

## イスラーム環境倫理の系譜とその理論的特徴 ——1960年代以降のハリーフア概念に着目して——

中鉢 夏輝\*

Genealogy of Islamic Environmental Ethics and its Theoretical Features:  
A Study on *Khalīfa* Concepts since 1960s

CHUBACHI Natsuki

This paper reviews the contemporary history of the diversity of the practice and roles of Islamic environmental ethics, and then examines its theoretical characteristics, focusing on *khalīfa* concepts, which have been subject to diverging interpretations. Referring to the books and articles of Seyyed Hossein Nasr who regarded as pioneers in linking Islam and the environmental issues, Mawil Izzi-Dien, as well as several environmentalists who present a non-anthropocentric interpretation of *khalīfa* concepts, this paper studies how the views of the natural environment and man's role and duty toward the environment have been discussed.

### 1. はじめに

本稿は、イスラーム環境倫理の実践形態と役割が多様化する歴史的展開を整理したうえで、その過程において解釈が多様化したハリーフア概念の理論的特徴を考察したものである。特に、イスラームと環境問題を結び付けたパイオニア的存在であるセイイド・ホセイン・ナスルのほか、マウイル・イZZイディーン、そして非人間中心主義的に解釈できるハリーフア概念を提示する環境論者の諸著書にみられる論説を参照しながら、イスラームに基づく環境観や、自然環境に対する人間の役割や義務がどのように論じられてきたのか、検討していく。

#### 1-1. 問題の所在

近年、イスラームの教義に基づく環境保護に向けた国際的な取り組みが活発化している。最近の例では2015年8月18日に、国連気候サミット「COP21」の開催に合わせて、20か国から参集したムスリム知識人や指導者が「イスラーム気候宣言」(Islamic Declaration on Climate Change)を発表した。この宣言では、気候変動を引き起こした人為的要因を指摘し、世界16億人のムスリムに、神に代わる地球の管理人、あるいは世話人としての責任・義務を果たすよう訴えている。2015年以降も、各国のイスラーム団体が地球環境問題に関する宣言やファトワーを発表するほか、COPのような国際会議に並行してムスリム間の会議が開催されるなど、イスラームと環境問題を結び付けた言説が国際社会において頻繁に見られる<sup>1)</sup>。一部のムスリム知識人は、科学技術や西洋的な環境学だけでは環境問題の解決に至らないと主張している。そのうえで、人々の行動を変える道徳的なアプローチとしてイスラームが必要であると訴えている。はたして、イスラームを環境保護に結び

\* 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科

1) 2022年10月には、エジプトにおける「COP27」開催に先立ち、90か国以上のムスリム指導者が気候変動や汚染など様々な環境問題に関する議論のうえ、「気候変動対策のためのファトワー憲章」という宗教の方針を発表した。

つけることで、どのような効果や意味があるのだろうか。そもそも、イスラームと環境は、どのような状況や文脈、論理のなかで結びつくのだろうか。

イスラームと環境の関わりを扱った研究は1990年代から本格化してきた。当初の研究は、『クルアーン』やハディースに描かれる自然描写を読み解いたり、ムスリムの生活空間を観察したりすることで、イスラーム的な自然観を論じてきた[Cf. 松井 1995]。また、水や動物に関する章句やイスラーム法の再評価を通じて、預言者ムハンマド時代から続く伝統的な規範が存在することが確認された[Cf. Khalid and O'Brien 1992]。では、なぜイスラームと環境の関わりを本稿においても扱うのか。それは、聖典に書かれた教義やムスリムの民族誌を単に並べるだけでは、現代におけるイスラームに基づく環境に関する規範の多様性を特定しきれないからである。自然環境や自然資源を扱うイスラーム上の決まり事は、一元的ではなく、過去の理論や文脈からは変化している。そこには、公害や気候変動といった、ムスリムをとりまく物理的環境の変化が関係している。

イスラームは地球環境問題の解決に貢献するのか。するとしたら、どのようになされるのだろうか。この大きな問いについて考える足掛かりとして、本稿では、イスラームと環境の結びつきを理論的に下支えし、人々の環境実践を思想面から後押しする、環境倫理(*environmental ethics*)に着目したい。ここでの環境倫理とは、人間と環境との関わり、あるいは環境問題をめぐる人間同士の関わりについて「どうあるべきか」「どうすべきか」という評価基準や原理、規範体系を指す。なかでも、イスラームの教義を基礎としたり、イスラームの思想を援用したりする環境倫理を、「イスラーム環境倫理」(*Islamic environmental ethics*)と呼ぶ<sup>2)</sup>。本稿では、イスラーム環境倫理を論じる人々が、どのような環境観に基づき、いかにしてその理論を形成してきたのか、その様相を明らかにすることを旨とする。

そのために、2つの問いを設定する。

1つ目は、ムスリムがどのように環境問題と宗教を結び付けてきたのか、その現代史を明らかにすることである。環境問題は20世紀半ばに公害問題として始まり、地球温暖化、気候変動の問題へと空間的・時間的な規模が拡大してきたテーマとして理解されている。このような展開に並行して、ムスリム知識人も環境問題に関心を寄せ、イスラームと結び付けた独自の議論を発展させてきた。宗教と環境問題を結び付ける意義を検討するためにも、彼らがどのような状況下で、なぜ・どのようにイスラーム的な環境倫理を形成してきたのか、その歴史的展開を整理する必要がある。

2つ目の問いは、イスラーム環境倫理にどのような理論的特色があるのかを明らかにすることである。イスラーム環境倫理の論者の多くは、自然環境に対する人間の立場や役割、義務を論じる。その際、「ハリーファ」(*khalīfa* [ア])という概念に注目する。イスラーム世界の歴史のなかで、ハリーファという概念は、政治や神学、哲学の様々な文脈で論じられてきた。特に近代以降は、カリフ位の統治者に限らず、一般のムスリムが「神の代理人」としてのハリーファになる可能性が示唆されている[Idris 1990: 106–109]。現代の環境論者は、このハリーファという人間観をもとに、人間自然関係のあるべき形態を論じている。ハリーファは、西洋的・キリスト教的な環境倫理では見られない用語であり、この概念が、イスラーム環境倫理の特殊性・独自性をもたらしていると想定できる。では、どのようにして、イスラーム環境倫理の論者たちはハリーファ概念を解釈し、独自の環境倫理を形成しているのだろうか。ハリーファ解釈の変化を生む要素として、前提となる環

2) イスラーム環境倫理という用語自体は、1990年にイラク人イスラーム法学者のマウシル・イブズィディーン(第2、3節で詳説)が論文内で提唱したものが初出であるが[Izzi-Dien 1990]、それ以前からイスラーム的な倫理(*ethics*)から環境問題の解決を求めようとする議論はあった[Cf. Zaidi 1981]。

境観と環境問題の性質がある。本稿では、これらを念頭に置きながら、ハリーフアに基づく人間像や、これに関連づけられた人間自然関係における基本精神を分析していく。これにより、イスラーム環境倫理の理論的特色を整理していきたい。

## 1-2. 環境倫理とは何か

上述の通り、環境倫理とは、人間と環境との関わり、あるいは環境問題をめぐる人間同士の関わりに関する評価基準や規範体系を広く含んだものとして理解できる。環境倫理学は、それらの原理や本質を探究する学問といえる。環境倫理学は哲学・倫理学の一分野とされることが多い。

しかし、環境問題が社会問題として取り上げられて間もない1960年代、70年代頃に環境倫理学の形成に貢献してきたのは、人文・社会・自然科学からの多様な分野の専門家たちであった。当時工業化が進む欧米諸国や日本では、大気汚染や水質汚濁、有害物質による人間への健康被害、および人口成長と資源の過剰利用による地球の有限性への危機感が持たれ始めていた。環境破壊による人体被害が広く知られるきっかけの一つが、米国の生物学者レイチェル・カーソン(Rachel Carson)による、殺虫剤や農薬に含まれる化学物質の危険性を訴えた著作『沈黙の春』であった[Cf. カーソン 1974] (原著 *Silent Spring* は1962年)。殺虫剤や農薬にかかる問題は、農学や化学のみならず生物学や医学、法学、政治学、社会学と幅広い学問領域と関わってくる。『沈黙の春』は科学的・技術的な解決策であったはずのものが、科学技術では対処しきれないほどの新たな問題を生み出していることを明示した。

1970年代より、環境保護活動に携わる人々が倫理観や制度の人間中心主義から非人間中心主義への転換を訴えるなかで、植物や動物など自然物の価値や権利をめぐる議論が盛んになった<sup>3)</sup>。そのなかで、環境主義(environmentalism)が環境保護支持者たちの共通概念の一つとなった[ナッシュ 2011: 10–13]。環境主義は広がりを持った概念である。自然が固有の価値をもち、自然が人間のためでなくとも生存する権利を持つという理論や政治思想、運動まで含まれる<sup>4)</sup>。この環境主義をいかに実現するか、という点でも議論が細分化しており、技術革新による環境問題の克服を志向する「技術中心主義」(technocentrism)や、生態系全体のバランス・循環を重視する「生態系中心主義」(ecocentrism)、諸生物一つ一つにある固有の価値を重視する「生命中心主義」(biocentrism)と、同じ非人間中心主義といえども、いくつかの思想的、理論的特徴に応じて論者の目標は異なってきた。そうした議論の拡散や収束を経て、環境主義は1970年代から今日に至るまで環境運動の中核といえる考え方となってきた。自然の権利、ヴィーガニズム、野生動物保護、そしてスウェーデンの環境活動家グレタ・トゥーンベリが主導する気候変動問題のためのストライキなど、環境主義は多くの運動に影響を及ぼしてきた。これらの思想や運動に共通しているのは、今後の地球における人間のあり方、そして、人間と自然の関係の見直しという根源的な問いである。

この人間と自然をめぐる根源的な問いは、近年の人文・社会科学において様々な議論を巻き起こしてきた。その議論の下敷きとして、多くの研究者が言及するのが「人新世」(Anthropocene)という概念である。人新世は、完新世に代わる現代の地質年代を示す概念である。その特徴は、人類の

3) 哲学者ピーター・シンガーは畜産と動物実験の残虐性を糾弾し、動物への差別を「種差別的」であると非難した。彼の著書『動物の解放』[シンガー 2011] (原著 *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals* は1975年)は現代における「動物の権利」問題の火付け役となった。また、法哲学者クリストファー・ストーンは1972年に米国にて、樹木にも法的な利害関係があることを立証し、自然物の当事者適格を認めさせようとした。理論的詳細については[Stone 2010]を参照のこと。

4) 人類学的観点を通じた環境主義の多角的な論じ方については[Milton (ed.) 1993]を参照のこと。

活動が地質学的影響を持つようになり、気候変動や生物多様性の消失といった地球規模の損害をもたらしている点にある。人新世では、人間が自然に大きな影響を与えるという意味で、自然と人間の二元論が意味をなさない。人間と自然の一元論に基づく世界観が前提となっており、人間が自然やモノから独立した存在として語られることはない。

イスラーム地域研究においても、人新世を考慮した研究が勃興しつつある [Cf. Idlilalène 2021]。とはいえ、人新世という問題意識や、これに基づく新たな人間自然関係の見方が、必ずしもイスラーム世界においても普遍的である、という考えるにはまだ早いだろう。論集『人新世を問う——環境・人文・アジアの視点』を編集した環境歴史学者の寺田匡宏とダニエル・ナイルズは、人新世が議論されるアリーナの中心が西洋にあることを批判的に捉える。2人は、真にグローバルで普遍的な言説が可能なのか、という問いを提示しながら、アジア、イスラームといった異なる文脈のなかで論じられる人新世もあるかもしれない、という可能性を示唆している [寺田・ナイルズ 2021: 84-86]。非西洋の環境問題を考えるうえで、この寺田とナイルズの指摘は検討される必要がある。地球環境問題のような人新世特有の問題を、人新世という一元論的な説明に「上から」当てはめることで理解した気になって、この見方の弱点や、この用語が流布することによる負の側面を見落としてしまう可能性があるためである。

### 1-3. 研究の視座と構成

では、イスラーム世界の環境問題をどのように論じることが望ましいのか。これは、ムスリムたちが持つ世界観や環境観と深く関わる問題である。宗教史家のアンナ・M・ゲイド (Anna M. Gade) は近著『ムスリムの諸環境主義——宗教的、そして社会的な諸基盤』(*Muslim Environmentalisms: Religious and Social Foundations*) [Gade 2019] において、人新世の概念を念頭に置きながらも、西洋中心主義的な環境観をイスラーム世界に当てはめることに警鐘を鳴らしている。ゲイドは、既存の「イスラームと環境」研究が、ヨーロッパ的な美的範疇のもと、規範的で非宗教的な自然概念を当てはめているとし、これを問題視している [Gade 2019: 14]。ゲイドによると、この姿勢はムスリムの言説を非イスラーム的な言説に根差したものの、または対応するものとして、普及させることに繋がる。例えば、クルアーンの「浪費者は悪魔の兄弟である」(Q17:27) といった章句にしたがって資源の無駄遣いを止めて貧困者に寄付をする運動を見たとき<sup>5)</sup>、それを「過剰消費をやめてサステナビリティに貢献する」運動だと解釈・固定化してしまえば、それはイスラームの独自性を失わせることになる。また、ムスリムたちもこの非イスラーム的な言説を内部化して再生産せざるをえなくなる。最終的に、地球環境問題に対するイスラームの側からの貢献がわからなくなってしまう。

そのため、ゲイドは、ムスリムたちが捉える環境を、彼らが捉えるそのままに描写する重要性を訴える。ゲイドは、科学人類学者のブルーノ・ラトゥール (Bruno Latour) やフェミニズム科学論者のダナ・ハラウェイ (Donna Haraway) などの議論をもとに、人間と自然を二分化しない一元論的世界観を想定しつつも、西洋的な意味での環境を所与とはしない。ムスリムたちが捉える様々な環境が、様々な要素の関係性のうえに立ち現れるものとしているのである。このような、人間と環境、社会と自然を切り離さない形で、人々が持つ自然観や環境観の特殊性や普遍性を探る営みは

5) 以下、『クルアーン』の日本語訳は基本的に日本ムスリム協会『日亜対訳・注解 聖クルアーン 改訂版』より引用するものとする。

「環境人文学」(Environmental Humanities)と呼ばれてきた<sup>6)</sup>。ゲイドは、この環境人文学を援用し、「イスラーム人文学」(Islamic Humanities)と呼ばれる手法を講じる[Gade 2019: 158–159]。そのなかで観察されるイスラームは、ムスリムの間で単一・同一ではなく、複数のイスラームを想定している。そして、ムスリムによる環境への働きかけも、物質的、倫理的、表象的、科学的、社会的なフレームが重層化した経験とされ、何を「環境」と捉えるかは、これらの経験を通じて理解される。さらに、環境人文学との違いとして、イスラーム人文学は可視領域と不可視領域の断絶をなくす。例えば、文化と社会、人間とモノの連関のみならず、科学と哲学を同じ議論の延長線上で論じ、また物質と神の徴、その背後にあるものの連関まで捉えることを目指す。そのため、地域特有の問題や応答のあり方を、人新世や環境危機という言葉でただ表象するのではなく、地域の文脈にそれを落とし込んだ見方も必要になってくる。ムスリムの世界観という文脈に落とし込むためにイスラーム人文学は存在する。このように、ムスリムの環境観を理解するためには、人間と自然、物質と非物質を分け隔てない視座から、人間と自然のあり方を説明するイスラーム的な語彙や論理を拾い上げる必要がある。そうしたイスラーム的な語彙や論理という要素に焦点を当てることで、イスラーム世界における環境倫理の論じ方は変わってくるのではないだろうか。

以上の議論を踏まえながら、改めて、本稿の問いを確認する。

本稿では、ムスリムがどのように環境問題と宗教を結び付けてきたのか、そして、イスラーム環境倫理にどのような理論的特色があるのか、という2つの問いを探究する。これらをもとに、地球環境問題の解決に対するイスラームからの貢献を検討する道筋を探りたい。

本稿では、イスラーム環境倫理の論者たちが発表してきた論文や著作、報告書を資料として用いて、その内容分析を行っている。そのうえで、環境人文学やイスラーム人文学の視座に則って、環境論者たちが前提とする環境観、意識している環境問題、そしてハリーファの論じ方から、イスラーム環境倫理の歴史と理論的特徴を整理する。特に、イラン出身のイスラーム哲学者セイイド・ホセイン・ナスル(Seyyed Hossein Nasr, 1933–)や、イラク出身のイスラーム法学者マウイル・イZZイディーン(Mawil Izzi-Dien, Maw'il 'Izz al-Dīn, 1948–)を始めとする、英語で論稿を残してきた知識人に焦点を当てる。これらを通じて、イスラーム環境倫理が1960年代以降、人間観と人間自然関係の基本精神が枝分かれしてきたこと、そして、その理論は単一のイスラーム思想として括られるものでなく、多様性、ないし多元主義(pluralism)を形成していることを論証する。

本稿の構成として、第2節では、イスラーム環境倫理が誕生した1960年代末から今日に至るまでの現代史を、大きく3つの時代区分に分けて整理する。第3節では、まずタウヒード的環境観について説明したうえで、環境論者たちの問題意識や環境観の多様性を整理する。そのうえで、イスラーム環境倫理の重要な構成概念であるハリーファ概念に着目し、彼らがどのように人間観を論じ、人間自然関係の基本精神を論じてきたのか、その理論的特徴を分析する。

## 2. イスラーム環境倫理の史的展開

森林伐採や水不足など、今日でいうところの「環境問題」は20世紀以前から存在しており、それぞれに関してイスラームに基づいた解決法は議論されてきた。農業(化学物質)や工場廃棄物によってもたらされた人間や生物の健康被害が「環境問題」として問題視され、包括的な環境政策や大規模な環境運動が形成され始めたのは1960年代からのことである。環境問題と一言と言っても、その規模や性質に応じて、政策や運動の焦点となるテーマは変化してきた。同様に、イスラーム環境

6) 環境人文学の学説史やトピックを俯瞰できるものとして[結城 2017]がある。

倫理の論者の問題意識や理論も多様化してきた。

本節ではイスラーム環境倫理の現代史を、大きく3つの時期に分ける。国際社会や環境倫理学で争点となってきた環境問題の歴史の変遷を参照しつつ、イスラーム環境倫理に係る主体や問題の性質をもとに、時代区分をした。具体的には、①イスラーム環境倫理の黎明期(1960年代～80年代)、②イスラーム環境倫理の導入期(1980年代～90年代)、③イスラーム環境倫理の普及期(1990年代～現在)の3区分となっている。

## 2-1. セイイド・ホセイン・ナスルとイスラーム環境倫理の黎明期(1960年代～80年代)

1966年5月、イスラーム哲学やスーフィズムの顕学として知られるセイイド・ホセイン・ナスルはシカゴ大学ロックフェラー財団講演に登壇し、環境問題の精神的原因について論じた<sup>7)</sup>。1968年にこの講演の内容をもとにした『人間と自然の遭遇——近代の人間の精神的危機』(*The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*)が出版されている。この講演と著書から、ナスルは環境問題への宗教的・精神的な対処を訴えた最初のムスリム知識人だとされることが多い[Bagir and Martiam 2017: 79; Foltz 2003: xl; Quadir 2013: 4-5; Saniotis 2012: 165-166]。

なぜナスルは環境危機を論じるようになったのだろうか<sup>8)</sup>。ナスルは1933年にテヘランで生まれ、学者一家の環境で育った。ナスルは幼いころからクルアーン学やペルシア文学、諸外国語を学び、12歳で渡米した。そして大学進学予備校を経て、マサチューセッツ工科大学にて物理学を修め、1958年に米ハーバード大学で科学史の博士号を取得した。ナスルはアメリカで物理学を学ぶ一方で、物理学では到達できないと感じた世界の真理を追求するために、哲学に傾倒していった。学生生活を送る中で、ナスルは思想家ルネ・ゲノンの著作を読み、フリッチョフ・シュオンなどを訪問している<sup>9)</sup>。このように、ナスルの思想はイスラームに留まらず永遠の哲学の影響も非常に強く受けていることがわかる。環境問題に力を注ぐ以前、ナスルの関心は、先人の科学者たちがどのように真理を追究していたのかにあった<sup>10)</sup>。その過程で、ナスルは中世のムスリム科学者と現代の科学者との間で、科学的世界観が大きく異なることに気づく。それは、中世イスラーム文明において天文学や自然科学は、形而上学、宗教、哲学の概念に強く紐づけられている、ということだった。言い換えると、宇宙や自然界の法則を知るということは、世界と人間の存在論的起源が神であるという基本的原理に従い、究極的に神の知(Divine Intellect)を知ることでもあった[Nasr 1964: 277]。このように、当時の科学というのは聖俗総合的なものだったのである。

現代の人間が自然を非神聖化し、支配する様子を目の当たりにして、ナスルは危機感を感じ始める。ナスルは西洋の都市化社会を念頭に、「人口爆発、息ができる場の欠如(大気汚染)、都市の密集と混雑、あらゆる自然資源の濫用、自然景観の破壊、機械とその産出物による生活環境への被害

7) 欧米諸国において宗教と環境を結び付けたパイオニアとして知られる歴史家のリン・ホワイト Jr. は1967年に「現代の生態学的危機の歴史的根源」(*The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*)という論文を『サイエンス』誌にて発表した。そこではユダヤ・キリスト教的世界観にもとづく、人間と自然の二元論、及び人間による自然の支配を大胆に批判した[White Jr. 1967]。「歴史的根源」は決してキリスト教批判の論文ではなく、キリスト教的自然観の捉え直しを促すものである。とはいえ、科学技術の濫用とキリスト教を結び付けたこの大胆さは環境問題をめぐる神学的議論の火付け役となった。

8) 本段落の内容は[Quadir 2013]によるところが大きい。

9) ルネ・ゲノン(René Guénon, 1886-1951)はフランスの思想家、ベレニアリスト(「永遠の哲学」の唱道者)。エジプトのシャーズィーリ教団でスーフィーとして修業する。東洋の秘境的思想に傾倒・立脚し、近代西洋の進歩的思想を悉く批判する。フリッチョフ・シュオン(Frithjof Shuon, 1907-98)はスイスの哲学者、ベレニアリスト。アルジェリアでアラウィー教団に入団し、スーフィーとして修業する。ルネ・ゲノンの影響を強く受け、永遠の哲学を唱道する。

10) ナスルはハーバード大学にて博士論文「イスラーム思想における本性の概念」を執筆し、これを元にした『イスラーム宇宙論原理入門』(*Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*)を1964年に出版している。

が生じている」と問題意識を露わにした [Nasr 1990a(1968): 17–18]。そして、上記の1966年のシカゴ大学ロックフェラー財団講演に登壇し、様々な宗教の神秘主義的伝統を参照しながら科学至上主義の危険性を訴えたのである。以降、ナスルは特にスーフィズムと永遠の哲学を基にした環境倫理を展開していく。このように、ナスルの宗教に基づく環境意識は、聖俗総合的な宇宙・自然理解から真理の探究をする世界と、人々が自然と自然科学を非神聖化する精神的危機に陥った結果、環境危機の渦中にあるアメリカ社会とのギャップに由来して始まったと言える。

ナスルは、神秘主義哲学の観点からイスラームと環境倫理を結び付けることで議論を始める。なかでも、神秘主義哲学を専門とするナスルの関心は人間の精神にあった。ナスルによると、イスラームにおいて人間がこの世界に存在する目的は、事物を完全に理解した「完全人間」(*insān kāmil*)の境地に到達することであり、そして、神は完全人間という知識を司る完璧な道具を通じて自分自身について「知る」ようになる [Nasr 1990a(1968): 96]。そのため、神秘主義哲学において完全人間になりうる人間という存在は、宇宙論的秩序の中心にあり、自然の主人かつ管理人 (*master and custodian*) という特別な地位にある。ただし、そのような特別な地位が認められているのは、人間が地上における神の代理人 (*vicegerent of God on earth*)、そして、神の意志の道具としての存在であるからに過ぎない [Nasr 1990a(1968): 96]。ここでナスルは、「ハーリーファ」を地上における神の代理人と同意に用いている。ナスルはハーリーファを、人間の権威を示すためではなく、神が姿を変えるおかげで人間は自然を支配できているのだという、人間自然関係の条件づけとして用いている。こうして、イスラーム環境倫理においてハーリーファ概念が展開され始める。

ナスルに対して批判的な見方もある。ナスルの議論は哲学的議論の枠を出ておらず、実践が伴わないと指摘する意見がある [Johnston 2012: 223]。どの範囲なら自然資源の利用が認められるのか、具体的な想定が明らかになっていないのである。ナスルは人間による自然利用の正当性が明言されている章句をもとに「自然の通常の意味での征服を意味するのではなく、神の法に従う場合にのみ支配権が認められる」と反論しているが [Nasr 1996: 134]、その支配の具体的な内容を示していない。ナスルは後年、「1970年代からこの(環境)問題に取り組んできた私や少数のイスラーム学者の努力もむなしく、環境危機、およびイスラーム的原理に基づく危機の解決策の究明に対しては、1980年代、90年代頃まで無関心が続いた」と述べている [Nasr 2003: 86]<sup>11)</sup>。環境問題に関する国際的な議論において、ナスルやイスラームの影響力は1990年代頃まで皆無だったのだろうか。欧米諸国における環境学上の学説史、または環境問題の国際政治史を見る限りでは、そう結論づけられるかもしれない。しかし、各国のムスリム知識人の活動や議論を辿ると、結論は変わってくるだろう。

## 2-2. イスラーム環境倫理の導入期——イスラーム法の視点から(1980年代～90年代)

1980年代から「地球環境問題」の名のもと、地球温暖化や生物多様性の減少といった問題が地球規模で人類共通の問題として関心が高まる<sup>12)</sup>。環境問題をめぐる国際的な論争や活動のなかでムス

11) 1970年代、ナスルの他にもイスラームに基づく対処を構想する知識人はわずかに存在した。1979年1月、サウディアラビアのリヤドで開かれた「第一回イスラーム地理会議」(Islamic Geography Conference)でパキスタンの地理学者イクティダール・ザイデー(Iqtidar Zaidi)はイスラームの環境倫理的考察を報告した。報告をまとめた論文においてザイデーは、ホワイトやナスルの議論を参照しながら、現代の環境問題は「道徳的危機の結果」であり、「環境領域まで包摂し、社会的責任を果たす一連の倫理的原則」が必要とされる問題であると主張した [Zaidi 1981: 35–37]。ザイデーは自然地理学に関する論文数点発表している。管見の限りでは、本論文以外にイスラームと環境倫理に関する報告は見られない。

12) 1977年の国連砂漠化防止会議、1979年の世界気候会議など地球環境に関する国際的な議論が盛んになった後、1980年にIUCNが発表した「世界保全戦略」のなかで「持続可能な開発」(sustainable development)を提唱した。この用語は1987年の国連「環境と開発に関する世界委員会」(通称、ブルントラント委員会)で提唱されて以降、様々な政策や国際会議、企業のビジョン等において登場するようになった。

リムのプレゼンスは低かった。とはいえ、この時期から、熱帯・乾燥帯のイスラーム諸国でも環境問題が顕在化し、イスラームと環境政策、環境活動の結合が検討され始めた。この時期をイスラーム環境倫理の導入期と想定し、特徴的なイスラーム法の観点から、イスラーム環境倫理が精緻化され、実践されようとする過程を概観していく。

#### (1) イスラーム法とイスラーム環境倫理

1983年、国際自然保護連合(The International Union for Conservation of Nature: IUCN)とサウディアラビア政府による後援のもと、サウディアラビアのキング・アブドゥルアズィーズ大学イスラーム学部にも所属する教授4名がレポート「自然環境保護のためのイスラーム的原理」(Islamic Principle for the Conservation of the Natural Environment)を英語、フランス語、アラビア語で発表した[Ba-Kader et al. 1983a]。作成者の専門は社会学、イスラーム哲学、イスラーム法学と分かれている。レポートは4部構成からなり、①イスラームにおける自然観及び人間と自然の関係の概要、②水、大気、動植物を保護する利用と、そのあるべき姿勢、③騒音や廃棄物、農薬、放射性物質、災害など外部要因による人間と環境への被害の説明、④自然環境をめぐるイスラーム法の理論といった順に基本方針がまとめられている<sup>13)</sup>。

本レポートでは、ハリーファ概念そのものは言及されていないが、ナスルの見解と同様に人間と神、自然の三者関係が主張されている。なかでも、神は人間に「この大地を継がせる」(*yastakhlif al-insān fī al-arḍ*, Q24:55からの引用と思われる)とあるように、人間は地球の所有者ではなく、神によって条件付きの後継者として指名された存在であることが示されている[Ba-Kader et al. 1983b: 5]。そのうえで、神より自然を利用する権利を与えられているのである。

このレポートは先駆的である一方で、その効力に懐疑的な見方がある。レポートの作成地であるサウディアラビアだけでなく他 OIC 加盟国の環境政策に影響を与えたという報告は見られない[Cf. Foltz 2005: x]。本レポートは個々のテーマに議論を細分化したものの、具体的な施策を提案するものではない。あくまで環境問題の状況説明やクルアーンに基づくそれぞれの解釈に止まる。しかし、本レポートを参考にしたと明言する活動家が存在しており、その後のイスラーム環境倫理に関する議論に無関係であるとは言い切れない。

「自然環境保護のためのイスラーム的原理」作成に携わっていたイラク人イスラーム法学者のマウイル・イZZィディーンは、ナスルが残した環境倫理や神学上の議論の拡張、具体化に取り組んだ。「イスラーム環境倫理」という用語を遅くとも1990年から使用し始めて、様々な雑誌や書籍で論稿を発表している[Izzi-Dien 1990; 1992; 1997]。それらの集大成とも言える『イスラームの環境的側面』(*The Environmental Dimensions of Islam*)を2000年に出版し、クルアーン、神学、倫理、法学、イスラーム経済、環境保全活動、国際協力といった広範なテーマから、イスラームと環境の結びつきを包括的に論じた[Izzi-Dien 2000]。

イZZィディーンは「環境フィクフ」(Environmental fiqh)という新たな法解釈・法規定に関する議論を行うようムスリム知識人に呼びかけている[Izzi-Dien 2000: 148]。当然、クルアーンおよびイスラーム諸学の古典的著書に、現代的な環境保護に関する記述は存在しない。一方で、イスラーム法は土地利用や資源管理をめぐる理論を精緻化させてきた歴史を持つ[Arafa 2014]。イスラームにおいて、環境を守ることは、以下の理由から正当化される。一つは、神の創造物——動物や鳥、魚や他の自然物——のあらゆる側面が聖なる力の現れであり、畏れ(タクワー)を証明するも

13) なお、このレポートは1994年に第二版が刊行され、注釈の追加、結論部分の追記など細かい変更がある。



のであるためである。もう一つが、他の創造物の吟味を通じて人間は神の力と存在に気づくので、自分自身のためにも多様な生のあり方を保持しなければならない、という理由からである [Izzidien 2000: 97]。

サウディアラビア野生生物センターで環境計画の実務に携わり、イスラーム法学にも造詣が深いオスマン・ルウェリンもイスラーム環境法 (Islamic Environmental Law) の必要性を訴えている [Llewellyn 1984; 2003]。ルウェリンは14世紀のアンダルスで活躍したマリック派イスラーム法学者シャーティビーの「シャリーアの目的」(*maqāṣid al-sharī'a*) 論を援用し、全世界の公共善、そして全被造物の福利が究極の目的であることを示唆する [Llewellyn 1984: 30]。そこでは具体的な法源として、死地蘇生 (*ihyā' al-mawāt*)、灌漑や家畜のための水利用、土地の分与や賃借、維持、狩猟やと殺、所有権、経済取引、ワクフ、ザカート、税といった分野をめぐる法的見解から、人間の自己や他者に対する、そして動物の人間に対する諸権利が導き出される [Llewellyn 1984: 31]。

## (2) イスラーム環境法の適用

イスラーム法の適用例として、イZZイディーンやルウェリンは、歴史的にアラビア半島で行われてきた資源・土地保護制度「ヒマー」(*himā*) を提示している。ヒマーはイスラーム化以前からアラビア半島で行われていた。干ばつの悪影響から自らの家畜を守るために、有力な牧畜民の家長が、特定の豊かな牧草地において放牧地や水利用の権利を保持するためにヒマーを用いていた [Chelhod 1986: 393]。シャーフイー派の名祖とされるイスラーム法学者シャーフイーによると、ヒマーはイスラーム化以前から行われていたが、これは大衆からして抑圧の手段と見られていた。一方で、イスラーム化以降は、ジャーヒリーヤ時代の風習を廃止するため、預言者とカリフらの実践からイスラーム法上適法であるもののみがヒマーとみなされるようになった。以降、中世から現代にかけて、アラビア半島と東アラブ諸国を中心に、このヒマーの仕組みを用いた水、牧草地、蜂蜜、農地の管理制度が発展してきた<sup>14)</sup>。

こうした制度の適用に関して、世界各国においてイスラーム的な環境活動のモデル・ケースとなったのが「エコロジーと環境科学のためのイスラーム財団」(Islamic Foundation for Environmental Sciences: IFEES) である。創設者であるスリランカ人環境活動家のファズルン・ハーリド (Fazlun Khalid, 1932-) は1980年代半ばからイスラーム環境倫理に基づく環境活動を行ってきた。ハーリドは活動当初、イスラームと環境問題を結び付けた英語資料が非常に限られるなかで、ナスルの著作群や「自然環境保護のためのイスラーム的原理」の第二版、英国のモスクでイマームとして活動していたハーフィズ・マスリーの著作『動物とのイスラーム的關係 (*Islamic Concern for Animals*)』 [Masri 1987]、さらには、13世紀のスーフィー詩人ルーミーなどが残した詩などを通じて、イスラームにおける人間と自然の関係について幅広い知識を得たことを述懐している [Khalid 2005: 89-90]。組織的な活動として、ハーリドはまず1980年代に環境団体を結成するも、軌道に乗らず解散した。その後1994年にIFEESを創設した。同団体はイギリスにて非営利団体として認可され、イギリスだけでなく、アフリカや東南アジアなど越境的に活動を拡大している。特徴的なものがタンザニアのザンジバルにおける海域資源保護であり、イスラームの教義に基づく教育・啓蒙活動、ヒマーの仕組みを援用した制度設計、政府担当者やムフティーを交えたワークショップや訓練を運営していた。インドネシアの西スマトラ島における森林保全の際にも、このヒマーの仕組みと地域の慣習法「アダット」(*adat* [インドネシア語]) の親和性を挙げ、地域住民に対してイス

14) 詳しくは [Grainger and Llewellyn 1994; Gari 2006; Nawata et al. 2010] を参照のこと。

ラームの論理を交えながら生態系保全の重要性や手法を説明した。

また、国家の環境政策や、NGOのような非国家主体による環境問題への取り組みも、1980年代から90年代にかけて拡大しつつある。東南アジアを例に挙げると、インドネシアでは、初の環境基本法となった1982年環境管理法の施行に前後するかたちで、初代環境大臣のエミル・サリムがイスラームと環境問題を結び付けた論稿を各所で発表している。これに合わせて、準国家機関として創設されたインドネシア・ウラマー評議会はファトワーのなかで環境問題について言及するなど、政策のなかで宗教と環境の結びつきを模索し始めている<sup>15)</sup>。インドネシア最大の宗教団体ナフダトゥル・ウラマー(Nahdlatul Ulama: NU)も1994年に開催された第29回大会にて「環境問題に対するナフダトゥル・ウラマーの見解と責任」と題する合意を発表している[青木2006: 167-168]。中東地域では、1990年代よりトルコやイラン、エジプトにて環境NGOが増加し始めたことが指摘されている[Cf. Foltz 2005; Pusch 2005; Hamed 2005]。このように、東南アジアや中東地域の各地で、国家と宗教機関による歩調を合わせた環境対策が今後展開されていく。

### 2-3. イスラーム環境倫理の普及期(1990年代～現在)

1990年代から今日にかけて、地球環境問題に関する国家間の枠組みが次々に生まれるとともに、各国国内の環境政策や企業活動の根本的な見直しを迫られてきている。同時に、気候変動などの地球環境問題から、SDGsといった自然環境と人間社会の問題を包括的に扱う目標に至るまで、ムスリム知識人の関心や主張は多様化していった。そして、イスラーム環境倫理やこれに類する理論を口にするのは知識人だけではなくなった。環境活動家のみならず、政策担当者や企業もイスラーム環境倫理の参照、適用を講じるようになったのである。

これに伴い、「イスラームと環境」を主題とする国際会議が増加した。1999年にテヘランにて、そして2000年にはジェッダにて「イスラームと環境」をテーマとする国際会議が開催された[Foltz 2005: x]。また2002年には、ジェッダにてイスラーム諸国の環境省庁のトップが参集した「環境相イスラーム会議」(Islamic Conference of Environment Ministers)が初開催された。なお、同会議は以降も開催され、2019年に第8回を迎えており57か国から代表者が集った。

2009年7月には、トルコのイスタンブールにおいて50人以上の宗教指導者が一堂に会し、気候変動をテーマにした国際会議が行われた。会議にはイスラーム法学者のユースフ・カラダーウィー(Yūsuf al-Qarāḍāwī, 1926-2022)や、エジプト・ファトワー庁の大ムフティー・アリー・グムア(‘Alī Jum‘a, 1952-)、ウラマー国際連合(International Union of Muslim Scholars)のサルマーン・ウーダ(Salmān al-‘Ūda, 1956-)などが出席した。そこで、「気候変動に向けたムスリム7年行動計画」(Muslim Seven Year Action Plan on Climate Change, 通称M7YAP)が発表された。計画には、気候変動対策に向けたワクフ制度の整備、環境配慮製品へのイスラーム認証の作成、温室効果ガスや廃棄物を排出しない環境配慮型の巡礼「グリーン・ハッジ」の準備、電力や水の消費量を削減するなど環境に配慮したモスクの建設、持続可能な都市(グリーン・シティ)の開発などが盛り込まれた。

さらに2015年8月には、「イスラーム世界教育・科学・文化機関」(Islamic World Educational, Scientific and Cultural Organization: ICESCO)と「国際イスラーム法学アカデミー」(International Islamic Fiqh Academy: IIFA)主催で、20か国から宗教家や学者、環境活動家などを招いた「気候

15) ウラマー評議会(Majelis Ulama Indonesia: MUI [インドネシア語])は1975年に政府が設置した準国家機関である。ジャカルタに中央ウラマー評議会が置かれ、各州・県に支部が設置されている。ウラマー評議会は、国家とムスリム大衆の結節点として、イスラーム布教活動の監督・統制を行うほか、宗教指導者の養成、ファトワーの発行などを担う。詳しくは[小林2008: 第9章]を参照のこと。

変動国際イスラーム・シンポジウム」がイスタンブールにて開催された<sup>16)</sup>。その結果として、「世界的気候変動に対するイスラーム宣言」(Islamic Declaration on Global Climate Change)が発表され、気候変動に対する精神的な闘いが呼びかけられた。この背景として、同年5月の「ラウダート・シ」(Laudato Si')の発表と<sup>17)</sup>、12月に開催された第21回気候変動枠組条約締約国会議(通称国連パリ気候サミット、COP21)という二つの世界的なイベントが機運を高めたものと見られる<sup>18)</sup>。

上記の国際会議において、タウヒードのような基本的世界観は枕詞のように言及され、共有されている。それに伴い、ハリーファやミーザーン(秤)のような、既存の様々な学問で用いられてきた概念も繰り返し強調・発信されている。これはハリーファ概念がイスラーム世界各地で同時発生的に議論される要因の一つだろう。ただし、M7YAPに示されるような、倫理と実践を直結させる意欲的な計画は2010年から2017年までの7年間に達成されず、また2017年以降目立った後継プランは公表されていない。しかし、イスラームの教義やワクフ、ハッジ、モスクなど個々の事物の環境配慮型への転化は、それぞれの国の政府や宗教指導者、活動家が引き継ぐような形で実行を進めている。

代表的な例として、2010年代以降モスクの「グリーン化」が各国独自のやり方で進められている<sup>19)</sup>。米国やカナダ、英国では、現地イスラーム団体やモスク管理団体が「エコ・モスク」(eco mosque)や「グリーン・モスク」(green mosque)の名を冠したプロジェクトを始動した。木材や緑地を強調したデザインや太陽光パネルのような環境配慮型の設備の導入といった設計上の実践、あるいはプラスチック容器を使わない食事や、リサイクル活動といった個々のモスク利用者の行動変化を促す実践を、みなグリーン化の一環としている<sup>20)</sup>。アラブ諸国や東南アジア諸国では、政府や、政府の統制下にあるイスラーム団体が、イスラームと環境問題を結び付けた活動を主導することが多い。モロッコやヨルダン、オマーン、UAE、サウディアラビアでは、国際機関の投融資や多国国籍企業との事業提携をしながら、政府が国内のモスクに再生可能エネルギーや水再利用装置、貯水槽など諸設備を導入している [Middle East Eye 2021 (Nov. 1)]。インドネシアでは、政府の積極的な支援もありつつ、前述のウラマー評議会やその他イスラーム団体が独自の取り組みを通じて、上記のような設備導入や環境活動を実行している [Cf. Hidayat 2018]。特に、ウラマー評議会下部組織の「環境・自然資源涵養機関」(Lembaga Pemuliaan Lingkungan Hidup dan Sumber Daya Alam: LPLH SDA [インドネシア語])が、2017年に ecomasjid プログラムを開始し、モスクの設備面・制度面での持続可能性向上を訴えつつ、ワークショップや著書を通じたウラマーの指導、研究会を通じた情報交換等を行っている。

16) イスラーム世界教育・科学・文化機関は、ラバトに本部を置く国際非営利団体。イスラーム諸国間での教育、科学、文化、コミュニケーション、人文・社会科学分野における協働を推進することを目的とする。国際イスラーム法学アカデミーは、イスラーム協力機構の付属組織であり、ジェッダに本部を置く。主な活動内容として、文化、科学、経済に関する新規事象に関して、イスラーム学や各分野の専門家が参集し、イスラーム法学の観点から公的見解を発表する。

17) ラウダート・シはローマ教皇フランシスコが環境問題をテーマに発出した、約180ページに渡る回勅(全世界の司教を通じて信徒に語りかける手紙のようなもの)である。

18) 2021年10月には、グラスゴーで11月に開催された第26回気候変動枠組条約締約国会議(COP26)に先立ち、「信仰と科学：COP26に向けて」(Religion and Science: Towards COP26)と題された集会が催された。およそ40の宗教・宗派から指導者が集まり、それぞれの信仰に基づいた環境問題への対応の呼びかけ、合同署名が行われた。同会議では、イスラームの側からはスンナ派に限らず、シーア派など様々な宗派から指導者が参加している。

19) グリーン化(緑化)とは都市や建物、砂漠などある場所の一部に草木を植え、育成することを指していた。近年では「ラマダーンのグリーン化」や「信仰のグリーン化」といった名のもと、従来環境問題と無関係とされてきた事物を環境に配慮した形に捉え直す営みが増えており、グリーン化という用語の解釈範囲が広がっていることに注意したい。

20) 代表的な推進団体として、米国の Islamic Society of North America (ISNA)、カナダの Faith and the Common Good や Enviromuslims が、英国では IFEES や Islamic Relief UK がある。

これらの事例は、上述の国際会議のような場だけでなく、SNSやメディアを通じてオンライン上で共有されている<sup>21)</sup>。各国の環境団体は、環境問題に関してイスラームに基づく法的枠組みや慣習が定まっていなかったことを鑑みながら、自らのイスラーム理解に加え、ナスルやイッズイデーインのような知識人が記した環境倫理やそのほかの近代科学知など非イスラーム的な要素を選び取っている [Hancock 2018: 64–66]。

本節をまとめると、イスラーム環境倫理は、物質主義的な都市社会を乗り越えるための理論、および精神的解決策として、ナスルによって興された。その後、ナスルの議論を足掛かりにする者、そうでない者と、異なる学問背景を持つ様々なムスリム知識人が、イスラーム法やクルアーンの解釈、環境保護活動の展開に沿ったかたちで、イスラームと環境問題を結び付け、その論調を再確認、発展させてきた。その過程で、ハリーファ概念は繰り返し言及され、共有されてきた。同時に、それぞれのテーマや理論に関する著書やウェブサイト、環境保護活動の増加により、政策担当者やイスラーム団体、個人もイスラーム環境倫理を容易に参照するようになった。特に1990年代以降、イスラーム環境倫理に触れる主体が多様化していった。それぞれの主体を取り巻く環境問題の性質や条件にしたがって、具体化する宗教的・環境的言説が自由に選択、参照される段階に入ったといえる。

### 3. イスラーム環境倫理の理論的特徴

本節では、イスラーム環境倫理の中心概念であるハリーファ概念について掘り下げる。その前提となるタウヒード的環境観について説明したうえで、ハリーファ概念に基づく人間自然関係、および人間の義務に関する環境倫理の理論的特徴を説明する。これを通じて、イスラーム環境倫理を人間中心主義か否かの二極性によってではなく、その理論的射程の複数性から説明したい。

#### 3-1. ハリーファと何か

イスラーム世界の歴史のなかで、ハリーファという概念は政治や神学の様々な文脈で論じられてきた。政治的な文脈では、イスラーム共同体の統治におけるハリーファ(日本語ではカリフと表記されることが一般的である)に関する議論が代表的である。ハリーファは預言者ムハンマドの死後、正統な後継者の地位を示す概念として用いられた。ウンマの最高指導者に選出されたアブー・バクルが自ら、「神の使徒のハリーファ」(*khalīfa rasūl Allāh*)を名乗った<sup>22)</sup>。この文脈においては、ハリーファは「後継者」を指すものとして用いられている。ウマイヤ朝期より、カリフは自ら「神の代理人」(*khalīfa Allāh*)と名乗り、神より宗教的権威と政治的権威を与えられた存在として神権政

21) 多くのイスラーム団体はTwitterやFacebook、Instagramなど様々なSNSアカウントを持っており、人々はそれらを通じて情報収集・共有を行っている。そのほかにも、イスラームと環境保護を結び付けた知識や実践に特化したウェブサイトも、ここ数年で増加している。特に活発なものとして、2011年にカナダのムスリム環境活動家ムアズ・ナスィルが開設したKhaleefaや、2012年にカタルとインドを拠点とする実業家サルマン・ザファルが開設したEcoMENAがある。主な使用言語が英語である。両サイトはブログページを設けており、サイト運営者以外の執筆者を呼びかけている。このように、ユーザー投稿型サイトとしての側面を持っている点も、イスラーム環境倫理の多様性を生み出している要因といえるかもしれない。

22) 小杉泰によると、アブー・バクルは、預言者ムハンマドが持っていた政治的権威と宗教的権威のうち、前者(行政、司法、軍事)のみ継承した [小杉 2006: 39]。この状態より、預言者ムハンマドの死をもってウンマにおける神権政治が終焉したとの見方がなされている。歴史学者のクロウンとヒンズは、中世以降のウラマーたちがハリーファを「使徒の代理人」にしたと主張している [Crone and Hinds 1986: 23]。預言者ムハンマド亡き後も、ムハンマドの言葉、すなわち神の教えを覚えているものに宗教的権威が備わっていると、ウラマーたちは見解を示した。そのため、宗教的権威は教友たちのほか、正統カリフ時代以降のカリフ、ウラマーたちにも付される可能性がある [Crone and Hinds 1986: 2]。ただし、歴史学者の亀谷学は、ウマイヤ朝期の貨幣など銘文史料に書かれる称号を分析した結果、ウマイヤ朝期において「神の使徒の代理」という称号は銘文史料上には見られず、「神の代理」の使用も極めて限定的であることがわかった [亀谷 2008]。

治を行うようになる<sup>23)</sup>。こうした歴史的事実から、ハリーフアが神の使徒の代理人ないし後継者なのか、神の代理人としての統治者なのか、その真の意味が定まっていない。

スーフイズムの文脈において、存在一性論の思想的淵源とされるイブン・アラビー (Ibn ‘Arabi, 560/1165–638/1240) は、地上における神の代理人、あるいは使者としてのハリーフアを認めている。特に、イブン・アラビーは「神のハリーフア」と「神の使徒のハリーフア」の相違について彼自身の考えを示している。松本耿朗によると、イブン・アラビーは、神自らの代理人として使徒たちを指名しており、他方でカリフ位を自称する統治者のカリフたちは神の使徒の代理者としている。後者のカリフ (ハリーフア) とは「イスラーム法の執行者、守護者として共同体を統治する者」を意味しており、このようなカリフは「神の使徒の代理者、ないし後継者」を指す [松本 1993: 129]。また、イブン・アラビーによると、「神の使徒」(*rasūl Allāh*) を継承したカリフのなかには、自らに先立つ使徒たちの法のなかから知識を獲得し、それを「神からの直接的教示」[松本 1993: 130] として、これに基づく統治を行う者もいる。そうしたカリフは、形式上は「神の使徒の代理者」であるが、実質上は「神の代理者」とみなされる [松本 1993: 130]。つまり、イブン・アラビーは、「神の使徒の代理者」と「神の代理者」の両者を兼ね合わせる存在を想定していたのである。

さらに、イブン・アラビーは、「ムハンマド的リアリティー」(*al-ḥaqīqa al-muḥammadiyya*) の具現者である完全人間が「神の代理者」として出現する可能性を示している [松本 1993: 131]。ムハンマド的リアリティーとは、森羅万象の諸本質が未分化のまま集合して一つになっている状態、すなわち存在が個別に姿をとって現れる前に、それらの個々の事物を可能態として含んでいる状態を指す [松本 1993: 213]<sup>24)</sup>。その意味で、経験的世界の個々の存在者はそれぞれが代理者性 (*khilāfa*) を帯びるということになり、言い換えると、個々の人間一人一人が存在論的には「神の代理者」になる [松本 1993: 132]。

近代に入り、欧州諸国の植民地化政策が進むイスラーム諸国において、統治者としてのカリフ位の権威は薄れていった。近代化以降、神の代理人としてのハリーフアがアダムの子孫たる人間にも付与されるという見方が支持を集めていたことが指摘されている [Steppat 1989: 166]。また、ムハンマド・アブドゥフ (Muḥammad ‘Abduh, 1849–1905) などイスラーム主義者と呼ばれる者たちも、神の代理人としてのハリーフアがカリフ位の者に限らず、人類全体にも当てはまる可能性を示唆している [Idris 1990: 106–109]。カリフ制の権威が揺らぎ、廃止に至る歴史的過程のなかで、ハリーフアという言葉の意味を、個人や社会という観点から見直していったのである。

### 3-2. セイイド・ホセイン・ナスルのタウヒード的環境観とハリーフア概念

#### (1) タウヒード的環境観

以下では、イスラーム環境倫理のパイオニアと評されるセイイド・ホセイン・ナスルの環境思想を扱う。ナスルは様々な講演や著書において環境問題に対する見解や環境倫理に関する議論を残している。1966年に行われたシカゴ大学での講演をまとめた『人間と自然——現代の人間における精神的危機』(*Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*)、1981年のエディンバラ大学

23) 「神のハリーフア」を「神の後継者」という意味に採ることもできるが、この解釈ではアッラーに次ぐ神が出現するという意味で採りかねない。そのため、神のハリーフアという場合には、神の代理人など後継者とは異なる仕方  
で解釈する方が妥当である。

24) 完全なる人間が神の代理人として経験的世界に存在するということは、神明の存在領域の代理者として現れるということになる。すなわち、見えざる世界と見える世界とを合わせた「大世界」の事物の一つ一つについて知識を有している。この意味で、完全なる人間の心は森羅万象の形相をすべて集めている [松本 1993: 131–133]。

での講義を基に、宗教・形而上学と近代西洋科学の関係を論じた『聖なる科学の必要性』(*The Need for a Sacred Science*) [Nasr 1993]、そして諸宗教から見た環境観と人間観に関する論稿と1994年にパーミンガム大学で行われた講演をまとめた『宗教、そして自然の理法』(*Religion and the Order of Nature*) [Nasr 1996]がある。以下では、『人間と自然』を発展させた『聖なる科学の必要性』と『宗教、そして自然の理法』、そしてこれらの元となる論文を資料として、ナスルがどのように環境問題を論じ、環境思想にハーリーファ概念を組み込んでいるのかを整理する。

ナスルは、イスラームの基本的原則といわれるタウヒード (*tawhīd*) に基づく環境観を提示している。タウヒードの原義は「一にすること」である。これは絶対者である神の唯一性を導き出す原理のこと、あるいは原理を追求する思索の営為である。タウヒードは、神の唯一性を示すと同時に、神が創った現実世界を解釈するための基本原則でもある。イスラーム学者の黒田壽郎は、この両者を範疇に入れたタウヒードの原則を等位性、差異性、関係性の組み合わせとして説明する [黒田 2004]。タウヒード的な世界観によると、世界のあらゆる存在者、つまり宇宙の森羅万象は、一々が存在として等位にあり、それぞれ差異的でありながら、しかもすべてが他と関連し合って存在するものと認識されるのである [黒田 2004: 57]。この理解に基づいた環境観を、本稿では「タウヒード的環境観」(*tawhid environmental view*) と名付ける。

ナスルは、タウヒードの理論に含まれた、万物の存在に優劣を付けない存在論的な等位性に着目し、特殊な環境観を提示している。クルアーンにおいて、人間世界と自然世界との間の明確な境界線は引かれていない。ナスルはこの点に着目している。自然は、人間の宗教世界の不可分な一部分であり、現世での生、さらに究極的な運命を共にする存在である [Nasr 1993: 129]。さらに、自然は神を隠し、顕現させる存在であり、自然存在のそれぞれの性質によって神は多様な現れ方(似姿)を持つ。「その意味で、神自身が、人間を囲み包摂する、究極的な環境である」とナスルは述べ、全てを包括するもの (*al-Muḥīṭ*) として、神名と環境を重ね合わせた概念を提示した [Nasr 1993: 129–130]。この環境概念をここでは「神的環境」と呼ぶことにする。この神的環境という絶対的実在のうえでは、人間は神的環境に内包されたものである。ゆえに、神的環境のなかでは人間と自然の存在論的な違いはない。環境危機は神的環境の否定により生じた。ナスル曰く、「環境破壊は、近代の人間が自然環境を、その恩寵が無ければ、息苦しくなり死んでしまうような神の環境から切り離された、存在論的に独立した実在上の秩序として捉えようとした結果である」 [Nasr 1990b: 219]。彼の記述にあるように、人間をとり囲み、生を与える環境は、動植物、人工物が存在する人間環境や自然環境だけとは限らない。ナスルはこうした物理的環境とは別次元の環境を想定しており、ここに環境危機を脱却する鍵を見出している。

伝統的なイスラームの自然環境観は、人間環境、自然環境と今日呼ばれるものと、それらを維持し、遍満している神的環境との間の、不可分な永続的な関係に基づいている [Nasr 1990b: 219]。

ナスルはこれを別の言葉で説明する。クルアーンのなかでは、人間には見える世界と見えない世界の二つが存在することが言及される。一つは「アラム・シャハーダ」(*‘ālam al-shahāda*)、すなわち可視可能な世界を意味する。可視の世界は人間環境と自然環境に相当し、近代科学が対象としてきた領域である。もう一つは「アラム・ガイブ」(*‘ālam al-ghayb*) という不可視的な世界を指し、物質を超えた領域を指す。可視的世界は独立した実在上の秩序を持つのではなく、より高位の

世界の顕現として存在する。ムスリムは、自然への愛を表現することで、実在上は触れることのない、自然の投影元の不可視界、ひいては究極的に神への愛を示すことができる [Nasr 1990b: 220]。

ナスルによる、この全体性を意識した環境観は、西洋的な文脈で語られる全体論よりも理論の射程を、不可視の世界にまで広げたものとなっている。その意味で、ナスルの環境観は他の全体論的理論と区別される<sup>25)</sup>。ナスルは、人間と自然を一つの生命体とした従来の全体論を越えて、個々人の精神的な階層という超自然的な領域まで関連したものとして捉えようとしている。こうした人間・自然・超自然の三次元を捉えようとする環境観は、様々な伝統的宗教から説明することができる。そのなかでも、イスラーム的見地に基づく環境観がタウヒード的環境観なのである。

## (2) ナスルのハリーファ解釈

ナスルは、「自然と環境に関するイスラームの教義は、人間に関するイスラーム的な見地を扱うことなしに理解できない」と述べる [Nasr 1993: 134]。「私(神)は地上にハリーファ(代理人)を置いた」(Q2:30)という章句に基づき、ナスルはこれを神の代理人(God's vicegerent)と解釈している。ナスルによると、ハリーファとしての人間をただ神の代理人と捉えるのでは不十分で、神の従者(servantship, *al-'ubūdiyya*)という性質がこれを補完する [Nasr 1993: 134]。神の僕(*'abd Allāh*)としての人間には、神の命令に従うとともに、不可視界から現実世界の自然に流出する神の徴を感受する義務がある。神の代理人としての人間には、現実世界において積極的に活動し、宇宙の調和を維持しながら、神の恩恵を広く普及させる義務がある。この二つの義務が、環境保護のために「神が地上にハリーファを置いた」ことの含意である。

このように、ナスルはタウヒードの理論に含まれた特殊な存在論に基づき、人間環境と自然環境、そして神的环境を一とする環境観を提示した。これはタウヒード的環境観のなかでも、存在の等位性に力点を置いた見方と考えられる。ナスルは、一見するとキリスト教的文脈でいうところのステュワードシップ概念に類似したハリーファ概念を提示している。しかし、その根底には神的环境という人間と自然、超自然の三次元的世界の理解を軸としながら、人間の責任を示した、包括的な環境倫理が確立されていることがわかる。

### 3-3. マウイル・イZZィディーンのマアーイシュ的環境観とハリーファ概念

#### (1) マアーイシュ的環境観

第2節でも登場したイラク人法学者のマウイル・イZZィディーンはタウヒード的環境観を踏まえつつ、それとは異なる環境の捉え方も提示している。それは、食料が見つかり、生活活動が営まれる場所「マアーイシュ」(*ma'ā'ish*)に着目した環境である [Izzi-Dien 2000: 24]。イZZィディーンは「われは地上において、あなたがた(人間)に力をもたせ、またあなたがたのため、そこに生計の道を授けた」(Q7:10)という章句から議論を敷衍する。この章句が示すように、自然環境のなかで生きていけるように、人間に対して資源とそれを扱う能力を与えたのは神である。タウヒード的環境観とは異なり、ここでは人間と自然の区分は前提とされている。法的議論を進めるための、よりプラクティカルな捉え方と言える。

環境の構成物に関して、イZZィディーンは特に14世紀のハンバル派イスラーム法学者、イ

25) 例えば、地球を自己調節機能を持つ生命体と捉え、そのなかで諸生物と地球が連関し合いながら生きているという「ガイア理論」(Gaia theory)がある。ナスルはこれを、人間と自然の二元論的で並行的な見方だとしている [Nasr 1996: 284]。ナスルによると、伝統的宗教は三つ目の界、すなわち人間の精神のような超自然的領域まで捉えることができる、垂直的性質も備えているという。

ブン・カイム・ジャウズィーヤ (Muhammad ibn Abī Bakr ibn Qayyim al-Jawzīya, 1292/691–1350/751) の大地 (*al-ard*) についての記述から話を敷衍させていく。14世紀当時、今日的な意味での地球や環境という意味の単語はない。イZZイディーンは、以下のイブン・カイムの記述にある大地を「地球」と換言可能なものとして解釈する [Izzi-Dien 2000: 25–26]。

大地は、耕作可能な土地、牧草地、果樹園、菜園を含む人間と動物の居住空間 (*masākin*) に十分な大きな空間を設けられるように(神に) 拡げられた。もし誰かが「何もない砂漠や不毛の地を作る目的は何か」と尋ねるならば、その人は、その地には神にしか数えきれないほどの獣や動物が住まう環境 (*ma'ā'ish*) が含まれていることを知るべきである<sup>26)</sup>。[al-Jawzīya 2013: 635]

ここで描かれる大地/地球では、人間を含む諸生物が生きていくための住処としての環境が描かれている。それぞれの生物が生を営む住処/環境が、神によって用意されているのである。この住処/環境のなかで、生態系、水、空気が神の定める法則に従って動く。なかでもイブン・カイムは、雲、水、風、火の四要素からなる水の流れ、今日では地球上の水循環と呼ばれる自然法則を重視する記述を随所で残しており、この点にイZZイディーンは注目する [Izzi-Dien 2000: 27–31]。水の流れに関して、イZZイディーンはイブン・カイムの「海上を吹く風を通して、地上の水が雲に溜め込まれ、十分な量の水が全ての生きものに行き渡る」という説明を参照しながら、イスラームでは歴史的に自然法則の重要性を認識していた可能性を強調する [al-Jawzīya 2013: 634]。このようなイブン・カイムを踏まえたイZZイディーンの自然観は、経験的事実から環境の働きを説明する機械論的自然観として捉えることができる。

## (2) イZZイディーンのハリーフア解釈

こうした機械論的自然観のなかで、人間はどのような役割を持つのだろうか。マウイル・イZZイディーンも、ナスルと同様のハリーフア概念を提唱している。ナスルとの相違点は、タウヒード的環境であれ、マアーイシュ的環境であれ、公正な秤 (*mīzān*, *tawāzun*) を保ち、公益 (*maṣlaḥa*) を達成するために、人間が自然資源の管理のうえで積極的な役割を担う点である。

クルアーンに「われは審判の日のために、公正な天秤を設ける」(Q21:47) とあるように、人間は現世での行為の善悪が秤で量られ、来世の行き先が決定する。秤はアッラーの審判の公正さを表現する。加えて、イZZイディーンは20世紀エジプトの思想家サイド・クトゥブ (Sayyid Ibrāhīm Husayn Qutb, 1906–1966) の議論を引用しながら、世界、生命、人間関係(社会)に関する知 (*‘ilm*) といった人間社会内の知ばかりを追求すると、地域や地球全体の水循環、そしてそれをとりなす神の働きを見逃してしまう。その結果、生態系バランスが乱れ、人間社会にも害 (*ḍalāl*) を引き起こす。こうした害を避けるためにも、イZZイディーンは公益を根拠としてイスラーム法に基づく積極的な土地や資源の管理、再生の必要性を主張している。

また、イZZイディーンは、イスラーム法にしたがい環境のバランスを保つことができる唯一の存在として人間を挙げる [Izzi-Dien 2000: 74–75]。神の似姿として創られたアダムの子孫であり、他の生物にはない理性 (*‘aql*) を持つため、人間は地球を管理するという責任を負う。イZZイディーンは、こうしたハリーフアとしての人間を自然の管理の請負人 (*trustee*) として描く。

26) 『幸福の家への鍵と、知識と意思の主権の布告 (*Miftāh dār al-sa'āda wa manshūr wilāya al-'ilm wa al-irāda* (Jeddah: *Majma' al-Fiqh al-Islāmī*. (Accessed 31, Jul. 2022) <<https://waqfeya.net/book.php?bid=8242>>)] の該当箇所より筆者翻訳。



この見方には人間中心主義、あるいは人間至上主義(シューヴィニズム)ではないかという反発もあるだろう。イZZイディーンはそうした批判に対して、まず過剰なほど徹底した環境保全は不可能であり、それをするとかえって、環境の均衡を乱すことになるという [Izzi-Dien 2000: 83]。そのうえで、生態系のなかで活動してきた人間のなかでも、過去の一部の人間が行った濫用的慣行のために、人間の請負人としての役割を放棄することはあり得ないという姿勢を示す [Izzi-Dien 2000: 84]。

### 3-4. 非人間中心主義的なハリーファ解釈

ここまで、諸存在の等位性、差異性、関係性という3つの原則に基づいたタウヒーダ的環境観に言及したうえで、ナスルとイZZイディーンによるハリーファ概念を通じた人間観理解について説明した。ナスルは、等位性に力点を置いた環境観のうえ、神の代理人かつ従者としての人間像を提示した。イZZイディーンは差異性に力点を置いた環境観のうえ、自然資源管理の請負人としての人間像を提示した。ただし、ナスルとイZZイディーンが発展させてきたイスラーム環境倫理は、まだ人間中心主義を脱していない、という批判的な声がある [Afrasiabi 2003: 281]。特に、ハリーファ概念を環境倫理の重要要素とすることで、人間を神の代理人として特別な地位に置くこと、ならびに人間による自然資源利用を正当化しているからである。こうした批判に対して、イスラームを非人間中心主義的な見方で捉え返した論者も近年現れている。以下では、代表的な論者としてトルコの哲学者イブラヒーム・オズデミル (İbrahim Özdemir, 1960-) と、アメリカのイスラーム学者サラ・トゥリリ (Sarra Tlili, 1964-) の議論を紹介する<sup>27)</sup>。

#### (1) イブラヒーム・オズデミルの環境観とハリーファ解釈

トルコの哲学者イブラヒーム・オズデミルは、タウヒーダ的環境観の等位性をよりラディカルに捉え返した。オズデミルは「全ての自然がムスリムである」と主張する [Ozdemir 2003: 16]。神の創造物である自然は、神が定めた理法に従うことで、神に従属するものである。例外なく、人間もこの自然の理法に従って存在している。このように、オズデミルは人間と自然の関係より、人間を含む自然全体と神の間関係を強調した。このようなラディカルな等位性に従って考えたとき、オズデミルによると、自然界は人間による利用のためだけに創られてはいない。むしろ、神より与えられた地上の恵みや資源は、地上に生きる全ての生物のためにあるのである [Ozdemir 2003: 23]。その論拠として、「地上の生きとし生けるものも、双翼で飛ぶ鳥も、あなたがたのように共同体の同類でないものはない。啓典の中には一事でも、われが疎かにしたものはない。やがてみなかれらの主の御許に召集されるのである」(Q6:38) や「地上の凡ての生きもので、その御恵みをアッラーからいただいている者はない」(Q11:6) といった章句を引用している。

このような環境観のなかで、人間はどのように振る舞うべきなのか。オズデミルは、ハリーファとしての人間を、責任を負った、神の代理人として描く [Ozdemir 2003: 25-27]。人間は生態系ピラミッドの頂点に立つものの、そのことは人間が自然の保有者であることを意味しない。むしろ、

27) オズデミルとトゥリリのほかにも、近年、環境倫理学の非人間中心主義的理論とイスラーム環境倫理を照らし合わせる手法を取る研究者が増えている。[Setia 2007] はイスラーム環境倫理とディーブ・エコロジーとを比較、[Abbās 2017] はアフガーニー (Sayyid Jamāl al-Dīn al-Afghānī, 1839-1897) の自然観・動物観とディーブ・エコロジーとを比較することで、イスラーム的な環境観の固有性を考察している。ディーブ・エコロジーとは、1972年にノルウェーの哲学者アルネ・ネス (Arne Naess, 1912-2009) が提唱した環境倫理上の理論、姿勢、あるいはこれに基づく運動を指す。ディーブ・エコロジーは「すべての存在は、自らの幸福を追求する機会に対する固有の権利を持つ」という原則のもとに生命中心主義的平等を目指すものである [Cf. Naess 1973]。

人間も自然も、神が目的を持って創られたものであり、それらはみな、審判の日に神に帰するものである。この前提のうえ、オズデミルはハリーファとしての人間の存在理由を終末論的観点から考える。神による審判のなかで、環境に対する諸行為の善悪も測られる。例えば、人間は自然物を通じて善行を重ねる機会を与えられた一方で、地上の汚染 (*fasād fi al-arḍ*) を起こさない責任も負っている。このようなハリーファ概念では現世の人間の生存や社会進化を目的としていない。その意味で、オズデミルのハリーファ観は、終末中心主義、つまり最後の審判にて期待される結果を基準に構築された見方だと言える。

## (2) サラ・トゥリリによる人間動物関係の解釈

アメリカのイスラーム学者で、動物研究を専門とするサラ・トゥリリは、著書『クルアーンにおける動物』(*Animals in the Qur'an*)にて、生態系中心主義的 (*ecocentrism*) な視点からのクルアーン読解を通じて、人間だけが神と関係を持つわけではないと主張した [Tlili 2012]。トゥリリは、クルアーンに示された章句の意味を注釈学やアラビア語学の観点から分析することで語義の曖昧性をなくし、イスラームにおける動物と人間の描き方を再確認している。

トゥリリによれば、動物は人間より劣った生物ではない。全ての動物は人間、あるいは他の動物に対する有用性を持っている一方で、その有用性は神に対する責任のうえに存在している。そして、それぞれの動物は、その種固有の有用性 (*serviceability*) を持っている。動物たちはそれぞれのやり方で、神への従属や賞讃を表現している。トゥリリは、動物が人間にとっての有用性を持つことを否定しない。現に、ラクダなど特定の動物が人間の家畜として従属していることはクルアーンにも描かれている。しかし、それは他種の動物も同じように人間に従属することを意味しない。むしろ、トゥリリは、動物側から見た、人間の有用性も考慮すべきだと主張している。つまり、イスラームにおける人間動物関係は、人間から動物への一方的な関係では理解できず、人間を含む様々な種の相互関係から理解するべきなのである。

したがって、神は人間に対して動物の支配権を認めたわけではなく、動物から幾らかの恩恵を得ることを許可されているに過ぎない [Tlili 2012: 253]。何より、トゥリリは、代理人としての人間解釈を否定的に捉えている。神が、人間を代理人として任じることは考えられないという。第一に、クルアーンに見られる人間は、神の代理人をするにはあまりにも無知 (*jahūl*) でネガティブな存在としてしか描かれていない [Tlili 2012: 241]。そうした前提のもと、人間に神の代理者性を付与することは神学的な問題につながるという。第二に、先述の通り、人間と動物は有用性を相互に付与しあう存在である。ある種の互惠関係ともいえる。特に、様々な種の動物は人間に対して精神的指針を与えている。その意味で、動物は道徳的で、知性があり、責任ある存在なのである。

最後に、本節の内容をまとめる。ここまで、ムスリム知識人の環境観とハリーファ解釈を通じてイスラーム環境倫理の理論的な多様性を整理してきた。まず、ナスルがイスラームと自然環境を結び付けて論じたタウヒード的環境観は、諸生物の等位性、差異性、関係性の3側面から理解できることがわかった。これに伴い、ハリーファ概念も多義的に理解される。神の代理人として、他生物に対する優位性を正当化された人間から、全体論的なエコロジーを保つ任務を請け負った存在としての人間、そして代理人性を否定された、動物各種との固有の関係性のうえに成立する人間まで、多様に解釈することができる。こうしたイスラーム環境倫理の理論的特徴を分類したものを下記の表にまとめている。

表. ハリーファ概念を基準とした場合のイスラーム環境倫理の分類

環境観と強調原則	タウヒード： 等位性	マアーイシュ (タウヒードに基づく)： 差異性	タウヒード： 等位性(オズデミル) 関係性(トゥリリ)
ハリーファとしての 人間の役割	神の代理人・従者 かつ自然界の管理人	神の代理人かつ 自然界の管理請負人	自然界の管理人(オズデミル) 動物との互恵関係(トゥリリ)
基本精神	神中心主義	人間中心主義	生態系中心主義
主な論者	ナスル	イZZイディーン	オズデミル トゥリリ

#### 4. おわりに

本稿では、ムスリムがどのように環境問題と宗教を結び付けてきたのか、そして、イスラーム環境倫理にどのような理論的特色があるのか、という2つの問いを設定し、ムスリム知識人が前提とする環境観、意識する環境問題、そしてハリーファに基づく人間観の論じ方から、イスラーム環境倫理の成立史の一端と、環境倫理の理論的特徴を説明してきた。

第1節では、環境倫理学から人新世に関する議論に至るまでの学説史に言及し、既存の「イスラームと環境」研究に残されている研究課題を論じた。それは、地球環境問題に対するイスラームの側からの貢献がわからなくなっていることであった。その原因として、イスラームに基づく環境観や環境倫理を一元的・単一的に捉える傾向にあった。ムスリム知識人たちはこれまで、イスラームの概念や用語を多義的に解釈し、イスラーム環境倫理を多様化させてきた。そこで第2節では、1960年代以降のイスラーム環境倫理の展開を、黎明期、導入期、普及期の三段階に分けて論じた。イスラーム環境倫理は、神秘主義哲学を背景として、人間の精神に問題意識を感じたナスルによって始められた。以来、イスラーム法、環境保護活動まで適用の幅が広がっていき、実践志向の性格をもつものとなった。第3節では、イスラーム環境倫理の中心的概念であるハリーファ概念に焦点を当て、この概念がどのように環境問題と結び付けられ、人間にどのような義務が付されているのか、ムスリム知識人の著作を通じて検討した。自然環境との霊的關係を保つ必要性を論じたナスルから、公益の達成のために環境倫理とイスラーム法を結び付けて、プラクティカルな環境倫理を模索したイZZイディーンの理論、そして人間の優位性を批判、弱体化させた理論を展開するオズデミルやトゥリリの理論を本稿では紹介した。彼らの議論から、同じ章句から導出されたハリーファに基づく人間の役割が、人間中心主義的に人間社会に資する存在としてだけでなく、神が定める均衡を保つ存在として理解する神中心主義、諸生物間の関係性から生を営む存在として理解する生態系中心主義と見方を変えられることがわかった。

環境問題と宗教の結びつきに関して、イスラーム環境倫理の主要論者たちは神秘主義哲学やイスラーム法、クルアーン解釈を、現代の地球環境問題の文脈のなかで捉え返すことで、既存の環境倫理学・哲学、あるいは近代科学技術にない、精神や制度といった側面からの応答を試みた。そのなかで形成されてきたイスラーム環境倫理の理論において、タウヒードとハリーファが多義的に解釈され、タウヒード的環境観とハリーファとしての人間観が、神中心主義を前提としながらも、人間中心主義から生態系中心主義へと、多様に変化する特徴が見いだされた。

本稿では、これまで一元的に捉えられる傾向にあったイスラーム環境倫理の系譜と、その解釈の多様性を論じた。ハリーファ概念の解釈が多様である意義、さらには環境倫理の多元主義の評価に関する議論は今後の課題としたい。理論の一貫性を欠く等の理由から多元主義に否定的な意見も存在する。とはいえ、実際にハリーファの新たな側面を導き出そうとしている人々が実際に存在して

いること、そして、それだけこの概念に基づく環境倫理が、理論的にも実践的にも複雑で豊かなものになっていることも事実である。したがって、イスラーム環境倫理の解釈が多様であることの意義や功罪を、関係する地域の文脈に即したかたちで、理論と実践の総体として理解する必要がある。本稿はそのための出発点である。

## VI. 参考文献

### ・日本語文献

- 青木武信 2006 「イスラームと環境運動」池田寛二(編)『地球環境問題の現場検証——インドネシアに見る社会と環境のダイナミズム』八千代出版, pp. 157–172.
- 亀谷学 2008 「ウマイヤ朝期におけるカリフの称号——銘文・碑文・パピルス文書からの再検討」『日本中東学会年報』24(1), pp. 17–43.
- 黒田壽郎 2004 『イスラームの構造』書肆心水.
- 小杉泰 2006 『現代イスラーム世界論』名古屋大学出版会.
- 小林寧子 2008 『インドネシア——展開するイスラーム』名古屋大学出版会.
- シンガー, ピーター 2011 『動物の解放 改訂版』戸田清(訳), 人文書院.
- カーソン, レイチェル 1974 『沈黙の春——生と死の妙薬』青樹築一(訳), 新潮社.
- 寺田匡宏, ダニエル・ナイルズ(編)2021 『人新世を問う——環境、人文、アジアの視点』京都大学学術出版会.
- ナッシュ, ロデリック 2011 『自然の権利——環境倫理の文明史』松野弘(訳), ミネルヴァ書房.
- 松井健 1995 「イスラームと自然環境」竹下政孝(編)『イスラームの思考回路』栄光教育文化研究所, pp. 365–399.
- 松本耿郎 1993 『イスラーム政治神学——ワラーヤとウィラーヤ』未来社.
- 結城正美 2017 「環境人文学の現在」野田研一ほか(編)『環境人文学Ⅱ——他者としての自然』勉誠出版, pp. 235–248.

### ・外国語文献

- ‘Abbās, Karam. 2017. “Jamāl al-Dīn al-Afghānī wa al-Īkūljīyā al-‘Amīqa: Hal Yumkin Waṣf (al-Shaykh) bi-annahu Īkūljī ‘Amīq,” Mu’minūn bilā Ḥudūd. <<https://www.mominoun.com/pdf1/2017-02/afghanii.pdf>> (最終閲覧日 2022年12月26日)
- ‘Arafa, Mohamed A. 2014. “Islamic Policy of Environmental Conservation: 1,500 Years Old – Yet Thoroughly Modern,” *European Journal of Law Reform* 16(2), pp. 465–504.
- Afrasiabi, Kaveh L. 2003. “Toward an Islamic Ecotheology,” in Richard C. Foltz et al. eds., *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*, Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 281–296.
- Bagir, Zainal A., and Najiyah Martiam. 2018. “Islam,” in Willis Jenkins et al. eds., *Routledge Handbook of Religion and Ecology*, Abindon & New York: Routledge, pp. 79–87.
- Bakhashab, Omar 1988. “Islamic Law and the Environment: Some Basic Principles,” *Arab Law Quarterly* 3(3), pp. 287–298.
- Ba-Kader, Abou Bakr Ahmed, Abdul Latif Tawfik El Shirazy Al-Sabbagh, Mohamed Al Sayyed Al-Glenid, and Mouel Yousef Samarraiz Izzidien. 1983a. *Basic Paper on the Islamic Principles for the Conservation of the Natural Environment*. IUCN Environmental Policy and Law Paper.

- . 1983b. *Dirāsa Asāsīya ‘an Ḥimāya al-Bī’a fī al-Islām*. IUCN Environmental Policy and Law Paper.
- Chelhod, Joseph. 1986. “Ḥimā,” in B. Lewis et al. eds., *The Encyclopaedia of Islam* New edition, vol. 3, Leiden: Brill, p. 393.
- Chishti, Saadia Khawar K. 2003. “Fiṭra: An Islamic Model for Humans and the Environment,” in Richard C. Foltz et al. eds., *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 67–83.
- Crone, Patricia and Martin Hinds. 1986. *God’s Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foltz, Richard. 2000. “Is There An Islamic Environmentalism?” *Environmental Ethics* 22(1), pp. 63–72.
- . 2003. “Islamic Environmentalism: A Matter of Interpretation,” in Richard C. Foltz et al. eds., *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 299–322.
- . ed. 2005. *Environmentalism in the Muslim World*. New York: Nova Science.
- Foltz, Richard, Frederick Denny and Azizan Baharuddin eds. 2003. *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gade, Anna M. 2019. *Muslim Environmentalisms: Religious and Social Foundations*. New York: Columbia University Press.
- Gari, Lutfallah. 2006. “A History of the Ḥimā Conservation System.” *Environment and History* 12(2), pp. 213–228.
- Grainger, John and Othman Llewellyn. 1994. “Sustainable Use: Lessons from a Cultural Tradition in Saudi Arabia,” *Parks: The International Journal for Protected Areas Managers* 4(3), pp. 8–16.
- Hamed, Safei Eldin. 2005. “Egypt,” in Richard Foltz ed., *Environmentalism in the Muslim World*. New York: Nova Science, pp. 75–84.
- Hancock, Rosemary. 2017. *Islamic Environmentalism: Activism in the United States and Great Britain*. Abingdon and New York: Routledge.
- Idris, Jaafar Sheikh. 1990. “Is Man the Vicegerent of God?” *Journal of Islamic Studies* 1, pp. 99–110.
- Hidayat, Eka, Hasim Danuri and Yanuar Purwanto. 2018. “Ecomasjid: The First Milestone of Sustainable Mosque in Indonesia,” *Journal of Islamic Architecture* 5(1), pp. 20–26.
- Idlilalène, Samira. 2021. *Rediscovery and Revival in Islamic Environmental Law: Back to the Future of Nature’s Trust*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Izzi-Dien, Mawil. 1990. “Islamic Environmental Ethics: Law and Society,” in J. Ronald Engel and Joan Gibb Engel eds., *Ethics of Environment and Development: Global Challenge, International Response*. London: Belhaven Press, pp. 189–198.
- . 1992. “Islamic Ethics and the Environment,” in Fazlun Khalid and Joanne O’Brien eds., *Islam and Ecology*. Herndon: World Wide Fund for Nature, pp. 25–36.
- . 1997. “Islam and the Environment: Theory and Practice,” *Journal of Belief and Values* 18(1), pp. 47–57.
- . 2000. *The Environmental Dimensions of Islam*. Cambridge: The Lutterworth Press.
- Jawzīya, Ibn Qayyim. 1432/2013. *Miftāḥ Dār al-Sa‘āda wa Manshūr Wilāya al-‘Ilm wa al-Irāda*.

- Jeddah: Majma‘ al-Fiqh al-Islāmī. < <https://waqfeya.net/book.php?bid=8242> > (最終閲覧日 2022年11月1日).
- Johnston, D. 2012. “Intra-Muslim Debates on Ecology: Is Shari’a Still Relevant?” *Worldview* 16(3), pp. 218–238.
- Khalid, Fazlun. 2005. “Applying Islamic Environmental Ethics,” in Richard Foltz ed., *Environmentalism in the Muslim World*. New York: Nova Science Publishers, Inc, pp. 87–112.
- Khalid, F. and J. O’Brien (eds.). 1992. *Islam and Ecology*. Herndon: World Wide Fund for Nature.
- Llewellyn, Othman. 1984. “Islamic Jurisprudence and Environmental Planning,” *Journal of Research in Islamic Economics* 1(2), pp. 27–46.
- . 1992. “Desert Reclamation and Conservation in Islamic Law,” in Fazlun Khalid and Joanne O’Brien eds., *Islam and Ecology*. Herndon: World Wide Fund for Nature, pp. 87–98.
- Masri, al-Hafiz B. A. 1987. *Islamic Concern for Animals*. Hants: The Athene Trust.
- Middle East Eye* 2021 (Nov. 1). “Eco-friendly Worship: The Ways Some Muslims Are Protecting the Environment,” <<https://www.middleeasteye.net/discover/eco-friendly-islam-muslims-protecting-environment>> (最終閲覧日 2022年12月26日).
- Milton, Kay (ed.). 1993. *Environmentalism: The View from Anthropology*. New York: Routledge.
- Næss, Arne. 1973. “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary,” *Inquiry* 16, pp. 95–100.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1964. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for its Study by the Ikhwān al-Ṣafā’, Al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . 1990a[1968]. *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. London: Unwin Hyman Limited.
- . 1990b. “Islam and the Environmental Crisis,” *Islamic Quarterly* 34(4), pp. 217–234.
- . 1993. *The Need for a Sacred Science*. New York: State University of New York Press.
- . 1996. *Religion and the Order of Nature*. New York: Oxford University Press.
- . 2003. “Islam, the Contemporary Islamic World, and the Environmental Crisis,” in Richard C. Foltz et al. eds., *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 85–106.
- Nawata, Hiroshi, ‘Aḥmad ‘Asīrī Muḥammad, and ‘Abd al-Raḥmān Ḥasanīn Rabī’. 2010. “Traditional Natural Resource Use and Conservation of Juniper Woodlands in the Arabian Peninsula: A Case Analysis of Raydah Nature Reserve, Southwestern Saudi Arabia,” *Annals of Japan Association for Middle East Studies* 26(1), pp.151–184.
- Ozdemir, Ibrahim. 2003. “Toward an Understanding of Environmental Ethics from a Qur’anic Perspective,” in Richard C. Foltz et al. eds., *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp.3–38.
- Pusch, Barbara. 2005. “The Greening of Islamic Politics: A Godsend for the Environment?” in Fikret Adaman and Murat Arsel (eds.). *Environmentalism in Turkey: Between Democracy and Development?* Hants: Ashgate, pp. 131–145.
- Quadir, Tarik. 2013. *Traditional Islamic Environmentalism: The Vision of Seyyed Hossein Nasr*.

- Lanham: University Press of America.
- Saniotis, Arthur. 2012. "Muslim and Ecology: Fostering Islamic Environmental Ethics," *Contemporary Islam* 6(2), pp. 155–171.
- Setia, Adi. 2007. "The Inner Dimension of Going Green: Articulating an Islamic Deep-Ecology," *Islam & Science* 5(2), pp. 117–150.
- Steppat, Fritz. 1989. "God's Deputy: Materials on Islam's Image of Man," *Arabica* 36(2), pp. 163–172.
- Stone, Christopher. 2010. *Should Trees Have Standing?: Law, Morality, and the Environment*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Tlili, Sarra. 2012. *Animals in the Qur'an*. New York: Cambridge University Press.
- White Jr., Lynn. 1967. "The Historical Roots of Our Ecological Crisis," *Science* 155(3767), pp. 1203–1207.
- Zaidi, Iqtidar. 1981. "On the Ethics of Man's Interaction with the Environment: An Islamic Approach," *Environmental Ethics* 3(1), pp. 35–48.