

- 1993年4月 日本学術振興会カイロ研究連絡センター派遣員(1994年3月まで)
1997年4月 国立民族学博物館地域研究企画交流センター教授(併任)(2002年3月まで)
1998年4月 一橋大学大学院経済学研究科、経済学部教授
2012年4月 一橋大学名誉教授ならびに一橋大学大学院経済学研究科特任教授(2014年3月まで)
2014年4月 一橋大学名誉教授 東京外国語大学アジアアフリカ言語文化研究所フェロー(2018年3月まで)

マテリアリストにとってのイスラーム

私は社会経済史という物質生活の歴史を専門にやってきました。しかし、人文社会科学は人間を研究対象にするわけで、アラブや中東を専門にするならば、そこでのマジョリティであるイスラーム教徒と対峙せざるをえない。そこで、当然イスラームという宗教に興味を持たざるをえなかったのですが、私はイスラーム研究者ではありません。

ということで、今日は大変に楽しみというか、覚悟を持って参りました。イスラーム研究の拠点の一つに乗り込んで、専門外のイスラームについて語ろうというのですから。「マテリアリストにとってのイスラーム」という講演のタイトルは、そのあらわれということです。



今日ここに来たのは、自分の専門の研究領域で知りえた事実を紹介するということではなく、社会経済史という物質生活の歴史に興味をもってきた私が、専門研究の過程でイスラームをどのように意識し、問題にしてきたかを、裏話を交えながら、ざっくばらんに話すためです。そのため、話す材料は皆様、当然知っていることばかりで、また、自分の無知をさらすことになるかも知れません。それでも、話が若い人にとって、これからの研究において少しでも参考になればと思っています。

配付したのは、講演のレジюмеではなく、講義のように言い放しでは頭に入らないでしょうか、何を話しているかを確認するための話の材料を列挙したものです。私の備忘録といってもよいかもしれません。

さて、私の話は四部構成からなっています。第一部では、「なぜ老人は繰り返しが多いのか？」という枕詞から始まり、講演のタイトルにあるマテリアリストという意味を説明するなかで、社会経済史研究を志した私がなぜ、イスラームにひかれるようになったのかをお話します。

第二部では、そのイスラームと、私がどのように対峙したのかをお話します。私は歴史研究者として、「事実」の面白さにひかれてここまできたのであり、大袈裟な方法論を意識したことはありません。しかし、研究者である以上、なにがしかの研究姿勢はもっています。それは、ミクロな研究とマクロな研究の際限のない行き来です。それを説明します。

第三部では、恐らく本日のメインテーマになると思いますが、そもそもなぜ、私がイスラームに興味を持ったのかを、その出会いから説明します。私が社会経済史という物質生活の歴史に興味を抱いた経緯については、2001年という昔に書いたものですが、お配りした「多元的歴史叙述をめざして」(『民博通信』no. 93)というエッセイを読んでください。

そこで書かれている社会経済史が私のいわば本業ですが、この本業と並行的に、専門ではないという意味で直球ではないイスラーム研究にはまり、どういう経緯でいくつかの本を書くに至ったのかを振り返ってみたいと思います。そこでの作業は、モダニティとイスラームをともに脱構築すること、あるいはこの二つの間にある観念的な垣根を取り払うことでした。少し理屈っぽい話になろうかと思います。

第四部では、第三部の理屈っぽい話を、具体的なテーマのなかで敷衍しようと思います。いくつかのテーマを思いつきますが、ここでは「マテリアリストとしてのイブン・ハルドゥーン」あるいは「イブン・ハルドゥーンのエconomic論」、「イスラームにおける所有権概念」あるいは「イスラーム社会の土地保有慣行」の二つを取り上げます。この二つを取り上げようと思ったのは、それが私の本業である社会経済史研究のなかで浮かび上がってきたテーマであり、私の本業といわば副業のイスラーム研究との関係を知ってもらうのに好都合だと思ったからです。

そして、最後に、それまでの話の総括として、私が個人的に自分に対して課している宿題を述べ、それを若い皆さんにも考えてほしいと訴えることをもって、私の話を終えようと思います。その宿題とは、イスラーム社会の秩序原理とはなにかということです。

I

「なぜ老人は繰り返しが多いのか？」という話題から始めましょう。誰もが考える理由は、単純明快ですが、体力、知力、集中力、そして何よりも好奇心の衰えです。つまり、新しいことが入ってこないため、しゃべることは昔に思いついたことでしかない、ということです。

それは否定しようがない。しかし、そのうち若い皆さんも歳を取ったときに気づくと思います。もう一つ深か〜い理由があることに近年、気づきました。それは、ひとは若いころ考えたり書いたりしたことを時間とともに忘れていくということです。

それは別に悪いことではない。私は学生に「論文を書くというのは排泄行為と同じだ」と言って、「できるだけ多くの論文を書きなさい」と、叱咤激励してきました。「出すものを出さないと新しいものが入ってこない。そうしないと、自家中毒を起こしてしまう」ということです。

もし間違ったことを書いてしまったとしても、多くの論文を書いていれば、新しい論文で、誤ったことを正すことが出来る。実際、私自身が、一つの論文を書くとき、もうその論文には興味をなくし、次の論文の執筆に向かうという生活をしてきました。

そうすると、過去に考えたことや書いたものは忘れられてしまう。しかし、なにがしかの記憶は残っている。こうして、歳をとる過程で、忘れてしまったことが積み重なっていく。つまり、当人は同じことをやっているつもりでも、実際には、過去の私と現在の私、そしてもしあるならば未来の私は同じではない。

私は現在、最終コーナーを回って、ラストスパートになるのか倒れるのか分かりませんが、研究者人生の最終段階になって、若い頃の自分を再発見して、自分はこのようなことを考えていたのだ、と驚くことがたびたびです。そのため、奇妙な状況ですが、若い頃に自分が書いた文章をテキストにしてものを考えていることが多い。

以上を別な見方をすれば、老人が同じことを繰り返すとき、若い人は「またか」とあきれられるかもしれませんが、当の老人にとっては、同じテーマでも若い頃とは違った見方をしているつもりでいる。同じテーマを繰り返すということは、それだけそのテーマにこだわっているわけで、重要なテーマ

でまだやることがあると考えていることになる。私にとって、そうしたテーマの一つがイスラームだということです。

次に、講演のタイトルにある「マテリアリスト」の意味ですが、これには深い意味はありません。イスラーム研究の拠点の一つに乗り込んで、イスラーム研究を本業としない物質生活の歴史に興味をもつ私がイスラームの話をしよというのですから、話のタイトルを少しひねって、「マテリアリストにとってのイスラーム」としたまでのことです。

まともにガチで相撲をしても負けるわけですから、蹴たぐったり頭突きを食らわせたり目くらましをしたりして、相手を戸惑わせようというわけです。したがって、ここではマテリアリストを、マルクス主義が定義するような唯物論者というリジッドな意味ではなく、単純に、物質生活の基盤があって初めて精神生活の充実もある、あるいは精神生活と物質生活とは密な関係に立っている、と信じている者という意味で使っています。

この点において、私の観点からみれば、後で触れる『歴史序説』でのイブン・ハルドゥーンは立派なマテリアリストです。

II

私はこれまで、いろいろなテーマをいろいろな資料を使って研究してきました。私は、テーマについても、資料についても、そして研究方法についても、オポチュニストです。あるいは不可知論者といってもいいかもしれません。実際に起こったことをもって事実とするならば、私は歴史家ですから、事実を否定することは絶対にありません。起こったことは起こった。それは事実である。しかし、起こった事実をその全体において、そしてとりわけ我々の認識行為によって捉えることができるのか、と疑問に思っているのです。

そこで、事実に至るためにはテーマであれ、使う資料であれ、それを分析する方法であれ、何でもやってみる。テーマ、資料、方法において優越はない。実際、私はこれまで、出会って面白いと直感したテーマや資料には、確たる先の見通しのないままに飛びついてきました。分析する方法はその後に考えればよい。例えば、面白い文書があったら、文書を読む方法を学ばなければならない。面白い統計データがあったら、統計学を少しは身に付けなくてはならない。あるいは、自分で深く学ばなくても、共同研究という形で仲間を募って、文書や統計の解析を一緒にやる。要するに、面白いテーマだとか面白い資料がみつかり、それで何か面白いことができそうだと思えば、その解析方法は後で考えればよいのだ、と腹をくくって研究を進めてきました。必要は発明の母、というわけです。

ということで、私には、一つのテーマ、資料、方法に沈潜して、研究を体系化するという発想が余りない、というか弱い。一つのテーマや資料での解析にある程度の見通しがつくと、それに飽きて次のテーマや資料に移る、という研究生活をつづけてきました。ほぼ、5年くらいの周期で。

一つのテーマ、資料、解析方法で研究を続けていれば、もっとまじな研究者になっていたのですが、私はその性格からか、できませんでした。その結果、正直に言って、専門的には中途半端な研究者だと自覚しています。

しかし、自負がないわけではありません。こうしたテーマや資料の移り変わりは、外からは偶然的な出会いの結果であるときえるとしても、少なくとも私の気持ちのなかでは、次の研究へとステップを踏み出す行為であったと思っているからです。つまり、手を付けたテーマや資料は一見してバ

ラバラで脈絡がないようにみえたとしても、それらすべては、私のなかではつながっています。

なぜそうなるかと言うと、単純なことで、私が主体的に選んだテーマであり資料だからです。言葉を変えれば、強い問題関心だとか問題設定を持っていれば、テーマであれ資料であれ、他の人にはラバラにみえるとしても、それらはその時点で最適と感じたから選んだのだと思っているのです。

先ほど言いましたけれども、私も研究者人生の最終コーナーに差し掛かった歳になりました。そのため、いまさらながらと自分でも思いますが、これまでやってきたことを振り返り、中途半端にやり残したことをまとめようという気になっています。それは主に、次の三つです。

第一は、私にはここ30年以上にわたって付き合ってきたエジプトの小さな村があるのですが、その村を事例として、私のエジプト農村論に区切りをつけることです。もう20年も前になりますが、この村について裁判文書に基づいてミクロな研究の本を書きました。それは村の社会関係を論じたもので、現在、その続編として、村を広域的かつ長期なマクロな枠組みのなかで論じたいと思っています。

第二は、『民博通信』のエッセイのなかで言及していますが、中途半端のまま途切れてしまっている19世紀中葉に起きた「忘れ去られた」遊牧民反乱についての研究を再開することです。これは、第一の農村論と対になるような作業です。つまり、近代エジプト史研究では農村、農民に焦点を合わせた研究が主流ですが、それを歴史の「周辺」に追いやられた遊牧民を通して見直すという作業です。

第三は、エジプト社会がナイルの水に依存する水利社会であることは間違いないのですが、これまでのエジプト社会論では、エジプト社会の中央集権性や等質性が強調されすぎていた。そこで、第一、第二の作業と、ここ10年ばかり関係してきた砂漠オアシス村の研究を踏まえて、エジプト水利社会論を見直してみたいと思っています。

この三つが、残された研究生生活での主たる作業となると思います。すべて、後に述べる「小さな窓」から研究を出発させるということで共通しています。先ほど述べましたように、人文社会科学の研究対象は人であり、エジプトの場合、住民のマジョリティがイスラーム教徒ですから、これら三つの作業においても、分析されるテーマによってはイスラームと関係があります。しかし、直接にはイスラームを研究対象とはしていません。

III

ミクロ研究とマクロ研究

ところで、この場にいるほとんどの皆さんが、イスラームに関心を持っていると聞いています。そこで、この三つの研究作業について話すことは控えます。それらが少なくとも私の頭のなかではイスラームと無関係ではないのですが、直接的にはつながらないテーマだからです。せつかく、このような場を与えられたのですから、いわば本業から離れて、私がこれまで意識してきたイスラーム的なものはどういうものであったかに焦点を絞って話をしたいと思います。

やっと、本題に入ります。自分をさらけ出すようなことになるかと思いますが、恥を忍んで、私がどのような経緯からイスラームに興味を抱くようになり、また何を面白いと感じてきたかということをしやべってみようと思います。

私は歴史家です。したがって、家において「小さな窓」から外の広い世間や世界を見るのが好きです。その「小さな窓」というのは、一つの文書であったり、あるいは一つの文章であったり、さ

らには一つの単語であっても構わない。とにかく、その解釈を通して広い世間だとか世界を見る、というのが私の好きな研究方法です。

しかし、このように家にこもってばかりいると、フラストレーションがたまります。たまには家から出て、自分の「小さな窓」が世間だとか世界のなかでどのように見られているか、を知りたいという欲求が起きます。そこで、その欲求を満たすため、世間あるいは世界のなかで私の窓を位置づけるために選んだのがイスラームでした。アラブとか中東を研究対象とする以上、それは当然に予想されることでしょう。

こうして、「小さな窓」から見た歴史研究を続けるのと同時並行的に、イスラームの専門でもないのに、イスラーム文明、イスラーム世界、イスラーム経済などの大きなタイトルをつけたイスラームに関する本や論文を書いたり、講演や講義をしたりしてきました。こうした仕事は、いわばカタルシス効果を持ち、私のフラストレーションを収めてきました。

この私の研究スタイルを一言で述べれば、歴史家として「小さな窓」にこだわるマイクロな研究と、この「小さな窓」が世間や世界のなかでどのような位置づけにあるかを問うマクロな研究との間を際限なく行き来してきたということになると思います。

私の「小さな窓」を世間や世界に位置づけるのには、イスラーム以外にも多くのテーマが考えられます。そのなかで、イスラームを選んだのは、私が生きてきた時代やアカデミックな環境がそうさせたのだと思います。ともかく、もし私に研究方法論なるものがあるとすれば、このマイクロとマクロとの間の行き来を際限なく続けることだと思います。

もちろん、それは研究方法論などという大きなものではない。私の学部、大学院での先生は深沢宏といって、インド史を専門とする先生でした。54歳でなくなりましたが、外国でも高い評価を受けておられました。私は、研究手法と言うよりも、先生の研究姿勢に大きな影響を受けました。

というのも、私の先生との思い出といえば、研究室でラーメンをすすったり、ゼミの後に国立駅の前の食堂で餃子をつまみにビールを飲んだりというものばかりだからです。そうしたときに先生が問わず語りに口にした言葉が面白く、いまでも私の頭に残っています。

その一つが、「歴史研究にとって理論は料理におけるスパイスのようなものであって、隠し味としてもっとも生かされる。その隠し味であるスパイスが表に出るような歴史論文は面白くないし、いい論文とは言えない」というものです。

そこで、先生は私にスパイスとしての理論を習得させるために、マックス・ウェーバーの本を読むことを勧めていました。先生はウェーバーリアンで、学部の卒業論文を書くために、由井正雪のように長い髪で正座し、あの大部なウェーバーの『ヒンドゥー教と仏教』を全訳したという逸話を残しています。

先生は確か日経・経済図書文化賞でしたか、著名な学会賞をもらったのですが、その受賞理由を当時、東南アジア研究センターの教授で、開発経済と東南アジア経済を専攻されていた市村眞一氏が書かれました。そのなかで「ウェーバーの理論を踏まえた業績」という一文があり、それを読んだ先生が自分の研究を理解してくださっている、と大変に喜ばれていたことを思い出します。

こうして、先生はウェーバーの本を読むことを強く私に勧めたのですが、ただ、それについては条件がありました。その条件とは、「注は決して読まないように」ということでした。ウェーバーは天才的な頭脳の持主であり、概念の定義だとか分類、そしてそれを実証する事実などが、注のなかでこと細かに書かれている。それを逐一フォローしていたら、ウェーバー研究者になってしまう。しかし、我々がやろうとしているのは歴史研究であって、ウェーバー研究ではない。ウェーバーの

本を読むのは、彼のものの考え方、論述の構成の仕方を学び、それを自分の歴史研究に生かすためである。ウェーバーは天才だ。しかし、一人の歴史研究者としては、ウェーバーも我々も一緒だ、と言うわけです。

実際、ウェーバーは、宗教社会学という巨大な学問領域を開拓しました。そして、そのなかでイスラームを取り上げたいと強く望んでいたということはよく知られています。しかし、彼はそれができなかった。現在では、ウェーバーのオリエンタリスト的なイスラーム観が批判されていますし、彼が生きた時代のヨーロッパにおけるイスラーム研究環境の限界が指摘されています。つまり、イスラーム社会についての情報が少なかった。

こうして、私はウェーバーの本のいくつかを読むことになったのですが、先生の教えに従って、注はあまり目を通しませんでした。さらに、私はこの先生の教えを拡大解釈し、資料は丹念に読みますが、理論書は読み飛ばすと言う「悪しき」習慣を身に付けてしまいました。

ネットワークとネクサス

そのなかで、私の身の丈に合い、精神のバランスをとるにも好都合だったのが、先に述べたミクロ研究とマクロ研究との間を際限なく行き来するということでした。この行き来は、私の頭のなかでは、フランスの歴史家フェルナン・ブローデルが提起した長中短の三層の時間論と結びついているのですが、今日は、縦のものを横にしたような関係にある空間論として、少し詳しく説明してみます。

私は歴史研究でも地域研究でも、分析単位を設定することが重要だと思っているのですが、それは、そのことが分析する資料の性格やそれに対応する分析の方法を条件づけていると思っているからです。このことを、ネットワークとネクサスという言葉を使って説明してみます。

人文社会科学の研究で、ネットワークとネクサスという言葉は良く使われます。通常、ネクサスはネットワークの束と説明されます。それでは、ネットワーク分析とネクサス分析とはどう関係するのか。実際のところ、この二つの分析は、関係がはっきりと定義されないままなされているというのが実情だと思います。

この二つの分析についての私の考え方を述べるならば、この二つは同じ対象を分析しているが、依拠する資料と分析手段が異なるのだ、ということです。そして、この違いは研究対象を観察する「距離」の違いとして把握できる。このことを、スーダン旅行記の一節を引用するなかで説明しましょう。スーダン旅行記の一節とは、アラン・ムアヘッド『青ナイル』（篠田一士訳、筑摩書房、1963年）で紹介されている次のブルクハルトの文章です。

それは、この小さな町(シェンディ)にしては法外に大きな市場であった。町の中心にある空地には、三列の小屋が並んでいて、毎週、金曜日と土曜日には、文明化されていると呼びうる世界のどの部分からも一千マイルは離れたこの場所で、インドからの香料やびやくだん、まぶたに黒くぬるアンチモン、医薬、ドイツ製の剣や剃刀、コルドファンからきた鞍や皮革製品、ジェノアとヴェニス産の筆記用紙やガラス玉、エジプトからの布地、あらゆる種類の陶器とかご、せっけん、綿布、塩、エチオピアの金、を買うことができたのである。芸当を仕込まれた猿が盛んに売買されていた。火であぶり、型をととのえてから黒くいぶしたシェンディの木の皿は有名であった。そのほかこの市場は、ドンゴラ産の馬や、それらの商品を砂漠のかなたに運ぶらくだやそのほかの動物の取引でも有名であった。……ブルクハルトは、「商業こそこの

町の生命であった」と言う。人々の娯楽は、飲み屋か、売春婦に限られていた。しかし、それは生気にあふれた町であった。そこには純粋なアラビア人から漆黒のニグロに至るあらゆる肌色の、またターバンを巻き衣を着けたマホメット教徒から裸の異教徒まで、多様な人種の商人たちが集まっていて、アフリカ東部の部族と人種の驚くべき混在が見られた。酷熱とほこりの中を、彼らは自分の店の前にうずくまり、早朝から夜おそくまで、商売を行なった。たえず新しい隊商が到着するいっぽうでは、別の隊商がふたたび砂漠の中へ出発して行った。空を見上げたブルクハルトは、こうのとりの大群が、北方のヨーロッパを指して、飛び行くのを見た。〔『青ナイル』、161-62頁〕

これは現在ではさびれた寒村になってしまいましたが、かつて交易の要衝として栄えたスーダンのシェンディという町についての叙述です。ここでの重要な点は、北方のヨーロッパを指して飛んでいくこうのとりの目には、村と道路が点と線としか見え、高度を下げると、道路を行き来する隊商は見えるようになるが、それはとまっているように、ノロノロとしか動いていない。ところが、その道路を行き来する隊商を町の市場で見ると、「たえず新しい隊商が到着するいっぽうでは、別の隊商がふたたび砂漠の中へ出発して行く」。

鳥の目、虫の目という言葉がありますが、鳥瞰的に見るならば、隊商の動きは点と線の幾何学模様に見えるのに対して、虫の眼で市場という定点で隊商を観察すれば、隊商は幾つもの道を通って集っては離れていく。前者がネットワークでの隊商であり、後者がネクサスでの隊商ということになります。

つまり、ネットワーク分析をしているものも、ネクサス分析をしているものも、同じ隊商である。ただ、それをズームアウト、ズームインし、分析対象との距離を長く取る、短く取ることによって、観察できるものが異なってくる。それは、言葉を換えれば、広い(マクロな)分析単位を取るか狭い(ミクロな)分析単位を取るかの違いである。そして、その違いは、観察できるものの違いに応じた、依拠する資料と分析方法に帰結する。

ネットワーク分析に興味を持っている人、あるいはネクサス分析に興味を持っている人、それぞれでしょう。しかし、重要なのは、依拠する資料と分析方法が違っていても、ともに同じ対象を分析しているのだという認識を共有することだと思います。

しかし、人間の行動では、マクロ次元の合理性とミクロ次元の合理性との間に齟齬と軋轢が生じるのは常のことです。人間を研究対象にする人文社会科学は、これまでこの二つの次元の合理性を調和させようと悪戦苦闘してきたし、これからもし続けることでしょう。そして、そのためには、ミクロとマクロとの間の行き来を際限なく続け、マクロ研究とミクロ研究を突き合わせていかなければならない。

イスラームとの出会いと驚き

前置きが長くなりました。そろそろ、私のイスラームとの出会いに話を持っていこうと思います。イスラームは、私にとって、先に述べたミクロとマクロとの間の行き来を続ける作業での、マクロ研究における重要なテーマの一つです。

というのも、社会はさまざまな社会関係のネットワークの束、つまりネットワークがクモの巣のように重なったネクサスと定義できると思いますが、ネクサスを構成するネットワークにはさまざまなものがあり、アラブや中東社会の場合、その重要な一つがイスラームだということは間違いな

いからです。

そのイスラームに対する関心の出発点は、一つの驚きでした。それはイスラームの弁証手続と出会ったときの驚きです。私が卒業した一橋大学は非常に小さな大学で、私の在学時には、アラブ、中東、イスラームを専門とする先生はおられませんでしたが、私の周りの先生は皆、「これからアラブ、中東やイスラームは必ず世界において重要になるから、一橋のような小さな大学でも、それらを理解できる人材は必要である」と考えていました。その意味では、イスラーム世界を研究しようかという学生をエンカレッジする雰囲気があったということです。そこで、「豚もおだてりや木に登る」というわけで、私もここまでやってこられたというわけです。

ということで、大学にはもちろん、アラビア語を始めとした中東の言語を教える授業はありませんでした。したがって、独学でアラビア語を学ばねばなりませんでしたが、ゼミの先生であった深沢先生は、大学院生時代に東京外国語大学の黒柳恒男先生のペルシャ語授業にもぐりて出席させてもらったところから、君も東京外国語大学のアラビア語の授業にもぐりて出席させてもらいなさいと勧められました。

そこで、東京外国語大学のアラビア語の先生にその旨お願いしたところ、対応された先生が堅物な方で、もぐりの学生を受け入れることはできないと、拒否されました。そのため、仕方がないので、東大で開講していた牧野信也先生の週に1回のアラビア語授業に出席しようとお願したところ、快く受け入れてくれたのですが、昔風の老先生で、テキストが何とヒゲ文字のドイツ語であるほか、声も低く、ボソボソと聞き取りにくい。こりゃ駄目だと、数回で授業に行かなくなってしまいました。

さて、困ったどうしようと思ひ、通い始めたのが三鷹のアジア・アフリカ語学院でした。その学生さんたちは、熱心に言語や文化を学んでいましたが、アカデミックな道を志していないようでした。そのため、とりあえずは研究者の道を歩もうか、という私のような学生は場違いであったわけですが、何とかアラビア語を勉強しなければ、との一念で入学しました。

なんと、そのとき出会ったのが、一昨年でしたか、東大の東洋文化研究所を定年で退職したイスラーム学の鎌田繁氏でした。氏は私とは違って、アラビア語をマスターしていたにもかかわらず、まだ勉強が足りないと思ったのか、暇をもてあましたのか定かではありませんでしたが、とにかくアジア・アフリカ語学院に入学していた。後で聞いたところによると、氏も東大の牧野先生のアラビア語授業に出ていて、私を覚えていました。また、鎌田氏によれば、牧野先生の授業に最後まで残ったのは氏だけだったとか。

ともかく語学力には大きな差がありましたが、境遇が似ていたのですぐに親しくなり、氏のお宅にお邪魔し、食事をご馳走になったり、泊まらせてもらったりし、その後、断続的ながら、現在まで交流が続くことになりました。そして、親しくなるとすぐの時期だったと思いますが、アラビア語をろくに読めもしないくせに、鎌田氏に、「一語一語辞書を引いてもいいから、内容のあるアラビア語のテキストを読む機会はないものかね」と相談を持ちかけました。

アジア・アフリカ語学院でのアラビア語のテキストは、母音記号を振った子供向けアラビアンナイトでした。言葉の勉強にはなるけれども、なんととも内容が「ゆるい」。そこで、骨のある大人向けのアラビア語テキストを読みたいと思ったのです。すると、鎌田氏の返事は、「自分の先生が今、東大の東洋文化研究所でアラビア語の原典講読の授業を持っているから、それに出るか」というものでした。そこで、怖いもの知らずの私は、その授業に出席させてもらいました。それが、中村廣次郎先生との出会いでした。授業のテキストは、題名は忘れましたが、フィクフ(イスラーム法学)

の本だったと思います。

こうして、初めて本格的なアラビア語の本、それも宗教学の本を読んだのですが、そのとき、本当にびっくりしました。衝撃と言っても良いかもしれません。何が私をそんなに驚かせたかと言うと、そこに、一つの問い、一つの命題に対して複数の解が平然と述べられていることでした。

現在でこそ、複数解の均衡というような経済学の議論に見られるように、複数解の存在は当たり前前のことになっていますが、学生だった当時の私は深く考えることなく、一つの問いに対して一つの解を与えるのが研究なのだと思込んでいました。それが、イスラームの弁証においては一つの問いに対して、複数の解が平然と並べられている。新鮮な驚きでした。

私は護教論が大嫌いで、そのにおいを少しでも感じると、文章を読むことができません。この点、イスラームの弁証と言説は徹頭徹尾、護教論である。しかし、それにもかかわらず、イスラームの弁証には、何か引きつけられるものがある。それはなんだろうと考えました。そこで、素人ながら、少しはイスラームのことを勉強しました。

その結果、私を引きつけるものが、一つの問いに対する複数解の提示に示されるような、護教という制約のなかで多様性を許容する論証のありかただと気づくようになり、さらに、それは、護教という制約にもかかわらずではなく、護教ゆえにそうなったのだと思うようになりました。そして、それを可能にさせたのは、絶対的で無制約的な神と、制約され条件づけられた被造物としての人間、そしてその間に展開し無限に広がる解釈空間の存在なのだ、と私なりの結論をえました。

イスラーム的なもの

この私なりの結論を言い換えますと、イスラームの弁証の特徴は徹底した形式合理性である、ということになります。内容以前に形式を重視し、そこでの合理性を追求する。おそらく、そのモデルはハディース学におけるマトン(伝承の内容)とスィルスィラ(伝承の鎖、つまり伝わり方)の関係にあるかと思います。虚偽のハディース(伝承)を排除するための手段として、マトン以上にスィルスィラを重視する。結果として、ハディースの真正を担保するのは、スィルスィラの形式的な鎖のつながりと言うことになる。イスラームに関心を持っている皆さんに、これ以上説明することはないでしょう。

以上のことを、自分なりに確信したのは、イスラーム経済を勉強したときです。私は社会経済史を専攻していますので、自然とイスラーム経済に関心を持ちました。そこで、イスラーム経済におけるイスラーム的なものを担保しているのはなんだろうと問うたのです。その結果、イスラーム経済にイスラーム的なものを付与し、その合理性を担保するのは、イスラームの理念や教義の内容というよりは、それらに依拠しつつ個々具体的な行為、業務に合法性を付与する法解釈、つまりイスラームの弁証手続である、と自分なりに確信したのです。

とりわけ私を捉えたのは、イスラーム弁証における融通無碍とさえいえるような多様な解釈の可能性でした。こうして、なぜそこに至ったかの詳しい経緯は省きますが、私のイスラームに対する関心の焦点が定まりました。それは、近代(モダニティ)とイスラームとを付き合わせることによって、両者をともに脱構築すること、あるいはより正確には、この二つの間にある観念的な垣根を取り払うことです。堅苦しい近代の論理と融通無碍なイスラームの論理を対峙させることによってパラダイム転換をはかり、現代において「初期条件」化している近代(モダニティ)を相対化する、と言っても良いかもしれない。

それでは、それをどうやるかですが、やり方は単純で、イスラーム的なものを「意味」からでは

なくプラグマティックに「結果」から解釈すること。具体的には、まず、イスラーム的とされる規範、行為、制度をイスラーム的弁証で確認する。次に、そこで主張されている意味や価値が現実の社会生活にどう反映しているかをチェックする。

もし、それが社会生活に反映していないのならば、マテリアリストの私のそれに対する関心はそこで終わりです。もし反映されているのならば、それが社会生活で持っている意味や価値をイスラーム的弁証が主張する意味や価値と対照する。こうして、イスラーム的とされるものについて、イスラーム的弁証が主張する意味や価値と、現実の社会生活でもっている意味や価値との間のフィードバックの連鎖を繰り返す、と言うわけです。

これが私の言う脱構築の作業で、重要なのは、近代西洋の論理でイスラーム的な規範、行為、制度を説明するのではなく、逆に、イスラームの論理でもって現実の社会生活を解説するのでもなく、可能性の高い仮説を作りつつ、自分の頭でイスラーム的な規範、行為、制度と現実の社会生活とを両睨みで論じ、ある仮説が有効でない場合には、別の仮説を作り、同じ作業を繰り返すということです。

そして、その作業を、設定された問題における論点を少しずつずらし続けることによっておこなう。そうすることによって、「特殊」を「一般」として構築しなおす、あるいは言葉を換えれば、「特殊」と「一般」の垣根を取り払い、両者を同じ土俵で論じることができることをあきらかにする。

一例を示せば、私はイスラームを考えてきたなかで、一つの、一見すると突拍子もない問いを抱き続けてきました。それは、「イスラーム教徒にとってイスラームとは何だろう」という問いです。イスラーム教徒にとってイスラームは自明の存在で、問うまでもないではないか、と常識的には考えられるでしょう。しかし、イスラーム教徒の両親によって、イスラーム的雰囲気のみで育てられたイスラーム教徒は、ちょうど、日本人の両親によって日本的慣習のみで育てられた日本人が日本を意識しないのと同じで、イスラームを意識しないで生活している。

つまり、彼らがイスラームを意識するのは、それを他者的な存在と意識するときである。その際、私が興味を持つのは彼らが表明するイスラーム観ではなく、彼らがどういう契機でイスラームを他者的な存在として意識するようになったかです。個々のイスラーム教徒が表明するイスラーム観は、多様です。

しかし、こうした個々人のイスラーム観の多様性を越えて、彼らがイスラームを他者的な存在として意識した契機には共通性があると思われる。私が自分をマテリアリストと呼ぶのは、私の関心の中心が、個々のイスラーム教徒が表明するイスラーム的言説ではなく、彼らがイスラーム的言説を表明するにいたった契機、つまりは社会経済、そして政治環境だからなのです。

たとえば、若者による「アラブの春」での示威行動や、IS 成員としての政治行動を見るたびに、私が思ったのは、彼らはどういう契機であのような言説や行動に至ったのか、ということでした。恐らく、イスラームというものを他者的な存在として意識する以前には、あまり変わらないイスラーム教徒の若者だったであろうに、というわけです。この契機をあきらかにすることのほうが、私には、「彼らはともにイスラーム教徒であって、一部なりともイスラームを体現している」というような説明よりも、彼らの言説や行動を理解するのに資すると思っています。

IV

話が抽象的になりました。以上を具体的なテーマのなかで、敷衍してみましよう。ここで取り上

げるテーマとは、14世紀の後半に生きたイブン・ハルドゥーン『歴史序説』の読み方と、イスラーム法における所有権概念の広がり二つです。

マテリアリストとしてのイブン・ハルドゥーン

イブン・ハルドゥーン『歴史序説』は本当に面白い本だと思います。読めば読むほど、そう思います。しかし、イスラーム研究者には扱いにくい書物だと思います。イスラームへの言及が少ないからです。私はそのなかで、とりわけ経済に関する言説に興味を持っているのですが、そこにはイスラーム経済では定番のテーマであるリバーについてさえ、一言も出てこない。それゆえに、イブン・ハルドゥーンは欧米学界で、世界で最初の社会学者と評価されるのでしょうか。しかし、イブン・ハルドゥーンは同時に、高名なイスラーム法学者であった。

このように、『歴史序説』をイスラーム研究の文脈でどう評価するかは興味深い問題であり、後にこの問題について言及しますが、とにかく、私にとって『歴史序説』は多くのインスピレーションを与えてくれる書物です。とりあえず、今日の話に関係する限りで、その魅力は次の二つです。

ひとつは、そこで展開されている経済論が掛け値なしに面白いと言うことです。『歴史序説』におけるイブン・ハルドゥーン経済論の骨格は、次の三つの命題として整理できると思います。1) 富と所得の源泉は労働である。2) 富と所得の規模は協業の度合いによる。3) 協業の度合いは人口規模と技術水準に基づく。

ところで、経済思想史を少しでもかじった者ならば誰でもすぐに気づくことですが、この三つの命題に基づく経済論は、4世紀後の近代経済学の祖と言われるアダム・スミスが『諸国民の富』のなかで展開した経済論とほとんど同じです。

第一命題は労働価値説、第二命題は社会分業論です。社会分業論のなかでアダム・スミスは分業(ディビジョン・オブ・レイバー)」という言葉を使い、イブン・ハルドゥーンは協業(ムシャラカ)という言葉を使っていますが、分業と協業はコインの裏表の関係にありますから、アダム・スミスとイブン・ハルドゥーンは同じことを言っている。

第三命題は協業の度合い、つまり経済発展の度合いは人口の規模と技術水準に基づくと主張しているわけですが、人口と技術水準を経済発展の要因と考えるのは現在の経済史研究のお定まりであり、イブン・ハルドゥーンが14世紀後半という昔において、この二つの要因をもって経済発展を論じたということは、驚きです。

イブン・ハルドゥーン経済論の面白さを論じるのが、今日の話の主目的ではありません。そのため、この話題はここで打ち切り、私が『歴史序説』に魅力を感じたもう一つの理由へ移りたいと思います。それは今日の話と直接に関係する、そして少々ひねくれた『歴史序説』に対する関心です。

私は、『歴史序説』で展開された経済についての言説に興味を持ちました。そこで、関係するいくつかの論文を書いたわけですが、その書き始めた初期の頃です。もう亡くなって7年もたってしまいましたが、佐藤次高先生と話をしているとき、私に、「君ね、『歴史序説』から経済に関する言説を抽出することは面白いけれど、『歴史序説』で展開されているのは国家論であり、それを踏まえないければダメだ」と言われました。暗に、『歴史序説』から経済に関する言説を抽出する私の作業を批判されたのです。

そのとき私は、佐藤先生は私の先生の一人でもあったこともあって、この批判に正面からは対応しませんでした。しかし、内心では、「いや先生、だからこそ私は『歴史序説』から経済に関する言説を抽出したいのです」と答えていました。

それはどういうことかという、イスラームという知の体系が二元論的ではなく一元論的だとはよく主張される。ところが、ほとんどのイスラーム研究者は、具体的な議論になると、宗教とか政治とかに向かい、経済は避ける。おそらく、宗教と経済とは水と油だと暗黙のうちに考えているからだと思われます。

しかし、本来、イスラームが一元論的な知の体系であるならば、イスラーム社会のどの領域を切り取っても、そこにイスラーム的なものが観察されないとおかしい。つまり、経済の領域においても、イスラーム的なものは貫徹していなければならない。そして、もしそうであるならば、逆説的であるが、現代の知からみて宗教と対極にあるように見える経済の領域にこそ、イスラーム的なものが反映しているに違いない、というわけです。

私はこのようなひねくれた課題設定を好みます。そして、このひねくれた課題設定と関係して、より一層ひねくれた形での『歴史序説』に対する関心こそ、先に述べた、なぜ『歴史序説』にはイスラームへの言及が少なく、イスラーム研究者にとって手に負えない書物になったのだろうということです。そして、さらにその上に、一層ひねくれた形で、「イスラーム教徒にとってイスラームとは何だろう」という問題設定があるのです。

『歴史序説』でのイスラームへの言及の少なさが、欧米のアカデミズムのなかで、イブン・ハルドゥーンを神学から離れた世界で最初の社会学者との評価をもたらしたのだろう、と先に指摘しました。しかし、イブン・ハルドゥーンはそのキャリアからあきらかなように、傑出したイスラーム法学者でもありました。

それでは、イブン・ハルドゥーンが傑出したイスラーム法学者であったと言うことと、『歴史序説』のなかでイスラームへの言及が少ないという事実とを、どう結び付けて考えればよいのであろうか。私の結論を述べれば、イブン・ハルドゥーンは『歴史序説』を執筆するに際して、イスラームは自明の前提であり、別にあえて言う必要もない「初期条件」であったということです。下記の文章、とりわけ斜字で示した文章は、このことを端的に示しています。

人類の存在と存続は、あらゆる人々の福祉に対する協業によってのみ実現されうる。すでに納得されたように、人間一人では自己の存在を完全に維持することは不可能である。仮定的には、協業なしに存在することもまれにはありうるとしても、その存続は不安定である。ところでこの協業はなんらかの強制によってしか得ることができない。人々は人類[全体]の福祉という点についてはほとんど知らず、また[行動の]選択権が与えられており、しかもその行動も思考と反省によってなされ、本能によって行われるのではない。したがって、人類は進んで協力するというのではなく、協力するようにしむけられているのである。すなわち、人類を[協業させるには]、その福祉に関心を持たせるよう強制するなんらかの動因がなければならないし、それでこそ人類を存続させる神の哲理が実現される(『歴史序説』森本公誠訳、岩波書店、第2巻、1980年、785-6頁)。

ここでの「神の哲理」とは、イスラームの存在であることは自明でしょう。マテリアリストのように見えるイブン・ハルドゥーンの議論が、イスラームを前提としたものであることは間違いありません。

しかし、このことは、イスラーム研究者には分かりきったことで、ここで改めて指摘するまでもないことでしょう。しかし、ここであえて指摘したのは、この当たり前なことを意識に上らせるこ

とによって、実に多くの関連する研究課題が派生するからです。ここでは、私がとりわけ関心を持った経済と関係する市場と物価についての言説を取り上げてみましょう。

まず、市場についてです。今年度でお茶の水大学を定年退職された、中国近世史研究者の岸本美緒氏と、昔、研究会でご一緒したときのことです。イスラーム社会と伝統中国社会とが、人間の欲望を肯定するきわめて似た経済観にたって市場経済を発達させた、という話題で盛り上がったのですが、そのなかで、氏は次のような問題提起をしました。

「欲望の発露の場であるマーケットに対して、伝統中国はその暴走を常に警戒し、その規制を繰り返してきた。これに対して、どうもイスラーム社会の市場関係者はそう考えていないようで、マーケットの秩序はおのずと実現すると楽観的にみて、市場運営をおこなっているようだ。一体、この市場観の差はどこから出てきたのだろうか」。

これは、現在の共産党が指導する中国の経済発展の径路とも関係する重要な指摘だと思いますが、イスラーム経済に興味を持つ立場からは、イスラームと経済との関係を見直す視角を与えてくれる問題提起だと受け止めました。そして、それは伝統中国やイスラーム社会だけでなく、近代資本主義を生み出したヨーロッパ社会をも巻き込んだ議論の土俵を提供する問題提起だと思います。

というのも、アダム・スミスが抱いていた市場観には、イスラーム社会での市場観と共通したところがあるのではないかと感じているからです。近年、アカデミズムでアダム・スミス復活の動向がありましたが、そこでの議論を見てみると、自由経済主義者としてのアダム・スミス像の相対化が顕著です。

つまり、『諸国民の富』のなかの「見えざる手」という表現が、自由経済主義者にして近代経済学の祖であるアダム・スミス像の象徴となっているのですが、たびたび指摘されるように、アダム・スミスは「見えざる手」という言葉を1回しか使っておらず、それも詳細な説明を加えていない。また、彼が経済学者である前に、道徳哲学者であったことはよく知られるようになりました。次は、道徳哲学者アダム・スミスの言葉です。

人間がどんなに利己的なものと想定されうるにしても、あきらかにかれの本性のなかには、いくつかの原理があって、それらは、かれに他の人びとの運不運に関心をもち、かれらの幸福を、それを見るという快樂のほかにはなにも、かれはそれからひきださぬのに、かれにとって必要なものとするのである。この種類に属するのは、哀れみ(ピティー)または同情(コンパッション)であって、それはわれわれが他の人びとの悲惨を見たり、たいへんいきいきと心にえがかせられたりするとき、それにたいして感じる情動(エモーション)である。われわれがしばしば、他の人びとの悲しみから、悲しみをひきだすということは、それを証明するのになにも例をあげる必要がないほど、明白である。(『道徳感情論』(上)、岩波文庫、2003年、23頁)

ここには、アダム・スミスが人間を、利己のほか利他の「本性」を持つ存在であると考えていたことが示されています。それを彼は、哀れみ(ピティー)あるいは同情(コンパッション)と表現していますが、別の箇所では道徳(モラル)と呼びました。このことをもって、アダム・スミスが予定調和的な市場観を持っていたとはいえませんが、彼が単純な自由放任(レッセフェール)主義者でなかったことはあきらかです。

このことは、次の物価の議論につながります。『諸国民の富』のなかには、マーケットでの需要と供給で決まる市場価格と対比される自然価値という概念があって、アダム・スミスはそれを「自

然価格はいわば、すべての商品の価格をたえず引きよせる中心価格である」と表現し、生産者が長期にわたって供給を続けられ、平穏な状態のもとで需給を一致させる価格と説明しています。つまり、生産者でのリーズナブルな利益を上乗せした価格です。

ところで、イスラームにおける物価についての言説にも、この自然価格と類似した物価の概念があります。それは慶応大学の長谷部史彦氏が中世エジプトの穀物市場における価格騰貴を論じるなかで指摘した、マーケットでの需要と供給で決まる市場価格とは異なる「神の価格」という概念です。イスラーム社会の市場当局は、市場参加者すべてが合意するリーズナブルな価格の概念を持ち出して、穀物市場における異常な価格騰貴に対処しようとした。

「神の価格」が具体的に説明されることはありません。しかし、それが、アダム・スミスの自然価格と同じように、需要供給原則を基本としながらも、市場での価格の均衡をもたらすプラスアルファであることは間違いありません。それは市場原理を越える価値だと理解されます。そして、伝統中国社会にはないこの価値が、一見すると予定調和的で楽天的な市場観をもたらしたのだらうと考えています。

イスラームにおける所有権概念

私の研究手法を説明するもう一つの具体的な事例に移りましょう。それは、イスラーム法における所有権概念の広がりです。イスラームの所有権は、私の博士論文における、そしてそれを拡大した私の最初の学術書である『私的土地所有権とエジプト社会』における主要テーマの一つでした。

この処女作はエジプト農村社会研究であり、法令に基づく博士論文の結論を、未刊行文書で確認しようとしたものでした。その目的は19世紀のエジプト農民の土地保有・経営の「慣行」を知ることでした。博士論文執筆当時、私が扱える資料は法令だけあり、そこから「慣行」を抽出することは困難なことはわかっていました。しかし、ないものねだりをしても仕方ないので、困難を承知で関連法令を読み込んでみようと思ったのです。

そのために私が立てた戦略は、従来の研究のようにイスラームの所有観念のなかに近代的な所有観念を探し出すという近代主義的で、時間を遡らせる手法ではなく、イスラームの所有観念がどう近代的な所有観念に取って代わられたのかを時間の流れにそって分析するという、歴史学的には至極まっとうなものでした。

そこで、作業を、そもそもイスラーム的な所有観念とは何なのかを、イスラーム的な言説のなかで確認することから始めました。そのために、難しいイスラーム法の議論を聞きかじったり、既存のイスラーム学やイスラーム社会の土地制度に関する歴史学の本や論文を読み漁ったりしました。

そうこうしているうちに、中世イスラーム史を専攻する嶋田襄平先生の言葉である「国家的土地所有」という言葉を拝借して、議論を出発させることにしました。すなわち、イスラーム的な土地国有原則がどのようなプロセスを経て近代的な私的土地所有権へと変質していったのかを示そうとしたのです。

現在では、「国家的土地所有」という言葉は批判されているようです。若い研究者たちは、イスラーム的土地国有原則のようなものはなかった、とか、イスラーム的土地国有原則という言葉は余りにも曖昧な定義で使われている、とかを指摘しています。

しかし、研究を出発させるためには、仮説というか前提を必要とする。時代を遡れば遡るほど事実や真実に近づけるというのは、悪いしき歴史主義の考え方であって、何らかの出発点を設けなければ、特定された時代についての研究は開始できない。そこで、私は議論をイスラーム的土地国有

原則という言葉でもって開始したというわけです。

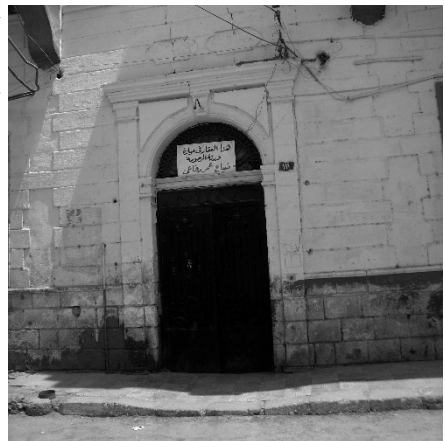
このイスラーム的な所有観念を確認してからの分析プロセスは、単純でした。つまり、関連する法令を時系列に並べて、観念の変化を追えばよいのです。この作業を私は、時系列に並べた法令を、統計を処理するように扱いました。つまり、不規則な内容を持つ法令を排除し、時系列に並べられた法令の内容の変化のトレンドとパターンを調べたのです。そして、その過程で、もっとも興味深いトピックの一つが「所有」と「占有」との関係にあること、そしてそれが「慣行」の問題とつながっていることに気づきました——ここで「占有」という言葉は、後述するヤドのほか、用益と訳されるマンファアなど、完全な「所有」以外のすべての一時的「所有」の意味で使われている——。

私がワクフという寄進行為に興味を持ったのも、イスラーム的な「所有」と「占有」との関係を知るための応用問題としてでした。そこで、これはすごいと驚かされた一つが、「所有権の凍結」という考え方であり、それが、社会生活のうえに及ぼした広範囲で多様な影響でした。

つまり、「所有権の凍結」という考え方に、「所有」と「占有」との関係についてのイスラーム的な解釈(レトリック)の極意をみたのです。その極意とは、人と物との物権的な関係を人と人との債権的な関係に変えてしまうことです。その結果、所有権にとらわれない不動産運用が拓かれ、ワクフ制度を利用して、不動産取引を越えてさまざまな経済取引が生みだされているように思われます。

イスラームのものの考え方が契約を基本にしているとはよく言われます。そして、その原点にあるのが、イスラーム教徒の存在理由を神との一対一の契約関係にみるイスラームの基本的な教義であるともよく指摘されます。おそらく、それは正しい指摘なのでしょうが、私の場合、契約を基本としたイスラーム社会観は、イスラームの教義の延長上で演繹的に主張されたものではなく、あくまでも現実の土地をめぐる権利関係の分析から感じ取ったものです。私が自分をマテリアリストと呼ぶ所以です。

「所有権の凍結」は現代でも、ワクフ制度以外にも使われている法レトリックです。その一つがヒヤーザ制度です。写真は、2018年8月にミニヤの大教会を訪れたときに教会の前の建物の玄関を撮ったものです。そこに、「これは故Aの相続したヒヤーザの不動産である」と書かれています。



ヒヤーザはヤド(手という意味)とも表現されますが、通常は、保有(ホールディング)という意味で使われます。イスラーム法的には、ヤドという表現のほうが正確だと思います。それは、占有という意味です、ハック・アル=ヤド(占有権)という表現になかでのヤドです。以下、後にヒヤーザについて言及するとして、その前に、ヤドについて述べます。

というのも、ヒヤーザとヤドは法的には同じ意味で使われるようですが、歴史的にはやや異なった使われ方をしてきたように思われるからです。実際、現在、ヒヤーザの訳とされる保有(ホールディング)という単語は、イギリスがインドを支配したときに作り出した言葉で、その意味は曖昧です。

植民当局がインド農村部で土地税を課税するために地主を特定しようと土地所有事情を調査しようとしたところ、一つの地片に対して多くの受益者の権利が重なる複雑なものだったので、地主、

つまり土地所有者(ランド・オーナー)を一元的な納税者とする政策をあきらめ、こうした複雑な土地所有事情を表現するために、土地保有(ランド・ホールディング)という言葉を使ったといわれています。

こうして、ヒヤーザは曖昧な意味を抱えているのですが、この点、ヤドはイスラーム法的にははっきりと定義されています。それは、私有の一手手前の、手をつけた状態の占有です。イスラーム法学者の柳橋博之氏はその業績のなかで、所有と占有を定義し、イスラーム法において、所有権と占有権は上位下位の位置に立つ権利ではなくて、ともに処分権が与えられ、それぞれについて不動産市場が形成されることを理路整然と論じました。

私自身は、このイスラーム法における所有権の二重構造は、エジプト農村における農民の土地経営慣行、つまり農民がどのように土地を所有し、利用しているかを知ろうとして、土地関係法を分析する過程で気づきました。興味深かったのは、ヤド(占有)が日常生活における慣習と結びついているということでした。たとえば、現在でも農村部で建物を建てる時、敷地の四隅に手(ヤド)を置いて、そこでの占有権を確認するそうです。日本での地鎮祭のようなものでしょうか。

こうした所有と占有の二重構造はどこの伝統社会にもあったように思います。したがって、重要なのは二つの所有概念があるということを指摘するに留まらず、それが社会の仕組みにどう組み込まれ、社会生活にどう生かされているかをあきらかにすることです。この点、先ほど指摘したワクフ制度にみられる所有と占有との関係は、イスラーム社会の構造的な特徴を示す典型的な事例だと思えます。

さらに、話を写真で紹介したヒヤーザに戻って、エジプトの歴史上の所有と占有の結びつきについてのいくつかの事例を紹介しましょう。

19世紀の前半に統治したムハンマド・アリーは近代化政策によって近代エジプトの礎を築いたとされています。その彼の国家運営の財源は、農地の国有制度とそれに対応した、農民を特定の村に縛り付け、村民に納税の共同連帯責任を負わせる制度でした。そして、この制度を正当化したのが、農地での所有と占有の概念を使分け、所有を国家に、占有を農民に帰属させることでした。農民はそこでの農耕の義務を履行することを条件に、農地の占有を許されたのです。

この二つの所有概念の使分けは、現代においても利用されました。1952年7月、ナセルを指導者とするエジプト革命が起きました。ナセルは革命直後、農地改革を実施しました。この改革によって小作人は土地を与えられたと言われてますが、全ての小作人に農地の私有権が与えられたわけではなく、多くの小作人は占有権を与えられただけでした。そして、その占有権は保有権(ヒヤーザ)と呼ばれました。ヒヤーザ制度です。

ヒヤーザ制度によって、農地の所有権と保有権は異なって登録されることになりました。たとえば、父が死に、残した農地はイスラーム法によって子供たちに分割されますが、子供たちの分割地の所有権は家庭裁判所への申告によって、そこで登録されます。しかし、その保有権は、農業協同組合に登録されます。農業協同組合から耕作のための便宜を受け取るためです。その際、家庭裁判所での所有権の登録と農業協同組合での保有権の登録が一致する必要はありません。

農業協同組合への登録は農地経営の便宜を受け取るためであり、もしそのことが家族の農地経営にとって都合がよいと判断されたならば、死んだ父のままの登録や、農地を相続した子供の一人での登録なども可能だからです。こうして、ヒヤーザ制度は、ナセルの農地改革時に、地主による農地の没収を避けるための農地隠しや農地の集積に使われたり、零細農民による家族共同土地保有のという形での経営単位としての家族を守る方策として使われたりもしました。

つまり、私有権は私法的な、ヒヤーザ(保有権)は公法的な次元での問題として処理されているわけ

です。こうしたことは、ヒヤーズの概念が曖昧だから生じたことですが、その評価はともかく、農地に対する権利と農地経営での慣行が状況に応じて結びついた結果であることは間違いありません。

V

最後に、これまでの話を総括する意味をこめて、私が現在、個人的に自分に対して課している一つの宿題を述べようと思います。次の文章は、先に紹介した岸本美緒氏の文章です。

ここで思い至るのは、イスラーム法における「正しさ」の本源とは、「全体の福祉」や「個体の権利」というよりも、むしろ「神の意志」に帰着するのではないか、ということである。……個々の所有主体にも、また社会全体の人倫的網の目にも先だって、神が存在し、神の命令の体系として「イスラーム法(シャリーア)」があり、法学者の間でシャリーアとして認知されているならば、それ以上にさかのぼって、「なぜその所有のあり方が正しいのか」を問う必要はないのだといえる。人間にとってそれはまさに所与なのである。……別言すれば、ロック的な自然権思想も、中国的な「分」の思想も、法を与える神の存在しない社会であればこそ必要な、基礎づけの論理なのかも知れない。(岸本美緒「土地を売ること、人を売ること」三浦徹・岸本美緒・関本照夫編『比較史のアジア 所有・契約・市場・公正』イスラーム地域研究叢書4巻、35-36ページ)

ここで岸本氏は、イスラーム法における所有権のあり方を、「A規範」的要素(ヨーロッパ近代のロック的な自然権思想)と「B規範」的要素(中国的な「分」の思想)との双方を含みながらも、[A型][B型]に共通する「基礎付け」の発想そのものを相対化する、「第三の」型として提案しています。文章は所有権のあり方を論じていますが、それは、先の述べた市場や物価をテーマとした経済観、さらには社会の秩序観の問題と通底しています。

とりわけ、この文章を引用したのは、そこに、本日の話と直接関係する、「ここで思い至るのは、イスラーム法における「正しさ」の本源とは、「全体の福祉」や「個体の権利」というよりも、むしろ「神の意志」に帰着するのではないか」という文言がみられるからです。そして、この問いに岸本氏は自ら答えて、「個々の所有主体にも、また社会全体の人倫的網の目にも先だって、神が存在し、神の命令の体系として「イスラーム法(シャリーア)」があり、法学者の間でシャリーアとして認知されているならば、それ以上にさかのぼって、「なぜその所有のあり方が正しいのか」を問う必要はないのだといえる」と述べ、さらに、「人間にとってそれはまさに所与なのである。……別言すれば、ロック的な自然権思想も、中国的な「分」の思想も、法を与える神の存在しない社会であればこそ必要な、基礎づけの論理なのかも知れない」とダメを押している。

これらの文章での「肝」は、「神の意志」、「神の存在」、「所与としての神」という言葉です。それらが含意することが、先のIIIにおいて、「絶対的で無制約的な神と、制約され条件づけられた被造物としての人間、そしてその間に展開し無限に広がる解釈空間の存在」を指摘したうえで、イスラーム的なものとは何かを問題にした私の議論と通じ合うことは、改めて繰り返す必要はないでしょう。

以上は、地域、文化の違いを念頭に、イスラーム的なものの相対化を目指した議論です。しかし、本日はそれを議論する時間はありませんでしたが、もう一つ、試みなければならないイスラーム的

なものの相対化の作業があります。それは、時代の違いを念頭に置いたイスラーム的なものの相対化であり、イスラーム的なものの分析を介して、近代と前近代という観念的な時代を分かつ垣根を壊すことです。次は法制史家、寺田浩明氏の文章です。

先に英法について見た如き、取引に公権力を介在させることにより「未来そのものを現在化する仕組み」というよりは、(旧中国法での「契約」は、)むしろ当事者同士で相談して不確定な「遠く大きな未来」を当事者間だけで処理できる程度の「近くて小さな未来」に細分化して行く手法であることも明らかであろう。……ここでは工夫をすればするほどに、事態はどんどんと現に目の前にある財の間の等価交換に近づいてゆく、つまりは行う契約自体が将来に履行を残す類の契約ではなくなっていくのである。(寺田浩明「合意と契約——中国近世における「契約」を手掛かりに」三浦徹・岸本美緒・関本照夫編『比較史のアジア 所有・契約・市場・公正』イスラーム地域研究叢書4巻、2004年、108頁)

寺田氏はここで、近代英法と伝統中国の旧中国法における契約観を比較しているのですが、そこで旧中国法での特徴として述べられている、「当事者同士で相談して不確定な遠く大きな未来を当事者間だけで処理できる程度の近くて小さな未来に細分化して行く」、「工夫をすればするほどに、事態はどんどんと現に目の前にある財の間の等価交換に近づいてゆく」契約手法は、まさにイスラーム法における契約手法の特徴と同じです。

そして、寺田氏は、こうした短期的な契約手法が伝統中国での近代資本主義への移行を阻害した要因であったと主張しています。ところが、現代の情報社会、IT社会では、大規模工場の建設のための設備投資を可能にさせた長期的な契約が企業運営の足かせになっています。そのため、流動的な企業環境の変化に迅速に対応しなければならないベンチャー企業などは、短期的な契約で資金を調達するようになり、またそれができるようになっています。

つまり、伝統的なものが古く、近代的なものが新しいというわけではなく、現在の企業環境のもとでは、近代的と称されたものが古くなり、克服すべきとされた伝統的なものが新しいものになっています。ここでは契約観を取り上げましたが、イスラームの伝統のなかには、ほかにも多くの現代の生活環境で生かすことができるものの考え方があるように思えます。

しかし、それはイスラーム独自のものではなく、契約観についての伝統中国との比較で論じたように、ほかの伝統文化にも見られるものだと思います。我々がおこなうべきことは、イスラームに独自のものの考え方を追究する一方で、それを引き金にして、地域文化、時代区分の観念的な境界を乗り越えるべく模索することだと思います。私はこれまで、イスラームのものの考え方には、こうした地域、文化、時代を相対化する媒体として機能できるだけの一般性があると信じて、研究を続けてきました。以上です。

*****質疑応答*****

質問1 お話しをお聞きしていて、加藤先生が、物質面からイスラームについて考えてきた研究者をどのようにご覧になっているのかということに非常に興味を持ちました。例えば、佐藤次高先生。最後のお仕事の一つは砂糖の話で、佐藤先生の物質面やモノへの関心というのは相当高かったのだと思いますが、それは、加藤先生の主な関心のモダニティとイスラームを共に脱構築するということ