

クルアーンの物語の固有性についての考察

構造分析の限界を超えて

ハガグ・ラナ

1. クルアーンにおける物語の特徴

イスラームの聖典であるクルアーンには、キリスト教の聖書や仏教の大乗仏典などと同じように、数多くの物語が含まれている。それらの宗教的テキストのなかで、クルアーンの物語はどのような特徴をもつのだろうか。クルアーンの物語になんらかの独自性があるならば、それはイスラームという宗教そのものの本質と結びついているはずである。

イスラームは「言葉」をなによりも重視する宗教である。哲学者ポール・リクールは宗教を、前言語的なイメージを重視する「顕現(manifestation)」型と言語的伝達を重視する「告知(proclamation)」型に分けている(Ricoeur 1995)。「顕現」型の宗教は「神秘的—司祭的—審美的」傾向をもつが、「告知」型の宗教は「預言者的—倫理的—歴史的」傾向をもつ(ヴァンフーザー 1998: 219)。この分類に従うなら、イスラームは典型的な「告知」型の宗教である。事実、イスラームにおいては、神の視覚的イメージは一切排され、クルアーンという「言葉」がすべての宗教的メッセージを伝える。このように「言葉」を重視する宗教においては、物語という表現形式も、「イメージ」を重視する顕現型の宗教とは異なる特徴をもつにちがいない。

日本の優れたイスラーム研究者である井筒俊彦は、クルアーンには独特の「レトリック的構成」があることを指摘している。井筒は、スタイル、発想法、言語表現的技術の観点から見て、クルアーンには、(1)リアリスティック、(2)イマジナル、(3)ナラティブ、という三つの表現レベルが積み重なっているという(井筒 1983: 194)。第一の「リアリスティック

な表現レベル」は、事実や事件を描写し叙述する文体であり、言語の用法としては陳述形式をとる。第二の「イマジナルな表現レベル」は、現実を離れた「深層意識的イメージ」のはたらく言語の次元である。ここには、強烈な非日常的意味をもつ象徴や多義的なメタファーが現れる。この「イマジナル」なレベルもあくまで言葉の次元で展開されるのであり、言語化しえないイメージが直接開示されるのではない点に注意が必要である。そして、第三が「ナラティブなレベル」、つまり歴史的に起こった出来事が物語として語られる次元である。井筒は、これら三つの言語の層が重なり合っていることがクルアーンの言語表現の特徴をなしており、その点が聖書などとの大きな違いであるとしている。

ここでは、井筒のいう第三の「ナラティブなレベル」だけに焦点を合わせる。井筒は、クルアーンの「ナラティブなレベル」は、「本当に歴史的に起こった(と想定される)出来事を叙述する」のが「建前」であるけれども、「それを歴史的事実としてそのまま叙述するかわりに、歴史から遊離させて、つまり超歴史的にして、超歴史的な次元で筋をつくりながら物語として展開していく」と述べている(井筒 1983: 233)。これがクルアーンにおける「預言者物語」のジャンルを形づくる。旧約聖書で語られる預言者に関する物語がクルアーンにも現れることが多い。ところが、井筒によれば、物語の語られる次元が旧約聖書とクルアーンでは異なっている。旧約聖書では「歴史的事件」として語られるのだが、クルアーンではそれを「歴史からメタ・歴史の次元に」「ヒストリーではなくてメタ・ヒストリー」に移してしまう。そうすると人物や事件の起こる枠となるはずの「年代も場所もみんなボケてしま(い)」、「不定時の、時間と空間に制限されない、常に繰り返される永遠のパターンになる」。そして井筒は、この「「移行」の操作」によって、歴史的人物は「宗教的真理の文学的象徴的な現われ」「宗教的意識の具象化」となるという(井筒 1983: 238-239)。

クルアーンに関する文体論的な研究は他にもあるが(Boullata 2000; Nouryeh 2008)、それらと比べても、このような井筒の分析はクルアーンの本質をとらえている点で、きわめて優れている。クルアーンにおける物語の特徴をこれほど鋭くとらえた例は他にないとさえいえる。しかし、ひとつ疑問が残る。井筒はいくつかの具体例をあげているが、物語の構造にまでふみこんで分析しているわけではない。井筒のいう「ヒストリーからメタ・ヒストリー」への「「移行」の操作」は、クルアーンというテキストの枠組みを支えるものであることは確かだとしても、それが個々の物語に対して、どのように作用するかは明らかにされていない。つまり、実際の物語にどのような特徴となって現れるのかが依然としてわからないのである。そのような「「移行」の操作」は、読者の側のテキストを受容

する態度に過ぎないのだろうか。それとも、物語の形式と内容になんらかの変容がもたらされるのだろうか。この点を明らかにすることが本論文の目的である。

2. 物語の構造分析についての先行研究

クルアーンにおける物語の特徴を明らかにするために、本論文では、物語の構造分析の方法を検討してみたい。井筒のいう「「移行」の操作」は、テキストが展開される言語的次元の問題であるので、それを明らかにするためには、物語が成立するための「構造」を抽出することが適切な方法であると考えられるからである。そのためには、まず物語の構造分析の研究の流れを概観しておく必要がある。

物語の構造分析の出発点は、ロシア・フォルマリストのウラジーミル・プロップによる『昔話の形態学』(1928)であった(プロップ 1987)。その研究でプロップは、ロシアの民話のなかでは、登場人物が異なっても同じ形式的なパターンが見られることに注目した。プロップは物語の要素を、物語の内容ごとに変わる「可変項」と物語の内容が変わっても変わらない「定項」に区別し、前者は登場人物の呼び名と属性、後者は登場人物の行為であるとした。プロップによれば、多くの民話が限りない多様性を示すとしても、登場人物の行為によって示される「機能」の観点から見れば、民話は一定数のパターンに還元することができる。そして実際にプロップは、ロシアの民話は31個の「機能」(「留守」「禁止」「違反」「探り出し」など)から構成されていることを示したのである。

物語のなかで語られる内容ではなく、物語の展開に関与する形式的規則にプロップが注目したことで、いわゆる「物語の構造分析」の潮流が生まれた(パルト 1979; アダン 2004)。さらに構造主義の視点からこの観点を徹底させたのがレヴィ＝ストロースの神話研究であった。その出発点となる『アスディワル武勲詩』において、レヴィ＝ストロースは、民族の神話に見られるシンボリズムは、民族を取り巻く現実の単純な反映ではなく、神話の深層にある「潜在的論理構造の変形」として現れる、と言う(レヴィ＝ストロース 2011: 9)。この「潜在的論理構造」を明らかにするために、レヴィ＝ストロースは、物語のなかからいくつかの二項対立の組を取り出し、物語のメッセージがそれらの二項対立の組み合わせからできていることを示した。こうして、「アスディワル武勲詩」と名付けられた物語は〈天上界:地下界〉〈東:西〉〈山頂:谷〉〈大気:土地〉などの二項対立の組み合わせと変形によって作られていることが明らかにされた。

レヴィ＝ストロースが行った分析で大事なことは、時間軸に沿って語られる物語を、それ自体は時間の外にある記号のマトリックスに還元したことである。つまり、「年代順的継起の秩序は、無時間的な母型構造のなかに吸収される」(バルト 1979: 23)と考えるのである。こうして、ソシユールの用語を用いるなら、連辞的(syntagmatic)な記号の列として実現される物語の底に範列的(paradigmatic)な構造を見出すことが、物語の構造分析の目標となる。

ただし、レヴィ＝ストロースは、こうした構造分析の方法は、彼が「冷たい社会」と呼ぶ未開民族の神話にのみ適用することができるとした。つまり、西欧のように歴史的変動が顕著である「熱い社会」で生まれた物語には、構造分析は有効でないとした。その理由は、「熱い社会」では、神話が社会的無意識の産物であることを止め、人間の恣意的な編集が加わっているとされるからである。しかし、イギリスの人類学者エドモンド・リーチは、このようなレヴィ＝ストロースの意見には従わず、聖書に現れる多様な物語を構造分析の対象とした(リーチ 1984)。

リーチの分析は、時間的な物語を非時間的なパラダイムに還元するという構造主義の特徴をよく表している。リーチは次のように言っている。「構造主義の見地からいえば、福音書の物語には、初めも中間部も終わりもない。それらすべてはまるで夢の中のように、時を同じくして共存する。初めは終わりについて語り、終わりは初めについて語る。構造の全体は隠喩的なものである。物語の系列は、説話行為の性質に由来する副産物にすぎない」(リーチ 1984: 190)。リーチによれば、実際に現れた物語の「統辞的連鎖」は、その底にある「範列的連合」が「不完全なかたちで顕在化したもの」である(リーチ 1981: 58)さらにリーチは、あらゆる文化的コミュニケーション(たとえば儀礼)は同じような変換の作用によって成り立っていると考えるのである(リーチ 1981: 93)。

このように、「構造分析」の考えによれば、物語の本質は物語の深層にある非時間的な「構造」にあり、話の筋などの説話的要素は付随的だということになる。構造のなかには時間的な前後関係はなく、あるのは要素どうしの結合関係と変換の操作だけである。こうした構造分析的手法が物語に新しい光を投げかけたことは確かである。たとえば、表面上ではまったく異なった複数の物語が、実際には同一の構造に基づくことがわかったりする。その意味で、構造分析は物語や神話の類型論的分類をおこなう際には、強力な武器となる。

しかし、こうした形の構造分析に問題がないわけではない。何よりも、出来事の時間的

継起性を物語にとって付随的とみなすのは、やはり行き過ぎではないだろうか。物語の根底に、物語の母型となる非時間的構造があるのは確かだとしても、物語の聞き手や読み手はその非時間的構造をそのまま経験するわけではない。潜在的な構造と聞き手／読み手の実際の経験の間には、大きな距離が存在する。どうしてひとは一度聞いた物語であっても、何度も面白く聞くことができるのだろうか。「始めの前提に終わりがあり、終わりのなかに始めがある」のであっても、どうしてひとは物語をわざわざ喜んで聞くのだろうか。話の筋も結末もよく知っていながら、どうしてひとは物語の展開をわくわくしながら追いかけることができるのだろうか。物語の構造分析はこれらの疑問を解き明かしてはくれない。

以下では、こうした問題点を意識しながら、クルアーンに収められた物語の構造分析を試みたくえて、その有効性を確認すると同時にその限界を明らかにしたい。

3. クルアーンにおける物語

リクールが指摘するように、物語が成立する根拠は「人間経験の時間的性格」にある(リクール 1987: 3)。聞き手／読み手が物語のなかで何を経験するのかを明らかにするためには、物語と時間の関係を問わなければならない。

物語の結末を知っていながら、聞き手が物語を喜んで聞くのはなぜだろうか。それは、物語を聞いたたびごとに、ひとは新しい経験と対面することができるからである。しかしどうしてそんなことが可能なのだろうか。その理由は、物語が複数の時間から成り立っていることにある。つまり、「物語が語られる時間」とは別に、「物語のなかで開示される時間」がある。後者の視点に立つなら、聞き手は主人公と一体となって、物語の先を知らないかのように、新たに生じる出来事と出会い、喜びや悲しみを体験する。しかしそれと同時に、聞き手は主人公の上位に立って、物語の筋のなかで主人公がおちいる運命を主人公よりも先に見通すことができる。おそらく「物語を聞く＝読む」とは、このような複数の時間を移動する経験を指すのである。10分しかかからない物語のなかで、ひとは100年の出来事を語るができる。この物語が語る「100年」という時間は、物語だけが開示できる時間経験なのである。

それでは、時間的経験という観点から、「物語」という言語表現を定義するなら、どのようなことがいえるだろうか。「物語」の言語的特徴は、以下のようにまとめられるだろう。

物語とは、(1)「はじめ」と「終わり」があり、(2)時間軸に沿って展開される出来事を叙述し、(3)なんらかの意味のまとまりを備えたディスコースのことである、と。

(1) 物語に「はじめ」と「終わり」があるということは、物語は、その前に存在したことばの流れからも、その後存在することばの流れからも相対的に分離可能な単位をつくることを意味する。だから、ひとつの物語は、さまざまなコンテキストのなかに置き直すことができる。日常のことばから物語のことばに飛躍が起きる場合もあれば、より大きな物語のなかに組み込まれて単独ではもたない意味を発生させることもある。この意味で、物語はひとつのまとまった世界をつくりつつ、他の物語と関係する。

(2) 物語は出来事の時間的展開を叙述する。時間との関係をもつことが物語にとって本質的である。ただし、この点で注意すべきことがある。それはソシュールが「シニフィアンの線条性」と述べた言語の性質——言語記号は時間軸に沿って一列に並べられなければならないという性質——と混同してはならないということである。「シニフィアンの線条性」の点から見れば、あらゆる言語表現は時間に沿って展開される。しかし、すべての言語表現が物語というわけではない。たとえば、数学で方程式の証明をするときのことを考えてみよう。証明のなかでは、ひとつの式から次の式へと論理が展開し、全体として式が時間的に並んでいるように見える。とはいえ、たしかに証明の過程は式が時間的に並べられることで示されるが、証明の構造そのものには時間的性格はない。これは論理そのものの性質から来る。ただし、言語記号の必然的性格から、論理展開を時間的に示さざるをえないだけである。それに対して、物語に時間性があるのは、言語そのものの性質によるのではなく、「語られる出来事」が時間的に展開されるからである。つまり、物語の時間性は、言語記号の線条性からではなく、世界で生起する出来事に時間的性格があることから生まれる。

(3) たしかに世界で起こる出来事は時間軸に沿って生じる。しかし、それらを並べるだけでは「物語」は生まれない。たとえば、新聞記事で自動車事故が記述されているとしよう。たとえば、はじめにある車が走っていて、つぎに別の車が右側の通りから出てきて、二つの車が衝突した、というように。たしかにここでは出来事が時間順に述べられている。しかしこれは「物語」であろうか。この叙述が物語であると言にくいのは、「意味のまとまり」が感じられないからである。上の自動車事故の叙述は、たんに出来事を並べただけであり、それになんらかの「意味」があることを求めている。言い換えれば、出来事の単純な報告であり、聞き手に意味を伝える物語ではない。時間軸に沿って展開される

出来事の叙述に「意味」が感じられるのは、物語のなかになんらかの「主題」が込められているからである。この主題を理解することが、すなわち物語を理解することにつながる。

以上のことは物語の一般的特徴であるから、クルアーンに含まれる物語にも十分に当てはまる。しかし、クルアーンの世界には、クルアーンという書物そのものの性格から来る固有の性格があることを見逃してはならない。

クルアーンの中の物語には、内容の面からみて、つぎの二つの種類のものがある。

- i. 旧約聖書など他の啓典に含まれているのと同じ内容の物語。
- ii. 他の啓典には見られないクルアーン独自の物語

クルアーンには、アブラハム、イサク、ヤコブ、モーセ、ノアなどの旧約聖書に登場する人物の物語やイエス、マリアなどの新約聖書の人物の物語が多数収められている。そして、クルアーンは、これらの物語が他の啓典と共通していることをはっきりと認めている。ただし、これはクルアーンが他の啓典から物語を借り受けたということではない。クルアーンでこれらの物語が語られるのは、他の啓典が語った物語を再度「確証」するためであり、他の啓典が語った「真実」をもう一度「告知」するためである。したがって、クルアーンの世界はけっして「虚構」のものとして示されない。それは歴史のなかで実際に起こった「事実」とそれを通して明らかになった「真実」を語るのである。クルアーンの世界の言語的性格は、昔話やおとぎ話よりは、歴史叙述に近いのである。

この点からクルアーンにおける物語と譬え話の関係を見てみると、たとえば新約聖書、とくに福音書における物語や譬え話とは、かなり性質が異なることがわかる。福音書において、譬え話はほとんどの場合、物語として示される（「放蕩息子の話」「よきサマリア人の話」など）。しかも譬え話の真意がはっきり示されないことさえある。それに対して、クルアーンにおける譬え話は、アッラーの意志を人間にわからせるためのアレゴリーの形式をとる。もちろん、物語の枠組みを使った譬え話も見られるが、その意味の形式はやはり、抽象的なものを具体的なものでわかりやすく説明するアレゴリーの形式に従っている。クルアーンにおける譬え話は、福音書でイエスの語る譬え話のように「謎」の余韻を残さない。

クルアーンの世界の物語が歴史叙述に近いといっても、歴史のなかで一回しか起こりえない出来事を叙述するのではない。アブラハムの物語は、かつてあった個性的な出来事であるが、それは同時に、さまざまな意味を放射するひとつの原型でもある。アブラハムの物語は、「かつて起こった」だけでなく「いま起こりつつある」ものでもある。ここには出来

事そのものの「反復」の構造がある。

ヘレニズム(ギリシア的思考)は循環的時間を志向し、ヘブライズム(一神教的思考)は単線的时间——「はじめ」から「終わり」に向かって一直線に進む終末論的時間——を志向すると言われる(エリアーデ1963)。この見方にしたがえば、純粹な一神教であるイスラームにおいては、後者の単線的时间が支配的であると考えられる。たしかに、世界の「創造」と「終末」にはさまれた時間は単線の性格をもつ。けれども、そのなかで起こる出来事は、造物主の意志によって「反復」が課せられている。一度起こった出来事は再び起こる可能性がある。そしてこの可能性を伝えるのが物語なのである。

こうした特徴は、iiの他の啓典には見られない物語にも同じようにあてはまる。この場合に異なるのは、他の啓典で語られている物語の「確証」ではないという点である。しかし、歴史のなかで起こった出来事に込められた意味の「告知」という点では、前者の物語と変わりがない。

以下では、そうした物語のひとつとして、クルアーンの洞窟章におけるムーサー(モーセ)の物語をとりあげ、その構造分析を行いたい。その目的は、構造分析の有効性と同時に限界を示すことである。すなわち、構造分析は物語の内的構造を明瞭に浮かび上がらせてくれるが、それだけでは、物語における時間経験の内実や物語の伝える意味などの重要な側面が抜け落ちてしまう。したがって、クルアーンの物語を理解するには、物語の内的構造を把握するだけでは不十分であることを示したいと思う。

4. 「洞窟章」における物語の構造分析

クルアーンに収められた物語は、虚構の話でも人伝えの伝承でもなく、啓典の「確証」あるいは真実の「告知」として示されることを上で述べた。それではクルアーンの物語は、第三者の立場から事実を客観的に叙述する言表なのだろうか。たとえば、新聞記事は起こった出来事を叙述することを目的とする。もちろん、その際には出来事そのものだけでなく、その原因や結果、出来事の背景なども叙述しなければならない。だから、出来事を説明するには、そのコンテクストまで含めて叙述しなければ、読者に記事の意図が伝わらない。しかし、新聞記事はあくまでも事実の「報告」(レポート)を主たる目的としていることに変わりはない。

言うまでもないが、クルアーンの物語は、新聞記事のような事実の「報告」をおこなって

いるのではない。真実の「告知」は事実の「報告」とは異なる。クルアーンの物語は、なんらかの「意味」——それは読者が積極的な態度で読み取らなければならない——がこめられた出来事を人間に示すことにある。そして、その出来事はアッラーの視点から眺められ、語られている。つまり、クルアーンの物語は、アッラーから人間への語りかけとして成立している。

事実をあるがままに叙述すれば物語が生まれるわけではない。このように考えるなら、クルアーンの物語の本質が「真実の告知」にあることと、その物語が一定の「構成」をもっていることは矛盾しない。ここで「構成」というのは、無数に起こる出来事のどれを取り上げるか、それをどのように配列するか、どのような内容をもりこむかなど、「物語」を作りあげる様々な要因を指す。物語にこのような「構成」が必要であるのは、限界のある人間の悟性(理解力)に向けて語りかけねばならないからである。物語が「構成」されているのは、話の虚構性(フィクション)を意味するのではなく、人間がなんらかの意味を把握するときに必要な条件だからである。アッラーが人間に語りかけるのではなかったなら、クルアーンに物語は必要なかっただろう。だから、出来事に「意味」がこめられていることと物語が「構成」されていることは、おなじ事の両面なのである。

以下では、具体的な例として、洞窟章 60～82 節をとりあげ、そこに構造分析の手法を適用することによって、そこで語られる物語がどのように構成されているかを見てみたい。少々長くなるが、三田了一の翻訳を以下に引用する(三田訳 1982: 363-366)。

60. ムーサーがその従者にこう言った時を思え。「わたしは2つの海が会う所に行き着くまでは、何年かかっても、(旅を)止めないであろう。」
61. しかしかれらが、2つ(の海)の会った地点に辿り着いた時、かれらの魚(のこ)を忘れていたので、それは海に道をとって、ずっと逃げ失せてしまった。
62. かれら両人が(そこを)過ぎ去った時、かれ(ムーサー)は従者に言った。「わたしたちの朝食を出しなさい。わたしたちは、この旅で本当に疲れ果てた。」
63. かれは(答えて)言った。「あなたは御分りでしょうか。わたしたちが岩の上で休んだ時、わたしはすっかりその魚(のこ)を忘れていました。これに就いて、(あなたに)告げることを忘れさせたのは、悪魔に違いありません。それは、海に道をとって逃げました。不思議なこともあるものです。」
64. かれ(ムーサー)は言った。「それこそは、わたしたちが探し求めているものだ。」

でかれらはもと来た道を引き返した。

65. それからかれは(岩のところに戻って来て)、われの一人のしもべ(ヒドル)に会った。われは(あらかじめ)かれに、わが許から慈悲を施し、また直接に知識を授け教えておいたのである。
66. ムーサーはかれに、「あなたに師事させて下さい。あなたが授かっておられる正しい知識を、わたしに御教え下さい。」と言った。
67. かれは(答えて)言った。「あなたは、わたしと一緒にには到底耐えられないであろう。
68. あなたの分らないことに関して、どうしてあなたは耐えられようか。」
69. かれ(ムーサー)は言った。「もしアッラーが御好みになられるなら、わたしがよく忍び、また(どんな)事にも、あなたに背かないことが分りましょう。」
70. かれは言った。「もしあなたがわたしに師事するのなら、わたしがあなたに(何かとりたてて)言うまでは、何事に就いても、わたしに尋ねてはならない。」
71. そこで2人が出発して、舟に乗り込むと、かれはそれに穴をあけた。そこでかれ(ムーサー)は言った。「あなたがそれに穴を開けるのは、人びとを溺れさすためですか。あなたは本当に嘆かわしいことをなさいました。」
72. かれは言った。「あなたは、わたしと一緒にでは耐えられないと、告げなかったか。」
73. かれ(ムーサー)は言った。「わたしが忘れたことを責めないで下さい。また事を、難しくして悩ませないで下さい。」
74. それから2人は歩き出して、一人の男の子に出会ったが、するとかれはこれを殺してしまった。かれ(ムーサー)は言った。「あなたは、人を殺した訳でもない、罪もない人を殺されたのか。本当にあなたは、(且つて聞いたこともない)惨いことをしたものです。」
75. かれは答えて言った。「あなたは、わたしと一緒にには耐えられないと、告げなかったか。」
76. かれ(ムーサー)は言った。「今後わたしが、何かに就いてあなたに尋ねたならば、わたしを道連れにしないで下さい。(既に)あなたはわたしからの御許しの願いを、(凡て)御受け入れ下さいました。」
77. それから2人は旅を続けて、或る町の住民の所まで来た。その村人に食物を求めたが、かれらは2人を歓待することを拒否した。その時2人は、正に倒れんばかりの壁を見付けて、かれはそれを直してやった。かれ(ムーサー)は言った。「もし望んだなら

ば、それに対してきっと報酬がとれたでしょう」

78. かれは言った。「これでわたしとあなたは御別れである。さて、あなたがよく耐えられなかったことに就いて説明してみよう。」
79. 「舟に就いていうと、それは海で働く或る貧乏人たちの所有であった。わたしがそれを役立たないようにしようとしたのは、かれらの背後に一人の王がいて、凡ての舟を強奪するためであった。
80. 男の子に就いていえば、かれの両親は信者であったが、わたしたちは、かれの反抗と不信心が、両親に累を及ぼすことを恐れたのである。
81. それでわたしたちは、主がかれよりも優れた性質の、純潔でもっと孝行な(息子)を、かれら二人のために授けるよう願ったのである。
82. あの壁は町の2人の幼ない孤児のもので、その下には、かれらに帰属する財宝が埋めてあり、父親は正しい人物であった。それで主は、かれらが成年に達してから、その財宝をかれら二人のために掘り出すことを望まれた。(これは)主からの御恵みである。わたしが勝手に行ったことではなかったのだ。これがあなたの耐えられなかったことの説明である。」

さてそれでは、この物語はどのように構成されているだろうか。ここでは、物語論の枠組みにしたがって、物語の要素として「登場人物」「登場人物の行為」「モチーフ」「プロット」の四つの軸をたてて分析をおこなう。「登場人物」と「登場人物の行為」について説明は必要ないだろう。ここで「モチーフ」というのは、物語を成立させる機能的な意味単位を指す。これはプロップのいう「機能」に近い。それに対して、「プロット」は物語を先に進める形式的な枠組みを指す。

節	登場人物	行為	モチーフ	プロット
60	ムーサー 従者	二つの海の合流地点 に出発する	〈旅＝真理の発見〉	開始
61	同上	目的地に到着。魚の ことを忘れる。	シャイターン(悪魔) の介入による〈忘却〉	意外な出来事の発生。 しかし登場人物はその ことに気づかない。
62	同上	ムーサーが従者に朝 食の用意を命じる		

63	同上	魚が逃げたことを従者が説明する	〈忘却〉の気づき	登場人物が出来事の進行に追いつく
64	同上	「真に探し求めているもの」を発見する	〈引き返し〉来た道に戻る	新たなプロットの開始
65	ムーサー しもべ=ヒドル (アッラー)	ムーサーが新たな人物と出会う。アッラーによる説明。	超自然的な知識の持ち主との〈出会い〉	登場人物の交代： 〈導く者〉と〈導かれる者〉
66～70	ムーサー ヒドル	二人の人物の会話 一方が他方に「約束」を課す	〈約束〉=質問の禁止	主人公に困難が課せられる
71～73	同上	ヒドルが舟に穴を空ける。ムーサーの質問。ヒドルにたしなめられる。	不可解な行為 (謎)の発生 約束が破られる	第一の出来事
74～75	同上	ヒドルが男の子を殺す。ムーサーの質問。ヒドルにたしなめられる。	不可解な行為 〈謎〉の発生 約束が破られる	第二の出来事 (反復)
77～78	同上	歓待を拒否された村の壁を直す。ムーサーの質問。ヒドルによる最終通告。	不可解な行為 〈謎〉の発生 約束が破られる 〈別れ〉	第三の出来事 (反復) 二人の関係の破棄
79	同上	第一の行為の説明	〈謎解き〉	過去の行為の理由を説明する
80・81	同上	第二の行為の説明	同上	同上(反復)
82 前半	同上	第三の行為の説明	同上	同上(反復)
82 後半	同上	出来事全体の〈意味〉の説明		終結

このように分析してみると、この物語はかなり複雑な構成をしていることがわかる。

まず、登場人物のレベルを見ると、物語が前半と後半に分かれていることがわかる。前半(60～64節)はムーサーと従者であり、後半(65～82節)はムーサーと超自然的な知識の持ち主ヒドルである。そして、前半のムーサーは従者の主人であるが、後半のムーサーはヒドルに教を請う弟子である。だから、ムーサーの役割が「上に立つ者」から「従う者」へと逆転している。この地位の逆転は、物語の展開にとって重要なポイントとなる。図式化すれば以下ようになる。

	主	従/主	従
前半		ムーサー	従者
↓		↓地位の逆転	
後半	ヒドル	ムーサー	

また、物語全体の枠組みは「真理の追究としての旅」というモチーフで枠づけられているが、前半の物語の前提である「二つの海の出会う場所に行き着く」という目的は、物語が始まってからすぐ達成されてしまう。だから、ムーサーとヒドルが登場する後半のほうに、物語の比重が置かれているような印象を受ける。たしかに、前半はムーサーとヒドルの出会いを演出するための前置きとして解釈できるかもしれない。しかし重要なのは、なにが前半と後半を結びつけているのかを見ることである。

出来事の展開のきっかけをあたえているのは、ひとつは「シャイターンの介入による忘却」であり、もうひとつは「アッラーの配慮によるヒドルとの出会い」である。しかし、最終的には、前者の「シャイターンの介入」は、後者の「アッラーの配慮」のなかに包みこまれて、当初の目的を達成しない。なぜなら、シャイターンの魚のことを忘れさせて、ムーサーたちの旅を邪魔しようとしたにもかかわらず、ムーサーは真に探すべきものを発見して、道をもとにもどる。そして、ヒドルと出会って、真理の再発見の旅に出かけるからである。つまり、物語の全体から見るとあまり目立たない63節と64節が、物語全体が展開するための重要な蝶番をなしている。それはプロットの切り替えが起こっているだけでなく、物語が対象とする出来事の層が一段と深くなっていることを示す。だからこそ、次の65節では、この物語のなかで唯一アッラーが直接物語る場面が出てくるのである。

5. 物語の語用論的条件について

このように構造分析をほどこしてみると、このクルアーンの物語には、ほかの多くの昔話や神話と共通のモチーフやプロットを見出すことができる。主人公に課せられた試練を主人公がみずから約束を破って目的が達成できない話、主人公がいくつもの「謎」に出会いながら最後にはすべて意味が解き明かされる話、超自然的な知識をもつ人物との出会いと別れなどを語る話、これらはいずれも世界の多くの物語のなかで繰り返されてきたプロットである。だから、構造分析のレベルだけで見るなら、クルアーンの物語

もそれらの物語と同じ構造をしていることになる。

しかし、忘れてはならないのは、上で述べたように、クルアーンの物語は基本的にアッラーから人間への語りかけという関係のなかで語られているということである。上で見たように、ムーサーの物語の65節では、物語のなかに、「われ」という一人称代名詞とともにアッラーの声が入りこんでいる。しかし、このようにアッラーが物語のなかに直接登場しない場合でも、物語はアッラーの声で、アッラーの視点から語られている。63～65節は、物語の前半と後半を結びつける蝶番であり、語りのレベルの移行を示す部分である。物語の内容の点で見れば、この部分は前半と後半のあいだの空白を示すといえる。しかし、物語に空白が生じたからこそ、それ以前もそれ以降も物語の背後に隠れて聞こえなかった「アッラーの声」があらわになって響き渡るのである。そして、後半の物語が展開しはじめると、アッラーの声は聞こえなくなる。しかし、だからといって、アッラーの声が消滅したわけではない、物語の語り手として物語の舞台から一步後ろに退いただけである。

このような「物語の内部へのアッラーの声の介入」にこそ、井筒が指摘した「ヒストリーからメタ・ヒストリーへの移行」が典型的に現れている。第三者の声が物語のなかに入り込むことは、近代文学的な見方からすれば破綻以外のなにものでもないだろうが、クルアーンにとっては決定的な意味をもつ。クルアーンの物語が超時間的な性質をもつのは、たんに出来事の時間と空間が特定できないからではない。そうであれば昔話の構造と変わることはない。クルアーンの物語が独特であるのは、アッラーから人間への語りかけという語用論的条件のもとで物語が語られている点にある。

こうして、クルアーンの読者／聴者は、これらの物語をアッラーからのメッセージとして受け取り、そこに意味を見出そうとする。もちろん、物語にこめられた意味は一義的ではない。上の物語からもいくつもの意味を引き出すことができる。たとえば、人間の認識は自分の関心という狭い視野のなかに閉じ込められていることを語ったともいえるだろうし、アッラーはこの世のすべてを支配しており、その意図を人間は測ることができないことを語っているとも解釈できる。さらには、真理の探究には忍耐力が必要であることを説いたとも考えられるだろうし、あまり我慢強くなかったムーサーを預言者として訓練する物語とも理解できるだろう。しかしそのどれを取るにせよ、この物語がアッラーから人間への語りかけという関係性のなかに位置づけられる必要がある。

記号論の観点によれば、言語表現は統語論(syntax)、意味論(semantics)、語用論(prag-

matics)の三つの次元に基づいている(モリス 1988)。統語論は記号と記号の内的な結びつきをあつかい、意味論は記号が指示する対象を問題とする。語用論は送り手、受け手、使用場面など、記号が使用されるコンテキストをあつかう。すでに述べたように、物語の構造分析が明らかにしようとしたのは、何よりもまず物語の統語論、つまり結合と変換など記号内部の形式的規則である。ここに構造分析の限界があった。なぜなら、結局のところ、物語が「言おうとしていること」は、物語の語用論的条件——誰が誰にどういう状況、どういう目的で語っているか——に支えられているからである。物語の内的構造がわかって、物語の「言おうとしていること」がわかるわけではない。しかし、物語の受け手が物語をよるこんで享受しようとするのは、物語の「言おうとしていること」を理解しようとするからである。物語の受け手とは、物語が差し出される宛先のことである。物語の「言おうとすること」は、受け手が物語をどのような態度で受け入れるかによって変わってくる。

上で物語の要素として取り上げた「登場人物」「登場人物の行為」「モチーフ」「プロット」は、物語の構造的特性を作っていることは確かである。しかし、それらがどのような語用論的条件に従っているかによって、要素の意味と機能は一変してしまう。たとえば、上で見たムーサーの物語をそれだけで取り出してみれば、他の昔話や神話と共通する面が見えてくるだろう。井筒が指摘しているように、クルアーンの中期にあたる部分——「洞窟章」もその一部である——には、「説話的、物語的」な特徴があふれており、「ひろく物語文学というものの発生」に関わる「一般文学史的問題性」を示唆するかもしれない(井筒 1964: 367)。しかし、この物語は単独で語られているのではなく、クルアーンという固有の文脈のなかで語られているのである。クルアーン全体がこの物語のコンテキストを成すのであり、そのことを抜きにしては、物語の「言おうとすること」が伝わらないのである。つまり、物語の「言おうとすること」を理解するためには、一定の語用論的条件を受け入れる必要がある。

本論文で取り上げた洞窟章の物語についていえば、出来事の真の意味は人間の限界ある知性によっては理解できないことを示すことがひとつの主題である。一見すると不可解にしか見えないヒドルの行為は、人間よりも高い視点からとらえれば、別の意味をもっていることを、最後にヒドルは「種明かし」の形でムーサーに説明する。つまり、物語とは、人間が出来事の意味を理解できるようにするための説明の方法なのである。クルアーンの究極の語り手は造物主アッラーであるが、そのなかの物語においては、人間の視点と造

物主の視点が代わる代わる出現して交代する。こうして物語の時間的展開が生まれる。ここにこそ、クルアーンにおける物語の独特の位置づけがある。

物語の語用論的条件は、そもそも物語が成立する条件そのものを指しているの、それが物語のなかで明示的に語られることはあまりない。上で見たように、物語のあいだに空白が生じたときには、語り手である「アッラーの声」が物語のなかに介入することもあるが、それ以外の場面では「アッラーの声」は語りのなかに隠れている。しかしその沈黙の語りをクルアーンの受け手である穆斯林はいつも意識している。クルアーンの語りを「真実の告知」として読みとる者が穆斯林なのであり、そのことがクルアーンの語用論的条件を作っているのである。

参考文献

- 『コーラン』(上・中・下)、井筒俊彦訳、岩波書店、1964。
- 『日亜対訳注解・聖クルアーン』、三田了一訳、宗教法人日本穆斯林協会、1982。
- アダム、ジャン＝ミシェル、2004。『物語論——プロップからエーコまで』、末松壽・佐藤正年訳、白水社(文庫クセジュ)。(原著：Adam, Jean-Michel, 1999, *Le récit*, Coll. Que-sais-je?, Paris: PUF.)
- 井筒俊彦、1964。「解説」、『コーラン』(中)、岩波書店、363-369頁。
- 井筒俊彦、1983。『コーランを読む』、岩波書店。
- ヴァンフーザー、ケヴィン・J.、1998。『聖書の哲学とリクール哲学』、永見勇・本田芳通訳、新教出版社。(原著：Vanhooser, Kevin J. 1998. *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricœur. A Study in Hermeneutics and Theology*, Cambridge: Cambridge University Press.)
- エリアーデ、M.、1963。『永遠回帰の神話』、堀一郎訳、未来社。(原著：Eliade, Mircea, 1954. *The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History*, New York: Pantheon.)
- バルト、ロラン、1979。『物語の構造分析』、花輪光訳、みすず書房。(原著：Barthes, Roland, 1966. Introduction à l'analyse structural des récits, *Communication*, 8, novembre 1966)
- プロップ、ヴラジミール、1987。『昔話の形態学』、北岡誠司・福田美智代訳、書肆風の薔薇。(原著：Propp, Vladimir Y., 1969[1928]. *Morfologia skazki*, Moscow: Nauka.)
- モリス、チャールズ W.、1988。『記号理論の基礎』、内田種臣・小林昭世訳、勁草書房。(原著：Morris, Charles W., 1938. *Foundations of the theory of signs*, Chicago: University of Chicago Press.)

- リーチ, エドモンド, 1981. 『文化とコミュニケーション——構造人類学入門』, 青木保・宮坂敬造訳, 紀伊国屋書店. (原著: Leach, Edmund, 1976. *Culture and Communication*, Cambridge: Cambridge University Press.)
- リーチ, エドモンド, 1984. 『聖書の構造分析』, 鈴木聡訳, 紀伊国屋書店. (原著: Leach, Edmund and D. Alan Aycok, 1983. *Structuralist Interpretations of Biblical Myth*, Cambridge: Cambridge University Press.)
- リクール, ポール, 1987. 『時間と物語 I』, 久米博訳, 新曜社. (原著: Ricœur, Paul, 1983. *Temps et récit. Tome I*, Paris: Edition du Seuil.)
- レヴィ=ストロース, クロード, 2011. 『アスディワル武勲詩』, 西澤文昭訳, 筑摩書房. (原著: Lévi-Strauss, Claude, *La Geste d'Asdiwal*, in *Annuaire 1958-1959*, Paris: Ecole pratique des hautes études, 1958)
- Boullata, Issa J. (ed.), 2000. *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an*, London: Routledge.
- Nouryeh, Christopher, 2008. *The Art of Narrative in the Holy Qur'an. A Literary Appreciation of a Sacred Text*, Lampeter: The Edwin Mellen Press.
- Ricœur, Paul, 1995. 'Proclamation and Manifestation', in *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, translated by David Pellauer, Minneapolis: Fortress Press.

(はがぐ らな／博士後期課程修了、日本学術振興会外国人特別研究員)