

批評と紹介

M・チェンバレン著

中世のダマスクス（1190—1350年） における知と社会的実践

三 浦 徹

東
洋
学
報

アジアの諸地域を研究する際に、「西洋」世界を研究するために培われた研究方法を適用して裁断することは戒められるべきことではあるが、逆にその地域に固有と思われる分析や方法が、西洋的価値観の単なる裏返しである場合も多い。このようなジレンマを避けるひとつの手段は、西洋と非西洋世界をともに視野にいられた比較の方法をとることである。中東の都市研究において、I・M・ラピダスが、西欧中世都市をモデルとし自治の有無を基準とした研究方法を批判し、社会集団の役割と関係に着目した中東・イスラム世界の都市の研究方法を提示したのは30年前のことである⁽¹⁾。その弟子にあたるチェンバレンは、ラピダスを含め社会制度や機構を分析することの限界を指摘し、文化の領域に踏み込むことを提言する。

本書は、中世の中東社会において、権力を保持し実践したのは、名士の「家household」であるとし、伝記集などの資料の記述の細部に分け入り、中世のダマスクスにおける名士の家の権力の獲得とその維持のメカニズムを明らかにする。家という共通のテーマを分析の核にすえることによって、西洋中心ではなく、中東と他のユーラシア大陸の社会との比較を試みる。

著者の方法と資料については、長文の序に説明されている。まず、従来の中世の中東社会の研究方法について、次のように批判する。中世盛期の中東は、近世ヨーロッパと同様に高度に複合的で都市的な社会と見なされ、政府・国家・高等教育・軍隊・官僚といった制度・機構が研究のテーマとされてきたが、これらが思いのほか機能していないことがわかると、「腐敗」とか「不法」という言辭を投げかけるはめに陥っていた（以上は、J・ソヴァジェやG・グルーネバウムに代表される1950年代までの都市研究への批判と理解される）。これに対し、インフォーマルという概念は、固定的で階層的な制度や組織が優越する社会と中東社会との違いを説明するには有効ではあるが、後者が「構造化されていない」ということ、すなわち、「何がないか」をい

第七十九

二一八

うことにとどまり、「何があったか」を明らかにしていない（以上は、ラピダス以降の社会制度史研究への批判と考えられる）。フォーマルな制度・機構の不在が強調されるとともに、文書資料の寡少が嘆かれてきた。両者は、ヨーロッパ史を比較の基準とした際に欠落と捉えられるのであり、方法（概念）と資料（歴史叙述）の双方を再検討する必要があるとする。

ここで著者は、名士（アーヤーン）の家を伝記史料を用いて、その社会的「実践」を検討することを主題として掲げる。名士の家を主題とするのは、中世の中東社会において、政治、社会、文化、経済のいずれの面においても、権力を保持し実践したのは、国家やその代理機関、社団的あるいは宗教的団体ではなく、アミール（有力軍人）とアーヤーンの家であり、権力は彼らに分有され、争われていたという立場からである。ここでいうアーヤーンとは、文人いわゆるウラマーの名士（エリート）である。従来の制度史家は、ウラマーの文化的実践について顧慮せず、その競争を制度的な構造に帰して理解するという誤りを犯していた。ここで用いられている実践という概念は、P・ブルデュのそれが援用されている⁽²⁾。すなわち、定まった構造や機能の分析では中東社会は理解できず、各人が世界を理解し、そこに未来を築いていく「実践感覚」や「実践論理」に焦点をあてようというものである。実践とは、個人が構造に働きかける、両者の交点として理解すればよいであろう。

伝記史料をとりあげる理由は、中世の中東では、文書（証書）が社会的政治的な争いにおいて証拠として用いられることはなく、伝記集に見られる知や徳といった文化的価値が名家の資源であり、この意味で、伝記集の記事は、名家が時代をこえて生き残るための実践の貯蔵庫であったとする。ここでも著者は、制度史研究は、アーヤーンの社会的権力の獲得における知の利用に関心を払わなかったと批判し、文化史家はその社会的効用に注意せずに「イスラム的」と一括してきた知の「実践」の内容を再解釈することをめざす。

本書は、ウラマーを主たる分析対象とするが、軍人とウラマーは、政治社会的には共通性を持っており、著者は、このような実践の検討は、社会・文化・国家の三つのレベルに共通するものを探り出す試みとして位置づけている。それは、「国家と社会とを別個の実体とし、それぞれをアミールとアーヤーンとが支配領域とし、争っていたというアナクロニックな概念を崩壊することになる」（p.9）と指摘する。アナクロニックとは、国家と社会という近代ヨーロッパ特有の二分法を中世の中東に適用することを指しているのだろう。

著者は、知や実践という普遍的なテーマを扱う際に、対象地域や研究者の偶発的条件に左右された分析に陥らないためには、他の地域との比較が必要であると述べる。このような立場から、中世盛期の中東と、中世ラテン世界、

宋代中国との比較を行うが、両地域を選択したのは、中東に影響をあたえてきたこと、そして、中東と対比し「正当的 legitimate 支配」の例として用いられてきたからである。本書でいう中世盛期の中東とは、ザンギー朝・アイユーブ朝以降のエジプト・シリア・アナトリア・イラク・イランを念頭においている。このような時代・地域区分を行う理由は、セルジューク朝の支配領域に、軍人のパトロネージによる共通の政治・社会・文化形態が見られるという立場からのものである。副題では上限を1190年とするが（第1章の副題では1193年）、サラディンの死（1193年）を契機にアイユーブ朝が連衡国家に移行していったことを画期としているのであろう。下限を1350年に設定しているのは、748-9/1347-49年の黒死病の流行によって地中海域の経済は大打撃をうけ、社会経済が大きく変化すると考えている。

以下、本書の構成は次の通りである。

第1章 ダマスクスのアーヤーン、590/1193-750/1350年

第2章 マドラサ：知の生産とエリートの再生産

第3章 職（マンサブ）と争い（フィットナ）の論理

第4章 社会的・文化的資本

第5章 真理と誤りと社会的権力をめぐる闘争

各章のねらいは明確で、ステップを踏んで議論がすすめられているので、章ごとに内容を紹介していくことにしたい。

第1章では、中世ダマスクスの政治社会構造を、西欧や中国のそれと比較しながら論じる。中東および内陸アジアの支配の特徴は、農民や都市民とは異なる言語や文化をもつ騎兵や遊牧民が、都市の文民エリートと協力して、都市を拠点に支配するところにある。中世のダマスクスを支配した諸王朝はいずれも家産制的支配者であり、そこでは、中国と同様に支配層が物的・人的な資源を直接掌握し、軍人は土地を直接支配する領主権をもたず、その地位も世襲的ではない。また、オスマン朝や宋のような官僚（機構）は形成されず、支配層は、代官を通じてではなく、財源（イクターやワクフなど）を割り当てることによって、都市を行政した。軍人もアーヤーンも、世襲的な権力基盤をもたなかったが、ワクフは、両者にとって、なかば公に利権を保持する手段となっていた。アーヤーンにとっては、知（イルム）をもつことが彼らの表象であり、これによってマンサブ *manşab*（俸禄を伴う公職）に就く適格性 (*istiḥqāq*) と名誉 (*ḥurma*) を得る。西欧のエリートが称号や社団を、宋のそれが官職を抛り所としたのに対し、彼らは、抛るべき貴族社会、社団や結社、官僚機構をもたず、マンサブと社会的・文化的な資本に拠ることとなった。

第2章では、ダマスクスのマドラサの役割を検討する。マドラサはイスラム世界の高等教育機関と考えられてきたが（G.Makdisiなどの研究）、ダマスクスに関する史料をみるかぎり、特定のカリキュラムをもたず、免状（イジャーズ）は個人的な師弟関係にもとづいて授与され、マドラサとの関連性をもっていない。したがって、マドラサは、学生にとって、奨学金と宿舎という俸禄（マンサブ）がえられる場であることが第一であり、マドラサの建設以降も、知は精神的絆によって結ばれた学者の系譜を通じて伝授されていた。マドラサは、学生や教授のためというより、創設者の利益に基づいて建設され、他の宗教職者、書記、あるいは軍人の居住するところとなった。この意味で、マドラサは高等教育機関というより、むしろ、軍人やアーヤーンにとって、公的な活動の場、財産保持の手段、政治戦略の場となっていた。以上のような結論は、マドラサを高等教育機関と捉えてきた既説を覆すものであるが、ここでの著者の叙述は、もっぱら、伝記集などの史料に、マドラサにおいて、教育が制度的に行われた形跡を見出すことができないといういわば不在の事実に基づいている。

第3章では、アーヤーンにとってのマドラサの役割を検討する。マドラサは、アーヤーンにとって、住居、儀式の場、接客場、あるいは拘置場といった教育とは無関係な利用法がなされ、なによりもマンサブ（教授などの職）を提供し、これをめぐる競争が生じた。マンサブは、生涯にわたって保持することができ、分割、兼職、世襲、代理の任命、職をめぐる争いといった現象が常態となっていた。争いは、家や派閥を単位としてなされたり、スルタンやアミール、高官などの有力者の介入（*shifā'a*）を伴うことがあった。チェンバレンは、このような職をめぐる争いのプロセスの分析から、そこでは任命のシステムとよべるようなものは存在せず、「都市において貨幣のように流通する名誉（マンサブなど）」をめぐる「争いの闘技場（アリーナ）」と捉えるべきであると主張する。それは、アミール間のイクターをめぐる争いと同質のものであり、職をめぐる争いに関わる用語は共通している。だからこそフィットナ（争い）の語が用いられ、法学者ですらマンサブを（正当な）権利と呼ぶことができず、あえて「適格」という表現を用いざるをえなかったのである。

では、このようなマンサブをめぐる争いについて、ウラマーはどのような態度をとったのか？一方では、奴隷を所持し、馬に騎乗し、大きなターバンや袖の広い服を着るなど独特の地位を示す行動や服装をした。他方では、マンサブを批判する論調もあり、たとえば、Ibn Daqiq al-'Īd は「マンサブをもつ人々は、世俗の世界にいて、彼らの間では徳を持つ人々がさげすまれる。彼らは無知と富裕の享楽にあり、われわれは、知とともに欠乏という荷

を負っている」という詩を書き、Ibn al-Hājj は、当代の学生が学業によってではなく、服装だけで法学者の顔をするとして批判する。しかし、このような批判を投げかけた者も、実は公職に就いていた。たとえば、カーディー職にあった al-Subki は、「現世は塵のようなものだ」といいながら、息子の職の継承を望んだ。マンサブへの批判は、ウラマーをマンサブの追求者と知の追求者とに二分するのではなく、彼ら自身の内面の葛藤として表れた。知は、社会関係のなかで現金のように高い交換価値をもち、その流通をとどめることはできなかったのである。

第4章は、本書の40頁以上を占める核心に当たる章で、アーヤーンが名士たりえた社会的文化的基盤（資本）が検討される。まず、軍人にもアーヤーンにも共通する資本として、ご利益（*fā'idā*）の提供、（愛 *ḥubb* に基づく）忠誠関係、奉仕（*khidma*, *mulāzama*, *ṣuḥba*）の三つをとりあげる。彼らエリートは、施設の建設、知の伝授、政治的斡旋などの各種の物質的・精神的な利益を提供し、その見返りとして、奉仕や忠誠を得るという関係が築かれていた。

次に、アーヤーンと知的世界との関わりを検討する。ここで強調されることは、西欧や中国に比べ、中東の知の伝達における儀式性や模範性の強さである。当時の教育の目的とされたものは、行動、行儀などの自己表現の総体としての模範性にあり、部分的な属性ではなかった。知（イルム）は、礼拝や唱名（ズィクル）と同様に、バラカ（神の恩寵、奇跡）をもつと考えられ、このため、知の伝授は、清浄な行為と見なされた。Ibn al-Hājj の書から講義上の注意が紹介されるが、そこでは、教師も学生も穢れから身を清めて講義を行い、ペンやインクも清浄でなければならぬとされる。このような知の性格は、著作（図書）に関する二つの態度に示されている。一方では、テキストはそれ自体でバラカをもち、価値をもつとされるとともに、他方その学習においては、師について学ぶことが重んじられる。師の朗唱を模倣し、これを修得することが重んじられる。微細な修正を加えることによって、差異を示す場合もあるが、その場合でも、祖師の伝統に習熟していることが前提となる。この点で、名家は、より多く「過去」に触れている点で優位にたつことになる。「アーヤーンが、現世において自己の地位を確立するために求めていたのは、形式的な帰属ではなく、シャイフ（師・長）のもつ模範性であった。シャイフとの親密さを獲得し、血統よりも彼らのもつアダブ（教養、徳性）やバラカを組み入れることによって、社会的名誉を手中にした」（p.150）。伝記集における師弟関係やイジャーザの取得の記事は、このようなアダブや模範性の獲得を示す「証書」であった。

ここでは、伝記集に描かれた師弟関係の逸話などを掘り起こしながら、知

の伝授の背景にある文化概念（ご利益、忠誠、愛、奉仕、清浄、バラカなど）が抽出され、また Ibn Jamā'a や Ibn al-Ḥajj の知識（人）論を用いて知のあり方が検討される。形式的な情報の集積にすぎないと考えられた伝記集の個々の記事を読み込み、逸話などを織りませながら、知に関する心性を論じる著者の試みは高く評価されてよいだろう。しかし、抽出された文化的価値観が伝記集作者の修辞にすぎないのではないか、あるいは知識論は理念にすぎないのではないかという疑問も生じる。また、これらの価値の修得が、マンサブの取得などの社会的価値に連結していたという点については、アーヤーンの伝記にシャイフとの師弟関係を示す記事が多数見られるという蓋然性の域にとどまっている。

第5章では、アーヤーンが、いかにして社会的闘争において権力を獲得したかを論じる。まず、アーヤーンは、シャリーアの学識者ではあるが、法や法学の知識自体は彼らの権力とはほとんど関係せず、知の実践的利用こそが彼らの武器であったという。ダマスクスにおいては、血統のような生来のヒエラルヒーも、また官僚制的なヒエラルヒーも存在しない。しかし、伝記集には、指導性 (*ri'āsa, imāma*) や優劣を示す表現 (*afḍal* のような比較級を用いる) が頻繁に見られ、アーヤーンは、自らのなかで、さまざまな分野の知とその実践的な技術（講義、論争、ファトワーなど）に基づいて、ヒエラルヒーを編み出していた。このような序列は、集会における席次、出身地、学問分野、著作などに関する優劣の議論など、社会的な場面にも姿を現した。では、何によってこのような優劣が決せられたのだろうか。それは、誤りの有無であり、特に語学上の誤り（スペリング、発音、朗唱法）には敏感で、誤りなくテキストを朗唱できることは称賛された。また学問上の論争は、戦（いくさ）に喩えられ、真偽を見分ける場であり、コンテストと見なされていた。ここで注意しなければならないことは、異端に対する対応である。たとえば当時のダマスクスでは、ハンバル派が他の法学派と対立することがあり、アーヤーンが政治権力者と結びついて、これに対処する場合もあった。しかし、アーヤーンの方は、個々のシャイフからインフォーマルに獲得したものであり、学説上の真偽を決定する政治権力、法的な権力機構、制度は存在せず、真偽は、アーヤーンも為政者も動員され、文化的社会的価値と政治的利益の双方を伴って争われた。結論として、著者は「法や諸制度（マドラサなど）、知それぞれ自体も、公的な支配領域と考えることはできず、それらは、むしろ、社会的権力や地位をめぐる果てしない争いの道具であり同時に闘技場でもある」（p.175）と述べ、法や制度を実体と考えてきた西欧的社会観を覆す。しかし、著者は、政治に文化を対置するのではなく、「政治的社会的な次元と文化的な次元とを区分けすることはできず、真理と利益は互いに浸

透しあっている」とする。問題とすべきは、政治・社会・文化の三層に通底する実践のあり方なのである。

末尾には、以上の議論の要約が示されている。中世ダマスクスは、教育、パトロネージ、任命、政府などのいかなるシステムをもたず、そのようなシステムを組織するエージェント、自治的団体、機構をもたず、個人やグループ間の政治的社会的闘争の実践の闘技場であった。そこでは、儀礼的实践を身につけることがアーヤーンの資本であり、闘争の決め手となった。このようなアーヤーンの家が、未来に向かって過去の記憶を振りかざす実践の貯蔵庫（アーカイヴズ）が伝記集であったのである。

以上が本書の要旨であるが、著者のねらいについて、研究史上の問題点を補足することにした。第一は、社会制度史研究への批判である。著者の批判は、ヨーロッパの国家や社会機構（自治団体や社団）の概念を中東にあてはめて、これを「無秩序」と捉えたオリエンタリストに向けられるとともに、ラピダスをはじめとする社会集団研究に対しても向けられている。著者は、ラピダスの名前をあげて直接批判することはしていないが、インフォーマル、パーソナル、「制度化されない」といった用語はラピダスのそれを指していると考えてよいだろう⁽³⁾。また、ラピダスは、国家、宗教的結社などをイスラム都市社会の基本的な制度・機構としているのに対し⁽⁴⁾、チェンバレンは「国家は、支配者、軍人、アーヤーンの三者の同盟・依存・支配という個人的関係の抽象物でしかない」(p.60)と述べ、客観的な国家の存在を否定するばかりか、法、団体、機構といったあらゆる（客観的に存在する公的）システムの存在をも否定する。名士の家や個人こそが実体（主体）であり、機構や団体はこれらの闘争の道具であるか闘技場となる。ここに大きな転回点があるといってよいだろう。前半の1-3章は、このような公的システムの不在の証明に力点が注がれている。権力の基盤を、公的な制度だけに求めるのではなく、経済や文化の領域を含めて設定する発想やこれにもとづく「資源」「戦略」「アリーナ」といった用語法は、アメリカにおける中国のエリート研究と共通する⁽⁵⁾。

個人や家の側から、権力へアプローチする武器（資本）が、著者のいう実践であり、アーヤーンの場合は、知の実践、その模範性に依拠していた。ここでは、アナール派が、構造主義から文化的表象の分析へと力点を移していることと類似の傾向をみることができるだろう。ウラマーやその名家の研究は、近年ますますさかんになっているが、これまでの研究では、伝記集の統計的分析によるキャリア・パターンの解析、特定家系による公職の占有、ワクフ文書を用いた経済基盤などの研究が主となり、著者が指摘するように、歴史研究における知や文化そのものの分析は皆無に等しかった⁽⁶⁾。これに

対し本書では、特定の名士や名家の権力基盤を扱うことをせず、個々のウラマーの事績は、事例としてのみ用いられる。いわば固有名詞は問題ではなく、文化のあり方が主題とされる。著者の文化へのアプローチは、J・パーキー(7)とも重なるが、知の実践と社会的権力の獲得を結びつけようとしたところに、独自性があるといえる。このような観点の研究の先駆者として、著者は10-11世紀の支配エリートの政治文化を分析したR・モッタヘデ(8)を挙げる。ラビダスもまた、1989年の東京での「イスラムの都市性」国際会議の報告において、「制度・機構とは、社会関係と、それらを規定し正当化する心理的構成物の組み合わせである」と述べ、文化を含めた制度・機構の再定義を行っている(9)。この提言は、本書のなかで実を結んでいる。

著者が伝記集などの記事から抽出した文化概念は示唆に富むものであるが、史料解釈の問題としては先にあげたような問題がないわけではない。また、エリート間の知のあり方が一般民衆にも共有されていたかについては、著者自身が狂人 (*muwallahin*) が逆に民衆から尊敬を集めていた例をあげているように、検討の余地がある。著者は、ウラマーの文化だけではなく、支配者、軍人を含むいわばエリートに共通する文化を射程にいれているが、それは民衆の文化とどのような接点をもつのかは大きな問題であろう。

第三に、比較史の観点である。著者は、どの章においても、西欧と中国との比較を述べる。しかし、著者の比較の目的は、三者の異同を説明すること自体にあるのではなく、特定の時代や地域を説明するより普遍的な枠組みを発見するための手続きとあってよいだろう。単に「中東やイスラム社会ではこうなっている」という、オリエンタリズム的な、あるいはイスラム中心主義的な解釈の双方を排するという意味で、著者の試みは理解できる。このような著者の姿勢は、「イスラム社会という普遍的モデルを提示することを目指すのではなく、・・・ダマスクスの事例研究は、中東の他の都市にも共通するセルジューク型の権力や社会的コントロールのあり方の一例として議論されるべき」(p.36)という言によく示されている。

ひるがえって、日本の中東研究、とりわけ前近代の歴史研究においては、方法の問題が議論されることが少ない。歴史研究は史料の解釈につきることはいうまでもないが、史料に向かう際に「何をいかに読むか」という方法の問題は重要であり、本書は、中東研究にさまざまな研究の潮流が押し寄せてきていることを感じさせる。

(Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*, The Cambridge University Press, Cambridge, 1994, xiii+199pp.)

註

- (1) I. M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge, MA, 1967. ラビダスの都市研究の方法と意義、またその限界については、羽田正・三浦徹編『イスラム都市研究』東京大学出版会、1991、6-7、86-89、109-111、322-324頁で論じられている。
- (2) P・ブルデュ（今村仁司・港道隆他訳）『実践感覚』みすず書房、1988-90などを参照。
- (3) ラビダスは、“Hierarchies and Networks”, F.J.Wakemann (ed.), *Conflict and Control in Late Imperial China*, Berkeley, 1975のなかで、イスラム社会の特徴を「形式をもたず、構造化されない相互関係の社会 informal and unstructured interconnection」と規定し、ネットワークというメタファーを用いてたとえた。
- (4) Lapidus, “The Evolution of Muslim Urban Society”, *Comparative Studies in Society and History*, 15, 1973. id., “Muslim Cities as Plural Societies”, *Urbanism in Islam*, vol.1, Tokyo, 1989.
- (5) Joseph W. Esherick & Mary B. Rankin (eds.), *Chinese Local Elites and Patterns of Dominance*, Berkeley, 1990を参照。
- (6) ウラマーについての研究動向は、三浦徹「ウラマー」三浦他編『イスラム研究ハンドブック』栄光教育文化研究所、1995、R. S. Humphreys, “A Cultural Elite: The Role and Status of the ‘Ulamā’ in Islamic Society”, id., *Islamic History*, Princeton, 1991を参照。
- (7) Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*, Princeton, 1992.
- (8) Roy P. Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Princeton, 1980.
- (9) Lapidus, “Muslim Cities as Plural Societies”, *Urbanism in Islam*, vol.1, Tokyo, 1989, p.136, 144.