

小杉泰 2021 「イスラーム主義の変遷と今後の展望」『中東研究』542, pp.18-29.

(横田 貴之 明治大学大学院情報コミュニケーション研究科准教授)

八木久美子『神の嘉する結婚——イスラムの規範と現代社会』東京外国語大学出版会 2020年 233頁

本書は、東京外国語大学で20年近くアラビア語やイスラーム¹⁾に関する教育に従事してきた八木久美子による5冊目の単著である。前作『慈悲深き神の食卓』[八木2015]と同様、東京外国語大学出版会のPieria Booksの一つとして出版された。前作がイスラームにおける「食」を扱ったのに対し、本書はイスラームにおける「結婚」を扱う。議論の舞台となるのは、エジプトである。著者にとっては、「大学の最初の一年を終えたばかりの春休み」[八木2015: 7]に訪れて以来、研究対象の地であり、教育のために学生を送り出す先でもあった。

本書および前作には、「あとがき」がないため、この連作を構想した動機や出版の経緯は文中で語られない。しかし、過去の著作や論考、インタビュー動画を確認する中で、著者の狙いが徐々に見えてきた。それは、ムスリム(イスラーム教徒)として生きる人々がこの宗教をどのように捉え、実践しているのかを描き出すことを通じて、「厳しい」「怖い」とイメージされやすいこの宗教の実情を日本の一般読者に伝えることにある。結婚という親しみやすい題材を手がかりに、コンパクトな一般書に仕立て上げた本書は、新たな「イスラームの啓蒙書」ではないか。

以下、まず本書の内容を紹介した後に、評者がこのように考えた理由を挙げ、それから評者が気になった点について述べたい。

* * *

本書の構成は、以下の通りである。(以下、丸括弧内の数字は本書のページ数を指す。)

はじめに(7-13)

第1章 結婚できない若者たち(15-29)

第2章 結婚、イスラムの捉え方(31-69)

第3章 国家の関与と結婚の変容(71-103)

第4章 婚姻儀礼と社会的承認(105-129)

第5章 「イスラム的婚宴」をめぐる議論(131-172)

第6章 「慣習婚」の再検討の可能性(173-194)

むすびにかえて(195-203)

註(205-220)

参考文献(222-233)

「はじめに」では、エジプトの女性薬剤師ガーダ・アブドゥルアールが2006年に書いたブログ「結婚したい」が人気となり、2008年に書籍化され、2010年のラマダーン月のテレビドラマとして大ヒットしたことの紹介から始まる。著者がこの本を取り上げたのは、20代後半のガーダが結婚願望と焦りを抱きつつも、「婚活」がうまくいかない自分の状況と社会の状況を冷静かつユーモアたっぷりに述べているからであろう。「ガーダの話を知っていると、いろいろな疑問がわいてくる」(9)と著者は述べる。たとえば、イスラームは一夫多妻で知られるが、1人の男性が複数の女性を娶るとすれば、「あぶれる」べきは男性であり、なぜ女性が結婚難に陥るのか。著者は読者の興味をかきたてる問いを投げかける。イスラームにおける結婚規定はどういうものか。ムスリム女性は夫に従属させられているのか。彼女らは「宗教に縛られ身動きができなくなっている」(13)のか。

1) 著者は「イスラム」「コーラン」「ファトゥワー」と表記するが、本稿では(引用部を除き)「イスラーム」「クルアーン」「ファトワー」を用いる。理由は後述。

これらの問いに答えるために、著者は「イスラムを一括りに議論するのではなく、一つの場所、特定の時代に焦点を絞り、具体的なコンテキストのなかで捉えることが重要になってくる」(12)と述べ、近現代エジプトを事例とする。また、タラル・アサドが論文「The Idea of Anthropology of Islam」[Asad 1986]の中で提唱した方法論——イスラームを「言説的伝統」(discursive tradition)として捉える——を援用して、「イスラームを特定の教義や規範のセットと見るのではなく、コーラン、そして預言者ムハンマドの伝承であるハディースという聖なるテキストをもとに、学問的な蓄積の上に立ち、一定のルールに従って正しい教え、そして正しい実践とは何かを議論する伝統こそがイスラームだと見なければならない」(11)と提言する。本書では、この方法にもとづき、エジプトにおける結婚の言説、そのさまざまな場面で発せられる言葉や議論を取りあげていく。

第1章では、「結婚したい(ができない)」ガーダの問題を、女性に限らない若者全体の問題に広げる。章冒頭の見出し「現実としての結婚難」が示すように、エジプトで結婚するためには、非常に高価な新居の準備から結婚披露宴まで(とくに男性側に)多くの費用がかかるからである。加えて、著者が2017年にエジプトを訪れた際に数多くの結婚マニュアル本を見つけたことから、現代の若者がただ単に「結婚できない」だけでなく、「結婚の仕方がわからない」または「結婚をしようとしたくない」風潮があり、その背景には、エジプト社会を覆う政治経済的危機、将来の見えなさがあることを指摘する。

第2章では、イスラームの言説の中で結婚がどのように捉えられているのかを扱う。「結婚は宗教の半分」「信仰の半分」などの言い回しがあるように、イスラームでは、結婚は「誰もがすべきもの」(31)とされ、「ルールに則った関係が男女のあいだに結ばれること」(32)が求められる。このルールに相当するのが、シャリーア(イスラーム法)であるが、これは固定化されたものではなく、「常に議論の俎上にあり、その意味で変化していく可能性はある」(38)。別の言い方をすれば、それは「法律よりもはるかに道徳に近い性格を持つ」(41)のものであり、ある時代・地域において特定の解釈や法学派が優勢になることがある。

イスラーム法において、結婚は「婚姻契約」を結ぶことによって成立する。その要件は、大前提である「柱」(arkān, sg. rukn)と付随する諸事である「条件」(shurūṭ, sg. shart) (43)からなる。「柱」の第一は、婚姻障害のないことである。これはクルアーンに直接の規定があり、血縁関係のある者や乳を分けた者がこれにあたる。第二に、婚姻は「申し込み」と「承諾」にもとづき、第三に、2人以上の証人を必要とする。ほかにも男性から女性に贈られる「婚資」の額の取り決めや、新たに妻を娶らないなどの条件を契約に盛り込むこともある。イスラーム法では、夫は妻および子を扶養する義務を負うが、引き換えに、夫には複数の妻を持つ権利と妻に対する一方的な離婚権が認められる。この夫婦間の不均衡な権利義務関係は、これまでもイスラームの婚姻制度の問題点として議論されてきた。これに対するムスリム側の反論として、著者は2点を指摘する。1つは、ムスリムにとって最良の模範である預言者ムハンマドの夫婦関係が慈愛に満ちた円満なものであった点、もう1つは一夫多妻を認めたクルアーンの章句が複数の妻に公平に接すべき、それができないなら1人だけにせよという条件付きである点である。現代のウラマー(イスラーム法学者)の中には、西洋からの批判に対し女性保護の仕組みとして一夫多妻を擁護する者もいる。結婚に関するイスラームの言説には議論の幅があることが示唆される。

第3章では、19世紀後半のエジプトで近代的司法制度が導入され、家族関係を定める「身分法」にのみイスラーム法の規定が残されたこと、それによって身分法が社会のイスラーム性を測る試金石となったことが述べられる。1931年には、国家による婚姻登録制度が開始され、「マーズーン」(ma'dhūn, 以下マアズーン)と呼ばれる婚姻公証人のもとで作成・登録された婚姻契約のみが法的に「有効な結婚」(81)となった。「身分法」を構成する法律の1つ、扶養に関する1920年法律第25号の第1条では、夫に服従する限り妻には扶養される権利があることが「イスラームの名によって保障され」(84)る。同法の「補足説明」ではクルアーンの章句が引用され、イスラーム法の権威が法定に利用されていた。「身分法」はその後改正が重ねられ、クルアーンの別の章句にもとづき、女性が一定の権利放棄と引き換えに離婚を請求することができる「フルウ(khul')離婚」も制度化された。イスラーム内部から女性の地位向上を求める動きは、「イスラミック・フェミニズム」と呼ばれ、注目されている。

第4章では、イスラーム法の要件や国家の登録とは別に、「結婚式と呼ぶべき儀式もあるのだろうか」(105)という疑問に答える。著者は、エドワード・レインの『近代のエジプト人の作法と慣習』やアフマド・

アミンの『エジプトの慣習、伝統、表現事典』、エジプト人女性オモネーヤ・ファウジーの自伝的著作『あるエジプトの結婚』の記述にもとづき、歌や音楽を伴う結婚披露宴 (farah) —— 著者はこれを「婚宴」と呼ぶ (118) —— や花嫁行列がかつて行われ、現代でも行われていることを伝える。ただし、現代に特有の形もある。たとえば、母親や親族の女性の家の「サロン/リビングルーム」(sālūn) に花婿候補を招待する、一種の見合い結婚は「サロン結婚」と呼ばれる (114)。SNS 上の婚活サイトも多数あり、SNS と直接面談を組み合わせる現代の「結婚仲介人」(khātibā)、マダム・スウスの例も挙げられる (115)。現代の結婚披露宴はホテルやクラブの会場を用いることが多くなっているが、花嫁行列の騒々しい音は住宅街でも聞かれる。オモネーヤは、この花嫁行列を路上で行うことを強く願い、「ウェディングが本当の結婚の祝いなのだ」(126) と心情を記した。ただし、著者はこうした結婚披露宴の形が必ずしもイスラームの教えにもとづくものではなく、「その土地ごとの慣習でしかない」(127) と指摘する。この点は次章につながる。

第5章では、「イスラーム式婚宴」(al-farah al-islāmī, al-'urs al-islāmī) と呼ばれる形を扱う。エジプトで1980年代に登場したこの形は、男女の会場を分け、楽器は「ダフ」と呼ばれる大きめの「タンバリン」のみを用い、歌は宗教歌のみをすることを特徴とする (132-133)。歌や音楽の是非は古来論議されてきたが、同時期の「イスラーム復興」の中では一層厳しい目が向けられてきた。ただし、この点に関してもイスラームの言説は一枚岩ではない。エジプトのファトワー庁が2005年に出したファトワー (法的見解) では、男女の入り交じりや扇情的なものなど「禁じられたもの」を含んでいなければ問題ないとされた。他方、カタル政府が運営する islamweb.com というウェブサイトに掲載されたファトワーでは、「楽器の演奏は神への反抗」(140) とみなされ、使用は否定される。エジプトのファトワー庁による2015年のファトワーでは、前例と同様「イスラーム法の禁じるものを含まないのであれば、イスラーム法に適しているということになります」(168) との立場を保ちつつ、これらを「イスラーム式」(islāmī) と呼ぶことには警鐘を鳴らす。そうした呼称が自他を区別するラベリングであることから「自分の主張をイスラームの名で正当化すること、そしてそうした真似がイスラーム教徒のあいだに分断を生むことへの危機感が表明されている」(169) と説明される。ここでも、イスラームの言説空間の内部で異なる意見が併存・競合している様子が見てとれる。

第6章では、近年流行し社会問題となっている「慣習婚」を扱う。この語は「ウルフィー婚」(al-zawāj al-'urfī) (173) を訳したもので、マアズーンによる公証を受けていないが、イスラーム法の要件を満たした婚姻形態と定義される (177)。1947年公開の映画『ファータマ』では、慣習婚は「恋愛結婚」と共鳴するモダンな結婚形態として現れ、イスラーム法的にも「ハラール (合法)」と描かれた。1960年代には、地方や社会の周縁部にのみ残る慣習で、いずれ消滅すると考えられた。しかし1990年代末に、都市部の若者の間で慣習婚が広まり始めると、今度は明確に社会問題とみなされた。なぜなら、現代の慣習婚は「登録しないばかりか、家族にすら知らせない」(180) 点で、憲法で「社会の基礎」(87) と定められた家族を崩壊させかねないからである。慣習婚は、イスラーム法が定める夫婦の権利義務関係とも深く関わる。実際に慣習婚を選んだカップルとして経済力のある女性とない男性の例が挙げられたように、慣習婚は、男性に扶養の義務、女性に服従と引き換えの扶養の権利を認める従来の結婚観に不満を持つ男女が選び取っているものであり、それ自身が既存の社会規範に対する反抗となりうる。こうして社会的には問題視されるが、宗教的には有効性を認めるウラマーも少なくない。ここに著者は、現代エジプトの人々が、国家でも社会でもなく、イスラームを「別の拠り所」(194) としている可能性を見出す。

「むすびにかえて」では、再び「エジプトで結婚できない／しない女性が社会問題となるのはなぜなのか」(195) と問う。イスラームは家父長制だから、などのステレオタイプを退けつつ、著者は過去1世紀余りの法制史的展開から、夫が妻子を庇護し、妻は夫に従うという夫婦観がイスラームの名によって正当化され、法制化されたこと、そしてこうした夫婦が築く社会こそが「イスラームに則った」社会だと言説が支配的になったと論じる。この図式の中では「結婚できない／しない女性」は、従順な妻、子を育てる母という模範的役割を担わないだけでなく、慣習婚などの別の形の結婚を目論み、社会秩序を転覆させかねない危険な存在となる。現在支配的な言説がこのようなのだとすれば、これとは異なる方法で自らの結婚を「イスラームに則った」形にしようとする姿として、「イスラーム式婚宴」への関心の高まりも理解できるという。そうした生き方は「息苦しいものに見えるかもしれない」が、「イスラーム教徒として大原則を共有しているからこそ、それを出発点として、ともに議論し、ともに新しい道を模索することができるのである」(203) と著

者は肯定的に捉える。

考えてみれば、冒頭のガーダの「結婚したい」も、決して絶望の嘆きだけではなく、自分と社会の状況を冷静に観察し、ユーモアを交えつつ自らの意見を伝えるものだった。本書のタイトルに掲げられた「神の嘉する結婚」という言葉を、私たちは答えの定まった「閉じられた問い」と思い込んでしまいがちだが、本書が描き出したエジプトの人々にとっては、それは、一定の枠がありつつも、各自が意見し、議論することができる「開かれた問い」である。彼ら彼女らの姿を描きながら、「私たちの」理解を逆転させることこそ、本書の最大の特長であり、著者の真の狙いなのではないだろうか。

* * *

イスラームと結婚という「やっかい」(203)な問題に取り組み、その全体像と詳細を書ききった著者の腕は見事である。続く紙幅では、著者がなぜ本書を構想するに至ったのかについて考えてみたい。

個人的意見で恐縮だが、評者は「あとがき」好きだ。友人の民俗学者・門田岳久も自著の「おわりに」で、同じく「あとがき」好きを公言し、「著者が印象深いと考える調査事例やエピソードが丸腰で——理論的な武装を伴わずに——語られることが多いから」[門田 2013: 377]と理由を述べている。評者はこれに加えて、その本がどのような経緯で、どのような思いや苦労を経て作られたかというコンテキスト、文字通り「テキストを取り巻くもの」が見えてくるからという理由を挙げたい。その中心にあるのは、著者の人間像である。著者がどのような人なのか、何を見据えて研究・執筆に取り組んでいる人なのかを知りたいと思う。本書においてその貴重な情報源である「あとがき」がないことは、読者にとって大きな損失であり、不満である。

ただ、ないものはないので、著者・八木の人間像、本書に込めた思いは、書かれたもの、話された言葉から推測するしかない。著者の過去の単著は、以下の4点である。

- ① 2006『マフフーズ・文学・イスラーム——エジプト知性の閃き』第三書館。
- ② 2007『アラブ・イスラーム世界における他者像の変遷』現代図書。
- ③ 2011『グローバル化とイスラーム——エジプトの「俗人」説教師たち』世界思想社。
- ④ 2015『慈悲深き神の食卓——イスラームを「食」からみる』東京外国語大学出版会。

第一作は、「あとがき」によれば、「二〇〇一年にハーバード大学に博士論文として提出したものを日本語に翻訳し、大幅に加筆修正したもの」[八木 2006: 369]である。八木は、この第一作でノーベル賞作家ナギーブ・マフフーズの作品を扱ったため、「文学研究」の印象が強く、後年になって、「宗教学²⁾」や「現代のイスラーム」に関心を移したようにも見える。しかし八木がマフフーズを取り上げたのは、この作家が、現代においてイスラームが置かれている複雑な状況を体現していたからにはほかならない。第一作は、マフフーズが『わが町内の子供たち』(1995年)の中で預言者ムハンマドを想起させるキャラクターを書き、暗殺未遂事件を被ったこと、マフフーズ自身のイスラームとの接近、背景となるエジプト政治史から話が始まる。近代の司法改革、西洋の批判的視線、「イスラーム復興」の熱狂、日本の近代史との比較など、本書で見られた問題関心はすでに第一作から見られる。

八木自身は、第一作の「あとがき」において——門田の言う「丸腰」の言葉で——、アラブやイスラームに関する研究が急速に進んでいるが、「それらの研究書をどれほど読んでも、どこか『顔が見えない』という印象が残る」[八木 2006: 369]、『「たった一人の人間」について理解しようとするこなしに、その人間が帰属する社会や集団をはたして理解できるのだろうか」[八木 2006: 369]と述べている。「顔が見える」「人間を見る」は、最初から八木の問題意識の中にあった。

八木は、第二作[八木 2007]において、アラブ世界の作家の小説や自伝から、作家らが見た西洋世界、作家らにとっての「他者像」、イスラームのあり方、西洋との関係を描き出した。第一作がマフフーズという一人の作家に絞ったものだとすれば、第二作はマフフーズを含む「アラブ・ムスリム」の作家の目を通じて

2) 八木は、1982年3月に東京外国語大学外国語学部アラビア語学科を卒業した後、1990年3月に東京大学大学院人文科学研究科宗教学宗教学史専攻修士課程を修了し、同博士課程を経て、2001年にハーバード大学文理大学院宗教学(PhD Program in the Study of Religion, the Graduate School of Arts and Sciences, Harvard University)から博士号を取得している。

描いたイスラーム言説の多様さを扱ったということになるのか。第二作にも「あとがき」があり、その「丸腰」の言葉には、イスラームについて伝える難しさ、人間から理解する必要性が吐露されている。

しかし、イスラームという宗教は手ごわい。日本人にとってこれほど異質と感ぜられる宗教はほかにないかもしれない。[八木 2007: 242, 下線は引用者]

イスラームは、単一の宗教であると同時に、イスラーム教徒の数だけのイスラームがあるとも言える。だからこそ、同じようにイスラーム教徒であっても何をもって「イスラーム的」と考えるかは、それぞれに異なる。ある人は神の命じた規範に忠実に従うことをイスラーム教徒としてあるべき生き方だと信じ、またある人は神の愛を常に感じ、周囲の人々を同胞として扱うことこそ、イスラーム教徒として正しいと考える。本書が、イスラーム教徒として生きる人々の息づかいを伝えることができていれば、それは本望である。[八木 2007: 242-243, 下線は引用者]

下線を引いたところは、そのまま本書の「あとがき」(もしあれば)に使われていてもおかしくない。同様の思いは、前作[八木 2015]が第7回辻静雄食文化賞³⁾を受賞した際に、東京外国語大学の広報誌『TUFS Today』によって撮影され記事となったインタビューにも見られる⁴⁾。前作にも「あとがき」がないので、このインタビューが「あとがき」に相当すると考えてよいだろう。冒頭、受賞について尋ねられ、以下のように答えている⁵⁾。

この本の趣旨が、普通の方に、研究者ではなくて、イスラームについてもっと知ってほしいという気持ちがありましたので、こういう賞をいただいたことで、もしかするとより多くの方に読んでいただくのではないかと、とても嬉しく思いました。[下線は引用者]

八木の視線の先にいるのは、研究者ではなく「普通の方」、一般読者であることが明言されている。本の中で取り上げられる対象も、宗教知識人ではなく「普通の信徒」であり、こうした人がイスラームをどう捉え、実践しているかという点であることが述べられる。

私は、イスラームが研究対象なのですけれども、中心としているのは専門家ではなくて普通の信徒といえますか、一般人の方がイスラームという宗教をどういう風に見ているか、あるいはどういう風に生活の中に取り込んでいるかっていうことなんです。[下線は引用者]

人間を描き出すことで、日本人には見えにくいムスリムの「顔が見える」ようにしたい、人間の経験から理解されるイスラーム像を伝えたいという希望も述べられている。

顔が見えてくるような、顔が思い浮かぶような形で描写することで、生きている人たちの生活の中にあられるイスラームっていうものを描き出そうかな、というふうに思ったことですね。[下線は引用者]

これらを総合すると、本書の執筆においても、著者・八木は結婚をめぐる言説や実践を通じて、イスラームの「一般の信徒」が考え、行っている多様なイスラームの形を日本の読者に伝え、それによって日本の「普通の人」が持つイスラームの理解を変えようとしていたことが想像できる。評者が本書に「啓蒙書」とし

3) 辻静雄食文化賞は、辻調理師学校を中心とする辻調グループが2010年に創立50周年記念事業として立ち上げたもので、食文化の開拓・促進をなした個人や団体を毎年表彰している (<<https://tsujishizuo.or.jp/award/>> 最終閲覧日 2021年7月29日)。現在は、2015年に設立された公益財団法人辻静雄食文化財団の事業となっている。

4) 「八木久美子教授 辻静雄食文化賞受賞!」『TUFS Today』 (<<https://wp.tufs.ac.jp/tufstoday/research/16070401/>> 最終閲覧日 2021年7月29日)。

5) 引用では八木が使う言葉をそのまま用いた。動画は前註の URL または YouTube (<<https://youtu.be/qHA1SN9ainI>> 最終閲覧日 2021年7月29日)で閲覧できる。

ての意義を見出した所以はここにある。

* * *

最後に、評者が異なる立場の「研究者」として気づいたことをコメントしておきたい。評者は文化人類学、地域研究の立場からエジプトを研究対象としており、フィールドワークを中心として、新聞記事や法令など書かれた資料も扱っている。最近、家族や法律に関心を持っているため、本書で用いられた研究書や資料には思い当たるものも多い。

本稿註1に記したが、本書では「イスラム」「コーラン」と表記されている。近年、原語にもとづく表記が推奨されるようになり、アラビア語に近い形として、「イスラム」には長母音を入れ「イスラーム」、「コーラン」は「クルアーン」と表記することが多くなってきている。ただし、新聞や教科書では「イスラム」「コーラン」などの表記が用いられる場合が多く、大学や専門雑誌でも「イスラム」とするところはある。おそらく八木は第一作から「イスラム」「コーラン」を用いているため⁶⁾、本書でも踏襲したのであろうが、表記について(第三作で行ったように[八木2011: v])一言述べてもよかつただろう。

これがないため、本書の「むすびにかえて」では以下の表現に遭遇し、困惑する。

「イスラム (islām)」という語は、元来、「帰依」を意味する普通名詞である。しかし歴史的な経緯のなかで、「イスラム」は、ムハンマドという預言者によって西暦七世紀に始められた一神教を指す固有名詞として使われることのほうが多くなった。(196-197)

アラビア語の動詞 *aslama*「帰依する」の能動分詞が *islām*「帰依」という名詞となっていることを説明しているが、この文脈でアラビア語の *islām* に合わせて「イスラーム」と表記しないのは不自然である。さらに第5章では、「イスラム式」を説明する部分で、元の言葉が *islāmī* であることを伝えているが(169)、最初から「イスラーム的」と記述しておけば、「イスラミー」との関係がよりわかりやすくなったのではないだろうか。

これは、単に一般読者向けか否か、アラビア語に即すかどうか、の問題にとどまらない。「イスラム」と表記する場合には、英語の *Islam* 研究を重視していること、論者とこの宗教との一定の距離感を表す可能性がある。「イスラム」の表記に関する説明がないということは、著者がどのような距離感をもってイスラームと向き合っているのか、どのような方法論でイスラームを研究しているのかに関する説明がないことになる。

この点にひっかかりを感じるのは、評者がフィールドワークの中でエジプトの人々と相対し、時に宗教やジェンダーに関わる答え難い問いを突き付けられながら調査を行ってきたからであろう。「顔が見える」どころではなく、「自分の顔を見られ」つつ、他人が持つ「複数の顔を目の当たりにする」立場にあった。エジプト社会において、たしかにイスラームは大きな存在であり、ムスリムを自認し、宗教の話積極的にしてくる人にも多く遭遇した。街角や店先で宗教について説教されることもあったし、普段は宗教の話をしないう数年来の友人が突然勧誘してきたこともあった。

こうした状況を踏まえると、「エジプトのイスラム教徒に焦点を当てる」(11)という表現は、一般読者に伝えるという目的のために、複雑な状況を簡単な構図に置き換えてしまっていないかという疑念がわく。ある人がムスリムと自己認識することと、どのように「ムスリムとして生きている」かは別のことだ。人は誰もいくつもの「顔」を持ち、使い分けて生きているのであり、それを1つに押し込めることはできない[cf. マアラーフ2019]。イスラームを「人間」から描き出すこと、ムスリムの「顔が見える」ようにすることに注目するあまり、「ムスリムである」ことをあまりに平板に捉えてしまっていないか。著者がどのような立場でイスラームと向き合い、論じているのか、もっと説明してほしい。

そのほか、一般向けを意識したためか、記述が簡略化されていたり、わかりづらくなっていたりするとこ

6) 例外は、藤原聖子編『世俗化後のグローバル宗教事情』に所収の論考「日常生活のイスラーム化」[八木2018]で、おそらく論集全体の用語法に合わせて「イスラーム」「クルアーン」「イスラーム的」を使用している。なお、ここでも「ファトゥワー」と表記しているが、研究書では一般に「ファトワー」と表記されることが多い[ex. 小杉2002]。

ろが散見された。大きく分けて、文化人類学に関わる部分と、アラビア語に関わる部分がある。前者に関しては、3点指摘したい。

①本書第2章では、家族や結婚の「通文化的な側面」(32)を確認するために、ステーブンス [1971: 4] の『家族と結婚』から結婚の契約的側面と公の披露を伴う性格の定義を引用し、リーチ [1991: 276] の『社会人類学案内』を参照して「夫婦関係こそ、生物学的なもの和社会的なものの橋渡しとなる」(27)と述べている。これらの引用自体は間違いではないが、文化人類学者は——これら2作の著者も同様に——家族・親族をどう論じるかという問いと長らく格闘してきた [cf. 河合 2012]。文化人類学の用語を用いるのであれば、その議論の背景も汲み取ってほしかった。

②本書の「はじめに」でタラル・アサドの「言説的伝統」が持ち出され(11)、「むすびにかえて」でも「イスラームは『言説的伝統』だ」というタラル・アサドの指摘を思い出してほしい(196)と記される。あたかもアサドがそのように言っているように見えるが、原文を読むと少し印象が異なる。“The Idea of Anthropology of Islam”というタイトルの通り、アサドはイスラームを人類学の研究対象とするためにはどうすればよいのか考察している。ゲルナーやギルゼン、ギアツなどの方法を静態的な文明論的記述方法として退けた後、アサドは個々のムスリムの実践に影響を与えているであろう宗教言説に注目し、実践と言説の結びつき、何が「正しい実践」かの動態を捉えることこそが、人類学的にイスラームに接近する方法だと提言した [Asad 1986: 20–23]。イスラームが言説的伝統「である」とは言っていない。八木の分析は、結果的にはアサドの議論に沿ったものになっているが、アサドの議論の説明はもう少し慎重にするべきであった。

③宗教の分類として、オーソドクシー (orthodoxy) とオーソプラクシー (orthopraxy) が挙げられ、イスラームは後者、「実践の正しさを重く問う宗教」(39)の1つに数えられる。たしかにその文の註に付けられた W.S. スミスはそのように述べている。しかし本書で依拠するアサドは、前掲論文の中でこの考えに反対し、実践の「正しさ」を定める言説の正統性がつねに問われるということは、イスラームにおいてもオーソドクシー (教義の正しさを重く問うこと) が重視されるということであり、“Orthodoxy is crucial to all Islamic traditions” [Asad 1986: 22] と述べている。著者は前作 [八木 2015: 18] でもこの分類を用いているが、本書ではアサドの指摘を踏まえて検討し直してもよかったのではないだろうか。

アラビア語に関しては、以下3点を指摘したい。

①アラビア語には大きく分けて「口語」と「文語」があり⁷⁾、本書では前者を「方言」と表現して、歌や映画、ウラマーのインタビューなどを用いている。口語と文語の翻訳は研究者を悩ませる点であるが、本書第5章においても楽器の「ダフ」(daff または duff [Badawi and Hinds 1986: 294]) は「タンバリンに似た杵太鼓」(138)と説明され、預言者ムハンマドの言葉でも示唆されたもので(133)、「イスラーム式婚宴」の中で唯一許されうる楽器として紹介される (132–133)。他方、第4章では伝統的な花嫁行列の記述の中で、ファリード・アトラシュの歌「タンバリンを打ち鳴らせ⁸⁾」が引用されるが、これには原語表記がない。評者が調べたところ、こちらは「ダフ」ではなく、「マズハル」(mazhar, pl. mazāhir) の語が用いられている。曲名の原文は「ドッオ・ルマザーヒル」(da' a l-mazāhir) で、「打ち鳴らす」の語の daqqa も「音を出すように叩く」ことを意味し、「ダフ」に対する「打つ、叩く」(daraba) とは少し異なる。マズハルとダフはともに丸く曲げた木の杵に片面だけ革を張った杵太鼓の一種であるが、ダフの方が大きく、素朴な造りであり、マズハルには杵部分に金属製のシンバルが付き、より「タンバリン」(アラビア語で riqq) に近い [Farraj and Abu Shumays 2019: 49–51]。これらを両方とも「タンバリン」と訳してしまうと原語の持つ微妙な違いが分りづらくなる。原語を付記するか、カタカナ表記にしてもよかっただろう。

②口語アラビア語を表記する際のもう一つの問題として、統一性がある。口語は文語と異なり、文法規則も簡略化されているが、それでも規則性はある。非母語話者としては、辞書に頼ることになるが、『エジプト・アラビア語辞書』では、文語の tazawwaja 「結婚する」に相当する口語は itgawwiz とされる [Badawi and

7) 現実はこの三分法を凌駕し、さらに細かく分かれる [cf. Badawi and Hinds 1986: ix]。近年の SNS では口語で書くことも増えており、本書冒頭に挙げられたガーダの『結婚したい』[‘Abd al-‘Alī 2008] も、口語で書かれて出版された書籍である。

8) YouTube のファリード・アトラシュのチャンネルでこの曲を視聴することができる (<<https://youtu.be/IARsOCcW-hY>> 最終閲覧日 2021年7月30日)。

Hinds 1986: 182]。本書第6章で挙げられた慣習婚撲滅キャンペーン「私は正式に結婚する」は *hatgawwiz rasmī* と表記されており、これは辞書の用法と一致する。しかし著者は、冒頭で引用されたガーダの書籍『結婚したい』を *‘āyiza atagawwaz* と転写している⁹⁾。*‘āyiza* が「～したい」を意味する口語の動詞 *‘āza* の能動分詞 *‘āyiz* (または *‘āwiz*) の女性形であることから、*atagawwaz* も口語として捉え、*atgawwiz* と口語式に転写すべきではなかったか¹⁰⁾。

③ 1985年法律第100号により、既婚の男性が新たに妻を娶る場合には、マアズーンが以前からの妻に新しい結婚を通知しなければならない点(90-91)はその通りであるが¹¹⁾、より正確に言えば、同法により1920年法律第25号の第11条追加として加えられた規定である。その第1項で以前からの妻に夫の新しい結婚を通知する義務がマアズーンに課された。第3項によれば、以前からの妻は、新しい結婚を知らされなかった場合にそれを知った日から1年間、離婚請求権を得ることができるので、第1項の通知は重要である。マアズーンは「配達報告が付随した登録された書式により」(*bi-kitāb musajjal maqrūn bi-‘ilm al-wuṣūl*) 通知すると定められる。日本風にいえば、「配達証明付き内容証明郵便」だろうか。同法公布後の7月29日に1985年司法大臣令第3269号が公布された。その第9条で、マアズーンは新しい結婚の登録から「7日以内に」通知しなければならないと、期間が限定された。通知方法は同一だが、これは以前からの妻がエジプト国内に居住する場合で、外国にいる場合には「民事・商事訴訟法で定められた方法で」と定められている。複数の妻が異なる国に居住することのある、現代のグローバルな状況をよく表している。

ほかにも考えさせられる点が多い。それは、とりもなおさず、本書が「一般書」「啓蒙書」であるのみならず、「研究書」としても十分な水準を持っていることの証左であろう。前作と合わせて、多くの人に手に取ってもらいたい。

<参考文献>

- 門田岳久 2013 『巡礼ツーリズムの民族誌——消費される宗教経験』 森話社。
 河合利光 2012 『家族と生命継承——文化人類学的研究の現在』 時潮社。
 小杉泰 2002 『イスラーム人生相談所——暮らしの中の法学』 大塚和夫(編) 『現代アラブ・ムスリム世界——地中海とサハラのはざままで』 世界思想社, pp. 13-45。
 スティーブンス, ウィリアム・N. 1971 『家族と結婚——その比較文化的解明』 (山根常男・野々山久也訳) 誠信書房。
 竹村和朗 2019 「結婚までのプロセス——エジプトの例」 長沢栄治(監修), 森田豊子・小野仁美(編) 『結婚と離婚』 明石書店, pp. 16-41。
 マアルーフ, アミン 2019 『アイデンティティが人を殺す』 (小野正嗣訳) 筑摩書房。
 八木久美子 2006 『マフフーズ・文学・イスラム——エジプト知性の閃き』 第三書館。
 —— 2007 『アラブ・イスラム世界における他者象の変遷』 現代図書。
 —— 2011 『グローバル化とイスラム——エジプトの「俗人」説教師たち』 世界思想社。
 —— 2015 『慈悲深き神の食卓——イスラムを「食」からみる』 東京外国語大学出版会。
 —— 2018 『日常生活のイスラーム化——イスラームの政治化に続くもの』 藤原聖子(編) 『世俗化後のグローバル宗教事情 世界編 I』 岩波書店, pp. 31-47。
 リーチ, エドモンド 1991 『社会人類学案内』 (長島信弘訳) 岩波書店。
 ‘Abd al-‘Āl, Ghāda. 2008. ‘*Āyiza Atgawwiz* [結婚したい]. Cairo: Dār al-Shurūq.
 Asad, Talal. 1986. “The Idea of Anthropology of Islam,” *Occasional Paper Series*, Georgetown University.
 Badawi, El-Said and Martin Hinds (eds.). 1986. *A Dictionary of Egyptian Arabic (Arabic-English)*. Beirut:

9) j が g になるのは、エジプト(とくにカイロ以北の)「方言」の特徴である。

10) ‘āyiza も発音上は長母音に続く y が子音となり長母音が打ち消され、‘ayza (アイザ) という音になるが、長母音のアリフが書かれているのでこれを無視するのは勇気がいる。本稿の参考文献でも、‘*Āyiza Atgawwiz* とした。インターネット・ムービー・データベース(IMDb)上の同TVドラマの英語タイトルでは、発音に即して *Ayza Atgawez* と表記される(<<https://www.imdb.com/title/tt2207861/>>)。YouTube上の作品タイトルも同様である。

11) 拙稿[竹村 2019: 23]では、2000年法律第1号の改正によると(原文をきちんと確認せずに)記していた。反省したい。なお、婚姻契約書の書式例はこちらを参照のこと[竹村 2019: 24-25]。

Librairie du Liban.

Farraj, Johnny and Sami Abu Shumays. 2019. *Inside Arabic Music: Arabic Maqam Performance and Theory in the 20th Century*. Oxford: Oxford University Press.

(竹村 和朗 高千穂大学人間科学部准教授)

石原美奈子(編著)『愛と共生のイスラーム——現代エチオピアのスーフィズムと聖者崇拜』(南山大学学術叢書) 春風社 2021年 550頁

本書は、ティジャーニー教団の聖者であるアフマド・ウマル(1891/92–1953)の人生を主軸とし、20世紀以降のエチオピア西部オロモ社会において、愛と共生のイスラーム共同体がどのように形成され、政治・社会的状況に応じて形を変えながらも現在まで受け継がれてきたかを描いた民族誌である。著者らが1992年以降、現地でのインタビューと参与観察、文献調査を精力的に行った成果として編まれた本書は、日本語でエチオピアのイスラームについて詳しく知ることのできる、初の学術書でもある。

本書は全4部、12章(序章と終章、本論10章)で構成されている。第I部から第III部までは、編者である石原美奈子氏が、2009年に東京大学に提出した博士論文の内容を元としている。続く第IV部は、松波康男氏と吉田早悠里氏が各1章を担当し、アフマド・ウマルの影響を受けた社会がどのように変化して今日に至っているかを論じている。以下、各章の内容をみていこう。

序章は、19世紀以降のエチオピアの歴史背景とイスラームに関する先行研究を取り上げ、本書の位置付けを明示している。植民地支配下、キリスト教徒が多数派を占めるエチオピアにおいて、ムスリムが宗教実践を維持するためには、イスラーム社会の理想を追求するよりも、「非イスラーム的要素・集団との『共生』を重視すること」(p.59)が必要とされた。そのような社会的状況下、西アフリカからエチオピアにやってきたアフマド・ウマルが、いかに宗教の垣根を超えて敬愛される聖者となり、「愛と共生のイスラーム」を実現し、彼の教えが後世へと受け継がれたのかについて、本書は示している。

第I部「西部オロモ社会とイスラーム」は2章で構成されており、オロモ社会の歴史と宗教、エチオピア南西部ジンマ地方のイスラーム化について説明している。第1章は、オロモが移動拡散し、いかに他民族をオロモ化しながら土着化していったかを示している。また、超越神ワカへの信仰や精霊信仰、人間と神の間に仲介し、精霊と交流することができる者を崇敬するというオロモの宗教的伝統が、アフマド・ウマルを崇拝する慣行の基礎となったことを指摘している。

第2章は、ジンマ地方におけるイスラーム化の進展について、3段階に分けて整理している。第1段階は、18世紀にジンマ地方を征服したオロモがギベ5王国を建国した際、王が改宗するとともに、イスラーム学者を庇護し、イスラームの普及活動を支援した時期、第2段階は、19世紀後半、エチオピア北部でのキリスト教勢力の拡大や、スーダンのマフディー運動の影響、他地域からのイスラーム学者の流入が目立った時期、第3段階は、19世紀末から20世紀初め、ギベ5王国がエチオピア帝国に編入されてキリスト教体制となり、イスラームの政治的イデオロギーの有効性が失われた際、様々なスーフィー教団が到来し、オロモの間でスーフィー教団への加入が流行した時期である。

第II部「カリスマの誕生」は3章からなり、西アフリカからやってきたアフマド・ウマルが、どのようにオロモ社会に受け入れられ、聖者として崇敬されるようになったのかを論じている。第3章は、アフマド・ウマルの人生の前半期を取り上げている。アフマド・ウマルの伝記によると、彼は西ナイジェリア北東部のボルノ地方で生まれ、幼少期には覚醒状態で預言者ムハンマドと対面している。そして、19歳の時にマッカ巡礼を果たした後、天命に従ってエチオピアに向かった。ベニシャング王国に滞在した際、ティジャーニー教団に加入して導師となった。また、ウォッレガ地方西部ケレム行政郡に滞在した時は、病を治療する薬師として活躍し、キリスト教徒にも受け入れられていたことを明らかにしている。

第4章はアフマド・ウマルの人生の中盤期、エチオピア南西部に位置するオロミア州ケレム・ウォッレガ県ミンコ村において、聖者として人々に受け入れられるまでを描いている。1930年代前半、アフマド・ウマルは呪術を操り奇蹟を起こす者として、またティジャーニー教団の導師としての名声を得ると、国内外から