

Allah, Kami and Arā no Kami : A Study of the Japanese Way of Understanding Islam

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-02-16 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 大塚, 和夫 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00004432

アッラー、神、アラーの神
——イスラームの日本的理解をめぐる一考察——

大塚 和夫*

Allah, Kami and Arā-no-Kami——A Study of
the Japanese Way of Understanding Islam——

Kazuo OHTSUKA

The Japanese say that Muslims believe in *Arā-no-Kami* (God of Allah). This idiom, *Arā-no-Kami*, is a compound word consisting of *Kami* (god or deity in Japanese) and *Arā* (the Japanese rendering of Allah, Islamic God). Most Japanese do not doubt that the idiom is an exact translation of the word Allah. In this paper the exactness of the translation in conveying to the Japanese the meaning of one of the most significant concepts in Islamic cosmology is discussed.

In this respect Saussurian semiology recently interpreted by K. Maruyama was found to be useful. First, two words-sets, one Japanese and the other Arabic, are examined. These words convey a meaning akin to god, deity or supernatural being. From this it was concluded that the value of the word *kami*, as a sign in the Japanese language system, differs greatly from that of Allah in Arabic. Thus a simple rendering of Allah as *Kami* might be erroneous. Moreover, the idiom *Arā-no-Kami* is more than just a mistranslation. Clearly, the Japanese consider the Islamic God as one of many gods, since the word *kami* connotes not one but many gods (eight million according to a common expression) which is quite opposite to the creed of the orthodox Islamic faith. Indeed, the first of the five pillars of Islamic creed is *shahāda*, a confession of faith, which is represented in the phrase “there is no god but Allah (God).”

Difficulties of translation imply more than the mere correct rendering of words, for in them resides the entire complex problem of “the translation of culture,” a central tenet of anthropological methodology.

* 国立民族学博物館第3研究部

- | | |
|-------------------------|------------------------|
| 1. 問題の所在 | a) ソシュール=丸山記号学 |
| 2. 日本の宗教における「神」 | b) 「allāh」と「神」と「アラーの神」 |
| 3. アラブ・イスラームにおける「allāh」 | 5. 総括と展望 |
| 4. 考 察 | |

さらなる困惑が生じてくるのは、いかなる解釈も文化的に拘束されているという事実からである。おそらく、人類学は婉曲なエスノセントリズムにすぎないだろう。

—J. ブーン [Boon 1982: 6]—

1. 問題の所在

回教とはマホメットが始めたアラビア砂漠の宗教であり、アラーの神を拝んでいる——ごく平均的な日本人のイスラームに関する知識を要約すれば、このようなことになる。この素朴な表現の中に、異文化理解の学としての人類学的観点から眺めると、非常に興味深いいくつかの語彙を見出すことができる。

たとえば、イスラームを「回教」、ムハンマドを「マホメット」と表現するところから判明するのは、われわれのイスラームに関する常識のかなりの部分が、中国および西欧を経由してきたものであるという事実である¹⁾。それは、歴史的にムスリム社会との直接的な接触が稀薄であったことを端的に示している。さらに「砂漠の宗教」という理解の仕方も、本多勝一氏 [本多 1972: 168-171] の指摘する童謡「月の砂漠」のイメージと共に、日本における“orientalism”を考察する際の、一つの貴重な資料となるだろう²⁾。

文化人類学のみならず、比較文化論・精神史的考察からも魅力的なこれらのテーマの検討は、後日を期すとして、小稿で論じるのは「アラーの神」という表現である。私見によれば、イスラームの信仰対象を意味するこの言いまわしの中に、イスラームの日本の理解の特徴の一つが、鮮明に浮き彫りにされているのである。ここで、「日本的」理解というのは、一般的「日本」人の「日本」語による理解という意味である。

1) アラビア語では、「マホメット」は muḥammad, 「回教」は islām である。人類学的原語主義から、本稿ではそれぞれ、ムハンマド、イスラームと記述する。ただし、コーラン、カリフなどは慣用にしている。なお、本稿のアラビア語の表記は、正則アラビア語 (fushā) のアルファベット順に、', b, t, th, j, h, kh, d, dh, r, z, s, sh, s, q, t, z, ', gh, f, q, k, l, m, n, h, w, y であり、短母音は a, i, u, 長母音は ā, ī, ū で表す。語頭のハムザ、語尾のター・マルブータは略すが、複合語の場合、ター・マルブータを “i” で表記した場合もある。

すなわち、筆者もその一員であるが、日本文化の中で「社会化」し、日本語を母語とする人々が、異文化としてのイスラームを、自分に納得する形で説明づける行為のことである。

モロッコから带状にインドネシア、フィリピン南部にまで広がるイスラーム諸社会の中で、ここで取りあげるのはアラブ社会である。それには二つの理由がある。一つは現在の研究対象となっており、他のイスラーム社会よりも知識をもち、現地体験もあるという筆者の個人的理由によるものである。いま一つは、イスラーム第一の聖典コーラン——精確には、al-qurʿān と呼ばれている——は、アラビア語で書かれており、それ以外の言語への翻訳は公式的には認められていないという事実に基づいたところのイスラーム教義体系の中におけるアラビア語の特権的位置である。その揺籃の時代から、イスラームのかなりの部分はアラビア言語文化——それは必ずしも「アラブ人」の独占物ではなかったが——の中で形成、彫琢、展開されてきた。仮に文化的境界を決定する指標として言語をとるならば、アラブ人にとって自分たちの「母語」で語られるイスラームの宗教体系は、異文化のものではなかった³⁾。少なくとも、後世のペルシャ人、インド人、東南アジアの諸民族が直面したような、異文化としてのイスラームの受容とそれに伴う文化変容の問題は、アラブ人一般にとって、ほとんど問題ではなかったといえよう。もちろん、現在アラブ諸国と一括されている地域、とくに北アフリカにおいては、初期イスラーム史における帝国拡大の時代に、被征服民であるキリスト教徒やペルベル人の間に、改宗の問題と共に上述したような文化変

2) ここでの orientalism は、論争をよんだ E. Said の著作のタイトル [SAID 1978] からとられている。その中でサイドは、ヨーロッパのオリエント——主として中東——に対する一般的思考スタイルとして、ヨーロッパの優越とオリエントの後進性という前提があり、それを偉大なる古代・中世オリエント文明と対照させて現代オリエントの墮落・退廃ぶりを際立たせ、ひいては植民地支配正当化のイデオロギーとしていたと指弾する。彼の提出した資料は、植民地行政官のものから、探検家、小説家さらにはヨーロッパ東洋学者の著作にまで至っている。サイドの問題提起は、B. ルイスのような東洋学の重鎮に批判され、サイドも反論を試みている [cf. ルイス, サイド 1982-3]。しかし、一方ではサイドを支持し、その方法を自分の専門の研究領域に適用しようとする人々もでてきており、日本研究者の R. マイニアもその一人である [cf. マイニア 1982]。筆者はサイドの問題意識の重要性を認める者の一人であり、西洋からみたらオリエントの一員である日本にも、「月の砂漠」にその例をみいだすような中東世界に対する一般的思考スタイル——思いこみ——があるのではないかと考えている。これは筆者のかかえている研究テーマの一つである。

3) 正確にいうと、アラブ・イスラームの宗教言語は、アラブ人一般にとっては「母語」ではない。彼らの母語はアンミーヤと総称されているもので、基本的には口語でしかなく、いくつもの方言に分かれている。一方、フスハーとよばれる宗教言語は、原則的には宗教教育の一環として、教育をうけたアラブ人にしか充分に使こなすことができないものである。しかし、高邁な宗教論争をするのでない限り、アンミーヤによってもイスラームを語り、他者と意見を交換することも可能である。何よりも、アラブ人ムスリムの多くは、アッラーの啓示がアラビア語で下されたことを誇りに思い、それ故に、自分たちの言語を特権視しがちである。

容の問題は非常に深刻なものであったろうことは想像に難くない。しかし、それから十数世紀を経た現代において、北アフリカのアラブ化はほぼ完成し、アラビア語はこの地に根づき、表面上この地域に住むムスリムにとって母語とイスラームの特権的言語との文化的齟齬は存在しないと言ふことができるだろう。そこで、自文化とイスラームとの間の文化的矛盾が最少であるという意味において、アラブ・ムスリム社会はイスラーム文化の純粋培養的なモデル・ケースを提供しているといえるのである⁴⁾。したがって、アラブ文化、ひいてはアラビア語を中心に考察を進めることによって、イスラームの文化的特徴を端的に把握することが可能であると予想できる。これがイスラームの代表例としてアラブ社会の事例を取り扱う第二の理由である。

これらの点をふまえた上で、本稿の目的を改めて明確にしておこう。それは、「アラーの神」という言いまわしを手掛りにして、アラビア語によって表現されたイスラームの諸観念やそれに基づく思考様式を、日本語によって理解するという行為の可能性とその限界とをみきわめることである。相異なった世界認識の枠組を提供する二つの言語体系の接点において、一方（日本語）で他方（アラビア語）を理解するとはどうということなのか、それはいかにして可能なのか、どこまで可能なのか、また理解したつもりが実は「誤解」になっていないのか、等々の諸問題を具体的な形で論じることである。それは、より一般的な言い方をすると、異文化理解の手法としての「文化の翻訳」のはらんだ問題への、アラビア語と日本語のある種の宗教的語彙の分析を通してささやかな寄与といふことができるだろう。

本論の構成にふれておく。

「アラーの神」という表現は、イスラームと日本の宗教における信仰対象の名称を結びつけてできたものである。そこで、それぞれの文化における、これら二つの語の意味の明確化がまず必要になる。最初の二つの章はこの作業にあてられる。すなわち、第2章では、日本の宗教体系における「神」や「仏」といった語の意味と相互の関連が検討される。それを受けて、第3章では、アラブ・イスラームの中から、神格やその他の超自然的存在を示す語彙を選び、それらの一般的意味が明らかにされる。このような基礎作業を終えたのち、第4章では、両者、特に日本の「神」とイスラームの「allāh」の意味論的比較をおこなう。その際、丸山圭三郎氏のソシユール読解から展開されたいくつかの記号学的概念を利用することになる。その結果、「言語記号」

4) ただし、これはあくまで、言語を中心とした文化論的見解であり、それが直ちに正統と異端といった教義上の価値判断に結びつくものではない。東南アジアや黒アフリカのイスラームを正統的信仰の崩れた形態であり、「田舎イスラーム」と格下にみなす傾向も一部にはあるようだが、筆者はそのような考え方に与する者ではない。

と把え直された「神」と「allāh」とは、それぞれの言語体系内部でもつ「価値」が異なるということが指摘される。そして、「allāh」を「神」と訳す場合に生じる問題、さらには「アラーの神」という表現から派生するイスラームの日本的「誤解」の可能性などが論じられる。最後の第5章においては、これまでの議論を総括すると共に、キリスト教の問題や文化の翻訳という人類学的方法がはらんでいる課題の一端にもふれ、イスラームの日本の理解の展望を示唆する。

2. 日本の宗教における「神」

まず、日本の宗教をとりあげ、神とそれに類似した観念を検討してみる。

ところで、「日本の宗教」と一口に言ったが、果たしてこのような前提がどこまで認められるかといった問題がある。いうまでもなく、現在日本には、さまざまな諸宗教（諸宗派）が存在している。大枠でいえば、神道、仏教、そしてキリスト教といったところであろうが、さらに細かくみれば、仏教・キリスト教系の諸教派・諸教団に分かれ、さらに新宗教という言葉で総括されている明治維新时期以降に勃興した神道系・仏教系の諸教団がある。さらには、日本独自の宗教に基づくといわれる神道においても、その起源から教義体系の整備を経て、現代に至るまでの歴史的変遷過程において、村上重良氏の用語を使えば、原始神道、神社神道、皇室神道、学派神道、民間神道、国家神道等のさまざまなヴァリエーションを生みだし [村上 1970]、そのそれぞれが果たした社会的機能も、時代や状況に応じてさまざまである。

これらの日本における諸宗教の教義の中で確立された神観念を比較、対照し、そこから日本的「神」の本質を抽出しようとするのがここでの目的ではない。むしろ、ここで検討したいのは、確立された教義学のレベルではなく、主として宗教の非専門家たる民衆の生活の中に息づく宗教、すなわち民俗宗教や民間信仰という用語で把握されている領域における神観念である。いわば、文化としての宗教における神その他の類似観念の意味の探究である。後にもふれられるように、教義レベルではかなり画然と分けられているかにみえる神道と仏教の境界も、民俗宗教レベルにおいては漠然とぼかされ、曖昧にされていることが多い。いわゆる神仏習合とよばれている現象のことである。ここでの関心は、このような神仏習合現象も含めた民俗レベルにおいて、信仰対象がどのような語彙によって、どのような存在として把握されているかを探ることである。いわば、特定宗派の信者・非信者を問わず、日本人一般の意識における神観念を抽出していこうとするのである。

考察の出発点として、折口信夫の意見をとりあげよう。論文「鬼の話」の冒頭で、彼は次のように述べる。

「さて、日本の古代の信仰の方面では、かみ（神）と、おに（鬼）と、たま（霊）と、ものとの四つが、代表的なものであった。……鬼は怖いもの、神も現今の様に抽象的なものではなくて、もっと畏しいものであった。今日のように考えられ出したのは、神自身の向上した為である。たまは眼に見え、輝くもので、形はまるいのである。ものは、極抽象的で、姿は考えないのが普通であった。此は、平安期にはいつてから、勢力が現れたのである。」[折口 1975: 3, 表記を若干変更]

これらの観念と折口自身が日本的信仰対象の原型とみなした常世神＝まれびととの関係については、ここでの考察の範囲を越える。ただ、古代信仰においては、われわれが通常親しんでいる「神」の他にもいくつかの信仰対象があったこと、さらにはそれらの観念も時代と共にその意味するものが変遷してきたということを確認しておこう。

折口とは別の文脈において、辞典類を利用しながら、岩田慶治氏は次のように論じている [岩田 1979: 46-47]。

古代日本社会において信仰された靈的存在には、チ、タマ、カミなどがある。チが一番古いのだが、万葉集にもその用例がなく、次いで、タマ、カミの順に新しくなる。そして、そのカミも、当初はタマと明確には区分されていなかったアニミズム的な天地万物に宿る靈威という意味から、神話における人格神、さらには天皇神などに発展してきた。

このような認識から、岩田氏は当面の問題として、タマ、タマシイ、カミなどの「原初の靈魂観念」を「カミ」と表記し、その後の「歴史的・文化的に発展した形態」を「神」と表わし、「カミ」から「神」への推移を東南アジア諸民族をも含めて考えようとする。この「カミ」と「神」は、日本の文化史的脈絡に基盤を置く、いわばエミク的なカテゴリーではあるが、岩田氏はそれを比較文化論で用いるカテゴリー、すなわちエティックなものとして用いようとしている。このような立論のはらむ問題点に関しては、後ほどふれる機会もあろう。

この岩田論文を念頭におきながら、宮田登氏は、カミとタマの区別に関して、タマをカミの一つとみなす本居宣長にふれながら、この両者は「漢字では神靈と表記し一体化した表現になるが、カミとタマの使いわけは、人の微妙な感覚の相違に連なるものではなかったか。あれはカミだが、これはタマであるということ、潜在的に感知する能力が人にはあったように考えられる」と述べる。さらに続けて、そのように区別されたものではあるが、一般論として、タマからカミへの移行が認められると説く。

例えば、死んだ直後の人のアラタマは、時には御霊ともなる荒魂でもあったが、人々がそれを鎮撫させるために祭祀をおこなうことによって、和魂に転化し、神格化するのである [宮田 1979: 2-4]。

ここで、折口、岩田、宮田三氏の見解を紹介してきた。これら硯学の論をまとめると、おおむね、次のようになるであろう。古代日本人は複数の信仰対象——少なくとも、複数の用語——を認めてきた。しかし、政治的統合の強化や教義体系の精緻化といった歴史的変遷を経て、それらの諸観念の中から、徐々に「カミ」または「神」という観念が優越したものになってきた。これが、日本民俗宗教史における信仰対象観念発展のプロセスである。

このようなプロセスは、現代において、さらに徹底されたといえるだろう。それは、われわれが日常生活において「神」という語をどのような場合に用いているかを顧みれば容易に納得できるだろう。現在われわれは、日本の伝統的固有信仰の正統な後継者を自称する神道の他にも、世界にはさまざまな宗教が存在することを知っている。六世紀以降の長い土着化の過程をもつ仏教を唯一の例外として、その他の世界の諸宗教の信仰対象に、われわれは「神」という語をあてている。イエス＝キリストも神＝神の子であり、イスラームにもアラーという神がいる。ヒンドゥーや古代ギリシャ・ローマの神々もいるし、ヌエルの *kwoth* やルグバラの *adro* も神＝カミである⁵⁾。このような表現に、一般の日本人は何の異和感も感じない。同じことは、神話、神学、神殿、神威、神権政治、一神教、多神教、汎神論などの語彙にもあてはまるだろう。これらの語彙は、現代日本語体系の中に、揺るぐことない地位を占めているのである。

このように、現代日本語の用法によれば、「神」の語は、宗教——その実際の形態は地域・時代によって千差万別であるが——の信仰対象を一般的に指す語として使用されているのである。それは、さまざまな固有名をもった信仰対象や無名のそれらの総称として用いられているのである。「神」という語の優位は、日本の伝統的信仰体系が、「魂」道などではなく、「神」道という名称を選んだ時に完全に確立されたといえるだろうが、近代に入り、この語彙は日本の文化的境界を越え、世界のあらゆる宗教の信仰対象にあてはまるものとなったのである。

このことを典型的に表わす例として、キリスト教の「神」がある。周知のように、日本とキリスト教の最初の出会いは、戦国期から織豊期を経て江戸初期までの短期間であった。その際、宣教を独占したイエズス会の修道士にとって、「創造主宰の独一

5) ヌエルとルグバラの例は、イギリス社会人類学の黒人アフリカ研究の中から任意に選んだものにすぎず、特別な意味はない。前者は Evans-Pritchard [1956]、後者は Middleton [1960] の研究で知られている。

神という神観念が存在しない日本において、それを如何に表現し、説明するかという事は最大の課題であり、しかも翻訳という経験を全く持たない日本における困難さは格別なものであったに違いない〔海老沢 1970: 524〕。そして、「大日」、「天道」、「天主」といった訳語の不充分さに気づいた修道士たちは、結局、「デウス」とラテン語の原語主義を採用した。〔[布教] 前半期には『デウス』が主として用いられたが、なお信徒間では便宜上『天道』『天主』が混用されていたらしく、ようやく1590年キリシタン版〔の教理書〕が印刷され始めたころから原語主義が徹底されるようになった〕〔海老沢・1970: 525〕という事情らしい。実際、この時期のキリシタン書や排耶書では、「でうす」「泥烏須」「提宇子」などの表記で「天主教」の信仰対象を表わしている⁶⁾。この時点において、キリスト教の信仰対象と日本宗教のそれとの相違は、意識的に区別されていたのである。それは、この二つの信仰体系の異質性を、ヨーロッパ人修道士も日本人キリスト者も日本人反キリスト者も十分に感知し、認識していたためであろう。

同じ状況が明治維新後にも再現した。しかし、前回とは異なり、近代化を至上命題とし、欧米諸国との政治・経済・軍事的交流を積極的に推進した明治政府は、文化的側面でのそれも同様に扱い、1873年（明治6年）に「切支丹禁制の高札」を撤去し、ここでキリスト教——今回はプロテスタント系諸教派が中心だったが——の日本での布教活動が公的に認められた。しかしながら、この時にも、キリスト教の信仰対象をいかに日本語に訳すかということが大きな問題であったように思われる。明治前半期において、宣教に尽力したキリスト者、それに対応して反キリスト教的立場から反撃をおこなった仏教僧、さらには信仰の問題には距離をおきながら西洋思想の紹介に努めた学者・知識人たちの著作には、「天主」「上帝」「天」などの語がみだされ、その間の事情を偲ばせる。しかし、同時に、「誠ノ神」「真ノ神」という表記が出現することが興味深い。森岡清美氏によれば、「真神の語は儒教的概念に発する上帝の語と共に中国から学んだもので明治初期を通して用いられた」〔森岡1970: 211〕。この「真」や「誠」といった形容詞が除かれ、キリスト教の信仰対象が「神」と表記されるようになったプロセスは、ここでは詳らかにできない。ただ、その時代が天皇を中枢におく国家神道形成期と重なり合うことから、この問題が日本近代宗教・精神史上の興味深いテーマであることだけを指摘しておきたい。いずれにせよ、ここでは、

6) 資料として、岩波版の『日本思想大系 25——キリシタン書、排耶書』〔海老沢他 1970〕がある。興味深いことに、その中に収められた排耶書の一つ（『破吉利支丹』）に、「きりしたんの教に、でうすと申大仏……」という文がある〔海老沢他 1970: 450〕。これは、著者（鈴木正三）が禅僧であったところからでてきた表現であろう。

キリスト教の信仰対象が「神」という語彙によって表わされるまでに、幾多の紆余曲折を経た前史があったことだけを確認しておこう。

ここまで、日本の宗教はもとより、キリスト教をも含んだ世界の諸宗教の信仰対象が、「神」という語によって表記されるようになったと論じてきた。その場合、そういいきれない一つの例外があったことを忘れてはならない。いうまでもなく、仏教のことである。

日本にとって、仏教は外来宗教である。それは、紀元前5・6世紀にインド・ネパール地方で活動したシャカを開祖とし、紀元後6世紀に朝鮮半島を経て日本へ渡来したもので、当時の日本にみいだされた古代信仰とは一線を画する独自の信仰体系であった。しかしながら、その後の日本宗教史の流れを一瞥すればただちにわかるように、外来の仏教と固有の古代信仰との関係は、他方が一方を駆逐、排除し、唯一の日本の宗教として独占的な地位を奪うという形には至らなかった。むしろ、両者は拮抗・対立をくり返ししながら、修験道に代表されるような特異な習合体系 (syncretism) をも生みだし、相互に影響を及ぼしながら共存体制を保ってきたのである。古代信仰の正統な後継者というべき「神道」も、高取正男の指摘によれば、天皇を中心とする古代国家体制確立期の政治史と絡まりあいながら、仏教に対抗する形で独自の信仰体系としての「自覚」を強め、教義・祭式の体系化を進めたのである。つまり、「仏教から多くの影響をうけ、仏教との習合を重ねながら、仏教に対する神道としての自立性を維持しようとした」[高取 1979: 213, 傍点は引用者] のであり、いわば、仏教伝来を契機として、体系的宗教としての神道は「成立」したのである。

仏教と神道の共存を前提とした対立と融合の奇妙な関係は、それぞれ、神仏分離と神仏習合というキー・タームでこれまで論じられてきた。中牧弘允氏の表現を借りれば、この二つの術語は日本の宗教史を織り成す経糸と緯糸であったといえるだろう [中牧 1982: 15]。高取の論じた古代宮廷祭式の確立、伊勢神道・吉田神道の成立、国学の興隆などは神仏分離を志向するエピソードであり、一方、修験道の発生、神宮寺・別当寺の出現、本地垂迹を説く神道諸派などは神仏習合的現象といえる。

ところで、近世の終幕と近代の幕明けを告げる時代に、神仏分離の大きなうねりとして登場したのが廃仏毀釈の運動である。それは国体神学の信奉者がイデオログとして活動した神道国教体制確立へ向けての動きであった。運動としての生命は維新前後の数年間にすぎなかったが、その影響は近代における日本的宗教のあり方に少なからぬ影響を与えたと思われる⁷⁾。

7) この点に関しては、安丸良夫氏の研究 [1977, 1979] が参考になった。

さて、この神仏分離・廃仏毀釈の流れの中で、実際に分離され、廃され、毀されたのは何だったのだろうか。安丸良夫氏は次のように述べる。

「神仏分離といえ、すでに存在していた神々を仏から分離することのように聞こえるが、ここで分離され奉斎されるのは、記紀神話や延喜式神名帳によって権威づけられた特定の神々であって、神々一般ではない。廃仏毀釈といえ、廃滅の対象は仏のように聞こえるが、しかし、現実に廃滅の対象となったのは、国家によって権威づけられない神仏のすべてである。」[安丸 1979: 6, 傍点は原文]

安丸氏の著作の中に多くの例がみられるように、廃仏毀釈運動の矛先は、仏教諸派のみならず、村々の無名の神社や小祠などにも向けられたのである。ここで、われわれにとって興味深いことは、あえて神仏分離を叫び攻撃を加えなければならないほど、江戸末期の民間信仰では神仏の融合が進んでいたという事実である。実際、仏像を神体とする神社も稀ではなく[安丸 1979: 162-167]、山岳信仰に起源をもつ「蔵王権現、仙元大菩薩、弁財天、秋葉山三尺坊などは、当時の民衆にとって、神仏のいずれかに区別して信奉されていたのではなかった」[安丸 1979: 159]のである。

廃仏毀釈の嵐は短期間のうちに去ったが、その後も天皇と伊勢神宮を頂点とし、末端に産土神・氏神を祀る地方神社を配する国家神道体制の整備は進められた。南方熊楠の抗議で知られる明治40年代の神社合祀の動きもその一環である。しかし、民衆レベルにおいて、神仏の融合現象は連綿と生き残っていたように思われる。たとえば、1963年に柳田国男によって刊行された『分類祭祀習俗語彙』の「神名集」の部に「コヤスサマ」という項目がある[柳田 1963: 447-448]。これは、子安地藏・子安観音などを願掛けの対象とした信仰であるが、それらは「子安様」「お産の神様」と呼ばれていると記されている。これは同一の信仰対象が、ホトケでありかつカミでもある状態、というよりそのような区別を無視したものとして祀られている事実を示唆しているのではないだろうか。そして、その場合に選ばれる一般名称は、柳田の分類一神名一に表現されているように「仏」よりも「神」であるように思われる。

カミとホトケのもう一つの融合例として、いわゆる祖先崇拜がある。柳田の祖霊信仰論に依拠しながら、藤井正雄氏は常民の祖霊観を次のようにまとめる。

「33年忌までの死霊はホトケないし精霊などと称され、その個性を没してはいない霊である。33年忌には生木を切り込んだ杉の葉付ないし梢付塔婆などを立て、この時をもって死霊はその個性を失い、祖霊という集合的霊体に合一される。この祖霊とは、汚れたホトケ・精霊とは異なって清まったカミであり、多くの場合生前の居住地からあまり遠くない山にあって子孫を見守るのである。」[藤井 1979: 83]

このような柳田的な祖霊観把握に対して、近年いくつかの批判がなされているようである [cf. 宮田 1979: 7]。だが、ここでは、33年忌を境として祖霊はホトケからカミに転化するという表現に注意したい。はたして「常民」自身が、この転化にどこまで自覚的で、どこまで明言しているかは問題である。しかし、一方で、死者は「成仏」(ホトケサマになる)するという言葉があり、他方で、東北のマケウジガミなど祖先を神と祀る、民俗学でいうところの同族神が存在するところから、祖霊は同時にではないがホトケとよばれ、カミとして敬われるといえよう⁸⁾。

ここまで、日本宗教史における神と仏との錯綜した関係にふれてきたわけである。この分野の研究の蓄積は膨大であるため、見落した点、誤解をしている点などが多々あるのではないかと危惧しており、その点に関しては、専門の諸先学の御批判を仰ぎたいと思っている。だが、当面の課題との関連において、次のような一般論はいえるのではないだろうか。教義の学習や祭式の実修に研鑽を積んでいる宗教専門家——仏教の僧侶や神道の神職——や一部の知識人は別として、一般民衆のレベルでは、確かに神と仏の区別は漠然と意識されてはいるが⁹⁾、両者はさほど矛盾なく彼らの宗教生活の中で共存しており、特に民間信仰においては神仏の区別がほとんど問題にされない信仰対象もいくつか存在している、と。そして、このような神とも仏ともつかない存在は、どちらかといえば、仏というより神という名称でよばれることが多いのではないだろうか。

これで、日本の宗教文化における神とその類似観念の検討を終える。続いて、イスラームの事例の分析に入りたい。

3. アラブ・イスラームにおける「allāh」

一般に、「一神教」のカテゴリーの中に入れられているイスラームの信仰対象は、「超越的唯一絶対神」であり、アラビア語では、allāh とよばれている。これは語源的には、一般的な「神」すなわち英語では god と訳される単語 ilāh に、定冠詞 al がついた形から派生してきたものといわれている。al-ilāh が allāh に転化したのである。

8) 死者がすべて「成仏」するという考え方は、仏教古来のものではなく、日本的死者儀礼特有のものである [cf. 渡辺 1958; 坪井 1970]。なお「同族神」等に関しては、『日本民俗事典』[大塚民俗学会 1972]を参照した。

9) 日本人の宗教観の中における「神」と「仏」との区別を簡潔にまとめたものとして、山折哲雄氏の著作がある。山折氏は結論部分で、日本における神と仏との関係は決して敵対的なものではなく、むしろ協調・融和さらには統合的もしくは相互補完的な関係であったと述べている [山折 1983: 206]。

この *allāh* と *ilāh* との関係を端的に表現しているのが、イスラーム五行の一つ、信仰告白（シャハーダ）の前半部である。それは、アラビア語による「*lā ilāh illā allāh*」という成句であり、一神教としてのイスラームの信仰を最も簡潔に表わしたものである。普通、英語では「There is no god but Allāh (God)」, 日本語では「アッラーの他に神はない」と訳されている。つまり、この文では、打消の前置詞 *lā* が神格一般を意味する *ilāh* の前につき、神格一般の存在を否定し、その後、英語の *but* にあたる *illā* を伴いながら *allāh* が登場するのである。いうならば、他のいかなる神格をも否定した後に、高らかに唯一神 *allāh* の実在のみが宣言されるという、二重否定による強調文になっているのである。

ここで注意しなければならないのは、次の点である。確かに起源をたどれば、*allāh* の語は *al-ilāh* から生まれた。しかし、現在、この両語はまったく異なったものと認識されているのである。*ilāh* の語は、一般に、セム的一神教（ユダヤ・キリスト・イスラーム教）以外の宗教、すなわち偶像（*ṣanam*）を崇拝する多神教徒たち（*mushrikūn*）の信仰対象を指す語となっている。そして、アラビア語の一般の名詞のように、定冠詞（*al*）をとることができ、複数形（*ālīha*）も存在する。一方、*allāh* の方は、定冠詞をつけることがなく、当然のことながら複数形もありえない。*allāh* という特権的な名詞と *ilāh* という普通名詞のこのような文法上の差異を忘れてはならない。これによって、両者の意味する観念の本質的な相違の一端が示されているのである。

ここで、井筒俊彦氏の研究【井筒 1979】によりながら、7世紀前半のイスラーム成立前後の時代における *allāh* という語の意味転換の様子をみてみよう。

イスラーム成立以前のジャーヒリヤ（無明）時代においても、*allāh* という神格は存在していた。それは当時のヒジャーズ地方（アラビア半島西部、紅海沿岸地域）の一大商業都市メッカにあるカアバ聖殿の主神的存在であった。したがって、*allāh* より下位の仲介者の諸神格の存在も認められていたのであり、その意味で、*allāh* は諸神格の中で最上位にある「至高神」ではあったが、「唯一絶対神」を意味するものではなかった。

さて、ムハンマドによるイスラームの布教は、相対的な至高神という観念を否定し、徹底した唯一神の宗教の確立をめざした。キリスト教におけるイエスとは異なり、預言者ムハンマド自身の神性も認めないイスラームにおいて、唯一信仰されるべき対象は *allāh* のみとされたのである。では何故に絶対神は *allāh* と呼ばれるに至ったのだろうか。井筒氏は次の三つの理由をあげる。一つは、前述のように、ムハンマドの生誕地であり後にイスラーム第一の聖地となったメッカにおいて、諸神格中の至高神の名

称であったことである。次に、多神教が一般に普及していたジャーヒリーヤ期においても、一神教を志向するユダヤ教・キリスト教はアラビアの地でも知られており、少数ではあるが信者もいた。そして、これら一神教徒が信仰していた存在の名称として、*allāh* が用いられていたのである¹⁰⁾。第三番目に、ジャーヒリーヤ期には諸部族がそれぞれ信仰する対象をもっており、それらはさまざまな固有の名称をもっていたのだが、メッカ地方ではそれらの諸神格の一般名称すなわち *the god* にあたるような語彙としても *allāh* の語が使われていたという事情があった。これらの理由から、イスラームの信仰対象が *allāh* という名で呼ばれるようになったと推測しうるのである。ここで、改めて確認しておきたいのは、イスラーム成立を境とする *allāh* という語彙の意味の質的な転換である。ジャーヒリーヤ期とイスラーム期において、この語は本質的に異なった意味をもつようになった。それは諸神格中の「相対的至高神」から、他の諸神格の存在を一切認めない「唯一絶対神」——その思想の端的な表現がシャハーダである——への変化である¹¹⁾。

ムハンマドの死後、イスラームは政治・軍事面でアラビア半島における地盤を固めた。そして、シリア、イラク、ペルシャ、北アフリカと支配地域を拡大しアラブ・イスラーム帝国を築くのと平行して、教義面での精緻化・体系化も進んだ。その際、当然のことながら、*allāh* の本質に関する議論も沸騰した。中世イスラーム思想史における *allāh* 本質論は、解釈者の社会的・宗教的立場によって微妙な相違点があったらしい。ここでは『Shorter Encyclopaedia of Islam (SEI)』[GIBB & KRAMERS 1974]によって、その概略をみてみよう。

イスラーム法（シャリーア）の守護者をもって任じていたウラマー（*‘ulamā*, ムスリム学者）は、*allāh* から非永続的属性をすべて除去し、その永遠性・不変性を強調した。そして、*allāh* の属性、たとえば *al-rahmān*（慈悲深さ）や *al-khāliq*（創造性）などは、それらと同一名辞で語られる人間の属性とは本質的に異なると主張した。一方、ジクル（*dhikr*, 唱名）儀礼を通して *allāh* との直接的な一体化をめざすスーフイー（*ṣūfī*, 神秘主義者）は、最終的には世界のすべてが *allāh* であると叫ぶまでに至り、一種の汎神論的世界観に到達した。同様の汎神論的世界観は、アリストテレス哲学の影響を受けた哲学者たちにも共有され、彼らはアリストテレス的世界は *allāh* で

10) 現在でもアラビア語では、ユダヤ・キリスト教の「神」は *allāh* とよばれている。なお、ジャーヒリーヤ時代、ユダヤ教もしくはキリスト教の信者ではないが、一神教を信奉した人々があり、イブラヒーム（アブラハム）がその代表的人物といわれている。彼らはコーランの中では、*ḥanif* とよばれている [cf. 井筒 1983: 353-359]。

11) イスラーム成立を境にして意味の根本的变化を蒙った語として、*allāh* の他に *kufr*, *karim*, *ṣabr* などがある [井筒 1972]。

あると考えた。

これら知識人の高踏的な議論に対し、ムスリム人口の圧倒的多数を占めていた民衆は、その大部分が文盲であり、天啓の書コーランや預言者の言行録ハディースを直接繙き、自分たちのイスラーム解釈をえることが不可能だった。聖典解釈学に基づく抽象的教義理解とは別のところで、彼らは身近にいる解説者——市井のウラマー、スーフィー教団のシェイフや後述する聖者——の肉声や日常的行動を通して、自分たちの宗教を膚で学び、生活の中に反映させていったのである。その過程において、allāhはより具体的・絵画的なイメージで描かれ、さまざまな超自然的存在や仲介者の人物も彼らの生活の中に頻繁に出現するようになってきたのである。その徴候は、早くはいくつかのハディースにも表われ [GIBB & KRAMERS 1974: 36]、後にはスーフィー教団の活動やいわゆる聖者崇拜といった民間信仰の中で盛んに展開された。このような傾向は、外部から貼られたラベルではあるが「聖者崇拜 (saint worship)」という表現に如実に表われているように、イスラームが厳しく否定した多神教の方へ向う危険性を強くもっていた。そこでこのような動きは、十数世紀に及ぶイスラーム史の中で、シャリーアの番人たるウラマーからくりかえし糾弾されてきたのである。現代においても、完璧な一神論 (tawhīd) を志向する原理主義者たちは、民衆レベルにおけるこのような風潮を激しく非難し、攻撃をあびせている。しかし、ここで忘れてならないことは、民衆は自分たちの信仰形態をイスラームに反するものとは決してみてはいないという事実である。そこで、われわれとしては、ムスリム社会の諸階層、諸集団にみられる若干主調の異なったイスラームの諸解釈を、すべて社会的事実としては同等のものとし、優劣や真偽の判断を停止してそれぞれを同じように扱っていくこととする¹²⁾。

さて、これまでみてきたように、イスラームの信仰対象は唯一 allāh のみである。しかし、公式的、すなわち正統的とみなされたウラマーのイスラーム解釈のレベルにおいても、allāh 以外の超自然的存在や一般の人々とは区別された特権的人物の存在は認められているのである。ましてや、民衆にとってそれらの存在はより身近なものであり、毫も疑うことなど考えられない実在である。そして、本稿の文脈に言えば、これらの存在こそ、日本的な神観念にもかなり対応する部分をもつものと考えられるので、少しくそれらを検討してみよう。

イスラームの公式的見解の中で認められている超自然的存在には、天使、悪魔、ジ

12) イスラームの社会人類学的研究の方法論としては、筆者は、研究対象を“Islam”ではなく“islams”とするべきだと主張する el-Zein [1977] や“ローカルな脈絡におけるイスラーム”の研究を提唱する Eickelman [1982] のそれに共感をもっている。

ンなどがいる。SEI の記述を中心に、それらの特徴を簡単にまとめてみよう。

天使 (mal'aka pl. malā'ika) は、伝承によれば、allāh が光から創造したものといわれている。その中には、ムハンマドに allāh の啓示を最初に伝えたジブリール (ガブリエル)、コーランの中に登場するミーカーイール (ミカエル)、さらにすべての人間の両肩にとまり彼の善行悪行をすべてもらさず記帳し、allāh による最後の審判の際の判断材料を提供するムンカルとナーキルなどがいる。これらの天使は allāh に絶対的に服従する善なる存在である。

しかし、コーランの中には、allāh に反抗した「天使」も登場する (第7章11~18節)。その名をイブリース (iblis) という。彼は、人類の祖アダム (アダム) を allāh が土 (泥) から創った時、アダムに跪拝せよとの allāh の命令に服さなかったものである。それ以後、イブリースは人間に悪事を教唆する存在となった。つまり、悪魔 (shaiṭān pl. shayāṭīn) となったのである。この shaiṭān という語と iblis という語の関係は、不鮮明なところが多いが、一般的にいうと、shaiṭān は時には iblis の別名とされ、時には悪魔 (悪意ある超自然的存在) 一般の名称ともされている。なお、iblis の出自自体にも問題がある。コーランでは彼は光ではなく火から創造されたと記されており、この点において、前述した伝承による天使創造とは異なっている。ちなみに、後世のコーラン註釈学者たちは、shaiṭān は炎または火の煙から創られたとしており、この点では後述のジンと似ている。

shaiṭān は複数形があるところからわかるように、イブリースのみではない。また、民衆レベルにおいては、人間の心に住む allāh に敵対する力とも考えられている¹³⁾。そして、次にふれるジンとの境界もかなり不鮮明になっている。

ジン (jinn)¹⁴⁾ とはジャーヒリーヤ時代からの記録がある超自然的存在で、一般に宗教人類学で「精霊 spirit」と称されているものに近い。コーランによれば (第55章15節)、煙なき火から創られた存在である。イスラーム成立前においては、先述の ilāh との区別は余り明確ではなかったようであるが、イスラーム成立後、一部はムスリム化し、一部は異教徒のままにとどまったといわれている。したがって、イスラームに帰依した善いジンとそうでない悪意あるジンとがいることになり、後者が

13) 悪事を教唆する存在としての悪魔のイメージの具体例として、ある友人から聞いた一挿話を記しておく。彼がエジプトのある町で出会ったスーダン人ムスリムは、仲間と共に聖者廟詣に来たのであるが、元来酒好きの彼は参詣にいった仲間と別行動をとり、ホテルの部屋でビールを飲んでた。友人とはそのような時に出会ったのであり、彼にビールを勧めながらそのスーダン人は「悪魔は強い (shaiṭān qawwi)」と言っていたという。この「悪魔」は明らかに、彼に反イスラーム的な飲酒を勧める存在とみなされる。

14) jinn は正則アラビア語では集合名詞である。なお、クラパンツァーノによれば、モロッコでは jnun という複数形がある [CRAPANZANO 1973:135]。

shaiṭān と同一視されることも多い。

ジンはウラマーよりも民衆にとって身近な超自然的存在である。現代におけるその例を、アメリカの人類学者 V. クラパンツァーノの報告 [CRAPANZANO 1973, cf. CRAPANZANO 1980] によりながら紹介しておこう。

モロッコ、メクネスとその周辺に勢力をもつハマドゥシャ (ḥamadsha) とよばれるスーフィー教団は、激しい憑依儀礼をおこなうことで有名であるが、その最中に忘我状態になった男の頭部に憑くのは、アーイシャ・カンディシャ (‘āisha qandisha) という名前をもつ女性のジン (jinnīyya) だとされている。また、アーイシャは教団内外の男性としばしば特殊な関係に入る。絶世の美女に化けたアーイシャの魅力に目がくらんだ男は、彼女をアーイシャとは知らずに性的関係をもつ。その後、彼女の足の跡を発見したりしてその正体を知った男に対し、彼女はいくつかの要求をだし、それを呑まなければ絞め殺すと恫喝する。要求とは、今後一切西洋風の服を着ない、爪や髪を切らない、他の女性とセックスをしない等である。これらの条件を受諾した男は、アーイシャと「結婚した」といわれ、周囲から慎重に取り扱われる。なお、アーイシャはジンの世界ではハンム・キユ (ḥammu qiyu) という名の男のジンと結婚しているともいわれている。

ハマドゥシャ教団とその周辺において、アーイシャがもっとも重要なジンであることは確かであるが、その他にも多くのジンが活躍している。例えば、ラッラ・マリカ、ラッラ・ミラ、シディ・ムーサ、ムーライ・ブラヒームなどの有名なものをはじめ、固有名をもたない夥しい数のジンが人々の間を跳梁跋扈しているのである。

これが、現代のムスリム民衆の中に生きているジンの一例である。ここで興味深いのは、クラパンツァーノの次のような見解である。「ジンのさまざまなクラスの境界線は不鮮明である。のみならず、ジンそれ自体が、天使や悪魔 (shitan, iblis) といった霊的存在や聖者自身としばしば混同されている」[CRAPANZANO 1973: 136]。確かに、公式的イスラーム解釈レベルではそれなりに弁別されている天使、悪魔、ジンといった超自然的存在は、民衆レベルではさほど明確に区別されていないようである。さらに、marid, ‘ifrīt, ghūl などと呼ばれている存在もある。これらは一般に悪意ある精霊と考えられており、民衆の生活に頻繁に関与していることも、いくつかの民族誌から確かめられている。そして、それらとジンや悪魔との関係は、これもまた曖昧なものとなっている¹⁵⁾。

15) 中東世界全般における悪意ある精霊の活動に関する民族誌的報告は数多くある。筆者が現在主たる関心をもっている20世紀のエジプトについては、Blackman [1927] や Critchfield [1982] などに詳しい。

以上が、アラブ・イスラーム社会における超自然的な諸存在である。ここで、日本の宗教との関連上、彼らの靈魂観についても若干ふれておくべきだろう。

アラビア語では靈魂 (soul) を表わす語として、*nafs* と *rūḥ* とがある。SEI の記述によれば、これらは語源的には異なり、日常会話の文脈では区別された意味合いをもっているが、こと「靈魂」といった意味に関しては、ほとんど区別されていない。スーフィズムの中で展開されたいくつかの特殊な見解を別として、一般的な理解では、*nafs* も *rūḥ* も同じもので、被造物だが永遠のものであり、人間の身体に宿っているが睡眠中には一時的にそこから離脱しうるものである。死後は一時身体から離れるがすぐに復帰し、そのまま墓の中で死者と共に審判の時をまつ。コーランの中では、*rūḥ* と天使とが一緒になって登場するケースがいくつかあるが¹⁶⁾、普通はその他の超自然的存在との関連が指摘されることはない。本稿の論旨との関係で重要なのは、日本のタマとは異なり、*rūḥ* や *nafs* が祀られ、崇拝されることはないという点である。死者への哀悼の表現は、ことに婦人の間では激しいものがあるが、いわゆる祖先崇拝的な信仰はほとんどみられない。

ところで、日本において、祖先崇拝は御霊信仰、生き神信仰などと共に広義の「人を神に祀る習俗」の一つといえるだろう。人間が生前もしくは死後に神になるという観念は、日本人にとっては奇異なものではない¹⁷⁾。そこで、アラブ・イスラーム社会にも類似の現象があるかどうかをみてみよう。

他の世界宗教と異なるイスラームの特徴の一つは、聖職者階級の存在を公式的には認めていないということである。原則的に、すべてのムスリムは *allāh* の前では平等であり、各人は現世での行動のみを基準に終末の日に裁かれるのである。「神」もしくは聖なるものの地上における代理人としての司祭や僧侶も存在せず、したがって教会機構や聖職者のハイアラキーも存在しえない。

ただし、これはあくまで教義学上の原則である。そこで、たとえば宗教社会学的観点からみれば、他の宗教における聖職者階級と類似した社会的機能をはたしている一群の人々がいることを否定できず、ウラマーなどはその例であるといえる。さらに、一般ムスリムとは区別された特権的な二つのカテゴリーがある。一つは預言者・使徒であり、いま一つはここで一応「聖者」と総称しておく人々である。前者に対する尊敬の念は公式的イスラーム解釈においても完全に承認されている。しかし、後者に対

16) たとえば、第70章4節、第78章38節、第97章4節である。

17) むしろ、この習俗は日本的宗教の特徴——他にみられないというわけではないが——の一つといえるかもしれない。「人を神に祀る習俗は、日本の神道の中でも、きわめて重視される問題であり、柳田国男をはじめとして、多くの民俗学者が注目してきたことであった。」〔宮田1970: 6〕

しては、先にもふれたように、多くのウラマー——さらには近代の原理主義者——は時には嫌悪の念を隠さず、時には異端的なものとして非難している。だが、民衆レベルにおけるいわゆる「聖者崇拜」は、かつてほどではないが、現在でも決してすたれてはいないのも事実である。

預言者 (nabī) と使徒 (rasūl) は、しばしば混同して受け取られているが、イスラームの公式的見解では峻別されている。前者は allāh の言葉を預けられた人であり、後者はその預言を一般民衆に伝える使命をもたされた人である [cf. 井筒 1983: 294]。したがって、使徒はすべて預言者であるが、すべての預言者が使徒であるとは限らない。

イスラームによれば、allāh はアダム以来多くの預言者や使徒を地上に遣わした。重要な者として、イブラヒーム (アブラハム)、ムーサ (モーゼ)、イーサ (イエス) などがいる。その預言者かつ使徒の系列の最後の者がムハンマドであり、彼はそのため「預言者の封印 (khātam al-nabiyīn)」と呼ばれている。アブラハムを始点とし、ユダヤ教 (モーゼ)、キリスト教 (イエス) と続いた真の一神教は、ムハンマドの段階で完成し、それ以降新たな預言者=使徒は地上には現われないのである。かくして、ムハンマドは allāh の最終的な啓示を受け、それを人々に広め、イスラーム共同体の礎を築いた人物であり、理想的人間としてすべての穆斯林が尊敬すべき人物であるとされている。だからといって、彼を偶像視し、allāh と同一のものとして神格化することは厳しく禁じられている。この点こそ、イエスを神と同一視するキリスト教との根本的な相違点であり、穆斯林がキリスト教徒をも「多神教徒」と非難する根拠ともなっている。イスラームによれば、イエスもムハンマドと同様に、預言者=使徒であり、卓越した人物ではあったが、あくまで一介の人間にすぎず、allāh と同等のものともみなすことは、恐るべき瀆神行為なのである。

このようなムハンマドに対する「尊敬」の念は、maulid という形で民衆の間から表出されている¹⁸⁾。maulid とは元来「生誕の場所、誕生日」といった意味の語 [Wehr 1976: 1097-1098] なのであるが、それがイスラーム暦第3月12日のムハンマドの誕生を祝う祭を指すようになったのである。原理主義的なサウディ・アラビアではほとんど特別な行事もないが、エジプトなどでは、現在でも盛大に祝われている。そのクライマックスは11日で、午後からスーフィー教団を中心とする行列が町や村を練り歩き、日没後はコーラン読誦やジクル儀礼などが夜半すぎまで続けられる。

18) maulid に関しては、SEIなどを参照のこと。なお、現代エジプトの maulid については、筆者は学会発表の形で簡単な報告をおこなっている [cf. 大塚 1983]。

ところで、エジプトで *maulid* といえば、預言者のそれ (*maulid al-nabawī*) のみを指すのではない。市街区や地方の町村にある聖者廟を中心に、有名無名さまざまな聖者の *maulid* も毎年祝われるのである。

ここで「聖者」というのは、アラブ社会で、*wali*, *shaikh*, *sidi*, *murābiṭ* などという名称で呼ばれている人々である。欧米の民族誌において、「*saint*」と一括されている人たちであり、このような取扱いに問題がなくはないが¹⁹⁾、本論の展開上この総称を用い、アラビア語に参照することが必要な場合には、*wali* で代表させる。

聖者を一般的に定義すると、*allāh* の恩寵 (*baraka*) により、奇蹟 (*karāmāt*) をおこないうる人物ということになる。*karāmāt* の具体的内容は、病気治療、千里眼、テレパシーやテレポーテーション、夢のお告げ、神秘的懲罰等々であり、それらを語った聖者伝説は、民衆の間によく知られている。なお、民衆レベルでは混同のきらいがあるとはいえ、公式的レベルでは聖者の奇蹟 *karāmāt* は、預言者たちに帰せられる奇蹟を意味する *mu'jizāt* とは区別されている。

モロッコからイラクにまで広がるアラブ・ムスリム社会において、聖者のイメージや役割にはさまざまなヴァリエーションがあり、それらを整理・類型化することはここでは難しく、今後の課題としたい。それでも、参考のために、聖者群像のいくつかにごく簡単にふれておこう²⁰⁾。まず、生きている聖者の社会的機能を眺めてみると、部族間紛争の調停者となったり (モロッコ)、封建的支配体制の一翼をになったり (レバノン、イエメン)、さまざまな地域でスーフィー教団組織のリーダーとして民衆の宗教的・精神的生活の核となったりしている。一方、死亡した聖者たちも、子孫の聖性を保証する根拠となり、さらに廟が建立されると地域の宗教センターの役割をはたしたりする。特に、聖者の廟には、病気治療や仕事・学業での成功、妊娠・出産といった現世利己的な祈願のために多数の人々が集まる。また、前述の *maulid* (生誕祭) も、聖廟を中心にくりひろげられるのである。とはいっても、祈願の方式や *maulid* の催され方には、これまた多くのヴァリエーションがあることはいうまでもない。

このように、いわゆる「聖者崇拜」は、さまざまな形態をとりながら、広範なムスリム民衆に支持されてきている。これらを通観して気付くことは、「来世利益」を説

19) *wali* 以下のアラビア語を “*saint*” と訳すことの問題点のいくつかは、B. Turner [1974] が指摘している。それを受けて Eickelman は、“*saint*” より “*marabout*” という語を使った方が好ましいと主張している [EICKELMAN 1981: 225]。

20) 「聖者崇拜」現象の中東地域全般にわたる比較研究は、将来の重要な課題である。参考になる試みとして、Gilsenan [n.d.] と Gellner [1981] をあげておく。なお、本文の記述には、Gilsenan の著作を参考にした。

く公的イスラームの立場とは対照的に、現世利益的願いを聖者にかける民衆は、彼を自分たちと *allāh* との媒介的存在と考えがちであるという点である。*allāh* から特別な祝福 *baraka* を贈られた聖者たちは、民衆の望みを全能の *allāh* に伝え、その実現に手を借してくれるとみられているのである。これは公式的イスラームの原則と衝突する思想ともいえる。周知のように、公的見解では、すべてのムスリムは *allāh* の前に平等であり、したがってイスラームには聖職者階級は存在しないことになっているのであるから。

ところで、このような特権的人物は、イスラームの公式的見解の中にもいたのではなかつただろうか。いうまでもなく、一介の人間でありながらから *allāh* の言葉を預った預言者=使徒の一群であり、その代表例がムハンマドである。*allāh* とは本質的に異なる一人の被造物たるムハンマドは、にもかかわらず、凡夫とは異なる理想人であり、彼の言行の記録（ハディース）はコーランに次ぐイスラーム法第二の法源として、人々の遵守すべき規範の雛形とみなされている。平等性と特権性という一見すると形式論理的に矛盾する二つの原則を共存させるところに、社会現象としてのイスラームのダイナミズムの根源の一つがあると思えるのだが、それはさておき、このような視点に立つと、聖者は預言者の縮小版であり、それだけに民衆の身近かなものでもあるとみなすことができよう。それは、両者が共に *maulid* を催されるところからも判断できる。とはいっても、両者の質的な相違は、特に公式的なイスラーム教育を受けた者（ウラマー）ほど意識するようであり、それは「奇蹟」を表わす用語の区別に典型的に表われていると思える。

最後に自然物にもふれておこう。偶像を厳しく禁ずるイスラームには、神像やアイコンはもとより、樹木、岩石、河川などを崇拜対象とすることは原則上ありえない。しかし、聖者崇拜と関連しながら、特定の樹木、岩石、洞穴、湖沼などが病氣直し等に効験があるとみなされている場合も多い [cf. CRAPANZANO 1973; BLACKMAN 1927]。また、聖者の聖墓やそれをおおう布 (*kiswa*) にも、*baraka* が宿っており、参詣者がそれらを身体にふれると彼にも *baraka* が分け与えられるという信仰もある。

特定の物体、自然物の神聖視は、公式的イスラームの中にもみられないわけではない。*allāh* の啓示の集成であるコーラン本 (*mushaf*) はまさに聖なる「書物」として丁重に扱われる [cf. 大塚 1980: 176-179]。また、東洋学者によってイスラーム以前の信仰の残存とみられているメッカのカアバ聖殿にはめこまれた黒石やその地下にあるザムザムの泉の聖水などは、それなりの理由づけがされていても、やはりある種の自然物の崇拜とはいわないまでも特別視といわざるをえないだろう。ただし、これ

らの場合でも忘れてはならないことは、ムスリムはこれらを allāh もしくはその化身とは考えていないということである。これらは、allāh の恩寵 (baraka) が宿っているが故に特別視され、聖化されるのであって、彼らの意識の中では、決して allāh と同一の信仰対象となっているのではないのである。

4. 考 察

a) ソシュール＝丸山記号学

これまでわれわれは、日本的宗教における神、アラブ・イスラームにおける allāh などの語彙を検討し、それぞれの意味や相互関連などを概括してきた。この予備知識に基づき、本章では「記号学」的観点からの考察を加えてみたい。

具体的分析に入る前に、まずここで用いる「記号学」の意味と若干の概念について簡単に説明をしておこう。

近代言語学の祖、F. ソシュールはこれまで『一般言語学講義』を通して日本にも知られていた。しかし最近、『講義』には収録されていなかった未発表手稿等の緻密な研究を通して、新しいソシュール像をわれわれに紹介したのは、丸山圭三郎氏の業績である [丸山 1981, 1983]。丸山氏によれば、ソシュール言語学はより広い「一般記号学」の一部門として位置づけられており、本稿でもこの意味で「記号学」の語を用いる。

われわれにとって重要なことは、ソシュールが一般の「記号」と「言語記号」の相違を強調していたことである。「すべて言語記号によって誕生した指向対象か概念」 [丸山 1983: 200] をシニフィエとする非言語学的な記号と異なり、言語記号のシニフィエは、指向対象ではありえない。「言語記号 *signe linguistique* は、記号と呼ばれていても他の一切の記号と異なって、自らの外にア・プリオリに存在する意味を指し示すものでは決してなく、いわば表現と意味とを同時に備えた二重の存在である。」 [丸山 1981: 119-120, 強調原文]。

このような、他の記号一般と区別された言語記号の特異性の把握は、哲学的にいえば、言語命名論もしくは言語名称目録論の否定を意図したものである。すなわち、まず「山」という実在を前提し、それを「日本語では『ヤマ』と呼び、フランス語では *montagne* と呼び、英語では *mountain* と呼ぶというような考え方」 [丸山 1983: 131] の否定である。

ある意味では非常に分かりやすい言語名称目録観こそが、丸山氏によればソシュール

ルがもっとも激しく批判したものである。そして、彼は言語というものを、まったく別の方向からとらえ直した。「我々の生活世界は、コトバを知る以前からきちんと区別され、分類されているのではない。それぞれの言語のもつ単語が、既成の概念や事物の名づけをするのではなく、その正反対に、コトバがあってはじめて概念が生れる」のであり、「コトバは認識のあとにくるのではなく、コトバがあってはじめて事象が認識される、もしくはコトバと認識は同一現象である」[丸山 1981: 117-119]。

われわれがおこなおうとしているのは、神や *allāh* などの語彙を、このように把握された「言語記号」として考えてみようということである。前二章において、われわれは「観念」という語を十分に定義せず、曖昧なままに用いてきた。日本的宗教の「神観念」を表わす語彙として、神、タマなどがあり、アラブ・イスラームには *allāh* その他があると論じてきた。それはあたかも、「神」や「*allāh*」という語、というより「言語記号」に先立ってそれぞれに独自の神観念や神的実在があり、それらは時代を超越して不易であるか、または表面的な変貌があったとしてもその本質は不変であるという思想を前提とするものである。これは多くの宗教者をとる立場であり、それはそれで「真実」であるといえる。しかし、このような見地からは、「神々の争い」は生まれてきても、異なった宗教文化間の相互理解、翻訳可能性という問題の検討は、非常に難しいものになる。

一方、前提を変え、ソシュール=丸山的な言語記号観を採用すればどうなるだろう。「神」や「*allāh*」といった言語記号は、それらに先行するアプリアリな観念や実在を指向 (refer) する「名称」ではなく、むしろ、それらの観念はそれらの語彙が発せられたと同時に生まれたとみなすことになる。この見方も、先の宗教者の信念と同じく、一つの仮説的なものにすぎないというべきであろう。しかし、篤信な宗教的人間 (*homo religiosus*) の信仰の世界というよりも、言語的人間 (*homo loquens*) の築く文化の一側面としての宗教的意味世界の把握を試みる場合には、このような記号学的観点の有効性は否定できないものと思える。

さて、言語記号としての神、*allāh* などの意味分析をおこなおうとするわけであるが、その前に、肝心の言語記号の意味とは何かを明らかにしておかなければならない。その際、ソシュール=丸山記号学のキー・タームは、言語記号の体系性、価値、恣意性であると思われる。

パロールと区別されたラングとしての言語の特徴の一つは、その体系性にある。ここで体系 *systeme* という場合、それは一般に考えられているように、まず個々の要素の存在を前提し、それらが集まり、結びつき、構造化してできる体系というアトミ

ズム的なイメージとは異なったものでなければならない。「語や辞項から出発して体系を描き出してはならない。そうすることは、諸辞項が前以て絶対的価値を持ち、体系を得るためには、それらをただ組立てさえすればよいという考えに立つことになってしまうだろう。その反対に、出発すべきは体系からであり、互いに固く結ばれた全体からである」[丸山1981: 95]。まず体系が先立ち、そこから個々の単位はネガティブ（ポジティブ＝実定的、の反対語として用いる）にしか規定できないのである。

このように規定された体系の中で、ア・ポストエリオリに決定された個々の単位が、その他の諸単位との関係の中でえるものが、その単位の「価値 valeur」である。「ラングを構成する諸要素は、その共存それ自体によって相互に価値を決定しあっている。価値は対立から生じ、関係の網の目に生まれる」[丸山 1981: 95]。ここで重要な点は、個々の語の辞書的な「意義 signification」も、それらが文脈・言説上におかれた時に生じる「意味 sense」も、体系内でネガティブに規定された言語記号単位のもつ「価値」を源泉とするという点である [丸山 1981: 338-346]。すなわち、ある語の「意義」や「意味」はすべて他の語との関係の中でしか把握することができないのである。

いま一つ重要な記号の特性は、その恣意性 arbitraire である。これまででも、記号の「表現」と「意味」、すなわちシニフィアンとシニフィエとの関係は恣意的であるというテーゼはよく知られていた。しかし、安直に用いると再び言語命名説に逢着する危険性をもつこの概念の他に、ソシュールは別の意味でも「恣意性」の概念を用いていた。それは、「一記号内におけるシニフィアンとシニフィエの恣意的関係」という場合とは異なり、「一言語体系内の諸記号それぞれが有する価値の恣意性」のことである。丸山氏は前者を「シニフィアンの恣意性」または「表現の恣意性」と呼び、後者を「シーニュの恣意性」または「価値の恣意性」と呼んでいる [丸山 1981: 307, 1983: 234]²¹⁾。

以上がさしあたり必要なソシュール＝丸山記号学における主要諸概念の簡単な説明である。

21) 参考のために丸山氏の図を借用しておく。ここで「第一の恣意性」とよばれているものが、シニフィアンまたは表現の恣意性、「第二の恣意性」がシーニュまたは価値の恣意性である。

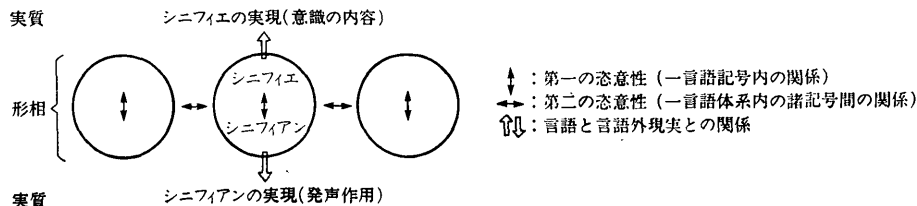


図1 二つの恣意性 [丸山 1981: 303]

b) 「allah」と「神」と「アラーの神」

まず、第2、3章の考察をもう一度ふりかえっておこう。

日本的宗教における「神」の用法を眺めてみると、最初に気づく点は、その他の語彙によって表現されていた存在が、時間経過と共にカミ＝神に転化していくという傾向がみられることである。祖先崇拝において、死者の靈魂＝タマは成仏してホトケ＝仏となり、33回忌後祖先神または氏神として神になるというのが一つの例である。また、中世以降の御霊信仰では、不慮の死をとげた者の靈魂は、荒魂（アラタマ）となって人々に崇るが、その後祀られることによって御霊神という神になる。この二つの例から、死者のライフ・サイクルならぬデス・サイクル(?)として、

タマ→(ホトケ)→カミ＝神

というプロセスが想定される。

このような特定死者のタマが転化し、神となる「固体発生」的展開は、日本宗教史全般における「系統発生」的なそれと平行する現象といえるかもしれない。すでに、折口、岩田、宮田諸氏の見解として紹介しておいたように、古代には複数あった信仰対象を意味する語彙の中から、幾多の歴史の変遷を経て神の語が優越してきたということが、日本的宗教の神観念史の大枠であった。そして、これは外来の大宗教との出会いにおいても保持されてきた原則であった。したがって、日本的宗教の神観念の歴史は、単純化してしまえば、文字通り「神」という一語彙に収斂していくプロセスとすることができるであろう。

一方、目をアラブ・イスラームに転じてみよう。第3章でみたように、そこには絶対的唯一神を意味する *allāh* という語の他にも、日本語に訳す時にカミもしくは神といった語彙を用いるのが可能と思えるようないくつかの語があった。100年余の布教によって、キリスト教の知識が増大した平均的日本人にとって、キリスト教との類推から、*mal'aka* を天使、*shaiṭān* 等を悪魔と訳しても、さほど抵抗は感じないと思える。しかし、これらの超自然的存在を一種の神とみることも不可能ではないだろう。さらには、岩田氏 [1979, 1983] の用法にしたがえば、有名無名 *jinn* のたちこそ、その人間生活への関与のあり方からみて、「神」または「カミ」といって不都合のないもののように思える。その上、預言者や聖者をめぐる宗教的観念・儀礼複合から、彼らを「神となった人物」や「生き神様」とみなすことも、日本的用語法に従う限りにおいて、それほど奇異なものではないかもしれない。

しかしながら、このような「翻訳」が、あくまで日本的宗教の用語法に従ったものであることを、われわれは忘れてはならない。いわば、日本的宗教を基準にして、ア

ラブ・イスラーム的現象を強引に裁断していった結果として生まれたものなのである。はたしてこのような「翻訳」はどこまで妥当なものなのだろうか。

この問題を検討するために、ここでわれわれは記号学的観点を導入し、日本語の「神」アラビア語の「allāh」などこれまで考察してきた語彙を言語記号として改めて把握しよう。ところで、すでに説明したように、言語記号の意味（さらには意義、価値）は、おのおのの言語体系内において、それぞれの記号が他の記号との間に保つ関係の中から生じてくるものであった。そこで、先ほどの「翻訳の妥当性」を論ずるために、アラビア語における「allāh」、日本語における「神」がそれぞれの言語体系内でもつ「価値」を明らかにするところから始めよう。「allāh」を「神」と訳してもさほど不都合が生じないほど、両者は類似した「価値」をもっているのだろうか。

ところで、体系内にある複数の語彙間の関係は、ソシュール=丸山氏によれば、次の二つの場もしくは領域に分けられるという [丸山 1981: 98-104, 1983: 164-173]。それは、

- (1) 連合関係 (rapport associatif)
- (2) 連辞関係 (rapport syntagmatique)

の二つである。

これらの概念自体には、多彩なニュアンスがこめられているのだが、ここでは、それを次のように単純化して用いていこう。

まず、連辞関係とは、一つの構文または成句を構成する複数の語彙がとる関係である。たとえば、

「私は少年です」

という構文があった場合、線状に連なっている、「私」「は」「少年」「です」の四つの語彙の関係がここでいう連辞関係である。一方、連合関係とは何か。先の構文は、たとえば、「少年」の語を「少女」「子供」「父親」等々の語に置き換えても構文として成り立つ。この場合に、置換可能な「少年」「少女」「子供」「父親」などの語彙間の関係を、連合関係とよぶ。同様のことが、「私」と「あなた」「彼」などとの間にも生まれることは、容易にわかるだろう。

これを一般化すれば、次のようになる。構文もしくは成句があり、それがA, B, Cの三語から成り、また、Aの位置には、A', A''の語を入れても意味が通じるものとする。

A+B+C
(A'
A'')

この A—B—C の関係が連辞的で、A—A'—A'' の関係が連合的である²²⁾。

さて、事例の検討に戻ろう。この概念を用いて記述するのなら、アラブ・イスラームの allāh とその他の語彙 (mal'aka, shaiṭān, jinn, nabī, walī など) との関係は、基本的には連辞関係である。それを典型的に表わす構文は、次のようなものである。

allāh	khalāqa	}	mal'aka	(天使)
(アッラー)	(創造した)		shaiṭān	(悪魔)
			jinn	(ジン)
			insān	(人間) ²³⁾

allāh は天地万有の創造主であり、この構文の中で「allāh」の位置へ入ることの可能な語彙は存在しないのである。すなわち、この構文で、「mal'aka」以下の語は「allāh」とは連辞関係しか結びえず、「allāh」と置換可能な語、すなわち連合関係をもつ語ではありえないのである。

一般的にいて、アラブ・イスラームの「正統的」思想の範囲内では、allāh と連合関係に入りうる語は、allāh の別称である rabb (主) や99の美称を除いては原則的には存在せず²⁴⁾、もしそのような構文が人間の手によって作り出されたならば、その者には「異端」の烙印が押されることであろう。実際、中世の偉大なスーフィー、ハッラージュは、「anā al-ḥaqq」と発言した咎で異端者として死刑にされたという [cf. 井筒 1975: 180–181]。al-ḥaqq は allāh の99ある美称の一つとされており、これは「I am allāh」という意味に受け取られても仕方がないものである。ハッラージュはおのれを allāh と同一視し、したがって、「allāh」と連合関係に入りうる語 (anā や al-ḥallāj) の存在を示唆したために殺されたとも考えるのである。

とはいっても、アラビア語体系の中で、「allāh」が超自然的存在や特権的人物を表わす語彙と連合関係に入るような構文・成句がまったくないわけではない。たとえば、一般に「信仰」と訳されている imān や i'tiqād は、allāh のみならず、mal'aka や walī への「信仰」を表わす語として用いることも可能なのである。つまり、「imān」や「i'tiqād」との連辞関係においては、「allāh」は「mal'aka」や「walī」などと連合

22) ソシュール=丸山氏の説く「連合関係」は、ここで述べたような一定構文・成句中の置換可能な語彙群のみをさすのではなく、音や綴りの類似する語や意味上関連する語などとの関係をも含むより豊かな概念である [cf. 丸山 1981: 98–100]。

23) 当然の中にも、nabī (預言者)、rasūl (使徒)、walī (聖者) など含まれているわけである。

24) 「rabb」の語は人間に使うことも可能である。また、99の美称とは、公式的イスラームの中で認められている allāh の別名であり、al-rahmān (慈悲ふかい者)、al-rahīm (慈愛あまねき者) などである。(なお、この訳語は、井筒俊彦氏のものである。) 詳しくは、SEI の「al-asmā' al-ḥusnā」の項などを参照されたい。

関係にあるといえるだろう。だが、*imān* と *i'tiqād* の間には意味上の微妙な相違が存在するように思える。*wali* や *jinn* をめぐる「民間信仰」は、アラビア語では *al-mu'taqadāt al-sha'biyya* と呼ばれている [cf. EL-GUHARY 1980]。この「信仰」を意味する *mu'taqadāt* は、先述の *i'tiqād* と同根の語彙である。一方、*imān* の方は、特に敬虔なムスリムを *mu'min* と呼ぶ例からわかるように、より *allāh* への「信仰」に関連深いようである²⁵⁾。

一般に *wali* をめぐる民間信仰は、東洋学の領域において、「聖者崇拜 *saint worship*」という名称で知られている。ところで、アラビア語で「崇拜」にあたる語は *'ibāda* というものであるが、少なくともイスラームの枠内では²⁶⁾、この語は *allāh* に対する場合にしか用いることができないものである。したがって、*'ibādāt al-walī* という成句は不可能であり、*wali* はしよせん「民間信仰」、すなわち *mu'taqadāt* の一部でしかないのである。

ここでは、*imān*, *i'tiqād*, *'ibāda* といった「信仰」や「崇拜」にあたる語を検討してきた。日本的宗教の脈絡においては、信仰・崇拜といった語は対象となる神格の高低や神仏の別を問わず、等しく使用されている。しかし、アラブ・イスラームでは事情が異なり、*allāh* に対する用語とその他に対する用語の間に微妙な区別がみられ、語彙上の使い分けが存在しているように思える。似たような事態が、*allāh* を中心とする儀礼と民衆レベルでみられる儀礼との間にもみいだされる。ここでは、「祭」と「巡礼」の二つの例をみてみよう。

これまで *maulid* を「生誕祭」と訳してきた。しかし、前にふれたように、*maulid* という語は「生まれた時、場所」というのが原義であり、それを祭の一種としたのはあくまで翻訳者であるわれわれの判断によるものである。原理主義者からは批判され、地域的にも限定される *maulid* とは異なり、汎イスラーム的にみられるのは、太陰暦であるイスラーム暦に従いながら毎年催される二つの「祭」である。一つはイスラーム暦第9月の断食月終了後におこなわれる「断食明けの祭」であり、もう一つはメッ

25) この文脈において、あるエジプト人のアラビア語教師の発言が非常に興味深い。下エジプトのタンタ市に聖廟があるアハマド・バダウィ師をめぐる会話の際に、筆者は彼の個人的見解を尋ねた。高校でアラビア語とイスラームを担当していると同時に、幼少年期にタンタ市に住みバダウィをめぐる民間信仰にも親しい彼は、バダウィ師を「信仰して (*āmana*=*imān* の動詞形)」はいないが、「畏れて (*akhāfa*)」はいと語った。サウディ・アラビアのワッハーブ主義的イスラームがより“正しい”イスラームに近いという見解を、彼は別の機会にもらしており、したがって、アッラーならぬ聖者へ「*imān*」の語を用いるのを躊躇したのだろう。

26) イスラームの枠外の用法としては、キリスト教のそれの他に、社会学や人類学の術語としての使用例がある。たとえば、*'ibāda al-aslāf* (ancestor worship), *'ibāda al-nār* (fire worship) などである。

カへの大巡礼が挙行される第12月の10日から祝われる「犠牲祭」である。これらはそれぞれ、‘id al-ḥajj, ‘id al-ḍiḥā とよばれている。このように、allāh の直接的啓示に基づく[‘id]と民衆が自発的に預言者や聖者を祝う[maulid]とは厳然と区別されており、両者は原則的には決して混同されない²⁷⁾。

「巡礼」に関しても同じようなことがいえる。イスラームの巡礼といえば、メッカのカアバ聖殿を舞台にくりひろげられるものとしてよく知られている。しかし、この巡礼には実は二つの種類がある。イスラーム暦第12月の8, 9, 10日を中心におこなわれる大巡礼と期日を限定せず任意の時に可能な小巡礼とである。前者は[hajj], 後者は[‘umra]とよばれており、‘umra では hajj の時におこなわれる行事のいくつかが省略されるが、聖別のために iḥrām とよばれる白布を身にまとい、カアバ周辺を7回まわる ṭawāf やサファーとマルアの二つの丘の間を往復する sa‘y 儀礼などは両者に共通している。これらは、すべてのムスリムが等しく認めている行事であり、特に hajj はイスラームの五行の一つにも数えられている。これとは別に、各地で聖者への崇敬の念を抱いている人々は、しばしば聖者廟に詣で、さまざまな祈願をする。これも、「巡礼」と訳されることが多いが、これらは決して hajj や ‘umra とはよばれず、普通は[ziyāra(訪問)]といわれている。このように、メッカ巡礼と聖者廟詣とは、ムスリムの意識の中でかなり明確に分けられているのである。

「祭」と「巡礼」の事例の検討から明らかになったのは、イスラームの公式的な教義体系の中に完全に取り入れられ、汎イスラーム的にみいだされる行事と、地域的には偏って分布しており、allāh ではなく特権的人物と関連する行事とが、用語上もかなり判然と区別されていることである。すなわち、「nabī(預言者)」や「walī(聖者)」と連辞関係に入りうるのは、「maulid」や「ziyāra」であり、「‘id」や[hajj], [‘umra] は不可能であるという事実である。一方、「‘id」や[hajj], [‘umra] は、allāh の啓示に基づいて確立されたイスラーム五行のうちの一つ——断食(ṣawm)と大巡礼(hajj)——と密接に関連したものであり、特権的人物とは特別な関係をみいだせないものである。この知見に先ほど検討した「信仰」「崇拜」の用法や「創造」をめぐる構文・成句の分析結果を加味すると、結論として、「allāh」はその他の超自然的存在や特権的人物を表わす語彙と連合関係に入ることが非常に稀であることがわかる。「allāh」はその他の語とは、かなり意識的に区別されているのである。

27) キリスト教の「祭」も ‘id である。たとえば、‘id al-qiyāma (イースター), ‘id kull al-qiddisīn (万聖節), ‘id al-milād (クリスマス) など。また、非宗教的な用例もある。たとえば、‘id al-umm (母の日), ‘id al-‘ubūr (渡河記念日——1973年の10月戦争勝利を記念して、エジプトで開戦日の10月6日に祝われている)。

これに対して、日本の宗教では事情がかなり異なる。以下では、記述が煩雑になるのを避けるため、「カミ（神）」「タマ（靈魂，魂，靈）²⁸⁾」「ホトケ（仏）」の三つの言語記号のみに考察の対象を絞って論じよう。

イスラームでは、「allāh」とその他の語彙で表わされる存在との間の関係は、創造主と被造物とのそれであり、両者の間には越えることのできない壁が厳然とそびえていた。しかし、日本では、祖先崇拜や御霊信仰、人を神に祀る習慣にみられたように、死者の靈魂が成仏し、最終的には神として祀られるという言い方に、さほどの異議は唱えられない。すなわち、この三つの語彙は、「A は B である」という構文にみられるような同一性は確立できないが、「A は B になる」という形での転化が可能なものとみられているのである。さらに、次のような構文も存在しうる。

神様	}にお祈りをする。
仏様	
神	}を祀る。
神靈	
先祖の靈	

寡聞にして、三者が置換可能な構文はみあたらなかったが、これらの例から、「カミ」「タマ」「ホトケ」の三つの言語記号が、日本語体系の中では連合関係を取りうるものであることが示されよう。これは、アラブ・イスラームで、「allāh」がその他の言語記号とはほとんど入りえなかった関係であった。すなわち、特定の構文・成句の中で、「allāh」を他の語と置き換え可能な場合は稀であるのに対し、「神」を含む文では、「神」を「仏」や「靈」などに変更しても意味が通じることが多いのである。このように、「allāh」と「神」とが、それぞれの言語体系の中で他の語彙と取りうる関係は、かなり違っており、したがって、両語の言語記号としての「価値」も相当に異なっていると思えるのである。

ところで、「カミ」「タマ」「ホトケ」の三語において、「カミ」と他の二語との境界は、文脈によっては少々曖昧になることがある。たとえば、「神靈」という場合、それは「カミ」なのか「タマ」なのか。また、先にふれた「コヤッサマ」のような神仏習合の進んだ信仰対象は、はたして「ホトケ」なのか「カミ」なのか。その一方で、

28)『広辞苑』によれば、「たま：魂，魄，靈」の項には「たましい」、「たましい：魂」の項には「靈魂，精靈，たま」、「れい：靈」の項には「たましい，たま，靈魂」と記載されているので、少々乱暴ではあると思うが、靈魂，魂，靈の三者を「タマ」で代表させた。ちなみに、「しょうりょう：精靈，聖靈」の項には「死者の靈魂」、「せいれい：精靈」の項には「未開宗教で、草木・無生物などいろいろな物に宿るとする魂」という記述がある。

神と靈魂，神道の神と仏教の仏という明確な相違もわれわれにとっては自明な事実である。

このように，ある文脈では神と靈，神と仏とは歴然と区別されるが，別な文脈では「タマ」も「ホトケ」も漠然と「カミ」の中に包摂されている。これはなにも，日本の宗教の神観念が未発達だとか，その定義が不充分だとかいうものではないだろう。むしろ，われわれは，この事実こそ言語記号「神」が日本語体系の中でもっている特異な「価値」を端的に示しているものだと思う。神道のみ限定されず，融通無碍な適用範囲をもっているために，「神」という語はキリスト教をはじめとする日本以外の宗教の信仰対象をも意味する記号となっているのである。このような言語記号「神」の特徴を，ここでは「包括性」と名づけよう。

一方，「allāh」はこれとはまったく異なる。超自然的存在や特権的人物を表わす語彙と連合関係に入ることが非常に稀であるこの語は，文脈に応じて意味が変化したりしない。そして，その他の語との意味論的境界も明確に保持している。先に引用したクラパンツァーノも指摘していたように，民間信仰レベルでは，「天使」「ジン」「聖者」などが混同されることもあるが，それでも，それらと「allāh」との間の一線は堅持されているのである。このような記号「allāh」の特徴を，「神」の「包括性」と対照させるために，ここでは「排他性」とよんでおこう。

これまでの議論から明らかになったのは，「神」と「allāh」とは異なった「価値」をもつ言語記号であるということである。つまり，「allāh」のシニフィエと「神」のそれとは，全面的に重なりあうものではなく，したがって，「allāh」を「神」と訳した場合には意味上のズレが生じると思われるのである。特に，両者の価値は，ここで「排他性」と「包括性」と特徴づけたようになりに異なっているので，そのズレは著しいものになる。これは別段奇異に感ずるべき結論ではない。そもそも，シーニュまたは価値の恣意性という記号学的概念を導入した時に，ある程度予想されていたことなのである。言語命名説の立場を守るのでなければ，言語記号と共に生まれる「観念」が，言語体系ごとに異なってもなんら不思議ではない。むしろ注意すべきは，原語と訳語が同一観念を表現しているはずだとする安易な先入観である。

さて，第1章で提起した問題，すなわち「アラーの神」という言いまわしの存在も，ここで「神」の包括性とよんだ特徴から説明可能である。定冠詞をつけることなく，かつ複数形もないということとその排他性を徹底させている「allāh」に比して，八百万の神という表現が自明のこととして罷り通っているのが日本の宗教の実状である。そこで，次のような推論が日本的思考として成立してくるのではないだろうか。

「キリスト教には神様がいる。回教（イスラーム）にも神様がいるとのことだ。ただし、彼らはその神様をアラー（allāh アッラーのなまり）と呼んでいるらしい。だから彼らが拝んでいるのは『アラーの神』様だ。」

もしこの推論が正しいならば、「アラーの神」という表現は、宗教的信仰対象一般に適用される「神」という語の包括性という特徴から生まれたものである。いわば、日本人は八百万の神の一つとして、「アラーの神」を自分たちの文化に登録したのである。その結果、日本語の構文として、次のようなものが成立する。

神社の神様	}を拝む。
キリスト教の神様	
アラーの神様	

このように、「allāh」は「アラーの神」と「翻訳」されることによって、その他諸々の神々と連合関係に入りうる一つの語彙となった。そして、それによって、アラビア語の「allāh」がもっていた排他性は消滅してしまったのである。

5. 総括と展望

これまでの考察をふりかえてみよう。

出発点は、ムスリムの信仰対象を「アラーの神」と呼んでもなんら疑問をもたない日本的常識であった。この言いまわしの「意味」を探るため、われわれは日本の宗教とアラブ・イスラームの信仰対象やそれと密接に関連した超自然的存在などを表わすいくつかの語彙を検討した。その結果をソシュール=丸山の記号学的観点から眺めると、日本語の「神」とアラビア語の「allāh」とは、それぞれの言語体系の中で相対的に異なった価値をもつものであることが判明した。したがって、「allāh」を「神」と単純に訳すのは、たとえば英語の「dog」を「犬」と訳す場合より二語の間の意味のズレは大きいものであると判断せざるをえない。さらに、われわれは「allāh」という語の特徴を排他性、「神」のそれを包括性と名づけ、後者の包括性こそが問題の「アラーの神」という表現を可能にするものであると論じた。結局、八百万の神々の一員とされた「アラーの神」は、アラビア語の「allāh」が元来もっていた排他性の稀薄化、さらには消失化を余儀なくされる。そしてこのような「翻訳」は、最終的にはアラブ・イスラームの意味世界を歪曲し、日本人がそれを誤解する原因ともなりかねないのである。

ここまで論が展開すると、根本的な疑問が生じてくる。異文化であるアラブ・イス

ラームを日本語を通して理解しようとする場合、アラビア語の「allāh」を使用しえないわれわれは一体どうすればいいのだろうか。「アラーの神」や「神」という訳語が誤解をはらむ表現だとしたら、日本語でイスラームを理解することなど不可能なのではないだろうか。

この間に答える前に、二つほどの問題にふれて、先学の意見を検討しておこう。一つはキリスト教、もう一つは人類学的理解という問題にそれぞれ関連したものである。

宗教学者、岸本英夫はガンに倒れた病床でユダヤ＝キリスト教と東洋の宗教との根本的相違にふれている【岸本 1973: 177-183】。

岸本によれば、ユダヤ＝キリスト教は一神教といわれているが、その構造は二元的であり、創造主・主宰者である神と被造物である人間や自然とは厳密に区別されている。それはたとえば、舞台の上で決められた役を演じる俳優（被造物）と裏側で劇自体を統率する舞台監督（創造主）との関係に似ている。一方、東洋の宗教にはこのような創造主と被造物との二元構造は一般にみられない。その出発点は創造の瞬間というより、むしろ「この世界はある」という認識であり、世界の発生に関しては存外関心を示さなかった。先ほどの例を使うならば、舞台監督＝創造主がいないかわりに、神仏は人間と一緒に舞台に登場し、それぞれの役割を演じているのである。「キリスト教では人間と神とが同質であったり、人間が神になるというようなことを考えるのはもってのほかのことである。……しかるに、東洋の伝統では、諸仏諸菩薩や、神々と人間とは、根本的には同質である。両者のあいだには、絶対的の隔絶はない」【岸本 1973: 180】。ちなみに、東洋の宗教で創造主の意志と同じような位置を占めているのは、非人格的な「法 (dharma)」や「道」であると彼は述べている。

このような彼我の本質的相違の認識から次のような発言が生まれてくる。「キリスト教の神と神道の神々とは、まったく性質の異なるものである。……いったい、明治初年に、キリスト教がふたたび日本にはいつてきたとき、キリスト教の超絶的な『ゴッド』に対して、『神』という訳語をあてたことが、大きな疑問であった」【岸本 1973: 183】。

このように、ユダヤ＝キリスト教の信仰対象と日本の「神」との異質性の指摘は、なにも目新しいものではない²⁹⁾。ただ、本稿の特徴は、セム的一神教の末裔たるイスラームを主たる素材とし、記号学的諸概念を用いて岸本のこの「疑問」をより徹底

29) 明治初年には、西洋的伝統においては対立関係にある「nature」と「God (すなわち supernatural なもの)」との共通の訳語として、「天」が使われていたという柳文章氏の指摘【1977: 180-235】も、このような観点からみれば非常に興味深いものである。日本の前近代的思想では、西洋にみられる nature と culture, nature と supernatural といった対立関係が稀薄であり、それが日本的宗教の「神」観念にも影響しているのではないだろうか。

させるところにあった。上記の引用箇所が続けて、岸本は、この訳語選択により「神道の神々のほんらいの性質を、西洋的な『ゴッド』的な概念で、説明しなければならないような、ふしぎな立場に追いこまれてしまった」[岸本 1973: 183] と述べている³⁰⁾。本稿は、それとは逆の方向から、神々の一員とみなされた「アラーの神」が、そのような語彙で日本人に認識されることによって、「allāh」の時にもっていた「超絶性」を稀薄化される過程を論じたものである。

言うまでもなく、翻訳に際しての意味のズレは、いかなる場合にも多かれ少なかれみいだされるものである。しかし、文化の翻訳を通しての異文化理解を試みようとする人類学者は、このズレに敏感でなければならず、その生みだす認識論や方法論的諸問題にも気を配っておくべきだろう。これらの問題に関して、筆者は舌足らずの感もあるが別稿 [大塚 近刊] で一応の見解を示しておいた。筆者にとって、本稿はその応用篇ともいうべきものである。前稿では、個別文化にみられるエミックなカテゴリーと、それらを通文化的に比較する場合に用いられるエティックなカテゴリーとを区別し、それらの微妙な相互関係を論じた。そして、動植物や色彩のように自然的 reference がある領域と異なり、抽象的観念のとびかう不可視の領域に大きく関わる宗教現象の研究において、エティックなカテゴリーを設定する困難さに言及した。

ところで、この難題に対する一つの回答を提出したのが岩田慶治氏である。最近発表された「神のトポロジー」と題する論考 [岩田 1983] の中で、岩田氏はエティックなカテゴリーとして無名の「カミ」と有名の「神」とを区別した。そして、この両者を用い、アニミズム、シャマニズム、多神教、一神教それぞれのカミ=神観念をトポロジカルに位置づけ、さらに、神以後とカミ以前にまで論議を進めた。岩田氏の壮大なコスモロジー構想に関しては、筆者の批判は到底及ぶものではない。しかし、一言ふれておかなければならないのは、岩田氏の描くカミ=神、特に一神教の神の姿である。

岩田氏によれば、「カミあるいは神は、自分と世界、自分と宇宙の接点にあらわれる出来事である。身体の姿勢を手がかりとして、つまり、横たわり、立ちあがり、立ちどまり、歩き、跳びあがり、ぐるぐる廻り、坐ることによって、われわれはそこに触れる。その時、その接点においてわれわれはカミを直観し、自他の共存の場を発見する」[岩田 1983: 33] ことになる。このカミ=神との出会い方のヴェリエーション

30) 「神道の神々を God 的概念で説明する」ということが、どのような具体例をさしているのかわからない。だが、村上重良氏の指摘する「明治後半の修身教科書では、国家神道の神々を超絶的存在として説明するために、キリスト教の神観念の内容をそのまま用いるという奇異な現象」[村上 1970: 143] が存在したなら、それはこの一つの例であろう。

ンから、アニミズム、シャマニズム、多神教、一神教といったカミ＝神の四態が生じてくる。

このように描かれるカミ＝神の姿は、岸本の記した東洋的宗教の神仏に非常に近いもののように思われる。すなわち、「この世界はある」という前提から始まり、同一の舞台の上でそれぞれの役割を演じる神仏と衆生といったイメージを彷彿させ、セム的宗教にみられた創造主と被造物との絶対的隔絶と緊張関係といった特性は余り感得できないのである。そして、岩田氏の一神教の神、「文化的制度と宗教の教義の厚い衣裳によって手厚く守られ」ており、われわれは「姿勢をととのえて、繰りかえし祈念する以外に方法がない」[岩田 1983: 20] 存在は、創造者にして破壊者というセム的な唯一絶対神よりも、東洋的静寂さの中に棲む神か仏のように思えるのである。

岩田氏の一神教が東洋的なものと感じられるのは、彼がエティックとして選んだ「カミ＝神」という語にも一因があるのではないだろうか。エミック、すなわち日本語体系において、これまで論じてきたように、この語は「包括的」なものであり、多くの神々の存在を暗黙裡に示唆しており、人間存在とも同質の存在を意味するものであった。したがって、この語をエティック・カテゴリーとして用いる場合にも、知らず知らずのうちに、エミック・レベルにおけるこのような含意（コノテーション）が、その中に投影される可能性がある。

しかし、セム的一神教、その中でも特にイスラームにおける「allāh」は排他的なものであり、他の超自然的諸存在を表わす語彙とはほとんどの場合に連辞関係にしか入れなかった。ところで、ヨーロッパ・キリスト教の「神」は、この意味での排他性を若干ゆるめているように思える。たとえば、英語では、「God」は冠詞による使い分けも可能であり、また複数形も存在する。書き文字の場合には大文字と小文字の区別もできる。これらはすべて、アラビア語では利用できない差異化の手段であり、この点で、西欧の人類学者が異文化の宗教を記述する時に用いてきた God と god (Spirit と spirit) の区別は、アラブ人には原則的には不可能なのである。異教徒の信仰対象は ilāh であり、「allāh」はユダヤ＝キリスト教と共通する唯一絶対の創造主を表記する以外には使えない言語記号なのである。

以上の考察から、われわれはイスラームの日本語による理解は不可能であると結論づけるべきなのであろうか。われわれはそうは考えない。

確かに、伝統的日本語の言語記号の中で、アラビア語の「allāh」のもつ価値に対応する価値をもった語彙はないといえるだろう。しかし、シーニュまたは価値の恣意性という概念を入手したわれわれは、原語と訳語の精確な一対一の対応などは「見果

てぬ夢」であることを知っている。そのようなものを追っていたなら、異文化の翻訳など初めから不可能である。文化の翻訳作業にとって肝要なことは、直訳ではなく意訳を目指すことである。そこで、イスラームの日本的理解の際に、当面の方便としてわれわれが採用するのは、「allāh」の訳語として「アッラー」という記号を使うことである。これはまさしく、戦国末期に來日したイエズス会の宣教師たちが採用した方法である。日本語の伝統的な「神」や「仏」という語では表現しきれない絶対者を意味するシニフィアンとして、彼らは「デウス」を用いた。ここでの「アッラー」という表記使用も、同じ意図から出たものである。耳慣れない日本語を使うことによって、日本語体系自体に異化作用を及ぼし、伝統的な「神」や「仏」では把握しきれない何ものかが、イスラームの信仰対象であることを表現しようとするのである。

とはいっても、文脈上、「allāh」を「神」と訳すことを全面的に認めないわけではない。「神」という語は、日本語体系の中に完全に定着しており、また、日常会話や比較宗教学においても、「イスラームの神」といった表現を必要とする場合も多々あるからである。しかし、そのような時に重要なことは、「神」と「allāh」とは、それぞれの言語体系の中で、まったく異なった価値をもった記号であるということを常に忘れないことである。少なくとも、安易に「アラーの神」という言いまわしを使い、八百万の神の一つとしてイスラームの「allāh」を「誤解」してしまうことは、日本の宗教をイスラーム世界に布教しようとする伝道者は別として、異文化理解をめざす人類学者としては、厳に慎まなければならないことである。

謝 辞

本稿の基本的アイディアは、本館共同研究『象徴・分類・認識についての民族学的研究』（研究代表者、松原正毅助教授）の例会（1983年4月15日）で『「アラーの神」考』として、また、宗教社会学研究会の月例会（1983年11月26日、於上智大）で「アッラー、カミ、アラーの神」として発表したものである。両研究会に出席された皆様から貴重な御意見、御批判をいただいた。特に、『象徴・分類・認識』研究会には、本館の岩田慶治教授も臨時に御出席くださった。本稿で述べた通り、筆者は岩田教授とは若干異なった意見をもつものであるが、それでも岩田教授の忌憚ない御意見には傾聴すべき点多かったことを記しておきたい。

また、最終稿作製段階では、『研究報告』編集委員の杉村棟助教授、長野泰彦氏さらに加藤九祚教授からそれぞれの御専門に関する有益な御意見・御助言をいただいた。

特に記して、これらの皆様に謝意を表したい。

文 献

- BLACKMAN, W. S.
1927 *The Fallahin of Upper Egypt*. Frank Cass.
- BOON, James
1982 *Other Tribes, Other Scribes*. Cambridge U. P.
- CRAPANZANO, Vincent
1973 *The Hamadsha*. Univ. of California Press.
1980 *Tuhami*. The Univ. of Chicago Press.
- CRITCHFIELD, Richard
1982 *Shahhat, an Egyptian*. The American Univ. in Cairo Press.
- 海老沢有道 他 (校注)
1970 『日本思想大系 25——キリシタン書・排耶書』 岩波書店。
- 海老沢有道
1970 『解説——キリシタン宗門の伝来』 海老沢 他校注『日本思想大系 25』 岩波書店, pp. 515-550。
- EICKELMAN, D. F.
1981 *The Middle East*. Prentice-Hall.
1982 *The Study of Islam in Local Contexts*. In R. Martin (ed.), *Islam in Local contexts*, Brill, pp. 1-16.
- EVANS-PRITCHARD, E. E.
1956 *Nuer Religion*. Oxford U.P.
- 藤井正雄
1979 「祖霊信仰の観念」 五来 他編『講座日本の民俗宗教 第三巻』 弘文堂, pp. 68-93。
- GELLNER, Ernest
1981 *Muslim Society*. Cambridge U. P.
- GIBB, H. A. R. & J. H. KRAMERS (eds.)
1974 *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Brill.
- GILSENAN, Michael
n.d. *Recognizing Islam*. Croom Helm.
- EL-GUHARY, Muhammad
1980 *'ilm al-fuklūr (al-juz' al-thani)*. Dar al-Marif.
- 本多勝一
1972 『アラビア遊牧民』 講談社 (文庫)。
- 岩田慶治
1979 「カミ (精霊) と神」 五来 他編『講座日本の民俗宗教 第三巻』 弘文堂, pp. 45-67。
1983 「神のトポロジー」『民博通信』20: 13-34。
- 井筒俊彦
1972 『意味の構造』 牧野信也訳, 新泉社。
1975 『イスラーム思想史』 岩波書店。
1979 『イスラーム生誕』 人文書院。
1983 『コーランを読む』 岩波書店。
- 岸本英夫
1973 『死を見つめる心』 講談社 (文庫)。
- ルイス, B., E. サイド
1982-3 「オリエンタリズム論争」 福島保夫訳『みすず』268, 270。
- 丸山圭三郎
1981 『ソシュールの思想』 岩波書店。
1983 『ソシュールを読む』 岩波書店。

大塚 アッラー、神、アラーの神

MIDDLETON, John

1960 *Lugbara Religion*. Oxford U.P.

マイニア, R.

1982 「オリエンタリズムと日本研究」 伊藤彌彦訳 『みすず』259。

宮田 登

1970 『生き神信仰』 塙書房 (新書)。

1979 「総説」 五来 他編 『講座日本の民俗宗教 第三巻』 弘文堂, pp. 2-19。

森岡清美

1970 『日本の近代社会とキリスト教』 評論社。

村上重良

1970 『国家神道』 岩波書店 (新書)。

中牧弘允

1982 「序論 無名の神, 普通の神, 結縁の神」 中牧編 『神々の相克』 新泉社, pp. 5-22。

大塚和夫

1980 「イスラーム・ファンダメンタリストの世界認識」 宗教社会学研究会編 『宗教の意味世界』 雄山閣, pp. 174-187。

1983 「イスラームの聖者生誕祭」 『日本民族学会第22回研究大会抄録』 埼玉大, pp. 82-83。

近刊 「社会人類学的宗教理解の諸前提」 松原編 『象徴・分類・認識(仮題)』 法政大学出版局。

大塚民俗学会 (編)

1972 『日本民俗事典』 弘文堂。

折口信夫

1975 『折口信夫全集 第三巻』 中央公論社 (文庫)。

SAID, Edward

1978 *Orientalism*. RKP.

高取正男

1979 『神道の成立』 平凡社。

坪井洋文

1970 「日本人の死生観」 『民族学からみた日本』 河出書房新社, pp. 7-34。

TURNER, Bryan

1974 *Weber and Islam*. RKP.

渡辺照宏

1958 『日本の仏教』 岩波書店 (新書)。

WEHR, Hans

1976 *A Dictionary of Modern Written Arabic*. J. M. Cowan (ed.), Sopen Language Service.

山折哲雄

1983 『神と仏』 講談社 (新書)。

柳父 章

1977 『翻訳の思想』 平凡社。

柳田国男

1963 『分類祭祀習俗語彙』 角川書店。

安丸良夫

1977 『日本ナショナリズムの前夜』 朝日新聞社。

1979 『神々の明治維新』 岩波書店 (新書)。

EL-ZEIN, Abdul-Hamid M.

1977 *Beyond Ideology and Theology*. *Annual Review of Anthropology* 6: 227-254.