

アラブ古典文学における詩霊(ジン、イブリース、シャイターン)の運命 —『コーラン』「詩人の章」224節～227節をめぐって—

岡 崎 桂 二

(平成17年9月30日 提出)

『コーラン』には詩、あるいは詩人に言及し、預言者、ムハンマドが詩人ではなく、また彼に下された啓示が詩ではないと申明する章句がある。これはムハンマドが啓示を受け、預言活動を開始した時に、メッカの反対者たちは、ムハンマドの言動を、ジンに憑かれた詩人と同種の行為と見なしたことによる。その背景には、イスラム勃興以前の無明時代(ジャーヒリーヤ)に、詩人はその特殊能力ゆえに、ジンより靈感を吹き込まれているとするアラブ人の考え方がある。ムハンマドは詩霊としてのジン、あるいはシャイターンとの関係を否定し、逆に詩人を虚言家として攻撃した。従来「詩人の章」はこのような解釈を施されてきたが、近年シャヒードはそれに異議を唱えて新解釈を発表した。

本稿はシャヒードの新解釈の妥当性を検証するとともに、アラブ文化において広く信奉されてきた詩人と詩霊(ジン、シャイターン、イブリース)との関係の変容の跡を、詩のみならず、『マカーマート』、『二詩霊の書簡』等の散文作品を通してたどってみたい。

キーワード: コーラン、アラブ詩、ジン、シャイターン、ラビード、アブー・ヌワース

序章

コーランには、詩、あるいは詩人に言及し、ムハンマドが詩人ではなく、また彼に下された啓示が詩ではないと申明する章句がある。一例を挙げれば、「われらの明証あふれるしるしが読誦されると、背信者どもは、『これこそまぎれもない魔法だ』とか、『彼が偽作したものだ』などと言う」(46章7節～8節)、「汝は主のお慈悲にあずかった者だ。けっして占巫やものに憑かれた手合いではない。それとも彼らは、『ただの詩人にすぎない。運命の災厄が彼につかみかかるのを待つしよう』とでも言うのか」(52章29節～30節)、「まことに、これこそ気高い使徒のみことばである。

けっして詩人の言葉ではない。ああ、おまえたちの信ずるところのなんと少ないことよ。これは巫者のことばなどでもない。ああ、おまえたちの学ぶところのなんと少ないことよ」(69章40節～42節)、「われらは、彼に詩を教えなかった。詩は、彼にふさわしいものではない」(36章69節)、等である。この最後の引用は注釈が必要であろう。われらはアッラーを指し、彼とは預言者、ムハンマドのことで、ムハンマドはものに憑かれた詩人ではないと、神が言明しているのである。

これらの章句における詩、あるいは詩人に対する非難の理由は、ムハンマドが預言者としてイスラムを唱導した時に、旧来の多神教を一掃して厳

格な一神教を唱え、旧弊の迷信を激しく非難したが、メッカの人たちは、彼のそのような振る舞いをジンに取り憑かれた人物の言動だと見なし、押韻し、高揚した言語表現から、彼を空虚な言葉を使い募る巫者（カーヒン）や詩人（シャール）だと誹謗したことにある⁽¹⁾。このような非難を浴びてムハンマドは、自己と巫者や詩人との同一視を拒否し、さらに詩人を虚言を吐く者として排斥し、詩を内容空疎な物として退けたのである。その詩人に対する否定的な態度が最も顕著に現れているのが、コーラン第26章「詩人の章」224節～227節である。そして以後、この文言を根拠に、詩に対する忌避感が広まり、イスラム勃興後、ウマイヤ朝（661年成立）に到るまで、一時、詩が衰退したとされる⁽²⁾。

従来このような説が流布し、各種概説書で半ば定説の如く説かれているが、実際の歴史事象に照らし合わせてみると、多くの疑問点が出てくる。例えば、詩人が虚言家で、詩の内容が虚偽であるとする見解である。また、預言者が明白に詩を忌避し、詩人を排斥したとするならば、彼を圍繞していたハッサーン・ブス・サービトを筆頭とするお抱え詩人たちの存在との矛盾⁽³⁾。さらに、預言者の従兄弟であり、イスラム第一世代の代表的な学者とされるイブン・アッバースが、コーラン解釈に詩を援用した事実との齟齬⁽⁴⁾。さらにアッバース朝以降、コーラン解釈の第一級史料として、前イスラム期（ジャーヒリーヤ）の詩が尊重された事実との整合性。あるいは、イスラム勃興後、実際に詩が衰退したのか、という根本的な疑問もある。口承の段階であり、資料の残存が恣意的なものであるので、実証は不可能であろうが、詩作の停滞、衰亡に関する前後の時代との数量的な比較が必要であろう。

そして、近年、詩の忌避論を支えるコーラン第26章「詩人の章」の解釈に対して、重大な疑義が

提出され、この論の当否が問われることとなった。シャヒードは40年間の長きにわたり「詩人の章」の当該語句の再検討を行い、その「決定稿」を先年発表した⁽⁵⁾。その骨子は、従来同時期に下された一連の啓示で、メッカ期の啓示と見なされていた224節から227節を、227節は後ほどメディナ期に下されたとした点と、詩、あるいは詩人全体の拒否と解釈されてきた語句を、ある特定の集団、すなわちメッカでムハンマドに敵対し、誹謗、中傷を行っていた詩人たち、の行為への非難とした点にある。さらに「詩人は迷う者（ghāwūna）に従う」のghāwūnaの意味を、他動詞的な「人を迷わすもの」とし、「シャイターン」を指す、と解釈したことにある。よって結論として、コーランは詩や詩人を忌避していないということになり、前記の疑問も氷解することになる。

本稿はシャヒードの解釈の検討を中心にして、従来のコーランから導かれる詩人のイメージの再検討、それはすなわち詩人の実態に迫ることであるが、を行う。それとともに、シャヒード説の根幹である、詩人とシャイターンやジンとの関係を文学史的にたどることを目的とする。まず第2章で、ムハンマドが同一視されるのを拒否したとされる、イスラム勃興以前のジャーヒリーヤ期（無知・蒙昧の時代）における詩人の実態を検討する。次いで第3章で「詩人の章」に関するシャヒード説の当否を検討し、さらに第4章で、「詩人の章」の新解釈から導き出された詩人とジンとの関係が、イスラム勃興をはさむ前後の時代を生きた詩人たち（ムハドラム）に、どのような影響を及ぼしたのかを検証する。最後に第5章で、ウマイヤ朝、アッバース朝における詩霊（ジン、イブリース、シャイターン）像の変容のさまを、作品を通して考察する。

第2章 ジャーヒーリーヤ期の詩人と詩霊

従来、「詩人の章」において、ムハンマドは詩人を嘘つきと誹謗していると解釈されてきたが、これ程実態とかけ離れた表現も無いであろう⁽⁶⁾。この説への反論には、「最高の詩は最大の嘘をつくもの」の一句で十分であろう⁽⁷⁾。アラブ文学の特徴として、記事内容の信憑性を保証する伝承過程（イスナード）を付するのが慣例とされていた散文とは異なって、韻文は誕生時点より、その内容に真実性が求められたことは無く、詩人は自由に想像力を発揮していたのであり、これに関する逸話は数多く残されている⁽⁸⁾。このような詩に関する観念が強固に醸成されていたアラブ社会において、改めて詩の内容に真実性が欠けると攻撃したとしても、当然のこととして受け止められ、説得力に欠けたであろう。問題は詩の内容の真実性ではなくて、ムハンマドが預言活動を開始した時に、メッカの敵対者より、「ジンに憑かれたもの」として攻撃された点にある。アラブ社会に深く浸透していたジンと詩人との結びつきから、ムハンマドの反対者たちは、彼の言動をジンに取り憑かれた詩人の行為と非難し、他方、ムハンマドは自身と詩人の関連性、つまり、啓示とジンの関連を強く否定したのであり、詩全般の否定ではない。このことは以下の論証において明らかになろう。

まずムハンマドが啓示を受けた時点に、詩人がどのようなイメージでとらえられていたかを見てみよう。ジャーヒーリーヤ期に、詩人は自部族の榮譽を称揚し、翻って他部族を誹謗し、また、一旦緩急あらば、詩でもって一族を鼓舞し、結束して事に対処させていた。このことをイブン・ラシークは「詩人は部族の名誉の護持者であり、受けた侮辱に対する武器となり、崇高な行為を永遠に語り伝え、名声を確立する手段である」と述べる⁽⁹⁾。

要するに、一個の芸術家として自立していたアッバース朝（749年成立）以降と異なって、ジャ

ーヒーリーヤ期の詩人たちは、部族内で重要な社会的機能を果たしていたのである。それゆえ、詩人の地位は部族を統率する族長に並ぶものであり、詩人には部族長と同じ呼称（sayyid）が付与される者もあり、部族の連帯（アサビーヤ）の中核を担う者と見なされていた⁽¹⁰⁾。スワイド・ブヌ・サーミトが預言者ムハンマドと会見した時に、この詩人が尊敬されるべき「完全人間insān kāmīl」と呼ばれているのは、詩人を取り巻くこのような背景があったからである⁽¹¹⁾。そしてアッバース朝以降に、蒐集され編纂された「詩shī'r」は、「アラブの知識の宝庫dīwān al-'arab」と見なされるようになった⁽¹²⁾。

沙漠のエトスを核とする部族社会にあって、このような重要な働きをし、枢要な地位を占めていた詩人たちが、なぜコーランでは誹謗、中傷的となったのであろうか。二つの理由が挙げられる。一つは、ムハンマドの用いた言語表現に関わり、いま一つは、ジャーヒーリーヤ期の詩人の有する特殊能力に関するものであるが、これら二つの理由は表裏一体のもので、互いに通底する。

ムハンマドが予言行為を開始した時に、後ほどコーランとして一書に纏められることになる彼の言語表現は、占巫行為をしていた人々（カーヒン）の口振りに酷似している、と敵対者には思われた。ゆえにメッカの敵対者達はムハンマドを「ものに憑かれた詩人である」（第37章）とか、彼の言辭を「巫者の言葉だ」とか「詩人の言葉」だとして排斥した。それに対してムハンマドは、自身の啓示は天使ガブリエリを介して神より下されたものであり、決して空虚な言葉ではないと応酬する必要があった。

ジャーヒーリーヤ期において、日常言語を脱して、一種高揚した（elevated）言語表現は、巫者の用いる類韻を特徴とする散文（サジュウ）と、韻文としては、押韻する詩表現（ラジャズ）と、韻律

と脚韻を踏む定型長詩(カスィーダ)の三種があった。そして、文学史的に見るならば、サジュウからラジャズが生み出され、さらに、ラジャズから厳格な韻律に従うカスィーダが後程誕生したと考えられている⁽¹³⁾。サジュウもラジャズも比較的短いもので、警句を中心とする内容からして類似の表現と見なされていた。そして重要な点は、この3種の表現は日常の言語表現とは異質なものであり、その話者はある共通の超自然的存在(ジン)から創造的刺激(インスピレーション)を得ていると見なされていたことである⁽¹⁴⁾。そして、ムハンマドが突然、啓示を受けた時に、ジンに取り憑かれたと恐怖にかられ、自裁をも決意したのは、彼の口から吐かれた文言が巫者たちの用いる文体(サジュウ・クッハーン)と同種のものであると彼自身にも思われたからである⁽¹⁵⁾。

コーランの文体がどのようなものであるかは、未だに議論されている問題である。特に、コーランが押韻散文(サジュウ)であるか否か、というのが論点の中心を占めるが、近刊の大部な『ケムブリッジ・アラブ文学史』においても、全く正反対の意見が並置されている⁽¹⁶⁾。サジュウに関しては、その特徴的な文体からしばしば「押韻散文 rhymed prose」と呼ばれるが、ジャーヒリーヤ期よりコーランを経て、12世紀の『マカーマート』に到るまで、押韻を特徴とする散文表現を、一括してこの呼称でまとめることの不当さをビーストンが指摘している⁽¹⁷⁾。確かに押韻という観点から見れば、コーランは脚韻を踏んでいる部分が多い。しかし、①頻繁に換韻する、②押韻の種類がごく少数で、大半がūn, īn, である、等他のサジュウと相違する特徴を有している⁽¹⁸⁾。このコーラン独自の文体から、ター・ハー・フサインが説くように、アラビア語の言語表現としては、韻文、散文、コーラン、の三種があるとする見解は正鵠を射ているかもしれない⁽¹⁹⁾。いずれにしろ、ムハンマドの

敵対者たちは、彼の言語表現を、ものに憑かれた詩人の作品や巫者の占巫と同様だと見なし、召命時、ムハンマド自身もそのように感じたのである。

また一方で、厳しい韻律に従った詩作という特異な才能ゆえに、詩人(shā'ir)は常人には感知できない事物を察知する(sha'ara)能力が付与されていると広く信じられていた⁽²⁰⁾。この思考の底流には、前述のように各詩人には詩的インスピレーションを吹き込む存在(jinn)が付き添っており、詩人はその存在の助力を受けて詩的感興を催すようになり、常人に非らざる能力を発揮すると考えられていた。この点で詩人は前述の巫者と同一の平面に位置し、物に憑かれた人物(マジュヌーン)と見なされていた。そして、詩人に付き添う超自然的存在は、通常「囁き手(ハーjis hājis, hātif)」や「友人(khalīl, ṣāhib)」と呼ばれていたが、著名な詩人の場合、固有名を持つジンもいた。このような事情は、イムルウ・ル・カイスの詩行が明らかにしている⁽²¹⁾。

tukhayyirunī l-jinnu ash'arahā
fa-mā shi'tu min shi'rihinna ṣṭafaytu

ジンは手持ちの詩を選ばせた、
ゆえに好みのものでを選び取った、

ana l-shā'iru l-marhūbu ḥawli tawābi'ī,
mina l-jinni tarwī mā aqūlu wa-ta'zifū,

我はジンに取り囲まれし詩人なり、
そは余に詩を伝え、詠いこむ、

このイムルウ・ル・カイスに憑いていたジンは、「観察者の息子の発言者」という意味を表す「ラーフィズ・ブン・ラーヒズ(Lāfiẓ bn Lāhiẓ)」

と呼ばれており、靈感を吹き込む詩霊としての役割を端的に示している。またアーシャーに憑いていたのはMishal（短刀、斧）という名を持っていたと言われているが、彼は詩霊との共存関係を以下のように詠っている⁽²²⁾。

wa mā kuntu shāhirdan wa-lākin ḥasibtanī
idhā Mishāl saddā liya l-qawla anṭiqu

sharīkāni fi mā baynanā min hawādatin
ṣafīyyāni jinnīyyu wa-insun muwaffaḥu

未熟者にはあらねども、されども、ミスハルの
告げるそのままに、詠いける、
我らは固き絆で結ばれし朋友にて、まことにジ
ンと人とは無二の輩、

このような詩人と超自然的存在との密接な関係は、アラブの人々の間で固く信じてられているところであり、イスラム以後も消えることがなかった。このことは、預言者のお抱え詩人であるハッサン・ブヌ・サービトが、イスラム改宗後、ジャーヒリーヤ期に彼に憑いていたジンに代わって、詩的靈感を与える新たな天使（ガブリエリ）を授けられた、と言われている逸話に表れている⁽²³⁾。

かくして詩人は部族の榮譽を守る崇高な人物像とともに、その特異な能力ゆえに、異界の存在と通じ合う禍々しいイメージの、二つの像を通して見られていた。そして、ムハンマドが敵対者から詩人であり、その言辞を詩人のたわ言と攻撃された時に、激しくその攻撃に反駁したのは、後者のイメージを拒否したからである。この点は従来見落とされていた点であり、ムハンマドが詩そのものを排斥したのではない一つの証拠となるであろう。

そしてムハンマドは敵対者からの誹謗に対し

て、自己の発言はジンではなく天使ガブリエリより伝えられた神の啓示であり、そのことを疑うのならば、たとえ一行でもコーランに匹敵する文句を作り挙げると彼らに挑戦（taḥaddī）した。こうしてコーランは神の言葉としてその「模倣不可能性（iḥāz）」が宣言されたのである⁽²⁴⁾。それとともに、コーランは人知を越えたものゆえ、神の被造物（人間）の作り出すものとは隔絶しており、人間の営みである文学作品との比較が拒否され、その文学性が否定された。このような考えが前述のター・ハー・フサインの発言の底流にあり、現在に到るもその観念は持続されている。

そしてムハンマドと詩人や巫者との同一視を拒否し、詩をジンに唆されて作り出された虚偽の言として明言しているのが、第26章「詩人の章」である。多くの著作において、この個所の文言を根拠に、ムハンマドが詩人を非難し、詩を忌避したと断じ、イスラム勃興後、アラブ詩は下火になり、その復興は、沙漠のエトスを保持する遊牧民が支配階級を占め、彼らが宮廷を形成するウマイヤ朝以降であると説かれている。このような見解は現代にまで及んでおり、アラブ人研究者のみならず、欧米の研究者も支持している⁽²⁵⁾。

それゆえ、コーラン中、最も明白に詩人を非難し、かつ議論を呼んでいる「詩人の章」（第26章224節～227節）の解釈を行う。この点に関しては、近年、長年にわたる通説を非難し、最終的な結着をつけたとするシャヒードの論文の検証を中心に。最後に、コーランの非難語句により、詩作活動がどのような影響を蒙ったのか、その実態に迫りたい。

第3章 『コーラン』「詩人の章」の解釈

コーランにおいて、詩人がジンに憑かれた嘘つきであると断定し、詩の忌避に関して最も露な非難を表しているのが、第26章224節～227節である。

以下に翻字と代表的な訳を示す。立論の必要上、第221節より引用を始める。

221. Hal unabbi'u-kum 'alā man tanazzalu l-shayāṭīn
(u)

222. Tanazzalu 'alā kulli affākin athīn (in)

223. Yulqūna l-sam' a wa-aktharu-hum kādhibūn (a)

224. Wa-l-shu'arā'u yattabi'u-humu l-ghāwūn (a)

225. A-lam tara anna-hum fī kulli wādin yahīmūn
(a)

226. wa-anna-hum yaqūlūna mā lā yaf 'alūn (a)

227. Illā l-ladhīna āmanū wa-'amilū l-ṣ-āliḥāti wa-
dhakarū l-Lāha kathīran wa-ntaṣarū min ba'di
mā ḡulimū wa-sa-ya'lamu
l-ladhīna ḡalamū ayya munqalabin yanqalibūn
(a)

221. Shall I tell you on whom the Satans come
down?

222. They come down on every guilty impostor.

223. They give ear, but most of them are liars.

224. And the poets - the perverse follow them;

225. hast thou not seen how they wander in every
valley,

226. and how they say that which they do not?

227. Save those that believe, and do righteous
deeds, and remember God oft,

(228). and help themselves after being wronged;
and those who do wrong shall surely know
by what overturning they will be overturned.
(trans. Arberry)

221. サタンがだれに降りたかを、おまえたちに
つげようか。

222. サタンは、すべての罪ふかい嘘つきのもと
へ降りる。

223. 彼らは聞きいつているが、その多くは嘘つ
きである。

224. 迷う者は詩人に従う。

225. 汝は、彼らがあらゆる谷間をさまよい歩く
様子を見なかったか、

226. 自分では実行しないことを口にするのを。

227. ただし、信じて諸善を行い、常に神のお御
名を唱え、迫害が加えられたあと、みずか
らを救う者は別である。不義をなした者は、
どのような転覆の仕方をするものか、いず
れ思い知ることだろう。

(藤本・伴・池田 訳)

各研究家がそろって難解だとみなす個所であ
り、意味論、統語論、等言語学面での問題と、解
釈学的問題が複合的に関連している⁽²⁶⁾。先ずghā
wūna, wādin, yahīmu各語の意味内容が問題とな
る。また225節から始まる疑問文はどこまで続くの
かというパンクチュエーションの問題がある⁽²⁷⁾。
さらにブラシェールが問うように、この個所は同
時期に下された啓示であるか否か、という根本的
な疑問もある。そして、これらの数々の問題点に
関して、シャヒードは従来の通説に異議を唱えて、
コーランと詩、預言者と詩人、というアラブ文学
において重要な意味を有する問題の見直しを提唱
した。その骨子は以下の点にある。

まず、第224節(wa-l-shu'arā'u yattabi'u-hum (u)
l-ghāwūna) の、ghāwūnaは、従来自動詞(ghawā)
からの派生名詞と捉えて「(自ら) 迷う者」の意
に解釈されてきたが、シャヒードは他動詞からの
派生名詞と考えて、「(人を) 迷わす者」の意だと
し、詩人ではなくて、ジンあるいはシャイターン
を指すと説いた⁽²⁸⁾。この説はタバリ ーの注解書に

も書かれている説であり、タバリーはこの語の意味として、「シャイターン」、「愚者・狂人 *sufahā'*」、「正道を外れた者 *ḡullāl*」、「多神教徒 *mushrikūna*」、等の可能性を挙げている。さらにシャヒードは自説を補強するために、ナービガの詩に関する「この詩は *ghawiyyu* が彼の舌に吹き込んだものだ」という『詩集』中の記述を挙げる⁽²⁹⁾。そして *yattabi 'uhum* を単に「後に続く、付き従う (follow)」のではなく、詩人に「付き添う、憑いている (attend)」と思われている霊的存在と関連する動詞と解し、「詩人に関して言えば、彼らに憑いているのは、道を誤らせるもの達 (精霊、シャイターン) である」と訳出する⁽³⁰⁾。これは卓見であり、特にコロケーションから鑑みて、動詞 *tabi'a* を精霊と結びつけたのは、前記イムルウ・ル・カイスの詩行や、イブン・シュハイドの『二詩霊の書簡 *Risāla al-Tawābi' wa-al-Zawābi'*』の書名からして説得力に富む。また意味内容からして、もし詩人への非難を意図しているならば、従来の解釈のように「迷える人々が詩人に従う」と間接的に言うよりは、「詩人は人々を迷わす」とか、「詩人にはシャイターンが取り憑いているのだ」と直接詩人自身を攻撃したほうがより効果的であろう。しかし、たとえこのように言葉を返したとしても、それは敵対者の攻撃と同じ表現であり、自明の事の確認に他ならない。よってシャヒードが説くように、様々なコンテキストを包含する *ghāwūna* の語を用いた、という解釈は説得力があるだろう。またシャヒードは傍証としてコーラン注解者のイブラヒームの、「一体、詩人の後に人々が付き従うのを見たことがあるか」という言葉を引いて、ジャーヒリーヤ期の詩人の実態、あるいはイメージ、との乖離を指摘する⁽³¹⁾。

「詩人はあらゆる谷間を彷徨い歩く」と解釈されてきた225節 (*annahum fī kulli wādīn yahīmūna*) に関して、問題は名詞 *wādīn* と動詞 *yahīmu* の解釈

に懸かっている。従来、*wādīn* を *fann* と同じく「谷間」ではなく「種類」を表すと説く論者があり、また *yahīmu* についても解釈が揺れている⁽³²⁾。そして「詩人はあらゆる谷間を彷徨い歩く」を、庇護者を求めて各地を流浪する詩人、あるいは恋に取り憑かれ、その幻を追い求めて彷徨い歩く詩人を指すとか、カスィーダ (定型長詩) において、「愛の序章 (ナシーブ)」と呼ばれ、詩人が荒涼たる宿営地に佇み、過ぎ去りし恋人を偲ぶ描写を行うのが慣例となっていたが、その情景を描いたものだ、と解釈されてきたが、*wādīn* の原義 (谷間) との関連はやや薄いと思われる⁽³³⁾。しかしシャヒードは、前節の詩人とシャイターンとの結びつきを敷衍した文言と取り、「詩人たちは (シャイターンと会うために) 谷間を彷徨っている」と解釈した。その根拠は、詩霊 (ジン・シャイターン) が謂集する谷間があることが知られているからである⁽³⁴⁾。前述の詩霊をテーマとするイブン・シュハイドの『二詩霊の書簡』や、ハマザーニーの『マカーマート』において、主人公は何れも谷間 (ワーディー) において詩霊と邂逅する⁽³⁵⁾。シャヒードは、224節から始まる詩人と詩霊 (ジン・シャイターン) との緊密な関係の説明が、この箇所においても続けられており、「詩人には (迷わせる) シャイターンが憑いており、詩人は靈感を得るために、その詩霊との出会いを求めて谷間を彷徨っている」と解釈する。

また226節に関しても、「行わない事を、言う」は、これまで詩人全般の行為を指すと解されてきたが、シャヒードは、メッカで彼に敵対する人々、とりわけ誹謗詩人、を対象にした文言だと解釈する。つまり、コーランがジンに憑かれた者のたわ言だと主張するなら、たとえ一行でもそれと匹敵する文を作れと、ムハンマドが敵対者に迫り、相手はそれに応じることができなかったことを指すと解釈する。そしてシャヒードはこの箇所を「コ

ーラン模倣不可能性 (i'jāz)」の言明と考える⁽³⁶⁾。前述のように、アラブ社会において詩に真実性が求められたことはなく、改めて詩人は「行わない事を言う (嘘つき)」と説いても、その批判の威力は著しく弱いであろう。その意図ならば直截に「嘘つき kadhib」の一語で十分その役割を果たすことができるであろう。この詩人を嘘つきだとして攻撃すると解釈されてきた「詩人の章」の当該章句において、kadhib, ifk,あるいはṣidqの否定形、に類する語が使われていないこともまた、シャヒード説を支える一証拠である⁽³⁷⁾。この個所は詩人全体を「嘘つき」と非難したのではなくて、「コーラン模倣不可能性」に関するものであり、メッカでムハンマドをジンに憑かれた人物で、その言辭をジンが吹き込んだたわ言と非難した人達へ挑戦する文句だと、シャヒードは解する。シャヒードは新解釈の傍証として、敵対者に「コーラン模倣不可能性」を「挑戦」する章句を挙げ、そこではyaqūlūna mā lā yaf'alūnaが用いられていることを確認する⁽³⁸⁾。

さらに、第227節に関しては、直前の3節がメッカ期の啓示であるとは異なって、これをメディナ期の啓示とし、前3節の内容に対する補足であり、詩作を誹謗詩 (hijā') に限って認けていると説いた。前3節をメッカ期の啓示とし、227節をメディナ期の啓示と考える研究者は、ブラシェールを筆頭に多い⁽³⁹⁾。その根拠は前3節が合わせて15語であるのに比して、227節の19語に及ぶ異様な長さと、前3節が何れも1文で構成されているのに対して、5文から成る文構造のアンバランスである。さらに前3節がūnで押韻しているのに対して、227節ではanに変わり、その後再度ūnに戻る押韻の乱れも指摘されている⁽⁴⁰⁾。

以上のことから wa-intaṣarū で始まる文を228節とする注解書もある⁽⁴¹⁾。シャヒードは前3節において、ムハンマドをジンに憑かれ、詩人同様の虚言

家だと誹謗したメッカの人々、特に詩人、に対する反論が行われ、詩人はジンに取り憑かれ、そこから靈感を得ているが、他方、ムハンマド自身は天使、ガブルエリを介し、アッラーからの啓示を得ている、と主張しているのだと解釈する⁽⁴²⁾。要は、当該個所の力点は詩人全般への非難ではなくて、詩人と預言者における靈感 (啓示) の源の相違、に置かれており、さらに、その攻撃の矛先は詩人全体ではなく、メッカにおいてムハンマドを誹謗、中傷した詩人たちに向けられたものだと言明する⁽⁴³⁾。

シャヒードの解釈によれば、当該個所の啓示により、改めて詩人とジンとの結びつきが確認されたことになり、詩人の活動が否定されることになる。そして、『預言者伝 (シーラ)』に明らかなように、ヒジュラ後、ムハンマドに付き従う多くの詩人がおり、彼らにとって「詩人の章」の当該個所は詩作の妨げとなり、また預言者自身も詩、特に誹謗詩、の威力を理解していたところから、改めて227節で前3節に対する留保条件が下された、とシャヒードは考える⁽⁴⁴⁾。良きムスリムとして、詩人に新たな指針が示されたのだ。ムスリムの良き詩人とは「神を信じ (āmana)、善行を重ね (‘amila al-ṣāliḥāt)、常に神の御名を唱える (dhakara al-lāh) 人たち」である。シャヒードは dhakara を単に「記憶する」の意味ではなくて、イスラム改宗以前にシャイターンに支配されていた詩人たちに、「アッラーはシャイターンからの避難所である」ことを常に「覚えておく」ことという特別な意味が付与されているのだと解く。その解釈の根拠として、バスマラとともに、43章36節の「慈悲深いお方の教訓 (dhikr) に目を閉じる者には、我らがシャイターンを配してやる。シャイターンは彼らの親しい仲間だから」を援用する⁽⁴⁵⁾。

そして従来「迫害が加えられた後、自らを救う」と解釈されてきた intaṣarū min ba'adi mā ḡulimū の

章句を、より具体的に解して、「（詩で）不当に誹謗された後で始めて、自ら（誹謗詩で）復讐する」とシャヒードは読み解き、この除外規定により、詩人たちは誹謗詩に限って詩作が認められたと主張する⁽⁴⁶⁾。

このようにしてシャヒードは、従来「詩人全般を虚言者と見なし、その地位を貶めた」と解されていた一連の章句を、「メッカにおいてムハンマドに敵対し、その言動をジンやシャイターンに取り憑かれた結果である」と言い募る人々、特にコーランに匹敵する作品を作れると豪語していた詩人たち、に対する反論」をしているのだと解釈し直したのである⁽⁴⁷⁾。このように解釈をすることで、ハッサーンを筆頭とする詩人たちの旺盛な誹謗活動や、預言者の積極的な詩人の活用が理解できるよう。

従来、224節～227節は一つながりの啓示で、詩人全般に関する非難だと思われ、「迷える者は詩人に従い、詩人は谷間をさすらう」と曖昧なイメージで具体性に欠ける解釈をされてきた。しかしシャヒードは、諸預言者とその事績をテーマとする「詩人の章」全体の趣旨から鑑みて、当該の224節～226節を、メッカで敵対する詩人たちに対する積極的な反論と解し、ムハンマドは自らと詩人の相違点、つまり、詩人とシャイターン・ジンの結び付きに比して、自己と天使ガブリエルの結び付き、を明言しているとする新しい解釈を示した。これにより、従来、「迷える者は詩人に従い、詩人は谷間をさすらう」という漠としたイメージしか喚起しない章句が、詩人とシャイターンとの緊密な結びつき、という明瞭なメッセージへと変貌を遂げ、メッカの敵対者と自己の立場の相違が鮮明になった。そして後ほど下された227節の啓示により、詩人に対し誹謗詩の作成が裁可され、詩人たちに新しい役目が負わされることとなった。かくしてシャヒードの総合的な解釈により、

ジン・シャイターンに憑かれた敵対者たる旧弊の詩人と、信仰篤く、かつ天使ガブリエルの庇護を受けるムスリム詩人との差が明瞭になったのである⁽⁴⁸⁾。

当然のことながら、この解釈に対しては賛否両論があり、シャヒードが最新論文において諸家の意見整理をしている。ハインリーフ、ガブリエリ、ブラシェール、ボネバッカー、等の名立たる文学史家が概ね賛同を示したのに対して、古典アラブ詩の口承性研究で知られているツウェトラーが、一度はシャヒード説に賛意を示す研究書を発表しながら、続いて発表した長大な論文では旧来の説の支持に変わっている。彼は「ghāwūna」と「言うことを行わない」の2箇所旧来の解釈を支持している⁽⁴⁹⁾。

これに対してシャヒードは、テキスト内の疑問箇所はテキスト内で解決する、との研究態度を堅持する。まずシャヒードは「詩人の章」全体の趣旨が、ソロモン、ノア、アブラハム、等、ムハンマド以前の7人の預言者に言及し、いかにその預言が虚言だとして聞き入れられず、終に災厄に見舞われたかを説明し、翻って、ムハンマドへ下った啓示を真正と認めて従うようにと説いている点にあることを確認する。当該の第26章は伝統的に「詩人の章」と呼ばれているが、そこに説かれている内容から判断すると「諸預言者の章」と称したほうがより実態に即ず⁵⁰⁾。この章では、最後の預言者（ムハンマド）の言葉はアッラーより下されたものであり、決してシャイターンに吹き込まれた世迷い事ではないと強調している。「詩人の章」において、ムハンマド以前の諸預言者の事績と、彼らを排斥した民の末路を述べた後に全体を総括して、210節～213節でシャイターンがムハンマドの啓示に無関係であることを言明している。そしてアッラーへの信仰を説く章句をはさんで再びシャイターンに言及し、「シャイターンが誰に

下されたかをのべなかったか、シャイターンは罪深い嘘つきどもに下る。彼らは熱心に耳を傾けるが嘘つきだ」と述べる。この啓示に続くのが224節の「迷う者は詩人に従う」と従来解釈されてきた章句である。このような「詩人の章」全体の趣旨と、当該章句が結論部分に置かれているというその位置からして、「詩人にはシャイターンが憑いているのだ」とシャイターン攻撃の続行、詩人とシャイターンとの結び付きの指摘、と解釈したほうが文意に整合性がある。シャヒードはこのようにツウェトラに反論する。227節の補足的な啓示において、詩人を、「アッラーを常に祈念する」良き者と、「先に攻撃する（誹謗する）」悪しき者の2種類に分け、前者は天使ガブリエルから靈感を受けているが、後者はジンやシャイターンから靈感を吹き込まれている、と両者の差異を明確にしていると、シャヒードは自説を解説する。

要は、224節～227節におけるムハンマドの非難の矛先は、詩人全体に向けられたものではなくて、詩人とシャイターン、あるいはジン、との密接な関係、つまり自身とシャイターン、ジンとの関係、の否定であったのだ。換言すれば、詩人全般の非難ではなく、ある特定の詩人たち、つまり、メッカにおいてムハンマドを誹謗、攻撃した人たち、わけでもコーランに匹敵する文章を作り出せない詩人たち、を非難しているである。勿論、その結果、「詩人の章」において、改めて詩人とジンやシャイターンとの結びつきが確認され、詩、あるいは詩人、の位置がはなはだ微妙なものになったのは認めなければならない点ではあるが。

敵対者から逃れてメッカからメディナに移住した（ヒジュラ）ムハンマドは、『ムハンマド伝』に明らかなごとく、多くの詩人たちに取り囲まれていた⁽⁵¹⁾。その結果、「詩人の章」224節～226節の文言は、詩人としての彼らの立場を著しく揺るがすものであったであろう。このような事態を打

開するものとして、ムハンマド寵愛のハッサーンに、詩的靈感の授け主として、ジンに代わって天使ガブリエルが付与された故事は、シャヒード説の正しさを示すものであろう。ムハンマドが詩人とジンとの関係を非難し、他方、自身と神との関係を主張したのと同じく、ハッサーンにも同様の資格が付与されたのである。そして改めて「相手の誹謗詩に反駁する誹謗」が詩人に裁可されたのである。かくしてメディナの詩人たちは、ジャーヒリーヤ期の部族詩人の地位を脱して、新しい宗教の下での、新しい任務、つまり、神の賛美と反対者への言葉による攻撃、が裁可されたのだ。

このような啓示を受けた預言者ムハンマド自身の、詩、あるいは詩人に対する思考と行動をみてみよう。そこには好意的なものと否定的なものが混在しており、断定は難しい。また、残存資料の多くが後代の偽作と見られており、その判断は一層困難である。その中で広く人口に膾炙し、かつ最も否定的な文言は、「詩で腹を満たすのなら、膿で一杯になり苦しむほうがましだ」と明白な嫌悪感を表明した語句であろう。ただし預言者がこの文言を述べた時に、彼の妻、アーイシャは、ムハンマドはただ彼に向けられた誹謗詩に関して述べた言葉だと証言している⁽⁵²⁾。また「詩人が語った最も真実な言葉は『アッラーのほか、すべてのものは空し』というラビードの言葉である」という逸話や、アラブ詩における最高の詩人と崇められているイムルウ・ル・カイスを「地獄に落とす」、等の発言が残されている⁽⁵³⁾。

他方、ムハンマド自身、詩を愛好し、時に詩の唱和に参加したとする逸話も多く残っている。ムハンマドが最も高く詩を評価しているのが、「雄弁（bayān）から魔力（siḥra）が、詩（shi'r）からは叡智（ḥikma）出づ」という言葉であろう⁽⁵⁴⁾。またムハンマドがラジャズ調の詩を即興で詠んだり、彼がラビード、タラファ、等の詩を愛好し、

それらの朗誦を微笑みながら聞いていたことがハディースに記録されている⁽⁵⁵⁾。

「詩人の章」の従来の解釈通り、預言者は詩人を非難し、詩全般を禁止したのだ、とすると、これらのエピソードと齟齬をきたし、またハッサーンらに詩作を許した根拠が見当たらなくなる。詩の理論書たる『支柱』でイブン・ラシークはこのように預言者の姿を描いている。「ハッサーン・ブヌ・サービト、カアブ・ブヌ・マーリク、アブドゥラー・ブヌ・ラワーハのような、預言者を支持し、多神教徒に反論を加えた詩人に関して、預言者は『実にこの3人はメッカの住民にとって矢より手痛い傷を負わす』と言っていた。そしてハッサーンには『奴らを攻撃しろ。神に誓って、そなたの誹謗は夜明けの弓攻撃よりも威力がある。そなたには神聖なるガブリエルがついておるぞ』と告げた」⁽⁵⁶⁾。かくしてハッサーンはムハンマド公認のお抱え詩人となり、敵への誹謗詩とともに、ムハンマドを称える賞讃詩を盛んに詠んだ。

以上の点から預言者は個人的には詩を愛好し、好意的な見方をしていたが、指導者としては詩の威力を認め、それを利用していたことが知れよう。換言すれば、ムハンマドは詩に関して、公私の別を巧みに使い分けていたと考えられる。そこに深い配慮が感じられ、決して詩、あるいは詩人全体を排斥したものではないことが分かる。

このようにして、預言者の言動を含めた多方面の考察から、シャヒードの、コーラン「詩人の章」の当該章句は「詩人全体の非難」ではなく、「メッカで敵対する詩人たち」に向けたものだとする「最終結論」は、妥当なものと判断できる。テキストの解釈はテキスト内で行うのは、如何なるジャンルのものにおいても遵守すべき鉄則であり、また、「最も素直な解釈が最良の解釈である」のも事実であろう。この面においてもシャヒード説はその条件を十全に満たしている。

第4章 ムハドラム

旧来の解釈にせよシャヒードの解釈にしる、コーランにおいて詩人とジンの関係が再確認され、詩人たちは良き詩人と悪しき詩人とに二分されたことには疑いはない。このことから詩、あるいは詩人に対して、ある種の疑念が持たれるようになったのも自然な流れであったろう。そして、ムハンマドの後を襲い、何れも敬虔さで知られる正統カリフたちが、詩人たちに厳しい態度を取ったのにも、この詩人像が影響していたであろう。つまり、イスラムを統治の礎にする新しい社会にあって、詩、あるいは詩人は、宗教と国家の二重の監視の下に置かれるようになったのである⁽⁵⁷⁾。そして、第2代カリフ、ウマル（在位、イスラム暦13年～23年／634年～644年）に関して、誹謗詩人を特に厳正に処理した逸話が多く残されているのも、誹謗詩の作成が社会秩序の混乱に繋がると危惧したからであろう⁽⁵⁸⁾。為政者にとって、旧来の部族対立を基とする誹謗詩の応酬は、統治や社会体制維持を阻害する要因と見なされたのだろう。カリフ、ウマルが、詩人、フタイアを誹謗の咎で投獄し、恋愛詩を詠んだ詩人に絞首刑を課すと脅迫したり、またムハンマドのお抱え詩人であるハッサーンを誹謗した二人の詩人に、警告を発したのもこのような意図からなされたものでであろう⁽⁵⁹⁾。また第3代カリフ、ウスマーン（在位、644年～656年）は、奴隷を購入求めた時に、この者が詩が詠めると告げられると、「詩人に神聖なところ無し、もし腹が満ちておれば、女房どもに恋愛詩を聞かせ、空腹ならば仲間に誹謗詩を投げつける」と言って即座に購入を断ったと言われている⁽⁶⁰⁾。このような断片的なエピソードからも、ある程度、詩、あるいは詩人に対する為政者の考え方が窺えるであろう。

他方、詩人たちにはコーランはどのような影響を及ぼしたのであるだろうか。その影響の有無、度合

いに関して意見が分かれている⁽⁶¹⁾。従来からの主張は、コーランによる詩の忌避により、イスラム勃興後に一時詩作は衰え、その復権はウマイヤ朝（イスラム暦41年／西暦661年成立）まで果たされなかった、というものである。この詩作の衰退には、征服による部族社会の解体、戦闘による社会的混乱にもその一因が求められた。詩人たちは存立の基盤であった部族を失い、詩の機能を発揮する場を失ったのである。

イスラム勃興をはさんで、その前後の時代を生きた詩人をムハドラム (mukhaḍram) 詩人と言う⁽⁶²⁾。彼らはいわばムハンマドと同世代、あるいは2、30年の年少、の詩人であり、イスラム改宗により多神教から一神教へと精神的変革を経験していた。もっともムハドラム詩人の中にはキリスト者もいたが。さらにムスリムとしての平等性を説くイスラムの教義により、従来の血縁を紐帯とする部族社会が解体し、また、死生観を中心に従来の物の考え方にも大きな変化があった。要するに、イスラム勃興をはさんで二つの異質な社会を生き延びた人たちは、精神的、思想的、社会的、倫理的、に一大変革を経験したのである。つまり人生観、世界観が一変したのである。そのみならず詩人たちは、その中で重要な社会的機能を果たしていた部族社会の崩壊に直面し、自己の存在理由をさえ失ってしまった。そのような変革の時代にあって、ムハドラム詩人たちはどのような活動をしていたのだろうか。

ムハドラム詩人に関しては確たる歴史史料に欠け、信憑性の薄い逸話しか残されていない。その大半はアッバース朝期に、口承詩を詩集（ディーワーン）として収集整理した際に書きとめられた逸話で、直接の同時代史料ではない。しかし、なかば伝説として伝わっていた逸話にも何ほどかの真実、あるいはアッバース朝期の人々の描く詩人像、が含まれているであろう。

さて代表的なムハドラム詩人として、その詩の出来栄えゆえに預言者より外套（ブルダ）を下賜された逸話で名高いカアブ・ブヌ・ズハイルと、イスラム入信後、詩作を絶ったと言われているラビードを取り上げて、両者の作品における新しい宗教の影響を検証してみたい⁽⁶³⁾。

ムハンマドに対する賞賛詩として名高い「ブルダ詩」を見てみよう。モンゴメリによれば、自然詠（ワスフ）、旅立ち部分（ラヒール）、そして賞賛部分（マディーフ）、の三部分を持つ典型的なムハドラム詩である⁽⁶⁴⁾。さらに、愛の序章（ナシーブ）では恋人の魅力の中心部分である真白き歯を葡萄酒に準え、その移り気をグールに喩え、また旅立ち部分では駱駝の描写に終始し、さらに賞讃部分では預言者をジャーヒリーヤ詩での如く勇敢な戦士のごとく扱う、等々伝統的な手法が駆使されている⁽⁶⁵⁾。「詩人の章」の詩人批判を念頭に読むと、最も驚かされるのが葡萄酒の記述である。コーランにおいて、懸け矢と並んで禁止された飲酒を、預言者賞讃詩、そして自身の命運をも懸けられている詩、に用いているのは注目に値する。この点に関しては預言者お抱えのハッサーン・ブヌ・サービト詩においても同様に、メッカ陥落に際して詠んだ詩において、葡萄酒の描写を行っている⁽⁶⁶⁾。この両者の詩から判断する限り、従来から説かれてきたコーランにおける詩の忌避の影響は、ごく限定的なものであり、両者ともにジャーヒリーヤの伝統に従って作詩している。

次いでラビードの追悼歌を取り上げてみよう。ラビードは『ムアッラカート』にも収載されている第一級詩人であるが、イスラム改宗後詩作を絶ち、ムハンマドの聖遷（ヒジュラ）後、30年を生き長らえたと伝わっている⁽⁶⁷⁾。義兄弟が雷に打たれて死亡したのを悼んだ挽歌が残されている。近親者の哀悼というテーマは、自然詠、賞讃、自賛、誹謗、等幾多の題材の中で、最も直截に詩人の感

情が表れると考えられる。またイスラム勃興後、ジャーヒリーヤ期のように死者を悼み、誇大な表現で死者を称揚することは、忍耐（サブル）に欠け、来世の存在の否定だとして、哀悼詩が否定的に見られた社会的感情もある。このような諸事情のもと、新しい教義がどのように影響しているのかを考察する⁽⁶⁸⁾。

人はみな滅び行く、だが空の星、永遠に輝き
失わず、
死してなお残る山と貯水槽、
誉れ高き隣人を見守り続けしも、
アルバドの有能な人士去り行く、
たとえ運命が我らを隔てようが、悲しみに
くれることなし、
若者は何時の日か必ず運命に苦しめられる
ものを、
新たに得た物を楽しまず、また、運命が
もたらすものにも悲しむことなし、
人はみな沙漠のテントのごときもの、ひと時
止まる人あれど、
明くる朝には、はや立ち去りぬ、
群れになり駱駝のごとく通り過ぎ行く、
だがその跡地いつまでも残されたまま、
人はみな流れ星、その星屑一瞬輝くも、
後は漆黒の闇を残す、
富も人もこの世の借り物、
いつか必ず引き出され行く、
人に成すべき仕事有り、築けしものを自ら壊
す者あれば、
はたまた高々と作りあげる人もある、
運に恵まれ持ち分を手にするものあれば、
不幸にも、たつきに欠け、乏しきままに
暮らしていく、
運命の歩み遅遅として、我にあるのは一本の
杖、ただただ握り締めるのみ、

消え去りし幾世紀の事どもを語り続けん、ほ
そぼそと、立ち上がろうとすれば前のめり、
我は今、年を経て鞘古さびれし剣のごと、
刀身未だ切れ味衰えずとも、
君、去るなかれ、死は全てに課されし定め、
一步一步と近づきつ、終に我らを捕まえる、
（我をば咎める人よ、若者があの世に旅立ちし、
この世に再び立ち戻る）
あの若者は運命の導くまま、いかに嘆けども、
貴人たる者、みな災厄に苦しめられん、
息絶えしあの若者に涙する、だが、
若者に付き添うは、ただ同年の者のみ、
命に懸けて、小石を投げる人も、また鳥たち
を驚かせる者もまた、
知る由もなし、アッラーの御業を、
この言葉疑うならば、されば問うてみよ、こ
の若者、
何時運命が襲い、また、何時恵みの雨が降
り出すかと。

全体に静謐感に溢れているが、その感覚は換言すれば、運命に抗うことの無益さを基とする諦念から湧き起こっていると考えられる。そして運命（dahr）の一語は強くジャーヒリーヤ的感覚を喚起するのに対して、終結部の全能のアッラーを称える表現に、明白に新しい宗教の影響が感じ取られる⁽⁶⁹⁾。

このラビードの挽歌は、思考、表現の両面にわたってジャーヒリーヤとイスラムの二項対立が埋め込まれている。まず冒頭の「星」、「山」、「貯水槽」、つまり自然と人工物を含めた森羅万象が永遠であるとする反イスラム的思考が、終結部のアッラーの全能さと対称的に配置されており、また貯水槽（maṣānī）はコーラン「詩人の章」129節を強く想起させる⁽⁷⁰⁾。そしてラビードは近親者の死に接してその死を受容し、ついで死が万人に不

可避であると説き、翻って自己に迫る老年の認識に到る。ここまではジャーヒーリーヤ的な *ḥikma* (叡智) と *ḥilm* (寛容) の描写で終始している⁽⁷¹⁾。第14行の死者への呼びかけである「去り行くなかれ *lā tab'dan*」から一転して、悲しみに堪えきれずに死者を非難する者を咎め、異教時代の占巫行為の無為を説き、アッラーの偉大さを称揚する⁽⁷²⁾。このようにイスラム改宗後、筆を折ったという説が流布している詩人においても、入信後に詠った詩において、前イスラム期の感情と芸術表現を一挙に捨て去ること叶わず、新しい信仰との妥協、混交に活路を見出しているといえよう。

結論として、感性に訴えかけ、幼年より身体感覚として熟成された詩に対する嗜好は、新しい世界観に触れたとしても容易に消え去るものではない。このことは詩人と混同されることを極度に警戒したムハンマド自身の行動が示している。先述のように、預言者が労働歌を唱和したり、詩の朗唱を楽しんだ逸話が残されている。同じことは詩人に対しても当てはまり、たとえイスラム改宗後であれ、詩人はその長い歴史を経て確立した伝統から逸脱することに躊躇いを覚え、そこから脱却するのは難事であっただろう。さらにテーマ、韻律の両面において制約を受け、伝統に縛られていたればこそ、一層その困難は増す。この点において散文は、新興ゆえに伝統に従う必要もなく、また文体上、説教(フトバ)から発展したこともあり、イスラム勃興後いち早く、新しい世界観に基づき、コーランの章句を取り入れていたのと好対象をなしている⁽⁷³⁾。

第5章 詩霊(イブリース)の運命

多くの概説書が記すように、ムハドラムの短い期間において成立したウマイヤ朝において、詩が復活し、詩人が復権したのは歴史的事実である⁽⁷⁴⁾。その主因として、アラブ帝国と称されるごとく、

新たな支配層が沙漠のエトスを核とする人々であることと、彼らが作り上げた宮廷の存在が挙げられる。詩人たちは宮廷という新たな活躍の場を与えられて貴人の賞讃詩(マディーフ)を作り、互いにライヴァル(ナカーイド)として誹謗詩を作った。また恋愛詩、狩猟詩、酒賛詩、禁欲詩、等の新奇なジャンルも生み出された⁽⁷⁵⁾。このような詩や詩人をめぐる新しい環境において、コーランにおいてより一層明白にされた詩人とシャイターンやジンとの結び付きは、人々の観念から完全に消え去ったのであろうか。イスラム勃興後、ジンやシャイターンから詩的靈感を得ていることを真に受ける詩人は全くいなくなったが、両者の結び付きに関する逸話は数多く伝えられ続けたと、ビルゲルは説く⁽⁷⁶⁾。例えば、ウマイヤ朝を代表し、互いにライヴァル(ナカーイド)として誹謗詩の応酬を行っていたファラズダクとジャリールに関して以下のようなエピソードが残っている⁽⁷⁷⁾。

ファラズダクはメディナ在住の若者の挑戦に応じてF韻詩(*fā'iyya*)を作った時に、ジンの応援を受けたと言われている。またジャリールはアッラーイーに対する誹謗詩を作った時、ある家を借りてそこに籠り、苦吟を重ねていた。詩人の呻き声を聞き咎めた女性が、密かに様子を窺うと、ジャリールは寝台で素裸になって転がりまわっていた。やがて夜明けになり、「神は偉大なり(アッラーフ・アクバル)」と叫ぶ彼の声が聞こえた。詩人は「カーバの主の加護により、あいつに恥辱を与えることができた(誹謗詩を完成させた)」と述べた。ジャリールは詩霊と交感するために異様な風体をし、奇怪な声を出していたのだ。そして明らかにアッラーの力を借りて詩霊を手なづけたのである⁽⁷⁸⁾。

これらの逸話は、詩霊の存在や詩人に関するジャーヒーリーヤ期の思考が、後代においても残存していたことを示す。詩人や占巫者たちは、靈感を

得るために、特別や衣装や化粧、あるいは異様な行動を取っていた。ムハンマドが最初の啓示を受けた時や、啓示を得そうになると、外衣を纏っていたとするコーランやハディースの記述もその一端であろう⁽⁷⁹⁾。

靈感の訪れを待つ受動的な態度から、積極的に詩人が詩霊を呼び出そうとする逸話がズー・アッルンマに関して残されている⁽⁸⁰⁾。前述のジャリールの逸話やこのズー・アッルンマの事例が示すように、時の経過とともに、詩人とジンの主客が逆転する様は、アッバース朝のアブー・ヌワース（755年～813年？）になるとさらに鮮明になる。彼は作中に頻繁に詩霊を登場させているが、けだし、飲酒と男色で知られたリベルタンゆえに、詩霊とは共犯の不離な関係にある。詩人は詩霊に呼びかけてその魔力を発揮せよと恫喝する⁽⁸¹⁾。

恋しき人に袖にされ、文も便りも途絶えしか、
人影にイブリースをば呼び出して、涙ながら
に訴えし、
やよイブリース、とくと見よ、我が惨めな姿
を、涙と不眠で瘦せ細り、
身をも焦がす恋心、嘆き悲しみ死ぬる思い、
かの人を慕う我が心。余はそなたの好きも嫌
いも心得る、
もしも思い人に愛を吹き込まねば—そなたに
は、為そうと思わば、いと容易いこと一、
もう詩も詠まず、歌にも耳傾けず、この五体
に酒も流しこまず、
ただひたすらコーランをば唱え、夜昼なく学
び続けん、
年毎に「神の館（カーバ）」にお参りし、ア
ッラーへの善行をば積み重ねん。
はたせるかな、三時もすれば忽ちに、愛しき
人姿を現し、詫びを述べ、
前にも勝る愛求め、二つの姿一つにと、

ああ無上なるかなこの喜び、心痛めん悲しみ
の後なればこそ、
イブリース、我に示しし手厚き心使い、危う
いことなどあらばこそ、

超能力を持つ悪霊（シャイターン）としてのイブリースと、詩霊としてのイブリース双方の姿が端的に描かれている。超能力を発揮して愛しき人に自分の恋心を伝えなければ、お前の詩霊としての存在は無用であり、コーランの勉強に勤しんでお前との関係を絶つ、とイブリースを脅している。イブリースの別名であるワスワース、ハージス（共に、囁き手、の意）の機能が発揮され、詩人の望み通りに恋人に思いが伝えられたのだ⁽⁸²⁾。

このように、アブー・ヌワースによって描かれているイブリースは、かつて人を誘惑し、詩人に靈感を与えていた能動的な立場から、詩人に操られ、忠実に役目を果たす受動的な存在に変わってしまっている。この詩人と詩霊との逆転した関係を端的に表現したのが、「望みの物を得るのにも、最早、イブリースを要せず、だが、必要ならばイブリースよ、手助けしてやろう」という彼の一句であろう⁽⁸³⁾。

しかしハマザーニー（960年～1011年）の『マカーマート』において、詩霊としてのイブリースが復活し、その像の矮小化に歯止めがかけられて、詩霊は再び詩人の導き手となる。第35話「イブリースのマカーマ」を見てみよう⁽⁸⁴⁾。

イーサー・ブヌ・ヒシャームは我らにこう話してくれた。「ある時、駱駝を見失ってしまって、あちこち探し回ったことがあった。行き着いた所が、まあ、緑滴る谷間（wādin）で、小川が流れ、木も鬱蒼と茂り、果実が成り花も咲き誇っていた。そして見晴るかす限りの草原。とそこに一人の老人が座っていたんじや。驚いたの何の。まあ、

「怖がらなくともよい」の一声に、挨拶をし、相手の指示に従って腰を下したのじゃ。「一体、どうしたのだ」と聞くので、事情を話すと、「もう道案内の者を見つけ、探し物も手に入れたぞ」と言葉を返す。「何かアラブの詩が詠めるか」と聞くので、「はい」と答えて、イムルウ・ル・カイス、ウバイド、ラビード、それにタラファの詩を詠みあげた。だが相手は一向に満足せず、「何なら私の詩を聞かせようか」と聞くので、「是非に」と頼んだ。そこで、こんな詩を聞かせてくれた。

友は旅立ちぬ、我が願いを聞かば止まりもしょうに、
友情の絆もはや切れ切れに、

とこのような詩を最後まで詠い続けたんじゃ。わしは思わず、「ご老人、これはジャリール（ジャリール）の詩ではございませんか。ほら、子供も口ずさみ、女でもよく知り、またどのテントにも入り込み、話の集いでも知れ渡っている、あの詩では？」と聞くと、「そんなことは気に懸けるでない。ところで、アブー・ヌワースの詩を知っているなら一つ聞かせてくれんか」と頼むので、わしはこんな詩を聞かせたのじゃ。

最早、我、人影無きテント跡を嘆き悲しまず、
また、我、真白き駱駝を駆る者の後を追わず、
・・・・・・

とうとう最後まで朗誦すると老人は多いに喜び、叫び声を上げ、大騒ぎじゃった。そこでわしは、「神がそなたを老人に変えられんことを。ジャリールの詩を自作だと言ったり、またあのやくざ者のアブー・ヌワースの詩を大喜びしたりと、一体あなたはどれ程の愚か者なのか」と言ってやったんじゃ。すると男はこう言葉を返した。……

「わしの事は伏せておき、そなたと楽しく付き

合っていこうと思っていたんじゃが、拒否するのなら仕方がない、訳を聞かせてやろう。詩人の中でわしらの仲間が付いていない者は一人もいないのだ。わしはジャリールにこの詩を吹き込んでやったんじゃ、わしの名はアブー・ムッラ様だ。」男はこの言葉を残して消えてしまった。

このようにハマザーニーの「イブリースのマカーマ」は幻想的な雰囲気の中で展開し、やがて首尾よく探し物の駱駝を見つけ出すことができる。注目されるのは詩霊（イブリース）と邂逅するのが谷間（wādin）である点であり、これは、先述のシャヒード説の傍証となるであろう。またジャリールに憑く詩霊だと自己紹介したイブリースは、アブー・ムッラという名だと名乗ったが、「災厄の父」を意味するこの名は、イブリースの異名として最も名高いものである⁸⁵⁾。このような悪名高き存在が各詩人に憑いていることを、改めてこのマカーマは認識させる。「イブリースのマカーマ」は、機転を利かせた悪事をテーマとする『マカーマート』にあって、内容的に異質のマカーマであり、全編に亘って主人公を務めるイस्कандリーは、本マカーマでは終末部にしか登場しない。イस्कандリーは語り手のイーサーに出会うや、頭の被り物を指差して、イブリースからもらった物だと自慢する。語り手は「イブリースから召し上げるとは、大した物乞いだ」と賛嘆の声を上げる。アブー・ヌワース詩と同様に、『マカーマート』においてもイブリースは、最早人智には勝てないことが示されている。

このハマザーニーと同工異曲の物語だが、全編に亘って詩霊を登場させているのがイブン・シュハイドの『二詩霊の書簡』である。原題は「タワービウとザワービウの書簡」であるが、注釈によるとこの両者は詩霊の意味を持っている⁸⁶⁾。ストーリーは主人公が愛人と死別し、寒さの虫に襲わ

れ、ふと詩を詠み始めるが、憂鬱の言い訳を述べる件で、「この空しさ、愛冷めしゆえならず、また心に忍び込みし邪な思いにもあらず」と詠ったところで、思わず言葉に詰まり、後が続かなくなった。とその時部屋の入り口に黒馬に跨った騎士がいるのに気がついた。男はこう話しかけてきた。

「続けることができないのか、若い人間（*fatan al-insi*）よ？」。そこで私は「否、我が父の名に懸けて。言葉にはふさわしき時有り、そは人の定めなり」と言い返した。すると男は「わしの後に続け」とこんな詩を詠み出した。

常々に遊びに耽る若者に、塞ぎの虫の起こるごと、はたまた、快樂の様にさも似たり、

こうして私はその男から免許（*ijāza*）を手に入れた後で、「我が父の名に懸けて。一体、あなた様はどなたでございますか」と聞いてみた。すると男は「わしはジンのバヌー・アシュジャウ族のズハイル・イブン・ヌマイルじゃ」と名乗った。さらに「どうして私の前に姿を現されたのです？」と聞くと、「そなたが気に入り、仲良くしたいと思ってな」と言う。そこで挨拶を交わすと男は、「わしに会いたくなったらこの詩を唱えよ」と、こんな詩を詠みだした。

愛するズハイルよ、我に来たれ、偉大にして、
思い出せば直ちに駆けつけ、
思わずその名を漏らすや、姿を現し、
その唇に口付けする思い、
我は思い人の住処を明らかにせず、
たとい、遙かに離れていても、
愛には愛でいつて答えん、

男は塀の上に黒馬を跳び上げらせ、姿を消した。

以来、言葉に詰まったり、進むべき道に迷い、文章に行き詰ると、この詩を詠ったものだ。すると我が友はすぐに姿を現し、私は思い通りの道を歩み、望みの物を手にすることができた。こうして我ら二人の友情は一層深まったのだ⁸⁷⁾。

イブン・シュハイド描く詩霊は、アブー・ヌワースやハマザーニーとは異なった特徴を持っている。詩霊と詩人は共存関係にあり、深い友情に包まれている。詩人が言葉に詰まれば、見かねて姿を現して助言する。また、詩人が必要とすれば、自在に呼び出すことができ、詩霊も直ちに駆けつける。両者はいわば信頼篤き理想的な友情関係にあり、詩霊の一般名称である *ṣāhib, khalīl*（共に、友人、の意）の語を想起させる。以後、語り手たる主人公は、詩霊の助けを受けてジンの住む冥界巡りを始める。真っ先に尋ねるのがイムルウ・ル・カイスに憑いている詩霊、ウタイバ・イブン・ナウファルであるが、その邂逅場所はまたしても谷間（*wādin*）においてである⁸⁸⁾。ジンはジンを知る。彼らは仲間の居場所を熟知し、そこに詩人を誘う。

このイブン・シュハイド作品と同工異曲で、冥界巡りをテーマとするマアッリー『宥しの書簡』において、主人公が天国でイフリートと出会い、マルズバーニーが編纂したとされる「ジンの詩集」について尋ねる場面を描いている⁸⁹⁾。ハイタ（サ？）ウールと名乗るこのジンは質問に答えて、我らは何千という韻律を持ち、アダム生誕以前から詩作を行っていたと豪語する。

このようにして、ジャヒリーヤ期より人々の心に深く刻まれた詩霊の姿は、超自然的存在でありながらも、実体を伴った存在として親しまれ、アラブ文学の中で描かれ続けていく。アラブ人の抱く詩霊に関する強固な観念は、預言者はもとより、現代においてもその生命力を保っている⁹⁰⁾。この

ことを思えば、シャヒードの唱えた「ジンとの邂逅を求めて谷間を彷徨い歩く詩人」像は、一層真実性を帯びてくるであろう。

[文中、煩瑣にわたるゆえ、書名に付すべき括弧を『コーラン』に限って省略した]

参考文献

- ‘Abbās, I., “Risālatāni ‘alā gharāra *al-Ghufrān wa al-Tawābi‘ wa-al-Zawābi‘*,” in his *Buḥūth wa-Dirāsāt fī al-Adab wa-al-Tārikh*, Bayrūt, Dār al-Gharb al-Islāmī, 2000.
- ‘Abd al-Ḥamid, M.M.D., *Sharḥ Maqāmāt Badī‘ al-Zamān al-Hamadhānī*, Bayrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, n.d.
- Abū Nuwās, *Diwān Abī Nuwās*, Bayrūt, Dār Bayrūt, 1986.
- Ajami, M., *The Alchemy of Glory: The Dialectic of Truthfulness and Untruthfulness in Medieval Arabic Literary Criticism*, Washington, D.C., Three Continents Press, 1988.
- Arazi, A., “Le thrène d’Abū Du’ayb ou la mort dépoétisée,” in *Festschrift Ewald Wagner zum 65 Geburtstag, band 2, Studien zur Arabischen Dichtung*, eds., W.Heinrichs, G.Schoeler, Beirut, Franz Steiner, 1994.
- Arberry, A.J., *The Koran Interpreted*, London, Allen & Unwin, 1955.
- al-A’shā, *Diwān*, Bayrūt, Dār Ṣādir, n.d.
- Beeston, A.F.L., “Parallelism in Arabic Prose,” *JAL*, 5 (1974).
- . “An Experiment with Labid,” *JAL*, 1 (1976).
- Bell, R., *Introduction to the Qur’ān*, Edinburgh, Edinburgh UP., 1953. (医王秀行・訳『コーラン入門』筑摩書房、2003年)。
- Blachère, R., “La poésie dans la conscience de la première génération musulmane,” *Annales Islamologiques* (Cairo), 4 (1963).
- Bodman, W., “Stalking Iblis: In Search of an Islamic Theodicy,” in *Myth, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature*, eds. A.Neuwirth, B.Embaló, S. Günther, M. Jarrar, Beirut, Franz Steiner, 1999.
- Bonebakker, S.A., “Religious Prejudice against Poetry in Early Islam,” *Medievalia et Humanistica*, 1 (1976).
- . “Adab and the Concept of belles-lettres,” in *Abbasid Belles-Lettres*, eds., A.F.L.Beeston et al., Cambridge, Cambridge UP., 1990.
- Bosworth, C.E., *The Medieval Islamic Underworld; The Banū Sāsān in Arabic Society and Literature*, Leiden, Brill, 1976.
- al-Bukhārī, A. b.M., *Ṣaḥīḥ Bukhārī*. (牧野信也・訳『ハディース—イスラーム伝承集成』、中央公論新社、2001年)。
- Bürgel, J.Ch., “Die Beste Dichtung ist die lügenreichste: Wesen und Bedeutung eines literarischen Streites des arabischen mittelters im lichte komparatistischer Betrachtung,” *Oriens*, 23, 24 (1974).
- . “Qasida as Discourse on Power and its Islamization: Some reflections,” in *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa, vol.1: Classical Tradition and Modern Meanings*, eds., S. Sperl, Ch. Shackel, Leiden, E.J.Brill, 1996.
- . “The Poet and his Demon,” in *Conscious Voices: Concepts of Writing in the Middle East (Proceedings of the Berne Symposium, July 1997)*, eds., St. Guth, P.Furrer, J.Ch.Bürgel, Beirut, Franz Steiner, 1999.
- Campbell, R.B., “The Devil and Devilry in Some Arabic Fiction at the Turn of the Century,” in *Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature*, eds. A.Neuwirth, B.Embaló, et al., Beirut, Franz Steiner, 1999.
- Dagleish, K., “Some Aspects of the Treatment of Emotion in The *Diwan* of Al-A’shā,” *JAL*, 4 (1973).
- Ḍayf, Sh., *al-‘Aṣr al-Jāhili (Tārikh al-Adab al-‘Arabi 1)*, al-Qāhira, Dār al-Ma’ārif, 1960.
- . *al-‘Aṣr al-Islāmī (Tārikh al-Adab al-‘Arabi 2)*, al-Qāhira, Dār al-Ma’ārif, 1963.
- Droy, R., *Models and Contacts: Arabic Literature and its Impact on Medieval Jewish Culture*, Leiden, Brill, 2000.
- Frolov, D., *Classical Arabic Verse: History and Theory of ‘Arūd*, Leiden, Brill, 2000.
- Gabrieli, F., “Religious Poetry in Early Islam,” in *Arabic Poetry: Theory and Development*, ed. G.E. von Grune-

- baum, Wiesbaden, Harrassowitz, 1973.
- Gaudefroy-Demombynes, *Ibn Qutayba, Introduction au livre de la Poésie et des Poètes* (*Muqaddimatu Kitāb Š-Ši'ri wa Š-Šu'arā'*), Paris, Société d'Édition <Les Belles Lettres>, 1947.
- Gibb, H.A.R., *Arabic Literature: An Introduction*, (2nd ed.), Oxford, Oxford UP., 1963.
- Goldziher, I., “Die Ginnen der Dichter,” *ZDMG*, 12 (1898).
- Grunebaum, G. von, *A Tenth Century Document of Arab Literary Theory and Criticism: The Selections on Poetry of al-Bāqillānī's I'jāz al-Qur'ān*, Chicago, The University of Chicago Press (Midway Reprint), 1974.
- Guillaume, A. (trans.), *The Life of Muḥammad: A Translation of Ibn Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh*, Karachi, Oxford UP., 1955.
- Guth, S., “Wa-hākadhā kāna ka-Iblis; Satan and Social Reform in a Novel by Salīm al-Bustānī (Bint al-'aṣr, 1875),” in *Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature*, eds. A. Neuwirth, B. Embaló, et al., Beirut, Franz Steiner, 1999.
- al-Hamadhānī, *al-Maqāmāt*, ed. M. 'Abduh, Bayrūt, Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1976.
- Hamori, Andras, *On the Art of Medieval Arabic Literature*, Princeton, Princeton U.P., 1974.
- Homerin, Th.E., “Preaching Poetry: The Forgotten Verse of Ibn al-Šāhrazūrī,” *Arabica*, 38 (1991).
- Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-Quṣṣāš wa-al-Mudhakkirīn*, ed. Q. al-Sāmra'ī, Riyāḍ, Dār 'Umayya, 1983.
- Ibn Khaldūn, *al-Muqaddima*. (森本公誠訳『歴史序説』岩波書店、2001年).
- Ibn Rashīq, *al-'Umda fī Maḥāsin al-Shi'r wa-Ādābih*, Bayrūt, Dār al-Ma'rifa, 1988.
- Ibn Shuhayd, *Risāla al-Tawābi' wa-al-Zawābi'*, ed. B. al-Bustānī, Bayrūt, Dār Šādir, 1967.
- Ibrāhīm, L., “The Questions of the Superiority of Angels and Prophets between Az-Zamakhsharī and Al-Bayḍāwī,” *Arabica*, 28 (1981).
- Imru' al-Qays, *Diwān Imru' al-Qays*, , ed. M. Ibrāhīm, al-Qāhira, Dār al-Ma'ārif, n.d.
- al-Iṣbahānī, *Kitāb al-Aghānī*, Bayrūt, Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1986.
- Izutsu, T., *Language and Magic- Studies in the Magical Function of Speech*, Tokyo, The Keio Institute of Philological Studies, 1956.
- . *God and Man in the Koran; Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Tokyo, The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964.
- Jacobi, R., “Dichtung und Lüge in der arabischen Literaturtheorie,” *Der Islam*, 49 (1972).
- Jayyusī, S.K., “Umayyad Poetry,” in *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* (*Cambridge History of the Arabic Literature*), eds. A.F.L. Beeston, T.M. Johnstone, et al., Cambridge, Cambridge UP., 1983.
- Jones, A., *Early Arabic Poetry, Volume One: Marāthī and Šu'lūk Poems*, Reading, Ithaca Press, 1992.
- . “The Prose Literature of Pre-Islamic Arabia, in *Tradition and Modernity in Arabic Language and Literature*, ed. J.R. Smart, Surrey, Curzon, 1996.
- Kennedy, P.F., *The Wine Song in Classical Arabic Poetry: Abū Nuwās and the Literary Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1997.
- Kister, M.J., *Society and Religion from Jāhiliyya to Islam*, Aldershot, Variorum, 1990.
- Lane, E.W., *Arabic~English Lexicon*, London, Williams and Norgate, 1877, rep. Islamic Texts Society, 1984.
- Ma'arri, 'A.'A., *Risāla al-Ghufrān li-Abī al-'Alā' al-Ma'arri*, ed. B. al-Shāfi', al-Qāhira, Dār al-Ma'ārif, 1977.
- Maḥmūd, Z.N., “Kaifa tarjama al-'Aqqād li-al-Shayṭān, in his *Ma'a al-Shu'arā'*, al-Qāhira, Dār al-Shurūq, 1980.
- Meiyyer, F., “Quelques Aspects de l'Inspiration par les Démones en Islam,” in *Le rêve et les sociétés humaines*, eds. R. Caillois, G.E. von Grunebaum, Paris, Gallimard, 1967.
- Monroe, J.T. (trans.), *Risālat at-Tawābi' wa z-zawābi': The Treatise of Familiar Spirits and Demons*, Berkeley, University of California Press, 1971.
- Monteil, V., *Abū-Nuwās; Le vin, le vent, la vie*, Paris, Sinbad, 1979.
- (trans.), *L'Épître du pardon par Abū-l-'Alā' al-Ma'arri*, Paris, Gallimard, 1984.

- Montgomery, J.E., "The Deserted Encampment in Ancient Arabic Poetry: A Nexus of Topical Comparisons," *JSS*, 40 (1995).
- . "Sundry Observations on the Fate of Poetry in the Early Islamic Period," in *Tradition and Modernity in Arabic Language and Literature*, ed., J.R.Smart, Surrey, Curzon, 1996.
- . *The Vagaries of the Qaṣīdah: The Tradition and Practice of Early Arabic Poetry*, E.J.W.Gibb Memorial Trust, 1997.
- Moreh, Sh., *Live Theatre and Dramatic Literature in the Medieval Arab World*, Edinburgh, Edinburgh UP., 1999.
- Mubārak, Z., *al-Naṭh al-Fannī fī al-Qarn al-Rābi'*, al-Qāhira, al-Maktaba al-tijāriyya al-kubrā, n.d.
- Al-Musayyar, M.S.A., *al-Rūḥ fī Dirāsāt al-Mutakallimīn wa-al-Falāsifat*, al-Qāhira, Dār al-Ma'ārif, 1988.
- Nicholson, R.A., *A Literary History of the Arabs*, Cambridge, Cambridge UP., 1930.
- Prendergast, W.J. (trans.), *Maqāmāt of Badī' al-Zamān al-Hamadhānī*, new imp., London, Curzon Press, 1973.
- al-Qādi, W., "The Limitations of Qur'ānic Usage in Early Arabic Poetry: The Example of a Khārījite Poem," in *Festschrift Ewald Wagner zum 65. Geburtstag*, eds., W.Heinrichs, G.Schoeler, Beirut, Franz Steiner, 1994.
- Schippers, Arie, "Animal Descriptions in two *Qaṣīdahs* by Dhū l-Rummah: Some Remarks," *JAL*, 23 (1992).
- Schoeler, G., "Iblīs in the Poem of Abū Nuwās," in *Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature*, eds. A.Neuwirth, B.Embaló, et al., Beirut, Franz Steiner, 1999.
- Schub, M., "'Qur'ān 26:224, /ĠĀWŪNa/= 'Fundamentally Disoriented': An Orientalist Note," *JAL*, 18 (1987).
- Sells, M., "*Bānat Su'ād*: Translation and Introduction," *JAL*, 21 (1990).
- Seybold, J., "The Earliest Demon Lover: The *Ṭayf al-Khayāl* in *al-Mufaḍḍaliyyāt*," in *Reorientations/Arabic and Persian Poetry*, ed. S.P. Stetkevych, Bloomington & Indianapolis, Indiana UP., 1994.
- Shahīd, Irfan, "A Contribution to Koranic Exegesis," in G.Makdisi (ed.), *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R.Gibb*, Leiden, E.J.Brill 1965.
- . "Another Contribution to Koranic Exegesis: The *Sūra* of the Poets XXVI," *JAL*, 14 (1983).
- . "The *Sūra* of the Poets, Qur'ān XXVI: Final Conclusions," *JAL*, 35 (2004).
- Stetkevych, J., "The Hunt in Classical Arabic Poetry: From Mukhaḍḍam *Qaṣīdah* to Umayyad *Ṭardiyyah*," *JAL*, 30 (1999).
- Stetkevych, S.P., "Structural Interpretations of Pre-Islamic Poetry: Critique and New Directions," *JNES*, 42 (1983).
- . *The Mute Immortals Speak: Pre-Islamic Poetry and Poetics Ritual*, Ithaca and London, Cornell UP., 1993.
- . "Pre-Islamic Panegyric and the Poetics of Redemption: *Mufaḍḍaliyyah* 119 of 'Alqamah and *Bānat Su'ād* of Ka'ab ibn Zuhayr," in *Reorientations / Arabic and Persian Poetry*, ed. S.P.Stetkevych, Bloomington & Indianapolis, Indiana UP., 1994.
- Stewart, D.J., "*Saj'* in the Qur'ān: Prosody and Structure," *JAL*, 21 (1990).
- Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Taḥsīn al-Qur'ān*, al-Qāhira, Maymuniyya Press, 1912.
- (El-)Tayib, A., "Pre-Islamic Poetry, in *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* (Cambridge History of the Arabic Literature), eds. A.F.L.Beeston, T.M.Johnstone, Cambridge, Cambridge UP., 1983.
- Watt, W.M., "Belief in a 'High God' in Pre-Islamic Mecca," *JSS*, 16 (1971).
- Welch, A.T., "Allah and Other Supernatural Beings: The Emergence of the Qur'anic Doctrine of Tawḥīd," *Journal of the American Academy of Religion* (Thematic Issue), 47 (1979).
- Young, D.C., "Preachers and Poets: The Popular Sermon in the Andalusī *Maqāma*," *JAL*, 34 (2003).
- Zubaidi, A.M., "The Impact of Qur'ān and the *Hadīth* on Medieval Arabic Literature," in *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* (Cambridge History of Arabic Literature), eds., A.F.L.Beeston, T.M.Johnstone et al., Cambridge, Cambridge UP., 1983.
- Zwettler, M., *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: Its Character and Implications*, Columbus, Ohio State

UP., 1978.

——. “A Mantic Manifesto: The Sūra of ‘The Poets’ and the Qur’ānic Foundations of Prophetic Authority,” in *Poetry and Prophecy*, ed. J.L.K.Kugel, London and Ithaca, Cornell UP., 1990.

池田修「イブン・アル＝カルビー『偶像の書』(訳)」、
深井晋司編『西アジア研究』、東京大学出版会、1974
年

稲垣良典『天使論序説』、講談社、1996年。

岡崎桂二「ジャンルの生成と変容—問テクスト性より見たる『マカーマート』」『四天王寺国際仏教大学紀要』
人文社会学部40号(2005年)。

小高正直「盲目の詩人マアッリー—バグダード留学・宥
しの書—」、深井晋司編『西アジア研究』東京大学出
版会、1974年。

藤本勝次・伴康哉・池田修(訳)『コーラン』、上下、中
央公論新社、2002年。

山内志朗『天使の記号学』、岩波書店、2001年

注 記

- (1) Bürgel (1999), p.14; Blachère; p.94, Bonebakkef (1976), p.78.
- (2) Gibb, pp.32~35.
- (3) Montgomery (1996), pp.49~51.
- (4) Bonebakkef (1976), p.83.
- (5) Shahid, 1965, 1983, 2004.
- (6) Bürgel (1974), p.27. アラブ詩における詩と真実に関しては、Ajamiの専著と、Bürgel (1999)、Jacobiの両論文において、イブン・ラシークを筆頭とするアラブ詩論家やイブン・シーナー等の哲学者の意見が紹介、整理されている。
- (7) ‘ahsanu al-shi’ri akdhabuhu, Shahid (2004), p.218, fn., 80. 『詩の支柱』においてイブン・ラシークは、冒頭で詩とアダブ(知識、教養、礼儀、の複合的な意)の密接な関連を説き、次いで「詩の有益性(faḍl)」を例示する。Ibn Rashīq, vol.1, pp.68~85.
- (8) アラブ古典文学における韻文と散文の相違に関しては、Droy; Bonebakker (1990) 参照。イスラム勃興後、統治の必要により必要となった行政文書作成と、

宗教的説教、という二つの要請から発達したアラビア語散文は、その出自からして、自由な想像力を発揮した韻文とは著しい対称をなしていた。そしてフィクショナルな散文作品は10世紀のハマザーニーの『マカーマート』を嚆矢とする。参照、岡崎。

- (9) Ibn Rashīq, vol.1, p.111; Jones (1992), p.1.
- (10) Nicholson, p.71.
- (11) Shahid (1983), p.7.
- (12) イブン・アッパースの言として、「諸君が『コーラン』を読み、分らないことがあれば、アラブの詩に(答えを)求めよ。実に、詩はアラブの(知識)の宝庫なり」、を記している。Ibn Rashīq, vol.1, p.90. また「詩は人々(qawm)の糧(mizān)なり」の言葉も伝えている。Ibid., p.86.
- (13) Frolov, pp.97~134; Bonebakkef (1976), p.77; Droy, pp.122~125; Beeston (1974).
- (14) Bürgel (1999), p.13; Blachère, p.93. アラビア語文献ではジン、シャイターン、イブリースは、それぞれ交換可能な語として用いられており、その差異は判然としない。ゆえに本稿では、当該文献で詩霊として使用されている語をそのまま用いる。またキリスト教思想とは異なって、イスラム思想においては悪の概念も明白ではない。それゆえ、イスラム思想ではシャイターン(サタン)の役割も絶対悪の根源ではなく、誘惑を仕掛けて人間を正道から逸らせる存在に過ぎない。物の善悪は物それ自身に具わっているのではなくて、その最終判断は神のみが為しうるところである。それゆえ本稿ではサタンの訳語を避けて、アラビア語のシャイターンをそのまま用いる。またジン、シャイターン、イブリースは超自然的存在ではあるが、時に実体を伴って人間界に出現する。Cf., Bodman.
- (15) Frolov, p.113.
- (16) Paretは『コーラン』は全編に渡ってサジュウで書かれていると明言するが、Tayibはサジュウ、ラジャズ、詩とは異質であると説く。Cf., Stewart, p.107; Zubaidi.
- (17) Beeston (1974).
- (18) 『コーラン』の文体、特にサジュウとの関係はStewart論文が網羅的である。Cf., Frolov, pp.107~

- 108.
- (19) Tayib, p.34; Mubarak, vol.1, p.18.
- (20) Bonebakkef 1976), p.85.
- (21) *Dīwān*, No.77, No.78. Cf., Bürge(1999), p.13.
- (22) 詩人アーシャーと自身の詩霊とが会おう様を、『マカーマート』注釈者のアブドゥル・ハミードが紹介している。 *Maqāmāt*, pp.272~273, fn.3. Cf., Bürge(1999), pp.16~17. *Dīwān*, p.119.
- (23) Ibn Rashīq, vol.1, p.92. また『ハディース』には、「彼らに対して呪いの詩を投げかけよ。お前には天使ジブリールがついている」という言が残されている。牧野(訳)、第3巻、260頁。Cf., Blachère, p.96.
- (24) *E.I.*, s.v., iʿjāz Pellat); Shahīd 2004), pp.194~197. Cf., Grunebaum.
- (25) Gibb, pp.41~42. 当然のことながら、ダイフを筆頭に、イスラム勃興後、詩作が一時衰えたとする見解に反対するアラブ人研究家もいる。Dayf 1963), pp.42~45.
- (26) Bonebakkef 1976), pp.78~79; Montgomery 1996), pp.50~52; Blachère, pp.94~96.
- (27) Blachère, pp.95~96.
- (28) Shahīd 2004), pp.176~182. 後述のように、シャヒード説は、タバリーの注解書を始め、従來說かれてきた諸解釈の当否を改めて検証したもので、その点において新規な説を主張している訳ではない。
- (29) Shahīd 1983), p.3, fn.9.
- (30) *Ibid.*, pp.3~4, do(2004), p.198.
- (31) Shahīd 1983), p.2, fn.6.
- (32) Blachère, pp.97~99; Bürge(1999), pp.14~15; Montgomery 1996), pp.50~51; Bonebakkef 1976), p.81; Shahīd 2004), p.182.
- (33) Montgomery 1996), p.51; Bonebakkef 1976), p.79.
- (34) アブカル(al-ʿAbqar)と呼ばれ、伝説的にジンが蜚集する場所が知られており、この語が基になってʿabqariyya(天才)の語が生み出された。Lane, sv., ʿ, b, q, r; Shahīd 2004), pp.181~182.
- (35) al-Hamadhānī, p.208; Ibn Shuhaid, p.91.
- (36) Shahīd 2004), pp.184~193. 「われらが僕に下したものに、もしもおまえたちが疑いをいただいているならば、それに匹敵する章句の一つでも出してみよ」(2章23節)。同様の敵対者に挑戦する文言は、10章37節~39節、11章13節、17章88節、28章49節~51節、52章33節~34節、等に見られる。
- (37) Shahīd 1983), p.7.
- (38) Shahīd 2004), pp.186~187.
- (39) Blachère, pp.95~96; Bonebakkef 1976), p.80; Montgomery 1996), p.50. .
- (40) Shahīd 1983), pp.13~14; Bonebakkef 1976), p.80. Cf., Stewart.
- (41) Arberry; Blachère.
- (42) Shahīd 2004), pp.195~197.
- (43) *Ibid.*, p.185.
- (44) Shahīd 1983), pp.16~18, do(2004), p.196.
- (45) Shahīd 2004), p.194.
- (46) *Ibid.*, p.195.
- (47) Shahīd 1983), p.16; do(2004), p.195. 後述するように、賭け事や飲酒の禁止とは異なって、イブン・ハルドゥーンが説くように「詩は禁ずべきものである」という啓示はどこにもない」という意見は古くからあり、現代アラブ人の中にも同様の見解を表明している研究家がいる。Ibn Khaldūn(森本訳)、第4巻、244頁。Cf., Dayf 1963), pp.42~44.
- (48) Shahīd 1983), p.16; Bonebakkef 1976), p.80; Blachère, p.96.
- (49) Zwettler 1990), pp.82~97; Shahīd 2004), pp.205~213.
- (50) Shahīd 2004), p.178.
- (51) Guillaume, p.76, pp.113~117, pp.265~267; Blachère, pp.96~97. 『詩の支柱』では預言者を圍繞する詩人として、ハッサーンと並んで、Kaʿb b. Mālik, ʿAbd-Allāh b. Rawāḥaを特別な存在として挙げている。Ibn Rashīq, vol.1, p.92.
- (52) Bonebakkef 1976), p.84, fn.33; Bürge(1999), p.15; Blachère, p.98; Ibn Rashīq, vol.1, p.15.
- (53) 『ハディース』、第5巻、353頁。Bonebakkef 1976), p.84; Montgomery 1997), p.209; Bürge(1999), pp.14~15; Ibn Rashīq, vol.1, pp.31~32.

- (54) Ibn Rashīq, vol.1, p.84. Cf., Blachère, p.100.
- (55) *Ibid.*, p.100, fn., 3.
- (56) Ibn Rashīq, vol.1, p.92.
- (57) Blachère, p.101, fn.1.
- (58) Bonebakkef (1976), pp.81～82.
- (59) *Ibid.*, p.82; Blachère, p.101, fn., 1.
- (60) Bonebakkef (1976), p.84.
- (61) Montgomery (1996), p.49; Selles, p.141; al-Qādi, p.163.
- (62) *E.I.*, sv., mukhaḍranī (Jacobi).
- (63) ムハドラム詩人の狩獵詩 (ṭardiyya) の分析に関しては、J. Stetkevych の論文参照。
- (64) Montgomery (1996), p.55, do (1997), p.222; S.P. Stetkevych (1994), p.30.
- (65) Stetkevych (*ibid.*), p.67; do (1997), p.223. アラブ古典詩におけるグール (ghūl) に関しては、Seybold 参照。
- (66) Montgomery (1996), p.54.
- (67) *Ibid.*, p.56; do (1997), p.239.
- (68) Jones (1992), pp.80～88.
- (69) Montgomery (1996), p.56; do (1997), p.241. 前イスラム期のアラブ人の死生観に関して Izutu (井筒) は、(人間の運命に関して)「ジャーヒーリーヤ期のアラブの場合、関心は何にもまして現世におけるこの地上での寿命に向けられていた」と説く。そして Zamān (時)、『Asf (時代)』、Ayyām (日々)、『Auḍ (時)』、等々の多様な dahr との同意語をジャーヒーリーヤ詩から摘出している。Izutū (1964), pp.123～128.
- (70) 「おまえたちは、永遠に住もうと願って巨大な宮殿 (maṣānī) を建てるのか」。Cf., Jones (1992), p.81.
- (71) Montgomery (1997), p.241.
- (72) *Ibid.*, p.244.
- (73) Zubaidi, p.334.
- (74) Jayyusi, pp.387～395.
- (75) *Ibid.*, pp.395～396.
- (76) Bürgel (1999), p.16. 一般的に預言者の啓示には waḥy (天啓) が、詩人や占巫者の靈感には ilhām の語が充てられるが、両者の相違は Izutu (1964), p.154, pp.156～184 で詳述している。
- (77) Schoeler, p.284; Tayib, p.41.
- (78) *Ibid.*
- (79) Moreh は、ある貴人の命により、ジャーリールとファラズダクがジャーヒーリーヤ期の衣装で登場した逸話を紹介している。Moreh, p.29. また『バスー・サーサーン詩集』には、顔に墨を塗った詩人を登場させている。Bosworth, p.198. また『コーラン』73章は「衣をかぶる者 al-Muzammil」の章、74章は「外衣を纏う者 al-Muddathir」の章」と題されており、ムハンマドは啓示を得そうになると、頭から衣をかぶったとされている。ムハンマドが啓示を受けた状況は『ハディース』、第1巻、20頁～24頁、ベル『コーラン入門』、77頁～93頁、参照。Cf., Meier, pp.418～424.
- (80) Seybold, p.188.
- (81) *Diwān*, p.291. Cf., Schoeler, p.275; Bürgel (1999), p.18; Kennedy, p.226.
- (82) Schoeler, p.275.
- (83) *Ibid.*, p.276, p.287.
- (84) Hamadhānī, pp.208～212; Prendergast, pp.138～142.
- (85) アブドゥ・ル・ハミードの注釈による。al-Hamadhānī, ed., ‘Abd al-Ḥamīd, p.271, fn. 3.
- (86) Ibn Shuhaid, p.88, fn., 2; loc., fn., 3.
- (87) *Ibid.*, pp.88～90; Monroe, pp.51～52; Bürgel (1999), p.20.
- (88) Ibn Shuhaid, p.91.
- (89) al-Ma‘arrī, pp.290～291; Monteil (1984), p.135; Bürgel (1999), p.19.
- (90) Cf. Maḥmūd. 詩霊ではないが、現代文学作品におけるシャイターン、イブリースの描写に関しては、Campbell と Guth の2論文が扱っている。

