イスラーム世界研究　第 4 巻 1–2 号（2011 年 3 月）318–346 頁
Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies, 4-1&2 (March 2011), pp.318–346

知の先達たちに聞く（4）
――加賀谷寛先生をお迎えして――

2010 年 4 月 24 日（土）に大阪外国語大学名誉教授、加賀谷寛先生を京都大学にお招きして「知の先達たちに聞く――加賀谷寛先生をお迎えして――」と題して講演会を開催した。この講演会では、イスラーム研究、南アジア研究の大先達である加賀谷先生の講演を中心に、加賀谷先生から直接指導を受けた山根聡氏（大阪大学世界言語研究センター）と加賀谷先生の研究から大きな影響を受けた東長靖氏（京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科）によるインタビューおよび参加者を交えての質疑応答が行われ、半世紀に及ぶ加賀谷先生の研究生活にもとづく豊富な学識、学問に対する真摯な態度などの一端に触れることができた。この記事はそうした貴重な講演会の模様を再現したものである。以下、講演会記録に移る前に、加賀谷先生の略歴と業績を記しておきたい。

加賀谷寛先生――略歴と業績――

昭和 5 年（1930 年）東京生まれ。東京外国語大学のヒンドスタニー語学科（現ウルドゥー語学科）を卒業後、東京大学大学院で宗教学を専攻。その後、東京大学東洋文化研究所の助手を経て、昭和 36 年（1961 年）大阪外国語大学に着任。インド・パキスタン語（インド語学科）とペルシア語学科で教鞭を執られる。1996 年（平成 8 年）に退官。同大学名誉教授。退官後も関西外国語大学や追手門学院大学で教鞭を執られ、現在に至る。

加賀谷先生は南アジアをご専門にされているが、それだけではなくイスラーム研究の分野でも顕著な業績を残されている。まず収録語彙が 45,500 語におよぶ『ウルドゥー語辞典』（大学書林、2005 年）が大きな業績として挙げられる。毎日夕方 4 時から 6 時の 2 時間くらいは必ずカード作成に充てられたとのことで、10 万語以上収集しておられるはずだが、それが 4 万 5 千語にまで絞りこまれ、その結果、きわめて質の高い辞書となった。またご自身で創作した文例は全くなく、用例がすべて新聞や文献からのもので密度が濃い。しかもスーフィーの言葉やイスラームの教義が用例に含まれるなど、加賀谷先生らしさが随所に表れていて、ご専門が色濃く出た素晴らしい辞書である。なお、この辞書の出版と、長年のパキスタン研究の成果、業績に対して、2007 年にパキスタン政府から勲章（「カーイデ・アーザムの星 Sitara-e Quaid-e Azam」勲章）が、2010 年に日本政府より瑞宝中綬章が授与されていることを付け加えておきたい。

また昭和 36 年に刊行された『アラブのナショナリズム』を皮切りに 20 冊を超える著書があり、研究論考も数多い。翻訳では H.A.R. ギブ著『イスラム文明』が特に有名で、版を重ねて何度も出版されている。南アジア関係では、『南アジア現代史 II ―パキスタン・バングラデシュ』があるほか、パキスタンの大統領アイユーブ・カーンの自伝 *Friends Not Masters*（邦訳題名『パキスタンの再建』オックスフォード出版局）や A.L. スィッディーキーの『近代ウルドゥー文学史研究』（東海大学出版会）などあまり紹介されることのない著作の翻訳が刊行されており、南アジア研究における貴重な資料となっている。

イスラーム研究関連の業績では、南アジア地域のインド･パキスタンのイスラームに関する研究、イランのイスラームに関する研究、イスラーム思想に関する研究が 3 本柱となる。昭和 36 年に大阪外国語大学着任時に書かれた論文「パキスタン国家形成におけるイスラムの役割」、あるいは「18 世紀インド・イスラムの宗教・社会思想」「19 世紀（初頭）インド・イスラムの聖者崇拝批判」等

の論考で、これまで我が国でほとんど見ることができなかった南アジア地域のイスラーム研究に大きな進展の礎が築かれた。イランのイスラームに関しては、『イラン現代史』という単著がある。イスラーム思想一般については、“Islam as an Ideological Force” がアジア経済研究所から優秀論文として選ばれているほか、大阪書籍から出版されている『イスラム思想』にはイスラーム思想の根本、大きな流れが余すところなく網羅的に記載されており、イスラーム研究を志す者にとっては基本文献の一つとなっている。

なお、加賀谷先生の著作集刊行の準備が、現在京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科附属イスラーム地域研究センターによって進められていることも附記しておきたい。

加賀谷寛先生業績一覧

2005 年（平成 17 年）

『ウルドゥー語辞典』大学書林

2003 年（平成 15 年）

片倉もとこ・後藤明・中村光男・加賀谷寛・内藤正典編『イスラーム世界事典』明石書店

「現代の中東・イスラーム世界への視点――日本人中東関係研究者の意見」中東調査会編『イラク問題と日本人』明石書店

2000 年（平成 12 年）

「総論」「イラン近現代史とアイデンティティ」追手門学院大学アジア文化研究会編『他文化を受容するアジア』和泉書院

「ラクナウと周辺に、南アジア・イスラームの多様性の一端を求めて」『アジア文化学科年報』（追手門学院大学文学部アジア文化学科）3 号 27–40 頁

1999 年（平成 11 年）

「フジュウィリー，『隠されたものの見神』を読んで」『アジア文化学科年報』（追手門学院大学）2 号 127–128 頁

1997 年（平成 9 年）

「イラン研究（特集・第 35 回国際アジア・北アフリカ研究会議（ICANAS）――その学術的成果と意義（ブダペスト）――）」『東方学会報』73 号 29–31 頁

1996 年（平成 8 年）

「停年退官を迎えて」『大阪外国語大学アジア太平洋論叢』6 号 315–321 頁

1995 年（平成 7 年）

“Aubash and their Role in Modern Iran,” *Orient* 30, 31, pp.108–118

1993 年（平成 5 年）

「現代イスラームと私（シリーズ・わたしの 5 冊　15）」『中東研究』No. 381 47–51 頁

1992 年（平成 4 年）

「政治エリートとしての宗教勢力」山中一郎編『パキスタンにおける政治と権力――統治エリートについての考察――』（研究双書 No. 415）アジア経済研究所 255–294 頁

1991 年（平成 3 年）

“A Socio-Historical Study of the Iranian Constitutional Revolution: The Role of Popular Preacher, Sayyed Jamāl,” *Orient* 28, pp. 41–57

「革命状況と説教者――イラン立憲革命の場合――」『オリエント』33 巻 2 号 53-64 頁
「情報とイスラム世界（特集・情報と歴史学（1））」『歴史学研究』625 号 27-37 頁
1990 年（平成 2 年）
「イラン革命の原点と現実路線への方向（特集・1990 年代の中東への視点）」『中東研究』339 号 71 頁
1988 年（昭和 63 年）
「現代におけるイスラムの宗教と社会」『東洋学術研究』27 巻 3 号 62-78 頁
「19 世紀南アジアから海路による集団的メッカ巡礼」『大阪外国語大学学報』76 号 55-65 頁
1987 年（昭和 62 年）
「現代のイスラームの諸動向の地域間比較――試論」片倉もとこ編『人々のイスラーム』日本放送出版協会 169-195 頁
「パキスタンという国――独立まで」小西正捷編『もっと知りたいパキスタン』弘文堂
「パキスタンのイスラーム教徒たち」同上
加賀谷寛・片倉もとこ・小杉泰・内藤正典・中村光男・山内昌之著『現代イスラム小事典』エッソ石油広報部
「サアディー『果樹園』の中の邪視除けについて――葡萄園と驢馬」蒲生礼一先生 10 回忌記念刊行会編『蒲生礼一先生記念論集』蒲生礼一先生 10 回忌記念刊行会 224-230 頁
「1986 年の歴史学界 回顧と展望――西アジア・北アフリカ（近・現代）――」『史学雑誌』第 96 巻第 5 号 851-854 頁
1986 年（昭和 61 年）
『イスラム思想』（朝日カルチャーブックス 68）大阪書籍
「トルコ革命 3――イラン民族運動の発展」飯森嘉助・前嶋信次編『アラブとイスラエル』（オリエント史講座第 6 巻）学生社
「アル・アフガーニーとムハンマド・アブドゥフ」飯森嘉助・前嶋信次編『アラブとイスラエル』（オリエント史講座第 6 巻）学生社 97-108 頁
「イランの民族運動の発展」飯森嘉助・前嶋信次編『アラブとイスラエル』（オリエント史講座第 6 巻）学生社 52-69 頁
1985 年（昭和 60 年）
アブドゥル・ハミード , アブドゥル・ガフール・チョウハダ著 加賀谷寛・浜口恒夫編訳『世界の歴史教科書 24――パキスタン』ほるぷ出版
「「第 3 回イスラム思想会議」と「イラン・イスラム革命 6 周年記念式典」に参加して」『日本イラン協会ニュース』60 年 2 月号 9-13 頁
1984 年（昭和 59 年）
「ムスリム連帯の先覚者アフガーニーとインド（1）」大阪外国語大学アジア研究会編『現代アジアにおける地域政治の諸相』大阪外国語大学アジア研究会 139-148 頁
1983 年（昭和 58 年）
「イスラム世界と政治的アイデンティティー――試論」大阪外国語大学アジア研究会編『現代アジア政治における地域と民衆』大阪外国語大学アジア研究会 193-202 頁
「教育と知識人」川床睦夫編『シンポジウム「アラブとアジャム（非アラブ）」』（中近東文化センター研究会報告 No.4）中近東文化センター 177-190+321-325 頁
「世界史理解の手引き――近・現代史（1）　イラン革命とイラン現代史――」『歴史と地理――世界

史の研究——』山川出版社 115 号 43–44 頁

1982 年（昭和 57 年）

永田雄三 加賀谷寛 勝藤猛著『中東現代史 I ——トルコ・イラン・アフガニスタン』山川出版社

「歴史的観点からみたイラン民族運動と宗教勢力——タバコ・ボイコット運動からイラン革命まで」中東調査会編『イスラーム・パワーの研究（II）』中東調査会 37–50 頁

「イスラム都市内部の非ムスリム社会——近代イランの場合——」大阪外国語大学アジア研究会編『現代アジア社会の研究』大阪外国語大学アジア研究会 279–286 頁

「アーヤトッラー」「デーオバンド学院」『イスラム事典』平凡社

1981 年（昭和 56 年）

H.A.R. ギブ著 加賀谷寛訳『イスラム』東京新聞出版局

「近代イラン・ムスリム社会の宗派的二分化対抗」小口偉一教授古稀記念会（編）『小口偉一教授古稀記念論集——宗教と社会』春秋社 385–396 頁

「19 世紀インド・イスラムの聖者崇拝批判——Shah Mhd. Isma'i, *Tadhkir al-Ikhwan* 第五章の訳」『オリエント』24 巻 1 号 151–164 頁

1980 年（昭和 55 年）

「イスラムの聖戦はどう闘われるか」『アジア』15 巻 4 号（通巻 148）75–83 頁

「イスラムの聖地」佐々木宏幹・宮田登・山折哲雄編『現代宗教 3 聖地』春秋社 147–156 頁

「イラン革命について」『シンポジウム「中東の社会変化とイスラムに関する総合的研究」——報告と討論の記録——（4）歴史分科会』国立民族学博物館 37–48 頁

「12 イマーム派の宗教指導者の組織」シンポジウム「中東の社会変化とイスラムに関する総合的研究」事務局編『シンポジウム「中東の社会変化とイスラムに関する総合的研究」——報告と討論の記録——（5）イラン分科会』国立民族学博物館 22–29 頁

池田修·梅田輝世·加賀谷寛·藤本勝次（談）「アラブ史研究の思い出——藤本勝次先生を囲んで——」日本アラブ関係国際共同研究国内委員会編『日本とアラブ——思い出の記——（その 1）』日本アラブ関係国際共同研究国内委員会事務局 35–51 頁

「イランの現代イスラム」『現代思想』（特集・イスラムの世界）1980 年 2 月号 168–175 頁

1979 年（昭和 54 年）

A.L. スィッディーキー著 加賀谷寛訳『近代ウルドゥ文学史研究』東海大学出版会

「南アジアにおける民衆宗教スーフィズム——聖者崇拝を中心に——」中牧弘允編『神々の相克』新泉社

「ハーリー作『イスラムの盛衰』の本文（ローマ字訳）・訳注（その一）」『大阪外国語大学学報』60 号 49–64 頁

「" イラン革命 " の課題と展望」『歴史学研究』469 号 56–58 頁

「中東イスラムの現代的展開——特に「イラン革命」と関連して——」浦野起央・勝藤猛編『中東と国際関係』晃洋書房 33–48 頁

「イスラムの世界」東洋経済編『イラン革命と石油・日本』東洋経済新報社 51–79 頁

「イランの政情不安について——考察」『中東通報』262 号 6–9 頁

「イラン民族運動史とソ連」『国際問題』228 号 29–37 頁 .

1978 年（昭和 53 年）

"A Comparative Study of Islamic Modernism in Indo-Pakistan, Egypt and Iran," *Orient,* 14, pp.71–89

「イスラムにあらわれたアラブの文化的伝統」内野吾郎・戸田義雄『民族と文化の発見』大明堂 209–223頁
「第2章 中東の政治・経済を理解するために――イラン」板垣雄三編『中東ハンドブック』講談社 54–61頁
「70年代日本における発展途上地域研究・地域編――イラン」『アジア経済』第19巻第1・2号 191–195頁
「イラン新憲法草案を読んで――イスラム共和国の性格について――」『中東通報』266号 37–41頁

1977年（昭和52年）

加賀谷寛 浜口恒夫著『南アジア現代史Ⅱ――パキスタン・バングラデシュ』山川出版社
「18世紀におけるイスラム宗教神秘主義史叙述」脇本平也編『宗教と歴史』山本書店

1975年（昭和50年）

『イラン現代史』近藤出版社
「イスラム教と政治」『月刊世界政経』第4巻6月号 92–101頁
「イランの「国王と国民の革命」――とくに「教育部隊」について――」『中東総合研究』2号 43–52頁
「イランの将来構想――現代史的一考察――」『国際問題』181号 2–10頁

1974年（昭和51年）

（書評）「C・ギーアツ著　林武訳『二つのイスラーム社会』――非西欧の内面への普遍の光――」『アジア』9巻2号（通巻85）110–111頁

1973年（昭和48年）

「パキスタンの政治と宗教――イスラム国家（Islamic State）の理念について――」『現代パキスタンの研究 1947～71』アジア経済研究所

1971年（昭和46年）

「イランの12イマーム派のイマーム・ザーデ崇拝」『オリエント』第12巻3/4号 191–205頁
「ガズナ朝支配下のホラーサーン地方の宗教集団」『西南アジア研究』22号 51–63頁
「現代アラブ民族運動と社会思想――アラブ知識人についての試論」『季刊社会思想』第1巻第4号 82–104頁
加賀谷寛訳「ワリーゥッラー著『フッジャトッラーフ・ル・バーリガ』前文・訳（付解説）」『大阪外国語大学学報』第25号 29–36頁
「19世紀イランの民族運動」『岩波講座世界歴史21 近代世界の展開5』岩波書店 365–385頁
「民衆イスラムの理論的検討」東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所編『「イスラム化」にかんする共同研究報告4』東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所 49–55頁

1970年（昭和45年）

「イランにおけるレザー・シャー政権の成立」『岩波講座世界歴史25――戦争と平和：未来へのメッセージ』岩波書店 478–490頁

1969年（昭和44年）

シャー・ワリーウッラー著 加賀谷寛訳『イスラームの宗教思想にみられる社会組織論』（所内資料No. 44–16）アジア経済研究所調査研究部（Shāh Walī Allāh, *Ḥujjat Allāh al-Bāligha* の抄訳）
「ガズナ朝支配下のホラーサーン地方の宗教集団」『西南アジア研究』22号 51–63頁
「イスラム教」仁戸田六三郎監修『現代宗教思想のエッセンス――世界20大宗教の本質と展望――』ペリカン社 309–326頁

1968 年（昭和 43 年）

アイユーブ・カーン著『パキスタンの再建』(共訳)　オックスフォード大学出版局

H.A.R. ギブ著 加賀谷寛 内記　良一 中岡三益 林武訳『イスラム文明史――政治・宗教・文学にわたる 7 章――』みすず書房

“Changing Muslim Views of Islamic History and Modernization: In Interpretation of Religion and Politics in Pakistan,” *Developing Economics* 6:2 pp. 193–206

（書評）「N・R・ケッディー著『イランにおける宗教と反乱――イランのタバコ・ボイコット運動（1891–92 年）』」『アジア経済』9 巻 4 号 101–105 頁

1967 年（昭和 42 年）

H.A.R. ギブ著 加賀谷寛訳『イスラム文明――その歴史的形成――』紀伊国屋書店

『現代イスラムの綜合研究』（所内資料調査研究部 42-1, 42-45 中東 1, 3）アジア経済研究所

「18 世紀インド・イスラムの宗教・社会思想――シャー・ワリーウッラーの社会理論を中心として――」『西南アジア研究』19 号 1–13 頁

「イスラム史観の近代化」『アジア研究』14 巻 3 号 1–14 頁

「イスラムの宗教構造――綜合力の再評価――」『東洋学術研究』6 巻 8 号 133–146 頁

「イランの現代思想」『中東通報』134 号 26–29 頁

「第 4 勢力イスラムの挑戦」『中央公論』1967 年 3 月号 164–178 頁

1966 年（昭和 41 年）

“Islam as Modern Socieal Force,” *Developing Economies* 4(1), pp. 70–89.

「近代イラン権利闘争史と立憲革命」『現代アジアの革命と法』（仁井田博士追悼論文集第 2 巻）勁草書房 201–220 頁

「後期イスラムの二重構造――正統的イスラムと後期スーフィズムの関係をめぐって――」『オリエント』9 巻 2–3 号 147–162 頁

「現代イスラムの主体変革の基本動向」『東洋研究』14 号 3–16 頁

モヘッビィー M. ホダーヤル著　加賀谷寛訳「正統カリフ権問題――シーア派から見たる――」『イスラム世界』第 5 号 31–46 頁

1965 年（昭和 40 年）

「近代イスラムの一評価」『東洋文化』38 号 11–18 頁

「近代イスラムのコーラン解釈」『オリエント』7 巻 3–4 号 79–93 頁

「イラン国民戦線第 1 回大会採択の憲章前文」『東洋文化』38 号 108–111 頁

“Book Review: A. Reza Arasteh, Man and Society in Iran, Leiden, E. J. Brill, 1964, xii+193pp.,” *The Developing Economies* 3(3), pp.365–370

（書評）「A・レザー・アーラーステ『イランにおける人間と社会』」『アジア経済』6 巻 8 号 81–83 頁

1964 年（昭和 39 年）

『戦後イラン出版のシーア・イスラム文献について』（アジア・アフリカ文献調査報告 13）アジア・アフリカ文献調査委員会

「イラン立憲革命の性格について（続編 1）――イラン近代史とバクティヤーリー族社会の変動――」『東洋文化研究所紀要』第 39 冊 179–207+8 頁

「イランの種族社会の近代的発展――バクティーヤーリー族の場合――」『アジア経済』5 巻 5 号 15–24 頁

「近代イスラムのコーラン解釈」『オリエント』7 巻 79–93+143 頁

「11世紀初頭の12イマーム派のイスラム教理問答」『西南アジア研究』12号43–54頁
（書評）「Ｄ・Ｎ・ウィルバー著『現代イラン』」『アジア経済』5巻9号93–96頁
1963年（昭和38年）
「インド・パキスタンにおけるムスリムの現代思想史（1）」『大阪外国語大学学報』31号31–49頁
「イラン近代社会改革とイスラーム」『海外事情』63巻8号63–70頁
（書評）「Ｈ・Ａ・Ｒ・ギブ著『イスラム文明の研究』」『アジア経済』4巻3号84–86頁
（書評）「イギリスのイスラム学者の研究生活」『東洋研究』4号61–64頁
（書評）「Leonard Binder, Religion and Politics in Pakistan (University of California Press, 1961)」『東洋研究』5号71–75頁
1962年（昭和37年）
「イラン立憲革命の性格について」『東洋文化研究所紀要』第26冊71–110頁
「近代におけるイスラムについて」『宗教研究』35巻4号1–20頁
「現代イラン文学の社会的条件」『東洋研究』2–3号76–84頁
「アフリカ・イスラムに関する文献――天理図書館蔵書を中心として――」『ビブリア』23号（富長先生華甲記念古版書誌論叢）31-35頁
（書評）「Ｗ・Ｍ・ワット著『イスラムと社会統合』」『アジア経済』3巻12号88–90頁
1961年（昭和36年）
『アラブのナショナリズム』弘文堂
「パキスタン国家形成におけるイスラムの役割」『東洋文化』29号71–98頁
「ペルシャ語によるイラン立憲革命史文献――覚え書き――」『西南アジア研究』9号53–59頁
「アフリカにおけるイスラムの発展――とくにサハラ以南の「ニュー・フロンティヤー」について――」日本国際政治学会編『アフリカの研究』日本国際政治学会14–26頁
「近代西アジアにおける思想運動とイスラムの役割」荒松雄・中岡三益他編『アラブのナショナリズム――その源流と構造――』弘文堂3–36頁
1960年（昭和35年）
「西アジアにおけるナショナリズム――アフガーニーの「パン・イスラミズム」を中心に――」『思想』438号（1960年12月号 ）26–38頁
「ソヴェトにおけるイスラム研究史――H. A. Смирнов, Очерки истории изучения ислама в СССР による紹介――」『歴史学研究』243号36-40頁
（書評）「ウィルフレッド・キャントウェル・スミス氏著『現代史におけるイスラム』」『東洋学報』第42巻449–456頁
1959年（昭和34年）
「イランのイスラームの特色とその発展の方向」『オリエント』2巻1–9頁
1958年（昭和33年）
「現代イランにおけるイスラーム近代主義の展開――Ａ・カスラヴィーの文化革命思想を中心として――」『東洋文化研究所紀要』第16冊131–224頁
「近代化におけるイスラーム思想の展開とその現状」『理想』304号72–78頁
『イラン地方旅行報告――マーザーンデラーン，ゴルガーン，ホラーサーン，スイースターン，ケルマーン，ヤズド，カーシャーン地方――』日本イラン協会1956年（昭和31年）
「西アジアの宗教」上原専祿 仁井田陞　飯塚浩二監修『アジアの展望』大月書店294–301頁

私のイスラーム研究の回顧

加賀谷　寛

本日は、「知の先達」などという大変名誉ある呼び方でお招きいただき、ありがとうございます。世代的に半世紀前くらいからイスラーム研究に携わってきたということにすぎませんが、研究をめぐる環境が研究を始めたときから今日まで変化してきたように思いますので、私のイスラーム研究の回顧を含め、そうした環境の変化をご紹介したいと考えています。皆さんがご存じないような古いことになりますけれども、半世紀ほど前の話からさせていただきたいと思います。

1.　地域研究——言語とディシプリンという二つの柱——

地域研究というものをイスラーム世界について最初に提言したのは、ギブ（Hamilton Alexander Rosskeen Gibb, 1971 年没）であったかと思います。地域研究には二本の柱があるとギブは述べています。一つ目の柱は言語です。

中東の言語にはアラビア語、ペルシア語、トルコ語などがありますが、周辺の言語を加えるとすれば、ウルドゥー語も含まれてきます。私はこのウルドゥー語から勉強を始めました。ウルドゥー語はみなさんご存知のようにペルシア＝アラビア文字を使っております。ですからウルドゥー語からペルシア語またはアラビア語に入っていくときには、文字が共通するので比較的入りやすいという事情がありました。ところで、『ウルドゥー語辞典』のなかを見ていただくと、語源がアラビア語、ペルシア語のものが非常に多いことがお分かりでしょう。歴史的にこのあたりのことをもう少し概観してみたいと思います。

アラブの征服がサーサーン朝イランに及び、イランを征服したアラブは、ホラーサーン、東北イランの方に軍営地を作って——ウルドゥー語のウルドゥーという名前は、トルコ語でキャンプとか軍営地を指します——、それからさらにマー・ワラー・アン＝ナフル、つまりトランスオクシアナ、オクソス川（アム川）の向こう側に軍営地を拡げていくわけです。その間に、アラブ人とペルシア語を話すイラン人が接触する機会が重なっていき、その結果、今日見るような近代ペルシア語のかたちが出来ていったのだと思います。

こうして成立した、ホラーサーンから小アジアの方まで広範囲に使用された近代ペルシア語ですけれども、それが 13 世紀以降のことになりますか、中央アジアのペルシア語を使うトルコ系民族がインドに入って、ヒンドスターン、つまり北インドの方に進入して、ご存知のデリー王朝を作るわけです。デリー王朝は複数の王朝の総称になりますが、そうした王朝を建てたのは中央アジア系のトルコ人の征服者が多かったかと思います。しかし、トルコ人はトルコ語（テュルク語）を宮廷の言語として使っていませんでした。トルコ人はペルシア語を使用し、ペルシア文化をデリー周辺にもたらしました。

ウルドゥー語にはこのペルシア語とアラビア語が入りこんでいるのですが、以上に述べた歴史的な事情で、アラビア語は直接的でなく、イラン経由で入ってきたということになります。それからペルシア語もイランからというよりも中央アジアのトルコ系征服者の手によってインドにもたらされたという背景があります。そうしたウルドゥー語成立の事情もあり、ウルドゥー語を勉強していた私は、どうしてもペルシア語を勉強しなければいけないということになりました。宗教とか文化

に関わる高級語彙に関して言うと、ペルシア語からの借用語がウルドゥー語の語彙の大部分を占めるので、ペルシア語も勉強したということであったと思います。おもしろいことに、デリー・サルタナトというデリー王朝を建てたトルコ系支配者は、トルコ語を宮廷の言語としては広めようとはしませんでした。ペルシア語を支配者の言語として使ったということです。

すでに述べましたように、アラビア語が直接ウルドゥー語のなかに入った例はごく少ないのですが、アラビア語はコーランの言語であり、礼拝とかその他のイスラーム法の言葉としてイスラーム世界に広く使われていますので、その意味で、アラビア語もウルドゥー語のなかに入っており、ウルドゥー語を使う人々は、アラビア語の発音が出来なくても、文字は間違いなくその文化に残しております。

複数の言語が絡み合うといった事情も含めて、はじめに地域研究の一本の柱として、ギブはイスラーム世界の言語ということを挙げたわけですけれども、それに加えて、もう一つの柱として、人文科学、社会科学の方法論、つまりディシプリンを挙げており、これを研究者は持たなければいけないとギブは述べています。彼は社会科学や人文科学の方法論と言語との結婚を地域研究だととらえていたのだと思います。日本のイスラーム研究、地域研究はこのギブ流の考え方を今日まで持ち続けていると言ってもいいでしょう。

数あるディシプリンの中で何が地域研究なのかと申しますと、私の時代では現代研究のことでした。古典研究とか歴史研究とかは存在しましたが、現代イスラーム世界の研究はほとんどありませんでしたので、まずは歴史研究の分野から現代研究に興味をもたれるという方向が多かったように思います。当時の東洋史研究者のなかでは、インド中世史を専門になさりながら、イギリス支配下の近代インドや現代のインドに対して新しい問題意識を提起されている方がいらっしゃいました。名前を挙げると荒松雄さんという方です[1)]。他方、西洋史研究の分野では、ヨーロッパのイギリスやフランスなどの植民地への帝国主義支配という問題があって、その方面から生じたアジア・アフリカの民族運動に対する関心がその当時は高かったようです。イスラーム世界の研究者としては、西洋史からは板垣雄三さんなどがいらっしゃって、イスラーム世界の民族運動といった現代的な問題を採りあげていました。それからかなり遅れると思いますけれども、人類学の分野から、片倉もとこさん、先年亡くなられた、大塚和夫さんが新しく出てこられたわけです。

2.　研究してきた環境をふりかえって

私は東京外国語大学でウルドゥー語を勉強しておりました。その時の先生が、蒲生禮一という先生です[2)]。先ほど申しましたように、ウルドゥー語を学ぶうえで、ペルシア語を学ぶ必要がありました。それで、蒲生先生は、ウルドゥー語をご教授なさる傍ら、ペルシア語の文法も入門程度でしたけれども教えてくださいました。1925年（大正14年）から1964年（昭和39年）まで東京外国語大学で教鞭をとっておられました。

戦前、戦中にかけては大変な時代だったと思いますが、蒲生先生がその期間どのようなかたちで研究をすすめていらっしゃったのかを少しお話ししておきます。蒲生先生よりも少し前の世代の方

1)　荒松雄（1921年～2008年）。専門はインド史、南アジア史。東京大学名誉教授、恵泉女学園大学名誉教授。著書に『インド史におけるイスラム聖廟――宗教権威と支配権力――』（東京大学出版会、1977年）、『中世インドの権力と宗教――ムスリム遺跡は物語る――』（岩波書店、1989年）『インドの「奴隷王朝」中世イスラム王権の成立』（未來社、2006年）など。

2)　蒲生禮一（1901年～1977年）。専門はペルシア語学、ウルドゥー語学、イスラーム学。元東京外国語大学ペルシャ語科教授。著書に『イランの歴史と文化』（博文社、1941年）、『ペルシア語文法入門』（大学書林、1983年）、『ウルドゥー語入門』（泰流社、1976年）、『イスラーム――回教――』（岩波新書1973年）など。

で大久保幸次さんという先生がおられました[3]。大久保幸次さんは、回教圏研究所を主宰し、『回教圏』という雑誌を何年かに渡って出しておられて、日本のイスラーム研究者、中東の研究者がその雑誌に寄稿しておられました。おそらく共同研究もこの回教圏研究所で先駆的になされていたと思います。大久保幸次さんの回教圏研究所というのは、戦時中の窮屈な雰囲気の中で、比較的リベラルで、自由な雰囲気のもとで研究班を作っていたと聞いています。厳しい弾圧を受けていた日本の共産党の人たちもこの研究所に身を寄せると安全だったというようなこともあったようです。また、ずいぶん意外な人もこの回教圏研究所に入っておりまして、イスラーム研究者でない人も入っています。そんな中で蒲生先生は、比較的いい雰囲気の中で戦争中も特にイランに関する研究をすることが出来たようです。蒲生禮一さんは、晩年には、ウルドゥー文学よりもペルシア文学に興味が傾いていって、ペルシア文学の世界で西暦13世紀にサアディー（Sa‘dī al-Shīrāzī, 西暦1283年か1291年没）という詩人がいて、その著作には、散文と詩の両方からなる『薔薇園（グリスターン）』という古典があります。蒲生先生はそれを和訳なさっており、平凡社東洋文庫に収録されています[4]。なお、ちょうど同じ頃ですが、大阪外国語大学の澤英三という先生が岩波文庫から同書の翻訳を出されています[5]。

このような状況のなかで、私はウルドゥー語を勉強しはじめながら、ペルシア語にも関心を持つようになっていったわけです。その後、東京大学宗教学宗教史学修士コースに入学を許されました。宗教学宗教史学研究室にイスラーム研究の専門家はおられませんでしたが、世界の宗教史といったものを広く見るということができるようになったかと思います。

宗教学宗教史学修士コースを終えると、東京大学内にある東洋文化研究所の助手として採用されました。1956年の春のことです。その年の暮れにイランのテヘラン大学文学部から日本の文部省宛に給費留学生を募集していると聞き、それに応募してテヘラン大学の文学部に留学する機会をえました。今まで遠く離れて、文献を通じて間接的にしか接触がなかったイランという国を直接学ぶことができるようになったわけです。そこで、個人的にではありますが、現代のペルシア語の出版物をできるだけ集めようと思いたちました。というのも、当時、現代のペルシア語の出版物が日本にはほとんどありませんでした。これからは現代のペルシア語文献を通さないでイランの近代史、現代史を論ずることはできないと留学中に痛感したからです。

もうひとつ現地で知ったことがあります。現代のイランはシーア派が多数を占めるわけですけれども、シーア派の信仰で興味を惹かれたのはイマーム・ザーデ崇拝です。イマーム・ザーデというのは、ペルシア語をご存知の方はお分かりかと思いますが、イマームの子孫、イマームの血を引く者を意味し、彼らを祀った墓廟もイマーム・ザーデと呼ばれます。これが至るところに存在しているわけです。そしてイマーム・ザーデ崇拝は、いわゆる一般的なスーフィズムの聖者崇拝や聖者廟崇拝に近いと気がつきました。これも現地に行ってみて初めて気がついた点です。

しかし、そのころ私が持っていた問題意識は、近現代イラン史をイギリスやロシアのイラン支配に対してイランのナショナリズムが抵抗する歴史として考えたいという方向のものでした。イマーム・ザーデの方は、少しはイスラーム的なトピックに触れるわけですけれども、それ以外は、むし

3）大久保幸次（1887年～1947年）。トルコ語学者。外務省および日土協会（現在の日本トルコ協会）により派遣された先のトルコで知り合った徳川家正（駐トルコ特命全権大使）の資金援助を受け、1938年に回教圏研究所を設立し1945年に空襲で焼失まで所長を務めた。

4）サアディー著 蒲生礼一訳『薔薇園――イラン中世の教養物語――』（平凡社東洋文庫12、1964年）。なお蒲生訳の初出は、シーラーズのサアディー著、蒲生礼一訳『薔薇園』（東京外国語大学論集別冊第2、1953年）である。

5）サァディー著 澤英三訳『ゴレスターン』（岩波文庫、1951年）。

ろイランのナショナリズムの方に問題意識をもって研究していました。そうしたこともあって、ある方からは、どうも日本でのイスラーム研究というのは近現代史の歴史研究に偏りすぎているのではないかという批評もいただいたこともあります。

助手時代には、1958年に国際宗教学宗教史会議（World Congress of the International Association for the History of Religions）が東京で開催され、その時はイスラーム研究者の方もかなり来日されました。そのなかにフランスのルイ・マスィニョン（Louis Massignon, 1962年没）という先生もいらっしゃり、東大の宗教学の研究室にご案内したことがあります。大変温厚なお人柄で、感銘を受けたことを覚えています。

この頃の東京大学の中央図書館には、イスラーム関係の参考書というと、関東大震災のお見舞いにイギリスから寄贈された東洋学関係、イスラーム関係の本がわずかにあるばかりでした[6)]。そして後で知ったのですが、荒木文庫というのがあって、アメリカのコロンビア大学に留学された荒木茂さん[7)]――『ペルシヤ文学史考』という本を書いておられます[8)]――がアメリカで収集されたイラン関係の物がわずかにあったかと思います[9)]。しかし荒木文庫を拝見したのはずっと後のことです。

それ以外に、イスラーム関係のヨーロッパ語文献をそのころ組織的に集めていたのは天理大学です。天理大学では中山真柱が熱心に蔵書を蒐集されていたため、天理大学の図書館に行けば、世界の他の文化のものでも同様ですが、イスラーム関係の貴重な書物が見られたと記憶しております。現在では、外国の参考文献はだいたい自分で手配すれば手に入るという時代になりましたが、当時はまだそうした状況にありませんでした。

1961年から大阪外国語大学に転職いたしまして、先ほど少し触れました澤英三先生の後を継ぐことになり、ウルドゥー語と同時にペルシア語もしばらく教えることになりました。足利惇氏先生からペルシア語とかウルドゥー語を教えてほしいということで、10年ほど、学生運動が激しくなるころまで京都大学に出向しておりました。それを機会に、京都大学東洋史の学生のなかにインド中世史とかインド洋海上貿易などを研究テーマに採りあげる若手研究者が出てきました。

3.　学問的な問題意識との出会い

以下に私の問題意識に関わるところをもう少しお話させていただきたいと思います。ヨーロッパの学者のなかで、特に影響を受けたのは、先ほど名前を挙げたギブに加えてウィルフレッド・スミス（Wilfred Cantwell Smith, 2000年没）です。この二人から大きな影響を受けたということは認めざるをえません。

ギブは、先ほども申しあげた、地域研究、イスラーム世界の地域研究に関する問題提起ということだけではなくて、非常に広く問題意識をいただいたと思っています。イスラーム教徒の側の新し

6)　東京帝国大学の図書館の震災復興にあたって広く国内外から援助が寄せられた。1923年9月には当時の国際連盟で、東京帝国大学図書館復興援助の決議がなされ、イギリス、アメリカ、ベルギー、中華民国、フランス、ドイツ、ギリシア、イタリア、オランダ、シャム、イスパニア、スウェーデン、スイス、ロシア、国際連盟、その他、総計36の国および機関から援助が寄せられた。震災で全焼した建物については、アメリカのロックフェラー財団からの寄付を受けている。このときにイギリスから寄贈されたもののなかにイスラーム関係の本があった。

7)　荒木茂（1884年～1932年）。ペルシア学者。コロンビア大学に留学し、インド・イラン語学者のアブラハム・ヴァレンタイン・ウィリアムズ・ジャクソン（1862–1937）に6年間師事し、1920年帰国。東京帝国大学文学部講師および学習院大学教授を務め、ペルシア文学とペルシア語を研究した。

8)『ペルシヤ文学史考』（岩波書店、1922年）。

9)　荒木文庫は、1922年から財団法人啓明会から「波斯に關する研究資料ノ蒐集」の研究補助を得て蒐集された総数1224冊のコレクション。1931年に東京帝国大学文学部言語学研究室に保管され、1934年には『荒木茂氏蒐集・田中於兎弥氏編述波斯關係圖書目録』（啓明會紀要第15號）が出版されている。しかし、その後所属が転々とし、閲覧が難しい状態が続いた。2005年になって東京大学内の東洋文化研究所に移管され、現在、同研究所が荒木文庫を所有する。

い研究も出ていましたが、どうもアポロジェティックスというか、自分の主張が入ってくるものが多い。自分の主張と言う場合、宗教だけではなくてナショナリズムという要素も含まれるかと思いますが、イスラーム研究というのは、客観的で批判的でなければならないと考えていました。さらに、批判的というのは、「歴史的に」批判的でなければならないということだと思います。私の訳したギブの *Mohammedanism* という本の副題に「歴史的な分析」（An Historical Survey）とあるように[10]、歴史的な分析によって初めてイスラームをとらえることができるというようなことをギブは言っています。

それからもう一人のウィルフレッド・スミスの方でありますけれども、この人は1940年代くらいから大胆な著書を書いております。ウィルフレッド・スミスは、自分はコミュニストではなくてマルキシストと言っています。コミュニストだと党員になってしまうが、マルキシストだと自由な立場ということになるのでしょうけども、その辺りを区別して、組織に属さないマルキシストと名乗っているのでしょう。マルキシストとは言うものの、彼は実は自由主義の人、自由主義者であったと私は思っております。

このスミスの『インドにおける近代イスラーム』という著作がその当時出版されていました[11]。近代に、つまり19世紀の後半の1857年にインド大反乱が起きて以降に、モダニズムという思潮がムスリムの間に興ります。スミスは、その本のなかで、サル・サイイド・アフマド・ハーン（Sir Sayyid Ahmad Khan; それ以外の表記に Sir Syed Ahmed Khan がある ; 1898年没）、イギリス自由主義の思潮の影響を受けて、ムスリムの立場からそれを採り込んだ最初の人ですけれども、サル・サイイドあたりのモダニズムから、それを克服する新しいムハンマド・イクバール（Muhammad Iqbal, 1938年没）の思想までを採り上げています。イスラーム教徒のなかにも伝統主義だけではなくて、こういった近代主義の運動があることを私はスミスによって知り、そうしたことも採りあげて考えなければいけないということに気がつきました。スミスは、イスラームと西洋との相互理解のかけ橋となるように、カナダのマクギル大学イスラーム研究所（McGill University Institute of Islamic Studies）でイスラームのインテリとの間の対話を試みた人でもあります。

このマクギル大学イスラーム研究所からは、パキスタン人研究者のファズルル・ラフマーン（Fazlur Rahman, 1988年没）といった、Gibb のいうアポロジェティックスの立場から離れた、イスラーム教徒の学者も生まれています。ただし、ファズルル・ラフマーンは本国パキスタンではあまり受け容れられなかったようです。

スミスは、東京大学の中村廣治郎さん[12] がアメリカ留学中の指導教官にあたる方で、中村さんはスミスのことをよくご存知だと思います。

東京大学東洋文化研究所助手の時代に国際宗教学宗教史学会議でマスィニョンにお会いした話をしましたが、ハレポタ（‘Abdul Wāḥid J. Halepota）というパキスタンのスィンド出身の研究者もその会議にお見えになっていて、彼から18世紀のデリーの学者シャー・ワリーウッラー（Shah Waliullah; 1762年没）の思想を題材にした博士論文の出版物をいただき、シャー・ワリーウッラー

10）邦訳の初版は H.A.R. ギブ著　加賀谷寛訳『イスラム文明——その歴史的形成——』（紀伊国屋書店、1967年。のちに『イスラム——誕生から現代まで——』（オリエント選書 9、東京新聞出版局、1981年）、『イスラム入門』（講談社学術文庫、2002）としても出版されている。原著は Hamilton Alexander Rosskeen Gibb, *Mohammedanism: An Historical Survey*, London, New York: Oxford Press, 1949.

11）何度か出版されているが、初版は Wilfred Cantwell Smith, *Modern Islam in India: A Social Analysis*, Lahore: Minerva Book Shop, 1943.

12）イスラーム学者。1937年生まれ。東京大学名誉教授。

の思想をはじめて知りました[13)]。その博士論文を執筆した際の指導教官がギブだと伺いました。シャー・ワリーウッラーという大変な思想家についてギブが知っていたのは、おそらくこのハレポタの論文指導を通じてだと思います。

シャー・ワリーウッラーは、デリーの人ですが、メッカ巡礼に出かけて、メッカやマディーナでしばらく滞在して『究極の神の証（*Ḥujja Allāh al-Bāligha*）』というアラビア語で書かれた大変な大著を残しています。私がエジプトのカイロを訪ねたときに、カイロの本屋でこの『究極の神の証』が本棚に並べられていたので、エジプトで出版されていたこの本を持って帰りましたけれども[14)]、この中を見ますと、ハディースの本来の目的は、人間の持っている基本的な欲求、衣食住の充足にあり、こうした基本的な欲求を充足させるために人間が社会あるいは政治制度を作っていくというマディーナ（都市）理論、あるいはタマッドゥン（文明）理論が述べられています。イスラーム教徒を含めて、人間が持っているそうした本性は近代ヨーロッパだけで見つかったように思っていたら、そうではなくて、近代ヨーロッパ思想とは別に、シャー・ワリーウッラーは、イスラーム的なマディーナ論の枠組みのなかで、イスラームの教義に束縛されずに人間の持っている欲求を認めていると知ったわけです。

シャー・ワリーウッラーはアラビア語とペルシア語で著作しておりますが、神学関係、哲学関係の著作はアラビア語で、スーフィズム関係はペルシア語で書かれている、どうやらそういうことではないかと思います。ウルドゥー語も当然知ってはいたでしょうが、やはり街の言葉にとどまっていて、学問の言葉にはなっていなかったということでしょうか。時代は違いますけれども、イランのアブー・ハーミド・ガザーリー（Abū Ḥāmid al-Ghazālī; d.1111）も、やはり神学的レベルの議論はアラビア語で書き、ペルシア語はもっとそれをポピュラライズするときに使っており、彼が二つのレベルを使い分けていたのと同じようなことがシャー・ワリーウッラーにも見られるように思います[15)]。

次に、私が留学したイランに関する問題関心をもとに話を続けさせていただきます。私が興味を持っていたのは、イラン近現代史、特に1905年から第一次大戦までのイラン立憲革命でした。これについては主にペルシア語資料にもとづいて研究をいたしました。イラン立憲革命は、ナショナリズム論、帝国主義対ナショナリズムの枠組みでだいたいとらえることが出来たと思いますけれども、その後、1979年にイラン・イスラーム革命が起こると、どうもナショナリズム論だけではとらえられないということで、それからは、もっと新しい方がイラン・イスラーム革命以降のイランの研究をなさっていると思いますけれども、私自身イランに関してとくには発言を控えています。

他方、そうした歴史的研究とは別に、先ほどちょっと申しましたイマーム・ザーデ崇拝にも関心を持つようになりました。イマーム・ザーデ崇拝は、シーア派のいわば聖者崇拝であるという形で括ることもできますが、別の視点から見れば、他の一般的な聖者崇拝がそうであるように、民衆レベルのイスラーム、または民衆宗教としてのイスラームと見てもよいのではないかと感じています。

数年前、追手門学院大学に勤務していたときに、インドのウッタル・プラデーシュ州の小さな街

13）1949年に *The Prctical Theology and Ethics of Shah Walîullah of Dihlî* という題名でオックスフォード大学に博士論文が提出され、*Philosophy of Shah Waliullah* (Lahore: Sind Sagar Academy) として1970年代に刊行されている。

14）Shāh Walī Allāh, *Ḥujja Allah al-Bāligha*, ed. by al-Sayyid al-Ṣādiq, al-Qāhirah: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1964.

15）たとえばガザーリーのペルシア語著作『幸福の錬金術（*Kīmiyā' yi Sa'ādat*）』はアラビア語で書かれた大著『宗教諸学の復興（*Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*）』の縮約本。それ以外にも王のために著述された『王への助言（*Naṣīḥat al-Mulūk*）』や王への書簡などがペルシア語で書かれている。

にある聖者廟を訪れたことがあります。インドでは普通、聖者廟のことをダルガー（dargāh）と言っております。私が訪れたダルガーにお参りにくる人は、だいたい「病気治し」などのお願いごとを持ってきますが、やってくる人はイスラーム教徒だけでなく、ヒンドゥー教徒も多数来訪します。それどころか、インドのキリスト教徒、スィク教徒もお参りに来ており、宗教を問わずここに来ているという場所でした。インドではウルスと言いますが、聖者の命日に特に人々が集まってきます。ウルス（ʻurs）とはアラビア語で結婚のことを意味し、聖者の命日のことを「結婚」を意味するウルスという言葉で呼んでいるわけです。不思議に思いますが、これは、スーフィー（聖者）は神との合一を願うということで、聖者が亡くなったということは聖者があの世で神と結婚している、というふうに考えられているのではないかと思います。

このダルガーにおける聖者の命日は二度あります。一つはイスラーム教徒だけが主な参加者となり、もう一つはヒンドゥー教徒が参詣に来るためのものです。またこの廟の周りが、ウルスの時に、みんなが野外にテントを張って過ごせるようにしているために、大変広い野原になっていて、これも興味深いものでした。私は、スーフィズムと言っても、神秘主義思想研究というエリートレベルでの研究ではなくて、民衆宗教レベルで見ていきたいと思っています。しかし、体力も気力もなくなりつつありますので、皆さんにそういう側面の研究をやっていただきたいと思っています。

それから最後になりますけれども、私は研究をはじめたときから今日まで、イスラーム研究者というのは、みな同志だというふうに考えています。同志の皆様には研究のために情熱を持ってあたっていただきたいとお願いして話を終わりたいと思います。

第2部：インタビュー（山根聡、東長靖）

Q：山根聡

Q．指導教官にインタビューをするというのは、ちょっとお恥ずかしい感じがいたします。よく覚えていますが、加賀谷先生はいつも訥々とお話をされるのですが、私が出席させていただいた授業に、シャイフ・イクラーム・マリク（Sheikh Mohammad Ikram, 1908–1973）の *Mouj-e Kosar*[16] という南アジアのイスラーム思想史を扱った非常に難解な文章を読む授業がありまして、加賀谷先生は「この辺は、僕よく分かんないんですが……」とよくおっしゃいまして、加賀谷先生でも読めない物があるのかと思っていました。その後大学院に進み、大学院の授業にも出させていただいておりましたら、その時も「ちょっとこの辺よく分からないんですけど」と同じようにおっしゃっていて、そうなのか、と思って、研究室に一緒に戻ってくると、お茶を飲みながら「さっき分かんない、といった箇所ですけどね」と言って、全部説明してくださいます。結局、それは学生の質問を待っておられただけで、そのレベルに達していなければ、「よく分からない」のままにしておられたのです。これは厳しいと思いながら、授業に臨んだのを思い出します。

今拝聴したご講演から、加賀谷先生のご研究が非常に多面的なものであるがよくわかります。それは、分野として多面的である、例えばイラン研究であるとか、イスラーム思想研究、スーフィズムの研究であるとか、あるいはウルドゥー語学、ウルドゥー文学の研究であるとか、そういった多面性があるといったことだけではなく、何か一つの研究対象がある場合に、それを常に多面的

16）*Āb-e Kosar, Rūd-e Kosar* とともに南アジアのイスラーム思想史に関する同氏の三部作をなす。

に理解しようとされる姿勢があるように感じます。例えば、イスラーム思想といえば、加賀谷先生の場合は、知的エリートの中で論じられた神秘主義思想を研究されると同時に、その民衆宗教としての側面に注目しているとおっしゃいました。実際に、フィールド調査を行って、そのスーフィズムの民衆レベルでの信仰の状態を調べておられます。また、例えばイスラーム思想と一口に言いましても、イスラーム復興に関して、マウドゥーディーやイクバールなどについて書いておられますし、ジャマーアテ・イスラーミー設立時の趣意書なども訳出しておられます。そういったものを研究されつつ、スーフィズムを大衆・民衆的なレベルのものとしても観察しておられる。要するに、イスラーム思想といってもそれをいくつかの面で見ようとなさいます。そういう多面性を考慮に入れつつ、バランスを常に保って研究をされてきたのだなと強く感じています。

さて質問をさせていただくわけですが、一つは南アジアの思想家たちが語るイスラーム国家論に関してです。加賀谷先生のご著書に『南アジア現代史』があります[17]。この本の中で、先生はイスラーム思想の部分をご担当されておられますが、サル・サイヤド（Sar Sayyad）のことを紹介なさる時に、彼はカウム（qawm）という単語を使っているけれども、インド人全体を指す場合と、コミュニティを指す場合との両方に使っていて、これらの二つの概念を区別していなかったと書いておられます。これは、『サル・サイヤド語録（*Maqālāt-e-Sar Sayyad*）』（*Maqālāt-e-Sar Sayyad*, ed. by Muḥammad Ismā‘īl, Lahore: Majlis Taraqqī Adab）にも入っていて、それを見ますと確かに 1885 年頃の彼の文章の中ではカウムという概念がまだ未分化であるかのような印象を受けます。しかしその 10 年、20 年後には、すでに南アジアでは、ウンマあるいはイスラーム国家とは何かという議論がおこってくるわけです。最初の私の質問は、南アジアのイスラーム思想家あるいは運動家たちが、イスラーム国家を思い描くとき、彼らは自分たちだけでそのイスラーム国家論を独自に展開したのか、あるいは、誰かどこか他の地域のムスリムあるいは西洋人たちの国家論をどこからか吸収して議論を展開したのか、もし他から吸収したのであれば、その政治思想はどこかから入ってきたのかということを教えていただければと思います。

A. いや、山根さんに、何かお教えするなんてことは考えておりません。カウムの概念、ネイションの概念が固まってくるのは近代になってからのことで、近代以前のカウムとは別の使い方がされるようになり、近代以前と以降では別の概念になったのだと思います。 カウムとそれに関係する地縁的ワタン（waṭan）の問題から考えられるかもしれません。アラブの統一とか、アラブ世界という場合のアラブが、ワタンを超えた別のレベルであるというのはご存知のとおりです。政治概念として我々が使っているカウムのような用語が、南アジアと中東の世界ではかなり違った概念として使われていることもあると思いますし、実際に区別もされていると思います。今のところ思い浮かぶことは、それ以外に特にありません。

Q. ひょっとしてそ、海外、特にヨーロッパで学んだ国家論とか、国家とかあるいはネイションという発想が、例えばその後のパキスタンで国家を想定するときの、何らかの基盤になった可能性を示唆なされているのでしょうか。

A. イクバールの場合は、ヨーロッパに留学していて、明らかにヨーロッパ的な政治思想も持ち帰っ

17）加賀谷寛・浜口恒夫著『南アジア現代史 II――パキスタン・バングラデシュ――』（世界現代史 10）（山川出版社、1977 年）。

ています。同時に、それに触発され、対抗するイスラーム世界の在り方の現代的自覚を得ています。

Q. 加賀谷先生は、同著書の中で、パキスタンとイスラームの関係も論じておられます。パキスタンがイスラーム国家かムスリム国家かということは、パキスタンが独立した後に議論され続けていくことになりますが、独立までのパキスタン運動の中では、イスラーム国家という言葉は全く使われていない。その代りにムスリムの国家ということが掲げられています。要するに、ムスリム連盟が社会的基盤を中間のエリート層からより大きく広げる目的で、ムスリムの分離独立国家というものを提唱したということではないでしょうか。加賀谷先生はパキスタン運動を評価しておられるわけですけれども、パキスタンでは常に、パキスタンはイスラーム国家なのかムスリム国家なのかという議論が続いていて、振り子のように、イスラーム化とセキュラリゼーションの間を揺れている訳ですが、すでに30年以上も前に出たご著書の中で、「パキスタンというのは独立直後から、イスラーム国家を掲げながらも セキュラリゼーションを追求してきた」と述べておられ、常にイスラーム国家かセキュラリゼーションかという議論があるのだと、示唆に富んだことを書いておられます。今のパキスタンではなくて、独立以降の多くの時期に加賀谷先生は実際にパキスタンをご覧になってこられて、セキュラリゼーションに向かう動きと、イスラーム化の動きの揺れみたいなものをどう評価なさるのか、一研究者としてこれをどのように捉えていらっしゃるのか。答えることが難しい、よくない質問なのかもしれませんが、お尋ねいたします。

A. （現実面の）セキュラリゼーションと（理念としての）セキュラリズムを私は分けて考えるのがよいと思いました。セキュラリズムというのは一つの理念として、政治思想として、宗教と国家を分けるという考え方です。他方セキュラリゼーションは、宗教国家を理想として掲げても、現実には——「現実」というのは生活面ではということですけれども——セキュラリゼーションの過程が進行するわけです。グローバリゼーションと同じで、セキュラリゼーションというのは、好むと好まざるとに関わらず、我々がそれに巻き込まれていることはご存知のとおりです。そうした区別をした上で、ムスリム・ステートか、イスラミック・ステートか、といった揺れの問題もありますが、そうした議論に関わらずセキュラリゼーションが進んでいるという状況があったわけです。もう少しご質問を別の面から見ますと、パキスタンでは、独立後、イスラーム研究というには客観的ではないかもしれませんが、イスラーム論がきわめて豊富に生み出されてきました。そういう意味でパキスタンは、逆説的に、セキュラリゼーションが進行するという状況から、理念との乖離のゆえに非常に多くのイスラーム論が、イスラーム学というより、イスラーム論というものが生み出されてきたのかもしれません。その点でパキスタンは非常に興味深い国だと思います。

Q. ありがとうございます。別の質問にうつりたいと思います。加賀谷先生は、30年以上前に書かれたこの『南アジア現代史』の中で、イスラーム復興についても触れておられます。そのイスラーム復興が生じるという現象は、これよりも前にアジア経済研究所から出しておられる論文[18] の中では、ファンダメンタリズムを根本主義と訳そうとしておられます。原理主義という言葉はすでに使われていたので、そうでない言葉を探しておられたご苦労が垣間見えます。イスラーム復興について、このご著書の中で、社会の不安とか政治の腐敗に対する鬱積した不満が、こういったエネルギーを増大させている、あるいは、そういったイスラーム復興の思想が、危機感や挫折感に対して

18)「イランの種族社会の近代的発展——バクティーヤーリー族の場合——」『アジア経済』5巻5号（1964年）15-24頁。

非常にロマンティックに訴えているといった言い方で、まさにそのイスラーム復興を思想的な側面だけでなく、なぜ大衆の支持を得たのかというところを言い当てておられるところにも感銘を受けます。

加賀谷先生はイスラーム復興の文脈で何人かの思想家を扱われていますが、その中にアブルアアラー・マウドゥーディー（Abul A‘lā Maudūdī, d. 1979）がいます。現在、大阪大学におられるイラン人のペルシア語の先生と話をしますと、イクバールと19世紀の詩人ガーリブ（Ghālib はペンネームで、本名は Mīrzā Asad Allāh Baig Khān, d. 1869）、それからマウドゥーディーの三人は、イランでも非常によく知られているそうです。バスの中でもイクバールの詩をずっとペルシア語で聞かせてくれるくらい好まれている。三人の中でも特に知られているのはイクバールだと彼は言っていました。イクバールについては、アリー・シャリーアティー（‘Alī Sharī‘atī, d. 1977. イラン革命のイデオローグの一人）もイスラーム復興思想の基盤を築いた人と高く評価しています。イラン革命の頃のことも含めて、イクバールやガーリブの著作にはペルシア語の詩もあるので、イランの人たちに受け容れられたというのは分かるのですが、他方、マウドゥーディーの思想がアラブやイラン等の中東世界に紹介されていったのは40年代～50年代頃だろうと言われてはいますが、翻訳がどうやって行われたのか、その経緯がはっきり分かりません。その辺りについて加賀谷先生は何かご存知でしょうか。先ほど話題にのぼった、西洋的な国家思想がインドに入ってきたことと共に、翻訳を介して思想が外に流れていく過程をこれから少し考えみなければならないことかと思っていますので質問させていただきました。

A．ご質問から少し外れるかもしれませんが、先ほどのイラン革命の評価の問題に少し触れた続きとして、もう少しそのあたりをお話ししたいと思います。イラン革命までのイランの民族運動については、だいたいそれでよいのではないかというふうに考えていたのですが、イラン革命、つまりイランのイスラーム革命以後の状況をどのようにとらえればいいのか、この新しい問題には未だ苦心しています。つまるところ「ファンダメンタリズム」の問題ですが、イラン革命までは、ウラマーの政治的な対応はコンサーバティブというか、保守的かつ伝統的で静謐主義的、イランの場合は特にそうでしょうけれども、政治からかなり距離を置いて、宗教界が政治的な干渉を受けなければそれでよしというような態度であったかと思います。しかしイラン革命で急に変わってしまった。イラン・イスラーム革命では、ホメイニーが全体の象徴になってしまい、その後、自分で権力を固めてしまったということで、今度はうってかわって一部ウラマーのなかにダイナミズムみたいなものが生じてきました。一般ウラマーはそういうことにはならず、ファンダメンタリズムに親和性があるのはむしろ急進的なインテリ知識層の方であって、現代の危機に答えようとするのは彼らだと私は思っていました（代表的人物としてアリー・シャリーアティーが挙げられる）。しかし、ウラマーの政治化ということが起こったとすれば、それをどう考えたらいいのかまだ彷徨っている状態です。

Q．ありがとうございます。彷徨っていると加賀谷先生はおっしゃっておられますが、50年以上も前の論文で1966年に発表された “Islam as an Ideological Force” では、すでに宗教思想と政治は不可分であるということを「Ideology としてのイスラーム」という表現ですでにご指摘なさっています。小杉先生は「加賀谷先生は30年早く生まれすぎた」といつもおっしゃいますが、今読んでも新しいご指摘だと思います。

話は変わりますが、『ウルドゥー語辞典』のために書いておられた手書きの原稿を私たちは実際に

目の当たりにしておりました。本当に驚くほどの原稿の量がありました。大変な作業だったと推察いたします。これをお一人でなさるときの何かご苦労、あるいはそのウルドゥー語について、先ほどアラビア語、ペルシア語、トルコ語との関係に少し触れていただきましたけれども、何か今感じるウルドゥー語の特徴についてお聞かせせいただければと思います。

A．直接のお答えになるかどうか分かりませんけれども、これは辞書と言っても、学習者向けの辞書です。実際に辞書ができあがって見てみると、この辞書の性質は Learner's Dictionary だと思うようになりました。辞書は本来ならば完全でなければいけないのですが、自分では不満足な点が多々あります。正直なことを言うと、辞書というのは一度書いてしまうと生きているうちには直せないものなので仕方がありません。特に日本ではそうだろうなと思っています。恥ずかしい気持ちでおります。

Q．ご講演の中で触れられたのですが、アラビア語は南アジアには直接入らないでペルシア語経由で入ってきた。そのペルシア語も中央アジア系のトルコ人達によってインドに入ってきた。ところがそのトルコ系の人たち、トゥルクの人たちは、チャガタイトルコ語ではなくて、ペルシア語を宮廷で採用した。もちろん、それには、当時の中央アジアから南アジアにかけての地域がペルシア語文化圏の中に入っていたという事情もあると思うのですが、他方、ちょうど昨年に発表されたペルシア語文化圏に関する研究[19] の中で、ムガル朝の皇帝たちが自分の家族のあいだではトルコ語を教え合い自分たちの言語を大切にしていた事例、あるいはウルドゥー語詩人で 19 世紀の初めの頃にいたインシャッラー・ハーン・インシャー（Inshā' Allāh Khān Inshā', d. 1817）がトルコ語で日記をつけていたという事例などが紹介されており、細々とごく一部の人たちのあいだでではありますけれどもトルコ語が残っていたことが分かってきました。宗教書がペルシア語やアラビア語では書かれるけれども、トルコ語で書かれることが比較的少なかったという加賀谷先生のお話を伺って、宗教書にどの言語を使うかということが、例えば宮廷用語、行政用語としてペルシア語が選ばれる時の一つの理由として考えられるかもしれないという印象を受けました。これは全くの印象論ですけれども、最後の質問として先生にお尋ねしたいと思います。

A．大事なご質問だと思います。トルコ語やトルコ文学史は私の専門ではありませんが、少なくとも宗教書あるいは格式のある文学用語としては、トルコ語は表には出てなかったように思います。しかし問題は別のところにあって、近代になってワン・ネイション、ワン・ランゲージというのか、ネイションを作ろうとすれば、ペルシア語のような借りものの言葉ではなくて、自らの言語の地位をもっと高めないといけないというナショナリズムが興り、それではじめてトルコ語なりトルコ文学なりの復興が国家的に奨励された、そんなことを聞いたことがあります。トルコ語に関して言うと、近代のナショナリズムとの関係も大きな問題になるのではないでしょうか。

Q．どうもありがとうございます。質問はここまでにして、加賀谷先生の功績を少し附け加えさせていただきます。先ほどのご講演で荒松雄先生が紹介されていました。デリーの 3 巻本[20] など、

19）森本一夫［編著］『ペルシア語が結んだ世界――もう一つのユーラシア史――』（スラブ・ユーラシア叢書）（北海道大学出版会、2009 年）。

20）山本達郎、荒松雄、月輪時房著『デリー――デリー諸王朝時代の建造物の研究――』全 3 巻（東京大学東洋文化研究所、1967 年）。

デリーにおけるムスリムの建造物についてご著書がある方です。この荒松雄先生が東京大学東洋文化研究所にいらっしゃった時代に、加賀谷先生も南アジア研究者と合同で『インド・イラン評論』という名前の研究雑誌を東京大学から出されていました[21)]。先ほど加賀谷先生が言及されていた現代研究としての地域研究の基礎がそこで築かれたのだと思います。大阪外国語大学に着任されたのちも、アジア・太平洋研究会やアジア研究会といった研究会を精力的に運営されて、『アジア現代史年表』をはじめとする多くの出版物を作っていらっしゃったのも思い出しました[22)]。加賀谷先生は、前任者である蒲生先生のペルシア語教育を引き継いでおられて、私たちが学部の 3 ～ 4 年生の頃には、ラムトンの『ペルシア語文法』（Ann K. S. Lambton, *Persian Grammar*, London: Cambridge University Press, 1953）を授業で教えていただいたことも思い出しました。パキスタンにはよくいらしていて、1970 年代にはパキスタンのパンジャーブ大学オリエンタルカレッジで 1 年間、日本語を教えておられました。先ほど、書籍があまりなかったというお話が加賀谷先生からありましたが、加賀谷先生は、インドとパキスタンにある資料を調査するためのグループを組まれ、日本における研究環境の改善を目指しておられました。そのグループの代表者として文部省の科学研究費補助金に申請して、インドやパキスタンで継続的に数多くの書籍を収集なさり、それが現・大阪大学外国語学部図書館の蔵書の基盤になっております。今では、当たり前になっているかもしれませんが、現地での文献収集の先鞭をつけられたのではないかと思っています。

Q：東長　靖

Q．加賀谷先生は昭和 5 年のお生まれです。私の母親も同じ年の生まれなもので、親子くらいの世代差に当たるでしょうか。ここにいらっしゃる若い学生たちは、だいたい私の子どもくらいの年齢なので、三世代で今日は集まっているということになるでしょうか。私自身はスーフィズムの研究を勉強しつつ、いろいろな問題意識を自分としては持っているつもりでいます。通説に対してそうではないと感じ、何か新しいことを言いたいと思いながら、一所懸命考えて、言ったり書いたりしているつもりです。そうした試行錯誤のなか、先生のご論文を何年かに一回、読み直しをさせていただくようにしております。今回も加賀谷先生にお出でいただけると聞き、自分のファイルの中から先生の論文を引っ張り出してきました。加賀谷先生は 1958 年に最初の論文を公表なさいましたが、私がファイルしているなかで一番古いものは、1966 年に出された「後期イスラムの二重構造」[23)]です。この中に、当時としては斬新だっただろうと思われることが冒頭一頁目から書かれています。読み上げますと「従来のイスラム研究は、古典イスラムに関心が集中して、後期イスラムに対する研究がきわめて手薄であるという偏向を顕著に示している。しかし現代イスラム研究者にとって、19 世紀に直接先行する時代、時期におけるイスラムの宗教と社会の実態の把握こそが、いわゆる西アジアの近代化の問題と関連して、ますます緊急の課題として要請されている」と書かれています。実は、私が最近出した科研費の申請書に書いたのがほとんどこれと同じ文章なんですね。いわく、古典期と近代の間をきちんと理解しなければならない、それのアンチテーゼとして近現代があ

21)『インド・イラン評論』は 1955 年から 1957 年にかけて 6 号発行されている。
22) たとえば、大阪外国語大学アジア研究会編『アジア現代史年表』（大阪外国語大学、1989 年）。
23)「後期イスラムの二重構造――正統的イスラムと後期スーフィズムの関係をめぐって――」『オリエント』9 巻 2-3 号（1966 年）147–162 頁。

るのだからと。いわく、今まで前近代後期の研究はされていないと。今、加賀谷先生の文章を読むと、44年前にこのようなことをすでに書かれていたのかと改めて感じ入ります。私は何度も何度もこの文章を読ませていただいているはずですが、久しぶりに読むとこうした発見があります。また、これもこの時代には新しかったと思うのですが、従来の視点では、何よりもはじめに「正統的イスラーム」――法学とか神学を主体にしたイスラーム――ありきで、後期スーフィズムは「正統的イスラーム」と原則的・教義的に対立しているという側面が一方的に強調されています。いわゆるウラマー対スーフィーという構図です。しかし、加賀谷先生は「むしろ私は両者の対立、ないし排他的関係のパターンでなく、両者が現実には相互に支持し、補足しあう二重構造の成立というものを重視したい」ということをおっしゃっています。1960年代にこういうことを言う人は世界でも稀だったと思います。今我々が言っても相当インパクトのある、そういう斬新なことをほぼ40年前に発言なさっていますが、当時の研究状況はどんなものだったのでしょうか。最初にお伺いしたいのはこのことです。例えば、これだけの斬新なことをおっしゃって、周りの人達の反応はどのようなものだったのか、こういう新しい方向性を目指されたきっかけが何だったのか、そういうものがございましたらぜひお聞かせいただきたいのですが、いかがでしょうか。

A．30年前、40年前に書いたり、言ったりしたことが、改めて採りあげられたとすれば、私は気楽な性分なので、それが私の論文や発言に影響しているからかもしれません。イスラームのような日本ではあまり確立されていない分野でも、1960年代くらいから他の分野の方々との共同研究があり、それに参加する中で新しい問題意識が共有され、それを採りあげて試みに論じてきたということは言えるかと思います。はじめから新しい問題意識を持とうとかいうことではなくて、小さなグループの時もあるし、そうではないもっと組織化された共同研究の中で、何か皆さんが問題意識としてお持ちになっていらっしゃって、そういう環境のなかで何か発言させていただいたということではないかと思うのです。ですから私一人が考えついたということではなく、共同研究の中で、皆さん考えているのは、こんなことかなということであったかと思います。お答えにはならないかもしれません。

Q．共同研究をすることで斬新なアイデアが出るのなら、私も共同研究ばかりしたいのですが(笑)、それだけでもないように思います。ただ、イスラームの研究は、共同研究が多いですし、きわめて学際的です。例えば中国研究などでは、老子とか孔子とかの研究者と、現代中国のことをやっている研究者とはほとんど交わらないし、学会もまったく別だと思うのですが、イスラーム研究の場合はなぜかすごく仲がいい。歴史家も、現代のことを扱っている人類学者も、政治を研究している人も経済を研究している人も、私みたいに神秘主義みたいなことを研究している人間も、皆が一緒にやっています。学問としての特殊性があるのでしょうか。イスラーム研究には何か学際的研究を促進する部分があるのかもしれません。加賀谷先生はさきほど講演のなかで、イマーム・ザーデ崇拝の話をしてくださいました。加賀谷先生は、いわゆる学問領域みたいなものを乗り越える、あるいは架橋するという形で研究をずっと進めていらっしゃったと思うのですが、1969年にお書きになった「イランの12イマーム派のイマーム・ザーデ崇拝」という論文があります[24)]。これも私の愛読論文の一つですが、この中で、先ほど先生がおっしゃったように、イマーム・ザーデを、イスラーム世界全般に見られる聖者信仰の一部として捉えようということをおっしゃっています。これはお

24)「イランの12イマーム派のイマーム・ザーデ崇拝」『オリエント』第12巻（1971年）191–205頁。

そらく、たぶん当時、アラブのイスラームみたいなものが何となく本道のイスラームで、それ以外のものは、当時その頃にあったのでしょうか、田舎イスラームであるとする傾向と……。

A．あれは、荒松雄さんが、インド・イスラームのことを指して言った言葉です。

Q．あれは、荒先生が最初におっしゃったのですか。

A．そうでした。後代にイスラームが拡大した南アジアに関して謙遜しながらおっしゃった言葉です。

Q．いわゆる田舎イスラーム論というものがあって、例えば、上岡先生などもその観点からおっしゃっていたと思うのですが、イマーム・ザーデというのはきわめてイラン的な現象なのだと、だからこれは普遍的にあるようなことではなくて、イランの研究者だけがよく知っていることで、あなたたちには分からないだろう、と研究会などでけしかけたりなさっていたのを覚えています。おそらく加賀谷先生の論文は田舎イスラーム論に対するきわめて痛烈なカウンターパンチだっただろうと思います。もちろんイマーム・ザーデはイランにおける特異な現れ方ですけれども、実はイマーム・ザーデに類することはもっと普遍的にイスラーム世界全般に見ることができて、それの普遍的な側面をもっと見るべきだと主張なさったのではないでしょうか。そうした発想は、それこそ最初のご著書が『アラブのナショナリズム』で、それからイランのことをなさり、パキスタンのことをなさり、と研究領域を限定しない加賀谷先生の学問的関心領域の広さから出てくるのだと思います。ここで少しご教授いただきたいことがあります。加賀谷先生は先ほど、一方に思想研究といったハイカルチャーがあって、もう一方で民衆的イスラームのものがあるが、エリートの研究よりも、ご自身は民衆レベルで、民衆イスラームのことを中心にやりたいし、やってきたと述べておられました。しかし、論文を拝見しますと、サファヴィー朝期の有名な12イマーム派の学者マジュリスィー（Muḥammad Bāqir Majlisī, 1698年没）の論考をきっちり分析なさって、マジュリスィー自身は、イマーム・ザーデ崇拝を公認しているということを明らかにしていらっしゃる。これは当時誰も知らなかったことだと思います。2000年代になってからイマーム崇拝に関する論文が発表されており、イマーム崇拝、例えばイマーム廟に行くことはいいことだとする言説が実はあったとそこに書かれています[25)]。イマームザーデの廟は、その論文で扱われているイマーム廟よりもずっと「怪しい」存在で、シーア派のウラマーがそれについて何か書いているだろうとは普通考えつきません。私は先ほど述べましたイマーム廟についての論文もいい論文だと思っていますが、加賀谷先生はさらに難度の高いイマームザーデに関する情報を見つけて論じておられたのです。また同論文で、「イマーム・ザーデはたんに民衆宗教ないし民間信仰に限定されるものでなく、12イマーム派教会側も、信仰の基礎と財政基盤としてイマーム・ザーデを基本的に必要として依拠して来たことは明らかで、12イマーム派の教会構造は、イマーム・ザーデを抜きにして論じることはできない」とおっしゃっています。きわめて大胆かつ重要な説だと思います。我々のようにスーフィズムを研究している者は、上の方には高等な理論が、そして下の方には民間信仰があり、その間には（実証できないけれども）グラデーションがあるのではないか、と想像している程度です。神学に関しても、知識人だけのもので、一般民衆は神学で議論されている内容はほとんど知らないという説明をついしてしまいます。

25）吉田京子「12イマーム・シーア派参詣の理論的側面」『宗教研究』341号（2004年）207-228頁。

加賀谷先生は、そうした上部構造と下部構造の垣根を軽々とのりこえて、民衆イスラームの支えがなければ、12 イマーム派は存立しないと論じて、上部と下部がきちんとつながっていることを説明なさっています。この論文自体が、一方で文献をきっちり読み込まれ、もう一方では、実際にフィールドワークをなさって、フィールドノートに基づいて書かれています。短い論文ですが、その中で見事に両方のディシプリンが融合しています。ここで加賀谷先生にお伺いいたします。これはここ数年、私がずっと考えていることですが、一方で思想があり、もう一方では行動が、人々が実際にしている行為がある。理論と実態と言ってもよいのかもしれませんが、その両方を同時につかむことは非常に難しい。どちらか一方だけではないというのは頭では分かりますが、いったいどうやって理解したらよいのだろうかとずっと悩んでいます。もし何かお導きの言葉がありましたら教えていただけますでしょうか。

A. 文献学の伝統はヨーロッパに強くあります。それとフィールド調査、フィールド研究との関係ですが、地域研究では両者が結びつくことが大事だと、私は遅ればせながら気づきはじめています。文献学だけでやっておけばその文化が分かるというのは、一つのおごりで、またフィールドだけを見ても不十分です。やはり文献学とフィールド調査、これがギブの言葉を使えば、結婚する、結びつくということが地域研究には大事なのではないでしょうか。

Q. 加賀谷先生はさまざまな分野を常に架橋していらっしゃいます。今、地域的な広がり、それからディシプリン的な広がりに言及しましたが、もう一つ時代的な広がりもあります。加賀谷先生は、現代の話もなさいますし、前近代やそれよりもっと古い時代のことも論じておられます。加賀谷先生は、もともとどの時代のことに関心を持たれて、どのように研究対象とする時代を広げていかれたのでしょうか。

A. そうですね。戦後のアジアのナショナリズムが世界史の未来を開くといった意気込みだけで研究をしていた時期もありました。時代の流れもあるのでしょう。今現在、私はイスラームを一神教として捉える考え方に関する問題に興味を持っています。日本の宗教は多神教であるとか、アニミスティックだとかいうことで、少し前までは一神教に対してコンプレックスを持った人が多かったように思いますが、最近は、逆にアニミズムと一神教というのは対等に考えなければならないというふうに宗教についての考え方が変ってきています。また、アニミズムまたはバラカ信仰のような呪術宗教的基盤が一神教のもとにも生き残っていることに注目が集まったりしています。これは日本における研究の一般的な現象ですけれども、その中でイスラームの一神教的な考え方を人類学的にみれば、原始宗教的なものが結構残っているということも認めざるをえなくなってきています。一神教の位置を少し相対的に考えた方がいいのではないか。一神教は一つのタイポロジー、類型論ですが、その考え方はすでに成り立っておらず、19 世紀的な遅れた枠組みと考えた方がよいのではないかと思います。直接のお答えにはなっていないかもしれません。

Q. 少し話をかえますが、加賀谷先生の収集なさった書籍も非常に貴重なものが多い。もちろん大阪大学にもたくさんの冊数が収蔵されていますが、京都大学にも一部の本をご寄贈いただいています。例えば、シャー・ワリーウッラーのものは、アラビア語、ペルシア語、ウルドゥー語など翻訳も含めて、加賀谷コレクションとして所蔵させていただいています。先生のご研究では、シャー・

ワリーウッラーをはじめとして重要な人物を何人も採りあげておられますが、そうした思想家の研究をどのようなきっかけではじめられたのか、あるいはどのような点に惹かれるのか、研究対象を選ぶコツ、目の付け所がどこにあるのか教えていただけますでしょうか。今、言及したシャー・ワリーウッラーに関しては、先ほどのご講演で、ハレポタさんとの出会いがきっかけだったという話がありましたが、そのあたりを敷衍してお教えいただければと思います。

A. 繰り返しになりますが、シャー・ワリーウッラーにつきましては、ヨーロッパの影響なしに、イスラームの教義から自由に人間の本性に基づく社会の見方をしていたことに私は感銘を受けました。まだ私はシャー・ワリーウッラーの著作をかじっただけです。是非これからの研究者がさらに研究を進めていただけたら幸いです。

Q. なお、参考までに、ここに大阪外国語大学学報第25号別刷り[26]がございます。1980年代に出されたものでしょうか。この中に加賀谷先生によるシャー・ワリーウッラーの著作の翻訳が収められていますので紹介しておきます。日本では他にまったく訳がない貴重なものです。さて、今日は若い皆さんが大勢いらっしゃるので、便乗して私も色々と勉強の仕方を聞きたいと思っています。山根先生の学問的な問いと比べてずいぶん卑近なことばかりお聞きすることになりますがご容赦ください。研究を長く続けると、うまく波に乗ってどんどん新しいことが見えてくる時期と、行き詰まってしまう時期とがあるようと思いますが、うまくいかない時に、どうしたらそれを乗り越えていけるのか、あるいは、どうすれば次に繋げていけるのでしょうか。

A. 研究だけでなくて、何であれ仕事を続けるときのことを想定してのご質問と受け取ってお答えいたします。行き詰まりとか、大変スムーズに創造的に自分の仕事ができるときとか、その辺の自分の生き方との関係、人生の営みとの関係というのは、人さまざまであると言って逃げておきます。ただ、私の半世紀の研究を振り返ると、日本でのイスラーム研究の形成期に当たり、大変楽しませてもらったというか、楽しんで研究させてもらいました。喜びとまではいかないかもしれないけれども、楽しみながら研究できたのは幸せだったと思います。

Q. 同じような質問になってしまうかもしれませんが、私自身も加賀谷先生と同じように何とか視野を広げて研究をしたいと思っていますが、自分はいったいどこに本当の根っこがあって、立ち位置がどこにあって、ということがだんだん分からなくなってきて、自分が引き裂かれる状態になることが時々あるのですが、さまざまな分野を架橋、越境して研究してこられて、加賀谷先生はそのような経験をお持ちでしょうか。

A. ご自分が引き裂かれてしまっては困りますが、イクバールが言うように、創造的な仕事は絶えざる苦闘でしょう。研究に情熱を持ち続け研究を楽しまれるよう期待しております。

Q. 精進いたします。加賀谷先生は半世紀にもわたって研究を続けていらっしゃいますが、最近の研究のご関心はどのあたりにおありでしょうか。

26)「ワリーゥッラー著『フッジャトッラーフ･ル･バーリガ』前文･訳（付解説）」『大阪外国語大学学報』25号（1971年）29-36頁。

A．最近の研究というか、フィールド調査ですけれども、先ほど少し触れた北インドのウッタル・プラデーシュ州の聖者廟に関心を持っています。ヒンドゥー教徒にも開かれている聖者廟です。フランスの若い人類学者が一年中その聖者廟にへばりついて、一年を通じて聖者廟の役割や機能を調査していましたが、そうした調査を行うと、私みたいにわずかな期間だけしか調査しなかった者にはわからない新しい報告が出せるのではないでしょうか。皆さん、インドの聖者廟には、全国的に有名な大きな廟も、ローカルな地方的な聖者廟、地域の聖者廟もあります。若い皆さんがそれらについて興味ある報告を書いてくださるのを楽しみにしています。

Q．ありがとうございました。それでは私どもインタビュアーからのご質問はこれくらいにして、今度はお孫さん世代の皆さんから自由にお願いします。もちろん、お孫さん世代より上の方も歓迎です。どなたでもご自由にお尋ねください。

Q．本日は先生のご研究から人生や人生論に至るまで色々とお話を聞かせていただきありがとうございました。大阪大学言語文化研究科修士課程の若原と申します。イスラーム自体は専門ではなく、勉強しはじめたところで知識が薄いので、質問としては初歩的なものになってしまうかもしれません。加賀谷先生の『イスラム思想』を読ませていただきました。この本では、イスラーム思想、イスラーム教、それからイスラームという言葉が出てきます。イスラーム思想とイスラーム教というのは、ぼんやりとですがイメージがわきます。しかしイスラームについてはなかなかイメージするのが難しく感じています。加賀谷先生は、「イスラーム」をどういった定義づけで表現され、ここに書かれているのでしょうか。

A．イスラーム圏とかイスラーム地域とかといった言葉がありますが、「イスラーム」は、狭い意味では宗教でありますけれども、さらに広い意味では、もっと文化的、複合的なものと説明できるかと思います。ただしその辺の定義は、はっきりとはしておりませんし、また明確に定義できない場合も多いのではないかと思います。曖昧なお答えで逃げてしまいますが。

Q．ありがとうございました。その場その場で色々と自分でも考えてみたいと思います。

Q．東長
今の質問に関連して、加賀谷先生は、「イスラーム教」という言葉はお使いになっておられますか。

A．私は、「イスラーム」というタームに、「イスラーム教」を含んで含ませて考えております。ですから、「イスラーム教」と教をつける、イスラミズムという言葉になるようなのは、あまり適当ではないようにも思います。「イスラミズム」という言葉はヨーロッパの文献ではたまには出てきますけれども、一般には「イスラーム」だけではないでしょうか。

Q．東長
最近は、「イスラミズム」を、どちらかと言うと「イスラーム主義」と日本語で訳す場合があります。もちろん昔は「イスラーム教」と呼んでいましたが、70年代くらいに、日本で「イスラーム」

という呼称が結構広がった時期があります。それ以降、「イスラーム教」ではなく、むしろ「イスラーム」が主流になりました。加賀谷先生が、イスラームの中にイスラーム教が入っているとおっしゃったのは、個人の信仰の部分が、イスラームという全体の中に入っているという意味でおっしゃったのでしょうか。

A．漠然とそうした用法をしておりました。ご存知のように、戦前、戦後まで、ヨーロッパでは「モハメダニズム」という言葉が使われていたのですが、それに対して、イスラーム教徒の反発や抵抗があった。それに答えて、やはりイスラーム教徒が使う言葉を使うべきだということなのでしょうか、最近は、「モハメダニズム」という言葉をほとんど見ません。第二次大戦後を境として、用語の問題もずいぶん変わりました。私が東洋文化研究所で助手をしていた時代は、荒松雄さんが用語に対する問題意識とか用語の矛盾をいつも言っておられました。「イスラーム」が定着したのはその時代からだったかと思います。

Q．今日は貴重なお話をありがとうございます。大阪大学言語文化研究科の篠置と申します。私の質問も、その用語についてのことになります。私自身は、南アジアにおけるイスラームの近代思想について今後研究をしていきたいと考えております。その際、用語の使い方について悩むときが時々あるので、加賀谷先生に少しご意見をお伺いしたいと思います。たとえば先ほど出てきたファズルル・ラフマーンとかマウドゥーディーという思想家について、ラフマーンであれば近代主義者とか、マウドゥーディーに対して原理主義者とよく言われ、自分自身もそうした言い方をすることになってしまいますが、レッテルを貼ることになってしまう気がします。加賀谷先生自身は、そういったときにどのように対処されてきたのか、お聞かせ願えないでしょうか。

A．大変よいご質問だと思います。用語というのはレッテルにもなってしまいます。本当は複雑な内容があるのに、用語を使うことで一面的な概念で括ってしまうのは、かなり危険だと思います。やっぱり学問というのは広くなければならないので、そうした危険性を念頭において、文脈を大事にしながらご自分で訳されるということに尽きるのではないでしょうか。

Q．ありがとうございます。

Q．有意義なお話をお聞かせいただきありがとうございました。京都大学アジア・アフリカ地域研究研究科博士課程の千葉と申します。私もファズルル・ラフマーンについて質問させていただきたいと思います。私は、中東やアラブ圏のメディアを専門に勉強しています。その関連でエジプトを中心とする思想家にも興味をもっています。70年代以降に現れてくる例えば、エジプトの場合であればアフマド・サイード・アシュマーウィーやハサン・ハナフィー、パキスタンの場合だとファズルル・ラフマーンなど、70年代から80年代にかけてネオモダニズムという流れで思想家の名が挙げられますが、エジプトでは、それ以降のイスラーム復興などによって、そうした革新的な思想家があまりインパクトを持たず、評価されていません。逆にパキスタンでファズルル・ラフマーンなどのネオモダニストが一般的なレベルで、あるいは、知識人のレベルでどのようなインパクトを持っていたのかというのを、加賀谷先生が同時代的な感覚でどのように受け取っていらっしゃったのかというのをお伺いしたいと思います。

A．パキスタンのファズルル・ラフマーンには、カラチのイスラーム研究所でお会いしたことがあるのですが、それ以外は彼の書いたものをざっと読んだだけです。そのうえでの感想にすぎませんが、パキスタンでは評判が良くなかったように聞いています。しかし欧米では、かなり積極的な人物が登場したように考えられていたようです。ラフマーンの著作はまだ日本語訳が出ていないようですのでぜひ日本訳を出したらいいと思います。イスラーム教徒であるということと、ヨーロッパ、とくに近代ヨーロッパの文化を正しく見るということを両立させることは大変難しいように思いますが、ラフマーンはそれを成し遂げた人ではないでしょうか。私はファズルラフマーンについては積極的に応援したいと思っています。でももう亡くなりましたね。

Q．東長
1988 年にシカゴで暗殺されて亡くなってしまいました。

Q．きわめて貴重なお話を聞かせていただき感激しております。京都大学・イスラーム地域研究センターの仁子と申します。せっかくファズルル・ラフマーンの話が出てきたので、私の長年の謎に関してご質問いたします。あれはどれぐらいでしょうか。1960 年代終わりから 1970 年代初めぐらいだと思うのですが、ラフマーンが「このままではイスラームは消えてしまう」という言葉を漏らしたと聞いています。私はラフマーンの発言の真意をうまく捉えることができずにいます。というのも、今となってはイスラームが消えてしまうとは誰も思っていないからです。では「消えてしまう」という言葉を吐かした背景はいったいどういうところにあるのか。加賀谷先生あたりの年代の方に聞かないと、そうした実感は分からないのではないかという気がいたします。山根先生と加賀谷先生とのやりとりの中で「セキュラリゼーションとイスラーム国家とのあいだの揺れ」という話もありましたけれども、ファズルル・ラフマーンが、その揺れの中のどこの部分で「イスラームが消えてしまう」と感じていたのでしょうか。ファズルル・ラフマーンの発言の背景に関する感想がありましたら、教えていただけないでしょうか。もしくは加賀谷先生がその当時イスラームに対してどういう予感を持っていらしたか。今のような形になるという予感をもしかしたら持っていらしたかもしれませんが、もしかしたらそうではないかもしれません。そのあたりのお話を聞かせていただけないでしょうか。

A．お答えにできるほどのものは持ち合わせていませんが、予感の問題というのはもっと真剣に考えてみなければいけなかったのではないかと思います。20 世紀後半からのイスラーム世界と西欧、ファズルル・ラフマーンはその関係をどのように捉えていて、それぞれの将来をどのように感じていたかということ、つまり彼の予感までを語ることができればいいのですが、先ほど少し述べた程度なことくらいしか分かりません。パキスタン国内でラフマーンは、欧米に対して無批判であるとイスラームの立場から言われたかもしれない。それに対して西欧ではイスラーム教徒であっても西欧に対してここまで理解できるのだと評価された、そうしたなかでの発言ではなかったかと思います。きちんとした回答になっていないかもしれません。

Q．仁子
ありがとうございます。加賀谷先生自身は当時、イスラームがこれからどうなっていくとお考えで

したか。加賀谷先生のご著書を拝見していると、おそらくそういうことを考えながら、著作活動をなさっていたような気もいたします。ほじくり返すようで申し訳ありませんが、もし何かその時のご記憶か何かございましたら、教えていただけないでしょうか。

A．そうですね。私が研究を始めた頃から今日に至るまで、西欧世界とイスラーム教徒の世界との間には大変大きな思想的な溝があるということは分かって研究してきたつもりですが、そういう溝がまだ埋められていないのを残念に思います。どちらの側につくかは別として、二つの世界の間に溝があるということは感じていました。片方の意見、片方の見解だけに寄りかかるといけないということだけは言えるでしょう。

Q．東長

60年代ですと、加賀谷先生の最初のご著書『アラブのナショナリズム』が書かれた時代でもあります。日本の現代中東研究ではナショナリズム研究が多く、南アジア研究がどうだったのか存じませんが、中東研究では73年の第四次中東戦争の後、イスラームが急速に注目されて、イスラームに着目した研究が目に見えて増えてきます。それ以前の中東研究者はおそらく近代化論にのるかたちでイスラームはそれこそいずれ消えてなくなるみたいに結構当時思っていたような気がいたします。60年代は世界的にナショナリズム全盛の時代だと思うのですが、南アジア研究に身を置いていらした加賀谷先生はどのようにお感じになっていらっしゃったのでしょうか。

A．あの頃はアジアやアフリカが世界史を切り開く新しい勢力だと思っていた人が多かった。私もその一人でした。他方、そんな息巻かなくても、落ち着いて普通に考えて、相手の立場を尊重するということからしか相互理解は出来ない、イスラーム教徒の考え方を素直に、ナショナリズムも含めて尊重しなければいけないと考えていた人も多かったように思います。客観的な研究は一貫してそうでなければならず、途中でぐらついてはいけない、そこに何か客観的でないものを入れてはいけないのですが、そういった当時の意識と客観的な研究とどこで折り合いをつけるか。まあ、その辺が一つの悩みだったと思います。結局それを解決しないまま現在まできたというのはずるいということかもしれません。

Q．山根

そのお話に関連してですが、60年代の南アジア、特に60年代後半はのちの71年にバングラデシュ独立を迎える時期です。ムスリムが一つの国家を作るその統合理念としてのイスラームというのがパキスタンの中にあったにもかかわらず、ベンガル・ナショナリズムと呼ばれる民族的なナショナリズムによって、東西にパキスタンが分かれてしまいます。要するに、彼らムスリムの言っていることをそのまま受け入れて尊重しなければならないという時に、理想としてのイスラーム国家、あるいはムスリム国家というものが提唱されている時に、現実には別のナショナリズムが興ってきたわけです。加賀谷先生は、あの頃、論争に加わっていらっしゃいましたが、今振り返って、そうした状況をどのように評価なさいますでしょうか。

A．私は、その当時、つまりバングラデシュが独立する前後に小さな論争の一方の側に立っていました。南アジアの大国といえば、まずインドがあり、それより小さいけれどもパキスタンがあった。

それでインドがナショナリズムの代表として統一的に取り上げられていて、そういう見方が多数派を占めていました。私はパキスタンの方を擁護しました。インドの大国主義というのは批判されるべきであって、パキスタンが掲げたのはムスリム・ステートといった近代的でない理念であり、それに従って生きようとしている、そのことを見逃してはならないと思ったからです。実際には、近代的なインドに加担した方が論争で優位に立っていると思った人が周りには多かったようです。一緒に研究をしていた人たちもそうでした。私は、マイノリティーの側にまわったパキスタン、あるいは建国の理念にイスラームが入っているということで、近代から退行するように見えたパキスタンを擁護することになったわけです。南アジア研究者は憶えているのですが、一般的にはすでに忘れられてしまっているのかもしれません。今になってみると、インドが統一して独立したとき、その当時はコミュナルと言っていましたけれども、コミュナルな分割というのは、避けられたか、避けられなかったかを考えてみるべきかもしれません。歴史の問題で仮想は厳禁ですけれども、後になってもなかなか解決出来なかったことを考慮すれば意味のあることに思えます。近代の問題ではしばしば、これこれの条件を備えていれば近代国家だという言い方をされますが、その辺はなかなか難しいものです。イスラームと国家の関係に関しても、この頃はあまり考えていませんが、私はすっきりした答えは持っていません。

Q. ご講演ありがとうございました。京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科博士課程の平野淳一と申します。先ほどの議論の中で加賀谷先生の『アラブのナショナリズム』に言及されていました。それに収められた章のタイトルが「近代西アジアにおける思想運動とイスラームの役割」とありまして、またこの章が属する第一部には「西アジア文化圏の諸問題――特にイスラームを中心として」と見出しがつけてあります。やはり今から振り返るならば、加賀谷先生が50年代、60年代の段階ですでにイスラームについて、イスラームに立脚した思想運動について研究をされていたということに我々は感銘を受けざるをえません。私が一つ質問をさせていただきたいのはギブやマスィニョンの評価についてです。サイードの『オリエンタリズム』の中で、ギブやマスィニョンが20世紀におけるオリエンタリズムを代表する人物とされ、彼らの学術的な言説は帝国主義的な制度と結びついていたと批判したわけですが、サイードのギブやマスィニョンに対するこうした批判を加賀谷先生はどのように評価なさるのか、それが妥当であるのか否か、どのように考えておられるのかお伺いしたいと思います。

A. 私は、エドワード・サイードの『オリエンタリズム』をしっかりと読んだわけではありませんが、ギブについてサイードが言っていることには賛成しません。ギブは、大変正直な自由主義者だったと思います。それからサイードは、自分自身がオリエンタリストではありません。だからオリエンタリストについて勝手なことを一方的に言える立場にあります。その辺りのサイードの立ち位置からしても、私は、サイードがオリエンタリストに関して正しく的を射たことを言ったというようには考えていません。

Q. 山根

同じ人間ばかりで恐縮ですが。先生は1930年のお生まれで、東京外国語大学に入られたのが、17、18歳の頃だと思います。だとすると1947年、48年頃でしょうか。まさにパキスタンが独立した年あたりで大学に入られたことになります。資料が入手しにくい時代に南アジアのイスラーム研究を

はじめられたわけですが、それだけでも相当なご苦労がおありだったと容易に想像ができます。そうした状況下で、パキスタンの独立というのは、先生の個人的な当時の記憶ではどのようなものだったのでしょうか。またパキスタンの独立は当時の大学生にどのように映っていたのでしょうか。

A. そうですね。だいぶ遠いことになってしまいました。当時、ウルドゥー語の外国人教師にバルルラースという先生がいらっしゃいました。ムガル朝の貴族の子孫だと聞いていました。その先生は教育の方はあまり熱心ではなかったのだけども、国へ帰るという時に、インドとパキスタンのどちらを選ぶかということが少し問題になったことが記憶に残っています。結局、彼はパキスタンへ帰ることになりましたが、相当な覚悟が要っただろうと察しただけで終わってしまいました。その先生はやっぱり不幸な最期を迎えたと後で知りました。私の記憶に残っているのはそうしたことくらいでしょうか。

Q. 東長
今日は貴重なお話をありがとうございました。