

イスラーム世界の東西 ——地域間比較のための方法論的試論——

小 杉 泰*

Reconsidering “Unity and Diversity” in the Islamic World: A Methodological Inquiry

KOSUGI Yasushi*

This article is to lay the methodological foundation for comparative studies of various parts of the Islamic world. First, it proposes to deconstruct Middle East/Arab-centric view of Islam. The central position of the Middle East, and the Arab peninsula in particular, in the Islamic World can be explained by the historical origins of Islam in the peninsula; the centrality of the two holy cities in religious terms; the reading of Koranic verses, which are revealed to the Arab Prophet and imbued with references to the landscape; the Ottoman Empire being the last Islamic Empire representing the Islamic polity; and the dissemination of ideas about Islamic reform dating from the late nineteenth century onwards and whose influence stretched from Arab countries to various parts of the Islamic world from Java in the East to Morocco in the West. While these may constitute valid reasons for Muslims to see the Middle East, or the Arabian Peninsula, at the center of the Islamic World, and probably to see Islam there as superior to their own, these are not good reasons for researchers to consider this the place of “true Islam,” while other Islamic areas, which are peripheral in relation to the Arabic Peninsula, are seen as having more particular or degenerated forms of Islam. This latter view has often been expressed in studies on Islam in Indonesia and in other Southeast Asian countries. It must be added that while this proposal theoretically encompasses all parts of the Islamic world, for practical reasons all concrete examples are drawn from the Middle East and Southeast Asia.

Secondly, this article presents concepts which can make comparison among different areas of the Islamic world possible, without giving false centrality to any of these areas. The first of these concepts is Islamization/localization. Here, Islamization and localization, namely the Islamization of an area and the incorporation of its indigenous elements into the Islamic institutions of that area, thus making Islam local in a sense, are seen as complementary dynamic processes which occur in every part of the Islamic world. By giving up the concept of Islamization as a one-directional process in which one area may be more Islamic, whether quantitatively and qualitatively, this concept explains how the “universal” resides in the “particularities” of each area. This Islamization/localization process usually takes effect by a mechanism whereby the Islamic principles are institutionalized through Islamic law and firmly established in the local context. However, this process may not necessarily occur without resistance, and may not necessarily continue without reversion. The reverse process can be referred to as de-Islamization/

* 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科；Graduate School of Asian and African Area Studies, Kyoto University, 46 Shimoadachi-cho, Yoshida, Sakyo-ku, Kyoto 606-8501, Japan

exteriorization. This process de-Islamizes the area while making Islam something exterior to the area. It is generally ascribed to colonization, secularization and Westernization. At the same time, colonization may be accompanied by counter-Islamization, as could be seen in Southeast Asia, and there may thus not be a simple causal relation between colonization and de-Islamization.

The third pair consists of re-Islamization/contemporarization. Re-Islamization is a process of re-Islamizing an area. However, it is not the re-institutionalization of the old Islam, or of the institutions which were de-Islamized earlier. In the Islamization of the first stage, accommodating mechanisms are at play to incorporate indigenous elements. However, indigenous elements are not a major issues to which Islam, in contemporary times, needs to respond. Instead, the major contemporary issues are social, economic and political. Rather than making Islam indigenous, as was the case in the process of Islamization, re-Islamization makes Islam contemporary. We must not forget, however, that contemporary issues, while they have many elements common to many areas of the world, are also manifested in indigenous contexts. So in making Islam contemporary, there remains an element of localization. However, the more important aspect of contemporary re-Islamization is its response to globalization. Thus, while re-Islamization attempts to accommodate contemporary situations, it deals not only with contemporary issues in each society but with globalization at large.

The three above mentioned conceptual pairs are, for the purpose of analyzing the history and future of each specific area of the Islamic world, more useful than the study of Islam using such terms as "true Islam," "nominal Islam," "official Islam," "popular Islam" and the like. They propose to locate each area in its proper historical context. By doing so, we will be able to explain why each particular area may follow a different course from other areas of the Islamic world, while still being considered Islamic.

The old argument of "unity and diversity," in the Islamic world, tends to see diversity as a reality and unity as a dogma. These three pairs of concepts may be able to replace this sort of static argument.

は じ め に

イスラーム世界に属する諸地域を比較するための研究視座について、本稿では「イスラーム化」の再定義を含めて、一つの提起を行いたい。その際に主たる対象地域として、中東（ないしは西アジア）と東南アジアを念頭に置いて論を進める。これは、両地域にだけ適用される方法を検討するという意味ではない。地域間比較をいかに行うかを考える以上、すべてのイスラーム地域に適用可能な手法を提起するべきであり、本稿の趣旨としても、そのような方法論について議論を展開する。ただ、筆者が扱う事例として、特にこの二つの地域を意識している。

中東と東南アジアは、イスラーム世界全体を考えた場合に、前者が「中心」、後者は「周縁」と位置づけられることが多い。「中心」と「周縁」は、通俗的な言い方として、「本場イスラーム」と「田舎イスラーム」というような表現がされたこともあり、一般に、中東をイスラームの中心地とみて、そこに「真の」イスラームを想定し、東南アジアなどを周縁的な地域と見て、そこに「逸脱した」り「墮落した」あるいは「上辺だけの」イスラームを見いだす見方が存在する。本稿は、そのような見方を否定して、イスラーム地域はいずれも「普遍的」なるものと「地域的」「現地的」なものを併せ持っていることを主張する。その点では、中東もそれ以外の

地域も本質的な違いはない。そのように見ることによって、異なるイスラーム諸地域を比較するための理論的な枠組みを構築し、いくつかの補助線を引くことができる、というのが筆者の立場である。

現地性、地域性が「田舎イスラーム」を作るとすれば、たとえば筆者が主たるフィールドとしているエジプトなどはその典型であり、すべての地域が「本場」ではありえない。もちろん、これは逆説的な言い方であって、筆者の主張は、すべての地域が固有のあり方においてイスラームをその地域に定着させるような作用が「イスラーム化」の中に内在している、という点にある。ふつう「イスラーム化」は、ムスリム人口の比率が増え、イスラーム的な儀礼や制度が次第に浸透することを指すが、本稿では独自の意味づけをして、この語を使う。¹⁾

このような議論は、中東的なイスラームに対するステレオタイプ的なイメージ——とりわけ、非中東研究者が抱いている——を脱構築すると共に、東南アジアのイスラームについて、特殊な東南アジア的な文脈にだけ還元することなく、広いイスラーム世界の文脈に位置づけるための方法論的視座を提起することを目的としている。

そうであれば、本稿が他のイスラーム地域、たとえば中央アジアや西アフリカを対象として論じてよいはずのものである、との指摘をされるかもしれない。にもかかわらず、とりわけ東南アジアを念頭において考察を進めるのは、次の3つの理由による。

(1) 従来の「田舎イスラーム」論では、東南アジア、特にインドネシアなどが、その典型として挙げられることが多かった。(2) 「再イスラーム化」ないしは「イスラーム復興」に関する部分では、これをキタームとして比較が行われるが、その事例研究において、中東以外では東南アジアが比較的進んでいること。(3) イスラーム世界の「中心」は歴史的にさまざまに変遷してきたが、経済発展のパラダイムにおいて東南アジアが新しい「中心」となる可能性を持っていること [小杉 1998a: 128-134]。さらに、これは正当な理由と言うよりは筆者自身の限界であるが、中東以外で多少なりとも接触を持ってきたのが東南アジアであるという個人的事情もこの選択につながっている。

I 「中東」が中心的・模範的なイスラーム地域と考えられる理由

中東地域がイスラームの中心部であるとの認識は、何に由来するのであろうか。最初にその

1) 「イスラーム化」を研究課題とした最初期の研究プロジェクトとして、1967年11月から始まった東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所の「イスラーム化と近代化に関する調査研究」があげられる。そこでは、後に「イスラーム復興」と認識されるようになる諸問題への認識は先駆的に示されていたが、「イスラーム化」は一方向的にとらえられていた [cf. 板垣ほか 1994]。

ことを検討しておきたい。以下に見るように、そのような認識は単なる誤解ではなく、それなりの歴史的、宗教的な理由に基づいている。

1. 起源としての二聖都（アラビア半島）

まず、第一に、イスラームは後に「二聖都」と呼ばれることになるマッカとマディーナという二つの町において誕生し、成立した。これは、地域をもう少し広くとれば、ヒジャーズ地方（アラビア半島の紅海沿岸部）またはアラビア半島ということになるであろう。しかも、後に体系化されたイスラーム法学・神学では、初期イスラームが「原型」あるいは「理想型」とみなされるから、アラビア半島は理念型としてのイスラームが成立した地ということが可能である [小杉 1986b]。

しかし、そのことは西暦7世紀のアラビア半島が模範的イスラームを内包していることを意味しても、現代のアラビア半島がそうであるということには決してならない。現実問題として、現在のアラビア半島および二聖都を統治下に置いているのはサウジアラビアであり、その基盤にはワッハーブ主義のイスラーム思想がある。その起源が18世紀の改革思想であること、そしてその改革思想が登場した背景に、当時のアラビア半島で多くの「反イスラーム的」逸脱が流布していた状況があったことは、周知の通りである。言いかえると、7世紀のイスラームが連綿と半島の中で維持され続けたわけではなく、むしろ、初期の「模範的イスラーム」が断絶していたからこそ、ワッハーブ主義という改革運動が勃興したのである。

実際、「初期イスラーム」とは何かという「知識」は、さまざまな法学や神学の学派——さらに12世紀以降は、タリーカ（神秘主義教団）——によって継承されたが、それらの「本拠地」は古典期においてもアラビア半島ではなかった。バグダードであったり、カイロであったり、カイラワーン（北アフリカ、現チュニジア）であったりした。

たとえば、比較的初期に成立した法学派のマーリク学派は、マディーナのマーリクを祖としている。「第三世代」（ムハンマドの直弟子を「第一世代」とする呼称法による）に属するマーリクは、当時のマディーナで行われていた慣行をムハンマド時代を直接的に継承するものとみなして、イスラーム法の典拠の一つとみなしていた。その意味では、この学派を7世紀の初期イスラームをもっともよく継承する学派とみなすことも可能であるが、このマーリク学派は、マーリクの没後もマディーナを拠点とし続けたわけではない。その後は西方アラブ世界で栄えたのである [Mansour 1995]。学派の体系化に寄与した法学者たちも大半が現在のチュニジアやモロッコの出身者である。この学派は、アンダルス（イスラーム時代のスペイン）でも栄えたが、今日では、北アフリカ、西アフリカなどに広がっている。仮に、マーリク学派が7世紀マディーナのイスラームをより保存している学派とみなすにしても、それは今日のアラビア半島にはないのである。

イスラームがアラビア半島に生まれたゆえに、その地域が中心であり模範でありうる、との認識が誤りであることは、他の宗教と比べてみても明らかであろう。キリスト教にとってのパレスチナ、仏教にとってのインドがそれにあたるが、今日、キリスト教の中心がパレスチナにある、あるいは仏教の中心がインドにあるとは全く認められない。規範性にしても、それぞれの宗教が成立した時代のパレスチナ、インドにそれが認められるのであって、それは地域そのものの永続的な属性ではない。

しかし、以上にもかかわらず、第二の理由として、時を超える宗教的な「中心性」を、マッカ、マディーナに見いだすことができる。

2. 二聖都の宗教的中心性

この二聖都がそれぞれイスラーム第一、第二の聖地であり、礼拝や巡礼などの信仰儀礼がこの二つの中心と結びついていること [Esin 1963] は、今後もイスラームが存在する限り変わらないであろう。この点については、疑念の余地はない。また、マッカへの求心性が世界的な「イスラーム共同体」の意識を支えることは、筆者も常々論じている [小杉 1994b: 70-79] ところであり、イスラームが聖地の中心性を強調することをその特色とすることができる。筆者は、マッカ的なものへの——礼拝や巡礼を通じた——凝縮（カブド）と、マディーナ的なもののイスラーム世界全体への拡散（バスト）が、イスラーム世界のネットワークを支えるコスモロジーの核にある、と考えている²⁾ [cf. 同上書：201-203] が、ごくふつうの意味で考えても、マッカ、マディーナが信仰上の中心として機能していることは疑いえない。中東がイスラームの中心であるとの認識をもっとも強く支えるのが、この宗教的な中心性であることは、ほぼ間違いないであろう。

しかし、この点に関連して、次の3つの問題がある。まず、マッカ、マディーナは確かに宗教的中心であるが、この属性は、中東の他のいかなる地域にも波及しない（第三の聖地エルサレムが例外であるが、これもエルサレムという都市に限定されている）。聖地マッカがアラビア半島にあるからと言って、たとえばタブークの町（半島内のどの町でもよいが）が、中心性の分与に与るわけではない。次に、マッカ、マディーナがイスラーム世界の中心であるということは、ここへ世界中から信徒が集まることを意味する。おのずとコスモポリタンの要素が強くあり、どこまで二聖都が中東的なのかは問われなくてはならない。たとえば、歴史的にも著名な両聖都のウラマー（イスラーム学者）は、聖都に移住した人物であることが少なくない。

2) この点については、「アジア都市論の構築」研究会の第8回研究会において、「イスラームにおける都市（マディーナ）」として口頭報告を行った（1998年10月11日、京都大学東南アジア研究センター）。

もっとも著名な例として「両聖都のイマーム」の称号を持つジュワイニー（1028-1085, 単に「両聖都のイマーム」と言えば、アブル・マアラー・アル＝ジュワイニーを指す）をあげれば、彼は名前の通り、ニシャプール近郊のジュワイン（現イラン国内）の出身であった。三番目に、マッカ、マディーナの中心性が宗教面に限られることにも留意しなくてはならない。政治的中心（「首都」）としての機能は、マッカは一度も持ったことがないし、マディーナも正統カリフ時代の末期にその機能を失って、今日に至っている（マディーナが首都であったのは、イスラーム最初期の約40年にすぎない）。

3. クルアーン的な原風景

中東が中心的で、模範的と感じられる第三の理由は、啓典クルアーンによる作用であろう。クルアーンは、ムハンマドが「預言者」として活動した約23年間に下された「啓示」を一つに集めたものであるが、当然ながらその内容には、当時のアラビア半島の状況が反映されている[同上書：48-108]。今日でも世界中で多くの信徒がクルアーンを読んだり、それについての説教を聞いたりするわけであるが、たとえば「クライシュ族〔ムハンマドの出身部族〕の保護のゆえに、冬と夏の彼らの隊商の保護のゆえに、彼らをしてこの聖殿〔カアバ神殿〕の主を崇拜せしめよ」（クライシュ章第1-3節）、「信仰する者たちよ、汝らに下された神の恩寵を想起せよ。〔マッカから〕大軍が押し寄せてきたとき、われは彼らに対して強風と目に見えない軍勢を遣わせた」（部族連合章第9節）といった章句を聞いたときに、そこにイスラームの中心であり、模範であるアラビア半島を感じ取るのは、ごく自然であろう。しかし、これはアラビア半島についてのイメージではあっても、今日の現実——しかも、現代中東の一部としての——について何かを語るわけではない。

しかも、第一、第二の理由と比べてみた場合、それらが研究者にとっても客観的事実とみなせる（7世紀のアラビア半島にイスラームの原型があること、世界中の信徒が礼拝や巡礼においてマッカに向かっていること）のに対して、この第三の理由は、啓典を読む信徒にとっての心象的風景というべきものに近く、研究者が中東のイスラームを「より本当の」ものとみなす理由には全くあたらない。クルアーンを読むことで信徒の内面に創生されるイメージを、「クルアーン的な原風景」と呼んでおきたいが、それは生きている啓典が生み出すイメージではあっても、現代の中東ないしはそこにおけるイスラームの実情と関わりがあるものではない。

4. 近現代史——オスマン帝国とパレスチナ問題

しかし、第四の理由は、近現代史の問題であり、客観的なリアリティーを持っている。それは、「最後のイスラーム帝国」であり、「スルタン＝カリフ制」によって正統性をまとったイスラーム王朝であるオスマン帝国が中東にあった点[鈴木 1992; 1997: 11-12]に求められる。19

世紀以降のオスマン帝国分割によってその後「中東」へと変成する地域は、オスマン帝国の版図からヨーロッパ領を取り去った地域、すなわち「アジア・アフリカにおける旧オスマン帝国領」とほぼ重なる [Brown 1984: 7-10]。そうであれば、19 世紀から 20 世紀初めにかけてオスマン帝国が政治的にイスラーム世界を代表していた結果、その版図の大半を引き継いだ「地域」としての「中東」がイスラームの中心部とみなされたとしても、それには十分に説得的な理由がある。オスマン帝国の末期において、これを支えようとする運動が、現地での植民地支配への抵抗と相まってインドやインドネシアで生まれたが、それはオスマン帝国の「中心性」の一つの証明であり、またそのイメージがオスマン帝国解体後の「中東」に引き継がれたとしても、必ずしも不思議ではない。これは「オスマン帝国の遺産」の一つとすべきであろうか。

第五の理由は、さらに時代が新しく、オスマン帝国解体以降のことであるが、パレスチナ問題の発生がある。1948 年の第一次中東戦争の結果パレスチナの大半（全土の 78%）が新しく建国されたイスラエルの支配下に入り、さらに 67 年に残りの全域も占領されたことは、イスラーム世界にとって 20 世紀最大の問題を生み出した。特に、67 年には、イスラーム第三の聖都としての東エルサレムも占領されたから、政治的のみならず、宗教的にも大きな問題となった。これがイスラーム全体に関わる争点となったことは、東エルサレム占領（およびそこにおける聖なるモスク——アクサー・モスク——への放火事件）がきっかけとなって、史上初めてのイスラーム首脳会議が 1969 年に開催され、イスラーム諸国会議機構（OIC）が設立されることになった経緯 [小杉 1998a: 155-157] から、はっきりと読みとることができる。パレスチナ問題がイスラーム世界にある種の政治的な求心性を生んだとすれば、それが中東の中心性を補強したことにもうなずける。

以上にあげた 5 点は、いずれも中東のイスラームに中心性、模範性が付与されてきた理由として、それなりに合理的な説明を提供する。しかし、だからといって、中東のイスラームが中心的かつ模範的な質を持っているとの認識を正当化するかと言え、必ずしもそうではない。ムスリム（イスラーム教徒）が主観的にそのような認識（中東イスラームの中心性）を持つことは不思議ではないし、特に第 4 点（オスマン帝国の中心性とその継承）は研究者にとっても、それなりの論拠を提供する。しかし、上に検討したように、いずれも聖都やアラビア半島を中東一般にすり替えてしまう曖昧さを持っている上に、(1)(3)のイスラームの起源やクルアーンの原風景は、「現代の中東」に中心性、模範性を認めるべき内容ではない。

5. 研究者の側の認識

ここで視点を变えて、外部の研究者（特に日本人研究者）が、中東に中心性を想定する理由を考えてみよう。いろいろ考えられるであろうが、おそらく次の点は必ず挙げられるであろう。

まず、2 次にわたる石油ショックの影響が考えられる。1973 年の第四次中東戦争、1979 年の

イラン・イスラーム革命によって石油ショックが起こったが、その結果として日本人のアラブ世界や中東への関心は高まった。その際に、石油、アラブ、イスラーム、中東などが渾然一体となったイメージが形成されたと考えられる。もちろん、第一次石油ショックの場合、アラブ、産油国、イスラーム、パレスチナ問題などがキータームであり、第二次石油ショックの場合、イラン、産油国、イスラーム、シーア派などがキータームであるが、いずれの場合も中東が焦点であることは共通しており、上述した諸点（イスラームの起源、聖都の中心性など）とも合わさって、中東とイスラームを結びつけるイメージが定着したと言えよう。

日本にもっとも近いイスラーム圏が東南アジアであることを考えると、これは奇妙な現象である。しかし、戦前のイスラーム研究が、戦略的な要請もあって、東南アジアや中央アジアにより目を向けていたのに対して、終戦後の断絶の後に復興したイスラーム研究が中東を中心としたものとなり、そこに石油ショックが追い風となったと考えられる。

研究上の、もう一つの大きな理由は、日本のイスラーム研究が欧米での研究蓄積の「輸入」に大きく依存していたことが挙げられる。現在ではその状態からかなり脱却しているが、戦後に研究が再開されてから、少なくとも80年代までその傾向が続いていたことは間違いのないであろう。いわゆる「オリエンタリズム」の問題は置くとしても、欧米の「東洋学」のイスラーム研究が中東偏重であることは広く認められている事実であり、そこから中東のイスラームをより正統的なものと見るバイアスが生じた可能性は高い。

しかし、それ以上に影響があったのは、地域研究（およびその先行形態）が、国民国家の枠組みに取り込まれたことかもしれない。³⁾ 一つ一つの国を対象とする研究では、クロスナショナルなものとしてのイスラームは、研究の視座の問題として、見えにくくなると考えられるからである。それと同時に、イスラーム研究者の側でも、国民国家の枠組みが成立した以降のイスラームは対象としないことが多くなっている。実のところ、「現代イスラーム研究」という分野は、「現代」が時間とともに前進するのに伴ってずっと行われてきたわけではなく、20世紀半ばにいわば断絶し、イスラーム復興とともに過去20年ほどの間に再興された分野である。

研究史的に見ると、イスラーム研究が、主として20世紀以前の中東を中心として研究対象とする一方、世界の各地域を扱う地域研究は国民国家を枠組みとして、現代の「実態」を扱う、というような分業が成立したと概観できる。前者は、研究対象のあり方からも中東中心主義なのであるが、後者の場合は（特に、中東以外を対象とする地域研究では）、現地のムスリムの実態に迫る中で、彼らが抱いている「中東中心主義」に出会うことになる。東南アジアでムスリムたちが、中東こそ本当のイスラームがある場所であると認識しているのに出会えると、そこに

3) 言うまでもなく、国民国家の枠組みをいかに脱構築するかが、昨今における地域研究の大きな課題となっている。たとえば、板垣 [1992]、高谷 [1993; 1996; 1997] などを参照。

は観察される「事実」としての重みがある。フィールドワークの観点から見れば、イスラームの「中東中心主義」ははっきりと確認される事実と言えるかもしれない。中東偏重のイスラーム研究と各地域でのフィールドワークが互いに、中東をイスラームの中心と見る見方を補強し合ってきた可能性は否定できない。

中東以外の地域に住むムスリムたちが、中東に中心性（および模範性）を見いだすことは、イスラームの起源、聖都の中心性、啓典の原風景から言っても当然であろう。しかし、本稿は、当人たちのパーセプションではなく、研究上の視座として、イスラームのあり方をどのように見るべきかを論じるものであるから、たとえ、マレーシアやインドネシアのムスリムが「中東のイスラームが本物だ」と思っていたとしても、そのようなパーセプションが客観的に正当化されうるかを、検討し続けることにしたい。

さて、以上では検討を加えていない、現地のムスリムにとっての「中東中心主義」のもう一つの大きな源泉は、「イスラームの教えが中東から来た（そして、来続けている）」という点であろう。インドネシア、マレーシア、フィリピン南部を含めて、東南アジアのイスラーム法学はほぼ全面的に、シャーフィイー学派によっているが、この学派は中東で成立し、その教えがインド洋を渡って東南アジアに伝えられたものである。シャーフィイー学派の「教え」の流れについて、「中東⇒東南アジア」と逆方向（東南アジアで学派内の独自の理論が発展して、中東に逆輸入される、といった場合）は、これまで知られている限りでは存在しない。今日の留学 [Abaza 1993] にしても、イスラーム諸学を学びに、東南アジアから中東へ出かける学生数は多いが、その逆はない。したがって、彼らが、中東に学ぶべき正しいイスラームがある、と認識することには強固な根拠があることになる。

これは、研究者にとっても、「中東中心主義」を正当づける。なぜなら、「教え」が一方向に向かって流れているとすれば、源の方が正しく、末流の方はそれを正しく継承するか、墮落・逸脱するかしきしえない、という推論が成り立つからである。筆者は、あるインドネシア人知識人が述べた、「これまでのところ、東南アジアはイスラーム思想について、純粋な消費者の立場にあった」⁴⁾という言葉を想起するが、中東がイスラーム的な知の「生産地」であり、それ以外の地域は「消費者」という関係が見いだされることになる。

しかし、ここまで論を進めてくると、「中東」の曖昧さが問題となる。中東には、トルコ、イランも含まれるが、イスラーム諸学の中心というならアラブのことではないか、という疑問が生じる。「中東中心主義」とは、実は「アラブ中心主義」であろうか。この問題を次に検討しよう。

4) 訪日中のヌールホリス・マジド氏の、筆者との私的な対話におけるコメント（1989年1月30日）。

II アラブ的なるもの（ウルバー）とイスラーム

イスラームにとって、アラブ的なるものは、その教えの根幹に深く関わっている。イスラームは、7世紀のアラビア半島で生まれた。当時の——そして今日も——半島の住民はアラビア語を話す人々（系図的に「アラブ諸部族」とも自認される）であり、イスラームの預言者ムハンマドもその一人であった。彼に下された「啓示」は、アラビア語で語られ、アラブ人である彼の弟子たちがそれを記憶した。彼の死後20年ほどで、啓典は一冊の書物の形で「正典化」されたが、その内容は、正典の編纂を命じたカリフにちなんで「ウスマーン版」と呼ばれる〔小杉 1994b: 61-62〕。現代にいたるまで、すべての写本、刊本のクルアーンは、このウスマーン版に拠っている。

イスラームは「最後の啓示宗教」であることをドグマとしたため、その啓示をムハンマドの時代のままに継承することを重視した。そのため、アラビア語のクルアーンは、翻訳を許されなかった。後に翻訳が認められた際も、それは「解釈」の一種にすぎないものとされ、「クルアーン」とはアラビア語のそれだけを指す、という原則は維持された。そのため、イスラーム世界ではどこでもアラビア語の啓典が広められる結果となった。また、礼拝は信徒の毎日の義務とされているが、礼拝の定められた様式の中に「クルアーンの読誦」が含まれているため、ムスリムは——たとえ意味がわからなくとも——クルアーンの章句をわずかでも覚えなければならないことになった。このようにして、非アラブ人のムスリムにとっても、クルアーンおよびそのアラビア語は、信仰と深く結びついた存在となった。

もちろん、このことは、非アラブ人の一般信徒がアラビア語を解することを意味しない。むしろ、意味のわからないアラビア語の言葉が呪術的な作用を持つことも多いと思われる。しかし、イスラーム世界の各地の宗教指導者は、アラビア語を多少なりとも学ぶ必要がある。モスクのイマームともなれば、たとえ語学としてのアラビア語は知らなくとも、クルアーンを声に出して読める程度に、アラビア語文字の読み書きができなくてはならない（もっとも、伝統的には——つまり、ジャウィ文字のように、アラビア文字が採用されている時代または地域では——このことは、それほどむずかしいことではなかった〔cf. 西野 1994: 90-92, 103-104〕）。ウラマー（学者）であれば、アラビア語ができることは必須の条件である。クルアーンは言うまでもなく、ハディース（預言者言行録）もアラビア語であり、この両者は法学上の最大の典拠でもあるから、ウラマーたるにはそれらを理解できなければならない（実際、今日でも、非アラブ圏においてもウラマーは皆アラビア語を——文語的な場合が多いが——話す）。また、アラビア語自体、クルアーンを模範として文法学を発展させたため、アラビア語とイスラームの結びつきは深いものとなった。

イスラームは、イスラーム以前のアラビア半島を「ジャーヒリーヤ（無明時代）」と呼んで否定した。しかし、多神教・偶像崇拜に関わる諸事を徹底して排した一方、美德と認められた習慣などは積極的に採用した。そこで認められたアラブ人の習慣は、イスラーム自体の慣習として確立され、イスラームとともに広められることになった。一例を挙げれば、「カラム（寛容、もてなし）」はイスラーム以前でも美德とされていたし、イスラームにおいても重要な美質とされている。したがって、イスラームの儀礼や習慣の中には、アラブ的なものが少なからず含まれている。

このような点を考えると、アラブ的なものとイスラームの結びつきは自明のように思われる。前節で触れた諸点と合わせて言えば、イスラームの起源、マッカとマディーナという二聖都、アラビア半島自体、アラビア語で読まれるクルアーンの原風景、といったものとこれらは重なり合うが、いずれもアラブ的なものと深く結びついている。したがって、前節で触れたこれらは中東ではなく、アラブ的な面によって中心性、模範性を有していることになる。

非アラブ圏のムスリム、たとえばインドネシア、マレーシア、フィリピン南部などのムスリムの目からこれらを見ると、啓典クルアーン、礼拝の際の言葉（クルアーンの章句）、戒律の根拠（クルアーン、ハディース）、礼拝や巡礼の向かうべき方向（聖地）などが、みなアラビア語またはアラビア半島から来ていることになる。このように考えれば、アラブ的なものの中心性は明白のように思われる。

しかし、ここには、二つの大きな問題がある。第一は、上に検討した「イスラームの中のアラブ的なもの」は一般的なアラブ的なもの全体の中で、ごく一部分を占めるものに過ぎず、その特殊な一部分が持つ「中心性」は、今日のアラブ文化がイスラームにおいて中心性を有していることもアラブ人が中心的であることも意味しないという点である。一番単純な例を挙げれば、クルアーンの読誦がある。非アラブ人のムスリムの間で、アラブ人はみなクルアーンを読誦できるとの誤解が見られることはあるが、これは事実と反する。クルアーンをきちんと読めないアラブ人はいくらかも存在する。これは識字の問題を述べているのではない。クルアーンはもともと「読誦されるもの」という意味であり、識字なしに暗記し、正確に読むことが——ムハンマド自身がそうであったように——可能である。しかし、クルアーン読誦学は、イスラーム諸学の体系の中の一分野であり、学ばなければアラブ人でもわからない。逆に、それを学んだインドネシア人は、それを知らないアラブ人よりもずっと確かにクルアーンを読むことができる [cf. 同上書]。実際問題として、近代的な高等教育を受けたが、イスラーム諸学は何も学ばず、クルアーンをきちんと読むことのできないアラブ人も、決して珍しい存在ではない。

アラビア語自体、7世紀に成立したクルアーンを模範として文法が発展したゆえに、古典的な正則語（フスハー）は現代人の誰もが使う言葉ではなくなっている。アーンミーヤ（民衆語）

と呼ばれる口語は地方毎に違っており、「方言」と呼ぶこともできる（たとえば、エジプト方言とモロッコ方言はかなりの隔りがある。正則語と方言の落差は、方言によっても違っており、一般にはシリア方言は正則語に比較的近いとされる）。

今日アラブ的なものとされるものは、「方言」のように、地方毎に異なる慣習も含めてアラブ人が持っている文化を総体として示しているが、それはイスラームの中におけるアラブ的なものとは別なものである。実のところ、今日アラブ人の文化とされているものが、地方的な慣習に由来するにすぎない場合も多い。それは、インドネシアにおいて、普遍的なイスラームと、地域的な慣習に由来する文化の相を考えてみれば、類似の関係が成り立つ。

第二の問題は、イスラームにおいて中心的な位置を占めるアラビア語およびアラブ的なものは、イスラームにおいて「普遍的」なものとして機能しており、民族的な意味でアラブ的なわけではない、という点に関わる。便宜的に、アラビア語を、イスラームの共通語としてのアラビア語、すなわち「普遍言語」としてのアラビア語と、「民族語」としてのアラビア語に分けるならば、前者はイスラーム世界中のウラマーに共有されており、さらに理念的には、すべてのムスリムに共有されている。ウラマーが共有しているのは、知識人の共通語として用いられる正則アラビア語であるが、理念的に全ムスリムが共有しているのは、礼拝などでの言葉を除くと実際に使えるわけではないので、「クルアーンの言語」と呼ぶこともできる。

後者の「民族語」としてのアラビア語は、正則語と民衆語に分けられる。アラブ人は誰もが民衆語を話すが、正則語は大なり小なり教育を必要とする。ただし、アラブ世界では、ウラマーだけではなく、一般の知識人、高等教育を受けた人はおおむねこれを解するとすべきであろう（なお、識字と関係なく、口承によって正則語を使う人々が存在するが、ここでは議論を込み入れさせないために枠外に置く）。民衆語だけを解する人も、「クルアーンの言語」を理念的に共有している点では、アラビア語を全く解さない非アラブ・ムスリムと共通している。アラブ人の中には、一割弱の非ムスリムがいるが、彼らにとってアラビア語は民族語に過ぎず、「クルアーンの言語」は共有されていない。以上を図示したのが、図1である。

第三は「アラブ化」の問題である。今日「アラブ諸国」と呼ばれている国々は、イスラーム以前からアラブ人が住んでいた地域と、イスラームの「大征服」以降にアラブ化した地域に大別される。前者は、血統主義的なアラブ意識が広く認められる地域であり、後者は文化的にアラブ化した地域である。アラビア半島は前者であり、エジプトや北アフリカのアラブ諸国は後者に属する。アラビア半島に接するシリアやパレスチナは、相当数のアラブ人の移住と文化的なアラブ化が合わさっている。

今日のアラブ人人口を概観すると、血統主義的な意味でアラブ人と言えるのはおよそ三分の一程度と思われる。そのほかは、文化的にアラブ化したアラブ人である。これらの人々、あるいは彼らの住んでいる地域は、イスラームの起源としてのアラビア半島、クルアーンの原風景

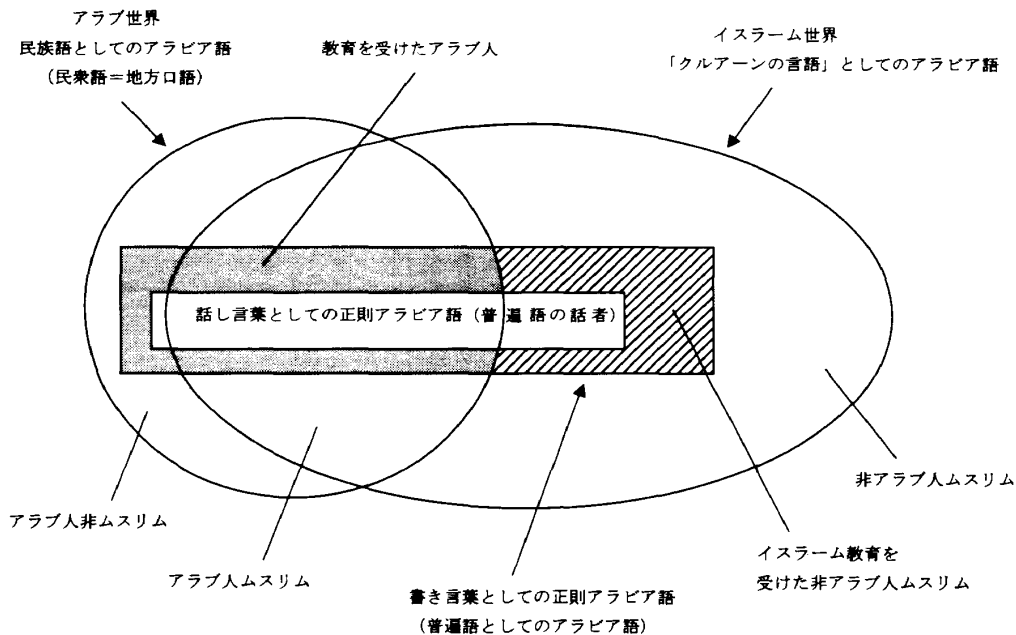


図1 アラビア語の3つの位相——クルアーンの言語・普遍語・民族語

としての聖地周辺、「クルアーンの言語」などと比べてみると、その外側にある。その点では、非アラブのイスラーム諸地域と、特に差があるわけではない。

では、なぜ、今日のアラブ地域ではアラブ化が進行し、その他の地域、たとえばトルコやイランでは、アラブ化しなかったのでしょうか。アラブ化を推進する要素は、イスラームがその中核に持っている「普遍性」としてのアラブ的なもの（「クルアーンの言語」など）なのだろうか。言いかえると、アラブ化はイスラームが拡大することの随伴現象なのだろうか。

イスラーム世界の主要言語が、何らかのレベルでアラビア語の影響を受けているという意味では、明らかな随伴現象が認められる [小杉 1997: 195–198]。アラビア文字の使用、アラビア語起源の語彙の借用などは、ペルシア語、トルコ語、ウルドゥー語、マレー語などに広く認められる。これは、宗教としてのイスラームやその啓典の影響だけではなく、中世における世界文明としてのイスラームの影響（テクノロジーの影響など）による部分もあると思われるし、元来はアラビア語でも、ペルシア語経由で借用される場合など、すべてを単純なアラビア語からの影響とは言えないが、それなりの「アラブ化」がいずれの場合にも認められる。

しかし、アラブ化された地域は、母語までもアラビア語になってしまうという点で、アラブ化が完遂した地域である。ペルシア語やトルコ語（ないしはオスマン語——現代のトルコ共和国においては、トルコ語の脱アラブ化が推進されてきた）は、多くの語彙をアラビア語から借用したが、母語がアラビア語へと入れ替わるような現象は起きていない。この違いは、基本的に政治支配の問題に帰結する。母語を含むアラブ化が生じたのは、アラブ人が支配者となった諸地域である。言いかえると、イスラームの随伴現象としてのアラブ化は、母語の転換までは

含まない。

アラブ化の質の違いが政治支配に起因するとすれば、それをもって「模範的イスラーム」への遠近を論じるのは間違いであることがわかる。イスラームとともに、本来アラビア語で表現されていた理念、概念、用語がその地域の言語に流入する現象は、イスラーム諸地域のいずれでも起こっており、そのあり方の差異からそれぞれの地域の特性を探ることは、重要な研究課題の一つと言えるが、⁵⁾ 母語までもがアラビア語になることでよりイスラーム的になったとか、本来のイスラームに近づいたと考えることはできないであろう。

さてここで、以上に述べた問題と、前項で触れた第四点、つまり、オスマン帝国がイスラームを代表していたため、その後継としての中東がイスラームの本拠地とのイメージが生まれた（あるいは、その可能性がある）という点と合わせて考えてみよう。この第四点は、イスラームの起源やクルアーンの原風景と比べた場合、「中東」そのものがイスラーム的正統性と結びつく点で、より説得性を持っているように思われた。

16世紀以降、20世紀に入るまで、オスマン帝国がイスラーム世界をもっともよく代表する王朝であったとみなすことは妥当な認識であろう。16世紀のはじめに、西から、オスマン帝国、サファヴィー朝イラン、ムガル帝国と、イスラーム三王朝鼎立の時代が成立したが、サファヴィー朝はシーア派を国教として採用したため、多数派のスナ派からはイスラーム世界全体を代表するものとは考えられなかった。スナ派の中では、ムガル朝はオスマン朝にイスラームの代表権を認める姿勢を取った。いずれにしても、この3王朝（イランの場合は、18世紀からはカージャール朝）が16世紀以降のイスラーム世界を代表する存在であったことは疑いを入れない。そして、このどれもがアラブの王朝ではない。

その一方で、普遍言語としてのアラビア語は、3王朝の版図の中で、ウラマーたちに（スナ派であれシーア派であれ）維持され、用いられていた。つまり、イスラームを代表する政治体制において、普遍言語としてのアラビア語が維持される一方、民族語としてのアラビア語の使い手たちは、特にイスラームの中心的、模範的な担い手とみなされていたわけではなかったのである。「二聖都の守護者」という称号ですら、当時はオスマン朝スルタンの称号の一つであったことを思えば、マッカ、マディーナさえも普遍的イスラームの象徴であって、アラブ的

5) 数年前に立案されて以来、今日まで実行にいたっていない研究プロジェクトとして、「イスラーム諸言語における基本用語の伝播と変容」がある。これは、アラビア語、トルコ語、ペルシア語、ウルドゥー語、スワヒリ語、ベンガル語、マレー語などにおいて、主としてアラビア語、ペルシア語起源の用語や概念がどのように取り入れられ、また意味が転換されて使われているかを検討することを目的としている。これによって、起源が同じ語彙でも地域によって異なる使われ方がされている実態、イスラーム化の一環としての語彙・概念の伝播などの解明が期待される。同じような趣旨の先行的研究として、ジャワ語を対象とした小林 [1993] がある。

なるものではなかったことがわかる（なお、この称号は、1986年にサウジアラビアが国王の称号として復活させた。オスマン帝国時代からの直接的な継承はなされていない）。

こうしてみると、20世紀初頭までイスラーム世界をオスマン帝国が政治的に代表していたがゆえに中東にイスラームの「中心性」があるという論点と、アラブ的なものがイスラームの中心性と密接に関連しているという論点とは、実は対立するものであることがわかる。しかも、オスマン帝国支配下の中東（あるいはムガル帝国支配下の南アジア）では、イスラームの普遍言語としてのアラビア語と、民族語としてのアラビア語の間には明らかな乖離があった。

このパラドクスを解くためには、「イスラーム改革」に着目しなければならない。

Ⅲ イスラーム改革派の理念

イスラームの改革運動は歴史において多く存在するが、近現代において「イスラーム改革 (iṣlāḥ Islāmī)」と呼ばれているのは、19世紀後半に始まる思潮・運動であり、しばしば「イスラーム改革のトリオ」[Badawi 1976]と呼ばれる3人とともに、語られる。その3人とは、ジャマルッディーン・アフガーニー (1838–1897)、ムハンマド・アブドゥ (1849–1905)、ラシード・リダー (1865–1935) であるが、アフガーニーとアブドゥは1884年にパリで『固き絆』[小杉 1996b: 276] と呼ばれる雑誌を発行し、リダーはアブドゥの許でその延長としての新雑誌『マナール (灯台)』を創刊した。両誌とも「イスラーム復興の機関誌」と呼びうる性格を持っていたが、それは思想的には「イスラーム改革」を唱導するものであった。特に、後者は1898年から1935年まで、東はジャワから西はモロッコまで配布され、イスラーム世界にアフガーニーやアブドゥの主張やイスラーム改革の思想を広めるのに貢献した [cf. Kosugi, Ibish and Khuri 1998]。

イスラーム改革の理念を簡略に——あえて単純化のしすぎを怖れずに——述べれば、当時凋落と混乱を深めつつあったイスラーム世界の現状に危機感を抱き、その原因をイスラームを正しく理解せず、また理解しても実践しないムスリムたちに帰し、誤ったイスラーム理解を改革し、ムスリム社会の不当な現状を改革し、もってイスラームの復興を果たそうとするものであった。彼らは、イスラーム世界を危機に陥れる西洋列強あるいは西洋の植民地主義に批判を向けるとともに、この危機を解決する能力を欠いた伝統的なイスラーム体制あるいは伝統的ウラマーを批判することになった。

列強の侵略に対抗すべきとの理念は、アフガーニーを代表格とする「汎イスラーム主義」の形を取り、伝統的なイスラーム体制やウラマーへの批判は「イスラーム改革」の形を取った。アフガーニーの一番弟子であったアブドゥは、自分の故国エジプトにおいて、この改革を法的、教育的側面において実践することになった [松本 1988]。アブドゥの弟子であるリダーは、『伝

統派と改革派の対話』[小杉 1994a: 109-122] などにおいて、伝統的ウラマーを徹底的に批判するとともに、『マナール』誌上で改革派のイスラーム理念について詳論を述べ続けた。

さて、本稿の論旨から見て重要なポイントは、彼らがオスマン朝時代に主流であったイスラームのあり方——オスマン的な統治体制、4大法学派の伝統墨守主義、スーフィー教団（神秘主義教団）の逸脱的な行為等々——を批判し、改革のために原典（クルアーン、ハディース）と初期イスラームの理念に戻ることを主張した点にある。

オスマン的な統治体制が、非アラブ人のスルタンを頂点とすることは言うまでもない。トルコ的な伝統や文化への依存がイスラームの墮落を招いたと彼らは論じた。また、オスマン帝国の公認学派であるハナフィー学派を初めとして、4大法学派はいずれも延々と継承されてきた学問的伝統に依拠して、硬直した立場を採っていることが、彼らの批判の的となった。当時の法学者たちは、先行する学者たちの判断を模倣（タクリード）することで満足していたが、改革派はアラビア語の典拠であるクルアーン、ハディースに立ち戻って、現代的なイジュティハード（法規定発見の営為）を行わなければならない、と論じた。（付言すると、イスラーム法は、法学者が法の典拠から法規定を導出する「学説法」であるとの立場からは、クルアーンなどに依存するのは当然と思われるが、当時は、すでに確立している学説に依拠して、「模倣」すればよいとの立場が優勢であった。）さらに、彼らは、スーフィー教団の多くが、初期イスラームには存在しなかった、新奇で逸脱した儀礼、特に「聖者崇拜」を行っている」と批判の舌鋒を向けた。

彼らは初期イスラーム時代に範を取るべきと論じたが、「初期世代」を意味する「サラフ（salaf）」から、その主張を「サラフィーヤ（サラフ主義）」とも呼ぶ[同上書：159-160]。「初期」とは、要するにイスラームが主としてアラビア半島にあって、信徒のほとんどがアラブ人であった時代のことである。言い換えれば、それはイスラームがもっとも「アラブ的」だった時代である。彼らはそれを範とすること、そして、正統なイスラームの知識の源泉を、アラビア語の典拠であるクルアーン、ハディースに求めるべきことを主張した。この面に着目するならば、彼らの主張を、イスラームの「再アラブ化」であったと解釈することも可能であろう。

実際、マナール派の一人であるアブドッラフマーン・カワーキビー（1849-1902）は、オスマン朝に代えて「アラブ人のカリフ」を擁立することがイスラーム復興のために必要である、と論じた。この主張は、彼の没後1902年に発表された『マッカ会議』[小杉 1998c: 158-161]に述べられているが（執筆は1900年と思われる）、当時はまだオスマン帝国が——危機は急速に深まりつつあるとはいえ——健在であった。オスマン朝が解体した直後（1923-24年）に、『マナール』の主筆であったラシード・リダーは『カリフ制または最高イマーム職』[リダー 1987]を発表して、「法学者元首制」の理念を明らかにしているが、ここでもイスラーム世界を代表する元首はアラブ人でなければならないとされた。同時期に書かれたインドのアブルカラーム・

アーザードのカリフ論が、カリフがアラブ人である必要はないと論じていた——オスマン朝を擁護したヒラファト運動の指導者としては、当然であろうが——ことと比べると、その差異は明らかであろう。

20世紀半ばには、イスラーム復興の潮流は一時衰え、アラブ世界ではアラブ民族主義が高揚した。この時期には、カワーキビーやリダーは、イスラームのアラブ性を主張した先駆的な「民族主義」思想家として評価されていた。この評価が誤りであったことは、20世紀後半のイスラーム復興の顕在化によって——そして、それがマナール派などを継承していることから——明らかとなったが、民族主義の先駆形態であるにせよないにせよ、カワーキビーやリダーのイスラーム思想が「アラブ中心主義」的な要素を強く持っていたことは間違いない。この思想は、明らかにオスマン帝国がイスラーム世界の中心であるとの理念とは断絶している。むしろ、その否定の上に、成立しているものである。

筆者がここで提起したいのは、この思想がイスラーム世界に広められることによって、中東ないしはアラブ世界をイスラームの「本場」とみなすイメージが確立したのではないかという点である。この思想は、主としてエジプトとアラビア半島からイスラーム世界の各地に「輸出」され、しかも内容的に「初期イスラーム＝アラブ的イスラーム」を称揚する内容を持っていた。

それは、マレー・インドネシア世界に来て、「新しい世代 (kaum muda)」を生みだし、それとの対抗関係において伝統派を「古い世代 (kaum tua)」とした。「新しい人々」は、サラフ主義の影響下に、聖者崇拜などにまつわる「逸脱」や土俗的な「非イスラーム的」諸要素を強く批判するようになった [Hefner 1997: 15; Bowen 1997: 159]。人々が無意識的に、あるいは伝統的にイスラームだと思ってきたさまざまな要素が、クルアーンやハディースに立脚する「正しいイスラームの教え」に照らして見た場合、実は非イスラーム的、あるいは反イスラーム的要素であったとの主張に対しては、共感を持つ者も反感を持つ者もあるであろう。いずれにしても、ここにはアラブの地から来た「真のイスラーム」がローカルな理解や実践を批判するという、「中心」と「周縁」の構図がはっきりと現れている。

ヘフナー [Hefner 1997: 14] は、ギアツに触れて、次のように述べている——「ギアツはこの点 [真のイスラームとそうでないものの識別——引用者注] に関して、彼自身の学問的偏向によってのみならず、50年代初めに彼がフィールドとしていたジャワの近代主義者のインフォーマントのバイアスによって影響を受けていたかもしれない。これらの宗教改革者たちは、より正統的でないジャワ的なライバルたち、いわゆるアバンガンたちの宗教実践を、非イスラーム的または『ヒンドゥー的』であると、すでに語っていた。それによって、そのような実践の信憑性を徹底して失墜させえたからである。ギアツの民俗誌的ビジョンにどのような影響があったにせよ、彼はインドネシアにおける多くの信仰実践を、近代主義的なイスラーム実践と適合しないゆえに、非イスラーム的であるとみなした。イスラーム的伝統における多元主

義やサバルタン性を語る代わりに、むしろ彼は、ジャワのムスリム社会を、彼が真のムスリム、いわゆるサントリと見なした者たちと、形式的にイスラーム化されているにすぎないと彼が考えた者たち、すなわちアバンガン（字義的には「赤い」）とに分かれていると見なしがちであった。アバンガンの宗教文化は、ギアツの見るところ、イスラームよりはアニミズム、ヒンドゥーイズム・仏教によるものであった。

近年では、ギアツの持っていた限界も「サントリ」「アバンガン」といった用語の問題性も批判されているが、ここで問題にしたいのは、アラブ世界から発信された「イスラーム改革」の理念が「真のイスラーム」の基準を提供することになった結果として、アラブ世界に真のイスラームがあるという認識も生まれたのではないかと、いう点である（あるいは、「イスラームの起源」「クルアーンの原風景」などによるイメージに加えて、これが「アラブ中心主義」を拡大・強化したのではないかと）。それは、現地の人々のイメージとなるとともに、ギアツなどの研究を通して研究者の認識ともなった。

もし仮説が正しいとすれば、そのような認識を再度批判しておく必要がある。現地の人々が持っているイメージについては、それを安易に批判することはできないが、それでも、それがイメージに過ぎないことを明らかにする必要がある。

そのイメージの最大の問題は、「土着的な（誤った）行為を、アラブから来た正統なイスラームの教えが批判する」ということから、アラブ的イスラームをこのイスラームの教え（すなわちイスラーム改革の思想）と同定するところにある。アラブ世界のイスラーム＝改革思想、現地のイスラーム＝改革の対象、という構図である。この構図の誤りは、「なぜ、改革思想がアラブ世界に生まれたのか」を考えれば、一目瞭然であろう。そこ（エジプトやアラビア半島）に改革の対象が存在したからこそ、改革思想が誕生したのである。つまり、エジプトやアラビア半島のイスラームは、インドネシアやマレーシアのイスラームがそうであったように、「土俗的」で「逸脱的」だったのである。「ヒンドゥー的」という批判のレトリックはインドネシアに特徴的であったとしても、どのような種類の信仰行為を「逸脱的」「非イスラーム的」「多神教的」とみなすのかについては、イスラーム改革思想はアラブ圏において、すでに豊富な経験を有していた。

もう一つ重要な点は、アラブ圏のイスラーム改革が、オスマン朝批判など非アラブ的伝統を批判していたとしても、それは当時のアラブ人の実践を肯定することにはつながらなかった点である。彼らの「アラブ的イスラーム」とは、あくまでも書かれた典拠を通じて再構成された「初期イスラーム」の理想であり、それに反するものはすべて批判の対象たりえた。

IV 名付け得ぬ「イスラーム」の思想

ここまで、「中東／アラブ中心主義」的なイスラーム認識の批判に多くの紙数を費やしてきた。そろそろ、その代替案を提示しなければならないのであるが、その前にもう一つだけ、論ずべき点が残っている。それは、「真のイスラーム」という概念が、分節化しない「イスラーム」というものに支えられているという問題である。

何を問題としているかを描写するために、次のような一文を試作してみた——「1880年代のアブドゥは、アフガーニーとともに急進的汎イスラーム主義を信奉していたが、後に穏健化し、理性主義的な『中道イスラーム』を提唱し、このイスラームによる法・教育改革を実践した。アブドゥの弟子のリーダーは、アフガーニーの革命的イスラームを継承する側面を強く持っていたが、同時にアブドゥの合理主義タウヒード（唯一神観）論を継承して、マナール派イスラームへと集大成した。マナール派は別名サラフ主義イスラームと呼ばれ、アラブ圏ではエジプトのバンナー思想に基づく行動的サラフ主義の大衆運動と、より穏健な非暴力サラフ主義に分かれた。マナール派イスラームは、東南アジアに渡って、インドネシア現代イスラーム派につながる潮流を生み出した」。

この文章に描かれている「事実」は、必ずしも根拠のないものではないが、このような思想の名称はほとんど存在しない。「～イスラーム」という用語は、いずれも存在しない。理由は単純である。これらの思想家たちやそのグループは、誰もが自分たちの思想や主張を「イスラーム」そのものであると言い続けたからである。「イスラーム改革」にしても、「イスラーム的改革」であって、イスラームを改革するわけではない。「マナール派」も、研究者が外から付けた名称であって、本人たちの自称ではない。「灯台」を意味する「マナール」の語も、「イスラームの行く手を照らす灯台」を意図するが、「イスラーム」はあくまで「イスラーム」そのものである。「中道イスラーム」も「革命的イスラーム」も「現代イスラーム」も「マナール派イスラーム」も、そのような名称は存在しない。ここでの唯一の例外は、「サラフ主義」であるが、「サラフ」が「イスラームを正しく理解し、実践していた初期世代」を指す以上、この名称は「本来のイスラーム」という表現にきわめて近い。「サラフ」というだけでは特定の思想的内容は含意されないから、おおまかな考え方の傾向に名を与えただけとも言える。

思想に固有名詞がつかないこの状況を、日本の仏教における「～宗～派」や、キリスト教における、カトリックの「解放の神学」や、プロテスタントの「～教会」と比べてみれば、その違いは明らかであろう。イスラームの場合、思想や主張に独自の名称を付ける習慣が決定的に欠けている。なぜそうであるのかは本稿で論ずるべき課題ではないが、はっきりしていることは、誰もが自分の思想を「イスラーム」そのものの理解として語る結果、分別の必要から、「イ

スラーム」と「非イスラーム的要素」、あるいは「イスラームの正しい理解」（これが邦訳での「真のイスラーム」に相当する）とそうでないものという二分法が生じることである。彼らは決して、「私の基本的な立場はアブドゥ哲学を継承するものであって、アフガーニー派イスラームの考え方には賛成しかねるのであります」というような言説を生むことがない。実際には、「私はアブドゥ先生の教えに多くを負っていますが、イスラームでは、このように教えています」というような、「イスラーム自体を語る」言説が、多くの場合に繰り返されているのである。

このことから、二つの問題が生じる。第一に、私たち研究者は、イスラーム思想を論じる際に何らかの「名付け」を必要とするということである。しかし、その場合にも「～イスラーム」という名称は用いることができない。多元的なイスラームの理解と実践が単一の「イスラーム」の語によって語られ続ける状況がある以上、異なるいくつものイスラームが存在するかのような命名は、研究者の便宜であっても許されないであろう。

これまでに、この問題に対処するために用いられている方法として、“Islam”（大文字のイスラーム、時には「大伝統」に相当）と“islams”（複数形の小文字のイスラーム、「小伝統」）という用法もある。ただし、これでは多元的実態を示すことはできても、内容に立ち入って名付けられないという問題がある上、“Islam”を時には「公式イスラーム」と呼ばれるものと同一視し、理念的なイスラームが単一的であるかのようなイメージを与える。実際には、理念的なイスラームも複合的であり、それを“Islams”と表現するのであれば [Al-Azme 1993]、差異化の機能はさらに低下する。「公式イスラーム」と「民衆イスラーム」の対比は全く無意味ではないが、小杉 [1986a] に示されているように、公式イスラームの「牙城」において両者が複合している事例も存在する。また、「イスラーム」と「ムスリム社会」を分ける場合も、理念と実態の差異化は可能であるが、しばしば前者が統一性を示し、後者が多様性を代表しているかのように用いられるのは問題である。「イスラーム」自体が、ムスリム社会の実態に立ち入る前に、十分に多様で多元的であることを認識する必要がある。

第二の問題は、「イスラーム」自体がこのように多義的である以上、イスラームをもって何かを定義することはできないということである。ましてや、イスラームをイスラームによって定義することはできない。「アラブ圏のイスラーム」と「東南アジアのイスラーム」と言った場合、私たちは、多元的で複合的な対象を相手にしているが、その対象が地域が違うという以上になんのような違いを持っているのか（そもそも違いがあるのか否か）、「イスラーム」の語によっては語りえない状態にある。「よりイスラーム的」「真のイスラーム」「そうではないイスラーム」といった表現が、このフラストレーションを誘う状況において使われがちなのは十分理解できるし、「サントリ」「アバンガン」というような用語によって、ギアツが名付けえぬものを名付けようとした意義も了解されるであろう。

時間的にも空間的にも非常に広大で、多様な実態を「イスラーム」と一括する——せざるを

えない、なぜなら実体概念としては、そのようなものとして存在しているから——状態の中から、その静態的（場合によっては本質主義的）な命名を超えて、動態的かつ地域的な実態を認識するために、ここで「イスラーム化／現地化」の相補的關係性に着目してみたい。

V イスラーム化と現地化

イスラームは、7世紀のアラビア半島で始まった。ムハンマド時代（610–632年）にイスラームの原型が確立したとすると、その時点ではアラビア半島の外にはイスラームは全く存在していない。したがって、今日のイスラーム世界の諸地域は、すべてそれ以降にイスラームが広まり、「イスラーム化」した地域である。

「イスラーム化（Islamization, アラビア語では名詞型の *aslama*）」は、ある地域や集団が次第にイスラームに改宗していくプロセスを指すのが通例である。その場合、量的または質的に（ないしはその両方において）イスラームが拡大・浸透することを意味する。つまり「次第にイスラームが広がる」「よりイスラーム的となる」ことを意味している。しかし、イスラームを個人の信仰ととらえるのではなく、社会生活のすべての領域をカバーする統合的なシステムであるとする[後藤 1994]と、それが単に広がるというような認識は妥当ではない。

ここでは、ある地域のイスラーム化とは、同時にイスラームの地域化なり現地化と相補的關係にある、動態的プロセスであると定義したい。すなわち「『イスラーム化』とは、単にある地域がイスラームを受容する過程ではなく、当該地域がイスラーム化するとともに、イスラームがそこで『現地化（ローカル化）』する相補的なプロセスである。いわば、現地のイスラーム化とイスラームの現地化が、同時的・補完的に生じる。……プロセスであるということは、それが時間の経過を伴う動的な過程であることを物語る。そうであれば、偶発的な要素も介在するし、場所によって、その質・量・深度などに違いが生じるのは当然とも言える。また、地域によってイスラーム化（＝イスラーム化と現地化）の実態が異なるとすれば、イスラームの伝播がどの地域から及んだかも、当該地域のイスラーム化の質に大きな影響を及ぼす。さらに、イスラームの理念自体が歴史的に変容する（解釈の展開によって、継続的に内容的な変容が起こる）とすれば、いつの時代からイスラーム化が始まったかも、無視することができない」[小杉 1999a: 370–371]。

このプロセスは、アラビア半島を除く、すべてのイスラーム地域で生じた。アラブ圏も例外ではない。たとえばエジプトは、中世以来イスラーム学の中心地の一つとして知られているが、イスラーム軍が最初に侵攻した当時はキリスト教の地であり、それ以前は古代エジプト的な多神教の国であった。この地では、ピラミッドや「王家の谷」に象徴されるような、壮大な葬制が古い時代から存在したが、イスラーム時代になってからも、大きな「死者の街」[大稔 1993]

に示されるような壮麗な墓を築く伝統が継承された。初期イスラームにおいて墓が非常に質素であったことを考えると、これはイスラームの現地化の側面を示しているであろう。しかし、大きな墓地を作る点を別として、エジプト人の遺体の埋葬法、墓の概念、死後の世界の認識などを見れば、すべてがイスラーム的な方式に従い、イスラーム的な用語で語られていることは明白である。したがって、イスラームの現地化の作用が起こる一方で、エジプトは確かにイスラーム化したのである。これを「相補的なプロセス」と考えることができる。

イスラームがある地域で一定範囲において受容された場合、そこでは現地のそれまでの伝統や慣習に対して、イスラーム的基準による選別作業が行われる。明らかに反イスラーム的と見なされる慣習——たとえば偶像崇拜——は停止される。たとえば7～9世紀のイランにおいて、ゾロアスター教に由来する人名がなくなったのは、このような作用の一環である [cf. Bulliet 1979]。しかし、美しい花にちなむ名前は、イスラームと対立するわけではないから、使われ続ける。そのような名前もムスリムの名前として使われ続けるが、その結果イランにだけ見られるムスリム名が誕生する。この部分では、イスラームが現地化している——現地の慣習を取り込んで、イスラームの一部としている——と見られる。イスラームに反しないか、あるいはイスラームの論理によって正当化されうる現地の慣習は、継続するのが通常である。個人名だけではない。より広範な社会的レベルにおいて、イスラーム化は進行し、同時に現地化も進行する。

このようなプロセスはなぜ生じるのであろうか。個々人が改宗するだけでは、イスラーム化を通してある地域が次第に「イスラーム地域」となっていくことは説明されない。そこには、イスラーム法のメカニズムを通じた制度化の仕組みが介在している。イスラーム法は「問題解決志向」の法であるとも言われるが、法学者は現実には直面して、典拠を参照しながら、あるべき法規定を自らの学問的営為によって導出する機能を持っている。彼らの存在によって、イスラームの諸原理が、当該地域の実態に沿いながら、必要とされるイスラーム的諸制度として具体的に現実化していくのである。

イスラーム的諸制度は、礼拝や巡礼などの宗教儀礼に関わるものから、モスクや水場のような公共のインフラ、さらには統治・行政・軍事の諸制度、司法、税制、財政、経済、イスラーム特有のワクフ財産など、社会のあらゆる領域に及ぶ。国家が成立しない場合にも、当該ムスリム・コミュニティの必要に応じて、各種の制度が生成することになる。この生成過程において、原理の現地的環境への適用が行われ、制度形成が現地的要素の吸収を伴って展開するのは当然であろう。

ところで、「イスラームが現地化する」というような理解の仕方は、イスラームの普遍性の理念と対立するという考え方も可能であろう。特に、現地のムスリムたちは「エジプト的イスラーム」というような表現を好まないから、現地化・地域化したイスラームは（本当の意味で）

イスラーム的ではないという議論も生じそうである。しかし、これは「普遍性」をどう考えるかによる。普遍的イスラームが地上のどこかに、純粹培養されたような形で存在すると思う者はいないであろう。いかなる民族にもエスニック集団にも属さない、ただムスリムであるというような人間が存在しないのと、それは同じである（たとえ、本人が純粹なムスリム・アイデンティティを主張しても、個体としての特徴が消えるわけではない）。したがって、イスラームの普遍性は、あるとすれば、常に地域的・現地的実態の中に宿っていると考えなくてはならない。実際、多様な個別的なものに共通して存在するからこそ、普遍的と言えるのであろう。したがって、「イスラームが現地化する」ことは、普遍性を否定するのではなく、むしろ普遍性の実体を示すコンセプトとも言えるであろう。

上述したような「イスラーム化」（イスラーム化／現地化の相補的プロセス）の仕組みは、中東でも東南アジアでも、それ以外の地域でも、これまでにイスラーム化したすべての地域に生じた現象と考えなくてはならない。そうであれば、そこに共通のメカニズムを認めて、これを参照枠組みとして地域間比較をすることが可能となるであろう。本稿が提起しようと論じてきたのは、この点である。

イスラーム的諸原理なり、基本的な制度化のメカニズムなりが共通しているにもかかわらず、このプロセスが地域毎に異なる原因は、いくつか考えられる。言うまでもなく、イスラーム化プロセスが始まる以前の社会や文化あるいは宗教状況が、地域毎に異なっていることが大きな要因となる。また、イスラーム化の契機がさまざまである〔家島 1995: 202-203〕。さらに、イスラーム化／現地化がそれぞれの地域で生じる以上、ある地域にイスラームが入ってくる場合、すでにその「イスラーム」が他地域においてイスラーム化／地域化のプロセスを経ていることになる。その場合に、他地域において「地域化」した部分も伝播することが考えられる。さらに大きな要素は、「理念」としてのイスラームが、時代によって異なるということである。たとえば、法学を見ても、法学派が確立する以前にイスラーム化が生じた地域では、法学派の体系化の過程に応じて、時代毎に学派の分布が変化する現象が見られる。それに対して、東南アジアのように、4大法学派体制が確立した後にイスラーム化が生じた地域では、シャーフィイー学派が流入して、定着するという、比較的単純なプロセスとなっている。

スーフィー教団についても類似のことが指摘できる。スーフィー教団が「正統な伝統」の一部として確立されたのは12世紀頃であるが、それ以前にイスラーム化が生じた地域と、それ以降にイスラーム化が生じた地域——特に、スーフィー教団を通じてイスラーム化が行われた地域——では、当然そのあり方が違っている。スーフィー教団が、当初からイスラームに内在していた神秘主義的要素が体系化されたものなのか、あるいはイスラームの外からの——ということは、他の宗教の——影響によって生まれたものなのか、専門家の間でも見解が分かれるが、前者であるにしても、スーフィー教団が法学派などと比べた場合に、「現地化／地域化」

により適合しやすいことは容易に認められる。それは、修行の際の音楽的要素（さらには、アナトリアで生まれたメヴラヴィー教団に見られるように、舞踊の要素）の導入を見ても、判然とする。しばしば、スーフィー教団がその反対勢力によって「非イスラーム的要素の混入」を批判されるのは、このためである。しかし、それがイスラーム化／現地化を適合化させるメカニズムとして機能したことは明らかであり、イスラーム世界の少なからぬ部分がスーフィー教団の活躍によってイスラーム化したことは当然とも言えるであろう。

近現代における「イスラーム改革」の場合、それが主張の中心課題でなかったにしても、スーフィー教団——またはそれと不可避的に結びついた一般信徒——の信仰実践への批判は、非常に明確であった。イスラームの法学的理解を重視して、法学的な典拠に根拠のない修行などを本来のイスラームからの「逸脱」として批判する勢力は、古くからも存在した〔湯川 1985〕。この問題は、より広い文脈に位置づけて考えると、イスラーム思想の展開と結びついて、新しいイスラーム理解が勃興するとき「古い」理解のあり方が批判されるという現象として一般化しうる。

イスラーム思想の展開は、ある意味ではクルアーン、ハディースといった典拠の「解釈」の革新として展開されてきた。特に、クルアーンについては、いかなる思想もクルアーンの解釈と適合しない限り正当性を得ないという構造があるため、イスラーム思想史は啓典の「解釈の革新」の連続として展開してきた〔小杉 1994c〕。これは、上述した、イスラーム思想がすべて「イスラーム」それ自体として自らを語るという問題と直線的に連動している。そうすると、解釈の革新が行われると、それをより正しいイスラームとして自己主張して、それまで流布していたイスラーム理解を批判することになる。

問題は、それが成功すると、新しい「教え」がより正統な、いわば「真のイスラーム」をもたらしたことになる、当該イスラーム社会が、さらに「イスラーム化」（この場合は、本稿の用語ではなく、イスラームの拡大・深化という従来の意味での）が進展したように見えることである。「解釈の革新」を「タジュディード」と呼び、その影響による変化を「タジュディードによるイスラームの更新」と定義することができる。「タジュディード」は「新しくする」意を持つが、それは古いものを新しい別なものと取り替えるのではなく、最初にあったのと同じような新品に戻すことを意味する。

タジュディードは、イスラーム思想史の一つの重要なロジックであるが、本稿で考えなければいけないのは、タジュディードの影響で、ある地域のイスラーム（イスラームの理解および実践）が更新されるのは、「イスラーム化／現地化」が継続しているプロセスなのか、イスラーム社会が自己革新する内的なダイナミズムなのか、という点である。筆者の見解では、後者ととらえる方が整合性がある。なぜなら、前者の視点で見れば、より本当のイスラームがそうでないものを払拭する、という本稿が批判している観点に陥るからである。

東南アジアにおけるタジュディードの典型的な事例は、「古い集団」「新しい集団」の形成に見られるであろうが、イスラーム世界各地の「イスラーム改革」の一般原理として、改革によって「逸脱・墮落」からイスラームを純化するという主張が広範に認められる。この視点は、「古い」理解を否定ないしは批判する規範的基準を含んでいるが、「古い」理解が前の時代には正統として広く認められたイスラームである場合も多い。これは、イスラーム化というよりも、「解釈の革新」の文脈でとらえられるべき問題であろう。

なお、「イスラーム化／現地化」において、普遍的要素＝イスラーム的、現地的要素＝非イスラーム的、とは言えない点にも留意する必要がある。現地化というと、非イスラーム的要素が残存し、時にはそれがイスラームと混ざり合うことと考えがちであるが、それほど単純ではない。たとえば、東南アジアの場合、シャリーア（イスラーム法）とアダット（慣習法）の二元性が地域の特徴とされることが多いが、この中にも一つの問題が含まれている。イスラーム法と慣習の二元性は中東でも見られる現象であるが、シャリーアと慣習の弁別はそもそもイスラーム化の結果生じており、イスラーム化以前からの慣習がそのままの形で残っていることはないからである。

イスラーム化／現地化の過程で、イスラーム法は、現地の慣習法を可能な範囲で自己の中に取り込むとともに、反イスラーム的と見なされる要素を排除し、慣習法として許容されうるものを容認する。その過程で、慣習の一部はイスラーム法に取り込まれ、一部はアダットとして容認される。事態がいっそう複雑になるのは、イスラーム法の領域の中に、すでに他地域でのイスラーム化過程でイスラームの中に組み込まれた慣習が存在したり、イスラームとともにアダット自体に外来の「慣習」が入り込むことがあること、また、当該地域の人々が、イスラームの影響で成立した慣習をも、シャリーアとアダットの二項対立的な分類においてアダットと位置づけて、「自分たちの慣習」とみなしたりすることであろう。このような複雑な過程を経てはじめてシャリーアとアダットの分化が成立するのであれば、分化が確立した後のアダットが本来の慣習＝現地的要素を反映している、と簡単にみなせないのは当然であろう。

VI 再イスラーム化とイスラーム復興

定義されがたい「イスラーム」を用いて論じる代わりに、「イスラーム化／現地化」の動態的・相補のプロセスを用いてイスラーム地域を考える場合に、さらに概念の拡張が行いうる。それは、「イスラーム化」の逆転現象としての「脱イスラーム化」であり、さらにそこからの「再イスラーム化」である。

脱イスラーム化は、社会を非イスラーム化するような変容をいう。そのような現象は、前近代でも存在したと思われるが、特に近現代において西洋化や世俗化がそれを進める場合が多

い。植民地化は一般に脱イスラーム化を伴うと考えられているが、東南アジアのように、植民地化と対抗するイスラーム化の進展〔レグ 1984: 100-102〕が観察される地域もある。単純な因果関係を想定するのは危険であろう。民族主義についても同様のことが言える。民族主義や国民国家形成は脱イスラーム化を推進すると見なされているが、イスラームが民族文化の不可欠の要素となっている地域も多く、短期的には民族主義が隆盛しイスラーム色が薄まったように見えても、長期的にはイスラーム復興の基盤が作られている場合もあり、民族主義が脱イスラーム化の要因であるか否かは、地域の文脈に規定される面が強い。

「イスラーム化 / 現地化」を相補的にとらえるとする、脱イスラーム化の場合は何がそれを補完するのであろうか。イスラーム化が「地域がイスラーム化するとともに、イスラームが地域化する」ことであれば、脱イスラーム化は「地域が脱イスラーム化するとともに、イスラームが外在化する」ことと定義しうるであろう。つまり、そこではイスラームが異化され、当該社会にとって「異物（たとえば近代化の「障害」）」とされ、場合によっては「外来」のものと見なされる。法制においては、「法の近代化」の過程で西洋法が接受され、イスラーム法が実定法の体系の外側に追い出される。このような「外在化」のプロセスは、ナショナリズムが盛んな時期に、中東でも東南アジアでも広く観察された。

いったん異化され、外在化されると、それが復興してくることは「外からの脅威」と見なされがちである。イスラーム復興がしばしば「原理主義」という、脅威の概念で語られるのは、部分的にはそのことを背景としている。「再イスラーム化」は、脱イスラーム化に相応するプロセスであり、しばしば脱イスラーム化への反動と見なされている。確かに、脱イスラーム化によってもたらされた「外在化」への対抗には、そのような側面が強く認められる。しかし、再イスラーム化を補完するのは「内在化」ではない。むしろ、当該社会が抱えている現代的な諸問題に対応してイスラームを再確立しようとする面が強く、その意味では「現代化」がポイントであろう。つまり、「地域を再びイスラーム化するとともに、イスラームを（当該地域の文脈で）現代化する」プロセスと定義されうる。ここで、「（当該地域の文脈で）」と付加したのは、現代的諸問題が特定の地域だけに生じるのではない、国際的に共通の側面を持っていることと、にもかかわらずその現実の様態は地域の文脈において生じるからである。

これに対して、グローバル化の問題は、地域の違いを超えてイスラーム世界全体をおおいつつある。再イスラーム化は、そのグローバル化にも対応するのであるが、対応の仕方そのものがグローバルな展開を示している。それは、イスラーム復興運動の世界的なネットワーク化や、イスラーム法学の新しい知見の国際的な共有化にも、看取することができる。この傾向を促進しているのが、メディアの発達であることは言うまでもない〔中村光男 1994b; 小杉 1998a: 107-109, 274-276〕。

したがって、再イスラーム化は「現代化・グローバル化」によって補完されるプロセスとす

ることができる。たとえば、近年のイスラーム復興を背景に、マレーシア、パキスタン、バングラデシュなどに「国際イスラーム大学」が設立されているが、これも現代化・グローバル化の文脈でとらえることができる。またインドネシアでは、1998年の政治変動を経て、民主化・政党設立の自由化が行われたが、その過程で多くのイスラーム政党が誕生し、1999年6月の総選挙にも参加した。民主化過程でのイスラーム政党の参入は、再イスラーム化が現代化・グローバル化と連動していることを雄弁に物語っている。

VII 地域間比較の課題

本稿は、イスラーム化・脱イスラーム化・再イスラーム化という3つの鍵概念によって、イスラーム世界を動態的に理解すべきことを論じてきた。これらは、それぞれ「現地化（地域化）」「外在化」「現代化・グローバル化」を補完的要素とする、相補的かつ動態的なプロセスとして規定される。このような座標軸を設定して見ることによって、イスラーム世界を「中心」としての中東／アラブ圏と「周縁」としての諸地域に二分する必要もなくなり、周縁地域のイスラームをいわば位の低いイスラームとみなすような予見を持たずに、より有意な地域間比較が可能となる、というのが筆者の主張である。

さて、かりにこのような作業仮説から地域間比較をするとしたら、どのような問題群が当面する課題となるであろうか。いささか部分的ではあるが、以下にいくつかを指摘して、今後の展望としたい。

(a) フィールドワークを通じた地域間比較

地域間比較は、異なる地域を対象とする地域研究者がそれぞれの事例を持ち寄って共同研究するだけでは成立しない。本稿で主張したような方法論的な視座も必要であるが、それだけでも成立しない。地域研究は、地域の実態を解明することで推進される以上、地域間比較には、フィールドワークの相互乗り入れが重要と思われる。地域間比較のための理論的考察は、それを実証する（あるいは反証する）フィールドワークがなければ意味を持たないが、それは当該地域の研究者がフィールドにおいて検証するにとどまらず、他地域を互いに観察しあうことによって、深みのある比較となっていくであろう。

言うまでもなく、地域研究者は自分が対象とする地域に深く沈潜して、その実態に迫ることを責務とするが、地域の「特殊性」を語るだけでは今日的な課題に答えきれない。地域の特殊性とは地域研究の自明の前提であり、その意味では特殊性だけを結論とすれば同意反復の誇りをまねがれないのである。地域間比較の重要性は、そこでブレークスルーを作り出すことにあり、そのためには、単に他地域からの報告を聞くだけではなく、フィールドワークの相互乗り

入れを行うほどの共同性が望まれる。

とりあえず、東南アジアのイスラームを研究する専門家が中東でフィールドワークをする、また中東イスラームを対象とする研究者が東南アジアでフィールドワークをする、そしてその観察と分析を、相互批判を通じながら共有していく。そのような可能性を追求することには、大いに意味があるのではないだろうか。本格的なフィールドワークは容易でないにしても、それなりの深みをもって地域間比較の観察ができる程度の長期的滞在は、決して不可能ではないと思われる。

(b) ネットワークの検証

地域間比較は、空間的に離れた、異なる地域を、それぞれ「単体」として比較するとは限らない。特に、イスラーム世界の場合——本稿の叙述の中でもはっきりと浮かび上がったように——相互の関係は密接である。このようにネットワークに結びついている諸地域を、あたかも別々の地域であるかのように前提した上で比較を行ってよいのか、疑問なしとしない。

その意味では、家島〔1991〕などの先行研究で明らかにされている環インド洋商業ネットワークを、イスラーム・ネットワークの観点から検証していくことも重要であるし、巡礼ネットワークの実証的な研究も必要とされている。

具体的につながりがある諸地域を比較することの有効性は、1998年11月に東京で開催された国際シンポジウム『『マナール』誌とマナール派の人々』でも確認された。これは、前述の『マナール』誌の発刊100周年を記念して、その歴史的意義をその後のイスラーム復興研究の成果を踏まえて再評価しようとするシンポジウムであったが、『マナール』が読まれていたイスラーム世界の各地において、それぞれの地域的コンテクストの中でどのように受容され、どのような影響が生じたのかが、マシュリク（東アラブ地域）、トルコ、中央アジア、南アジア、東南アジアなどの事例から具体的に検討された。⁶⁾ 有機的連関性のある地域間比較の可能性を示した点で、非常に意義深い経験であった。

(c) 法学と法学派

もう一つ、ここで、重要な課題として言及した問題がある。それは、法学派のネットワークである。端的には、シャーフィイー学派のそれである。この問題は、本稿の中心テーマである

6) 東南アジアについては、インドネシア国立イスラーム大学 (IAIN) ジャカルタ校学長の Dr. Azyumardi Azra が、“The Transmission of al-Manar’s Reformism to the Malay-Indonesian World: The Cases of al-Imam and al-Munir” との非常に興味深い報告を行った。シンポジウム全体を基にした研究書が2000年に刊行予定となっている。

「中東はイスラームの中心か?」とも深く関わっている。

従来の見方では、シャーフィイー法学派はアラブ圏から東南アジアに伝播したものであり、東南アジア側はもっぱら受け手であって、シャーフィイー学派の発展にはほとんど寄与していない、と考えられている [Hefner 1997: 9-10]。今日でも、インドネシアなどから多くの留学生がエジプトなどでシャーフィイー学派の法学を学んでおり、彼らがその成果を母国に持ち帰っている点では、相変わらず一方向への流れが続いているように見える。

しかし、この認識でよいのであろうか。筆者の疑問を平明に言えば、「シャーフィイー学派は東南アジアの学派ではないのか」ということになる。これは3つの意味を含んでいる。第1に、シャーフィイー法学派は、その追従者の圧倒的多数が東南アジアに住んでいる学派である。中東では、ごく少数がシャーフィイー派に従っているに過ぎない。第2に、法学は実践の学である。理論だけが法学ではない。理論（法源学）に立脚する具体的な法規定（法学＝フィクフ学）、さらにそれを現実に適用した法運用の実態が、全体としての法学を構成する。少なくとも、地域研究の対象としてのイスラーム法は、そのようなものでなくてはならない。そうして見た場合、最後の「実態」部分、つまり法学者と一般信徒の関わり、家族法などを中心とするインドネシアやマレーシア（あるいは、マイノリティーのための法制としては、フィリピンも）などでの実定法化、結婚・離婚などをめぐる社会問題や裁判などの実態は、東南アジアに実在するのである [小林 1997; 森 1997; 中村緋紗子 1996]。第1の点と合わせて言えば、シャーフィイー法学の現実的実態は、東南アジアにこそ存在するのであって、現代法学として見た場合、シャーフィイー学派は第一義的に「東南アジアの学派」であると言うべきではないか。第3は、前2項とも関わるが、シャーフィイー学派の法学的創意が本当に東南アジアに存在しないのか、という点である。東南アジアの法学者が、アラブ圏におけるシャーフィイー学派の発展に寄与しなかったとしても、それは東南アジアで生じている創造的な営為をアラブ圏に「戻さなかった」というに過ぎない。シャーフィイー学派の現場が東南アジアであるとすれば、そこにおいて創造的営みがあったかどうかは問われなくてはならない。

もし、そうであるとすれば、なぜ、今日に至るまでシャーフィイー法学がカイロを中心とするアラブ圏で学ばれるのか、という質問が出されるかもしれない。しかし、エジプトは、東南アジアを除けば、もっとも多くのシャーフィイー学派の法学者を擁し、同学派に従う一般信徒が実在するという点でも、アラブ圏では例外的である（ちなみに、同学派の祖シャーフィイーの墓廟はカイロにある）。ここへ、東南アジアから留学生が来る理由は、シャーフィイー学派が古典期においてここで発達したからである。今日に至るまで、古典法学の学問的中心は確かにここにある。しかし、それは現代において実践される法学としての中心という意味ではない。

さらに、カイロをアラブ圏とすることにどれほどの意味があるか疑問がある。「シャーフィイー学派ネットワーク」を考えれば、その実体は東南アジア、アラビア半島を結んで、環イン

ド洋に展開している。カイロはネットワークの周縁にあって、その一つの結節点に過ぎない。カイロがそのような地位を得たのは、アラビア半島のイエメンにあるザビードが衰退した後であることを考えると、そのことはいっそう明白となる。ザビードは学術都市として建設され[栗山 1994], 15～16世紀に栄えたシャーフィイー法学の学問的センターである。イエメン南部は今日でも、エジプトと並んでアラブ圏で例外的なシャーフィイー法学地域となっているが、同学派はここから東南アジアへ広がったわけで、ザビードはアラブ圏というよりも環インド洋ネットワークの結節点であった。

イスラーム法学は、文献研究ですら未開拓の領域がめだつ分野であるが、このような新しい視点から法学派の実態を研究する必要があるであろう。

(d) イスラーム経済理論の発展

本稿は「中心」と「周縁」の問題にこだわっているが、前述のように、アラビア半島の二聖都が宗教的中心であること、カイロなどが古典法学などで現在も中心的であることなどは疑いを入れない。しかし、20世紀後半になって盛んになり始めた「イスラーム経済」の実践および理論についてはどうであろうか。

東南アジア、特にマレーシアが、東・東南アジアの意欲的な経済発展のためもあって、この面でこれまで注目されてきた。経済をめぐる議論が経済的実体なしでは進まないのは当然であろう。イスラーム経済に関する議論は、20世紀前半にもなかったわけではないが、量的にも質的にもきわめて限定されていた。やはり、70年代に入って石油ショックを契機に産油国が勃興したことが、大きな影響を及ぼした。75年頃を境に、中東でイスラーム銀行設立ブームが起こったが、これはまもなく東南アジアにも波及した。さらに、アジアの経済発展によって、マレーシアなどは先導的な役割を担い始めた。

イスラーム銀行は数多く各地にできたが、国全体の金融システムとイスラームの関係となると、イラン、パキスタン、マレーシアなどごく限定されており、マレーシアが重要な位置を占めたことは十分納得できる[Al-Omar and Abdul-Haq 1996]。特に、「経済発展」とイスラームの関係については、「先進国の仲間入りをする最初のイスラーム国」をめざす同国が、イスラーム世界に広く影響を与えてきた。中東の産油国、特にサウジアラビアは、イスラーム世界の水平ODA（「南南経済協力」）では主導的な実践を行っているが、産油国であるだけに「経済発展」一般についてモデルとなることができない。東南アジア・イスラームに期待が寄せられる理由がある。

1997年からの東南アジアの経済危機によって、マレーシアの先導的役割はいくぶん輝きを失ったようであるし、マレーシアに続くと思われていたインドネシアは経済的に大幅に後退した。しかし、これに代わって他のイスラーム地域が経済的に勃興したわけではなく、また、経

済危機以降のマレーシアが直面してきたような、投機的な国際金融にどのように対抗して経済発展を維持するのかは、他のイスラーム諸国にとっても大きな課題であり、「イスラームと経済発展」に関する東南アジアの重要性はいささかも失われていない。むしろ、先行的経験が問題であるならば——楽観的で、単線的な発展があり得ない以上——その重要性は増していると言えるであろう。

イスラーム経済を考える上では、東南アジアは決して無視しえないし、地域間比較がとりわけ必要とされる領域の一つであろう。

(e) イスラーム政治論の新展開

政治論においても、東南アジアの重要性は増している。1970年代後半におけるイスラーム復興の顕在化、特に1979年のイラン・イスラーム革命は、「イスラーム政治」の復活を促した。80年代の考察はイランでの実験を中心に展開されたが、90年代後半に入って、東南アジアで注目すべき「実験」が見られるようになった。それは、主として民主化とイスラーム政党に関わる。

一つは、マレーシアにおけるアンワル・イブラヒームの隆盛と没落に関わる。かつて、イスラーム運動を率いていたアンワルが、マハティール首相の後継者とされたことは、「イスラーム指導者による政権の平和的掌握」という、これまでにない事例の実現として注目を集めていた。他の国のイスラーム運動からも、マレーシアは「イスラーム的民主主義」のモデルとして、期待されていた。1998年にアンワルが副首相・蔵相を解任され、刑事事件の被告とされたことは、安易な「イスラーム的民主主義」論に水を差すものとなったが、しかし、イスラーム政治論から見た重要性が減じたわけではない。アンワルの妻ワンアジザらが創設した新政党（国民正義党）の行方も含めて、イスラーム運動と権力ないしは民主化をめぐる問題が続いているからである。

中東の場合は、トルコで1997年にイスラーム復興の福祉党党首エルバカンが、連立政権の首班として、トルコ共和国成立以来初めてイスラーム系内閣を作ったが、翌年には、軍部の介入で辞任し、福祉党自体も憲法違反（「世俗主義」条項違反）として解散させられた。アラブ圏では、アルジェリアでイスラーム救国戦線（FIS）がアラブ圏最初の合法イスラーム政党として登場したが、その後の経過は悲劇的である。1991年の総選挙で勝利し、政権を握りかけたが、その前に軍部が介入し、1992年以降は軍政下で内戦状態となっている。アラブ圏で唯一の民主化の成功例は、ヨルダンであろう。80年代末以降の民主化の過程で、イスラーム行動戦線党が結成され、それなりの議席を獲得している。ただし、ヨルダンは王国であり、同党が政権を担う可能性は非常に低い。

このような状況の中で、1998年にインドネシアで生じた政治変動とその後の民主化は、イス

ラーム政治論にとって大きな意味を持っている。現在も進行中の状況として予断は許されないが、1999年6月の総選挙に複数のイスラーム政党が参加して、それぞれに議席を獲得した時点で見ただけでも、その意義は大きい。イスラーム政治においては、政党の可否は常に問題視されてきた。「党派」がイスラーム共同体内の「分派活動」を含意するのがその理由であるが、80年代以降、民主化論とあいまって、「イスラーム政党」を肯定する考え方が強まってきた。しかし、中東諸国の場合、現政権の対抗勢力となることを怖れて、「宗教政党」を禁止するのが一般的となっている。中東でのイスラーム復興は、その意味で民主的なプロセスを経て政治的に顕在化するチャンネルを閉ざされていることが多い。また、イスラーム政党が存在する場合も、一党のみのことが多い。したがって、複数のイスラーム政党が活動するインドネシアの状況は、これまでにないイスラーム政治の実態を生み出したと言える。

さらに、故スカルノの娘であるメガワティが率いる闘争民主党が第一党となる状況で、彼女が大統領となりうるという可能性が生まれ、そのことも議論されるようになった。伝統的なイスラーム国家論が、女性の元首を認めないことは周知の通りである。イスラーム国における女性首相は、すでにパキスタン、バングラデシュ、トルコで誕生しているが、いずれの国も大統領がおり、形式上は首相は最高位ではない。インドネシアで実際に誰が大統領になるかはともかく、「女性大統領」の問題が論じられること自体が、イスラーム政治論において大きな進展である。経済論に劣らず、政治論が政治の実態が展開することなく発展しえない領域であることを考えると、インドネシアの状況がもたらした意義は明白であろう。

もはや、中東諸国だけを事例として「イスラーム政治」が語れる時代は過ぎたのではないだろうか。イスラーム政治を動態的かつ的確に把握するためには東南アジアでの実態を知る必要があるし、また、東南アジアでの実態を広い視野で把握するためにも、イスラーム政治論全体からの分析が必要とされる。

地域間比較の意義がいっそう高まっていることを再確認して、結びとしたい。

参 考 文 献

- Abaza, Mona. 1993. *Changing Images of Three Generations of Azharites in Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- アブドゥルラ, タウフィック(編). 1985. 『インドネシアのイスラム』白石さや; 白石 隆(訳). 東京: めこん.
- Abul-Fadl, Mona. 1990. *Islam and the Middle East: The Aesthetics of a Political Inquiry*. Herndon: The International Institute of Islamic Thought.
- Abu-Rabi', Ibrahim M. 1996. *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*. New York: State University of New York Press.
- AbūSulaymān, 'AbdulḤamīd A. 1993. *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions for Methodology and Thought*. 2nd ed. Herndon: The International Institute of Islamic Thought.
- Adas, Michael, ed. 1993. *Islamic and European Expansion: The Forging of a Global Order*. Temple

- University Press.
- Al-Azme, Aziz. 1993. *Islams and Modernities*. London and New York: Verso.
- Al-Omar, Fuad; and Abdul-Haq, Mohammed. 1996. *Islamic Banking: Theory, Practice and Challenges*. Karachi: Oxford University Press; London: Zed Press.
- Badawi, Zaki. 1976. *The Reformers of Egypt: A Critique of Al-Afghani, 'Abduh and Ridha*. Slough Berks: The Open Press.
- Bajunid, Omar Farouk, ed. 1994. *Muslim Social Science in ASEAN*. Kuala Lumpur: Yayasan Penataran Ilmu.
- Bakar, Osman, ed. 1997. *Islam and Confucianism: A Civilizational Dialogue*. Kuala Lumpur: Jabatan Pecerbitan Universiti Malaya.
- Bowen, John R. 1997. Modern Intentions: Reshaping Subjectivities in an Indonesian Muslim Society. In [Hefner and Horvatic 1997: 157-181].
- Brown, L. Carl. 1984. *International Politics and the Middle East: Old Rules, Dangerous Games*. Princeton: Princeton University Press.
- Bulliet, Richard W. 1979. *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge: Harvard University Press.
- 千葉正士(編). 1997. 『アジアにおけるイスラーム法の移植』東京：成文堂.
- 張 承志. 1994. 「中華文明の中のイスラーム——中国」[片倉 1994: 153-189].
- Eickelman, Dale F.; and Piscatori, James. 1996. *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Esin, Emel. 1963. *Mecca the Blessed, Madinah the Radiant*. Photographs by Haluk Doganbey. London: Elek.
- エスポズィート, ジョン・L. 1997. 『イスラームの脅威——神話か現実か』内藤正典; 宇佐美久美子(監訳). 東京：明石書店.
- Fealy, Greg; and Barton, Greg. 1996. *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*. Clayton, Australia: Monash Asia Institute, Monash University.
- ゲルナー, アーネスト. 1991. 『イスラム社会』宮治美江子; 堀内正樹; 田中 哲(訳). 東京：紀伊国屋書店.
- 後藤 明(編). 1994. 『文明としてのイスラーム』東京：栄光教育文化研究所.
- Hefner, Robert W. 1997. Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia. In [Hefner and Horvatic 1997: 3-40].
- Hefner, Robert W.; and Horvatic, Patricia, eds. 1997. *Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Hooker, M. B. 1983. *Islam in South-East Asia*. Leiden and New York: E. J. Brill.
- 堀川 徹(編). 1995. 『世界に広がるイスラーム』東京：栄光教育文化研究所.
- Hussain, Asaf; Olson, Robert; and Qureshi, Jamil, eds. 1984. *Orientalism, Islam, and Islamists*. Amana Books.
- Ibrahim, Ahmad; Siddique, Sharon; and Hussain, Yasmin, eds. 1985. *Readings on Islam in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Israeli, Raphael, ed. 1982. *The Crescent in the East: Islam in Asia Major*. London and Dublin: Curzon Press; Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- Issawi, Charles. 1995. *The Middle East Economy: Decline and Recovery*. Princeton: Markuc Wiener Publishers.
- 板垣雄三. 1992. 『歴史の現在と地域学——現代中東への視角』東京：岩波書店.
- 板垣雄三; 佐藤次高(編). 1986. 『概説イスラーム史』東京：有斐閣.
- 板垣雄三ほか. 1994. 「座談会『イスラム化』プロジェクトの回顧と展望」『東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所通信』82: 1-15.
- 加賀谷 寛. 1987. 「現代のイスラームの諸動向の地域間比較——一試論」[片倉 1987: 169-195].
- 上岡弘二ほか(編). 1984. 『イスラーム世界の人びと1 (総論)』東京：東洋経済新報社.
- 片倉もところ(編). 1987. 『人々のイスラーム——その学際的研究』東京：日本放送出版協会.
- _____(編). 1994. 『イスラーム教徒の社会と生活』東京：栄光教育文化研究所.

- 加藤 剛. 1980. 「矛と盾? —— ミナンカバウ社会にみるイスラームと母系制の関係について」『東南アジア研究』18(2): 222-256.
- 川島 緑. 1996. 「『辺境』マイノリティの覚醒 —— フィリピン, イスラーム政党の挑戦」[小杉 1996a: 230-246].
- Khan, Zafarul-Islam; and Zaki, Yaqub, eds. 1986. *Hajj in Focus*. London: Open Press.
- 小林寧子. 1993. 「イスラーム化の深層 —— ジャワ語の中のアラビア語借用語」『東南アジア —— 歴史と文化』22: 95-121.
- _____. 1997. 「インドネシアにおけるイスラーム法の成文化」[千葉 1997: 121-146].
- 小杉 泰. 1986a. 「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): 959-1000.
- _____. 1986b. 「『初期イスラーム』の規範性をめぐる考察 —— 『共存の原理』の原型としての『マディーナ憲章』」『国際大学中東研究所紀要』2: 209-242.
- _____. 1994a. 『現代中東とイスラーム政治』京都: 昭和堂.
- _____. 1994b. 『イスラームとは何か —— その宗教・社会・文化』東京: 講談社.
- _____. 1994c. 「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): 085-0111.
- _____. (編). 1996a. 『イスラームに何がおきているか —— 国際社会とイスラーム復興』東京: 平凡社.
- _____. 1996b. 「アフガニー —— 東方の連帯・イスラームの復興」「近代」を人はどう考えてきたか」(講座世界史7) 歴史学研究会(編), 269-286 ページ所収. 東京: 東京大学出版会.
- _____. 1997. 「民族・言語・宗教 —— 中東・イスラームからの照射」『地域史とは何か』(地域の世界史1) 濱下武志・辛島 昇(編), 169-209 ページ所収. 東京: 山川出版社.
- _____. 1998a. 『イスラーム世界』東京: 筑摩書房.
- _____. 1998b. 「イスラームの共同体とイスラーム的近代化の論理と倫理」『開発と民族問題』(開発と文化4) 川田順造ほか(編), 185-205 ページ所収. 東京: 岩波書店.
- _____. 1998c. 「帝国主義と自由と人権 —— 中東・イスラーム世界からの逆照射」『工業化と国民形成』(岩波講座世界歴史18) 福井憲彦(編), 143-162 ページ所収. 東京: 岩波書店.
- _____. 1999a. 「東南アジアをどうとらえるか —— イスラーム世界から」『総合的地域研究』坪内良博(編), 351-384 ページ所収. 京都: 京都大学学術出版会.
- _____. 1999b. 「変革のイスラーム —— 文明再生の論理と構想」『民族と国家を問なおす』木村雅昭; 廣岡正久(編), 273-296 ページ所収. 京都: ミネルヴァ書房.
- Kosugi, Yasushi; Ibish, Yusuf; and Khuri, Yusuf. 1998. *Fihris al-Manar*. Tokyo: Islamic Area Studies Project; Beirut: Turath. [『マナール』誌・総索引]
- 栗山保之. 1994. 「ザビード —— 南アラビアの学術都市」『オリエント』37(2): 53-74.
- レッジ, ジョン・D. 1984. 『インドネシア 歴史と現在 —— 学際的地域研究入門』中村光男(訳). 東京: サイマル出版会.
- Madjid, Nurcholish. 1989. *Religious Pluralism and Islam: Experiences of Indonesia as a Nation State*. Tokyo: Secretariat of the Research Project "Urbanism in Islam."
- 牧野信也. 1996. 『イスラームの原点〈コーラン〉と〈ハディース〉』東京: 中央公論社.
- Mansour, Mansour H. 1995. *The Maliki School of Law: Spread and Domination in North and West Africa, 8th to 14th Centuries C. E.* San Francisco and London: Austin and Winfield.
- 松原正毅. 1997. 「地域研究序説」『地域研究論集』1(1): 6-18.
- 松本 弘. 1988. 「ムハンマド・アブドゥッフのイスラーム改革 —— その思想と制度的・法的改革運動」『日本中東学会年報』3(2): 1-42.
- 三木 亘. 1984. 「世界史の中のイスラーム世界」『イスラーム世界の人びと1 総論』上岡弘二ほか(編), 1-91 ページ所収. 東京: 東洋経済新報社.
- _____. 1998. 『世界史の第二ラウンドは可能か —— イスラーム世界の視点から』東京: 平凡社.
- 宮本 勝. 1994. 「ルソン島に渡ったムスリム —— フィリピン」[片倉 1994: 117-152].
- 森 正美. 1997. 「フィリピン・ムスリム社会の法」[千葉 1997: 104-120].
- Mutalib, Hussin. 1993. *Islam in Malaysia: From Revivalism to Islamic State?* Singapore University Press.
- 中村緋紗子. 1995. 「インドネシアのイスラーム裁判所制度」[堀川 1995: 383-426].

- _____. 1996. 『『草の根型』変革の息吹——インドネシアの結婚・離婚相談所』[小杉 1996a: 213-229].
- 中村光男. 1994a. 「インドネシアにおける新中間層の形成とイスラームの主流化——ムスリム知識人協会結成の社会的背景」『民主化と経済発展』荻原宜之(編), 271-306 ページ所収. 東京: 東京大学出版会.
- _____. 1994b. 「電子メールによるイスラーム・ネットワーク——北アメリカ」[片倉 1994: 421-447].
- _____. 1995. 「東南アジアのイスラーム復興運動」『世界民族問題事典』梅棹忠夫(監修), 松原正毅; NIRA(編), 774 ページ所収. 東京: 平凡社.
- _____. 1998. 「オランダ植民地支配末期におけるジャワ・ウラマーの政治関与——層としてのウラマーの結集 (NU) とイスラーム法解釈の展開」『イスラーム世界とアフリカ』(岩波講座世界歴史 18) 小松久夫(編), 81-96 ページ所収. 東京: 岩波書店.
- 西野節男. 1994. 「ムスリムはどう教育されるか——インドネシア」[片倉 1994: 85-116].
- 大塚和夫. 1989. 『異文化としてのイスラーム——社会人類学的視点から』同文館.
- 大塚哲也. 1993. 「エジプト死者の街における聖墓参詣——12-15 世紀の参詣慣行と参詣者の意識」『史学雑誌』102 (10): 1-166.
- Piscatori, James P. 1986. *Islam in a World of Nation-states*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Ramage, Douglas E. 1995. *Politics in Indonesia: Democracy, Islam, and the Ideology of Tolerance*. Routledge.
- リダー, ムハンマド・ラシード. 1987. 『現代イスラーム国家論——「アル=マナール」派における政府と立法』小杉 泰(編訳). 国際大学国際関係学研究科.
- サイード, エドワード・W. 1986. 『オリエンタリズム』板垣雄三; 杉田英明(監修), 今沢紀子(訳). 東京: 平凡社.
- 鈴木 董. 1992. 『オスマン帝国——イスラーム世界の「柔らかな専制」』東京: 講談社.
- _____. 1993. 『イスラームの家からバベルの塔へ——オスマン帝国における諸民族の統合と共存』東京: リプロボート.
- _____. 1997. 『オスマン帝国とイスラーム世界』東京: 東京大学出版会.
- 立本成文. 1997a. 『地域研究の問題と方法——社会文化生態力学の試み』京都: 京都大学学術出版会.
- _____. 1997b. 「地域研究の構図——名称にこだわって」『地域研究論集』1 (1): 19-33.
- 高谷好一. 1993. 『新世界秩序を求めて——21 世紀への生態史観』東京: 中央公論社.
- _____. 1996. 『〈世界単位〉から世界を見る』京都: 京都大学学術出版会.
- _____. 1997. 『多文明世界の構図——超近代の基本的論理を考える』東京: 中央公論社.
- _____(編). 1999. 『〈地域間研究〉の試み(上)——世界の中で地域をとらえる』京都: 京都大学学術出版会.
- 内堀基光. 1982. 「宗教と世界観」『もっと知りたいインドネシア』綾部恒雄; 永積 昭(編), 105-140 ページ所収. 東京: 弘文堂.
- von der Mehden, Fred R. 1993. *Two Worlds of Islam: Interaction between Southeast Asia and the Middle East*. Gainesville: University Press of Florida.
- ワット, W. モンゴメリ. 1984. 『地中海世界のイスラーム——ヨーロッパとの出会い』三木 亘(訳). 東京: 筑摩書房.
- 家島彦一. 1991. 『イスラーム世界の成立と国際商業——国際商業ネットワークの変動を中心に』東京: 岩波書店.
- _____. 1995. 「イブン・バットゥータの世界」[堀川 1995: 193-230].
- 山内昌之. 1996a. 『近代イスラームの挑戦』東京: 中央公論社.
- _____(編). 1996b. 『〈イスラーム原理主義〉とは何か』東京: 岩波書店.
- 山内昌之; 大塚和夫(編). 1993. 『イスラームを学ぶ人のために』京都: 世界思想社.
- 湯川 武. 1985. 「イスラーム改革思想の流れ——ハンバル派小史」『イスラーム・思想の営み』(講座イスラーム 1) 中村廣治郎(編), 207-232 ページ所収. 東京: 筑摩書房.
- _____(編). 1995. 『イスラーム国家の理念と現実』東京: 栄光教育文化研究所.