

## ハーフェズ詩注解 (1)

佐々木 あや乃

## はじめに

ペルシア文学の精華・精髓である詩人ハーフェズ (Shams al-Din Muḥammad ibn Muḥammad<sup>1</sup>, 1326?–1390 頃) の言語芸術は、その音の奏でる豊かな音楽性とその言辞に含まれる重層性と相俟って、ペルシア文化圏のみならず、世界中の数多の人々を魅了し続けている。ペルシア語で「イーハーム (ihām)」と呼ばれる言葉の多義性を最大限に駆使した結果、ハーフェズのガザル (抒情詩) は、過去数世紀にわたり数多のペルシア文学研究者たちがその詩句の解釈をめぐり、多くの注釈・研究を著すという結果を生み出してきたのである。「ハーフェズのガザルの解釈をめぐって」「ハーフェズのあるガザルの中の数ペイトの解釈について」といった類の論考は、イラン国内の研究書や雑誌に限定したとしても、枚挙に暇がないほどである。

次に挙げる 1 ペイト (対句) も、その解釈をめぐり多くの研究者たちの熱い議論の対象となっている詩句である<sup>2</sup>。

mājarā kam kon o bāz ā ke marā mardom-e chashm

kherqe az sar be dar āvard o be shokrāne besūkht

[マージャラー]をやめ、来るがよい、[わが目は]

[弊衣を脱ぎ・脱がせ]、感謝のしるしにそれを燃やしたのだから (ガザル 18)<sup>3</sup>

伝統的なコーラン学に基づくハーフェズ研究者として知られるホッラムシャーヒー氏 (Bahā' od-Din Khorramshāhi) は、今やハーフェズ研究に不可欠といえる、自ら著した注釈書『ハーフェズの手紙 (Hāfez-nāme)』の中で、このペイトについて「今日に至るまで満足のいくような説明がなされておらず、明確な意味を提示できないままである」<sup>4</sup>と指摘している。

氏は上掲書の中で、17 世紀に著された、ハーフェズの難解な詩の注釈書『秘められた詩的芸術 (Laṭīfe-ye gheybi)』のこのペイトに関する説明に対し、「何らの根拠も証拠もない説明にすぎず、出口が見えないままである」<sup>5</sup>と痛烈に批判し、また同じく 17 世紀にボスニアで著された『ハーフェズ詩に関するスーデーの注釈書 (Sharḥ-e Sudi bar Hāfez)』のこのペイトに関する部分を、「誤ったあやふやな解釈である」<sup>6</sup>と一刀両断に切り捨てている。

今日の学者たちの解釈に対しても、ホッラムシャーヒー氏は厳しく吟味する姿勢を崩しては

いない。イランにおける代表的なペルシア文学者サイード・ナフィースィー氏 (Sa'īd Nafisi) の見解や、ペルシア語大辞典の編者であるデホダー氏 (Dehkhodā) の記述に対しても問題の解決には至っていないと指摘する。唯一、ハーフェズの時代背景に関する研究における第一人者、ガーセム・ガニー氏 (Qāsem Ghani) が著したこのペイトの解釈については、「ある程度意味をなす説明ではあるものの、曖昧さを払拭するには至っていない」<sup>7</sup>と、厳しい眼差しを注ぎながらも一種肯定的な姿勢を示してはいる。

そこで、この論考では、ハーフェズの上述のペイトについて、イランで出版されたさまざまな注釈書や論考等を丹念に読み進め、このペイトの解釈の足跡を辿り、それらの比較検討を試みながら、一定の解釈にまとめ上げてみたいと思う。

このペイトにおける問題の所在を具体的にみていく前に、まず、このペイトが、ハーフェズが自分の許から去った恋人に向かって、語りかけている内容であることを起点として考察を進めることについては、研究者の間の見解の相違はみられないということを書いておく。

しかし、文中の各語が果たす役割をめぐって、とりわけ以下の4点において、多くの学者たちがおこなったこのペイトの解釈を比較検討・考察する必要がある。

1. 「マージャラー (mājarā)」とは何か
2. 弊衣の所有者と「目 (mardom-e chashm)」の持つ役割
3. 「弊衣を(頭から)脱ぐ」という行為の意味
4. 「弊衣を感謝のしるしとして燃やす」という行為の意味

そこで本論考では、上記の4つの点について、この僅か1ペイトをめぐる解釈・注釈の歴史を辿りながらその比較検討をおこない、ハーフェズの言語芸術の深奥性と重層性を探る1つの手がかりとしたい。

### 1. 「マージャラー」とは何か

「マージャラー」は、語源的には、アラビア語の複合語 (mā: 「～するもの (こと)」 (関係詞), jarā: 「起こった」 (動詞3人称単数過去形)) である。したがって現代ペルシア語では「出来事、事件」という意味を表すのが一般的である。しかし、ここではこのような複合語の分析はほとんど意味をなさない。

ペルシア語大辞典を参照してみよう。そこには、「論争・論議・議論・討論」という記述が見られる<sup>8</sup>。

これは、神秘主義用語における「マージャラー」を意識した解釈に基づくものと推測される。神秘主義におけるマージャラーはスーフィーの慣習・儀式の1つである。さらに詳しく知るために、神秘主義道における慣習や規則が著されている『恋人たちへの祈祷・礼儀の宝石 (Awrad

*al-Aḥbāb va Fuṣūṣ al-Ādāb*』のマージャラーについての詳細な記述にあたることにしよう。

マージャラーとは、あるダルヴィーシュ（修行僧）の欠点が目に留まり、それを本人が心の負担であると思っているならば、その埃をその敬虔な兄弟の心から遠ざけるように（同志たちが）叱責することを言う。そして、それは互いに与え合う真の友情の証しである。…（マージャラーを行う際には）同志たちが皆参集するよう、マージャラーの呼び声をかけ、僧庵の戸を閉ざす。…そして、マージャラーでは誠実に言い合いをし、矛盾したことは口にせず、要領よく語り、できる限り誰かを名指しで批判するような物言いをせず、それとなくわかるように語るのである<sup>9</sup>。

この書の著者、アブー・アル・マファーヒル・ヤヒヤー・バーフラズィー（*Abu al-Mafakhir Yahya Bakhrāzi*, 1335年没）は、ハーフェズが1326年頃に生まれたといわれていることより、ハーフェズの生まれた頃の神秘主義における慣習の1つとしてマージャラーという儀式があったことは、ほぼ間違いない。この記述から、マージャラーとは、緊張感漲る、冷たい空気の張りつめた場所での神経をとがらせ合う集会ではなく、的を得た、冷静かつ友好的な話し合い・批判の場であることもうかがい知ることができる。

20世紀のイランが誇る大学者の1人、ザルヤーブ・ホイー氏（*‘Abbās Zaryāb-Khoyi*）は、自らのハーフェズ注釈書として名高い『酒杯の鏡（*Ā‘īne-ye jāmi*）』の中で、この神秘主義におけるマージャラーという語に着目し、このペイトを次のように解釈している。

神秘主義のマージャラーが、スーフィーたち、弊衣を纏った者たちの間でおこなわれていたことが明らかである以上、弊衣を脱いで感謝して燃やしてしまう者には、マージャラーは必要ないはずである。ハーフェズが恋人に向かって「もう弊衣を脱いだのだから、マージャラーも終わりにして、戻ってきておくれ」と語っているのである<sup>10</sup>。

非常に理にかなった解釈ではある。しかしながら、ハーフェズの「マージャラー」という語には、本当に純粋な神秘主義道における儀式・慣習の意味合いしか含まれないのだろうか。

それを検証するための1つの手段として、ハーフェズ以前の詩人やハーフェズと同時代の詩人の作品の中で、「マージャラー」という語がどのように登場してきたのか、いくつか例を挙げて確認してみたい。

ハーフェズの故郷シーラーズが誇る、ハーフェズより約1世紀前に活躍した詩人サアディー（*Sa‘dī Shirāzi*, *Abu Muḥammad Muṣṣarrif al-Dīn ibn Muṣṣliḥ ibn ‘Abdullāh*, 1210頃–92頃）は、その

ガザルの中でマージャーラーという語を次のように用いている。

biyā biyā ke marā bā to mājarāyī hast

begūy agar gonahī raft o gar khaṭāyī hast

さあ、来たれ、私にはお前と「マージャーラー」がある

罪が消え去ったとしても、過ちがあるとしても、言っておくれ<sup>11</sup>

罪や過ちをめぐる「話し合い」、もしくは内容が深刻であるがゆえにその話し合いは「言い争い」や「口論」へと発展する可能性もあると考えられるベイトである。神秘主義におけるマージャーラーが、相手の欠点や心の重荷を除去するためにおこなわれたことを踏まえ、「罪」「過ち」という語を用いていると考えられる。

サアディーと同時代の神秘主義詩人イラーキー (Fakhr al-Din Ibrāhīm al-Hamadānī al-‘Irāqī, 1211–89) は、どのように「マージャーラー」という語を用いているのだろうか。さらに神秘主義を意識した「マージャーラー」が表現されているのだろうか。

biyā ke bā lab-e to mājarā nakarde hanūz

be jā-ye kherqe del o dīde dar miyān āmad

さあ来たれ、君の唇とまだ「マージャーラー」をしていなかった

弊衣の代わりに心と目がやってきた<sup>12</sup>

この表現からは、言葉を交わす程度以上の「話し合い」「言葉の応酬」の意味があることは想像に難くないものの、「弊衣」という語が登場することより、神秘主義における「マージャーラー」と「弊衣」との関係を知る必要性が出てくる。再度『恋人たちへの祈祷・礼儀の宝石』を見てみよう。

…(マージャーラーにより) 罪の赦しを乞い、心が軽くなったなら、何か世俗的な物を提示しなければならぬ。つまり、その罪の原因となった、現世に属する一部を、提示しなければならないのである。これが現世の弊衣である。提示された物が弊衣であるならば、決してその弊衣をバーザールに持って行ってはならない、なぜならその弊衣にはシャイフの弊衣の戒律があるのだから…<sup>13</sup>

つまり、神秘主義の掟では、マージャーラーの結果として、神秘主義修行者たちの纏う弊衣が

提示されるという当然の前提を踏まえ、イラーキーがこの詩句を詠んだことがうかがわれる。

同じく13世紀のガザルの巨匠、キャマール・ウッディーン・イスマーイール (Kamāl al-Din Isma‘il, 1237年没) は、次のように詠っている。

ze rū-ye loṭf o karam mājarā-ye man beshnow

ke šūfiyān rā chāre ze mājarā nabvad

優しく寛大な顔で私のマージャラーを聞いておくれ

スーフィーたちにはマージャラーをするしかないのだから<sup>14</sup>

キャマール・ウッディーン・イスマーイールも、神秘主義を十二分に意識したうえで、自分の恋人に対してもこの語を用いていることが明らかである。

13世紀を代表するペルシア神秘主義詩人の最高峰といえ、ルーミー (Jalāl al-Din Muḥammad al-Balkhī al-Rumi, 1207–1273) である。彼のガザルに登場する「マージャラー」はいかなる表情を示しているだろうか。

az ba‘d-e mājarā-ye šafā šūfiyān-e ‘eshq

gīrand yekdegar rā chon mastiyān kenār

愛に生きるスーフィーたちは和やかなマージャラーの後

隣同士の酔人のように互いを抱擁する<sup>15</sup>

スーフィーたちのマージャラーの様子が明確に描写された表現であり、親しげに互いを抱き合う場面が容易に想像できよう。

ハーフェズ自身は、このガザルの他に3度「マージャラー」という語を用いている。

goft o gū āyīn-e darvīshī nabūd

var na bā to mājarā-hā dāštīm

対話はダルヴィーシュの流儀ではなかった

さもなくば私はそなたとマージャラーをしたであろうに (ガザル 362)

このペイトでは、goft o gū (会話、対話、口論) と「マージャラー」が同格の扱いを受けている。また、ここでハーフェズの言う「ダルヴィーシュ」はバーフラズィーの神秘主義におけるマージャラーの説明にあったダルヴィーシュとは異なると考えられる。神秘主義道における修行者

は、通常ハーフェズのガザルにおいては「スーフィー」と呼ばれる人々であり、ハーフェズの時代には偽修験者的存在としてその社会的地位が失墜の一途を辿っていたと考えられるからである。ハーフェズの詩的世界においては、偽善に満ちたスーフィーは最も疎まれるべき存在であることは言を俟たない<sup>16</sup>。清廉なダルヴィーシュである「私」は、欺瞞の象徴たるスーフィーではなかったがために、マージャラーをしなかったと主張していると読みとることができよう。

gar delī az ghamze-ye deldār bārī bord bord

var miyān-e jān o jānān mājarā'ī raft raft

心が恋人の流し目で重荷を負ったとしても仕方ない

わが心と恋人との間にマージャラーが起こったとしてもそれはとうに過ぎたこと

(ガザル 83)

この例では、「棘のある言葉の応酬, 言い争い」が恋人との間に起こり、それはそれで過ぎ去ったこととハーフェズは語っている。

ān kas ke man'-e mā ze kharābāt mī-konad

gū dar ḥoẓūr-e pīr-e man īn mājarā begū

われらに酒場を禁ずる者に伝えよ

わがピール（老師）の面前でこのマージャラーを言えと（ガザル 407）

3番目の例には、神秘主義の導師をも意味する「ピール」が登場しているが、このベイトでの「ピール」とは、ハーフェズが唯一心底傾倒し、心酔している理想の存在であり、実在の人物とは考えにくい。そのピールの前で、恋と酒に生きる、すなわち自分に正直に他人を欺かずに生きることの正当性を導く議論を、ハーフェズは「マージャラー」と呼んだのではないかと考えられる。

ハーフェズ、または彼以前のペルシア詩人たちが、神秘主義思想への造詣が深く、多様な神秘主義の用語を用いて詩作に励んできたことは、ペルシア文学史においては広く知られるところであり、そのごく一部の例は上述した通りである。しかし、ハーフェズ以前の詩人たちの作品には、神秘主義の要素が如実に色濃く反映されているが、ハーフェズのガザルに到達するや否や、焦点がぼやけるような、霧中に迷い込んだような印象を受けることがままある。

この理由について、雑誌『ハーフェズ学 (*Hāfez-shenāsi*)』の編者であるニヤーズ・ケルマーニー氏 (Sa'id Niyāz Kermāni) は、ある論文の中で次のように述べている。

ハーフェズは、神秘主義用語・神秘主義的解釈を自分の言いたいことを表現するために用いているのであり、神秘主義関連の儀式を語り伝えたり説明するためにそれに言及しているのではない場合がほとんどである<sup>17</sup>。

つまり、問題としているペイトでは、ハーフェズは、神秘主義に関連する用語を巧みに利用しながら、自分と恋人との間の一度離れてしまった距離を縮めたいという想いを一途に表現しなすぎないと解釈することも可能なのではなからうか。

ホッラムシャーヒー氏は、自身の考察の結論として、*mājarā kam kon* とは「冗長な仲直りの儀式 (*tul o tafsil-e marāsem-e āшти-konān*) を切り上げて、意地を張らず、友好的に互いを批判した後、もしくはそれをもせずに、旧交を蘇らせるために来なさい」という意味であると述べている<sup>18</sup>。

もしもニヤーズ・ケルマーニー氏の指摘するように、ハーフェズはこのペイトにおいても神秘主義用語を手段としてのみ用いたと仮定するならば、このホッラムシャーヒー氏の「マージャーラー」という語に対する「冗長な仲直りの儀式」という説明は、少々重すぎるのではないだろうか。

一時期には、ハーフェズと神秘主義を強く関連づけ、ハーフェズは神秘主義者であると主張する学者も多々存在したが、近年ではハーフェズはアーレフ（叡知ある者）ではあるが、スーフィーではあり得ないという説が有力である。

以上の考察を通し、問題の「マージャーラー」についても、神秘主義の儀式としての「マージャーラー」を踏まえたうえで、「言い争い、口喧嘩」と解釈することにも妥当性を見いだすことができよう。

## 2. 弊衣の所有者と「目」の持つ役割

次に、「目 (*mardom-e chashm*)」<sup>19</sup> という語がこのペイトの中で果たしている役割に注目してみたい。しかし、その前に、このペイトの中での「目」という語と、その直前に位置する「私を (*marā*)」という語との関係を確認しておく必要がある<sup>20</sup>。現代ペルシア語では通常、*rā* が付けられた語は直接目的語と認識されるが、古典のペルシア語では、*rā* は「エザーフェの代わり *fakk-e ezāfe*」<sup>21</sup> として度々用いられることがある。議論の対象であるペイトの中では、第1メスラー（半句）の「*marā*」を「目 (*mardom-e chashm*)」を修飾するものと見なして「私の目」と解釈すべきか、あるいは第2メスラーへと位置を動かして新たに組み込んだ上で「弊衣 (*kherqe*)」を修飾すると考えて「私の弊衣」と解釈すべきかで、研究者たちの意見は二分している。そして、その結果として、第2メスラーに登場する「弊衣」の所有者が誰または何であるのかが問われる結果となっているからである。現代ペルシア語で言えば、「私の目が弊衣を脱いだ」 (*mardom-e*

chashm-e man kherqe dar āvard) とするか、「私の目が私から弊衣を脱がせた」(mardom-e chashm az man kherqe dar āvard) とするかという問題である<sup>22</sup>。

ゾンヌール氏 (Raḥim Zon-Nur) のハーフェズ詩の注釈書『ハーフェズを探求して (*Dar jost o ju-ye Ḥāfez*)』の中には、碩学サイド・ナフィースイー氏の見解が掲載されている。このペイトの「弊衣」という語は比喩的に用いられたにすぎないということを根拠に挙げ、「私の目」が主語となるという理解である。以下に、その部分をそのまま引用してみよう。

…すなわち、私の目が弊衣を脱ぎ、…「感謝のしるしに燃やした」とは、目から涙が流れる様子を示唆しているのである。なぜなら、目から流れる熱い涙は、自らと分かれた弊衣のようだからである<sup>23</sup>。

目から流れ落ちる「涙」が「弊衣」に譬えられたという説であるが、弊衣と涙の共通性という点の説明が微弱かつ曖昧で、一読して納得するわけにはいきそうもない解釈である。

この碩学の意見に影響されてか、ゾンヌール氏自身も上掲書の中で、「私の目が、心から濁りという埃を遠ざけ、罪の赦しを乞うために自らの弊衣を脱ぎ捨てたのである」と述べ、「私」ではなく「目」がその弊衣を脱いだとする解釈を支持している。

アラヴィー氏 (Partow ‘Alavi) は、ハーフェズ詩の研究書『出立の鈴の音 (*Bāng-e jaras*)』の中で、このペイトに言及し、「目とは弊衣を纏う者を意図し、弊衣とは白目のことである…弊衣を焼くというのは、激しく泣いたことによる目の充血のこと」<sup>24</sup>と述べ、別の比喩表現であると理解しながらも弊衣は目に属するという説を支持する立場をとっている。だが、「白目」が「弊衣」に譬えられたというこの説についても、その根拠が明確に示されていないのが残念である<sup>25</sup>。

また、ペルシア語・ペルシア文学に関する該博な知識をもつデホダー氏もこの「弊衣」=「白目」説を支持している。そして、「弊衣を燃やした」とは、過重な期待を持って見つめることによって目が乾いてしまい、ついには盲目になることの比喩表現であると説明している<sup>26</sup>。

スーディーの注釈書でも、後置詞 *rā* は「エザーフェの代わり」と見なされ、「私の目」という読み方が推奨されている。しかしながら、この解釈についてもその根拠が明らかでなく、ペイト全体の意味の中で「目が弊衣を脱いで、燃やした」という解釈が提示されているのみである<sup>27</sup>。

宿学ザルヤーブ・ホイー氏は、弊衣がその外見によって敬虔・禁欲の象徴とされる点と、目が物事の外見のみを見るという点に着目し、いずれも外見を大切とする共通点を取り出し、弊衣は目に属すると主張した。さらに、このペイトが含まれるガザル内の他のペイトでは、弊衣はハーフェズ自身に属すると指摘し、その弊衣には「大衆を惹きつけるための理性」という意



味合いもあると解説している<sup>28</sup>。しかしながら、論考の最後の部分で、このガザル全体について、次のように述べている。

ハーフェズは、故意に、意味の論理的な規律を守らなかったように見える<sup>29</sup>。

故意であったか否かは不明であるが、ハーフェズがこの詩において、筋の通った明確な主張をしたとは言にくいという感想を、ザルヤブ・ホイー氏が抱いたということがうかがわれる一文である。

さらに、ガーセム・ガニー氏は、弊衣という語を比喻として「欺瞞・偽善」の意に解し、「目が全ての欺瞞を捨てた」と解釈しつつも「弊衣を燃やしたのは私である」と読者に矛盾を感じさせる意見も述べており、自らの見解がまだ確定的ではないことが表れている<sup>30</sup>。

では、もう一方の見解、すなわち弊衣は詩人に属するという考えを抱く、その他の研究者の説明はどのようであろうか。

文学研究誌『ヤグマー (Yaghma)』に掲載された、ファルザーン氏 (Seyyed Moḥammad Farzān) のこのペイトに対する見解が、「詩人の弊衣」説の中で最も古いものであるのだが、残念なことに、氏が用いたハーフェズ詩集の版が他の研究者たちの使用した版とは異なっていたようで、肝心の第2メスラーは、「弊衣を「頭」から脱いだ」でなく、

kherqe az tan be dar āvard o be shokrāne besūkht

弊衣を「身体」から脱いで、感謝のしるしとして燃やした

となっている。「身体」と明確に示されているならば、自然な読み方に従い、弊衣は詩人のものと解釈するのが当然であろう。ファルザーン氏は論拠を示すことすらせずに、率直かつ淡泊に次のように述べるに留まっている。

…「わが目」は、そなたを見るやいなや弊衣をわが身体から剥ぎ取り、火にくべ、燃やした…<sup>31</sup>

イランにおけるペルシア文学研究の重鎮、テヘラン大学教授故ザッリーヌクーブ氏 ('Abdol-Ḥoseyn Zarrinkub) は、自らが著したハーフェズ研究を含むペルシア文学研究書『水面の絵 (Naqsh bar āb)』の中で、「詩人の目は、泣くという行為によって詩人の秘密を暴露した—つまり、詩人が恋していることを明らかにした—ことにより、詩人に弊衣—禁欲者である証し

一を脱ぎ捨てさせた」と解説している<sup>32</sup>。泣いて涙を流した結果、詩人が恋に思い悩んでいることが知れ渡り、その結果として、禁欲者然としている必要がなくなったので、弊衣を詩人から脱がせたという、理性的かつ明快な説明といえよう。

これらの率直かつ比較的柔和な見解の示し方に対し、ホッラムシャーヒー氏は、「弊衣を目に属すると判断するための根拠がない」と「弊衣は目に属する」意見を強く批判し、弊衣は詩人に属するものであると明言した。氏の主張は、文法的な捉え方が根拠となっている。第1メスラーに位置する *marā* を意味上は第2メスラーに属すると考え、*marā ...kherqe* となった部分を *kherqe-ye marā* と読み替えることによって、「目が弊衣を纏う」という不可思議な内容を含むことなく、ペイト全体が理解しやすい解釈になることを明確に提示している<sup>33</sup>。

おそらくはこうした論争を踏まえてのことであろう、アミン・リヤーヒー氏 (Mohammad Amin Riyāhi) は、「弊衣は詩人に属する」という解釈を支持しつつ、次のように述べている。

…詩人の表現の仕方に多少の問題があったと思われる。…意味の点からは、目がなぜ、どのような手段で、いかほどの力で詩人から弊衣を剥ぎ取り、どのような火でそれを燃やしたのか、ハーフェズが語ってくれたらよかったのに…そして、なぜハーフェズは、自分でやればずっと容易かつ自然にできたことを、おのれの目にさせたのであろうか？…<sup>34</sup>

詩人の表現方法自体に誤解を生じかねない問題が孕んでいるということを明言し、このペイトに残された疑問点を指摘したという点において、たいへん意義深い意見表明である。

アミン・リヤーヒー氏が上記の見解を示したのとほぼ同じ時期に、現代のイランにおけるペルシア文学研究の第一人者であるテヘラン大学教授、シャフィーイー・キャドキャニー氏 (Shafi'i Kadkani) が、「弊衣と弊衣を焼くことについて (*kherqe o kherqe-suzi*)」という論文を雑誌『ハーフェズ学』に発表した。神秘主義道における弊衣と弊衣にまつわる慣習について、深い洞察を伴った精緻な研究の成果として著されたこの論文の中で、問題のペイトの解釈にもさりと言及している。

不平や不満 (= マージャラー) をやめよ。私の目は、私の弊衣 (私の以前の状態や地位の象徴、そなたに対する抗議と不平の象徴であったもの) を私の身体から脱がせた…<sup>35</sup>

上述のアミン・リヤーヒー氏が指摘したように、ハーフェズの言語表現技法自体に難がある以上、このペイトのこの部分、すなわち「目の弊衣」なのか、「詩人の弊衣」なのかという問題に関して、確固たる結論を下すことはたいへん難しいといえる。

弊衣が目にも属するという見解を述べた研究者たちの大半が、一線で活躍したあまりにも著名かつ学識深い研究者たちであったため<sup>36</sup>、その勢いに押されてであろう、弊衣が詩人のものであるという、いわば無理のない、単純すぎるようにすら見える見解を持つ学者の声は少数派だった。しかし、神秘主義における弊衣が象徴しうるものに着目し、根拠や論拠というよりは、言葉の自然な流れに導かれるままの解釈をシャフィーイー氏が提示したことに多少なりとも影響を受けてか、「詩人の弊衣」という読み方をする研究者が近年では多い<sup>37</sup>。

次に、「目」という語のこのペイトにおける役割を考えてみたい。そこで、このペイトを再度熟読すると、あることに気づかされる。「目」と「私（詩人ハーフェズ）」が別個の人格をもっているかのように表現されているということである。「目」とそれが属する「人」を別個に捉えるという考え方は、人間の感情と行動を洞察・描写するうえでたいへん興味深い手法であるといえよう。ハーフェズの作品の中では、目、心、詩人自身に対して別々に言及され、それぞれが異なった役割を担って表現されることが実に多い。

例えば、次のペイトでは「心」と「詩人」は別個の存在であり、「心」にとって「私」は他人であると断言している。

sāl-hā del ṭalab-e jān-e jam az mā mī-kard

ānche khod dāsht ze bīgāne tamannā mī-kard

長い間心は私にジャムの酒杯を求め

自ら持つものを他者たる私に懇請してきた（ガザル 136）

ペルシア文学においては、心と目の相関関係・役割分担に言及している例を多数挙げる事ができる。ハーフェズもその例外ではない証しとして、ここで数例紹介しておこう。

dīdī delā ke ākhar-e pīriyo zohd o ‘elm

bā man che kard dīde-ye ma‘shūqe bāz man

心よ、お前は見た、老齡と禁欲と学問の果てに

恋人を目にしたわが目が私をどうしたか（ガザル 392）

saḥar sereshk-e ravānam sar-e kharābī dāsht

garam na khūn-e jegar mī-gereft dāman-e chashm

もし心の血が目の裾をつかまなかったら

明け方に流れるわが涙は私を滅ぼしたであろう（ガザル 331）

このペイトは、「涙が流れることによって心の秘密すなわち恋が知られてしまい、わが身は破滅してしまったであろう」という意味に解釈できよう。

khiyāl-e rū-ye to chon bogzarad be golshan-e chashm  
del az pey-e nāzar āyad be sū-ye rowzan-e chashm...

nakhost rūz ke dīdam rokh-e to del mī-goft

agar rasad khalālī khūn-e man be gardan-e chashm

そなたの面影がわが目の花園を過ぎる時

心はそなたを見ようと目の小窓にかけ寄る…

そなたの頬を見た最初の日に心はこう言った

「わが血に災いが及んだら、それは目のせい」(ガザル 331)

tarsam ke ashk dar gham-e mā parde dar shavad

vīn rāz-e sar be mohr be ‘ālam samar shavad

私が恐れるのは、わが悲しみの涙が帳を裂き

この封印された秘密が世に知れ渡ること (ガザル 221)

これらの例では「目」の役割、すなわち、恋人を見つめ、時には目くばせをし、色目を使うことが示されている。そして心には恋するという役割がある。

では、この役割分担を大前提とし、再び問題のペイトに戻ってみよう。なぜハーフェズは自ら弊衣を脱がずに「目」がハーフェズから弊衣を脱がせたのだろうか。

アミン・リヤーヒー氏は、目は2つの理由から罪を犯しやすいと述べている。一般的な理由としては、「いかなる愛においても、まず目で見て、それから心が奪われるものだから」と指摘し、ハーフェズの生み出した「不貞な目 (chashm-e tar-dāman)」「恋人を弄ぶ目 (dīde-ye ma‘shūqe-bāz)」という表現を例として挙げている。一方特別な理由としては、「他の美女を見つめて心まで奪われてしまったことではないだろうか」と指摘する<sup>38</sup>。

つまり、ハーフェズは、根本的に罪を犯したのは自分ではなく「目」なのだから、神秘主義道で「罪を告白する」という意味合いをもつ「弊衣を脱ぐ」という行為<sup>39</sup>を、目がハーフェズから強要されたと解釈しているのである。

ジャーヴィード氏 (Hāshem Jāvid) は、ハーフェズのガザルにおける「目」の果たす役割、すなわちまず「目」が恋人を見てから「心」を連れ回すという現象に注目し、「ハーフェズの「恋人を弄ぶ目」が、ハーフェズの生活に変化をもたらし、それ以降の彼の人生や生きることの意

味が「恋人に相見えること」となる」と分析する。それ以前には、ハーフェズにとってこの世は魅力的でも美しくもない場所だったのである。したがって、ハーフェズは、恋人を見る手段であると同時に自分の心の中の愛の炎を燃え立たせてくれる「目」に恩義を感じているというのである<sup>40</sup>。確かに、ハーフェズ自身も次のように詠っている。

har kas ke dīd rū-ye to būsīd chashm-e man

kārī ke kard dīde-ye man bī naẓar nakard

そなたの顔を見る者は皆わが目に口づけした

わが目のしたことは道理にかなっていたから（ガザル 140）

そして、それ以降、ハーフェズの目は、恋人の「産毛と黒子の鏡持ち（恋人の魅力を引き出してより美しく見せる役目を担う）(āyene-dār-e khaṭṭ o khāl)」となり、また「恋人の顔を最大限に美しく見せる場 (jelve-gāh-e rokh-e ma‘shūq)」となったのである。

したがって、「今や、恋人を見ることによって自らの輝き・明敏さを得る「目」は、ハーフェズが弊衣を纏った（偽善・欺瞞をおこなった）ことが原因で恋人が去り、それゆえ恋人に眼差しを注ぐことができなくなってしまった。そこで、「目」はハーフェズの襟首を掴み、弊衣をハーフェズの頭から脱がせ、2度とマージャラーをする口実とならないよう燃やした」というのが、ジャーヴィード氏の説であえる。ハーフェズが「目」に対し自分から弊衣を脱がすよう強要したのではなく、「目」が怒りに燃えて剥ぎ取ったという解釈である。

「目」の担う役割についての出発点は両氏とも同じであるが、目に罪があるか、詩人に罪があるかで、解釈が異なってくるという点がたいへん興味深く、ハーフェズの表現力の懐の深さが感じられよう。

では、次にこの「目」の担う役割を踏まえつつ、このベイトで「目」がとった行動の1つ、「弊衣を脱ぐ」という行為に、ハーフェズがいかなる意図をこめて表現したのかを探っていくことにしよう。

### 3. 「弊衣を（頭から）脱ぐ」という行為の意味

まず、「弊衣 (kherqe)」という語の定義を簡単に確認しておこう。

弊衣とは神秘主義修行者の纏う粗布のことで、「襟の前部分に切れ目のある服すべて」<sup>41</sup>をさす。また、『ムスリム服飾辞典 (*Farhang-e albese-ye mosalmān*)』には、「東洋において、貧者やスーフィーが身につける服もしくは粗布でできたマントの意味である」<sup>42</sup>と記されている。また、初期の神秘主義者が、清貧ゆえに古布をつぎはぎにしていたがため「つぎはぎの服」としても

知られ、やがてイスラームにおける合法の基準として徐々に社会に広まり、さらに靈驗あらたかな修験者が多かった初期神秘主義者たちの奇跡譚<sup>43</sup>の影響で、徐々に神聖さ、神秘性すら帯びるという経緯を有する衣服である。そして、神秘主義がその爛熟期を過ぎたともいえるハーフェズの時代には、敬虔かつ熱心な神秘主義者であることを誇示するため、故意につぎはぎの服を纏う、偽善・欺瞞の徒と成り下がった似非神秘主義者たちが横行していたことは想像に難くない<sup>44</sup>。

この「弊衣」に対して、ガヴァー (qavā) と称される上着がある。前が完全に開いており紐やボタンで留めて着用されるもので、比較的上質の布で織られている<sup>45</sup>。ハーフェズの詩には、「服やシャツをガヴァーにする」という表現が何度も登場するが、これは「服やシャツを裂く、引き裂く」という意味を表す。神秘主義修行者たちが僧庵でおこなう修行の一環である「サマー」という儀式<sup>46</sup>の中で、彼らが忘我の境地に至った時に自然と弊衣を裂くという行為を踏まえたものである。神秘主義では、厳密には、この「弊衣を裂く」行為の後に、「弊衣をうち捨てる」、つまり、問題としているベイトに見られる「頭から弊衣を脱ぐ」という行為が続くとされる<sup>47</sup>。

ハーフェズがこの行為を自分の詩の一表現として用いたことに対し、研究者たちはどのような説明を施してきたのだろうか。

17世紀にハーフェズの詩の解釈を試みた、先駆者的存在であるスーディー氏は、この行為自体の解説はしているものの、意味づけをするまでには至っていない。「前開きの服であれば、背中から脱ぐことができるので、ここでは前開きではない衣服のことを弊衣と表現しているのみで、ハーフェズの意図は、字義通り「頭から脱ぐこと」である」と説明するに留まっている。但し、ハーフェズがこのベイトの中で「シャツ (pīrahan)」という語ではなく「弊衣」を用いた点に着目し、その理由を3つ挙げている。シャツは本来弊衣の下に着用するものであるはずだが、貧者たちの多くはその貧しさゆえにシャツを纏わずに上衣にあたる弊衣を着用していること、詩の韻律の必然性によること、比喩的にシャツのことを弊衣と表現したと思われること、という理由である<sup>48</sup>。これについては、他の学者たちが一切言及していないため、スーディーの独自性が発揮されてはいるのだが、他の研究者たちにとってこれは取るに足らない問題としか捉えられていない感が否めない。

現代の学者たちはといえば、スーディー氏と大差なく、弊衣の形状と行為にのみ着目する場合が大半である。アラヴィー氏は「弊衣は前後が開いていない服なので、頭から脱がざるをえない」とのみ記している<sup>49</sup>。ザッリーンクープ氏も「弊衣は頭から脱ぐもの」とのみさりと言及しているにすぎない<sup>50</sup>。

ホッラムシャーヒー氏でさえ、弊衣の機能的問題により、頭から脱がざるをえないことに言及したうえで、ペルシア文学史上名高い詩人たち（アッタール (Farid al-Dīn Muḥammad ‘Aṭṭār

al-Nishāburi, 1145?–1221), キャマール・ウッディーン・イスマーイール、そしてハーフェズ自身)のペイトを引用し、「弊衣を頭から脱ぐ」という表現が馴染み深いものであることを伝えたくて、結論として次のように述べている。

いずれにせよ、ここでは「弊衣を脱ぐ」という行為が提示されているのであり、脱ぎ方は大した問題ではない<sup>51</sup>。

では、この「弊衣を頭から脱ぐ」という行為の解釈は全くなされなかったのだろうか。

勿論、この解釈に取り組んだ研究者は存在した。そして、解釈を試みた大半の研究者は、神秘主義用語の1つとして、各々意味づけを試みたのである。

まず、ゾヌール氏は、神秘主義の戒律書『恋人たちへの祈祷・礼儀の宝石』を引用しながら、「マージャラーの儀式の中で、当人たちが罪の赦しを求め、心が軽くなったならば、その罪の源と考えられる俗世の物を投げ出さなくてはならず、このペイトではそれが弊衣であったのだ<sup>52</sup>」と述べ、マージャラーの流れの中での「罪の赦しを求める」という行為であることを強調している。

アミン・リヤーヒー氏もサマーやマージャラーといった神秘主義の儀式の一環として捉え、「弊衣を頭から脱ぐ」という表現は、「弊衣を置く (kherqe nehādan)」「弊衣をうち捨てる (kherqe andākhtan/ dar andākhtan)」と表現されることもあるという指摘もしつつ<sup>53</sup>、「罪を告白し、赦しを求める<sup>54</sup>」という意味であるとの見解を示している。

ガーセム・ガニー氏は、「罪を告白し、赦しを求める」よりもさらに、ハーフェズの時代により適すると思われる、さらに一步踏み込んだ意見を提示している。「弊衣を頭から脱ぐ」とは、神秘主義用語で「欺瞞・偽善を断つこと」である<sup>55</sup>と断言しているのである。

ハーフェズが自らの詩を詠む際に、神秘主義の用語を巧みに利用すること、またハーフェズの時代には神秘主義が凋落し始め、似非神秘主義者が横行していたことは既に述べた通りである。よって「弊衣を頭から脱ぐ」という、このペイトにおけるハーフェズの表現は、神秘主義の「サマー」や「マージャラー」の儀式における段階的な行為それ自体ではなく、その行為が持ち合わせる、罪の告白をし、赦しを求め、結果的に偽善的態度・精神を改めるという意味づけの方が重要であろうと考えられる。すなわち、ここでの「弊衣を頭から脱ぐ」というハーフェズの表現は、サマーにおける「以前の状態へは戻らない」、あるいはマージャラーの「今まで自分の中にあった欠点を改め、俗世への執着を断つ」という神秘主義的な意味を伏線として利用しながら、神秘主義修行者たちのみならず、一般社会に生きるさまざまな階層の人々にも各々理解されやすいであろう意味、すなわち「罪を抱えていたそれまでの状態から新たな状態に生

まれ変わる」「社会に横行しているスーフィーたちのような欺瞞や偽善を断つ」という意図であると解釈できよう。

#### 4. 「弊衣を感謝のしるしとして燃やす」という行為の意味

神秘主義道における「弊衣を破りうち捨てる」「弊衣を頭から脱ぐ」という行為が、知識としても一般に浸透していき、それをハーフェズが「欺瞞を断つ」「以前の状態には戻らない」という意味を示す表現として自分の作品の中で用いたことについては、前項で見た通りである。

では、「弊衣を燃やす」という行為はどうであろうか。ハーフェズの目は、なぜハーフェズから弊衣を脱がせたことに満足せず、それを燃やすという、いわば徹底した措置をとるに至ったのだろうか。

最古のハーフェズの注釈書の1つとして既に言及した、『ハーフェズ詩に関するスーディーの解釈』には、次のような不可思議な記述が見受けられる。

「弊衣を感謝のしるしとして燃やす」とは、ペルシア（アジャム（‘ajam）＝非アラブ）の人々の飲酒の作法・慣習の1つであることが明らかである。2人の友人が仲違いをし、2人の間が明らかに険悪である時、仲直りをしたいと思う一方が自分の身につけているシャツを脱ぎ、それによって、仲直りできたことの感謝のしるしとして、それを燃やすのである。…ここでハーフェズが「燃やす」と表現したのは、弊衣の色が黒であることを意味する。燃やすシャツは白色であるが、脱いで火をつけた結果黒くなるということを示しており、目（白目と黒目）を意図する表現である<sup>56</sup>。

この説明は、ホッラムシャーヒー氏に「シャツを燃やすという慣習がイラン人に関連づけられているが、何らの根拠もなく、イラン人の歴史上いかなる時代においてもこうした慣習はなかった」<sup>57</sup>と一蹴されている。

現代のペルシア文学研究者の中には、この「弊衣を燃やす」という行為を、あくまでも神秘主義道の中の儀式・規律の一環として捉えようと試みた学者もいた。

例えば、碩学サイド・ナフィースィー氏は、次のように説明している。

シャイフ（導師）や精神的指導者が、自分よりも格上で、より重要で、より尊敬されているシャイフ・精神的指導者と対峙する際、完全に自分を卑下し、相手の前では自分を小さく見せるため、自分の弊衣を火に投げ入れ、燃やすことがあった。…ハーフェズはより正確かつ繊細にこれを表現したのである。…「感謝のしるしに燃やす」とは、涙がこぼれることを



示唆する<sup>58</sup>.

これについても、ホッラムシャーヒー氏が「格下の指導者が格上の人物に敬意を払って自らの弊衣を焼くなどという話は、根拠のない伝説にすぎない」と手厳しく批判している<sup>59</sup>.

また、学匠ゴラームホセイーン・ユーセフィー氏 (Gholām-Hoseyn Yusefi) は、サアディーの『果樹園 (*Bustān*)』に施した注釈の中で、ジャラーロッドイーン・ホマーイー氏 (Jalālod-Din Homāyi) の言として次のように記している。

弊衣を燃やすという行為は、喜捨 (*ṣadaq*) を施すのと同様、貧しいスーフィーたちの間の慣習であった。不幸を回避することができたり、極めて重要な吉報を受けたりした場合に、シャイフの1人が自分の弊衣を喜捨の場合と同様、ヘンルーダ (芸香: 燃やして出る煙に殺菌効果があるとされ、魔除けや邪視除けの意味もある) 等のように、感謝して燃やしていたのである。この慣習はイスラーム以前のアラブで行われており、「生贄 (自分に近い存在) を火にかける」という慣習に依拠すると仮定すれば、身に纏っていた弊衣は極めて自分に近い存在であることより、生贄的存在として理にかなうのではないが<sup>60</sup>。

ハーフェズの表現が、実際に火を点けて燃やすというスーフィーの慣習に依拠したものである可能性を示唆する意見である。

一方、「弊衣を燃やす」とは実際に火をつけて燃やしたのではなく、あくまでも比喩の領域を逸脱するものではないとの意見をもつ学者も少なくない。

デホダー氏は、神秘主義における慣習として、スーフィーたちの情熱が最高潮に達した時に、実際弊衣が燃やされていたことに言及しつつも、ハーフェズのこのペイトに関しては、「弊衣」を「目」と解釈し、「弊衣を燃やす」とは「目を燃やす」すなわち「期待して見つめるあまり盲目になる」という意味に解釈した<sup>61</sup>。しかし、「弊衣」を「目」と解釈するという出発点が、現在ではほとんど受け容れられていないという点については、既述の通りである。

では、神秘主義思想における「弊衣を燃やす」という行為は、何を意味したのであろうか。そもそも、神秘主義関連の資料には、この行為についてのどのような記述があるのだろうか<sup>62</sup>。

「弊衣を燃やす」という行為については、初期の神秘主義作品には全く見られず、11世紀後半以降にようやく、「弊衣を燃やすこと」についての記述が目にとまるようになるため、神秘主義道における古くからの慣習であるとは考えにくいというのが現代の定説である<sup>63</sup>。神秘主義文学がペルシア文学史の重要な幹となってからの有名な例として挙げることができるのは、アッターールの『鳥の言葉 (*Manṭiq al-Ṭayr*)』の中のシャイフ・サンアーン (Shaykh Ṣan‘ān) の逸話

である。これは、敬虔なムスリムかつ指導的立場にすらあったシャイフ・サンアーンが、キリスト教徒の娘に恋をする物語である。ここでは紙幅の関係上、ごく簡潔に述べておくことにしたい。娘はシャイフに4つの要求を出す。それは、1. 偶像に跪拝すること、2. コーランを燃やすこと、3. 酒を飲むこと、4. 信仰、イスラームを捨てること、である。この逸話を語る中でアッタールが用いた「弊衣に火をつけた」という表現には、イスラームの教えにしたがわず、イスラームを放棄するという意味がこめられている。「敬虔で模範的なムスリムであった以前の状態には戻らない」という意味である<sup>64</sup>。

アミン・リヤーヒー氏も、おそらくはこのシャイフ・サンアーンの逸話がハーフェズに及ぼした影響をも考慮に入れてであろう、「ハーフェズの詩では、大半の場合「弊衣を燃やす」とはスーフィーたること・弊衣を纏うことをやめ、レンド<sup>65</sup>の道へと方向転換すること」と述べて、ハーフェズの詩から、以下のペイトを類似の例として示している。

dar kherqe cho ātash zadī, ey ‘āref-e sālek

jahdī kon o sar-ḥalqe-ye rendān-e jahān bāsh

おお、求道の叡知者よ、弊衣に火をつけたなら

努力して世のレンドたちの輪の長となれ（ガザル 267）

そして、ハーフェズが当時のスーフィーの行動を批判し、「弊衣を焼くにふさわしい」と表現している例をも挙げている。

naqd-e šūfi na hame šāfiyo bī-ghash bāshad

ey basā kherqe ke shāyeste-ye ātash bāshad

スーフィーのお金が全て純粋で澄みきっているわけではない

燃やすにふさわしい弊衣が何と多いことか（ガザル 155）

goft o khosh goft: “borow kherqe besūzān Ḥāfez”

yārab īn qalb-shenāsī ze ke āmūkhte bud!

恋人は優雅に言った「ハーフェズよ、弊衣を燃やしていらっしやい」

おお、神よ、彼女はこの鑑別法を誰から学んでいたのか（ガザル 205）

この2ペイトと同様の例として、アミン・リヤーヒー氏は問題のペイトに切り込み、次のように解釈する。

目は、「弊衣を燃やす」ことによって、ハーフェズが不誠実であり、純粋で澄んだ心を持っていないということを批判している。つまり、恋人に対するハーフェズの態度が赦されるべきものではなかったということであり、したがって、ハーフェズは罪の告白をし、赦しを乞い、自らの行動を改めるべきである<sup>66</sup>。

ザルヤブ・ホイー氏もアッタールのシャイフ・サンアーンの逸話に注目している。しかし、彼が目にしたのは、アッタールの『鳥の言葉』でなく、シャイフが弊衣を燃やしたり酒場に出かけたりする話を詠いこんだアッタールのガザルの方である。そして、このガザルに、中世の大神秘家ハッラージ(Husayn ibn Manṣur Ḥallāj, 922年没)<sup>67</sup>が絞首刑にされる物語も混入してしまっていることを指摘しつつも、アッタールもハーフェズも、欺瞞の服としての「弊衣」を捨てること、誠実な場の象徴としての酒場に行くこと、自分の殻を破って酒に酔うこと、そして人間の偽善や欺瞞を捨てることを強調している、と説明している<sup>68</sup>。

ところで、問題のペイトの中で、「感謝のしるしとして」焼くという表現は、多少奇異な印象を与えかねない表現であるといえる。ファルザーン氏も「このペイトの他の部分の問題が解決できたとしても、この「感謝のしるしとして」という部分には唯一疑問が残る。人が何かを燃やす時にいったい何かに感謝する必要があるのだろうか」と疑問を投げかけている<sup>69</sup>。

『ハーフェズの100のガザルの解釈(Sharḥ-e ṣad ghazal az Ḥāfez)』を著したズイーバーイー氏(Moḥammad-‘Ali Zibāyi)は、ハーフェズの「弊衣を感謝のしるしとして燃やす」という表現は象徴的な行動といえるもので、動機として次の4つの理由があると述べている。すなわち、

1. 弊衣が欺瞞に満ちていて、卑しいこと。ハーフェズは、欺瞞から抜け出すことに対する感謝のしるしとして、欺瞞に満ちた禁欲の弊衣を燃やすのである。
2. 弊衣の存在自体がハーフェズが恋人に会いまみえるための障害となっていたことにハーフェズが気づいたこと。そしてそれに気づいたことをありがたく思い、感謝のしるしに弊衣に火をつけるのである。
3. 禁欲の弊衣は、愛をひた隠すための手段として身につけられていたこと。ハーフェズが愛が皆に語られるようになった時には、弊衣を纏う必要性がない。用のなくなった物を燃やすのである。最初の本格的なペルシアの神秘主義詩人サナーイー(‘Abd al-Majd Majdud b. Ādam Sanā’i Ghaznavi, 1074–1134)もこう詠っている。

daftar-e molk-e do ‘ālam rā forū shūyīm pāk

har che ān mā rā nashāyest ātash andar vey zanīm

両世界の記録をきれいに洗い流してしまおう

我らにふさわしくないものは各々火をつけて燃やしてしまおう

4. 弊衣というものが価値もなく、信頼にも値しないものであること。ハーフェズは別のガザルでもこう詠っている。

man īn moraqqa‘-e rangīn cho gol bekhāham sūkht

ke pīr-e bāde-forūshesh be jor‘e‘ī nakharīd

酒を売る老師が一口の飲み代としても買わぬなら

私はこのバラ色に染まった弊衣を燃やすだろう (ガザル 224)<sup>70</sup>

当時の社会における神秘主義者たちの一種の社会的權威の失墜がうかがわれると同時に、恋人に会いたいという素直な想いや、不要な物は燃やしてしまうという、誰にでも解しやすい考え方に基づいた意見である。しかし、弊衣の別の側面、すなわち恋人に会う障害であったことに気づいたことに対する感謝の念を、「弊衣を燃やす」という、過激な行動で表す必然性はどこにあるのだろうか。

ジャーヴィード氏は、まず、恋人がハーフェズから去ったのは、ハーフェズが弊衣を纏ったことが原因であると指摘し、その根拠としてハーフェズの他のガザルからの数バイトを引き合いに出す。以下は全てハーフェズが恋人に思わず洩らした言葉と考えられる。

chāk khāham zadan īn dalq-e riyā‘ī chekonam

ruh rā shoḥbat-e nājens ‘azābīst alīm

私はこの偽善の弊衣を引き裂いてしまいたい、どうすればよいのか

卑しい者たちとの交際は魂には苛酷は拷問だ (ガザル 360)

borow ey sheykh ke shod bar tan-e mā kherqe ḥarām

長老よ、去れ、わが身体に弊衣は禁物 (ガザル 304)

delam ze şowme‘e begereft o kherqe-ye sālūs

わが心は僧庵と偽善の弊衣に倦いた (ガザル 2)

そして、恋人に対してもハーフェズは次のように進言したことがあると指摘する。

khodā rā kam neshīn bā kherqe-pūshān

rokh az rendān-e bī-sāmān mapūshān

dar īn kherqe basī ālūdegī hast

khoshā vaqt-e qabā-ye dord-nūshān

to nāzok-ṭab‘iyo ṭāqat nadārī

gerānīhā-ye moshtī dalq-pūshān

後生だから弊衣を纏う者たちと交際してくれるな

貧しいレンドたちから顔を隠すな

この弊衣は汚れきっているが

酒飲みたちのガヴァーはなんと清々しいことか

そなたは繊細だから耐えられはすまい

弊衣を纏う者たちの一握の重みに（ガザル 379）

これに対して、恋人も次のように勧め、ハーフェズの心の重荷を取り払うことを進めている。

goft o khosh goft: “borow kherqe besūzān Hāfez”

yārab īn qalb-shenāsi ze ke āmūkhte būd!

恋人は優雅に言った「ハーフェズよ、弊衣を燃やしていらっしやい」

おお、神よ、彼女はこの鑑別法を誰から学んでいたのか（ガザル 205）

にもかかわらず、今回問題としているバイトが発せられる直前まで、ハーフェズは弊衣を脱ぐことを拒んできたのである。ハーフェズはその理由を次のように語る。

kherqe-pūshī-ye ma az ghāyat-e dīndārī nīst

parde‘ī bar sar-e ṣad ‘eyb-e nehān mī-pūsham

私が弊衣を纏うのは信心のためだけではなく

数多の欠点を覆い隠すため（ガザル 332）

優しく進言したにもかかわらず、弊衣を脱がなかったハーフェズに対し、恋人はこの言い訳がましい言葉に呆れ、苛立ちを覚え、彼を見限り、去っていったのである。

そして、ジャーヴィード氏は、その結果として恋人の姿を見ることができなくなったことにより「目」が被る損害がいかに大きいかという点に着目する。恋人の姿を映し出していたハー

フェズの目は、ハーフェズが弊衣を纏ったことにより、この大きな恩恵を享受できなくなった。そこで、仕方なく、目がハーフェズの襟首をつかみ、弊衣を彼の頭から脱がせ、燃やすのである。恋人が言い争いをする口実をつくらないように、である。ハーフェズは次のベイトにもあるように、何とかして恋人に会えるよう、目がまた恋人を見ることのできるよう、切望し、そのための感謝の施しをしているほどなのである。

gar bebīnam kham-e abrūy cho mehrābash bāz

sajde-ye shokr konam vaz pey-ye shokrāne ravam

再びメフラーブの如し彼女の眉の曲線を見たら

私は感謝の跪拝をし、感謝のしるしに施しをしよう（ガザル 352）

恋人との別離に苦悩した後の和解によって、以前にも増してハーフェズの喜びは増している。そして、その想いを表すために表現が多少誇張されていると考えられる。したがって、「感謝のしるしとして弊衣を燃やす」というハーフェズの言葉は、恋人との和解への感謝のしるしとしての捧げ物という意味合いをもつ表現であるという解釈が成り立つ。

一方、アミン・リヤーヒー氏は、「目が弊衣を燃やす」という表現も、また「感謝のしるしとして」という表現も、『神の下僕たちの監視塔 (*Mirṣād al-'Ibād*)』の中の、神秘家ハッラージの身体が焼かれるという逸話<sup>71</sup>の影響を受けているのではないかと推測する。この書は、熱烈な神秘家で、「ダーイエ (Dāye)」とも呼ばれたことで知られる、ナジム・ウッディーン・ラーズイー (Shaykh Najm al-Din Rāzi) が1223年に著した神秘主義についての書であり、書を好み学を愛したハーフェズ<sup>72</sup>も影響下にあったであろうという意見である。

その思想や言葉によってハッラージの身体が焼かれたことは周知の通りである。ナジム・ラーズイーは、ハッラージの身体が燃える様子をウード（沈香：お香の一種）が燃える様子に喩えている。火がウードに付くことは、芳香によってその存在が明らかになるため、神聖さが漂い、かつ喜ばしいのである。ハッラージの場合も、彼の近くにいる者誰もがその芳香に与るであろうことへの感謝のしるしとして、火が燃えつくように、全存在を火に委ねたのである<sup>73</sup>。

ナジム・ラーズイーの言に拠れば、ウードもハッラージの身体も、それが燃やされることは、その場に居合わせた神秘主義者たちにとって神聖かつ喜ばしいことなのである。アミン・リヤーヒー氏は、ハーフェズがこのハッラージの逸話を踏まえたうえで、「感謝のしるしとして」

と表現していると解釈したのである。

では、「弊衣を燃やした」主体であるハーフェズの目が、何に対する感謝のしるしとして、弊衣を火に委ねたのであろうか。アミン・リヤーヒー氏は次の2点を挙げている。

1つには、ハーフェズが二度と過ちを繰り返さない、すなわち恋人を悲しませたり苦しませたりしないということに感謝してである。

さらに、ハーフェズが恋人と仲直りをしたことに対して、である。この点については、上述のジャーヴィード氏の意見と完全に一致している。

ザッリーヌクープ氏は、この論考で問題としているペイト全体について、「弊衣を燃やす」という古い慣習などなかったと否定し、名誉・名声という枷から自らを解放したシャイフ・サンアーンの逸話も踏まえた上で、次のような解説を施している。

私の目が恋人に会いたくてたまらずに涙を流したことによって、私の秘めた想いが白日の下に晒されてしまった。そこで、秘密を保持するために必要だった弊衣を私は頭から脱ぐことになった。それまで私に弊衣を強要してきた、慣習に喧しい監視者たちの枷から解放されたことに対する感謝のしるしとして、弊衣に火をつけ燃やしたのだ<sup>74</sup>。

つまり、アミン・リヤーヒー氏と同様、弊衣を燃やすという行為には、枷からの解放すなわちレンドである証しという概念があるという主張である。この「偽りの道を進むことをやめ、自分に正直に、世間の目も気にせずに生きていこう」というレンド的な思考が凝縮された表現が「弊衣を感謝して燃やす」であるとする解釈である。

まとめておこう。「弊衣を感謝のしるしとして燃やす」という表現は、感情の昂揚を表す比喩表現である可能性が高く、実際に火を付けたかどうかは甚だ疑問であるということ。また、神秘主義との関連も検討されてきたが、神秘主義道におけるその意味合いをハーフェズが踏まえていたとしても、直接的な関係は見い出せないということ。比喩表現としては、レンド的自由奔放な思考が凝縮された表現と解釈することができること。そして、何に対する「感謝のしるし」であるかについては諸説あるが、1. 枷からの解放、2. 恋人との和解、3. 弊衣が恋人に会うための障害になっていたことに気づき、今やこれに気づいた以上はもう2度と恋人を悲しませないという決意、の3点にほぼ絞ることができる。

## おわりに

ここまで、ペイトを構成する語または句ごとに、多くの研究者たちの各々の解釈を辿り、互いの比較検討を試みてきた。このペイト全体に対する学者たちの解釈が多岐にわたり、見解の

一致をみない理由としては、ハーフェズの詩の言辞の解釈の可能性の幅が広く、真の意図が読みとりにくいということが闡明となった。

シャフィーイー・キヤドキャニー氏も、論文「弊衣と弊衣を焼くことについて」の最後にこう明言している。

ある意味、弊衣を燃やすということを示唆した最古の文献は、アブー・アブドッラー・ラーズイーとシブリーとのマージャラーについての記録であるが、…（中略…）この行為とサナーイー、アッタール、ルーミー、ハーフェズの詩に詠われているものとを明白に関連づけることはできない。ただ、過去の地位や状態に戻ることはふさわしくないということを表す象徴として用いられたとしか言いようがないのである<sup>75</sup>。

サナーイーにより本格的に始まった、神秘主義思想を取り入れた文学作品は、ペルシア文学史上「ペルシア文学の華」というべき地位を確立している。しかしながら、ハーフェズのガザルの解釈をめぐるのは、シャフィーイー氏のこの意見にも見られるように、現代では神秘主義思想自体を反映したという見方よりも、何らかの行為・態度を象徴的に表現するためにその用語を用いたという見解が現在では主流を占めているように見受けられる。

また、このペイトに限って言えば、何人も学者たちも指摘していた通り、ハーフェズにしては珍しく、文法的に誤解を生じかねない表現を用いているということも付け加えざるをえない。

「ハーフェズは、13世紀にサアディーが完成させた、いわゆる一般的な恋愛感情を詠いあげた詩と、同じく13世紀にルーミーがその頂点に達せしめた神秘主義思想に基づく神への愛を詠った詩との融合を試み、それに成功した詩人である」とは、シャフィーイー氏に次いで現在イランで最も見識深く、ペルシア文学研究の第一線で活躍中のプールナムダーリヤーン氏の言葉である。同氏は、テヘラン大学文学部でのハーフェズ詩の授業の中で、ハーフェズはサアディーやルーミーを自分が凌駕することは不可能であるとわかっていたからこそ、その2種類のガザルを融合させることを思いついた、抜け目のない詩人であると解説していた。何人かの学者が指摘していたように、確かにハーフェズの言葉が足りなかった部分もあるとはいえ、その2種類の詩の融合、神秘主義思想と比喩・象徴表現の融合の巧みさゆえに、現代の名だたる研究者たちも熟考に熟考を重ね、慎重な解釈を試みざるをえなかったペイトの1つとして、このペイトはハーフェズの代表的な詩句の1つといえるであろう。

最後に、ペイト全体の解釈をまとめておきたい。

恋人よ、言い争いをやめ、戻ってきておくれ。スーフイーの纏う弊衣を、わが目が私から剥



ぎ取ったのだから。そして、そなたが去ってしまいそなたの姿を見ることができないという悲しみゆえ、そなたが不満に思っていた欺瞞の象徴たる弊衣をわが目が私から脱がせてくれたのだから。弊衣を脱いだことで私は自由になり、弊衣のせいでどれほど自分が傷ついたかに気づき、またそなたに会うことができることへの感謝のしるしとして、わが目は弊衣を燃やしすらしめたのだから。私はもう以前の私ではない。自由奔放なレンドとして、自分に正直に、誠実に生きていくのだから。

#### 註

<sup>1</sup> 本文および註における翻字への転写及びカタカナの表記については、ハーフェズの時代以前は古典的な表記を、それ以後のもの（現代の学者の名前等）に関しては、現代ペルシア語の表記に近いと思われるものを使用した。ただし、詩人「ハーフェズ」の雅号とガザルの転写に限っては現代ペルシア語音での表記とした。

<sup>2</sup> 筆者は、拙稿「『弊衣』とハーフェズ」（『総合文化研究』第7号、東京外国語大学総合文化研究所、2004年3月18日、pp. 156-175.）において、「弊衣」の用例の1つとしてこのペイトを挙げ、ハーフェズ詩における「弊衣」の役割を探った。しかしながら、このペイトに含まれる曖昧さもしくは意味の多重性に対する疑問を払拭しきれず、今回、別の角度からこのペイトを取り上げ、その解釈について考察することとした。

なお、本稿で底本としたハーフェズ詩集はハーンラリー版（be taṣṣiḥ o towziḥ-e Parviz Nātel Khānlari: *Divān-e Ḥāfez*, chāp-e avval, Tehrān, 1359.）である。

<sup>3</sup> [ ]に入れた部分は、訳し方や訳語に疑問を差し挟まざるをえないと判断した部分である。なお、本稿に引用したハーフェズをはじめとする詩人の詩句の和訳は、筆者の試訳であることを附記しておく。

<sup>4</sup> Bahā'od-Din Khorramshāhi: *Ḥāfez-nāme, sharḥ-e alfāz, e'lām-e mafāhim-e kelidī va abyāt-e došvār-e Ḥāfez*, jeld-e avval, Tehrān, enteshārāt-e 'elmi va farhangī va enteshārāt-e sorush, 1366, p. 179.

和訳は筆者の試訳である。

<sup>5</sup> *loc. cit.*

<sup>6</sup> *loc. cit.*

<sup>7</sup> *ibid.*, p. 181.

<sup>8</sup> *Loghat-nāme-ye Dehkhodā.*

<sup>9</sup> *Fuṣuṣ al-Ādāb*, pp. 254-255.

なお、Khorramshāhiの*Ḥāfez-nāme*によれば、'Aziz al-Din Nasafi; be taṣṣiḥ o moqaddame-ye farānsavi Marijan Mole: *al-Insān al-Kāmil*, pp. 125. にも同様の記述がみられる。

<sup>10</sup> ta'lif-e Doktor 'Abbās Zaryāb-Khoyi: *Ā'ine-ye jān, sharḥ-e moshkelāt-e divān-e Ḥāfez*, chāp-e avval, enteshārāt-e 'elmi, zemestān-e 1368, p. 348.

<sup>11</sup> be ehtemām-e Moḥammad-'Ali Foruḡhi: *Kolliyāt-e Sa'dī*, chāp-e sevvom, Tehrān, Amir Kabir, 1362, p. 451.

<sup>12</sup> be kushesh-e Sa'id Nafisi: *Kolliyāt-e 'Irāqī*, chāp-e chahārom, Tehrān, Sanā'i, 1338, p. 141.

<sup>13</sup> *Fuṣuṣ al-Ādāb*, p. 256.

<sup>14</sup> be taṣṣiḥ-e Doktor Ḥoseyn Baḡrol-'Olumi: *Divān-e Kamāl al-Din Isma'il*, Tehrān, 1348, p. 239.

<sup>15</sup> be jam' o tadvin-e Badi'oz-Zamān Foruzānfār: *Farhang-e navāder-e loghāt o ta'birāt o moštlaḥāt*, zamime-ye jeld-e haftom, chāp-e dovvom, Tehrān, Amir Kabir, 1355, p. 561.

このペイトについては、明らかに韻律上問題を孕んでおり、第1メスラーと第2メスラーの韻が一致していない。しかしながら、引用文献に加えて、ホッラムシャーヒー氏の『ハーフェズの書』、ザルヤーブホイー氏の『酒杯の鏡』の引用にもここに転写した通りの記載が見られたため、この論考においても

敢えてそのまま転写した。

<sup>16</sup> ハーフエズの詩的世界におけるスーフイーの地位については、拙稿「ペルシア古典文学にみる表象—ハーフエズの「人間」への考察」（『総合文化研究』第5号、東京外国語大学総合文化研究所、2002年3月20日、pp. 63-75.）を参照のこと。

<sup>17</sup> Sa'id Niyāz Kermāni: "Maḥmūd o ma'āni-ye vāzhe-hā dar she'r-e Ḥāfez, *Ḥāfez-shenāsī*, jeld-e chahārom, chāp-e avval, Tehrān, 1366, p. 190.

<sup>18</sup> *Ḥāfez-nāme*, p. 182.

<sup>19</sup> ペルシア語では *chashm* のみでも「目」を意味するが、ハーフエズは時として詩の技法上の必要性から、*mardom-e chashm* という複合語を用い、必ず「目」を意味する（*mardom* は「人、人々」の意、*chashm* は「目」）。アラビア語の *insān al-'ayn* (*insān* は「人間」「人」の意、*insān* は「目」）に呼応させる形で用いたとも考えられる。次の2つのペイトは、いずれも *mardom-e chashm*, *mardomān* (*mardom* の複数形)、*ensān* (*insān* のペルシア語発音) をペイトの中に配置することで、より深く繊細な内容を表現することに成功した例である。

*mardom-e chashmam be khūn āghashte shod*                      *dar kojā īn zolm bar ensān konand*

わが目は血まみれになった                      人に対してこのような暴虐がどこでおこなわれようか（ガザル 192）

*ze gerīye mardom-e chashmam neshaste dar khūn ast*      *bebīn ke dar ṭalabat ḥāl-e mardomān chūn ast*

泣き濡れてわが目は血に浸る                      見よ、そなたを求める人々の様子はどのようかと（ガザル 55）

現代ペルシア語では「瞳」をさして *mardomak* と言う。

<sup>20</sup> ガーセム・ガニー氏も、「「目」があまり明確でない。さらに研究されるべきである」と書き残している（*Ḥāfez va yādāsh-t-hā va ḥavāshi-ye Doktor Qāsem Ghani*, Tehrān, 26 Mehr-māh, 2536, p. 80）。

<sup>21</sup> 「エザーフェの代わり *fakk-e eẓāfe*」とは、例えば、「ハサンの家が焼けた」と言う場合に

*Ḥasan rā khāne sukht.*

と *rā* を用いて「ハサンにとって」に近い表現をすることである。上記の文は、現代ペルシア語の平易な文では

*Khāne-ye Ḥasan sukht.*

となる。

<sup>22</sup> 「脱いだ」「脱がせた」という自動詞・他動詞に相当する部分のペルシア語は、ここでは *dar āvard* という3人称単数過去形が用いられており、形の上から「目」が主語となるのは明白である。また、ペルシア語の動詞の中には、形の上で明らかに自動詞・他動詞の区別がつくものもある（「着る (*pushidan*)」と「着せる (*pushān(i)dan*)」、「寝る (*khābidan*)」と「寝かす (*khābān(i)dan*)」等）が、この *dar āvardan* のように、間接目的語の有無や文脈によって、自動詞・他動詞の区別をつけるしかない場合もある。よって、*marā* という部分を「エザーフェの代わり」と解すれば「私の目が弊衣を脱いだ」となり、間接目的語と解釈すれば「私から弊衣を脱がせた」となるのである。

<sup>23</sup> Raḥīm Zon-Nur: *Dar jost o ju-ye Ḥāfez*, jeld-e avval, enteshārāt-e zavvār, 1372, pp. 49-50.

なお、サイド・ナフイーサーの原文は、*Dar maktab-e ostād*, pp.15-16. と記述されている。

<sup>24</sup> Partow 'Alavi: *Bāng-e jaras, rāhnamā-ye moshkclāt-e divān-e Ḥāfez*, chāp-e chahārom, Tehrān, 1369, p. 93.

<sup>25</sup> 神秘主義者たちの纏う弊衣は、大半が白であったことから。但し、*Awrād al-Aḥbāb va Fuṣuṣ al-Ādāb*, p. 220. には、「弊衣であれば全てが引き裂く対象になったわけではなく、白い弊衣を裂くのは法にかなわぬとされていたようである」との記述があり、神秘主義道におけるサマーの段階を考慮し、弊衣を裂いてから燃やすと考えると矛盾が生じることになる。

<sup>26</sup> *Loghat-nāme-ye Dehkhodā*.

根拠として、以下の2つのペイトを示し、ハーフエズが類似の表現をおこなっていることを挙げている。

*saram ze dast beshod chashm az enteẓār besūkht*                      *dar ārezū-ye sar o chashm majles ārāyī*

宴を飾る恋人の頭と目を待ち望み

わが頭は去り、目は待ち焦がれて焼けた（ガザル 482）

parī nehofte rokh o dīv dar kereshme-ye hošn                      besūkht dīde ze heyrat ke īn che bol‘ajabīst

妖精が頬を隠し、悪魔が艶っぽく振る舞うとは                      何と不思議、驚いて目が焼けた（ガザル 65）

<sup>27</sup> Moḥammad Sudī Bosnavi; tarjome-ye Doktor ‘Ešmat Sattārzāde: *Sharḥ-e Sudī bar Ḥāfeẓ*, jeld-e avval, chāp-e sheshom, enteshārāt-e zarrin o negāh, 1366, p. 158.

<sup>28</sup> *Ā‘īne-ye jān*, p. 350.

<sup>29</sup> *ibid.*, p. 351.

<sup>30</sup> *Ḥāfeẓ va yāddasht-hā va ḥavāshi-ye Doktor Qāsem Ghani*, p. 22.

<sup>31</sup> Seyyed Moḥammad Farzān: “Eḥtejājāt o so‘ālāt o towzīhāt”, *Yaghmā*, sāl-e yāzdahom, shomāre-ye yāzdahom, p. 528.

<sup>32</sup> Doktor ‘Abdol-Ḥoseyn Zarrinkub: *Naqsh bar āb, be hamrāh-e jostojū‘i dar bāb-e she‘r-e Ḥāfeẓ, Golshan-e rāz, gozashte-ye naṣr-e fārsī, adabiyāt-ye taḥbīqī bā andīše-hā, goft o shonud-hā o khātere-hā*, Tehrān, enteshārāt-e mo‘īn, 1368, p. 368.

<sup>33</sup> *Ḥāfeẓ-nāme*, p. 182.

<sup>34</sup> Doktor Moḥammad Amin Riyāhi: *Golgasht*, chāp-e avval, enteshārāt-e ‘elmi, 1368, pp. 343-344.

<sup>35</sup> Dr. Moḥammad-Rezā Shafī‘ī Kadkani: “Kherqe o kherqe-suzi”, *Ḥāfeẓ-shenāsi V*, Tehrān, 1368, p. 190.

<sup>36</sup> 他にも、例えばザッリーヌクープ氏は、ハーフェズ研究における名著『レンドたちの小径より (*Az kuche-ye rendān*)』p. 88. で「弊衣は目に属する」と解説し、後にハラヴィー氏 (Doktor Ḥoseyn-‘Ali Haravi) に「それが唯一の問題点である」(『ハーフェズのガザルの解釈 (*Sharḥ-e ghazal-hā-ye Ḥāfeẓ*)』, jeld-e avval, chāp-e sevvom, 1369, pp. 90-91.) と指摘されている。

<sup>37</sup> イラン暦 1360 年代半ば (1980 年代後半) 以降に出版されたズイーバー氏、ハラヴィー氏、ジャーヴィード氏らの注釈書は、いずれも「詩人の弊衣」と解釈している。

<sup>38</sup> *Golgasht*, pp. 341-342.

<sup>39</sup> 「弊衣を脱ぐ」の神秘主義における解釈は、次節で詳細にとりあげて検討している。

<sup>40</sup> Hāshem Jāvid: *Ḥāfeẓ-e jāvid, sharḥ-e doḥvāri-hā-ye abyāt o ghazaliyāt-e divān-e Ḥāfeẓ*, Tehrān, 1375, p. 499.

<sup>41</sup> *Loghat-nāme-ye Dehkhodā*.

<sup>42</sup> R. P. Dozi; tarjome-ye Ḥoseyn-‘Ali Haravi: *Farhang-e albese-ye mosalmānān*, enteshārāt-e dāneshgāh-e Tehrān, p. 146.

<sup>43</sup> イスラーム神秘主義者たちの奇跡譚については、ファリード・ウッディーン・ムハンマド・アッターール著：藤井守男訳：『イスラーム神秘主義聖者列伝』（国書刊行会、1998年6月22日、392頁）に詳述されている。

<sup>44</sup> 弊衣の詳細については、拙稿「「弊衣」とハーフェズ」を参照のこと。

<sup>45</sup> ガヴァーについては、『ペルシア語服飾辞典』に以下の通り詳述されている。

「丈が長めのジャケットで、他の服の上から纏う。通常、極細の綿糸で織られている。好みに応じて赤、黄、緑、その他の色があり、まるで縞子織りの布地のようにさりとしてしている。毛羽だった綿糸で織られる。ふくらはぎの半分程度までの丈で、襟はないが縁つきで、右身頃で腹部を覆い、左の脇で紐で結ばれる。左身頃はその上から、4本の紐で右側と結ばれる。しかし、うち1本の紐は結ばれることなく、他の紐の上から垂れ下がっている。ガヴァーは、腰のあたりまでは身体にぴったり合っているため、いわばコルセットのようであり、腹部は完全に覆われ、押さえつけられている。腰から下は次第にゆったりと広がっていき、丸みを帯びた形になる。スカートに当たる部分は綿が縫いつけられ、曲線状にしっかりと形が整うようになっている。まるで、中に鉄の輪が付けられているかのようである。…こうしたガヴァーは、通常シンプルな布で作られるが、高貴な人々のものは縞子やイランの金が織り込まれた金糸織りの布地で織られている。通常、夏用のガヴァーは毛羽のない布で織られる。ガヴァーの紐を結ぶ時には、必ず召使いの助けがなければならない。…」(*Farhang-e albese-ye mosalmānān*, pp.339-340.)

<sup>46</sup> サマーという語の原義は「聞くこと」であり、神秘主義の用語では、音楽や舞踊をとまなうスーフィーの修行法をさす (『岩波イスラーム辞典』p. 412.)。

- <sup>47</sup> "Kherqe o kherqe-suzi", p. 186.
- <sup>48</sup> *Sharḥ-e Sudi bar Ḥāfeẓ*, jeld-e avval, pp. 158-159.
- <sup>49</sup> *Bāng-e jaras*, p. 93.
- <sup>50</sup> *Naqsh bar āb*, p. 368.
- <sup>51</sup> *Ḥāfeẓ-nāme*, p. 184.
- <sup>52</sup> *Dar jost o ju-ye Ḥāfeẓ*, jeld-e avval, p. 49. 及び<sup>53</sup> *Fuṣuṣ al-Ādāb*, pp. 254-255.
- <sup>53</sup> *Golgasht*, p. 332.
- <sup>54</sup> *Borhān-e qāṭe'*.
- <sup>55</sup> *Ḥāfeẓ va yāddasht-hā va ḥavāshi-ye Doktor Qāsem Ghani*, p. 22.
- <sup>56</sup> *Sharḥ-e Sudi bar Ḥāfeẓ*, jeld-e avval, pp. 158-159.
- <sup>57</sup> *Ḥāfeẓ-nāme*, p. 180.
- <sup>58</sup> Sa'id Nafisi: *Dar maktab-e ostād*, chāp-e dovvom, pp. 15-17.
- <sup>59</sup> *Ḥāfeẓ-nāme*, p. 180.
- <sup>60</sup> taṣṭiḥ o towziḥ-e Gholām-Ḥoseyn Yusefi: *Bustān-e Sa'di*, Tehrān, anjoman-e ostādān-e zabān o adabiyāt-e fārsi, 1359, p. 121. この記述は、ゾヌール氏の『ハーフェズを探求して』p. 49. にも、ハラヴィー氏の『ハーフェズのガザルの解釈 (*Sharḥ-e ghazal-hā-ye Ḥāfeẓ*)』p. 89. にも引用されている。
- <sup>61</sup> *Loghat-nāme-ye Dehkhodā*, yāddasht be khaṭṭ-e mo'allef.
- <sup>62</sup> この問題については、拙稿「『弊衣』とハーフェズ」の中で詳述したため、再度紙幅を割くことは避け、この場では要点のみを簡潔に記すに留めた。
- <sup>63</sup> ペルシア文学史上の代表的神秘主義詩人たち—サナーイー以降、アッターール、サアディー、ルーミー—の作品の中で、「弊衣を燃やす」という表現がようやく登場するようになる。
- <sup>64</sup> シャイフ・サンアーンの逸話は、Shaykh Farid al-Din Moḥammad 'Aṭṭār Nishāburi; be ehtemām-e Doktor Seyyed Šādeq Gowharin: *Mantiq al-Ṭayr*, Tehrān, 1342, pp. 67-88. に詠まれている。
- <sup>65</sup> ハーフェズの言うレンドとは、本能にしたがって、時に凶々しいほどに皮肉っぽく、時につつましく、目先のことにとらわれずに精神的に豊かに楽しく生きようとする生身の人間をさす。ハーフェズの詩においては、一種の理想の人間像を描写する際に用いられる語であるが、現代ペルシア語では通常、「ならず者」「遊蕩者」等をさす語として用いられる。レンドの詳細については、拙稿「ペルシア文学にみる表象」pp. 64-67. を参照のこと。
- <sup>66</sup> *Golgasht*, p. 338.
- <sup>67</sup> ハッラージについては、『イスラーム神秘主義聖者列伝』pp. 341-363. を参照のこと。
- <sup>68</sup> *Ā'ine-ye jān*, pp. 349-350.
- <sup>69</sup> "Eḥtejājāt o so'ālāt o towziḥāt", *Yaghmā*, sāl-e yāzdahom, shomāre-ye yāzdahom, p. 528.
- <sup>70</sup> Moḥammad-'Alī Zibāi: *Sharḥ-e ṣad ghazal az Ḥāfeẓ*, chāp-e avval, Tehrān, zemestān-e 1367, pp. 120-121. なお、引用したサナーイーのペイトについては、be ehtemām-e Modarres Razavi: *Divān-e Sanā'i*, p. 408. とある。
- <sup>71</sup> ta'lif-e Najm Rāzi; be ehtemām-e Doktor Moḥammad Amin-Riyāhi: *Miršād al-'Ibād*, Tehrān, Bongāh-e tarjome va nashr-e ketāb, 1352, pp. 336-337.
- <sup>72</sup> ハーフェズの自身、ガザルの中で次のようにうたい、書物を愛好した様子がうかがわれる。
- |  |   |
|--|---|
| do yār-e nāzok o az bāde-ye kohan, do manī | farāghatiyo ketābiyo gūshe-ye chamanī       |
| man īn maqām be donyā o ākherat nadeham    | agar che dar pey-am oftand har dam anjomanī |
| 2人の優美な友と2マンの古酒                             | つかの間の時と書物と芝生の片隅                             |
| 人々に陰口を叩かれようとも                              | 私はこの地位を現世と来世に代えても渡しはしない (ガザル 468)           |
- 
- |  |  |
|--|--|
| joz šorāḥiyo ketābam nabovad yār o nadīm | tā ḥarīfān-e daghā rā ze jahān kam bīnam |
| 酒瓶と書物だけを親しき者としよう                         | 欺瞞という敵とこの世であまり会わぬために (ガザル 347)           |

<sup>73</sup> *Golgash*, p. 339.

<sup>74</sup> *Naqsh bar āb*, p. 368.

<sup>75</sup> “*Kherqe o kherqe-suzi*”, p. 190.

## شرح بیتی از حافظ

آیانو ساساکی

حافظ شیرازی که مظهر فرهنگ ایرانی است، غزلیات بسیار شیرین و دلنشینی سروده است که در اکثر آنها از نظر لفظی و دستوری پیچیدگی خاصی دیده نمی‌شود. اما گاهی اوقات، به علت ابهام و ابهامی که در اشعار حافظ وجود دارد، بعضی ابیات آنقدر مشکل جلوه می‌کنند که ادیبان و استادان ارجمند ایرانی و فارسی‌زبانان نیز شرح آن را دشوار می‌یابند.

از جمله مفاهیم چند جنبه‌ای مورد توجه و عنایت حافظ اصطلاحات رایج عرفانی است. تحقیقاتی که انجام شده نشان می‌دهد که خواجه بیشتر اصطلاحات صوفیه و تعبیرات عرفانی را برای بیان مطالب خویش به کار گرفته است بدون آنکه قصد اصلی اش بازگو کردن رسمی از رسوم عرفان و تصوف باشد و یا بعضی وقتها استعمال آنها درست بر خلاف قیاس و قاعده و به صورتی عکس آنچه مرسوم بوده می‌باشد.

راه یافتن به دنیای پر از راز و رمز شعر خواجه کار هر کس نیست و مختص صاحب نظران و ادیبان پرمایه است. بنابراین تنها کاری که راقم این سطور می‌توانست انجام دهد این بود که رد پای شارحان و صاحب نظران را دنبال کند و مقصد آنان را دریابد.

در این مقاله، بحثهای مختلف در مورد بیت معروف خواجه:

ماجرا کم کن و باز آ که مرا مردم چشم خرقه از سر به در آورد و به شکرانه بسوخت

(غزل ۱۸ در خانلری)

در نظر گرفته شده است. شارحان اشاره کرده‌اند که با در نظر گرفتن اصطلاحاتی که در این بیت به کار گرفته شده منظور خواجه چندان واضح و روشن نیست. راقم این سطور نیز با توجه به نکات زیر، نظریات و مباحث مختلف محققان محترم را معرفی کرده و سعی کرده است تا شرح اصطلاحات را با یکدیگر مقایسه کند:

۱- ماجرا کردن

۲- صاحب خرقه کیست؟ و نقش «مردم چشم» چیست؟

۳- خرقه از سر به در آوردن

۴- به شکرانه خرقه سوختن

راقم این سطور با استفاده از کتب و مقالات مختلفی که شرحی در باره بیت مذکور نوشته‌اند این تحقیق را انجام داده است. بعنوان مثال از کتابهای:

شرح سودی بر حافظ، در جستجوی حافظ (آقای ذوالنور)، نقش بر آب (مرحوم آقای دکتر زرین کوب)، حافظ نامه (آقای خرمشاهی)، گلگشت (آقای دکتر امین ریاحی)، آئینه جام (آقای دکتر زریاب خوی)، حافظ جاوید (آقای هاشم جاوید)، سود جسته است.