

ルーミーとキリスト教 ——そのイエス、キリスト教徒観より—— (1)

佐野 東生*

Rūmī and Christianity : From His View on Jesus and Christians (1)

Tosei SANO*

Jalāl al-Dīn Moḥammad Rūmī (1207-1273), known as ‘Mevlana’ (our Master), was a prominent Islamic mystic and poet of Anatolia (modern Turkey) in the thirteenth century. This article analyzes his life and poetry especially in relation to his view and attitude towards Christianity as an example perhaps verifying the validity of the Traditionalist school theory of a fundamental unity of religions. First, the historical background of thirteenth century’s Anatolia is overviewed. There, the Muslim Turks conquered and ruled Christian majority of inhabitants, and Muslims and Christians coexisted next to each other with the generous policies of the Turkish rulers towards Christians, and the peaceful religious and missionary activities of Islamic mystics towards them including Rūmī.

Second, Rūmī’s life and poetry related to Christianity are analyzed by using his hagiography and the masterpiece of his poetry, *Masnavī-ye ma‘navī*, as the sources. During his life in Konya, the capital of the Rum Seljuq dynasty, he had a close relationship with Christian inhabitants, recognizing Christianity as a religion comparable to Islam, and thus protecting Christian rights and attracting their enthusiastic trust and belief in himself. Similarly in *Masnavī*, Rūmī appreciates Jesus as a prophet, not the son of the God, but ‘God’s soul’ who can revive the dead, and estimates the original Christianity as the same true religion as Islam. In fact, he sometimes criticizes Christians who followed the wrong beliefs and were divided in several sects, and even Jesus himself for his asceticism secluded from the daily life and society, but he never denies the truthfulness of Jesus’ teachings and Christianity as a true religion from mystical viewpoint. In this respect, Rūmī’s view may be close to the Traditionalist theory or the modern religious pluralism beyond religious inclusivism. To verify it, it is necessary to make a further analysis of his thought suggested in his poetry and other sources.

はじめに

小論では、13世紀のアナトリア（現トルコ）で活動した著名なイスラーム神秘主義者であるルーミー（Jalāl al-Dīn Moḥammad Rūmī-ye Balkhī）（1207-1273）について、イエス・キリストを主体とするキリスト教との関係を考察したい。ルーミーは一般にメヴラーナ（Mevlana）（アラビア語のマウラーナー（maulānā）がトルコ語に転訛した語で「我らが主」を意味する）の尊称で知られ、トルコ、イランをはじめ、イスラーム世界、そして欧米においても広く信仰、尊敬を集めている。

* 龍谷大学国際学部教授

いわば、イスラーム関係で最も有名な人物の一人ともいえる。その理由として、まずルーミーが神秘主義詩人であり、代表作『精神的マスナヴィー』(*Masnavī-ye ma'navī*) (ペルシア語) (以下マスナヴィー)をはじめ多くの詩編を著し、神秘主義に立脚した諸宗教への包括的理解が感じられるその内容から、欧米でも翻訳を通じ広範に読まれている点がある。もう一つは、ルーミーを創始者と仰ぐメヴレヴィー教団による修行方法としての、セマー (sema) と呼ばれる体を旋回させる「身体技法」がある。ズィクル (dhikr) (神への祈り) の一種で、いまや実質的にトルコの「観光資源」ともなったこの「身体技法」を通じて、ルーミー、あるいはメヴラーナの名は世界に広がっている。

ルーミーと、マスナヴィーなどその著作に対する研究、注釈類は数多くなされており、日本では井筒俊彦がそのペルシア語散文講話集 (*Fīhi mā fīhi*) (題名はアラビア語で、よろずの内容を含むもの、との意) を『ルーミー語録』と題して翻訳している¹⁾。イスラーム思想・文学研究の枠内でのルーミー研究は盛んだが、他方でその思想が現代的課題である多宗教の共存・対話と関わるとも思われる点から、諸宗教の根源に普遍的真理があると唱え、スーフィズム (イスラーム神秘主義) を評価したシュオン (Frithjof Schuon) などのいわゆる伝統主義学派 (Traditionalist School) や、ヒック (John Hick) が主唱した諸宗教の等価性と多元的共存を認める宗教多元主義 (Religious pluralism) の立場からも親和性が強いと思われる。他方、ルーミーが実際の程度イスラーム以外の他宗教、特にその活動地域であるアナトリア周辺で信徒が多かったキリスト教に理解を示し、受け入れ、共存・対話を望んでいたかを実証的に究明する取り組みは近年になってようやくなされつつある。ルーミーの思想・文学、さらにそれに立脚したメヴレヴィー教団の教えを現代の宗教多元論的枠で論ずる前提として、ルーミー自身の遺した著作類や関係史料などを基に、実証的にそのキリスト教への態度の有り様を研究する必要があるだろう。

小論では、以上の点を踏まえ、ルーミーがキリスト教徒、そしてその信仰の核心にあるイエス・キリストをどのように見、対応し、また詩編に織り込んでいたのかを、従来の研究と諸史料、中でもルーミーの孫の弟子にあたるアフラーキー (Shams al-Dīn Aḥmad Aflākī) による聖人伝『靈智ある人々の偉業』(*Manāqeb al-Ārefīn*) (ペルシア語) (以下ルーミー伝)²⁾や、マスナヴィーなどの詩編を参考にして考察する。ただし、本テーマは比較宗教や思想、文学、歴史学の多岐にわたる内容に関連しており、マスナヴィーなどの浩瀚な内容に触れる必要と相俟って、続編に論考が継続する予定である。小論ではまず、主に歴史学的研究成果を基に、ルーミーが生きた13世紀のアナトリアの状況、特に宗教文化的事情をルーミーと関連づけて概観する。次いで、これに基づき、ルーミーの思想・活動とイエス、キリスト教との関係を主にルーミー伝を基に考察する。この上で、マスナヴィーにみるルーミーのキリスト教観を一部とはいえ抽出し、考察を試みることにする。

1. 13世紀アナトリアの宗教的状況とルーミー

(1) キリスト教徒を含む多文化共存の歴史的環境

ここではまず、ルーミーの経歴について、特に出身地の中央アジアとの関係で一言する。ルーミーは1207年に中央アジアのヴァフシュ (Vakhsh) (現タジキスタン南部) に生まれたとされる³⁾。父ババーウッディーン・ヴァラド (Bahā' al-Dīn Valad) (1150-1231) は当時一流のイスラーム学者で、「イスラーム学者の王」(Soltān al-'Ulamā) と呼ばれ、イスラーム神秘主義者としても名声があ

った⁴⁾。ルーミーが5歳のとき、一家は当時都会だったバルフ（現アフガニスタン北部）に移転するが、このためルーミーはバルフ出身と見なされ、「バルヒー」(Balkhī) との名でも呼ばれる。1219年、一家はメッカ巡礼を名目に西方への移住に出発した。当時同地域の支配者だったホラズム・シャー朝（1077-1231）のスルタンとの不仲説、モンゴル軍の侵攻（1221年開始）からの逃亡説などが理由として憶測されている。

ここでルーミーのルーツ、さらにアナトリアの宗教文化にも関わる出生地の文化的背景に触れる。当時の同地域は、今日の中央アジア南部からアフガニスタン、イラン東北部まで包摂する「大ホラーサーン」と呼ばれるイラン文化圏、また東方イスラーム文化の中心地であった。アラブによるイスラーム化以後に成立した近世ペルシア語は同地域を発祥の地とし、10世紀以降、長編叙事詩『シャー・ナーメ』を著したフェルドウスィーなど数々の詩人を生み出した。さらに、ルーミーの生誕地とされるヴァフシュは、8世紀前半まで仏教文化が栄え、アジナ・テペといった仏教僧院跡が残っている⁵⁾。つまり同地域は、前イスラーム期に仏教、そしてゾロアスター教的土着信仰を有したヴァフシュやバルフを含むイラン文化圏を基に、イスラーム化、トルコ化も進み、諸文化・民族が融合する東方イスラーム文明圏として繁栄していたと考えられる。モンゴル軍の侵攻でこの状況は一変するが、ルーミーが神秘主義を通じて諸宗教の包摂的立場をとり、『シャー・ナーメ』と並ぶ古典ペルシア文学の最高作と目されるマスナヴィーを生き生きとした近世ペルシア語の詩的技法で謳ったのも、十代初めまで過ごした出生地、およびその地の代表的宗教文化人だった父の影響があった点は推測されるところである。

ルーミーの一家はメッカ巡礼後、シリアを経てアナトリア入りし、南部のラレンデ（現カラマン）に留まった。そこでルーミーは18歳で結婚し、後継者となる息子スルタン・ヴァラド (Moḥammad Bahā' al-Dīn Valad) (1226-1312) をもうけることになる。当時のアナトリアは中央アジアからイスラーム世界に進出したトルコ系の大セルジューク朝（1038-1194）を継承するルーム・セルジューク朝（1077-1302）がコンヤを首都に中央部を支配し、コンスタンティノープル（現イスタンブール）を首都とするキリスト教ビザンツ帝国と対峙していた。ルーミーの父は学者としての名声から、ルーム・セルジューク朝のスルタン・ケイクバード1世（在位：1220-1337）に招聘され、1228年、一家でコンヤに定住した。以後ルーミーは生涯にわたりコンヤを拠点として活動する。父はマドラサ (madrasah)（イスラーム学院）でハナフィー派（スンナ派イスラーム四大法学派のひとつ）の教学を教授し、1231年に没したが、ここには同地域における、表面上イスラーム化したとはいえまだ正式のイスラーム教義・教学の知識に乏しいトルコ人らに対しアラブ、イラン系学者が招聘され、教育・啓蒙活動を行った典型例のひとつが看取される。

当時のアナトリアはヨーロッパ・キリスト教圏と接するイスラーム世界のフロンティアであった。11世紀のセルジューク朝の進出は十字軍を招き、政治的には両宗教の対立が続いていたが、社会・文化的にはむしろ共存する趨勢にあったとみられる。この時代の古典的研究を行ったカーエン (Cahen, C.) は、モンゴル帝国への使節としてフランスから同地域を旅したフランシスコ会修道士ブルクによる、トルコ人は住民の10分の1に過ぎなかったとの記録を紹介し、特に1240年代から14世紀初めまで続くモンゴル支配より前の時期は、キリスト教徒の住民が多数だったと推測している。トルコ系支配者のキリスト教徒政策は支配地の安定と税収などの思惑から概ね寛容であり、ルーム・セルジューク朝の王族にはキリスト教徒貴族の女性が嫁ぐ例が複数あった。例えば

後で触れるカイホスロウ 2 世（在位 1237-1245）の妻の一人はコーカサスのキリスト教グルジア人の王女であり、後にパルヴァーネ（parvāne）（宰相の称号）・ムイヌッディーンと再婚している。キリスト教徒の中でも旧ビザンツ帝国のギリシア正教徒が多かったが、東部には東方教会のアルメニア教徒も多く、少なくとも聖職者階級については前者はビザンツ領に撤退する例が見られたのに対し、後者はイスラーム支配下でかえって宗派対立も絡むビザンツの「軛」を脱して繁栄したという⁶⁾。

一般的にイスラーム統治下におけるズィンミー（dhimmi）（キリスト教徒、ユダヤ教徒など非ムスリムの「啓典の民」からなる被保護民）政策として、イスラーム法を基に兵役免除の代りに人頭税（ジズヤ）（jizyah）を徴収し、特別な服を義務づけムスリムと差別化を図ったり、教会建築の制限などがあったが⁷⁾、ルーム・セルジューク朝は徴税を除きイスラーム法の厳格な適用には消極的で、旧ビザンツ時代と同様のキリスト教徒住民の生活を保障した⁸⁾。ギリシア正教徒の側でも、古代以来の地元の土着信仰と習合した信仰を有する住民が多く、またビザンツ支配下で半農奴の地位にあった農民に対しセルジューク朝が開墾のため農地、農具を与え、一定期間免税するなど優遇政策を採った例もあり、旧ビザンツ支配に対しトルコ人の支配は歓迎されることも多かった⁹⁾。この時代に先立つ 12 世紀以前のアナトリアの状況についても、ビザンツやイスラーム、そして十字軍史料ともに、互いに聖戦、ジハードの動機を示しつつ、実際には特にキリスト教徒側の政治・軍事的思惑からのイスラーム支配の受け入れや改宗の例が見られたことを記録している。特に十字軍史料は、いわば外国人の視点からビザンツ側にも距離を置いた見方をしており、トルコ支配下にあったシリア北部アンティオキアの十字軍による包囲戦では、すでに地元キリスト教徒住民と支配層のトルコ人の区別が、外貌、慣習、言語の面で判別しがたくなっていたことを記している¹⁰⁾。当時のアナトリアは、トルコ人の流入と共存を通じキリスト教徒住民に次第に変容が生じていたと思われる。それはムスリムとの婚姻、そして後述するルーミーを含むイスラーム側の布教活動などを通じた改宗の促進をも一因とするものであった。

（2）多文化共存の中のイスラーム

ルーミーが活動した 13 世紀のアナトリアのイスラームの状況は、スンナ派の公的教義と法学（主にハナフィー派）が普及する途上にあり、スーフィー、デルヴィシュ（derviş）と呼ばれるイスラーム神秘主義者たちの活動が活発だった。これら神秘主義者はトルコ人の中央アジアからの移動に伴い、中央アジア、ホラーサーン方面から到来した者が多く、ルーミー一家もその一例だったといえる。中でもトルクメン（türkmen）と呼ばれるトルコ系遊牧民の集団は、セルジューク朝の進出以来、より都市化したトルコ人と共に陸続とアナトリアに流入し、遊牧生活を送りながら次第に各地の村に定住していった。特にモンゴルの西アジア侵入以来、多数のトルクメンがこれに押されて到来し、人口比で彼らも含めたトルコ人が多数派になっていったとされる¹¹⁾。これに伴い、トルクメンに信者が多いババ（baba）、カレンデル（kalender）、アブダル（abdal）と呼ばれる神秘主義者たちがやはり中央アジアから到来し、宗教・社会的指導力を発揮して布教した。

彼らは都市部と異なりほぼ無学文盲でシャーマニズムの信仰を有するトルクメンに対し、「奇跡」を起こすなどのパフォーマンスも援用しながら、聖者崇拜を基調とした素朴で習合的イスラームを広げていった。この結果、確かに表面的なイスラーム信仰は広がったが、同時に時に都市部の公的

イスラーム権威からは異端ともみなされ、ババ・イスハークの乱（1240）に代表される、ババラ神秘主義指導者によるトルクメンの軍事力を利用した政治権力への反乱にも繋がった。ババ・イスハークの乱は鎮圧されたが、この系譜を継ぐハジ・ベクターシュ（Hacı Bektaş Veli）（-1271）がアナトリア中部の町クルシェヒル近郊でトルクメンの農民らに信者を集め、15世紀以降のトルコ系神秘主義教団の代表・ベクターシュ教団の基ともなっていたとされる¹²⁾。これとともに、当時の大衆のイスラームの担い手として、アヒー（akhī）の存在が挙げられる。14世紀前半にこの地域を旅行したアラブ人旅行家・イブン・バットゥータによれば、アヒーはトルクメン地方の町、村のどこにもいて、職人仲間、未婚の若者、独身の隠遁者らからなる集団の長であり、ザーウィヤ（zāwīyah）（イスラーム神秘主義の修道場）に仕事の後集まって食事、修行、踊りなどを行い、旅人を篤くもてなし、時に権力者に刃向かう。彼らはフトウワ（futuwwah）（イスラーム世界の都市部に広範に見られた若者の宗教的結社集団）の一種であるとしている¹³⁾。

こうした農村や小規模都市を主とした大衆的イスラームに対し、旧来の研究ではコンヤをはじめとする都会の公的イスラームを対置し、前者はアリー崇拜を軸にシーア派の傾向を有し、後者はスンナ派だった、とする二分法的説明がなされることが多かった。ルーミーはその出自やスンナ派諸学の専門性、またルーム・セルジューク朝貴顕との親密さなどから後者の代表的例に分類されてきた。しかし近年の研究では、前者がシーア派であった証拠は乏しく、15世紀末になってイラン方面からクズルバシュ（kızılbaş）と呼ばれる、サファヴィー朝（1501-1736）の教宣員による布教活動の結果、初めてシーア派は広がったとみられる。ババ、アブダルらは確かにイスラームの戒律にはルーズで飲酒や男女の区別の曖昧さなど自由度が高かったが、第四代カリフ・アリー以外シーア派が否定する正統四カリフを信じ、緩やかなスンナ派の枠内にあったといわれる¹⁴⁾。ルーミーについても、スンナ派の枠内でときに「奇跡」も起こす神秘主義の聖人として貴顕のみならず大衆の崇敬を受け、またコンヤのアヒーとも関係しており¹⁵⁾、表面上、前者との明確な区別が付き難いのは事実である。

これに関連し、トルコの宗教史家・ギョルプナルル（注4参照）は、ホラーサーンで古くから、イスラーム神秘主義が特殊な修行法の確立とともに世間から孤立して自己の救済のみ求める傾向があったのに反発し、メラメティー（melāmetī）（字義通りには「非難される者」の意）、あるいはメラミー（melāmī）と呼ばれる宗教的潮流が発生していたとする。この流れは、神秘主義の禁欲主義や行法などを偽善として排し、ただ内面的な神への陶醉と愛さえあればよい、とする精神主義的な傾向があった。ハジ・ベクターシュを含めイスラームの形式に拘らないババ、アブダルらもこれに属し、当時隆盛しつつあったタリーカ（ṭarīqah）（イスラーム神秘主義教団）が修行法やシルスィラ（silṣilah）と呼ばれる師弟の系譜、組織の点で有した特殊性・閉鎖性とは異なる性質があった。ルーミーも、父バハーウッディーン・ヴァラドが、中央アジアのタリーカだったクブラウイー教団開祖・ナジウムッディーン・クブラー（Najm al-Dīn Kubrā）（1145-1221）がこの流れに属し、そのハリーファ（khalīfah）（代行）だった関係から影響を受け、他のタリーカと異なり愛を説く開放的・普遍的な教えを広めたという¹⁶⁾。確かにこれらの神秘主義者は、前者のババラがトルコ系、ルーミーらがイラン系という民族・言語的相違はあるものの同じホラーサーン方面出身で融合文化の影響を受け、同じ精神性重視の傾向を有していた面があるかもしれない。

ただし、二分法とまでは行かないまでも、両者には緩やかな相違、時には対立もあったと思われる

る。一例として、ルーミー在世時にクルシェヒルの知事を務めたルーム・セルジューク朝の高官・イブン・ジャージャ（Nūr al-Dīn ibn Jājā）のワクフ（waqf）（イスラーム寄進財：主に所有資産を没収されずに子孫に残すため、宗教施設建設・維持に財産を寄進し、一定率で施設運営と子孫の収入に分配する制度）文書（1272年作成）の研究によれば、同人の建立した施設の殆どはモスク、マドラサという公的イスラームの施設で、スーフィーらに関係するザーウィヤ、ハーンカー（khānqā）（ザーウィヤ同様の修道場）は自身が知事だったクルシェヒルのものの修理だけだった。当時政治的影響力が強かったスーフィー集団間の対立に巻き込まれるのを避ける目算があったとされる。クルシェヒルの施設の管理権をめぐりルーミーの近縁者と、ハジ・ベクターシュとも関係があったアヒーの対立があり、ルーミーがイブン・ジャージャに仲裁を依頼している手紙、またコンヤのハーンカーに関する同様の対立への仲裁を求める手紙から、ルーミーの集団とアヒー、ベクターシュらの集団に対立があったことも推測される¹⁷⁾。

これに関連し、アフラーキーのルーミー伝でもルーミーとハジ・ベクターシュの対立を暗示する逸話が2か所に記載されている¹⁸⁾。うち後者はイブン・ジャージャが登場し、クルシェヒル知事としてハジ・ベクターシュに水を血に変える奇跡を示され、信者になりかかったのを、ルーミーに、血に変えるのは穢れた業と批判され、改心するとの内容になっている。前述のクルシェヒルにおける両者の対立を反映したものとも考えられよう。また前者の逸話では、ルーミーの名声を妬んだハジ・ベクターシュが、称賛の声を騒動として問い詰める使者を送ると、ルーミーが友になくばなせ求めず、友見出せばなぜ祝わない、と謡い、同時にベクターシュの前にライオンの姿で現れ、首を絞めてこの騒動はお祝いのため（神秘主義的な）熱情や求道のためではない、と叱り、ベクターシュらはルーミーの信者となったと伝える。もちろん、ルーミー側からの奇跡譚的記述であり、ルーミーの神秘主義の基軸となる愛と開放性が禁欲主義に優越することを示す意図が感じられるが、先に述べた、閉鎖的な神秘主義に飽き足らないメラミー的な精神が見いだせるともいえよう。いずれにせよ両者は、ある程度は相違と対立を抱えつつも、同じホラーサーン出身者として、当時の多文化共存の状況の中でこうした精神性をもって、未だに多く存在したキリスト教徒らにも接し、改宗に繋がる場合もあったものと思われる。

2. ルーミー伝に見るイエスとキリスト教

(1) ルーミー伝とイエス像

この章ではルーミー伝の逸話に基づくキリスト教との関係を考察する。その前提として、コンヤにおけるルーミーの活動についてポイントをごく簡単に触れておく。父の没後、ルーミーは第二の師としてブルハヌッディーン・ティルミズィー（Burhān al-Dīn Muḥaqqiq Tirmizī）の下で1240年まで8年間、特に神秘主義について奥義を学んだ。この人物は名前のように今日のテルメズ（ウズベキスタン南部。ルーミーの生地ヴァフシュの西方にあり、大規模仏教遺跡が存在）出身で、やはりホラーサーン系神秘主義者だった。この間ルーミーは7年間、シリアでイスラーム法などスンナ派諸学を修め、コンヤ帰還の後、師の認可を受け神秘主義指導者として独立するとともにマドラサ教育を行った。1244年、ルーミーがコンヤを訪れた優れた神秘主義者シャムセ・タブリーズィー（Shams-e Tabrīzī）と運命的に出会い、数年にわたり深く影響を受けたことは有名である。この結果、『シャムセ・タブリーズィー詩集』（Dīvān-e Shams-e Tabrīzī）（ペルシア語）という大作を著

す。この体験を経てルーミーは「(神を)愛する者」(‘āshiq)から自身が「愛される者」(ma‘shūq)に内的変貌を遂げたという¹⁹⁾。ギョルプナルルによればシャムセ・タブリーズイーはメラミーの流れに属していたとされ²⁰⁾、ルーミーとの排他的交流とその奔放な行動によってコンヤの人々から問題視され、1248年、追放同然に去ることになる。

その後ルーミーは神秘主義の指導的立場を強め、一番弟子としてサラーフ・アッディーン・ザルクーブ (Ṣalāḥ al-Dīn Zarkūb) を代行とし、セマーを完成させるとともに息子スルタン・ヴァラドをその娘と結婚させた。その没後は、フサームッディーン・チャラビー (注15参照) を代行とし、その求めに応じて1258年から膨大な代表作マスナヴィーを謳い、記録させた。ルーミーは1273年に没し、葬儀には後述のようにムスリムとともにキリスト教徒、ユダヤ教徒らが多数参列したと伝えられる。以上のように、ルーミーは神秘主義者として名声を得、ルーム・セルジューク朝貴顕の信仰・信頼も篤かったが、同時に当代一流のウラマー (イスラーム学者) でもあった。この両面性はイスラーム世界でまみ見られる現象だが、ルーミーの特殊性は両面で傑出した希有な存在であり、イスラーム化途上の当時のアナトリアで、恐らくキリスト教徒も含む大衆を惹きつける神秘主義的教えと実践、および正統派のイスラーム教育の双方を通じ、宗教としての「正しい」イスラームの普及のみならず、多宗教間の理解と共存に貢献した点にあらう。

ルーミー伝はルーミー没後40年以上経って、その孫にあたるアーリフ・チャラビー (Ulu ‘Ārif Chalabī) の指示で、その弟子アフラキーによって1318年からペルシア語で執筆され、1350年代初めまで30年以上かけて完成した。その内容は当時複数編纂されたこの種の聖人伝の中でも質・量ともに際立っており、ルーミーの伝記を中心に、ルーミーの父と子、またシャムセ・タブリーズイーの逸話も含んでいる。ルーミー関係の多くの伝承とともに、一次史料類も使っており、信者の立場からのバイアスへの注意や、数々の奇跡譚への研究上の「読み解き」が必要な点を前提としつつも、ルーミーと当時の宗教的状况を知る第一級の史料となっている²¹⁾。

ルーミー伝には、数は多くないがキリスト教に関する逸話があり、当時のイスラームとの関係を知る手がかりとなっている。まずキリスト教信仰の中心に位置するイエス、および聖母マリアについて、ルーミー伝に従って見ると、イスラームの教えに従ってイエスは神の子ではなくあくまで預言者の一人であるとの位置づけを守りながら、病直しなどに際立った奇跡を行う聖人として扱われている。まずルーミーの幼少時の逸話で、5歳の頃、ルーミーは天使や「正しきジン」(barre-ye jen) (ジンとはイスラームの精霊で善悪両方あり)、特別な人々といった神の下に隠された不可視界の姿を幻視し、驚いて跳び上がり、父の弟子らに押さえられることがよくあったという。これは聖母マリアが大天使ガブリエルを、預言者ムハンマドが啓示の初期に諸天使を見たことと同じとされ、父はこれらの存在がルーミーに可視・不可視の贈り物を贈るため現れている、と説明している²²⁾。ルーミー自身の先天的な、善なる霊的存在との近縁性とともに、一神教の系譜の中でマリアを同じ近縁性を持つと認める内容である。同様に、聖母マリアはルーミーの二番目の妻などの純潔さを示す称号として「第二のマリア」といった表現で用いられている²³⁾。

イエス自身についても、神の真の名を問う者に対し、その者が命の危機に陥った際に自らその名を叫んで明かされる、との逸話で、「マリアのかの窮迫、苦悩ありて かかる赤子 (イエス) 話し始めり」と謳われ、クルアーンなどにある、マリアがイエスを産み、周囲から不義を疑われた際に赤子のイエスが話し始め弁護した、との伝承が生かされている²⁴⁾。同じくシャムセ・タブリーズイー

一の逸話で、同人がルーミー同様に幼少時から天使などを幻視していた、と息子に話しかけられると、ルーミーは、それは禁欲的修行によるものではなく、イエスが揺り籠にいたときに授けられ、話をし、奇跡を起こしたように神に授けられた永遠性 (azal), つまり天賦の資質である、と説明している²⁵⁾。またルーミーの弟子の一人に関する夜通しのセマーが行われた際の逸話では、弟子が休息中に密かに忘我の境にあるルーミーの様子を覗き、果たしてモーゼの錬金術、イエスの(衣類の)染色技術など預言者らの奇跡と技芸に匹敵するものを持っているだろうか、と疑問を抱く。ルーミーは即座に察知し、石を拾って渡すと輝くルビーに変貌していた。弟子らは不遜な疑いを低頭して詫びたが、ルーミーは、過去の偉人のような物質的錬金術よりも、精神を変貌させる錬金術の方が尊い、と論じ、弟子の改心による精神の変貌を示唆する。ここでもイエスは預言者の一人として奇跡、特殊技芸を持つ偉人と位置づけられているが、ルーミーが精神性においてそれを上回っているとも理解できる²⁶⁾。

ルーミーは預言者としてイエスを認めながらも、自身を含むイスラームをより上位に位置づけている面があったと思われる。例えば後述の、ルーミーに感化されキリスト教徒からムスリムになったギリシア人の若者の逸話で、ルーミーは若者に、キリスト教聖職者らのイエス観を問い、若者が神とみなしている、と答えると、「今後彼らに言いなさい、我らのムハンマドはより神だ、より神だ、より神だ、と」と返答したという²⁷⁾。もちろんイスラームで預言者は神ではないが、後述のように神秘主義の枠での神智と神人合一の境地を背景にした言であり、イエスよりムハンマドの方がより深い境地にあることを示唆している。また、息子スルタン・ヴァラドが神秘主義の修行のため隠遁と40日の断食行を行うことを求めた逸話では、ルーミーはムスリムにこうした禁欲的行はなく、モーゼ、イエスの法にあるのみ、としてイスラームとしては信徒の安寧のため無理はすべきではない、と諫めるが、息子は実施してしまう²⁸⁾。同様の見解をルーミーは『ルーミー語録』でも語り、「イエスの道は人里離れたところに独り住んで己が悪と戦い、己れの欲求を抑えることにあり」とし、これに対しムハンマドの道(イスラーム)は現実社会の欲望の中で苦しみに耐えることにある、と述べ、後者が無理ならせめて前者の道を行きなさい、と論じている²⁹⁾。ルーミーは特にウラマーとして、現実社会に関わる宗教であるイスラームを、修道院にも反映するイエスの禁欲主義よりも上に位置づけているようである。

しかし、ルーミーも影響を受けたとされるイブン・アラビー (Muḥī al-Dīn Ibn ‘Arabī) (1165-1240) の存在一性論に代表される神秘主義的存在論では、人を含む全存在は根源的唯一存在=神が段階的に反映したもので、預言者も他の人間と変わらない面がある。ルーミー伝では、シャムセ・タブリーズイーの逸話で、同人があらゆる預言者は前任の預言者の真実を説明するために現れ、イエスはモーゼを、ムハンマドはイエスを説明した、と述べる。これに対しムハンマドの信徒同胞が、「預言者の封印」(イスラームではムハンマドが最後の預言者) なき後、だれがその説明をするのか、と問うと、預言者曰く、「自分自身を知る人こそ彼の神を知る」と答えた、とし、あらゆる人の中にすべての答えはあり、自分自身を知ることで神智に至る、と説く³⁰⁾。イエス、ムハンマドといった預言者と一般信徒の間に本来は隔たりがない、とする神秘主義的存在論の立場では、イエスとムハンマド、従って両宗教の差異や優劣も霞んでいく、とすらいえるかもしれない。ルーミーのイエス観には、同人のウラマーであり神秘主義者でもあった両面性を反映した、二面性が存在すると感じられる。

(2) ルーミーとキリスト教徒の関係

次に、ルーミー伝が伝えるキリスト教徒との関係を見る。まずキリスト教聖職者との関係では、ギリシア正教の伝統である修道院との関わりがあった。コンヤ（ローマ名イコニウム）は初期キリスト教以来、パウロが宣教に訪れるなど重要な拠点であり、郊外に同地出身で修道院制の創始者の一人、聖カリトン（St. Chariton）に因んだ大きな修道院があった。この修道院は哲学者プラトンの遺体があるとの伝承からプラトン修道院と呼ばれていた³¹⁾。ルーミー伝によれば、ルーミーは二度ここを訪問している。一度目は同修道院の老いた修道士長の話として、ある日ルーミーが来て、修道院にある水が湧き出る洞窟に入り、その奥で7日間水に浸かり、出てきたが体は何も変わらなかったという。この奇跡を見た修道院長は、メシア（イエス）やアブラハム、モーゼなどの預言者らについて学んだことよりルーミーが優れている、と告白した³²⁾。

二度目はルーミーの孫でルーミー伝を編纂させたアーリフ・チャラビーと親密な老いた修道士の話で、修行の進んだルーミー信者らからルーミーを崇敬する理由を問われ、ルーミーが修道院に来て40日間独居隠遁し、終わって出てきた際に修道士が、クルアーンでは「よいか、お前たち一人残らず一度はあそこ（地獄のふち）まで降りて行かねばならないのだぞ。」（第19章「マルヤム」第71節）とあり、全員地獄の業火に焼かれるのに、どうしてイスラームが我らの宗教（キリスト教）より好ましいのですか、と問うた。ルーミーは無言で修道士をコンヤのパン屋に連れて行き、その衣を自分の衣で包んでかまどに入れた。暫くして出すと、ルーミーの衣は無傷で、修道士のものは焼け焦げており、ルーミーはこれが我らとあなた方の火への入り方だ、と述べ、修道士は（キリスト教徒のまま）弟子になったという³³⁾。ルーミー側の記述とはいえ、これらはルーミーが恐らく修道院を訪れ、修道士らにも通ずる禁欲的行を行ったか、少なくとも交流、感化を与えた証拠と見ることができるだろう。この修道院は後にメヴレヴィー教団と関係を続け、オスマン帝国の保護も受けている³⁴⁾。

一般のキリスト教徒についてもいくつか例があり、先述のギリシア人の若者の逸話では、ルーミーがテルヤヌス（Theryanus）との名のキリスト教徒ギリシア人の若者が殺人の罪でキサース（qisās）（イスラーム法の同害同復刑）されかかっているのを助け、スルタンもこれを認め、ルーミーに感化された若者はムスリムとなった。テルヤヌスはすぐに学問と神秘主義の境地で優れたムスリムとなったが、コンヤのカーディー（qādī）（イスラーム司法官）に同人がルーミーを神と呼んでいる、と問われると、「そうではなく「神を創る人」（khodā-sāz）と呼んでいます、なぜなら私のような異教徒を「神を知る人」（khodā-dān）になさったからです」と答えた³⁵⁾。ここにはイエスに神性を見いだすキリスト教義の影響もあるとも推測されるが、基本的には神秘主義の神智と神人合一の境地にルーミーが到達しており、同人も同じ境地に導かれた、と読み取れる。別の例では、ルーミー宅の暖炉の修理をしていたギリシア人大工が弟子らになぜイスラームに改宗しない、と問われ、50年近くキリスト教徒で、イエスを恐れて改宗できない、と答えた。ルーミーはそこに来て、「信仰の秘密は畏れです。神を畏れる（tarsā）人はたとえキリスト教徒（tarsā）であっても宗教があり、無宗教ではないのです」と諭し、大工は改心して真摯なムスリムになった³⁶⁾。神への畏れとはイスラームでタクワー（taqwā）と呼ばれ、信仰の核心をなすが、一神教共通の信仰でもあり、ルーミーはキリスト教徒のペルシア語の名称と畏れが同じなのを掛けて、同教徒を認めている。この2例は改宗譚ではあるが、ルーミーの、キリスト教徒を受け入れる寛容な対応に感化され

て改宗していることが理解される。

次に、アイコン画にまつわる逸話がある。ルーミーの貴顕の信者の一人に、先述のキリスト教徒グルジア人王女でスルタンと結婚した女性がいた（後にバルヴァーネと再婚）。彼女は熱烈な信者で、カイセリに行くことになった際、ルーミーの似顔絵を聖人のアイコン画のように携えていくため、評判のギリシア人キリスト教徒の画家に描かせる。画家はルーミーの姿を描こうとし、20枚にわたって描くがその度に別人の姿となってしまう。ルーミーは自分を「境目なき海」と謳い、画家は仕方なくその絵を彼女に持って行き、旅先で常に携え見ていたという³⁷⁾。もう一つの逸話では、同じ画家がコンスタンティノープルにあって生きているようで決してまねできないというマリアとイエスの木版のアイコン画を盗み、ルーミーの元に持参すると、ルーミーは絵姿を見て、不平を述べていると伝える。画家が絵が話すわけがないという、神の描かれた図像である貴方がなぜ無意味な絵を尊ぶのか、と問い、画家は改心しムスリムになったという³⁸⁾。ルーミーは偶像崇拜禁止の見地からアイコン画への崇敬を一応否定しているが、それでも当時の多文化共存の環境下で、絵画に宗教的意味を付与して信じる大衆的信仰・文化がムスリムも含め共通に存在したことを示唆する例だろう。

最後に、ルーミーが没した際の葬儀の逸話がある。葬儀には老若男女を問わずコンヤの「すべての集団」(melal) が参列し、「キリスト教徒、ユダヤ教徒、ギリシア人、アラブ人、トルコ人、その他から、各々自身の形式で聖典を持って前進していた。詩編、トゥーラー、聖書から章句を詠み、哀悼を捧げていた」という。ムスリムが追い払おうと棒などで打擲し、騒擾に発展したため、スルタンらがキリスト教聖職者を呼び、事情を問うと、「「私たちはモーゼ、イエス、預言者すべての真理をこのお方の明白な説明によって理解しました。また我々が自分の聖典で読んでいた完全なる諸預言者の行いをこのお方に見い出しました。もしあなた方ムスリムがメヴラーナ師を自身の時代のムハンマドと呼ばれるなら、私たちはこのお方を時代のモーゼ、時のイエスと認識します。あなた方が愛し、献身されるように、我々も千倍（この方の）下僕であり、弟子なのです。次の詩のように：七十二の宗団、自らの秘密を聞かん、我々から二百の教えにひとつの音色で息合えり、箏笛のごと」。続いて聖職者らはルーミーが太陽、パンのように欠かせない普遍的存在であるとし、スルタンらは納得し、許した³⁹⁾。

以上のように、当時のコンヤの多文化共存的環境、また絵画を含む大衆的信仰を共有する中で、確かにイスラーム支配下で差別もあったがムスリムと生活上共存するキリスト教徒に対し、ルーミーは日常的に接し、イスラーム教義の線を守りながらも歩み寄り、受け入れていたことが暗示される。キリスト教徒のまま弟子、信者になった例もあり、改宗の場合も強制ではなく、ルーミーに感化された自然なものだったと思われる。キリスト教を含む諸宗教の信徒に対する緩やかな寛容性、慈愛は前節で述べた両面性のうち、神秘主義の精神をより反映するものと思われる。ただし、それが小論の冒頭に述べた、イスラームを優先し、他宗教をその枠内で認める包括主義に留まるのか、それともそれを超える伝統主義的立場、あるいは宗教多元論に至るものかは、マスナヴィーを含めより詳細な分析が必要であろう。しかし葬儀の際の発言から示唆されるように、当時のキリスト教信者の目に映ったルーミー像は、後者の側に近いように思われる。

3. マスナヴィーに見るイエスとキリスト教徒像

(1) マスナヴィーのイエス像

マスナヴィーにはイエス、キリスト教に関する詩編が少なからずある。イスラームではクルアーンでも同様にキリスト教への言及は各章・節に見られるが、マスナヴィーはある意味それ以上に詩編に織り込まれていると感じられる。ルーミー伝でも見たように、ルーミーは没するまでキリスト教徒と身近に接していたと思われ、当時のアナトリアとコンヤの宗教文化的環境が反映していると思われる。マスナヴィーとは本来ペルシア語の詩の形式で二対句が一節をなすが、ルーミーのマスナヴィーは実に約2万6千節（5万句以上）におよぶ大作であり、全6巻に分かれている⁴⁰⁾。小論ではまず、その中から主に前半の1-2巻におけるキリスト教関係の詩編を考察し、続編に繋げたい。

マスナヴィーにおけるイエス観は、クルアーンにある、イエスは処女マリアから神の奇跡によって生まれた預言者であり、神の子ではない、とする基本的イエス観を守っている。ただし、聖書、あるいは民間伝承などに基づいて、イエスの死者を蘇らせるなど数々の奇跡を認め、聖人として高い地位にあることを暗示している。マスナヴィーでは、預言者であり、聖人であるイエスに仮託しながら、神秘主義の境地、奥義を織り込んでいく。マスナヴィーなどに見られるルーミーのイエス観を研究したリージョン（Redgeon, L.）は、そのイエス観をいくつかに分けている⁴¹⁾。まず神が靈魂（rūh）を吹き込んで処女マリアから生み出したことに基づいて、イエスを神の靈魂（rūhallāh）とし、クルアーンで泥を鳥に変える（クルアーン第3章「イムラーン一家」第43節）など、イエスが命を与えたり甦らせる奇跡も神の靈魂を吹き込んでいる、とする。ただし、神が人の祖先アダムを泥に靈魂を吹き込んで創造されたように（クルアーン第32章「跪拜」第7-9節）、一般の人もイエスと本質的には変わらず、キリスト教の神性を有する「神の子」イエスとは相違する点はクルアーンと変わらない。いわばイエスは預言者として人でありながらより神の靈魂が顕現し、奇跡を起こす存在との位置づけである。次いで、やはりクルアーンにあるようにイエスの十字架上の処刑を否定し（クルアーン第4章「女」第154-159節）、イエスは神の御許に引き上げられ、後述のようにイスラームの7つの天界のうち第4天にあるとする。次に、イエスの病人を直し死者を蘇らせるなど（クルアーン第5章「食卓」第110節）の奇跡を起こす聖人としての位置づけである⁴²⁾。ルーミーのイエス観はイスラームの枠内にあるが、聖人性をより強調しているようである。

マスナヴィーの例を見ると、第1巻には礼節の重要性を説く詩編で、イエスが天から食事を降ろして提供するとの、マタイ福音書⁴³⁾にある、イエスが数千人に食事を提供したとの奇跡を反映した逸話が用いられている。詩編では、まずモーゼがエジプト脱出の際にユダヤ人にマナという天からの食物を与えたのに対し、一部の者がにんにくと豆も求め、天の恵みが断たれて耕作しなければならなくなった、との聖書を元とした逸話の後に、イエスについて次のように謳われる。

またイエスもとりなせしゆえ、神は	食卓を送れり、獲物を皿に盛り
またも厚かましい者ども、礼節わきまえず	乞食の如く食べ残し（zelle）を持ち去れり
懇願せり、イエスは彼らに、こは	常にあり、減ることなし、地から、と
信用もせず、貪欲たるは	不信心者ならん、偉大なお方の食卓を前に

貪欲さに目が眩んだ乞食の如き者どもから かの慈悲の戸は彼らには閉じたり⁴⁴⁾

この詩編は、クルアーン第5章「食卓」第111-115節にある、イエスの12使徒が信心のため天から食卓を降ろす奇跡を見せてくれと懇願し、神はそれをなす代わりに不信心者は厳罰に処す旨答えた、との逸話に基づく。イランのルーミー研究家フォロウザーンファル (Forouzānfar, B.) によれば、「食べ残し (zelle) を持ち去る」とはスーフィーの、主人の家から食べ残しを持ち去る慣習を示唆し、“zelle kardan” (ペルシア語で字義通りには「食べ残しをする」) は彼らの慣用句だったという⁴⁵⁾。もちろんフォロウザーンファルが指摘するように、スーフィーの修行で礼節は外面のみならず神に対する内面でも重要だったが、ルーミーの詩編は、「閉鎖的」スーフィー、あるいは外的、内的礼節を守ろうとしない一部の者に対する揶揄も含まれているかもしれない。いずれにしろ、この詩編はイエスの奇跡に仮託して神秘主義の奥義や重要な徳目を謳う例で、イエスは「神の靈魂」が顕現した聖人として描かれる。

マスナヴィー第2巻には、イエスが死者を蘇らせる奇跡を元にした逸話が謳われている⁴⁶⁾。イエスにある愚かな若者が同道し、ある穴に骨を見つけ、イエスに蘇らせるための御名を教えよと懇願するが、イエスは自らの天使より清い息吹がないため若者には無理だと諭す。若者はそれではイエスが蘇らせよ、とせがみ、イエスは仕方なく骨に御名を唱えろと、骨から黒いライオンが飛び出し、若者を即座に引き裂いて殺してしまう。イエスがなぜ殺したのか問うと、ライオンはイエスが悩んでいたためと答え、なぜ喰らわなかったのかと問うと、自分の(神に定められた)取り分ではないため、とし、次のように言った。

かの獅子曰く、おおメシアよ、この狩は	ただただ教訓のためなり
もし我に糧あれば、この世に	我に死人らとなんの用があろう
こは罰なり、清き水見いだせし者への	小川を酷く汚してしまうロバの如き
もしかの水の価値知りたれば、ロバが	足を入れずに、水に頭を垂れたろう
かの者は見い出さん、かかる預言者を	水の主、生命の育て主を
どうして死なぬか、かのお方の前で、	
「あれ」との命で	おお水の主よ、我らを甦らせたまえ」 ⁴⁷⁾

ここでは物欲と表面上の奇跡に捕らわれた若者が、イエスのような清き水を目の前にしながらその真の価値に気付かず汚し、罰として命を失ってしまう、との逸話の中で、預言者でありつつ「水の主」、「命の育て主」としてのイエス像が示される。「あれ」(kun) (アラビア語の命令形) との命とは、神が創造する際の言葉(クルアーン第16章「蜜蜂」第42節など)で、預言者であると同時に「神の靈魂・息吹」として命を付与する、限りなく神に近い存在としてのイエス像が暗示されている。ただし、この詩編の直前の詩編では、盲目にならないように嘆くな、と言われた神秘主義者が、神の光が見れなければ盲目の方がよい、と答えたとの逸話で、「目を嘆くべからず、かのイエス、汝にあり」「汝が靈魂のイエス、汝とともにあり」と謳われ、イエス=神の靈魂・息吹が他の人にもありうることが示唆されている⁴⁸⁾。神秘主義的にみて全存在に神性が宿る中で、イエスはより根源をなす神に近い存在であるとの位置づけがなされていると思われる。

(2) マスナヴィーのキリスト教徒観—キリスト教徒の受難と分裂の詩編より

マスナヴィー第1巻には、ユダヤ教徒の王に迫害され、その大臣に騙されたキリスト教徒の長い逸話が謳われている⁴⁹⁾。このユダヤ王は本来一つであるモーゼの宗教、すなわちユダヤ教とイエスの宗教であるキリスト教を分ける「斜視」に似た偏った見解に陥り、キリスト教徒を弾圧、大量に処刑する。キリスト教徒は表面上改宗したが、そこで悪賢い大臣が王に入知恵し、内心では彼らは元のままであるため、彼らを根絶する方法として自分が隠れたキリスト教徒であることを見破ったことにして耳・手を断ち、鼻、唇を削いで彼らの中に追放せよ、その後自分は彼らを信じ込ませて偽の教えを広めて滅ぼそう、と助言する。王はその通りにし、大臣はキリスト教徒に福音書などを宣教し、信者を集めることに成功する。ここでルーミーはこの大臣の表裏ある姿に関し、預言者ムハンマドに教友らが「屍鬼（ゲール）のような心（nafs）の欺し」について、礼拝と魂の浄化（ekhlās-e jān）において隠された野心を教示するように求めた、との例を謳い、彼らは髪の毛一本一本をかき分けてこの野心を探すが、細心の注意を払う者も預言者の教示に心から驚いた、とする⁵⁰⁾。フォロウザーンファルはこれを、スーフィーが欲望に満ちた心に打ち勝つ魂の浄化の困難さを反映しており、一見注意を払って打ち勝ったように見えても、実は「心の欺し」によって浄化が失われて過ちに陥ることが多い、と指摘している。教友もこれを恐れて預言者の教示を仰いだのである⁵¹⁾。真の信仰の難しさが示されるが、キリスト教徒はこの者をイエスの代理とまで信じ切ってしまう、教友に比べても大臣に仮託される「心の欺し」への弱さが示唆されている。ルーミーは、この弱さ、過ちを克服するには常に神と共にあり、魂が「檻」から解放されるアーリフ（‘arif）（霊智ある者）たるべしとし、

彼らは眠れり、世の出来事から、日夜	筆の如く、主の掌中にある
掌を見ぬ人は、文字に	書いたのは筆の動きと見なさん

と謳う⁵²⁾。神への絶対的信頼と依拠によってのみ、「心の欺し」から解放されるが、キリスト教徒はこの境地に至っていないことが暗示されている。

大臣の陰謀に気づいた一部のキリスト教徒もいたが、殆どは信じて身命を捧げるまでに至る。そこで大臣は彼らを欺すべく、イエスの12使徒になぞらえた12名の指導者に対し、それぞれ聖書の教えを説明したと称する12巻の別々の巻物を与える。その内容は相互に矛盾し、ある巻では禁欲、空腹を懺悔の柱、改悛の条件としながら、他の巻では禁欲に救いはなく、物惜しみなさ（jūd）が上とする。確かに禁欲はまだ自己の救済目的の自我が残り、後者は自我を捨てる自己犠牲の精神を示すが⁵³⁾、別の巻では両者ともに偶像崇拜で、神に並ぼうとしていると非難され、神への絶対服従のみが正しいとされる。このように、断片的に真理を織り交ぜながらも相反する内容の12巻によってキリスト教徒を異なった教えに、そして宗派の成立と争いに導こうとしたのである。これは初期キリスト教時代からルーミーの時代にすでに発生していた東西教会の分裂に至るまで、キリスト教で教義などをめぐる宗派の分裂と争いがあった事実を反映しているよう⁵⁴⁾。次いでルーミーは、大臣を批判しながらイエスの真の教えを次のように謳う。

彼はイエスの一色の香りを持たず	イエスの色の樽に染められた性質もなし
-----------------	--------------------

百色の服がその単色の樽により	単純で一色になれり、光のように
単色にあらず、飽きがくるような	むしろ魚と澄んだ水の例えなり
乾いた地に幾千の色あれども	魚たちは乾きと戦えり
魚とは誰か、海とは何か、この例えで	それに似るには、栄えある全能の王（神）が
百千の海と魚が存在し	跪拝せり、存在への敬意をもってその方に ⁵⁵⁾

フォローザーンファルは、この元となった伝承、つまりイエスが染め物職人の下で多様な色に染めるよう言いつけられながら単色に染め、それを詰られると多様な色に変えてみせた、との逸話を引用しながら、本来のイエスの教えは単純な一色で、一見多様な教え、宗派はそこから派生したものに過ぎず、それを悟った人は本来の教えに帰り、団結する、と指摘している⁵⁶⁾。それは地上の多様性に放たれた個々の魚が母なる海＝神に回帰するのと似ている。イエスの愛は単色ですべての楽しみの根源であるため、退屈とは無縁で信者がそのために見解が対立し、多様性が生じることはない。しかしキリスト教徒はこれを知らず、見解の相違、論争を生じさせたのである。ここでもルーミーは、神秘主義的に本来のイエスの教えを高く称揚しつつ、キリスト教徒がそれを理解できず、過ちに陥ったと謳っている。大臣は知恵はあるものの悪知恵を働かせるのみで真理を悟った境地からは程遠く、

百千のガレノスの医師あるも	イエスとその息吹を前にため息ばかりなりき
百千の詩集あるも	ウンミー（ummī）（文盲）の言葉を前に恥となりき ⁵⁷⁾

と謳われる。ここでウンミーとはムハンマドを指し（クルアーン第7章「胸壁」第157節）、大臣のような自我に発する知恵では神の真理に至れないことが示されている。しかし大臣はさらに策謀をなし、神秘主義者をまねて宣教を止め独居・隠棲し、人々に独居を解くよう熱望させることを企む。狙い通り人々が求めると、大臣は独居して外面の五感より内面の感覚に集中する重要性を説き、「感覚は乾いた地を見き、乾きから生まれしゆえ 靈魂のイエスは足を海の如き心に置けり」⁵⁸⁾との句が続く。ここでも神の靈魂としてのイエス像が浮き彫りにされているが、他方で大臣のあり様、そしてイエスの禁欲性に対し、社会との関わりを重んじ、過度の禁欲をよしとしない本来のイスラームの観点からの揶揄も垣間見えるかもしれない。

さて、大臣は人々の要請を繰り返し拒否し、死して先述のイエスの居る第四天に昇ることを求める。そこで先の12名の指導者に別々に会い、それぞれをただ一人の後継者に任じ、自分の死後指導者となり齒向かう者は処刑せよ、と命じ、イエスの言葉を記した相矛盾する内容の巻物を託して、人々に伝えよ、と指示する。こうして大臣は自殺を遂げ、その後キリスト教徒間で争いが起こり、多くの人々が殺されるに至った⁵⁹⁾。大臣の陰謀は命と引き換えに見事に的中したのである。だが、この最中、福音書にムハンマドの名があることを信じたキリスト教徒の一団のみが救われ、他は誤った道に陥ったとされる⁶⁰⁾。この詩編は先にも挙げた、クルアーン第7章「胸壁」第157節の「この者（文盲の預言者ムハンマド）のことは、みなが持っている律法や福音書にも書いてあるから見ればすぐわかる。」との言葉に基づくイスラームの伝承を元としているが、やはりイスラームの正しい教えに比べ、キリスト教徒の多くが誤った教えに従い、相争う弱さが浮き彫りにされる。

その中で、ムハンマドの名に表される、イスラーム、そしてキリスト教を含めた「本来の一神教」を信ずるキリスト教徒のみが救われるのである。

最後に、この逸話に続きにある、別のユダヤ人王によるキリスト教徒弾圧の話に触れておく⁶¹⁾。この逸話はクルアーン第85章「星の座」第4節にある、「坑の人々は殺された」との言葉にまつわる話、つまりアラビア半島南部イエメンの王がキリスト教徒を弾圧し、坑に投げ入れ火にかけた際、ある母子に対し棄教しなければ幼児を投げ入れると迫ると、幼児が母に真の宗教（イスラーム）を捨てないようにと説得し、母子ともに火に入れられたとの伝承に基づく⁶²⁾。ルーミーの詩編では、ユダヤ王のつけた火に対し、「預言者性の本質のかがり火」が比較される。それはユダヤ王の火でもある目に見える七天の星座の星々を超える星に準えられ、その星は神の光を反映して星座の星のように結合・分離せず、そのアセンダント（上昇点：太陽の通り道である黄道と東の地平線との交差する点。占星術で生誕時のアセンダント星座が生来の性質を示すとされる）がこの星の者は心が異教徒を焼くと謳われる。やはり母子が棄教を迫られ、幼児が火に投げ込まれるが、火の中で幼児は「私は大丈夫です、火は神の慈悲を隠すヘジャーブです。」と母を誘い、子宮から世界に生まれ出た時のように火の中に世界を見、そこから（死後の）平静を見るとして謳う。

この火の最中に世界を見たり

その粒子一つ一つにイエスの息吹あり⁶³⁾

こうして幼児はムスリム（ここでは真の宗教の信徒を意味する）たちよ来たれと呼びかけ、キリスト教徒が次々と火に身を投じた。これに衝撃を受けた王は改悛し、心を病んだという。ユダヤ王の火の中にイエスの息吹が見いだされ、真のキリスト教徒であるムスリムはそこで焼かれながら来世に向けて救われる、との結末である。以上の詩編全体を通じて、本来のイエスのキリスト教はイスラームと変わらない一神教であるとするクルアーンにもあるイスラーム的なキリスト教観が根底にあることが示される。ルーミーはその枠内で、実際のキリスト教徒の、策謀に騙される弱さと、偽りの教えを信じ分裂した欠点を同情とあわれみをもって表現し、神秘主義的に見てイエス、そしてキリスト教がイスラーム同様に真の宗教として評価しうることを謳っているといえるであろう。

おわりに

以上見てきたように、ルーミーはその出生地である中央アジアの影響を根底に据えながら、13世紀当時のアナトリア、そしてコンヤの多文化共存的状态下、その生涯、また詩編において可能な限りキリスト教に近づき、評価し、共存を目指したと思われる。もちろんルーミーはイスラーム法などのスンナ派諸学のウラマーとしても一流であり、概ねイスラームを優先し、キリスト教も認める包括主義的立場を採っていた点是否定できない。ただし、神秘主義者としてはときにその範疇を超え、詩編にもみられるように原則としてイスラームの優越性を前提とし、イエスやキリスト教の禁欲主義や分裂などを批判しながらも、預言者でありつつ「神の靈魂」でもあるイエス、そして本来のキリスト教をイスラームと等価的に評価し、謳っている節がある。こうしたルーミーのイエス、キリスト教観に基づいた日常的なキリスト教徒らへの態度、対応があつてこそ、ルーミー伝で見た、葬儀の際のキリスト教徒らの熱狂的な参列、そしてルーミーの称揚も生じたと考えられよ

う。

ルーミーと時に比較され、その時代に続く14世紀のビザンツ帝国にあってギリシア正教の神秘思想・ヘシユカズム (Hesychasm) (静寂主義) の大成者であるパラマス (Gregory Palamas) (1296-1359) は、1354年に1年間オスマン帝国に捕らわれ、イスラームとの対話を試みたことが伝えられる。しかし近年の研究では、パラマスの書簡ではその内容はほぼ教義問答に終始し、両宗教の対立点が露わになり、神秘主義の共通性には触れていないことが明らかになっている⁶⁴⁾。捕虜という特殊な状況下、ムスリムの中で孤立していた点に鑑み、この書簡のみでパラマスの神秘思想も含めたイスラーム観を理解することはできないが、前時代のルーミーに比べ現実的対応の面で一步引いている観は否めない。それでも、同時代の隣接地域でそれぞれ独自に発展したと思われるヘシユカズム思想とルーミーなどの神秘思想の共通性の一端が示されれば、諸宗教の本質的一致を唱える伝統主義学派の説に与する例となるかもしれない。この検証のためにも今後、ルーミーのキリスト教観をより掘り下げるとともに、先にも触れたルーミーが影響を受けたとされるイスラーム神秘哲学者イブン・アラビーの存在一性論との比較など、その思想的究明が必要となるだろう。小論の続編に向けての課題といえるが、小論において、ある程度はルーミーがその生涯、詩編を通じて包括主義に留まらず、時に宗教多元論的立場に近づく面があったことを示唆しえただろうか。

注

- 1) 井筒俊彦『井筒俊彦著作集 11 ルーミー語録』中央公論社 1993
- 2) Aflākī, Shams al-Dīn Aḥmad, *Manāqeb al-ʿĀrefīn*, edited by Yazıcı, Tahsin, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2 volumes, Ankara, volume 1; 1976 (2nd print), volume 2; 1980 (2nd print); -, *The Feats of the Knowers of God (Manāqeb al-ʿārefīn)*, translated by O'kane, John, Brill, Leiden, 2002
- 3) Lewisoḥn, Leonard, "Mawlānā Jalāl al-Dīn Rūmī", *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History Volume 4 (1200-1350)*, edited by Thomas, David & Mallett, Alex, Brill, Leiden, 2012, 491-508: 491
- 4) ルーミーの経歴については数々の著作があるが、小論ではルーミーの第21代目子孫であるヒダエトオウル博士 (Dr. A. Selāhaddin Hidayetoğlu) による要を得た以下の評伝などを参考にした。Hidayetoğlu, A. Selāhaddin, "MAWLĀNĀ MUHAMMAD JALĀL AL-DIN RUMI: HIS LIFE AND PERSONALITY", tr. by Kuşpınar, Bilal & Reed, Fred A., *Mevlāna ve İslam*, edited by Kuşpınar, Bilal, Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları, Konya, 2017, 253-303. ただし注意すべきは、アフラーキーのルーミー伝をはじめ、内部関係者による記述の客観性を常に意識すべき点である。同書によれば、ルーミーの父は母方でフセイン (シーア派第3代イマーム (指導者)。第4代正統カリフ・アリーの子) から14代目、父方でアブー・バクル (初代正統カリフ) から10代目とも伝えられ、預言者の家系に繋がるサイイド (sayyid) と呼ばれる血筋であることが暗示されるが、この点について、トルコのルーミー研究家・ギョルプナルル (Gölpınarlı, A.) は、アフラーキーのルーミー伝でアブー・バクル (-628) から10代目とあるのは両者の年代の隔たりが大きすぎて信憑性に乏しいと批判的見解を述べている。Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlānā Celāleddīn*, İnkilāp Kitabevi, İstanbul, 1985, 35-36
- 5) 7世紀のヴァフシュなど同地域の仏教の様子は玄奘三蔵の『大唐西域記』に記されている。筆者は2006年、科研費によるタジキスタンの仏教遺跡の考古学調査に同行し、アジナ・テベなどを視察、8世紀のイスラーム化前後の様子を調査したところ、古代以来現代まで継続するイラン文化を基盤に、時代ごとに複層的な文化、民族、宗教の堆積・変容がなされた模様が理解された。佐野東生「タジキスタンのイスラーム化とタジク文化の創生について」蓮池利隆編『ミトラ仏と都貨邏の仏教』科研費基盤研究 (B)「中央アジア (タジキスタン) における仏教と異思想の交渉に関する調査・研究」(課題番号 17401023) 成果報告 2009 73-84
- 6) Cahen, Claude, *Pre-Ottoman Turkey: A general survey of the material and spiritual culture and history c.1071-1330*, translated by Jones-Williams, J., Taplinger Publishing Co., New York, 1968, 202-208
- 7) Wood, Philip, "Christians in the Middle East, 600-1000: Conquest, Competition and Conversion", *Islam and*

- Christianity in Medieval Anatolia*, edited by Peacock, A.C.S. et.al., Ashgate Publishing Limited, UK, 2015, 23-50
- 8) Öcak, A. Yaşar, “Social, cultural and intellectual life, 1071-1453”, *The Cambridge History of Turkey*, volume 1, edited by Fleet, Kate, Cambridge University Press, 2009, 353-422 : 388
- 9) Ibid, 370-371, 381-382
- 10) Beihammer, Alexander D., “Christian Views of Islam in Early Seljuq Anatolia : Perceptions and Reactions”, edited by Peacock, A.C.S. et.al., ibid, 51-76 : 72-75
- 11) Öcak, ibid, 362-363
- 12) Gölpınarlı, ibid, 6-7
- 13) イブン・バットゥータ著・イブン・ジュザイ編・家島彦一訳注『大旅行記 3』平凡社東洋文庫 2004, 270-271 なお、イブン・バットゥータ自身、アナトリアの訪問先各所でアヒーらの歓待を受け、ザーウィヤに宿泊している。ハジ・ベクターシュはクルシェヒルの有力なアヒーだったアヒー・エヴレン (Akhi Evren) (-1261) と友好関係にあった。互いに大衆的信仰を集めたババとアヒーの近い関係を示す一例である。
- 14) Yıldırım, Rıza, “Sunni Orthodox vs Shi‘ite Heterodox?: A Reappraisal of Islamic Piety in Medieval Anatolia”, edited by Peacock, A.C.S. et.al., ibid, 287-308 ただし、当時のアナトリアでは、シーア派信仰にも通ずる、アリーとカルバラーで殉教したフセインなどその子孫への崇敬が強かったが、預言者ムハンマドの家系への崇敬はスンナ派も共通で、これだけでシーア派とはいえない。
- 15) ルーミーの代行をコンヤで務め、マスナヴィーの記録者ともなったフサームッディーン・チャラビー (Husām al-Dīn Chalabī) は、父がコンヤのアヒー集団の長だった。Hidayetoğlu, ibid, 272
- 16) Gölpınarlı, ibid, 147-150 ; -, *Melāmīlik ve Melāmīler*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1931, 9, 25 メラーミー (非難される者) との名称は、この流れに属する神秘主義者の一部がイスラームの外面的戒律・形式を軽視したことで周囲から「非難」されたことを因とするという。
- 17) Pfeiffer, Judith, “Mevlevi-Bektashi Rivalries and the Islamisation of the Public Space in Late Seljuq Anatolia”, edited by Peacock, A.C.S. et.al., ibid, 309-327 ; Gölpınarlı, Abdülbâki, *Mevlânâ Celâleddîn Mektupları*, İnkilâp ve Aka Kitabevileri, İstanbul, 1963, 42-43, 80-81
- 18) Aflākī, ibid, volume 1, 381-383, 497-498 ; -, translated by O’kane, 263-265, 343-344
- 19) Hidayetoğlu, ibid, 260-269 ; Lewisoohn, ibid, 492-493
- 20) Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, 150
- 21) Aflākī, translated by O’kane, IX-XV ; Gölpınarlı, ibid, 32
- 22) Aflākī, ibid, volume 1, 73 ; -, translated by O’kane, 55
- 23) Aflākī, ibid, volume 1, 90-91 ; -, translated by O’kane, 67
- 24) クルアーン第 19 章「マルヤム (聖母マリア)」第 28-34 節。Aflākī, ibid, volume 1, 471-472 ; -, translated by O’kane, 325-326
- 25) Aflākī, ibid, volume 1, 680 ; -, translated by O’kane, 471 なお、ルーミーはこの説明の中で、クルアーン第 19 章「マルヤム」第 11 節「我ら (神) はまだ幼い子供のうちから彼に叡智を授け」を引用している。
- 26) Aflākī, ibid, volume 1, 141-143 ; -, translated by O’kane, 99-100
- 27) Aflākī, ibid, volume 1, 273-274 ; -, translated by O’kane, 189-190
- 28) Aflākī, ibid, volume 1, 793-794 ; -, translated by O’kane, 553-555
- 29) 『ルーミー語録』 161
- 30) Aflākī, ibid, volume 2, 660-661 ; -, translated by O’kane, 455-456
- 31) Cahen, ibid, 208-209 ; Konyalı, İbrahim, Hakkı, *Abideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi*, Yeni Kitap Basımevi, Konya, 1964, 1083-1086 同書はコンヤの歴史地理と文化遺産を記した古典的著書で、ルーミー訪問の逸話を含めた同修道院の崖沿いに建てられた写真入りの説明とともに、他のキリスト教会の説明もある。なお、筆者らは 2019 年 12 月のコンヤ調査で現在は軍関係施設となっている同修道院跡を訪問し、施設関係者の好意で写真を得ている。
- 32) Aflākī, ibid, volume 1, 294 ; -, translated by O’kane, 203-204
- 33) Aflākī, ibid, volume 1, 551-552 ; -, translated by O’kane, 381-382
- 34) Konyalı, ibid, 1085
- 35) Aflākī, ibid, volume 1, 273-276 ; -, translated by O’kane, 189-192 別の逸話では、テルヤヌスがスーフイーの一団に、なぜルーミーを神と呼ぶのか問い詰められ、「なぜなら私は神以上の名で言うものを知らない

- いからです、もし他の名があればそれを言っていました」と答えたという。Aflākī, *ibid*, volume 1, 276; -, translated by O'kane, 191
- 36) Aflākī, *ibid*, volume 1, 476-477; -, translated by O'kane, 328-329
- 37) Aflākī, *ibid*, volume 1, 425-426; -, translated by O'kane, 292-293; Eastmond, Anthony, "Other Encounters : Popular Belief and Cultural Convergence in Anatolia and the Caucasus", edited by Peacock, A.C.S. et.al., *ibid*, 183-213: 210-213 なお、この逸話は、イエスに関する伝承で、エデッサの王が王の病を治すためキリストの絵を求め、画家を派遣するが、画家はキリストの顔が描けず、キリストが顔をふいた布に顔が写って、王の病が治ったとの逸話に類似するとされる。
- 38) Aflākī, *ibid*, volume 1, 552-553; -, translated by O'kane, 382-383 イコン画について、シリアの Saidnaya の奇跡をもたらすイコンはキリスト教徒、ムスリム双方の巡礼が崇拝していた。ルーム・セルジューク朝スルタン（おそらくルーミー家をコンヤに招聘したケイクバード1世）の逸話として、アンタルヤのキリスト教会に、コンスタンティノープルの Blachernitissa（7世紀のマリアのイコンのある教会）同様の奇跡を見るため訪問したとされる。その他、カイカーウス2世（在位 1245-1260）はコンスタンティノープル滞在時（1260年代）にイコンを崇敬していたという。Eastmond, *ibid*, 211
- 39) Aflākī, *ibid*, volume 2, 590-593; -, translated by O'kane, 404-407 なお、詩にある葦笛とは、マスナヴィー冒頭の詩編「葦笛の詩」（葦原＝神から切り離された葦笛が根源に回帰したいと嘆きの音色を奏でる詩）と関係している。葦笛はメヴレヴィー教団のセマーなどで使われる宗教的楽器である。
- 40) マスナヴィーの英訳はニコルソンによってなされている。Nicholson, Reynold A. (translated), *The Mathnawī of Jalālū'dīn Rūmī*, 6 vols., Cambridge, 1925-1940. ニコルソンの序文によれば、同版は25700節からなる。小論ではニコルソン版に基づいた次のペルシア語版を使用する。Āzarīzādī, Mehdī (edited), *Masnavī-ye Ma'nāvī*, Enteshārāt-e Pāzhūhesh, Tehrān, 2005 (8th imp.) (以下 *Masnavī*) 各巻の節には番号が付されており、小論でも注でこれを記す。なお、近年では以下のマスナヴィーの新たな英訳がなされており、小論でも適宜参照した（4巻まで発行）。Mojaddedi, Javid (translated), *The Masnavi, Book One-Book Four*, Oxford University Press, 2004-2017 また、ルーミーの活動地であるトルコでもトルコ語訳が複数なされ、ギョルプナルルの以下の訳注版が普及しており、小論でも適宜参照した。Gölpınarlı, Abdülbâki (translated and annotated), *Mesnevî: Tercemesi ve Şerhi*, I-VI cilt, II. basım, İnkilâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1981-1984
- 41) Ridgeon, Lloyd, "Christianity as Portrayed by Jalal al-Din Rumi", edited by Ridgeon, Lloyd, *Islamic Interpretations of Christianity*, Curzon, 2001, 99-126
- 42) マスナヴィーでイエスが盲人や身体不自由な人々を治す逸話として、以下の節がある。*Masnavī*, 368: volume 3, No.298-307
- 43) マタイ福音書 14: 13-21, 15: 32-39; Gölpınarlı, I-II cilt, 42
- 44) *Masnavī*, 8-9: volume 1, No.83-87
- 45) Forouzānfār, Badī' al-Zamān, *Sharh-e Masnavī-ye sharīf*, Enteshārāt-e Zavār, Tehrān, 3 volumes, 1959-1960, volume 1, 74
- 46) *Masnavī*, 193: volume 2, No.141-155; 206-208: No.457-502 なおフォロウザーンファルによれば、この逸話はアッタール（12-13世紀のペルシア神秘主義詩人）の *Elāhī-nāme*（神聖な書）の詩編に基づく。Forouzānfār, *ibid*, volume 1, 158-159 ルーミーは一家で西方に移動する途上、当時ホラーサーンの主要都市だったニーシャープールでアッタールに会ったとの伝承がある。
- 47) *Masnavī*, volume 2, 206-207: No.468-473
- 48) *Masnavī*, volume 2, 205-206: No.445-456: No.450-451
- 49) *Masnavī*, volume 1, 19-37: No.324-738
- 50) *Masnavī*, volume 1, 21: No.365-370
- 51) Forouzānfār, volume 1, 180-182
- 52) *Masnavī*, volume 1, 21-22: No.371-394
- 53) Forouzānfār, volume 1, 206-207
- 54) *Masnavī*, volume 1, 25-27: No.463-499 フォロウザーンファルによれば、このキリスト教徒の宗派分裂に関する詩編はイスラームの次の伝承に基づく。イエス没後、キリスト教徒は82年間信仰を守ったが、ユダヤ教徒と戦闘が起り、ボルス（Bols）とのユダヤ人が多くを殺し、その後改悛を装ってキリスト教徒に近づき、信用させる。エルサレムに行つてナストゥール（Nastur）（ネストリウス派を示唆。実際は同派

はキリストに神性と人性の両方を認めた)を代理にし、神、イエス、マリアがひとつの神となったとの教えを説いたため、この三位一体は彼に発するとキリスト教徒はいう。ボルスはローマに行き、イエスの神性、人性を吹聴し、イエスは人ではなく神の子としてヤアクーブ(シリアの単性論派であるヤコブ派を示唆)を代理としこの教えを説く。その後別の者マレカー(Malekā)に、イエスは神で、永遠の存在と説く。ボルスは3名を集め、遺言し、教えたことを私の死後広めよ、と指示し、自殺。3名は受けた教えを広げ、人々はそれぞれ従い、今に至るまで争っている。Forouzānfar, Badī' al-Zamān, *Ahādīs va Qesas-e Masnavī*, edited by Dāvdī, Hosein, Enteshārāt-e Amīr-e Kabīr, Tehrān, 2001 (7th imp.), 19-20

- 55) *Masnavī*, volume 1, 27 : No.500-505
- 56) Forouzānfar, volume 1, 219-220
- 57) *Masnavī*, volume 1, 28 : No.528-529
- 58) *Masnavī*, volume 1, 28 : No.571
- 59) *Masnavī*, volume 1, 34-36 : No.650-695
- 60) *Masnavī*, volume 1, 37 : No.727-738
- 61) *Masnavī*, volume 1, 38-41 : No.739-811
- 62) Forouzānfar, volume 1, 299
- 63) *Masnavī*, volume 1, No.794
- 64) Grierson, Roderick, "We Believe in Your Prophet : Rumi, Palamas, and the Conversion of Anatolia", *Mawlana Rumi Review*, volume 2, Archetype, 2010, 96-124