフィンクスなどの可能性もあるとする。

⁷³ 原語は「修正'*iṣlāḥ*」。

⁷⁴ 『トゥースイー注釈』によると、靈魂が真実の完全性に到達することを指す。

⁷⁵ 「完全に、偉大なる祈禱の師 *ṣāhib da'wah 'aẓimah (tāmmān)* となった」という表現は、もしかすると、イスマール派との関連において「偉大なる宣教組織の主」と理解できるかも知れない。アッバース革命の功臣アブー・ムスリム (d. 137/755) は、「主唱者 *ṣāhib da'wah*」と呼ばれた。イスマール派は、アッバース朝に対抗し、イマームをウンマの正統な指導者と主唱し、大規模な宣教活動 (*da'wah*) を行なってアッバース朝の転覆を図った。この物語は、そのような彼らの宣教の一環として著され、フナインの名は検閲を逃れるために付されたのかも知れない。その場合、秘められた天啓の知識を習得した者が、世界を統治する「主唱者、宣教者」となる、逆に言えば、世界の統治者は、天啓の知識の習得者であることが条件という、一種の神権政治的な思想が読み取れる。*da'wah* の語を拡大解釈すれば、このような推測も不可能ではない。

⁷⁶ 『トゥースイー注釈』によると、時間の経過を超えて存続している二つのピラミッドは、物的形相と物的質料を指す。

⁷⁷ ピラミッド伝説で、上述とは別の要素である。古代人がピラミッドに叡智や学問を隠すという要素、それらに価する賢者が後世にそれを発見するという要素がある。この二つの要素は、トト神にまつわる、前三世紀頃の民間伝承『セトナ』に遡るほど古い (Fodor 1970: 338)。そこでは、トトが、自ら著した呪術書を「何重にも重ねた箱に入れ、キフトの海 (ナイル河) 深くに沈め、蛇やサソリに護らせた。それを、高僧ネネフェルカプタが取りにいく」という話が述べられている (Griffith 1900: 95, 103)。トト神は古代エジプトで、学問と書記の発明者とされ、この属性は、後にエノクやイドリースの預言者伝承の中に組み込まれていく。知恵の発見は、テュアナのアポロニウスに帰せられた偽書『創造の秘密』や錬金術、偽アリストテレスなどの伝統で好まれたモチーフである。ピラミッド伝説、賢者の知恵隠し、知恵の発見という三つの要素は、元々別々のモチーフであったが、次第に融合し、この物語にはその典型例をみることができる。

⁷⁸ この後、「神に讃えあれ。神の唯一性と、その祝福と恩恵が我々の主君、預言者ムハンマドと彼の家族と教友たちにありますように。アーメン。」という言葉がみられる。シーア派の人々の手によって伝えられてきたことを示している。

⁷⁹ α を伝える BL 写本の物語の末尾には、次のような詩が見られる。これは、サアド・イブン・ザンギー (在位 599-623/ca. 1202-1226) の宰相アミード・アッ=ディーン・アスアド・アル=ファールスィーが、ファフル・アッ=ディーン・アッ=ラーズィー宛てに送った手紙の中にみられる詩として、ワッサーフ・ハドラ (d 730/1329) が『歴史書』第二巻 (712/1312 年著) で引用している、とアミーンが述べた詩と、大半一致している ('Amin 2004: 71)。但し、BL 写本の末尾の詩がイブ

ン・スィーナの物語に由来するものと判断されるに対し、アミーン引用では、この点が明白ではない。

سلامان مني غدوة وعشية علي ماجد در المكارم ابسال
وما كنت أدري مثل شوقي ولوعتي حديث سلامان وقصة ابسال

salāmāni minnī ghadwatan wa-‘ashīyatan
‘alā mājidin durri-l-makārimi ’ibsālī
wa-mā kuntu ’adrī mithla shawq-ī wa-law‘at-ī
ḥadītha salāmānin wa-qīṣṣata ’ibsālī

朝と晩とに私から、寛大さの真珠たる高貴なお方イブサールに、二つの平安（の挨拶）がありますように。私は知らない。サラーマーンの伝承とイブサールの物語とに、私のように憧れと情を抱いた例を。

以下、アミーン引用。

سلامان مني غدوه وعشية علي ماجد در المكارم انشالی
ولم أك أدري قبل شوقي وفضله حديث سلامان وقصة ابسالی

salāmāni minnī ghadwatan wa-‘ashīyatan
‘alā mājidin durri-l-makārimi ’inshālī
wa-lam ’aku ’adrī qablu shawqī wa-faḍlahu
ḥadītha salāmānin wa-qīṣṣata ’ibsālī

朝と晩とに私から、寛大さの真珠たる高貴なお方インシャールに、二つの平安（の挨拶）がありますように。私は以前、知らなかった。サラーマーンの伝承とイブサールの物語に対する、私の憧れとその卓越性を。

第六節 物語の人物名と作品の成立に関与した人物

故事成語から『サラーマーンとイブサール物語』へー人物名としての転用ー (II)

偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』に見られる特徴の一つは、登場人物に異なる言語系統の人物名が用いられていることである。たとえば、カリクレス、プラトン、アリストテレス、アレクサンドロス（原文ではイスカンダル）は、ギリシア語系統の名である。ヘルマヌスとヘルヌスはラテン語系の名であり、ヒルクルは、ギリシア語からラテン語由来のアラビア名である。また、サラーマーンはアラビア語系統である。イブサールという名は、第一章で述べたように、本来名前ではない。またこの語が、外来名の転写として用いられた例もない。このように、物語には、異なる起源をもつ名前が混在している。

ギリシア語系の名とラテン語系の名が混合している点は、ローマ帝国が両言語を公用語としていたことに由来するのかも知れない¹。あるいは、ヘルメス文書の類によく見られる折衷主義的傾向に起因するものかも知れない²。この中で、特筆に価するのは、主人公の二人にだけアラビア語名が用いられていることである。

アラビア語文献の伝統には、「サルマーン salmān」や「スライマーン sulaymān」や「サルムーン salmūn」など、「サラーマーン」と類似した表記をもつ名が存在する。しかし、この語は、写本上で一貫して「سلام」³と記されている³。これと比較すると、ギリシア語系統の名には、様々な表記の差がみられる⁴。たとえば、「アリストテレス」という有名な名でも、「ارسطو」「ارسطاطليس」「ارسطوطاليس」と記されている。「ヒルクル」という短い名にも、「هرقل」「هرقل」という表記法がみられる。この物語以外でも、外来語の名前には、たいいて異なる複数の転写法がみられるのが常である。このことから、「サラーマーン」の名は、最初から一貫して「سلام」であったと考えられる。また、「イブサール」も終始一貫して「ابسال」⁵と記されており、同様の状況である。

さて、この語が「سلام」と「ابسال」であると確認されたならば、それらの起源は、やはり第一章で述べたアラブの故事成語に求められる。故事成語に含まれる二語と物語の人物名は、完全に一致し、かつ、同時にあらわれているからである。第一章ですでに述べたように、この一致を偶然として、二語の起源を敢えて空想に求めるのは牽強であろう⁵。

但し、ここにはいくつかの疑問が残る。一つは、故事成語では人名ではない「イブ

¹ ヘラクレイオス（在位 610-641 年）の時代、東ローマ帝国の公用語はギリシア語に統一された。

² 例えば、Bladel 2009: 132-163 参照。

³ 但し、母音には違いがみられる。K はこの語を「スラーマーン sulāmān」とし、BL は「サラーマーン salāmān」とする。その他の写本には、母音記号がない。K の書写生は、この名を「ソロモン」と解したものと思われる。短母音の違いは、アラビア語では文字の表記に影響しない。

⁴ 第四節の校訂本文のクリティカル・アパラスを参照。

⁵ 先行研究では、このような推論がいくつも行なわれた。ピネスはこれをインドの禁欲者 Sramana と精霊 Apsara or Apsaras に由来するとする (Pines 1996: 351-352)。イスラーム世界に流入した古代末期文化の影響がインド・ペルシアの大きな影響を受けていたことは、確実であるが、ピネスのこの推論には説得性がない。また、すでに述べたように、アミーンは、これをシリアの修道士シャロマヌやソロモンなど類似した名を列挙しているが、理由を述べていない。

サール」の語が、なぜ名前として転用されたのかということである。二つ目は、物語の人物名が、なぜこの故事成語から採られたのかということである。

一つ目に対する答えは、故事成語の構造の中にあると思われる。故事成語は、「サラーマーンの救済とその仲間の死 *خلاص سلمان وابسال صاحبه*」であった。この故事成語では、サラーマーンの仲間（あるいは連れ）の名前が登場しない。ゆえに、ここから別の名前を引き出すならば、それは「イブサール」となる。なぜなら、この句の構造の場合、最後の *ṣāhib(i)hi* の属格は、主格と差し替えることができるからである。つまり、*khalāṣu salāmānin wa 'ibṣālun ṣāhib(u)hu* と読んで、「サラーマーンの救済、そしてイブサールは彼の仲間である」と解することができる⁶。また、「イブサール」を名前とすれば、故事成語の中央には語尾パターンの似た二語が並ぶこととなる、つまり、*salāmān wa 'ibṣāl* である。

この故事成語は、九世紀か十世紀にアラビア語古詩を学んだ知識人たちには知られていたものと思われる。このことは、イブン・アル=アウラービーが享受した世評や、十三世紀のホラーサーンにこの故事成語を知る知識人がいたという事実によって推測される。ホラーサーン出身のサーマーン朝詩人アブー・アル=ハサン・アッ=ラウカリもまた、物語の伝達者として、これを知る一人であったのであろうか。

二つ目の答えは、故事成語と物語の筋の共通点に見出される。第一章に詳解したように、故事成語は、善良なサラーマーンの救済と邪悪な彼の仲間の死を表現したものであった。物語の中で、サラーマーンとイブサールが投身自殺を図った結末は、サラーマーンの救済とイブサールの死（破滅）であった。さらに、この物語全体は、サラーマーンの救済がモチーフとなっている。このように、故事成語の思想と物語のモチーフが一致していることは、おそらく単なる偶然ではない。

では、そもそも何故アラブの故事成語が物語に転用されたのであろうか。「異教的な」内容をもつ作品を、アラビア語読者に普及させる意図があったのか。作品がフナインに帰せられた事実は、いかなる文脈で理解すればよいのであろうか。これらの問題は、著者と彼が生きた特殊な環境条件が特定できない限り、確かなことは言えない。この物語の起源の多くは、未だ多くの謎に包まれているのである。しかしながら、このような物語の匿名性や、物語の内容が示すものこそ、この物語が属するヘルメス主義の伝統を指し示すものではなかったであろうか。

ヨーッセは、「この物語の著者が自らのアイデンティティを隠し、物語から異教的性格を削除した」と指摘した。筆者が分析する限り、この物語の「異教的性格」はきわめて明確である。一方、著者がアイデンティティを隠した、すなわち著者が匿名を保ったという点について、ヨーッセの分析は正しい。ヘルメス・トリスメギストス信仰者が、著書で自ら名を明かすことは、ギリシア語原典の時代においてもなかった。ヘルメス文書は、常に匿名で著されたのである。古代末期、イスラーム期を通じて、

⁶ アラビア語ではないが、類例をヘブライ語の「アブサロム」という語に見ることができる。アブサロムは、「平和の父」(Jones 1997: 9 参照)あるいは「父は平和である」(Mills 1990: 8 参照)と両方に解される。

ヘルメス文書が匿名を保ったという状況は、変わらなかった。名が示されている場合は、大抵、著名人物に帰せられた偽書である。この物語が、フナイン名を偽ったことも、ヘルメス主義の伝統に照らしてみれば、自然なことであったとも言える。

さらに、この物語の王と呪術という要素は、イスラーム以前に成立していたソロモン伝承に関連しているように思われる。古代イスラエル王国ソロモン王（ca. 970-931B.C.）は、紀元前から数々の伝説や偽書のモチーフとなり、呪術書においても特別な地位を占めていた⁷。中でも、『ソロモン七十二柱』『ソロモンの鍵』『ソロモンの契約』などで、ソロモン王が天使や悪魔をあやつり、呪術をもちいるその姿は、物語のヘルマヌス王の姿と重複する部分が多い。さらに、物語 125 行目の「それから、ケルビムたちの軍勢に入る扉が、貴方には開かれなくなります。」という表現も、ソロモンの神殿とケルビムが、非常に強く結びついていたことを思い出させる（第五節の和文末注参照）。

物語では、「ヘルメス」に相当する人物は、「ヘルマヌス」と呼ばれている。また、ヘルメスの類縁者「アガトダイモン」に対応するのは、「カリクレス」と解した「イクリークラス」であった。ここから、本来「ソロモン」であった箇所当てられた名が、「サラーマーン」であったのではなかろうか。「ヘルマヌス」同様、「サラーマーン」という名が選ばれた理由には、この「ソロモン Σολομών/Salomon」という名との類似性があったからかも知れない。このような名の改変が行われたのは、おそらく著者にとって、ヘルメスやソロモンがすでに「権威」ではなかったからではなかろうか。これらはすべて、可能性を示すものでしかないか、物語のあり方から導き出される妥当な推測である。これらの推測に基づいて、物語の著者は、⑥ヘルメス信仰者でも、おそらく一神教の標榜者でもない、⑦二元論的傾向をもつ、⑧ヘルメス主義思想の継承者である。また彼は、⑨星辰信仰者であり、⑩錬金呪術に造詣が深い。さらに彼は、ギリシア文献の優越性をみとめると同時に、⑪アラブ古典の伝統にも通じていた。そしておそらく、⑫ギリシア語か、シリア語か、パフラヴィー語の知識をもっていたであろう。現時点で、作品から推測される著者像は、このようなものである。

⁷ Pingree 1980: 15.

第三章 イブン・スィーナーの『サラーマーンとイブサール物語』

序説 先行研究と本章の目的

この作品は、イブン・スィーナー (d. 428/1037) の寓意物語として知られる著作の一つである。但し、物語の原文は、これまで「散逸した」か「写本が見つかっていない」と考えられてきた。ゆえに、先行研究は、一つの例外を除いて、『トゥーシー注釈』第九章にみられるこの物語の概略に基づいて行われてきた。一つの例外とは、この作品の写本の一つを所蔵するウズベキスタン共和国科学アカデミー東洋学研究所の故イリソフ研究員によるものである (Irisov 1958, 1960a, 1960b, 1961a, 1961b, 1964, 1973, 1980a, 1980b, 1980c, 1986, 1993, 1996) ¹。

イリソフの研究は、イブン・スィーナーの生涯における文学者としての活動という視点で、寓意物語に焦点を当てたものである。その結論の大半は、グタスによる包括的なイブン・スィーナー概説が提示された今日、さほど大きな価値をもつものではない。しかし、イリソフが、イブン・スィーナーの『サラーマーンとイブサール物語』の写本を初めて扱い、『トゥーシー注釈』に照らしてその真正性を確認し、物語にウズベク語翻訳と注釈を付した業績は、今でも不動の価値をもっている (Irisov 1961a, 1964, 1973, 1980b, 1980c) ²。

このイリソフの輝かしい業績は、ウズベク語とロシア語のみで発表された。このため、今日まで、欧米の学界にはほとんど知られてこなかった。2004年、イランでこのイリソフの研究に言及する研究書が出版された³。著者アミンは、タシュケント写本に言及はしたが、実際に写本を手にしていない。その『サラーマーンとイブサール物語』の解説欄には、フルーザーンファル訳イブン・スィーナーの『目覚めた者の子ハイイ物語』が紹介されている。このように、この写本の認知度は、未だそれほど高くはないようである。ゆえに本研究は、イリソフの研究業績を明るみに出すという役割も担っている。

但し、本研究は、イリソフの研究を単に繰り返すものではない。まず、イリソフは、物語本文の校訂を行わなかった。彼の研究は、当時「唯一の写本」と考えられたタシュケント写本にのみ基づいている。本研究は、本文批評を経た『サラーマーンとイブサール物語』校訂を、その第一の目的としている。さらに、その資料には、イリソフが用いたタシュケント写本に加えて、イランで新たに発見した系統の異なる二写本も合わせて用いた。タシュケント写本の重要度は高いが、イランの二写本が校訂に与えた分も、けして看過できない (本章第三節参照)。

¹ イリソフの出版物は、多数あるが、大半は同様の議論が反復されている。

² さらにイリソフの研究のもう一つの大きな業績は、イブン・スィーナーと同世代の十世紀から十一世紀の知識人たちを共時的視点で扱うことにより、イブン・スィーナーの文学者としての位置を浮き彫りにしたことである (Irisov 1986: 171-196)。但し、この研究は、書誌学的情報の収集という性格のものであり、内容や文体の綿密な分析が行われている訳ではない。

³ Amin 2004: 31-40.

また、イリソフは、この物語の序文を排除した。序文は、イブン・スィーナーの執筆動機が明かされている箇所であり、重要である。この点は、本章第二節で検討する。さらに、イリソフの研究では、この物語と偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』は、単に異なる二つの物語と認識されているだけである。本研究では、アラビア語版『サラーマーンとイブサール物語』をより包括的な観点で捉え、本文の伝達者や人物名の起源という観点から、この二つの物語の考察を行う。これらの特徴によって、本研究は、今後のイブン・スィーナーの『サラーマーンとイブサール物語』の研究において、その基礎資料となることが期待される。

本章は、五節から構成される。第一節では、イブン・スィーナーの寓意物語について全体的な概説を行う。『サラーマーンとイブサール物語』に特化した研究としては、上述のイリソフの研究の外に、さして重要なものはない。しかし、研究史を通じて、イブン・スィーナーの寓意物語は幾度も議論の対象となり、多くの先行研究が存在する。その中の主要な議論を踏まえておくことは、イブン・スィーナーの思想の中で、『サラーマーンとイブサール物語』の正確な位置を理解するためにも重要である。第一部では、イブン・スィーナーの寓意物語を概観する。第二部では、イブン・スィーナー著作群の中における寓意物語の特徴について概説する。第三部では、イブン・スィーナーの生涯と寓意物語の関係について考察する。第四部では、寓意物語の執筆動機について、主要先行研究を踏まえながら論じる。第五部では、寓意物語のより深い理解のために、補完考察を行う。

第二節では、『サラーマーンとイブサール物語』とイブン・スィーナーの別の著作との関連を、外部的観点と内部的観点から考察する。外部的観点とは、他の著作における引用のことであり、内部的観点とは、物語の主題を含む思想内容そのものを指す。『サラーマーンとイブサール物語』の校訂本文を提示する前に、この物語に前提となっている思想を論じることを目的とする。第三節では、『サラーマーンとイブサール物語』の写本概説を行う。資料概説、写本系統図、校訂の方針の順に論じる。第四節では、第一部で『サラーマーンとイブサール物語』の校訂本文と和訳を提示する。第二部で物語の注釈を提示する。第五節では、『サラーマーンとイブサール物語』の本文の伝達について、人物名の起源という観点を踏まえて、論じる。これは第一章と、第二章第五節の議論と連結している。

第一節 イブン・スィーナーの寓意物語

第一部 寓意物語の概観

イブン・スィーナーの寓意物語は、哲学的な宗教思想を主題とする作品である。その中核にあるのは、人間靈魂の諸問題であり、アリストテレス派の靈魂論と新プラトン派の宇宙論の枠組みを基礎に、独自に展開される認識論である。人間靈魂の起源と行き先、存在階位におけるその位置、動物靈魂や知性的存在との関係、知識のあり方、認識の限界と定

命、靈魂の現世における状態や本来それがあるべき姿、預言性などの諸テーマが、象徴的な人物や人物の性格に基づく行為、登場人物同士の関係や背景描写などを通じ、一種の啓示文学として語られている。

イブン・スィーナーの寓意作品には、『目覚めた者の子ハイイ物語 *Ḥayy Ibn Yaqzān*』、『鳥物語 *Risālat al-ṭayr*』、『サラーマーンとイブサール物語』、『ユースフ物語 *Qiṣṣat Yūsuf*』というアラビア語の散文作品がある。また、『アインで脚韻する靈魂に関するカスィーダ *al-Qaṣīdah al-‘aynīyah fī al-naḥs*』は、同様のテーマを扱う寓意短編詩である。また、『昇天物語 *Mi‘rāj nāmeh*』は、偽作とも疑われたペルシア語の散文作品である。この他、寓意的に解釈できる節のあるイブン・スィーナーの自伝やクルアーン解釈などとも、寓意的作品は一定の関連性をもっている。

第二部 著作群の中の寓意物語

寓意物語にみられる諸テーマは、イブン・スィーナーの他の著作と重複する部分も多い。では、寓意物語と他の著作の根本的な違いはどこにあるのか。また、寓意物語はイブン・スィーナーの人生のいかなる時期に、いかなる状況下で、いかなる動機で書かれたのか。以下、順を追ってこれらの点を検討してみたい。

寓意物語の根底にある主題、すなわち靈魂の知識の問題は、通常イブン・スィーナーの論理学、さらに理論哲学的な関心として、主著『治癒の書』で包括的に解説されている。この論說的に書かれた著作と物語形式の著作の間には、外観として少なくとも四つの相違点がある。一つ目は、内容の明瞭性である。論説調の作品がイブン・スィーナーの哲学思想を直接的に解説するものであるに対し、物語作品は、連続的な比喩によって、字義の根底にある思想が曖昧化されている。つまり、物語から認識論を読み取るには、予めイブン・スィーナーの哲学体系を熟知しておくことが必須である。物語の細部にいたっては、さらに多義的で、たとえ哲学体系を熟知していても解釈には違いが生じる。主著に代表される論説的な著作には、このような意図的な意味の不明瞭さはない。

二つ目は、主題の扱い方である。まず、物語はいずれも短編として完結しており、体系的な詳解は初めから意図されていない。厳密に言うと、物語は、哲学体系の中で、著者が重要と考える諸テーマのみをパッチワーク的に集約したものである。この点で、物語作品は、個別テーマに関する小論稿とも一線を隔している。

三つ目は、文章の性質である。これは、寓意という多義的な文学構造はいうまでもなく、用いられている語彙から、統語、修辞、美文体法まで多岐にわたる。物語には時折、前イスラーム期の詩に由来する珍しい語彙が用いられ、統語は全体的に複雑で、論説的著作に見られる簡素な構造の文章とは異なっている。また、主人公による一人称の語り、神の介入など語り手にも工夫が見られ、呼びかけや、悲嘆、情熱、憤慨、嫉妬、絶望などの諸感

情の織り込みが、殊に独特な雰囲気をかもし出す。さらに、物語にはアラビア語の美文体法が駆使され、散文ながら脚韻、類音、対句、句の均整、同義語の重複や同族目的語の多用により、装飾的で格調高い文章に仕上げられている。これに比べると、論説的著作では説明そのものが重視され、文学美への配慮はなされていない。四つ目は、影響を受けた先行文学の学問系統である。イブン・スィーナーの思想は、総じてアレクサンドリアの学問伝統を継承するものである。主著に代表されるイブン・スィーナーの哲学体系は、アリストテレス、アンモニウス、ガレノス、プトレマイオス、プロティノス、そして、イスラームにおけるその継承者ファーラービーなどの思想を継承している。特にその靈魂論は、アリストテレス哲学の影響下にあり、形而上学ではアンモニウスの影響もある。宇宙論は、新プラトン主義的な『アリストテレスの神学』に遡る。医学では、ガレノスやヒポクラテスなどギリシア系、スシュルタやチャラカなどインド系、また、ザカリヤー・アッ=ラーズィーなどのイスラーム系の各医学の影響を受けた。天文学は、プトレマイオスの影響が強い。一方、物語は、プラトン主義、ヘルメス文書やその関連文書、グノーシス文学、聖書偽典など古代末期的な偽書文学の他、クルアーンや預言者物語、民間伝承などを継承している。これらの文学は、単に寓意物語に影響を与えたというよりむしろ、イブン・スィーナー自身による寓意解釈の応用対象であったと考えられる。つまり、先行文学に、自らの哲学体系に適合する真理価値を見い出したイブン・スィーナーは、それらを寓意解釈し、形式を踏襲しながら、自らの目的により適合する形でそれを再構成したのである。以上の四点は、物語と他の著作を分かち、最も重要な相違点である。

第三部 著者の生涯と寓意物語

寓意物語は、イブン・スィーナーの人生のいかなる時期に、いかなる状況下で書かれたのであろうか。まず、『目覚めた者の子ハイイ物語』については、それがファルダジャーニ要塞の獄中で著されたことを、弟子のジュズジャーニーが伝えている⁴。ハマダーンの宮廷侍医としてブワイフ朝のシャムス・アッ=ダウラに仕えていたイブン・スィーナーは、ヒジュラ暦 412 年（西暦 1021 年）のサマー・アッ=ダウラ即位の後、イスファハーンにいたカークワイフ朝のアラー・アッ=ダウラと密通していた廉で、宰相タージ・アル=ムルクによってハマダーン郊外のファルダジャーニ要塞に投獄される。これは、ヒジュラ暦 414 年（西暦 1023 年）にアラー・アッ=ダウラがハマダーンに入城するまで、四ヶ月間続いた。享年五十六歳⁵のイブン・スィーナーが四十三歳のときの出来事である。グタスの著作年代分類に従えば、この物語は、中期（411-418/1020-1027 年）に書かれた著作である⁶。『鳥物語』の正確な執筆年代は不明だが、この作品の預言論やスーフィー文学との親和性を考慮

⁴ Gohlman 1974: 60.

⁵ イブン・スィーナーの寿命は 56 歳 10 ヶ月であった（Gohlman 1974: 137 参照）。

⁶ Gutas 1988: 145.

すると、これも中期から後期にかけての作品と考えられる。最後に、『サラーマーンとイブサル物語』と『ユースフ物語』は、同時期に書かれた可能性が高い。これは、ヒジュラ暦 424 年（西暦 1032 年）末に書かれた『定命の書』で両作品の登場人物が同時に言及されていること、両作品の内容に関連性が認められることから推測される。また、『サラーマーンとイブサル物語』は、後期のヒジュラ暦 421 年から 425 年（西暦 1030 から 1034 年）に書かれたとされる『指示と勧告の書』でも言及されており、ヒジュラ暦 424 年（西暦 1032 年）以前の作品であることは確実である。さらに、物語のテーマが「死」である点を考慮しても、ファルダジャーヌ要塞投獄以降の著作と推測される。

総じて、イブン・スィーナーの寓意物語は、ヒジュラ暦 414 年から 424 年（西暦 1023 年から 1032 年）頃までの間、つまり、彼の執筆活動の中期から後期にかけて書かれたと考えられる。この時期イブン・スィーナーは、ファルダジャーヌ要塞への投獄と釈放を経た後、没年までアラ・アッ＝ダウラの手厚い庇護の下、イスファハーンの宮廷に出仕し、時に遠征に同伴しつつも比較的安定した晩年を過ごしたようである。この激動から安定の時期にかけて、まず彼の哲学大全『治癒の書』が完成し、その大全の摘要や補記が書かれ、次第に、『東方人たちの哲学書』や『指示と勧告の書』など、大全と同じ内容が異なる形式や表現、視点で著わされるようになってゆく。寓意物語は、彼の人生のこのような転機を通じて書かれた作品群である。

第四部 寓意物語執筆の動機

寓意物語は、いかなる動機で書かれたのであろうか。この問題は、イブン・スィーナーの研究史を通じてこれまで盛んに議論されてきた。よって、ここでは主要な過去の研究とその評価を踏まえながら、最も妥当と思われる説を検討してみたい。

研究史でまず議論の的となったのは、物語の思想である。一口で言えば、それがアリストテレス派の哲学なのか、またはそれ以外の神秘哲学なのかという問題である。イブン・スィーナーには、彼自身が『『治癒の書』とは異なる』⁷とした『東方人たちの哲学書』という著作がある。この「異なる」の意味が、内容ではなく形式の点においてであることは、グタスの研究⁸まで明確ではなかった。これゆえ、グタス以前、すでに中世から、『東方人たちの哲学書』がイブン・スィーナーの神秘思想を表すものと誤解されることは多かった。この問題は、物語の思想が不明瞭であったことに加え、『東方人たちの哲学書』の大部分が散逸したこと、イブン・トゥファイユルやブルゴスのアブネルなど後世の哲学者による誤った作品評価など、複数の要因によって引き起こされた。

一九世紀後半、メフレンは、寓意物語を含むイブン・スィーナーの短編著作群の本文を

⁷ Ibn Sīnā, *Kitāb al-Shifā, al-Manṭiq, I: al-Madkhal*, 10.

⁸ Gutas 1988, 1994, 2000a.

初めて校訂し、フランス語の抄訳をつけて出版した⁹。彼はそれを『アヴィセンナの神秘的論稿 *Traité mystique d'Aboû Ali al-Hosain b. Abdallâh b. Sînâ ou d'Avicenne*』と題し、これらの著作によってイブン・スィーナーは、「アリストテレス主義に基づくイスラームの理論的な宗教哲学の構築を意図していた」¹⁰とした。この評価は適切であったが、表題は語弊を招くものであった。但し、難解なアラビア語の校訂本文を出版したこの先駆的業績は、現在でも一定の価値をもっている。

メフレンの校訂本文と翻訳を改良し、二十世紀半ばに独創的な学説を展開したのが、コルバンである。彼は、『ユースフ物語』を除く三つの寓意物語を「le récit visionnaire」と名づけ、それを「三部作」として各作品が別の作品の続きであると解釈した¹¹。コルバンによると、「三部作」は、抽象世界の寓意ではなく、イラン的元型（アーキタイプ）の能動的表象としてイブン・スィーナーの精神に保持された心像（イマーゴ）そのものである。この心像は、外界の知覚によって生じたものではないアプリアリな認識であり、個人の人格の最も深遠なる存在を表象する¹²。そして、闇の世界である「西」に対し、「東」は光の世界である。「三部作」は、アリストテレス派の哲学とは異なる深遠なイブン・スィーナーの「東方哲学」の表象であり、神秘的な「東方への旅」の表現である。このようなコルバンの解釈には、その研究手法である現象学に加え、彼が傾倒したユング心理学と実存主義の深い影響が見られる。また、コルバンは、スフラワルディー研究の第一人者であったため、照明哲学を通じてイブン・スィーナーの寓意物語を理解する傾向が強い。一見興味深いコルバン説は、それを立証する文献が不十分なばかりか、多くの矛盾を抱えている。例えば、「三部作」という作品の理解は、「ユースフ物語」の存在によって反証される。また、殊に、コルバンが、知的認識を個人の霊魂と天上的存在との完全固有の関係に帰す点は、イブン・スィーナーの流出論と根本的に矛盾する。流出論においては、知は一なるものとして天上界から絶え間なく必然的に流出し、認識が生じるか否かは、それを受け入れる人間側の準備によるからである。彼の説は、反キリスト教的でペルシア文化に傾倒していた彼自身の先入観と想像力によって作り出された感も強く、翻訳や注釈を参照する際も、扱いには注意が必要である。

1950年代、ゴアションは、イブン・スィーナーの主著やプトレマイオスの著作などを参照し、『目覚めた者の子ハイイ物語』の寓意解釈を行った¹³。この研究は、物語の字義通りの意味に対応する哲学的意味を解明し、物語作品の性格を規定した重要な功績であり、寓意物語研究における金字塔である。彼女の研究以降、物語の思想は、イブン・スィーナーの既に知られた哲学体系と基本的には同一、という認識が定着した。これを前提に、初め

⁹ Mehren 1889.

¹⁰ Goeje 1890: 556.

¹¹ Corbin 1954（英語版 Corbin 1960: xi）.

¹² Corbin 1960: 7-8.

¹³ Goichon 1959.

て物語作品群の著作動機が、正道から議論されるようになる。ゴアション自身は、『目覚めた者の子ハイイ物語』の著作動機を、「四ヶ月にわたるファルダジャーン要塞への投獄で余暇を愉しんだ結果」¹⁴とした。この説は、詩作を哲学者の知的遊戯とする古代からの通説に近いが、イブン・スィーナーの場合には適合しない。著作の性質と余暇の関係を端的に議論するのは不可能であり、他の物語を書いた説明としても不十分である。また、彼がこの時期に残した獄中生活を憂える発言¹⁵を考慮すれば、「余暇を愉しんだ」という表現も不適切である。

1980年代イブン・スィーナー研究で画期的業績を打ち立てたグタスは、物語の執筆動機は、イブン・スィーナーの預言論とその関連理論から推測されたとする¹⁶。哲学大全を書き終えたイブン・スィーナーは、哲学的素養をもたない大衆に対し、彼らの社会的、また、来世の幸福のために、預言者が行ったように真理を間接的に表現する必要があった。また、不明瞭な書き方は、弟子の良い鍛錬になると伝えられたアリストテレス的教育方法の踏襲と考えられる。このグタス説の前提は、彼が規定したイブン・スィーナーの文学的転機(404/1013-1014年)にある。すなわち、哲学大全『治癒の書』の執筆(中期)に先行して書かれた『始原と帰還』には、それまでアリストテレス注釈者であったイブン・スィーナーが、次第にそこからより自由で独立した著作を行うようになったことが確認される。これは内容に見られる変化であったが、大全の執筆後は、表現の面にも様々な工夫や変化が見られるようになる。寓意物語は、この文脈において執筆された、とグタスは言う。グタスは、ナッリーノやピネスの指摘¹⁷に足並みを揃え、「東方」は、バグダードで活躍する哲学者たちを指す「西方」に対し、ホラーサーン地方の哲学者を指すものでしかないことを強調し、「東方哲学」を神秘思想とする解釈を手厳しく批判した。また、「イブン・スィーナーの神秘主義」は、能動知性との接触によって推論式の中項を発見する直観を指すものでしかないとする¹⁸。グタスの議論によって、寓意物語は、イブン・スィーナーの包括的な哲学体系と著作活動の中に、実践哲学の一部として明確な位置づけを与えられた。グタスの研究は、寓意物語に特化したものではないが、網羅的なイブン・スィーナー研究の視点からそれを扱っている点で優れている。

グタス説を補完しつつ、寓意物語と哲学の相互作用を文学理論的な観点から検証したのがヒースの研究である¹⁹。ヒースは、まず、寓意物語の文学理論は、『詩学』(論理学の一部)に見い出されたとする。イブン・スィーナーによると、詩作(創作一般を指す)は、行為の模倣という想像的表象によって、靈魂に何らかの方向づけを与えるものである。そして、

¹⁴ Goichon 1959: 14-15.

¹⁵ Gohlman 1974: 60; Ibn Sinā, *Risālat al-qadar*, 2-3.

¹⁶ Gutas 1988: 299-307.

¹⁷ Nallino 1925; Pines 1952.

¹⁸ Gutas 1988. グタスのこの議論についてはマルムラが反論している(Marmura 1991)。また、これに対するグタスの補足的議論もある(Gutas 2001)。

¹⁹ Heath 1992.

「模倣には、論証された真実にはない驚嘆の要素があり、靈魂に適したものが付加されてそれが生み出された場合、結果的に肯定的判断と想像的肯定判断の両方（論理学的な真理認識）に至ることがある」²⁰。この意味で、『詩学』は、倫理学とも深い関わりをもつ。倫理は、個人をある行為に導く知的枠組みであるが、イブン・スィーナーの場合、その目的は専ら形而上学的な関心、つまり高次の知的認識による人間靈魂の完成にあった。これを踏まえてヒースは、寓意物語執筆の動機は、人間靈魂の完成というイブン・スィーナー哲学の目標を完遂させる点にあったとする。象徴を用いた表現は、ヒースによると、グタスが指摘した「大衆向け」ではなく、論説的な著作が十分に表現しきれないイブン・スィーナーの哲学体系の側面を体現する方法であり、哲学体系と相關的に自発研究を促すものである。このようなヒース説の前提には、物語作品が、論説的な著作と同等の真理価値をもつという認識があるが、これは、イブン・スィーナーがクルアーンの寓意解釈を行っている事実から判断しても、正しい評価である。

さて、ここまで、イブン・スィーナーによる寓意物語執筆の動機を検討するため、研究史を概観してきた。結論としては、預言論を論拠としたグタス説も一定の説得性をもっているが、やはりヒース説が、寓意に特化して最も包括的な考察を含んだものと思われる。すなわち、寓意物語はイブン・スィーナー哲学を補完するために書かれたのである。但し、物語の考察が、ここで完結する訳ではない。次に、いくつか残された問題を検討してみたい。

第五部 寓意物語の補完考察

寓意物語に関して、未だ不明瞭な点が多い。ここでは、物語の性質をさらに明確にするために、三つの点に関して補完考察を行う。

一つ目は、イブン・スィーナーが寓意の想像的表現にいかなる価値を認めていたのかという点である。この疑問を解く手がかりとして、イブン・スィーナーの論理学と理論哲学における想像理論を考察しよう。まず、論理学の中で、想像的表現 (*takhyīl*) を含む詩的推論は、推論としては最も弱く真理認識から遠いものである²¹。但し、想像的表現は、靈魂内で実物と同じ像が形成されるという模倣のあり方によって快樂をもたらし、多数の人間を真理に対して従順にする²²。このような鑑賞者志向のあり方が、論理学における想像的表現の特長である。

一方、理論哲学における想像理論は、イブン・スィーナーの靈魂論や預言論に見い出される。通常、靈魂の知的認識は、動物靈魂の諸機能を理性的靈魂に従属させることによって可能となる。動物靈魂の認識はいずれの段階においても質料を伴うため、理性的靈魂の

²⁰ Ibn Sīnā, *Kitāb al-Shifā', al-Manṭiq*, IX: *al-Shi'r*, 24.

²¹ Dahiyat 1974: 31-32.

²² Ibn Sīnā, *Kitāb al-Shifā', al-Manṭiq*, IX: *al-Shi'r*, 24.

それに比べると下等なものでしかない。ところが、強い直観をもつ預言者のような特殊な人間は、能動知性や天体靈魂から直接知識を受け取ることがある。特に、通常の知的認識に必要な推論式を経ず、能動知性から靈魂に対して思惟対象物の形相が一気に下る現象は、人間のもつ最高次の認識のあり方とされる²³。これは、知的預言として、「天使的知性 (al-‘aql al-malaki)」また「聖なる能力 al-qūwah al-qudsīyah」をもつ預言者に限られた能力である。これに対し、想像的預言として、眠っている間に、物体と結びついた天体靈魂から個物に関する知識の像を受け取り、それを模倣する能力もある。これらの知識は像を媒介に獲得されるが、これを司るのが動物靈魂の想像力である²⁴。天体靈魂から下った像は、想像力が正常に機能すれば未来の予知をもたらす、諸感覚の機能に阻まれた場合は、混乱した夢となる。聖なる「天使的知性」と強い想像力をもつ預言者は、これらの預言的知識を比喩的な像として捉え、それをすべての人間が理解できる象徴に変換するのである。この象徴には、誤解を招いて大衆を害したり、真理が歪曲されるのを防ぐ役割もある。つまり、寓意物語の想像的表現は、預言者の啓示と同じく、大衆の来世的幸福のための預言的真理なのである。これゆえ、寓意物語の想像的表現は、イブン・スィーナー自身の正義の体现であり、哲学的知の実践そのものといえる。但し、知の伝達の媒介となるこれらの諸像や想像的表現の存在論的価値は、実は明確ではない。それは、知的形相の模造であるのか、いかなる質料的価値をもつのかなどは詳解されていないのである。

二つ目は、果たしてすべての物語が同じ動機で書かれたのかという点である。先述の執筆動機に関する議論は、換言すると、寓意物語の執筆というイブン・スィーナーの文学転機がなぜ訪れたのかに関するものである。しかし、個々の物語にはそれぞれ異なる特徴も見られ、個別の動機があった可能性もある。例えば、『目覚めた者の子ハイイ物語』には、イブン・スィーナー認識論の覚書のような用途も認められる。また、『ユースフ物語』と本研究の対象である『サラマーンとイブサル物語』には、他の物語に比べて珍しい語彙や難解な文体が多用されている。著者がこのような複雑な表現に拘った理由は何であろうか。

イブン・スィーナーの伝記には、以下のような話が伝えられている。ある日、君主の前でイブン・スィーナーが、言語学者アブー・マンスール・アル=ジャッバーン（没年不詳）にアラビア語学の知識の欠如を指摘されるという事件が起こった。彼はひどく憤慨し、それから三年間を言語学の学習に費やし、やがて比類なき知識水準に至る。彼は三篇の抒情詩を書き、そこで非常に珍しい語彙を用いた。さらに三通の手紙を、イブン・アル=アミード (Ibn al-‘Amīd, d. ca. 360/970, 名書簡文体家) 式とサービー (Ibrāhīm b. Hilāl al-Ṣābi’, d. 384/994, 名散文家) 式とサーヒブ (d. 385/995, Abū al-Qāsim Ismā‘īl b. ‘Abbād Ṣāhib al-Tāḡānī, 名文家) 式で記し、それを古びた本に見えるように製本させた。そして君主に、

²³ Ibn Sīnā, *Risālah fī ‘iṭhbāt al-nubūwāt*, In *Tis‘ rasā’il*, 96-97.

²⁴ Ibn Sīnā, *Kitāb al-Shifā’, al-Ṭabī’iyyāt*, VI: *al-Nafs*, 189-197.

「狩りの最中に見つけた書物をアブー・マンスールに説明してもらいたい」と頼み、その本を渡した。アブー・マンスールは注意深くそれを吟味するが、ほとんど理解できない。イブン・スィーナーは「あなたには理解できなくても、有名な言語学の書物の何処何処で述べられている」と述べ、それらの節を語んじてみせた。やがてアブー・マンスールは、自分がイブン・スィーナーに報復を受けたことを悟り、謝罪する。その後、イブン・スィーナーは、『アラビア語（アラブ人の舌）』²⁵と名づけた言語学書を書いた²⁶。アブー・マンスールは、ヒジュラ暦416年（西暦1025年）以降、イスファハーンのアラー・アッ=ダウラの宮廷に仕えた人物であり、この出来事は物語が書かれた年代と重複する。これゆえ、物語には、著者が自らのアラビア語の言語的文才を当時の知識人に誇示する側面があった可能性も高い。

三つ目は、寓意物語の読者層である。寓意物語は、まずは、哲学的素養をもたない大衆や宮廷の知識人を対象に、寓意解釈されず、字義通りの道徳物語として読まれることが想定されている。寓意物語が、単なる物語としての価値を有する事実は、内容解釈に拘ると看過されがちであるが、前提として重要である。これは、『サラーマーンとイブサール物語』と『ユースフ物語』では特に顕著であり、序文と末文の内容と筋書きから明白である。また、『鳥物語』の最後に込められた、同じ知識を共有しない同胞たちへの皮肉には、イブン・スィーナーがカーティブ（書記官）たちと同等の文学的手腕を誇示しつつ、彼らと自己の差異化の指標として物語を提示した意図も確認される。

しかし、これと同時に、寓意物語は、やはり寓意解釈されることも前提に書かれた。『目覚めた者の子ハイイ物語』には、時々寓意を解くヒントが含まれており、『指示と勧告の書』には、既述の「さあ、あなたに出来るならば、その象徴を解きなさい」²⁷という言葉も見られる。『目覚めた者の子ハイイ物語』を韻文化したイブン・アル=ハッバーリーヤ（d. ca. 509/1115）の「私はかの知識をもつ者の一人ではなく、その（物語の）意味を理解できないが」²⁸という言葉は、これを顕著に物語っている。つまり、哲学的意味が理解できない者にも、字義外の意味が示唆されていることは明白であり、預言論における「いかなる人間も、大衆から隠した真理をもっているようには絶対に見せてはならない」という旨の言述は、忠実には実践されていないのである。この場合、対象読者は、疑いなく哲学的素養をもつ弟子であろう。

第二節 『サラーマーンとイブサール物語』と別の著作の関連性について

先行研究で明らかとなったように、物語作品はイブン・スィーナーの実践哲学を体現す

²⁵ この著作は未刊行であるが、テヘランのマレク図書館に写本が現存する（Malek 4693/25）。

²⁶ Gohlman 1974: 68-73.

²⁷ Ibn Sīnā, *al-'Ishārāt wa-al-tanbīhāt*, 48-51.

²⁸ Kammūna 1984: no pagination.

る作品の一つである。イブン・スィーナーの実践哲学は、理論哲学のように体系立てて説明されていない。『治癒の書』には、実践哲学に関する独立した項目すらない²⁹。それは、大全の一部や小さな論稿の各所に、秩序のない意味の不明瞭な言葉で書き散らされている。イブン・スィーナーがこのような方法で自らの実践哲学を方法で表現したのは、故意の所作であったと考えられている³⁰。すなわち、理論哲学体系を不明瞭に表現するということがそのものが、彼の実践哲学の目的に適うものだからである。

イブン・スィーナーの実践哲学の目的は、その理論哲学と同様に、高次の知的認識による靈魂の完成にある。しかし、理論哲学と実践哲学が異なるのは、理論哲学が認識そのものを問題としているに対し、実践哲学は、認識を得るために何をなすべきかが問題となる点である。換言すると、理論哲学は、真実を認識することが目的であり、実践哲学は、善を認識することが目的である³¹。さらに、実践哲学という概念そのものは、一つの理論的枠組みでしかない。ゆえに、イブン・スィーナーが彼の中期から後期にかけて行った著作活動、すなわち『治癒の書』と同様の内容を異なる視点や方法で著すという活動は、イブン・スィーナー自身による、この実践哲学の実践そのものである。『サラーマーンとイブサール物語』もまた、正にこのイブン・スィーナーの実践哲学の実践という文脈の中で正しく理解される。

本節では、『サラーマーンとイブサール物語』とイブン・スィーナーの別の著作との関連性を考察する。イブン・スィーナーの個々の作品は、一つの究極的な目的に沿って、それぞれ異なる目的で著作されている。ゆえに、この作品は、総合的にイブン・スィーナーの思想のいかなる様相を表現するものかを解明する必要がある。

方法として、これを外的関連と内的関連の二つに分けて分析を行う。外的関連とは、イブン・スィーナーの他の著作にみられる『サラーマーンとイブサール物語』の引用箇所との関係を指す。引用箇所の分析を通じ、他の著作がこの物語に言及することで意図した内容を明らかにする。内的関連とは、この物語の主題とイブン・スィーナー哲学との関係である。これを明らかにすることは、この作品をイブン・スィーナー哲学の文脈に還元し、何を新たにもたらしたかを浮き彫りにすることになる。この考察は、二つの目標をもつ。一つ目は、『サラーマーンとイブサール物語』の真正性を再確認することである³²。この物語の真正性を疑う余地はないが、新しく発見された本文について、真正性を確認するのは必須の作業である。二つ目は、この物語に独自の特徴を検証することである。イブン・スィーナー哲学体系の中で、この作品の位置づけは、すでに本節最初に行った通りである。

²⁹ 『形而上学』の第十書は、実践哲学に関する箇所であるが、体系的には述べられていない。

³⁰ Mahdi 1987: 84; Inati 1996: 1-2.

³¹ Ibn Sinā, *Risālah fi 'aqsām al-'ulūm al-'aqliyah*, 72-74; Heath 1992: 40-41.

³² 『サラーマーンとイブサール物語』をイブン・スィーナーの著作として扱う現代の著作目録は、次の通りである。Qanawātī 1950: 292 (235); Ergin 1956: 129 (1880-14); Janssens 1991: 70 (13); Brockelmann 1996, Suppl. I: 817 (24a). 但し、この中には、偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』やジャーミーのマスナヴィーのデータが混在している。Mahdavi 1954: 290 (204)は、偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』物語を取り上げ、これをイブン・スィーナーの偽書としている。

しかし、その中でこの物語固有の特徴を論じることは、今回の本文校訂によって初めて可能となった。ゆえに、この物語を特徴づけているものを、他の著作との関連によって分析する。

外部的関連

『指示と勧告の書』

イブン・スィーナーの著作の中で、この物語について言及している作品は、二つある³³。一つ目は、『指示と勧告の書 *Kitāb al-'ishārāt wa-al-tanbihāt*』の第九章であり、二つ目は『定命の書 *Risālah fī al-qadar wa-al-qadā'*』である。まずは、『指示と勧告の書』第九章から考察する。

(a) إذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وابسل
فاعلم أن سلامان مثل ضرب لك وأن ابسالاً مثل ضرب لدرجتك في العرفان
إن كنت من أهله ثم حل الرمز إن أطق

もし、あなたが耳にするものの中で、サラーマーンとイブサールの物語をあなたが耳にしたならば、また、あなたが聞くものの中でそれ（サラーマーンとイブサールの物語）が、あなたに語られたならば³⁴、知りなさい。サラーマーンはあなたに譬えられた比喻であり、イブサールは認識（al-'irfān）におけるあなたの段階に喩えられた比喻であることを。もし、あなたがその「知る者」仲間の一人であり、可能であるなら、その象徴を解きなさい³⁵。

『指示と勧告の書』においては、明白に、『サラーマーンとイブサール物語』の寓意解釈

³³ トゥーシーは『トゥーシー注釈』で、イブン・スィーナーの『サラーマーンとイブサール物語』が弟子のジュズジャーニーの作成した『師の著作目録』に記載されているとする（Ibn Sīnā, *al-'Ishārāt wa-al-tanbihāt*, IV, 53-54）。しかし、ゴフルマンが校訂したイブン・スィーナーの自伝にみられる『師の著作目録』には、長編と短編ともに含まれていない。イブン・スィーナーの時代とトゥーシーの時代までには約二世紀の隔りがある。ゴフルマンの研究は、早期の資料を、バイハキー（d. 565/1170）の記述やヒジュラ暦 588 年（西暦 1192 年）付のイスタンブル写本に遡るものであり、こちらは年代的には、トゥーシーに半世紀から一世紀ほど先行する。イブン・スィーナーの著作目録は、ジュズジャーニーが最初に挙げた約五十の著作から、続く五世紀の間に二百近くまで増加した。この理由は、同内容の作品や大著の一部が別作品として扱われたり、偽書を含み込んだためである。ゴフルマンは、588/1192 年付のイスタンブル写本にも、すでにこの混濁の傾向が見られると述べている（Gohlman 1974: 1-15）。この状況から推測されるのは、トゥーシーが 13 世紀後半に用いた『師の著作目録』には、最初期に含まれていなかった『サラーマーンとイブサール物語』が追加されたということである。これゆえ、『師の著作目録』からイブン・スィーナーの『サラーマーンとイブサール物語』の真正性を確認することはできない。また、問題を複雑にしているのは、偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』が多くの知識人によってイブン・スィーナーの作品と混同されたことである。

³⁴ 直訳は、「あなたが〔偶然〕耳にするものの中で、また、あなたが聞くものの中で、サラーマーンとイブサールの物語をあなたが耳にした、また、〔サラーマーンとイブサールの物語が〕あなたに語られたならば」。

³⁵ Ibn Sīnā, *al-'Ishārāt wa-al-tanbihāt*, IV, 47-51.

が、師から弟子への課題とされたことが分かる³⁶。

『指示と勧告の書』は、ヒジュラ暦 421-425 年（西暦 1030-1034 年）に書かれたと推定されるイブン・スィーナーの最後の哲学大全である。この書は、アリストテレス論理学の実践過程に、最大限に配慮した傑作とされている。アリストテレス論理学は、基本原理に基づき、直観を通じて推論を導く認識の方法論である。イブン・スィーナーは、この書で、まず基本原理のいくつかを「指示（示唆）」し、それについて不可欠な要素を「勧告（注記）」し、知識を示唆的に提示する。こうして、弟子に対し、結論や中名辞を導くヒントや指標のみを示す。これによって、弟子が自発的に課題を探究し、理論を構築することが意図されている。この示唆的な知識の記述法は、弟子に訓練を施すと同時に、資格のある者にだけ知識を開示するという、アリストテレス派的な精鋭主義の側面をもっている³⁷。

さらに重要なことは、『指示と勧告の書』の第九章は、『指示と勧告の書』だけではなく、イブン・スィーナーの著作全体の中でも、特別な地位を占めていることである。この章の議論は、イブン・スィーナーの他のどの著作にも言及がない固有の内容を含んでいる³⁸。第九章は、二十七節から構成され、三つの目的をもつ。一つ目は、知る者が求める知の対象を、知る者以外の人々のそれと区別することである。二つ目は、知る者がその対象にいたるために通るべき段階を示すことである³⁹。三つ目は、知る者の特性を示すことである。第一章には、以下の言葉がみられる。

知る者たちには、現世の生において、彼らにだけ特別な階梯と段階がある。それはまるで、肉体の衣をまといながら、それ（衣）を脱ぎ、それ（衣）を剥ぎ捨てて聖なる世界（‘ālam al-quḍṣ）へいたるようなものである。彼らには、彼らのうちに秘められた諸事がある。また、彼らについて明らかな諸事もある。それは、これ（明らかな諸事）を拒絶する者は、それを非難し、それを知る者は、それを偉大なことと見なす⁴⁰。

そして、サラーマーンは『指示と勧告の書』の読者一人一人を指し、イブサールは認識

³⁶ これに解答を提示してみせたのは、ナスィール・アッ＝ディーン・アッ＝トゥーシーであった。本論文では、校訂本文の注で、このトゥーシーの解答例を紹介する。『指示と勧告の書』におけるイブン・スィーナーの意図に則した妥当な解釈であると思われる。トゥーシーが提示した解答は、模範解答例としてイスラーム世界各地で読まれたものである。

³⁷ 但し、『指示と勧告の書』と寓意物語の違いは、前者、つまり「指示（示唆）」的な記述方法が、哲学的議論を哲学者に対して伝えることを目的としているに対し、寓意物語、つまり、象徴的な記述方法は、基本的により広い意味の知識人に向けられたものであることである。また、「指示（示唆）」的な記述方法は、イブン・スィーナーの他のいくつかの著作でも用いられている（Gutas 1988: 308）。また、このような不明瞭な記述法に対峙するのが、論証的な記述法である。

³⁸ 『指示と勧告の書』の最後の三章は、神秘主義的な傾向をもつ書と理解され、『アッ＝タサウウフ』の名で知られてきた。その内、第八章「喜びと幸福について *Fi al-bahjah wa-al-sa'ādah*」と第十章「微の秘密について *Fi 'asrār al-āyāt*」については、『治癒の書』他にも言及がみられる。ゆえに、第九章だけ例外と考えられる（Inati 1996: 3-5）。但し、これはイブン・スィーナーの神秘思想の表明ではない。

³⁹ Inati 1996: 30.

⁴⁰ Ibn Sīnā, *al-'Ishārāt wa-al-tanbihāt*, IV, 47-48; Inati 1996, 81.

の段階を指す、と示唆される。これが第九章の第一節である。

第二節から第六節までは、知る者の定義がなされ、第七節から第十七節までは知る者の階梯が解説される。第十八節から第二十七節までは、この階梯における詳解や、知る者の特徴などが補足されている。引用 (a) とも符合して、物語の中のイブサールの諸行為は、『指示と勧告の書』第七節から第十八節、その人物像は、同書第十九節から第二十七節ときれいに対応している。詳細については、第四節第二部の注釈を参考されたい。

第九章において、イブン・スィーナーの「知る者‘arīf」とは、第一真理 (al-ḥaqq al-’awwal) だけを求め、その知識 (‘irfān) 以外を選ばず、それだけを崇める者を指す。禁欲主義者や崇拜者は、現世の行為と来世の報酬を引き替えにしている点で、知る者とは異なる。知る者は、自らの思考を常にジャバルート⁴¹の神聖に向け、想像力や思考力の機能を訓練することによって、心の深部で習慣的に真理の光の照明 (shurūq nūr al-ḥaqq) を受け取る素質を得る。そして自ら望めば、諸機能 (al-himam) に阻まれることなく、むしろそれに支えられて真理の光を見、彼はすべてにおいて神聖の道に没頭するようになる⁴²。

これに至る階梯には、「自発⁴³」「鍛錬」「照明の瞬間」「習慣化」「興奮」「冷静沈着」「逆転」「望みを伴う徐行」「望みの不要な連結」「真理を写す鏡」「自棄と真の連結」⁴⁴がある。この他、知識の二つの様相、知識の対象とその探求の必要性、連結前後の様子、知る者のもつ平等性や雅量や勇敢さ、知る者同士の違い、知る者には宗教義務が免除されていることなどが詳解されている。

この中で、第二十節には、重要な示唆が含まれている。イブン・スィーナーは、「すでに述べた階梯⁴⁵の他にも、別の段階 (darajāt) がある」とする。そして、「これについては説明しない」とする。その理由は、この段階は、「会話はそれを理解させず、表現はそれを説明せず、話はそれを明らかにしない [からである]。想像 (al-khāyāl) 以外は [それを理解させないからである]」⁴⁶とされる。すなわち、知る者の諸段階とは、言説ではなく想像力によってのみ認識される知の対象である。但し、この別の段階 (darajāt) とは、おそらくは推論を経たときに経験する認識の段階を指していると考えられる。そして、推論を行う能力をもたない靈魂は、想像力によってその段階 (darajāt) の幻影だけをかいま見ることができる。これは、何か秘教的な神秘主義を指すものではない。イブン・スィーナーの述べる「知る者」とは、ゆえに、三段論法を経ずに、像の媒介だけによって真理を認識する者を指す。それは、預言者やスーフィー、その他の知識人、さらには哲学の徒すらをも含んでいる。『指示と勧告の書』第九章は、預言者やスーフィーが提示する言説を、イブン・スィ

⁴¹ イブン・スィーナーの「ジャバルート」は、想像力に影響を与える像の領域、すなわち天体靈魂を指す。

⁴² Ibn Sīnā, *al-’Ishārāt wa-al-tanbihāt*, IV, 57-76; Inati 1996, 81-84.

⁴³ 「進んで何かをしようと望むこと (al-’irādah)」の意。

⁴⁴ Ibn Sīnā, *al-’Ishārāt wa-al-tanbihāt*, IV, 76-95. 尚、「」内は、筆者が各節の思想の概要を、イブン・スィーナーの言葉を可能な限り用いて簡略に表した語である。

⁴⁵ 第七節から第十七節の内容。

⁴⁶ Ibn Sīnā, *al-’Ishārāt wa-al-tanbihāt*, IV, 99-100.

ナーが哲学的に再解釈したものと考えられる。さらに、彼らのために、哲学的認識と矛盾しない、認識の方法を提示するという意義もみとめられる。

『サラーマーンとイブサル物語』が『指示と勧告の書』で引用された理由は、推論を用いずに靈魂を確実な知識へと導く想像力、その鍛錬を目的とするというイブン・スィーナーの意図を明確に示すためと解せられる。そこでは、理性的靈魂の正しい認識の補助となる思惟対象物の近似像を、動物靈魂に蓄積するという方法が採られる。『指示と勧告の書』において、『サラーマーンとイブサル物語』は、想像力を媒介とする正しい認識の道標である。

『定命の書』

二つ目は、イブン・スィーナーの『定命の書』である。『定命の書』は、ヒジュラ暦 424 年（西暦 1032 年）末、つまり、イブン・スィーナーの死の五年前の作品である。この作品は、幻想的な舞台設定の中、目覚めた者の子ハイイと友人との会話を通じて、イブン・スィーナーの定命観が示された書である。まずは、どのように『サラーマーンとイブサル物語』が引用されているのかを示す。

イブン・スィーナーは、シャランベ⁴⁷からイスファハーンに向かう途中、友人のいる要塞に立ち寄り、彼と定命について話をする。友人は、議論好きで神経質な物質主義者である。論争（ジャダル）に熱中し、それが真理に至る方法と信じて疑わない⁴⁸。彼は興奮し辛辣な態度で、イブン・スィーナーの意見を全否定する。友人は、定命はいくつかの事柄のみを支配し、その他のすべては貴方の選択（*tasakhkhuṭ*）次第である、と主張する。

彼を落ち着かせようとしていると、目覚めた者の子ハイイ⁴⁹に似た老人が次第に近づき、やがて、それがハイイその方であることが分かる。イブン・スィーナーは、ハイイの助けを借りて、友人を誤謬から救おうとする。

しかし、友人は、悪魔の囁きに従い、猜疑心に心を覆われ、明証があっても受け入れず、比喻によっても導かれない。彼の頭の目は閉じ、定命があっても奇跡があっても、それを無視する。そんな彼を、真理も無視したのである。彼はおそらく信仰者であろうが、神の恩寵を知らない。医者忠言を聞く患者は健康になるが、忠言を無視する患者は、健康を回復できず、望みを失って絶望する。彼はいずれ後悔するだろう、とイブン・スィーナーは言う。

するとハイイは、次のように言う。靈魂を導くのは貴方ではない。病人を扱うなら、優

⁴⁷ 現在のイラン北部エルブルズ山脈最高峰のダマーバンド山近郊の村。

⁴⁸ ムウタズィラ神学者かそれに関連するシーア派系の知識人を指すと考えられる。Hourani 1966: 39 参照。シャランベからイスファハーンの途上であれば、ライイのアブド・アル=ジャッパール（d. 415/1025）を指す可能性がある。但し、この舞台設定は、実話ではなく想像的なものであるため、内実は不明である。

⁴⁹ ここで目覚めた者の子ハイイとして登場するのは、能動知性の喩えである。人間靈魂は能動知性との連結によって思惟対象物を得、それによって認識が生じる。『定命の書』でもハイイに関する様々な描写は、ハイイが能動知性であることを示している。

しく説教すべきだ。暴力暴言は事態を悪化させるだけで、彼は救われない。医者が病人に慈悲をもてば、彼らも医者自身も恩寵を受けるのだ。但し、留意すべきことは、次のことである⁵⁰。

وما كلَّ يعصم عصمة يوسف حين رأى برهان ربّه وكانت همّت به وهمّت بها
ولا عصمة ايسال حين نشأ عليه كنهور من حبي شبّ سلاسله فأرته وجهها⁵¹

「女は彼を求め、彼も女を求めたが、ユースフは主の明証を見たとき、高潔さ⁵²を保った。

〔しかし〕誰もが彼のような高潔さを保てるわけではない。また、彼をぴかぴかと照らした雷光を発する一群の積乱雲が立ちあらわれ、それ（雷光）が女の顔を〔照らして〕見せたときのイブサールの高潔さを〔誰もが保てるわけではない〕。

ユースフの下りは、クルアーンのユースフ章二十四節と関連している。ヤアクーブの息子ユースフは、神の恩寵と導きを受けた高德な人物として描かれ、イスラーム世界でユースフの物語は、最も美しい物語の一つとされてきた。この引用箇所は、ユースフが、エジプトの高官の妻⁵³からの誘惑を拒む場面である。クルアーンでは「確かにかの女は彼に求めたのである。主の明証を見なかったならば、かれもかの女を求めたであろう」⁵⁴とされている。

イブサールの下りは、『サラーマーンとイブサール物語』の本文 77-78 行目に、パラレル・パッセージがあらわれる（脚注 51 参照）。イブサールが、実兄サラーマーンの妻の企みを暴く場面である。サラーマーンの妻は、自分の妹をイブサールと結婚させ、初夜の床に自分がもぐりこむ。ところが、神が雷雲を立ち現させ、雷光が彼女の顔を照らしたため⁵⁵、女の正体が暴かれ、その企みは失敗する。この物語の 34 行から 51 行には、ユースフの物語の筋書きが踏襲されているが、事件の展開は、ユースフの物語のそれとは異なる。

ここで『サラーマーンとイブサール物語』がクルアーンと並列して引用されている事実

⁵⁰ Ibn Sinā, *Risālat al-qadar*, 1-5. 内容の概略は、筆者による。

⁵¹ メフレンの校訂本文（Ibn Sinā, *Risālat al-qadar*, 5-6）と Ayasofya, maj. 4829/24 (74a, l. 24-26); İstanbul Üniversitesi maj. 4724/5 (29b, l. 13-15); Revan Kuşku maj. 2042/9 (105a, l. 19-20)を校合すると、この短いパッセージには、複数の異読があることが分かる。イブン・スィーナーの物語本文は、人称を除いて、メフレンの本文とは一致しないが、トルコ写本とは一致している。特に Revan Kuşku 2042 とは、完全なパラレル・パッセージをもつ。

物語本文 77-78 行目 “فأنشأنا اليه كنهورا من حبي شبّ سلاسله فأرته وجهها”

Revan Kuşku 2042, 105a, l. 19-20. “نشأ اليه كنهور من حبي شبّ سلاسله فأرته وجهها”

⁵² 「無謬性」「貞操」の意。

⁵³ エジプトの高官の妻は、後のイスラーム世界の俗文学で、「ズライハー-zulaykhā」と名づけられたが、クルアーンでは、ただ「女」と三人称単数女性形で示されるだけである。

⁵⁴ ユースフ章 24 節。

⁵⁵ 「雷光が、女の顔を照らして真実を開示する」という下りは、理性的靈魂による認識の間ほとばしるとされる「閃光」のことである。

は、イブン・スィーナーが、この物語にクルアーンと同様の役割を与えたことを意味する。実際に、『サラマーンとイブサール物語』は、他の寓意物語と比較すると、『ユースフ物語』と共に、クルアーンと最も類似した形式で書かれている。さらに、ここでイブン・スィーナーは、イブサールをユースフの上位にしていることも分かる。ユースフは、女の誘惑に屈しそうになったが、イブサールは、女を嫌悪して高潔を保ったからである。

さて、『定命の書』にみられるイブン・スィーナーの定命観は、彼の別の著作『定命の秘密について *Risālah fī sirr al-qadar*』に示される定命観と、基本的には同一である。イスラーム世界では、十一世紀初めのイブン・スィーナーの時代にも、定命と自由意志の問題について激しい論争が続いていた。イブン・スィーナーの課題は、「もし定命があるならば、なぜ罰があるのか *fa-'in kāna al-qadar fa-lima al-'iqāb*」⁵⁶を説明することにあつた。イブン・スィーナーは、この問題に対し、哲学的視点から独自の解答を与えている。ここでは、ハウラニの論文が、イブン・スィーナーの錯綜した定命論を簡潔にまとめているので、まず要点を紹介し、その後『定命の書』について解説する。

定命について、イブン・スィーナーは、以下のような基本的見解をもっている。すべてのことは、神に求められたもの (*murād bi-hi*)⁵⁷である。すべてのことは、神によって意図されたもの (*maqṣūd*) であり、神によって意図されないものはない。但し、神が意図したものは、本質的に意図されたものと、偶有的に (*bi-al-'araḍi*) 意図されたものに分かれる⁵⁸。偶有的に意図されたとは、神に意図されたが望まれなかったという意味である。この偶有性によって悪が生じ、褒美や罰は、現世における靈魂の行為やあり方によって規定される。但し、この褒美と罰は、神から与えられるのではない。神が来世で靈魂を罰することはなく、神は現世でただ靈魂の改善を支え、これによって、来世における靈魂の幸福は増大するのである⁵⁹。

イブン・スィーナーのこのような定命観の根底には、明白な流出論を読みとることができる。そこで一者は、すべての存在と認識を生み出すが、個には関与しない。個の問題は、ただその受容の準備度によってのみ決まる。「神は創造以前から全知の存在であり、すべてを与えた。富も貧困も、闘争心も、頑冥さも、甘美も、多様性も、知性的諸存在物を認識する能力も、暴力も、自信も、慈悲もすべてである。これらを付与した存在である神が、仕掛けた定命に、靈魂は従う以外、すべがない」⁶⁰。

⁵⁶ Ibn Sīnā, *al-'Ishārāt wa-al-tanbihāt*, III, 311; Hourani 1966: 35.

⁵⁷ 「求める」「意図する」などの言葉は比喩表現であろう。『定命の書』で「神は意志をもたない」「神は行為をしない」と述べられる。神はただ創造し、潜在力を付与するだけである。

⁵⁸ Hourani 1966: 37-39; Ibn Sīnā, *al-'Ishārāt wa-al-tanbihāt*, III, 305. また、このような解釈は、「神は悪を意図しない」とするアリストテレスと「神は悪は意図する」とするプラトンに帰せられた矛盾する二つの言説を調和させる試みでもある (Hourani 1996: 37)。

⁵⁹ Hourani 1966: 39-41.

⁶⁰ Ibn Sīnā, *Risālat al-qadar*, 6-7 (French transl.) .

このように『定命の書』にみられるイブン・スィーナーの定命観は、①神の絶対的決定⁶¹、②人間の行為、③神の意図の発動機としての定命、④人間の幸福という四つの要素によって特徴づけられる。「神は主人であり、遂行者は人間の行為であり、定命は意図の発動機のようなもの」⁶²である。そして、この神の意図の発動機である定命は、時に靈魂に予期せぬ攻撃をしかけることがある⁶³。それでも、すべては神の求めたものであり、神の意図である。

では、人間の幸福とは、いかなるものなのか。イブン・スィーナーにとって、現世の真の幸福は、感覚的なものではなく、高次の知的認識による靈魂の完成にあった。この幸福は、質料を完全に排除した死後の世界、すなわち来世において、さらに強まる。つまり、知識の度合い、靈魂の完成度こそが、理性的靈魂の来世における命運を決めるのである。これとは逆に、強い認識力に恵まれない不完全な靈魂は、真の幸福には至ることができない。それらの靈魂は、完全さを知りながら、そこに至ることができないという絶対的な苦悩を経験することになり、この苦悩は、来世ではさらに強まる⁶⁴。これが、イブン・スィーナーの示す、来世の褒美と罰の哲学的意味である。

『定命の書』で強調されているのは、理性的靈魂の命運は、その認識機能の優劣によっては決まらない、ということである。靈魂の命運は、善き信仰 (al-'imān) と実践的行為 (mu'āmalāt) によって決まる⁶⁵とイブン・スィーナーは言う。そして、善き信仰と実践的行為は、靈魂に保持された像によって、引き起こされることがある。その像は、ときに彼をその始原の表象へと導き、感情を持続させる。それは彼に、閃光を見せ、真実に飛び込みこませる。そこで彼は、まるで幻を見たように呆然とする。このような靈魂の想像力に秘められた力は、理性的靈魂の認識力に比べると、不安定である。彼は目的が理解できず、像はまるで夢のように消え去る⁶⁶。しかし、それでも靈魂の想像力は、不完全な靈魂をも幸福へと導く可能性を秘めているのである。

「友達が互いに協力するのは義務である」⁶⁷と、ハイイは言う。イブン・スィーナーの『定命の書』は、精鋭主義の立場ではなく、言わば、万人のための救済論を表明する著作といえる。そして、『サラーマーンとイブサール物語』がこの書で引用された意味は、この物語

⁶¹ 哲学的に解説されるため、ジャブル派 (al-jabriyah) のそれとは異なる。

⁶² Ibn Sinā, *Risālat al-qadar*, 5 (French transl.) .

⁶³ 『定命の書』でイブン・スィーナーは、自分がいかにこのような確信にいたったのかを明かしている。ハイイがイブン・スィーナーに、「なぜ貴方は以前のように私を訪れないのか。活力と自信に漲っていた貴方が、こんなに挫けてしまったのはなぜか。」と問うと、イブン・スィーナーは、「突然のショックな出来事の数々 (darūbāt 'akhyāf) が起こり、それによって人は変わるのだ。」と答えている。これはおそらく 414/1023 年のファルダジャーヌ要塞への投獄によって、定命が自らの人生を翻弄するのを体験 (al-tajriba) した事件を指すものと思われる。Ibn Sinā, *Risālat al-qadar*, 2-3.

⁶⁴ Ibn Sinā, *al-'Ishārāt wa-al-tanbihāt*, IV, 7-46.

⁶⁵ Ibn Sinā, *al-'Ishārāt wa-al-tanbihāt*, IV, 593; Ibn Sinā, *Risālat al-qadar*, 6-7 (French transl.) .

⁶⁶ Ibn Sinā, *Risālat al-qadar*, 6 (French transl.) . 『定命の書』は、文章が非常に難解であり、部分的にしか理解できないが、作品の構造として、『指示と勧告の書』第九章と類似した真理への階梯を示すよう構成されている。

⁶⁷ Ibn Sinā, *Risālat al-qadar*, 5.

こそが、万人を救済に導く指標であるからである。

内的関連

これまでは、『サラマーンとイブサール物語』が別の作品に引用されている箇所を検討してきた。『指示と勧告の書』では、二人の登場人物が「知る者」の比喻となっていることを確認した。そして、そこで『サラマーンとイブサール物語』は、推論ではなく想像力の鍛錬のために、課題として示されたことが明らかとなった。『定命の書』では、定命と来世における褒美と罰の関係、さらに『サラマーンとイブサール物語』が、万人救済の指標として提示されていることを確認した。『サラマーンとイブサール物語』に、これらの重層的な意味が含まれていることを前提として理解するのは、重要なことである。続いて、ここでは、物語そのものが提示する主題を検討する。物語にはさまざまな要素があるが、ここでは、主題のみに絞って考察してみたい。

『サラマーンとイブサール物語』の主題

先行研究で、コルバンとヒースが『トゥーシー注釈』の物語概略に基づいてこの物語の主題を分析しているので、まずはそれを紹介する。コルバンは、『サラマーンとイブサール物語』の主題は、「アブサールの神秘主義的（「スーフィー的」の意）な死で絶頂を極める、東方への旅」⁶⁸とした。コルバンが死に注目したのは、正しい。但し、その死は、コルバンによって、イブン・スィーナの思想とは離れた独特な文脈で解釈されている。ヒースは、主題を「精神の改変が引き起こしうる靈魂の葛藤の描写」⁶⁹とする。これは、トゥーシーの解釈に比較的近い。但し、靈魂の葛藤は物語を構成する重要な要素ではあるが、主題ではない。換言すると、イブン・スィーナは靈魂の葛藤を描くために『サラマーンとイブサール物語』を著したのではない。靈魂の葛藤そのものは、『鳥物語』などにも表現されており、この物語だけの特徴ではないのである。

『サラマーンとイブサール物語』の主題は、人間が定命と死をいかに解し、これと向き合うべきかという点にある。このことは、物語本文の序文と結部から明白に読み取るこ

⁶⁸ Corbin 1960: 226, 235. pp. 226-241 にはコルバンの「三部作」の概念に則した死の解釈が述べられている。その他にも同様の見解が見られる。In the *Recital of Salāmān and Absāl*, the two companions will reappear, typified, not without humor, in the figures of the cook and the major-domo. With them are all the fanaticisms, the ambitions and violences, all the egotisms, the cowardices, and the compromises that tempt the soul, and then persecute the “gnostic” who has scorned them, even to the point of causing the death of Absāl, the hero-archetype. Not that it is in their power to destroy his person. Absāl’s mystical death is the success of his initiation, his triumph over these demons: it is *to them* that he dies, and thereby it is *their* power that dies. Then Salāmān can exterminate them in his turn; the “celestial Angels” can flower on the celestial soil of the soul (Corbin 1960: 156). Avicennan recitals will also end by an exodus from this world, by an escape beyond objects and categories, the mystical death of Absāl. With this, the last act of the Avicennan trilogy –the *Recital of Salāmān and Absāl* – will be completed (Corbin 1960: 203).

⁶⁹ In the story of Salāmān and Absāl Avicenna devotes a complete narrative to depicting the psychological struggle that spiritual reorientation can provoke. (Heath 1992: 94).

とができる。序文と結部は、クルアーンを踏襲し、神が人間に語りかけるという形式が採られている。

序文

人間よ、我は汝の主であり、永遠の独者である。我は、汝を独り下位に創造し、汝の後に続くものから、汝を独り連れ去るであろう。汝がそれから免れる術はない。ゆえに、愛する友を失うことを嘆いてはならない。汝はいずれ彼の後を追い、汝を失う者たちも、やがて汝に続くであろう。備えられた糧を尊んだ若者は、〔死に〕打ち克った。ゆえに、汝が失うものを憂えてはならない。我らを見い出す者は、傲慢であろうか。我ら以外を喪失と知りながら。我らが汝にこの世を授けたのは、汝がそこに永遠に留まるためではない。汝も他の者も。真に、汝は〔現世で〕息を数えるだけなのだ。もし汝がそれ（現世）に至福を覚えるなら、自ら厭わずそれ（現世）を恐れよ。もし汝がそれ以外の途上にいるなら、汝はやがてそこ（現世を恐れること）へ至るであろう。ゆえに、言え。主よ、貴方がご自身に真っ先に向かわせた者ゆえ、我を赦し給え。彼に起こったような出来事のため、我を備え給え。そして、我を貴方と共に生かせ給え。それこそ、最も豊かな生である、と。苦しみに喜びにも貴方に讃えあれ。主よ、貴方は聖なる方、その地位は至高におわす、と⁷⁰。

結部

彼らには、我らの許で彼らが行ったことへの報いがある。我らは、小さきものも大きなものも見逃さぬ。真にすべては、準備された〔最後の審判の〕清算へと。公正なる存在者、我らは彼（公正なる存在者）に、我らの望んだ判断による試練を与えた。判断は、我らの許にある。よって忍耐せよ。汝らの報いは、殺された者や殉教者のそれであろうぞ。すべての靈魂には、〔現世における生の〕期限がある。それは、我らが測り、我らが定めた書物の中に、時が流れる以前に我らが記したものである。よって、それが増えることはない。ゆえに、汝の主を信頼せよ。彼は、貴方が聞き知る者の誰にも与えなかった恩寵をもって、貴方に恩寵を授けなかったのか。彼は、貴方がそれ（真理）へ至るあらゆる始まりにおいて、貴方に真理の本質を明らかにした。そして、貴方をそれ〔真理〕へ導き、あらゆる支持を与えたのである。

序文の最大の要点は、イブン・スィーナが、「死を恐れることや嘆くことは愚かしい」としていることである。現世の本質を見極め、来るべき時のためにひたすら神に向かって生きるならば、死を恐れる必要はない。結部は、序文の内容を受け、来世の報いは現世の生き方、すなわち善と行為に依存していること、現世の生命の時間は定命によって定めら

⁷⁰ 校訂本文 1-13 行目。

れ、定命が引き起こす出来事には、人の思考が及ばない、ということが述べられている。定命は、時に靈魂を攻撃することがある。そのような中でも、ただ神を信じ、善き信仰と正しい実践的行為をもって生きることが推奨されている。

このように、物語の序文と結部に見られる思想は、イブン・スィーナーの死と定命に関する説法と呼べるものである。すなわち、『サラーマーンとイブサール物語』は、靈魂の葛藤や、死によって可能となる「知る者」の聖 (al-quds) との連結を寓意的に表現するだけでなく、このような説法を万人に伝えている。「全面的に真理に向かうことは、救済である」⁷¹、とイブン・スィーナーがいうように、救済を実践し、善き信仰と実践的行為を促すことこそ、『サラーマーンとイブサール物語』に課せられた意味である。つまり、『サラーマーンとイブサール物語』には、いかなる認識方法であっても、人を真理に導くという意図がみとめられ、このことは、物語の言葉が字義通りに解されることを意味する。「サラーマーン」と「イブサール」の像は、まさにこの「善き信仰と実践的行為」の規範を、具体的に示すものでもある。

このことから、『サラーマーンとイブサール物語』は、逆説的に、必ずしも寓意解釈を一義的な目的としていないことが分かる。それは、クルアーンのように、万人のための規範を示すことを目的としている。他の寓意物語と比較して、この点は、『サラーマーンとイブサール物語』に、固有の特徴と考えられる⁷²。これは、物語の寓意性を排除する訳ではなく、むしろ積極的に、物語に重層的な意味と役割を与えたものである。

これに基づいて、物語におけるイブサールの死には、次の二つの意義がみとめられる。一つは、字義通りの解釈によるものであり、二つ目は、寓意解釈によるものである。一つ目は、イブン・スィーナーが『定命の書』で述べるように、定命が神の望み、意図として突然人間に襲いかかる事実を、字義通りに伝えることである。人間には定められた期間は知られないが、このような中でも、善き信仰と正しき実践的行為をもって現世を生きる努力をすれば、救済は万人にある、とする訓戒である。二つ目は、『指示と勧告の書』に見られるように、これが「スーフィー的」な自我消滅の境地、すなわち靈魂が肉体を完全に離脱する現象として、靈魂完成の結末を示していることである。現世において、擬似的には靈魂の完成を体験するが、それは真実の完成ではない。靈魂にとって死は、靈魂の完成そのものであり、完全な幸福である。このことを、イブン・スィーナーは、寓意解釈ができる者に対して伝えている。

さらに、加えるならば、イブサールの死には、三つ目の意義もみとめられる。それは、先行文学の「本歌取」に関わっている。すなわち、アラブの故事成語と偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』がもつ「サラーマーンの救済とイブサールの

⁷¹ Ibn Sina, *al-'Ishārāt wa-al-tanbihāt*, IV, 95.

⁷² 『ユースフ物語』にもこの傾向は見られると考えられるが、『ユースフ物語』が書かれた意図、つまりイブン・スィーナーが『ユースフ物語』において表現しようとした思想は、『サラーマーンとイブサール物語』のようには明確にされていない。

死」というモチーフは、「サラーマーン」と「イブサール」という人物名に止まらず、この物語のイブサールの死を指標として、ここにも踏襲されているのである。この点については、本章第五節で述べることとする。

第三節 写本概説

資料解説

イブン・スィーナの物語には、以下の三点の写本が現存する。これらの写本はすべて、二章で扱った偽フナイン訳『サラーマーンとイブサル物語』とは異なり、同じ系統に属する本文である。第一部では、物語の写本リストと解説、写本系統図、校訂の方針の順に論じる。

記号	写本番号	年代	備考
M ¹	Ketābkhāneh va qarā'at-khāneh-ye 'omūmī-ye āyatollāh al-'ozmā Mar'ashī Najafī, majmū'eh 2564/10, ff. 135b-139a.	910 年ズー・アル=ヒッジャ月 9 日 / 1505/5/23 (165b)	書写地: カーシャーン南部のファタハーニーエ地区 親写本: 909 年第一ジュマード一月 / 1503 年付の写本
M ²	Ketābkhāneh va qarā'at-khāneh-ye 'omūmī-ye āyatollāh al-'ozmā Mar'ashī Najafī, majmū'eh 6822/5, ff. 67b-71a.	961 / ca. 1554 (56b)	書写地: マシュハド
O	O'zbekiston Respublikasi Fanlar Akademiyasi Abu Rayhon Beruniy Nomidagi Sharqshunoslik Instituti, majmū'ah 2385/28, ff. 101b-103b.	1075 年第一ジュマード一月中旬 / 1664/12 月 (299a)	親写本: 580 年第二ジュマード一月 15 日 / 1184/9/24 付のダマスカス写本

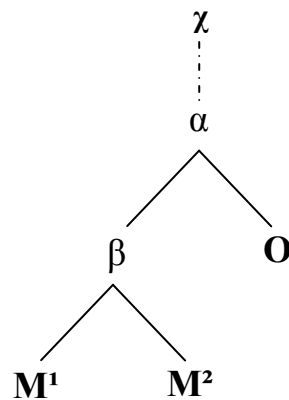
三つの写本は、二系統に別れる。M¹ M²は、同じ系統に属する写本である。それぞれヒジュラ暦 910 年ズー・アル=ヒッジャ月 9 日（西暦 1505 年 5 月 23 日）と、ヒジュラ暦 961 年（西暦 1554 年頃）の年代をもち、哲学的著作を多く含んだ論稿集に収録されている。M¹の親写本は、ヒジュラ暦 909 年第一ジュマード一月（西暦 1503 年）であり、M¹と M²は、年代的には O より古い。O は、ヒジュラ暦 1075 年第一ジュマード一月中旬（西暦 1664 年 12 月）の年代をもつが、その親写本は、ヒジュラ暦 580 年第二ジュマード一月 15 日（西暦 1184 年 9 月 24 日）のダマスカス写本である。O もまた、哲学的著作を百点を集めた論稿集に収められている。

O は、M¹と M²に対して、より優良な写本である。この根拠は二つある。一つは、O の書写生が、本文の意味を把握しながら書写を行っていることである。これは、行間にしばしば類義語を補う注があること、文字の点や記号が M¹ M²よりは多く記されていることから判断される。実際に、三つの写本を読み比べると、O では意味が通るが、M¹ M²では意味が通らないことが、全体を通じてしばしば起こる。また、M¹ M²には、ذとض (147 行) やسとص (90 行) の混同が見られ、この二写本が音読によって書写された写本系統に属していると考えられる。物語本文は、非常に難解な文体と語彙を用いて書かれている。このため、M¹ M²は、意味を完全に解さず、機械的に書写したり、類義語に置換して本文を伝達した痕跡がみとめられる。これに対し、O は、書写が丁寧に行われた点、また、他の写本と比べ

て年代の古い十二世紀のダマスカス写本を親写本にもつという点で、最良の写本と判断する。但し、いくつかの箇所（14, 34, 64, 67, 74, 90, 109, 123, 143, 153 の各行）は、M¹ M²によって、解読が可能となった。M¹ M²は、類似した写本であり、かなり関係が近い。但し、M¹には ζ の省略、一単語内で前後文字が入れ替わる誤写が散見される。

写本系統図

上述の写本の関係は、以下の系統樹に示される。α はここで、十二世紀のダマスカス写本が想定される。



校訂の方針について

この作品の校訂において、底本は決定しない。但し、既述のように、M¹ M²は、O に対して結合的誤記をより多く含み、解読の困難な箇所が多い。「ヨリ難解ナ読ミノハウガスグレテイル (*difficilior lectio potior*)」という原則は、M¹ M²と O のいずれの読みも許容されることが前提である。このため、意味が許容されない M¹ M²については、「間違っているからこそ難解」という解釈を採る。さらに、「ヨリ新シイ写本ガ必ズシモ劣悪ナラズ (*recentiores, non deteriores*)」の原則を踏まえ、M¹ M² O の間で、読みの判断が困難な場合は、基本的に O を優先した。異読の詳細は、クリティカル・アパラタスにすべてこれを示す。

『トゥースイー注釈』にみられるこの物語の概要は、この物語本文と、ごく数箇所表現が一致するだけである。このため、共通部分は注釈にそれを記し、校訂には含めない。

対訳について

校訂本文の横には、対訳を付した。また、対訳の下には、翻訳の際のノートを付した。ノートには、翻訳に関わる最低限の語彙注を記した。対訳の際、13-165 行については、イ

リソフの訳と注を参照した (Irisov 1973: 61-68, 70-77)。1-12 については、イリソフは訳を行っていないため、訳者本人のものとする。イリソフ訳と訳者の違いについては、これも、語彙注と共に対訳下のノートに示した。その他の注は、物語の最後に付す。

第四節 第一部 『サラーマーンとイブサル物語』の校訂本文と和文対訳

原文	対訳
1 بسم الله الرحمن الرحيم أيها الإنسان أنا ربك لم أزل	1 慈悲深き慈愛あまねく神の御名において。人間よ、我は汝の主であり、永遠の独者である。我は、汝を独り下位に創造し、
2 فردًا ولقد خلقتك في دونك فردًا وسأخذك مما يليك	2 汝の後に続くものから、汝を独り連れ去るであろう。汝がそ
3 فردًا لا تجد منه بدءًا فلا يؤسبك أن تفقد خليلًا وودًا	3 れから免れる術はない。ゆえに、愛する友を失うことを嘆い
4 ستلحقه ويلحقك الذين يفقدونك وقد فاز فتى استدخر	5 てはならない。汝はいずれ彼の後を追ひ、汝を失う者たちも、
5 زادًا معدًا فلا تهلعن لما تفقده من شيء أفمن وجدنا	6 やがて汝に続くであろう。備えられた糧を尊んだ若者は、[死
6 يستكبر لغيرنا فقدًا وما أتونيك هذه لتخلد فيها أنت	7 に] 打ち克った。ゆえに、汝が失うものを憂えてはならない。
7 ولا غيرك أن تقضي إلا أنفاسًا تعدّها عدًا فإن كنت	8 我らを見い出す者は、傲慢であろうか。我ら以外を喪失と知
8 في غبطة منها فلا يؤجمنك أن تسترعبها وإن كنت	9 りながら。我らが汝にこの世を授けたのは、汝がそこに永遠
9 على بنية من غيرها سترده وردًا فقل رب اغفر لي	10 に留まるためではない。汝も他の者も。真に、汝は〔現世で〕
10 لمن استفرطته اليك وهيأتي ليوم مثل يومه ثم	11 息を数えるだけなのだ。もし汝がそれ（現世）に至福を覚
11 أحييني بك إنَّها لهي الحيرة الرغدى إنَّه لك الحمد	12 るなら、自ら厭わずそれ（現世）を恐れよ。もし汝がそれ以
12 على ما ساء وسرّ فتقدّست ربّ وتعاليت جدًا	13 外の途上にいるなら、汝はやがてそれ（現世を恐れること）
	14 先に向かわせた者ゆえ、我を赦し給え。彼に起こったような
	15 出来事のため、我を備え給え。そして、我を貴方と共に生か
	せ給え。それこそ、最も豊かな生である、と。苦しみに喜び
	にも貴方に讃えあれ。主よ、貴方は聖なる方、その地位は至
	高におわす、と。

TRANSLATION NOTES

0 خطبة التسليّة من كلام الشيخ الرئيس وفيها قصّة سلامان وابسال	1 一人称複数形の主語は、神。尚、一人称単数形で示される場合
وقصّة يوسف عليه السلم	2 もあるので、訳し分けておく。
1 أنا ربك: انى اباريك M ¹ M ²	3 「下位に (fi dūnika)」の dūna は、「下等な、卑賤な」の意。
2 خلقتك: خلقتكم O	4 ここでは、質料を伴う人間の創造を指すと考えられる。
3 يؤسبك: تؤسبك M ¹ M ²	5 「後に続くもの (minmā yalika)」は、子孫の意。
4 ستلحقه: ستلحقه M ¹ // فاز فتى: فاز من M ¹ M ² //	6 「備えられた糧 (zād mu‘add)」は、来世で約束された報酬
استدخر = استدخر: استدخر M ¹ M ²	7 の意。あるいは、’istadakhara を「軽視した」と読めば、「仕掛
5 فلا تهلعن: فلاها عن M ¹ M ²	8 けられた糧」つまり、女に表象される動物靈魂の欲求とも考
6 لغيرنا: بغيرنا M ¹ // اتونيك: اتونيك M ¹ M ²	9 えられるか。
7 أنفاسا: انعاسا M ¹	10 「若者」は、イブサル。対訳 15 行目の「者」「彼」も同様。
8 غبطة: عنطه M ¹ M ² // يؤجمنك: يوحمنك M ¹ M ² //	11 直訳は、「現世を恐れるものと見なすことを自らに厭せるな」
تسترعيا: تستوعيا M ¹ M ²	12 tastar‘ibahāの異読 tastaw‘iyahāは、「それ（現世）を留意する
9 لي: -- O	13 ものとみなす」の意で、類似の訳となる。
10 استفرطته: اسفرطته M ¹ M ² // هيأتي: هيأتي M ¹ M ²	

13 ولقد كان في الزمن الأوّل لعبد يسمّى سلامان أخو
 14 عين لقد ربّاه كإبن ولقّفه مما يعلمون ويعلمون كل
 15 فنّ لا ينكر منه أمراً ووهب له ربّه جمالاً مسطراً
 16 فلما استوى به العمر لفت اليه الشيطان عين طلة
 17 أخيه واتبّعها قلبها فلم تجد منه صبراً فقالت
 18 لسلامان إنّ أخاك إبسالاً لا ريب نجيب وإنّه لك
 19 ولي كإبن ربيب فاز دينه أوله جميلاً واخلط به
 20 أولادك عندي يلقّنهم أدباً وخيراً قال ذلك لك وأوحى
 21 اليه أن يغشى مقصورتها في كل مؤنس وعروبة

1 遙か昔、サラーマーンという名の〔神の〕僕に、実弟がいた。
 彼（サラーマーン）は、弟を息子のように養育し、当時人々に
 知られ教授されていたすべての学芸を教え込んだが、その中に
 悪いものは一つもなかった。彼の主は、彼〔弟〕に圧倒的な美
 5 を授けた。彼が年頃になったとき、悪魔は、兄の妻の目を彼に
 向けさせ、女は心を奪われた。女は我慢できなくなり、サラ－
 マーンにこう言った。「貴方の弟イブサルは、実に立派です。
 彼は、貴方や私にとって養子のような者。彼の信仰は篤く、品
 行方正です。私の許にいる貴方の子供たちを、彼と交流させま
 10 しょう。彼は、子供たちに、作法や善を教えてくれるはずです。」
 彼（サラーマーン）は、「お前が望むなら、そのようにしよう」
 と言い、彼（イブサル）に、毎週木曜と金曜、女の部屋に来
 るよう提案した。

13 سلامان: سلامان لعبد M¹ M²
 14 كإبن: كإبن O
 15 أمرا ووهب: امراد وهب M¹ // مسطراً: مسيطراً M²
 18 إنّ أخاك إبسالاً: إذ احال إبسالاً O ، إن أخاك إبسالاً M¹
 19 فاز دينه: فاز هنه M¹ M²
 20 لك: -- M¹ M²
 21 عروبة: غروبه M¹ M²

1 「実弟」は、後出のイブサル。
 3 「その中に悪いものは一つもなかった（lā yunkiru minhu 'amran）」を、イリソフは、「弟の性格に一つの欠陥も見出さなかった」とする。しかし、この節は fann の関係節。
 5 「妻」を意味する tallah には、「迷惑をかける不愉快な年増」の意味もある。
 6 「女は心を奪われた（wa-'ittaba'ahā qalbuḥā）」の直訳は、「女の心が目に続いた」、つまり、「目で見て惹かれ、次に心を奪われた」の意。
 8 「私にとって（wa-li）」を waliyun と読み、「貴方にとって養子のように親しき者」と解することもできる。イリソフは、この解釈を採る。
 8 「彼の信仰は篤く（fāza dīnuhu）」は、M¹ M² の異読では、「彼には一つの欠陥もなく（直訳は、彼は欠陥を切り離した）」となり、意味的にはどちらも許容される。
 8 「（彼は）品行方正です（'awlāhu jamīlan）」を、校訂者は「彼（神）が彼を品行方正にした」と読む。
 12 「木曜（mu'nis）」と「金曜（arūbah）」は、前イスラーム時代の曜日名。
 12 「部屋（maqṣūrah）」は、主人しか入らないような「奥の間」の意。人目のつかないところで、裕福な女性が閉じこもって娯楽にふけるような部屋。

22 ففطن إيسال منه نكرًا قال يا أخي ما لي ولنساء
 23 مقصورات ما بي أن أحسن جوازيهن ولأن تبرز
 24 إلى أولادك فأقفهم على ما يجبههم هو أحسن وأحرى
 25 فقال فإنها لقد ارتاحت لك واستحبت أن تدخل عليها
 26 منبسطة اليها فتجزيك خيرًا ولقد أوتيت مساكنًا
 27 وحجرًا ولقد كانت تربك في حجرها وأنت طفل
 28 ولها إليك عين أم فأسعفها وسرها سرًا فلما غشى
 29 محرابها شرت بين يديه قناطر من الذهب تبرًا
 30 وأفاضت عليه من ثياب الدمقس الكريم مرصعات
 31 جوهراً ودرًا وضاعف الشيطان ما بها منه وهي
 32 تستربطه السكينة على وجهها ولسانها قهراً تكلفاً
 33 منها يؤدها لتؤمنه فيسترسل غير متفرس لريبة

1 すると、イブサールは、この〔提案の〕狡猾さに勘づいて言
 った。「兄よ、一体どうして私が家に籠った女たちのところ
 へ行くのですか。私には、彼女たちと巧みにつきあう術はあ
 りません。兄上ご自身が子供たちのところへお行きくださ
 5 い。私は、必要があれば彼らの世話をします。その方が良い
 ですし、より妥当です。」彼（サラーマーン）は言った。「彼
 女は、お前に好意をもっていて、お前が気兼ねなく自分の許
 を訪れることを願っているのだ。きっと彼女は、お前に善を
 報いてくれよう。彼女はこれまでお前に庇護を与え、子供の
 10 頃のお前を自分の胸で育てた。母親の目でお前を見ているの
 だ。どうか彼女を手伝い、喜ばせてやっておくれ。」イブサ
 ールが女の部屋に來たとき、女は、彼の目の前に無数の金片
 を散りばめ、宝石や真珠をあしらった高貴な絹の衣装を次々
 と彼に与えた。悪魔は、女の彼への想いを募らせた。ただ、
 15 女が彼を安心させるため、表情や言葉では何とか無理をして
 平静を保っていたので、彼は、疑いを抱くこともなく寛い
 でいた。

23 ما بي: فالى M¹ M² // جوازيهن: حوارهن M¹ M² //
 تبرز: تنزر M¹
 24 فاقفهم: فافنهم M¹ ، فاففهم M²
 25 فقال: قال O // تدخل: يدخل M¹
 26 فتجزيك: فيجزيك M²
 27 تربك: تربك M¹
 28 فأسعفها: فأسعفها M¹
 29 شرت: -- O // تبرًا: -- M¹ M²
 30 الدمقس: الدمقس M¹ M²
 31 جوهراً: جواهر O // بها: لها M¹
 32 تستربطه: تستربط O // وجهها: وجهها M¹
 33 يؤدها: تؤدها M¹

11 「部屋」と訳出した mihrāb は、住宅の中でもっとも奥あるい
 は最上階などにある立派な特別室の意。
 15 「無理をして (qahran)」を、イリソフは、「そしてこのこと
 は (fa-hādhā)」と読んでいるが、誤り。
 16 「疑いを抱くこともなく」は、直訳すると、「疑念によって警
 戒することもなく」。
 16 「寛いでいた」とした fa-yastarsila は、「打ち解けていた」と
 いうニュアンスもある。

34 فَلَمَّا اسْتَحْلَفَهُ بَعْدَامَهُ ثَبَتَهُ مِنْ أَمْرِهَا سِرًّا قَالَتْ لَهُ يَا
 35 إِبْسَالُ إِنَّ الْقَدَرَ لِحَقٌّ وَلَقَدْ قَضَى عَلَيَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ
 36 أَفْطُرَ وَتَفْطُرَ أَنَّ أَهْوَاكَ وَلَقَدْ حَقَّ قَدْرُ رَبِّي وَرَبِّكَ
 37 وَمَنْ الَّذِي يَجِدُ عَنْ قَدْرِ رَبِّ الْعَالَمِينَ مُحِصِيًّا أَوْ
 38 يَجِدُ عَنْهُ مَفْرًا فَأَسْجُدُ إِبْسَالُ بِالْحَيْرِ يَنْتَظِرُ مَا يَفْتِي
 39 بِهِ الرَّأْيَ وَلَقَدْ ضَرَبَ يَدَهُ إِلَى سَبَبٍ كَانَ لَهُ مِنْ رَبِّهِ
 40 وَجَارٌ إِلَيْهِ جَارًا وَقَالَ فِي نَفْسِهِ إِنَّنِي إِنْ نَاكَرْتَهَا
 41 جَهْرًا أَجَلْتُ عَلَيَّ مَكْرًا كَمَا أَجْلُنَ عَلَى صَدِيقَيْنِ مِنْ
 42 قَبْلِي وَإِنْ أُرْخِمْتُ لَهَا قَوْلِي عَصَيْتُ رَبِّي وَأَخِي
 43 وَأَوْهَلْتُهَا وَعَدًّا لَا يَحِلُّ لِي أَنْ أَنْجِزَهُ رَبٌّ فَأَلْهِمْنِي
 44 رَشْدًا وَيَسِّرْ لِي عَسْرًا فَأَلْهِمْنَاهُ أَنْ يَحِبَّهَا قَالَ كَذَلِكَ
 45 هُوَ الْقَدَرُ وَلَنْ يَكُونَ مَنِّي إِلَّا مَا كَتَبَ عَلَيَّ

1 彼が己の身をかけて〔事の無実を〕神に誓ったとき、女の事情が密かに彼に明かされた。「イブサールよ、定命は現実となりました。貴方と私が創造される前から、私が貴方を恋い慕うことは定めだったのです。貴方と私の主の〔定めた〕定命が、現実となったのです。〔一体〕誰が、全世界の主の〔定めた〕定命から逃れる術を見い出せるのでしょうか。」イブサールは混乱して ^{ひざまず} 跪き、なす術を考えた。彼は、主の与えたもの（彼の美貌）が〔災いを招いたと考え〕、手で〔顔を〕打った。彼は主に嘆願し、心の中で言った。「もし私があきらさずに彼女を拒めば、彼女は私に執拗に悪巧みをするだろう。女たちが、私以前の正しき者たちに対してそうしたように。ただ、もし彼女に優しい言葉を返そうものなら、私は自分の主と兄に叛き、彼女に守れない約束をすることになってしまう。主よ、どうか私に導きを示し、苦難を取り除いて下さい。」そこで我らは、彼女が女に思いやりをもつよう仕向けた。彼（イブサール）は言った。「運命は、^{かよう}斯様でありましょう。私には、〔天の書版に〕記されたこと以外、起こるはずがありません。

34 اسْتَحْلَفَهُ: اسْتَحْلَفَهُ M¹ ، اسْتَجْلَبَهُ M²
 35 عَلَيَّ: -- M¹ M² // قَبْلُ: قَتْلُ M¹
 37 يَجِدُ: وَجَدَ M¹
 38 مَفْرًا: مَفْسَرًا M¹
 39 يَدَهُ: مَدَهُ M¹
 40 جَارٌ إِلَيْهِ جَارًا: جَاءَ رَا إِلَيْهِ جَاءَ رَا M¹ M² //
 41 إِنَّنِي: أَهْيَ M¹ // نَاكَرْتَهَا: بَاكَرْتَهَا M¹
 41 جَهْرًا: حَمْرًا M¹ ، حَمْرًا M² // أَجَلْتُ: أَحَلْتُ M¹ M² //
 42 أَجْلُنَ: أَحْلَيْنَ M¹ M²
 42 قَبْلِي: قَبْلَى M¹ // رَبِّي: أَبِي M¹ M²
 43 وَأَوْهَلْتُهَا: أَوْهَلْتُهَا M¹ M² // لِي: -- O // أَنْجِزَهُ: أَنْجِزَ O //
 43 فَالْهِمْنِي: فَالْهِمْنِي M¹
 44 يَحِبَّهَا: بَحَبَّهَا M¹ M²
 45 الْقَدَرُ: الْفَدْرُ M¹

1 「彼が己の身をかけて〔事の無実を〕神に誓ったとき（fa-lammā staḥlafahu bi-'adāmihi）」を、イリソフは「女は何度か彼に打診し、彼が安心しているのを見て」としている。この箇所は不明瞭であるが、おそらく「知る者」の第二階梯。
 7 「なす術を考えた（mā yuṭfi bihi）」は、「考えが彼に教えるものを待っていた」が直訳。
 15 「思いやりをもつ（'an yuḥibbahā）」を、イリソフは「部屋に入る」と訳し、女と性交したと解している。しかし、校訂者は、次の展開から「優しい言葉を返す」、つまり「明確に拒絶しない」の意と解した。「知る者」の第二階梯。
 16 原文 44 行目の kadhālika をイリソフは、「神がイブサールに女と部屋に入るよう仕向けたこと」と解し、台詞の前半を心の中の呟きとしている。つまり、「彼（イブサール）は〔心の中で〕言った。「運命は、斯様なのだ。私には、〔天の書版に〕記されたこと以外、起こるはずがない。」「そして、女に向かって言った。」「貴方の主の定めをお見守り下さい……。」「
 17 「記されたこと（mā kutiba）」は、「運命として定められたこと」の意。

46 فَأَرْصِدِي قَدْرَ رَبِّكَ لَعَلَّهُ يَسْلُبُكَ أَوْ يَسْعِنِي إِلَى أَنْ
 47 آتَى أَمْرًا وَمَا أَرْجُو مِنْ رَحْمَةِ رَبِّي إِلَّا يَسْرًا وَقَالَ
 48 فِي نَفْسِهِ رَبِّ لَقَدْ اسْتَوْدَعْتُكَ قَلْبِي فَتَبَتَّهْ عَلَى مَا
 49 تَرْضَى وَلَا تَبْسِطْ لَهْنِي عَلَى سُلْطَانِكَ أَنْتَ لَأَنْتَ وَكَيْلِي
 50 فِي هَذِهِ فِي الْأُخْرَى فَلَمَّا طَبَقَ بِجَوَابِهِ مَفْصَلُ
 51 كَيْدِهَا فَحَمَتِ وَأَنْصَرَفَتْ عَنْهُ بِمَقْلَةٍ عِبْرِي وَسْتَرِ
 52 عَلَيْهَا مَا فَضَحَتْ بِهِ نَفْسَهَا وَجَعَلَ أَطْوَارَ دُخُولِهِ
 53 عَلَيْهَا طَوْرًا فَصَابَرَتْ عَلَيْهِ حِينًا لَا تَعَاوَدُهُ بِشَكَاوِهَا
 54 فَكَأَنَّهَا سَلَبَتْ وَهُوَ يَشْكُرُ رَبَّهُ شُكْرًا فَمَا لَبِثَتْ أَنْ
 55 عَصَاها قَلْبِهَا وَكَادَ هَوَاهُ يَعَالُ فَوَادِهَا وَإِذَا غَرَّةٌ قَدْ
 56 أَفْرَصَتْهَا فَحَنَّتْ عَلَى عَاتِقِهِ مَعْصِمَهَا فَزَبَرَهَا زَبْرًا

1 ゆえに、貴方の主の定めをお見守り下さい。それは、貴方〔の
 考え〕を打ち消すものかも知れませんし、もしくは、私に事
 を許すものかも知れません。私は、私の主の慈悲を、ただ喜
 ぶだけです。」そして、彼は心の中で言った。「主よ、私は我
 5 が心を貴方に預けました。ゆえに、貴方が望むままに心をお
 定め下さい。どうか女たちが、私を支配することなどありま
 せんように。真に、貴方は現世と来世における私の庇護者な
 のです。」彼がそう答えて女の企みを暴いたので、彼女は怒り、
 目に涙を浮かべて彼〔の許〕から立ち去った。彼は、女が自
 10 ら面目を失うようなことをしたのは見逃したが、彼女の許を
 訪れる回数を減らした。女はしばらく我慢して、自らの主張
 を蒸し返さなかった。女が自制している様子だったので、彼
 は、主に感謝していた。しかし、女の心が暴れ出すまで、時
 間はそれほどかからなかった。それはひたむきに彼を恋求め、
 15 思い募るばかりであった。不注意になると、女は機を得て、
 彼の肩に腕先を寄せた。すると、彼は彼女を抑制した。

46 يَسْلُبُكَ: يَسْلُبُكَ M¹ M² // يَسْعِنِي: يَضْعِنِي M¹ M²
 47 أَرْجُو: أَرْجُو M¹ M²
 48 فَتَبَتَّهْ: فَتَبَتَّهْ M¹ M²
 50 بِجَوَابِهِ: بِجَوَابِهِ M¹
 51 كَيْدِهَا: كَيْدِهَا M¹
 52 فَضَحَتْ: فَضَحَتْ M¹ M²
 53 فَصَابَرَتْ: وَتَصَابَرَتْ M¹ M² //
 54 بِشَكَاوِهَا: لِسَكَاوَاهَا M¹ ، سَكَاوَاهَا M²
 54 فَكَأَنَّهَا: كَأَنَّهَا M¹ M²
 55 يَعَالُ فَوَادِهَا: نَفَاءُ وَفَوَادِهَا M¹ M² //
 56 إِذَا غَرَّةٌ: إِذَا عَزَهُ M¹ ، إِذَا غَرَّهُ M² //
 56 أَفْرَصَتْهَا: أَفْرَصَتْهَا M¹ M²
 56 زَبْرًا: زَبْرًا M¹

9 「女が自ら面目を失うようなことをした (mā faḍaḥat bihi)」
 は、「女が彼に打ち明けたこと」と解することもできる。女
 が立場をわきまえずに恥をさらしたこと。
 10 「見逃した (satara ‘alayhā)」を、イリソフは「女が泣き喚
 かないように、彼の本当の思いを隠した」としている。
 15 「不注意になると (‘idhā gharra)」は、イリソフ訳にはない。

57 وتولى عنها و ولاها جفأً وهجرًا وطفقت تأتلي له
 58 بالآلية الكبرى إني ما أردت إلا محنتك لأحق ما
 59 حقيقته من تقواك في ريان سكرة من شبابك فوجدتك
 60 برًا وأيم الله ربّي وربك ما يطرق سمعك بعدها
 61 كارثة مني وهي تضم خبثًا وغدرًا وقالت لأخيه لقد
 62 ابتليت أخاك إبسالاً بما يبتلي به من يترع له ربّ
 63 الشباب في ريعانه حتى أن استعففته رفعت إليه
 64 أختي الصغرى وسقت معها جهازًا وفرًا ولقد
 65 أركيته لما ابتليته فأنكحه أختي سيجعل الله فيه خيرة
 66 ورفاء مستمرًا وقالت لأختها تشاورها إنك أن
 67 تستهيني بنزيل عندك كإبسال أو تجعل لي فيه سهمًا
 68 من حيث لا أكلمه ولا يحيط به شعراً إني ما
 69 اصطفيته لك إلا لأرب لي فإن شئت أن ترضى به

1そして、女に背を向け、汚らしいクズのように〔女を〕忌
 避した。すると女は、彼に対し大きな誓いを持ち込んできた。
 「私はただ、貴方に試練を与えたかったです。それは、
 男盛りにある貴方の敬虔さを確かめるためです。結果、私に
 5は貴方が敬虔な者であると判りました。私の主、貴方の主で
 ある神に誓って、今後はもう、私からの意地悪で不実な試練
 など、貴方が耳にすることはないでしょう。」そして、彼女は
 彼の兄（サラーマーン）に言った。「私は貴方の弟イブサール
 に試練を与えました。それは、男が若い盛りにある者として
 10の試練です。結果、私には彼が貞潔であることが分かりまし
 た。彼には私の妹を差し出し、彼女に充分な花嫁道具をもた
 せることにしました。彼に試練を与えた分、私は贅を尽くし
 ました。私の妹を彼と結婚させて下さい。神はきっと極上の
 ものと永遠の深い絆を与えてくださるでしょう。」それから彼
 15女は、自分の妹に相談して言った。「イブサールのような者が
 お前の許に入ることを、お前は軽んじています。問題になら
 ぬよう私にも彼を譲りなさい。この状況では、私が彼に〔そ
 れを〕話すことも、彼がそれに感づくこともありません。私
 が彼をお前に選んだのは、私の必要のために他ならないので
 20す。ゆえに、もしお前がこれに満足するなら〔結婚させまし
 ょう〕。

57 ولاها: وليها M¹ M² // وطفقت: -- طفقت M¹ M²
 58 بالآلية: بالآليه M¹
 59 حقيقته: حقيقته O
 60 برًا وأيم: براد ايم M¹ // يطرق: يطرف M¹ M²
 61 تضم خبثًا: تضمر حيثًا M² ، تضمر حيثًا: M¹ //
 62 غدرًا: عزرا M² ، عزرا M¹
 63 ابتليت: اربلت M¹ M² // يترع: سربع M² ، سربع M¹ //
 64 ربّ: ارب M¹ M²
 65 رفعت: رفعت M¹
 66 سقت: سعت O // جهازًا: جهازا O
 67 أركيته: اركسه M¹ M²
 68 رفاء: رفا M¹ // أن: لن M¹ M²
 69 تستهيني: تستهني M¹ ، تستهنيار O // بنزيل: بنزل M¹ M² //
 تجعل: يجعل M¹
 إني: ابني M¹
 اصطفيته: اصفته M¹ M²

1 イリソフ訳には、「(イブサールに背を向けられ) 女は取り残
 されて一人で彼への愛に苛まれていた。イブサールがしばら
 く彼女を疎遠にすると」などが追加されているが、原文に該
 当箇所はない。
 2 イリソフ訳には、「女は彼を見ながら言った」とあるが、原
 文に該当箇所はない。
 4 「敬虔さ (taqwāka)」には、ḥaqqaqtuhu、すなわち、「私がす
 でにそれを確かめたところの」という関係節がある。次の文
 で明白になり、重複となるため、訳からは省略する。
 7 イリソフは、女の台詞の後に「このとき彼女は、まもなく彼
 女が自らの約束を破り、再び嘘をつくときが来るのを隠して
 いた」と補足しているが、原文に該当箇所はない。
 16 「お前は軽んじています (tastahini)」は、イリソフが使った
 O 写本ではتستهنيarで読みも意味も不明。イリソフは「イブサ
 ールがお前のところに来てお前と恋に落ちれば」としている

70 وإن شئت صرفته عنك وأنت أدري وقالت لإيسال
 71 إن أختي لخفرة ما وطئ أرضها رجل فاغشها في
 72 غماً من سدف ولا تستنطقها حتى تأتلفا شهراً
 73 وبدرت نفسها إلى منامة أختها فلما تعلّى إليها إيسال
 74 في دُجنة غاضية لا يكاد يسري عنه الريبة لم تملك
 75 أن لطمت نحره بنحرها فقال لها أيها وزجرها
 76 زجراً وقال ما كنت لتبتدي رجلاً لو كنت خفرة
 77 بكراً ولعلك أخرى فأنشأنا إليه كنهوراً من حبي
 78 شبّ سلاسله فأرته وجهها ففرّ منها فرّاً ولقد كان
 79 إيسال لا يكرّ على جحفل إلا فضّه ولا يعطو جرّولاً
 80 إلا فته لقد شيعنا قلبه وأكملنا خلقه وأطلعناه على
 81 مكنون من العلم لقد بقره بقرّاً واستحبّ أن تبرّح
 82 جناب أخيه وجنابها دهرّاً لعلها تنساه قال لأخيه

1 もしお前が〔イブサールを譲らないことを〕望むなら、私は彼をお前から遠ざけます。お前は〔自分がどうすべきか〕よく分かっているでしょう。」そして女は、イブサールに言った。
 「私の妹は、男性経験のない内気な者です。彼女とは、月の
 5 光も星の光もない暗闇の中で交わって下さい。そして一ヶ月打ち解けるまでは、彼女に質問してはなりません。」そして女は、妹の床へと急いだ。イブサールが、真暗な雨夜にそこへやって来たとき、彼は疑念をまったく払えずにいた。女は自制がきかず、自分の胸を彼の胸にぐいと押し当てた。すると
 10 彼は、女に「嗚呼！」と〔いう叫びを〕発し、彼女を払いのけて言った。「もし貴方がうぶで内気な者なら、男より先に手を出すことはなかったでしょう。貴方は、おそらく別の方です。」そこで我々が、雷光をぴかぴかと発する一群の積乱雲を立ち現せると、それ（雷光）は彼に女の顔を〔照らして〕見
 15 せたのである。彼は、女から逃げ出した。〔さて〕イブサールは、大軍を攻撃すれば必ずそれを蹴散らし、堅い石を手にすれば必ずそれを打ち砕く〔ほど強い〕のであった。我々は、彼の心に付き添い、彼の性格を完璧にし、彼に学問の奥義を知らせた。彼はそれ（学問の奥義）を極限まで探求したので
 20 ある。彼は、兄と女の屋敷から長期間立ち去ることを好んだ。
 「そうすれば」おそらく女は、彼を忘れるだろう。彼は兄に言った。

71 أرضها: وارضها O // فاغشها: واغشها O
 72 غماً من سدف: عماء من سدف M¹ M²
 74 تملك: بهلك O
 75 لطمت: بطمت M¹ // فقال: فقالت M¹ M²
 77 بكرا: نكرا M¹ // حبي: حسني M¹ M²
 79 يعطو: يعطوا O ، نعتو M¹ ، نعتو M² // جرولا: جزولا M¹
 80 خلقه: خلفه M¹
 81 استحبّ: استجب M¹ M² // أن: لن M¹ M² // تبرح: يترح M¹
 82 تنساه: يتساه M¹ ، يتساه M²

4 「月の光も星の光もない」とした ghama'ghammā'あるいは異読の'amā'は、月や星の光を遮る厚い雲が立ち込めた様子。
 7 「急いだ」の後に、イリソフは「そして彼女の代わりになった」を補足しているが、原文に該当箇所はない。
 7 「真暗な雨夜 (dujnah ghāḍiyah)」を、イリソフは「真夜中」としているが、正確には「空が厚い雨雲に覆われて暗い夜」。
 16 「堅い石を手にすれば必ずそれを打ち砕く (lā ya'tū jarwalan 'illā fattahu)」を、イリソフは、「彼の兵士たちが大軍に近づけば、それは彼らを退散させる」としている。

83 هل لك في أن أفتح لك بلاد الله ما بين فاديها
84 وأعرض دين الله على الكافرين عسى أن يرزقني
85 ربّي نصرًا فأجابه فزحف إلى بلاد الجربياء شطر
86 الفرقد ثم عطف إلى مشارفها إنما يريد أعزّ أمة
87 وأحماها حومة فيوسعهم قهرًا ثم يأمن بلاد الفيّ وما
88 خلفها إلى الصّين وما يليه من الهند ثم وصل إلى
89 أقطار من بلاد أخيه لم يكن ملكها أخوه ففتحها إلى
90 الرافدين ثم ركب بحرًا ونكص على عقبه تلقاء
91 المشرق يأتي على جزيرة جزيرة ويسلك سطرًا
92 فلمّا قضى جزائره انكفأ في سطر آخر يفعل ذلك
93 حتّى إذا بلغ بلاد أمم حمر فابتغى برّهم فجاهدهم
94 أمة ثم أمة ثم أخرى ثم اندفع في برية تيهاء ينقي
95 نفقه يلود إلى اليمّ الأغمّ فقاتلها وأسر ملوكها أسرًا

1 「貴方は、私が東西の間にある神の国々を貴方のために征服し、背教者らに神の宗教を示すことをお望みですか。私の主は、おそらく私に勝利をお与え下さるでしょう。」彼（兄）は、彼（イブサール）に同意した。そこで、彼（イブサール）は、
5 北極星の方角にある北の国々に進軍した。次いで、その東方に向きを変えたが、彼は最も強大な国を欲していた。彼は、最も激烈な戦闘を渴望し、勝利を拡大していく。次いで、モンゴルの国々、その向こうの中国、それに続くインドを平定する。その後、彼は兄の国の〔国境近く〕の諸地方に至り、
10 その王が兄ではなかったので、これをチグリス・ユーフラテス河畔まで征服した。次に、〔船に〕乗って海を渡り、〔元来た方へ〕ひき返して東へ向かった。島を一つ一つ滅ぼし、〔沿岸を〕真っ直ぐ進みながら。島々を通り抜けると、今度は対岸に沿って引き返した。彼はこうして何とヒムヤルの
15 民々の国にまでたどり着いた。そこで〔今度は〕彼らの地を標的にし、一部族一部族、また一部族と、彼らに対して奮闘した。次いで彼は、進路〔の諸部族〕を一掃しながら、暗い海へと向かって迷いの砂漠を駆けた。そこでも〔諸部族〕と戦い、その王たちを鎖につないだ。

83 لك: لكسا M¹
84 أعرّض: اعرّض M¹
85 ربّي: إلى M¹ M² // فزحف: فرجف M¹
87 قهرًا ثم يأمن: فهزأ ثم نامن M¹ ، فهزأ ثم نامن M² //
الفيّ: التي M¹ M²
88 يليه: يليها M¹ M²
90 بحرًا: نحرا O // نكص: بكس M¹ M² // تلقاء: لقا M¹ M²
91 يأتي: يالي M¹ M²
93 بلاد أمم: بلادهم O // فابتغى: فانتغى M¹ //
فجاهدهم: فجاهدم M¹ M²
94 أمة ثم: -- M¹ M² // ينقي: ننعي M²
95 نفقه: نفعه M¹ M² // يلود: لود M¹ M² // اليمّ: الهم M¹

3 「勝利 (naṣr)」は、「援助」の意。
5 「北の (al-jirbiyāʾ)」は、珍しい語。「雨を伴い雲を散らす冷たい北西風」の意。O 写本でこの箇所文字に点がないため、イリソフはこれを意味不明として訳を省略している。
7 「モンゴル (al-fayy)」は、al-qayy か。
10 「その王が兄ではなかった」は、イリソフ訳のように「兄がそこを征服できなかった」所以とも考えられるが、そもそも兄がその地の征服を試みたのかは不明。
11 「海 (baḥr)」は、広い河を指すこともある。
11 「〔元来た方へ〕ひき返して (nakaṣa ʿalā ʿaqibihi)」は、「元の計画を断念して引き返した」というニュアンスがある。
12 「島を一つ一つ滅ぼし、〔沿岸を〕真っ直ぐ進みながら (yaʿtī ʿalā jazīratin jazīratin wa yasluku ṣaṭran)」を、イリソフは「彼は島の一つ一つに停泊し(て上陸し)、その海岸に沿って歩いた」としている。
17 「暗い海 (al-yamm al-ʿaḡhamm)」は、広く深く波が荒い大海。
18 「迷いの砂漠 (barriya tayhāʾ)」は、広大で目印になるものがなく迷いやすい砂漠の意。

96 ثم ساحل إلى بلاد سبته من قبل أن فتق البحر الأغم
97 إلى أهضام الخلق إليها من بعد ذلك لحج غمرت
98 البلاد غمرًا ثم جنح إلى الشرق مشاطنًا لبحار
99 الشيامل حتى عاد إلى حافرتة فقال لعلها نسيته فلا
100 تذكرني ذكرًا وكان أول ذي قرنين من الملوك
101 جعلنا لهم على الخافقين أمرًا وعاد إلى أخيه وقد
102 دجا ملكه في كل أفق قال يا أخي إن ما فتحت لك
103 ولا يكبر في عيني شعبه من ضبنة من تراب لا
104 أقدر لها قدرًا إن من اطلع على طائفة من ملكه به
105 وجد الأرض وما عليها دون أن يجعله نزرًا فلما
106 سمعت ماكرته بمقفله برزت بتوع اليه لتعانقه كأنها
107 لا تنوي خطة قال سلام عصمك ربّي لا تقربيني

1 それから彼は、沿岸沿いをセウタの国まで進んだ。〔彼が通り
過ぎた後〕暗い海がそこ（セウタ）へ至る湾岸の低地を侵食
し、海峡〔の水〕が諸国に氾濫した。次いで、北方の海に沿
って東へ進み、ついに元の場所へと戻って来た。彼は言った。
5 「おそらく彼女は私のことを忘れ、覚えていないだろう。」彼
は、我らが東西にわたる権力を与えた諸王の中で、初めての
ズー・カルナインであった。彼（イブサール）は、兄の許へ
帰還した。彼の領土の全地平は、すでに夜の暗闇に包まれて
いた。彼は言った。「兄よ、私が征服したものは、貴方のもの
10 です。私の目にはその地の民の高官など、何の価値もない塵
に過ぎません。〔但し〕その地にある彼ら（高官たち）の所有
物を知った者は、その土地やその土地の上にある物をつまら
ぬものとは見なさないでしょう。」女は〔イブサールの帰還を〕
耳にすると、その帰還を機に、彼を欺いた。女は姿を現して、
15 まるで企みなど意図していないように、注意しながら彼を抱
擁しようとした。彼は言った。「こんにちは。わが主が貴方を
護られますように。私に近づかないで下さい。」

96 إلى: الا M¹ // سبته: شسه M² M¹
97 غمرت: غمرت M¹
98 مشاطنًا: مثل بنا M¹ ، مثل بنا M²
99 الشيامل: الشامل M¹ M²
101 جعلنا لهم: جعلناهم M¹ M²
102 دجا: وحا M¹ M² // ملكه: -- O // في: في في M¹ M² //
إن ما: انما O
103 ضبنة: ضسته M¹ ، ضبنة M²
104 ملكه به: تلك ربه M¹ ، ملك ربه M²
105 وجد: وحد M¹ M²
106 ماكرته: ماكرنه M¹
107 تنوي خطة: يتوى خطبه M¹ M² // ربّي: ربّي M¹ ، الى M²

1 「〔彼が通り過ぎた後〕暗い海がそこ（セウタ）へ至る湾岸の
低地を侵食し、海峡〔の水〕が諸国に氾濫した。（min qabli 'an
fataqa al-baḥru al-'aghammu 'ilā 'ahḍāmi al-khuluji 'ilayhā min
ba'di dhālika lahijun ghamurat al-bilāda ghamran）」を、イリソフ
は「それから、彼は深い海を通して Ahzom へ進む前に、セウ
タ島へ進んだ。このすぐ後、これらの平地に水が押し寄せ、
すべての国々が水の底に沈んだ」としている。「低地（'ahḍām）」
は涸谷からみると「高い土地」すなわち「平地」である。
6 「初めてのズー・カルナイン（'awwal dhi qarnayn）」は、非限
定なので、「初めての広域の支配者」の意と解する。あるいは
「ズー・カルナイン」が、アレクサンドロス三世他、諸説の
内の一人を指すと解すれば、「ズー・カルナインの先達」の意。
イリソフは、'awwal を「のように」としている。
9 「私が征服したものは、貴方のものです（mā fataḥtuhu laka）」
を、イリソフは「私が貴方のために征服したものは」とする。
12 「知った者（'ittala'a 'alā）」を、イリソフは「（私が征服した
土地を）統治するかも知れない者」とし、「その土地やその土
地の上にある物を瑣末なものとは見なさない（wajada al-arḍa
wa mā 'alayhi dūna 'an yaj'alahu nazran）」を、イリソフは「土
地やその植物を本当に珍しいと言うだろう」としている。

108 أنا من علمت وكفى بعصمة ربّي ربّ العالمين
 109 وزرّاً وظهيراً ولحم من أهل بابل عدوّ لال إيسال
 110 أبدأ زوّ دهم فأدب اليه إيسالاً أخوه وجيش له جمعاً
 111 وحقّاً وكانت لقد يئست عن إيسال ويقنت أنّه لا
 112 يمنحها ألفا فبذت حزانتها في أولى الأمر من عسكر
 113 سلامان تفرض عليهم أن يخوضوا به في مأزق ثم
 114 ينفضوا عنه وقد ابتدأ من كل مغشّى يحيش علم أنّه
 115 إن تولّى أو تقضى عليه فتشعب وتكفى ففعلوا ما
 116 أمرتهم واقتسم إيسالاً السيوف وأجزر للعافية

1 「私は貴方が知る者です。わが主、全世界の主の不可謬性は、聖域として援助者として万全です。」バビロニアの民の間でイブサール族への敵意が高まり、不意打ちの死〔を被る事態〕に発展した。彼の兄は、自分の許にイブサールを招き寄せ、
 5 彼（イブサール）の為に軍勢と鞍袋をそろえて軍を形成した。女は、すでにイブサール〔とのこと〕に失望し、彼が自分に親しくすることはないと確信していた。そこで、女はサラーマーン軍に仕える王家の側近に〔金品を〕配り、彼らにイブサールを窮地に陥れて、彼を見捨てるよう命じた。彼〔側近〕
 10 は、〔イブサール〕を追い込む所すべてに、伏兵させて先手を打った。彼は、〔イブサールが任務を〕放棄するか敗北すれば、散り散りになって撤退することを知っていた。そして、彼ら（兵士ら）は、女が彼らに命じたことを実行した。剣が次々にイブサールを斬り付け、〔彼を〕血祭りに上げた。

108 أنا: اما M¹
 109 وظهيرا: فطهيراً O، وظهرا M¹ M² // بابل: مايل M¹
 عدو: عدد M¹
 110 أبدأ زوّ دهم: ابد دودهم M¹، اينزو دهم M²
 111 لقد يئست: لعدد بيست M¹، لعد بيست M² // يقنت: تقنت M¹
 112 يمنحها: لمنحها M¹ // حزانتها: خراتها M¹ M²
 113 مأزق: ماء زق M¹ M²
 114 ابتدأ: ائاء و M¹ M² // يحيش: بحش بحش O // علم: علمت O
 115 تكفى: يكفى M¹
 116 السيوف: السوف M¹

1 「わが主、全世界の主の不可謬性は、聖域として援助者として万全です (kafā bi-ʿiṣmat rabbī rabbi al-ʿālamīn wazaran wa ḡahīran)」を、イリソフは「全能の神が私を護り、私から悪事を遠ざけて下さいますように」としているが、誤訳。クルアーンに頻出する表現である）。
 3 「不意打ちの死」の対象を、イリソフは「サラーマーン一族のすべての親戚や愛する人々」と限定している。
 4 「発展した」の後に、イリソフは「彼らを罰するために」と補っている。
 4 「自分の許にイブサールを招き寄せ (fa-ʿadaba ʿilayhi ʿibṣāl-an)」を、イリソフは「そこ（バビロニアとの戦場）へイブサールを送ることに決めた」としている。
 5 「彼（イブサール）の為」は、「襲撃の為」と解することもできる。
 5 「鞍袋 (ḡaff)」は、物資等の兵站を指す。
 6 「女は、すでにイブサールについて失望し (la-ḡad yaʿīsat ʿan ʿibṣālin)」を、イリソフは「女が彼を忘れようとした一方で」としている。
 9 「彼〔側近〕は」で始まる文章を、イリソフは、女の命令内容の一部と解している。またイリソフ訳には、「隠し毘 (mughashshā)」に相当する箇所がない。

117 لو لا أن كشفنا عنه البؤس كشفاً وكانوا انصرفوا
 118 عنه وبه ذمّاء وقد أغفلنا عنه ثم مطرنا عليهم مطر
 119 السوء يرحضه رخصاً وأرامنا به رغوئاً من أهمّ
 120 الوحش ألقت فاه حلمتها فرقها دفأ ورضعها برهة
 121 وقد أحيط بأخيه ودهن أمره وهو في حسرة من فقد
 122 إبسال وفي حازقة من جنود أقتال لقد سنم خسفاً فلما
 123 انتعش إبسال وسأل من استقبله عن شعبه أثروا إليه
 124 ما دهوا به فلّهفه لهفاً قال ربّ أعني وانصرني أنك
 125 أنت الرؤوف لي وما أحصى نعمك عندي لقد
 126 لطفت لي لطفاً وحرد حرد بلاد أخيه حتى ثنى عليه
 127 وكادت تصل يد الأحزاب إليه قال أنا أخوك إبسال

1 もし我らが、彼の苦痛に気づかなかったならば〔彼は完全に血祭りに上げられ、死んでいただろう〕。彼らは、彼に最後の息を残して彼の許を立ち去った。我らは、これを〔兵士に〕気づかせず、彼らの上に災いの雨を降らせた。雨は、彼（イブサール）〔の血や汗〕を洗いながら（降った）。我らは、最も思いやりある野生の哺乳動物（羚羊）を彼に慕わせた。その雌は、張った乳房を口に含ませ〔彼に〕乳をやり、彼はしばらくそれを吸った。さて、彼の兄は〔敵に〕包囲されていた。イブサールを失ったことに悲嘆しながら、屈辱に耐え切れずにいる戦闘兵たちの集団の中にいて、彼の力は弱まっていた。イブサールが活力を取り戻し、行き会う者に自分の部隊について尋ねたとき、彼ら〔イブサールの部隊〕が自分に危害を与えることを選んだ〔と知った〕。これは彼をひどく落胆させた。彼は言った。「主よ、私を支え、お助け下さい。実に貴方は私に慈愛深き方。私が受けた貴方の恩恵を、いかに計れましょう。貴方は私に優しくられました。」彼は兄の国に向かい、連合軍の手がそこに及ぶ既の所で、彼はそれを防御した。彼は言った。「私は貴方の弟のイブサールです。」

118 وقد: -- قد M¹ M²
 119 يرحضه رخصاً: يرخسه رخصاً M¹ ، يرحضه رخصاً O
 أهمّ: امم M¹ M²
 120 فاه حلمتها: فاحلمتها M¹ ، فاحلمتها M²
 121 دفأ ورضعها: رفاد رضعها M¹ ، رفا ورضعها M²
 122 حسرة: حره M¹ M²
 122 إبسال: ايسال M¹ // جنود أقتال: جنودا قتال M¹
 123 سنم: سم O ، سم M² // خسفاً: خسفاً M¹
 124 ما دهوا: ماذهوا M¹
 126 حرد حرد: جرد جرد M¹ M² // ثنى: ثنا O
 127 تصل: فصل M¹ M²

3 「立ち去った」の後に、イリソフは「彼は惨めな姿で取り残された」と補足している。
 3 「我らは、これを〔兵士に〕気づかせず (qad 'agħfalnā 'anhu)」の「これ」をイリソフは「彼の運命」としている。
 4 「雨は、彼（イブサール）〔の血や汗〕を洗いながら（降った）(yarḥaḍuhu raḥḍan)」に該当する箇所が、イリソフ訳にはな。イリソフ訳では、その前が「我らは彼らにもっとも激しい雨を降らせた」であることから、yarḥaḍuhu の「彼」は「彼ら（イブサールを裏切った兵士たち）」とされている。
 6 「野生の哺乳動物 ('ahamm al-waḥsh)」を、イリソフは「白鹿」としている。
 9 「屈辱に耐え切れずにいる (la-qad sa'ima khasfan)」に該当する箇所がイリソフ訳にはない。この単数形の主語はサラーマーンを指す可能性もある。ここは la-qad を考慮して戦闘兵らと解した。
 11 「活力を取り戻し ('inta'asha)」をイリソフは「意識を取り戻し」としているが、inta'asha は「回復した」の意。
 17 「彼はそれを防御した (thanā 'alayhi)」を、イリソフは「彼は彼（サラーマーン）を救った」としている。

128 رَدَّنِي اللهُ إِلَيْكَ لِأَصْرِفَ عَنْكَ مَا ابْتَلَاكَ بِهِ وَأَكْفَهُ
 129 كَفًّا وَقَيِّدَ إِلَيْهِ مِنَ الْجِيَادِ مَا اغْتَابَهُ وَمَنِ الْيَلْبِ
 130 وَالسَّلْبِ مَا اسْتَوَى عَلَيْهِ وَبَرَزَ إِلَى حَاضِرَةِ الْجُنُودِ
 131 رَبِضَ مَدِينَةَ أَخِيهِ قَالَ هَا أَنَا لَكُمْ إِبْسَالٌ لَقَدْ عَافَانِي
 132 رَبِّي إِنَّهُ لَهُوَ أَكْرَمُ وَأَحْفَى وَإِنَّهُ لَهُوَ أَصْدَقُ وَعَدًّا
 133 وَأَوْفَى وَإِنَّهُ لَهُوَ أَنْصَرُ وَأَكْفَى وَإِنَّهُ لَهُوَ أَرْحَمُ
 134 وَأَشْفَى وَإِنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ مَا يَخْفَى وَكَرَّرَ عَلَيْهِمْ
 135 فَجَعَلَهُمْ جَعْفًا كَأَنَّمَا يَحْرِفُهُمْ حَرْفًا وَقَوَّيْتُ الْقُلُوبَ مِنْ
 136 آلِ إِبْسَالٍ وَتَحَفَّلُوا لِلْمَصَاعِ لَا يَحْتَلُونَ فِي هَاجِسَةِ
 137 الصَّدْرِ خَوْفًا وَأَجْلَوْهُمْ عَنْ حَرِيمِهِمْ إِلَى بَعْدِ

1 「神は私を貴方の許に戻されました。それは、貴方を苦しめるすべてのものを、貴方から退け、抑するためです。」彼（サラーマーン）は彼のために、いなくなっていた駿馬を集め、彼が乗るものに鎧冑と手綱を縛り付けた。彼（イブサール）
 5 は、兄の町の外れに駐屯する軍兵集団に見え、言った。「ここに私イブサールが貴方方のためにいます。わが主が私をすっかり癒されました。真に彼は、最も寛大で慈しみ深き方。真に彼は、約束について最も正直でそれを履行される方。真に彼は、最大の援助者で充足者。真に彼は、最も慈悲深き治癒
 10 者。真に彼は、隠されたものすべてをお見通し。」[こうして] 彼（イブサール）は、彼ら（敵軍）との戦闘を再開した。すると彼は、なぎ倒すように彼らを叩きのめした。イブサール一族の者たちの心は、大胆不敵となった。彼らは決闘のために団結し、胸裏に少しの恐れを抱くこともない。彼らは、彼
 15 ら〔敵〕を自らの聖なる領地から遠方へと駆逐して〔敵の〕一掃を始めた。

129 اغتابه: اغنامه M¹ ، اغنامه M² //

130 حاضرة: خاضره M¹

132 وأحفى: دا حفى M²

133 أوفى: أدفى M² // أنصر و: انصر او M¹ ، انصرا و M²

134 وكرّر: ذكر M² M¹

135 يحرفهم حرفا: يجرفهم جرفا M¹

136 يحتلون: بحسون M¹ // هاجسة: هاجة M² M¹

3 「駿馬を集め、彼が乗るものに鎧冑と手綱を縛り付けた。(wa qayyada 'ilayhi min al-jiyādi mā 'ightābahu wa min al-yalabi wa-al-salabi mā 'istawā 'alayhi)」を、イリソフは「サラーマーンはイブサールのために、消えた部族と必要な糧食を集めた」としている。

6 「貴方方のためにいます」の後に、イリソフは「貴方方に仕える準備ができています」と補足している。

10 「[こうして] 彼（イブサール）は、彼ら（敵軍）との戦闘を再開した。すると彼は、なぎ倒すように彼らを叩きのめした (wa karra 'alayhum fa-ja'afahum ja'fan ka-'anna-mā yaḥrifuhum ḥarfan)」に相当する箇所が、イリソフ訳にはない。

15 「聖なる領地 (ḥarīmhum)」を、イリソフは「母国」としている。

138 ثم انتنفوا إجمالاً فأصحروا اليهم فأتنوههم الكفاح
 139 حتى فلوهم فلا وشلوهم شلاً وقصفوهم قصفاً كأئماً
 140 عصفوا عليهم عصفاً ولح إبسال حتى أسر بيديه
 141 قاموس عظيم الأحزاب ثم زحف إلى بابل زحفاً
 142 وتسنى له ملكها جزءاً وأنته أثقالها بحامتها وفخم
 143 صيته في كل قطر وكان ملكاً صديقاً وكان برّاً وعفاً
 144 وعاد إلى أخيه وهي في غيلته لا تعلف عنه شداتها
 145 وأنت طاهية وطاعمة جعالة على أن تعشبه من
 146 مداري سنبل الهندا و من ضرب الأزرق ففعلاً

1 次いで彼らは、彼ら〔敵〕を追い、砂漠に入って戦闘を続けた。やがて彼らは、彼ら〔敵〕を征服し、〔敵を〕無力にした。そして、〔嵐がすべてを〕壊滅させるかのように、彼らを完全に粉碎した。イブサールは〔このような戦闘を〕強行し、ついに自らの手で、様々な敵の中枢を捕虜とした。次いで彼は、バビロニアに進軍した。バビロニア王は、彼にたやすく要所を明け渡した。バビロニアの財宝は、その王家の者たち諸とも彼のものとなり、彼の名声は全地方で高まった。彼は誠実な王であり、献身的で高潔であった。彼が兄の許へ
 5 戻ると、女は彼を暗殺しようと、飽かず様々な攻撃をしかけた。女は女料理人と女給仕を買収し、彼に〔与えるべく〕二人に熱帯の甘松と青物の類を摘んで来させた。そこで二人は、〔それを〕実行した。

138 فأتنوههم: فما تنوهم M¹ ، فما تنوهم M²
 140 إبسال: بسال M¹
 141 الأحزاب: الاخراب M¹
 142 جزعاً: جذعا M¹ // وأنته: واسه M¹
 أثقالها بحامتها: اثقالها لجامتها M¹ ، اثقالها لجامتها M²
 143 صيته: صته M² M¹ //
 قتر: قتر M² M¹ // وعفا: واعفا M¹

1 「次いで彼らは、彼ら〔敵〕を追い、砂漠に入って戦闘を続けた。やがて彼らは、彼ら〔敵〕を征服し、〔敵を〕無力にした (thumma 'i'tanafū 'ijfālan fa-'aṣḥarū 'ilayhim fa-'atanūhum bi-al-kifāhi ḥattā fallūhum fallan wa shallūhum shallan)」を、イリソフは「そして敵が逃げようとしたとき、彼らはその道を塞いだ。ついに彼らは敵に打ち勝ち、彼らを自らの国から追い出し、大きな損害を負わせた」としている。イリソフが原文をどう理解したのかは不明。基本的には、彼らの領土から敵を一掃するだけでなく、敵を徹底的に追い詰めて完全に退治したという意味と考えられる。
 3 「〔嵐がすべてを〕壊滅させるかのように (ka-'anna-mā 'aṣafū 'alayhim 'aṣfan)」を、イリソフは「ちょうど新しく植えられた種を撲滅する者のように」としている。嵐の突風が草木をなぎ倒すイメージからの連想か。
 11 「女は女料理人と女給仕を買収し、彼に〔与えるべく〕二人に熱帯の甘松と鳥兜の類を摘んで来させた ('atat tāhiyah wa tā'imah ji'ālātan 'alā 'an tu'shibāhu min madārī sunbuli al-hindā wa min ḍarbi al-'azraq)」を、イリソフは「女は料理人と給仕に、イブサールに甘松と zarbol azraq を与えるよう指示した」としている。ji'ālah、tu'shibāhu などの訳が欠落している。
 12 「青物の類 (ḍarb al-'azraq)」は「鳥兜」のことか。イリソフは、白蜜から作られた毒としている。

147 وذغفاه ذعفاً فكانت أطم مصيبة على ينابيع الصبر
 148 كادت الأرض ترجف لها رجفاً واستحدّ كل نسّم
 149 على أديمها أسفاً عليه حتّى في بلاد ملكها طعناً
 150 وفتحها سيفاً ما كان إلاّ كبيراً في كل نفس نسباً
 151 وأصاله ومعرفة وعرفاً واعتزل أخوه ممالكه
 152 وجعلها كذي آل منه بمثال من ربه صبراً مستدفناً
 153 وأن تقشع عن قلبه ما طخى عليه من غمّ ربيبه

1 そして、二人は彼に毒を盛った。それは、忍耐の源に降りか
 かった、比類なく苛酷な大禍であった。大地は、この〔大禍〕
 ため今にも揺れんとし、地表上の生きとし生けるものが、彼
 〔の死〕を悼んで嘆き悲しんだ。それは、彼（イブサール）
 5 が刺殺〔を含む武力〕によって支配し、剣で征した国々にお
 いてすら〔同様〕であった。彼は、すべての〔人の〕心に、
 家系、出自、知識、慣行において偉大な者に他ならなかった。
 彼の兄（サラーマーン）は、諸国から退き、彼の主に倣い、
 それ（諸国〔の民〕）を忍耐強く温情をもって自国の民のよ
 10 うに扱った。また彼は、それ（諸国〔の民〕）が、彼にのし
 かかるその養い子（イブサール）〔の死による〕苦悩を、彼
 （サラーマーン）の心から払拭するようにした。

147 ذغفاه ذعفاً: ضعفاه ضعفاً M¹ M² // مصيبة: معسّه M¹ M²
 148 كادت: كادب M¹ // نسّم: نسم M¹ M²
 150 فتحها سيفاً: فتحا شيفاً M¹ ، فتحها سيفاً M²
 151 اعتزل: اعترك M¹
 152 كذي: لذى M¹ M² // بمثال: نمتاز M¹ M²
 153 تقشع: بعشع O ، نقشع M¹ M² // عن: من M¹ M²
 // قلبه: قبله O // طخى عليه: طحى عليه M¹ M²
 غم: غم M¹ M² // ربيبه: رهيه M¹ ، رسه M²

1 「二人は彼に毒を盛った (dha'afāhu dha'fan)」を、イリソフ
 は「二人は彼に、最初に予定された以上の量の毒を与えた」
 としている。これは dha'af の語を qa'af と誤解したものと思
 われる。ここでは、明白に dha'af が正しい。
 1 「忍耐の源 (yanābī' al-ṣabr)」は、「もっとも忍耐強い人々」
 の意。イブサールが示した絶え間なく溢れ出るような忍耐強
 さ、というニュアンスと解する。
 4 イリソフは、イブサールが武力で征服した国の人々が「激怒
 した」と補足しているが、原文に該当箇所はない。
 8 「彼の兄（サラーマーン）は、諸国から退き、彼の主に倣い、
 それ〔諸国の民〕を忍耐強く温情をもって自分の一族の者の
 ように扱った ('i'tazala 'akhūhu mamālikahu wa ja'alahā ka-dhī
 āl minhu bi-mithālī min rabbihī ṣabran mustadif'an)」を、イリソ
 フは「彼の兄サラーマーンは、自分の奴隷をすべて解放し、
 彼らを自分の親族や愛する者のように扱い始めた。これは、
 彼の主が忍耐と寛容を呼びかけた結果である」としている。
 これは、O 写本の bi-mithāl (بمثال) の読みの違いに由来するよ
 うであるが、イリソフの読みは不明。
 10 「また、それ（諸国〔の民〕）が、彼にのしかかるその養い子
 （イブサール）〔の死による〕苦悩を、彼（サラーマーン）の
 心から払拭するようにした (wa-'an taqsha'a/tuqshi'a 'an qalbihi
 mā ṭakhā 'alayhi min ghammi rabībihi)」に該当する箇所は、イ
 リソフ訳にはない。校訂者は、wa-'an 以下の文を 152 行目の
 ja'alahā の目的語と解する。

154 وتعتطف عليه في الدنيا والاخرة عطفاً فأوحى اليه
 155 أمرها في حكم طولع فيه بما كان من تلك ومن طاه
 156 وطاعم لم يرقبوا ما عندنا لمن ركب عسفاً فسقى
 157 ثلاثهم مما سقوه فتفسخوا مكانهم ولهم عندنا جزاء
 158 ما عملوه ولا نغفل صغيرة ولا كبيرة إن كل إلى
 159 حساب عتيد وكائن من صديق ابتليناه بما شئناه من
 160 حكمنا الحكم لدينا فصبر وجزاؤكم من قتيل وشهيد

1 また彼は、それ（諸国〔の民〕）が、現世でも来世でも彼（イブサール）に心を寄せるようにした。すると、彼には女の実事
 155 実が示された。女と料理人と給仕がしたことは、我らの許で不正を犯した者に対して〔準備されて〕あるものを顧みなか
 5 ったものであったと分かったのである。そこで彼は、彼らが〔イブサールに〕飲ませたものを彼ら三人に飲ませた。すると、
 158 彼らはその場で朽ち果てた。彼らには、我らの許で彼らが行なったことへの報いがある。我らは、小さきものも大きなものも見逃さぬ。真にすべては、準備された〔最後の審判
 10 の〕清算へと。公正なる存在者、我らは彼（公正なる存在者）に、我らの望んだ判断による試練を与えた。判断は、我らの許にある。よって忍耐せよ。汝らの報いは、殺された者や殉教者のそれであろうぞ。

154 فأوحى: وأوحى M¹
 157 فتفسخوا: ففسخوا M¹ M²
 158 'اولا: -- لا M¹ M² // نغفل: نغفل M¹
 159 شئناه: شئنا O
 160 الحكم: لحكم M¹ M² //
 فصبر وجزاؤكم: فصر وجزىوكم M¹ M²

1 「また彼は、それ（諸国〔の民〕）が、現世でも来世でも彼（イブサール）に心を寄せるようにした（wa-ta'ṭifa 'alayhi fi al-dunyā wa-al-ākhirah 'aṭfan）」を、イリソフは「この呼びかけはまた、現世でも来世でも神を心に留めておくことについてであった」としている。校訂者は、wa-ta'ṭifa 以下の文を 152 行目の ja'alāhā の目的語と解する。「彼」は、イリソフが解したように「彼の主」を指す可能性もある。
 4 「〔準備されて〕あるもの（mā 'indana）」は、「来世における報い」の意。
 10 「公正なる存在者、我らは彼に、我らの望んだ判断による試練を与えた。判断は、我らの許にある。よって忍耐せよ。汝らの報いは、殺された者や殉教者のそれであろうぞ（kā'inun min ṣādiqin 'ibtalaynāhu bi-mā shi'nāhu min ḥukminā al-ḥukmuladaynā fa-ṣabr/fa-ṣabbir wa jazā'ukum min qatīlin wa shahīdin）」を、イリソフは「我らは真の信者らを試す。そして、彼らが我らの課すすべての困難に耐えるなら、来世で彼らは自らに価するものを受け取るだろう。多くの人々が殺され、また殉教しなかっただろうか」としている。

161 ولكل نفس أجل لقد قدرناه نحن واطرناه في كتاب
 162 قضيناه من قبل أن قضى الدهر فما عليه من مزيد
 163 فتوكل على ربك أما أنعم عليك بما لم ينعم به على
 164 أحد ممن تسمع وتعلم وجلى لك كنه الحق في كل
 165 مطلع منك عليه وهداك اليه وأيدك كل تأييد

1 すべての靈魂には、〔現世における生の〕期限がある。それは、我らが測り、我らが定めた書物の中に、時が流れる以前に我らが記したものである。よって、それが増えることはない。ゆえに、汝の主を信頼せよ。彼は、貴方が聞き知る者の誰にも与えなかった恩寵をもって、貴方に恩寵を授けなかったのか。彼は、貴方がそれ（真理）へ至るあらゆる始まりにおいて、貴方に真理の本質を明らかにした。そして、貴方をそれ〔真理〕へ導き、あらゆる支持を与えたのである。

161 لقد: لقد M¹ // قدرناه: قررناه O
 164 جلى: حلى M¹ M²

2 「時が流れる以前に (min qabli 'an qaḍā al-dahr)」は、この世界が時間と共に創造される前の意。
 4 「彼は、貴方が聞き知る者の誰にも与えなかった恩寵をもって、貴方に恩寵を授けなかったのか ('a-mā 'an'ama 'alayka bi-mā lam yun'im bihi 'alā 'aḥadin minman tasma'u wa ta'lamu)」を、イリソフは「彼は、貴方が聞き知る者たちにしたように、貴方に最善を尽くさなかったのか」としている。
 6 「彼は、貴方がそれ（真理）へ至るあらゆる始まりにおいて、貴方に真理の本質を明らかにした (jallā laka kunha al-ḥaqqi fī kulli maṭla' minka 'alayhi)」を、イリソフは「神はいつも貴方に真理を示し、貴方はそれを学んだ」としている。

第四節 第二部 『サラマーンとイブサール物語』の注釈

注釈は、「校訂・翻訳上の注」、「クルアーン関連の注」、「内容に関する注」の三つに分けられる。「校訂・翻訳上の注」には、この物語の原文が他の著作と一致する箇所を記す。他の著作とは、ナスィール・アッ＝ディーン・トゥースィーの『指示と勧告の書注釈』と、イブン・スィーナーの『定命の書』の内容を含む注である。また、タシュケントの O 写本に見られる傍注も示す。「クルアーン関連の注」には、物語の原文の中でクルアーンにあらわれる語を記す。「内容に関する注」は、物語の内容に関する事項、珍しい語彙で対訳メモに含めなかった事項、トゥースィーによる物語の寓意解釈、その他すべての注釈を記する。

校訂・翻訳上の注

原文行	注釈
(※ 頁, 行の形式で示す。例えば 54, 3-5 は、54 頁 3-5 行の意)	
『トゥースィー注釈』との物語本文対応箇所 (Ibn Sinā, <i>al-'Ishārāt wa-al-tanbihāt</i> , IV, 54-55)	
13-15	『トゥースィー注釈』 54, 3-5 と一致。
17-20	『トゥースィー注釈』の 54, 6 と一致。
20-21	『トゥースィー注釈』の 54, 7 と一致。
22-24	『トゥースィー注釈』の 54, 8 と一致。
25-28	『トゥースィー注釈』の 54, 9 と一致。
34-57	『トゥースィー注釈』の 54, 10 と一致。
61-70	『トゥースィー注釈』の 54, 11-12 と一致。
70-72	『トゥースィー注釈』の 54, 13-14 と一致。
73-77	『トゥースィー注釈』の 54, 15-17 と一致。
77-78, 81-82	『トゥースィー注釈』の 54, 18-19 と一致。
82-101	『トゥースィー注釈』の 54, 20-22 と一致。
101-109	『トゥースィー注釈』の 55, 1-2 と一致。
109-118	『トゥースィー注釈』の 55, 3-5 と一致。
119-120	『トゥースィー注釈』の 55, 5-6 と一致。
121-143	『トゥースィー注釈』の 55, 7-9 と一致。
144-147	『トゥースィー注釈』の 55, 10 と一致。
150-151	『トゥースィー注釈』の 55, 11 と一致。
151-157	『トゥースィー注釈』の 55, 12-13 と一致。

その他

77-78	<p>فَانْتَشَأْنَا إِلَيْهِ كَنُهْرًا مِنْ حَبِيٍّ شَبَّ سِلَاسِلَةُ فَاَرْتَهُ وَجْهَهَا (حين نشأ إليه كنهور من حبيّ شبّ سلاسله فأرته وجهها)。但し、『定命の書』のこの該当箇所は、写本によって異読が見られ、メフレン版 (Mehren 1979, <i>Risālah al-qadar</i>, 5, l. 17-6, l. 1) と異なる。ここでは Ayasofya 4829/24 (74a=107, l. 25-26) ; Revan Kuşku 2042/9 (105a, l. 19-20) ; İstanbul Üniversitesi 4727/5 (29b, l. 13-15) * に基づいて判断する。この箇所は、Revan Kuşku 2042 と完全なパラレル・パッセ</p>
-------	---

	<p>ージをもつ。</p> <p>* İstanbul Üniversitesi 4727 のみテヘラン大学のマイクロフィルム版で確認。</p>
83	fādayhāは、O 写本の傍注に al-gharb wa-al-sharq, つまり「西と東」とある。
113	ma'ziq は、「窮境」「難局」の意。また、人々が戦うというニュアンスが転じて「戦地」の意。M ¹ M ² は、これを mā'ziqq とする。ziqq は、水や乳、酒などを入れておく皮袋であり、「皮袋の水」という意味になり、文脈に合わない。O 写本を優位と考える論拠の一つである。
118	『トゥースイー注釈』の刊本では、dummā' 「血まみれの状態で」とされている ¹ 。写本でも dummā'となっているものが比較的多い。
152	bi-mithālin min rabbihi 「彼の主に倣って」は、M ¹ M ² は、tamtāz としており、文脈が破綻している。全体を通じて M ¹ M ² には、このように文脈の破綻している箇所が多く見受けられる。ここでは、O 写本を優位と考える論拠を、数箇所挙げるに止める。詳しくはクリティカル・アパラタスを参照。

クルアーン関連注

原文行	注釈
29	qanātīr は、qanātīr という形で、イムラーン家章 14 節に見られる語。「財宝、大金」などの意。
41	ṣiddiqīn は、婦人章 69 章に見られる「正義の人々」の意。
57	jufā'an は、雷電章 17 節に見られる語。「浮き泡、くず」の意。
99	hāfirah は、引き離すもの章 10 節に見られ、「初めの状態」「元の状態」などの意。死後肉体が朽ちても、審判の日に「初め（生前）の状態」になるとの意味で用いられている。
108	kafā bi-‘iṣmat rabbi rabbi al-‘ālamīn wazaran wa ṣāhīran の kafā bi-... ..an の表現は、クルアーンの婦人章 6 節、他 24 箇所に見られる。
100	dhī qarnayn は、dhī al-qarnayn の形で洞窟章に登場する人物名（83 節、86 節、94 節）。「二角をもつ者」「二時代にわたる者」の意。ズー・アル=カルナインは、一般的にはマケドニア王アレクサンドロス三世を指すと言われる。しかし、これは必ずしも確定されておらず、古代のペルシア王や、前イスラーム時代のヒムヤルの王と説のもある。洞窟章におけるズー・ル・カルナインは、神に偉業を果たす能力を与えられた偉大な王である。神は彼に偉業を果たす方途を与えた。彼の支配は東西に広まり、異なる文化を持つ民の上にも及んでいた。かれは公正で私欲も執着もなく、弱者を助け不法乱暴を制圧していた。クルアーンには三つの遠征が描かれているが、いずれも王としての高い道德観念が強調されている（『日亜対訳注解聖クルアーン』366 頁）。物語には、このクルアーンのズー・カルナイン像が踏襲されていることが分かる。但し、dhī qarnayn と非限定になっていることから、初めてのズー・カルナイン、つまり上記のような特性をもち合わせた王の意。

¹ Ibn Sina, *al-'Ishārāt wa-al-tanbīhāt*, IV, 55.

118	maṭar al-sū' は、識別章 40 節の語。「災いの雨」の意。
148	tarjufu rajfan は、衣を纏う章 14 節と引き離す者章 6 節で「振動する」の意で用いられている。「その日、大地と山々は振動し、山々は崩れ流れて、砂のかたまりになるであろう。」「その日、(第一のラッパで)、振動が(凡てのものを)揺がし」など、物語でイブサールの死が、終末を彷彿とさせるイメージで語られていることが分かる。
124	unṣur-nīは、信者たち章 26 節、同章 39 節、蜘蛛章 30 節などの表現。「私をお助け下さい」の意。
147	muṣibah は、イムラーン章 165 節、婦人章 62 節、72 節などにあらわれる語。「災難」「艱難」の意。
147	yanābī'は集団章 21 節、(単数形 yanbū'は夜の旅章 90 節)にあらわれる語。「泉」とされているが、「根源」の意もある。物語では、絶え間なく忍耐力が溢れ出るイメージで「源」とした。
153	ghamm は、イムラーン章 153 節、154 節、預言者章 88 節など 4 箇所にあられる語。「苦難」の意。
154	'awḥā 'ilāhは、家畜章 19 章、93 章、106 章、ユースス章 2 章、87 章他、41 箇所にあられる語。「啓示を下す」の意。
154	al-dunyā wa-al-ākhirah は、雌牛章 217 節、220 節、イムラーン章 22 節、45 節、56 節など 16 箇所にあられる語。「現世と来世」の意。
158	ghafalah は、ghaflah の形も含み、婦人章 102 節、洞窟章 28 節、マルヤム章 39 節など 7 箇所にあられる語。「不注意で見逃す」の意。
159	ḥisāb は、御光章 38 節、サード章 16 章、26 章、39 章、53 節など 37 箇所にあられる語。最後の審判における「精算」「勘定」の意。
159	'atīd カーフ章 18 節、23 節にあられる語。「準備されてある」の意。
160	al-ḥukm はイムラーン章 79 節などでは「英知」とされるが、家畜章 57 節では「裁決」の意。28 箇所にあられる。
160	ṣabr は、フード章 11 節、ユースフ章 18 節、83 節、90 節など 69 箇所にあられる語。「忍耐」の意。「忍耐は美德」とされる。
160	shahīd はクルアーンで 32 箇所にあられ、 「証人」「目撃者」「監視者」 などの意味でも用いられている。物語では、婦人章 72 節のように 「殉教者」 の意。
161	'ajal は、家畜章 2 章、60 章、128 章など他 39 箇所にあられる語。「定められた期間」「定められた時」の意。高壁章 34 章、ユースス章 49 章などには、「それぞれの民('ummah)には定められた期間がある。だからその期間がやって来れば、一刻も遅らすこともできず、早めることも出来ない。」とされている。
161	qadarnāは、出来事章 60 節、蟻章 57 節など 6 箇所にあられる語。「我々、つまり神が定めた」の意。
162	qaḍaynāは、qaḍā 'ilāhの形でアル・ヒジュール章 66 節、夜の旅章 4 節、物語章 44 節、サバア章 14 節で、「決定を伝える」「啓示を与える」の意味で用いられている。物

	語では「決定する」「定める」の意。
162	al-dahr は、跪く章 24 節、人間章 1 章にあらわれる語。「時の流れ」「長い期間」の意とされる。イブン・スィーナは、物語でこれを世界の創造と共に作られた時間と解している。
163	'an'ama, yun'im は、開扉章 7 章はじめ 18 箇所にあられる語。「恵みを授ける」の意。

内容注

『トゥースィー注釈』に見られる物語の寓意解釈 (Ibn Sinā, <i>al-'Ishārāt wa-al-tanbihāt</i> , IV, 55-57)	
原文行	注釈
13	サラーマーンは、理性的靈魂 (nafs nāṭīqa) の比喩
13-15	イブサールは、獲得知性に至った思弁的知性 (al-'aql al-naẓarī) の比喩。 認識 (al-'irfān) に段階で完成へと至る。
16-70	サラーマーンの妻は、性欲・憤慨などを命令する動物靈魂の肉体的能力。 靈魂と一体になっていて、人々の人格となる。 イブサールへの愛情は、理性を征服する傾向。 〔靈魂の〕諸力を従え、操り、消滅する望みを遂げようとする。 イブサールによる妻の拒否は、知性がその世界へ引き付けられている。
64	妻の妹は、実践的靈魂と呼ばれる〔理性的靈魂の〕実践能力。 観照的知性に従属する、平穩なる靈魂。 妹の身替りは、命令する靈魂の誘惑、卑劣な要求、真実の利益のためと公言。
77-78	暗い雲から出る輝く雷光は、消滅する事柄に没頭している間に生じる神的な閃光。 真理へ引き付けるもの。
78, 81-82	彼が女を悩ませることは、知性が欲望を遠ざけること。
85-101	兄のために国々を征服することは、靈魂が思弁的知性によってマラクート (知性界) やジャバルート (天球靈魂界) を認識し、神的世界へ上昇すること。実践的能力によって、家政や市政に関して肉体の統制を巧みに図ること。 初のズー・カルナインと呼ばれるのは、彼が初めて西と東を支配した者の渾名だから。
117-118	軍隊がイブサールを拒否するのは、感覚力や想像力や評価力が、天使〔の領域〕へ上昇する際に停止すること。またこれらの諸力が放置されて怠慢になること。
119-120	野生動物が乳をやることは、彼の上位にある離在知性から〔思惟対象物が〕完全に流入すること。
121-122	サラーマーンがイブサールを失ったために陥った欠陥状態は、靈魂が下の事柄にとられて統制が不注意になる際に起こる混乱。
126	兄のところへの帰還は、知性が肉体の統制の正常化へ向かうこと。

145-147	料理人は、報復を求めて燃え立つ憤慨能力。給仕は、肉体が求めるものへ引き付ける欲求能力。イブサールの殺害に向けて料理人や給仕が協力しあうことは、弱点や欠陥のために増大する要請をもつ命令する靈魂に利用され、最下等の人生における知性の消滅。
156-157	トゥースイーは、「サラーマーンが彼らを抹殺することは、靈魂が肉体の諸力を用いなくなること、つまり人生（齡）の終焉」とする。憤慨と欲求による騒動の消滅、それらの生育の停止。
151	王が退任し他人に権利を委譲することは、肉体の統制と存続を他者の管理のもとで絶すること。

その他の注	
1-12	序文。神が一人称で人間に対して語りかける形式。同様の形式が、結部（157-165）や物語本文中にも（77-78, 117, 118-120）も見られる。これらの箇所は、起こっている出来事を、神の業の徴として喚起する効果をもつ。イブン・スィーナが意図的にクルアーンを踏襲していることが分かる箇所である。また、この物語はクルアーンと同等の啓示的真理と位置づけられている。クルアーンの模倣は、イブン・スィーナが哲学者として社会に新たな法 <i>sharī'ah</i> をもたらすことも意味する。イブン・スィーナは、プラトンとアリストテレスの用語、ノモス（複数形ノモイ）を、啓示によってもたらされた慣行（ <i>sunnah</i> ）であり規範（ <i>mithāl</i> ）であるとする。ノモイのアラビア語 <i>nāmūs</i> は、アラビア語で啓示の天使を意味する。イブン・スィーナは、人間は、単独ですべてのことは行うことができない不完全な存在であるために、様々な宗教儀礼や法が必要であるとする。法の制定者は、神から特別な徴（ <i>al-āyāt</i> ）を与えられている。この序文がクルアーンに類似しているという事実は、この文脈によって理解されるべきである。つまり、イブン・スィーナが描くサラーマーンとイブサールの人間像は、正しい行動規範を示し、人々を想像力の鍛錬によって知的認識へと導くものである。イブン・スィーナによるこの物語の執筆は、理論哲学と実践哲学の範囲を超え、実践哲学の実践そのものであり、イブン・スィーナの正義である。
7-8	もし汝がそれ（現世）に至福を覚えるなら、自ら厭わずそれ（現世）を恐れよ。イブン・スィーナ哲学において <i>ghibtah</i> （至福）は重要な語である。一つは究極的な幸福であり、完全な認識によってもたらされる。他方は世俗的な幸福で、感覚的な愉しみを指す。いずれの場合も、至福とは、人間がその能力の限りにおいて、あらゆる存在物の完全な理論的知識を得ることにある ² 。
13	サラーマーンという語は、元々、アラビア語で地名、山の名前、人物名、部族名、木の名前など。サラーマーンは、物語の主人公。イブサールの行為が目立つので、イブサールが最重要人物と思えるが、本当の主役はサラーマーンであり、物語全体は、サラーマーンという一人の人物の靈魂内で起こる出来事を示唆している。

² Ibn Sinā, *al-'Ishārāt wa-al-tanbihāt*, IV, 7-15.

16	ṭallah は、前イスラーム時代の「妻」を意味する語。イリソフは、この語にまつわる前イスラーム期の詩を紹介している ³ 。
20, 26	「善」は、「真理」に対峙し、イブン・スィーナーの実践哲学の目的そのものである。「善」や「高潔さ」は、理論哲学的知識の探求、つまり、究極的な哲学目的を達するために役立つものであり、必須のものでもある。実践哲学では、イブン・スィーナーは、しばしば、善行が真理よりも重要であるとする。
21	mu'nis と 'arūbah は、それぞれ木曜日と金曜日を指す前イスラーム時代の語。mu'nis の語根'-n-s は「親密」「快樂」を意味し、古代人が木曜に娯楽場に赴く習慣があったこと、神が木曜に天国を創造したという伝承と関連している。'arūbah の起源には、諸説ある。アラビア語化したナバタイ語'arubā、「明らかにする」又は「慈悲」を意味する'a'raba からの派生など。他の曜日は、日曜'awwal、月曜'ahwan、火曜 jubār (jibār)、水曜 dubār (dibār)、土曜 shiyār。イリソフは、この語にまつわる前イスラーム時代の四行詩を紹介している ⁴ 。
22-24	イブサールが、サラーマーンの妻からの申し出を断ったことは、「知る者」の第一の階梯「自発 (al-'irādah)」と考えられる。この段階では、推論による証明の確信あるいは信仰の強さによって靈魂が平静を保ち、最も強固な手掛り (al-'urwah al-wuthqā) との関わりを望み、連結の精神を得るために神聖 (al-quds) に向かって歩み始める。この段階で、その者は、「望む者 murīd」と呼ばれる ⁵ 。尚、最も強固な手掛り (al-'urwah al-wuthqā) は、クルアーンの雌牛章 256 節、ルクマーン章 22 節に見られ、「堅固な取っ手」と訳されている語である。
35-50	既婚女性による若年男子の誘惑というモチーフは、古代から東地中海文化圏の文学に共通して見られ、そこには、家父長制的社会の制約から自らを徐々に解放しはじめた女性たちの姿が映し出されている ⁶ 。その最古の物語は、前 1200 年頃のパピルス文書に見られる『二人兄弟物語』 ⁷ であるが、旧約聖書の『ヨセフ物語』 ⁸ 、ギリシアの『ペレロポンテス』、『ヒポリュトス』、アキレウスの父ペレウスの逸話などにも、同様のモチーフがみられる。但し、同様のモチーフを掲げながら、これらの物語は、各社会の人間観を映し出している ⁹ 。エジプトの『二人兄弟物語』は、弟を誘惑する兄嫁の「不実」が鮮明となり、兄嫁は「不実」ゆえに兄に殺害される。そこには古代エジプト流の因果応報観念が貫かれている。古代イスラエルの『ヨセフ物語』は、誘惑したポティパルの妻のその後の運命には触れず、彼女の謗言により投獄されたヨセフの運命をもっぱら扱う。そして、人間の眼には災いとみえる事態が、実は「神の摂理」であることを描く。他方、ギリシアの諸伝承は、既婚女性の誘惑行為に対する倫理的価値判断はなく、個人の意思を超えて人間の生を左右する「運命 (モイラ)」のはたらきを描く。このような「運命」の力を前にした人間はいかにして自由と尊厳を保ちう

³ Irisov 1973: 72.

⁴ Irisov 1973: 73.

⁵ Ibn Sīnā, *al-'Ishārāt wa-al-tanbihāt*, IV, 76-78; Inati 1996: 85.

⁶ Irisov 1973; Goldman 1995; 杉 1978; 月本 2010 参照。

⁷ 杉 1978: 483-492.

⁸ 泰 2002: 206-208.

⁹ 月本 2010.

	<p>るのか、悲劇作品『ヒポリュトス』（第二作）において、パイドラとヒポリュトスはそうした課題を負って登場させられている¹⁰。</p> <p>では、『サラーマーンとイブサール物語』におけるこのモチーフは、いかに解されるだろうか。まず、この物語は、クルアーンのユースフ物語に影響を受けているのは間違いない。同時に、偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』のモチーフも踏襲している。但し、上述の古典と対照すると、筋としては、むしろエジプトの『二人兄弟物語』に重複する部分もある。すなわち、兄アンプー（実は死者の神アヌビス）の妻が、弟バアタア（新王国時代上エジプト第 17 州でアンプーと共に信仰された地方神）を誘惑する際、きれいな着物を与える点、弟を失った兄の嘆きの要素、また、虚言を吐いた妻を兄が殺害する点などに、それは見い出される。根本的違いは、背後の思想である。『サラーマーンとイブサール物語』は、靈魂の葛藤の寓意として、古典民話よりも「人工的に」構成されている。そこでは、因果応報よりは、むしろ、誘惑の過程、厳密には「弟に向けられる兄嫁の欲情と憤慨」とそれに対するイブサールの無謬性に重点がおかれる。これゆえ、この物語には、全古典に共通する、「女が中傷し、結果、美男子が窮地に陥る」という展開がなく、女の執拗な誘惑と殺害計画が繰り返される。これはイブン・スィーナーの思想の、動物靈魂の運動能力である欲求能力や憤激能力が、行為として如何に発現するのか、また、肉体をもつ人間が如何にその強い影響下にあるかを示すものと考えられる。また、「イブサールを殺めたものと同じ毒をもって処される兄嫁の死」という結末は、動物靈魂に翻弄されることが人間の自滅行為であるという意味での倫理的な因果応報、定命によって翻弄される人間の姿、理性的靈魂が死によって認識を完成する「知る者」という寓意のモチーフが重層的に用いられている。</p>
34-70	<p>「知る者」の第二階梯で「鍛錬」を指す。この段階には三つの目標があり、一つ目は真実以外の道を選ばないことで、真の禁欲によって可能となる。二つ目は、動物靈魂の想像力と評価力を聖なる事柄に向けるため、命令する靈魂を平穩な靈魂に従属させることである。これは、考えを伴った崇拜、評価力が受け入れやすい旋律、適切な説教を聴くことによって可能となる。三つ目は、心に注意させることであり、欲情を退け温和な心や愛情をもって可能となる¹¹。</p>
77-78	→ 形式については、1-12 参照。
77-78	<p>「知る者」の第三階梯で、「照明の瞬間」を指す。鍛錬がある限界に至ると、真理の光（nūr al-ḥaqq）が雷光のように「知る者」を照らし、心地よい機会（覗き見 khulsāt）が訪れるが、すぐ消えてしまう。その際、真理へ至る恍惚と、真理を過ぎる恍惚という、二つの恍惚を経験する¹²。鍛錬を続けると、それが持続するようになる。連結への第一歩。</p>
78-81	<p>「知る者」の第四階梯で、「習慣化」を指す。知る者は、鍛錬をしていないときでも、</p>

¹⁰ 月本 2010.

¹¹ Ibn Sīnā, *al-'Ishārāt wa-al-tanbīhāt*, IV, 78-85; Inati 1996: 85.

¹² Ibn Sīnā, *al-'Ishārāt wa-al-tanbīhāt*, IV, 86; Inati 1996: 86.

	圧倒するような瞬間に夢中になり、一瞬そのものを見るだけで卒倒するようになる。この状態で、彼は、すべてにおいて真理を見るようになる ¹³ 。連結への第二步。
81-101	「知る者」の第五階梯で、「興奮」を指す。この状態になると覆いを取り除かれ、穏やかではいられなくなる。鍛錬を続けて慣れると、平静を取り戻し、その体験を隠すようになる ¹⁴ 。連結への第三步。
86	farqad は、北極星に近い子ぐま座の星。沈まないの陸路や海路で方角を知るのに用いられた。通常は、al-farqadān として二つの星を指す。
87	「モンゴルの国々 (bilād al-fayy)」はイリソフに倣ったが、不明。イブン・スィーナと同世代の地理書やプトレマイオスの地理書には見つからない。現実と対応していない可能性もあるが、中国やインド、海に沈んだ海峡の国々などの描写から、典拠となる資料があったと考えられる。
90	al-rāfidayni (al-rāfidāni) は、チグリス・ユーフラテス河、またその一体のメソポタミア地方を指す。
93	bilād 'umami ḥumr は、南アラビアに栄えたヒムヤル王国 (ca. 115 B.C.E.-525 C.E.) を指す。
95, 96	al-yamm al-'aghamm/al-baḥr al-'aghamm は、アラビア海か紅海か黒海か地中海のいずれかを指すと思われるが、断定できない。イブサールの世界征服図は、当時の地理書と関連が見つからないことから、物語のための架空の精神図である可能性もある。
96	bilād sabbah/sibṭah は、アフリカ大陸北部、ジブラルタル海峡近く地中海沿岸にある良港セウタのこと ¹⁵ 。セウタは、紀元前からフェニキア人が定住し、海上交通・軍事上の拠点として栄え、八世紀にはイスラム軍のイベリア半島進撃の拠点となった。
101	al-khāfiqān は、東西を指す。
101-105	「知る者」の第六階梯で、「冷静沈着」を指す。興奮の後に鍛錬を続けていると、平静なときが変わる。覗き見 (makḥṭūf) していたものは、親しんだものとなり、閃光は、明瞭な炎となる。彼は、安定した真理の知識を得るが、それは継続的に彼に付き添い、彼はその中で歓喜を覚える。もしその知識から反れると、その損失を遺憾に感じるようになる ¹⁶ 。連結への第四步。
105-109	「知る者」の第七階梯で、「逆転」を指す。自分に何が起きているかを認識するときで、彼が知識に入り込むと、それが彼に現れることは少なくなる。彼は不在であって存在し、止まっていながら前進している状態である ¹⁷ 。連結への第五歩。
109-117	「知る者」の第八階梯で、「望みを伴う徐行」を指す。この知識は、彼にとって時々しか容易に得られないが、次第に望めばそれを得られる状態に移行しつつある ¹⁸ 。連結への第六歩。
117	→ 形式については、1-12 を参照。

¹³ Ibn Sīnā, *al-'Ishārāt wa-al-tanbīhāt*, IV, 87; Inati 1996: 86.

¹⁴ Ibn Sīnā, *al-'Ishārāt wa-al-tanbīhāt*, IV, 87; Inati 1996: 86.

¹⁵ Yaqūt al-Ḥamawī, *Mu'jam al-buldān*, III, 182-183.

¹⁶ Ibn Sīnā, *al-'Ishārāt wa-al-tanbīhāt*, IV, 88; Inati 1996: 86-87.

¹⁷ Ibn Sīnā, *al-'Ishārāt wa-al-tanbīhāt*, IV, 89; Inati 1996: 87.

¹⁸ Ibn Sīnā, *al-'Ishārāt wa-al-tanbīhāt*, IV, 90; Inati 1996: 87.

118-120	→ 形式については、1-12 を参照。
117-120	「知る者」の第九階梯で、「望みの不要な連結」を指す。この段階にいたると、彼の状況は、彼の望みとは無関係になる。思考に注意をしていなくても、一つをみれば別のことに気づくことになる。捏造の世界から真理の世界へ上昇し、そこに留まることができるようになる。無知な者たちは、彼の周りを動き回る ¹⁹ 。連結への第七歩。
123-143	「知る者」の第十階梯で、「真理を写す鏡」を指す。彼の心は磨かれた鏡のようになり、常に真実の側を向くようになる。高次の快樂が彼に降り注ぎ、彼はそれに伴う真実の痕跡に喜ぶ。彼は真理を一瞥し、また、自分自身を一瞥する。彼は、未だ躊躇している。連結への第八歩 ²⁰ 。
144-151	「知る者」の第十一階梯で、「自棄と真の連結」を指す。彼は自分自身を棄て、聖なる側のみを見つめる。彼が自分自身を見ても、それは聖なるものが彼を見ているという状態となる。聖なるものの美しさを彼がみているのではない。そこでは、連結は真実のものとなる ²¹ 。
146	sunbul al-hindā は、インド・ネパール原産のオミナエシ科の多年草で、「甘松」として知られている。ḍarb al-'azraq 「青物の類」は、鳥兜のことか。
147	イブサールの死には、三つの意義がみとめられる。一つは、字義通りの解釈によるものであり、二つ目は、寓意解釈によるものであり、三つ目は、故事成語の「本歌取」に関わるものである。一つ目は、イブン・スィーナーが『定命の書』で述べるように、定命が神の望み、意図として突然人間に襲いかかることがある事象を、字義通り伝えるものである。人間には定められた期間は知られないが、このような中でも、善き信念と正しき行いをもって現世を生きようとすれば救済は万人にある、という訓戒である。二つ目は、『指示と勧告の書』に見られるように、これが「スーフイー的」な自我消滅の境地、すなわち靈魂が肉体を完全に離脱する現象として、靈魂の完全な幸福を象徴していることである。三つ目は、アラブの故事成語に見られた「サラーマーンの救済とイブサールの死」が、ここに踏襲されていることである。
151-154	「知る者」の知識は、望む者が離脱し、孤立し、捨て去り、拒否するところからはじまる。また、「知る者」は、人に対して明るく平等にふるまう。サラーマーンが王位を退き、人々を忍耐強く温情をもって接するというのは、「知る者」の特性を表現したものである。
154-157	イブサールの死後、すなわち、「知る者」が死をもって完全な認識に至った後、サラーマーンは、「知る者」に特徴的な行為をし始める。そして、女と料理人と給仕を殺害するという行為は、動物靈魂の諸力を完全に排除するという意味になる。この物語では、サラーマーンが主人公であり、イブサールの死によって表現されたものは、サラーマーンの特性を表したものである。全面的に真理に向かうことは、救済 (khalāṣ) ²² である

¹⁹ Ibn Sīnā, *al-'Ishārāt wa-al-tanbīhāt*, IV, 90; Inati 1996: 87.

²⁰ Ibn Sīnā, *al-'Ishārāt wa-al-tanbīhāt*, IV, 91; Inati 1996: 87-88.

²¹ Ibn Sīnā, *al-'Ishārāt wa-al-tanbīhāt*, IV, 92-93; Inati 1996: 88.

²² Ibn Sīnā, *al-'Ishārāt wa-al-tanbīhāt*, IV, 95.

157-165	結部 → 形式については、1-12 を参照。
157-159	善行を行う者も悪行を行う者もそれぞれ、来世に主の許で応報を受ける ²³ 。但し、この応報は、啓典が描く感覚的なものではなく、イブン・スィーナールの場合、知的認識によって達成される靈魂の完成が与える歓喜、また逆に自らの不完全さを思い知る悲慘さを指す。現世で靈魂は、身体という質料に捉われているため、靈魂は完全にはならない。それは来世、すなわち死によってのみ実現できる。
159-160	「公正なる存在者、我らは彼（公正なる存在者）に、我らの望んだ判断による試練を与えた。判断は、我らの許にある。よって忍耐せよ。汝らの報いは、殺された者や殉教者のそれであろうぞ。」イブン・スィーナールの定命に関する立場を示している。イブン・スィーナールは、前提として絶対決定説を採る。つまり、すべては神が求め、意図するものである。その神が与えた定命は、時に人間の目には不当とも思える形で人間を攻撃することがある。但し、その中で、まさに物語のイブサールのように、善き信念と行為を守り、耐え忍ぶ者は、その正しい認識によって大きな歓喜が与えられることになる。
164-165	「彼は、貴方が聞き知る者の誰にも与えなかった恩寵をもって、貴方に恩寵を授けなかったのか。彼は、貴方がそれ（真理）へ至るあらゆる始まりにおいて、貴方に真理の本質を明らかにした。そして、貴方をそれ〔真理〕へ導き、あらゆる支持を与えたのである。」イブン・スィーナールのこの言葉の根底にあるのは、流出論である。一者は、自己を思惟することにより永遠の流出を続ける。それは、能動知性を通じて理性的靈魂と接触し、思惟対象物の形相を与え続ける。ゆえに、人間の靈魂が一者の方にさえ向き直れば、一者は常に靈魂に対し、知識を与えるべく働きかけていることが分かる。これが恩寵とされる。多数派の人間が知識を受け取る際に鍵となるのは、像と動物靈魂の想像力の働きである。イブン・スィーナールが示した、まさに『サラマーンとイブサール物語』のような寓意物語が、人の動物靈魂内に「正しい行為」の像を蓄積する。像にもたらされる知識は不安定であるが、これを繰り返し聞いたり見たり実践したりすることによって、正しい認識と行為が次第に定着する。

²³ Ibn Sīnā, *al-'Ishārāt wa-al-tanbīhāt*, IV, 60-63.

第五節 『サラーマーンとイブサール物語』の本文の伝達 ― 人物名の踏襲 ―

第二章第三節第二部で述べたように、偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』のアーキタイプの伝達者は、アブー・アル=ハサン・アッ=ラウカリーであった。彼が、サラーマーン朝の第八代君主ヌーフ・イブン・マンスール（ヌーフ二世、在位 366-387/976-997 年）に仕えた宮廷詩人であったことは、すでに述べた通りである。このラウカリーと共に、『サラーマーンとイブサール物語』の著者イブン・スィーナールもまた、ヌーフ二世の宮廷に仕えた。イブン・スィーナールは、ヒジュラ暦 387 年（西暦 997 年）、サラーマーン朝の君主ヌーフ二世の治療に成功し、首都ブハラで医師として初の名声を上げた。これを機に、彼は十七歳にして、当時最高水準を誇ったブハラの宮廷図書館の利用を許可され、その後、数ヶ月を学問の習得に費やしたという。当時のことを、イブン・スィーナールは次のように回顧している。

その建物にはたくさんの部屋があり、各部屋には本の入った箱が積み上げられていた。部屋の一つには、アラビア語学や詩の書籍があり、別の部屋には法学の書籍があった。同様に、各部屋には一つの学問〔に関する書籍〕があった。そこで私は、古代人たち（al-'awā'il）の書籍目録を見て、私が必要としたものを求めた。私は多くの人が題名を知らないような書籍を見た。それらの書籍は、私自身もそれ以前には見たことがなく、それ以降も見えていない。私はそれらの書籍を読み、役に立つことを習得し、各学問の中でそれぞれの人物の地位を理解した¹。

ラウカリーとイブン・スィーナールが同じ君主に仕え、同じ人物名をもつ物語を書いたことが、偶然の一致とは考えがたい²。イブン・スィーナールは自伝で、「当時、私は学問をより多く記憶した。しかし、今日、私の知識はより成熟している。それ以外は〔同じで〕、学問において、それ以降新しく私に知られたことは一つもない。」³とする。つまり、偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』の書は、イブン・スィーナールが十七歳の時、ブハラで手にしたものであると考えられる。

また、二つの『サラーマーンとイブサール物語』の接点は、これに止まらない。イブン・スィーナールの『サラーマーンとイブサール物語』と偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』は、登場人物名以外は、一見すると無関係な作品とも思える。しかし、偽フナ

¹ Gohlman 1974: 36-37.

² 尚、イブン・スィーナールは自伝で同じく「韻律家のアブー・アル=ハサン」に言及しているが、これは別人である。Gohlman 1974: 38-39, 123 参照。この点については、コルバンも似た解釈を採っている。It is even likely that Avicenna took the names of Salāmān and Absāl from the Hermeticistic recital summarized and commented on above (Corbin 1960: 231).

³ Gohlman 1974: 38-39. 但し、これは若干の誇張を含む。弟子ジュズジャーニーは、イブン・スィーナールが後にイスファハーンで三年間をアラビア言語学語学の習得に費やしたことを伝えている。Gohlman 1974: 70-71.

イン訳『サラーマーンとイブサール物語』のモチーフの影響は、イブン・スィーナ思想の、特に後期の著作にあらわれている。まず、明白な共通点は、二つの物語が、いずれも救済論を主題にしていることである。それぞれの物語が伝える知識の内容や方法の詳細は、異なっている。但し、靈魂が知識を得ることによって完成され、それによって救済されるという思想は、双方に完全に一致しているものである。また、さらにその知識が啓示によってもたらされるという思想も一致している。このことは、ナスィール・アッ=ディーン・アッ=トゥースィーが、偽フナイン訳の『サラーマーンとイブサール物語』に対して行なった注釈の内容からも、うかがわれる（第二章第五節の和訳末の注釈を参照）。すなわち、偽フナイン訳の『サラーマーンとイブサール物語』にも、トゥースィーがイブン・スィーナの哲学に沿った注釈を施すことができるほど、共通点が認められるのである。

さらに、邪悪さが女性によって表象され、女性と関わりをもたないことで、理性と生命が守られる、という思想も二つの物語に共通している。この他、偽フナインの『サラーマーンとイブサール物語』の用語が、イブン・スィーナの後期の作品に与えた影響もうかがわれる。二つの道⁴、認識の獲得が光の観照という比喻によって表現されている点⁵、肉体からの離脱を「脱ぎ去る *tajarrud*」と表現する点⁶などである。これらは、無論、より大きなプラトン主義の影響という観点から見た共通点とも考えられる。このような表現は、イブン・スィーナ以外の思想家にも、見い出されるからである。但し、そうではあっても、二つの物語が、同じプラトン主義の影響下にある思想家によって書かれたことは確実であり、それぞれの思想が、同様の表現をもちいて著されたことは注目に値する。

さらに、これより明白であるのは、イブン・スィーナの物語の人物名が、確実に偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』に由来していることである。つまり、イブン・スィーナは、十七歳で偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』を手にし、晩年のヒジュラ暦 421 年（西暦 1030 年頃）、その人物名を借用して、自らの『サラーマーンとイブサール物語』を著した。興味深いことは、アラブの故事成語「サラーマーンの救済とイブサールの死」のモチーフは、イブン・スィーナの物語にも踏襲されていることである。イブン・スィーナの物語で、読者自身の比喻であるサラーマーンは、最後にイブサールの死によって救済を受けた。イブサールは、認識の段階の比喻であるが、突然、動物靈魂の表象である女たちに殺害される。ここにも「サラーマーンの救済とその仲間の死」を読み取ることができるのである。

この物語にみられる「イブサールの死」という筋の展開が、イブン・スィーナの定命と救済の思想の一つの表現であったことは、疑いない。しかし、ただ思想を表明するだけならば、この人物は「イブサール」という奇妙な名でなくても良かったはずである。イブン・スィーナが、意図的にこの名前を採用したことには、理由があったと考えられる。

『サラーマーンとイブサール物語』は、預言者ユースフの物語だけではなく、ソロモン

⁴ 第二章校訂本文 74-75 行。

⁵ 第二章校訂本文 80-87 行: Ibn Sinā, *al-'Ishārāt wa-al-tanbihāt*, IV, 60, 86.

⁶ 第二章校訂本文 92-93 行; Ibn Sinā, *al-'Ishārāt wa-al-tanbihāt*, III, 366.

とアブサロムの伝承を踏まえているように見受けられる。ソロモンとアブサロムは、ダヴィデ（在位紀元前 1002-970 年頃）の息子であり、実の兄弟であった。また、アブサロムは非常な美男子として知られた。アブサロムは、『サムエル記』には、父ダビデに対して謀叛を起こした人物として描かれている。俗文学では、彼が夭折の美男子であったこと、彼が勇敢であったこと、彼の死を国中が悼んだことなど、物語のイブサール像と重複する部分が見い出される。イブン・スィーナーの「サラーマーン」と「イブサール」が担ったのは、このような重層的な役割のようでもある。

上記の議論を総括して考えると、イブン・スィーナーにとって人物名の借用は、いわば「本歌取」のような文学遊戯であったと考えられる⁷。「本歌取」は、和歌や連歌などで、意識的に先人の作の語句、発想、趣向などを取り入れて新しく作歌を行う手法である。イブン・スィーナーの場合、先人の作となったのは、アラブの故事成語であり、また偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』である。さらに、クルアーンでありイスラミーリーヤートの物語である、といえる。

イブン・スィーナーが、これらの作品を寓意的に解釈し、そこに自らの哲学と一致する真理を見出していたのは、疑いない⁸。換言すると、イブン・スィーナーは、クルアーンや預言者文学に自らの定命論と死の教説の表象を見出し、古代末期のヘルメス主義的物語にモチーフを得て、アラブ古典の語彙とクルアーンの表現を借りることで、「知る者」の完全なる境地を表す、独自性の高い一つの作品を生み出した。こうして創出されたのが、イブン・スィーナーの『サラーマーンとイブサール物語』である。

この「本歌取」的な慣習は、イスラーム世界の文学では、イブン・スィーナーの時代以降には数多く見られるようになった⁹。『サラーマーンとイブサール物語』についていえば、イブン・トゥファイルの『目覚めた者の子ハイイ物語』、イブン・アル＝ハッバーリーヤ (d. 504/1110) の『目覚めた者の子ハイイ物語』、ワッサーフ・ハドラ（没年不詳）の『歴史書』に含まれるアミード・アッ＝ディーン・アスアド・アル＝ファーリスィー (7/13 世紀) の四行詩（第二章物語本文和訳末注参照）、ジャーミーの『サラーマーンとイブサール』、ラ

⁷ 谷 2006: 168-172.

⁸ これは、イブン・スィーナーが『ユースフ物語』を書いたことと、クルアーン注釈を行なったことが論拠である。また校訂本文 41-42 行に「女たちが、私以前の正しき者たち (ṣiddiqīn qabli) に対してそう（執拗な悪巧みを）したように」という表現は、クルアーンやその他の預言者文学を踏まえていると考えられる節である。

⁹ イブン・スィーナーの『サラーマーンとイブサール物語』が、後世のスフラワルディーやイブン・トゥファイルに各々寓意物語の執筆動機を与えた事実は、特筆に価する（第四章の補記参照）。但し、総合的に見ると、この作品の後世への影響は、偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』に比べると、限定的であった。この物語は、偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』が経たような、後世における物語の筋の発展・翻案・改作などの変遷をみなかった。この理由は定かではないが、一つには、物語のアラビア語が難しすぎたことが考えられる。物語に用いられている珍しい語彙や複雑な表現をまず理解するのが困難であったことは、手許の三写本からもうかがわれる。また、おそらく相乗的に、この物語本文の写本は、それほど広く流布しなかったと推測される。ファフル・アッ＝ディーン・アッ＝ラーズィー (d. 606/1209) は、『指示と勧告の書』の注釈者の一人であったが、物語の原作を入手できなかった。また、トゥースィーも、この物語を二十年かけて見つけたのである。結果的に、この物語は、主に『トゥースィー注釈』の要約によって後代に継承された分が大きい。

ーミイー（d. 938／1531）の『サラーマーンとイブサール』、アブディー・ベグ・シーラーズィー（d. 988／1580）の『サラーマーンとイブサール』、サブズワーリー（d. 1359／1940）の『サラーマーンとイブサール』などがある。これらの起源は、明白に偽フナイン訳の物語、あるいはイブン・スィーナーの物語のいずれかに遡る。和歌において「本歌取」の条件が、原典を示し、新しい意味を付与することであったように、同名を用いることは、原典を明確に示し、先行する作品を知る者にとっては、新しく創出された作品のイメージを、さらに膨らませる役割を担っていたはずである。イブン・スィーナーの物語は、このような「本歌取」に似たあらゆる条件を踏まえている。そこで、ソロモンとアブサロムという主人公と似た名をもつ人物の物語が踏まえられているのも、また、故意の所作と考えられる。イブン・スィーナーは、晩年イスファハーンの宮廷で、特にアラビア語の言語学を学んだ。晩年のイブン・スィーナーの著作が難解であるのは、このようなアラビア語力の強化に支えられた分も大きい。イブン・スィーナーは、これまでよりも一つ一つの作品を、より精巧に作り上げるようになったのである。

この人物名の起源となったアラブの故事成語は、偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』と同様に、イブン・スィーナーの物語にも、受け継がれたものと考えられる。「サラーマーンの救済とイブサールの死」、これは、イブン・スィーナーの『サラーマーンとイブサール物語』が目指した意図そのものであるからである。しかし、それ以降の「サラーマーン」と「イブサール」の物語では、その名の起源は、忘却されてしまったようである。

第四章 ナスィール・アッ=ディーン・アッ=トゥースィーの『指示と勧告 の書注釈』

第一節 『サラーマーンとイブサール物語』との関係

『サラーマーンとイブサール物語』が『トゥースィー注釈』と密接な関わりをもっていることは、すでに述べてきた。『トゥースィー注釈』は、それ自体で別途研究を要する作品であるが、ここでは、『サラーマーンとイブサール物語』に関係する部分のみを扱う。イブン・スィーナーの数ある注釈書¹の中で、『トゥースィー注釈』は、『サラーマーンとイブサール物語』にもっとも包括的な考察を与えた唯一の注釈書である。ゆえに、『トゥースィー注釈』は、他の注釈書にはない、二つの重要性をもっている。

その一つは、『トゥースィー注釈』が、イブン・スィーナーの『サラーマーンとイブサール物語』の存在と内容を明確に示したことである。イブン・スィーナーの『サラーマーンとイブサール物語』は、十三世紀のトゥースィーの時代でも、入手が困難であるほど写本が希少であった。『トゥースィー注釈』がなければ、イブン・スィーナーの『サラーマーンとイブサール物語』は、未だ『指示と勧告の書』第九章とは関連づけられていない可能性がある。すなわち、『トゥースィー注釈』は、『サラーマーンとイブサール物語』をイブン・スィーナーの思想と正しく結び付け、『サラーマーンとイブサール物語』の真正性を証明するものである。二つ目は、『トゥースィー注釈』が、十三世紀当時にまで伝えられた、『珍語集』の故事成語を記録していることである。『珍語集』は、近年エルサレムで『珍語集』第一巻の写本が発見されたが、第二巻は失われたままである。『トゥースィー注釈』がなければ、われわれは「サラーマーン」と「イブサール」という名の起源について、すべての手がかりを失っていたであろう。このように、『トゥースィー注釈』は、『サラーマーンとイブサール物語』の総合的な研究において、非常に貴重な歴史的価値をもつ資料である。

第二節 資料詳説・成立年代

『トゥースィー注釈』は、筆者は、石版を含めた刊本五点²を確認したが、いずれの刊本も、厳密な資料批判が行なわれていない。『トゥースィー注釈』の資料批判こそ実は重要」というのは、コルバンの指摘³であったが、これは、第九章の『サラーマーンとイブサール物語』に関わる箇所でも、顕著である。

但し、『トゥースィー注釈』は、イブン・スィーナーの『指示と勧告の書』の数をはるかに凌駕し、イスラーム世界各地で読まれた。現在数百もの写本が現存するこの作品の写本をすべて蒐集し、校訂を行うことは、本論文の範囲を超えている。そこで、

¹ 第三章第三節に述べたように、イブン・スィーナーの『指示と勧告の書』における示唆的な表現は、イブン・スィーナーの存命中からすでに難解と考えられ、後世にわたって幾度となく注釈の対象となった (Gutas 1988: 140-141, 307-311)。

² 参考文献 Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī の欄を参照。

³ Corbin 1960: 206.

本論文では、論文の主旨に関連する限りにおいて、写本に遡って資料を精査することとした。以下の考察は、イランとトルコを中心に収集した六十程度の写本の校合結果に基づいている。主としてイランとトルコを選んだ理由は、この二つの国が、古い年代の写本を含む、最多数の『トゥースィー注釈』を保有しているからである。

イブン・スィーナーの『指示と勧告の書』第九章「知る者たちの階梯について」に『サラーマーンとイブサール物語』に言及があることは、すでに詳解した（第三章第二節参照）。その該当箇所に対する『トゥースィー注釈』の写本を比較したところ、以下の三点が明らかとなった。

- ① 『トゥースィー注釈』第九章の加筆跡と加筆箇所
 - ② 『トゥースィー注釈』の執筆年代と加筆年代
 - ③ 物語要約や寓意的解釈に参考となるより正確な『トゥースィー注釈』の本文
- この内、③については、第二章と第三章でそれぞれ物語の注釈に、内容を組み込んだ。ゆえに、ここでは①と②について解説する。

① 『トゥースィー注釈』第九章の加筆跡と加筆部

『トゥースィー注釈』第九章には、大きく分けると二系統の写本が存在する⁴。これは、『トゥースィー注釈』が一度に執筆されたのではなく、後に加筆された事実を明らかに示している。この事実は、『トゥースィー注釈』内部に見られる、「私は、この注釈の執筆を終えてから、サラーマーンとイブサールに帰せられる二つの物語を入手した⁵」とするトゥースィー自身の言葉によっても裏づけられる。

ここでは、一つ目の系統を draft version (ψ)、他の系統を revised version (ω) とする。それぞれの系統の内容を示すと、以下のようになる。尚、写本は年代の古いものを、いくつか示すに止める。

Draft version (ψ) :

Carullah 1311 (ヒジュラ暦 673 年第一ラビーウ月 15 日)

Fatih 3192 (ヒジュラ暦 675 年)

Ayasofya 2420 (ヒジュラ暦 677 年第二ラビーウ月)

Hasan Hüsnü Paşa 1240 (ヒジュラ暦 888 年)

内容 :

用語解説

ファフル・アッ=ディーン・アッ=ラーズィーの『指示と勧告の書』注釈の引用

イブン・アル=アウラービーの『珍語集』の故事成語とその評価

⁴ 但し、これ以外の系統の写本もある。例えば、Ayasofya 2420 は、Draft version (ψ) に属するものの、次頁で示す「イブン・アル=アウラービーの『珍語集』の故事成語とその評価」が欠けている。同様の写本が他には見つからないことから、確定はできないが、『トゥースィー注釈』が加筆されたのは、一度だけではない可能性もある。

⁵ あるいは「私は知った」。

Revised version (ω) :

British Museum Or. 10901/1 (ヒジュラ暦 668 年第二ジュマードー月 24 日)

Hasan Hüsnü Paşa 1224 (ヒジュラ暦 668 年ラジャブ月 18 日)

Tashkent⁶ 2065 (ヒジュラ暦 669 年ズー・アル=ヒッジャ月 10 日)

Dāneshgāh-e Tehrān⁷ 247 (ヒジュラ暦 672 年第二ジュマードー月 4 日)

Fatih 3191 (ヒジュラ暦 677 年ラマダーン月)

Malek⁸ 1032 (ヒジュラ暦 682 年ムハッラム月 15 日)

内容 :

draft version (ψ) と同内容

偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』の要約と寓意解釈と評価

イブン・スィーナーの『サラーマーンとイブサール物語』の要約と寓意解釈と評価

加筆箇所が始まる前、すなわち、偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』の要約の前には、「私は、この注釈の執筆を終えてから、サラーマーンとイブサールに帰せられる二つの物語を入手した⁹」という言葉が見られる。このことから、追加されたのは、

- 偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』要約と注釈と評価
- イブン・スィーナーの『サラーマーンとイブサール物語』要約と注釈と評価

の二点であり、これらが一度に加筆されたことが分かる。尚、刊行されている『トゥースィー注釈』の本文は、いずれもこの加筆後の内容である。

② 『トゥースィー注釈』の執筆年代と加筆年代

『トゥースィー注釈』の多くの写本には、「ヒジュラ暦 644 年サファル月中旬に執筆を終えた」という記述が見られた¹⁰。これは、写本に「草稿 *taswid*」とあるように、ψ の成立年代を示している。つまり、ψ の成立年代は、ヒジュラ暦 644 年（西暦 1246 年）である。

次に、『トゥースィー注釈』でイブン・スィーナーの『サラーマーンとイブサール物語』の要約の前には、「二つ目の物語（イブン・スィーナーの『サラーマーンとイブサール物語』を指す）については、注釈を完成してから二十年後に私はそれを入手した¹¹ (q)」¹²という記述がある。ここから、『トゥースィー注釈』が加筆された年代は、ψ の成立の二十年後、つまり、ヒジュラ暦 664 年（西暦 1266 年）¹³であることが分かる。

⁶ ウズベキスタン共和国科学アカデミー東洋学研究所蔵

⁷ テヘラン大学中央図書館写本科蔵書

⁸ イラン・イスラーム共和国国立マレク図書館蔵

⁹ あるいは「知った」。

¹⁰ 例えば、Dāneshgāh-e Tehrān, Meshkāh 247 参照。

¹¹ あるいは「知った」。

¹² q 節の異読には「12 年後」というものもあるが、以下に挙げるトゥースィー書簡によって、これは誤写と判断される。また、q 節は、上記写本の中では、Fatih 3191 を除き、全て脱落している。

¹³ Damad İbrahim 818 に見られるコロフォン「著者（トゥースィー）は、644 年 2 月中旬に本書を著し、注釈をバグダードで 679 年に完成した」という記述は、没年と矛盾する。

このことは、次節に挙げるトゥースィー書簡によっても確証される。さて、トゥースィーの略歴を見ると、以下の通りである。年代は、ヒジュラ暦。

597年（第二ラビーウ月11日）トゥースで誕生・教育

610～18年 ニーシャープールで教育、618～30年 イラクに遊学

630年 クーヒスターンでニザール派の太守ナーシル・アッ=ディーン・ムフタシヤムの庇護下へ

644年頃 アラムートで活動（大図書館）

654年 モンゴル軍によるアラムート陥落

656年 フレグに同伴し、バグダード陥落後、マラーガへ移動（天文台・大図書館・学者の交流）

672年（ズー・アル=ヒジジャ月18日）バグダードにて没

ゆえに、 ψ は、トゥースィーが、まだアラムートでイスマーイール派の学者たちと交流していた頃に執筆されたことが分かる。また、 ω は、アラムートがモンゴル軍によって陥落し、トゥースィーがモンゴル軍に同伴して移動した先のマラーガで執筆されたということになる。

第三節 『サラーマーンとイブサール物語』の伝達関係

アラムートで ψ を著作したヒジュラ暦 644 年、トゥースィーは、偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』もイブン・スィーナの『サラーマーンとイブサール物語』も知らなかった。では、これらの物語は、いかにトゥースィーに知られるようになったのだろうか。

前節のトゥースィーの略歴に示したように、 ψ を書き終えたトゥースィーは、ヒジュラ暦 654 年に、アラムートを去った。このアラムート時代からマラーガ時代にかけて、トゥースィーとカマル・アッ=ディーン・アル=バフラーニーの間には、往復書簡が交わされている¹⁴。

イラン国会図書館所蔵写本 286/9 (78b-79b) は、ヒジュラ暦 664 年ズー・アル=カアダ月に、トゥースィーがカマル・アッ=ディーン・アル=バフラーニーに宛てて書いた書簡の内容を伝えている。そこから知られることは、アラムートを出たトゥースィーに宛ててバフラーニーが手紙を書いたこと、それに対して、トゥースィーが返信をしたことである。両者の間で計何度のやり取りがあったのか、正確には分からない。しかし、書簡からは、それが三度以上にわたるものであったことが分かる。

トゥースィーは、バフラーニーへの書簡の中で、バフラーニーを「哲学者たちと神学者たちの王 *malik al-ḥukamā' wa-al-mutakallimīn*」(78b) と呼び、『サラーマーンとイブサール物語』の問題に関して、彼に返答をしている。そこでトゥースィーは、バフラーニーが送った物語（偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』）を、「十九年前にこ

¹⁴ Majles 286/9: 78b-79b; Dāneshgāh-e Tehrān Meshkāh 389/3: 18b-42b, 1022/8: 130a-147b, 1046/3: 25b-36b. al-Oraibiの引用した写本 Majles Sanā' 402 は存在しない。Monzavī and Dāneshpajūh, *Meshkāh*, 180-181.

の物語を知った」「それは、偽書に他ならない」と述べ、「自分が別の方法で入手した真正な物語とその注釈を送る」と述べている (79a)。書簡の中でトゥースィーが真正とした物語は、『トゥースィー注釈』の言葉、「それはまさに師が示したものであるようだ」¹⁵に見られるように、イブン・スィーナーの真正の『サラーマーンとイブサール物語』であったことは、言うまでもない。さらに、トゥースィーは、バフラーニーに対して、この偽書の物語を『トゥースィー注釈』に含めるべきか否かを相談している。

では、トゥースィーと書簡を交した、このカマル・アッ=ディーン・アル=バフラーニーとは、誰であろうか。これは、第二章第三節で述べた、バーレーン学派の知識人、カマル・アッ=ディーン・アリー・イブン・スライマーン・アル=バフラーニーである。第二章第三節でも述べたように、カマル・アッ=ディーン・アル=バフラーニーは、三名いた。その中で、これがアリー・イブン・スライマーンである証拠は、先述のイラン国会図書館所蔵写本 286/9 (78b-79b) のトゥースィー書簡に、「ジャマル・アッ=ディーン・アル=バフラーニー」と記されていることである。三人の中で、名前にこの混同が見られたのは、アリー・イブン・スライマーンしかいない。

さて、このアリー・イブン・スライマーンは、偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』の short version (α) の伝達者であった。第二章第三節では、なぜアリー・イブン・スライマーンが、偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』の概略版を作成したのかについては、議論しなかった。しかし、トゥースィーの書簡に記されているように、アリー・イブン・スライマーンは、トゥースィーに物語本文を送ったのであるから、そのために物語の概略版を作成したと考えられる。つまり、カマル・アッ=ディーン・アル=バフラーニーは、ナスィール・アッ=ディーン・アッ=トゥースィーに、偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』の存在を知らせるために、概略版 α を作成したのである。また、このことは、short version (α) の本文が『トゥースィー注釈』の後ろに付加された理由も説明する。トゥースィー自身は、物語の概略や解釈は書いたが、物語本文を書写していない。バフラーニーがトゥースィーに α を送ったからこそ、α は、第九章に添付されるようになったのである。これは、β の本文やイブン・スィーナーの物語が、『トゥースィー注釈』に付加されていることが皆無なことからも判断できる。

一方、トゥースィー書簡に基づく、トゥースィーは、『トゥースィー注釈』を完成した翌年、アラムートで偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』を入手した。そして、マラーガに移動した後、つまり、『トゥースィー注釈』を執筆してから、ちょうど二十年後にイブン・スィーナーの『サラーマーンとイブサール物語』を入手した、ということが分かる。

このような事情をまとめると、トゥースィーの行動は、以下のようになる。年代は、ヒジュラ暦。

¹⁵ Ibn Sīnā, *al-'Ishārāt wa-al-tanbihāt*, IV, 53.

644 年サファル月中旬 アラムートで『トゥースィー注釈』の draft version (ψ) を完成

645 年頃 カマル・アッ=ディーン・アル=バフラーニーに対し、『サラーマーンとイブサール物語』に関する問い合わせ書簡を送付

654-56 年 カマル・アッ=ディーン・アル=バフラーニーより偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』を入手

664 年月ズー・アル=カアダ月
マラーガでイブン・スィーナーの『サラーマーンとイブサール物語』を入手
カマル・アッ=ディーン・アル=バフラーニーに返信。その中に、イブン・スィーナーの『サラーマーンとイブサール物語』とその注釈を同封
『トゥースィー注釈』に、二つの物語を加筆、revised version (ω) の成立

補記 『サラーマーンとイブサール物語』の関連著作

ここまで考察してきた『サラーマーンとイブサール物語』であるが、この物語に関わる著作は多い。ここで「関わる」とは、その翻案や翻訳に限らず、それらが執筆動機となったことなども含め、何らかの形で『サラーマーンとイブサール物語』が及ぼした影響がみとめられる著作のことである。

以下の表は、そのような影響関係を、俯瞰するものである。中世から、偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』とイブン・スィーナーの『サラーマーンとイブサール物語』は、頻繁に混同された。ゆえに、この二つを分けるのは、困難である。また、すでに示したように、この物語は、『指示と勧告の書』の注釈伝統とも密接な関わりをもっている。このため、すべてを総括して、一つの表にした。この表は、完全なものではない。また、実物を確認し切れなかったものについては、分かる情報だけ記しておいた。アラビア語版『サラーマーンとイブサール物語』の以降の発展の研究に役立てられればと願う。

思想家	内容
Sahlān Sāwī (d. ca. 565/1170)	偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』をイブン・スィーナーの著作と勘違いし、注釈(?)を執筆。[<i>al-Tawḥī'ah 'ibṣāl wa salāmān</i> : Malek maj. 4267/12, 41b-43b (A.H. 1277/1)]
Ibn Ṭufayl (d. 580/1185)	『目覚めた者の子ハイイ物語』で、サラーマーンとイブサールの人物名を借用
Shihāb al-Dīn Suhrawardī (d. 587/1191)	『西方亡命の物語』の冒頭で、イブン・スィーナーの『サラーマーンとイブサール物語』に失望したため、自分の物語を書いたと執筆の動機を明かす(Reisulkuttab 451, 20b-21a)。
Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 605/1209)	『指示と勧告の書』第九章の注釈で、独自の解釈を提示。しかし、イブン・スィーナーの原作は入手せず。それによると、「サラーマーンは、預言者アダムでああなたの理性的靈魂を、イブサールは、天国でああなたの幸福の段階」を意味する。「麦 (al-burr) を食したことによるアダムの失樂園は、あなたの靈魂が欲望に向いたとき、その段階から落ちること」を意味する (Fakhr al-Dīn al-Rāzī's commentary of <i>Sharḥ al-'ishārāt wa-al-tanbīhāt</i> , Constantinople, A.H. 1290: 101)。
Kamāl al-Dīn al-Bahrānī, 'Alī b.	イブン・スィーナーに傾倒し、『アインで押韻するカスィーダ詩』や『鳥物語』『指示と勧告の書』の注釈を著す。また、『サラーマーンとイブサ

Sulaymān (d. 669/1271)	ール物語』も著したとされるが、新たに著作したのではなく、偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』の short version (α) を、イブン・スィーナー作と勘違いして、ナスィール・アッ=ディーン・トゥースィーに送付。
Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. 672/1274)	『指示と勧告の書』第九章の注釈として、イブン・アル=アウラービーの『珍語集』が伝えるアラブの故事成語と、偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』とイブン・スィーナーの『サラーマーンとイブサール物語』の要約と注釈と評価を記載。『サラーマーンとイブサール物語』との関連では、もっとも完全な注釈。
‘Amīd al-Dīn ‘As‘ad Fārisī ¹⁶	ファフル・アッ=ディーン・アッ=ラーズィーに送った手紙の中で、サラーマーンとイブサールの言葉を用いたアラビア語の詩が記載されているのを、ワッサーフ・ハドラー (d 730/1329) が『歴史書』第二巻 (712/1312 年著) で引用 (‘Amīn 2004: 71)。尚、これと同様と思われる詩が、BL 写本の末尾に追加されている (第二章物語と文末の注参照)。
‘Abd al-Raḥmān Jāmī (d. ca. 897/1492)	偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』を翻案し、マスナヴィー『サラーマーンとイブサール』を著作。
‘Abdī Beg Shīrāzī (d. 988/ca. 1580)	ニザーミーの『七王妃物語 Haft Paykar』や『八天国物語 Hasht Behesht』を踏襲し、『七惑星物語 Haft Akhtar』を著作。その中に韻文の『サラーマーンとイブサール物語』を含めた (‘Amīn 2004: 123)。
Qutb al-Dīn ‘Ashkūrī Daylamī Lāhijī Gilānī (没年不詳) ¹⁷	『トゥースィー注釈』の物語要約をペルシア語に翻訳 (‘Amīn 2004: 125-130)。
Ḥasan Gilānī (没年不詳)	『トゥースィー注釈』の物語要約をペルシア語訳 [Tarjomeh-ye qeṣṣeh-ye salāmān va ‘ebsāl: Dāneshgāh-e Tehrān, maj. 2096/3, 5a-11b (11/17 世紀) アミーンは、上述のギーラーニーと混同されている可能性を指摘している (‘Amīn 2004: 131-132)。いずれにせよ、内容は同じ。
Maḥmūd b. Mīrzā ‘Alī ‘Isfahānī (没年不詳)	『旅人たちの救済 Najāt al-sālikīn』(1088/1677 年著) の中で、偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』の翻訳と注釈 (‘Amīn 2004: 133-166)。
‘Abd al-Raḥīm Šāhib al-Faṣūlī (d. 1367/1948)	イブン・トゥファイルの『目覚めた者の子ハイイ物語』をペルシア語訳 (‘Amīn 2004: 191-216)。
‘Alī al-Naqqāsh b. Ilyās Lāmi‘ī (ca. 877/1473)	ジャーミーの『サラーマーンとイブサール』を踏襲し、オスマン・トルコ語で『サラーマーンとイブサール物語』を著作。
Shams al-Dīn Muḥammad b. ‘Ashraf Samarqandī	イブン・スィーナーの『サラーマーンとイブサール物語』の短いアラビア語要約。『トゥースィー注釈』と似ているが、言葉は異なる。[Sharḥ al-‘ishārāt: Malek maj. 4675/12, 180b-304a (304b-305b: ヒジュラ暦 1111 年サファル月 18 日イスラマバード?にて書写)]。
Muḥammad b. Mīrzā ‘Alī	ペルシア語の『サラーマーンとイブサール物語』注釈。『トゥースィー注釈』とほぼ同じ。[Sharḥ-e qeṣṣeh-ye salāmān va ‘ebsāl: Malek maj. 2130/1 (ヒジュラ暦 1065 年?)]。
Šadr al-Dīn al-Shīrāzī (d. 1050/1640)	『四つの旅 al-‘asfār al-‘arba‘ah』(Corbin 1960: 84 n. 91) に、イブン・スィーナーの『サラーマーンとイブサール物語』について言及。
Mīr Seyyed Ḥasan ‘Amīn ol-Sharī‘eh Sabzvārī (d. 1358/1939)	ジャーミーのマスナヴィー詩『サラーマーンとイブサール』を模倣し、同じくマスナヴィー詩を著作。
‘Abū al-Qāsim Saḥāb	ヒジュラ暦 1359 年 (西暦 1940) 年に、イブン・トゥファイルの『目覚めた者の子ハイイ物語』をペルシア語訳 (‘Amīn 2004: 217-220)。イブン・トゥファイルの『目覚めた者の子ハイイ物語』には、サラーマーン

¹⁶ サアド・イブン・ザンギー (在位 599-623/ca. 1202-1226) の宰相。

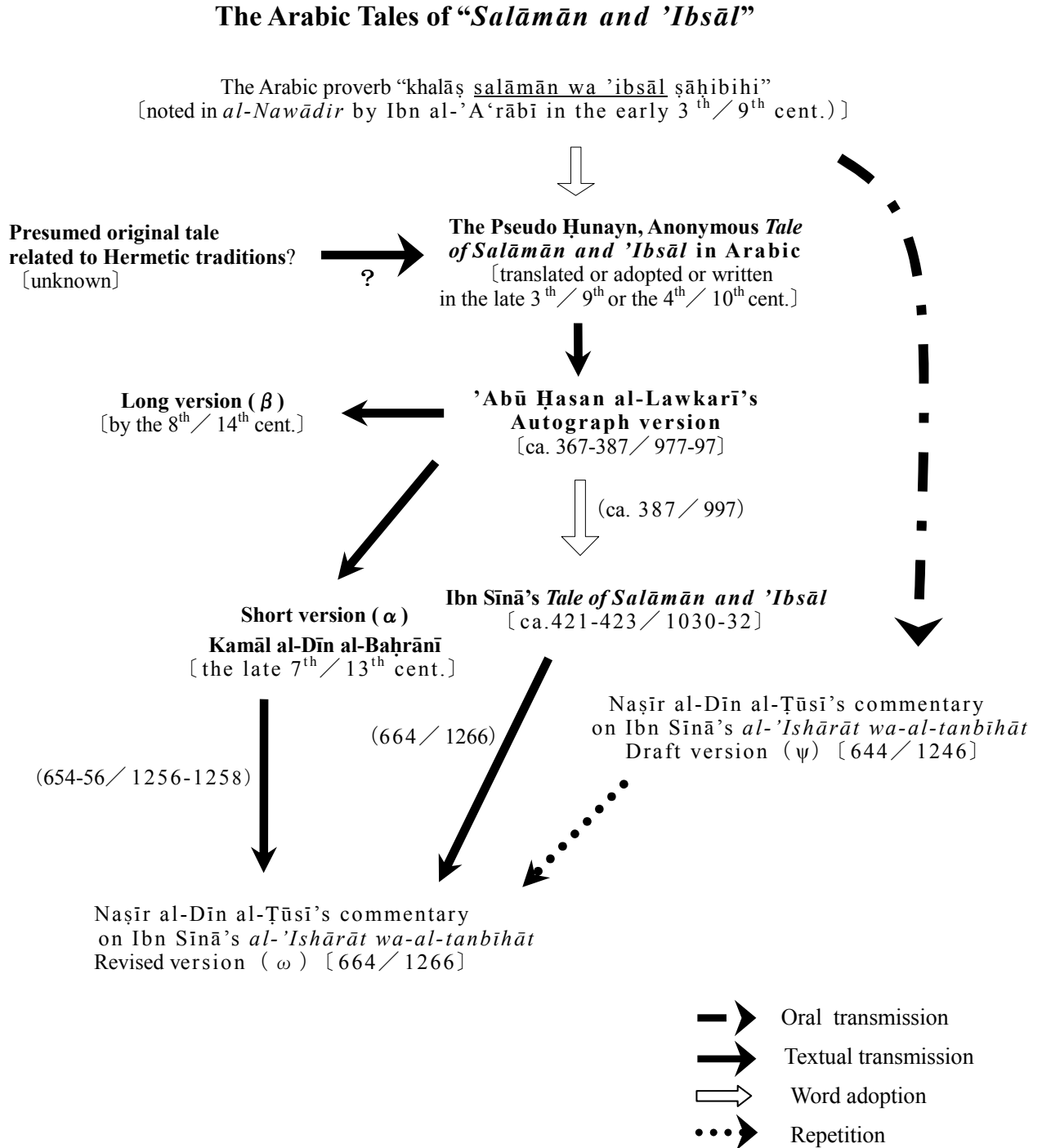
¹⁷ 『トゥースィー注釈』と『ムハーカマト』の傍注を著したアブド・アッ=ラッザーク・イブン・アリー・イブン・アッ=ラーヒジーとは別人。

	とイブサールという人物が登場する。
al-Nakhchvani	スレイマニエ図書館所蔵『指示と勧告の書』注釈。
著者不詳	『指示と勧告の書』ペルシア語訳。『サラーマーンとイブサール物語』は、ラーズィーとトゥースィーの注釈と同文面[<i>Tarjomeh-ye 'eshārāt: Dāneshgāh-e Tehrān Meshkāh</i> 897, 137a-139a (153a にコロフォンあり・年代なし)]。
著者不詳	『トゥースィー注釈』の『サラーマーンとイブサール物語』を引用し、それに対する注釈で『サラーマーンとイブサール物語』に言及（ペルシア語）。[<i>Sharḥ-e maqāmāt al-‘arīfīn: Dāneshgāh-e Tehrān</i> 1237, 155b-164b]
著者不詳	『トゥースィー注釈』の傍注を著作し、その中で、『サラーマーンとイブサール物語』にも言及。[<i>Hāshiyah ḥall mushkilāt al-‘ishārāt: Dāneshgāh-e Tehrān</i> 2430 (ヒジュラ暦 777 年ラジャブ月 5 日)]。
著者不詳	『指示と勧告の書』第九章のアラビア語注釈で、『サラーマーンとイブサール物語』に言及。ヒジュラ暦 884 年 9 月 23 日付で、Zayn al-‘Ābidīn, Gazzālī, ‘Abū Yūsuf Hamadānī の名が見られるコデックス。[<i>Sharḥ al-‘ishārāt wa-al-tanbihāt: Malek</i> 4654 (ヒジュラ暦 11 世紀)]。

この表から分かるように、アラビア語版『サラーマーンとイブサール物語』の影響には、絶大なものがあつた。イブン・アル＝アウラービーに始まった「サラーマーン」と「イブサール」は、偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』の著者によって、人物名として転用され、イブン・スィーナーの『サラーマーンとイブサール物語』を経て、イスラーム文学の中に完全に定着したのである。

第五章 結論

第一章から第四章までに述べた『サラマーンとイブサル物語』の伝達の議論をまとめると、以下の通りとなる。〔 〕は成立年代、() は伝達年代である。



この物語伝達関係図は、以下の内容を表している。まず、「サラーマーン」と「イブサール」の語は、イブン・アル=アウラービーの『珍語集』に収録されていたとされる「サラーマーンの救済とその仲間の死 *khalāṣ salāmān wa 'ibsāl ṣāhibihi*」という古いアラブの故事成語に由来する。この二語は、九世紀後半から十世紀の間に成立したと推定される偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』に人名として借用された。この物語のアラビア語原典が、ギリシア語あるいはその他の言語で書かれた原作からの翻訳であるのか、翻案であるのか、あるいは、原作がアラビア語で書かれたのかについては、定かではない。

偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』の原典は、ヒジュラ暦 367-387 年 (977-97 年) 頃、サーマーン朝の宮廷詩人アブー・アル=ハサン・アッ=ラウカリーによって直筆で書写された。アブー・アル=ハサン・アッ=ラウカリーと同じ君主ヌーフ二世に仕えたイブン・スィーナが、ヒジュラ暦 387 年 (西暦 997 年) 頃、サーマーン朝宮廷でこのアブー・アル=ハサン・アッ=ラウカリーの直筆版を手にした可能性は、きわめて高い。イブン・スィーナは、その後ヒジュラ暦 421-423 年 (西暦 1030-32 年) 頃、物語の人名を借用し、自らの寓意物語を創作した。

一方、偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』の本文は、二系統に分かれている。これを *short version* (α) と *long version* (β) とする。*short version* (α) と *long version* (β) は、本論文第二章の本文照合で明らかになったように、その共通点の多さから、元は一つの本文から派生した。*short version* (α) の写本の記述によって遡及できる偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』の最古の版は、上述の、十世紀後半のアブー・アル=ハサン・アッ=ラウカリーによる直筆版である。そのラウカリー版に近いと推測されるのは、*long version* (β) である。

Short version (α) は、ラウカリー版 (\equiv *long version* (β)) に基づいて、十三世紀のパハレーン学派の知識人であるカマル・アッ=ディーン・アル=バフラーニーによって作成された簡略版である。これは、テヘラン大学中央図書館所蔵 247 (D¹) の *short version* (α) がアル=バフラーニーに帰せられている事実、さらに、イラン国会図書館所蔵 286/9 写本に見られるナスィール・アッ=ディーン・アッ=トゥースィーからカマル・アッ=ディーン・アル=バフラーニーに宛てた書簡の内容によって裏づけられる。すなわち、バフラーニーは、トゥースィーに宛ててこの物語を送るために、ラウカリーの直筆版の簡略版、すなわち *short version* (α) を作成した。つまり、*short version* (α) の「著者」は、カマル・アッ=ディーン・アル=バフラーニーである。また、写本年代から知られる限り、*short version* (α) と *long version* (β) の成立年代は、それぞれ十三世紀後半以前と十四世紀である。

さて、ナスィール・アッ=ディーン・トゥースィーが、ヒジュラ暦 644 年 (西暦 1246 年) にアラムートで『トゥースィー注釈』の *draft version* (ψ) を著したとき、トゥースィーには、イブン・アル=アウラービーの『珍語集』の故事成語しか知られていなかった。これゆえ、『トゥースィー注釈』の *short version* には、用語解説、ファフル・アッ=ディー

ン・アッ=ラーズィーの『指示と勧告の書』注釈の引用、イブン・アル=アウラービーの『珍語集』の故事成語とその評価しか含まれていない。その一年後、トゥースィーは、long version (β) に近いラウカリー版系の物語を発見するが、それを偽書と判断し、『トゥースィー注釈』には含めなかった。その後、ヒジュラ暦 654-656 年 (1256-1258 年) 頃、トゥースィーは、カマール・アッ=ディーン・アル=バフラーニーから偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』の short version (α) を含む書簡を受け取る。モンゴル来襲と共に、マラーガに移動したトゥースィーは、ヒジュラ暦 466 年 (西暦 1266 年)、イブン・スィーナの『サラーマーンとイブサール物語』を独自に入手する。トゥースィーはこの同年、バフラーニーに相談しながら、これら二つの物語の要約と注釈を、マラーガにて『トゥースィー注釈』に追記した (revised version (ω) の成立)。

以上が、アラビア語版『サラーマーンとイブサール物語』の写本研究によって導き出された伝達関係図の解説である。これに基いて、本論文の結論を述べる。

偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』は、古代末期の諸思想、特にヘルメス主義の深い影響を受けて、イスラーム期に成立した文学である。そこには、クルアーン的なイスラームの要素は見られず、イスラーム以前の学問・宗教伝統の要素が見られる。ギリシアに限らず、エジプトやメソポタミア、イランに誕生したタリスマン呪術、錬金術、医学、占星術などの自然科学、これらの地の創始宗教や自然宗教に基づく様々な宗教言説は、ヘレニズム時代以降、折衷の度合いを増して、地中海地域、中東地域に渾然一体となって広がっていた。七世紀、イスラームは黎明期を迎え、ギリシア語、アラム語、パフラヴィー語などで記されたこれらの外来学問や宗教伝統は、ウマイヤ朝、アッバース朝を通じて、アラビア語のイスラーム文化圏という新しい環境に流入し、以後数世紀を経て、その知的伝統の中に地位を確立する。

偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』の成立に関わった人物は、翻訳者、翻案者、著者の如何を問わず、このような外来学問、宗教とイスラームの接点にいた。彼はまた、アラブの故事成語に精通するアラビア語の達人でもあった。外来の学問・宗教を伝える俗文学に、純粋なアラビア語の人物名を用いる彼のその機知によって、偽フナイン訳『サラーマーンとイブサール物語』は、以後イスラーム世界に多大な影響を与えることとなる。

その影響は、まず、イスラーム史上、最大の哲学者の一人であるイブン・スィーナに及んだ。イブン・スィーナは、先の物語の人物名を「本歌取」しながら、自らの哲学的目的を達成するために、個性的な物語を著した。そして、そこにも、故事成語「サラーマーンの救済とその仲間の死」の知恵が受け継がれている。

さらに、この物語は、イブン・スィーナの哲学に関心を寄せる十三世紀の二人の知識人、ナスィール・アッ=ディーン・トゥースィーとカマール・アッ=ディーン・アル=バフラーニーが、『指示と勧告の書』の注釈を通じて親交を深めるきっかけを作った。両者は、相互に連絡を取り、二十年の歳月をかけて物語を探し当て、イブン・スィーナの著作の意図を確認し合ったのである。二人のこのような尽力が、二つの『サラーマ

ーンとイブサール物語』を、今日ある形で我々に知らしめているというのは、決して過言ではない。

これ以降、『サラーマーンとイブサール物語』は、アラブの故事成語をはなれ、イスラーム世界の物語文学の中で、人物名として定着していく。イブン・トゥファイルもジャーミーも、この人物名を用いて、個性的な作品を著した。しかし、それは、本来の「サラーマーン」と「イブサール」が意図した筋道から反れ、知識人たちのより自由な創作精神にゆだねられることとなった。

古代末期からイスラームへ、アラビア語版『サラーマーンとイブサール物語』は、イスラーム世界における前イスラーム時代の文化受容と変遷、そしてこれにかかわる知識人の交流の一端を、顕著に示す作品である。

完

課題と展望

ある作品が如何に成立し、如何に継承されたか、この課題をアラビア語版『サラーマーンとイブサール物語』を対象に行ったのが本研究である。写本を十二分に活用し、綿密な作業の繰り返しによって、広すぎず狭すぎず、与えられたテーマとしては十分な研究成果になったと思われる。但し、ここで、いくつか残された課題を記しておきたい。

まず、テーマが広くなれば、自ずと一つ一つは浅くなるという問題がある。本論文では、二つの物語（三系統）の校訂を行って注釈をつけたが、一つの物語に絞って、もっと深く踏み込んだ考察ができれば良かったのかもしれない。筆者の読書量の限界と必要書籍が利用しづらいという問題とも絡み、注釈の充実度には課題を残したと思われる。とはいえ、イブン・アル＝アウラービーからナスィール・アッ＝ディーン・トゥースィーまで、全体を俯瞰するからこそ見えたものがこの研究の結論であるため、これ以上の探求は、今後この校訂を用いて、さらに考察を深める方々に任せたい。

また、第四章付録のアラビア語版『サラーマーンとイブサール物語』の影響は、「1cmの太平洋」としばしば揶揄されるイランの研究に多くを依存することになった。具体的には、イランの写本カタログとアミーンの研究書『サラーマーンとアブサールー十四の物語に見られるイラン文化におけるギリシア神話』である。情報の摺みとしてそれらの利用価値は高いが、イランの図書館での写本閲覧・複写制限に加え、国内で利用できる文献の制約もあり、見つけたデータをすべて確認し切れなかったのは、遺憾である。しかし、これも論文の根幹に関わる部分ではないと割り切り、大きなアウトラインを示すもの程度と位置づけておきたい。

今回、『サラーマーンとイブサール物語』の写本を各地で探す間、付随的に興味深い写本を色々に見つけた。また、現地図書館の事情もよく分かり、有意義な人脈が大きく広がった。この『サラーマーンとイブサール物語』の校訂を出発点として、今後は、ぜひとも写本の新しい校訂を中心とする研究を目指していきたい。

以上

参考文献

Manuscripts:

Pseudo-Hunayn, Anonymous Salāmān and Ibsāl

British Library Or. 10901/2, ff. 315b-317b.

Ketābkhāneh-ye Markazī-ye Dāneshgāh-e Tehrān 247, ff. 167b-168b.

Ketābkhāneh-ye Markazī-ye Dāneshgāh-e Tehrān majmū‘eh 2621/8, ff. 154-155.

Ketābkhāneh-ye Āyatollāh Fāzeli Khānshārī, majmū‘eh 220/8, ff. 555-559.

İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Arapça majmū‘ah 4754/8, ff. 73a-83a.

Köprülü Kütüphanesi, majmū‘ah 868/10, ff. 120a-128a.

İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Arapça majmū‘ah 1458, ff. 22b-24a.

Ibn Sīnā’s Tale of Salāmān and Ibsāl;

Ketābkhāneh va qarā’at-khāneh-ye ‘omūmī-ye āyatollāh al-‘ozmā Mar‘ashī Najafī, majmū‘eh 2564/10, ff. 135b-139a.

Ketābkhāneh va qarā’at-khāneh-ye ‘omūmī-ye āyatollāh al-‘ozmā Mar‘ashī Najafī, majmū‘eh 6822/5, ff. 67b-71a.

O‘zbekiston Respublikasi Fanlar Akademiyasi Abu Rayhon Beruniy Nomidagi Sharqshunoslik Instituti, majmū‘ah 2385/28, ff. 101b-103b.

Ibn Sīnā’s Risālat al-qadar;

Ayasofya, majmū‘ah 4829/24.

İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi 4724/5. ※ テヘラン大学でマイクロフィルム版を確認。

Revan Koşku majū‘ah 2042/9.

Naşir al-Dīn al-Ṭūsī’s Sharḥ al-’Ishārāt wa-al-tanbihāt;

Carullah 1311

Fatih 3192

Ayasofya 2420

Hasan Hüsnü Paşa 1240

British Museum Or. 10901/1

Hasan Hüsnü Paşa 1224

Tashkent 2065

Dāneshgāh-e Tehrān 247

Fatih 3191

Malek 1032

Naşir al-Dīn al-Ṭūsī’s Letter to Kamāl al-Dīn al-Baḥrānī;

Majles 286/9, 78b-79b.

Ketābkhāneh-ye Markazī-ye Dāneshgāh-e Tehrān, Meshkāh, 389/3, 18b-42b.

Ketābkhāneh-ye Markazī-ye Dāneshgāh-e Tehrān, Meshkāh, 1022/8, 130a-147b.

Ketābkhāneh-ye Markazī-ye Dāneshgāh-e Tehrān, Meshkāh, 1046/3, 25b-36b.

Publications:

- ‘Abdul Ḥaq, Muḥammad 1988: “Ibn Sīnā’s Interpretation of the Qurān,” *Islamic Quarterly* (32-1), 46-56.
- Ābyār, Narges 2008: *Salāmān va Absāl*. Tehran: Nashr-e paydāyesh.
- Affīfī, A. E. 1951: “The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (13-4), 840-855.
- Afsahzod, Alohon 1999: *Mathnavi-ye haft ovrang*. Tehran: Markaz-e muṭāla‘āt-e ‘erfānī, daftar-e nashr-e mīrāth-e maktūb.
- ‘Aini, Kamal S. 1977: *Salaman and Absal of Abd-al-Rahman Jami*. (preface by M. M. Ashrafi) Dushanbe: Irfon.
- ‘Amīn, Ḥassan 2004[1383]: *Salāmān va Absāl: Oṣṭūre-ye yūnānī dar farhang-e īrānī va falsafeh-ye eslāmī dar chahārdah revāyat*. Tehran: Dāyerat ol-ma‘āref īrānī shenāsī.
- Arberry, Arthur John 1956: *Fitzgerald’s Salāmān and Absal: A Study*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ‘Āṣī, Ḥasan 1983: *al-Tafsīr al-qur’ānī wa-al-lughah al-ṣūfiyah fī falsafat Ibn Sīnā*. Beirut: al-Mu’assasah al-jāmi‘īyah.
- ‘Azzat Ḥasan(ed.) 1961: *Kitāb al-nawādir; ta’līf ‘Abū Mishāl al-‘A’rābī*. Damascus: Majma‘ al-lughah al-‘arabīyah.
- al-Badawī, ‘Abd al-Raḥmān 1977: *al-‘Aflātūniyah al-muḥdathah ‘inda al-‘arab*. Kuwait: Wakālat al-maṭbū‘āt.
- al-Baghdādī, ‘Abd al-Qādir b. ‘Umar 19??: *Khizānat al-ādāb wa lubb lubāb lisān al-‘arab*. vol. 3. Beirut: Dār ṣādir.
- Bausani, Alessandro 2004: *Religion in Iran from Zoroaster to Baha’ullah*. (transl. by J. M. Marchesi) New York: Bibliotheca Persica Press.
- Blachère, R and J. Sauvaget 1953: *Règles pour Éditions et Traductions de Textes Arabes*. Paris: Société d’Édition Les Belles Lettres, 11-22.
- Bladel, Kevin van 2009: *The Arabic Hermes: from Pagan Sage to Prophet of Science*. New York: Oxford University Press.
- Bowersock, G. W. et al.(ed.) 1999: *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*. Cambridge/London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Bricteux, Auguste 1911: *Salāmān & Absāl; poème allégorique persan tr. pour la première fois en français*. Paris: Carrington.
- Brockelmann, Carl 1996(rpr.): *Geschichte der arabischen Litteratur*. Supplementband I. Leiden: E. J. Brill.
- Copenhaver, Brian P. 1992: *Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation with notes and introduction*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Corbin, Henry 1960: *Avicenna and the visionary recital*. (transl. by W. R. Trask) New York: Pantheon Books. (*Avicenne et le récit visionnaire*. 2 tomes, Adrien-Maisonneuve, Teheran-Paris, 1954).
- Dahiyat, Ismail M. 1974: *Avicenna’s Commentary on the Poetics of Aristotle. A critical study with an annotated translation of the text*. Leiden: E. J. Brill.
- Daftary, Farhad 1990: *The Ismā‘īlīs: their history and doctrines*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.

- 2004: *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies*. London/New York: I.B. Tauris.
- Dāneshpajūh, *Noskhe-hā-ye khattī: Nashriyeh-ye ketābkhāneh-ye markazī va markaz-e asnād Dāneshgāh-e Tehrān*. 12vols., Tehran, 1339-1363AH.
- Davidson, Herbert A. 1992: *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect, Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. New York/Oxford: Oxford University Press, 74 -126.
- Davis, F. Hadland 1908: *The Persian mystics*. Jami. London: J. Murray.
- Delatte, A. et A. Severyns 1938: *Emploi des Signes Critiques Disposition de l'Apparat dans Les Éditions Savantes de Textes Grecs et Latins*. Bruxelles: Société d'Édition Les Belles Lettres, Paris and l'Union Académique Internationale.
- al-Dharī'ah*, Aghā Bozorg al-Tehrānī, Moḥammed Moḥsen 1943: *al-Dharī'ah 'ilā taṣānīf al-shī'ah*. 29vols., Tehran: Chāpkhāneh-ye Majles.
- Dodge, Bayard 1970: *The Fihrist of al-Nadīm: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*. 2vols., New York: Colombia University Press.
- Dutton, Yasin(ed.) 1995: *The Codicology of Islamic Manuscripts, Proceedings of the second conference of Al-Furuqān Islamic Heritage Foundation 4-5 December 1993*. London: Al-Furuqān Islamic Heritage Foundation.
- El²* = *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed.
- Elr* = *Encyclopaedia Iranica*.
- Emerson, Ralph Waldo 2010: *Rubaiyat of omar khayyam and salaman and absal*. Michigan?: General Books.
- Ergin, Osman 1956: *İbni Sina Bibliyografyası*. Istanbul: Osman yalçın matbaası.
- Falconer, Forbes 1850: *Salāmān u Absāl: an allegorical romance: being one of the seven poems entitled the Haft Aurang, of Mullā Jāmī*. London: The Society for the Publication of Oriental Texts.
- FitzGerald, Edward 1904: *Salaman and Absal; An allegory*. London: The De La More Press. (The 1st edition in 1856, London: J.W. Parker)
- (transl.) 1980: *Four Sufi Classics*. London: Octagon Press.
- Fodor, Alexander 1970: "The Origins of the Arabic Legends of the Pyramids," *Acta Orientalia Hung.* (23), 335-363.
- 1988: "The Pyramids in Arabic Folk Beliefs," *Occident and Orient: A Tribute to the Memory of A. Scheiber* (ed. Robert Dán). Budapest: Akadémiai Kiadó, Leiden: E. J. Brill.
- Fowden, Garth 1986: *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Forget, Jacques(ed.) 1892: (Ibn Sīnā) *Le Livre des Théorèmes et des Avertissements publié d'après les MSS. de Berlin, de Leyde et d'Oxford et Traduit avec Éclaircissements*. Leiden: E. J. Brill.
- Frye R. N. 1975: *The Cambridge History of Iran 4 From the Arab Invasion to the Saluqs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gacek, Adam 2001: *The Arabic Manuscripts Tradition, A Glossary of Technical Terms & Bibliography*. Leiden: E. J. Brill.
- GAL* = Brockelmann, Carl 1996(rpr.): *Geschichte der arabischen Litteratur*. 2vols. and 3 vols. Supplement. Leiden: E. J. Brill.

- Gardet, L. 1951: *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sīnā)*. Paris: Librairie J. Vrin.
- GAS = Sezgin, Fuat 1967-2007: *Geschichte des arabischen Schrifttums*. 13 vols. and index vol. Leiden: E. J. Brill.
- Gest, Kevin L. 2007: *The Secrets of Solomon's Temple: Discover the Hidden Truth That Lies at the Heart of Freemasonry*. Massachusetts: Fair Winds Press.
- Ghāffārzādeh, Sa'īd et al. 2008: *'Urūj dar tanhā'i: dāstān-e ḥayy ibn yaqzān va shammahī az aḥvāl-e absāl va salāmān*. Tehran: Qalam.
- Gohlman, W. E. 1974: *The life of Ibn Sina. A Critical Edition and Annotated Translation*. Albany: New York University Press.
- Goichon, A. M. 1951: *Ibn Sīnā (Avicenne), Livre des directives et remarques (Kitāb Al-Ishārāt Wa L-Tanbīhāt), Traduction avec introduction et notes*. Beyrouth/Paris: Vrin.
- 1959: *Le récit de Ḥayy ibn Yaqzān commenté par des textes d'Avicenne. Avant-propos, traductions, explications et notes*. Paris: Desclée De Brouwer.
- Goeje, M. J. de 1890: "Traités mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallāh b. Sīnā ou d'Avicenne (Nouvelles et Mélanges)," *Journal asiatique*, Houtième Série (16), 555-559.
- Goldman, Shalom 1995: *The Wiles of Women, The Wiles of Men, Joseph and Potiphar's Wife in Ancient Near Eastern, Jewish and Islamic Folklore*. Albany: State University of New York Press.
- Green, Tamara M. 1992: *The City of the Moon God, Religious Traditions of Harran*. Leiden: E. J. Brill.
- Griffith, F. L. S 1900: *Stories of the high priests of Memphis; the Sethon of Herodotus and the demotic tales of Khamuas*. Oxford: The Clarendon Press.
- Gutas, Dimitri 1975: *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation. A Study of the Graeco-Arabic Gnomologia*. New Haven: American Oriental Society.
- 1987a: "Classical Arabic Wisdom Literature: Nature and Scope," *Journal of the American Oriental Society* (101), 49-86.
- 1987b: "Avicenna, ii. Biography; v. Mysticism," in *Encyclopaedia Iranica* (ed. E. Yarshater) New York: Routledge.
- 1988: *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden: E. J. Brill.
- (with G. Endress) 1992: *A Greek and Arabic Lexicon (GALEX): Materials for a Dictionary of Medieval Translations from Greek into Arabic*. Brill: E. J. Brill.
- 1994: "Ibn Tufayl on Ibn Sina's Eastern Philosophy," *Oriens* (34), 222-241.
- 1998: *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th / 8th-10th centuries)*. London/New York: Taylor & Francis Group.
- 2000a: "Avicenna's Eastern ('Oriental') Philosophy: Nature, Contents, Transmission," *Arabic Sciences and Philosophy* (10), 159-180.
- 2000b: *Greek Philosophers in the Arabic Tradition*. Aldershot/Hampshire: Ashgate.
- 2001: "Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology," *Aspects of Avicenna* (ed. R. Wisnovsky). Princeton: Markus Wiener Publishers, 1-38.
- 2002: "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century. An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy," *British Journal of Middle Eastern Studies* (29), 5-25.
- 2010: *Theophrastus, On First Principles (transmitted as his Metaphysics). Greek text*

- and Medieval Arabic translation, edited and translated, with Excursus on to Graeco-Arabic Editorial Technique. Leiden: E. J. Brill.
- Habibi, Abdul Hai 1964: *A Glance at Salaman and Absal of Jami and its anetecedents* (with a commentary by M. Ismail Maballigh). Kabul: Jami Association Publications.
- Hall, Manly P. 2005: *The Story of Astrology: The Belief in the Stars as a factor in Human Progress*. New York: Cosimo.
- Halm, Heinz 1997: *The Fatimids and Their Traditions of Learning*. London/New York: I.B.Tauris.
- Hämeen-Anttila, Jaakko 1999: "Ibn Waḥshiyya and Magic," *Anaquel de estudios arabes* (10), 39-48.
- Hammer-Purgstall, Joseph von 1854: *Literaturgeschichte der Araber. Von ihrem Beginne bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts der Hidschret*. Vol. 5, Wien: Österreichische Staatsdruckerei.
- Hawi, Sami 1974: *Islamic Naturalism and Mysticism*. Leiden: E. J. Brill.
- Heath, Peter 1992: *Allegory and philosophy in Avicenna(Ibn Sīnā). With a Translation of the Book of the Prophet Muḥammad's Ascent to Heaven*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Hekmat, Alī Asghar 1947: *Fitzgerald's translation of Jami or the allegory of Salaman and Absal*. Tehran: Bank Melli Iran Press.
- Herodotus, *The Histories*. (The History of Herodotus translated into English by G. C. Macaulay, 1890, London/New York, Macmillan and Company.)
- Hodgson, Marshall G. S. 1974: *The Venture of Islam. 1: The Classical Age of Islam, 2: The Expansion of Islam in the Middle Periods*. London: The University of Chicago Press.
- Hourani, George F. 1966: "Ibn Sīnā's 'Essay on the Secret of Destiny'," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (29-1), 25-48.
- Huart, CL.(ed.) 1962(rpr.): *The Book of Creation and History by Motahhar b. Tahir al-Maqdisi, sometimes regarded as the work of Abu Zaid Ahmad b. Sahl al-Balkhi*. II, Teheran: n/a (Offset reproduction from the Publications de l'École des langues orientales vivantes, Paris, 1899).
- Ḥunayn Ibn 'Ishāq, *Kitāb ta'bīr al-ru'yā*. (ed. 'Abd al-Mun'im Ḥifnī) Translation of Artemidorus (Daldianus)'s Interpretation of Dreams. Cairo: Dār al-rashād, 1991.
- Ibn Sīnā, *al-'Ishārāt wa-al-tanbīhāt li-'abī 'alī ibn sīnā ma'a sharḥ naṣīr al-dīn al-ṭūsī*. 4 vols. (ed. Sulaymān Dunyā), Cairo, 1994(rpr.).
- , *al-'Ishārāt wa-al-tanbīhāt li-'abī 'alī ibn sīnā ma'a sharḥ naṣīr al-dīn al-ṭūsī*. 3 vols., Tehran, 1957-1959.
- , *al-'Ishārāt wa-al-tanbīhāt lil-shaykh Abī 'Alī Ḥusayn b. 'Abdullāh b. Sīnā, al-juz' al-thālith fī 'ilm mā qabla 'ilm al-ṭabī'ah ma'a al-sharḥ li-al-muḥaqqiq Naṣīr al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṭūsī wa sharḥ li-al-'allāma Quṭb al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad b. al-Ja'far al-Rāzī*. Tehran, 1403 A.P.[1983].
- , *Kitāb al-Shifā', al-Manṭiq, I: al-Madkhal*. (ed. by Ibrāhīm Madkūr, G. Anawati, Maḥmūd al-Khuḍayrī, F. al-Ahwānī) Cairo, 1952.
- , *Kitāb al-Shifā', al-Manṭiq, IX: al-Shi'r*. (ed. by 'Abd al-Raḥmān Badawī) Cairo, 1966.
- , *Kitāb al-Shifā', al-Ṭabī'īyyāt, VI: al-Nafs*. (ed. by G. Anawati, Sa'īd Zāyid) Cairo, 1975.
- , *Kitāb al-Shifā', al-'Ilāhiyyāt (ii)*. (ed. by Muḥammad Yūsuf Mūsā, Sulaymān Dunyā, Sa'īd Zāyid) Cairo, 1960.

- , *Risālah fi 'ithbāt al-nubūwāt*, In *Tis' rasā'il fi l-ḥikmah wa-al-ṭabī'iyāt wa qiṣṣat Salāmān wa-'Ibsāl lil-shaykh al-ra'īs Ibn Sīnā*. (ed. by Ḥasan 'Āṣī) Beirut, 1986 (rpr. 2006) .
- , *Risālah fi 'ithbāt al-nubūwāt*, (ed. Michael Marmura) Beirut, 1968.
- , *Risālat al-ṭayr*. (Shāriḥ 'Umar Ibn Sahlān Sāwī, ed. by Muḥammad Ḥusayn Akbarī) Iran, 1991.
- , *Ta'bir al-ru'yā* (ed. by Mohammed. 'Abdul Mu'id Khan). In *Avicenna Commemoration Volume*. Calcutta, 1956, 255-307.
- , *Ta'bir al-ru'yā*. In *Tis' rasā'il fi l-ḥikmah wa-l-ṭabī'iyāt wa (-fi ākhiriḥā) qiṣṣat Salāmān wa-'Absāl tarjamahā min al-yūnānī Ḥunayn Ibn 'Ishāq*. Cairo: Maṭba'ah hindīyah, 1326[1908](rpr. 1989).
- , *Tis' rasā'il fi al-ḥikmah wa-al-ṭabī'iyāt wa (-fi ākhiri-hā) qiṣṣat Salāmān wa-Absāl tarjamahā min al-yūnānī Ḥunayn Ibn Ishāq*. Istanbul, 1298[1881/6].
- , *Tis' rasā'il fi al-ḥikmah wa-al-ṭabī'iyāt wa (-fi ākhiri-hā) qiṣṣat Salāmān wa-Absāl tarjama-hā min al-yūnānī Ḥunayn Ibn Ishāq*. Cairo: Maṭba'ah hindīyah, 1326[1908] (rpr. 1989) .
- , *Tis' rasā'il fi al-ḥikmah wa-al-ṭabī'iyāt wa qiṣṣat Salāmān wa-'Ibsāl lil-shaykh al-ra'īs Ibn Sīnā*. (ed. by Ḥasan 'Āṣī) Beirut, 1986 (rpr. 2006) .
- , *Risālah al-qadar wa-al-qadā'*. In *Traité mystique d'Aboû Alî al-Hosain b. Abdallâh b. Sînâ ou d'Avicenne*. (ed. A. F. Mehren) Amsterdam, 1979.
- , *Risālah fi 'aqsām al-'ulūm al-'aqliyah*. In *Tis' rasā'il fi l-ḥikmah wa-l-ṭabī'iyāt wa (-fi ākhiriḥā) qiṣṣat Salāmān wa-'Absāl tarjamahā min al-yūnānī Ḥunayn Ibn 'Ishāq*. Cairo: Maṭba'ah hindīyah, 1326[1908](rpr. 1989).
- Ibn al-Nadīm, *Kitāb fihrist*. (ed. Riḍā Tajaddud) Baghdad, n. d.
- Ibn Ṭufayl, *Ḥayy Ibn Yaqzān, roman philosophique d'Ibn Thofail, Texte arabe avec les variantes et traduction française*. (ed. Léon Gauthier) Beyrouth, 1936.
- Ikhwān al-ṣafā, *Rasā'il 'ikhwān al-ṣafā wa-al-khullān al-wafā*. 4vols., Beirut: Dār ṣādir, 1957.
- Inati, Shams 1996: *Ibn Sīnā and Mysticism, Remarks and Admonitions Part Four*. London/New York: Kegan Paul.
- Irisov, Abdusodik 1958: “Саломон ва Ибсол’ киссаси ҳақида,” *Ўзбек тили ва адабиёти масалалари* (1-4, Oct.-Dec.), 53-59.
- 1960a: “Саломон ва Ибсол’ Қиссаларингинг тарихига доир,” *Известия академии наук ЎзССР* (1), 20-26.
- 1960b: Ибн Синонинг “Саломон ва Ибсол киссасида образ масаласи,” *Научные работы и сообщения. Академия наук Узбекской ССР. Отделение общественных наук* (ed. I. M. Muminov, Book 1: Илмий ишлар ва ахборотлар) Tashkent: The Academy of Sciences of Uzbek SSR, 162-169.
- 1961a: *Абу Али Ибн Синонинг “Саломон ва Ибсол Қиссаси”*. Dissertation submitted to The Academy of Sciences of Uzbek SSR.
- 1961b: *Повесть Абу Али Ибн Сины “Саламан и Ибсал”*. (Synopsis) Tashkent: The Academy of Sciences of Uzbek SSR.
- 1964: “Хунаин Ибн Исҳоқнинг ‘Саломон ва Абсол киссаси’,” *Научные Труды: Востоковедение Языки, Литература, История Стран Азии* (229), 56-66.
- 1973: *Ибн Синонинг Саломон ва Ибсол киссаси*. Tashkent: Fan.
- 1980a: “Саломон-Ибсол ҳақида эзилган қиссалар ва Ибн Сино қиссаси.” *Адабий*

- Мерос, Ўзбекад Абиёти Тарихидан Материал ва Тадқиқотлар Илмий Асарлар Тўплами. (4)16, 3-9.
- 1980b: *Абу Али ибн Сино, Саломон ва Ибсол* (Transl. by S. Shomuxamedov, J. Kamol, A. Irisov). Tashkent: Фафур Гулом номидаги Адабиёт ва санъат нашриёти.
- 1980c: *Абу Али Ибн Сино ҳаёти ва ижодий мероси*. Tashkent: Fan.
- 1986: *Художественное Наследие Ибн Сины и его место в литературном процессе XI в.* (Диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук). Tashkent: The Academy of Sciences Uzbekistan SSR, Institute of Oriental Studies.
- 1993: “Повести ‘Саламан и Ибсал’ Ибн Сыны и других авторов,” *Исследования по Истории Истории Науки и Культуры Народов Средней Азии*. Tashkent: Fan, 122-128.
- 1996: *Литературное Наследие Ибн Сины Источники Своеобразие Художественного Творчества*. (Synopsis for Диссертация на соискание ученой степени доктора Филологических наук) Tashkent: The Academy of Sciences of Republic of Uzbekistan, The Institute of Manuscripts.
- al-’Isfahānī, ’Abū al-Faraj, *Kitāb al-’aghānī*. 7 vols.(21parts), Cairo, 1905.
- Jalbani: Ghulam Husain 1962: *Salamān ain Absāl: Maulānā ‘Abdurrahmānu Jāmī’a jikitāb “Salamān va Absā” jo Sindhī tarjumo*. Hyderabad: Shindhī Adabī Bord.
- Janssens, Jules L. 1991: *An Annotated Bibliography on Ibn Sīnā (1970-1989): Including Arabic and Persian Publications and Turkish and Russian References*. Leuven: Leuven University Press.
- Jones, Alfred 1997: *Jones’ Dictionary of Old Testament Proper Names*. Michigan: Kregel.
- Joosse, Peter 1993: “An example of medieval Arabic pseudo-Hermetism: The tale of Salāmān and Absāl,” *Journal of Semetic Studies* (38-2), 279-293.
- Kammūna, Šādiq(ed.) 1984: *Risālat Hayy Ibn Yaqzān wa risālat al-ṭayr li-shaykh al-ra’īs Ibn ‘Alī Sīnā, naẓm Hibat-llāh ‘Aḥmad b. ‘Abd al-Wāḥid al-Baghdādī wa qaṣīdat al-shā’ir Ibn al-Habbāriyyah al-‘Abbāsī al-Baghdādī fī naẓm risālat Hayy Ibn Yaqzān*. Baghdad: Maṭba‘ah al-‘ānī.
- Khaleghi-Motlagh 1993: “Daqīqī, Abūšūr Aḥmad,” *Encyclopædia Iranica*. vol. VI(6), (ed. E. Yarshater) New York: Routledge, 661-662.
- Khanam, R.(ed.) 2005: *Encyclopaedic Ethnography of Middle-East and Central Asia: A-I*. vol. 1, New Delhi: Global Vision Publshing.
- Al-Khū’ī, ’Abū al-Qāsim 1992(rpr.): *Mu’jam rijāl al-ḥadīth wa tafṣīl ṭabaqāt al-rūwāt*. Najaf: Maktabat al-’imām al-khū’ī.
- al-Kisā’ī, M. Ibn ‘Abd Allah, *Tales of the Prophets (Qīṣaṣ al-anbiyā’)*. (transl. by W. M. Thackston Jr.) Great Books of the Islamic World Inc., 1997.
- Koch-Westenholz, Ulla 1995: *Mesopotamian Astrology: An Introduction to Babylonian & Assyrian Celestial Divination*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press.
- Lamoreaux, John C. 2002: *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*. Albany: State University of New York Press.
- Lane, Edward W. 1863: *Arabic – English Lexicon*. 8 vols., London: Williams & Norgate.
- Lapidus, Ira M. 2002(rpr.): *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lazard, G 1983a: “Abū Šakūr Balkhī,” *Encyclopædia Iranica*. vol. I(4), (ed. E. Yarshater) New York: Routledge, 382.

- 1983b: “Abu’l-Mo’ayyad Balkhī,” *Encyclopædia Iranica*. vol. I(4), (ed. E. Yarshater) New York: Routledge, 340.
- Linden, Stanton J 2003: *The Alchemy Reader: From Hermes Trismegistus to Isaac Newton*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lingwood, Chad G. 2011: “Jāmī’s Slāmān va Absāl: political statements and mystical advise addressed to the Âq Qoyūnlū court of Sultān Ya‘qūb (d. 896/1490),” *Iranian Studies* (44-2), 175-191.
- Lyall, Charles James(ed.) 1918: *The Mufaddaliyāt: An Anthology of Ancient Arabian Odes*. by Al-Mufaddal al-Dabbi. Oxford: Clarendon.
- Maas, Paul 1958(rpr.): *Textual Criticism*. (Textkritik, 4. Auflage. B.G. Teubner Verlagsgesellschaft: Leipzig, 1949, transl. by Barbara Flower) Oxford: Clarendon Press.
- Madelung, W. 1988: “Baḥrānī, Jamāl-Al-Dīn,” *Encyclopædia Iranica*. vol. 3(5), (ed. E. Yarshater) New York: Routledge, 529.
- Mahdavi, Yaḥyā 1954[1333]: *Fehrest-e noskkehā-ye muṣannafāt-e ebn-e sīnā*. Tehran: Tehran University Press.
- Mahdi, M 1987: “Avicenna vii. Practical Sciences,” *Encyclopædia Iranica*. vol. 3(1), (ed. E. Yarshater) New York: Routledge, 84-88.
- Maine, George Grederick(ed.) 1953: *Rubāiyāt of Omar Khayyām rendered into English verse by E. FitzGerald, followed by Euphranor, a dialogue on youth, and Salāmān and Absāl, an allegory translated from the Persian of Jāmī*. (With an introduction by Laurence Housman) London/Glasgow/Amsterdam: Collins.
- al-Majrītī, al-Andalūsī (pseudonym), *Ghāyat al-ḥakīm fī al-’arṣād al-falakīyah wa-al-ṭalāsīm al-rūḥānīyah*. (ed. Maḥmūd Naṣr) Delhi: Ishā‘at al-’islām, n. d.
- Marmura, M. E. 1991: “Plotting the course of Avicenna’s thought,” *Journal of the American Oriental Society* (3), 333-42.
- (ed.) 2005: *The Metaphysics of the Healing*. Utah: American Oriental Society.
- Macuch, R. 1983: “Greek and Oriental Sources of Avicenna’s and Sohrawardi’s Theosophies,” *Graeco-Arabica* (Athens) 2, 9-13.
- Mehren, A. F.(ed.) 1889-1899: *Traité mystiques d’Aboû Alî al-Hosain b. Abdallâh b. Sînâ ou d’Avicenne*. I-IV, Leiden: E. J. Brill. (rpr.. in *Traité mystiques d’Avicenne*, Amsterdam, 1979).
- Meisami, Julie Scott(ed.) 1998: *Encyclopedia of Arabic Literature*. 2vols., London/New York: Routledge.
- Monzavī, ’Alī Naqī and Dāneshpajūh, *Fehrest-e noskhe-hā-ye khattī-ye ketābkhāne-ye markazī-ye Dāneshgāh-e Tehrān*. 18vols., Tehran, 1330-1364AH.
- *Meshkāh; Fehrest-e ketābkhāne-ye ehdā’ī-ye Āqā-ye Seyyed Mohammed Meshkāh be ketābkhāne-ye Dāneshgāh-e Tehrān*. 7 vols., Tehran, 1330-1364AH.
- Muhājirī, Zahrā 1997[1376]: *Masnavī-e Salāmān va Absāl-e Nūr al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān Jāmī*. Tehran: Nashr-e Nay.
- Mills, Watson E.(ed.) 1990: *Mercer Dictionary of the Bible*. Georgia: Mercer University Press.
- Miskawayh, Aḥmad b. Muḥammad, *al-Hikmat al-khālida, jāwidān khirad*. (ed. ‘Abd al-Raḥmān al-Badawī) Beirut: Dār al-’andalsī, 1983.
- Nallino, A. 1925: “Filosofia ‘orientale’ od ‘illuminative’ d’Avicenna?,” *Rivista degli Studi Orientali* (10), 433-467.

- Nagvī, Sayyid Zulfigār Ahmad 1888: *Shurbulmudārainussalsāl ‘alā dhikr-e salāmān va absāl*. Agrāh: Matba‘ah mufīd ‘āmm.
- Nasr, S. H. 1978: *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Albany: State University of New York Press.
- Negmatov, N. N. 1998: “The Samanid State,” *History of Civilizations of Central Asia IV, Age of Achievement: A.D. 750 to the End of the Fifteenth Century, Part one: The historical, social and economic settings*. Paris: The United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 77-94.
- Newton, Isaac 1961: *Principia, II, The System of the World*. (transl. by A. Motte, rev. Florian Cajori). Berkeley: University of California Press.
- al-Oraibi, Alī 1992: *Shī‘ī Renaissance: A Case Study of the Theosophical School of Bahrain in the 7th/13th Century*. Ph.D. dissertation, McGill University.
- 2001: “Rationalism in the School of Bahrain: A Historical Perspective,” *Shī‘ite heritage: essays on classical and modern traditions*. (ed. Lynda Clarke) Bringhamton: Global Publications, 331-343.
- O’Connor, Kathleen Malone 1994: *The Alchemical Creation of Life (Takwin) and Other Concepts of Genesis in Medieval Islam*. Ph.D. dissertation, University of Pennsylvania.
- Patai, Raphael 1967: *The Hebrew Goodness*. Michigan: Wayne State University Press.
- Peters, F. E. 1973: *Allah’s Commonwealth, A history of Islam in the near east 600-1100 A. D.*. New York: Simon and Schuster, 266-307.
- Pines, Shlomo 1952: “La ‘philosophie orientale’ d’Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens,” *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* (27), 5-37. (rpr. in *Studies in the History of Arabic Philosophy*. ed. by Sarah Stroumsa, Jerusalem, 1996, 357-375. (The Collected Works of Shlomo Pines; v. III)
- 1974: “The Arabic Recension of Parva Naturalia and the Philosophical Doctrine Concerning Vertical Dreams According to al-Risāla al-Manāmīyya and Other Sources,” *Israel Oriental Studies*. (4), 104-153. (rpr. in *Studies in Arabic Versions of Greek texts and in Medieval Science*, Jerusalem/Leiden, 1986, 96-145.) (The Collected Works of Shlomo Pines; v. II)
- 1996: “The *Origin* of the Tale of Salaman and Absal: A Possible Indian Influence,” *Studies in the History of Arabic Philosophy*. Jerusalem: Magnes Press, 343–353.
- Pingree, David 1968: *The Thousands of Abu Ma’shar*. London: The Warburg Institute.
- 1980: “Some of the Sources of the Ghāyāt al-ḥakīm,” *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* (43), 1-15.
- Plessner, Martin 1954: “Hermes Trismegistus and Arabic Science,” *Studia Islamica* (2), 45-59.
- Pūrnamdāriyān, Taqī 1990: *Symbolic Stories in Persian Literature (Ramz va dāstānhā-yi ramzī dar adab fārsī, taḥlīlī az dāstānhā-yi ‘irfānī, farsaftī-yi ibn-i sīnā va suhrawardī)*. Tehran: Scientific and Cultural Publication Company (Shirkat-i intishārāt-i ‘ilmī va farhangī).
- Qanawātī, al-’Ab Jūrj Shihātah 1950: *Mu’allifāt Ibn Sīnā*. Dār al-ma’ārif miṣr: Cairo.
- Qindīl, Amīn Mursī 1950: *Ibn Sīnā mu’allifātuhu wa shurūḥuhā al-mahfūzah bi-dār al-kutub al-miṣriyah*. Cairo: Dār al-kutub al-miṣriyah.
- Quṭb al-Dīn Muhammad b. Muhammad al-Razī (d. 767H.), *Al-’ilāhiyyāt min al-muhākamāt bayn-a sharhay al-ishārāt, ma’a al-ḥāshiyat Mirzā Habībullāh al-Fādīl al-Bāghnawī, d. 994H.*. Tehran: Mirās-e Maktub, 2002.

- al-Rahim, Ahmed 2010: "Avicenna's Immediate Disciples: Their Lives and Works," *Avicenna and his Legacy, A Golden Age of Science and Philosophy*. (ed. Y. Tzvi Langermann) Turnhout: Brepols, 1-25.
- Rahman, F. 1952: *Avicenna's Psychology: An English translation of Kitāb al-Najāt, Book II, Chapter VI with Historico-Philosophical Notes and Textual Improvements on the Cairo edition*. London: Oxford University Press.
- (ed.) 1958: *Prophecy in Islam, Philosophy and Orthodoxy*. London : Oxford University Press.
- (ed.) 1959: *Avicenna's De Anima (Arabic Text), being the Psychological Part of Kitāb al-Shifā'*, London/New York, Toronto: Oxford University Press.
- Rawshan, Muhammad 1994[1373]: *Salāmān va Absāl-i Jāmī, sharh va sanjish-i ān bā rivāyathā-yi Pūrsīnā va Hunayn ibn Ishāq va maqūlātī dar tamsīlshināsī*. Tehran: Asāfīr.
- Ritter, Hellmut and Martin Plessner 1962: "Picatrix" *Das Ziel Des Weisen von Pseudo-Mağrīfī*. London: The Warburg Institute (E. J. Brill).
- Rosenzweig, Vincenz Edlem von 1824: *Joseph und Suleïcha; historisch-romantisches gedicht aus dem persischen des Mewlana Abdurrahman Dschami*. Wien: Anton Schmid.
- Rudolph, Ulrich(ed.) 1989: *Die Doxographie des Pseudo-Ammonias: Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam*. Stuttgart: Kommissionsverlag Franz Steiner Wiesbaden.
- Sabri, Tahani 1980: "Avicenne philosophie et mystique dans le miroir de trios recits," *Arabica* (27), 257-274.
- Şahinoğlu, M. Nazif(ed.) 1981: *Nüvidi-yi şirazi ve Salaman u Absal*. Erzurum: Türdav.
- Sajjādī, Dīyā al-Dīn 2010: *Ḥayy Ibn Yaqzān va Salāmān va Absāl*. Teheran: 2003(rpr. of 1995).
- Salībā, Jamīl 1951(rpr. in 1997): *Min 'aflāṭun 'ilā ibn sīnā*. Beirut: Dār al-'andalus lil-nashr wa-al-tawzī'.
- Samir, Khalil(ed.) 1982: "La tradition arabe chrétienne. Etat de la question, problèmes et besoins," *Actes du Premier Congrès International d'Etudes Arabes Chrétiennes* (Goslar septembre 1980) (Orientalia Christiana Analecta 218), Roma., 21-120.
- Stroumsa, Sarah 1992: "Avicenna's Philosophical Stories: Aristotle's Poetics Re-interpreted," *Arabica* (39-2), 183-206.
- Sezgin, Fuat 2000: *Aristotle in the Arabic Tradition. Texts and Studies*. Frankfurt am Main: Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main.
- al-Shahrastānī, Abū al-Faṭḥ Muḥammad, *Kitāb al-mīlāl wa-al-nīhal*. (ed. Amīr 'Alī Mahnā, 'Alī Ḥasan Fā'ūr) 2 vols., Beirut: Dār al-ma'rifah, 1993.
- Shaked, Shaul 1995: *From Zoroastrian Iran to Islam: Studies in Religious History and Intercultural Contacts*. Hampshire: Variorum.
- Sharaf, Sharaf al-Dīn Kurasānī 1972: *Izbrannye proizvedeniia*. Dushanbe: Irfon.
- Şiyādkūh, Akbar 2005: *Salāmān va 'Absāl: bāznevisī va talkhīṣ-e mathnavī-ye salāmān va 'ebsāl, 'athar-e Nūr al-Dīn 'Abd al-Raḥman Jāmī, ta'līf-e qarn-e nohom hijrī*. Tehran: Kāmāmeh-e dāneshvarān-e īrān va 'eślām.
- Taghi, Shokoufeh 2000: *The Two Wings of Wisdom: Mysticism and Philosophy in the Risālat ut-ṭair of Ibn Sīnā*. Uppsala: Uppsala University.
- Tarzī, 'Abd al-Vaḥḥāb Maḥmūd, 1944: *Salaman'la Absal*. Istanbul: Maarif matbaası.
- al-Tha'labī, *Qīṣaṣ al-anbiyā', al-arā'is al-majālis*. Beirut, Dār al-kutub al-'ilmīyah, 2004.
- Thonet, Jeanne Marie 1929: *Étude sur Edward FitzGerald et la littérature persane, d'après les*

- sources originales*. Paris: Champion.
- al-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad, *Sharḥ al-'ishārāt wa-al-tanbīhāt*. (ed. Ḥasanzādah al-Āmulī), Qum, 1383 [2004], Būstān-e ketāb.
- (Ibn Sīna), *Hadhā al-kitāb al-mawsūm bi-sharḥay al-'ishārāt li-al-khawājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī wa-al-'imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. Constantinople, 1290[1873or4], Dār al-ṭibā'ah al-'āmirah.
- (Ibn Sīna), *Hadhā al-kitāb al-mawsūm bi-sharḥay al-'ishārāt li-al-khawājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī wa-al-'imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. Cairo, 1290[1873 or 1874], Dār al-ṭibā'ah.
- (Ibn Sīna), *Sharḥay al-'ishārāt li-al-khawājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī wa-al-'imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. Qum, 1403[1983 or 1984], Manshūrāt maktabat āyat allāh al-'ozmā al-mar'ashī al-najafī.
- (Ibn Sīna), *Sharḥay al-'ishārāt li-al-khawājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī wa-al-'imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. Cairo, 1325[1907], Alā nafaqat 'Umar Ḥusayn al-khashshāb wa najlih.
- *Ḥall mushkilāt kitāb al-'ishārāt wa-al-tanbīhāt*. (preface by Muḥammad 'Imādī Ḥā'irī), Teheran, 1389 [2010 or 2011], Mirāth-e maktūb.
- Ulrich, Brian John 2008: *Constructing Al-Azd: Tribal Identity and Society in the Early Islamic Centuries*. Ph.D. dissertation, University of Wisconsin.
- Vaxabova, B 1982: *Рукописи произведений Ибн Сины в собрании института востоковедения ан УзССР*. Tashkent: Fan.
- Waley, M. I.(ed.) 2005: *Islamic Codicology an Introduction to the Study of Manuscripts in Arabic Script*. (Transl. by D. Dushinberre and D. Radzinowicz) London: Al-Furuqān Islamic Heritage Foundation.
- Weisser, Ursula 1980: *Das "Buch über das Geheimnis der Schöpfung" von Pseudo-Apollonios von Tyana*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Witkam, Jan Just 1988: "Establishing the stemma: fact or fiction?," *Manuscripts of the Middle East* (3) 88-101.
- Yaqūt al-Ḥamawī, *Mu'jam al-buldān*. Beirut: Dār ṣādir, n. d.
- 秋山さと子・入江良平訳 (1986)『グノーシスの宗教』(Jonas, Hans 1963: *The Gnostic Religion, The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston 1963) 人文書院
- 荒井献／柴田有訳 (1980)『ヘルメス文書』朝日出版社
- 杉勇・屋形禎亮他 (1978)『古代オリエント集』筑摩世界文学大系 1』筑摩書房
- 泰剛平 (2002)『七十人訳ギリシア語聖書 I 創世記』河出書房新社
- 竹下政孝編訳・監修 (2000)『中世思想原典集成 1 1 イスラーム哲学』平凡社
- 谷知子 (2006)『和歌文学の基礎知識』角川学芸出版
- 月本昭男 (2010)『古代メソポタミアの神話と儀礼』岩波書店
- 森下信子 (2011)「イラン・イスラーム共和国所蔵ヘルメス文書の写本研究序説」『イスラームにおける知の構造と変容－思想史・科学史・社会史の視点から』小林春夫他編 イスラーム地域研究拠点早稲田大学イスラーム地域研究機構, 363-380.
- L. D. レイノルズ、N. G. ウィルスン (1996)『古典の継承者たち ギリシア・ラテン語テキストの伝承にみる文化史』(西村賀子・吉武純夫訳) 国文社
- S・J・テスター (1997)『西洋占星術の歴史』(山本啓二訳) 恒星社厚生閣
- 『聖クルアーン』日本ムスリム協会、第八版 (2004)
- 『聖書』日本聖書協会、第三版 (1990)

謝辞

2006年4月23日、東京大学イスラム学研究室で本論文の主題が決まってから、実に、約7年の月日が流れた。その間、幸運なことに、数え切れないほど多くの方々の親切なご助力に恵まれた。当時何も分からず始めた写本研究が、今日ここに成果として結実したのは、ひとえに彼らの協力によるものと言って、過言ではない。彼らの協力や励ましがなければ、本論文の完成は不可能であった。ご協力を賜ったその全ての方々に、心から感謝し、深く御礼を申し上げたい。遺憾にも、ここでその全員の名を挙げることはできない。しかし、お世話になった全ての方々に対する、私の深い感謝の念に、何ら変わりはないことを記しておきたい。

まず、本論文のテーマと貴重写本をご指示くださった指導教官の竹下政孝教授には、格別の感謝を述べたい。寛大に、時に厳しく、様々なご指導を賜ったことは、生涯忘れない。同じくイスラム学科の柳橋博之教授にも感謝の意を述べたい。時折頂いた心温まるご高配に、とても励まされた。

また、私が日本学術振興会（DC1）特別研究員として三年間にわたる資金援助を得たことは、本研究を大きく支えた。日本学術振興会に対する深い感謝の念を表したい。さらに、それにつながるご配慮を賜ったのも竹下教授と柳橋教授のお二方にであり、また東洋文化研究所の鎌田繁教授であった。研究者として未熟な私をご海容くださった先生方に、心からのお詫びとお礼を重ねて申し上げたい。

写本収集の際に、ウズベキスタン、トルコ、イラン、欧州、その他でお世話になった現地の研究者や図書館関係者の方は、数知れない。全ての方々に対し、ここに深厚な感謝の意を捧げる。殊に、ウズベキスタンで、当時東京大学東洋史学科の木村暁氏と東洋学研究所職員のラアナ女史に頂いたご支援は、格別なものであった。トルコでは、ISAM職員アブドゥッラフマーン・カヤ氏や所属研究員サイト・オゼルヴァリ氏に、優渥なるご支援と激励を頂いた。帰国後にも度重なる私の煩雑な依頼をいつもご快諾下さった彼らの醇厚さに、幾度も救われた。特別な感謝の意を表したい。イランでは、国会図書館のマジド・サーエリー氏、マシュハドのハラム職員セイエド・モハンマド・レザープール氏、ハーンサール村の方々、ゴムのマルアシー図書館職員の方々に、ご協力のみならず、身に余る手厚いご歓待を頂いた。そのご恩は、生涯忘れない。

また、北海道武蔵女子短期大学の榊和良氏には、写本校訂について特別のご指導を賜った。ここに深い尊敬と感謝の念を表する。尚、校訂上の誤謬は、氏にではなく、全て私に帰すものである。また、アラビア語の解説では、東京大学の杉田英明教授、職場の同僚ムハンマド・ハリリー氏、サフワーン・マスリー氏、フセイン・アリー・ワナス氏、カイロのアラビア語写本研究のハーリド・ハーッジ氏らの洞察に満ちたお知恵を拝借した。また、ウズベク語の解説には、職場の大川博先生、ロシア語の解説には、親友ゾーヤ・ヴィドヴィチェンコ氏らの、長時間にわたる好意的なご協力を賜った。皆様に心から感謝の意を表したい。尚、解説上の誤謬は、彼らにではなく、全て私に帰すものである。さらに、東京大学イスラム学科の先輩である慶応大学の青木健氏には、感謝しきれない多大なご支援を賜った。日々、青木氏にご指導頂き、励まして頂いたことは、私の研究生生活の大きな糧であった。改めて厚く御礼申し上げたい。

最後になったが、私の博士論文執筆を、後援してくれた私の家族、特に姉の孝子とその夫、松本治彦氏、また18年来の親友ロベルト・ソザンスキ氏に、心からの謝意を述べる。

2013年2月28日

大阪にて