

【研究メモ】

ビント・シャーティウ (アーイシャ・アブドッラフマーン)⁽¹⁾のクルアーン解釈

—カイロ大学⁽²⁾と人文学—

大川 玲子

はじめに

(1) 本稿の目的

宗教は理性や合理性と対立するものとしてとらえられることが多い。それは宗教が超越的で不可視なものを前提とする一方で、理性や合理性は現実にあるものに思考をめぐらすからであろう。だがこれまで人々が両者を併存させる思想的な試みを続けてきたのも事実である。それは苦しいが必要な知的努力であり、特に多様多様な背景をもつ人間の接触が緊密になり、それゆえに摩擦も急増する現在のグローバル社会においては、不可欠なものとなっている。

本稿では近代において、イスラームの宗教学問体系が、西洋で生まれた神を前提としない人文学と出会うことで生じた摩擦と融合の試みの一例に焦点をあてる。特にイスラムによる聖典クルアーン(コーラン)の解釈学が西洋の人文学をどのように受容していったのかに着目し、イスラームと西洋の学問が摩擦をはらみながらもクルアーンをめぐって融和する可能性を考察したい。

イスラムによるクルアーン解釈(タフスィール *tafsīr*)には大きく分けて二つの流れがあり、伝統的解釈と現代的解釈と呼ぶことができるだろう。前者は個人見解を排し、預言者の言行伝承ハディースや権威ある解釈者の見解に依拠した解釈の流れで、イスラーム世界のウラマー(宗教学者)たちによって長きにわたり積み上げられてきた。対して後者は、合理性や個人見解に基づき、同時

代の問題を視野にいれた解釈の潮流で、主に非ウラマーがその担い手である(大川 2013: 36-48)。

中東のイスラム地域が西洋の影響を受けて近代に突入して後者が始まり、イギリスの支配下に置かれたインドやエジプトで新しい解釈の潮流が生まれた(Baljon 1968; Jansen 1980)。さらに昨今はグローバル化のなかで、西洋諸国に在住するイスラムによる解釈活動もさかんになり(Taji-Farouki ed. 2006, 2015; 大川 2013, 2018 など)、後者の流れは加速している。大川 2013 で指摘したように、この現代的解釈の流れはジェンダーや人種差別、平和といった解釈上のテーマを扱うなど、内容的に非イスラムにも開かれつつあるが、本稿では解釈の方法論も非イスラムの手法、つまり西洋的学問に接近していることに着目したい。

ここではエジプトで1960年代に刊行された大きな反響をよんだ、ビント・シャーティウ(Bint al-Shāṭi')のペンネームで知られるアーイシャ・アブドッラフマーン('Ā'isha 'Abd al-Rahmān, 1913-1998)のクルアーン解釈書『偉大なるクルアーンの修辭的解釈 *al-Tafsīr al-Bayānī lil-Qur'ān al-Karīm*』(以下『修辭的解釈』, 'Abd al-Rahmān 1990a/b)の方法論について考察する。中東においてエジプトは西洋文明の衝撃を最初期に受け、その後、近代化・西洋化の道を急いで歩み始めた。そのためイスラーム諸国の思想文化の拠点としての役割を担ってきた。エジプト近代思想家ムハンマド・アブドゥ(Muḥammad 'Abduh, 1849-1905)は、西洋的とされる理性や合理性とイスラームの依拠する啓示は矛盾しないと説き、イスラーム思

想の近代化を推進した。彼とその弟子ラシード・リダー（Rashīd Riḍā, 1865-1935）による『マナールのタフスィール *Tafsīr al-Manār*』は近代的クルアーン解釈書の最初のもので、伝統踏襲的議論を排し、論理的にクルアーンを理解しようと試みた。

アブドゥの後、さらにエジプトの近代化・西洋化が進み、西洋の学問を学ぶためにカイロ大学が設立され、人文学が導入された。その教授アミン・フリー（Amīn al-Khūlī, 1895-1966）が提唱した新しいクルアーン解釈方法論は人文学的手法にそったものであり、それを実際に適用した弟子がカイロ大学を卒業したビント・シャーティウである。彼女のタフスィールはエジプトをはじめとするアラブ諸国で高く評価された。いわば人文学的クルアーン解釈の「成功例」である。しかし同様にフリーの方法論を適用したが社会的に批判を受けたハラファッター（Muḥammad Aḥmad Khalafallā, 1916-1997）やアブー・ザイド（Naṣr Hāmid Abū Zayd, 1943-2010）といったカイロ大学出身者もいる。これらのクルアーン研究はエジプトのムスリム社会で受け入れられなかったという意味で「不成功」であり、西洋的人文学をイスラームの聖典を解釈するために用いることの難しさを示していると言えるだろう。それではこの「成功／不成功」の境界線は一体何なのだろうか。それを本稿で考察していきたい。

(2) 研究史と本稿の議論

ビント・シャーティウに関する英語で書かれた最初期の研究は『修辞的解釈』出版の少し後に刊行された。Boullata 1974 はビント・シャーティウやその解釈方法論の紹介を通して、その研究の重要性を主張している。同じく 1974 年に刊行された Jansen 1980 は『修辞的解釈』が関心の契機となって近現代エジプトにおけるクルアーン解釈史を論じ、真に革新的なのはアブドゥとフリーだと高く評価している（Jansen 1980: VII, 17）。1980 年代にもビント・シャーティウへの学問的関心は継続され、Kooij 1982 がインタビューを通してその人となりについて、Brinner 1983 がそのオリエンタリズム批判論について分析している。

ビント・シャーティウの最晩年となる 20 世紀末になるとさらに研究成果が発表されている。Wahyudi 1998 はその自由意志論をアリー・シャリーアティー（‘Alī Shari‘atī, 1933-1977）と比較しつつ、また al-Kafrawi 1998 はクルアーン解釈方法論をサイド・クトゥブ（Sayyid Qutb, 1906-1966）と比較しつつ論じている。シャリーアティーやクトゥブはそれぞれ現代イランと現代エジプトでも有数の思想家と目される人物である。Syamusuddin 1998 はビント・シャーティウのタフスィールの「啓示の原因（*asbāb al-nuzūl*）」の扱いの特徴を論じたものである。Davis 1999 はインタビューを通してその人物にせまっている。また Bint al-Shati’ 1999 は本人の女性に関する論考を英訳したものである。さらに 21 世紀に入ってもビント・シャーティウへの研究者による関心は衰えていない。Roded 2006 はその女性観を、Ikeda 2006 はその農村論を、Marcotte 2008 や Ibrahim 2009, Naguib 2015 はそのタフスィールを、Hatem 2011 はその人物像を分析している。これらをテーマで大別してみると、タフスィールに関する論考が最も多いが、次いでその人物に関してさまざまな論じられてきていることが分かる⁽³⁾。

これらに対して本稿は、ビント・シャーティウの解釈書『修辞的解釈』をクルアーン聖典解釈学と西洋的人文学との接近という文脈に位置付けて議論する。エドワード・サイードは「人文学の核は、歴史の世界は神ではなく人間によって作られたものであるという世俗的思想に」あるとする（サイード 2006: 14）⁽⁴⁾。当然ながら保守的なムスリムにとって、このような学問は、アッラーの言葉そのものを記録した啓示の書であるクルアーンを分析するには値しないものであろう。しかし信仰を保持しながらも、人文学的方法論でもってクルアーンを解釈することが最適な理解の道筋だと考えた近代的ムスリム研究者の成果の一つが、『修辞的解釈』である。ただフリーが提唱した人文学的方法論を適用する際に、ビント・シャーティウ独自の取舍選択がなされたため、エジプトで社会問題化せず、好意的に受け入れられたと考えられる。ここが「成功／不成功の境界線」と考えられ、

本稿での議論の中心となる。

本稿の構成は以下の通りとなる。「1. ビント・シャーティウの生涯とクルアーン解釈書（タフスィール）」ではその人物像とクルアーン解釈方法論を中心に、タフスィールの特徴を論じ、「成功」の理由を検討する。「2. カイロ大学と人文学」ではビント・シャーティウのタフスィールを生んだ背景として、カイロ大学という近代的学問を受け入れた場所に焦点を当て、彼女を現代エジプトの新しいクルアーン解釈の系譜に位置付ける。最後の「3. クルアーン第107章解釈」では方法論が適用されている様相を具体的にみながら、伝統的な解釈と比較しつつその成果を評価する。そして最後にこれらを通してムスリム社会におけるクルアーン解釈の「境界線」とは何なのか、そして人文学的クルアーン解釈が今後どのような意義をもつのかを考えてみたい。

1. ビント・シャーティウの生涯とクルアーン解釈書（タフスィール）

(1) エジプト女性の社会進出のなかで

ビント・シャーティウは1913年9月にエジプトに生まれ、女性学者として国内外で大きな注目を集め、1998年12月にカイロで死去している⁽⁵⁾。その間エジプトは激動の現代史を展開した。ムハンマド・アリー朝での西洋化・近代化とイギリスによる実質支配を背景に、独立を目指す「1919年革命」は挫折したが、1952年の自由将校軍によるクーデタの成功により共和制に移行する。1960年代にはナセル大統領をシンボルとするアラブ民族主義が高潮したが、その後、人々はナセル主義に失望、イスラーム主義の興隆が始まり、現在に至る。このようにビント・シャーティウがアラブ民族主義時代からイスラーム主義時代にかけて活発に文筆活動を続けてきた意義は大きい。それは彼女のスタンスが、近代主義、アラブ主義、イスラーム主義のいずれとも親和性をもつことに起因すると考えられる。このことはハラファッラーやアブー・ザイドといったエジプト社会と決別したクルアーン研究者と決定的に異なる点でもある。

ビント・シャーティウが生まれたのはデルタ地域の都市ディムヤート（ダミエッタ）で、ナイル川の支流が地中海に注ぐ少し手前に位置する。父親はスンナ派世界で最高の権威をもつ伝統的イスラーム教育機関のアズハルで学んだアズハリ（アズハル出身者）で、マドラサ（宗教学校）の教師を務める保守的な人物であった。母親は当時は一般的であった非識字者であったが、娘の教育を支援した。家系にはアズハル出身者が多く、15代目のシャイフ・アル＝アズハル（アズハル総長）もその一人であった。

ビント・シャーティウは5歳になると父から宗教教育を受け、10歳までにクッターブ（クルアーン学校）でクルアーンを暗誦していたという。1920年に父の反対を押し切り母や祖父の支援によって公共の学校に通い始め、卒業後、女子学校のアラビア語の教師になった。13歳の時から執筆活動を行っており、1930年代には女性雑誌『女性の復興 *al-Nahda al-Nisā'īya*』の編集長になった。だが父に知られることを恐れて「ビント・シャーティウ」つまり「(ナイル川の) 岸辺の娘」というペンネームを用いていた。エジプトの代表的な政府系新聞でアラブ世界でも影響力のある『アフラーム』で、農村問題について論考を書いたことが評価され、同紙への寄稿が晩年まで続けられたこともあり、エジプト社会に大きな発言力をもった。

1936年にファードI世大学（現カイロ大学）にパートタイムの学生として入学したが、1939年に文学部を卒業、1941年に修士号を取得した。その頃、師のフリーと結婚し、学業を続けて1950年に博士号を取得している。修士論文（1941年提出）と博士論文（1950年提出）のテーマはアラブ詩人マアッリー（Abū al-'Alā' al-Ma'arrī, 973-1058）に関するもので、アラビア古典文学への強い関心が示されている。また博士論文の指導教授はフリーではなくエジプトの大学者ターハー・フサイン（Ṭāhā Ḥusayn, 1889-1973）で、彼自身もマアッリーに関する論文で1914年にカイロ大学より博士号を取得していた。

1952年にエジプトのアイン・シャムス大に着任してアラビア語を教え、1962年から女子学部の教

授となった。退職後はモロッコのフェズにあるカラウィーン大学の高等クルアーン研究の教授や、カイロのアラブ連盟の高等アラビア語学研究所教授などを務めている。さらにスーダンやアルジェリア、モロッコ、レバノン、アラブ首長国連邦、サウディアラビアの大学でも教えた。アズハルで講演した初の女性でもあり、その時、ヒジャーブ（ベール）を被らないことなどを批判する伝統的なウラマー（宗教学者）をものともせず、壇上に立ったとされる（Hatem 2011: 11）。

エジプト出身のジェンダー研究者ライラ・アハメド（Leila Ahmed, 1940-）が指摘するように、1929年に初めて5人のエジプト人女性が大学に入学し、以降、その数は急増した。1930年代初めに彼女たちが卒業すると、法律、ジャーナリズム、医学、大学などの領域で女性たちが専門職に就き始めた。このパイオニアたちのなかにビント・シャーティウも含まれる（アハメド 2000: 273-275）。彼女自身も、自らを新しいタイプの女性の「先駆者世代に属す」と定義している。20世紀最初の四半世紀には女性はまだ「ハーレムの壁」と「非識字の暗闇」の中にいたが、20世紀の第二の四半世紀はその娘たちが「公のはるかな地平」と「アカデミアの殿堂」に至ったという（Bint al-Shati' 1999: 194）。実際にビント・シャーティウの母とビント・シャーティウ自身がそれぞれの世代に属すことになり、エジプト女性の最初期の社会進出世代を体现している。

ビント・シャーティウは数多くの著作を著しているが、アラビア文学やイスラーム、女性解放などに関する論考に加えて、自叙伝や小説が含まれる。そのなかでも広く知られているのが、ムハンマドの母・妻・娘について書いた三部作『預言者の娘たち』（1959年）、『預言者の母たち』（1961年）、『預言者の妻たち』（1961年）⁶⁾と、本稿でとり扱う『修辞的解釈』である。『修辞的解釈』は二巻からなり、1962年に刊行され、高く評価されて版を重ねた。本稿で用いるのは第一巻第7版と第二巻第5版で、どちらも1990年に刊行されている。またその評判はエジプト国外のムスリム諸国に広まり、彼女は、インドやイラク、モロッコ、クウェー

トなどイスラーム世界の各地で講演を行ったという（‘Abd al-Rahmān 1990a: 9-10）。

(2) 解釈方法論とその適用

ビント・シャーティウが用いたクルアーン解釈方法論は、カイロ大学での師であったフリーが提唱したものである。『修辞的解釈』の第一巻巻頭には「献呈 この方法を我々に教授された、我々の師であるアミン・フリー教授へ、我々の心と魂と知性において」とあり、第二巻の巻頭では「クルアーン解釈に関するこの方法の保持者で創設者」とも描写されている。フリーが方法を提唱しながらも、実際に解釈書を著さなかった理由は、後述するハラファッターの事件のためにそれが難しい状況であったからかもしれない。ビント・シャーティウが解釈書を著したのは、フリーが亡くなる5年前のことであった。

フリーは理想的なクルアーン研究について二つに分けていた（Jansen 1980: 65-66）。一つは、クルアーンの背景やその成立史、それが生まれた社会、その主対象である人々の言語に関する批判的研究である。ドイツの東洋学・セム学研究者テオドル・ネルデケ（Theodor Nöldeke, 1836-1930）の『コーランの歴史 *Geschichte des Qorāns*』は不可欠な研究と考えられ、フリーの学生の1人がアラビア語に翻訳していたという。この研究書は西洋学者によるクルアーン研究の基本文献で、クルアーンの啓示時期をメッカ期とメディナ3期に分ける学説を定着させ、現在も影響力をもつ。だがイスラームの信仰に基づくクルアーン理解とは相いれない点も多く、これを不可欠ととらえるフリーやその門下生は、西洋的人文学を積極的に取り入れる姿勢をもっていたということになる。しかし、神の絶対的な言葉としてのクルアーンを当時の人間社会のなかに位置づけて検討するという研究アプローチは、ムスリム社会では論争を生む可能性をはらんでいた。その一つの帰結がハラファッターの研究だとも言えるだろう。

そしてもう一つのクルアーン研究の分野が、これらの予備的研究に基づいたクルアーンの語彙解釈であるという。こちらこそがビント・シャーティ

ウが実践に移したものであり、語彙に議論を集中させ、前述した批判的研究に比べるとムスリム社会からの反発を受けにくい。その方法論についてはビント・シャーティウが次のようにまとめている。

- (1) この方法の基本はクルアーンのテーマ的理解 (al-tanāul al-mauḍū‘ī) である。まず、調べるテーマに関係するスーラ (sūra, 章) やアーヤ (āya, 節) の全てを収集する。
- (2) テキスト (naṣṣ) の背景を理解するために次のことを行う。時間や場所の状況を明らかにするためにアーヤを啓示順に並べる。啓示の原因 (asbāb al-nuzūl) に関する伝承は、アーヤが啓示されたことに密接に関わる場合のみ考慮する。その言葉の意味は啓示がもたらされた契機のみ限定されないためである。
- (3) 用語 (alfāz⁽⁷⁾) の意味を理解するために次のことを行う。アラビア語はクルアーンの言語であるため、この言語における根源的な意味を追求する必要がある。そのためにクルアーン中のその用語の形態すべてを集め、スーラやアーヤでの個別的文脈と、クルアーン全体での普遍的文脈を分析した上で、クルアーンが意味する最適なものを抽出する。
- (4) 表現 (ta‘bīr) の巧みさを理解するために次のことを行う。クルアーンの字義と精神の双方を考慮した上で、そのテキストの文脈を検討する必要がある。クルアーン解釈者たちの意見に振り回されず、ユダヤ・キリスト教起源の伝承 (isrā’īlīyāt) や異端的解釈、極端な解釈 (ta’wīl) の影響を避ける。また文法学や修辞学の一般法則に基づいてクルアーンを理解しようとしなない。クルアーンはその修辞的無類性 (i‘jāz bayāni-hi) に関して究極のレベルにあるためである (‘Abd al-Rahmān 1990a: 10-11)。

この方法論は概して言えば、西洋的人文学研究への接近であり、特に文献学的手法に相当する。西洋的な学問伝統に属す研究者にとってこのような文献へのアプローチは特に目新しいことではないだろう。だが、このような研究がムスリム学者によってなされたことの文脈を考えなければなら

ない。人文学の重要な柱である歴史学や文学は、文献を精査することを基礎とし、中世の西洋は、古典期のギリシャ・ローマの文献を客観的に読み込むことで、神学の伝統から解放された (安酸 2014)。それに類似する動きが、近代化の道を歩み始めたエジプトのムスリム学者によって進められていたのである。ビント・シャーティウはクルアーンを解釈するにあたって客観性を前提とし、「この完全なるテキストの素晴らしさの前で息をのむことをやめた」と述べ、その理由を、ムハンマドも結局は食事をしてスーク (市場) を歩き回る人間に過ぎないからだとしている (‘Abd al-Rahmān 1990a: 14-15)。これはクルアーンを文学作品としてみる姿勢、人文学的スタンスを示すものだとと言えるだろう。

ビント・シャーティウはまた、現代アメリカで活躍するアミナ・ワドゥード (Amina Wadud, 1952-) などのムスリム女性解釈者の先駆的存在であるが (大川 2013: 50-100)、それらに比べて『修辞的解釈』はフェミニズムを読み込んだ解釈ではない。あくまでアラビア語という言語から聖典を読み解くことを目指したものであった。彼女は女性が教育を受け、専門職に就いて公的な場所で地位を得ることを重視したが、家庭内での女性の立場については極めて保守的であった。それは師のフリーとの結婚が多妻婚であったことからもうかがえるかもしれない (Bint al-Shati’ 1999: 194; Hatem 2011: 7, 13⁽⁸⁾)。その意味で、クルアーンの再解釈を通して女性の家庭内での立場の平等性を「回復」しようと試みたワドゥードとは、大きく異なるのである。ここではビント・シャーティウとその後の「女性ムスリム・クルアーン解釈者」の系譜を考える際には、そのジェンダー論上の立ち位置ではなく、むしろ彼女たちが人文学系大学研究職に就いていたという共通点に目を配っておきたい。女性ムスリムは男性中心のムスリム共同体のなかで発言するためには、外部の権威である大学という学問の場の力が必要であったと考えられるのである。

さらにビント・シャーティウとワドゥードの間には解釈上に共通性がある。両者とも、これまで

のクルアーン解釈者の伝統を批判的にとらえ、距離を置いている。かつ、解釈するにあたってその方法を意識的に選択している。ビント・シャーティウがフリーの方法論を適用したように、ワドゥードもまたパキスタン出身でシカゴ大学などで活躍したファズルル・ラフマーン (Fazlur Rahman, 1919-1988) の「二重運動理論」を用いて解釈を行っている。そして両者とも伝統的な逐語的解釈を批判し、クルアーン全体を包括的にとらえる解釈を目指している。ワドゥードは逐語的解釈を「原子的 (atomistic)」でクルアーンの他の個所を参照していないと批判し、必要なのは「全体的 (holistic)」な「テーマ」を重視する解釈だと主張している (大川 2013: 60-68)。

ビント・シャーティウは、これまでクルアーン解釈の一般的方法是伝統的なものの踏襲であったが、「我々の師」フリーが現れ、過去の権威の踏襲という道から抜け出したと主張している (‘Abd al-Rahmān 1990a: 13)。実際にビント・シャーティウが引用している解釈者は、イブン・アッバース (Ibn ‘Abbās, 620 頃-87/8)、タバリー (al-Ṭabarī, 839-923)、ザマフシャリー (al-Zamakhsharī, 1075-1144)、ラーズィー (Fakhr al-Dīn al-Razī, 1149-1209)、スューティー (al-Suyūṭī, 1445-1505) といった古典期の著名な解釈者や、ムハンマド・アブドゥなどである。これらはある程度参考にしているが、依拠して自分の解釈を展開することなく、むしろ自説をより明確にする比較対象として用いている場合が大半である。したがってそれらの引用の大部分は彼女によって否定されている。

彼女によれば、研究者がクルアーンから法的判断を取り出そうとしたり、社会的・言語的・修辭的な問題に関するクルアーンの立場を明らかにしたり、もしくは学者が文法的に分析しようとしたとしても、フリーの独自の方法を理解せず、クルアーンの修辭上の秘密に正しく導かれなければ、クルアーンの意図にまで達することはできない。なぜならば、フリー以外の研究者は、第一に自分の欲することや意図することのためにクルアーンを用意しようとの要求に基づいているからである (‘Abd al-Rahmān 1990a: 15)。

ビント・シャーティウはクルアーン内部での相互参照を重視し、あるサラフが述べたとして「クルアーンは自分自身を自分自身でもって明らかにする」と言う言葉を引用している (‘Abd al-Rahmān 1990a: 18)。そしてこれを実現するのが、「クルアーンにあるものすべてを集め、その言葉や文体の用い方の慣習を追求し、そしてこのすべてに関して言語的に指し示すことを定義する」という彼女が用いている方法だとしている (‘Abd al-Rahmān 1990a: 17)。この手法はクルアーンの意味論的分析を行い、国際的に高い評価を受けている井筒俊彦 (1914-1993) の方法に似通っている (Cf. 井筒 1992, 2017)。それは、ある言葉の意味を確定するために、テキスト全体で現れる「類似し、対立し、対応する語を全てひとつに集め、比較し、関連づける」という方法である (井筒 1992: 49)。またイーサー・ブッラータ (Issa Boullata) は、従来はクルアーンの単語ごとに解釈がなされて文脈や相互関係への関心が低く、クルアーン全体の文脈から切り離されることで「原子化 (atomism)」の危険があったが、ビント・シャーティウのタフスィールはクルアーン解釈史における新しい局面を示すと評価している (Boullata 1974: 107)。

これはクルアーンの包括的理解を目指す解釈の動きであり、近代以降進められてきた、クルアーン研究のナズム (nazm) 理論に通じるものがある。この理論はクルアーンの文体を構造的に理解し、その首尾一貫性 (ナズム) を解明しようとする文体研究で、逐語的理解とは対極にあり、南アジアのムスリム学者が端緒を開き、現在西洋世界の学者が研究を進めている⁽⁹⁾。ここからも、ビント・シャーティウのタフスィールは進歩的なムスリム学者や非ムスリム学者の研究に極めて近く、人文学の領域に入っていることが分かる。

さらに『修辭的解釈』が、エジプト社会を中心にアラブ・ムスリム社会から広く好意的に受け入れられた背景について考えておきたい。解釈の方法論の側面から論じるならば、それが歴史性を捨象し、言語面に特化したことが、「成功」の理由であろう。しかしそれだけでは、一般的な支持を得るにはまだ不十分である。『修辭的解釈』のアラビ

ア語の平易さや、ビント・シャーティウが『アフラム』紙を通して一般に人々に周知されている文化人であったことも理由としてあげられるだろう。

加えて、このタフスィールの文学性とそれが刊行された1960年代という時代背景との関係を指摘しておきたい。ビント・シャーティウはクルアーンがアラビア語の修辞の極致であるととらえ、次のように述べている。クルアーンとは、アラビア語を母語とする諸国民の感情や情緒の対象で、その間で方言や居住地、感覚の相違があろうとも、この言語の根源にある純粋性を味わうために、人々はここに集う。これまでムスリム共同体は分裂し、それぞれが自分たちに都合よくクルアーンを解釈してきたため、その言語や修辞における根源的純粋さを味わうことが十分になされてこなかった。しかし現在、アラブの諸国民が連帯を互いに呼びかける時、アラビア語最高の書物であるクルアーンに集結すべきである。そして学派や宗派の違いを乗り越えて集結するためには、クルアーンを研究・理解・堪能するための「厳密に作り出された方法に基づいた我々の試み」が必要不可欠である（‘Abd al-Rahmān 1990a: 15-17）。

この「厳密に作り出された方法に基づいた我々の試み」は言うまでもなく、フリーのクルアーン解釈方法論に基づくビント・シャーティウのタフスィールのことである。つまりクルアーンを理解するためには、フリーの方法論を用いて、そのアラビア語の修辞的本質を追求する必要がある。それによって、分裂しているアラブ人共同体がアラビア語の究極の形態であるクルアーンに集結して味わい、アラブ人としての一体性を取り戻すと、彼女は主張しているのである。

このようにビント・シャーティウはそのタフスィールの意義を強調するにあたって、アラブ人の分裂と連帯を念頭に置いた議論を行っている。1960年代の中東アラブ諸国では、エジプトを中心にアラブ民族主義が高揚していた。それは、長きにわたり従属的な立場に甘んじてきたアラブ民族全体の復興や統一をめざす運動である。そのために、アラビア語とイスラームを共通基盤として精

神的一体性が追及された。「アラブ民族ないしアラブ諸国において、イスラームは歴史と文化の共通性を支える中心的要素であり、アラビア語はコーランの言葉であるがゆえに尊重されていた」のである（宮治 1985: 236）。『修辞的解釈』が人々に好意的に受け入れられた理由として、このような時代背景も大きく影響していたと考えられる。このタフスィールはクルアーンをアラビア語の修辞的極致にあるイスラームの聖典としてとらえており、当時熱狂的に支持されたアラブ民族主義の志向性に合致するのである。

2. カイロ大学と人文学

(1) 西洋的人文学の受容

ビント・シャーティウは序章において「我々大学にいるものは」（‘Abd al-Rahmān 1990a: 13）や、「我々は大学のアラビア語の教員であるが」（‘Abd al-Rahmān 1990a: 14）といった言い回しをした上で、クルアーンを言語的な方法論に基づいて解釈する必要性を主張している。彼女にとって、クルアーン解釈を行う者として「大学」というアカデミズムの世界に所属しているということは重要なアイデンティティなのであろう。「大学」は、彼女の人生においても地方の保守的な世界から抜け出した先に所属することができた場所であり、クルアーン解釈学という学問においても新しい段階を生み出す場所であった。

彼女が学んだフアード1世大学、現在のカイロ大学は、エジプトの最高学府とされる国立大学であり、日本の東京大学にも似た設立経緯を有している。エジプトが近代化したのは1798年のナポレオンのエジプト遠征が契機であった。その後、オスマン帝国から独立したムハンマド・アリー朝（1805-1953）は富国強兵・殖産興業政策をとり、近代国家となるために西洋について学ぶ拠点を必要とした。

1908年にアフマド・フアード王子が学長となり、エジプト国民大学が正式に発足した。この大学は1925年にエジプト大学と改名されて王室直属の国立大学となり、さらに1938年にフアード1

世大学と改名された。そして1952年のナセルによる革命後、カイロ大学と再度名を変え、今に至っている。（本稿では統一性のため、以下、この大学については時代に関わらず「カイロ大学」と呼ぶ。）カイロ大学に女性が初めて入学を認められたのは1923年のことであった。（東京大学は1946年⁽¹⁰⁾であり、よほど早いことになる。）歴史家として知られるアフマド・アミーン（Aḥmad Amīn, 1886-1954）は1926年よりカイロ大学文学部で教鞭をとったが、その後まもなくして多くのエジプト人女学生が入ってきたことに驚きを示している（アミーン 1990: 166）。そしてビント・シャーティウが大学に入学したのは1936年頃である（Hatem 2011: 2）。

ファード1世が西洋好きであったことで知られるように、王族たちは西洋化されていた。カイロ大学は西洋のオリエンタリストを多く雇用し、世俗的な西洋の高等教育機関となった。アフマド・アミーンは、イタリアのオリエンタリストでエジプト国民大学時代に教えていたカルロ・ナリーノ（Carlo Nallino, 1872-1938）のアラブ天文学などの講義に、不定期ながら出席していた。「研究の深さ、種々の文献にあたる忍耐強さ、アラブ人と西洋人の説の比較、平静な結論の導き出し方など、私にとっては新しいものが学べた」（アミーン 1990: 81）と述べている。このように西洋的な学問が客観性に基づき、精緻な方法でものごとを探求しようとしている姿を直接学ぶことができる場が、カイロ大学であった。学生たちは西洋的学問、特にその方法論に魅かれていったようである。

これは、エジプトの伝統的な教育機関であるアズハルとは大きく異なる教育の場であることは言うまでもない。ここでの学問は伝統的なイスラーム学、つまりクルアーン解釈学（タフスィール）、預言者伝、法学などが中心で、師子相承で知識が継承される記憶重視の教育システムであった。だが、ムハンマド・アブドゥによってアズハルの近代化が始められた。彼はまたクルアーン解釈の近代化の扉を開けた人物でもあり、クルアーンを文学的に見る視点を提示し、大きな影響を後世に残した。フリーー、さらにビント・シャーティウもその影

響下にある（Jansen 1980: 18-34; Naguib 2015: 327）。

1920年代になるとオリエンタリストの影響力は低下しつつあり、代わってその方法論を習得していったターハー・フセインやフリーー、アフマド・アミーンたちが、中心的な存在となっていく。これらの「エジプト人教授たちは、有効に思えたオリエンタリストの方法を習得し、その研究の結論のいくつかを受け入れた。そしてかつては西洋やオリエンタリストの学問に特有だと思われていたものが、現地化していった」のであった（Reid 1990: 153-154）。

しかしこのような西洋起源の学問、つまり人文科学はイスラームの伝統的な学問体系とは正面から対立する要素をはらんでいた。カイロ大学に関する研究成果を残したリード（D. M. Reid）は、ヨーロッパのオリエンタリストたちの研究上の方法論や成果を採用し、社会的問題となった人物として、ジュルジー・ザイダーン（Jurzī Zaydān, 1861-1914）⁽¹¹⁾、マンスール・ファフミー（Maṅṣūr Fahmī, 1886-1959）⁽¹²⁾、ターハー・フセイン、そしてハラファッラーをあげている（Reid 1987: 62-70）。

ターハー・フセインはフリーーの同僚で、ビント・シャーティウの博士論文の指導教員となっており（Naguib 2015: 333）、彼らに直接関わりをもっていた。アフマド・アミーンをカイロ大学に招いた人物でもある（アミーン 1990: 165）。ターハー・フセインはアズハルの学生であったが、発足したばかりのエジプト国民大学の講義に出席し、ナリーノなどの影響を受けた（Hourani 1988: 326; Semah 1974: 113-114）。そして彼は、アラブ人は文芸批評の伝統を全く有していないため、その方法を西洋から借りなければならないと考えるようになった（Semah 1974: 116-117）。

ターハー・フセインは1915-1916年のフランス留学の後、カイロ大学で教鞭をとり、その講義に基づいて1926年に『ジャーヒリーヤ時代の詩について *Fī Shi'r al-Jāhīrī*』⁽¹³⁾を刊行した。ここで彼は、クルアーン2章127節にメッカのカアバ神殿がイブラーヒーム（アブラハム）とその息子イスマーイール（イシュマエル）によって建てられたとあるにも関わらず、その歴史的信憑性に疑義を

呈したことで、アズハルより批判を受けたのであった。しかしこの騒動の後も、1950-1952年に文部大臣を務めるなど社会的な地位を失うことなく要職に就き続けた。

そしてハラファッターは、ビント・シャーティウと同じくフリーの弟子であった人物であるが、これから見ていくように、この2人の弟子の学問的キャリアは大きく異なるものであった。

(2) アミン・フリーとその影響

フリーは1895年にエジプトに生まれ、イスラーム法学院を1920年に卒業、そこで教えた。1923年にローマ、1926年にベルリンのエジプト領事館に勤務のために派遣され、西洋文化を学ぶ機会を得た。1927年にカイロに戻り、カイロ大学アラビア語の教員となり、1953年まで勤務した。『言語、文法、タフスィールと文学における革新の方法 *Manāhij Tajdīd fi'l-Nahw wa'l-Balāgha wa'l-Tafsīr wa'l-Adab*』(al-Khūlī 1995)を著すなどクルアーン解釈の刷新を主張した。彼自身はタフスィールを著さなかったが、それは執筆よりも教育に重点をおいたからとも言われる (Jansen 1980: 67-68)。彼の思想の影響を受けた者たちは、その名前から「ウマナー⁽¹⁴⁾」と呼ばれた (Goldschmidt 2000: 105)。この弟子たちに含まれるのが言うまでもなくビント・シャーティウであるが、社会的に大きな論争をまきおこした弟子として、ハラファッターもよく知られた人物である。さらにアブー・ザイドは直接の弟子ではないが、学問的にフリーを師とあおいでいることは本人が述べている通りである (Sukidi 2009: 208)。

『言語、文法、タフスィールと文学における革新の方法』は1961年に刊行されたが、これは彼の1940-50年代の諸論文をまとめたものである。このなかの論考についてアーサー・ジェフリー (Arthur Jeffery) は、近代エジプトで始まりつつあるムスリム側からの真に新しいクルアーン解釈方法論だと評価している (Jeffery 1957: 11)。フリーは伝統的なムスリムの解釈方法を批判し、ハディース (ムハンマドの言行伝承)などに依拠せず、現代の心理学や社会学を用いてクルアーンの

語法を調べ、それを解釈することを主張している。つまり、伝統的クルアーン解釈から決別し、西洋からの新しい学問をクルアーン理解のために積極的に用いることを提唱しているのである。

そのフリーはターハー・フセインの次の言葉から影響を受け、タフスィールと修辞学を学び、新しいクルアーン研究に向かったと言う。「すべての人は、クルアーンを読み、学び、その豊かな芸術性をじっくりと味わうべきである。よってこの書が聖なるものであるからと言って、この味わいや研究・理解の成果を公表することが、それを汚し貶め、軽蔑や侮辱、批判の場に置くことになるゆえに、そのようなことはすべきではない、ということがあり得るだろうか?」。このターハー・フセインの言葉によって、フリーはクルアーンを他の文学作品と同様に、芸術としてその言語を味わうこと、つまり人文科学的な研究対象としてみることに気づいた。ただこのような考え方は、保守的なムスリムにとっては「不信仰と信仰の間」に位置するものであった (Kīlānī 1977: 86)。この緊張は前述したように、フリーに影響を与えたターハー・フセインにも生じたものであり、以下述べるようにフリーの弟子のハラファッターを直撃したのもであった。

ハラファッターはフリーの指導下で1947年に、クルアーンにおける物語に関する博士論文をカイロ大学文学部に提出した。この論文は『偉大なるクルアーンにおける物語芸術 *al-Fann al-Qaṣaṣī fi'l-Qur'ān al-Karīm*』として後に刊行されている。フリーの影響を受けたハラファッターは、クルアーンの物語について、文学つまり芸術作品として客観的に解釈することを試みた。そこではクルアーンで語られる預言者たちなどの物語について、歴史的事実も含まれるが完全な史実ではなく、その目的は人々への訓戒や導きを伝えることだとした (Haddad 1982: 46-53)。

しかし保守的なムスリムから強い反発を受け、ハラファッターはカイロ大学を退学することを余儀なくされ、後に左翼思想家・活動家として知られることになった。例えば1947年に記された「アズハルのウラマー指導部による覚書」によれば、

「論文の著者はすでに不信仰，無知，軽率，偽り，そして反逆を混合させている」という。この「覚書」はハラファッターの論文について，クルアーン物語は真実ではなく，ムハンマドが感情の高ぶりから想像力で神を賛美した芸術家だと述べているものと要約している (al-Zarqānī & al-Sharbīnī 1947: 86-91)。このように，ハラファッターの主張であるクルアーン物語のもつ芸術性や宗教倫理性は理解されなかった。それはハラファッターが，ターハー・フセインと同様にクルアーンの歴史的信憑性にふみこんだからだと考えられる。例えばそれが議論の主たるものではなくても，この分野にふれることはエジプトのイスラム社会にとって極めて機微なことであったのである。

ハラファッターがビント・シャーティウのことをどのように見ていたのかは，次のハラファッターへのインタビューからうかがうことができるかもしれない。「彼女はフーリーの他の弟子たちとたいして変わりはない。一般の人たちと比べれば教養はあったが，他の弟子たちと比べるとそれほどでもない」(Kooij 1982:71)と述べ，彼女のことはあまり高く評価していなかったようである。それは，インタビュー当時のビント・シャーティウとハラファッターの境遇の違いがある程度影響していたのかもしれないが，フーリーの方法論の適用の仕方が異なっていること，つまりビント・シャーティウは歴史性にふみこんでいないということが，その要因ではないかと推測もされる。

アブー・ザイド⁽¹⁵⁾は1943年にエジプトに生まれ，カイロ大学アラビア言語語文学部から1972年に学士号，1977年に修士号，1981年に博士号を取得している⁽¹⁶⁾。その後，同学部の助手や助教授となったが，その研究内容に問題があるとされ，1992年の教授昇進審査は受理されなかった。「アブー・ザイド問題」と呼ばれるこの騒動は，彼がエジプト国内に居住することさえ難しくなったほどの論争を引き起こし，1995年に裁判所によってアブー・ザイドは背教徒と認定され，イスラムの妻との離婚を命じられるにいたった。その後オランダに亡命し，ライデン大学のアラブ・イスラム学の教授に就任したのであった。

そのクルアーン解釈の方法論は「人間的解釈学 (humanistic hermeneutics)」とアブー・ザイド自身が呼ぶもので，クルアーンテキストを神の永遠の言葉ではなく，神によって創造された「言語テキスト」ととらえ，人間主体の解釈を目指した。すでにふれたが，彼はアミン・フーリーについて「私の真の知的影響はアミン・フーリー師」(Sukidi 2009: 208)，「祖父だと思っている」(Abu Zaid & Nelson 2004: 53)と述べており，直接ではないがその文学的クルアーン解釈の系譜に属することになる。アブー・ザイドの主張はまた，井筒による言語学の意味論をもちいたクルアーン研究との近似性も指摘されており (Sukidi 2009)，フーリーの影響を受けたイスラム学者たちと，井筒との比較検討は今後の研究課題だと考えられる。

ただハラファッターと同様に，アブー・ザイドもまたビント・シャーティウを高く評価していないようにうかがえるが，それは明言されているわけではない。むしろ，彼がビント・シャーティウについて何も述べていないことからそう考えられるのである。アブー・ザイドはフーリーやハラファッターを評価し，自らの学問の先行者ととらえている。実際にアブー・ザイドはハラファッターと交友関係があり，彼がハラファッターをカイロ大学に招いて講義を依頼し，またアブー・ザイドのクルアーン研究がエジプト社会で問題となった後には，ハラファッターが彼を擁護する論考を発表している (Abu Zaid & Nelson 2004: 52-55; Abu-Zayd 2003)。だがアブー・ザイドによるビント・シャーティウについての言及は「アミン・フーリーの直接の学生のうち2人の弟子が一彼の妻のビント・シャーティウ (1999年没) 以外にクルアーン研究の文学的方法を適用して知られるようになった」(Abu-Zayd 2003: 23)とある程度である。

このことはあらためて，ビント・シャーティウのタフスィールは他の弟子たちと異なり，エジプト社会で好意的に受け入れられたことを考慮すると興味深い。アブー・ザイドが研究活動した1990年代のエジプト社会はイスラーム主義の影響が強まり，『修辭的解釈』が刊行されたアラブ民族主義

が盛んであった 1960 年代とは大きく異なっていることもその一因ではあるだろう。しかしやはり外的要因だけではなく、クルアーンにアプローチする姿勢そのものがビント・シャーティウとハラファッター、アブー・ザイドの社会的評価の相違に結び付いたと考えられる。ビント・シャーティウは彼らとは異なって歴史性を扱わず、ただアラビア語という言葉からクルアーンを解説することを試みたことで、現代ムスリム社会の地雷をふむことなく、地雷原を渡ることが可能となったのである。人文学の枠内での取捨選択が『修辭的解釈』の「成功」の理由だったのであろう。

3. クルアーン第 107 章解釈

(1) 伝統的なムスリム解釈と西洋学者の見解

ここでは、ビント・シャーティウの解釈の具体例をクルアーン第 107 慈善 (al-Mā'ūn) 章に焦点をあててみていきたい。

- 第一節 汝は、ディーン (dīn, 宗教／審判)
を嘘であるとする者を見たか
- 第二節 それは、孤児を手荒く扱う者であり
- 第三節 また貧者に食物を与えることを勧めない者
- 第四節 災いあれ、礼拝する者でありながら
- 第五節 その礼拝に身が入らず
- 第六節 見られるために行い
- 第七節 慈善を断る者に

この章は全 7 節と短いものであるが、啓示の時期に関してムスリム解釈者たちと西洋の研究者の間に見解の相違がみられる。クルアーンは、ムハンマドがイスラームを説き始めたメッカ時代から、移住してムスリム共同体が形成されたメディナ時代にわたって啓示されたため、啓示時期は大きくメッカ期とメディナ期に分けて理解されている。この章は、最も普及している標準エジプト版のクルアーンには最初の 3 節がメッカで、残りはメディナで啓示されたと記され、これが一般的なムスリムの見解ということになる。他方、ネルデケはこの章をメッカ期に分類し、この章全体または 4-7 節をメディナ期に帰す解釈者もいるが、こ

の章全体は一人の人物のことを述べているとしている (Nöldeke 1909: 93)。イギリスのクルアーン研究者リチャード・ベル (Richard Bell) もこの章について、恐らく単一のものだが初期の啓示ではなく、メディナの不熱心な支持者について述べていると考えている (Bell trans. 1960 II: 680)。このように啓示の時期によって章を分割する解釈と分割しない解釈があり、さらに分割せずに単一のものととらえる場合でもその時期に関する見解に相違がある。

ハリス・ビルケランド (Harris Birkeland) は「ムハンマドの個人的な宗教上の発展の諸側面を明らかにする」(Adams 1976: 60) ことを目指し、第 107 章に関しても詳細な検討を行っている。彼は、現代西洋の研究者はこの章を研究する際にムスリムの伝承やタフスィールの分析を無視していると批判し、Birkeland 1958b でムスリムたちの解釈を論じ、Birkeland 1958a で自らの第 107 章解釈を提示している。

これらの論考によれば、ムスリムたちの解釈史は次のような特徴をもつ。第 107 章の啓示の時期に関しては、メッカ期とする者、メディナ期とする者、前半をメッカ期・後半をメディナ期とする者の三種類が存在する。第三の立場の解釈は、これを支持する伝承が 1000 年頃までは見られないにも関わらず、現在広く支持されるようになっている。クルアーン解釈書を分析すると、タバリーは年代に言及せず、ザマフシャリーやバイダーウィー (al-Baydāwī, ?-1286?) はメディナ期とする。ラーズィーはメッカ期とするが、メディナ期とするハディースも引用しており論理的に矛盾する。これらのなかに第 107 章を一つの章として見る見解はなく、1000 年以降クルアーンの標準エジプト版に至るまで、前半メッカ期・後半メディナ期という説が主流となった。

さらにビルケランドはこのような経緯をたどった理由について「ディーンを嘘とする者」に着目して論じている。「ディーン」は「宗教・信仰」の意であるが、「ヤウム・ディーン (yawm al-dīn)」が「最後の審判の日」を意味するように、「ディーン」が「最後の審判」として用いられることもあ

る。日本語や英語のクルアーン翻訳書の多くはこの節の「ディーン」を「審判・来世」と訳しているが、ビルケランドは「宗教 (religion)」としている。彼の論考によれば、もしこの章を単一のものとしてみるならば、「ディーンを否定する者」と「礼拝する者」が同一人物で、(1)「ディーンを否定する者＝ムスリムのふりをする偽善者 (kufr al-nifāq)」か、(2)「ディーンを否定する者＝異教徒」のどちらかとなる。しかしムスリム解釈者たちは、(1)はメッカ期に偽善者がいたはずはなく、(2)は異教徒が礼拝するはずがないと考え、受け入れなくなっていった。そこで第三の解釈として「ディーンを否定する者＝異教徒」である一方、「礼拝する者＝偽善的ムスリム」であるとして二つに分けて解釈されるようになったのだという。

しかしビルケランドはこの解釈を誤りであるとし、この章全体をメッカ期と考えている。啓示が下っている間はムハンマドがある種のトランス状態にあったため、自分のディーン（宗教）と異なる別のディーン（宗教）が存在することに初期の頃には気づかなかつたと解釈した。

このように、ムスリム解釈者たちは第107章を二分して解釈し、西洋の研究者たちは単一のものとしてとらえている。ビント・シャーティウの解釈は、次にみるように、後者に属すものとなる。

(2) ビント・シャーティウの解釈

ビント・シャーティウのタフスィールはクルアーンのすべてを扱うのではなく、14の章を解釈している。これらは、「一つのテーマをもつ短い注目すべき章で、その大半はメッカ期に啓示され、イスラームのダアワ (da‘wa, 呼びかけ・宣教) の根本に関わるもの」(‘Abd al-Rahmān 1990a: 18) だという。第107章の解釈は『修辭的解釈』の最後の章になる。ビント・シャーティウは、「この章はメッカ初期のものである。蓄積 [al-Takāthur, クルアーン第102章] の後に啓示された。啓示の順番は一般には17番目とされている」(‘Abd al-Rahmān 1990b: 183) と明言している。ビント・シャーティウは本章を二つに分ける伝統的な解釈に言及することなく、つまりふまえることなく解釈を始めて

いる。

第一節 「汝は、ディーンを嘘であるとする者を見たか」

彼女によれば、この問いかけは、問うている者自身がその答えを知っているため、単なるレトリックであって、ラーズィーやアブドゥの言うような解釈学的な秘密は隠されていない、つまり「人間が解釈を必要としないほど確信していることについての問い」である(‘Abd al-Rahmān 1990b: 183-184)。このように過去の解釈者と異なり、必要以上に深く読み込むことをしていない。

また「ディーン」という言葉について、ビント・シャーティウはクルアーンの3章19、85節、5章3節、39章3節を参照した後、タバリーとザマフシャリーのタフスィールをもとに「評価」と「報い」を意味するという解釈を示している(‘Abd al-Rahmān 1990b: 184-185)。これはつまり「最後の審判」のことである。

「嘘であるとする (yukadhhibu)」については82章9節や95章7節を参照し、「それは真実や本当のことを嘘だとすること」だと述べている。そしてクルアーンにおいて、警告・復活の時・アッラーとの対面・来世・審判の日・地獄・罰を嘘だとすることが、しばしば非難されていることを指摘し、「嘘であるとする者」はクルアーンにおいて「逸脱者 (dālūn)」、「罪人 (mujrimūn)」、「不信仰者 (kāfirūn)」、「怠慢な者 (ghāfilūn)」だと描写されていると分析している(‘Abd al-Rahmān 1990b: 185)。この分析は後述するが、ビント・シャーティウの解釈の鍵となる。

第二節 「それは、孤児を手荒く扱う者であり」

「手荒く扱う (yadu‘u)」はこの章以外では52章13節で用いられているとし、「激しく、荒く、暴力的に拒否し、追いやることである」と説明している(‘Abd al-Rahmān 1990b: 185)。

「孤児 (al-yatīma)」は『修辭的解釈』のクルアーン第93章に関する章で解釈を示している。それによればクルアーンでこの語は23回用いられ、そのうちの11か所で貧しさ (maskana) と結び付けられ、同時に「孤児を好む抑圧者で、その財産を食い減らす者」、「親切さに欠ける者」、「不親切で荒々

しく押し退けて拒む者」と共に用いられているという（‘Abd al-Raḥmān 1990a: 42-43）。

またクルアーンにおいて「孤児」は、「捕虜」や「迷える者」、「貧しいもの」として言及され、「旅の息子」や「奴隷」と並べて用いられているという。ビント・シャーティウは「孤児」に関連する2章177、215節、4章36節、8章41節、59章7節などを参照しているが、特に2章83節でクルアーンが、父母に孝養し、近親・孤児・貧者に親切にし、礼拝や喜捨を行うという「互いに愛し保護する」共同体を理想としていることを指摘し、そのような共同体にいられない孤児は奴隷のようだという解釈を提示している。そして第89章で「孤児を大切に扱わない者」に対する「恐ろしい約束」が言及されていることから、ここで「孤児を手荒く扱うこと」は「ディーンを嘘であるとする事」だということが明らかになるという（‘Abd al-Raḥmān 1990b: 186）。このように、ビント・シャーティウは107章1節と2節が同じ人物について述べているということ、クルアーン内部の語句を照合し、その背景にある意味の通底性を見出すことによって証明している。

第三節 「また貧者に食物を与えることを勧めない者」

「勧める yaḥuḍḍu」について、69章34節や89章18節を参照し、「偉大なるクルアーンは、勧める (ḥadd) を……ただ貧者を世話したり食物を与えることを否定する文脈においてのみ用いている。この否定は、神を信じないことであり、ディーンを嘘であるとする事に関係する」と解釈を示している（‘Abd al-Raḥmān 1990b: 186-187）。ここでも、107章3節と1節とのつながりを明らかにしている。

第四節 「災いあれ、礼拝する者でありながら」

「災いあれ (wail)」については『修辞的解釈』の第104章解釈で検討されている。それによれば、「災いあれ」は罰を示す言葉で、クルアーンでは40回用いられる。災難を伴う悲しみ・苦痛・嘆きの意味で11章72節、25章28節、68章31節など13箇所用いられ、これらはアッラーによる警告という文脈にある。アッラーからの警告では、「不

信仰者 (kāfir)」「多神教徒 (mushrik)」「嘘つき (mukadhhib)」「不義な者 (zālim)」などを対象として、「偉大なる日の光景」「業火」「審判の日」などが言及されている（‘Abd al-Raḥmān 1990b: 167-168）。ここでもビント・シャーティウは他の章句を参照して、4節と1節の内容上の通底性を示している。

第五節 「その礼拝に身が入らず」

「身が入らない (sāhūna)」に関しては、「忘れること (nisyān)」や「怠慢 (ghafla)」という言葉と同じ意味だとする（‘Abd al-Raḥmān 1990b: 188）。この指摘は、第1節の解釈で「嘘であるとする者」はクルアーンにおいて「怠慢な者 (ghāfilūn)」と描写されていると分析していることと合わせて考える必要があるだろう。そうすると「ghafala (怠慢である)」という用語でもって、「ディーンを嘘だとする者」＝「怠慢な者」＝「礼拝に身が入らない者」という式が成り立ち、第1節と第5節がつながっており、同一人物について述べられているとビント・シャーティウが解釈していることが読み取られる。

また51章11-12節で「身が入らない者」が、ディーンに関して「いつのこと」と知らぬふりをして否定しようとする描写がなされていると指摘されている（‘Abd al-Raḥmān 1990b: 188）。これもまたビント・シャーティウが、「ディーンを嘘だとする者」＝「礼拝に身が入らない者」と解釈する根拠となり得ている。

こうして、ビント・シャーティウはその文献学的方法論によって、二分することで強引に第107章を解釈せざるを得なかった過去のムスリム解釈者たちの誤りから抜け出すことができたと考えられる。

第六節 「見られるために行い」／第七節 「慈善を断る者に」

ビント・シャーティウは6-7節をまとめて解釈している。

「見られるため」に関しては、偽善者は自分が隠していることと逆に振る舞い、人々の称賛を求め、それは不信仰を隠してムスリムのふりをするという宗教的意味合いを持つ「ニファーク

（nifāq）」という言葉に近いと述べている。同時に「リヤー（riyā）」も信仰と善良さと敬虔さを持つふりをすることを示すという。そしてそれらのクルアーンでの使用を列挙している（‘Abd al-Rahmān 1990b: 189-190）。

「慈善（mā‘ūn）」という語はクルアーンのなかではこの章でしか用いられず、ビント・シャーティウはザマフシャリーやラーズィー、タバリーなどの解釈をもとに自説を次のように提示している。ザマフシャリーはこれをザカート（喜捨）とする。ラーズィーが引用している解釈の大半はそれを斧・火打石・塩・水・火とするもので、これらが必要とする隣人に与えることで敬意が得られるという。ビント・シャーティウはタバリーの言葉をふまえて、偽善者は貧困にあえぐ者に対してアッラーから課された義務を行っていない者であるとの解釈を示している（‘Abd al-Rahmān 1990b: 190）。

そして以上の議論をふまえ、ビント・シャーティウはこの第 107 章全体の解釈に入るが、次のように言い切る彼女の解釈は、本章を分割せず単一のものとして解釈するという確信が前提となっている。

孤児を手荒く扱い、貧者に食事を勧めようとしないうちに礼拝をする者は、従順で信心深い心に基づいてはいない。むしろそれは偽善者で、宗教儀礼や敬虔さ、神への畏怖を取り繕った者で、その目的は益を得て損をしないことである（‘Abd al-Rahmān 1990b: 191）。

そして最後にクルアーンのこの章が伝える導きの内容についてまとめている。それはイスラームが示す人間のあるべき姿である。人は、単に個人の義務や宗教儀礼の実行だけで満足せず、孤児を手荒く扱わず、貧者に食事を勧め、ディーンを嘘だとはしない状態にまで自らを高める必要がある。そして連帯責任や相互理解を尊び、人々に公共のなかで善行を呼びかけ、悪行を禁じる必要がある（‘Abd al-Rahmān 1990b: 192）。このようにビント・シャーティウの第 107 章解釈は、独自の方法論を用いることで、西洋の研究者と同様に章を分割せず一つのものとしてとらえることが可能となった。そしてそれをふまえて、クルアーンが示

す人間のあるべき姿を明らかにすることに至ったのである。

おわりに

本稿は現代エジプトの女性学者ビント・シャーティウを例にとり、西洋の人文科学のムスリムによるクルアーン解釈への影響について検討した。人文学とクルアーンの関係性を問うということは、西洋とイスラームの関係性、ひいては世俗化と宗教の関係性という大きな論題を扱うことでもある。この小稿はこの大きな論題に取り組むための出発点となると考えており、ここでは以下のような考察結果を示すことができるだろう。

人文学の世界認識にとって重要な概念は、歴史と言語である。それはサイードの次の言葉にもよく表れている。「人文学とは、歴史における言語の産物、他の言語や他の歴史を理解し、再解釈し、それと取っ組み合うために、言語のさまざまな力行使することである」（サイード 2006: 33）。

これまで論じてきたように、ビント・シャーティウの『修辭的解釈』が「成功」した、つまりエジプトなどアラブ・ムスリム社会で受け入れられた大きな理由は、それがアラビア語という言語面に特化した解釈を展開したからであった。この姿勢は議論の多いクルアーンの内容の歴史的信憑性にふみこまず、特に 1960 年代のナセル時代のアラブ民族主義興隆とあいまって、人々に高く評価されたのであった。他方、同じくフリーの方法論の影響を受けたハラファッターやアブー・ザイドはクルアーンの歴史性にふみこみ、エジプトでの学問活動を断念せざるを得ない結果となった。

さらに言えば、エジプト外の解釈者であるが、ビント・シャーティウと同じく女性学者であったワドゥードによる、ジェンダーの同権を読み込んだ解釈は保守的なムスリムから強い反発を受けた。これをふまえると、ビント・シャーティウは歴史性とフェミニズム論争にふみこまなかったために、「成功」したと言えるかもしれない。この比較は今後詳細に検討する必要があると考えている。

また非ムスリムのクルアーン研究についてもあわせて考えておきたい。井筒の意味論的クルアーン研究は西洋の研究者のみならず、ムスリム学者からも高い評価を得ている。この研究もまたクルアーンの言語面に焦点をあて、歴史性にはふみこまないものであった。他方 2000 年にドイツ語で刊行された（その後、英訳されている）クリストフ・ルクセンブルグ（Christoph Luxenberg）の『コーランのシリア・アラム語的読解』（Luxenberg 2000）が関心を集めたが、この書はクルアーンの言語はアラビア語とシリア・アラム語が混ざったものだと主張した。ルクセンブルグという名前がペンネームであることから分かるように、このような研究はクルアーンの聖典としての信憑性を否定する歴史性に関わる議論を提供しており、著者もムスリム側の反発を容易に想像していたのであろう。だがインド系ムスリムの学問的伝統を引き継ぐナズム理論によるクルアーン研究は文体論を用いての研究で、歴史性にふみこまず、現在西洋の学者によって進められているが、ムスリムからの肯定的な関心も高いようである。

このようにビント・シャーティウのタフスィールを分析することで、言語と歴史というクルアーン解釈上の重要な概念を抽出することができ、ムスリム共同体内外のクルアーン研究の在り方を論じることが可能となっている。ここであげたエジプト外や非ムスリムのクルアーン解釈・研究との比較による詳細な分析検討は今後の課題としたい。

バルヨン（J. M. S. Baljon）はハラファッターの研究を例に、エジプトにおけるクルアーン研究の発展の急速さに驚き、遠からず、西洋の学者たちが彼らの研究を考慮しなくてはならなくなるだろうと述べている（Baljon 1968: 7）。他方アンドリュー・リップピン（Andrew Rippin）はタフスィール史を論じ、ビント・シャーティウを例とする西洋の影響を受けた近現代のクルアーン解釈について、聖書解釈史ですでに生じた「非神話化」の動きとの構造的類似性を認めつつも、その将来は現時点においては定かでない、とそのイスラーム世界への定着について疑問を呈している（Rippin

1987: 243）。タフスィールの将来について論じたこれらの過去の議論を本稿執筆時点で振り返っておきたい。確かに人文科学的クルアーン解釈がムスリム社会で受け入れられることは容易ではないと、アブー・ザイド問題によって再度明らかになった。しかしバルヨンやリップピンの議論以降急速に進化したグローバル化の流れのなかで、西洋の大学でのムスリム学者の急増という現象があり、アブー・ザイドもその代表例となる。つまり今後は西洋世界とイスラーム世界を切り分けて議論するのではなく、相互に影響しあう環境のなかでどのようなクルアーン解釈が生まれていくのかを考える時代になったと言える。

以上から、クルアーン解釈の現代的な方向性について次のようにまとめることができるだろう。それは方法論とテーマ設定の二つの分野における革新である。方法論に関しては西洋・非ムスリム起源の人文科学的クルアーン研究への接近であり、この端緒を本稿で論じた。またテーマ設定に関してはグローバル世界で生じている問題の共有である（大川 2013 で論じた）。よってクルアーンへのアプローチは今後、アプローチする者つまり研究者や解釈者がムスリムかどうかという境界線が曖昧になっていくであろう。ただしこれは知識人・教養人レベルでの近接化と相互理解の追求であり、そこからこぼれる人々はますます教条主義・厳格な解釈を追求することになるかもしれない。

注

- (1) アラビア語の転写法は基本的に大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』（岩波書店、2002年）に従った。
- (2) カイロ大学は本論で後述するように時期によって名称を変えてきているが、本稿では基本的に「カイロ大学」という呼称で統一している。
- (3) 近現代エジプトにおけるクルアーンとアラブ文学批評との関係を論じた Salama 2018 は、本稿の関心対象に近いが、本稿執筆後に刊行されたため、ここでの議論に反映させることはできなかった。今後の課題としたい。
- (4) 安酸 2014 も、中世ヨーロッパが神学を頂点として神の言葉から世界を理解しようとした後、ルネサンス期に興隆した人文学が人間性の回復を図ることで世界を認識し直したことについて詳細に論じている。

- (5) ビント・シャーティウの生涯の概略に関しては Bint al-Shati' 1999 や Goldschmidt 2000, Roded 2006, Ashour et al eds. 2008, Hatem 2011, Naguib 2015 など参照のこと。
- (6) 『預言者の妻たち』（アブドッラフマーン 1977）と『預言者の娘たち』（アブドッラフマーン 1988）が徳増輝子の日本語訳で刊行されている。
- (7) alfāz は lafz の複数形である。
- (8) Kooij 1982 や Roded 2006 もビント・シャーティウの自己認識や女性観を知るのに有益である。
- (9) 例えば Robinson 2010 や Farrin 2014, Cuypers 2016 など参照のこと。
- (10) 東京大学男女共同参画オフィスウェブページによる：http://kyodo-sankaku.u-tokyo.ac.jp/activities/model-program/library/UTW_History/Page01.html (2018年4月15日アクセス)。
- (11) ザイダーンがクリスチャンであったこともあり、西洋的手法でもって客観的に論じた『イスラーム文明の歴史』が保守的なムスリムの不興をかうことになった (Reid 1987: 62-64)。
- (12) ファフミーは、ソルボンヌ大学留学中に書いた論文のなかで、ムハンマドが自分の利益のためにクルアーンを作り、イスラームによってアラブ女性の地位が低下したと主張した。そのため 1913 年にエジプトで問題になり、帰国を命じられている (Reid 1987: 64-66)。
- (13) 高井清仁による日本語訳 (ターハー・フサイン 1993) がある。
- (14) アミーヌ・フリーの「アミーヌ amīn (正直な者)」の複数形が「ウマナー umānā」である。
- (15) アプー・ザイドに関しては多くの資料や研究が存在する。例えば、Abu-Zayd 2003; Abu Zaid & Nelson 2004; Abū Zayd 2004 や Kermani 2006; Rahman 2008; Sukidi 2009 を参照されたい。
- (16) 1980 年代に大阪外国語大学 (現大阪大学) にアラビア語の客員教員として在籍していた (cf. Abu Zaid & Nelson 2004: Chapter7 “Going Japanese”)

主要参考文献

【アラビア語】

- ‘Abd al-Rahmān, ‘Ā’isha (Bint al-Shāṭi’) 1990a/b. *al-Tafsīr Bayānī lil-Qur’ān al-Karīm*, vol.1 (7nd ed.) / vol.2 (5nd ed.), Cairo: Dār al-Ma’ārif.
- al-Khūlī, Amīn 1995. *Manāhij Tajdīd fi’l-Naḥw wa’l-Balāgha wa’l-Tafsīr wa’l-Adab*, Cairo: al-Hay’a al-Miṣṭiryah al-‘Āmmah lil-Kitāb.
- Kīlānī, Muḥammad Sayyid 1977. “Dhail al-Milal wa’l-Niḥal,” in al-Shahrastānī, *Kitāb al-Milal wa’l-Niḥal*, Cairo: Muṣṭafā al-Ḥalbī.
- Al-Zarqānī, Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm & al-Sharbīnī, Muḥammad 1947. “Mudhakkirah Marfū‘ah min Jabhah

‘Ulamā’ al-Azhar,” *Majallat al-Azhar* 19: 86-91.

【英語など欧米諸語】

- Abu-Zayd, Nasr Hamid 2003. “The Dilemma of the Literary Approach to the Qur’an,” *Alif: Journal of Comparative Poetics* 23: 8-47.
- Abu Zaid, Nasr & Esther R. Nelson 2004. *Voice of an Exile: Reflections on Islam*, Westport: Praeger.
- Abū Zayd, Nasr 2004. *Rethinking the Qur’ān: Towards a Humanistic Hermeneutics*, Amsterdam: SWP Publishers.
- Adams, Charles J. 1976. “Islamic Religious Tradition,” in Leonard Binder ed., *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences* (New York: Wiley): 29-95.
- Ashour, Radwa, Ferial J. Ghazoul, Hasna Reda-Mekdashī eds. (Mandy McClure trans.) 2008. *Arab Women Writers: A Critical Reference Guide, 1873-1999* (Cairo: The American University in Cairo Press): 340-342.
- Baljon, J.M.S. 1968. *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*, Leiden: E.J. Brill.
- Bell, Richard, trans., 1960. *The Qur’ān: Translate, with a Critical Re-Arrangement of the Surahs*, 2vols, Edinburgh: T. & T. Clark.
- Bint al-Shati’ (Anthony Calderbank trans.) 1999. “Islam and the New Woman,” *Alif: Journal of Comparative Poetics* 19/20: 194-202.
- Birkeland, Harris 1958a. “The Interpretation of Surah 107,” *Studia Islamica* 9: 13-29.
- Birkeland, Harris 1958b. *Muslim Interpretation of Surah 107*, Oslo: H. Aschehoug and Co.
- Boullata, Issa 1974. “Modern Qur’an Exegesis: A Study of Bint al-Shati’s Method,” *Muslim World* 64: 103-113.
- Brinner, William M. 1983. “An Egyptian Anti-Orientalist,” in Gabriel R. Warburg and Uri M. Kupferschmidt, eds., *Islam, Nationalism, and Radicalism in Egypt and the Sudan* (New York: Praeger Publishers): 228-248.
- Cuypers, Michel (Jerry Ryan trans.) 2016. *The Composition of the Qur’an: Rhetorical Analysis*, London: Bloomsbury.
- Davis, Joyce M. 1999. “Bint al-Shati: al Ahram Newspaper, Egypt,” in Joyce M. Davis ed., *Between Jihad and Salaam: Profiles in Islam* (New York: St. Martin’s Press): 167-180.
- Farrin, Raymond 2014. *Structure and Qur’anic Interpretation: A Study of Symmetry and Coherence in Islam’s Holy Text*, Ashland, Oregon: White Cloud Press.
- Goldschmidt, Arthur 2000. *Biographical Dictionary of Modern Egypt*, Cairo: the American University in Cairo Press.
- Haddad, Yvonne Yazbeck 1982. *Contemporary Islam and the Challenge of History*, New York: State University of New York Press.
- Hatem, Mervat 2011. “‘Ā’isha Abdel Rahman: An Unlikely Heroine. A postcolonial Reading of Her Life and Some of Her Biographies of Women in the Prophetic Household,”

- Journal of Middle East Women's Studies* 7/2: 1-25.
- Hoffman-Ladd, Valerie 1995. "Abd al-Rahmān, 'Ā'ishah" in John Esposito, ed., *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (Oxford: Oxford University Press), 1: 4-5.
- Hourani, Albert 1988. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Ibrahim, M. Zakyi 2009. "Oaths in the Qur'an: Bint al-Shāṭi's Literary Contribution," *Islamic Studies* 48/4: 475-498.
- Ikeda, Misako 2006. "Bint al-Shati' and Early Poverty Debates in Egypt," *Cross culture* 22: 91-96.
- Jansen, J. J. G. 1980. *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden: E.J. Brill.
- Jeffery, Arthur 1957. "The Present Status of the Qur'anic Studies," *Report on Current Research on the Middle East* (Washington D.C.: Middle East Institute): 1-16.
- al-Kafrawi, Salahudin 1998. "Methods of Interpreting the Qur'an: A Comparison of Sayyid Qutb and Bint al-Shati'," *Islamic Studies* 37/1: 3-17.
- Kermani, Navid 2006. "Naṣr Hamid Abu Zayd and the Literary Study of the Qur'an," in Suha Taji-Farouki, ed., *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* (Oxford: Oxford University Press): 169-192.
- Kooij, C. 1982. "Bint Al-Shati: A Suitable Case for Biography?" in Ibrahim A. El-Sheikh et al., eds., *The Challenge of the Middle East: Middle Eastern Studies at the University of Amsterdam* (Amsterdam: Institute for Modern Near Eastern Studies, University of Amsterdam): 67-72.
- Luxenberg, Christoph 2000. *Syro-aramäische Lesart des Koran: ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin: Das Arabische Buch. [Luxenberg, Christoph 2007. *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: a Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*, Berlin: H. Schiler.]
- Marcotte, Roxanne 2008. "The Qur'an in Egypt I: Bint al-Shāṭi' on Women's Emancipation," in Khaleel Mohammad and Andrew Rippin, eds., *Coming to Terms with the Qur'an: a Volume in Honor of Professor Issa Boullata*, McGill University (North Haledon, NJ: Islamic Publications International): 179-205.
- Naguib, Shuruq 2010. "Horizons and Limitations of Muslim Feminist Hermeneutics," in Pamela Sue Anderson, ed., *New Topics in Feminist Philosophy of Religion* (London: Springer): 33-49.
- Naguib, Shuruq 2015. "The Journey of an Egyptian Exegete from Hermeneutics to Humanity: 'Aisha 'Abd al-Rahman (Bint al-Shati') (d. 1998) and her Approach to *Tafsir*," in Suha Taji-Farouki, ed., *The Qur'an and its Readers Worldwide* (Oxford: Oxford University Press): 325-376.
- Nöldeke, Theodor (Friedrich Schwally rev.) 1909/1919/1938. *Geschichte des Qorāns*, 3vols. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.
- Rahman, Yusuf 2008. "The Qur'an in Egypt II: Naṣr Abū Zayd's Literary Approach," in Khaleel Mohammad and Andrew Rippin, eds., *Coming to Terms with the Qur'an: a Volume in Honor of Professor Issa Boullata*, McGill University (North Haledon, NJ: Islamic Publications International): 227-265.
- Reid, Donald Malcolm 1987. "Cairo University and the Orientalists," *International Journal of Middle East Studies* 19: 51-75.
- Reid, Donald Malcolm 1990. *Cairo University and the Making of Modern Egypt*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rippin, Andrew 1987. "Tafsīr," in Mircea Eliade, ed. in chief, *The Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan) 14: 236-244.
- Robinson, Neal. 2010. *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*, 2nd ed., London: SCM Press.
- Roded, Ruth 2006. "Bint al-Shati's 'Wives of the Prophet': Feminist or Feminine?," *British Journal of Middle Eastern Studies* 33/1: 51-66.
- Salama, Mohammad 2018. *The Qur'an and Modern Arabic Literary Criticism: From Tāhā to Naṣr*, London: Bloomsbury Academic.
- Semah, David 1974. *Four Egyptian Literary Critics*, Leiden: E. J. Brill.
- Sukidi 2009. "Naṣr Hāmid Abū Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur'an," *Die Welt Des Islams* 49/2: 181-211.
- Syamusuddin, Sahiron 1998. "Bint al-Shati' on *asbab al-nuzul*," *Islamic Quarterly* 42/1: 5-23.
- Taji-Farouki, Suha ed. 2006. *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford: Oxford University Press.
- Taji-Farouki, Suha ed. 2015. *The Qur'an and its Readers Worldwide*, Oxford: Oxford University Press.
- Wahyudi, Yudian 1998. "Ali Shari'ati and Bint al-Shati' on Free Will: A Comparison," *Journal of Islamic Studies* 9/1: 35-45.

【日本語】

- アハメド, ライラ (林正雄ほか訳) 2000. 『イスラームにおける女性とジェンダー 近代論争の歴史的根源』法政大学出版会。
- アブドッラフマーン, アーイシャ (徳増輝子訳) 1977. 『預言者の妻たち』日本サウディアラビア協会。
- アブドッラフマーン, アーイシャ (徳増輝子訳) 1988. 『預言者の娘たち』日本サウディアラビア協会。
- アミーーン, アフマド (水谷周訳) 1990. 『アフマド・アミーーン自伝』第三書館。
- 井筒俊彦 (牧野信也訳) 1992. 『意味の構造 コーランにおける宗教道徳概念の分析』中央公論新社。
- 井筒俊彦 (鎌田繁監訳・仁子寿晴訳) 2017. 『クルアーンにおける神と人間 クルアーンの世界観の意味論』慶応義塾大学出版会。

ビント・シャーティウ（アーイシャ・アブドッラフマーン）のクルアーン解釈

- 大川玲子 2013。『イスラーム化する世界 グローバリゼーション時代の宗教』平凡社新書。
- 大川玲子 2018（11月刊行予定）。『「クルアーン」－神の言葉を誰が聞くのか』慶応義塾大学出版会。
- サイード，エドワード・W.（村山敏勝・三宅敦子訳）2006。『人文学と批評の使命－デモクラシーのために』岩波書店。
- フサイン，ターハー（高井清仁訳）1993。『イスラム黎明期の詩について』ごとう書房。
- 宮治一雄 1985。「現代のアラブ－アラブ民族主義とイスラーム」，森本公誠編『イスラム・転変の歴史』筑摩書房：233-258。
- 安酸敏眞 2014。『人文学概論 新しい人文学の地平を求めて』知泉書館。