

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——

小杉 泰*

はじめに

本論文は、現代において急速に科学と技術が発展する一方、人間がそれを十分制御しきれないために、人間の生存基盤を含めて地球社会全体が危機に陥っているとの認識を前提としている。さらに、その危機の重要な要因が、諸科学が個別化し相互に分離していること、さらに科学と社会的価値や倫理の乖離が生じている点にあると見て、より統合的な知のあり方を模索しようとするものである。そのために、地域研究の立場に立脚して、特にイスラーム世界を対象とする地域研究の視座から、文理の分離あるいは融合（ないしは文理の不分離）という命題について考察を加えようとするものである。

より具体的には、2つの目的が追究される。1つは、「文理融合」の問題について、イスラーム世界論の視座から新しい考察を加えることで、これまで近代知あるいは西洋文明の文脈から論じられることが多かったこの主題に、より複眼的な視点を加えることである。今日的な科学の危機の側面として、諸科学の細分化や研究のいわゆる「タコツボ化」がもたらす弊害がとくに指摘されており、その危機を乗り越えるために「文理融合」によるブレークスルーの試みが、これまでもなされてきた。そのような試みの一環として、イスラーム世界という、私たちとは異なる世界観・人間観・科学観を有する異文化環境において、この問題がどのように位置づけられるのかを知ることによって、有益な示唆を得ることが期待される。

もう1つの目的は、イスラーム世界を理解するための視座を設定する作業の一環として、文理融合論というテーマを用いて、新しい視点を開発することである。科学史の中でも、イスラーム文明の隆盛期（後述のように西暦8～15世紀）は比較的未開拓の分野であり、人類の学知の研究においても相対的に空白の領域である。近年はさまざまな研究が世界的におこなわれるようになってきている。しかし、全体としては実証的な研究が主で、その成果からマクロな視点に立ってイスラーム世界の固有性を抽出するような提起は、十分なされていない。言いかえると、科学史の問題や発見を、イスラーム世界の政治・社会・経済を専門とする研究者が吸収し、議論するような土壌は形成されていない。

そこで、科学史から言えば全くの門外漢ながら、筆者はそのような野心的とも冒険的とも言える試みに着手したいと企図している。これまで筆者は、イスラーム世界の固有性を「政教一元論」「法政二元論」「イスラーム法の包括性」「教経統合論」などのタームを開発しながら検討してきた（[小杉 1994; 1998; 2001a; 2001b; 2006]）。そのような作業の基底にある認識は、さまざまな社会にはそれぞれの固有な「分節化」があり、それを把握しないままに外的な——すなわち他文化における分節化を前提とした——認識枠組みを当てはめて分析すれば、不適切な、場合によっては非常に偏った分析結果をもたらす、ということであった。

具体的に言えば、政治と宗教をめぐる分節化が異なることを無視したまま、西洋的な「政教一致」という概念をイスラーム世界の現実にあてはめても、イスラーム政治の実態の解明には至らない。

* 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科教授
京都大学イスラーム地域研究センターセンター長

むしろ、「聖と俗」「政治と宗教」という分節化（筆者の用語では「水平分化」）ではなく、「法と政治」という分節化（「垂直分化」）を見いだすならば、それを前提として政治を認識し、制御するイスラーム政治について特質が抽出される、ということである [小杉 1994:16-20]。現代のイスラーム政治思想からこの分析枠組みを抽出した上で、それを中東政治の実態に適用する方法については、すでにいくつも論考を発表してきた（[小杉 2006] を参照）。

また、教経統合論では、イスラーム経済を事例として、「イスラームでは宗教が経済に介入する」という従来の定説に対して、経済の論理で宗教理念が構築されている点まで踏み込むならば、この分野においてもイスラーム固有の分節化が生じていることが捕捉されることを論じた。

本論考では、「文」と「理」の関係を考えるために、文・理の両極端と言うべき、宗教と自然科学の関係について検討を加える。人文科学の諸分野の中でも、宗教や倫理に関する分野はもっとも主観性の強い主題を扱う分野であり、自然科学との間の距離はきわめて遠いと言える。実際問題として、現在の私たちの文理融合論において言われる「文」は、人文科学ではなく、社会科学である場合が多い。社会科学は、人文科学に比べれば自然科学に近く、実際に自然科学の方法を取り入れていることも少なくない。伝統的な宗教や倫理という、人文科学の中でも自然科学との距離が大きい分野を取り上げ、融合しやすい文理の関係ではなく、深刻な乖離が存在すると思われる両者の関係を検討することで、この問題についてのより根源的な問題提起をめざしたい。

1. 文理の乖離とその歴史性をめぐる諸問題

私たちの一般的な科学観では、科学は、3つに大別される。すなわち、自然科学・社会科学・人文科学である。現在では、この区分自体が有効性を失いつつあり、諸科学を再編成する1つのあり方として、人文科学（社会科学を含む）・生命科学・理工学とすることも可能である（たとえば2004年に成立した第20期日本学術会議の部会の区分）。従来の文理の区分を超えるものとして、生命をめぐる諸科学を統合的に考えることは、今日的な社会の要請にも合致している。本稿では、近代知の伝統に従った3区分を、当面の前提とする。

このような科学の3区分が19世紀以来の近代知の発展を継承していることは多言を要さない。そもそも、現在使われているような意味での「科学」および「科学者」は19世紀に成立した、と考えられる。村上陽一郎は、「私は、おそらく科学の(西欧における)成立を、最も遅い時期に見積もっているもののひとり」[村上 1989:1]と断った上で、「科学者 (scientist)」という呼び名が成立したのも1840年頃であるから、「19世紀前半に、西欧で科学が成立した」[村上 1989:2]と述べている。その定義に従えば、「日本の『科学移入』の過程も、西欧ででき上がっていた『科学』なるものを、単に移入したのではなく、むしろ先進社会全体が科学を制度的に確立しようとする大きなダイナミズムの一部を形成するものと考えられる」[村上 1989:2] ことも、興味深い点であろう。

仮に現代的な「科学」の成立期をもう少し時代をさかのぼって措定することがありうるにしても、私たちが今日において「科学」という場合は、村上が指摘しているような意味で、西欧で成立した近代科学を指している。しかしその一方で、大きな人類史的な観点から科学を扱う場合には、近代科学の起源や前史が「古代オリエントの科学」や「古代ギリシア科学」にさかのぼるような、広義の意味でこの語を用いている。もし、17世紀のケプラーやガリレオが、私たちが今日言うような意味での「科学者」ではなかった、あるいは当時はそのような定義づけはされていなかったと言うならば、他の諸文明における「科学」と「科学者」については、なおさら、個別の文明観・世界観・社会観と結び合わさった科学観を探索した上で、定義づける必要がある。したがって、広義の科学

は、そのような探求が当然必要であるとの認識のもとに、あくまでもおおまかな括りとして用いられるものであろう。本稿でも、科学という場合にそのような二種類の語法を用いることにする。

さて、近現代的な意味における科学の3区分のうち、宗教や倫理に関わる諸分野は人文科学に含まれている。果たして、人文科学は「科学」と呼びうるものであろうか。

松原正毅は、地域研究のあり方を論じる論考の中で、梅棹忠夫の「科学とは、この世界において生起する諸現象についての、検証可能な普遍的法則の体系である」「蓄積され伝承された知識の体系は、すべて学問と呼んでよいであろう」という定義に依拠して、「つい最近まで大学の文学部の構成要素となっていた哲・史・文（哲学・史学・文学）は、学問であることにまちがいはないが、科学ではない。法学や神学、宗教学も、りっぱな学問であるが、科学とはいえない」「とくに、人文科学・社会科学の場合、厳密な意味の科学のカテゴリーに適合するのはごく小部分にしかすぎない」[松原 1997:8]としている。

社会科学の中でも、経済学は明らかに、梅棹が言う意味での科学化を追求し、それにかかなりの程度成功してきた。筆者が属する政治学の世界でも、いわば経済学を追う形で常に科学化への試みがなされてきた。しかし、政治の中でも、戦争と平和の問題や民族・ナショナリズムの諸問題は反復性が弱く、「検証可能な普遍的法則」を定立することで科学化することは非常に困難である。ましてや、宗教や倫理を扱う人文科学の諸分野は、むしろ狭義の科学化に反対することも多い。その意味では、松原が述べている「人文科学・社会科学の場合、厳密な意味の科学のカテゴリーに適合するのはごく小部分にしかすぎない」という点について、「ごく小部分」という表現が過小評価であると異論を唱えることを別とすれば、全体として同意せざるを得ない。宗教学は人文科学に含まれるが、宗教（およびその中における宗教的な知、あるいは宗教的な倫理をめぐる学知）は明らかに科学ではない、という理解を是認することができるであろう。

総じて、近代知において、宗教と科学が分離していることは明らかである。この分離の起源は、まず17世紀の科学革命と、いわゆる「ガリレオ裁判」に象徴される宗教と科学の対立にさかのぼる。

ガリレオ（ガリレイ）の科学史上の功績については、あらためて述べるまでもないが、概括的に言えば「<科学革命>が生み出した近代科学の体系的特徴をもっともよく示しているのは、質的自然観を脱して達成された、数学的合理性と実験的実証性との機械論的な結合であり、現実の科学研究の上では、その際にガリレイが決定的な役割を果たした。彼は築城・測量・機械装置・流体力学の研究、望遠鏡の発明、太陽の黒点の研究、コペルニクス説の擁護・潮汐・資料の研究などによって、<新しい科学>を着々と実現していった」[中村雄二郎 1992:28]のであった。ガリレイ自身が敬虔なカトリック教徒であり、神が創造した宇宙を「書物」として数学的に読み解こうとする意図を持っていたとしても、あるいは、プロテスタントであるケプラーに対抗し、カトリック教会とイタリア人の科学力を示したかったのだとしても[渡辺 1993:192-5]、彼が生み出した科学的知見は、カトリック教会がそれまで護持していた教義と対立するものであった。ガリレオ裁判の後にガリレオが言ったとされる「それでも地球は回っている」という表現は人口に膾炙しているが、そこに科学の真理性が宗教的なドグマに優越していることが示されている。

しかし、これは人類史的な広がりの中での宗教と科学の関係一般を示すものではなく、この対立には、ガリレオに先行する西欧における宗教と科学の布置図が色濃く反映している。端的に言って、キリスト教会がある特定の宇宙観と科学的知見——すなわち「キリスト教的であると同時にアリストテレス＝プトレマイオス的な宇宙」[渡辺 1993:198]や、その一環としての「天動説」——を宗教的に正しいとしていたことが、それが近代科学によって打破される結果を生み、そして、宗教と

科学の分離に帰結したのである。

ガリレオ自身、そして彼の時代の科学者たちが、科学的真理の追究が神の宇宙を解明するという目的のためであると主張したとしても、結果として彼らの科学は教会のドグマを否定する作用を持った。さらに18～19世紀になると、啓蒙主義を通じて、科学と宗教の完全な分離が生じた。村上陽一郎はこれを「聖俗革命」と呼んで、17世紀の「科学革命」と同じように、連続性よりも不連続面が大きいとしている [村上 2002:18-20]。これは、『『全知の存在者の心の中に』ある真理、という考え方から、『人間の心の中に』ある真理という考え方への転換』『『信仰』から『理性』へ、『教会』から『実験室』への転換』であり、「真理の聖俗革命、真理の世俗化、知識の世俗化」にほかならない [村上 2002:21-22]。彼によれば「この革命には、大雑把に言って二つの段階がある。その第一は、知識を共有する人間の側の世俗化がそれであった。神の恩寵に照らされた人間だけが知識を担い得る、という原理から、すべての人間が等しく知識を担い得る、という原理への転換である」「第二の段階は、知識の位置づけのための文脈の転換であった。神—自然—人間という文脈から自然—人間という文脈への変化がそれである」 [村上 2002:34]。

このように、キリスト教会と科学の分離が生じ、知識・学問の世俗化によって、神学から自由になった科学が発展することになった。その先に、現代的な科学の布置図があるとすれば、前近代の宗教的ドグマが近代科学によって「非科学」と批判される内容を擁護していた点に、西欧的な歴史性が内包されていると言うべきであろう。そのため、宗教（および宗教的な学知）は「非科学」ないしは「非・科学」であるという前提が、ここに形成された。

しかし、宗教的ドグマから解放された近代科学が普遍性を持っているとしても、そのことは、その普遍性が特定の文化的な地域性・歴史性から生まれたことを否定するものではない。また、たとえ科学自体が普遍性を達成したとしても、その科学と宗教、あるいは科学と社会全体の関係は、地域的・歴史的なものであらざるをえない。

科学哲学者の野家啓一は、近代科学の全体像を次のように描いている。

近代科学は17世紀の西ヨーロッパという特殊歴史的または地理的条件を背景にして成立した。……近代科学的世界像の根底には、全自然（宇宙）を貫く人間の意志からは独立な法則性があり、そしてこの法則性は数学的に把握可能であり、物理量を変数とする微分方程式の形に書き表しうる、とする思想が存している。かかる理念を具現化したものこそ、ガリレオに始まりニュートンに至って完成する古典物理学であろう。ガリレオの「宇宙という書物は数学の言葉で書かれており……」云々という『偽金鑑定官』の有名な一節は、その基本思想のマニフェストにほかならない。それゆえ近代科学は物理学を頂点とするヒエラルキーを形作り、爾余の諸科学は物理学の体現する精密科学的方法を分有する度合いに応じてピラミッドの各所に位置づけられることになった。つまり、学問的価値の一元化が行なわれたわけである。この学問的価値の一元化が自然諸科学のみならず人文・社会諸科学をもその網にからめ取っていることは、今日の学問的趨勢からして明らかであろう [野家 2007:60-61]。

このような西欧に特有の歴史性の中から、近代科学が宗教から分離し、同時に、「科学」ではないものとして「宗教」が位置づけられる知の布置図が生まれた。問題は、この定義を前提に「宗教と科学」の関係を論じることは、イスラーム世界を考える上では、外部の認識の投射になることである。野家は、近代的な知の布置図の背後に「近代科学の科学主義的自己理解」を読み取って、「科学そ

れ自体の存立基盤を学問的に問題化するという反省的考察」[野家 2007: 61] の必要性を論じているが、地域研究の立場から言えば、近代科学的な世界観の「地域性」を反省的に考察するのではなければ、他の諸地域における宗教と科学の関係を適切に考察することはできない。上記のような宗教と科学の分離——あるいは領域認識としての「分化」——は、西欧の歴史的な文脈に埋め込まれており、それが近代科学の世界的な普及と共に「科学観」（と同時に、それと対になった「宗教観」）として広まったとしても、それだけでは歴史的な文脈を離れた普遍性を獲得したことになるのである。

イスラーム世界における「宗教と科学」が何を意味するかを検討する前に、とりあえず、西洋史におけるような宗教と科学の分離を前提としないという意味で、「科学の基盤となる宗教」としての「宗教」がありうる、と定義することができるであろう。

実際、アラビア語においては、知識、学問、学知を意味する 'ilm (複数形 'ulūm) は、宗教から自然科学に至るすべての領域に用いられてきた。これが、単に、宗教的な信条と科学が未分化の「後進的」な状況ではないことは、8世紀以降のイスラーム世界が西欧におけるルネサンスまでの時代において、当時の世界の科学の先端を担っていたこと、数学、化学、天文学、農学など多様な領域において西欧にも強い影響をあたえていたことを想起すれば判然とする。同じアラビア語から、アルゴリズム、ケミストリー等の用語が西欧語に入っていることを見ても、この点は明らかと思われる（アラビア語から西欧語に入った語彙については、[ワット 1984:187-199] を参照。また、鈴木孝典が、アルゴリズムの語源となった「数学の祖」フワーリズミーと同姓の文人フワーリズミーの『諸学の鍵』を用いて、10世紀のイスラーム世界においてどのような学問区分がなされていたかについて概観を示している [鈴木 1989:91-95]）。

近代以前の宗教と深く結びついた諸文明を見た場合に、宗教と科学の両方が栄えたという点では、イスラーム世界がもっとも重要な例であろう。なぜ西欧においてのみ近代科学が誕生したかを考察する中で、トビー・ハッフは「世界の他の文明（インド、中国、イスラーム）では、西洋よりも文化的・科学的に進んでいたものもあつたにもかかわらず、なぜ、近代科学が実現しなかったのか」[Huff 2007 (2003):10] と問題意識を述べているが、ここにあげられているように、インド、中国、イスラームこそが、西欧にとって科学と技術における先進文明であった。この3つの中でもイスラームが本稿の主題にとってとりわけ興味深いのは、宗教（ないしは宗教的な理念と世界観）の優越性がもっとも明確であること（それは「イスラーム」がこの文明を名指す主要な指標である事実そのものにも現れている）、さらに、イスラームは一神教である——他の一神教と比較するならば、もっとも徹底した超越的な唯一神観を有する——ため、「科学は神が創造した宇宙の摂理を探索する」という考え方において、キリスト教的な西欧と近似性を持っていると思われるからである。

一神教、唯一神が創造した宇宙の摂理、高度な科学の発展などが共有されているとすれば、科学革命を達成した西欧と、それを達成しなかったイスラーム世界との差異は何であろうか、ということは、大きな関心と呼ぶ。本稿の主題に沿って言えば、それは、なぜ、西欧において宗教と科学の分離がおき、イスラーム世界ではおきなかったのか、という問いである。さらにそれは、現代においてさえも、イスラーム世界で宗教と科学の統合を訴える主張がなぜ強いのか、という問いにもつながっていく。

2. イスラーム科学の史的展開

ここでイスラーム世界における科学の発展を——この短い論考の中でまとめることは無謀ながらも——概観しておこう。節題には「イスラーム科学」の語を用いたが、これは歴史的なイスラーム

世界における科学を指している。アラビア語で表現された、という意味で「アラビア科学」の用語も広く用いられてきたが、「アラビア人の科学」ではない。他方、「イスラーム科学」という表現は「イスラーム的な科学」との誤解を招きそうであるが、もちろん、科学の特定の内容指して、それがイスラーム的／非イスラーム的であると論じることは、合理的ではない。そのような誤解を回避するために、ムスリム（イスラーム教徒）の科学者による営為を指す、という代替的な定義もありえそうであるが、イスラーム世界の科学を担ったのはムスリムに限定されないもので、これはいっそう不適切であろう。

そもそも、イスラーム世界を「イスラーム教の世界」と考えることはできない。イスラーム世界を簡単に定義するならば、「イスラームの文化的ヘゲモニーが成立している時空間」ということになる。宗教的に言えば、最初のイスラーム王朝であるウマイヤ朝がそうであったように、人口的にはムスリムがごく少数である場合もありうる。イスラームの文化的なヘゲモニーが確立しているということは、イスラームが提供する世界観を基盤とする価値体系や文化的・科学的なパラダイムが優勢である、と言ってもよい。イスラーム世界そのものは、イスラームの文化的ヘゲモニーを基盤として多宗教が共存する世界であったから、科学の担い手を含めて、社会的なアクターはさまざまな宗教に属していた。特に、科学の分野では、初期のムスリムたちは、自分たちの征服した地の先進的な文明から学ぶ側であったから、科学の担い手たちは、むしろムスリムでないことが普通であった。

たとえば、ギリシア科学をアラビア語に移入した「翻訳の巨人」であるフナイン・イブン・イスハーク（877年没）は、ネストリウス派のキリスト教徒であった（ネストリウス派は、キリスト教世界では異端とされ、西アジアで生き延び、中国に渡っては景教と呼ばれた）。ギリシアの天文学、数学、医学の導入に多大の貢献をしたサービト・イブン・クッラ（901年没）は、サービア教徒であった。さらに付言すれば、バグダードで活躍した哲学者キンディー（866年頃没）は、「非アラブ系学者が大多数を占めるなかで生粋のアラブ人であったことから、『アラブ人の哲学者』と呼ばれる」[小林 2002]。キンディーは西暦 801 年頃に生まれたから、イスラーム共同体が成立した 622 年から彼の活躍する頃までの 2 世紀ほどは、ギリシアの諸科学を身につけていた主要な学者はみな非アラブ人であったことになる。非アラブ人のムスリムか、非アラブかつ非ムスリムの科学者たちがイスラーム王朝の統治下で、さまざまな科学的活動に従事していたのである。

ムハンマドが預言者として確立したイスラーム共同体／国家は、マディーナを首都としてアラビア半島を史上初めて統一した。宗教・文化・政治においてイスラームがムハンマド時代に確立したことは疑いを入れないが、文明ということを考えるならば、アラビア半島だけにあった時代のイスラームは、未だ文明にはなっていなかった。7 世紀後半に古代オリエントの地を征服し、メソポタミア文明、ペルシア文明、ビザンツ文明、エジプト文明などの地を支配下におさめてから、文明化の作用は生じた。

科学の吸収という点では、アッバース朝初期の 2 世紀間に大きな動きがあった [グタス 2002]。従来定説では、アッバース朝の首都バグダードに「知恵の館」が設立され、ここで科学や哲学の諸文献が翻訳され、ギリシア語、シリア語の科学文献が大量にアラビア語に移しかえられた、とされている。最近の研究では、「知恵の館」なるものの実在はきわめて疑わしい [グタス 2002:61-68] が、王朝の保護下に翻訳運動が推進されたことは疑いを入れない。すでに、「8 世紀半ば頃から 10 世紀末にかけて、ビザンツ帝国東部および近東全域で入手できた、ほとんどすべての非文学的、非歴史的ギリシア語文献がアラビア語に翻訳された」ということは、ここ 1 世紀半にわたるギリシアと

アラビア双方に関する研究によって十分に立証されてきた」〔グタス 2002:3〕。言いかえると、文学と歴史を除けば、すべての分野の科学的文献がギリシア語からアラビア語に移入されたということである。人類史の全体を眺めても、この規模と質を持つ知の翻訳はまれなものとして傑出しているであろう。

言語の体系から言えば、ギリシア語とアラビア語は全く系統が異なっており、科学的な文献をこの両者の間で翻訳することは決して容易ではない。後に、アラビア語文献をラテン語に翻訳する運動が起こり、それが西欧のルネサンスに決定的な影響を与えたことは、今日ではよく知られている。それを「アラビア・ルネサンス」の文明移転として論じた名著『12世紀ルネサンス』の中で、伊東俊太郎は、9世紀の「翻訳の巨人」フナイン・イブン・イスハークと、西欧での12世紀ルネサンスの「翻訳の巨人」クレモナのゲラルドを比較しながら、前者の偉業がいかに水準が高かったかを明らかにしている〔伊東 2006(1993):147-153〕。

イスラーム科学は、アラビア半島で成立した宗教と社会・国家のシステムとしてのイスラームが、周辺の地域を版図に納めて、先行する文明から学び、その科学的成果を自らのものとして吸収し、さらに独自の発見と研究を加えながら発展させたものと言えるであろう。その発展と展開については、邦訳されている〔アルハサン；ヒル 1999；ターナー 2001；ダッラール 2005〕などで概観を得ることができる（また、〔中村 1993〕は現代におけるイスラーム科学の評価の問題も含めて、思想史的な概観を得るのに適している）。イスラーム科学の展開期には、多様な分野で科学的な知見がめざましく集積された。ダッラールが特に強調している分野を取り上げれば、天文学（理論天文学、実地天文学）、数学、光学、工学、医学、生命科学（植物学、薬理学）などがある〔ダッラール 2005:220-280〕。

現代エジプトを代表する哲学者の一人、ハサン・ハナフィーは、イスラーム科学について次のように概括している。

イスラーム科学は、それ自体の身分をもった存在である。それは、ヨーロッパ中世科学の前身でもなく、ギリシア科学のヨーロッパへの中継者でもない。それはイスラーム文化圏のなかで啓示を文化へと変容させる独自の機能をもったのである。またそれは独自の定義、すなわち合理的な斉一性としての現実を示すものという定義を持ったのである。そこには、文献科学、理性科学、文献-理性科学という独特の分類法がある。文献科学には、「コーラン〔クルアーン〕」、「ハディース」(Hadith)、「タフシール〔啓典解釈学〕」(Tafsir)、「シーラ〔預言者伝〕」(Sira)、「フィクフ〔法学〕」(Fiqh)などを含み、理性科学は、数学、物理学、医学、薬学、天文学、機械学、化学、光学、金属学、などが含まれ、文献-理性科学には、神学、哲学、神秘主義、法学、言語、文学、地理学、歴史学が含まれる。したがって、イスラームでは科学という概念は、自然科学よりはるかに広いものである。つまり、形式的知識も、自然的知識も、人間学も宗教もすべてが取り込まれるのである。それは「ブラクシス」へと向かう方向性を持ち、宗教的かつ社会的な動機によって支えられている〔ハナー^マフィ 1989:127-128〕。

上述のように、イスラームは宗教および社会・政治思想として生まれた後、西アジア・地中海地域を版図におさめて文明化した。文明化の過程で、狭義の科学を取り込んだから、知の体系としてはイスラームそのものに由来するものと、古代から蓄積されてきた諸科学に由来するものは、厳密には異なる系統に属している。両者は、しばしば宗教（伝承的）諸科学、理性的諸科学と言われて

きた。イスラームにおける知の区分について、マレーシアの科学史家オスマン・バカルは、ファーラービー (950 年没)、ガッザーリー (ガザーリー、1111 年没)、シーラーズィー (1311 年没) という三人の代表的な「知者」を取り上げ、彼らの議論を詳細に検討している。ファーラービーは、アリストテレスに次ぐ「第二の師」と呼ばれた哲学者だけに (西欧ではアルファラビウスまたはアヴァンナサルとして著名)、理性的諸科学に重きを置き、次のガッザーリー (法学者・神学者、西欧ではアルガゼルの名で哲学の分野で有名) は、理性偏重に歯止めをかけて統合的なイスラーム思想を樹立した学者だけに、イスラーム諸学に重きを置いていた。この2人は、知の両分野の境界領域の問題を解消できていなかったが、クトゥブッディーン・シーラーズィーに至ってその解決が提示されたのであった [Bakar 1998(1992)]。ハナフィーが「文献科学、理性科学、文献-理性科学」というイスラーム世界固有の知の分類を提示しているのは、このような歴史的背景によっている。

あらためて述べるまでもなく、これらの区分法は文理の分離を意味するものではなかった。バカルは「これら3つの区分法のいずれにおいても、最高の知識は神の知識である。神の知識のためにこそ、他のすべての形態の知識が求められたのである。さらに、神以外のすべてのものに関する知識は、概念的または有機的に、神の知識と関連していなければならない。この理念が、すべての知識は究極的には同じ源泉から来るものであるという見方と合わさって、3人の著者たちが共有する知の統合性という理念を構成している」[Bakar 1998(1992):270] と結論づけている。

3人目のシーラーズィーは、文理融合論の観点から非常に興味深い人物である。彼ははじめ哲学や医学を学んだが、後述するマラーガの天文台に加わって数学、天文学などの自然科学の知識を深め、また、啓典解釈学、神学を含むイスラーム諸学でも大きな貢献をなしている。ペルシア語とアラビア語での詩作も残されている [Bakar 1998(1992):229-244]。今日風に言えば、人文科学、自然科学の諸分野を網羅した大知識人であったと言える。

イスラーム科学の時代がいつまで続いたのかは、科学史における重要な論点であろう。古い定説では、イスラーム科学の黄金時代は12～13世紀には終わったとされていた。近年では、むしろ、13～15世紀に大きな科学的発展がなされたとして、科学史全体の再解釈を求める研究も生まれている。天文学史を専門とするジョージ・サリバは、この後期の重要性を実証的に論じている。

8～10世紀のイスラーム世界がギリシア科学・哲学を翻訳・導入し、それらを継承・発展させたことは上に述べた通りである。それが、後に西欧に輸入され、西欧が古代ギリシアを「再発見」することになることも、周知の通りである。しかし、天文学史を専門とするサリバは、ギリシア天文学を継承しながらも、12世紀以降のムスリム天文学者たちは、ギリシア天文学を批判し、独自の研究を発展させた、と言う (以下では、イスラーム科学の中でも天文学を中心に検討を進めるが、その理由は「天動説」と「地動説」という天文学的な世界認識が西欧における教会と科学の分離に大きく関わるからである)。

天文学において、この〔ギリシア科学を代替しようとする〕潮流はなおもウルディー [1266年没]以降も継続し、わずかな名前をあげるだけでも、シーラーズィー (1311年没)、ニーサーブリー (1328年没)、イブン・シャーティル (1375年没) とその同時代のブハーリー (1350年頃没)、クシュジー (1474年没)、シルワーニー (1450年没)、そして最終的にハフリー (1550年没)へと続いている。これらの天文学者たちは全員がいずれも、ガッザーリー [1111年没]以前に書かれた著作を取り上げて、それらを著名な天文学書とした上で、実際にはそれらを厳しく攻撃し、それらの背後にあるプトレマイオスをも攻撃した。[Saliba 2007:240]

ここでサリバが、13～16世紀の天文学者たちが「ガザリー以前」（12世紀以前）の古典的な天文学書に注釈をほどこしたことに言及しているには、2つの大きな理由がある。ひとつは、後期の天文学者たちが古典への「注釈」を数多く生産したことが、これまでの通説では訓詁学的な停滞を意味すると論じられてきたからである。サリバによれば、そのような通説は、実際に注釈に何が書かれているかを読まずに、「停滞」という先入観によって形成されてきたものである。サリバは、数多くの写本を研究する中で、前近代のイスラーム世界において、新世代の科学者が自分の新しい主張を世に問う上で、名声の確立された古典への注釈という形を取るのが基本であったことを発見している。「注釈」という様式は、その古典を受け入れていることを意味しないのである。実際、後にコペルニクスに影響をあたえたナスィールッディーン・トゥースィー（1274年没）の画期的な「対円」（Tūsī couple）説も、最初は1247年にプトレマイオスの『アルマゲスト』への注釈として記されたものであった [Saliba 2007:241]。

サリバは、19世紀の欧米での東洋学が12～13世紀以降のイスラーム世界が停滞したとの先入観を持っていたことが、史料の的確な解読を妨げたと痛烈に批判している。

最初から、イスラーム文明を宗教思想だけが展開するものと見なした上に、宗教と科学は対立するというヨーロッパ的なパラダイムを採用した者たちは、イスラーム文明における理性の死という考え方をあてはめ、この後期においても宗教思想だけが、科学的・哲学的思想の犠牲の上に隆盛したと主張してきた。これらの人々にとっては、ヨーロッパでの進歩がそうであるように、「進歩」は科学が教会に勝利することと定義された。……イスラーム科学の衰退の原因は、宗教と科学の対立という、そもそもヨーロッパの事例から輸入されたパラダイムを当てはめて〔宗教思想の勝利は科学の敗北として〕導き出されるか、ガザリーが哲学者たちに与えた致命的な打撃によるものとされ、その考えがあまりに広まったために、ガザリー以前・以後の科学史料そのものを読解する際にも有害な効果が生じたのであった。[Saliba 2007:234]

次に、なぜガザリー以前・以後が問題とされるかであるが、これも過去の通説と関係が深い。ガザリーはもともとギリシア哲学を学んだが、イスラーム信仰の立場から過剰な理性主義を批判して、『哲学者の自滅』を著した。ガザリーの勝利として語られているのはこの著である（なお、この前半はギリシア哲学のきわめて優れた要約であり、それが『哲学者の意図』[ガザリー1985]として西欧にラテン語訳されると、ながらく哲学の教科書として権威を持った。アルガゼル(ガザリーのラテン名)は西欧では哲学者と考えられていた)。『哲学者の自滅』を哲学者の立場から批判した『自滅の自滅』を著したイブン・ルシュドは、アヴェロエスとして西欧の思想家たち、特にトマス・アクィナスなどに大きな影響を与えた。しかし、東方のイスラーム世界ではガザリーが大きな影響力を持った。イブン・ルシュドの思想をラテン・アヴェロエス主義として継承した西欧から見れば、ガザリーの「勝利」は反哲学であり、したがって反科学であると誤解されるものかもしれない。しかし、サリバも指摘しているように、哲学と科学を合わせて宗教と対置させるのは西欧的なパラダイムであり、実際問題として、イスラーム世界においてガザリーの宗教思想が哲学に勝利したとしても、それは自然科学の発展に影響を与えるものではなかった。

さて、天文学史に戻るならば、15世紀までイスラーム天文学が発展を続けた結果、トゥースィーやイブン・シャーティルがコペルニクスに直接影響を与えることになった。1957年以降の写本の発見やノエル・スワードロウ、オットー・ノイゲバウアーらのコペルニクスの数学的天文学をめ

ぐる研究によって、「コペルニクスも、自分自身が構築した新しい基礎だけに基づいて、新しい天文学を案出した〔先行者から〕全く切り離された存在ではなく、最後のマラーガ天文学者」[Saliba 2007:209] として見る事が可能となった。マラーガは、1259年にトゥースィーが作り出した天文観測所で、観測施設のほか、多くの優れた科学者集団を擁し、膨大な写本を収めた図書館を持ち、イスラーム天文台の新しい基準を確立した研究施設であった [Sayili 1981:185-223]。コペルニクスがマラーガ天文台 (=イスラーム天文学) の系譜の最後を飾るとすれば、逆に、イブン・シャーティルは「コペルニクス以前のコペルニクス・モデル」(ビクター・ロバーツによる表現) [Saliba 2007:196] であった。

イスラーム天文学者たちが開発した、古典的なギリシア天文学を脱却する新しい知見をコペルニクスが得たとすれば、コペルニクスをひたすら独創的と見なすよりも、科学史的に見てはるかに合理的な説明が可能となるであろう。しかし、天体の運動理論などで両者がつながっているとしても、コペルニクスは地動説において、きわだった独自性を持っている。イスラーム天文学者たちは、地動説を唱えなかったからである。

天文学的にトゥースィーやイブン・シャーティルとコペルニクスが近接しているとすれば、あるいは、両者の間に連続性を見るのであれば、なぜ、イスラーム天文学では、地動説が登場しなかったのであろうか、という疑問が生じる。実際、コペルニクスの転回は、「アラブ人が知らなかったような格別の新しい観測結果や新しい数学的技術によって支えられていたのではない」[Huff 2007(2003):326] のである。コペルニクスと同じ科学的水準を有していたイスラーム天文学は、なぜ天動説を脱却しなかったのか。この疑問に対する答えとして、かつて『イスラーム科学』の著者ホセイン・ナスルは、次のように述べている。

イスラーム天文学は、本質的に、プトレマイオス天文学を精緻化すると同時に、それを批判しようとするものであった。……イスラーム天文学から汲み取るべきことは、ムスリムたちはプトレマイオス的なシステムを覆すに必要な技術的な知識を、天動説の知識を含めて、すべて有していたにもかかわらず、そうしなかったのは、伝統的な天文学の象徴的な内容と、人間に神の存在を想起させる最良の道は被造世界の有限性を想起させることであるという事実を、決して忘れなかったからということである。[Nasr 1976:132-3]

ナスルの議論をもう少し敷衍して考えるならば、イスラーム世界では、天を往く太陽・月・星の運行に示されている宇宙論的秩序(天体の運行は「神の徴」の一部とされる)が社会や信徒の生活の中で実体的な意味を持っており、それを天文学者たちが覆す必要性を感じなかった、ということであろう。

本節で検討したことから、イスラーム天文学が15世紀(あるいは16世紀初頭)まで発展を続けていたこと、サリバの提起によれば、むしろ13~15世紀が黄金時代であること、イスラーム世界がギリシア天文学を継承しつつも、独自の天文学を発達させたこと、その科学的成果は西欧に継承され、科学革命に間接的に貢献したこと、などが明らかとなった。

その一方で、コペルニクスに直接継承されるような科学的知見を有していながらも、イスラーム天文学は地動説に達しなかった、ということも明らかとなった。その後の歴史の流れを見れば、近代的な天文学は西欧で発展し、イスラーム世界はやがて天文学的知識において西欧の風下に立つようになる。ここで、「コペルニクスの転回」がなぜ、イスラーム世界に生じなかったのか、という

問いに対して、筆者としては、なぜ生じなかったかよりも、生じなかったことが何を意味しているのかに関心がある。

西欧において、コペルニクスからガリレオへと発展する地動説と、彼らが否定した天動説は、2つの「科学的」なパラダイムではなかった。天動説は、教会が護持するドグマの一部であった。したがって、教会が地動説を弾圧したことによって、「[コペルニクスの書を禁書とする] 教令は1616年3月5日に issuance、科学がカトリック教会から離反する歴史がはじまる」[垣花 1997:149] のであり、また地動説の勝利によっては、科学は自己解放を遂げるのである。しかし、イスラーム世界では、トゥスィーやイブン・シャーティルが天動説を前提として天文学的研究を続けていたとしても、それは天文学上のパラダイムであり、しかもギリシア天文学に由来するものであって、宗教上のドグマではなかった。仮に、イスラーム世界に地動説が生まれても、それは科学上の論争を生むとしても、「教会の権威」をめぐる論争には発展しようがなかったであろう。

実際、17世紀以降に地動説が紹介されても、それによってイスラーム社会の宗教的な価値体系が揺らぐような事態はおこらなかった。太陽が東から昇り西に沈むという日常的に確認される揺るぎない秩序が創造主の存在を示しているという認識と、それが実際に生じる天文学的メカニズムの解明は、対立するものではなかった。科学的な発見はしばしば、一般の人々の日常感覚を裏切るものであるから、天文学的な発見が日常的な感覚と相違したとしても、それだけで宗教的な世界観にまで影響が及ぶ必要はない。その意味では、科学的なメカニズムに関する理論が天動説から地動説へ変化したとしても、それは科学における変化に過ぎない。言い換えれば、イスラーム世界においては、天動説も地動説も、神が創造した天地の秩序のメカニズムを解明する天文学的な知識であり、何が妥当な学説であるかは天文学的な問題であって、信仰箇条の問題ではない、ということであろう。

そこで次に、「教会」のないイスラームにおいて、宗教上の「権威」が存在するのか否か、存在するとすれば、それはどのようなものであるか、という観点から宗教と科学の関係を考えてみよう。

3. 思想の市場メカニズム

前節で定義したように、イスラーム科学とここで呼んでいるのは、イスラーム世界における科学のことで、イスラーム的に正統とされる科学ではない。正統なものとしての「イスラーム科学」が存在しないのは、何らかのイスラームの正統権威が存在して、それによって公認された科学なり科学的認識があったわけではないことによる。ダッラールの言葉を借りれば、「イスラームは、社会における科学の位置と役割を定めるのに一役買ったが、科学の知的内容を定めたわけではない。科学に関する宗教的な講話では、科学は宗教と別のものであると説かれたが、その結果、科学知識は価値判断の影響を受けず、倫理的に中立であって、どれかひとつの特定の文化に属するのではないという考え方が可能になった。宗教的な知識と区別して、厳密な科学は『すべての民族が共有する科学』と呼ばれることが多かった」[ダッラール 2005:215] のであった。その結果、前節で触れた全時代を通じて、イスラーム科学の内容は、科学者たちが科学的に認めた知見そのものであった。いわば、科学者が科学だと言ったものが科学となったのである。これは、キリスト教会が天動説を正しい科学的知見として、信条の名の下に強制しようとした西欧の状況とは非常に異なっている。教会や公会議のような、正統・異端の決定をおこなう制度は、イスラーム世界には成立しなかった。したがって、科学の内容についてまで介入するような制度的な宗教的権威は存在しなかったのである。

ごく例外的に存在したのが、アッバース朝期の「ミフナ（審問）」であった。第7代カリフ・マー

ムーンは、ギリシア哲学の影響を受けて成立したムウタズィラ学派の神学を正統として、それに反対する人士を弾圧する政策を取った。833年に打ち出されたこの政策は、さらに3代のカリフによって実施され、さまざまな抵抗によって潰えるまで約16年間にわたって続けられた〔医王2002〕。概括的に言えば、それは理性的な合理主義に立脚する神学を強制しようとするものであったが、それを外来のギリシア思想の強制と受け取ったウラマー（イスラーム学者）たちが、聖典クルアーンに立脚するイスラーム的な世界観を主張して、アッバース朝の公認神学に対抗し、最終的には一般信徒の支持を受けた彼らが勝利することになった（神学的には、ムウタズィラ学派の敗北と共に、同派から袂を分かったアシュアリー学派が確立し、聖典の理念と合理的思考を統合することに成功した）。

ミフナの失敗は、歴史的に決定的な影響を持った。それ以降、公権力が特定のイスラーム思想を強制するような制度は作られることがなかったからである。ウラマーたちは、この勝利によって、イスラームの解釈権を社会的に掌握することになった。

このミフナを、西欧における異端審問と比較するならば、異端審問が宗教権威（教会）によって実施されたのに対して、アッバース朝のミフナは王朝権力によるものであったことがあげられる。しかし、だからと言って、それに対抗したウラマーを宗教権威と見て、宗教の側が公権力による神学の強制に勝利したと考えることは、正しくない。イスラームの政教一元論的な認識から言えば、アッバース朝カリフもウラマーたちも、それぞれにイスラームを代表する存在である。カリフが統治権においてイスラームを代表するならば、ウラマーたちはイスラーム法の知識（法学）においてイスラームを代表している。

「イスラームを代表する」ということをもう少し厳密に言えば、それぞれが「ウンマ（イスラーム共同体）を代表している」のである。国家との関係で言えば、ウラマーはもともと私人である。しかし、イスラーム的な国家観では、国家が最上位にあるわけではない。上位にあるのはウンマであるから、王朝権力がウンマの執行権を体現し、ウラマーが法解釈権（現代的に言えば立法権と呼ぶことも可能である）を体現すると見れば、この関係は何ら矛盾しない。

ウラマーは、アッバース朝前期に社会階層として自己確立し、法の解釈権において王朝権力をも超越するという理論的な立場を打ち立てることに成功した。王朝権力の側では、多くの場合に、ウラマーを裁判官などとして取り込んだり、彼らの支持を受けて、権力の正当性を確保する方向に進んだ。しかし、ウラマーは、学派的なネットワークを形成したものの、位階制度をともなった聖職者組織を構築することはなかった。

では、誰がどのように教義や理念の正統性を定めるのであろうか。筆者は、法学派の盛衰という現象を考察する中から、宗教的権威の公的な制度なしに思想を濾過する仕組みを説明するために、イスラーム世界における「思想の市場メカニズム」という見方を提唱してきた。つまり、「世界に住むムスリムたちの総体を『ウンマ（イスラーム共同体）』と呼ぶが、このウンマを『市場』と見立てると、そこで思想が流通し、その優劣を競い、結果としてはより多くの支持を得た思想や学説がより普及することがわかる。それなりの支持を受けた学説が複数あって、その違いが『対立』よりは『差異』として承認され、それぞれに安定したシェアを得ると均衡に達する」〔小杉2003:286-287〕。ウラマーたちはこの市場で優劣を競わなくてはならない。「彼らは、一般信徒に対して知的能力を示すことで宗教的な指導権を確立したのであり、彼らがイスラームの教えについて『解釈権』を有するのも、解釈能力を示すことによって社会的に自分たちの地位を確立しえたからである。これは、歴史を見ても、現在のウラマーと一般信徒の実態を見ても、確認しうる」。ミフナに

しても、「当時のアッバース朝が公認学派としたムウタズィラ学派に対して、私人としてのアシュアリーが対抗する学説を打ち立て、それに対するウラマーおよび一般信徒の支持が広まることで、その権威が確立されたのである」[小杉 2003:287]。

ミフナをめぐる闘争において、特記すべきことは、王朝権力が擁護した特定の神学がギリシア哲学の影響を強く受け、きわめて理性主義的であったとしても、そして、それに対抗するウラマーたちが啓典を擁護する思想を強く主張したとしても、これは科学と宗教の戦いではなかったし、また、この闘争の帰結がイスラームにおける科学の位置づけに影響を与えたわけでもなかった点であろう。マームーンは、ギリシア科学の導入にも尽力したが、彼が擁護したムウタズィラ派神学が没落しても、自然科学に対する何らかの制限がもたらされることもなかった。むしろ、学者の研究と言説が学問の内容を定めるという認識においては、自然科学の面でもプラスの効果をもたらしたと考えた方が整合的と思われる。

もうひとつ重要な帰結は、神学が限定的な役割に甘んじるものとなったことであろう。マームーンがムウタズィラ派神学を正統神学としようとしたことは、神学の地位を高めるものであったが、これに対するウラマーたちは、法学や啓典解釈学を初めとするイスラーム諸学の専門家たちの混成軍であった。神学だけの領域を見ると、ムウタズィラ学派に対してアシュアリー学派が勝利することになるが、後者の神学は理性的な合理主義と啓典主義を折衷したものであり、むしろ思弁神学の役割が限定的であることを認めるものであった。イスラーム世界においては、キリスト教世界において神学が「諸学の女王」であったのに対して、神学が主要な役割を担うことはなかった。重きをなしたのは、法学であり、啓典解釈学でありハディース学であった。

国家の「公式神学」の敗退が神学そのものの位置づけにもたらした影響は、従来あまり論じられていない問題である。これは今後の研究課題とすべきかもしれないが、社会的な行動規範を司る法学がイスラーム諸学の中心となったこと——いわば、宗教としてのイスラームの中核が神学的ドグマであるよりは、行為規範を軸とするものとなったこと——は、宗教と科学の間で融和的な関係が成立する上で、大きな意味を持った可能性が高い。

ここで、もうひとつ検討すべきことは、イスラーム世界における宗教と科学の関係を、これまで論じたような実態を踏まえて、どのように定義することができるかということであろう。近代西洋的な意味での「宗教と科学の対立」を前提としない関係、というだけでは、実体的な把握をしたことにはならない。

上で触れた『イスラーム科学』の著者ナスルは、現在では米国随一のイスラーム学の泰斗と見なされているが、彼の立場は、イスラーム諸科学はイスラームの教え、より厳密にはその哲学と宇宙論が顕現している、というものである。ナスルの学説は、統合的なイスラーム観からイスラーム科学を説明している点で、大きな利点を有している。イスラーム哲学の大家であると同時に科学史の専門家であるナスルは、イスラームの文明と科学を論じた [Nasr 1968] やイスラーム的宇宙論 [Nasr 1978] を初めとして、一貫して、イスラーム科学の内的論理を究明し続けてきた。彼は [Nasr 1968] の中の論考で「イスラーム科学の普遍的人物」として草創期のジャービル・イブン・ハイヤーン（815年没）から16～17世紀のバーハウッディーン・アーミリー（1621年没）まで19人をあげる中で、「イスラーム史を通して、科学を伝えた中心的人物たちは、ハキーム＝賢者であった。通例、そのような人物は医者、作家・詩人、天文学者・数学者であり、何よりも聖者であった」として、彼らが諸科学を統合する機能を持っていたことを強調している [Nasr 1968:41]。彼の立場は、本稿の主題に即して言えば、もっとも明確なイスラーム的文理融合論であろう。

他方、上に述べた「イスラーム世界では科学者が科学と認めたものが科学となった」という経緯に立脚して、アフマド・ダッラールはイスラーム世界では、宗教と科学が分離していたという説を述べている——「宗教は、この変化のプロセスで直接的な役割を演じなかった。科学の知的内容をかたちづくることもなければ、科学の発達を妨害することもなかったのである。科学に関する宗教的な講話の目的は、全体としてみれば、科学を宗教に服従させることではなく、この2つを切り離すことだった。つまり、一方の基準をつかって他方を判断してはならないとしたのだ。中世ムスリム世界における科学の運命を形成する上でイスラームは一役買ったが、それは正確に言うと、この科学と宗教の分離によるものだった」[ダッラール 2005:281]。

ダッラールが述べている社会的事実に賛成することはできるが、それを「分離」と呼ぶことに素直に首肯することはできない。その理由のひとつは、ここでダッラールは「宗教」を西洋的な意味で、狭義のものとして用いているからである。イスラーム自体が、狭義の宗教を超えて、政治や経済にも関与するものであるとすれば、広義のイスラームは、狭義の宗教（たとえば神学や神秘主義に代表されるような）と社会を包摂するものであり、社会の中には科学的活動も含まれていると見るべきであろう。つまり、その解釈としては、科学と宗教（狭義の）はともに全体としてイスラームを構成するものであり、両者はゆるやかに統合された上で、「相互補完的」とであるとする方が、「両者は分離している」と表現するよりはるかに正確であろう。

実際、ダッラールは分離の結果、「たとえば、12世紀と13世紀のシリアやカイロにいた著名な医師や天文学者の大部分は、法学者として、あるいは医学を教えるマドラサ〔学院〕のような機関の教師として、あるいはその地方の主要なモスクの計時係として雇われた」[ダッラール 2005:281]と指摘しているが、これはまさに分離ではなく、「相補的關係」を示している。もちろん、ダッラールが「分離」を強調するのは、中世キリスト教会が科学の内容にまで介入したことに對して、イスラーム世界の科学者が自立性を有したことを指摘しているのであり、その点については筆者も異論はない。さらに踏み込んだ言い方をすれば、イスラームが宗教と科学を分離せずに——宗教と政治、社会、経済をも分離しないのと同様に——包括しているとすれば、自然科学もイスラームの一部をなすものであり、科学者たちがその分野におけるイスラーム（＝イスラーム科学の内容）を指定する権限を有するのは理の当然ということになる。ここまで言えば、ダッラールが「分離」としている内容を筆者が「ゆるやかな統合」と呼ぶのは、強調点の違いに過ぎない。

ダッラールは、さらに、宗教と科学の分離が生んだ第二の効果は「専門的な科学に対する哲学体系の支配力が弱まったことであり、これは科学活動の細分化と専門化につながった。どの科学についても、その根源的な意味は高度な哲学的真理にもとめなければならないものではなく、たいいていはその分野の内部に求められるようになった」「いろいろな意味で、ムスリム世界の科学は世俗的な事業であり、宗教は科学を敵に回すこともなければ、科学の主張を極端に擁護することもなかった」[ダッラール 2005:281-2]と、述べている。この指摘にも、賛同できる。ただ、専門的な学問がそれを担う学者集団の自立性・自律性によって発展したということは、自然科学だけに限られるものではなく、イスラーム諸学においても同様の現象が認められるであろう。

宗教的な権威を持つヒエラルキー組織や、科学や思想に介入する中央権力がないという構造的特徴が、このような実態を生んだのであるから、それは自然科学だけに限られるものではなかった。「思想の市場メカニズム」と筆者が呼んでいるものは、そのような構造的な特徴を指している。しかし、分野が違うということは、それを扱う主たる個別市場が異なるということであって、市場総体はイスラーム世界の中の取捨選択のメカニズムとして機能していると見るべきであろう。その意味では、

分野間における相対的な自立が見られたとしても、相補的關係である限り、相互のチェック・アンド・バランスも働く。

言いかえると、宗教的信条と科学的な知見が真っ向から対立する（ように見える）場合には、両者の間の調和を図る市場の機能が働かなくてはならない。専門家も一般の人々も、そのような矛盾をそのままに受忍できるわけではないからである。その場合に、宗教的信条の再解釈がおこなわれるのか、時間の経過の中で科学的なパラダイムの転換が生じて調和が回復するのか、あるいは、両者の矛盾を乗り越えるような第三の理解が生み出されるのかは、それらの中でどのように見解や学説が「市場」（知識人および一般信徒）の信認を得るのかは、事例によって異なるであろう。このことは、現代における宗教と科学の関係を考える場合にも、重要な論点となる。

4. 近代との邂逅とイスラーム世界の危機

16世紀までさまざまな分野で保たれたイスラーム世界の科学の創造的活動は、その後は次第に停滞期に入った。サリバは前掲書の終章で、16世紀初頭においてイスラーム世界、中国、西欧が科学水準においてほぼ同等であったにもかかわらず、その後2世紀の間に圧倒的な差がついたことを指摘している [Saliba 2007:248-9]。イスラーム世界はおおむね、今日では、欧米で生産される科学的知識の「消費者」の立場となっているが、これはイスラーム世界のみならず、途上国全般に共通している。

18～19世紀には、彼我の科学技術的な差は、軍事や産業の力の差として明確になった。19世紀から20世紀にかけて、イスラーム世界は分断と植民地化の対象となったから、「イスラーム世界がなぜ、西洋に遅れを取るようになったのか」という問いは、19世紀以降にイスラーム世界の知識人たちにとって大きな思想的な課題となった。特に、19世紀後半からイスラーム復興の潮流が登場すると、この問いにいかにか答えるかが復興のための処方箋に直接影響するため、真摯な問いかけと議論がなされるようになった。

言うまでもなく、西洋の近代文明に直面し、そこからいかに学び、追いつくのか、ということはアジア、アフリカで広く共有された課題であり、イスラーム世界だけに限られるものではない。また、イスラーム世界の中でも、イスラーム復興をめざす人々だけがこの問いを発したわけではない。この問いに対して、イスラームそのものに後進性の理由を求める人々もいた。

イスラームが本来的に近代性と対立するか、あるいは、そうでないにしても、状況的に近代化を阻害する要因となっているならば、これを捨てて、近代化を進めるべきである、という考え方も生まれる。その中でも、自己を西洋に近づけることでそれを実現しようとするならば、西洋化こそが道であるし、西洋から学びつつも、固有の自己確立が重要であるとするならばナショナリズムの道になる。両者の関係は、必ずしも対立的ではない。オスマン帝国の崩壊後、1923年の共和国樹立によって独立を保ったトルコでは、西洋化とナショナリズムが共振作用をおこした。逆に、英仏によって植民地支配がなされたアラブ諸国では、西洋化の路線とナショナリズムはしばしば対立的なものとなった。発展が目標であるにしても、その道筋は一様でなく、冷戦時代にはナショナリズムは社会主義による発展の道を選ぶことが多かった。

西洋化を求め、近代主義を推進する議論の中で、文化的に非常に興味深いのは、文豪ターハー・フサイン（1889～1973）などが唱えた「地中海文明論」であろう。彼らは、エジプトは古来、地中海世界の一部であり、イスラームの影響は限定的である、という [Safi 1994:137-8]。実際、ギリシア、ローマ、エジプト、さらにフェニキアなどを念頭に考えれば、それらの相互関係の中で地

地中海にさまざまな文明が栄えたことは疑いを入れない。ターハー・フサインは、時代によって文明の水位が変化するのであり、現代は北（西洋）から南（エジプトなど）が学ぶ時代であると主張した。これは、自己を西洋に対する他者とせず、西洋化を図る点では、獨創性を持っていた。ただし、この議論の中では——主体が地中海世界である以上——イスラームの役割はごく小さい。このような主張は歴史論・文明論としては興味深い、イスラーム的アイデンティティを強める人々に対するアピール力は持たなかった。

イスラーム復興をめざす潮流の理念と論理においては、イスラームそのものが後進性の理由ではありえない。彼らの考えでは、たとえ理念としてのイスラームが正しくても、実際にそれを運用し、社会で実践するのは人間であるから、ムスリムたちが社会を衰退させたり、後進的なものとしてしまうのである。文明原理としてのイスラームに対して彼らが信頼を寄せる最大の根拠は、8～15世紀において、イスラームと科学や技術が調和的に発展していた黄金時代があった、という点にある。イスラームそのものが科学と対立するのであれば、そのような時代は説明がつかないであろう。

かつてのイスラーム文明の成果を吸収した西洋がこれだけの発展を遂げたとすれば、イスラーム文明の直接の継承者たちがなぜ「後進化」したのか、という問いかけに対して、思想家によって差異はあるにせよ、多くの論者はイスラーム社会の実態やそこにおけるイスラームの理解というような社会的・文化的な側面に答えを見いだした。つまり、イスラーム社会が本来のイスラームを実現できないような劣化した状況にあるために衰退し、科学の発展もなしえなくなっている、ということである。そうであれば、近代文明を学び、吸収することで、再び発展の道に戻ることは可能である。しかし、あくまで輸入の対象となるのは科学・技術であって、社会的・文化的側面において、西洋の文物を輸入する必要はないものとされる。むしろ、宗教や文化における西洋化は——イスラーム的観点からも、文化的ナショナリズムの観点からも——有害である、とされる。

このような主張は、かつての「ムスリム科学者が発見した知見がイスラーム科学であった」という、イスラーム社会の認識と通底している。法学者やイスラーム運動の指導者たちは、イスラーム思想を刷新し、現代的なイスラーム理解を確立しつつ、伝統的な社会の悪弊を排除して、「イスラーム改革」を推進する。その一方で、科学に従事する専門家たちは、近代科学を学び、科学の分野で西洋に「追いつき、追い越す」よう尽力する、というのがイスラーム復興論者の基本的な考え方である。

しかし、ここには、社会・文化と科学を切り離す見方が存在している。これは、かつての法学者が取った立場と似ているようであるが、実際には、質的な違いがある。というのも、かつて科学の分野を科学者に任せていたとすれば、それはイスラームの文化的なヘゲモニーが確立しているという前提があったからである。当然ながら、科学者たちも、社会全体が共有しているイスラーム的な世界観を共有した上で、科学的な活動に従事しているのが自明の前提であった。しかし、近代以降の状況は、そうではない。主観的にどう考えようと、西洋から近代科学を導入しようとする以上、その営為は西洋の文化的ヘゲモニーを前提としているからである。

社会をイスラーム的に改革し、近代化する中で、近代科学を導入すれば、文明的な復興は可能である、という考え方には、この点で内在的な矛盾が内包されている。次節以降では、この点を踏まえながら、近現代における文理融合論（「宗教と科学」の調和論）が、どのような論点を抱えているか、検討してみよう。

5. 現代イスラーム世界における文理融合論

前節で検討したように、19世紀以降にイスラーム世界における「文明の復興」を構想する場合、基本的なスタンスとして、この地域——かつてイスラーム文明が繁栄した地域——を近代文明によって再興する、すなわち西洋化と近代化の道を取る立場と、イスラーム文明そのものの復興を図ろうとする立場に分かれる。科学に即して言えば、前者は近代科学を導入する道であり、後者は何らかの形でイスラーム的な近代科学を模索する道である。この2つを比べた場合、前者は、イスラーム世界に限らず世界に広くに見られる路線であり、あらためて多言を要しない。西洋化なり近代化をいかに実現するかという点について、イスラーム世界に固有の思想的営為は存在してきたが、文理融合論という本稿の関心事から言えば、西洋化の道は「教会と科学の分離」に立脚する科学の道であるため、ここで詳細な検討を加える必要はないであろう。

問題は、後者の立場である。近代文明を取り入れた上で、イスラーム文明を復興する、ということは、文理融合的な——イスラームと科学が統合的・相互補完的に成立する——現代文明を構想する、ということになる。それは果たして可能であろうか。

かつてのイスラーム文明がそのような特性を有していたからと言って、現代においても、類似のことが可能である、との予見を持つことはできないであろう。西欧で発展した近代科学には、固有の世界観が内在しており、それは単に、どこでも用いることのできる有用な技術、というようなものではない。

たとえば、パキスタン出身の原子物理学者であるペルヴェズ・フードボーイ [Hoodbhoy 1991] は、科学は普遍的である、という立場から、宗教的真理と科学を統合しようとする営為を無意味なものとしている。彼によれば、イスラーム科学などというものは存在したこともないし、これからもありえない [Hoodbhoy 1991:77-80]。科学は世俗的な営為であるという立場に立脚して、フードボーイと同じように、トルコ出身の物理学者であるタネル・エディス [Edis 2007] は、イスラーム的な世界観と近代科学を統合することは不可能であることを力説している。もっとも、エディスも宗教自体がイスラーム社会からなくなるという見込み——20世紀半ばには近代化の行く末として想定されていた——を主張しているわけではない。すでに20世紀後半にイスラーム復興が現実として定着したことを認めた上で、「西洋式の科学と宗教の妥協〔共存〕」 [Edis 2007:234] に向かってイスラーム世界が進むことに期待をにじませている。興味深いのは、エディスが、具体的な可能性として、「ムスリム諸国で実践される科学は、より応用的な、技術志向の形で発展し、より理論的で基礎的な科学はイスラーム色が濃厚な外装でくすみ、文化的な摩擦が生じないようにすることになるかもしれない」 [Edis 2007:234] と示唆していることであろう。

19世紀後半から20世紀初頭にかけてイスラーム改革派が唱えた「啓示と理性」「宗教と文明」の統合が、実際には、イスラーム文化と近代科学を別々のものとした上で、社会や文化についてはイスラーム的な改革を施し、その一方で、科学者たちが西洋から近代科学を導入するという道であったとすれば、これは大きな矛盾を内包している。近代科学は、世界観を持たない中立的な知ではないからである。そうであるとすれば、この過程は不可能であり、フードボーイやエディスが主張するように、可能だと思えるのは幻想に過ぎない。しかし、実際に生じたのは、逆のプロセスであった。

つまり、20世紀において独立を達成した中東やアジアのイスラーム諸国では、西洋的な近代化が、近代主義や世俗主義、あるいは社会主義など、イスラームから離れた理念や政策によって推進された結果、西洋的な科学や技術を身につけた知識人や専門職に就く人々が生まれた。一言でいえば、世俗的な近代化が推進された。その後で、20世紀後半にイスラーム復興が顕在化する時代になると、

これらの近代化された人々が文化的アイデンティティにおいてイスラーム回帰することがおこったのである。自然科学や医学、理工系のテクノロジーなどを身につけた人々が、宗教的にイスラーム復興に帰属するようになり始めた。

イスラーム復興の理念は、伝統的なイスラームと比較するならば、合理的・論理的に再構築されたイスラームであるため、これらの人々にとってその受容はさほど困難なものではなかった。「イスラーム」を伝統的な世界観としてとらえるならば、それと近代科学の世界観が対立することは容易に看取される。しかし、「啓示と理性」「宗教と文明」の統合を唱える改革派のイスラームは、そもそも、イスラームの理解自体が、啓典を重視しながらも、近代的な論理構成に再構築されているのである [小杉 1998]。

このような前後関係の逆転は、国際関係におけるイスラーム復興においてもパラレルな現象として生じている。つまり、列強による植民地化を経て独立を達成した国々は、イスラームの論理によってではなく、近代的なりベラリズムやナショナリズムに立脚して独立闘争をおこない、独立後も近代的な思想や論理に立脚して国家形成、国民統合、経済発展の道を歩んだ。第1次世界大戦の終戦から1970年頃までを見れば、イスラーム国家を名乗る国はほとんど存在しなかった。したがって、この時代にどのような発展や近代化がおこなわれたにせよ、それは「イスラーム諸国」の発展ではなかったのである（「アジア・アフリカ」「第三世界」「非同盟諸国」「社会主義圏」など、どのような呼び名であれ、少なくともそれはイスラームではなかった）。しかし、いったん近代化が推進された後、それらの国の中でイスラーム復興が生じ、国全体でもイスラーム的なアイデンティティが高まると、近代化や経済発展の成果も含めて、「イスラーム諸国」の資産となる。

端的に言えば、1979年の革命までのイランは、親米の王政であり、白色革命などによって親西洋的な近代化を推進し、脱イスラーム化が急速に進んでいた。それが、イスラーム革命によってイスラーム共和制を樹立し、法学者たちが政治的な指導権を掌握し、対外的にも反米路線を歩む国となった。革命に至る過程で、近代化によって生み出された知識人や専門職の人々がイスラーム革命思想に傾注し、イスラーム的な主体へと変容した。その結果革命がおこり、国全体も、その資産も、イスラーム的なヘゲモニー下に置かれることになったのである。

しかし、このような転換をもって、そこにおいて近代的なイスラーム科学が誕生したとは言えないであろう。近代化の過程で摂取された（西洋的な）近代科学がイスラーム政府の統治下の社会のために用いられるようになった、というに過ぎない。しかし、「イスラーム社会」そのものが改革と近代科学の吸収によって生まれ変わる（すなわち、イスラーム社会がイスラーム的なものとして近代化する）、という構想では実現しえなかったことが、逆転現象（すなわち、近代化・世俗化した社会が再イスラーム化する）を通じて実現した、という事実は認められるであろう。

政治的・経済的にある程度の自立性を有するアジア・アフリカの国々がイスラームに「回帰」することによって、現代においても存在意義を持つ「イスラーム世界」が再登場した。それが、1970年代から21世紀初頭にかけておこった事象である。これを背景として、あらためて「近代科学のイスラーム化」という主題が生じてきた。

すでに論じてきたように、近代科学が持つ固有の世界観の一部には、教会と科学の対立を歴史的背景とした「宗教と科学の分離」がある。イスラーム的な科学観では、そのような科学がイスラーム社会の中で適合的に活用されるためには、この分離を克服する必要がある。イスラーム・アイデンティティに回帰した科学者、技術者、専門家たちの場合、統合は「属人的」におこなわれてきた。すなわち、彼らの科学的知見とイスラーム的価値観に基づく社会的行為規範が、同一の人格の中に

統合されている、という意味での統合であり、文理融合論の観点から言えば、これは統合ではなく、折衷にはかならない。このような属人的な折衷が可能であるのは、イスラーム世界の科学者たちが先進国で生み出される科学の受容者であって、未だに生産的な水準に達していないからとも言える。

社会科学の場合は、原理的には、自然科学以上に大きな問題を含んでいる。というのも、自然科学を支えている「科学精神」の場合は、これを西洋文化の固有性としてではなく、より普遍的な思考様式を体現したものと見ることが可能であるが、社会科学はそうではない。イスラーム世界では、今日的な意味での社会科学は発展しなかった上——イブン・ハルドゥーン（1406年没）が「社会学の父」であったことは、トインビーなどによる評価もあって広く認められているが、その系統はイスラーム世界では十分発展しなかった——社会科学は、社会的な存在である研究者が自他の社会を研究対象とする以上、自然科学以上に文化性・歴史性の負荷を帯びている。

したがって、自然科学のみならず、社会科学をもイスラーム世界が現代的な科学として取り込むためには、それらの「イスラーム化」が必要である、という考え方が登場する。1970年代に始まり、今日に続いている「知のイスラーム化」運動は、パレスチナ系米国人のイスマール・ファールキーを主要な唱道者の一人とみなすことができる [Abaza 2002:6,9]。組織的には、1977年に第1回「知のイスラーム化」国際会議が開催され、その結果として1981年に米国に国際イスラーム思想研究所が設立された [Barzinji 1999:18-19]。また、エジプトとマレーシアにも、同研究所の支部が作られ両国は活発な活動の中心となった [Abaza 2002]。

ファールキーは、1982年に開催された「知のイスラーム化」第2回国際会議で、次のように述べている。

14世紀後半〔ヒジュラ暦。西暦1931～1979年に相当〕において、世界中でイスラーム覚醒が隆盛し、ウンマ〔イスラーム共同体〕のさまざまな部分が自己解放に向けておこなった意義深い多くの進展が見られた。これらの前進にもかかわらず、同じ世紀の間に大きな後退が生じた。すなわち、ムスリムたちがどこでも他の文明の模倣に走ったことである。この模倣は、どの分野でもその目的〔文明の獲得〕を全く実現していない。代わりに、それはムスリム社会の最上層を脱イスラーム化し、他の人々を意気消沈させた。イスラームのビジョンは植民地支配者の侵略がもたらした別な〔西洋的〕ビジョンによって曇らされた。この外来のビジョンは、侵略者たちが〔独立後に〕立ち去った後も、生き延び、実際上影響を増している [al Fārūqī 1988:15-16]。

このような問題の根源は、現代の教育システムが「近代的」と「イスラーム的」なものに分裂している点に求められる。両者の統合こそが、イスラーム世界の停滞を克服する道であり、そのためには、近代的な知のイスラーム化が必要とされる。

〔かつてムスリムたちは〕すべての分野で素晴らしい貢献をなし、彼らはイスラームの理念を実現するためにその知識を十分に活用した。沈滞期にあった非ムスリムたち〔西欧人〕は、ムスリムの科学者、学者たちの遺産を吸収し、それを自分たちの世界観に統合し、諸科学を発展させ、有意義な貢献を付け加え、新しい知識を自分たちの利益となるよう活用した。今日、非ムスリムたちがすべての諸科学の明白な教師である。今日、ムスリム世界の大学では、彼らの書物、成果、世界観、問題と理念がムスリム青年たちに教えられている。この点で、ムスリム

青年たちは西洋化されている。

この状況は変わらなくてはならない。ムスリムの学者たちは近代科学をマスターし、それらを完全に理解し、自分たちが提供すべきすべてを身につけなくてはならない。それが、最初的前提条件である。次いで、彼らは、新しい知識の構成要素をイスラームの世界観と価値に沿って整備、修正、再解釈、適合させることで、それらの知識をイスラームの遺産に統合しなければならない。最終的には、彼らはパイオニアとしての役割を示して、新世代のムスリムと非ムスリムに、いかに彼らの先例に従って、人間の知識のフロンティアを拡張し、アッラーの創造における様式の新しい層を発見し、神の意思と教えが歴史の中に実現する新しい道を確立することができるかを、教えなくてはならない。[al-Fārūqī 1988:30]

20世紀後半のイスラーム世界が科学的に後進的な状況にあることは、客観的な事実であった。[Qadir, 1990(1988)] は、80年代の終わりに、イスラーム世界にもパキスタン出身のアブドッサラームのような優れた科学者（1979年に「電磁相互作用と弱い相互作用の統一理論への寄与」でノーベル物理学賞）が存在することを讃えた上で、「先進国では、科学を専攻する大学生は人口千人につき40～50人であるのに対して、ムスリム世界では千人につき1人に過ぎない」「ムスリム世界は、世界人口の22%を構成するにもかかわらず、世界の科学者・技術者の1%以下しか占めていない」[Qadir, 1990(1988):190] と、危機的現状に警笛を鳴らしている。

しかし、知のイスラーム化はきわめて大きな課題であり、それほど簡単に成果が生まれるものではなかった。ファールキーらが研究所を創設した10年後にも、予定された大学レベルでの教科書が制作されなかったことは失望を呼んだようである [Barzinji 1999:23]。とはいえ、「知のイスラーム化」という概念が、研究所の活動を通じてイスラーム世界に広がったことは疑いを入れない。

このグループとは別に、科学のイスラーム化を主唱したのは、英国の著述家のジアウッディン・サルダルであった。彼は1970年代後半には『ムスリム世界における科学・テクノロジー・発展』[Sardar 1977] 『ムスリム文明の未来』[Sardar 1979] を著し、80年代に入ると、『イスラームの未来——来るべき理念の形』[1985] や『イスラーム科学の探究』[1989] などによって、イスラーム科学論を展開した。その著作は、トルコ語、マレーシア語、ウルドゥー語などに広く翻訳されている。

彼は「現代イスラーム科学」を創出する必要性を主張して、4つの理由を述べている——第一に、すべての文明はそれぞれ独特の科学を有してきた、第二に、歴史上のイスラーム科学は独自性と固有のスタイルを持っている、第三に西洋科学は破壊的であり、人類の福祉を脅かしている、第四に、西洋科学ではムスリム社会の物理的、文化的、精神的な必要性を満たさない [Sardar 2006:121-160]。この主張は一見急進的のようであるが、実際にはサルダルのアプローチは現実的なトーンが強い。1995年にイスラマバードで開催された「21世紀のイスラーム政体における科学」国際シンポジウム（イスラーム諸国会議機構の科学技術協力委員会の主催）で講演したサルダルは、それまでのイスラーム科学論を総括して、高尚な議論が空疎なものとなる危険性を指摘して、政策的な協調の必要性を訴えている [Sardar 2006:161-192]。

イスラーム化論のパイオニアとして、マレーシアの哲学者であるサイド・ムハンマド・ナキブ・アル・アッタスもこの議論から欠かすことができない。アル・アッタスは「イスラーム化」の概念は自らが1967～8年に定式化したものであると述べている [al-Attas 1985:41 脚注]。彼は、宗教の概念を常に「ディーン (dīn)」というアラビア語固有の用語で現し、「ディーンとはイスラーム的概念であり、それは人間が内奥から深く体験する、生きているリアリティとして理解されるも

のである。生き方としてのイスラームの全体性は、イスラームの教えにとって中心的なこの概念〔ディーン〕がすべてを包括し統合する本質を持っていることを把握せずには、理解することができない〔al-Attas 1985:xv〕と、イスラームの統合性を強調している。彼によれば、世俗的傾向の強い西洋では、前近代ですらそのような包括的な宗教は成立しなかったのであり、知のイスラーム化のためには「知の脱西洋化 (Dewesternization)」も必須とされる〔al-Attas 1985:127-160〕。

興味深い点は、国際イスラーム思想研究所のグループにしても、サルダル、アル・アッタスにしても、あるいは前出のナスルのような思想家にしても、その多くが欧米で教育を受けたムスリム知識人たちという点であろう。ちなみに、イスラーム世界の知的な共通語は長らくアラビア語であったが、20世紀後半、特に1970年代以降、それに加えて英語が広く使われるようになった（イスラーム諸国会議機構の共通語も、基本的にアラビア語と英語となっている）。イスラーム世界がいわば欧米圏にも拡散したことは、イスラーム化論の時代的な背景をなしている。なお、英語はイスラームの思想や概念を表すには十分熟成しておらず、英語での表現がアラビア語本来の概念を伝えきれない、という問題もあって、ファールキーは、イスラーム的な理念を英語でいかに表現すべきか、という英語論まで著した〔al Fārūqī 1986〕（なお、ファールキーのイスラームの全体像を英語で示そうとする努力は、百科事典的な豊富な内容を持つ〔al Fārūqī, al Fārūqī 1986〕としても結実している）。

近代科学をイスラーム世界に取り込むには、イスラーム及びイスラーム世界に対する理解のみならず、西洋文明と近代科学に対する深い理解が必要とされる。サルダルにしても、クーンのパラダイム論やポスト・モダンの議論をしきりと援用しているし、近代性というものの理解という点から見れば、一世紀前の近代科学をややナイーブに賞賛していた時代とは全く異なっている。

現代の世代が直面する問題の深刻さについて、ファールキーは、次のように明言していた——「知のイスラーム化の課題（具体的には、諸科学のイスラーム化、あるいは、20もの諸科学の大学レベルの教科書をイスラーム的ビジョンに適合するように書き直すこと）は、もっとも困難である。ムスリムたちは誰もその前提条件をはっきり識別するほど考察を深めていないし、それを構成するステップと手段を表明もできていない。かつての改革者たちが考えたことは、単に西洋の知識と力を獲得すればよいということであった。彼らは、西洋の知識とイスラームのビジョンが対立することすら気がついていなかった。私たちの世代になってようやく、この対立を自らの知的な生活の中で実体験することによって、初めて発見したのである」〔al Fārūqī 1988:31〕。

確かに、現代的な科学を取り込んだ上で、かつてのイスラーム文明が持っていたような文理融合的な特性を再生できる展望が開けているかと言えば、まだ道は始まったばかりと言うべきであろう。科学とイスラームの関係を、歴史的展開と現代における論争を合わせて詳細に検討したムザッファル・イクバルは、結語の中で次のように述べている——「今日必要とされているのは、イスラーム自体の源泉の中に根づいた学問という失われた伝統を回復せしめるような、ムスリム世界における知的革命である。それが起これば、最初の翻訳運動の3世紀間〔8～10世紀〕にイスラーム文化の中に流入した膨大な量の科学的・哲学的思想を消化した運動と同じように、近代の科学と技術をムスリムが適切に評価できるようにする新しい運動が生まれるであろう」〔Iqbal 2007:188〕。

イクバルのこの言葉は、「科学の消費者」であることから脱却し、新しい知の生産に入らない限り、イスラーム世界は固有の文理融合論を再生することはできない、という現実を正しく評価しているであろう。しかし、それと同時に、ギリシアやオリエントの科学的遺産を吸収することでイスラーム文明が成立した事実こそが、そのようなことが可能であると考えられる根拠である、ということをも示している。

結論と展望

本稿では、近代以前のイスラーム世界における宗教と科学の関係を検討し、神による創造の原理的普遍性を軸とするゆるやかな融合が存在したことを見いだした。イスラーム科学は、そのような世界観を前提として、大きく発展した。「宗教と科学」の関係を究極的な「文・理」の関係であるとするならば、この融合は、文理の不分離を前提とするものであった。私たちが論じている文理融合は、文理の分離という歴史的な展開の末にある融合論であり、その起源はキリスト教会のドグマと近代科学の分裂にある。さらに、宗教と科学が分離する歴史性を帯びた「宗教」「科学」という概念は、文理の不分離を前提とする諸文化を解析する際には限界を有していることも、明らかになった。

近代以降のイスラーム世界は、かつての宗教と科学の調和を、現代的な文脈で実現しようとする志向性を強く持っている。実際問題として、「知のイスラーム化」論が盛んであることに示されているように、科学を「神の創造」としての世界の真理を発見するもの、という考え方が現代でも強い有効性を持っていることは、大きな驚きであろう。西洋の文脈では、これは科学革命と聖俗革命を通じて、科学から分離された世界観だからである。

もちろん、現代における「知のイスラーム化」には、二重の困難が待ち受けている。第一に、近代科学は非イスラーム圏で発展したため、イスラームと予定的に調和するものではないという点、第二に、西洋的な近代科学は宗教と分離することで発展したため、「科学」そのものが宗教を暗黙裏に排除する性質を持っており、その調和または統合は容易ではない、という点である。

第一の点は、イスラームを「地域に固有の世界観」と読み替えるならば、イスラーム世界のみならず、アジア、アフリカに広く見られる課題であり、この点をさらに研究することは重要であろう。第二の点は、私たちが追究すべき文理融合にも直接的に関係している。文理融合を真に果たそうとすれば、自然科学と社会科学だけではなく、宗教や倫理に関する知見をも含めた人文科学までも統合することについて、深く考察する必要があるからである。特に、科学と倫理のあるべき結びつきが問われている現在、このことには大きな社会的な意義も認められるであろう。[垣花 1997:200]も、今日の危機を前提に、「科学技術があるべき姿を整え、人類を滅ぼすのではなく、人間の正しいあり方に貢献するためには、……精神的分野、特に宗教との高度の協力が必要となろう」と述べている。

1970年代に始まったイスラーム復興は、最初は政治的な面における再イスラーム化という側面が強かった。しかし、その後復興が進展する中で、社会自体の再イスラーム化が進むと「イスラームと現代」という課題が、特定のイスラーム運動だけが掲げる政治的なアジェンダではなく、社会全体が取り組む一般的な命題とされるようになってきた。

その中で重要なイシューをあげれば、イスラーム銀行・金融の発展と広がりにもなって、代替案としての「イスラーム経済」パラダイムの探求が始まっているし、また、臓器移植や生殖医療、再生医療などの発展にもなって、イスラーム世界でもこれらをイスラーム法の倫理と論理からどのように扱うかの議論が熱心になされるようになってきている。前者は経済倫理と先端的な金融工学が交差する場であり、後者は、医学と宗教的な生命倫理が統合的に論じられる分野である。いずれも本稿が主題とする宗教と科学の関係、ひいては文理融合論に、深く関わりがある分野であろう。これらの分野の調査・研究は、あるべき文理融合を考察する上で、大きな意義を有して、さまざまな示唆を与えてくれるであろう。

本論は、グローバル COE プログラム「生存基盤持続型の発展を目指す地域研究拠点」(杉原薫代表)、

「NIHU プログラム イスラーム地域研究」（佐藤次高代表）、科学研究費（基盤研究 B）による「地域研究における人・モノ・言葉のネットワーク：アジアにおける事例研究を通して」（足立明代表）の研究成果の一部である。

参照文献

- アルハサン, アフマド・Y; ドナルド・R・ヒル. 1999. 『イスラーム技術の歴史』（多田博一・原隆一・齋藤美津子訳、大東文化大学現代アジア研究所監修）平凡社.
- 医王秀行. 2002. 「ミフナ」大塚和夫ほか編『岩波イスラーム辞典』岩波書店.
- 伊東俊太郎. 2006 (1993). 『12 世紀ルネサンス』講談社.
- 垣花秀武. 1997. 『宗教と科学的真理』岩波書店.
- ガザリー. 1985. 『哲学者の意図：イスラーム哲学の基礎概念』（黒田壽郎訳）岩波書店.
- グタス, ディミトリ. 2002. 『ギリシア思想とアラビア文化——初期アッバース朝の翻訳運動』（山本啓二訳）勁草書房.
- 小杉泰. 1994. 『現代中東とイスラーム政治』昭和堂.
- . 1998. 「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」川田順造ほか編『開発と民族問題』岩波書店.
- . 2001a. 「イスラーム政党をめぐる研究視座と方法論的課題——比較政治学と地域研究の交差する地点で」『アジア・アフリカ地域研究』1.
- . 2001b. 「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.
- . 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『現代のイスラーム思想と政治運動』（イスラーム地域研究叢書 2）東京大学出版会.
- . 2006. 『現代イスラーム世界論』名古屋大学出版会.
- 小林春夫. 2002. 「キンディー」大塚和夫ほか編『岩波イスラーム辞典』岩波書店.
- 鈴木孝典. 1989. 「アラビアの数学的学問」伊東俊太郎・村上陽一郎編『西欧科学史の位相』（講座科学史 1）培風館.
- ターナー, ハワード・R. 2001. 『図説 科学で読むイスラーム文化』（久保儀明訳）青土社.
- ダッラール, アフマド. 2005. 「科学、医学、技術——科学文化の発展」ジョン・エスポジト編（坂井定雄監修、小田切勝子訳）『オックスフォード イスラームの歴史 1：新文明の淵源』共同通信社.
- 中村廣治郎. 1993. 「イスラームの科学と宗教」河合隼雄ほか編『歴史のなかの宗教と科学』（岩波講座・宗教と科学 2）岩波書店.
- 中村雄二郎. 1992. 「序論 科学の大系と宗教」河合隼雄ほか編『宗教と自然科学』（岩波講座・宗教と科学 4）岩波書店.
- 野家啓一. 2007. 『増補 科学の解釈学』筑摩書房.
- ハナーフィ, ハサン. 1989. 「イスラーム科学」（村上陽一郎訳）伊東俊太郎・村上陽一郎編『西欧科学史の位相』（講座科学史 1）培風館.
- 松原正毅. 1997. 「地域研究序説」『地域研究論集』1/1.

- 村上陽一郎. 1989. 「総説」伊東俊太郎・村上陽一郎編『西欧科学史の位相』(講座科学史1) 培風館.
———. 2002. 『近代科学と聖俗革命<新版>』新曜社.
- 渡辺正雄. 1993. 「宗教時代の科学」河合隼雄ほか編『歴史のなかの宗教と科学』(岩波講座・宗教と科学2) 岩波書店.
- ワット, モンゴメリー. 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) 筑摩書房.
- Abaza, Mona. 2002. *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting Worlds*. London: Curzon.
- al-Attas, Muhammad Naguib. 1985. *Islām, Secularism, and the Philosophy of the Future*. London and New York: Mansell.
- Bakar, Osman. 1998 (1992). *Classification of Knowledge in Islam: A study in Islamic Philosophies of Science*. Cambridge: Islamic Texts Society.
- Barzinji, Jamal. 1999. History of the Islamization of Knowledge and Contributions of the International Institute of Islamic Thought. In Amber Hoque ed., *Muslims and Islamization in North America: Problems and Prospects*. Beltsville: Amana Publications.
- Edis, Taner. 2007. *An Illusion of Harmony: Science and Religion in Islam*. Amherst: Prometheus Books.
- al Fārūqī, Isma‘īl R.; Lois Lamyā’ al Fārūqī. 1986. *The Cultural Atlas of Islam*. New York: Macmillan; London: Collier Macmillan.
- al Fārūqī, Isma‘īl R., ed. 1982. *Islāmic Thought and Culture: Papers Presented to the 1979 Meeting of the American Academy of Religion*. Brentwood: International Institute of Islāmic Thought.
- . 1986. *Toward Islamic English*. Herndon: International Institute of Islāmic Thought.
- . 1988. Islamization of Knowledge: Problems, Principles, and Prospects. In *Islam: Source and Purpose of Knowledge, Proceedings and Selected Papers of Second Conference on Islamization of Knowledge 1402 AH / 1982 AC*. Herndon: International Institute of Islamic Thought.
- Hoodbhoy, Pervez. 1991. *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*. London and New Jersey: Zed Books.
- Huff, Toby E.. 2007 (2003). *The Rise of Early Modern Science: Islam, China, and the West*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Iqbal, Muzaffar. 2007. *Science and Islam*. Westport: Greenwood.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1968. *Science and Civilization in Islam*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 1976. *Islamic Science: An Illustrated Study*. London: World of Islam Festival Publishing.
- . 1978. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. rev. ed. London: Themes and Hudson.
- Qadir, C.A. 1990(1988). *Philosophy and Science in the Islamic World*. London and New York: Routledge.
- Safī, Louay M. 1994. *The Challenge of Modernity: The Quest for Authenticity in the Arab World*. Lanham: University Press of America.
- Saliba, George. 2007. *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. Cambridge and London: MIT Press.
- Sardar, Ziauddin. 1977. *Science, Technology and Development in the Muslim World*. London: Croom Helm; New Jersey: Humanities Press.
- . 1979. *The Future of Muslim Civilisation*. London: Croom Helm.

- . 1985. *Islamic Futures: The Shape fo Ideas to Come*. London: Mansell.
- . 1989. *Explorations in Islamic Science*. London: Mansell.
- . 2006. *How Do You Know: Reading Ziauddin Sardar on Islam, Science and Cultural Relations*. Ed. by Ehsan Masood. London: Pluto Press.
- Sayili, Aydin. 1981. *The Observatory in Islam*. New York: Arno Press.