

岡真理『アラブ、祈りとしての文学』みすず書房、2008年、320頁

2008年12月、ガザを実質的に支配しているハマース(正式名称は「イスラーム抵抗運動」Harakat al-Muqāwama al-Islāmiya)とイスラエルとの停戦協定が期限を迎えた。それと同時に始まったイスラエル軍によるガザへの空爆と侵攻は、全世界に衝撃を与え、和平への道のりがさらに遠のいたことを示している。本書は、そのような世界的状況のもと、雑誌『みすず』に2006年12月号から2008年6月号までのおよそ1年半、15回に渡って連載された文学的エッセイに加筆・修正したものである。そして、イスラエルの建国により故郷を追われ、難民となったパレスチナ人の悲劇「ナクバ」から60年という節目の年である2008年末に出版された。

かつてサルトルはルモンド紙のインタビューで、「アフリカで子どもが飢えて死んでいるとき『嘔吐』は無力である」と、文学の自明性を否定し、その存在意義を問い直すべく挑発した。彼は困難に窮している人びとに対する作家自身の行動を問うたのである。第2次世界大戦において未曾有の犠牲者を出すなか、知識人たちは手をこまねくしかなかったのか。彼は書き手であり、知識人である作家のアンガージュマン(政治・社会参加)から問題を提起した。それを受けて著者は、イラクやパレスチナで無辜の市民が犠牲となっている痛ましい状況において、いったい「文学」に何ができるのかを自分自身に、そして「私たち」読者に問いかける。それはサルトルが投げかけた「文学」の存在意義への問いをさらに徹底させたもので、著者の執筆動機にもなっている。

著者は、現代アラブ文学研究を専門とし、文学研究のほかに、特にパレスチナ問題に関して一般向けの講演会などを多数行っている。既刊に『記憶／物語』(岩波書店2000年)、『彼女の「正しい」名前とは何か——第三世界フェミニズムの思想』(青土社2000年)、『棗椰子の木陰で——第三世界フェミニズムと文学の力』(青土社2006年)がある。京都大学大学院人間・環境学研究科教授。

*

15章からなる本書の各章ごとの内容を概観するといささか長くなるが、以下の通りである。その章で中心的に採りあげられている作品名は極力、文中で挙げておいた。特に記載がなければ原著はアラビア語である。

第1章「小説、この無能なものたち」は、本書全体の基調を定める序章の役割を果たしている。出発点はサルトルの「飢えの前に文学は無力である」であり、それに対して「飢えにこそ文学は必要である」と異議を唱えることから始まる。難民として生きるパレスチナ人たち、あるいはアウシュビッツで死を迎えようとするものたちが「文学を必要としていた」ことを例に挙げ、「文学は、人間がこのような不条理な状況にあってなお、人間として正気を保つために、言い換えれば人間が人間としてあるために存在する」(p.12)と述べる。彼女は、今ある文学を「この無能なものたち」と呼びながら、なおかつ、無力な「サバルタン」に捧げられた「祈りとしての文学」として存在価値をもつ可能性を見ているのである。

第2章「数に抗して」は、私たちがあまりにも親しんでしまった計量化の波が「人命」にも押し寄せていることに警鐘を鳴らす。「人間一個の命の希薄さ」という問題がホロコーストによって突きつけられたにも関わらず、なぜユダヤ人はパレスチナ人を抑圧し続けるのか。この逆説に対し、ユダヤ人はホロコーストによって、人間は他者の命になど無関心であるということ、身をもって体感したのだと著者は言う。当事者でさえもそうした数のシニシズムに陥ってしまう状況下で、それに対抗するのは並大抵のことではない。その対極にある命、他者への愛はどこに見出せるのか。

命の側に立つとはいかなることなのか。著者はその例をイブラーヒム・ナスラッラーの小説のなかから引いてくる。「自分と自分たちのことだけしか考えなくなったとき、人間は自ら敗北する」(p.35)。これは『アーミナの縁結び』(2004年)中のアーミナの夫であるジャマールの言葉である。

第3章の章名「イメージ、それでもなお」が、ジョルジュ・ディディ＝ユベルマン『イメージ、それでもなお——アウシュヴィッツからもぎ取られた四枚の写真——』から採られているのはある意味で皮肉である。あらゆるメディアによって「ホロコースト(ショアー)」のイメージがつけられ分有されているのと対照的に、「ナクバ」のイメージはあまりにも貧困である。「ナクバ」のイメージの欠如がもたらす記憶の非対称性は、「ナクバ」が現在進行形の悲劇であり、その悲劇を体験した者が依然として苦境に置かれていることが一因であるとする。なぜならば、出来事との時間的な懸隔がその出来事への理解を深め、そのことによって「イメージ」化することができるからである。いみじくも、ゴダールが「ユダヤ人はフィクションの主人公であり、パレスチナ人はドキュメンタリーの主人公である」(『我らの音楽¹⁾』)と述べたように、パレスチナ人は自らの歴史的記憶を「眼差される側」としてしか作り得ていない。「記憶の抹殺^{メモリスайд}」されている「ナクバの記憶」が命を持つためには「イメージ」を作り出すこと以外にはないが、現在のところ、その例は少ない。ガッサーン・カナファーニーの小説はその稀有な例である。

第4章「ナクバの記憶」は自らがパレスチナ移民であるガッサーン・カナファーニーの三著作、『悲しいオレンジの実る土地』(1958年)、『ラムレの証言』(1956年)、『まだ幼かったあの日』(1969年)を中心に記述されている。カナファーニー3作品のいずれも、わけのわからぬまま必死に逃げ惑い難民となったパレスチナ人が「少年」で象徴される。前2作が少年の視点から描かれている(回想)のに対して、「ナクバ」から20年目に発表された『まだ幼かったあの日』では、少年の経験した不条理な出来事がベンヤミンの言う「歴史の天使」の視点から描かれているという。小説末尾で少年の死が暗示されており、少年もまた生き残らなかつた者である。作者であるカナファーニーも天使と同様、破局を見つめるしかない存在にすぎない。「否」の意思ゆえに生き残らなかつた者は語るができない。ナクバの語りはそうした意味あいを持つのである。

第5章「^{ゴルバ}異郷と^{ファントム}幻影」は、マスリの映画『シャティエラ・キャンプの子どもたち』(1998年)に登場する「幽霊」の存在を、異郷というテーマを経由しつつ、バイルートからフランスに渡った作家ガーダ・サンマーンの短編集『四角い月』(1994年)に結びつける。マスリの映画では、交通事故によって障害を持った少年イーサーが「幽霊」との対話をまるで生者と交わした会話のように語る。彼が他の子供たちの輪から外れていたからこそ「幽霊」の存在に気づくことができるのである。^{ゴルバ}異郷はアラブ文学の主要なモチーフの一つであり、^{ゴルバ}異郷文学は、現代アラブ社会と西欧の植民地支配との関わり合いのはざまを描く。サンマーンの『四角い月』所収10篇は「異邦人」=「幽霊」として異郷に生きる作家の、異郷で市民たり得ない「孤独」を描く。パリという^{ゴルバ}異郷のアラブ人の生/死を幽霊譚として表したのである。ひるがえって、生を脅かされて「孤独」を嘆くことすらできないパレスチナ人からみれば異郷の「孤独」を嘆くということすら特権的な行為である。『四角い月』のなかの「私はアラブ女ではない」にはそうした特権性の自覚が見えると著者は言う。

第6章「ポストコロニアル・モンスター」では文字通り「怪物」がテーマとなっている。エジプト革命前後を舞台とするユーセフ・イドリースの『黒い警官』(1962年)は、体制・反体制の双方

1) Godard, Jean-Luc. *Notre Musique* (スイス / フランス, 2004年)、邦題は『アワーミュージック』。映画のなかで、パレスチナ詩人マフムード・ダルウィーシュは「私は公認されなかつた民族の子供だからこそ/不在の名において語りたかつたのだ/トロイの詩人として/勝利より敗北のなかにこそより多くの示唆と人間性が存在する」と言い、勝者の側からは語られない、敗者の声を拾うことの重要性を説いている。

が暴力によって人間性を失う現実を描く。「黒い警官」と呼ばれ、あらゆる手段で拷問を行った体制側のアッパース・アルザンファリーと、彼に拷問を受けたせいで別人のように変貌した(かつての)革命家シャウキー。権力/暴力関係で明らかに2つの階層をなしていたふたりがともに同じような「獣」へと変わってしまった。植民地の暴力が、独立後もその記憶をぬぐい去ることのできない「モンスター」を生みだしたことを描くこの作品は「ポストコロニアル文学」の一作であると評価されている。

第7章「背教の書物」では、イドリースの小説における、イスラーム社会の根幹をなす価値観「ハラール/ハラーム」を問題にし、人間にとって真の「^{ハラーム}禁忌」とは何かについて考察する。『肉の家』(1971年)は、盲目のコーラン読みと再婚した女性が、自分の三人の娘たちと夫が性的な関係を結ぶことを知る物語である。『肉の家』におけるコーラン読みの「^{ハラーム}禁忌」を断罪したエジプトの批評家ハイカルの一般的な道徳を代表する立場に対し、著者は、結婚適齢期にある娘たちの「生/性」への渴望を認める母親を描いたこの作品のなかに「^{ハラーム}禁忌」そのものへの疑義を読み取る。『肉の家』で娘たちの振る舞いは「^{ハラーム}禁忌」なのかと問い、『アル=ハラーム』(第8章で詳説される)でアジーザの振る舞いは「^{ハラーム}禁忌」なのかという問うイドリースの小説が結果的にイスラームへの「背教」の物語となっている可能性が指摘されている。

第8章「大地に秘められたもの」ではユーセフ・イドリースの『アル=ハラーム』(1959年)に登場するエジプト農民が「サバルタン」として採りあげられる。病に倒れた夫のため季節労働者として働く農村の女性アジーザが、地主の息子に犯され身ごもり、子どもを産み落とした後その嬰兒を殺め、産後の熱で亡くなるというわずか1章のエピソードが物語の核をなし、アジーザの「性」と「存在」がエジプトの大地や祖国の隠喩として描かれる。イドリースが行ったサバルタン女性の表象への挑戦に著者は一定の評価を与えつつも、アジーザの「性」をエジプトの無産労働者たち、ひいては植民地支配されているエジプトの大地そのものに重ねて描くときに抜け落ちるものがあると指摘する。サバルタンは表象されてしまうとすでにサバルタンではなくなる。アジーザ=サバルタン女性はエジプトを主体的に代表する存在ではない。その意味でイドリースが描くサバルタン女性は、男性作家によって横領されているとも考えられるのである。

第9章「コンスタンティース、あるいは恋する虜」では、パリに暮らすアルジェリア人画家ハーレドと、彼の友人で祖国の英雄であるスイ・ターヘルスィ・ターヘルの娘アフラーム(アラビア語で「さまざまな夢」を意味する)の成就しえなかった「恋愛」を描いたアフラーム・モスタガーネミーの『肉体の記憶』(1993年)が、一見純粋な恋愛小説でありながら、「独立革命世代へのオマージュ」であると述べられる。フランスからの独立を求め、自らの命も顧みず闘って勝ち取った夢にまで見たアルジェリアの独立が政権の腐敗と独裁に陥り内戦へ向かう。歴史はその夢が甘美な「夢」に過ぎなかったことを明らかにする。アルジェリアではフランス語で小説が書かれることが多いなかで、なぜモスタガーネミーが1993年にアラビア語で小説を発表したのかという、マシュリクでは喚起されない問いが成り立つ。その理由はこの作品が「独立革命世代へのオマージュ」だということにある。言い換えれば、『肉体の記憶』はポストコロニアルを生きる女性作家としての娘から革命を生きた父の世代の記憶にささげられたオマージュなのである。

第10章「アッラーとチョコレート」(この章名はトマス・グティエレス・アレア監督『苺とチョコレート』のもじりである)は、ムスリム女性の性をムスリム女性自身が描くことの意味を問う。アリーファ・リファアト『遠景のミナレット』(1985年、短編集)は同世代のナワール・エル=サアダーウィーら女性知識人による、西洋的な視点「フェミニズム」で家父長制をはじめとする男性社会に

切り込もうとする姿勢とは一線を画し、男性中心主義を批判する基盤が「イスラーム」にある。彼女にとって女性の不幸の原因はイスラームの教えが正しく守られていないことなのである。それゆえ、社会の圧倒的多数の女たちがムスリム女性として生きる、その内的世界を描くことで、アラブ女性文学の可能性を切り拓いたと評価される。リファアトが描く「生／性」を充溢させる生き方を求める女性がイスラームに帰依する姿は、真の信仰を持つことなく女性を蔑視し理解しようともしない男性を批判し、一方、イスラーム社会における女性差別からの解放という西洋の（啓蒙的）言説にも「否」を突きつけている。そして彼女の作品には、その一面として、フェミニスト的でもなくイスラーム的でもない、「サバルタン」女性たちのありのままの姿を描く側面があり、著者はそこにもリファアト文学の魅力を見出している。

第11章「越境の夢」は、アラブ小説あるいはそれをもとにした映画のなかで、フェミニスト知識人とサバルタン女性の対立がどのように語られ、どのように脱構築されているかを探る。ミシェル・クレイフィー監督『豊穡の記憶』（1980年、この映画はサハル・ハリーフエの『ひまわり』を下敷きにしている）における、作家サハルと農民ルミア、ナワール・エル＝サアダーウィー『零度の女』（1973年、日本語版は『0度の女－死刑囚フィルダウス』）における、西洋教育を受けた精神科医の「私」と男性を殺したが故に死刑宣告を受けた娼婦フィルダウスの関係、ファティマ・メルニーシー『越境の夢』（1973年、日本語版は『ハーレムの少女ファティマ』）における、後にフランスに留学して作家になった少女「ファティマ」と、子ども時代を過ごしたモロッコのハーレムの女たちの関係はほぼ同一である。アラブのフェミニスト作家がフェミニスト知識人とサバルタン女性を対立的に作品に登場させるのは、サバルタンを表象することの困難さおよび自らがサバルタンを表象する特権性を有していることを知っているからである。そうすることで彼女たちは、自らの無知を作品に組み込んでいるのである。

第12章「記憶のアラベスク」は「パレスチナ系イスラエル人」を描いた作品を紹介する。パレスチナ人と言えば、ほとんどの場合、難民となったパレスチナ人を指し、イスラエル在住のパレスチナ人はほとんど語られてこなかった。イスラエルのパレスチナ人、アントーン・シャンマースがガルシア・マルケス『百年の孤独』を意識して書いた、一族の百年にわたる物語『アラベスク』（1986年）では、さまざまなエピソードが数珠のようにつながってゆき、入れ子細工のように絡み合うなかで、「語る」主体の確実性・堅牢性が無効にされる。そこにはさまざまな人間が語りの主題として参入しており、それを作者という語る主体が統合することはないのである。この作品がもつ意味合いの一つは、「大文字のナクバ」の記憶から漏れてしまったパレスチナ人の物語であることにあるが、むしろ著者はアラビア語で書こうと思えば書くことができたシャンマースがヘブライ語でこの小説を書いたのはなぜかと問うことで別の側面をあぶりだす。シオニズムという単一の物語に縛られたヘブライ語文学の伝統のなかにパレスチナ人の「小さな」物語を刻みつけられること、そのことによってヘブライ語文学が豊かになっていくこと（を作者が意図したこと）、それこそが『アラベスク』がもつ重要な側面だと著者は考える。

第13章「祖国と裏切り」は、「正史」の語りにより隠蔽されてきた「裏切り者」について言及し、アラブ文学、特にパレスチナ文学における裏切りのモチーフを採りあげる。「ナクバの記憶」がシオニズムのナショナル・ヒストリーに抑圧されるのと同様、パレスチナ＝祖国という枠組みのなかでは、祖国の至高性を否定することは裏切りであり、隠蔽されるべきものである。生き延びるために敵の協力者となり「裏切り者」となった人びとの物語はナショナリズムの「正史」たりえない負の記憶である。著者は、そうした「裏切りの物語」が「歴史」の一部として記憶されることで、至

高の祖国とは別の祖国が拓かれていく可能性を見ている。自らの欲望を貫き、愛する男を殺し、そしてその家族に殺された女性や、解放闘争の英雄を見捨てた妻を描いたエリヤース・ホーリーの『太陽の門』(1998年)は祖国の至高性を否定した「裏切りの小説」であり、その意味で、逆に祖国とは何かを問う作品である。

第14章「ネイションの彼岸」では引き続き、ホーリーの『太陽の門』が題材となる。ホーリーが、1948年のパレスチナ人の悲劇を描いた文学作品は存在しない、と言うとき、それは何を意味するのか。すでにガッサーン・カナファーニーの諸作がそれを扱っているにも関わらずである。そこには13章の主題と同じナショナル・アイデンティティの問題が深く関わっている。ガッサーン・カナファーニーの『ハイファに戻って』(1969年)ではたしかに、パレスチナ人でありながらイスラエル人に育てられた主人公の息子によって、アイデンティティの重層性が表現されている。しかしながらその作品では、イスラエル人か、パレスチナ人かという二者択一が否応なしに迫られている。著者はそこにホーリーが意図していたものを見出す。『太陽の門』には、ドイツ生まれでユダヤ教徒であったという意味でユダヤ人であり、改宗してムスリムとなったサラという人物が登場する。彼女は、パレスチナ人と結婚し、祖国を喪失した夫、その子供たちと占領下で生きることによって「パレスチナ人」となった。ホーリーは、自らの生き方によって「何人にもなれる」という可能性を描くことで新たな未来のネイション、個々の人間が複数性に開かれているネイションを想像／創造している、と著者は言う。

第15章「非国民の共同体」はいわば本書のまとめにあたり、本書の題名にもある「祈り」の意味が明かされる。この章ではあえてアラブ文学ではなく、済州島4・3事件犠牲者の慰霊の儀式的場面から議論が展開する。その事件の当事者ではない役者たちが事件を再現しながら、悲嘆の声をあげる、そのことに文学の可能性を著者は感じとる。いわば「他者」である役者は祈りを捧げているのだが、その祈りは、当事者でないからこそ捧げることができる。祈りは、済州島4・3事件という出来事に対しては無力である。しかし無意味ではない。それと同じように小説は出来事を後付けで記述するしかないので当の出来事に対して無力である。孤独や困難のなかにいる者へはほとんど届くことがない「祈り」。また小説という「祈り」によって彼／彼女たちの現実に変化がもたらされるわけでもない。現実には起きている悲劇に小説は無力である。しかし無意味ではない。このようにして「アフリカで飢えている子どもたちを前にして文学に何ができるのか」(サルトル)に対して、「小説は祈ることができる」と返すことができる。これは、かつて武満徹が「(曲を)作ることは祈りである」と言ったことにも共鳴する精神であろう。では「祈る」ことの意味は何か。「同胞を見舞った苦難、その苦難を免れえた自分、五臓を引き裂くようなその痛みが作家に小説を書かせるのだとしても、死者たちの痛みと夢を分かち持つかぎりにおいて私たちはみな、このようなことが決して起こらないこととしての祖国と、起こらなかったけれども起こりえたかもしれない別の世界の可能性を想像する共同体の一員となるだろう」(p.307)と著者は最後に締めくくる。そして筆者はこれを「非在の贖い」と呼ぶ。

*

以上のように、本書全体を通して、文学における「ナクバの語り」と、それに関わる「女性」・「サバルタン」の表象という問題が繰り返し検討されている。著者は「民族の歴史(ナショナル・ヒストリー)」として機能する「ナクバ」を「大文字のナクバ」(Nakba)、それに対し個人の「生」を描くことを「小文字のナクバ」(nakba)としている(p.276)。その「小文字のナクバ」とはいわば「サバルタンのナクバ」である。ガヤトリ・スピヴァクは、自分たち自身を語るができない「サバ

ルタン」を「代表」するのではなくその「物語」を「現前／表象」することは、(女性)知識人に課せられた責務であると述べた [Spivak 1998: 116]。

パレスチナ人のナクバの記憶を回復し、ナショナル・ヒストリーから排除された「サバルタンのナクバ」を掘り起こすだけでなく、ネイションを越えて、世界中のあらゆる地域で存在した、もしくは進行する個々の生を脅かす悲劇を改めて「ナクバ」として捉え、他者の生や痛みを共有すること、これが著者の語る「祈り」である。

著者にとって「女が書く」こと、もしくは「女を描く」ことは常に重要なテーマである。日本語でも多数翻訳されているナワール・エル＝サダーウィーの作品のみならず、アルジェリアのアフラム・モスタガーネミーやパレスチナのリヤーナ・バドル、エジプトのアリーファ・リファアトなど、日本語未訳の中東アラブ世界各地域の女性作家の作品が本書で採りあげられている²⁾。

本書の課題のひとつに、扱った作品の地域に偏りがあること（イラクや湾岸地域の作品が取り上げられていない）が挙げられる。しかし、本書によって日本語訳が存在しないアラブ文学の作品世界に触れることができた。また、中東アラブ世界の多様性をまさしく示すように、非アラビア語作品や映画まで含めて紹介・批評したことには大きな価値がある。

著者の関心は、現代において「文学に関わる」意味を問うことであつた。著者の「祈り」とは何もできずに祈るのみという消極的な意味ではない。「祈る」ことで私たちはことばで結ばれ、共感し、連帯し、世界を共有することができる。だから、人間の尊厳を脅かされている人びとと「私たち」の双方にとって文学の価値が担保されるのである。こうした根源的な問いに真摯に向き合つて書き上げられた本書は、個々の生のあり方にこそ価値を見いだす者にとって必読の書と言えようか。

ところで、2009年に著者が中心となつて「中東現代文学研究会」が起ち上げられた。これは「文学に何ができるか」というサルトルの問いに対して、その60年後に著者がたどり着いたひとつの返答である。この研究会は、今まで孤立しがちであつた中東世界を対象とする文学研究者が集まり、議論・協力することによって、質の高い研究成果や翻訳を發表し、この問いに対する返答を重ねていく場になるであろう。

*

最後に本書評に附して、イスラエル社会における「ナクバの記憶」に関する新たな潮流を紹介しておきたい。近年、イスラエルにおいて、かつては存在しなかつた「ナクバ」のイメージが形成され始めている。きっかけとなつたのは、1970年代後半以降のイスラエル外交文書の公開である。一次資料から「建国神話」を再検討する研究者たち（彼らは「新しい歴史家」と呼ばれている）が登場したことで、イスラエル国内で建国史のタブーが議論されているのである。

1998年イスラエル建国50周年を記念して、『復興』という22時間にわたるドキュメンタリー番組が国营テレビ局によって制作された。番組制作の時点で「新しい歴史家」が関わつたこともあり、それまでユダヤ民族の「解放」としか捉えられてこなかつた1948年の出来事が「戦争」であつたとし、実質的にパレスチナ人が追放されたことを示した。

アモス・ギタイは映画『東方へ』で、イスラエル建国直前の出来事を、ヨーロッパを追放されたユダヤ移民開拓の「苦難の歴史」として描くと同時に、パレスチナ難民の「追放の歴史」という、シオニスト神話が隠蔽する「負」の歴史をも描いた³⁾。

2) 1970～80年代にかけて刊行された「現代アラブ小説全集」(河出書房新社、全10巻)が、アラブ文学の名著を翻訳しているものの、そのなかに女性作家が一人も採りあげられていないことを、既刊『棗椰子の木陰で』で著者はすでに指摘している。[岡 2006: 166]

3) Gitai, Amos. “Kedma”(フランス/イスラエル、2002年)。映画の最後の場面で、ユダヤ人移民たちにロバを奪われたパレスチナ農民が、突如『悲しいオレンジの実る土地』の冒頭を朗唱する。もちろん、映画の舞台はイスラエルが建国する前であり、その当時、カナファーニーのこの作品自体は存在していない。しかしギタイ監督はあ

また、カナファーニーの『ハイファに戻って⁴⁾』(1969年)はいま現在のイスラエル文学に生き続けている。2008年春ボアズ・ガオンによって『ハイファに戻って』がヘブライ語戯曲となった。テルアビブ市立カメリ劇場での初演は、くしくも主人公のサイド・S夫妻が息子を置き去りにしてからちょうど60年後の1948年4月21日であった。イラク系作家サーミー・ミハエルの『トラファルガー広場の鳩』(2005年)は『ハイファに戻って』の変奏曲(ヴァリエーション)として書かれた。

パレスチナ系イスラエル人として「小文字のナクバ」を描いたシャンマースは、ホーリーの『太陽の門』ヘブライ語版に編集者として関わり、エミール・ハビービーの『悲楽観屋サイドの失踪にまつわる奇妙な出来事』のヘブライ語訳をも手がけている。

こうして、パレスチナ系イスラエル人、ユダヤ人によって新たな「ナクバ」のイメージがヘブライ語で語られようとしている。彼らは「ユダヤ国家」イスラエルにおいて決して主流派とはなりえない。しかしながら、これはシオニストたちの「語り」の前に「記憶の抹殺(メモリサイド)」されてしまった、「負の歴史」としての「ナクバの記憶」を検証していこうとするイスラエル側の試みとして評価すべきであろう。

【参考文献】

- 岡真理『棗椰子の木陰で——第三世界フェミニズムと文学の力——』、青土社、2006年
Sartre, J-P., Beauvoir, S. de. 他/平井啓之訳『文学は何ができるか』、河出書房新社、1966年
Spivak, G.C. / 上村忠男訳『サバルタンは語るることができるか』、みすず書房、1998年
Pappe, Ilan., “Israeli Television’s Fiftieth Anniversary “Tekkuma” Series: A Post-Zionist View?”, *Journal of Palestine Studies*, XXXVII, no.4 (Summer 1998), pp.99-105.

【付録】

本書で採り上げられた小説・詩の翻訳文献リスト

(日本語、英語で読むことができるもの。和訳があるものは、英訳のリストから省いている。)

《和訳》

- イシグロ、カズオ/土屋政雄訳『わたしを離さないで』、早川書房、2005年
イドリース、ユーセフ/奴田原睦明訳「黒い警官」「肉の家」、『中国・アジア・アフリカ/集英社ギャラリー「世界の文学」20』、集英社、1991年
イドリース、ユーセフ/奴田原睦明訳『ハラーム(禁忌)』、第三書館、1984年
カツェネルソン、イツハク/飛鳥井雅友・細見和之訳『滅ぼされたユダヤの民の歌』、みすず書房、1999年
カナファーニー、ガッサーン/奴田原睦明訳『太陽の男たち/ハイファに戻って』、河出書房新社、2009年
カナファーニー、ガッサーン/岡真理訳「ラムレの証言」、『前夜』、2005年4月
カナファーニー、ガッサーン/岡真理訳「悲しいオレンジの実る土地」、『前夜』、2006年夏
カナファーニー、ガッサーン/岡真理訳「ハイファに戻って」、『前夜』、2006年秋～2007年夏
カナファーニー、ガッサーン/岡真理訳「まだ幼かった、あの日」、『前夜』、2005年夏

えてこの部分を語らせることで「ナクバ」を映画に記録した。

4) イスラエルでは2001年にヘブライ語訳が出版されている。

サーダウィ、ナワル／鳥居千代香訳『0度の女：死刑囚フィルダウス』、三一書房、1973年
 ハビービー、エミール／山本薫訳『悲楽観屋サイドの失踪に関する奇妙な出来事』、作品社、
 2005年
 マフフーズ、ナギーブ／池田修訳『アルカルナック』、アジア経済研究所、1978年
 メルニーシー、ファーティマ／ラトクリフ川政祥子訳『ハーレムの少女ファティマ：モロッコの古
 都フェズに生まれて』、未来社、1998年（原題は『越境の夢』）
 ヤシーヌ、カテブ／島田尚一訳『ネジュマ』、現代企画室、1994年

《英訳》

Badr, Liyana. *The Eyes of the Mirror*, Garnet Publishing Ltd: Berkshire, 2008.
 Badr, Liyana. *The Balcony over the Fakihani*, Interlink Books: New York, 2002.
 Darwish, Mahmud. "The Earth is Closing on Us", in *Victims of a Map*, Al Saqi: London, 2006.
 Khalifeh, Sahar. *The Wild Thorns*, Saqi Books: London, 2005.
 Khoury, Elias. *The Gate of The Sun*, Picador: New York, 2005.
 Mosteghanemi, Ahlam. *Memory in the Flesh*, American University in Cairo Press: New York, 2003.
 Rifaat, Alifa. *Distant View of a Minaret*, Heinemann: London, 1987.
 Samman, Ghada. *The Square Moon*, University of Arkansas Press: Fayetteville, 1998.
 Shammas, Anton. *Arabesques*, University of California Press: Berkeley, 2001.

(細田 和江 中央大学政策文化総合研究所・準研究員)

Jeroen Gunning. 2008. *Hamas in Politics: Democracy, Religion, Violence*. New York: Columbia University Press, xiv + 320pp.

イスラーム抵抗運動 (Ḥaraka al-Muqāwama al-Islāmīya: Ḥamās, 以下「ハマース」) については、1987年の結成以来、多数の研究がなされてきた。特に2006年1月にパレスチナ自治政府の立法機関である立法評議会の第2回選挙に参加し、パレスチナ解放運動 (Ḥaraka al-Tahrīr al-Waṭanī al-Filasṭīnī: Fataḥ, 以下「ファタハ」) に対して地すべりの勝利を取め、それに呼応して研究の数も急増した。その中で本書は、既存の先行研究を周到に整理した上で、著者自身の政治社会学的な理論的考察、ならびに長期に渡るフィールド調査の成果を総合し、ハマース研究における今日的な到達点を示す研究として高く評価できるものである。

著者ジェロアン・ガニングは、イギリスのアベリストウイス大学の「急進化と現代の政治的暴力研究センター」の所長代理であり、また同大学国際政治学部の特ロリズム研究・中東研究の講師である。博士号をダラム大学から取得した著者は、ガザ地区やレバノンで長期にわたるフィールド・ワークを行ってきた。イスラーム主義の社会運動、特にハマースとヒズブッラー (Ḥizb Allāh) を事例に、民主化、宗教、暴力の相互作用を研究の中心として扱っている。

本書は、パレスチナにおける対イスラエル抵抗運動であり、イスラーム主義運動であるハマースを対象とする。1980年代に武装闘争の準備、部分的な展開を行っていたムスリム同胞団のパレスチナ支部が、87年のインティファダ (民衆蜂起) に際して闘争部門として結成したのが同運動

である。翌年8月には綱領である『ハマース憲章 (Mithāq Ḥaraka al-Muqāwama al-Islāmīya “Ḥamās”)』を発表し、パレスチナの解放とイスラーム国家の建設を中心として、その目的、方法を表明した。

ハマースは結成当初から、インテリゲンチアの主導権をめぐるパレスチナ解放機構 (Munazzama al-Tahrīr al-Filasṭīniya: Palestine Liberation Organization, 以下「PLO」) と競合し、パレスチナ政治における主要なアクターとして存在感を示してきた。特に1993年にイスラエル政府・PLO間で「パレスチナ暫定自治に関する諸原理の宣言 (オスロ合意)」が締結され、翌年に先行自治が始まって以降も、対イスラエル武装闘争の継続を主張し、和平プロセスへの最大の反対勢力とみなされてきた。他方で、同運動はムスリム同胞団時代からの広範な社会活動関連諸組織とゆるやかに連携し、占領下の社会を支えてきた。和平プロセスの行き詰まりと2000年以降の第2次インテリゲンチアの中で、ファタハに対して優勢となったハマースは、2004年から地方議会選挙に参加した。そして2005年のカイロ合意を経て、翌年立法評議会選挙に参加し、勝利するに至った。選挙は国際監視団に自由で民主的に行われたと評価されたものであったが、イスラエルと国際社会は「テロリスト」率いる自治政府に「制裁」を課し、ハマースの側もイスラエル承認などの条件を拒否したため、混乱が続いてきた。

このようにパレスチナ/イスラエル紛争と「対テロ戦争」の争点の中心にあつて、ハマースに関する研究はしばしば政治的バイアスを伴う。そこには「ハマースはある一貫した特徴を持ち、それは変わることができず、今後変わることもありえないという見方」—— Klein が「静態的アプローチ (static approach)」と呼ぶもの [Klain 2007] —— が散見される [e.g. Levitt 2006; Nüsse 1998; Stedman 1997] と著者は指摘する。

それに対し「本書はハマースが今後も存在し、変化に左右され、そして内部の矛盾は退けられるよりむしろ探求されなければならないという前提に立つ」(p. 3) とする。そこでハマース研究における方法論的課題と著者のアプローチが第1章「ハマースを研究することについて」で論じられる。著者はまず「静態的アプローチ」が典型的に見られる伝統的テロリズム研究者とイスラーム主義研究のうちの本質主義者の問題点を指摘する。第1に、彼らは二次資料に過度に依存し、フィールド・ワークやインタビューにほとんど依拠しない。第2に、歴史的・政治的文脈を無視する傾向がある。第3に、その方法論とより広い理論的枠組みの双方に批判的でない。第4に、テロリズム研究の多くは国家の視点から、既存の秩序の正当化に終始する傾向がある。こうした「静態的アプローチ」では、既存の秩序が政治的暴力にいかにかに寄与しているかについてはしばしば見逃されている。

これらの課題に対して著者は以下の方法を採用するとしている。第1にフィールド・ワーク、インタビュー、ハマースの文書に依拠した分析を行う。第2に社会運動アプローチを採用し、特に McAdam らが提示した3つの分析レベル [McAdam, McCarthy and Zald 1996] —— ハマースを取巻く政治的・社会経済的構造 (「政治的機会」)、組織的な強さ (「動員構造」)、そしてイデオロギー的要素 (「フレーミング・プロセス」) —— を分析枠組みとして用いる。地域的特殊性を無視する危険については、「多元主義」の立場 —— 「宗教」「世俗」「民主主義」などの概念が特殊西洋的文脈に埋め込まれていること [cf. Asad 2003] を意識してオルタナティブなそれらのあり方を想定する —— を採ることで慎重に対処する。第3に、適切な理論的パラダイムを援用して実証研究を強化する。第4に、テロリズム研究において支配的である問題解決アプローチを越えて、国家、反乱、政治的暴力の概念に対する批判的なアプローチを自覚的に採用する。ここで、研究とは根本的に、決定的な裁決であるより、対話に貢献すべきもの、との著者の立場が明らかにされる (p. 14)。

本書の目的は、特に1997年～2007年の時期を中心として、ハマースの政治思想と実践における

民主主義、宗教、そして暴力の役割を説明することであり、特にハマースがどのように権威を概念化し、実践しているかに焦点を当てるとする。その中で政治行動はその政治理論の徹底的な理解なしには完全に理解することはできない、すなわち「特に何が『本物の』イスラーム的政治行動を構成するかについての理想に関する認識が、現実の実践を自覚的に形作るのである」(p. 16)と強調する。以上を踏まえて各章を以下に概観する。

第2章「起源と展開」は、1940年代の同胞団のパレスチナ支部開設から2006年選挙でのハマースの勝利までを対象として、特に政治的機会の変容がいかに今日のハマースを形づくってきたかを分析している。第1にハマースは環境が生み出したと言いうること、第2に同運動を形づくってきた政治的・社会経済的構造と運動内部のダイナミクスの両方が、多数の対立する圧力に影響されてきたこと、第3に後述の民主化と社会運動に関する理論を信用するならば、ハマースの選挙への参加はメンバーを社会化し、その民主主義の原理に対するハマースの態度に影響を与えたと言いうることを挙げている。それぞれの点は続く各章で詳細に論じられる。

第3章「ハマースの政治哲学」は、「自覚的にイデオロギー的組織」であるハマース(p. 55)の「イスラーム国家像」をめぐる政治理論を、指導者たちへの詳細なインタビューを通じて明らかにする。その中で西洋の政治哲学との比較も含めて分析している。特に権威の源泉として人民の意志を尊重することと、イスラーム国家を望むようそのまさに同じ人民を教育しようとする事との間の緊張関係——すなわち「段階主義」の帰結——がいかに扱われているかを議論する。その中で、人民主権の概念は神の主権によってバランスがとられているものの、決して無効とされてはならないことが示される。

第4章「ハマース内部の権威」は、同運動の意思決定プロセス中に見られる公式・非公式の制度に着目し、複数の種類の権威が、内部議論の過程でいかに絡み合い、補完し合い、政治的实践にいかなる帰結をもたらしているかを社会学的に説明している。ハマースでは広範な草の根からの協議と選挙によるリーダーシップ選出という公式の制度が機能しているが、その背景として、組織内で議論することのできる枠を設定する非公式の制度の一部である、指導者たちの象徴的資本の存在が明らかにされる。たとえば彼らの宗教に関する知識、敬虔さ、自己犠牲は、支持者からの信頼につながり、それが支持者から客観的に評価される機会を減らすことにより、公式の委任を経ない意思決定を許容する雰囲気を生み出す。またイスラエルの軍事的脅威が存在し続ける現状において、軍事部門の暴力を加える能力、あるいはそのような部門を抱える組織に属していることも、同様の効果を生むとする。

第5章「ハマースと選挙」は、2004年以降の地方自治体選挙と2006年の第2回立法評議会選挙を事例に、ハマースの政治参加をめぐって同運動と社会が相互作用する過程で世論、宗教、暴力が役割を果たす役割について明らかにしている。ハマースは世論に沿うことで明確に得票最大化路線を採っていること、ハマースによる効率的な社会事業が世俗的資源と宗教的資源を結びつけることになり、イデオロギー的な違いを超えて支持を獲得したこと、その軍事部門が暴力を加える能力を維持し続けることで組織全体の信頼性を高めていることが示される。

第6章「ハマースと和平プロセス」は、和平プロセスに対するイデオロギー的拒絶と実際に行われてきた停戦のダイナミクスについて詳細に分析することで、宗教、武装闘争とそれに対する世論の変化、ハマースの政治参加が同運動の実践をどのように形づくってきたかが論じられる。その中で、ハマースの武力行使の決定は世論の動向にかなり依存しており、そしてイスラエルの軍事侵攻等と呼応して世論は大幅に揺れ動くため、世論の尊重ないし世論への迎合は必ずしもハマースの「穏

健化」を促すものではないとする。また武力行使は対イスラエル関係のみならず、パレスチナ内部のファタハとの権力闘争、ハマースの政治参加などの要因が複合された結果だと主張する。

第7章「民主化とハマース」は、パレスチナ社会の構造的変化とそれを反映してきた同運動の支持層が、民主的实践を社会で推進する勢力となり得るかについて、また占領下の市民社会におけるハマース系諸組織の活動がパレスチナの民主化にいかなるインパクトを持ちうるかについて、民主化と社会運動理論を援用して考察している。そもそもハマース支持層の中心は都市に住む高学歴の低中流層にあり、彼らが民主化を要求する中心的勢力たりえ、組織内部で行われている民主的な意思決定では、民主主義に親和的な方向でメンバーが社会に影響を与える可能性があることを示している。だが他方で、ハマースが政治的暴力に関わり続けていることは、暴力を許容する方向でメンバーが社会に影響を与えることになり、自治政府と平行な形でハマースが展開している社会事業を通じて(自治政府が希求するような)民主的価値とは必ずしも同じでない価値を社会に浸透させることになる可能性もあることになる。

結語では、各章の内容をまとめた上で、第1章で論じられた方法論的課題が確認される。

*

ここで本書の意義として挙げられるのは、第1に、ハマースに関する研究が近年急速に充実してきた中で、中心的に扱われてこなかったものの極めて重要な論点について説明したことである。その中でも同運動の政治哲学や権威構造を分析した部分が特に優れている。それは、ガザでの調査の中で、既に暗殺されている指導者たちや、安全上の理由からインタビューが困難な普通のメンバー・支持者たちに対して広範なインタビューを行ったことの極めて貴重な成果である。

第2に、ハマースの政治的実践を、組織内外の相互作用の中で常に再解釈される宗教、民主主義、暴力の役割から動的に説明したことである。既存の研究では、著者も批判するように、思想と実践はしばしば別々に研究されており、その間の相互作用については「動的である」と主張されるにとどまっていた。それを本書は正面から分析の対象とし、実際に説得的な説明を提示した価値は極めて大きい。

第3に、以上のような本書の成果は、ハマースやパレスチナ政治、和平プロセスだけでなく、政治と宗教、政治的暴力といったより広いテーマに対して貴重な示唆を与えているという点である。説明に必要な理論を適用し、ハマースを他の組織、地域との比較分析の俎上に乗せたことは、しばしば記述的なものにとどまりがちなハマース研究における重要な成果である。

このように、研究のテーマや方法において独自性に富み、内容的にも優れている本書は、Abu-Amr、Hroub、MishalとSela、Tamimiらの研究と並んでハマース研究の基礎文献となることは疑いを入れない[Abu-Amr 1994; Hroub 2000; Mishal and Sela 2000; Tamimi 2006]。

しかしながら、本書によってハマース研究が完結したとは言い難い。ここで本書の成果を踏まえた上で、今後の課題として以下の点を指摘しておきたい。第1に、本書でなされたような、現地での調査を中心にした実証研究の更なる進展である。同運動に関しては、国際問題としての「パレスチナ問題」の枠組みから、また「パレスチナ問題」の「宗教問題化」という巨視的な観点から論じられる。そうした議論は、分析レベルを分けず、実証を欠いた印象論にとどまりかけている。運動体としてのハマースの背景を説明するためには、一つの要因を過度に強調することなく、今後も現地での実証データを積み上げていくことが不可欠であろう。

第2に、最新の理論の研究動向を押さえた上で、理論を検証し、理論構築に資する研究の促進である。本書は、上述のように歴史記述に偏ったハマース研究の中で、理論を適用する形でハマ-

スを説明する画期的な試みである。しかしながら、著者が用いる理論はほとんど1970年代から90年代半ばのもので占められており、今日の眼から見るといささか古くなり説得力を欠くものも含まれている。社会運動理論に関して著者が枠組みとして用いている McAdam らの研究 [McAdam, McCarthy and Zald 1996] は、社会運動研究の複数のアプローチ、特に政治的機会構造を重視する政治過程論、動員構造を重視する資源動員論、認識枠組の交渉過程に着目するフレーミング論の間の隔たりを架橋する最も初期の試みにあたる。さらに言えば、それをういたという第2章の分析は、政治的機会構造からの説明にほぼ終始しており、動員構造やフレーミングは他の章で触れられるものの、そこでは別の理論による分析がなされ、バラバラの印象を受ける。民主化理論についても、今日ではあまり中心的に用いられない古典的な政治発展論や政治文化論による分析に終始している。詳細な事例研究は新たな変数の発見に役立ち、その成果を理論構築に生かすことができるが [cf. Bennett and George 2001; Van Evera 1997]、それには最新の理論の研究動向を押え、理論の適用にとどまらず検証する試みが不可欠であろう。

第3に、パレスチナ政治の動態を全体的に扱うことによるハマース研究の進展である。ハマース内部の動態を正面から扱ったことが本書の最大の意義であるが、他の政治勢力との間で行われてきた勢力間の境界線の引き直しの過程は未だ明らかにされていない。同胞団時代以来の世俗主義諸派との境界線は、占領下の社会変動や、インティファダ、冷戦の終結、和平プロセス、第2次インティファダ等の政治的契機により度々再定義されてきた。そうした過程を経て、今日のハマースは、イデオロギー的に極めて多様に構成されている。このような政治社会変動の中で、政治的な境界がいかに変化し、運動を変容させるかについての本格的な研究が期待される。また、第7章「ハマースと民主化」は、民主化というより民主的過程のみを対象としている。著者は、本章の関心は社会構造の変化がいかに社会運動に影響したかということであるため、民主化における「国家性」問題 [Linz and Stepan 1996] は重要ではないとした (p. 245)。しかしながら、ハマースと民主化について論じるのであれば、パレスチナ政治を特徴づける「国家性」問題——その中でも「領域に存在する組織が主権国家として承認されないときには、民主主義に対する厳しい制限となる」という問題——は決定的に重要である。著者が論じるように、パレスチナ社会で民主主義に親和的な価値が広まり、ハマースという「反体制」勢力が選挙で勝利したという事実があっても、その民主的選択が外的権力から事実上反故にされるのでは、その事実の重要性は低まらざるをえない。それゆえ、ハマースと民主化の関係を論じるには、パレスチナ政治全体を取り巻く動態をより重視することが必須であろう。

以上の点は、本書の問題点であるというより、むしろ今後のハマース研究を突き進むための課題である。今後もパレスチナ政治の動態を説明すると同時に、政治と宗教、政治的暴力、紛争、民主化といった研究領域に新たな論点を示唆できるようなハマース研究の進展が期待される。

参考文献

- 臼杵陽 2004 『世界化するパレスチナ／イスラエル紛争』 岩波書店。
小杉泰 1994 『現代中東とイスラーム政治』 昭和堂。

Abu Amr, Ziad. 1994. *Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza: Muslim Brotherhood and Islamic Jihad*. Bloomington: Indiana University Press.

- Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Bennett, Andrew and Alexander L. George. 2001. "Case Studies and Process Tracing in History and Political Science: Similar Strokes for Different Foci," in Colin Elman and Miriam Fendius Elman, eds., *Bridges and Boundaries: Historians, Political Scientists, and the Study of International Relations*. Cambridge, Mass.: MIT Press, pp.137–166.
- Hroub, Khalid. 2000. *Hamas: Political Thought and Practice*. Washington DC: The Institute of Palestine Studies.
- Klein, Menachem. 2007. "Hamas in Power," *Middle East Journal* 61 (3), pp.442–459.
- Levitt, Matthew. 2006. *Hamas: Politics, Charity, and Terrorism in the Service of Jihad*. New Haven: Yale University Press.
- Linz, Juan and Alfred Stepan. 1996. *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- McAdam, Doug, John McCarthy, and Mayer Zald. 1996. "Introduction: Opportunities, Mobilizing Structures, and Framing Processes: Toward A Synthetic, Comparative Perspective on Social Movements," in Doug McAdam, John McCarthy, and Mayer Zald eds., *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.1–20.
- Mishal, Shaul and Avraham Sela. 2000. *The Palestinian Hamas: Vision, Violence, and Coexistence*. New York: Columbia University Press.
- Nüsse, Andrea. 1998. *Muslim Palestine: The Ideology of Hamas*. Amsterdam: Harwood Academic.
- Stedman, Stephen John. 1997. "Spoiler Problems in Peace Processes," *International Security* 22 (2), Autumn, pp.5-53.
- Tamimi, Azzam. 2006. *Hamas: Unwritten Chapters*. London: C. Horst & Co.
- Van Evera, Stephen. 1997. *Guide to Methods for Students of Political Science*. Ithaca: Cornell University Press.

(清水 雅子 上智大学大学院グローバルスタディーズ研究科地域研究専攻)

Sayyed Misbah Deen. 2007. *Science Under Islam: Rise, Decline and Revival*. United States: Lulu Press.

近年顕在化しているイスラーム復興の動きの中で、西洋が発展させてきた科学的知識をイスラームとしていかに取り込むかという議論が盛んになっている。このような議論は「知のイスラーム化」(「Islamization of knowledge」[Sardar 1989: 8]、日本語訳は[小杉 2007]による)と呼ばれる。これは、西洋近代的な知識や科学をイスラームの規範に適した形で再構築しようとする試みであり、政治・社会におけるイスラーム復興とも連動している。自然科学以外の分野では、昨今のイスラーム金融の発展に代表されるようなイスラーム経済も、西洋的な知や技術をイスラーム化する試みと言える。科学の分野における「知のイスラーム化」では、宗教と科学が対立しているという図式は西洋的な発想であり、もともとイスラームにおいてこれらは分かつことのできない知の体系である

と議論されており、しばしば宗教と科学が不可分であるような知の体系が志向されている。

科学における「知のイスラーム化」の議論は三つの類型に区分することができる。一つは、西洋科学の知識をイスラームの規範に適合的な形に再構築すべきであり、それは可能であるという考え方である。代表的論者は、ジアウッディン・サルダル [Sardar 1979; 1989] である。もう一つは、イスラームの伝統的な知識の体系に立脚して理性の運用をすべきであるという考えである。代表的な論者は、スーフィー思想に基づいて議論を進めるサイド・ホセイン・ナスルである [Chittick 2007: 75–101]。最後に、西洋のパラダイムをそのまま受け入れることを前提とし、それにイスラームの正当性を与えようとする議論がある。この議論はアッバース朝期に栄えたムウタズィラ神学思想を現代に適應する形で復興させて理論形成を行おうとしている点で、「ネオ・ムウタズィラ学派」 [Hildebrandt 2007: 1] と呼ばれる。近代においては、ムハンマド・アブドゥフなどのイスラーム復興の黎明期を支えた人物を含みうるが、現代の代表的な論者としてはエジプトのハサン・ハナフィーやアブー・ザイドなどがあげられる。

本書の著者である S・M・ディーンは、イギリスにおいて、1979 年ノーベル物理学受賞者のアブドゥッサラーム（ムスリム初の受賞）のもとで物理学の博士号を取得したという経歴を持っている。アブドゥッサラームは、「知のイスラーム化」の議論においては「ポジティヴィスト／肯定派」 [Sardar 1989: 157] と呼ばれている。その立場を概括すれば、科学は普遍的な価値を創造するもので、イスラームから独立して存在していると主張するものである。つまり、近代西洋から発展した現在の科学像をそのまま受け入れるべきという立場である。本書の著者もアブドゥッサラームの弟子であったこともあり、「肯定派」の主張に大きく影響を受けていることが予想される。

しかし、ディーンは「肯定派」とは異なる議論をしている。本書では、科学がイスラームの枠組みの中でどのように発達していくべきかを議論し、そのためにムウタズィラ思想を復興すべきであると主張している。まさにこの点で、「知のイスラーム化」の第三の潮流「ネオ・ムウタズィラ学派」に位置づけられる。本書は「肯定派」の主張も十分に紹介しているが、「ネオ・ムウタズィラ学派」をどのような人物が担い、どのような主張をしているのかを知る上で、非常に参考になる。イスラームと科学の関係をめぐる論議の最先端を把握する上でも、「知のイスラーム化」の全体像を立体的に考察する上でも、大きな助けとなるであろう。

本書はまず、イスラームと科学を論じる上での基本的な語彙について定義を確認している。そのなかでも重要な語彙として、「科学」そのものが挙げられる。著者によれば、現在我々が認識している「科学」は、同様の定義でイスラームの古典文献にも言及されている。たとえば、「古代科学」「世俗的科学」「ギリシア科学」、そしてただ単に「科学」といった記述が古典文献にも見られる。その一方で、イスラームの伝統派では、「外国の科学」「評価すべき科学」「[宗教的救済には]役に立たない科学」などの定義も用いられている。また本書は、「科学」には普遍的側面があるため、イスラーム科学や西洋科学など科学を形容するべき言葉をつけるべきではないとしている。したがって、本書の「イスラーム科学」というタームは、イスラーム世界において発達した科学的知識という意味で用いられている。

第1部「イスラーム科学の歴史的背景」は、イスラームにおける科学的知識の歴史的流れを確認している。第1章「序」では、アッバース朝初期におけるイスラームと理性的営みの調和がイスラーム世界に黄金時代の繁栄をもたらしたことが強調される。そこから、現代イスラームにおける科学の再興は、このアッバース朝初期の思潮を規範とすべきだとの論が提起される。この時代は、ムウタズィラ神学派が王朝に擁護され、理性による真理の探究が推奨された。同学派は、人間の活動に

関して予定説ではなく自由意志を強調していた。自由意志説により、イスラーム法学などの伝統的知識から独立して科学が発展できる、と著者は考察している。

第2章「近代以前のイスラームの歴史」では、初期イスラームからオスマン朝以前の時代について概観されている。この章はイスラーム研究者には常識に属する知見が多いが、おそらく自然科学を専門とする読者がイスラーム史に疎いことを考慮して歴史を概括したものであろう。著者が物理学者であることを、あらためて感じさせる。

第3章「ムウタズィラ学派の運動」では、科学の再興には理性的思考を推奨するムウタズィラ学派を規範とすべきという著者の持論に基づき、その神学思想について分析をおこなっている。ネオ・ムウタズィラ派としての著者の主張がよく示された章である。

まず、ムウタズィラ学派は自由意志を認めていた。このことが科学的発展を促進させた要因の一つであったと述べられている。さらに、この学派がハディース(預言者言行録)に依存せずクルアーンの解釈をする立場をとっていたことも強調される。ハディースによる解釈は、クルアーンの解釈が歴史に束縛されてしまい、あらゆる時代に対応できるような柔軟な解釈を妨げると著者は論じている。

しかし、ハディースを重視する伝統派ウラマーによって、このようなムウタズィラ学派の学説は強烈に批判されることとなった。本書における伝統派とは、アシュアリー神学派、ハンバル法学派や『宗教諸学の再興』で知られるガザリー(1111年没、学派的にはアシュアリー神学派・シャーフイー法学派)を指している。彼らの勝利によって理性を重んじるムウタズィラ学派が公式神学から引きずり下ろされたことから、イスラーム世界における科学の衰退につながったと著者は考える。この章では、著者が「伝統主義者」と呼ぶ人々が反科学的な思想を持っていたことが強調されている。

ただし、ムウタズィラ学派が敗れたのは、ハンバル学派をはじめとする伝統主義者が大衆の支持を集める一方で、ムウタズィラ思想が知識人層に限定されていたためであったと著者は分析する。つまり、知識の継承や維持に脆弱性があったということである。この章を通して、著者が「伝統主義者」と呼ぶ人々が反科学的な思想を持っていたことが強調されているが、科学の衰退の原因が神学上の敗北にあるのか、ムウタズィラ学派の知識人と民衆の乖離という社会的な問題にあるのかは、明確にされていない。前近代において、民衆の支持が科学の発展を左右する大きな要素であったかどうか、議論の分かれるところであろう。

第4章「ハディースとシャリーア」においては、ハディースのイスラーム法への適用にかんして歴史的展開を論じている。筆者は、クルアーンの解釈にあたってハディースに依存することがイスラーム法の硬直化を招き科学的活動の障害となると考えている。

第2部「イスラーム世界における科学の繁栄」では、アッバース朝期に繁栄を極めた科学がどのようなものであったかが解説されている。数学、天文学、光学、化学、地理学、工学、薬学にかんする具体的な成果が概説されている。ここで注目すべきことは、著者が中世イスラームにおける科学的知識の体系と現代におけるそれを本質的に同じ性質を持つと考えている点にある。つまり、かつての科学者は体系的な思考を専門とする哲学者であり、理論を扱う純粋科学を専門としており、単なる技術者ではなかったとされる。その一方で、理論的な数学や天文学だけではなく、実験や実践を伴う現代における科学技術に近いものも存在したと著者は考えている。かつてのイスラーム科学に近代科学の先駆的な要素を積極的に認めているのである。

第3部「なぜ科学が繁栄し、なぜ衰退したのか」では、イスラーム世界における科学の発展が短

期間で終わってしまい、近代にかけて衰退が生じたことについて、その原因を論じている。第9章「イスラーム科学衰退の原因」では、伝統派に再び批判が向けられている。伝統派にとって、イスラーム世界は本来自律的に機能するものであり、外の世界から取り入れてもよい知識は宗教的に「意味がある」知識に限られていた。彼らの主張は、ムタズィラ学派の神学上の敗北以降に強まり、科学的活動を推奨する思潮が衰退した。その後、諸王朝の権力とウラマーの癒着が進んだこともあって、イスラームの思想および科学的知識が硬直化することになったという。

第10章「著名な『異端』とされた科学者と彼らの宿敵」、第11章「近代におけるイスラーム諸王朝の失敗」は、いかに伝統派の優勢がイスラーム世界における科学の衰退を招いたかという議論である。伝統派が優勢となり、彼らが公権力にも影響を及ぼしたことから、反理性、反科学的な態度が広まり、科学の衰退を促したと著者は言う。思想史的理解としては異論がありうるが、ネオ・ムタズィラ派的な自然科学者の歴史観として興味深い。そして、そのような知的な状況が近代に至るまで科学の低迷をもたらし、近代化を遂げた西洋に圧倒され、現在に至っていると著者は主張する。

第4部「イスラーム科学の将来の展望」は、衰退したイスラーム科学を再興させようとする試みを紹介し、またイスラーム科学の将来にかんして議論を展開している。第12章「近代以降のイスラーム科学における改革者」および第13章「近代におけるイスラーム科学の改革思想」では、近代西洋がイスラーム世界に進出し、支配していた時代において、イスラーム科学を復興させようとした改革者たちとその思想を分析している。サイイド・アフマド・ハーン、サイイド・アミール・アリー、アフガーニーなどは、西洋的な近代化による科学技術の発展を目指したのではなく、アッバース朝の黄金期を規範として発展を目指そうとした。しかし、伝統派や西洋からの圧迫のために、その思想は十分成果を上げなかった。また、ムハンマド・アリーやケマル・アタテュルク、レザー・シャーのように西洋的、世俗的な発展をめざした改革によっても十分な科学の発展を遂げることはできなかった。著者は、イスラーム世界における科学技術の発展のためには、社会全体に浸透させようとするイスラーム改革が必要であると論じている。その実現には、理性の運用を尊重するよう、伝統派ウラマーが変化することが不可欠であるとする。

最後の第14章「イスラーム科学復興における障害」では、科学を復興させる課題についての著者自身の議論が展開される。まず、ムスリムが西洋で科学的知識を学んだとしても、それはエリートに限られ、ムスリム社会全体が科学的知識を受け入れることにはならない。したがって、社会との結びつきが強いウラマーが変わらなければ、ムスリム社会全体を改革することも、イスラーム世界の外から科学を学ぶこともできないという。また政治的側面においては、権威主義的な体制が科学の発展を阻害していると指摘する。民主化し、言論の自由を確保できる環境でなければ科学的活動ができないという。さらに、教育面でも、マドラサ（学院）における教育に科学を取り入れるなど改革を施す必要があると述べている。最後に、科学技術の追求は宗教的義務であるというアッバース朝黄金期における信仰の姿勢を規範として、イスラーム世界における科学の再興を目指すべきであると結論づけている。

現代イスラームと科学にかんする研究において、本書の持つ意義は、次の2点を整理することができる。

第1は、本書にネオ・ムタズィラ派の立場を明確に反映している点である。同派の論者の主張は、大きく分けて、近代西洋のパラダイムはイスラームの正当性がなければ社会に浸透しないという点、また、かつて栄えたムタズィラ思想を単に神学思想としてではなく、社会における現代的

諸問題の解決策として社会・政治的範囲まで適用できるように再構築すべきであるという点に集約される。本書の著者は、西洋的な科学を普遍的なものとして肯定するが、同時にイスラーム的な裏付けがなければムスリム社会では科学が根づかないという強い危機意識を持っている。ここに、著者たちの考え方が、単なるムウタズィラ派の称揚を超えて、「ネオ」と冠するに値する理由がある。

第2は、前近代のイスラーム世界における科学像を現代における科学像と結びつけて議論しようとしている点にある。前述したように、著者は、かつてのイスラーム科学と現代における科学の共通性を示そうと努めている。たとえば、第2部では当時のテクノロジーや医療システムなどが現代の科学につながっていることが強調されている。このように、具体的に科学の応用を紹介して立論をおこなっている点は、思想的な議論とは異なった科学史的な視点を導入するものと考えられる。これは著者が現代の科学者であるがゆえの議論といえよう。

最後に、イスラーム世界の科学をめぐる歴史認識や今後の発展について大胆な提起をおこなっているがゆえに、議論の余地のある点も多々見られることを指摘しておきたい。特に、ムウタズィラ学派の復興だけがイスラームにおける科学の繁栄につながるのか、という点は検討を要する。現代のムスリムのなかでは、ムウタズィラ学派の復興に固執することなくイスラーム世界における科学を見直す動きも存在する。たとえばサルダルは、むしろ本書では否定的に扱われているガザーリーを肯定的に論じている。サルダルは、科学万能主義的な思想から脱却する新たな科学像の構築によってイスラームにおける科学を再興させようとしている。サルダルはガザーリーの思想を参照することで、これまでの科学的活動の成果自体の否定はせずに、理性と人間がバランスのとれた科学像を探っているのである [Sardar 1989: 144-155]。また、ナスルやチティックも、科学的知の探求に関し、神学・法学者などの権力の影響は排除するべきであるとは述べている。しかし、イスラームの知的伝統はそもそも科学的探求と神学・法学などの伝承的科学的な科学は棲み分けされていて互いに干渉しないものであると主張している [Chittick 2007]。したがって、伝統派をどのように理解するかについて、本書の主張とは異なる見方も可能である。

もう一つの問題は、ネオ・ムウタズィラ派の言説が政治性・社会性を伴うことが多い点である。本書にもそのような傾向が見られる。科学的活動がどの程度政治的・社会的な枠組みに規制されるべきかについては、検討を要する。評者は、科学の充実のためには、科学者が相対的に政治社会的な状況に依存せず、主体的に活動していく必要があると考える。本書は、ウラマーの権威という政治社会的な要因によって科学的活動が阻まれている、と批判している。しかし、それを打開することをめざす新たな政治社会的なイデオロギーが、科学的活動の自由を安定的に保証するとは限らない。たとえば、科学者が主体的にイスラームの信仰に基づく科学像を構築していこうという動きが近年のマレーシアなどで見られるが、そこではむしろ、社会に対する科学者の自立性が強調されている。社会や宗教と科学（あるいはウラマー、一般信徒と自然科学者）がどのような関係を持つべきかは、イスラーム世界にとって古くて新しい論点となっている。

参考文献

- Chittick, William C. 2007. *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*. Oxford, England: Oneworld Publication.
- Hildebrandt, Thomas H. 2007. *Neo-mu'tazilismus? Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam*. Leiden: Brill.

Martin, Recharad C. and Mark R. Woodward. 1997. *Defender of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern School*. Oxford: Oneworld Publications.

Sardar, Ziauddin. 1979. *The future of Muslim Civilisation*. London: Croom Helm.

———. 1989. *Exploration in Islamic Science*. London and New York: Mansell.

小杉泰 2007「イスラーム世界における文理融合論——「宗教と科学」の関係をめぐる考察」『イスラーム世界研究』1(2), pp.123–147.

(井上 貴智 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科)

Mohammad Hashim Kamali. 2008. *The Right to Life, Security, Privacy and Ownership in Islam*. Cambridge: The Islamic Texts Society. xxv+318 pp.

現代のイスラーム世界では、イスラーム法が再活性化してきた。その前は近代に入ってから、イスラーム諸国のほとんどが社会の西洋化、脱宗教化を行い、法の面でも西洋的な制定法を導入してきた。しかし、20世紀後半から顕在化したイスラーム復興の潮流がイスラーム法に則った社会生活や政治を求めるようになり、制定法とイスラーム法を統合する努力が始まった。本書は、生存権をはじめ基本的人権に関して、イスラーム法の規定を、各国の制定法と比較しながらまとめたものである。イスラーム法の現代における有効性や、制定法との関係を具体的に紹介したのとして、大きな意義をもっている。

著者は20年以上にわたって、マレーシア国際イスラーム大学でイスラーム法学の教鞭をとり、イスラーム思想文明研究所 (ISTAC) の所長を務めるなど、法学や現代的なイスラームに関する権威として知られ、著作の『イスラームにおける表現の自由』[Kamali 1997]や『イスラームにおける自由、平等、正義』[Kamali 1999]は、イスラームに関する重要な基本文献となっている。また、「イスラームにおける基本的権利および自由」シリーズの一巻として出された『人間の尊厳——イスラームの見方』[Kamali 2002]では、人間の尊厳を軸としてイスラーム的な人間観・社会観をまとめている。その中で著者は「マカースイド論」を概観している。すなわち、シャリーアが「イスラーム法の目的 (マカースイド)」の保護・促進を第一の目的として、そこから詳細な規則の体系を生み出したとの観点から、イジュマー (合意)、キヤース (類推) といった法学の方法論も、イスラーム法の根源的な「目的」に留意することによって、人間の尊厳、人権、福利のためによりよく機能すると主張する。本書ではさらに論を進め、基本的人権に関するイスラーム法の規定を、より包括的かつ具体的に紹介している。

本書は、基本的人権をイスラーム法の観点から体系的に論じる際に、法規定の根拠として、クルアーンの章句、ハディース (預言者言行録) や先行する法学者たちの著作だけでなく、その根底にある「イスラーム法の目的 (マカースイド)」を基本軸としている点が大きな特徴である。「目的 (マカースイド)」とは、イスラーム法がその実現を目的としている最も重要な価値であり、宗教、生命、理性、生殖/血統、財産の5つがあげられる。この論は近代以前にも存在したが、シャリーアが安定して用いられている時代には、必ずしも注目されなかった。

かつては、あらゆる問題に関して法学者が所定の手法で法解釈を行うと同時に、先行する法学者による解釈書を参照することで問題に対処していた。しかし現代では、さまざまな領域で新たなテ

クノロジーが急速に発展し、近代以前には存在しなかった問題が続出するようになった。そのため、新しい法解釈によってイスラーム法を現代的に再構築することが必要とされる。その際に、単に個別の問題に対応するのみならず、イスラーム法そのものが何を目的としているのかを再考し、イスラーム法における根源的な価値を問い直すこともおこなわれるに至った。そこから、20世紀後半にイスラーム世界においてマカースイド論が再興してきたのである。本書は、そのようなマカースイド論再考の営為を代表するものであり、前近代におけるマカースイド論とは明らかに異なる現代性を有している。

本書の各章では、生存権、安全権、プライバシー権、所有権について詳細に述べられている。以下に各章の内容を概観する。

第1章では生存権が扱われている。人間の権利が人間の生存を前提とする以上、これがすべての権利の中でもっとも基本的なものとされるのは当然であろう。シャリーアにおいて、生命権はすべての人間に生まれつき与えられた権利とされる。しかし、イスラームにおける議論の特徴として、生命の私物化を認めていないことが挙げられる。人間は生命の創造主ではなく、生命は神からの贈り物であると考えられるためである。そのため、人間は自分の命であっても、それを勝手に捨てることは許されない。クルアーンには生命の神聖さに言及した箇所が多く存在し、また生命を奪うこと(他殺・自殺を問わず)を禁じる警告が繰り返しなされている。

生命の保護は、胎児にも適用される。人工妊娠中絶をめぐることは現在でも議論がなされている。クルアーンにおいて、受精して生まれた胎児に神が魂を吹き込むと人間となると述べられている。この期間であれば中絶は合法であり、とりわけ胎児に重大な欠損がある場合、中絶が認められる傾向にある。著者は、中絶の問題に関してイスラーム法上の議論がさらに必要であり、その取り組みは医学の発展に即して医学的な知見を考慮すべきだと述べている。このような中絶をめぐる議論から、イスラームでは魂が人間の本質であると考えられていることが分かる。

次に、死をめぐる問題として、生命維持装置を用いた延命治療に関して述べられている。延命治療の可否、あるいはそれを停止することの可否についての見解は分かれているものの、最近では、生命活動を回復する可能性が全くないと医学的に判断された患者(すなわち脳死に至った者)に対して、生命維持装置の取り外しは合法であるという見解が出されている。従来、イスラームにおける死とは心臓死のことであったため、この議論は新しいものとして注目に値する。

本章におけるもう一つの重要な指摘は、マカースイドを重要視することは、その保護・促進の義務に直結するという点である。つまり、生命を不可欠の価値と認識することは、医療、妊婦のケア、子どもの世話などの総合的システムを通じて、生命の保護を促進することと同義であると指摘されている。さらには、雇用機会の確保、失業者のケア、障害者や高齢者が尊厳ある人生を送れるよう手段を講じることも、その延長上に含まれる。この主張は、基本的人権の保護、公平な社会福祉の保障という目的に対して、マカースイド論が明確な根拠となりうることを示している。

第2章では、個人の安全権が扱われている。これは、不法な逮捕や、暴力、また被告が裁判前および裁判中に公正に扱われる権利を奪われることに対して個人を保護するものである。イスラームにおいて、人は正当な疑いがある場合に限り、あくまでも捜査目的で逮捕される。また、被告は有罪が証明されない限りは無罪とされる基本原則が重要な概念として紹介されている。著者は、シャリーアにおいて生命が5つの「不可欠の価値」(al-darūrīyāt al-khamsa)の一つとされていることから、すべての人が個人の安全に関する権利を持ち、尊厳ある人生を生きる権利を持つことが保障されると主張する。イスラーム世界では歴史上、刑事事件において、犯罪が秘密裏に行われ他者の証言を

得られにくい場合に被疑者の自白を促すためにむち打ちを課すことがあり、その是非をめぐって法学者の間でも議論がなされてきた。こうした議論に対して、著者は、現代では指紋鑑定をはじめ多くの操作方法を利用することができるため、抑止力を働かせることよりも、被告の人権保護を優先すべきであると主張する。

その一方で、イスラーム諸国の大半が近代において西洋的な制定法や裁判所制度を導入したため、とりわけ刑事訴訟法はイスラーム法を反映していないのが通常である。近年、イスラーム復興の潮流の中で、多くのイスラーム国で制定法にシャリーアを統合することが要請され、法の再イスラーム化が模索されているが、サウディアラビアなどの例外をのぞいて、イスラーム法の理念が法の現場において反映しているとは言えないという。近代的な法制度の方が人権感覚が強いと思われがちであるが、実際には刑事訴訟手続きを見ると、イスラーム世界ではかなり初期から被告の権利に敏感であったことが分かる。著者は、むしろ近代的な法の導入が強権的な刑事訴訟法を生み出したと見ている。イスラーム法の理念が現実の法制度に統合される過程で、イスラーム法の中の高度な人権思想があらためて大きな役割を果たすことが期待される。

第3章では、プライバシー権について述べられている。著者によれば、最近のいくつかの研究をのぞいて、法学書の中ではこの権利が考察の対象とされたことはない。既存のイスラーム法学書に散見される情報は断片的で、体系化されていないという。しかし、クルアーンおよびハディースでは、プライバシーの侵害は疑心や不信に根ざすため、これらを避けるように警告されている。またクルアーンではスパイ行為が厳しく禁じられている。イスラーム以前の遊牧民の生活スタイルにおいては、プライバシーの観念がなかった。預言者ムハンマドがマディーナを統治した時代に、個人宅を訪れた際に住居内に入る許可を事前に求めるなどのマナーが確立した。現代では住環境が大きく変化しており、そのような作法の詳細は必ずしも字義的に適用される必要がない。重要なのは居住者の同意を求めるという原則そのものであり、この原則によってプライバシーの観念が提示されている点にあると、著者は指摘している。

その一方、原則として守られるべきプライバシーではあるが、マサラハ（公益）のために、特定の個人あるいは組織の情報開示が求められる場合がある。たとえば、医師は通常患者の情報を秘匿する義務を持つが、深刻な感染症を防ぐために情報の開示が要請されることがある。実際、1993年にブルネイで開催されたイスラーム法学アカデミー第8回会議において、一般的に秘匿されるべき情報でも、開示の害よりも秘匿の害が大きい場合、その開示が義務となるという決議がなされた。同決議はイスラーム法上の2つの原則、すなわち、害悪が二種類ある場合により小さい方を選ぶという原則と、全体的な害を避けるためには特定の害が許容されるという原則に基づいている。本章は、従来まとまった研究がなかったプライバシー権に関して、基本的な原理から体系的な議論をおこなったものとして、重要な貢献をなしている。

第4章では、所有権について論じられている。所有権は、シャリーアにおける基本的権利の中でもっとも確立されているものであり、広く知られている権利である。本章では、クルアーンおよびハディースにおける所有権の明示的な根拠、イスラーム法上の所有権の種類、所有権を得るための正当な手段、所有権の行使に関する法的な制限について述べられている。イスラームにおける所有権の独自性とは、神による人間への信託である。これは、神が人間を地上における代理人（ハリーファ）として創造したというクルアーンの章句に基づいている。イスラーム法が保障する所有権は、もっとも公平で普遍的な性格の神の代理権であり、その原則はすべての人間に適用される。私的所有権に量的制限はないが、その行使は他人や共同体に害を及ぼしてはならないとされる。また、私

的所有権はマスラハ(公益)の実現といった要請にも従わなければならない、国家は何がマスラハかを判断する権限を有する。

著者はイスラームの所有権理論を、資本主義およびマルクス主義と比較してまとめている。資本主義は個人の自由な経済活動に立脚し、個人の所有権に課される制限は最小限である。利益および所有権の最大化は資本主義経済の原動力であるが、これは富の配分における不均衡をまねき、社会の調和を乱す傾向を持つ。一方、マルクス主義は国家に所有権と生産手段の独占を認めている。それは、人間の尊厳の重要な次元である個人の所有権を不正に制限するものであり、別な不均衡を生む。イスラームにおける所有権は、これら二つのシステムの中道を行くものである。つまり、所有権を基本的権利と認識した上で、その行使に関しては社会正義の実現を目的とする再配分の仕組みと法規定を設けている。イスラームの所有権は、個人の所有や経済活動を積極的に奨励すると同時に、社会の均衡や公正を追究する点が大きな特徴である。この指摘そのものは必ずしも著者の独創ではないが、現代では人類全体に及ぶ経済的な不均衡が存在するにもかかわらず、それを正義であるとする主張は依然として弱い。イスラームの所有権は社会的な公正の実現を前提とするという著者の立論は、あらためて注目に値するであろう。

以上に概観したように、本書では、生存権、安全権、プライバシー権、所有権がイスラームにおけるもっとも基本的な人権として扱われている。これらの基本的人権とは、神から人間に分け与えられたものの総体であり、創造主の存在を前提としている。人権においても、イスラーム法は天啓によって人間社会の法が定められているという原理が明確にされている。

生命倫理について研究している評者にとっては、本書で扱われている人権の中でも、生命自体が神から与えられたもっとも重要な権利であるという点が非常に興味深い。日本における生命倫理の議論を見ても、生命の価値を大きな人間観の中でこのように明確に位置づける立場は見られない。生命が重要であることをある程度自明視することはあっても、なぜそうであるかを明確に論じた議論は少ない。生命倫理について比較考察する上でイスラーム世界での考え方を参照するためにも、また、イスラームにおける生命倫理の独自性を理解する上でも、基本的人権としての生命権の議論は重要である。

本書には生命の問題をめぐる斬新な知見がちりばめられているが、そのなかからここでは脳死に関わる問題に触れたい。従来、イスラームにおいては、心臓停止をもって死と判断されてきた。しかし、脳機能が停止しているが生体反応はあるという患者について、医師が回復の見込みがないと判定した場合、生命維持装置の取り付けは無益であるとの考え方が本書では示されている。これは、生命維持装置によって生体反応が維持されているだけの患者は、死んでいるとみなされることを意味する。その上で、医学が脳死を死と判断するならば、イスラーム法はその見解を受け入れるという立場が看取される。そして、医学的に死と判定された者をどう扱うかは、魂を扱う領域であるイスラームとその法規定にゆだねられる。

このため、医師が死と認めた場合、生命維持装置の取り外しの可否を決めるのは親族とイスラーム法学者である。これは、日本では医師と親族がその決定にあたるのと大きく事情が異なっている。さらに日本では、たとえ脳死に至っても未だ体温が温かい患者に対して、高額な医療費などの負担を理由に生命維持装置を外し、生体反応を止めることは、残酷なこととして受け止められる。その背景には、肉体の死をもって人の死と捉える感覚が存在するといえる。これに対し、イスラームでは人間の本体は魂であると考えられるため、肉体の延命だけに執着することはむしろ不自然なこととみなされる。著者が論究する中から、このようなイスラーム独自の生命観が浮かび上がってくる。同

じ生命倫理の問題でも、文化ごとの生や死の観念に違いによって、議論の焦点に大きな違いが生まれることが分かる。

本書は、基本的人権について、イスラーム法の規定と各国の制定法とを比較しながら論じており、イスラームにおける人権思想を体系的に示したものとして、大きな意義をもつであろう。個別の具体的な事例について研究する場合に、本書が貴重な補助線を引いてくれることは大きな助けとなる。特に、法規定の根拠となっているイスラーム法の原則を明らかにしている点が貴重であり、「イスラームの目的（マカーシド）」を中心とするイスラーム法の原理・原則が、法解釈に果たす役割を明らかにしている点が高く評価される。さらに、各主題において、同じ法学派の中でも立場が分かれることがあり、それがどのような違いに基づくものであるかが丁寧に描かれており、非常に興味深い。

参考文献

- 森伸生 2006 「イスラーム法と現代医学——脳死と臓器移植問題を通して」『シャリーア研究』3, pp.63–80.
- Kamali, Mohammad Hashim. 1997. *Freedom of Expression in Islam*. Cambridge: The Islamic Text Society.
- . 1999. *Freedom, Equality and Justice in Islam*. Malaysia: Ilmiah Publishers.
- . 2002. *The Dignity of Man: An Islamic Perspective*. Cambridge: Islamic Texts Society.
- Sachedina, Abdulaziz. 2009. *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application*. New York: Oxford University Press.

(井上 ひかり 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科)

Ahmet T. Karamustafa. 2007. *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh: Edinburgh University Press. xii+202 pp.

著者 Karamustafa の専門は、中世アナトリアのイスラーム社会思想史である。著書にはオスマン朝（13～16世紀アナトリア）におけるデルヴィーシュとタリーカとの関係を描いた *God's Unruly Friends* [Karamustafa 1994]、博士論文を基にした16世紀オスマン語神秘主義テキストの校訂・分析である *Vahidi's Menakib-i Hvoca-i Cihan ve Netice-i Can* [Karamustafa 1993] があり、論文 “Early Sufism in Eastern Anatolia” [Lewisohn (ed.) 1999 (1993): 175–198] では、12～13世紀アナトリアの初期スーフィーたちを紹介している。

さて本書 *Sufism: The Formative Period* はエディンバラ大学出版会のイスラーム概説シリーズ *The New Edinburgh Islamic Surveys* の一冊であり、最も新しいスーフィズムの概説書でもある。代表的なスーフィズムの概説書として、[Nicolson 1914]、[Arberry 1950]、[Schimmel 1975] などが挙げられるものの、中世までが主な範囲であった。近年では射程をさらに延ばし、[Baldick 1989]、[Ernst 1997]、[Knysh 2000] などが現代までの流れを描いている。

現代までのスーフィズム通史を描こうとする傾向に対し、本書は敢えてスーフィズム初期（およそ9～12世紀）に焦点を絞る。最も研究が進み、多くの概説書があるスーフィズム初期へ新たな

一冊を加えることの意義について、Karamustafa 自身は以下のように説明している。

古典期の研究は後世の研究の基礎であり、ここ数十年で理解が飛躍的に進んだ。未だなされるべき課題は多いものの、多言語に亘る研究成果を暫定的にまとめる機は熟した。本書 *Sufism: The Formative Period* は、「スーフィズム初期史の包括的で最新の文脈化」“comprehensive and up-to-date contextualization of the early history of Sufism” (p. viii) の必要に応じたものである。

Karamustafa の立場は、超歴史的なスーフィズムの存在を否定し、時代・地域によってスーフィズムが様々な形態をとってきたことを明らかにしようとする Knysh と同じである。「神秘主義や精神性」“mysticism or spirituality” (p. vii) といった言葉が無批判に使用され、不変の要素であるかのように見なされてきたことに対し、Karamustafa は異を唱える。従来の「本質主義化した手法」“essentialising approaches” (p. vii) は、神秘主義や精神性を自明のものとし、歴史的状況に考慮せず使用してきた。これに対し、「歴史的で文献学的な手法」“historical and philological approaches” (p. vii) によって歴史的な文脈に適切な注意を払おうとするのである。これは、地方で興った神秘主義と首都バグダードの神秘主義の関係性を取り上げた [Chabbi 1972: 5-72] 以降のひとつの研究態度といえる。

一世代前のオリエンタリストたちとの違いとしてもう一つ挙げられるのは、スーフィズムの起源を他宗教に求めない点である。Baldick のようにスーフィズムの成立に他宗教が中心的役割を果たしたとまで断言するかは別として、たとえばスーフィーの語源とされる「羊毛を纏う者」は、シリアのキリスト教神秘主義者たちの格好と同じであることが必ず言及されてきた。イスラーム発祥以前の伝統的宗教がスーフィズムへ与えた影響について省略したことを、Kafamusutafa は自ら認めている (p. ix)。信用に足る資料が乏しく、「今後の研究の発展を期す」とのことらしい。

いよいよ本書の内容に入っていきたい。*Sufism: The Formative Period* の章立ては以下の通りである。

- 第一章「バグダードのスーフィーたち」(The Sufis of Baghdad)
- 第二章「バグダード以外の神秘主義者」(Mystics outside Baghdad)
- 第三章「バグダード・スーフィズムの拡大」(The spread of Baghdad Sufism)
- 第四章「専門化したスーフィー文献」(Specialised Sufi literature)
- 第五章「共同体の形成」(Formation of communities)
- 第六章「聖者性の勝利」(Sainthood triumphant)

それでは各章について概観する。

第一章「バグダードのスーフィーたち」

アッバース朝カリフが治める9世紀のバグダードには、内面志向の禁欲主義 (zuhd) が広まっていた。ラービア・アダウィーヤ Rābi'ā al-'Adawīya (d. 801) などに代表される禁欲主義は、スーフィズムに受け継がれる思想を多く生み出した。禁欲主義とスーフィズムの関係について Karamustafa は、スーフィーという新しい言葉を与えられたことで禁欲主義から新しい運動「スーフィズム」が生まれたとする。そして元々の語源であった「羊毛を纏う者」という意味は失われ、スーフィズムに属する者がスーフィーと呼ばれるようになったとする (pp. 6-7)。

上記のような経緯でバグダードにスーフィズムが誕生したとして、その内実はどのようなものであったか。初期のスーフィーたちは、神に関する事柄に人間の理性を適用しないという点でハンバル学派と近かった。しかし法学者を兼ねることもあったスーフィーたちは、徐々に他の法学派との提携も進めていく (p. 22)。

章末では、ハッラージュ al-Hallāj (d. 922) の処刑は後世のスーフィーたちにスーフィズム迫害の象徴的出来事として語られてきたが、当時のスーフィーたちにとってはほとんど無関係の出来事であったことが強調される。つまりハッラージュの処刑は、彼がスーフィーであるからではなく、バグダードの政治闘争に巻き込まれたため行われた。スーフィズムは中道を上手く保っていたため、その後も順調な成長を続けたというのである。

第二章「バグダード以外の神秘主義者」

同時期、バグダード以外の地域にも神秘主義が出現していた。低地イランのバスラで活躍したトゥスタリー al-Tustarī (d. 896)、トランスオクシアナ地方のハキーム・ティルミズイー Al-Ḥakīm al-Timidhī (d. 905-910)、ホラーサーン地方のマラーマティーヤ al-Malāmatīya (日本語で「非難の徒」と訳される集団) が本章では取り上げられ、相互の類似点および接触の可能性が言及される。

まずトゥスタリーとバグダードの関係について確認されていることは、トゥスタリーの死後、その弟子であったハッラージュらがバグダードのジュナイドの許へ行ったことである。ティルミズイーに関しては、各地の神秘家たちと魂 *nafs* を論じた書簡が残っている。ティルミズイーと文通があったマラーマティーヤは、絶え間ない自己非難(マラーマ)で魂の修養に努める人々である。構成員の名前から判断する限り彼らは職人や商人といった中産階級であり、彼らの職業倫理である「若者らしさ」(*fituwwa*) との親和性が高かったため受容されたとされている (p. 49)。彼らのうちの何人かは実際にバグダードを訪れてジュナイドなどに会っており、ジュナイドの弟子がホラーサーンを訪れ、「マラーマティーヤは魂と神の二元論に陥っている」と批判したこともあったことが紹介されている。

第三章「バグダード・スーフィズムの拡大」

バグダードのスーフィズムが各地に伝えられた一例として、イブン・ハフィーフ Ibn Khaffīf (d. 982) の伝記が示される。バグダードのスーフィーであった彼は、イラン西部やヒジャーズ地方の神秘家を訪ねている。

ハッラージュに代表されるスーフィズム迫害がバグダードであったため、各地へスーフィーたちが散っていったとするのが Louis Massignon や前述 Chabbi の説であったが、Kafamusutafa の見解は異なる。少なくともホラーサーン地方におけるバグダード・スーフィズムの受容は、マラーマティーヤがカッラーム派に対抗するための手段であったというのだ。カッラーム派はこれ見よがしの禁欲行為で人目を引き、生計を得ることを禁じ、活発に説教を行っていた (p. 61)。これは禁欲行為を決して表に出さず、社会規範に従うことを是として法学との連携を進めていたマラーマティーヤの対極であった。

しかしマラーマティーヤとスーフィズムの思想を矛盾なく「融合(fusion)」させているのはアブー・アブドゥッラフマーン・スラミー Abū 'Abd al-Rahmān al-Sulamī (d. 1021) だけであり、この時期の他の著作は両者の対比になっている (pp. 62–69)。

第四章「専門化したスーフィー文献」

10世紀よりスーフィズム専門の文献が現れ、「規範的なスーフィーの伝統 (normative Sufi tradition)」を確立することになる。これらは概説と伝記に二分できるが、Karamustafa は更に細分して表にまとめている (pp. 84–87)。

著作による理論化は、スーフィズムを特徴づけるとともに周囲との緊張関係をも生む。ハンバル学派などの伝統主義と協調するため、スーフィズムはクルアーンやシャリーアに理論の基盤を求めた。また、理論に沿ってスーフィズムの修行をマニュアル化することが可能となる。ホラーサーン地方で活躍したアブドゥッラー・アンサーリー 'Abd Allāh Anṣārī (d. 1089) は初めてペルシア語で手引書 (pedagogical guidebooks) を書いた人物であるが、各地にスーフィズムがかなり根付いてきた証左となる。

スーフィズムの型がある程度定まってくると、外見だけ真似をする形式主義者たちも現れた。早くも11世紀にフジュウィーリー Hujvīrī (d. 1072 or 1076) が、本物のスーフィーがいなくなってしまったことを嘆いている (p. 100)。これ以降は法学や神学からの攻撃からスーフィズムを守るため、あるべきスーフィズムの姿について議論が重ねられることとなる。

第五章「共同体の形成」

前章では文献によるスーフィズムの確立を見たが、本章では共同体の形成によるスーフィズムの確立に焦点が当てられている。

後のタリーカへとつながるスーフィーたちの共同体は、卓越した師の周囲に人が集まってきたことより生じた。これはスーフィズムの最初期 (ジュナイドやトゥスタリーなど) より起こっていた現象であり、師の死後は弟子が引き継ぎ、地域的共同体を運営していた (p. 114)。このような形式が定着すると、共同体は入門者の修行の成果に責任を負うようになる。11世紀頃にスーフィズム修行法が確立されるに従い、師の権力が強化され、どの師の系統であるかが重視されるようになったと Karamustafa は指摘する。弟子に絶対服従を迫る根拠としては、再びクルアーンが援用された (pp. 118–119)。

さて本章でもうひとつの要点となっているのが、聖者信仰の問題である。スーフィズムが社会に浸透するにつれ、スーフィズムの聖者論も知られるようになった。しかし民衆にとっての聖者は、スーフィズムの理論を離れて独り歩きを始める。民衆にとっての聖者は奇蹟を与えてくれる人物のことであり、聖者は必ずしもスーフィーに限定されなかった。12世紀に盛んに書かれるようになった参詣 (ziyāra) 案内書の挙げる聖者たちが、このことを示唆している。すなわち参詣によって恩寵を与えてくれる対象に、預言者たち、ムハンマドの家族と子孫、教友、殉教者、シーア派イマーム、正統カリフ、支配者、学者、神学者、裁判官などを含めていたのである (pp. 133–134)。

第六章「聖者性の勝利」

バグダードという一都市から始まったスーフィズムであるが、学を求めるスーフィーの放浪や、利益を求める民衆の参詣行為により各地を結ぶまでに広がったことを前章までで確認した。

スーフィズムの師が聖者として民衆の崇敬を集めるようになると、支配者たちもスーフィズムに対して関心を向け始める。セルジューク朝の初代スルターンであるトゥグリル・ベク Tughril Beg (d. 1063) が、伝説的な詩人かつ聖者のバーバー・ターヒル Bābā Ṭāhīr の加護により王権を得たとの言説が12世紀に作られている (pp. 152–153) が、これは支配の正統性として聖者の祝福を用いることが可能であったことを示している。スーフィーの知見や執成しに対し、支配者は免税などの特権という見返りを与える関係であったのではないかと Karamustafa は考える (pp. 153–154)。スーフィーと政治家たちの接触はいくつか確認されている。また一方で、スーフィーに対する民衆の支持を脅威と感じた支配者たちが、彼らを弾圧することもあった (p. 155)。

スーフイズムは修行者たちの共同体の枠に留まらず、修行道の師とはなりえない聖愚者 *'uqalā al-majānīn* や説教師も含むようになっていた (pp. 150–151)。11～12世紀には、清貧さや放浪の点ではスーフイーと共通するものの、関連や境界が明らかではないデルヴィーシやカラングルといった集団も現れる。最早スーフイズムの範囲はスーフイーたちの手に負えない状況になっていったと思われるが、彼らの奔放な振る舞いはスーフイズムの名に帰せられてしまう。神学者や法学者たちよりイスラーム規範の逸脱を問われると、再びスーフイズムの再定義が行われ、「誤ったスーフイズム」を例示する文献が書かれた。しかしマラーマティーヤの例に顕著であるが、批判対象の本来の姿を歪めている可能性がある。第3章で確認したように、ホラーサーン地方のマラーマティーヤは自己非難を内面で行う人々のことであったが、奇抜な行為により他人の非難を受ける人々として描かれているのである (pp. 160–162)。

以上が概観である。本書は、研究がどの程度まで進められているのかを誠実に反映させた良書と評価できる。豊富な注記により一次資料を含めた出典が明示されているため、関心をもった分野に取り掛かる際には絶好の指針となるであろう。本書の狙いである、現時点での研究成果を包括した概説書としての役割は十分に果たしている。加えて、やや証拠不十分であっても新しい視点を提示するという積極的な態度も忘れていない。続く時代の記述が早期になされることを期待する。

ただし欲を言うならば、著者の掲げる反本質主義の目指すところをもっと前面に出してもよかったのではないだろうか。「神秘主義」や「精神性」といった言葉を歴史的文脈に合わせて用いることを序文で提唱していた Karamusutafa が、これらの言葉をどのように定義するのか期待しながら評者は読んでいた。しかし、時代や地域によって「スーフイズム」という言葉が指すものに違いがあることは本書によって浮き上がってきたものの、明確な定義付けを行える段階にまでは達していないことが残念であった。古典期ということで資料が乏しかったり、執筆の意図から外れる恐れがあるといった制限があるのだろうが、各地の社会・政治・経済状況についてももう少し詳しい記述があれば、時代や地域の比較がもっと鮮明になっていたのではないだろうか。

Karamusutafa 自身が「神秘主義」という言葉を定義なしに使っていることに、評者は幾許かの懸念を抱く。というのも、「神秘主義という言葉で読者があるイメージをもつことができることを前提としているならば、神秘主義が本質をもつことを認めていることにならないのか」という批判を容易に想定できるからである。Karamustafa の想定する本質主義はもっと極端なものかもしれない。しかしそれならそれで、つまらぬ反論のつけいる余地を残さないためにも、著者は己の立場に忠実であるべきであったかもしれない。公平な記述を心掛けるばかりに生じてしまったと思われる矛盾が散見される。その最大のものを一つだけ指摘して本稿を終わろうと思う。

広義スーフイズムが成立したとする時点でさえも、スーフイズムについての合意はない。このことは Karamustafa の主張したいスーフイズムの多様性を示すとともに、人々がスーフイズムという言葉で共有できる何らかの本質を認めていたことにもなる。スーフイズムの多様性を「バグダード・スーフイズム」といった言葉で分類していくならば、広義スーフイズムが成立した後もスーフイズムは変化し続けていく。それらに延々と新たな呼称を与え続けていく徒労を避けるための線引きは、どこで引くつもりなのであるだろうか。あるいは完璧な分類を完成させるつもりなのであるだろうか。今後も Karamusutafa の反本質主義の試みに注目していきたい。

本文で言及したスーフィーの人名表記および没年は『岩波イスラーム辞典』(大塚和夫ほか編、岩波書店、2002年)の記述を優先したため、一部出典のままではない。

参考文献

- シンメル、アンネマリー 1988「古典的スーフィズム——神秘思想とその象徴的表現」『イスラーム思想2』(小田淑子訳) 岩波書店。
- ニコルソン、R. A. 1996 (1980)『イスラームの神秘主義——スーフィズム入門』(中村廣治郎訳) 平凡社。
- Arberry, Arthur J. 1950. *Sufism: An Account of the Mystics*. London: Allen & Unwin.
- Baldick, Julian. 1989. *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*. New York: New York University Press,
- Chabbi, Jacqueline. 1972. “Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurason,” *Studia Islamica* 46, pp. 5–72.
- Ernst, Carl W. 1997. *The Shambhara Guide to Sufism*. Boston and London: Shambhala.
- Karamustafa, Ahmet T. 1993. *Vahidi's Menakib-i Hvoca-i Cihan ve Netice-i Can*. Cambridge, Mass.: The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University.
- . 1994. *God's Unruly Friends*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Knysh, Alexander. 2000. *Islamic Mysticism: A Short History*. Leiden, Boston and Köln: Brill.
- Lewisohn, Leonard (ed.). 1999 (1993). *The Heritage of Sufism: Classical Persian Sufism from Its Origins to Rumi*. Oxford: Oneworld Publications.
- Nicolson, Reynold A. 1914. *The Mystics of Islam*. London: G. Bell and Sons.
- Schimmel, Annemarie. 1975. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

(石田 友梨 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科)

Hossein Askari, Zamir Iqbal, and Abbas Mirakhor. 2009. *New Issues in Islamic Finance and Economics: Progress and Challenges*. Singapore : John Wiley & Sons.

1970年代に商業ベースでのイスラーム金融の取り組みが始まって以降、イスラーム経済やイスラーム金融についての様々な研究が行われてきており、それらの研究は「イスラーム経済学 (Islamic Economics)」と総称されている[長岡 2008: 280]。長岡慎介による研究サーベイによると、イスラーム経済学における研究は大きく2つのアプローチに分けられる[長岡 2006: 237–243]。1つは、現代世界にイスラーム経済システムを再興させることをめざす場合にどのようなしくみが望ましいのかを考える理念的な研究であり、もう1つは、イスラーム金融の具体的な業務(金融商品の開発、金融サービスの提供など)がいかに従来型の金融システムと競争しうるかという事例中心の金融論的研究であった。

しかし、長岡[2006]でも指摘されているとおり、両者のアプローチはいずれも、掲げられた理論が本当に実効性を持つのか、また、実態からの理論的検討へのフィードバックがあるのか、といった問題をはらんでいた。近年では、従来からの研究アプローチの限界を打破することをめざした研究がさかんになりつつある。評者の所属する京都大学でも「京都大学イスラーム地域研究センター」

がイスラーム経済研究ユニットを設け、これまでの既存研究を批判的に踏まえたイスラーム金融の理論と実態の総合的な検討を行うべく、海外の大学・研究機関と協力して2007年から様々な研究シンポジウム、ワークショップを開催している。本書評の対象も、既存研究のアプローチには取まりきれない問題関心と研究アプローチが見られるという意味において、既存研究を批判的に踏まえてイスラーム金融の理論と実態を総合的に検討しようとする潮流に含まれるであろう。

本書は、専門分野を異にする3人の経済学者の共著である。ホセイン・アスカリーは、中東地域を対象とした開発経済、国際経済を専門とする経済学者であり、1980年代にはサウディアラビアのエネルギー部門の開発政策に携わった経歴を持っており、より経済・金融の実務に近いスタンスを取っている。ザミール・イクバルは、世界銀行に所属する国際金融の専門家であるが、イスラーム金融の実態にも精通しており、この分野での著書もいくつか執筆している。たとえば、アッバス・ミラホールとの共著『イスラーム金融入門——理論と実践』[Iqbal and Mirakhor 2007]は、イスラーム金融の体系的な入門書として好評を博している。アッバス・ミラホールは1980年代の半ばから国際通貨基金(IMF)に所属し、イスラーム金融の発展の初期段階からこの分野に注目し、主に、経済理論モデルを用いた分析を牽引してきている。このように本書は、イスラーム金融を専門とする2人に国際経済の専門家アスカリーを加えた共同作業を通して、広い視野からイスラーム金融を捉えている。

本書は12章から構成されており、第1章から第5章までは、イスラーム金融の現状と直面する課題に焦点が当てられている。第6章から第7章では、イスラーム金融の実践が直面している具体的な課題に対する理論的な検討や実践に適用する際の展望が提示されている。第8章から第12章までは、従来型金融では提供しえないイスラーム金融独自の金融サービス、財政やイスラームの社会システムにおける利点を生かした現代のイスラーム経済における経済システムのあり方が検討されている。

以下で各章の内容を見ていきたい。まず第1章では、イスラーム金融の実践の展開が概観され、近年のイスラーム金融の現状や直面する課題について導入的な議論が紹介されている。1970年代のイスラーム金融の商業ベースでの取り組みの開始の背景には、オイルショックに代表される原油価格高騰があることはよく知られているが、本書では、産油国における金融への産業移転に対する積極的な姿勢がその成長を後押ししたことが指摘されている。その上で、1990年代から現在に至るまでのイスラーム金融の成長が述べられているが、ここでは特に、イスラーム諸国から非イスラーム諸国への地理的拡大、あるいは世界展開の過程が描かれている。その中で、イスラーム金融においても、従来型金融で活発に議論されてきたコーポレートガバナンスやリスク管理の問題が組上にあがり始めたことが指摘されている。その一方で、イスラーム金融内部からも現状批判が出てきていることにも触れている。

第2章では、本書が取り上げるイスラーム金融の抱える課題について概観されている。イスラーム金融は、従来型金融と比べて歴史と経験が浅いこともあり、一般的な金融論が行っている近代経済学をベースとした理論モデルを用いた議論や分析が十分に行われてこなかった。本章では、イスラーム金融の成長に伴って従来型金融と競合する場面が多くなりつつある現状において、そのような議論や分析を行うことの必要性が説かれている。たとえば、金融システムの制度設計やインフラ整備のあり方、イスラーム金融機関が直面する様々なリスクの管理の問題などが挙げられている。それに加えて、イスラーム金融特有の課題にも触れられており、イスラーム法学者による業務監督の問題や、イスラーム金融の存在意義に関わる従来型金融にはない業務展開の必要性等が挙げられ

ている。

第3章では、金融システムのグローバル化におけるイスラーム金融の位置づけが試みられている。金融システムのグローバル化の下では、情報の迅速な共有が可能になり、資金の国際移動が容易になったことから、金融資産のリスク分散や安全度が向上したといわれている。しかし、従来の国際金融が、実際には期待されていたほどは投資や雇用の増加、格差や貧困削減に貢献しなかったことが指摘され、イスラーム金融が従来からの金融システムがなしえなかった経済問題を解決しうることが述べられている。

第4章では、グローバル化のイスラーム諸国に対する意義づけがなされている。そこでは、グローバル化が、イスラーム諸国にとって社会的・経済的正義を実現する格好の機会であったにもかかわらず、多くの国がそれに失敗していることが述べられている。たとえば、雇用の問題については、グローバル化の波に乗った先進国では、民間セクターが雇用を創出する主な役割を担っているが、多くのイスラーム諸国では、民間セクターの発展が阻害されており、効率的な雇用機会の創出が実現していないことが指摘されている。

第5章では、近年の金融技術や金融制度の発展に対するイスラーム金融の対応のあり方について、現況も含めて概観されている。従来型金融は、21世紀に入っても革新的な金融技術を開発し、より柔軟な金融制度を導入することで、その利便性や効率性をさらに向上させている。そのような従来型金融に対する競争力を維持するためにも、イスラーム金融でも同様の金融技術や金融制度を導入していく必要があることが指摘されている。そして、そのようなイスラーム金融の内部的なイノベーションを円滑に進めていくためにも、イスラーム開発銀行(IDB)やイスラーム金融サービス委員会(IFSB)のような国際的な機関の十分なサポートが必要であることが述べられている。

第6章では、イスラーム金融におけるレピュテーション・リスクが取り上げられており、それに対する認識の欠如が指摘されている。レピュテーション・リスクとは企業の事業内容によってどのような評判やイメージが構築されるかに関わるリスクを指す。

本書では、事例としていくつかのイスラーム金融機関を取り上げて(Ihlas Finances [トルコ]、Islamic Bank of South Africa [南アフリカ]、エジプトにおけるイスラーム投資会社)、それらの失敗例から、イスラーム金融におけるレピュテーション・リスクの重要性が検証されている。レピュテーション・リスクに対する認識は金融機関のあらゆる事業に関連するために、その複雑さゆえに実体が把握しづらい。レピュテーション・リスクを抑えるためにガバナンスの強化、シャリーア委員会の役割強化、透明性の向上などが必要であることが指摘されている。

第7章では、資産価格決定のためのベンチマークの設計のあり方について検討がなされている。従来型金融では、資産価格は理論的に市場の均衡によって決定されるが、イスラーム金融では、イスラーム法のレジティマシーを確保する必要があるため、必ずしも市場均衡によって価格が決定されない。そのことを踏まえた上で、本章においてイスラーム金融における資産価格の決定のためのベンチマークがいかにか可能であるかが議論されており、利子に関わりのない要素からのベンチマーク・インデックスの設計モデルが提起されている。

第8章では、イスラームにおける無利子ローンの手法として知られるカルド・ハサンに着眼し、この手法をベースとしたマイクロファイナンスの可能性が述べられている。マイクロファイナンスは、困窮層のエンパワーメントのための有力な手法としてすでに多くの途上国で導入されている。これを受けて、近年のイスラーム金融においても、イスラーム的なマイクロファイナンスのあり方が積極的に模索されている。本章では、イランでの取り組みが事例として挙げられており、イン

フォーマルな金融セクターであるにもかかわらず、長年にわたってイラン国内の金融システムにおいて重要な役割を果たしていることが明らかにされている。

第9章では、イスラーム金融の現状が抱える課題を解決するためのイスラーム経済理論の構築の必要性が述べられている。そこでは、20世紀半ばからのイスラーム経済の成果を積極的に評価しつつも、いわゆる経済学が時間をかけて作り上げてきた包括的な方法論の確立にはほど遠い状態にあることが指摘され、ディシプリンとしての体を成しうる知のインフラストラクチャーの構築が早急に必要であると論じられている。それがイスラーム金融の抱える課題を解決し、イスラーム的に望ましい経済システムを再構築する最良の方法とされる。

第10章では、イスラーム諸国における経済発展の現状やその方向性が取り上げている。そこでは、多くのイスラーム諸国の政府は、現状として、イスラーム体制維持のためのツールとして利用しているに過ぎず、イスラーム金融以外のイスラーム的な経済制度の活用に関心である点が批判されている。

第11章では、イスラームにおける税制のあり方が公的支出の観点から検討されている。イスラーム世界においては近代以前からザカートと呼ばれる税徴収システムが存在したが、現状ではザカートを税制として用いている国はほとんどない。本音では、ザカートを現代的な文脈で再構築することの難しさを指摘しつつも、イスラーム的に望ましい包括的な税制の構築が必要であることが論じられている。

最終章である第12章では、産油国におけるソーシャル・セーフティネットに焦点が当てられている。ソーシャル・セーフティネットとは、貧困削減を目的とした相互扶助関係を社会に構築し、個人を貧困などの脅威から保護し、生活を保障するための制度である。イスラームにおいては、ザカートやサダカといった相互扶助システムが発達してきたが、多くの産油国では、貧富の格差が大きく、必ずしもイスラーム的な公平性が実現されていないことが指摘されている。このような事態は、イスラーム諸国の経済発展にとっては危急の課題であり、イスラーム的なセーフティネットの導入の必要性が説かれている。

最後に、本書の全体について以下の点を強調しておきたい。イスラーム金融の抱える新たな課題の一つにレピュテーション・リスクといったリスクの管理を充実させる必要があると第6章で述べられ、リスクの対策を練り、イスラーム金融の信用を確立し、宗教的義務を遵守することが要請されている。そうすることによってイスラーム金融の顧客の期待を維持し、新たな顧客獲得に結びつくことが挙げられている。イスラーム金融におけるレピュテーション・リスクの問題を明示したこの指摘は、きわめて重要であろう。その政治的な背景として9.11以降マネーロンダリング対策の一環である、アンチマネーロンダリング（AML）やファイナンス・オブ・テロリズム（CFT）などの金融の規制強化が世界的に推奨されていることが言及されている。リスクは性質上、科学的実証ができない不確実な損失を孕み、損害規模・影響を事前に把握できない状況に陥り、信用や明確な統計データを提示することが難しい。更に、リスク管理の問題として新たなリスクが生じた際、既存の行政システムが機能不全に陥る危険性がある。加えて、新たに生じるリスク対策が技術開発や自由な経済活動の弊害とされる懐疑的・否定的意見が表明されることが懸念される。本書が、レピュテーション・リスク対策として、ガヴァナンスの強化やシャリーア委員会の役割といったシステムの見直しを過去のイスラーム金融の失敗に照らして提示していることは卓見と言える。

さらに、それにとどまらず、今後はイスラーム金融がさらに発展していくなかで、取引に関わる民事紛争の解決が円滑にできるか否かが、レピュテーション・リスクに関わる重要なファクターと

して浮かび上がってくるように思われる。なぜなら、民事紛争が起こった場合に解決手段がしっかり整備されているかどうかは、イスラーム金融を利用しようと思っている顧客にとって、実際に利用するかどうかを決める大きな要因になるからである。本書では、この側面については触れられていないが、今後の研究において重要なトピックとなるであろう。

同時に、そのような紛争解決の場で判断を下す専門家をどのように育成していくかについても、この側面のインフラ面の課題として検討すべき課題であるように思われる。本書でもイスラーム金融に通じた専門家の不足が指摘されているが、それは、イスラーム金融商品の開発の局面で商品の認可を行うための専門家という文脈においてである。実態としては、イスラーム法学者の不足の問題は、イスラーム金融に関わる民事裁判における裁判官のイスラーム法の知識不足や、そのような民事紛争に対応できる司法制度が未確立であるという点においても、深刻な問題となっている。このような人的インフラの整備のあり方については、イスラーム金融研究においては、その重要度に比べてほとんど考慮されてこなかった。この点も、理論と実践を統合してイスラーム金融を考察する上で、今後取り扱うべき重要なトピックであろう。

以上のように、本書にはイスラーム金融の最前線のイシューが数多く取り上げられており、この分野の研究者やイスラーム金融の実務に関わる専門家にとって、今まさに手に取るべき一書となっている。

参考文献

- 長岡慎介 2006「現代イスラーム金融研究のための分析枠組み——理論と実践の学際的総合をめざして」『アジア・アフリカ地域研究』5(2), 224-252頁.
- 2008「研究動向:2つの国際会議からみたイスラーム経済研究の現在」『イスラーム世界研究』2(1), 279-284頁.
- Mirakhor, A. and Z. Iqbal 2007. *Introduction to Islamic Finance: Theory and Practice*. Singapore : John Wiley & Sons.

(川村 藍 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科)