

文体の選択に関する翻訳ストラテジーについての考察

クルアーンの日本語訳を例にして

ハガグ・ラナ

1 はじめに

宗教的テキスト、とくにその信仰と教義の中心をなす聖典は、「翻訳」という行為とどのように関わるだろうか。いかなる宗教も、それが誕生した地域から別の地域に伝播するときには、当初とは異なる言語的・文化的文脈に出会わざるをえない。このことは聖典の翻訳にさまざまな問題を投げかける。聖典が特定の言語で書かれている以上、それを別の言語に翻訳することは、聖典が元来もっていた「聖なる意味」を失うおそれが生じる。一言でいえば、「聖なるものは翻訳に抵抗する」(Long 2005: 1)のである。こうした観点から見ると、宗教的聖典の翻訳の問題は、翻訳可能性の限界を問う意味できわめて重要な位置を占めるといえる。

イスラームにおいては、アラビア語で書かれたクルアーンだけが真の聖典であり、他の言語に訳されたクルアーンは、解説や注釈の位置にとどまるとされる。しかし、アブドゥル＝ラウフが言うように、こうした態度の意味は、神学や哲学の領域では盛んに議論されてきたが、「クルアーンの翻訳不可能性の問題を、言語学と応用翻訳研究の観点からとりあげた研究はこれまで存在しない」(Abdul-Raof 2001: 1)のである。そこでアブドゥル＝ラウフは、クルアーン独自の「テキストの特徴(texture)」の観点からその翻訳の問題を包括的に考察した。さらに、エル＝ハダリーは、翻訳理論における「等価性」概念の批判的検討に基づきながら、クルアーンの翻訳可能性を考察した(El-Hadary 2009)。しかし、この両者とも、アラビア語から英語訳への翻訳を議論の材料にしている。本論文は、これらの

先行研究を踏まえながら、言語学と翻訳理論の観点からクルアーンの翻訳の問題を取り上げ、具体的にはクルアーンを日本語に訳したときに生じる諸問題を訳書にもとづいて議論することを目的とする。議論の順序として、まず翻訳理論における戦略の概念を検討した後に、クルアーンの日本語訳における翻訳戦略の問題を考察することにする。

2 翻訳戦略のさまざまな側面

翻訳の対象である原典を前にした翻訳者は、複雑な数学の方程式を解く数学者に似ているかもしれない。目の前には起点言語で書かれたテキストがあり、翻訳者はそれを目標言語に変換する作業に携わる。しかし、その変換は、機械的にできるわけではない。テキストは、言語的、文化的、社会的な層が複雑に積み重なり、多様な要素が合体した一種の化合物だからである。

起点テキストを成り立たせているすべての属性を目標テキストに移すことは、果たしてできるだろうか。おそらく不可能である。というよりも、言語学者のヤーコブソンが指摘したように、翻訳の任務は原典のすべての性質を目標言語で復元することではない(ヤーコブソン 1973[1959])。だから、翻訳者はテキストが提示する課題のうち、どれを取り上げ、どれを捨て去るかを選択しなければならない。翻訳理論を体系化したトゥーリーが述べたように(Toury 2012)、翻訳とは問題から解決へと向かう一連の決定プロセスであるとすれば、個々の場面で解決の方向を定める戦略が必要になる。すなわち、翻訳という課題を前にして、翻訳者が解くべき課題を選択し、一定のやり方で翻訳を実行するときの方針や手続きが翻訳戦略である。「翻訳方略」という訳語もあるが、本論文では「翻訳戦略」という用語を採用する)。

翻訳戦略に関して注目したいのは、ヴェヌーティが提唱した「異化(foreignization)／同化(domestication)」の二分法である(Venuti 1995)。「同化／異化」の二分法は、伝統的な議論の枠組みとして使われてきた「直訳／意訳」の二分法と似たところもあるが、後者が翻訳の手続きの問題にすぎないのに対して、前者は翻訳における権力作用の問題を視野に入れている点に違いがある。これまで「よい翻訳」の条件は、読者にわかりやすい表現を目指し、「翻訳とは思えない」ような「自然さ」を獲得することだとされてきた。ところが、翻訳とはそもそも異言語の作品を自言語に移し換える作業である。

異なる言語で書かれているのであるから、当然のように、そこには自言語には存在しないような発想、表現、文体、構成などがあるはずである。ところが、翻訳を通じて、そのような「わかりにくい」部分を消し去って、「わかりやすい」作品にしてしまうとすると、もともとその作品がもっていた「異質性」を見えなくしてしまう。こういうわけで、ヴェヌーティは、目標言語での自然さを目指す「同化」ストラテジーよりも、起点テキストの「異質性」を強調するような「異化」ストラテジーを肯定的に評価する。それは翻訳の手續きとして優れているだけではない。それは、原典の「他者性」を消し去ろうとする受け手の暴力に対する抵抗になりうるからである。

このような「異化」が翻訳ストラテジーとして成立するのは、根本的には翻訳の不完全性があるからである。この点については、言語学者コセリウの考察が役に立つ(コセリウ 1983)。コセリウによれば、「そもそも翻訳が関わりをもつのは個別言語のレベルではなくて、テキストのレベル」であり、「翻訳されるのはテキストだけである」からである。ところで、「テキストは言語手段だけで作り出されるのではな(く)」、「言語外の手段の助けを借りて作り出される」(コセリウ 1983: 316)。しかし、「翻訳可能なのは、ただ『言われたこと』だけ、厳密な意味での記号としてはたらく言語だけ」である以上、「テキスト成立の前提である『言語外的実体』は翻訳できない」(コセリウ 1983: 331)のである。

翻訳にこのような限界がある以上、翻訳における最適性の原理も成り立たない。コセリウによれば、あるテキストの普遍的に「最良の翻訳」などというものは存在しない。理想的翻訳に関してコセリウは次のように言っている。

普遍妥当の翻訳の理想などというものは、自己矛盾した概念である。言行為一般にとって普遍妥当の最適性が存在しないのと全く同様に、翻訳行為にとって普遍妥当の最適不変性などはありえないからである。翻訳行為は何よりも言行為に類似している。従って翻訳行為の場合も、言行為の場合と同様に、通用するのはただ、目的によって動機づけられ、目的によって差異のある、もろもろの言語慣用(Normen)である。ある特定のテキストそれ自体の「最良の翻訳」などというものの、同じ理由から存在しない。存在するのはただ、このテキストの、特定の相手に対する、特定の目的をもった、特定の歴史的状況における、最良の翻訳なのである。(コセリウ 1983: 335-6)

翻訳研究において重要なのは、コセリウのように、「特定の相手に対する、特定の目的をもった、特定の歴史状況における」翻訳のあり方とその変異性を考察することである。その際に、起点テキストと目標テキストの「等価性」という形式的な基準は後景に退くとともに、翻訳ストラテジーという考え方の重要性が増してくるのである。

3 クルアーンの日本語訳についての考察

以上、ストラテジーの分類に関する議論を整理した。この議論をもとにして、以下では、クルアーンの日本語訳に見られる翻訳ストラテジーについて考察する。ここではクルアーンの日本語訳の代表として、井筒俊彦訳(井筒 1992)と三田了一訳(三田 1983)をとりあげる⁽¹⁾。このふたつの訳をとりあげた理由は以下の通りである。井筒訳はクルアーンの口語訳として最初のものであり、岩波文庫に収められたこともあって、多くの読者に恵まれた。一方、三田訳のクルアーンは日本ムスリム協会から発行されていることからわかるように、基本的に日本語を理解するムスリムに向けたものである。こうした刊行の形式だけでも、両者が想定する読者が異なることが予想できる。さらに、この両者の用いた文体がたいへん対照的であるため、クルアーンを日本語に訳す際の問題がよくわかるからである。以下では、両者の訳文を比較対照させながら、それぞれの翻訳者がどのようなストラテジーを取ったかを考察し、その翻訳ストラテジーの背景にどのような意識や意図があったのかを検討してみたい。

3.1 口語体と文語体の対比

まず以下の事例から考察したい。章の日本語題名は訳者によって異なることがあるので、それぞれの用例に従う。まず初めにアラビア語原文を掲げ、その下にアルファベットの転写、三田訳、井筒訳を並べることにする。なお、訳文のなかの下線部は、引用者による。

事例 I :

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

r-rahmānu 'ala l-'arši stawā

- 慈悲深き御方は、玉座に鎮座なされる。(ター・ハー章 5 節、三田訳)
- 玉座にどっかと腰おろし給うお情ぶかい御神。(ター・ハー章 5 節、井筒訳)

事例Ⅱ：

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ

wa-ʾiḏā qīla la-humlā tufsidū fī l-ʾarḑi qālū ʾinna-mā naḥnu muṣliḥuna alā ʾinnahum hum l-mufsidūna wa-lākn lā yaʿšurūn

- 「あなたがたは、地上を退廃させてはならない。」と言われると、かれらは、「わたしたちは矯正するだけのものである。」と言う。いや、本当にかれらこそ、退廃を引き起こす者である。だがかれらは(それに)気付かない(雌牛章 11-12 節、三田訳)
- 彼らに向って「地上で悪いことばかりするな」と言えば、彼らは、「なににわしらは世の中を善くしようとしているだけだ」などと言う。何んの、何んの、彼らこそ世を墮落さす者どもだ。だが自分ではそれに気付いていない。(牝牛章 11-12 節、井筒訳)

事例Ⅲ：

قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي أَوَلَمْ يَعْلَم أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِنْ قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً

qāla ʾinna-mā ʾūtītu-hu ʾala-ʾilmin ʾind-īʾa-wa-lam yaʾlam ʾanna llāha qad ʾahlaka min qabli-hi mina l-qurūni manhuwa ʾaṣaddu min-hu quwwatin

- かれは言った。「これを授かったのも、わたしが持っている知識(能力)のためである。」アッラーがかれ以前に、いく世代を滅ぼしたかを、知らなかったのか。かれらは力の点でかれよりも強く、蓄えも巨額であった。(物語章 78 節、三田訳)
- 彼の言うよう、「なに、これを授かったのも、元はと言やあみなわしの生れついでのお恵のおかげだ」と。なんということだ。今までにもアッラーは、あの男よりもっと力もあり、もっと手下も多い人々すら何代も何代も滅ぼしておしまいになったことを彼は知らないのか。(物語章 78 節、井筒訳)

以上、三田訳と井筒訳の特徴を示すために、いくつかの文を取り出してみた。見てすぐわかるように、井筒訳は一般的な翻訳文体という点からみても、かなり独特である。そのひとつの特色として、かなりくだけた口語的な要素を積極的に使っている点がある。事例Ⅰでは、三田訳が「鎮座なされる」と訳した個所を、井筒は「どっかと腰を下ろし給う」と訳している。「給う」という尊敬語が使われてはいるが、その前の言葉が「どっかと腰を下ろす」という口語的な表現なので、なんとなく不釣り合いな感じがするほどである。「どっかと」という言葉は、ひとが椅子などに座る様子を表す擬態語である。擬態語は話し言

葉では頻繁に使われるが、書き言葉ではあまり用いられない。「どっかと」という言葉はかなりくだけた日常的な雰囲気をかもしだす。しかも、「腰を下ろす」という表現は、アッラーが人間的な身体をもっているかのような印象をあたえる。じつは、アラビア語の原文の「عَلَى اسْتَوَى الْعَرْشِ」(‘ala l-‘arši stawā)という表現はたいへん荘重な言い方であり、人間に対しては使えない言い回しである。ここには人間の「腰を下ろす」という行為を思い起こさせる要素はない。一方、三田訳では「鎮座」という漢語が使われている。この文の主語は万物の創造主「アッラー」であるので、三田訳はそれにふさわしいレベルの文体を採用したのであろう⁽²⁾。

厳密にイスラーム的な観点からいえば、アッラーは被造物とは類比不可能な存在であるので、アッラーを擬人法によって表現することはできない。そうであるとする、アッラーが「どっかと腰を下ろす」と表現する井筒訳は、きわめて大胆である。見方によっては、アッラーに人間的身体があるかのように思わせる点では、宗教的にはたいへん危うい単語の選択であるとさえいえよう。もちろん、その点では三田訳が「玉座に鎮座なされる」と訳すことも同じといえる。しかし、「玉座」「鎮座」という硬い漢語が日常的なイメージを呼び起こすのを防いでいるとはいえる⁽³⁾。

このような訳文ができる理由として、井筒訳は、至高の主であるアッラーを日常的な文体のレベルで表現できる存在としてとらえていることがある。それに比べれば、三田訳は習慣的な日本語の文体の基準に従っており、造物主のように高い地位にある存在には、それに応じた高いレベルの文体がふさわしいと判断したのであろう。このような違いは、事例Ⅱと事例Ⅲを見ればさらにはっきりとわかるだろう。

3.2 終助詞の用法によるモダリティの表示

事例Ⅳ：

إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي

‘inna-nī ‘anā llāhu lā ‘ilāha ‘illā ‘anā fa-‘bud-nī wa-‘aqimi ṣ-ṣalāta li-dikrī

- 本当にわれはアッラーである。われの外に神はない。だからわれに仕え、われを心に抱いて礼拝の務めを守れ。(ター・ハー章 14 節、三田訳)
- われこそはアッラーであるぞよ。このわしのほかには神はない。さればわしに仕えよ。わしを心に念じて礼拝せよ。(ター・ハー章 14 節、井筒訳)

事例Ⅴ：

وَمَا كُنْتَ تَرْجُو أَنْ يُلْقَى إِلَيْكَ الْكِتَابُ إِلَّا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرًا لِلْكَافِرِينَ

wa-mā kunta tarjū 'an yulqā 'ilay-ka l-kitābu'llā rahmātan min rabbi-ka fa-lā takūna-na ṣahīran li-l-kāfirina

- 啓典があなたに届けられることは、あなたの予期しなかったところで、偏^{ひとへ}にあなたの主からの慈悲である。だから決して不信心者を支持してはならない。(物語章 86 節、三田訳)
- 汝にしても別にはじめから自分に啓典が戴けると思っていたわけではあるまい。みんなの主のお情あればこそ、だからどのようなことがあろうと信仰なき者どもの仲間にだけはなるなよ。(物語章 86 節、井筒訳)

事例Ⅵ：

فَذَكِّرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ

fa-dkurū-ni 'aḍkur-kum wa-ṣkurū li wa-lā takfurū-ni

- だからわれを念じなさい。そうすればわれもあなたがたに就いて考慮するであろう。われに感謝し、恩を忘れてはならない。(雌牛章 152 節、三田訳)
- それ故、汝らこのわしのことを忘れてはならぬぞ。さすれば、わしも汝らのことを忘れはせぬ。わしに感謝するのじゃ。わしに向って忘恩の振舞するでないぞ。(牝牛章 152 節、井筒訳)

上の事例からわかるように、井筒訳の特徴は、「ぞ」「ぞよ」「よ」「じゃ」のような終助詞や他の文末表現(助動詞など)を頻繁に用いることにある。それに対して、三田訳にはそうした終助詞はまったく現れない。このことが両者の訳文にかなり異なる雰囲気をあたえている。この点については、日本語における終助詞の役割にまでさかのぼって考えてみなければならない。

日本語の終助詞は、言語学でいう「モダリティ」を表す手段のひとつである。言語学の観点によれば、文は客観的な内容を表す命題と、それに対する話し手の主観を表す部分から成るとされ、文の内容に対する話し手の主観を表す部分を「モダリティ」という(庵 2001: 166)。モダリティにはさまざまな種類があるが、大きく二つに分けると、命題の内容に対する話し手の態度を表す「対事的モダリティ」と聞き手に対する話し手の姿勢を表

す「対人的モダリティ」がある。前者には、断定、推量、可能、疑問、否定などの表現があるのに対して、後者は話し手や聞き手の属性や両者のあいだの関係にもとづく(庵 2001: 166-179)。日本語の終助詞は、後者の「対人的モダリティ」のなかに含まれる。特にそれを指して「伝達態度のモダリティ」とする見方もあり、このモダリティは対話文にしか現れないので、対話文を特徴づけるモダリティでもある(益岡 1991: 48)。

終助詞によるモダリティ表現の特徴は、話し手の特徴を浮かび上がらせることにある。たとえば、どのような終助詞を用いるかによって、話し手のジェンダーや年代が暗示される。「雨が降るぜ」と言えば、典型的には発話者が若い男性であることを示すが、「雨が降るわ」と言えば典型的には女性を示す、というように。しかし、こうした表現が実際の会話で用いられるとは限らない。むしろ重要なのは、終助詞を通じて、聞き手が発話者の属性を連想してしまうことなのである。そうしてみると、こうした終助詞の用法は、金水敏が提唱した「役割語」として解釈することができるだろう。金水による「役割語」の定義は以下のようなものである。「ある特定の言葉づかいを聞くと特定の人物像を思い浮かべることができるとき、あるいは、ある特定の人物像を提示されると、その人物がいかに使用しそうな言葉づかいを思い浮かべることができるとき、その言葉づかいを『役割語』と呼ぶ」(金水 2003: 205)。

金水は「役割語」のなかにさまざまな種類を挙げているが、そのなかに「博士語」「老人語」と言われるものがある。これは、漫画や物語のなかで、人生の知恵を蓄えた老人のキャラクターが用いる表現である。井筒の訳文の表現、とくにそのなかでも「じゃ」「ぞ」などの文末表現は、金水の挙げる「老人語」の特徴と一致している(金水 2003: 1-28)。井筒の訳文を読むと、どうしても発話者に「年配の男性」を連想してしまう理由は、こうした「老人語」の用法にあるといっていよい。

ただし、井筒が多用する文末表現のなかで、「ぞよ」は特別の位置を占めている。この「ぞよ」は、金水の挙げた「博士語」「老人語」のリストにも登録されていない。「ぞよ」はいったいどこから来たのだろうか。考えられるのは、「ぞよ」は神仏の言葉や意志を伝えるお告げの表現に用いられることがある点である⁽⁴⁾。しかし、この点に関しては、いま議論を進めるだけの材料がないので、考察は他日を期したい。

井筒訳が終助詞を多用した理由は、さらに言語学的背景にまで掘り下げて考えることができる。この点については、言語学者ローマン・ヤーコブソンが提出したコミュニケーション・モデルが参考になる(ヤーコブソン 1973[1960])。ヤーコブソンによれば、コ

コミュニケーションには「発信者」「受信者」「メッセージ」「コード」「コンテキスト」「接触」という六つの要素が不可欠である。そして、それぞれの要素に応じて、「表出機能」「呼びかけ機能」「詩的機能」「メタ言語機能」「叙述機能」「交信的機能」が成立する。たとえば、話し手の感情を表出することに重きを置く表現は「表出機能」をもつ。それに対して、聞き手の注意を喚起する表現は「呼びかけ機能」をもつ。書き言葉においては、言語外的なコンテキストに言及する「叙述機能」がきわめて重要な位置を占める。

上の例でみたように、日本語の終助詞は文の意味内容ではなく、話し手の主観的な判断あるいは話し手と聞き手の関係に結びついた表現である。したがって、このヤーコブソンのモデルにしたがえば、終助詞は「表出機能」あるいは「呼びかけ機能」を担う言葉であり、それらをまとめていえば話し手と聞き手が発話状況を共有していることを前提にしている。それに対して、書き言葉においては、書き手と読み手が同一の空間に存在しないため、それらの機能は後退する。それに比例して重視されるのが、発話の意味内容を作るコンテキストを描写するための「叙述機能」である。書き言葉で終助詞が使われないのは、そうした理由による。終助詞は、一人称と二人称のあいだの呼びかけと応答を言い表すための言葉である。だから、書き言葉で終助詞を用いた発話が現れるとすれば、小説のなかで登場人物の交わす会話を描写した場面に限られる。

しかし、井筒訳における終助詞はそのような用法ではない。この点を理解するには、クルアーンというテキストの構造そのものにさかのぼって考える必要がある。クルアーンは唯一神アッラーが預言者ムハンマドあるいはムスリム一般に語りかけた言葉から成っている。つまり、クルアーンというテキスト全体の構造は、一人称と二人称のあいだの呼びかけと応答から成り立っている（もちろん、このことはクルアーンのなかで三人称的な文体が現れないということではない。物語的要素が多くなるにつれて、叙述機能が強まるのは、クルアーンにおいても同じである）。したがって、クルアーンを介して、アッラーとクルアーンを朗誦するムスリムとの間で発話場面が共有されているのである。アッラーはムスリムに呼びかけ、ムスリムはアッラーに応える。このような構造がクルアーンというテキストの本質である。

おそらく井筒訳は、アッラーとムスリムの間の「発話場面の共有」という側面を重視したからこそ、あのように大胆な終助詞の使用に踏み切ったのであろう。「われはアッラーであるぞよ」という文は何者かに語りかけている。しかも、イスラームの教えに従えば、唯一神であるアッラーは人間から遠く離れた超越的な存在であると同時に、ムスリムの

「首の血管よりも近い」(カーフ章 16 節)ところに存在する神である。アッラーとムスリムとの間の距離は遠くもあれば近くもある。この「近さ」を表出するためには、書き言葉の冷たい文体はふさわしくないと井筒は判断したのであろう。井筒訳に頻繁に現れる終助詞は、そのような井筒の翻訳ストラテジーを表わしているのである。

ところが、前の事例で示したように、ここでも井筒訳は危うい選択をしたことにもなる。まず、終助詞を用いることで発話者の属性が連想されてしまうという日本語の特性がある。「わし」という代名詞や「～じゃ」という文末表現は、どうしても年配の男性の発話を連想させる。繰り返しになるが、アッラーは被造物と何の類比関係もない。にもかかわらず、こうした終助詞を用いることで、アッラーに何となく人間的属性を付与してしまう危険性が生じる。具体的に言えば、アッラーを「年配の男性」として表象してしまうおそれが出てくる。これでは正しいイスラーム理解につながらない。

もうひとつは、終助詞を用いることで話し言葉に特有の文体になり、卑俗で日常的な表現になってしまう点である。井筒訳は、聖典にしては日常的な言い回しが多すぎるという印象をあたえる。日本語では、発話場面の共有を表出する方向と高度な文体のレベルを保つ方向を両立させるのは、一般的にはかなりむずかしい。こうした日本語における文体構成のあり方が、井筒訳と三田訳の二つの異なる方向を生み出したといえる。話し言葉を使えば、感情移入はしやすくなるが荘重さは失われる。しかし、書き言葉を使えば、荘重さは手に入るが感情移入がしにくくなる。そこで井筒訳は前者を選択し話し言葉に近い文体を採用したのに対して、三田訳は後者を選択して書き言葉の文体によって言い表そうとした。

もちろん、この点は、日本語そのものの文体構成という言語規範に関係することなので、ひとりの翻訳者では解決できない問題である。翻訳に際して、異なる言語への文体の移植がきわめて困難なのは、一言語内で成立する文体の性格付けが言語ごとに異なるからである。

3.3 代名詞と呼びかけ表現

井筒訳が意図した「発話場面の共有」という点に関していえば、終助詞だけでなく、代名詞の用法と呼びかけ表現にも注目しなければならない。以下の事例を見てみよう。

事例Ⅶ：

'a-fa-rā'aytum mmā tumnūna 'a-āntum takluqūna-hu 'am naḥnu l-kāliqūna

- あなたがたは、あなたがたの射出するもの(精液)に就いて考えたか。それを創ったのはあなたがたなのか、それともわれがその創造者であるのか。(出来事章 58-9 節、三田訳)
- おい、お前たち、まあ考えてもごらん。お前たちが漏らす例のもの(精液)、あれはお前たちが創るのか、それとも我らが創るのか。(恐ろしい出来事章 58-9 節、井筒訳)

事例Ⅷ：

'a-farā'aytum mmā taḥruṭūna 'a-āntum tazra'ūna-hu 'am naḥnu z-zāri'ūna

- あなたがたは、あなたがたが耕す(畑の)ことを考えたか。あなたがたがそれ(植物)を育てるのか、それともわれが育てるのか。(出来事章 63-4 節、三田訳)
- これ、お前たち、まあ考えても見るがよい。お前たちの耕す(畑)、あれはお前たち自分で種蒔くのか。それとも種蒔きは我らがするのか。(恐ろしい出来事章 63-4 節、井筒訳)

上の二つの事例を見ればわかるように、井筒訳では「お前たち」という代名詞が使われるのに対して、三田訳では「あなたがた」が使われる。しかも、三田訳で「あなたがた」は文の主語になっているのに対して、井筒訳で「お前たち」というのは主語になるだけでなく間投詞にもなって、呼びかけの働きも果たしている。さらに、井筒訳では「お前たち」の前に「おい」「これ」という間投詞が付け加えられている。いずれも聞き手に対する注意喚起を示す言葉である。このような代名詞の間投詞的な用法(「お前たち」)や間投詞(「おい」「これ」)は、三田訳にはまったく見当たらない。しかも、三田訳が「あなたがた」という敬体を用いて丁寧な印象をあたえているのに対し、井筒訳の「お前たち」という言い方はかなり口語的であり、見方によってはぞんざいな印象をあたえる。

さらに、この事例にもあるように、井筒訳では命令形が使われる際に、「まあ」という言葉が付け加えられることが多い(「まあ考えてもごらん」)。この「まあ」という言葉がなくても、文の命令の意味は変わらない。その言葉は聞き手に対する注意喚起というモダリティを表している。このような間投詞の多用は、これらの文章が話し手と聞き手、一人称

と二人称のあいだで交わされる会話であるという性格を強めている。やはりここでも井筒訳が目指しているのは、アッラーからの呼びかけ、そしてアッラーとムスリムのあいだの発話場面の共有を表現することである。

口語アラビア語とは異なる正則アラビア語によって、アッラーとムスリムの間の宗教的コミュニケーションが表出されているクルアーンというテキストの文体の性質を、そのまま日本語で再現することは不可能である。そこで翻訳者はある側面を重視して、別な側面を犠牲にせざるをえない。それは翻訳者自身の価値観や世界観だけでなく、誰に語りかけるか、どのような場面で読まれるか、等々の要因にも関係する。また、たんに文章の客観的な意味内容だけでなく、言語のモダリティに関係する複雑な要素を考えに入れるなければならない。こうした事情をふまえたなかから、翻訳者は特定の文体を採用し、単語の選択を決定するのである。翻訳ストラテジーは、こうした問題に直面した際に翻訳者がとる解決の方向性をあたえるのである。

4 翻訳ストラテジーにもとづく文体の選択

以上の事例を見てみると、井筒訳は三田訳に比べて、非常に口語的な性格の強い訳文であることが分かる。それでは、このようなくだけた言い方は、本当にクルアーンの翻訳に適しているといえるだろうか。井筒はなぜこのようなストラテジーを取ったのだろうか。

井筒は、クルアーンを日本語の話し言葉に訳した理由に関して以下のように述べている。井筒が翻訳に取りかかる際に感じた逡巡を忠実に描写した箇所なので、少々長いが引用する。

元来『コーラン』は『旧約聖書』や『新約聖書』と違って説話体ではない。例えばマタイだとかヨハネだとかいう記録者がいて、その人が自分の筆で話をあとから纏めて行ったものではなくて、直接じかに神自身がマホメットにのりうつって、その口を借りて話しかけて来るその言葉をその時その場で記憶に留めたものである。なまの神様の語りかけである。だからよほど荘重にやらないとすこぶる滑稽になる。

だがよく考え直してみると、それだから文語の方がいいとも簡単に言い切れないところが出て来るのである。口語に訳すことによって大変に損をすることがある、それは確かだ。しかし、『コーラン』には、口語なればこそ割合によく表わせると思わ

れる他の側面があって、両方をならべて考えると、どっちが損か得かわからなくなってくるくらいである。(井筒 1992: 852-3、傍点原著者、下線部引用者)

つづいて、井筒はクルアーンの口語訳に関して以下のように説明している。

今言ったような事情で『コーラン』は末尾の抒情的な小部分をのぞくと、大体は神がマホメットやその他の人間どもに直接話しかけて種々様々なることを独りで喋る、いわば神様の独り芝居みたいなものだから、文語よりもかえって口語の方が適当と思われる側面も大いにあるわけなのである。勿論荘重な口調は全く犠牲にされなければならない。だが、この点さえあっさり諦めてしまえば案外口語調の方が原文の持ち味が出せる。『コーラン』の言葉は当時のアラビア人の立場から見ると、全体の調子はサジュウ体という文体のために相当いかめしい文語調であるが、同時にその半面、使われている語彙や、それから特に表現性をねらった言い廻しなどは著しく口語的で、マホメットは——と言って悪ければ神様は——その頃のメッカの商人たちが市場で取引きをするときの生き生きした表現を沢山取り入れて文章に生彩をそえている。こういう点から見ると、『コーラン』の文章は、荘重ではあるが決して生硬なよそよそしいものではなく、むしろ非常にくだけた、アンチームなものであって、それがまたこの經典の、聖書などにはない特殊な持ち味をなしているのである。(井筒 1992: 857-8、傍点原著者、下線部引用者)

以上の文章を見てみると、井筒はクルアーンの文体の特徴を正確に把握していたようである。井筒は、クルアーンの文体の「耳に与える印象が極めて荘重で荘厳である」といしながら、その一方で、クルアーンの文章は「非常にくだけた、アンチームなものである」としている。この二つの判断はたがいに矛盾するように見える。しかし実際には、起点言語であるアラビア語においては、荘重な文章でありながら感情表出型である文体がよく見られる。感情的表現であれば、必ずくだけた表現になるとは言えない。

たとえば、次の例を見よう。(「ターハー章」14 節)

إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي

'inna-ni 'anā llāhu lā-ilāha 'illā 'anā fa-'bud-ni

(三田訳)本当にわれはアッラーである。われの外には神はない。だからわれに仕え
〔……〕

(井筒訳)われこそはアッラーであるぞよ。このわしのほかに神はない。さればわし
に仕えよ。

訳文からはわからないが、原文はきわめて独特な表現になっている。アブドゥル＝ラ
ウフはこう述べている。この文中には「アッラー(Allah)」を指す代名詞が三回繰り返さ
れている(in-nanī, anā, anā)。表面的な構文の点からは代名詞を繰り返す必要はないの
で、意図したメッセージに比べて冗長な表現のようにも見える。しかしこのような変則
的な構文には、意味論的な理由がある。代名詞が三回繰り返されることで表現的な効果
が得られ、そこに連結詞の“fa”が加えられることで、待たなしの即座の動作が含意さ
れる。しかも、文頭の in-nanī は anā の強調形であるので、文の開始直後に「われ」を指す
語が畳みかけられることになる。その結果、聞き手に異常なまでの切迫感をもって訴え
かける表現が生まれる (Abdul-Raof 2001: 23-24)。ここでは、正則アラビア語の荘重さと
感情表出の激しさが合体している。三田も井筒もそれぞれ工夫をしているが、訳文から
そうした原文の特徴を感じることはできない⁽⁵⁾。このような短い表現にもクルアーンの
文体の独特の性格が現れているのである。

クルアーンの文体を論じたアブデル・ハリームは、「クルアーンのメッセージがもつ力
や効果と切り離すことのできない力動的な文体」(Abdel Haleem 2001: 210)に注意を促
し、クルアーンの文体の特徴は、他のジャンルには類を見ないほど「情動的言明(al-jumla
'l-inshā'iyya)がきわめて頻繁に使用されること」(Abdel Haleem 2001: 206)にあるとして
いる。ここで「情動的言明」というのは、客観的に出来事を描写するのではなく、問い、命
令、説得などを通して聞き手に働きかける表現を指す。そのことがクルアーンの表現に
独特の力強さをあたえている。また、代表的なアラビア語学者であるホールズは、クルア
ーンはたしかに高尚な文体を使っているが、イスラーム以前のアラビア語詩にあるよう
な過剰な形式への配慮がまったくないという。その点でクルアーンの文体の特徴はより
「単純」で「直接的」である。そしてホールズは、「外国人の学習者にとって、伝統的なアラ
ビア語詩よりもクルアーンのほうがずっとわかりやすいと感じるのは驚くに当たらない
」とさえ述べている (Holes 2004: 15-16)。つまり、クルアーンの文体の大きな特徴は、
高尚なレベルの文体と表現の直接性・情動性が結びついていることにある。

問題なのは、こうしたアラビア語の文体を日本語に移すことができるかどうかである。日本語においては、書き言葉は叙述的で荘重な文体、話し言葉は感情表出的という役割分担が見られる。書き言葉は硬く、客観的であり、感情を表さない冷たい表現とみなされるのに対して、話し言葉では感情が込められただけの言い方が主流となる。したがって、感情表出的でありながら、荘重な文体で書かれているクルアーンを、日本語の話し言葉に訳すべきか、それとも書き言葉に訳すべきかという問題は、翻訳者を非常に悩ませたであろう。このような起点言語と目標言語の間の文体の特徴の相違、そして書き言葉と話し言葉の位置関係の相違こそが、クルアーンの翻訳の問題を生じさせる重要な要因であると思われる。

5 まとめ

井筒と対照的に、三田はみずからの翻訳で採った文体について、それほど多くを語っていない。「アラビア語の音調からくる魅力や、一語で極めて広い意味をもつクルアーンの語を、外国語に翻訳するのは不可能」であるので、「信徒による訳書は、クルアーンの意識と解するのが普通である」(三田 1983: X)という言葉があるにすぎない。しかし、この短い言葉からもわかるのは、三田訳は「信徒による訳書」であるということである。このことは宗教的テキストにとってはたいへん大きな意味をもつ。信徒であるかないかによって、テキストで描かれている主題や描写に対する態度、テキストの宛先となっている読者の範囲など、テキストを成り立たせるための語用論的条件が、まったく変わってしまうからである。そのことが語彙や文体の選択に影響を及ぼすことはいうまでもないだろう。

ムスリムにとってクルアーンが重要であるのは、たんにそれが「聖典」であるからだけではない。ムスリムにとって一日五回の礼拝は信仰のもっとも重要な柱である。その五回の礼拝のたびごとに、クルアーンの巻頭の開端章とそれ以外のひとつの章を読むことが定められている。その際には、暗記したクルアーンを唱えるという形をとる。そのときの礼拝のやり方に応じて、声に出して唱える場合もあれば、声に出さない場合もあるが、けっして書物を手にとって読んだりもしない。ムスリムにとってのクルアーンとは、このような礼拝で唱えられる言葉を指すのであり、書物のなかに横たわった記号ではない。それは礼拝と結びついた言語表現であり、そこにはムスリムの全存在が賭けられている。

そう考えてみると、井筒が日本語世界や日本人読者を想定して、クルアーンを口語的文

体に訳したことの意味がよくわかる。井筒は原文の荘厳な言い方を犠牲にし、クルアーンの文体を日本語の口語的文体に移し替え、読者の親しみを得るように努力した。しかし、その結果、日本語の書き言葉としては異様なほど口語的要素にあふれた文体ができあがった。それに対して、三田訳は井筒訳に比べればやや硬い文体であり、できるかぎりアラビア語原文の荘重さを損なわないように、漢語を多用して日本語の書き言葉の規範に沿った文体を採用した。井筒も三田も日本語の規範に合わせる形で自然なテキストになることを目指した「同化的」翻訳戦略を採用した点に変わりはない。ところが、その戦略の方向性は正反対であった。こうして、おなじクルアーンというテキストを前にして、まったく異なる性質の訳文が成立したのである。

しかし、井筒訳と三田訳のどちらが原文に忠実であるかと問うのは、適切な問いではない。上で引用したコセリウの文章をもう一度とりあげるならば、「普遍妥当の翻訳の理想などというものは、自己矛盾した概念」であり、「翻訳行為にとって普遍妥当の最適不変性などはない」。ありうるのは「このテキストの、特定の相手に対する、特定の目的をもった、特定の歴史的状況における、最良の翻訳」なのである(コセリウ 1983: 335-6)。

このコセリウのことは、翻訳行為そのものの限界と可能性を物語っている。たしかに、井筒訳と三田訳では、それぞれが想定した読者、目指す目的、背景とする状況が異なる。つまり、両者が採用した「翻訳規範」、すなわち文体選択の基準、読者への効果、目指す目的などが異なっている。それぞれの翻訳の性質の違いの究極的な原因はここにある。そしてそのうえで、いかなる翻訳戦略を用いても、どうしても解決できなかった問題が残ったことに目を向ける必要がある。それは日本語とアラビア語の間で文体の配置関係が違いため、文体そのものの性格付けが変わってくることである。そしてこの問題は翻訳者だけではなく、クルアーンを読もうとするあらゆる読者に課せられた課題でもあるのである。

注

- (1) クルアーンの日本語訳としては、中田考監修による『日亜対訳クルアーン』が2014年に刊行されたが(中田 2014)、今回の考察に採り入れることはできなかった。ただし、本論文の目的は

クルアーンの日本語訳を網羅的に扱うことではないので、三田訳と井筒訳という対照的な二つの訳文を採り上げるだけで、クルアーンの日本語訳の翻訳ストラテジーを検討するという本論文の目的は達成されていると思う。

- (2) アラビア語原文においても、「アッラーの手」「アッラーの顔」などの表現をどのように理解すべきかという問題に関して、深遠な哲学的議論が繰り広げられた。この点に関しては、井筒(1991: 54-89)を参照のこと。
- (3) ただし、「鎮座」という語は、もともと「神霊が一定の場所に鎮まりとどまること」を意味する神道用語である(『国語大辞典』小学館)。したがって、語源的に見れば、ここでは宗教用語における意味の転用が起きているといえる。
- (4) 典型的な表現は、出口なおを開祖とする大本教の教義を記した『大本神諭』に見られる。たとえば、こんな具合である。「三ぜん世界一度に開く梅の花。良の金神の世になりたぞよ。梅で開いて末で治める。神国の世になりたぞよ」(出口 1979: 3、傍点引用者)。もちろん、これだけで井筒の訳文の源泉を確認できるわけではない。けれども、井筒がクルアーンの特異な言語表現に「シャーマンの興奮状態」「シャーマンの性格」を見ていたことは事実である(井筒 1983: 206-7)。
- (5) これに対して、中田孝の訳文は「まことにわれは、われこそは、アッラー」となっており、原文の構造を忠実に写そうとする努力が見られる(中田 2014: 342)。

参考文献

- 庵功雄(2001)『新しい日本語学入門——ことばのしくみを考える』スリーエーネットワーク
- 井筒俊彦(1983)『コーランを読む』岩波書店
- 井筒俊彦(1991)『イスラーム思想史』中央公論新社
- 井筒俊彦訳(1992)『コーラン』(井筒俊彦著作集 7)中央公論社
- 金水敏(2003)『ヴァーチャル日本語 役割語の謎』岩波書店
- コセリウ, E.(1981)「言語体系・言語慣用・言」原誠・上田博人訳、『コセリウ言語学選集第2巻・言語体系』(pp. 1-95)三修社
- コセリウ, E.(1983)「翻訳論における誤った設問と正しい設問」岸谷敏子訳、『コセリウ言語学選集第4巻・ことばと人間』(pp. 309-336)三修社
- 出口なお(1979)『大本神諭 天の巻』村上重良校注 平凡社
- 中田孝監修(2014)『日亜対訳クルアーン〔付〕訳解と正統十読誦注解』中田香織・下村佳州紀訳 作品

社

益岡隆志(1991)『モダリティの文法』くろしお出版

三田了一訳(1983)『聖クルアーン：日垂対訳注解』日本ムスリム協会

ヤーコプソン, R.(1973[1959])「翻訳の言語学的側面について」、『一般言語学』川本茂雄監修 田村
すゞ子ほか訳(pp. 56-64)みすず書房

ヤーコプソン, R.(1973[1960])「言語学と詩学」、『一般言語学』川本茂雄監修 田村すゞ子ほか訳
(pp. 183-221)みすず書房

Abdel Haleem, Muhammad A. S. (2001). *Understanding the Qur'an: A Study of Themes and Style*, London: I. B. Tauris.

Abdul-Raof, Hussein (2001). *Qur'an Translation. Discourse, Texture and Exegesis*, London & New York: Routledge.

El-Hadary, Tariq (2009). *Equivalence and Translatability of Qur'anic Discourse. A Comparative and Analytical Evaluation*, Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Muller.

Holes, Clive (2004). *Modern Arabic. Structures, Functions, and Varieties, Revised edition*, Washington D.C.: Georgetown University Press.

Long, Lynne (ed.) (2005). *Translation and Religion. Holy Untranslatable?*, Clevedon: Multilingual Matters.

Toury, Gideon (2012). *Descriptive Translation Studies — and Beyond*, Revised Edition, Amsterdam: John Benjamins.

Venuti, Lawrence (1995). *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, London & New York: Routledge.

(はがぐ らな／言語社会研究科博士課程修了、特別研究員)