

神智（‘erfān）と理性（‘aql）

—ペルシアの詩人ハーフェズの場合—

嶋本隆光

要旨

現代人が知の本道として疑わない近代西洋的知があちこちで所期の効力を発揮しない事態が多発するようになった。理性の働きに究極の価値を置く近代的知性は、今その意味を根本的に問い直される状況にある。この問題を考察するヒントは、すでに久しく西洋人自身によってヨーロッパ以外に求められてきた。発想の転換を模索する意味では意義深いことである。本稿では、この問題に答えるヒントを14世紀のペルシアで活躍した神秘主義詩人ハーフェズの作品に求める。詩人は理性（‘aql）を神的な知（神智、‘erfān, gnosis）と二項的に対立するものととらえる立場から詩を作ったが、これは結局、通常理性を用いた意思の疎通、すなわち言語そのものに対する懐疑、否定でもあった。「理性的」言語の機能障害を明確に示すために必要な作業は、徹底的に通常の言語の働きを「常識」外のメタファーで粉砕することである。ハーフェズの場合は「飲酒、男女の愛」などに関する表現を用いることによって、イスラーム的常識を破壊した。その結果、逆説的にそこには深遠な神智の世界、イスラーム的究極の知の世界が展開された。この過程を検討・解明することによって、われわれ現代人が抱える発話と理解の乖離という深刻な自己分裂的症状を克服する手がかりとなるかもしれない。

キーワード：ハーフェズ、神智（イルファーン）、理性（アクル）、ペルシア、神秘主義

神はいかなる場合にもともに^{おわ}御座すのに

哀れな者は神を見ずに遠くから求める

この世で知性が弄した全ての欺瞞は

サマリア人^{びと}が杖と白い手に対して逆ったと同じ

ハーフェズ『ハーフェズ詩集』¹⁾

بی‌دلی در برابر احوال حسد ابا و بود

اگر ندید پیش از دور حرف از ابریکند

این همه شعله‌خیزش که نیکو در اینجا

سامری پیش عصا و در میضا یکند

はじめに

近・現代人が「知」の本道として疑わない近代西洋的「知」は、現在様々な領域で機能障害を起こしている。近代西洋の「知」は、19世紀に極点に到達したのであって、合理的精神を最大の特徴とする。すなわち、理性の働きを最大限信頼して、これを駆使し

た結果得られる結論こそが最も真理に近いと考える。その軸となるのは、人間の知性に対する絶対的な信頼であった。この精神は、自然にというよりは、相当に人為的な強制を伴いながら、燎原の火のように世界中に拡がった。

この精神に基づき獲得された「知」は一定の普遍性を含むものの、もともと18-19世紀の西ヨーロッパという特殊な歴史的条件下で確立された考えに過ぎない。従って、近代社会の諸関係が複雑化するにつれて、「合理的」に処理されるはずの問題が、もはや処理できなくなるような事態が多発してきた。この現象は、西洋先進国（日本を含む）ばかりではなく、本来西洋諸国とは歴史的条件の異なる世界中の様々な地域においても観察できる。近代人に特徴的に見られる「分裂的」症状は、「理性的に、合理的に」判断して得られたはずの結論が、現実には機能しない状況によって引き起こされる。すでに半世紀以上前に、M. Eliade は、

今や、典型的な人間の状態について、その意味を見いだすための精神の正しい枠組みは、自然科学者の「客観性」ではない。そうではなく、注釈者、解釈者による知的な同情の感情である。つまり、変更しなくてはならなくなったのは、精神の枠組みそのものなのである。²⁾

と述べていた。もはや19世紀的西洋的思惟法が所期の機能を発揮しないのであれば、今や西洋人は自らの精神の枠組みそのものを変えねばならないというのである。Eliadeはこのような閉塞状況の打開のためには、西洋人自身が唯我独尊的に自立していることはできず、「他者」との対話が必要になるという。その際、特にアジア的で「原始的な」文化が考慮されねばならないという³⁾。

このように西洋人自身によって知の現状に対する疑問が投げかけられると同時に、新たな提案がなされてきた。問題の解決がアジア的で「原始的な」文化の中に見出されるかどうかは検討の余地があるとはいっても、近代西洋文明、そしてそれに半ば盲目的に従ってきたわが国の知識人が慣習的に受け入れてきた意味の体系を根底から問い直すという意味では、きわめて示唆に富んだ見解である。

一般に、「合理的知」に対する概念として「直観知」がある。直観知は、さまざまな形態をとりながらも、古今東西あらゆるところで、あらゆる時代に「真の」知として受け止められてきた。現在、近代西洋の合理精神が閉塞状況にある中で、直観知の新たな問い直しが要請されている。本稿は、現代の知の状況を以上のように捉えた上で、これをより明瞭に把握するための試みである⁴⁾。

1) 前提的考察—合理的知と直観知

A：近代西洋の「知」の特徴

近代西洋の知は、その対象となる現象世界の事物を人間をも含めて、綿密に観察し、データを集積し、得られたデータを分析する。そして、最終的な総合化を通じて一定の法則に到達することを目指す。この法則を普遍的に適用することが主要な目的であった。自然科学や物理学のみならず、やがて法則の適用範囲は人文科学の領域にまで及ぶと考えられた。H. Spencer (1820-1903) などがその代表的な例といえるだろう。ここでは、19世紀の科学主義的立場を代表する典型的な人物として W. K. Clifford (1845-79) の見解を参照してみよう。この人物は、同時代の科学主義的風潮の先鋒として、宗教的要因を重視する立場との対照が鮮明である。

ということで、いずれにせよ、次の結論に到達したのである。科学的思考 (scientific thought) という言葉が意味するのは、観察される出来事の順序に従って、過去にあった経験を新しい状況に適用するということである。この出来事の順序が確実であるということは、それによって経験を正すことが出来る程度に十分確実であるという意味である。とはいっても、出来事の順序が、理論上、あるいは、絶対的に確実であるといっているのではない。なぜなら、我々には分からないからである。推論の過程そのものは、均一性を想定していることがわかっていたし、均一性について知られた確実性が大きくなればなるほど、推論の説得力が増大するという事も分かった。出来事の順序が理にかなっているということは、あらゆるものに目的があるということの意味しないし、あるいは、あらゆるものが説明できるとか、あらゆるものに原因があるということでもない。なぜならこれら (3つ) はいずれも正しくないからである。しかしながら、あらゆる筋道の通った疑問には、理解可能な説明があるということを言いたいのである。そしてこの説明は、現在の我々、あるいは後世の人たちが科学的思考を行使することによって知りうることなのである。⁵⁾

極端なまでの科学主義 (scientism) の立場であり、その基底には D. Hume 以来の徹底した経験主義 (empiricism) がある。もちろん、経験する主体は人間である。Clifford は人間の倫理活動すら同じ原理で理解されると考えた。よしんばわれわれが今知らないことがあったとしても、それはたまたま今知られていないだけであって、将来必ず人間の理知によって知られうると考えていた。

W. James は、*The Will to Believe* で、Clifford の「信じること」に対する懐疑的態度に対して、皮肉をこめながら厳しく批判している。James は、

そして、あの小気味の良い型破りの若者クリフォード (Clifford) は次のように書いている；「信念は、信じる者の慰めや私的な愉悅のために、証明もなされず、調査もな

されないで表明されるとき、冒瀆される…この問題に関して仲間から称賛を得るに値するものでありたいと願う者であれば誰でも、非常に用心深い熱意を持って、この信念の純粹性を守ろうとするものである。それは、いかなる場合にも無価値な対象に依存することなく、またぬぐい去ることのできない汚名を被らないためである。…もし（ある）信念が不十分な証拠に基づいて受け入れられたとすれば（クリフォードが同じページで説明するように、たといその信念が正しいものであったとしても）、その喜びは欺きによって手に入れられたものである…それは罪悪である。なぜなら、人類に対する我々の義務を無視して欺いて手に入れられたものだからである。その義務とは、私たちの身体を支配し、やがて町全体に拡大する疫病から身を守る（のが義務である）ように、我々自身を（そのような根拠のない信念から）守ることである…不十分な根拠に基づいていかなることであっても信じることは、いつでも、何処にいても、誰であっても、誤りである。⁶⁾

という Clifford の言葉を引用しながら、このようなとてつもない感情（cosmic emotions）は、結局絶対的懐疑説（pyrrhonism）であるとして、キリスト教徒の感情を理解するのに役に立たない、と述べている⁷⁾。

科学主義的な立場に基づき獲得された「知」は、実は観察対象の細分化された「部分知」である場合がほとんどであるが、このように細分化された知識は、「明晰性（lucidity）」ゆえに確実で、「正しい」知識であるとされた。この傾向と不可分の関係にあるのが理性の役割であることは言うまでもない。

B：合理的知の問題点

近代西洋的思惟法の問題は、獲得された知が全体に占める意味づけが必ずしも明文化されないまま、われわれ人間によって受け入れられる点である。その結果、獲得の過程で細分化されたバラバラの知識を持つ人間は、全体との関連性を見出すことができず、自身の精神的バランスを喪失してしまっており、時に精神障害を起こしてしまう。個別化された問題には時に異常なほど巧みに対応できても、全体的な様相が把握できないのである。これが現代人の病弊の典型的なものである。

この傾向を助長する役割を担うのが言語である。一方で徹底した「明晰性」を目指す意思がありながら、他方でその意思の意味内容が正確に伝達されないというジレンマが生じる。自然科学の分野では比較的問題は軽度であったとしても、人間の価値や心の問題を扱う人文科学の分野では、事態はきわめて深刻である。言葉は概念化されることによって、多様な意味性を一つの記号でくくってしまう。他方、元来一つの意味であったものをさまざまな概念で細分化してしまう。いったん受け入れられ使用された概念は、聞き手や読み手の意向とは別に話し手や書き手の意思を強制する。問題は、いかに強制されようと、聞き手や読み手は、自分の経験の範囲内で習得した意味領域以外は身につ

けていない。実際は、両者は互いに漠然と了解しているに過ぎない。いささかでも了解できていれば結構だが、了解していると思いきんでいるだけかもしれない。現代人の悲劇である。近代科学と言語の関係について、井筒は『意識と本質—精神的東洋を求めて—』の中で次のように述べている。

言語は音声記号の体系であり、言語記号は対象志向、対象指示機能、すなわち「意味」があってこそ記号である。そして言語記号がいかにしてその対象を志向し指示するかということ、つまり意味の構造の分析的解明は、現代哲学の一つの中心的課題である。また科学論系統の現代アメリカ哲学や、現代イギリスの経験主義においては、言語の有意味なあり方とその哲学的意義とが思想家たちの関心を集め、尖鋭で精緻な分析の対象となっている。このような思想界の動向を反映しつつ、日常的思考の領域においても意味に関する多くの通俗書が書かれ、いかにすれば言葉を有意味的な仕方で使用し得るか、どうすれば無意味な言葉を語る危険からのがれ得るかという、いわゆる正しい言語使用法—ひいては正しいものの考え方—の重要性が説かれ、そのためのテクニークが教えられている。現代人にとって、無意味に言語を使い、知らず知らずに意味をなさない考えに陥るといことは愧ずべきことと考えられている。いかなる形にせよ無意味を語ることは、現代社会の常識を基本的に規制する科学性に反することだからである。無矛盾性と整合性を原理とする科学的思考はまず何よりも言葉の有意味の使用を要請する⁸⁾。

これに対して、禅の公案では「言語の問題を徹底的に無意味性というパラドキシカルな形で提起する」として、そこでは形而上学的な歴史的根源の意味に関心は無いので、「言無展事」といわれ、最初から言語不信なのだとする⁹⁾。同様のことはイスラームにおいても観察される。本稿はこの点でペルシアの詩人、ハーフェズについて事例を提供するものである。

C：直観知

「合理的知」に対する「直観知」について。Aで述べたように、Jamesは科学主義一辺倒の考えを厳しく批判する一方、直観的に獲得される知の存在を認める。そして、この知を解説するのに、「徹底的」経験主義的方法を採用する。方法的には矛盾しているように見えるが、けだし、経験以外に現象界の意味を判断する手段がないからである。Jamesは自身については宗教的神秘体験の無いことを告白しているが、この医学博士は過去の聖人たち、賢者たちの体験に関する記録を可能な限り収集、検討し、さらに自ら医学博士としての体験から得た情報と対比しながら、神秘体験の特徴を整理している。彼の有名な分類によると、

- ① ineffability (説明できないこと)
- ② Noetic quality (体験者には格別の意義があること)

③ Transiency（移ろいやすいこと）

④ Passibility（受動的であること）

神秘主義には①～④の特徴がある¹⁰⁾。特に①と②の要素が本稿において重要であると考えられるので、もう少し補足したい。

この問題は人間の認識能力と深く関わっている¹¹⁾。近代西洋の主客二分法によれば、認識する主体（私）と認識される対象が明確に分離されており、固定化される。観念による認識とは別に、アプリアリに実体として対象の存在が措定されるため、それは確実に「在るもの」として受け入れられ、その「在るもの」に関する知は主体によって理性の働きを介して分節化の作業を経て細分化されながら、やがて固定化することが知を得ること、すなわち認識であるとされる。そのため、観察する人間は、あたかも確定した対象が最初から厳然と存在するかのように、本来柔軟であるはずの知の動きを見失ってしまうことになる。この矛盾的状况に直面して、様々な弊害が生じるようになった。これに対するに、旧来の主客二分法ときっぱりと袂を分かって、あらかじめ固定化した主客が厳然とあるのではなく、我々の認識過程の出発点のところで、所謂「純粹経験」のようなものがある種の漠然とした「感じ」としてあって、これに基づいて日常的な経験が解釈、選択されることによって、目の前に展開される具体的事象の意味が決まってくるという立場がある。たとえば、「赤」という原体験的な「純粹経験」または「感じ」を各人は持っており、これを土台として目の前の「赤」が「あか」とであると解釈、ないしは選択がなされる。この原体験がないと、現前を対象を「あか」と言うことはできない。問題はこの「赤体験」は厳密な意味で「個別的」「特殊」であって、他の誰とも共有されることはない。私の赤は私だけの赤であって、どれほど親密な者とも分かち合えることはない。この過程で、一定の範囲内で共通して見える「感じ」を「赤」と呼ぶことによって、我々は苦し紛れに概念化を行うのだが、その際用いられるのが言葉である。言葉によって、各人の特殊な経験は分節化され、意味がとりあえず固定化されるが、依然として私と他者との間にある「ずれ」が解消されるわけではない。

目の前の「赤」であってもこの通りであれば、目で見たり、舌で味わったり、手で触れることが出来ない対象についてはどうだろうか。本稿の主題である「神智（‘erfān）」についてはこれ以上に理解することが困難なのではないか。合理的に物事を説明するのに最も効率的な手段であると考えられてきた言葉には、この経験を正確に伝える力がほとんどないからである。言語の働きと相即不離の関係にある理性の力には明らかに限界があるのだ。

このように、宗教体験は、それ自身曰く言いがたい絶対的に特殊な内容を持つために、どのように言葉を駆使しても表現しきれない。結局、それぞれの人が自ら体験する

以外に方法はない。そこでは、慣習的な言語はいささかも力を持たない場合がある。

以上の前提的考察をふまえたうえで、本論で具体的事例として取り扱うイスラームの神秘主義並びに具体例としてハーフェズの話に移ろう。

2) イスラーム神秘主義¹²⁾ とハーフェズの経歴

イスラームにおいて神智に至る道（神秘主義、tasawwof, sūfigarī）は、通常二つの角度から考察される。一つは世界観（‘erfān-e nazari）、他は実践的側面（‘erfān-e ‘amali = tariqat）である。本論では両者について詳細に論じることはしないが、ハーフェズを理解するうえで、神秘主義の基本的な性格について簡単に触れておくことが必要であるので、必要最低限度の記述を以下で行う。

まず、神智（イルファーン）の世界観によると¹³⁾、

- ① その世界観の基本は、存在一性論（vahdat al-vojūd）である。神智を体得した人（アーレフ、‘āref）は人間が物事を何かと比較して知識を得るというレベルではなく、いかなる被造物とも比較できない神の偉大さを見て、神の「存在」のみを「存在」として体得する。
 - ② 神の存在にはいくつもの「相」がある。世界の存在は、唯一の神の顕現（tajalli）として現れる。神は自らを明らかにするために創造行為をした。
 - ③ 世界には完璧な公正（‘adl）、美（zibā’i）、均衡（tavāzon）が存在する。
 - ④ 被造物は真理（=神）の元に戻る。人間の起源は神である、神の元から離散した人間は最終的に本源である神の元に戻ることを希求する。
 - ⑤ 世界には終わりがあり、復活（ma‘ād）がある。
 - ⑥ 人間は大世界（‘ālam-e kabīr）であり、世界は小世界（‘ālam-e saghīr）である。
 - ⑦ 哲学者は理性によって完璧性に到達すると考え、人間の本質は理性であるとするが、神智の悟得者（アーレフ）は、人間の完璧性が彼の理性の完璧性にあるとは考えない。人間は完全な存在に向かってそれに到達するまで旅をする。哲学者は理性や推論の助けに依存するが、アーレフは努力・勤勉（mojāhada）、禁欲（riyāzat）、魂の浄化（tahdhīb-e nafs）、愛（‘eshq）、行為（solūk）の援助を必要とする。その際、特に愛（‘eshq）の意味が重要であるので、強調される必要がある。
- などの点を特徴とする。以下の3)「本論」では、⑦の点を詳しく取り上げる。

次に、実践的側面であるが、これは一般に修行の階梯（manzel, pl. manāzel）としてさまざまな指南書が残された¹⁴⁾。多くの神秘主義の書物によれば、一定の傾向が観察でき、欧米の研究者によってもさまざまな事例が紹介されてきた。たとえば、C. Rice の

分類によれば、七つの階梯の紹介、検討がなされている。第一は悔恨、回心（発心）、第二は神に対する畏怖、第三に現世からの隔離、第四は貧困、次いで第五の忍耐、第六に（神に対する）信頼、そして第七が満足である¹⁵⁾。その後、求道者は神との合一体験（fanā）に至る。神智を獲得する階梯にはこのほか幾十、百を数えるものもあるが、基本的には同じである。つまり、まず現世的な絆（家族や友人、財産、など）を断ち切ることを決断し、徐々に高度な状態へと前進するというものである。もちろん、これはイスラームだけの特徴ではなく、世界中のさまざまな宗教において同様の考え方が存在する。ただ、イスラームの場合注目すべきは、仏教のようにいわゆる「出家」を容認しないので、神智にいたる旅を終えた人はまた娑婆に戻り「質的に変身した」人間として信者共同体の一員として社会生活を営む。

以上のイスラーム神秘主義の基本的性格を踏まえながら、ハーフェズについて触れたいと思う。

著名なペルシアの詩人、ハーフェズは本名をシャムスッディーン・ムハンマド（Shams al-Dīn Muhammad）という。しかし、この人物の経歴に関して明確なことはあまり分かっていない¹⁶⁾。彼はイラン中南部の町シーラーズに1326（7）年に生まれ、同地で1388または89年に没したとされる（生年、没年ともに異説あり）。彼が生まれ育った時代は、イル・ハーン朝が徐々に崩壊し、地方分権勢力が並立していた。父親のバハーウッディーン（Bahā al-Dīn、またはキャマールッディーン、Kamāl al-Dīn）は、エスファハーンからシーラーズに移住してきたが、ハーフェズの幼いころに亡くなった。父が残した遺産を使い切って、一家は経済的な困難に陥ったとされるが、本人は伝統的な教育を十分に受けたようである。この点は彼自身の詩の中に盛り込まれた該博な知識が雄弁に物語っている。さらに、世にあまねく知られたハーフェズ（hāfez）とはクルアーンをすべて暗記したものに与えられる称号であることから、この人物の教養の高さは容易に推察できる。

一般にハーフェズの生涯は三つの時期に分けられる。

第一期—アブー・イスハーク（Abū Eshāq）の支配期。1353年まで。これはハーフェズの若い時代であって、アブー・イスハークの庇護の下に人生の喜びを謳歌したとされる期間である。しかし、アブー・イスハークはやがてシーラーズを追われ、ムザッファル朝のモバーレズ（Mobārez）に殺害される。この事件をきっかけに、以後ハーフェズは人生の有為転変による悲哀を体験した。

第二期—モバーレズの過酷な支配の時期からシャー・ショジャー（Shāh Shoja’）の支配期に当たる。1384年まで。モバーレズは厳しいイスラーム的支配を行った。ハーフェズはこの支配者に直接仕えることはなく、4～5年の間不遇のときを過ごした。その

後、シャー・シヨジャーの手厚い庇護を受け、彼の詩人としての才能が全開した時代といわれる。

第三期一没年まで。シャー・シヨジャーの没後、老齢にもかかわらず庇護者を求めた最晩年の時期。

ハーフェズの生涯において最も重要と考えられるのは第二期であって、シャー・シヨジャーの26年にわたる長い支配の期間は彼の壮年、初老期に当たり、詩人として円熟し、最も活躍した時期である。先行するモバーレズの厳格なイスラーム的支配は自由人であったハーフェズにとって耐え難くつらい時代であったという。この時期に彼は人生の悲哀と辛酸を嘗め尽くし、神智（イルファーン、‘erfān）の境地に到達したのはこの時代であったとされる。

ハーフェズの経歴に関して、神について深奥なる真理を詠んだといわれる一方で、彼が宮廷詩人であったという説、無神論者、単なる遊興者（レンド、rend）、托鉢僧（ダルヴィーシュ）であった説など、多種多様な解釈が存在するが、この人物をいずれかの一つの枠に入れることは容易ではない。この詩人について、あらかじめ自ら作り上げたイメージに基づいて一種の「理想的人物」として記述する危険性はしばしば指摘されてきた¹⁷⁾。ここでは、この危険性を十分に踏まえたうえで、本稿の趣旨ともっとも密接に関わる、「ハーフェズ法学者説」について述べたい。

モタッハリーによると¹⁸⁾、確かに本人が詩の中で豪語しているように、シーラーズだけではなくイラン外においても詩人として知られていたことは事実であるとしても、彼の作品数が非常に少ない点、また詩人としても、托鉢僧、スーフィーとしてもあまり知られていなかったことを考慮すれば、いわゆる専門の詩人ではなかったのではないかと推測している。生涯の間に作った詩は600程度で、活動期間を40年としても、一年に平均して15程度の詩しか作っていない。この点はニザーミー（Nezāmī, 1141-1203）、フェルドウシー（Ferdowsī, 934-1025）、ルーミー（Rūmī, 1207-73）など、当時においても著名であった詩人と比較した場合明らかであるというのである。服装については、スーフィーに特徴的な服装であるズイー（zī）を「投げ捨てる」という表現が彼の詩の中に見られるものの、はたして本人が実際にこの衣を身にまもっていたか定かたではないという。さらに、ハーフェズには詩人として、さらにアーレフ（‘āref、悟得者）としての称号も無かった。確かに、「不思議の舌（lisān al-ghaib）」はよく知られているが、これとて彼の没後送られた称号に過ぎない、という。

ところで、ハーフェズがスンナ派であったかシーア派であったか、異論がある。しかし、13世紀におけるモンゴルの侵入後、14世紀の初めの時期に歴代のハーンがイスラームに改宗した状況の中で、特にウルジャイトゥー（Uljaitu, 1304-16在位）がシーア派

に改宗したと思われるなど、時代の状況を考慮すると、彼がシーア派であった可能性は十分にある。上述のモタッハリ－などはこの点について問題視すらしていない。したがって、本稿ではこの立場から議論を行う。シーア派のスーフィズムの伝統では、自らの師を明らかにしないことが多く、この点はスンナ派の場合とは異なる。神智の高い水準に到達した人は、いわゆる *morshed*、*shaykh*、*ostād* とは異なる位置を占め、スンナ派よりも深い意味合いがあるという。シーア派の伝統では、それぞれの時代で誰が最高の知者であるか明らかではなかった。したがって、家族や妻や子供ですら本人が神智の高みに到達していることを知らないことが普通であって、ハーフェズは師や教師を持つことなく人知れずこの道に精進し、悟達したという¹⁹⁾。以上によれば、この人物について、明瞭に悟得者（‘āref）であることを示す直接的な証拠は彼の詩以外に何も無いのである。この点を踏まえたうえで、モタッハリ－は、彼の死に最も近い時期に記された称号などを考慮すれば、この人物はダルヴィーシュ、スーフィー、アーレフとしてよりも学者として知られていた、という説を支持するのである。

この説は、モタッハリ－のような宗教学者（ウラマー）の立場から極めて重要な意味を持つと考えられる。なぜなら、ハーフェズを単に遊興者と捉えたり、宮廷詩人と捉える立場は、イスラームの最深奥な知の領域である神智（‘erfān）を容認する立場から受け入れ難いことは明らかだからである。本稿の主題である神智と理性の意味を考察するとき、理性の働きを重視するシーア派イスラームの宗教学者の立場からハーフェズの詩を理解しようと努めることには格別の意味がある。正統的な（シーア派の伝統内ではあるが）イスラームの立場において、「本論」で紹介検討する「冒瀆的な」詩がどのように解釈できるのか、きわめて興味深い問題である。この作業によって、われわれ現代人が用いる「理性」との異同が明らかになるだろう。さらに、その事実を知ることによって、新しい知の地平が開かれるかもしれない。

3) 本論

A：ハーフェズの神智に関する詩

それでは具体的にハーフェズの詩を用いて論点を明らかにしよう。ハーフェズの詩集『ディーワーン』の中に収められた詩の中で、およそ30ばかりの詩において本稿のキーワードである「理性－‘aql（アクル）」「理性を持つ人、正気な人－‘aqel（アーケル）」が用いられている。

一般に、理性は感覚的な対象に対応する能力に対して、概念を用いて思惟する能力をさす。理性（アクル）は、シーア派において信仰の原則（*osūl-e dīn*）の一つに数えられ

ている。近代西洋的な意味での理性とは必ずしも一致しないが、直感的、非論理的に物事を把握する態度と対照的に、人間の持つ「合理的」判断をその特徴とする。後述するように、12イマーム派シーア主義におけるイマームの四大伝承集の一つ『十全の書 (Osūl-e Kāfī)』によれば、理性は神によって与えられたものとされる。特にシーア派では、理性の重要性は、法学的解釈におけるイジュティハード (ijtihād) の行使が強調される点に顕著である。

このように、理性 ('aql) の働きは人間 (信者) の生活において必要不可欠な条件であるが、理性の働きに頼りすぎると、信仰との間に致命的な矛盾が生じることになる。「前提的考察」で触れたように、これが極端な形で現代社会に現出していると考えられることができる。現代とはまったく異なる時代と地域で作られたハーフェズの詩において特徴的なのは、人間の理性的な判断が究極の知 (神智) を獲得する上で明らかに障害になると考える点である。いくつかの例外的な詩が無いわけではないが、全体として理性と神智は対立的に捉えられる。この点を示す好例として、以下の詩をあげる。

はじめ
太初にそなたの美の光が現れると
愛が生じ、その火を全世界につけた
そなたの頬の輝きを見ても天使に愛はなく
そこで輝きは怒り、火と化してアダムに移った
理性 ('aql) はその火で燈火を点そうとしたが
妬みの稲妻が閃き、世を混乱させた
敵は秘密を探ろうと欲したが
目に見えぬ手が現れ、冒涇者の胸を打った
他人はみな己の運命の骰子を喜ぶが
わが悲しい心には悲哀の骰子が投げられた
気高い心はそなたの顎のくぼみを求め
手はかの纏れる巻毛の輪にさわる
ハーフィズがそなたに歓びの恋文を綴るのは
心の喜びの基をすべて消し去った日だ

در اول بر تو حسنت نهجی دم زد
عشق پیدا شد و آتش همه عالم زد
جلوه ای کرد ز نورت در یکک عشق ما
عین آتش شد ازین غیرت بر آدم زد
صلح خواست که آن مثل چراغ افروز
برق غیرت برخشید جهان هم زد
مذبحی خواست که آید بمس آتش که را
دست غیب آمد و برست نهادم زد
دیگران تو دوست همه بر عشق زدند
دل مستعدیده ما بود که برستم غیرت زد
جان ملوی برست تا بر تختان آوردت
دست و دندان آن لغت نم اندر خم زد
عاطفان از درت نگر عشق تو نوشت
که تو هم بر سر است باب دل خرم زد (20)

この詩では、創造の初めに光とともにまず存在したのは「愛」、特に創造者 = 神に対する愛であって、それが全世界に拡大しようとした。そして、それはアダム (人間) にも移された。ところが、人間は「理性」、すなわち分別の力で「愛」を理解しようとした。「敵 (modda'i、求める者)」と表現されているのは理性のことで、理性は人間存在

の究極の目的である「愛」の「意味」＝「秘密」を頭脳の働きを用いて探ろうとする。この人間の態度に対して「目に見えぬ手（dast-e ghaib）」、すなわち神は、「冒浣者（nā-mahram）」すなわち人間の胸を打って追い返す、というのである²¹⁾。

神秘主義の究極の目的として、愛があることについては前節で触れた。そこでは、愛する者（人間）と愛される者（神）との関係が決定的に重要であった。人間は全てを放棄して愛の対象を求める。この境地に到達するために、求道者たちは前提となる何十もの「階梯（manzel, pl. manāzel）」、状態（hal, pl. ahvāl）を経過するのである。その基本的性格は、決心（回心）に始まり、肉体的欲望の放棄、精神的徳の獲得、神との合一、神智の獲得（悟得）という過程を経る。

到達した人（悟得者、アーレフ、'āref, 'oraffā）の状態については、尋常の言葉では表現できないので、神秘主義詩人たちはさまざまなメタファーを用いた。

^{アーレフ}
 靈知者が澄んだ水たる酒で身を清め
 朝早く酒場に巡礼した
 黄金の酒盃の如き太陽が隠れるや
 祭りの新月は酒杯の運りを暗示した
 苦しさから目と水と心の血で
 身を清めた人の祈りは楽しい
 長い礼拝を欲していた^{イマーム}導師が
 葡萄樹の娘の血で僧衣を洗った
 わが心は彼女の巻毛から
 生命に代えて騒ぎを買った
 この取引で心がどんな得をしたか私は知らない
 今日人びとが^{イマーム}導師を求めたら
 彼らに告げよ、「ハーフィズは酒で身を清めた」と

بآب دهن بی سانی همارت کرد
 علی الصبح باج کیخانه از زیارت کرد
 بین کس از زین فرخنده ان کرد
 بلای کس بد فرستد اشارت کرد
 خوشام از دنیا کی که از سر کرد
 بآب دیده و فوج سگر همارت کرد
 امام خواهر که بدش برستند از او
 بخون دختر برستند قد اقصارت کرد
 دلم ز طغنه دلش میان خریدتوب
 چه سود دیدم تا آن که این تجارت کرد
 اگر امام حاجت طلب کند امروز
 خبر برسی که کا عظامی همارت کرد²²⁾

さらに、次のような詩もある。

閑居する隠者が昨夜酒場に向かい、
 酒杯に焦がれて誓いを破った、
 昨日まで宴で酒杯を砕いていた^{スーフィー}神秘主義者が
 一口の酒を飲んだら賢く正気になった

ز این طغنه سین در محبت از شد
 از سر بیست آن خفت با برست از شد
 صفی مجلس کن بهایم تو حق کنی
 باز که حبسه بر می عاقل فرزند شد²³⁾

何とも衝撃的な内容である。イスラームで飲酒が絶対禁忌（ハラーム、harām）であることは周知の事項である。最初の詩では、悟得者（アーレフ、‘āref）とされる人が、礼拝の前に行う浄め（tahārat、通常浄めは清浄な水で行う）をこともあろうに酒（ぶどう酒）で行ったというのだから尋常ではない。字義通りに解釈すれば、ハーフェズも飲酒したことになる。事実そのように解釈する人々は多かった。もう一方の詩は、酒を飲んだ隠者が賢く（‘āqel）正気に（farzāneh）なったというのだ。しかし、同時にこれらは比喩的な表現であると解釈する立場がある。ここで述べられているのは、字義通りに解釈すれば、イスラームの賢者が酒場に行って酒を飲んだということである。一方、イスラーム神秘主義では、「酒、sharāb, bādeh, mei, など」は、真に愛されるもの（ma’shūq = 神）からの啓示による恍惚的な体験を表象する表現として知られ、理性・分別の基盤の破壊を意味することはよく知られている²⁴⁾。同様な内容の詩に次のようなものもある。

昨夜われらの長老が寺院から酒場に行った	دوش از مسجد سوی محبت آمد پیر ما
教団の友よ、今後われらの策や如何	چیت با این طریقت بعد ازین تیر ما
師が酒場に顔を向けているときに	ما فریدان وی سوی تهل چون آیم چون
われら弟子がどうしてカアバに顔を向けられよう	روی سوی خان محبت از در او پیر ما
われらもともに酒場に宿るとしよう	در خوابت طریقت ما چشم مندل تویم
これぞ太初の日からわれらの運命	کای جن سپهر نغمت در صلازل تقدیر ما
卷毛に囚われる心がいかに楽しいか知性（‘aql）が知れば	عقل اگر داند که دل در بند زلفش چون شست
賢者ら（‘āqelān）もわれらの鎖を妬み気が狂おう	عاقولان دیوانه گردند از پی تریبک ما
そなたの麗しい顔はわれらに親切の聖句を明かした	روی خوبت بی از لطفت بر ما گفت کرد
それ以来われらの注釈にあるは親切と美のみ	زان زمانه لطف خوبیست از تقریر ما
夜ごとにもらすわが火の吐息と胸の痛みが	بادل سنگینت ایام هیچ کبیر کربما
そなたのつれない心を一夜でもゆさぶるか	آه آتشش ناک و سوزش ز سرش بگیر ما
黙せ、ハーフィズ、わが吐息の矢は天空を過る	تیر ما ز گردون بگیرد حافظ محبتش
自らの生命を憐れみ、我が矢を避けよ	عمر کن بر جان خود پر بر کن از ترس ما ²⁵⁾

これまた驚愕に値する内容である。長老が飲酒したばかりに、弟子たちを困惑させている。また、「巻き毛に囚われる心」とは、字義通りには、美人の巻き毛に現を抜かささまである。しかし、その奥義は神に身心を捧げ尽す生活であり、そこに世間的分別は無い。分別がある限り、神と共にいる楽しみが分からない賢者たち（‘āqelān）たちは羨ましがるといのである。最初に引用した詩について触れたように、このような内容

を通常の理性で理解し解釈しようとする限り、まったく意味をなさない。通常の「賢者」には理解不明の事項である。すなわち、常識的に解釈すれば、詩人はまったく無神論者である。神を神とも思わない人物であって、神を冒瀆するだけである。しかし、観点を変えると、まったく異なった解釈ができる。つまり、これらの詩の含意するのは、われわれのこれまで当然視してきた「合理的思惟」のあり方に対する全面的な挑戦である。もちろん、合理的精神といっても、ムスリムの場合は、第1節「問題の所在」で触れたような近代西洋的な思惟方法と必ずしも同一ではない。この点は次節で、伝統的シーア派（12イマーム派）の立場を紹介・検討する。

時代的背景を考慮した場合、この不可解な詩人の態度の理由として、通常次の三点が指摘される。①ハーフェズが神智を扱う詩を本格的に作り始めたのはモバーレズの支配した時代といわれるので、この時代の厳格なイスラームの押しつけ、その結果生じた不自由さ、処罰を恐れてうわべを飾る形式主義への反発があった。もともと遊蕩者（レンド、rend）を自称する自由人ハーフェズには耐えがたかったというのである。②同時に、この時代のみならず多くの偽善的な自称悟得者が横行していた事実も重要である。一般の人々のみならず、神秘主義者（スーフィー）たちは、表向きは敬虔さを装いながら、人目につかぬところでそれとはまったく正反対の生活を行っていた事実に対して、疑問を感じて攻撃したというのである。一例として、「壁龕や説教壇で威厳を示す説教師たちは、私室に帰るとほかのことをする」²⁶⁾ という句もある。神秘主義者がすべてこのようであったわけではないが、彼らの行状に対する倫理・道徳的な反発が主要な動機になっていた点も事実であろう。③さらに、モタッハリーなどが主張するように、①、②の歴史的、社会経済、倫理的な動機と同時に、神との直接的神人合一体験に基づく、神智の表出という純粹に宗教的な側面も考慮する必要があるだろう。繰り返すが、本稿はこの立場に立つ。

以下の議論に用いる材料として、神智を扱うハーフェズの最高傑作の一つとされる特に有名な詩を紹介する。

いく歳も心は私にジャムの酒杯を求め
 自ら持てるものを他人に請うてきた
 時間と空間の貝殻の外にある真珠を
 心は海辺で流離う人びとに求めてきた
 眼力でなぞを解き明かす酒場の老人の許に
 昨夜私はこの難問を持って行った
 見ると、彼は酒杯を手にして楽しみ笑い

ما مال طلب جام از ما میکرد
 و آنچه خود داشت نیکو ز ما میکرد
 گوهری که در صدف کنان گمان برده
 طلب از گوشه گمان به ما میکرد
 شکل خویش بر پیشان برده و پیش
 کو تا نیت طلب حل صفت میکرد
 دیدش زدم و دندان توج با ده بست

その鏡に映るさまざまな姿を眺めていた
 「賢者が世を見る酒杯をいつそなたに授けたか」
 と問えば
 答えて「この天空を彩^{いろど}った日だ
 神はいかなる場合にもともに御座すのに
 哀れな者は神を見ずして、遠くから求める
 この世で知性（‘aql）が弄したすべての欺瞞は
 サマリア人^{びと}が杖と白い手に対し逆らったと同じ
 老人はさらに「高い絞首台で果てたかの友
 その罪は神の秘密を明かしたこと
 大天使^{ガブリエル}の恵みが再び授けて下されば
 救世主^{イエス}がしたことを他の人びともなしえよう」
 「美女の巻毛の鎖は何のため」と私が問えば
 答えて「ハーフィズが狂う心を嘆くから」

داندان آینه گویا تماشا میکرد
 گفتم این جام جهان بین بوی دادی که
 گفت آنروز که ای گیسو بیامیزد
 بیدلی در بر او احوال با او بود
 او میدیشد از دوحه را میکرد
 این همه سینه خویش که میکرد
 سامری پیش حصا و برضا میکرد
 گفت آن بار که گشت سردان بلند
 جیشش این بود که سر او برید میکرد
 فیض روح القدس بر او مد فریاد
 دیگران هم که بنده آنست حیا میکرد
 گفت سست زلف بان از پی چیست
 گفت حافظ کله ای از دل شیدا میکرد²⁷⁾

ジャムの酒杯とは Jām-e Jamshīd という。古代ペルシアの伝説の王ジャムシードは多くの技芸を編み出し、神と会話できる能力があった。しかし、自ら崇拝の対象となることを望んだために、神の恩寵を失った。ペルシアの詩人たちは、この王に因むジャムシードの酒杯（または鏡）を、「秘密の靈的道具」あるいは「宇宙的知識を知る器」として自らの詩の中で用いてきた。詩の中の（求道者である）「私」の心は、何年にも渡り世界の意味を知る、つまり、われわれの生存の究極の目的である人生（実存）の意味を知るために真理、知識を求め続けてきた。それを自身のうちに求めることをせず、愚かにも他の「賢者」たちに求めてきたのだ。一般に世の賢者とと言われる人たちは、実は「海辺で流離う人びと」であるかもしれないのに、自分はそんな人たちに生存の意味を尋ねてきた。「この世で知性が弄したすべての欺瞞」あるいは愚行の典型が、本節の最初の詩で現れる「理性はその火で燈火を点そうと」することである。結局、最後に「酒場の老人 pīr-e moghān」のもとを訪ねて存在（人生）の意味について尋ねた。彼は世界を眺めることのできる酒杯（鏡）を手にして、世界の初めからその酒杯を持っていることを告げる。pīr-e moghān とは、表向きはゾロアスター教徒の老人のことで、イスラーム教徒ではないので、酒場を経営し、酒を提供することに何の問題もない人物である。モタッハリーによれば、酒杯（qadah-e bādeh）とは自らの心のことであり、酒場の老人は自らの心の中を調べている、という²⁸⁾。つまり、私（の心）は、「神はいかなる場合にもともに御座すのに」自分の心を調べないで遠くから「神よ、神よ」と呼び叫ぶので

ある。この惨めな人間の描写に対して、この詩は惨めな人間の状況を表しているのではなくして、逆に人間のもつ潜在的な能力を表しており、人間は己の内部を開くことによって、真理を見る、すべてを見る、という解釈もある。人間が大世界（‘ālam-e kabīr）といわれるゆえんである²⁹⁾。

類似のこのような事例は他にもあるが、以上である程度の特徴を示すことができたと思う。

では次に、以上のハーフェズの詩に見られる ‘aql の意味を明瞭にするために、12イマーム派シーア主義の教義的 ‘aql の伝統的理解と比較、検討してみたい。

B：イスラームにおける理性（‘aql）—12イマーム派シーア主義の場合

12イマーム派の四大伝承集の一つ、*Osūl-e Kāfī*（『十全の書』）には *Ketāb al-‘aql wa al-jahl*（理性と無知の書）という一章がある³⁰⁾。それによれば、理性の働きの第一は「神を知ること」であることが分かる。神を知るとは、具体的に言えば、『コーラン』に記された創造の行為、ならびに意味（最後の審判や人間の正しい行為を含む）を知ることである。

‘aql は創造のはじめに人間に与えられたもので、これによって善悪を判断する。（14節では75の対立する徳と悪徳が提示されている。75ある徳の長は理性（‘aql）で、悪徳の長は *jahl*、無知である³¹⁾。）また ‘aql の働きによって人間は知識（‘elm）を得ることができる。人間には二つの導きの証（*hojjah*）があって、明示的な証は預言者ムハンマドと（12人の）イマーム、隠された証は ‘aql とされる（12節）³²⁾。つまり、ムハンマドやイマームは、シャリーアなど外的な聖法の遵守を教え、一方、理性（‘aql）は内的に神の真理を知ることに関わる。だが、大多数の人は ‘aql にしたがって考えることができず、これができる人は少数派である（12節）³³⁾。‘aql は、誤った見解や扇動などがはびこる世界で、正しい言葉を理解させる力を持っている（20節）³⁴⁾。

きわめて重要と思われる点は、‘aql が神与の恵みであるにもかかわらず、これをすべての人間が行使しているとは限らず、行使したとしても（正しく）行使していない場合があることである。たとえば、宗教的義務（‘*ebādāt*）を完璧と見えるほどに行う人がいても、この人が ‘aql を行使しないで表面的な儀礼を行っている場合があって、これは正しくない。‘aql を持たない人間は、正常な人間の生活ができないとすら言われる。知恵（*hekmat*）の深さは、‘aql を手段として実現されるのであり、また ‘aql の深さは、知恵（*hekmat*）を手段とすることによって実現される。このように、理性と知恵（知識）は相即不離の関係にあることが分かる。

このような記述を考慮に入れると、ハーフェズが自らの詩の中で繰り返し理性（‘aql）

や理性的な人（‘aqel）を軽視、それどころか、理性が神智を獲得する上で障害であるかのように詠う理由が少し分かってくる。一つの理由は、おそらくわれわれ現代人の考える理性の意味と、ハーフェズの時代の人々の考える理性の間に、意味上の相違がある点である。この点は、両時代の人々にとって生きることの重点の置き方の相違ともいえよう。つまり、一方は人間の能力を可能な限り開発し、人間存在の意義を考える際、理知の働きを極限まで重視する立場であり、他は、あくまで人生の目的として人間の外にある絶対的存在である神の真理を知ることによって据える立場である。後者では、理性はそのための手段に過ぎない。もちろん、いずれの時代においても、絶対多数の人々が神に関する知識を追求することを最大の目的としていたとは限らない。しかし、程度の差こそあれ、神の存在が生活の中心にある時代と、人間中心の時代における人々の心のあり方に相違があるのは明らかである。「先進的」資本主義社会に居住するわれわれは、神の「束縛」から逃れ、「無神論」的に生きることがあまり問題視されない時代に生きている。ハーフェズの時代にも ‘aqel を所期の目的のために用いない人々は多々いたのであろう。重要な点は、‘aqel は人間であるための根源的な条件として神から与えられた恵みであったにもかかわらず、これを十分に保持し駆使できる人は必ずしも多くなかったということである。ハーフェズが問題にしたのは、このような ‘aqel を正当に行使できない（多数の）人々であって、とりわけ実際には ‘aqel を正当に適用していないにもかかわらず、あたかもそれを実行しているかのように思い込んでいる人たちである。さらに悪質なのは、意図的に敬虔さを装う偽善者たちである（reyākārān）である。そのような人々は、人間にとって最も重要な目的である神を知るという目的をまったく果たすことなく、むしろ神を知ることからますます遠ざかっていくのである。おそらく、異なった次元で現代人の状況はこれに似ているのかもしれない。

さらに、ハーフェズにとって、そのような「勘違い」の人々に対する倫理道徳的批判以上に重要、というより神秘詩人として当然であると感じていたのは、彼自身体験したであろう「神智」を言語を用いて表現することであった。他人を批判するという「消極的」側面以上に真の悟得者にとって重要な点は、自らの体得した神の真理を直観できる人々に対して表明することである。ただし、言語を用いる限り、すでに1) Bで指摘したように、そこには深刻な問題が横たわっていた。以上を踏まえて、もう一度1) A、Bであつかった現代人の問題について考えてみよう。

C：神智と理性

「前提的考察」で若干述べたように、近代人の思考法、認識の方法は人間の理性的判断に究極の根拠を置く。もちろん人間は通常何らかの行動を起こす場合、「合理的」に

物事を判断する。たとえば、経済合理性などはその典型的なものであって、人間は純粋な経済活動のみならず、日常の様々な局面で「無駄がないように」、「手間は同じであってもより多くの成果が得られるように」行動する。その行動を起こす基盤となるのが、経験や慣習、または幾何学的に精緻な数学的知識であったとしても、最終的に人間自身が下す判断に究極の価値が与えられる。この意味での合理性が最も典型的に現れるのが科学である。それはいつ何処でも適応出来る法則を目指す。科学の目指すのは普遍性であり、多様な物理的条件を超越して適応可能なものでなければならない。しかし、現実の世界において人間の知性の及ぶ範囲は依然として限定されており、むしろ近年人知を遙かに超えた現象が相次いで発生している。この状況に対して、19世紀の科学主義者のように、あくまで人間の能力を楽観的に「信じる」か、あるいはその限界を容認して、対応策を考えるか、悩ましい問題があったのだ。

人類の歴史において、科学的知識が未発達段階では、人びとは迷信や、魔術など「非合理的な」手段に訴えたとされる。やがて洗練された世界宗教が現れても、この状況は必ずしも改善されたわけではなかった。人間は相変わらず宗派間の争いを繰り返す、むしろそれぞれの宗教の理想を声高に唱える分、無神論的な科学主義者達より始末の悪い結末を迎えることが多々あった。ただ、誤解してはならない点は、そのような結末を迎えたのはあくまで人間の仕業であって、これも又、超越者の名を唱えながらも、結局、人間の能力、判断力を過信した結果であるといえる。

宗教の本質として、多くの宗教は「超越的な他者」を信仰の対象に据えることによって、人間の能力の無力、相対性を訴えてきた。人間の能力に対する「絶対的」信頼と対置される人間の能力を「相対化」することの必要性を知らしめることは、宗教の重要な使命であった。絶対的な真理の前に、己の無力を知るとき、もはや自己主張は意味を失うだろう。この自覚に至る出発点にあるのは、現実に存在する価値の体系的な破壊である。日常観察できる常識の転倒・見直しである。この作業によって新たな道が開けるかも知れない。

この点を理解するためには、「前提的考察」のBで引用した井筒の指摘は重要である。すなわち、言葉の「無意味性」の作用に注目することである。同様の手段は禅仏教の公案にも観察できるが、すでに触れたとおり、これは言語の持つ有意味性を徹底的にパラドキシカルに提示することによって、そこから新たな事態の展開を期待することである。井筒は、前節最後に引用・紹介したハーフェズの詩の中に現れる不敬罪故に「高い絞首台で果てたかの友」、すなわち「我は神なり（anā al-haqq）」と叫んだ Hallāj (858-922)、さらに Bayazid Bestamī (?-874) などの事例を紹介する。中でも Bestamī におけるペルソナの転換（つまり、人間的一人称と神的一人称の転成）について述べてい

る³⁵⁾。

この意味での「我」性と「彼」性との間に生起するドラマティックな肯定・否定的相互関係をめぐって、井筒は、バスタミーの体験について「ペルソナの転換」と称して長文の注目すべき引用を行っている³⁶⁾。そこで表白されている「我」性と「彼」性の転換は、やや冗長に過ぎる嫌いがあり、この独白自体にどの程度の信憑性があるのか疑問の余地がないわけではない。ただ、「前提的考察」Cで触れた James の方法において見られた様に、人間の判断において経験的要素は不可欠なので、限定的ではあっても、このような自白を一つの可能性として受け止めるに留める。

一方、ハーフェズは、バスタミーのような直接的表現を用いない。彼はメタファーを用いた。本稿ではハーフェズの詩が深奥な神智（*erfān*）を内包するという前提で議論を進めてきたので、ハーフェズの発する言葉は少なくともイスラームの伝統における一般常識的用法ではなく、より具体的には、普通のペルシア人に共有される意味領域で用いられていないということである。常識に基づいてこれを読めば、Hallāj に対して当時の宗教学者が下したのと同様の判定を彼の詩に対して下すことになるだろう。しかし、ハーフェズ自身豪語しているように、すべての自分の詩には「神智」が含まれているのであれば、とりあえず彼の言葉に従って解釈するのも一策である。

ハーフェズがこのような言葉を用いた最大の理由は、常識の枠組みの中では永久に感得できない神の真理を、常識の枠組みを徹底的に破壊することによって示すことである。悟得者にはこの方法しかない。通常の理性には神智を理解する能力がないからである。これまでの常識の枠内に留まることは、神智を体得することを妨げる。両界には曰く言いがたく、越えがたい境界がある。少なくとも通常の理性・分別の世界ではいかんともしがたい壁である。ハーフェズにこの障壁を打ち壊すことが可能であったのは、そのような言語を発する彼自身に神との合一体験を経ることによってのみ得られる尋常でない体験があったからであろう。

この意味において、ハーフェズという言葉に感化されて、これまで体験したことのない強烈な振動を心を感じた人は、その数は極めて少ないかもしれないが、かつていたし、今もいると思う。その効果は理性的に説得する方法とは根本的に異なる、衝撃的で人間の性質そのものを根底から転換させる力を持つものである。

ところで、このような力を認めるか、拒否するかどうかは、結局、各人の感受性や究極において信仰の問題に関わってくる。ただし、1) Cで言及したように、その受け止め方は千差万別である。結局それは「私」個人の問題なのである。神智をめぐる信仰的立場の基本は愛（*eshq*）であるとされる。ここでいう愛とは、心から愛するものとの別離（*ferāq*）が生み出す、本来共にいるべき者への帰還、合一への希求である。この

希求する力は、理性的な判断とは二項的に対立するため、この愛の真理を人間に体得させる方法は、「非常」手段しかない。イスラームで禁止された飲酒あるいは、禁欲道では容認し得ない男女の愛などである。もちろん、すでに指摘したように、ハーフェズの詩は、実際に飲酒し、恋人の愛を求め続けた放蕩な人間の実生活であって、ペルシア語を母語とする読者もそのまま受け止めて楽しんできた一面があった。このような解釈が誤っているわけではない。この種の詩は文字通りの意味で受け止められた場合、それで一応の満足を得るか、または「合理的」な意味上の一貫性が欠落するのに直面して苦しむかのいずれかである。他方、これらの詩が実際に「体験」した悟得者によって表白されたのであれば、「合理」の支配する「理性的」世界を徹底的に打ち壊すことによって、そこに新しい視点を見出す突破口となる力を持っている。通常とは異なる「意味」の世界との遭遇は、新しい人間を生み出す力である。一瞬にして現状の矛盾的状况を開く可能性がそこに秘められているかもしれないからである。しかし、この遭遇は、各人の極度に個人的な「体験」を待たねばならない³⁷⁾。それ以外に方法はない。ハーフェズの詩は、あくまでヒントを与えるだけなのである。

おわりに

本稿では、500前後あるハーフェズの抒情詩（ガザル）の中で理性（‘aql）の語が用いられた限られた数の詩を扱った。本稿で扱った問題に対する明確な答えは無い。ある程度の解説はできても、われわれにできるのはそこまでである。ここでよく知られた蛾の話が想起されるだろう³⁸⁾。燃え盛る蠟燭の炎の中に命がけで突入した蛾のように、乾坤一擲、同様の行動をとった者のみに開かれた境地があるのだろう。その境地は今の筆者にはとうてい分からないので、ここで筆をおく。

注

- 1) 東洋文庫、『ハーフェズ詩集』、黒柳恒夫訳、平凡社、1995。本稿では、ハーフェズの詩を引用する際、ペルシア語原文を必ず引用するが、詩の内容を邦語で示すために原則本書の黒柳氏の翻訳を用いる。ただし、必要に応じて言語の音訳や、最低限度の註や補足を加えることをお断りしたい。なお、本稿に掲載したペルシア語原文は Mohammad Qazvini, Qasem Ghani, *Dīvān-e Hāfez-e Shirazi Entesharat-e Milad*, 4th ed., 1381 (2003) に拠る。これは黒柳氏の翻訳が本書に基づいているためである。Qazvini/Ghani 版以外にいくつかの版があるが、それらに掲載された詩で用いられた語は必ずしも一致しない。これは用いた原テキストの編者が異本に依拠したためであり、ほぼ

同一の内容の詩でありながら、さまざまなパターンの用語、行の配置方法、読み方が存在する。本稿では、必ずしも論考の趣旨と関係が無いので、スタンザ、語句の異同などについては、ごく一部を除いてあえて論じることはしなかった。この点については、現在準備中の別稿で触れたいと思う。本稿においては、上記 Qazvinī · Ghani 版以外に、Khānlari, Parviz Nātel, *Dīvān-e Hāfez*, Khājeh Shams al-Dīn Mohammad Ghazaliyāt, Tehrān, 1362 (1984), Anjevi, Sayyid Abū al - Qāsem, *Dīvān-e Khājeh Hāfez-e Shirāzi*, 1361 (1983), さらに、Motahhari, Mortazā, *Ayeneh-ye Jām*, *Dīvān-e Hāfez*, Enteshārāt-e Sadrā, Tehrān, 1380 (2002) を参照した。

- 2) Eliade, Mircea, *The Two and the One*, tr. by J. M. Cohen, The University of Chicago press, 1962, p. 11. “Now, the proper frame of mind for discovering the meaning of a typical human situation is not the “objectivity” of the naturalist, but the intelligent sympathy of the exegetist, the interpreter. It is the frame of mind itself that has had to be changed.”
- 3) *Ibid.*, p. 12.
- 4) この問題に関して、本稿を準備する段階で以下の2点の「研究ノート」を公にした。「(続)「知」の意味するもの一形而上的「知」(神秘主義)について―、『日本語・日本文化』第37号、大阪大学日本語日本文化教育センター、pp. 25-46, 2011、「知の意味するもの(その三)―神智の獲得にいたる階梯と悟得者の行為について―、『日本語・日本文化』第38号、大阪大学日本語日本文化教育センター、pp. 205-225, 2011。
- 5) Clifford, W. K., *The Ethics of Belief and other Essays*, Prometheus Books, New York, 1999, pp. 25-26. “We have, then, come somehow to the following conclusions. By scientific thought we mean the application of past experience to new circumstances by means of an observed order of events. By saying that this order of events is exact we mean that it is exact enough to correct experiments by, but we do not mean that it is theoretically or absolutely exact, because we do not know. The process of inference we found to be in itself an assumption of uniformity, and we found that, as the known exactness of the uniformity became greater, the stringency of the inference increased. By saying that the order of events is reasonable we do not mean that everything has a purpose, or that everything can be explained, or that everything has a cause; for neither of these is true. But we mean that to every reasonable question there is an intelligible answer, which either we or posterity may know by the exercise of scientific thought.”
- 6) James, William, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy, and Human Immortality*, “The Will to Believe,” p. 8. “And that delicious *enfant terrible* Clifford writes: “Belief is desecrated when given to unproved and unquestioned statements for the solace and private pleasure of the believers.... Whoso would deserve well of his fellows in this matter will guard the purity of this belief with a very fanaticism of jealous care, lest at any time it should rest on an unworthy object, and catch a stain which can never be wiped away.... If (a) belief has been accepted on insufficient evidence (even though the belief be true, as Clifford on the same page explains) the pleasure is a stolen one.... It is sinful because it is stolen in defiance of our duty to mankind. That duty is to guard ourselves from such beliefs as from a pestilence

which may shortly master our own body and then spread to the rest of the town.... It is wrong always, everywhere, and for every one, to believe anything upon insufficient evidence.”

- 7) Ibid., p. 10.
- 8) 井筒俊彦、『意識と本質—精神的東洋を求めて—』、岩波書店、1991、pp. 355–356。
- 9) 同上、p. 360。
- 10) James, William, *The Varieties of Religious Experience*, Routedledge, London, 2008, p. 267.
- 11) この問題に関しては、鷲田清一、『現象学の視線—分散する理性—』、講談社学術文庫、2008、デカルト、『省察』、三木清訳、岩波書店、昭和45年、『方法序説』、落合太郎訳、岩波書店、1989、西田幾多郎、『善の研究』、弘道館、大正3年、フッサール、『デカルト的省察』、浜渦辰二訳、岩波書店、2005、などを参照した。
- 12) イスラームの神秘主義については以下の資料を参照した。'Abbās Alī 'Omīd-e Zenjānī, *Tahqīq va Bārresī dar Tārikh-e Tasawwof*, Tehrān, 1346 (1968), Ali b. Uthmān al-Jullābī al-Hujwīrī, *Kāshf al-Mahjūb of al-Hujwīrī*, The Oldest Persian Treatise on Sufism, tr. by R. A. Nicholson, London, 1976, Arthur J. Arberry, Shiraz, Persian City of Saints and Poets, Univ. of Oklahoma Press, 1960, *Sufism, An account of the Mystics of Islam*, George Allen & Unwin LTD, London, 1969, Awhaduddin Kirmani, *Heart's Witness, the Sufi Quatrains of Awhaduddin Kirmani*, ed. by Bernd Manuel Weisher, tr. by Peter Lasborn Wilson and Weisher, Tehran 1978, Baldick, Julian, *Mystical Islam An Introduction to Sufism*, Taulis Parke Paperbacks, London, 2000, Attar, Farid al-Din, *Muslim Saints and Mystics, Episodes from the Tadhkirāt al-Auliya (Memorial of the Saints)* by Farid al-Din Attar, tr. by A. J. Arberry, Routledge, London, 1966, Farid al-Din Attar, *The conference of the Birds*, tr. by Afkham Darbandi and Dick Davis, Penguin Books, 1984, Ibn Arabi, *Ibn Arabi The Bezels of Wisdom*, tr. by R. W. J. Austin, Paulist Press, New York, 1980, Corbin, H. *The Man of Light in Iranian Sufism*, tr. by Nancy Pearson, London, 1978, *agCreative Imination in the Sufism of Ibn Arabi*, Bollingen Series, Princeton Univ. Press, 1969, *Spiritual Body and Celestial Earth, From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, tr. by Nancy Pearson, Princeton Univ. Press, 1977, Laleh Bakhtiar, *Sufi Expressions of the Mystic Quest*, Avon Books, New York 1976, Mortazā Motahharī, *Āshenā-i bā Olūm-e Islāmī*, Tehrān n. d., *'Erfān-e Hāfez*, Qom, 1383 (2001), Nicholson, Reynold A., *The Mystics of Islam, An Introduction to Sufism*, Schocken Books, New York, 1975, Rice, Cyprian, *The Persiaqn Sufis*, George Allen & Unwin LTD, London, 1964.
- 13) Motahhari, *'Erfan-e Hāfez*, pp. 11-15, pp. 84-106. 特に後者において「存在一性論」について詳述している。
- 14) 嶋本、上掲、「知の意味するもの（その三）」、pp. 209–213を参照。
- 15) Rice, *op.cit.*, pp. 39-66.
- 16) ハーフェズの生涯については、Anjevī, Sayyid Abū al-Qāsem, *Dīvan-e Khājah Hāfez-e Shīrāzī*, 1361 (1983), pp. 45-151, Arberry, A. J. *Shiraz: Persian City of Saints and Poets*, Browne, E. G., *A Literary History of Persia*, vol. 3, The Tartar Dominion (1265-1502), pp. 271-319, *Encyclopaedia of Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/hafez-i>、黒柳上掲書「解説」などを参照した。

- 17) たとえば、*Encyclopaedia Iranica*, Hafez ii. Hafez's Life and Times, p. 6.
- 18) Motahhari, 'Erfān-e Hāfez, pp. 19-34.
- 19) *Ibid.*, p.22.
- 20) Qazvini, *op.cit.*, p. 101. (黒柳 no. 152)
- 21) Motahhari, *op.cit.*, pp. 104-105.
- 22) Qazvini, *op.cit.*, p. 88. (黒柳 no. 132)
- 23) *Ibid.*, p. 113. (黒柳 no. 170)
- 24) Arberry, *Sufism*, pp. 113-115で、いくつかの代表的なメタファーの事例が挙げられている。
- 25) Qazvini, *op.cit.*, pp. 7-8. (黒柳 no. 10)
- 26) *Ibid.*, p. 132. (黒柳 no. 199)
- 27) *Ibid.*, p. 95. (黒柳 no. 142)
- 28) Motahhari, *op.cit.*, pp. 119-121. この詩は神智の奥義をおそらく最も巧みに表現したのものとして、多くの研究者たちの関心を引いてきた。たとえば、Arberry, *Shiraz*, pp. 166-168, Rice, *op.cit.*, pp. 73-75などで紹介検討されている。
- 29) 本稿では論じないが、1970年代に現代社会における sufism の役割を論じることが流行した。これは泥沼化したベトナム戦争とその結果としての社会全体の閉塞感に苦しんだ時代であった。この時期に Arasteh, Reza, *Growth to Selfhood, The Sufi Contribution*, Routledge, London, 1980, Nasr, Seyyed Hossein, *Knowledge and Sacred*, The Gifford Lectures, Crossroad, New York, 1981などが出版されたのは興味深い。人間が「大世界」であることに関する議論は、嶋本『イスラーム革命の精神』京都大学学術出版会、2011、第6章で少し論じた。
- 30) Kolaini, *Osūl-e Kāfī, eteqādī, ejtimā'ī, akhlāqī, elmī*, ed. tr. and annotated by Hājji Sayyid Javād-e Mostafavī, Tehrān, n. d. 6vols. 「理性」に関する記述は第1巻である。
- 31) *Ibid.*, pp. 23-27.
- 32) *Ibid.*, pp. 14-23.
- 33) *Ibid.*, p. 17.
- 34) *Ibid.*, p. 28.
- 35) 井筒、上掲書、p. 229。
- 36) 井筒俊彦、『イスラーム思想史』、中央公論社、1991、p. 458。
- 37) 嶋本「(続)「知」の意味するもの」、pp. 38-42。この研究ノートでは、R. オットー、『聖なるもの』、山谷省吾訳、岩波書店、1986、辻直四郎、『ウパニシャド』、講談社学術文庫、2002、岸本英夫『宗教神秘主義—ヨーガ思想と心理—』、大明堂、昭和48年などに言及しながら、神智の奥義を体得することの困難さについて指摘した。さらに、「知の意味するもの(その三)」では、「境地」を他者に伝えることの至難さを指摘した。
- 38) 'Attar, *Tdhkirāt al-Auliya (Memorial of Saints)*, p. 206. この話は、インド教の聖典 *Baghavadgita* にも見られるが、重点の置き方は明らかに異なる。後者では、明らかに身を焼き尽くす行為に宗教的恍惚の要素はない。また、ハーフェズは2度、『詩集』の中で蛾について歌っている(黒柳、上掲書、pp. 125, 135を参照)。ペルシアの伝統では、恋焦がれる崇拜の対象との一体化の象徴としてよく現れる。