

宗教学からみたイスラム研究

中村 廣治郎

△論文要旨△ これまで宗教学の発展はイスラム抜きでなされてきた。それが結果的に宗教学の理論を偏頗なものにした、と指摘されてきた。他方、日本のイスラム研究をこれまで支えてきたのは、主に歴史学者、それも東洋史学者であり、そこに宗教学者が関わることはきわめて少なかった。本稿は、宗教学の基本原則からみて、そのようなイスラム研究のどこに問題点があるのか、を考えてみようとするものである。まず「宗教学の基本原則」を明らかにする。次いで、代表的なイスラム地域研究者である小杉泰氏の著作を幾つか取り上げ、彼の宗教の見方を明らかにし、それが彼のイスラム理解にどのように関わってくるのか、さらに彼のいう「理念Ⅱ現実論」、「歴史の非歴史性」、「イスラム法学の革新」を宗教学的に検討し、そこにどのような問題があるかを考えてみたい。

△キーワード△ イスラム研究、宗教学、神の言葉、信仰、歴史性

はじめに

イスラム研究と宗教学の関係をめぐる論考としては、A・バウザーニ「宗教学におけるイスラム」⁽¹⁾、C・H・アダムス「宗教学とイスラム研究」⁽²⁾、諸井慶徳『宗教神秘主義発生の研究——特にセム系超越神教を中心とする宗教学的考察』（天理大学出版部、一九六六）などがある。いずれも古いものばかりであるが、この他に新しい論文があるかもしれない。

パウザーニ論文は、イスラム研究がいに宗教学研究に寄与するかを論じたものである。その中で著者は、精緻な文献学的イスラム研究によって、宗教学における安易なタイポロジー（比較研究）をより厳密にすることができるとしている。ただ、筆者の考えでは、そのような意味での宗教学への貢献ということであれば、何もイスラム研究に限定されることではないであろう。

諸井は、ハッラージュを中心とする、「超越神教」（一神教）であるイスラムの初期神秘主義の研究から、W・ジエームズ、G・H・リューバ、E・アンダーヒル、W・R・イング、H・ドラクロアなどの宗教神秘主義研究に見られる体験中心の心理学主義を批判し、宗教神秘主義発生における教義・思想・信仰という「宗教史的原事実」の重要性を強調する。この研究では、使徒パウロを中心とするキリスト教初期の神秘主義研究も含まれているので、必ずしもイスラム研究と宗教学の関係ということにはならないが、イスラムを含んだ超越神教からみた、それまでの宗教学研究への批判といえよう。

イスラム研究と宗教学の関係について、最も大きな問題提起をしたのはアダムスである。彼は、それまで宗教学者はイスラムにほとんど関心を示さなかったし、またイスラム研究者で宗教学に関心を示す者もあまりいなかった点を指摘する。それは、宗教学者のこれまでの主な研究対象が古代宗教、「未開」宗教、インドの宗教などの儀礼や神話、象徴に片寄り、そこから宗教学の理論や方法論が構築されたのであってみれば、象徴や儀礼的要素が少ない「合理的」宗教であるイスラムの研究に、それらが役立つとは思われなかったからである。こうしてイスラムを含め、いわゆる「高等」宗教の研究を避けてきた宗教学がその点で方法論的な反省を求められているが、特にイスラム研究に当たって注意すべきことは、これまでとは異なっており、研究結果に対するムスリム（イスラム教徒）の反

応が無視できなくなっている。このことが宗教学に方法論上の問題を提起している、というのである。

このような状況は今日においても変わりはない。しかし、筆者が本稿で試みようとするのは、イスラム研究の立場からさらに宗教学に対して方法論的な異議申し立てをすることではない。むしろ筆者の狙いは、主として日本のイスラム研究の現状を省みて、そこに宗教学がどのように貢献できるのか、この点を少し考えてみようということである。

一 日本のイスラム研究の特殊性

イスラム研究に対しては、もとより宗教学だけではなく、歴史学、人類学、(国際)政治学、社会学などの専門科
学や特定の思想的立場からの貢献や批判があつて当然である。この意味で、E・サイドによる、西洋のイスラム
研究を中心としたオリエンタリズム批判はよく知られているし、その批判が与えたインパクトはわが国において特
に大きいようである。

しかし、ここで考えなければならないことは、イスラムはこれまで人間の政治的、法的、社会的側面に大きく関
わってきた宗教であるとして、その研究に政治学、法学、社会学などが大きく貢献したことは事実である。しか
し、そのような貢献は所詮、日本政治の研究に対して、宗教学が果たす貢献と同じレベルの問題であるということ
である。換言すれば、日本の政治現象がまず政治学の研究対象であるように、イスラムは一つの宗教現象としてま
ず宗教学の研究対象であり、またそうでなければならぬ、ということである。ところが、特に日本における現状
はそのようにはなっていない。そこが問題だといいたいのである。

わが国では、宗教学の立場から自覚的に、イスラムを研究する者がきわめて少なかった。戦前・戦中の一時期、宗教学者でイスラム関係の翻訳をしたり、論文を書いたりする人はいたが、長くは続いていない。では、誰がこれまでのイスラム研究を支えてきたのか。主流はやはり歴史学者である。それも東洋史学者で、近現代のイスラムでは西洋史学出身の人となる。ついで、言語学者、語学文学研究者といったところである。最近では、政治学者、人類学者、国際政治学者などが加わって、イスラム研究の裾野もかなり広がってきてはいる。ところが、宗教学からのイスラム研究者は依然として極めて少ないのである。⁽³⁾

もちろん、このことは何よりも大学の教育制度の問題と関係しているように思われる。しかし、制度の改変は社会のニーズと理解に左右される。これまでわが国にイスラム世界への関心、イスラム研究のニーズがなかったかという、けっしてそうではない。戦前・戦中の中国大陸、中央アジア、東南アジアのイスラム圏（「回教事情」）への関心から、戦後の四次にわたる中東戦争、オイル・ショック、イラン・イスラム革命、イラン・イラク戦争など、中東・イスラム世界の出来事は、エネルギー資源や政治的動向との関連で、常にわが国の関心事であったし、そのためにイスラム研究も大いに発展を見たことは事実である。

では、そのような関心やニーズに応えてイスラム研究を支えてきたのは誰であったか。それは主として東洋史学やイスラム諸言語や文学の研究者であった。したがって、やや極端な言い方をすれば、イスラム世界の社会・政治・経済・歴史・言語・文学・思想などを対象とする研究がイスラム研究となっていたのである。そこに宗教学者が恒常的に参加することはなかった。そこから、奇妙なことが見られるようになるのである。

日本にはさまざまな宗教を専門的に研究する人々を会員とする多くの学会がある。道教を研究する日本道教学

宗教学からみたイスラム研究

会、神道を研究する神道宗教学会、仏教やインド哲学・ヒンドウ教を研究する日本印度学仏教学会、キリスト教を研究する日本基督教学会など。ところがイスラムを宗教として研究する人々の集まりとしてのイスラム学会はないのである。日本イスラム協会があるが、これは雑誌『イスラム世界』を刊行するための法人組織であつて、研究者の学会ではない。また、日本ムスリム協会という団体があるが、これは日本のムスリムの親睦団体であつて、研究者のものではない。では、広い意味でのイスラム研究者はどのような学会に所属しているかといえば、日本中東学会、日本オリエント学会のほかは、各研究者が専門とする個別科学の学会である。

そこで、例えば、日本学術会議の宗教学研究連絡委員会はこれまで、諸宗教の専門学会との関連の下で委員が構成されてきたが、イスラム研究の場合委員選出の母体となる専属の学会がない。しかも広義のイスラム研究者は宗教そのものには関心がないのである。今一つ、筆者の経験では、かつて文部省内に大学の新設や改組を審査する大学設置審議会があり、その下部機関としての大学設置分科会がそのための第一次審査をすることになっていた。ここでは、イスラム研究(者)に関わる審査は東洋史の専門部会で行なわれていたのである。

要するに、これまでの日本におけるイスラム研究は宗教学抜きで行なわれてきたといつても過言ではない。確かに、東京大学の文学部に一九八二年にイスラム学科(専修課程)が開設され、イスラムの思想・宗教・文化・法・社会などを総合的かつ有機的に研究・教育する専門学科としてスタートした。そこでは特に、これまでの日本のイスラム研究に欠けていたイスラム思想・宗教・文化の研究に重点がおかれていたが、方法として宗教学を含みながらも、それに特化したものではない。

このような事情を考えると、筆者がイスラム研究を始めるに至った経緯がまざまざと思い出される。個人的

な話で恐縮だが、筆者は「呪術と宗教に関するマリノフスキーの理論」をテーマに卒業論文を書いて提出し、さて大学院でどうしようかと考えていた頃、某先生から「イスラム研究をやってみないか。君なら馬力があるからできる」といわれ、「説得」されたのである。それから独学でアラビア語の勉強から始め、今日に至っているが、その期待に応えているかどうかはわからない。いずれにしても、よく人に「なぜイスラム研究を始めたのですか」と聞かれるが、そのような平凡な答えしかできず、何か特別な事情を期待していた（と思われる）質問者をがっかりさせている。しかし、考えてみれば、当時の先輩たちは、宗教学の中からイスラム研究を志す者が出てこない限り、上述のような状況は変わらないということを見通していたのかもしれない。

二 宗教学の方法

これまで長々と日本のイスラム研究における宗教学の不在について述べてきたが、そのようなイスラム研究のあり方が、宗教学の積極的関与によって今後変わるであろうし、また変わるべきだ、というのが筆者の考えである。その場合、宗教学の方法とは何なのかが当然問題となる。だが、一口に宗教学とはいえ、その方法はさまざまである。しかし、ここで問題にしたいのは、具体的な専門的方法や理論のことではなく、もっと原則的なことである。

筆者が学生の頃、宗教学には固有の方法などなく、心理学、社会学、人類学などの方法によって客観的実証的に宗教を研究するのが宗教学だ、とよくいわれたものである。そして、マックス・ウェーバー、エミール・デュルケーム、タルコット・パソンズ、ウィリアム・ジェイムズ、E・H・エリクソン、S・フロイト、C・G・ユングなどの理論や方法を盛んに勉強したものだ⁽⁴⁾。しかし、そうはいつても、大学院の入学試験には世界の諸宗教に

ついでに知識を試す問題が必ず幾つか出ていた。そのことの意味は、いやしくも宗教学を専攻する者には世界の諸宗教についての基礎的知識が不可欠だということである。そしてその背後には、宗教学者は常に現実の宗教全体に関心をもち目配りしなければならない、とする前提があつたのである。

「宗教全体」ということには二つの意味がある。一つは、地上に存在する（した）すべての宗教現象ということであり、他は、思想面、儀礼、信徒集団など宗教現象を構成するあらゆる要素ということである。つまり、宗教学者が宗教について議論する場合、少なくとも理想としては、それは全宗教について妥当するものであるべきだ、という暗黙の了解があるということである。これは、宗教とは何か、という宗教学の究極の目標から帰結するものである。この点が、特定の宗教を研究している場合でも、一般の歴史学者、心理学者、社会学者、人類学者などと宗教学者の違うところである。よくいわれるように、宗教に重点をおく宗教社会学、宗教心理学と、社会や人間心理に重点を置く宗教社会学、宗教心理学の違いである。したがって、かりに宗教学には固有の方法はないといったにしても、そこには以上のような方法的前提が存在するのである。

本稿で「宗教学の方法」という場合、それはこのような一般的で原則的な前提を指している。この意味で、先の宗教全体への関心に次いで重要な方法的前提は、「比較」ということである。もちろん、広い意味では、比較を行なわない学問は存在しないが、宗教学が「比較宗教」(Comparative Religion)とも呼ばれるように、比較言語学、比較文学などと並んで、比較が方法として重要な意味をもっている。それは、経験科学として宗教学は、聖典や啓示の研究を通してあるべき宗教を探求する主観的立場を排し、諸宗教の比較・観察により、宗教とは何かを明らかにしようとすることから、対象そのものの選別に重大な関心をもちつということである。宗教学にとって「比

較」は何よりもその経験科学性を示すものである。そこから、宗教の「定義」の問題が出てくる。

もちろん、定義といってもそれは最終的なものではない。観察の対象として宗教を選ぶわけであるから、その選ぶ対象は宗教でなければならない。そこで、最終的な定義は先のこととして、とりあえず対象を選択するに当たって、宗教と非宗教を選別する基準として、一応このようなものを宗教と考える、という「仮設的定義」ないしは「操作的定義」がなければならない。この「定義」は仮のものである以上、宗教についての理解が深まり、あるいは不都合が出てくれば、いつでも改変される⁽⁵⁾。この仮設的定義は、別のいい方をすれば、どのような立場で宗教を研究するかということの表明でもある。宗教学者が他の専門学者と違うのは、この基本的立場を常に明らかにする用意があり、そのことに細心の注意を払っているということである。

このように宗教学の重要な方法的前提は、複雑な議論は別にして一応、客観性ないしは実証性ということである。宗教学は、信仰という前提に立った神学や宗学の主観的研究とは異なり、客観的資料に基づく実証的研究である。特定の主観的前提を排し、(自己の宗教も含めて) あらゆる宗教と等距離で接するということである。しかし、この客観的実証的立場を宗教の研究に具体的にどのように適用するかということになると、多くの困難な問題があり、立場の違いがみられる。特に宗教思想家や宗教運動を研究する場合、主観的要素や思想をどのように扱うかということが問題となる。この点については、多少専門的になるが、筆者は次のような立場を取ってきた。例えば、宗教者や宗教運動を研究する場合、思想的側面を実証的に明らかにし、それを研究者の側で社会や政治・経済との関連で直ちに分析・説明するというのではなく、行為主体の思想を明らかにし、主体がその思想で現実をどのように把握し、現実に関与し、それが主体にどのように作用したかをみると同時に、その現実や思想内容が客観的に

どうであり、主体の現実把握がどの程度妥当するのか、常に主体の内外の状況を正確に把握する必要があるということである。

換言すれば、一方で、研究者は研究対象である主体の中に入り込み、内側から共に考え、共に感じるようにして、その思想や行動を理解しようと努める。他方では、彼は主体の外に出て、主体の行動を客観的に正確に把握し、それを時間的・空間的コンテキストの中に位置づけて理解しようとするのである。もちろん、これは非常に困難な作業であり、あくまでも理想論を述べたものに過ぎない。

このように行為主体の主観的立場を重視するとはいえ、それはあくまで主体の行為を理解するためであって、そのような主体の見方をそのまま客観的に正当であるとするものではない。ここが宗教内部の人間と研究者の分かるところである（もちろん、この「研究者」から内部の人間を原理的に排除するものではない）。この点は十分区別する必要がある。この意味で宗教学者は、常に複眼で対象をみる必要があるのである。このような基本的な立場から、以下に日本におけるイスラム研究の現状と問題点を考えてみたい。

三 イスラム研究の現実

スペースの関係で多くの研究者の事例を検討するわけにはいかない。本稿では、現代イスラムの代表的研究者として目下活躍中の小杉泰氏の数ある業績の中の幾つかの記述について、筆者が疑問とする点を述べてみたい。ここで取り上げるのは、『ムハンマド』（山川出版社、二〇〇二）、「イスラームとは何か」（『思想』二〇〇二年九月号）、『イスラームとは何か』（講談社現代新書、一九九四）の三点である。

1 「宗教」について

イスラムは宗教である以上、イスラムの研究者が宗教一般をどのように考えているのか、この点を先ずみておくことが重要である。筆者のみる限り、小杉氏が正面から宗教を論じたことはあまりないようである。したがって、諸所に断片的に述べたことを拾い集めて議論するしかない。

小杉氏は前掲の『ムハンマド』の中で（六八頁）、「宗教とは思想現象であり」、したがってそれを理解するには、文化の内的論理を把握する必要がある、と述べている。また別の箇所（二八六―二八七頁）では、「前近代においては通常、いずれの社会でも世界観、社会観は『宗教』の形をとっていた。……宗教を文明的なテクノロジーの一種――世界を説明する概念装置と考えるならば、哲学や数学が広がるように広がるものと考える」と述べている。

これで見ると、宗教は世界を説明する思想・概念装置ということになり、数学や哲学と同じ知的次元の存在となる。宗教学的には、このような見方はあまりにも漠然としているのではなからうか。思想は宗教の一部に過ぎないし、またすべての思想が宗教であるわけではない。詳論はできないが、かりに宗教の中心は実在者との内的な関係（信仰⁶）であるとすれば、その信仰の知的表現が（宗教）思想となる。具体的にいえば、イスラムの場合、「信仰」とは、人間の神への信頼、奉仕、従順といった人格的關係であり、そのような関係の中で日常生活を生きることである。これが「イスラーム」(islām)というアラビア語の本来の意味である。そのような関係の具体的あり方は、個々のムスリムの神理解による。そしてこの神理解は「伝統」としての思想に基づく。この伝統の第一にくるのが、ムスリムの場合、聖典コーランである。

コーランが第一とはいえ、その理解は困難である。「開かれたテキスト」として、それにはさまざまな解釈が可

能であり、また実際にそうであった。そのような複雑な過程で、「正統的」な解釈、「異端的」な解釈、および解釈の方法が徐々に明確になってくる。したがって、ムスリムがコーランを理解する場合、実際には既存の伝統（思想）を通して理解するが、時には現実生活の場における神との応答の中で伝統を批判し、そこから新しい思想が生まれる。その意味で、思想は人により、時代により、また地域によって変化するものである。宗教学の役割は、このプロセスを実証的客観的に、かつ内在的に可能な限り忠実に跡づけ、理解することにある。「生活の場」はどうであったか、それを主体がどう認識し、それにどう対応したか、その結果がどうであったか、それをさらに主体がどのように認識したか、その認識の仕方がどの点でユニークであるのか、などを明らかにすることである。

小杉氏は『イスラームとは何か』の第六章で、「神を求める二つの道」について述べている。それは、具体的には神学とスーフィズム（イスラム神秘主義）のことである。ところが、イスラムの神学は、小杉氏の図解によると、円の中心を「真理・神秘」（神？）とし、円の内側を「信仰」とすれば、その円周に相当するものだという。つまり、神学は信仰の防護をその役割とするのである。それに対して、「真理・神秘」に至るのが神秘主義の道だという。だとすれば、「神を求める道」は二つではなく、一つということになる。つまり、イスラムにおいて神を求める人はスーフィー（神秘家）だけということになる。では、スーフィー自身がいうように、スーフィズムは預言者ムハンマドと共に、イスラムの最初期から存在していたのか。これに対して小杉氏は、「もともと初期の神秘家が登場するのは九世紀」である、といっている。となれば、九世紀以前には「神を求める者」はいなかったことになるのであろうか。

なぜこのようなことになったのか。これは小杉氏の「宗教」についての見方に関係すると思われる。同書第六章

の冒頭で著者は、イスラムはまぎれもなく宗教であるが、「政教一致」やイスラム法といった点で「私たちが慣れ親しんでいる宗教」とは違うことを強調し、イスラムの特異な点を述べ、神学とスーフィズムの展開について説明する。つまり、同章で著者が取り上げているのは、イスラムのうち「私たちが慣れ親しんでいる宗教」の部分であり、イスラムにはそれ以外の部分がある。この後者こそイスラムに固有の部分である。ただ問題は、イスラムのこの部分をどのように捉えるかであろう。

ここで思い出されるのが、宗教は思想・概念装置であるとする小杉氏の考えである。そのように考えれば、「宗教」以外のイスラムを「思想」として、一応宗教とは無関係な、地域研究が取り扱うべき部分となるのである。『イスラームとは何か』の副題が「その宗教・社会・文化」となっているのはそういう意味であろうか。（しかし、宗教は思想・概念装置であるとすれば、「宗教」以外の部分も宗教となるのである！）

このような考え方は、小杉氏にのみみられるというものではない。多くのイスラム地域研究者が「イスラムは単なる宗教ではない」という時、ほぼ同じ前提に立っているとみてよいであろう。神学・神秘主義といった「宗教的」部分以外に、イスラムには社会的政治的に重要な部分があり、「宗教」とは無関係にそれを研究していても、それはイスラム研究であるとして通用するのである。

さて、小杉氏は「神への道」は二つといったが、実際には一つ、つまり神秘主義の道だけということであった。しかし、それではスーフィズムの登場以前に「神への道」はなかったということになる。もちろん、それ以前にも当然「神への道」はあった。問題は、スーフィーのいう「神への道」とそれ以前の「神への道」とを統合的に捉える方法をいかに理論化するかということである。

もちろん、小杉氏も一応そのような「神への道」の存在を認めているように思われる。それは「イスラームの原理構造」として彼が図示したものである（七二頁）。そこでは、神と人間を繋ぐ垂直軸を「創造主の信仰・崇拜」とし、人間（信徒）の左右に伸びる水平軸で「共同性」と「同胞性」を表している。しかし、この図で彼が示そうとするのは、イスラームの共同体性ということのようである。つまり、「『アッラーのほかには神なし』は神と人間の間の垂直的な関係を規定する。……そこには神と個としての人間しかない。……これに対して、『ムハンマドは神の使徒なり』は人間同士の水平的な関係を規定する」（同）からという。理解困難な論理展開に思われるが、それは、人間は啓示を通して神と垂直的に、他の人間と水平的に交わるが、その交わりのあり方は啓示の理解の仕方さまざまな形をとる、という意味の構造ではないようである。

私見を述べれば、イスラームは、シャリーアの実践を通して地上に理想の共同体を築く、それによって地上における繁栄と来世における救いに与ろうとする道、つまりシャリーアの実践（イスラームの共同体性はここに由来する）を通して神に近づき、神と交わろうとする道として出発した。しかし、そのような信仰のあり方が、さまざまな歴史的政治的事情から変質し、本来の純粹さを失ってきた。そこに宗教的危機を見出し、新しい別の信仰のあり方を模索する人たちが現れた。彼らは律法主義や偽善を否定し、自らの心を浄化し、そこに神を見出し、神との直接的交わりの生活を求めたのである。筆者は前者を「古典イスラーム」「共同体型のイスラーム」、後者を「中世イスラーム」「個人型のイスラーム」と呼んでいる（詳細は、拙著『イスラーム——思想と歴史』東京大学出版会、一九七七、を参照）。

要するに、宗教学がイスラームをみる場合、その全体を有機的連関の下にみる。そこには、信仰は思想・教義、儀礼、集団、芸術など、さまざまな形で表現される。そして宗教学は、諸宗教の比較によって、宗教の全構造とその

各側面のタイポロジーの作成に努める。こうして個々の宗教を研究する場合、これらのタイポロジーを一応の理解の支えとし、その宗教の特徴を明らかにする。このような考え方からすれば、当然、イスラムに直接関わるすべての側面はこの信仰の表現として、有機的な連関の下で理解されることになるのではなからうか。

もちろん、ここで注意すべきは、宗教のあらゆる側面が信仰の何らかの表現であるからといって、神学・法学・歴史といったすべての分野を常に宗教としての有機的連関の下に研究すべきだといっているのではない。各分野がそれぞれ専門分化し、一応内面の信仰とは無関係にムスリムの専門家によって議論されてきた以上（だからこそ、内面を重視するスーフィーがその傾向を宗教的危機とみた）、各専門の研究者がその分野を専門の立場から研究することがあつて何ら問題はない。例えば、イスラム法を法学の立場から研究するように。

もつとも、小杉氏にとって、西洋近代の歴史的産物である実証的学問の理論的枠組みでイスラムを研究することは、イスラムを歪めてみることになるのかもしれない。同書の序で、イスラムをどうみるかについて、「イスラームを知るには、外側からイスラームについてあれこれ言われている論評を語るのではなく、イスラームそれ自体を見なくてはならない」といい、それは「イスラーム自身にイスラームを語らせる」、つまり「研究の方法論から言えば、原典を重視するということである」といつている。もちろん、原典を重視することは誰も否定しないが、問題は重視する原典をどう取り扱うかではなからうか。これに対して小杉氏は、それは「日本人の立場からすることであり、それには二つの理由があるという。一つは、日本人には西洋人のように過去のしがらみがないこと、他は、日本人は外の文明に敏感で柔軟な心をもっているからだとするのである。となると筆者はこれに該当するのであろうか。

2 「理念」現実論

小杉氏は『ムハンマド』第六章で「理念と現実」について論じている。ここで「理念」というのは、思想、想念、思索、概念などと同義の広い意味で用いられている。さて、「理念は私たちの頭のなかにあつて、現実でないものを意味する」（二七八頁）。ところが、「目の前にある机、椅子……は現実であり、その実在は疑いをいれない」が、「人間の思想、思索、想念といったもの……も実在であり、現実であるという立場をとる」（同）という。要するに、理念は現実ではないが、現実でもある、というのである。

小杉氏によれば、「想念が現実である」という場合、二つの種類がある。一つは、手に触れられるもの、他は、触れることも見ることもできないものである。前者は自然物以外の、人間が作ったものである。それらは人間の構想が現実化されたものだからである。要するに、「現実」の半分は「想念が形をもって存在しているものなのである」。他方、後者の、手に触れることも目で見ることもできない想念とは、友情、愛情、公正、連帯などだという。これらの「理念」は現実の社会の中で現実機能している。したがって、それらは実在なのだという。

このような議論について、先ずいえることは、一口に「理念」「想念」といつても、そこには多くの人によって支持されているものから、まったく客観性を欠いた妄想・憶測の類までさまざまなものが含まれ、それらを一律に「現実」とはいえないということである。主観的にそうだというのなら、何も改めてその現実性を強調することはないと思われるが、小杉氏がそのことを強調する背景は何であろうか。

別の箇所でも小杉氏は次のように論じている。「ムハンマドに下った啓示」の受け取り方に二つある。一つは、神の実在を信じ、啓示を認める人の立場。他は、「無神論に基づいて『ムハンマドはそう思ったのだ（私は信じな

い』と考える立場」(一八二頁)である。要するに、信仰者の立場と、無神論者の否定的な見方、この二つの立場しかないという。これはあまりにも単純すぎる二分法であるが、「この二つしか理解の方法がないのでは不毛であろう」(同)として、第三の道を提案する。それが彼のいう「理念Ⅱ現実論」である。その意味はすでに述べてきた通りであるが、ここではそれをさらに一歩進めてこういう、「思想や宗教的想念がもつ実体性を人間社会の基本的要素としてとらえる」(同)ことである、と。

これもわかりにくい表現であるが、要するに、思想や理念は社会の現実的実体であり、客観的にも真実であるとみなすべきだということであろう。したがって、例えば、「唯一神」「預言者」の理念は現実であり、その神が下し、預言者が伝えた啓示も現実であり、「神の言葉」としてのコーランも真実であり、それを認めないような理解は不当であり、「あまりにも自文化中心的である」(一八三頁)となる。

それに対して、もつと抽象的な概念としての「唯一神」「預言者」はどうか。イスラム社会においては、それらは現実である。「ムスリムはアッラーを信じている」などというものではなく、アッラーは手に触れるモノと同じ実在なのだという。かなりもつて廻ったいい方の方であるが、要するに「理念」は信じる者にとっては現実であり、したがって外の人間がイスラムの神や預言者を理解する場合、友情が現実であるのと同じように、それらを現実とみよというのであろうか。

理念は客観的にはともかく、主観的には現実であり、外の人間はその理念を主体にとっては現実として理解すべきというのであれば、筆者の考えとまったく同じである。したがって、宗教者の思考や行為を理解するには、当然主体が「現実」とする「理念」に立ってしなければならない。それは研究者が無神論者であれ、別の宗教の信徒で

あれ、あるいは内部の信徒であれ、同じことである。それが宗教学としてのディシプリンである。しかし、宗教学はそこに留まらない。それだけであれば、それは護教に終わる。宗教学は他方では、研究対象の外に出て、それを客観的にそのコンテキストに位置づけ、その内容を吟味・評価しなければならない。この点が小杉氏と異なる所である。

そうではなくて、小杉氏のように理念の現実性を強調しすぎると、「理念」(思想)の(主観的)現実性とその内容の(客観的)現実性とは混同され、その理念とその具体的内容を相対化してみる視点が閉ざされることになる。例えば、イスラムの「唯一神」の観念について、小杉氏はこういつている。

ムハンマドが人類にもたらした新たな理念、概念、装置の第一は、疑いもなく純粋な一神教であろう。……イスラームはユダヤ教、キリスト教と姉妹宗教であり、私たちはこれらを総称してセム的一神教と呼ぶことが多い。しかし、幾多の研究が明らかにしているように、神の唯一性、絶対性を決定的に強調したのはイスラームである。……もつとも明確な一神教の定義、内容形成は、人類的にみてイスラームによってなされたといつてよい。(二八八頁。一八三―一八四頁の同様な箇所をも参照)

確かに、コーランの中には、ムハンマド以前のユダヤ教やキリスト教の一神教が不完全でありかつ不純であることを非難し、イスラムこそアブラハムの「純粋一神教」に帰るものであることが述べられている。しかし、それはあくまでも他の一神教に対するコーランの見方であって、それが客観的に妥当するかどうかは別の問題ではなからうか。それこそ、ユダヤ教、キリスト教それぞれに唯一神についての固有の「理念」があり、それが彼らにとって現実であるとして尊重し、理解するように努めるのが宗教学の立場であり、自己の「理念」から評価することでは

あつてはならないと思われるのであるが、いかがなものであろうか。⁽⁷⁾

宗教学の立場からすれば、ムスリムがコーランを「神の言葉」と信じていること、そのことは事実である以上、イスラムを理解する場合、そのことを「理念」として十分に考慮し、尊重しなければならない。しかし、だからといって、研究者がその内容を「現実」(事実)としてそのまま受け取り、批判的研究を控えることがあつてはならない。研究者は常に複眼的に思考しなければならないのである。

3 「歴史の非歴史性」

『思想』誌上の論文「イスラームとは何か」での議論は、副題の「啓典のテキストと解釈の革新」にみられるように、「神の言葉」としてのコーラン解釈、特に法学上の解釈の問題に限定され、表題の問題を正面から取り上げているわけではない。

イスラムの中心は、先ずコーランを「神の言葉」と信じていることであるが、この永遠なる神の言葉の中には神が不變の真理を語る部分と、人格神として具体的個別的事件について語る部分があり、両者は矛盾するのではないかと問題が出てくるという。つまり、小杉氏が問題とするのは、『『永遠の教え』としての神の啓示は、啓示が下された時代と地域という歴史性に拘束されてはいないか』(二二頁)という神学上の問題である。コーランの中には永遠なる神についての時代を超えた教えのほかに、歴史的事件との関連で下された啓示が多くあり、後者の歴史性の問題だという。これが緊急の問題となったのは、近代になってからであり、それには二つの要因があつたという。一つは、「近代的な歴史学や宗教学が宗教的真理の歴史性を強く問題にし始めたからである。欧米では啓蒙主義的な聖書解釈が普及し、『歴史的イエス像』が模索される中で、永遠であるはずの教えを歴史的な文脈に還元する流れ

が大きく生じた」(二二―二三頁) ことである。今一つは、「近代という歴史性を負っているはずの諸原理が、人類の究極的な価値として語られるようになり」(二三頁)、それがコーランの「教えの『永遠性』の部分に挑戦するようになった」(同) ことだという。

以上の記述について先ずいえることは、このような発想はムスリムとしての主体的関心から出たものであつて、研究者のそれではないということである(もちろん、このことはムスリムがそのような研究者でありえないということの意味しない)。なぜなら、もし研究者が非ムスリムであるなら、コーランが永遠なる神の言葉とはみないし(ムスリムではないから)、したがって「不変の真理」を語る部分と歴史的事件を語る部分とが矛盾すると考え、それをどのように解決すべきかを考えることはないからである。ところが小杉氏は、近代の諸科学によって歴史化され相対化された、神の言葉としての法的規範の永遠性(普遍性)を維持するためにどうすべきか、が問題だとするのである。

そこで、拙著『イスラム——思想と歴史』(一九七七)の中から、コーランの歴史性・超歴史性を論じた部分(六―八頁)を引用する。その箇所で筆者(中村)は、ムスリムにとって主観的にはコーランは神の言葉であり、ムスリムの考えや行動を理解するには、この点を考慮に入れる必要があるのに、西洋における研究ではこの点が無視されてきたこと、他方、伝統的なムスリム学者の研究は十分に歴史的ではなかった、と論じたのである。

「コーランの超歴史性」ということで筆者(中村)が何を意味していたのか。一例を挙げて説明しよう。当時、日本のイスラム研究の第一線で活躍していた東洋史学者の嶋田襄平は、その著『預言者マホメット』(角川新書、一九六六。同『マホメット——預言者の国づくり』清水書院、一九七五、六七頁をも参照)の中で、次のようなコーランの節を引用

して、苦境の中のムハンマドを描いている（四八―四九頁）。

彼（神）は孤児であるそなたを見いだし、かばってくださいらなかったか。

彼は迷っているそなたを見いだし、正しい道に導いてくださらなかったか。

彼は貧しいそなたを見いだし、金持ちにしてくださいさなかったか。

そして、これについて、この節は「絶望にうちひしがれたマホメットの、みずからを励ます切々たることばがつづられている。……彼は自分の前半生を回顧して、……限らない神の恩寵に感謝している」（強調は中村）といっている。だが、実際の状況は、ムハンマドが「自分の前半生を回顧し」、切々と「みずからを励ます」モノローグではなく、親しく神から語りかけられ、神によって慰められている人間ムハンマドの姿であり、それが事実なのである。このような理解は、コーランをムハンマドの言葉ではなく、真に「神の言葉」とみるイスラームの主観的立場に立ってテキストを理解しない限り出てこないものである（詳しくは、拙稿「理解の学としての宗教学」〔脇本平也他編『講座宗教学Ⅰ・宗教理解への道』東京大学出版会、一九七七〕を参照）。

いずれにしても、小杉氏はコーランの超歴史性に筆者が着目したことは「正しい」と評価しながらも、「永遠性（超歴史性）」と歴史性の統合的理解をすればいいのかと言えば、それでは足りない側面がある」（二四頁）とする。この文意も理解困難であるが、おそらく小杉氏のいいたいことは、イスラームの主観的立場を「考慮に入れる」というだけでは不十分で、もう一步踏み込んでコーランの具体的規範の超歴史性と歴史性について考えるべきだ、ということであれば、前述したように、それは神学的問題で研究者の守備範囲を越えたことではなからうか。

小杉氏によれば、それを解決する鍵は「歴史の非歴史性」にあるという。すなわち、啓示の受け手・時代・環境

は神意によって用意されたものであるから、ムハンマドとその時代は「非歴史的」な歴史なのだという。つまり、特定の事件に関連して下された規範であっても、事件その他の環境は神がその規範を与えるために設定されたと考えれば、その規範は「一般的命題」として理解されるというのである。

例えば、コーランの一節に「泥棒した者は、男でも女でも容赦なく両手を切り落としてしまえ」（五・三八）がある。これはメディナにおける具体的な窃盗事件に関連して下されたものだという（「啓示の契機」）。だとすれば、このような重大な刑罰に関係し、特定の時代・環境にある特定の人間に与えられた啓示が、いかなる意味で超歴史的でありうるか、という疑問が「私たちの心の中にごく自然にうまれる」（二四頁）。しかし、「歴史の非歴史性」の考えに従えば、個々の啓示の歴史的環境はそこに示される規範を与えるために神が設定したのであるから、規範自体は非歴史的普遍的である、とするのである。

この「歴史の非歴史性」を生み出す他の要因についても述べているが、このようにして、コーランの啓示、特に法的規範の「非歴史性」が強調され、歴史は「非歴史的」なものとなり、歴史的に捉えることはできなくなる。前述の窃盗に対する規範はこうして超歴史的な性格をもってくるのである。ムスリムにとっては、説得的な議論である。

ここまで来れば、もはや小杉氏の意図は明白であろう。すなわち、歴史学や宗教学、文献学といった西洋近代の諸学問が、コーランの個々の法的規範を歴史化し相対化して、規範のもつ普遍性を否定したことに対して、テキストの文言の絶対性とその直解的意味を強調することである。こうして「窃盗に対する両手切断」という文言が神の永遠の言葉として、何時の時代にも適用されるのである。啓示された規範の普遍的な内在的意味（精神）を、七世

紀アラビア半島の部族社会という特殊な状況の中で探り出し、それを現代社会に創造的に適用するという事にはならないのである。現代において、盗人の手首を切断して社会復帰を不可能にしても、その方が正義であるということになるのである。

他方、規範の歴史性ということで、ムスリムがそれを無視してきたわけではないとして、小杉氏はムスリムによる「啓示の契機」（特定の啓示がどのような折に下されたかについての伝承）の研究を挙げている。ただ、問題は矛盾するような伝承もあり、それらが十分に信頼できない場合があるが故に、近代の諸学問はそれらの伝承の批判的検討や文献学的言語学的研究によって、実証的に真実の「啓示の契機」は何か、を明らかにしようとしてきたといえる。筆者が先の引用された箇所でいいたかったことの半面は、これまでムスリムの学者が伝統的に行なってきたことは、十分に歴史の実証的ではなかったということであるが、この部分は省略されている。

また、多妻婚の問題について、「西洋にならって」一夫一婦制への「改革」の動きや議論があつたが、その際に常に問題になったのは、「聖典の明言に背くのか」という「宗教的な問題」であつたという。そして、イスラムが「クルアーン（コーラン）を神の言葉と認め、その内容に帰依すること」であれば、クルアーンの明言に背く法律を定めることで問われるのは、イスラームか否かであつて、単なる結婚制度の一部の改革ではない」（一七―一八頁）という。要するに、コーランに明言されている規定について、その歴史的背景は神がその規定を下すために設定した「環境」・契機に過ぎず、規定自体は絶対的であるので、その文言に反することはイスラムに反することだといふのである。これはまさに、明文の直解を主張するファンダメンタリストの言説ではないだろうか。

ところで、これまで何度も繰り返してくる「神の言葉」とは何なのか。これについての説明は何もない。すで

にイスラム神学においては周知のことであるが、コーランとの関係でこの「神の言葉」については、イスラム神学で長い議論の歴史がある（拙著『イスラムの宗教思想』岩波書店、二〇〇二、第三章、第2節参照）。残念ながら、学派によって「（神の）言葉」の定義が異なるために、結局議論は噛み合わずに終わっている。大雑把にいつて、「言葉」を音や文字からなる表現（ムータジラ派）、表現とその意味内容（「心の言葉」）に分けるもの（アシュアリー派）、両者を分けないもの（ハンバリー派）に分かれる。小杉氏の立場はこのハンバリー派に近いといえようか。ちなみに、アシュアリー派では、「心の言葉」を表現する音や文字は多様であり、言語の違いによって異なるが、「心の言葉」自体は神の属性の一つであり、その意味で「神の言葉」は多ではなく、一である。この立場からすれば、「神の言葉」の表現の絶対性を強調し、その不変性にこだわるということは特定の立場で宗教をみるということになり、研究者として避けるべきことではないだろうか。（ちなみに、ムスリムはコーランの無謬性を信じるから、みな原理主義者となる、式の議論が今でも広く見られる。）

4 「イスラム法学の革新」

十九世紀から二十世紀にかけてイスラム法の改革が行なわれてきた。その中で、四つの立場が現れたという。第一は、「西洋化・近代化を志向して、イスラームを最小化する」立場。これは、西洋化を目指し、イスラームの個人化を進めようとする。第二が、イスラームの近代化を目指す近代主義の立場。これは近代的思想をイスラームの中に見出し、伝統的イスラームを改革しようとする。第三が、伝統的なコーラン解釈の方法を批判して、「革新的な解釈によってイスラームを再構築しようとする道」。第四が、伝統派の道である。

このような区分で重要なことは、各立場に対する研究者の中立性である。でなければ、分類は価値評価になる。

そこで、宗教学において宗教の「仮設的定義」が問題になるように、イスラムの「仮設的定義」が問題となる（拙著『イスラム教入門』岩波新書、一九九八、「はじめに」参照）。イスラムを「政教一元的」とする小杉氏には、第一の立場を容れる余地はないはずである。また、以上の区分で、著者がなぜ第一と第二を分けるのか、筆者にはわからない。西洋化というのは、理論的にはともかく、実質的には近代化と区別するのはむづかしいし、近代化と世俗化（「イスラムの最小化」）の区別も困難だからである。となれば、小杉氏の四つの分類は、筆者によれば三つになる。これを筆者の用語でいえば、それぞれ（ネオ）近代主義、原理主義、伝統主義となろう（拙著『イスラムと近代』岩波書店、一九九七参照）。

次に小杉氏は、現代の「法学ルネサンス」として二つの例を挙げている。一つは、一九六〇年代以降のイスラム銀行設立の動きで、他は、イランのイスラム共和国にみられる、宗教共同体と国家を一体のものとする政教一元論の運動である。そして小杉氏は、そこに現代における法解釈の革新をみ、それを高く評価する。先に彼が挙げた四つの道のうち、明らかに小杉氏は第三の道、すなわち筆者のいう原理主義に立つて評価しているのである。

そもそも小杉氏のいう「革新的解釈」とは何であろうか。イスラム銀行の拠り所になっている、コーランにおけるリバーに関連する章句（二・二七五ほか）の解釈について、小杉氏は「リバー＝利子」として、「現行の銀行利子＝リバー」、したがって銀行利子も禁止されていると解釈する。そこで利子なしの銀行、すなわちイスラム銀行の設立となるのである。しかし、そこに至るまでには、すでにみたように解釈上の飛躍がある。すなわち、リバーをどのように解釈するのか。それを単に「利息」と訳していいのか、あるいは「高利」「暴利」と訳すべきなのか、という問題がある。また、なぜコーランでリバーが禁止されたのか。その隠された意図や精神は何なのか。それが

現代の銀行制度とどのように関連するのか。むしろ、コーランのリバーに関する章句の精神を現代に生かすとすれば、もっと別の方法があるのではないか。このような近代主義的解釈の試みが実際になされてきたし、コーランの他の箇所についても同様である。しかし、小杉氏によれば、それは西洋化であって、「革新的」ではないので評価されることはないのである。

以上、現代日本におけるイスラム研究について、それを宗教学を専攻する者からみて疑問に思える点の一部を取り上げて論じてきた。もちろん、ここでいう「宗教学」はあくまでも筆者が理解した限りのものであり、別の宗教学があつて当然である。しかし、僭越ながらこういう形で問題を提起することによって、今後イスラム研究のあり方をめぐる議論が深まれば幸いである。

注

- (1) A. Bausani, "Islam in the History of Religions," C. J. Bleeker, A. Bausani & U. Bianchi (eds.), *Problems and Methods of the History of Religions* (Leiden: E. J. Brill, 1972), pp. 55-66.
- (2) J・M・キタガワ編(堀一郎監訳)『現代の宗教学』東大出版会、一九七〇年、二〇三―二二頁。小田淑子「宗教学とイスラム研究」(『宗教研究』二六七号、一九八六年)、五七―五九頁をも参照。
- (3) 例えば、日本宗教学会の機関誌である『宗教研究』の創刊号(一九一六年)から三二〇号(一九九九年)までの間に、イスラム関係の論文はわずか十五本(終戦前で四本)、学術大会報告で五十五本となっている。
- (4) もちろん、現象学派のG・ファン・デア・レーウ、ルドルフ・オットー、M・エリアーデ、ヨワヒム・ワツハなどの著作も読まれたが、このような学説もあるといった程度の受け取られ方であつたように記憶している。
- (5) 最近の議論については、岩波講座・宗教1『宗教とはなにか』(岩波書店、二〇〇三年)、島蘭進・鶴岡賀雄編『〈宗教〉再興』

(ペリカン社、二〇〇四年)、タラル・アサド(中村圭志訳)『宗教の系譜』(岩波書店、二〇〇四年)などを参照。そこには時に過度ともいえる「近代」への懐疑がみられるが、この点については、田丸徳善『「宗教」概念の制約と可能性』(『中央学術研究所紀要』第三二号、二〇〇三年)、三二―四七頁を参照。

- (6) ここでいう「信仰」とは、信念・信条といった知的次元の“belief”ではなく、スミスのいう“faith”に近い(Cf. W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, A Mentor Book, 1964; *Belief and History*, Charlottesville, 1977; *Faith and Belief*, New Jersey, 1979)。

- (7) キリスト教のイエス・キリストに対応するものをイスラムに求めるならば、それはムハンマドではなくコーランである、と指摘したのはW・C・スミスである(拙訳『現代におけるイスラム』紀伊国屋書店、一九七四年、または『現代イスラムの歴史』中公文庫、二巻、一九九八年、第一章、注一三)。小杉氏も前掲『思想』誌上の論文でそのことは認めている(九頁)。だとすれば、キリスト(ロゴス)の神性を認めることは、コーランを神の言葉(神の属性の一つ)と認めることに対応することになる。宗教学的には、コーランとキリストの神性を認めるという点で、イスラムとキリスト教は一神教の構造において同じということになり、どちらが「純粹」であるかは問題ではなくなる。双方がそれを確認することから、相互理解と対話が可能になるのである。イスラム史においては、すでに早い頃から本質(dhāt)に「付加されたもの」(za'id)としての属性(sifat)を認めることがスンニー派(多数派)によって正統説として認められていたが、それに反対するムータズィラ派に立つカリフ、マームーン(在位八一三―三三年)はコーランの非被造性を認める人びとに対して、彼らは「マリアの子、イエスは神の言葉であるので被造物ではない」というキリスト教徒と同じである」といって論難している(H. A. Wolfson, *The Philosophy of Kalam* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970], pp. 240-41)。これより先、キリスト教の教父、ダマスコのヨアンネス(七五四年頃没)はイスラム教徒との論争の中で、彼らの「神の創造されざる言葉」としてのコーラン説を逆手に取って、神としての創造されざるキリストの先在説を認めさせようとしていた(Wolfson, *ibid.*; Daniel J. Sahas, *John of Damascus: The "Heresy of the Ishmaelites"* [Leiden: E. J. Brill, 1972], pp. 113-19, 149-53)。