

# 『千夜一夜』の主人公像と世界観

## ——無能と人間肯定

青 柳 悦 子

- I. 海のシンドバードにみる『千夜一夜』の主人公像
- II. 『千夜一夜』における無能力者の系譜 —— その歴史の変遷
- III. 非実体的存在観 —— 『千夜一夜』とイスラームの認識論

『千夜一夜』（『アラビアン・ナイト』）の物語は、童話や映画、アニメーションなどさまざまなジャンルで無数の作品を生み出している<sup>1</sup>。たとえば絵本や漫画で「シンドバードの冒険」や「アラジン」の物語に慣れ親しんだ者が、『千夜一夜』の原作（アラビア語写本や印刷本からの直接の翻訳）に触れたときに驚くのは、主人公の造型の仕方の相違であろう。それは『千夜一夜』の物語たちに共有されるある傾向を作り出している。『千夜一夜』の主人公たちはどのような特色を備えているのか、そしてそうした主人公を生み出す世界観とはいかなるものなのかを検討してみたい。

## I. 海のシンドバードにみる『千夜一夜』の主人公像

### 1. 人食い巨人の共通モチーフ

『千夜一夜』の主人公がわたしたちが普通考える主人公（ヒーロー）とは大いに性質が異なっていることは、7回の航海に出たあの海のシンドバードを検討してみればすぐに納得される。一般に流布しているシンドバード像は、冒険

---

<sup>1</sup> 本論では主に、『アラビアン・ナイト』前嶋信次・池田修訳、平凡社、東洋文庫、1976-1992、全18巻および別巻1、を参照する。これは1001夜分を取めるいわゆる完全版の1つカルカッタ第2版（アラビア語印刷本、1839-42）からの日本語訳である。各収録話の呼称については一般に流布しているかたちを適宜用い、分析にあたっては平凡社版のタイトル名を掲げることとする。

心に満ちた果敢な「船乗り」である<sup>2</sup>。ところが原作では、シンドバードは一介の商人にすぎず、どうやらあまり勇敢でも、正義心に満ちてもないらしい。こうした乖離が生じてきたのは、原作のシンドバード像が、一般のヒーロー像<sup>3</sup>、すなわちまさに英雄的な主人公に近づけて変形され、イメージされるようになってきたからであろう。

では『千夜一夜』の主人公はどのように造型されているのか。『千夜一夜』における主人公像の特質を見るためには、同一のエピソードをもとにした他の物語との比較が有効であろう。ちょうどシンドバードについては、ホメロスの『オデュッセイア』に現れるエピソードが、かなり忠実に再利用されている。両者を比較することで、二つの作品における主人公像の違い、とくに『千夜一夜』における主人公像の特質を詳細に検討してみよう。

筋立てが類似しているのは、シンドバードの第三航海（第546～550夜）の前半で語られる人食い巨人との遭遇の物語と、ホメロスの『オデュッセイア』第9書の人食い巨人キュクロプスとの攻防の物語である<sup>4</sup>。

二つの物語に共通する要素をひろって要約してみよう。人食い巨人たちの住

<sup>2</sup> たとえば手塚治虫脚本のアニメ映画『アラビアンナイト シンドバッドの冒険』（藤下泰司・黒田昌郎監督、1962年）でも、主人公シンドバードは舵をとって操船するまさに「船乗り」となっている。シンドバードが原作の商人から船乗りへと変貌してきた理由は、ガランが『千夜一夜』を訳した際に用いたフランス語の表現がのちに誤解されたためだと考えられる。すなわちガランは、写本の表現(Sindbad al Bahri)どおり主人公を「海のシンドバード」Sindbad le marinと記したタイトルにもこの表現を用いたのだが、フランス語でle marin（直訳すれば「海の人」）は何よりもまず「航海士」を指すため、幾多の海の冒険を体験する人物にふさわしい職業として、シンドバードを船乗りとすることが好まれたのであろう。こうして英語では Sindbad the sailor「船乗りシンドバード」が誕生するのである。

<sup>3</sup> ここで言う一般のヒーロー像とは、ヨーロッパ近代に特有のものとは限らない。古代や中世においても、またヨーロッパ以外のアジアやその他の土地でも、物語の主人公は、基本的には、知性と勇気と力の持ち主とされてきた。

<sup>4</sup> ホメロスから『千夜一夜』への影響関係（とくにキュクロプスとシンドバードの人食い巨人の関係）については、数々の議論が積み上げられてきた。9世紀にバグダードに「知識の館」（バイト・アル・ヒクマ）が創設され、古代ギリシアの諸著作が精力的に翻訳されたことから、ホメロスも当然、その一環として翻訳されたに違いない、との推測もある。一方で、ホメロスのアラビア語訳についてはその存在がまったく確認・検証されていないため、間接的なものととどまる、との見解もある（Ulrich Marzolf & Richard van Leeuwen ed., *The Arabian Nights Encyclopedia*, 2 vols., ABC-Clío, 2004, p.575）

む島に辿り着いた主人公たち一行は、そのうちのひとりの巨人の住処で仲間を食い殺されてゆく。主人公たちは巨人が眠っている隙に、その眼を焼けた棒で突いて盲にする。一同はなんとか巨人のもとを逃れて船に乗り込み島を離れる。怪物は巨石を投げつけてこれをばばもうとするが、結局主人公らは逃げ切ることができた。

シンドバードの航海物語を写本で見つけ、フランス語に訳したアントワヌ・ガランも、ホメロスの一つ眼巨人キュクロプスの物語との類似にいち早く気づいている<sup>5</sup>。(シンドバードの物語を『オデュッセイア』のキュクロプス物語に一層類似させるために、ガランはわざわざシンドバードの物語に現れる巨人を「一つ眼」に書き換えさせしている<sup>6</sup>)。

筋立て（出来事の展開）上の一致については多くの確認が行われてきた。日本でもたとえば前嶋信次はその著書『アラビアン・ナイトの世界』<sup>7</sup>のなかで、この二つの挿話の類似をとりあげ、双方のストーリーを紹介している。設定および筋立ての違いとしては、一つ眼か二つ眼かという違いのほかに、シンドバードが出会った巨人は身体が真っ黒な毛で覆われている点、島からの脱出の際、『オデュッセイア』では、巨人が岩を投げつけても船には当たらず被害はなかったのにたいし、シンドバードの一行の方では大きな被害が出たことなどが指摘されている。

そのほかの違いとしては次のような点が気づかれている。まず『オデュッセイア』の方では巨人は、洞窟に住み、羊を飼っている。また、“誰でもない”という名前を用いた策略が用いられる<sup>8</sup>。それに対し「シンドバード」の方で

<sup>5</sup> 1701年2月25日、友人の Daniel Huet に宛てた手紙のなかで、ガランは、アラビア語のテキストから翻訳をおこなったこと、そのなかには、ホメロスのキルケーの挿話およびポリュフェモスの挿話をとったとみられる物語が含まれていることを伝えている (Zotenberg, 1888, p.170に手紙の文面が引用されている)。ガランがここで言及している翻訳とは、シンドバードの物語のことであるのは間違いないとされている。

<sup>6</sup> ガランが使用した写本は今日では失われてしまったが、同系列写本(“Aテキスト”)のラングレーによる仮訳(1814年)から類推しても、ガラン写本においても巨人は二つの眼を持っていたと推察できる。

<sup>7</sup> 前嶋信次『アラビアン・ナイトの世界』(初版1970)、平凡社ライブラリー、平凡社、1995年。

<sup>8</sup> ジャクリヌ・アルノーによれば、ヨーロッパからアジアにかけて、一つ眼の人食い巨人の物語と名前(“誰でもない”)によるだましの話(モチーフ)は広く分布しているという。Cf. Jacqueline Arnaud, «Ulysse et Sindbad dans l'imaginaire Maghrébin», in *L'Homme méditerranéen et la mer*, ed. by Micheline Galley and Leïla Ladimi Sebai, Tunis: Salammbô, 1985, pp.536-553.

は、巨人は大きな館に住んでいる。また羊は話に出てこない。そして名前の逸話はない。

なお、人食い巨人を盲目にして倒す物語は、トルコや北アフリカなど地中海沿岸地域に伝播していたらしい。そのなかでもモロッコに民話として伝わるかたちでは、巨人は洞窟に住み、それゆえ巨石で洞穴の入り口が閉じられるという設定があり、さらに羊たちの下に隠れて脱出するという展開もみられるという。『千夜一夜』中の「シンドバードの物語」に比べて、より『オデュッセイア』に近いかたちがアラブ世界でも存在していたことがわかる<sup>9</sup>。

さて、こうしたモチーフの大まかな異同を確認したうえで、本論では、主人公の人間像の違いを以下に検討する。シンドバードとオデュッセウス、二人の主人公像の違いは、二つの異なる文学的「趣味」を、異なる人間観を、異なる価値観・世界観をあらわしているように思われる。とりわけシンドバードという主人公の特異なあり方は、わたしたちの常識的な主人公像にいちじるしく抵触するところがある。以下にそうした観点から二つの物語をたどりなおしてみよう。

## 2. 知のヒーローとしてのオデュッセウス

ホメロスの名が冠されている二つの叙事詩は、どこかわたしたちをたじろがせるところがないだろうか。『イーリアス』の主人公たちは、その感情のあまりの激しさによって、わたしたちには近づきがたくさえ思われる。娘を奪われたクリューセースの憤激も、ギリシア軍の総帥アガメムノーンの冷徹ぶりも、そのけた外れの強度がすでにわたしたちを震撼とさせ啞然とさせる。中心人物のアキレウスはまさに怒りの人であり、彼は常に雄叫びをあげ、復讐の念をたぎらせ続け、その激昂はとどまるところを知らず神々さえもこれを静めることができない。寝食をもうちすてて、くる日もくる日も敵将ヘクトールの屍を戦車でひきずって亡き親友の墓の周りを回りつづける彼の激情は、もはやわたしたちの理解・共感の次元をはるかに超えている。『イーリアス』の群雄たちは、その激越した熱情ゆえにわたしたちを超越した直線的な情念の英雄たちなのである。

これにたいし、『オデュッセイア』は、違った意味でわたしたちをたじろがせる。主人公オデュッセウスは直情激昂型の人間ではなく、感情の強度はさし

<sup>9</sup> Gabriel Germain, *Essai sur les origines de certains thèmes odysseens et la genèse de l'Odyssée*, PUF, 1954, 以下に引用, Arnaud, op.cit., p.538.

て高くはない。むしろ彼は情緒的な側面では他者からの影響を受けやすく、誘惑にもほだされやすい面をもつ。しかし彼が「英雄」たるゆえんは、その並外れた知略にあると断言してよい。さまざまなエピソードはオデュッセウスの計略のみごとな成就をきわだたせるよう、伏線を用意したり、サスペンスをしつらえたりして、読者（ないし聴き手）を惹き込みながら語られる。『オデュッセイア』は主人公の才知の発現を描くことを中心課題とすることによって、近代小説にも通ずる数々の物語技法を編み出すことになったと言つてよい。知の策略によって読み手とのあいだに緊張を作り出すテキストのこうした策略にも注意しておきたい。

ともかくオデュッセウスは徹底した知のヒーローである。10年の漂流のあいだのわずかな危難も、故国イタケーに帰ってからの妻の奪還も、彼が存分に頭脳プレーを発揮するための契機だと言える。彼が意志と知性において傑出した存在となりさえすれば、物語は、主人公が不誠実、不道徳、不公正の相貌をまとうことをすら一向に気にかけない。主人公は悪漢として、つまりアンチ・ヒーローとして描かれているのではまったくにもかかわらず、たえず嘘をつく。彼の機略というのはほとんどつねに奸策と呼んでよい種類のもので、彼は相手をだまし毘にはめる天才ペテン師なのだ。英雄として設定される主人公がこれほどまでにずる賢く卑怯な大嘘つきであることに、とまどう読者も少なからずいるにちがいない。しかし嘘や、姑息とも評しえる奸計は、『オデュッセイア』においては才知の華々しい顕現として称賛されているのである。

### 1) 知性の勝利

ではより詳細に『オデュッセイア』の人食い巨人の挿話（第9書105行～）をみてみよう<sup>10</sup>。第九書は、パイエークスの人々に対して、オデュッセウスがトロイアを出てからそれまで自分が経験してきた冒険をみずから物語り始める部分である。オデュッセウスはまず自分の名を告げるが、その際「あらゆる類の詐謀」で世の人々に名高く知れ渡っている者として自分を紹介している。

「愚かな」部下の者たちを諫めたり、彼らに無理やり命じたりしながら航海を続け、オデュッセウスらの船は「凶暴無法な」<sup>11</sup>キュクロプスたちの地に

<sup>10</sup> 以下に本文中では基本的に呉茂一訳（『オデュッセイア』上巻、岩波文庫、1971年）を参照し「」で示すとともに、行数を記す。また場合によって、より口語的でわかりやすい高津春繁訳（筑摩世界文学大系2『ホメーロス』所収、筑摩書房、1971年）を“ ”で示す。

<sup>11</sup> 呉訳では「増上慢で／掟を蔑する」。

到着したという。それは豊かな自然に恵まれ、放っておいても麦や葡萄の実る豊穡なる土地なのだが、彼らは人間と違って、耕すことも、撒くことも知らないために、土地はそのままに放りおかれている。島々は天然の良港にも恵まれているのだが、彼らは社会生活のルールを持たないために、船の建造がおこなわれることもない。オデュッセウスの記述には、人間と対比したこうした文明の欠如に対する嘆き、あるいは侮蔑があからさまに込められている。

無人島で一日過ごした後、船団の指揮者であるオデュッセウスは、誰も人間は目にしたことのないという、一つ眼の巨人たちキクロープス族の住む、隣の島への上陸をみずから望む。そして「みなを集めて会議を催し、一同に言い渡す」(171行)—— やつらがどんな者なのか、無法な乱暴者なのか、客を正しく迎え、神を畏れる者なのか、検分しに行きたい、と。彼は部下のなかから、島を探検する仲間を選びすぐって出かける。

島に到着すると、“無法者の”<sup>12</sup>とてつもない巨人が、多くの羊や山羊に囲まれて、ほかの巨人たちとは独り離れて洞窟で暮らしているのを見つける。オデュッセウスは、他の者たちは船のそばに待機させ、一番優れた十二名の部下を選んで出発する。その際に食糧とともに、蜜のごとく甘い黒い酒を山羊の皮袋に詰めて持っていった、と彼は語る。その理由はここでは詳らかにされないが、ただ、「というのもわたしの雄々しい心の想うようには、まもなく私たちが、出くわすのは、大層な力を身にそなえたうえ 荒々しくて、法も掬もわきまえぬ男らしくも見えませんでしたので」(213-215行)とだけ説明されている。

一同は、巨人の住む洞窟へ侵入する。巨人が留守にしているうちに、この洞穴からチーズや仔山羊・仔羊を盗み出して帰ろうと言う手下の者たちを制し、オデュッセウスは巨人が帰るのを待って彼の姿を見ていきたいと望む。

帰ってきた巨人は、とても人間では動かせそうもない大岩で入り口をふさぐと夕餉の支度にとりかかる。怪物の姿に恐れおののいて一行は隅に身を隠していたが、ほどなく巨人は彼らを見つけてしまう。巨人に誰何されたオデュッセウスは、恐れをなしながらも、みずからアガメムノーンの配下の者であることを告げ、大胆にもみやげの品を要求する。「情け容赦もない」(“むごい”)心の主である巨人はそれを断り、一行が乗ってきた船の所在を尋ねる。すると、オデュッセウスはこれに嘘で応じる。〔巨人は〕こう言って、ひっかけようとはしましたが、世間をよく弁(わきま)えてる私(わたし)を欺(たぶらか)せはしません、逆(さか)にまた悪(わる)がしこい言葉をな

<sup>12</sup> 異訳では「掬に反いた所業をつづける」。

らべ、言ってやりました」(281-282行)——船は壊れてしまった、と。

こうした会話がおこなわれたあと、巨人はオデュッセウスの仲間二人を荒々しく骨まで食い尽くす。そして山羊の乳を飲んで満腹となった巨人が寝込むと、オデュッセウスは剣で巨人の臓を突いて殺してやろうと考えるが、ここで「思案に引き留められ」る。自分たちでは動かせない巨大な岩が入り口を塞いでいるので、永久に外には出られなくなってしまうことに気づいたのである。

翌朝巨人が羊を連れて山にでかけると、石で塞がれた洞穴に閉じ込められたままのオデュッセウスは「何とか復讐してやりたい」と「心底ふかくに禍いを企んだ」。そして「最上策」を思いつく(316-319行)。彼の考えついた“はかりごと”は次のように、準備されていく。彼は仲間の者たちに命じて、巨人が杖に用いていた巨木の瘤を落として削らせ、先端を尖らせてから火にくべて焼き、汚泥のなかにていねいに隠す。次に彼と「一緒に」、つまり彼を補佐し協力してその杭棒を巨人の目にねじり込む役の者4人をくじで選び出す。(だが読者にはまだ、オデュッセウスの“はかりごと”の全容はつかめない)。

夕方巨人が帰ってきて、まとも仲間二人をつかんで食事を始めようとする、オデュッセウスは、かねて持参した(つまり当初からこの事態を予測し計略の一環として用意されていた)黒々とした甘いぶどう酒を言葉巧みに勧める。巨人は「愚かな無分別から」三杯も飲んで、したたかに酔ってしまう。この間、巨人から名を問われたオデュッセウスは、自分の名は「ダレデモナイ」Outis (= no one)<sup>13</sup>であると、猫撫で声で教える。

さて巨人が泥酔して寝入るとオデュッセウスは棒杭を取り出して火にくべ、仲間が怖じけずかぬよう励ます。棒杭が熱してきたところで「私は火から棒を取り出し、巨人の間近に持っていくと」、一同も手を貸して棒を巨人の目に突っ込む。オデュッセウスはさらに棒の上にのしかかってそれを錐のようにねじりまわす。両側にいた皆も手伝って熱棒をぐいぐいめり込ませる。襲われた巨人は大声をはりあげ、自分の目から血まみれの棒杭を引き抜いて放り出し、巨人仲間の助けを呼ぶ。巨人の仲間たちは洞穴の戸口に駆けつけたが、誰がお前を襲ったのかと質問してみると、中からポリュペーモスが、俺を騙して殺そうとするのは「ダレデモナイ」だ、と答えたのを聞いて帰ってしまう。これを聞いていたオデュッセウスは自分の計略のみごとな成功に喜ぶ。「心中ひそかに大笑いしたことでした、例の名前と人並み優れた私の知恵がうまうま欺しお

<sup>13</sup> 呉訳では「だれでもない駄礼毛志内」と訳されているが、わかりやすく表現を変えた。

せたのを」(413-414行)。

目をつぶされた巨人は、石を取り除けて入り口に座り込み、オデュッセウスらが出てくるのを捉えようと待つ。オデュッセウスは、巨人が思っているように自分がおめおめ捕まるような「愚か者」ではないのだからと、巨人の裏をかく秘策を懸命に練る。「それであらゆる狡い企み、知恵分別をめぐらしました」。そして結局「最善の策」を思いつく。それは、羊を三匹ひもでつなぎ、真ん中の羊の腹の下に部下を一人ずつしがみつかせて脱出させるというものだ(この策がどのように「最善」であるかは読者にとっていまだ充分には明らかではないが)。

夜が明けると、巨人は羊たちを外に出してやらねばならないので、一頭ずつ背中を触って確認しながら通りぬけさせる。オデュッセウスが回想するには、「愚かな」ために、巨人はオデュッセウスの部下たちが羊の腹の下に隠れていることを見抜くことができなかった。そして一番肥えた羊が、「私」と私の「手抜かりのない工夫」(“わたしの計略がいっぱいつまった脳味噌”)を背負い込んで、戸口へ進む(442-444行)。こうしてオデュッセウス自身も、まんまと巨人を騙してうまく外に出る。一同は羊を引き連れて仲間の待つ船へと戻り、大急ぎで出航する。これに気付いた巨人は山上から岩を投げつけるが、岩は一行の船に命中することはなく、オデュッセウスらはまるまると太った一群の羊という戦利品を得て、みごとに逃げおおせるのである。

## 2) 卓越的な知的覇者としてのヒーロー

以上がおもな梗概である。みたとおり、オデュッセウスは常に指揮官であり意思決定者であり策略の提供者でありそして行動の中心人物である。巨人との遭遇は、彼の好奇心から、意志的に実現されたものである。彼自身はほかの者にとって代わられることのない絶対的中心人物であるのに対し、ほかの者たちは、彼の意志の従属者・彼の行動の補助者であり、「くじ」で選ばれることもある偶然的な存在と規定されているのが興味深い。オデュッセウスだけが卓越した意志、並外れた意志力をもった、真のリーダーである。

巨人との対決が、オデュッセウスの「智慧」の、巨人の「愚かさ」にたいする勝利であることは、これまで示したように文章中でも繰り返し強調されている(巨人がオデュッセウスによって「盲目」となるという設定は、言うまでもなく、この知と無知との対立のあきらかな象徴である)。だからこそ、オデュッセウスは武力の行使のみによって直截に巨人を斃す途を放棄するのである。



彼は知の英雄であって、武勇の英雄ではないのだから。オデュッセウスが力によってではなく知と策謀によって巨人キクロープスを倒したことは、このエピソードの終わりで、オデュッセウスに逃げられた巨人の嘆きの言葉にもはっきり表わされている。オデュッセウスは部下が止めるのもきかずに海上からわざわざ巨人を挑発する言葉を投げかけ、そして自分の本当の名が何であったかを告げて、巨人が騙されていたことを明らかにする。それを聞いた巨人は、自分がオデュッセウスという名の者によって盲にされるだろうという古い予言を思い出して次のように嘆いている。

「だが、私はいつも、<sup>い</sup>丈も高く、立派な男が、この地にいずれはやって来るのだろうと期待していた、たいそうな武勇を具えるつわものがだ。それが現在、けち臭い碌でなしの、そのうえ非力な男の癖に、<sup>かいつ</sup>彼奴がわしの眼をつぶしおったとは、それも酒の力で倒しておいてだ。」

(p.285, 513-516行)

この強大な自分を盲にしたのが、ちっぽけな男であり、武勇ではなく計略によって自分が倒されたことこそが、巨人にとっての驚きと嘆きの種とされている。オデュッセウスは、嘘やずるい計略、まがまがしい企みをみずから自慢して恥じるところがないほどの、知の覇者なのだ。一行のなかでもオデュッセウスひとりがすべての計略を考え、「愚かな」部下たちを教え、励まし、指揮するのである。知の側面において、部下たちとオデュッセウスとは歴然とした対照をなしている。さらに言えば、これまでいかなる人間も見たことのないという巨人に出会うオデュッセウスは、人類全体の中でも未知の知を獲得した、知のレベルでの卓越者となっていることも見落とせない。

この冒険譚は無知蒙昧な巨人にたいする、またほどほどの知識と知力しか持っていないほかの人間にたいする、知のヒーロー、オデュッセウスの優越を示すばかりでなく、読み手（物語の受け手）にたいするオデュッセウスの才知の凌駕を示すための装置でもある。オデュッセウスがわざわざ極上の酒を携えて巨人のもとへ向かうとき、読者はそれがどのように役に立つのか分からず訝しく思う。また巨人に復讐を果たしなかつ巨人を殺さずに洞窟から脱出する「最上策」をオデュッセウスが思いついたと言うとき、読者にとってそれは謎であり、テキストと読み手との智慧くらべが始まっている。テキストには幾重にも伏線が張られ、因果関係の網の目によってオデュッセウスの狡知が読み手の眼

前でみごとに立証されていく。

地中海一帯に、人食い巨人を盲目にして倒す物語（さらに羊を使った脱出のモチーフも含む場合がある）が広く存在していたことはすでに述べた。一方、名前（“ダレデモナイ”）を用いた計略という物語モチーフも、ヨーロッパ・アジアの広範な地域に存在してきたという。しかしこの二つを合わせて用いているのは『オデュッセイア』のみであるとされている<sup>14</sup>。つまり『オデュッセイア』では、この二つの別個のエピソードが、策略家オデュッセウスの計算しつくした詐謀として、巧妙に組み合わされているのである。眼をやられただけの怪物は痛手を被りながらも、入り口を塞いだ岩越しに巨人仲間たちと会話することができるのであり、ここで名前の策略が功を奏してほかのキュクロープスたちは帰っていくことになる。脱出を妨げていた入り口の大岩はこのとき、オデュッセウスらにとっては、かえってほかの巨人たちを遠ざけてくれる防御壁となる。洞穴住まいと入り口の大岩、巨人が羊や山羊のよき飼い手であること、酒の持ち込み、眼をつぶす策略、にせの名前、これらすべてが緊密に、読み手が容易に予測できないほど複雑に結びついて、テキストを緻密な知のパズルに仕立てている。

主人公オデュッセウスはすべてを計算し尽くし、結果を見通している。物語は徹底して、因果関係を緊密に利用することで、物語の展開から偶然性を排除し、オデュッセウスの計略を完璧なものとなしている。いやむしろ完璧な計略をたてているのはオデュッセウスではなく、物語自身であろう。巨人がひとりで洞穴に住み、羊や山羊を放牧しながら暮らしているという設定は、物語が、わたしたち読者に智恵争いを挑むためにしつらえた、周到な仕組みである。わたしたちにとって『オデュッセイア』という作品は、因果関係のルールを遵守するという契約にもとづく、知のゲームなのである。

### 3. 痴愚の代表シンドバード

アラブ世界が古代ギリシアの文化をきわめてよく吸収し温存していたことは、ヨーロッパ世界が十字軍やイベリア半島での攻防によるアラブ世界との接触を契機に、アラビア語に翻訳されていた文献を通じてアリストテレスやプラトンの著作を再発見し、それが中世ヨーロッパの神学の刷新をひきおこし、さらにはルネサンスの息吹を生じさせたことにも明らかである。シンドバードの

<sup>14</sup> Cf. Arnaud, *op.cit.*, p.538.

冒険物語もまた、『オデュッセイア』からの直接の影響を蔵しているのだろうか。

ホメロスの作品と『千夜一夜』との影響関係については明確なことはわかっていない。

大まかな伝播状況としては、ホメロスの二大叙事詩は、前嶋信次が紹介しているように<sup>15</sup>、8世紀の後半、アッバース朝第3代カリフ、アル・マフディーの時代に（全訳ではないが）シリア語に訳されてアラブ世界に紹介されたという。以後、数々の著作のなかにホメロスへの言及や引用がみられるようになったとされる。一方で、アラブ世界の関心は古代ギリシアの哲学や諸科学に向けられ、ホメロスなど文学作品そのもののアラビア語への翻訳はおこなわれていなかったという推察もある。しかし、とりわけ9世紀のバグダードで活躍した大学者フナイン・ビン・イスハークの古代ギリシア文学への傾倒はよく知られている。

ホメロスからの翻訳をもとにしたより直接的な影響関係なのか、同系の物語の伝播というより間接的な影響関係なのかは定かではないが、いずれにしても、ある島に住む人食い巨人のもとからの脱出という筋立てが、古代ギリシア・ローマ世界で圧倒的な影響力をもった『オデュッセイア』を参照しながら、なんらかのかたちでアラブ世界に伝わり、シンドバードの冒険譚に移植されたことは、ほぼ間違いないと思われる。

このほとんど同じ筋立てを利用しながらも、『千夜一夜』の「シンドバードの物語」<sup>16</sup>の方では、『オデュッセイア』とはまったく違った人間観、世界観が示されていることは驚くばかりである。以下に、ホメロスとの相違点に留意しながら、シンドバードの物語をたどりなおしてみよう。

### 1) 第3航海の梗概

「海のシンドバードと陸のシンドバードとの物語」(第536～566夜)は、貧しい荷担ぎやのシンドバードを宴席に呼びいれ、客人たちを前に、いまや大富豪となった老商人が自分の経験した7回の航海を、7日にわたって語る、という骨格をとっている。人食い巨人のもとからの脱出は、すでに述べたように

<sup>15</sup> 前嶋信次『アラビアン・ナイトの世界』, p.187。

<sup>16</sup> 『千夜一夜』に入る前の独立写本での「シンドバードの物語」と、完全版の『千夜一夜』に収録された「シンドバードの物語」とは梗概は（第7航海を除いて）ほとんど同じであるが、『千夜一夜』版ではテキストがより詳細になるとともに、本論で以下に検討する、主人公の無能性や出来事の偶然性が、より一層強調されている。

第3航海のなかの一エピソードである。

第2の航海からやっとの思いでバグダードに戻ってきて平穩に暮らしていたシンドバードは、またしても、旅に出て見知らぬ土地で商売をしたいというどうしようもない欲望に駆られるようになる。

やがて、わたくしの心は旅に出て、広い世界を見て歩くことに憧れるようになって、しきりに商売をしたり、お金を儲けたり、取引で利益をあげたりしたくなってまいりました。まことに「人の心は悪に傾きがち」（コーラン第十二章五十三節）でしてな！（第546夜、平凡社、第12巻、p.47）

こうして、いわば不埒な熱に突き動かされて、シンドバードはバグダードから港町バスラへ赴き、そこに泊まっていた大きな船に、すでに乗船していたほかの大勢の商人たちやさまざまな人々に混じって乗り込む。以後多くの場合、シンドバードは、自分をほかの人たちに含めて、「わたしたちは……」と集合化したかたちで、自分の遭遇した出来事を物語る。

船が停泊するたびに「わたくしたちは、遊覧したり、売ったり、買ったり」して、平穩に、上機嫌のうちに航海を続けていた。ところが船はいつのまにか航路をはずれ——船長だけが航海の知識からいち早くこの事態に気づいたのだが——、猿どもの支配する島へと流されてしまう。船は積み荷とともに猿どもに持ち去られ、多くの乗客や船員も連れ去られてしまう。残った者たち（シンドバードを含む）は途方に暮れながら、島を歩いているうちに、大きな館を発見してその方へと向かう。それは、高々とした門や、贅沢な黒檀の扉に囲まれた勇壮な城造りの館で、入ってみると、炉のまわりには、おびただしい数の骨がちらばっている。一同は不審に思いつつも眠り込んでしまう。そして日没の頃になると、大地が揺らぎ大音響が轟いて、真っ黒な怪物が現われたのだった。

さあ、われわれは、そやつのすさまじい形相を目のあたり眺めるに及んで、もう生きた心地もけしとび、恐れにひしがれ、奮えはいやますばかりで、ひどい恐怖と不安とおののきとのあまり、死人みたいになっていました…  
…（第546夜、平凡社、第12巻、p.51）<sup>17</sup>

<sup>17</sup> とくに読みにくい場合を除いて、ルビは省略する。

怪人は一同のところへやってきて、まずシンドバードを摘み上げ、撫でまわす。「けれど、わたくしがさんざん辛い目にあつたため弱っていたし、あまたの苦勞と長旅で瘦せ細っていて、肉などろくについていないのを見てとると」、手から離す。こうしてほかの仲間の商人たちを点検しては放り出し、ついに立派な体格の船長にたどりつく。「この人物は肥え太って脂ぎり、肩幅が広くって、強力で逞しさの持ち主でしたが、怪人はこれがお気に召したとみえて」、串焼きにしてもしゃむしゃと食べてしまう。翌朝怪物はいずこへか、出かけて行く。残った一同は火にあぶられるぐらいなら、もはや死んでしまった方がまだと嘆きながら、館を出て島のなかをうろつが、身を隠すところもなく、日が暮れて、「恐怖のあまり」再び館にもどる。前夜と同様、怪物は吟味して一人を選びとるとあぶり焼きにしてもさぼり食い、寝てしまう。翌朝、怪物は再びどこかへと出かけて行く。残ったシンドバードらが海に身を投げて死んでしまった方がまだ、などと話していると、仲間のうちのひとりがあの怪物をなんとか計略をめぐらして殺そう、と言い出す。これをうけてシンドバードが、材木を集めて脱出用の船を作ることしよう提案する。「そのあとで、あやつを殺す計略をめぐらすんです」と述べつつ「もし、あやつの息の根をとめることが出来なかったら」とにかく逃げ出せばよい、と述べるシンドバードには、怪物退治の方法についてはまったく策が浮かんでいないようである。ともかく船を作ること「衆議一決」した一同は、作業にとりかかり小船を作って食料をつめ込んで館にもどる。その晩も怪物はひとりを読み殺して眠り込む。

それを見すまして、わたくしたちはそれとばかりに立ち上がり、そこに立てかけてあった鉄串のうちから、二本を選びとると、これを烈火の中に入れて真赤に焼けるまでそのままにしておきましたので、やがて燠火みたいになりました。(第547夜、平凡社東洋文庫、第12巻、p.55)

そこで一同(「わたしたち」)は寝入っている怪物に近づき「みんなで力を併せ、心を合わせて」串を両眼に突きさした。怪物はものすごい叫びをあげ「わたくしたちの心はちぢみあがってしまいました」。

怪物は一行を捜しまわる。目が見えないとはいえ、「やっぱり恐ろしくってなりませんでした。さすがにそのときは、いよいよこれで一生の終わりだと観念し、とても助かる望みはあるまいとあきらめたのです。」ところが怪物は手探りしているうちに、叫び声をあげながら、入り口から出て行ってしまう。「わ

れわれのほうは、その間も、かやつのが恐ろしくってたまりませんでした」が、怪物がいなくなったあと、館の外に出る。

ほどなく怪物がもうひとりのもっと獷猛なめすの怪物を引き連れて戻ってくる。その姿を見て「もう恐ろしさに生きた心地はしませんでした」が、作っておいた小船の方へ大急ぎで逃げ、船に乗り込む。二人の怪物は巨石を投げつけてくる。それにあたって、一行の大部分は死に、シンドバードを含めて三人だけが生き残る。

## 2) 「千夜一夜」における主人公の無能化

『オデュッセイア』と「千夜一夜」を比べてみると、シンドバードと、ヒーローとしてのオデュッセウスとの違いが際立ってくる。

シンドバードらは自分たちの意志に反して、あるいは知らないうちに、出来事に遭遇する。物語は偶然性や意図しない外的な要因を強調する。シンドバードらを乗せた船はいつのまにか猿の島へ流されるのだし、その島の館に怪物——しかも食人鬼——が住んでいるなどとは、目にするまで一同は知らなかった。オデュッセウスがみずから意図して、挑戦的な態度でキュクロプスのもとへ向かうのとは逆である。

シンドバードの反英雄的な性質も顕著である。一介の商人であるシンドバード<sup>18</sup>はまったく凡庸な、その他大勢のなかの一人にすぎない。彼はいかなる点でも、ほかの人たちよりも優れた、特別な能力・資質を持っていない。とりわけ、勇気・精神力に関しては、テキストで再三強調されているように、シンドバードはほかの者たちと一緒にただ嘆き、弱音を吐くだけの愚かな意気地なしである。シンドバードは、オデュッセウスのように最高意志を有する権威者ではない。また同様にシンドバードは行為の指揮官でもない。知性においても行動においてもシンドバードは衆愚のひとりにすぎない。

それどころか彼は周りの者たちよりも、さらにみじめで、劣った人物である。これを象徴的に表わしているのが、怪人が餌食を物色するシーンである。シンドバードはまさきに怪物の餌食になりかかるが、貧弱で貧相な肉体ゆえに食料として失格し、それでたまたま助かることになる。一方、船の行く先を定め、また航路を外したときも船が猿どもの島に向かっていることを正確に言い当て

<sup>18</sup> 父親が遺した莫大な財産を遊蕩・濫費のうちに使い果たしたシンドバードは、家作まで打って捻出した資金で商売の船旅に出る無産の商人であった。(だが、航海のたびにほとんど偶然のおかげで財をなし、第五の航海では大商人として船を買とり、船主として出発する。)

た智者である船長は、みごとな肉体の持ち主であったがゆえに真っ先に物語から見捨てられる。シンドバードは、無能者・劣等者ゆえに物語のなかで生き延びるのである。彼は無能性ゆえにヒーロー（主人公）となるのだと言える。これはオデュッセウスが計略に基づいて巨人に酒を飲ませ、これに気をよくした巨人から、酒の供与の代償としてお前を食うのは一番最後にしてやろうと優遇され、二日目の晩にも食い殺されるのを免れたのとは対照的である。オデュッセウスが主人公として物語を生き延びるのは、まさにその英雄的な知力、ほかの者たちとは別次元の卓越した諸能力のおかげであった。

ちなみに、みじめに痩せ細っているから食われずにすむというモチーフは、シンドバードの物語のお気に入りであるのか、第4航海でも再び用いられている。船が大破し、たどり着いた島で、生き残った一行は黒人たちの家へ連れて行かれるのだが、そこで出された食べ物（ガラン版では草）を食べたほかの者たちは思慮分別が鈍り、脂ぎった米料理で太らされてついには食べられる運命へと落ちるのだが、シンドバードは最初の食べ物を口にしなかったために、たまたま思慮も失わず、逆にやせ細っていく。そのせいで黒人たちから食糧として見向きもされなくなったので、うまく逃げ出すことができたのである。さらに付け加えておくと、このエピソードには『オデュッセイア』のロートバゴス（食蓮人）のエピソードとの類似が感じられる。ただし、ホメロスのテキストでは、蓮を食べて分別を失った部下たちの愚かさが強調され相対的にオデュッセウスの知性と統率力が高められているのに対し、シンドバードの場合、一人難を逃れるシンドバードがほかの者たちより知的に優越してはいないことになるようテキストの記述が配慮しているのが特徴的だと言える。シンドバードが一人だけ、頭を鈍らせる食べ物を口にしなかったのは、なんととはなしに気が引けたからだとされている（今まで一度も見ただことのない食べ物だったので、気持ちはどうにも受つけず、口にしなかった）。ガラン版では、シンドバードはここで黒人たちの「べてん」を「察知した」ことになっているが、完全版の『千夜一夜』のテキストでは、不自然なほど、シンドバードの機転や洞察能力を否定している。

シンドバードは、知的・身体的な劣等者であるがゆえに、ヒーローとなる。これが『千夜一夜』のシンドバードの物語の鉄則であり、テキストは、これに違反しないように注意しながら、主人公ただ一人が経験するたぐいまれな冒険を描いていくのである。

### 3) 非=知の場としての「シンドバードの物語」

知性の欠如という観点から、シンドバードの物語における人食い巨人のエピソードの記述特徴をさらに再検討してみよう。

計略——すなわち知性による世界の先取りと支配——の欠如は、とりわけ怪物との対決のシーンで顕著に現れている。徹頭徹尾、愚昧(=野蛮な巨人)にたいする知性の勝利を強調していた『オデュッセイア』で、怪物の眼に突き刺す杭棒の入念な準備が詳細に語られていたのとは対照的に、シンドバードの物語では、怪物が眠り込んだところで、さきに引用した鉄串を焼く場面となる。この展開は唐突なものという印象がぬぐいがたい。みなで、それっぽかりに立ち上がって鉄串を選びとったというこの集団行動は、あらかじめなんらかの合議がなされ、計画が存在していたことを暗示するが、テキストにはそれまでいっさいそのような記述はなかったからである。誰が怪物を倒すためのこの方法を思いついたのかも、むろん語られていない。一同が、計画のもとに怪物の熟睡を待っていたのか、あるいはそれとも、とっさにその場でみなが直感的に思いついたのかすらも不明である。不自然なまでの唐突なこの行動の提示の仕方は、シンドバードの物語の、もっといえば『千夜一夜』のテキスト全体の、非知性化の方向性をはっきりと証立てているのではないだろうか。

さらに、シンドバードの方の巨人の館は出入りが自由であって、シンドバードたちはとくに幽閉状態にはない、という設定も特徴的である。この設定では、脱出のための姦計を練る必要はまったくないのであり、シンドバードたちは知略を働かせなくてはならない状況にはない。テキストはまるでシンドバードらに知性の發揮ないしは所持を免除しているかのようである(シンドバードの物語においては、シンドバードが巨人と会話するシーンが一度も出てこないのも特徴的である。したがって言葉を通じた主人公の知的優越が示されることも、まったくない)。逆に、城のように勇壯で、黒檀づくりの扉に象徴される豪華な館に住む巨人の方が、むしろ文明的な存在となっている。少なくともシンドバードの物語では、一度たりとも、この人食い巨人が人間よりも知的に劣った愚かな存在としては扱われていない。これはシンドバードの経験するほかの冒険についても言えることで、シンドバードが出会うさまざまな異国の人たち、黒人たち、さらには背中に張り付いて降りない老人、あるいは狼どもですら、シンドバードにとって——恐怖の対象となることはあっても——愚弄の対象となることは一度もない。むしろ見知らぬものへの畏怖と尊重の念がシンドバードの冒険の通奏低音となっている。



シンドバードは、単に、遭遇する相手よりも特段優れているわけではない、というにとどまらない。たとえば、いくらでも逃げ出せるこの巨人の館から、なぜシンドバードたちが出て行かないのか、食われる危険を承知で、なぜ夜になるとこの館に戻ってしまうのか、不自然ですらある。シンドバードらは、ただ、知性を発揮するチャンスを奪われているだけではなく、読者から見て、明らかに愚かな行動をとっているのである。読者は、常識的にみてもスケている主人公らのふるまいを訝り、また呆れながらテキストを追う。まさにこれが『千夜一夜』が読み手（ないし聴き手）に要求するスタンスである。テキストは、知的に優れた（男性）主人公を描くことはないし、また、『オデュッセイア』との比較でも明らかなように、テキスト上に伏線を張り巡らして、読者に対して知的なゲームを仕掛けることもしない。読者もまた知性を免除されるのだ。「シンドバードの物語」は（そして『千夜一夜』は）、わたしたちが「無知」に出会い、無能力ゆえの冒険にわたしたち自身もただ「身をゆだねる」ような、受動的な「非＝知」の空間なのである。

オデュッセウス	シンドバード
リーダー	凡人・劣等者
知的策略（とくに〈言語〉の巧妙な使用）	知性・策略の欠如、偶然まかせ
勇気・意志	勇気・意志の欠如、臆病
身体能力	身体能力の欠如、虚弱さ
行動力	行動力の欠如
能動性、積極性	受動性、消極性

#### 4) サイドにみる無知・無能の強調

食人鬼退治の挿話をめぐる『オデュッセイア』とシンドバードの物語の比較を終えるにあたって、『アラビアン・ナイト』で、もう一ヶ所、これと同じ挿話が出てくる「サイフ・アルムルークとバディーア・アルジャマールの物語」を検討しておきたい。このサイフ・アルムルークの物語は「ムハンマド・サバイーク王と商人ハサンの物語」（第756～778夜）のなかで紹介されるもので、むしろ挿話が占めるページ数は、ほんのわずかである。さてこの「サイフ・アルムルークの物語」では、主人公であるサイフ・アルムルーク王子と同日に生れた幼なじみのサイドが、苦難の末に再び王子と巡り合うまでに経験した

事柄を自分で語る部分がある（第771～773夜）。

このサーイドの物語にも、食人鬼の目をつぶしてそのもとを逃れるという挿話が短いながら出てくる。シンドバードの航海談でのエピソードの方が長くて記述も詳細であるのに対して、短く、省略的な語り口を用いていることから判断しても<sup>19</sup>、サーイドの挿話は、シンドバードでの記述を借り受け、再使用したものであろうと推察できる<sup>20</sup>。食人鬼のエピソードだけでなく、シンドバードの第5航海に出てくる「海の老人」（背中にとりついて離れない我がままな曲者）のエピソードも使用されているということから考えても、サーイドの挿話とシンドバードの物語の親縁関係は濃厚であると思われる。

再利用と思われるこの挿話が興味深いのは、さきにわたしたちが検討した、【オデュッセイア】とは対比的特徴をなしていたシンドバードの物語特有の要素が、強調されて踏襲されているからである。人食い巨人との遭遇と脱出のストーリーが、【千夜一夜】系の物語のなかでは、どのような観点から楽しまれ、こういった点が好まれていたのかをここから推察することができる。

サーイドの物語においても、巨人との遭遇は偶然の結果である。主人公の冒険心や闘争欲、勇気や正義心の発露として巨人との出会いが生じるのではない。とりわけ、キュクロプスが野蛮で無知な「無法者」としてオデュッセウスか

<sup>19</sup> ミア・ゲルハルトは、モチーフの貸借関係を推測する場合、詳細な記述のなされている方が元となった物語、簡略な記述で済ませている方がモチーフを借り受けて使っている物語であると一般に判断できるとしている。この法則は、実際のところ、おおむね妥当であると思われる。Cf. Mia Gerhardt, *The Art of Story-Telling: a Literary Study of the Thousand and one Nights*, Leiden, E. J. Brill, 1963, p. 52-55.

<sup>20</sup> 成立年代も、シンドバードの物語の方は大まかに言って、バグダード期（12世紀頃まで）だとされている。シンドバードの物語の写本は二つの系統に分けられるが、ガランの用いた写本の属する“Aテキスト”と呼ばれる方はミア・ゲルハルトによれば9世紀末か10世紀初めごろに書かれたのだろうと推測されている。ニキータ・エリセーエフもシンドバードの航海物語は10世紀頃にバスラで作られたと考えている（Nikita Elisseeff, *Thèmes et motifs des Mille et Une Nuits: essai de classification*, Beyrouth, Institut Français de Damas, 1949）。カルカット第2版にも採られている“Bテキスト”の方はこの“Aテキスト”をもとにしてエジプトで書かれたのだろうと言う。これにたいして「サイフ・アルムルークとバディーア・アルジャマールの物語」を含む「ムハンマド・サバイーク王と商人ハサンの物語」は、物語の内容としてはインド・ペルシア起源のきわめて古い要素も含んではいるが、エジプト（カイロ）への言及や、魔術的要素の多用などから、あきらかにエジプト期（12世紀以降）の作話だと推察される。食人鬼の挿話が、シンドバードの物語からサーイドの体験談に転用されたという関係はまずまちがいが無いだろう。

ら侮蔑されていたのはまったく逆に、サーイドらが森の中で出会った巨人は、敬意をもって接するに値する礼節ある相手とみなされている。この巨人は、にこやかな面持ちと実に丁寧な言葉遣いで、サーイドらを自分の洞穴に招待する（したがって、策略——しかも言葉による——を用いるのはこの怪物の方である）。そこにはすでに「客人」たちがいて、彼らは全員盲目である。彼らが教えてくれたところによると、巨人が勧めるミルクを飲むと眼が見えなくなってしまうのだと言う。

この話では、知の所有者は、まず第一に、策をめぐらす巨人である。その次には、経験からサーイドに必要な情報と助言を与える、ほかの「客人」（巨人に捕らわれ人たち）である。サーイドは、地面に穴を掘ってミルクをこぼすことで盲目となるのをただ一人免れたり、自分で酒を飲んで寝込んだ巨人の両目に二本の焼き串を刺して目をつぶしたりするものの、テキストはやはり不自然なばかりにそうした行動をその場の思いつきか思慮を伴わない偶然のものであるかのように記述し、少なくともサーイドの機略として説明することはない。サーイドは一人で怪物の両眼を二本の焼き串で突き刺すのであるが、そうした行動の記述は果敢な英雄のそれには程遠い。「ふと」焼き串に気づいて寝ている巨人の両眼をそれで刺してみたら、立ち上がった巨人はすでに目が見えなくなっていた、と、まるで事態の進展を主人公が予期していなかったか、自分のせいではないもののように思っているかのようである。さらに、最終的に巨人を倒して逃れる術は、ほかの盲人たちに尋ねて教えてもらうのであり、サーイドは訳も分からぬまま、そのつど教えられるがままに行動して、怪物退治に成功するにすぎない。

主人公の弱さとみじめさについては、この話でも、食人鬼がサーイドを触った際に、サーイドが「やせこけていて、肉らしいものが体についていない」のに気づき、ほかの者にさわって、太っているのを確かめて喜んだ、という記述によって強調されている。

肉体的にも虚弱で、知的にも凡庸かあるいは周囲よりも劣った人物こそ『千夜一夜』のヒーローたる資格を持つ。彼はいかなる計略も立てることがなく、この物語集の慣例どおり、他人からの助言や偶然によって、受動的に窮地を脱する。みずからの狭い野望や意志によってではなく、偶然に身をさらすからこそ、思いもかけない不可思議な、めくるめく冒険に遭遇することができる。この「身をさらす」能力、すなわち受動的な積極性こそが、『千夜一夜』のヒーローの資質なのであり、無力たることが最も輝かしい冒険を経験するための貴

重なる条件となっているのである。

以上、『千夜一夜』のなかでももっとも有名な主人公である海のシンドバードに関するテキストの記述を詳細に追うことによって、無知で無能な主人公像を抽出した。実は『千夜一夜』のなかでは、こうした無能な主人公は珍しくない。しかも中心人物たちの無能ぶりは、読み手（ないし聴き手）にとって、彼を笑いの種として滑稽に描き出したり、侮蔑したりするためにあるようには思われない点が一層興味深い。

次の章においては『千夜一夜』のさまざまな無能な主人公たちのあり方を、この物語集の発展過程を軸に据えながら、検討してみたい。

## Ⅱ. 『千夜一夜』における無能力者の系譜——その歴史の変遷

『千夜一夜』には無能力者がひしめいている。しかも、この物語集の歴史的な生成過程を考えてみると、無力さ・無能力さをもともと印されていた主人公像が、しだいに無知や無能力を主人公たる要件として美質化し、さらにはいっそう無知・無能力を誇張してそれを称賛し、愚昧さや倫理的な欠陥・道徳的な罪悪までも黙認するようになる、という変遷が見出される。

無能な主人公たちが生き生きと活躍する偶然的な宇宙である『千夜一夜』が、いかに形成されてきたのか、このテキストの生成の方向、その原理を探る試みの一端として、主人公たちの無能性をたどってみたい。

### 1. 古層の物語——寝取られ亭主たちの無力

枠物語とそれに続く「商人と魔王の物語」「漁師と魔王」の物語は、『千夜一夜』のなかでも、もっとも古くから存在したと推定される部分である。アラブ世界への移入以前から『千夜一夜』の中核として存在していたと考えてよい部分であり、それ以後の『千夜一夜』発展の基本原理を内包する部分でもある。ここですでに主人公の無力が本質的な設定として強調されていることが、はっきりと読み取れる。主人公たちは、みずからは何もしないあいだに、他人の力か偶然によって事態が進展していくなかに、ただ身を置くことによって中心人物として脚光を浴びつづける。

## 1) シャハリアル大王

杵物語のシャハリアル大王は、寝取られ亭主という、無力な男の象徴的存在である。その縮小コピーとも言うべき弟のシャー・ザマーン王も同様である。(あとで見るとおり、石に変えられた王子も、妻を寝取られて、唯々諾々としている、途方もなく軟弱な夫である)。『千夜一夜』は女性の姦通を話題とすることの多い物語集として有名であるが、テキストの視点は、女性の側にはない。ここで、『千夜一夜』の作品たちがアラブ世界の口誦伝統のなかでは大人の男性に向けて口演がおこなわれてきた、「成人男性系」の文学であったことを思い起こすのも有効であろう<sup>21</sup>。断罪するにしろ情事を面白おかしく描くにしろ、『千夜一夜』では女性の姦通体験に関心がおかれているのではなく、テキストは明らかに寝取られる側に焦点を当てている<sup>22</sup>。姦通は、男性側の視点から捉えることによって、人間の無力という根源的テーマを語るエピソードの一つとして位置づけられていると言える。

寝取られた王たちがまずもつてすることは、それぞれ似たような他人の不幸を探すことであり<sup>23</sup>、事態を何ら改変しないこの対処姿勢もまた、彼らの無力ぶりを明かしている。旅に出た二人の王は、魔王に捕らわれた美女に会うわけだが、自分をさらって幽閉している魔王への復讐のため、魔王が寝ている隙に、無数の男性たちと姦通を続けてきたこの女性は、「あたくしども女つてものが、なにかしてやろうって、こう思いこんだら、どんなものだってひきとめること

<sup>21</sup> Hasan El-Shamy, "Oral Traditional Tales and the Thousand Nights and a Night: The Demographic Factor", in *The Telling of Stories; Approaches to a Traditional Craft*, ed. by Morten Nøjgaard, Odense: Odense University Press, 1990 (pp.163-190). アラブ世界の民話研究の泰斗アッシャーミーは、『千夜一夜』を「成人・男性系」のフォークロアと位置づけている (p.68)。またアラブ世界に広く浸透していた女性の語り手によって女性の聞き手に対して語られる「女性系」の口誦作品たちは、『千夜一夜』にはまったく採録されていないという (p.82)。

<sup>22</sup> もっとも新しいエジプト期の作と見られる「商人アブド・アッラフマーンとその息子カマル・アッザマーン物語」(第963~978夜)【「カマル・アッザマーンと宝石商の妻」】は、姦通を、寝取られる男性の側ではなく、姦通相手の男性の側から描いている点で、同じ男性の立場とはいっても逆転が起きている。しかし寝取られる男性を笑い飛ばし愚弄するこの作品の態度は『千夜一夜』にもともと潜在していたものと言うことができる。

<sup>23</sup> シャハリアル王の台詞「さあさ、いっしょにすぐさま旅に出ような。<sup>なんびと</sup>何人であれ、われらと同様な目にあつたものを見つけうればよし、さもなれば王位などにもう未練はないわ。もし見つからぬとあれば、むざむざと生きながらえるより、死んだほうがましであろうよ」(平凡社東洋文庫、第1巻、序話、p.8)。

はできない」と魔王すらも無力であることを宣言する。

この杵物語の大王の不幸を引き金に、この物語集にはつぎつぎと寝取られ亭主の物語、あるいは姦通を企てる妻をもった寝取られ寸前の夫たちの物語が好んで収められてきた。あるいはさらに「七大臣の物語」<sup>24</sup>のように、そうした姦計をもつ女たちによって誘惑の危険にさらされる王子や美少年の物語も含まれている。父王の寵妃に言い寄られた「七大臣物語」の王子が七日間の沈黙を強いられていたために、七人の大臣が王子に代わってこの寵妃との弁論合戦を展開するという例にも象徴的に示されているように、当事者の男性自身は、終始受け身で、まったく無力である。

## 2) 石に変えられた王子

寝取られ男の無力ぶりや、妻に姦通されるという事実そのものよりも、発覚後の事態、すなわち事実の発見後に夫たる主人公たちがとる奇妙なふるまいに顕著である。もっとも読者を驚かせるのは、「漁夫と魔王との物語」の後半(第7夜から第9夜)に登場する石に変じた王子であろう。この若き王子は、むつまじく暮らしてきたと思っていた妻が、毎晩自分をバンジ(麻酔薬)で眠らせておいて黒人奴隷の元へ通い、情事を続けているのを知る。現場を捉えた王子は、男に斬ってかかるが首を傷つけただけで、殺すには至らない。問題はその後である。翌朝から妻は公然と喪服を身にまとって暮らし始めるが、王子はそれに対してなんの文句も言わない。なんとも不甲斐ない夫である。

こうして一年がすぎた後、妻が邸内に丸屋根式の墓所を造って、そこに傷ついた例の黒人奴隷を連れてくる。妻は、朝晩黒人奴隷のもとにスープなどを持って通いつめ、泣き暮らす。王子はこうした妻の行動を一切咎めることもなく、ただ残念に思いながら見守るだけである。二年目が終わるころ、嘆くのはそろそろやめてはどうかと王子が優しく妻に話しかけると、妻は反省するどころか、「あたしがすることにつべこべ言わんでおいて下さいな。もしあたしのことにくどく干渉なさると、自殺してやるわよ」と王子を脅す。こう言われた王子は、なんと、すごすごと引き下がってしまう。

そのまま三年目が過ぎるころである。妻は相変わらず恋人の黒人奴隷を思っ  
て涙して暮らしている。円屋根の建物のなかで、妻はまともに声の出せなくなった愛人を悼む言葉を掛け、詩を吟じる。これを見てついに王子は激怒に駆ら

<sup>24</sup> 「女たちのずるさとたくらみの物語(または七人の大臣たちの物語)」(第578~606夜)。

れる。といってもそこでとった行動は、妻が吟じた詩をもじって、相手の男をちやかす詩句を唱えることであった。

これに対する妻の憤激はすさまじい。「畜生っ、あたしにこんなしうちをしたお前という奴は地獄へでもうせるがいい。よくもあたしを苦しませ、あの方の青春を台なしにしてしまったな。あの方はね、三年この方ってもの死ぬこともできなければ、生きることもできぬというお身の上なんだよ」。夫を罵り、愛人を公然と擁護するこの言葉に、ついに王子も妻に罵声を浴びせる。「おおさ、この箸にも棒にもかからぬげすあまめ、このけがれきった色きちがいめ、くろんぼ奴隷の情婦、よくもわれとわが身をもち崩しおったな。」こう叫んで王子は剣を抜く。ここで読者としては、やっと溜飲がさがるところだ。だが夫が本気で自分を殺そうとしているのを感じた妻は、さらに居丈高に「犬め、さがりおろうぞ」と一喝して、王子に魔法をかけて下半身を石に変えてしまうのだ。

妻は王子の治めていた城下町にも魔法をかけて湖水に変え、その住民（イスラーム教徒、キリスト教徒、ユダヤ教徒、拝火教徒）を4色の魚に変えてしまう。さらに動けぬ王子を、毎日百回鞭で打ちすえ、そのくせ、破れただれた上半身の上にと豪華な衣装を着せ掛けるのである<sup>25</sup>。

不思議なこの湖の館にやってきて、こうした悲惨な状態にある王子の告白を聞いた大王は、件の黒人奴隷を殺し、さらに、黒人奴隷のふりをして王子の妻を騙して（妻は知らずに世にも甘い詩を愛人に向かって唱えたりする）、王子にかけた魔法を溶かして王子をもとの姿にもどす（ここで、人間の姿に戻った王子は妻から出て行けと怒鳴られ、すごすごと出て行く）。大王はさらに町と住民にかけた魔法も溶かした上で、この妻を真っ二つに切り裂いて成敗する。

終始無力なこの美しい王子は、自分の身の上を大王に語るということ以外には、何ら積極的な行動をなしえずに、結局大王によって救われる。王子の、異常なまでの優雅な腰抜けぶりや、若い妻（少なくとも外見は決して醜悪な鬼婆ではない）のおそるべき奔放さと度外れた自己肯定の姿勢のどちらにも、読者は驚嘆しつつけるに違いない。最終的には勧善懲悪の結末を迎えるが、読者の心に残るのは、悪は最後には罰されるというお定まりの結論よりは、何も悪いことをしていないのに不幸を重ねる王子の不遇ぶりや、不倫・DV（家庭内暴

<sup>25</sup> 「荷担ぎやの物語」にみられる、館の女が実は姉である黒い二匹の犬を鞭打っては抱きしめる、というエピソードとの関連は顕著。ただし「石に変えられた王子」では、主人公男性自身がこの最高度の屈辱を与えられている。

力) ほか明らかな倫理違反をもつともせず、わがままをエスカレートさせていく生き生きとした(しかもほとんど最後まで、王子から愛され続ける)妻の無反省ぶりではないだろうか。

### 3) 三番目の長老

枠物語に続いて、シャハラザードによって最初に語られる「商人と魔王の物語」(第1～3夜)でも、主人公たちは、彼ら自身、実に無力な存在である。そのなかの「一番目の長老の話」は妻の嫉妬によって、「二番目の長老の話」は兄たちの嫉妬によって、ともに、故無き不幸を被る話であり、他人の助力(魔法)でなんとか制裁を果たすという筋立てになっている。特に「三番目の長老の話」は妻の裏切りと横暴に対する主人公男性の無力を強調する。一年間の旅から戻ってきた男が、妻と黒人奴隷との姦通現場を目撃する(夫の留守中の妻の浮気というモチーフはインドの古説話にも頻繁に見られるもので、これ自体はなんら特別なものではない)。この現場を押さえた男は妻を罰するどころか、魔法が使える妻から即座に犬に変えられてしまい、家から追い出される。最終的に今は妻を雌ラバに変えて引き連れて歩いているのだが、長老が人間の姿に戻ったのも、こうした形で妻をこらしめることができたのも、他の二つの話と同様、他人のおかげにはかならない。犬になった彼が肉屋の店先でころがっている骨をしゃぶっていると店主が中に入れてくれたのだが、店主の娘が、それが犬ではなく人間であることを見抜いてくれ、魔法の水の力でもとの姿に戻してくれたのだ。娘はさらに妻に魔法をかける手立ても授けてくれる。

ガランの写本・翻訳やカルカット第1版など、シリア系の写本・刊本では、一番目と二番目の長老の話だけが物語られていて、三番目の長老の話は欠落している場合が多い。エジプト系の写本では、三番目の長老の話が収められていることが多いが、その内容は一定していない<sup>26</sup>。おそらくはもともと欠如していたのが、エジプト系では、第一および第二の長老の話や『千夜一夜』冒頭の

<sup>26</sup> 『千夜一夜』の諸写本を精査したゾーテンベルグによると、17世紀末までに書かれ、18世紀はじめまでにパリの国立図書館に所蔵されていた、通称「メイエ写本」とトルコ語の写本、および、メイエ写本と同じく古エジプト系と分類される別の写本(BN, 1721Vアラビア語補遺)では、第三の長老の話が入っている。しかし内容はそれぞれに異なっているという。Zotenberg (M. H.), «Notice sur quelques manuscrits des Mille et une nuits, et la traduction de Galland», in *Notice et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale de Paris*, n°28, 1888, pp.167-320.



ほかの話と調和するよう、付け足されたのだと思われる<sup>27</sup>。物語の欠如を埋めるべく選ばとられたのが、寝とられた上に妻から足蹴にされる男の物語であることは、『千夜一夜』が男性主人公の無力を中心的テーマの一つとするという、中世アラブ世界の語り手・聞き手・書写生・編纂者の意識を表わしているだろう。主人公の無力がこの物語集の基調を形成していることをみることができる。

なお、ガランの付加した「カリフの夜の冒険」中の「シディ・ヌーマンの物語」は、第三の長老の話のプロットを完全に借りたものと言える<sup>28</sup>。これはガランが手にした写本にはなかった物語を、語り手であるハンナ・ディアブから聞き取るなどして、ガランが付け加えたものである。ガランにとってはアラブの民話であればとくに内容の傾向は問題にならなかったのかもしれないが、『千夜一夜』の補足を求めていたガランに物語を提供したハンナにとっては、おそらく、『千夜一夜』系のお話として意識した上での披露だったのであろう<sup>29</sup>。

男としての無力の極みである“妻を寝取られる”というモチーフ（しかも相手は“黒人奴隷”すなわち自分よりも社会的地位の劣った存在である）によって枠物語にすでに示されている主人公＝男の無力は、魔力を行使して男性を動物ないし石に変える女性、そして援助者の力を借りての窮地脱出と報復など冒頭の物語群のエピソードたちが含むモチーフによってさらに強調されている。男たちに向けて男の無力を語る物語は、人間の無力を否定するのではなく、前提とし肯定するかのようである。

## 2. 増殖する無能な主人公たち

さらに『千夜一夜』に付加されてきたさまざまな物語を通じて、「無能な」主人公男性を概観し、またそのより詳細な様相の変化を捉えてみたい。ミア・

<sup>27</sup> レインはこの話が面白くないので、いくつかの版（カルカット第1版やガランの用いた版）では削除したのだらうと考えている（Lane, 第1巻, p.68, Note.29）。

<sup>28</sup> Cf. Gerhardt, p.313.

<sup>29</sup> ゾーテンベルグの紹介によれば、メイエ写本には「眠っている者と目覚めている者」の物語が収録されている。これはガランがハンナから聴いて付け加えた物語の一つでもあるが、ガランが彼の翻訳版で付加する以前に、アラビア語写本のなかにはこの話をすでに含むものが存在したということを確認できる。ハンナがこの物語の『千夜一夜』への帰属を知っていてガランに紹介したということは、十分に考えられる。同様に、「シディ・ヌーマンの物語」ないしは私たちが採り上げた第三の長老の物語の内容は、『千夜一夜』系のものとしてアラブ世界に広まっていたということは十分考えられる。

ゲルハルトは、『千夜一夜』の収録物語を時代的に3層に区分している。第1は「ペルシアもの」で10世紀までにアラブ世界に移入されたペルシア起源の物語（インド的要素を含む）。第2は、だいたい10世紀初めから12世紀までにバグダードおよびその周辺で作話された物語、第3は11世紀以降、とくに13-14世紀にエジプトで作られた物語である。主人公（男性）の特質は特に恋愛物語において顕著に現われるが、『千夜一夜』の恋愛物語群も内容的な特徴からこの三層に分けられる。以下にこの枠組みを利用しつつ、主人公像の変化を追ってみよう。

### 1) 「ペルシアもの」の取り柄のない男たち

まだ見ぬ女性への恋に落ち、遍歴の末に結ばれる筋立てを特徴とする物語は、「ペルシアもの」の恋物語<sup>30</sup>と呼ばれるが、その主人公たちもまた、現代の感覚からすると、取り柄のない青年たちである。

もっとも典型的な主人公の一人として、タージル・ムルーク王子<sup>31</sup>を挙げることができるだろう。王子は、かもしかの罔柄を刺繍した布を見、それを作ったのが樟脳島の王の姫ドゥンヤーだと聞いて、それだけで激しい恋に落ちる。恋煩いに憔悴する王子をみた父王は、布をみせた青年アジーズと大臣とを伴わせて息子を島へと旅立たせる。島へついた王子は、お付きの大臣と、ドゥンヤー姫のお付の老女の仲介にもっぱら頼って、姫への接近を試みる。老女と大臣が出会いのチャンスを作り、姫の男嫌いの原因も取り除く。そこで見かけた王子の美男ぶりにドゥンヤー姫も一目惚れ。あとはめでたしめでたしとなる。

いわば理由もなく恋に落ち、もっぱら人の助けで恋のアプローチを算段してもらい、唐突に結ばれる王子には、生まれ持った身分の高さと美貌以外に「長所」と言えるものはない。とくに、なんらかの内面的な美質や抜きん出た才能が主人公に備わっているのではないことが、特徴的である。

同工異曲の作「アズダシールとハヤート・アンヌフース姫」<sup>32</sup>の主人公も同様である。美男だけが取り得の王子がうわさで絶世の美女ハヤート・アンヌフース姫を恋い慕い始める。姫の住む国へ向かう王子に付き添って来てくれ、恋

<sup>30</sup> Gerhardt, p.121sq.

<sup>31</sup> 長大な「オマル王の物語」の枝話「タージル・ムルークとドゥンヤー姫の物語——恋いこがれたものと恋い慕われたもの——」（第107～137夜）の主人公。

<sup>32</sup> 「アッサイフ・アルアザム・シャーの王子アズダシールとアブド・アルカーデイル王の息女ハヤート・アンヌフース姫の恋物語」（第719～738夜）

の成就のための策をつぎつぎと考えだしてくれる大臣と姫の侍従の老婆のとりもちで接近をはかり、王子は世にも稀な美貌で姫の心を射止める。この話にはさらにこのあと若干の展開がある。二人が宮殿内で情欲のままに抱き合っているのをみた姫の父王は激怒し、王子はあわや成敗されそうになるが、ちょうど王子を心配した父の軍勢が到着して身元が判明し、めでたしとなる。欲望に身を任せる以外のことは何もしない王子の他人任せな「お坊ちゃん」ぶりには、読者はおそらく驚くばかりであろう。

さらに「イブラーヒームとジャミーラの物語」<sup>33</sup>も典型的な、美貌・無為の主人公の恋物語である<sup>34</sup>。絵を見てバスラの総督の娘ジャミーラへの恋に落ちたエジプトの大臣の息子イブラーヒームは、バスラに向かい、そこで、次々と門番夫婦、せむしの仕立屋、せむしの庭師の協力によって姫と会う機会を得る。イブラーヒームを一目見るなりジャミーラも恋に落ち、二人は手に手をとって出奔。バグダッドへ辿り着くがイブラーヒームは簡単に騙されて姫を奪われ、みずからも罠にはまって処刑されそうになる。しかし父大臣が手を回してくれたおかげで二人とも無事に助かり、めでたしとなる。

ここで、『千夜一夜』のこれらの恋物語への影響が指摘されている「ギリシア小説」について言及しておこう<sup>35</sup>。「ギリシア小説」(Greek Novel ないし Greek Romance) とは、ヘレニズム後期、紀元後 2 世紀から 6 世紀にかけて書かれた散文恋愛物語で、うち五点の作品が完全なかたちで現在まで伝えられている<sup>36</sup>。

<sup>33</sup> 「エジプト領主アルハーシブの息子イブラーヒームの物語」(第952～959夜)

<sup>34</sup> エジプトの大臣の息子イブラーヒームは、美人画に恋をして、そのモデルであるバスラの総督の娘ジャミーラのもとへ赴く。バスラの隷商宿の門番夫婦、夫婦が紹介してくれた姫の衣装の仕立屋、仕立屋が教えてくれた姫の館の庭番の助力で、イブラーヒームは姫と顔を合わすことができ、世に名高いその美貌によって姫の心を射止める。その後、二人は出奔したが、姫はバグダッドで誘拐され、またイブラーヒームは処刑されかかる。しかし運良く難を逃れて、カリフのとりなしで結婚する。

<sup>35</sup> Gustave E. von Grunebaum, "Greek Form Elements in the Arabian Nights", *Journal of the American Oriental Society* 62: 277-292.1942. なおグルーネバウムがギリシア小説との類似を指摘しているのは、『千夜一夜』の実にさまざまな恋愛物語であり、いわゆるペルシアもの以外をも含んでいる。しかし典型的な類似は、動機のない恋愛(まだ見ぬ相手への一目惚れ)に始まり、心理的展開のないままにハッピーエンドに至るペルシアものとのあいだに見られると本論は考える。

<sup>36</sup> カリトーン(1-2世紀)『カイレアースとカリロエーの物語』、ヘーリオドーロス(3世紀)『エチオピア物語』、[エペソスの]クセノポーン(3世紀)『アンティア

グルーネバウムは、このギリシア小説と『千夜一夜』の物語たちが、どちらも民衆の物語を起源としていることを指摘した後、これらのギリシア小説が、一般の小説とは反対に、無数のばらばらな出来事が連なるのみで「劇的」な構成が意図されていないことを、まず述べている。主人公たちをかううじてつなぎの糸として雑多な出来事が次から次へとつなぎ合わされる形式は、むしろ『千夜一夜』の物語たちの特徴でもある。

グルーネバウムは先行研究の表現を借りて、これらのギリシア小説の特徴を「運命のいたずらによる恋人カップルの放浪」と定義している。突然一目惚れに落ちた恋人同士の男女が、なんらかの理由で離れ離れになり、放浪の末に再会するというのが、筋の骨格である。主人公たちの特徴は、性格規定が曖昧で美しいこと以外にはさしたる特質がないこと、したがって行動的主体としては希薄な存在で、相互に交換可能であるような存在であること、そしてとくに男性主人公が受動的ないしは役立たずであること、その一方でむしろ女性主人公の方に主導権、決断力、さらには勇気までもが担わされていること、などである<sup>37</sup>。

まさにこれらは『千夜一夜』の主だった恋物語たち、とくに上記に挙げたペルシア的な恋物語の特徴でもある。ギリシア小説から『千夜一夜』への影響関係を明確に論証することは難しいが、環地中海文化圏において、これらの小説の伝統がなんらかのかたちで伝播していたことは十分に考えられる。そして、無為のままに冒険の主人公となるこうした人物像がアラブ世界でも好まれ、このタイプの物語が『千夜一夜』内に集中的に集められることになったということは、結果として確認できる。『千夜一夜』に無為の主人公たちが複数登場するのは偶然ではなく、空虚で受動的な中心人物による、脈絡のない展開の冒険物語というものが、中世アラブ世界において一つの型として認識されていた結

---

とハプロコメースの物語』（別名『エベソス物語』）、ロンゴス（3世紀）『ダブニスとクロエーの物語』牧歌的恋愛小説、アキレウス・タティオス（300年頃）『レウキペーとクレイトポーンの物語』。

ミハイル・バフチンは『小説の時空間』（北岡誠司訳、新時代社、1987年）のなかで、これら「ギリシア小説」をひとつのジャンルとみなし、特殊な時間構成（線の展開の欠如）、偶然性の支配、異境性、主人公たちのアイデンティティの欠如、地上的倫理の不在など、を指摘している。あきらかにバフチンにとっては、「ギリシア小説」は彼の称揚するダイアローグ的小説のひとつの具体的なかたちなのであり、この一群の作品のもつ特異な傾向は、文学の革新的な力を示すものとして私たちに提示されている。

<sup>37</sup> Grunebaum, p. 283sq.

果と考えられる。なお「ギリシア小説」と比較して『千夜一夜』の「ペルシアもの」がもつ際立った特徴として指摘できるのは、すでに述べたように主人公が陥るのがまだ見ぬ相手への恋という、いわば対象の実体を欠いた妄想的な情熱であることである。ストーリーの推進力となる主人公の恋の実質が「空虚」であることは、ギリシア小説の持っていた主体の属性の曖昧さと内面の希薄さをさらに一層強化する効果を発揮すると言える。

## 2) 「バグダードもの」の情けない主人公たち

「バグダードもの」と呼ばれるのは、アッバース朝の盛都バグダードがなんらかのかたちで舞台として用いられる恋愛小説群である。内容の面でペルシアものと異なる特徴としては、ある現実的な状況のなかで男女が会って恋に落ちる点、筋の進展のなかで恋の苦悩や切なさが主題化されている点が挙げられる。

しかし本論で問題としている主人公の無能さという面では、バグダードものはペルシアものの延長上にあり、それを一段階強めたものと位置づけることができる。すなわちバグダードものでは、主人公たちは単に、これといった取り柄がないというに留まらず、もっと明確に、情けない人物、悪者ではないがふがいのない弱虫、憎めないが平均よりも劣った無能な男、したがって読者にとっては心配で目が離せないほんくら青年なのである。よってこのタイプでは主人公は王子などきわだって高貴な出自であることは少なく、市井の一青年であることも多い。また多くの場合、物語の冒頭で（自分自身の遊蕩が原因で）財産を失った破産者の地位に落ちる。主人公の青年とその恋人が美男美女であることだけはこれまでと変わらない。

こうした、情けなさを特徴とする主人公の代表として「ヌールッ・ディーン・アリーとアニースッ・ジャリースの物語」（第34～38夜）の美青年ヌールッ・ディーン・アリーを挙げることができよう。ヌールッ・ディーン・アリーは明るく人に好かれるお調子者。しかしなんとも思慮に欠け、知恵も精神力も行動力もないため、彼一人では落ちぶれる一方である。

物語の梗概を述べておこう。ヌールッ・ディーン・アリーはバスラの大臣の息子なのだが、父大臣が王の依頼で手に入れておいた聡明で美しい奴隷女アニースッ・ジャリースにたちまち夢中になって手をつけてしまう。父大臣は激怒したが、仕方なく息子を許しアニースッ・ジャリースをアリーの妻としてやる。その後まもなく父大臣が急死し、アリーは膨大な父の遺産を相続するが、連日

連夜の宴会で使い果たして無一文となる。仲間からも見放され、働くすべも知らないアリーを見かねて、アニスッ・ジャリースは自らを市場で売ってアリー之苦境を救おうとする。しかし悪大臣がアニスッ・ジャリースをただで奪おうとしたのに逆上したアリーは、大臣を殴り飛ばしてしまい、結局追っ手のかかる身となる。昔父大臣に恩義を受けた侍従が恵んでくれた金のおかげで、アリーとアニスッ・ジャリースはなんとかバグダッドへと逃亡する。二人はたまたまカリフの庭に紛れ込むがその庭番に親切にされ、夜にはなんと大宴会を開いて浮かれ騒ぐ。そこへ漁師に変装したカリフが参加し、アリーは調子に乗ってアニスッ・ジャリースをくれてやるとまで言ってしまう。これまでの経緯をアリーから聞きだしたカリフが、二人の身の安全を確保し、その後の危機にも手を回して窮地を救い、さらにはアリーをバスラの王位にまでつけるが、アリーはこれを望まず、アニスッ・ジャリースとともにバグダードに戻ってカリフのおそばで安穩に余生を過ごした。

ミア・ゲルハルトも分析しているように、アリーはまさに「まったくものを考えない」人物で<sup>38</sup>、あきれるほどの愚慮のなさで次から次へと事態の悪化を招く。妻のアニスッ・ジャリースを初め、たえず周囲の人々からのほとんどいわれない援助を受け、これに救われて、結局は幸せに生き延びる。彼はいわば弱さを売り物にする主人公で、その受動的性質はペルシアものと比べても一層際立っている。彼が無能であれば無能であるほど周囲の人々は彼に法外な援助を提供することになるのであり、ふがいなさが彼をますます中心人物に押し上げる。彼が主人公として磁力を増していくのは彼の能力の欠如のおかげなのであるから、彼は決して経験から学習したり、人間的に「成長」することはありえない。彼は終始受動的である、というか、むしろますますその度合いを増していくのであり、読者の楽しみもまた、最後まで彼に呆れ続けることなのである。

同じことは「狂恋の奴隸ガーニム・イブン・アイユーブの物語」(第38～45夜)のガーニムについても言える。墓場で棺から出てきた高貴な美女に夢中になった商人ガーニムは、彼女と一緒に暮らし始める。彼女はガーニムを愛しながらも身を許そうとしなかったが、それは彼女が(正妻ズバイダの激しい嫉妬を買うほどの)カリフの寵愛を受けている妾妃クートル・クルーブであるからだった。これを知らされ、ただ尻込みし悲恋に打ち沈むガーニムとは対称的に、

<sup>38</sup> Gerhardt, p.149, 153.

聡明なクートル・クループはガーニムをカリフの怒りから安全に逃す手立てを打ち、みずから宮殿に戻って、カリフの理解をとりつけて二人の恋を成就させる。

このガーニムもまた典型的な、愛すべき腰抜けである。彼は、邪な面がまったくなく誠実で真面目な青年であるが、ただ、弱気で決断力がなく、自分で物事を乗り越えていくような機転や知略がみごとに欠如している。しかしこの懦弱さこそが彼の魅力なのであり、クートル・クループがカリフの寵妃とだど知って力なく打ち沈むガーニムの姿を見て、彼女はむしろ激しく愛情をそそられるのであり、ガーニムがカリフを畏れて身を慎もうとすればするほどいよいよ大胆に彼女の方から彼を求め始めるのである。さらに、バグダードを追われ餓死寸前のところを人々の善意で助けられて都に連れてこられたガーニムを、さまざま手段で探し当てるのはクートル・クループであり、ガーニムが爪楊枝のようにみる影もなくやせ細って自ら行動することが不可能であるからこそ、二人の再会までのサスペンスが生まれてくる。ガーニムは正直さや優雅さなど天性の美質を備えているが、何よりもその脆弱さ、常にクートル・クループに指示を与えられなければ行動することもできない無能ぶりによって、ますます読者（聴衆）の好感を勝ち得るのである<sup>39</sup>。

主人公を哀れな男性として強調している点で特筆に値するのは「バグダードの金持ちと奴隷娘の物語」（第896～899夜）という比較的短い物語である。11世紀には成立していたというこの物語は<sup>40</sup>、真摯な恋が胸を打つバグダード的恋愛物語に対するパロディの性質がすでに強く、次に述べる「エジプトもの」の諸作品とともに『千夜一夜』の完全版のかなり後ろに収録されているのも納得がいく。この作品では、主人公の恋はむしろ口実にすぎず、この男性のふがいなさそのものが物語の関心となっているように思われる。バグダードの金持ちの家に生まれながら、美しい奴隷娘を買うために父の遺産のすべてをつぎ込

<sup>39</sup> バグダードものの代表作の一つである悲恋物語「アリー・ビン・バッカールとシャムス・ウン・ナハールとの物語」（第153～170夜）の主人公についても同様の観察ができる。カリフの寵妃との恋に落ち、引き裂かれたまま死んでいくアリー・ビン・バッカールは、嘆き悲しむこと以外に能力を持たない美青年であり（彼の特徴的な行動は「気絶」することである）、そのもどかしさが読者（聴衆）の憐憫を誘う。

<sup>40</sup> Gerhardt, p.133. 次に論じるアジーズの物語とならんで、ゲルハルトはこの作を、エジプトものへの移行的作品と位置づけている。

んで無一物になり、たちまち、この奴隸自身の申し出にしたがって彼女を売りに出す（ごく簡略に記されるこの展開は、すでに周知のこのモチーフを利用して主人公の無為のみを強調するように思われる）。そして金を得たもののすぐ後悔が始まる。しかし娘を取り戻すことはできず、おまけに寝ているうちに金を盗まれ、絶望のあまり川に身を投げるが<sup>11</sup>死にきれない。恵んでもらった金で、たまたまバスラ行きの船に乗るとその同じ船に当の奴隸娘がいたのだが、声をかけることもできずに嘆いていると周りの者たちから嘲弄され、（悲恋に同情されるどころか）気遣い扱いされる。おまけに、奴隸女の新しい主人からバスラに着いたら奴隸娘を彼に返してくれると約束されたのに、浮かれて飲みすぎて寝込んだために船に乗り遅れて再び彼女を失ってしまう。ほかの船に乗せてもらってバスラに着くと、住み込みで働かせてくれた八百屋の娘を妻に娶る。その後、川で奴隸女の主人を見かけ、彼の好意で奴隸女を返してもらうことになる。男は八百屋の娘を離縁して、ようやく奴隸女と幸せに暮らす。

この物語では、主人公の愛情にはほとんど真剣さが感じられないほどであり、うかつと言って微笑ましく見守るにはあまりにもだらしない行いの連続ばかりが目立つ。主人公の長所らしきものもまったく示されないだけに、この名前もない男性に——とくに彼の恋の苦しみに——読者（聴衆）が感情移入するのは難しい。むしろ読者（聴衆）は、次々とみずからへまをしでかし、自分を不幸へと導いていくこの男性のとんでもない間抜けぶりこそに注意を向ける。ただし彼の過誤はすべて彼自身（とせいぜい彼を慕う奴隸娘）にし<sup>12</sup>か災いをもたらさない点で、社会的・倫理的な罪とは無縁である。したがって虚<sup>うつ</sup>け者ではあるが他者にとっては無害で、それゆえ彼の極端な無能ぶりは私たちに嫌悪をもたらすことはない。

また、バグダードものなかで、あるいは『千夜一夜』全体のなかでも、独特の印象を残すふがいない男性が「アジーズとアジーザの話」(第112～129夜)<sup>12</sup>のアジーズである。アジーズの場合は、彼の弱さ、無能さが、この主人公への批判的なまなざしを喚起せずにはいない点が特徴的である。

物語は最初から、純真な愛を捧げる聡明で献身的な花嫁アジーザと、不埒で無分別、自分では何も考えることのできないアジーズを対比する。アジーズは従妹のアジーザと結婚するはずのその日に、ほかの女の色香に惑わされ、ある

<sup>11</sup> 『千夜一夜』のなかで自殺が実際に試みられるのはきわめて稀である。

<sup>12</sup> 長大な「オマル王の物語」のなかに挿入された枝話「タージル・ムルーク王子の物語」のさらに枝話という位置づけになっている。



うことかアジーズに、謎めいた女の行動の解説をねだって、その女との情事に及ぼうとする。アジーザの正しい読み解きと助言にもかかわらず、アジーズは繰り返しへまをしでかしては、寝入りこんで、女との情交に及ぶことができない。それでもついにアジーザのおかげで、アジーズは目的を達するに至る。それを逐一報告するうちに、アジーザは悲痛な哀しみのなかで息を引きとってしまう。それでもまだ目の覚めないアジーズは、ついには次々と悪女たちの罠に落ち、結局は男性の一物を切り取られることとなる。ようやくアジーザの愛と自分の咎に気づいたアジーズだが、もはやとりかえしのつかない後悔に嘆き続けることしかできない。

アジーザの切ない思いが物語に満ち溢れている点でも、また主人公アジーズが最後には深い後悔にいたる点でも、そして二人ともが悲劇的な結末を迎える点でも、この物語は『千夜一夜』のなかで異彩を放っている。そして何よりもこの物語を特異なものとして際立たせているのは、この主人公が、あきらかに読者（聴衆）の非難を掻きたてることによって、読者（聴衆）の関心を一層強く惹きつける点である。自分のいいなづけにアヴァンチュールの指南を求めては、その実行にもしくじり続け、あらたな事態を報告しては純真な従妹をますます苦しめ、なお自分のしていることの残酷さに気づかないアジーズは、弱さと無能さばかりでなく、愚かさや過誤によってますます物語の中心人物となる。この過ちが、本人には制御のしようのない情欲のなせるわざであるところが、彼を、このあとで述べる「エジプトもの」の悪太郎たちと隔てている。いわばアジーザは、狂恋の奴隷となったガーニムと同様、情念によって翻弄される罪なき弱者なのである。

### 3) 「エジプトもの」での愚者の称揚と罪惡の黙認

『千夜一夜』ではもっとも時代的に新しい層を形成するエジプト期の作品たちが、怠け者やときには悪漢を主人公に据え、あきらかに社会道徳に違反する行為（不倫や盗み）も描いていることは有名である。こうした傾向はレインら節度ある文学を求める者にとっては文学の容認しがたい墮落であり、これらの作品は蛇足とみなされてしばしば閑却されてきた。しかし本論で述べてきた無能を主人公の資質とする『千夜一夜』の伝統からすれば、こうした方向での発展はいわば必然的であったと言うこともできよう。

恋愛小説においては、ますます男性主人公は、頼りない腑抜け男として描か

れる。「アリー・シャルとズムッドとの物語」(第308～327夜)<sup>43</sup>と「ヌール・アッディーンと帯網娘マルヤムの物語」(第863～894夜)は、どちらも奴隷娘みずからが自分を買ってくれるように主人公に指定するところから恋の始まる物語で、主導権は初めから女性にある。ヌール・アッディーンが泥酔してマルヤムを売り飛ばしてしまったり、彼女を奪還する大事なところで寝込んでしまって好機を逃したりと、終始物語は男性のていたらくを強調する。しかしこの無能ぶりは、利発で果敢な女性主人公による問題解決のおかげで常に相殺され、むしろ愛される男性の資質として肯定されている。

愚かさそのものが愉しまれ、肯定されるようになるこのエジプト期の作品では、もはや恋ゆえの弱さ・無能さといった口実は必要ではなくなる。そこであからさまに人間の無為・無能を肯定した作品も現われてくる。その代表例が「ものぐさのアブー・ムハンマドの話」(第299～305夜)である。これは典型的な他力本願の物語であり、「アラジンと魔法のランプ」の主人公と同様、冒頭の設定においてアブー・ムハンマドはどうしようもないごろつき少年として提示される。ところが彼は叔父さんが商売の旅で勝手に彼の財産を増やしてくれたことから金持ちになり、さらに叔父が連れ帰った猿の言うがままに行動して富と妻を手に入れる。後半は白蛇を助けたための報恩譚になっているが、テキストは、ムハンマドが蛇を助ける意図はなかったのに、たまたま結果としてはそうだったという点を強調している。

主人公がいかなる美質(メリット)ももたない無能者であることは、この作品の冒頭で次のように強調されている。ムハンマドは15歳、父が死んだというのに(そして莫大な遺産を相続したわけでもないのに)彼はただのんびりと寝そべってばかりいる。文字通りいつもゴロゴロとしていて、なんと母親に起こしてもらい、靴をはかせてもらい、だっこして立たせてもらい、寄りかかって歩かせてもらうという、まるで赤子のような状態である。それでも自分の着物の裾に躓いてばかりというから笑わせる。そんなアブー・ムハンマドが、母に無理無理、銀貨5枚を与えられて、それを商売の旅に出る叔父に託しただけで、

<sup>43</sup> パゾリーニの映画「千夜一夜物語」は、この物語集の特性をきわめてみごとに捉えた作品である。この映画の主軸に使われているのが「アリー・シャルとズムッドとの物語」であり、アリー・シャルは実に頼りない美青年として描かれ、一方のズムッドを凛々しく美しい聡明なアラブ少女として描いている。この物語を外枠に据えて、いくつかの印象的な物語がオムニバスの挿入されているのだが、「アジーズとアジーズの話」もパゾリーニの趣味に合うと見えて、美青年の愚かな惑溺ぶりに見える生の深淵が存分に辿られている。

彼は富を手に入れるのである。テキストでは叔父の帰還後、「ものぐさはきっぱりやめ!」たことになっているが、彼は何の努力もせず、狼が毎日持ち帰る財貨のおかげでますます富を増やすのである。物語後半の冒険でも、自分の失敗から海に落ちたムハンマドはある船に助けられるが、言葉すらもわからないのに一方的に親切にされ、連れていかれた国では引き離された妻と偶然再会し、さらに、この妻や魔神たちの指示に盲目的に従ううちに、無事にバスラに戻り、この間に得た護符で妖魔を呼び出しては金銀財宝を持ってこさせ、安楽に暮らすのである。彼こそまさに『千夜一夜』の無能な「英雄＝ヒーロー」の代表者と言ってもよいかもしれない。

エジプトものではさらに、主人公が無能であるばかりでなく、他者に危害を与える悪漢の側面を持ち始めることが指摘できる。しかも本人はまったく無反省で、テキストもまた、主人公の倫理的な非を糾弾することがないのが特徴的である。この傾向の代表作として、「アラーツ・ディーン・アブツ・シャーマートの物語（ほくろのアラディン物語）」（第249～269夜）を挙げたい。というのもこの作品は、『千夜一夜』のお定まりどおり、溺愛を受けて育てられた邪気のない美少年が商売の旅に出るという展開で始まるのだが、無垢なはずの主人公の行動に少なからず読者は驚かされることになるからである。

カイロの大金持ちの息子で美青年の「ほくろのアラディン」は、無謀にも商売の旅に出ることを望む。心配した父親から宰領カマルツ・ディーンを相談役につけてもらい、沢山の隊商を従えて出発することになる。バグダードに近づいたところで、宰領の忠告もきかず、彼の強い反対をも押し切ってアラーツ・ディーンは夜営を強行し、結局一行は盗賊団に襲われる。その際、まさきに賊に立ち向かうのはこの宰領であり、彼は投げ槍を胸に受けて絶命する。次いで他の者たちも命を奪われることになる。その際の記述は以下のとおりである。「こんなことが起こっているのを、アラーツ・ディーンは立ちすくんだまま、いちいち見ておりました。やがて遊牧アラブどもは隊商の人々をおっとり囲んで攻めかかり、手当たり次第に虐殺したので、アラーツ・ディーンのほかは、誰ひとり生き残ったものもいなくなりました。」<sup>44</sup>いかにも主人公アラーツ・ディーンはのんきであり、彼は自分のわがままが原因でこうした事態を招いたことを一時も反省しようとしないうし、また他の者たちの絶命を哀れんだり悲しんだりもしない。それどころか盗賊が再び戻ってきたときに、アラーツ・ディー

<sup>44</sup> 平凡社東洋文庫、第8巻、p.154。

<sup>45</sup> 第254夜、平凡社東洋文庫、第7巻、p.252。

ンは豪華な衣装を脱ぎ捨てて死んだ真似をしていたので、賊たちは宰領の方を頭領だと勘違いして、不幸にも絶命した宰領の体になおも刀を突き刺して念入りに死を確かめてから去っていくのである。この際にもアラーツ・ディーンは、賢明でかつ忠実であった宰領の無残な運命をいっさい悼む様子がない。美青年のアラーツ・ディーンを追いかけてきた男色家の商人とともに、むしろ陽気にバグダッドに向かうのである。

読者はこの無反省ぶりに驚かすにはいられないであろう。とりわけアラーツ・ディーンが悪人という設定ではなく、テキストが主人公の無垢な性質をたえず強調するために、彼が原因であるこの間接的な殺人とその罪過に対する意識の不在は、違和感をもって読者の注意を喚起する。宰領の胸を盗賊の刃が刺し貫くシーンをわざわざ描写しながら<sup>46</sup>、アラーツ・ディーンの罪についてだけは黙過する点がテキストの特徴である。テキストによって容認された主人公の有罪性と無責任さは、この後も、一晚だけの形式上の夫役になるという契約を勝手に破って人妻を我が物にし持参金も払わずに平然としていたり、彼の身代わりにはかの者が処刑されることで生き延びたり、あるいは二番目の妻が奴隷女として虐げられ一人で彼の子を出産する苦勞をなめているのに彼一人はアレキサンドリアに逃れてほほ順調に商売に励んだりしていることにもうかがわれる。

こうした傾向の上に、『千夜一夜』随一の悪漢ものである“悪女ダリーラの物語”(698夜～719夜)<sup>47</sup>や、もっとも不道德な物語として有名な「カマル・アッザマーンと宝石商の妻の物語」<sup>48</sup>も位置づけられる。

有罪性と無責任さが『千夜一夜』の一つの傾向となってきたことに関連して、海のスンドバードの犯した動かしがたい罪について、ここで言及しておきたい。スンドバードは7つの航海のちょうど真ん中に当たる第4航海の折に、辿り着いたある国で妻を娶り、その知の風習によって、妻の死去とともに彼も生きた

<sup>46</sup> 「かれらのひとは剣をふるって、その肩をひと突きしました。切先はピカッと光りながら首筋を貫いて外に現われ、男はどっと倒れて絶命しました。」(同書同ページ)。

<sup>47</sup> 「アフマド・アッダナフとハサン・シャウマーンと女ベテン師ザイナブおよびその母の物語」(第698～708夜)と「エジプト人アリー・アッザイバクの物語」(第708～719夜)の2編の総称。

<sup>48</sup> 「商人アブド・アッラフマーンとその息子カマル・アッザマーンの物語」(第963～978夜)

まま葬られることになる。死者は豪華な衣装や宝飾がまとわされ、併葬される伴侶には数日分の水と食糧とが与えられて、一緒に地下の洞穴に下ろされるのだ。シンドバードは洞穴の中で生き延びていたが食糧が尽きる不安に襲われる。そこに新たな死者が、伴侶の女性と共に下ろされてくる。シンドバードはあたりに転がっている死者の大腿骨を握り締めて闇のなかでこの女性に近づき、脳天を何度も殴打して殴り殺す。彼は迷わずこの女性の食糧と身につけていた豪華な衣装や財宝とを奪い取る。このようにして新しい死者が葬られるたびに彼はその併葬者を殺しては水や食べ物と衣服や宝石類を盗み取って「長い間」暮らす。そうするうちに獣を追ってこの洞穴の出口をようやく発見し海辺へと居所を移すのだが、その後も、彼を救出する船が通るまで、彼は洞穴へ戻っては新たな死者があるたびに併葬者を殺戮し、食糧と衣服・財宝を奪い続けるのである。ようやく彼が通りかかった船に救われる段になると、シンドバードは、（みずから殺人を犯して）死者たちから奪い取った豪華な衣装や山のような財宝を、自分が苦勞して集めた商品であり自分の船が難破した際によりやく陸にあげることできた貴重な財産だと見事な嘘をついて船員たちをだます。こうしてすばらしい財宝とともにバグダードに帰還したシンドバードは、それらを倉庫にしまいこみ、貧者たちに喜捨をして、毎日を享樂のうちに過ごすようになるのである。ところがしばらくたつと、前に経験したことをすべて「すっかり忘れて」、シンドバードはまたも新たな航海へと出発することになる。

シンドバードの7つの航海が、この決定的な罪悪を中心に置き、そこへ向けて暴力性が高まり、またその後暴力性が減じて平穩へと戻るみごとな構成をなしていることをP・モランは明らかにした<sup>49</sup>。モランによれば、老人となった語り手シンドバードが、物語を披露することにご馳走を振舞い、荷担ぎのシンドバードに金を与えたりするのも、彼の罪悪感を糊塗するためであるという。ただし、シンドバードがこの明らかな倫理違反、イスラーム法に照らしても決して許されるはずのない罪<sup>50</sup>を、自分の罪過として認識している様子はテキスト上には明示的な形ではいっさい現れない。本論の立場から罪を黙過し無責任を容認する『千夜一夜』後期の姿勢に照らし合わせて考えれば、「海のシンド

<sup>49</sup> Peter D. Molan, "Sindbad the Sailor, A Commentary on the Ethics of Violence", *Journal of American Oriental Society*, 1978, pp.237-247. ゲルハルトによるシンドバードの物語構造の分析を發展させた論考。Cf. Gerhardt, p.253-257.

<sup>50</sup> ただしモランが説明しているように、この「犯罪」が海の彼方の異教の地、すなわちイスラーム法の及ばない異世界で展開されているということが口実として利用されているかもしれない。

バード」もまた、無反省ならくでなしの物語として位置づけることができる。

「海のシンドバード」の物語はすでに述べたように、ガランの翻訳版の影響を受けて、18世紀後半にエジプトで完全版の写本が作られた際に収録されたものと思われる。エジプトものの物語たちを含めて『千夜一夜』を構想する編纂者にとっては、航海のたびごとにいっさいを忘れ、どんな経験を積んでもそれを学習として蓄積することなく、無能力と偶然のおかげで富を蓄積し、悪事を犯してもいっさい反省することを知らないシンドバードのあり方は、まことに『千夜一夜』的なものとして受け容れられたのではないかと推察される。

#### 4) 女性と知——無能主人公の脇役として

なおここで、『千夜一夜』では「知」の担い手が女性たちであることを確認しておきたい。すでに姦通のテーマが示しているように、『千夜一夜』の世界では、計略を働かせ、行動を切り拓くのは女性たちである。男女が裏切りの関係にない場合でも、すでに多くの例で確認したように、知恵を働かせ、無能な男性にアドヴァイスを与え<sup>91</sup>、みずから積極的に行動する女性たちが活躍する。強い意志を持ち、ときには武力を行使し、その聡明さによって異国の地で男性として王位につく「カマル・ウッ・ザマーン」の物語（第170～249夜）のブドゥール姫もその典型であろう。『千夜一夜』への帰属は疑わしいものの「アリババと40人の盗賊」の物語のなかで、盗賊の部下たちに熱い油を注いで主人アリババの難を救い、賓客を装ってアリババのもとに復讐にやってきた盗賊の頭をみごとな踊りと剣の一刺しで殺す奴隸女マルジャーナも賢く有能な女性の典型例であろう。

長大な軍記物語「オマル王」（第45～145夜）は、『千夜一夜』でも珍しく男性たちが知恵と勇気と武力をもって活躍する物語であるが、この物語でも、武勇に秀で、とりわけ知力に抜きん出た女性たちが描かれる。たとえばアブリーザ姫はギリシア方の姫君ながら、アラビア語に堪能で、アラブの詩人たちにも通暁し、また傑出した武芸の才で何人もの相手を倒して活躍する尊敬に値する

<sup>91</sup> 「商人マスルールと彼が見た夢の物語」（第845～863夜）では、男性の無知と女性の狡知をよく意識している主人公マスルールは、人妻ザイヌ・アルマワーシフとねんごろになるために相手に策を求めて以下のように言う「さてどうしたものか、とんといひ思案が浮かびませんが、奥様こそ……。とりわけ奥様は、男などとてもかなわぬような策をお立てになれる、この上ない知恵者でございますもの」（平凡社東洋文庫、第16巻、p.209）

人物である。また商人に拾われたスズハトツ・ザマーン姫が、シャルカーン王の前で知識（多くは逸話）を披露したり、オマル王に捧げられた5人の侍女たちが「あらゆる学と知とにおいて、欠くところなき女性ども」であって遺憾なくその才能を披露するものいかにも『千夜一夜』的である。武勲ものでは男性もまた当然武力の英雄であるのだが、知性において傑出しているのは女性なのである。

『千夜一夜』のなかの登場人物として知性を代表するのは、まず間違いなく「女奴隷タウッドの物語」（第437～462夜）のタウッドであろう。居並ぶ学者たちを前にあらゆる知識と知恵を疲労するこの少女の物語は、ファンタジックな不可思議物語を基調とする『千夜一夜』では異色であり、この物語の収録をいかにも異質として退ける意見もある。しかし（無能な男性主人公と対比した）女性の知的卓越の物語としては、『千夜一夜』の基本姿勢に合致していると言うことができる。『千夜一夜』が女性の男性に対する知的優越を基調に据えていることは、なによりも挿物語のシャハラザードの存在がその雄弁な証左である。

モロッコ出身の女性社会学者ファティマ・メルニーシーが自伝的小説「ハーレムの少女ファティマ」<sup>52</sup>のなかで、とくにブドゥール姫の名を挙げながら、少女時代の彼女が『千夜一夜』がいつも女性の知性と勇気を謳いあげていることに力を得てきたというエピソードを紹介している。いわば『千夜一夜』はフェミニズムのモデル書としても機能しえるのである。

しかし注意したいのは、知的に優れているからこそ、『千夜一夜』のなかで女性は、真の主人公とはならない、とうことである。『千夜一夜』では凡庸さと無能さこそが、めくるめく出来事を受け入れて不可思議な冒険を体験する条件なのであり、主人公（ヒーロー）の重要な資質なのである。女性たちは、知性と行動力を駆使することで、無能な主人公たちの補佐役の地位にとどまる（タウッド自身が主人公である彼女の物語はこの意味では例外である）。シャハラザードにしても、全巻に偏在し、膨大な物語のすべてをその記憶によって口から産出する知的卓越者でありつつ、自分自身に対しては形骸的な注意をしか喚起しない透明な存在だ。『千夜一夜』は徹底して知を相対化する世界であるとも言える。

これに比べると男性の無知と愚かさや無能さは存分に称揚されている。頭が

<sup>52</sup> ファティマ・メルニーシー「ハーレムの少女ファティマ」ラトクリフ川政祥子訳、未来社、1998年。

足りないがゆえにカリフから愛され、法外な富を賜り重用される漁師のハリーフアの物語<sup>54</sup>もその典型であろう。「蛇の女王」の末尾のハーシブが「学問などというものは何一つ知ることがなく、読みも、書きもできな」<sup>55</sup>かった<sup>56</sup>にもかかわらず、世話になった蛇の女王を秘薬として食して突然この上ない知を得たとされるのも、男性の知の本質的な浅薄さのアイロニカルな表現だと受け取れる。(物語りの冒頭で、ハーシブは何を教えようとしても無駄な、すなわち学習によってみずから知を形成することができない存在として規定されていたことが、最後まで活きている。) さらに、普通の知力をもつ男性でも、それを喪失する——learn するのではなく“unlearn”する——ことによって初めて冒険の資格を得る。たとえば魔王の国のワークの島々をいくバスラのハサンは「頭痛を覚え、考える力を失い、目は見え、耳はふさがれ」<sup>57</sup>という状態でこそ、魔神の世界を旅することができるのである。なおこの「バスラのハサンの物語」<sup>58</sup>では、魔王の娘の一人が自分では語れないというハサンに代わってハサンの経験を話すにあたり「人間の頭脳は軽くてできております」<sup>59</sup>と言いついてのも印象的だ。これは軽蔑の台詞ではなく<sup>59</sup>、人間（とくに男性）の本質としての認識であり、だからこそ不安にかられたり、豊かな感受性をもったり、思わぬ冒険に遭遇したりするのである。

『千夜一夜』で知性がいわば愚弄されていることは、すでに「せむしの物語」の理髪師によっても、面白おかしく表現されている。裁縫師が紹介するところによると、どうしようもないおしゃべりで、お調子者、どこにでも余計な顔をつっこんで、やたらに騒ぎを大きくする理髪師がバグダードにいて迷惑がられていたのだが、この本人は以下のように自己紹介したという。「わたくしは、むつつりおやじ（シャイフッ・サーミト）と呼ばれているものにて、六人の兄がおります。わたくしは大変な物知りである上に、分別の立派さ、人にぬきんでた聡明さ、および口数の少ないことなどについては、自分でもその限界がわかりかねております」<sup>59</sup>。さらに続けてこの理髪師のでしゃばりぶり、手の付

<sup>54</sup> 「バグダードの漁師ハリーフアの物語」（第831夜～845夜）。

<sup>54</sup> 平凡社東洋文庫、第11巻、p.333。

<sup>55</sup> 平凡社東洋文庫、第16巻、p.31。

<sup>56</sup> 「商人と金細工師と鋼細工師を営むふたりの息子、および金細工師の息子ハサンとペルシアの詐欺師にまつわる物語」（第778～831夜）

<sup>57</sup> 平凡社東洋文庫、第15巻、p.242。

<sup>58</sup> この娘は「お兄様は人間、私たち魔神より一等すぐれておいでです」（p.241）とも語っている。

<sup>59</sup> 平凡社東洋文庫、第2巻、p.213。



けようのない大法螺吹きのあるさまを聞いた大王は、大満足のあまり頭を揺り動かし「愉快で面白い」<sup>60</sup>とうち興じる。分別や聡明さは、それが欠如しているときに逆説的に標榜されているからこそ愉快なのである。この物語の焦点をなすこのでしゃばりな理髪師は、物知りを自分では吹聴しつつ、実際には知識の持ち合わせがなく、その場限りのでたらめをしゃべり続ける根底的ないい加減さによって、大王にも気に入られる中心人物となるのである。

##### 5. さまざまな民衆文学にみる主人公たち

過剰な偶然性や倫理の欠如などは、古代・中世・現代と時代を問わず常に物語の欠点とみなされうる性質である。それは西洋か東洋かという地域差にもかかわらず、普遍的にマイナスの評価を受ける性質であろう。

中世アラブ＝イスラーム社会でも、因果関係や論理性は——ほかのいかなる社会とも同様に——重んじられ、倫理性・道徳性もまた尊重されてきたことは言うまでもない。物語や民話においても、そのことは十分に示されている。アラブ＝イスラーム世界の物語でも、通常主人公たちは、なんらかの能力に秀で、それが故に英雄的な相貌を有する。たとえば『千夜一夜』以上にアラブ人民衆たちのあいだで好まれてきた「語り物」の伝承伝記文学の代表作『アンタルの物語』<sup>61</sup>は、まさに英雄物語であり、エチオピア人の母をもち肌は黒く身分は低いが、武勇に優れ、人一倍繊細な感受性をもつ主人公アンタルが、従妹との悲恋に苦しみながら、勇猛な活躍により武勲をあげ、詩人として優れた自作の詩を吟じていくという、恋と冒険の一大叙事詩である。この物語には無責任な人物像や場当たりの展開はみられない。

中世の民衆娯楽文学として、『千夜一夜』との関連からも興味深いのは、マカーマート(マカーマの複数形)である。これは10世紀末ごろハマザーニー(967-1007)によって始められ52編が作られた。続いてハリーリー(1054-1122)が50編ほどを残し<sup>62</sup>、このジャンルを大成した。テキストは押韻散文文体(サジュウ)形式を用い、盛り上がりの部分で詩が入る点でも『千夜一夜』との類似は興味深い。小話形式の笑い話で、主人公はトリックスター的な小悪漢。こ

<sup>60</sup> 平凡社東洋文庫、第2巻、p.269。

<sup>61</sup> 英訳、*The Adventures of Antar*, translated by H.T. Norris, Warminster, Wilts (England): Aris & Phillips Ltd., 1980.

<sup>62</sup> ハリリーのマカーマのいくつか(第1話～第15話)は詳細な訳注と解説の付された邦訳で読むことができる。【アル・ハリリー作「マカーマート集」】堀内勝訳・解説、【月刊シルクロード】第4巻10号～第6巻15号、1978-80。

のずる賢いが憎めない男が各地を遍歴し、機知と弁舌の才、学識と狡猾さによって人々を調子よくだまし、まんまと金品をせしめるというのが共通するストーリーとなっている。(演劇的な直接性を持ちながら、こうした顛末を第三者である語り手が叙述するというスタイルも興味深い)。トルコ系の民間話の主人公ナスレディン・ホジャと同様、頓知で人々の虚を衝く点が痛快であり、ばかばかしい笑いのうちにも、聴き手ないし読み手は、主人公の(あるいはテクストの)知恵の鋭さに感嘆するという趣向になっている。倫理性にもとる悪漢という点でまさに「アンチ・ヒーロー」であり、『千夜一夜』の無能力な主人公とは対照的な狡知に長けた小悪党である。また彼らは、滑稽なふるまいで読者や聴衆を笑わせる典型的なおどけ者でもある点にも注意したい。これに対して『千夜一夜』の愚かしくも愛すべき主人公たちの多くは、ことさら笑いをとるためのおどけ者としての性質を持ち合わせてはいない。

「愚者文学」としては、インドの古典『カター・サリット・サーガラ』(11世紀)のなかの愚者物語<sup>63</sup>に触れておきたい。アラブ世界への影響という点でも見落とせない作品であり、数行からなる数々の小話のうちのいくつかのモチーフは、『千夜一夜』の物語にも共通のものがみられるが、『カター・サリット・サーガラ』ははっきりと教訓的な立場に立ち、人間の愚行を冷徹に非難する姿勢を堅持している。人間がさまざまなかたちで露にする知性の欠如や欲得のために犯される愚行が数多く挙げられるが、それらは人々を戒め、矯正するための悪例として示されているのである。ここには『千夜一夜』にみられる愚かしさ容認のスタンスはない。

おとぎ話や民話のたぐいでは、どうであろうか。イソップ物語、ラフォンテーヌの寓話、そしてグリム兄弟の童話集を眺めても、教訓性が際立って高い点が特徴的である。たとえばイソップ物語の「いたちと雄鶏」はもっともな理由をつけて雄鶏を食べようとするイタチの話であるが、「この話は、没義道なことをする運命をもった悪いものは、もっともらしい口実を設けることができないならば、まったくむき出しに悪いことをやるものだということを明らかにしています」<sup>64</sup>といった作品内のメタ的な解説にもよく示されているように、しばしば物語は教訓を提示するための例証の役割を果たすにすぎない。そして物

<sup>63</sup> 『カター・サリット・サーガラ——愚者物語』岩本裕訳、筑摩世界文学大系9『インド アラビア ペルシア集』筑摩書房、1974年。

<sup>64</sup> アイソポス『イソップ寓話集』山本光雄訳、岩波文庫、1978年、p.26。

語に教訓性をもたせるためには、寓意的であるにせよ読者にとって納得のいく論理にのっとった筋の展開が不可欠であり、人物たちのはっきりとした性格特徴と倫理規範にそった因果応報が必要となる。たとえばグリム童話でもこの傾向は明確に読みとることができる。「雪白姫」冒頭部では、王様の別の妻について「それは美しい女ですが、気がいらが高く、慢心が強く、きりょうのいいことにかけては、ひとにまけるのが我慢できませんでした」と性格規定が提示され、一方「雪白姫は、てんでひとをうたぐる心がありませんから……」と、主人公についても物語の展開を決定する内的特質が示される<sup>65</sup>。グリム童話の多くの物語で、まずテキストの冒頭で登場人物の性格——とくに主人公の佳き性格——が設定され、それが筋を方向付ける。人格と出来事の因果的関係によって作品は展開する。

善人の働き者であるゆえに夜中に小人たちが仕事を進めてくれる靴屋の老夫婦（グリム童話）など、民話は通常社会規範を明確に反映している。これはアラブ世界にしてももちろん同様であり、たとえばイネア・ブシュナクが聞き取り採取し編纂した『アラブの民話』<sup>66</sup>でも、主人公たちは卓越した頭のよさや勇気、人並み以上の善意の持ち主として設定されていることが多い。どこにでもいる少年に冒険が訪れることもあるが、主人公は何かしら特別な能力や美質を備え、その特性を活かして行動を主体的に切り拓く。周囲の助力を得て主人公の活動が可能になるのは通例であるが——プロップの分析したロシア民話の原型パターンを思い出すまでもなく「助力者」は一般的に「物語」の基本エージェントである——、主人公が助力者に頼りきり、本人は無為のまま状況に流されるだけという描き方がされることはない。また不思議な出来事に連続的に遭遇していくような物語の場合も、あえて主人公の無能力や弱さが強調されることはない。

なお無能力者を主人公とする昔話といえば、日本では「ものぐさ太郎」が有名である。「ものぐさ太郎」の主人公は身を起こすのも億劫だという不精者で、なにも仕事をせずにぼんやりしているのだが、結局都に出て、秀でた歌と笛の才能によって美女の心を射止め、栄達を果たして故郷に錦を飾る。どんなダメな人間でも、どこかに長所があってそれを発揮することによって立派な人物となりうる、という教訓と読める。『千夜一夜』の主人公たちのように、なんの

<sup>65</sup> 『完訳グリム童話集』金田鬼一訳、岩波文庫、1979年、第1巻、p.130、p.132。

<sup>66</sup> イネア・ブシュナク編『アラブの民話』久保儀明訳、青土社、1995年。

とりえもなく、最後まで性質・内面において成長のない人物が中心に据えられるのは、やはり特異であると言えそうである。

世界のさまざまな民衆文学と比べてみても『千夜一夜』の無知で無能、しかもそれ以外に目立った性格規定をもたない空虚な主人公たちはきわめて稀であるように思われる。

### Ⅲ. 非実体論的存在観——『千夜一夜』とイスラームの認識論

#### 1. 『千夜一夜』とイスラーム

『千夜一夜』にはなぜこれほどまで、無能で無力な主人公が多いのだろう。なぜ彼らは偶然まかせに、場当たりに行動するのだろう。なぜ彼らはしばしば無責任で、自分の行為の結果を引き受けないのだろう。それにもかかわらずなぜ主人公たちは常に前向きで、はつらつとしており、読者にとってもなぜ活き活きとした魅力ある存在として映るのだろう。

読者には納得のいかないような、こうした人物たちの造型は、テキストの全般的なあり方、価値基準と連動している。なぜ、倫理にもとる行為をしても罰されなかったり、あるいは逆に善行が報われなかったりすることを、テキストは許しておけるのか。なぜ、ちぐはぐで、一貫性のない物語展開が、こうも好まれるのか。そして、荒唐無稽な筋の展開にもかかわらず物語世界に破滅的な混沌や厭世的な空気が漂わないのはなぜなのか。

『千夜一夜』という匿名作品の背後には、こうした愚かで受動的な人物こそを主人公と定めるなんらかの価値基準が存在し、それが物語展開の偶然性や物語効果の非教訓性をも貫いているのだと考えられる。単に、ばかばかしさを諭しむためという以外の、より深遠な動機がそこには隠れているように思われる。ここではその価値観を、アラブ＝イスラーム世界に特有の世界観を参照して説明していきたい。

まず『千夜一夜』がイスラームと無関係ではないことを確認しておこう。それは、この書の冒頭に掲げられているアッラーを褒め称える賞辞によってまず明らかであり、またテキストの随所に、アッラーへの帰依を宣しアッラーを崇める言葉が無数に散りばめられていることによって容易に感得できる。だがそれはアラブ＝イスラーム世界の書物であればとくにこの作品以外にも見られるきわめて形骸的な特徴にすぎない。

しかし『千夜一夜』のテキストの変化をみてみると、神への帰依、人間の無力に関するイスラーム的言説がしだいに増加してきたことを観察できる。たとえば幸福な結末にいたった場合の最後の締めくくりに表現に現われる、ほとんど常套句的な人間の生のはかなさと死への言及（むろん神の絶対性の称揚と直結する）<sup>67</sup>は、ガランの用いた14世紀写本でも、たしかにほとんどの作品にみられる<sup>68</sup>。しかし18世紀後半に編纂された「完全版」写本では、この記述の使用がより徹底化され、またより拡充されていることが読みとれる。すなわち、14世紀写本ではイスラーム化以前のペルシア説話の色彩の強い「漁夫と魔王との物語」にはこの言い回しは欠けていたが、カルカッタ第2版の方ではこの手の言い回しが添えられている<sup>69</sup>。また、もともとこの記述があった場合にもより詳細化され強調されるようになってきたことが観察できる<sup>70</sup>。いずれにしても『千夜一夜』におけるイスラーム的な現世の非永続性の喚起は、伝承と書写の繰り返しの中で、削減されるよりは一層定型化し、拡充され<sup>71</sup>、『千夜一夜』の

<sup>67</sup> 簡略なかたちとしては、たとえば「こうしてヌールッ・ディーン・アリーはこのカリフさまの側近にあって榮華のその日その日を楽しみつつ、死がその身に迫いつくときにまで及んだのであります」。英語での表現としては、*until they were overtaken by the breaker of ties and destroyer of delights* など。しばしば、全能のアーラーを讃える言葉が続く。

<sup>68</sup> *The Arabian Nights*, translated by Husain Haddawy, Based on the text of the Fourteenth-Century Syrian Manuscript edited by Muhsin Mahdi, Everyman's Library, 1990.

<sup>69</sup> 「大王と若者とは安穩に都で暮らすことになりました。さてかの漁夫のことですが、これは、当時ならばものない富豪となり、その娘たちも、死が訪れるその日まで、それぞれ王妃として暮らしましたとき。」（平凡社、第1巻）。

<sup>70</sup> 「せむしの物語」の終わりはハダウィー英訳では *and they continued to enjoy each other's company until they were overtaken by death, the destroyer of delights* と、定型句化したごく簡略な表現をそのまま用いているが、カルカッタ第2版ではやや表現が増え、若干の強調が感じられる「こうしてこの人びとは喜びと楽しみその日その日を送り迎えつつ、なべての歡樂を破壊するもの、すべての交友を別離さすものがその人たちのところにも訪れてくる時にまで及んだのでした」（平凡社、第2巻、p.273）。ちなみにバートンの英訳では以下の通り。So they ceased not to live the most pleasurable life and the most delectable, till there came to them the Destroyer of all delights and the Sunderer of all societies, the Depopulator of palaces, and the Garnerer for graves. (*The book of the Thousand nights and a night*, translated from the Arabic by Sir R.F. Burton; reprinted from the original edition and edited by Leonard C. Smithers; illustrated, London: H.S. Nichols, 1897 [12vol.], vol.1 p.324).

<sup>71</sup> カルカッタ第2版の「シンドバードの物語」の末尾には、以下の記述がみえる「こうしてこの人たちは、いや増す楽しさと喜び楽しさと喜びと嬉しさのうちに互いにむつびあい、いとしがりがあいつつ、歡樂を破碎し、友愛の絆を断ち、宮殿を荒廃せし

スタイルとして重視されてきたと言える。

また、「シンドバードの物語」のガラン仏訳とカルカット第2版の記述をくらべてみると、記述が詳細化し加筆されている部分が、多くの場合、アッラーの偉大さとそれに比した人間の無能を強調する機能を持つ展開部分（とくに会話によるシーン）であることが観察できる。『千夜一夜』のテキストが、イスラーム的言及を増大化させる方向で変化してきたことはまちがいない。

こうしたことからイスラーム的な世界認識のあり方は『千夜一夜』にさまざまなかたちで反映していることは否定できない。ただし『千夜一夜』はイスラームの布教書ではないし、明らかにイスラームに違反する面を含んでいる。しかし人間観や世界観に関してはイスラーム的な考え方が大きく影響し、また『千夜一夜』はそれを独自の仕方で誇張的に発展させていると考えられる。

先取りして言えば『千夜一夜』に濃厚に反映されていると思われるのは、アラブ=イスラーム世界に特有の考え方のなかでも、とりわけ「瞬間ごとに世界が再創造され続けている」というヴィジョンであるように思われる。日本人にはなじみのうすいこの考え方を、イスラーム神学の議論を概観しつつ検討してみることで、『千夜一夜』が好んで描く人間の無力と偶然の容認との背景理解としたい。

## 2. 世界の絶えざる創造

神による世界の創造は一度きりではなく絶えずおこなわれている<sup>72</sup>。イスラームにとって基本的なこの考え方を、『クルアーン』（コーラン）の記述の中に確かめてみよう<sup>73</sup>。

旧約聖書を基盤としている『クルアーン』では、旧約聖書と同様の創世神話

---

め、墓穴をにぎわしめるもの、すなわち死の杯が彼らのところにめぐり来るときにまで及んだのであります。されば永遠に資することなく、生きておわしますお方を褒め称えたてまつりましょう！」（第566夜、平凡社、第12巻、p.157）。ちなみに“Aテキスト”ではこの締めくくりはなく、陸のシンドバードが海のシンドバードの永き幸せを祈る台詞の中で「死が訪れる日まで」という言葉が表れるのみである（Gal-land, vol. 1, p.229および平凡社第12巻に添えられたラングレーによる“Aテキスト”の訳を参照）。

<sup>72</sup> 井筒俊彦はこれを「創造不断」ということばで表現している。井筒俊彦「創造不断——東洋的意識の原型」、『コスモスとアンチコスモス』岩波書店、1989年、所収。

<sup>73</sup> 以下『クルアーン』からの引用は、『日亜対訳・注解 聖クルアーン』日本ムスリム協会、1982年による。

が語られている。「かれこそは真理をもって、天と地を創造された方であられる。その日は、かれが「有れ」と仰せになれば、即ち有るのである。」(6章73)〔太字の「かれ」は全能の神アッラーを指す〕<sup>74</sup>。また神が天地の創造主であることは、随所で言及されている(14章19, 16章3, 64章3)。旧約聖書の創世記での記述と同様、神は6日間で天地を造り上げる(7章54, 10章3)。だがこの(最初の)創世のあとに関して『クルアーン』は特徴的な考えを示している。キリスト教やユダヤ教の考え方では、このただ一度きりの世界の創出を起源として、連綿と一つの世界が恒常的に存在し続ける。これに対してイスラームの考え方では、神は最初の創造のあとも、すべてのものごとに力を及ぼし続けるのであり(「それから(大権の)玉位に鎮座して、凡ての事物を規制統御なされる」10章3)、創造行為をやめることがない。「万有の主」とたえず呼ばれる神は、単に万物に支配的な影響力をもつということとどまらず、その後も繰り返し、世界を再創出する。

「本当にかれは創造を始め、そしてそれを繰り返される」(10章4)

「かれこそは先ず創造を始め、それからそれを繰り返されるお方」(30章27)<sup>75</sup>

また、次の記述からは、創造の繰り返しという考えこそがイスラーム独特のヴィジョンであり、イスラームにとっての信仰者と不信仰者を分かつ根本的な考えだとされていることが伺える——「かれら〔=不信仰者〕はアッラーが、如何に創造をなされ、それからそれを繰り返されるかを知らないのか。それはアッラーには、本当に容易なことである」(29章19)。「クルアーン」にみられるこうした反復的・更新的な創造論は、神の思うがままに、あらゆるものが——「星辰の運行も、雨風も、植物の生育も、人間の生き死にも」——あらゆる瞬間に神によってたえず生み出され、あまねく神の支配を受けているということ、すなわち神の絶対支配を強調している。「クルアーン」に明示されているように、イスラーム教においては、「神が全宇宙のあらゆるものを創造し、かつ創造し続ける」<sup>76</sup>(強調引用者)という、神による世界の永遠の再創

<sup>74</sup> ほぼ同様の記述がほかにも見られる(2章117, 36章81-2)。

<sup>75</sup> また「創造をなし、それからそれを繰り返し、天と地からあなたがたを扶養するのは誰か」(27章64)という記述にも創造の繰り返しが言及されている。

<sup>76</sup> 塩尻和子「コーランにみる『世界の創造』」, 月本昭男編『創世神話の研究』リトン, 1996年, p.195。

造の認識が、神の全能への畏怖と不可分である。

『千夜一夜』においてはどうかであろうか。神の全能性については『千夜一夜』のテキストの随所で言及が見られるし、また神の全能を、神による万物の創造、とりわけ神が無から有を創造したという主張として展開する箇所もしばしば見られる。より明確にイスラーム的な世界観が『千夜一夜』のなかで示されるのは、物語のなかで異教徒とムスリムとの論争がおこなわれる部分においてであるが、そういった箇所では、神による今なお繰り返される創造行為が言及されている。たとえば「アジープとガリーブ」の物語<sup>77</sup>の後半、弟ガリーブ王が拝火教徒のムルイシュ王と対決する際、ガリーブは、自分の前でガリーブがひれ伏さないことに激怒しているムルイシュらに向かって次のように言う。

くたばれ、呪われた者ども。われらが平伏するのは、崇められるべき王者、無から有へと在る物を現わされる神のみぞ。そは岩石から水を湧き出させたまい、父親に生まれる子への愛情を植えつけさせたもうお方であるぞ。立つとか座るなどと述べるのもかなわぬお方にして、ヌーフ（ノア）とサーーフとフードと神の友イブラヒームの主であらせられる、天国と地獄を創りたまい、樹々や果実を生み出されたお方、そは勝利輝く唯一なる神であらせられるぞ。（強調引用者、平凡社東洋文庫、第13巻、p.288）

下線部は現在形におかれていて、『クルアーン』の記述に準じて、神が今なお、地上のあらゆる事物や人間の感情までもも現出させていること、全能のその力を絶えず行使し続けていることが主張されている<sup>78</sup>。

<sup>77</sup> 「クンダミルの王子のアジープとガリーブの物語」（第624～680夜）

<sup>78</sup> 神が創造を不断におこない、創造の力を行使し続けている、という主張は、このほかにも、たとえば、「インドの王ジュライアードと大臣シャンマースの物語」（第899～930夜）のなかの「盲人と両足の萎えた男の話」（第910～918夜）に含まれる王子と大臣シャンマースとの問答のなかでも示されている。すなわち王子の発言のなかで、神は「水でもって生命を創り、食べ物によって体力を生み出され、医師の治療によって病人を快癒させる」お方として示されている。ここで用いられている現在形も、神の「創造不断」を主張していると言える。王子と大臣の問答はこのあと、神による無から有の創造や、人間の意志や責任と神の全能とを接合する「獲得」理論など、まさにイスラーム神学論争史を写しとったような体裁を呈する。



世界が創造し直されているのであれば、世界の時間的な連続性は成立しなくなる。この非連続的な時間概念は、イスラームとともに発生したものではなく、それ以前から「アラビア人の世界認識を根本的に支配していたきわめて特徴あるアラブ的な存在感覚」であるとも言われている<sup>79</sup>。アラブにとって歴史とは「つぎつぎに起こる出来事のときれときれの連鎖」<sup>80</sup>にほかならず、いまこの一瞬の状態と、その一瞬前の状態とのあいだには絶対的な断絶があり、それぞれの瞬間の状態相互のあいだには何ら内的な関連がない、という見方がもともとのアラブ的な歴史認識のスタイルであったと井筒俊彦は述べている。時間についてばかりでなく、空間的にも非連続的な世界観がアラブ的認識の根底にあり、事物もまた個々ばらばらなものとして捉えられてきたという。井筒の特説によれば、アラブ人特有の極度に鋭敏な視覚・聴覚能力が、抽象的・統合的な見方ではなく、個々の事物を具体的・分解的に捉える見方をはぐくんできた、とされる<sup>81</sup>。

イスラーム成立以前のアラブ人の世界認識のあり方を検証することは容易ではないが、いずれにしても、世界のいっさいの事物が時間的にも空間的にも内的な連結を欠き、偶然居並んでいるだけであるとする非連続的な存在観は、人為的に構築された特殊な宗教上の教義ではなく、人間が日々の生活感覚の中で自然に有しうる認識スタイルであることを、わたしたちは井筒の主張から読みとることができよう。古のアラブ人たちとはおそらく違った事情からではあるが、現代のわたしたちも、通常の連続的な世界観をもつ一方で、この非連続的な存在観をオータナティヴな存在感覚としてすでに内化しているように思われるからだ。無数のばらばらな情報にさらされ、強度の感覚刺激や、めまぐるしい変化のただ中で生きるわたしたちにとって、世界が根源的に非連続であるという認識はけっして奇異なものではない<sup>82</sup>。

<sup>79</sup> 井筒俊彦『イスラーム文化——その根底にあるもの』、岩波文庫、1991年、p.78。

<sup>80</sup> 同上、p.75。

<sup>81</sup> 井筒俊彦『イスラーム思想史』、中公文庫、1991年、p.11-25、および井筒『イスラーム文化』p.78-79。

<sup>82</sup> イスラーム神学研究者ルイ・ガルデとM・アナワティは、アリストテレス的自然哲学に反するこうした非連即的世界観を基礎として形成されるアシュアリー派の原子論や因果律否定論——本論でこれから概観する——が、経験に発するものではなく、「クルアーン」の記述を正当化しようとするいわば辻褄合わせと見ているが、本論はこれには反対の立場をとる。Cf. Louis Gardet & M. -M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane, Essai de théologie comparée*, Paris: J. Vrin, 1970.

### 3. アシュアリーの原子論——瞬間ごとの世界創造

さて、イスラーム世界において、この非連続的世界観を神学の教義にまで高めたのがアシュアリー派である。「アシュアリー派」は、10世紀初頭のイラクで神学者アシュアリー (Abū al-Hasan al-Ash'arī, 873/4-935/6)<sup>83</sup>によって形成され、今日まで続いている神学派である。11世紀後半以降は国家の保護を受け、スンナ派の神学を代表する学派となった。すなわちイスラーム神学のなかでもっとも広い影響力をもち、もっともオーソドックスな正統派として位置づけられてきた学派である。神の全能・絶対的な力を強調するとともに、世界の成り立ちを説明しようとする哲学的な傾向もつアシュアリー派は、独特の「原子論 atomism<sup>84</sup>」を展開し、そのなかで神による世界の再創造の説を緻密化し、因果律の否定にいたる。この原子論的宇宙観は、イスラーム神学思想の基本的なそして特徴的な考え方の一つとして論じられることの多い、根源的なヴィジョンであることにも注意したい。なおアシュアリー派神学、とくにアシュアリーを中心とする初期アシュアリー神学の形成については、緻密な学術的精査にもとづく塩尻和子による一連の研究<sup>85</sup>が、議論の確実な基礎を提供する

<sup>83</sup> 現存するアシュアリーの著作は5点のみで、それらのなかにもアシュアリー独自の思想や理論を明確に提示した議論はほとんどない。したがってアシュアリーの神学思想については後世の紹介などを論拠にしたあいまいな概説が多くなる。直接にあたることのできる文献が少ないせいか、アシュアリーをめぐる専門研究書は世界的にもきわめて少なく、フランス人ジマレによるもの (Daniel Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'ari*, Les éditions du Cerf, 1990) 以外にはほとんど存在していないようである。ジマレの研究は重厚な大著によるものであるが、塩尻和子の批判するように、偏った見方に立っていることも否めない (塩尻和子「Daniel Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'ari*」〔書評〕【オリент】(日本オリент学会) 第39巻第2号, 1996年, pp.116-122)。今後、アシュアリーおよびアシュアリー派について、より活発な研究が展開されることが望まれる。

<sup>84</sup> 以下本論のイスラーム神学・哲学の紹介にあたって、有効と思われる場合は、適宜、英語での術語を付して理解の助けとする。

<sup>85</sup> 塩尻和子「アシュアリー神学の位置づけ」【宗教と倫理】第2号, 2002年, pp.23-36; Shiojiri Kazuko, "Cosmology of al-Ash'ari — Introduction of Atomistic Ontology into Sunnite Kalām", 『哲学・思想論集』(筑波大学哲学・思想学系) 28号, 2003年, pp.17-28; Shiojiri Kazuko, "Cosmology of Bāqillānī — Development of Atomistic Ontology in Sunnite Theology", 『哲学・思想論集』(筑波大学哲学・思想学系) 29号, 2004年, pp.23-30; 塩尻和子「イスラーム神学にみる原子論的宇宙論——アシュアリーからジュワイニーまで」【宗教哲学研究】(京都宗教哲学学会) 第2号, 2005年, pp.17-32。

ものとして非常に有益である<sup>86</sup>。

アシュアリーは、二つの相対立する神学流派を批判するかたちで自説を構築するに至った。すなわち、キリスト教神学の影響を受け、また古代ギリシア（とくにアリストテレス）の哲学・論理学の思考法を援用した合理的神学を打ちたてようとするムウタズィラ学派と、いっさいの思弁を禁じて説明不能なものをそのまま信じることを重んじる伝承主義に立つハンバル学派の中間として現れた。ギリシア哲学の理性的方法論を駆使して『クルアーン』とスンナ<sup>87</sup>に忠実な伝統的な教義の体系化をめざすという、一見、逆説的な接合をおこなうアシュアリーのあり方は、イスラーム独特の「中道」姿勢の体現でもあり、理性（合理）と神秘（非合理）の結合という点でも、西欧的な合理的「論理」とは異なる「論理」の構築という点でも興味深い。

世界・物質の構成の基礎（最小単位）を「原子 atom」にみるという考え方はギリシア哲学に由来し、ムウタズィラ学派<sup>88</sup>によってイスラーム神学に取り入れられたとされている。あらゆる物質の存在の基体である原子を創出したのは神であり、原子どうしを組み合わせたり、個々の原子に「偶有 accident」（属性）を付与するのも神である。9世紀の半ばまでにこうした原子論はイスラーム神学の中核に根づいていたとされる<sup>89</sup>。

アシュアリーの特徴はこの原子論的世界観に、「神はあらゆる存在物を一挙に創造し、瞬間瞬間に (fi kull waqt, [=英] in every moment) 事物は創造

<sup>86</sup> 日本でこれまで公刊されてきたイスラーム神学をめぐる研究論文・著作の多くは、一般読者にとってのわずらわしさを考えてか、詳細な出典を明示せず、長年の研鑽の総論として概括的な議論に向かう傾向がある。とくに非箇の諸著作にこの傾向が顕著であり、黒田の非常に刺激的な近著も同様のスタイルをとっている。そのために刺激的な論考に接してせつかく触発された読者が、可能な範囲で自分で原典や研究書に当たって思索を深めることができない。この点、引用や出典提示を厳密におこなう塩尻の研究は、学問的な堅実さを立証するばかりでなく、他の研究者への貢献という面でも、きわめて貴重なものである。本研究は塩尻の一連の著作に多く助けられている。記して感謝したい。

<sup>87</sup> 『クルアーン』にならぶ、イスラーム教の教典。預言者ムハンマドの言行を記したものの。

<sup>88</sup> アブー・フザイル (752? -840) が最初の導入をおこない、ジュッバーイー (? -915) がそれを継承したとされる。ジュッバーイーの弟子であったアシュアリーはさらにこれを受け継いで、独自の展開を付け加えたと考えられる。

<sup>89</sup> Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism and its critique by Averroës and Aquinas*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1958, p.33.

されている<sup>90</sup>』という「不断の創造」(continuous creation, repeating creation, constant creation)説を付け加えた点にある<sup>91</sup>。すなわち原子を空間的に散在する存在の最小単位とみなすばかりでなく、時間的にも切り離された単位であるとアシュアリーはみなすのである<sup>92</sup>。神は原子に一瞬しか「持続」という偶有を与えない。したがって原子つまりは事物は、一瞬しか存在することができない。神は事物を生成するとともに、一瞬ごとに消滅させているのであり、たえず「新しい創造」(al-khalq al-jadid)をおこなっている。すなわち神は、一瞬ごとに世界をまったく新しく造り替えているのである<sup>93</sup>。こうして原子論は、イスラーム神学において神による不断の再創造説と結びつけられ、神の全能を強調する強力な神学的論拠となっていく。

ここでこの瞬間ごとの世界創造という考えが『千夜一夜』のなかでどのように反映されているかを見てみよう。

「インドの王ジュライアードと大臣シャンマースの物語」(第899～930夜)のなかで、賢明な少年に成長した王子は世の百般についての大臣の問いに対してこう答えている。(神の永遠普遍性と比して)「現世は偶然のものであり、早々に消滅するもの」である、「このことは消滅するものの繰り返しを招来する」<sup>94</sup>。こうした説明には、人間の世界が本来的に偶然であり、確たる実在や持続というものを欠き、瞬間ごとの消滅の上に成り立つという非連続的世界観が顕著に現わされている。

<sup>90</sup> 塩尻2005「イスラーム神学にみる原子論的宇宙論」p.22に引用。アシュアリー『イスラーム教徒の言説集』による。ナッザームの説を紹介するかたちで主張されたもの。

<sup>91</sup> アシュアリーの「不断の創造」説は、けっして彼の独創ではなく、先人たちの理論を延長することによって構築されたものである。原子が持続的に存在しえるのは、神によって「存続」という偶有が原子に与えられたからにほかならないとするアブー・フザイルの説や、その甥であるナッザームの「隠匿理論」(神は一挙にあらゆる事物を創造してしまったが、事物は、それぞれにふさわしい時がくるまで隠されていて、その「時」を迎えて初めてある変化を受けて存在するようになる、とする説)が、基盤となったとされている。

<sup>92</sup> Gimaret, p.66sq.

<sup>93</sup> 事物が存続しているように私たちに思われるのは、神が、事物に対して「存続」という性質(ただし、それ自身は一瞬しか持続できない性質)をたえず新たに与え続けているからにほかならない。イブン・フラーク(?-1015)は、アシュアリーの見解を解説して「事物がつねに存在しているのは、瞬間から瞬間へと与えられる〔神の〕持続の更新によるのである」と述べている(塩尻2005, p.23に引用)。

<sup>94</sup> 平凡社東洋文庫, 第17巻, p.215.

神による瞬間ごとの創造がもっとも明示的に『千夜一夜』のテキストで言及されているのは、「蛇の女王」の枝話「ブルーキーヤーの話」のなかの、天使とブルーキーヤーの会話部分（第496夜）である。これは「イスラエル族」であるブルーキーヤーがイスラームに改宗していくくだりに含まれている（「ブルーキーヤーの話」はその全体が、蛇の女王がハーシブに向かって物語った話として提示される）。旅を続けて世界の果てであるカーフの山々の頂に至ったブルーキーヤーはそこでこの宇宙の成り立ち・構造について天使から教えられる。それによると、ふつう人間が信じているこの世界の、さらにかなたに40もの「世界」<sup>95</sup> (world) があり、その一つ一つがわれわれのこの現世界の40倍の大きさをもっている。アッラーはその一つ一つに天使たちを住ませたといい。すなわち私たち人間の知りうる現世界のほかの、いわばパラレルワールドとして無数の世界が存在し、私たちの世界はあまたあるその世界たちのなかの、いわば偶然的な一つにすぎないとされているのである。さらにおのおのの大地は七層構造になっていて、その下にこの七層の大地を支える天使、その足元に巨岩、その下にこの巨岩を支える牡牛、その下にこの牡牛を背に乗せる魚、その下にこの魚を浮かべる海を神は創られたという。天使が逸話として紹介して語ることには、あるときイーサー（イエス）が、世界を支えるこの魚を見たいと望んだので、神はイーサーに巨魚を見させた。巨魚は一瞬の電光のごとくにイーサーの前を通り過ぎ、イーサーはしかと見届けることもなく気を失ってしまったが、意識をとりもどしたイーサーに対して神は次のように言う。

「イーサーよ、そちのそばを通り過ぎ、その体長が三日行程ほどもあったというものは、実は巨魚の頭だったのだ。さらによく知りおくがよいぞ、のうイーサーよ、われは来る日も来る日もあのごとき巨魚を四十匹ずつ作り出していることをな」（強調引用者。平凡社、第11巻、p.179）。

イスラームの宇宙構造論を紹介しながら、神による瞬間ごとの、永遠に更新されつづける世界創造が、ここでは明確にテキスト上で言及されている。

こうした非連続的な世界観は『千夜一夜』独特の切断的構造とあいまって、『千夜一夜』の全体に浸透しているように思われる。すなわち『千夜一夜』は、朝を迎えるごとの物語りの中断をそのもっとも独特のテキスト的特徴として備

<sup>95</sup> 前嶋訳では「大陸」となっている。バートンは world としている。

え、また、物語集としての編纂原理としては、基本的に相互に何の関連もない物語を配置することで、各物語世界ごとの分断を強調する。アラビア語写本および印刷本での伝統によれば、各収録話にはタイトルなどを掲げず、行替えすらもおこなわないで連続的にひとつの話から次の話へと移行するため、むしろ無意識のうちにまったく違う世界へとまたぎ越しながら私たちが生きているという感覚が、『千夜一夜』テキストの読者には生じる。

さらに各物語の筋の進展における、出来事相互の不連続性をも含めて考えるならば、『千夜一夜』は、非連続的な世界観を、テキストの説明的言辞においても、テキストの構造においても、物語内容の組み立てにおいても、援用した作品であると言うことができる。

すべてがあらゆる瞬間に神の全能の意思によって決定されるものであるなら、人間には自由意志をもつ可能性も、したがって自己の行動に対する責任も存在しないことになる。実際、アシュアリーは、人間が主体的に行為をおこなうという可能性を否定している。「行為主」はあくまで神のみであり、アシュアリーによれば、人間は、神が創造し個々の人間のために用意した行為を、神の意志にしたがって獲得するにすぎない。のちにこの「獲得理論」は、（とくに終末論において問題となる）人間の倫理的責任や、個々人の自由意志を認める方向で若干の修正が加えられていくが<sup>96</sup>、アシュアリー自身は、創造主たる神の全能と、その神の全面的な支配を受ける被造物たる人間の位置づけを強調する立場を貫いていた。

わたしたちが普通、自分の行為とみなしているものが、自分自身から生じたものではなく、実は神が創出した行為（および、その行為をおこないうる能力）をそのつど受け取るという作業にほかならない、という考え方は、人間に卑屈さをもたらすのではなく、むしろわたしたちが日々の行動ひとつひとつのなかで神に従い、神との合一を果たしている、という奇跡的な至福の感覚にもつながると思われる。

時間論にまで拡張された原子論的な存在観によると、わたしたちには通常当

<sup>96</sup> アシュアリー学派の発展のなかでもただちにこうした議論がおこり軌道修正が加えられてきた。また、アシュアリー研究の第一人者であるフランス人研究者ジマレのアシュアリー解釈が、人間の能動的な役割を重視する方向に傾いているのは、そうした後世の修正的な立場に多く影響された偏向的な解釈であることを塩尻和子（塩尻「Daniel Gimaret」）、塩尻「アシュアリー神学の位置づけ」は批判的に指摘している。

然のものと思われる出来事の展開が、実は——本質的には——相互にばらばらの、不連続な事態の連なりにすぎない、とされる。通常の出来事の展開（わたしたちがなじんでいる物事の道理、あるいは常識的・論理的な事態の展開）は、神が多くの場合そのような連鎖をしつらえているという神の「慣習」にすぎないのであって、なんら本来的なものではなく、神が望めば、いくらでも別の展開を生じさせることができる。イスラームの原子論は、自然の法則や合理性をむしろ非本来的なもの（単に蓋然性が高いだけの現象）とみなし、非合理なものや自然の法則に反する事態を理論的に肯定する立場を構成する。

『クルアーン』やスンナに語られているような奇蹟は、こうしてアシュアリーの立場では、そのまま承認されることになる。ここでもまた、アシュアリーは神の絶対的な力を強調し、全能者 (almighty) たる神の全能 (omnipotence) を文字通り肯定しているのであり、その一方で、人間の知的判断には大きな限界があることを前提に据える。この「不可知」の肯定をいわば理知的な論理を駆使しておこなうところがアシュアリーの特徴であると言えよう。たとえば、『クルアーン』には、「神の顔」という表現がある。これを合理的な立場からとらえると——神は人間のかたちをとっていないのだから——矛盾した表現であり、そこで何かの比喩であるとみなすなど、別の内容を示すものとして読まなくてはならなくなる。一方字義どおりこの表現を信じれば、その目鼻立ちやヒゲの有無などを問題にしないでならなくなる。アシュアリーは『クルアーン』の記述をそのままに尊重しつつ、一方で人間の知的限界（不可知）を導入することによって、両者の中間の立場をとる。すなわち彼によれば、『クルアーン』にある以上、神には顔があるのであるが、それがどんな「顔」であるかは、人間には知りようのない仕方では存在するのだと説明される。

知の限界をまず認めることが神の前での人間の出発点であるとするこの考え方は、『千夜一夜』の主人公たちの無知・無能力がむしろ尊ばれていた理由のひとつになっているであろう。

#### 4. 因果論の否定——ガザリー

瞬間ごとに世界が神によって更新されているとするアシュアリーの「不断の創造」説は、その後10世紀末から11世紀にかけてアシュアリー学派の理論家たち<sup>97</sup>によって精密化され、確立されていく。アシュアリー学派の思想は、11世

<sup>97</sup> とくにパーキッターニ (?-1013) によって完成され、ジュワイニー (1028-1085) によってさらに精緻化がされたとされる。しかし現存する数少ない彼らの著作のなか

紀にイスラーム世界の主要都市に創設されたニザーミーヤ学院で採用され、以後イスラーム神学の正統派の位置づけを得ることになる。そのなかでもバグダードのニザーミーヤ学院の主任教授となったアブー・ハーミド・ガザーリー Abū Hāmid al-Ghazālī (1058-1111) が果たした役割は大きい。ガザーリーは、アシュアリー派最高の理論家であるばかりでなく、イスラーム史上もっとも偉大な思想家にも数えられる大宗教哲学者である。またガザーリーは、たった4年間の教授職就任ののち突如、スーフィー修行者となって各地を遍歴し、イスラーム神秘思想とイスラーム神学・哲学を融合させた点でも興味深い。

アシュアリー学派の唱える瞬間ごとの世界の再創造説は、すでに見たように、神の全能を強調し、世界を個々ばらばらな原子と偶有との集合とみなして、時間の連続的な進行を否定することから、一般に「偶因論 occasionalism」と呼ばれる。神の超越的な力をあがめ、人間の卑小さを認める事はイスラームのみならずすべての宗教に共通した根本姿勢であり、したがって偶因論的な思考も世界の各地でみられる<sup>98</sup>。しかしそのなかでも、世界を不連続な実体の継起とみなす原子論的宇宙観に立つアシュアリー派神学では、偶因論的な認識は徹底しており、その極点を示すのが、ガザーリーによる因果律否定の理論である。因果の法則を根本的に棄却するガザーリーの立論についてはファフリーの著作で詳細な検討がおこなわれているので、主にこれを参照しながら、わたしたちにとっては一見奇異に思われる「反因果律」の議論を、ガザーリーがどのように展開したのかを概観してみたい<sup>99</sup>。

すでに見たようにイスラームの原子論は、まさに偶因論とも呼ばれるとおり、ものごとがなんらかの法則にのっとってある決まった仕方では生起するとみなす「決定論」的な思考を退けていた。ガザーリーも全能の神の介入によって超自然的な現象が自然界に生じる可能性を容認するために、決定論には反対の立場

---

からこの過程を跡付けることはきわめて困難であり、そうした事情が、研究の精密な発展を妨げていると思われる。そのなかでも塩尻和子 (Sijiri, "Cosmology of Bāqil-lānī", p.24および塩尻「イスラーム神学にみる原子論的宇宙論」, p.26) は、現存するパーキッターニーの著作の中で明確に「不断の創造」説を主張していると思われる唯一の箇所を「神学入門」から引用している。「諸偶有は存続することができない。それらは諸原子のなかに現れるが、次の瞬間にはその存在を無効にされる」The accidents cannot continue, they appear in the atoms-jawāhir and atoms-ajsām, and in the next moment they are invalidated their existence. (Kitāb al-Tamhīd より)

<sup>98</sup> ファフリーはとくに、マールブランシュの偶因論を採りあげている。

<sup>99</sup> Cf. Fakhry, *ibid.*, chap. 2. また中村廣治郎「イスラームの宗教思想」(岩波書店, 2002年), とくに第三章「ガザーリーの神学思想と哲学」を参照した。



をとる。だからといって、神の全能を認めることによってあらゆる不可能事が可能だとされるのではない、という点にここで注意したい。ガザリーによれば神といえども原理的な矛盾（形式論理学上の諸基準への抵触）をひきおこすことはありえない。たとえば一つの場所に二つの異なる存在物を存在させることはないし、逆に同時に二つの異なる場所に一つの存在物を存在させることもありえない。それは端的に、不条理であるからだ。同様に、無生物に知性を持たせたり、無機物に意志を授けることもない（ここで『千夜一夜』との関連で言えば、荒唐無稽なファンタジーの側面を多く含むこの物語集のなかでは——わたしたちが知る多くの幻想物語とは異なって——、物体が意志や知性をもって自ら運動したりするというモチーフはただのひとつも現れないという点が興味深い<sup>100)</sup>。

上記のように、神が基本原理を侵犯することはありえない。しかし連続して見える自然界の二つの事柄のあいだには前のものが後のものを生み出すという原因＝結果の関係を想定する必要はないし、何の関連もない事態が連鎖的に継起することは、ガザリーによれば、いかなる論理的矛盾も孕んでいない。すなわち因果律の違反は少しも異常ではない<sup>101)</sup>。

ガザリーは、因果律には根拠がないこと、因果律は必然的に不成立であることを次のように論証する。

因果論は特定の原因と特定の結果が必然的に結びつくとする<sup>102)</sup>。逆に言うと、ある一つの事態（結果）が生起することを正当化し論証するためには、因果論はその原因を確証しなければならない。そのうえで無謬の因果法則が適応される。——こうした因果論は原理的な困難を包含している。一つには、因果法則を措定する場合、その法則は普遍的に（すなわちありとあらゆる場合に）有効であらねばならない。しかし、不可知の事態も含めありとあらゆる場合にその因果法則が有効であるなどということを立証することは、不可能である。もう

<sup>100)</sup> 『千夜一夜』における空間移動は、魔神や猛禽類によるものか、場そのものかわばわープするように移動するものである。有名な「空飛ぶじゅうたん」はガランが付け加えた物語「アフメド王子」のなかに出てくるのみで、『千夜一夜』の物語にみられないばかりでなく、アラブ世界ではまったく現れることのないモチーフであるという——参照、小林一枝『「アラビアンナイト」の国の美術史——イスラーム美術入門』八坂書房、2004年。

<sup>101)</sup> Fakhry, p.62.

<sup>102)</sup> ガザリーが否定しようとするのは、現実レベルでの因果関係ではなく、「因果論」が前提とする因果の連関の必然性というテーゼである——オリバー・リーマン『イスラーム哲学への扉』筑摩書房、1988年、p.116.

一つには、因果論は、いかなる現象 (natural process) に関しても、そこに働くすべての原因が完全に知られているということを前提とする。しかし、人間の感覚による識見からはどうしても逃れてしまう隠れた原因 (occult causes) が存在する。したがってすべての原因を知るなどということは不可能である。以上二つの理由によって、因果論は成立しない。

人間にとって不可知なるものの存在を認めることによって因果論への反駁をおこなうガザリーの手続きは、ある意味で循環論のようにも思える。しかし因果論というものが、人間がその条件をすべて把握できるケースという、きわめて限定された特殊な状況でしか実は有効ではないことを論破している点はみごとである。全知全能の神でもないわたしたち一人一人の人間が、何かある物事について、その背景や諸特徴について、そのすべてを知るなどということがあり得ないことは、「科学」が進歩した現在では、なおさら一層痛感される。どんなに情報を蓄積し、推論を展開し、知をはりめぐらしても、どうしてもこぼれおちている要素や視野に入れていない側面があることにわたしたちもまた、たえず気づかされている。ただ、ガザリーの特徴的なところは、因果律が不成立の場合も例外的にありえる、とするのではなく、因果律は本来虚妄であり、論理的に言ってもともと成立し得ない、と主張している点である。因果律が成立しているように見えるのは、実は錯覚なのである。

たとえば、「火」があると「燃焼」(何かが燃える)という事態が観察される。ここにわたしたちはふつう、火という原因の結果、燃焼がおこった、と因果の関係を見る。しかしわたしたちが確実に知ることができるのは、燃焼が火とともに生じているということのみである。すなわち共起の関係(ないし隣接の関係)はたしかだが、果たして原因=結果の関係であるかどうかは不明である。もっとほかに、わたしたちの目からは隠された要因 (occult agent) があるのに、私たちは気づかないだけかもしれない。「食べる」という事態に続く「満腹」、「のどを切る」という事態に続く「死」なども同様である<sup>103</sup>。

ガザリーのこうした因果論批判は、むろん神の絶対的な力の肯定、およびその神の前での人間の根源的な非力さの認識と、深く結びついている。人間にとっての隠れた要因が存在するはずという上記の論拠は、全能の神の恣意的な意志を想定したものである。神は可能なすべてのことを実現する能力をもち、そのうちのどれを実現させるかはまさに恣意的な判断によって、気ままに決め

<sup>103</sup> ガザリー「哲学者の矛盾」からの議論の要約——Fakhry, p.63sq.

られるのである。理由なく采配をふるい、命令を下すことができることこそ神の全能の証左である。したがって人間には、いかなる物事についても断定をおこなうことは不可能である。たとえば『クルアーン』(21章68-70)に、不信仰者たちがイブラーヒーム(アブラハム)を焼こうとするが、失敗することが描かれている。これは神が「火よ、冷たくなれ」と命じたからである。通常の因果的な推論からすれば人間にとっては不合理に思われることでも、神の介入があれば、いつでも、通常の因果律に反する事態が起こりえるのである。しかも神は、ごくまれに現世界に介入して来るのではなく、その絶対的な力で一瞬ごとに世界を、すなわちあらゆる事象、あらゆる原子を消滅させ、新たに創造し続けているのだ<sup>104</sup>。

こうしてアシュアリー学派の考え方をたどってみると、『千夜一夜』の収録話のストーリー展開が、断絶的であり、偶然的な寄せ集めの観があるのも、単に作話者の技量の低さや、民衆文芸とくに口承文学にありがちだと誤って想定されがちな構成の欠如ではない(実際には、口承の民衆文芸作品の方が、単純で強固な構成を持っている場合が多く、記憶困難な脈絡のない展開は、書かれた文学によって可能となる特質だと一般には言うことができる)、ということがよく理解される。出来事の恣意的な展開こそは、神の支配があまねく(物語)世界にゆきわたっていること、あるいは人知を超えるもの(奇蹟や偶然)に身を任せるあり方を示す、重要な物語構成方式だと言えることができる。

神の絶対支配のもとにあつて、人間は無力である。もともとイスラームとは「帰依すること」すなわち、おのれのすべてを神に引渡し、依存すること<sup>105</sup>を意味する。みずからの絶対無力を認め、神に身をゆだねることこそ、人間にとってもっとも崇高なあり方であり、みずからを空にして神の恣意に身を任せることのできる人物ほど、もっとも神に従順な存在であり、あるべき人間の美しい姿に達した者、ということになる。

しかしすでに触れたとおり、こうした「帰依」(絶対依存)という価値観を称揚する一方で、ムウタズイラ派以来イスラーム神学においては、個々人の責任や自由意志を尊重する方向へのいわば揺り戻しの議論が絶えず存在してきた。現実生活において社会生活規範を維持するためには、たしかにこうした調整が不可欠である。したがって『千夜一夜』の、無力で、他者依存的、出たと

<sup>104</sup> Fakhry, p.69.

<sup>105</sup> 井筒、『イスラーム文化』p.63。

こまかせで、状況順応型の主人公たちは、現実には実現不可能な人間の理想を体現する、まさにヒーローだということになる。絶対依存の世界におけるヒーローは——とりわけすべての事象の直接的な原因は神にあり、人間の能動性を神の全能を損ねるものとして退けるアシュアリー派的な考え方によれば——、無力と受動性を根本条件とするのである。

## 5. スーフィズムにおける存在顕現の哲学

スーフィとは、神秘的体験としてアッラーと合一することをめざして修行に励む人のことである。そこから彼らの思想・運動（スーフィズム<sup>106</sup>）は、「イスラーム神秘主義」と訳されることが多い。イスラーム社会の外面的な法規定に飽き足らず、内面探求の傾向を強く持つ。スーフィズムはアシュアリー学派の属する多数派であるスンナ派にも、イランなどを中心にするシーア派にも広く浸透してきた。ここで押さえておきたいのは、スーフィズムが神との合一（ファナー＝消滅）を理想とし、人間とは神の自己顕現の場であるとする見方を根幹としていたことである。西欧で発展したスコラ哲学では、魂は人間の自我の座、エゴの座とされてきたが、スーフィズムにおいては、人間の魂（ナフス）は神の座とされるのである<sup>107</sup>。人間の魂は本来的にその個人に属するものではなく、神に譲り渡され、神がその人を支配する拠点であるからこそ、重要なのである。神との合一とは、まさに自分の根幹を神に明け渡し、完全に自分を消滅させることにほかならない。受動的な主体像が理想として掲げられ、最高度の受動能力が人間の至高性として崇められてきたのである。

このスーフィズムの立場から、非連続的世界観を発展させて独特の存在論を展開した一人としてイブン・アラビー（1165-1240）が挙げられる。それまでのスーフィズムが神との合一に至るための諸段階を理論化したり、そのための修行技法を精密化することにつとめてきたのに対して、イブン・アラビーは神

<sup>106</sup> 『千夜一夜』がスーフィズムにある程度の親近関係をもっていたことについては、「荷担ぎやの物語」を典型として、遊行僧・托鉢僧などと訳される「カランドル qalandar」がしばしば中心的登場人物として現れることにも見て取れる。カランドルは、スーフィー教団に属する修業者（デルヴィーシュ）のうちでも、諸国を托鉢して遍歴する者たちで、『千夜一夜』の記述にもあるとおり、頭髮とひげを剃り落とし奇妙な服装を身にまとっている。とりわけペルシア・トルコではしばしば寓意文学の重要な登場人物とされた。11世紀のホラサーンでの出現が確認されており、とくに13世紀になるとイスラーム世界の全域にこうした放浪の乞食僧が出現したという。

<sup>107</sup> 井筒「イスラーム哲学の原像」。

秘的合一ののちに見出される特殊な存在のヴィジョンを理論化し、独特の存在哲学を展開した。

「世界は、ひと息ごとに変動する」という言葉が伝えられているとおり、イブン・アラビーは明確に非連続的な世界観に立つ<sup>108</sup>。彼は、一瞬一瞬に新しい世界が生起するというヴィジョンのなかで、人間の（および万物の）存在がそれぞれ切り離されて実体として存在し続けることのできるような、それ自体で自立した存在ではないことを打ち出した。これが「存在一性論」である。この考え方を含むイブン・アラビーの思想は、現代に至るまで、イスラーム世界できわめて広範かつ重大な影響力をもってきた。

「存在一性論」とは、すべてを超越した根本である絶対無限定の「存在（ウジュード）」が自己顕現することによって、万物が生起するという存在認識のあり方である。現象界の被造物は、それ自身としては非存在であるが、絶対無限定存在から存在を付与されることによって、はじめて存することになる<sup>109</sup>。この唯一の根源的な「存在」とは、現代的な用語で言えば「実存」のようなものと言ってよいであろう。井筒は『イスラーム哲学の原像』において、イブン・アラビーの考え方をイスラーム哲学における存在論の流れをたどりながら詳述しているので、以下、主に井筒を軸としながら他の解説も参照して紹介したい。

わたしたちにとって何かが存在しているとすれば、それはそのモノになにか存在エネルギーのようなものが外からたまたまやってきたことによる。すなわち物事や事態が在るのは、「ある不思議な偶成的な」出来事である——このような存在顕現の哲学は、イブン・アラビー以前にもあり、たとえばイブン・スィーナー（ラテン名アヴィケンナ）もこうした考えに立っていたという。すなわちイブン・スィーナーの説（存在偶有説）では、存在はモノ（本質＝マーヒーヤ）にとって偶有、すなわち偶性的な出来事だとされる<sup>110</sup>。たとえば花がここに在る場合、花が存在するということは花の本性上必然的ではない属性であって、花に付加されたものにすぎない。このイブン・スィーナーの議論は、唯一の絶対存在である神と、その他の存在者との区別から生じていることに注意したい。何も条件がなくとも絶対的に存在する“必然的な存在”は神のみであ

<sup>108</sup> 井筒「創造不断」p.142。

<sup>109</sup> 『岩波イスラーム辞典』（岩波書店、2002年）、「存在一性論」の項（東長靖執筆）参照。

<sup>110</sup> 井筒による説明では、たとえば「花がある（存在する）」は「花は白い」と同様、「花」という本質（＝モノ）がたまたま得ている属性である、とする考え方——井筒『イスラーム哲学の原像』p.144。

り、そのほかの全宇宙の存在者は、この神（必然的存在）が「あらゆる瞬間に自らの存在の光の溢出を万物に投げかけること」によってはじめて存在せしめられるのである<sup>111</sup>。ナスルによるこの解説にも現れているように、イブン・シーナーの存在偶有説は、瞬間ごとの世界の再創造というモデルを引き継ぐことで、神の絶対的な支配力を強調している点にも注意したい。

宇宙の第一原因である神から知性（「光」）が流出し、さまざまな位階に位置づけられる存在者が存在せしめられるという、この「流出論」<sup>112</sup>（ないし「溢出論」）は、人間存在そのものの他者依存の発想に立つ議論であることも確認しておこう。わたしたち人間にとって自分が存在するということは、すべての知覚が奪われてもなお疑うことのできない根拠であるように（デカルトならずとも）普通は思われている。ところがわたしたちを含むあらゆる事物はそれ自身によって存在しているのではなく、他の原因によって存在している<sup>113</sup>（したがって、結局、存在するとは、ほかの属性と同じく、たまたま与えられた偶然的属性にすぎない）。他の原因に拠らずに存在する神と対比して、被造物たる人間は、自己の外からやってくる、自分にとって本来的に他者的な力を根源的に引き受けるところに成り立つ存在なのである<sup>114</sup>。

この流出論をスーフィ哲学に応用し、神との神秘的な合一後に明かされる特殊な存在ヴィジョンを立てたのがさきに述べた存在一性論のイブン・アラビーであった。彼の議論の特徴は、個々の存在物・存在者は存在を借り受けているだけであるが、そのすべての根源に、「一」なる「存在」（実存、ないしは原存在、あるいは井筒の言う「存在エネルギー」）を設定したことにある。井筒の説明を用いれば、この存在一性論の観点に立てば、「ここに花がある」「ここに花というものが存在する」とは言えなくなる。「存在エネルギーがここで仮りに結晶して自己を現わしている」のであり、したがって、「存在が花する」「ここで存在が花している」と言うべきなのである<sup>115</sup>。いかなることがこの世に起

<sup>111</sup> S・H・ナスル『イスラームの哲学者たち』黒田壽郎・柏木英彦訳、岩波書店、1975年、p.25。

<sup>112</sup> 10世紀のファーラービーに始まるとされる。イブン・シーナーはこれを受け継いで発展させた。

<sup>113</sup> 『岩波イスラーム辞典』、「イブン・シーナー」の項（小林春夫執筆）参照。

<sup>114</sup> 井筒俊彦が論じているように、イスラームのこうした世界認識は、現代思想におけるジャック・デリダの議論ときわめてよく呼応する面をもつ——井筒俊彦『デリダのなかの「ユダヤ人」』、『書く』——デリダのエクリチュール論に因んで、『意味の深みへ——東洋哲学の水位』、岩波書店、1985年、所収。

<sup>115</sup> 井筒『イスラーム哲学の原像』、p.115。

こり、いかなるものがこの世に出現しようとも、それは常に「存在がXする」「存在がXである」なのであって、「どんな場合でも「存在」が主語」なのである<sup>116</sup>。非簡はわかりやすく次のように敷衍している。

このような考え方が、われわれの常識的なものの見方とは根本的に違っている——あるいはむしろ正反対である——ことは一見して明らかでありましょう。たとえば普通の見方ですと、花とか木とか人とか机とか、すべて名詞で表わされているものが文法的に主語になり、それが存在するというふうには、存在が主語にあたるもの（実体）を形容し述語的に限定するわけですが、存在一性論的に申しますと、花とか人とかいうものは、実は自立した実体として本当にそこにあるのではなくて、本当にあるのは宇宙に遍在する形而上的実在としての存在だけであり、この形而上的リアリティーが、場合場合で、花として自己限定して現われたり、木として自己限定して現われたりする。つまり花や木は普通の文法では名詞ですけれど、存在一性論者の哲学的文法学では形容詞なのであります。（『イスラーム哲学の原像』 p.150）

こうした説明で、十分に示されているように、この存在一性論とは徹底した「非実体論」の哲学にほかならない。人間やその他のあらゆる被造物を、実体的存在とはみなさず、仮構のもの、偶然的なもの、また一瞬以上持続し得ないものとみなす非実体的存在観の頂点がイブン・アラビーの哲学だと言えるだろう。神の絶対的な力を肯定するとともに、被造物の「非実体的」な存在のあり方を強調する姿勢は、アシュアリーの理論化した非連続的世界観や、それを受け継ぐガザーリーのラディカルな偶因論にも通低して見られる根源的な特徴である。

## 6. 実体の否定

非連続的な世界観が、イスラームの誕生以前の古アラブのものを見方にも遡ることができる、とは非簡の強調するところであった。これと同様に、存在顕現の見方も、イスラーム以前にまで遡ることもし得るのかもしれない。「存在がXする」というような、個々の存在物の根源的な実体性を否定し、それを超

<sup>116</sup> 非簡『イスラーム哲学の原像』, p.150。

越した普遍的な存在を措定する思考スタイル、そしてさらに、この特定の形をもたない潜在的で根源的な存在がそのつどごとに顕現することによって、ものないしひとが在ることになるという認識方法は、アラビア語独特の「動詞文」という基本構文とつながっているように思われる。

アラビア語では、主語を提示してから動詞を置く構文は、むしろ例外的である。もっとも普通の文は、動詞から始められる。まるで主体なしに事態や動作だけがあるかのように、動詞だけがまず示される。そして必要であればそれをおこなった主体——というよりは、その運動が生じた場としての補足エージェント——が明示される。動詞の後で、動作主を名詞によって明示する必要がない場合は、代名詞主語が動詞の活用形の一部をなす形で示されるのみである。たしかに、アラビア語の動詞は、いわゆる主語の人称・性・数によって活用変化するので、動詞形態自体が「主語」を含んでいるとも言える。しかし、最も頻度が高い三人称単数男性形の活用は、動詞の原形そのままであり、形態的にはゼロである。つまり、アラビア語では、主語や主体なしに、事態だけが出現し、運動だけが生じるかのように、まずイメージされるのだ<sup>117</sup>。

人間や事物がまず実体として存在し、それが主体となって、この世の中の出來事を生み出す、という発想に抵触するものが、アラビア語には感じられる。もちろんアラビア語を使う人間も、基本的には、モノや人があって、それが何かを起こす、といった考え方をしているだろう。しかし主体中心的な見方の一方で、別の見方もまた維持されているのではないだろうか——どこかで主体よりも根源的な何かが存在し、主体と見えているものは、じつはそれが立ち現われてくる場となる仮の器にすぎない。こうした考え方は、井筒が随所で論じているように、アジアの世界観（仏教などの東洋思想）にも頻繁に見受けられるものである。おそらくは、程度の差はあれ、地上のあらゆる人間がいくばくかは共有している見方なのではないだろうか。ただそのなかでもアラビア語の話者たちは、とりわけ、モノやヒト（実体 entity）がまず在ってから、その運

<sup>117</sup> 文の最初に動作主体を示す語（主語名詞）を置くのはすでに述べたように特殊なケースであり、なんらかの理由でその動作主をまさに強調したいときに限られる。動詞が後回しになり、名詞が先に立つのでこの構文は「名詞文」と呼ばれる。この構文をとる場合、「まさに」とか「実に」などと訳される、主語を特別に強調する特殊表現（インナ）を文頭に置く。このアラビア語の「名詞文」は、英語で言えば、It... that...の強調構文によって、主語をあらかじめ取り出して強調するような文章に相当するだろう（It was I that...「…したのは、それは僕なのだ」）。



動として事柄が生じるというのではなく、実体という根拠なしに出来事がある、という非実体論的な考え方に、なじんでいるのだと思われる。

ここで非実体論的な見方は、アラブ人やイスラームにのみ限られる発想ではないことも再度確認しておきたい。幼児は燃え続ける灯火を見て、一個の炎というなにか実体的なものを自分が見ているように思うものだが、大人たちはそれが、瞬間瞬間に現われては消える無数の違う炎の、ひとつらなりの姿であることをよく心得ている——とは、スーフィズムの論者の一人ハマダーニーの言であるというが<sup>118</sup>、これはイスラーム・スーフィストのみならず、地上の誰もがよく理解できる事例である。炎や風や光のように固定した形状をもたないものに接しながら、わたしたちの誰もが実は非実体論的なヴィジョンを日常においてもはぐくんでいる。画面上の光の点滅の連鎖を映像として認識する行為（TV 画像の認知）やデジタル媒体による声や音楽の聴取のなかで日々を過ごしている今日のわたしたちであれば一層、非実体論的な認識は身近なものである。そこに不安や虚無を感じる必要はない。もともと万物は実体など有していないのだとすれば。

万物のそれぞれがさまざまなかたちで現実界において現れているとしても、そのように分節されたものの深層の主語は一なる存在者である、という存在一性論の発想は、実体的論的な分節化の認識を超えて、深奥における存在の共有にもとづく関係論的思考へとわたしたちを導く<sup>119</sup>。黒田壽郎の述べるように、存在の共有のヴィジョンは、個人の孤立、人間と事物の対立といういわば“自然な”思い込みを超えて、外見上切り離されて見える存在たちのあいだに通低するものを垣間見させ、個別性を消去することなく他者への関係に本質的に開かれているような存在のあり方を示してくれるように思われる。これはまさに今日的なネットワーク社会にふさわしい存在のヴィジョンではないだろうか。

『千夜一夜』では多くの場合、ことさらばらばらな物語を連鎖させる（入れ子式の場合を含めて）編纂方式が採られ、また個々の物語内での場面も非連続的であることをすでに述べたが、存在顕現の哲学に照らして考えれば、そうしたばらばらの表面の奥底には、何か奥深い、形にして表わすことのできない原存在のようなものが措定される。それによって、ばらばらの世界はむしろ関係

<sup>118</sup> 井筒「創造不断」p.143

<sup>119</sup> 黒田壽郎『イスラームの構造』書肆心水、2004年、p.103sq.。

的なネットワークを形成し始めるのである。

## 7. 「赦す神」と人間の悪

『千夜一夜』のものぐさで偶然任せの無能力な主人公たちの見せるもう一方の特質は、彼らが絶望のあまり——実際に自殺を試みるのが（ほとんど）ないばかりか——屈折したり、懐疑的になったり、自暴自棄になったりしないことである。主人公たちは、そのつど、「もうダメだ」と観念しつつも、次の瞬間には元気を取り戻し、常に前向きに、ポジティブに、くたたくなく出来事に遭遇していく。ここにもまたイスラームにおける人間肯定の姿勢が反映されているように思われる。一般にはイスラーム特有の宿命論、全能の神の前での人間の服従は、ともすれば、虐げられた、卑屈な人間のあり方をイメージさせかねない。イスラームの特質の説明に触れて、そうした印象を持っている人も少なくないと思われる。そこで、イスラームにおいて、神の支配が人間を屈辱的に圧迫し、人間が否定・抑圧されて生気を失った存在となるのではなく、むしろ神のもとで人間は、より生き生きと、活力に満ちた存在として立ち現われうるといふ点を押さえておきたい。

一人一人の人間の「内面的な」信仰を何より重視するキリスト教との根本的な相違として、イスラームにおいては、生活世界における日々の具体的な行動と人間の内面が分離されることがないという点が挙げられる。すなわち、生身で社会の中に生きるといふ生活実践そのもののなかに信仰者の生が捉えられているのである<sup>120</sup>。

このイスラームの考え方では、人間は個人の内面に閉じこもるのではなく、社会の成員として、たえずさまざまな人々と接触し、職業をもったり家族を営んだりして、社会生活の中に開かれていなくてはならない。したがって、世俗を絶って隠棲し、もっぱら精神修養に尽くすような修道僧や聖職者というものは、イスラームでは存在しない。社会から切り離された、しかも精神性のみに、あるいは宗教性だけに特化した人間は、まったく奇妙な奇形的存在にほかなら

---

<sup>120</sup> キリスト教の場合、生活（社会的現実）と切り離れたかたちで「宗教」が成立したのは、政治共同体としてのローマ帝国社会がすでに確固として存在し、そのなかでのカウンター・ムーブメントとして、キリスト教が出現したという経緯が指摘できる。もともとキリスト教は政治的・社会的な責任を負う共同体原理として生じてきたのではなく、もっぱら個人の内面のみを救済を目的としていた。政治（社会運営）と宗教を切り離すという「政教分離」の発想は、もっぱら人間の内面的な精神活動のみを対象とする特殊な宗教であるキリスト教だからこそ可能なあり方である。

ない。宗教生活は日常生活において、一瞬一瞬の日常の生のなかで営まれるべきものであり、現実世界と隔絶したところに別個に立てられるべきものではない<sup>121</sup>。この意味で、イスラームでは、日常の生を生きるありとあらゆる人間がそのまま肯定されていると言える。イスラームは現世肯定の宗教であり、人間が日々現実社会のなかを生きるということを祝福し、後押しをする。

日々を生きる人間こそを高く価値付けるイスラームにおいては、したがって神は、絶対的な能力を持つとはいっても人間を抑圧する存在ではなく、現世的存在たる人間を否定するものではない。『千夜一夜』にみられる（そしてその生成過程を考えてみると時代を遡ってますます強まる）現世肯定の姿勢と、それに連動して観察される、人間の内面性や崇高さのいたづらな称揚の不在も、こうした背景から考えることもできるであろう。

この、人間を肯定するイスラームにおける神の特徴は、「救す神」であることだ。アダムとイブの神話は、キリスト教を通じて、楽園追放の物語として現代日本人の多くが理解しているだろう。そして人間の「原罪」を表わす象徴的なエピソードとして、記憶されているに違いない。まずこのアダムの神話を通じてイスラームの人間肯定のあり方をさらに確認してみよう。

『クルアーン』においても楽園で暮らしていたアダム（原初の人間）とその妻が悪魔にそそのかされて禁断の樹木に近づき、そこを追われて地上に下されることが述べられている。（2章34-36、7章20-24）。神から禁じられていた樹木に、悪魔の教唆で近づき、禁断の木の実を口にして、悪を知り、墮落して、神から楽園追放を言い渡される（「あなたがたは落ちて行け、あなたがたは互いに敵となるであろう」7章24）。ここまでは、旧約聖書どおりである。しかし『クルアーン』の特徴は、地上へと追放されたアダムが悔い改め、神の許しを請うと、神が赦しを与えている点である——「その後、アダムは、主から御言葉を授かり、主はかれの悔悟を許された。本当にかれは、寛大に許される慈悲深い御方であらせられる」（2章37）。したがって『クルアーン』において、楽園追放のエピソードは、取り返しのつかない罪を犯し、永遠の原罪

---

<sup>121</sup> 塩尻はこの点を以下のように解説している——「そもそもクルアーンには人間を霊と肉に分離する思想はみられない。人間はものを食べ、市場を歩く身体的な存在であると同時に、思考力や判断力という知性をもった総合的な存在であると考えられている。人間に備わっている霊的な次元としての精神性も、肉的な時限としての動物性も、ともに神が創造したものであり、神の配剤なのである。肉的な次元を卑しいものとして分離することはむしろ神の意志に背くものになる」（塩尻和子『イスラームの倫理——アブドゥル・ジャッパール研究』2001年、未来社、p.13）。

に苦しめられるものとして人間を描くためにあるのではない。むしろ罪を犯しやす弱い存在として人間を規定した上で、罪を犯してもなお、深く悔悟して神の許しを謙虚に請う姿勢をもっていれば、アッラーはそのつと誤りを赦し、救ってくださる（「かれは悔悟して度々（主に）返るものに対し、本当に寛容である」17章25）という神の慈悲深さと恩寵を示す逸話として位置づけられているのである<sup>122</sup>。『クルアーン』において繰り返し述べられているように、そしてイスラームの実践において日々繰り返し唱えられているように、アッラーとは「慈悲深き」神、人間を赦し続ける神なのである。

イスラームではしたがって、人類の祖アダムの楽園追放のエピソードは、「原罪」思想の根拠となるのではなく、人間の救済についての初源のエピソードとなっている。人間は犯す罪の故にただ断罪されるのではなく、失敗や罪を犯すからこそ悔悟し、神の前での悔悟をおこなうがゆえに被造物の中でも特別な価値を有する存在と位置づけられる。簡略化して言えば、欠点こそは人間の優れた資質と不可分なのだ。

負の側面を含めた人間肯定は、『クルアーン』における、天使や悪魔と対比した人間の位置づけ方にも明確に現われている。

神は天使たちに向かって人間を、「地上における（神の）代理者」とすることを告げる。これに対して天使は「あなたは地上で悪を行い、血を流す者を〔地上における神の代理人として〕置かれるのですか。」と異議を申し立てている。しかし神が万物の名を教えたのは——すなわち知力と感性を与えたのは——この「悪に傾きがちな」<sup>123</sup>人間にであって、神は、わざわざ人間に向かって、天使たちにものごとの「名」を教えるように言いつける（2章30-33）。罪を知ることのない天使よりも、悪を犯し悔悟して神に赦しを求める人間を、優位な立場に位置づけているのである。

『クルアーン』では神が人間を泥から、陶土から創ったことが再三繰り返されているが、この卑しい存在である人間に対して、サジダ（跪拜）するよう神は天使たちと悪魔（イブリース、シャイターン）たちに命じる（7章11）。しかし悪魔は火から作られた自分たちが、なぜ泥から創られた自分たちよりも劣った人間どもを跪拜しなくてはならないのかと抗議し、神から高慢なる者として退けられる<sup>124</sup>。

アッラーは悪を犯すことのない天使よりも、また人間よりも高貴な組成であ

<sup>122</sup> 『聖クルアーン』 p. 7, 注29参照。

<sup>123</sup> シンドバードのテキスト中にも現れているのをさきにみた表現。

<sup>124</sup> 7章11-15, 15章26-34, 38章72-77。

りながらも高慢によって敬神することを知らない悪魔よりも、罪を犯しつつもその罪を悔悟する能力を持つ人間を、地上における神の代理者となし、御言葉をさずけて預言者となしたのである。言い換えれば、良いことしかしない天使や悪しかなさない悪魔と比べ、人間は良いことも悪いこともするという善悪を併せ持つ存在であるところにその本質があり、人間としての価値があるとみなされているのである。神は超自然的な存在（天使・悪魔）よりも、矛盾と汚辱にも浸された地上的な存在たる人間を愛されているのである。

ここに『千夜一夜』の、愚かな主人公たちの僥倖の裏づけとなる認識を見ることができよう。

## 8. 人間の自己肯定

イスラームのこうした考え方はこれを信仰する人々にポジティブな姿勢を保証している。現実の人間はたしかに悪に染まっており、墮落し汚れた面ももつが、非簡の言うようにそれは偶然的な汚れであり、本質的な汚れではない。人間はそれを直していくことができる。非簡は、人間の自己肯定的態度がメディナ期のイスラームにはっきりと出ていると述べている。人間の罪や社会の腐敗を眼前にしてペシミスティックに憂悶し、あるいは現世否定へと向かうのではなく、さまざまな悪や矛盾を前にしても、だからこそ神の意志にしたがって正義の社会へと作り直していこうとする自信と建設的意欲が湧いてくる<sup>125</sup>。『クルアーン』には、けっして絶望することなく、あくまでも現世においてより良きあり方を実現していこうとすることの尊さが述べられていると言える。

キリスト教の一般的なあり方とは対極的な、悪を含んだ、もっと言えば悪を備えているが故のイスラーム的な人間肯定・現世肯定が、硬直したキリスト教思想への反発として現われたヨーロッパのルネッサンス思想と通低するのは、いわば当然のことであるかもしれない。神の前での絶対無力を唱えるイスラームが（逆説的にも）見せるダイナミックな人間像、多面的な人間肯定は、硬直した宗教を批判しながらも真の宗教性を人間のあり方の深奥に据えることを模索し、人間における高潔さと卑俗さ、知性と肉体、善意と邪意、理性と狂気、現実と空想の両面を肯定し、高らかに人間のエネルギーを謳いあげたルネッサンスの人間観と一致する側面を持つ。

まさにこうした負の側面をも含んだ人間肯定、墮落や腐敗に満ちた社会を前

<sup>125</sup> 非簡『イスラーム文化』, p.137-138。

にした上での現世肯定が『千夜一夜』の特徴である。そして、ルネッサンス人文主義者の巨人ラブレールやセルバンテスの作品が——ルネッサンス全般の姿勢として当然のことながら——、アラブ・イスラーム世界への関心を随所で鮮明に打ち出すばかりか、『パンタグリユエル』『ガルガンチュア』（“第一～第五の書”）や『ドン・キホーテ』（正・続）のテキストが、「ヨーロッパの『千夜一夜』」との異名をとるほど『千夜一夜』と共通する側面を見せている点は興味深い。オムニバス方式および入れ子構造を用いた構成法、非直線的で迂回的な物語展開など形式面の共通点も看過できないが、とりわけマイナスを含む多面的な人間観と、その上での人間肯定のスタンスにおいて『千夜一夜』との呼応が注目される<sup>126</sup>。

イスラームにおいて「無」は、西欧人が嫌悪し拒絶する「虚無」<sup>127</sup>、人間の無力と敗北としての空無ではなく、スーフィズムにおいて示されているように、神そのもののありようであり、肯定的に捉えられている点にも注意したい。すなわち存在の形而上的根源としての絶対者である神は、イブン・アラビーの存在一性論で言われる根源的「存在者」、形をもたないエネルギー状態そのもののようなものである。このような神のありようはまさに「無」と言い替えてもよいのだが、この無は「〈有〉的充実の極限」としてイメージされるべきものである<sup>128</sup>。この活力に満ちた「無」から「慈愛の息吹」（スーフィの用語）が瞬間ごとに発されて万物に“存在”が与えられる。私たちが存在するということは、一瞬一瞬に神の愛に浸されることにほかならない。イスラームにおける、

<sup>126</sup> エピソードの共有も見られる。ラブレールには、パニユルジュが人食いトルコ人に捕まり、串刺しにして炙られ食われそうになりながらも命からがら脱出してきたという、シンドバード第3航海と近似したエピソードが見られる（この挿話がイスラーム世界に関係づけられていることから、また終始、受動的な立場に登場人物が置かれていることから、ホメロスの伝統よりは、イスラーム世界の物語伝統を引き継いでいるのではないかと察せられる）。

一方『ドン・キホーテ』においては、作者セルバンテス自身がトルコとの戦争に参加し、捕虜となってアルジェリアで5年間の奴隷生活を送った経験の反映もあってか北アフリカアラブ＝イスラーム世界との接触がエピソード化されている（前編後半に登場するモロコ人の娘ソライダを“捕虜”がアルジェの父親のもとから脱出させる話や、続編のスペイン生まれのモロコ人キリスト教徒の美女アナ・フェリスをめぐる騒動）。『千夜一夜』と共通するエピソードもみられる。

<sup>127</sup> 19世紀のヨーロッパにおいて、「虚無」を信仰する仏教がいかに嫌悪されてきたかについては工藤晴子『ヨーロッパ文明批判序説』東京大学出版会、2003年、第Ⅲ部1「知の領域としてのオリент」を参照のこと。

<sup>128</sup> 非簡「創造不断」p.138。

表面的な人間の実体的存在の否定は、そのつど神の慈愛に包まれつづける存在として人間を描く温かな人間観につながっている。

したがってイスラームにおいて、絶対者である神に比して無力たることを本源的な特質とする人間は、懐疑主義やペシミズムに陥っている、と考えるのは誤りであろう。無力な人間がさらに自分の無力を認め、神に絶対帰依することは、むしろ幸福へと向かう道なのである。最後にこの点を「サラーム（幸福）」という語から考えてみたい。

相手に最高の幸せを願う「アッサラーム・アライクム（あなたに平安がありますように＝こんにちは）」というアラビア語の挨拶にも表わされているように、「SALAM（サラーム）」は、人間の心の理想状態を表わす語である。フランス語の *paix*、英語の *piece* の語源であるラテン語の *pax* がまず「講和」、「協定」を意味し、敵対者どうしの契約によって戦闘を回避した状態を指すのとも、日本語の「和」が人間間の協調・調和を意味し、「平和」がそうした陸み合いによって争いをなくした状態を指すのとも異なっており、アラビア語のサラームは何もない状態としての平安・平穏を指し、それが幸福を意味する。このサラームの語根（SLM）は、何もない、何にも乱されない安寧状態を意味する。イスラーム（ISLAM）とはこうした空の状態に身を置くこと、自分を無にして神に絶対帰依することを言う。すなわち、絶対者に身を委ねる在り方こそは、至福に満ちた人間の最高の理想状態を意味するのである。しかもそれは特別な資質を有する者が苦行や特殊な鍛錬によって初めて到達できるものではなく、誰もが自己の過信を捨てることによって日常の中で実現できるものとされている。自己を無へと近づけることは（諦念や、あるいは仏教的な悟りとは逆に）生き生きとした幸福感に満ちているのである。

『千夜一夜』で描かれる多くの主人公たちの能力のなさ、積極的な資質・価値の欠如、とりわけ知による優越の否定は、かれらの健やかさと安寧状態を意味し、神からの言わざと幸福とにつながっている。

## まとめに代えて

本論Ⅰにおいては『千夜一夜』の典型的な主人公像を「オデュッセイア」の主人公オデュッセウスとの対比によってシンドバードに見た。Ⅱにおいては、Ⅰで観察された無知で無力な主人公像が、『千夜一夜』の出発点においてす

に据えられ、これをさらに拡張し極端に先鋭化させるかたちで物語が付け加えられてきたことをたどった。そしてⅢにおいては、イスラーム神学やイスラーム哲学の議論を参照しながらイスラームの世界観を素描することで、『千夜一夜』の基調をなしている、人間の無力・無知の肯定、悪徳や欠点の容認、因果性を欠く偶然的宇宙を生きる受動的なあり方の称揚などを可能とする認識のあり方を探ってみた。

本論が努めたように、『千夜一夜』には特殊な世界観が通低しており、それはイスラーム的認識によって説明できるものが多くあるだろう。しかし本論は『千夜一夜』をイスラーム文学とみなそうとするものではないことを強調しておきたい。『千夜一夜』はイスラーム世界において文学として公認されたことはなかったし、すでに述べたように『千夜一夜』もイスラームの護教・布教を目的とするものではなかったのだから。『千夜一夜』は、イスラーム誕生以前からこの物語集が持っていた無力なる人間へのまなざしを、中世アラブ＝イスラーム社会での増殖過程において一層高め、非連続的な世界観や因果律の否定の傾向を強めつつ、ついには明らかに反イスラーム的な様相を呈する次元にまで突き進んだと言える。社会的な倫理をも超えたところに素描される反実体的な人間存在のあり方は、『千夜一夜』全体の万華鏡のなかで、独特の關係論的な存在認識を私たちに与えるようになる。わたしたちは『千夜一夜』の特異な主人公像を通じて、虚構という特権によって倍加される非実体的で非連続的な生の感覚を強烈に体験する。それは、現代世界を生きるわたしたちがまさに必要とするような、閉じられた内実と他者への優越に拠らない人間肯定の在り方を示しているのかもしれない。

## 参照文献

### 1. 『千夜一夜』テキスト

『アラビアン・ナイト』前嶋信次・池田修訳、平凡社、東洋文庫、1976-1992、全18巻および別巻1

*Les Mille et une nuits*, contes arabes, traduits par Galland; Ed. revue et pref. par Gaston Picard, Paris: Garnier, 1960, 2vol.

*The Book of the Thousand Nights and A Night*, translated from the Arabic by Sir R.F. Burton; reprinted from the original edition and edited by Leonard C. Smithers; illustrated, London: H.S. Nichols, 1897, 12vol.



- The Thousand and One Nights, commonly called, in England, the Arabian Nights' Entertainments*, a new translation from the arabic, with copious notes by Edward William Lane, London, Chatto and Windus, 1889, 3vol.  
*The Arabian Nights*, translated by Husain Haddawy, Based on the text of the Fourteenth-Century Syrian Manuscript edited by Muhsin Mahdi, Everyman's Library, 1990.

## 2. その他の作品

- The Adventures of Antar*, translated by H.T. Norris, Warminster, Wilts (England): Aris & Phillips Ltd., 1980.  
 アイソボス『イソップ寓話集』山本光雄訳, 岩波文庫, 1978年  
 ホメーロス『オデュッセイア』呉茂一訳, 上巻, 岩波文庫, 1971年  
 ホメーロス『オデュッセイア』高津春繁訳, 『筑摩世界文学大系2 ホメーロス』所収, 筑摩書房, 1971年  
 『アル・ハリールー作「マカーマート集」』, 『月刊シルクロード』第4巻10号～第6巻15号, 1978-80  
 『アラブの民話』イネア・ブシュナク編, 久保儀明訳, 青土社, 1995年  
 『カター・サリット・サーガラ——愚者物語』岩本裕訳, 筑摩世界文学大系9『インド アラビア ペルシア集』筑摩書房, 1974年  
 『完訳 グリム童話集』金田鬼一訳, 岩波文庫, 1979年, 第1巻  
 『日亜対訳・注解 聖クルアーン』日本ムスリム協会, 1982年  
 『アラビアンナイト シンドバッドの冒険』(アニメ映画), 藪下泰司・黒田昌郎監督, 1962年

## 3. 研究書・研究論文

- Arnaud, Jacqueline. «Ulysse et Sindbad dans l'imaginaire Maghrébin.» in *L'Homme méditerranéen et la mer*, ed. by Micheline Galley and Leïla Ladimi Sebai. Tunis: Salammbô, 1985, pp.536-553.  
 Elisseeff, Nikita. *Thèmes et motifs des Mille et Une Nuits: essai de classification*, Beyrouth: Institut Français de Damas, 1949  
 El-Shamy, Hasan. "Oral Traditional Tales and the Thousand Nights and a Night: The Demographic Factor." In *The Telling of Stories; Approaches to a Traditional Craft*, ed. by Morten Nøjgaard, Odense: Odense University Press, 1990, pp.163-190  
 Fakhry, Majid. *Islamic Occasionalism and its critique by Averroës and Aquinas*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1958  
 Gardet, Louis & Anawati, M.-M. *Introduction à la Théologie Musulmane, Essai de théologie comparée* (2 éd.), Paris: J.Vrin, 1970  
 Gerhardt, Mía. *The Art of Story-Telling: a Literary Study of the Thousand and one Nights*, Leiden: E. J. Brill, 1963  
 Germain, Gabriel. *Essai sur les origines de certains thèmes odysseens et la genèse de l'Odyssee*, PUF, 1954

- Gimaret, Daniel. *La doctrine d'al-Ash'ari*, Les éditions du Cerf, 1990
- Grunebaum, Gustave E. von. "Greek Form Elements in the Arabian Nights", *Journal of the American Oriental Society* 62, 1942, pp.277-292
- Marzolf, Ulrich & Leeuwen, Richard van ed. *The Arabian Nights Encyclopedia*, 2 vols., ABC-CLIO, 2004, p.575
- Molan, Peter D. "Sindbad the Sailor, A Commentary on the Ethics of Violence", *Journal of American Oriental Society*, 1978, pp.237-247
- Shiojiri, Kazuko. "Cosmology of al-Ash'ari —— Introduction of Atomistic Ontology into Sunnite Kalām", 『哲学・思想論集』(筑波大学哲学・思想学系) 28, 2003, pp.17・28
- Shiojiri, Kazuko. "Cosmology of Bāqillānī —— Development of Atomistic Ontology in Sunnite Theology", 『哲学・思想論集』(筑波大学哲学・思想学系) 29, 2004, pp.23・30
- Zotenberg, M. H., «Notice sur quelques manuscrits des Mille et une nuits, et la traduction de Galland», in *Notice et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale de Paris*, n°28, 1888, pp.167-320
- 井筒俊彦『イスラーム哲学の原像』, 岩波新書, 1980
- 井筒俊彦『意味の深みへ——東洋哲学の水位』, 岩波書店, 1985
- 井筒俊彦『コスモスとアンチコスモス』岩波書店, 1989
- 井筒俊彦『イスラーム文化——その根底にあるもの』(親本1981), 岩波文庫, 1991
- 井筒俊彦『イスラーム思想史』, 中公文庫, 1991
- 工藤庸子『ヨーロッパ文明批判序説』東京大学出版会, 2003
- 黒田藩郎『イスラームの構造』書肆心水, 2004
- 小林一枝『「アラビアンナイト」の国の美術史——イスラーム美術入門』八坂書房, 2004
- 塩尻和子『コーランにみる「世界の創造」』, 月本昭男編『創世神話の研究』, リトン, 1996  
所収
- 塩尻和子『Daniel Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'ari*』〔書評〕『オリエント』(日本オリエント学会) 第39巻第2号, 1996, pp.116-122
- 塩尻和子『イスラームの倫理——アブドゥル・ジャッバル研究』未来社, 2001
- 塩尻和子『アシュアリー神学の位置づけ』〔宗教と倫理』第2号, 2002, pp.23-36
- 塩尻和子『イスラーム神学にみる原子論的宇宙論——アシュアリーからジュワイニまで』〔宗教哲学研究』(京都宗教哲学会) 第2号, 2005, pp.17-32
- ナスル, S・H『イスラームの哲学者たち』黒田藩郎・柏木英彦訳, 岩波書店, 1975
- 中村廣治郎『イスラームの宗教思想』岩波書店, 2002年
- 前嶋信次『アラビアン・ナイトの世界』(初版1970), 平凡社ライブラリー, 平凡社, 1995
- バフチン, ミハイル『小説の時空間』北岡誠司訳, 新時代社, 1987
- メルニーシー, ファティマ『ハーレムの少女ファティマ』ラトクリフ川政祥子訳, 未来社, 1998
- リーマン, オリバー『イスラーム哲学への扉——理性と啓示をめぐって』筑摩書房, 1988
- 『岩波イスラーム辞典』2002年 岩波書店