



Title	Saba Mahmood 著 Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject.
Author(s)	谷, 憲一
Citation	くにたち人類学研究, 8: 19-25
Issue Date	2013-05
Type	Journal Article
Text Version	publisher
URL	http://hdl.handle.net/10086/25718
Right	

<書評>

Saba Mahmood 著

Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject.

Princeton, Princeton University Press, 2005年, 233頁, 24.95 USドル

谷 憲一*

近年、イスラームを一枚岩的な西洋の他者と捉え、その共約不可能性を強調する言説がマスメディアを中心に支配的なものとなっている。こうした状況の中でイスラーム研究では、イスラームの近代性を強調し、西洋のリベラリストにも理解可能な形で、宗教としてのイスラームを提示するものが主流となってきた [アイケルマン 2002]。しかしこのようなイスラーム理解は、西洋の近代性に関する自己理解を温存したまま、その中に他者としてのイスラームを位置づけるという、暴力的な側面も併せ持っている。こうした問題意識の下で、人類学者のタラル・アサドはイスラームを別の形で西洋に向けて提示してきた。西洋の宗教研究が依拠する普遍的な「宗教」概念の成立が、近代の国民国家制度と結びついた世俗主義と密接な関係にあることを指摘し [Asad 1993]、系譜学的方法によって、イスラームに「宗教」¹という特定の形を強いるという世俗主義の暴力を明らかにした [Asad 1993, 2003]。そして現代のイスラームを探求する指針として「イスラームの言説の伝統 (Islamic discursive tradition)」と、中世カトリック修道院などにも見られる自己修養 (self-cultivation) としての宗教実践という概念を用いることを提案した [Asad 1986, 1993]。

本稿で紹介するサバ・マフムードの『敬虔の政治：イスラーム復興とフェミニストの主体』は、こうしたアサドの世俗主義批判の様式を民族誌的な方法で継承したものである。本書が対象とするのは、1990年代のエジプトの首都カイロにおいて、モスクで開催されるイスラームの勉強会に参加し、高い徳を備えた自己の確立を目指す敬虔な女性達である。マフムードは彼女達の宗教実践を敬虔運動 (piety movement) と呼び、1970年代からイスラーム世界を席卷するイスラーム復興²の一部として、位置づける。敬虔運動は、自己修養を志向することから、イスラーム法を近代国家の法律として定めることを目指すイスラーム主義者からは政治の放棄として非難され、また一部の西洋の研究者からはポスト・イス

* 一橋大学大学院社会学研究科博士後期課程

¹ 以後、世俗主義の下で規定され、世俗主義者が個人の信仰がその中核として考える宗教を、「宗教」と記述する。

² イスラーム復興とは、広義には、イスラーム誕生から、ムスリム社会内部での急進的な改革運動を含むが、ここでは、1960年代後半から宗教研究において議論されてきた世俗化論に反する現象として問題化されてきたものを指す。

ラーム主義時代の象徴として期待が寄せられている。敬虔なムスリムの宗教的実践（たとえば女性によるヴェールの着用）は、一般に原理主義、女性の抑圧、社会的保守主義、文化的後進などと説明されることが多かった。こうした理解を乗り越えるべく、「イスラームの客体化（Objectification）」という議論、すなわち、反省的思考の対象となったイスラームが社会経済的な要因を背景としたアイデンティティの表現手段となっているという説明は、リベラル・フェミニストにとってもイスラーム復興という現象を理解可能にするものであった。だが本書は、こうした議論の背後にあるリベラルな感性では捉えられない敬虔運動の一側面を描き出そうと試みる。さらに、リベラル・フェミニストが依拠する世俗主義の限界を明らかにしようとも試みるのである。

本書は5章から構成されている。第1章「自由の主体（The Subject of Freedom）」では、女性の主体をめぐるフェミニズムの理論史を概括し、敬虔な女性の主体を分析する理論的枠組みを提示する。これまで女性の主体に関しては、文化的実践の支配的な意味の転倒に男性秩序への抵抗を見出すリベラル・フェミニストの議論や、社会規範の攪乱や意味しなおし（resignification）をエージェンシーとして概念化し、支配権力に抗する作用の中に位置づけるポスト構造主義者の議論があった。しかしこれらの議論では、抑圧と抵抗の図式に当てはまらない敬虔な女性たちの倫理的・政治的様相が無視されてしまう。そこでマフムードはバトラーの議論を援用しながら、敬虔運動の女性たちが敬虔な自己の理想像に近づくために理性や感情を訓練し、主体を形成するやり方に焦点を当てていくことで、モスク運動の政治的エージェンシーが意図せざる帰結として立ち現れるということを指摘する。

つづく第2章「敬虔運動のトポグラフィ（Topography of the Piety Movement）」では、エジプトにおける敬虔運動の登場の近代性のみを強調した議論の不備を指摘した上で、この運動の歴史的背景が説明される。これまで人類学では、現代のイスラームに顕著な特徴として、かつて慣習的に行っていた実践を自己のアイデンティティとして捉えなおすようになる、イスラームの客体化が議論されてきた。しかし敬虔運動の参加者たちは、世俗主義的³な政府の政策の下で宗教的な知識が周縁化され、イスラームが単なる民間伝承になることを危惧している。そして、彼らは単に日々の宗教的義務をこなすだけでなく生活のあらゆる側面を神の意志を現実化する手段として捉えようとしているのである。それゆえマフムードは、アイデンティティの表現手段という従来の議論では不十分で、彼らの意図そのものにも着目しなければならないと主張する。敬虔運動が登場した背景には、近代に入りムスリム同胞団の活動によって、世俗主義的な政府の下で官僚化したウラマー（法学者）に対する人々の不満が広がった、ということがある。敬虔なムスリムの義務を説く説

³ 世俗主義という一般に、政府は宗教的に中立であるべき、といった政教分離原則が想起されるかもしれない。しかしアサドやマフムードは、広義に世俗主義を用い、国家が法によって宗教の範囲を画定すること自体を指している。そのため、近代国民国家制度を前提とした運動は、宗教を掲げていたとしても、世俗主義的なのである [Asad 2003; Mahmood 2005: 76—78]。

教師は、世俗的な大学を出た者が多く、その登場は識字率の上昇や社会的流動性の高まりといった近代化の産物として考えられる。しかし、改革への志向についてはイスラームの伝統に内在するロジックをも同時に記述しなければならないのである。

理論的背景および調査対象の背景が説明された後、第3章「説得の教授法 (Pedagogies of Persuasion)」では、女性説教師による授業での発話を「イスラームの言説の伝統」として分析し、世俗主義が前提とするリベラルな言説空間とは異なった敬虔運動の言説空間を描写していく。勉強会において説教師は、イスラームの正統的な法源に従ってトピックに関する諸見解を提示する。聴衆はそこから選択し、従うべき規範を自ら導き出していく。それはエジプトの男性中心的な慣習に挑戦することでもある。一見、個人の権利や選択というリベラルなロジックが働き、フェミニズムの価値観が浸透しているように思える。しかし、敬虔なムスリム達は、ジェンダーの平等という西洋のリベラルな価値観ではなく、イスラームの伝統的な権威に依拠して推論しているのだ。さらに著者は、従来イスラームの人類学で用いられた図式の問題点も指摘する。教育水準の低い人々の集うモスクでは、従うべき規範を、説教師が依拠するハディースの権威を明確にすることなく提示し、聴衆に選択の余地を与えない。このような点は教育水準の高い人々から批判されている。この対立は「知識人の文献イスラーム／民衆の実践イスラーム」という図式⁴で説明できそうに思われる。しかし実は、このモスクの説教師は、正統性の弱いハディースであっても善いことならした方がよいという、あるイスラーム学者の議論を踏まえているのである。近代化を経て、学者の議論はマスメディアを通じさまざまな形で階級を越えて流通している。一見、学者と民衆の意見が対立しているように見えても、その発話はイスラームの言説の伝統という共有された言説空間の内部に埋め込まれた論争なのである。それは個々のムスリムが「正しいイスラーム」を伝統の制約の下で推論し説得しあうという言説空間であり、「自由な選択」を前提としたリベラルな言説空間とは異なるのだ。

第4章「実定倫理と儀礼慣習 (Positive Ethics and Ritual Conventions)」では、敬虔な女性たちの実践を、実践の形式それ自体が信仰と相互に結びついている自己修養として分析し、実践の形式を内面の表現と見立てるアイデンティティ・ポリティクスの議論では捉えきれない敬虔運動の側面を指摘する。もちろん現代のエジプトにおいて、儀礼を啓発されたムスリム市民として見られるための手段と考える人々もいる。しかし敬虔運動に参加する女性達は、祈りたいという欲望が先立つというよりは、欲望を作りだすことができるように日々の礼拝に勤しむ。それは神への畏れ (*taqwa*) の感情という重要な美德を習慣化するための訓練なのだ。そして畏れの感情は敬虔な行為を促すだけでなく、敬虔な行為の不可欠な一部となっている。敬虔運動の政治的エージェンシーは、リベラリストが想定

⁴ この図式は、文化相対主義に基づき、イスラームの正統性に対する判断を留保し、ムスリムのありのままの振る舞いを数あるイスラームのバリエーションの一つとして記述しようというものである。

するアイデンティティ・ポリティクスとは異なり、倫理の実践が必要条件となっているのだ。

最終章となる第5章「エージェンシー、ジェンダー、身体化 (Agency, Gender, and Embodiment)」では、バトラーのエージェンシー理論との比較から、敬虔なムスリムのエージェンシーのモデルを抽出する。そして、現在のエジプトにおける敬虔なムスリム女性の男性に対する振る舞いの事例を分析し、敬虔な行為のもつ意図せざる政治的効果を明らかにする。バトラーのドラッグクイーン⁵の事例⁵では、男性が既存の「女性らしさ」という規範に従おうとするものの、身体の完全に記号化されえない性質ゆえに規範とのズレが生じる。そのことによって逆説的に既存の規範が揺らぐという可能性に、バトラーはエージェンシーを見出すのである。一方モスク運動の場合、女性達は、「女性は慎ましくあるべき」というイスラームの規範に従おうとしながらも完全に従うことができないということを実感する。しかしそれゆえに一層イスラームの規範に近づこうとしていくのである。この場合イスラームの規範が揺らいでいくことはない。このように抵抗や攪乱とは異なる様式のエージェンシーという観点から敬虔なムスリムの女性の事例が考察されていく。例えば、イスラームの規範を遵守しない夫に対し、敬虔運動に参加する妻がイスラーム的な正しさを主張していくことによって夫の主張を退けていく。これは妻の夫への従属義務というエジプトの慣習に挑戦するという、妻が意図しない政治的帰結をもたらすのだ。この事例は、リベラル・フェミニストが想定する抵抗や攪乱の図式ではなく、敬虔なムスリムの倫理の分析を経て理解されなければならない。それゆえ敬虔なムスリムを、ポスト・イスラーム主義論者が言うように、宗教が脱政治化し個人の信仰の問題となったという意味で世俗化したと捉えるだけでは不十分であり、敬虔さこそが政治なのだというのが著者の主張である。

以上が本書の要約である。マフムードが敬虔なムスリム女性の民族誌的な記述を通じて描き出すイスラームは、イスラームの客体化、アイデンティティ・ポリティクス、「知識人の文獻イスラーム／民衆の実践イスラーム」といった、リベラリストにも理解可能な説明には還元されることのない、西洋あるいは世俗主義の「他者」として描かれている。このマフムードのムスリムを理解するための戦略の意義と限界は、アサドの世俗主義批判の議論を参照することによって明示され得る。それゆえ以下では、アサドとマフムードに共通する戦略を、「世俗主義批判としての、イスラームの人類学」と捉え、その輪郭を浮かび上がらせた上で、その射程を明らかにしたい。

アサドは、信仰 (belief) と実践 (practice) を別々のものとみなし、信仰が実践に先立つとしてきた宗教研究の議論の背後に、プロテスタントに特徴的な信仰中心の宗教観の影

⁵ ドラッグ (drag) とは誇張された異性装のことである。従来のフェミニズムの理論では、始原的なものとして想定されているジェンダー規範を無批判に取り入れ再生産する文化実践として批判されてきた [バトラー 1999]。

響があることを指摘した [Asad 1993]。宗教改革以後異なる宗派が共存するための政治原理として生まれた世俗主義は、近代の国民国家制度と結びつくことで「宗教」と「世俗」のカテゴリーの配分に関与し、宗教を個人の信仰の問題とし、公の場に宗教が現れることを規制してきたのだ。ところがイスラームはこの世俗主義によって規定される「宗教」の範囲を逸脱することがある。例えばムスリムの活動家が社会条件の改善を試み、診療所や学校の設立などを行うとき、それが政治的に非正当であるとみなされる可能性がある [Asad 2003]。世俗主義が想定する「宗教」とイスラームにおける「ディーン (*dīn*)」⁶との間にズレが存在するのだ。「宗教」を自明視してきた宗教研究では、こうしたズレが認識されてこなかったのである。とはいえ、自身がムスリムでもあり、「宗教」に収まりきれないイスラームの側面を知るアサドとて、人類学者としてイスラームを説明するためには、世俗主義の言説空間で語らざるをえない。そこで戦略として「彼ら」のイスラームを説明しながら、同時にそれを適切に捉えることができないという「われわれ」が依拠する世俗主義の限界が顕になるような形で、「文化の翻訳」 [Asad 1993: 189–190] が試みられているのである。

この世俗主義批判という立場は、西洋のアカデミズム的言説が現代の国際政治の場において流用されてしまう危険性に対する問題意識に基づいている。例えば、フェミニストによる反タリバンの言説は米国政府のアフガニスタン攻撃の口実として流用されてしまうのだ [Asad 1993:197]。また、マフムードは別のところで、米国政府が「穏健なムスリム」を養成するプロジェクトに大量の資金をつぎ込み、伝統的なマドラサ⁷に対抗する形でリベラル・デモクラシーと親和的なイスラーム法の解釈を普及させようとしていることを指摘している [Mahmood 2006]。こうした状況を考慮すれば、リベラルなムスリム知識人の登場をイスラームの近代性として手放しで取り上げることが、背後にあるポリティクスを隠蔽するものであることが明らかになる。こうした理由からも、本書のような立場をとる必然性が示される。

しかし、本書自体がこのようなポリティクスを孕んでしまうことに注意を向ける必要もあろう。世俗主義を批判するアサドやマフムードの著作もその意図を超えて読まれてしまう危険性を秘めているのである。たとえば、このような世俗主義批判と同じ語り口をキリスト教系保守主義者がしていることが指摘されている。アメリカのキリスト教系右翼や好戦的な帝国主義者たちはアメリカの統合を脅かすものとして、イスラームと同様に、世俗的ヒューマニストを挙げているのだ [Gourgouris 2008]。もちろんアサドやマフムードがこうした立場を擁護しようとしているわけではない。しかし世俗主義批判もまた、意図せ

⁶ 通常、宗教 (*religion*) と訳される。

⁷ マドラサとは、イスラーム世界において、イスラーム諸学を対象とした教育施設である。従来イスラーム法の解釈は、カトリックほど集権化されてないにせよ、このような制度で教育を受けた者が中心を担っていたのであるが、近代化とともにこうした伝統的な制度の権威が相対的に低下したとされている。

ぬ文脈で流用されるリスクを負うことになる。本書において、そうしたリスクに対する防御が十分になされているとは言い難い。

またマフムードの世俗主義批判は、民族誌という形態をとっているがために、アサドの系譜学的な世俗主義批判においては顕在化しない問題が生じている。それは民族誌が対象としている「現実」の記述に関する問題である。本書において、世俗主義批判のための材料として用いられる敬虔なムスリムの宗教観は、エジプトにおける比較的世俗主義的なムスリムの宗教観との対照によって際立たせられている[48–57, 131–148]。しかし評者には、敬虔なムスリムの宗教観が、マフムードとインフォーマントとの交渉からというよりは、イスラーム思想家による実践に関する議論から抽象されたように思えてしまう。民族誌がフィクションであるとはいえ、世俗主義批判という目的のために現実のインフォーマントの発話を過度に編集して提示することが妥当であるのかどうかは問われなくてはなるまい。「現実」の捨象という観点からは、すでにいくつかの点が指摘されている。敬虔なムスリムのモスクの外での生活はほとんど捨象され、彼らがいかなる生活を送っているのか、いかにして特定の道徳的理念を遂行するに至ったのかという問題には触れられないことや [Schielke 2010]、敬虔運動で使われるモスクがすべてサラフィー主義者⁸によって運営され、サウジアラビア政府の資金援助を受けているという事実が記述されていないのである [Bangstad 2011: 30]。社会経済的な要因には還元されない敬虔なムスリムを提示することに固執するあまり、対象に関して説明すべき側面、あるいは世俗主義批判という目的にとって都合の悪い側面が捨象されている。そして、そのことに対する弁明が十分なされているとは言い難い。

本書は「宗教」に収まりきれない敬虔なムスリムの宗教性を説明すると同時に、それを適切に捉えることができない、リベラル・フェミニズムが依拠する世俗主義を批判している。この点に関し、イスラームの人類学において本書が理論的に果たした功績は大きい。しかしフィクションとしての民族誌から、いかなる「現実」の記述が排除されているのかということにも配慮しながら読む必要がある。

参考文献

Asad, Talal

1986 The Idea of an Anthropology of Islam. *Occasional Paper Series*. Washington, D.C.: Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies.

1993 *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.

⁸ イスラーム初期の世代（サラフ）における原理や精神への回帰を目指す思想潮流で、19世紀以降のイスラーム復興運動の主流である。

2003 *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

Bangstad, Sindre

2011 Saba Mahmood and Anthropological Feminism after Virtue. *Theory, Culture & Society*, 28(3): 28–54.

バトラー、ジュディス

1999 『ジェンダー・トラブル：フェミニズムとアイデンティティの攪乱』、青土社。

アイケルマン、デイル F.

2002 「イスラームと近代性をめぐる言葉」大坪玲子（訳）、『思想』941: 30–46。

Gourgouris, Stathis

2008 Detranscendentalizing the Secular. *Public Culture*, 20(3) (Fall): 437–445.

Mahmood, Saba

2005 *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.

2006 Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation. *Public Culture*, 18(2) (Spring): 323–347.

Schielke, Samuli

2010 Second thoughts about the anthropology of Islam, or how to make sense of grand schemes in everyday life. *ZMO Working Papers*, Berlin: Zentrum Moderner Orient.

(2013年4月15日採択決定)