

イスラームにおけるサラール（礼拝）の総合的理解をめざして ——中東と東南アジアの事例を中心に——

小杉麻李亜*

I. はじめに——問題の所在

1. 実証的な研究の不足

イスラームではサラールという宗教的な実践がおこなわれている。サラール（Salāt、礼拝）は定型の身体動作や文言を介して、神に祈る儀礼で、教義の観点からは「五柱」ないしは「五行」（al-arkān al-khamsa）と呼ばれる基幹的な信仰行為の1つで、信徒の日常的な義務である。イスラーム世界の各地ではモスクをはじめ、家や学校、会社、路傍などのさまざまな場所で、昼夜を問わず、サラールをおこなう人びとの姿が観察される。

サラールは信徒によってその信仰上の重要性が自明視されていることは当然としても、研究者にとっても無意識のうちに自明のものとして看過されてきたためか、サラール自体が法学研究や人類学の主題あるいは対象として取り組まれることはほとんどなかった。しかし、文献調査から、示唆に富む百科事典的な紹介や優れた観察報告の断片が蓄積されてきたことがわかる。

日本において、具体的な内容も含めたサラールの紹介が最初になされたのは、1928年のことである。それ以後、戦前・戦中を通じて、回教圏研究者によってサラールを主題とした小論が発表された。戦後には、わずかな例外を除いてサラールをめぐる論述は見られなくなり、サラール研究史はしばらくの空白の期間に入った。

再びサラールが主題となってくるのは、1970年代以降のことである。それは折から、宗教研究や宗教学において学問的な枠組みに対する抜本的な問い直しが始まったのと重なっていた¹⁾。社会全体の世俗化・脱宗教化に伴い、祈りなどの信仰行為や儀礼が公的な場での有意性を失い、より私的なものとなっていくとの社会的・学問的な大前提が揺らぎ始めた時期であった。70年代以降のサラールに関する論考は個別のフィールドにおける観察を基底にすえたものが多く、主として人類学の分野で現在までにいくつかの成果がある。

本稿の第1の課題は、これまでにサラールの実態がどれだけ研究の対象とされてきたかを明らかにすることにある。欧米および日本における研究史を丹念にたどることによって、サラールをめぐるこれまでに論述されてきたことは「何をすべきか」であり、人びとが「何をしているか」ではなかったことを解明したい。

ではどのような方法論および手法によって、信徒たちが「何をしているか」を捕捉しうるのだろうか。これが本稿にとっての第2の課題である。サラールは信徒にとっても研究者にとってもイスラームの儀礼の中でもっともよく知られ、非常に可視的であるために、その実践を真の意味で理解し記述することは、人類学者たちにとっても決して容易ではなかった。フィールドワーカーたちによって書かれた記述は、その苦心と直観の結実した地点に成立している。そこで、ひらめきを含ん

* 立命館大学先端総合学術研究科一貫制博士課程・日本学術振興会特別研究員（DC）

1) 欧米では1960年代以降徐々にこの傾向が強まっていた。詳しくは深澤らの著作〔深澤2003; 2004; 2006; 磯前2006〕を参照のこと。

だいくつかの報告を読解し、また筆者自身のフィールドワークの中での気づきの連続を契機として、サラアの「何をしているか」を理解するための方法論について検討したい。

以上のような検討のあとに、実際のフィールド調査をもとにサラアの実証的な報告をおこなう。まずはフィールドで確認しうる事実として、具体的な事例の観察によってサラアの外面的なありようが明らかにされる必要がある。人びとが実際に、どのように動き、どのような言葉を、どのように口にしているのか。それを観察し記述していくことがサラア研究の基盤となる。

サラアの「外面的なありよう」は、それを「見たままに」記述するレベルにおいて、多大な労力を必要とする。そのことがフィールドワークを通じて明らかになった。これはサラアの行程全体が簡潔に描かれた概説や百科事典的な記述²⁾に親しんでいる人びとからは、意外感を持って受け止められる事実であろうが、実際には多様な細部を含む実践が観察されたことを強調したい。

大冊の専門的な法学書を見ると、サラアをめぐる法規定は、非常に詳細かつ膨大な記述を含んでおり、諸法学派間の相違まで含めるときわめて複雑で煩雑であることがわかる。しかし、一般信徒の実践もまた、フィールドにおいてそれを直視するならば、法学上の詳細さ複雑さとは異なった次元で、両義的で曖昧で多様なものであった。換言すれば、法規定の上では詳細で微細な区分が数多く設けられることによって、サラアは隣接する儀礼や祈りとの間で、またそれ自体の内部において、分けられ整理され序列付けられていた。それに対して、実際の実践は、序列付けられた複雑さの代わりに、個々人の個別具体的な状況に応じた志向性や選択によって任意のサラアや他の祈り、あるいは他の行為と組み合わせられ結び付けられ、容易に区別ができないような多層的な複雑さを持っている。

サラアの外面的なありようが記述されたあとには、さらに一步踏み込んだ理解の構築をめざす。これが本稿の第3の課題である。その場合に、一体どのような理解が可能であろうか。本研究では2つの観点から調査を進めた。すなわち、サラアの文言における聖典の関与の度合いについての分析と、サラアの内的な意味をめぐる探究である。以上3つの課題の解明を通して、イスラームにおけるサラアがいかなるものであるかについて考察を進めたい。

2. カテゴリー／定義をめぐるディシプリンの問題

本稿ではサラアを記述するための用語として「儀礼」、「祈り」といった用語を使用してきたが、ここでイスラーム学を含む宗教学および人類学における「儀礼」、「祈り」の定義を確認しておきたい。サラアは「祈り」であるのか、「儀礼」であるのか。たとえば、『岩波イスラーム辞典』で東長靖は「祈り」を以下のように定義している。

神と人との直接的な交わり。イスラームにおける祈りは、定められた礼拝（サラート）と、その他の礼拝に分けることができる。前者は、回数や時間、動作、唱える言葉などが定式化され、義務行為として五行の第2に数えられる。後者は、ムスリム全体にとっての義務ではなく、はっきりとした定式をもたず、各人の自由に任されている。後者に属するものとしては、個人的な祈りを意味するドゥアーがあり、すべてをアラビア語で唱えなければいけないサラートと異なり、母国語などいずれの言語で祈ってもよいことになっている。その他、後者に属するもので、スーフイズムに特有な祈りとして、アッラーの名を含む唱句を唱えるズィクルや、師弟が向い合って瞑想を深めるタワッジュフなどがある [東長 2002a: 149]。

2) たとえば、[森 2002]。

この定義からは、大枠をいえばイスラームの祈りは「定めサラール＋その他」から成り立っており、サラールは「イスラームの祈り」の1つであることがわかる。一方、「イバーダート」の項においては、

アッラーへの崇拜、服従。転じて宗教儀礼。……イバーダートの具体的な範囲は厳密に一定なわけではない。しかし法学書がイバーダートの記述から始まるのは一定しており、その配列は通常、礼拝前の浄め（タハラ）、礼拝（サラール）、ザカート、齋戒（サウム）、巡礼の順である [東長 2002b: 149]。

との記述が見られ、サラールが「イバーダート」、すなわち「宗教儀礼」であることがわかる。東長の2つの記述はイスラーム自体の持つ内的分節化にもとづいており、同様に内的分節化に依拠した *Encyclopaedia of Islam* 『イスラーム百科事典』や *Encyclopaedia of the Qur'ān* 『クルアーン百科事典』の定義と共通している。

すなわち、イスラームの内的分節化の中には「祈り」や「儀礼」にあたる上位の包括的カテゴリーが存在せず、祈りと儀礼の区分は存在しない [Meri 2004: 487]。その上で、祈りの種類を挙げるならば、サラール（儀礼的な祈り ritual prayer）があり、それ以外の祈りとしてドゥアー（祈願の祈り prayer of supplication）、ズィクル（神名の想出 remembrance of the Divine Names）、ウィルド（神秘主義教団の連祷 Sūfi confraternities' litanies）がある [Monnot 1995: 925]。あるいは、「イスラームは3つの主要な祈りを指す術語を持っており、サラール（儀礼的な祈り ritual prayer）、ドゥアー（個人的な祈願 personal supplication）、ズィクル（神秘主義的な想起 mystical recollection）のいずれもが、クルアーンの言葉に由来する」 [Bowering 2004: 215] と言われる。

人類学者である清水芳見もまた「イスラームの儀礼」を「すべてのムスリムが行なう儀礼（五行と五行以外の宗教儀礼）」と「一部のムスリムだけが行なう儀礼（スーフィー教団の儀礼、地域に根ざした儀礼）」と「通過儀礼（産育、結婚、死）」の3つに大別し、第1の分類の中でサラールをあげている [清水 1993: 102-103]。以上からわかることは、宗教学的あるいは人類学的な定義からすると、サラールは祈りであり、儀礼でもあり、そのことはイスラームを専門とする研究者によって了解されているということである。

しかし、その一方で、「祈り」と「儀礼」が宗教学や人類学において、互いに親和的あるいは補完的な概念やカテゴリーとして議論されてきた経緯は存在しない。主として、「祈り」は宗教学の分野で——キリスト教的な枠組みに大きく依存した形で——論じられてきた。「儀礼」は人類学の分野で論じられてきた。

前者の宗教学における経緯を簡略に述べると次のようになる。

- 1) まずキリスト教的な祈りの理解があった。「祈りは人間の宗教性に本質的なものであって、通常何らかの応答可能とみられる人格神に向けられる。旧約にあって祈りは、詩編に典型的にみられるように賛美、信仰や罪の告白、嘆き、願いなどの形で義と憐れみの神に向けられた。預言者ではとりなしの祈りも際だつ。新約ではイエスこそ祈りのモデルである。特に『アッバ、父よ』の信頼にみちた祈りは宗教史上特筆に値する」 [宮本ほか 2002: 96]。
- 2) 次のいでそれに依存した宗教学的な祈り理解が成立した。批判的検討が加えられながら議論が発展した³⁾。

3) *Encyclopedia of Religion* 『宗教百科事典』および *Encyclopaedia of Religion and Ethics* 『宗教倫理百科事典』の項目 [Gill 2005(1987); Fallaize et al. 1971(1918)]、祈り論のもっとも著名な業績であるハイラー [Heiler 1932(1918)] を見

3) その上である種アプリオリに、祈りは「宗教に本質的なものであり」、「祈りはたくさん論じられてきた」との共通理解が成立する素地が出来上がった⁴⁾。

4) 以上の経緯の中で生じた配置の中で、中心的なものには「呪術／祈り」という二項対立がある。関一敏は宗教学や人類学において利用されてきた前提に寄りかかることをせずに「祈り」に肉迫しようとしており、いくつかの論考 [関 1997a; 1997b; 2004; 2006] の中で自身の祈り論を垣間見せている。現時点においては「祝福 (bénédictio) / 呪い (malédiction)」と「義」の問題が提示されており、そこから祈りをとらえようとする志向性が読み取れる⁵⁾。

後者の人類学における経緯を簡略に述べると次のようになる。

1) 人類学の成立当初には、祈りと儀礼の両方を同時に研究の俎上に乗せ、学術的に使用できるカテゴリーへと練磨しようとする議論がモースによって提示された。祈りを定義するに当たり、「伝統的な行為 *acte traditionnel*」、「儀礼 *rite*」、「呪い *incantation*」と「祈り *prière*」がそれぞれ必要十分条件のどちら側に当たるのかを問うといった手続きで、順当な概念整備がおこなわれた。最終的に、祈りと他の口誦の宗教儀礼との区別ははっきりしないとした上で、「祈りは、宗教的な儀礼であり、口誦であり、聖なるものに直接的に向けられたものである (*la prière est un rite religieux, oral, portant directement sur les choses sacrées.*)」 [Mauss 1909(2003): 402-414] と定義している⁶⁾。

2) しかし、モースの祈り論はほとんど読まれることなく、人類学は「祈り」を主題の1つとせず、この問題を取り残した形で進んでいった。

3) その後「儀礼」論がめざましく発展し、「流行」し [青木 1997: 3]、人類学の花形となり、裾野が広がり細分化し現在に至る⁷⁾。

4) 現在も、儀礼をめぐる議論は非常に数が多く、「日常的実践」、「パフォーマンス」、「遊び」、「ゲーム」、「アート」などとの多様な組み合わせ例が生じた。同時に儀礼研究を抜本的に検討しようとする論考が提出されるようになってきている。その傾向は暫定的には3つに大別できる。すなわち、人類学的な儀礼研究は行き詰まっているという認識に立ち、フィールド調査とより柔軟な理論的考察を組み合わせることによって活路を見いだそうとする流れ [杉島 2001; 杉本 2001; 2003]、認知心理学などの隣接領域の成果を取り込み、視角を変化させることによって儀礼という枠組みを解体する流れ [田中 2002a; 2002b; 2004; 福島 1992; 1993; 1995]、古典的な儀礼研究の再評価 [飯嶋 2000]、である。

5) 人類学の伝統的な流れの中では「儀礼／神話」という配置が根強く、現在でも廃れたわけで

よ。日本語の成果は少ない [棚次 1997, 1998]。

4) その端的な表明は、たとえば日本の八重垣神社における祈りをめぐる宗教学的な研究報告の冒頭でも見られる [鈴木 1995: 79]。そこではウィリアム・ジェイムズとハイラーへの言及が見られる。なお、イスラームの祈り研究でもハイラーの定義への依拠が見られる [中村 1982: 149 ほか; 大川 1997: 101]。

5) 「呪い／祈り」の二項対立には「呪術／宗教」というフレイザー的配置が絡んでおり、その背景には、12, 13世紀以降にカトリックを中心に起こった事効論と人効論の対立がある。この点については九州大学の関一敏教授のご教示を受けた。

6) 前述の関はモースの祈り論を参照している数少ない例である。モースの祈り論に対する関の評価は両義的あるいは留保的で、「……もうひとつは宗教と呪術という二分法そのものの認識史の問いである。これは、祈りと呪文を同じ範疇におさめようとした先駆的な祈り研究のなかで、『オーストラリア原住民に祈りはあるのか』 [MAUSS 1909b: 428] とモースが大まじめに問わなければならなかった西洋的な認識地図の由来にかかわる」と書いている [関 1997: 404]。

7) その広がり、たとえば『文化人類学事典』の記述からもわかる。まずリーチの分類が登場し、次いで集合的な行為としての儀礼に6つの特性を指摘するムーアとマイヤー・ホフが取り上げられる。続いて、青木保のあいさつを例にとった3類型 (あいさつ=動物性、敬礼=社会的、拝礼=超越的)、儀礼のパフォーマンス性に着目したタンバリア、それをさらに発展させたゴフマンの議論が紹介される。その後、「儀礼の領域をはっきりと確定するためには、儀礼と日常行動の違い (境界をひくことは困難だが) を明らかにするだけでなく、儀礼と遊び、ゲームとの関係に注目する必要がある」と問題の所在を示した上で、レヴィ=ストロース、ベイトソンの議論へと話が進む。最後に、時代を遡って人類学史上の重要な儀礼理論へと移る。まず、ファン・ヘネップの「通過儀礼」、ヘネップの理論を発展させたターナーの「境界状態」、「コムニタス」概念が紹介される [梶原 1994: 213-214]。

はない⁸⁾。

以上に、宗教学と人類学という2つの学問分野での議論を概括的に検討した。ここからわかることは、宗教学においては祈りは儀礼とは別なカテゴリーとして研究され、人類学においては祈りは儀礼に包摂されるものとされながらも、個別の研究は未発達のままに、儀礼全体の研究が蓄積されてきた、という点である。この結果として、一般的な祈りの認識は、祈り研究の蓄積を持つ宗教学における分節化を前提に「祈りは有神論的、個人的」で、「儀礼は集団的で、(必ずしも)有神論的ではない」という対比が広く共有されてきたと思われる⁹⁾。

以上のように、主として宗教学が祈り論を受け持ち、人類学が儀礼論を受け持つという乖離的な現状を、まず踏まえる必要がある。ただし、宗教学的な祈り研究、あるいは人類学的な儀礼研究の、どちらか一方に依拠してサラールの研究をおこなうことにははじめから限界がある。明確な一神教であるイスラームでは、宗教行為のすべては有神論的な前提を持っており、儀礼的な側面を強く持つサラールであっても、有神論的ではないものとはならない。また、「個人的」、「集団的」という区分けは、個人的なサラールと集団的なサラールの両方が混在的に実践されるサラールに関しては、あまり有効性を発揮しない。

宗教学的な祈り研究の枠組みでは、多くの信徒がおこなっている義務的な実践であり、定型の文言や身体の動作が定められているといったサラールの儀礼的な性質は十分に加味できず、サラールをうまく対象とすることができない。他方、筆者が依拠している人類学は¹⁰⁾、祈りを儀礼の中に内包する点でイスラームへの適用を容易にする定義を持っているが、内的な分節化（祈りそのものの明確な定義）は不十分な状態にある。

特に問題と思われるのは、イスラームにおけるサラールや他の儀礼の実践は、世界中で広域的におこなわれているにもかかわらず、これまでの宗教学や人類学においては、「祈り」と「儀礼」をめぐる概念整備や理論的な探究のための事例として、ほとんど用いられてこなかった点である。その結果、「祈り」や「儀礼」を記述するために作られた述語は、イスラームの事例に対しては的確に当てはまらないことが多く、理論的な整理の面で照準が非常に合わせにくい。

以上のように、本サラール研究は、「祈り」と「儀礼」をめぐる枠組みのどこかにサラールを位置付けることが容易にはできない、という地点からスタートすることになる。祈りや儀礼をめぐる議論が、イスラームの事例からのフィードバックを得て、より豊かで鍛えられたものになるためにも、まずは第一に豊富な実態調査が必要である。そのためにも、本研究では、サラールの実態の調査をおこなった。

3. 本論文の構成

本節に続くⅡ節では、欧米および日本におけるサラールの研究史を丹念にたどることによって、

8) たとえば [Segal 1998] を見よ。

9) たとえば、日本における宗教学の成立に尽力した岸本英夫に以下の表現がある。「儀礼が、多分に集団的な性格をもっているのに対して、祈りは、むしろ、個人的な傾向が強い」[岸本 2004(1961): 56、強調は原著者]。「……祈りが行なわれるのは、有神的な宗教体系に限る」[岸本 2004(1961): 57]。

10) 本研究はサラールの「総合的理解」をめざすものであるが、人類学的方法論・手法を出発点としている。本稿が「人類学的」といった際に想定しているのは、渡辺公三のいくつかの論考に表出しているような人類学のことである。それは1つには、1980年代にアフリカにおける病気の経験について書かれたものであり [渡辺 1982; 1983]、ここでは「病いの経験」を手がかりに「言葉と経験」の関係について考察されている。また、西欧における形成期の人類学がテキストから出発してフィールドへ向かった軌跡についての洞察 [渡辺 1993]、および「歴史」と「人類学」の関係性を問うた歴史人類学をめぐる論考 [渡辺 2003] では、人類学が対象をフィールドに限定することの限界性を念頭に、テキスト（歴史）とフィールドとの往還をとらえる学問として人類学を設定しなおそうとしている。

規範的言説中心の研究とその問題点について分析する。III節では、フィールドにおける経験や観察にもとづいて書かれたいくつかの報告を読解する。同時に筆者自身のフィールドワークの中で得た気づきを契機に、サラールの実証的な理解を構築するための方法論について検討する。

サラールをめぐるフィールド調査の結果、IV節ではサラールの実践を3項に分けて記述を試みる。具体的には、中東（エジプト、ヨルダン、パレスチナ）および東南アジア（インドネシア）において、人びとがどのような動作をどのような文言の発声を伴って実践しているのかを観察し、サラールの概要（1項）と、行程・身体動作・文言（2項）を記述する。この面では、「有声・無声」の問題などについて、既存の研究で全く解明されてこなかった発見も記述する。続いて、中東と東南アジアの各地点の事例を対照することで、サラールの実践に地域差が存在するか、存在するとすればどのような差であるかを検証する（3項）。以上の項では細部に拘泥したテクニカルな記述が続くが、それは一方にはサラールの実践自体が両義的で曖昧で多様であることからくる内圧があり、もう一方には人類学が含み持つディテールへの要請という外圧があり、この2つの圧力が相乗して働いているためである。

サラールの外面的なありようが記述されたあとに、さらに一步踏み込んだ理解を構築することをめざし、本研究では、2つの観点から調査を進める。それがそれぞれV節とVI節に当たる。V節では、サラールの文言における聖典の関与の度合いについて分析をおこない、VI節では、サラールの内的な意味をめぐる探究について記述する。

II. 規範的言説中心の研究とその問題点

1. 東洋学におけるサラール研究

本項では欧米および日本におけるサラール研究の歴史を概観する。(1)では欧米における研究を扱う。時期的な展開としては、ヨーロッパでは1910年前後にはじまり、20世紀前半の早いうちには隆盛を迎えたものと考えられる。その後は次第に伝播主義的な認識に留保がつけられるようになったほかは、大きな進展やパラダイム転換をむかえることなく現在まで細々と続いている。サラール研究は初期にはドイツ語圏を中心としたヨーロッパの東洋学者たちによって担われ、ドイツ語圏以外、特にアメリカ合衆国の研究者による論考がサラール研究史に登場するようになったのは20世紀の後半のことである。それらは主として文献に依存した研究であり、文献に現れる規範的な言説からサラールをとらえるものであった。

(2)では日本における研究を扱う。日本のサラール研究は1920年代末からはじまった。それ以後の十数年の間に研究史上重要な成果はほぼすべて出つくしており、戦後の1950年代以降には「サラール(礼拝)」の語を冠した論考はほとんど見られない。日本におけるサラール研究は、当初からフィールドの成果が取り入れられている点で、独自色がある。欧米の研究成果への直接的な依拠は少ない。

(1) 欧米

サラールに関する最初期の論考はいずれも創刊されたばかりの*Der Islam* (1910年創刊)に掲載されたものであった。ドイツの東洋学者であり、*Der Islam*の創刊者であったベッカー (Carl Heinrich Becker) は1912年に“Zur Geschichte des islamischen Kultus [イスラームの祭儀の歴史について]”と題した論文 [Becker 1912(2006)] を発表した。次いで1914年にはヴェンシンク (Arent Jan Wensink) が“Die Entstehung der muslimischen Reinheitsgesetzgebung [ムスリムの浄めの規定の形成]”

[Wensinck 1914(2006)] を発表した¹¹⁾。一方、1913年にはベルリン学派のミットヴォッホ (Eugen Mittwoch) が“Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus [イスラームの祈りと祭儀の形成史]”[Mittwoch 1913]を *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*『プロイセン王立科学アカデミー論文集』に発表している。

ベッカーの特徴はサラールを「(gefeierten) Feste (祝祭)」の1つとして位置づけることから議論をはじめている点である（この範疇分けは後にグルーネバウムにも引き継がれている）。「kultischer Handlungen der Gemeinde (共同体の礼拝)」として(1) Freitagsgottesdiensten あるいは Freitagsfeier (金曜礼拝)、(2) 断食祭、(3) 犠牲祭が取り上げられ、その3つの間の異同が論じられる。それによって、(2)と(3)に対比し、金曜礼拝はイスラームの初期に作られたものではなく、誤った伝統であることが「証明」されている。

また、同時期にライデンとロンドンにおいて刊行が開始された *The Encyclopaedia of Islam*『イスラーム百科事典』(初版)にもサラールの項目[Wensinck 1987(1927)]が見つけられる。前出のヴェンシンクが担当しており（彼はこの百科事典の編者の1人でもある）、10頁におよぶものである。

1914年の論文中でも明言されているように [Wensinck1914(2006): 62]、ヴェンシンクはミットヴォッホを自身の研究の先達と位置付けており、この項目の中でもミットヴォッホの研究が逐一指し示されている。ミットヴォッホやカエターニ (Leone Caetani)、ゴルトツィーハー (Ignaz Goldziher) らの間の学説の対立についても詳しく述べており、実際の観察にもとづく現地からの報告についてはレイン (Edward William Lane) とヒュルフローニエ (C. Snouck Hurgronje) によっている。以上のように、ヴェンシンクによるサラールの項は、まだ蓄積の多くないサラール研究の最新の論考を手広く細やかに参照しながら書かれており、彼の記述からは当時の成果の全体像をうかがい知ることができる。

第1節ではサラールの名称、訳語やサラールの回数をめぐる学問上の対立、第2節ではイスラーム法の規定から見たサラールの内容、第3節、第4節では1日5回の義務のサラール以外のサラール、第5節ではサラールの意義がそれぞれ論じられている。大半が特定の法学派における規定や法学派間の相違や規定に関係するハディースについての記述で占められている。実際の観察にもとづく報告については第5節の中でわずかに2段落が割かれているだけであり、そこではヒュルフローニエの報告するオランダ領東インドの事例とレインの報告するエジプトの事例とが対照されている¹²⁾。

全体を通じて特徴的なことは、(1) サラールの具体的な細部に至るまで、一貫してユダヤ教からの伝播、借用として説明されており、(2) さまざまな部分や制度が果たしてムハンマドの生前に定まっていたものか否かが主たる論点となっている。

のちに1979年から『イスラーム百科事典』の第2版の刊行が開始され、その際にはサラールの項はモノ (G. Monnot) によって書き下ろされ [Monnot 1995]、1995年刊の第8巻に収められた。全体の構成には旧版の項目とほとんど差はなく、「時代遅れ」となった伝播主義的な記述などを一掃しているが、新たな知見はほとんど盛り込まれていない。近年の研究は、かつて盛んであった

11) 2006年に *The Development of Islamic Ritual*『イスラームの儀礼の発展』と題された論集 [Hawting 2006] が刊行され、この2本の論考も英訳されて再録された。

12) ここで対照されたヒュルフローニエとレインの記述は、似通ってはいない。レインがサラールの動きを含む視覚的な情報の多い画家的な報告であるのに対して、ヒュルフローニエの記述は学術的な論考の中に散見するもので、ヴェンシンクが自らの師でもあるヒュルフローニエの著作集 *Verspreide Geschriften* (全6巻、7冊) [Hurgronje 1923-27; 2007 (1888-89)] などから記述を拾い出したと思われる。

ユダヤ教あるいはキリスト教からの借用や伝播による説明を払拭しているが、これはバイアスの除去という意味でポジティブな面を持っているとしても、研究の深化を必ずしも意味するわけではない¹³⁾。

全体は5つの節からなり、I節が「クルアーンの中で」、II節が「儀礼的祈りの重要性」、III節が「5回の日々の祈り」、IV節が「他の儀礼的祈り」、V節が「サラールとイスラーム」である。9頁におよぶ全体の中で実践についての言及はIII節の一部分に見つかるのみであるが、わずか一段落の記述を見逃すべきではない。「この儀礼的な祈りのやり方 (performance) について記述し、この儀礼を規定している他の諸規則について概説したので、今度はそれが現実においてどのように実践されているのか (practised) を調査するのが適切であろう」と実証的な調査の必要性を指摘している。その上で、「この主題に関して綿密な研究は不足しているように思われる」[Monnot 1995: 930] と述べ、実践の研究がほとんどなされていないことを確認している。ここで確認されていることは、まさに本研究の主張するところと重なる。

サラールにかかわる最新の学問的な動向の1つは、2006年に刊行された *The Development of Islamic Ritual* 『イスラームの儀礼の発展』[Hawting 2006] である。この論集は *The Formation of the Classical Islamic World* 「古典的イスラーム世界の形成」シリーズのうちの一冊でイスラームの(公的な)儀礼、すなわち信仰告白、礼拝、断食、喜捨、巡礼をめぐってこれまでに刊行されてきた新旧の論考を集めて再録したもので、Prayerの部には5論文が収められている。そのうちの3本が1900年、1912年、1914年と1900～1910年代のもので、あとの2本が1981年と1987年であり、いずれも1980年代のものである。

論集には収められていないが、1950年代にもサラールをめぐるいくつかの論考が刊行された。グルーネバウムの *Muhammadan Festivals* 『ムハンマド教の祭り』[Grunebaum 1951(2002)] の第1章は「イスラームの土台」として祈り (prayer) と金曜礼拝 (Friday service) を扱っている。ここではサラールの形成についての説明が中心を占め、たとえば、サラールが5回となったことの原因をユダヤ教、ゾロアスター教の影響と見るなど、伝播主義的な記述が随所にある。わずかに見られるサラールの行程に関する説明部分はギブの *Mohammedanism* から引かれたものであることが注からわかる。なお、2002年になって出版された邦訳書ではサラールの行程と浄めのやり方を説明した図版が挿入されているが、これは原著にはない。ゴイテイン (S. D. Goitein) も1950年代に“The Origin and Nature of the Muslim Friday Worship” 「金曜礼拝の起源と性質」と題した論文 [Goitein 1966(1959)] を刊行している。

(2) 日本

日本では、もっとも早い時期のものに1928年に政教社の機関誌『日本及日本人』に掲載された佐久間貞次郎の「イスラームの祈祷——Salat-ul-Islam」[佐久間 1928] がある。次いで、1931年の内藤智秀「回教徒の祈祷作法」(『民俗学』、民俗学会) [内藤 1986(1931)]、1938年の大久保幸次・小林元の「礼拝の型」(『回教圏』、回教圏研究所) [大久保・小林 1986(1938)] がある。

これら佐久間、内藤、大久保・小林の著作はいずれも第二次世界大戦前に、当時の日本社会にとって未知のものであったイスラームの祈りを紹介するために書かれた簡略な概説である。佐久間貞次郎は、十代で新聞記者を経験した後、中国にわたり当代一の中国回教通となった人物であ

13) 伝播主義に対する評価については、学問上の最終的な決着が付いたとは言いがたく、さしあたり伝播主義を含む東洋学的なイスラーム研究の問題性については、別稿において論及した [小杉 2005: 16-18]。

る。1913、14年頃から10年前後上海に滞在し、ここでイスラームに改宗したといわれる〔小村1988: 190-197〕。「イスラームの祈祷——Salat-ul-Islam」の掲載はおそらく上海からの帰国後で、掲載時にはすでに著者はムスリムとなっていたものと推測される。信仰にもとづくと思われる確信的な断定も見られるが、ムスリムに対する教化のためにムスリム自身によって書かれたというよりは、現地をよく知る人間が異文化を日本人に理解させるために書いた文章である。

内藤智秀は中近東・バルカン地域の専門家で、在トルコ日本大使館にも勤務していた外交官である〔長場2006a: 11-13〕。佐久間と交流があり、上海滞在中の彼を1924年に訪れている〔小村1988: 194〕。「回教徒の祈祷作法」の中で使用しているサラールの名称がトルコ語であったり、アラビア語のサラールの文言がトルコ訛りなのは、彼の経歴を反映している。

大久保幸次と小林元は戦前にイスラーム研究の中心となった回教圏攷究（のちに回教圏研究所）の創設者で、大久保はトルコ研究、小林は中東研究の専門家である〔川村1987: 431-436; 長場2006b: 17; 2007: 17〕。二人ともイスラームの教義を専門の一部としており、クルアーンの邦訳も試みている。

戦前の日本にはイスラームの祈りについての研究の蓄積はほとんどなく、研究の素材となる資料や報告は限定されていたはずであるが、それぞれが自らの専門に立脚した堅実なアプローチを加えており、現在から見るとむしろ新鮮である。三者の内容を比較すると、情報量は内藤が最も多く、大久保・小林が最も少なく、佐久間が中間である。しかし、情報の量が多ければサラールへの理解がより深まるかと言えば、そうではない。

内藤の論考はサラールの準備となる浄め、サラールの手順、文言、時間帯、サラールの種類について、ところどころ記述が極端なまでに細部におよびながら説明を展開する。この場合、浄めの際に履いている靴の条件に応じたやり方の違いなどの微細な点に言及していることは、マイナスの効果を生んでいる。というのも、その微細な手順が実際の実践上の手順ではなく「法規定」であることを内藤は説明しておらず、歴史資料の中に登場するエピソードと思われるものと、聞き取りや観察によって確認される人びとの実践や意識、法規定やそれに立脚した教科書の記述を混同して取り扱っているため、わかりにくい記述となっている。これらの記述から実際のサラールを再現することはほぼ不可能である¹⁴⁾。

大久保・小林の記述は簡潔で、かつ重要な点を押さえながらサラールのイメージを喚起させることに成功している点で内藤と対照的である。17連の図でサラールの行程を示し、その行程が「節」すなわち「ラカー〔本稿ではラクア〕」の反復から成立していることを指摘し、さらに「ラカー」を7つの「段」に分けて説明しているのがわかりやすい。文言の邦訳については、当時すでに存在していた英訳からの重訳（坂本健一の『コーラン経（上・下）』）ではなく、アラビア語から直訳している¹⁵⁾。

特徴的なこととしては、ファルド（義務）とスンナ（任意の追加）の区別を「集団礼拝」と「単独礼拝」ととらえ誤解していることが挙げられる。「集団／単独」という分節は佐久間にも見られ、佐久間はファルドとスンナの別を「集団／単独」と誤って説明しておきながら〔佐久間1928:37〕、別の箇所では「絶対的義務として勤行すべき祈祷」と「教祖ムハマッドが、附加した祈祷」〔佐久

14) 戦後1966年に再び「イスラーム教徒の祈祷」〔内藤1966〕という文章を發表しているが、これは1931年のものと大筋にはほとんど変化がない。全ムスリムの連帯と覚醒といった問題意識を維持しており、多くの誤ったデータも訂正せずに掲載している。簡略化されており、情報量は減っている。新しい点としては、「礼拝」の語が使用されていることが挙げられる。

15) クルアーンの邦訳については〔Kosugi 2006〕参照。

間 1928: 40] と正しく定義づけている¹⁶⁾。

大久保・小林は「回教徒の礼拝は、いはば人間の自然的運動を律動的に整理した作法のうちに行はれ、また彼等の心中に暗誦する章句も各コーランのうちから任意に選択する自由が与へられているところからいへば、それはその外観ほど煩雑でもなく、また形式墨守でもない」[大久保・小林 1986(1938): 55] と洞察している¹⁷⁾。サラールはこのアンビヴァレントさ、すなわち一方では「外観の煩雑さ」や「形式」が観察され、同時に「任意」性や「自由」の余地が確認されるため、その捕捉に困難さがつきまとう。そのアンビヴァレントさを端的に言い表しているところに、観察眼がひかっている。

佐久間の記述には独創的な観点が随所に見られる。まず、日本社会に流布している「欧米崇拜」と表裏一体のイスラーム蔑視に対し、「回教と言ふものが、果して左様な宗教であるか如何か、兎に角も此祈祷に関する一般的記述を一読せられたならば、其大概を窺ひ得るであらうことを信ずる」[佐久間 1928 :33] と文章の目的をまとめた後で、すぐに概述に入らず、サラールがなぜアラビア語でおこなわれるのか、そのことのもたらす性質について議論している点が珍しい。

また、佐久間の独創は、説明的な記述よりも感性に立脚した記述の中に色濃い。たとえば、内的な感覚の高まりと外側からの視線とを同時にまとめた以下のような記述がある。「殊にL音の多い亜刺比亜原語の祈祷の文句を、回教の導師(Imam)が、極めて敬虔な態度を以て、莊重にして、而かも抑揚巧みなる声調で、之を唱へるを聴く時は、言ふ可からざる森厳さをもつた、微妙なる響きを教徒の琴線に伝へ、思はず知らず限りなき法悦に愉悅せしめると共に、異教徒としてさへもが、之れを聴いて一種の宗教礼讃の情に唆られずには居られぬ程である」[佐久間 1928: 34]。また、サラールの本質を「精神的食物」と表現しているのが卓見である。「蓋し日に5回行ふところの回教徒の祈祷は彼等の精神的食物であつて、之れを多しと思ふものは、一体吾々人間が、其強壯と精力とを維持するのに、1日何回の食物を必要とするかを考ふ可きである」[佐久間 1928: 34] と表現している¹⁸⁾。

一方、ムスリムによってムスリムの指南を主たる目的として書かれたものも存在する。これらは客観的な研究ではないが、日本語によるサラール紹介として意味を持つため、戦前の事例について1つだけ取り上げる。現在確認できる最初のもは1941年に小林哲夫(ムスリム名はオマル・ファイサル)によって刊行された『回教の礼拝』[小林 1941]である¹⁹⁾。

小林哲夫は日本イスラーム史上最初期のマッカ巡礼者の一人で、シーア派の聖地にも巡礼を遂げた戦前唯一の人とされ、「ハッジ」(巡礼者)と「ケルベライ」(カルバラー巡礼者の意)の2つの称号を持つ。日本大学在学中に二・二六事件に連坐し、事件後トルコの日本大使館付陸軍武官府の預かりの身となったのを契機に、イスラームに改宗したとされる。1936年、イスラームの最高学府で

16) IV節の1項で述べるように、実践において、サラールには2名以上が一緒におこなう集団サラールと個々人でおこなう個人サラールとがあることが確認された。義務のサラールは個人の嗜好によって、集団でおこなわれることもあれば個人でおこなわれることもあり、どちらの事例が多いとは言えない。それに対して任意の追加のサラールが集団でおこなわれる事例はなく、追加のサラールは個人でおこなわれるものであることがわかった。以上から、「集団/単独」の区分が、義務のサラールと任意の追加のサラールの区分とは部分的にしか重ならないことがわかる。

17) 佐久間はこの点を以下のように表現している。「かうした回教の祈祷に於ては、無論定められた(ママ)時間特殊な様式を守らす為の、種々なる掟に不変性を与へられて居るが、然しまた前にも言ふやうに簡明を期して、個人的には其好む所のコーラン経中の、何れの章句をも撰ぶことや、乃至其憧憬する魂に祈願することや(ママ)に対して自由に広い余地を残されて居る。換言すれば祈祷に関する一般的指示は、明かに規定されて居て、回教の全世界は是等の指示が規定通り、正しき方法と様式とを保つことに、一致して居るのであるが、然し個人として、彼れ自身の感情を宇宙の造物主たるアラーの前に、吐露するの自由も亦た十二分に存するのである」[佐久間 1928: 35]。

18) 大久保・小林は「礼拝は人間の霊の糧として日常不可欠のものである」[大久保・小林 1986(1938): 52] と記している。

19) 「序」の日付は刊行より2年前の1939年、エジプトとなっている。

あるカイロのアズハル大学に留学し、第二次世界大戦直前の帰国の後に、今度はインドネシアに渡り対現地民衆宣伝宣撫工作とインドネシア独立運動に従事することになった [小村 1988: 253-268]。

『回教の礼拝』の構成は3つの章「礼拝の意義」、「洗淨」、「礼拝」と、附録「回教徒が好んで礼拝の時に唱える『スウアラ [スーラ。クルアーンの章]』、「クヌウト [クヌート。敬虔の祈り]」、「エジプトの回教大学」から成り、第3章にあたる「礼拝」が本全体の大半を占めている。

第1章の「礼拝の意義」で提示されている観点はいずれも、佐久間や大久保・小林とほぼ似通っている。「回教では礼拝を以て神への奉仕の最も貴く最も厳なる表示で内外俱浄の状態に於いて神人合一の聖境に導くものとされて居る」 [小林 1941: 6] という観点は、大久保・小林の「回教徒の信仰によれば、礼拝は神への敬虔な奉仕を表はし、内外俱浄の状態において神人合一の妙境に導くものであるといふ」 [大久保・小林 1986(1938): 52] と重なっている²⁰⁾。サラールが「精神的糧」 [小林 1941: 6] であるという点も、佐久間の「精神的食物」 [佐久間 1928: 34]、大久保・小林の「霊の糧」 [大久保・小林 1986(1938): 52] と通底する。また、前述のサラールのアンビヴァレントさに関しても、佐久間、大久保・小林らと同様の表現で記している [小林 1941: 7]。

一方、新たな点としては、偶像崇拜の禁止との関係でサラールの意義を規定していることが挙げられる。「神を偶像其の他容易に意識され得べき物象を以つて表現する事を絶対に拒否して居る。回教では他に何等かの方法で神の不断に存在せる事を記憶し続けなければならないので、モハメッドは礼拝を回教修行中の最も重要な勤行とした」 [小林 1941: 5-6] との説明がある。

第3章の「礼拝」では、以下の7つの節に分けて、写真を使用しながら簡潔にわかりやすく説明している。「礼拝の時間」、「ファルドとスンナート及びウイトル」、「アザアン」、「礼拝の方法及び順序」、「金曜日の礼拝」、「儀式の礼拝」。日本におけるイスラーム通史を著した小村²¹⁾はこの手引きを「嚆矢」として高く評価し、その理由を「彼 [小林哲夫] のようにイスラームの本場で、しかもその最高の学府でイスラーム神学の深奥に専心参究すること5年という豊富なキャリアの主は、戦前では彼をさしおいては他になかったからであった」と述べている [小村 1988: 261] ²²⁾。

第二次世界大戦以降に、イスラームの祈りやサラールを題名に冠した著作はほとんど見られない。代わって、数多く出されるようになったイスラームの概説書の中にサラールに関する記述が登場する。右翼の政治理論家であり、東京裁判のA級戦犯としても有名な大川周明は、イスラームの思想や教義に関して2つの重要な業績がある。戦前に出版されたイスラームの本格的な概説書である『回教概論』²³⁾と、東京裁判の期間中に入院先で訳出され1950年に刊行されたクルアーン的全訳『古蘭経』である。

この概説書の中には、「回教の儀礼」という章がある。この章は「清淨 Ṭahāra」、「礼拝 Ṣalāt」、「捐課 Zakāt」、「齋戒 Ṣaum」、「参詣 Ḥajj」の5節から成り、2番目の節がサラールを扱っている。大川はまずヒュルフローニエの議論を援用し、サラールがたびたび「祈祷」と翻訳されていることを批判している。イスラームにおいては、祈祷に相当するのはドゥアーであり、「サラートはアルラーを

20) 内藤の1966年のものには、これらの記述とやや重なる以下の一文がある。「これ [サラール] は神アラハに対する奉仕的行為を最も厳格に表わすもので、忘我の境まで、到達することを理想とする」 [内藤 1966: 5]。

21) 以上本論では何箇所か小村の著作を引用しているが、小村の著作中の最初の日本人ムスリムをめぐる記述については間違いが指摘されている [Misawa and Akçadağ 2007: 90]。

22) なお、戦後、本人の死後に刊行された『月刊インドネシア』に「イスラーム教の礼拝勤行」という文章 [フアイ (ママ) サル 1954] が掲載された。内容は1941年のものと大差ないが、写真の代わりに手描きの素朴な絵でサラールの行程が示されている。

23) 『回教概論』は戦前の1942年に初版が慶応書房から出されているが、1992年に中央公論社から文庫化されこの版が現在普及している。

讃頌する宗教的儀礼なるが故に、これを『礼拝』と翻訳するを至当とする」[大川 1992(1942): 148]と結論付けている。

大川の概述において特徴的なのは、ヨーロッパの研究を踏まえている点である。サラーの様式や手順の根拠としてクルアーンの章句を直接的に提示する方法や、サラーの起源をユダヤ教やキリスト教に還元して解釈するのは東洋学の正統的な踏襲である。

大川が日本のサラー研究の中では珍しく、ヨーロッパの研究に直接的に依拠しているのに対し、1958年の蒲生礼一の概説書『回教』[蒲生 1958]は戦前の大久保らの成果を受けた朴訥なもので、見聞に基づいたサラーの叙述が含まれている²⁴⁾。

以上に述べてきたことから、東洋学におけるサラー研究の歴史は以下のように概括できる。1910年前後に、ドイツ語圏の東洋学者の間で始まったサラー研究には、2つの大きな特徴があった。1つは基本的にユダヤ教やキリスト教からの借用・伝播としてイスラームのサラーを説明する伝播主義であり、もう1つは、史料や神学書、法学書などの文献を基本資料とするため、規範的言説を主要な研究対象としている点である。この規範主義は、規範的な言説に価値を置く結果、実践についてはたとえ観察がなされた場合でも、その内容は付加的な扱いをされるに過ぎない。

しかし、伝播主義は、イスラームに固有のものを他の宗教からの伝播だけで説明する方法論に対する批判もあって、徐々に研究から省かれるようになり、規範主義の側面だけが強く残るようになった。そのことが、『イスラーム百科事典』の記述の変化にも如実に表れている。

一方、日本におけるサラー研究は、ユダヤ教あるいはキリスト教からの伝播によって説明しようとする認識ないしは方法論はなかった。当初から、教義をめぐる研究と現地における見聞とが混在しており、実践への比重が決して軽くない点で独自色がある。欧米の研究成果への直接的な依拠は少なかった²⁵⁾。

2. サラーをめぐる法学的規定と実践の関係

前項で論じたように、20世紀後半には伝播主義が弱まっていったため、サラー研究は文献の規範的言説を中心とするものになっていった。さらに、初期の研究がクルアーンのテキストをはじめ、ハディースや法規定、著名なイスラームの学者たちのサラー論まで、広範な規範的言説を網羅的に扱っていたのに対して、近年は法規定を重視し、法規定のみに依存する傾向が強まってきたように思われる。

サラーの実践研究の必要性が指摘されてきたとしても、実際にはサラーの実践の研究はほとんどおこなわれてこなかった。サラーをイスラーム法学の主題であると見なし、フィールド調査にさほど重きを置かない考え方は、現在でも継続していると思われる。法学者によって書かれた法学書を紐解くと、ほとんどの場合にまずサラーをめぐる法規定の記述からはじまっており²⁶⁾、サラーが

24) 戦後における概述以外の作品としては、サラーに関するハディースとその解説を邦訳したものがある [三田 1977; 1978a; 1978b]。

25) 本論文はサラーを対象としており、ドゥアーやズィクルに主軸をおいた研究については言及していないが、ドゥアーに焦点を当てたイスラームの祈り研究としては、『ガザリーの祈祷論』に代表される中村廣治郎の一連の研究 [中村 1971; 1972; 1982; Nakamura 1990(1973); 2001] が特筆に値する。また、中村が後年に刊行した概説書 [中村 1998] では、「イスラーム教の実践」と題される章の中でサラーが扱われている。イスラーム法が「イバーダート(儀礼的規範)」と「ムアマラート(法的規範)」の2つに大別できるとし、前者の1つとしてのサラーに簡単な説明を加えている [中村 1998: 114-117]。その際大川周明の『回教概論』からサラーの動作を示す図が引かれているが、その図はもともとはレインによるものである。

26) たとえば、現代の法学書であるワフバ・ズハイリーの『イスラーム法学とその典拠』[al-Zuhayli 2002(1984)] では、第1章でサラーの前提となるタハーラート(浄め)、第2章でサラーが論じられている。

イスラーム法学にとってきわめて重要な主題であることがわかる。サラールをめぐる法規定は、指の動かし方や視線の位置に至るまで驚くほど細かく緻密に定められており、突風が吹いた場合や身体が拘束されている場合などの例外的なアクシデントや状況までもが想定された非常に煩雑な議論が含まれている。それゆえ、サラールはこの驚異的に豊富な法規定群からこそ再構築されるものであり、サラールはまさに法学の主題であると見なされてしまうことには一理がある。しかし、法学書に記された法規定から再現されるサラールとは、規範的・模範的な表示であり、「何をすべきか」をめぐる理解ではあるが、信徒たちが実際に「何をしているか」の理解ではない。規範が実際に守られているかどうかは、規範的言説からは判断することができないであろう。

一方に規範としての法規定があり、他方に人びとの実践があった時に、その規範と実践とは一致しているのかいないのか、という点も実証研究の課題となるであろう。仮に一致が確認されたり、一致が予想されるならば、なぜそうであるのか、イスラーム法のどのような性質が規範の強制を可能にするメカニズムを作り出しているのか。イスラーム法が実効性を持ち、人びとの実践に対し強制力、拘束力ないしは誘発力を持っているのならば、何がそうさせているのかをも研究する必要がある。実証的な研究が確保されたならば、次の段階として、規範を無自覚に優位なものとして、それと同時に実証的な事例を実証性や事実性だけによって優位とすることもなく、両者を総合的に見ることも可能となるかもしれない。いずれにしても、実践を見る場合に規範を基準に正誤を判断するような規範第一主義では不十分であろう。

その一方で実践に着目する場合に、広大なイスラーム世界の各地でフィールドワークをおこなう、その多様性を目の当たりにしたことがあるならば、複雑な細部を含む特定の儀礼が地域横断的に実践され、その実践がきわめて似通っていたり共通していたりすることに当惑を感じるであろう。少なくとも、本当にサラールが一定の共通性をもって地域横断的に実践されているのかがフィールドワークによって確認される必要がある。確かにイスラームの教義や当事者であるムスリムたちの間には、「イバーダート（信仰行為）であるサラールはすべての時代・地域で変わらない」という認識がある。しかし、それがドグマや当事者の認識以上のものであることは証明されていない。

以上のように、サラールにおいて、規範がそのまま実践されているとあらかじめ想定することは根拠が希薄である。また、実践を調査する際に、規範を判断の基準として、規範からの距離をはかったり、記述したりすることも妥当ではない。さらに、次のような理由で、規範と実践を直接的に結びつけることが困難となっている。すなわち、

- 1) サラールという儀礼には、儀礼の構造上、それを執り行い管轄し監督し監視し矯正し、場合によっては処罰を下す人間が設定されていない。つまり特定の専門家の指揮下で遂行されているわけではない。サラールは法規定の対象となる義務の行為ではあるが、いわゆる民事や刑事ではないため、履行違反に対して刑罰が設定されているわけではなく、規範と実践を直接的に結びつける制度的な保証は存在しない。
- 2) 宗教的指導者としてのウラマーが、イスラームの法規定を信徒に守らせる役割を果たすと考えることも可能であるが、法規定を遵守させるための人的組織が明瞭に存在しているわけではない。法学の専門家であるウラマーは、多くの研究者が指摘してきたように、必ずしも職業集団ではなく、権威付けのための職制や位階制も存在しない。筆者がフィールドで触れた例でも、ウラマーの指導的な権能は信徒の側が従う意思がある場合にのみ存在していることが観察された。
- 3) 「イバーダートは不変である（信仰行為は時代を超えて変わらない）」という内（＝ムスリム）

からの無自覚的な前提とその前提を検証せずに放置している外 (=研究者) があり、この前提もまた、観察され、確認された事実ではない。規範的言説が時代を超えた共通性を持っているとの想定を、自動的に実践に対しても当てはめて、同様であろうと推論することは正当ではないであろう。

以上のように、イスラームの規範および法規が信徒に対して大きな影響力を持っているとしても、規範と実践が一致するとの予見的前提から規範的言説だけを研究対象とするのでは、サラーにしても、それ以外の儀礼実践にしても、その実態は解明できない。規範を法規定の文書からのみとらえるのではなく、規範が人びとの生活に結びつく現場において、何が起きているのかを対象とする広義の規範研究、すなわちイスラーム世界における規範の実態的なありようそのものを解明する研究がおこなわれるようになってきたのは、まだ新しいことである。

III. サラーの実践に対する方法論的検討

では、どのようにして、サラーの実践は捕捉できるのであろうか。本節ではフィールドワークにもとづいて書かれた報告を読解し、また筆者自身のフィールドワークの中での気づきを契機に、サラーの実践を捕捉するための方法論について検討したい。1項の(1)では欧米における研究、(2)では日本における研究を扱い、2項では筆者のフィールドワークについて記述する。

1. フィールドワークに立脚する研究

(1) 欧米

実際のフィールドでの経験や観察にもとづく報告は、もっとも古いところではレインまでさかのぼることができる。イギリスの石版画家であったレインは1825-28年と1833-35年の2度にわたりエジプトに滞在した。その経験をもとに図版入りの詳細な報告を作成し、1836年に *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* 『近代エジプト人の作法と習慣に関する報告』として刊行した²⁷⁾。

この本の第3章「宗教と法 (Religion and Laws)」では、「儀礼と道徳的な法の中で課されているもっとも重要な義務は、祈り、施し、断食、そして巡礼である」[Lane 2007 (1860): 68] という一文から、サラーに関する記述がはじまっている。まず3頁半にわたって浄めの説明があり、次いで半頁ほど敷物の説明が続く。その後、ようやくサラー本体についての記述に入り、7頁半の説明の中にはサラーの行程を図示した2点の図が含まれている。サラーの説明のあとには、金曜礼拝やモスクの説明が続いている。

レインの報告は、鋭敏な視覚によってムスリムの姿が克明に記録されているほぼ唯一のものであり、その点で初版から約170年が経った現在でもまったく色あせない価値も持っている。しかし、その記述を詳しく見てみるならば、意外なことに、その実は観察のみによる報告というよりも、(知遇を得た法学者に聞いた) 法規定の知識が相当程度混入しており、法規定の知識によって再構成された像であるとの印象はぬぐえない。

フィールドワークに立脚する研究として最近の重要な成果は、2000年に刊行された論集

27) 現在標準テキストとなっているのは、1860年に出版された改訂増補版の第5版である。大場正史による邦訳の題名は『エジプトの生活——古代と近代の奇妙な混淆』および『エジプト風俗誌——古代と近代の奇妙な混淆』となっている。

Islamic Prayer across the Indian Ocean: Inside and Outside the Mosque 『環インド洋地域におけるイスラームの祈り——モスクの内と外』[Parkin and Headley 2000]である。1998年3月にオクスフォードにおいて開催されたワークショップをもとに編まれ、アフリカ、中東、インド亜大陸、東南アジアといった地理的な区分を超えて、インド洋地域を文化的な複合体として理解しようと試みるカーゾン出版のインド洋シリーズの1つとして出された。執筆者7人のうち6人が人類学の専門家である。

所収の論文は、以下の9本である。「モスクの内と外——概論」(パーキン David Parkin)、「信仰と忠心の転嫁——モスクの外におけるイスラームの祈りとインドネシア政治」(ボウエン John R. Bowen)、「ジャワにおけるイスラーム的および非イスラーム的祈り」(ビーティ Andrew Beatty)、「マヨットにおけるイスラーム的パフォーマンスの地域化」(ランベク Michael Lambek)、「サラールに対するスワヒリの理解とイスマール派の理解」(トパン Farouk Topan)、「ザンジバルのサイド・シリマの肖像——イスラームの祈りに関する敬虔と転覆」(パープア Allyson Purpura)、「祈願——サラール、ドゥアー、サダカと自己決定の問題」(パーキン)、「センバ／サラール——イスラームの祈りのジャワ化とジャワの祈りのイスラーム化」(ヘッドレイ Stephen C. Headley)、「あとがき——モスクの中の鏡……」(ヘッドレイ)。

この論集はシリーズ全体の趣旨からしても、インド洋地域という場に展開する文化現象に主たる関心が置かれており、そこを横断した文化的要素の1つとしてイスラームの祈りに焦点が当てられている。評価も主として人類学者から寄せられ [Benthall 2001]、イスラームの多様性の受け止め方に主眼が置かれた評価がなされた。

個別の執筆者たちにはこの論集に収められた以外にもサラールやサラール以外のイスラームの祈りに関連する業績がある。たとえば、ボウエンは1989年の論文でも同様の主題を扱っており、論文の冒頭、「世界の主要な宗教的儀礼の中で、確かにイスラームの礼拝儀礼、すなわちサラールは人類学的な分析にとってもっとも手におえないものの1つであった」[Bowen 1989: 600]という一文からはじまる一段落は示唆的である²⁸⁾。ボウエンはその困難さへの対応として、特殊な政治的文脈の中に位置付けることによって、分析を可能にした。また、ヘッドレイらのそれぞれの単著の中でも [Headley 2004; Bowen 1993; Beatty 1999; Lambek 1993]、それぞれの研究の枠組みから、サラールや祈りに対する分析がなされている。これらの研究の中で示された2つの観点、すなわち、地域横断的な枠組みを設定し、その中でイスラームの祈りを理解しようとする事と、ムスリム社会の具体的な文脈の中にサラールを位置づけ、そこに表われる信仰実践の質を捕捉しようとする事は、本研究にとっても重要な示唆を与えている。

(2) 日本

日本において、祈る信徒たちの姿を目撃しそれを、多分にバイアスを含んでいたとしても、豊かな感性によって綴ったものは、旅行エッセイやジャーナリスティックな記述の中に見つけることができる。たとえば、本多勝一の『アラビア遊牧民』[本多 1981(1967)]の第2章の中には「お祈り」と題された節があり²⁹⁾、そのほかの章や節の中でも人びとが頻りにサラールをおこなっているさま

28) 浄めについて研究をおこなったカツ (Marion Holmes Katz) [Katz 2002; 2005] もまた、「関心を持つ学者たちが合意するであろうように、イスラームの儀礼の学術的な研究はひどく無視されてきた」[Katz 2005:106]と、この問題に関して言及している。やや以前のものではデニーらの議論 [Denny 1985; Graham 2006(1983)]がある。

29) 1965年の5月から7月にかけてサウディアラビアを訪れ、内陸部のネジド(ナジュド)地方のベドウィンと生活をともにした約20日間の体験にもとづいて書かれた。1965年の8月から10月にかけて朝日新聞の夕刊に連載され、1967年に一冊の本にまとめられた。

や、毎日の生活がサラーによって節目付けられている様子がうかがえる。

「女たちはテントの中でお祈りをしているが、男は原則として、マジェブ老人が呼びかけている場所いき、イマームとよばれる宗教上のリーダーに従って、みんなそろってお祈りをする。しかし男たちも第1回・2回・5回目のお祈りはテント付近で家族ごとにすませる場合が多い。最も大勢集まるのは第4回(日没後)である。私自身、マジェブ老人の呼びかけに応じて、日没後には毎回お祈りの列に参加した」[本多 1981(1967): 51-52] という記述や、「かつて東京・渋谷のイスラーム寺院(東京モスク)で礼拝の仕方を習った私は、アラビア半島の内陸でベドウィンが行なう礼拝を見て、極東の、全国でモスクが2つ(東京と神戸)しかない日本で行なわれる礼拝と、順序だけでなく言葉に至るまでほとんど同じなのに、あらためて驚いた」[本多 1981(1967): 52] という報告は、実際の体験にもとづいているだけに貴重である。

学術的な報告の中には1980年代以降にサラーに関する記述が見られるようになり、その中にはとりわけ鋭い発見がある。自身のフィールド経験を梃子にして印象的な報告をおこなったのは、人類学者の片倉もとこである。片倉は2つの総合的なフィールド報告[片倉 1979; 1991]を刊行しており、前者では1968年のサウディアラビアの村落ワーディ・ハディージャにおける生の体験がより鮮明な言葉で記述されており、後者では自身の日本人としての感覚を契機に、イスラームの祈りの問題を「祈りと仕事のいい関係」として焦点化し考察を進めている。

前者の「まえがき」で片倉は観察対象を「……生活はさまざまだが、みな一様に『バドゥ(ベドウィン)』とよばれる人である。コーランのアラビア語に近い美しい言葉を話し、謙虚に神に祈るアラビアの人々であった」[片倉 1979: 4]と概括している。ここで、対象を「祈る人々」として捕捉していることが誇張や投射ではないことが、本文によって説得力を持って立ち現れてくる。たとえば以下のような記述がある。

立ったり座ったり、首を右にまげたり左にまげたり、ややこしい祈り。アーミナのうしろで私もまねして祈る。無心にコーランの文句を唱えるこの祈りは異教徒の私にも、精神的、肉体的なさわやかさを与えてくれる [片倉 1979: 15]。

日没の祈りは、日に5回の祈りの中で、ことさらに快い祈りのようだ。これから、新しい1日が始まる。生気にみちた夜の香り。沙漠をわたってくる微風が、昼間とうってかわって、ひんやりとやさしく流れてくる [片倉 1979: 16]。

いつのまにか、しんと静かになって、アハマドとマリウムが並んで祈りをしている。

さわやかな沙漠の朝。瞑想の夜がその支配権をまだ太陽にあげわたしていない――。

静かな祈りは、人間にエネルギーを与えるのだろうか。祈りの終わったアハマドとマリウムはきびきびと仕事を始める [片倉 1979: 29]。

彼らの一日は、祈りによってリズムがつけられている。祈りのリズムは、自然界の流れに従った軽やかなもので、祈りの時間を知るために、時計が必要などということもない。人々は、それぞれの生活の中に、なにげなく祈りを組み入れ、一人一人の生活のリズムを作っている [片倉 1979: 185]。

片倉の記述は叙情的である。その表現が読者の眼前に美しい情景を立ち上げさせ、同時に言語化することが難しいサラールのありようの一端をすくい上げている。

アフリカでの現地調査経験の長い嶋田義仁は、サラールに関する2本の論考を発表している。1本は「イスラームの『祈り』について——アフリカで考える」[嶋田 2001]と題された、サラールを主題としたものである。現地での観察にもとづいた記述を含み、さまざまなトピックが詰めこまれた量感のある文章である。特に、サラールのやり方を紹介した箇所では、「ハンザイを控えめにした形で、両手を開いて耳の高さまであげて、『アッラー・ホックバル（神は偉大なり）』と唱える（ごく小さな声で）」や、「次に、ややうつむき加減に両手を前に組み、コーランの開扉の章句を中心にコーランの章句を唱える（心の中で）」といった記述は言葉の選び方がユニークである。丸括弧の中の補足説明やコメントも観察に直接的に即していて着眼点がよく、続く箇所では「（これも導師が言ってくれる）」、「（これが小生は苦手）」などと挟まれている。もう1本は「儀礼とエートス——『世俗主義』の再考から」[嶋田 2004]と題されたもので、この中にはサラールを契機としてイスラームにおける身体性が論じられた箇所がある。

これらの報告が本研究に対して特に示唆的である点を、まとめたい。嶋田はサラールの外面的なありようを把握し、さらにそれを記述する際に、自身の身体感覚を有効な道具として使っていた。これは片倉にも共通している点である。

もう一点重要なことは、語りのレトリックである。上に引用した片倉の文章は、日本人の目に美しく心地よく映るというだけではない。その語りのレトリックによって立ち上がってくるものが、サラールのありようの真実を写しているかのような説得力を持っているのである。フィールドワーカーのこのような語りのレトリックが、そのような力も持っていることは少なくはない。以上の点を踏まえた上で、次項でさらに検討を続ける。

2. 実証的調査の間隙から浮かび上がるサラール

筆者がサラールをめぐるフィールドワークをおこなった際には、多くの人類学者たちがそうであったように、まず（1）そのやり方や規則などの「外面的なありよう」の把握に努めた。次いで（2）その社会的な機能や象徴性、意味といった、外面的なありようとどまらない理解を求めた。その過程や、（2）の探究が難航し結果的には異なる様相を呈していったことはVI節に述べる通りである。

しかし、一方で、それらの探究だけでは、必ずしもサラールの十全な捕捉には至れないのではないだろうかということに気づき始めた。フィールドワークの最中や、それ以外の時にムスリム社会や非イスラーム圏のムスリム・コミュニティを訪れた際にも、さまざまな場所やさまざまな状況でサラールをおこなう人びとの姿を目にした。その際にサラールが形骸的であるとか形式的であるといった印象を持ったことは筆者もないし、人類学者に限らずイスラーム圏を訪れたことのあるイスラーム研究者たちがアクチュアルな感銘を書き残している³⁰⁾。

しかし、同時に外側からの視線は次のような逆方向の予断を持ってはいないだろうか。すなわち、極端な場合には、サラールは義務であり、その上身体の形や文言すべてが事細かに決められたもの

30) たとえば湯川武の以下の言葉がある。「イスラーム圏に旅行したり住んで、さまざまな見聞をして、つくづく自分たちは違った文化伝統を持つところに居るのだなと実感することがある。たとえば、路上で礼拝する人の姿を見た時である。／ムスリムは一日に五回礼拝をすることになっている。もちろん毎日である。しかし、実際には、必ずしもすべてのムスリムが毎日礼拝しているわけではない。また礼拝をよくする人でも、毎日欠かさず五回やっているとは限らない。しかし、イスラーム圏に来てまず目につくのが、そして強い印象を受けるのが、礼拝するムスリムの姿である。／空港の廊下で、事務所の片隅で、家の中で、また屋外で礼拝する人が見うけられる。礼拝する人は、まわりに人が通っていくのが、自動車の騒音があろうが、まったく気にならないかのように礼拝の動作と祈りの文句を唱えている」[湯川・佐藤 1986: 185]。

であるがゆえに、そこに現行性や即時性は介在しないとの予断である。経験によってもたらされた知と先入観とに引き裂かれた状態は筆者のフィールドワークの間も長く生じ続けていたように思われる。ただひとりサラーに没頭する人の姿を目にし、周囲にある風景や人びとを忘れ、心が激しく揺れ、感極まった人の姿、静かに涙が流れ落ちている人の姿、そのような光景をさまざまな地点で繰り返し目撃していたにもかかわらず、「でも、なぜであろうか。なぜ人びとはこのように熱心にするのだろうか。サラーは定型であるし、義務であるのに」といった違和感や不可解さが残っていた。

サラーには形式性と同時に自由の余地がある。このことが戦前の研究者らによって指摘されていたことは、II節2項で確認した。大久保・小林は「彼等の心中に暗誦する章句も各コーランのうちから任意に選択する自由が与えられているところからいへば、それはその外観ほど煩雑でもなく、また形式墨守でもない」[大久保・小林 1986(1938): 55]と書き、佐久間は「個人的には其好む所のコーラン経中の、何れの章句をも撰ぶことや、乃至其憧憬する魂ソールに祈願することママに対して自由に広い余地を残されて居る」[佐久間 1928: 35]と書いている。

これらの記述において指摘されているのは、1つには、クルアーンの章句が任意に選択できることの「自由性」である(表1を参照されたい。第1ラクアおよび第2ラクア中の「任意の3節以上の章句の読誦」を指していると思われる)。ただし、ここで問題にしたいのは、サラーが、形式性も含めて、総体として、サラーをおこなう当事者に対して持っている何がしかについてである。

それは、大久保らによって、「自由の余地がある」という言葉によって指し示された領域のちょうど隣接した外側のことである。大久保らが形式と自由を対比的にはとらえていないことは記述から明らかであるし、それだけではなく、「内容と形式」とが「慎重に規定されている」ものであるところのサラーの持つダイナミズム、力学について理解を及ぼそうとしていることも紙面から看取できる。しかし、それは特定の言葉によっては、言語化されていない。

その言語化されていないものは、前項で言及した片倉によって、部分的に捕捉されたように見える。それはサラーをおこなう人を取り巻く、あるいはその人のうちに生じていると思われる空気感、清涼さであり、それから、「人々は、それぞれの生活の中に、なにげなく祈りを組み入れ、一人一人の生活のリズムを作っている」[片倉 1979: 185、強調は引用者]という言葉に表われている、なにげなさ、りきみのなさ、生活や日常との地続きの感覚である。

以上に加え、筆者のフィールドワークからは、定型の文言(およびそれに対応した身体の型)という形式が、強力な磁場となっているような、現行性や即時性の問題への手がかかりがあった。カイロで、ある神秘主義教団のシャイフに聞き取りをしていた時のことである。その時までは、前述のように、「なぜ人びとはこのように熱心にするのだろうか。サラーは定型であるし、義務であるのに」といった違和感や不可解さを持っていた。

シャイフが美しい言葉で縦横無尽にサラーについて語るのを聞きながら、ある1つの語りに衝撃を受けた。彼が「サラーは神との対話である」と言いはじめた時には、よく耳にする、サラーの抽象的な意義についての話だと思った。しかし、話は以下のように続いた。「神のしもべが al-ḥamdu li-llāhi rabbi-l-‘ālamīn (諸世界の養育主アッラーを称えます)と言ったなら、神は na‘am (しかり)とお答えになる。神のしもべが ar-raḥmāni-rraḥīm と言ったなら、神は na‘am とお答えになる」。衝撃が走った。筆者の驚いた顔を確認しながら彼は続けた。「しもべが māliki yawmi-ddīn と言ったなら、神は na‘am とおっしゃる。しもべが iyāka na‘budu wa iyāka nasta‘īn と言ったなら、神は na‘am とおっしゃる。しもべが ihdina-ṣṣirāṭa-l-mustaqīm と言ったなら、神は na‘am とおっしゃる。しもべ

が *širāta-lladhīna an‘amta ‘alayhim ghayri-l-maghḏūbi ‘alayhim wa la-dḏālīn* とやったなら、神は *na‘am* とおっしゃる」。それは、抽象的な話ではなかった！ *al-ḥamdu li-llāhi rabbi-l-‘ālamīn* はサラールの冒頭部分に来る「開扉章」の第3節であり、続く *arraḥmāni-rraḥīm* は第4節である。その次は第5節で、第6節で、第7節なのである。その1つ1つを口にするごとに、1つ1つに対して神が *na‘am*、すなわち「わかった」と返事をしていると言っているのである。

彼が話を一旦終えた時、筆者の中でこれまで目にしてきた人びとの姿と彼の語った言葉とが一本の線でつながった。サラールをしている人に、リアルタイムで起こるオンゴーイングでビビッドな神との逐次的で双方向的な会話。サラールの文言を純然に形式としかとらえていなかったことに気がついた。サラールについて感じていた不可解さに合点がいった。とりこぼしていたものは、サラールをおこなう信徒のリアルな体験、信条が内在化された価値体系と深く結びついてリアルタイムで体験される儀礼実践という視点である³¹⁾。神との漠然とした抽象的な交感ではなく、「サラールをおこなう人間全員が口にする個別具体的な文言を媒介として成立する、神との文字通りの会話」という発見であった³²⁾。

IV. 現代のムスリム社会におけるサラールの実践

本研究におけるサラールは、中東におけるムスリム社会としてエジプト（カイロ、シーディー・アブドゥウラフマーン、アレキサンドリア）、ヨルダン（マダバ、アンマン）、パレスチナ（ヘブロン、エルサレム）、東南アジアにおけるムスリム社会としてインドネシア（ジャカルタ、中央ジャワ）、シンガポール、マレーシア（クアラルンプール）、さらに追加的に非イスラーム圏のムスリム・コミュニティについても、フランス（エクサンプロヴァンス、アヴィニョン、モンペリエ）で参与観察し、およそ300人の事例を収集した³³⁾。サラールの意味については、それらの対象者のおよそ3分の1に対して聞き取りをおこなった。本節ではその調査結果にもとづき、1項ではサラールの概要、2項では行程と身体動作および文言、3項では地域的・個別的な差異について論じる。

1. サラールの概要

(1) サラールと他の祈りや行為との連続性

サラールが具体的にどのような流れの中でおこなわれているのかの一例を図1に示した³⁴⁾。複数の行為がサラールに付随して、同時並行的におこなわれている様子が読み取れる。

31) このシャイフの語った言葉は、ハディースにある預言者ムハンマドの言葉に近似したもので、このハディース自体は有名なものではある。しかし、この時シャイフはハディースを引用したわけではない。

32) この観点からは、宗教学における「祈り」の定義、すなわち「人間の神的存在あるいは霊的な存在との交信」[Gill 2005(1987): 7367] や「神的存在ものと認められた力との内面的な交わりないし対話」[ジェイムズ 1970(1901-02): 307] が思い起こされるであろう。

33) 調査期間は2002年7月～2005年9月の間の通算7ヶ月半である。調査をおこなった場所は、主に個人宅の公共スペースおよび私室、会社や学校内の礼拝室、礼拝所、町内・村内の小規模なモスク、百人単位の中規模モスク、千人単位の大規模モスクである。そのほか、路傍や果樹園、構内の中庭、商店の売り場など、通常はサラール以外の目的で使用されている場所がその時だけサラールに使用されている場合も調査をおこなった。

34) ここに例示したのはジャカルタのモスクで採集した個別的な事例であるが、この例には各地において観察されたサラールとそのほかの行為の連続性が端的に現われているため、例として使った。サラールと他の行為の連続性自体は、この事例に固有のものではない。たとえば、エルサレムのアクサー・モスクにはイスラーム世界中から人びとが集まるため、地域性や土着性は低いと考えられるが、そこでもサラールの前後にはドウアーやタスビーフ、クルアーンの朗唱、グループでの読誦学習などが盛んにおこなわれている様子が観察された。

図1 サラー前後の流れ

時刻	その場にいる全員が参加する行為	個々人で実践する行為	モスク内の他の活動
15時	(アスル礼拝)		
15時半			子ども向けクルアーン読誦教室
17時			アザーン係によるクルアーン の読誦
18時	マグリブ礼拝(集団・有声)	ウドゥー(浄め)	
18:00	アザーン(呼びかけ)	アザーン後のドゥアー 追加のサラー(個人・無声)	
18:15	イカーマ(開始の宣言)(*導師が立ち、参加者全員が列を作って並ぶ。サラー本体が開始)		
	第1ラクア「開扉章」の後に「慈善章」を読誦		
	第2ラクア「開扉章」の後に「純正章」を読誦		
	第3ラクア(無声)		
18:30	サラー本体が終了		
	ドゥアー、ズィクル(*導師に従って唱和した後、個々人で個別に唱える)	追加のサラー(個人・無声)(*ドゥアー、ズィクルの最中に開始する者もいた)	
	ヤースィンナン		
	「開扉章」を全員で読誦		
	「ヤースィーン章」を全員で読誦		
	ドゥアーを全員で唱和		
	「純正章」を全員で読誦		
	「黎明章」を全員で読誦		
	「人びと章」を全員で読誦		
	共食(おやつと水)		
19時	イシャー礼拝(集団・有声)	ウドゥー	
19:00	アザーン	追加のサラー(個人・無声)	
19:15	イカーマ		
	第1ラクア「開扉章」の後に「地震章」を読誦		
	第2ラクア「開扉章」の後に「胸を広げた章」を読誦		
	第3、第4ラクア(無声)		
19:30	サラー本体が終了		
	ドゥアー(*ズィクルはなかった)	追加のサラー(個人・無声)	

(出所) 2005年8月ジャカルタ郊外の町内のモスクでの参与観察をもとに筆者作成

サラー(礼拝)を包摂する上位概念を「祈り」とするならば³⁵⁾、従来はイスラームにおける祈りは、「定めサラー」と「その他」と理解されてきた³⁶⁾。「定めサラー」とは、信徒の「義務(アラビア語で fard または wājib。インドネシア語では、fardu, wajib となる。以下、原語は特に断らない場合はアラビア語)」とされるサラーであり、いわゆる「日に5回の礼拝」を指す。

それに対して、「その他」の祈りには、ドゥアー(du'a' 主として不定形の祈りを指す)やズィクル(dhikr 唱名・祈念などと訳しうる)がある。従来の研究においては、サラー、ドゥアー、ズィクルのそれぞれは、個々別々に研究されることが多く、特に特定の神秘主義教団との関係から、ズィクルの研究だけが特に盛んにおこなわれ、サラーやドゥアーは対象から取りこぼされてきた。その

35) アラビア語にサラーやドゥアー、ズィクルなどを包摂する語はない。インドネシア語にはイスラームに限らず「祈り」を意味する語に *sembahyang* がある。

36) 斎藤剛も「祈りを超越的存在との直接的交流としてとらえるという視点を提示したが、この見方に立つならば、何も礼拝のみが神との交流の場ということにはならないといえる。というのも、イスラームでは、礼拝とは区別された神との関係の持ち方としてドゥアーというものがあるからだ」と述べており [斎藤 2005: 8]、ここでも「サラー+その他(ドゥアー)」という図式が読み取れる。

ため、サラール、ドゥアー、ズィクルの相互のつながりや関係性が十分に探究されることもなかった。

筆者のフィールドワークを通じて明らかになったのは、それらは互いに、個別的ではなく、部分的に重なり合っており、実践の上でも多くの場合には、関係付けられて組み合わせられて実践されているということである。祈りはそれぞれのムスリムの日常生活において、煩雑で特殊な非日常としてではなく、日々のルーチンとしておこなわれているように見える。各自が、1日5回定刻の義務のサラールを中心に、自発的な追加のサラールやドゥアー、ズィクルなどを自分流に組み合わせセットを作り、それを毎日のルーチン（日常的なプラチック）としている。どのサラールの中にどのようなドゥアーを挿入するのか、あるいはサラールの中には挿入せずにサラールの後に付加するのか、といったことは人によって異なる³⁷⁾。サラールの最中におこなわれるドゥアーなど³⁸⁾、サラールとドゥアーが交じり合う点、境界上にくる事例も、正確に位置付けられる必要がある。

図1は、義務のサラールを中心として作られた1つの組み合わせ例ということになる。その中から、「定められたサラール」に相当するマグリブ礼拝（日没後のサラール）を取り出そうとしても、他の行為と切れ目なく連続している実態が読み取れる。多くの組み合わせ例を観察した結果、ある程度の共通性があることが確認される一方、地域性や個人の人びとがおこなった追加のサラールが記されている。この追加のサラールは任意であるため、おこなう習慣があるかどうかは個人によって異なり、習慣を持っている人でもその頻度には幅があった。どのサラールの時にどのくらいおこなうかなどの若干の地域差も見られたが、追加のサラールがまったく観察されなかった地域はなかった。その一方で、さまざまに折にヤースィンナン（*yasinan*）をおこなうのがインドネシア、特にジャワの特徴であるといった地域性が見られる³⁹⁾。

ところで、一般信徒の実践とは別に、「サラール」とそのほかの祈りの関係性をめぐる存在論的な議論が存在する。たとえば、エジプトのある神秘主義教団（タリーカ）の指導者A師は、ドゥアーとサラールの関係を巨大な家とそこにある部屋に喩えて、分かち分かれがたいものとして表現した。また、祈りにおける力点の所在という観点からドゥアー、サラール、ズィクルの三者を結びつけ、ズィクルの力点が完全に神にあるのに対し、ドゥアーの力点は人間にあり、サラールはその2つの間にあって両方の性質を保有するといった語りを展開することもあった⁴⁰⁾。これは、実践の当事者であると同時に、神秘主義などの特定の知に精通した専門家が、祈りの複雑な関係性を独自に理解している例である。

（2）サラールは誰とおこなうのか（個人か集団か）

サラールには、2名以上が一緒におこなう集団サラール（*ṣalāt al-jamā'a*）と、個人で（*furādā*）おこなう個人サラールがある。前述の追加のサラールは任意サラール（*ṣalāt nafl*）で、集団ではなく個人単位でおこなうもので、常に個人サラールである（追加のサラールが集団でおこなわれていた事例は一例もなかった）。それに対し、義務のサラール（*ṣalāt mafrūḍa*）は集団サラールの場合もあれば個人サラール

37) この組み合わせには、いくつかのパターンが見られることは確かであるが、個人や家庭、社会的な階層など、どのレベルでパターンの共有があるのかは明かではない。広く、文化圏で流通しているパターンがある一方で、ヨルダンやエジプトの家庭の調査では、家庭の中でズィクルとドゥアーの組み合わせ方に著しい違いがあり、またサラールの細部が一致していないということもしばしば観察された。

38) ドゥアーをおこなうのに適したサラールはタハッジド礼拝（深夜のサラール）であるとの理解が優勢であり、義務のサラール中にドゥアーをおこなうことは禁じられていると断言するインフォーマントもいたが、聞き取り調査や参与観察では、実際義務のサラール中でドゥアーの言葉を発話している事例も確認された。

39) ヤースィンナンは、クルアーンの「ヤースィーン章」を誦むことから付いた名称である。葬儀などの際に「ヤースィーン章」を誦む行為自体はエジプトにおいても確認されたが、それ自体が名称を帯びた独立した儀礼とはされていなかった。また、インドネシアでも聞き取りの中で、ヤースィンナンをおこなう周期等がヒンドゥーなどの非イスラーム的な要素にもとづいていることからヤースィンナンを強く批判する語りがなされることもあった。

40) 2005年3月29、31日、マアーディー（カイロ）、筆者によるA師への聞き取り。

の場合もある。義務のサラールを集団サラールでおこなうか、個人サラールでおこなうかは、個人の嗜好によっている。モスクでは、通常「定めめのサラール」(義務)は集団で執りおこなわれているが、それぞれの信徒がモスクに行って集団でおこなうかどうかは、個々人の判断で、嗜好が働いている。

集団サラールの場合、1名が導師(イマーム imām)となり、他の者は導師の動作に合わせて動作をおこなう。モスクでは、そのモスクに常駐する宗教指導者が導師を務めるのが通例である。サラールをおこなう者が男性であれば、1名の導師の後ろに1列とならば(列に並んだ者の相互の間隔については差異が存在する。3項参照)。人数が多い場合は、列の数が増える。女性は、男性の列の背後に位置する(どの程度男性の列と離れるか、あるいは、女性がサラールをする場所をカーテンなどで分離するかについては、かなり大きな差異が見られた)。男性が不在で、女性だけで集団サラールをする場合は、女性のうちの1名が導師となる。

集団サラールか個人サラールかの選択は、女性についてはいくつかの基準が入り混じって働いているのが確認された。アラブ圏のモスクでは、中心部にある大部屋が男性用で、女性には小さな別室や階上のスペース、地下室などが割り当てられていることが多かった。男性用の大部屋に女性が入室することを(サラールがおこなわれていない時間であっても)厳しく禁止している例もあった。インドネシアのジャカルタでは、大規模、中規模なモスクであっても、別室を使用せずに、男女の空間を腰の高さや背丈ほどの可動式のついたてによって仕切っているだけの例が少なくなかった。他方、たとえばヨルダンのある村のように、女性が1人で外出することができないため、村内のモスクも金曜日の特定の時間以外は女性には開放されていない例もある。ジャカルタでも人口密度が高くモスクが不足している地区では、女性の入場を禁止しているモスクが見受けられた。

調査をおこなったいずれの地域でも、モスクなどの公共のスペースでサラールをおこなっている女性の数は、男性に比べて常に少なかった。入場が物理的に制限されている例も確かにあったが、聞き取りをおこなうと、制限されているからモスクに行かない、集団サラールをおこなわないというよりも、「女性が集団サラールをおこなうことは許されているが、個別でおこなう方が好ましい」といった認識が先立って存在していることがわかった⁴¹⁾。

2. サラールの行程と身体動作および文言

(1) 行程と身体動作および文言

サラールにおいて個々の信徒がどのような動作をするかは、観察を続けてデータを蓄積する中で次第に明らかとなった。たとえば、インドネシアであれば、ある地点に集まってサラールをおこなっている集団は、その参加者が固定的な場合でも流動的な場合でも、集団内で比較的動作がそろっているため、集団全体に共通するやり方を把握したあとで、差異が見られる細部に焦点を絞って、データを集めていった。また、都市部であるジャカルタと中央ジャワの農村では、大まかには共通していても、細部では差異が見られる部分もあったため、集団と集団の間に差異が見られないかどうかの確認作業もおこなった。

一方、カイロでは、どの集団を観察していても、一緒にサラールをおこなっている集団内でさえも、

41) どの地域でも、男性の集団サラールが奨励されているのに対し女性はより人目につかないところで個人サラールをおこなうべきであるといった語りが、男女両方の語り手によってなされることがたびたびあった(たとえば「女性がサラールをおこなう場所としてもっとも好ましいのは寝室であり、その次が応接間、その次がテラス、その次がモスク」といった表現がある)。実際に観察をおこなうと、ほとんどのサラールを寝室において個人サラールでおこなう習慣の女性の割合は少なくなかった。モスクで観察をおこなっているも、男性の集団サラールが十数~数十人と大規模になりがちであるのに対して、女性の場合は少人数の組がいくつかあっても合同にならずに、それぞれの組が別々にサラールをおこなっていることが多かった。ジャカルタのある大学モスクで女性が集団を作るか否かを観察していたところ、集団を作る割合は全体の1,2割程度で、集団サラールのすべてが2人組で、3人以上の集団サラールは一例もなかった。

足の置き方や手の組み方などは大抵の場合にやり方はそろっていなかった。そのため、一定量の集団の中に、何通りのやり方が混在しているのかを調べた。また、ひとりの人に焦点を絞り、その人がおこなうやり方は毎回同じであるかどうかの確認作業もおこなった。

以上のような作業を通じて、ヨルダンおよびエジプト、インドネシアで採集した事例を中心に、4 ラクア (rak'a) おこなわれるサラール（正午および午後）を表1に例示した。ここに示されている通り、行程（動作の順序、流れ）と身体動作の種類は地域を問わず共通しており、また文言もほぼ共通していた。文言はアラブ地域ではアラビア語で唱えられ、インドネシアなどの東南アジアであってもアラビア語の文言が唱えられていた。身体動作と文言の細部については、いくつかの差異が見られる。その点については次項で検討する⁴²⁾。

表1 サラールの行程と身体動作および文言

サラールの行程	身体動作	文言	文言の邦訳
アザーン (adhān 呼びかけ) [サラールのしばらく前]			
イカーマ (iqāma 開始の宣言) [サラールの直前]			
ニーヤ (niya 意図表明)		(* 集団サラールでも個人サラールでも、個々人でおこなわれる。この部分は非アラビア語で唱えられる事例もあり)	
聖化のタクビール (takbīr iḥrām)	タクビールを唱える、両手を頭部または胸部の高さまで上げ、下げる	Allāhu akbar	アッラーは偉大なり。
第一ラクア (qiyām)	直立の姿勢をとる		
	開始のトゥアー (tawajjuh) を唱える	subhānaka-llāhumma wa bi-ḥamdika, wa tabāraka-smuka, wa ta'ālā jadduka, lā ilāha ghayruka (* 複数のバリエーションあり)	アッラーよ、あなたを称讃し、讃えます、あなたの御名は祝福されています、あなたの偉大さは何よりも高くあられます、あなたのほかに神はありません。
	加護祈願 (isti'ādha) を唱える	a'ūdhu billāhi mina-shshayṭānirrajīm	呪われたシャイターンからのご加護をアッラーに求めます。
	(※ 1) 「開扉章」 (sūra al-fātiha) の読誦	(1) bismillāhi-rraḥmāni-rraḥīm (2) al-ḥamdu li-llāhi rabbi-l-'ālamīn (3) arraḥmāni-rraḥīm (4) māliki yawmi-ddīn (5) iyāka na'budu wa iyāka nasta'īn (6) ihdina-ṣṣirāṭa-l-mustaqīm (7) ṣirāṭa-lladhīna an'amta 'alayhim ghayri-l-maghḍūbi 'alayhim wa la-ḍḍālin	(1) 慈愛あまねく慈悲深きアッラーの御名によって。(2) 諸世界の養育主アッラーを讃えます。(3) 慈愛あまねき方、慈悲深き方、(4) 審判の日の主。(5) 私たちはあなたをこそ讃め、あなたにこそ助けを求めます。(6) どうか私たちを直き道にお導きください。(7) あなたがお恵みを下された者たちの道に、怒りを受けた者や踏み迷った者たちの道ではなく。
	タアミーン (ta'mīn) を唱える	āmin	どうか祈りが応えられますように。
	バスマラ (basmala) を唱える + 任意の3節以上の章句の読誦†	(「開扉章」1節と同じ文言) (任意の章句)	
移行のタクビール	タクビール (takbīr) を唱える	Allāhu akbar	アッラーは偉大なり。
屈折礼 (rukū')	屈折礼をおこなう 屈折礼中のタスビーフ (tasbīh) を唱える	subhāna rabbiya-l-'azīm subhāna rabbiya-l-'azīm subhāna rabbiya-l-'azīm (* 語句や他の称賛の文言が追加されていた事例もあり)	崇高なる我が主に讃えあれ。 崇高なる我が主に讃えあれ。 崇高なる我が主に讃えあれ。
	屈折礼から起き上がる タスマーウ (tasmī')	sami'allāhu li-man ḥamida	アッラーはかれを讃える者の言葉をお聴きなされる。

42) 動作の名称については5～6割程度はフィールド調査中に採集できたが、サラールの実践者が動作の名称を知らない場合も多く、人によって表現の仕方が異なる場合もある。フィールドでは名称を確定できなかった動作については、サラール教科書（サラールのやり方を説明したり指南したりする小冊子）などとの対照作業の際に名称を確定した。この表はその作業後の名称を用いている。サラール教科書は [al-Hajjār 1998; Rifa'i 1976; Syafi'i 1999] ほか、約50冊ほど収集した。インドネシア語での名称はアラビア語と若干異なるが、ここでは基本的にアラビア語を用いる。辞典等で邦訳に定訳があると思われる場合は、訳語を用いた。

第一ラクア	直立礼 (キヤーム)	直立の姿勢を保つ タブミード (tahmīd) を唱える	Rabbanā (wa) laka-l-hamd (* ドゥアーが追加されていた事例もあり)	我らの主よ、あなたにこそ讃えあれ。
	移行のタクビール	タクビールを唱える	Allāhu akbar	アッラーは偉大なり。
	平伏礼 (sujūd)	平伏礼をおこなう 平伏礼中のタスビーフを唱える	subhāna rabbiya-l-a'lā subhāna rabbiya-l-a'lā subhāna rabbiya-l-a'lā (* 語句や他の称賛の文言が追加されていた事例もあり)	至高の我が主に讃えあれ。 至高の我が主に讃えあれ。 至高の我が主に讃えあれ。
	移行のタクビール	タクビールを唱える	Allāhu akbar	アッラーは偉大なり。
	平伏礼間の座礼 (julūs)	平伏礼から起き上がる 文言を唱える間座礼を保つ 平伏礼の合間のドゥアー	Rabbi-ghfir li (* 文言が追加された長い事例もあり)	主よ、私をお赦してください。
	移行のタクビール	タクビールを唱える	Allāhu akbar	アッラーは偉大なり。
	平伏礼 (スジュード)	平伏礼をおこなう 平伏礼中のタスビーフを唱える	subhāna rabbiya-l-a'lā subhāna rabbiya-l-a'lā subhāna rabbiya-l-a'lā (* 語句や他の称賛の文言が追加されていた事例もあり)	至高の我が主に讃えあれ。 至高の我が主に讃えあれ。 至高の我が主に讃えあれ。
	(※2) 移行のタクビール	タクビールを唱える 平伏礼から直立礼へと立ち上がる	Allāhu akbar	アッラーは偉大なり。
第二ラクア	(※1) ~ (※2) を繰り返す。ただし、平伏礼から直立礼へと立ち上がり、座礼へ進む。			
	座礼 (qu'ūd)	タシャップドを唱える	at-tahiyāt lillāhi waṣṣalawāt waṭṭayyibāt, assalām 'alayka ayyuhan-nabī wa rahmatullāhi wa barakātuhu, assalām 'alaynā wa 'alā 'ibādi-llāhi-ṣṣāliḥīn, ashhadu allā ilāha illallāh wa ashhadu anna muḥammadan 'abduhu wa rasūluhu (* 「'abduhu」がない、語句が加わる、語句の順番が変わるなどバリエーションあり)	アッラーに尊崇と礼拝と善き行いを捧げます。預言者よ、あなたに平安とアッラーの慈悲と恵みがありますように。私たちと心正しきアッラーのしもべたちに平安がありますように。私は「アッラーのほかには神なし」と証言致します。私は「ムハンマドはかれのしもべでかれの使徒である」と証言致します。
第三ラクア	(※1) ~ (※2) を繰り返す。ただし、前掲の†はおこなわない 3ラクアで終了の場合は(※3)に進む。4ラクアの場合は、平伏礼から座礼へと進まず、直立礼へと立ち上がる。			
第四ラクア	(※1) ~ (※2) を繰り返す。ただし、前掲の†はおこなわない			
	座礼	座礼の形をとる 最後のタシャップド (※3) イブラーヒームの祈り(預言者への祈りと呼ぶこともあり)	allāhumma ṣalli 'alā sayyidnā muḥammad wa 'alā āli sayyidnā muḥammad kamā ṣallayta 'alā sayyidnā ibrahīm wa 'alā āli sayyidnā ibrahīm wa bārik 'alā sayyidnā muḥammad wa 'alā āli sayyidnā muḥammad kamā barakta 'alā sayyidnā ibrahīm wa 'alā āli sayyidnā ibrahīm fi-l-'ālamīn innaka ḥamīdun majīd (* 「sayyidnā」がない事例、語句の繰り返し方が異なる事例もあり)	アッラーよ、どうか(私たちの敬愛する)ムハンマド様と、ムハンマド様の一族を祝福してください、あなたが(私たちの敬愛する)イブラーヒーム様と、イブラーヒーム様の一族を祝福なされたように。どうか(私たちの敬愛する)ムハンマド様と、ムハンマド様の一族にお恵みをお与えください、あなたが(私たちの敬愛する)イブラーヒーム様と、イブラーヒーム様の一族にお恵みをお与えになったように。諸世界において、あなたは称讃される御方、荘厳なる御方。
	右タスリーム (taslīm)	礼拝を終える挨拶を右側に顔を向けながら唱える	a ṣ ṣ a l ā m ' a l a y k u m w a r a h m a t u l l ā h i w a b a r a k ā t u h u (* 「wa-barakātuhu」がない事例もあり)	あなたに平安とアッラーの慈悲(と祝福)がありますように。
	左タスリーム	礼拝を終える挨拶を左側に顔を向けながら唱える	a ṣ ṣ a l ā m ' a l a y k u m w a r a h m a t u l l ā h i w a b a r a k ā t u h u (* 「wa-barakātuhu」がない事例もあり)	あなたに平安とアッラーの慈悲(と祝福)がありますように。

(出所) フィールドのデータをもとに筆者作成

(2) 有声・無声の問題

比較的容易だった身体動作の観察と比べて、困難を伴ったのは、サラールをおこなっている信徒が唱える文言の確認であった。多くの場合に、動作の節目ごとに唱えられる「アッラーフ・アクバル（Allāhu akbar アッラーは偉大なり）」を除くと、文言の大半が声に出さずに唱えられるからである。サラールが有声でおこなわれているのか、無声でおこなわれているのか、どのような場合に有声であり、どのような場合に無声であるのかといった問題は先行研究ではほぼまったく言及されていなかった。ところが、実際に調査をおこなってみると、サラールの文言は、そのサラールが早朝、正午、午後、日没後、夜のいずれのサラールであるのか、義務のサラールか追加のサラールか、行為者が導師であるか否か、行為者が男性であるか女性であるかによって、有声か無声かが異なっていることが明らかになり、有声の場合でも声量や、どの文言が実際に有声であるのかはさらに微細な差異が存在することがわかった。

また、黙ってサラールをしているように見える場合でも、それは心の中で祈りの言葉を唱えているのではないことも判明した。「無声（sirr）」とは他者に声が届かないことであり、サラールをしている者のすぐ近くまで寄れば、口の中で唱えている言葉を聞くことも可能であった。他者に聞こえない程度で声で唱えられていた場合には、サラール後に何を唱えたか声に出して再現してもらうこともおこなった。

有声・無声について、文言ごとの別をまとめたのが表2である。声量には若干の地域差や個人差が見られるが、「必ず有声」の文言と「必ず無声」の文言の組み合わせには差異がなく、全体を貫くコンセプトは共通しており、その共通する結果を表示した。ここからは、第一に有声サラールの文言がすべて均一に「有声」なわけではないこと、すなわち、有声サラールの文言の中にも決して有声とならない文言と有声になりうる文言とがあることがわかる。さらに、一口に「有声」といっても、1回のサラールの中で、文言ごとに声量には強弱がつけられていること、動作の節目を示すタクビール（takbīr「アッラーフ・アクバル」と唱える）とサラールの終了を示す右タスリーム（taslīm「アッサラーム・アライクム」と唱える）が抜き目出て有声であること、女性の方が男性に比べて総じて声量が少ないこと、女性の場合は集団サラールの導師（女性だけでサラールする場合の導師のこと）であっても声量はそれほど大きくないことなどが読み取れる。

表2 サラールの文言ごとの有声・無声の別

文言／動作	有声サラール						無声サラール					
	個人		集団				個人		集団			
	男	女	導		従		男	女	導		従	
			男	女	男	女			男	女	男	女
意図表明	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
聖化のタクビール	○	△	◎	○	○	△	×	×	○	△	×	×
開始のドゥアー	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
加護祈願	△	△	△	△	×	×	×	×	×	×	×	×
「開扉章」	○	△	◎	○	×	×	×	×	×	×	×	×
タアミーン	○	△	△	△	◎	△	×	×	×	×	×	×
バスマラ	△	△	△	△	×	×	×	×	×	×	×	×
任意の章句	○	△	◎	○	×	×	×	×	×	×	×	×
移行のタクビール	○	△	◎	○	×	×	×	×	○	△	×	×
屈折礼中のタスビーフ	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×

文言／動作	有声サラ						無声サラ					
	個人		集団				個人		集団			
	男	女	導		従		男	女	導		従	
			男	女	男	女			男	女		
タスミーウ	○	△	◎	○	×	×	×	×	○	×	×	×
タフミード	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
移行のタクビール	○	△	◎	○	×	×	×	×	○	△	×	×
平伏礼中のタスビーフ	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
移行のタクビール	○	△	◎	○	×	×	×	×	○	△	×	×
平伏礼合間のドゥアー	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
移行のタクビール	○	△	◎	○	×	×	×	×	○	△	×	×
平伏礼中のタスビーフ	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
移行のタクビール	○	△	◎	○	×	×	×	×	○	△	×	×
タシャップド	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
イブラーヒームの祈り	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
右タスリーム	○	△	◎	○	○	△	×	×	○	△	×	×
タスリームの続き部分	△	△	△	△	△	△	×	×	×	×	×	×
左タスリーム	△	△	△	△	△	△	×	×	×	×	×	×
タスリームの続き部分	△	△	△	△	△	△	×	×	×	×	×	×

*ただし、有声サラの無声ラクア（マグリブの第3およびイシャーの第3、4ラクア）は無声サラと同じである。

導=導師

従=導師の後ろについて従う者

◎=大音量

○=十分な音量

△=聞こえるか聞こえないかくらいの音量

×=ほとんど聞こえないもしくはまったく聞こえない

(出所) フィールドのデータをもとに筆者作成

当事者たちの認識においては、サラ自体が有声 (jahr)・無声 (sirr) に分けられる。その結果が表3である。第1、第2ラクアの中には、自己の判断によって有声にすることができる文言があり、その文言を有声にしているものが有声サラ、無声でおこなうものが無声サラとなる。つまり、有声サラであっても無声サラであっても、第1、第2ラクア中の有声にできる部分以外の文言、および第3、第4ラクアは、常に無声である。また、有声サラであっても、特に女性が個人でおこなう場合は、最初から最後まで無声でおこなわれることは少なくない。よって、「有声サラ」とは、実際には「第1、第2ラクア中のある特定の文言を、有声にしてもよいサラ」という意味である。どのサラが有声サラであり、どのサラが無声サラであるかも、地域によって差異が見いだされなかった点である。調査をおこなった地域については、有声・無声の区別についての実証がなされたとされる⁴³⁾。

43) サラは、集団でおこなわれる際に導師を立てるために、時として、人類学者からは専門家（聖職者）の領分で執行される儀礼と見なされることがある。一般信徒は導師に従ってやっており、文言を唱える必要がない、もしくは厳密には文言を唱えられないと考えられていることがある。サラの文言が古典的な正則アラビア語であるため、特に非アラビア語圏の一般信徒がそれを唱えることができないと予見されている場合は多い。本項で見たように、筆者が複数の地点で調査をおこなった限りでは、導師と導師以外の人の間に生じる差異は、声量の大きさの違いであって、唱える唱えないの違いではないことが確認された。また、人びとは常に集団サラに参加するとは限らず、女性であれば個人でサラをおこなうことも多かった（個人でおこなう際には、一人で文言を唱えていた）。

表3 有声サラール・無声サラールの別

	全体の識別	第1ラクア	第2ラクア	第3ラクア	第4ラクア
ファジュル礼拝	有声サラール	有声	有声		
ズフル礼拝	無声サラール	無声	無声	無声	無声
アスル礼拝	無声サラール	無声	無声	無声	無声
マグリブ礼拝	有声サラール	有声	有声	無声	
イシャール礼拝	有声サラール	有声	有声	無声	無声

(出所) フィールドのデータをもとに筆者作成

3. サラールの地域的・個別的な差異

(1) 差異の判定

イスラーム圏を対象とする研究者は誰でも、イスラーム圏が多様であり、たとえばヨルダンのムスリムとインドネシアのムスリムが非常に異なっていること、さらに同じ国であっても地域差、文化差が存在することを知っている。しかし、祈りについては、特定の地域に固有の聖者崇拝など、イスラームの祈りとしては周縁に位置するものに焦点が当てられることはあっても、サラールに関して地域横断的な研究によって全体像が明らかにされることはなかった。

しかし、本研究の調査によって、次の点が明らかとなった。サラールが大枠において、地域横断的に確認しうる共通性を有していること。これが実際に採集された事例の比較から言えることが判明した。それにもかかわらず、細部における多様性、差異が数多く存在することが確認された。

サラールの実践を規範的に研究するならば、法規定に定められていることとの合致・非合致、規範(あるべきサラール)からの遠近を基準として、記述することができる。しかし、規範的に記述しないためには、別の方法をとる必要があり、本研究では、「共通」、「バリエーション」、「誤り」から、サラールの具体的な実態を記述する方法をとった。

サラールの動作や文言が、ある部分は「共通」であり、「差異」が観察された部分のうちの、どれが「バリエーション」であると言え、どれは「バリエーション」とは言えず、「誤り」と見なされるのか、その判定は難しい。たとえば、座礼時に上体が右側に傾斜しているのが確認された場合、第一に上体が傾斜していない事例と、傾斜している事例は、サラールのやり方が「異なっている」、「共通ではない」と見なすのか否かが問題となる。次に、垂直と傾斜の線引きはどこまでできるのか、極端なことを言えば、傾斜の角度が何度以上であれば、傾斜であり、何度未満ならば垂直に含めるのか。あるいは、ある角度以上の傾斜であっても、20度の傾斜と40度の傾斜は、同じ傾斜と見なすのか、角度に何度以上の開きがあれば、その差を有意と見なすのか。

その基準はひとりの観察者が明確に設定できるようなものではないが、本稿では表1にまとめたものが、筆者が「共通」と見なした部分である。観察の地点を増やし、特にシーア派などの地域の事例が入ってきた場合には、「共通」領域の境界は、やや狭まる可能性も出てくるが、さしあたり確定した「共通」部分を表1で確認されたい。

「共通」部分に対して、「差異」が観察された細部について、本項で取り上げる。「差異」には「バリエーション」と「誤り」とが混ざっているが、観察された差異の中で、「バリエーション」と「誤り」の判定はどのようにおこなうことができるのか。結論を先に言うと、「バリエーション」と「誤り」の境界は、はっきりと引くことはできない。本研究の立場は、実際におこなわれているサラールを収集・調査することであるから、規範主義的な観点からは「誤り」であっても、それを「誤り」と見なす必然性はない。しかし、無数に存在しうる個々人の差異をどこまで取り込むのかは、十分考慮する必要がある。この点に関するもう1つの問題は、規範的な観点からではなく、当事者たちの間

の共通認識に照らして「誤り」とされるような差異をどう考えるかという点である。

この問題はヨルダン、パレスチナでの調査中に解消の手がかりを得た。というのは、サラーの実践者たちが自分が理解している「正しい」動作と異なる他者の動作を訂正する場面に出会ったからである（たとえば、下に挙げるサラーの差異の3の直立礼時の手の組み方）。他の調査地でも、同様の傾向が看取された。少なくとも、個々人の差異が他者から「誤り」と見なされる場合は、何らかの「介入」が予想されることが判明した。つまり、たとえば集団サラーの際に個人差が見られる上に、それが他者から「介入」を受けないとすれば、その差異は容認されている＝他者から「誤り」とみなされる差異ではないと判断しうるのである⁴⁴⁾。

また、文言の発音について言うならばその良し悪しには個人差があり、ジャワのある村のように特定の言葉の「間違った」発音が全村に普及している場合もある。実証主義的であろうとする限り、サラーのこのような差異を「バリエーション」と見なすか、「誤り」と見なすかの判定は微妙で難しい問題である。参与観察者が勝手に間違いだと言えないのは当然であるし、外部の人間がほかの地域のモデルと比べて、「間違っている」といったとしてもその意見がそのまま受け取られることはない。

たとえばある村でサラーのやり方に関して、観察者が村民に間違っているのではないかと聞いてみても村で一番の知識のある人が間違っていないと言うため、話はそこで終わってしまう。しかし、村民全員が正しいと言っているからそのやり方は正しく、従って「誤り」ではなく「バリエーション」の1つと見なせるかというところはならない。なぜなら、村の外部からキアイ（すなわちクルアーンが正しく誦め、よりしっかりと知識を持った人物）がやって来た時には、そのやり方が正されることが容易に予想されるからである。かといって、村民の単なる「事実誤認」として還元できる単純な問題でもないように思われる。

ある実践を間違っている／間違っていないと言え、「誤り」と「バリエーション」の判定がある程度可能になっているのは、当事者の中に知識をめぐるヒエラルキーが存在しているためである。その場その場においてより知識が高いと見なされる者がある実践を「それは間違っている」と言い出すから間違いだと言える。村全体で間違った発音をしている場合であっても、「村には村ごとのサラーのしきたりがある」といった「誤り」を正当化するような言説は存在していない。村のイマームが「正しい」という時も、ほかの村や首都でおこなわれている実践との違いを踏まえた上で、「我々の村はこれで正しい」と主張しているわけではない。そして、その際に間違いであるとか間違いではないとか、これでいいのだといった判断は日常の実践であって、どこかの書物に書いてあることではない。

(2) 具体的な差異と差異が生じる原因

観察されることが多い差異の中から次のような具体的な点が挙げられる。

- 1) 聖化 (tahrim) のタクビール (サラー開始のタクビール) の際の手上げの手の高さ、耳と指の接触の有無
- 2) 直立礼時の両足の間隔
- 3) 直立礼時の手の組み方、位置

44) 一般信徒が、他人に対して面に向かって相手のサラーのやり方を「誤っている」と指摘したり矯正しようとしたことはそれほど頻繁ではない。サラフィー主義の人たちが、そのような言動をとっていることが複数の地域でしばしば観察された。ただし、それは、多数派の人びとの「伝統的な」やり方に対して、批判的に「誤っている」と断じているのであって、個人の誤りを直そうとする場合とは意味が異なる。

- 4) 直立礼から屈折礼への移行時の衣服の引き上げ、膝の軽い屈折の有無
- 5) 移行のタクビール時の手上げの有無、上げるタイミング
- 6) 移行のタクビール時の手上げの手の位置、手の形
- 7) 屈折礼時の両手の平の位置、指の開き方
- 8) タフミード (tahmīd 「ラッバナー・ラカル・ハムドゥ」 と唱える) 直後のドゥアー挿入時の手上げ
- 9) タフミード直後の直立礼で手を組むか否か
- 10) 平伏礼時の足の形
- 11) 平伏礼時の手の位置、肘の高さ、胴体と腕の距離
- 12) 平伏礼合間の座礼時の静止の有無
- 13) タシャフド (tashahhud 座礼の時に唱える文言を唱える) の際の右手の形および右手人差し指の動かし方
- 14) 座礼時の足の置き方
- 15) 最終ラクアの座礼時の足の置き方、身体の傾斜
- 16) 隣の間との距離、身体間の接触の有無
- 17) サラールの参加者同士の終了後の挨拶の有無、挨拶をする場合の仕方

これらの差異が何によって生じているのか。実際にサラールをおこなっている当事者に、なぜそのやり方でサラールをしているのか、あるいはなぜ隣の人と互いに少し異なったやり方をしているのかについて質問をしても、答えが得られないため、差異の原因を探る作業は困難であった。当事者は多くの場合に「われわれはみなスンナに従ったやり方だ（だから正しい）」といったように自分たちのやり方の正当性について説明ないしは主張をするだけであった。また別の地域で観察した事例との間に見られる違いについて質問してみても、違いが存在すること自体を信じてもらえないのが普通であった。

もちろん、すべての差異に原因があると言えるわけではないであろう。以下では、推測できた限りの原因について記述したい。最初に想定されるのは、地域差と個人差である。明らかに地域差と思われる例は、集団サラールにおいて、直立礼時に隣の間と身体を接触させるかどうかという点が上げられる。つまり、並んだ人の肘と肘が接触する／しないという違いのほかに、非接触の差異の距離が 10 センチ程度、20 センチ程度と、度合いの違いも見られた。この差が偶発的なものではないことは、同じ場所で繰り返される個々のサラールにおいては同様の距離が保たれていることから確認された。非接触の差異の距離が一番大きかったのは中央ジャワで採集した事例であった。20 センチほども離れている例は同じインドネシアのジャカルタの各地でも見いだされなかったため、これは地域差と判断された。

ところが、地域差と解釈できない場合も発見された。たとえば、集団サラールを観察していると、インドネシアでは比較的全員の動作や形がそろっているのに対して、エジプトの、特にカイロでは一緒にサラールをおこなっている集団の中でも差異が多く観察されるため、個人差が存在するかどうか自体が地域差であるのかという論点も生じた。

地域差と個人差の次に想定されるのは、地域の法学的知識の構成による違いである。ただしこの想定はすんなりと出てきたわけではない。そもそも一般信徒に聞き取りをおこなっている限り、法学派についての言及は聞いたことがなかった。しかし、筆者がサラールのやり方や差異について頭を悩ませていると、人びとが「それならば」とある人を連れてきてくれることがしばしばあった。

たとえば、パレスチナ（ヨルダン川西岸地区）のヘブロン⁴⁵の村で調査をおこなっていた時には、村の人びとが一族の中の年長者で隣村に住んでいる、地域の法学者との対面を数日かけてセッティングしてくれたことがあった。一族の女性たちが二十人ほど集まったお茶会の場でムフティー（法学的な権威のある人物）に対面することができ、そこで質問をしてみるよう女性たちからうながされた。その村の人びとはみな筆者の疑問はおかしなもので、「サラーのやり方の違い」などは完全に眉唾な話題であるとの態度を見せていたため、筆者は再度その話題を口にするのが少しはばかられた。

しかし、カイロのアズハル大学に留学していた経験を持つというそのムフティーは、筆者がサラーの直立礼時の手の組み方の違いについて質問してみると、以下のように答えた。「それは耳にしたことがある。それはマズハブ (madhhab 法学派) だ。私はハナフィー学派だから、ほかの学派についてはあまりよく覚えていないが、おまえさんのいう違うやり方はマーリク学派のような気がする」。

村の人びとからマズハブやハナフィー学派という言葉聞いたことはなかった。ムフティーとの対面の後、村のある女性に以下のように聞いてみた。彼女はイスラームの知識やクルアーン⁴⁶の読誦に長けており、村の中でも一目置かれた人であった。「この村は、この一族はマズハブがハナフィーなの?」。彼女は「私たち村の人びとはハナフィーだとか何とかは知らないし、知らなくていい。あのムフティー（法学者）に従えばいい。あのムフティーはちゃんと知識を持っている」といった内容のことを言った。似たような経験はほかの地域でも繰り返起こった。

法学者への聞き取りから⁴⁵⁾、規範（法学派の違い）が実践に影響を与えていることがわかった。ただし、II節の2項でサラーの実践を規範に還元することはできないと述べた通り、このことを法学派の違い（規範の問題）に還元することはできない。むしろ、ジャカルタや中央ジャワの集団サラーでの動作が比較的揃っており、あるいはカイロでは個人差が目立つといった地域間の違いは、法学派そのものの違いではなく、「地域の法学的知識の構成」の違いと考えた方がよいと思われる。地域によって法学的知識の構成に違いが出るのはなぜかといった問いは、子どもたちが親や教師からどのようにサラーを学んでいるかといった習得の過程についての問いと同様に重要である。

地域差または個人差と当初考えられた差異のいくつかは、(1) 地域の法学的知識の構成による差異、(2) 1つの法学派の中でも規定に幅があるための差異、(3) 男女において規定に違いがある場合の差異（たとえば、座礼時の足の置き方は男女で形が異なっている）のいずれかに起因するのではないかと推定された。しかし、さらに考察を進めると、すべての差異が法規定や男女差に起因するわけではないとの予想が出てくる。たとえば、おぼろげながら共通部分と差異が見られる部分が把握できると、数が少なく、また他との違いが際立っているためであったためか、直立礼時に足が隣の人の足とぴったりくっつくまで広げている人や直立礼時のたびに足を開き直す人の事例が目につくようになった。この実践が何に起因するのか探っていく中で、中東でも東南アジアでも都市部において広がっているサラフィー主義の影響が考えられた⁴⁶⁾。一方、現段階で判明した限りでは、身体間を20センチほども空ける中央ジャワの農村の事例はサラフィー主義の影響にも因らず、上述の(1)～(3)のいずれの理由にも当てはまらなかった。以上見てきたように、サラーの実践には一定の共通性がある一方で、多数の差異が観察される。

45) エジプトおよびインドネシアの法学派については、現地のイスラーム法学者に教示を受けた。

46) サラフィー主義は、サラフ（初期世代）に帰帰することを主張する考え方で、従来の法学派とは異なる法解釈をすることも少なくない。ヨルダンやエジプトのフィールドで、年齢の比較的若い層にしばしば見受けられた。

V. サラールの文言における聖典の関与

前節において、サラールの外面的なありようを記述した。本節と続く VI 節では、さらに一步踏み込んだ理解の構築をめざし、サラールの文言における聖典の関与の度合いについての分析と、サラールの内的な意味をめぐる探究をおこなう。

フィールドにおいて、サラールに関する聞き取りをおこなった際に聞いた当事者の語りの中から、2つの問題が浮かび上がってきた。1つは、サラールの具体的なやり方や文言、動作に関して当事者たちとやりとりしている際に、頻りに発せられた言葉である。「それはスンナだ」、「スンナだから従っている」、「スンナにもとづいている」といった表現である。「スンナ (sunna)」とは預言者ムハンマドの慣行を指し、サラールに関する語りの中では、実践者が事実おこなっているような形でサラールをおこなっていることの理由づけとして出されていた。

この繰り返し口に出された「それはスンナである」という言葉は、「それは慣習である」という、人類学者を悩ませた例の言葉 [杉島 1997: 243] を連想させる。だが、この2つは同じであろうか。人類学者が「未開」社会の儀礼についてたずねた際に起こったことが、ムスリム社会でも起こったと言えるのであろうか。本節では、この問題について扱う。

他方、フィールドでは、サラールとして構築された儀礼の内実、内的意義や意味、当事者がサラールの意味をどうとらえているのかといったことを引き出そうと考え、サラールの内的な意味についての聞き取りもおこなった。その際に直面したのは、中東であっても東南アジアであっても、ムスリム社会の人びとはサラールについて語らないという事実であった。これも、多くの人類学者が聞いた「そんなことは知らない」 [杉島 1997: 243] という返答のいちバリエーションなのだろうか。この問題については、本節に続く VI 節で論じる。

1. サラールの典拠としてのクルアーン

ある儀礼について、「それは慣習である」と言われると、人類学者が「それが慣習であること」の解釈をおこなう。たとえば、彼らの「慣習」を構成的規則（サール）によって説明するやり方およびそれに対する検討 [杉島 1997: 252-258; 浜本 2001a; 2001b] がある。その中で、本研究とのつながりから着目されるのは、起源の軽視や関係のなさについての指摘である。

浜本は、ケニア海岸地方のドゥルマの人びとの「キドゥルマ(ドゥルマのやり方)」の分析において、以下のように書いている。すなわち、「起源の問い自体が実に軽々しく扱われている。大部分のキドゥルマにおいては人々は起源などそもそも問題にしていないうし、この2つの話〔母と息子の性関係の禁止と、屋敷に持ち込まれたものを屋敷の秩序に正しく組み込む儀礼的性交手続き〕にしても起源が本当に問題なわけではない」 [浜本 2001a: 219]、「大部分の『ドゥルマのやり方』については、そもそもその起源が語られることすらない。問うても、せいぜいわれわれの祖先が『置いた』のだという答えが返ってくるだけである」 [浜本 2001a: 224]。

ここから、「起源」あるいは「典拠」が、「慣習」をめぐる問題としては浮上してこないこと、「起源」や「典拠」によって、「慣習」を説明することができないことがわかる。「慣習」はそれ以上にさかのぼりようがないために、何らかの規則の仕組みとして、外側から説明してやらなければならない。

これは、ムスリム社会における場合とは、対照的であるように思われる。なぜなら、ムスリム社会では、「起源」や「典拠」への言及や参照が頻繁であったからである。「スンナ（預言者の慣習）である」という言葉は、それだけでは止まらない。人びとは、サラールには典拠となる存在があるこ

とを知っており、典拠が何であるかを挙げる事ができる。一般信徒が、具体的な典拠を挙げることは多くはないが、少し知識がある人は、ある動作の典拠がクルアーンやハディースにあると明言する。さらには、その典拠となっているクルアーンの章句の場所（「何章の中」、あるいは「何章の何節」）や章句そのもの、ハディースの内容を言える人もいる。これらは、特に特殊な知識というわけではない。さらに高度な専門家（ウラマーなど）にたずねれば、すべての具体的な動作、文言の典拠を挙げてくれる。

従って、イスラームの「スンナ（慣習）」は、「起源」や「典拠」へのレファレンスを持った「慣習」であることがわかる。そこで、儀礼の「慣習」をめぐる問題は、典拠、あるいはソースに関する探究となる。

典拠として指し示されるテキストを集めていくと、それらは、複数の種類のテキストから成るテキスト群であることがわかる。サラーに関して、典拠として明示的に挙げられるものは、クルアーンとハディース（預言者言行録。その内容がスンナ）である。実際に言及されるのは、分量的にはハディースの方が圧倒的に多い。当事者たちの言葉を聞いている限りでは、サラーの細目はハディース＝預言者のスンナによって定められているという印象が得られた。

サラーの典拠として指し示されるテキスト群の、全体の分析をおこなうことは、別稿に譲りたい。ここでは、その出発点としてまずクルアーンに焦点を絞り、典拠の1つ1つが、クルアーンか、クルアーン以外かによって分析をおこなった。また、典拠は、文言や動作をはじめ、時間帯や服装、場所等に至るまで、サラーのあらゆる側面に対して挙げられる。本節では、対象を文言に限定した。以下に、具体的な分析と結果を提示する。

2. 関与の度合いについての分析

表1の「文言」の欄には、有声・無声を問わず、サラー中に唱えられている文言が記されている。実際にサラーがおこなわれる際の最小限の単位となる2ラクア分を分析の対象とすると、81文、400語程度の分量で⁴⁷⁾、これらの文言を一文ずつ、典拠がクルアーンか、クルアーン以外か、クルアーンであるならばその関与の度合いはどの程度であるのかを調査した。それをまとめたのが表4である。

動作などとは異なり、文言の場合は、クルアーンがある文言を唱えることの典拠として挙げられるだけではなく、唱える文言自体がクルアーンからの引用である、という2重のかかわりを持つ。そこで、関与の度合いは、2つの尺度の組み合わせで測定することになる。1つはサラーの文言の中にクルアーンの章句からの引用がどのくらいあるのかであり、もう1つはその文言を唱えるようにとの指示・命令がクルアーンの中に見られるかどうかである。

表4 サラーの文言ごとのクルアーンの関与の度合い

文言数	文言	関与パターン
1	Allāhu akbar	⑤
2	subhānaka-llāhumma wa bi-ḥamdika,	③
3	wa tabāraka-smuka,	④
4	wa ta'ālā jadduka,	④

47) 共通している部分を数え、バリエーションは含めない。文の数は、任意のクルアーンの章句を誦む箇所は通常は3節よりも長い章句が誦まれており、ここでは最小の数を探って3文とした。この箇所は必ずクルアーンの章句がそのままの形で引用されるため、3文以上の事例では①の割合がさらに高くなる。語数については、任意のクルアーンの章句を誦む箇所がどの章句であるかによって合計が異なってくる。任意の章句以外の語数が352語で、もっとも短い章句のうちで、非常に多くの事例において誦まれていた「純正章」であれば18語、「人びと章」であれば22語となるので、その合計で400語前後となる。

文言数	文言	関与パターン
5	lā ilāha ghayruka	④
6	a'ūdhu billāhi mina-shshayṭāni-rrajīm	①
7	(1)bismillāhi-rraḥmāni-rraḥīm	①
8	(2)al-ḥamdu li-llāhi rabbi-l-'ālamīn	①
9	(3)arraḥmāni-rraḥīm	①
10	(4)māliki yawmi-ddīn	①
11	(5)īyāka na'budu wa īyāka nasta'īn	①
12	(6)ihdīna-ṣṣirāṭa-l-mustaqīm	①
13	(7)ṣirāṭa-lladhīna an'amta 'alayhim ghayri-l-maghdūbi 'alayhim wa la-ḍḍālīn	①
14	āmīn	⑥
15	bismillāhi-rraḥmāni-rraḥīm	①
16,17,18	(任意の章句)	①①①
19	Allāhu akbar	⑤
20	subḥāna rabbiya-l-'azīm	①
21	subḥāna rabbiya-l-'azīm	①
22	subḥāna rabbiya-l-'azīm	①
23	sami'allāhu li-man ḥamida	④
24	Rabbanā (wa) laka-l-ḥamd	④
25	Allāhu akbar	⑤
26	subḥāna rabbiya-l-a'lā	①
27	subḥāna rabbiya-l-a'lā	①
28	subḥāna rabbiya-l-a'lā	①
29	Allāhu akbar	⑤
30	Rabbi-ghfir lī	①
31	Allāhu akbar	⑤
32	subḥāna rabbiya-(a)l-a'lā	①
33	subḥāna rabbiya-(a)l-a'lā	①
34	subḥāna rabbiya-(a)l-a'lā	①
35	Allāhu akbar	⑤
36	(1)bismillāhi-rraḥmāni-rraḥīm	①
37	(2)al-ḥamdu li-llāhi rabbi-l-'ālamīn	①
38	(3)arraḥmāni-rraḥīm	①
39	(4)māliki yawmi-ddīn	①
40	(5)īyāka na'budu wa īyāka nasta'īn	①
41	(6)ihdīna-ṣṣirāṭa-l-mustaqīm	①
42	(7)ṣirāṭa-lladhīna an'amta 'alayhim ghayri-l-maghdūbi 'alayhim wa la-ḍḍālīn	①
43	āmīn	⑥
44	bismillāhi-rraḥmāni-rraḥīm	①
45,46,47	(任意の章句)	①①①
48	Allāhu akbar	⑤
49	subḥāna rabbiya-l-'azīm	①
50	subḥāna rabbiya-l-'azīm	①
51	subḥāna rabbiya-l-'azīm	①
52	sami'allāhu li-man ḥamida	④
53	Rabbanā laka-l-ḥamd	④
54	Allāhu akbar	⑤
55	subḥāna rabbiya-l-a'lā	①
56	subḥāna rabbiya-l-a'lā	①
57	subḥāna rabbiya-l-a'lā	①
58	Allāhu akbar	⑤
59	Rabbi-ghfir lī	①

60	Allāhu akbar	⑤
61	subhāna rabbiya-l-a'lā	①
62	subhāna rabbiya-l-a'lā	①
63	subhāna rabbiya-l-a'lā	①
64	Allāhu akbar	⑤
65	at-tahīyāt lillāhi waṣṣalawāt waṭṭayyibāt,	④
66	assalām 'alayka ayyuhan-nabī wa raḥmatullāhi wa barakātuḥu,	③
67	assalām 'alaynā wa 'alā 'ibādi-llāhi-ṣṣāliḥīn,	④
68	ashhadu allā ilāha illallāh	③
69	wa ashhadu anna muḥammadan 'abduḥu wa rasūluḥu	④
70	allāhumma ṣalli 'alā sayyidinā muḥammad	③
71	wa 'alā āli sayyidinā muḥammad	⑥
72	kamā ṣallayta 'alā sayyidinā ibrahīm	④
73	wa 'alā āli sayyidinā ibrahīm	⑥
74	wa bārik 'alā sayyidinā muḥammad	③
75	wa 'alā āli sayyidinā muḥammad	⑥
76	kamā barakta 'alā sayyidinā ibrahīm	④
77	wa 'alā āli sayyidinā ibrahīm	⑥
78	fī-l-'ālamīn	④
79	innaka ḥamīdun majīd	④
80	assalām 'alaykumwa raḥmatullāhi wa-barakātuḥu	③
81	assalām 'alaykum wa-rahmatullāhi wa-barakātuḥu	③

(出所) 筆者作成

章句の引用は「そのままの形で引用される」、「異なる形で引用される」、「引用がない」の3通りあり、指示の所在は「明示的な指示がある」と「明示的な指示がない」の2通りである。これをそれぞれ組み合わせると、6通りのパターンが存在することになる。それを示したのが表5である。

表5 サラーの文言におけるクルアーンの間与(類型)

指示の所在 文言の引用	明示的な指示あり	明示的な指示なし
そのままの形で	①	②
異なる形で	③	④
なし(クルアーン以外)	⑤	⑥

- ①: クルアーンの章句がそのままの形で引用されており(*完全一致、もしくは動詞から動詞、動詞から名詞の完全言い換え)、かつその言表行為への明示的な指示(命令)がクルアーンの中にある
- ②: クルアーンの章句がそのままの形で引用されており(*完全一致、もしくは動詞から動詞、動詞から名詞の完全言い換え)、かつその言表行為への明示的な指示(命令)がクルアーンの中にある(*概念の提示はある、もしくは模範の提示はある、もしくは指示関連一切なし)
- ③: クルアーンの章句が異なる形で引用されており(*完全一致のつなぎ合わせ、もしくは部分一致のつなぎ合わせ)、かつその言表行為への明示的な指示(命令)がクルアーンの中にある
- ④: クルアーンの章句が異なる形で引用されており(*完全一致のつなぎ合わせ、もしくは部分一致のつなぎ合わせ)、かつその言表行為への明示的な指示(命令)はクルアーンの中にある
- ⑤: クルアーンの章句は引用されておらず、かつその言表行為への明示的な指示(命令)がクルアーンの中にある
- ⑥: クルアーンの章句は引用されておらず、かつその言表行為への明示的な指示(命令)がクルアーンの中にある

(出所) 筆者作成

それぞれの文がどのパターンに当てはまるのかを調べた結果が表6である。クルアーンに明示的な指示がある文言は、全体の76パーセントである。クルアーンの章句がそのままの形で引用されているのが53パーセント、異なる形で引用されているのが26パーセントで、合計すると79パー

セントとなる。総じて言えば、指示の所在・引用ともに、サラールの文言のうち全体の7～8割にクルアーンが関与していることが明らかになった。

使用されている文言とその使用の指示との両方が、ともに明示的にクルアーンの中にあるパターンが非常に多く（53パーセント）、逆に、形を変えた引用の場合には、指示もクルアーンの中に明示されていない傾向がある（指示がある9パーセントに対して、明示的な指示が見いだされないのが17パーセント）。②の0という数値は、「完全な引用であるが、指示がクルアーンに存在しない」というパターンがないことを意味している。

表6 サラールの文言におけるクルアーンとの関与（集計結果）

指示の所在 文言の引用	明示的な指示あり	明示的な指示なし	小計
そのままの形で	① 43 文 (53%)	② 0 文 (0%)	53%
異なる形で	③ 7 文 (9%)	④ 14 文 (17%)	26%
なし（クルアーン以外）	⑤ 11 文 (14%)	⑥ 6 文 (7%)	21%
小計	76%	24%	81 文 (100%)

（出所）筆者作成

以上の分析から、当事者が「スンナである」と言った際の、「スンナ」に占めるクルアーンとの関与の度合いが、サラールの文言に関して明らかになった。「それはスンナである」と繰り返す一般信徒たちには、サラールの文言とクルアーンとの関係性が必ずしも明示的には認識されていない。しかし、分析の結果、サラールの文言のうちの約7～8割がクルアーンに依拠していることがわかった。

このことは、信徒たちの規範的な言説が、必ずしも実態を反映しているとは限らないことをも示している。しかも、これはクルアーンという規範的な聖典に関する言説であるから、規範と実践の関係が見かけ以上に複雑であることをも示唆しているであろう。

VI. サラールの内的な意味

1. 内的な意味をめぐる困難さ

IV 節ではサラールの外面的なありよう、V 節では、聞き取りから出てきた問題の1つ、すなわち、サラールの典拠の問題について述べた。本節では、もう1つの問題、すなわち、サラールの内的な意味をめぐる探究について記述する。

サラールの内的な意味、言い換えれば「ムスリムたちはサラールにどのような意味づけを与えているのか」という問いに対する答えは、何であろうか。サラールは祈りの中でも儀礼性が特に高く、おこなうべき時や身体動作、文言が厳密に定まっている⁴⁸⁾。そのため、個人の内面や心情、状況を直接的に反映する仕組みを持っておらず、動作や文言からはその内的な意味づけを把握することができない。

フィールドでは、サラールとして構築された儀礼の内実、内的意義や意味、当事者がサラールの意味をどうとらえているのかといったことを引き出そうと考え、サラールの身体動作や唱えられる文言な

48) 人類学における儀礼の定義は、細かい内容を見ればいくつものセットがあるが、「形式」という属性はおおむねいずれの定義にも含まれているように思われる。たとえば、清水は儀礼の外延を定めるための儀礼の特徴を5点挙げている。すなわち、(1) 宗教（「超越的世界」とそこに所在する諸存在との信仰）との関連、(2) 行為の形式性（ひとまとまりの行事としての一定の筋立て、個々の役割の個々の場面での行為の型づけ）と、同じ機会ごとの同型の反復、繰り返し、(3) 通過儀礼としての構成、(4) 体験の拡大、(5) 現実構成、である [清水 1988:118]。

どの収集が一段落したところから、内的な意味の聞き取りに重点を移した。研究者はフィールドにおいて、未知な「儀礼」に対して、まずそのやり方や規則についての知識を蓄えようとする。そうしているうちに、そのような知識だけでは不十分な気がしてくる。その儀礼の持つ社会的な機能や、それぞれの動作の持つ象徴性や意味についても明らかにしなければならないと考えるからである。杉島は多くの人類学者が経てきたこのようなプロセスを、自分自身の経験に則しながら簡潔に記述し [杉島 1997: 243-244、cf. 杉島 1990: 577]、さらに、儀礼研究の限界を以下のようにまとめている。

人類学の儀礼研究を主導してきたのは儀礼の表現する意味を問う象徴論的アプローチと儀礼のはたす機能を問う機能主義的アプローチであった。だが、多くの人類学者はこの2つのアプローチをものはやかつてのようには信頼していない。にもかかわらず、それにかわる強力なアプローチがあるわけではない [杉島 1997: 244] ⁴⁹⁾。

中東であっても東南アジアであっても、ムスリム社会で社会の成員からサラーに関する何かを聞き出すことは容易ではない。当初、筆者は特定の質問を用いずに、会話の中にサラーの話題を織り交ぜることでサラーに関する感覚や認識を自由に語ってもらうという非構造化面接⁵⁰⁾の手法を採用していた。

しかし、この手法ではサラーに関する語りを採集することがまったくできなかった。というのは、筆者が暗にサラーについて聞いたがっていることを察すると、相手は必ずと言ってよいほどサラーの手順について教えてくれようとしたからである。これは、筆者がサラーの詳しい行程についてすでに知っていることを承知している相手の場合でも同じことが起こった。筆者が懸命に手順等について聞きたいわけではないこと、それ以外のことが知りたいのだということを伝えると、手順以外に一体何を聞くことがあるのだ、まったく見当もつかないという反応をされ、それ以上話が進まないことばかりであった。その上、手順以外のことでサラーについてあれこれ語ることを不道德と見なしているような態度も伺えた。

次に、「意味 (マアナー ma'nā)」という単語を使って、「あなたの理解しているサラーの意味は何か」、「あなたにとってのサラーの意味は何か」という質問を取り入れてみることにした。すると、今度は質問の意味がわからないという反応を一瞬された後で、筆者が相手を攻撃したのだと誤解されてしまうことの繰り返しであった。それはおそらく、問われるはずのないサラーの価値を問題視し、それをおこなっている人間に対し異議を投げかけているととられたためである。初対面の人を相手にした時だけではなく、互いの中に信頼関係があり筆者が相手の信仰に対して異議を挟む意図がまったくないことを知っている親しい人間の場合でも、「意味」を問うことはきわめて攻撃的な質問として理解されていた。

誤解を解き、サラーのやり方ではなく、サラーの意義や価値を知りたいということを理解しても

49) 杉島が指摘したような儀礼研究の限界について、それを乗り越えようとさまざまな試みがなされている [田中 2004]。本研究において、人びとがサラーについて語らなかったという事実に対して、象徴論的アプローチ、あるいは機能主義的アプローチ、あるいはそれへの批判から出てきたさまざまな試みを直接的に援用せずに、やや回りくどいやり方をとったこと理由はいくつかある。1つは、それらの試みがいずれも、キリスト教、あるいは「未開」の宗教のいずれかに照準を合わせて構築されたものであり、結果としてイスラーム (およびユダヤ教) を度外視していることが挙げられる。そのため、イスラームに対して援用できるように再構築することは、今後の課題とせざるをえない。ある特権的な地位を与えられたテキストが、儀礼の典拠として存在しているような社会、膨大なテキスト群へのリフレクションを重要な要素とするフィールドを、人類学はまだ十分射程に入れられていない。

50) 非構造化面接は心理学に依拠した用語であり、固定した質問項目を含まない聞き取り調査の手法を指す。また、後掲の半構造化面接は、構造化面接と非構造化面接の中間のものである [ウィリッグ 2003(2001): 30-34]。

らえた場合には、出てくる話はサラールがイバーダート（‘ibādāt 信仰行為）の1つであることや、イバーダート全般に関する説明、イバーダートを通じて信仰心が高められるといった紋切り型な概説ばかりであった。

どう質問を工夫しても人びとは語ってくれない。最終的にたどり着いたのは、「叡智（ヒクマ hikma）」と「秘密・奥義（スイッル sirr）」であった。この言葉を最初に試した日は、モスクへ行きそこにたむろする老婆たちになぞねてみた。「サラールのヒクマとかサラールのスイッルとか、知っていますか」。1人の老婆が答えた、「サラールのヒクマって、何で平伏礼するのかとか、何で屈折礼するのかとか、そういうのさ？」。そうかどうかは知らなかったが、「そうです！ そういうのです！ 知っていますか」と意気込んでたずねると、老婆たちは声を立てて笑い、「そんなたいそうなことは知らないよ。偉い学者の先生が知ってるもんだよ」と言った。それ以降会う人会う人すべてにサラールのヒクマを知っているか聞いてみた。ほとんどの人が「ヒクマ」という仰々しい言葉に少し笑い、「動作の意味とか、ラクア数の意味とか、そういうのさ」と確認した後で、それは一般信徒は知らないもので専門の学者が知っている類の知識であると説明した⁵¹⁾。

以上のような試行錯誤から発見したのは、ムスリム社会には、個々人にとってのサラールの意義付けの語りが存在しないという、意外な事実である。当初、サラールはムスリムの大半がおこなう基本的な行為であり、日常的におこなうものであるからこそ、自分の生活にとっての意味や負担、好き嫌いなどの個人的な意義付けの語り豊富であるだろうと予想していた。しかし、結果はまったく逆で、人びとはサラールについての語りをほとんど持っていないことが判明した。

2. ヒクマ（叡智）と一般信徒の関係

では、ムスリム社会にはサラールについての語りは存在しないであろうか。人びとにとって、サラールについての個人的な観点からの語りはありえないが、サラールの背後に秘められた叡智についての語りはありえる。自分を含めた一般信徒はそれを知らないが、特別な人びとによって保持されたものとして、そのような知があることは知っているのである。それは、観察者が勝手に想定する「ありもしない知識」[杉島 1997: 244] というわけではない⁵²⁾。

ここで、サラールの意義を探るための2つの方向性が確認できる。1つは、「個人的な観点からのサラールの意義」ではなく、「個人の経験の中のサラール」についての聞き取りをおこなうことである。もう1つは、人びとがあると信じているところから語りを採集してくることである。

前者に関して、予備的な半構造化面接をジャカルタでおこなってみたところ、「サラール中にどのような気分になるか」や「サラールを一言で表すと何と言えるか」などの質問が被質問者を困惑させたのに対し、「初めてサラールをした時のことを覚えているか」、「昨日のテレビ・ドラマみたいに、自分の恋人や伴侶が自分がサラールするのを許さなかったらどうするか」、「5回の義務のサラールのうちのどのサラールが一番好きか」、「1人ですると集団でするとのだったら、どちらが好きか」といっ

51) 「ヒクマ」についての聞き取りはモスクにたむろする老婆たちを対象にしたものが最初であったが、その後の聞き取りの対象は特に特定の階層や職種に限定しておこなったわけではない。全体としてはそのような老婆からジャーリア学部やプサントレンの学生たち、高等教育を受けた者を含めて、教育水準はさまざまであった。

52) イスラームにおける知には「マアリファ (ma'rifā)」、「イルム (‘ilm)」、「ヒクマ (hikma)」の3種類がある。ここで扱っている「ヒクマ」は専門的には「叡智」を意味するが、聞き取りの際に一般信徒が使用した場合と、A師やAW師のように神秘主義の訓練を積んでいる専門家が使用した場合と、神秘主義を専門としない学者が使用する際には指し示すものは異なっていると考えるのが順当である。実際、法学書でもサラールの「道徳」と呼べるようなものが「ヒクマ」として議論されている。インドネシア語における「ヒクマ hikmah」は、より一般的な用語で「効用」のような意味になる。一般信徒が自らは語らない知として名指す「ヒクマ」は広義の意味でのヒクマで、そこには神秘主義的なヒクマ以外にも、「サラールの道徳」として説教などで説かれるものも含まれている。ただし、いずれのレベルのヒクマについても一般信徒が語ることは稀である。

た質問は答えられることが多かった。これらの聞き取りは、サラーをムスリムの生活や社会の中に位置づけ、コンテキスト化して理解することへとつながる⁵³⁾。

後者に関しては、サラーのヒクマがどこに保持されているのかをカイロで何度かたずねてみたところ、現職のエジプトの大ムフティー（最高法学裁定官）で、ウィットに富んだ説教で民衆の人気を集めている大学者の名前が挙がるが多かった。彼に直接聞き取りをおこなうことはできなかったが、彼が長官を務めるファトワー庁に所属する新進気鋭の学者で、特にサラーのヒクマに造詣の深い人に聞き取りをおこなう機会を得た。それとは別に、神秘主義教団（タリーカ）に所属している人びとは自分の教団の導師の名前を挙げることもあり、実際に神秘主義教団の導師に聞き取りをおこなう機会や、サラーのヒクマを書き記した教団内の非公開の文書を閲覧する機会も得ることができた⁵⁴⁾。

これらの機会を通じて明らかになったのは、サラーのヒクマとして語られるものの内容が予想以上に専門的で、その知の獲得の仕方が特殊であることである。たとえば、AW 師はその特殊性を以下のような言葉で表現した。

サラーがウンマに対して与えられたことのヒクマ（叡智）は、あなたはどこにも見つけることができないということを知っておきなさい。一般人であってもそれに近いものは、見つけることができるかもしれない。しかし、厳密にそれ自体を見つめることはできない。私の頭の中以外には（笑い）。そして、私の心の中以外には⁵⁵⁾。

また、神秘主義教団の導師である A 師は、数日にわたる聞き取りにおいて、サラー自体のヒクマ、イバーダート（信仰行為）のヒクマ、サラーの行程のヒクマ、ラクア数のヒクマ、有声・無声のヒクマを解き明かしていく中で、説明を中断し、強調して次のことを述べた。すなわち、こういったヒクマは書物を広げて探せばどこかに書いてあるような種類の知ではなく、神的なインスピレーションによって開示される知であるため、知りたい時に知りたいことを知ることができるような類の知ではないということである。A 師の口調はきわめて穏やかであったが、書物に書き留められて流通しているような知について聞くのと同じような態度で聞き取りをおこなっていた筆者を明らかにたしなめていた⁵⁶⁾。

AW 師や A 師の中に存在するようなヒクマは、必ずしも社会には流布しない。一般信徒はその知を獲得することがほとんどない。しかし、一般信徒に対し閉ざされているとも言い切れない。ヒク

53) ムスリムがサラーを習得するプロセスやその時期については、チュニジアの村でフィールドワークをおこなった鷹木やヨルダンの村で調査をおこなった清水の民族誌の中にも断片的な記述が見られる。たとえば鷹木は以下のように書いている。「礼拝の実践は、男女とも年輩者に多くみられ、青少年層は少ないが、しかしなかには中学生くらいから礼拝を習慣としている者もみられる。また親が子供に礼拝を強制するようなことはなく、また家族の一部の者の礼拝中に、他の者が特に神妙になるようなこともなく、礼拝者の前に立つなど邪魔となる行為は避けるが、会話などはそのまま続けられる」[鷹木 2000: 173]。一方、清水は村人にサラーのやり方を習った時期について尋ねている [清水 1992: 123-124]。サラーの習得プロセスに関連して、第 75 回東南アジア史学会研究大会 (2006 年 6 月、名古屋大学) のパネルが提示した「ムスリムはイスラムをどう学ぶのか」との問いが鮮烈である。ここで報告した人の多くは、東南アジアをフィールドに、サラーを含めたようなイスラームの知が教育の中でどのように伝達されているのかを継続して調査している。最新の成果に『変貌するインドネシア・イスラーム教育』がある [西野・服部 2007]。

54) エジプトでは多様なタリーカが広範に普及しており、カイロでも一般の人びとがタリーカに所属している事例が多くあった。ジャカルタや中央ジャワで聞き取りをおこなった際には「タリーカ」は時に否定的なニュアンスで語られ、タリーカの存在は一般的に浸透しているものではなかった。

55) 2005 年 3 月 31 日、ファトワー庁（カイロ）、筆者による AW 師への聞き取り。

56) 2005 年 3 月 31 日、マアディー（カイロ）、筆者による A 師への聞き取り。

マの一部は書物や、より一般的には説教を通じて社会に提示されていると考えられる。大衆向けの説教や講話などにおいて展開される語りを検討することによって⁵⁷⁾、大衆レベルにおけるヒクマの分析が可能と思われる。

VII. 結論

本研究では、カイロやジャカルタを中心とした複数の地域でフィールドワークをおこなった結果、ムスリムたちがどのようなサラールをおこなっていたのかを報告した。従来は法学書やハディースなどの規範的言説からサラールの基本型を抽出するのが通常の研究方法であったが、本研究は規範的言説からの抽出をおこなわず、実際に信徒たちが「何をやっているのか」を観察し記述することを、出発点とした。

その結果、ムスリムたちが実践しているサラールとは、文言の発声を伴いながら、よどみなく複数の種類の動作を繰り返すものであった。その文言はアラブ圏ではアラビア語で唱えられ、インドネシアなどの非アラブ圏でもアラビア語で唱えられていることが確認できた。

その外面的なありようは、人類学者からすると、地域差や個人差が大いに観察されるだろうと想定されるが、その予想に反して、調査をおこなった複数の地域の間で一定の共通性が見られることが判明し、観察した事例から最大公約数的な代表パターンを抽出できることがわかった。規範的言説の中からは必ず基本型が抽出できるのとは異なり、実際におこなわれている実践からパターンが抽出できる保証はなかったから、このことは大きな発見である。

また、細部については非常に多くの差異が観察された。それらの差異は、信徒たちによっては説明されないため、差異が何に起因するかを探ることは困難であった。しかし、探究の結果、地域差や個人差、男女差による違い、地域による法学的知識の構成の違いや法学派内の規定に幅があるために生じると推定される差異、近年に広がっている思潮（サラフィー主義）にもとづく推定される差異など、差異についてもその具体的内実についての理解が進んだ。

サラールの外面的なありようがひとまず記述されたあとは、一步踏み込んだ理解へと進む必要があった。そのため、本研究では、試行錯誤の中から2つの観点から調査を進めた。すなわち、サラールの文言における聖典の関与の度合いについての分析と、サラールの内的な意味をめぐる探究であった。サラールの具体的な内容は当事者たちによっては「スンナにもとづいている」と認識されており、サラールの文言とクルアーンの関係性は必ずしも認識されていなかった。しかし、サラールの文言における聖典の関与の度合いについての分析を通じて、文言についてはクルアーンへの依拠が全体の7割

57) たとえば、説教を録音した市販のカセットテープの中には、サラールを主題にしたものがある。これまでに、アラビア語のもの11本、インドネシア語のもの2本の内容を調べた。2002年7月～2005年9月のフィールドワーク時に市場に出回っていたもので、刊行年は（記載がないものもあるが）、1993年から2003年の間である。説教の題名と説教者の名前は以下の通りである。（1）アラビア語（イスマーイール・サーディク・アダウィー『サラールの道徳』、アムル・ハーリド『サラールにおける集中』、同『モスクでのサラール』、ムハンマド・ビン・ムハンマド・ムフタール・シャンキーティー『サラールにおいて集中すること』、ムハンマド・フサイン・ヤアクーブ『あなたのようにサラールをするべきか（1）～（2）』、同『なぜあなたはサラールをおこなわないのか』、ムハンマド・ハッサーン『サラールをおこなわない者』、アブドゥルハーミド・キシユク『サラールをおこなわない者』）、（2）インドネシア語（アブドラ・ギムナスティアル『集中したサラールで成功した人生を得る』、ムハンマド・アリフィン・イルハム『集中したサラールのためには何が必要か』）。サラールのやり方を、カイロ市内のマイクロバスの運転手に対して、懇切丁寧に教えている内容（ヤアクーブ）から、クルアーンやハディースを多数引用して高度な議論をおこなうもの（アダウィー）まで、程度には幅があるが、主張の核となる部分、根拠付けの様式や作法、繰り返される鍵概念等に大差は見られない。フィールドにおいて、サラールについての説教に対して聞いてみると、重要だ、大切なことだと力説される一方で、政府批判や社会情勢などと違って目新しさを持たない、内容が変わりばえしない、どちらかといえば退屈、飽きたなどといった反応も見られた。これらの説教に関する総合的な分析は稿を改めたい。

を超え、クルアーン以外への依拠がおよそ3割にとどまっていることが明らかになった。

また、内的な意味をめぐる探究を通じては、サラールをめぐる語りが一般信徒によってはなされないことが発見された。しかし、それは人類学でいわれる「ありもしない知識」ではなく、「ヒクマ」として特定の人に委託され、同時に一般信徒に閉ざされたものとはならず、部分的には説教や講話、あるいはタリーカを通じて社会に提示される類の知であるという仮説が得られた。

本稿では、以上のような結論が得られた。これによって、サラール研究の基盤が提示されたと考えたい。

なお、今後のねらいについて、若干の付言をするならば、サラール研究はイスラームにおける宗教儀礼の研究の一部をなすものである以上、サラールをサラール単独で理解するのではなく、サラールがムスリムの生活や社会の中に完全にコンテクスト化されて位置付けられるように、その解析を進める必要がある。イスラーム世界には、ムスリムたちが生きている生活世界が存在し、そこでは価値体系を含む文化の中に信条が深く根ざし内在化されている。サラール研究は、それらと深く結び合った信仰実践が持っている質を表出するものであろう。

筆者の構想するところでは、それは同時にサラールのみに留まらないイスラームの祈りの全体的な理解につながるべきであり、またムスリムの生活の中の日常のポエティックをめぐる探究を構成するものとなる。祈らない人、あるいは有神論的な枠組みを共有しない人を取り残したまま、人間には「見えないもの」について、飛躍をはらんだままに有神論的に直接語ることは可能である。しかし、そのやり方に留まらず、宗教の存在を自明視しない人びとを取り残さず祈りを理解し記述することはいかんにして可能であろうか。

III節の2項で記述したことを今一度思い出していただきたい。サラールの文言(言葉)が可能にする経験のありようへの気づきについて記述した。すなわち、「リアルタイムで起こるオンゴーイングでビビッドな神との逐次的で双方向的な会話」、「サラールをおこなう人間全員が口にする個別具体的な文言を媒介として成立する、神との文字通りの会話」への気づきである。そこでは、何がサラールの「敬虔な経験」を人に可能にするのか、サラールの経験のありようの解明に向けた端緒が得られた。

イスラーム世界の日常の言語世界の中には、信条を内在化させる「ポエティック」がある⁵⁸⁾。すなわち、日常の言語世界の中にありながら、「見えないもの」に関するある契機を含む言葉である。本研究で得た気づきをもとに、宗教が指定する「見えないもの」と人間の経験とを結びつける言葉について、検証を進めていきたい。

謝辞

九州大学の関一敏教授から宗教学的な祈り論に関するご教示をいただいた。深謝申し上げます。

本稿のためのフィールドワークのうち、2005年7～9月にインドネシアでおこなった調査は斉藤稜兒イスラーム研究助成基金研究助成によって可能となった。また、本稿は2006年度および2007年度日本学術振興会科学研究費補助金(特別研究員奨励費)の交付を受けておこなわれた研究の成果の一部である。関係者各位に深甚の感謝の意を表したい。

58) ここで使用しているポエティックという語はド・セルトーの用語に似ているように見えるが、その援用ではない。示唆を受けたのは、むしろ古代ギリシア哲学研究の井上忠の前半期の著作〔井上1974; 1980; 1988〕である。

引用文献

- 青木保 1997「儀礼という領域」青木保ほか(編)『儀礼とパフォーマンス』(岩波講座文化人類学第9巻) 岩波書店, pp. 1-19.
- 飯嶋秀治 2000「儀礼論再考——行為の適及的再編とその様式」『宗教研究』326, pp. 1-23.
- 磯前順一 2006「宗教研究とポストコロニアル状況」磯前順一・タラル・アサド(編)『宗教を語りなおす——近代のカテゴリーの再考』みすず書房, pp. 7-22.
- 井上忠 1974『根拠よりの挑戦』東京大学出版会.
——1980『哲学の現場——アリストテレスよ 語れ』勁草書房.
——1988『モイラ言語』東京大学出版会.
- ウィリッグ, カーラ 2003 (2001)『心理学のための質的研究法入門——創造的な探求に向けて』(上 淵寿ほか訳) 培風館.
- 大川周明 1992 (1942)『回教概論』中央公論社.
- 大川玲子 1997「イスティアーズの祈禱句に見られるクルアーンの受容に関して」『オリエント』40(1), pp. 90-105.
- 大久保幸次・小林元 1986(1938)「礼拝の型」『月刊回教圏(復刻版)』1(6), pp. 52-55.
- 梶原景昭 1994「儀礼」石川栄吉ほか(編)『文化人類学事典(縮刷版)』弘文堂, pp. 213-214.
- 片倉もところ 1979『アラビア・ノート——アラブの原像を求めて』日本放送出版協会.
——1991『イスラームの日常世界』岩波書店.
- 蒲生礼一 1958『イスラーム(回教)』岩波書店.
- 川村光郎 1987「戦前日本のイスラーム・中東研究小史——昭和10年代を中心に」『中東学会年報』2, pp. 409-439.
- 岸本英夫 2004 (1961)『宗教学』原書房.
- 小杉麻李亜 2005「クルアーン研究における文化装置論的アプローチ——プラチックとしての聖典」『コア・エシックス』1, pp. 15-27.
- 小林哲夫(ハッジ・オマル・フアイサル) 1941『回教の礼拝』.
- 小村不二男 1988『日本イスラーム史』日本イスラーム友好連盟.
- 斎藤剛 2005「イスラームの祈りのかたち——礼拝と祈願から」『月刊みんなぼく』29(1), pp. 8-9.
- 佐久間貞次郎 1928「イスラームの祈禱——Salat-ul-Islam」『日本及日本人』158, pp. 33-44.
- ジェイムズ, W. 1970 (1901-02)『宗教的経験の諸相(下)』(榎田啓三郎訳) 岩波書店.
- 嶋田義仁 2001「イスラームの『祈り』について——アフリカで考える」末木文美士・中島隆博(編)『非・西欧の視座』大明堂, pp. 55-80.
——2004「儀礼とエートス——『世俗主義』の再考から」池上良正ほか(編)『宗教への視座』(岩波講座宗教第2巻) 岩波書店, pp. 75-106.
- 清水昭俊 1988「儀礼の外延」青木保ほか(編)『儀礼——文化と形式的行動』東京大学出版会, pp. 117-145.
- 清水芳見 1992『アラブ・ムスリムの日常生活——ヨルダン村落滞在記』講談社.
——1993「イスラームの儀礼」『イスラーム世界』42, pp. 101-118.
- 杉島敬志 1990「リオ族における農耕儀礼の記述と解釈」『国立民族学博物館研究報告』15(3), pp. 573-846.

- 1997「承認と解釈——プラクティスとしての儀礼と社会のかかわり」青木保ほか(編)『儀礼とパフォーマンス』(岩波講座文化人類学第9巻)岩波書店, pp. 241-268.
- 2001「人類学的设计主義」杉島敬志(編)『人類学的実践の再構築——ポストコロニアル転回以後』世界思想社, pp. 226-245.
- 杉本良男 2001「儀礼の受難」杉島敬志(編)『人類学的実践の再構築——ポストコロニアル転回以後』世界思想社, pp.246-270.
- 2003「儀礼の受難——楞伽島綺談」『国立民族学博物館研究報告』27(4), pp. 615-681.
- 鈴木木弓 1995「祈りと信仰圏——信仰現象における中心と辺境」東北大学文学部(編)『社会と文化における中心と辺境(教育研究学内特別経費研究報告)』, pp. 79-84.
- 関一敏 1997a「罰と呪い」『創文』391, pp. 17-20.
- 1997b「キリスト教世界の祈りと呪い」『民族学研究』62(3), pp. 402-407.
- 2004「祝う・呪う・笑う」池上良正ほか(編)『言語と身体』(岩波講座宗教第5巻)岩波書店, pp. 298-317.
- 2006「呪術とは何か——実践論的転回のための覚書」『東南アジア・オセアニア地域における呪術的諸実践と概念枠組みに関する文化人類学的研究(平成16年度~平成17年度科学研究費補助金(基盤研究(C))研究成果報告書)』, pp. 84-105.
- 鷹木恵子 2000『北アフリカのイスラーム聖者信仰——チュニジア・セダダ村の歴史民族誌』刀水書房.
- 田中雅一 2002a「主体からエージェントのコミュニティへ——日常の実践への視角」田辺繁治ほか(編)『日常実践のエスノグラフィ——語り・コミュニティ・アイデンティティ』世界思想社, pp. 337-360.
- 2002b『供儀世界の変貌——南アジアの歴史人類学』法蔵館.
- 2004「儀礼とイデオロギー」小松和彦ほか(編)『文化人類学文献事典』弘文堂, pp. 741-742.
- 棚次正和 1997『祈りの現象学』(京都大学博士論文)
- 1998『宗教の根源——祈りの人間論序説』世界思想社.
- 東長靖 2002a「祈り」大塚和夫ほか(編)『岩波イスラーム辞典』岩波書店, p. 149.
- 2002b「イバーダート」大塚和夫ほか(編)『岩波イスラーム辞典』岩波書店, p. 149.
- 内藤智秀 1986(1931)「回教徒の祈祷作法」『民俗学(復刻版)』3(7), pp. 1-12.
- 1966「イスラム教徒の祈祷」『アジア・アフリカ文化研究所研究年報』1, pp. 3-8.
- 長場紘 2006a「内藤智秀——トルコ研究の先達」『アナトリアニュース』116, pp. 10-15.
- 2006b「大久保幸次と回教圏研究所(1)」『アナトリアニュース』117, pp. 16-20.
- 2007「大久保幸次と回教圏研究所(2)」『アナトリアニュース』118, pp. 16-20.
- 中村廣治郎 1971「ガザリーの神秘修行論——Dhikr と Du'a' を中心として」『東洋文化研究所紀要』53, pp. 101-180.
- 1972「ガザリーの神秘修行論(承前)——Dhikr と Du'a' を中心として」『東洋文化研究所紀要』57, pp. 215-301.
- 1982『ガザリーの祈祷論——イスラム神秘主義における修行』大明堂.
- 1998『イスラム教入門』岩波書店.
- 西野節男・服部美奈 2007『変貌するインドネシア・イスラーム教育』東洋大学アジア文化研究所・アジア地域研究センター.

- 浜本満 2001a 「対比する語りの誤謬——キドゥルマと神秘的制裁」 杉島敬志（編）『人類学的実践の再構築——ポストコロニアル転回以後』世界思想社, pp. 204-225.
- 2001b 『秩序の方法——ケニア海岸地方の日常生活における儀礼的实践と語り』弘文堂.
- フアイサル, オマル 1954 「イスラム教の礼拝勤行」『月刊インドネシア』91, pp. 6-12.
- 深澤英隆 2003 『『宗教』の生誕——近代宗教概念の生成と呪縛』池上良正ほか（編）『宗教とはなにか』（岩波講座宗教第1巻）岩波書店, pp. 23-54.
- 2004 『『宗教』概念と『宗教言説』の現在』島蘭進・鶴岡賀雄（編）『〈宗教〉再考』ペリかん社, pp. 15-40.
- 2006 『啓蒙と霊性——近代宗教言説の生成と変容』岩波書店.
- 福島真人 1992 「説明の様式について——あるいは民俗モデルの解体学」『東洋文化研究所紀要』116, pp. 295-360.
- 1993 「儀礼とその釈義——形式的行動と解釈の生成」民俗芸能研究会・第一民俗芸能学会（編）『課題としての民俗芸能研究』ひつじ書房, pp. 99-154.
- 1995 「儀礼から芸能へ——あるいは見られる身体構築」福島真人（編）『身体構築学——社会的学習過程としての身体技法』ひつじ書房, pp. 67-99.
- 本多勝一 1981(1967) 『アラビア遊牧民』朝日新聞社.
- 三田了一（オマル）1977 「礼拝の報償」『アッサラーム』9, pp. 44-49
- 1978a 「礼拝の報償（第2回）」『アッサラーム』10, pp. 48-53.
- 1978b 「礼拝の報償（第3回）」『アッサラーム』11, pp. 44-51.
- 宮本久雄ほか 2002 「祈り」大貫隆ほか（編）『岩波キリスト教辞典』岩波書店, pp. 96-97.
- 森伸生 2002 「サラート」大塚和夫ほか（編）『岩波イスラーム辞典』岩波書店, pp. 417-418.
- 湯川武・佐藤次高 1986 「儀礼と社会の慣行」佐藤次高（編）『イスラーム・社会のシステム』（講座イスラーム3）筑摩書房, pp. 183-222.
- 渡辺公三 1982 「病いの『語り』^{ディスタール}分析に向けてのスケッチ——カメルーン南部サンメリマにおける予備的調査報告及び見通し」『リトルワールド年報』4, pp. 1-29.
- 1983 「病いはいかに語られるか——2つの事例による」『民族学研究』48(3), pp. 336-348.
- 1993 「古代文学と人類学——テキストからフィールドへ」古橋信孝ほか（編）『古代文学とは何か』（古代文学講座1）勉誠社, pp. 208-219.
- 2003 「歴史人類学の課題」綾部恒雄（編）『文化人類学のフロンティア』ミネルヴァ書房, pp. 283-318.
- Beatty, Andrew. 1999. *Varieties of Javanese Religion: An Anthropological Account*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Becker, C. H. 1912(2006). "Zur Geschichte des islamischen Kultus," *Der Islam* 3, pp. 374-399. (A. Gwendolin Goldbloom tr. "On the History of Muslim Worship," in Gerald Hawting ed. *The Development of Islamic Ritual*. Aldershot: Ashgate, pp. 49-74.)
- Benthall, Jonathan. 2001. "Book Review: Parkin, David & Stephen Headley (eds). *Islamic Prayer across the Indian Ocean*," *Journal of the Royal Anthropological Institute* 7(3), p. 580.
- Bowen, John R. 1989. "Salāt in Indonesia: The Social Meanings of an Islamic Ritual," *Man (N. S.)* 24, pp. 600-619.

- Bowen, John R. 1993. *Muslims through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*. Princeton: Princeton University Press.
- Bowering, Gerhard. 2004. "Prayer," in Jane Dammen McAuliffe et al. eds., *Encyclopaedia of the Qur'an* vol. 4. Leiden/ Boston: Brill, pp. 215-231.
- Denny, Frederick M. 1985. "Islamic Ritual: Perspectives and Theories," in Richard C. Martin ed., *Approaches to Islam in Religious Studies*. Tucson: The University of Arizona Press, pp. 63-77.
- Fallaize, E. N. et al.. 1971(1918). "Prayer," in James Hastings ed., *Encyclopaedia of Religion and Ethics* vol. 10. Edinburgh: T. &T. Clarks, pp. 154-205.
- Gill, Sam D. 2005(1987). "Prayer," in Lindsay Jones et al. eds., *Encyclopedia of Religion* (2nd edition) vol. 11. Detroit: Macmillan Reference USA, pp. 7367-7372.
- Goitein, S. D. 1966(1959). "The Origin and Nature of the Muslim Friday Worship," in S. D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden: E. J. Brill, pp. 111-125.
- Graham, William A. 2006(1983). "Islam in the Mirror of Ritual," in Gerald Hawting ed. *The Development of Islamic Ritual*. Aldershot: Ashgate, pp. 349-367.
- Grunebaum, G. E. von. 1951. *Muhammadan Festivals*. London: Curzon Press and Rowman and Littlefield.
(伊吹寛子訳『イスラームの祭り』法政大学出版局, 2002年)
- al-Hajjār, Muḥammad. 1998. *Allimīnī Yā Ummī Kayfa Uṣallī*. 3rd ed.. Beirut: Dār al-Bashā'ir.
- Hawting, Gerald ed. 2006. *The Development of Islamic Ritual*. Aldershot: Ashgate.
- Headley, Stephen C. 2004. *Durga's Mosque: Cosmology, Conversion and Community in Central Javanese Islam*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Heiler, Friedrich. 1932(1918). *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion*, anon. tr., Oxford: Oneworld.
- Hurgonje, C. Snouck. 1923-27. *Verspreide Geschriften*. Bonn/ Leipzig: Kurt Schroeder.
- . 2007(1888-89). *Mekka in the Latter Part of the 19th Century: Daily Life, Customs and Learning. The Muslims of the East-Indian Archipelago*. J. H. Monahan tr., Leiden/ Boston: Brill.
- Katz, Marion H. 2002. *Body of Text: The Emergence of the Sunnī Law of Ritual Purity*. Albany: State University of New York Press.
- . 2005. "The Study of Islamic Ritual and the Meaning of Wuḍū'," in *Der Islam* 82(1), pp. 106-145.
- Kosugi, Maria. 2006. "Japanese Comprehension of Islam: An Inquiry on the Translation of the Qur'an from the Taisho Era to Contemporary Times," The 4th Forum for Korea-Middle East Cooperation and the 15th International Conference of the Korean Association of Middle East Studies, Seoul. (*Searching for a New Partnership with the Middle East: Comparative Perspectives from East Asia*, pp. 435-447)
- Lambek, Michael. 1993. *Knowledge and Practice in Mayotte: Local Discourses of Islam, Sorcery, and Spirit Possession*. Toronto/ Buffalo/ London: University of Toronto Press.
- Lane, Edward William (Edward Stanley Poole ed.). 2007 (1860), *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (the fifth edition) (reprint). [Whitefish]: Kessinger Publishing.
- Mauss, Marcel, 1909(2003), "La prière," in Victor Karady ed., *Les fonctions sociales du sacré*. Paris: Les éditions de minuit, pp. 357-524. (Leslie Susan tr., *On Prayer*. Durkheim Press)
- Meri, Josef W. 2004, "Ritual and the Qur'an," in Jane Dammen McAuliffe et al. eds., *Encyclopaedia of the Qur'an* vol. 4. Leiden/ Boston: Brill, pp. 484-498.

- Misawa, Nobuo and Akçadağ, Gökür. 2007. "The First Japanese Muslim, Shôtârô Noda (1868-1904)," in 『日本中東学会年報』 23(1), pp. 85-109.
- Mittwoch, Eugen. 1913. "Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus," in *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* 2, pp. 1-42.
- Monnot, G. 1995. "Şalât," in C. E. Bosworth et al. eds., *Encyclopaedia of Islam* (new ed.). Leiden: Brill, pp.925-934.
- Nakamura, Kojiro. 1990(1973). *Al-Ghazālī Invocations and Supplications* (revised ed.). Cambridge: The Islamic Texts Society.
- . 2001. *Ghazali and Prayer*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- Parkin, David and Headley, Stephen C. 2000. *Islamic Prayer across the Indian Ocean: Inside and Outside the Mosque*. Richmond: Curzon Press.
- Rifa'i, Moh. 1976. *Risalah: Tuntunan Shalat Lengkap*. Semarang: Pt. Karya Toha Putra.
- Segal, Robert A. 1998. *The Myth and Ritual Theory: An Anthology*. Malden/ Oxford: Blackwell Publishers.
- Syafi'i, Kh. M. 1999. *Penuntun Shalat untuk Perempuan*. Surabaya: Arkola.
- Wensinck, A. J. 1914(2006). "Die Entstehung der muslimischen Reinheitsgesetzgebung," in *Der Islam* 5, pp. 62-80. (A. Gwendolin Goldbloom tr. "The Origin of the Muslim Laws of Ritual Purity," in Gerald Hawting ed. *The Development of Islamic Ritual*. Aldershot: Ashgate, pp. 74-93.)
- . 1987(1927). "Şalât," in M. Th. Houtsma et al. eds., E. J. Brill's *First Encyclopaedia of Islam 1913-1936* (reprint) vol. 7. Leiden: E. J. Brill, pp. 96-105.
- al-Zuhaylī, Wahba. 2002(1984). *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh* (4th ed.). Beirut: Dār al-Fikr.