

クルアーンをテキストとする解釈学の可能性について

奥田 敦 (慶應義塾大学総合政策学部教授)

1. はじめに

アラビア語には、宗教、思想、文学などを中心にきら星のごとく名作があるにもかかわらず、日本語への翻訳は、近年徐々にその数は増えてきているとはいえ、決して十分なものとはいえない。

たとえば『アラビアン・ナイト』についていえば、岩波文庫に収められているのは、渡辺一夫氏によるフランス語版からの翻訳であったし、平凡社東洋文庫に収められているアラビア語原典からの翻訳は、前嶋信次氏だけではついに完了せず、池田修氏がその遺志を継いで4半世紀をかけてようやく完成し、1992年に出版にこぎつけている。アラビア語翻訳の難しさを示すには十分すぎる事例といえる¹。

宗教関係でいえば、イスラームの聖典《クルアーン》には、3種類の日本語訳がある。後述するように《クルアーン》は他の言葉に置き換えられた途端に、聖典すなわち神からの言葉であることをやめてしまう。クルアーンの内容理解に欠かせないのが、クルアーンの注釈書であるが、クルアーンの注釈書については、『2人のジャラルールによる注釈書』が中田考・香織氏夫妻の手による翻訳が近年出版されたが、コルトビーやイブン・カスウィールなどの古典的な注釈書も、サーブーニーなどの現代的な注釈書も邦語訳の出版には、まだ時間がかかりそうである。

クルアーンとともにイスラーム法において不易不動の法源をなす、ムハンマドの言行録である「ハディース」については、2大ハディース集である、ブハーリーとムスリムに、かなりすぐれた翻訳がある。しかしながら、正伝ハディース集には、その2つ以外に4つのものがあり、それら6つの正伝ハディース集のほかにも、マーリクの『ムワッタア』など3つを合わせた9つのハディース集がよく参照される。ハディースは、信者たちにクルアーンの理解についても、また日々の行動についても具体的な指針を与える。ハディース集には確かに重複が多いが、それでも翻訳の必要はいうまでもない。

このように、アラビア語から日本語への翻訳は、依然として黎明期にあるといわざるを得ないような状況である。その原因としては、アラビア語の難解さ、人材育成の難しさ、したがって専門家の不足などが簡単に想起できる。日本語とは、言語のすべての要素において類似性を持たないアラビア語である。アラビア語の専門課程を持たない大学で、翻訳に限らずアラビア語の専門家を育てるのは、本当に難しい。

しかしながら、アラビア語からの翻訳が思うように進まない理由は、アラビア語自体の難解さに端を発するものばかりではないように思われる。なぜならば、そこには、テキストと翻訳者さらには読み手までをも含めたところで、二つの言語が表象する世界あるいは世界観といったものの間に横たわるより根源的な問題が潜んでいると考えられるからである。

注

1 ただし、アラビアン・ナイトがアラブを代表する文学作品かといえば、疑問の余地がある。思想関係では、ガザーリー、イブン・タイミーヤといった中世紀のイスラーム学者たちの諸作品に翻訳がみられる。

2. 翻訳を寄せ付けないアラビヤ語 ～「アッラー」は「神」なのか

宗教書ではもちろん、アラビヤ語の日常会話でもよく用いられる言葉に「アッラー」がある。宗教書では、終局的な論拠としてクルアーンの聖句がひかれるが、たいていの場合、「アッラーは言った」という表現に続いて聖句がひかれるので、当然、「アッラー」という言葉の登場回数は増えていく。

日常会話でいえば、物事の真偽を確かめるときなどに使われる「ワッラーヒ（アッラーにかけて）」、食事でもお茶でも運転でも講義でも、何かを始めるときに使われる「ビスミッラーヒッラフマーニッラヒーム（慈愛周く慈悲深きアッラーの御名によって）」、事柄の成就を中心に、たとえ失敗したときにさえ用いられる「アルハムドゥリッラー（アッラーに賞賛はある）」、約束を行う際などに必ずといっていいほど付される「インシャーアッラー（もしもアッラーが望めば）」など、アッラーという言葉の登場回数は多い。

翻訳とのかかわりでいくつかみておこう。

たとえば、家族が客を迎えている食卓の描写で、食事をいただく際に客が「ビスミッラーヒッラフマーニッラヒーム」といい、食べている最中においしいかどうかを尋ねられて「おいしい」と答えたところ、「ワッラーヒ」と聞かれ、「ワッラーヒ」と答え、さらに、食べ終わったところで、「アルハムドゥリッラー」と答えたでしょう。

最初の「ビスミッラーヒッラフマーニッラヒーム」は、果たして「慈愛周く慈悲深きアッラーの御名によって」とすべきなのか、あるいは「いただきます」とすべきなのか。途中の「ワッラーヒ」のやり取りは、「アッラーにかけて?」「アッラーにかけて。」とすべきなのか、それとも「ほんとうですか?」「ほんとうです」とすべきなのか。最後の「アルハムドゥリッラー」も「アッラーに賞賛はある」とすべきなのか、あるいは「ごちそうさま」とすべきなのか。

これらの表現を、食事の最初と最後の挨拶であるにとらえれば、「いただきます」「ごちそうさま」で十分であるようにも思われるが、食事のときにもきちんと「アッラー」の名前を口にすると人々なのであるということを重視しようとするならば、言葉の本来の意味で訳した方がよい。食べ物を口に入れる前に「アッラーの御名によって（ビスミッラー）」、食べ終わったところで「賞賛はアッラーにある（アル＝ハムドゥリッラー）」。しかしながら、アッラーを日本人的な意味での「神」としてしか想起できないのであれば、残念ながら、ここを忠実に訳したばかりに、彼らの信仰の姿が日本語の読者の中で歪められないとも限らない。そうした懸念が集約的に顕われるのが、「アッラーフ・アクバル」という表現であろう。

これは「アッラーは偉大なり」あるいは「神は偉大なり」と訳される文章である。「アッラー」とは「(神の意) イスラム教徒の信仰する全知全能にして唯一の神」であると日本においても説明されるのであるが、たとえば、アッラーの唯一性というのがなかなか理解されないのではなからうか。唯一の神アッラーというと、イスラーム教徒にとっての唯一の神であって、様々に神がいる中で、アッラーという神を一つ選んで、唯一のものとして信仰の対象にしているという理解を払拭できないのではなからうか。キリスト教の神とも、ユダヤの神とも異なり、さまざまな宗教徒が信仰の対象として奉っている神々と同じレベルの、場合によっては人の形さえしているような神。アッラーがそのような神ではないという確証が日本語の話者にどれだけあるのか、それこそ疑問である。しかも、そうして想起されるような神について、それが「偉大である」となっているのである。したがって、「アッラーは偉大なり」という翻訳は、アッラーあるいはイスラームが、排他的で尊大、ときには狂信的であるイメージを引き出し

ねないのである。

アッラーについての正しい理解は、この表現にも手掛かりがある。「アッラーフ・アクバル」の「アクバル」は、「カビール」（大きい）という言葉の比較級あるいは最上級の形である。比較の対象が明示されておらず、かつ、定冠詞などによる限定からも免れているため、言語に忠実に訳せば、「アッラーはほかの何にもまして大きい」となる。私たちが最も大きいと思うものに、たとえば、宇宙があるが、それよりもアッラーの方が大きいのである。宇宙より大きい存在が、宇宙内の存在として、つまり時空の仕切りの内において何らかの場所を占め、神と称されているものと比べられるわけがない。

アッラーを説明する聖句の中に、《最初の方》（鉄章）、《最後の方》（同）がある。宇宙が始まる前より存在し、宇宙が消滅した後でさえも存在する存在。それがアッラーなのである。宇宙の膨張の外側には、時間や空間の存在を想定することができない。つまり、宇宙の始まりの以前から、そして消滅の以降まで、時空を貫いて存在するのがアッラーなのである。時空を貫いているからこそ、《表に現れる方》《内側にいらっしゃる方》という説明も理解できる。

ところで、時空を貫いているということは、したがって時空で区切られることもない。アッラーが偶像になじまず、イスラームが偶像崇拜を禁じるのもこうした背景があつてのことである。つまり、数えることにはなじまないのである。数えることになじまないものをあえて数えるとしたら、いくつになるのであろうか。それは、0か1のどちらかであろう。時空を超えた何かが存在しているとするならば、それは1になる。時空を超えたところから、すべてを包み込む「1」。アッラーが1つであるというのは、そういうことなのである。そうであるとするならば、唯一の神といわざるを得ないし、なるほどアッラーはアクバルなのである。

「アッラーフ・アクバル」という言葉が伝えているのは、アッラーの包み込むような、大きさであり、豊かさである。こうしたアッラーであるとするれば、宇宙に起こるすべてを知っていて、すべてができるとされるのも理解可能であるし、したがって、宇宙の中のすべての支配できるという言い方にも無理はない。むしろ、アッラーというこの時空を超えて宇宙を外側からも内側からも包み込むこの存在を、支配するというのは、そうした存在を想定してみれば、無理なお話であるということになる。

したがって、「アッラーフ・アクバル」という言葉は、アッラーという言葉の意味を知らない人々に対しては、むしろ意識を駆使して、「人は、何ものにも支配されない」「アッラーが存在するゆえ人間は自由である」と訳したいところでさえある。「人は、人を神格化しないし、隷属化もしない」という訳し方も可能であろう。人間の視点からとらえ直すことによって、日本語的文脈の中で、はじめてテキストが生き生きとしてくるのである。

「アルハムドゥリッラー」という表現にも似たところがある。たとえば、挨拶の際に「調子はどうですか」と聞かれたときの典型的な返事の一つが、このアルハムドゥリッラーである。「お陰様で」と訳すと実にしっくりくる。しかしこの訳語には、「アッラー」という言葉も「称賛」という言葉も入っていない。したがって、直訳にするのか意識にするのかが大いに悩ましいのであるが、そのこととは別に、「お陰様で」という表現が、アルハムドゥリッラーとほぼ同じタイミングで発せられる点は、アラビア語と日本語の違いを考える点で示唆深い。

「お陰様で」という表現は、直接に話している相手にのみ向けられた感謝の言葉だけではない。ある結果に恵まれたことに対する、そこはかたない感謝の念が込められることも少なくない。日本語では、つまり、そうした感謝の気持ちを、目に見えない力の蔭へそっと溶かし込むのである。ここでは、そうした力が言語によって明確に表現されたりはしない。これに対して、アラビア語では、そのあたりの感

謝の気持ちを、アッラーという言葉を用いて、「アルハムドゥリッラー」とあえて言語化してポジティブに表現する。日本語では言語によって表現されてこなかった部分をアラビア語では積極的に表現しているとみることもできる。

「アッラー」という名づけも「偉大なもの」だといわざるを得ないのであるが、そうした名づけを持たない言語によって、そうした名づけを持っている言語の世界を翻訳していくのは、そもそも非常に困難を伴うといわざるを得ないのではなからうか。

そうしてみると、確かに翻訳語が圧倒的に足りないという状況が確認でき、アラビア語からの翻訳が黎明期に留まっているとせざるを得ない事情もわかる。しかしながら、アラビア語のテキストが醸し出す世界を日本語の世界に手繰り寄せていくために、ただ翻訳という方法に頼んで、たとえば翻訳語を積極的に増やすことによって、それが実現されるかどうかについては、なお疑問が残る。

それは、むしろアラビア語をアラビア語のまま残した方が、全体の理解のためにはよいように思われる場合も少なくないからであるが、それでは読み手にとっての理解が進まない。かといってそれを訳せば、たちまち日本語的な文脈の中に取り込まれてしまって、アラビア語が表象する世界観は解体されてしまう。こうした問題は、少なからずいずれの言語との間にも生じるのであろうが、「アッラー」を明言する言語との関係においてはそのことが顕著に示されている。

3. クルアーンは翻訳不可能

翻訳が困難であるというのではなく、そもそも翻訳ができないのが「クルアーン」である。気をつけなければならないのは、翻訳ができないからといって、クルアーンの翻訳が禁止されているということではないという点である。せめて翻訳を通じてでなければ、アラビア語圏以外の人々、とりわけ信者にとっては、聖典の意味が全く理解できないことになる。翻訳の禁止ではなく、翻訳された途端に、クルアーンは、クルアーンであることをやめてしまうのである。別の言語に翻訳されたクルアーンは、もはやアッラーからの言葉ではなくなり、その言語によるクルアーンの解説でしかなくなる。

ひとたび翻訳されてしまえば、このクルアーンをクルアーンとさせている聖性が否定されてしまう。アッラーという言葉の例で示したように、翻訳によって、別の言語の文脈に取り込まれた途端に、少なくとも日本語の「神」と同値せられた途端に、アッラーのアッラーたるゆえんは解体されてしまった。もしも同じことがクルアーンについても生じるとすれば、そこに聖性を認めようとすること自体に無理がある。

テキストを解体するのではなく、テキストによって現実を解体し、解放し、再構築し、統合する。それが無条件に受け入れられ、かつ行われたとき、テキストの「聖性」は保たれるといえるのではなからうか。もちろん、「聖性」の維持には、そのテキスト自体が、先に述べたような意味でのアッラーからの言葉であるという意味で「聖性」を担っていることが大前提になる。そのことが前提となっていればこそ、テキストは時空を超えた普遍性をたたえているといえるのであり、人に、社会に、そして世界に変容をもたらさう。

翻訳というテキストとの向き合い方は、時空を超えた普遍性を解体し、翻訳する側の文脈に取り込もうとする側面がある。しかしながら、ここで、解体されるべきは、現実の方であって、テキストではない。この意味における翻訳は、現実の解体を緩和することはあっても、促す力にはなりえない。

翻訳でないとするならば、それは何なのであろうか。現実を解体し、解放し、再構築し、統合するこ

とのできる、テキストとの向き合い方である。この点については、アッラーを立法者とするイスラームの法（シャリーア）にヒントがある。この法体系においては、クルアーンが第1次的で不易不動の法源になっているのである。したがって、イスラーム法の体系においては、裁判も立法も究極的には、この書に基づいて行われる。シャリーアは、立法者をアッラーとする法の体系であるが、こうした形で、立法者としてのアッラーの意思は法の運用を通じて実現されていくのである。

「社会がつくるのではなく、社会をつくる法」²とは、シャリーアの本質を言い当てた説明の一つであるが、シャリーアがクルアーンというテキストとの関係の中でいかに社会をつくるのかの過程が、まさにここでいう、現実を解体し、解放し、再構築し、統合することのできるテキストとの向き合い方となる。テキストから法を発見し、解釈し、適用する。それは、立法者としてのアッラーの意思を現実に着床させる過程である。そこから、新しい現実が生まれ、育ち、展開する。

一般的な「解釈」という言葉が、こうした新しい現実さえ生み出すような過程までも含むのかどうかには疑問がある。しかしながら、ガダマーの主張するような「解釈」、すなわち「哲学的解釈学」であれば、イスラーム法における解釈と重なる部分が多いのではないかと考えられる。ここでは、テキストを読み、それを了解する者が自身に対して行う「適用」が、「自己自身への了解」とされて、解釈学的過程³の第3の遂行契機としての地位を占める。（ちなみに第1は、テキストに対する「了解」そして、第2は「解釈」である。）もちろん、クルアーンというテキストの解釈から社会がつくられるためには、「自己」がエゴとしての自己ではなく、「私たち」につながる自己に転換されるものでなければならないのであるが、いずれにしても「翻訳」という過程に、「社会をつくる法」の適用を背負わせるのは難しい。

ガダマーの言葉を借りれば、それは、たとえば詩に代表されるような「芸術作品の意味は、翻案しうるものとして得られるのではない。作品の意味は翻案することはできない。芸術作品は現に（da）存在しなければならない」のであり、できるのは「意味の運搬具を他のものと取り換える」ことまでであるということになる⁴。

クルアーンは、もちろん詩ではない。昔の人々の文書でもない。ましてや狂人の戯言でもない。つねに現にそこに存在するアッラーの言葉が啓示によってもたらされたテキストである。詩の現的な存在が当為だとするならば、アッラーの現的な存在は、少なくとも信者にとっては、必然である。したがって、翻案（それが別の言語に対して行われれば翻訳となろうが）の不適切さは、芸術作品の場合が禁止（つまり、してはいけないこと）であるのに対して、アッラーとその言葉に対しては不可能（つまり、そもそもすることができないこと）となる。芸術作品とクルアーンの間にみられる、存在に関する「当為」と「必然」の差、あるいは翻案に対する「禁止」と「不可能」の差が、「芸術性」と「聖性」の差であると言い換えることもできよう。すなわち、芸術の不可侵性は、人間によって守られてはじめて成立するが、イスラームの聖性の不可侵性は、人間がそれを踏みにじったとしてもなおそうであり続ける。

いずれにしても、イスラームの聖性の世界には、芸術作品をはるかに超えた、つねに現にそこにあるとしか言いようのないテキストの存在を確認することができるのである。

注

2 カラーダーウィー『イスラーム法研究入門』、ベイルート、ムアッササ・リサーラ、1993年

3 ハンスーゲオルグ・ガダマー『ガダマーとの対話』（カルステン・ドゥット編、巻田悦郎訳）未来社、1995年、12頁

4 ガダマー『ガダマーとの対話』64頁

4. 解釈学とウスール・アル・フィクフ学

多くの概説書が指摘するように、解釈学は、かつて、ヨーロッパの知的伝統の中で、神学や文献学や法学において、テキスト解釈の規則を提供する補助学にすぎなかった。その解釈術とも称しうるような解釈学においては、当然のことながら「テキスト」自体が問われた。しかしながら、解釈術が一般解釈学への変貌をとげるに従って、そこでは、「理解すること」自体が問われるようになる⁵。この転換は、シュライエルマッハーに帰されるという見方が一般的である。古典的と目されるような著作がないにもかかわらず、彼が解釈学史においてそうした役割を担わされるのは、彼が、伝統的な解釈学に対して鋭いまでの批判を定式化し、たとえば、「解釈学の課題を伝統的な正確な説明 (subtilitas explicandi) = 解釈、とりわけ正確な適用 (subtilitas applicandi) = 応用を放棄して、今や正確な理解 (subtilitas intelligendi) = 理解だけに制限する」⁶ことによって伝統的な解釈学からの脱却を明言しているからである⁷。

解釈学は、こうして一般解釈学へと展開するが、ここに学問の主たる関心が、解釈され、応用されるテキストから、テキストを理解する人間へと移っていることが分かる。たしかに、シュライエルマッハーは、解釈学が「言葉において産出されたものにのみ関わりうる」として解釈学に一定の限界を設けている⁸。しかしながら、ディルタイ以降において、解釈学が「理解」をその中心的主題に据えるようになるに従って、書かれたものだけがテキストではなくなっていく。つまり、聖書、キリスト教神学、古典文学、オリエンタリズム文学、「ロマン主義」文学への拡張や、日常会話、新聞記事、新聞広告などの非文学的な陳述表現への拡張だけでなく、造形美術や音楽、「テキストとしての世界全体」⁹ (ディルタイ)、現存在 (ハイデガー) など、「現象」一般への拡張が行われたのである。

そこでは、書かれているものがテキストなのではなく、人間にとって理解の対象となるのであれば、書かれているか否かにかかわらず、テキストになった。つまり一般解釈学の対象は、書かれていないものにまで広げられたのであり、また書かれているテキストについても、聖書や古典を特別扱いするということもなくなったのである。テキストは、解釈・応用されるものではなく、理解されるものであるというシュライエルマッハーにおける転換は、解釈学を「理解の技術」へと制限することではあるが、実は、この制限が解釈学分野の「本質的な統一と拡張」を意味しているとされるのである¹⁰。

しかしながら、この過程は、ほんとうに「本質的な統一と拡張」を実現したのであろうか。イスラーム的な観点、すなわち、聖性が保たれ、現実を解体し再統合するという意味で現実との連携の保たれたテキストが保持し続けられる世界の観点から眺めてみると、そこに見えてくるのは、テキストの氾濫と不在という二律背反である。

聖性それ自体あるいは聖性との連携が、読まれるべきテキストから最終的に切断され、そうしたテキストが、解釈の対象として解釈者の前に立ち現れた。しかしながら、それらをつにくくってくれるはずの聖性が失われているため、「統一」といった状況は生まれえない。そこにあるのは、むしろ、テクス

注

5 武藤慎一『聖書としての詩歌と修辞』教文館、2004年、40頁

6 シュライエルマッハーの箴言集の中の第1の箴言であるとされる。

7 ヘンドリック・ピールス『解釈学とは何か』(竹田純郎・三国千秋・横山正美訳) 山本書店、1987年、24頁以下。

8 ヘンドリック・ピールス『解釈学とは何か』34頁。

9 武藤『聖書としての詩歌と修辞』40頁。

10 ヘンドリック・ピールス『解釈学とは何か』25頁。

トの氾濫なのではなからうか。

テキストの氾濫を治めるためには、その流れの方向を定めるテキスト——氾濫しているテキストの背後にあって、その氾濫を流れに変えるという意味で、メタ・テキストといってもよいのかもしれない——の存在が不可欠となるが、もはや、表で氾濫するテキストに囚われて、そうしたテキストはとにかく認知しにくい。あるいは、そうしたテキストの切断が行われているという背景も手伝って、メタ・テキストとしてのテキストは不在が常態とされているといってもよい。

氾濫するテキストは、水面にあって結んでは消えていく泡のようなものである。人はしばしばその水の面のめまぐるしい変化から人生の無常を読み取るのかもしれない。しかしながら、面の変化に囚われれば水面下に思いを致すことはないし、ましてやそれでも一つの流れとしてたくさんの泡を運んでいく川それ自体の存在を問い質そうとはしない。哲学的解釈学における理解する自己への収斂とは、現象として目に飛び込んでくるテキストとしての泡の変化から人生の無常を自らのこととして了解することなのではなからうか。しかしそれは、川それ自体の存在との連携から、泡を結ばせ、消させることではない。

この喩えに準えていえば、クルアーンは全体として川の流れである。しかもそれと同時に、クルアーンを構成するひとつひとつの聖句によって、泡と流れの全体は連携したものになる。アッラーの創造やアッラーの存在を知らしめる「印」「徴」としての現象を、アラビア語で「アーヤ」という。クルアーンの個々の聖句もまた「アーヤ」と呼ばれる。人間たちのつくったテキストは、そうしたアーヤからの派生である。その意味で人間の筆によるテキストは、事物への崇拜の産物なのであり、そうしたテキストを了解する際に、それを根源的に規定しているもとの徴（アーヤ）を捉えていなければ、あるいは、それをアッラーのアーヤとの連携によって捉えていなければ、テキストに囚われ、振り回されることになる。

エリアーデが「神秘的なるもの」の保持を一貫して主張し、還元主義を徹頭徹尾排除したのも、崇拜の対象になってしまいかねないテキストに囚われ、取り込まれることによって、人間の全体や世界の全体が見えなくなること危惧した結果ともいえよう。彼が、クルアーンそれ自体を読んでいたら、「聖なる体系」の在処を、宗教史やインドの神話の世界以外に見出していたかもしれない。

ところで、クルアーンが保持されているイスラーム世界において、解釈術は別様の展開を遂げている。シャリーアにおける法発見の学としての解釈学である。前述したように、シャリーアとは、アッラーを立法者とする法体系のことであり、そこでは、アッラーの書であるクルアーンが不易不動の第1の法源をなす。

他の法体系との比較でいえば、このクルアーンが法源として占める位置は、形式的法源であると同時に実質的法源でもある。法体系を支える究極的な価値の部分である。この法には、他の法体系には決してみられない法源上の顕著な特徴がある。他の法体系では、書かれていることがない実質的法源が、クルアーンの聖句を通じて示されている。

こうして「書かれている」ことによって、判断する人間は、彼を取り巻く様々な利害に囚われることから守られ、恣意性に流されないようになる。ムハンマドはもちろん、クルアーンの中でアッラーから遣わされたとされる、モーセやイエスといった先行する預言者たちに対してもアッラーの命じるところに従って裁くよう求められているが、「書かれている」というテキストのおかげで、預言者性を担わない通常の人間たちの場合にも、アッラーの命じるところに従った判断が可能となる。

アッラーの命令に従って裁くというと、狂信的、原理主義的な印象があるかもしれないが、本来的に

は、狂信性や、原理主義性が排除されることになる。アッラーが時空を超えた存在で、かつわれわれ人間のもっとも近いところに存在し続けているのだとすれば、アッラーの視点は、最も公平で透徹している。したがって、アッラーの命令に従って裁くとは、最も公平で透徹した視点を参照しながら判断することになる。つまり、時空に囚われた、社会の、時代の、そして自分自身という恣意から自由であるための法源なのである。

テキストが恣意的であるのだとすれば、そこからの解釈がテキストの恣意性を正すことは難しい。なぜならば、解釈者が人間である以上、恣意性から免れることはできないからである。したがって、明らかに恣意性をたたえていると思われる文書、——たとえば、国王の勅令であるとか、議会から出された法律であるとかといった、たとえそれがフィクションとして恣意性から免れているはずとされているとしても——に対して、人は懐疑的にこそなれ、決して自らを投げ出して信じるようなことはしない。なぜならば、そうしたテキストが人間のあるいは自分自身の真実を映し出す鑑になるとは思っていないからである。ここでは、解釈がテキストを理解するための手段なのではなく、テキストのほうで解釈者の恣意を実現するための手段になっている。恣意性から免れていて、かつ、恣意性から解放してくれるテキストは、恣意性を織り込んだテキストから、截然と区別されなければならないのである。

預言者の封緘たるムハンマド逝去のあとは、クルアーンとムハンマドの言行（スンナ、それを記録したものがハディース）を第1、第2の動かぬ法源として、個々具体的な事例に対する法規定が、直接にあるいは解釈によって引き出され、それが適用されるというのが、イスラーム法の運用の具体的な姿となる。クルアーンやスンナに直接的な規定を見出せない場合に、テキストの解釈を通じて、あるいは、テキストを背景にして行われる法発見の努力のことを、イジュティハードと呼ぶ。イスラーム法学の中には、このイジュティハードの方法論を扱う、学問領域が存在する。ウスール・アル＝フィクフ学（フィクフの基礎学）が、それである。

イスラーム法学の歴史は、このウスール・アル＝フィクフ学における方法論の展開の歴史とみることもできる。ヒジュラ暦3世紀後半ごろに、野放図なイジュティハードが横行し、司法が混乱し、法学者たち自身から「イジュティハードの門の閉鎖」が宣言された。その当時は、イジュティハードの方法論はほとんど未分化に置かれており、それが恣意的な法の運用をも引き起こした側面がある。しかしながら、ワーイル・ハッラクが豊かな例証とともに指摘したように、イジュティハードの方法論は、あたかも閉鎖を契機とするかのように、それ以降は方法論的な進化を遂げたのである。

もちろん、それ以降の歴史が示すように、方法論的な進化は、イスラーム法の十全な運用、実施を保証もしなかったし、意味してもいしない。適用、実践の欠如は、イスラーム法が今日に至るまで抱える最大の問題の一つである。しかしながら、西側であれば人間の恣意性を増幅させかねないテキストの氾濫の問題も、また、氾濫を治めてくれる大いなるテキストの不在も、イスラームにおける解釈の展開では、生じえないのである。なぜならば、聖性と聖性との連携を保つテキストが保持され、解釈が、人間の理解でも恣意でもなく、アッラーの命令を実現するための技術として発展することができたからに他ならない。

5. 翻訳と解釈、そしてテキスト（法の下での平等規定をめぐる）

イスラーム的な解釈の可能性について、ここでは、日本国憲法の法の下での平等規定を具体例として考えてみたい。

日本国憲法はその第14条にいわゆる法の下での平等規定を有する。その第1項は次の通りである。

「すべて国民は、法の下に平等であつて、人種、信条、性別、社会的身分又は門地により、政治的、経済的または社会的関係において、差別されない」。

この条文については、「平等の観念」、「法の下での平等の意味」、「差別の例外としての合理的な区分」などが解釈上の論点となっている。しかしながら、本条の立法過程をみると、「すべて国民は」という文言もまた論点の一つになりうるものであることが分かる（以下の記述の資料は、国立国会図書館のHPにおける「日本国憲法の誕生」の資料と解説に依拠している。<http://www.ndl.go.jp/constitution/shiryo/03shinyo.html>など）。

日本国憲法の文言の決定において、第14条のこの箇所は、最初から「すべて国民は」とされていたのではない。この箇所は、明治憲法以来外国人の人権が保障されていないことを問題視する米国政府と、外国人を法律的に「日本臣民」と同等に扱うことに消極的な日本側との主戦場となっていたようである。

日本側が外国人の人権にほとんど配慮を示さないことに対してGHQ側は批判を行い、1946年2月に次のような条文案が提示される。

Article XIII. All natural persons are equal before the law. No discrimination shall be authorized or tolerated in political, economic or social relations on account of race, creed, sex, social status, caste or national origin. (GHQ草案 1946年2月13日)

第十三条 一切ノ自然人ハ法律上平等ナリ政治的、経済的又ハ社会的関係ニ於テ人種、信条、性別、社会的身分、階級又ハ国籍起源ノ如何ニ依リ如何ナル差別的待遇モ許容又ハ黙認セラルルコト無カルヘシ (GHQ草案 1946年2月13日)

GHQ案を受けて日本側から提出された3月2日案では、次のように規定している。

第十三条 凡テノ国民ハ法律ノ下ニ平等ニシテ、人種、信条、性別、社会上ノ身分又ハ門閥ニ依リ政治上、経済上又ハ社会上ノ関係ニ於テ差別セラルルコトナシ。

GHQ案が「一切ノ自然人ハ」として、外国人も含めたすべての自然人の法律の下での平等を規定するのに対して、3月2日案では、この平等規定の対象を国民に限定し、GHQ案の「国籍起源」についても明文による規定は見送っている。

3月4日にGHQ側に提出された3月2日案に対しては、その英訳が進むにつれGHQ側から原案との相違について指摘があり、激しい口論にまで至り、結局夜を徹しての逐条審議に及んだという。この13条についてもGHQ側から容赦のない注文がつけられている。そのとき、日本側の一人佐藤達夫法制局第一部長の記録は次のような内容を伝えている。

「ナチュラル・パーソンズ」は「自然人」とすべきこと。「ナショナル・オリジン」を外したと指摘されたので、これは「人種」に含まれると考えたと述べたが、それは違うといわれる。それならば、14条の外国人の条文との関係はどうするのかと述べると、それでは、14条を削ってこれに合わせるべきと（いわれる）。（14条にある「均シク」(equal protection)の意味を質したところ、日本国民とイコールであるという)「自然人ハ……タルト……タルトヲ問フズ」として門閥の下に「又ハ国籍」を入れることにして落ち着いた（ナショナル・オリジンとは出身国というべきものか）。

こうして出来上がったのが、3月5日案の13条である。

第十三条 凡テノ自然人ハ其ノ日本国民タルト否トヲ問フズ法律ノ下ニ平等ニシテ、人種、信条、性別、社会上ノ身分若ハ門閥又ハ国籍ニ依リ政治上、経済上又ハ社会上ノ関係ニ於テ差別セラルル

コトナシ。

まさに3月5日案の13条は、3月2日案に対するGHQ側の意向をすべて飲み込んだ格好の条文になっている。

ところが、その翌日に3月6日に発表された憲法改正草稿要綱は、GHQの許可を得て、3月5日案の字句を整理したものとされるが、そこでの13条は、むしろ、3月2日案に近い。

第十三 凡ソ人ハ法ノ下ニ平等ニシテ人種、信条、性別、社会的地位、又ハ門地ニ依リ政治的、経済的又ハ社会的関係ニ於テ差別ヲ受クルコトナキコト（憲法改正草案要綱1946年3月6日）

「自然人」は「人」となり、「日本国民タルト否トヲ問ワズ」という文言も削除されている。「国籍」も削除されて、「門閥と（出身）国籍」を合わせた「門地」という文言に代わっている。「日本国民タルト否トヲ問ワズ」の削除については、交渉の結果であるとされる。ただし文言上は、「人」が日本国民だけを指すのか、外国人も含めるのかは、はっきりしないままになっている。

とはいえ、その英語版を見てみれば、少なくとも「人」は「自然人」のままであることが判明する。

Article XIII. All natural persons are equal under the law and there shall be no discrimination in political, economic or social relations because of race, creed, sex, social status, or family origin. (Draft Constitution of Japan accepted by the Cabinet on 6 March 1946)

13条の文言上に決定的な変更が加えられるのは、その後起こった憲法規定の口語化の過程においてである。4月5日の口語化第一次草案においてすでに13条の「凡ソ人ハ」の部分は「すべて国民は」と口語訳され、同13日の口語化第二次草案もそれを引き継ぎ、同17日の憲法改正草案において、「第十三条 すべて国民は、法の下に平等であつて、人種、信条、性別、社会的身分又は門地により、政治的、経済的又は社会的関係において、差別を受けない」という文言を得たのである。このように、13条は、文語体から口語体への翻訳において、「すべて国民は」という主語を得るに至ったのである。

この修正に対しては、GHQ側から異論が提起された。すなわち「(第十三条)「凡ベテ自然人ハ―」(All natural persons are)とあったところを「凡ベテ国民ハ―」と改めてある」というのである。

これに関する会談の覚えには註書きが残されているので、内容を紹介しておきたい (http://www.ndl.go.jp/constitution/shiryu/03/108/108_0111.html以下)。

日本側は、この点については、GHQ側の了解を得ず、日本側のみで修正した点であるとしている。GHQ側ケーディス大佐は、「第3章「国民の権利義務」におけるpeopleの語とpersonの語は厳格に区別されており、現に極東委員会よりこれらの語が、日本語においていかに訳されているかに関して照会が来ており、これに対し総司令部においては、旧日本文草案要綱（文語版憲法草案要綱）に基づいて回答を行った次第である。このことは極東委員会のいずれかの委員がこの点に関心を有している証左であり、personの語を日本人に限定するがごとくに訳するのは、適当ではない」と述べた。そこで日本側が、「第13条に関しては、起草の際、外国人を除くことと了解しているがいかがか」と質すと、ケーディス大佐は、「本条は、人種に基づく差別待遇は禁じているものの、国籍に基づく差別待遇はこれを禁じておらず、したがってなぜこのような修正を必要とするのか了解に苦しむが、本条に関してはこのように修正することに別段反対しない。ただし、これ以外の箇条に関しては問題である」と述べた。

新日本文草案においては、personを「国民」と訳した箇所が多かったため、第3章全体につき一つ一つ日英両文を照合のうえ訂正するよう要求された。これに対しては、第3章は、国民の権利義務に関する規定であって、特に外国人に関する規定ではないと了解していると述べたところ、ケー

デイス大佐は、その場に居合わせたゴルドン少尉（日本語専門家）に確かめた上、「この点に関しては、本草案起案に際し日本側代表と相談の上本章における人の基本的権利（rights of man）に関する規定は外国人にも適用あるがごとく決定されたものである」と主張し、「もし第三章の表題がこれに相応しくないというのであれば表題を変更するほかない」と述べたとされる。

しかしながら、13条に関しては、条文の文言も、また13条を含む第3章の表題「国民の権利及び義務」も変えられることなく、こうして今日の日本国憲法の文言が確定したのである。

この過程は、GHQ草案というテキストの解体から変容への過程と捉えることができる。すなわち、GHQ草案では、all natural person とされていた「人」の概念が、最終的には、all the people 「すべての国民」へと変えられたからである。

その際に、重要な役割を果たしたのが翻訳であった。3月5日案では、「凡テノ自然人ハ」とされていたそれが、3月6日案では、「凡ソ人ハ」となり、4月に作られた口語訳において、これが「凡て國民は」となる。その後紆余曲折はあったものの、結局、この「凡て國民は」がそのままの形で残り、最終的に「すべて国民は」で落ち着く。この部分の英語訳は、all the people であり、ここに all natural person が all the people へと変容されたのを見て取ることができるのである。

この変容を可能にしたのが、「凡ソ人ハ」の「人」は、person であり、しかも natural person であるにもかかわらず、「凡て國民は」となした口語訳の存在であろう。そこには、「人」イコール「国民」というパラダイムの広がりを感じないわけにはいかない。憲法13条の規定として相応しいか否かは別のこととして、この翻訳が可能になる言語世界においては、person と people に違いはなく、しかもそれらはいずれも「人」であり、「人」といえば「国民」なのである。

そうであるとするならば、日本語を使っている人々に対しては、「国民」を超えたところに「人」の概念を展開し、理解することが期待できない。彼らは、「国民」を超えたところにある「人」という概念の把握に乏しく、国民を離れてもなお「人」とは何者であるのかが視野からかき消されてしまっている。こうしてみると、日本人は、そもそも「国民」を超えたところに「人」を構想することができないか、あるいはそうしたことが非常に苦手な人々であるとさえいえるのではなかろうか。

もちろん13条の制定の背景には、外国人に対して日本人と同様の人権擁護をいかに法文上に実現するかについての、両サイドの綱引きがあった。日本側は最初から外国人の人権の実現についてさほどの関心はなかったものであり、その意味では、日本側の意図が最終的に条文に実現した格好である。口語訳は、GHQ側に無断で変更を盛り込むことになったが、その際にそうした政治的意図が入り込んだ可能性も否定できない。さらに、「すべて国民は、法の下に平等であつて」という部分は、ワイマール憲法第109条が起源なのであって、それが端的に現れているのが「憲法草案要綱」であるという憲法学史上の系譜¹¹の問題もある。

しかしながら、そうした状況においてもなお、そこには「翻訳」の限界が示されているように思われる。つまり、翻訳が翻訳されるテキストを超えることができないように、翻訳自体もまた、こうした対立の渦中であって利用されこそすれ、対立の構図を乗り越えることはできなかったといえるのではなかろうか。

日本国憲法14条は、「凡ソ人ハ」を「すべて国民は」と置き換えた口語訳によって、GHQ側が当初考えていた国民に限定されない「人」としての法の前の平等規定を、「国民」にのみ向けられた平等規定

注

11 原秀成『日本国憲法の系譜』第3巻、日本評論社、2006年、641頁。

とした。転換点になったこの口語訳の背景には、明治憲法以来の日本政府の見解と同時に、「自然人」イコール「国民」といった日本人あるいは日本語に潜む暗黙の了解を見て取ることもできそうである。

しかしながら、「凡人」イコール「すべて国民」の等式を成り立たせてしまった要因に、この平等規定にかかわるもう一つの等式がある。それは、「法」イコール「法律」という等式である。GHQの最初の案では、before the law となっているのであるが、この部分の日本語訳は、「法律上」である。「神の前に平等」といった中世キリスト教思想を想起させる before the law なのでさえあるのだが、日本語訳は「法律上」となっていて、「(神の)前」にも、また before を前置詞とすればこそ可能な、「法律」を超えた「法」という言葉の響きも失われている。3月2日案では、「法律の下」という表現にこれが改まり、3月5日案でも「法律の下」のままである。この3月5日案では、GHQの移行がほぼ完全な形で盛り込まれていて、そこには「日本国民タルト否トヲ問ハズ」の文言が挿入されており、「法律」について外国人と日本国民との扱いは平等であることになっている。

しかしながら、この3月5日案の文言を整えただけのはずの6日の憲法改正草稿要綱では、「法の下」となっていて、英訳はその部分を忠実に訳して under the law としている。口語訳を経た後の4月17日の憲法改正草案においても、「法の下」であるし、日本国憲法においても「法の下」である。Person と people の例とは異なり、ここでは before か under かの違いはあるものの——そしてこの違いが the law の意味にも影響を与えていると考えられるが—— the law には変わりはない。その言葉が、「法」を意味したり、「法律」を意味したりしているのである。

実際のところ、14条の「法」が、「法」を意味するのか「法律」を意味するのかは、その後の14条についての解釈上の学説をみると分かる。つまり、「法の下での平等の意味」について、法適用平等説から法内容平等説の一般化がみられる¹²という説明がなされる場所にヒントがあると考えられる。つまり、法の下での平等原則は、法律を適用する行政と司法のみを拘束するという戦前のヨーロッパ、とくにドイツで通説となっていた考え方から、立法もまた拘束するという考え方に通説的理解が移ったのである。国家による法の適用も、また、国家による法の定立も、平等の原則に従わなければならないということなのである。つまり、そこでは、国家によって適用され、あるいは作られる「法」、つまり「法律」が問題になっているのである。

そうであればこそ、憲法14条下における外国人の権利について、日本国民との比較において外国人が全く平等に扱われるべきことを、憲法が要請しているとは解されないのであって、むしろ、個別の権利の外国人への補償の問題とみるべきであろうとされる¹³。14条における「法」が「法律」と解されていればこそその論理の展開だといえよう。

こうしてみると、14条の「法」は「法律」なのであり、たとえ文言上は、「法」とあっても、そこには、「法」か「法律」かといった問題はそもそも存在しなかったともいえるのである。

しかしながら、GHQ案の before the law は、果たして「法律」だったのであろうか。「神の前の平等」という言葉の響きとの連関については先述したが、さらに推し進めて、アッラーを立法者とする「法」であったとすればどうであろうか。国家があろうがなかろうが、憲法があろうがなかろうが存在し、近代的な合理主義も相対化してしまう、人類社会に普遍の法としての「法」である。もしも、そうした「法」であったとするならば、「法」の前に、すべて人は平等であるし、その際に、自国民と外国人の間

注

12 芦部信喜『憲法』新版、岩波書店、1997年、124頁。

13 樋口他著『注釈日本国憲法』上巻、青林書院新社、1984年、321頁。

には、区別や差別があってはならないのである。

《アッラーの御許で最も貴い者は、あなたがたの中最も主を畏れる者である》(部屋章13)。それはつまり、アッラーを畏れる心以外に人間を区別するものはないという意味である。ムハンマドには、それをより具体的な形で述べたハディースがある。

憲法というローカルな法において、自国民と外国人の扱いが、権利や事例によって異なるのは、無理のないところである。むしろ、そうした個々別々の判断にもかかわらず、自国民であろうが、外国人であろうが、区別なく扱ってくれる「大きな法」の存在とその認識が大切なのである。GHQ案は、そうした背景にもつながりうるものではあろうが、実際のところは、議論が、外国人の個別具体的な権利の平等化の是非に矮小化され、「法」イコール「法律」という等式によって、そうした「大きな法」への認識の道は閉ざされたのである。

法の下での平等規定は、「人」イコール「国民」、「法」イコール「法律」という2つの等式が重なることによって、人についてもまた法についてもより大きなパースペクティブを失ったのではなからうか。それは、法の下での平等規定がまだ展開の余地を残した法規であることを意味しているといってもよい。

6. イスラーム的な人の概念と解釈

果たして平等規定をそうした方向性で解釈し、展開させていくことのできる人間像とはいかなるものであろうか。イスラーム的な視点から若干の考察を行なっておきたい。

ムハンマドに対して下されたイスラームの最初の啓示は、《読め》(凝血章1)で始まっている。何を讀むのかは、文言上は明記がないが、それは「クルアーン」であると多くの注釈書は解説する。まずは、読むべきテキストが存在しているのである。それを讀むところからイスラームは始まるのである。

《クルアーン》がいかなる書物であるかについては、クルアーン自体の中に、さまざまな説明がなされているが、その中の一つに《解明》がある。クルアーンは、人々を無知の暗黒から、学の光へと導いてくれるのである。森羅万象に対して、明解なテキストを与えるのがクルアーンであるということもできよう。

しかもアッラーは人間に対して《未知なることを教えられた御方》(凝血章5)なのである。別のところでは、アッラーは人間にももの名前を教えたとする聖句もある。人間には、アッラーから先験的に教えられている知が存在するのである。《クルアーン》に尋ねることによって、その知はより具体的な形で把握されることになる。その知は、宇宙の外側から時空を超えて、全存在を貫きかつ包んでくれる知である。最も包括的で、偏ることのない知。人間はクルアーンのテキストを通じて、それに近づくことができるのである。

ところで、アッラーは人間に教えるだけではない。アッラーは人間に命じもする。最も公平な命令。人間がさまざまなしがらみから解き放たれて、いちばん大きな法に従って生きるための命令である。人間以外で天地の間にあるものは、すべてこの大きな法に従っているのであるが、人間もその多くはこの法に従っているのである。

イスラームにおいては、アッラーや彼の書、彼の預言者などとともに、天使もまた、その存在を信じられるべきものである。イスラームにおいて「大天使」といえば、ジブリール(ガブリエル)のことである。アッラーからの啓示をムハンマドがアラビア語で伝えられるようにしたのは、このジブリールである。ジブリール以外にも、キリスト教と重なる多くの天使がイスラームにおいても認められる。人間の行動を記録するのも、前から後ろから人間を監視しているのも、あるいは、天地のすべての運行(天

体、星、太陽、月、雲、動植物など）を行っているのも天使であるとされる。空間は天使で埋め尽くされているといってもよい。

天使たちは、この大きな法から外れることがない。アッラーの命令に背くことがないのである。その理由は、天使の内面に求められる。精霊とか魂とかと訳しうる「ルーフ」のみが天使の内面を占めているからである。ルーフのみからなる天使に対して、人間には、5つの内面的要素がある。身体に近いほうから、「ナフス（精神）」「アクル（理性）」「カルブ（心）」そして「ルーフ」であり、その内側でルーフの核をなす「シッル（秘奥）」である。人間は、ルーフとナフスの相克を生きている。よりルーフに忠実に生きることができれば、アッラーの命令を実現することができ、ナフスに流されれば、すなわち、自分自身の欲望に忠実に生きることになる。

ルーフを通して人はアッラーの命令を受け取り、アッラーの知にも近づくことができるのである。理性は、ルーフを包んでいるカルブの歪みを正すことができる。理性の力で、ルーフの光を取り戻すことができるのである。そうすれば、アッラーの命令に従いながら、アッラーの知を実現していくことができる。

ルーフに連携する命令に照らして、解釈が行えれば、解釈のパースペクティブは一挙に広がる。ルーフの存在が示され、それを知ることは、人間が人間として生きるために必須なのである。ルーフを知らない理性は、ナフスつまり欲望としての自己に傾くだけになってしまうのである。

ところで、ルーフを自分自身の中に閉じ込め、自分自身に閉じこもるとき「われ」が生まれるのではなからうか。時間と場所に限定された身体、つまり、やがては死んでしまう身体という包みの中で、その包みの欲求に忠実に生きる、きわめて個人的なわたくしである。指紋が異なるように、この「われ」は、別の「われ」と何かを共有することができない。経験も、言語も共有できないといって嘆くのである。

こうした「われ」が、心（胸）を開いて、ルーフを解放したとき、状況は一変する。人は、これまで自分自身であったはずの自分から解放され、他者とルーフによってつながることができる。ルーフによって結びつき、ルーフを共有している「われ」と「われ」。こうして「われわれ」が登場する。

われわれのつながりがルーフによるものであれば、それは、ルーフを吹き込まれているすべての者たちをつなげることになる。われわれとは、つねに全人類的な広がりをもつものであろう。しかし、誰が「われわれ」を矮小化してしまったのであろうか。家族の、国民の、民族の、人種の、階層の、暮らしぶりの、そして時代の、それぞれの単位で、「われわれ」は小さいわれわれに引きこもっている。

ちいさいわれわれが既成事実であるとするならば、いったい誰がこの小さいわれわれを、最大限に大きなわれわれにまで引き上げてくれるのか。

《クルアーン》では、アッラーは自らを1人称の複数、つまり「われわれ」で語っている。

7. ジハードと解釈学

われがわれわれになったとき、われにとって最大の他者は、自分自身となる。身体にへばりついて欲望に囚われた自分自身である。ジハードに2種類あって、そのうち日常的に行なわれるべきジハードを大ジハードというが、この大ジハードこそは、自分自身との、あるいは自分自身の欲望との戦いである。

戦いといっても暴力的な戦闘行為のことではない。このことは大ジハードに限らず、自分自身以外の他者に対してジハードを行う際にも基本となることだが、ジハードは、よい言葉、そしてよい態度によ

って行われなければならない。そうであるとするならば、自分自身や自分の欲望に対して、積極的に説得を行うのが、日常的なジハードということになる。クルアーンが教えてくれるような大きなテキスト、あるいは大きな法に照らして行なう説得である。説得が成就すれば、自分自身の意識が変わり、行動が変わる。その意味で、きわめて実践的なのである。

「解釈学は、哲学としては実践哲学」であるとガダマーはいった。実践的であるという点で、解釈学はジハードと一致する。ジハードには、ガダマーのいう「了解する者自身への適用」もある。ただし、個々の事象、個々のテキストを包んでくれる大きなテキストが、ガダマーの了解者には、与えられてはいない。

これに対して、大きなテキストの存在を前提として行われるのが、イスラーム法における法発見の努力たるイジュティハードである。因みに指摘しておけば、イジュティハードとは、ジハードと語源を同じくする言葉である。このイジュティハードを行うことのできる法学者をムジュタヒドというが、そうして引き出された一つ一つの法を全体として「フィクフ」と呼ぶ。「フィクフ」には、「理解」という意味もある。それを行う者、つまり法学者を「ファキーフ」というが、言語上の意味としては、「もっともよく理解した者」という意味にも取れる。しかもその理解は、具体的な法規に盛り込まれて、実践の用に供されるのである。

もちろん、法発見の前提、すなわちイスラームのシャリーアにおける第1の法源は、クルアーンであるが、解釈の過程において、シャリーアという法が全体として目指している目的に配慮するべきであると主張されることが多い。クルアーンといえども、あまりに断片的なテキストの抽出と適用を行えば、法の発見に際して、シャリーアが全体として目指すところを見失いかねないからである。逆にいえば、こうした法の目的論の必要が議論されるというイスラーム法学の現状は、クルアーンという大きなテキストが、解体されてしまって、人間の恣意的判断の用に供されているという状況の存在を示唆しているのである。

すなわち、イスラーム法学の世界においてもまた、テキストは存在してもそれが十分に生かせないという、厳しい現実が横たわっているということなのである。伝統的なやり方（具体的には、たとえば法学派による法発見の所産に基づく法の運用）は、イスラーム法学史から見れば、尊重されて然るべきではあるものの、同時に、新しい形でクルアーンの全体像の把握が求められていると考えられる所以である。

イスラーム的な視点からすれば、より大きなわれわれにとっての平等規定も導き出せるのかもしれない。それは、歴史や経験からでも、科学的な実証からでも、人類学的な観察からでも、神話や民話の分析からでもなく、アッラーの言葉という大きなテキストを参照することによる。

しかしながら、まずは日本語に世界においては、「イスラーム」という言葉が、翻訳になじまず、ほぼ原語の形で定着しつつあり、しかも、テロリズムや原理主義と一緒に語られてしまうことから、最も誤解されている言葉といってもよい。

誤解されているのは、イスラームにとどまらない。宗教という言葉にも大いなる誤解がある。語源によれば、Religionとしての宗教は、「絆」でしかない。それに対して、イスラームで宗教を示すときに用いられるDinとしての宗教は、究極の見返りを保証する。

イスラームも宗教も正しく理解されていないというのが現状である。了解する者自身自分自身への適用、すなわち、「大きなわれわれ」に対して自分自身を開いていくような適用を契機とする解釈学的理解の実践、そして「より大きなテキスト」によってパースペクティブを開かれた翻訳の実践が期待されよう。