

宗教言語の翻訳可能性をめぐって

— クルアーンにおけるメタファーを参照して —

ハガグ・ラナ

(一橋大学大学院言語社会研究科博士課程)

This article deals with the problem of translatability of religious language, taking examples of figurative expressions in the Qur'anic discourse. In the traditional Western rhetoric, metaphor was a species of the figure of word, and was considered as the substitution of proper word into figurative one which has only esthetic effect. But, in the Arabic rhetoric, metaphors are not esthetic but cognitive, and lead to the clarification of the meaning of text. If metaphors come from the substitution of words, in translating it is only necessary to translate the proper meaning which lies behind its figurative meaning. But in the case of cognitive metaphors, translation may become hard task, because those metaphors directly participate in the process of the making-sense of discourse itself. It can be said we are in front of the limit of the translation, and are obliged to devise various ways of translation strategies.

1. 翻訳理論からみた宗教言語——イスラームと西洋

翻訳理論のめざましい発展にともなって、さまざまなテキスト・タイプに応じた翻訳の妥当性の問題が議論されている。翻訳理論は、異なる文化を背景にもつ言語のあいだで生じる意味の転移を考察の重要な対象とする。異言語間の意味の転移においては、知的意味¹以外の情動的意味²や象徴的³意味が大きな問題となって浮かび上がる。なぜなら、情動的意味や象徴的意味は、ひとつの言語の内部においてもけっして一義的ではなく、その多義性を異なる言語に移すことには、必然的に大きな困難がたちふさがるからである。そのことは、比喻や象徴が重要な役割を果たす宗教言語を翻訳する際に大きな問題となる。この論文の目的は、イスラームの聖典であるクルアーンを対象として、宗教言語の翻訳可能性について考察することである。とくに、宗教言語において用いられるメタファーなどの比喩的表現に着目して考察を進める。しかし、その議論に入る前に、まず宗教言語の特質について考察する必要があるため、本論文の前半では宗教言語における比喩の問題について論じる。

宗教言語においては、比喻や象徴が重要な役割を果たしている。言語の合理的意味がロジ

HAGGAG Rana, "On the translatability of religious language --- with the reference to metaphors in Qur'an," *Interpreting and Translation Studies*, No.14, 2014. pages 139-155. © by the Japan Association for Interpreting and Translation Studies.

ックに基づくのに対して、比喩や象徴はレトリックの領域に属する。しかし、このレトリックに関して、西洋とイスラームは対照的な観点に立っている。古代ギリシャ以来の西洋的レトリックの観点から見ると、レトリックは美的効果を生み出すための装飾の技術であり、メッセージの本来の意味の伝達とは関わりをもたない(バルト 1979、ルブール 2000)。それによれば、比喩は語の字義通りの意味からの「意味のズレ」であり、そのズレが美的効果や説得的効果を生み出すとされる。この見方に従うなら、比喩がなくても言えることに比喩を付け加えることによって、メッセージの美的効果や説得的効果が果たされる。つまり、あくまで比喩は付随的要素にとどまる。

メタファーの哲学的意味を論じたリクールは、西洋の伝統的レトリックにおける考え方を以下の六つのテーゼに要約している。

- (1) 隠喩は、一つの転義、すなわち命名にかかわる言述の一つの文彩である。(2) 文彩とは、語の字義通りの意味からの逸脱による名称の拡張である。(3) この逸脱の根拠は、隠喩の場合、類似である。(4) 類似の機能は、語の字義通りの意味に対する比喩的意味の代置を根拠づけることである。(5) 他の語の置き換えられた語も同じ場所で使われたのだから、代入された意味はどんな新しい意味を添えるのでもない。われわれは隠喩を翻訳することができる。すなわち、比喩的語によって置き換えられた字義通りの意味に回復することができる。(6) それはどんな革新をも含んでいないのだから、隠喩は現実についてどんな情報ももたらさない。(リクール 1978:116-117)

しかし、イスラームの文法学者や修辞学者は、これとは異なる観点をとっている(Abdul-Raof 2006)。イスラームの言語学においては、メッセージの受取人の心理的状態やイデオロギーの状態が重要視される。そのためレトリックは単なる美的機能を担うのみならず、言葉の意味形成それ自体にも関与していると考えられている。レトリックには様々な分野があるが、その中で最もディスコースの明瞭化と密接に関わっているのは比喩論である。イスラームの文法学者や修辞学者は比喩論の対象を「表現の鮮明(ilm Al-Bayan)」と呼んだ。イスラームのレトリックの観点からみると、比喩的表現はディスコースの明瞭さに繋がり、比喩的表現が多ければ多いほどメッセージが明瞭になると考えられている。したがって、比喩はメッセージの意義を伝達するための不可欠の要素なのである。

実は、西洋の伝統的レトリックにおける比喩の理解は、現代になるとさまざまな方面から批判されてきた。たとえば、現代哲学においては、語の置き換えによりメタファーが発生するという伝統的レトリックの代置理論に代わって、固有の文脈における複数の語の意味の緊張ないし衝突からメタファーが発生するという緊張理論ないし相互作用理論が支持されるようになった(リクール 1984)。また、20世紀後半になって発展した認知言語学においては、メタファーは言語表現の表面的な装飾ではなく、人間が世界を認識するプロセスそのものに深く関わっていると理解されてきた(レイコフ&ジョンソン 1980)。このような現代哲学や認知言語学の観点を取り入れるならば、イスラームにおけるレトリックの意味がいつそうよくわかるのではないかと思われる。したがって、本論文では、認知言語学と現代哲学において、メタファーについての新しい理解がどのようにして成立したかを論じた後、イスラーム

におけるメタファー理解の特徴と聖典クアーンに用いられたメタファーについて論じ、最後にそうしたメタファーの翻訳可能性について検討する。

2. 事物の認識に結びつくメタファー

西洋の伝統的なレトリックにおいては、メタファー、さらに比喩一般は、言語表現に美的装飾をほどこすためのものだとされてきた。そのため、メタファーは「語の置換」によって生まれるという考えが生まれた。たとえば、西洋のレトリックを概観したルブールは、メタファーの定義に関して、次のように述べている。

隠喩 (métaphore) では、語の置換はシニフィエの類似をもとになされる。……ある表現が隠喩だとわかるのは「～と同様だ (pareil à)」とか「～似ている (semblable à)」とか「～のように (comme)」などを挿入してみて、しかも意味が変わらない、ということによってである。隠喩がある現実 A を表現するときには、別の現実 B を示す名辞を借りるのだが、B は A によく似ており、かつ A よりも具体的で感覚に訴える程度が高く、かつより直接的であるのが普通だ。(ルブール 2000:64)。

つまり、これによると、メタファーとは基本的に「同義ではあるが、感覚的な意味をもつ語への置換」ということになる。しかし、近年の言語理論においては、メタファーは世界を認識するためのやり方であるとみなされるようになった。たとえば、瀬戸は以下のようなメタファーの定義を述べている。

メタファーとは、より抽象的で分かりにくいカテゴリーに属する対象を、より具体的で分かりやすいカテゴリーに属する対象に見立てることによって、世界をよりよく理解する方法である。(瀬戸 1995a:55)

ルブールの定義と瀬戸の定義はよく似ているかもしれないが、大きな違いは、瀬戸が「世界を理解する方法」としてメタファーをとらえている点である。たしかに、抽象的なものを具体化するのにはメタファーの目的の一つであり、哲学的観点から見ると、この種のメタファーは事実を認識するプロセスに重要な役割を果たしていると言える。多くの場合、メタファーは想像力に基づくので、理性による事物の認識とは関係がないと考えられている。ところが、哲学者の議論の中ではメタファーがよく用いられている。しかも、哲学の根本的原理がメタファーである場合さえある。たとえば、デカルトは『方法叙説』で、哲学の方法について四つの原則を挙げ、その第一の規則として「私が明らかに真理であると知ったもの以外は、なにもけっして真理と認めないこと」とし、「速断と偏見とを注意深く避け」「疑う余地がまったくないほど明晰かつ判明に私の心に現れたもの以外は、すべて私の判断から除くこと」(デカルト 1997:28)としている。瀬戸は、このデカルトの「明晰かつ判明」という表現はメタファー的性質をもっていると述べている。

注目すべき表現は、「明晰かつ判明に」という有名な言い回しである。「これを形容詞形で表

せば、「明晰な」は Clair (英語 clear)、「判明な」は distinct (英語と同じ)。これらは、いずれもメタファーである。それぞれ、(1)の「明るい」、(2)「区別がつくこと」を表している。真理であると「知る」＝「分かる」ためには、対象が「明るい」光のなかに置かれていなければならない。暗闇では、真理も何も私たちの網膜に映じないからである。こう考えれば、(1)の「明るいこと」は、「分かる」ための第一の前提であると判断してよい。Clair も clear も「明るい」であり、「明らか」である。「明晰」については、「明」はいうまでもなく、「晰」も「光の明らかなこと」を意味する。(瀬戸 1995b:41-2)

デカルトの哲学によく現れているように、西洋の思想において、真理の認識には知性 (intellectus) による判断と事物のあり方との一致、つまり人間の知性と現実との一致が不可欠である。そして、知性と現実を媒介するものが「見る」という行為として表象される。それは外界からの「光」を目が受けとめる現象としてわたしたちに提示される。つまり、高度な認識のあり方そのものが、メタファーによって言い表されているのである。この「光のメタファー」については、後に述べる。

3. 感性的メタファーと悟性的メタファー

上の瀬戸の定義によれば、メタファーとは「分りにくいもの」を「分りやすいもの」に「見立てる」ことによって「世界を認識する方法」であるが、メタファーによる「見立て」には、さまざまなやり方がある。瀬戸によれば、メタファーの素材に応じて、メタファーは「感性的メタファー」と「悟性的メタファー」に区別できる。この二種類のメタファーに関して、瀬戸は以下のように述べている

感性的メタファーは、すべて私たちの身体的な知覚に基づいたメタファーである。……この身体的存在は、まず感じる。感じるとは、反省的な認識以前の直感的知覚のことをいう。これが「感性的」という言葉の意味である。……悟性的メタファーは、感性的メタファーが身体的知覚をベースとしていたのに対し、精神的認識をベースとする。ここでは、直観的な知ではなく、反省的な知が主として働く。ひとつの判断を経たメタファーであるといってもよい。……感性的なメタファーを〈感じる〉メタファーと呼ぶなら、悟性的メタファーは、〈案じる〉メタファーと呼んでよいだろう。(瀬戸 1995b: 71-73)

こうして見ると、メタファーは知覚から判断にいたるまで、人間の認識のプロセスをくまなくおこなっていることがわかる。その観点から瀬戸は、メタファーが「私たちの日常生活のなかに広く深く浸透している」こと、「意味形成(生成)の基盤となる」こと、「人間の言語(認識)にとって根源的な働きをする」ことに注目して、メタファーの「日常性」「遍在性」「根源性」を強調している(瀬戸 1997:36)。さらに付け加えて、瀬戸は、メタファーが個々ばらばらに存在せず緊密な体系をなすこと(体系性)、人間共通のまなざしが反映していること(普遍性)、メタファーのなかに複数の意味が折り重なっていること(重層性)を指摘している(瀬戸 1997:36-38)。たとえば、日常的メタファーの特徴に関して、瀬戸は以下のような事例を挙げて説明している(瀬戸 1995b:14)。

- (1) 「明らか」——「明らかに」「明らかだ」「明らかにする」のように用いる。「明るい」と対応。一般的にいえば、視覚のメタファー。このメタファーの分布は広範囲にわたるのみならず、人間による意味構造の中心的仕組みのひとつとなっている。
- (2) 「立場」——単に文字通りに「立っている場所」を意味するのではない。「ある物事に対する考え方のより所」の意味であり。「現地」「見方」「観点」に通じる。ある立場に立って定まった視角から対象を眺めているのである。
- (3) 「共通」——「共に通じる」。「通」に動きをみる。運動のメタファーの一種、より広くは空間のメタファー。この「共有する」こと物質・精神的やり取りが成立していなければならない。つまり物事が通じ合っていることが前提となる。

すなわち、メタファーは、感性から悟性へと認識を橋渡しするためのテクニックであると言える。瀬戸が述べたように、私たちは、メタファーを通して認識し、語り、そして、世界を理解しているのである。したがって、わたしたちは、メタファーがなくても言えることを美的効果のためにメタファーを用いて言うのではない。メタファーは言語の意味形成性そのものと密接に関わっているのである。

文学言語におけるメタファーが修辭的もしくは美的機能をもつことが多いのに対して、上でみてきたような哲学におけるメタファーは認知的・説明的機能を果たしている。哲学的メタファーを通して、わたしたちは物事を洞察し、理解することができる。美的なメタファーは世界への指示機能をもたず、ことばの中だけに生じる現象であるのに対して、説明的メタファーは世界の事物を認識するプロセスの一貫である。この点から見ると、説明的メタファーは、指示的機能をもつメタファーでもある。メタファーは世界をなんらかのかたちで指示するのである。

こうして考えると、美的機能をもつメタファーと認知的機能をもつメタファーの間にはっきり境界線をひく必要があると言える。後者のメタファーは人間の日常生活に密着しており、言語の意味形成性に重要な役割を果たしている。そして、クルアーンにおけるメタファーも、単なる修辭的メタファーではなく、認知的・指示的機能をもつメタファーである。このような認知的あるいは指示的機能を果たすメタファーを考察するために、メタファーと真理あるいはメタファーと意味の関係を明らかにする必要がある。

4. メタファーと言語的意味ないし真理

メタファーの指示的機能を考察するためには、まず言語的意味に関する様々な仮説を検討しなければならない。言語の内容面に関しては、一般的に「意味」と「意義」の区別が認められている。「意義」とは、言表とそれが指示する外的対象との関係を指し、言表の真偽を決定する。「意味」とは、言表が表す文化的な内容や話し手の主観的意図など、言表が言い表す概念的な意味内容を指す (Lyons 1977:177ff.)。オグデンとリチャーズ(2008)の用語で言えば前者はreferent、後者はreferenceであり、フレーゲ(2013)の用語で言えば前者はBedeutung、後者はSinnである。

一方、翻訳理論における言語的意味のとらえかたとして、ナイダの理論を思い浮かべること

ができる。ナイダの理論で最も重要なのは、言葉には固定した意味があるという古い考え方から離れ、意味の機能的な定義に注目を払ったことである。つまり、言葉はそれが置かれた文脈を通じて意味を獲得し、文化が違えばそれぞれに異なった反応を生み出すという定義へと進んだ。さらにナイダによれば、意味は言語的意味 (linguistic meaning)、指示的意味 (referential meaning)、感情的あるいは暗示的意味 (emotive or (connotative) meaning) に分けられる (マンデイ 2009:60)。この考え方によれば、言語の意味は、ソシユールの意味でのシニフィアンとシニフィエの固定的な結びつきに基づくのではなく、文脈に応じて言葉はさまざまな意味を獲得し、さらにその意味は多層的なものであることになる。すなわち、言語表現の意味とは、字義通りに表現されている表層の意味に限らず、文脈に依存する多様性や表面に現れない深層の意味に規定されていることが明らかとなった。この点については、上述のアルジュルジャーニーも言葉の深層の意味や多義性に関して詳細に考察し、優秀なディスコースは意図を明確に伝達することができるかどうかによって決まるとしている。

以上の分析を踏まえると、人間が言語を通して真理を認識する際には、まず対象に関する像を創らざるを得ないことがわかる。『論理哲学論考』でウィトゲンシュタインが述べたように、世界を認識するために、「われわれは事実の像を作る」のである (ウィトゲンシュタイン 2003:19)。この像を創れないかぎりでは、物事を認識することはできない。このことは超越的価値を認識する時にも当てはまるだろう。目に見えない真理や直接指示することのできない真理を認識することができるようになるためには、この真理に対する像を創るの必要があり、この像は比喩やメタファーを通して表現されるほかはないと言える。こうしたメタファーは美的なメタファーではなく、世界を認識するためのメタファーである。

メタファーの問題を哲学的に考察したリクールは、伝統的レトリックでメタファーが「真理」と関係のない美的機能をもつとする考え方を批判した。伝統的レトリックの立場によれば、メタファーは単なる「語の代置」にすぎず、世界で起こる何事も指示しない。しかし、リクールがいうように、メタファーが単なる「語の代置」ではなく、ディスコースにおける意味の緊張から発生するとすれば、メタファーは文、さらにはディスコースにおける意味形成と結びつく。そのときメタファーは世界のなんらかの状態を「指示」する。そして、メタファーはそれに固有の真理条件を獲得する。もちろんメタファーが指し示すのは、あるがままの客観的現実ではなく、可能性としての現実である。メタファーは想像力を媒介にしてなんらかの現実を指し示し、ありうる世界について語るすることができる。これがリクールのいう「隠喩的真理」である。

このように、伝統的レトリックの「代置理論」に代わって、メタファーは文脈のなかの複数の語の意味の衝突から生じるとする「緊張理論」ないし「相互作用理論」を採用することで、わたしたちはメタファーのダイナミックな性格とその認識的作用を十分に理解することができる。しかし、その一方、そのような視点の変化は、メタファーの翻訳可能性について深刻な反省をもたらす。冒頭にあげたリクールの整理によるなら、メタファーがなんら意味の変化を生じさせない「語の代置」であるからこそ、その翻訳可能性は保証されていた (リクール 1978:116)。そうであるとすれば、メタファーが固有の文脈において「意味の革新」を行なうなら、それを異なる言語に移すことが難しくなるはずである。メタファーがテキストの意味形成

性に参加すればするほど、その翻訳可能性は危うくなるのではないだろうか。事実、リクールは「相互作用の隠喩は他に代置不可能なので、『認知的内容を失う』ことなしには、翻訳不可能である」と述べている（リクール 1984:190）。

このような問題設定を念頭に置いたうえで、以後の議論では、イスラームにおける比喩論を概観した後に、クルアーンにおけるメタファーを具体的事例として挙げて、それらのメタファーのあり方を考察し、最後にメタファーの翻訳可能性について論じることにする。

5. イスラームにおける比喩論

これからの議論では、イスラームにおける比喩が、テキストの意味形成の問題といかに深く関連していたかを考察するために、イスラームの聖典であるクルアーンを対象として設定する。周知のように、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、イスラームはけっ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、聖典であるクルアーンはアラビア語で朗読され、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⁴の問題をとりあげ、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、比喩の問題を挙げることができる。

ここでは、イスラームの文法学者のうちで最も評価されているうちのひとりである11世紀の言語学者・文芸理論家アルジュルジャーニー(al-Jurjānī)の著書『遺跡の兆候(Dala'il al-I'jaz)』と『レトリックの秘密(Asrar al-Balaghah)』を踏まえて、クルアーンの模倣不可能性と比喩論との関係を見てみる(al-Jurjānī 1954, al-Jurjānī n.d.; アルジュルジャーニーの言語理論に関しては、Badawi 1962, Larkin 1995を参照)。そして、その観点からみてクルアーンというテキストに見られる比喩は、テキストの意味形成性とどのような関係にあるかを論じる。さらに、現代の翻訳理論に見られる「等価性」の原理が比喩的表現などのレトリック的要素にどのように対応できるかを考察する。アルジュルジャーニーは、クルアーンの「エアジャーズ」(I'jaz、模倣不可能性)が「比喩論('Ilm al-bayan/figures of speech)」と「語順と意味論('Ilm ma'ani/word order)」という二つの学問分野によって解明できると指摘している。紙幅が限られているため、本論では前者の「比喩論」だけに焦点を当てて議論を進めて行きたい。

上で述べたように、アラブの文法学者や修辞学者はクルアーンにおける比喩論に注目を払い、比喩がディスコースの明瞭さに繋がると考えた。そのため、比喩的表現はディスコースの意義を正確に伝達するための不可欠な要素だとみなしてきた。アルジュルジャーニーは、比喩が描写の形を取り、抽象的真理を具体化し、目に見える形にして明瞭に伝達することで、最小限の語数で最大の客観的情報を提供する役割を果たしていると述べている。比喩の本質は、美的装飾や説得などの二次的効果にあるのではなく、言説の意味や意図や意義をはっき

り伝達できるかどうかにあると言える。この点においてアラブレトリックと西洋的レトリックの間に注目すべき大きな違いが見られる。

上述のアルジュルジャーニーは、『レトリックの秘密 (Asrar al-Balaghah)』という著書において、メタファーについて興味深い考察を残している。アルジュルジャーニーは、早い時期から文学に関する一般的なアラブの態度を理論化し、この著書の最後の章では、比喩論を含めた言語と知識、言語と現実の関係に焦点を当てて議論を行った。アルジュルジャーニーはディスコースの最も重要な要素として話し手の知識とコミュニケーション的な意図の役割を強調し、意味を二種類に分類している。一つは Ma'ani 'Aqliyya (知性的意味) であり、もう一つは Ma'ani Takhyliyya (想像的意味) である。

Ma'ani 'Aqliyya は詩、散文、演説に見られ、知識人が提示する論証や賢者が打ち出した道徳を指し示す役割を果たしている (al-Jurjānī 1954:241)。この種の意味は真理の伝達を本質とする預言者ムハンマドのハディースにみられ、寓話やことわざにも見られる。この知性的意味は、他の時代や異なる文化背景を持つ人々によっても合意された概念であり、そのため、アラビア語における説明的例示の多くは、通常、他言語に対応できると指摘している (al-Jurjānī 1954:241)。言い換えれば、この Ma'ani 'Aqliyya の内容は、理知にアクセスすることができる概念であり、人間が自然に保有している理解や認識のことである。つまり Ma'ani 'Aqliyya は普遍的真実を指している。

これに対して Ma'ani Takhyliyya (想像的意味) がある。アルジュルジャーニーによると、Ma'ani Takhyliyya は真理とは言えない。この意味を通して肯定された事物が存在し、否定された出来事が存在しないというわけではないのである。Ma'ani Takhyliyya には様々な種類があり、その中の多くは、巧みに細工された類推を通して表面的な真実だけに達するために精緻に作られていると、アルジュルジャーニーは述べている。

以上の定義を見てみると、注目されるべきいくつかの重要な要素がある。まず、想像的 (Takhyili) なディスコースは、知性的ディスコースと違って真理値を持たないのに、その前提には肯定や否定が存在することである。アルジュルジャーニーは、この Ma'ani Takhyliyya (想像的意味) が虚偽であるとは主張していないし、そうした判断を下すわけにはいけないとしている。Ma'ani Takhyliyya (想像的意味) の独特な特徴の一つは、この種の意味に基づくディスコースが、ひとびとの慣習となっている認識の基準から隔たっていることである。

さて、それでは、メタファーは「Ma'ani Takhyliyya」と「Ma'ani 'Aqliyya」のどちらに属するだろうか。西洋的レトリックの基準で見ると、メタファーは想像力に基づくので、当然のように想像的意味に属すると判断されるであろう。ところが、アルジュルジャーニーの考えではそうではない。アルジュルジャーニーの観点から見ると、メタファーは物事間の類似性を強調し、意義を明確に伝達するための不可欠な要素であり、物事間の類似のありようを提示する機能を果たしているため、メタファーは想像的意味のような非本来的表現ではなく、Ma'ani 'Aqliyya (知性的意味) に属すると主張するのである。

イスラーム言語学にとって、比喩は文学などの特定の領域にのみ用いられる技法ではない。比喩は日常生活の言語に密着している生きた言語表現として認められており、人間の思考や

認知のプロセスと密接に結びついているという見解を取っている。まさにこれはメタファーの認識性を認めた現代の哲学や言語理論と近い考えであるといえる。

6. クルアーンにおけるメタファー

以下では、比喩と認識の関係を明確にするために、クルアーンで用いられているメタファーについて検討する。クルアーンからの引用の際に用いる日本語訳としては、岩波書店が刊行している井筒俊彦訳『コーラン』（岩波書店、1964年）と宗教法人日本ムスリム協会が刊行している三田了一訳『聖クルアーン』（日本ムスリム協会、1982年）の二種類を用いる。前者は独自の思想をもつ言語哲学者の観点から訳されたもので、一般読者を想定したものとして、おそらくもっとも広く読まれているクルアーンの訳書である。一方、後者はムスリムの観点から訳され、日本人のムスリムが儀礼の時に参照している聖典クルアーンの訳である。イスラームにおいてクルアーンの正文はアラビア語でしかないので、後者はアラビア語と日本語の対訳になっている。この二つの日本語訳はいずれもアラビア語を正確に訳しているが、そこで使われている語彙、文体がかなり違っているため、ここで対照させて取り上げるのにふさわしいと思われる。

イスラームのレトリックにおいてメタファーは言語的描写の一形態であり、話された談話にせよ、書かれた談話にせよ、比喩的技法の頂点にあるものとみなされている。イスラームのレトリックにおいては、メタファーを指す言葉として「al-Isti'rah」という言葉がある（Abdul-Raof 2006）。この言葉は「Ista'rah—借りる」という動詞から派生した言葉であり、ある事物から特徴を借りて他の事物を反映するという意味である。メタファーを通して語り手は、抽象的事物や認識を具体的現象として言い表すことができ、そのためメタファーはディスコースの意味の明瞭化と結びついているとされている。クルアーンにおいても、メタファーをはじめとする比喩が多く用いられている。例えば、以下のような事例が挙げられる。

事例I:

”ثُمَّ هَسَّتْ قُلُوبِكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فِيهَا كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لِيُهَيِّطَ لِمَا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ“

- あなたがたの心は岩のように硬くなった。いやそれよりも硬くなった。 本当に岩の中には、川がその間から湧き出るものがあり、また割れてその中から水がほとぼしり出るものもあり、またアッラーを畏れて、崩れ落ちるものもある。アッラーはあなたがたの行うことを、おろそかにされない（雌牛章、74節・三田了一訳）。
- 汝らの心はこちこちに硬化して巖石のようになった。 いや、石よりもなお硬くなった。巖石なら（いくら硬いと言っても）河川の奔出するものもあれば、またぱっくりと裂け割れて水の出るものもあり、それどころか神を怖れて崩壊する（落雷で崩れること）ものもある。だが、アッラーは決して汝らの所業をぼんやり見過し給うわけではないぞ（雌牛章、74節・井筒俊彦訳）

下線部の表現はメタファーではなく、「のように」という語を介したシミリ（明喩）であるが、意味の転移の性質はメタファーと同じである。つまり、目に見えない「心の硬さ」という抽象的な概念を、感覚的に認識できる具体的な「岩石」の硬さに譬えているのである。

身体的知覚に基づくメタファーの例として、クルアーンのなかでは、以下のような事例が挙げられる。

事例II：

“وَإخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلْمِ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْتَانِي صَغِيرًا”

- そして敬愛の情を込め、両親に対し謙虚に翼を低く垂れ（優しくし）て、「主よ、幼少の頃、わたしを愛育してくれたように、2人の上に御慈悲を御授け下さい。」と（祈りを）言うがいい。（夜の旅章、24節・三田訳）
- そして、優しいあわれみの心で、柔順の翼をそっと二人の頭上に降ろしてやるよう。「主よ、なにとぞ、この二人にあわれみを垂れ給え、幼い頃、二人が私を大事に育ててくれましたように」と祈ってやるよう。（夜の旅章、24節・井筒訳）

この節は、親に対する行動や態度を説明する節であり、親に対しては「優しさ」「謙虚」「敬愛の情」「あわれみ」の態度を取るべきであると述べている。しかし、このような言い方は非常に抽象的なものにとどまり、具体的な行為を思い浮かべにくい。この態度をはっきり理解できるようになるためには、まず「翼を低く垂れる鳥」のイメージを思い浮かべる必要がある。人間が自分の目で見られる「翼を低く垂れる鳥」の態度から様々なメッセージや感情を読み取ることができる。これを具体的な言葉で表現すると、意味が限定されてしまう。しかし、メタファーで言い表すならば、生き生きしたイメージを通してその感情が実感できるようになる。こうして、両親の前に立った時には、イメージを通して感じた鳥の優しさと同様の態度を取るべきであることが理解できるのである。

これまでの議論をより明確に提示するために、クルアーンから以下のような事例を挙げることができる。

事例III：

“أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا”

- その時大地は主の御光で輝き（集団章、69節・三田訳）
- 大地は主の御光しゅ みひかりに皎々と照り輝き（群なす人々章、69節・井筒訳）

クルアーンにおいて「光」は「正義、平等、クルアーン、真実」を指し示すために使用されている。以上の日本語訳を見てみると、この単語はメタファーとして訳されている。来世では、大地が新たになり、不公平と不平等、闇や悪のすべての痕跡が消える。そのとき、すべてを照らす唯一の普遍的な光である神の栄光で物事の本当の姿がはっきり見られるだろう。「光」に

はこのような意味が隠れているのである。この節において「信仰」は光に譬えられ、自然に見られている光と闇の対立が立てられており、目に見えない創造者への信仰という超越的意味を伝達するために、「光のメタファー」が使用されている。この種のメタファーはクルアーンのみならず、他の宗教言語の中にも見られるメタファーの一つである。この点に関して、瀬戸は以下のように説明している。

光は、また、宗教、哲学、科学（光学）、文学、建築、絵画などのあらゆる分野で重要な役割を演じてきた。……光は、闇との対立の構図のなかで、つねに私たちの認識のポジティブな側を代表する地位を保ってきたからである。「認識のポジティブな側を代表する」と考えるとき、私たちは、すでにメタファー思考を開始しているのである。自然界に存在する光と闇との対立は、直接的に見ることのできない私たちの精神（理性、アイデアなど）界を、あるいは天上界を照らす道具立てとなる。（瀬戸 1995b : 62）

この種のメタファーは哲学にも多く見られる。プラトンは『国家』という有名な対話篇の中では、「太陽の比喩」や「洞窟の比喩」などを語る箇所で、光に関するメタファーを使用している。レトリックを激しく批判したプラトンの哲学にさえメタファーが使用されていることは、たいへん示唆的である。この場合のメタファーは美的効果を生み出す修辞学的メタファーではなく、思考をもっとも流麗に描き出す説明的・認識的メタファーであると言えるだろう。プラトンはソクラテスの口を借りて以下のように述べている。

目というものは (...) 君も知っているように、もはやこれを、白昼の光が表面の色どりにいっぱい広がっているような物事には向けずに、夜の薄明りに蔽われている物事に向けるときには、ぼんやりとにぶって、盲目に近いような状態となり、純粋の視力を内にもっていないかのようにみえるものだ (...) けれども、思うに、陽光に明るく照らされている物事であれば、はっきりと見えて、同じその目の内に純粋の視力が宿っていることが明らかになるのだ。（『国家』第6巻19章、プラトン 1976 : 481）

ここでソクラテスは、「目」と「光」について語っているが、人間の生理的器官や物質からの光の反射のことを言っているのではない。感覚的世界を超えたらところにある「目」と「光」のことを言っている。すなわち、この「目」と「光」は超越的意味を指し示すメタファーなのである。このような「光」のメタファーの哲学的意味については、ブルーメンベルク（1977）が詳細に解き明かしている。

このような考えは西洋的思想のみならず、イスラームの思想においても見られる考えである。たとえば、上述のアルジェルジャーニーは、Nazzar「見る」という行為は「認識する」「知る」「分かる」などの行為と密接に結びついており、このような身体的知覚を通して人間が物事をはっきり認識することができるとしている。

7. クルアーンにおけるメタファーの翻訳可能性

以上の議論を踏まえると、美的機能を持つ修辞学的メタファーだけがメタファーではないことが明らかになる。メタファーは言語に密着している生きた言葉であり、人間の言語にお

ける意味形成性に関与しているのである。このようなメタファーは世界の解釈に深く関わり、人間の知性的認知プロセスの一部となっている。また、この種のメタファーは、宗教言語の特徴の一つであり、クルアーンのみならず、聖書などにもよく見られる。メタファーは人間に超越的価値や超越的世界を説明するために不可欠な要素であるだけでなく、メタファーでしか語れない真実があるとみなされている。この種のメタファーは伝統的修辞学におけるメタファーとは違うことを注意するべきである。

繰り返して述べたように、西洋の伝統的レトリックにおいては、メタファーは語の転義であり、転義は単にある語を他の語に置き代えることであった。しかし、クルアーンに見られるメタファーは単なる語の文彩、つまり語の代置による転義ではなく、ディスコースにおける文の意味論と関わっているメタファーである。リクールによれば、この場合のメタファーは、複数の語の間に見られる緊張関係から発生する意味の革新のことであり、テキストの意味形成そのものに参加する。さらに、複数の語の意味の間の緊張は、必然的に文における「意味論的革新」を呼び起こす。この点について、リクールは以下のように述べている。

斬新な隠喩はどこからも引きだされない、と言い切ることは、隠喩をあるがままで認めること、つまり言語の瞬間的な創造として認めることである。それは外示としてでも、共示としてでもない、要するに既定のものとして言語の中に位置をもたない、意味論的革新である。(リクール 1984:212、傍点原著者)

すなわち、意味形成に関与するメタファーは単独の語と関わるのではなく、文脈のなかでの意味の変化から発生するのであり、この種のメタファーは、イスラームの観点から見ると悟性的メタファーに当たる。

さてそれでは、こうした認識的メタファーを翻訳する際に、どのような問題が生じるだろうか(クルアーンの翻訳に関する一般的議論は、Abdul-Raof 2001、El-Hadary 2009を参照のこと)。以下では、クルアーンの日本語訳において、メタファーがどのように訳されているかを見よう。

事例 IV :

وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ

- 夜明けを迎える朝において(誓う)(包み隠す章、18節・三田訳)。
- 明けそめる暁のひかりにかけて(巻きつける章、18節・井筒訳)。

事例 V:

“وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ”

- またアードにも(印があった)。われが惨害を齎す風をかかれらに送った時を思い起せ(撒き散らすもの章、41節・三田訳)

- それからアードも。我らが彼らに生命^{いのち}とりの風を吹きつけたら（撒き散らすもの章、41節・井筒訳）

事例Ⅳの日本語の訳文にはメタファーがまったく見られないが、実は原文にはメタファーがある。アラビア語の原文には「تَنَسَّنَ」という動詞が見られ、この動詞は「息をする」あるいは「呼吸する」ことを意味する動詞であり、この節を直訳すると「朝が呼吸するときにかけて」という表現になる。しかし、この「呼吸する」という動詞は、この文脈において他の言葉「朝」との間に意味の衝突が起きているため、訳者はメタファーを非メタファーとして扱い、動的翻訳のやり方にしたがって「تَنَسَّنَ」というアラビア語の動詞を「夜開けを迎える」あるいは「明けそめる暁」という風に訳した。その結果できた日本語の訳文には、メタファーの役割がまったく見えないのはいうまでもない。

事例Ⅴの原文には「العقيم」という言葉が使われており、直訳すると「不毛の風」となる。アラビア語において「不毛」という形容詞は基本的に人間に属する形容詞であり、「子供を生めない状態」を指す言葉である。しかし、以上の節においては、このような「不毛」という言葉が、本来接続すべきでない「風」と共に用いられ、言表において「風」と「不毛」という語の間で意味の衝突が起きている。その結果、こうした語の間の緊張関係から「不毛」の語に新たな意味が創造されたと言うことができる。

翻訳理論から見れば、原文でのメタファーの存在を無視し、メタファーを非メタファーとして訳すことは珍しいことではない。ナイダは、メタファーの多くは人々の実際の経験と関わっているという（Nida 1964:219）。そのため、ある言語におけるメタファーを、別の言語でメタファーとして言い表せるかどうかは確実ではない。そこで、この問題に関してナイダは、合理的解決策として、「起点言語で発生する意味の特定の拡張が、目標言語に並行した現象を持っていない場合、メタファーを非メタファーとして翻訳すべきである」（Nida 1964:220）と提案した。同様に、ニューマークも、メタファーの翻訳においては「起点言語での任意の置換」（Newmark 1981:90）を提唱している。

しかし、このようなアプローチを採用した場合、目標言語と起点言語の間で等価効果が実現できるかどうかを考えてみよう。ナイダやニューマークが取り上げたメタファーの翻訳可能性は、伝統的レトリックにおける「語の置換に基づくメタファー」には当てはまるように思われる。その場合、メタファーによって表現される意味は、メタファーを用いなくても言表可能だという前提がある。そうであるなら、翻訳行為においては、置き換え可能なメタファーを元の本来の辞項に戻し、メタファーを非メタファーに訳すという対策が考えられる。しかし、新たな意味の創造に結びつく「置換不可能なメタファー」は、いかに翻訳すべきかに関して考える必要がある。ここは注意を払うべき重要な点である。

すでに述べたように、メタファーには二つの種類があり、一つは修辞学的な「置換可能なメタファー」、もう一つは認知的な「置換不可能なメタファー」である（cf. リクール 1984）。リクールによると「置き換えができないメタファー」は、文脈における語の意味上の衝突から発生する意味の革新である。その新たな意味は特定の単語にあるのではなく、文全体から

生じる。こうした意味の革新を可能にするメタファーを、リクールは「生きたメタファー」(以下の訳文では「生きた隠喩」)と呼んでいる。この点についてリクールは次のように述べている。

隠喩的^{エノンセ}言表においては、文脈の働きが新しい意味を創造するのであるが、この新しい意味は単にその文脈の中だけで存在するから、これは一つの出来事である。しかし、それと同時に、それは反復されうるのであるから、それは同一の意味と認めることができる。こうして「発生する意味」(ピアズリー)のもたらす革新は、言語的創造とみなしうる。しかし、もしそれが言語共同体の有力な部分によって採用されるなら、それは、今度は慣用的意味となり、語彙的多義性に付加されて、ラング、コード、あるいはシステムとしての言語活動の歴史に貢献することになる。だが、われわれが隠喩と呼んでいるこの意味の効果が、語彙的多義性の増加でしかなくなる最終局面においては、隠喩はすでにもう生きた隠喩(métaphore vive)ではなくて、死んだ隠喩である。ただ本来的な隠喩、すなわち生きた隠喩だけが、同時に「出来事」にして「意味」なのである。(リクール 1978:92-93、傍点原著者)

以上のリクールの考察は、メタファーの本質を明確に示す重要な議論である。メタファーは、ある語が他の語に置き換えられるからできるのではない。メタファーは語の間の緊張から起こり、このような緊張関係が新たな意味を創造し、語の意味を拡張する。しかし、この新たな意味が使用されていくうちに言語共同体によって定着し、拡張された意味が辞書に登録され、固定化して初めて、「死んだメタファー」になる。

この抽象的議論をより明確にするために、クルアーンから以下のような事例を挙げてみたい。

事例 VI :

الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَن يَكْفُرْ لِيَكْفُرْ بِمَا آجُرًا
إِنَّ

- 本当にあなたに忠誠を誓う者は、アッラーに忠誠を誓う者である。アッラーの御手がかれたの手の上にあり、それで誰でも誓いを破る者は、自分の魂を損なう者である。また誰でもアッラーとの約束を、果す者には、かれは偉大な報奨を与えるのである(勝利章、10節・三田訳)。
- 汝らに忠誠を誓う者は、そのままアッラーに忠誠を誓うことになる、アッラーの御手がその者の手の上に置かれて、従って、その違いを破ったりすれば、結局自分が損するだけのこと。反対にもしアッラーとの約束を立派に果たせば、アッラーが大きな御褒美下さる(勝利章、10節・井筒訳)

イスラームの観点から考えると、神(アッラー)は目に見えない存在であり、アッラーは被造物と何の類比関係もない。では、以上の節に見られる「神の手」という人間的表現は一

体どのように解釈されるべきだろうか。そしてこの節はどのように翻訳されるべきかであろうか。

イスラーム文化においては、契約や条約を結ぶ際に、それが絶対に守られるべきであることを示すとき、参会者がたがいに手を重ねる習慣があった。この節においては、預言者と信者の間に契約が交わされ、さらにそこにアッラーがこの契約を認可したことを意味する。契約を守る約束として手を重ねるといふ習慣のない社会においては、このような表現を理解することは難しいであろう。それはこの節の文化的背景を作っている。さらにそこに「手」のメタファーの問題が付け加わる。アラビア語において「手」という語には、人間の身体の一部としての「手」だけでなく、権力、力、証人など様々な意味があり、それがおおう意味論的範囲は多様である。このような意味論的範囲は、最初は意味の拡張としてのメタファーによって創造されたものであるが、それが共同体のなかに安定した用法として定着すると、辞書に登録される辞項となる。この場合の「手」は、意味の衝突にもとづく創造的なメタファーであるよりは、共同体に定着した固定的用法としてとらえることができる。しかし、だからといって、このメタファーの翻訳可能性が増大するわけではない。訳者に言語の背景にある文化的背景に対する深い理解がなければ、このようなメタファーの翻訳には誤りが生じる恐れがあるとさえ考えられる。

たとえば、クルアーンで「アッラーの手」という表現がなされたとしても、けっして擬人法として用いられているのではない。イスラームの考えでは、アッラーを人間にたとえることは不可能なのである。したがって、「アッラーの手」という表現がなされていても、アッラーに器官としての「手」があることを意味しているのでもなければ、人間の身体にたとえてアッラーを表象しているのでもない。このことを理解しないと、イスラームの本質が誤解されるおそれがある。目標言語の文脈にあわせた動的翻訳の問題のひとつがここにある。目標言語での文脈に同化しやすいものだけが翻訳され、その他の要素が無視される危険性があるからである。もちろん、このような原典の意味をアラビア語以外の言語にそのまま移すことは不可能である。それでは訳者はどのような選択をするべきだろうか。その際には、注釈や言い換えなどのストラテジーを最大限に用いつつ、原典での意味を読者に正確に伝えるような工夫をすべきであろう。

以上の議論から明らかであるように、宗教言語におけるレトリックは、美的効果を果たすのみならず、意味形成やメッセージの伝達のプロセスに重要な役割を果たしている。これまでの翻訳理論は言語のレトリック的機能よりは情報伝達の機能に重点をおいて研究を進めてきた。しかし、メタファーをはじめとするレトリック的表現の役割を無視すると、異なる文化を背景とする起点言語に対する理解が歪められる場合があることに注意する必要がある。とりわけ比喩や象徴を駆使する宗教言語においては、そのような問題に直面せざるをえないのである。

.....
【著者紹介】

ハガグ・ラナ (HAGGAG Rana) / 一橋大学大学院言語社会研究科博士課程大学院生
E-mail: rana_jps@hotmail.com
.....

【注】

1. ここで「知的意味」とは、客体的世界を指示する概念を言い表す意味のこととする (cf. Lyons 1976:174-176)。
2. ここで「情動的意味」とは、発話の送り手の感情を表出したり、受け手の感情を喚起したりする意味のこととする (cf. Lyons 1976:175)。
3. 言葉が字義通りの意味以外に、それとは異なる次元の深層の意味をもつとき、その言葉は「象徴的意味」をもつという (cf. デュラン 1970、トドロフ 1987、フレッチャー 1987)。「象徴」は多義的であり、言葉が表示する対象と直接的な対応関係をもたないこともある。リクールによれば、メタファーは言語の次元にあるのに対し、「象徴」は「言語と生命の分割線上」に位置づけられる (リクール 1978:127)。
4. クルアーンの「模倣不可能性」とは、原文に似せて、同じようなテキストを再生することが不可能であることを意味する。クルアーンのなかで、このことがクルアーンの唯一性、神聖性を示す証拠として語られている。また、翻訳は同じテキストを別の言語で再生する試みの一つであるだとみなされている。
5. 「言述」の原語はフランス語の *discours* である。現在、この語は「言説」と訳されることが多いが、リクールの訳者久米博は一貫して「言述」と訳している。筆者は本論文で *discourse* (英語)、*discours* (フランス語) に対応する訳語として「ディスコース」を用いる。

【参考文献】

- 『クルアーン』井筒俊彦訳 岩波書店 1957年
『日亜対訳注解 聖クルアーン』三田了一訳 宗教法人日本ムスリム協会 1982年
ウィトゲンシュタイン (2003) 『論理哲学論考』野矢茂樹訳 岩波書店
オグデン, C. & リチャーズ, I. (2008) 『意味の意味』石橋幸太郎訳 新泉社
瀬戸賢一 (1995a) 『空間のレトリック』海鳴社
瀬戸賢一 (1995b) 『メタファー思考—意味と認識のしくみ』講談社現代新書
瀬戸賢一 (1997) 『認識のレトリック』海鳴社
デカルト (1997) 『方法序説』谷川多佳子訳 岩波書店
デュラン, G. (1970) 『象徴の想像力』宇波彰訳 せりか書房
トドロフ, T. (1987) 『象徴の理論』及川穂・一之瀬正興訳 法政大学出版局
バルト, R. (1979) 『旧修辞学』沢崎浩平訳 みすず書房
プラトン (1976) 藤沢令夫訳『国家』岩波書店 (プラトン全集第11巻所収)

- ブルーメンバルク, H. (1977) 『光の形而上学——真理のメタファーとしての光』 生松敬三・熊田陽一郎訳 朝日出版社
- フレッチャー, A. 他 (1987) 『アレゴリー・シンボル・メタファー』 高山宏ほか訳 平凡社
- フレーゲ, G. (2013) 「意義と意味について」 野本和幸訳 『言語哲学重要論文集』 春秋社
- マンデイ, J. (2009) 『翻訳学入門』 鳥飼玖美子監訳 みすず書房
- リクール, P. (1978) 『解釈の革新』 久米博・他編訳 白水社
- リクール, P. (1984) 『生きた隠喩』 久米博訳 岩波書店
- レイコフ, G. & ジョンソン, M. (1980) 『レトリックと人生』 渡辺省一ほか訳 大修館書店
- ルブール, O. (2000) 『レトリック』 佐野泰雄訳 白水社
- Abdul-Raof, H. (2006). *Arabic Rhetoric: A pragmatic Analysis*. London: Routledge.
- Abdul-Raof, H. (2011). *Qur'an Translation. Discourse, Texture and Exegesis*. London: Routledge.
- Badawi, Ahmed (1962). *'Abd al-Qahir al-Jurjani Wa-Juhuduh Fil-Balagha al-Arabiyya*. Cairo:A'lam Al-'Arab.
- El-Hadary, T. (2009). *Equivalence and Translatability of Qur'anic Discourse*. VDM Verlag Dr. Muller.
- al-Jurjānī, Abd-al-Qahir (1954). *Asrar al-Balagha*, Cairo:Maktabat al-Khanji.
- al-Jurjānī, Abd-al-Qahir (n.d.). *Dala'il al-I'jaz*. Beirut:Dar al-Kutub al-'Illmeyah.
- Larkin, M. (1995). *The Theory of Meaning: A'bd al-Qahir al-Jurjani's Theory of Discourse*. New Haven: American Oriental Society
- Lyons, J. (1977). *Semantics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Newmark, P. (1981). *Approaches to Translation*, Oxford: Pergamon.
- Nida, E. (1964). *Toward a Science of Translation*, Leiden: E.J. Brill.

