

異郷のペルシア語詩

ナーデル・ナーデルプールの祖国 (vatan) と異郷 (ghorbat) ¹

中村菜穂

I. はじめに

1978 年から 1979 年にかけて起こった革命によって、イランではパフラヴィー朝が倒され、イスラーム体制が樹立された。この体制の転換と、その後の 8 年にわたった対イラク戦争の混乱にもなって、200 万人を超える人々が国外へ移住したといわれている。

ここで取り上げるナーデル・ナーデルプール (1929 - 2000) は、1950 年代から 60 年代にかけて、新しい感性の現れた抒情詩によって人気を博し、その後も一貫してペルシア語による詩作を続けた詩人である。革命後、ナーデルプールは初めパリへ、その数年後にロサンゼルスへ移住した。最初の移住先であったパリは、詩人にとって若い頃から滞在を重ねてきた馴染みの土地であった。しかし、この体制の激変を経験した後の詩には、革命への怒りや失望、暗鬱さとともに、異郷の地である西洋への呪詛さえ見られる。

「故郷に別れを告げる人は、どこにいても異邦人 (gharib) であり、様々な名前を持つ国々もすべて、彼にとっては一つでしかなく、一つの名前しか受け付けない、それは「異郷 (ghorbat)」である。」²と、後に彼は書いている。この言葉から窺えるように、ナーデルプールにとって「異郷の地」は故郷ではない、馴染みのない土地として、ほとんど否定的な意味しか持たなかったように思われる。無論、多くの移住者たちは、それぞれに奮起して、新しい土地に自らの地歩を築いてゆくであろうし、現に、例えばアメリカ合衆国では、イラン系の人々によって、国外のもう一つの重要な学術・文化の拠点が築かれてきた。そのような見地からすると、ナーデルプールのような悲観的な態度はいかにも「現実的」ではないように見える。しかし、別な角度から問うてみるならば、そもそも一人の著名な詩人が、母語が話されている土地を離れてしまったとき、いったい誰に向けて詩を詠むのだろうか、というもう一つの問いがある。こうした異郷での困難や孤独は、現実には度々起こったように、作家や詩人を創作から遠ざけてしまうとしても不思議ではなかったが、にもかかわらず、ナーデルプールという詩人をして、むしろ新たな思索と詩作の「極地」へと向かわせたのだった。

¹ 本稿は、以下の拙論を土台として、その後に得られた知見を含めて発展させたものである。中村菜穂「異郷の詩人—ナーデル・ナーデルプールとイラン現代詩」森茂男編『イランとイスラム——文化と伝統を知る』(春風社、2010 年) 134-147.

² نادرپور، نادر. زمین و زمان. لوس آنجلس: شرکت کتاب، ۱۹۹۶. ص. ۱۰.

1980 年代以降、2000 年にロサンゼルスで没するまでの間に、3 冊の詩集が出版された。そのうちの最後の詩集『大地と時間 (*Zamīn va zamān*)』(1996) の序文には、ナーデルプールの「異郷」をめぐる思索、彼自身の異郷の詩学が展開されている。この文章が扱っているのは、彼自身のみならず、同時代のイラン社会の抱えた矛盾と精神的な分断、そのなかで詩と詩人の果たすべき歴史的な役割、その本質、といった主題である。本稿では、はじめに詩人が実際に置かれた移住の状況を明らかにしたうえで、彼の異郷をめぐる詩的論考の分析を行い、その後、3 編の詩を例に、異郷の詩の展開を辿ることにしたい。

II. 革命、出国——異郷における詩作

ナーデル・ナーデルプールは 1929 年にテヘランで生まれた。彼の父はアフシャール朝ナーデル・シャー (1747 没) の後裔に当たり (家名のナーデルプールとは「ナーデルの息子」を意味する)、芸術を愛する両親のもとで、幼少期からペルシア語、フランス語、および詩の教育を受けて育った。1950 年代に、イランの「新しい詩 (*she'r-e now*)」³ の旗手として注目されるようになり、とりわけロマンティックな、自然描写に富んだ恋愛詩で知られた。しかし、その後、とりわけ 1960 年代以降、「文学者の社会的責任」が叫ばれ、政治的・社会的主題が文学においても重視された時代に、ナーデルプールはそうした大勢を疑問視し、自らの個人主義を貫いた。彼の言う文学への、あるいは自分自身への「誠実さ」は、同時代の詩人や批評家たちからはかえって非難的となり、後年まで彼に関する批評を左右することになった。革命運動が激しさを増した 1977 年の詩の集会にも、彼は意見の相違を理由に、出席を辞退した⁴。

1980 年夏、彼自身に差し迫った危険はなかったとはいえ、首都テヘランでは大学が閉鎖され、新体制による検閲が言論を脅かすようになっていた。ナーデルプールが出国を決意したのはその頃だったようである。たった一つのスーツケースを携えての出国だった。中には衣類と、自身の詩集、新しい詩集のための原稿が入っていた。

イランを発つ前に、友人であった詩人のスィーミン・ベフバハーニーが、彼のもとを訪れている。彼女の回想記には、この「別れの日」のことが次のように語られている。

59 年〔イラン太陽暦 1359 年／西暦 1980 年〕の秋のはじめ、ナーデルプールが、一人娘のプーパクに会いに、もうじきフランスへ旅立とうとしている頃だ。さよう

³ 伝統的な定型詩とは異なる、自由韻律による詩を主に指す。その定義をめぐる多くの議論があるが、広義では、伝統的な韻律形式に拠らない、新しい傾向を示した詩一般に用いられる。

⁴ Michael Craig Hillmann, "Nāder Nāderpour and Thirty Years of Persian Poetry," in M. C. Hillmann ed., *False Dawn: Persian Poems (1951-1984) by Nāder Nāderpour* (Austin: Literature East & West, 1986), 25.

ならを言い、私は彼に会いに行く。スーツケースはもう閉めてある。「もう帰らないでしょう」と私は言う。驚いて彼は尋ねる、「どうしてそんなこと言うんだい。僕は一月だけ行くんだけだ。切符は往復だよ」。「そうだといいいんだけど」と私は言う。⁵

スィーミーンが書いているところでは、結局、彼の帰国はイラン・イラク戦争と重なってしまい、徐々に彼女の予期したことが実際のことになっていくように思われた。彼がほんの一月のつもりで祖国を離れた、というのは本当のことであったかもしれない。とはいえ、詩に述べられているように「去ることもできず、留まることもできない」⁶という、祖国への相反する心情が彼のうちにあったのもおそらく事実である。スィーミーンがそれを察しないはずはなかった。彼の異郷の詩の出発点といえる祖国との決別の詩は、すでに 1978 年の革命の最中に書かれている。

ふるさとよ、友の地よ、去る決意にて、思いは断った

だがこの地の外に、祖国を選ぶなど、できはしない、できはしない⁷

詩の冒頭と末尾で繰り返される「思いは断った (del az to kandam)」という言葉は、文字通りには「心を引き抜いた、切断した」と訳すことができる。根元から切られようとしている「老木」のイメージは、この詩の中で詩人自身の喩えであり、また彼の心情の喩えでもある。この切断の痛み、あるいは無慈悲に対する怒りは、その後の詩の主調となり、詩人の晩年の詩を決定づける根源的な痛みとなる。

最初の移住先となったパリでは、知人の開いていた私設学校でペルシア語を教えたり、BBC ペルシア語放送の番組制作に携わったりする傍ら、彼と同様にイランを離れてやってきていた高校時代の友人たちと再会したりもした。その一方、同じくイランから移って来ていた多くの作家や知識人たちとは、上述の政治的な理由で折り合いが悪く、ほとんど顔を合わせることはなかったという。1982 年には革命前後の詩をまとめた詩集『偽りの朝 (Sobh-e dorūghīn)』を刊行している⁸。革命後、複数の勢力が新体制への抵抗運動を続けており、国外でさえも安全というわけではなかった。1984 年には、シャイヨー

⁵ سیمین بهبهانی، «نادر نادرپور: آدم آورد در این دیر خراب آبادم»، یاد بعضی نقرات، تهران: نگاه، ۱۳۸۸، ص. ۷۷۵.

⁶ نادر نادرپور، «غزل ۲»، صبح دروغین، پاریس: انتشارات نهضت مقاومت ملی ایران، ۱۳۶۰، ص. ۳۰-۳۲.

⁷ 原文は以下。「کهن دیار، دیار یار، به عزم رفتن، دل از تو کندم / ولی جز اینجا، وطن گزیدن، نمی توانم، نمی توانم».

نادرپور، همان.

⁸ 詩集は、「国民抵抗運動 (Nehzat-e Moqāvemāt-e Mellī-e Īrān)」から出版された。この運動を率いたシャープール・バフティヤール (1914-91) はバフラヴィー朝最後の首相となり、亡命先のフランスで 1991 年に暗殺された。

宮でフランス人以外の詩人として初めて、ナーデルプールの詩の朗読会が企画されたが、開始直前に、爆破予告により中止となる事件が起こった。その一方で、同年、彼はアメリカ合衆国の諸都市で講演を行い、熱烈な歓迎を受けた。ロサンゼルスでは3回の講演で、300人から600人の聴衆が集まったという。パリで新たな伴侶を得た彼は、その後、ロサンゼルスへ移住する。

ロサンゼルスで、彼は2冊の詩集『血と灰 (*Khūn va khākestar*)』(1989)、『大地と時間』(1996)を出版した。なかでも劇的な調子をもった詩「血と灰」は、イラン革命を、家を襲った激震に喩え、祖国を追われた多くのイランの読者の共感を誘った。イスラーム体制に批判的な詩人、という新たなイメージが生まれ、それを(非政治的詩人から政治的詩人への)「転向」として批判する者もあれば、別の政治的運動に利用しようとする者も現れた。いずれにせよ、一人の発言者として、1989年、『悪魔の詩』を書いた作家サルマン・ラシュディに対する、革命の指導者アーヤトッラー・ホメイニーの死刑宣告の際に、それに反対する旨の署名に、ナーデルプールは名を連ねた。こうした活動の結果、1992年には、イラン国内でナーデルプールの著作の出版禁止とともに、あらゆる刊行物から彼の名前が抹消される事態となった。この事件は、詩人自身にとって手痛い打撃となったと考えられる。同時期に、彼はイランの詩や、歴史・社会についていくつかの論考を書いているが、彼自身が孤立の状況に置かれながら、それらを執筆していたことがわかる。

III. 異郷の詩と詩の異郷——“hejrat”, “ghorbat”, “vatan”

1996年の詩集『大地と時間』の序文で、ナーデルプールは彼自身の「異郷」の詩学を展開する。これ以前に書かれたイランの歴史・社会論は、ここでは凝縮されたかたちで現れ、詩的想像力が文章の全体にめぐらされている。実のところやや錯綜した内容をもつこの文章の分析にあたって、ここでは3つのキーワードを取り上げることにする。一つめは“hejrat”(移住)、二つめは“ghorbat”(異郷)、三つめは“vatan”(祖国)である⁹。

1. “hejrat”(移住)

序文の書き出しで、ナーデルプールは彼自身と、彼の詩が置かれた状況について述べている。すなわち、彼は、嫌々ながらではあったが、「自主的な移住(hejrat-e khod-khāste)」を選んだ。したがって、彼のイラン国外で出版された詩もまた同じ境遇にあるといえる。しかし近年、祖国イランで彼の詩が発売禁止となったゆえに、彼のすべての詩は「強制

⁹ なお、これらの語はそれぞれ多義的であり、訳語は、文脈によって変えなければならないため、ここでは暫定的な訳語を()に入れて示し、文中で訳語を優先する際には原語を()に示した。

的な追放 (ghorbat-e ejbāri)」の状態にあるのだ、と¹⁰。

ここで用いられる移住に関する語の一つが“hejrat”である。この語は、いわゆる「聖遷 (ヒジュラ)」¹¹、すなわち預言者ムハンマドのメッカからメディナへの移住を指すばかりではなく、人にとって住み慣れた場所からの、あらゆる出発を意味している。ペルシア語で一般に用いられる「移住 (mohājerat)」¹²、および「移住者、移民 (mohājer)」の語も同じ語根から発している。また文学的な語彙としての“hejrat”には、「別離」の意味があり、さらに、この世からあの世への「他界」という暗示的な意味もある¹³。

ナーデルプールはこの序文のなかで、二つの歴史的な、イラン人の被った「移住」の経験に触れている。一つは文学史上有名な、16世紀サファヴィー朝のイランからインドはムガル朝への詩人たちの移住である¹⁴。サファヴィー朝は12イマーム・シーア派を国教とし、宮廷詩人を冷遇したため、多くの詩人たちがインドへ移り住んだといわれる。この出来事は後に「インド・スタイル」と呼ばれる新しい詩の傾向を生んだ。もう一つは、第一次世界大戦期に起こった出来事である。イランは中立を宣言していたが、1915年末、ロシアが首都に向けて進軍を開始したとの知らせを受け、一部の政治家や知識人、文学者たちは首都テヘランを離れ、イラン西部ケルマーンシャーに臨時政府を樹立した¹⁵。結局、イギリス、ロシアの双方から危険にさらされた臨時政府はまもなく崩壊し、彼らはイラク方面へ脱出してイスタンブールへ行き、その一部はベルリンへ逃れた。ペルシア語で「モハーージェラト」と呼ばれたこの一種の抵抗運動には、詩の革新にも功績を残した、アーレフ・ガズヴィーニー (1882 - 1934) とミールザーデ・エシュギー (1894 - 1924) という二人の詩人が参加していた。この二つの「移住」に共通しているのは、ナーデルプールや彼の同時代の人々の移住と同様、政治情勢の変化によって、ある人々の集団が一時的であれ、恒久的であれ、祖国を離れなければならなくなった、という事態

¹⁰ نادرپور، زمین و زمان، ۷.

¹¹ イスラーム太陰暦と同様、現在イランで用いられるイラン太陽暦 (春分の日を元日とする) もこの事件の起こった西暦 622 年を元年としている。

¹² ペルシア語の同義語には“kūch” (移り住むこと) があるが、これはむしろ遊牧民の移動を想起させる語彙である。

¹³ Abbas Milani, *Lost Wisdom: Rethinking Modernity in Iran* (Washington, D. C.: Mage Publishers, 2004), 156.

¹⁴ 黒柳恒男『ペルシア文芸思潮』(近藤出版社, 1977 年) 256-258. サファヴィー朝はシーア派を国教とし、詩人たちが君主への称賛詩を詠むことを好まなかった。そのため、宮廷詩人としての生活が成り立たなくなった詩人たちが、ペルシア語詩人たちを庇護したムガル朝宮廷へと移り、それにとまって複雑さ、難解さを特徴とする新しい詩の傾向である「インド・スタイル」が生まれたとされる。

¹⁵ この事件と詩人たちとの関わりについては、以下を参照。中村菜穂「詩作と国境——ミールザーデ・エシュギー (1894-1924) の描いた戦争のカリカチュア」原隆一・中村菜穂; イラン文化圏における伝統と変容研究班編『イラン研究万華鏡—文学・政治経済・調査現場の視点から—』(大東文化大学東洋研究所, 2016 年) 57-80.

である¹⁶。

2. “ghorbat” (異郷)

基本的にある場所からの人の移動を指す“hejrat” (移住) に対して、ある場所からの「流離」の状態を指すのが “ghorbat” (異郷) の語である。ここでは、便宜的にこの語をさらに3つの異なる次元に分け、それらに即して分析することにする。すなわち、私的な異郷と集団的な異郷、そして詩的思考における異郷である。

1) 私的な異郷

“ghorbat”が指し示す第一の異郷は、一般的な意味での孤独や、社会における孤立である。ここで「私的な」とは、単に一個人に関わるという意味ではなく、個人とその人を取り巻く社会との関係を指している。ナーデルプールは同じ論考のなかで、このような「異郷」について次のような喩えを用いて語っている。

「異郷 (ghorbat)」とは、たとえ最も人通りの多い通りに家を借りて、家の窓をすべて四方に開け放ち、街のすべての音や情報が自分の方に入ってくるようにしたとしても、その音や情報がどれ一つとして自分に関係がないと思われるような街である、一方、「故郷 (khodi)」の街では、同じような家を持っていたとして、すべての窓を四方に対して閉じ、一つも音や情報が聞こえないとして、その音や情報が一つ一つ——聞きもしないのに——自分の中に入ってきて自分を喜ばせたり悲しませたりするのだ。¹⁷

ここでの「異郷」は、ある「街」に喩えられているが、実際には個人の置かれたある心的な状態や境遇を述べたものである。日々溢れている言葉や情報、音（人の声やラジオの音でも良いだろう）に対して、自分自身が無関係であり切り離されている、と感じるとき、それがたとえ賑やかな場所であろうと、人は「異郷」にいるような孤立や孤独を感じることがありうる。反対に、ある環境に個人が慣れ親しんでおり、望むと望まざるとに関わらず、自分自身がそれと無関係ではないと感じるような状態が、「故郷（直訳では「自身の」）」の街である。ここで述べられている「異郷」とは、そうした個人の感覚であり、社会との「物理的、自然的な関係ではなくて、意味的、価値的な関係」¹⁸の、

¹⁶ 下記のこれに先立つ論考で、ナーデルプールはイラン革命後の人々の移住を第3の移住の経験に位置づけている。

نادر نادرپور، «مشرق در غربت و غربت در مغرب»، *ایران نامه*، بهار ۱۳۷۱، شماره ۳۸، ۲۵۲.

¹⁷ نادرپور، *زمین و زمان*، ص. ۱۰.

¹⁸ 中村雄二郎『共通感覚論』（岩波書店，2000年）3.

一つのあり方なのだと言えるだろう。

このような社会における「孤立」あるいは「疎外」の感覚は、ナーデルプールによれば、ペルシア語の古典詩人たち、マスウッド・サアド・サルマーン（11～12世紀）¹⁹やナーセル・ホスロー（11世紀）²⁰、ハーフェズ（14世紀）²¹のうちにもあった。この自覚のために、詩人たちは、自らの祖国においても「よそ者」であるかのように感じ、また場合によって、実際に彼らが故郷を放逐されることにもなる、と詩人は述べる。例えば、ハーフェズは同時代の情勢を嘆いて次のように詠っている。「詩作や朗詠はシーラーズでは行われない／来たれハーフェズよ、自らを他の国に投じよう」。²²

2) 集団的な異郷

第二の異郷は、集団に関わるものであり、何らかの歴史的事件がきっかけとなって、部分的にせよ、人々の移住をとまなう場合を指している。

ナーデルプールは、革命後の「イラン」を「国内のイラン人」と「国外のイラン人」との対比において捉える。彼によれば、祖国に留まった人々は、空間における「異郷」を経験しなかったものの、彼らの存在における、また祖国における「疎外」を経験した。それに対して、国外へ行ったイラン人たちは、空間における異郷を経験したが、彼らの脳裏に理想的な「祖国」を保存しており、現実のイランとの相違に苦しむことになる。

いずれの場合であれ、このような内面における異郷状態は、ナーデルプールによれば、イランの人々が歴史的に抱え込んだ様々な「矛盾」の結果である。それは、端的には非イスラーム的なイランに基盤を求める「イラン・ナショナリズム」とアラブ・イスラームに基盤を見出そうとする「イスラーム」との齟齬であり、ナーデルプールの見方では、「西洋主義」と「アラブ主義」との対立であった。1979年の革命によって、内側に隠れていたそれらの亀裂が表面化し、人々の間にいっそう深刻な「自己疎外」と「根無し草状態」をもたらした、と彼は述べている。

この論考で論じられる集団的な異郷に関する議論は、その結構自体はイランの近代化

¹⁹ 1121 没。ラホール出身でガズナ朝に仕えた。40 歳頃から政治的陰謀に巻き込まれ、2 回にわたって投獄された。このときに詠われた『獄中詩』が彼の代表作となった。黒柳、前掲書、61。

²⁰ 1088 没。メルヴ出身。ガズナ朝、セルジューク朝に仕えた後、カイロに赴きイスマール派の宣教師となった。バルフで布教に当たったが弾圧にあい、晩年はバダフシャーンの山間の僻地 ユムガーンで執筆と作詩を行った。『詩集』および『旅行記』が知られる。黒柳、同書、125-128。

²¹ 1390 没。シーラーズ出身、最大の抒情詩人と称せられる。同郷の大詩人サアディーと比較して、彼は故郷を愛し、シーラーズを離れたがらなかったと伝えられる。同地を支配したインジュ一家アブー・イスハーク王に仕えたが、王がムザッファル朝ムバーリズディーンと対立して敗れた後、後者の治世には禁欲的な政策が採られ、飲酒や歌舞音曲が禁止された。ハーフェズには、この時代を嘆いた詩がある。黒柳、同書、217-220。

²² 原文は以下。「سختدانی و خوشخوانی نمی ورزند در شیراز / بیا حافظ که تا خود را به ملکی دیگر اندازیم»。
نادرپور، زمین و زمان، ص. ص. ۱۱。

の過程に現れた文学者や思想家たちの影響を受けたものといえる²³。ただし、詩人の関心はそれらの主張を踏まえつつ、ある集団として捉えられる「イラン人」の内面的な病理の方に注がれている。同じ視点は、これ以前の論考にも見られる。そのなかで彼は、アラブ・イスラーム軍に対するサーサーン朝の敗北、という歴史的事件にさかのぼって、「イラン人」のアイデンティティや生活上の分裂を考察している。彼の視点では、宗教的・敬虔な生活と、放縦な、享樂的な生活という二つの「極端さ」の間を行き来する心性がイラン人の精神的特質であるといい、その例として、ハーフェズの詩句「一年中酒を崇めよとは言わぬ／三月酒を飲め 然る後九ヶ月清く生きよ」という詩句を引用している²⁴。そして、たとえ人々の間にそうした矛盾があることを認めるとしても、イスラーム体制を結果的に導いた知識人たちへの批判は、ナーデルプールにおいては薄れることがなかったと考えられる。それゆえ、イラン社会に広範な影響を与えた作家ジャラル・アーレアフマド (1923 - 69) の『西洋かぶれ (*Gharb-zadegi*)』(1962) は、文化、政治、経済にわたるイランの西洋への従属を批判し、イスラーム的な価値の再評価を促したものであったが、ナーデルプールはそうした傾向を、皮肉をこめて「アラブかぶれ」と呼んだのだった。

3) 詩的思考における異郷

上述のように、集団的な異郷をめぐる思索においては、同時代のイラン社会の分裂や、現に生きている人々の内的な疎外が考察の対象となっていた。しかし、現実の「政治」の次元はその都度変化し、「過ぎ去るもの」であるゆえに、そこに留まることは、詩人にとって、詩の「普遍性」に背くことを意味していた。つまり、ナーデルプールの意図す

²³ イラン人のナショナル・アイデンティティをめぐる議論は多くの研究者・知識人の関心の的となってきた。特に近代化・西洋化を目指した 19 世紀の知識人・劇作家のアーホンドザーデは、反アラブ主義を唱えた最初の人物といわれる。その傾向を引き継いだ作家サーデグ・ヘダーヤトは、ナーデルプールが重視した作家の一人であった。特にヘダーヤトにおける「反アラブ主義」とパフラヴィー朝の政治方針の質的な差異をめぐる問題については、以下で議論がなされている。藤井守男「サーデグ・ヘダーヤト Šādeq Hedāyat (1903~51) のイラン文化認識をめぐる」日本オリエント学会編『オリエント学論集——日本オリエント学会創立三十五周年記念』(刀水書房, 1990 年) 415-433. それに対して、宗教的背景を持つ作家ジャラル・アーレアフマドのように、イランの西欧追随を批判し、イスラーム的なアイデンティティへの回帰を促す思潮も見られ、特に 1960 年代以降その傾向は強まった。概して、イスラームをイランの国民的アイデンティティの基本的要件と見なすかどうかについて、異なる見方がある。詳しい議論は、以下を参照。八尾師誠『イラン近代の原像——英雄サッタール・ハーンの革命』(東京大学出版会, 1998 年) 81-127. 特に、同書 115 頁で引用される「シーア派とはイラン化されたイスラムであると同時に、イスラム化されたイランである」というフランスの学者アンリ・コルバンの有名な言葉は、この議論において重要な示唆を含んでいると思われる。

²⁴ 原文は以下。「نگویست که همه ساله می پرستی کن / سه ماه می خور و نه ماه پارسا می باش»。
نادرپور، «مشرق در غربت و غربت در مغرب»، ۲۶۰-۲۶۱.

る詩は、ある種の内省的な次元なくしては、成り立たないものであったといえる。

そうした詩的思考の次元に位置するのが、ナーデルプールのいう第三の異郷、すなわち詩の「原初的な異郷 (ghorbat-e azali)」である。これに関して、詩人は次のような“ghorbat”の語源と派生語にまつわる詩的解釈を行っている。

「異郷 (ghorbat)」、「日没 (ghorūb)」、「西 (maghreb)」という言葉は、アラビア語で同じ語根の言葉であるが、それは、「太陽」が沙漠のアラブ人たちにとって「隊商の導き」であつたばかりでなく、「人生の導き手」であり、彼らは自分の状態をすべて、太陽の状態に比較して知ったからである。(太陽が) 東から遠ざかると、祖国を発ってきたことを思い出し、(太陽が) 沈みかけたときに、「異郷 (ghorbat)」の意味を思い付いた、その中でも、詩人であつた人々が「太陽」の毎日の道筋を「人」の通る道——誕生の瞬間から死の瞬間まで——に喩えたのであつた。²⁵

そもそも詩人にとって、一つの語の由来や成り立ちは、その語の音や響きと同様に重要な意味を持っている。興味深いのは、彼は詩や論考の中では、「孤立」や「異郷」を表すのに他のペルシア語の語彙 (“bigāne/bigānegi” (異国の、よそ者、無知)、“āvāre/āvāregi” (流浪)) を時によって用いているにも関わらず、この論考で最も重要な主題を、このアラビア語由来の語彙に担わせたことである。(これに関しては、彼がペルシア語の言語ナショナリズムに対して否定的だったことをも考え合わせる必要がある。) それはおそらく、この語が喚起するイメージの連なり——「西」と「日没」、人間の生と死、空間と時間における移動の観念に関わっていると考えられる。しかも、それは A 地点から B 地点への等価的な移動ではなく、均一な時間の経過でもなく、ある意味が与えられている。詩人はそこに神話的な「放逐 (tab‘id)」との連関を見出しているのだ。

太陽の移動、および人々の旅から発せられる詩的な連想によって、人間の成長の過程は、幼少期からの放逐として理解される。それは、無垢の、善悪の区別を知らない単純さ (yek-pārchehi) から、様々な矛盾や罪に満ちたこの世界の覚知 (ma‘refat) へ、という、人間の知的獲得の段階でもある。ここでの知識とは何より、この世界の矛盾を知ることであり、喜びや苦しみの様々の感情を知ることであると考えられる。この放逐の原型となるのが、アダム (とイヴ) の、原初の楽園からの追放の物語である²⁶。禁じられた「知恵の実」を食べたことによって、アダムは知識を得、そのために楽園を追放される。

詩人の見方では、詩は、アダム (=人間) に付随して、人間とともに楽園を追われ、この矛盾に満ちた現世に留まっている。そして、たとえ人が成長し、この世界の悪や対

²⁵ نادرپور، زمین وزمان، ص. ۹.

²⁶ ナーデルプールはここで、イスラーム神秘主義の古典作品『唯一性の秘密 (اسرار التوحید)』(ペルシア語、12世紀) に依拠している。

立を知るようになるとしても、詩は原初の無垢なる性質を保ち続け、詩においては、あらゆる矛盾が解消され、いかなる苦しみも希望に変えられる、という。そして、その性質ゆえに、詩と詩人は、この世界で「よそ者 (gharib)」であり続ける。

3. “vatan” (祖国)

上述のような様々な次元を持つ“ghorbat” (異郷) に対して、相補的な概念となるのが“vatan” (祖国) である。(もちろん、ナーデルプールの、とりわけ神話的な意味合いをもつ「異郷」に対応する語は、ペルシア語の“behesht”「楽園」であり、それぞれ別の次元に属する語彙である。ともあれ、それらは「放逐」の構造に基づいた詩的な連関によって、結びつけられることになる。)

この語はもともと人の生地や出身地を表し、現在でもその意味合いがあるが、イランでは近代の立憲革命期以降、人の生まれ育った国としての「祖国」の意味で用いられるようになる。ナショナリズムの概念が導入され、イランの文学において「祖国」や「祖国愛」が重要な主題となったのも、同じ時期であった。その一方で、イスラーム的な価値観と、地域性や民族性とは必ずしも相容れない要素を含んでいたのは確かである²⁷。ペルシア語の文学における“vatan”の歴史的な意味合いを検討したシャフィーイー・キャドキャニーによると、ペルシア語を母語とした詩人たちの間には、11世紀フェルドウスィーによる民族叙事詩『王書』の詩作に始まり、古くから土地やその文化的・民族的背景をめぐる葛藤が見られ、“vatan”についての思想や表現にも時代による移り変わりがあった。そのなかでも、真正性が疑問視されたというハディース「ワタンの愛は信仰の一部」²⁸について、それを真正とみなしたばかりか、独特の説明によって思想的な核にまで磨き上げた人々がいたことを著者は指摘している²⁹。それが神秘主義者たちであった。

代表的な一人は『精神的マスナヴィー』によって知られる大神秘主義詩人ジャラルルーディーン・ルーミーである。ただし、ルーミーを含む神秘主義者たちにおいて、“vatan”はもはやこの世界のある場所を意味するのではなく、あらゆる人間の故郷としての精神世界を指している。彼らの説くところでは、すべての人間は、根源的な魂の故郷から放逐されて、この現世という異郷の地へ降り立ち、肉体という檻の中に捕らわれている。そこで、自分の元いた場所を知る魂は、修行による自我滅却の段階を経て、魂の本源に戻ろうとするのである。

²⁷ 近代の、民族を超えたイスラーム的ワタンを称揚した詩人として、ペルシア語・ウルドゥー語の二言語で詩作した詩人イクバル・ラーフリー (1877-1938) はイランでも重要な存在として知られている。

²⁸ 小杉泰「ワタン」大塚和夫ほか編『岩波イスラーム辞典』(岩波書店, 2002年) 1080.

²⁹ محمدرضا شفیعی کدکنی، «تلقى قنما از وطن»، با چراغ و آینه: در جستجوی ریشه های تحول شعر معاصر ایران، تهران: سخن، ۱۳۹۲، ص. ۶۴۹.

このような、神秘主義的な、精神的な「故郷」「vatan」の理解は、ナーデルプールがいう原初の「楽園」にたしかに示唆を与えたものと考えられる。ただしナーデルプールが神秘主義者たちと異なるのは、彼がこの現世の異郷状態を、人間の根源的な、存在の形態として捉えている点である。詩人にとって重要なのは、精神世界への回帰ではなく、この世界に留まる限りで詩作を続けることである。したがって、放逐された人間の苦しみと痛みが、ナーデルプールの晩年の詩の根本的な主題となる。

IV. 荒廃した土地——ナーデルプールの見たアメリカ、あるいは「天使たちの街」

1. 煉獄

すでに述べたように、詩人ナーデル・ナーデルプールが晩年を暮らすことになったのはアメリカの西海岸、ロサンゼルスであった。イラン人の移住先となった世界の諸都市のうちでも、パフラヴィー朝時代から国の特権階級に属する人々が住み着いた土地であり、豪華な暮らしと退廃ぶりとが、国外のイラン人知識人から取り沙汰されてもいた³⁰。とはいえ決して富裕層ばかりではない同地のイラン人たちの間で、「イランゼルス」あるいは「テヘランゼルス」といえば、物質的な、教養や美德を欠いたうわべだけの豊かさを含意したという³¹。

そのようななかで、ナーデルプールは、夜間高校での不定期の授業を受け持つなどわずかの職を得ていたようだが³²、貧しく、ひっそりとした生活を送っていたと言われる。

同地に在住するイラン人学者アッバース・ミーラーニーは、イラン人知識人にとってのアメリカ、あるいはロサンゼルスという土地に生きることを「煉獄 purgatory」という言葉で言い表している³³。移住先で経験する他者からの視線と自己の規定をめぐる問題は、ナーデルプールの上述の論考ではほとんど触れられることがないものの、すでに述べた集団的な異郷と深く関わっている。革命から四半世紀が経つ頃になってさえ、アメリカのイラン人知識人たちの間では、英語や他のヨーロッパ言語で自称する際に「いまだに自分たちを何と呼ぶべきか、一致した回答を見出していない」という声が聞かれたのだった³⁴。

³⁰ Ron Kelly ed., *Iranjangles: Iranians in Los Angeles*, Berkeley: University of California Press, 1993, 251.

³¹ 椿原敦子「テヘランゼルス：ロサンゼルスにおけるイラン人「共同体」の形成」『イラン研究』第4号, 2008年, 128.

³² Kelly, *op. cit.*, 260.

³³ Milani, *op. cit.*, 155.

³⁴ *Ibid.*, 157-158. 現在に至るまでに、北米に住む多くのイラン系の人々が、出版や言論、芸術の諸分野において目覚ましい成果を挙げていることを認めつつも、ミーラーニーは、その一方で、「祖国」についての安易なイメージが、新聞、雑誌、テレビやラジオ、音楽、映画といった商業的な契機と結びつき、ひたすら五感を刺激し、郷愁を和らげる「麻酔薬」となっていると指摘してい

まったく異なる環境を生きていたことを思えば、「国内のイラン人」と「国外のイラン人」との意識が隔たっていくのは当然のことであった。とはいえ、緊密に連絡を取り合う人々の間で、家族や友人の行き来は途切れることがなかったようである。

2. イヴの応答

イランでナーデルプールを見送った、スィーミー・ベフバハーニーは、その後、革命後の現代詩の最も重要な詩人の一人として注目され、機会があるごとに、国外での講演にも出かけた。ナーデルプールの詩集『大地と時間』が出版された年に、彼女はアメリカでナーデルプールに会い、その後、彼の詩についての一編の批評を書いている（冒頭の回想もここに含まれる）。「アダムは私をこの荒廃した庵に連れてきた」と題されたその論考は、革命後のナーデルプールの詩についての数少ない真摯な応答だった。彼女の言葉からも察せられるように、イラン国内の読者たちは、概して、イラン国外へ移住した詩人たちに対して冷淡であり、彼らの状況について知ることが少ない³⁵。ナーデルプールのように国内で発禁となっていればなおさらのことである。それゆえ、ナーデルプールの異郷の詩も、スィーミーのような特別な読者がいなければ、ほとんど知られないままとなったかもしれない。

彼女はナーデルプールの詩論に触れ、彼の詩が置かれている状況は「三重の異郷」である、と評している。それは、詩人自身が選び取った「異郷」と、祖国からの「追放」、そして詩そのものに内在する「異郷」の三つが、重ね合わされるからである。彼の詩集には一編の恋愛詩があることを除けば、すべて「異郷の悲しみ」という一つの主題に貫かれており、老いと未来への不安がそれに付随する。その一方で、主題の少なさに比して、詩の言語的表現や描き出される空間的イメージはそれを感じさせないほど、一つ一つ異なり、多様である印象を受ける、と彼女は述べる。

「けれども」、と彼女は詩的な想像力を働かせて言う。「アダムとイヴが楽園を追われた空間的な異郷が、明日再び昇る太陽の時間的な異郷に似ているといえるのだったら、と私は思う。アダムとイヴの空間的な異郷は原初的であり永久であるのだから、その後に再び生まれることはないのだとしても、例えば輪廻転生を信じる人々のように、また肉体の復活を信じる人々のように、この二つの誕生を再び日が昇ることだと考えられるのだとしたら」。³⁶

彼の詩が語る一つ一つの出来事に、読者は同じように、悩み、また涙を流すだろう、と彼女は、イランの読者たちに向けて書いている。永遠の異郷のなかにいるナーデルプ

る。 *Ibid.*, 167.

³⁵ بهبهانی، همان، ص. ۷۷۶-۷۷۷.

³⁶ بهبهانی، همان، ص. ۷۷۷.

ールと、再び昇る太陽への希望を語るスィーミンとは、詩作の異なった方向を示しつつ、詩と詩的思考がそれぞれ、読者に閉ざされたものではないことを伝えているように思われる。

3. 異郷の詩

以下、ナーデルプールの異郷の詩の三つの抜粋を例として挙げることにしたい。

広い荒野の中を私は歩いている
誰かの重い足が夜の中で
私と私の影とともに旅をしている

びくびくしながら後ろを振り返ると
風と木のほか誰もいない
ひとつは酔い、ひとつは気づかない。(……) 「足音」³⁷

この詩で、詩人は「荒野」のなかを歩いている。彼は人気のない荒野のなかで、誰かの足音が、ずっと彼に付いてくるのを感じるが、そこにいるのは彼自身と、彼の影だけである。彼にとって、ただ自らの影だけが親しい友である。やがてついに、その足音は、「他日の姿をした死」であることを知る。

見知らぬ者たちの土地に、あまりに長く居すぎたので
私から別の顔をした人間が現れた
老境の私は見た 鏡が、私の若々しい相貌を
決して私に向かい合わせようとしないのを。

鏡から逃れようと無益に試みた
しかし鏡の冷たい視線は私の努力を笑った
その間の悪い無言の笑いを見て――
私の目の奥にあった涙は、乾いた
私は己に言った 老いが私にすることは
敵さえ、戦いの名の下に、敵に対してすることはないだろう。(……)

「あの魔法の熱い光」³⁸

³⁷ نادرپور، «صدای پا»، زمین و زمان، ۷۵-۷۶.

³⁸ نادرپور، «آن پرتو سوزان جانونی»، زمین و زمان، ۸۳-۸۴.

この詩のなかで、詩人は自らの老いと孤独を嘆きつつ、彼の住んでいる土地について描き出している。彼はその場所を「壁のない牢獄」と呼び、彼自身の「心の廃墟」について語る。詩人にとって「幼少の古い庭」は遠く、「青春の驚くべき街」はかなたにある。しかしなおも、「親しい人々の土地」すなわち祖国から、新たな移住者たちがやってくる。そうした人々に、彼は忠告を与える。彼らは、この新しい土地で、真に安らぎを得ることもなければ、住み着くこともないだろう、と。「その人も私のように、異郷の夜に見るかもしれない／東から母なる土地を照らしていた／あの魔法の熱い光が／西からは、照らし始めることがないのを」。

私の流刑地は
西海岸にある街だ
そこには古びた松の木々と新しい宮殿が立ち並ぶ
(それらは怪物たちの空想の背丈よりも高く伸びている)。

この街は、地上の者たちの貪欲な目には
天使たちの住処だ
しかし、天国のように美しい地獄である (……) 「アメリカの夜」³⁹

詩人は、異郷の詩のいくつかを、おそらく現実に彼の身に起こった出来事をもとに書いていると思われる。この詩は、末尾に強盗と思しき人物たちが現れるのだが、そうした都市の殺伐とした空気は、彼自身、自らの居場所を「流刑地 (tab'id-gāh)」あるいは「天国のように美しい地獄」と呼ぶ理由の一つと考えられる。物質的な欲望に支配された人々は、詩人の目には「人間の姿をした悪魔」のように映る。そこでは、太陽さえも絶望して海に身を投げるのだが、人々はそのことに気づかない。この奇怪な場所から逃げ出そうとするかのように、彼は天から降り注ぐ雨の向こうに、魂の救いを求めるが、最後には再び、「アフリーマンとアフラーが兄弟となる」⁴⁰現実の苦さへと引き戻される。

V. おわりに

ここに挙げたわずかの例からも明らかなように、ナーデルプールの描く異郷の地は、孤独と苦々しさに満ちている。それとは対照的に、彼が心のうちに抱き続ける故郷は、

全訳は以下を参照。中東現代文学研究会編『中東現代文学選 2012』(2013 年) 213-214.

³⁹ نادرپور، «شب آمریکائی»، زمین و زمان، ص. ۱۲۶-۱۲۷.

⁴⁰ イランの古来の宗教であり善悪二元論によって知られるゾロアスター教の、創造主アフラー・マズダと悪を司るアフリーマンを指している。すなわち、善き者が悪しき者と結託していることを暗示している。

いっそう得がたく、甘美で純粋なものとして描かれる。しかしなおも、なぜそこまで詩人は頑なに「住み着くこと」を拒否し続けたのだろうか、という疑問が、浮かんでくるかもしれない。当然ながら、国外に住むことが避けられないならば、そこで新たな生き方を模索することも、ありえたのではないか。その点については、次のように考えるのがふさわしいように思われる。すなわち、現実の様々な苦しみや困難は避けがたいものであったとしても、異郷における詩作は、彼の「原初的な異郷」が暗示するように、芸術的創造という別の次元にあった、というべきではないだろうか。現実における矛盾や不調和は、詩という表現において結晶化されるときに初めて、時間や空間の制約から解放放たれる。その詩は詩人自身の存在を意味づけるものであると同時に、やがて同じ嘆きや苦しみをもつ人々の心に、ある親しみの感覚をもたらしものとなりうるのだ。ナーデルプールは、自らをペルシア語の文学の歴史のなかで、一人の継承者として捉え、その使命について思考し続けた。その彼にとって、別離の嘆きを詠うことは、過去の詩人たちの例に倣うことであり、思慕の対象である祖国、あるいは故郷（またはそれ以上の、より高次の何か）への忠誠を示すことだったといえるかもしれない。ナーデルプールの晩年の詩は、たしかに苦痛に満ちたものではあるが、詩そのものは精彩を失ってはならず、そこに読者はなお、見事な想像力を持って現実に立ち向かい、言葉によって世界を構築しようとする、一人の創造的な人間を見出すことになるだろう。