慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	エッセイ・レヴュー : アラビア・イスラム文化圏におけるヘルメス関連文書とヘルメス観の歴史
Sub Title	Essay review : a history of Hermetica and the image of Hermes in the Arabo-Islamicate world
Author	中西, 悠喜(Nakanishi, Yuki)
Publisher	慶應義塾大学言語文化研究所
Publication year	2022
Jtitle	慶應義塾大学言語文化研究所紀要 (Reports of the Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies). No.53 (2022. 3) ,p.239- 278
JaLC DOI	10.14991/005.00000053-0239
Abstract	
Notes	研究ノート
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00069467-00000053-0239

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

エッセイ・レヴュー：
アラビア・イスラム文化圏における
ヘルメス関連文書とヘルメス観の歴史

中　西　悠　喜*

K. van Bladel: *The Arabic Hermes*. *From Pagan Sage to Prophet of Science*. Oxford: Oxford UP 2009. xii, 278 pp.

フランセス・イエイツ（1899-1981）がデビュー作*Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*（『ジョルダーノ・ブルーノとヘルメス主義の伝統』）を上梓したのが、1964年。以後、*The Art of Memory*（『記憶術』）や*The Rosicrucian Enlightenment*（『薔薇十字の覚醒』）等の問題作を次々と発表した彼女は、西欧ルネサンス・初期近代に繚乱と華開いた「魔術的」な世界観をドラマチックに描きだした。その妖しくも蠱惑的な文章は、現在でも世界中の人文学者を魅了している[1]。彼女の仕事の根幹をなすのは、ヘルメス文書と「ヘルメス

* 日本学術振興会特別研究員（PD）/慶應義塾大学言語文化研究所兼任所員。Email: nknshyk@gmail.com / Academia: https://keio.academia.edu/YukiNakanishi. 本論考は多くの部分を先生方や友人との議論に負っている。特に野元晋（慶應義塾大学）、Charles Burnett（ロンドン大学）、ヒロ・ヒライ（コロンビア大学）、三村太郎（東京大学）、Liana Saif（アムステルダム大学）、山城貢司（東京大学）、大渕久志（フライブルク大学）、大橋喜之（翻訳家）の諸氏には、記して謝意を表したい。なお、本研究は科学研究費補助金（19J01619）による研究成果の一部である。

1 それぞれ原著と邦訳は以下のとおり。Yates（1964）=イエイツ（2010）；Yates（1966）=イエイツ（1993）；Yates（1972）=イエイツ（1986）。これら3つのイエイツの著作の概要は、ヒライ（編［2019］）60-61, 68-69, 72-73で簡潔かつ魅力的に紹介され

主義」の影響史にかんする一種独特の信念である。ヘルメス文書（Corpus Hermeticum）とは、フィレンツェのプラトン主義哲学者マルシリオ・フィチーノ（Marsilio Ficino, 1499年没）が1471年にラテン語訳を出版した、太古の賢者ヘルメスに帰される18篇の文書群を指す[2]。イエイツの信じるところでは、この文書群に表された「ヘルメス主義」（Hermeticism）の哲学体系こそが、フィチーノ以後、伝統的なアリストテレス主義のコスモスを突き崩し、17世紀、いわゆる科学革命を引き起こす原動力になったという。

ルネサンス・初期近代のオカルト諸学周辺で発展した種々の理論と実践がなければ、科学革命は成立しなかった。このこと自体はもはや常識といえる[3]。だが、当時のオカルト思想の根幹にヘルメス文書にもとづく「ヘルメス主義」が存在したことを説くイエイツ・テーゼの妥当性は、彼女以後の地道な歴史研究の蓄積によって、ほぼ完全に否定された[4]。現在、歴史家たちの焦点はヘルメス文書、あるいはより一般的に、「ヘルメス関連文書」（後述）の成立と受容の実態に置かれている。本書*The Arabic Hermes. From Pagan Sage to Prophet of Science*（『アラビアのヘルメス：異教の賢者から学知をつかさどる預言者へ』）は、このような先行研究の成果に立脚し、中東におけるヘルメス関連文書とヘルメス観の歴史を、古代末期から近代までの長大なスパンで描きだした労作である[5]。主な史料言語はアラビア語だが、ギリシア語、中

ている。

2　ヘルメス文書の近代語訳としては、Copenhaver (tr. [1992]); Nock / Festugière (trs. [1960]); 荒井 / 柴田（訳［1980］）を参照。

3　科学史の概説としては、プリンチーペ（2014）を参照。

4　そもそもヘルメス文書に一貫してもとづき、哲学体系を構想した学者は、ほとんどいない。たしかに初期近代のラテン語史料中には、Hermetici（「ヘルメス者たち」）という表現がしばしば現れるが、これは当時のキミスト（錬金術師）が自分たちの従事する高貴な技がヘルメスにまで遡ると信じ、自分たちをそう呼称した、つまり「錬金術師」の同義語にすぎない。ヘルメス文書の訳者であるフィチーノ（ヘルメスよりゾロアスターを重視している側面がある）の哲学も、近年では「ヘルメス主義哲学」ではなく、「プラトン主義哲学のルネサンス的変奏版」と定義されるようになった。以上は、ヒロ・ヒライ博士の教示による。関連して、ヒライ（編［2019］）60-61; ヒライ / 中西（2021）も参照。

5　ただし、それでも古代末期のエジプトにはヘルメス文書のギリシア語原典を実際

期ペルシア語（パフラヴィー語）、シリア語、近世ペルシア語などの史料も広範に参照される。目次は次のとおり。

第一部　背景
第一章：序論 3
1.1. ローマ期エジプトの古代ギリシア語ヘルメス関連文書とそのヨーロッパでの受容 4
1.2. 古代におけるギリシア語ヘルメス関連文書の受容 10
1.3. アラビア語の学問の誕生とバグダードにおける古代人の書物 14
1.4.「ヘルメス的」と「ヘルメス主義」という術語をアラビア学の文脈で理解する 17
第二章：ササン朝期イランのヘルメス 23
2.1. ササン朝の魔術テクストにおけるヘルメスの証拠 25
2.2. ササン朝の占星術師にとってのヘルメス 27
2.3. ギリシア語から中期ペルシア語への翻訳にかんする後代の証言 30
2.4. ササン朝期のホロスコープとされるもの数点 39
2.5. シャープール 1 世治下のヘルメス関連文書 41
2.6. オスタネスとマギ 48
2.7. オスタネスとアラビア語のヘルメス 54
2.8. 真珠の歌と学知のイラン史 58

に編んだ一群の人々がいたのではないか。その意味で、当時のエジプトには「ヘルメス主義」が存在したのではないか。このような問いであれば、学術界にも依然として存在する。つまりヘルメス文書成立の背景に、特定の歴史的集団の存在を想定するのかしないのか。このような研究史上の問いの存在と歴史は、著者も序論部で簡潔にまとめているが（e.g., p. 18）、アラビア学に直接の関係はないということで、判断が保留される。「ヘルメス主義」なるものが仮にあったとしても、それは古代末期エジプトについて論じるための概念であり、中世アラビア世界を論じる際に安易に転用すべきではない。アラビアに「ヘルメス主義」が存在したかどうかよりも、まずそもそも「ヘルメス」の名を冠した書物群の受容と伝播の歴史を調べること、こちらのほうが優先されるべき課題なのだ。これがvan Bladelの立場である（pp. 10-22）。

2.9. 学知のイラン史におけるアレクサンドロスの役割 58
2.10. 小結 62
第三章：ヘルメスとハッラーンのサービア教徒 64
3.1.「サービア教徒」をめぐる問題への序論 66
3.2. ハッラーンのプラトン学派？ 70
3.3. ハッラーンのヘルメス関連文書が与えたとされる影響 79
3.4. ハッラーンのサービア教徒によるヘルメス関連文書伝達の証拠 83
3.5. ハッラーンのサービア教徒の最期 104
3.6. 小結 113
第三章への補遺：ハッラーン人とインド 115

第二部　アラビアのヘルメスの歴史
第四章 三人のヘルメス 121
4.1. 三人のヘルメスにかんするアラビアの伝説：最初期の形態 122
4.2. アラビアの伝説に対応する古代ギリシアの先行する〔伝説〕132
4.3. 年代記にみる足跡 135
4.4. シリア語とアラビア語におけるアンニアヌス 139
4.5. 年代記作家としてのアブー＝マアシャル 147
4.6. ヘルメス伝説の他の諸相 155
4.7. 三人目のヘルメス 157
4.8. 小結 161
第五章 預言者ヘルメス 164
5.1. ヘルメスの天界飛翔 164
5.2. 律法者ヘルメス：ムバッシル・イブン＝ファーティクが描くヘルメス 184
5.3. アラビアのヘルメスの叡智 196
5.4. 12-13世紀以後の綜合 219
第六章 結論：アラビアのヘルメスを作る 234
文献目録 241

以下では、各章末尾に配された小結に拠りつつ、本書全体の流れをやや詳しく概観する（§§ 0-5）。その後、本書出版後の10年あまりで関連分野の研究がどのように進展してきたか略述し、評者自身の研究成果にも一部もとづきながら、我々に積み残された課題のいくつかを指摘する（§ 6）。なお、評者の関心と能力の限界から、議論の重点はおのずと第二部の主題をなす「アラビアのヘルメスの歴史」に置かれる。この点は留意してほしい。

0. 序論

古代ギリシア神話の伝令神・商業神ヘルメスは、ヘレニズム時代のエジプトで、知識と文筆を司る土着神トートと習合する。ローマ時代になると、今度は帝国由来のさまざまな信仰と混淆し、いつしか彼の名は錬金術・占星術・魔術等に通暁した古の賢者、ヘルメス・トリスメギストスのそれと理解されるようになっていく。その後、紀元後1-3世紀のどこかの時点で、彼の名を冠した（つまり彼が著したという体裁で捏造された）一群の書物がギリシア語で成立する。「ギリシア語ヘルメス関連文書」（Greek Hermetica）である。文書群全体は占星術・宇宙論・医学を含む広範な領域のトピックを扱い（p. 4）、通常、内容にそくして2つのカテゴリーに分けられる。ひとつは「哲学的ヘルメス関連文書」（philosophical Hermetica）、もうひとつは「技術的ヘルメス関連文書」（technical Hermetica）。前者では、ヘルメスは宇宙の構造と人間、神の関係を主に論じ、これを弟子との対話によって教示する。後者では、天界と地上のあいだに働く種々の原理・力にかんする知識を、地上界に適用する技術を論じる。具体的には、未来予知に係る天の徴や、諸実体（さまざまな植物等）のもつ隠れた特性（occult properties）、そしてそれらが惑星との共感作用をつうじて得ている星辰由来の諸力を人はいかに解釈すべきか、などの点が教授される（p. 5）。

以上2種類のギリシア語ヘルメス関連文書にも、ひとつの通底する世界観

がある。これについては、すでにvan Bladel以前の歴史家Fowdenが簡潔にまとめており、彼はこれを引用する。曰く：「神は一であり、万物の創造者である。他方、万物は存在の階層（a hierarchy of beings）をなす多なる構成要素である。後者は神に依存しつづける。この階層中で神自身に次ぐ第2の位置を占めるのが知性界、そしてその後の〔第3の位置を占めるのが〕感覚界である。知性界と感覚界をつうじて、神の創造に係る善なる諸力は太陽に流れ込む。太陽はデミウルゴス。その周りには恒星天と〔6つの〕惑星天、そして大地の合計8つの天球（the eight spheres of the fixed stars, the planets and the earth）が回転する。これらの天球にはダイモーンらが従属し、またダイモーンらには創造のミクロコスモスとしての人間が従属する。かくして万有は神の一部をなし、神は万有の内に宿る。彼の創造の営為は止まることなく〔永遠に〕持続する。万物は一。存在のプレローマは不滅である」（pp. 4-5）[6]。

冒頭の話にもどると、15世紀フィレンツェのメディチ家に持ち込まれ、フィチーノがラテン語に翻訳したのは、哲学的関連文書群の一部である[7]。学術上の慣例では、この一部の哲学的関連文書のラテン語訳とその元にあるギリシア語版だけを指してCorpus Hermeticum（「ヘルメス文書」）と呼ぶ（p. 8）。その後の西欧の学問に与えた影響の大きさから、権威的にもひびくCorpusという語が用いられているのだが、実際のところ、Corpus Hermeticumに含まれないHermetica（「ヘルメス関連文書」）は膨大に存在し、むしろこちらのほうが数としてははるかに多い。そして膨大な非ギリシア語ヘルメス

6　Fowden (1993) 77.

7　このときフィチーノはすでに着手していたプラトン著作群の翻訳プロジェクトを一時休止して、ヘルメス文書を翻訳した（そうするよう指示を受けていた）。なぜか。ヘルメスのほうがプラトンよりも古い時代の賢者だと考えられていたからである。だからこそ、1614年、フランスの古典文献学者イザーク・カゾボン（1614年没）がヘルメス文書の超古代性を捏造と示し、その成立をせいぜい初期キリスト教時代にまでしかさかのぼれないと断じて以降（より正確には17世紀末以降から）、西欧でのヘルメス人気は斜陽となる（pp. 5-6）。カゾボンについては、グラフトン（2015）267-301を参照。

関連文書のうち、規模の面でも影響力の面でも最重要でありながら、もっとも研究が立ち遅れているのが、アラビア語ヘルメス関連文書（Arabic Hermetica）だと、著者はいう（pp. 9-10）。

Van Bladelによれば、この中世アラビアで生まれたアラビア語ヘルメス関連文書と古代末期のギリシア語ヘルメス関連文書とのあいだには、ほとんど何の関係もない。もちろん今後の研究の進展によって、両者のあいだにより強い関係性（翻訳・引用など）が確認される可能性もあるにはあるが、現時点で判明しているかぎり、ギリシア語ヘルメス関連文書のうちでアラビア語に訳されたことが確認できるのは、たったの1点、*Κυρανίς*のみである[8]。その他すべては同じヘルメスの名を冠していながら、ギリシア語ヘルメス関連文書とは全くの別物。あるいは著者自体別に立てられていて、ただ「ヘルメスに帰される古の叡智を明らかにするものだ」と主張する書物もある（e.g., 後述の擬アリストテレス・ヘルメス関連文書）。これら全てを総称して「アラビア語ヘルメス関連文書」と呼び、さらにその周辺に存在した種々の伝記史料（ヘルメスの捏造された伝記を含み、知恵文学的な側面を持つ）も込みで博捜し、前イスラム期から13世紀頃までを中心に、アラビア語文化圏でヘルメス観・ヘルメス表象がいかに推移していったかを跡づけたのが、この*The Arabic Hermes*という研究である。なお、先の哲学的か技術的かというカテゴリーでいうと、アラビア語ヘルメス関連文書は（2点の例外をのぞいて）技術的文書にぞくす。

さて、次節からは古代末期以降のヘルメス関連文書とヘルメス観の歴史が具体的に検証されていく。その概要をまとめれば、次のようになる。まず古代末期エジプトで生まれた「太古の賢者ヘルメス」というイメージは、すでにムハンマド存命中の6世紀後半から7世紀初頭、メソポタミアのハッラー

8　アラビア語名：*Ǧiranīs*。ギリシア文字の配列にしたがって24の章が設けられ、それぞれの文字からはじまる植物、鳥、鉱物、海の生物の名前が列挙されるという構成（Ullmann [1972] 425-26）。そしてこれによって、24の護符を作成するレシピが得られるようになっている。ギリシア語からアラビア語への翻訳経路について確実なことは判らないが、なぜか翻訳の過程でヘルメスの名前への参照がことごとく削除されたという（p. 17, n. 45, p. 21, n. 60, p. 30, n. 34）。

ンの街に集住する星辰崇拝者のあいだに受けつがれていた。このことは史料から確認できる。その後、200年ほどの展開は史料がないため不詳だが、アッバース朝下の9世紀になると、「ヘルメスは太古の（賢者であっただけでなく）預言者でもあったのだ」というイメージが出来あがる。このイメージをイスラム教徒たちは徐々に自家薬籠中のものとしていき、12世紀頃、現在まで伝わるアラビア的ヘルメス観の大枠が完成する。そして13世紀以後はその形が再生産され、より広く受けつがれていく。地理的には、アンダルスからインドまで、時代的には少なくとも18世紀にいたるまで（p. 17）、さまざまな文書でヘルメスの名が語られる。大略、このような流れである。

1. ササン朝期（後 3–6 世紀）：中期ペルシア語ヘルメス関連文書の存在とギリシア語ヘルメス関連文書の翻訳

アラビア語ヘルメス関連文書の成立を考えるうえで、中期ペルシア語ヘルメス関連文書の存在は決して無視できない。そもそもササン朝ペルシア帝国では、相当数の科学文献がギリシア語から中期ペルシア語に翻訳されていた。それらの一部は8世紀後半から9世紀初頭の初期アッバース朝下でアラビア語に翻訳されていくのだが（p. 27, esp. n. 20）、ここに部分的にせよ、ヘルメス関連文書が含まれていたことが判っている。たしかに先述のとおり、ギリシア語ヘルメス関連文書とアラビア語ヘルメス関連文書のあいだに、直接的な関係はほとんどない。前者からアラビア語への直接訳として確認されているのは、現状、*Κυρανίς*のみである（§ 0）。しかし中期ペルシア語訳を介したアラビア語への二重訳であれば、他にも存在が確認されている。またギリシア語原典の存在は不明だが、中期ペルシア語版からのアラビア語訳であることは明らかになっているものも、いくつか伝存している。

中期ペルシア語ヘルメス関連文書は（この言語で著された大半の史料と同様）すでに散逸している。だが一部、アラビア語訳で伝存しているものがある。この現存するいくつかのアラビア語訳をつうじて、我々はササン朝期の中期ペルシア語ヘルメス関連文献（Sasanian Middle Persian Hermetic literature）

が実際に存在したということを、間接的に知ることができるのだ。伝存する数少ない文書のうち、特に重要なものは3点。2点はヘルメスに直接帰されている文書、もう1点はヘルメスに帰される他の諸文書とは独立した、一見するかぎり未知の文書群、への参照を含むものである（p. 27）。以下、箇条書き的に、これら3点の文書を概観しておく。

（1）伝ヘルメス著*Kitāb asrār an-nuǧūm*（『星々の秘密の書』）：もっとも明るく輝く諸恒星の影響下に生まれた人間がどのような性質をもつか解説した書物。中期ペルシア語版はギリシア語版からの翻訳で、早ければ505年頃の成立とみられる。現存するアラビア語版はこの中期ペルシア語版からの翻訳であるため、中期ペルシア語の語彙をアラビア文字転写で大量に取り込んでいる。なお、ビザンツの占星術師レトリオス（Rhetorius, 600年頃活躍）はギリシア語著作のなかで、本書の中期ペルシア語版と共通のソースを利用したことが明らかになっている。*Liber de stellis beibeniis*のタイトルにより、アラビア語からラテン語訳にも翻訳された（pp. 27-28）。

（2）伝ヘルメス著*K. Hirmis fī taḥwīl sinī l-mawālīd*（『出生年の周期にかんするヘルメスの書』）：*Qaḍīb aḏ-ḏahab*（『金の枝』）とも。タイトルどおり、新生児の出生年の周期について論じた占星術書[9]。アッバース朝カリフ・マンスール（al-Manṣūr, 754-75年在位）の宮廷占星術師だったウマル・イブン＝ファッルハーン・タバリー（ʿUmar b. al-Farruḫān aṭ-Ṭabarī, 816年没）が、中期ペルシア語からアラビア語に翻訳したものが伝存している[10]。のちにカリンティアのヘルマン（Hermann of Carinthia, 12世紀）が*De essentiis*（『諸本質について』）中で、ヘルメスの*Aurea virga*（『金の枝』）として本書を引用する。ほぼ未研究の状態にあり、内容の詳細は不明（p. 28）。

（3）スィドンのドロテオス著*Πεντάτευχος*（『五書』）：ドロテオス（Dorotheus of Sidon, 1世紀）による占星術書。ラテン語タイトル*Carmen astrologicum*（『占星術詩』）で有名。原典はギリシア語だが、大半が散逸。ギリシア語版

9　ベルリン写本（Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Ms. or. oct. 3256）にもとづく概要紹介は、Schoeler (1990) 175-77を参照。

10　Cf. van Bladel (2009) 183a.

から作られた中期ペルシア語訳からの二重訳であるアラビア語版をつうじてのみ、完全な形で伝存する。なお、中期ペルシア語版からのアラビア語訳は、上掲*K. Hirmis fī taḥwīl sinī l-mawālīd*と同様、イブン＝ファッルハーンの手になる。現存ヴァージョンでは、ヘルメスがエジプト王たるドロテオスの息子として描かれ、このヘルメスに向けて語りかけるという体裁がとられている（pp. 28 & 131）。

中期ペルシア語ヘルメス関連文書のうち、どれだけのものが占星術と関係していたかは判然としない。しかし以上の一連の証拠を考慮すれば、一定数の中期ペルシア語ヘルメス関連文書は占星術と深い係りをもっていたと、そう結論してよいだろう。また、現存する上掲2篇のアラビア語文書（［1］*K. asrār an-nuǧūm*と［2］*K. Hirmis fī taḥwīl sinī l-mawālīd*）の翻訳元には、確実に中期ペルシア語版が存在していたわけだが、この2篇が中期ペルシア語で書かれたヘルメス関連文書の全てでなかったことも、おそらく間違いない。つまりアラビア語ヘルメス関連文書とギリシア語ヘルメス関連文書の関係性がほとんど不明であるのにたいして、前者と中期ペルシア語ヘルメス関連文書との関係性はまだしも明らかだといえる。したがって少なくとも作業仮説のレベルでは、アラビア語ヘルメス関連文書のうち、現時点で考えられているより多くのものが、じつはギリシア語ではなく、中期ペルシア語からの翻訳であった可能性も想定できる（p. 30）。

しかしそれでは、この中期ペルシア語ヘルメス関連文書は、そもそもどのようにして、いつ、生みだされたのか。その答えを探るべく、van Bladelは初期イスラム時代に残された、或る「証言」を参照する。アッバース朝宮廷占星術師の第2世代にあたるイブン＝ナウバフト（Ibn Nawbaḫt, 8世紀）が*K. an-nhmṭ'n*（『ナフムターンの書』）で提示した普遍史叙述である[11]。要約すれば、彼は次のような歴史を書き記している。

「カイの子ダハーク（aḍ-Ḍaḥāk b. Qayy）は世界の第二千年紀を1000年にわたって支配した悪魔的暴君だ。彼は黄道十二宮に対応させてイラクに12の城

11　正確にはこれも原本は散逸していて、我々はイブン＝ナディームが残した*al-Fihrist*（§2）での引用から、かろうじてその内容を知ることができる。

塞を造り、そこに学者を呼び集めた。この学者たちが人民を支配し、人民は彼らにしたがったのだが、或る預言者が現れると事態は変わった。人々は彼のお告げを聴くや、学者たちを拒絶し、かくして彼らは国々へと散らばり、それぞれの地で王となった。ヘルメスはバビロニアを去り、エジプトで王になった学者である。学者たちのうちで、知性においてもっとも完全、知識においてもっとも正確、そして探究にさいしてはもっとも緻密だった彼は、エジプトの地で古代のさまざまな学問を教えた。時代が下り、エジプトはアケメネス朝の支配下にあったが、これをアレクサンドロスが征服した。彼の書物破壊によって、古代の学芸は終止符を打たれる。とはいえ、彼が持ち去った数々のペルシア語書物はのちにギリシア語とエジプト語に（ar-Rūmī wa-l-Qibṭī）に翻訳されたし、それ以外にも古代の諸学はインドと中国に散り散りとなって生き延びた。アレクサンドロスによる破壊のあとは、蒙昧の時代がイラクをつつむが、ササン朝の創始者アルダシール（後224-41年頃在位）が破壊を生き延びた古代イランの書物をまとめ、息子のシャープール1世もこの事業を継続する。後者の治世には、ドロテオス、プトレマイオス、そしてかつてエジプトを統治していたバビロニアのヘルメスが中期ペルシア語へ翻訳され、研究された。そしてホスロー 1世（531-79年在位）の時代になると、諸学への関心がふたたび復興される」（pp. 31-32）。

まとめると：ヘルメスはエジプトとバビロニアに所縁がある。彼の叡智は一度アレクサンドロスによって（対アケメネス朝戦争のなかで）破壊・簒奪されたが、これによりギリシア語等の他言語に翻訳される機会を得た。そしてシャープール1世はヘルメス関連文書を中期ペルシア語に翻訳することで、古代バビロニアのヘルメスの叡智を復興したのだ。概略、このようなナラティヴである。実際には、ホスロー 1世時代の翻訳事業（6世紀）も、シャープール1世（3世紀）によるそれも、史実である確証はない。しかしそれを全くの捏造と切って捨てることも、他史料での証言状況からみて不適切だろうというのが、著者の見解である[12]。つまり古代ギリシア語文化圏で

12　これは本書以前にも、Sezgin (1970) xviやKunitzsch (1975) が支持していた立場である（p. 63, n. 177）。

生まれたかなりの数の学術文献が3世紀の時点で中期ペルシア語に翻訳され、そこにギリシア語ヘルメス関連文書の一部も含まれていた可能性はある。そしてそれが事実であれば、9-10世紀頃、アッバース朝下のバグダードで起こったギリシア語学術文献のアラビア語訳（シリア語を話すキリスト教徒が翻訳者として活躍し、主として哲学・科学関係のものが訳された）とは、全くコンテクストを異にする翻訳運動だったことになる、というわけだ。いずれにしても、ヘルメスの名がアラビア語ではじめて現れたのは8世紀。これはどちらかといえば、中期ペルシア語文献の伝統にぞくすものであって、古代ギリシア語文献の伝統にはぞくさない。このことは確実な点として指摘できるようである（p. 63）。

2. ハッラーン人の星辰崇拝：前イスラム期からアッバース朝下での改変まで（6-10 世紀）

ムハンマド存命中の600年前後、メソポタミアの魔都ハッラーンに集住する人々は異教の賢者を尊崇していた。彼らの信仰内容の一端は、或る1篇のシリア語文書から垣間みることができる。*Nbīyawwātā d-pillōsōpē ḥanpē*（『異教の賢者たちの預言者性』）：6世紀末から7世紀初頭に成立したこの論考は、非キリスト教徒のハッラーン人にむけてキリスト教徒が著した宣教用の文書である[13]。その主眼は、ひと言でいえば、当時のハッラーン人の信仰をキリスト教信仰に比定することにあった。「あなたがたの信じる内容は実質的にキリスト教信仰そのものである。だから洗礼を受けない理由はない」という論理だ。注目すべきは、この論理を肉づけするための具体例として、論考の著者がギリシア語ヘルメス関連文書をたびたび参照しているという事実である。ヘルメスの権威に仮託し、ヘルメス・トリスメギストスによってキリスト教の正しさを保証してもらう。このような戦略が宣教用文書でとられている以上、すでに600年前後の時点で、ハッラーン人はヘルメスを特別な賢者

13　同書の内容はpp. 83-85で比較的詳細にまとめられている。

と認識していたようにも思える。だが、この点にかんしては、史料上の制約から断言することが困難らしい。著者の見立てでは、この時代、ヘルメスはあくまで古代の賢者の1人として尊崇されていたにすぎないという（pp. 83-85, 113）[14]。

その後2世紀の発展の詳細は不明だが、9世紀になるとヘルメスが明確に預言者と見なされていた事例を確認することができる。当時ハッラーンの街でカルケドン派司祭として活動していたテオドル・アブー＝クッラ（Theodore Abū Qurra, 805-29年頃活躍）は、この街の特殊な星辰崇拝にかんして、アラビア語ではじめて明確な証言を残した人物である。彼によれば、この時代のハッラーン人はヘルメスを預言者と見なし、自分たちの星辰崇拝の教義と密接に結びつけていたという。*Maymar fī wuǧūd al-ḫāliq wa-d-dīn al-qawīm*（『創造主の存在と正しい信仰にかんする論考』）のなかで、アブー＝クッラは以下のように記している（pp. 85, 113）。

> 彼ら〔ハッラーン人〕は次のように主張していた。曰く：自分たちは7の惑星（太陽、月、土星、火星、木星、水星、金星）と12の黄道宮を崇拝する。なぜなら、それらこそ、この創造界を創りだし、統御し、下位世界（dunyā）に好運と繁栄、悪運と苦難をもたらすからだ、と。また彼らはこうした〔知識〕にかんする自分たちの預言者は、賢者ヘルメスだといっていた[15]。

それから数十年後、サービト・イブン＝クッラ（Ṯābit b. Qurra, 901年没）がバグダードに移住した頃になると、今度はアラブ人哲学者キンディー（Abū Yūsuf Yaʿqūb b. Isḥāq al-Kindī, 870年頃没）が1篇のアラビア語ヘルメス

14　*Nbīyawwātā*が引用する古代の賢者は大半がギリシア人であるが、少なくとも1人、バーバーは現地のアラム人である（p. 113）。

15　Theodore Abū Qurra: *Maymar* 200, 8-201, 1. 引用部の和訳はvan Bladelの英訳（p. 85）にもとづく。なお、アブー＝クッラにかんしては、近年Awad（2015）という包括的な研究が出版された。

関連文書について書き残す。*Maqāla li-Hirmis fī t-tawḥīd*（『神の唯一性にかんするヘルメスの論考』）である。この論考は現在では失われ、キンディー以後のムスリム学者も全く参照していないようだが、形式面でギリシア語ヘルメス関連文書と何らかの関係を持つか、あるいは類似する文書だったと考えられている。キンディーの文章は弟子のサラフスィー（Aḥmad b. aṭ-Ṭayyib as-Saraḫsī, 899年没）が*Risāla fī waṣf maḏāhib aṣ-Ṣābiʾīn*（『サービア教徒の教説を叙述する論考』）で引用し、これをバグダードの書店商イブン＝ナディーム（Ibn an-Nadīm, 995年か998年没）が*al-Fihrist*（『図書目録集成』）で引用したことによって、間接的に伝存している（pp. 86-90, 113）。曰く：

> キンディーは次のようにいっている。自分は〔ハッラーンの〕人々が権威的とみなす1冊の書物を検討したことがある。それは*Maqāla li-Hirmis fī t-tawḥīd*という、彼〔ヘルメス〕が息子のために、きわめて高度な仕方で、神の唯一性について記した書物であった。哲学者たるもの、研鑽努力するならば、彼〔ヘルメス〕と当該論考での議論の〔の正しさ〕を認める以外の道はない、と[16]。

「ヘルメスはハッラーン人の崇敬する預言者だった」。このような理解は、9世紀以降、アラビアの学者たちのあいだにも広く浸透していく（§3）[17]。なぜなら星辰崇拝に彩られたヘルメス表象をたずさえ、一部のハッラーン人が9世紀、バグダードに移住しはじめるからである。彼らはカリフの宮廷でギリシアの学術文献の翻訳者等として活躍したため、当時の宮廷で支配的だったイスラム的規範も意識的に受け入れていった。さらに（これはvan Bladel

16　Ibn an-Nadīm: *al-Fihrist* 320, 7-9. 引用部の和訳はvan Bladelの英訳（p. 89）にもとづく（ただし一部、修正）。キンディーと彼のサークルにかんしては、Adamson（2007）を参照。

17　しかし、かといって、ヘルメスが預言者として具体的にどのような啓典をもたらしたのかについては、十分に語られていない。仮にその種のテクスト群が実際に存在していたとしても、それを手元に保有していた著述家はほとんどいなかったのではないかと、著者は推測している（p. 113）。

自身は指摘していない点だが）10世紀になると、伝承学を中心とするスンナ派正統信仰の基礎が出来あがり、アッバース朝も基本的にその路線を採用する（それ以前はいわゆる理性主義的傾向の強いムウタズィラ派神学を保護し、伝承学者を弾圧していた）。こうした時代状況を受け、バグダードで活動したハッラーン人もより意識的にイスラム教に同化していく。そしてこれと軌を一にする形で、ハッラーン的「預言者ヘルメス」観そのものがイスラム教徒にも受け入れやすいものに変容していくのだ。

ここで次節へ進む前に、9世紀に成立した或る一連の偽書の存在に触れておく必要がある。「擬アリストテレス・ヘルメス関連文書」（Pseudo-Aristotelian Hermetica）：*K. al-Isṭamāḫīs*（『イスタマーヒースの書』）、*K. al-Isṭamāṭīs*（『イスタマーティースの書』）、*K. al-Usṭuwwaṭās*（『ウストゥウワタースの書』）、*K. al-Madītīs*（『マディーティースの書』）、*K. al-Hādītūs*（『ハーディートゥースの書』）という、意味不明の書名をもつこれらの文書は、ひと言でいえば、星辰の特別な力を得るための儀礼的詳細、すなわち護符の製作法等を記した指南書といえる（ただし、例えば*K. al-Isṭamāḫīs*では、ヘルメスが自らの「完全な本性」［aṭ-ṭibāʿ at-tāmm］と出会い、会話する様子も描かれる）[18]。この偽書群では、それがアリストテレスの権威に仮託して語られる。具体的には、アリストテレスが弟子のアレクサンドロスにたいして、ヘルメスから伝わる秘密の叡智を参照し、君主としてのあるべき姿を説くという体裁である[19]。一見すると、ハッラーンのサービア教徒の教説を明確に記した最初のアラビア語ヘルメス関連文書にもみえるが、ハッラーンとは関係がなく、むしろ架空の「サービア教」（9-10世紀に星辰魔術に関心をよせ、アラビア語

18　擬アリストテレス・ヘルメス関連文書については、Saif (2021b) を参照。なお、一般に哲学と魔術にかんするアラビア語偽書作品群は、9-10世紀に豊かな発展をみせた。擬アリストテレス、擬テュアナのアポロニオス、そして錬金術師ジャービル・イブン＝ハイヤーンの偽名をかたって著作をものした人々は皆、ヘルメスに帰された作品をこぞって引用する（p. 238）。

19　アリストテレスとアレクサンドロスの関係にフォーカスする手法は、イスラム圏と西欧双方の驚異譚にも確認できる。これについては、大沼（2015）103-05と山中（2015）263-66を参照。

で執筆した知識人たちが、想像のなかで再構成した「異教」）の内容を反映させた書物群という可能性も、つとに指摘されている（p. 114）[20]。いずれにせよ、擬アリストテレス・ヘルメス関連文書は、後代のイスラム圏におけるオカルト諸学とその周辺で頻繁に参照され（§§ 3, 5）、後のイスラム史の流れを知的な次元で大きく決定づけることになる[21]。

最後にもう1点、10世紀頃に成立した*Nawāmīs Hirmis*（『ヘルメスの法』）なる文書も紹介しておかなければならない。これは9世紀以後に起こる先述の「ヘルメスのイスラム化」にかんして、その実態を記録した文書である。後代の史料での言及から間接的にのみ伝わっている状態だが（p. 94）、バグダード在住のハッラーンのサービア教徒の信仰内容を記録したアラビア語の史料と推定されている[22]。内容はイスラム法の言葉を操る預言者としてヘルメスを描こうとするもので（p. 236）、これが（経路は不明であるものの）後代、広範な読者層を得るムバッシル・イブン＝ファーティクの*Muḫtār al-ḥikam*（11世紀、後述）中で、頻繁に参照されることになる。*Nawāmīs Hirmis*を参照しながら*Muḫtār al-ḥikam*が描きだす「ヘルメスの法」は、もはや儀礼をめぐる規定などの点でイスラム法と明確に対応したものになっている（p. 95）。

---

20 Saifによれば、そもそも擬アリストテレス・ヘルメス関連文書には、著者が自分自身をハッラーン人ないしサービア教徒と自称する論考が1つもない。この文書群を特徴づけているのは、彼女によれば、ハッラーンの星辰崇拝ではない。むしろアリストテレスの因果論・質料形相論とペルシア・アラブ地域双方でヘルメスの権威のもとに広まっていた占星術・魔術的な要素のアマルガムだという（Saif [2021b] 52）。

21 擬アリストテレス・ヘルメス関連文書の後代への影響については、Saif（2017）306-09, 330-31; ead.（2021b）21を参照。

22 この文書の成立には、スィナーン・イブン＝サービト・イブン＝クッラ（Ṣinān b. Ṯābit b. Qurra, 942-43年没）が係っていた。具体的には、シリア語原典をアラビア語に訳した可能性があるらしい（pp. 92-94）。

3. ムスリム学者による受容（1）：「預言者ヘルメス」の導入（9–11世紀頃）

「ヘルメスは旧約のエノク、コーランのイドリースであり、諸天に昇ってさまざまなヴィジョンを目にし、天使たちから自然学と占星術にかんする秘密の知識を授けられた預言者である」。9世紀中葉（840年代）、このような主張が存在していたことを、大学者ジャーヒズ（Abū ʿUṯmān ʿAmr b. Baḥr al-Ǧāḥiz, 868年没）はすでに耳にしていた（pp. 236-37）。それからほどなくして占星術師アブー＝マアシャル（Abū Maʿšar al-Balḫī, 886年没）の頃になると、イスラム教徒の側から主体的かつ明確に「ヘルメスは実際にイドリース＝エノクだった」とのべるようになる。アブー＝マアシャルは歴史占星術書 *K. al-ulūf*（『幾千の書』）において、上述のイラン系とハッラーン系ふたつのヘルメス伝承を綜合し、ヘルメス・「トリスメギストス」の伝説にならって、3人のヘルメスの伝記を構成している[23]。曰く、1人目は洪水以前のヘルメス。彼は諸学をつかさどる預言者（prophet of the sciences）であった。2人目は洪水以後のヘルメス。彼は1人目のヘルメスが碑文の形で残した教えを再興した人物である。そして3人目はエジプト人の賢者である、と。これが以後のアラビア世界で繰り返し参照される、ヘルメスの伝記の主要ソースのひとつになる。

ヘルメス＝エノクによる天界飛翔（とそれにともなう自然学・占星術関係の秘密の知の獲得）という伝説は、アブー＝マアシャル以後、さらに一般化していく。10世紀の最初の10年間、カイラワーンとイラク北部で宣教活動に従事していたイスマーイール派の宣教員たちも、すでにこのストーリーのヴァリアントを受け入れ、自派の啓示論（「人間の有する知識は全て根源的には理性でなく啓示をとおして獲得される」）を裏書きする目的で利用した。ちなみにこの天界飛翔ストーリーはイラクやシリアから遠く離れた地域でも

23 *K. al-ulūf*は全体としては散逸しているが、後の史料で広く引用されているため、Pingree (1968) が内容の一部（数学的諸議論）を再構成して提示している（pp. 122-23）。

見てとれるようで、ここから著者は9世紀末のイスマーイール派による宣教活動によってヘルメス伝説が遠方にまで流布した可能性を指摘している（p. 237）。それから数十年経つと、天界飛翔伝説は有名な*K. at-tuffāḥa*（『リンゴの書』）で扱われることになる。後代（12-13世紀以降）のアラビア哲学の著作では、もはやエノクの名が完全に省略され、天界に飛翔し、天上の秘密を知った預言者としては、ただヘルメスの名を挙げるだけの例も出てくるが、このようなパターンの構成を初期の時点で提示し、以後数世紀、アラビア世界のヘルメス表象に大きな影響を与えたのが、この*K. at-tuffāḥa*である。なお、歴史家たちによれば、この論考はプラトンの『パイドン』（死を前にしたソクラテスが弟子に「死を恐れるな、魂は不滅だ」と説く）をモデルに著されている。『パイドン』同様、死を前にした賢者がヘルメスの伝説を参照しながら、弟子に死を恐れぬよう勧告し、魂の不滅性（来世）を説いているのだ[24]。

こうして10世紀に入ると、今度はスンナ派正統信仰の基礎ができあがり、アッバース朝宮廷もその路線を採用する。そのため、バグダード在住のハッラーン人たちも意識的にイスラム教へ同化していく。そしてこれと軌を一にする形で、ハッラーン的「預言者ヘルメス」観そのものがイスラム教徒にも受け入れやすいものに変容していく。これは§2で説明したとおりである。ただしアブー＝マアシャルをのぞけば、この時点でのイスラム教徒自身のあいだでのヘルメス人気は、まださほど高くなかった。数少ない例外となるのが、9-10世紀頃のバスラで活動したとみられる混淆主義的哲学者集団イフ

24　ただしここでもヘルメスはあくまで古代の権威の1人として言及されるだけで、対話それ自体には参加しない（p. 222）。さらに興味深いことに、写本伝承に大きく2つのヴァージョンがあり、一方では『パイドン』同様、ソクラテスが語り手になっているのにたいして、もう一方ではアリストテレスが語り手になっている（p. 176）。ちなみに*K. at-tuffāḥa*は13世紀になると、バーバー・アフダル・カーシャーニー（§5）によって、ペルシア語に翻訳される。さらに1235年にはバルセロナでヘブライ語に訳され、これが1255年にシチリアでラテン語に翻訳される。こうして*Liber de pomo*の名を与えられた同書は、その後のヨーロッパの学者のあいだで広く知られることになる（pp. 175-76）。

ワーン・サファー（Iḫwān aṣ-Ṣafāʾ）、いわゆる純潔同胞団だ[25]。11世紀以前に活動した初期の哲学者（それ以外の人々はまだヘルメスに見向きもしなかったのか、ここで著者は話を哲学者に限定する）、たとえばファーラービー（Abū Naṣr al-Fārābī, 950年没）、ヤフヤー・イブン＝アディー（Yaḥyā b. ʿAdī, 974年没）、アヴィセンナ（Ibn Sīnā / Avicenna, 1037年没）、ガザーリー（Abū Ḥāmid al-Ġazālī, 1111年没）らの体系において、ヘルメスは全く重要視されていなかったという。なぜなら哲学のカリキュラムは、基本的に古代末期のアリストテレスやプラトンへの注釈者たちから受けつがれてきた複数のモデルにもとづき、細心の注意を払って構築された体系を持つわけだが、そこにはヘルメスやヘルメス関連文書が占めるべき位置がそもそも存在しないから。緊密に構築された体系のなかに異物を混入することは難しいということである。たしかに上述のキンディーや*K. at-tuffāḥa*のような例もないではないが、そこでもヘルメスは別段特別な地位は与えられていない（p. 222）。その点で純潔同胞団は異なる。彼らはヘルメスにきわめて重要な役割を与えている。それも他の預言者や古の賢者たちと並べたてるだけではない。擬アリストテレス・ヘルメス関連文書を参照し、ヘルメスの叡智にもとづいて自説を展開するのだ。体系の重要な一部をヘルメスに担わせる同胞団のこのようなアプローチは、同時代においては孤立した例外だった。けれども後代に大きな影響をおよぼすのは、むしろ彼らのこうしたアプローチなのだと、van Bladelは論じる（p. 222）。実際、彼自身は指摘していないが、純潔同胞団の*Rasāʾil*（『書簡集』）は後のガザーリーやブーニー（Aḥmad al-Būnī, 1225年頃没）、イブン＝アラビー（1240年没）にも影響を与えることになる。また純潔同胞団と時をほぼ同じくして、西方アンダルスの地で星辰魔術書*Ġāyat al-ḥakīm*（『賢者の目標』）、つまりかの有名な*Picatrix*（『ピカトリクス』）のアラビア語原典――近年の研究により、著者はアンダルスで活動した伝承学者・オカルト学者のマスラマ・クルトゥビー（Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī, 964年没）

25　純潔同胞団の*Rasāʾil*成立時期にかんしては、従来の10世紀後半説を1世紀ほど早める学説が、近年、一部の研究によって提唱されている。特にde Callataÿ（2014）; id.（2014-15）を参照。

と同定されるようになった[26]——を著すが、同書でも擬アリストテレス・ヘルメス関連文書（*K. al-Isṭamāḫīs*と*K. al-Usṭuwwaṭās*）が参照されることになる（p. 101）[27]。

11世紀に入ると、後代のヘルメス表象に多大な影響を与える書物が、新たに2点現れる。ムバッシル・イブン＝ファーティク（Mubaššir b. al-Fātik, 1050年頃活躍）の*Muḫtār al-ḥikam*（『叡智の選集』）と著者不詳*Ṣiwān al-ḥikma*（『叡智の戸棚』）である。いずれも哲学者 / 賢者の知恵文学的伝記集だ。前者は1048/49年に成立し、10世紀バグダードで活動したハッラーンのサービア教徒たちのヘルメス観を記録した*Nawāmīs Hirmis*（散逸、cf. § 2）を広範に利用している[28]。他方、後者、つまり*Ṣiwān al-ḥikma*は1000 年頃に成立し、先に紹介したアブー＝マアシャル*K. al-ulūf*の圧倒的影響下にある。ただしオリジナルは散逸し、現在はいくつかの簡約版と派生テクストをとおして知られるのみ。最重要の簡約版は*Muḫtār Ṣiwān al-ḥikma*（『叡智の戸棚選集』）、1191-1241年頃の成立である。これ以降、イスラム圏でヘルメスについて語る書物は、基本的にこの2つの書物と前述のアブー＝マアシャル*K. al-ulūf*にみられる伝記的記述を適宜ブレンドして再構成されることになる。次節でみるイブン＝キフティー、イブン＝アビー＝ウサイビア、グレゴリウス・イブン＝イブリー（バルヘブラエウス）、そしてシャフラズーリーは、その典型である（pp. 185, 222, 236）。

26　*Ġāya*の著者をクルトゥビーとする説は、Fierro（1996）ではじめて提出された。この画期的論文はその後しばらく顧みられることがなかったが、2010年代に入って急速に再評価が進み、近年ではde Callataÿ（2014）; id.（2014-15）などの一連の研究成果により、クルトゥビー著者説が裏書きされている。

27　擬アリストテレス・ヘルメス関連文書と純潔同胞団の後代への影響については、Saif（2017）, esp. 307-09; ead.（2021a）189-98を参照。

28　ムバッシルの*Muḫtār al-ḥikam*は13世紀にはスペイン語とラテン語に、1400年頃にはフランス語に、そして15世紀にはプロヴァンス語と英語にも訳され、西欧でも広く知られることになる（pp. 185, 236）。

4. ムスリム学者による受容（2）：「サービア教徒」の追放とヘルメス観の固定（12-13 世紀を中心に）

ここで著者は12世紀前半のイラン東部から、興味深い事例をひとつ紹介する。1128年、ホラーサーン地方北部で活動した神学者シャフラスターニー（1153年没）は、分派学書*al-Milal wa-n-niḥal*（『諸宗派と諸宗教の書』）を著した。アヴィセンナ哲学の影響下にあり、親イスマーイール派的傾向をも示す彼は、この著作のなかで「サービア教徒」の教説を論駁する。ただし、あくまで彼の理解したかぎりでのサービア教徒が対象という点に注意が必要である。なぜならハッラーンから移住してきたサービア教徒は、12世紀初頭の時点ですでに消滅していた、つまり皆、イスラム教に改宗していたからだ。もちろん「湿地のサービア教徒」（マンダ教徒）は依然として存在していたが、都市部からみて周縁的な場所に集住していた彼らがこの時代のアラビア語文献で言及されることはめったにない（p. 221）[29]。シャフラスターニーのいう「サービア教徒」は、当時の社会に実在しなかった、記憶のなかで再構成された存在ということになる[30]。

そんな架空の「サービア教徒」を、彼は上述の分派学書で論駁する。具体的には「一神教徒」のカテゴリーから除外してしまう。彼によれば、「一神教徒」（ḥanīf）とはイスラム教徒（muslim）の同義語にほかならない。当然、サービア教徒はイスラム教徒でない、だから一神教徒でもない、と、畢竟するにそういうことである。では、一体どういう理屈で彼はサービア教徒を一神教徒でないと断じるのか。シャフラスターニー曰く、サービア教徒たちはヘルメスが天上の「霊的諸実体」（rūḥāniyyāt）のもとに飛翔したことばかりを主張して、その逆を信じない。天使が物事を教えるために、人間のもとに下降することを、彼らは決して信じようとしない。シャフラスターニーが指

29　湿地のサービア教徒については、著者自身がすでにvan Bladel (2017) というモノグラフを出版している。

30　ただし「サービア教徒」が架空の「異教」しか意味しないような用例は、すでに10世紀以降からみられるという（pp. 101, 114）。

弾するのはこの点である。なにせ、天使の存在はイスラム教の六信のひとつ。それを受け入れないなら、大問題になる。だが、重要なのはここからだ。そうはいっても、シャフラスターニーもサービア教徒が崇敬していた預言者ヘルメスの存在を受け入れること自体は拒否しない。彼にとっても、ヘルメスは偉大な預言者イドリースと同一人物である（この同一視自体は§3で上述のとおり、9世紀までさかのぼる）。かくしてシャフラスターニーは次のように説く。

> あなたがた〔サービア教徒〕は偉大なるヘルメスが霊的世界（al-ʿālam ar-rūḥānī）へと昇り、彼ら〔天使たち〕の位階に参入した（fa-nḫarata fī silki-him）と主張する。人間が天へ昇ることを考えながら、なぜ、天使が地上に降り来ることは考えないのか。〔人が〕人としての衣を脱ぎ去ることを認めながら、天使が人としての衣を身につけることがありえないというのか[31]。

> 称賛すべき事績と悦ばしき言明を〔残された〕偉大なるヘルメス。彼はもっとも偉大な預言者のひとりに数えられる。彼こそは預言者イドリース（彼の上に平安あれ）であり、黄道宮と惑星の呼称（asāmī l-burūǧ wa-l-kawākib as-sayyāra）を定められた御方。それらを個々の家（buyūt）に並べ、高揚（šaraf）と障害（wabāl）、遠地点（awǧ）と近地点（ḥaḍīḍ）を定めた御方。三分（taṯlīṯ）〔120度〕、六分（tasdīs）〔60度〕、四分（tarbīʿ）〔90度〕における〔惑星同士の〕位置関係（manāẓir）と、対（muqābala）、合（muqārana）、逆行（raǧʿa）、順行（istiqāma）の動きを定められ、惑星の対応関係と真の位置を説明された御方[32]。

---

31 Aš-Šahrastānī: *al-Milal wa-n-niḥal* 233, penult.-234, 1. 引用部の和訳はvan Bladelの英訳（p. 220）にもとづく。ただし、同所でこのシャフラスターニーの議論の具体的な出典はなぜか示されていない。

32 Aš-Šahrastānī: *al-Milal wa-n-niḥal* 240, 17-241, 1. 引用部の和訳はvan Bladelの英訳（p. 220）にもとづく。

シャフラスターニーが行ったのは、いわばヘルメスの簒奪である。「天界へ飛翔した一神教の預言者」としてのヘルメス観自体は正しいと受け入れながら、その背景にあったサービア教徒の星辰崇拝（と彼が考えたもの）は正しくないと拒絶し、一神教のアリーナから追放する。ヘルメスの伝記を神学的議論に援用する例は、シャフラスターニー以外にほとんどないそうだ（p. 220）。私見だが、彼のそうした議論はイスラム教徒がアラビア世界でマジョリティを形成しはじめた12世紀という時代にあって、ヘルメスの存在も徐々にイスラム化されていく、そのプロセスを如実に象徴するものだったといえるだろう。いずれにしても、以上のような神学的議論を作りあげる際にシャフラスターニーが大幅に依拠したのが、件の伝記集*Muḫtār al-ḥikam*と*Muḫtār Ṣiwān al-ḥikma*所収の知恵文学的記述である。

そうして13世紀になると、上述のさまざまな先行ソースにもとづきつつ、装いも新たな歴史書、より具体的には、哲学史、そして広義の科学史を記録・編纂した書物が現れる。§3末尾で触れたイブン＝キフティー（Ibn al-Qifṭī, 1248年没）、イブン＝アビー＝ウサイビア（Ibn Abī Uṣaybiʿa, 1270年没）、バルヘブラエウス（Barhebraeus, 1286年没）、シャフラズーリー（Šamsaddīn aš-Šahrazūrī, 1288年頃没か）は、この時代を代表する史書作家である。なかでも後代のムスリム社会への影響が格段に大きかったのが、イブン＝キフティーの*Taʾrīḫ al-ḥukamāʾ*（『賢者列伝』）とイブン＝アビー・ウサイビアの*ʿUyūn al-anbāʾ*（『記録の典拠』）だ。前者はコンセプトとしては、哲学史書。本体は散逸し、ザウザーニー（Muḥammad b. ʿAlī b. Muḥammad al-Ḫaṭībī az-Zawzānī, 13世紀頃）による縮約版（1249年）をつうじてのみ伝存しているが、ムバッシルの*Muḫtār al-ḥikam*への大幅な依拠が確認されている（p. 211）。他方、後者、つまり*ʿUyūn al-anbāʿ*は、医学史書。いずれも古代から13世紀に知られていた哲学者、医者、さまざまな学者にいたるまでの系譜を網羅的に記録したもので、ここにヘルメスが確固たる位置づけを与えられることになる。知的選良が習熟すべき叡智・学知の歴史にヘルメスの存在を統合しようとする試みは、すでに先行する知恵文学的な伝記集が着手していた

のだが、van Bladelによれば、イブン＝キフティーとイブン＝アビー・ウサイビアはそうした統合を「不可逆的」(irreversible）なものにしたという（pp. 229-30)。換言すれば、13世紀以後、ムスリム学者たちは皆、ヘルメスを哲学者や医学者たちの連綿とつづく系譜のなかで捉えるようになり、そこから外れるヘルメス理解は現れなくなっていく。

ただし著者は触れていないが、ひとつ但し書きを要する点がある。イブン＝キフティーとイブン＝アビー＝ウサイビアは、エジプトとシリアを中心に活動した学者である（前者はカイロ、エルサレム、アレッポで、後者はダマスクス、カイロが活動の中心地)。いずれもこの地域周辺で編まれた14世紀以降の史料では、かなり広く参照されたようだが、それ以外の地域での利用実態は明らかでない[33]。そもそも「不可逆的」と言いながら、具体的な典拠が提示されていない。以下で見るように、13世紀以降の事例も断片的には拾われているものの、それだけでは不可逆的と断定するには弱すぎるだろう。この点は注意が必要と感じる。

5. 哲学、スーフィズム、魔術との関係：魂論と擬アリストテレス・ヘルメス関連文書など（11-12 世紀以降）

最後に少し視点を変え、11-12世紀頃を軸にして、哲学、スーフィズム、魔術の伝統におけるヘルメス観とヘルメス関連文書の受容（と創作！）が論じられる。先に11世紀以前までの哲学の伝統においては、基本的に（純潔同胞団の例をのぞけば）ヘルメスの占めるべき場所がなかったとのべた（§ 3参照)。しかし12世紀、特にスフラワルディー（Šayḫ al-Išrāq as-Suhrawardī, 1191年刑死）の出現により、事態は一変する。彼の照明哲学が絶対者（「光の光」）についての神秘主義的根本直観とアヴィセンナ以降のアラビア・アリストテレス主義哲学の綜合によって生まれたことは、よく知られている。しかしそれが全てではない。スフラワルディーは生前、星辰魔術の実践者と

33　この点は大渕久志氏の教示による。

しても知られており、支持者のなかには奇蹟を行う神の使徒として彼を信奉する者すらいた（少なくともそう証言する史料は存在する）。これが引き金となり、彼は政治的謀略の疑いを掛けられ、処刑されるわけだが（p. 224）[34]、後述のとおり、スフラワルディーの世界観のなかでヘルメスは確固たる位置をしめている。Van Bladelによれば、彼の刑死後、ヘルメスを重視するこうした傾向性は哲学の伝統においても顕著になっていくという[35]。

とはいえ、スフラワルディーも全くの無から新しい世界観を生みだしたわけでは当然ない。鍵になるのは、アリストテレス主義の魂論とコスモロジー（特に*De anima* III.5）だと、著者はいう。ファーラービー以後のアリストテレス派は「能動知性」（al-ʿaql al-faʿʿāl）と呼ばれる不滅の非物質的実体の存在を唱えるようになる。彼らによれば、能動知性とは一者から連続継起する一連の知性体流出の終局点である。それは人間による全ての知解活動の原因で、しばしば光の比喩によって叙述されるもの。そしてこの能動知性論が、とりわけアヴィセンナ以降、さまざまな学問領域で受け入れられていく。例えばガザーリーも能動知性を天使と見ていた節がある。ファーラービーやアヴィセンナのように、預言者とは能動知性からの流出を受けとることがで

34　スフラワルディーの哲学体系全般についてはAmin Razavi（1997）; Corbin（1971）; Ziai（1990）を、星辰魔術にかんしてはPiątak（2018）; Walbridge（2011）を参照。また彼の現実の生と刑死の関係性については、Piątak（2018）10-12; Ziai（1992）336-44を参照。なお、スフラワルディーにかけられた嫌疑とは、彼が若きアイユーブ朝王子を神助に支えられた時代の支配者としてかつぎあげ、これを自らが「神的な哲学者」として導こうとしている、というものだった（esp. Ziai [1992] 343）。

35　正確には、「哲学の伝統でもヘルメスの存在が広範に受け入れられていく」というのは、少し語弊があるように感じる。アヴィセンナ以後、彼の哲学の影響はスーフィズムだけでなく、カラーム（教義神学）や法学など、およそあらゆる学問領域におよぶ（Eichner [2009]）。魔術も例外ではない。その意味では哲学の影響下にない、あるいは「哲学的でない」もののほうが例外になっていくともいえるだろう。§4でまとめたとおり、13世紀頃からヘルメスは広義の科学史書に占めるべき位置を与えられ、オカルト諸学（特に占星術、魔術、錬金術）との繋がりから離れて、より広い読者の目に触れるようになる（p. 232）。彼の名が知のさまざまな境界を越境し、より広い領域で受け入れられていく過程は、ディシプリン間の境界線そのものがボヤケはじめる過程と、相互浸透的に共起していたと私は考える。

き、それにより超常的、まさに「預言者的」なレベルの知に到達できる「完璧な本性」を有する人物だと、そう考える哲学者もいた[36]。ここまで来れば、能動知性の照明を受けた預言者としてヘルメスを理解するまでの道は、もうそう遠くない。かくしてヘルメスの神話はアリストテレス主義哲学の体系（万物を考察しようとする）に適合され、その枠組みから説明されることになる（p. 223）。

このような流れと軌を一にして活動したのが9-10世紀バスラの純潔同胞団であり、その延長線上に現れたのがスフラワルディーである。アラビア語とペルシア語で著述した彼は*at-Talwīḥāt*（『解明』）において、同胞団と同様、こう語った。最高度の霊的次元に達した古代の賢者たちは、魂のレベルで上位の世界に飛翔した。そしてその最初の人物がヘルメスだった、と。曰く：

> 〔古代の賢者たちは〕皆、次の点で見解の一致を見ている。すなわち、自身の肉体を脱ぎ捨て、諸感覚を放棄する能力を有する者ならば、誰であれ上位の世界へ昇りゆく〔ことができる〕と。また彼らはヘルメスがその魂において上位の世界に昇ったこと、そして他の天界飛翔者たちも同様に〔上位の世界に昇った〕ということについても、見解を等しくしている。賢者であれば、肉体を脱ぎ捨て、飛翔するための本性を欠くこ

36　たとえば（と、ここで著者の挙げる例がどれもイベリア半島なのは気になるが）、アンダルスの哲学者イブン＝バーッジャ（Ibn Bāǧǧa / Avempace, 1139年没）は、ファーラービーの諸著作にもとづきつつ、「ヘルメスとアリストテレスは能動知性に触れることができた点で、ともに等しい〔位階〕にある」と主張した。同じくアンダルスで活動したイェフダ・ハレヴィ（Yehuda ha-Levi, 1141年没）は、今度はイブン＝バーッジャの著作にもとづき、「天使にも似た能動知性（angelic Active Intellect）との合一を得た人々は完全人間（al-insān al-kāmil）の階梯に達したあと、その天使〔的知性〕とひとつになり、同様の知性的合一をかつて果たした他の賢者たち、例えばヘルメスやアスクレピウス、ソクラテス、プラトン、アリストテレスらの仲間にくわわる」と、そう論じた（pp. 222-23）。スーフィー哲学者イブン＝サブイーン（Ibn Sabʿīn, 1269-71年頃没）も哲学大全*K. budd al-ʿārif*（『真知者必修』）の本論冒頭部で「第一アイオーンのヘルメスたちが象徴的に表した叡智を顕示なさるよう、偉大なる神に祈りたてまつる」と記している（p. 229）。

とは決してない。哲学者〔賢者〕を模倣する惑乱の物質主義者どもに注意を払うのはやめよ。なぜならコト〔世界の実相〕は彼らが断言するよりも〔理性で把握できるようなレベルよりもずっと〕偉大であるから[37]。

スフラワルディーはいくつもの著作で、エンペドクレス、アガトダイモン、そしてプラトンとならび、ヘルメスの名を先達として挙げている。彼らの教説を受けつぎ、再興するのが自分なのだと、そう主張しながら、そのじつ、彼らに帰される著作や学説に直接レファレンスすることは、ほとんどない。したがって、ヘルメス関連文書との接点も基本的には希薄なのだが、注意深く検討すると、彼のヘルメスへの言及のソースを明らかにできる例も存在する。もっとも重要なのは、*al-Mašāriʿ wa-l-muṭāraḥāt*（『対話の書』）中にみられる、ヘルメスが自らの「完全な本性」と出会い、会話する様子を論じた場面だ。ここでスフラワルディーは、「種の主」（rabb an-nawʿ）という彼特有の術語（非質料的で光の性質をもつ何か、種のイデア的形相のようなものとされる）の意味を説明しており、そのなかで上述の擬アリストテレス・ヘルメス関連文書*K. al-Isṭamāḫīs*の冒頭数頁が引用される。

エンペドクレスやアガトダイモンらが諸々の「種の主」〔の存在〕を示唆するのを聞くとき、〔あなたがたは〕彼らの意味するところを〔正しく〕理解しなければならない。彼らが「種の主」を物質ないし物質的なものであり、1 つの頭と 2 本の脚を有する〔何かとして理解していた〕、などと考えてはいけない。ヘルメスはこういっている。「或る霊的実体（ḏātan rūḥāniyyatan）が私に真知をもたらした。それ〔霊的実体〕にたいして私が『あなたは誰だ？』と問うと、それは『私はあなたの完全なる本性だ』（anā ṭibāʿu-ka t-tāmma）と答えた」と、そう言った。この言葉を目にしたとき、あなたはそれ〔霊的実体〕が私たちと同じようなも

37　As-Suhrawardī: *Maǧmūʿa* I 113, 1-5 (*at-Talwīḥāt* § 76). 引用部の和訳はvan Bladelの英訳（p. 224）にもとづく。

のを意味していると考えてはならない。この点をめぐって彼ら〔古代の賢者〕に帰されている事柄は全て誤りである。彼らの言葉の精妙な点〔を細心の注意をもって検討すれば、それ〕が〔私の主張〕を裏づける証拠になる〔ことは確実である〕。なのに、翻訳者たちや言語の本性〔に起因するさまざまな曲解〕、また彼らの言葉を理解しない輩〔の発言〕を彼ら〔古代の真正の言葉〕としてしまう〔ようなことも起こっている。これ〕は非難されなければならない[38]。

スフラワルディーが*K. al-Isṭamāḫīs*それ自体から当該の一節を引用したのか、あるいはその一節を引用した何か別の著作、例えば*Ġāyat al-ḥakīm*（§3）を介在させて間接的に引用したのかは不明である。確実なのは、ヘルメスの名を冠した文書を直接参照している唯一の箇所で、彼がヘルメスの言葉の正しさをほとんど拒絶しているということ。これはvan Bladel曰く、スフラワルディーの常套手段である。彼はまずもっとも古く、もっとも純粋な叡智を自分が代表していることを主張する。しかしその後の長い時間のなか、翻訳等をつうじて本来の意味からズレが生じてしまった。故に現在入手可能なソースは信頼できない。そんなものより自分のほうが彼らの言葉の真意をよく知っている。だから私のいうことだけを信じよ！このような論理が、彼の議論の主軸をなす。類似の疑念は、ピュタゴラスに帰せられる種々の見解にも向けられる（p. 225）。

このように、スフラワルディーにとって、ヘルメス関連文書そのものはさほど重要でなかった。彼が真に重視したのは、ヘルメスの天界飛翔ストーリーである。後代、ムスリム知識人はスフラワルディーから多大な影響を受けることになる。著者は指摘していないが、教義神学者やイブン＝アラビー派ですら、彼の影響から自由ではない。そのため、12世紀以後のイスラム史におけるヘルメス観の変遷は、実際のヘルメス関連文書との繋がりから解き放たれ、スフラワルディーの諸著作にみられるヘルメス論によって、相当程

38　As-Suhrawardī: *Maǧmūʿa* I 463, 17-464, 4 (*al-Mašāriʿ wa-l-muṭāraḥāt, mašraʿ* 6, *faṣl* 9). 引用部の和訳はvan Bladelの英訳（p. 225）にもとづく。

度規定されていく（p. 226）。これは11世紀の科学史書*Muḫtār al-ḥikam*と*Ṣīwān al-ḥikma*が、以後のイスラム圏におけるヘルメス理解のあり方を大きく規定したのと似ている。

スフラワルディーの処刑とほぼ同じ頃、新たなヘルメス関連文書*Zağr an-nafs*（『魂への非難』）が成立する。プラトンに帰されることも、アガトダイモンに帰されることもある文書だが、同書の存在に最初に言及したペルシアの哲学者バーバー・アフダル・カーシャーニー（Bābā Afḍal al-Kāšānī, 1213-14年頃没）は、これをヘルメス＝イドリースの作としている[39]。そのためvan Bladelは、同書は本来ヘルメスの著作として捏造されたとみる（p. 226）。カーシャーニー以前にこの文書の存在を示す証言はなく、書簡のやりとりからは、彼が同書の意義を周囲の人々に宣伝しようとしていた可能性も読みとれる。ここから*Zağr an-anfs*の著者はカーシャーニー自身という説もある。なお、彼は*Yanbūʿ al-ḥayāt dar muʿātabat va naṣīḥat-i nafs*（『魂の非難と訓告にかんする生命の泉』）というタイトルで同書のペルシア語訳も作成している（pp. 175, 228）。

*Zağr an-anfs*はアラビア語ヘルメス関連文書としては例外的に、技術的文書でなく哲学的文書に分類される[40]。その内容はというと、ヘルメスが「魂」にたいして語りかけ、さまざまな訓告を与えるというもの。その際、魂の持つ「純粋な彼岸的相貌」（a pure, otherworldly outlook）が称揚される。魂は天上の知性界に由来する何かを内に秘めている。だからこそ、人は知性界について哲学的な観照を行うことで、この低劣な質料界を飛び立ち、天界へ帰昇

39　バーバー・アフダルにかんしては、Chittick（2001）を参照。

40　アラビア語ヘルメス関連文書には、*Zağr an-nafs*以外にもうひとつ、哲学的文書に分類されるものがある。*Ar-Risāla al-falakiyya al-kubrā*（『天球にかんする偉大なる論考』）とよばれる小品著作である。著者はデンダラのヘルメス（[Hirmis] ad-Dandarī）なる人物で、エジプトのデンダラの街にあるハトホルの神殿（天空図と黄道十二宮のレリーフで装飾されている）の地下道で「発見」されたと記している。内容から、アブー＝マアシャルの*K. al-ulūf*や擬テュアナのアポロニウスの*Sirr al-ḫalīqa*（『創造の秘密』）末尾に収録された、ヘルメスのエメラルド板からの影響が垣間みられる（p. 171, n. 25, pp. 181-82）。

することが約束される。

おお、魂よ！次に〔挙げるの〕は3つの位階。そのなかでもっとも高次でもっとも美しいもの〔を目指すのだ〕。もっとも低劣な階梯にあるのは、知っていながら行動しない者。喩えとなるのは、武器を手にしながら〔戦う〕勇気を持たない者である。臆病者が武器を手にしたところで、何をなしえようか？第2の階梯〔にあるのは〕知りもせず行動する者。それは勇気はあるものの、武器をもたない者に似ている。なぜ〔この位階にある者のほうが先に言及した者のそれより上位にある〕かといえば、そもそも武器をもたない者がどうして敵と相対することができようか？〔できはしない。〕だが勇気をもつ者が武器に習熟するのは、臆病者が勇気に習熟するよりも〔容易である〕。それ故、知りもせず行動する者のほうが知っていながら行動しない者よりも、まだ高貴なのだ。そして第3の〔最高次の〕位階〔にあるの〕は、知り、かつ行動する者。これは勇気と武器の双方を有する者のごとくであり、これこそが〔もっとも〕高貴な階梯となるはずである[41]。

おお、魂よ！水中で溺れる者が釣りをすることから、どれほど気を逸らしているだろう！同じように、この世界の住人が自らの此岸での状況のいかに劣悪かを自覚するとき、この世界での財や快から魂の救済によってどれほど気を逸らすだろうか！おお、魂よ！この世界にありながら、あなたには自らがその諸々の道具〔身体各部？〕や対立物〔？〕、穢れから受ける苦しみを十分に知覚できる。自分の道具に別の人間を加えてはならない。〔さもなくば？〕あなたは溺れる者も同然となるだろう。大海にゆだねられ、肩の上には石をかつぐことになるだろう。私の考えでは、溺れる者が独力で大海から助かることなどない。とすれば、肩の上に別の誰かをかついでしまったら、彼はどうして〔助かるというの

41　Hermes: *Zağr an-nafs* 72, 14-73, 3. 引用部の和訳はvan Bladelの英訳（p. 227）にもとづく。

か〕？[42]

これらの箇所は、van Bladelによると、件の11世紀成立の*Muḫtār al-ḥikam*と (*Muḫtār*) *Ṣiwān al-ḥikma*に収録されたヘルメスの箴言を自由に膨らませて構成された可能性がある。さらに他の多くの箇所では、純潔同胞団の*Rasāʾil*や擬アリストテレスの*Uṯūlūǧiyyā*（『神学』）が示す学説と類似した学説がみられるという（p. 228）。いずれにしても、13世紀以後の数世紀、*Zaǧr an-nafs*は非常に広く読まれることになる。写本は少なくとも24点伝存していて、そのうちの一部はイスラム教徒だけでなく、キリスト教徒の修道士や聖職者によっても伝えられている。アラビア語ガルシューニー（シリア語を使用するキリスト教徒がシリア文字で書き記したアラビア語）で書かれた写本が1点あり、他の諸写本中にもキリスト教徒の写字生に特徴的なサインが見てとれる。ここからも判るように、アラビア語圏において「古の賢者ヘルメス」というモチーフは、イスラム教徒だけにアピール力を有していたわけではない（p. 229）。

時をおなじくして、ペルシアの偉大な文人ニザーミー・ギャンジャヴィー（Niẓāmī Ganǧavī, 1209 年没）も、ヘルメスについて語っている。古代ギリシアの賢者らについては、彼もやはり*Muḫtār al-ḥikam*をつうじて学んだ。アレクサンドロスの世界征服を描いた長編韻文叙事詩*Šaraf-nāma*（『栄誉の書』）とその続編*Iqbāl-nāma*（『接近の書』）で、彼はギリシア人の王アレクサンドロスが学芸を振興し、哲学者たちを相互に論争させる場面を描いている。たとえば*Iqbāl-nāma*の或る場面では、ヘルメスを七賢者の1人としてアレクサンドロスの面前に登場させる。また別の場面では、集会に参加した他のギリシア人哲学者らがヘルメスの圧倒的学識に嫉妬したとも伝えている。70の賢者が学識者の集会で彼を拒絶することに同意し、そして無視する。そこでヘルメスは彼らを呪う。アレクサンドロスはヘルメスを支持し、70の賢者の「洪水」（ṭūfān）のなか、ヘルメスのみ無傷だった、と。ここでニザーミー

42　Hermes: *Zaǧr an-nafs* 79, 3-7. 引用部の和訳はvan Bladelの英訳（p. 228）にもとづく。

は、識者の言葉に耳を貸さない者への教訓としてヘルメスの名に言及しているが、これ以外にも彼はさまざまなエピソードに登場する。土星天球までの昇天エピソードは純潔同胞団の*Rasāʾil*にもとづいて、彼の教えが洪水を生き延びた話はアブー＝マアシャルの*K. al-ulūf*にもとづいて、そして霊的諸実体にかんする卓越した知識は擬アリストテレス・ヘルメス関連文書にもとづいて、それぞれ披露されている可能性を、少なくともvan Bladelは示唆しているようにみえる（pp. 231-32）。

13世紀に活動した照明学派、つまりスフラワルディーのフォロワーのあいだでも、ヘルメスは引きつづき高い崇敬を集めていた。世紀末のイラン、スフラワルディー派の1人であるシャフラズーリー（§4参照）は壮大な哲学史書*Nuzhat al-arwāḥ*（『聖霊の散策』）で、*Muḫtār al-ḥikam*が伝えるヘルメスの箴言も全て書き写して、自らの哲学史叙述に取り込んでいる（p. 229）。逆に13-14世紀アゼルバイジャンのペルシア詩人シャビスタリー（Maḥmūd Šabistarī, 1321-22年頃没）は、1317年執筆の*Gulšān-i rāz*（『神秘の薔薇園』）でイドリースの昇天を取りあげながらも、ヘルメスの名には言及しない。曰く、「彼の者は非難されるべき行為から清められた。これはちょうど第四天球にいる預言者イドリースと同様である」と。著者はこれを「わざわざ名前を出してイドリースと同一人物だと説明する必要すらなくなった、それほどまでに常識化したのだ」と理解している（p. 232）。その後、15世紀ヘラートの学者詩人ジャーミー（ʿAbdarraḥmān Ǧāmī, 1492年没）は韻文著作*Ḫirad-nāma-ʾi Sikandarī*（『アレクサンドロスの叡智の書』）を、上述のニザーミーの*Iqbāl-nāma*をモデルに執筆した。彼もニザーミー同様、ギリシアの全哲学者が自身の格言と教説をアレクサンドロスの宮廷で語るという架空の設定を採用して、分量的には多くないものの、ヘルメス・エピソードを披露している（p. 232）。

このようにヘルメスの名は時代を経て、占星術や錬金術のような特定のオカルト学分野を越え、多様な書き物の分野で受け入れられていく。異端論（分派学）、知恵文学、哲学、スーフィズム、歴史叙述、伝記、さらには詩作のような領域にまで、ヘルメス論は入り込む。こうして古代人ヘルメスにつ

いての知識は、他のさまざまな事柄とならび、「学識」（learning）の重要な判定基準にすらなっていく（p. 232）。そしてアラビア語ヘルメス関連文書やヘルメスへの崇敬も、少なくとも18世紀まで、文学伝統の内部で絶え間なく再生産されつづける。そこに大きな転換をもたらしたのが、ヨーロッパ列強による中東の植民地化と印刷技術・近代的教育システムの導入である（p. 238）。私見だが、伝統的な学芸、ならびにそれと不可分の関係にあった写本作成技術が凋落の途についたとき[43]、両者と密接な関係を築いた（築いてしまっていた）アラビアのヘルメスも、ともに学問の表舞台から消えゆく運命にあったのだろう。

6. 本書出版後の関連分野における研究成果と今後の課題

本書が出版された2000年代末と2020年代初頭の現在とでは、関連分野の研究状況において大きな変化が起こっている。最大の変化はオカルト諸学にかんする研究の進展だろう。2010年代以後、イスラム圏（特に13-14世紀以後）における占星術・魔術・錬金術・文字論（数秘術）などの歴史研究は劇的に進んだ。ブックサイズのもの（博士論文を含む）にかぎっても、この10年だけでMelvin-Koushki（2012）, Artun（2013）, Ebstein（2014）, Gardiner（2014）, Saif（2015）, Binbaş（2016）, Izdebska（2016）, Şen（2016）, Coulon（2017）, Melvin-Koushki / Gardiner（eds. [2017]）, El-Bizri / Orthmann（eds. [2018]）, Günther / Pielow（Hg. [2018]）, Piątak（2018）, Forster / Paasch（eds. [2021]）, Noble（2021）, Saif / Leoni / Melvin-Koushki / Yahya（eds. [2021]）が出版されている。これにより、とりわけ14世紀後半以降、イスラム圏ではオカルト諸学が脱秘教化し、社会のなかで相当広く実践されたこと、実践者たちは広範な地理的領域にまたがり、既存の学者ネットワークから自由に連帯したこと、そしてオカルト諸学は当時の聖者論と結びつくことで、いわば「聖化」（sanctification）されていったこと――概略、これらの点が新たな知見として提示されてい

43　イスラム教徒のあいだでの活版印刷の受容にかんしては、林（2014）を参照。

る[44]。

前節末尾でみたように、本書は時代を下るにつれ、ヘルメス理解が特定のオカルト諸学との繋がりから解き放たれ、学識一般のメルクマールになっていく過程を描きだした。評者も全体としてはそうした傾向があるだろうと推察する。だが、オカルト諸学がかつて想定されていたより広範に受容・実践されていたなら、ヘルメスとオカルトの関係性もそれに応じて再考する必要が出てくる。これと軌を一にするのが、「学識」の問題である。先の文脈でこの語は、ほとんどオカルト諸学と対比的に用いられていた。占星術・魔術・錬金術・文字論などが学識の一部をなさない、とまではいわれていないが、学識の例としてあげられる異端論、知恵文学、哲学、スーフィズム、歴史叙述、伝記、詩作などは、少なくともオカルトでないものと理解されているように思う。重要なのは、13-14世紀以後、これらの領域にもオカルト諸学は浸透していくということだ。アヴィセンナ哲学批判で有名な大学者ラーズィー（Faḫraddīn ar-Rāzī, 1209/10年没）は星辰魔術を取り込み、新たな神学体系を築きあげたし[45]、ブーニーとイブン＝アラビー以降は、スーフィズムもオカルト諸学と密接に結びつき、理論化・実践されていく[46]。くわえてオカルト学者のビスターミー（ʿAbdarraḥmān al-Bisṭāmī, 1454年没）やヤズディー（Šarafaddīn al-Yazdī, 1454年没）にみられるように、文字論にもとづく

44　ただし、ここでの「聖化」という表現には、注意が必要である。近年の研究でしばしば用いられるこの表現は、ひと言でいえば、オカルト・エフェクトの発現を実践者のwalāya（聖者性）にもとづけて説明する傾向（の顕著化）を指す（特にMelvin-Koushki [2017]を参照）。たしかにwalīは便宜上「聖者」（saint）と訳されることが多いが、原義は周知のとおり、「神に近しい者」でしかない。聖概念は文化的背景により多様なニュアンスをもつため、無批判に多用すべきでないと、評者は考える。

45　Noble（2021）; Obuchi（2018）. なお、ラーズィーがのこした魔術的神学をめぐる諸議論は、14世紀に活動した教義神学者タフターザーニー（Saʿdaddīn at-Taftāzānī, 1389/90年没）によって、スンナ派正統神学の内部にまで組みこまれていく。Cf. e.g., at-Taftāzānī: *Šarḥ al-Maqāṣid* III 170, 5-171, 15; III 275, 11-276, 5; III 277, 9-ult.; III 347, 2-349, 2; III 367, 9-368, 6; V 79, 19-80, 15.

46　ブーニーについてはGardiner（2014）を、イブン＝アラビー（派）については Nakanishi（2019）182-201, 296-98, 301-07; Saif（2017）327-33を参照。

歴史叙述も広く行われるようになる[47]。こうした最新の研究成果と比較しながら、ヘルメスとオカルト、オカルトと学識の関係性を問いなおすことが、今後の歴史家にもとめられる作業だろう。

結びに移る前に、評者が個人的にもっとも気になる点を指摘しておく。本書では、どういうわけか、イブン＝アラビーとそのフォロワーへの言及がほとんどない。たしかに前節で取りあげたジャーミーは、15世紀後半のイブン＝アラビー派を代表する学者である（§5）。しかしこの例外をのぞけば、同派への言及は見当たらないし、そもそもジャーミーとイブン＝アラビーの繋がりも明言されていない。これはスフラワルディーと照明学派に比較的多くの紙幅が割かれるのと、好対照をなす。もちろん今後の研究次第では、照明学派に比して、イブン＝アラビー派はヘルメス論をさほど受容していなかったと、そう判明する可能性もないではない。だが、イブン＝アラビーの*at-Tadbīrāt al-ilāhiyya*（『神的経綸』）は、擬アリストテレスの*Sirr al-asrār*（『秘中の秘』）を下敷きにまとめられている[48]。そして周知のとおり、*Sirr al-asrār*（これはヘルメス関連文書ではないが）は、ヘルメスに帰されるエメラルド板を収録している[49]。評者が確認しえたかぎりでも、*at-Tadbīrāt*は後代のイブン・アラビー派の学者によってたびたび引用されるし、ヘルメスの天界飛翔エピソードが参照される例も少なくない[50]。彼らが先行する科学史書*Muḫtār al-ḥikam,* (*Muḫtār*) *Ṣiwān al-ḥikma, Ta'rīḫ al-ḥukamā', 'Uyūn al-anbā'* やスフラワ

47　ビスターミーについてはGardiner（2021）を、ヤズディーについてはBinbaş（2016）を参照。

48　イブン＝アラビーはモロンの街にアブドゥッラー・マウルーリー（'Abdallāh al-Mawrūrī, 12-13世紀）の家を訪ね、そこにあった*Sirr al-asrār*をモデルに、マクロコスモスとミクロコスモスの照応を論じる*at-Tadbīrāt*を執筆した。この点にかんしては、イブン＝アラビー自身が*at-Tadbīrāt*中で記している（Ibn al-'Arabī: *at-Tadbīrāt* 120, 16-121, 5; cf. Addas [1993] 129-31）。彼の*at-Tadbīrāt*と擬アリストテレスの*Sirr al-asrār*の（錯綜した）関係については、Ebstein（2014）205-12, esp. 210-12; Forster（2006）33-35; Saif（2017）328-29; Takeshita（1987）100を参照。

49　Ps.-Aristotle: *Sirr al-asrār* 166, penult.-167-7; Forster（2006）104.

50　Cf. e.g., al-Fanārī: *Miṣbāḥ al-uns* 425, 4/481, 665, 5/227; Ibn Turka 131, 3-10; al-Qayṣarī: *Šarḥ Fuṣūṣ al-ḥikam* 119, 7-ult., 491, 4-13.

ルディーのヘルメス論等にどれほど依拠していたかは、今後の研究で明らかにすべき点だが、少なくともイブン＝アラビーの事例にかんしては、彼の甚大な影響力を考慮すれば、多少の論及はなされてしかるべきだった。

とはいえ、これらは著者が全体としてなしとげた仕事の前では、些末な問題にすぎない。本書により、中東におけるヘルメス関連文書とヘルメス観の歴史は、これまでと比較できないほど見通しを得やすくなった。積み残された問題を解決するのは、後につづく我々の課題である。

参考文献

Fanārī, Šamsaddīn b. Ḥamza al-: *Miṣbāḥ al-uns bayna l-maʿqūl wa-l-mašhūd*. Ed. Ḫwāǧawī. In: id. (ed. [2005/6]) 1-722.

Hermes: *Zaǧr an-nafs*. Ed. ʿA. al-Badawī = *K. Muʿāḏalat an-nafs li-Hirmis aw li-Aflāṭūn*. In: id. (ed. [1977]) 51-116.

Ibn al-ʿArabī: *at-Tadbīrāt al-ilāhiyya*. Ed. in Nyberg (Hg. [1919]) 101-240 [Ar.].

Ibn an-Nadīm: *Kitāb al-Fihrist*. Ed. G. Flügel. 2 Bde. Leipzig: Vogel 1871-72.

Ibn Turka: *Tamhīd al-qawāʿid. Kitāb at-tamhīd fī šarḥ Qawāʿid at-tawḥīd*. Ed. Ḥ. Āmulī. Qum: Alif Lām Mīm 1381 [2002/3].

Ps.-Aristotle: *Sirr al-asrār*. Ed. ʿA. Badawī. In: id. (ed. [1954]) 67-171.

Qayṣarī, Dāwūd al-: *Šarḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*. Ed. Ǧ. al-Āštiyānī. 3rd ed. Tihrān: Intišārāt-i ʿilmī wa-farhangī 1386 [2007/8].

Šahrastānī, Muḥammad b. ʿAbd al-Karīm aš-: *al-Milal wa-n-niḥal* = Cureton (ed. [1846]).

Suhrawardī, Šayḫ al-Išrāq: *Maǧmūʿa-ʾi muṣannafāt-i Šayḫ-i Išrāq* I. Ed. H. Corbin. Tihrān: Anǧuman-i šāhanšāhī-i falsafa-ʾi Īran.

Taftāzānī, Saʿdaddīn at-: *Šarḥ al-Maqāṣid fī ʿilm al-kalām*. Ed. ʿA. ʿUmayra. 2nd ed. 5 vols. Bayrūt: ʿĀlam al-kutub 1998.

Theodore Abū Qurra: *Maymar fī wuǧūd al-ḫāliq wa-d-dīn al-qawīm*. Ed. I. Dick. Ǧūniyya: Librairie Saint-Paul 1982.

Adamson, P. (2007): *Al-Kindī*. Oxford: Oxford UP.

Addas, C. (1993): *Quest for the Red Sulphur. The Life of Ibn ʿArabī*. Tr. P. Kingsley. Cambridge: Islamic Texts Society.

Amin Razavi, M. (1997): *Suhrawardī and the School of Illumination*. London: Routledge.

Artun, T. (2013): “Hearts of Gold and Silver. The Production of Alchemical Knowledge in the Early Modern Ottoman World”. PhD diss. Princeton Univ.

Awad, N. G. (2015): *Orthodoxy in Arabic Terms. A Study of Theodore Abu Qurrah’s Theology in Its Islamic Context*. Berlin: de Gruyter.

Badawī, ʿA. (ed. [1954]): *Al-Uṣūl al-yūnāniyya li-n-naẓariyyāt as-siyāsiyya fī l-islām*. Al-Qāhira: Dār al-kutub al-miṣriyya.

—— (ed. [1977]): *Al-Aflāṭūniyya al-muḥdaṯa ʿinda l-ʿarab*. 2nd ed. Al-Kuwayt: Wikālat al-maṭbūʿāt.

Binbaş, İ. E. (2016): *Intellectual Networks in Timurid Iran. Sharaf al-Dīn ʿAlī Yazdī and the Islamicate Republic of Letters*. Cambridge: Cambridge UP.

Butterworth, Ch. E. (ed. [1992]): *The Political Aspects of Islamic Philosophy. Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi*. Cambridge, MA: Harvard UP.

Chittick, W. C. (2001): *The Heart of Islamic Philosophy. The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afḍal al-Dīn Kāshānī*. Oxford: Oxford UP.

Copenhaver, B. (1992): *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation with Notes and Introduction*. Cambridge: Cambridge UP.

Corbin, H. (1971): *En islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*. II: *Sohrawardî et les platoniciens de Perse*. Paris: Gallimard.

Coulon, J.-Ch. (2017): *La magie en terre d'islam au Moyen Âge*. [Paris]: Éditions du comité des travaux historiques et scientifiques.

Cureton, W. (ed. [1846]): *Book of Religious and Philosophical Sects*. London: Society for the Publication of Oriental Texts.

de Callataÿ, Godefroid (2014): "Philosophy and Bāṭinism in al-Andalus. Ibn Masarra's *Risālat al-iʿtibār and the Rasāʾil Ikhwān al-Ṣafāʾ*". In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 41, 261-312.

—— (2014-15): "From Ibn Masarra to Ibn ʿArabī. References, Shibboleths and Other Subtle Allusions to the *Rasāʾil Ikhwān al-Ṣafāʾ* in the Literature of al-Andalus". In: *Studi Maġrebini* 12-13, 217-67.

Ebstein, M. (2014): *Mysticism and Philosophy in al-Andalus. Ibn Masarra, Ibn al-ʿArabī and the Ismāʿīlī Tradition*. Leiden: Brill.

Eichner, H. (2009): "The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy. Philosophical and Theological Summae in Context". Habilitationsschrift. Univ. Halle.

El-Bizri, N. / E. Orthmann (eds. [2018]): *The Occult Sciences in Pre-Modern Islamic Cultures*. Beirut: Ergon.

Fierro, M. (1996): "Bāṭinism in al-Andalus, Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī (d. 353 / 964), Author of the *Rutbat al-Ḥakīm* and the *Ghāyat al-Ḥakīm* (*Picatrix*)". In: *Studia Islamica* 84, 87–112.

Forster, R. (2006): *Das Geheimnis der Geheimnisse. Die arabischen und deutschen Fassungen des pseudo-aristotelischen* Sirr al-asrār / Secretum secretorum. Wiesbaden: Reichert.

Forster, R. / K. Paasch (eds. [2021]): *Alchemy in the Islamicate World*. Special issue of Asiatische Studien 75/2.

Fowdon, G (1993): *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. 2nd ed. Princeton: Princeton UP (1st ed. 1986).

Gardiner, N. (2014): “Esotericism in a Manuscript Culture. Aḥmad al-Būnī and His Readers through the Mamluk Period”. PhD diss. Univ. of Michigan.

—— (2021): “Lettrism and History in ʿAbd al-Raḥmān al-Bisṭāmī’s *Naẓm al-sulūk fī musāmarat al-mulūk*”. In: Saif / Leoni / Melvin-Koushki / Yahya (eds. [2021]) 230-66.

Günther, S. / D. Pielow (Hg. [2018]): *Die Geheimnisse der oberen und der unteren Welt. Magie im Islam zwischen Glaube und Wissenschaft*. Leiden: Brill.

Ḫwāǧawī, M. (ed. [2005/6]): *Miftāḥ al-ġayb li-Abī l-Maʿālī Ṣadraddīn Muḥammad b. Isḥāq al-Qūnawī wa-šarḥu-hū Miṣbāḥ al-uns li-Muḥammad b. Ḥamza al-Fanārī*. 2nd ed. Tihrān: Mawlā.

Izdebska, A. (2016): “Pythagoreanism in Arabic, Arabic Pythagoreanism. Transformations of a Philosophical Tradition”. PhD diss. Uniw. Warszawski.

Kunitzsch, P. (1975): „Über das Frühstadium der arabischen Aneignung antiken Gutes“. In *Saeclum* 26, 268-82.

Melvin-Koushki, M. (2012): “The Quest for a Universal Science. The Occult Philosophy of Ṣāʾin al-Dīn Turka Iṣfahānī (1369-1432) and Intellectual Millenarianism in Early Timurid Iran”. PhD diss. Yale Univ.

—— (2017): “Powers of One. The Mathematicalization of the Occult Sciences in the High Persianate Tradition”. In: *Intellectual History of the Islamicate World* 5, 127-99.

Melvin-Koushki, M. / N. Gardiner (eds. [2017]): *Islamicate Occultism. New Perspectives. Special double issue of Arabica* 64/2-4.

Nakanishi, Y. (2019): “Between God and the World. Late Medieval Akbarian Theology within the Post-Avicennian Traditions of Philosophy”. Doktorschrift. Univ. Tübingen.

Noble, M. (2021): *Philosophising the Occult. Avicennan Psychology and ‘The Hidden Secret’ of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. Berlin: de Gruyter.

Nock, A. D. / A.-J. Festugière (trs. [1960]): *Corpvs Hermeticvm*. 2 tomes. Paris: Les belle lettres

Nyberg, H. S. (Hg. [1919]): *Kleinere Schriften des Ibn al-ʿArabī. Nach Handschriften in Upsala und Berlin zum ersten Mal herausgegeben und mit Einleitung und Kommentar versehen*. Leiden: Brill.

Obuchi, H. (2018): “Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Occult Science as Philosophy. An Aspect of the Philosophical Theology of Islam at the Beginning of the Thirteenth Century”. In: *AJAMES* 34, 97-129.

Piątak, Ł. (2018): “Between Philosophy, Mysticism and Magic. A Critical Edition of Occult Writings of and attributed to Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (1156-1191)”. PhD diss. Uniw. Warzsawski.

Pingree, D. (1968): *The Thousands of Abū Maʿshar*. London: Warburg Institute.

Saif, L. (2015): *The Arabic Influences on Early Modern Occult Philosophy*. London: Macmillan.

—— (2017): “From *Ġāyat al-ḥakīm* to *Šams al-maʿārif*. Ways of Knowing and Paths of

Power”. In: *Arabica* 64, 297-345.
—— (2021a): “A Study of the Ikhwān al-Ṣafāʾ's Epistle on Magic, the Longer Version (52b)”. In: Saif / Leoni / Melvin-Koushki / Yahya (eds. [2021]) 162-206.
—— (2021b): “A Preliminary Study of the Pseudo-Aristotelian Hermetica. Texts, Context, and Doctrines”. In: *al-ʿUṣūr al-Wusṭā* 29, 20-80.
Saif, L. / F. Leoni / M. Melvin-Koushki / F. Yahya (eds. [2021]): *Islamicate Occult Sciences in Theory and Practice*. Leiden: Brill.
Schoeler, G. (1999): *Arabische Handschriften*. Teil II. Stuttgart: Steiner.
Şen, A. T. (2016): “Astrology in the Service of the Empire. Knowledge, Prognostication, and Politics at the Ottoman Court, 1450s-1550s”. PhD diss. Univ. of Chicago.
Sezgin, F. (1970): *Geschichte des arabischen Schrifttums. III: Medizin - Pharmazie - Zoologie - Tierheilkunde bis ca. 430 H*. Leiden: Brill.
Takeshita, M. (1987): *Ibn ʿArabī's Theory of the Perfect Man and Its Place in the History of Islamic Thought*. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa.
Ullmann, M. (1972): *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*. Leiden: Brill.
van Bladel, K (2009): “Hermes and Hermetica”. In: *Encyclopaedia of Islam Three*. Leiden: Brill 182-86.
—— (2017): *From Sasanian Mandeans to Ṣābians of the Marshes*. Leiden: Brill.
Walbridge, J. (2011): “The Devotional and Occult Works of Suhrawardī the Illuminationist”. In: *Ishrāq* 2, 80-97.
Yates, F. (1964): *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London: Routledge.
—— (1966): *The Art of Memory*. London: Routledge.
—— (1972): *The Rosicrucian Enlightenment*. London: Routledge.
Ziai, H. (1990): *Knowledge and Illumination. A Study of Suhrawardī' Ḥikmat al-išrāq*. Atlanta: Scholars.
—— (1992): “Source and Nature of Authority. A Study of al-Suhrawardī's Illuminationist Political Doctrine”. In: Butterworth (ed. [1992]) 304-44.

荒井献 / 柴田有（訳［1980］）:『ヘルメス文書』朝日出版社.
イエイツ、F.（山下知夫訳［1986］）:『薔薇十字の覚醒：隠されたヨーロッパ精神史』工作舎.
——（青木信義 / 井出新 / 篠崎実 / 野崎睦美訳 / 玉泉八州男監訳［1993］）:『記憶術』水声社.
——（前野佳彦訳［2010］）:『ジョルダーノ・ブルーノとヘルメス教の伝統』工作舎.
大沼由布（2015）:「ヨーロッパ中世の東方旅行記と驚異」山中（編［2015］）95-112.
グラフトン、A.（福西亮輔訳 / ヒロ・ヒライ監修［2015］）:『テクストの擁護者たち：近代ヨーロッパにおける人文学の誕生』勁草書房.
小杉泰 / 林佳代子（編［2014］）:『イスラーム書物の歴史』名古屋大学出版会.

林佳代子（2014）:「イスラーム世界と活版印刷」小杉 / 林（編［2014］）352-74.
ヒライ、ヒロ（編［2019］）:『ルネサンス・バロックのブックガイド：印刷革命から魔術・錬金術までの知のコスモス』工作舎.
プリンチーペ、L.（菅谷暁 / 山田俊弘訳［2014］）:『科学革命』丸善出版.
山中由里子（編［2015］）:『〈驚異〉の文化史：中東とヨーロッパを中心に』名古屋大学出版会.
――（2015）:「想像の地理と周縁の民族：女人族伝承の東西伝播」同（編［2015］）256-73.

ヒライ、ヒロ / 中西悠喜（2021）:「謎が謎を呼んでいる「ヘルメス主義」の正体!?」（URL: https://www.youtube. com/watch?v=mie7YIe1qVs）