

ハーフェズ詩注解 (15)
—神秘主義用語としての「ヒジャーブ」に着目して—
**A Commentary on a Ḥāfiẓ's Lyric (*ghazal*) (15):
Focusing on the Mystical Term “*Ḥijāb*”**

佐々木 あや乃

東京外国語大学大学院総合国際学研究院

SASAKI Ayano

Institute of Global Studies, Tokyo University of Foreign Studies

はじめに

1. 神秘主義用語としての「ヒジャーブ」
2. 抒情詩 342：和訳と解題

おわりに

キーワード：ペルシア古典文学、ハーフェズ、抒情詩（ガザル）、イスラーム神秘主義、ヒジャーブ
Keywords: Classical Persian literature, Ḥāfiẓ, Lyric (*ghazal*), Islamic mysticism, *Ḥijāb*



本稿の著作権は著者が所持し、クリエイティブ・コモンズ表示4.0国際ライセンス(CC-BY)下に提供します。
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.ja>

要旨

本論攷では、ペルシア文学史に君臨する 14 世紀の詩聖ハーフェズ (Khājah Ḥāfiẓ-i Shīrāzī, Shams al-Dīn Muḥammad ibn Muḥammad, 1326?-90 頃) の 500 弱の抒情詩の中から、抒情詩 342 (ガズヴィーニー・ガニー版) に注目し、詳解を試み、新たな和訳と解題を提示することを目的とする。この抒情詩は、詩の中で詩人が自らを「聖なる花園の鳥」と称していることから、神秘主義抒情詩として解釈されるべき作品である。

注解にあたっては、まず、本詩の冒頭のヒジャーブという語のイスラーム神秘主義の術語として意味するところを、中世の神秘主義文献を中心に探究した後に、従来通り、さまざまなハーフェズ詩集、ハーフェズ詩注釈書や研究書、論文や他の詩人の作品に可能な限り目を通した。何百年にもわたって受け継がれてきた珠玉の文学的表現と神秘主義用語の意味するところを考察したうえで、ハーフェズという一詩人の思想の展開や主張に注目しつつ、詩人の紡いだ言葉を可能な限り咀嚼した平易な形で、新たな和訳と解題を提示したい。

Abstract

Ḥāfiẓ, a renowned 14th-century Persian poet, is revered and sanctified by Persian speakers worldwide. This paper delves into his lyric (*ghazal*) 342 (Qazvīnī-Ghanī version), one of his nearly 500 lyrics. This particular *ghazal* lends itself to mystical interpretation, given the poet's self-reference as "a bird in the sacred garden."

The primary objective of this paper is to elucidate the meaning of the word '*Hijāb*' as it appears at the onset of this lyric, principally through the lens of mystical literature penned during the Middle Ages. The secondary objective is to present a fresh Japanese translation of this lyric, achieved by providing a comprehensive understanding of the *ghazal* from an Islamic mysticism standpoint, assimilating the poet's literary expressions, and rendering an accurate interpretation. This process allows us to immerse fully in the poetic universe of the eminent poet, Ḥāfiẓ.

はじめに

ここ数年、筆者は、ペルシア文学史上最も偉大な神秘主義詩人ルーミー (Rūmī/Mawlawī/Mawlānā, Jalāl al-Dīn Muḥammad Balkhī, 1207-73) の『精神的マスナヴィー (*Mathnawī-yi Ma'nawī*)』に触れる機会が増したためか、ハーフェズの抒情詩を読む度に、詩人が自らを「私は元来天国という楽園に属する鳥」と詠むフレーズが目につくようになった。神秘主義思想をテーマとするペルシア語文学では、例えば、アッタール ('Attār-i Nīshābūrī, Farīd al-Dīn Muḥammad, 1145?-1221/29/30) がその傑作『鳥の言葉 (*Mantiq al-Tayr*)』で、神秘主義修行者たちを、霊鳥スィームルグに会わんと苦難の旅を続けた三十羽の鳥たちに喩えて表現したり、照明学の師スフラワルディー (Shaykh al-Ishrāq Shihāb al-Dīn Yahyā ibn Ḥabash al-Suhrawardī, 1154-91) の神秘主義物語「深紅の知性 ('Aql-i surkh)」では、神秘主義道を歩む修行者が自らを「地上に送られた鷹」と表現したりしたことからも明白であるように、往々にして鳥は神秘主義修行者の比喩としての役割を担ってきた経緯がある。14世紀のハーフェズに目を転じれば、抒情詩37に「シドラに棲む大志を抱いた鷹」という表現があり、これはハーフェズ愛読者であれば誰しもすぐさま思い浮かべることのできるほど、広く知られたフレーズである¹⁾。

今回取り上げる抒情詩342にも「私は天国の花園の鳥」という表現が用いられている。ここでは本詩をイスラーム神秘主義詩として捉え、作品への理解を深める機会としたい。

本詩の開句は次の通りである。

ḥejāb-e chehre-ye jān mī-shavad ghobār-e tanam

khoshā damī ke 'az ān chehre parde bar fekanam²⁾

わが^{からだ}肉体という埃は魂の顔を覆う^{ヴェール}面紗

その顔から^{ヴェール}面紗をめくるのはなんと心躍る瞬間だろう³⁾

冒頭の語 ḥejāb 「ヒジャーブ」は、頭髮をしっかりと覆うヴェールの一種で、女性の髪や体軀を他人の視線から隔てるものを意味する。ヒジャーブは被りもののみならず、他にも幕、カーテン、帳等をも意味し、2つのものを隔てる役割を担うものを指す語である。そして、イスラーム神秘主義用語では、人間を至高なる神と隔て、人間が神に近づくことを妨げるものを意図する。

本論攷では本ハーフェズ詩におけるこの語をイスラーム神秘主義の術語と捉え、複数の重要な神秘主義文献の記述を読み込むことにより、この語に対する理解を深める機会とすることを第一の目的とする。イスラーム神秘主義の専門用語を正確に理解することが、本詩の深層に入り込む鍵であると考えたためである。そして、詩人の文学的表現を咀嚼しながら精緻な解釈を施しつつ新たな和訳を提示し、詩聖ハーフェズの詩的世界を堪能することを第二の目的とする。

1) 佐々木あや乃 2019.

2) 本抒情詩はムジュタス韻律 (mafā'elon/fa'elāton/mafā'elon/fa'elon)。

3) 詩の和訳は筆者による試訳である。

1. 神秘主義用語としての「ヒジャーブ」

本章では、抒情詩 342 の冒頭に登場する「ヒジャーブ」という語について、いくつかの神秘主義テキストや神秘主義詩等を参考にし、この語の定義や記述を見ていくこととする。

まず、初期スーフィーたちの言行録かつスーフィズム綱要書として知られる『閃光の書 (*Al-lama' fi at-taṣawwuf*)』の記述に注目してみよう。『閃光の書』を著したイラン出身のスーフィー、アブー・ナスル・サッラージュ (*Abū Naṣr 'Abd Allāh ibn 'Alī al-Sarrāj Ṭūsī, ?-988*) は、この神秘主義用語を「望むものと探求者とそれを意図する者との間の障壁」⁴⁾と定義する。

ペルシア語で執筆された独立した著作としては最古の神秘主義関連文献『隠されたものの開示 (*Kashf al-Maḥjūb*)』におけるフジュウィーリー (*Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Uthmān 'Alī al-Jullābī al-Hujwīrī al-Ghaznawī, 1009/10-1072, 一説に 76*) は、ヒジャーブについて次のように説明する。

ヒジャーブ (*ḥejāb*) には 2 種類ある。ひとつは生来の (*raynī*) ヒジャーブで我々はそこから神のご加護を求め、(人間がいくら努力しても) 外れはしない。いまひとつは、後天的な (*ghaynī*) ヒジャーブで、これはたやすく外れる。これを説明してみよう。真 (*ḥaqq*) も偽 (*bāṭil*) もその人の許では同じであるため、その本質が真へと到達する際のヒジャーブである人間がいる。一方、後天的な性質が真に到達する際のヒジャーブとなり、常にその人の生来の性質 (*ṭab'*) や思考は真を求め、偽から遠ざかる人間もいる。よって、生来の天性のヒジャーブは決して外れない。*rayn*, *khatm* (終結を意味する語), *ṭab'* といった語の意味するところは (元来生まれ持っているため変わりようのないという点で) 同じなのである。神が(クルアーンで)「断じてそうではない。思うにかれら (= 審判の日を嘘だと言ってきた者たち) の行った(悪)事が、その心の錆となったのである」と仰ったように⁵⁾。(…中略…)

そして、後天的で変えられるヒジャーブは、時に外れ得る。が、生来の本質の変化は神の命令でなければ起こり得ず、変化は起こり得ない。しかし、後天的な性質の変化はあるがままに起こり得る。この *rayn* (天性) や *ghayn* (後天的) といった語の意味に関して、ジュナイドの繊細で微妙な喩えを用いた示唆が残っている。*rayn* は故郷のようなものであり、*ghayn* は心に浮かんで消える思いである。故郷は永続的だが、心に浮かんで消える思いは流れ去り残り続けることはない。いかなる石からも鏡が作れるわけではないのと似ている。大勢の研磨工が集まり、鏡が錆びたからといって磨き上げようとしても、石に元来の暗さが、鏡には元来の明るさがある。本質は永続するが、後天的な性質が存続することはない⁶⁾。

人間が取り去ることのできるヒジャーブと、決して取り去ることのできないヒジャーブがあると考えられていたことがわかる。

存在一性論・完全人間論を唱えてイスラーム神秘主義の確立に寄与し、後世に多大な影響を与えた思想家のイブン・アラビー (*Muḥyī al-Dīn Abū 'Abdullāh Muḥammad ibn 'Alī ibn al-'Arabī al-Ḥātimī al-Ṭā'ī, 1165-1240*) は、ヒジャーブとは望むものを目から隠すものすべてであると見做し、

4) Sarrāj Ṭūsī 1388/2009 : 352.

5) 『クルアーン』83(量を減らす者)章 14 節。

6) Hujwīrī 1380/2001:5.

そのイブン・アラビー系統の存在一性論者であったティムール朝の神秘思想家、ジュルジャーニー ('Alī ibn Muḥammad al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī, 1339-1413) は、アフレ・ハックにとって、ヒジャーブは心の内に世界の形姿が映されたものであり、それは神の顕現を受け容れることを妨げるとしている⁷⁾。

ヒジャーブが、人から神を見えなくする障壁であることはわかってきた。だが、具体的に何を指すのだろうか。この点について、ムスタムリー・ブハーリー (Khājah Imām Abū ibrahīm Ismā'īl ibn Muḥammad Mustamlī Bukhārī) は『神秘主義入門概説 (*Sharḥ-i ta'arruf li-madhhab at-taṣawwuf*)』の中で以下のように説いている。

ヒジャーブには4つある。現世、欲望、人間に悪魔。現世は来世へのヒジャーブである。現世で安らぐものは誰も来世を気に留めなくなる。人間は(神に対する)服従へのヒジャーブである。人間に夢中になる者は誰も(神への)服従を気に留めなくなる。悪魔は信仰へのヒジャーブである。悪魔に従う者は誰も信仰心を失う。そして、欲望は神へのヒジャーブである。欲望に駆られる者は誰も神を忘れる。神が「あなたがたは自分の虚しい願望を、神として崇めている者を見ないか」と仰る通り(クルアーン45章23節)。この4つのヒジャーブを心から追い払わない限り、光と叡智が心に届くことはない⁸⁾。

現世、欲望、人間、悪魔が神に近づく際の障壁であることが明確に述べられている。

スーフィズムの思想家で、スンナ派の宗教思想家として著名なアブー・ハーミド・ガザーリー (Abū Hāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Tūsī al-Ghazālī, 1058-1111) は、神秘主義の道においては、上述の4つのみならず、学問をも1つのヒジャーブと見做す。

あなたは、スーフィーたちが「神秘主義の道においては学問はヒジャーブである」と言うのを聞き、それを否定したかもしれない。しかし、否定してはならない。なぜなら、それは真だからである。感覚や知覚によって得られるどの学問も、なんと多くが、あなたがそれに夢中である時、ヒジャーブとなることか。

心を池に、感覚を5つの小川に喩えよう。水は小川を通過して、外から池に流れ込む。もし澄んだ水が池の底から湧き出すことを望むなら、この水が余すところなく小川を通過して流れ出るようにし、この水がもたらす黒い泥をも外へ出し、池に水が流れこまないよう小川を堰き止め、池の底を掘り、澄んだ水が池の中から湧き出るようにすればよい。池に外から流れ込む水がある限り、池の内から水が湧き出ることはない。これと同様に、心の内から湧き出る学問などない。外から入ってくる限り、空にはならないからである。

しかし、神智家が、身につけた学問から自らを空にし、心がそれに囚われなくなれば、その過去の学問は彼にとってヒジャーブでなくなり、彼は勝利を手にするようになる。同様に、心が現世への思いや知覚から解放されれば、かつての現世への思いは彼にとってヒジャーブではなくなるだろう。

ヒジャーブとなりうるものは、次の通りである。人がスンニー派の信仰を学び、その人が論議や討論において言われる通りに学び、自らをその技に委ね、それ以外はいかなるも

7) Mubarak, Zakī 2006, vol.2:643.

8) Mustamlī Bukhārī 1373/1994 vol.1:26.

のも学問ではないと信じ、何か他のものが彼の心に浮かんで「これは私が聞いたことに反する。あれに反するものは何であれ無益である」と言う時、その者にとって真実が明らかになることは決してない。大衆に教えられる信仰は真実の外見にすぎず、真実そのものではない。完全なる神智とは、皮から実が見つけられるように、さまざまな真実はその外見から見出されるのである⁹⁾。

著名な初期のスーフィーで、イスラーム神秘主義の大導師、イラン最大の神智家の一人、バーヤズィード・バスターミー (Bāyazīd Ṭayfūr ibn 'Īsā al-Bastāmī, d.874) は、ヒジャーブについて次のように語ったとされる。

バーヤズィード・バスターミーは、神への道はどのようなかと尋ねられると、答えて曰く、「そなたが道を捨てれば、神にたどり着こうぞ。」¹⁰⁾

つまり、自らを顧みず、自らに注視せず、「神に辿り着きたい、どうしたら神に会い見えることができるか」などという考えをも捨て去れば、神に会い見えることができる、ということである¹¹⁾。

最後に13世紀のペルシア神秘主義詩人の最高峰、ルーミーと縁の深い人々が遺したことを数例見ておこう。ルーミーが心酔した師シャムス・タブリーズィーは、ヒジャーブについて次のように述べている。

700もあるというヒジャーブという語について説明するならば¹²⁾、人々を暗黒から真実へ先導 (rahbarī) したのではなく、人々に対し強奪 (rahzanī) したのだ。人々を「私たちはいつこの数多のヒジャーブを取り除けるだろうか」と絶望させたのだ。だが、すべてのヒジャーブは1つのヒジャーブに集約されるのであり、その1つ以外いかなるヒジャーブも存在しない。そのヒジャーブとは、この身体である¹³⁾。

人間の身体についてのシャムス・タブリーズィーの見解は、最も詳しいルーミー伝として名高い『神智家たちの美德 (Manāqib al-'Arifīn)』に記されている。

身体を置いて、来なさい。神の下僕たる人間を神から隔てるヒジャーブは、身体である。身体は4つのものから成る。性欲、食欲、金欲と地位欲。身体は特別なヒジャーブであり、それにより、人は己の勤行、善行と偉大さに気づく¹⁴⁾。

9) Ghazālī, Abū Ḥāmid 1333/1975:29-30.

10) 'Aṭṭār 1372/1993:198.

11) ハーフェズ自身も別の抒情詩で次のように表現している。

愛する者と愛される者の間にはなんの隔たりもない

ハーフィズよ、そなた自身が己れの面纱 脱ぎすてよ (抒情詩 266 黒柳恒男訳)

12) ペルシア文学では、数の多さを示す数字として、40, 70, 100, 700, 1000, さらには40000, 70000などが頻繁に用いられる。よって数値自体はあまり重要ではないと考えられる。なお、シーア派の重要なハディース (預言者ムハンマドの言行録) (*Bihār al-Anwār-e Majlisī*) に、「神と人の中には光と闇でできた7万ものヒジャーブがある。もしそのヒジャーブがなくなれば、神以外すべてが燃えるであろう」とあり、シャムスのヒジャーブに対する見解と無関係ではないように筆者には思われる。

13) Mawlānā Shams al-Dīn Muḥammad b. 'Alī b. Malik Dād Tabrizī 1349/1970:37.

14) Aflākī 1396/2017:654.

後半部分は、「人間は己の勤行、善行、偉大さに意識を向けるとそれらに注意を向けて集中してしまうため、神に近づくことができなくなる」という意味である。

ルーミー自身は『精神的マスナヴィー』の随所で、ヒジャーブに言及している。

怒りと情欲は人に真実を見失わせる 忍耐により魂を変えてしまう
 悪意があれば美德は覆われる 心から出づる数多のヒジャーブが目を覆う
 裁判官が心に賄賂を渡す時 圧制者と被抑圧者を識別するはずもない¹⁵⁾

水辺の塀の上で喉の渇きに苦しむ者が、塀の煉瓦を1つずつ抜き去って水に近づこうとする逸話においては、

塀の上では、誰でも喉が渇いていればいるほど
 (塀から)煉瓦をより早く取り去ろうとする
 水音を聞いて(水に)恋焦がれれば焦がれるほど
 人はヒジャーブ(=水と自分とを隔てる塀)からより大きな土塊を引き抜く¹⁶⁾

と、神に近づくために障壁を除去するさまをわかりやすく物語っている。

ヒジャーブを月を覆い隠す雲に喩えた、次のルーミーの詩も、美しい描写によるヒジャーブの説明の好例といえよう。

雲は地に影を落とすが 月には共に坐す影がない
 おお、友よ、無意識とは雲のない状態のこと 満月のごとく無意識のうちに在れ
 雲が出て月がよく見えぬ時には 月から光が去り、月は朧になる
 雲というヒジャーブにより月の光が弱まると あの気高い月は新月に劣る
 雲と土埃で月は朧気となり 雲は我らの真なる姿を隠した(中略)
 雲は我らを魂の敵とした 我らを我らの目から隠すのだから
 この帳は天女を老婆に変え 満月を三日月より細くする(中略)
 最後の審判の日、太陽と月は隠れて暗くなり 目は光の源(神)を探し求める
 すると、人はこの世が偽であり 儂い館(現世)は永遠の館(あの世)とは異なると気づく¹⁷⁾

最後の審判の日、世界は闇に包まれるという。人間は光の源を探し求め、光の源たる神を目にする。その時、真と偽を識別できるようになる。なぜなら、人間を神から隔てる障壁が消滅するからである。つまり、最後の審判の日、人は神を目にすることで、現世は偽であり真はあの世であると識る、とルーミーは説いているのである。

ここまで、ヒジャーブという神秘主義用語の意味するところをつぶさに見てきた。ヒジャーブという語は、人間を神から隔てる障壁となるものすべてであり、現世的欲望や邪念のみならず、学問や神に会いたいと切望することすらもヒジャーブであると見做されるということが理解できた。

15) Mawlānā, Jalāl al-Dīn Muḥammad Balkhī 1397/2018 vol.1:23.

16) Ibid.:334.

17) Ibid.:1045-1046.

以上の考察を踏まえ、次章ではハーフェズの抒情詩 342 を丹念に読み込んでいくこととする。

2. 抒情詩342：和訳と解題

【第一詩行】

ḥejāb-e chehre-ye jān mī-shavad ghobār-e tanam

khoshā damī ke 'az ān chehre parde bar fekanam

わが^{からだ}肉体という埃は心の顔を^{ヴェール}覆う面紗

その顔の^{ヴェール}面紗をめくるのはなんと心躍る瞬間だろう

ḥejāb-e chehre-ye jān: jān(魂)が人に喩えられ、その顔をヴェールが覆っているとする表現。身分の高い深窓の麗人の美しい顔がヴェールで覆われていて見えないさまを想起させる、艶めかしい表現でもある。神の形容の1つに「美しい」があることから、詩人が「美しい」神に会うことを待ち望んでいるフレーズである。神に近づきたいと願う魂が身体という障壁によって神から隔てられていることに詩人は気づいており、神との邂逅を切望していることが見てとれる。

ghobār-e tan: tan(身体)を ghobār(埃)に喩えた、直接的な比喩表現。イスラームでは、神が土を捏ねて作った人型に神が息を吹き込むことで人間が創造されると考えられているため、身体は土埃に喩えられることがままある。ここでは、ごく僅少な埃程度であろうとも、肉体が存在するが故に、それが愛しいお方の顔を見る際の妨げとなり、その顔が見られなくなるということをも意味していると考えられる。

解題：今、私は再び敬愛してやまない神に会わんと強く欲している。神との邂逅には、形骸にすぎぬ肉体など、魂にとっては厭うべき障壁でしかない。愛しい美女に会う時に彼女のヴェールが2人を隔ててしまうように。その障壁が取り除かれる瞬間——愛しいお方に会い見える瞬間——は、どれほど心がときめくことか、なんと喜ばしい瞬間となることか。

【第二詩行】

chonīn qafas na sezā-yē cho man khosh-alḥānīst

ravam be golshan-e reẓvān ke morgh-e 'ān chamanam

私のような美声の持ち主にこのような籠はふさわしくない

天国の花園に行こう、私はあの花園の鳥なのだから

alḥān: laḥn(声)の複数形。よって、khosh(快い)-alḥān で「美声の」を意味する。複合形容詞で、形容詞と名詞の順序が入れ替わっているため、エザーフェ(ペルシア語で2つもしくはそれ以上の語を結びつける連結辞であり、通常 e という音)を必要としない。

reẓvān: 天国の番人・門番の名。地獄の番人は mālek と称され、クルアーンにもマーリクという

名で登場する¹⁸⁾が、天国の番人たるリズヴァーンについての記録はクルアーンには見られない。ペルシア古典詩では古来、ルーダキーやフェルドウスイーによっても「庭園の管理者」という意味として用いられてきた語である。

golshan-e reẓvān: ハーフエズの別の抒情詩には *rowže-ye reẓvān* という表現も見られる。*golshan* は花園、*rowže* は庭園を意味し、この2語はほぼ同義である。リズヴァーンが天国の番人であることから、「リズヴァーンの花園」「リズヴァーンの庭園」とは天国を指す。イラン人にとって今も昔も、花や緑に溢れ、川の流れる景色は憧憬の場所、すなわち天国である。

この詩行では、詩人は自らを籠に囚われた鳥に喩えている。詩聖ハーフエズの雅号は「クルアーンを誦んじ、美しい声で朗誦する者」に由来するため、詩人自らがそれを意識して自身を美声の鳥と詠んだ可能性も高い。しかも、単に声の美しい鳥というだけでなく、上述の語の組み合わせが表す通り、自らを天国の花園の鳥と見做していることがわかる。「籠」は土で模られた身体を喩えた表現である。魂が神の御許から送り出された先、すなわち窮屈で狭苦しい現世の喩えと解釈することもできよう。

解題：私は詩才に恵まれ、ことばを巧みに操る優れた詩人。クルアーンを暗誦すれば、私の澄んだ清らかな声に皆惚れ惚れしたものだ。かつては神の御許で自由に飛翔していた私の魂は、送り込まれたこの現世では肉体の中に閉じ込められている。まるで、鳥籠に押し込められて窮屈さに不自由しながら生きる美声の鳥のようではないか。美声の鳥がこのような狭い場所に留まる理由などないはず。最初にいたあの楽園、わが故郷、神の御許へと向かおうではないか。彼処こそが私の居るべき場所なのだ。

【第三詩行】

‘ayān nashod ke cherā ’āmadam, kojā raftam
darīgh-o dard(o) ke ghāfel ze kār-e khīshānam

私はなぜ現世に生まれ来て、どこへ帰り行くのか、わからぬまま
結局自分がどうなるのかわからぬままとは、なんと残念で辛いことか

raftam: 「行く」の1人称単数過去形。英語の *be* 動詞に相当する *būdan* を用いて *būdam* とする版も複数存在する¹⁹⁾。ここではこの世を去ってこれから赴くという意味を表す必要があるため、文法的には「行く」の現在形のほうが相応しい。しかし、ペルシア古典詩では韻律保持のため、動詞が本来あるべき時制ではなく用いられることもままある。また、ペルシア語では、ごく近い未来に確実に起こる事象については、直説法過去形を用いることも広く知られている。よって、詩人が自分の死期を悟り、それが次の瞬間確実に訪れると仮定

18) 『クルアーン』43(金の装飾)章77節「かれらは、「マーリク(看守)よ、あなたの主に頼んでわたしたちの始末を付けて下さい。」と叫ぶ。しかし、かれは(答えて)、「あなたがたは、滞留していればよいのである。」と言う。」

19) Farzād, Mas‘ūd 1349/1970:902, Bakhtiyārī, Pezhmān 1367/1988:337.

するなら、「行く」の過去形が用いられていても不自然にはならない。何よりも、詩人はこの世に生まれ「来て」再び元の場所へ帰り「行く」という対比を示したかったのではないだろうか。

kār-e khīshān: 「自らの業」。自分のすべきこと。

解題：私はなぜこの世に生まれて来て、どこへ帰り行くのか、結局明らかにできなかった。自分が生まれてきた意味も知らず、これから何処へ行くのかもわからないまま、この謎を解明できないとは、なんと残念で辛く、苦しいことだろう。

【第四詩行】

chegūne towf(o) konam dar faẓa-ye ‘ālam-e qods
ke dar sarāche-ye tarkīb(o) takhte-band-e tanam
どうして私が天界を自由に飛び廻れよう
現世で私は肉体に囚われているというのに

towf: あるものの周囲を廻ること。この語からは、メッカ巡礼時のイスラーム教徒がカーバ神殿の周囲を廻る儀式が真っ先に連想される。「神よ、ありがたや (elāhī, begardam)」(直訳は「私は廻りましょうか」といったペルシア語の日常的な表現から察するに、彼らには大切で愛おしく、価値あるものの周囲を廻る慣習があると考えられる。天界という、元々棲んでいた大切な場所を、愛おしみながらぐるぐると廻りたいのに廻れず、それどころか囚われの身に落ちぶれてしまい、不自由であるという不満が読み取れる。

‘ālam-e qods: qods は清浄、天恵。「清浄で神に祝福された世界」の意を表す。

ke: 理由を示す接続詞。版によっては cho が採用されており、その場合には、「現世で私が肉体に閉じ込められている時に」となる。

sarāche-ye tarkīb: sarāche は元来「小さな館、小さな宿」を意味するが、ここでは直前の半句にある ‘ālam(世界)を言い換えた表現である。句全体で「諸要素が融合した世界」となり、すなわち自然界、我々が生きているこの世のことである。

ハーフェズも神智家の考え方に倣い、「自然」に対して厳しい眼差しを注ぐ。ここでいう「自然」とは、水や空気、土といった具現的・物理的な現象を指すのではなく、動物的な気質や本能、世俗的怠慢や馴れ、寝食や情欲、無知という暗黒等の総体から成る。倫理道徳的かつ神秘主義道の教えに沿った行動はこの総体との闘いであり、換言すれば、それはこの総体からの浄化と言える²⁰⁾。

takhte-band: 罪人を木板に叩きつけることによって、罪人が逃亡しないよう、そして苦しみを味わうようにしていた、モンゴル時代の刑罰の一種。通常は「投獄された」という意味を表す。

解題：かつて天界の鳥だった私は、今は清浄な天界の空間を自由に飛び廻ることができない。なぜなら、現世へと送り込まれ、土で作られた肉体という形骸に魂は閉じ込められ、形骸にすぎな

20) Khorramshāhī 1371/1992:575.

い身体の生きる場所はこの物質界となってしまったのだから。

【第五詩行】

'agar ze khūn-e delam bū-ye showq(o) mī-'āyad

'ajab madār(o) ke ham-dard-e nāfe-yē khotanam

わが心の血から、かの愛しき人に会いたいと願う麝香の香りが漂っても

不思議はない 私は于闐^{うてん}の麝香囊と同じ痛みに苦しむのだから

showq: 熱望。強い欲求。何かをしたいと望む強い思い。ここでは、愛しい存在すなわち神との邂逅への切望と考えるのが自然であろう。

nāfe-yē khotan: nāfe は「麝香囊」。橙の実ほどの大きさがある。雄の麝香鹿の包皮にある特殊な分泌腺で、茶色で脂っぽいその分泌液はとてもよい香りがする。これを乾かしたものが麝香(ムスク)と呼ばれる。さらに、ペルシア文学では、「愛しい人の巻き髪が解ける際の芳香」を暗示する場合にこの語を用いることがあり、ハーフェズも多用している。

khotan は『デホダー大辞典 (*Loghat-nāme-ye Dehkhodā*)』によれば、「khotā, khoṭā」とも称される、新疆ウイグル自治区内カシュガル近くのオアシス都市ホータン」とある。漢代には于闐(うてん)と呼ばれ、東西交易で栄えた、麝香と美女で有名な町である²¹⁾。

シーア派を代表する神学者・哲学者・数学者・天文学者で政治家としても活躍したナスィールッディーン・トゥースィー (Naṣīr al-Dīn Abū Ja'far Muḥammad ibn Muḥammad al-Ṭūsī, 1201-74) は、自らの『イルハーンの宝飾の書 (*Tansūkh-nāmah-yi Īlkhānī*)』の中で麝香について次のように記している。

麝香鹿を捕らえ、その腹と生殖器を手で擦り、麝香鹿の臍の辺りにある血が麝香囊に集まるように仕向ける。麝香囊に集まった血は冷えると固まる。もう血が集まってこないと判明した時点で麝香囊を取り出し、1年間吊り下げる。麝香鹿が殺される前に麝香囊に集まった血はどれも大きな塊である一方、一滴ずつ集められた血は、眼薬に浸されて固く絞られた綿花のような状態で麝香の中に見出される。麝香鹿はヒヤシンスと待雪草を食するので、麝香はそれから生じると言われている。麝香の中で最も良い種類は于闐から運ばれてくる麝香である・・・²²⁾

この記述により、麝香という稀少な贅沢品には、それなりの時間と労力がかけられていることがわかる。貴重品と見做されるのも当然である。

dard-e nāfe-yē khotan: 「于闐の麝香囊の苦痛」。臍に血が集積すると、麝香鹿にはずきずきする痛みが生じる。麝香鹿が自分の臍を棘や茨や石でこするので、臍から血の塊が取れ、それが麝香となる。ハーフェズは、この麝香鹿の味わう痛みを示唆することによって、自らの抱く悲哀を心の血と表現し、熱い思いをかきたてるような自身のことばを麝香の香りと表

21) 日本で唯一のハーフェズ詩の訳書には「契丹」と訳出されているが、契丹は民族名であり、ホータンとは明らかに異なる。

22) Naṣīr al-Dīn Ṭūsī 1348/1969:247-248.

現している。私の抱く苦痛はまるで于闐の麝香囊の痛みのような激しい痛みであり、私の紡ぐ詩のことは香り高い麝香のように価値がある、と言っているのである。イラン人である詩人ハーフェズの矜持が窺われる詩行である。

解題：私の心は、愛しいお方に会いたいという熱望にかられ、麝香鹿が味わう痛みさながらにずきずきと痛む。その痛みゆえに私は言葉を紡ぐ。まるで香り高い麝香が貴重であるかのごとく、私の心からの熱望の声を紡いだ詩のことも価値あるものなのだ。

【第六詩行】

ṭarāz-e pīrahan-ē zar-kesham mabīn chon sham‘

ke sūz(o)-hāst nahānī darūn-e pīrahanam

金糸の縁飾りのついた豪華な私の服に目を向けるな その服はまるで蠟燭のよう
服の内の魂は、苦痛に喘ぎ、密かに燃えているのだから

ṭarāz: 衣服の縁や端を飾る模様²³⁾。『ペルシア語百科事典』によれば、「刺繍がほどこされたり、飾りのついた衣服、特にリボンで装飾されたり、縁が装飾されたり、縁に文字が記されたりした衣服。ṭarāz は正装とされ、王侯貴族が身に纏っていた。支配者の ṭarāz に記された文章には、名前や通常の称号に加え、祈祷の言葉も含まれることが多かった。・・・ṭarāz が授与されることは、貨幣の鑄造権のように支配者たちの特権の1つであり、ウマイヤ朝やアッバース朝の支配者たちは、この事柄に特別な関心を寄せていた・・・。」

また、『ハーフェズ学 (Ḥāfeẓ-shenāsī)』に掲載されている論文に、『イスラーム芸術』²⁴⁾からの引用として、次のような興味深い記述が見られる。

古代エジプトでは繊維業が盛んで、中世イスラーム後期まで亜麻製品が最も重要な輸出品であった。エジプトを中心支配下としたファティマ朝(909-1171)管理下の工場では、当代に顕著な役割を果たしていたṭarāzという名の最高品質の布地が作られ、カリフが内外の貴顕に贈物として用いていた。注目すべきは、特別な縁飾りであるṭarāzの付いた服を持つ者は、その高い地位や職務が明らかであったということである。「同じṭarāzであること」という表現は、特別かつ同一の集団・階層の人であることを意味し、このハーフェズの句では、金糸の施された服を示唆するのみならず、ハーフェズの高い地位をも示唆する²⁵⁾。

zar-kesh: = zar-keshīde 「金糸のほどこされた」。金の細糸が織り込まれている布。zar-kesh という表現は、蠟燭の炎の周囲にできる金色に見える明るい部分を指すと解釈する学者もいれば²⁶⁾、昔は蠟燭を1枚の金紙で包んで灯りとして利用していたことから、蠟燭を包む金紙と

23) Khānlarī, Parvīz Nātel(ed.) 1362/1983:1205.

24) イスラーム世界の織物研究を専門としたドイツ人 Ernest Kühnel 教授の著書か。

25) Bayātī, Sūsan 1369/1990:206

26) Khorramshāhī 1371/1992:977.

解釈する学者もおり²⁷⁾、イラン人の学者の間で議論的になってきた表現である。

ハーフェズより約1世紀前に生きた、ハーフェズと同郷の詩人サアディー (Sa'dī Shīrāzī, Abū Muḥammad Muḥarrif al-Dīn b. Muṣliḥ b. 'Abdullāh, 1210頃-92頃)の代表作に、『薔薇園 (*Gulistān*)』という、今なお最も美しい、手本とすべきペルシア語散文と評される教訓文学があり、その序文に *kāghaz-e zar*「金の紙、為替手形」という表現が見られる²⁸⁾。ハーフェズの *zar-kesh* という表現をこのサアディーの表現と関連づけて考える学者もいる²⁹⁾。『薔薇園』の該当箇所の和訳を見てみよう。

人々に喧伝されるサアディーの好評、地球の全面に広がる彼の言辞に対する名声、砂糖のようにたしなまれる彼の物語における親しみ易い筆致、為替手形(zar-kesh)のように持ち運ばれる彼の文学的作品の紙片、それらは、決して彼自身の雄弁や美徳の完全さに因るものではなかった³⁰⁾。

サアディーは、「私が文章をしたためた紙は、精神的に高い価値のあるものなので、人々はまるで為替手形であるかのように持ち運び、手から手に渡し、その紙を高く評価する」と自画自賛している。今なおイランの誇る詩人に相応しい矜持が窺われる一文である。ハーフェズも、同郷で敬愛する先人サアディーの紡ぎ出すことばに大いに影響を受けていたと考えられる。他の詩人たちと一線を画した、ある特定の地位を手にした詩人となった自信を匂わせた表現なのかもしれない。この説では、詩人が蠟燭に喩えられている根拠を1. 外見上の根拠、すなわち金糸の装飾のある服と黄色い蠟で作られていた蠟燭が似ていること、2. 内面的な根拠、すなわち詩人の心の苦悩は、燃えさかり溶けていく蠟燭のさまに似ていること、の2つが挙げられている³¹⁾。しかしながら、黄色い蠟で蠟燭が作られていたという断定には疑問が残る。ハティーブ・ラフバルも、「このハーフェズの詩行より、当時の蠟燭は蠟から作られることもあり、その色は黄色であったことがわかる。アラビア語では蠟燭には蠟の意味がある」と記しているものの、当時のすべての蠟燭の色が黄色であったとは考えづらく、それを前提として、誰にでもわかるような比喩表現としてハーフェズが使ったとは到底思えない。

では、「蠟燭のような服」とはいったい何であろうか。ジャーヴィードは『永遠のハーフェズ (*Hāfez-e jāvid*)』の中で、「蠟燭のような服」とは蠟燭の芯であるとしている。服は糸から作られ、蠟燭の芯も糸からできている。蠟燭の本体は蠟でできており、「服」である蠟燭の芯は内部にある。この蠟燭は通常と逆、つまり服を身体に纏うのではなく、身体を服に纏わせていることになる。多少強引にも見えかねないこの説は、「身体の下に服を纏う=服の上

27) Heravī 1369/1990:1437. ハーンラリーも同意見である。

28) Sa'dī 1371/1992:13.

29) Bīnesh, Taqī 1369/1990:135.

30) サアディー著；沢英三訳 1951:17. 下線部は筆者による。

31) Bīnesh, op.cit.:135-136.

に身体を纏う」と詠んだ先人の詩句を引き合いに出し³²⁾、詩人は先人の詩に親しむのが当然であるというペルシア文学の伝統を踏まえた根拠に基づいている。詩聖ハーフェズも先人の詩作品に親しみ、注意を払っていたに相違ないということである。蠟燭の纏う服 (= 芯) が燃えると、服の縁飾り (= 蠟燭の炎の周囲にできる、境界のさだかでない金色の光) も目に見えるようになる。蠟燭の纏う服 (= 芯) は内に炎、外に縁飾りを伴い、金糸で飾られた高貴な衣装を表す。ジャーヴィードは、この「金糸で飾られた高貴な衣装」という表現が最初に登場するのは、12世紀のニザーミー (Nizāmī Ganjavī, Jamāl al-Dīn Abū Muḥammad Ilyās b. Yūsuf, 1141?-1209?) の作品『神秘の宝庫 (*Makhzan al-Asrār*)』であると指摘した上で、ハーフェズはニザーミーの作品から主題のみを取り出し、ニザーミーの表現よりも美しく耳に心地よい、詩的な言辞や韻律を用いた、と評する³³⁾。

一方、ハーンラリーは、「蠟燭のような服」とは「半透明の紙もしくは薄い皮革で覆われ、模様や文字で装飾されたカンテラ」³⁴⁾と説明する。つまり、下賜されたきらびやかな服を装飾のある華やかなカンテラに喩えているという説である。この説を採用すると、次のような解釈が成り立つ。カンテラの中では蠟燭が燃えて周囲を明るく照らす。華やかな衣装に身を包む自分は、カンテラと同様に内側に燃える熱いものを抱いているが、それは暖かなぬくもりや視界を良好にする明るさなどではなく、すべてを焼き尽くし溶かすほどの激しい、狂おしいほどの神への愛の炎である。

解題: 詩人は、神に向かって訴えかける。「私のきらびやかで恵まれた外見に囚われないでください。私が満足しているとは思わないでください。私の心はあなたに会えない苦痛に満ちている。火のついた蠟燭は燃えていることが誰の目にも明らかだが、見えずとも、私の心は苦痛によってこれほどまでに燃えさかっている。私はあなたに会うことを切望しているのに会えず、苦しくて辛くてたまらないのだ。」

【第七詩行】

biyā-o hastī-ye ḥāfeẓ ze pīsh-e `ū bardār

ke bā vojūd-e to kas nashnavad ze man ke manam

愛しいお方よ、さあ早く、ハーフェズの存在を彼から引き離すのだ

あなたの前でハーフェズの「我ここにあり」の主張が誰かに聞かれることのないように

32) 11世紀前半のガズナ朝宮廷詩人マヌーチフリー (Manūchihri Dāmghānī, Abū al-Najm Aḥmad b. Qawṣ b. Aḥmad, d.1040) の作品の中に、次の詩句が見受けられる。

身体の下に服を着よ、誰しも身体の上に服を纏うが

そなたは服の上に身体を纏え (Manūchihri 1338/1959:70.)

33) Jāvid, Hāshem 1375/1996:431-434.

34) Khānlari 1362/1983:1165.

hastī: 存在。ここでは、*khodī*「自我」、*anāniyat*「利己主義」も意味すると考えられる³⁵⁾。

解題：ハーフェズは自我を消滅させたいと願う。それは、神の中に融け込んで一体となるためである。神の御前に辿り着き、神を前にして、神の存在の中に消滅したいと願っている。神の御許では、もうハーフェズから「私は存在している」「私はここに在る」などという、自我や利己主義の象徴たる言葉を聞くことのないように、ハーフェズの自我や利己主義を、神よ、どうかハーフェズから引き離しておくれ。

おわりに

本論攷での考察を通して、ハーフェズの作品にしては珍しく、7詩行全体を通して意味上の統一が見られ、帰属や枷、檻からの解放への希望という壮大なテーマを謳い上げた作品であることが明確に浮き彫りとなった。そして、本詩が、数多のハーフェズの抒情詩の中で、徹頭徹尾神秘主義的幽玄の世界を描出した抒情詩の1つであることが確認できた。

この「帰属、枷や檻からの解放への希望」について、クルアーン学者でハーフェズ詩注解者として知られるホッラムシャーヒーは、次のように述べている。

神秘主義修行者や神智家は、常に身体という檻の窮屈さを嘆き、身体という檻や現世という罫に囚われているせいで、広々とした抽象世界や天界に辿り着くことができないと考えており、大胆に、英雄叙事詩を語る調子で、決して寂寥や無力感にさいなまれてではなく、死を願ってきた。死が訪れば、彼らの手や翼は自由になるからである。また、「死の前に死すこと(意志ある死)」をおこない、自らの倫理・行動・性格さらには本質までもが削ぎ落とされ、自身の内で死に、神の倫理で飾られて神の中で生きられるように努めるのである³⁶⁾。

「(人が)自身の内で死に、神の中で生きる」とは、イスラーム神秘主義におけるファナー、「(消滅、消融)の意」とバカー(「存続、永続」)にほかならない。本詩ではこれらの神秘主義の術語は用いられていない。にもかかわらず、本詩全体を貫くメッセージがファナーであることは言を俟たない。このファナーとバカーという重要な神秘主義術語とハーフェズ詩との関わりについては、今後改めて詳細に考察する機会を持ちたい。

35) Khaṭīb Rahbar, Khalīl(ed.) 1374/1995:465.

36) Khorramshāhī 1371/1992:974-975.

参考文献 (References)

- Aflākī ‘Arifī, Shams al-Dīn Aḥmad; Yāzījī, Taḥsīn 1396/2017 *Manāqib al-‘arifīn*, Tehrān, Enteshārāt-e dūstān.
- ‘Atṭār, Farīd al-Dīn; Este‘lāmī, Moḥammad(ed.) 1372/1993 *Tazkirat al-awliyā*, Tehrān, Enteshārāt-e zavvār.
- Bayātī, Sūsan 1369/1990 “Ṭarāz va shokr”, *Ḥāfeẓ-shenāsī*, vol.13, Tehrān, Pāzhang, 205-206.
- Bīnesh, Taqī 1369/1990 “Dīvān-e shobhe-ye ḥaqīqī-ye Ḥāfeẓ”, *Ḥāfeẓ-shenāsī*, vol.11, Tehrān, Pāzhang, 122-136.
- Farzād, Mas‘ūd 1349/1970 *Ḥāfeẓ, ṣeḥḥat-e kalamāt-o eṣḥalāt-e ghazal-hā*, vol.2, Kānūn-e Ḥāfeẓ-shenāsī, Enteshārāt-e dāneshgāh-e Pahlavī(Shīrāz).
- Ghazālī, Abū Ḥāmid; Ārām, Aḥmad(ed.) 1333/1975 *Kīmīyā-ye sa‘ādat*, Tehrān, Ketābforūshī-ye markazī.
- Ḥāfiẓ-i Shīrāzī, Shams al-Dīn Muḥammad; Bakhtiyārī, Pezhmān(ed.) 1367/1988 *Lisān al-ghayb*, Tehrān, Enteshārāt-e Amīr Kabīr.
- ; Jorbozedār, ‘Abdol-Karīm(ed.) 1368/1989 *Ḥāfeẓ-e Qazvīnī-Ghanī bā majmū‘e-ye ta‘līqāt-o ḥavāsshī-ye ‘Allām-e Moḥammad Qazvīnī*, Tehrān, Enteshārāt-e asāṭīr.
- ; Khānlarī, Parvīz Nātel(ed.) 1362/1983 *Dīvān-e Ḥāfeẓ*, vol.2, Tehrān, Enteshārāt-e Khārazmī.
- ; Khaṭīb Rahbar, Khalīl(ed.) 1374/1995 *Dīvān-e ghazaliyāt-e Mawlānā Shams al-Dīn Muḥammad Khājāh Ḥāfiẓ-i Shīrāzī*, Tehrān, Enteshārāt-e Ṣafī ‘Alīshāh.
- Heravī, Ḥoseyn-‘Alī 1369/1990 *Sharḥ-e ghazal-hā-ye Ḥāfeẓ*, vol.3, Tehrān. Nashr-e now.
- Hujwūrī, ‘Alī ibn ‘Uthmān; Zhoukovski, Valentin Alekseevich(ed.); Anṣārī, Qāsem(Preface) 1380/2001 *Kashf al-maḥjūb*, Tehrān, Enteshārāt-e Tahūrī.
- Jāvid, Hāshem 1375/1996 *Ḥāfeẓ-e jāvid*, Tehrān, Enteshārāt-e ‘elmī va farhangī.
- Khorrāmshāhī, Bahā‘eddīn 1371/1992 *Ḥāfeẓ-nāme: Sharḥ-e alfāz, e‘lām, maḥāḥīm-e kelīdī va abyāt-e doshvār-e Ḥāfeẓ*, 2vols, Tehrān, Sherkat-e enteshārāt-e ‘elmī o farhangī va enteshārāt-e Sorūsh.
- Manūchīhrī Dāmghānī, Abū al-Najm Aḥmad b. Qawṣ b. Aḥmad; Dabīr Siyāqī, Moḥammad(ed.) 1338/1959 *Dīvān-e Ostād Manūchīhrī Dāmghānī*, Tehrān, Enteshārāt-e zavvār.
- Mawlānā, Jalāl al-Dīn Muḥammad Balkhī; Movāḥhed, Moḥammad ‘Alī(ed.) 1397/2018 *Mathnawī-yi ma‘nawī*, 2vols, Tehrān, Enteshārāt-e hermes, Farhangestān-e zabān-o adab-e fārsī.
- Mawlānā Shams al-Dīn Muḥammad b. ‘Alī b. Malik Dād Tabrīzī; Khoshnevīs, Aḥmad <‘Emād>(ed.) 1349/1970 *Maqālāt-e Shams*, Tehrān, Mo‘assese-ye maṭbū‘ātī-ye ‘aṭā‘ī.
- Mubārak, Muḥammad Zakī ‘Abd al-Salām 2006 *At-Taṣawwuf al-islāmī fī al-adab wa al-akhlāq*, vol.2, Lebanon, Al-maktaba al-‘aṣriya.
- Mustamlī Bukhārī, Abū Ibrāhīm Ismā‘īl ibn Muḥammad; Rowshan, Moḥammad(ed.) 1373/1994 *Sharḥ-i ta‘arruf li-madhhab at-taṣawwuf*, Tehrān, Enteshārāt-e asāṭīr.
- Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, Abū Ja‘far Muḥammad; Raḥavī, Modarres(ed.) 1348/1969 *Tansūkh-nāmāh-yi Īlkhānī*, Tehrān, Enteshārāt-e bonyād-e farhang-e Īrān.
- Sa‘dī Shīrāzī, Abū Muḥammad Musharrīf al-Dīn b. Muṣliḥ b. ‘Abdullāh; Khaṭīb Rahbar, Khalīl(ed.) 1371/1992 *Golestan*, Tehrān, Enteshārāt-e Ṣafī ‘Alīshāh.
- Sarrāj Ṭūsī, Abū Naṣr; Nicholson, Reynold Alleyn(ed.); Muḥabbatī, Mahdī(tr.) 1388/2009 *Kitāb al-lama‘ fī at-taṣawwuf*, Tehrān, Enteshārāt-e asāṭīr.
- サアディー ; 沢英三訳 1951『ゴレスターン』岩波文庫
- 佐々木あや乃 2019「ハーフェズ詩注解(14)」『東京外国語大学論集』第100号 185-204.
- ハーフィズ ; 黒柳恒男訳 1989『ハーフィズ詩集』平凡社