

ルーミーにみる仏教の影響に関する一考察 ——イブラヒーム・アドハムと仏陀の比較から——

村山木乃実*

A Study on the Impact of Buddhism on Rumi: A Comparison of Ibrahim Adham and the Buddha

Konomi MURAYAMA*

The exploration of commonalities between Islamic mysticism and Buddhism has long been a subject of interest within Islamic mystical studies. This paper offers a perspective by examining the influence of Buddhism on the story of Ibrahim Adham, as depicted in the works of Rumi, widely regarded as the greatest mystic poet in Persian literature. By highlighting the cultural richness of Rumi's birthplace, this paper establishes parallels between the tradition of Ibrahim Adham in Rumi's works and the life of the Buddha, particularly in their shared themes of honorable poverty, seclusion, and the symbolic use of the deer motif. Additionally, as a recent interpretation, this paper examines the discourse of Abdolkarim Soroush, a contemporary Iranian thinker who is currently annotating Rumi's works. Soroush has suggested a possible Buddhist influence on the story of Ibrahim Adham in Rumi's writings. Considering Ibrahim Adham's birthplace, along with the broader currents of Islamic mystical studies and Persian literature, this study finds notable similarities between the anecdotes of Ibrahim Adham and elements of Buddhism, particularly the life of the Buddha.

1. はじめに

イスラーム神秘主義と仏教にみる共通性の模索は、宗教学および神秘主義研究の文脈で議論の俎上に載せられてきたテーマである¹⁾。この議論に新たな視座を投げかけることを目的として、本稿では、ペルシア文学史上、神秘主義文学最大の詩人と位置付けられる、ジャラルッディーン・ルーミー (Jalāl al-Dīn Muḥammad al-Balkhī al-Rūmī, 1207-1273) による神秘主義叙事詩集成『精神的マスナヴィー』 (*Maṣnavī-ye ma'navī*) と『7 説話』 (*Majālis Sab'a*) のイブラヒーム・アドハムの物語にみる仏教の影響を検討する²⁾。

本稿ではまず、先行研究上で指摘されてきたルーミーの語りにみるイブラヒーム・アドハムと仏陀の共通性を確認する。次に、イブラヒーム・アドハムの物語についての一つの見解として、現代イラン思想家であり、『精神的マスナヴィー』の注釈も行う、アブドゥルキャリーム・ソルーシュ (Abd al-Karīm Sorūsh, 1945-) の言説を分析する。結論を先取りするならば、これまでの研究、とりわけイランで進められてきた研究では、イブラヒーム・アドハムと仏陀の共通性を、清貧、隠

* 東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所特任研究員

遁、鹿の観点から指摘することができる。ソルーシュもまた、ルーミーの作品におけるイブラヒーム・アドハムは、仏教の影響を受けていることを認めている。

ルーミーは1207年、一般に現在のアフガニスタン東部に位置する都市、バルフで生まれたとされる。ただし近年の研究において、ルーミーの出生地はバルフではなく、アムダリア川を挟みより北東に位置する小さな村、ヴァフシュで生まれた可能性が指摘されている〔佐野 2022〕。いずれにせよ、ルーミーはアフガニスタン西北部とトルクメニスタンの一部を含む地域一帯、ホラーサーンの出身であることには変わらない³⁾。

ルーミーの父は、バルフとヴァフシュで説教師として活動していたとされる、バハーオッディーン・ヴァラド (Bahā al-Dīn Valad, 1150-1231) だった。実はこの父親の活動地が、ルーミーの思想にみる仏教を理解する上で重要になる。

現在のタジキスタン共和国の中・南部に位置する地域の名であるヴァフシュは、歴史的にさまざまな宗教と文化が混交してきた。この地は、アケメネス朝ペルシアの支配後はアレクサンダー大王に征服された。紀元前1世紀から紀元後3世紀にかけては、クシャーン朝の支配下に置かれ、それ以来仏教が広がった。仏教はゾロアスター教ともみられる土着信仰と共存していた〔佐野 2022, 169〕。その後イスラームがこの地にも広がっていった。

仏教徒の町として知られていたバルフの町外れ、バフシュにはナウバハール僧院が置かれていた。この僧院長だったバルマクは、ウマイヤ朝末期にイスラームに改宗した〔佐藤 2001, 75〕。なお、バルマクの子供たちはその後イラクに移住し、アッバース朝国家の要職を歴任する〔佐藤 1997, 149; 2001, 75-76〕。佐藤〔2001〕は、このようにバルフが仏教と深い関わりを持っていたことは、後述する聖者、イブラヒーム・アドハムの改心の物語が、仏陀の出家に重ねられるようになった理由であると指摘している〔佐藤 2001, 76〕。

ルーミーの家系が、広くはトハリスタンという、現在のアフガニスタン北部からタジキスタンにかけての出身であり、その地域はバフシュを含め、古来の土着信仰や仏教も含む文化的複層構造を有する〔佐野 2022, 171〕。それを考慮すれば、バハーオッディーン・ヴァラドとルーミーの思想が多文化的な要素を含む可能性は否定できない。

最終的にルーミー家は、アナトリアのコンヤに定住した〔Ernst 1997, 166〕。なお、ルーミーという名前は、ローマを指すアラビア語ルームに由来する。ルーミーが住んでいた当時、コンヤはルーム・セルジューク朝の都であった。しかし、コンヤは、かつてはビザンチン帝国に属していたために、この地の出身者はルームの人というルーミーと呼ばれていた〔Williams 2020, xvii〕⁴⁾。

バハーオッディーン・ヴァラドは1231年にコンヤで没した。父親の死後、ルーミーはイスラーム神学とハナフィー学派のイスラーム法学を修め、父の後継として説教を始めた。しかし、コンヤでシャムセ・タブリーズィー (Shams-i Tabrīzī, 1185-1248) という神秘家に出会ったことで、彼の人生は大きく変化した。シャムセ・タブリーズィーに出会うや否や、ルーミーは築き上げてきた名声を全て捨て去り、彼から片時も離れずに教えを乞うた。このようなルーミーの態度に信徒たちは反発をしたが、ルーミーは一心不乱にサマーウという音楽や踊りを通じて神との合一を目指す修行に熱中した〔藤井 2002, 1058〕。しかし、ルーミーの熱意を余所に、シャムセ・タブリーズィーはルーミーの前から忽然と姿を消した。

ルーミーの代表作『精神的マスナヴィー』の試作は、シャムセ・タブリーズィーの失踪後、愛弟

子フサームッディーン (Husām al-Dīn Chalabī, ?-1284) の懇願により始まった。この長編叙事詩は、ルーミーのペルシア語の語りを、フサームッディーンが書き取ったものである [松本 2013, 62]。アラビア語のクルアーンや預言者ムハンマドの言行録、ハディースをもととするペルシア語の作品『精神的マスナヴィー』は、文学作品として傑作であるという評価にとどまらない。およそ2万5千行にも及ぶこの叙事詩は、根源から遠く切り離された悲しみと再びそこに立ち返ろうと恋焦がれる精神を謳いあげている⁵⁾。

2. イブラヒーム・アドハムの伝承

2.1 イブラヒーム・アドハムについて

ルーミーは、弟子たちに向かって語るとき、さまざまな比喻や寓話、逸話を用いて教えを説いた。例として、『精神的マスナヴィー』第1巻には、ライオンとウサギの物語が収められている。これはライオンを恐れた獲物であるウサギたちが、ライオン退治のために策を巡らす話であるが、この物語の解釈によれば、ライオンを努力・自由意志の代弁者、獲物たちをタワックルの代弁者として対置されている [佐野 2023, 77]。ルーミーが引用する物語のなかでも、イブラヒーム・アドハムの物語は、仏教との関連で議論されてきた。

イブラヒーム・アドハムの名は、正しく表記すればアブー・イスハーク、イブラーヒーム・ブン・アドハム・ブン・マンスール・アルイジュリー・アルバルヒーである [佐藤 2001, 73]。名前の全体は、「イジュル家の人、バルフ出身者イブラーヒームは、マンスールの息子アドハムの息子であり、イスハークの父」 [佐藤 2001, 73] である。

イブラヒーム・アドハムの物語は、『精神的マスナヴィー』のみならず、さまざまな歴史書や神秘主義者列伝などに横断して記されている。佐藤 [2001] はアラビア語の伝承および自身のフィールド調査にもとづき、次の4点を指摘している。第1に、イブラヒームの生年は不明であるが、ウマイヤ朝の末期だと推定される。第2に、イブラヒームの没年は777/8年と考えられる。第3にイブラヒームの死没地については、地中海にのぞむシリア海岸の港町であるラタキアだと信じられるようになった。第4に、バルフを後にしたイブラヒームは、イラクを経てシリアに向かい、敬虔な信仰者と同時にビザンツ帝国との戦いにも赴いた戦士だった [佐藤 2001, 79-80]。佐藤 [2001] によれば、これらの伝承を抽出した、実像に最も近いイブラヒーム像とは「故郷のバルフを出奔してから、イラク、シリアなどを遍歴しながら、ビザンツ帝国との国境地帯で異教徒との戦いに参加した普通人」 [佐藤 2001, 80] であるという。

イブラーヒームをめぐる伝説のなかでも、イブラーヒームの改心とそれに続く放浪の物語は、信者たちに大きな感動を与えた。アラビア語で書かれたイブラーヒームの改心の物語は、10世紀の後半に誕生し、11世紀には完成の域に達したとされる [佐藤 2001, 87-99]。

ペルシア文学の文脈でいえば、ルーミーに先行する神秘主義詩人、アッタール (‘Aṭṭār-i Nishābūrī, Farīd al-Dīn Muḥammad, 1121年没) が著作『神秘主義者列伝』 (*Taṣṣīrat al-awliya'*) でイブラヒーム・アドハムの物語を記している⁶⁾。ペルシア神秘主義文学の潮流では、アッタールの流れを受け継ぎ登場したのがルーミーだとされている。

佐藤が描き出したイブラヒーム像が、あくまで普通人であったのにたいし、後述するように、アッタールとルーミーが描くイブラヒーム・アドハムは一人の聖者である。聖者は、アラビア語でワ

リーといい、クルアーンでもワリーは「後見」[Q2: 107]⁷⁾や「神の友」[Q10: 62] などさまざまな意味に用いられている。イスラーム神秘主義における聖者とは、ムスリムのなかの選良であるスーフィーのなかで、神との合一体験まで到達した、真の選良を指す [東長 2013, 177]。

2.2 イブラヒーム・アドハムの改心

『精神的マスナヴィー』の第4巻では、イブラヒーム・アドハムが王国を離れ、聖者になった物語が語られている。ルーミーは聴衆に向けて語りかける形で、次のようにイブラヒーム・アドハムの逸話を語る。

国を捨てなさい、アドハムのように早く 彼のように永遠の王国を得るために
その王は夜、寝台で寝ていた 護衛たちは屋根の上で見張りをしていた
護衛にたいする王の意図は 盗人や悪者からの警護ではなかった
彼は知っていた、公正である者は 危険から自由であり、安心は心にあると⁸⁾

『精神的マスナヴィー』の注釈によれば、第4巻に収められている逸話はアッターールのものにもとづいている [Zamānī 2016-17, 233]。該当するアッターールによる物語は以下の通りである。

王であった時代の彼のことは次のように語られる。

彼はバルフの王であった。王である彼によって、世界はそのまま彼の命令のもとにあった。彼の目の前には40もの黄金の盾が並び、背後には40の黄金の矛が列をなしていた。ある晩、彼が寝床にいますと、真夜中だというのに天井が揺れ動いた。誰かが屋根の上にいるようだった。「誰だ」と言うと、その者は、「知り合いの者です。駱駝を見失ってしまいましたので」と答えた。「何という無知な者だ。駱駝を屋根の上に探すとは。屋根の上に駱駝がどうしていようか」とイブラヒームが問うと、その者はこう答えた。

「迂闊なお方よ。あなたは黄金の玉座の上と繻子の豪華な服の中に神を求めておられます。屋根の上に駱駝を探すことがどうして不思議なことでしょうか」

この言葉によってイブラヒームの心中に恐れが生まれ、胸の中で燃え盛る思いがした。彼はものの想いに沈み、なすすべもなく、ただ悲嘆にくれるばかりであった⁹⁾。

アッターールによる物語と比較すると、ルーミーの物語には王であるイブラヒーム・アドハムの公正さが加えられている。ルーミーの物語からは、イブラヒーム・アドハムは王の時から公正な人間だったことが伺える。

ルーミーの物語によれば、王であったイブラヒーム・アドハムは、ある夜寝ていると屋根の上から物音がしているのに気が付く。イブラヒーム・アドハムが窓を開けてみると、屋根の上にいる霊(parī)と目が合った。なお『精神的マスナヴィー』の物語では、屋根の上にいる者が霊であると述べられているが、アッターールによる物語では、それが誰か明かされていない。

その名高い人物(イブラヒーム・アドハム)は寝台の上で聞いた

ある夜に屋根からトントンと叩く音と騒がしい音（聞いた）
屋根の上で大きな足音（が聞こえた）

（イブラヒーム・アドハムは）言った「そのような勇気があるのは誰か？」
宮殿の窓から叫んだ「誰だ？」 それは人間ではない、霊のようである
不可思議なものたちは見下ろしていた

（そして彼らは言った）「私たちは夜に探し物をしているのです」
「さて何を探しているのか？」彼らは言った「駱駝たちです」

（イブラヒーム・アドハムは）言った「屋根の上で、誰の駱駝を探しているのか？」
そして彼らは彼に言った「玉座の上のあなたは どのように神の謁見を求めるのか？」
そこから彼を見た者は誰もいなかった

（イブラヒーム・アドハムは）霊のように人間たちからは見えなくなった¹⁰⁾

イブラヒーム・アドハムは霊にそこで何をしているのかと尋ねると、霊たちは駱駝を探していると答えた。イブラヒーム・アドハムは屋根の上に向かって、誰の駱駝も見つからないのではないかとと言うと、霊たちはイブラヒーム・アドハムに、玉座にしながら神と出会うことができるのかと問う¹¹⁾。この問いには、アッタールの物語と同様に、屋根の上で駱駝を探すといった滑稽なことを、当時のイブラヒーム・アドハムもしているのではないかという意味が込められていると考えられる。言い換えるならば、イブラヒーム・アドハムは、豪華な生活を送り玉座に座しながら、神の御許に到達することなどできないと霊に問われている。

その意味とは、彼は民衆のなかに隠れていた 民衆はいつ髭と弊衣以外を見るのか？
自身と民衆の目から遠ざかったため 霊鳥のように世界で有名になった¹²⁾

ルーミーの語りによれば、イブラヒーム・アドハムは清貧な姿になり民衆に紛れていた。この点について、注釈によれば「民衆は外見だけを見て、内面を発見することはできない」[Zamānī 2016-17, 264] という。すなわち、人々から見えなくなったのは、イブラヒーム・アドハムの精神である。

イブラヒーム・アドハムのような聖者を含め、イスラーム神秘主義者に課される条件とは、神と合一するために現世における我欲の汚れを拭き去ること、すなわち修養を通じて得られる内面の浄化である。内面が浄化される過程で、修養する神秘主義者は、自らが求める神を直覚する。このような修行を経て変容する修行者の精神状態、つまり内面の変化は外見では分からない。したがって、イブラヒーム・アドハムが姿を消したというのは、彼が俗世の地位を捨て、彼自身の内面の真実と精神的な地位の高貴さによって人々の目から見えなくなったと解釈ができる [Zamānī 2017-18, 263]。

このルーミーの語りの部分で登場する霊鳥は、ペルシア神秘主義文学でも登場する。アッタールの代表作の一つに『鳥の言葉』(Manṭiq al-Ṭayr)がある。『鳥の言葉』は、国に秩序をもたらすために、カーフ山に住む霊鳥スィーモルグを王として迎えるべく、鳥たちが群れを成してヤツガシラを導師として苦難に満ちた長い旅に出る、という物語である。苦しい旅を乗り越えたのはわずか

30羽の鳥であったが、その鳥たちは最終的に自分たちこそがスィーモルグであることを知る。実は30羽の鳥をペルシア語にするとスィー・モルグ (sī morgh) であり、その響きは霊鳥の名スィーモルグ (sīmorgh) と同じである。要するに、30羽の鳥はスィーモルグであり、彼らは自らの内にスィーモルグを発見したのである。この詩集の名称は、クルアーンの「そして、スライマーンはダーウードの後を継いで、言った。『人々よ、われらには鳥の言葉が教えられ、あらゆるものが授けられた。まことにこれこそ明白な御恵みである』」[Q27: 16] に由来する [黒柳 2012, 303]。ルーミーがイブラヒーム・アドハムの物語で霊鳥を引用するところにも、アッターールの影響が伺えるのではないかな。

このようにルーミーの語りでは、イブラヒーム・アドハムはかつて王であり、すべてを欲しいままにしていたにもかかわらず、全てを捨てた。まさにこのイブラヒーム・アドハムの改心の物語が、仏教の開祖、仏陀の出家物語と共通していると、これまでの研究で指摘されてきた。先行研究では、仏陀とイブラヒーム・アドハムの生涯の相違点に言及しつつ、両者の生涯の類似する点の一つに世俗的な煩雑さから解放され、清貧な人間になったことが挙げられている [Abū al-Basharī et. al, 2011, 39-40]。

ただし、仏陀の出家とイブラヒーム・アドハムの改心について、両者の出家あるいは改心の動機が異なるように、相違点があることは否めない。両者の類似性のみを根拠として仏陀の出家の物語の影響をイブラヒーム・アドハムの改心の物語に見出す危険性も、すでに指摘されている¹³⁾。

2.3 聖者になったイブラヒーム・アドハム

『精神的マスナヴィー』の第2巻では、王ではなく全てを捨てて聖者になったイブラヒーム・アドハムのエピソードが語られている。そこではイブラヒーム・アドハムの清貧さについて語られている。

イブラヒーム・アドハムのある話によれば 彼はとある道から（やってきて）岸辺に座った
岸辺で自らの弊衣を縫っていると 一人の司令官が突如としてそこに現れた
その司令官は（かつて）導師の従者だった 導師だと分かるとすぐにお辞儀をした
導師と彼の弊衣に驚いた 彼の見た目と性格はすっかり変わっていた
彼（イブラヒーム・アドハム）は華麗な王国を手放した
そのくだらないみすばらしさを選んだ
（イブラヒーム・アドハムは）7つの地域の王国を台無しにしている
彼は物乞いのように弊衣を針で縫っている
導師（イブラヒーム・アドハム）は彼の考えに気がついた
導師は獅子のよう、（人々の）ころはその茂みのようである¹⁴⁾

導師は針を海に投げた 大声で針がほしいと叫んだ
数多の神意の魚たちが（現れた） 各々の魚の口には黄金の針（があった）
彼らは神 (ḥaqq) の海から頭を出し 導師よ、神の針をとりなさいと言った
彼（イブラヒーム・アドハム）は彼（司令官）に向かってこう言った「司令官よ

こころの王と、そのような卑しい王とどちらがよいか？」¹⁵⁾

このルーミーによるイブラヒーム・アドハムの逸話も、アッタールの『神秘主義者列伝』でのものにもとづいている [Zamānī 2018-19, 788]。該当する逸話は次の通りである。

伝えられるところでは、ある日、イブラヒームはチグリス河のほとりに腰かけ、つぎはぎだらけの自分のぼろ着を縫っていたという。そこに、ある者がやってきて「バルフの国を捨てることで何を得たのか」と尋ねた。と、針がチグリス河に落ちてしまった。イブラヒームは魚たちに合図した。

「私の針を取り戻しておくれ」

千匹の魚が頭を自らもたげると、その各々が黄金の針を口にくわえていた。イブラヒームは言った。

「ほしいのは私の針だ」

いかにもか弱そうな小魚が、イブラヒームの針を口にくわえて持ってきた。イブラヒームは言った。

「こんな技などは、私がバルフの王国の代わりに得たものの中でいえば、実にとるに足らぬものに過ぎぬ。こう言えば、この他のことも察知できるであろう」¹⁶⁾

ルーミーは、イブラヒーム・アドハムがある日、とある道からやってきては岸辺に腰掛け、弊衣を針で縫い始めたと語る。道から出てくるという表現は、家がなく放浪する姿をイメージさせる。また、イブラヒーム・アドハムの身なりはずいぶんとみすばらしかったのだろう。弊衣を縫うという表現は、つぎはぎだらけの弊衣を縫い合わせていることを意味すると考えられる。このような世を捨て家を持たないイブラヒーム・アドハムの状態も、仏陀に類似すると指摘されている [Abū al-Basharī et. al, 2011, 41]。

イブラヒーム・アドハムが岸辺に座っていると、ある司令官が現れた。その司令官はかつてイブラヒーム・アドハムに仕えていた人間だったために、イブラヒーム・アドハムを見るや否やすぐに敬意を示した。この部分から、イブラヒーム・アドハムはかつて従者をかかえるほどの地位に就いていたことが伺える。

ルーミーの語りによれば、その司令官はイブラヒーム・アドハムの変わり果てた姿に驚いた。かつてその司令官が仕えていた王は、いまや彼の目の前で穴だらけの弊衣を縫っている。その司令官は、イブラヒーム・アドハムによって大国が台無しになってしまったと考えた。

引用した詩では、7つの地域の王国という表現が登場する。ペルシア文化では、7は聖数の一つであり、イスラーム以前から世界を7つに分ける世界観があった。例として、ニザーミー (Nizāmī Ganjavī; Jamāl al-Dīn Abū Muḥammad Ilyās ibn Yūsuf, 1141?-1209?) の『七王妃物語』 (*Haft Peykar*) では、世界がペルシアを中心として、インド、アラブ・エチオピア、エジプト・シリア、ペルシア、スラブ・古代ローマ、トルコ・スキタイ、シナ・インドシナに分けられている。ルーミーによる7つの地域の王国という表現の背景にも、このような世界観があると推察できる。

ルーミーによれば、イブラヒーム・アドハムは、その司令官が自らの考えを口に出さずとも、彼

の気持ちを理解した。そこでルーミーはイブラヒーム・アドハムを獅子、人々のところをその茂みに例えている。ザマーニー [2018-19] の注釈によれば、茂みとは獅子がひそむ場所であることから、この詩は、聖者たちが人々のところを見抜いていることを意味するという [Zamānī 2018-19, 789]。

君主の考えを理解したイブラヒーム・アドハムは、手に持っていた針を海に投げ入れた。すると、神意の使いである魚が群れをなしてやってきた。魚は皆、その口に金の針をくわえていた。

ここでの海は、ペルシア神秘主義文学、ひいてはイスラーム神秘主義において特異な意味を帯びる。イスラーム神秘主義では、海は全ての根源の象徴として、海とそこに流れ着く水は神と人間の合一の象徴として用いられることがあり、ペルシア神秘主義詩においてもそれらのシンボルはしばしば登場する [Schimmel 1975, 284-285]。

そのような神の象徴としての海で泳ぐのが、魚である。ルーミーのイブラヒーム・アドハムの物語について、シャヒーディー [Shahīdī 2003-04] の注釈によれば、魚や他の生き物たちは皆、神の命令に従うとし、他にも意味の世界と不可視界という海にいる魚や、天使たちと捉える解釈もある [Shahīdī 2003-04, 611]。シャヒーディーによれば、イブラヒーム・アドハムによって、質問者は別の世界へと行き、真実（神）を、外見で判断できるものを除いて、海と神意の魚たちを、その状態のなかで目撃したと述べる [Shahīdī 2003-04, 611]。言い換えるなら、シャヒーディーによれば司令官が見た魚や黄金の針は、現実で起こっていることではなく、君主がイブラヒーム・アドハムの力によって別世界に訪れそこで目の当たりにした¹⁷⁾。

物語の最後は、イブラヒーム・アドハムが司令官に向かってこちらの王か、それとも現世の取るに足らない王のどちらがよいかと迫る。この言葉からも、イブラヒーム・アドハムがいかに現世の欲を捨て去り、神への道に没入しているのかが伺える。

ルーミーによるイブラヒーム・アドハムの物語からわかるように、イブラヒーム・アドハムは世を離れ、独りで生きている。先行研究では、このようなイブラヒーム・アドハムの姿は、イスラーム以外の文化ではなく、彼が生まれ育った環境に求めるべきであると指摘されている。なぜなら、そもそも隠遁はイスラームの教えに反するものだからである [Abū al-Basharī et. al, 2011, 46]。そこで、この隠遁するイブラヒーム・アドハム像の土台となっているのが、彼の生誕地であるバルフで、かつて大きな影響を及ぼしていた仏教文化だと指摘されている [Abū al-Basharī et. al, 2011, 43]。

2.4 イブラヒーム・アドハムの物語にみる鹿

ルーミーは『精神的マスナヴィー』だけでなく、『7説和』においてもイブラヒーム・アドハムの逸話を紹介している。

タイトルが示す通り、『7説和』には、ルーミーの7つの教訓的な説教が収められており、これらは金曜礼拝の後に行われたと推察されている [Lewis 2000, 293]。『7説和』でのルーミーの説教は、アラビア語での言葉から始まり、次にペルシア語での説教が続く。説教はクルアーンやハデイスの注釈になっており、そこではルーミーに先行するペルシア神秘主義詩人の詩も引用されたり、『精神的マスナヴィー』で語られたエピソードの繰り返しもみられたりする [Lewis 2000, 293]。

イブラヒーム・アドハムの逸話が引用されている説話は、「第2の説話」(al-Majlis al-ṣānī)である。アラビア語で書かれた神と預言者ムハンマドの賛美から始まり、説教が中盤にさしかかると、ルーミーはイブラヒーム・アドハムの逸話を語り始める。

おお、すべての場所の中でよそ者である者よ、彼はすべての現金のなかで贖金である。あなたはこの行為を語るのではなく行うことを知らない。この世は持つものではなく過ぎゆくものであることを知らない。イブラヒーム・アドハムについて——彼に神の慈悲がありますように——次のように語られている。(彼が)神の道を識ったとき、彼のこころの目はこの世界の恥で見えるようになった。(彼は)全てを持っていたが、失った。(人々は彼に)こう言った。「イブラヒームよ！ 高熱で体は痩せほそり、別離の辛苦という熱を、苦しみというあなたの存在の目的に変え、宗教という一連の巻き毛で一本の毛になり、バルフの王国で、辛苦の忍耐で、王(の地位)を捨てたとは、一体何が起きたのか？

不運の悪い人のうちの一人が物乞いになっても驚きはしない

あなたの悲しみの剣が何百もの王の首の一つを刎ねた(としたら驚く)

ある日アドハムの息子(イブラヒーム・アドハム)は鹿を追いかけて

そよ風のようにシャブディーズという馬で駆けた

彼(鹿)は彼(イブラヒーム・アドハム)にシロップを与えた、その香りで快樂(に至った)

陶醉し馬から落ちた

皆は驚きこう言った 「惨めなアドハムの息子は、王冠も帯も投げ捨てた」¹⁸⁾

ルーミーは『7説和』において、イブラヒーム・アドハムをかつてはバルフの支配者だった人間だと述べる。続く詩では、現世で全ての富をもっている人間が、それらを捨て神の道に没入したことが、いかに人々に驚きを与えたのかが語られている。『7説話』でのイブラヒーム・アドハムの物語は、ルーミーによる語りで幕を閉じる。

イブラヒーム・アドハムは——彼に神の慈悲がありますように——こう言う。「牢獄を見た、しかし私にはそれに耐える力はない。公正な裁判官を見たが、私に立証しない。私はある声を聞いた。『もしも永遠の王国を求めるのであれば、始めよ。もしも諸たましい(神)との合一を求めるなら、いのちを捨てよ。もしも慈悲深さを求めるなら、愛せよ。もしも恵みを求めるなら崇拜せよ。スライマーン(ソロモン)がシバの女王の手紙をあなたに渡すために、ヤツガシラになれ。ヤアクーブ(ヤコブ)がユーソフ(ヨセフ)と結ばれる知らせをあなたに尋ねるために風になれ。雷鳥のように彩り豊かであってはならない。』」¹⁹⁾

ルーミーの語りによれば、イブラヒーム・アドハムは世を捨て神の道に邁進せよというメッセージを聞いたという。イブラヒーム・アドハムが聞いた話では、神秘主義の道を歩むことの喩えをいくつ挙げています。そのうちのスライマーンとヤアクーブの喩えは、クルアーンにもとづいている。

最後は雷鳥が例に挙げられている。イスラーム神秘主義では、求道者は色を持たず、神の色に染まること、つまりファナーの境地に至ることが求められる。この境地と対極にあるのが、様々な色

を持つ状態である。ルーミーはその状態を色鮮やかな雷鳥に喩えている。

『7 説話』に収められているイブラヒーム・アドハムのエピソードもまた、アッタルによる物語から着想を得ているといえる。アッタルによれば、イブラヒーム・アドハムはある男に言われるがまま、馬に乗り、砂漠に向かうと、そこで「目覚めよ」という声を聞く。すると一頭の鹿が現れ、イブラヒーム・アドハムは鹿に近づくと、その鹿は次のように話した。

「あなたを捕えるために私は送られてきたのです。あなたが私を狩るために来たのではないのです。あなたには、私を捕えることはできません。この哀れなる者を矢で射ち殺し獲物とするようなことのために、あなたは造られたのですか。他にすべきことはないのでしょうか」²⁰⁾

アッタルによる物語では、この鹿の声を聞いた後に、イブラヒームのころは開眼し、彼は改心した²¹⁾。

『7 説話』でのイブラヒーム・アドハムの物語の物語に関しては、ここで登場する鹿と、仏陀の前世の物語『ジャータカ』における鹿との共通点が指摘されている。

『ジャータカ』では、菩薩は鹿の姿で登場する。このような『ジャータカ』における鹿と、イブラヒーム・アドハムでの鹿のそれは、それぞれの物語で重要な役割を果たす動物である点で類似する [Abū al-Basharī et. al, 2011]。ルーミーの物語でもあるように、イブラヒーム・アドハムは鹿を追いかけて、そこで鹿から渡されたシロップによって神の陶醉の境地に至り改心した²²⁾。

なお、『ジャータカ』とペルシア文学の比較研究は、鹿に着目しているものだけに限らない。『ジャータカ』に収録されている牛の物語は、フェルドゥスィーの『王書』、タバリースターンの方方で書かれた後にサアド・ウッディーン・ヴァラヴィーニー (Sa'd al-Dīn Varāvīnī) によって13世紀にペルシア語に翻訳された『マルズバーンの書』(Marzbān-nāma)、ザヒールッディーン・ファールヤービー (Zahīr al-Dīn Abū al-Fazl Tāher, ?-1201) の詩集、さらには『精神的マナヴィー』などにみられることが指摘されてきた [Sabūt 1996, 2015; Vaziri 2012, 54-66]。このようなイランでの研究潮流にもとづき、先行研究では、イブラヒーム・アドハムの物語に登場する鹿と、『ジャータカ』での鹿が比較され、両者の類似性を見出すに至ったと考えられる。

3. ソルーシュによるイブラヒーム・アドハムについての見解

筆者は2024年2月21日、アメリカ合衆国のロス・ガトス図書館にて、イランの思想家、アブドゥルキャリーム・ソルーシュにインタビューする機会を得た。ソルーシュの著作の多くがインタビューあるいは講演の記録であるため、ソルーシュのインタビューでの発言内容は研究的に価値がある。インタビューでは、仏教とルーミーの関係についてどのようにとらえているかという質問にたいし、以下のような回答があった。

ルーミーはアフガニスタン、バルフ、タジキスタン出身です。ご存知のとおり、そこには仏教徒が多く、タリバン時代に破壊されたバーミヤンの大仏もありました。これらはそこにある仏教徒の遺産の一つです。また、そこにバハールという名で建てられた寺院も、その時代の名残です。イランにもチャーバハールがあります。彼らには仏教寺院だったバハールがありまし

た。アフガニスタンにその思想と思想の種が広がったことは、間違いありません。

しかし、ルーミがこれらの思想と寺院の影響を受けたかどうか、私は確信が持てません。なぜなら、ルーミは12歳のときに父親とともにバルフとアフガニスタンを完全に離れ、ご存知のようにイランを経由しメッカ巡礼に行き、そして現在のトルコとコンヤに戻り、父とともにコンセに定住したからです。結果亡くなるまでそこに留まりました。

ルーミーの周囲の人たちの中に、仏教の傾向を持った人がいたかどうかは知りません。なぜなら、彼は12歳でイランを離れたからです。おおよそ、彼の周囲の人々は皆イラン人であり、ペルシア語を使用していました。そのため、ルーミーはイラン人の社会で暮らし、ペルシア語で詩を詠んでいました。

ソルーシュは、ルーミーの思想にみる仏教の影響については明確な言及を避ける。だが以下のようイブラヒーム・アドハムの物語は、仏陀の影響を受けており、ルーミーは仏教に無関心ではなかった可能性について言及した。

こういったことにもかわらず、ルーミーは、仏教思想に無関心ではなかったのだと思います。その一つが、あなた（筆者）も触れた、イブラヒーム・アドハムです。実際には、おおよそ仏陀を、ムスリムの間で、宮殿と王国を捨て砂漠に行き、隠遁を選び世に背を向け、後に奇蹟を持つ者となり、内面の洞察を発見した王だったとして描いた物語です。これらは実際に仏陀の物語と非常によく似ており、ムスリムの間だけではなく、仏教徒の間でも、彼は若い頃、美女ばかりに囲まれた王子だったと言われています。彼は多くの財産と宮殿を持ち、裕福で、贅沢な暮らしをしていました。あるとき彼が自身の宮殿から出てくると、（ある者は）病のために隅に座り、別の隅には物乞いがあり、死体を運んでいる人たちもいました。彼は周囲の人たちに、それらは何かと尋ねました。そして彼は、世界は宮殿や贅沢だけではなく、多くの苦しみや痛みがそこにあることを理解しました。こうして仏陀はこの世界を知り、宮殿を出て、悟りを開きました（rowshan shod）。

ソルーシュによれば、『精神的マスナヴィー』でのイブラヒーム・アドハムは、神との合一の境地に辿り着く。一方で仏陀については、四門出遊のエピソードにもとづき、彼が悟りを開いたことに言及している。その上で、『精神的マスナヴィー』における光と仏教の悟りの関連性を次のように示唆する²³⁾。

この悟りを開くことは、仏陀自身もこのような意味で悟ったという、enlightenのような何かです。この悟りを開くことは、ルーミの詩でよく使われています。クルアーンに「アッラーは諸天と地の光にあせられる」[Q24: 35]とあるため、仏教の影響を受けたとは言いたくありません。しかし一方で、人間が内側から悟りを開くことは、まさにルーミーが自らの詩で言っているように光による感覚の悟り、つまり、人がすべての感覚を光で明るみにし、悟りを開くのです（enlighten mi-shavad）。彼は、もしも人間の感覚の一つが明らかになったら、残りの感覚もそれに続いて明らかになるといいます。あるところでこう言っています。

群れの中から一匹の羊が小川を飛び越えると 互いに続いてその方向から飛び越える²⁴⁾

まさに一匹が飛び越えると、残りの羊も飛び越え、全員が悟りを開き、人々の存在全体を光と明るさで満たすのです。

ソルーシュは、英語の悟る (enlighten) という動詞は、ペルシア語の明らかになる (rowshan shodan) に相当すると述べる。ソルーシュによれば、ルーミーの詩のなかで、悟りと光は不可分の関係にあるという。その一例として、一匹の羊に続いて次々と羊が川を飛びこえるという詩を引用する。これは『精神的マスナヴィー』第2巻における、イブラヒーム・アドハムの物語に続く章「不可視界を見る光での、神秘家の悟りの始まり」での一節である²⁵⁾。さらにその後のインタビューにおいてソルーシュは、イブラヒーム・アドハムの物語ではなく、ルーミーの詩にみる光と食の関連と、無という概念にみる仏教の影響について、自身の見解を述べた。

4. おわりに

以上本稿では、ルーミーによる聖者イブラヒーム・アドハムの物語にみる仏教の影響を考察した。第1章では、ルーミーの生誕地の文化的多層性について言及した。第2章では、ルーミーの作品におけるイブラヒーム・アドハムの伝承を、先行研究で指摘されている仏教との関連性を踏まえ考察した。そこでは、イブラヒーム・アドハムと仏陀は、清貧さ、隠遁、そして鹿のモチーフという点で共通性が指摘できる可能性を示した。続く第3章では、現在ルーミーの作品の注釈を行うイランの思想家、アブドゥルキャリム・ソルーシュのイブラヒーム・アドハムについての見解を検討した。ソルーシュは、ルーミーの作品におけるイブラヒーム・アドハムの物語に、仏教が影響した可能性を否定しない。また、ルーミーの作品における、悟り、光、無の概念と仏教の関連もソルーシュは示唆した。

イブラヒーム・アドハムの出生地やこれまでのイスラーム神秘主義研究、そしてペルシア神秘主義文学の潮流を考慮すれば、イブラヒーム・アドハムの逸話と仏教、とりわけ仏陀との共通点を発見する可能性がみえてくる。この視点は文化的重層性を探る契機となり、宗教間対話の可能性をひらくための一つの視座をもたらししてくれるだろう。

付記

本研究は、龍谷大学国際社文研指定研究「異文化理解と多文化共生－仏教・キリスト教・イスラームの実践的対話に基づく比較宗教学」および2022年～2025年度日本学術振興会特別研究員奨励費「現代イラン宗教的知識人によるペルシア古典詩を通じたコーラン解釈」(代表 村山木乃実、課題番号22J01585)によって助成された。

注

- 1) 日本では鈴木大拙による研究が嚆矢とされ、それに後続して研究が進められている [佐野 2023]。近年では、イスラーム神秘主義における修行法の最終段階、タワックルと仏教における他力の接点についての研究がある [佐野 2023]。
- 2) 『精神的マスナヴィー』については、本稿ではニコルソン版を使用する。Mawlānā, J. 1920. *The*

Mathnawī of Jalālu'ddīn Rūmī, vol.1 and 2, ed. by Reynold A. Nicholson, London: Messrs. Luzac and Co., Mawlānā, J. 1930. *The Mathnawī of Jalālu'ddīn Rūmī*, vol.4, ed. by Reynold A. Nicholson, London: Messrs. Luzac and Co., Mawlānā, J. 1933. *The Mathnawī of Jalālu'ddīn Rūmī*, vol.5, ed. by Reynold A. Nicholson, London: Messrs. Luzac and Co. (以下 *Maṣnavī*)。『7 説話』については、次の版を使用する。Mawlānā, J. 2003. *Majālis Sab'a*, ed. by Towfīq H. Sobhānī, Tehrān: Sāzmān-e enteshārāt-e Keyhān. (以下 *Majālis*)。抒情詩については、次の版を使用する。Mawlānā, J. 1997-98: *Kollīyāt-e Shams-e Tabrīzī*, ed. by Badī' al-Zamān Forūzānfar, Tehrān: Mo'assese-ye enteshārāt-e Amīr Kabīr. (以下 *Kollīyāt*)。

- 3) ホラーサーン地方は、ウズベク、モンゴル、アフガンといった外敵からの侵攻に悩まされてきた地域であると同時に、肥沃な文化の集合地でもあった。この地から、哲学者イブン・スィナー (Abū 'Alī al-Husayn ibn 'Abd Allāh ibn Sīnā, 980-1037), 民族叙事詩人フェルドゥスィー (Firdawsī Tūsī; Abū al-Qāsim Manṣūr ibn Ḥasan, 934-1025), 天文学者、数学者、詩人ウマル・ハイヤーム ('Umar Khayyām, 1048-1131) といった数々の著名な哲学者や詩人が世に出てきた。
- 4) 先に述べたように、[佐野 2022] によれば、ルーミーの生地はバフシュの可能性はある。しかしルーミーは移住先で自らをバフシュではなくバルフ出身だと名乗った。この理由について、佐野 [2022] は次のように推察している。

ルーミーがバルフ出身を名乗り、聖人伝などでも同様に伝えられるのも、ただ大都市の名を借りた権威付けというより、ヴァフシュも含むトハリスタン一帯の複層文化の象徴として、ルーミー一家の「脱出」直後にモンゴル軍に破壊され滅び去ったかつての中心都市・バルフへの郷愁を込めたことだったのかもしれない。[佐野 2022, 182]

- 5) なお、マスナヴィーとは、ペルシア古典定型詩のうちの一つの詩型である。マスナヴィーでは、全ての対句は半句の脚韻が互いに押韻する。その長さに制限はなく、『精神的マスナヴィー』のように数万句に及ぶこともある。近世ペルシア語がアラブ文字を採用したように、ペルシア古典定型詩もまたアラビア詩形に則ったものがあるが、マスナヴィーはペルシア文学独自の詩形である。ペルシア語という言葉かつマスナヴィーという詩型で詠まれたからこそ、と今もなお『精神的マスナヴィー』は、ペルシア語文化圏では「ペルシア語のクルアーン」と称され、クルアーンに匹敵する思想作品として親しまれ続けているのかもしれない。
- 6) 『神秘主義者列伝』については、本稿ではエステエラーミー版を使用する。Muḥammad ibn Ebrāhīm, 'A. 1967-68. *Taḏkirat al-awliyā'*. ed. by Muḥammad Este'lāmī, Tehrān: Zavvāl. (以下 *Taḏkirat*)。本稿における和訳にあたっては、次の日本語訳を参照した。アッタール、ファリード・ウッディーン・ムハンマド 1998 年『イスラーム神秘主義聖者列伝』藤井守男訳、国書刊行会 (以下アッタール)。
- 7) 本稿におけるクルアーンの和訳にあたっては、原則として、次の文献を参照し、論旨に応じて適宜修正した。中田考監修 2014 年『日亜対訳聖クルアーン』作品社。
- 8) *Maṣnavī*, volume 4, 726-730
- 9) *Taḏkirat*, 86-87; アッタール, 88
- 10) *Maṣnavī*, volume 4, 829-734
- 11) Gholāmhosseynzāde [2007] は、シャムセ・タブリーズィーと、ルーミーの息子、バハーウッディーン・ムハンマド・ヴァラド (Bahā' al-Dīn Muḥammad Valad d. 1312) もこの物語について言及している [Gholāmhosseynzāde 2007, 173-178]。
- 12) *Maṣnavī*, volume 4, 836-838
- 13) 佐藤 [2001] は、イブラヒーム・アドハムの改心の物語に対する仏陀の出家の物語の影響について、I・ゴルツィハー、I・スングオウル、R・A・ニコルソンにおけるイブラヒーム・アドハムの物語と仏陀の出家の物語の関連の議論を整理する。その上で、仏教がイスラーム神秘主義思想に及ぼした影響をあたえたのかという大きなテーマには立ち入らないが、両者の類似性のみを根拠として仏陀の出家の物語を強く

考えることは危険であると述べる。その理由として、第1に、出家あるいは改心の動機や原因が両者で異なる。第2に、初期イスラム時代のバルフに、多くの仏教徒が住んでいたことは事実であるが、イブラヒーム・アドハムが生きていたとされる時代にはすでにバルフの大多数がムスリムだった。一般のムスリムについていえば、仏教徒が偶像崇拝者であることに嫌悪の情を抱き、彼らとの付き合いを避けていた傾向があったとされる [佐藤 2001, 106-107]。

14) *Maṣnavī*, volume 2, 3210-3216

15) *Maṣnavī*, volume 2, 3225-3228

16) *Taḏkirat*, 108; アッタール, 119

17) 魚とイブラヒーム・アドハムとの関係について、佐藤 [2001] はイブラヒーム・アドハムが葬られたとされる場所、ジャバラにはスルタン・イブラーヒームという名の高級魚がいることを報告している [佐藤 2001, 30]。スルタン・イブラーヒームはボラの一種であり、横腹に金色の線があるのが特徴である。横腹の金色の線は、黄金の針をイメージさせる。佐藤 [2001] はジャバラの調査を通じて、ジャバラ近辺の魚がスルタン・イブラーヒームを名付けられる背景に、聖者と魚の親しい関係が人々の間に広がっていることを挙げている [佐藤 2001, 31]。

18) *Majālis*, 68

19) *Majālis*, 68

20) *Taḏkirat*, 88; アッタール, 91

21) *Taḏkirat*, 88-89; アッタール, 91

22) さらにルーミーが影響を受けたと考えられるアッタールの物語では、鹿が非暴力を教えている点にも、仏教との共通性をみることができる。

23) ルーシュはルーミーによるイブラヒーム・アドハムの物語と光の関連について、主著『預言者の経験の拡大』(*Baṣṭ-e tajrobe-ye nabavī*, 1999) に収録されている論考「光の預言者」でも言及している。「光の預言者」では、イブラヒーム・アドハムの内面には光があり、彼はその光によって内面を見ることができたと説明されている。ただしそこでは仏教の関連については言及されていない [Soroush 1999, 231-233]。

24) *Maṣnavī*, volume 2, 3242

25) この該当箇所は本論の趣旨と外れるが、参考までに以下引用する。

ルーミーは、人間の高い地位の例を挙げようとするとき、光について、人間が完全に明るくなる例を挙げます。すっかり明るくなるのです。あるいはルーミーが、目のようになれ、光を食べよと言うところがあります。光を食べることは、彼の考えでは、非常に重要な問題であることにあなたは気づきます。

光を食べよ、目のようになれ 天使たちと一致せよ、ああ善き人間よ (*Maṣnavī*, volume 5, 297)

つまり、光を食べよ、目のようになれ、天使たちのようになれ (という意味です)。別のところでも、次のように言います。

薬と大麦を食べる者は皆犠牲 (*qorbān*) となり

神の光を食べる者はクルアーンになる (*Maṣnavī*, volume 5, 2478)

あなたが一片の光を食べると ナンとタヌールに土を注ぐ (それらに意味はなくなる) [M4, 1959]

私は別の場所で、人が光を食べ、彼の食事が光であるという、この光を食べる者のテーマを見た

ことがありません。あるいは例えば、ルーミーのガザルでは次のように言います。

私は頭を食べない、(それは)酔わせるものだから 私は足を食べない、(それは)骨だから

私は焼いた肉を食べない、(それは)害があるから

私は光を食べる、(それは)たましいの糧だから (*Kollīyāt*, 372)

光を食べることは、ルーミーの詩において確かに興味深いテーマです。彼はそれを食べ物に変えました。彼の食べ物が光になり、彼が光を食べる者になるために、人間は頭からつま先まで目にならなくてはなりません。これらが、彼が仏教の教義から受けた影響の一部であるとは到底思いません。しかしあなたは、仏教がムスリムの間で、仏像を置くために、偶像崇拝と関連付けられる、あるいは、非難されたことをご存知だと思います。偶像 (*bot*) という言葉は、仏陀という言葉から来ていることをご存知だと思います。アラビア語では偶像のことをサナムといいます、ペルシア語では、偶像とは仏陀崇拝を意味しており、彼らは仏教を公然と語ることはできませんでした。しかし、その教えは存在していました。その一つも、少なく食べ、少なく眠り、少なく話すという私たちのスーフィーたちが持つ教えです。これらすべてと隠遁の選択の奨励は、仏教の行いであり、それら一部は、そこから来た可能性があります。私も個人的に、ある講演の中で、ヨガと瞑想をしている間、家の床に横たわっていたことがあると言いました。これらの訓練を行い、横になったあと、突然、正体不明の何かが私の目の前に現れたのを見ました。そのまま上昇し、そこから何かが落ちていき、ついには上昇し、ほとんど無になりました。私はその状態から目が覚め、意識が戻り、これは何だったのだろうと思っていました。同時に、ルーミーの次の言葉を思い出しました。

形は無形から現れた

戻った、われらは彼の御許に帰り行くものだから (*Maṣnavī*, volume 1, 1141)

私はその経験を経て、無形とはどのような意味か、形とは何かが分かりました。その後、形と無形について5回講義をし、それは今『愛のような神』(*Khodā chon 'eshq*)という本に収録されています。これらのスピーチを、その経験をしてから時間を空けずにしたとき、無形が私にとって非常に感じられ、明らかでした。そして私は自分が何を言っているのかを理解していました。この無形の概念とこのようなことは、仏教で言う「無」や「空」に似ていると感じています。ルーミーも同様の経験をしたのではないかと思います。イギリスの哲学者であり、『神秘主義と哲学』という本を書いたウォルター・ステイスがそこでよく語っています。彼は、仏教徒たちに神はいるが、神の理論はない。しかし、諸宗教は神と神の理論の両方があると述べています。科学の歴史では、人類は何世紀にもわたり、酸素を呼吸してきましたが、彼らは酸素が何なのかはわかっていなかったと言います。彼(人類)は酸素についての化学理論を持たず、その名前も知らず認識もしませんでした。ステイスは、すべての仏教徒たちは自身の瞑想や黙想で、実際に神に到達するも、神の理論を持っていないために彼の名を挙げていないと述べています。預言者たちの重要な任務は、神の概念を(人々の)間にもたらすことです。神の概念を語るということは、あなたが経験することを私たちが語るということです。つまり、神です。特に「名のない」そして「形のない」地位にある神です。すなわち、神秘家たちの言葉では、「唯一性」(*aḥadiyat*)の地位にあり、名前や性質よりも上位にあります。要するに、無色の無色、無形の無形である場所にあります。これらはほとんど互いに似ていると言いたいのです。したがって、ルーミーの体験もそれらに似ているか、あるいは、それを借用し仏陀の影響を受けている可能性があります。私はこれらすべてが可能であると考えており、拒否したり変更したりすることはできません。

参考文献

- Abū al-Basharī, P., Yahyā'ī, 'A., Now'ī. 2011. "Ravāyat-hā va 'anāṣor-e dāstān-e zendegī-ye Ibrāhīm Adham va nesbat-e ān bā bāvar-hā va ābāb-e Būdā'ī." *Jostār-hā-ye adabī majalle-ye 'elmī-pazhūhī*, vol.175, 35-49.
- Ernst, C. 1997. *The Shambhala Guide to Sufism*, Boston: Shambhala.
- Gholāmkhoseynzāde, G. 2007. "Taḥlīl-e shakhṣiyat-e dāstānī-ye Ibrāhīm Adham bar asās-e *Maṣnavī*-ye Mowlavī." *Faṣl-nāme pazhūhesh-hā-ye adabī*, vol.16, pp.161-181.
- Lewis, Franklin D. 2000. *Rumi - Past and Present, East and West: The Life, Teachings, and Poetry of Jalal al-Din Rumi*, Oneworld Publications, Oxford and New York.
- Mawlānā, J. 1920. *The Mathnawī of Jalālu'ddīn Rūmī*, vol.1 and 2, ed. by Reynold A. Nicholson, London: Messrs. Luzac and Co.
- Mawlānā, J. 1930. *The Mathnawī of Jalālu'ddīn Rūmī*, vol.4, ed. by Reynold A. Nicholson, London: Messrs. Luzac and Co.
- Mawlānā, J. 1933. *The Mathnawī of Jalālu'ddīn Rūmī*, vol.5, ed. by Reynold A. Nicholson, London: Messrs. Luzac and Co.
- Mawlānā, J. 1997-98: *Kollīyāt-e Shams-e Tabrīzī*, ed. by Badī' al-Zamān Forūzānfar, Tehrān: Mo'assese-ye enteshārāt-e Amīr Kabīr.
- Mawlānā, J. 2003. *Majālis Sab'a*, ed. by Towfīq H. Sobḥānī, Tehrān: Sāzmān-e enteshārāt-e Keyhān.
- Muḥammad ibn Ebrāhīm, 'A. 1967-68. *Taḏkirat al-awlīya'*. ed. by Muḥammad Este'lāmī, Tehrān: Zavvāl.
- Ṣabūt, 'A. 1996: "Būdā," *Dānesh-nāme-ye jahān-e eslām*, vol.1, Bonyād-e dāyerat al-Ma'āref
- Schimmel, A. 1975. *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press.
- Shahīdī, S. 2003-04. *Sharḥ-e Maṣnavī: Daftar-e dovvom*, Tehrān: Enteshārāt-e 'elmī va farhangī.
- Sorūsh, 'A. 1999. *Baṣṭ-e tajrobe-ye nabavī*. Tehrān: Mo'assese-ye farhangī-ye šerāf.
- Vaziri, M. 2012. *Buddism in Iran: An Antholopological Approach to Traces and Influences*, New York: Palgrave Macmillan.
- Williams, A. 2020. *The Masnavi of Rumi: A New English Translation with Persian Text and Explanatory Notes*, vol.1, London: I. B. Tauris.
- Zamānī, K. 2017-18. *Shaḥ-e jāme'-ye Maṣnavī-ye ma'navī*, vol.4, Enteshārāt-e eṭṭelā'āt.
- Zamānī, K. 2018-19. *Shaḥ-e jāme'-ye Maṣnavī-ye ma'navī*, vol.2, Enteshārāt-e eṭṭelā'āt.
- アッタール 2012 年『鳥の言葉：ペルシア神秘主義比喩物語詩』黒柳恒男訳，東洋文庫。
- アッタール，ファリード・ウッディーン・ムハンマド 1998 年『イスラーム神秘主義聖者列伝』藤井守男訳，国書刊行会。
- 佐藤次高 1997 年『イスラーム世界の興隆』世界の歴史 8，中央公論社。
- 佐藤次高 2001 年『聖者イブラヒーム伝説』角川書店。
- 佐野東生 2022 年「ルーミーの「生地」ヴァフシュをめぐる－父バハーオッディーン・ヴァラドの逸話から－」『イラン研究』18, 168-183。
- 佐野東生 2023 年「ズィクルと念仏の比較考察－タワックルと他力の接点－」『世界仏教文化研究論叢』61, 61-90。
- 東長靖 2013 年『イスラームとスーフィズム：神秘主義・聖者信仰・道徳』名古屋大学出版会。
- 中田考監修 2014 年『日亜対訳聖クルアーン』作品社。
- ニコルソン，R. A 1996 年『イスラームの神秘主義』中村廣治郎訳，平凡社。
- 藤井守男 2002 年「ルーミー」『岩波オリエント辞典』，1058。
- 松本耿郎 2013 年「ルーミーの『靈的マズナヴィー』に見える物語に関する一考察（聖トマス大学創立 50 周年記念号）」『サピエンチア——英知大学論叢』47, 61-73。