

Title	<研究創案ノート>新時代のイスラーム学構築の必要性： イスラーム復興とグローバル化を背景とする新しい課題 群とその射程
Author(s)	小杉, 泰
Citation	イスラーム世界研究 : Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies (2012), 5(1-2): 175-191
Issue Date	2012-02
URL	https://doi.org/10.14989/161186
Right	
Type	Departmental Bulletin Paper
Textversion	publisher

新時代のイスラーム学構築の必要性 ——イスラーム復興とグローバル化を背景とする新しい課題群とその射程——

小杉 泰*

Necessity of Constructing the Study of Islam for a New Era of Globalization:
Targets and Prospects

KOSUGI Yasushi

The Study of Islam, or what is often called Islamic Studies, is a research field where the value system of Islam as well as its ideals and ideas throughout history are studied. While Islamic history and studies of contemporary Muslim societies are more concerned with the realities of societies within the Islamic world, either historical or modern and contemporary, the Study of Islam is centered on the religion of Islam as such and its ideas in religious, ethical, theological, philosophical, mystical and legalistic writings of authors of notable, and lesser, calibers. It has been, however, mostly concerned with the pre-modern eras, because Islam had been long considered as a glorious religion before the advent of modernity, and therefore, as a closed system, until the manifestation of the Islamic revival in the last three or four decades. The globalization of the last two decades or so has also added a wider importance to the Islamic revival as the Islamic world has proved to be a force to be reckoned with in international relations. The Islamic revival has caused renewed interest in Islamic affairs, and has promoted research and studies on the contemporary Islamic world, and there have been substantial academic developments in this regard, including the ambitious launch of Islamic Area Studies in Japan. The Study of Islam focusing on the contemporary religious ideas, however, has not been sufficiently pursued against the need to expand its scope from the pre-modern to the contemporary eras. Islam has proved to be a vital religion with its own ideas in the global age, so the Study of Islam should study such dimensions, with its wealth of resources coming from the accumulated research achievements on the pre-modern eras. This means that Islam should be treated as a system open to the present and the future, not just as a closed system in the past, to understand its current and prospective dynamics. Since any study on a current Muslim society requires intellectual resources from the textual studies in the Study of Islam, new studies in this field can and will contribute to studies of all related fields. The major sub-fields in the Study of Islam, which need immediate attention, are: (1) *Tafsīr*, or interpretations of the Qur'an; (2) *Ḥadīth* studies; (3) Creed, theology and *fīraq* studies; (4) Philosophy; (5) Jurisprudence, including *fiqh* of politics and governance; (6) *Taṣawwuf*, ethics and mystical metaphysics; and (7) New sub-fields such as Islamic economics and Islamic bioethics.

1. 問題の所在

イスラーム世界および個別のムスリム社会に関する研究は、国際的にも日本国内でも、近年増加の一途をたどっている。1997年以来、日本国内の研究機関、研究者のネットワークによって展開されてきた「イスラーム地域研究」もその一環を担うものである。アジア、アフリカを初めとする世界の諸地域を研究する「地域研究」は、20世紀後半において知の最前線を担い、新しいプレー

* 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科教授

クスルーをもたらす領域として強力に推進され、イスラーム世界とさまざまなムスリム社会もその一部として、大いに研究、調査、考察の対象となってきた。

その一方で、イスラーム学は、それと比するならば、はるかに遅々とした歩みをたどってきた。イスラーム学とは、理念および価値体系としてのイスラームを探究する学問領域であり、第一義的に、思想史の方法と原典研究に立脚しておこなわれる。仮に、フィールドワーク(臨地研究)を重視する地域研究——あるいはそのディシプリンの側面としての人類学など——を、現実に存在するムスリム社会を対象として、そこに生起する諸現象を捕捉するものとするならば、そして歴史研究を、過去に存在したムスリム社会を対象として、史料の読解・解析からそれらの社会的現実を再構成しようとするものとするならば、イスラーム学は、そのような社会の中で思索し、著述をおこなってきたイスラーム学者、思想家、哲学者、科学者などの多岐にわたる知識人たちの営為を対象として、その全体像ならびに個別の著作の解析をおこない、思想としてのイスラーム、理念体系としてのイスラームを捕捉する学問分野である。

思想や理念体系を研究する場合に、思想史的な文脈のみならず、その担い手たちが生きた社会やその歴史的な展開を考察することは不可欠であり、思想をあたかも宙空に浮いたもののように扱うことはできない。社会との動的な関係に常に目を向ける必要がある。しかしながら、最初になすべきことは、思想や理念の内容を明らかにすることであり、そこにイスラーム学の独自の使命と課題がある。言うまでもなく、思想や思索はそれぞれに内的な統合性をもって展開されるものであり、思想的な営為を社会的コンテクストだけに還元して解釈することはできない。

「イスラーム世界」という呼称の成立とその呼称によって示される国際関係論的な実体[小杉2006: 599-613]が示すように、イスラーム世界またはその構成要素としてのイスラーム諸地域では、理念体系としてのイスラームが非常に大きな影響を与えている。特に、その理念体系が「イスラーム法」という「問題解決」を志向する法の実践として、あるいはその法に立脚する制度の具現化を通じて、社会の中に具体的な形となって現れる。その意味で、社会の中で生きている理念体系の影響を無視して——つまりイスラームを無視して——ムスリム社会を理解することはできないであろう。イスラーム世界研究においてどのように理念と現実の関係を理解すべきかについて、両者の双補的かつ動的な関係を、筆者はこれまで「三層／五層構造」として提示してきた[小杉2006: 701-703]。

イスラーム世界／イスラーム諸地域の歴史的な研究を「イスラーム史」と呼び、現代的なムスリム社会の研究を「現代ムスリム研究」と呼ぶならば、両者ともにイスラーム学の精緻な研究に立脚するイスラームの理解を取り込むことで、具体的な社会に対する把握を強めることが可能となる。

しかし、ここに3つの大きな研究上の空白とそれを埋めるべき課題が存在する。

第1は、歴史と現代の間の断絶である。従来から、イスラーム史と現代イスラーム研究の間には大きな断絶があった。イスラーム史はもっぱら前近代を扱い、現代については「イスラーム世界」ではなく、中東や南アジア、東南アジアといった個別の地域、あるいは各国の政治・経済・社会研究として展開され、前近代と近現代はそれぞれ異なる研究者群によって担われてきた。近年、イスラーム地域研究などの発展により、現代にも「イスラーム世界」が実在するという前提での研究が進み始め、この断絶は埋められつつあるが、イスラーム学に関してはこれと同様の断絶が継続している。

それにはいくつか理由が考えられる。一つには、従来のイスラーム学がもっぱら前近代の思想を主として扱ってきたこと、そのため教育・研究体制が歴史的な思想研究に偏っていることであろう。それは同時に、イスラームの神学や哲学には「宗教改革」が生じたことがなく、したがって近代化

されることなく、思想的な閉鎖系をなしているとの暗黙裡の認識を含意している。イスラームにおいて西欧における宗教改革に相当する思想的な変容がおきなかったのは確かであるが、西洋に固有の社会的・文化的現象が見られないからといって、イスラーム思想が近代において「停滞」していたと見ることはできない。

第2は、前項と密接に関連するが、断絶だけではなく、現代の理念・思想としてのイスラームに関する研究が非常に希薄であるという問題である。現代のムスリム社会研究の興隆にもかかわらず、そしてそれに伴うイスラーム政治思想などに対する関心と比べると、イスラーム学が得意とする基盤的な思想は社会的な関心を喚起せず、その研究の必要性も認識されてこなかった。端的に言って、今日のイスラーム世界が正統的な神学としての「アシュアリー学派」の信条を今なお護持しているのかどうか、事実としてすらもわかっていない。

社会現象に対する関心について一例を挙げれば、女性の服装（特にベール）に対する関心は高く、研究も増えている。しかし、現代イスラームにおける人間観、ジェンダー観に関するイスラーム学的な基礎研究はほとんどおこなわれていない。そのため、現代社会の研究においても、イスラームの理念となると前近代のイスラーム学的な研究を参照するという、やや時代錯誤的な方法が散見される。

最近筆者たちがおこなってきた宗教復興とテクノロジーや現代的な生命倫理をめぐる研究においても、先端的な医療技術の発展や新しいメディアを含むIT技術とイスラームの関係を考える上で、イスラーム学的な現代思想の解析が必要であることが判明している。

第3の空白は、イスラーム学の成果がこれまで蓄積されてきた前近代の部分にもある。国内的にも国際的にも、イスラーム学の研究者が増加しているとは言えず、前近代の研究も未知の部分が多く残されている。しかし、イスラームに関する他の分野が社会的な関心を惹く一方で、前近代の「閉鎖系」をめざす志望者は増えていない。しかも、今こそ、これまでの研究成果を再検証し、第1の問題点としてあげた歴史と現代の「断絶」を超克し、いわゆる「中世」の思想を現代につながる思想として再検討しなければならない時代に入っている。

一例をあげれば、ムウタズィラ学派の思想は、これまで9～13世紀に栄え、その後影響力を失った神学思想として理解されてきた。その意味では過去の「閉鎖系」の典型である。それに対して、近年イスラーム世界の思想家たちがこれを再評価して現代思想に取り入れる動きが活発化しているが、それを理解し、評価することのできるような現代的なムウタズィラ学派研究はほとんど存在しない。近年の動きをムウタズィラ学派の再生と理解してよいのか、そのような主張をまとめた全く新しい神学思想なのかも判断がつかないのが現状である。

つまり、前近代の思想を「閉鎖系」ととどめず、現代につながる「開放系」として再構築するのでなければ、過去のイスラーム学の成果もそれ自体が過去の遺物になってしまう可能性を持っている。

以上の3つの空白を克服し、新しい時代にふさわしいイスラーム学を構築することが喫緊の課題となっている。

2. 新時代の要請——イスラーム復興とグローバル化

新時代のイスラーム学を構築すべき理由が生じた背景として、20世紀後半から21世紀にかけて生じた国際的な動きの中で、特に2つのことが大きく影響している。

第1はイスラーム復興である。現象としてのイスラーム復興は、1970年代後半から各地で顕在化するようになった。イスラーム復興をめざす運動は、思想的には19世紀後半から始まり、両大

戦間期には各地でそれなりの社会的な高揚を見せたが、その後の民族主義、社会主義などの隆盛によって影が薄くなった。20世紀半ばには、イスラーム復興をめざす思想と運動は失敗に帰したとの評価もなされていた。

結果から言えば、現代のイスラーム世界における諸思想の競合の中で、イスラーム復興をめざす思想は、西洋的な近代化および民族主義と並んで、大きな力を持ち続けるものとなっている。冷戦は第二次世界大戦後まもなく始まり1980年代末まで続いたが、この時代を自由主義・資本主義と共産主義・社会主義の二極の対立によってとらえるとすれば、イスラーム復興は第三極としてイスラーム世界が自己形成を試みるものであった。

イスラーム復興がこれまでの30～40年間に進展するのと並行して、イスラーム復興の研究も進められてきた。特に、政治面での研究にめざましいものがある。金融を中心とするイスラーム経済の研究も、近年は注目を集めるようになってきている。社会的な研究も進められてきた。

このような研究の進展にともなって、社会現象としての「イスラーム復興」の前提としての信条・価値体系としてのイスラームそのものの復興を理解する必要性が生じている。それが、新時代のイスラーム学の責務を生んでいる。

イスラーム学は、イスラーム世界研究、イスラーム地域研究の基盤部分に相当する。これを基礎研究とするならば、現代的な個別の研究はイスラームに関する応用研究にあたる。言うまでもなく、現代社会の研究を主に考えれば、現代イスラーム社会に関しても基礎研究と個別の応用研究がなされるべきであり、そちらから見ればイスラーム学が提供する知見は、社会的実態の研究に対する支援の役割を果たす。どちらが主でどちらが従であると論じる必要はないであろう。

理念からアプローチするにしても、社会的実態からアプローチするにしても、三層／五層構造から見れば、両者の双補的な研究がなければイスラーム社会を精確にとらえることはできない。イスラーム復興によって、イスラーム学は現代的なディシプリンとして再構築されるべきものとなった。

新しいイスラーム学が必要とされるようになった第2の国際的な背景は、グローバル化である。グローバル化にはさまざまな局面があり、用語としても論者によって多様な用法があるが、本論の文脈では特に思想のグローバル化が問題となる。「冷戦」として語られる政治経済的・軍事的な対立は、自由主義と社会主義の思想的な対立でもあったが、それが前者の「勝利」として終わり、自由主義が世界を席卷するようになった。「西側陣営」を代表していたのがアメリカ合衆国であり、冷戦後に進展してきたグローバル化は、より普遍的な「地球化」の面と、アメリカの覇権を軸とするアメリカニズムの面を合わせもっている。区別するためには、前者をグローバリゼーションと呼び、後者をグローバリズムと呼んで区別することも可能であろう。しかし、前者ですら、中立的で普遍的な「地球化」とは言えない。

そこには明らかに、近代において列強の世界制覇によって生じた世界の一体化からの継続性があるからである。それをアジア、アフリカから見ると、欧米の覇権を軸とした世界システムの形成と「非西洋」の分割、植民地化があって、その後に冷戦による再編が生じ、冷戦終焉後のさらなる再編がグローバリゼーションとして進展していると見るのが可能であろう。

「イスラーム世界」から見ると、西欧の列強、あるいは米ソという超大国を中心とする世界の一体化に対して抵抗することを通して、より普遍的な「地球社会」を希求する闘いが続けられてきたとも言える。同様の批判的な見方は、歴史的に固有の文明世界を形成してきた東アジアや南アジアの視点からも展開可能であろう。

なお筆者は、現代の国際システムが西欧のウェストファリア体制の単なる世界化であるとの見方

をとらない。システムの起源から言えばその側面は濃厚にあるが、タテマエとしての正義や平等を掲げつつ、覇権と植民地支配を追究した列強に対して、アジア、アフリカが正義と平等の普遍化を要求して闘いを続けたからこそ、戦後のよりよい国際社会が実現してきたのである。

思想的に見ると、西洋近代の諸思想が世界化する過程が近代から現代まで継続してきた。社会主義も西洋近代の思想であると考えれば、冷戦とは二極化した西洋思想の対立であったことになる。しかし、実際には、社会主義は起源こそ西欧にあれ、その発展はアジアやアフリカ、ラテンアメリカにおけるさまざまな思想的貢献によってなされたものであった。イスラーム世界も、かつてソ連が「暴力革命によらない社会主義の道」と認定したナセル主義を含めて、社会主義の拡張に貢献した。

冷戦終焉後のグローバル化を見るならば、西洋近代の思想が世界化する過程がいつそう進展していることは明白であろう。資本主義や市場経済、自由主義などの語に代表される潮流が、世界を隅々まで洗い流しているようにすら見える。その中において、イスラームが現代の思想として生き延びたのみならず、対抗する代替案としての地位を保ち続けていることは、むしろ驚きと言うべきであろう。それがイスラーム復興のゆえであるのか、それ以上に世界宗教としてのイスラームにとってグローバル化がプラスに働いたと見るべきなのか、安易な即断は許されない。はっきりしているのは、イスラームが近代化・世俗化の中で残存し、生き延びた「前近代」の宗教／思想としてのみならず、きわめて現代的な思想として自己改革を遂げ、自己主張することに成功していることであろう。

そのことは、イスラーム経済論を見ると判然とする。リバー（利子）が聖典で禁じられていることを理由に、非リバー的な金融を構想するイスラーム銀行の運動は、かつて時代錯誤的な試みとして否定的に評価されていた。しかし、1975年から始まった商業的なイスラーム銀行の活動は、90年代から2000年代に大きく発展し、2008年のリーマン・ショックに始まる国際的な金融危機とそれに連なる経済危機を経て、今日の金融資本主義に対する主要なクリティークとして自己主張するに至っている〔小杉・長岡 2010; Chapra 2009〕。

イスラーム銀行の成功の一因は、聖典の教えに従って有利子の銀行を忌避していた人びとを新たな顧客として開拓しえたことによる。そのため、一般銀行も90年代には、無利子のイスラーム金融部門（イスラミック・ウィンドウと呼ばれる）を開設するようになった。問題は、なぜ、そのような聖典の教えが現代においても有効性を持っていたのかという点にある。

イスラーム学は、それを解明しなければならない。言いかえると、グローバル化時代において現代的な宗教として、あるいは現代思想として有効に機能しているイスラームの規範やその価値体系がどのようなものなのか、その実相を解析することが責務である。

ここにあげた2つの要素——すなわち、イスラーム復興とグローバル化——は異なる側面を持ちつつも、イスラームに関する限り、21世紀に入ってから相互の結びつきがより緊密になっている。それぞれが強く進展し続けている中で、イスラーム学の課題を見据えつつ、新しい研究を進めることが肝要であろう。

3. イスラーム学の主要な領域と研究課題

すでに述べたところから明らかなように、新時代のイスラーム学には、前近代——イスラームに即して言うならば「古典期」「中期」——と近現代を結びつける姿勢が必要とされる。さらに、動的に展開するイスラーム復興やグローバル化を背景として、前望性を持つような研究が求められる。

グローバル化時代のイスラーム思想の特徴として、さらに、イスラーム世界内での多角的な交流

の活発化があげられる。かつては、イスラームはその歴史的な中核地帯〔小杉 2011: 25-26〕から周縁に向かって拡大し、伝播していった。各地において固有の思想的展開がなされることはあったが、周辺部から中核地帯に思想が逆流することは少なかった。その理由の一つとして、巡礼などが思想の流通を支えているために、周辺で誕生した思想も通常は中心部を經由して他の地域に流布するという事情があるにしても、歴史的な中核地帯が思想の先行的生産地として長らく比較優位を維持したことは否めない。しかし、各地域が独自性をもってイスラーム復興を進めている現代では、それとは異なる事態が進行している。たとえば、イスラームと経済発展の結びつきについてはマレーシアが先端的な役割を果たしているし、イスラーム金融の商品開発についても、湾岸諸国とならんでマレーシアが大きな役割を担っている。

同じことが、アラビア語の役割についても言える。イスラーム思想におけるアラビア語の中心性は、言うまでもなく、他の言語がアラビア語に置き換わることは考えられないし、アラビア語を全く読めないイスラーム知識人も想像しがたい。しかし、思索や思想の媒体としては、他の諸言語も大きく成長しており、イスラーム世界内での多角的な知的な交流を見るならば、それらの諸語の文献も大きな重要性を持っている。伝統的に言えば、イスラーム学の主要言語は、アラビア語、ペルシア語、オスマン語であったが、現在では、アラビア語のほかに、ペルシア語、トルコ語および中央ユーラシアのテュルク諸語、南アジアのウルドゥー語、東南アジアのマレー語(マレー系諸語)などを重視していく必要がある。

これは単に、個別の言語で書かれた文献を史料とすることのみならず、これらの「イスラーム諸言語(イスラームが語られる媒体)」の間の相互関係も重視することを意味する。それを「多言語リンケージの構築」と呼ぶことにしたい。

以上に述べた中で、あるべきイスラーム学について3つの視点を提示した。すなわち、前近代と近現代の接合、グローバル化時代における前望性、多言語リンケージである。次にこれらを前提とした上で、イスラーム学にどのような領域があり、それぞれにおいてどのような研究上の課題があるのかを瞥見してみよう。なお、そのような概観を得ること自体が、それぞれの領域を専門とする研究者による共同研究の一つの課題であり、ここで述べるのはあくまでタタキ台としての簡略なスケッチに過ぎない。

(1) タフスィール／啓典解釈学

聖典であるクルアーンについては、欧米ではクルアーン学会があって研究も盛んである〔大川 2002; 小杉麻李亜 2011〕。イスラーム学的な研究の中心はクルアーンそのものから、クルアーンの解釈であるタフスィール(啓典解釈学)に移ってきている〔Ayoub 1984, 1992; Rippin 1988, 1999; Taji-Farouki 2004〕。7世紀のアラビア半島で成立した聖典がその後の長い歴史を通じて保持され、現代に至っても大きな影響力を保っているのは、その内容を時代や地域の現実に照らしながら有効な解釈を供給するという知的な営為が続けられてきたからであり、聖典のテキストと解釈の相互関係は現在も、これからも続いていく〔小杉 2009b〕。その意味において、イスラーム復興やグローバル化によって変容している今日のイスラーム世界を理解する上でも、タフスィールの研究はイスラーム学にとって緊要の課題であろう。

筆者は個別のタフスィールを扱う前提として、かつてその全体像を類型的に描く試みをおこなった〔小杉 1994b〕。それは個別の事例研究をおこなうための見取り図であり、事例研究の課題は、筆者自身を含めて現在まで継続している。日本では大川〔2009〕などがあるほか、現在のところタ

フスィール研究を推進するプロジェクトもないことを考えると、新時代のイスラーム学において現代の解釈書のみならず古今の主要な作品の解析を組織的に進めるべきであろう。

その際に、前述の多言語リンケージの観点から、アラビア語以外のタフスィールを広く視野に入れるべきと思われる。また、その対象として、語釈や内容の解釈を記述する狭義のタフスィールのみならず、他言語への翻訳も含めるべきであろう。前近代においては、クルアーンはアラビア語原典だけがクルアーンであるとして、その翻訳を禁じたり抑制する見解が有力であった。その背景には、原典のテキストを「最後の啓示」として保持しようとするドグマ的な立場やクルアーンの「奇跡性（イウジャーズ *i'jāz*）」を強調する翻訳不可能性説があった。しかし、現代においては、クルアーンのテキストの字義的な翻訳は不可能であるが、他言語による解釈としての翻訳は認められる、という見解が有力となっている。2つの見解の違いは、強調点の違いに過ぎない——すなわち、「翻訳は不可能であり、すべきではない。仮に翻訳をしても、それは解釈の一種に過ぎない」のか、「元のテキストと同等の翻訳はそもそも不可能である。他言語による解釈としての翻訳は、解釈が許されている以上、許される」のか——が、この転換によって他言語への翻訳が許容されるのみならず、非アラブ人信徒の理解のために奨励されるようになった。20世紀後半からは、非常に多くの言語で翻訳がなされてきた。これもタフスィールの新しい形態として、研究の対象となる。

付言すれば、アラビア語およびそれ以外のイスラーム諸言語で書かれたタフスィールが、さらに英訳されてイスラーム世界に普及する現象も生じている。現在のイスラーム世界の共通言語は、アラビア語と英語となっている。この2つの言語の普及をイスラーム復興およびグローバル化と結びつけて考えることも可能である。イスラーム学の観点からも、共通言語の実態と意義はさらに検討する価値がある。

タフスィールと関連するクルアーン諸学（ウルーム・アル＝クルアーン *'ulūm al-Qar'ān*）は、いわば「クルアーンとは何か」という成立史や内容構成に関する情報を多く含んでいる。これについても、日本ではわずかしこ紹介されていないため、的確に捕捉し、その理解を深めることが望ましい。

(2) ハディース学

ハディース研究はながらく、歴史的な研究の対象とされてきた。つまり、「史料」としての「預言者言行録」である。そのような扱いの結果、ハディースの全体像が研究されないという問題が生じる。史料としてのハディースからは、歴史的な事実に言及していないハディースは排除されるからである。実際には、預言者としてのムハンマドの言行である以上、信仰箇条や倫理的な言説、あるいは宇宙論なども含まれている。また、史料的な意義とは全く別に、ハディースが現代に至るまでクルアーンに次ぐ規範的な典拠として扱われている以上、そのことの実態を研究する必要がある。

また、「ハディース学」という学問分野がイスラーム世界で成立しており、ハディース学者がそれに従事してきた。一つの知の体系としてのハディース学がどのようなものであり、いかなる世界観をそこに内包させているのか、ということの探究も重要な課題である〔鎌田・飯森・小杉・後藤 1993〕。

欧米では、ハディースの成立史について新しい研究が出されている〔Motzki 1991; 2005〕のみならず、ハディース学についても意欲的な優れた作品が現れてきている〔Lucas 2004; Brown 2007〕。日本でも、ハディース学者を対象とする優れた研究がなされるようになってきている〔森山 2004, 2006, 2007〕。

イスラーム復興に伴い、イスラーム世界ではハディースをめぐる議論が盛んになっており、専門家によるハディース学の再構成も進められている。そのことが現代思想としてのイスラームにおい

て持つ意味や意義も検討されるべきであろう。

イスラーム復興は、伝統的な法学派墨守を否定し、新たなイスラーム理解を構築する面を持っている。そのことは、預言者ムハンマド像の再構成を含みこむものであり、ハディース学の再構成ないしはハディースの現代的理解とも関わるであろう。

また、デジタル化時代の到来は、かつては専門のハディース学者しか扱うことのできなかったハディースに、一般信徒がパソコンからアクセスする道を開いた。典拠がデジタル化されることによって何がどう変容するののかも、興味深い研究課題である。

(3) 神学および分派学

神学(信仰箇条または思弁神学)は、多数派においては前近代においてアシュアリー学派、マートゥリーディー学派が確立する中で非常に固定的なものとなった、とこれまでみなされてきた。その前提の下に、これらの古典的な神学派の影響を払拭することがイスラーム世界の近代化に不可欠であるとの議論がなされ、その中で理性的な神学派としてのムウタズィラ学派がしばしば称揚される。

はたして、このような図式的な理解が正しいのかは、実は大きな問題である。アシュアリー学派については、歴史的な研究は比較的進んでいるものの、現代思想の中でアシュアリー神学がどの程度の位置を占めているのかは判然としない。また、同学派と並ぶマートゥリーディー学派については、そもそも歴史的な研究さえも十分なされているとは言えない状態である。濱田 [2008: 20-24] がその思想的展開について非常に興味深い概要を述べているが、より詳細な研究が望まれる。また、アシュアリー学派、マートゥリーディー学派の両者について、現代に至るまでどのように思想が継承されているのか、オスマン朝期から現在までの時期について、精緻な調査が必要であろう。

前近代におけるムウタズィラ学派の研究も十分ではない。12世紀以降は独立した学派としては劣勢となったとされるが、その思想はシーア派の12イマーム派神学を含めて、さまざまな形でその後も継承されてきた。現代イスラーム思想を精査するならば、そこにおいてムウタズィラ神学的な観点を「発見」する可能性もある。

イスラームには、正統・異端を断じるための制度は存在しない。そのため、さまざまな思想的潮流を諸派として比較・検討する「分派学」が生まれた。近年の研究成果としては、イスマエイル派研究における菊地 [2005]、それに立脚する一般書 [菊地 2009] などが特筆に値する。

一時期はファーティマ朝の隆盛などでイスラーム世界に覇を唱えたイスマエイル派は、その後衰微したが、20世紀にはいつてから先代・当代の指導者であるアーガー・ハーン(3世=在位1885~1957、4世=在位1957~)などの努力によって、復興を遂げている。ロンドンにはイスマエイル派研究所も設立され、歴史的な思想研究も盛んである。イスラーム建築の分野での貢献(1977年に創設されたアーガー・ハーン・イスラーム建築賞など)で、イスマエイル派全体への認知度も高まっている。日本では、野元 [2002]、菊地 [2005] などの歴史的研究、現代のイスマエイル派社会を対象とする人類学者の子島 [2002a] などの研究があるが、現代をも含めた「開放系」としていっそう研究を進める必要がある。

ザイド派は、シーア派の分派として現代では分布がほぼイエメンに限られた派として、独自性を持っている。1962年の共和革命まで、北イエメンの山岳地帯を中心にザイド派イマームを戴く君主制が続いていたが、自由将校団による政権奪取とその後の内戦の中で「王党派」は没落し、ザイド派の存在感も弱くなった。そのためもあって、ザイド派の信条や法学についての研究もほとんどなされていない。

しかし、現代法学から見ると、18世紀に起きたイジュティハードを再興させる改革運動（アラビア半島のワッハーブ運動、南アジアのシャー・ワリーウッラーらの運動）を継承して理論化を進めたのは、ザイド派法学の最高峰として40年にわたってイエメンで活動したシャウカーニーであった。彼は自らを「非限定的（＝最高位の）ムジュタヒド」と位置づけ、さまざまな革新をおこなった。彼はザイド派的なイジュティハードの伝統を継承する一方で、解釈においてはザイド派の枠にとどまらない革新性を持ち、その著書は現在のスンナ派においても広く参照されている [Haykel 2003; 小杉 2010: 9-10]。新時代のイスラーム学において、近現代のザイド派に着目すべき大きな理由がそこにある。

現代におけるスンナ派とシーア派の共通点・相違点も、新時代のイスラーム学において非常に重要な研究課題である。従来のスンナ派・シーア派論では、歴史的経緯や前近代の思想を扱うことが多く、現代についてもそれらを援用した議論が散見するが、新時代のイスラーム学の貢献が求められる。

特に、分派だけではなく、宗教が複数ある場合に、それらの社会的・政治的な意味が前近代と現代では決定的に変化している点に着目しなければならない。前近代の世界では、どのような宗教でも宗派でも、ほとんどの信徒は自律的な閉鎖空間で暮らしており、他の宗教や宗派と頻繁に接触していたわけではない。ところが、現代ではクロスボーダーな人的移動や交流が激増すると共に、国民国家群の成立によって領域国家内にいくつかの宗教・宗派が「閉じ込められる」現象が生まれてきた。

それらの間で共存が図られている時には問題は生じないが、国内の社会・経済的な対立が政治・宗教的な要因と結びつくと、現代のレバノン、シリア、イラクなどで見られる「宗派紛争」が生まれる。そこで宗教や宗派に関わる理念や象徴が動員されていても、それを前近代に関するイスラーム学的知見で説明することはできない。

分派と政治闘争という意味では、ハワーリジュ派が歴史上名高い。正統カリフ時代からアッパース朝前期において各地で大きな勢威を有したハワーリジュ派は、その後ほとんどの内部分派が衰退し、今日ではわずかに穏健なイバード派が、アラビア半島のオマーンで優勢を占めるほか、北アフリカの一部（アルジェリアやチュニジア）に残っているに過ぎない。その一方で、ハワーリジュ派の過激性である「タクフィール（ムスリムの不信仰断罪）」に着目して、現代のイスラーム過激派をハワーリジュ派になぞらえる見方が生まれている。

この類比は、欧米において急進的なイスラーム復興運動に「ファンダメンタリズム（原理主義）」のラベルが用いられたのと同様に、イスラーム世界内部で急進派を断罪するレッテルとして用いられた面がある。つまり、ジハード団がイスラエルとの単独和平をとがめてサーダート大統領暗殺事件（1981年）を起こした時、かつて「大罪を犯した者」は討伐するというスタンスを取ったハワーリジュ派との類比が用いられた。そのような政治的なレッテル貼りを超えて、現代の過激派の特徴の1つとされる「タクフィール」が歴史的なハワーリジュ派などの思想と類比可能なのか、あるいは共通性を論じることが有効な分析方法なのか、といったイスラーム学的な考察は必要とされる。その意味で、ハワーリジュ派も歴史的存在としてではなく、「開放系」として扱うべきであろう。また、上に触れたように、少数派とはいえ、ハワーリジュ派の分派であるイバード派は現代イスラームの一部として存在しているのであり、それに対する研究も必要とされる。

神学的な思想をめぐる主流派の立場について、忘れてはならないのが「サラフィー主義」であろう [Meijer 2009]。前近代のイスラーム世界では「4法学派」「2神学派」「スーフィー教団」が優勢

であり、2つの神学派は法学派と交錯するものとして理解されてきた。しかし実際には、ハンバル法学派はいずれの神学派とも親和性が低く、その思想を2神学派によって語ることはできない。ハンバル学派の特徴は思弁神学を好まない点で、独自の「神学派」となるような内実を持たなかったが、神学的思索をしなかったわけではなく、神学的思考を最小限とする「典拠重視」の体系を作った。その意味で、ハンバル学派は神学派ではないが神学的内容を含んでいると見るべきであろう。

これを継承したのがイブン・タイミーヤであり、さらにそれを継承したのが18世紀以降の現代のサラフィー主義である。「サラフィー主義」は、「初期世代(サラフ)」に回帰することを主張する点で「復古主義」と理解されがちであるが、その特徴だけで思想的な内容を語ることはできない。しかも、「サラフィー主義」という用語は非常におおまかな傾向を述べるものに過ぎず、具体的な内容の研究は進んでいない。多様な差異を含めて、サラフィー主義の神学と法学を考察することは、新時代のイスラーム学にとって重要な課題と言える。

(4) 哲学

イスラーム哲学は、古くは、東方イスラーム世界ではガザーリーなどの哲学批判を受け、西方イスラーム世界でイブン・ルシュド(アヴェロエス)に1つの頂点を見た後、その系譜は西欧のスコラ哲学などで受容されたものの、イスラーム世界全体としては衰えたと評価されていた。コルバンなどの研究によって、イブン・シーナーの哲学が東方でさらに発展したことが実証され、古い定説は覆された。イランなどを中心に神智学(イルファーン)の伝統が、ムッラー・サドラーなどの研究によってより広く知られるようになっていく。日本でも、イブン・シーナーの研究〔仁子1998; 松本2002〕やムッラー・サドラーの研究〔鎌田2000, 2007〕が進められてきた。

しかし、現代思想を見ると、狭義のイスラーム哲学(すなわち、ギリシア語からの借用語で表現される場所のファルサファ falsafa)は前近代にとどまり、現代への影響は限定的であると評価されている。その一方で、現代イスラーム世界には、現象学などを含めて近代西洋的な哲学が流入している。それらの西洋的な哲学の影響はこれまで「西洋的近代化」への流れとして理解され、イスラーム哲学の問題とは考えられてこなかった。実際に、西洋哲学の受容者の中には、非イスラーム的なモダニズムの流れも強く、その場合にはイスラーム世界の思想的現象の一部とはいえ、イスラーム学の対象としては考えにくい。しかし、先端的なポスト・モダンの哲学を学ぶ中から古典的なイスラーム哲学を再考し、合わせて現代哲学の再構成を試みる動きも存在する。

新時代のイスラーム学においては、そのような思想をも的確に捕捉することが望まれる。

なお、狭義の「イスラーム哲学(ファルサファ)」には含まれないが、広義に見ればギリシア哲学(とりわけ新プラトン主義)の流れを吸収した哲学的思想と見なすことが可能なものとして、いわゆる「哲学的スーフイズム」ないしはタサウフ(イスラーム神秘主義)における形而上学的な思想がある。これについては、タサウフの項で後述する。

(5) 法学(政治法学を含む)

イスラーム法学は、イスラーム学と歴史学の間展開する領域であろう。法学はもともと現実との交差の中で展開される学問であり、神学や哲学のように純粋に思想的な現象としてとらえることはできない。歴史的な研究では、柳橋博之が精力的に研究を続け〔柳橋1998, 2001, 2012〕、そこで「実定法」と指定されている「法学(フィクフ fiqh)」について、家族法と財産法が主として研究対象とされている。家族法については、比較法の立場から先駆的なイスラーム法研究をおこなった真

田が現代のイスラーム諸国をも視野に入れている [真田 2000(1985); 真田・松村 2000]。また、具体的な事例に対する見解を法学的な権威が示すファトワー（法学裁定）の研究もおこなわれている [森 2004]。

これに対して、イスラーム学が考究すべき分野は、法理論、法解釈の方法論、典拠と法規定の関係性などであろう。狭義には「法源学（イルム・ウスール・アル＝フィクフ ‘ilm uṣūl al-fiqh）」の領域がそれに該当するが、典拠と法規定の関係はタフスィールやハディース学とも密接に結びついている。

イスラーム法は7～10世紀の法学派の形成期 [小杉 2011: 290–324] を経て、精緻な法体系を汲み上げ、多岐にわたる社会的な諸問題に対応するものとなり、オスマン朝の最盛期には安定期に達したと考えられている。この安定性が「西洋との邂逅」によって崩れた時、イスラーム法の再考を求める動きが生じた。19世紀から20世紀前半には、「法の近代化」の名の下に西洋法を継受する傾向が強まったが、イスラーム復興の進展と共にイスラーム法の復活ないしは「法の再イスラーム化」が希求されるようになった。

イスラーム法の近代化／現代化の方法として、伝統的な法学を前提としてその内容を近代的に再解釈する「再解釈派」と、典拠に立ち還って解釈を新たにおこなう「再構築派」に分けることができる。どちらの方法によるにしても、伝統的な法学の資産を活用する必要があるため、1950年代から筆者が「法學ルネサンス」と呼んでいる知的な運動が起きた。「ルネサンス」には古典復興とその近代的解釈の意味を持つが、イスラーム法学についても古典を復興し、それを読み直す営為がおこなわれた [小杉 2003]。

このような過程で、次第に再構築派が強まってきた。それは、現代においてあまりに新しい事物や現象が生じているため——近代においてはイスラーム世界にとっての「未知」の領域としての西洋的な近代文明が問題であったが、今日では人類が全体として経験している「未知」の領域への対処が必要とされる——伝統的な遺産の再解釈だけでは対応力に限界があるからである。

再構築派は、言いかえれば「現代的なイジュティハード（法規定発見の営為、解釈の努力）」を推進する潮流であり、新時代のイスラーム学にとっては、イジュティハードがおこなわれている全領域が研究対象となる。

さらに、法学の一部として「政治法学」を措定すべきであろう。この分野は、古典では「統治の法規定 (ahkām sulṭāniya)」ないしは「統治の諸規則」[アル＝マーワルディー 2006] と呼ばれていた。総じて言えば、前近代には王朝権力の認証と行政上の法規定が重視された。それに対して、現代では国家体制がどうあるべきか、何をもちいて統治体制の正当性（レジティマシー）を判断しうるのか、ということから問題とされるようになっていく。政治法学を含めて、もともと法学は社会的現実の展開に対応する側面が強い。イラン・イスラーム革命を初めとする政治面でのイスラーム復興によって生じた新しい現実が、政治法学を現代的な形で再び動的に展開するものとした。イランないしは12イマーム派の政治法学については、これまで優れた研究が出されている [松本 1993; ホメイニー・富田 2003] が、今後はよりいっそう広範な調査と研究が必要とされる。

(6) タサウフ

タサウフは、欧米では悟りを開いた神秘家を指す「スーフィー」にイズムをつけて「スーフィズム」と呼ばれることが多く、日本でもこの語が借用されている。しかし、欧米で「スーフィズム」という時はイスラーム法の厳格さに対抗するものとして内面性を強調することが多く、法の行為規

範と内省的な精神性を統合的にとらえるタサウフとそれが同意と言えるかどうかは、これまでも議論がなされてきた。さらに、タサウフの組織的・制度的表現であるタリーカ（教団／道）は、聖者信仰を含む、いわゆる「民衆イスラーム」とつながることが多く、この分野においては研究対象の外延と内包を明示することは容易ではない。

東長[2002a]は、タサウフ／スーフィズムを立体的にとらえるために「スーフィズムの三極構造」[東長 2002a: 185-188]を提唱して、1つのブレイクスルーを作った。東長靖はさらに、人類学者の赤堀雅幸などと連携し、「スーフィズム・タリーカ・聖者信仰・サイド／シャリーフ複合」という概念を分析のための基本視座として提唱してきた[赤堀・東長・堀川 2005]。

仮に人類学的な調査・研究を「現代ムスリム研究」のカテゴリーに含めるならば、イスラーム学の対象としては、タサウフの理念的・思想的側面をより強調すべきであろう。イスラーム復興はしばしばタサウフやタリーカの再活性化を生み出しており、その社会的実態とともに、神秘主義がいかにして現代社会において信徒が生きる上での有力な参照枠組を提供しているのか、それがどのような思想的な名実をもっているのかを解析、考究することが肝要であろう。

タサウフの重要な思想潮流として、形而上学的な要素を強く持つ哲学的スーフィズムの「イブン・アラビー学派」ないしは「存在一性論学派」が存在する。12～13世紀に生きた知の巨人を淵源とするこの思想潮流は、前近代のイスラーム思想界を席卷したのみならず、現代イスラーム世界においても滔々と流れている[東長 2002b, 2010a, 2010b]。

万物のすべてが超越的な存在／実在の顕現であるとする「存在一性」論は、存在論的な哲学的思考を前提としており、近代哲学が陥った認識論的な偏向とは全く異なる位相を持っている。この次元においては、近代思想と容易に融和するものではなく、欧米のイブン・アラビー学派も近代批判の思想としてこれを受容している。さらに、存在の真義を悟って深淵の靈的狀態に達した理想的な人間像に関する「完全人間」論などが展開されている。このような認識や観念は、一見するとイスラーム世界の現実とは結びつかず、政治・社会・経済などの研究者はタサウフを——学際的な研究においてすら——等閑視している。

しかし、いわゆる「公式的イスラーム」を体現する法学者などのウラマーも、しばしばタサウフと親和性の高い知的世界を形成している[小杉 1986]。あるいは、イランにおいてイスラーム革命を主導したホメイニーがイブン・アラビーの『叡智の台座』の注釈者であることを見ても、神秘主義を単に「民衆イスラーム」の一部を見なすことはできない。確かに近代的なマインドにとって、タサウフ的な形而上学の意義は理解しにくいだが、イスラーム世界においてそれが持っている大きな思想的な影響を考えると、地域研究の一環としても、その意義を適確にとらえる必要があることがわかる。

イブン・アラビー学派については研究が進められ、その基盤も整備されつつあるが[東長 2002b; 東長・中西 2010; 遠藤 2011]、タサウフは同学派のような形而上学的な傾向を持つもののほか、より倫理学に近い展開をおこなうものもある。神学と宗教的な倫理学に近いように思われるが、イスラームの場合は、神学は信仰箇条の擁護・防衛という側面が強く、日常実践をも含む宗教倫理の側面は、むしろタサウフの近接領域となっている。それをも含めて、イスラーム学の中核的な領域の1つとして、広い視野から現代タサウフ／スーフィー思想の研究が推進されることが望ましい。

(7) イスラーム経済論などの新領域

上に述べてきた諸領域は、伝統的なイスラーム学の構成をある程度前提としている。これに対し

て、それらと深く結びつきつつも、現代における新しい社会的要請に対応して生まれてきた領域がある。その典型は、イスラーム経済論であろう。

イスラーム法には、非常に多くの経済に関する規定が含まれている。マッカが商業都市であったためもあり、クルアーン自体がもともと商業を推奨しているのみならず、信仰の奨励も商業的な論理でおこなっていることに示される——筆者の言う「教経統合論」[小杉 2001]——ように、イスラーム学と経済とは親和性が非常に高い。しかし、それらは契約や商行為をめぐる法規定の中に含まれており、「政治法学」（統治の諸規則）のような「経済法学」という下位範疇を生み出すことはなかった。

見方を変えると、イスラーム法を「イバーダート（‘ibādāt 信仰行為）」と「ムアーマラート（mu‘amalāt 社会的行為）」に分けた場合、後者の相当部分が財産や契約に関わるものであり、経済法学として分離するには本体の主要部分であり過ぎた、と見ることもできる。シャイバーニー（805年没）の『利得の書』[al-Shaybānī 1938] やアブー・ウバイド（839年没）の『財の書』[Abū ‘Ubayd 1981] などに見られるように、早くから経済に関わる独立した法学書はあったが、単独の分野として区分されてはこなかった。イスラーム世界における経済学的な知の領域の独立は、14世紀のイブン・ハルドゥーン「文明学（イルム・アル＝ウムラーン ‘ilm al-‘umrān）」にその先行形態を見ることができるとしても、本格的な議論は20世紀に入ってからであろう [湯川 2010]。

「イスラーム経済」の語は、前近代においては、イスラーム世界の経済とほぼ同義にとらえることができる。経済行為のすべてをイスラーム法に還元することはできないが、ガイドラインとして法規定が大きな役割を果たしていたことは疑いを入れない。その実態と、20世紀以降の「イスラーム経済」とは異なっている。たとえ、後者が前者を援用しようとするにしても、前近代のイスラーム経済の実態は十分研究されているとは言えないのが、現状である。

新しいイスラーム経済は、近代において西欧に発する資本主義が世界をおおうようになり、国際的な経済システムがイスラーム世界をも包摂するようになった後に、非イスラーム的な経済システムを「イスラーム化」して、イスラームの理念や法規定と整合的なものにしようとするものである。その中には、前近代との継続性が濃厚なザカート（義務的喜捨）、サダカ（任意の喜捨）、ワクフ（寄進）財産などに関わるものと、イスラーム銀行／無利子金融のように、前近代には存在しなかった経済システムをイスラーム化する試みが含まれている。また、前者の場合でも、喜捨を用いた福祉活動などは現代的な展開をしており、ザカートやサダカをめぐる法規定の共通性だけでは論じることができない。

無利子金融は、「リバー（利子）」を禁ずるクルアーンの章句に基づく金融制度を、現代社会の中で再構築しようとする試みである。章句の解釈も、適用対象の社会・経済制度が非常に異なるために、伝統的な解釈を大きくはみ出る面が強い。リバー批判（リバーの害悪を説く議論）は前近代から存在するが、それはあくまで法学的な議論が主であった。利子を自明の前提とする資本主義が世界を覆った後のイスラーム経済論では、利子の役割についての議論もはるかに広い視野を持っており、それに照らしたリバー批判もきわめて多岐に及んでいる。

イスラーム経済論は、リバーやイスラーム銀行に関してはかなり成長を遂げているが、それ以外の経済活動については発展途上にある。食品産業の現代化とグローバル化と結びついたハラール食品市場 [川畑 2011a; 2011b] の成長も、イスラーム経済の新分野となっている。地域研究からのイスラーム経済の実態調査と合わせて、イスラーム学からイスラーム的な経済思想へのアプローチを強める必要がある。

その他の新領域として、医療と生命に関わる倫理がある〔井上 2010a, 2010b〕。宗教が人間の生死、霊魂や来世に関わるものであるとすれば、イスラームも例外ではなく、これらをめぐる長い伝統的な蓄積がある。その一方で、先端的な医療技術の発展によって、「脳死」論議を含む死の定義、延命治療の可否、生殖補助医療の適用範囲など、伝統的な議論を再配置したり、新しい科学的知見に基づき新しい解釈が必要とされる事態が数多く出来ている。生死に関わる諸問題は、宗教思想にとって重要な領域であり、新時代のイスラーム学が積極的に開拓すべき分野となっている。

インターネットやIT技術の革新が、私たちの生きている世界を劇的に変容させていることは論を待たない。現代宗教、現代思想としてのイスラームも、デジタル化による高度情報化社会の進展に大きな影響を受けている。その中でひときわ目につくのは、デジタル化によって聖典クルアーンが「朗読されるもの(クルアーン)」としていっそう広く普及し〔小杉麻李亜 2010〕、インターネット上でのアラビア語の普及によって、イスラーム古典の復興が起きていることであろう。それは、本論の観点から言えば、イスラーム学が対象とするような思想が古典と現代の境目を超えて、次第に「開放系」となることにほかならない。

イスラーム復興を、「脱イスラーム化」に続く「再イスラーム化」の過程としてとらえるならば、脱イスラーム化が随伴現象としてイスラームの「外在化」を伴っていたのに対して、再イスラーム化は「現代化」「グローバル化」を伴うものである。インターネットとIT技術の影響は、まさにイスラームの現代化、グローバル化を推進する要素となっている。新しいイスラーム学の展開においては、このようなメディアの新次元を十分に視野に入れなくてはならない。

本節では、目につく新しい分野をいくつかだけ取り上げたが、このような新しい知的活動が要請される領域は今後も増加するであろうし、その意味において、イスラーム学の対象領域は時系列的にも共時的にも「開放系」としてとらえられることであろう。

* 本論文は、文科省科学研究費補助金による基盤研究(A)「環インド洋地域における宗教復興・テクノロジー・生命倫理」(研究代表・小杉泰)の成果の一部をなすものである。

参考文献

- 赤堀雅幸・東長靖・堀川徹編 2005 『イスラームの神秘主義と聖者信仰』 東京大学出版会。
アル＝マーワルディー 2006 『統治の諸規則』(湯川武訳) 慶應義塾大学出版会。
井筒俊彦 1980 『イスラーム哲学の原像』 岩波書店。
—— 1975 『イスラーム思想史——神学・神秘主義・哲学』 岩波書店。
—— 若松英輔編 2009 『読むと書く——井筒俊彦エッセイ集』 慶應義塾大学出版会。
井上ひかり 2010a 「書評：Abdulaziz Sachedina, *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application*, New York: Oxford University Press」『日本中東学会年報』 26(1), pp. 277–280。
—— 2010b 「書評：Mohammad Hashim Kamali. 2008. *The Right to Life, Security, Privacy and Ownership in Islam*. Cambridge: The Islamic Texts Society」『イスラーム世界研究』 3(2), pp. 495–499。
遠藤春香 2011 「イブン・アラビーの完全人間論に関する研究潮流と今後の展望」『オリエント』 53(2), pp. 133–141。
大川玲子 2002 「学界動向 クルアーン学会の誕生：The Qur'an-Text, Translation and Interpretation 学会報告」『イスラーム世界』 58, pp. 111–115。
—— 2009 『イスラームにおける運命と啓示——クルアーン解釈書に見られる「天の書」概念を

- めぐって』見洋書房.
- 鎌田繁 1994 「神秘主義とシーア・イマーム論の出会い——ファイド・カーシャーニーの完全人間論」
 鎌田繁・森秀樹編『超越と神秘——中国・インド・イスラームの思想世界』大明堂, pp.291–310.
 —— 2000 「注釈における革新——モッラー・サドラーのクルアーン注解」『文学』1(4), pp.49–66.
 —— 2007 「幸福と哲学者の営み——モッラー・サドラーの実体運動説の意味」『東洋文化』87,
 pp.163–180.
- 鎌田繁・飯森嘉助・小杉泰・後藤明 1993 「座談会「ハディースをめぐって」」『イスラム世界』
 39/40, pp.111–135.
- 川畑亜瑠真 2011a 「書評：Azhar-ul-Haq Lodhi. 2009. *Understanding Halal Food Supply Chain*. London;
 HFRG Ltd.」『イスラーム世界研究』4(1/2), pp.623–625.
 —— 2011b 「書評：Johana Pink, ed., *Muslim Societies in the Age of Mass Consumption: Politics, Culture
 and Identity between the Local and Global*, Cambridge Scholars Publishing, England, 2009.」『日本中
 東学会年報』27(1), pp.363–365.
- 菊田達也 2005 『イスマール派の神話と哲学——イスラーム少数派の思想史的研究』岩波書店.
 —— 2009 『イスラーム教「異端」と「正統」の思想史』講談社.
- 小杉麻李亜 2010 「声が運ぶ聖典クルアーン」西尾哲夫・堀内正樹・水野信男編『アラブの音文化
 ——グローバル・コミュニケーションへのいざない』スタイルノート, pp.150–163.
 —— 2011 「10周年を迎えたロンドン大学 SOAS クルアーン学会——第6回「クルアーン——テ
 クスト、歴史、文化」研究大会」『イスラム世界』76, pp.51–58.
- 小杉泰 1986 「現代イスラームにおける宗教勢力と政治的対立——カイロにおけるアズハル・フセ
 イン複合体とサラフィー主義」『国立民族学博物館研究報告』10(4), pp.959–1000.
 —— 1994a 『現代中東とイスラーム政治』昭和堂.
 —— 1994b 「イスラームにおける啓典解釈学の分類区分——タフスィール研究序説」『東洋学報』
 76(1-2), pp.112–138.
 —— 2001 「イスラームの『教経統合論』——イスラーム法と経済の関係をめぐって」『アジア・
 アフリカ地域研究』1, pp.81–94.
 —— 2003 「未来を紡ぐ糸——新しい時代のイスラーム思想」小松久男・小杉泰編『現代イスラ
 ム思想と政治運動』東京大学出版会, pp.275–312.
 —— 2006a 『現代イスラーム世界論』名古屋大学出版会.
 —— 2006b 『イスラーム帝国のジハード』講談社.
 —— 2007 「イスラーム世界における文理融合論：『宗教と科学』の関係をめぐる考察」『イスラ
 ム世界研究』1(2), pp.123–147.
 —— 2009a 「イスラーム文明の形成とその固有性をめぐって」『比較文明』24, pp.21–47.
 —— 2009b 『「クルアーン」——語りかけるイスラーム』岩波書店.
 —— 2010 「近代と邂逅するイスラーム」小杉泰編『イスラームの歴史2：イスラームの拡大と変容』
 山川出版社, pp.3–36.
 —— 2011 『イスラーム 文明と国家の形成』京都大学学術出版会.
- 小杉泰・長岡慎介 2010 『イスラーム銀行——金融と国際経済』山川出版社.
- 小林春夫 1989/9 「イブン・スィナーにおける「自覚」論」『オリエン特』32(1), pp.20–32.
- 小林春夫ほか編 2011 『イスラームにおける知の構造と変容——思想史・科学史・社会史の視点から』

早稲田大学イスラーム地域研究機構.

真田芳憲 2000(1985)『イスラーム法の精神(改訂増補版)』中央大学出版部.

真田芳憲・松村明 2000『イスラーム身分関係法』中央大学出版部

塩尻和子 1989「アブドゥル・ジャッバールの倫理思想における「利益」(naf)の概念」『オリエント』32(1), pp. 33-49.

—— 1990「アブドゥル・ジャッバールの人間論——原子論的存在論における自己同一性」『オリエント』33(1), pp. 30-44.

—— 1991「ムウタジラ派研究の問題点とその展望」『オリエント』34(1), pp. 79-93.

—— 2001『イスラームの倫理——アブドゥル・ジャッバール研究』未来社.

上智大学中世思想研究所・竹下政孝編訳・監修 2000『イスラーム哲学』(中世思想原典集成11)平凡社.

東長靖 1994「イスラーム神秘主義におけるアッラーの至高性について——アブドゥルカリーム・ジリーの存在論と完全人間論」鎌田繁・森秀樹編『超越と神秘——中国・インド・イスラームの思想世界』大明堂, pp. 275-290.

—— 2002a「スーフィズムの分析枠組」『アジア・アフリカ地域研究』2, pp. 173-192.

—— 2002b「イブン・アラビー学派の伝播と融合」『世界思想』29, pp. 26-31.

—— 2005「タサウフ研究の最前線——思想研究の立場から」赤堀雅幸・東長靖・堀川徹編『イスラームの神秘主義と聖者信仰』東京大学出版会, pp. 95-114.

—— 2010a「スーフィズムの成立と発展」佐藤次高編『イスラームの歴史1 イスラームの創始と展開』山川出版社, pp. 155-195.

—— 2010b「スーフィー教団の革新と再生」小杉泰編『イスラームの歴史2 イスラームの変容と拡大』山川出版社, pp. 68-97.

東長靖・中西竜也編 2010『イブン・アラビー学派文献目録』京都大学イスラーム地域研究センター.

長岡慎介 2008「2つの国際会議からみたイスラーム経済研究の現在」『イスラーム世界研究』2(1), pp. 279-284.

—— 2010「流動性管理手法からみたイスラーム金融の多様性再考」濱田美紀・福田安志編『世界に広がるイスラーム金融——中東からアジア、ヨーロッパへ』日本貿易振興機構アジア経済研究所, pp. 275-294.

—— 2011『現代イスラーム金融論』名古屋大出版会.

仁子寿晴 1998「中世イスラーム哲学における様相論の展開——イブン＝スィナーからトゥーシナーまで」『オリエント』40(2), pp. 103-123.

子島進 2002a『イスラームと開発——カラーコラムにおけるイスマール派の変容』ナカニシヤ出版.

—— 2002b「イスラーム地域研究第1班 現代イスマール派の動向と思想」『地域研究スペクトラム』8, pp. 59-60.

野元晋 2002「ファーティマ朝初期のイスマール派運動における思想家ラーズィーの位置——その『訂正の書』Kitab al-Islah からの一視点」『オリエント』44(2), pp. 148-162.

濱田正美 2008『中央アジアのイスラーム』山川出版社.

ホメイニー, R.M. 2003『イスラーム統治論・大ジハード論』(富田健次編訳)平凡社.

堀井聡江 2004『イスラーム法通史』山川出版社.

松本耿郎 1993『イスラーム政治神学——ワラーヤとウィラーヤ』未来社.

- 2002 「イブン・スィーナ（アヴィケンナ）の哲学における『愛』に関する考察」『サピエンチア 英知大学論叢』36, pp.97-121.
- 森伸生 2004 「現代における実践的シャリーアの一形態ファトワの検証」『シャリーア研究』1, pp.1-28.
- 2007 「イスラームの商法——ハンバル派法学書「ザード・アル＝ムスタクニウ」から」『シャリーア研究』4, pp.51-64.
- 森山央朗 2004 「イスラーム的知識の定着とその流通の変遷——10-12世紀のニーシャープールを中心に」『史学雑誌』113(8), pp.1339-1371.
- 2006 「ハディース学関連知識の受容と利用」『歴史学研究』820, pp.150-159.
- 2007 「知識を求める移動——ハディース学者の旅の重要性の論理」メトロポリタン史学会編『歴史のなかの移動とネットワーク』桜井書店, pp.83-115.
- 両角吉晃 2011 『イスラーム法における信用と「利息」禁止』羽鳥書店.
- 柳橋博之 1998 『イスラーム財産法の成立と変容』創文社.
- 2001 『イスラーム家族法——婚姻・親子・親族』創文社.
- 2012 『イスラーム財産法』東京大学出版会.
- 湯川武 2010 「イスラーム学と経済学をつなぐ試み——イブン・ハルドゥーンのエconomic論入門」工藤元男・李成市編『アジア歴史・思想論』弘文堂, pp.177-198.
- Abū ‘Ubayd. 1981. *Kitāb al-Amwāl*. al-Qāhira: Maktaba al-Kullīyāt al-Azharīya.
- Ayoub, Mahmoud. 1984. *The Qur’an and its Interpreters*, vol.1. Albany: State University of New York Press.
- . 1992. *The Qur’an and its Interpreters*, vol.2. Albany: State University of New York Press.
- Brown, Jonathan A.C. 2007. *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim: The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon*. Leiden: Brill.
- Chapra, M.U. 2009. *The Global Financial Crisis: Some Suggestions for Reform of the Global Financial Architecture in the Light of Islamic Finance*. Kyoto: Center for Islamic Area Studies at Kyoto University.
- Haykel, Bernard. 2003. *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkānī*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Lucas, Scott C. (2004). *Constructive Critics, Ḥadīth Literature, and the Articulation of Sunnī Islam: The Legacy of the Generation of Ibn Sa’d, Ibn Ma’in, and Ibn Ḥanbal*. Leiden: Brill.
- Meijer, Roel, ed. 2009. *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*. New York: Columbia University Press
- Motzki, Harald. 1991. “The Muṣannaf of ‘Abd al-Razzāq al-San‘ānī as a Source of Authentic Aḥādīth of the First Century A.H.,” *Journal of Near Eastern Studies* 50(1), pp.1-21.
- . 2005. “Dating Muslim Traditions: A Survey,” *Arabica* 52(2), pp.204-253.
- Rippin, Andrew, ed. 1988. *Approaches to the history of the interpretation of the Qur’ān*. Oxford: Clarendon Press.
- , ed. 1999. *The Qur’an: Formative Interpretation*. Aldershot: Ashgate.
- al-Shaybānī, Muḥammad ibn al-Ḥusayn, ed. by Maḥmūd ‘Armūs and ‘Izzat al-‘Aṭṭār. 1938. *Kitāb al-Iktisāb fī al-Rizq al-Mustaṭāb*. Maktab Bashar.
- Taji-Farouki, Suha, ed. 2004. *Modern Muslim intellectuals and the Qur’an*. London & New York: Oxford University Press.
- Taji-Farouki, Suha and Basheer M. Nafi, eds. 2004. *Islamic Thought in the Twentieth Century*. London & New York: I.B. Tauris.