

## ムハンマド・アブドゥと科学主義 —al-Quran の解釈 (Tāfsir) を中心に—

ハルブ・ハサン (Harb Hassan)  
大阪大学大学院言語文化研究科

### 要旨

エジプトが、西洋の科学知識・技術と出会ったのは 19 世紀の初期からと言われる。だが、近代科学技術との接触は、日本のように深刻な衝撃をもたらすことはなく、イスラーム教学において、近代西洋が生み出した科学知識を啓蒙する試みは少なかった。一神教であるイスラームでは、すべての現象は、結局神の業に帰されたからである。本論は、西洋の科学知識がエジプトでどのように受け止められたのか、その一面を知る試みである。特に、エジプトのイスラーム近代主義を代表するムハンマド・アブドゥ (Muhammad ‘Abduh 1849-1905) が、イスラームを通じ、近代科学技術 (科学主義) をどのように理解し、対応したのかを探ることが中心である。本論では、第一次資料として『アブドゥ全集』を用い、科学知識に関連する箇所をすべて検討した上で、上記の点を検証する。

### キーワード

イスラーム、近代化、西洋文明の受容、科学主義、イジュティハード

リダー : 学生である我々はどんな解釈 (Tāfsir) を用いたら良いのでしょうか。

アブドゥ : 『アル-カッシャーフ (al-kashshāf) 』が良い。

リダー : しかし、『アル-カッシャーフ』はムウタズィラ派 (Mu'tazilah) に偏っている個所が多いのです。

アブドゥ : 学生は、解釈を学び、異なった学派の解釈、そしてこれらに対するスンナ派の態度を認識すれば、こうした偏りがわかるようになる<sup>1</sup>。

## はじめに

19世紀において、エジプトを含む近代化を目指す非西洋諸国の思想家にとって緊急の課題は、いかに西洋の近代科学を受容し対応するかという問題であった。近代科学の受容は、単に知識や技術の量的拡大をそれぞれの国にもたらすだけでなく、それらを産み出した思考法（科学主義・合理主義）に対する新たな関心を喚起した。伝統的な学問にはない、自然現象についての観察や実験、そして因果的推論や比較・統計などの方法に基づく実証的・帰納的思考態度が関心の中心であった。エジプトが、西洋の科学知識・技術と出会ったのは19世紀初期からだと言われる。しかし、近代科学技術との接触は、日本のように深刻な衝撃をもたらすことはなく、イスラーム教学においては、近代西洋が生み出した科学知識を啓蒙する試みは余りなされなかった。本論では、エジプトのイスラーム近代主義を代表するムハンマド・アブドゥ（Muhammad ‘Abduh 1849-1905）が、イスラームを通じ、近代科学技術（科学主義）をどのように理解し、対応したのかを探る。

アブドゥは1849年にナイル川のデルタの村で生まれ、コーランや古典アラビア語の文法などを学習した後、アズハル大学で教育を受けた。アブドゥの生涯の転換期は三つある。第一は、1865年、親戚の宗教的哲学者、ダルウィシュと出会うことにより、哲学、宗教の深い意味、知識に対する好奇心が非常に高まったことである。第二は、パン・イスラーム主義者であるアフガーニー(Sayyid Jamāl-Al-dīn Al-Afghānī 1838 -1897)と出会うことにより、ヨーロッパの近代文明や学問、政治等を知り、パン・イスラーム主義やコーランの新たな解釈の必要性、社会改革などに関心を持つようになったことである。三つ目は、1884年以降何度もヨーロッパを訪問し留学することにより、西洋文明の粋である科学主義と合理主義に直接かかわったことである。アブドゥは、国外追放後の約一年間をフランス、イギリスですごし、エジプト帰国を許されてから1890年代以降、ほぼ定期的にヨーロッパ諸国（特にスイス）を訪ねた。彼の西洋の近代科学技術に関する知識は、相当のレベルにあったと想像できる。この時期に、アブドゥはフランス語を学び、ヨーロッパのいくつかの大学の講義に出席し、コーランの注釈を行った<sup>2</sup>。

本論では、第一次資料として、アブドゥ全集（*Emara, Muhammad. ed. Al-‘Amal Al-Kamilah Lil-Imam Muhammad ‘Abduh, Dar Al-Shruq 1993*（以下 *Al-‘Amal* とする））の中で科学知識に関連する箇所をすべて検討した上で、上記の点を検証する。そして、アブドゥが西洋文明と出会い、合理主義に直接触れることにより、彼が身につけていた伝統的コーランの解釈と対立、矛盾を経て、どのような科学主義的な思考法を採用したかを探ることが研究の狙いである。

## 1. アブドウの思考の特徴<sup>3</sup>

アブドウの著作を見ると、彼が啓蒙しようとした対象はアズハル大学の学生であったと考えられるが、「物事を書く時に、誰のためか何が役に立つかなどを考えると、何も書けなくなり、頭から考えが飛んでしまう<sup>4</sup>」と述べている様に、彼の著作の対象ははっきりと明示されていない。また、アブドウは、弟子達にコーランを解釈するように頼まれた際、最初は断っていた。アブドウが断った理由は、コーランを解釈しても、読んで理解してくれる人がいないためだと述べていたが、弟子達の説得によって、彼はコーランの解釈を決意した<sup>5</sup>。

アブドウは、コーランを科学的・合理的に解釈しようと務めている。彼のコーランの解釈とその他の著作は、ほぼ全てイジュティハード (ijtihad コーランと預言者の伝承を合理的に解釈すること) と信仰 (imān) という二つの原理に関わっている。例えば、アブドウは、イスラームの第一の原理は理性的な思考であり、正確な信仰を獲得する方法の一つであると述べている。第二原理については、理性とイスラーム法の外観が衝突した場合、理性が優位に立つとしている。彼は、理性とコーランを含むイスラームの伝統的なテキストが衝突した場合、理性を採用すべきであると主張したのである。アブドウによると、イスラームの伝統的なテキストへの対応の仕方は二つある。一つはテキストが真実であり、理性によっては理解不可能であることをそのまま承認するという方法である。もう一つは、文献学的な調査によって、テキストと理性的証明が一致するまで、テキストを解釈する方法であると強調している<sup>6</sup>。そして、彼は、コーランとハディースに明白な言及がない場合、現状に合理的に適應させるべきであると述べている<sup>7</sup>。

また、アブドウは、イスラームの伝統的な学者が理性を使用することを拒否し、盲目的にコーランと預言者の伝承と過去の学者の解釈を認めていることを批判している。彼は、コーランと預言者の伝承について、さらにこれらに関する過去の学者の解釈を理性的な思考によって判断すべきであると主張する<sup>8</sup>。彼は、1904年にイマーム・シャーフイー (shāfi'ī 760-816) の解釈を真似て行動すればよいのかと聞かれたことに関して、イスラーム教徒は自ら理解したコーランの意味とシャーフイーなどのイマームの解釈が衝突する場合、模倣する必要はないと主張している<sup>9</sup>。このことからアブドウは、盲目的に解釈を模倣するのではなく、過去の学者による解釈や預言者の伝承と、それに関する自らの思考との双方から判断するように勧めていることがわかる。

しかし、アブドウはシャーフイー学派を含む四つのイスラーム法学派 (ハナフィー学派 (Abū Hanīfa 699 -767)、マーリク学派 (Mālik b. Anas 711 - 795)、ハンバル学派 (Ibn Hanbal 780 - 855)) を批判している<sup>10</sup>。アブドウによれば、彼らの解釈はコーランとスンナから脱線してしまっているため、人々はイスラーム

の本当の意味が分からなくなると述べ、日常生活において一般のイスラーム教徒には、そのような複雑で分かりにくい解釈は必要ではないと主張している<sup>11</sup>。そして、ウンマ (umma イスラーム共同体) にはたった一人しかイマーム(imam イスラーム共同体の指導者)がいないと述べ、コーランと預言者ムハンマドが絶対的かつ確実であると主張している。一方、学者やイマームなどはコーランと預言者の伝承を解釈しているだけなので、彼らの解釈の間に矛盾が生じると、最も基本であるコーランと預言者に戻るべきであるというのである<sup>12</sup>。

しかし、だからといってアブドゥが一切理性を使っていないわけではない。むしろ、彼は理性を用いながら、これまでのコーランの解釈などを調査して、良い物と悪い物を分類していった。彼は定まった基準を使わず、ただ理性に合うかどうか、そして現状に相応しいかどうかによって分けたのである。例えば、「中国まで行って知識を求めなさい」というハディースは、ほとんど全ての宗教学者が認めているわけではないが、アブドゥは当時のイスラーム世界の教育の荒廃した現状を改善するために、知識は遠いところにあっても求めに行くべきであることを根拠づける言葉としてよく使っていた<sup>13</sup>。

アブドゥは、10世紀以前の権威ある宗教学者のイジュティハードが単に人工的な作業であり、間違いがあるのが当然なので、これらの解釈も理性によってその妥当性を判断するものであると主張している<sup>14</sup>。彼らの理性の行使だけが特別ではないというのである。だが、アブドゥは、コーランとスンナで扱われない主題が多くあるにもかかわらず、人間の理性によって考える方法や、具体的な例などについて、実際には一切述べていない。特に神の存在論においては、アブドゥは、例えばデカルトとは異なり、数学を用いて神の存在を証明しようとはせず、『リサーラ・アルタウヒード(*Risālat al-tawhīd*) (以下『リサーラ』とする)』において伝統的な学者と同じように、神や、コーラン、預言者など、イスラームの基本的な部分を論議せずに認めている。しかし、神と預言者という根本的な部分に触れないままアブドゥは、不自然なほど、コーランを科学・合理的に解釈しようとしている。この不可解な態度を理解する鍵は、イスラーム神智学 ('irfan) に関する知識 (より正確には体験) である。本論では、この問題に深く入ることはしないが、アブドゥの思想を理解する上で、不可欠の要素として重要な指摘を行う予定である。

本論では、以上の点を明らかにするため、彼が解釈したコーランの中からいくつかの例を用いて考察する。その前に以下の議論を明瞭にするために、アブドゥに関する先行研究を整理しておこう。

## 2. 先行研究

Adams は、*Islam and Modernism in Egypt* を執筆する際に、先行研究の調査を行い、アラビア語の研究・資料を用いたという<sup>15</sup>。しかし、彼がアブドウの著作から使用した引用は、アブドウの弟子である M. アブド・エッラーゼク (M. Abdel Al-Rāzik, 1885-1947) によってフランス語に翻訳されたものである。彼は、それを頻繁に用いている<sup>16</sup>。Adams によれば、アブドウは科学的な考え方を持たず、宗教と理性について論じる場合、科学主義的ではないと述べている<sup>17</sup>。ここに、イスラーム世界に対する 19 世紀ヨーロッパ人の学者の考え方が明瞭に現れている。彼らは、イスラーム世界が独特の価値観を形成する世界とは考えていない。つまり、イスラーム世界を含めて、全世界が最終的にヨーロッパのようになると考えている。また、Adams は、アブドウはイスラーム社会を改革し、近代文明に適用できるイスラームを実現することに失敗したと言う<sup>18</sup>。確かに、アブドウの言葉と行動を見ると、西洋文明の核心である合理主義・科学主義を勧めているが、人間が分からないことはアッラーに任せるという態度をとることによって、理性の働きの限界を認めている。さらに、アブドウは独裁者のカリフと侵略者のイギリス人と友好関係にあったが、このことは政治的願望があったためであると考えられる。さらに、教育や宗教の近代的改革に抵抗している伝統主義の学者に対して、こうした権力を利用して、アズハル大学を含む教育制度とカリキュラムを近代的に改革しようとしたためであると考えられる。彼が「イスラームの改革をしようとした」のか、「他の目的があった」のか、この謎は現在まで続いており、研究者によって解釈が異なる。アブドウの評価は、彼の書物と行動だけでなく、当時の現状を考慮しながら検討すると、バランスよく理解できるだろう。

アブドウは『リサーラ』の「序論」において、理性 ('aql) と宗教 (dīn) と友愛 (ta'ikhi)、証拠 (dalīl)、信仰 (imān) などの言葉をしばしば用いた<sup>19</sup>。宗教、理性ならびに理性と宗教の関係に関するアブドウの考えについて、先行研究ではそれぞれ解釈が異なっている。アブドウは、F. アントゥーン (F. Antun 1874-1922) との論争において、宗教と科学は、まったく一致し、相互に人間の幸福のため相補っていると主張している。そして、哲学と一致しない宗教の要素は、元々宗教と関係がなく、ただ宗教に浸透した迷信の結果であると説明している<sup>20</sup>。

しかし、Kedourie (Elie Kedourie 1926-1992) は、理性的な思考がイスラームと一致するとアブドウが主張している態度には、裏に別の意図が隠されているはずだと述べている。この点を明らかにするために、Kedourie は、イスラームの有名な争点に対するアブドウの曖昧な態度と疑わしいコメントを例示している。例えば、イスラーム共同体が 73 の派 (セクト) に分けられ、その内で一つだけ救われるという預言者の伝承に対して、アブドウは、どの一派 (セクト) が救済されるかに

ついてははっきりしていないと述べている<sup>21</sup>。また、Kedourie によれば、アブドゥがこれまでのイマームや宗教の学者が承認したことを理性によって判断すべきだと主張しながらも、「コーラン被造物説」に関して、はっきりした態度を取らずに「タウヒード」の問題を合理的に論じていないと批判する<sup>22</sup>。また、Kedourie は、この点に関しアブドゥがイスラームと科学が対立しないと主張することは、新しい合理主義的な宗教を持ち出すために偽装された彼とアフガーニーの願いであると推測している<sup>23</sup>。

Hourani (Hourani, Albert 1915-1993) は、アブドゥが当時の他のイスラーム思想家と同様、イスラーム内の改革を思想の中心に据えていたと考えている。イスラームが荒廃している現状に対して、どのように近代社会に結びつけるのかという問題が改革の核心であったというのである<sup>24</sup>。アブドゥは、イスラームを強化し、イスラーム社会を復興させるため、必然的な変化が必要であると主張している。この変化は、コーランを再解釈し、イスラーム教の文脈や仕組みを操作しながら、西洋の近代科学を受容することである。Hourani によれば、アブドゥはその変化の根拠を、イスラームの教えに従わせようとしていたと強調している<sup>25</sup>。Hourani は、イスラームは様々な変化の道標をイスラーム教徒に示し、悪と善を判断するための指南書(コーラン)を有している、というアブドゥの考えを示している<sup>26</sup>。Hourani によれば、アブドゥはヨーロッパの文明を取り入れることの必要性を理解していたが、その適応の仕方をめぐって苦悩したと述べている。ヨーロッパの合理主義的な文明がイスラーム社会に入ると、倫理的な荒廃がおきることがウンマにとって大きな危険だと考えたのである<sup>27</sup>。

Hourani の見解では、アブドゥは、イスラームが近代的思想と一致し、理性と対立しない宗教であることを、熱意をもって示そうとしていた。たとえば、アブドゥはマスラハ(maslaḥa)を有用性、イジュマー(ijma'a)を世論、シューラ(Shūra)をデモクラシーに対応させる解釈を行うことで、これらの概念がもともとイスラームとアラブ社会に存在しており、決してヨーロッパ固有の発明ではないと説いている<sup>28</sup>。しかし、Hourani は、こうした考え方は、アブドゥにその意図がなくとも、結局イスラームの基盤に多大な打撃を及ぼす危険性があることを指摘している。イスラームの伝統的な解釈を放棄して、アブドゥが勧めている新解釈を行うには、一定の条件を定めない限り、どちらがイスラーム風か、イスラーム風ではないかを分別することが困難、もしくは不可能であると Hourani は言うのである<sup>29</sup>。

以上の研究者は、実際には、『アブドゥ全集』のうち、僅かの資料しか用いていない。20世紀前半に書かれた研究書(Adams、Kedourie など)は、当時手元にある限定された資料だけをを用いていた。しかしその後、アブドゥの資料のほとんどが出版された。従って、アブドゥの著作を全て検討することによって、全体的

な判断として、彼らの評価（議論）には検討不十分な点があることがわかる。例えば、筆者は、アブドゥは、イルファーン（'irfān）を信じる人であり、正統派の神学者であり、近代主義者であるという様々な顔を持っていると考えている。

アブドゥの経歴と著作を丁寧に調査すると、彼がイルファーンによって最高の知識を得られると信じていたことが明らかとなる。イスラーム教には、イスラームの真の賢者は、何らかの形で神との直接体験を得ることにより、この世界の真の意味を知ることができるという神秘道（*tasawwuf*）の考え方が<sup>30</sup>。アブドゥは、こうした神秘道的な考え方を著作で強調しながら、「神秘道の人達の倫理観（*akhlāq*）と人格教育（*tarbiya nafs*）とは、比べるものがない。神秘道の学者達の存在は、イスラームに不可欠である。」と述べている。アブドゥは、これまでイスラームの法学者（*faqīh*）達に激しく批判され、支配者達に虐待されたという背景により、神秘主義者達が隠れて、存在しないように思われているというのである。そして、アブドゥは、「真のイスラームは神秘主義である」と明言している<sup>31</sup>。最後に、アブドゥがアズハル大学を改革することができない場合、「12人の学生を自宅に暮らさせ、神秘道の教育で育て、彼らを私の後継ぎとしてイスラームのために努めさせる」とさえ述べていることから、アブドゥが神秘道的な考え方、少なくともその傾向を持っていたことが明らかである<sup>32</sup>。

アブドゥは、正統的なイスラーム神学者として、イスラームに相応しくないものを刷新（*bid'a*）と呼び、イスラーム教徒は理性的・科学的な証拠がなくても「コーランの内容をこのままで承認・信じるべきである」と述べていることから、彼が伝統主義者と類似した態度をとっていることは明らかである<sup>33</sup>。にもかかわらず、西洋文明をイスラームに取り入れ、コーランを近代科学的に解釈しようとする試み・努力をしていた点が極めて興味深いのである。以上のアブドゥの多様な顔のうちから特定の要素だけを選択して一面的に彼の思想を解釈するのは、不公平であるとの謗りを免れない。彼は、これらの要素の狭間に苦悩した思想家である。それらの間でバランスを取ろうとしていたが、アブドゥがそれに成功したかどうかは現在まで彼の態度がはっきりと把握されていない。それには、様々な理由がある。アブドゥに関する研究は、当時のイスラーム社会の状況や彼の教育背景など、多様な理由で近代化に困惑していたことを考慮していないからだと考えられる。また、アブドゥ自身の性格や独特な不明瞭性が厳密に研究されていないからだとも言える。

以上、アブドゥをめぐる幾つかの問題点を整理した。これらを踏まえて、いよいよ本論の主題であるアブドゥと科学主義についての検討に移ろう。

### 3. アブドゥと科学主義—宇宙（世界）の生成論を中心に

コーランの解釈の中で、アブドゥが、医学や電気などの近代科学を扱った箇所は数多いが、本稿では、彼の宇宙（世界）論に限定して検討してみたい。宇宙とその働きを含む物理学に関するアブドゥの科学主義を明らかにするため、彼の著作の中に見られる「宇宙」の創造について書かれたコーランの解釈を検討の中心とする。

アブドゥによれば、イスラームは人間に理性を使うように勧め、宇宙の空と地球、星などを研究し、風の力、その風で雨が降ることや昼間と夜間の相違、生物の成長などを探るように勧めている宗教であるという。創造者であるアッラーの賢明なる偉大さと慈悲深さが分かり、宇宙の源と原理が理解でき、研究が進むように研究者にヒントを与えていると主張している<sup>34</sup>。彼は、宇宙の起源を二つの段階に分けている。第一は宇宙の生成で、もう一つは生成した後であり、雨または水によってすべての生き物が生じた段階である。アブドゥは、コーランのテキストを根拠にしながら、近代科学が確証した事実と結び付けようとしている。まず、宇宙の生成に関しては、以下のコーランを用いている。

فصلت (フッスイラ) 11

ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ  
今度天に登り給うた。その頃まだ（天は）ただ一面濛々たる煙。そして天と地に向かつて、『さ、お前たちここに来い、喜んでくるか、それとも迷惑か』とおっしゃると、『喜んで参上します。』とお答えした<sup>35</sup>。

このテキストについてアブドゥは、天体と地球はそもそも一つのかたまりであり、太陽や月、星などの天体と地球は同じくガスから形成されているという<sup>36</sup>。そしてこの同質の「ガス」から、天体は生成され、やがてアッラーの命令によって互いに分離していったのであると説明する。この点を以下のコーランの章句を根拠にしている。

الأنبياء (アル・アンビヤーウ) 30

أُولَٰئِكَ يَرَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ

信仰なき者どもには分らないのか、天と地とはもと一枚つづきの縫い合わせであったのを、我らがほどいて二つに分けた上、水であらゆる生きものを作り出してやったということが。これでも信仰しないのか<sup>37</sup>。

الروم (アツ・ローム) 48

اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتُنْفِثُ سَحَابًا مَّبْسُطَةً فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسْفًا فَنَرَى الْوُدُقَ يُخْرَجُ



أُمَّرْهُ بِالرِّيحِ أَنْ يَنْفِثَ فِيهَا مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَلَّةٍ  
أُمَّرْهُ بِالرِّيحِ أَنْ يَنْفِثَ فِيهَا مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَلَّةٍ  
ち拵げ、千々に散らし給う、と見るうちにその只中からざあっと雨が降って来る<sup>38</sup>。

アブドウによれば、太陽と地球が分けられたことによって、火のかたまりのような形として形成されたという。そして水という液体は、化学式でいう H<sub>2</sub>O、すなわち水素と酸素の形であり、地球の暑さで蒸発して、空の冷たい空気によって水の形に変わって、また地球に降ってくると説明している。このような現象が繰り返されたことにより、地球の温度と暑さが減り、だんだん地球が全体的に液体（水）のかたまりになったという。すべての生命体にとって水は不可欠な物質であるので、水と地面が形成された後、すべての生き物が生じた、と論じている。そして彼は、宇宙の生命の原因である雨が、太陽と蒸気などにより起こる現象であることを説明している<sup>39</sup>。アブドウは、宇宙の起源を全般的に解説した後、地球を含む宇宙の要素を詳細に説明している。例えば、以下のコーランの章句を用いて復活の日に起きる宇宙の破壊を解説している。

إِنْفِطَارِ (インフィタール) 1,2,3

إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ

大空の裂け割れる、星々の追い散らされる時、四方の海、かたみにどうと注ぎ込む時<sup>40</sup>

التَّكْوِيرِ (アッ・タクウィール) 1,2,3

إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ

太陽が（暗黒で）ぐるぐる巻きにされる時、星々が落ちる時、山々が飛び散る時<sup>41</sup>

彼は、「地球の中に火のように燃えている物がたくさんあり、それが活性化し、だんだん地層を破って爆発のようなものが起き、海まで燃えて、海の水は火の暑さで雲になる。地球の中身が火でマグマであることは科学的研究によって証明されている」と言い、「インドネシアで発生した火山と地震とそれらが噴出した中身を見ると、疑いなく地球の中身は火である。」と述べていることから、この点においても近代科学とコーランの記述を関連づけようとしていることが分かる。また、アブドウは、地震と火山に関して、アッラーの意志で起きると述べながらも、その原理を物理的に説明しようとしている。アブドウの解釈によれば、復活の日には、火山や地震は、その破壊の道具になるという。これは、地球の中の鉱物や火などの動きと摩擦によって、火山と地震が起き、火山からの溶岩には鉱物や火や水などが含まれていることがわかると主張している<sup>42</sup>。また、アブドウは、引力

について、次のように説明している。

البقرة(バカラ・アル) 22

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

(アッラーこそは) 汝らのために大地を置いて敷床となし、蒼穹を(頭上に) 建立し、蒼穹から雨を下して様々の果実をみのらせ、それで汝らの日々の養いとなし給うたお方<sup>43</sup>。

アブドゥは、アッラーがこの宇宙を建物のように創造し、空は屋根のようであり、人間が地球に住みやすくなるように地面を平地にしたと言いながら、これらのものにも引力を創造したと説明している。引力は宇宙にあり、空と星などが軌道に沿って動くため、衝突や破壊などは起きず、それらの軌道と動きを保つのであると述べている。そして、アブドゥはこの説明の最後に、これらの創造物と生成を見て、アッラーの創造力や、偉大さ、慈悲などを考えるべきであると主張する<sup>44</sup>。また、アブドゥは、以下のコーランの章句を科学的な用語と結びつけながら、解釈している。

البقرة(バカラ・アル) 164

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

まことに天と地の創造の裡に、夜と昼との交替の裡に、人々に益なす荷を積んで海原を近く舟の裡に、そしてまたアッラーが空から水を降らせて枯死した大地を蘇生させ、そこにあらゆる種類のけだものを播き散らす、その雨の裡に、風の吹き変わりの裡に、天と地の間にあって賦役する雲の裡に、頭の働く人ならば(神の) 徴を(読み取ることができる)はず<sup>45</sup>。

アブドゥの解釈によると、宇宙には、数えられない数の恒星や星といった物質が引力の影響で互いに離れることなくまとまってできている天体があるという。その中で、数多くの種類の銀河があり、太陽系を含む我々の銀河と同じように、相互に何千万光年も遠く離れているという。これらの銀河の中から、我々は太陽系の銀河に属し、この太陽に属している星の外形寸法は異なっているが、アッラーが創造した引力によってそれぞれの軌道において公転し、衝突しないのであると説明している。そして、これはアッラーの唯一性と慈悲の証明であると述べている。それぞれには秩序と軌道があるが、これらを含む一つの全体的な秩序があるから、対立・衝突することがない。この宇宙の働きは一つの秩序と一つの法則

によって動いていることは、唯一の神であるアッラーがこの秩序を創造したからであると結論している<sup>46</sup>。さらに、秩序の創造に関連して、アブドゥは地球における山の必要性を以下のコーランの章句を用いて説明している。

النبا (アン・ナバア) 6,7

أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مَهَادًا وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا

我ら（アッラー）が大地を揺りかごとしてやったのではないか、山々を杭にしてやったのではないか<sup>47</sup>。

النازعات (アン・ナズィアート) 27,28,29

أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا رَفَعَ سَمَكُهَا فَسَوَّاهَا وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا

これ、お前たち、アッラーの打建て給うた大空より自分らの方がもっと創るに難しいとでも思っておるのか。先ずこれを高々挙げ、次いで全体を平らに伸ばし<sup>48</sup>。

الغاشية (ガーシヤ・アル) 19,20,30

وَالِى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ

山々を眺めたこともないのか、打立てられたその様を。大地を眺めたこともないのか、広々とうち拡げられたその様を<sup>49</sup>。

الفارعة (カーリア・アル) 5

وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ

山々をあたかも筆られた羊毛のごとく成る日<sup>50</sup>。

以上のコーランの章句において、アブドゥは、山の中には深い根があり、これらの基底の深さは地上に出ている部分の数倍にまで及ぶと言う。彼は、山は杭のように地殻を安定させるために重要な役割を果たしている、と説明している。そして山が地球の震動を妨げているという事実は、コーランの中で次のように描写されている、と続ける。山はねじのように地球のバランスを取るように創られ、もしこの山がなければ、地球はずっと震動している。それは、地球の中に入って燃えている物があるからであるという<sup>51</sup>。また、アブドゥは、次のコーランの章句を以下のように解釈している<sup>52</sup>。

البروج (アル・ブルージュ) 1

وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ

星々の座をもつ大空にかけて<sup>53</sup>

彼によれば、宇宙には、空の柱、つまり 12 の星座があり、その中で、6 つが赤道の北であり、残りはその南であると説明する。北のほうは牡羊座、牡牛座と

双子座であり、太陽がそこを通過する3ヶ月間は春になるという<sup>54</sup>。このように、彼は天文学的な知識を解説している。しかし、コーランの原文の長さに比べ、アブドウの説明は非常に冗長である。しかも、彼は本文と無関係と思われる事柄について多く述べる傾向がある。先程の引力の説明も同様である。

以上のように、アブドウはコーランが近代科学と一致していることを証明しようとしている。しかし、彼の科学主義は不十分であり、部分的に物事を合理的に解釈しようとしているだけである。おそらくアブドウがこうした態度を取ったのは、当時の現状と関係があるのだろう。19世紀までの宗教学者は、イスラームの基盤を証明するため、コーランと預言者の伝承を用いながら、神の存在を証明していた。このような方法は、アブドウの『リサーラ』においても用いられている。しかし、アブドウはこうした方法は当時のイスラーム世界の現状を改革するためには効果がないと考えたのではないだろうか。19世紀以降、ヨーロッパ人は、イスラームとコーランを激しく批判していた。エジプトを含むほとんどのイスラーム諸国が、ヨーロッパの植民地または半植民地になったことにより、こうした攻撃（批判）は直接エジプトなどの新聞や雑誌に掲載され、イスラーム教徒が目にする機会が増えた。さらに、無神論を含む当時の西洋文明の圧倒的な影響力やイスラーム世界の荒廃といった状況から、おそらくアブドウはこれまでの解釈だけでは不十分であり、この新しい状況(条件)に適用できる、しかも西洋文明に負けないような解釈が必要だと考えたのではないだろうか。この新たな解釈においては、アブドウは西洋文明の特徴である科学知識を利用し、イスラームが近代の精神である科学と調和する宗教であると証明することに努めていたと考えられる。筆者は、アブドウの新たな解釈には、内向的と外向的の目的があると考えている。内向的な目的とは、イスラームと若いウラマーを含むイスラーム教徒を救うことである。これは、Hourani などの先行研究者が検討してきた点である。しかしながら、筆者の見解では、当時西洋人と異教徒がイスラームとイスラーム社会を激しく批判していたことにより、アブドウはイスラームを弁護するという外向的な目的を持つ立場になったと考えられる。アブドウのそのような態度は、イスラームに対する、雑誌『ジャーミア (*al-Jami'a*)』の編集者である F.アントゥーン(F Antun 1874 – 1922)の批判に対する反論(論争)からわかる。例えば、アブドウは、F.アントゥーンが *al-Jami'a* にイスラームよりキリスト教の方が近代文明と調和できる唯一の宗教であるという投稿をしたのに対して、弁護の立場から反論していた。その際アブドウは、以下のコーランの章句を用いた<sup>55</sup>。

الأعراف (アル・アアラーフ) 185

أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ

一体彼らは、この天と地の王国に目を向けて、アッラーの創り給うた物を観

察したこともないのか<sup>56</sup>。

يس (ヤースイーン)33

وَأَيَّةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَمِيَّةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ

れっきとした神兆ではないか、死にきた大地も我らの力で生き返り、穀物がみのり、それをみんなが食べている<sup>57</sup>。

الروم (アッ・ローム)22

وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ

れっきとした神兆の一つではないか、天と地の創造も、またお前たちの言葉と肌色が様々に違っていることも。これこそ、どこの誰が見ても有難い神兆ではなからうか<sup>58</sup>。

アブドゥは、コーランの中に見られる科学知識の目的について、人間が宇宙にある万物を発見したり、自然を開発したりできるように、アッラーが人間に正当な道理へ向かうための光を与えるためであると説明している。彼は、コーランの中に、数多くの同様な例があると主張する。アブドゥによれば、コーランは、人間の思考（理性）に刺激を訴え、人間が宇宙の素晴らしさとアッラーの慈悲を理解できるように導くと訴えている<sup>59</sup>。繰り返しになるが、その際、アブドゥの議論の特徴は、コーランが近代科学と対立することなく、新しい時代の問題を論じることができるテキストであると述べる一方で、科学知識を説明することに努めた後に、必ず全ての事はアッラーの唯一性と無限の力の証拠であると結論する点である。

#### 4. 結び

本論では、先行研究者がほとんど触れていない、アブドゥによるコーランの近代科学的な解釈を検討してきた。アブドゥはコーランのテキストを根拠にしなが、近代科学が確証した事実と結びつけようとしている。アブドゥの記述の最大の特徴は、コーランが科学的テキストではないと述べながら、コーランをかなり強引に科学的に解釈している点である。ただし、具体的に科学的証明を行うのではなく、コーランには科学精神を奨励するヒントのみがあるというのである<sup>60</sup>。

コーランの解釈におけるアブドゥの思考の特徴をまとめると、次の三点を指摘できる。一点目は、当時のエジプトで、コーランを初めて科学的に解釈した人物が、アブドゥだったことである。当時のイスラーム法学者は、西洋文明に対して激しく抵抗し、コーランの解釈も以前のイマーム達が倫理的に解釈したものをそのまま認めていた。もちろん、アブドゥもこうした伝統的、倫理的な解釈を考慮したが、同時にヨーロッパで見聞した最先端の科学知識をコーランの解釈に導入

しようとした。こうしたアブドウの科学的解釈は、その後 20 世紀以降の現在まで受け継がれている。

二点目は、アブドウには合理主義的な考え方がない、と批判した先行研究者に対する議論である。おそらく彼らが用いたアブドウの資料は不十分であったため、このような評価となったのではないだろうか。本稿では、アブドウの全集を丁寧に検討することにより、彼が物事を合理主義的に取り扱おうとしていることを明らかにした。例えば、アブドウは、スンナ派の学者に疑われ、批判されている合理主義的神学一派であるムウタズィラ派の学者の解釈が役に立つと考えたので、それを弟子に薦めていることがわかる(「はじめに」の引用を参照)。さらに、アブドウの「教育改革策」には、宗教学者を育成するようなカリキュラムにおいて、コーランの解釈を学ぶべきであると述べ、ここでもまたムウタズィラ派の解釈を薦めている<sup>61</sup>。また、アブドウが西洋文明の科学主義をコーランの解釈に導入していることも特徴的である。イスラームにはこうした科学の新しい知識が必要であると認識したので、当時のウラマーに抵抗されても導入したのである。そして、アブドウの合理主義は、預言者の伝承の用い方において明瞭に表れている。コーランの解釈における彼の論証方法は、スンナ(預言者の言行)などをほとんど使わずにコーランの引用だけを用いている。しかも、引用するコーランのわずかの章句について、章句と余り関わりのないことを長々と書き綴っている。また、「アブドウの思考の特徴」で触れたように、アブドウは、預言者の伝承と四つの学派を合理主義に基づいて否定し、いくつかの箇所では、ほとんどのイスラーム法学者が疑うハディースを、単に当時ウンマの福利(マストラハ)向上に役立つことを理由に、承認していることも彼の合理主義と実用主義の傾向の現れである。

三点目は、アブドウの神秘主義的な傾向である。彼の立場は、西洋流の合理主義そのままと言い切ることはできず、むしろイスラームの伝統的な智慧であるイルファーン(ʿirfān)をどこかで意識していると、筆者は推測している。アブドウによる、コーランとアッラーの存在の解説においては、神秘的な傾向があるから、筆者には、彼が採用した合理主義には限界があるように見える。アブドウの合理主義の限界は、イスラーム教徒の唯一のイマーム導きはコーランであると主張していることから明らかである<sup>62</sup>。そのため、彼のコーランの解釈は、それを近代科学的と呼ぶには中途半端なものとなっている。科学的な説明の過程にもかかわらず「神にしかわからない」とか、「このことについては論じない方が良い」などとしぼしば述べるのである<sup>63</sup>。アブドウは、神の言葉に基づき築かれている絶対的イスラームと、近代科学が宗教を破壊するという考え方(伝統主義ウラマーの抵抗)の狭間にあって、啓蒙活動を行った。驚くべきことに、この程度の中途半端な「科学的」解釈を行っただけでも、アズハルの保守的な学者から猛反撃を

受け、1905年にアズハルの改革委員を辞職している。こうした環境の中でアブドゥは、以前のイスラーム法の学者達が触れていないコーランの近代科学的な解釈を行うことに苦悩したに違いない。さらに、アブドゥは「真のイスラームは神秘主義である」と述べながら、神秘主義者は人々と支配者の批判と暴力から隠れていると主張している。つまり、アブドゥは、当時の時代の状況において、十分に本心を表明できなかつたと推測できる。彼はイスラーム社会を改革する際に、イスラーム教徒がヨーロッパに対して、自分らの身と宗教、国などを守るため近代科学を受容することの必要性<sup>64</sup>と、彼が採用している神秘主義的な傾向との間で、物を書くことに絶望し、やる気をなくしてしまったと述べている<sup>65</sup>。また、「アブドゥの思考の特徴」でも触れたように、コーランを解釈しても、読んで理解する人がいないだろうと考えたアブドゥは、最初はコーランを解釈することをためらっていたのである<sup>66</sup>。

最後に、Hourani を含むほとんどの先行研究者は、アブドゥはイジュティハードを自由に開放し、誰でもやれるように勧めている、と主張している。だが、実際にアブドゥの「教育改革策」を読むと、イジュティハードができる人のため特別な学校を作り、専攻的・宗教的なカリキュラムをすすめていることがわかる<sup>67</sup>。確かに、「ウンマが直面している新しい事態と考え方、近代的学問などを人々に解釈し、その中でイスラームに及ぼす害と利点を説いて教えられるのは、宗教学者（特にアズハル大学の学者）だけである」と述べていることから、イスラーム社会が直面する課題に関して、アブドゥが目指すイジュティハードは、宗教学者によって運用される<sup>68</sup>と考えていたことが推測できる。しかし、一般の人々にも理性を用いてイスラームを理解するよう勧めるアブドゥの態度をみると、筆者は、アブドゥが日常生活のレベル<sup>69</sup>においては全てのイスラーム教徒が理性を用いるようになることを望んでいたのではないかと考えている。要するに、Hourani が言うように、アブドゥはイスラームの基盤を破壊させるほどイジュティハードを自由に勧めているのではなく、イスラームは人々の生活と深くかかわっているので、日常生活においてマスラハ（*maslahah* 公益）を実現するために人々が理性を用いて判断するように勧めている、と推測できるのである。

アブドゥが唱えた主張のなかには、一般の人々向きのイスラームと学者用のイスラームがあったと考えられる。ここでアブドゥが心配しているのは、学者用ではなく、一般の人々に紹介・教示されているイスラームの中身である。彼は、四つの学派の時代以前から、難しいことが教えられ、厳しいイスラーム法は実用的ではないと一般人が思い込むことを懸念している。同時に、当時の宗教学者が、日常生活において一般の人々に使用しやすいようにイスラーム法を解釈しようとしない点を憂慮していた。

以上、アブドウのコーランの解釈とその目的を検討したが、「はじめに」におけるリーダー<sup>70</sup>との会話を見る限り、真のイスラーム教徒の定義は不明なままである。彼の合理主義的な考え方と、神秘主義的な傾向を総合的に調査・判断することによって、アブドウの真意が分かると思う。この点は、今後の考察のテーマとしたい。

## 註

---

1. Emara Muhammad.ed.*Al-'Ama lAl-Kamilah Lil-Imām Muhammad Abduh*, Cairo Dar Al-Shruq, 1993, p.8, (以下*Al-'Amal* とする)
2. ハルブ・ハサン「福沢諭吉とムハンマド・アブドウの教育思想－教育と政治の分立論をめぐって－」『日本語・日本文化』 第 34 号、2008。この中でアブドウの経歴を詳細に検討した。
3. ハルブ・ハサン「福沢諭吉、ムハンマド・アブドウと西洋文明－科学主義・合理主義的思考法の受容をめぐって－」『日本語・日本文化』 第 35 号、2009。ここで、クリフォードなどで近代西洋の科学主義的思考について検討した。
4. *Al-'Amal*, Vol.4, p.18
5. *Ibid.*, Vol.4, p.17
6. *Ibid.*, Vol.3 ,p.301
7. *Ibid.*, p.302
8. *Ibid.*, p.543
9. *Ibid.*, p.543
10. *Ibid.*, p.212
11. *Ibid.*, pp.213-214
12. *Ibid.*, p.543
13. *Ibid.*, p.317
14. *Ibid.*, pp.543－544
15. Adams Charles C., *Islam and Modernism in Egypt*, London: Routledge, 2000, p.104
16. *Ibid.*, pp.2, 114,115,119,121...etc
17. *Ibid.*, p.105
18. *Ibid.*, p.107
19. *Al-'Amal*, Vol.3, p.373-4
20. *Ibid.*, p.297-8
21. Elie Kedourie, *Afghani and Abduh*, New york: The Humanities Press, 1966, p.11



22. *Ibid.*, p.13
23. *Ibid.*, PP.15—16
24. Hourani, Albert, *Arabic thought in the liberal age, 1798-1939*, Cambridge University Press 1970, p.154
25. *Ibid.*, p.155
26. *Ibid.*, p.136
27. *Ibid.*, p.136
28. *Ibid.*, p.144
29. *Ibid.*, p.144
30. 嶋本隆光「イスラームにおける『自己を知ること (maʿrifat an-nafs)』—M.モタッハリーの完全な人間 (ensan-ekamel) 論—」『一神教学際研究』4, pp.32-33
31. *Al-ʿAmal*, Vol.3, p.551
32. *Ibid.*, p.552
33. *Ibid.*, p.532
34. *Ibid.*, p.296
35. *Al-Mushaf Al-Sharif*, Dār al-Ṭibāʿ al-ʿĀmmah, 1928, pp. 630-631; 井筒俊彦訳『コーラン (下)』岩波書店 2004.4 p. 81。以下、全ての日本語訳は井筒俊彦による。
36. *Al-ʿAmal*, Vol.4, p.366
37. *Al-Mushaf*, p.423; 『コーラン (中)』 p.155
38. *Al-Mushaf*, p.537; 『コーラン (中)』 p.273
39. *Al-ʿAmal*, Vol.4, p.4.365
40. *Al-Mushaf*, p.795; 『コーラン (下)』 p.265
41. *Al-Mushaf*, p.793; 『コーラン (下)』 p.263
42. *Al-ʿAmal*, Vol.5, p.327
43. *Al-Mushaf*, p.6; 『コーラン (上)』 p.15
44. *Al-ʿAmal*, Vol.4, p.95
45. *Al-Mushaf*, p.31; 『コーラン (上)』 p.40
46. *Al-ʿAmal*, Vol.4, p.362
47. *Al-Mushaf*, p.786; 『コーラン (下)』 p.254
48. *Al-Mushaf*, p.790; 『コーラン (下)』 p.258
49. *Al-Mushaf*, p.805; 『コーラン (下)』 p.279
50. *Al-Mushaf*, p.819; 『コーラン (下)』 p.300
51. *Al-ʿAmal*, Vol.5, p.311
52. *Ibid.*, p.389
53. *Al-Mushaf*, p.800; 『コーラン (下)』 p.272

54. *Al-'Amal*, Vol.5, pp.358-360.
55. *Ibid.*, p.296
56. *Al-Mushaf*, p.223; 『コーラン (上)』 p.232
57. *Al-Mushaf*, p.582; 『コーラン (下)』 pp.30-31
58. *Al-Mushaf*, p.523; 『コーラン (中)』 p.269
59. *Al-'Amal*, Vol.3, pp.296-297
60. *Ibid.*, p.296
61. *Ibid.*, p. 85
62. *Ibid.*, Vol.1, p.847
63. *Ibid.*, Vol.3, p.301
64. *Ibid.*, p.18
65. *Ibid.*, Vol.4, p.18
66. *Ibid.*, p.17
67. *Ibid.*, Vol.3, pp.84-85
68. *Ibid.*, p.21
69. *Ibid.*, p.213-4
70. リダー (Rashid Rida 1865-1935) は、アブドウの最も親しい弟子であり、急逝により未完に終わったアブドウのコーランの解釈を引き継いで完成させ、1898年に「アルマナール」誌を発刊、イスラームや社会改革に関する様々な記事や著作を執筆した人物である。