

声の文化によって支えられているフスハー

宗教言語とダイグロシアをめぐる

ハガグ・ラナ

アラブの各地域において次々に革命が起きていた。それはアラブ現代史において最も顕著なターニングポイントであると見做されている。こうしたアラブ革命に関する一連のニュースを外国語で伝えようとするとき、政治や経済をめぐる問題、社会的要求や訴えなどのような情報は無難に翻訳することができる。しかし、どうしても翻訳不可能な概念がいくつかある。そのひとつとして、革命の激しい流れの中で息子や娘を失った母親の悲しみ、目の前で友達を亡くした人の心の痛み、旧来の制度に対する青年の怒り、貧しい人々の不満感、革命が成功した時の歓声など、人々の感情や情緒を表す言葉を挙げることができる。

このような感情を表す言葉は、無意識的に口にされる場合が多い。しかもそれらは、同じ社会のなかで生きる人々に共有される公的感情^①を表している。こうした言葉の多くは宗教的テキストから引用されるため、おのずと宗教的コンnotationを帯びる。事実、これらの言葉は口語である「アンミーヤ」ではなく、宗教的テキストの言語である正則アラビア語、すなわち「フスハー(al-fuṣḥā)」である。例えばエジプト革命に限って言及すると、「政権打倒」という革命の目的を達成したとき、タハリール広場に集まった無数の群衆から「アッラーフ・アクバル」という声が上がった。これは正則アラビア語(フスハー)で「神は偉大なり」という意味である。このことばは、ニュースなどの報道では、日本人の理解を得るために「万歳」と訳されることが多い。しかし、アラビア語の「アッラーフ・アクバル」と日本語の「万歳」の間には、かなりの意味のずれがある。「万歳」と訳されてしまうと「アッラーフ・アクバル」という言葉の持つ長い文化的背景と深い思想的意味が見失わ

れてしまう。他方で、これを「神は偉大なり」という表現に直訳すると、なぜ革命の達成という世俗の世界の中にこれほど硬い宗教的表現が現れたのかが理解できないだろう。ひいては、直訳によってかえって誤解が生じ、表面的異文化理解にとどまる危険性が高い。

エジプトにおいて、日常会話は口語アラビア語である「アンミーヤ」で行われている。しかし、上に述べたように、感情、価値判断、道徳律に関する語彙の多くは宗教的テキストから引用され、「フスハー」の形で使用されている。こうした宗教言語が人々に内面化されて、社会全体で幅広く使用されるようになった。宗教的テキストからフスハーの言葉を借りて日常会話の中で使うケースは稀ではなく、むしろそれがアラビア語の特徴の一つであるとも言える。このような言葉は深い思想的意味を持ち、社会の価値判断や道徳律を保つ言葉だと見做されているからこそ、「方言」であるアンミーヤではなく、宗教的テキストの言語であるフスハーという「標準語」のままの形で使われている。

このような言語状況には、アラビア語あるいはアラブ社会の独特な特徴が表れていると言える。それは、「フスハー」⁽²⁾と「アンミーヤ」という二つのアラビア語の変種が社会のなかで併存している「ダイグロシア」の状態である。ダイグロシア(diglossia)という概念は、言語社会学の分野でファーガソン(C. A. Ferguson)によって導入された。ファーガソンによれば、アラビア語のフスハーは「ダイグロシア」状況における高変種(High variety)である。高変種はもっぱら書かれる言語変種であり、それを母語とする話し手はなく、誰もが学習を通じて学習するとされる。しかし、アラブイスラーム社会における高変種であるフスハーは、クルアーンに書き表されることで自らの存在理由と正当性を示している「宗教言語」でもある。そのため「もっぱら書かれる」どころか朗々と読み上げられもする。時には後者の方が重要な場合さえある。

この点から見て、ファーガソン流のダイグロシア概念がアラビア語の状況を適切に把握しているかどうか疑問である。ファーガソンのダイグロシアにおいて、もっぱら声に依存する口語は低変種(Low variety)とされ、文字に支えられた高変種の下位に位置づけられる。その前提として、どの社会も発展が進むにつれて文字言語を獲得すると想定されている。そこでは、声に出される言語は、文字に書かれる言語に比べて一段低い位置におかれることになる。しかし、フスハーの存在は、そのような単純化された言語発展観や言語状態の再検討を促すように思われる。

世界には、国民国家のもとで言語の同質化が進行している地域がある一方で、なぜいまだにアラブ社会においてダイグロシアの状態が保たれているのだろうか。こうした点に

注意を払いつつ、以下では、まずダイグロシアに関するこれまでの研究動向を踏まえながら議論を進めていきたい。

1. ダイグロシア概念の再検討

ファーガソンの定義によれば、ダイグロシア(diglossia)とは、ひとつの言語共同体において、同一の言語の二つ、あるいはそれ以上の変種(varieties)が、異なる状況のもとで用いられる状態を指す。異なる変種の使い分けという点では、典型的には標準語と地方方言の使い分けが思い浮かぶ。たとえば、家庭や同じ地方の仲間との会話では方言、他の方言の話し手と話すときや公的場面では標準語を使うような場合である。しかし、ファーガソンによれば、ダイグロシアはそうした状況とは全く異なる(Ferguson, 1959:340)。ファーガソンは、「ダイグロシア(diglossia)」の言語共同体とは、高変種(High variety)と低変種(Low variety)という二つの変種が「公的領域／私的領域」「聖／俗」「書き言葉／話し言葉」という対立軸に基づいて、上下の階層をなして並存する状態であるとしている。ダイグロシアの特徴として、高変種は誰の母語でもなく、学校教育を通してのみ身に付けられる言葉であるという点が挙げられる。その一方、低変種は、階級の区別なく、日常会話の中で使用されている言葉を指す。さらにファーガソンは、ダイグロシアにおいては高変種と低変種のそれぞれの機能がはっきり区別されており、そこには厳格な機能分担があることを強調している(Boussofara-Omar, 2006:630)。しかしその一方、ファーガソンは、社会が変化しはじめ、言語共同体においてダイグロシア的傾向が弱まるにつれて、高変種と低変種の形態が混合され、それぞれの機能が重なり合うという特異な兆候があることも指摘している(Ferguson 1959:356)。

ファーガソンは、以上のような「ダイグロシア」の状態がそのまま具体的に存在すると言おうとしたのではなく、個々の言語の状態を記述するためにアラビア語をダイグロシアのモデルとして設定したという点には、注意が必要である。事実、ファーガソンは、アラビア語以外にも、ギリシア語、スイス・ドイツ語、ハイチのクレオール語に関して「ダイグロシア」が存在すると述べている。

ファーガソンの定義のなかでその後の議論が集中したのは、高変種と低変種の区別の問題である。たとえば、Fasold は、ダイグロシアと呼ばれる言語状態において高変種と低変種の領域をいかに区別するべきかという疑問を投げかけ、「ダイグロシア的共同体に

においては高変種と低変種の領域をはっきり規定する基準はない」(Fasold 1995:50ff)と指摘した。その一方、Britto(1986)は同様の問題に関して議論を進め、ダイグロシアにおける高変種と低変種の間の距離はアラビア語に見られるものが「最適」な距離であり、英語、ドイツ語、スペイン語の間で見られる高低のスタイルの区別はダイグロシアの条件に合わないと言っている。Brittoによれば、英語のフォーマルな文体／インフォーマルな文体は「近すぎ」、ドイツ語やスペイン語の高低の文体は「遠すぎる」のである。そうであるとなると、やはり「ダイグロシア」概念のもとになっているのは、アラビア語の言語社会的状況であると言えるであろう。そのため、ダイグロシア概念は、現在でもアラビア語の言語状況を把握するための必須の道具となっている。たとえば、Suleiman(1994)やBassiouny(2009)などが代表的な研究である。

ダイグロシアでは高変種と低変種が明確に分離しているとされているが、現実の言語使用においては、高変種と低変種のあいだにさまざまな中間形態が生まれている。たとえば、エジプトの研究者Badawiは、アラビア語のなかに以下の5つの言語層の存在を認めている。1.正則アラビア語、2.近代標準アラビア語、3.教養人の口語、4.一般人の口語、5.非識字者の口語(Badawi 1973:59)。さらに、言語の意味作用についても、ダイグロシア状況が大きく関わっている。何について語るかという話題の区別にしがたって、高変種と低変種のどちらを用いるかが決定される。また、指示対象だけでなく、感情表出においても、どちらの変種で表出するかが感情の種類によって区別される。

ファーガソンの定義に従うなら、ダイグロシアのもとでは、同一の使用領域で二つの変種が同時に用いられることはないはずである。ところが、現実の言語使用の状態をみると、日常言語の中で特に公的感情を言い表す際に、フスハーによる宗教言語の要素がしばしば見られる。この事実はダイグロシアの原理と抵触するのではないだろうか。このことを考察するために、アラブイスラーム社会では宗教言語(フスハー)がいかに日常生活に溶け込んでいるか、そして、どのような場面でどのような語句が用いられるかを明確にしなければならない。

2. 日常生活に見られる宗教言語

アラブイスラーム世界において宗教言語がいかに日常生活に溶け込んでいるか、どのような場面でどのような語句が使用されているかを検証するために、以下のような例を

上げることができる。

場面／状況	答え／反応の言葉	直訳
「元気？」という質問に答えるとき	Al-ḥamdu li-llāhi	讃えあれ、アッラー
勝利のとき	Allāhu 'akbar	アッラーは偉大
未来に関する決定	Inšā'allāh	アッラーが御好みになれるなら
美しいものを見たとき	Māšā'allāh	アッラーの御心のまま
美しいものを見た時	Subḥānallāh	アッラーに讃えあれ
悲惨な状況、悲しみ	Lā ḥaula wa-lā qūwata ilā bi-llāh	アッラー以外には、何の力もない
不公平を感じたとき	Ḥasbiya-llāhu	アッラーがいれば万全である
なにかに違反したとき	Wa-taqū-llāha	神への怖れ
怒りを感じたとき	Wal-kāzimīna l-ḡaiḡa	怒りを押さえて人々に寛容になるように
なにかに挑戦するとき	Allāhu l-musta'ān	アッラーに御助けを御願います
死などの衝撃に出会ったとき	Innā lillāhi wa innā ilaihi rāji'un	私たちはアッラーのもの、かれの御許に私たちは帰ります
いやなことが起きたとき	Wa-'asā 'an takrahū šaian wa-huwa kayrun lakum	自分たちのために善いことを、あなたが嫌うかもしれない。
過去の出来事(例えば、どうしてそうなったのかと後悔するとき)	A-llāhu 'alamu	神が一番御存知である！ (アッラーフ・アアラム)

ここでは日常会話に見られる宗教言語の事例を取り上げた。すでに述べたように、アラブイスラーム社会においては、私的に感じられる感情は低変種の口語のアンミーヤで言い表すが、みなと共有できる公共的な感情は正則アラビア語(フスハー)で表出される。しかも、その感情はしばしば宗教的なコンテクションをもって言い表されるという特徴がある。現実のアラビア語では、非識字者の会話のなかにも頻繁にクルアーンなどに由

来する宗教的表現が用いられる。つまり、低変種であるアンミーヤのなかに、高変種であるフスハーの要素が混入している。それらは定型的な表現の借用ないし引用⁽³⁾であることが圧倒的に多いが、そうした表現が文字を媒介にして習得されるわけではない。たしかにフスハーは書き言葉であるが、上に取り上げた表現を用いるためには読み書き能力を必要とするわけではない。この点をどう考えればいだろうか。

アラビア語のダイグロシア的状况を正確に理解するためには、アラビア語にみられる「声の文化(orality)」の特徴を把握する必要があると考えられる。アラビア語には「声の文化」の特徴が色濃く残っている。クルアーンは文字で書かれた聖典であるが、たとえば非識字者であろうとも、耳を通して覚えたクルアーンの表現を会話のなかで用いることが可能である。そこには声と文字との相互作用がある。この点を明らかにするために、以下ではクルアーンのオーラルな性格について議論を進める。

3. クルアーンというテキスト

まずクルアーンというアラビア語の言葉の意味について確認しておきたい。なぜイスラームの経典はクルアーンと呼ばれているのだろうか。

クルアーン(Qur'ān)の語根はQ.R.'という三個の子音からできている。Q.R.'は「朗誦する」や「読誦する」という意味を表すアラビア語の語根である(Ibn Manẓūr:128)。この語根から派生したクルアーンという言葉は、集められた真実を朗誦するという意味を持っている(al-Zurqānī:174)。ここでの「読む」はただ書かれた文字を目で読むのではなく、暗記して声を上げて朗誦することを意味する。つまりクルアーンは「朗誦される」聖典である。クルアーンはもともと口伝で教わり、暗記して毎日朗誦され、また口頭で伝えられるものであったことを強調する必要がある。

井筒俊彦は「クルアーンは声をあげて読む聖典であり、声をあげて読誦し、暗記することによって心にしみ込む。それを怠るとせっかく啓示された言葉を忘れてしまい、心にしみ込まない。従って働かない、何の作用も及ばさない」(井筒 1991:15)と述べている。すなわち、イスラームの考えでは、クルアーンを暗記し、声を上げて読誦することは、宗教的にきわめて重要な行為である。クルアーン的な見方からすると、言葉が声として機能する役割とメッセージへの理解の間には、密接な関係があると見做されている。ただし、クルアーンの内容を理解せずに、ただ声を上げて読誦するのはタブーである。クルア

ンの文章を朗読しながら、この内容を理解するべきであり、それこそがクルアーンの朗読者から期待される行為である。ここには言葉の音声と意味が合体することを重んじるイスラーム的な考えがある。

4. クルアーンにおける文体表現

イスラームの考えでは、アラビア語で書かれているものだけが真のクルアーンであり、他言語に訳されているクルアーンは本文に対する注釈にすぎない。とはいえ、イスラームは決してアラブ人だけの宗教ではない。ムスリムのうちで、アラビア語を母語としない者のほうが、アラビア語母語話者よりも圧倒的に多い。それにもかかわらず、イスラーム世界においては、クルアーンはアラビア語でのみ朗読され、聖典としての翻訳が認められていない。その理由のひとつとして、イスラームの観点ではクルアーンが模倣不可能なテキストだとみなされていることがある。イスラームの文法学者や修辞学者たちは、このクルアーンの模倣不可能性の問題を取りあげ、さまざまな理論的な考察を進めてきた。彼らの議論によれば、この模倣不可能性の要因の一つとして、クルアーンに独特のリズミカルな文体を挙げることができる。この文体にクルアーンのオーラルな性格がはっきり現れている。クルアーンは、詩でもなく散文ではない中間的な文体で書かれている。その文体の特徴の一つとして、サジュウ(Saj')体が挙げられる。サジュウ体はアラビア語のレトリックの成立に重要な役割を果たした。修辞学者はこのサジュウ体に注目を払い、アルバーキッラニー(1013年没)やルマニー(994年没)のような修辞学者などは、普通のサジュウ体とクルアーン的サジュウ体は異なると強調した(詳細は al-Bāqillāni 1991:112-3 を参照)。クルアーン的サジュウ体では、短い言葉が次々と現れ、それぞれの語の語尾がリズミカルな脚韻を作る。サジュウ体のイメージを描くために、クルアーンから以下の節を見てみよう。

★ 信仰ただひと筋章、井筒俊彦訳

告げよ、「これぞ、アッラー、唯一なる神

هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

قُلْ

もろ人の依りまつるアッラーぞ。

اللَّهُ الصَّمَدُ

子もなく親もなく

لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ

ならぶ者なき御神ぞ。

وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ

Qul huwa Allahu aḥadun クル フワ ッラーフ アハド

Allahu alssamadu アッラーフ ッサマド

Lam yalid walam yooladu ラム ヤリド ワーラム ユーラド

Walam yakun lahu kufuwan aḥadun ワーラム ヤクン ラフ クフワン アハド

(ローマン・アルファベットはアラビア文字の転写、カタカナは実際の発音を示す)

このようなサジュウ体に関して、訳者である井筒は次のように述べている。

サジュウ(saj)体とは、ごくおおざっぱに言って見れば、まず散文と詩の中間のようなもので、長短さまざまの句を一定の詩的律動なしに、次々にたたみかけるように積み重ね、句末の韻だけできりと締めくくっていく実は珍しい発想技術である。これがまた、凜冽たる響きに満ちたアラビア語という語にぴったりと合うのだ。著しく調べの高い語句の大小が打ち寄せる大波小波のようにたたみかけ、それを繰り返して同じ響きの脚韻で区切って行くと、言葉の流れには異常な緊張が漲って、これはもう言葉そのものが一種の陶醉である。語る人も聴く人も、共に妖しい恍惚に引きずり込まれるのだ。こんな異様な文体が『コーラン』の文体の基礎となしている。そしてこのことは直ちにまた、『コーラン』の内容そのものに関して重大な示唆を与えるのである。(井筒 1992c:854)

すなわち、クルアーンというテキストにみられるリズムは、単なる美的装飾や説得などの二次的効果のためにあるのではなく、テキストの意味作用や感情表出に深く関わっているといえる。しかも、このようなリズムミカルな文体は記憶にとどめやすい。西暦 11 世紀の神学者・思想家イブン・ハズム(Ibn Hazm)がこの点を重視している。イブン・ハズムによると、クルアーンはその全体が生の神のコトバから成っている。「預言者」が耳にするままに伝えた神のコトバを、まわりの人たちが直ちに記憶し、あるいは書き取ったものを集め、文書化したものがクルアーンにほかならない。すなわち、クルアーンは声を通して口伝で伝わり、多数の人の記憶から文書化された聖典である。文字で書かれていても、クルアーンにはオーラルな性格が刻みこまれているのである。

5. クルアーンにおける聴覚の優位

論旨を補強するために、クルアーンでは視覚よりも聴覚が優先されていることにも触れたい。たとえば、以下のような節を挙げることができる(訳文の都合上、三田了一訳を用いる)。

- ① アッラーはあなたがたが何も知らない時、あなたがたを母の胎内から生れさせ、聴覚や視覚や心(知能感)をも授けられた。必ずあなたがたは、感謝するであろう。(蜜蜂章 78 節)
- ② かれこそは、あなたがたのために、聴覚と視覚と心(知覚、理解力)を創られた方である。だがあなたがたは感謝しない。(信者たち章 78 節)
- ③ かれらは聞くこともできず、また(明確に)見ることもできなかった(フード章 20 節)
- ④ あなたは、自分の知識のないことに従ってはならない。本当に聴覚、視覚、また心の動きの凡てが(審判の日において)尋問されるであろう。(夜の旅章 36 節)
- ⑤ それをあなたがたへの教訓とさせ、注意深い耳がそれを(聞いて)記憶に留めるためである。(真実章 20 節)

クルアーン的な見方からすると、物事を理解するためには何よりもまず聴覚が大事であり、クルアーンを認識するために、まず注意深い耳が必要である。クルアーンにおいて聴覚という言葉は 185 回使われているのに対して、視覚ということばは 148 回しか使われていない。上記の引用で明らかであるように、必ず聴覚は視覚の前に挙げられており、先に現れるというのは、優先されている証拠であると見做されている(al-Razi1981:275)。認識のプロセスを完成させるためには、聴覚が不可欠なのである。

宗教的テキストの場合、聴力は啓示の条件であり、全ての預言者たちは聴覚によって啓示を受けた。歴史を振り返ってみると、目の不自由な預言者はいたが、耳の聞こえない預言者は決していなかった。聴力によって知識が広がり、認識のプロセスが完成されると考えられた。聴覚の特権に関してオングは、「認識の世界のなかで、重要な決定権をもっていたのは、視覚ではなく、むしろ聴覚だった、このことは書くことが深く(人々のところに)内面化されてからも長く変わることがなかった」(オング 1991:245)と強調している。聴覚を強調するのはクルアーンだけではない。オングによれば、ミラノのアンプロジウスは『ルカによる福音書注釈』(iv.5)のなかで、「見るものはしばしば人を欺くが、耳で聞くものならまちがいない」と書きとめている(オング 1991:245)。さらに、「信仰は聞くこ

とによるのである」と『ローマ人への手紙』(第10章17節)には記載されている(オング 1991:159)。このように、宗教的テキストでは、普通のテキストと違って、音声としての言葉が重要な役割を果たしていることに注意を払う必要がある。宗教的テキストにおける言葉は視覚で見られる文字としてではなく、声として発せられ聞かれたときに十全たる力をもつ。

クルアーンに限って話を進めると、クルアーンの世界では「聴覚」という感覚が非常に重視されている。クルアーンを解釈する際に、アラブの言語学者たちはクルアーンの言葉の音声的役割に重点を置いた。イブン・マンズールによると、アラビア語において「聴覚」という語には二つの意味がある。一つは具体的な意味で「耳の感覚」であり、もう一つは抽象的な意味で「認識、理解する」という意味である(Ibn Manẓūr, *Lisan Al-‘Arab*, VIII, p. 164)。また、アルズバイディーは「アッラーがもしかれらに良いところを認められれば、かれは必ずかれらに聞かせられる」(戦利品章 23 節、傍点引用者)という節の解釈において、「聞かせられる」という動詞を理解・認識させる力を与えると解釈しており、聴覚は認識の道具であると強く認めている。さらに「アッラーは全聴にして凡てに通曉なされる」(婦人章 134 節)という節の中で聴覚は神の性格にもなっている。

要するにクルアーン的な見方からすると、聴覚的特徴とメッセージの認識の間には何らかの関係があり、言葉が音声として機能する役割が非常に重視されている。これに関して、井筒は自身の体験を次のように回想している。「クルアーン Qur'an とは、もと読通を意味した。この聖典は目で読むよりも、文句の意味を理解するよりも、何よりも先にまず声高く朗読されなければならない。考えてみるともう一昔も前になるが、初めて本格的な「カーリウ」(コーラン読み)の朗読を聞いたとき、私はやっとこのイスラームという宗教の秘密がつかめたような気さえしたものだ。オペラのアリアを歌うテノールかソプラノのような張りのある高い声、溢れる音量の魅力、一語一語の末まで沁み渡っていく、いかにもオリエンタルという名の連想にふさわしい深い哀愁^{かなげ}の翳り。日常茶飯事を話題としてもどこことなく荘重で、悲劇的色調をともしれば帯びやすいアラビア語こそ、そういう聖典には正にうってつけの言葉なのである」(井筒 1992:852)。

このように、クルアーンはあくまでも声を出して朗読される聖典である。クルアーン的な見方からすると、人間が神の生の言葉に対して注意深い耳がなければ、この聖典を理解することはできない。しかし、クルアーンのオーラルな性格はそれにとどまらない。以下では、声としてのテキストであるクルアーンが、いかに人々の日常生活の隅々にまで

浸透しているかを見てみたい。

6. 日常生活における声としてのクルアーン

ムスリムにとってクルアーンは、人々の頭の中で記憶されるものとして存在している。クルアーンは書物の中に留められた文字として存在するのではなく、人々の頭の中で声として流れているのである。周知のように、イスラームでは一日に五回の礼拝が義務とされており、その際にクルアーンの朗誦が重要な役割を果たしている。イスラーム文化においては、礼拝者は書物としてのクルアーンを用いないことが特徴である。クックの文章を借りると「ムスリムの礼拝者はクルアーンを[・]読むことはせず、むしろ誦[・]むのである」(クック 2005:101、傍点原著者)。つまり、クルアーンを暗記して、頭の中で暗記したクルアーンによって礼拝を行なう。

口承としてのクルアーンは礼拝という儀礼に限らない。クルアーンの読誦は限りなく幅広い範囲において行われる。クルアーンの文体は、読者や聴衆の感情を呼び起こすようなリズムカルな文体である。そのため記憶しやすい文体になっており、文字が読めない非識字者でもクルアーンの手紙を暗記して朗誦できる人が多い。

このような事例は、19世紀のエジプトにおける伝統的クルアーン学校である「クッターブ」に見られる。クルアーンの手紙を中心とするイスラーム文化において「クッターブ」は重要な役割を果たしていた。「クッターブ」では、教師からの口伝えによってクルアーンを生徒に暗記させることが伝統的なやり方であった。エジプトにおいて文字言語として与えられたクルアーンとの接触は20世紀に入ってからと言っても過言ではない。クルアーンはまず音声として人々に記憶されたのである。非識字者がクルアーンを手紙を暗記した事例として、イギリス占領時代末期の学校制度を研究した田中の論文から、以下の文章を引用する。

19世紀初頭のエジプトにおける識字率は1%程度でしかなく、文字は、そして聖典であるコーランはほぼ宗教的専門家を中心としたごく少数の者に独占されていた。民衆教育は庶民の身近な宗教専門家によりほとんどコーラン暗記だけを教えていたクッターブ(伝統的民衆学校)に委ねられていた。読み書き算数やその他の新科目を教えるという民衆初等制度の近代化と普及により、エジプトは多くの人々がコーラ

ンや書かれた物にアクセスすることができる社会へと変容していった(田中 2011:101-2)

さらに田中は「クッターブ」と識字率に関して以下のように述べている。

当時(19 世紀)の伝統民衆的学校であったほとんどのクッターブでは教育はほぼコーランの暗記のみに限られ、読み書き算数はほとんどされていなかった。そのため識字率は非常に低く、19 世紀初頭で 1%、半ばで 3% 程度にすぎない。1889 年、識字率を向上させるために教育省の管轄にあったクッターブへの読み書き算数教育の導入がなされた。(田中 2011:102)

すなわち、クルアーンを暗記するために、読み書き能力は必要なかったし、読み書きができない非識字者でもクルアーンを暗記することができた。近代的エジプト社会においては「クッターブ」という伝統的学校の名前は消滅したにもかかわらず、未だに同じようなシステムで行われている教育コースがあることに注目する必要がある。教師からの口伝えによるクルアーン暗記は「イスラーム的教育」と呼ばれ、未だにこのような教育的コースはモスクの中で見られる。このようなイスラーム的教育は読み書き能力や文字の世界と関係のない教育制度であり、非識字者でもこのようなイスラーム的教育を受ける人が少なくない。この種の教育は文字に頼らず、言葉の声に焦点を当てる。教育大臣も務めたエジプトの知識人ターハー・フセインや最も有名なエジプト人の歌手であるウム・クルスームなどは、この種の伝統的「クッターブ」の卒業生であった。ウム・クルスームは歌手になる前、「クッターブ」でクルアーンの詠唱を学び、ほぼ 12 歳でクルアーンを暗記した。ウム・クルスームは声が美しかったので、クルアーンを詠唱するためにエジプト中を廻っていた。またターハー・フセインは、幼少期からの人生を描いた自伝である『アル・アイヤーム』で「クッターブ」での思い出に関して次のように書いた。

9 歳にならないとき、クルアーンをすべて暗記した。どうやって暗記できたか、いつから暗記しはじめたかなどは全然覚えていない。覚えているのは「クッターブ」で起こった多くの出来事だけである。今思い出すと、笑えるような思い出もあれば、悲しい思い出もいっぱいあった。「クッターブ」は家から離れたところにあったため、

友達に背負われて、連れて行ってもらった。その時は体が弱くてこんな長い距離を歩けなかった。(Hussein 1991:32)

ターハー・フセインやウム・クルスームの事例から明らかであるように、エジプト社会をはじめアラブイスラーム文化においては、子供でもクルアーンの暗記を終了した事例が数多く見られる。小学校に入る前の幼い子供であっても、アラビア語の文法に関する明示的な知識がないままにクルアーンを暗記できるという事実は、この社会において言葉の音声の性格が重要な機能を果たしている証拠の一つであり、それは声の文化の独特な特徴だと言える。

近代化が進んだことは、声としてのクルアーンの利用に強い影響を与えたと言える。一見すると、近代化は文化の口承的要素を弱めるように思われるが、けっしてそればかりではない。前近代の状況では、信者がクルアーンを開けたのは、読誦者がいる時と場所のみに限られた。しかし、近代化が進むなかで、書物以外のメディア、すなわちテープレコーダー、テレビ、ラジオ、スマートフォン、車の CD プレイヤーなどから、クルアーンの声聞くことができるようになった。近代テクノロジーは、声としてのクルアーンを利用しやすくし、ショッピングモール、車の中、商店、喫茶店等々、アラブイスラーム世界のどこに言っても、クルアーンの読誦が聞こえるようになった。さらに、クルアーンの言葉が日常生活の中で、儀礼的ではないあり方でも存在している事例として、クック(2005)の以下のような文章を挙げよう。

ジョミエは、家族に病人がいるような個人的危機のときに、エジプト人が聖典に頼っている例をいくつもあげている。息子が風疹になると父親は、何度も子供の病床に行き、クルアーンの句を読誦する。その一つは、「剣の句」である。この句はセールが述べているように「荘厳で壮大」で力強く、この力ゆえに病気や他の状況で用いられるのである。一言で言えばこれは日常生活に聖典がどれほど浸透しているかということである。これは西洋世界の人々の大半にはなかなか想像が難しいものである。(クック 2005:106)

クックが挙げた事例は、イスラーム文化の特徴を表す重要な事例であると考えられる。イスラーム文化においては、聖なる領域と世俗的領域と呼ばれる日常生活の区別がない。

人間の生活のなかの特定の部分を聖なるものとして、日常生活の部分から切り離さないことが、イスラームの特徴である。イスラームにおいて宗教は聖なるもののみに関わるのではなく、世俗的領域と日常生活をすべて覆うのが普通である。それに関して牧野は「イスラームでは、宗教の領域が神聖なものとして他から区別されるのではなく、人間生活のすべての領域が宗教と本質的に関わっている。したがって、ここでは宗教は個人の信仰の問題、心の問題にとどまらない。確かに、イスラームにおいても心の問題は重要であるが、しかし、それだけではなく、我々が普通、世俗的とよんでいる人間生活のあらゆる領域の問題をカヴァーするのである」(牧野 1987:44)と示唆している。従って、クルアーンとハディース(預言者の言行録)という宗教的テキストでは、人間が現世でいかなる行動を取るべきかが非常に重視され、上で述べたように、日常生活における行動をクルアーンやハディースと照らし合わせる事が、ムスリムにとって大変重要な意味をもつ。そのため、日常会話の中で宗教的テキストから言葉を引用し使用することは、むしろ自然な現象となるのである。

これらのことから明らかなように、イスラームにおいては聖なるものが世俗的な日常生活の中に現れるのが普通であり、社会におけるあらゆる行動は宗教的基準から切り離せない。前述した通り、基本的に宗教的領域には「正則アラビア語」(フスハー)が使用され、世俗的領域には口語アラビア語(アンミーヤ)が使用される。しかし、この二つの領域がさまざまな形で交差することは、日常会話で正則アラビア語(フスハー)の要素が現れる原因の一つになっていると言える。イスラーム社会においては、聖なる領域と世俗的領域の混合は特定の階層に限らず、一般的によく見られることである。

すでに述べたように、クルアーンは文字としてテキストの中に閉じ込められている聖典ではない。声としてのクルアーンは、人々の日常生活の中に行き渡っている。これはクルアーンという書物のオーラルな性格から生まれた独特な特徴である。事実、クルアーンという書物の文字を読めなくても、クルアーンの言葉を聞いて学ぶことができる。クルアーンの文体がリズムミカルな文体であるからこそ、人々の記憶に残るものとなる。クルアーンという言葉は文字で書き留められるだけではなく、声として人々の頭の中に記憶されている。だからこそ、教育を受けていない人々のなかからも、暗記してクルアーンを朗誦する人が数多く出てくるのである。

この点はアラビア語とイスラーム社会の独特な特徴の一つであると言える。西洋社会あるいは近代社会においては、言葉はすなわち文字に記される記号であると見做されて

おり、このような社会において識字率はそれ自体が文化への参入の度合いを示す尺度となる。しかし、このような基準をアラビア語あるいはイスラーム文化に直接当てはめることはできないと考えられる。イスラーム社会においては未だに声の文化の特徴が保たれ、言葉は単なる文字に限定されず、言葉の音声的な役割が重視されているからである。

以上の議論を踏まえると、アラブイスラーム世界に見られるオーラルな性格は、この社会のダイグロシア的状况と結びついていると考えられる。これまでのダイグロシアの理解においては、それぞれの変種は使用領域ごとに区別され、高変種の使用は特定の識字者の階層に限られているとみなされてきた。しかし、この基準をアラブイスラーム社会に当てはめると、誤解を生む恐れがあると言えよう。上述した通り、「正則アラビア語」は宗教的テキストの言葉であるが、イスラーム世界において宗教言語はオーラルな性格の色が濃い。宗教や道徳に関係した事柄を話すときに、人は誰でもフスハーへと移行する。ファーガソンの議論に従えば、「正則アラビア語」を習得し使用するのには、高度な知識をもった識字者に限られる。しかし、アラブやイスラーム文化のオーラルな特徴から見ると、ファーガソンが見落としていた側面があることが分かる。それは、アラブイスラーム社会が未だに声の文化の特徴を保っており、「正則アラビア語」は識字者階層に限らず、非識字者の日常生活の中にも浸透しているという事実である。「正則アラビア語」はエリートに限られている変種ではなく、アラブイスラーム社会のオーラルな性格によって支えられていると考えられる。

イスラーム世界を支えるフスハーには、ダイグロシアの高変種には還元できない独特な性格があるといえる。それはイスラームにおけることばが人々の生き方と結びつく地点から発する性格である。宗教言語であるフスハーは、文字に書かれた古典語としてのみ存在しているのではない。そのように考えると、ファーガソンのダイグロシアのモデルは、アラビア語に基づいているにも関わらずフスハーのあり方を十分に捉えていないのではないかと思われる。

註

- (1) ここで「公的感情」とは、(死、勝利、不公平など)他者と共有ができ、共感を得られる感情のこと

を意味する。

- (2) フスハーは公的に使用される書き言葉としての側面をもつが、本論文では宗教言語の観点から取り扱うことにする。
- (3) 正則アラビア語(フスハー)が日常会話の口語アラビア語(アンミーヤ)の中で現れる現象を「コードスイッチング」とみなすかどうかという問題がある。「コードスイッチング」とは二つ以上のコードを切り替えて用いる現象を指す言語学の用語である。コードスイッチングの場合、二つのコードを自由に切り替えて使用することが前提となる。しかし、この場合、話し手にフスハーを用いる十分な能力があるとは限らないため、コードスイッチングではなく、引用ないし定型句と見做す事が出来る。

参考文献

- 井筒俊彦(1972)『意味の構造』新泉社。
- 井筒俊彦(1985)『意味の深みへ——東洋哲学の水位』岩波書店。
- 井筒俊彦(1988)「言語現象としての「啓示」」、『イスラーム思想 2』岩波書店。
- 井筒俊彦(1990)『イスラーム生誕』中公文庫。
- 井筒俊彦(1991)『コーランを読む』中央公論社。
- 井筒俊彦(1992a)『意味の構造——コーランにおける宗教道徳概念の分析』中央公論社。
- 井筒俊彦(1992b)『井筒俊彦著作集 5——イスラーム哲学』中央公論社。
- 井筒俊彦(1992c)『井筒俊彦著作集 7——コーラン』中央公論社。
- 井筒俊彦(1993)『井筒俊彦著作集 2——イスラーム文化』中央公論社。
- イブン・ハルドゥーン(2001)『歴史序説』第4巻、森本公誠訳、岩波書店。
- クック、マイケル(2005)『コーラン』大川玲子訳、岩波書店。
- 田中哲也(2011)「イギリス占領時代末期におけるアッフル学校と民衆初等教育制度」『福岡県立大学人間社会学部紀要』第20巻 pp. 101-117。
- 牧野信也(1987)『イスラームとコーラン』講談社学術文庫。
- ベルク、ジャック(2005)『コーランの新しい読み方』内藤陽介訳、晶文社。
- al-Baqillāni, Muḥammad b. al-ṭayyib (1991) *I'gaz Al-Qur'ān*, ed. Dar Al-Geel, Beirut.
- Badawi, S. A. (1973) *Mustawayat al-'Arabiyah al-mua'asirah Fi Misr; Bahth Fi 'alaqat el-lugaBi-al-hadarah*, Cairo: Dar al-Ma'arif.
- Bassiouny, Reem (2009) *Arabic Sociolinguistics*, Edinburgh University Press.

- Blanc, H. (1960) "Style Variation in Arabic: A Sample of Interdialectal Conversation." in C.A. Ferguson, C. A. (ed.), *Contributions to Arabic Linguistics*, Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 81-156.
- Boussofara-Omar, N. (2006) "Diglossia", Lemma in K. Verteegh, M. Eid, A. Elgibali, M. Wodich and A., Zaboriski (eds.) *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Leiden: Brill, pp. 629-37.
- Britto, F. (1986) *Diglossia: A Study of the Theory with Application to Tamil*, Washington, DC: Georgetown University.
- El-Hadary, Tariq (2009) *Equivalence and Translatability of Qur'anic Discourse*, VDM Verlag, Dr.Muller Aktiengesellschaft & Co. KG.
- Ferguson, C. A. (1959) "Diglossia", *Word*, Vol. 15, pp. 325-40.
- Ferguson, C. A. (1996) *Sociolinguistics Perspectives. Papers on Language in Society, 1959-1994*, Oxford: Oxford University Press.
- Hussein, Taha (1991) *Al-Ayyam* Vol. 1, Ahram Centre for Publication and Translation.
- Ibn Manẓūr, Muhammad ibn Mukarram (1968) *Lisān al-'Arab*, Beirut: Dar-Sader.
- Meiseles, G. (1980) "Educated Spoken Arabic and the Arabic Language Continuum", *Archivum Linguisticum* 11(2), pp. 118-48.
- Ong, Walter J. (1967) *The Presence of the Word*, New Haven: Yale University Press.
- Ong, Walter J. (1977) *Interface of the Word*, Ithaca: Cornell University Press.
- Ong, Walter, J. (1982) *Orality and Literacy*. London: Methuen. (W. J. オング (1991)『声の文化と文字の文化』桜井直文・林正寛・糟谷啓介訳、藤原書店)
- al-Rāzi, Muḥammad ibn Zakariya (1981) *Mafatih al-Ghaib*, Vol. 4, Dar AL-Fikr lil-Nasher wa-Tawzi.
- Suleiman, Yasir (1994) *Arabic Sociolinguistics. Issues and Perspectives*, Richmond: Curzon.
- al-Zurqani, Muhammad (1995) *Manahel Al-Erfan*, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi.
- al-Zubaidi, Muḥammad Murtaḍa (1987) *Tag Al-Arous*, Vol. 4, ed. Abd el-Halim Al-Tahawy, Kuwait: Kuwait Government Printing.

(はがぐ らな／博士後期課程)