

オスマン朝期スーフィズム思想に見られる円環に関する考察 ——ニヤーズイー・ムスリーの『デヴリーイエ論考』を中心に——

真殿 琴子*

The Circular Model of Existence in the Mystical Writings of the Ottoman Sufis

MADONO Kotoko

The aim of this paper is to examine “the circular model of Existence” called “devir” or “dâ’ire-i vücûd” in Ottoman Turkish. There are various Sufi writings based on the concept of devir, which is usually referred to as “Devriyye” in the terminology of Turkish literature studies. In this type of writings, many mystical poems written by Ottoman Sufis that belong to any specific Tarîqa like Hâlvetiyye or Bektaşîyye. Originally, devir means the way that all beings have been manifested from the Oneness and returned to Him, and thus is imagined as a circle (dâ’ire). Although devir is theoretically based on the concept of the Oneness of Being (Vaḥdet-i vücûd) and has an ontological framework, the word devriyye, which expresses devir in words, has not been sufficiently analyzed beyond the field of literature studies. This paper will reveal the meaning of devir through Niyâzî-i Mısrî (d. 1105/1694)’s prose treatise, *Risâle-i Devriyye*. Mısrî was a great Sufi thinker of the Ottoman Empire in the 17th century and, at the same time, a representative poet in Anatolia. Depending on a philosophical perspective, the paper analyzes Mısrî’s descriptions by focusing on his views on human-being (insân), which becomes a keyword for understanding “perfection” described as a circle. Finally, the significance of this book to Devriyye writings is emphasized.

はじめに

オスマン朝期のスーフィズム研究において、「円環」(devir/ Ar. dawr)¹⁾という語はスーフィズムに基づく神秘的概念のひとつとして知られる。トルコ共和国における従来の研究において、一般的に円環は、真理たる唯一の神の存在から万物が顕現し、再び神のもとへと回帰する道程として紹介される。そして、円環を題材にした作品は「デヴリーイエ」(devriyye)と呼ばれ、ひとつの文学的なジャンルとして扱われてきた。

本稿では、デヴリーイエ作品群の中でも、17世紀オスマン朝下のスーフィーであるニヤーズイー・ムスリー(Niyâzî-i Mısrî, d. 1105/1694)がオスマン語散文によって記した『デヴリーイエ論考』(*Risâle-i Devriyye*)に着目する。デヴリーイエ作品群に分類されるほとんどの作品が韻文であることから²⁾、当論考は分析対象の中心として扱われてこなかったが、円環概念の基本的な意味を捉える上で必読の資料として位置付けることができる。また、これまで詩人としての側面のみに

* 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科

1) 円環の原語たるアラビア語の動詞 *dāra* (回る、循環する)を語根とする動名詞 *dawr* であり、「円、役割、時代」といった幅広い意味を持つ語である。

2) デヴリーイエに分類される作品リストを紹介したものとして Abdullah Uçman, “Devir Nazariyesi ve Osmanlı Tasavvuf Edebiyatında Devriyyeler,” *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Süfler Kaynaklar – Doktrin – Ayin ve Erkan – Tarikatlar – Edebiyat – Mimari – Ekonografi – Modernizm*, ed. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: Sarıyıldız Basımevi, 2005, pp. 575–625; Nusret Gedik, *Türk Edebiyatında Manzum Devriyye*, İstanbul: H yayınları, 2018 がある。

目されてきた³⁾ ムスリーの思想の深層部を探る上でも当論考は重要である。本稿では、ムスリーの『デヴリーイエ論考』における解説を基に、円環の意味やその構造を明らかにした上で、特に「人間」(insân)という語の用法に着目し、ムスリーの人間観ならびに完全人間論について分析を試みる。そして、最後に『デヴリーイエ論考』の意義について考察したい。

また、本稿における術語等の表記方式に関しては、オスマン語によって書かれた『デヴリーイエ論考』から中心に引用するため丸括弧内の術語は現代トルコにおけるラテン文字転写の方式に従った。アラビア語を原語とする術語は特に重要なもののみアラビア語の転写方式に準じて(Ar.)と併記した。引用文中では、現代トルコ語の文献から引用したものについては、オスマン語の転写方式に変更せず、原文に合わせて表記した。そして、書名はオスマン語の文法に従っているものについては、現代トルコ語のラテン文字転写に従い、アラビア語の構文によるものである場合は、アラビア語の転写方式に従った。人名については、オスマン帝国期の人名は現代トルコ語のラテン文字転写で示し、それ以外のオスマン帝国以外で活動した人物に関しては、アラビア語の転写方式に準じた。

I. デヴリーイエに関する概要

まず、円環についての分析を始める前に、円環を主題とした作品を指す語である「デヴリーイエ」に関する概要を示したい。トルコ共和国下の文学研究において、一般的に「デヴリーイエ」という語によって想起されるものは韻文作品である。例えば、「デヴリーイエ」という用語は、1954年発刊の『文学・評論辞典』(*Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü*)では、「主題が円環理論たる韻文群の名称」⁴⁾、1977年発刊の『トルコ言語・文学百科事典』(*Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*)では「タサウウフ文学において円環というテーマを扱った詩群」⁵⁾と紹介されている。先行研究の中でも比較的新しい研究にあたる Uçman や Gedik による分類を参照しても、その大部分は韻文である。トルコ国内の学界において、スーフィズムの詩文学を扱うのは文学研究の領域である。そのため、これまでの研究では文学の一形態としてのデヴリーイエが強調されてきたと言える。

また、従来のデヴリーイエ研究では、円環の意味を明らかにすることよりも、諸作品をデヴリーイエとして分類することに関心が集中しており、本来必要であるはずの分析は行われていない。すなわち、一つ一つの作品に対して、真にデヴリーイエに該当するのかという分析や作品同士の比較検証を抜きにして、デヴリーイエ作品群の分類が行われている状態である。

一方で、精緻な分析を抜きにしていたとしても、近年発表された Gedik による研究において新しい視点が提起されたことは看過できない。Gedik は「今日に至るまで、我々が“有名”としてきたデヴリーイエのテキストというのは、一般的にベクタシーの系譜に属する詩人たちに帰されるものであった」が、一方で「ハルヴェティーやメラミーの系譜に属する詩人たちのテキストを調べてみると、彼らの方がベクタシーたちの残したものよりももっと多く、もっと明白な形で言葉に表していることが明らかになった」⁶⁾と主張する。Gedik によれば、デヴリーイエ作品を残した詩

3) 現在までにムスリーに関する先行研究では、現代トルコ語での研究が中心となっており、西欧語で書かれたものはごくわずかである。また、その中でもムスリーの『詩集』(*Divân*)に関する文学研究が圧倒的に多く、その次に歴史研究が続く。ムスリーの思想そのものを対象にした研究はほとんどなく、それらのテーマもまた限定的である。

4) Mustafa Nihat Özön, “devriye,” *Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1954, p. 63.

5) anon., “Devriye,” *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi: Devirler, İsimler, Eserler, Terimler*, vol. 2, ed. Ezel Erverdi et al., İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977, p. 282..

6) Gedik, *op. cit.*, p. 209.

人たちの所属を調べると、メラミー、ハルヴェティー、ベクタシー、ジェルヴェティー、ギュルシェニー、フルーフィーの系譜に属する者が最も多く、少数ではあるがルファーイー（リファーイー）、カーディリー、メヴレヴィーの系譜に属する者もいるとされる⁷⁾。

従来のトルコの文学研究において、ベクタシー教団出身者によるデヴリーイエ作品を主流とみるものが定説であったことは確かである。例えば、上述の『トルコ言語・文学百科事典』では、「我々の文学においてデヴリーイエ作品群は、より多くはベクタシーの詩人たちによって書かれたとされる。他のスンナ派のタリーカと関係のある詩人は、主題への〔混乱を避けるための〕配慮を理由にあまり関心を示さなかった⁸⁾」とある。また、『イスラーム百科事典』においても「デヴリーイエ〔作品〕群とは、イランとテュルクのタサウウフ文学〔という文学研究上の分類〕の中でも、特にテッケ (tekke) 文学、民族 (halk) 文学、ベクタシー文学に属する一風変わった (değişik) 韻文の形式によって、円環理論が説明されたもの⁹⁾」とされている。

Gedik は、そうした従来の説の普及に関して、円環すなわちトルコ語で *devir* と示される語が、ベクタシーの潮流において「輪廻」(tenasüh/ Ar. tanāsukh) や「受肉に似た」(hulûlvâli) のような異端的な概念と混同されてきたという背景があると指摘する¹⁰⁾。後に詳しく見るが、本質的に円環はこれらの概念とは全く異なるものである。しかし、円環という神秘的知識の伝承の過程において、別の概念との混同があったことは想定できることである。一方で、ベクタシー教団出身者によるデヴリーイエ作品のどれもが異端的な概念を含むか否かという疑問も残っている。いずれにせよ、デヴリーイエ作品に該当する作品とはどのようなものかという定義上の問題は、円環の意味を再確認した上で今後十分に検討されなければいけないだろう。

ともあれ、多くの研究でも指摘されているように、依然として円環はスーフィズム思想のうちでも特に「秘密」にあたる秘儀的で難解な知識に相当するのは違いない。そして、そのような円環概念に基づいたデヴリーイエ作品群を積極的に分析対象として扱おうとする研究者も少なく、これまでの研究のいずれもが完成された体系的なものとは言い難い。このような状況に加えて、近年徐々に自由なテーマ選択が可能になり始めたトルコ共和国下のスーフィズム思想研究の動向を考えると¹¹⁾、円環ならびにデヴリーイエとは、今後ますます追求されるであろうテーマに該当すると推測する。本稿を通して筆者が目指すところもまた、円環・デヴリーイエ研究におけるわずかな一歩であり、包括的な理解に向けた小さな貢献であることを記しておきたい。

1-1. デヴリーイエの定義——2つの説明

まず、デヴリーイエの一般的な定義であるが、各研究者が定義する際大きく2つのパターンに分

7) Gedik はよりシャリーアや正統スンナ派に忠実なナクシュバンディー教団出身者によるデヴリーイエは確認できていないとも述べている (Gedik, *op. cit.*, p.210)。

8) anon., “Devriye,” *op. cit.*, p.283.

9) Mustafa Uzun, “Devriye,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, vol. 9, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, İslâm Ansiklopedisi Genel Müdürlüğü, 1994, p.251.

10) 「かなり多くの研究において繰り返されてきたこの種の説 (=ベクタシー教団によるデヴリーイエが主流であるという説) は、デヴリーイエのテキストを目にしたときに正しくないと見えることに起因する」(Gedik, *op. cit.*, p.208)。その「正しくないと見える要因こそ、ベクタシー教団の詩人たちによる輪廻や受肉 (hulûl/ Ar. hulûl) に基づくような表現であり、それが研究者の目を引いてしまったがために、ベクタシー教団出身者によるデヴリーイエばかり研究対象にされてきた(それにより、数が多いと判断されてしまった)と Gedik は指摘している。

11) 1923年トルコ共和国成立の後、トルコではスーフィーやタリーカの活動が公式に禁じられていたが、近年のイスラーム主義的傾向にも後押しされ、1990年代以降スーフィズム研究は活発化した。一方で、スーフィズム思想に関わる研究の拠点は、主にトルコ国内の国立大学の神学部、次いで文学部が担ってきたという背景がある。近年では、私立大学や様々な研究センターの設立等により教育環境が広がっており、分野横断的な研究も増えつつある。

かれるという Gedik の指摘の通り¹²⁾、これまでの先行研究を概観すると次のような2つのパターンが見られた。その2つのパターンの代表例をそれぞれ紹介したい。

① 哲学的な説明

イスラーム哲学とタサウウフにおける「流出と顕現」理論(“*sudûr ve tecellî*” *nazariyesi*)にしたがい、真理なる御方自身から顕現する存在が、始めに知性の世界から降下し、そのあと物体(*cism*)の世界で順列をともなつて、まず土、鉱物、それから植物、植物から動物、動物から人間、そしてその段階から完全人間の境地へと至りながら、最初の流出である原型へ、すなわち真理なる御方へ到達することを「デヴィル」、このことに関して書き表された文学的な著作群に対して「デヴリーイェ」という。簡潔に述べるなら、デヴリーイェとは、創造の始めと終わり、存在がどこから来て、どこへ行くのかについて、またこの2つの道のなかでの旅(*seyr*)について説明したタサウウフ的な文章のことである¹³⁾。

② 物質的な説明

優れたスーフィーたちによると、地上にあるすべての存在物はそれぞれ真理なるお方の属性によって、人ならば「諸被造物の最も尊い者」として創造されるため、絶対存在〔である神〕のすべての御名と属性に、すなわち違う見方をすれば、直接その本体に到達する者である。ただし、真理なるお方の諸属性は、人間の形になって顕れる前に、単純なものから完全なものへと、正しく順を追う。そして、実世界に存在するすべての存在物に濾過されて進みながら、段階的に人間へと行き着く。人間は、人間の姿でこの世界に来る前に、物質的に「父親の腰回り」と「母親の子宮」で一滴のいやしい水(精液)から成る。母親と父親の身体にあるその水とは、彼らの飲み食いしたものから生じたものである。このように、存在物として人間が精液の状態になる前は、物質的に見れば、実世界で入り乱れた状態にあって、その〔人間を成り立たせる〕あらゆる小片が他の存在物のうちに点在する。それゆえ、人間はすべての生物の精髓であり、すなわち世界の真髄(*Zübde-i âlem*)として認められるのである。以上のように、絶対存在の諸属性が、実世界におけるすべての存在物から濾過され、最後に人間の容姿におさまりながら顕れ出でるという見方について、タサウウフでは「デヴィル」理論と言う。絶対存在から人間の身体を見出すまで、さらに人間から「人間性の真理」(*hakikat-ı insaniye*)に到りながら「完全人間」の形となって再び原型に戻るまでに起きる事柄を説明する韻文作品に対して、テッケ文学の分野で「デヴリーイェ」というのである¹⁴⁾。

後に示すムスリームの解説においても明らかであるが、①哲学的な説明の代表例として Gedik が示したように、まさに存在一性論の根本的な原理である「流出」と「顕現」が円環理論においても主軸となる。

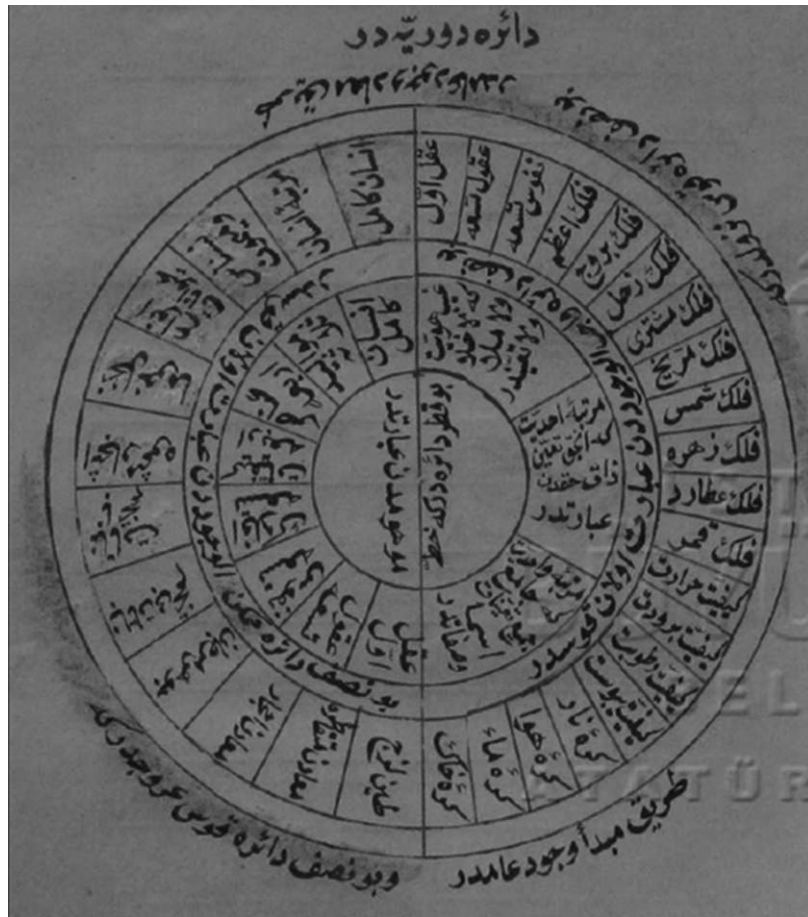
また、②物質的な説明では、父母の体内に蓄積される諸生物の存在に言及し、食物連鎖を想起させるような過程を経て人間が完全に到達する道程を以て円環と説明されていることが分かる。この

12) Gedik はデヴリーイェのテキストは、哲学的な説明の方を受け入れるものと主張する (Gedik, *op. cit.*, p. 78)。

13) *Ibid.*, pp. 89–90.

14) Uçman, *op. cit.*, p. 576.

ような説明の仕方は読み手の混乱を避けるという役割を持っていたと Gedik は指摘する¹⁵⁾。実際に物質的な説明がどのような根拠や意図を持っているのかについては後に考察したい。円環概念については定義が一定ではなく、このような2つのパターンが存在することがまず特徴的であり、食物連鎖に結び付けられる直観的なイメージこそが、デヴリーイエ作品の持つ「一風変わった」印象と密接に関わっていると言えよう。



Niyâzi-i Mısrî, *Risâle-i Devriyye*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar: MS: Osman Ergin Türkçe ve Yabancı Dil Kitapları 00713, 76a.

<<http://ataturkkitapligi.ibb.gov.tr/ataturkkitapligi/index.php>>

1-2. 2つの弧、2つのデヴリーイエ

円環の定義として、もう一つの重要なポイントは、その視覚的な構造にある。ムスリーの『デヴリーイエ論考』の最後にも円環が図式化されて描かれている【図】。Uzunによると、円環は一般的に図式化される際、360度の円形で示され、その円は「想像上の線」(hatt-ı mevâhûm)と言われる垂

15) Gedik はデヴリーイエの理解には、本来存在一性論などの哲学的素養を必要とするが、そのような素養のない者のために説明する際に第二に挙げた物質的な説明のような仕方が普及したと見ている (Gedik, *op. cit.*, p. 78)。

直の直線で180度ずつ2つの弧に分けられる。そして、それぞれの弧は別々の名称で呼ばれ、それぞれを主題とする作品に関してジャンル分けされる場合がある¹⁶⁾。

最初の位置から真ん中に至るまでの最初の道程は「原初」(mebde)と言われ、これを示す最初の180度の半円は「降下の弧」(kavs-i nüzûl)と呼ばれる。研究史上、デヴリーイエ作品群のうちでも、この道程を主題にした作品はferşiyye¹⁷⁾あるいはdevriyye-i ferşiyyeとして分類される。また、真ん中から最初の位置へと戻るもう一方の道程は「回帰」(meâd)と言われ、これを示す2つ目の半円は「上昇の弧」(kavs-i urûc)と呼ばれる。この道程を主題にした作品はarşiyye¹⁸⁾あるいはdevriyye-i arşiyyeとして分類される。円環には2つの道程があることはムスリーの『デヴリーイエ論考』における以下の説明にも示される通りである。

神的な光(nûr-ı ilâhî)と無限の流出(feyz-i nâmütenâhî)が絶対的一性(aḥadiyyet)の階位(mertebe)から諸知性へ、それらから諸靈魂、それらから諸天圏へと、そしてそれらから[4つの]諸性質、それから[4つの]元素へ、それから土まで降下して溢れる。これを「原初」や「降下の弧」と言うのである。その後、土から鉱物へ、それから植物、それから動物、それから人間、それから完全人間へ上昇して帰還し、完全人間から真理なる御方へと至る。これはただ神的な光[のなせること]である。すなわち、最初にいたところから来て、これらの諸々の段階を経て、また自らのいたところへと行き、円環を完了する。[...]この帰還に対して「回帰」や「上昇の弧」と言うのである¹⁹⁾。

2. ニヤーズイー・ムスリーと『デヴリーイエ論考』

次に、本稿で扱うニヤーズイー・ムスリーという人物について²⁰⁾、さらにムスリーが円環について説明した『デヴリーイエ論考』の概要について示したい。

ムスリーは17世紀を代表するスーフィー思想家であり、詩人である。オスマン朝期のスーフィーの多くが詩人であったように、ムスリーもまた多数の詩を残しており、代表作である『詩集』(*Dîvân*)は今なお多くの読者を持つ。ムスリーの詩は彼の直接の弟子だけでなく、時代を超えて多くのスーフィーたちが引用し、独自の解釈を加えながら受け継いでおり、民衆の間でもイラーヒー²¹⁾としてムスリーの詩が広く親しまれていることから、先行研究でもムスリーの韻文作品を対象にした研究が中心となっている。詩作の根底にある思想を明らかにするには、これまで注目されてこなかった散文も含めて分析を行い、イスラーム思想上の潮流に照らし合わせて、その意義を見出すことが必要である。ムスリーの『デヴリーイエ論考』に関してはこれまで Güzel によって現

16) Uzun, *op. cit.*, pp.251–252.

17) ferş (Ar. farsh) の原義は、「絨毯」など地面に広げる何かを想起させるものである。そのようなイメージが抽象化した語が ferşiyye であり、地に向かって下降するイメージを持つと考えられる。このジャンルの作品として、Uzun は Üsküdarlı Hâşim Baba (d.1197/1783) による *Devriyye-i Ferşiyye* を挙げている (*Ibid.*, p.252)。

18) ‘arş (Ar. ‘arsh) は原義である「王座」から想像されるように、最も高い境地を表す語である。arşiyye はそのような至高な存在へと上昇していくイメージを持つと考えられる。このジャンルの作品として、Uzun は Mısrî の *Devretü’l-‘Arşiyye* を挙げている (*Ibid.*, p.252)。

19) Niyâzi-i Mısrî, *Risâle-i Devriyye*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar: MS: Osman Ergin Türkçe ve Yabancı Dil Kitapları 00713, 73a.

20) 詳しくは、真殿琴子「オスマン朝期のスーフィズム思想研究に関する先行研究レビュー——ニヤーズイー・ムスリーに関する研究動向と今後の展望」『イスラーム世界研究』、京都大学イスラーム地域研究センター、10号、2017年、235–238頁。

21) トルコにおいて(民衆的な)宗教詩・宗教歌を指す語。タリーカにおける修行・儀礼の一環として歌われたり、民衆の間でも歌い継がれたりした(今松泰「イラーヒー」大塚和夫ほか編『岩波イスラーム辞典』、2002年、172頁)。

代トルコ語への転写版が作成されているが²²⁾、当論考を主題に扱った研究はない。『デヴリーイエ論考』は円環の構造を理解する上で重要な作品であるとともに、ムスリーの思想を紐解く上でも参照すべき作品であると考ええる。

2-1. ニヤーズイー・ムスリーについて

1027/1618年にアナトリア東部のマラティアに生まれたムスリーは、青年期にイスラーム世界各地を遊行し、複数のタリーカ出身者の元で薫陶を受けた。その途上で、一時期カイロに滞在(1050/1640～1053/1643年)したことから、「ムスリー」(Mısrî/ Ar. Mısrî)と呼ばれるようになった。長い旅の後、アナトリアに戻ったムスリーはハルヴェティー教団のシャイフ、ウンミー・スィナン(Ümmî Sinân, d. 1067/1657)に師事し、スーフィーとしての修行を完了する。自身が祖(pîr)となりハルヴェティー教団の支教団、ムスリー教団を立ち上げた。ムスリーが生きた17世紀は、カドゥザーデ派と呼ばれる説教師たちによる宗教運動が起こり、タリーカの活動やスーフィズムに関連する慣行が一時的に禁止される等、反スーフィズム的な潮流が社会問題へと発展した時代であった。その影響を受けたムスリーは、カドゥザーデ派に対抗する代表的な論者として議論を巻き起こしたが、結果的にムスリー自身も弾圧の対象となった。生涯で3度流刑に処され、流刑地であるリムノス島で最期を迎えることになった(1105/1694年)。

ムスリーの思想の最大の特徴は、著作全般に存在一性論の影響が見られることである。ムスリーはイブン・アラビー(Ibn 'Arabî, d. 638/1240)やその後継者からなる「イブン・アラビー学派」の一人として位置付けられるが²³⁾、イブン・アラビー著作への注釈書は残しておらず、イブン・アラビーとの系譜上の明白な結びつきも確認できない。ムスリーをイブン・アラビー学派とするかは、イブン・アラビー学派という枠組みの定義と合わせて今後十分に検討されるべき問いであるが、本稿の主旨からは逸脱するため割愛したい²⁴⁾。ムスリーはイブン・アラビー学派であるなしに関わらず、存在一性論を奉じたスーフィーであることには違いない。本稿で扱う『デヴリーイエ論考』でも存在一性論が根底にあることは明らかである。

2-2. 『デヴリーイエ論考』について

Gedikは円環を主題とした散文のデヴリーイエとして以下の作品を挙げている²⁵⁾。

- ・ Kaygusuz Abdal (Alaaddin Gaybî, d. 848/1444?) - *Budalanâma*

22) Abdürrahman Güzel, “Niyâzî-i Mısrî'nin Gözden Kaçan bir Eseri (Risâle-i Devriye),” *Türk Kültürü Araştırmaları*, vols. 17–21 no. 1–2, 1979/1983, pp. 121–139.

23) ムスリーも含めたオスマン朝下のイブン・アラビー学派の系譜は、先駆的に Mustafa Tahralı, “Muhyiddin İbn Arabî ve Türkiye'ye Te'sirleri,” *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, vol. 23 no. 1, 1994, pp. 26–35 に示された。また、ムスリーを「イブン・アラビー学派」として紹介したものとして、東長靖・中西竜也編『イブン・アラビー学派文献目録』(京都大学イスラーム地域研究センター、2010年)がある。

24) 参考として、ムスリーがイブン・アラビーについて直接言及している例を2つ挙げておきたい。ムスリーは『詩集』において「ムフィッディン(=イブン・アラビー)とベドレディン(Bedreddîn Simâvî, d. 823/1420)こそが宗教の再興を果たした。おお、ニヤーズイーよ、海とは『叡智の台座』であり、[その海に流れ込む]清流こそ『靈感』(=ベドレディンの代表作)である」と詠っている(Mısrî, *Dîvân*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Sayışal Arşiv ve e-Kaynaklar: MS: Osman Ergin Türkçe ve Yabancı Dil Kitapları 00713, p. 14; Kenan Erdoğan, *Niyâzî-i Mısrî: Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanı (Tenkitli Metin)*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1998, p. 25)。その他、『叡智の食卓』(*Mawâ'id al-'İrfân*)において、「時間と場所に関する智恵があらゆる智恵のうちで最も崇高である」とした上で、「時間や場所についての真理を知りたいければ、イブン・アラビーの著作である *Kitâb al-Sha'n*, *Kitâb al-Azal*, *Kitâb al-Durra al-Baydâ'* を読むべき」とする見解を示している(Mısrî, *Mawâ'id al-'İrfân: İrfân Sofraları*, ed. Süleyman Ateş, Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2014, p. 270)。

25) Gedik, *op. cit.*, pp. 132–139.

- ・ Ümmî Sinân – *Kutbü'l-Me'ânî*
- ・ Niyâzî-i Mısrî – *Risâle-i Devriyye*
- ・ Niyâzî-i Mısrî – *Devretü'l-'Arşîyye (Dawra al-'Arshîya fî Ahkâm al-Farshîya)*
- ・ Resmî Giridî Alî Baba (d. 1204/1789?) - *'Uyûnül-Hidâye*
- ・ İbrâhîm Hakkî Erzurûmî (d. 1194/1780) - *Ma'rifetnâme*

筆者は、これらのうちでムスリーの『デヴリーイエ論考』は最も体系的であり、かつ影響力のあったものと推測する。そのことを裏付ける一要因として、エルズルミーが『智恵の書』(*Ma'rifetnâme*)において、当論考でのムスリーの説明を引用しているということが挙げられる。Gedikによれば、元々当論考はニヤーズィー・ムスリーによるものとして知られていなかったが、Güzelによって2つの写本からそのテキストの転写版を自ら書き下ろした序論と合わせて発表されたことにより、何年もの間エルズルミーのオリジナルだとされてきた説明がムスリーの解説を下敷きにしたものであることが明らかになった²⁶⁾。

オスマン語で記された『デヴリーイエ論考』は2部構成になっており、前半は主に神学・哲学用語を解説する概説的なパート、後半がそれに対する「叡智の徒」(*ehl-i hikmet*)としての自らの見解を述べるパートとして構成されている。前半部で挙げられている、「タフスィールの徒とハディースの徒」(*ehl-i tefsîr ve ehl-i hadîs*)の総意に拠る諸世界('âlem)の種類と構造や、「イスラーム哲学者たち」(*hükemâ'-ı islâm*)と大部分の「宗教学者たち」('ulamâ'-ı dîn)の総意に拠る存在の三分(必然存在、可能存在、不可能存在)、5つの実体(*cevher*)と9つの偶有('arâz)から成る「可能存在」(*mümkünü'l-vücûd*)といった神学・哲学上に対する反論として、後半部でムスリーが依拠するところの宇宙論・人間論である円環の理論が提示される。本稿では当論考の主部である後半部を中心に取り上げ、そこで説明される内容の意義を検討したい。なお当論考では、円環は「存在の円」と言い換えられて説明されている。一方で「存在の円」が円環と必ずしも一致しないことは後のスーフィーたちの用法を調べるうちに分かってきたが、それは今後の課題として別稿で取り上げたい。ひとまず、ムスリーの用法では、存在の円は円環を図式化したもの【図】であり、それを基にした説明が『デヴリーイエ論考』の後半部にあたることを指摘しておく。

3. 円環とは何か

3-1. 第一の弧——「原初」の道

ムスリーは『デヴリーイエ論考』後半(第2章)の冒頭で次のように述べる。

おお、崇高なる者よ、知るがよい、叡智の徒が述べられたように、至高たる真理なる御方は、万物の中で最も神聖な普遍的知性('aql-ı küllî)を顕わにし、存在させた。これに対して、「第一知性」('aql-ı evvel)や「第一実体」(*cevher-i evvel*)とも言う。そして、至高たる真理なる御方はこの知性に3つの智恵(*ma'rifet*)を与えられた。ひとつは「真理の智恵」(*ma'rifet-i Hakk*)、もうひとつは「靈魂の智恵」(*ma'rifet-i nefis*)である。そしてもうひとつは「必要の智恵」(*ma'rifet-i ihtiyâç*)であるが、[その智恵の]主[たる神]を必要とするものとして知られる。そして、この3つの叡智のそれぞれから他のものが発生するのである。すなわち、「真理の智恵」からはひとつの知性が発出する。それを「第二知性」('aql-ı sâni)という。そして、

26) Gedik, *op. cit.*, p. 136.

「靈魂の智慧」からはひとつの靈魂が生じるが、それは「普遍靈魂」(nefs-i küll)と言われる。また、「必要の智慧」からはひとつの物体が現れるが、それは「最上の天圏」(felek-i a'zam)や「アトラス圏」(felek-i atlas)、「諸天圏の中の天圏」(felek'ül-eflak)、「方角の基軸」(mihver-i cihād)、「普遍物体」(cism-i küll)、と言われる。この天界の知性とは「第二知性」であり、その靈魂は「普遍靈魂」である²⁷⁾。

諸存在の発生は「第一知性」や「第一実体」とも呼ばれる「普遍的知性」から始まり、そこに含まれる「真理の智慧」、「靈魂の智慧」、「必要の叡智」からそれぞれ、「第二知性」、「普遍靈魂(=第一靈魂)」、「最上の天圏(=第一天圏)」が生じる。そして、再び「第二知性」のうちの「真理の智慧」、「靈魂の智慧」、「必要の叡智」から「第三知性」、「第二靈魂」、「第二天圏」が生じる。それ以下も同様に、知性・靈魂・天圏は、知性をそれ以外の2つに対する上位存在としながら、それぞれ9つの階位をなすとされる²⁸⁾。なかでも天圏は、最上の天圏、星座の天圏、土星天圏、木星天圏、火星天圏、太陽天圏、金星天圏、水星天圏、月天圏の順に9つからなると説明されている。最後の月天圏に関しては、「[月天圏の]知性とは第十知性あるいは、能動知性、流出知性であり、その靈魂とは形を付与する者や絶対自然と言われるものである」²⁹⁾とされる。そして、この月天圏において、あらゆる生物の根源となる四元素('anâşır-ı erba'a)が発出する。「叡智の徒と形而下学の徒(ehl-i hikmet ve ehl-i hey'et) [の見解]が合致した」³⁰⁾ところの意見として、ムスリーは四元素発生過程について以下の引用文で以て解説を始める。

月天圏の下には、火の天球(kürre-i nâr)がある。その下には空気の天球(kürre-i hevâ)がある。そして、その下には水の天球(kürre-i mâ')があり、その下には土の天球(kürre-i hâk)がある。それ(=土の天球)はすべてのうちで最も下位にあり、物質的にも最も重いものである³¹⁾。

こうして位置が定まった四元素は、互いに作用(tedric)し、変容(tebdil)し始める。それぞれの元素は、「火は時の経過とともに、火の形を放棄し、空気の形へ入りこみ、火は空気に変化する。空気もまた運動によって空気の形を放棄し、水の形へ入り込み、空気は水になる[...]³²⁾」と言われるように次々に移り変わる。ムスリーによれば、火、空気、水、土が順に形を変えていくことは「変態」(istiḥâle)と言われ、その原理にはそれぞれの元素の基になる「性質」(ṭabî'at)が関係するとされる。

火の性質は乾(yâbis)と熱(hâr)、そして空気の性質は熱と湿(raṭb)、また水の性質は湿と冷(bârid)、土の性質は冷と乾である。一切疑いのないことであるが、火は空気と熱性(ḥarâret)

27) Mısrî, *Risâle-i Devriyye*, 69b–70a.

28) 「9つの階位まで、この第一知性から9つの知性、9つの靈魂、9つの天圏が現れた。それゆえ、この9の知性とは諸天圏の諸知性であり、この9の靈魂は諸天圏の諸靈魂なのである」(*Ibid.*, 70b)。

29) *Ibid.*, 70b.

30) *Ibid.*, 70b.

31) *Ibid.*, 70b. これらの配列は重さの違いに基づく。火・空気・水・土のうちで一番軽いものは火、一番重いものは土とされる。その根拠としてムスリーは、火が空気より上にある証拠は、火が煙とともに立ち上っていく(=元の場所に帰ろうとしている)こと、空気が水より上にある証拠は、水のなかで気泡が水面上に上がっていくこと、水が土より上にある証拠は、水に岩あるいは煉瓦を入れるとそれらが下に沈むことと説明している(*Ibid.*, 70b–71a)。

32) *Ibid.*, 71a.

において共通(müşterek)している。空気は水と湿性(ruḡûbet)において共通している。水は土と冷性(burûdet)において共通している。土は火と乾性(yubûset)において共通している。従って、火の乾性が空気の湿性に変容すると、火は熱と湿が生じることで空気に変形(munḡalib)する。そして、空気の熱性が水の冷性に変容すると、空気は湿と冷が生じることで水に変形する。また、水の湿性が土の乾性に変容すると、水は冷と乾が生じることで土に変形する。さらに、土の冷性が火の熱性に変容すると、土は乾と熱が生じたことにより火に変形する。すなわち火は空気になり、空気は水になり、水は土になり、土は火になるという、この変態に対して「原初の道」(ṭarîḡ-i mebdē')と言うのである³³⁾。

火、空気、水、土、火と循環する道程を「原初の道」としたムスリーは、同様に土、水、空気、火、土と循環する道程を「回帰の道」(ṭarîḡ-i me'âd)としている³⁴⁾。

さらにムスリーはこれらの元素の「変態」について具体的な例を挙げながら論証するが、ここでは以下のように簡単にまとめておきたい。

- ・ 火が空気になることの証拠…蠟燭(燃やすと炎は上に向かっていき空気に変化する)
- ・ 空気が水になることの証明…朝露(秋から春にかけて朝の低い気温で空気は水に変わる)
- ・ 水が土になることの証明…雨粒(地面に降って見えなくなる＝土に変わる)³⁵⁾

ムスリーによれば、これらの元素の変態のうち、水から土への変態について、湿が過多になると土ではなく泥(tîn)になるとされる³⁶⁾。この泥、すなわち「粘り気のある泥」(tîn-i lezēc)と呼ばれるものが円環のもう一方の弧たる「回帰」の道において最初の存在物となり、以下鉱物、植物、動物、人間と諸存在の発出が連なっていくのである。

3-2. 第二の弧——「回帰」の道

ムスリーによる「上昇の弧」たる第二の弧についての解説は、次のような説明を以て始まる。

さて、至高なる真理たる御方の命令と働きかけにより、諸天圏と星々が回転・運動(deverân u ḡareket)すると、[真理たる御方は]四元素をすでに述べたような変態で以て互いを混合・選択(mezc ü teḡayyir)し給うた。すると四元素の合体・調和(izdivâc u imtizâc)により、最初に鉱物(ma'deniyât)³⁷⁾が発出し(hâşıl olub)、それから植物(nebâtât)³⁸⁾があらわになり(peydâ olub)、そこから動物(ḡayvanât)が生じた(vücûda gelmişdür)。そして、動物が自らの完全体

33) *Ibid.*, 71a–71b.

34) 同様の説明が繰り返される。「土の乾性が水の湿性に変容すると、土は水になる。水の冷性が空気の熱性に変容すると、水は空気になる。空気の湿性が火の乾性に変質(tahavvul)すると空気は火になる。火の熱性が土の冷性に変容すると、火は土になる。この変態に対して『回帰の道』と言うのである」(*Ibid.*, 71b)。

35) *Ibid.*, 71b–72a.

36) *Ibid.*, 72a. 泥(tîn)はクラーンにおいて、「かれこそは、泥から、あなたがたを創り、次いで(生存の)期間を定められた方である。」(Q6: 2)「われは泥の精髓から人間を創った」(Q23: 12)「われはもともと、粘りのある泥で彼らを創ったのである」(Q37: 11)と言われるところのものである。

37) 「鉱物」(単数形 ma'den/Ar. ma'dîn)は【図】によると「液状鉱物」(ma'den-i müteḡâtir)と「岩石鉱物」(ma'den-i aḡcâr)の2つに分かれている。階位としては後者の方が上位とされる。

38) 「植物」(単数形 nebât/Ar. nabât)は【図】によると「非種子植物(種をつくらぬ植物)」(nebâtât-ı bî-toḡm)と「種子植物」(nebâtât-ı bâ-toḡm)、「実のなる樹木」(eşcâr-ı müsmir)の3つに分かれており、この順番に階位は上昇する。

(kemâl)を見出すと人間 (insân) が顕れたのである (zâhir olmuşdur)³⁹⁾。

ムスリーはこの4つの存在物について、前半部において「複合物体」(ecsâm-ı mürekkeb)と呼び、次のように説明している。

複合物体で、もし[その靈魂が]その活動を主導しながらも、それに増殖・成長を与えなかったなら、その物体は鉱物と言われる。銀や金のような、あるいは柘榴石や岩石のようなものである。そして、もし靈魂がその複合物体に増殖・成長を与えるが、感覚と運動を与えなかったなら、その物体は植物と言われる。野菜の類や花、木、果実のようなものである。もし、靈魂が複合物体に増殖・成長、さらに感覚と運動を付与し、言葉を与えなかったなら、それは言葉を持たない動物 (hayvân-ı ğayr-ı nâtık)と言われる。家畜や馬、野生動物、鳥類のようなものたちである。もし、それらに言葉も付与されるなら、人間と言われ、存在の真髄 (zübde-i vücûd)であり、あらゆる存在物の精髓 (hulâşa-ı her mevcûd)である。そして、彼らは世界の木の実 (semere-i şecere-i cihân)であり、回転の完了 (tetimme-i deverân)である⁴⁰⁾。

ここで留意すべきは、複合物体と言われるところのあらゆる生命体が、何を基準にして鉱物・植物・動物・人間にそれぞれ分類されているのかという点である。特に、ムスリーの「人間」という用語に着目すると、人間とは、靈魂がその活動を手動し、増殖・成長を与え、感覚と運動を有し、言葉を持つ者のことを指す。そして、ムスリーにとって、人間は「存在の真髄」であり、「すべての存在物の精髓」と言われることから、いわば万物の霊長として位置づけられていることが分かる。

また、これら鉱物・植物・動物・人間からなる4つの階位それぞれの間には、中間的な存在が在るとされる。それについては、以下のようにまとめる。

- ・ 鉱物と植物の間…珊瑚 (mercân)⁴¹⁾
- ・ 植物と動物の間…ナツメヤシの木 (naḥl-ı ḥurmâ)⁴²⁾
- ・ 動物と人間の間…猿 (maymûn)⁴³⁾

すなわち、4つの階位それぞれに含まれる生命体に関しては、その中での階層が存在すると言われるのである。例えば、珊瑚は鉱物の階位においては最上位であり、植物の階位においては最上位と位置づけられる。こうしてあらゆる存在物がグラデーションのように階位をなし、人間、さらには完全人間へと「上昇」することで「存在の円」すなわち円環は完成されると理解できよう。

完全体の外見と内なる姿 (şûret ü sîret) をもち、さらに成長することで完全人間の階位へ向かい、神的な道徳心 (aḥlâk-ı ilâhiyye) で満たされたのだ。かれは、智恵の完全へと到り、普遍知

39) *Ibid.*, 72a–72b.

40) *Ibid.*, 67b.

41) 石のように固く、海水から取り出すと乾いて植物のようになることから (*Ibid.*, 72b)。

42) 植物でありながら、動物のように「一緒に (mukârin) ならなければ」実をつけないことから (*Ibid.*, 72b)。おそらくナツメヤシが雌雄異株であることからこのように説明されている。

43) 毛と尻尾を除けば、内臓機能は人間にそっくりであることから (*Ibid.*, 72b)。また、写本の欄外には「類人猿」(nesnâs) も付け加えられている。

性へと辿り着いた。そして、この階位において、「存在の円」(dâ'ire-i vücûd)は完了し、最終点を見つけることとなったのである。なぜなら、「衆生的存在」(vücûd-ı 'âm)⁴⁴⁾の命令が、円環を見出したからである。そして、この「浸透する存在」(vücûd-ı sâri)はひとつの円の形で描かれた。この円の始点は第一知性、最終点は完全人間とされた⁴⁵⁾。

ムスリーによれば、「[神の]根本的な愛の決定(muḥabbet-i aşliyye hükmi)と森羅万象の諸真理の導き(haḳâyık-ı kevnîyye teveccühâtı)によって浸透する(sâri)衆生的存在は、顕現の場の諸相(eṭvâr-ı mezâhir)のそれぞれに達するごとに、その相の色に色付けられ(munşabığ),その顕現物特有の性質によって特徴づけられることになる」⁴⁶⁾。そして、こうして生じた顕現物、すなわちあらゆる被造物への「浸透」(serayân)⁴⁷⁾は、衆生的存在が降下を重ねること(tenezzülât)によるものとムスリーは述べる⁴⁸⁾。「降下」(tenezzülあるいはnuzûl)とはある存在物の核となる「存在」(ここでは「衆生的存在」として、真理たる存在の「存在」とは区別されている)が次々に広がり、あらゆる生命体の形をとって流出していくことを指す。

円環の第二の弧において、それぞれの存在物の階位が存在することは先に言及した通りである。完全体を見出せる可能性があるのは人間のみであり、人間以外の生命体はその階位において人間より劣っているのである。では、その劣った存在物にあたる個体が生じる原理とは何なのか。ムスリーはすべての存在物が必ずしも完全には到達するわけではないということを「降下と上昇の諸段階でその旅(seyr)が妨げられ、完全体を見つけれない」⁴⁹⁾として、次のように説明する。

例えば、「浸透する存在」は植物の世界へと入り込んでいく中で、何らかの災いが生じて植物になることができない。あるいは、植物になるが、完全体に到達する前にだめになって、他の植物を必要とするようになってしまう。また、あるいはバランスのとれた状態から遠ざかっている植物になってしまい、動物の食糧にならない。あるいは、[バランスのとれたものに]なって、動物の餌に認められるが、餌になる前に無くなってしまう。この道にあって、何年もの間邪魔が入る。あるいは、ある動物は人間の食糧として認められるものになる中で、飲み食いされる前に、その動物がだめになってしまう。そして、その動物が人間の階位へと「存在を」行き着かせる前に妨げになってしまう。また、あるいはその動物は「人間の食糧に」なって、人間の階位へと「存在を」行き着かせる。しかし、完全体の階位へは到達できない。そして、第一知性を見つけることはできない。それは動物としてこの世界にやってきて、無知なまま[この世界から]去ることになる。あるいは、上昇の諸階位を駆け上り、土から樹木に来て、速やかに実の形になり、人間の糧となって、精液の形を見出して人間の形になる。智者や賢者となる。しかし、第一知性には到達できない。そして、完全体を見つけることはできない。あるいは、小麦や大麦、米、キビの形になって、人間の食糧となる。精子の形を見つけて、母親の子

44) もとは、'âlemと書かれているが、写本の欄外注で'âmと訂正されている。

45) *Ibid.*, 74b.

46) *Ibid.*, 73b.

47) 原語たるアラビア語では sarayân と表記されるこの語は、イブン・アラビー思想においても重要語であり、その本義を検討した小野は「遍在貫流」と訳した(小野純一「イブン＝アラビーにおける『遍在貫流』(sarayân)の意義」『専修大学人文論集』99号、2016年、357-387頁)。ここではその訳の妥当性をムスリーの用法と照らし合わせて検討することは不可能であるため、アラビア語の原義を生かして「浸透」と訳出した。

48) Mısrî, *Risâle-i Devriyye*, 73b.

49) *Ibid.*, 73b.

宮に入り、凝血と肉塊になり、人間の形に至り、賢者や智者、完全な者となり、第一知性に到達して完全な弧が出来上がる⁵⁰⁾。

ここで、1-1.において②物質的な説明として例示した内容を見返すと、Uçman が「単純なものから完全なものへと、正しく順を追って、この世界において在るすべての存在物に濾過されて進みながら、段階的に人間へと行き着く」と表現したのと同じような原理によって「上昇」の道程が説明されていることが分かる。存在物が階位に分かれて顕現するという形而上学的な存在論として円環を俯瞰したようなこれまでの説明とは異なり、先の引用文では、ムスリーがあらゆる存在物をさも自ら「浸透する存在」となり通過してきたかのような、ミクロな視点に基づいていることが読み取れる。ここから、円環がスーフィズムの存在論のひとつの形態でありながら、同時に神秘体験の中でもたらされるヴィジョンであることを可能性として指摘したい。テキストに言葉として示されたことはあくまでも事の断片であり、円環とは本来体験を通して知る(=ヴィジョンとして受け取る)ものという前提があると考えられる。これは、デヴリーエ作品が難解と言われる根本的な問題とも関わるであろう。この指摘を裏付けるものとして、ムスリーによる韻文作品の一部を紹介しておきたい。

生を受け、愛の炎に身を焼かれ、わたしは来た、この世界へと。
果てしない時の中でわたしは涙を流しつづけた、たっぷりの血の中に。
真理なる御方とまだ一体でない時、すべての生命体にとっての生命だった時、
居場所もない時に、〔かの御方は〕わたしを落とされた、万物の中へ。
何度も来た。何度も去った。何度も生まれ、何度も死んだ。
何度も咲いて、何度も枯れた。その薔薇の如く、この世界の中で。
わたしは雲になって天空へと上り、雨になって地面へと降下した。
時に太陽になって生まれた、地と天の間に。
植物になり、何度も回転し、何年もの時の中で動物となって
〔かの御方は〕人間の形をわたしに着せたのだ、時の円環の中で。
人間に似た形を見つけたわたしは、真理なる御方に感謝の祈りを捧げた。
ついにわたしは消滅 (fenâ) の中で消滅した、永遠の不滅 (beğâ') に向かつて。
智慧の光は〔最終点〕に到達し、真理なる御方の応身は心 (gönül) になった。
このニヤーズイーが秘密のようなものを耳にして、憶測は去ったのだ、あらゆる生命体の中で⁵¹⁾。

さらに、ムスリーは、「あらゆる者は自身の受容能力 (kâbiliyet) の限り『流出をもたらす者』(= 神の異名) による流出 (feyz-i Feyyâz) が〔神により〕認められている」⁵²⁾ とも言い表しているように、個人としての人間が全員完全人間になる訳ではないということを暗示している。しかし、一方でムスリーは、人間を「存在の真髄であり、すべての存在物の精髓」として位置付けている。先述

50) *Ibid.*, 73b-74a.

51) Mısrî, *Dîvân*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar: MS: Osman Ergin Türkçe ve Yabancı Dil Kitapları 00713, pp.65-66; Gedik, *op. cit.*, p.449; Erdoğan, *op. cit.*, p.348.

52) このことの根拠としてムスリーは、「なぜなら『浸透する存在』である主(あるじ)的な流出は、多様な顕現の場において顕れ、多の諸階位 (merâtib-i keşir) と一体化 (muqârin) したからである」と述べている (Mısrî, *Risâle-i Devriyye*, 74b-75a)。

したように、ムスリーにとって本来人間とは万物における至上の存在者であるはずであった。

すなわち、ムスリーの「人間」には2つの意味が含まれるのである。それは松本が「経験的世界の中に生きている個々の人間」と「自己の存在の原型である“完成的人間の本質”」と表現したような⁵³⁾、人間の2つの姿である。それらはいわば、外側(zâhir)と内側(bâtin)のように分かれており、内側の姿こそが本来の姿(=「自己の存在の原型」)と考えられる。

さらに、ムスリーは別の作品において、個人としての人間の内側にある原型が人間ではない場合もあることを示唆している。『タサウウフを学ぶ者の問答集』(Risâle-i Es'ile ve Ecvibe-i Mutaşavvifâne)において次のような説明がある。

例えば、猿の属性(şifat)とは、噂を好んだり悪口を言ったりすることである。そして、豚の属性とは不法に手をそめるということである。往々にしてある者の性格や属性が噂好きや、悪口を言うこと〔と見受けられる〕ならば、その者はどれだけ外見上(şûretâ)人間だとしても、彼の内なる姿(sîret)すなわち中身は猿になってしまっているのである。〔生前はその姿は〕見えはしないが、死んだとき自身をその姿で見ることになるだろう。そして、大群集(最後の審判の際に人々が集まる所)ではその姿で〔神の前に〕立つことになる⁵⁴⁾。

つまり、ムスリーによれば、「人間」には表と裏の顔があり、裏の顔として人間ではなく、猿や豚といった動物の姿を持つ者もいる。むしろ、最後の審判の際に表れる裏の顔が本来の姿であることを暗示しているのである。ムスリーにとって人間とは内と外、2つの側面を持つ存在であり、それぞれすべてが本来の意味での「人間」として統合された場合において「完全人間」になるのである。そして、ムスリーは人間が完全人間になることは、「永久の幸せ」(sa'âdet-i ebediyye)を得ることを意味すると主張する。

〔『浸透する存在』は〕顕れた姿と形の色に染まって、それに応じて光を放つ。そして、その存在は、様々な形をもって顕れる。また、それぞれの個体には、ひとつの名前^{あるじ}があり、その名前がそれにとっての主となる。どんなものであれ、付帯する自らの主〔である名前〕の教育に与ることになる。ある者は、真理なる御方を忘れて、自らを崇拜するようになる。そして、〔そのような者は〕いつ何時も被造物の世界('âlem-i hâlık)と格闘し、自らを否定と批判の炎に放ち、ただ諸々の行いが導くままに、悲しみの海へと沈んでしまう。また、別の者は自らの主の教育から脱して、「すべての主たちの主」(Rabbu' l-erbâb)の輪に入る。豊かさを散らす性質から、霊の定着(każâ'-ı rûh)に到る。その者は、靈魂(nefs)の偶像を破壊し、「永遠に自存する

53) 松本が「経験世界に生きる人間、自己の存在の原型である“完成的人間の本質”と自己の関係を正しく把握することにより、この経験的世界における人間の生にとって、原初の“完成的人間の本質”を回復することこそが重要な課題と義務であることを自覚する。そのためには、人間は経験的世界において学習し、知識の集積とその向上のために努力する。」(松本耿郎「イスラーム存在一性論と教育思想——ジャーミーの『春の蘭』についての考察」、『サビエンチア』38号、2004年、58頁)と指摘したように、個人としての人間が「完全人間」に至る(=“完成的人間の本質”を回復する)ために「学習」があるのであり、スーフィズムにおける学びが存在する。個人としての人間と完全人間としての人間の間の乖離があるため「努力」が必要なのである。

54) Mısri, *Risâle-i Es'ile ve Ecvibe-i Mutaşavvifâne*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi: MS: Nafiz Paşa 385, p.8. この言説に類似したものとして、アルバニアのベクタシー教団の長たるサーリフ・ニヤーズイー・デデがビルゲという人物に伝えたといわれる教説を取り上げておきたい。その内容とは「ある人間が生前動物のレベルで生きたならば、彼が死んだ時、その霊(ruh)は生前に彼が似ていた動物の肉体へと入り込む。例えば豚や犬、虎など、類似する他の動物の形に入る」(Mehmet Eröz, *Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1991(1977), p.237) というものである。ムスリーの説と同質のものであると分かる。

御方」(Samad)⁵⁵⁾を崇拝する者となる。そして、いつ何時もすべての被造物と平穏な関係を築き、[自らの]諸々の行いを神に委ねることで悲しみから解放される。彼は永久の幸せを見つけた者である。なぜなら、完全人間になり、第一知性に到達したからである。そして、円環を完了し、彼のすべての望みが実現したからである⁵⁶⁾。

4. 考察

4-1. 円環に関する基本事項

本稿ではこれまで概観してきたムスリーの解説に基づき、円環について「一なる存在があらゆる存在物へと流出し、顕現する道程を示し、それが最終的に完全人間に到達することで絶対存在である唯一なる真理に回帰するという『完全化』(tekâmül)に関するスーフィズムの理論。また、神秘体験を通してヴィジョンとしてもたらされる完全人間を頂点にしたあらゆる存在物の階位についての直観的な知識」と定義しておきたい。

円環の基本構造だけを見れば、オスマン朝期のスーフィズムあるいは、存在一性論に基づくイスラーム思想に特有のものではないことが分かる。例えば、10世紀頃にイランのバスラにおいて活動した思想家集団であるイフワーン・アッサファーの書簡集でも細かな用語の違いはあれど同様の順序で世界の成り立ちが解説されている⁵⁷⁾。特に、第一の弧における天圏の発生や四元素の変容については、イスラーム以前のギリシア哲学や新プラトン主義の影響を見ることも可能であろう。

円環の特徴としては、まずオスマン朝期のスーフィズム詩における様々な表現やモチーフの源泉になった点が大きな特徴として挙げられる。また、すでに述べたようにGedikがデヴリーエに該当する多くの韻文作品の分析から、作者がどのタリーカ出身者かを導き出していたように、円環を受容していたグループをある程度系統立てることが可能と考える。本稿では詳しく扱うことはできなかったが、数の多い韻文のデヴリーエ作品に関する分析は今後の課題の一つである。

そして円環は、そのような詩的表現も一因となったと推測するが、他の概念と混同され、その意味が誤解されてきたという側面も持つ。その円のイメージの伝播過程で輪廻などの異端的な概念との混同が見られたことは、これまでの先行研究では否定的に捉えられ、その上でどのようなものを円環と定めるのかという点ばかりに焦点が当てられてきた。しかし、そのような円環の側面もまたひとつの特徴として、さらに深く追求すべき問題である。何が真の円環かという問いではなく、円環のもたらす円のイメージがどのように広がっていたかという問いへ転換することで、オスマン朝下に特有のスーフィズム思想の展開が見えてくるものと考ええる。

4-2. 円環と類似する概念との区別について

実際は、これまで取り上げたムスリーの解説によると、円環は輪廻などの異端的な概念とは根本的に異質のものであることは明らかである。ベクタシーの系譜に属する人々による円環に対する誤った解釈の一例として、「服を着替える」(don değiştirme)⁵⁸⁾あるいは「服に入る」(dona

55) 「アッラーは永遠に自存される御方」(Q112:2)より。

56) Mısrî, *Risâle-i Devriyye*, 75a.

57) イフワーン・アッサファー(菊地達也訳)「イフワーン・アッサファー書簡集」(第32書簡)、上智大学中世思想研究所・竹下政孝編訳・監修『中世思想原典集成11:イスラーム哲学』平凡社、2000年、209-235頁。

58) Mustafa Tatçı, *Edebiyattan İçeri: Dini Tasavvufî Türk Edebiyatı Üzerine Yazılar*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1997, p.263. 類似事例として、ドルーズ派の輪廻転生を表す「タカンムス」(=上着を着ること)という語がある(宇野昌樹「イスラームと輪廻転生観——タナースフ及びタカンムスに見られる輪廻転生」『オリエント』38号、1995年、95頁)。

girme)⁵⁹⁾ という表現がそれぞれ *Tatçı* と *Gedik* によって取り上げられている。また、*Eröz* によれば、ベクタシー教団には、フセインの暗殺者たちの霊がウサギの形に包まれたと考えるため、ウサギを捕獲したり、食べたり、触ったりしないという慣習や、バルカン半島のベクタシーたちは先代のベクタシーたちが虫の形に入り込んでいるという惧れを持っており、虫を踏みつぶしたり、驚かせたりしないように靴に音のなる飾りのようなものを巻き付けていたという言い伝えが存在するとされる⁶⁰⁾。

こうしたことを加味すると、ベクタシー教団に輪廻や受肉のような考えが存在したことは十分に考えられる。しかし、先にも触れたように、実際にベクタシーの系譜に属する者が円環と輪廻や受肉といった概念を区別していなかったかどうかは、今後十分に追求されなければならない問題である。そして、*Gedik* によるハルヴェティー教団やメラミー教団出身者によるデヴリーイエ作品の数がベクタシー教団出身者による作品の数を上回るという新説もまた、個々の作品の分析を通して検討されなければいけないだろう。

ひとまず本稿では、少なくともムスリーの理解において円環と輪廻が混同されていないことを明白に示す事例を一つだけ挙げておきたい。ムスリーは『タサウウフを学ぶ者の問答集』において「ある者があらゆる動物のうちからひとつの動物の属性で以て特徴づけられたとしたら、死後彼の霊が、その属性をもつ動物の母胎中の肉と血のかたまりの中に入り込み、〔その動物の形で〕この世界で〔再び〕顕れる」という信仰と定める。さらにムスリーは、「輪廻を奉じる者が神への信(îmân)にめぐまれることは決してない」として、彼らが不信仰者(kâfir)であることを主張している⁶¹⁾。あくまでも人々の行く先は「中間層と来世」(berzeḥ ve âḥiret)であると明言し、自らが信じるものと輪廻が意味するものをはっきりと区別しているのである。

また、本稿では円環が神秘体験を通して得られるヴィジョンである可能性を指摘したが、そのように理解する場合、「旅」(sülûk)と一般的に呼ばれるスーフィズムの神秘道との違いがひとつの焦点になると考える。スーフィズム用語における旅とは、タリーカにおいて導師の薫陶のもと、真理に到達するために行われるべき修練とそれによってスーフィーが経験する精神的な道程のことを指す。トルコ文学研究者である *Tatçı* は旅を題材にした作品群を「旅の書」(sülûk-nâme)と名付け、デヴリーイエと区別する。*Tatçı* は「旅の書」の一例として、*Kaygusuz Abdal* による以下の詩を挙げている。

ある時が来れば、あなたは神秘の世界となり
 またある時はアフメド、ある時はハイダルとなり
 ある時はアーデム、ある時はシト、またある時はエイユーブ
 ある時あなたはムーサーになり、シュアイユブになるのだ。

Tatçı によれば、このような詩はデヴリーイエではなく、霊魂が旅の経過で体験したことを説明したものとして位置づけられる⁶²⁾。円環が主題になる場合、先に引用したムスリーの詩のごとく、存在が人間の階位を見つけるまでの道程が描かれる。そのため、書き手自身の霊魂の体験が基になる

59) *Gedik, op. cit.*, p. 278.

60) *Eröz, op. cit.*, p. 237.

61) *Mısrî, Risâle-i Es'ile ve Ecvibe-i Mutaşavvıfâne*, p. 9.

62) *Tatçı, op. cit.*, pp. 246–248.

「旅の書」と近似していることは間違いないが、デヴリーイエに分類される作品はより哲学的、存在論的な背景を感じさせるものと言えよう。しかし、根本的には、神秘道たる旅と円環は無関係ではない。「円環の各段階を旅人〔である修行者〕は旅の過程で知らされることになる」⁶³⁾と Tatçı も主張している通り、旅(=修行)の過程で知らされるヴィジョンが円環であると捉えることで、両者を区別することが妥当であると考ええる。

4-3. 『デヴリーイエ論考』の意義

ムスリーによる『デヴリーイエ論考』の最大の意義は、散文で円環を解説したという点にある。当論考を通して、これまで文学研究の範疇を超えて分析されることのなかった円環の基本的な意味を把握することができたと考える。さらに、当論考の第二の意義として、ムスリーの完全人間論を知る上で重要なエッセンスを含むという点を指摘しておきたい。

本稿では、特にムスリーの用いる「人間」という語に着目して詳しく分析を試みたが、その過程で、ムスリーが完全人間の完全性とそれが対峙する個人の不完全性それぞれに目を配っていることが明らかとなった。まず、ムスリーにとって完全性とは、万物の精髓であり、中心であり、頂点である「人間」を体現することである。これまで哲学的な存在として従来の研究において説明されてきた完全人間と同様、森羅万象のすべてを内包するミクロコスモスとしての完全人間が描かれる。

時間の円環の完了ならびに世界の諸々の細片の真髄たる存在こそ人間である。そして、高みにある7の父たち(知性・靈魂・天圏と4つの様相)と低いところにある4の母たち(四元素)と複合物である3つの子ら(鉱物・植物・動物)のもたらす結果の凝縮こそ、人間の身体である。おそらく聖なる人間のみが2つの世界の存立の目的である。そして、人間こそ、この諸天圏・四元素・子供ら〔たる鉱物・植物・動物〕の外皮であり、容器であり、それらを覆うものである。それは万物に生を与える者(muhyî)、中枢(mağzî)であり、最深の内奥(lübb-i lebâbî)である。そして、すべてのものは人間に仕えるものであり、仕えられるべき称賛に値する者である⁶⁴⁾。

また、ムスリーにとって完全性とは、本来いたところに「回帰」するということである。ムスリーにとって完全人間とは、円環の終点であり、再び始点に回帰する者である。従って、第二の弧すなわち「上昇の弧」における「上昇」とは「純化」を意味すると考える。すでに触れたように、ムスリーによれば、人間とは靈魂がその活動を手動し、増殖・成長を与え、感覚と運動を有し、言葉を持つ者である。そのように、人間は人間以下の生命体が持たないものを付与されながらにして、「純化」する(=自我を消滅させ“完成的人間の本質”を回復する)ことが求められるのである。これはいかにして実現されるのか。スーフィズムの目的が内包する根本的な困難さこそが、ムスリーの不完全な者たちへの眼差しに結びついているものと考ええる。

なぜ完全になれないのかという問題に関して、ムスリーは自ら体験したかのごとく、事細かに不完全者の道筋を説明しており、別の著作においても人間には内なる姿があるとして、不完全な人間の存在を暗示している。一方で、ムスリーは幸福の問題を取り出し、永久の幸せを手にする完全人間とは対比的に、その境地に至らない者について「悲しみの海へと沈んでしまう」と述べる。そして、悲しみから解放されるための道がいかなるものかについて説明している。この一連の流れか

63) Tatçı, *Ibid.*, p.258.

64) Mısrî, *Risâle-i Devriyye*, 72b-73a.

ら、不完全であることを苦しみ、完全であることを幸福として読者に印象づけ、人間として行うべき努力を読者に促そうとするムスリーの意図を見出すことができよう。それは、たとえ不完全なまま生涯を終えるとしても努力することは必要であるというメッセージとしても受け取ることができるだろう。『デヴリーイエ論考』は、そうした修行者にとって、おそらく一番の苦悩の種となり得る、真に完全に至ることはできるのかという問いかけに対して、自らも実践者たるムスリーの見解が示されている点でも重要な作品と位置付けられる。

おわりに

本稿は、ニヤーズィー・ムスリーの『デヴリーイエ論考』を中心に扱いながら、オスマン朝期のスーフィーたちの中で受け継がれた円環という概念について考察を試みたものである。円環は、酔語(ṣaṭhiyye)と並んで、スーフィズム思想のうちの最も神秘的な概念であり、読む人の心を惹きつけるものである。そして、多数の韻文作品の題材となったことから分かるように、本来は論理的な言葉による説明によって伝えるものではなく、修行や神秘的体験のうちで体得するヴィジョン、あるいは抽象的な詩的表現の力によってイメージとして伝承される直観的な知識であるとも考えられる。しかし、そのように考えると『デヴリーイエ論考』に示されたような形而上学的な存在論としての円環が、人々の間でどのようにして共有され、理論として構築されていったのかという疑問が生じてくる。また、スーフィズムにおける「言葉」の意義を考える上でも、体験や直観と密接に結びついた円環が知識としてどのように伝達されたのかという観点は重要であると考えられる。今後もオスマン朝期スーフィズム思想における円環あるいは「存在の円」というテーマを中心に、より多くの資料を参照しながら考察を続けたい。

参考文献

<一次資料>

- Mısrî, Niyâzî-i. *Divân*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar: MS: Osman Ergin Türkçe ve Yabancı Dil Kitapları 00713.
- . *Mawâ'id al-'İrfân: İrfân Sofraları*. ed. Süleyman Ateş, Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2014.
- . *Risâle-i Devriyye*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar: MS: Osman Ergin Türkçe ve Yabancı Dil Kitapları 00713. 65a–76a.
- . *Risâle-i Es'ile ve Ecvibe-i Mutaşavvifâne*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi: MS: Nafiz Paşa 385.

<二次資料>

- 今松泰 2002 「イラーヒー」大塚和夫ほか(編)『岩波イスラーム辞典』p.172.
- イフワーン・アッサファー(菊地達也訳) 2000 「イフワーン・アッサファー書簡集」上智大学中世思想研究所・竹下政孝(編訳・監修)『イスラーム哲学』(中世思想原典集成11)平凡社, pp. 197–262.
- 宇野昌樹 1995 「イスラームと輪廻転生観——タナースフ及びタカンムスに見られる輪廻転生」『オリエント』38, pp. 88–102.
- 小野純一 2016 「イブン＝アラビーにおける『遍在貫流』(sarayān)の意義」『専修大学人文論集』99,

pp. 357–387.

- 東長靖・中西竜也編 2010『イブン・アラビー学派文献目録』京都大学イスラーム地域研究センター。
松本耿郎 2004「イスラーム存在一性論と教育思想——ジャーミーの『春の園』についての考察」
『サピエンチア』38, pp. 55–87.
- 真殿琴子 2017「オスマン朝期のスーフィズム思想研究に関する先行研究レビュー——ニヤーズィー・ムスリーに関する研究動向と今後の展望」『イスラーム世界研究』10, pp. 230–248.
- Anon. 1977. “Devriyye,” *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, vol. 2, İstanbul: Dergâh Yayınları, pp. 280–283.
- Erdoğan, Kenan. 1998. *Niyâzî-i Mısri: Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanı(Tenkitli Metin)*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Eröz, Mehmet. 1991 (1977). *Türkiye’de Alevilik-Bektaşîlik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Gedik, Nusret. 2018. *Türk Edebiyatında Manzum Devriyye*. İstanbul: H yayınları.
- Güzel, Abdürrahman. 1979/1983. “Niyâzî-i Mısri’nin Gözden Kaçan bir Eseri (Risâle-i Devriye),” *Türk Kültürü Araştırmaları* 17–21(1–2), pp. 121–139.
- Özön, Mustafa Nihat. 1954. *Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Tahralı, Mustafa. 1994. “Muhyiddin İbn Arabî ve Türkiye’ye Te’sirleri,” *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 23(1), pp. 26–35.
- Tatçı, Mustafa. 1997. *Edebiyattan İçeri: Dini Tasavvufî Türk Edebiyatı Üzerine Yazılar*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Uçman, Abdullah. 2005. “Devir Nazariyesi ve Osmanlı Tasavvuf Edebiyatında Devriyyeler,” *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler: Kaynaklar, Doktrin, Ayin ve Erkan, Tarikatlar, Edebiyat, Mimari, Ekonografi, Modernizm*, ed. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: Sarıyıldız Basımevi, pp. 575–625.
- Uzun, Mustafa. 1994. “Devriye,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, vol. 9, İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı, İslâm Ansiklopedisi Genel Müdürlüğü, pp. 251–253.