

アラビア語学と啓典解釈学におけるテキスト理解と文法的解釈の展開
——法学派・文法学派の形成からザマフシャリー (538/1144 没) まで——

竹田 敏之*・小杉 泰**

Developments of Textual Understanding and Grammatical Interpretation among Arabic
Grammarians and Scholars of Tafsir (Qur'anic Exegesis) in Islam:
From the Formation of Legal and Grammatical Schools
to al-Zamakhshari (d. 538AH/1144CE)

TAKEDA Toshiyuki and KOSUGI Yasushi

After the confirmation of the foundational texts of Islam, namely the Holy Qur'an and the Prophetic Traditions (Hadith), which were the two sacred scriptures guiding the Muslim Community (Ummah) in the early centuries, understanding the ordinances contained in these texts has become a common task for the intellectual leaders (the proto-type 'ulama) in various fields. These texts were narrated and written in natural Arabic; therefore, as time passed and new converts from other language groups increased, the authentic linguistic capabilities of the Arabs of the early generations must have been replaced by a systematized, logical knowledge of the language.

The earliest commentaries (Tafsir) manifested in the "Athari" methodology, which was based on the narratives of the first-generation "pure" Arabs. Ibn 'Abbas (d. 68/687) stood high among the Companions of Muhammad. Narratives of his disciples were well recorded in the monumental tafsir of al-Tabari (d. 310/923), who established the Tafsir as a genre of Islamic knowledge.

The Shari'a, Islamic Law, on the other hand, developed in response to the community's need to know the rules it must follow in everyday life. The legal sciences of those who were engaged in extracting these Shari'a rules from the foundational texts were soon to crystallize in *'Ilm al-Fiqh* (the knowledge of the mass of legal rules) and *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (methodologies of legal interpretation). Both contributed greatly to the "legal" understanding of Arabic texts. Pallarell to this, grammarians who were centered either in Kufa or Basra, the earliest Islamic garrison cities in southern Iraq, developed the Arabic grammar. Their arguments and debates were recorded as the rivalry between the Kufa School and the Basra School. However, contemporary researchers have shed doubts on their very existence. After careful examination, this article proposes that these schools should be understood as occupying a position in the history of thought rather than as being confined to specific geographical locations.

This paper also reveals the interrelationships among Arabic grammar, Tafsir literature, and the legal sciences, all of which are based on a methodological and logical understanding of the natural language in which the sacred texts were pronounced. In the preceding works, these disciplines were studied separately, so this paper's initiative to open interrelational studies among them should be duly acknowledged.

Finally, this paper examines the role of al-Zamakhshari (d. 538/1144), a prominent scholar from Khwarizm, who excelled in Arabic grammar, Balagha (rhetorics), and Tafsir. He was

* 立命館大学立命館アジア・日本研究機構教授

** 立命館大学立命館アジア・日本研究機構客員教授

a major grammarian in the Baghdadi school, where the two schools mentioned above were synthesized. Thanks to them, we have a unitary Arabic grammar to this day. Al-Zamakhshari established a Tafsir methodology based on a highly elaborated Arabic grammar. Although he demonstrated theological inclinations toward Mu'tazilite views in this epoch-making tafsir, the *Kashshaf*, later Sunni tafsir traditions, while omitting his theological narratives, absorbed his grammatical methodology and acknowledged his contribution in this respect.

序文——課題の所在

宗教的な理念体系としてのイスラーム、あるいは社会的な規範の体系としてのシャリーア(イスラーム法)において、聖典であるクルアーンが典拠テキストとして大きな重要性を有していることは、周知の通りである。クルアーンは「神の言葉」とみなされるが、それを預言者として受け取ったムハンマドおよびその民はアラブ人であったから、クルアーンはアラビア語で啓示された。

クルアーン自体が「明瞭なアラビア語で〔啓示された〕」(詩人たち〔26〕章195節)¹⁾と述べており、「生粋のアラブ人」(al-‘Arab al-Aqhāh)であった当時のアラブ人は、彼らが受け取った神のメッセージとしてのクルアーンをよく理解できたとされる。ムハンマドは「わがウンマで最良の人びとはわが世代であり、次いでそれに続く世代である」[al-Bukhārī 2000: Vol.2, 718]と述べたと伝えられているが、「最良」の意味は、宗教的に優れていることと並んで、典拠テキストであるクルアーンを理解する力が含まれると解釈されてきた。

しかし、時代が下がると、多くのクルアーン解釈の書が著され、「タフスィール(Tafsīr 啓典解釈)学」というジャンルが確立した。すなわち、他言語を母語とする非アラブ人のムスリムが増えただけではなく、アラブ人ですらクルアーンをそのまま深く理解することができず、解説、注釈、語釈、説明を必要とするようになったことがその背景にある。クルアーンがアラビア語である以上、テキストの理解や解釈にはアラビア語の文法や語義に関する知識が必要とされる。イスラーム諸学の歴史的展開を一瞥すれば、そのようなアラビア語の学問分野も、タフスィール学と同時代的に発展したことがわかる。

しかしながら、クルアーンの解釈をめぐる学問とアラビア語をめぐる学問がどのような関係を持ちながら発展したかのについての研究は、数少ない。欧米でも日本でも、文法学の専門家がイスラーム諸学を研究することは少なく、特に日本では文法学以上に、タフスィール学の研究は進んでいない。本論文では、その空白を埋めると同時に、自然言語で表現されている宗教的聖典の内容を理解することが、イスラームにおいてどのような史的展開をたどったのかを考察することをめざす。

そのために、アラビア語文法学によるクルアーン解釈を確立したとして広く知られるザマフシャリー(ヒジュラ暦467-538年/西暦1075-1144年。以下、年号はヒジュラ暦と西暦を併記する。)の解釈書を対象とすることとして、それに至る文法学とタフスィール学、および法学・法源学的发展をも描く。

1. イスラーム初期のクルアーン理解——イブン・アッバースと解釈の伝承

(1) ムハンマド時代

1) 原典ではクルアーンの章はそれぞれ固有の章名によって示されており、番号で「第～章」と呼ぶ習慣はないが、本稿では読者の便宜のために〔 〕内に番号を加える。なお、章名の由来と意義については、小杉(麻李亜) [2024: 112-179] に詳論がある。

イスラームは、マッカ（メッカ）に住むクライシュ族のムハンマド・イブン・アブドゥッラーが「預言者（al-Nabī）」または「アッラーの使徒（Rasūl Allāh）」と名乗って活動した約 23 年間に成立した。その中核となったのは、西暦 610 年頃に始まり、ムハンマドが世を去る 632 年まで続いた「クルアーンの啓示」であった。ここでは西暦で表示したが、当時のアラビア半島では太陰暦が用いられていたものの、それに紀元（暦の元年の指定）はなく、大きな事件の何年前、あるいは何年後、という相対的かつ主観的な数え方しかなかった。

後に第 2 代正統カリフ・ウマルの代にイスラーム暦としての紀元が定められた。その時に、ムハンマドと弟子たちが故郷マッカでの迫害を逃れて、北方の都市ヤスリブ（後のマディーナ）に移住して、ここにイスラーム共同体を樹立した年（西暦 622 年の「聖遷」）が紀元と定められた。そのためイスラーム暦は「ヒジュラ暦」と呼ばれる。それを基準に数えるならば、西暦 610 年のクルアーンの始まりをヒジュラ前 13 年と表現することも可能である。ムハンマドが「預言者」「アッラーの使徒」と名乗った期間を「預言者ムハンマド時代」と呼ぶとして、それはマッカ（メッカ）にいてマイノリティの新しい宗教であった約 13 年と、ヒジュラ（聖遷）によってマディーナにイスラーム共同体が確立された以降の 10 年に分けられる。

クルアーンは、ムハンマド没後 20 年ほどして、第 3 代正統カリフ・ウスマーンの代に正典化がなされた。その時は獣皮紙の書物が作られ、そのように書物としてまとめられているクルアーンを「ムスハフ」と呼ぶようになった。前近代の手稿本の時代にもムスハフは数多く作成され、1920 年代以降はムスハフは活版印刷による刊本として普及している [小杉 2009: 102–104; 竹田 2021: 37–38; 2024: 52–53]。

クルアーンは朗誦学者たちを頂点として、イスラーム世界に数多くいる「ハーフィズ（暗誦者）」²⁾によって朗誦とその子弟相伝の文化によって継承されてきた。書物として見るならば、今日の刊本の形では、全体が 600 頁程度である。全文アラビア語で、「章（スーラ sūra）」と呼ばれる単位で 114 章から成っている。各章は「アーヤ（āya 節）」と呼ばれる単位から成っている。章は長いものは、今日の刊本（マディーナのクルアーン印刷所版）で長い順に、雌牛 [2] 章がアーヤ数が 286 節で 48 頁、イムラーン家 [3] 章 200 アーヤで 27 頁、女性 [4] 章 167 アーヤで 30 頁程度であり、短い章は 2～3 行で、1 頁に 3 章が収まっていることもある（最後の 4 頁）。

アーヤは、もともと「読誦されるもの（クルアーンの原義）」の読誦のための単位なので、必ずしも主題または意味上の単位ではない。そのため、1 つのアーヤにいくつもの文が含まれている場合も、逆に 1 文がいくつものアーヤに分けられている場合もある。アーヤが 1 語であることもある。

どこがアーヤの区切り目であるかは、読誦学（‘Ilm al-Qirā’āt）の分野に属し、読誦学の流派によって多少の異同があるが、クルアーン全体では、今日もっとも広く用いられているハフス伝承版と呼ばれるムスハフ（サウディアラビアのマディーナにある世界最大のクルアーン印刷所でも、これを標準版としている）では、6236 節とされる [Jalghūm 2007: 16–17; 竹田 2021: 42]。なお、クルアーンは読誦され、聞き取りによって暗誦と伝承されるのが基本であるため、イスラーム諸学の中では読誦学が最初に成立した。

ウスマーン時代に「正典」が確定され、それが獣皮紙に書かれた巨大な写本として主要都市に送られたとされるが、その際にも写本は朗誦に通じた人物とセットで送られた（そのような人物を読誦学者の原型とすることができる）。この時点では、写本には後に発明される母音記号も付されず、

2) 暗誦者数の公式な数字は存在しないが、100～1,000 万人と推定される [ガーズィー 2021: 112–113]。リビアは特にクルアーン暗誦が盛んなことで名が高く、「100 万人のハーフィズ（クルアーン暗誦者）の国」と呼ばれてきた。

どのように読むかは文字だけではわからず、朗誦家に聞く必要があった。母音記号などが発明された後、クルアーンの写本がいかに朗誦されるべきかがムスハフだけでわかるようになるのは、11世紀以降のことであった〔竹田 2014a: 55; 2014b 139–140〕。

アーヤ(節)は主として朗誦の単位である一方、クルアーンのテキストを解釈の対象とする場合は、意味の塊として、文が基本単位となる。短めの章であれば章全体が対象とされることも、文を構成するいくつかのアーヤをまとめて対象とすることもある。後に、クルアーン解釈のとして「クルアーンの文法釈義」や「難解語(gharīb)」を扱う分野も後に生まれたが、語釈が中心の場合は、個別の語彙が対象とされる。

なお、日本語ではクルアーンのテキストは、クルアーン全体、章全体を指す場合は別として、どのような区切り方であっても部分的なテキストは「章句」と呼ぶことが多い。

(2) サハーバ(教友)の時代

ムハンマドが世を去ってからは、「サハーバ(教友)」の時代となる。「サハーバ」とは、ムハンマドから直接に教えを受け、彼に従ったムスリムのことで、単数形は、ニスバ名詞のサハービーである。この語の語根の「Ṣ-H-B」は「いっしょにいる」「行動を共にする」という概念を内包し、サハーバは、ムハンマドが布教を始めた時以降に、唯一神アッラーとムハンマドをその使徒と認めたムスリムたちの中で、近くにいて彼に従った者を指す。日本語では「教友」と訳されることが多いが、平等な関係を含意する「友人」ではない。

後代になって確立した定義によれば、ムスリムとしてムハンマドを肉眼で見たりその肉声を聞いたことが1度でもあれば、教友と呼ばれるに値する。歴史家のイブン・カシールは、「教友の数については諸説あるが、アブー・ザルアが伝えるところでは12万人」と述べた後、シャーフィイーの「アッラーの使徒〔ムハンマド〕が没した時、彼から〔直接〕聞いたり見たりしたムスリムは、およそ6万人であった」という説を述べている〔Ibn Kathīr 1988: Vol.5, 356〕。12万人という数字は、ムハンマドが最晩年におこなった大巡礼において、アラファの野で彼の「別離の説教」を聞いた巡礼者たちを指すものであろう。しかし、「教友」という特別のステータスを有する者として影響を及ぼした人物の数は、はるかに少ない。主要な教友と言うべき人物たちを数えるならば、数百から2,000人程度に収まる。

その中から、ここでは、イブン・アッバースをここでは取り上げる。というのは、彼は後に「タフスィールの師(Imām al-Tafsīr)」〔al-Dhahabī 2006: Vol.4, 380〕と呼ばれるほど、タフスィール学の原初形態において大きな存在となっているからである。「アッバースの息子」という通称が示すように、彼はムハンマドの叔父アッバースの子で、この父子の子孫から後のアッバース朝(132–656/750–1258年)のカリフたちが登場する。

アッバース(ヒジュラ前32–ヒジュラ暦56/西暦568–653)は、ムハンマドのオジたちの中でイスラームに加わった2人の1人(もう1人はハムザ)で、教友の1人に数えられる。その息子のアブドゥッラー・イブン・アッバース(前3–68/618–687)は教友の子であるが、ムハンマド時代にすでに生まれていたため、本人も教友である。また、ムハンマドの叔父の子であるから、ムハンマドにとっては従弟にあたる。ちなみに、イブン・アッバースのクンヤ名は、父の名を長男につける慣例のため「アブー・アッバース(アッバースの父)」³⁾となり、本人のフルネームは短いバー

3) クンヤ名は、「～の父」という形式の名前。子どもの時から使われる場合は、実際には子どもはいないが、形式上、「～の父」とする。長男の名付けは、父親の父親(子どもにとっての祖父)の名を付けることが多いので、ク

ジョン⁴⁾で、アブー・アッパース・アブドゥッラー・イブン・アッパースとなる。

ただし、教友と言ってもムハンマド没時に、わずかに13歳であった[Fayṣal 2005: 520]。彼は後に初期タフスィールの権威と認められるようになったものの、彼の知識のうちでムハンマドから直接に教わったの部分は限定的であろう。ムハンマドが教友たちの中から、さまざまな知識に秀でた者たちの名をあげたハディースが残っており、各分野に優れた者としてアリー(裁決・司法)、ウバイユ・イブン・カアブ(クルアーン朗誦)、ムアーズ・イブン・ジャバル(法規定)、ザイド・イブン・サービト(遺産相続)などがいたことがわかる[小杉 2019: 461–462]が、イブン・アッパースの名は出てこない。

とはいえ、ムハンマドが年若い従弟の聡明さを認めていたことは、イブン・アッパースのために「彼に〔神の〕書を教えてください」[al-Bukhari 2000: Vol.1, 22]と祈ったというハディースに示されている(イブン・アッパース自身が伝え、ブハーリー『真正集』に収録されている)。イブン・アッパースはムハンマドの没後も、年上の教友たちから教えを受け、自らもアラビア語の知識をさらに深め、クルアーンの章句の理解に秀でた学者となっていた[Fayṣal 2005: 520–521]。

人物評伝に関してよく引用される『貴顕伝』において、その著者でヒジュラ暦7～8/西暦13～14世紀に活躍した史家ザハビーは、イブン・アッパースを「ウンマの碩学(Habr al-Umma)」[「時代を代表する法学者(Faqīh al-‘Aṣr)」と紹介し、「クルアーンの解説者(Turjmān al-Qur’ān)」と称えられたと伝えている[al-Dhahabī 2006: Vol.4, 380, 387]。また、しばしば「碩学・〔知識の〕大海(al-Habr wa al-Bahr)」と言われた[Fayṣal 2005: 519]。

最近においてイブン・アッパースの評伝を刊行したアブドゥルカーリム・バッカール(サウディアラビア・ハーリド国王大学・元教授)は、彼を「アラビア語諸学の創設者(Mu’assis ‘Ulūm al-‘Arabīya)」と論じている[Bakkār 2023]。つまり、イブン・アッパースの役割を、4.(1)で触れる文法学の創始者と目されるアブー・アスワド・ドゥアリー(69/688年没)以前に置いているのであるが、それは若き教友として自ら学ぶことで「知識の大海」と言われるに至ったイブン・アッパースが、学問的に未分化なアラビア語の理解において問題意識を明確に持っていたことを根拠としている。彼は「クルアーン、アラビア語、イスラーム以前の詩、アラブ諸部族の歴史や系譜について広大な知識を有していたことで有名」[Abdul-Raof 2010: 148]であったが、先鞭を付けたとしても、学問分野を創設したとまで言うことには、やや抵抗を感じる。

タフスィールそのものの学問の分野を確立したという意味では、3.で扱うタバリー(224–310/839–923)が、クルアーン全体の解釈書を初めて大成した学者として名高い。その著『クルアーン章句解釈に関する全解明』は、現代の刊本[al-Ṭabarī 2001]で、索引巻は別として、24巻1万7千頁に及ぶ大部のもので、イブン・アッパースの章句に対する解釈を大量に収録している。後述するように、タバリーは自らの解釈も一部あるものの、ハディース(預言者言行録)や、教友やそれに続く世代が述べた解釈を徹底して収集した点に特徴がある。カテゴリーとしては、「伝承によるタフスィール」に入る。タバリーの書にイブン・アッパースの解釈が収録されている箇所を、ムハンマド時代の最初期の章句とされる箇所(凝血[96]章)から見てみよう。

ンヤ名が後に実際の子どもの名と合致することが多い。イブン・アッパースの場合はそれにあたり、彼の父がアッパース、長男がアッパースで、イブン・アッパースのクンヤ名は「アブー・アッパース」であった。ちなみに、アッパース朝の系譜はこのアッパースからではなく、イブン・アッパースの末子のアリーからつながっている[al-Khinn 1988: 31]。

4) アラブ人の名は、本人の名前の後に「～の息子」と父・祖父・曾祖父と名を連ねていく方式で、どこまで連ねるかは慣例によることが多い。当時のアラブ諸部族は、系譜的にはカフターンまたはアドナーンを祖とする2系統に区分される[高野 2008]ので、イブン・アッパースもアドナーンまでさかのぼることが可能である。

イスハーク・イブン・シャーヒーン・ワースィティイーは、ハーリド・イブン・アブドゥッラーが、ダーウード、イクリマ〔からの伝承〕を通じて、イブン・アッパースが次のように述べたと伝えている——アッラーの使徒〔ムハンマド〕が〔カアバ聖殿に〕いると、アブー・ジャフル〔当時のクライシュ族の指導者の1人〕がやって来て、礼拝することを禁じた。そこで、「あなたは彼が、しもべ〔ムハンマド〕が礼拝するのを禁じるのを見たであろうか」との啓示〔クルアーン・凝血章9節〕が下った。 [al-Ṭabarī 2001: Vol.24, 534]

〔別の伝承で〕イブン・アッパースは次のように述べている——アッラーの使徒がマカーム〔カアバ聖殿そばの「イブラーヒームの立ち処」〕のところで礼拝をしていると、アブー・ジャフル・イブン・ヒシャームが通りかかり、「ムハンマドよ、私はこれを汝に禁じたではないか」と言って威嚇した。すると、アッラーの使徒〔ムハンマド〕は厳しく反論して、言葉を返した。〔それに対してアブー・ジャフルは〕「ムハンマドよ、何をもって私を脅しているのだ。私はこの〔マッカの〕谷でもっとも仲間が多いのに」と言った。そこで、「彼に仲間たちを呼び集めさせなさい。われ〔アッラー〕は火獄の天使たちを呼び寄せるであろう」との啓示〔クルアーン・凝血章17-18節〕が下った。イブン・アッパースは、「もし彼〔アブー・ジャフル〕が実際に仲間を呼び集めたら、ただちに火獄の天使たちが〔現れて〕彼を捕まえたことであろう」と述べた。 [al-Ṭabarī 2001: Vol.24, 537]

形式だけを見ると、伝承者の鎖がまずあって、語り伝えた人びとの名があげられ、最後に語り手であるイブン・アッパースの名があって、語りの本文に入っているのが、ハディースと同じ様式であることがわかる。その意味では、タフスィールに収録されている伝承は、「クルアーンの解釈に関するハディース」と言うこともできる。

なお、これはマッカ期の出来事であり、イブン・アッパースの生年から考えて実見のはずはない。年上の当時現場にいた教友から学んで、このような知識を身につけたのであろう。イブン・アッパースは、主要なハディース集で1,600以上のハディースを語っており、ハディース数の多い教友の1人となっているが、多くのハディースは同じように他の教友を通じて得たものと考えられる。

ムハンマド没時に13歳前後であった彼は、第2代正統カリフ・ウマルの治世(13-23/634-644年)でも年若かった(15歳から25歳の時期)が、ウマルに重用され側近として諮問されることが多かった。第4代正統カリフ・アリー時代には、バスラ総督に任じられた。ウマイヤ朝期に入ってから、マッカで学者として多くの弟子や一般民衆に知識を分けて暮らした [al-Khinn 1988: 74-75]。

イブン・アッパースが亡くなったのは、68/687年であるから、ちょうどイブン・ズバイルがウマイヤ朝に対抗してマッカでカリフ位を唱え、イスラームの版図を二分する第2次内乱(64-73/683-692)のまっただ中であつた。イブン・アッパースはイブン・ズバイルをカリフと認めず、イブン・ズバイルの怒りを買ひ、幽閉された [Gilliot 2012]。その後彼は、亡くなるまで3年ほどターイフに隠棲した。彼がマッカで暮らした四半世紀(40-65/660-685)に、イブン・アッパースは特にタフスィールとイスラーム的な生活の教えの面で教育を通して、マッカにおける学統を確立したのであつた [Motzki 2002: 287-288]。

(3) 続く世代から「伝承によるタフスィール」へ

教友たちから知識を継承した世代を、タービウーン (Ṭabī'ūn 続く者たち、次世代) と呼ぶ。さら

に、彼らに教えを受けた世代は、タービウ・アッ＝タービーン (Tābi‘ al-Tābi‘īn 次世代の次の者たち、次々世代) と呼ばれる。このように呼ぶ根拠は、前述のハディース (教友とその次の2世代をもっともよき世代とする) に見いだすことができる。

イブン・アッパースに教えを受けた「次世代」の代表的な人物は、ムジャーヒド・イブン・ジャブル (21-104/642-722) である。彼はクライシュ族の1人として、第3代正統カリフ・ウスマーンの代にマッカで生まれた。成長してからはマッカ時代のイブン・アッパースに師事し、彼のもとで弟子として3度にわたってクルアーン全体を朗読し、その際に節毎に解釈についてイブン・アッパースの教えを受けたとされる [Schoeler 2009: 45]。ただし、『ムジャーヒドのタフスィール』と呼ばれている書は、実際には、ムジャーヒドから弟子のイブン・アビー・ナジーフ、さらにその弟子のワルカー (160/776没) を経て、ワルカーからタフスィールを受け取ったアーダム・イブン・アビー・イヤース (220/835没) がまとめたものと判定されている。アーダムはムジャーヒドから伝えられた解釈を中心に収集したが、中にはイブン・アビー・ナジーフとワルカーによる説も含まれている [Schoeler 2009: 46]。

ムハンマド没後の時代には、イスラーム共同体の内部では彼の言行などを伝え合うことがおこなわれ、それが次第に「ハディース」というカテゴリーに結実し、ハディースの信憑性を検討する分野もハディース学として確立していくことになる。クルアーンの解釈をめぐる伝承も、このハディースの1分野としての「タフスィール」に関するハディースと見ることもできるが、両者の間には大きな違いがある。

スンナ派の「6正書」とされるハディース集を見ても、ムハンマドが語ったクルアーンの章句の解釈や付加的な説明は、分量が非常に限られている。ムハンマドの語りは「預言者ハディース (ḥadīth nabawī)」と呼ばれ、語り一般から区別される。前述したように、ムハンマドの行動や行為、習慣に関するハディースは、それを目撃した教友たちの語りである。その意味では、「預言者ハディース」は教友たちの語りを含んでいる。しかし、教友の次の世代のタービーン (次世代) の語りは、通常は厳密な意味ではハディースに含めない。

これに対して、アサル (athar) という語は原義が「跡 [残されているもの]」であって、受身形のマースール (ma‘thūr) [残されたもの] も同義に使われ、どちらも広義の伝承を意味する。つまり、ムハンマド以外の教友、次世代、次々世代の語りもこれに含まれる。ハディースをアサルと呼ぶこともあるが、すべてのハディースはアサルであるものの、逆は真ではない。アサルははるかに範囲が広く、伝承によるタフスィールはこれらのアサルを出典として形成された。

詳しくは、3. においてタバリーの解釈書を素材に論じることにして、その前の時代に、法学派が形成される中でハディースの権威が確立した過程と、法学的なタフスィールのジャンルが成立したことと、その意義を検討したい。

2. 法学派の形成と法源学の祖シャーフイーの『クルアーンの法規定』

(1) 学派形成という問題

前節では、ムハンマド時代にクルアーンを聖典として受容したムハンマドの弟子たち (教友) から、クルアーンの朗読とともに、クルアーンをどう理解するかをめぐる知識が伝承され、やがて「伝承に基づくタフスィール」としてのタバリーの啓典解釈の書が膨大な集成として姿を現していく経緯に触れた。

前述のように、教友の中でもっとも重要な知識人の1人がイブン・アッパースであった。彼は

マッカを拠点として、「クルアーンの解説者」「ウンマの碩学」として屹立した。彼自身のイスラーム法に関する立場は、独自の法学派の原型をおぼろげに見せていたようである⁵⁾。しかし、彼と彼を継承した弟子たちは、法学上の学派とみなされることは全くなかった。

タバリーは啓典解釈と並んで、歴史家としても、膨大な『諸使徒と諸王の歴史』によって名を残した。しかし、法学についての彼の学説は、法学派形成の半ばで他の法学派の陰に隠れてしまい、その後は「消滅した諸学派」[小杉 2011: 317-318]の1つに数えられるようになった。

タフスィールにおいて大きな貢献をしたイブン・アッパースも、タバリーも、法学史では大きな足跡を残さなかった。では、タフスィールにおいては、学派を形成できたのであろうか。答は、否である。その後のタフスィールの発展を見ても、この分野では学派(マズハブ madhhab)と呼ばれるものは形成されなかった。Abdul-Raof [2010]は、タフスィールの初期学派がマッカ、マディーナ、クーファ、バスラに成立したと論じており、研究者がそのように名づけて識別することは許されるであろう。確かに、各地における指導的な学者がいて、当時は学者集団がそれなりに成立していたと言える。しかし、そこからさらに発展して、イスラーム世界内部における実体概念としてのマズハブに相当する学派が、タフスィールに関して形成されることはなかった。

解釈の方法については、さまざまな立場が生じた。古典期には「伝承に依拠」「独自の学説を主張」「法学的な解釈」などのスタンスの違いがあり、さらに近現代には「科学的視点からの解釈」「社会的解釈」などの諸潮流が生じた[小杉 1994; al-Dhahabī 1976]。とはいえ「潮流」や「解釈の視点」は、しばしば相互に重なったり影響し合うもので、解釈手法の違いによって学派が形成されるようなものではなかった。法学や神学において、明確な学派が生まれたのとは、対照的な状況と言える。

類似の例として、イスラーム諸学の中から探すと、ハディース学にも学派はない。預言者ムハンマドの言行を伝承する語りが、その信憑性をめぐる学問的な営為の対象となり、ハディース学とその専門家としてのハディース学者たちを生み出した。およそ2世紀半の彼らの活動の結果として、信憑性の高いハディースを集めたハディース集の中から権威を広く認められた(=ウンマがその権威を承認した)ものが、西暦10～11世紀には「6書」ないしは「9書」として確立された[小杉 2020: 113, 118]。それは同時に、これらのハディース集を「預言者ムハンマドのスナ(慣行)」を記録と認めるスナ派(スナとジャマアの民)の成立と結びついた。

しかし、6書や9書を編纂したハディース学者は、誰もハディース学の「学派」の名祖とならなかった⁶⁾。ここでは学派は成立せずに、ハディース学者が総体として承認しているハディース集団が共有されることになった。その一方で、学統ということ言えば、子弟相伝による学統が非常にしっかりと確立されることになった。預言者ムハンマドからハディース集の編纂者(たとえばブハーリー『真正集』を編纂したブハーリー)までの伝承経路が信頼のおける伝承者の連続で成り立っているだけでなく、ブハーリーから現代に至るまでの経路もハディース学者の子弟相伝で成り立っている⁷⁾。

5) 史料からイブン・アッパースの法学的見解を収集し、再構成したものとして、カルアジー編纂の[Qal'ajī 1986]がある。

6) ただし、9書に含まれている『ムワッタア』の編纂者マーリクと『ムスナド』の編纂者アフマド・イブン・ハンバルは、それぞれマーリク法学派、ハンバル法学派の名祖となった。つまり、ハディース学では学派を形成することはなかったが、法学では学派形成を成し遂げた。

7) 本論文で引用しているブハーリー『真正集』[al-Bukhari 2000]には、冒頭の第1頁に、ブハーリーから当書を編集・校訂したアブドゥッラー・グンマリーに至る子弟の学統が12行にわたって明記されている。同様の記述は、他のハディース集にも見られる。

アラビア語学における学派の問題は、後述するのといったん脇に措くが、タフスィール学およびハディース学において学派が成立しなかったのはなぜか、という問題はイスラームにおける「学派」とは何かという根源的な問いとともに究明に値するであろう。

(2) 「クルアーンの法規定」というジャンル

本節では、以上を前提とした上で、タフスィールに学派がないことの理解を深めるために、比較の意味ではっきりと学派が成立した法学を取り上げてみたい。その場合に素材とするのは、「法源学の祖」とされるシャーフイーである。

時代的に見ると、シャーフイー(150-204/767-820)は、イブン・アッバースの没後80年ほどしてガザ(今日のパレスチナ南部)で生まれ、タバリーが生まれるより20年早く世を去っている。系譜的に見ると、クライシュ族の出で、ムハンマドとは4代前の祖先を同じくしているから、生粋のアラブ人と言うことができる。

ハディース学者たちとの関係で言えば、シャーフイーは最初期のハディース集の1つである『ムワッタア』の編纂者マーリクの弟子であり、また彼の後半生はブハーリー(194-256/810-870)と時代的に重なっている。シャーフイー本人がハディース学者とみなされることはないが、ハディース学にも造詣が深かった。

法学派の形成を見ると、2つの地域が重要である。つまり、イスラーム第2の聖地マディーナ(あるいはマッカとマディーナの2聖都を合わせてアラビア半島西部のヒジャーズ地方)と、大征服期にイラクに建設された軍営都市バスラとクーファ(こちらも両都を合わせてイラク地方)を中心に、初期の法学派が成立した。マディーナは言うまでもなく、ムハンマドがイスラーム共同体と国家を樹立し、ここで没した「預言者の町」(略してマディーナ＝「町」)であり、ムハンマドに関する伝承も数多く残されていた。それに対して、イラクには教友たちが多く移住し、第4代正統カリフ・アリーの治世中には首都がマディーナからクーファに遷都されたので、ここもまたイスラームの政治と学問の中心となったが、住民の多くはアラブ人から見てペルシア人など異民族が多かった。マディーナが「生粋のアラブ人」たちの地域であり続けたのに対して、イラクはサーサーン朝ペルシアを倒して継承した土地であり、改宗者も多く、またペルシア文明の文化的遺産が濃厚に残っていた。マディーナと比べると、ハディースの伝承も少なめであった。

イラクの法学は、教友の世代ではイブン・マスウード(生年不詳、32-33/652-654没)や、第4代正統カリフ・アリー(600頃-40/661)の影響が大きい。やがて、アブー・ハニーファ(80-150/699-767)が指導者となって大きく花開き、彼を名祖とするハナフィー法学派が成立することになった。アブー・ハニーファは、弟子たちを集めて法学的議論をおこない、それを通して自らの見解をも固める手法で知られている。

これに対して、ヒジャーズ地方の法学は、教友の世代では第2代正統カリフ・ウマル、彼の息子イブン・ウマルなどに発して、マーリク・イブン・アナス(93-179/711-795)の出現で、マーリク法学派へと発展した。マーリクはハディース集『ムワッタア』の編纂者で、この書は後に正統な「9書」の1つに数えられる。当然ながら、この法学派では、ハディースが重視された。なお、ハナフィー法学派でもマーリク法学派のどちらでもクルアーンが第1の典拠テキストとしてもっとも重視されることは、言うまでもない。

以上の2つの法学派に次いで出現する法学派は、シャーフイー法学派である。その名祖シャーフイー(150-204/767-820)は、ガザに生まれて、幼時にマッカに移住し、マッカで学んだ後、マ

ディーナでマーリクに師事した。さらに後に帝都バグダードに赴いて、アブー・ハニーファの二番弟子ムハンマド・シャイバーニー(132-189/750-805)に学んだ。そのように、彼はハディース重視と論証重視の2つの傾向を統合することになった。

シャーフイーから、「法学」のみならず「法源学」が登場する。まず、法学と法源学の違いについて述べておこう。法学(‘Ilm al-Fiqh)の語はクルアーンの中の「理解する」(faqiha)という語に由来する。それは、神が下したシャリーア(天啓法)を理解することである。シャリーアはイスラーム法と訳されることが多いが、クルアーンにおいては「イスラームの教え」と同義と言ってよい。実際に、アブー・ハニーファの書とされる『大法学(al-Fiqh al-Akbar)』は法学書ではなく、主として信仰箇条を論じた書であるから、彼の時代には「フィクフ」の語はクルアーン的な意味で使われていたことがわかる。

しかし、後に学問分野として信条を扱う学問と、行為規範を扱う学問が分岐すると、前者は神学(信仰箇条の学)、後者は法学となり、シャリーアの語は後者と結び付くことが多くなった(以下では、それを前提として、法学の語を使う)⁸⁾。

法学はクルアーンや預言者ムハンマドの言行から、法規定を理解する学問である。しかし、クルアーンやハディースに法規定が明示されていることは、むしろ少なく、典拠のテキストから法規定を導き出すには、「法解釈」の営為が必要であった。しかし、アブー・ハニーファもマーリクも、法解釈をどのようにして実践するのかについて、著作を残さなかった。アブー・ハニーファの場合は、法学についても本人の著作は残されてなく、弟子のシャイバーニーが自著の中に師の見解を収録したことを通じて、アブー・ハニーファの見解が後代に伝わっている。

このように先行する名祖2人が法解釈の方法論について著作を残さなかったのに対して、シャーフイーは残した。彼は、何が典拠で、複数の典拠間の関係はどうであり、典拠から解釈をする時は何に気をつけなければならないのか、ということを初めて著作したのである。解釈の方法論をめぐる学問は、やがて「法源学(‘Ilm Uṣūl al-Fiqh)」と呼ばれるようになる。「法源」とは典拠のことであり、典拠をどう理解するかが「法源学」となる。シャーフイーは、そのような法源がクルアーン、スンナ(預言者慣行)、イジュマー(合意)、キヤース(類推解釈)であることを明示し、さらにこの4つが典拠としてこの順の序列にあることを明確化した。クルアーンのテキストと、スンナのテキストの間に一見すると対立があるような場合は、序列を前提として、両者のテキストの関係を解釈しなければならない。つまり、スンナは、クルアーンの規定を補完するか、クルアーンの一般的規定に対して例外規定を述べている、というような解釈が必要とされる。

このような法源学に対して、「法学」は解釈の結果としての法規定に関する知識である。とすると、法学者は法規定のことをよく知っているが、その規定がどのような解釈によって典拠から導出されたかについては、必ずしも知悉しているとは限らない。仮によく知っていたとしても、それは法解釈の資格を持つ高位の学者(つまり法源学者)が法解釈について語ったことを知っているだけで、自ら解釈する能力を持っているわけではない。

シャーフイーは法源学者であり、法学者でもあった。法学者としての彼は、現在の刊本で6,000頁を優に超える膨大な『ウンムの書(母なる書)』を残した[al-Shāfi‘ī 2001]。これはシャーフイー法学派のもっとも基本的な法学書として、現在に至るまで権威を有している。この著作の

8) そのため、現代では、イスラーム諸国の大学における「シャリーア学部」は、法学・法源学を扱う学部となっている(つまり、法学部のイスラーム版である)。

序論として1冊分書いたのが、『リサーラ（論考）』という法解釈の方法を論じた書である。この書によって、シャーフィイーは「法源学の祖」とみなされるに至った⁹⁾。

しかし、彼以前のアブー・ハニーファやマーリクが、法解釈の方法を知らなかったと考えることはできない。彼らが限らない数の法規定を導出したということは、法解釈を実際におこなったということである。ただ、彼らは法解釈の方法については論じたり、著述したりはしなかったのである。明示的な形で初めて法源学を論じた功績は、シャーフィイーのものとなる。

ちなみに、シャーフィイーは帝都バグダードで名声を博した後、エジプトに移住し、その首都で6年間弟子を育てた。この当時のエジプトではマーリク法学派が広がっていたが、彼らもシャーフィイーに影響を受け、その法源学を取り入れる。これに対して、ハナフィー法学派では、名祖やその高弟たちの教えから、帰納法的に彼らがどのような原理で法解釈をおこなったかを抽出して、法源学を構築する方向に進んだ。そのため、法源学には、シャーフィイーに発する流れと、ハナフィー法学派の流れがあるが、後者のほうが始まりは時代的に少し遅い[小杉 2021, 2023]。

シャーフィイーのもう1つの重要な貢献は、『クルアーンの法規定 (*Aḥkām al-Qur'ān*)』を著したことであった。これは、クルアーンの章句からどのような法規定が導出されるかを示して、「法学的なタフスィール」のジャンルを確立するものであった。言いかえると、法源学者がタフスィール分野に進出したのであった。

ただ、残念なことにシャーフィイー自身が著したとされる『クルアーンの法規定』は、現存しない。今日、シャーフィイーの『クルアーンの法規定』と冠して流布しているのは、アブー・バクル・バイハキー (458/1066 年没) がシャーフィイーの著作から法学的なクルアーン解釈を抜き出して編纂した別な書である。

シャーフィイーが生み出した「クルアーンの法規定」というタフスィールのジャンルは、非常に重要であったが、タフスィールの1ジャンルである一方、解釈の方法論から見ると解釈学者それぞれの法学派の範囲で書かれることになった。重要な文献を具体的にあげると（時系列的に）、以下のようなになる[al-'Uthmānī et.al, 2019: 172–173]。

- (1) アブー・ハサン・サアディー (244/858 年没) 『クルアーンの法規定』
- (2) カーディー・アブー・イスハーク (282/895 年没) 『クルアーンの法規定』 (マーリク法学派)
- (3) アブー・ジャアファル・タハーウィー (321/933 年没) 『クルアーンの法規定』 (ハナフィー法学派)
- (4) ムンズィル・バッルーティー (355/966 年没) 『クルアーンの法規定』 (マーリク法学派)
- (5) ジャッサース (370/981 年没) 『クルアーンの法規定』 (ハナフィー法学派)
- (6) イルキヤー・ハッラーズィー (504/1110 年没) 『クルアーンの法規定』 (シャーフィイー法学派)
- (7) イブン・アラビー (アブー・バクル) (543/1148 年没) 『クルアーンの法規定』 (マーリク法学派)
- (8) アブー・アブドゥッラー・クルトゥビー (671/1273 年没) 『クルアーンの法規定集成』 (マーリク法学派)

3. 伝承に基づく啓典解釈学(タフスィール学)の大成——タバリー

9) シャーフィイーを法源学の祖とする見解は、イブン・ハルドゥーン『歴史序説』にも明確に述べられている[イブン＝ハルドゥーン 2001: Vol.3, 229]。しかし、20 世紀の欧米の研究において、これを疑問視する見解が出され、その後の研究によって再び、シャーフィイーの役割が高く評価されるようになった[小杉 2021: 186–187]。

(1) タバリーの啓典解釈書の2つの特徴

本節では、1.の終わりで触れた、初期の解釈者たちの説を包括的に記述したタバリーの解釈書を取り上げる。イブン・ジャリール・タバリー(224/839-310/923)は、その名が示すようにタバリストーン地方で生まれ、バグダードで活躍した。

1.で触れたように、タバリーの解釈書『クルアーン章句解釈に関する全解明』は主として、教友とそれに続く次世代、さらに次々世代の教説を収録する形を採っている。これは、伝承(アサル)を援用した解釈というカテゴリーに当たる。後には、解釈者の見解(ra'y)による解釈が広がるが、タバリーの頃は預言者時代に近くて伝承が流布していたこともあり、また、個々人の勝手な解釈を聖典に加えるべきではない、という立場も強く残っていた。彼がハディース集が編纂され、ハディース学が確立する時期に生きていたことも、重要な要素であろう。

トロント大学のワーリド・サーリフは、タバリーの23年後に没したほぼ同時代人のマートゥリーディー(アブー・マンスール、333/944年没)の啓典解釈書が21世紀になってから校訂・出版されたことから、同書との比較によって、当時(ヒジュラ暦3世紀)のタフスィール学がどのようなものであったかの理解が画期的に進むと論じている[Saleh 2016]。両者を比べると、タバリーが伝承(アサル)の教説のみならず、伝承経路(イスナード)の人名をいちいち挙げているのに対して、マートゥリーディーは伝承経路は述べて、教説とそれに対する自説の立場だけを述べている。その一方で、両者の出典はほぼ同じとみられる[Saleh 2016: 182-183]。ここから、マートゥリーディーとの比較によって、タバリーが伝承に基づく解釈という方法論に依拠していたことが、いっそう明白となるであろう。

ちなみに、マートゥリーディーの解釈書は『スンナ派の解釈』[al-Māturīdī 2005]という題で、ペイルート版で10巻となっている。マートゥリーディーは、アシュアリー学派と並ぶスンナ派の神学派として、マートゥリーディー学派をうち立てた。

具体的な章句の解釈を取り上げて、タバリーが伝承援用を重視していたことを見てみよう。例として、家畜[6]章103節に対する解釈を両者から取り出す。

アブー・ジャアファル[タバリー]は、次のように述べた——「視覚はかれ[アッラー]をとらえられず、かれ[アッラー]は視覚をとらえている」という言葉の解釈について、解釈者たちは異なる見解を持っている。彼らの一部は、その意味は「視覚はかれ[アッラー]を把握することができず、かれは[すべての者の]視覚を把握している」であると述べている。この説を唱える者を挙げる。

ムハンマド・イブン・サアドは、自分の父がそのオジから、さらにその父・祖父を通じて、イブン・アッバースの言葉を伝えている——「『視覚はかれ[アッラー]をとらえられず、かれ[アッラー]は視覚をとらえている』とは、誰一人として、視覚によって王権者[アッラー]を把握することはできない[の意味である]」。

ビシュルは、ヤズィード、サイードを通じて、カタードの言葉を伝えている——「『視覚はかれ[アッラー]をとらえられず、かれ[アッラー]は視覚をとらえている』とは、「かれ[アッラー]は、視覚がとらえうるすべてのものより偉大ということである」。

[al-Ṭabarī 2001: Vol.9, 459]

タバリーが先行する世代の解釈を、伝承経路を含めて帰すことで、自らの解釈を権威づけている

様子がよくわかるであろう。なお、引用の冒頭にあるように、筆者が自分が書いたことを3人称で「アブー・ジャアファル〔タバリー〕は、次のように述べた」と表現するのは、古典書では常套である。これには、当書を師から伝承した弟子が写本制作者として「師、曰く」の意味で書いている場合もある。

次にマートゥリーディーを見てみよう。

「視覚はかれ〔アッラー〕をとらえられず、かれ〔アッラー〕は視覚をとらえている」という神の言葉〔クルアーンの章句〕について、次のように言われる。視覚は被造物を比喩的に述べているのであり、いわば「被造物はかれ〔アッラー〕をとらえず、かれは被造物をとらえている」と言ったのと同じである。被造物を視覚にたとえたのは、視覚がものごとをとらえ、把握するものだからである。アッラーこそ、すべてを知悉なさっている。

次のようにも言われる。〔視覚は〕実際の視覚を指すか、心眼を指している。それによって知は得られるからである。もし顔にある目を指しているのであれば、それは見神〔が可能であること〕の典拠となりうる。そもそも、もし見る可能性がないのであれば、見えないものは知覚できない以上、〔アッラーの〕知覚の否定に言及する意味がない。したがって、見えたとしても、知覚したり〔包括的に〕とらえることはできないことが〔この章句によって〕示されている。

[al-Māturīdī 2005: Vol.4: 196–200]

マートゥリーディーが先行する伝承による解釈を踏まえていたとしても、ここには明らかに彼の神学的立場に基づく独自の解釈が述べられている。ほぼ同時代の啓典解釈書であるにしても、タバリーが伝承に基づく解釈書を集大成したのに対して、マートゥリーディーは「見解による解釈」に大きく足を踏み入れていることが読み取れる。

(2) アラビア語理解または初期文法学の援用

タバリーの解釈書のもう1つ重要な特徴は、「伝承」としてタバリーが収録している教説の多くがアラビア語の語彙や表現に関する理解に由来することと、タバリー自身もアラビア語に関する理解を援用していることである。教友、次世代、次々世代の解釈は文法学が成立する以前であるが、人間が使っている自然言語は互いに了解されているルールを内包しているという意味では、彼らがそのルールを考えながら解釈を展開していたことは自然であろう。

タバリー自身については、アラビア語の文法学自体が、まだ発展途上であったため、その範囲で文法学者の学説を反映していた。タバリーの時代には、キサーイー(189/805年没)やファッラー(207/822年没)による『クルアーンの文法釈義』がすでに流布しているものの、多くの文法学的な論点はまだ未成熟であった。タバリーの場合は、初期の文法学の援用と呼ぶことができる。それに対して、後述のザマフシャリーはその方法論を発展させ、精緻化した文法学を用いて、精緻化したクルアーンの章句の理解を展開することになった。

本節の最後に、タバリーの位置付けを考えてみよう。

タバリーの解釈書が、タフスィールというジャンル(学問分野としての啓典解釈学)を確立するという、大きな貢献をなしたことは広く認められている。

タバリーの解釈書のように、クルアーンの全体について、「開扉〔1〕章」に始まり「人びと〔114〕章」に至るまで、余すところなく解釈を記述する書を、タフスィール学では「通巻的」かつ「逐次

的」と区分する〔小杉1994: 093–094〕が、タバリーはそのような様式の解釈書のモデルとなった。上で触れたマートゥリーディーの解釈書も、この様式である。

クルアーンそのものが、クルアーンは「明瞭なアラビア語によって〔啓示された〕」(詩人たち〔26〕章195節)と言明している。それゆえ、アラビア語を母語とするアラブ人は、それをストレートに理解できるべきであろう。しかし、その一方で、イスラームはアラビア半島から出て、わずか1世紀ほどの間に、東は中央アジアから西はヨーロッパのイベリア半島に至る地域に広がり、非アラブ人のイスラーム参入も増えた。

また、アラブ人の世代が下がるにつれて、アラビア半島の遊牧部族が持っていた言語的伝統が都市生活の中で衰退することも起きた。啓典解釈を担う学者たちには、非アラブ人が参入した社会の中で、生粋のアラブ人であれば可能であった章句理解を提供する、というニーズへの対応が求められた。

タバリーらの尽力によって、伝承による解釈が確立したが、やがて、それだけでは足りなくなった。なぜなら、伝承による解釈は「啓示の契機＝歴史的契機」に大きく依存するが、時代が下がりイスラーム圏が拡大し社会変容が起きると、クルアーンをより広く、より普遍的に適用できるものとして解釈する必要性が生じたのである。そのため、「見解による解釈」が広がることとなった。

他方で、アラビア語を学ぶニーズに対応する必要も生じた。それは、非アラブ人がアラブ化する中で、アラビア語をより一般的な原理で理解したり教えたりするニーズが生じたからである。その後アラブ化した非アラブ系の大学者が輩出した背景には、これがある。そして、文法学の発展と共に、アラビア語学による解釈が発展することになった。

ザマフシャリーの解釈書は、タバリーによって確立された「タフスィール学」の様式を踏まえ、タバリーが先駆的に用いたアラビア語学を全面的に展開することで成立した。しかし、そのためには、アラビア語の文法学の発展が必要とされる。次節では、アラビア語の文法学的な理解が、ザマフシャリーの時代に至るまでにどのように展開したのか、見ていくことにしよう。

4. 文法学派の形成期における論争

(1) 文法学の黎明

アラビア語はイスラームの宗教、学問、文化において中心的な役割を果たしてきた言語である。特にクルアーンの言語としてのアラビア語の重要性が、文法学の発展を促した。本節では、まずアラビア語文法学の史的展開を瞥見し、主要な文法学派の形成について論じる。

アラビア語における文法学の起源は、7世紀以降、イスラームの版図拡大に伴い、言語の規範整備が求められたことに端を発している。特にクルアーンの正しい読誦の保存と教育を目的として、母音記号の導入と文法学の整備が進められた。最初期の文法学者として知られているのは、アラビア半島のキナーナ部族出身でバスラで活躍したアブー・アスワド・ドゥアリー(69/688年没)である。ドゥアリーは、クルアーンの本文に母音を示す丸点(アラビア語の文字は子音のみを表わすため)を導入したことで名高い。特に語末の母音変化(イウラーブ)を記すことを重視した〔竹田2014a: 50〕。イウラーブは、文における統語関係やその語の格変化を表わす標識として、クルアーンの文法的理解と意味解釈に極めて重要である。

池田〔1968a〕や竹田〔2019〕が文法学者列伝や文人列伝などの文献を資料として、イウラーブにまつわる逸話に言及しているので、ここでは有名な一例¹⁰⁾を挙げるにとどめる。当時、流布し

10) 伝承にはいくつかのバリエーションがあり、誤読を耳にしたのがアリー、ウマル、ズィヤード、ドゥアリー本人

ていたクルアーンの誤読は、anna Allāha barī'un min al-mushrikīna wa rasūlī-hi (アッラーは多神教徒たちとは無縁であり、かれ〔アッラー〕の使徒ともまた〔無縁である〕) [悔悟章 3 節] である。前置詞「ミン」(～とは) の後に続く「アル＝ムシュリキーナ」(多神教徒たち、属格) と並列で「ラスーリヒ」(かれの使徒、属格) と読んでいる例である。誤読は、イウラブの正否と関わり、文意も変わってくる。この場合「アッラーは多神教徒たちとアッラーの使徒とは無縁である」の意味になってしまい、致命的な誤りとなる。正しくは、述語「バリーウン」(無縁である) の主語「アッラー」との並列で「ラスールフ」(アッラーの使徒、主格) である¹¹⁾。つまり、「アッラーは多神教徒たちとは無縁であり、かれ〔アッラー〕の使徒もまた〔彼らと無縁である〕」と読むのが、文法的にも正しい。

このように、母音の読み間違いは、意味や解釈と深く関係しており、致命的な誤謬となる。ドゥアリーはこうした誤読の報告を受け、その流布を懸念し、文法学の整備に着手することを第 4 代正統カリフ・アリー (在位 35-40/656-661 年) に進言したとされる¹²⁾。

文法学史を扱った資料では、ドゥアリーに続く複数の文法学者が挙げられているが¹³⁾、アラビア語の発展と文法学の形成に実質的に貢献した点で重要なのは、2/8 世紀のバスラの言語学者ハリール・イブン・アフマド (175/791 年没) である。ハリールは、現代でいうフィールドワークを重視し、アラブ人 (アラビア半島の遊牧民) の言語使用に関するデータを収集することに努めた。そのデータを基に音韻や形態に関する解析を行い、韻律学および辞書学の基礎を築いた。特に調音点に基づく配列を特徴とする『アインの書』は、現存する最初期のアラビア語辞書として知られている。当時は、アルファベットの配列順に関する合意は成立していなかったもので、ハリールは題名にある「アイン」が咽頭、すなわち喉の奥に位置する音〔文字〕であることから、それを冒頭に配置し、軟口蓋、硬口蓋、歯、唇へと前方に向かう順に配列した。また、ハリールは収集した数多くの詩を解析し、帰納的に韻律の規則を導き出して体系化することで、アラビア語学と詩学の関係を強化する役割を果たした。

ハリールがアラビア語学の学問的基盤を築いた人物であるとすれば、その文法規則を理論化し、学問的体系として提示したのが弟子のスィーバワイヒ (180/796 年没) である。スィーバワイヒの主著『キターブ』[Sibawayhi 1970; 1977] (「書物」の意) は、今日に至るまでアラビア語文法学の金字塔と評され、音韻論、統語論、形態論を包括的に論じた最初期の文法書として広く認められている。

スィーバワイヒは、クルアーンのアラビア語を中心に据えつつ、アラブ遊牧民の用法や各部族の言語的特徴を重視することで、規範的アプローチと記述的アプローチの融合を実現した。『キター

など異同がある。イウラブの誤読の具体例について詳細は、[竹田 2019: 58] を参照。

- 11) 「アンナ」の対格作用の影響を受けないのは、接続詞「ワ」によって新たに文が始まっているからである (つまり、rasūlu-hu barī'un min-hum aydan [アッラーの使徒もまた彼らとは無縁である] のように)。また、「アンナ」の対格作用を受けて、対格で rasūla-hu と読む流派もある。本稿でも取り上げる文法学者ザマフシャリーは、この対格を「アッラーとともに」を意味する付帯的対格 (マフウル・マアフ) と解釈し許容する。
- 12) ドゥアリーといえば九点の考案や文法学の先駆けとして知られるが、ムハンマドの直弟子の次世代の一人として、彼に帰するクルアーン読誦 (qirā'a) についても伝えられている。フード章 [11] 第 5 節 tathnawni šudūru-hum 「彼らの胸はたたみ込まれている」を自動詞 (強意) で読む読誦である。この動詞の形態は、語根 th/n/y 「折りたたむ」に基づく派生形第 12 型 if*aw*ala 型であり、文法学における同派生形の例証の一つとなっている。なお、この読み方自体は正統 7 流派 (ないしは 10 流派) ではない、いわゆる変則読誦 (qirā'a shādhḥa) とみなされており [Ibn Jinnī 1994: Vol.1, 318-319]、現行主流のアースィム伝承ハフス読誦では yathnūna šudūra-hum 「彼らは自分たちの胸をたたみ込んでいる」と読まれる。
- 13) たとえば、同系文字の分別点の導入を提起したとされるナスル・イブン・アースィム (89/708 年没) とヤフヤー・イブン・ヤウマル (129/746 年没) など。

ブ』では、文法規則と形態に関する解説が570章(2789事項)にわたり詳細に論じられ、その根拠として460のクルアーン章句と1050首ほどの詩が収録されている[Jum'a 2005: 53; 'Ubāda 2002: 274]。この体系化は、後世の文法学者に理論的規範を提供しただけでなく、学派間の論争における重要な典拠ともなった。

アラビア語文法学の起源は、このようにクルアーンを正しく読むという信条上の必要性から学問的深化へと進化した過程に求めることができる。ドゥアリーによるイウラブの重視、ハリールによるデータ収集と韻律学・辞書編纂の創始、そしてスィーバワイヒによる文法理論の体系化は、クルアーンのアラビア語の保存とその学問的發展を支えた。文法学は、これらの学者たちが活躍したイラク南部の都市バスラと、内陸部の都市クーファを拠点として發展を遂げた。次節では、これら二大学派の特徴を述べる。

(2) バスラ学派とクーファ学派

バスラとクーファは、アラビア語文法学の發展において決定的な役割を果たした二大都市である。両者はイスラーム初期、第2代正統カリフ・ウマル(在位13-23/634-644年)の時代にイラクに建設された軍営都市としての起源をもちつつも、地理的条件や政治的背景の違いから、それぞれ異なる發展を遂げた。バスラはペルシア湾に近い交易の要衝として栄え、アラブ人だけでなくペルシア人やインド人など多様な民族が集う国際都市となった。近郊のミルバドでは定期的に市が開かれ、有名なジャーヒリーヤ時代のウカーズの定期市さながらに詩人が集ったとされている。このようなバスラの多文化的な環境は商業の隆盛を促し、外来の学問や文化との融合を通じて知的活動を豊かにした。一方、クーファはバスラの北方、後に帝都となるバグダードの南方約170キロに位置し、アラブ遊牧民的な文化が強く根付いた地域であった。さらに、第4代カリフ・アリー(在位35-40/656-661年)がここに遷都したことで、宗教的・学問的中心地として發展し、法学やクルアーン読誦学といったイスラーム学が開花する土壌を育んだ。

ウマイヤ朝(41-132/661-750年)からアッバース朝(132-656/750-1258年)の初期にかけて、バスラとクーファは知的活動の中心地として機能した。バスラは人と学問が交錯するコスモポリタンの都市として栄え、多様な文化交流が文法学や神学の發展を後押しした。対照的に、クーファは宗教的求心力を背景に学術都市としての地位を築き、アリー支持派(のちのシーア派)の思想的基盤やハディース研究の拠点として影響力を發揮した。

アラビア語文法学は、この2都市を拠点に發展し、各都市名に因んで「バスラ学派」「クーファ学派」¹⁴⁾と呼ばれる文法学派が形成された。両学派は学問的アプローチや理論の展開において異なる特徴を示した。バスラ学派は厳密な規則性と論理的整合性を重視し、規範文法の確立を目指した。その傾向は、8世紀から10世紀にかけて論理学の影響を受け、一層強化された[池田1969: 37; Versteegh 1977: 116-117]。一方、クーファ学派は実際の言語使用に基づく記述的アプローチを採用し、アラブ緒部族の慣用や詩歌を言語データとして積極的に取り入れた。両者の方法論の相違については、次節で詳しく論じる。

近年の研究では、バスラ学派とクーファ学派の区別は後世に構築された概念にすぎないとされ、

14) 「学派」を表すアラビア語として、文法学研究では近年「マドラサ(madrasa)」が用いられる傾向にあるが、この用法は比較的新しく、英語の「school」の借用に由来するとされる。一方、ハナフィー学派やシャーフイー学派といった「法学派」の用法と同様に「マズハブ(madhhab)」も使用されており、こちらの方が伝統的で古くから確立した用語であるとの主張もある。「マズハブ」と確実に呼べるためには、歴史的な実体性が必要であろう。本論は、法学・法源学と文法学では「マズハブ」が成立したとの見解を採用。

学派としての存在自体に懐疑的な見解も示されている [Weil 1913; 岡崎 2008]。その主な理由として、対立が学派間で明確に生じたわけではなく、むしろ個々の学者間の議論として展開されることが多かった点が挙げられる。そのため、詩の一節の解釈をめぐる論争において、対立する学者が同じ学派に属していたり、学派の帰属が出生地や出身地のみに基づいて推定されたりする事例が見られる。具体例として、バスラ学派のアフファシュ・アウサト (215/823 年没) は、バスラでスィーバワイヒに学んだ後にクーファ学派に大きく傾倒した文法家として知られている [al-Ṭanṭāwī 1995: 106]。しかし、このような指摘は、前述したタフスィールにおける「学派」が現地における実体概念として成立していたのか、研究者による認識上の命名なのかという問題と同じで、両学派の厳格な区別に疑問を投げかけるものの、理論的対立や論争がアラビア語文法学の発展を促したという事実を否定するものではない。

つまり、後世の文法学者たちは、草創期の文法学の論点や争点を 2 つの学派の対立として理解することで、学説史の展開が明確に捉えられるようになった、と考えることができる。そうであれば、それぞれの学派は、バスラとクーファという実在する都市に結びつけられているものの、学派自体が活動の場と人脈の観点から後世言われる通りに実在したわけではなくとも不思議はない。むしろ、論争史として整理されるものは、いわば言語をめぐる思想史的な事実であり、それを特定の都市とその人脈という、歴史的にわかりやすい形で整理したものが 2 大学派の対立と論争と理解されるようになったと解すべきであろう。

この点は、現代アラブ世界におけるエジプトのアラビア語アカデミーとシリアのアラビア語アカデミーの关系到例えると理解しやすい。両アカデミーはそれぞれ独自の立場を維持しつつも、研究者間の交流が盛んであり、多様な見解が共存している。具体的な例として、ハムザの表記法の違いが挙げられる。エジプト学派とシリア学派 (汎アラブ的立場) には明確な相違が見られ、両アカデミーはそれぞれ公式見解を示している [竹田 2019: 136–148]。しかし、個々のアカデミー会員の立場を詳しく見ると、シリアのアカデミーに所属しながらエジプト流派を支持する者もいれば、エジプトのアカデミーに属しながらシリア流派を支持する者も存在する。バスラ学派とクーファ学派 (各学派に属する文法学者) も、同様の関係性を持っていたと考えられる。学派という枠組みを通して捉える視点は、アラビア語文法学の長い歴史における見解の諸相を理解する上で極めて有益であり、両者の対立と論争とされるものが文法解釈に深みと発展をもたらしたことは、疑いを入れないであろう。

バスラ学派は、スィーバワイヒの『キターブ』を基盤に発展した。スィーバワイヒは、アラビア語文法の体系化において、統語論 (al-Nahw) と形態論 (al-Ṣarf) を整理し、文における語の文法的役割を示す語末母音の変化 (標識)、いわゆるイウラーブの概念を深化させた。その理論は、アフファシュ・アウサト (215/830 年没)、クトゥルブ (206/821 年没)、ムバッラド (285/898 年没) といった弟子や継承者たちによってさらに発展し、バスラ学派の文法理論は次第に高度化していった。この学派の文法家たちは、名詞や動詞の語尾変化が何によって引き起こされるのかを理論化し、いわゆる「アーミル (‘āmil 作用語) 論」の発展に取り組んだ [竹田 2006: 34]。

彼らの学問は、合理的かつ統一的な規則の構築を目指し、アラビア語文法の基礎を築いた。しかし、合理性の追求が行き過ぎた結果、たとえば名詞文における名詞の主格の根拠を「イブティダー (ibtidā’ 開始)」という仮定された作用に求めるなど、因果関係の探求が文法学を不必要に複雑化させたとの批判もある。総じて、バスラ学派の根本的な考え方は、クルアーンの言語や収集された詩を例証とし、文法規則を作用語と被作用語の関係から明確化し、それを厳密に理論化す

ることになった。

一方、クーファ学派は、言語の慣用に則した記述的な文法研究を特徴とした。この学派を代表するキサーイー(189/805年没)、ファッラー(207/822年没)、サアラブ(291/904年没)らは、文法規則の過度な理論化には批判的であり、正しい言葉遣いの典拠を特定しつつ、規範の適用において柔軟な受容性を重んじた。彼らはクルアーン読誦における言語使用を基盤とし、アラブ諸部族の言語や詩の用法を積極的に解釈に取り入れ、言語の実態に即した文法体系の構築を試みた。このアプローチはサマーウ(samā‘ 先例慣用の聞き取り)¹⁵⁾と呼ばれ、アラビア語の多様な用法に対する洞察と適応性を備えており、バスラ学派と比較してより慣用の範囲や例外用法に対して寛容的な姿勢を示すものである。

学派の実在性を疑問視する見解は、クーファ学派には現存する文法書がないことを一つの根拠として主張する。しかし、その文法観は、クルアーンの言語面に焦点を当てた啓典解釈の一ジャンルである「クルアーンの文法釈義」(Ma‘ānī al-Qur’ān)の文献を通じて考察が可能である。特に、学派の指導的立場にあったキサーイーは、正統七読誦流派の一人としても知られ、クルアーンの読誦と文法を深く探究した。この関心の方向性こそ、クーファ学派の特徴の一つといえる。ファッラーやサアラブも同様に、『クルアーンの文法釈義』[al-Farrā’ 1955; Kinberg 1996; Tha‘lab 2022]を著し、読誦流派の言語分析に基づく文法解釈や、アラブ諸部族の言語との関係に高い関心を寄せ、精緻な考察を重ねた。

次節では、こうした文法解釈の基本となるキヤース(類推)とサマーウ(先例慣用)に焦点を当て、これらが言語の正しさを判断する基準としてどのように機能したのかを考察する。さらに、それらを包括する学問領域として成立した「文法源論」(Uṣūl al-Nahw)を検討する。加えて、文法学の発展の次の段階として、折衷型のバグダード学派についても取り上げる。

5. 文法学の成熟とザマフシャリーのアラビア語学への貢献

(1) バグダード学派と文法学の新展開

10世紀に入ると、文法学の中心地はバスラとクーファから帝都バグダードへと移り、イスラーム諸学の隆盛とともに文法学も新たな展開を見せた。文法学者の拠点も同様にバグダードへと移行したことから、この時期の文法学およびその担い手は「バグダード学派」と称される[Dayf 1968: 245–248]。しかし、その文法理論の根幹は依然としてバスラ・クーファ両学派の伝統に依拠しており、バグダード学派が独自の学派としての独立性を備えているかについては疑問が呈されている。実際、拠点の変遷は認められるものの、理論的独自性に欠けるとして、その独立性を否定する見解が現代の学派研究では優勢である[al-Makhzūmī, 1975: 14–15, 243]。一方、バグダード学派の特有の性格として、「折衷傾向」と「正誤判断の典拠の理論化」という二つの特徴が挙げられる。

15) サマーウ(聞き取り)に類する用語に、ナッス(naṣṣ 典拠)、リワーヤ(riwāya 伝達)がある。後述のイブン・アンバーリーやフランス人研究者ボアらはナクル(naql 伝承)を使っている[Bohas et al.1990: 18]。エジプトの言語学者タンマーム・ハッサーンは、ナクルは口伝のテキストを含意するためサマーウよりも対象とする時代的範囲が広く、かつ包括的であるとしている[Hassān 1981: 62]。また、アブー・マカーリムのように、サマーウとリワーヤを分ける主張もある。サマーウは言語学者が直接聞き取り調査したコーバスのデータを意味し、リワーヤは口伝を基本とした伝承のテキストである。つまり、ジャーヒリーヤ時代の古詩などはリワーヤとなる[Abū al-Makārim 2006: 33]。また、アラビア語アカデミーの常任メンバーで現代アラビア語研究を牽引しているアブドゥルアズィーズは、「例証の典拠」を意味するマサーディル・イスティシュハード(maṣādir al-istishhād)の語を使っている[‘Abd al-‘Azīz 1995: 55]。また、古典期における学派論争を論じた先行研究[Weil 1913; Goldziher 1994]では、バスラ学派を類推の推進派(Analogist)、クーファ学派を例外採用の肯定派(Anomalist)と表現することがあるが、サマーウ自体が「例外」を意味する用語ではないことに注意が必要である。

「折衷」とは、先行する二大学派の論争を文法事項に即して整理する作業を指し、単なる中庸ではなく、両学派の見解を比較しその特徴を明確化すること（場合によっては自らが支持する立場を示すること）に本質があった。10世紀以降、学派論争を集成する著作が顕著に現れた。代表例として、アブー・バラカート・アンバーリー（62/1181年没）の『学派論争に関する正義の書』[al-Anbārī 1961]が挙げられ、両学派間の見解の相違を121のテーマで収録している。

彼のフルネーム（アブー・バラカート・アブドゥッラフマーン・ブン・ムハンマド・ブン・アビー・サイード・アンバーリー）では、イラク中央部の古代都市アンバール出身を意味するナサブ（出自）が末尾に置かれ「アンバーリー」と呼ばれているが、一般には「イブン・アンバーリー」の名で知られる。この「イブン～」は「～の息子」の意ではなく、「～（部族や同出自集団）の人」を表し、すなわち「アンバール出身者（アンバーリー）の一人／人物」を意味している。古典期の文法家には、「イブン・アンバーリー」で知られる人物がもう一人おり（＝アブー・バクル・ムハンマド・イブン・カーシム・アンバーリー、328/940年没）、古詩選集への解説書『七長詩釈義』や『男性名詞・女性名詞』『反義同語』の著者として知られる。岡崎英樹の論文〔岡崎 2011: 326〕では、両者を区別するために後者を「アブーバクル」と記述している。

アンバーリーが挙げた例の中には、「スズメバチ論争」として知られる事例が含まれる。同論争は、「私は、刺されたときの痛みはスズメバチよりサソリの方が強烈だと思っていた。ところがどうだ、それ〔スズメバチ〕はそれ〔サソリ〕と同じようだ〔同じように痛い〕」という例文に由来し、突然性を補完する辞詞「イザー」に後続する主語の代名詞（それ＝スズメバチ）は主格であるが、述語の代名詞（それ＝サソリ）は主格なのか分離の対格なのかをめぐり、スィーパワイヒとキサーイーの対立である¹⁶⁾。伝承の域を出ないものの、この論争でスィーパワイヒは敗北を喫し、失意のうちに学界から身を退いたとされる。後にその書が最高の文法の典籍とされるスィーパワイヒであるが、実生活ではこの論争の後では、ペルシアの地（シーラーズ）に帰郷し、ほとんど公の場に姿を現すことなく、静かに最期を迎えた〔al-Qiftī 1952: Vol.2, 358–359; Ibn Hishām 2000: 57〕。

また、バグダードの文法家アブー・バカー・ウクバリ（616/1219年没）による『文法学派の論争解明の書』[al-‘Ukbarī 1986]も同様の目的を持つ著作で、85の論争の事例を取り上げ、各学派の見解を整理した¹⁷⁾。アンバーリーもウクバリも、各学派の見解を整理した上で自らの立場を表明している。アンバーリーは121の論争中7件でクーファ学派を支持したのに対し、ウクバリは85件中わずか1件のみである。この事実は、アッバース朝時代のバグダードにおいて、文法学の主流がバスラ学派へと傾き、定着しつつあったことを示唆する。

こうした文法学派に基づく見解の整理は、イスラーム諸学を正確に理解する上で不可欠である。たとえば、クルアーンの啓典解釈学において、文法分析の基礎文献とされるザマフシャリーの『カッシャーフ (al-Kashshāf 開示)』およびサミーン・ハラビー（756/1355年没）の『守られた真珠 (al-Durr al-Maṣūn)』[al-Ḥalabī 1986]では、両学派の視点が章句の分析に随所で反映されている。文法学派間の論争を踏まえないければ、正確な読解は困難となろう。実際、イスラームの知の伝統において、文法学派の見解は言語分析の基礎を形成し、イスラーム法学や神学の発展にも大きく寄与してきた。

16) アラビア語の例文は、以下の通り—— kuntu azunnu anna al-‘aqraḥa ashaddu las’atan min al-zunbūrī fa-idhā huwa hiya. / fa-idhā huwa iyyā-hā. なお、「サソリ」が女性名詞であるため、主格「ヒヤ (hiya)」、対格「イイヤーハー (iyyā-hā)」となっている。

17) 他にイエメンの文法家ザビーディー（1398年没）による『バスラとクーファの文法論争の勝利』[al-Zabīdī 1987]があり、223の相違を扱っている。

バグダード学派の2つ目の特徴として挙げた「正誤判断の典拠の理論化」とは、言語の規範性と文法解釈の方法論を体系的に構築する営みを指す。生粋のアラブ人ではない者が多く流入し、バグダードを中心に言語文化的な多様性が拡大したこの時期には、言葉の正しさを判断する基準や文法規則を確立する方法論、すなわち規範に関する研究が文法学の新たな関心事となった。この分野の先駆者として、モスル出身のイブン・ジンニー(392/1002年没)が挙げられる。イブン・ジンニーはその著作『言語の特性』[Ibn Jinnī 1987 Vol.1, 109–126]において、言葉の規範の典拠となるアラブ人の言語とは何かを論じ、クルアーンや諸部族の言葉、詩の典拠性を検討するとともに、文法事例の正しさを判断するためのキヤース(類推)の概念を先駆的に論じた。

たとえば、イブン・ジンニーは、クーファ学派の文法家ファッラーの見解を引用し、ウカイル部族の言葉遣いを正則的とする主張を取り上げている[Ibn Jinnī 1987: Vol.2, 9]。ファッラーは、アインや他の喉奥の音に「ア」の母音が付与される傾向を指摘しており、この特徴は、古詩に見られる *naʿl* → *naʿal* (サンダル)、*dahr* → *dahar* (時の定め) といった用例によって裏付けられる。この見解を踏まえ、イブン・ジンニーは、動詞 *yaʿdū* (感染する) のアインに「ア」の母音を付加する発音についても、キヤース(類推)の手法を用いて正統なアラビア語の規則に適合すると論じ、さらに他の語彙にも適用可能であると主張する。そして、これをバグダード学派の見解として位置づけている[Ibn Jinnī 1987: Vol.2, 10]。

さらに、言葉遣いの正誤判断の基準とその判断の導き出し方に関する方法論をまとめたのが、アンバーリーの『文法源論における典拠の書』[al-Anbārī 1957; 2018]である。同書では、アラビア語の規範とその判断基準が、イスラーム法源学の枠組みに倣って明確に定義された。文法学を「ナクル(伝承)」と「アクル(理性)」に基づく学問と位置づけ、正誤判断の典拠とその導出を、ナクル(=イブン・ジンニーの用語ではサマーウ[先例慣用])、キヤース(類推)、およびキヤースに伴うイッラ(理由付け)を軸に体系化した。言語の典拠としては、まずクルアーン、次にアラブ遊牧民の言語データが重視され、アンバーリーは正しい言葉遣いの伝承を「限られたインフォーマントから多数人数へ正確に伝達された言語」と定義し、その分布域を「ヒジャーズ地方、ナジュド地方、ティハーマ地方の荒野(バーディヤ)」とした[al-Afghānī 1964; 24, 174; al-Anbārī 1998: 67]。これが文法学派の方法論を特徴づけるサマーウ(先例慣用)とキヤース(類推)である。

文法学者は、言語データから規則を抽出し、類推の適用を通じて言語体系の整合性を追究した。規則が確立すれば、語彙生成も容易となり、体系的な分析が可能になる。しかし一方で、実際の言語運用においては、規則よりも慣用が優勢となる場合がある。これが、類推の非適用、すなわちいわゆる「例外用法」である。実は、この例外用法が時間の経過とともに規則ないしは正用法としての語彙として一般化することも少なくない。

その代表的な例として、数詞に見られる「百」の用法がある。アラビア語の規則では3から10までの数詞の後には「3冊の本」(*thalāthatu kutubin*)のように、名詞の複数形を属格で置く。しかし、「三百」を意味する *thalāthu miʾatin* (300) では、数詞「3」の後に、複数形 *miʾatin/miʾīna* ではなく単数形 *miʾatin* (百) の属格が用いられる。この数詞と名詞の形式は400、500、…900にも一貫して適用される。

同様に、その行為がなされる場所を指す「場所名詞」においても類推の非適用が見られる。場所名詞には、*mafʿalun* 型と *mafʿilun* 型があり、その区別は動詞の未完了形における第2語根の母音(特徴母音)によって決まる。すなわち、特徴母音が「ア」または「ウ」の場合は *mafʿalun* 型、「イ」の場合は *mafʿilun* 型となる。これによれば、動詞 *sajada* (平伏する) の未完了形は *yasjudu* であり、

特徴母音は「ウ」であるから、類推上は *masjad* (マスジャド) が正しい形となる。ところが、実際には *masjid* (マスジド) が広く用いられており、これも慣用が類推に優先した例である。

また動詞の派生形第 X 型に属する *istaḥwadha* (圧倒する) や *istanwaqa* ([雄ラクダが] 雌のように振る舞う) も、いわゆる「第 2 語根弱動詞(くばみ動詞とも呼ばれる)」の類推から外れる。本来、第 2 語根が弱文字の動詞の第 X 型では、*istaqāma-yastaqīmu* (真っすぐになる) のように第 2 語根が長母音化する。しかし、上記の 2 例では弱文字のワーウ (w) が長母音化せず、子音となっている。すなわち、*istaḥādha* -yastahīdhu**¹⁸⁾ ではなく *istaḥwadha-yastahwidhu*, *istanāqa* -yastanīqu** ではなく *istanwaqa-yastanwīqu* の形をとる。このような形態はクルアーンおよび古詩における先例慣用に基づくものであり、典拠に支えられた慣用が正用法として定着した典型例といえる。

こうした事例を含め、12 世紀頃のバグダード学派において、文法学と言語規範の方法論が精緻に検討され、「文法源学 (Uṣūl al-Naḥw)」の原型が確立した。この語が書名に最初に現れたのは、前述のイブン・アンバーリーの『文法源論における典拠の書』[*al-Anbārī* 1957; 2018] である¹⁹⁾。「ウスール (源泉となる典拠)」という概念は、法源学によって確立したが、文法においても典拠テキストを「ウスール」と呼ぶ「文法源学」が生まれたのである²⁰⁾。法源学との類比をすれば、典拠となるテキスト、そこからの原則の抽出、また抽出された原則に基づいて類推解釈 (キヤース) をおこなうという点で共通点が認められる。

この文法源論は、15 世紀にスユートイー (911/1505 年没) らによって発展を遂げ、さらに近代以降、メディアや学校教育の普及に伴う言葉の正しさへの関心の高まりとともに、学術的議論が再燃する (これは現代のアラビア語文法学をめぐる主要な研究課題の 1 つであり、さらに考究を必要としている)。

総じて、バグダード学派における文法学の発展の意義は、言語使用の正しさを判断する基準を体系化し、多様な文法見解の優位性を判定する方法論を確立した点にある。

(2) ザマフシャリーによるアラビア語学

文法源学 (ウスール・アン=ナフウ) の原型が確立されつつあった時期に、アラビア語文法学においてバスラ・クーファ両学派の見解を整備し、クルアーン解釈に多大な影響を及ぼした文法家が登場する。ザマフシャリー (538/1144 年没) である。

ザマフシャリーという姓は「ザマフシャル (Zamakhshar) 出身者」を意味する。その名の通り、彼は、フワーリズム (Khuwārizm) ないしはフワーラズム (Khuwārazm)、すなわち日本では「ホラズム」と呼ばれることが多い地域にあるザマフシャルの町で生まれた。ホラズムは、おおむね今日のヒヴァ (ウズベキスタン西部) と同定される。ザマフシャリーは、神学においてはムウタズィラ学派に属し、法学ではハナフィー法学派に属していた。神学的な立場については、友人を訪問する時は戸口で「ムウタズィラ学派のアブー・カーシムです」と名乗ったということから、確信と自負心を持っていたことがわかる [Ullah 2017: 36]。

18) アステリスク (*) は形態的に許容されない語形を示す。

19) アラビア語文法学全般において、「ウスール」という用語が書名に使用されたのは、10 世紀バグダードの文法家イブン・サッラージュ (316/929 年没) が先行している。しかし、彼の著作『ウスール・フィー・ナフウ』は、「文法源学」を扱った書ではない。イブン・サッラージュによる「ウスール」は「原理」や「規則」を意味しており、文法規則をまとめた、いわゆる文法書である。このことは、内容からはもちろん、同著が別名で『ジュマル・アル=ウスール』(文法総覧) や『ウスール・カビール』(文法大全) と呼ばれていたことから明らかである [Ibn al-Sarrāj 1996: Vol.1, 29]。

20) 「文法源学」は筆者 (竹田) による和訳。「法源学」にならって、この訳語とした。

彼の主たる貢献は、文法学、修辞学、そしてそれらの学問をクルアーン解釈に応用したタフスィール学においてであった。クルアーン解釈の書を著してほしいとマッカの貴人(ザイド派イマーム)に懇願されたことが解釈書『カッシャーフ』(『啓示の難解部分の真理と多様な解釈をめぐる諸説の源泉を開示するもの』、以下、『カッシャーフ』と略) [al-Zamakhsharī 1998] 執筆の動機となっていることは、同書の序文の記述からもわかる。マッカで彼は、526/1132～528/1134年に、通常なら30年かかっても不思議ではない大著を、わずか2年で書き上げたのであった。高齢や体調の不具合を考えると、驚異的な速度だったことがわかる [Ullah 2017: 1, 34]。ちなみに、彼は2度にわたって、マッカに合計12年間にわたって滞在した。彼のラカブ名(敬称)が「ジャールッラー(Jār Allāh「神の隣人」)であることは、「神の館」と呼ばれるカアバ聖殿に近侍したからであることをよく物語っている [Ullah 2017: 32]。

彼は、ペルシア系の出自を持ちつつもアラビア語の権威として活躍し、バグダードとマッカを拠点に学問を展開した。ザマフシャリーは自身をバスラ学派の一人と認識していたことが、「バスラの文法学者たち」を意図している「私の同志は」という記述から窺えるが [Zamaḥṣārīo 1879: 12, 37; al-Zamakhsharī 2004: 45, 99]、クーファ学派の見解を部分的に採用する姿勢も見られ、両者の折衷派と位置づけうる。また、時代的・地理的観点から²¹⁾、バグダード学派とみなす研究者も存在しており [池田 1968b:135;1969:36-37; Dayf 1968: 283, 286-287; al-Ṭanṭāwī 1995: 204-205]、本論文ではその見方を支持したい。彼の文法学への貢献は、伝統的な文法理論の継承と革新にあり、特にクルアーンを中心とした言語の意味と修辞的側面の探求に特徴づけられる。

その一端は辞書『修辞の基礎(Asās al-Balāgha)』にも表れている。この著作は、アラビア語の語彙を3語根に基づくアルファベット順(現代辞書に通じる配列順)で配列し、各語彙に対して一般的な語義と、マジヤーズィー(比喩的・転義的)な意味を明確に区別して提示した点に独自性がある。それまでの辞書が語義を単純に羅列する傾向にあったのに対し、『修辞の基礎』は修辞的用法を重視し、言語が有する意味の多層性を際立たせた。このアプローチは、クルアーン解釈における意味論的追求とも連動し、ザマフシャリーの深い洞察によって修辞学が確立されていくことになった。

またザマフシャリーの独自性は、文法学の典拠としてハディースを積極的に採用した点にある。それ以前の文法学者は、ハディースを文法の用例や根拠として用いることに消極的であった。それまでの文法源論でもクルアーンに次ぐ典拠は古詩とされている²²⁾。スィーパワイヒの『キターブ』では、全体でわずか6例しか採用されていない [Jum‘a 2005: 52]。クルアーンの章句が460、詩の例証が1050という数字に比べると驚くほど少ないことがわかる。これは、文法学の草創期において、ハディースが意味の伝達を主目的とし、また伝承者に非アラブ人が多かったため、言語的正統性の典拠として疑問視されていたことに起因する。

しかし、9世紀以降は、ハディース学の進展により伝承経路の検証と真正性の判定が向上し、ハディースの言語的権威が確立していくこととなった。この潮流を受け、ザマフシャリーはハディー

21) エジプトの文法家イブン・ワッラード(332/943年没)著『ムバッラドによるスィーパワイヒへの反駁に対する反証』を研究したバーナーズは、学派の成立を時代的・地理的要因(出自や活動場所)や師弟関係によるものとみなす見解を示している [Bernards 1997: 14]。なお、イブン・ワッラードの当該書は、アラビア語による校訂・研究書 [Ibn Wallād 1996] が出版されている。

22) アラブ遊牧民の慣用表現や古詩、言葉づかいを文法の用例(例証)として採用する範囲は、文法源論において「例証の時代」(‘uṣūr al-iḥtijāj)として明確に規定されている。これは、言語の純粋性を保持するために設けられた時代的制限であり、定住民に関しては8世紀(ウマイヤ朝まで)、遊牧民に関しては10世紀(アッバース朝半ばまで)がその適用範囲とされる [竹田 2019: 156-157, 190, 283]。

スを文法分析の根拠として採用し、文法学における典拠としての地位を高めた。文法史上、アンダルス出身のイブン・マリーク (672/1274年没、文法学の『千行詩』の著者として有名) がハディースを積極的に文法用例として取り入れたことで知られるが、ザマフシャリーはその先駆者として、言語解釈の体系に新たな典拠として位置づけた点で意義深い。

さらに、ザマフシャリーは例証として引用する詩人の範囲を拡大した点でも際立つ。それまでの文法学者が「例証の時代」(定住民に関しては8世紀〔ウマイヤ朝まで〕、遊牧民に関しては10世紀〔アッバース朝半ばまで])に限定して詩人を引用したのに対し、彼はアブー・タンマーム (231/845年没) のような新世代の詩人を積極的に取り入れた〔‘Allūsh, 1981: 306–307; cf. al-Zamakhsharī 1998: Vol.1, 238〕。

ザマフシャリーが著した『詳論 (*al-Mufaṣṣal*)』は、アラビア語の統語論と形態論を包括的に論じた集大成的文典である。同書は、バスラ・クーファ両学派の見解を整理しつつ、キヤース (類推) を用いた語形解釈を展開し、後世の文法学者にも多大な影響を与えた〔al-Zamakhsharī 2004: 12–14; al-Sāmarrā’ī 1970: 100–101, 192〕。また、クルアーンの啓典解釈書『カッシャーフ』では、イウラーブ解析と文法説明を基盤に修辭的解釈を深化させ、言語的啓典解釈書の先鞭をつけた。『カッシャーフ』の登場は、文法学が単なる規則の羅列的な提示を超え、言語の修辭的側面とクルアーンの「不可倣性」(イウジャーズ：人間による模倣が不可能であること) を追究する学問へと発展する契機ともなった。

(3) 『カッシャーフ』における文法学的クルアーン解釈の確立

本節では、ザマフシャリーが彼の啓典解釈書『カッシャーフ』において、彼の時代に(彼自身の貢献もあって)成熟を見せたアラビア語文法学と、(彼も発展に貢献した)修辭学が重視する意味論的分析をクルアーン解釈の伝統と融合させて、どのような解釈を展開したのか、実例を見てみよう。

まず、雌牛〔2〕章42節を取り上げる。

wa lā talbisū al-ḥaqqā bi-al-bāṭili wa taktumū al-ḥaqqā wa antum ta‘lamūna (また、あなたたちは真理と偽りを混同してはならず、正しきことを知りながら真理を隠してはならない。)

ザマフシャリーは、文半ばの接続詞ワウに続く「真理を隠す」(wa taktumū al-ḥaqqā)の動詞「隠す」(taktumū)について、その統語関係と動詞の法をめぐって、2つの解釈を示している〔al-Zamakhsharī 1998: Vol.1, 259〕。

第一は、標準的な文法解釈である。すなわち、先行する「真理と偽りを混同してはならない」(lā talbisū al-ḥaqqā bi-al-bāṭili)の動詞 talbisū (混同する)が、禁止を表す辞詞ラーによって未完了形要求法となっているため、接続詞ワウに続く taktumū (隠す)も同様に、辞詞ラーの作用を受けた要求法である、と解される。この場合、接続詞ワウは並列または順接の意味で機能するため、文意は「真理と偽りを混同してはならず、また真理を隠してもならない」となる。

第二は、taktumū (隠す)の前に辞詞アンが省略されていると想定し、その辞詞の作用による未完了形接続法とみなす解釈である。辞詞アンは動詞を動名詞化する働きを持ち、ワウは付帯や同時性を示す辞詞 (wāw al-ma‘īya) として機能する²³⁾。文意は「真理と虚偽の混同と、真理の隠蔽を同時

23) 現代文法の例を挙げるならば、「私はナイル川に沿って進んだ」を意味する *sirtu wa al-nīla* のワウがそれに相当する。ワウは後続する名詞 *al-nīla* (ナイル川) を対格にする作用を持ち、「～と共に」「～に沿って」の意味とし

にしてはならない」となる。ザマフシャリーは、この第二の解釈の妥当性を示すために、以下の平易な用例を示している [al-Zamakhsharī 1998: Vol.1, 259–260]。

lā ta'kul al-samaka wa tashraba al-labana (魚とミルクを一緒に食してはならない。)

この文では、辞詞ワーウが同時性を示しており、続く *tashraba* はそのワーウの作用により接続法となっている。つまり、逐語的には「魚を食べてはならない、ミルクを飲むことと一緒にには」と解釈できる。もし、*tashrab* という要求法を用いれば、文意は「魚を食べてはいけなし、ミルクを飲んでもいけない」となる。すなわち、これは上記の第一の解釈に相当し、並列の接続詞ワーウに続く要求法は、前文の禁止のラーによる要求法の作用を受けていることになる。一方、*tashrabu* という直説法を用いれば、文意は「魚を食べてはいけなしが、あなたはミルクを飲む(のは構わない)」となり、この場合のワーウは新規の文を開始するための辞詞として解釈される [竹田 2019: 71, 271]。

ザマフシャリーが独自に展開した、雌牛章 42 節の辞詞ワーウと接続法の解釈については、クルアーンの統語解析(イウラーブ)の諸学説を精緻に論じ、体系的にまとめた大著『守られた真珠』の著者で知られるサミン・ハラビー(756/1355年没)が、アブー・アスワド・ドゥアリー次の例証詩を引用して、その正当性を補強している [al-Ḥalabī 1986: Vol.1, 320–322]。

lā tanha 'an khuluqin wa ta'tiya mithla-hā

'ārun 'alay-ka idhā fa'alta 'azīmū

(人にある行いを戒めながら、自ら同じようなことをしてはならない。

それを行えば、お前にとって大いなる恥となる。)[詩の韻律はカーミル調]

一方、文法学の古典的名著『理知者を満たす書 (*Mughnī al-Labīb*)』の著者であり、バグダード学派の後の時代のエジプト学派を代表する文法学者イブン・ヒシャーム(761/1360年没)は、ザマフシャリーの接続法の解釈について、「真理と虚偽の混同と、真理の隠蔽を同時にしてはならない」という文意であれば、本来「真理と虚偽の混同」と「真理の隠蔽」どちらも禁じられるべき事項であるにもかかわらず、一方を行うことが許容されてしまう、との見解を示し、否定的な評価を下している [Ibn Hishām 2000: Vol.2, 231–232]。

次に、同章 26 節の解釈を見てみよう。

fa-ammā alladhīna āmanū fa-ya'lamūna anna-hu al-ḥaqqu min rabbi-him (信じる者は、それが彼らの主 [アッラー] から下された真理であることを知る。)

ザマフシャリーは、この冒頭部のアンマーを「条件」(～であれば)に加えて「強調」の効果をもつ辞詞と解釈している。たとえば、「ザイドは行く」という意味を表す *zaydun dhāhibun* に対し、その意志や確実性をより強調したい場合には、*ammā zaydun fa-dhāhibun* と表現でき、文意は「ザイドであれば必ず行く」となると説明する [al-Zamakhsharī 1998: Vol.1, 243]。辞詞アンマーに「強調」の意味を認める点は、ザマフシャリーに特徴的な解釈の一つとして注目される。一般的に、た

て機能している。

たとえば、洞窟 [18] 章 79 節

ammā al-safīnatu fa-kānat li-masākīna ya‘malūna fī al-baḥri (その舟についていえば、それは海で働く貧しい者たちのものであった。)

のように、いわゆる「ammā ~ fa……構文」は、話題提示や対比・照応の機能を担い、「～についていえば……である」「一方～は……である」といった意味を示す [Wright 1981: Vol.1, 292]。現代アラビア語でも、「ammā」は「主題構文」(トピック・センテンス)を導く辞詞として知られている。

修辞学の一分野である統語意味論(イルム・アル＝マアーニー)では、「強調」に関連する辞詞はインナマー(innamā)が伝統的にも広く知られ、「特定化による強調表現」(uslūb al-ḥaṣr / al-qaṣr)で扱われてきた。例として、innamā zaydun ‘ālimun (ザイドはまさに学者である)、innamā al-‘ālimu zaydun (その学者はザイドにほかならない)、といった表現が挙げられる²⁴⁾。

後世の文法家たちによれば、ザマフシャリーは、辞詞アンナ(anna)がインナ(inna)の姉妹語であり、マー(mā)が剰余語であること、そして、インナが確言詞として「強調」の意味を担うことを踏まえ、洞窟 [18] 章 26 節の「ammā」を独自の解釈として「強調」の辞詞とみなした²⁵⁾。この解釈については、アンダルススの著名な文法学者アブー・ハイヤーン(745/1344年没)のように否認する者もいたが、碩学スユティー(911/1505年没)は是認していた。さらに、現代の文法辞典の中には、この「強調」の辞詞を採用するものが多く²⁶⁾、項目の解説文を見ると、ザマフシャリーの『カッシャーフ』の記述を引用、もしくはその解釈に依拠していることがうかがえる。

以上に、ザマフシャリーがどのように文法学を援用したクルアーン解釈を展開したかを見てきた。『カッシャーフ』が当時の啓典解釈学に与えた影響の大きさは、これ以降の解釈書のほとんどが、ザマフシャリーの影響を受けていることから判然とする。

前述のように、ザマフシャリーは神学においてはムウタズィラ学派に属しており、『カッシャーフ』には、文法的解釈という王道から見れば二次的に過ぎないとはいえ、同神学派の教説が反映している部分がある。それらは、テキストから比喩的な意味を取り出すことで同神学派の教説との整合性を取っている。

具体的に言えば、たとえば「その日〔樂園で彼らの〕顔は輝き、彼らの主を見る」(復活 [75] 章 22～23 節)の解釈にあたって、人間は現世でも来世でも神を実際に見ることはできないというムウタズィラ学派の教説によって、アラビア語の通常の語法の例から「見る」とは「〔恩寵を〕期待する」の意に解されるとしている [al-Zamakhsharī 1998: Vol.6, 230]。

すでにスナ派の間では、ムウタズィラ学派を離脱し、それを批判する神学派を樹立したアブー・ハサン・アシュアリー(324/935–6 没)の教説が有力となっていたが、その時代にあっても、ホラズムの地ではムウタズィラ学派が大きな力を持っており [Kılavuz 2021: 238–240]、ザマフシャリーも信仰箇条に関しては理性主義的なムウタズィラ学派を支持していたのである。しかし、そのことは彼が確立した文法的な解釈方法の有効性を、いささかも損ねるものではなかった。

24) 「インナマー」による特定化の強調点は、通常、「インナマー」から距離を置いた文末に置かれる。

25) 辞詞「インナ(inna)」には縮約形として「イン(in)」が、辞詞「アンナ(anna)」には縮約形として「アン(an)」がある。たとえば、in zaydun la-‘ālimun (ザイドこそ学者である)のように用いられる。

26) たとえば、シリア出身の知識人アブドゥルガニー・ダクル(1917–2002)による『アラビア語文法辞典』[al-Daqr 2001: 96] や、レバノン出身の言語学者イミール・ヤアクーブによる『アラビア語学事典』[Ya‘qūb 1988: 149–150] など。

ザマフシャリーから1世紀半後に活躍した啓典解釈学者のバイダーウィー(691/1292年没)²⁷⁾は、文法的な手法をしっかりと継承しつつ、神学的には主流派から異論の出ないような啓典解釈学を確立した²⁸⁾。その後のスンナ派の啓典解釈学のほとんどが、バイダーウィーに従っていることを見れば、文法的な解釈手法の開拓者ザマフシャリーの功績は明らかであろう。

結論

本論での検討から、文法学、文法源学が法学、法源学と並行して、互いに影響し合いながら発展したこと、クルアーンの解釈を主務とするタフスィール(啓典解釈)学も、それらと関係しながら展開してきた状況がかなり明らかとなった。ザマフシャリーは、アラビア語文法に基づくクルアーン解釈という分野を確立することで、これらの諸学に対しても大きな影響力を持った。ザマフシャリーのアラビア語文法における貢献は、クーファ学派とバスラ学派という2大潮流を統合したバグダード学派に属し、両学派の長所を合わせた文法学の確立の一翼を担ったこと、修辞学という、文法学とも深い関係を持つアラビア語学の分野を開拓したこと、それらの知識をクルアーン解釈に緻密に適用したことなどにあることが明確となった。

その一方で、これらの検討を通じて、ザマフシャリーの貢献が相補的な知の関係性にも及んでいることも看取された。つまり、彼は確立された文法学をクルアーンに適用するという一方的な関係にとどまらず、クルアーンの章句の理解を文法学の知見と結びつけることで、文法を援用した「見解(ラアイ)による啓典解釈」というものが許されることを実証し、文法学の有意性をクルアーンという聖典への貢献によって明示したと評価することができるであろう。

文法源学は、文法規則がいかなる典拠から生み出されるかを論じる分野で、その命名は、イスラーム法における「法源学」の成立とも結び付いている。両者の関係がわかりやすいのは、どちらも「キヤース(類推解釈)」を用いることであろう。ただし、法源学において、これが特定の典拠から導出される法規定を、類推によって同様の事例と見なしうる他の事例に適用するものであるのに対して、文法源学では語形変化などを「サマーウ(伝承された事例の実聞)」ではなく、語形変化のパターンを適用して類推して使用することを指す。ザマフシャリーは、サマーウによる実証を重視し、語形変化のキヤースについては抑制的に肯定するに留めていた。

全体として、これまでの研究では、文法学、法学、タフスィール学を統合的または相関的に見ることがごく少なかったため、相関性に踏み込んだ本論文は、今後の研究展開に寄与する実例を示したと言えるであろう。発展期の文法学とイスラーム諸学の関係を相関的にとらえる研究を今後も展開すべきことが望まれる。

なお、ザマフシャリーのタフスィール学は、文法学に基づく見解が広く後代に影響したのに対して、ムウタズィラ学派の立場に基づく神学的な解釈の部分は、否定的に扱われてきた。本論文の考察では、神学的な解釈はアラビア語文法学とは必ずしも結び付いておらず、ザマフシャリーの文法的な貢献を神学的な立場と切り離して継承することが可能であったことも判明した。

27) バイダーウィーの没年については、これまでいくつか異説があったが、最新の研究では691/1292年が正しい[Moustafa 2024]。

28) 見神に関しては、バイダーウィーの解釈書は「字義通りに、見ると解するのでよい」[al-Bayḍawī 1418(1997): Vol.5, 267]と述べている。

参考文献

- 池田修 1968a 「'ABU L-'ASWAD D-DU'ALI をめぐって」『大阪外国語大学学報』19, pp.61–69.
- 1968b 「9世紀以前のアラビア語の研究」『オリエント』11(3–4), pp.121–160.
- 1969 「10世紀以降のアラビア語研究の歴史」『大阪外国語大学学報』22, pp.35–49.
- イブン＝ハルドゥーン 2001 『歴史序説』（森本公誠訳）岩波書店（岩波文庫）, 全4巻.
- 岡崎英樹 2008 「アラブ文法学における『学派』とマスダル *maṣḍar* の位置づけ」『アラブ・イスラム研究』関西アラブ研究会, 6, pp.29–44.
- 2011 「アラブ伝統文法クーファ学派における師質相承——9世紀の学派間論争と文法家サアラブ」『四天王寺大学紀要』51, pp.323–350.
- ガーズィー・ビン・ムハンマド王子 2021 『現代人のためのイスラーム入門——クルアーンからその真髄を解き明かす一二章』（小杉泰・池端路子訳）中央公論新社.
- 高野太輔 2008 『アラブ系譜体系の誕生と発展』（山川歴史モノグラフ16）山川出版社.
- 小杉麻李亜 2024 『生き続ける聖典クルアーン——人類学者が見た実態イスラームと神秘力のメディア』ナカニシヤ出版.
- 小杉泰 1994 「イスラームにおける啓典解釈学の分類区分——タフスィール研究序説」『東洋學報』76(1・29), pp.085–0111.
- 2009 『「クルアーン」——語りかけるイスラーム』岩波書店.
- 2011 『イスラーム——文明と国家の形成』（諸文明の起源4）京都大学学術出版会.
- （編訳）2019 『ムハンマドのことば——ハディース』（岩波文庫）岩波書店.
- 2020 「イスラーム法における『スンナ』の多義性とハディースとの相関性——ハディース学および法源学から見た位置づけ」『イスラーム世界研究』13, pp.108–129.
- 2021 「責任の体系としてのシャリーア——イスラーム法源学による法規定の定式化と5範疇への収斂の構造」『イスラーム世界研究』14, pp.179–208.
- 2023 「法源学構築のもう1つの道——ハナフィー法学派における『法学原則』の形成と『法規定の7範疇』」『イスラーム世界研究』16, pp.96–115.
- 竹田敏之 2006 「現代エジプトにおける文法改革——イブラーヒーム・ムスタファーの古典文法批判と文部省委員会」『日本中東学会年報』22(2), pp.29–52.
- 2014a 「アラビア語正書法の成立」小杉泰・林佳世子編『イスラーム 書物の歴史』名古屋大学出版会, pp.46–65.
- 2014b 「アラビア書道の流派と書家たち」小杉泰・林佳世子編『イスラーム 書物の歴史』名古屋大学出版会, pp.136–156.
- 2019 『現代アラビア語の発展とアラブ文化の新時代——湾岸諸国・エジプトからモーリタニアまで』ナカニシヤ出版.
- 2021 「アラブ世界における出版技術の発展とクルアーンの刊本化」千葉悠志・安田慎編『現代中東における宗教・メディア・ネットワーク——イスラームのゆくえ』春風社, pp.25–52.
- 2024 「デジタル化される聖典——クルアーンとハディースの音と文字」須永恵美子・熊倉和歌子編『イスラーム・デジタル人文学』人文書院, pp.36–65.

‘Abd al-‘Azīz, Muḥammad Ḥasan. 1995. *al-Qiyās fī al-Luġha al-‘Arabīya*. Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī.

- Abū al-Makārim, ‘Alī. 2006. *Uṣūl al-Taḥkīm al-Naḥwī*. Cairo: Dar Gharīb.
- al-Afghānī, Sa‘īd. 1964. *Fī Uṣūl al-Naḥw*. Damascus: Maṭba‘a Jāmi‘a Dimashq.
- ‘Allūsh, Jamīl. 1981. *Ibn al-Anbārī wa Juhūd-hu fī al-Naḥw*. Libya: al-Dār al-‘Arabīya li-al-Kitāb.
- al-Anbārī, Abū al-Barakāt Abd al-Raḥmān Kamāl al-Dīn. 1957. *al-Ighrāb fī Jadāl al-I‘rāb wa Luma‘ al-Adilla fī Uṣūl al-Naḥw*. Ed. by Sa‘īd al-Afghānī. Damascus: Maṭba‘a al-Jāmi‘a al-Sūriya.
- . 1961. *al-Inṣāf fī Masā’il al-Khilāf bayna al-Naḥwīyīn: al-Baṣrīyīn wa-al-Kūfīyīn*. Ed. by Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- . 1998. *Nuzha al-Alibbā’ fī Ṭabaqāt al-Udabā’*. Ed. by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī.
- . 2018. *Luma‘ al-Adilla fī Uṣūl al-Naḥw*. Ed. by Aḥmad ‘Abd al-Bāsiṭ. Cairo: Dār al-Salām.
- Bakkar, ‘Abd al-Karīm. 2023. *Ibn ‘Abbās: Mu’assis ‘Ulūm al-‘Arabīya*. Cairo: Dār al-Salām.
- al-Bayḍāwī, Nāṣir al-Dīn. 1418(1997). *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*. Ed. by Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān al-Mar‘ashlī. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. 2000. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Ed. by ‘Abdullāh ibn Muḥammad ibn al-Ṣiddīq al-Ghummārī. 3 vols. Thesaurus Islamic Foundation.
- al-Daqr, ‘Abd al-Ghanī. 2001. *Mu‘jam al-Qawā‘id al-‘Arabīya fī al-Naḥw wa al-Taṣrīf wa Dhuyyila bi-al-Imlā’*. 3rd. ed. Damascus: Dār al-Qalam.
- Dayf, Shawqī. 1968. *al-Madāris al-Naḥwīya*. Cairo: Dār al-Ma‘ārif.
- al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn. 1976. *al-Taḥsīn wa al-Mufaṣṣirūn*. 2nd ed. Cairo: Dār al-Kutub al-Ḥadītha.
- al-Dhahabī, Sham al-Dīn. 2006. *Sīyar A‘lām al-Nubalā’*. Ed. by Muḥammad Ayman al-Shabrāwī. 18 vols. Cairo: Dār al-Ḥadīth.
- al-Farrā’, Yaḥyā ibn Ziyād. 1955. *Ma‘ānī al-Qur‘ān*. Eds. by Muḥammad ‘Alī al-Najjār and Aḥmad Yusuf Najātī. 3 vols. Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣrīya.
- Fayṣal, Aḥmad Muṣṭafā. 2005. *Aṣḥāb al-Rasūl: Isti‘rāḍ Tārīkhī wa Dirāsa Muwaththaqa li-Mashāhīr Ṣaḥāba al-Rasūl*. Cairo: Dār al-Ṣābūnī.
- al-Ḥalabī, Aḥmad ibn Yūsuf al-Samīn. 1986. *al-Durr al-Maṣūn fī ‘Ulūm al-Kitāb al-Maknūn*. Ed. by Aḥmad Muḥammad al-Kharrāṭ. 11 vols. Damascus: Dār al-Qalam.
- Ḥassān, Tammām. 1981. *al-Uṣūl: Dirāsa ‘Ibistimūlūjīya li-Uṣūl al-Fikr al-Lughawī al-‘Arabī, al-Naḥw, Fiqh al-Lughā, al-Balāgha*. Casablanca: Dār al-Thaqāfa.
- Ibn Hishām, Jamāl al-Dīn al-Anṣārī. 2000. *Mughnī al-Labīb ‘an Kutub al-‘Arabī*. Ed. by ‘Abd al-Laṭīf Muḥammad al-Khaṭīb. 7 vols. Kuwait: Mu’assasa Dār al-Balāgha.
- Ibn Jinnī, Abū al-Faḥ ‘Uthmān. 1987. *al-Khaṣā’iṣ*. Ed. by Muḥammad ‘Alī al-Najjār. 3 vols. Cairo: al-Hay’a al-Miṣrīya al-‘Āmma li-al-Kitāb.
- . 1994. *al-Muḥtasab fī Tabyīn Wujūh Shawādh al-Qirā’āt wa al-Iḍāḥ ‘an-hā*. Eds. by ‘Abd al-Ḥalīm al-Najjār et al. 2 vols. Cairo: al-Majlis al-A‘lā li-al-Shu‘ūn al-Islāmīya.
- Ibn Kathīr, Abū al-Fidā’. 1988. *al-Bidāya wa al-Nihāya*. Vol.5, 6th ed. Beirut: Dār al-Ma‘ārif.
- Ibn al-Sarrāj, Muḥammad ibn Sahl. 1996. *al-Uṣūl fī al-Naḥw*. Ed. by ‘Abd al-Ḥusayn al-Fatī. 3rd ed. 3 vols. Beirut: Mu’assasa al-Risāla.
- Ibn Wallād, Aḥmad ibn Muḥammad al-Tamīmī. 1996. *al-Intiṣār li-Sībawayhi ‘alā al-Mubarrad*. Ed.

- by Zuhayr ‘Abd al-Muḥsin Sulṭān. Beirut: Mu’assasa al-Risāla.
- al-Jaṣṣāṣ, Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī al-Rāzī. 1992. *Aḥkām al-Qur’ān*. Ed. by Muḥammad al-Ṣādiq Qamḥāwī. 5 vols. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Jalghūm, ‘Abdullāh Ibrāhīm. 2007. *Mu’jiza al-Tarīb al-Qur’ānī: Tartīb Suwar al-Qur’ān al-Karīm wa Āyātuḥu*. Dubai: Jā’iza Dubayy al-Duwalīya li-l-Qur’ān al-Karīm.
- Jum’a, Khālīd ‘Abd al-Karīm. 2005. *Shawāhid al-Shi’r fī Kitāb Sībawayhi*. 3rd ed. Kuwait: Maktaba Dār al-‘Urūba.
- al-Khinn, Muṣṭafā Sa’īd. 1988. *‘Abdullāh bin ‘Abbās: Ḥabr al-Ummah wa Turjamān al-Qur’ān*. 3rd ed. Damascus: Dār al-Qalam.
- al-Māturīdī, Abū Maṣṣūr. 2005. *Ta’wīlāt Ahl al-Sunna: Tafṣīr al-Māturīdī*. Ed. by Majdī Bāsallūm. 10 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiya.
- al-Makhzūmī, Maḥdī. 1975. *al-Dars al-Naḥwī fī Baghdād*. Baghdad: Dār al-Ḥurrīya.
- Nuwayḥīd, ‘Ādil. 1988. *Mu’jam al-Mufasssīrīn min Ṣadr al-Islām wa ḥattā al-‘Aṣr al-Ḥāḍir*, 3rd ed. Beirut: Mu’assasa Nuwayḥīd.
- Qal’ajī, Muḥammad Rawwās. 1986. *Mawsū’a Fiqh ‘Abdillāh ibn ‘Abbās: ‘Aṣruḥu wa Ḥayātuḥu*. Beirut: Dār al-Nafā’is.
- al-Qifṭī, Jamāl al-Dīn ‘Alī ibn Yūsuf. 1952. *Inbāh al-Ruwā ‘alā Anbāh al-Nuḥā*. Ed. by Muḥammad Ibrāhīm Abū al-Faḍl. 3 vols. Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣrīya.
- Rufayda, Ibrāhīm ‘Abdullāh. 1990. *al-Naḥw wa Kutub al-Tafṣīr*, 3rd ed., 2 vols. Misrata, Libya: al-Dār al-Jamāhīrīya.
- al-Sāmārrā’ī, Fāḍil Ṣāliḥ. 1970. *al-Dirāsāt al-Naḥwīya wa al-Lughawīya ‘inda al-Zamakhsharī*. Baghdād: Dār al-Nadhīr.
- al-Shāfi’ī, Muḥammad ibn Idrīs. 2001. *al-Umm*. Ed. by Rif’at Fawzī ‘Abd al-Muṭṭalib. 11 vols. Mansura: Dār al-Wafā’.
- Sībawayhi, ‘Amr ibn ‘Uthmān. 1970. *Le livre de Sībawaihi: Traité de grammaire arabe*. Ed. by Hartwig Derenbourg. Repr. in facsimile. 2 vols. Hildesheim: Georg Olms.
- . 1977. *al-Kitāb: Kitāb Sībawayhi*. Ed. by ‘Abd al-Salām Hārūn. 2nd ed., 5 vols. Cairo: al-Hay’a al-Miṣrīya al-‘Āmma li-al-Kitāb.
- al-Ṭabarī, Abū Ja’far Muḥammad ibn Jarīr. 2001. *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*. Ed. by ‘Abdullāh bin ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī. 24 vols. Cairo: Dār Hajar.
- al-Ṭantāwī, Muḥammad. 1995. *Nash’a al-Naḥw wa Tārīkh Ashhar al-Nuḥā*. Cairo: Dār al-Ma’ārif.
- Tha’lab, Aḥmad ibn Yaḥyā al-Shaybānī. 2022. *Ma’ānī al-Qur’ān wa I’rāb-hu*. Ed. by Khidr Ḥasan Ḍāhir al-Luhaybī. 2nd ed. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiya.
- ‘Ubāda, Muḥammad Ibrāhīm. 2002. *al-Shawāhid al-Qur’ānīya fī Kitāb Sībawayhi: ‘Arḍ wa Tawjīh wa Tawḥīq*. Cairo: Maktaba al-Ādāb.
- al-‘Ukbarī, Abū al-Baqā’. 1986. *al-Tabayīn ‘an Madhāhib al-Naḥwīyīn al-Baṣrīyīn wa al-Kuṭfīyīn*. Ed. by ‘Abd al-Raḥmān ibn Sulaymān al-‘Uthaymīn. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- al-‘Uthmānī, Ḍafar Aḥmad et.al, 2019. “Murāji’a Kitāb Aḥkām al-Qur’ān,” *Journal of College of Sharia and Islamic Studies* 32(1), pp. 171–181, Qatar University.
- Ya’qūb, Imīl Badī’. 1988. *Mawsū’a al-Naḥw wa al-Ṣarf wa al-I’rāb*. Beirut: Dār al-‘Ilm li-al-Malāyīn.

- al-Zabīdī, ‘Abd al-Laṭīf ibn Abī Bakr. 1987. *I’tilāf al-Nuṣra fī Ikhtilāf Nuḥā al-Kūfa wa al-Baṣra*. Ed. by Ṭarīq al-Janābī. Beirut: ‘Ālam al-Kutub.
- al-Zamakhsharī, Abū al-Qāsim Maḥmūd ‘Umar. 1998. *al-Kashshāf ‘an Haqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl*. Eds. by Faṭḥī ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad Ḥijāzī et al. 6 vols. Riyadh: Maktaba al-‘Ubaykān.
- . 2004. *al-Mufaṣṣal fī ‘Ilm al-‘Arabīya*. Ed. by Fakhr Ṣāliḥ Qadāra. Amman: Dār ‘Ammār.
- Abdul-Raof, Hussain. 2010. *Schools of Qur’anic Exegesis: Genesis and Development*. London and New York: Routledge.
- Bernards, Monique. 1997. *Changing Traditions: Al-Mubarrad’s Refutation of Sībawayh and the Subsequent Reception of the Kitāb*. Leiden: E.J. Brill.
- Gilliot, Claude. 2012. “‘Abdullah ibn ‘Abbas,” *Encyclopaedia of Islam*, 3rd ed. (Online), Leiden: Brill.
- Goldziher, Ignaz. 1994. *On the History of Grammar among the Arabs: An Essay in Literary History*. trans. and eds. by Kinga Dévényi and Tamás Iványi. Amsterdam and Philadelphia: J. Benjamins.
- Kılavuz, Ulvi Murat. 2021. “The Mu’tazilism of al-Zamakhsharī: A Bahshamī or a Ḥusaynī?” *Ilahiyat Studies* 12(2), pp. 237–293.
- Kinberg, Naphtali. 1996. *A Lexicon of Al-Farrā’s Terminology in His Qur’ān Commentary: with Full Definitions, English Summaries, and Extensive Citations*. Leiden: E.J. Brill.
- Motzki, Harald. 2002. *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*. Tr. by Marion H. Kats. Leiden, Boston, and Köln: Brill.
- Moustafa, Mohamed A. 2024. “Al-Bayḍāwī’s Date of Death: A Mystery Resolved,” *Journal of Qur’anic Studies* 26(1), pp. 140–154.
- Pregill, Michael. 2013. “Methodologies for the Dating of Exegetical Works and Traditions: Can the Lost Tafsīr of Kalbī be Recovered from Tafsīr Ibn ‘Abbās (also known as al-Wāḍiḥ)?” in Karen Bauer, ed. *Aims, Methods and Contexts of Qur’anic Exegesis (2nd/8th–9th/15th c.)*. Oxford: Oxford University Press in Association with the Institute of Ismaili Studies, pp. 393–453.
- Saleh, Walid A. 2016. “Rereading al-Ṭabarī through al-Māturīdī: New Light on the Third Century Hijrī,” *Journal of Qur’anic Studies* 18(2), pp. 180–209.
- Schoeler, Gregor, trans. by Shawkat M. Toorawa. 2009. *The Genesis of Literature in Islam: From the Aural to the Read*, revised ed. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ullah, Kifayat. 2017. *al-Kashshāf: Al-Zamakhsharī’s Mu’tazilite Exegesis of the Qur’ān*. Berlin and Boston: Walter de Gruyter.
- Versteegh, Kees (Cornelis Henricus Maria). 1977. *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*. Leiden: E. J. Brill.
- Weil, Gotthold. 1913. *Die grammatischen Streitfragen der Basrer und Kufer*. Leiden: E. J. Brill.
- Wright, William. 1981. *A Grammar of the Arabic Language*, 3rd. ed. 2 vols. Beirut: Librairie du Liban.
- Zamaḥṣario, Abū’l-Kāsim Maḥmūd bin ‘Omar. 1879. *al-Mufaṣṣal, opus de re grammatica Arabicum*. edidit J. P. Broch. Christianae: Libreria P.T. Mallinigi.