

宗教学とイスラーム研究

——規範的アプローチの構築のための準備作業——

中 田 考

〈論文要旨〉 西欧の宗教学は「神学」を出自とする。他方、イスラーム世界にはそもそも「神学」は存在せず、イスラーム学とは「宗教学」であった。しかるに西欧の宗教学はこのイスラームの「宗教学」を包摂する道を選ばず、かえってイスラームに「イスラーム研究（東洋学、地域研究）」という別の専攻を割り当て、イスラームを視野に収めることなくその「宗教」概念を構築してきた。こうして形成された西欧の宗教学もイスラーム研究も価値中立的な客観的記述を標榜するが、実はイスラームの真理性要求の拒否を無自覚な規範的前提としている。

本稿は、言語の規範性の本質にまで遡り、イスラーム研究における規範主義的アプローチの必要／必然性を基礎付け、「イスラーム」の辞書的意味から出発して、「真のイスラーム」と「偽のイスラーム」の識別をこととし、伝統イスラーム学との接合、イスラーム世界との対話を可能ならしめる新しいイスラーム研究のパラダイムを提示する。

〈キーワード〉 イスラーム研究、イスラーム学、東洋学、オリエンタリズム、本質主義

序

本稿は、宗教学とイスラーム研究の関係を考えることで、両者の抱える認識論的不備を明るみに出し、イスラーム研究における規範的アプローチの必要性／必然性を論証する。

一 イスラーム研究とは

世界のイスラーム研究は、イスラーム世界におけるイスラーム学と非イスラーム世界におけるイスラーム研究に大別できる⁽¹⁾、と言うと、専門家以外には、あたかも同列の二つの学問体系が並存しているかの如き、誤解を与えかねない。しかし現実には両者は質量ともに比較にならないほどの隔たりがある。

イスラーム世界にはエジプトのアズハル大学、サウディアラビアのイマーム・ムハンマド・ブン・スウード・イスラーム大学、イスラーム大学（マディーナ）など大学レベルでのイスラーム大学が存在し、それぞれクルアーン学部、ハディース学部、イスラーム法学部、イスラーム神学部、イスラーム宣教學部など学部レベルで専門分化したイスラーム関連学部を有し、それぞれの学部で数十人の教官と数千人の学生を有する。他方、非イスラーム世界⁽²⁾にはそもそも大学レベルでのイスラーム大学は存在しないばかりか、学部レベルでのイスラーム学部も存在せず、僅かに学科レベルでのイスラーム研究学科が存在するのみであり⁽³⁾、また質のレベルでも、専門研究を謳う建前とは裏腹に内実は極めて貧弱である⁽⁴⁾。

日本にはイスラーム世界のイスラーム学は存在せず、その内容を知る者も極めて少ないため、日本ではイスラーム学と言え、非イスラーム世界、もっと有体に言えば、欧米のイスラーム研究を指す。本稿の目的は、この欧米のイスラーム研究に範を取った日本のイスラーム研究の方法論の問題性を明らかにし、規範的アプローチの導入の必要性を論ずることにある。

二 宗教学とイスラーム研究

現代の日本で「宗教学」と言えば、西欧のキリスト教神学の伝統の中から一九世紀に生まれた学問を指す。イスラーム研究が、この西欧起源の宗教学とどう切り結ぶことができるのか、を論ずるためには、まず「宗教学」と「イスラーム学」の構造的な比較が必要となる。

宗教学の神学起源の痕跡は、宗教学の基礎付けを試みたオットーの「ヌミノーゼ」、エリアーデの「ヒエロフアニー」などの概念規定の中に明らかである。宗教学の研究対象は何よりも「神」、そしてその顕現なのである。他方イスラームにおいては、そもそも「神学」なるものが存在しない。「神学 (theology)」とは、「神 (theo)」「学 (logy)」であり、ギリシャ語の「theos (神)」と「logos (論理)」を語源とするが、この「神学」にあたる言葉はイスラームには存在しなかった。⁽⁵⁾

我々が、通常「イスラーム神学」と訳している学問は、アラビア語では、通常「宗教基礎学 ‘ilm ‘usūl al-dīn」⁽⁶⁾と呼ばれており、クルアーン諸学 (‘ulūm al-Qur’ān)、『ハディース諸学 (‘ulūm al-ḥadīth)』、行為規範学 (‘ilm al-fiqh)、行為規範基礎学 (‘ilm ‘usūl al-fiqh)、『靈学 (‘ilm al-tasawwuf)』などと共に、宗教諸学 (‘ulūm al-dīn) を構成している。

つまり、イスラームの伝統において、キリスト教とは異なり、「神学」は「教学」を代表していないばかりか、そもそも「神」を研究対象とする学問自体が存在せず、研究対象はあくまでも「宗教」であり、「神論」は、宗教諸学の一部門「宗教基礎学」の一部に過ぎないのである。

ではイスラームの学問伝統における「宗教」とは何を意味するか。イスラーム学の言う「宗教」とは一義的には「イスラーム」を意味する。しかし「宗教」という概念はイスラームのみならず諸宗教を包摂し、史上最初の比較宗教学の作品とも言われるシャフラスターニー（一一五三年没）の『諸宗門、諸宗派』は、イスラームの学問分類では、宗教基礎論の著作のうちに分類されるのである。

ユダヤ教、キリスト教にはそもそも普通名詞としての「宗教」にあたる言葉は存在しなかった。ユダヤ教、キリスト教のみが存在し、その外には迷信があるのみであり、一般的な「宗教」なる「範疇」は存在しなかったのである。普通名詞としての「宗教」なる概念が初めて出現するのはクルアーンである。⁽⁷⁾ 預言者ムハンマドがマッカの多神教徒に対して宣言するように命じられたクルアーン一二章の章句「汝らには汝らの宗教 (dīn) があり、私には私の宗教がある (dīn)」は、偶像崇拜の多神教が、イスラームと同じ「宗教」という範疇に属することをこの上なく明白に示している。

イスラーム学は、一義的に「神」を研究対象とする「神学」ではなく「神—人」関係を研究対象とする、という意味においてそもそも当初より「宗教学」であり、「宗教」の「客観的」な学問的研究として、西欧の宗教学に遥かに先立つ。従って本来ならば西欧の宗教学とイスラーム学は、西欧とイスラーム世界との出会いに際して合体、接合されるべきものであった。しかし事実はそうはならなかった。その理由を理解するため、次節では西欧のイスラーム研究の歴史を概観しよう。

三 西欧のイスラーム研究の起源

西欧にはキリスト教の立場からのイスラーム研究の前史があるが、近代的なイスラーム研究の成立は一九世紀と言われる。そしてこのイスラーム研究はデিশプリンとしては主として「東洋学」という学問分野において行われた。この近代東洋学は、先ず文献学であり、初期東洋学のイスラーム研究の大家たち、『クルアーンの歴史』のテオドル・ネルデケ（一九三〇年没）、『アラブ帝国の没落』の著者ユリウス・ヴェルハウゼン（一九一八年没）、『セム族の宗教』のロバートソン・スミス（一八九四年没）などは聖書学においても大きな足跡を残している。

しかし第二次世界大戦後のヨーロッパの荒廃に伴い、イスラーム研究の中心はヨーロッパからアメリカに移る。それは同時に古典学としての東洋学から社会科学・政策科学としての地域研究へのデিশプリンの転換でもあった。そしてそれに伴いイスラーム研究者の養成機関で教えられる言語も、ラテン語、ギリシャ語、ヘブライ語、シリア語、アラビア語といった古典語から現代アラビア語、ペルシャ語、トルコ語、マレー語といった現代のイスラーム世界の各国語に変わることになった。つまりイスラームとユダヤ・キリスト教的伝統の認識論的切断が為されたのである。東洋学においてはイスラーム研究者は、ユダヤ教、キリスト教の古典的教養を有していることを前提としてセム的一神教の枠組みの中でイスラームを研究してきた。しかし地域研究においては、イスラーム研究者の養成は、同じ地域の現象を扱うということで、人類学者、地理学者、経済学者、開発学者などと席を並べて学ぶことになった。

東洋学は、イスラームをユダヤ・キリスト教と共通の枠組の中で考察してきたが、イスラームの中にユダヤ・キ

リスト教との共通点があれば、それはイスラームによるユダヤ・キリスト教からの剽窃であると考え、逆にイスラームがユダヤ・キリスト教と相違していれば、イスラームはユダヤ・キリスト教を知らず、歪曲、改変した異端であるとみなす傾向があった。つまり東洋学はユダヤ・キリスト教との比較においてイスラームを捉えながらも、イスラームを内在的に理解する視点が欠けていたのである。他方、地域研究は、イスラームをより「内在的」、「客観的」に見るようになった。しかしその視点はあくまでも「見られる客体 (object)」として、即ち操作の「対象 (object)」である「他者」としてイスラームを見る視点であり、イスラームを操作の対象としてみる以上、それは容易に植民地支配の道具に転化するイデオロギー性を孕んでいた。

東洋学と地域研究はディシプリンと認識論を異にするが、両者に一貫して共通するのは、イスラームを西欧と本質を異にする他者としてみる視点、エドワード・サイードの言うところの「オリエンタリズム」である。

イスラーム世界におけるイスラーム学、イスラーム思想とは「宗教学」、つまり「宗教」を研究する主体であった。しかし西欧の宗教学は、イスラームにおける「宗教学」の伝統を研究すべき「宗教」、客体として見ることは出来ても、自らと同じ土俵に立つ宗教研究の主体として受け入れることは決して出来なかったが、それは東洋、とりわけイスラームを他者としてしか見えないオリエンタリズムの心性の帰結である。

四 「宗教」概念の規範性

イスラーム研究はこれまで主として宗教学ではなく、東洋学、地域研究によって担われてきた。例えば二〇〇一年度の日本宗教学会の会員名簿を紐解くと、専門分野の記載のある会員二〇三一名の中で、イスラーム関係の専門

家（インドネシア宗教史を含めて）は僅か一四名と一％にも満たない⁽⁸⁾。信徒人口で世界第二位の「宗教」の研究者が宗教学者の一％にも満たないという異常な事態の発生は、「宗教学」の認識論の根幹に問題があると考えざるをえない。

「イスラームは通常の宗教の概念には収まりきらず、政治や経済をも包括する」といった文言はイスラームの概説書の決まり文句となっている。

イスラームはキリスト教に次ぐ一二億とも言われる信徒人口を擁する世界第二位の「宗教」である。その世界第二位の「宗教」であるところの「イスラーム」にさえ適用することができないような「宗教」概念とは一体何なのであろうか。もしも西欧の「宗教学」が自ら理解するように規範的でなく記述的な学問であるとすれば、「現実」を記述できない概念は不適切であり、修正されなければならない。イスラームが「宗教」の概念に当てはまらないのなら、「宗教」の概念が修正されねばならないのである。ところが、実際には、西欧の宗教学は、自らの「宗教」概念に固守し、その「宗教」概念を基準に、イスラームは「政教分離」が為されていない、といった託宣を下しているのである。

つまり西欧の「宗教学」は価値中立的な客観的記述科学の装いにも関わらず、西欧近代の「宗教」概念を規範とする「規範科学」であり、その事実から目を背け、「価値中立的な客観的記述科学」との自己理解を維持するために、イスラームを無視し、地域研究の場に追いやってきたのである。西欧の宗教学の出自はキリスト教神学、より正確に言えば、近代西欧のプロテスタント神学であり、その「宗教」概念には、宗教の本質を個人の内心の信仰と看做す特殊プロテスタント的「宗教」理解が刻印されている。そして西欧の「宗教学」は、世界の諸「宗教」をこ

のプロテスタント的な規範的「宗教」概念というプロクルステスの寝台に乗せて「内心の私事」にまで切り詰めることにより、西欧の文化帝国主義の尖兵の役割を果たしているのであるが、その最大の障害が、この西欧の宗教概念にアンチテーゼを突きつけ、代替となる別の「宗教学」を突きつけるイスラームなのである。⁽⁹⁾

五 言語の規範性の認識論的基礎

前節では宗教学の「宗教学」概念に潜む規範性を明らかにしたが、著者の意図は、「宗教」概念の規範性を批判することではなく、規範性に無自覚であることの問題性を指摘することにあつた。

既述の通り、イスラームは対自的に自己（イスラーム）を一旦相対化した上で一般的な「宗教」という「範疇」の存在を認めた最初の世界宗教であるが、それはイスラームが自らと偶像崇拜の多神教とを価値中立的に等値することを意味しない。イスラームは、イスラームと偶像崇拜の多神教を同一の土俵で比較することを可能とするために、「宗教」なる「範疇」を設定し、その上で、真なる「宗教」がイスラームであることを論証していくのである。イスラームの宗教学は、自らの規範性を明確に自覚する宗教学なのである。

一方、欧米のイスラーム研究は概ね「信徒の立場から大文字の唯一の『あるべきイスラーム』(Islam)を本質主義的に論ずるムスリムの規範的イスラーム学とは異なり、ムスリムたちのあるがままの複数のイスラーム(islams)を『客観的』に扱う『記述的』学問である⁽¹⁰⁾」といった形の、規範性と一般性という言語の基本的性格に無自覚なナイーブな自己理解を有する。こうした前学問的な前提が罷り通っているイスラーム研究の現状においては、迂遠に思えても、言語の規範性の認識に必要な限りにおいて、言語について論ずることが必要とされる。⁽¹¹⁾

ソシユールの指摘を俟つまでもなく、言葉と指示対象との結びつきは恣意的である。つまり両者の関係は自然的、必然的ではない。にもかかわらず言語が公共的に機能しうるのは、両者の関係が規範的に安定化させられているからである。言語には、統語論、意味論、語用論の三つの側面があるが、各言語はそれぞれの規則を有しており、言語共同体の成員にはその規則の遵守が課せられている。⁽¹²⁾

言語使用とは本質的に規範的な営為であり、規範性を帯びない発話は存在しない。いかなる語であれ、言葉を発するということは、構文論、意味論、語用論の全てのレベルにおいて、一つの規範にコミットすることに他ならない。ただ、同じ規範が無自覚に即自的に共有されている言語共同体の中では言語の規範性は隠蔽され通常は意識化されないだけなのである。「イスラームは虚偽である」との世界観を共有する非イスラーム世界におけるイスラーム研究者の間では、「正しいイスラーム」と「間違ったイスラーム」の区別は無意味であるが、それでも「イスラーム」という語を安定して使用しようと思うなら、意味論上、「イスラーム」の語の使用に関する何らかの規範的定義が必要となるため、「ムスリムがイスラームと呼んでいるものは全てイスラームとよぶ」といった類の規範を立てる必要が生ずるのである。しかし非イスラーム社会では、イスラームは虚偽であるとの前提が、共同主観的に「真理」であるため、その前提を客体化した上で、その前提に基づく規範を自覚化することができず、それゆえ自らの研究の規範性に気づかず、それを価値中立的な「記述的」と錯覚することになるのである。

また「唯一の大文字のイスラームを語ることが本質主義である」、との批判は、言語が有限な記号によって無限の事象を指示するものであり、必然的に語が一般性を持たねばならない、との基本的事実から目を逸らした恣意的な「言い掛かり」のレベルを超えるものではない。語（あるいは、語の指示する概念）に実在が対応するか否かに

ついては、哲学上、古来よりの実在論と唯名論の対立があり今なお決着を見ておらず、論争史を踏まえずに軽々しく「本質主義」などのレッテルを貼って何事かを批判した積りでいる、などということはそもそもあつてはならないことであるが、なぜそのようなことが非イスラーム世界のイスラーム研究には生じてしまうのかというと、やはり彼らが「イスラームは虚偽である」との世界観を共有しており、それが、共同主観的に「真理」であるため、その前提を客体化した上で、その前提に基づく規範を自覚化することができないためかと思われる。

「大文字の唯一のイスラーム (Islam)」を語ることが本質主義なら、「小文字の複数のイスラーム (islams)」を語ることも本質主義である。取りあえず、辞詞、形容詞、副詞、動詞などは措いて名詞だけに議論を限ったとしても、「本質主義」が批判の対象となるなら、全ての普通名詞の使用は禁じられることになる。勿論、「本質主義」なる語の使用も、唯一の「本質主義」なるものの実在を前提するが故に禁じられるべきであろう。実は、仮に普通名詞の使用を全て禁じ、固有名詞のみしか使わないとしても、本質主義の批判をかわすことはできない。なぜなら、固有名詞には、確かに「静態的」あるいは、「空間的」類概念の包摂による共通の本質の前提は存在しないこともありうるが、個物のアイデンティティーとして時間的に不変な本質を前提する「本質主義」を必然的に伴うからである。⁽¹³⁾

「本質主義」という批判が首尾一貫して行い得ないことは、既に明らかであろう。しかしそれは「本質主義」という批判が全く無効である、ということの意味しない。確信的な実在論者の間ですら、全ての語に実在が対応しているわけではなく、例えば伝説の「ユニコーン（一角獣）」のような多くの語に実在が対応しないことは自明の前提とされている。そのような語に対しては、語の存在、とりわけ個物を纏めて類概念を作りそれらに共通する本質

を想定しそれに対応する実在を虚構しその虚構の上に議論を組み立てること（市場のイドラ）を、「本質主義に基づく誤謬」として批判することは正当であろう。

つまり「本質主義」の批判が成り立つのは、語に対応する実在がない、と批判者がみなす場合に限られるのである。「大文字の唯一のイスラーム (Islam)」を語ることを「本質主義」として批判している者は、方法論上の批判を装ってただ「イスラームは虚偽である」と述べているに過ぎないのである。⁽¹⁴⁾

本稿の目的は、イスラーム研究における規範的アプローチの必要性を論証することにあるが、それは既に明らかのように、記述的アプローチに替えて規範的アプローチを採るべきである、ということではない。イスラーム研究に限らず、いかなる研究領域であれ、概念規定における規範性は言語の本質に由来する必然であり、選択の余地はない。従って我々に求められるのは、先ず研究を規定している無自覚な規範性を意識化し、次いでそれぞれの研究領域において生産的な研究成果をあげるために最も適合的な規範的概念を構築していくことなのである。

抽象的な概念の規範的な規定が、無限な事象を、その事象自体との関係が恣意的である有限な記号によって指示す言語というものの本質に属し、いかなる研究も逃れ得ないことは明らかになったが、この言語使用に不可避的に伴う規範性とは区別される二次的な規範性の有無を問うことができるかもしれない。

イスラームが一般的な範疇としての「宗教」なる概念を創出し、その上で「真なる宗教」として自己規定することは既に述べた。「何が宗教であるか」という問いと「何が真の宗教であるか」という問いが区別される以上、後者の問いには前者の問いに随伴する規範性とは階層を異にする別種の規範性が含まれるのではないか、との疑問が生ずるかもしれない。しかし概念の規定と真偽の判断の規範性はむしろ連続的なものである。⁽¹⁵⁾ 概念規定に必然的に

随伴する規範性と、真偽の規範性は別種のものと考えるよりも、概念が複雑、つまり概念が複合し、また他の概念との相互参照関係にある時、概念規定の恣意性を制御するために規範性が多重化される、と考えるほうが適切であるように思われる。

六 イスラーム研究の研究対象

「イスラーム研究」が「イスラーム研究」を銘打つ以上、研究対象が「イスラーム」であることには異論の余地は無かるう。

日本語の「イスラーム」、欧米諸語の Islam の原語はアラビア語であり、アラビア語はセム語の常として語根から様々な語が派生する構造を有する。「イスラーム」は、「平和」を意味する語根三つの子音「slm」から派生する動詞第四型の動名詞形であり、普通名詞である。標準的な古典アラビア語辞典イブン・マンズール（西暦一三二一年没）著『アラブの言葉（*Lisān al-ʿArab*）』を紐解くと、「イスラームとは、降伏（*istislām*）、服従（*inqiyād*）であり、シャリーア（聖法）においては、謙讓を表し、シャリーアを奉じ、預言者（ムハンマド）が齎したものを遵守すること」とある。イスラームが普通名詞でもあり学術用語である前に日常用語である以上、取敢えずこの定義を概念規定の出発点とすることは妥当であろう。

イスラームはイスラームを包摂する上位概念としての「宗教」という範疇を認めたが、同時に「誠にアッラーフの御許の宗教はイスラームである」（クルアーン三章一九節）とある通り、「真の宗教」を偽の宗教から区別している。言うまでも無く、「真の宗教」とはイスラームであり、その真理性を担保するのはアッラーフによる承認である。

ここでは、この定義に頷れる「降伏、服従」、「シャリーア」、「預言者」という三つの概念を手掛かりに考察を進めよう。

この定義から明らかなように、イスラームとは、個々人の個々の瞬間における生き方であって、一般的な教義や規則の束ではない。そのことが理解されれば、「唯一の大文字のイスラーム」と「複数の小文字のイスラーム」といった二項対立図式の虚構性は自ずから明らかとなる。

全ての個体が異なる個性と能力を持ち、あらゆる瞬間にそれぞれに異なった環境におかれている以上、求められるイスラームは個体ごとに瞬間毎に相違する。しかも一つの個体がある瞬間に求められるイスラームのあり方は一つに決まるわけではない。人間の数に応じて、それぞれに無数のイスラームが存在するのである。⁽¹⁶⁾

これは一見すると、「小文字のイスラーム」の考えと近いかの如き印象を与えるかもしれない。しかし両者の間には本質的な相違が存在する。それは「小文字のイスラーム」がムスリムの言動、思考の全てを無差別に「イスラーム」とみなすのに対して、ここでの議論は、あらゆるムスリムは常にその言動、思考の「イスラーム性」を厳しく問われている、と考えるのである。

「イスラーム」が個々人の生き方であるとする、「シャリーア」は教義の体系である。「シャリーア」とはアッラーフの御言葉である啓典クルアーンとそれを補完する預言者ムハンマドのスンナの教えの総体であるが、クルアーンは言葉であるのに対して、スンナとは預言者ムハンマドの言行（と黙認事項）を指す。既述の通り、有限な「語」は無限な世界に事象をその総体において記述することは決してできず、また有限な人間の脳は、無限に複雑な世界の事象をその総体において処理、把握することはできない。従って「預言者ムハンマドの言行」における

「行」も、物理的事象としての預言者の行動ではなく、言語の篩にかけられ範型化された行為類型を指す。従って、シャリーアとは、クルアーン、預言者のスンナ（言行）の言語的に範型化された記録（ハディース）であり、つまり言葉の束として、存在する。⁽¹⁷⁾ この言葉の束としてのシャリーアは単一の実在であり、「大文字のイスラーム」はおおむねこのシャリーア概念に対応していると言うことが出来よう。勿論、言葉の存在様態は、物体とは本質的に異なる。例えば「日本人」という言葉は、「日本人」と縮小しても「日本人」とフォントを変えても、あるいは「にほんじん」と読んでも、「ニッポンジン」と読んでも、その「語」としての同一性を保つ。

シャリーアが単一の実在である、との意味も、この言語の存在様態に応じた有り様においてなのである。

シャリーアとはクルアーンとスンナであると述べた。イスラームにおいて特に断らずに（アラビア語では定冠詞「al-」を付して）「シャリーア」と言った場合には、それは最後の預言者ムハンマドのシャリーアを指す。しかし預言者はムハンマドだけではなく、彼には、ノア、アブラハム、モーゼ、ダヴィデ、イエスなど多くの預言者が先行している。ムハンマドのシャリーアが先ず天啓のクルアーンであったのと同様に、シャリーアは預言者への天啓の概念と不可分である。モーゼの律法、ダヴィデの詩篇、イエスの福音などはクルアーンと同様に天与の啓典である。そしてムハンマドのシャリーアは先行する預言者たちのシャリーアに比べてより普遍的かつ包括的な完全なシャリーアであるが、預言者たちのシャリーアの真髄は一つであり、それが「イスラーム」という「宗教 (dīn)」であり、「宗教は一つであるがシャリーアは相違する」と言われるのである（『アラブの言葉 (Lisān al-'Arab)』）。

以上の「イスラーム」の語の分析により、イスラームには預言者たちが伝えたアッラーフの御許における真の「宗教」としての教義体系のイスラームと、個々人のアッラーフへの帰依の様態としてのイスラームがあることが

明らかになった。この両者は人間の視点からは別物であるが、アッラーフの視点からは同一である。なぜなら全知のアッラーフは、教義体系を構成する全概念の全ての外延と、世の初めから終わりにいたる全ての個々人のおかれた全ての個々の状況におけるイスラームのあらゆる可能性を見渡す視座に立っているからである。

つまり「イスラーム」を「アッラーフが『イスラーム』として承認するもの」と再帰的に定義することにより、その教義体系と個々人の帰依の二つの側面を統合的に把握することが可能となるのである。

「アッラーフが『イスラーム』として承認するもの」としての「イスラーム」は「あるべきイスラーム」、「規範的イスラーム」であるが、その基準となるのは預言者のシャリーアとなる。

こうしてイスラーム研究とはシャリーアを参照し、ムスリムの営みの中から「真のイスラーム」を「イスラームならざるもの」から識別する作業となる。⁽¹⁸⁾

「真のイスラーム」の識別の問題を締め出す一方で、「イスラーム原理主義」、「イスラーム・テロリズム」、「政治的イスラーム」、「リベラル・イスラーム」、「民主的イスラーム」といった内容空疎な概念を弄び、学問を装ってイスラームの抑圧と歪曲を推し進めてきた従来のイスラーム研究との訣別こそ、これからのイスラーム研究の第一歩とならねばならない。

七 イスラーム研究の領域

イスラームが諸預言者の宗教である以上、イスラーム研究は預言者ムハンマドに先行する預言者たちの宗教をも視野に収めなくてはならない。イスラームにおいては（真の）宗教とは預言者の教えである以上、アブラハムの教

え、モーゼの教え、イエスの教えが規範的概念なのであり、古代イスラエル人の宗教、ユダヤ教徒の宗教、キリスト教徒の宗教ではない。つまり、ヘブライ語聖書、新約聖書からアブラハムの教え、モーゼの教え、イエスの教えを復元し、その光に照らして、ヘブライ語聖書、新約聖書、そしてその後のユダヤ教、キリスト教の中のイスラームを浮かび上がらせることもまたイスラーム研究の一部と成らねばならない。この意味において、イスラーム研究はもう一度「東洋学」の伝統に立ち戻り、聖書学、西洋古典学との繋がりを取り戻し、新たな認識論に立つて再出発する必要がある。

またアッラーフは全世界の創造主、万有の主であり、イスラームの世界観において万物は等しくアッラーフを讃え服従する被造物であり、イスラームとはこの宇宙の存在様態そのものである。その意味においては、理論的には、自然科学もイスラーム研究の一部と成りうる。しかし、伝統的にイスラーム世界においても、イスラームとは一義的には、人間の「宗教」であり、学問体系としても、「宗教」としてのイスラームを扱う「宗教諸学」は他の学問とは区別されていた。アッラーフは万物の創造主であり、万象の存在の根拠ではあるが、イスラームは、「現世 (dunyā)」と「来世 (ākhirah)」あるいは「現世 (dunyā)」と「宗教 (dīn)」の二つの領域を峻別している。現象界 (‘ālam al-shahādah) である現世が人間の感覚によって把握される世界であるのに対して、不可視界 (‘ālam al-ghaib) である来世と宗教は預言者たちの啓示によって知りうるものである。イスラームは現世と来世、現世と宗教が共にアッラーフに帰属するが、来世と宗教こそ優先されるべきことを説いている。ムハンマドのシャリーアは不可視界⁽¹⁹⁾と宗教（人間の生き方、法）についての教えであり、現象界についての教えではない。

従ってイスラーム研究の研究範囲も、一義的には、不可視界の事柄と宗教、つまり人間の生き方、法となり、現

象界の事柄（物質とアッラーフの関係）、つまり「自然科学」の扱う事柄は、除外されるべきであろう。⁽²⁰⁾

本稿では、規範的アプローチの立場から、イスラームをその語義から出発し「アッラーフが『イスラーム』として承認するもの」として定義する「イスラーム研究」の規範的アプローチの研究パラダイムを提示したが、既に明らかなように、これはイスラーム世界の伝統的なイスラーム学に範を取っている。

学問の認識論／方法論的前提は研究が始動するための仮説であり、それ自体は真でもなければ偽でもない。⁽²¹⁾ 研究パラダイムの有効性が、ひとえにその生産性にかかっている以上、一〇〇〇年以上の歴史を有し、今なお新しい問題を生み出し研究成果をあげ、近年ますますその量を増しつつある、伝統イスラーム学の「認識論／方法論的前提」の有効性は論証を必要としない。説明を要するのは、基本的認識論／方法論を共有する本稿の「イスラーム研究」と伝統イスラーム学の相違点である。ここでは主たる相違点として以下の四点のみを指摘するに留めよう。

第一が語学の相違である。伝統イスラーム学は、アラビア語独善主義に陥っており、他の言語の習得のディシプリンを発達させなかった。⁽²²⁾ 非イスラーム世界の視座からイスラームを観察、記述、分析するイスラーム研究は、その本質からしてアラビア語の世界に自閉することは不可能である。イスラームの根幹をなすクルアーン研究には比較セム語学の知識は不可欠であるが、他の研究領域においてもイスラーム研究はそれぞれの分野に応じた語学の習得が課されることになる。

第二が、イスラーム研究の解釈学的性格である。非イスラーム世界のイスラーム研究は、イスラームを即自的に表現、記述することの出来ない言語環境において遂行されるが故に、必然的に異文化理解の解釈学の性格を帯びる。

第三に、イスラーム学の実践志向性である。イスラーム学は、自らがアッラーフにいか仕えるべきか、自らが何をなすべきかについてのアッラーフの御心を知るための手段であり、それゆえにそれ自体がイスラームの一つの形態である。他方、イスラーム研究は純粹に理論志向であり、学知そのものが目的となる。

第四に、イスラーム研究の再帰性（自己言及性）である。即ち、イスラーム研究はイスラーム（シャリーアの意味での）そのものの研究であるよりも、「（ムスリムの）イスラーム研究の研究」⁽²³⁾なのである。

八 宗教学としてのイスラーム研究

イスラーム研究が、イスラーム研究と銘打つ以上、研究対象はイスラームでなければならない。そして言語の本质上、概念規定が規範的とならざるを得ず、イスラームは普通名詞であるので、その出発点は語義を離れないことが要請される。そこで本稿では、イスラーム研究において妥当なイスラームの概念規定が、「イスラームとは、降伏 (istislām) 、服従 (inqiyād) であり、シャリーア（聖法）においては、謙讓を表し、シャリーアを奉じ、預言者（ムハンマド）が齎したものを遵守すること」、「アッラーフが『イスラーム』として承認するもの」⁽²⁴⁾であることを示した。

アッラーフの不在、その論理的帰結としてのイスラームの不在を前提とする研究は、⁽²⁵⁾地域研究、人類学、政治学、社会学、歴史学などの学問ではあってもイスラーム研究ではありえない。しかしイスラーム学と宗教学との関係は他の学問とのものとは違ったものとなるように思われる。

既述の通り、西欧の宗教学（以後、単に「宗教学」と記す）において、「聖なるもの」などと名づけうるような何も

のかの存在を前提し、それが人間に現れる現象を扱うことは既に確立した方法論である。⁽²⁶⁾

従って宗教学の立場は概ね、アッラーフを「聖なるもの」、ムハンマドを「宗教的人間」、啓示を「宗教体験」、シャリーアを「宗教思想」として理解する、と言うことができよう。

この立場はアッラーフの不在を前提する他の人文・社会科学の立場と、ムハンマドの啓示の真理要求を額面通りに受け入れることから出発するイスラーム世界のイスラーム学との中間に位置する。

宗教学においては「宗教体験」は個人の主観的（心的）な出来事であって、その内容が真理値を有する「客観的」な外的事実であるとはみなされないため、ムハンマドの啓示体験を「真正な」宗教体験とみなしたとしても、その啓示の真理性や預言者としての無謬性までも認めることを意味しない。従ってアッラーフを「聖なるもの」の顕現の一形態とみなしても、アッラーフがムハンマドの啓示が述べる通りの全知、全能の善なる世界の創造者たる唯一神であることを認めることにはならない。要するに宗教学においてはアッラーフの唯一性が前提されないことにより、宗教体系としてのイスラームが相対化され、ムハンマドの啓示の無謬性が前提されないことにより、他宗教との比較においてムハンマドのシャリーアが相対化されるだけでなく、イスラームの内部においても預言者ムハンマドの地位が相対化され、彼の「啓示」体験も他の「宗教者」たち（主としてスーフィー）の宗教体験と同列におかれることになる。⁽²⁷⁾

前章において、イスラーム研究の異文化の解釈学の側面を指摘したが、宗教学は、イスラームを相対化することによって、イスラーム研究にイスラーム記述の翻訳言語を提供することができる。一方、イスラーム研究はイスラーム世界と非イスラーム世界の間での翻訳における意味のズレ、差異性を明らかにすることによって、その言葉の

意味をより豊かなものとして、それを宗教学に差し戻すことができる。世界第二位の「宗教」イスラームの研究が宗教学の中で扱われない、という「宗教学」にとってのスキャンダルが克服されるとすれば、このような共同作業、相互参照によるフィードバックを双方が積み重ねていくことによるしかないであろう。

結び

本稿では、西欧のイスラーム研究の歴史と現状を概観し、その認識論上の問題を指摘し、自覚的な規範主義的アプローチの必然性／必要性を論証し、宗教学とイスラーム研究の将来のあるべき関係を示した。

本稿が、イスラーム研究を、非イスラーム世界の一握りの自称「イスラーム専門家」の間でしか通用しない独り善がりの自己満足の域を超えて、イスラーム世界の広大なイスラーム学の世界との対話が可能な水準にまで引き上げるための生産的議論の起爆剤になれば、望外の幸せである。

注

(1) 欧米の人文・社会科学では、解釈学の言語論的転回が言われてから久しい。自然科学においては、表現する言語の違いは、無視しうる程に小さい、と言って済ませることも許されるかもしれないが、社会科学においては、表現する言語は研究内容を大きく規定し、人文科学に至っては、研究内容はそれを表現する言語は不可分であり別の言語に写すことはほぼ不可能である。日本語の「イスラーム研究」と英語の「Islamic studies」、アラビア語の「al-dirāsāt al-Islāmiyah」はそれぞれ別々の文化・歴史的背景、認識論、宇宙論を有する知的営為であり、専門的に個別の問題を扱い厳密な議論をするなら、ひとしなみに論ずることはできない。イスラーム世界とヘブライズム、ヘレニズムを共有する欧米の Islamic studies と日本のイスラーム研究を纏めて論ずることに無理があることは言を俟たない。しかし本稿の議論の抽象度では、当面、イスラーム世界と非イスラーム世界のイス

ラーム研究を区別するだけで十分であり、特に必要が無い場合は欧米と日本のイスラーム研究を区別せずに分析の俎上に載せることにする。なお、Islamic studies は「イスラーム研究」とも「イスラーム学」とも訳し得るが、本稿では便宜上、イスラーム世界の学問を「イスラーム学」、非イスラーム世界のものを「イスラーム研究」と訳し分けることにする。但しアラビア語では、伝統イスラーム学は、通常「シャリーアに関する諸学問 (al-ʿulūm al-sharʿiyyah)」と総称され、「al-dirāsāt al-Islāmiyyah (Islamic studies)」は西欧の Islamic studies の影響を受けた別の学問を指す。

例えば世界最古の大学とも呼ばれるエジプトのアズハル大学の学部構成では、伝統イスラーム三学部と言えば、宗教基礎学部 (kulliyah usūl al-dīn) 、シャリーア・法学部 (kulliyah al-sharʿiyyah wa al-qānūn) 、アラビア語学部 (kulliyah al-lughah al-ʿarabiyyah) であり、イスラーム研究学部 (kulliyah al-dirāsāt al-Islāmiyyah) は別組織の新設学部であり、その他のイスラーム世界の大学でも、al-dirāsāt al-Islāmiyyah は学科レベルで文学部などの中に設置されている場合が多い。

(2) 但しイスラーム世界の概念は近代国民国家の枠組みとは無縁であるので、インドのアリーガル大学など、現在では非ムスリムが多数を占める国にもイスラーム大学は存在する。

(3) 日本を例に取ると、イスラームの専門教育を行う機関は、学科レベルさえ存在せず、僅かに東京大学文学部の思想文化学科、及び人文社会系研究科のアジア文化研究専攻の中に専任教官数二名のイスラーム学研究室が存在するのみである。

(4) 筆者は、東京大学文学部のイスラーム研究室の一期生であるが、当社の研究室主任が、イスラーム世界では一般信徒の子供でも暗証しているクルアーン第一章「開扉」章すらノートを見ずには板書できないのを見て、こんな所でイスラームを学ぶこととはできないと思ったのは今も記憶に鮮やかである。非イスラーム世界の高等教育機関でイスラーム研究を学んだ研究者の大半はイスラームの専門家を自称していてもイスラーム世界の学問水準に照らすと中等教育のイスラーム教養さえ身につけていない。

(5) 現代のトルコやイランの西欧的大学の中には、アラビア語の「神 (ilāh)」を語源とする「ilāhiyyāt (神的な諸事物、divinities)」の名を冠する学部、学科が存在するが、これはヨーロッパの「神学 (divinity)」の訳であり、伝統イスラーム学とは別の学問であり、アラブ諸国では、現代に至るまでこの訳語さえ使われていない。

(6) ʿilm al-kalām, ʿilm al-tawḥīd の名称もある。

(7) Hans-Michael Haussig によると、「宗教 (religion)」の原語 religio は神への献身を意味したが、中世キリスト教の用法では、キリスト教のみに対してのみ用いられ、普遍的な「宗教」を意味せず、ユダヤ教やヒンドゥーにも前近代においては、宗教一般を指す語は無く、大宗教において宗教の概念が初めて現れるのはクルアーンにおける「dīn」の語であると言う。Haussig はクルアーンの「宗教」には、comparative な用法と、exclusive な用法があり、exclusive な用法がイスラームを、exclusive

な用法が宗教を意味する」と言へ。Haussig の comparative は本稿の descriptive (記述的) exclusive が normative (規範的) にはば相当する。Hans-Michael Haussig, "A Religion's Self Concept of "Religion"—The Case of Judaism and Islam," John Bunzl (ed.), *Islam and the Political Role of Religions in the Middle East*, University Press of Florida, Gainesville, 2004, pp. 19-22.

(8) 日本の高等教育機関で唯一のイスラーム研究の専攻を謳う東京大学大学院人文科学研究所のイスラーム学研究室は当初は宗教学、宗教史学の下位分野であったが、今日では、アジア文化研究の下位分野に変わっている。

(9) 近代西欧のプロテスタント起源の「宗教」の概念が当てはまらないのは、イスラームのみではない。信徒人口第三位のヒンドゥーもそうであるし、儒教、神道も同様である。

(10) そもそも「ムスリムがイスラームと呼ぶもの」などというものが認識出来るなど考えることは妄想に過ぎない。同時代だけでも十数億人を数えるムスリムの個々の問題についての見解について網羅的に調べることは端的に不可能である。

特定の立場からのイスラーム認識が「大文字のイスラーム」であって、非実証的であるなら、たまたま調査した何件かのケース、何冊かの文献に基づいて、「中世イスラーム」、「イスラーム・モダニスト」、「イスラーム原理主義者」などといった概念を使うことも、「大文字の中世イスラーム」、「大文字のイスラーム・モダニスト」、「大文字のイスラーム原理主義者」について語ることになるので禁じられねばならないであろう。いや、「〇〇村のイスラーム」といった表現ですら、全ての村民の全ての行為を調べ尽くしたので無い限り「大文字の〇〇村のイスラーム」としか言うことができないため、不可能となる。

このレベルでのナイーブな「実証主義」が罷り通っているのが、イスラーム研究の現状であり、再構築を目指すにも、どこから手をつけてよいのか分らない惨状であるが、我々はノイラートの船の住人であり、出来るところから少しずつ立て直していくしかない。

(11) 私見によると、現代の人文・社会科学は、認識論的に、(1)物理主義、(2)意識主義、(3)言語主義のいずれかの立場を取る。(1)物理主義とは、物質世界を認識のアプリオリの基底とみなす立場、(2)意識主義とは、自己の意識を認識のアプリオリの規定とみなす立場、(3)言語主義とは人間の言語を認識のアプリオリの基底とみなす立場である。私見では、この三つの立場は論点先取に陥ることなく他の立場を論破することはできず、いずれが正しいかを合理的な議論によって決定することはできない。この状況は、人間の置かれた環境に、生物学的、あるいは科学技術的な予測不能な革命的变化が生じない限り変わらないと思われる。

認識論という営みが「言語の中」で行われている、というまさにその事実により、我々が認識論を問題とする以上、言語をア

プリアリな認識の基底とする立場は反証不能と言わざるを得ない。「了解される存在は言語である」とのガーダマーの哲学的解釈学にアーペルの超越論的遂行論を接合した言語主義が、本稿における筆者の認識論的立場となる。

- (12) たとえば日本語では、「真つ赤が昇っている太陽」は構文論的に許されず、「辛い太陽が訴訟している」は意味論的に許されず、深夜に「真つ赤な太陽が昇っている」と発言することは語用論的に許されない。

- (13) これは「日本」や「日本人」といった概念については言を俟たないが、個体についても同様で、物質的な組成を全く異にする一〇歳の自分と現在の自分を同じ固有名で呼ぶことは、個人の主体のアイデンティティーの存在を前提する本質主義による以外の何物でもなからう。

本質主義が批判の対象となるなら、普通名詞のみならず固有名詞も使用できないが、時の一点「今」においてある一定の場所にある個物のみを指す指示名詞さえ、本質主義の批判を免れうるかどうかは怪しく思われる。というのは、一定の場を占める肉、骨、血液などの集合、あるいは細胞の集合、あるいは分子、原子、素粒子の集合を、一つの個体「人間」として把握し「それ」と指示することも一種の「本質主義」と言えそうに思えるからである。

- (14) 大文字の唯一のイスラーム (Islam) を語することを規範主義、本質主義と批判することが、「イスラームは虚偽である」との言明の仮装でしかないが故に、誤りである、と言っているのではない。「大文字のイスラーム論」が規範主義、本質主義である、との批判が誤りであるのは、「イスラームが虚偽である」との言明の仮装に過ぎないため、そもそも方法論的な基礎づけがなく首尾一貫せず遂行論的矛盾に陥るからなのである。

- (15) 例えば考古学の遺跡の発掘調査の出土品の真偽を問うことは、むしろ事実の問題であり、「出土品」の概念規定の問題ではないように映る。一方、「人文科学は科学の範疇に含まれるのか」という問いと「人文科学は真の科学か」との問いは殆ど区別できないように思われる。

では「人間」概念についてはどうか。胎児が「真の人間」かどうか、との問いは事実の問題なのか、それとも概念規定の問題なのだろうか。では受精卵は「真の人間」なのか。卵子や精子はどうか。あるいはDNAを十全に全て含む細胞はどうか。真を正常、偽を異常と言い換えることができるとすると、「正常」なDNAを持つ人間が「正常な真の」人間であり、異常な「DNA」を持つ人間は「異常な偽の」人間なのか。遺伝子組み換えによって突然変異を起こした人間はどうか。「異常な偽の」人間はそもそも「人間」の範疇に入るのか。

- (16) 自分がおかれた状況を把握する場合のタイムスパンの枠組み設定自体が無限にありうる。アッラーフへの奉仕を意図してのシヤリーアに沿った生き方も、長期的に見た場合、たとえば職業選択の枠組みで、イスラーム学者になる、軍人(ムジャヒード)

になる、商人になる、農民になる、などといった行為、中期的に考えると、被侵略地にジハードに赴く、マッカ巡礼に行く、クルアーンを暗記する、モスクを寄進する、などの目標設定、短期的には、喜捨を例に取ると、法定の最低額を払って済ますのか、それ以上を自発的に施すのか、施す対象に誰を選ぶのか、どれだけ自らが責任を負う扶養家族のことをどれだけ配慮したのかを考えることができる。そしてそれらの全てを考えるにあたって、どれだけ意図を純粹にアッラーフを志向せしめるのか、無数の選択肢、可能性が存在するのである。

全ての人間にはそれぞれの瞬間に無数のタイムスパンの設定が可能であり、更にそのそれぞれについて、無数のイスラームの選択肢が存在する。

- (17) 繰り返すが、世界に生起する事象をその複雑性の総体において把握することは、人間の情報処理能力の生物学的限界を超えており、人間は自らの行為を含む世界を相対的に単純な一般概念にまで縮減して把握し整序する。そして言語はその際の最も有効な手段であり、言葉の束としてのシャリーアは、人間の行為の参照系として機能する。

- (18) 勿論、人間の行為は、様々な次元における複合的な現象であるため、そのイスラーム性もそれぞれの次元において解析されねばならず、それ故実際の具体的な行為は通常、イスラームに合致した次元とそうでない次元の複合であり、更に同一次元においても真偽が混在することしばしばである。例えば、敵の侵略を受けた「イスラームの家」の国境の前線の防人が、敵前逃亡して、良心の呵責からマッカに小巡礼に出掛け、旅先で巡礼装束を盗み、その盗品を着用したまま、悔い改めてマッカの聖モスクに籠って夜明かしし、規定の潔斎をしないまままで夜通し任意の礼拝に立ち尽くしたが、その中で、礼拝の作法の多くを間違えていた、といったケースを考えてみればよい。

ここまでは、議論の単純化のために、行為を決疑論的に扱ってきたが、実際の行為は全体として統一的なものであり、要素の寄せ集めではない。行為のイスラーム性の前提条件として、ムスリムであることが必要であり、ムスリムでない者、背教者について、どのような行為もイスラームとはみなされないのもそのためである。

思想に関しても事情は原理的に行為と同じであるが、思想は一般に行為より更に複合度が高いため、思想のイスラーム性の解析はより複雑で困難となる。

- (19) クルアーンの用法では、不可視界には来世や、アッラーフに関する事柄だけでなく、過去の預言者たちの物語（例えば、一章一〇二節）も含まれる。

- (20) 現代のムスリムの間には「科学のイスラーム化」と銘打ったプロジェクトが存在するが、ニューエイジ・サイエンス運動が、既存の西欧近代科学に替わりうる生産的なパラダイムを提示できなかったのと同様の運命を辿るように思われる。

なお政治は現象界の事柄であるが、行為にかかわるので、当為として宗教の対象となる。イスラームにおいて政教分離がない、というのはこの意味であり、社会分化の問題とは無関係である。しかしこの問題については稿を改めて論じたい。

- (21) 「小文字のイスラーム論」が批判されるべきなのは、それ自体が自らの批判する本質主義、規範主義に陥るという自己矛盾に陥るからである。

- (22) アラブ世界ではイスラーム学のカリキュラムに「外国語」が組み入れられることはなかった。非アラブ世界では、アラビア語に次いでペルシャ語が学問言語として学ばれることが多かったが、「異教徒の言語」が制度的に学ばれることはなかった。

- (23) 但しこの点においては、近年ではイスラーム世界の伝統イスラーム学の高等教育・研究機関においても、イスラームを直接に扱うのではない再帰的研究、即ち、特定の学者を取り上げて、その特定の領域における貢献の独自性を明らかにし、学説史的に位置づけるような研究が急増しており、実質的には非イスラーム世界のイスラーム研究との境界は曖昧になりつつある。

なお、非イスラーム世界のイスラーム研究はイスラーム世界の「イスラーム学」の「他者」視による自らの再帰性（「研究の研究」であること）への視点の欠落、イスラーム世界のイスラーム学は再帰化の方法論的自覚を欠いたままの進行、という問題を抱えている。

また「イスラーム学はムスリムのイスラームについての主観的な見解であるが、イスラーム研究は『ムスリムがイスラームと考えるもの』についての実証的で客観的な研究である」といった再帰性と実証性、客観性の取り違えは厳に慎まなければならない。イスラーム研究もまた、「研究者が『ムスリムがイスラームと考えるもの』と主観的に考えるもの」でしかなく、「大文字のイスラーム」の研究が本質主義、規範主義を免れないとすれば「小文字のイスラーム」の研究も本質主義、規範主義を免れ得なかったのと同様に、イスラーム学以上に客観性、実証性の要求を掲げることができないのである。

- (24) 概念規定はあくまでも研究の出発点としての作業仮説であり、結果的に、破棄されることは当然ありうる。本稿の規範的「イスラーム概念」も勿論その例外ではない。

- (25) 研究の結論として、アッラーフの不在、イスラームの不在が導出されることは学問上は当然ありうる。その結論の妥当性は、それぞれの研究領域に応じて個別の学術的基準に照らして判断されねばならない。

- (26) 宗教学には当然これ以外の立場もある。また宗教現象学も「聖なるもの」の存在自体については判断停止を方法論的出発点とする。

- (27) 典型的には東洋思想の共時的構造の解明を目指した井筒俊彦の業績が挙げられよう。