

[招待論文]

「方法論としてのイスラーム」のための序説

An Introduction to Islam as a Methodology

奥田 敦

慶應義塾大学総合政策学部教授

慶應義塾大学 SFC 研究所イスラーム研究・ラボ代表

Atsushi Okuda

Professor, Faculty of Policy Management, Keio University

Director, Laboratory of Islamic Studies, Keio Research Institute at SFC

Abstract: 人間や社会を論じる際に方法論としてイスラームを用いるとはどういうことなのか。本稿ではまず、デカルトの『方法序説』を取り上げ、理性による思考方法の前提に「完全者」としての神の存在があることを明らかにする。つぎに、マックス・ヴェーバーとデュルケームとイブン・ハルドゥーンのそれぞれの代表的作品の比較から、理性的思考にとって神からの教えが不可欠であることを示す。さらに、イスラームの信仰にもとづくこの方法論が、いかに人間や社会に関する真理を探究する際の「鑑」になりうるのかを、イスラーム神学の知見を交えながら考察する。

What is the meaning of “Islam as a methodology” for studies on humans and their societies? Firstly, I deal with Descartes’ “Discourse on Method” in order to clarify the existence of the God as “a complete one” on the assumption of the way of rational thinking. Then, I show that the teachings of the God are essential for rational thought from a comparison of representative works of Max Weber, Durkheim and Ibn Khaldun. In addition, I will consider it along with some knowledge of Islamic theology how this methodology being based on the faith of Islam, can be “a real mirror”, when seeking the truth of humans and their societies.

Keywords: イスラーム、社会科学、宗教、信仰、理性、啓示、学問方法論

はじめに

「人間であること」、この世で等しく分け与えられているはずなのに、これほど忘れられ、また不平等に踏みにじられていることもない。社会にかかわる学問的営為は、この不平等を正し、人類社会に暮らす一人一人が「人間であること」を取り戻し、よりよく生きるためのものであるはずなのに、かな

かその期待に応えてはくれない。社会を直接扱う学問の筆頭が、社会科学である。その定義は、自然と対比されるという意味での社会について、科学的な方法によって認識され、またその結果として構築された知識の体系といったところでおおむね一致する。その方法は、自然科学と同様で、対象の状態の観察や記述による。したがって、対象の観察や記述からだけでは、不平等な様は描けても、あるいは人間の信仰心はやがて形骸化するという法則はひき出せたとしても、「人間であること」の方は、忘れ去られてしまう。

科学によって人間は自然を支配できるようになったという言い方が正しいのであるなら、科学によって人間は人間を支配できるようになったということも可能であろう。人と人との間の支配と従属の関係は、人を人とも思わない社会、不平等に鈍感な社会の出現を加速させよう。それにもかかわらず、社会科学の方法論的な主たる関心は、科学性の確保、例えば、記述的あるいは因果的に、いかに推論を行うかにあり、「直接的なデータを超えて、直接には観察されない、より広範囲の何かを」推論するのだという¹。観察された事実をもとに記述的あるいは因果的な判断から何かより広範囲なものを推測する。事実と理性に完全に依存しながら、自然や人間の支配を目指すのが科学という知のあり方ともいえる。

これに対して人が人を神格化したり隷属化したりすることを徹底的に嫌うのがイスラームの教えである。イスラームにおいて、人は神でも天使でもなく人でしかないが、それでも人として最大限に尊重される。そこでは、人を創造し、導き、限りない恩恵を与えて下さる究極的な一者としての神、すなわちアッラーの存在が確立しているからである。そうであるとするならば、そうした考えに基づきながら、社会を捉え、人々の幸福を考えることはできないか。イスラームの考え方を土台にしながら社会を捉えるという意味で、イスラームを方法論として用いるということを筆者は研究の方針として掲げてきた²が、イスラームおよび宗教に対する誤解や拒絶反応が先に立ってしまい、その意義も必要性もなかなか理解されない。

そこで本稿では、まず、科学的な思考の出発点の一つに位置付けられるデカルトの『方法序説』を取り上げ、科学的思考の中枢をなす理性的思考が、その前提として「完全者」すなわち神の存在を明確に位置づけていることを

確認する。次に、その理性的思考と、近代的な知においては、それに反するものと位置づけられる啓示による思考の関係について、マックス・ヴェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』、デュルケーム『自殺論』、イブン・ハルドゥーン『歴史序説』を取り上げ、「完全者」すなわち神からの啓示を思考の根拠にすることの妥当性について検討する。それらを踏まえたうえで、「方法論としてのイスラーム」すなわち、神への絶対的帰依を意味するイスラームを、社会やその現象に対する認識や把握の方法論として用いるとはどういうことなのか、その基礎は何なのか、そしてそれが「人間であること」を思い出させ、かつ「人間としてよく生きること」へつながっていくとはどういうことなのかについて考察したい。それは、近代的科学的思考あるいは理性的思考との対比の中で、信仰と研究の関係にも触れながら、「方法論としてのイスラーム」が何を前提とし、全体としてどのような枠組みを有しているのかを、明らかにしようとする序論的試みである。

1 理性による思考とその前提～デカルト『方法序説』をめぐる～

さて、研究が科学的であるとされるとき、そこで念頭に置かれているのは、近代的自然科学の方法である。研究方法に関する問題提起の書としてSFCには『メディアが変わる・知が変わる』³という業績がある。その中で近代的な知の特徴としてあげられているのが、定量性、客観性、反復性、検証可能性、法則性の重視である。思想史的には、これらの性質への依存は、様々に乗り越える試みがなされているにもかかわらず、社会科学においては、依然としてこれらの性質を基準として研究の評価が行われることがしばしばである。

ところで、科学主義、啓蒙主義、合理主義、資本主義、社会主義、歴史主義、ナショナリズムなどを捉えて、リオタールは、近代を「大きな物語の時代」と呼んだという⁴。たしかに、定量性、客観性、反復性、検証可能性、法則性といった事柄も、こうした物語の内部、つまりそれなりに、安定し閉じた疑似理想的な状態においてであれば、社会の中に見出し、その物語をさらに拡大していくために科学が貢献することも可能だったのかもしれない。

しかしながら、これらの物語は、ポストモダンの思潮の中で、「解体され、

脱構築化される」は「ずのものではあるが、十分な解体も脱構築もなされない状況の中で、世界を席卷しているのは、ポストモダン的な発想では捉えきれない「より大きな物語」である。グローバリズム、ローカリズム、グローバル市場経済、地球温暖化、対テロとの戦い、ユビキタス社会など、近代では考えられなかった、全地球が好むと好まざるとにかかわらず巻き込まれざるを得ない物語である。例えば、グローバリゼーションは圧倒的な勢いで拡がっていき、そのグローバリゼーションを先導・制御しないまでも、適切な抑制を施すことのできるガバナンスの思想はなかなか現れない。グローバル金融資本主義にしても、グローバル民主化運動にしても、破綻や危機を繰り返しながら、財産にせよ権力にせよ一極集中化とともに未曾有の格差を創り出していく。経済にせよ、政治にせよ、自由を目指していたはずなのに、気がつくといくより大きな力に縛られて身動きが取れなくなっている。社会は、こうしてこれら目の前の大きな物語に翻弄され、威圧され、支配され、逆らえば容赦なく抹殺される。

モダンとポストモダンという、構築と脱構築のらせん状の絡み合いに気を取られていると、知らぬ間に、巨大な構築物の下敷きになって身動きが取れなくなっている。そのような状況から解放してくれる、滑らかな地平の獲得こそが求められている。

そこでここでは近代的な思考の出発点に戻って考え直してみたい。デカルトの『方法序説』にある「われ思う。ゆえにわれあり」である。近代的思惟のエッセンスを集約した言表の一つである。

『方法序説』においてデカルトは、ただ真理の探究のみを目指す。彼は、「ほんのわずかな疑いでもかけうるものはすべて、絶対に偽なるものとして投げすて、そうしたうえで、まったく疑いえぬ何ものかが、私の信念のうちに残らぬかどうか、を見ることにすべきである、と考え」た。その際、彼が気づいたことが、「すべては偽である、と考えている間も、そう考えている私は、必然的に何ものかでなければならぬ」ということであつた。そこから彼は、「私は考える、ゆえに私はある」ということが堅固で確実な真理であるとし、自らの哲学の第1原理として受け入れたのである⁵。まずはすべてを懐疑的に見ることによって、合理的な判断が導かれる。合理的に思考することによって、

私の存在が見出されるということ。考える主体として存在する私という考え方。なるほど近代思想あるいは近代哲学の祖と呼ばれるに相応しい。

ここで注目しておきたいのが、「私が疑っているということ、したがって私の存在はあらゆる点で完全なのではないということを反省し、私は私自身より完全な何かを考えることをいったいどこから学んだのであるか」についてのデカルト自身による探究である。この観念は、「神であるところの存在者によって、私のうちにおかれたものである、というほかはなかった」としている⁶。

ここにいう神とは、「私よりも完全でかつ私が考えうるあらゆる完全性を自らのうちにもつところの存在者」であり、私がもし神であるならば、「無限で、永遠で、不変で、全知で、全能であり、けっきょく、神においてであると私の認めたあらゆる完全性をもつことができたはず」だが、人間はそのような完全性には、とても及ばないとする。そもそも「考える」という行為を行う知性的本性とその場となっている物体的本性とは私の中で異なっており、こうした2つの本性から合成されているということが、すでに神のもつ一つの完全性ではありえないのである。また、「世界の中に、なんらかの物体、あらゆる点で完全だとはいわれなところの、なんらかの知的存在者（例えば天使）または他の存在者（例えば人間）が存在するならば、これらのものの存在は、神の力に依存せざるをえず、これらは神なくしては一瞬間も存続しえないであろう、と」もいう⁷。

デカルトは、「完全な存在者たる神はあり、現存する、ということは、少なくとも、幾何学のどの論証にも劣らず、確実であることを私は見いだした」としていて、第1の規則として示されていること、すなわち「われわれがきわめて明晰に判明に理解するところのものはすべて真である、ということすらも、神があり現存するという、神が完全な存在者であること、およびわれわれのうちにあるすべては神に由来しているということ、のゆえにのみ確実なのである」⁸とさえする。つまり、真偽についての判断は、存在し、現存する、完全者たる神という基準があってこそできるというのである。不完全な私が考えるときには、神の完全性が、また私がいるためには神の存在が、実は大前提なのである。逆にいえば、デカルトにおいては、神の存在がなければ、人は疑うということも、また確信するということもできなくなってしまう

う。このように近代合理主義は、神の存在と現存、そしてその完全性に対する確信があって成立する。

ところが、神の存在やその完全性は必須であるという位置づけがなされるにもかかわらず、デカルトは、宗教や教会が、あるいは彼の先生たちの哲学がこれを教えてくれるとはいわない。「人々の行動の観察から得た最大の利益は(中略)私我先例と習慣とによってのみそう思いこんだに過ぎぬ事がらあまりに固く信ずべきではないと知ったことであった。かくて私は、われわれの自然の光(理性)を曇らせ、理性に耳を傾ける能力を減ずる恐れのある、多くの誤りから、少しずつ解放されていったのである」⁹。

ここに用意されているのは、先例・習慣か自然の光(理性)かという二項対立である。また、先例と習慣をあまり固く信じるべきではないということ、そのことが場合によっては自然の光を曇らせ、理性に耳を傾ける能力を減らしてしまうかもしれないという指摘である。

デカルトの神の存在証明にかかわる神学的理論は、「理性的な世界知と人間知とを根拠にして神の存在と本質を考察する」自然神学であるとされる¹⁰。確かにデカルトの考察は、当時の通常の哲学の基礎より確実な基礎を探究しようとしたものであった¹¹し、その際、聖書に依拠せずに行われたかもしれないが、神に無限性、永遠性、不変性、全知性、全能性などを見出し、神は唯一にして完全であるとする点は、イスラーム神学、そしてそれが主張する神の唯一性と共通している。したがって、啓示宗教と無縁であるかといえどそれは違う。むしろ、先例に縛られ、習慣と化してしまったその時代のキリスト教を否定しながら、まさに本来的な意味で神の存在と完全性に迫ったものといえ、三位一体を乗り越え、神の唯一性につながる議論が展開されているのである。

とはいいいながらも、当時の人々にとってもすでに神を大前提とすることは難しかったらしく、人々は「物質的事物にのみ当てはまる思考のしかたである」、「ものを想像することによってしか考えぬという習慣に囚われて」いたとされ、デカルトは「想像されえないものはすべて理解されえないものであるかのように人々には思われる」のだと嘆いてもいる。「神と精神とを理解するのに、想像力を用いようとする人々は、音を聞き香りを嗅ぐために眼を用

いようとする人々と、まるで同じことをしているのだと、私には思われる」として、方法が間違っていると指摘している¹²。

それでは、どのようにして、人は神の存在を確信できるのであろうか。デカルトは、「虚偽または不完全性が、虚偽または不完全性であるかぎりにおいて、神に由来する、ということは、真理または完全性が無から由来する、というのと同様に、矛盾であることは明らかである」¹³とする。他方で、「われわれはあらゆる点で完全なのではないゆえにわれわれの思想もあらゆる点で真ではありえぬ」¹⁴としつつも、夢の中にさえ現れる想像や感覚によるのではなく、「われわれの理性の明証によってのほかは、けっしてものごとを信じてはならない」¹⁵とする。

前述したように、理性的な思考は、神の存在と現存、そしてその完全性の確信なしには成立しえない。つまり、人間は決して神にはなれないが、理性的明証を通じて、それを信じることはできるということになる。いやもっと積極的に、理性的明証を通じて、完全性の究極たる神の存在と現存を信じることなしに、理性的な思考は成り立たないのであるから、理性的思考を、とりわけ神の完全性という観念そのものが希薄な文化圏に住む者が行おうとする場合には、神の完全性——つまり人間の不完全性——を確信するところから始めるべきであることを示唆しているのではなからうか。さもなければ、元来、不完全な人間たちである。いつ自分たちのことを神であり、完全であると履き違えないとも限らない。神の完全性という前提を失った理性的思考は、すでに理性的思考の名に値しない。それにもかかわらず、神の完全性を確信させるのが、宗教、神学、あるいは、宗教的体験であるという点によって、そして、これら自体は理性的明証になじまないものとして、理性的思考を行う際の大前提であるにもかかわらず、思考の埒外に置かれてしまっている。

なぜそのようなことが起きてしまうのか。そのヒントの一つが、デカルトが『方法序説』を「彼の先生たちの言葉である」ラテン語ではなく、「私の国の言葉である」フランス語で書いたところに垣間見ることができる。その理由について彼は、「生まれつきの理性のみを用いる人々のほうが、むかしの書物しか信じない人々よりも、私の意見をいっそう正しく判断してくれるだろうと思うから」とも、良識と学識を備えた人々だけを私の審判者になりたいと

も述べている¹⁶。こうして、昔の書物しか信じない人々ははじめから理性的な方法の読者として想定されていない。

客観性ということについて一言付け加えておきたい。客観的というのは、主体が対象を客体としてみることにするならば、科学において、主体は観察者、客体は観察の対象物となる。本来の理性的思考において、主体になるはずの人間が、不完全であるとするならば、彼が主体となったとしても彼が基準となって照らし出されるものは、完全な意味で完全な客体とはいえない。完全なるもの、絶対なるもの、普遍なるもの、一なるものが何らかの形において前提となっていなければ、理性的な思考は成立しない。

「われあり」の前提をなす「われ思う」ではあるが、「思う」のは、絶対的な完全者、普遍的な「一」なるものがあってはじめて成立すること。理性的思考にはしたがって、「思考」の主体たる「われ」と、「われ」の不完全性を常に思い出させてくれる「神」の完全性があったのである。しかしながら中世のヨーロッパにあっては、「教会」の権力が、そしてそれを維持させるための学問と制度が、あたかも完全者の唯一の表れとして人々の心の中に君臨した。宗教改革とともに、そして近代における「われ」の発見とともに確かにその構築物自体は否定されてしまったが、人々の心はそう簡単に変わるものではない。そうした状況にあって、代替物探しが始まった。近代においては、教会の代わりを大きな物語としてイデオロギーや制度などの構築物が、ポストモダンにおいては、「見えない神」を求めた思想上の諸潮流による脱構築が、そして、グローバル化の時代においては、モダンとポストモダンの絡み合いに覆いかぶさってきた歪んだ巨大な構築物が、教会の代替物となったとしてしまったのでは、あまりに簡略化が過ぎようか。

2 啓示による思考～イブン・ハルドゥーン『歴史序説』から見たヴェーバーとデュルケーム～

マックス・ヴェーバーは、マルクスが宗教を社会現象ととらえるのとは反対に、社会を宗教現象として捉える。ヴェーバー(1989)は、プロテスタンティズムの禁欲という倫理が、天職という形で、世俗内的職業に転化したのであり、そのことが、資本主義の興隆をもたらし、またそれを支えているとする。

こうした主張は、間違いなく現代の宗教社会学のスタートラインを示すものではある。しかしながら、同書において彼が同時に描き出しているのが、プロテスタンティズムの倫理の変容と形骸化の過程である。資本主義の精神の体現者として同書の冒頭に引用されているフランクリンの言葉に、プロテスタンティズムの禁欲の倫理を直接的に見いだすことはできない。信仰は、それ以降も形骸化を続けることになっていて、営利のもっとも自由な地であるアメリカ合衆国では、その宗教的・倫理的な意味を取り去られていて、単なる競争のようになり、スポーツの性格を帯びることも稀ではないと指摘す¹⁷。

そして、「将来この巨大な発展が終わるとき、まったく新しい預言者たちが現れるのか、あるいは、かつての理想の力強い復活が起こるのか、それとも一種の異常な尊大さで粉飾された機械的化石と化することになるのか、まだ誰にもわからない」¹⁸ とする一方で、文化発展の最後に現れるとされる「末人たち」にとっての真理とは、「精神のない専門人、心情のない享楽人。この無のもの（ニヒツ）は、人間性のかつて達したことのない段階にまで登りつめた、と自惚れるだろう」¹⁹ ことだとする。

精神はもちろん、心情などからも無縁な者たちの演出する高慢さ・尊大さだけが資本主義の行きつく先になっている。こうした、ある意味絶望的な未来に対し有効な手立てを示すことには一切関心を示さず、まさに禁欲的に淡々と見通しのみを語りうるのは、彼の学問的な客観性と没価値性のなせる技なのか。あるいは、キリスト教徒としての救世主を待つという思考様式のせいなのか。

将来へのビジョンが明確に示されているという点では、ヴェーバーと並んで、いや、宗教の社会形成に対する積極的な関与ということではむしろより肯定的な、デュルケム『自殺論』には、注目しておく必要がある。デュルケムは、「宗教儀礼の主要な機能はまさに連帯の強化であり、さらにいえば連帯の創造でさえある」として、「連帯」を終生思考の中心に据えてきたとされる²⁰。その中で彼は、「人類がその出発点に逆戻りでもしないかぎり、宗教はもはや人々の意識の上にとくに広い深い影響をおよぼすことはできない」として、自殺の抑止についても一貫して「宗教をたよりにすることはできない」と主張する。

彼の解決策は、極めて現実的である。「同業組合を組織化する」こと。それは、一個の道徳的個性として、明確な組織なり集合的な人格となって、伝統と慣習を、権利と義務を、そしてその統一性を備えなければならない²¹。「必要なことは、過去の中に含まれていた新しい命の萌芽を探り出し、その成長を促すこと」であるとして、すべてを予見するプラン作りに固執するのではなく、「意を決して実行にとりかか」れと強く鼓舞して論を閉じている。

ところで、彼は宗教を定義して「聖物すなわちタブーによって聖別された事物にかかわる信仰内容と行事の統合的（連带的）体系であり、それを信奉するすべての人を教会とよばれる一つの道徳的共同体に一体化させる」とする。聖物とは象徴であり、指示対象は、研究によって探し出すべきとし、連带的体系あるいは道徳的共同体など現世を指向した定義になっている。戦後アメリカ最大の社会学者とされる²²タルコット・パーソンズはこの定義について、「デュルケームが宗教的とよんだ信仰内容と行事の体系は、その体系を信奉する道徳的共同体を象徴的に表現したもの」²³であったとする。人が互いに人々の神になっているという状況において、彼らが従うべき規範も彼らの中から出て来ることになるが、自殺増加の背景にある「道徳的貧困状況」に端を発する不安に苛まれている人々がいたずらに聖化されはしないか。また彼によれば、「宗教は自由検討の権利を剥奪する限りにおいて、はじめてわれわれを社会化しうるに過ぎない」のである。ヨーロッパ中世の教会権威を中心とした社会制度を想起させはするが、自由が剥奪されるにもかかわらず、そうした信仰に自ら入ろうとする者もいまい。そう考えると、また、そういった形での自殺対策が功を奏していない現状からみても、説得力に欠ける。

社会が宗教現象なのか、あるいは宗教が社会現象なのか。ヴェーバー(1989)は、「一面的な「唯物論的」歴史観にかえて、これもまた同じく一面的な、文化と歴史の唯心論的な因果的説明を定立するつもりなど、私にはもちろんない…(中略)両者ともひとしく可能なのだが、もし研究の準備としてではなく、結論として主張されるならば、両者とも歴史的真相のために役立つものとならないであろう」²⁴とする。つまり、唯物論と観念論は、どちらもひとしく可能なのであるが、その研究の成果を結論としてはいけないという。

しかしながら、研究の成果を進捗状況の報告としてのみとらえ、それらが

歴史的な真理や真実とは別なのだとされてしまうと、社会学の役割や意義自体に懐疑的にならざるを得ない。そこでここでは、ヨーロッパがモンテスキューを生み出す前の西暦 14 世紀のモロッコにて歴史哲学、社会学、経済学の諸法則を解明し、社会学者や哲学者、教育学者、科学史家など中東研究者以外からも枚挙にいとまない称賛を与えられたとされる²⁵ イブン・ハルドゥーンに立ち返って、完全者、絶対者、すなわちアッラーと社会学との関係を見ておきたい。

「学問はまさに全知全能の神にのみ由来する」とは、イブン・ハルドゥーン (2001-4) があとがきの最後の 1 行に認めた文章である。『歴史序説』では、国家や文化の盛衰が豊かな例証とともに一定の法則性のもとに綴られており、十分に理性的な営みといえるが、それでも、彼が同書を締めくくったのがこの言葉であり、そこには、全知全能の神——デカルトの言葉で言えば、完全者としての神——が学問の前提として明確に示されている。また同じく「あとがき」の中で彼は、《あなたがたは知らないが、アッラーは知っておられる》(雌牛章 216) を引用しているが、アッラーが何を御存知なのかといえば、《自分たちのためによいことを、あなたがたは嫌うかもしれない。また自分のために悪いことを、好むかもしれない》(同) としていて、そのことをアッラーはすべて知っているということなのである。したがって、向かうべきは完全者の「知」ということになる。

国家や文化の盛衰についていえば、奢侈的文化の極度の発達の結果、住民の墮落が蔓延すると、最終的には「神によって崩壊の憂き目にあう」²⁶のである。そして《われが一つの町を滅ぼそうとするときは、彼らのうちで裕福に生活し、そこで罪を犯している者に(先ず)命令を下し、言葉(の真実)がかれらに確認されて、それからわれはそれを徹底的に壊滅する》(夜の旅章 16) とイスラームの聖典『クルアーン(コーラン)』を引用する。「やめろ」という命令を聞かないことが確認されると、アッラーの言葉は実現され、彼らは滅ぼされてしまう。重要なことは、度を越えた奢侈生活に対する警告を無視して続けると天罰に遭うということが、理性的判断でも、経験的な判断でもなく、もちろん、想像や感覚でも、昔の人々のお話でもなく、アッラーの言葉であるクルアーンから引用されているという点である。

イブン・ハルドゥーンはもっと直接的にいう。「人間の目的が現世の安寧だけにあるのではない。…この世はすべて取るに足らない無駄なもので、死と滅亡によって終わる」と。しかしそこでまたアッラーの言葉を引用する。《われわれが汝らをいたずらに創造したと考えるのか》(信者たち章17)。そして加えて「人間の目的は宗教であり、それは来世の幸福に導き」としたうえで、さらにアッラーの言葉を引用する。《天にあり地にあるすべてのものを所有するアッラーの道へ。見よ、本当にすべてはアッラー(の御許)に帰って行く》(相談章53)。そのうえで、「一方王権のうちでも、強制力や拘束力でもって命ぜられるものや怒りの力によって恣意的になされるものは、すべて専制であり、暴虐であり、宗教法からすれば非難すべきものである」²⁷とする。つまり、強制や、拘束、あるいは怒りの力による恣意的な支配は、すべて専制で暴虐なのであるが、宗教法からであればそれらを非難できるともいう。宗教を排除してしまえば、結局、力の強い者が勝つが、それは滅亡への力強い行進であることも、イブン・ハルドゥーンは、啓示を通じて示してくれている。

デュルケームが自殺対策で示した職能集団には、強制力の影が見え隠れしていたし、ヴェーバーが文明の最後の姿として示した3つの有様にしても、末人たちにとっての真実にしても、そこには、文化奢侈の行き過ぎによる崩壊に対する切迫感というものが感じられない。人類はすでに種全体としても責任を負いきれない「使用済み核燃料の処理問題」というリスクを抱え込んでしまった²⁸であるとか、全世界の1%が残りの99%を経済的にも社会的にも支配し、もはや格差問題は解決の見通しさえない²⁹とか、サハラで、ナイジェリアで、シリアで、そしてイラクで無辜の人々の命と財産と日常を奪ってそれが正義といわんばかりの暴虐を働くイスラーム過激派組織——そういった暴虐ぶりは、イスラーム過激派に限った話ではないが——の暗躍ぶりとかといった状況に対しても、考えるヒントを与えてくれるのは、ヴェーバーでもなければ、デュルケームでもなく、イブン・ハルドゥーンの方であろう。

イスラームの教えにおいて、イエス・キリストは預言者として位置づけられるが、神ではない。神から遣わされて、神の存在を知らしめ、神からのメッセージを伝える存在ではあっても、彼を神だとすることは認められない³⁰。また、修道院制も厳しく禁じられていて³¹、信仰に関する事柄に集中や独占

が生じることの根をはじめから断ち切る。イエス・キリストがもしも神でなく、神に服する者の一人にすぎず、また教会権威も本来は作られるべきものではなく、またそれ自体が信仰の対象になどなりえないものであり、完全者の前に信徒たちは皆平等であったとするならば、教会にせよ、結局波状的に人間を押しつぶしてくるその亡霊たる代替物にせよ、本来は生まれることも、またそれらに翻弄されることもなかったのではないか。「完全者」への信仰、あるいは「完全者」という鑑が取り戻されなければならない。

3 「方法論としてのイスラーム」の基礎

「良識 (bon sens) はこの世でもっとも公平に分け与えられているものである」³²。『方法序説』の書き出しである。「公平に分け与えられている」という表現で想起されるのが、イスラームの神学においては「靈魂 (ルーフ)」である。クルアーンによれば、これは人間として創造されるときに「完全者」によって吹き込まれる³³。アッラーの教えに決して背くことのない——いや背こうにも背くことのできない——天使的な内面である。したがって、人間に吹き込まれた靈魂を理解するためには、まず、天使について知らなければならない。

天使とは、人間と同様にアッラーによって創造されたもので、光から創られたとされる³⁴。天使は、クルアーンが示すように³⁵、アッラーの命令にのみ従い、決してアッラーに背くことがない。また「天使たち (マラーイカ) は光の身体をもつルーフたちである」³⁶という言い方に代表されるように、天使とはルーフに光の身体が与えられたものともされる。光の皮を被せられているため、普通には人間の目には見えないが、人には《前からも後ろからも、次から次に (天使) が付いて》(雷電章 11) いる。天使の内面が、靈魂 (ルーフ) であるとするならば、ルーフ (靈魂) こそが天使をアッラーの命令に従わせていると考えられる。

次に人間の成り立ちである。前述のようにクルアーンは、人間には、靈魂が吹き込まれているとする。しかし、天使の場合と異なるのは、天使がアッラーの命令に決して背くことがないという意味において、その内面は、靈魂だけと見ることができるのに対し、人間はそうではないという点である。人間の身体は、光ではなく土から創られたのだが、その包みの中は靈魂だけで

満たされているのではない。土の皮のすぐ内側にあるのが、精神とか自身、あるいは生命とかと訳される「ナフス」と呼ばれる内面である。土でできた肉体の欲望に振り回されるのがこの部分である。

ナフスの内側にあるのが、理性(アクル)である。この部分の存在によって、人は、因果関係的に物を捉えることができる。見えるものと見えるものとの関係づけるのが、この部分である。さらに、その内側に心(カルブ)がある。見えないものの世界の存在を感じられるのは、まさにこの部分があるからこそである。その内側にあるのが、靈魂(ルーフ)である。ルーフは、アッラーと繋げてくれる部分である。但し、困ったことに、仮にルーフに光があったとするならば、その光がなかなか表に出てこれないのが実際のありようである。なぜならば、ルーフを包み込む心はたいてい病んでいて、光が上手に発散されないからである。だが、心の歪みが取れば、ルーフの光でその人も輝く。心の歪みを正すのに有効に作用するのが、理性による矯正である。

こう考えると、理性を働かせようとするのも、ルーフがあってからこそであると見ることができ、デカルトが良識と呼び、理性と呼んでいたもの——それは何が真であり、何が偽であるかを区別する能力——も、ルーフの顕れとして捉えることができるのではなからうか。ルーフの繋がりの方こう側には、アッラーがいる。いや、ルーフそれ自体は、アッラーの命じたところに従っている。それに照らしながら、あるいは、それを通じてアッラーに尋ねながら、真偽が区別される。良識や理性は、したがって、ルーフの働きの結果や過程がその言葉でもって表わされているものに過ぎないのであるが、人はやがてルーフのことは忘却し、良識や理性の王国、あるいはそれらの構築物を作り——人道主義、合理主義といった方がわかりやすいかもしれない——、知らぬうちに結局それに捕えられ、囚人であることにすら気づかぬ状況に置かれてしまう。

しかし理性をアッラーの鑑に働かせることによって心の病が癒され、ルーフはその光を発現することもできるようになる。それだからこそ、天使の存在は信仰箇条として常に心に刻み込まれるべきものなのであり、その存在が信じられている限りにおいて、良識の王国や、理性主義の構築物が、どれほど美しく見えたとしても、所詮は、泡沫なものに過ぎないと相対化すること

ができるというものだ。

とはいえ人間は、その種の構築物作りに余念がない。思想やイデオロギーや制度は間違いなくその一つだ。それらが絶対化したときほど、醜くまた恐ろしいものはない。アッラーは罪なき人の命を奪うなど教える³⁷が、思想やイデオロギーや制度はしばしば神に成り代ったかのように容赦なく反対者たちの命を奪う。彼らは、自分たちが完全者ではないことを忘れ、完全者から下された本の存在もすっかり忘れていてる。

この世の楽園にもさまざまな形態があるが、それらもすべからくそうした構築物の一つである。それらが絶対化したとき、そこはどす黒い欲望の巣窟と化す。楽園は地獄に代わる。彼らは、最後の日に完全な裁きが行われることも、至福はあの世の楽園にのみあることもすっかり忘れてしまっている。

完全な人間などいるはずがないのに、人は人を神格化し、崇め奉る。それ自体が途轍もない構築物であり、しばしば偽善的でさえあるのに、そのことに気づこうともせずに、礼讃を続ける。人間の中に真理がすべてであるとするような人間礼讃は、人間のルーフの部分にフォーカスした際には正しいかもしれないが、上述のように、人間の内面はしかし、病に侵され、葛藤に満ちている。それが人間だということではあるが、人間に対するいたずらな礼讃は、野放図な自由による歩むべき道からの逸脱でさえ称賛の対象にしてしまう。手本とすべきは、アッラーの預言者たちのみである。そのことがすっかり忘れさられてしまっている。

大震災、津波、大洪水。これらが構築物だとはいわないが、それらによって引き起こされた被害に対する絶望は、ある意味において構築物である。神は善いことしかしないはずなのに何たる不条理と、人は叫び嘆き悲しみにくれる。地上の破壊を絶対視してはいけない。いちばん恐いのは、来世の火獄で永遠に焼き続けられることだ。実に神は人間にとって善いことも悪いことも行う。人間の模範たる預言者たちは、善い行いしかなかったかもしれないが、神は違う。善いことも悪いことも行う。それらを人間がいかにも乗り越えたかが試されているのだが、神慮と天命を忘れると人は神を逆恨みするようになる。アッラーに見捨てられては、希望も何も無い。まさに自らを損なった格好である³⁸。

イスラームの教えに尋ねるまでもなく、人は、何かに頼らなければ生きていけない弱い存在である。アッラーへの信仰を持たなくても、いや持たない場合にはなおさら、自分にとっての王、支配者、所有者、絶対的な何かを探し出そうとする。アッラーの存在を忘れてしまうと、とにかく人間は振り回される。しなくてもよい人を王とし、支配者とし、所有者とさえする。人が究極的な意味で、崇拜し、王とし、支配者とし、所有者とするべきはアッラーなのであって、他の何ものでもない。にもかかわらず、多くの人々はそのことに気づきもしないで、構築物を崇拜し、王とし、支配者とし、所有者とする。構築物に欺かれないためにアッラーに対する信仰は必須といえる。

構築物が立ち上がるのは、少なからず、ルーフの要請というところがあることも指摘しておかなければならない。神の真理を求め、神の命令に従っていくための具体的な方途を具現化したものが、こうした構築物だということである。したがって、これらが現れてくるのを禁じるのは、現実的でないし、アッラーの教えにも背く。もちろん人間が自らの欲望に基づいて築きあげた構築物も数多い。アッラーは、自らの虚しい願望を神とする人々の目と耳と心を塞ぎ、救いも助けも与えず、現世では楽しませ、大食さえさせるからである³⁹。いずれにしても問題は、信仰を失った理性がそうした構築物にすっかり入れあげ、自ら虜になってしまうことである。

構築物の存在にすぐに欺かれてしまう理性であるからこそ、構築物が構想される根源をしっかり押さえておく必要がある。ただ単に「完全者」というのではなく、もう少し踏み込んで、アッラーと彼の天使、彼の書、来世、彼の御使い、神慮と天命を信仰箇条とすることによって、自らは不完全であり、自らは貧しく、そして自分がそうした完全者に対する奴隷であることを、自らに刻みこむ。それができなければ、人は迷いさまようだけであるが⁴⁰、それができれば、従うべきものを間違えず、鑑とするものを過たず、アッラーの教えを学び伝える者になれるということでもある。

《読め》(凝血章1)とは、イスラームの預言者、アッラーの御使いであるムハンマド(彼の上に祈りと平安あれ)に対する最初の啓示である。それを命じたアッラーご自身が読むのではない。ムハンマドが読むのである。何を読むのか。クルアーンである。大天使ジブリール(ガブリエル)を介して少しずつ

つ下されるクルアーンの節を読んでいく。したがって、この「読む」という行為は、人間の側にもみ見出される。アッラーの属性にあるのは、「読む」ではなく「語る」である。

アッラーは、真理がもたらされたのであるから《あなたは懐疑に陥ってはならない》(ユースス章 94) としていて、そこにもたらされている真理が、懐疑とは無関係のものであるとする。また、クルアーンの中で、アッラーは、《凡ての例を引いて人々のために詳しく述べた》(洞窟章 54) のであり、クルアーンは《あなたを悩ますためではない》(ター・ハー章 2) ともしている。まさに、鑑となり導きとなる書である。

クルアーンは、狂人、詩人、占い師の言葉と揶揄され、それが《万有の主から下された啓示》(真実章 43) であり、《本当に確固たる不動の真理》(真実章 51) であるのだが、そのことに疑念を持つ者たちも多数存在する。真理が下ったにもかかわらず、《しかし人間は、論争に明け暮れる》(洞窟章 54) のであり、《(クルアーンを) 信じない者は必ず、「あなたがたは虚偽に従う者に過ぎません」と言うであろう》(ピザンチン章 58) とされる。「完全者」の言葉をこうした形で拒絶する態度は、完全者あつての理性的思考ということが分かっている者にとっては、むしろ愚かな行為といえる。「懐疑」をふり払うことができる書。それがクルアーンなのである。

アラビア語では宗教のことを「ディーン」という。ディーンの語は、「借金(ダイン)」と語を構成する語根を共有している。「ダイン」の語の動詞形が「ダーナ」であり、「借金をする」のほか、「判決を下す」や「酬いる、お返しをする」といった意味も有する。ダーナという動詞の「～をよくする者」をあらゆる名詞の形に定冠詞のアルをつけ、「アッダイヤーン」と言ったら、「最後の審判の審判者」のことである。元々ディーンの語義の一つが、「審判」である。「ヤウムッディーン」と言ったら、最後の審判の日である。したがって、そこには、裁きと報いとしての宗教という概念が垣間見える。

つまり、宗教とは、単に読まれるものでも、結び付けるものでもなく⁴¹、それに従った者は、裁かれ報われるというのである。その裁きは、どんな小さな悪でも、あるいはどんな小さな善でも見逃さず、まさに寸分違うことなく各人に各人のものが与えられる。もしも、善行に対する報奨が上回れば、永

久の楽園が彼の永遠の住処となる。地上のいかなる構築物をもってしてもついに実現することのない完全な正義と見返りの実現である。それ故にこそ《主を畏れる者には、来世の住まいこそ最も優れている》(家畜章 32、高壁章 169、ユースフ章 109) のである。ここで注目すべきは、これら 3 つの聖句の末尾が原語では 3 つとも「アフラータアキルーン」(強いて訳せば「あなたがたはアクル(理性)を用いて悟らないのか」)となっていて、理性的に分らないわけではないことを示唆している点である。家畜章 32 節では、現世の生活との比較、高壁章 169 節では啓典の内容とのかかわり、ユースフ章 109 節では歴史や地理的な見聞を通すことによって、アクル(理性)の働きで来世が最上の住処であることを悟ることができるとしているのである。また、理解ある者たち(アクルの働きによって理解する者たち)にとっては、森羅万象が、アッラーの力と睿智と慈愛の賜物であることがわかるはずだともいう(雌牛章 164)。

こうして見てくると、クルアーンが想定しているアクルの働きというのは狭い意味での理性的思考——すなわち、見えるものと見えるものを因果的あるいは叙述的に結びつける——を乗り越え、啓示に示されたものも理解するような広い知性の働きと見ることができる。要は、アクルによる把握や理解の中に、純粹に理性による思考の部分もあれば、啓示の真実を前提にした部分もあるということなのである。宗教的な体験や靈感によらずとも、理性による知力によって、あの世の楽園こそが最上の住処であることが把握でき、地上の楽園と呼ばれるものが、いかに取るに足らないものであるかもわかるというものであろう。

そこで、方法論としてのイスラームでは、イスラームあるいはその現象を 3 つのレベルに分ける。教えとしてのイスラーム、現実のイスラーム、伝えられるイスラームである。教えとしてのイスラームとは、本論の用語法を用いるならば、「完全者」の教えを読むレベルであり、現実のイスラームとは、「完全者」を忘れて構築物に囚われている状態も含め、目で観察できる状態を見るレベルであり、伝えられるイスラームとは、「完全者」を知らない者たちあるいは忘れてしまった者たちが伝えるレベルのイスラームである。クルアーンとスンナのレベルのイスラーム、出かけて行って観察できるレベルのイス

ラーム、報道などによって言説として伝えられるレベルのイスラームということもできる。かつて、エドワード・サイドは、イスラーム圏は、言説のレベルに表されているようなのっぺりとした一枚岩ではない。それが一枚岩に見えるのは、まさにオリエンタリズムという言説のせいであるとし、その言説を切り裂けば、そこには生き生きとした現実があるのだと指摘した⁴²。しかし、その生き生きとした現実が、戦争に生命と財産を脅かされ続ける人々の苦しみと悲しみと絶望であってよいはずがない。そうした苦難と惨劇を乗り越え、大きな慈悲・慈愛によって憎しみの連鎖を断ち切り、そこから救ってあげられるのが、教えのレベルのイスラームである。

デカルトにとっては人間の理性を照らすものとしてのみあった「完全者」であるが、イスラームにおいては、理性を映すだけでなく理性の持ち主を照らし真理へと導く完全者である。デカルトのいった理性の光、すなわち自然の光には影があり、闇が控えるが、アッラーの光には、影もなければ闇もない⁴³。社会学は、しばしば自然の光に照らし出された、遊びか戯れでしかない現世の生活を真理として描写し、叙述しようとする。たとえ遊びや戯れしか観察されなかったとしても、社会学にとってはそれが真理となる。しかしながら、人間の真実は別のところにあるのではないか。見てわかることと、見るという方法で闇が立たないことがある。真実が引き出せないのは、観察される側の問題というよりむしろ観察する側の問題なのではないか。国益にしか関心のないものにとって、人類に普遍的な価値など視野に入っていない。

教えのレベルのイスラームは、イスラームの信者たちにだけ共有されているものにとどまらない。信じるか信じないかはともかくも、それは、「人間である」すべての人々に通じる教えなのである。そのことがクルアーンとスンナという啓示によって明示されている。ここにこそ、単なる鏡ではなく、人々の鑑となり導きとなる「完全者」「一なるもの」の教えを読み取ることができる。そして、そのことがあるからこそ、イスラームの方法論としての地平が用意される。

方法論としてのイスラームは、人類全体にとっての、あるいはこの世に創造されたものすべてにとっての真実のレベルをプラットフォームとして開い

てくれる。その意味でこの方法論は対象を選ばない。イスラームを何かの方法で理解し再構成し支配しようとするのではない。イスラームを方法としてあらゆる対象を見えない次元の中に開くことによって、あらゆる種類の構築物による拘束あるいは圧迫からの解放を目指すのである。

小括

宗教を扱う社会学者が、実際にその信者になることがあってはならないという主張がある。ある宗教を正しく理解するためにはその宗教に帰依しなければならないという宗教者による主張は、受け入れることができないのだという。それは「実のところ、すべての学問分野における距離を置いた自由で客観的なアプローチを否定すること」だという⁴⁴。つまり、思い込みの激しい、恣意的かつ主観的な研究になってしまうということであろう。

しかしながら、方法論としてのイスラームにとっての信仰とは、歴史的な、あるいは現実的な意味での特定の宗教に対する信仰の話ではない。もちろん、人間が作り出した巨大な構築物に押しつぶされることを信仰と思い込む話でもない。もちろん、このレベルで特定の信仰に入り、そこから研究を行おうとすることは、研究対象としての地域を信奉し、批判精神を一切持たないタイプの地域研究と同様であり、研究にならないのは当然である。

方法論としてのイスラームが戻ろうとしているのは、例えば真の意味での客観性を完全に引き受けてもらえるような、そんな地平である。つまり猥雑な構築物の真偽を照らし出してくれる「完全者」「一なるもの」に戻ろうとしているのであって、人間のつくり出した構築物に巻き込まれる意味での信仰をいっているのではない。むしろそうした構築物の檻の中に捕えられ、押しつぶされないための「完全者」「一なるもの」への信仰である。所詮、不完全な人間には、完全なテキストであっても、不完全に学び教えることしかできないのかもしれないし、不完全な構築物を信奉するという愚をいつ犯すかもわからない。しかし、それでもなお、いやそれだからこそ逆に、闇を照らす光に浴し、最上の住みかへの導きに従う契機をすべての人間に等しくお与えくださる「完全なもの」「一なるもの」が下された教えを読み、学び、伝えることは、「人間であること」を取り戻し、そのことを忘れずに、人間同士とし

て慈しみ合いながらともに生きる関係を作り出すために必要不可欠なのである。

注

- 1 G- キング他 (2004:pp.6-9)
- 2 毎年 11 月に開かれる慶應義塾大学湘南藤沢キャンパスが主催するオープン・リサーチ・フォーラムにおいて 2009 年より連続して「方法論としてのイスラーム」というポスター展示を行っている。自身の著作『イスラームの人権』(2005 年、慶應義塾大学出版会) はじめとする著作や研究論文は、イスラームを方法論として議論を展開している。また、自身が研究指導を行った博士論文、修士論文、卒業制作の多くにもこの方法が採り入れられている。
- 3 井上・梅垣 (1998)
- 4 井関 (1998)
- 5 デカルト (2001:pp.40-41)
- 6 デカルト (2001:p.44)
- 7 デカルト (2001:pp.44-45)
- 8 デカルト (2001:p.49)
- 9 デカルト (2001:p.13)
- 10 神野 (2001:pp.16-17)
- 11 デカルト (2001:p.38) なお、当時の通常的な哲学とは、中世ヨーロッパで絶大な影響力を誇ったスコラ哲学を指す。
- 12 デカルト (2001:p.47)
- 13 デカルト (2001:p.49)
- 14 デカルト (2001:p.51)
- 15 デカルト (2001:p.50)
- 16 デカルト (2001:p.94)
- 17 ヴェーバー (1989:p.366)
- 18 ヴェーバー (1989:p.366)
- 19 ヴェーバー (1989:p.366)
- 20 パーソンズ (2002:p.100)
- 21 デュルケーム (1985:p.503)
- 22 パーソンズ (2002:p.i)
- 23 パーソンズ (2002:p.127)
- 24 ヴェーバー (1989:p.369)
- 25 イブン・ハルドゥーン (2001.4:350)
- 26 イブン・ハルドゥーン (2001.2:485)
- 27 イブン・ハルドゥーン (2001.1:495)
- 28 ベック (2010)
- 29 ジョージ (2011)、ステイグリッツ (2012)
- 30 《聖典クルアーン》(イムラーン家章 79)。
- 31 《聖典クルアーン》(鉄章 27)。
- 32 デカルト (1997:p.8)
- 33 《それからかれ (人間) を均整にし、かれの聖霊 (ルーフ) を吹き込まれ、またあ

- なたがたのために聴覚と視覚と心を授けられた御方》(サジダ章、9節)。なお本文中で靈魂と訳したものと、ここで聖霊とされているものは言語ではいずれも「ルーフ」である。
- 34 アーイシャは伝えている。『アッラーのみ使いはいわれた『天使は光から創られ、人は炎から創られ、アダムはクルアーンに記述されている方法で創られる(すなわち粘土から創られる)』(『サヒーフムスリム』『ズブドおよびラカーイクの書』日本語版：第3巻805頁)。
- 35 《聖典クルアーン》(預言者章19-20)、(禁止章6)、(預言者章21)。
- 36 例えば、スィラージュッディーン(1972:p.19)、アルバヤーヌーニー(p.141)「天使たちは、ルーフたちである」という記述がみられる。
- 37 《聖典クルアーン》(食卓章32)。なお、無辜の生命はかけがえなしという教えは、クルアーンの文脈ではイスラエルの子たちに向けられており、したがって、一神教全体をこの教えが貫いていると見てよい。
- 38 《聖典クルアーン》(雌牛章286)。
- 39 《聖典クルアーン》(睨く時章23)(雷電章37)(ムハンマド章12)。
- 40 《聖典クルアーン》(婦人章136)。使徒たちとはムーサー(モーゼ)、イーサー(イエス)、ムハンマドのような御使いを指す。
- 41 スポンヴィル(2009)
- 42 サイド(1986)
- 43 《聖典クルアーン》(戦列章8)、(鉄章9)。なお、アッラーが自然の光より速い世界をも照らし出す仕組みについては、奥田(2009)を参照。
- 44 ウィルソン(2002:p16)

主要参考文献

- 『日亜対訳注解聖クルアーン』日本ムスリム協会編、2000年。
- 『日訳サヒーフ・ムスリム』全3巻、磯崎 定基・飯森 嘉助・小笠原 良治訳、日本ムスリム協会、2001年。
- アフマド・アルバヤーヌーニー『信仰箇条』出版地不明、1993年。
- 井関 利明「デジタル・メディア時代における「知の原理」を探る」井上・梅垣、1998年。
- 井上 輝夫・梅垣 理郎編『メディアが変わる・知が変わる』有斐閣、1998年。
- ブライアン・ウィルソン『宗教の社会学』中野 毅・栗原 淑江訳、法政大学出版局、2002年。
- マックス・ヴェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』大塚 久雄訳、岩波文庫、1989年。
- 奥田 敦『イスラームの人権——法における神と人——』慶應義塾大学出版会、2005年。
- 奥田 敦『イスラーム的の市民社会論と「公」の概念』『協働主義』田島 英一・山本 純一編、慶應義塾大学出版会、2009年。
- 奥田 敦(2013a)『持続的発展における『持続性』と『発展性』の矛盾を解く——イスラームにおける時間の観念を手掛かりに』『多様なアジア社会の持続可能性に向けて』田島 英一・巖 網林編著、慶應義塾大学出版会、2013年。
- 奥田 敦(2013b)『宗教とガバナンス』『体制転換とガバナンス』市川 顕・稲垣 文昭・奥田 敦共編著、ミネルヴァ書房、2013年。
- G- キング、R-O- コヘイン、S- ヴァーバ『社会科学のリサーチ・デザイン～定性的研究における科学的推論～』馬淵 勝訳、勁草書房、2004年。
- アンドレ・コント＝スポンヴィル『精神の自由ということ——神なき時代の哲学』小須 田 健、コリーヌ・カンタン訳、紀伊国屋書店、2009年。

- エドワード・サイード『オリエンタリズム』（板垣 雄三・杉田 英明監修、今沢 紀子訳）平凡社、1986年。
- スーザン・ジョージ『これは誰の危機か、未来は誰のものか』荒井 雅子訳、岩波書店、2011年。
- スィラー・ジュッディーン『天使への信仰』、アレッポ、1972年。
- ジョセフ・スティグリッツ『世界の99%を貧困にする経済』楡井 浩一、峯村 利哉訳、徳間書店、2012年。
- デカルト『方法序説』谷川 多佳子訳、岩波文庫、1997年。
- デカルト『デカルト方法序説ほか』野田 又夫・井上 庄七・水野 和久・神野 慧一郎訳、中公クラシックス、2001年。
- デュルケーム『自殺論』宮島 喬訳、中公文庫、1985年。
- イブン・ハルドゥーン『歴史序説』1～4巻、森本 公誠訳、岩波文庫、2001年。
- タルコット・パーソンズ『宗教の社会学』富永 健一他訳、勁草書房、2002年。
- ウルリッヒ・ベック『世界リスク社会論』島村 賢一訳、ちくま学芸文庫、2010年。

[受付日 2014. 7. 8]