

付説：『マカーマート』の文体サジュウについて

堀内 勝*

1. サジュウの歴史
2. カーヒンとジン、憑依関係について
3. サジュウと『クルアーン』の文体
4. サジュウの文体・形式
5. サジュウ(押韻散文)の範例
引用・参考文献

1 サジュウの歴史

1-1 『マカーマート』(アル・ハリリー作)の訳出に当たっての訳者のサジュウへの配慮

『マカーマート』文学作品を訳出するにあたって、その形式の華である文体のサジュウを、如何入れ込んで読者の理解の一助とするか、未だ結論を得ていない。ハリリーの『マカーマート』50篇の中でも、訳出する過程でいくつかの試行があって、統一が取れたものとなっていない。「訳出するに当たって最も腐心したのは、全文に横溢するサジュウの流れを邦訳に如何取り込むかであった。その意識は訳業が進むほど深刻になった。『マカーマート』は書かれたものとはいえ、朗々と詠じられる作品である。全篇 *ḥakā al-Hārith ibn Hammām qāla*** 「アル・ハーリス・イブン・ハンマームは語り伝えて言った」で始まる定句の意味が理解出来たのは、随分訳業が進んだ後のことだった。文頭の *ḥakā* とは「語り伝える」こと、即ち『マカーマート』は、文学ジャンルの中でもヒカーヤ *ḥikāya* (語り物) の一つである、と言う認識である。語られ詠まれてこそ、サジュウ体が躍動するのである。それをなんとか訳業で示せないか、それを表記して示して、その素晴しさの一端を読書空間で共有できないものであろうか。

一篇一篇が実験場であり、押韻語の表記の仕方が異なっているのはそのためである。ルビを振ったり、カタカナで表わしたりして試みた。しかしそれらでは詠まれる際の実語・アラビア語独特の咽喉のどおく奥音と強勢子音の持つ特長、及び定形語形の持つリズムと響きを伝えるには不十分である認識を持った。発声器官の口先だけしか用いておらず、しかも子音・母音結合した音声文字使用の日本語表記では伝えられない。ではなんとかローマナイズをして子音のみも表記できる形に持ち込めないか、入れ込むにはどうしたら良いか、探る試みが続いた。幸いワープロの時代、やがてパソコンの時代になっていた。これらでは横書きが普通であり、ローマナイズも工夫すれば上手くはめ込むことが出来る。こうした試みが続いた結果、最終的には押韻語の所に括弧でローマナイズを入れ込むのが最上ではと判断して、このスタイルを採ることになった。こうしてローマナイズで入れ込んで、最も意を汲める妥協の産物としてのスタイルが実現したものと思われた。

そしてさらに配慮したのは、訳者はどんな形であれサジュウの押韻語の表記を入れ込んだのは、内容が一段落する節文の訳を終えた後の作業であった。即ち、一小節、一段落毎に訳を完了した後、サジュウ体のスタイルを加えることを行なった。従って一行たりとも内容理解・文意の流れの方を

* 中部大学国際関係学部 教授

** アラビア語の転写は原則として『岩波イスラーム辞典』にならうが、サジュウや詩の転写に関しては、語末母音、ターマルプータ、定冠詞アルなどを韻律やリエゾンを明確にする形で転写した。

疎かおろそかにしている訳ではない。訳文としては完結しており、それら余分の表記抜きで読んでも文学表現はなされているはずである。(もし日本語としておかしい部分があるとすれば、訳者の能力不足か、原語の微妙の表現を生かそうとする余りの妥協の結果だと理解されたい。)

実は現地のアラブの『マカーマート』の理解も一文、一文を区切ってこれに近い共有空間を作り出している。サジュウは文のリズム及び文末の脚韻単語の強調である。詠み聞かされた後、流れのリズムは、押韻の技法は如何であったか、朗詠の息継ぎ・ポーズの間に吟味を行なう。その意味は、息継ぎの直前が脚韻語であり、そのまま休止空間の余韻に入っていく、理解の透徹、吟味鑑賞に引き継がれてゆく機能を果たしていることである。従って、内容が一段落したならば、余分に入れ込んだルビやカタカナ、ローマナイズの部分を声朗朗と詠むことを勧めたい。ローマナイズの大文字は(欧文の用法とは異なり)強勢子音の表記として用いており、普通の子音を口を窄めて強く発音されるとより近いかたちとなろう。『マカーマート』の持つ語りの特徴の一端も味わえるのではないだろうか。そうなれば訳者の望外の喜びとなり、意図と努力が報われよう。]

(ハリリーアの『マカーマート』訳者序言 7-9 ページ 一部補筆)

上に述べたように第2巻第18話から、これが最良ではと試みたのは、サジュウの部分の訳出した文の相当部分にローマナイズを入れ込んだ。サジュウ文体を理解してもらうには、それがベストであろうと、思ったからである。すくなくともアラビア語に馴染みのある文化圏ならばそれで良かったろう。が、それでもなお思い返して訳書を読んでも、文学作品や表現として集中性を欠き、文意の流れを阻み、遊離してしまっている事実は否めない。文章を読む中で、ローマナイズの部分を通り越して突き進むような、どうしてもスムーズさが保たれない。文意の流れを削ぐ懸念が生じてしまった。それ以上に文の連なりが和語・洋語が入り乱れて醜く、返って煩雑となってしまった。最大の欠陥である読み辛さは解消できていない。文学作品なのに、原語入りの論文かエッセイのような体裁の観を呈してしまった。

この反省から本稿のハマザーニーの『マカーマート』の訳出にあたっては、訳出文のサジュウの相当部分に文中に入れ込むことはせず、下線を引くに留めた。そして段落や節ごとに区切りを置いて、その間のサジュウの相当語を脚注の形で一括してローマナイズで示すことにした。少しでも和文の流れをスムーズにするための工夫であるが、幾らかは読みやすくなったのではなからうか。

1-2 サジュウの歴史

さてここでは『マカーマート』の文体であるサジュウについて、いくつかの節に分けて述べてみることにする。1 サジュウの歴史とその担い手たち、2 ジンとカーヒンの憑依、3 『クルアーン』の文体との相関、4 サジュウの形式・構造などについて少し見て行くことにする。リズムカルに節を作って、最後に同韻でもって文なり句なりを終わらせる。これは何処の文化にも持っている口誦を重んずる一つの技芸である。中国では駢儷べんれい体といったし、西欧語ではクラウストラ *clausula* といって、朗唱、朗詠に適した文体として重視された。

アラブ世界でも、この現象は散文としてもジャーヒリーヤ(プレイスラム)時代から生じていた。散文でありながら一定のリズムと文末に脚韻を入れ込むのである。これは「押韻散文」と訳される。原語ではサジュウ *saj'* と呼ばれる。サジュウの語源は、アッバース朝の文豪ジャーヒズ(イスラム暦255/西暦868年歿)によれば、ハトの鳴き声の模倣であるとされる [Bayān I 112]。鳩の鳴き声は不規則ながらその一鳴きの最後が伸ばされて終わる。鳩がククー・ククー・ククー・ククーのように美しい声で、長さリズムは異なるが一定の律調と音韻の最後を延ばして鳴く、その

鳴き方がヒントとなって真似られ形式化されたといわれる。聞く耳には快く、記憶するには容易きこの文体サジュウは、威力のある靈能者が神託、予言、箴言、誓言、口寄せなどに採った表現手段であった。が、他の才能ある職能者にも説教、布告や宣言などに採り入れられていた。また言い回しや俚諺、歳時記、遺言、後世では加えて著作物のタイトルや序文などにも採り入れられた。やがてサジュウのリズムと押韻法は、技巧化と洗練をへて、定律と同一脚韻語とを伴った韻文を生むのは必然であった。韻文として最も早期に詩形となったのがラジャズである。ラジャズ(rajaz)とは「ラクダの膝の震え」の意味であり、その患部(後脚の片方)だけが短拍となる四足歩行／－v－／長・長・短・長の歩脚単位となる。／v／の短拍は後脚の膝の震えと捉えて歩脚単位を形成している。律の開拓はさらに別な詩形を生んで行き詩作の技芸の高度化に向かった。詩の領域では詩行全体への統一さるべき律格も整えられて行き、韻律の成立を見るわけだが、やはり最重要部分であり続けたのは、脚韻単語であり、更にその中でも脚韻子音であった。

後世の修辞学では、押韻散文即ちサジュウ文にとっての脚韻単語はカーリーナ(qarīna)と、そして韻文すなわちバイト(bayt詩行)にとっての脚韻単語はカーフィヤ(qāfiya)との用語で定着する。もっとも用語「サジュウ」の意味は広く捉えられている。サジュウは、「押韻散文」の〈文全体〉も意味すれば、「押韻散文」の〈技法〉の意味でも用いられる。さらには「押韻散文」の〈脚韻単語〉そのものの意味としても用いられ、「カーリーナ」と同義として使用されてもいる。カーリーナおよびカーフィヤ共に言えることであるが、脚韻単語でも、最も重視されるのは最後の子音、脚韻子音である。しかしその前後に技法の注目が集まり、律動である拍数やシラブル、語形など、さらにはサジュウとなる句や文の全体にも視野がおよび理論化の道を開いた。サジュウとなる句や文は対となる連句や連文が多い。三連句や三連文以上となるとそれなりの能力と労力を要することになる。連句や連文も俎上に載せて検討を加える、また脚韻語の方は、脚韻子音、それに付加される母音、その子音の前の子音と母音のシラブルの関係など後世になるほど研究が進み、その詩的技法をサジュウ文さらには『クルアーン』の文体にまで踏み込んで言及する研究者も現れた。サジュウの文体はナクド(naqd詩評)の領域と絡まって、修辞学と競って芸達を推し進めた。

1-2-1 プレ・イスラム期のサジュウ

アラブ世界では書く習慣が根付いた後も、口承の、口頭の伝統が途切れることは無かった。いや逆に、書き物に補強されてさらに発展して、社会に浸透して行ったと述べた方が相応しかろう。この口頭伝承の発展、その最大の理由の一つは、アラビア語の原語構造が持つ「一定の型にはまった音の響きの良さと長短の韻律・規則性との特長」が基層低音の様に生かされることがある。それにかぶさる様な音声・音響効果が加わる。咽喉奥子音や強勢子音の音声特徴は、口頭でこそ遺憾なく発揮される。リズムを伴った瞬間瞬間の時間軸表現態では、書かれた段階でその特長は消え失せて、効果も意味も成さない。文字化されてしまうと、音声の持つ特徴が消えるだけではない。個々人の所有になるために、共に集まって理解し合う共有意識・集団帰属意識・場が醸し出す雰囲気もまた消えてしまうのだ。

アラブは古来サジュウ及び詩を好んだのは書かれたからではない。朗々と詠まれたからである。だからそれを耳にした者は、その内容と共に、音声の高揚感と耳から脳裏への快い響きはそのまますらも相乗効果として感動と記憶に直結していた。それは聴衆が多いほど心理面での効果は多大となる。確かに正確な保存というならば文字による書承に勝るものはなからうが、アラビア語の持つ口頭的音声的特徴はそれ以上に魅力を醸し出している。つまり口承ならば、記憶も含めて書承以上の装置

として機能しているのである。アラビア語のサジュウ及び詩はアラビア語の音声的特徴および定律として配される語型パターンなどを最大限生かした。その単音節と長音節の組み合わせで16種の律格を編み出してリズム性を多様に発展させたし（これらも元は上に述べたラジャズ同様にラクダの歩調にあると言われる）、これが「音」の長短のリズム、すなわち「律」であるとする、音質・響き・広がり・味わいは「韻」であり、特に脚韻である。頭韻や語中韻よりも脚韻に何故重点が置かれるかと言うと、荘重さや威厳性が脚韻後の休止空間にその余韻・残響を心行くまで延ばせるからである。そして意味内容を反復して理解して、次の出だしがどのように展開するのか期待を高めるのである。

この脚韻後の休止空間こそ、そこで終わる文意の徹底と感情移入・記憶化を引き起こし、その場を一定方向に向かわせ盛り上げる効果を持つ。アラビア詩では律格と脚韻が重視される故に古来好まれた。

言語を用いる才能ある職能者が採った表現手段であったが、やがて律の美意識が詩作にも取り入れられた。詩の領域ではさらに脚韻単語のみでなく、文全体への統一さるべき律格も採り入れられ、韻律の成立を見るわけだが、やはり最重要部分であり続けたのは、サジュウの部分、即ち脚韻子音であった。韻文と散文両者にとって脚韻単語、中でも脚韻子音とその前後に注目が集まり、理論化の道を付けた。脚韻子音に付加される母音など注意深く守られているほど効果は大きかった。

サジュウは演説、説教、訓話、俚諺、歳時記などに採り入れられた。ジャーヒリーヤ時代、サジュウを好んで効果的に用いたのはカーヒン *kāhin* と呼ばれる巫者や占者であり、人々を教化し、先導し、予言をおこない絶大な影響力を発揮していた。カーヒン達は自らの能力に加えてジンなどの精霊に憑依されてその威力を高めていたと信じられていた。言葉の威力に訴えるものは、詩人であれ歌謡人であれ、能力が高いほどマジュヌーン (*majnūn* ジンに憑かれた者) と言われた。実は『クルアーン』もサジュウの文体を採っている。極めて緩やかなサジュウの体裁を引き摺っている。預言者ムハンマドは『クルアーン』の文体はサジュウではない、とカーヒンと同列に置かれるのを忌避した。とはいっても自ずとそうした文体になってしまうほどに、意味を伝え、理解を深め、暗記するに容易な聴衆を魅了する表現法は他にはなかったのである。預言者ムハンマドが文盲であったことを考え合わせれば、この妥当性はさらに高まる。ジンとカーヒンの関係性については第2節で述べる。

1-2-2 預言者とサジュウ

サジュウは文字の確立、書の伝承が生まれる前は、散文においては記憶の共有・継承という意味でも最善の手段であった。あらゆる伝承には韻と律が伴う句や文が使用された。まだアラビア文字が確立していなかった段階の時代、口頭伝承が中心であって、文字資料にしても口承性の確認ぐらいにしか役立たなかった。こうした口頭伝承が息づく文化環境の中で、イスラムが誕生し、聖典『クルアーン』がその背景で編まれることになる。従ってこうした環境にマッチする体裁を採って『クルアーン』の聖句は説かれ、信徒には理解される必要があった、否、そうせねばならなかった。例え神からの言葉と唱えても、一般人には理解されないはずである。それは言語のコミュニケーションとも大いに関与し、意味を伝えると同時に、言葉の響き・韻・律動なども伴った文体として発露されることになる。それがその社会に既に存在する表現形態と類似した体裁を採ることになる。そうしなければ、一般民衆への啓示の訴えとしての手段とはなり得ないからである。これ故にいきおいサジュウと同類の言語形式になった。

そのため『クルアーン』の言語形式はサジュウではあるのか、それとは異なるのか、イウジャー

ズ (I'jāz 奇跡性、無比性) との関連性はどうか。と絡めてしまうと、その領域の深みにはまってしまう。ここでは『クルアーン』の文体をサジュウに隣接する詩の脚韻との相関について、第3節以下で述べてみる。

1-2-3 イスラム期以降のサジュウ

622年のイスラム誕生、632年の預言者の亡き後、カリフたちがウンマ（イスラム共同体）の体制を整え、統率して、イスラム地域を拡大していった。非アラビア語文字圏の信者にも『クルアーン』理解を必須としたために、外国人にも習得できるアラビア語の文法確立と『クルアーン』の教義や儀礼の文化的背景の事情を把握する必要があった。アラビア語の威力は口語の段階から文語の、文法学の完成に向かわせた。口語・文語ともにその習熟度を増していく中で、書簡類の普及が修辞学を発達させるのは必然であった。『クルアーン』研究は先ず言語学を、次いでイスラム法学を、イスラム神学を発展させた。宗教共同体の統率としては、広大な領土の維持発展のためには行政、軍事の組織化も急を要し、官庁の体制化がすすめられ、官僚群の出現を見た。秘書や書記、判事、会計官、など文書の携わる役人も重要な役割を担い、アラビア語研究の研鑽と隆盛を伴い、深化と分化を生んでいった。文法学の精緻化、修辞学の多様な発展を促した。

サジュウは新局面を迎えた。かつてはサジュウを表現媒体としたその神憑り^{がみ}職能集団、サジュウの担い手たちは古い時代ほど多種多様に活躍の場があった。最もポピュラーな存在であったジンの触霊や憑依も、また異教的・多神教的の信仰・儀礼も関連付けられて複合文化を持っていたわけである。それらすべてが許容されなくなった。唯一神のもとイスラム化の後となつては、霊能者集団はジンや霊的影響力を失って、異教的呪力も禁止されて没落して行った。口頭から書き言葉への変化もこれに輪をかけた。アラビア語の文字・文法の確立・発展が公の世界では急速に推進された。聖典『クルアーン』の異本やキラア（『クルアーン』読誦）の異説の拡散を防ぐためにも、欽定本を作成する要に迫られ、一字一句の正確さが文法の厳格さを要求した。聖典『クルアーン』だけではない、口頭で行われていたサジュウ他の伝統的民衆宗教的文化の曖昧の闇を消して行った。イスラム世界となつては、カーヒンは公の世界では活動できない存在となった。それでも限られた裏の舞台で、失せ物探しとか占い、旅行や商売および縁組の吉凶日、口寄せとか、生活に密着した領域で細々と存在していた。

イスラム最初期は預言者の意向もあつてサジュウは嫌われていた。それまでは口語中心であったサジュウ体も、文語体の中に身をさらすこととなった。霊的世界に代わって今や文語中心のの世界の散文体としての新たに生きることになる。そうしたイスラム勃興期においてもサジュウを用いた事例があった。歌謡文化に詳しいアガーニーの書として知られる『歌の書』の作者イスバハーニーは、サジュウの用いられている分野を明らかにしている [Aghānī III 6]。またムハドラム（イスラム勃興期預言者の生と前後する同時代人）の詩人ナービガ al-Nābigha al-Ja'dīya は散文挽歌においてサジュウを用いていたことを『歌の書』は述べている [Aghānī XIV 3; Khallikān I 456]。ジャーヒズは第1代カリフ アブー・バクルの時代には、カリフの面前で説教師がサジュウを用いてフトゥバを行ったが、何の反対もおきはしなかったこと、それに関連した他の事例も述べている。さらには、預言者ムハンマドの生前においても、すでにハティーブ(説教師)サフバーン Saḥbān ibn Wā'il によって、後に彼のフトゥバ khuṭba (説教) 集が記録された中で、いくつかの説教で使用されていることが明らかになっている [Bayān I 111]。

ヒジュラ1世紀の間の中ですら、サジュウ使用は既にその存在を明らかにしており、特にイスラ

ム教においてモスク（礼拝所）の機能は弁舌においても多用面で活用されることとなった。モスクでの礼拝時にフトゥバ（説教）を行う制度の導入は、日常生活での説法とは大いに異なる機能を助長した。さらにはモスクの機能もサジュウを助長した。モスクは礼拝時にはハティーブ（説教師）のフトゥバ（説教）を定期化しただけではなく、加えて、集会所、演説所として、さらには教習所や学校の機能を果たした。そこでの説教や演説は専門職の者だけでなく、首長や指導者、将軍に至るまで弁舌の巧みさが要求され、研さんを積まざるを得なくなった。

書物が活用される時代になると、資料は飛躍的に多くなる。より高度の技術に心を砕く者は、通常よりも一歩先への前進を目指した。独特の技巧を増した高度の表現や文体として開拓されて行った。そうした弁論の技巧の中にサジュウは、かつては語りの、音読の威力の主体であった中で、文語の世界におのずと姿を顕わしていた [K. al-Amāli II 73]。

サジュウは口頭ではハティーブ（演説者、特にモスクでの説教師）、ワーイズ（辻説教師）、ファキーフ（『クルアーン』などを詠み、解説を行なう辻師）、ラーウィー（伝承・語りを主として語り聞かす人・講釈師）、カッサース（宗教説話・物語の語り手）など口頭領域に関わる職種の人々はサジュウの技芸をも混ぜ込んで訴えていた。この効果は「音」の領域から「文字」としての書かれる領域まで波及した。官僚や書記階級が認めるリサーラ（書簡）類である。書かれた物であるから、資料の参照と推敲の余裕があり、相当高度の発展を見た。リサーラ（書簡）類も基本的には公に詠まれる性格を持っていた。と言うのもカリフや大臣、地方支配者、将軍など様々な職務の長官に当たったリサーラは公に読まれる筋合いのものだったからである。各地からもたらされる情報、さらに戦勝報告なども凝った文体で書に認められたものであった。

公官庁の役人もまた文書のやり取り、記録の保存などで記述において修練、研さんが積み重ねられていった。書記官だけでは無い、会計官までも含めた官庁や私事にわたる代書屋にまでその風は及んだ。ウマイヤ期には書記を勤めていたアブドルハミード‘Abd al-Hamīd はサジュウも含めた散文の技巧を大いに高めた。こうして書記の技法の手本を示した。そうした中で、詩の技法も採り入れて散文体の中に修辞を入り込めて散文の水準も引き上げられた。リサーラ（書簡体）の領域も様々なバラータ（修辞技法）が試行錯誤を経て、水準を上げて行った。

10世紀後半には、ブワイフ朝のイブン・アミード Ibn al-‘Amīd はサジュウの研鑽にも励み、アブドルハミードが作り出した公文書の技巧的スタイルをさらに発展させた。書簡体文学に通じている文人サアービー Tha‘ālibī はいみじくも言っている、「書簡体の歴史はアブドルハミードに始まり、イブン・アミードで終結する」と [Yatīma III 3]。すなわちイブン・アミードがこのリサーラ（書簡体）を極めたことを告げている。この後に続くタウヒーデー al-Tawhīdī やイブン・アッバード Ṣāhib ibn ‘Abbād によって単に公文書のみでなく、私的な書簡や交信のスタイルにもなって知識人・教養人の学び習得する地盤が出来上がって行った。一方口頭の方でも説教 (khuṭba) の分野でイブン・ヌバータ Ibn Nubāta (374/984 歿) が出て、サジュウを用いた見事な演説を行い、宗教訓話、復活と最後の審判、来世観などを主題に聴衆の心をとらえて感銘を与えた。

こうした中で一方では、サジュウも用いずに、平易な文体で素養や教養を訴える文人の一派がいた。こうした一派は文化の発展を目指して散文で知識・教養のアダブ文学を推進していた。イブン・ムカッファウ (757 頃歿) によって開拓されたアダブ文学は、さらにイブン・クタイバ (889 歿) らによって推進されて行った。ジャーヒズ al-Jāhiz (868 歿) は『けちんぼ共』 al-Bukhalā’ や『動物の書』 Kitāb al-Ḥayawān などを書いて博識ぶりを発揮して、アダブ文学の推進者として人気のあったひとりであった。しかしこのジャーヒズですら、美文家や修辞を心がける文人や学者からは避難

の槍玉に挙がっていた。Bayān など修辞学などの書物を書きながらも、自ら韻文散文の磨きを実践しておらず、サジュウや他の修辞学、詩学に詳しい学識者からは、逆にその文章の文体の幼稚さを非難されている。

本書の作者アル・ハマザーニーもその一人で、本訳第15話ではわざわざマカーマの題名にも「ジャーヒズのマカーマ」として、次のように批判している：「そこで我々はアル・ジャーヒズのこと及び彼の弁舌について、弁証術における見事な技法と彼のスンナ（常套的手法）、および我々の彼に関する知りうる情報について掻い摘まんで話した。するとこの人物（主人公）が、「どの領域にもその道の達人という者が居るもの、どんな状況にもそれに相応しい格言があるもの、またどんな家にも住民は居るものだし、どんな時代にもジャーヒズは居るものだ。詳しく調べさえすれば今まで抱いていた観念が誤りであったことが分かるはず」と言うではないか。さあ大変彼に対して一座の者すべてが否定の犬歯を剥き出しにし、軽蔑の鼻を突き上げたものである。私も嘲りの笑いを見せたものの、彼の内に秘めたものを引き出したかった。そこで彼に声を掛けた、「あなたの持論を我々に開示してください、もっと詳しく！」。男は弁じ始めた、「ジャーヒズは確かに修辞の一方（散文）では結実を見せた、だが他方（韻文）では足踏み状態であった。修辞の達人とは散文を物するにいささかの短所も見当たらず、その述べんとするところを韻文で編むことに過不足なく表現できる者のことです。じゃあ、諸君に訊ねますが、ジャーヒズが素晴らしい詩作をしたと考える人がいますか？」。一同は、「いいえ」と答えた。男は続けた、「ではジャーヒズの散文について考えて見ましょう。彼は比喩の使用には疎く、隠喩は少ないし、極めて直接表現に近いものです。彼が使用するのは素裸の語法だと評し得ましょうし、彼が疎かにしていたのは婉曲な語法であってそれを避けて通ったと言えましょう。じゃあ、皆さんに訊ねますが、ジャーヒズが技巧的な語法をしたとか、既に周知である以外の新奇な語法を用いたというようなことを聞き及んだ方はおいでかな？」。一同は、「いいえ」と答えた。……」（以上は拙訳第15話、前号295頁）。

アル・ハマザーニーは、書簡体を様々な独創的視点から試作して、教養人を讃嘆させて「バディーウ・ツザマーン（時代の驚異）」の名を恣いままにしていた。そしてその書簡体を生かした形で、それ以外の散文世界に、新たな領域を説話スタイルを取って開拓を進めようとした。サジュウを駆使して新たな散文の極致として誕生させたのが『マカーマート』文学であった。10世紀末のことであった。物語類の一ジャンルといえようが、明らかにそれまでの通俗的なものと異なる。『クルアーン』や『ハディース』の解説、学術書、歴史もの、英雄譚、恋愛物語、奇譚類、逸話類のような平易な散文ではない。表現にも内容にも一筋も二筋も込み入らせたものを盛り込んで誕生した。主人公と語り手を配し、放浪しながらマカーマ（人の集う所）に出てはさまざまな詐術を弄して金品を得てその日を凌ぐ。偶然居合わせた語り手とその出来事を伝える、文体を散文サジュウで統一し、訴え所、最高潮に達した所は韻文詩で盛り上げると言うスタイルで一話のマカーマが形作られ、それが集まって『マカーマート』作品となる。飽くまで語り手によって朗詠される、それが前提である。平易で陳腐な通俗ものに飽き足らなかった知識人・教養人に驚嘆と絶賛を持って迎え入れられた。創作者であり開拓者であったアル・ハマザーニー（398/1008 歿）の作品の中では、まだマカーマ文学のスタイルとしてはサジュウは作品ごとに異なり、思い出したように部分的に採り入れられたり、全くサジュウが欠落していたりして未だ確定されてはいなかった。主人公と語り手、さらに主人公が活躍する本舞台と語り手に正体暴露されてしまう裏舞台との設定、さらには稼ぎの手段と稼ぎがあったのかどうか、という予めの設定がまだ定まっていなかった。

しかしアル・ハマザーニーの作品を模範として『マカーマート』を大成したアル・ハリリーは

その新しいジャンルの基本的スタイルとしてサジュウを確定し文体として定着させたのであった。語りの設定であったから、散文ではサジュウ体を、盛り上げの部分では韻文をうまく取り入れて文学領域とした。サジュウは当時は有識者や知識階級のサロンや会合では、語る時にはごく普通になされていたことが、ハリリー作品自体の中に反映されている：「……ところで（長老を含めた一同を招待した）この邸の主人は長老の（吟じた）詩、そのサジュウ（saj[‘]）に耳を傾けていた。そしてその（詩とサジュウに籠められている）頌讚と風刺（sab[‘]）にいたく感動していたため、このホストは長老を己の榮譽（karaamah）の座席に（招いて）坐らせ、己の主賓の席（takrimah）の主席へと誘ったのである。そうして……」（ハリリー作『マカーマート』第18話より拙訳）。この描写のように、日常での嗜み、会話技法への浸透も垣間見られるほどに一般化したのである。引用部ローマナイズ部がサジュウの2連のイジティジャーウ（対句）部分 saj[‘]/sab[‘]；karaamah/takrimah である。

なお彼の時代までのサジュウを用いた古今の事例を「サジュウの章」としてジャーヒズ（868 歿）は Bayān の書 [I 274f.] のなかで豊富に挙げているので、参照されたい。

2. カーヒンとジン、憑依関係について

サジュウを表現媒体としたその職能集団、サジュウの担い手であった職能集団については、イスラム時代では口頭の表現媒体であった。またイスラム期以降ではそれに加えて、文語がその中心的表現媒体となった。前者はカーヒン（巫者）及びハティープ（説教師）たちが担い、後者ではハティープ達と同時にカーティプ（書記）ほかアディーブ（文人）たちが担って発展させていった。ここでは古い時代からサジュウの担い手であったカーヒンを観ていってみよう。

2-1 カーヒンとは；

イスラム前の時代に、大は国家的・民族的・公的行事や政ごと^{まつり}、小は失せ物探しや呪いごとなど、自ら決断できないこと、未知なこと（生まれた赤子が自分の子かなど）、相談事、呪いや傷病などをある超絶した能力ある職能者に頼った。様々なこの種の類の職能者についてはマスウディーの『黄金の牧場』第2巻144頁以降に詳しいが、そのいくつかを簡単に述べておく。その最たる者が、巫事や占い事を職業とする霊能者集団であった。カーヒンがその代表ではあったが、他にも職能者が存在した。そのいくつかは古代オリエントの伝統を残すものであった。星の運行から推測するムナージム（munājim 星占い師）。判断の付かない夢を見た者の夢解きを行うラーイー（rā'ī 夢占師）。鳥を観てその種類、鳴き声、飛んで行く方向などで、また自ら鳥を飛ばしてその飛んでゆく方角で吉凶を占う鳥占。鳥占師のことはザージル（zājir）とかアーイフ（‘ā’if）、ムタアッイフ（muta‘ayyf）とか言った。現場の痕跡や足跡を読んで、それが何であるか当てたり追跡を行うカーイフ（qāyif 跡読み師）。サイコロのように石を投げたり（taraqa 打つ）、配したりして占いを行うターリク（tāriq 石占師）。砂をばらまいたり、砂にサインを書いたり、盛り上げて崩して読み解くラママル（rammāl 砂占師）など。石占師や砂占師はふつう女性の方が信頼された。これらの職能者は何らかの物的・形象的手段を用いたり、頼ったりするため、能力や精神分析力が強い方では無く、どちらかというところ憶測や蓋然性に頼るとされている。これに対してカーヒンと同じく他の霊能集団があった。アッラーフ ‘arrāf と呼ばれる存在である。アッラーフは「予見者・予言者」とされて、カーヒン同様呪物は用いない。一説にはカーヒンは「未来を予言する」のに対し、アッラーフは「過去を語る」とされ、一種の「口寄せ」とも見られている。カーヒンと霊能儀礼が類似しているアッラーフは、ジャー

ヒズやマスウーディーの書でも、カーヒンではないと明確に区別されている。アッラーフとしてはアズド族のアブラク al-Ablaq とか著名な名前が挙げられている [Mas. II 154-55]。筆者の推測するところカーヒンとアッラーフは三点で両者は区別されているように思える。予見能力及び直覚力の相違 (例えば依頼者がその内容を打ち明る前に、カーヒンはその依頼が何であるかを正確に言当てる能力が必要であった)。超自然的精霊 (詩人に憑くライーもその一種であり、更に悪魔的靈ならばシャイターンと呼ばれる) との交霊の有無。そして韻を含んだ簡潔で緊迫さを伴うサジュウ文を伝達・表現形態としているか、以上の三点である。

2-2 名立たるカーヒン達

数多くのカーヒンの名が古典の中に記されている。例えば、シャーヒズの Bayān『説明と証明の書』の中には「カフターン族のカーヒン」他について [I 274 f] が、同著書の『動物の書』の中には「ライーと交霊のあったカーヒン」についてが、またマスウーディーの『黄金の牧場』の中には、ギリシャ時代からのカーヒンの跡付けがそれぞれ記されている [II 154 f]。こうした列挙される名前の中で、どの書にも必ず記され、ジャーヒリーヤの時代のカーヒンの代表と目されるのはシックとサティーフであった。

さて、それでは巫者、占い者としてのカーヒンとはどのようなものであったのか、もう少し具体的に何人か例をとって観ていくことにしよう。

① シック Shiqq: この人物はカーヒンともジンとも曖昧性が付きまとう。ジンの要素も濃厚である。カーヒンとしての人間ならば、出自は次のように辿られる。Shiqq ibn Anmār ibn Nizār、即ち父の名がアンマールで、祖父あるいは部族名がニザールであると。シックとは「物の半分、片割れ」の意味で、多分に綽名である。人間の姿をしているが、体全体が半分しかないのである。脚も手も片方がない異常な形姿をしていた [Hayawān 206]。シック (半分、半割、半身) と云うのは綽名であって、彼がこう呼ばれた経緯も通常ではないカーヒンの風態の一例を明らかにしてくれている。別説ではシックとは、既述のライーとは大いに異なり、砂漠をゆく旅人を悩ます性悪なジンの一種のことである。そして旅人が、特に一人で旅をしている折などを狙い、驚かせ、怖ろしがらせたり、時にはなぐりつけ、殺してしまうこともあるというジンなのだ。そしてこのジンは人間の姿を半分とっているとされている。カーヒンとして著名になったイブン・アンマールは片目、片手、片足という奇妙な「半人」であった。そのために、「シック」と綽名されるようになり、いつしか本人の名前まで忘れ去られてしまうことになった。彼のカーヒンとしての事績はサティーフの中で述べよう。

② サティーフ Saṭīḥ: サティーフは綽名で、本名はラビーブ・イブン・ラビーア Rabīb ibn Rabī'a ibn Mas'ūd ibn Māzin ibn Dhi'ib である。サティーフ Saṭīḥ とは「傷いて倒れたもの、ちんば」の意味である。やはり上記のシック同様、サティーフもまた異常な形姿をしていたことになる。彼の体の状態は『黄金の牧場』の中では「ちんば」どころではなかったようだ。その書によれば、サティーフの身体には頭蓋骨を除けば、骨らしいものがなく、ちょうど衣服を折り畳むように自分の体を折り曲げることができ、衣類から頭が乗っかっている形状であった。さらに骨らしく輪郭をとる頭蓋ですら他人が手でも触れようものならばグニャグニャになってしまう程だったという。このようであったから普段は、倒れるようにまたちんばのようにおぼつかなく歩いた故に、サティーフとの綽名を頂戴していたのであろう。シックと同時代人であったらしく、カーヒンとして同盟 (jamra) を結んで協力していた。カーヒン (巫者) として、予言能力があり、目に見えないもの、失せ物を見つけ出す特異な才能があった。

イエメン・ヒムヤル族伝承において、イエメンの故地がアビシニアの勢力に支配され、苦しめられていた頃、予言を行っていたとされている。彼は王に対して予言を行う：「いずれこの苦難を救いだす人物が出よう。ヒムヤル族の中の王家ズー・ヤザン Dhū Yazan 家の者からが出よう」と。そしてこの予言は当たる。実際英雄サイフ Sayf ibn Dhī Yazan が出て大いなる冒険の後、エチオピア軍を追い出し、王家の再興を果たす。

シックとの二人にまつわる有名な占筮として以下の話が伝えられている。イエメンのトゥッパ族の王が不吉な夢を見たので国中のカーヒン、サーヒル（魔術師）、アーイフ（鳥を用いる占い師、先のザーシルの一種）、ムナージム（占星術師）を招いて、夢判断をしてもらう事とした。自分から夢の内容を打ち明けてしまうと、占い師達はいい加減なことを言う恐れがある。そこで、一人一人別々に王がどんな夢を見たか言わせてところ、誰も王の夢と合致する内容を言い当てる者はなかった。そこで占い師の一人が王に、シックとサティーフを招けば正しい夢解きができるであろう、というもほかのどんな占い師、巫者よりも二人は超能力と知識を持っているから、と進言する。そこで王ははるばる二人に使いを出し、招聘する。最初に到着したのはサティーフで、彼に王は自分のみた夢の内容を言わせてところ、全く合っていることが分かり、そこで夢解きを命じ、王の国の未来を知るに至る。次に遅れてきたシックに、王はサティーフと同様の質問をしたところ、シックの答えはサジュウ（押韻散文）で表現こそ違え、殆ど同じ内容であって王を驚嘆させた、という。

サティーフについては、不可視のものを見つけ出す超能力者としてハリーリーの『マカーマート』の中にも登場する；あの娘と一緒に、長く共に楽しく過ごすことは、わしの（人生の）反映（を導く）首を飾るものであった。それ程であったから、わしは彼女の顔にヴェールをかけて、太陽からも月（qamar）からも見えなくし、また夜の閑談（samar）の席の話題からも（一切）この娘のことには触れないようにしたものである。ところがいくら心配（uliiHu）してみても、夜の微風（riiHu）は、彼女の馥郁とした香りを乗せて外に漂うてしまうもの。あるいはサティーフ（SatiiHu）のようにあの娘が（暗がりにおいて人から見えないと安心し切っている）、不意の（muliiH）稲光のまばゆい一閃があの子の全貌をさらけ出してしまったこともあったのであろう [Har. 18 話注 14, 23; Mas. II 175-76]。

③ ザリーファ・アル・ハイル Zarīfa al-Khayr：またこうした男性カーヒンに劣らず女性であるカーヒナ kāhina も当時は霊力を持っていた。上述したシック及びサティーフに関連して、ザリーファと呼ばれるカーヒナがしばしば聞かれる。アズド族の支配者ムザイキヤウ Muzayqiyā' の妻であった。彼女はジンとの交霊においては一番親密であって、イエメンのサバ国のマアリのバのダムを決壊を予言して有名である。アズド族はイエメンのサバア（北東マアリ地域）を領し、ダムを管理し農業を発展させ繁栄していた。しかしザリーファはある時ダムの崩壊するのを夢を見た。そこで夫にそれを告げて、ダムの現場に行かせた。実際ネズミ（実はモグラ）が土手に穴を開けて、修復不能の段階に達していた。ダムの決壊後、アズド族は四散して遊牧民となっていった。彼女はダムの決壊後、「サバーの如く四散した」と諺となったこのアズド族と行動を共にして、北方に旅立った。そして必要に応じて部族のために託宣を行っていた。アズド族が四散して西の方ティハーマに向かった支族はアズド・サラート Azd al-Salāt、またアズド・シャヌーア Azd Shanū'a となった。東の方オマーンに向かって定着したのがアズド・オマーン Azd 'Umān であった。そして北方に向かいヒジャーズで勢力を持って棲み付いたのがフザーア族であり、メッカと覇権を争った。ヤスリブ（後のメディナ）に住みつきそこでユダヤ人を支配し、預言者を受け入れたのはアウスとハズラジュ族であった。さらに北方に進みヨルダンの一帯を支配し、ボスラーを首都に王朝文化を気づいたの

がガッサーン族であった。ザリーファはメッカの覇権を争っていた頃はまだ健在であった。彼女はメッカを支配するジュルフム族と係争中に予言を得て、判断力のある賢者が啓示を下されたとして、「顎幅の広い雄ラクダを選び採り、それを屠って祈りなさい。ジュルフム族ならびに神聖な家(カアバ正殿)の近隣に住む人たちの土地はあなた方のものとなるでしょう」。こうして予言が当たり、彼等はメッカ周辺に住む有力部族となった。

また一説ではシックとサティーフとは近親関係にあり、己の死に際し彼女にとり憑いていたジンを、唾をかけて、二人に乗り移せたと伝えている。

ザリーファ *Zarīfa* は別説では二通りの読まれ方があった。ひとつはタリーファ *Ṭarīfa* で、他はトゥライカ *Ṭurayqa* であった。いずれも子音点と母音の読まれ方の違いである。タリーファ *Ṭarīfa* はザリーファの最初の子音 *t* に子音点が付いた */z/* になったものである。またトゥライカ *Ṭurayqa* の方はこれに加えて、子音点一つの *f* が二つの *q* になり、更に指小辞形の母音の読まれ方にも変わったものである [Mas. II 167-70]

④ ウファイラー *‘Ufayrā* : 同じイエーメンにはヒムヤル系のカーヒナ(女占い師)がいた。他の誰も解けなかったヒムヤルの王マルサド (*Marthad*) の謎の夢を解き明かし、その報奨にラクダ百頭を得たことが知られている。

⑤ ザブラー *Zabrā* : ムフラ族のザブラーは奴隷女ながら占い師・巫女として有名になった。バヌー・リアム族のフワイラの所有であった。カーヒナ・ザブラーは、部族の男たちが婚礼の祝宴を張っている時に、敵部族ダーヒン族が夜襲を掛けてくると警告を発した。ザブラーを信じた者は早々に引き揚げたが、信じなくて祝宴に留まったものは襲撃を受けて殺されてしまった。またカーヒナ・ザブラーについては、イブン・ヒシャーム著『預言者伝』に記されており、新たな預言者が顕われるであろう、とムハンマドの出現を預言している。

⑥ ウッザー・サルマ *‘Uzzā Salma* : ウシャラー部族 (*Banū al-‘Usharā*) のウッザー・サルマというカーヒナがいた。カフターン族の中では最も強い超能力を備え、サジュウ文をも巧みにこなしたと伝えられ、当時のアラビアの神々の中で最も勢力のあった三神の一つのウッザーと呼ばれていたことが知られている。ウッザー・サルマのサジュウ文もまたよく知られている。彼女のサジュウ文は第5節で [事例1] として分析しよう。

⑦ マムール・ハーリスィー *al-Ma’mūr al-Hārithī*。本名としては他にも、アル・ハーリス・イブン・ムアーウィア (*al-Hārith ibn Mu’āwiya*) 或いはムアーウィア・イブン・アル・ハーリス (*Mu’āwiya ibn al-Hārith*) とも言われている。ハーリス族の出。ハーリス族はカアブ族の支族、カアブ族はマズヒジュ族の支族であった。騎士としてもマズヒジュ族の中でも有数で、しかもカーヒンでもあったことが知られる。マムール・ハーリスィーのサジュウ文は [事例2] として、第5節で分析しておいたので参照願いたい。

2-3 カーヒンに乗り憑く精霊ジン

憑き者としての精霊ジンとその精霊に憑かれる者であるカーヒン(巫者・占者)について触れてみる。アラブの世界では最もポピュラーな存在である精霊ジンの才能をここでは述べることもなろう。ジンは「不可視の紛れ者」*jinn* の語義そのもので、思考力を持つ創造物として人間と共に現世を共有して生きる。「声はすれども姿を見せぬ」という意味でハーティフ (*hātif* = 現今では「電話」の意味) とも言われることもある。言語表象の世界においては、詩人や歌人、カーヒンをはじめとする巫者などと交渉を持つことから広くポピュラーである。ジンとの交流については、伝承と逸話

の資料やまとまった知識をアラブは集積して持っている。ジンは人間よりも天才や天分に長けているという考えも、アラブには一般に受け入れられている俗信であった。それ故、霊的能力と関与する言語媒体や技能能力の領域においては、文学や音楽、文体、修辞学、詩法、話法といった人間にとっては修練の要する習得に困難を伴う領域、高度な学問分野も、彼らにはそれ程苦とする技芸ではなかった。こうした精霊ジンの才智に関して具体的例証は、それが乗り移った人間によって示され明かされることになる。

ジンが有能者に乗り移って、その憑依された者の能力を飛躍させたという俗信は今に至るまでアラブは信じてやまない。カーヒンの表立った活動がイスラム以降停滞することになるが、その後は、精霊としてのジンは主として詩人に乗り移って、詩才を高揚させたという。そうした詩才に長けたジンを特にライー Raī と言った。ギリシャ世界のミューズである。触霊感覚に最も鋭敏であった詩人の何人かは自己と一体となって詩作を助けてくれるジンのライーの触霊の瞬間を感知できるものもいた。実際詩人たちの何人かは、感覚が鋭くジンに乗り移られた時、作詩が吹き込まれた時の直覚があったらしい。こうしたマッス (mass 触霊感覚) に最も鋭敏であった詩人の何人かは自己と一体となって詩作を助けてくれるジンの名前すら知っているものもいた。プレイスラム期の漂泊の歌謡詩人アーシャーは自己に乗り移ってくるジンを承知しており、ジンの名を「ミスハル Miṣhar」と呼んでいた。またムフビル al-Mukhbil と云う詩人にとりついたジンの名は「アムル ‘Amrū」との名であると言った。イスラム期以降でも、預言者の護教的詩人として知られるハッサーン Ḥassān ibn Thābit に乗り移った精霊の名はフーフ「Hūh」であった、と伝えている。また8世紀前半の詩人アブー・ナジュム Abū al-Najm やウマイヤ朝の代表詩人ファラズダク Farazdaq は自己のジンのことを詩に歌ったりしている。(詳しくは『ハーフィズ・イブラーヒーム詩集』[Dīwān Ḥāfiẓ Ibrāhīm: Cairo, 1992] の編者 M. al-Muwaylihi の序文 Muqaddima p. II-V を参照。) 近代の大詩人アフマド・シャウキー Aḥmad Shawqī が詩才を生かして編んだ韻文戯曲『マジュヌーン・ライラ』Majnūn Laylā の中でライラ狂いの主人公カイス Qays にとりついたジンはアムウィー「al-Amuwi」の名で登場する [Aḥmad Shawqī: Majnūn Laylā. Cairo. n.d. 第4幕目参照]

更に詩人に限らず、歌謡人でも超一流になるとジンにマッス (触霊) されそれに共感し、才能を高める者もいた。中には己に乗り移るジンの名が分かっており、公然と知らしめる者もいた。アッバース朝の代表的歌人イブラーヒーム・モウスリー Ibrāhīm al-Mawṣilī のジンはアブー・ムッラ Abū Murra (辛苦い者の父) の名で知られている [W. Lane: Arabian Society in the Middle Ages, pp. 169-71 参照。]

ジンの才量がどれ程のものであるか、マアッリー al-Ma‘arrī の著『救しの手紙』Risāla al-Ghufrān の中の天国のジンの長老の語りが明らかにしている；「人間が作詩するワズン wazn (律動形式) はせいぜい 15 種類にすぎないだろうが、我々ジンのワズンは人間のあずかり知らぬ何千と云う種類がある。人間の作詩する量など、ジンの幼児のその足元にも及びはしない」[Abū al-‘Alā al-Ma‘arrī: Risālat al-Ghufrān, Cairo (Dār al-Ma‘ārif), p. 291]。ジンの微細なまでの多才な描写は、著者マアッリーが盲人故に一層の説得力を窺わせる記述である。上で述べた A. Shawqī は戯曲『マジュヌーン・ライラ』の中ではさらに、ジンの助けを借りないで、主人公カイス Qays に作詩をさせる設定をさせている。実際作詩させたところ詩趣も韻律も物足りない凡凡たる駄作しかできずに、結局主人公マジュヌーンに己に憑くジン無くしては真の秀でた詩作は不可能であることを認めさせている。

またジンの詩に対する能力性がこれほどであるから、ジンの歌謡人・歌手に対する執着の程度が自ずと知れよう。歌の世界でも、その技芸や歌唱力の並々ならぬ才能は精霊の憑依によるとされた。

ウマイヤ朝の初期には大歌人ガリードがいた。この歌手はジンとの交流を持ち、ジンから詩歌の伝授を受けているとの風評はヒジャーズ地方に広まった。歌手ガリードにまつわる有名な話として、彼はジンに歌を習っており、さらにジンの禁じていた歌を歌ったためにジンに殺されたという逸話がある。ある巡礼団がメッカに近づいたころ、一団の中から、これ以上美しく、聴く者の心を動かす (ashja') 声は他に無いくらいの美声が聞こえてきた。一団の者は全てその声に耳を傾け、その素晴らしさに驚嘆した。「あの歌声の主は誰か？」の問いに「ガリードです」との返事があった。同じくガリードの歌を聴いていたメッカの住人が、次々とこの巡礼団を訪れてきて語りかけた。

「全く今日となつては、ガリード程の名手をわしらは知らぬ。巡礼行をなしているあなた方に歌を歌って、あなた方を魅了し、足を釘付けにしてしまったのだからねえ」

そこで一行はガリードに事実如何を尋ねると、彼は事実だと答えた。彼らは自分たちにもう一度歌ってくれるよう無心すると、彼は快諾して、彼らのもとを離れ自分の歌う姿が誰にも見えないところへ行って、ガザル詩の第一人者ウマルの詩を朗々と詠じた：

おお早朝に／勤め行く／巡礼者よ、

ティハーマでの／カアバ参拝を／果たし来たるか……

そして彼の声は聞き入る一同には反復して聞こえてきたのだが、反復して聞こえてきた声のほうが前のより一段と美しく聴き取れた。そこで一同は声を上げた、「ジンの一団が巡礼に来ているのだ！」と。ジンの中にはムスリムも非ムスリムもいて、ムスリムの中でも信仰深いジンは、巡礼に人間と同様参加するといわれている。ガリードの歌に聞き入っていた者たちは、反復して聞こえてきたそれがジンの歌っている声だと思ったのだ。ジンは詩や歌は言うに及ばず、享乐的才能は人間の比ではなかったといわれている。

さらに先に述べたアッパース朝の代表的歌人イブラーヒーム・モウスリー Ibrāhīm al-Mawṣilī のジンはアブー・ムッラ Abū Murra (辛苦い者の父) の名で知られている。そして彼に取り憑いたジン (Abū Murra) と歌合せなどを行っている。それどころかこのイブラーヒームはその才能をジンと争ったとの逸話がある。彼の相手は気品高い老人に化けた己に憑いたジンであったが、この歌争いは『千一夜物語』の中にも描写せられている。

ジン自身にとっては人間と争って勝った場合問題はない。しかし負けた場合は大変なことになる。自ら退いて、とり憑くことを止めることになるのならば、優しい「憑き者」である。また詩芸の禁句や禁じ手を果し、もし犯したら殺すと約束させるか、はなはだしい場合にはそのおぞましい力で自分を凌駕するその超天才を殺してしまうことすらあった。アタブ Adab (教養) の書物の中に散見せられる「ジンに殺された者」との項目で扱われる技芸の達人はこのような類例の人々であったといえよう。ジンと才能を競った天才も何人かいた。もっとも有名な一人がブレイスラム期の詩人アルカマ 'Alqama ibn Ṣafwān である。彼には、上に述べたカーヒンと同名のシック Shiqq なるジンが憑いていた。ジンのシックと才能を競ってしまったわけである。アルカマはメッカへの道中で Shiqq に憑りつかれてしまった。詩興のままに詩作を競っていたが、それで昂じて取まらず殴り合いになってしまった。詩才では負けない気概を持って争ったわけだが、腕力ではとても人力では及ぶことが出来ずに反抗したままとうとう殺されて了ったという [Mas'ūdī: Vol. 2 p. 140-141, al-Jāhīz: al-Hayawān, vol.1 p. 302]。

ジンはその威力・能力から分類して4種類に分かれる [平凡社版『イスラーム辞典』ジンの項目、筆者担当]。その他にも砂漠^{へんげ}に棲むジンについては拙著『砂漠の文化』の中の「砂の精信仰」pp. 133-142、及びラクダに変化した人については『ラクダの文化誌』の中の「ジンとラクダ」pp. 445

446を参照。さらには半ジン半人と云った類のジンも存在する。『砂漠の文化』では南アラビアの森に棲むナスナース Nasnās を紹介しておいた。

これまでの例証によって「もの憑き」としてのジンと「憑かれ者」としてのカーヒンその他を述べたが、言語芸術や歌舞音曲に関する能力が如何に己の能力以外の靈感や超能力に負ったものであるか、それがジンと言う精霊に具現されるかを観てきた。

3 サジュウと『クルアーン』の文体

預言者ムハンマドも、ただのカーヒンだ、詩人だと呼ばわりされた。そうした背景の中には、「詩人」や「カーヒン」の憑依現象が、その当時では具体的な内容が明らかには分かっていたと云う事情も考慮されなければならない。預言者が「啓示を受ける際の状態」とはどんなものであったのか。即ち精霊とコンタクトする際の人間はどのような状態になっていたのか。この憑依現象を自ら明かさず、明らかには出来ない事情もある。

預言者が啓示を受ける時の状態、精霊との憑依の瞬間は次のようなプロセスになる。即ち *tanzil* のプロセスである：寒気を感じ、冷汗をかいた。さらに激しい場合にはひきつけを起こし、息苦しさを憶え、窒息気味になった。最も激しい場合には昏睡状態、気絶、失神状態に陥った。このようにして精霊と交感するものは人間の理性や知的属性から離れ、精霊の属性と共感する場へ転移ないし昇化するのであった。この状態に達した精霊との接触者はいよいよ精霊からインスピレーションや知識を授かる役になる。靈感に襲われると諸知覚の離脱が行われる。こうした段になると、今度は第一人者の語りである。「我ら」が主語となる。そして聴覚に似た感覚のみしか働かず、他のすべての感覚は麻痺し苦痛となる。そしてすべてが人間性から離れ去った時、その耳につんざくばかりの騒音や、金属の打たれるような音や、蜂のうなる声に似た音や、またベルの鳴るような音が聞こえる。

詩人やカーヒンだと憑依の状態は大差があるわけではない。そこで聞こえる音声こそ、天使やサタンやジンが仲介者となり、異次元への言語交換者のものであった。この神の原語こそ全人類に共通である、霊格がその仲介者となり、憑依する各地域語へ変換されるものであった。これがいわゆる「異」言葉であった。天使の語りかけがワフウ *wahy* であり、サタンの囁きがワスワース *waswās* と呼ばれるのも、そうして憑依が音声変換されたものであった。そしてその変換される言語形式は荘厳さに満ちて、しかも憑依される者への利便を伴う韻律形のものであった。交霊する相手が語りかけ、霊能者がそれを聞き、再誦し、理解し暗記する。その交霊はほんの僅かの時の間、それも一瞬の間で行われた。丁度夢見がそうであるように。そしてその精霊達の語りかけが止んだ途端、憑かれた者は異界から現実へ、人間性の中に戻され、授かったインスピレーション、知識を己の言語で再現して、公にするのであった。こうしたプロセスを経て生み出た言語表象が、天使と結びついた使徒との場合は『クルアーン』に、サタンやジンと結びついたカーヒンの場合はサジュウに、歌謡人の場合は歌唱力・演奏力に、ライー（ミュージ）のジンと結びついた詩人の場合は詩品となって結実したのであった。人間界においては、こうした言語表象が具体的な形をとる過程で、また世間に流布される過程で、それぞれは代弁者を持っていた。最古のカーヒンには人々への仲介者サッイド (*sayyid*) がその霊の音声に移されたままをカーヒンに代わって人々に触れ回った。それからの発展形と考えられる詩の作者には、その伝承者ラーウィー (*rāwī*) や語り手ハーティブ (*khātib*) がその役目を果たした。最も後発の異形である預言の憑依者である預言者には、現実世界に暗誦者ハーフィズ (*hāfīz*)、読誦者カーリウ (*qārī*)、そして書記カーティブ (*kātib*)、が担うこととなった。

預言者ムハンマドに神の言葉、啓示を伝えたのは、直接神からではなく、天使ガブリエル Jibrā'il からだとされている。『クルアーン』は天上に在るウム・ル・キターブ (Umm al-Kitāb 『原書』) の写しで、必要に応じてアッラーが天使ガブリエルを通し、預言者ムハンマドに啓示されたもので、預言者自身の作にかかるものではない、というのがムスリムの基本的信条である。しかしガブリエルを始めとする天使達は神によって、光 (al-nūr) から創造せられた精霊 (rūḥ pl. arwāḥ) なのである。一方同じ精霊でも煙を立てない火 (al-nār) によって創造せられたものがジン (jinn 集合名詞の扱い) である。サタン shayṭān、これも元を糺せば、天使と同列、ないし大天使であった。が、アダム誕生に際し、不遜の態度をとったので天使の位から落とされ、悪性のジン達の主領とされている。天使達はすべてアッラーの命に従う善良なムスリムであるが、サタンは信者達を悪へ誘惑し、アッラーの道へ進むのを妨害し邪道へ逸脱させる役割を当てられた。そしてジンの類は善良なムスリムとサタンに追随する不正なジンとに分かれる。いずれも精霊であることに変わりはない。しからば精霊たちはどんな言葉と話していたのであろうか？

そして周知のようにジンの超能力の中には、言語表現ことに詩作が巧みであることが挙げられている。前説のマアッリーの発言に見たとおり、その能力は詩人のはるか上をゆくもので、一般のアラビア人は往時詩人はジンが乗り移られている、ないしは詩を習っているものと思いついていた。クルアーンの中にも次のように述べられている。「詩人共、彼らは迷妄の者に従う。汝、彼らがあるゆるワジに彷徨うを見ぬか、また彼らが己のせぬことを詩に語るを見ぬか」[『クルアーン』26章224-26節]。この節中に見られるワジとは、この場合には人里離れた砂漠の中の涸河をいい、ジンたちが好んで屯する場所を意味している。詩人にバイト(詩行)として伝えたのは精霊ジンである。さらに巫者や占い師にサジュウ(押韻散文)として伝えたのも精霊シャイターンないしジンである。

イスラームの預言者に啓示を伝えたのは天使=聖霊ガブリエルである、とされている。またこのことから預言者に憑依する天使=聖霊、もまた精霊であることに疑いはない。すなわち超能力を持つ同じ霊的存在を憑きものとして、預言者、詩人およびカーヒンなどの霊能者を憑かれ者として、この三者を考察の対象として同じ土俵に立たせることが出来よう。そうすれば精霊の表現法、サジュウの実態もある程度解明できるように思える。精霊の文体・表現法は人間界においては預言者の他に、詩人やカーヒンなどの巫者の表現文体とも密接に関わっていることになる。

人間界においては精霊の影響ないし意向は形を伴って具象化される。そしてある特定の間人の中に帰せしめられる、すなわち憑依するのである。即ち物体ないし肉体表象を持たない精霊は、霊的交流によって特定の物的・肉体的人間と結びつく。天使は「神がかり」の預言者に、サタンやジンも「霊がかり」のカーヒンに、ジンは「もの恣き」の詩人に、霊的な場を介して顕現する。この三者が何如に類似し共通しているかは『クルアーン』そのものの中に記載されていることで自明となろう。ムハンマドが預言者として啓示を受ける状態・憑依現象、及びその結果として発せられる言辭は後二者と異なるわけでは無い。それ故第三者としてムハンマドが啓示を受けている状態を観察する者は詩人の憑依現象とおなじであるから「彼を詩人だ」と言ったり、巫者のそれと同じだとして「彼はカーヒンだ」と言って誇った訳であった[『クルアーン』21: 5, 37: 36, 52: 30など]。

さらに預言者とカーヒンの相関については、詩人に比してその憑依の場、言語文体が近似していた。預言者ムハンマドも、『クルアーン』の最初期の啓示の表現形態がカーヒンのサジュウのそれに余りに似ていたために、彼に敵対するものからカーヒンだ、物憑きだと非難されている。それを弁護すべく、『クルアーン』の中には次のような文句がある：

「されば我が論^{さと}しを与えるが良い。汝こそ、その主の恩顧を授かりし者なり。カーヒンやもの憑き

には非ず」[カイロ版、52章29節]、

「これ（『クルアーン』）はカーヒンの言葉に非ず。汝が民の、我が論しを省みることの何と少なきことか」[同、69章42節]。

預言者ムハンマドが『クルアーン』の文体に関して、サジュウとの同一化、類似性をどれほど忌避していたか、は以下の預言者のハディースが語っている：

「諸君にはぜひとも注意されたし、（語る時、説教する時）カーヒン達のサジュウに対しては！」
 iyyā-kum wa-saj'u l-kahhān (kakhhān は kāhin の複数形)。同じくイスラム法学の一派を起こしたアフマド・イブン・ハンバル（869頃歿）も同様な預言者のハディース「何と！（『クルアーン』の表現法が）アラブの無知の時代の様式に従ったサジュウなのだ？」を伝えている [Bayān I 113]。

こうした批判が最初期のムハンマドに向けられた。しかも『クルアーン』の中にさえその類似性を問題視し、それを否定する内容が存在する。その否定と正当化の語句自体こそが、逆に肯定を十分匂わせていることになる。少なくとも『クルアーン』の文体はカーヒンのサジュウ文体そのものと同じ土俵に立てることを。またこうした発言の流布が当時の人々に存在していたことを示している。後世の神学者達はその宗教的熱情から、『クルアーン』のサジュウ説を否定することだけを力説している。そして、『クルアーン』の文体がムハンマドの手によるものではなく、神の手によるものであって、カーヒンのサジュウの影響を受けているわけではない説を主張する。次節で検討するように、詩の脚韻語はカーフィヤ (qāfiya)、サジュウの脚韻語はカリーナ (qarīna) として文体研究されるのに対して、『クルアーン』はそれらの用語や比較研究されるのを嫌って、脚韻語はファースィラ (fāṣila) と別用語を用いている。またそのファースィラ分析に使われる修辭用語も上二者のものを受け入れず、用語とはみなされないごく一般語で説明している。

しかし「神の言葉」と認めても、預言者やその人々に対しては、先行する伝統的表現形態、ないしはそれに類した表現形態を採らなければ何の理解も得られぬはずだ。当時の預言者の属する人々の理解も信心も得られない前提に立たねばならない。

当時のアラブの世界では、預言者の新たな出現は、最もポピュラーな存在であるジンがこの新人に憑依して、もう一人の詩人なり、カーヒンが出現した、と看做したのも尤ものことであった。ファースィラの場合、憑依者に関して当初は神自身であったが、すぐに改められる。天使である。同じ精霊として、後に天使として正体を顕現する。このように憑依する側も様変わりするものの、実態を考えた場合どれほどの差異があろう。天使は人間界には預言者とはしか交渉を持たないため、多くを占める詩人達やカーヒン達ほどにポピュラーな存在とはなりえない。また「天使」と「預言者」との関係は宗教的な制約があって、「もの恣き」の範疇としては扱い難いテーマであるから、資料としても余り残ることはない。

一方、ジンは人間との共有する世界においては詩人や歌人、巫者などと交渉を持つことから身近であって広くポピュラーである。後者については、前節で垣間見たように、伝承や逸話が資料としてまとまって存在する。ジンは人間よりも奇才や天分に長けているという考えも、アラブには一般に受け入れられている俗信であった。それ故、霊的能力と関与する言語や言辞表現、文学や音楽、文体、修辭学、詩法、話法、さらには知識や蘊蓄といった領域でも人間を凌駕していた。こうした精霊やジンの霊的存在の中に、新たに預言者への憑依者として天使が出現したのである。アラビア世界に、肉を持った人間に新たな霊的存在が加わったことになる。

人間界の天地空間の中に「恣き者」としての天使、サタン、ジンが跳梁する。そして人間界の大地の上を「恣かれ者」としての物的肉体を具有した預言者、詩人、巫者カーヒンが待ち受ける。「恣

き者」との交霊するには、それ相応の適した状況を創り出す必要があった。そのために、「恣かれ者」となろうとする者は、霊や気の集中できる人気の無い時や所を好んで探し求める。最も交霊に相応しい時としては夜間であり、より相応しい場所としてはよく砂漠やワジ（涸れ川）が例に出される。他に時としては深夜寝静まった折、黙考や瞑想に沈み切った折、まどろみや夢の中などに。また所としては、個室や籠り場、目には定かに見分け得ない暗い場所、荒野や砂丘、ワジの一角、もの侘しい洞穴の中などに。こうした時と所が「恣き者」と「恣かれる者」とのコミュニケートに最も適する状況をかもしだし、造りあげていた。

従来の伝統と全く異質なものが、独自に創造されることなど如何して出来よう。新教を教え諭すにも、聴衆に馴染みのない表現法で行うなどどうして耳傾けるのが受容されよう。創造にはまったくの独自なものはありません。必ず、創造以前の経緯や歴史を踏まえ、その基層には必ず随伴の伝統と絡み合って生来するものであり、無縁に誕生する訳ではない。『クルアーン』の文体にカーヒンのサジュウの影響が見られるのは必然である。『クルアーン』の最初期の文体が上に例証したカーヒンのサジュウといかに酷似しているか、37, 77, 79, 100章のそれぞれ章の冒頭の数節を参照すれば分かることである。次節で述べるサジュウの構造と比較されたい。

『クルアーン』は天上に在る「母の書」(Umm al-Kitāb)の写しで、必要に応じてアッラーか天使がブリエルを通し、預言者ムハンマドに啓示したものであるから一字一句すべてが神の言葉であって、人間の創作にかかるものではない、というのがムスリムの信条である。それ故、脚韻を問題としその技法を詩やサジュウと比較することは、そうした問題関心を持つこと自体、御法度であった。ましてはムハンマドの詩に対する偏屈なまでの否定的態度からもそれを推察できよう。

しかし我々はサジュウとの比較において『クルアーン』の文体の幾つかに疑問を呈せざるをえない。護教的立場では無く、客観的には上にあげたムスリムの観念を主題とした場合、我々はその観念を統合している主題の内部に、その主題と対立し合い、相互に矛盾し合う観念、逆主題と云ったものを定立できよう。

その1は、天上に在って『クルアーン』の原典とされる「母の書」及び「神の言葉」が、アラビア語であるべき必要性はない。

その2は、アッラーの啓示をムハンマドに伝える天使ガブリエルは、神から「精霊語」で伝えられた。天使はその超能力で、預言者の民族語「アラビア語」に変換した、翻訳者、通訳者であった。換言すれば、原語の神の言葉とは教義または啓示内容であり、抽象性の高い言語表象であった。天使は「精霊語」を介して形式ないし文体の具象的な言語表象に変換した。その意味では神の原語は万人にも通ずる抽象語であり、介する天使が形式、ないし言語表象の具象化を行った。天使が民族語への仲介役ないし提示者ということになる。

その3は、啓示の下り方が神から直接ではなく、媒介者に天使の存在が不可欠ならば、天使は特定の人間のみを憑依する。天使は「憑き者」であり、その同類の精霊によって発想表現される他の「もの憑き」とも通底する。

その4は、『クルアーン』は天使としての精霊からの言語形象である。同じ精霊の介在する詩人、カーヒンと同じ「もの憑き表現」として共通する。

以上のテーマを総括してゆく。「母の書」の神の言葉はアラビア語ではない？ 『クルアーン』の中では天使がムハンマドへ語りかけるのではなく、直接一人称で信者に語りかける場合が多くある。それ故『クルアーン』の言葉は神の言葉だとされる。また『クルアーン』がアラビア語で啓示されたものであり、それはアッラーの手許にある「母の書」に記載されたものの写しである（第43章

3, 4節) とされる。では「母の書」もアラビア語で書かれていると考えられてよいのか。しかしいずれの場合も天使ガブリエルの介在があり、神が直接語りかけた神の言葉ではなく、また母の書が直接アラビア語『クルアーン』になった訳でもない。天使ガブリエルの介在は人間界の特定人物に伝達される時に、はじめてその人物の民族言語アラビア語としての形態をとったことが考えられる。何故ならばアッラーはムハンマドの時代以前にも、「各時代各民族に預言者とそれぞれの啓典を下した」(第3章2-7節、第4章163-164節、第13章38-39節、第43章2-6節他) ののであるから。ということは「母の書」の原語は、少なくとも諸預言者時代に表されたヘブライ語でもなく、またキリストの福音に用いられたアラム語ないしシリア語でもない。両言語とも「神の言葉」の中の下位の構成言語ということになる。従って「母の書」の原語もアラビア語以外の言語であることも大いに考えられて良い。例えば「母の書」の表現言語は歴史を越えて地域を越えた「全智の神」のことであるから、具体的な民族言語の形をとってはいなかったと言えるであろう。又は形をとってはいなくてもヘブライ語、アラム語、アラビア語等のセム系言語を、いやバベルの塔以降の全人類の、すべて抽象したもの、あるいは祖語とも考えられる。従って「アッラーによってアラビア語で啓示された『クルアーン』の他にも、それ以前に同じくアッラーによって「ほかの言語で啓示された民族、および他の聖典」の存在が歴然としている。

また「アッラーが直接預言者に語りかけた」のは天使ガブリエルを通じてなのであるから「神の言葉」が直接信者へ、また預言者に語りかけたのではないと云うことになる。よく言われるように、「人間は直接神を見ることは出来ない、見たら死ぬ」。それ故この主題の結論は「神の言葉」及び「母の書」は『クルアーン』だけが考慮されるものではなく、ほかの近隣のセム系諸族や諸言語も含めた祖語や共通言語か、または抽象言語であったと言えよう。さらにアラブ・バーイダ(滅ぼされた遠祖のアラブ=アード、サムード、ナバテアなど) やアラブの祖である古代オリエント諸族アッカド、バビロニア他なども想定の中に含まねばならないことになる。(古代オリエント世界が西欧によって解明される近代以前は、後者もすべてアラブ・バーイダとして西アジア世界では理解されていたであろう。) 従って「母の書」の写しとしての『クルアーン』がアラビア語の表現形態をとるのは、天使ガブリエルがアラビア語しか理解できないアラブ民族の預言者ムハンマドにアッラーの言葉を伝達する過程でなされた操作と見てとれる。もっとも全能の神のことであるから、各民族に対してその言語で書かれた個々の「母の書」を用意していたことも考えられよう。そうした類の話は延々と続くことになる。ここでは、筆者は天使の資質の中に、この移し変えの言語変換の機能を「精霊の言語」として、憑依現象として、サジュウの場合と同じ土俵において見て取りたいと思うわけである。

『クルアーン』には天使ガブリエルの記述が3ヶ所見られるが、第2章98節、第66章4節にはガブリエルは他の天使達 (*malā'ika*) とは一段と高位の別格に扱われる表現がなされており、第2章97節では、アッラーの許しを得てムハンマドの心に啓示を下す任務が記されている。従って一般には「ガブリエルは天使の上位に在るもので、神から啓示を授かってムハンマドに伝える役割を荷っている」と考えられている。この通説から我々は次の事実を引出することができる。先の主題との関連から、文盲であるムハンマドがアラビア語ではない神の言葉を知っていたとは考えられない。そこで神の言葉はムハンマドによって理解されるべくアラビア語化がなされなければならない。『クルアーン』がアラビア語で啓示される旨を述べた章節は12章2節を始めとし8ヶ所に見られる。その中で、12章2節、41章3節、43章3節には『クルアーン』がアラビア語で啓示されるのはそれが、分かり易く理解されるためであることが述べられている。これは神の啓示の原語が必ずしもアラビア語で表記されてはいない証左と云えよう。それ故天使ガブリエルはムハンマドに啓示を伝

え、彼がそれをくり返し口誦さんで暗記するプロセスに於いて、神の啓示をアラビア語に翻訳したり、また預言者とは直接対話できない神との間の仲介・通訳の役割を果たしていたのであった。このように天使は精霊として、神と預言者の間に介在するものであって、神の言葉をアラビア語化する機能を果たしていたのだ。とするならば、『クルアーン』の言語、文体、それに基づくキラアアの構造やその効果は、すべて天使の用いる表現法であると対象化が可能と云える。このことは天使が精霊であり、詩人やカーヒンに憑く精霊とも共通する観念と言える。即ち「精霊の文体」なのである。

『クルアーン』の押韻技法、それは主として脚韻にあるわけであり、それは以前から存在する文体を参考にせざるを得ない。サジュウは文語・文法の確立、知識・学問の推進、そして書の伝承が生まれる前は、韻文の詩作品に次いで、散文においても、耳へのまとまった体裁での内文律の定性と、音韻の快さと記憶の共有・継承という意味でも最善の手段であった。あらゆる伝承には韻と律が伴う句や文が使用された。この文字が確立していなかった段階の時代、口頭伝承が中心であって、文字資料にしても口承性の確認ぐらいにしか役立たなかった。こうした口頭伝承が息づく文化環境の中で、イスラムが誕生し、聖典『クルアーン』がその背景で編まれることになる。従ってこうした環境にマッチする体裁を採って『クルアーン』の聖句が理解されねばならなかった。例え神からの言葉と主張したところで、他の全く新たな表現法や未知の発話法を取っていたなら、一般人の理解するところとならなかつたであろう。神の言葉と言う限りにおいては、そこには二重の異言変換操作があるからである。構造的に啓示は、神→精霊→預言者→信者の順で伝達される。神はあらゆる諸民族の言語を知っている全知であるから、預言者の属する民族の言語に変換せねばならない。神は変換以前の原語の啓示を、中間の天使・精霊の言語メッセージとして第1の異言変換で伝えられ、ないしは原語で下る啓示を中間言語として、いわば「精霊語」に変換・翻訳して伝えることになる。介在者の天使ないし精霊は神の原語を受けて、その後預言者に啓示を伝えることになる。この段階で預言者に理解できるように、後者の「民族語・母語」に異言変換するプロセスを経る。預言者の属する、この世の、世俗の言語に移し替えねばならない。

二重の異言変換、その行為主体は神とも解し得るし、また天使や精霊とも解釈できる。大事なものは第2のプロセスの方で、『クルアーン』の文体の比較検討に関してである。民族言語に移行する時の、当時の言語習慣を見通して踏まえうえて対処せねばならない。預言者に対する天使同様に、カーヒンや詩人のような霊能者には精霊の憑依があったわけであり、その言語表象、言語コミュニケーションをもその背景として踏まえねばならなかつた。単なる散文で済むわけにはいかなかった。啓示が日常語で下っていたらどうであろうか？文盲の預言者に韻文で啓示が下ったらどうであろうか？啓示の意味内容を伝えると同時に、表現形態も荘厳さや威厳が必要とされた。それにはやはり言葉の響き・韻・律動なども伴った荘重な文体として発露されることになる。それがその社会に既に存在する表現形態と類似した体裁を採ることになる。そうすることで、一般聴衆や民衆への訴えや説得としての手段となり得ることになる。これ故に最初期の啓示ほど、いきおいサジュウと同類の言語形式になった。

それに比して、イスラム共同体が成立した以降のメディナ期の啓示は、サジュウや押韻の技法が見られなくなり、大分間延びした3、4行も飛んだ脚韻が散見されるだけとなる。アーヤの最後にかかるうじて押韻したり、全く同様なサジュウ文を重ねて言ったりする技法すら見られる。「メッカの開城」の折の説教も、また死の直前に行った「別離の巡礼」での、アラファートの丘のラクダの背上で行った「最後の垂訓」においても脚韻を踏む文体は取らなかつたのである。それは宗教家としての人間ムハンマドの、文盲であった人間それなりの水準の、人間本来の飾らぬ、言葉なのであったから。

4 サジュウの文体・形式

さてここからは言辭的内容が主となるが、サジュウの文体・形式を具体的に観て行こう。その範疇の中には『クルアーン』の文体であるファースィラ (fāṣila) との関係性も組上に乗せなければならない。また脚韻語だけでは留まらない。サジュウを構成する句や文全体にまで及ぶ。また脚韻語の定義もおのずと異なってくる。脚韻語法は詩論、修辞論、文体論、の一分野として研究されている。一方『クルアーン』のそれは、聖典研究として一字一画まで調べ上げられ、無比性 (i'jāz) との関連が論じられている。この一つ一つ綿密に調べられている点、主張されている点、敬服に値する。深入りしたら事細かな論点、論調にまで及び、論者の〈聖典〉との距離、敬虔度まで問題視される。それ故ファースィラも、ここではサジュウとの関連にとどめる。

サジュウの文体・形式についてと、『クルアーン』の文体についてはイスラム誕生直後から、前節で観たように議論があった。『クルアーン』の文体が、「預言者は詩人だ」といった議論では詩芸のカーフィヤと比較されるべきか、「預言者はカーヒンだ」といった議論では押韻散文のサジュウと比較されるべきか、と言ったたぐいのものである。9世紀中葉、合理主義思想がゆき亘る以前では、護教的立場からは神の書であり、神の書はイウジャーズ (I'jāz 奇跡・無比) であるからと、その分野を討論の議題にのせること自体を忌避していた。その文体など形式にすぎず、内容こそ大事なのである、として比較するべき対象ではないと言って拒絶している。例えば10世紀末の神学者ルマナーニー al-Rummānī (994 歿) などは「ファースィラは (句や文の) 切れ目 (maqāṭi') における類似した (mutashāhila) 文字 (ḥurūf) のことである。そしてその意味内容 (ma'ānī) をよく理解させるためのものである。ファースィラはそれ故 (神の) バラーガ (balāgha 至芸) であって、サジュウは (神にとってみれば) アイブ ('ayb 欠点) なのである。この理由からファースィラは意味内容に従っているものであり、一方サジュウは意味内容がサジュウ自体に従っているものなのだ」と述べている。[Rum. 97; Bur. I 54] 彼の著『クルアーンの無比性』(I'jāz al-Qur'ān) は後のパーキッラーニー al-Bāqillānī などに影響を与えている。

しかしムウタジラ派などの理性判断を重んずる一部の学者や論者の中にはサジュウも、そして詩の韻律論までも含めて論じようとする者もあった。詩人で詩評活動を展開していたアスカリー (1005 歿) や文芸批評と政治に名を留め、ハリーリーに続く時代の人でその影響から「酒宴のマカーマ」を著わしたとされるイブン・アスィール (1239 歿) などが、さらに中世も末期になると、カルカシャンディー (1418 歿) などは幾つかのスーラ (章) はすべてサジュウである、と唱えた。中世後期にはサジュウや詩芸との相関は近くなっていたし、比較の同一の組上にも上っていたのである。そしてこうした議論が繰り返され、事細かな論証・反証がされてのちに、一段落した15・16世紀には、殆ど各学問分野をまとめる段階に入っていた。『クルアーン』の文体を含めたサジュウ論をまとめる領域では、『クルアーン』の文体はサジュウの多種ある技法の幾つかと類似しており、サジュウをファースィラと言い換えても、そのサジュウのスタイルであることは認めざるを得まい」とする容認論も支持されるようになっていた。相変わらず保守層や厳格派の事細かな反論や正当化、巻き返しや非難や忌避観は続くのだけれども。

ここではそうした中世後期の2書、現代宗教学者が校訂ないし著作した3書を主たる資料として論を進める。イスラム中世末期15～16世紀に纏められたスューティー (1505 歿) の『完書』とザルカシー (1687 歿) の『実証』、これら2著は、それまでのサジュウとファースィラ、それに詩の脚韻まで含めた多くの先行論著を総括してまとめて論じたものだからである。

1 『クルアーン』諸学を集大成した Badr al-Dīn al-Zarkashī が著わした al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān

『実証』の第3章。I 53-101。

2 同じく『クルアーン』諸学を集大成した Jalāl al-Dīn al-Suyūfī が著わした al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān 『完書』III 290-315。

3 中世後期キラア学の権威とされたシャーティビー al-Shāṭibī のファースィラ学 ‘Ilm al-Fawāṣil について著わした Nāzima al-Zahar fī ‘Ilm al-Fawāṣil。この原書に基づき神学者 ‘Abd al-Fattāh が注釈した書 Bashīr al-Yasar。

4 現代の二人の学者 M. Zaghlūl Salām, M. Khalafullāh が古写本から3篇の I’jāz al-Qur’ān を校訂した Thalāth Rasā’il fī I’ajāz al-Qur’ān, pp. 97-99。

5 同じく現代の『クルアーン』およびハディース学者ラズカーニー al-Zarqānī が著わした『クルアーン』諸学についての Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān, 2vols。

なお詩の分野のカーフィヤとクルアーンの脚韻語ファースィラとの相関は、既に1972年の拙稿「Qira’ahの文末機能に関するノート」で論じている [pp. 231-80]。さらにその中で、ワクフ(waqf 休止、息継ぎ)との関連で、カーフィヤのラウィー (rawī 脚韻子音) を中心に使用される用語と分析をおこなっているのを参照されたい [pp. 266-69]。またファースィラ学 ‘Ilm al-Fawāṣil の主たる関心は、他にもこのワクフとイブティダーウ (休止と ibtida’ 再開始) 学と、アーヤ (クルアーンの節) の算定に関するキラア学派の相違とその論拠に関するアーヤ学 ‘add al-āy とである。アーヤ学との用語ではアーヤ āya の複数形は、通常の規則複数 āyāt を用いずに、不規則複数形の āy (un) を用いている。

4-1 カーヒンの文体

最初期プレイスラム期のサジュウとしてカーヒンの文体を取り上げる。サジュウを用いた最初期の説教師として知られるのはイエメンのクッス (Quss ibn Sā’ida) であった [Bayān I 119]。しかし説教師よりも早く、カーヒン (kāhin pl. kuhhān) と呼ばれる巫者集団が憑依の表現形式としていたのがサジュウの始まりとする説の方が妥当でしょう [Bayān I 113]。異能者が憑依手段を採り、呪文めいた言葉を発する。

サジュウの押韻であるカーリーナ (qarīna) は、詩法のそれであるカーフィヤ (qāfiya) に比して大まかである。クルアーンの脚韻であるファースィラ fāṣila はさらにおおまかである。カーヒンの表現形態は、もっぱらサジュウであった。が、後世のサジュウと大いに異なる点が二つある。その一つはもっぱら口頭表現であり、この意味では説教師の説教も同じであった。今にその表現形態が記録に残るのは、口頭伝承として記憶されものが後世に記録されたからである。それ故詩法における脚韻単語やさらに重要な最末に来る脚韻子音 (rawī) に関する厳格な規則が見られず、ごく大まかな聴覚印象でほぼ同じであれば、それがカーリーナとして認められる点である。後世では文書化されるので、サジュウにおいてもこの脚韻子音へのより厳格な配慮もなされ、マカーマのような精緻な文体に昇華する。

ジャーヒリーヤ (イスラム前) 期のカーヒンに見られる第二の特徴は念力呪文句が唱えられていたことである。イスラム期以前のカーヒン達にはザムザマ zamzama と呼ばれる独特な念力呪文句を唱えていたことが知られている [Bayān III 13]。そしてこの念力呪文句も恐らくは、古代のオリエントの神官や巫者たちの交霊儀式的伝統を引き継いでいるものであろう。そしてザムザマというこの念力呪文句に似た言葉を発することで、その都度憑依形態により威力を高める機能と集中性を果たしていたものと思われる。平易化していえばムスリムの日常生活に見られるニッヤ (niyya こ

れから行う言動の確認と意思表示)を強調して、時と場を特定して、心の底から声を発する、そうした類のものとも解し得よう。霊能者が場と時を改めて再確認し、それを声を出して行うことにより憑依に入る、ないし憑依を強める音声行為としても捉えられよう。おのれに気を入れ、集中性を高め、憑依への依存性を高めたのである。仏教や神道の陀羅尼や真言、さらに「南無！」の類とも似た機能があろう。サジュウの発言の途中やその休止部にいれることもあった。が、矢張り効果があったのは、出だしの前のザムザマであった。異次元への導入的な意味で効果があった。ザムザマはカーヒンの身振り手振りの中に、それらと共に唱えられた。恐らく香も焚かれた環境の中で行われたことであろう。普通は他人には聞き取れぬ曖昧な文句であって、憑依の段階に入って行き、途中でさらに強化と集中性を高める効果を果たす。そしてサジュウに前後して、あるいはサジュウ文を発している最中にもさらに特異なザムザマを放っていくこともある。それらの呪句は霊との交流手段でもあり、周囲の人の耳には不明な文句となって響く。発音も不明瞭で、意味の不明な場合が多い。

この断続的呪言、ザムザマの語義であるが、zamazama は子音二つ/z・m/が重なる疊語である。すなわち擬声語・擬態語の意味合いが強い。ザムザマとは「遠くから反響してくるもの」の意味から、はっきりとしない音、擬声・擬態音を表す。「馬のいななき」とか「火がはねる音」、「水が沸く出す音」とかの意味である。これらから「歌手がハミングすること」「手品師がつぶやくこと」の意味が外延し、最後の意味がおそらくカーヒンのザムザマに用語として定着させたものであろう。「遠くから聞こえるような、何か訳の分からないこと、神秘的な言葉を吐くこと」の意味である。(同語根の関連語「ザムザム」Zamzam と言えば、メッカのカアバ神殿にある聖泉名が有名であるが、その起源もアラブの祖とされる湯死寸前のイシュマエルの足許からザムザムと湧き上がった水の擬音に由来している。) おそらくサジュウが生まれる最初期、それを発するための雰囲気作り及び補助的手段であるように思われる。傍から見れば、恐らく霊を呼び込んだり、対話を行う呪言や呪文と受け取れたものであろう。このザムザマとの関連で注目すべき点がある。『クルアーン』のスーラ(章)の冒頭にも時折、アリフ・ラーム・ミーム(第2章冒頭節)やター・ハー(第20章冒頭節)、ヤー・シーン(第36章冒頭節)などのような意味不明なアラビア文字の連続が記されている。もちろん口頭で伝えられた啓示が書き記されたことで、異郷で異教徒である我々もその存在を知るわけである。『クルアーン』の啓示にある、これらの不明語句は『クルアーン』の言語学、解釈学、神学、宗教学では様々な議論がなされてきてはいる。筆者の観るところ、護教的立場を離れていうならば、こうしたカーヒン文体のザムザマの伝統が『クルアーン』にも踏襲されており、文体におのずと反映されたものであろう、と思われる。

以上観てきたようにイスラム期以前のアラブ世界では、カーヒンのサジュウには、二つの特徴が見られる。ラウイー(脚韻子音)がおおまかであること、カーヒンの憑依発言の中にはザムザマと呼ばれる「呪文感嘆句」が含まれて機能していたことである。なお、最終節では、カーヒンの文体の具体例を二つ挙げて検討を行っている。

4-2 サジュウの類語

「押韻散文」の意味ではサジュウが最も知られた用語である。散文はナスル nathr と言い、「(言葉を)まき散らす」意味である、散文に対して韻文はナズム nazm と言い、反意的であり、「(言葉を)繋ぎ止める、整える」の意味である。散文ナスルがまき散らされた言葉に手を加えて、韻文ほどではないがリズム(=律動)と音響(=音韻)に一定の配慮がなされ、脚韻語の配慮がなされる文、これが押韻散文ナスル・マスジュウ nathr・masjū、すなわち「サジュウ散文」である。これに対して、サジュ

ウの配慮の無い散文はナスル・ムルサル *nathr*・*mursal* (抜かれた、解放された散文=無韻散文) と言われている。時系列で言うならば散文→押韻散文→韻文となろうが。

さてサジュウと同じように用いられる類語がある。他にもよくつかわれる用語があるので、ここで一括しておこう。

① カリーナ *qarīna* pl. *qarā'in*; イスラム期以前での押韻散文という意味ではサジュウと同じくらい頻繁に用いられる用語である。「二つ(以上)の、または対応する押韻句・文」の意味で用いられる。この語は元来二つのものの関係性を言い表しており、「結び合わせる、連結する」意味合いを持ち、サジュウは必ず二句または二文以上から成ることが前提とされ、それらを対象とした技法を指していることをうかがわせる。

② フィクラ *fiqra* pl. *fiqar*; 元来は「脊椎」とか「目印」の意味で、あるものの中心部を言った。それから言語領域では文や句の「選り抜き」、「精選・精華」の用語となった。句末や文末が「脊椎」である重要性を看取れよう。「パラレル文(または句)が同一脚韻を踏んでいる」ことは *fiqratāni muttahīdatāni fī l-ḥarfī l-akhīri* [Balāghah Wāḍiḥa 273] のような記述で用いられる。

③ ズフルフ *zukhruf* pl. *zakhārif*; 「飾り、装飾」が元来の意味であるが、<言葉>の世界が中心なので、「文飾」の意味になる。普通の散文に対して、ここでは「押韻散文」がそれに相当する。このズフルフには、したがって良い意味では「美辞麗句」的文飾、悪い意味では虚言も入った「大言壮語」的文飾と言う意味までも外延している。ズフルフの女性形ズフルファ *zukhrufa* と言われることもあるが、後者はより強調した言い方である。

④ タルスィーウ *tarṣīf*; ③と同じく「飾る」が原義だが、対象は<宝石・貴石・真珠>であり、したがって「宝飾」ということになる。冠、首飾り、衣装などに宝石を鑲めたり、嵌めこんだり、糸に真珠やビーズなどを通して首飾りにすることを言っている。文章であれば、韻文の他にも散文で意匠を凝らして「編み上げたもの」、「押韻文にしたもの」。これがタルスィーウである。

⑤ ファースィラ *fāṣila* pl. *fawāṣil*; 『クルアーン』の押韻散文の意味に特定される。語根√f/ṣ/lの「分離する、区別する」から推察できるように、後発の『クルアーン』の文体は、先行する韻文の押韻技法カーフィヤ *qāfiya*、散文の押韻技法サジュウ *saj'* との対抗、ないしは独立した押韻技法文、との識別意識が働いている用語と言えよう。ファスル *faṣl* pl. *fuṣūl* と言われることもある。この用語は『クルアーン』第41章3節「(これぞ)啓典、そのアーヤ(御徴=章節)がアラビア語でクルアーン(読むべきもの)を明別される(*fuṣṣilat*)ものとして、民族がよりよく理解出来るように」とから由来していると言われている。

⑥ ラッス *ra's* pl. *ru'ūs*; 「頭」の意味で馴染みの語ではあるが、「先端、物の端」という意味もある。両義がサジュウと関わっていよう。「押韻散文」と言っても、基本は「脚韻」である。すなわち「文の端、文末」という意味ではラッスの「先端、物の端」の意味が生きよう。一方「脚韻」こそ「押韻散文」の最重要とする「頭」であるという意味では前者の意味が生きよう。②フィクラと同様に解釈される。「カーフィヤ(詩の脚韻)とはバイト(詩行)のラッスである」*al-qāfiyatu ra'su l-bayti* のような言い回しをする。*Burhān* の著者 *al-Zarqashī* がファースィラの説明では、その第3節の表題からファースィラの代りにラッスを用いている [Bur. I 53]。

スユーティーもザルカシーも⑤のファースィラと⑥のラッスの相違を、先行する学者たちの意見として次のようにまとめている:一説では(*al-Ja'abānī* 説)どちらも『クルアーン』の押韻散文の文末・句末脚韻(技法)として用いられているが、ファースィラはルガウィヤ (*lugawiyya* 言辭的・語法的)、またスィナーウィヤ (*ṣināwiyya* 技巧的・修辭的)に共に合致している場合で、ラッスは後者のスィ

ナーウィッヤ *šināwiyya* が欠ける場合である、とする。また他の説 (al-Dānī 説) としてファースイラは文意がその語で終わり、以降の文とはっきり区切れる場合で、ラッスの方はその語で区切っても、また続けても良い脚韻語の場合である。従ってすべてのラッスはファースイラを含んでいようし、すべてのファースイラはラッスを含んでいるわけではない [Itqān III 290; Burhān I 53]

4-3 サジュウの文体・形式

サジュウの文体・形式をここでは大別して二つに分類して述べる。脚韻語が中心議題ではあるが、それだけには留まらない。視野を広げて文末・句末であるファースイラを、更にそれに至る前接する句や文全体にまで及ぶ。サジュウはこのように、ファースイラとの関連上もあって、本来は含まれない脚韻語にまで至る句や文全体をも俎上に載せる。さらにはパラレルとなる対文・対句、ユニットとなる三連句や三連文以上の、いわば区切りの節までも視野に収めて論ぜられる場合もある。以下では、1では大きく句や文全体を観る視点と、2では脚韻語に集中する視点とで分けて観てゆく。脚韻語の定義も、韻文と散文とではおのずと異なってくる。本節では、先ず鍵概念となるタクフィッヤ (脚韻) およびワズン (律、拍数) を述べる。次にサジュウ句や文の全体の視点を述べる。最後に最も重要である脚韻単語について述べることにする。

4-3-1 鍵概念 タクフィッヤ (脚韻) およびワズン (律、拍数)

サジュウの形式単位は最低二句 = 二連句、ないし二文 = 二連文の連続から成り立つ。中国の漢詩の対句構成の文体である駢儷体の「駢儷」の意味も「馬を二頭立てて走らせること」であるから、想定が似ていよう。サジュウ技法考察において、こうした最も多い二連句、または二連文を「パラレル」と呼ぼう。そしてこうした句や文が三つ以上で成り立つ三連句・三連文以上をユニットと呼ぼう。アラブの韻文・散文の、その出だしの句なり文 (初句・初文) を示すために、マトウラウ *matla'* という用語でそれが解説される場合がある。このマトウラウとは、そもそも太陽や月星が東に「昇る」所ないし時を指していた。そして詩の分野では作品の「冒頭詩行」、「冒頭のサドル (šadr 前半詩行)」の意味でごく普通の用語として用いられてきている。アラブ世界のディーワーン (*dīwān* 詩集) においては、それが個人詩集であれ、複数の詩人たちの詩集であれ、その索引では、個々の詩作品はそのラウィー (脚韻子音) ごとに並べられる。そして同一ラウィー作品も多い所から、引きやすいよう読者の便宜もはかってマトウラウも記されるのが、編纂の常識となっている。

アラブは古くからのこの類の詩の技法語や修辞用語を、サジュウにも当てはめたものである。この詩の修辞で用いられる「冒頭詩行」のマトウラウを押韻散文においても、サジュウ文を構成する最初の文または初句の「出だし文句」の意味で用いると、確かに便利である。たとえばマトウラウと述べただけで、その直後の語からパラレルなりユニットとなるサジュウ文・サジュウ句が成立しており、その展開を観ることができるからである。それに続く連文・連句を比較検証できる体制に入り得るからである。それらが脚韻語のみが同一なのか、さらには並べてみて語句の配列、シラブル数が同一か否か、音韻が同一韻であるのか、更にパラレルとしてマトウラウに後続する連句や連文が二つだけのパラレルなのか、それとも三つ以上のユニットとして結晶化されているのか、などが比較検討される。もちろん、今述べた順で巧緻な文体となつて行き、その出来栄が高度なものとなり、作者の方が大変な労力と蘊蓄を傾け、才能を絞らねばならない。一方、視聴者の方の審美眼もそれだけ熱く加えられて対処することになる。三連文または三連句以上に亘るのは、余程難しく、マカーマートの場合もその大半がパラレルとして二連文・二連句である。それゆえマトウラウ

とそれに続く二つの文・句がパラレルとしてセットされ、比較されるのが普通である。マトウラウが無く、直接サジュウ文・句に入っている場合も多い。

以下の考察において、サジュウ文を吟味するのに、二つのキータームを目安とすると理解が速い。パラレルのセットとして技法のまな板に据えられるのは、その二句または二文にみられる①タクフィッヤ *taqfiyya* と②ワズン *wazn* とが基準となる。①タクフィッヤとは、詩の脚韻語カーフィヤ *qāfiya* の用語からの応用であろう。散文における文末の「脚韻語及びその技法」を指す。サジュウとは厳密にはこのタクフィッヤに視点を当てたものである。一方②ワズン *wazn* とは原義が「重さ、重り」の意味であるところから、軽拍＝短音節、重拍＝長音節のように拍子・律格単位を「重さ、重り」と見立てて、これら軽重・長短拍の律拍・シラブルに当てはめる。その連続を同一律にして仕上げたものがワズンの技法になる。アラビア詩の分野では軽重・長短拍の一拍を歩脚として、それらの歩脚を組み合わせて律格単位として16種の律格が作り上げられている。ワズンを対象とした場合、もう一つのキータームとなるのが③ラフズ *lafz* (単語 *pl. alfāz*) である。単なる「単語」では無く「単語数、語配列」ということになる。サジュウにおいては、このラフズも②のワズンの範疇の中に含みこめない微妙な関係にある。同一ワズン(律格)でも、その構成が一語なのかそうでないのか、単語の構成数にまで及ぶからである。前置詞の *fi* (～の中に)、*'alā* (～の上に)、また *lā* (否定詞) や *mā* (否定詞、疑問詞) など後続する語との関係で一語と認めるのか、後続する語に吸収されてしまうのか、という点でもラフズは問題視される単位となる場合も多い。

サジュウの技法のうち、ワズンが重視されて行けば、当然ながら韻文に発展して行く。サジュウは最末語の押韻が大前提であったから、それに文全体の律拍の統一性が計られれば、詩形が誕生することになる。こうして誕生したアラブ世界の最初の詩形がラジャズ *rajaz* だとされている。また『クルアーン』の文体も、こうした散文におけるサジュウと、より高度の韻文で綴られる詩の伝統の中に、後発ゆえに影響を受けて誕生することになる。この発展もワズンとタクフィッヤそれにラフズを尺度として形式の技法的発展をみたからである。ジャーヒリーヤにおいては、アラビア文字が未熟の段階にあり、文字で書き表すのではなく、音声・口頭での表現であった。そのため、ワズンにしても、タクフィッヤにしても、厳密では無く、おおよそで一致で十分であった。

4-3-2 『クルアーン』とタクフィッヤおよびワズン観

『クルアーン』文体とタクフィッヤおよびワズン観をここで比較として述べて行く。サジュウの特徴を浮き彫りにする句末および文末、この脚韻語をカーリーナ *qarīna* と言う。その形式に言及する前に、クルアーンの文体であるファースィラの脚韻語の用法について触れておこう。詩学修辭学用語を受け付けない『クルアーン』学者は、その神聖性を強調するあまり、聖典をイウジャーズ (*I'jāz* 奇跡性・無比性) と主張する。こうした信条を持つ学者や神学者、宗教学者は文体として近似したサジュウに対しては、クルアーンの文体であるファースィラは意味 (*al-ma'ānī*) が主体であってそれに従属するものであり、一方サジュウは文体・語法 (*alfāz*) が主であって意味内容はそれに従属するものである、などと説く。鳥の鳴き声を基とするサジュウの語等、聖句にどうして適用できよう。他のサジュウの用語だけではなく、詩法の洗練された技芸との関連や比較、用語の応用を嫌った。そのため一部の学者は、パラレルやユニットのセットとして技法の中心となる上述のタクフィッヤ *taqfiyya* とかワズン *wazn* の用語をも避けて、ごく一般語を用いて説明する。タクフィッヤもワズンも共に詩の技法用語であり、普通のサジュウ文にも適用されているため、後発でその延長線にある『クルアーン』のファースィラにも応用されることになる。彼等は『クルアーン』を神聖犯す

べかざるものとして、その技法をわざわざ別の用語を用いた [Bur. I 73, 312–13; Itq. III 292]

タクフィヤ *taqfiyya* もまた、詩で用いられる脚韻語カーフィヤ *qāfiya* の派生形であり、その意識の反映が強い。そのため、代わりに「脚韻語」はファースィラ *fāṣila* と、その中心となる脚韻文字ラウィー *rawī* 及びその前後を構成する子音（および母音）をフルーフ・ムタマースィラ *ḥurūf mutamāthila*（類似文字群）またはフルーフ・ムタジャーニサ *ḥurūf mutajānitha*（同種文字群）と言ったりする場合がある。さらに脚韻子音ラウィーにかかる母音はマジュラー *majrā* と言う用語になっているが、『クルアーン』を説明する場合、アラビア語文学で言うイウラーブ *i'rāb*（語尾変化）及びハラカ *ḥaraka*（母音）の用語で済ましてしまう学者もいるほどである。またラウィーの用語を用いずに脚韻文字は単にハラフ *ḥaraf akhīr*（最終文字）としたし、その前の子音ないし長母音代用子音のこともハラフと呼び、両者が律と韻は合致する場合をイルティザーム・ハラファイン *iltizām al-ḥarafayn*（二文字合致）といて、特別な用語を用いているわけではない。ファースィラとしての分類の一つにムタジャーニサ *mutajānisa* とムタカーリバ *mutaqāriba* との二種の分け方がある。ムタジャーニサとは「同種のもの」の意味で、対象となるファースィラの連文・連句のそれぞれの脚韻文字が同一のものである場合を言い、フルーフ・ムタジャーニサ *al-ḥurūf al-mutajānisa* と総括される。詩のカーフィヤで言えば脚韻文字・ラウィーが合致する連文・連句と称しえよう。ムタマースィラ *mutamāthila* をこれに当てる説もある [Bur. 72–75]。

一方ムタカーリバとは「近似したもの」の意味で、対象となるファースィラの連文・連句のそれぞれの脚韻文字が近似したものである場合を言い、フルーフ・ムタカーリバ *mutaqāriba* と総括される。厳密な意味ではムタカーリバは同一カーリーナとは認められない。詩のカーフィヤで言えば脚韻文字・ラウィーが、例えば /-m/ と /-n/ とで、あるいは /-d/ と /-b/ と、 /-r/ と /-l/ とで、構成される連文・連句と称しえよう [Tharāth 98 al-Rummānī の言説; Bur. 72f]。

しかし初期『クルアーン』のファースィラもサジュウと同じであることは、早くから一部の開明的な学者からは唱えられていた。理知を重んずる学者たち、ムウタジラ学派やシア派などの説としてもあった。そうした主張の中でハファージー *al-Khafājī* (1074 歿) の論考が、ファースィラ・サジュウ同一説が表立って提唱されているものとして引用されている [Itq. III 294; Bur. 57]。

ハファージーは、本格批評文学を開拓したクダーマ *Qudāma ibn Ja'far* (958 頃歿 『詩評』 *Kitāb Naqd al-Shi'r* の著者) の強い影響を受け、また理知主義詩人アル・マアッリー (1057 歿 『救しの書簡』 *Risāla al-Ghufṛān* の著者) を師として、有名な修辞学書 *Sirr al-Faṣāḥa*（『明解の秘儀』）を著わし、それを主張したのである：「サジュウが *'ayb*（欠陥物）であり、ファースィラが疑いも無く *balāgha*（至芸）なのである、というのは間違いである。というのもサジュウもまた *ma'nā*（意味）に従うものであって、それを意図してはいないとしても、*balāgha* なのである。ファースィラだとて全く同じことなのだ……」。ハファージーのこの著書 *Sirr al-Faṣāḥa*（『明解の秘儀』）は後世に甚大な影響を与えた。イブン・アスィール *Ibn al-Athīr* (1239 歿) は触発されて『クルアーン諸学』で従来論究されていた説にいろいろな視点から異論や新説を唱えていて『韻文・散文修辞学大全』 *al-Jāmi' al-Kabīr fī Ṣinā'a al-Manẓūm min al-Kalām wa-al-Manthār* を著わしている。

詩学からすればサジュウもファースィラも異なるところはない。脚韻単語およびその末尾の脚韻子音は詩学では明別されているのに対して、サジュウもファースィラもその辺りは極めてルーズなのである。脚韻文字のラウィー *rawī*（柳）に焦点を当てれば、明白である。規則双数形、複数形、斜格代名詞などの語尾変化形は詩学ではラウィーとはなれない。それに反してサジュウやファースィラはごく自然に脚韻子音となっている。

4-3-3 サジュウの句または文全体にわたる分類

4-3-3-1 ワズンの長さ、行構成を主体とする観方

句または文全体にわたる分類のなかでも、ここではワズンの長さ、行構成を主体とする観方である。サジュウを構成する連句や連文を、ここでは一句や一文の長さとしてとらえる。すなわちワズンである語数や拍数・シラブル数の長さ、たとえばラフズ(構成語)の数、一行の拍数やシラブルの総数の長さの比較によって分類する。従ってパラレルの二連句よりも、三連句以上のユニットが主体となる:

① パラレルやユニット間の一行の長さが同一のもの。最低ラフズ(単語)二つが同一配列される。そして拍数シラブル数も一致する型。サジュウのタイプとしては、コンパクトなアラビア語の特性を生かした二語配列のものが最も多い。ファースィラ学について著作を著わしたシャータィバ al-Shāṭiba はムサーワート(Musāwāt 均等型)との用語で分類している[p. 31]。この事例は、『クルアーン』に限らず、最も多く、三語、四語、五語の順で少なくなる。『クルアーン』の例、88章25~26節、82章13~14節。

② パラレルやユニット間の一行の長さが不揃いであって、後半の方が長いもの。多くは説明的付かないし趣旨説明となる。第3行、第4行、と3~6、7句・文が続く場合こうした型が採られる。『クルアーン』の例、25章11~13節、74章21~24節。

③ パラレルやユニット間の一行の長さが不揃いであり、特徴としては拍数や語数が不揃いであって最末のものが短小型。マトウラウから始まる比較的長めの句・文が続き、最後に短めのもので終える型。主旨をまとめる結句または結文の働きを果たす機能が多い。『クルアーン』の例、37章155~159節、114章4~6節。

④ 大まかにワズンでは四連句・文がユニットを作り、ラウイー(脚韻子音)が a-a-b-a で纏められるもの。四連句、四連文。例、44章43~46節、69章38~41節。このサジュウ形式は、研究者によってはルバーイー rubā'ī と用語化されている。

⑤ 垂直三角形の形式のもの。マトウラウ後の初句・初文は短めで、ユニットの後ろに行くほど長い語句や文の型。形が垂直三角形になる。「~とは何ぞ」の文体を初めとして、初期の啓示にはこの型が多い。例、93章1~5節。

4-3-3-2 ワズン重視のサジュウ型

ワズンを尺度とする句や文全体を比較する分類はいくつか存在する、これからタクフィツヤとワズンを尺度として、検討してゆくわけである。句や文の全体の検討に関しては、Burhān I 72-3、および Itq. III 311-13 では2種の分類が記されている。一つは2型タイプで、他は5型タイプである。まず理解が容易な2型タイプから説明して行こう。

2型タイプ:

このサジュウのタイプ2つとは①タシュリーウ tashrī' と②イルティザーム iltizām とである。その視点の違い、重視の仕方の相違による。前者がタクフィツヤ(脚韻)に力点を置きその相違を説明するのに対して、後者がワズン(律・シラブル)にもその力点を置く。

① タシュリーウ tashrī' ;「タクフィツヤ重視型」。初句・初文と後続するパラレルやユニットの句や文のタクフィツヤ(脚韻)が合致しているサジュウ。ワズン(語数や拍数)は必ずしも合致している必要がないサジュウの型。元来は詩法の律格で並列する詩行の一つの歩脚が足りないもの、

欠如するものを行った。タシュリーウ *tashrīʿ* とは、イスラム法の用語シャリーア *sharīʿa* と語根を同じくし、「家畜を並ばせて水場に行く道を示すこと、先導すること」を言う。中国の詩法で用いた四六駢儷体の「駢儷」と同じ詩行の発想である。例『クルアーン』55章16,17節、18,19,20節、21,22節など。

② イルティザーム *iltizām* : 「ワズン重視型」。初句・初文と後続する句や文の平行やユニットが、同語数または同じ数の拍数、同一律格で成立しているサジユウのこと。タクフィッヤ (脚韻) が合致している方がもちろん望ましい。すべて合致している平行やユニットがイルティザームの精選、すなわちルズーム *luzūm* である [次に述べる 5型タイプの⑤ ムラッサウ *Muraṣṣaʿ* を参照]。

元来は詩法のカーフィヤ (*qāfiya* 脚韻語) の中心を占めるラウイー *rawī*、即ち脚韻子音の前に来る子音およびそれにかかる母音が一致しなければならないことを言ったもの。イルティザーム *iltizām* とは「必要である、不可欠であること」であって、詩法ではダヒール (*dakhīl* 挿入文字 = *rawī* の直前に差し挟まれる子音) が統一されていなければならないことを指示した用語である。例『クルアーン』81章24,25節、93章9,10節。

5型タイプ :

5つはムタッラフ *muṭarraf*、ムタワージー *mutawāzī*、ムタワージン *mutawāzin*、ムラッサウ *muraṣṣaʿ*、ムタマーシル *mutamāthil* とである [Itq. II 311]。

① ムタッラフ *muṭarraf* : 「タクフィッヤ同一、ワズン不統一型」。初句・初文に後続する句や文の平行やユニットを比較する時、後続する句や文の対象がタクフィッヤ (脚韻語) の合致をみているが、ワズン *wazn* が合致していない平行やユニットのこと。すなわちタクフィッヤである脚韻語を同一にしており、ワズン *wazn* である律拍・シラブル数が異なる平行のことである。ラフズである語数もまた異なる。ムタッラフ *muṭarraf* とは「端合わせ」の意味である。「端合わせ」とはタクフィッヤを「端 *ṭaraf*」と見立てている。サジユウの最も基本形である。例『クルアーン』71章13,14節、84章1,2節、96章1,2節。

② ムタワージー *mutawāzī* : 「タクフィッヤ、ワズン共に近似型」。以下は全体を相対化したものとして理論となる。初句または初文に対する平行やユニットが、韻のタクフィッヤ、律のワズン、共におおまかには一致をみているが、ワズンに関して僅かにシラブル数や語形・語数の異なる型のこと。すなわち、脚韻語とはほぼ同一韻の一致をみているが、後者のシラブル数や語形に相違を見せ、同一性を欠いている型。ムタワージー *mutawāzī* の意味は「対等である、平行しているもの」であるが、<ほぼ同一><近似した同一>との意味が伴う。例『クルアーン』88章13,14節、94章3,4節。

③ ムタワージン *mutawāzin* : 「タクフィッヤ不統一、ワズン同一型」。同じくムワーズナ *muwāzana* とも言われる。①とは逆に、初句または初文と後接する平行やユニットの対象が、語形や語数、シラブルの律のワズンの一致をみえており、脚韻のタクフィッヤが合致していない型のこと。すなわち、それらが語数や律拍・シラブル数を同一にしているけれども、脚韻語が異なる平行のことである。後世の厳密な修辞論からすると③のムタワージンはサジユウとはみなされない。が、ファースィラを対象とする場合も含め、大きくはサジユウ理論の枠内で捉えられている。ムタワージン *mutawāzin* とは「ワズン = 重さを等しくするもの」の意味である。二句または二文以上の連続を同一律にして仕上げたものである。例『クルアーン』88章12,13節、79章1~5章、107章1,2節。

筆者はこうしたこの脚韻語の不統一ムタワージンに関しては、アル・ハリリー『マカーマート』の原文表示の箇所ではサジュウから外して記さなかった。しかし本稿のアル・ハマザーニー『マカーマート』の訳出に当たってもそうであるが、そのパラレルやユニットのワズンの見事なムタワージンのゆえに段落ごとのサジュウ原語表示の脚注においてカッコで工夫してそれを示した個所もある。

④ ムタマースィル *mutamāthil* : 「タクフィッヤ近似、ワズン同一型」。初句または初文と後続するパラレルやユニットの句または文がワズンの完全の一致をみているが、タクフィッヤが近似した子音 (たとえば /-m/ と /-n/、 /-r/ と /-l/) で、わずかに相違する型のこと。すなわち、それらが語数であるラフズや律拍・シラブル数を同一にしており、一方脚韻語がわずかな異同が見られるパラレルやユニットのことである。③のムタワージン完璧にした型。ムタマースィル *mutamāthil* とは「相似している、同様であるもの」の意味である。例『クルアーン』37章117、118節、107章1、2節。

⑤ ムラッサウ *muraṣṣa'* : 「タクフィッヤ同一、ワズン同一型」。名称ムラッサウ *muraṣṣa'* 「宝石を鑲めたもの」とか「真珠を首飾りにしたもの」の意味が示すように、要件を要求以上に満たしているものである。初句や初文とパラレルやユニットとなって、後続する句や文のタクフィッヤとワズン *wazn* が共に合致するもの。すなわち、脚韻語の押韻が完全に一致し、それらのラフズ・語数や律拍・シラブル数を全く同一にしたパラレルやユニットが成立しているもの。従ってこの両者が完全に一致して見られるサジュウ文は「サジュウの中のサジュウ」の意味でサジュウ フィー サジュウ *saj' fi saj'* と称される。またルズーム (*luzūm*) とも言われている。例『クルアーン』82章13、14節、88章25、26節、94章4、5節 (同一文)。

なお、タクフィッヤとワズンに関して完べきである⑤ムラッサウ *muraṣṣa'* には、別の用語も用意されている。イウティダール *i'tidāl* がそれである。「両者の均一性が取れている」、という意味で、ワズンの比重も高く評価されることを如実に示している。またイウティダールはムウタディル *mu'tadil* とも言われることがある。また④、⑤型を含めず3型タイプとする説もある [Bur. 75-77]。

4-3-3-3 ファースィラを意味内容から分類

同じく脚韻語だけにでなく、ファースィラ文およびそれからさかのぼる文なり句なりを意味内容から分類する。多くは長文で最終行がファースィラとなるもの。これには4種タイプ分け出来るとする。①タムキーン *tamkīn* 結語技法、②タスディール *taṣḍīr* 同語繰り返し技法、③タウシーフ *tawshīh* 換言法、④イーガール *īghāl* 余語技法である [Bur. I 78-98; Itq. III 302-310]。

①タムキーン *tamkīn* 結語強調技法: ファースィラ文の前に、訴える主題の文をタムヒード (*tamhīd* 展開・拡張) して、文意の理解把握を容易にした後ファースィラ文で一層強調ないし総括して結ぶ。タムキーンとは「(文の、主旨の理解の) 強化、強調」の意味である。例 第6章103節、第11章87節、第10章87節、第4章166節。

②タスディール *taṣḍīr* 同語繰り返し技法: タスディールとはファースィラ文を構成する文の頭ないし前半部に、ファースィラと同一の語 (ないし同一語根の派生語) を提出しておいて、最後に文全体の意味内容の趣旨をまとめる形でもう一度ファースィラとして出して集中化や強調化を図る型。サドル *ṣadr* とは詩法の用語で、一詩行をバイト (*bayt*) と言って、それは半詩行づつに分かれる。前半詩行のことをサドル *ṣadr* (原義「胸」) と言い、後半詩行のことはアジュズ '*ajuz* (原義「尻」) という。したがってタスディールの原義は「胸を突き出す」→<ファースィラを前出させること>ということになる。多くの場合ファースィラ文は、長文であったり、複文であったりする。例 第

3章8節、第4章166節、第32章26, 27節。

③タウシーフ *tawshīh* 換言法；ファースイラを構成する文（複文も多い）の（頭では無く）中途や後半で訴えたい内容を、同一語（同義用法）か又は別な表現や語（類義・反義用法）を用いてファースイラに繋げるタイプ。内容の異化ないし徹底底の効果がある。タウシーフとは「ウィシャーフ *wishāh*（装飾、飾り）をつけること」の意味で、ここでは文意を徹底するために別表現で装飾・強調する、それをタウシーフ、すなわち「ウィシャーフ *wishāh*（装飾、飾り）をつけること」と名付けたのであろう。タスディールとの違いはその技法が文の前半・胸（＝サドル *ṣadr*）か、文の後半・尻（アジュズ・*ajuz*）かの違いである、との説もある。例 第3章33節、第36章39節ほか。

④イーガール *īghāl* 余語技法；文意が完了した後で、なおそれに追い打ちをかけるように、念を押すようにファースイラ文を付加する。無くても良いところから「余語」として用いて強調する。文としてサジュウが形成できないため、わざわざファースイラ文を作り出す作為も見てとれる。①タムキーン（結語技法）と重なる面がある。例 第2章23節、第4章50節、第27章80節。

4-3-4 タクフィツヤ脚韻語主体の形式・構造

4-3-4-1 文意による息継ぎや休止の観点

ファースイラは別の観点、息継ぎや休止の観点から二種あるとする al-Ja‘abarī 説を述べよう。①タウフィーキー *tawfīqī* と②キヤースイー *qiyāsī* とである。

①タウフィーキー *tawfīqī* とは、文意がそこで明瞭に終始し、預言者のキラアアにおいて、その部分はいつもワクフ（*waqf* 休止、息継ぎ）が置かれていたファースイラ（文末・句末語）である。伝統的にはワクフ・タームム（*waqf tāmm* 完全な休止）と説かれ、また書き記されるものである。

②キヤースイー *qiyāsī* の方は文意の流れがそこで終始しても、ワスル（継続読み）をしても良いもので、預言者のキラアアにおいて、明別されてはいないファースイラのこと。そのファースイラの部分は時にはワクフ（*waqf* 休止、息継ぎ）が、時にはワスル（*waṣl*）で続かれた場合がある文末・句末語である。伝統的にはワクフ・ジャーイズ（*waqf jā‘iz* 許容される休止）とマークされるものである [Itq. III 290-91; Burhān I 98-101]。

4-3-4-2 脚韻語3形式

一方普通に用いられる脚韻単語及び脚韻子音の形式に集中すると、そこには3種あり、いずれもサジュウ文の句末語・文末語のカーリーナの、最も重要である脚韻文字のラウィー *rawī*（枷）が中心に据えられる。そしてラウィーの直前がどんな形態を採っているか、換言すればどんなワズンになっているか、もまた重要視される。後世詩学で確立された技法によれば、句末語・文末語であるカーフィヤ *qāfiya* は3種に分類される。それに従えば、①ムジャッラダ *mujarrada* 形式、②ムルダファ *murdafa* 形式、③ムアッササ *mu‘assasa* 形式である。

①ムジャッラダ *mujarrada* 「ワズンの長拍（＝重拍）欠如」形式；

ムジャッラダ *mujarrada* 形式とは「裸にされた」の意味であり、脚韻文字のラウィー *rawī*（枷）に前結するワズンに長（重）拍の衣を一切伴わない短拍のみの「裸の句末語・文末語」のカーリーナのことである。すなわち、単音節・軽拍だけのワズンで成り立つ型のこと。平たく言えばファアラ /fa/‘a/la/語型、短・短・短/C・V・C・V・□・V/で成り立つ型。Cは子音、Vは母音を、□はラウィーを表わす。

ラウィーに付する母音、これをマジュラー (*majrā* 流路・水路) と言って、統一されていなければ

ならない。マジュラーの不統一はアイブ(‘ayb 欠陥)の一つとされ、イクワーウ(iqwā’ 空き巣)なる用語で指摘される。しかしサジュウではタスキーン(母音読まれず)の慣行のため、初期段階ではマジュラー以降の、ラウィーに続いて付加される子音や母音は一切無視される。例『クルアーン』74章21~30節

②ムルダファ murdafa 「ワズンの長拍(=重拍)の前接・相乗」形式：

ムルダファ murdafa 形式とは、「相乗り形式」のことで、脚韻子音のラウィーの直前に長母音(長拍=重拍)が相乗りをしている(これをリドゥフ ridf と呼ぶ)形式のカリーナのことである。長音節・重拍が直前に合い乗ってくるワズンで成り立つ型のこと。平たく言えばファイル/fa/‘i/lu/語型、短・長・短/C・V・V・□・V/の型を言う。詩ではリドゥフは統一されていない。統一されていない場合はアイブ(‘ayb 欠陥)となる。この欠陥はハズウ(hadhūw 疑似・模倣)と呼ばれる。『クルアーン』のアル・ファーティハ「開扉の章」全7節はすべてがこのムルダファ形式で統一されている。但しラウィーの子音はnとmとに不統一がある。-īm(第2,4,7節)、-im(1,3,5,6節)である。ただし第6節の終わりはムルダファ形式とはどう見ても言えない。それ故ファースィラとは認められず、節マークの上にはここで終わってはならないと言う意味の否定詞laのワクフ(休止・息継ぎ)マークが記されている。脚韻文字のラウィー rawī の不統一、ここではnとmであるが、これは詩法ではハズウとされ、アイブ(欠陥)の一つとされているが、『クルアーン』のファースィラにおいても初期のサジュウではハズウとはならない。というよりもハズウの概念を受け入れないのである。例 43章全89節

③ムアッササ mu’assasa 「単音節挿入」形式：

ムアッササ mu’assasa 形式とは、その語義「確立された=標準にされた」の如く、最も多いタイプで、脚韻文字のラウィー rawī (枷)の前に、単音節すなわち母音を伴う子音(これをダヒール dakhīl と呼ぶ)が据えられる。そしてそのダヒールの前に長母音が来ること(これをタッシース ta’sīs と呼ぶ)のタイプのカリーナ脚韻単語のことである。平たく言えばファイル/fa/‘i/lu/語型、長・短・短/C・V・V・◎・V・□・V/のことである。Cの○囲みはダヒールを表示。ダヒールに付される母音、これをイシュバウ(ishbā’ 充分化、余裕化)と呼び、統一されていなければならない。イシュバウの不統一はシナード(sinād 縞文様)と呼ばれる。シナードはアイブ(欠陥)とされているが、重大な傷とは看做されない。例 102章1~2節

なおこの節のタクフィツヤ脚韻語主体の形式・構造については、拙稿「Qira’ahの文末機能に関するノート」pp.266-69の中で、ワクフ(waqf 休止、息継ぎ)との関連で触れているので参照されたい。

4-3-4-3 脚韻子音に付される母音マジュラーの問題点

散文(nathr)においては、押韻散文(masjū’)であっても、無押韻散文(mursal)であっても、書かれて文書化される場合は、文末文字にはイウラーブ(i’rāb 格表示)の母音(haraka)が付されねばならない。しかし口語表現がそうであるように、書かれた文章であっても文末の母音は読まない習慣である。これをタスキーン taskīn と言っている。「沈黙化」の意味だが、母音を読まず沈黙する、即ちスクーンとするところからこう呼ばれる。このタスキーン(沈黙化)の慣行は、詩行の脚韻カーフィヤを除いては、ここで扱っている押韻散文のサジュウや『クルアーン』押韻のファースィラ、すべてに適用されている。それだけではない。口語においては、他の表現形態や、日常表現の会話体においても大半に見られる。この理由は明らかで、一つは会話体ならば、平易化された表現で語系列や文形がだまかには定まっておき、イウラーブ(格表示)の母音を読まなくても意思疎通を可

能にしているからである。二つにはアラビア語は構造的に文末語が属格語尾を示す母音／-i／で終わるケースが多い。そして母音／-i／はカスラ kasra（壊すもの）と呼ばれているように、聴覚印象のひびきが悪いためと思われる。ほとんどの文章が母音／-i／で終わる残響は印象の良いものではない。他の母音はそれほどではないが、すべてにわたって母音を発音して終わる場合は、意味理解は容易になろうが、聴覚印象はまどろこしくて、受け入れがたいものとなる。その一例をムスリムだけでなく、異教徒であっても多くの方がご存じの『クルアーン』のアル・ファーティハ「開扉の章」を例にして吟じてみれば容易に察しが付こう。聞きなれた読みなれた唱え方では無く、イウラブ（格表示）の母音、すなわちラウィーにかかるマジュラー（最末母音）をきちんと朗読してみれば、直ぐ分かることである。全7節のファースィラは以下の様である：rahīmi, ‘ālimīna, rahīmi, dīni, nasta‘īnu, mustaqīma, ‘alay-him, ḡāllīna。こう詠じてみれば、普段読みなれ、聞きなれて流麗と思われているファーティハも、その滑らかさがタスキーンの技法に助けられており、正確に読めば随分と異なる印象を持つことになろう。アル・ファーティハ「開扉の章」全7節は、上述したラウィー（脚韻子音）が／-m／と／-n／とで構成されるムタカーリバ mutaḡāriba である。脚韻子音音形式で言えば4-3-4-2の②ムダルファ形ということになる。

なお韻文・詩行の脚韻単語カーフィヤ、その脚韻子音ラウィーの母音マジュラーはしっかりと伸ばされて終わる。詩行の場合はワズン（長短拍）の歩脚に合わせて最末の母音マジュラーまで歩脚に入って作詩されているためである。その母音をタスキーンにしてしまうとその歩脚が無くなる。サジュウの方は、初期ではこれが普通であったが、マカーマのような後期のサジュウの文体では、イウラブ（＝マジュラー）まで意識されて作韻されている。筆者は本稿のマカーマ訳ではサジュウのローマナイズの表記においてイウラブまで行き届いている場合は最後の母音まで記している。母音が異なるイクワウ（＝イウラブ不一致）となっている場合はラウィー、即ち子音止まりにしている。また疑似サジュウがある場合は、すべての訳に統一されているわけでは無いがカッコや？でそれを示している工夫はしてみた。矢張り朗唱する場合、イウラブをタスキーンにした方が聴覚印象が良いことは否定できまい。

護教論的には、いくら『クルアーン』がサジュウと類似した文体であっても、それを模倣したわけでは無い。全く独自のスタイルなのだ、そのため『クルアーン』の言語形式はサジュウとは異なるとして、幾つかの用語で説明された。教義内容 (ma‘nā) が中心であって、修辞技法 (ṣaniyya) は考慮の外である、サジュウとはそもそもの動機が異なる、と主張する。サジュウでは無いのだ、と主張しても、40以上のサジュウや詩の技法の事例が分析解説されており、その類似性を否定するのは困難である。有名な事例として引き合いに出されるのが、モーゼ伝承の啓示であって、預言者モーゼ (Mūsā) と、兄であり助手のアロン (Hārūn) は多くの場合「モーゼとアロン」と記される。しかし「アロンとモーゼ」と順がひっくり返っている事例もある。以下は次節で[事例3]として言及する。

5 サジュウ（押韻散文）の範例

本稿の執筆動機はアル・ハマザーニーとアル・ハリリーーの両『マカーマート』のサジュウを比較検討して、その特徴を浮き彫りにして観ることであった。しかしサジュウのそもそもから書き始めなければならず、イスラム以前のカーヒン達、さらには『クルアーン』の文体に踏み込んだために、そこでの独自の領域まで学ばなければならず、予定の両『マカーマート』のサジュウの比較研究にまで至らなかった。いずれ稿を改めるとして、現段階では両『マカーマート』のサジュウを概観すると、本訳の著者アル・ハマザーニーのサジュウは完成途中であり、後輩のアル・ハリリーー

の方がサジュウ体の完成度が高いとだけ述べておこう。この最終の第5節では、サジュウを三例挙げて、観て行くだけに留める。ここではブレイスラム期のカーヒンのサジュウ二例、および『クルアーン』のメッカ期、その中後半時期の間延びしたサジュウ文体の一例を見ておく。

[事例1] ウッザー・サルマのサジュウ

以下のサジュウの例は al-Jāhiz の著書 al-Bayān wa al-Tabyīn の収録されたものである。ウッザー・サルマというカーヒンの自部族ウシャラーウ部族を讃えた内容である。ウシャラーウ部族 (Banū al-'Usharā') とはズブヤーン族の支族ファザーラ族の一氏族マージン族の、またその別れとなる遊牧部族名である：

- ① 地界と天界にかけて

wa-l-arḍi wa-s-samā'i

- ② 頭部真白き鷲にかけて

wa-l-'uqābi s-saq'ā'i

- ③ 荒れ地に降り立つその鷲にかけて

wāqī'atan bi-baq'ā'i

- ④ ウシャラーウ部族の偉大さは^ま優^き越るものなり

la-qad naffara l-majdu Bani l-'Usharā'i

- ⑤ (他のどの部族よりも) こと栄光と高貴さにおいては

li-l-majdi wa-s-sanā'i

5連ユニットのサジュウであり、①～③までは誓いを立てる誓句であって、サジュウ文にあっては、冒頭句に来る言い回しである。このスタイルは、初期『クルアーン』にも盛んに同様な切り口で啓示が語られている。誓句の描写力がその後続く主文の主張を、如何に強調し、威力を増しているか、この畳みかけがサジュウの効果とつながっている。誓いを三度したところで、④になると、短句でなくなり急に間延びしたスタイルになる。今までの誓いの結句の内容がここに提示され、盛り込まれるために、必然的にこうしたスタイルになる。④のみが文であり、⑤の句とともに主文を構成していることになる。

全体の5連ユニットを検討すると、タクフィッヤは一致しており、ラフズは2・2・2・5・2の不一致になっており、従ってワズン不統一となっている。1-3-1の5型タイプからすると、①のムタッラフ mutarraf「タクフィッヤ同一、ワズン不統一型」に分類されよう。

脚韻語のみに集中すると、5連の各行の末語が押韻はすべて同一の/-ā'i/でC・V・V・[C]・Vで統一されたカーリーナとなっている。脚韻文字のラウィーはハムザ子音/’/である。直前が/-ā/と言う長母音のムルダファ形式となっている。4-3-4-2、脚韻語3形式でいえば、②のムルダファ murdafa 形式の句末語・文末語のカーリーナと言うことになる。脚韻文字のラウィーが母音を伴う場合、それはマジュラー majrā と呼ばれる。マジュラーを伴うカーリーナをムカッヤダ muqayyada (枷をされたもの) と言い、母音をともなわないものはマジュラーから解放されたカーリーナの意味でムトゥラカ mutlaqa (解放されたもの、枷を解かれたもの) という。ここでは/i/と言う母音を取っているので、前者ムカッヤダに当たる。しかし前節で説明したようにサジュウで音誦した場合は、たとえ母音を伴うムカッヤダであっても、タスキーン (母音を取り去った、スクーン読み) にするのが一般である。

まとめると、この事例1ではカーリーナが全体で5つしかない短文であることから、ユニットとしては語数のラフズやシラブルの律は異なるが、同一脚韻で統一されていることになる。また脚韻語の形式は②ムルダファ *murdafa* 形式で統一が取れている。

次は20のカーリーナが続く長句の事例である。

[事例2] マムムール・ハーリスィーのサジュウ

- ① げに我ら目にするものの中に
inna fī-mā narā
- ② 判断根拠を示すものがあるう
la-mu‘tabirā
- ③ 解釈する者に対しての
li-mani ‘tabarā
- ④ 大地は低く平らに伸ばされ
arḍun mawḍū‘ah
- ⑤ 天空は高く押し上げられる
wa-samā’un marfū‘ah
- ⑥ 日輪昇り来てまた沈み行き
wa-shamsun taṭla‘u wa-taghrub
- ⑦ 星、夜旅して近づきては遠ざかる
wa-nujūmun tasrī fa-ta‘zab
- ⑧ 月輪さくじつ朔日から次第に満ち
wa-qamarun tuṭli‘u-hu n-nuḥūr
- ⑨ つこもり晦日にはえい盈じてゆく
tamḥaqu-hu adbāru sh-shuhūr
- ⑩ 瘦せラクダ 肥えては太り
wa-‘ājizun muthri
- ⑪ 不妊ラクダ 瘦せ細る
wa-ḥuwalun mukri
- ⑫ 若者 血気盛んとなり
wa-shābun mukhtaṣri
- ⑬ 老人腰曲り 埃にまみ塗れる
wa-yafanun qad ghabri
- ⑭ 旅にい出立つ者
wa-rāḥilūn
- ⑮ 去って戻ることなく
lā ya‘ūbūn
- ⑯ 降雨また天運に应じて
wa-maṭarun yursalu bi-qadar
- ⑰ 人間を生き返らす一方
wa-yuḥyi l-bashar

- ⑮ 木々に葉を茂らせては
wa-yuwriqū l-shajar
- ⑯ 果実を時期に実らせ
wa-yuṭli‘u th-thamar
- ⑰ 花々を折々に咲かせる
wa-yunbitu z-zuhur

[Bayān I 362; al-Aghānī xvi 329]

全20の連句・連文である。その長さのために全体の統一のとれた押韻になっていない。

ワズンを見て行くと、一見不揃いであるのが分かる。すべて短句・短文であり、ラフズが②や⑮の如く一語構成のカーリーナもある。全20行のカーリーナ文は7つのパラレル・ユニットに分節される。2連のパラレルとなっているのは4節、3連ユニットとなっているのは2節、最終節は5連ユニットの長さになっている。詳しく分析しよう。

①～③までは／-rā／で統一されている。ワズンは不統一で、ラフズは3・1・2語で構成される。脚韻文字のラウィー／-r／には前接に長母音を纏わない③の「裸のカーリーナ」であるムジャッラダ mujarrada 形式である。但し脚韻子音／-r／の後に母音／-a／を取っているため、脚韻文字のラウィーが母音を伴う場合のムカッヤダ muqayyada (枷をされたもの) に分類される。本例はさらにその後長母音をあらわす文字 alif を付け加えている。脚韻子音に継ぎ足される長母音文字を用語ではスィラ ṣila とはいふ。問題になるのは③の i‘tabarā である。③は厳密には i‘tabara である。前二者の／-rā／に合わすべく／-a／をラウィーの脚韻子音の後に文字 alif を付け加えている。こうしたスィラはパラガ (詩技法) でも許されている。

④～⑤は／-ū‘ah／第1形受動分詞女性形で統一されている。ワズンは不統一であるが、ラフズは2・2で統一されている。脚韻子音ラウィーは‘ayn／‘／である。脚韻子音の前に長母音／-ū／が直接続く②のムルダファ形式である。脚韻子音には母音／-a／を取っているため、脚韻文字のラウィーが母音を伴う場合のムカッヤダ muqayyada (枷をされたもの) の方に分類される。さらに／-h／と文字付加が加わっている。このター・マルブータのような語尾に来て発音されない／-h／もまた長母音文字と同様スィラと呼ばれて許されている。

⑥～⑦は／-b／でパラレルとされたカーリーナとなっている。ワズンは最初が僅かに違うものの、ラフズは3・3で統一されている。長母音が無く裸のまま脚韻子音ラウィーに連結している③のムジャッラダ形式である。そして脚韻子音ラウィーには母音を付加しない、母音を伴わないムトゥラカ muṭlaqa (解放されたもの、枷を解かれたもの) となっている。本来ならば／-b／は母音を伴う／-bu／であるが、ムトゥラカにすると句末・文末では緊迫感を与える効果がある。

⑧～⑨は／-ūr／でパラレルとなっている。ワズンは不統一であるが、ラフズは3・3で統一をみている。脚韻子音ラウィー／-r／の直前が長母音／-ū／で続く②のムルダファ形式になっている。そして脚韻子音ラウィーには母音を付加しない、母音を伴わないムトゥラカ muṭlaqa (解放されたもの、枷を解かれたもの) となっている。本来ならば脚韻子音／-r／は母音を伴う／-ru／となるはずであるが、ここでもムトゥラカにすることによって句末・文末に続く余韻の中に緊迫感を与える効果がある。⑧の朔日 nuḥūr についてであるが、この語は複数形で、単数は nahr。原義は「咽喉、胸の上部」である。「犠牲祭の日」の別名を yawm al-nahr と言っているが、犠牲となるラクダのナフルの部分の屠ることから名付けられた。「ナフルの部分の屠る」動詞は nahara という。

この動詞は同時に「専門的知識や技術に通じている」という意味をも共示していることから、大型獣の屠殺札法がいかに専門的であったかが分かる。「犠牲獣」（その多くはラクダであったが）のことは、*nahīr* とか *manhūr* とか言うが、「ナフルの部分屠られたもの」の義である。ナフル「咽喉、胸の上部」は他に日に適用されて、「一日の始まり、ひと月の始まり」の意味に外延された。

⑩～⑬は／-ri/の脚韻子音ラウイーで統一されており、ワズンは不統一でラフズも2・2・2・3語の不統一になっている。長拍（ここではC・V・C）が相乗りするC・V・C・C・Vの②ムダルファ形式である。本来ならば／-r/の後には文法的には／-in/が付加されて然るべきであるが、ここでは母音を伴わないムトゥラカ *mutlaqa* としている。また⑩、⑪と統一するために⑫の *mukhtaṣir* となっているが *mukhtaṣir* が、また⑬の *ghabri* は *ghabara* が、本来の姿である。

⑭～⑮は／-ūna/の脚韻子音ラウイーで統一されたパラレルであって、ワズン不統一でラフズも1・2語の不統一になっている。長拍がラウイーの直前に相乗りする②のムダルファ形式となろう。しかしカーフィヤ（詩の技法）から言えば／-ūna/はすべて複数表示の語尾付加形であり、脚韻子音ラウイーたりえない。脚韻子音の後ろに付加されたスィラである。脚韻子音たりえるのは、⑭ならば *lām* /-l/であり、⑮ならば *bā'* /-b/なのである。詩法においては脚韻子音の変更はイクファーウ *ikfā'*（傾き）とってアイブ（'ayb）であると非難される。しかし書承された後は文字が歴然と残されるため、こうした誹り（^{せし}り）を受けることとなるが、文字が確定しない時代のこと、韻の響きが重要なサジュウの脚韻語カーリーナ、更にはもっと頻繁に脚韻子音の変更はイクファーウ *ikfā'*（傾き）が生じている。こうした／-ūna/、／-īna/の事例が多い『クルアーン』にも余りにその事例が多く、技法的にも疑問視される。しかし脚韻語ファースィラにもアイブ（欠点）との適用はされていない。

⑯～⑳は／-ar/で統一されており、ワズンは⑯だけことなり、⑰から⑳までは統一されており、またラフズも同様で3・2・2・2・2となっている。長母音が無く裸のまま脚韻子音ラウイーに連結している、③のムジャッラダ形式のようである。そして脚韻子音ラウイーには母音を付加しない、母音を伴わないムトゥラカ *mutlaqa*（解放されたもの、枷を解かれたもの）となっている。しかし脚韻子音ラウイー／-r/には本来ならば⑯～⑳には異なる母音を伴っており、カーリーナを順に挙げて行くと、／*qadarin*／*bashara*／*shajara*／*thamara*／*zuhura*／となるはずである。

以上観てきたように、サジュウ文が長くなると必然的に異なったタイプのカーリーナが用いられるようになる。①～③までは／-rā/のムジャッラダ形式、④～⑤は／-ū'ah/のムルダファ形式、⑥～⑦は／-b/のムジャッラダ形式、⑧～⑨は／-ūr/のムルダファ形式、⑩～⑬は／-r/のムジャッラダ形式、⑭～⑮は／-ūna/のムダルファ形式、⑯～⑳は／-ar/のムジャッラダ形式で成立しているサジュウ文である。

[事例3] 『クルアーン』メッカ期後期のサジュウ 第20章第70節

『クルアーン』のファースィラがタクフィッヤを意図していた事例は多くある。イブン・サーイグ *Shams al-Dīn Ibn al-Ṣā'igh* (1374 歿) は、*Aḥkām al-Ra'y fi Aḥkaam al-Āy* を著し、その中でこうした事例を40項目に簡略に分類して提示している [Itq. III 296-301]

固有名詞に関わらず、地名ではシナイ半島の地名サイナーウ *Sainā'* がシーニーン *Sīnīn* に変更されているなど、また人名では預言者エリアの固有名イルヤース *Ilyās* がイルヤーシーン *Ilyāsīn* となっているなどは、その典型例であろう。そこでは前後のタクフィッヤ／-ūn・-īn/のファースィラとなっている。そのために、脚韻を乱さないためにムルダファ形式に合わすべく *Sainā'* を *Sīnīn* に、*Ilyās* が *Ilyāsīn* 変更されたわけである。筆者はこのサイナーウ *Sainā'* がシーニーン *Sīnīn* に、*Ilyās*

が Ilyāsīn 変更されているファースィラ技法を「単語内子音変更技法」と名付けて論じている。この甚だしい逸脱は『クルアーン』の異端本や異端読誦を調べると矢張り Sainā', Ilyās と無理のない原語で表記している写本も存在していたことが分かる [拙稿『文末機能』1972 pp. 262-65]。

ここでは上例と同じモーゼ伝承の啓示の中から別の事例を引いて、観て見よう。

(63) かれらは言った。「確かに両人は魔術師だ、かれらはあの魔術で国土からおまえたちを追い出し、おまえたちのすぐれた習わしを根絶しようと望んでいる」。

qālū inna hādhayni la-sāhīrāni yurūdāni an yukharrija-kum min arḍi-kum bi-siḥri-humā wa-yadhhabā bi-ṭarīrati-kum al-muthlā ⑥
 قَالُوا إِنَّ هَذَيْنِ لَسَاحِرُونَ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَى ⑥

(64) 「それでおまえたちの計画を練り、それから列をなして集れ；きょう勝利を得る者は、必ず栄えるのだ」と。

fa-ajmi'ū kayda-kum thumma 'tū ṣaffan wa-qad aflaḥa l-yawma mini sta'ālā ⑥
 فَاجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ اسْتَوُوا صَفًّا ⑥
 وَكَذَلِكَ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنِ اسْتَعْلَى ⑥

(65) かれらは言った。「モーゼよ、あなたが投げるか、それともわれらが先に投げようか」と。

qālū yā Mūsā immā an tulqiya wa-immā an nakūna awwala man alqā ⑥
 قَالُوا يَا مُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقَى ⑥

(66) かれ (モーゼ) は言った。「いや、おまえたちが先に投げよ」と；すると見よ、かれらのなわとつえは、かれらの魔術で、(生きて) 走るかのよう、かれに見えた。

qāla bal alqū fa-idhā ḥibālu-hum wa-'iṣīyyu-hum yukhayyalu ilay-hi min siḥri-him anna-hā tas'ā ⑥
 قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِيبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى ⑥

(67) それでモーゼは、心に恐れを感じた。

fa-awjasa fī nafsi-hi khīfatan Mūsā ⑥
 فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُّوسَى ⑥

(68) われは言った。「恐れるには及ばぬ、まことになんじが上手「うわて」である」。

qulnā lā takhaf inna-ka anta l-a'lā ⑥
 قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى ⑥

(69) 「なんじの右手にあるものを投げよ。かれらが作ったものを呑むのだ。魔術師のごまかしに過ぎない。魔術師はどこから来ても、(何事も) 成功せぬ」と。

wa-alqi mā fī yamīni-ka talqaf mā ṣana'ū innamā ṣana'ū kaydu sāhīrin wa-lā yufliḥu s-sāhīru ḥaythu atā ⑥
 وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سِحْرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى ⑥

(70) そこで魔術師たちは、伏して叩頭「こうとう」して言った「わたしたちは、モーゼとアロンの主を信仰します」と。

fa-ulqiya s-saḥaratu sujjudan qālū āmannā bi-rabbi Hārūna wa-Mūsā ⑥
 فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سُجَّدًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى ⑥

(71) かれ（ファラオ）は言った。「おなえたちはわしが許さぬうちに、かれを信仰するか。まことにこれは、おまえたちに魔術を教えた、おまえたちの頭目である；おまえたちの両手と両足を互い違いに切断して、ナツメヤシの幹にはりつけにするであろうおまえたちはわしらのいずれが、処罰にもっと厳重で、永続するか、きつとわかるであろう」と。

qāla āmantum la-hu qabla an ādhana la-kum
inna-hu la-kabīru-kumu lladhī ‘allama-kumu s-siḥra
fa-la-uqaṭṭi ‘anna aydiya-kum wa-arjula-kum min khilāfin
wa-la-uṣallibanna-kum fī judhū‘i al-nakhli
wa-la-ta‘lamunna ayyu-nā ashaddu ‘adhāban wa-abqā

قَالَ أَمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ أَدُنَّ لَكُمْ
إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمْ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ
فَلَا قَطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ
وَلَا وَصَلَيْتُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ
وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَى ۝

(72) かれら（魔術師）は言った「わたしたちは、わたしたちに示された明白な印、また、わたしたちを創造なされたかれ以上に、あなたを重んずることはできません、それでああなたの決定されることを実施して下さい。だがあなたは、現世の生活においてのみ、判決なさるにすぎません」。

qālū lan nu‘thira-ka ‘alā mā jā‘a-nā mina l-bayyināti
wa-lladhī faṭara-nā fa-qdī mā anta qāḍin
innamā taqdī hādhihi l-ḥayāta d-dunyā

قَالُوا لَنْ نُؤْتِرَكَ عَلَىٰ مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ
وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ ۖ
إِنَّمَا تُقْضَىٰ هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا ۝

(73) 「まことにわたしたちが、主を信仰するのは、わたしたちのあやまちのお許しを請い、また、あなたが無理じいして、させられた魔術に対して、お許しを請うためであります。アルラーは至善者・永続者であります」と。

innā āmannā bi-rabbi-nā li-yaghfira la-nā khaṭāyā-nā
wa-mā akrahta-nā ‘alay-hi mina s-siḥri wa-llāhu khayrun wa-abqā

إِنَّا أَمَّا نَا بِرَبِّنَا لِنُغْفِرَ لَنَا خَطِيئَاتِنَا
وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى ۝

[日亜対訳聖クラーン pp. 369-371]

預言者モーゼ（Mūsā）と、兄であり助手のアロン（Hārūn）は多くの場合「モーゼとアロン」と記される。もちろんモーゼが預言者で重要だから先に記される。「モーゼとアロン」と併記される記述は『クルアーン』の中で11回出てくる。その中10回はこの並びの当然の順序である。しかし一か所第20章第70節のみ「アロンとモーゼ」と順がひっくり返っている。70節の前語のファースイラを観ると、muthlā (63)、sta‘lā (64)、alqā (65)、tas‘ā (66)、mūsā (67)、al-a‘lā (68)、ātā (69)、**mūsā (70)**、abqā (71)、dunyā (72)、abqā (73) ……となっている。この事実から／-ā/の押韻であり、70節もこの型に合わせようとしていることは明らかである。

ワズンに関しては70節だけ見ても、2文に跨っているし、前の69節は4文、後ろの71節にいたっては5文の長い構成であり、ファースイラのパラレルやユニットが比較すべく構成出来るものでは無い。また全文体のラフズやワズンなどは比較の対象外となってしまう。この20章はメディナ啓示ではなく、メッカ啓示となっている。メッカ啓示であっても、メッカ期の遅い時期であったろう、文体的に見ても、モーゼ伝承の内容から見ても。

再度タクフィッヤを見ていこう。ここでは／-ā/の押韻で統一されているファースイラとなっている。70節のファースイラはmūsāであるが、すぐ上の67節に同じファースイラとして同一語の

mūsāがある。後者は「モーゼ」と単独に用いられており、「モーゼとアロン」の対語ではない。またこの20章の全135節のファースィラを調べたところ、第1節から89節まで/-ā/の押韻である。89節まででこの型に外れているのは、78節と87節の2か所のみである。こうした例外が認められるならば、70節でもごく自然に Mūsā wa-Hārūn の定型として良かったはずである。教義内容 (ma'nā) が中心であって、修辞技法 (ṣaniyya) は考慮の外である、内容が中心であって、形式や技法は考慮の対象外と言うのならば [Bur. I 55-56; Itq. III 292-93]。

なおこの第20章第70節の「モーゼとアロン」の問題は「語順倒置技法」として、別の視点 waqf wa-ibtidā' (読誦の休止と再開始) で既に扱っている [拙稿『文末機能』1972 pp. 244-49]。

事例3では聖典『クルアーン』のファースィラ文体を啓示の後期の章節から選んだ。初期の章節から選べば4-3-3で分析したカーヒンの文体と全く同手法のものが数多く挙げることができよう。

引用・参考文献 (本題別にABC順)

- Arabian Society in the Middle Ages* by W. Lane, London, 1883.
- al-Balāgha al-Wāḍiḥa* by M. Amīn, 'Alī al-Jāmir, Cairo (Dār al-Ma'ārif), 1386/1966.
- Bashīr al-Yasar Sharah Nāzima al-Zahar fī 'Ilm al-Fawāṣil* by 'Abd al-Fattāh al-Qādī, Cairo (al-Maktaba al-Mahmūdiyya), n.d.
- al-Bayān wa-al-Tabayīn* by al-Jāhiz, Cairo (al-Khānjī), n.d. 4vols.
- al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* by Badr al-Dīn al-Zarkashī, Cairo, 1956, 4vols.
- Dīwān Ḥāfiẓ Ibrāhīm* by al-Muwaylihi (編), Cairo, 1992 の序文 Muqaddima (pp. II-V).
- al-Ḥayawān* by al-Jāhiz, Cairo (al-Bābī al-Ḥalabī), 1949, 7vols.
- al-'Iqd al-Farīd* by Ibn 'Abd al-Rabbih, Cairo, 1913, 4vols.
- al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* by Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, Cairo, 1967, 2vols.
- Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān* by M. 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī, Cairo (al-Bābī al-Ḥalabī), n.d., 2vols.
- Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān* by Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, Beirut (Dār al-'Ilm), 1972.
- al-Mudhakkirāt al-Wāfiya fī 'ilmay al-'Arūḍ wa-al-Qāfiya* by 'Abd al-Salām Sharaqī, Alexandria, 1949.
- Murūj al-Dhahab* by al-Mas'ūdī, Beirut (Dār al-Andalus), 1385/1965, 4vols.
- Nafā'is al-Bayān fī 'Add Āy al-Qur'ān* by 'Abd al-Fattāh al-Qādī, Cairo (al-Ḥalabī), n.d.
- Risāla al-Ghufrān* by Abū al-'Alā al-Ma'arrī, Cairo (Dār al-Ma'ārif), 1962.
- Sa'āda al-Dārayn fī Bayān wa-'Add Āy Mu'jaz al-Thaqalayn* by M. ibn 'Alī ibn Khalaf, Cairo, 1925.
- al-Shi'r wa-al-Shu'arā'* by Ibn Qūṭayba, Cairo, 1966, 2vols.
- Thalāth Rasā'il fī I'jāz al-Qur'ān* by M. Zaghlūl Salām, M. Khalafullāh, Cairo (Dār al-Ma'ārif), 1387/1968.
- 堀内勝「Qira'ahに関するノート」、『アジア・アフリカ言語文化研究』第4号1971 pp. 189-231。
- 「Qira'ahの文末機能に関するノート——WAQF (休止) 空間および脚韻技法の視点から」、『アジア・アフリカ言語文化研究』第5号1972 pp. 231-80
- 「『コーラン』の口誦的性格について」、『アラビア研究論叢——民族と文化』日本サウディアラビア協会、1976 pp. 115-149。