

アミーナ・ワドゥードのクルアーン（コーラン）解釈方法論

——ファズルル・ラフマーン理論の継承と発展——

大 川 玲 子

要 約

本稿は、アフリカ系アメリカ人女性で、イスラームに改宗した A.ワドゥード（1952 年生）のクルアーン（コーラン）解釈書『クルアーンと女性』に焦点を当て、クルアーン解釈史という文脈でその意義を問うものである。

本解釈書はその解釈方法論を、パキスタン出身でアメリカの学会で大きな影響力を持った F.ラフマーン（1988 年没）の「二重運動理論」によっている。だが実際にはこの理論のみではワドゥードの解釈は成立できなかったと考えられる。ワドゥードは「前提テキスト」という概念を導入することで、現実のジェンダー問題の解決策をクルアーンに求めることを試みた。このことから、ラフマーンの「二重運動理論」が実際にクルアーン解釈を行うには抽象的すぎ、ワドゥードの「前提テキスト」概念の導入によって、これまで回避されてきた「個人的見解」の明白な肯定がなされることで、新しいクルアーン解釈が可能となったことが明らかになった。

1. はじめに

近代以降のクルアーン（コーラン）解釈史を考えるにあたって、かつては中東や南アジアで活躍する解釈者の成果を見ることが重要であった⁽¹⁾。しかし昨今は、Farouki (ed.) 2004 が示すように、これら以外のアメリカ⁽²⁾ やフランス、インドネシアなどにおいても活発に解釈が示されるようになってきている。この流れをふまえ本稿は、アフリカ系（黒人）アメリカ人女性アミーナ・ワドゥード（Amina Wadud, 1952-）⁽³⁾ のクルアーン解釈書『クルアーンと女性：聖なるテキストを女性の視点から再読する』*Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*（以下、Q&Wと略記）に焦点をあてるものである。彼女は大学生の頃にイスラームに改宗し、現在アメリカのヴァージニア・コモンウェルス大学で教鞭をとっている。またニューヨークのモスクで女性初

のイマーム（導師）を務めるなど⁽⁴⁾、保守層からの反発と改革派からの支持を受けながら、積極的にイスラームにおける女性の立場の改革のための活動を続けている。

本稿で特に注目したいのは、ワドゥードのクルアーン解釈がファズルル・ラフマーン（Fazlur Rahman, 1919-88）の影響を受けたという点である。ラフマーンはパキスタンの出身であるが、シカゴ大学で教鞭をとるなどアメリカで活躍した⁽⁵⁾。高い評価と影響力を持つ「ネオ・モダニスト」であり、そのクルアーン解釈方法論である「二重運動」理論は広く知られている。ワドゥードはこの理論を基礎に、自らの解釈書 Q&W を著したのであった。

ラフマーンからシカゴ大学で直接教えを受けたアール・ウォー（Earle H. Waugh）は、ラフマーンの死後、アメリカにおけるその影響について論じている。そこではラフマーンのモダニスト的クルアーン研究（解釈）を継承するムスリム（イスラ

ム教徒)が、ムスリム世界はさることながら、表現の自由が認められているアメリカに見られないことを嘆き、その理由を、伝統的なクルアーン解釈が主流を占めていることに帰している (Waugh 1999: 39-40)。だがこの指摘がなされた1999年に欧米に登場したのが、ワドゥードの *Q&W* である⁽⁶⁾。このように保守的なアメリカのクルアーン解釈状況のなかで、ワドゥードの解釈は、イスラームをこれまでの伝統から解き放ち西洋的価値観との融和を求めたラフマーンによる、モダニスト的クルアーン解釈の継承として現れたのであった⁽⁷⁾。

さて *Q&W* に関するこれまでの研究をふりかえると、ムスリム女性学者による女性に関する発言のなかで位置づけられ、女性による革新的な解釈書として高い評価をうけてきた。なかでもアスマ・バルラス (Asma Barlas) はワドゥードを高く評価している。その論文「アミーナ・ワドゥードのクルアーン解釈：女性が読む聖典」“Amina Wadud’s hermeneutics of the Qur’an: women reading sacred texts” (2004) は、その半生、キャリア、業績、思想、クルアーン解釈を初めて総合的に紹介した論文である。また同じくバルラスの「女性が読むクルアーン」“Women’s readings of the Qur’an” (2006) においても、現代のジェンダーに関するクルアーン研究の展開が概説されるなかで、レイラ・アフメド (Leila Ahmed, 1940-) やファァティマ・メルニッシ (Fatima Mernissi, 1940-) に始まり、90年代以降ワドゥードやバルラス自身によってクルアーンの体系的な研究に至ったという流れが叙述されている⁽⁸⁾。

これに対して本稿では、ワドゥードの解釈書について、クルアーン解釈史、特にアメリカのそのなかで位置づけ、その意味を論じることを目的としている。そのためにここでは、ラフマーンからの影響に注目したい。この点に関してはこれまで、「アミーナ・ワドゥードの著作 *Q&W* は、ラフマーンのアイディアをクルアーン解釈に適応させた優れた一例」(Saeed 2004: 39) と言及されている程度で、その詳細について論じられてはいない。また彼女自身、*Q&W* のなかで、ラフマーンの「二重運動」理論を継承していると述べているが、実

際のところそのまま用いているわけではないことに着目し、彼女の解釈書の意義、つまり何を継承し、また何を新たに加えて発展させたのか、を明らかにしていきたい。またこの過程で、ラフマーンのクルアーン解釈理論についても再考することになる。

そこで本論文は、2においてクルアーン解釈の方法論に焦点をあて、3と4でその実際の解釈を検討していきたい。そのなかでラフマーンからの影響やそれとの異同を指摘しつつ、ワドゥードの独自性を明らかにする。そして最後に、ワドゥードの解釈の意義と限界についても指摘してみたい。

2. 解釈方法論の継承

(1) 伝統的解釈批判

(a) 「分断主義 atomism」批判からテーマ的解釈へ
ワドゥードはラフマーンからクルアーン解釈の方法論を継承するとともに、これまでの伝統的な解釈を批判する姿勢も共有している。彼女は女性に関するクルアーン解釈を、①「伝統的解釈」、②「対応的解釈」⁽⁹⁾、そして自らが属す③「全体的解釈」の3つのカテゴリーに分類している。①の「伝統的解釈」に属すものとしては、古典期から現代に至るまで多くの解釈書が存在するという。だがそこではクルアーンの節ごとに逐語的に注釈されているために「分断されて atomistic」おり、よって他の箇所との関連が考慮されず、テーマ theme への関心がなく、さらに男性による男性中心の観点から解釈されていると、批判している (*Q&W*: 1-2)。このようにワドゥードは、伝統的な解釈に対して、分断されテーマ性がないことと、男性中心的な観点によっていることの2点を問題視している。

第一の点は、ラフマーンの主張することでもあり、ワドゥードはその影響を受けていると考えられる。ラフマーンは、伝統的なクルアーン解釈のあり方について、次のように批判している。まず法学の分野においては、個々の句を個別に解釈したために、クルアーンの基底を流れる統一性 unity を理解できず、この「分断的 atomistic」なア

アプローチによって、しばしばまったく無関係の句から法が導き出されることもあった。また神学の分野においても、クルアーンの奥深くにある統一性から、その確固とした「世界観 Weltanschauung」を理解することができなかつたために、イスラーム神学の理論も脆弱なものとなつてしまった（Rahman 1984: 2-3）。このようにラフマーンは、クルアーン解釈の分断主義 atomism と統一性 unity（ワドゥードの言う「テーマ」への関心）の欠如を強く批判し、クルアーンを理解するための方法の必要性を主張した。それが、後述する「二重運動」理論である⁽¹⁰⁾。

そしてワドゥードの解釈は③「全体的な解釈 holistic」に属し、現代の社会、倫理、経済、政治、そして女性といった様々な関心からクルアーンについて再考する比較的新しい手法であるという（Q&W: 3）。これはつまり、何らかの「テーマ」を定めてクルアーン全体を総合的に解釈するということである。このようにワドゥードは、クルアーンの文言を小さく分けてそれぞれを解釈するという伝統的な立場を批判しつつ、クルアーンの内容の相互関連性を重視し、それを全体的にとらえることで、新しい解釈を追求しようとしているのであり、ラフマーンと同じ姿勢を持っていると言える。

(b) 男性中心性とアラブ中心性への批判

このようにワドゥードとラフマーンには過去のクルアーン解釈に対して、共通した批判的姿勢が見られるが、同時に、ワドゥード独自の視点も存在する。それが、前述した男性的視点による解釈に対する批判で、これはワドゥードが強調している点である。彼女の解釈の目的の1つは、「男性の解釈の多くに見られるステレオタイプな枠組ではなく女性の経験のなかからクルアーンの『読み reading』を提示」（Q&W: 3）することであるという。また、解釈者の態度と解釈内容の関係について、これまでは女性に関することでも男性解釈者によってなされ、女性がそれに反論することは困難だったという。そしてさらに、Q&Wの背後にある趣旨は、女性を蔑視する男性の「傲慢な態度」への挑戦であり、そのような偏狭なクルアーン解

釈を認めるわけにはいかない（Q&W: 95-96）、とも述べ、これまでの解釈の偏向を批判している⁽¹¹⁾。

またワドゥードは、男性中心の読み方を批判すると同時に、アラブ中心の解釈をも批判する理論を展開している。

ありがたいことに、何世紀にもわたる歴史的に男性中心の読み方 reading やアラブ・イスラーム的文化への偏重の足かせから解放されて、クルアーンについて研究をすればするほど、ますます次のような確信を得るようになった。イスラームにおいて女性個人は、原初的にも宇宙的にも終末的にも精神的にもそして倫理的にも、完全なる人間であるということ。そしてアッラーを主、ムハンマドを預言者、イスラームを正しい宗教だと認めた全ての人たち（＝ムスリム）のなかで平等な存在であるということ。（Q&W: ix-x）

そしてワドゥードはこの2つの偏向は相関関係にあると考え、ジェンダーの視点からアラビア語の限界を指摘するという、極めて特異な見解が表明されている。彼女によれば、クルアーンの言語であるアラビア語は、英語やマレー語と異なり、ジェンダーに特化された言語であるため、「前提テキスト」（後述）としてクルアーンの読みに影響を与えている（Q&W: 6）。これは、アラビア語には中性形がなく、常に男性形と女性形の違いが明白に表れることを指している。このアラビア語の特色に対してワドゥードは、アラビア語以外からクルアーンテキストにアプローチし、「ジェンダーに特化された言語という文脈から・・・自由に」なる必要があるという（Q&W: 6）。

ワドゥードはクルアーンとは普遍的な存在であり、1つの文化的背景に限定すべきではないとして、全ての文化の同等性を表明している。そして彼女はクルアーンが啓示された当時のアラビア半島の状況について、家父長的で、女性は子どもを産むための存在とする男性中心的文化であったため、クルアーンの啓示にもこの文化的偏重が見られると認識している。しかし、クルアーンの大原則は社会における調和のある平等な関係であり、

それを究極的には理解し実現しなければならないとも主張している（*Q&W*: 80-81）。つまり彼女によれば、クルアーンも特定の時代や場所における文化という制限のなかにある存在であり、それをそぎ落として行くことで本来の普遍的な教えを抽出することができるということなのである。

言うまでもなく、アラビア語はアッラーの言葉そのものとされ、イスラームにおいて神聖な存在とされてきた。ワドゥードも指摘しているように、アラビア語以外に翻訳することは不可能だとして、クルアーンとアラビア語の不可分性を主張する立場も存在する（*Q&W*: 7）。それにもかかわらず、ワドゥードは、クルアーンを特定の文化的背景から切り離し、その普遍性を高めるために、アラビア語を批判しており、これは極めて非伝統的な主張である。そしてこれは、男性優位社会を如実に反映しているアラビア語の優位を崩さなければ、クルアーン解釈における男性中心的解釈を乗り越えることはできないという考えに基づくと考えられる。

(2) ラフマーンの「二重運動」理論 “Double Movement” Theory の継承

ワドゥードは、前述した③「全体的解釈」を実現するために、自らの解釈方法論について詳述しているが、そのなかで、ラフマーンが『イスラームと近代』*Islam & Modernity*で提唱した「二重運動」理論 “double movement” theory⁽¹²⁾を用いている（*Q&W*: 3-4）。ラフマーンによれば、クルアーンでは一般的な法則はあまり見られず、ほとんどが個別具体的な歴史的事柄に対する解決や規則である。だが、これらの背後にある理論的根拠から、一般的法則を導き出すことができる。そこでイスラームの法や制度を作りだすにあたっては、2つの「運動 movements」が必要となる。それはまず、クルアーンにおける具体的な事柄から、当時の関連する社会状況を考慮しながら、一般的法則へと移す「第一の運動」を行う。次に、この一般的なレベルから、現実の関連する社会状況を考慮しながら、具体的な立法作業に戻るという「第二の運動」を行う、というものである（Rahman

1984: 5-8）。

イスラームの正しく現実性のある法制度の体系を成立させるためには、二重の運動がなくてはならない。第一に、クルアーンの具体的な事象の扱いから、全体的な教えがそこに収束するような一般原則に向けて動かなくてはならない。その時、関連する必要な当時の社会的状況を考慮にいれておくようにする。第二に、この一般的なレベルから、個別の立法に戻る運動がなくてはならない。その時、現在生じている関連する社会的状況を必要な限り考慮するようにする（Rahman 1984: 20）。

そしてワドゥード自身、この理論を次のように理解し、適応を試みている。

この方法は、個別事例をその特定の文脈のなかで理解し、個別事例を通してクルアーンの意図した原則を抽出し、そしてそれらの原則を多様な文化的文脈における他の個別事例に適応するというものであり、これまでの解釈方法論とは大きく異なっている。原則から個別へという運動は、原則が適応される個別の文脈の構成員のみによってなされ得る。ゆえに、クルアーンの解釈は終わることがないのである（*Q&W*: 10）。

そもそもワドゥードのテキストそのものに関する認識によれば、テキストには①書かれた文脈、②文法構造、③全体の世界観 Weltanschauung（world-view）という3つの側面があるという（*Q&W*: 3）。言うまでもなく全てが重要な要素であるが、①や②をふまえつつ、最終的にはそれをそぎ落として③を抽出することが「二重運動」理論の「第一の運動」に当てはまると言える。これについては、「ある特定の時間と場所で下された啓示における女性への態度が、クルアーンの個別表現を形成している。言及される関心事はその環境に特定のものである。これらの個別な事柄はクルアーン全体の意図ではない」（*Q&W*: 100-101）と述べている通りである。そして「第二の運動」によって、抽出された原則である「クルアーン全

体の意図」が社会に適応されることとなる。「それぞれの新しいイスラーム社会は、個別の事例によって意図された原則を理解しなければならない。これらの原則は永遠で、様々な社会の文脈に適応できるのである」(Q&W: 9)。

(3) 「前提テキスト」

さらにワドゥードは「前提テキスト prior text」と呼ぶ、その解釈上無視できない要素について論じている。これは「個人の持つ認識、状況、背景のこと」(Q&W: 12) や、「テキストが読まれる言語や文化的文脈」(Q&W: 5) と説明されているが、Q&Wにおける重要な解釈の鍵だと考えられる。彼女はどの解釈interpretationも決定的なものではなく、Q&Wは現代女性のためのものであり、自分自身にも前提テキストの影響があると認めている(Q&W: 95)。彼女によれば「解釈interpretation」には「読みreading」と「注釈exegesis」の二種類があるという(Q&W: 94)。全ての「読み」はテキストの意図と同時に、「読み」を行う者の「前提テキスト prior text」の影響を受けている(Q&W: 1)。他方、「注釈」はより客観的なもので、こちらが一般的な「タフスィール tafsīr (クルアーン解釈書)」である。そこでは「クルアーン諸学 Qur'ānic “sciences”」⁽¹³⁾ が用いられるが、それでも「前提テキスト」を排除することはできない、としている(Q&W: 94)。つまり、クルアーン解釈の方法はどれも完全に客観的とは言えないのであり(Q&W: 1)、それには「前提テキスト」の存在が大きく関わっていると考えられている。

この「前提テキスト」は、「個人の持つ文化的背景」とも呼ぶことができるだろうが、クルアーン解釈史の観点から見れば、「個人見解 ra'y」と極めて近い概念であると言え、Q&Wは分類するならば、「個人見解によるタフスィール tafsīr bi'r-ra'y」⁽¹⁴⁾ に属することになる。だがワドゥードも指摘しているように、「ある1人の読み手が、自分の世界観や前提テキストのみが可能であり容認され得ると主張すれば、他の文脈にいる読み手がテキストと自分自身との関係を構築することを妨げてしまう」(Q&W: 5)。つまり、特定の前提テキス

トのみを優先して認め、それ以外の解釈の可能性を否定することに異議を唱えている。クルアーンはその「原理的で不変の原則を理解した上で、各社会において読む必要がある」、テキストやその原則は不変であっても「人々の共同体におけるテキストの原則の理解、適応のキャパシティや独自性」は変化するとして(Q&W: 5)、彼女は多様な前提テキストとそれらに基づく多様な解釈の存在を肯定している。

バルラスが「ワドゥードは、人々は常に特定の立場から読み、また常に特定の様相を呈する主観を自分の読み reading に持ち込むものだというところを、最初に認めたのである。つまり彼女にとっての読むこと reading とは、解釈が常に主観的であるなかでの解釈活動ということになるのである」(Barlas 2004: 97-98) と指摘しているように、タフスィールに個人見解があることを、初めて積極的に認めたのがワドゥードであったと言える。そしてこのような立場を支えるものが、「前提テキスト」の存在なのである。

他方ケネス・クラッグ (Kenneth Cragg) は、ラフマーンが、クルアーンの全体性の肯定と従来の逐語的な解釈の否定を主張したことによって、クルアーンの意味が結局のところムスリム個人の見解に帰されるのではないか、という疑問を提示している。しかし、それは聖典の権威に対する反逆であり、解釈が主観主義になってしまうため、ラフマーンはそのようなことは意図していないであろう、という結論に達している。しかしクラッグはさらに、クルアーンがいかにして読まれるべきかという基準が個人的な判断にすぎず、それが他の人に受け入れられるかどうかも説得の問題である可能性についても指摘している(Cragg 1985: 95-96)。これらの問題提起は、ラフマーンが自覚的に意図していないにもかかわらず、その方法論が、クルアーンのテキストに語るよりもむしろ、個人見解を読み込ませていく方向に向かいがちであることを示唆していると言える。またアブドゥッラー・サイド (Abdullah Saeed) はこの点に関して、ラフマーンが、自らの解釈方法論が主観主義であると批判されることを想定していたと

も述べている (Saeed 2004: 59)。

だがいずれにせよ結局のところ、ラフマーンは個人見解の肯定に関しては踏み込むことはしていない。これは彼自身も述べているように、「個人見解による解釈 interpretation of arbitrary opinion (tafsīr bi'l-ra'y)」はクルアーン解釈史において議論のある事柄であり (Rahman 1979: 40-41)⁽¹⁵⁾、よって扱いにくく、これを明確に導入しなくとも、「二重運動」理論は成立すると考えたためかもしれない。

このようなラフマーンの態度をふまえると、ワドゥードが「前提テキスト」を「個人見解」と呼ぶことなく導入したことの意味が見えてくる。つまり、ワドゥードの解釈において、名称を変えてでも用いたいほど「個人見解」(=「前提テキスト」)は不可欠なものだと考えられるのである。

そして最後に指摘しておかなければならないことは、「前提テキスト」導入の当然の帰結として Q&W に生じている解釈の多様性、つまり主観性の問題である。彼女は自分自身の「前提テキスト」を全面的に認めているが、実際のところ、それは生まれ育ったアメリカのアフリカ系社会における経験・知見が中心である (居住したことのあるマレーシア⁽¹⁶⁾での見聞がここに加わることもある)。このために、分かりやすく具体性を持った解釈が提示されているが、ワドゥードとは異なる「前提テキスト」の場にいる読者には通用しない場合も考えられる。本論文後半で扱うことになるが、ワドゥードが主張 (=「解釈」)するように、人は必ず男女が夫婦となって子どもがいる家族を持つべきなのかどうか、「前提テキスト」によって大きく異なることになるはずである。前述したようにワドゥードは多様な解釈を認めているため、このような疑問は織り込み済みのことではあろう。そうするとやはり、ワドゥードの解釈は、神の真の意図ではなく、自分の周辺の現実に対する解決策を求めたにすぎないようにも見受けられるのである。これがラフマーンが回避し、ワドゥードがあえて踏み込んだ領域であると考えられる。

3. 基本的な男女観

(1) 個人としてのナフス

ワドゥードは Q&W 第一章「始まりにおいて、男性と女性は平等であった：クルアーンにおける人間の創造」で、クルアーンの基本的な男女観の解釈を提示した。これが「第一の運動」であり、彼女の解釈全体の基盤となっている。そのなかで最も重要な概念は「ナフス nafs」であると考えられる。このアラビア語の用語は「魂」や「個人」「自身」といった意味を持ち、クルアーンでも多く用いられている。ワドゥードのナフス解釈は主に Q4:1 (以下、クルアーンの「章：節」をこのように略記する) の解釈を通して提示されている。次に、ワドゥード自身の英訳とその日本語訳を挙げておく (Q&W: 17)。

…He created You (humankind) *min* a single *nafs*, and created *min* (that *nafs*) its *zawj*; and from these two He spread (through the earth) countless men and women.
 …彼 [=アッラー] は 1 つのナフス “min” あなた方 (人類) を創り、(そのナフス) “min” そのザウジュ [伴侶] を創り、そしてこれら 2 つから多くの男女を (地上に) 広めた。

この句は一般的に、アダムとその妻イブの創造を描くものと解釈されている。特に聖書の記述 (創世記 2: 21-23) との類似性から、アダムの肋骨からイブが創られたと解釈されることが多いが、ワドゥードはそのような伝統的解釈を批判している (Q&W: 18, 20)。このような解釈に基づくと、最初に創造されたものが完全で完璧で優れていて、第二のものはそれとは同等ではなく劣っていると解釈されてしまうためであるという (Q&W: 19)。

そこで彼女は、通常「から」と訳される前置詞 “min” に、①「from (から)」と②「of the same nature as (と同じ本質で)」という 2 つの意味があることを指摘している (Q&W: 18)。このことは、この句の最初の “min” を①で、次の “min” を②で解釈するということだと考えられる。そして「ナフ

ス nafs（自身，魂）」に関しても，一般的な「自身 self」ではなく，「人類共通の源」という意味で解釈している。よってこの句は「偶然にも地上に広がった結果，多様な言語や肌の色を持つ多様な民族や部族，国民が形成されてはいるが，実のところ私たち全ては同じ唯一の源を持っている」（*Q&W*: 19）という意味だとされている。つまり，多様な「民族 nations や部族 tribes」（*Q49:13*）⁽¹⁷⁾の根源としてナフスが定義されているのである。

続いてジェンダーの視点からの重要な解釈が提示される。

クルアーンに描かれる創造を見ても，アッラーは男性でもって人類の創造を始めようとはしていないし，人類という種の源がアダムだとも述べていない。アッラーがアダムつまり男性のナフスで創造を始めたとさえ言及されていない。このような省略がなされているのは，クルアーンにおける人類創造がジェンダー的な観点では表現されていないためだということに注目する必要がある（*Q&W*: 19-20）。

ここには，書かれていないことの読み込みを拒否するというワドゥードがしばしば用いる解釈テクニックが見られる。そして男女どちらが最初でどちらがその次であるのかということが，クルアーンの創造の描写においては重要視されていないという解釈が提示される。

次に「ザウジュ *zawj*（伴侶）」の解釈に入り，男女両性は相互依存的で平等な関係であることが示される。この語は一般的に，第二に創造されたイブ，つまり最初の女親を指すとされるが，文法的には男性形であり，概念としては男性でも女性でもなく，クルアーンでは人間以外に動植物にも用いられる，と指摘されている（*Q&W*: 20）。つまり「伴侶」がイブであるとはクルアーンで明言されていないのである。続いて，男女2つの性の本質の関係について解釈が展開される。まず *Q51:49* を引用し，創造においては全てが「対 pair」になっており，「2つのジェンダーがあること dualism」⁽¹⁸⁾は不可欠な要素だと解釈している。そしてこの対は，性質や特徴，機能において多少の相違がある

が，1つの全体として一緒になるべく調和し共存する2つの部分から成っているという。よって夫は妻に対して夫なのであり，現世においてはそのような対にある者の存在はもう1人の者に依存し，これらがクルアーン的な対である。そして全ての被造物はその「伴侶」に依存し，この依存性のなかで最初の対の創造が根源的に分かちがたく結びついているため，両者は等しく本質的なのである，という（*Q&W*: 21）。

ここで性の間の機能差についてふれられているが，これはワドゥードの解釈にとって重要な問題で，その関心の中心は出産や育児である。ここでは特に育児について，クルアーンはこれを女性のみが担うものとはしていない，と言及されている（*Q&W*: 22）。本稿でも後で取り上げるが，このテーマの詳細は *Q&W* の第四章で論じられている。つまり彼女の最終的主張が，ここの創造における男女問題の解釈においてすでにふれられていることには留意しておく必要がある。

続いて，地上における人間存在の意味についての解釈が示される。ここでも男女は平等な存在とされるが，そこにはアッラーの代理人としての役割が付与されているという。これは，樂園を出て地上に住むことになった過程を描く *Q20:115-121* や *Q7:21-23* などの解釈として示されている。ワドゥードは，人間は地上でのアッラーの「ハリーファ *khalifa*（代理人）」として創造されたのであるから樂園に留まることはなく，地上において人間は悔やみ，許されているとして（*Q&W*: 23-24），地上に居住することを肯定的にとらえている。

さらに樂園において男女がともに罪を犯したことを重視し，個人としての「ナフス」の責任を論じている。ワドゥードの指摘するように，樂園における悪魔の誘惑や人間の反逆は，クルアーンでは常にアラビア語の双数形で描写されており，女性のみを「悪と罪の元凶」とする「ギリシア・ローマ的または聖書・ユダヤ的」な発想は見られない。そこにあるのは，*Q13:11* や *Q8:53* などで示されている個人としてのナフスの責任，つまり男女それぞれが個人として責任を持つことであるという（*Q&W*: 24-25）。ここで「ナフス」は，その一般

的な用法である「自身」の意味で用いられ、「個人」と理解されている。彼女によれば、「唯一の根源であるナフス」から「個人というナフス」が生まれ、そのそれぞれが伴侶を持って相互依存的な「対」となり、そしてこの対から構成される集団が人類であるという（*Q&W*: 22, 26）。また個人としてのナフスについて、それはジェンダーや人種、国籍や宗教などには無関係で、男女の人間としての本質、「存在の基本的な決定要因」であるとも述べている（*Q&W*: 47）。恐らくここでのナフスは、そのもう1つの意味である「魂」に近いもので、それは極めて純粋で平等なものだとワドゥードは主張しているのである。

さらにワドゥードは *Q&W* 第三章「報いの同等性：クルアーンにおける来世」においても、このナフス概念をふまえて解釈を展開している（*Q&W*: 44-61）。この章では来世における男女について論じられ、クルアーンが言及する死、復活、審判、天国もしくは地獄という来世の諸段階について詳しく解釈されている。そして全体を通してナフスが基本的な単位となっており、現世と同様に来世においても男女の平等が貫かれていることが描かれている。

他方ラフマーンも、『クルアーンの主要テーマ』*Major Themes of the Qur'an* の第一章「個人としての人間」冒頭においてアダムに言及する直前に、ナフスについて簡単に説明している。だが、ワドゥードとは異なり、Q4:1には言及せず、かつ男女の創造の問題にもふれていない。ラフマーンの「ナフス」への関心は、イスラームにおいては人間の「靈魂（ナフス）」が肉体と分離されたものとしてとらえられていないことを主張することにあるようである（Rahman 1994: 17, 112）⁽¹⁹⁾。

しかしワドゥードは Q4:1 のナフスを解釈することで、地上における人間は、男女という本質的に平等な対関係に基づき、神の地上における代理人としての責任を果たす必要があるという見解を示そうとしている。これが、彼女がクルアーンから第一の「運動」として抽出した原則であるが、この解釈を発展させ、補強する役割を果たす概念としてのタクワーについて、次に見ていくことに

したい。

(2) 人間の価値基準としてのタクワー

人間の間に本質的な差はない。しかし、神はタクワーによって人を区別しているということが、*Q&W* 第二章「クルアーンに見られる現世での女性観」を中心に、明らかにされる。タクワー *taqwa* とは、クルアーンに頻出する重要な言葉で、しばしば「神への畏れ・畏怖」などと訳され、同時に「敬虔さ」を意味する用語として理解される⁽²⁰⁾。

ワドゥードはタクワーを、男女で人を区別しようとする考え方に対する反論の重要な根拠としている。ワドゥードは、人類のなかでタクワーを持っている者がアッラーの目から見て最も高貴であるとする Q49:13 をふまえ、アッラーにとって地上の人間の違いは、「タクワー（畏れ）」によると解釈している（*Q&W*: 36-37）。「人間の違いはただタクワーに基づく。タクワーはジェンダーによって決められているわけではない」（*Q&W*: 63）のだという。

ラフマーンもまた男女の平等を説くなかで、タクワーに言及している。Q49:11-13 から「クルアーンは、善良さ *goodness* や徳 *virtue*（タクワー）以外の違いを認めていない」（Rahman 1994: 45）とし、また Q4:124 などから「宗教的見地から言えば、男女は絶対的に同等である…徳 *virtue* やタクワーを持つ人々が言及される場合しばしば、クルアーンは男女を別々に言及している」と述べている（Rahman 1994: 49）。ここでラフマーンは「善良さ」「徳」「タクワー」をほぼ同じ概念としてとらえていると考えられ、この点をのぞけば全人類は平等であると主張することで、タクワーに男女による差はないという考えを示している。するとそれぞれにとって、タクワーとはどのようなものなのであろうか？

ワドゥードは、タクワーについて、次のように定義している。

私はそれを「敬虔さ *piety*」だと考えている。それはつまり、社会的・倫理的システムに即した規則に従おうとする敬虔 *pious* な行為様式であり、かつ「アッ

ラーへの意識」,つまりアッラーへのその人の崇敬ゆえにその行為様式を守ることである。クルアーンの世界観 Weltanschauung において、この用語は常に行為と態度を含み持っている。繰り返しになるが、この多面的な用語は、クルアーンにおいて本質的に重要なものである (Q&W: 37)。

他方ラフマーンにとってタクワーは、「恐らくクルアーンで最も重要な用語」(Rahman 1994: 28)とされ、クルアーンの倫理的側面を理解にするにあたって極めて重要な役割を与えられている。これはイスラームの倫理の基礎で、善悪を区別しようとする心の状態のことで、「良心 conscience」と呼ぶことができ、キリスト教にとっての「愛」のようにイスラームの中心的概念である。そしてクルアーンの目的は、人の心に適切な良心をつくり、倫理的エネルギーを最大化し、このエネルギーを適切に用いることであるという (Rahman 1994: 29; Saeed 2004: 52-53)。

ワドゥードに比べるとラフマーンのタクワー解釈は、精神性が強く、行為そのものは含意されていないようである。ワドゥードはタクワーのなかに実際の行為・態度を強く読み込んでおり、心の持ち方だけではなく実際に行動するかどうか、アッラーにとっての人間の唯一の相違点だと解釈している。だがラフマーンは、これを行為をもたらすための「エネルギー」の根底にある倫理的基盤ととらえおり、行為とは分けて理解しているようである。これは、ラフマーンがクルアーンを法学的なテキストであるよりもむしろ、倫理的なテキストとして読もうとしているのに対し (Rahman 1994: 46-47; Saeed 2004: 53; Denny 1991: 103-104), ワドゥードがクルアーンに現実問題を解決するための策を求めているという⁽²¹⁾、両者のクルアーンとの接し方の違いに由来するものだと考えられる。かつ、このような違いは、実際の解釈でも見られることである。

以上のナフスとタクワーの解釈が、ワドゥードの言う普遍的なクルアーンの教えであり、これが「二重運動」理論の「第一の運動」に当てはまると考えられる。ここでは、クルアーンの原理原則

が抽出されている。つまり同じナフスから生まれた個人である男女は平等であり、ただその違いはタクワーという行為の敬虔さによる、ということである。以上をふまえ次に、「第二の運動」に当たると考えられる、現実社会の問題を解決するための解釈を見ていくことにしたい。

4. 現実社会における指針

(1) 性による機能分担

Q&W第四章「女性の権利と役割:いくつかの論議」では、これまでにクルアーンから抽出された男女間の平等という原則に基づき、女性に関するいくつかの句を現実問題に即して解釈し、答えを導き出すという作業がなされる。つまり「第二の運動」に当てはまる解釈がここで展開されているのである。

ここでは男女の社会における機能分担が論点となっており、ワドゥードは、男女の平等に基づく「クルアーン的ユートピア」(Q&W: 62) 実現のための解釈を提示しようとしている。その際の現実社会における問題の所在は、出産は女性の「原始的」機能であるため女性は母親にしかねず、「教養ある献身的な妻と理想的な母親」になるための教育のみが求められるとする見解が広く存在する、という指摘に表れていると考えられる (Q&W: 64)。これはつまり女性の役割を家庭に限定する発想のことである。だがワドゥードはこれに対し、次のように反論を試みている。クルアーンには出産を女性の「原始的」機能とする句はなく、また同時に育児が女性に限定される役割だともまったく示されてない。ただ、女性のみが出産できるとされているだけである (Q&W: 64), と。これは前章でもふれた「書かれていないことは意図されていない」という彼女の解釈テクニクである。ワドゥードは男女の労働はそれぞれの社会的文脈によって異なり、クルアーンは Q49:13 にあるように多様性を認め、女性の役割を限定していないとも述べている (Q&W: 67)。このようにワドゥードは、女性の役割を家庭内に限定することをクルアーンの教えに反することだととらえている。

しかしワドゥードは、男女それぞれに1つだけ、代替不可能な独自の機能があるとし、女性にとつてそれは出産であるという。彼女は子宮 arḥām (raḥimの複数形)へのタクワーを求めるQ4:1をとりあげ、この句を女性への一般的な敬意を示すものとする従来の解釈ではなく、女性の再生産能力への敬意として解釈することを提案する(Q&W: 64-65)。つまりこれが、女性の持つ唯一の独自の機能とする解釈であり、女性を家庭内に限定する見解に反駁するための第一歩となっている。

さらにワドゥードによれば、男性にも独自の機能が1つだけあるという。それは主に、Q4:34の「男は女を保護している qawwamūna ‘alā」という従来、男性の優越性を示すとされてきた言葉を解釈しなおすことで明らかにされる。彼女は、女性が第一の責任として、身体的強靱さやスタミナ、知性、深い個人的関わりを必要とする出産を担っていることに対して、男性が家族や社会において担っている責任がこの「キワーマ qiwāma (保護)」だとする。よってこの句は、女性が第一の責任を果たすために必要なものすべて、つまり身体的保護や生活必需品は、男性によって与えられるのが理想だという意味に解釈される(Q&W: 73)。女性には出産、男性にはその保護が、担うべき役割として与えられているのである。

こうしてワドゥードはクルアーンから原則を抽出し、これに基づいた「平等で相互依存的な関係を構築すること」を理想としつつも、現実はそのようになっていないことを、中国やインドの人口過剰やアメリカという資本主義社会、そして奴隷制時代やその後におけるアフリカ系社会を例としてあげながら、指摘している。そしてその解決には、Q4:34を狭い意味でとらえるのではなく、男性が女性とバランスのとれた連帯できる社会をつくるための理想的な義務について述べていると解釈し、キワーマを物質面だけではなく、精神、倫理、知性、心理などの範囲にまで広げるべきだとしている。このようにキワーマをとらえることで、男性は「ハーリーファであること khilāfa」を実現し、男性が女性より優れているといった「競争的で階

層的な思考」を乗り越えられ、また、女性が出産や育児から学んだことを経験できるという(Q&W: 73-74)。このように一般的には女性下位を示すとされる句を、男性の責任のあり方を示すものとして再解釈し、それを女性の出産とバランスをとらせた鮮やかな解釈であると言える。そしてただバランスをとって分業するだけではなく、これら2つの機能以外における男女の役割の線引きを柔軟にとらえることも射程に入れられている。

ラフマーンも、そもそもクルアーンの基本的主張を社会経済的公平と人間の本質的平等だと認識し(Rahman 1984: 19)、前節で述べたように、タクワーに言及しつつ人類や男女の平等を説いている。また次の(2)で述べるように、女性が男性と同等の社会参加を行うことも肯定的にとらえている。しかし、男女の「理想的な」関係の在り方については言及されず、この論点はワドゥード独自のものであると考えられる。

(2) 現代的緒問題の検討 ―社会の改善に向けて―

ワドゥードは、20世紀の共同体こそが、クルアーンの真の意図である女性のための社会改善の場だと考えている。彼女によれば、クルアーンは啓示された当時のアラビアにおける特定の状況を反映しているが、啓示がメッカ期からメディナ期に移るにつれて女性の状況を改善することが主張されるようになった。ただ当時は急激な変化は不可能であったため、改善は実現されず、後世に委ねられた。そして、20世紀になってクルアーンの真の意図が理解されるようになってきたのだ、という。(Q&W: 78-79)

そしてワドゥードはクルアーンの句から派生する、主要な7つの問題に関して解釈を提示しようとしている。それらは、「離婚」、「家長長制」、「一夫多妻制」、「証人」、「遺産相続」、「男性の権威」、そして「育児」である(Q&W: 79-91)。ラフマーンもこれらについて言及しているが、最後の育児については特に見られない(Rahman 1989: 45-51)。ここでは、クルアーンに基づく女性差別の代表例と目されることの多い「一夫多妻制」と「家長長制 patriarchy」・「男性の権威 male authority」の間

題について焦点を当てて論じていきたい。その後、ワドゥードの主張において重要だと考えられる「育児」についての解釈に焦点を当て、ワドゥードにとっての現代社会における男女のあり方の理想、「クルアーン的ユートピア」について検討していきたい。

ワドゥードは「一夫多妻制」に関して、4人までの妻を容認する根拠とされるQ4:3を引用する。

もしあなた方が孤児を公正に扱えないならば、良いと思う2人、3人、または4人の女性と結婚しなさい。だが、もし（彼女たちを）公正に扱えないならば、ただ1人にして…不公正をさけなさい(Q4:3)。

そしてまず、この句は孤児の扱いについての句で、後見人が女の孤児の財産を適切に管理できない場合の結婚が推奨されているだけであるが、一夫多妻制の支持者は、たいていこの文脈について無視している、と指摘している(Q&W: 83)。つまり結婚全般に適応できる規定ではないということを示唆しているのである。続いて、それでも一夫多妻制を認める場合、どうやって全ての妻を公正に扱うことができるだろうか、と疑問を呈した後、この句は「公正さ」について述べている句であると定義している。そして、人は妻たちを公平に扱うことができないとする句(Q4:129)に言及したうえで、クルアーン的理想として、夫婦は互いの衣であるとする句(Q2:187)や、夫婦間の愛と慈悲を説く句(Q30:21)を挙げ、夫や父が複数の家族に分かれてしまえば、この理想を達成することはできない、としている(Q&W: 83)。このようにワドゥードは、クルアーンにおける夫婦の理想的あり方に焦点を当てながら、一夫多妻制を否定しようとしており、これが「第一の運動」とも言うべき、クルアーンからの原則の抽出である。

次に「第二の運動」にあたる、現実問題への適応がなされる。ここでワドゥードは、一般的に一夫多妻制を正当化する際に用いられるが、クルアーンには根拠のない3つの主張について論じている。1つは、金銭的理由で困難な状態にいる女

性たちを余裕のある男性は救う必要がある、というものである。ワドゥードはこれに対して、今日においては、男性のみが働くという状況ではないため、多くの女性は男性の支援を必須としているわけでない、としている。2つ目は、子どもができない場合に、別の妻と結婚する必要がある、という見解についてである。彼女はこれに対しても、世界中には戦災などで孤児が少なくないのであるから、そのような子どもを迎えればよい、としている⁽²²⁾。そして最後は、男性は性的欲求が強いため、複数の妻が必要である、という見解についてである。ワドゥードによれば、自己抑制と貞節さが女性に求められているならば、これらは同様に男性にも求められている。男女はお互いにハリーファとしての責任を持っているのであるから、女性が極めて高度で文明化された状態であるのに男性が動物のような状態となってしまうのは、その責任をまっとうすることができない、という(Q&W: 84-85)。このようにワドゥードは、個別具体的に問題への解決策を提示している。ここには当然ながらワドゥードの「前提テキスト」が存在しており、自らが見聞した問題が議論の前提となっているのである。

他方ラフマーンはワドゥードに比べると明らかに倫理的・理念的、かつモダニスト⁽²³⁾らしい解釈を提示している。ラフマーンは、4人までの妻を認める句(Q4:2-3)と、妻たちを平等に扱うべきとする句(Q4:127)、そしてそのような平等の扱いは不可能だとする句(Q4:129)を取りあげ、これらの間には明らかに矛盾が存在すると指摘する。そして、公平さを夫の良心に委ねる伝統主義者の見解について、それは実際のところ困難であると批判している。だがこれに対して、ムスリムのモダニストは、公平さは必要だがそれは不可能であるということを重視し、よって多妻制の許可は一時的に限定された目的だけのためなのだと考える傾向があるとしている(Rahman 1994: 47-48)。明らかにラフマーンはこの後者の立場に属しており、多妻制について、啓示当時の社会的状況ゆえに法的に禁じることができなかったが、「倫理的理想の本質においては禁止されている」(Rahman

1994: 48) とし、「クルアーンの発言を全体として理解する唯一の方法は次のようなものである。クルアーンは、家族生活の最大限の幸福を推進しようと望み、この目的のために、通常一夫一妻制が理想的であると述べてはいるが、しかしこの倫理的目的は、7世紀のアラビア半島の社会に妥協を余儀なくされている」(Rahman 1966: 121) と結論付けている。

このようにラフマーンはクルアーンが下された当時の歴史的背景をふまえつつ、その真の原則を抽出している。つまり第一の「運動」ということになる。ワドゥード同様に、多妻制を否定する結論を導き出しているが、その過程は異なっている。ワドゥードは夫婦間のあり方を重視しているが、ラフマーンはそれについては「家族生活の幸福」と述べるにとどまり、基本的には夫が妻たちを公平に扱えるはずがないという点を根拠に、一夫多妻制を肯定する解釈を否定しているのである。ここからもワドゥードが夫婦としての男女のあり方について強い関心を持っていることがうかがえる。

またラフマーンは第二の「運動」を提示していないが、ワドゥードは極めて具体的に「前提テキスト」を用いながら、現実への解決策を提示している。ラフマーンは、「二重運動」理論に関して、「現状 present situation からクルアーンの時代へ、その後、現在に戻る」(Rahman 1984: 5) とも表現している。この「現状」という言葉はこの理論の説明において多用されており、彼の現実問題の認識が抽象的で曖昧であることがうかがえる。しかし、ワドゥードは具体性を追求することで第二の「運動」を常に提示しているという点からも、実際に「二重運動」理論を適用するには、曖昧な「現状」といった現実認識ではなく、むしろ「前提テキスト」や具体的な「共同体」の事例が必要であったのだと考えられるのである。

次に「家父長制」や「男性の権威」であるが、前者のテーマにおいてワドゥードは、クルアーンは「家父長制」社会であった啓示当時の文化的状況を反映しているが、その内容は時間を経るに従って変化しているのであり、「クルアーンの句の字義通りの内容の外」にあるものを重視し、「クル

アーンの偉大な意図に基づいた改善を行うべき」と述べている (Q&W: 80-82)。このことは、前述したように、メッカ期からメディナ期へと移行するにつれて女性の立場の改善に関する主張が増えたことを意味していると考えられる。これは、こちらも前述したことであるが、テキストには①書かれた文脈、②文法構造、③全体の世界観 Weltanschauung (world-view) という3つの側面があるというワドゥードの考えを考慮すると、①や②といったクルアーンの文言の解釈そのものからではなく、③から家父長制の否定を導き出そうとしているのである。

また「男性の権威」では、指導的人物のあり方を論じている。ワドゥードによれば、クルアーンが下された当時は男性中心的な社会状況であったが、クルアーンからそうではない状況にも通じる一般原則を読み取ることができるという。そしてクルアーンに描かれる指導者の一般原則は、体力や精神力、教養、財力そして経験において「最も適した者」ということであり、これは家族や社会におけるさまざまな側面に当てはまる。かつ、クルアーンでは指導者は男性であるとは述べられておらず、シバの女王であったビルキースのような例もある⁽²⁴⁾ と述べ (Q&W: 88-89)、女性が指導的立場に立つことに問題がないことを示している。

だが続いて現実問題に言及し、現在のような男性優位社会においては、女性指導者はうまくいかないかもしれないが、将来はうまく機能するのではないかとしている (Q&W: 89)。これは特に社会の組織などを念頭においた発言だと考えられるが、家庭内については次のように極めて具体的な言及がなされている。ワドゥードは、育児は永遠に女性だけのものというわけではないのだから、妻が病気の時など、男性も育児をするべきであるとして (Q&W: 89)、家庭内における男性の極度な優位性を批判している。これはまさしく「前提テキスト」であり、それゆえに極めて身近でワドゥードが強い関心を持つ事例に論が向かってしまったということであろう。

他方ラフマーンは、男性の女性に対する権威を示す Q2:228 「男性は女性よりも一段上である」を

引用し、次のように述べている。クルアーンは一般的に労働の区別や機能の相違を想定しているが、女性が財を稼ぐことや経済的に自立することを禁じてはいない、と。そして、預言者ムハンマドの最初の妻で交易を営んでいたハディースを例として挙げてもいる。「もし女性が、相続や稼ぎによって経済的に自立し、家計に貢献しているならば、男性の優位性はそれに応じて軽減されるであろう。なぜならば、夫は人間として妻に優位性を持っているわけではないのであるから」(Rahman 1994: 49)。このように男性の優位性は経済的問題に起因し、女性が経済力を持てばこの優位性は失われると主張されている。彼は「これは機能的な優位性であり、生来的な優位性ではない」とも述べているようである (Sonn 1991: 222)。このようにラフマーンも男女の同等性を読み込んでいるが、これに比べると明らかにワドゥードはさらに踏み込んだ解釈を提示している。なぜならば、女性指導者の出現を念頭に置いた発言や、家庭内での夫の横暴への批判まで言及しているためである。

そして Q&W 本論の最後に、「育児」についての解釈が提示される。すでにふれたが、この論題にはワドゥード独自の男女観が込められていると考えられる。ワドゥードは、現状では女性に育児(や家事)の責任が付されているが、クルアーン (Q2: 223) は両親ともに子どもにかかわる権利を認めているとしている (Q&W: 89-90)。これまでの議論で明らかなように、ワドゥードは出産と育児を分離してとらえており、前者は女性特有の分業だが、後者はそうではないとしている。だが現実はそのようではないことに対して、クルアーンの解釈に基づき、新しい社会形態を提唱しようと試みている。彼女によれば、男性が外で仕事し、女性が家にいる場合は役割分担もよいかもしれないが、夫婦ともに外で稼ぐ場合に、妻のみが家事をするのは荷が重すぎて不公平であるため、男性も家事や育児に参加すべきであるという。そして「このような柔軟でダイナミックな協同のシステムこそが、社会や家族の多様性に有益」だとしている (Q&W: 89-90)。このシステムは、社会的に規定された男女の役割の垣根を可能な限り取り払い、柔軟に協力的

な関係を構築することであるという。そしてこれこそが、ハリーファとしての真の姿であると考えていることが、次の言葉からうかがえる。

男女が、家族とひいては社会において円満で互恵的な関係になることで、ようやくハリーファとしての真の潜在能力が育成される。家族が〔ハリーファとしての〕実践の最前線に立つのである。預言者が、「あなたのなかで最も良い者は、自分の家族にとって最も良い者である…」と言っているように (Q&W: 91)。

ここでは、「出産」と「保護」を分担した後に、育児で協力する夫婦という男女の姿が描かれ、これがワドゥードの主張する「クルアーン的ユートピア」であると考えられる。しかしこの姿は、ワドゥードの「前提テキスト」の影響のあまり、特定の家族形態を強調しすぎるものだという批判も考えられる。次は最後に、この点も含めてワドゥードの解釈の意義と限界について考察してみたい。

5. おわりに —Q&Wの意義と限界—

残念ながらサイドが指摘しているように、ラフマーンはシステマチックなクルアーン解釈方法論を提示したにもかかわらず、その解釈書を著すことはなかった (Saeed 2004: 58)。従って、ワドゥードの Q&W の意義はまず、この評価の高いラフマーンの「二重運動」理論の適用を試みたことである。しかしそれ以上に評価すべきは、「前提テキスト」概念の導入であると考えられる。ラフマーンがあえて踏み込まなかった「個人見解」という主観性を解釈の手法として明確に肯定したことは、クルアーン解釈(タフスィール)史への大きな貢献であると言える。ワドゥードは「二重運動」理論を用いてクルアーンを解釈する際、この理論だけでは現実社会の問題に適応し、解決策を示すことは難しいと考え、そして「前提テキスト」を導入したのではないかと考えられる。

この違いは、2人がクルアーンに求めているものが異なっていることによるようである。ラフ

マーンはクルアーンをイスラームの基盤たる倫理の書ととらえ、イスラームとイスラーム教徒の改革を目指した。だがワドゥードはクルアーンを真の男女平等を説く書ととらえ、女性の状況の改善を目指した。従って、ラフマーンにとっては、「第一の運動」と、曖昧な認識に基づく「現状」への適応としての「第二の運動」でもって、その目的はある程度達成されたのであろう。しかし、ワドゥードは自らの問題に端を発しつつ、あくまで具体的な指針を求めており、その「第二の運動」は極めて具体的なものとなっていたのである。よって、ワドゥードのように個別具体的な問題を解決したいイスラーム教徒にとっては、ラフマーンの解釈はもの足りないと感じられるかもしれない。

しかし、この点はワドゥードによる解釈の長所であり、同時に限界でもありと考えられる。具体性とはつまり限定性であり、「前提テキスト」を共感できない者がその解釈を共有することはできないのである。Q&Wを読むと、家庭が女性を「奴隷化」する場となる可能性や（Q&W: 77）、結婚が女性への抑圧となる可能性（Q&W: 103）について、また、家計を担って外で働いた上に、出産や育児もこなしつつ、社会からの疎外感を持つ夫からの暴力を受けるという女性たちの状況（Q&W: 67, 76）について言及されており、男性による女性差別がワドゥードの「前提テキスト」であることがうかがえる。そしてこれは、アフリカ系アメリカ人女性に共通した社会問題であり、ワドゥード自身、そこから抜け出すために、イスラーム教徒になったと述懐している（Wadud 2006: 59）。

だが果たしてこれは、全てのクルアーン解釈を求めるイスラーム教徒が共有できる「前提テキスト」であろうか？いや、そうとは言い切れない。しかしワドゥードは、イスラーム教徒の大抵の共同体において、女性が男性から軽視され、同等に扱われていない（Q&W: ix）としており、Q&Wの解釈がイスラーム教徒女性の問題解決を目指すものであると考えていることがうかがえる。だが男女の関係についての指摘がその通りであったとしても、その内実は様々である。シリア出身のアメ

リカ移民であるニマト・ハーフェズ・バラザンギ（Nimat Hafez Barazangi）はワドゥードが男女の平等を実現するために、両性を同じだと主張していると批判している（Barazangi 1995: 326）。また、サウジアラビアのファティマ・ウマル・ナスィーフ（Fatima ‘Umar Nasif）は、家父長制の意義を認め、女性の役割を娘や妻、母といった伝統的なものを第一義とする見解を示している（辻上 2008: 111-118）。このように、ワドゥードの「前提テキスト」は、イスラーム教徒女性全体の「前提テキスト」とはなり得ないのである。

またワドゥードの解釈によって示された理想的な家族像も同様に、その「前提テキスト」の影響を強く受けていると考えられる。ワドゥードは男女による夫婦が子どもを持つことを理想としているが、この形態以外を是とする男女（もしくは同性どうし）の関係については、考慮されておらず、これもQ&Wの限界であると考えられる。ワドゥード自身、「クルアーンの解釈は終わることがない」（Q&W: 10）と述べ、自らの解釈を絶対視していないことは明らかであるが、残念ながら、家族形態の「多様性」についての議論も彼女の関心の範囲外であったようである。

この理由は、やはりQ&Wが生まれた背景に求めることができると考えられる。ワドゥードの属すアフリカ系アメリカ人社会では、男女が夫婦となり子どもを持ち育てるという、最も「一般的な」形態の家庭をつくることそのものが容易ではない。それはこれまでふれてきたQ&Wの記述に加え、彼女自身、幼い頃に母親が家を出ており、極度の貧困のなか父親に育てられている（Wadud 1995: 254-256）という「前提テキスト」からもうかがえる。さらに実際、Q&Wが執筆された頃のアメリカのアフリカ系社会において、若い未婚女性の出産（婚外出産）が多く、子どもの6割以上が単親家庭で暮らしているなど、多くの家族が崩壊し、女性の生活が困窮していることが報告されている（本田 1991: 239; 大河内 1998: 95-98）。このように彼女の属すアフリカ系アメリカ人社会においては、男性優位の風潮のなかで女性は社会的・経済的に苦しい立場にあった。彼女がQ&Wにおい

て男性の唯一の役割を「保護」と解釈した背景には、それを求めてイスラームに改宗したという彼女の個人的体験を見ることもできるだろう。

ワドゥードが求めた「クルアーン的ユートピア」は、このような苦境にあるアフリカ系アメリカ人女性の状況の裏返しであると考えられる。彼女にとっては、何よりもこの段階に達することがまず必要なのであり、「家族の多様性」は「一般的な家庭」が通常となった後に生まれる選択ということなのであろう。この意味で、現在のアメリカにおけるアフリカ系社会とそれに似た問題を抱える社会に生きる女性たちに向けて、Q&Wは大きなメッセージを与えているということもまた確かである。

ただし現在イスラーム教徒の女性の立場や見解は多種多様であり、それは今後さらに強まっていくと考えられる。なぜならば、情報量や移動の機会、そして改宗者の数が増大しているためである。よってもし普遍的なクルアーン解釈が成立するとすれば、それは女性が自由に自律的に自らの生き方を選択することを認める、つまり多様性そのものを肯定することをクルアーンに読み込む解釈者が登場した時であろう。そうすれば、家父長制の肯定から男女の完全な平等の主張に至るまで、どの立場もクルアーンが認めているということになり、全ての女性が納得できる解釈が提示されることになると考えられる。

とは言え、以上から最後に言えるのは、当面はクルアーンという聖典の解釈における多様化がますます進むであろうということである。ワドゥードの Q&Wは、何らかの手法を用いれば、クルアーンが現実の個別具体的な問題にも適応できることを証明した。Q&Wが高く評価されて以降、バルラスがイスラーム教徒の女性たちに、男女の平等を打ち立てるために、既存勢力からの嫌がらせを恐れることなく、「クルアーンを自分自身のためにもう一度読み直すこと」を勧めているように (Barlas 2001: 33)、「個人見解」が全面解禁されつつある観がある。これに対抗すべき「伝承」は現在一部の学者の間のみで扱われ、こちらの「伝承によるタフスィール」が優勢になる可能性は極めて少ない。従って「個人見解によるタフスィール」は今

後ますます隆盛となっていくと考えられるのである。そしてこの流れの契機としても Q&Wはクルアーン解釈史上重要であると言える。だが、これ以降の解釈状況に関しては本稿の範囲を超えており、今後の課題としたいと考えている。

注

- (1) 従来のクルアーン解釈研究は、Baljon 1968 や Jansen 1974 のように、中東や南アジアという伝統的なイスラーム諸国における近代的クルアーン解釈を対象としていたが、その後、移民が急増したこともあり、Farouki (ed.) 2004 がようやく、欧米で生まれた解釈を研究対象に含めるようになった。
- (2) アメリカにおいて、Barlas 2002 や Barazangi 2006 など、特に女性によるクルアーン解釈書刊行が活発になっている。
- (3) ワドゥードの生涯については、Wadud 1995; Wadud 2006; Omar, “Wadud, Amina”などを参照のこと。
- (4) 2005年にニューヨークの教会で80-100人の男女混合礼拝のイマームを務めた (Cf. Wadud 2006: 246-253)。エジプトのアズハル大学やカタル在住の思想家ユースフ・アル＝カラダーウィー (Yūsuf al-Qarāḍāwī) からの批判や、アメリカで活躍する女性学の大家レイラ・アフメド (Leila Ahmed) からの賞賛など、世界中から様々な反応が見られた (Cf. Omar 2007: 1: 627-28)。
- (5) ラフマーンの経歴については、Tucker, “Rahman, Fazlur”を参照のこと。
- (6) この著作は、1992年に彼女の当時の勤務地であったマレーシア (国際イスラーム大学で教鞭をとっていた) で刊行されて評判となり、その後1999年にオックスフォード出版社によって再版されたという経緯を持つ。
- (7) ラフマーンの提示したモダニスト的クルアーン解釈は、ワドゥード以外に、インドネシアで活躍したスルホリシュ・マジッド (Nurcholish Madjid, 1939-2005) など影響力のある人物によって引き継がれ、発展されている (Saeed 2004: 39; Johns and Saeed 2004: 76)。マジッドについては山本 2004 も参照のこと。
- (8) その他、以下の論考を参照されたい。Fadel 1997; Stowasser 1998; Abugideiri 2001; McAuliffe 2005; Haddad (et al) 2006; Ali 2007。
- (9) 第二の解釈のカテゴリーは、主に現代の「フェミニスト」学者たちによる解釈であるとされる。ワドゥードによれば、これは女性の過酷な状況に対応するために、その根拠とされるクルアーンのテキストを批判的に解釈するものであるという。だがこういった解釈は、重要な事柄を論じて、クルアーンの全体的な分析に欠けていたため、クルアーンの女性観と全体的に辻褃が合わないことになりがちであると述べている (Q&W:

- 2-3)。
- (10) ワドゥードは、ラフマーンの理論に加え、ムスタンスィル・ミル (Mustansir Mir) による、クルアーン内部の相互関連性を示す「統合性 nazm」概念を検討する論考を高く評価している (Q&W: 12)。ミルもこの著作のなかで、クルアーン解釈に共通する問題点として、句を逐語的に扱う「分断主義 atomism」があると指摘している (Mir 1986: 1)。その他、Mir 1993 を参照のこと。
- (11) 但し実際のところワドゥードは、ザマフシャリー (al-Zamakhsharī, 1075-1144) やアブー・アル＝アラール＝アル＝マウドゥーディー (Abū al-‘Alā Mawdūdī, 1903-79), アッバース・マフムード・アッカード (‘Abbās Maḥmūd ‘Aqqād, 1889-1964) の解釈を批判する一方で、サイイド・クトゥブ (Sayyid Qutb, 1906-66) の解釈は肯定的に引用しており、男性であるからという理由で全てを否定しているわけではない。これら4人の解釈書に関して、書名とワドゥードが用いている版を挙げておく。al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-‘Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, 4vols, Beirut: Dār al-Ma‘ārif, n.d.; Abū al-‘Alā Mawdūdī, ed. by A.A.Kamal, and trans. by Ch. Muhammad Akbar, *The Meaning of the Qur’ān*, 13vols., Lahore: Islamic Publication, 1983; ‘Abbās Maḥmūd ‘Aqqād, *al-Mar’a fī al-Qur’ān*, Cairo: Dār al-Hilāl, 1962; Sayyid Qutb, *Fī Zīlāl al-Qur’ān*, 6vols., Cairo: Dār al-Sūrūq, 1980.
- (12) ワドゥードは“double movement methodology”と表記しているが (Q&W: 13), 一般的にはこちらの名称で知られる。中村 1997: 200-202 も参照のこと。
- (13) イスラームの伝統的な「クルアーン学 ‘ulūm al-Qur’ān」のことであろう。
- (14) 古典期のクルアーン解釈 (タフスィール) においては、この「個人見解によるタフスィール」ではなく、「伝承によるタフスィール tafstr bi’l-ma’tūr」と呼ばれる、ムハンマドの言行録であるハディースや権威ある人物の発言についての伝承を用いて解釈する手法が主流であった。これはアッラーの言葉に個人見解を加えることに対する忌避感情の結果であると考えられ、「個人見解」によるクルアーン解釈は、批判的にとらえられることが多かった。
- (15) 注 14 を参照のこと。
- (16) マレーシアとの関わりについては Wadud 2006: 78, 113-118 など を参照のこと。
- (17) 「人間たちよ、我々 (=アッラー) は1人の男と1人の女からあなた方を創造し、民族と部族に分けた。あなた方を互いに知り合うようにさせるためである」 (Q49:13)。ワドゥードはこの句にある「民族と部族」という言い回しを、社会・文化・民族・人種の多様を示すものとしてしばしば用いている (例えば Q&W: 67)。
- (18) ここでは「2つの性」と表記したが、原文では“gender”や“sex”という用語は用いられず、「対 pair」や「男女の対 male/female pair」という言葉を用いて説明されている (Q&W: 20-21)。またワドゥードは“sex”ではなく、常に“gender”の用語で議論を展開している。その“gender”観については、次の文章からうかがえる。「女性性 femininity や男性性 masculinity とは、女性と男性の個々人が持つ原初的な本質に [アッラーによって] 刷り込まれ創造された特性ではなく、また、クルアーンがこれらの概念について論じたり示唆したりもしていない。それらは、それぞれのジェンダーがどのような役割を果たすべきかという文化的に決定された価値基盤に応じて、女性や男性の個々人に適応された、[人間によって] 規定された特性なのである」 (Q&W: 22)。さらに Wadud 2006 においても、性欲・肉体交渉について論じる際には“sexuality”という言葉が用いられるが、全体を通して“gender”の用語のみによって議論が展開されている。以上から、ワドゥードは男女の肉体的差異を当然のこととして、特に議論の対象としてはおらず、ただ社会的文脈における男女の差異を問題としていっていると考えられる。
- (19) 「霊魂 nafs」と「肉体 jism」の不可分性は、古典期における神学や哲学などのイスラーム思想の分野で伝統的になされてきた議論である。例えば、Calberley, “Nafs”を参照のこと。
- (20) 例えば、ラフマーンが評価した井筒俊彦の次の論考を参照されたい。Izutsu 1964: 233-239; 井筒 1992: 254-256。ちなみにラフマーンは「私はタクワーなどのキー・タームの分析について、しばしば井筒教授とは意見を異にしているが、彼の著作を極めて有益であると薦めたい」と述べている (Rahman 1994: xvi)。
- (21) 例えば結論でこう述べている。「私が特に目標としていたことは、クルアーンの世界観を現代の文脈における女性の問題や関心事に適応する様を示すことであった」 (Q&W: 102)。
- (22) イスラーム法では養子縁組は認められていないためであろう、「養子」とは明言されていない。
- (23) 一夫多妻制の否定はイスラームのモダニストが追求してきたことであり、例えば後世に絶大な影響を残したエジプトのモダニスト、ムハンマド・アブドゥ (Muḥammad ‘Abduh, 1849-1905) もその解釈書において類似の議論を展開している (Gätje 1997: 248-252)。
- (24) いわゆるシバの女王。Q27:22-44 で言及され、ワドゥードは Q&W第二章 (Q&W: 40-41) で論じている。

主要参考文献一覧

- 井筒俊彦 1992 『意味の構造』 (井筒俊彦著作集 4) 中央公論新社
 大河内敏雄 1998 『アメリカの黒人底辺層』 専修大学出版局
 大類久恵 2006 『アメリカの中のイスラーム』 子どもの

- 未来社
 ポーラ・ギディングス（河地和子訳）1989 『アメリカ黒人女性解放史』時事通信社
 上坂昇 1994 『キング牧師とマルコム X』講談社
 辻上奈美江 2008 「サウディ人男女の言説における家父長制と戦略」『日本中東学会年報』24(1): 103-138
 中村廣治郎 1997 『イスラームと近代』岩波書店
 本田創造 1991 『アメリカ黒人の歴史』岩波新書
 松岡泰 2006 『アメリカ政治とマイノリティ 公民権運動以降の黒人問題の変容』ミネルヴァ書房
 山内昌之 1998 『イスラームとアメリカ』中公文庫
 山本春樹 2004 「オルターナティブとしてのイスラーム」『宗教研究』78(2): 321-345
- Abugideiri, Hibba 2001 “The Renewed Woman of American Islam: Shifting Lenses Toward ‘Gender Jihad?’”, *Muslim World* 91(1/2): 1-18
 Ali, Anjuman 2007 “Feminists Reread the Quran”, *Progressive* 71(11): 29-31
 Baljon, J.M.S. 1968 *Modern Muslim Koran Interpretation* (1880-1960), Leiden: E.J.Brill
 Barazangi, Nimat Hafez 1995 “Qur’an and Woman by Amina Wadud-Muhsin” (Book Review), *Journal of Islamic Studies* 6(2): 324-326
 Barazangi, Nimat Hafez 2006 *Woman’s Identity and the Qur’an: A New Reading*, Gainesville: University Press of Florida
 Barlas, Asma 2001 “The Qur’an and Hermeneutics: Reading the Qur’an’s Opposition to Patriarchy”, *Journal of Qur’anic Studies* 3(2): 15-38
 Barlas, Asma 2002 “Believing Women” in Islam : *Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’ān*, Austin, TX: University of Texas Press
 Barlas, Asma 2004 “Amina Wadud’s hermeneutics of the Qur’an: Woman rereading sacred texts”, in Suha Taji-Farouki ed., *Modern Muslim Intellectuals and the Qur’an* (Oxford: Oxford University Press): 97-123
 Barlas, Asma 2006 “Women’s readings of the Qur’an”, in Jane Dammen McAuliffe ed., *The Cambridge Companion to the Qur’ān* (Cambridge University Press): 255-271
 Ba-Yunus, Ilyas, and Kone, Kassim 2006 *Muslims in the United States*, Westport, Conn.: Greenwood Press
 Calberley, E.E. “Nafs,” *The Encyclopaedia of Islam* (2nd ed.) 7: 880-883
 Cragg, Kenneth 1985 *The Pen and the Faith: Eight Modern Muslim Writers and the Qur’ān*, London: George Allen & Unwin
 Denny, Frederick Mathewson 1989 “Fazlur Rahman: Muslim Intellectual”, *Muslim World* 79(2): 91-101
 Denny, Frederick Mathewson 1991 “The Legacy of Fazlur Rahman”, in Yvonne Yazbeck Haddad ed., *The Muslims of America* (Oxford: Oxford University Press): 96-108
 Fadel, Mohammad 1997 “Two Women, One Man: Knowledge, Power, and Gender in Medieval Sunni Legal Thought”, *International Journal of Middle East Studies* 29(2): 185-204
 Farouki, Suha Taji- 2004 *Modern Muslim Intellectuals and the Qur’an*, Oxford: Oxford University Press
 Gätje, Helmut 1997 (Trans. and ed. by A.T.Welch) *The Qur’an and Its Exegesis: Selected Texts with Classical and Modern Muslim Interpretations*, Oxford: Oneworld
 Haddad, Yvonne Yazbeck ed. 1991 *The Muslims of America*, Oxford: Oxford University Press
 Haddad, Yvonne Yazbeck, Jane I. Smith & Kathleen M. Moore 2006 *Muslim Women in America: The Challenge of Islamic Identity Today*, Oxford: Oxford University Press
 Izutsu, Toshihiko 1964 *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies
 Jansen, J.J.G. 1974 *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden: E.J.Brill
 Johns and Saeed 2004 “Nurcholish Madjid and the Interpretation of the Qur’an: Religious Pluralism and Tolerance”, in Suha Taji-Farouki ed., *Modern Muslim Intellectuals and the Qur’an* (Oxford: Oxford University Press): 67-96
 Karim, Jamillah A. 2006 “To Be Black, Female, and Muslim: A Candid Conversation about Race in the American Ummah”, *Journal of Muslim Minority Affairs* 26(2): 225-233
 Koshul, Basit B. 1994 “Fazlur Rahaman’s Islam and Modernity Revisited”, *Islamic Studies* 33(4): 403-417
 McAuliffe, Jane Dammen 2005 “Reading the Qur’ān with Fidelity and Freedom”, *Journal of the American Academy of Religion* 73(3): 615-635
 McCloud, Aminah Beverly 1995 *African American Islam*, New York and London: Routledge
 McCloud, Beverly Thomas 1991 “African-American Muslim Women” in Yvonne Yazbeck Haddad ed., *The Muslims of America* (New York; Oxford: Oxford University Press): 177-187
 Mir, Mustansir 1986 *Coherence in the Qur’ān: A Study of Iṣlāhī’s Concept of Naẓm in Tadabbur-i Qur’ān*, Indianapolis : American Trust Publications
 Mir, Mustansir 1993 “The Sura as a Unity: A Twentieth Century Development in Qur’ān Exegesis”, in G. R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef eds., *Approaches to the Qur’ān* (London and New York: Routledge): 211-224.
 Omar, Sara 2007 “Wadud, Amina”, *Encyclopedia of Islam in the United States* 1: 627-628
 Rahman, Fazlur 1966 “The Impact of Modernity on Islam”, *Islamic Studies* 5(2): 113-128
 Rahman, Fazlur 1979 *Islam* (Second Edition), Chicago: University of Chicago Press
 Rahman, Fazlur 1984 *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press
 Rahman, Fazlur 1994 *Major Themes of the Qur’ān*, Minneapolis:

Bibliotheca Islamica

- Rouse, Carolyn Moxley 2004 *Engaged Surrender: African American Women and Islam*, University of California Press
- Saeed, Abdullah 2004. "Fazlur Rahman: a Framework for Interpreting the Ethico-legal Content of the Qur'an", in Suha Taji-Farouki ed., *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* (Oxford: Oxford University Press): 37-66
- Sonn, Tamara 1991 "Fazlur Rahman's Islamic Methodology", *Muslim World* 79 (3-4): 212-230
- Stowasser, Barbara 1998 "Gender Issues and Contemporary Quran Interpretation", in Yvonne Yazbeck Haddad & John L. Esposito ed., *Islam, Gender and Social Change* (New York: Oxford University Press): 30-44
- Tucker, Emily "Rahman, Fazlur", *Encyclopedia of Islam in the United States* 1: 537-539
- Wadud-Muhsin, Amina 1992 *Qur'an and Woman*, Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti
- Wadud, Amina 1995 "On Belonging as a Muslim Woman", in Gloria Wade-Gayles ed., *My Soul is a Witness: African-American Women's Spirituality* (Boston: Beacon Press): 253-265
- Wadud, Amina 1995/96 "Towards a Qur'anic Hermeneutics of Social Justice: Race, Class and Gender", *Journal of Law and Religion* 12(1): 37-50
- Wadud, Amina 1999 *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press
- Wadud, Amina 2000 "Alternative Qur'anic Interpretation and the Status of Muslim Women", in Gisela Webb ed. *Windows of Faith: Muslim Women Scholar-Activists in North America* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press): 3-21
- Wadud, Amina 2003 "American Muslim Identity: Race and Ethnicity in Progressive Islam", in Omid Safi ed., *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism* (Oxford: Oneworld): 270-285
- Wadud, Amina 2006 *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, Oxford: Oneworld
- Waugh, Earle H. 1999 "The Legacies of Fazlur Rahman for Islam in America", *The American Journal of Islamic Social Sciences* 16(3): 27-44