

イスラーム思想における 障害の歴史的分析

小村 優太

はじめに

本章では、イスラーム思想において障害がどのように取り扱われてきたかを、おもに古典文献を頼りに概観する。ここでイスラーム思想と分類されているのは法学、神学、スーフィズム、哲学の4つである。イスラームの思想において軸となるのは法学であり、そこではムスリム（イスラム教徒）の生活のすべてが取り扱われる¹⁾。また、とりわけ神について論ずる神学が存在する。イスラーム思想の根幹を形成するのは、この法学と神学である。それ以外に、神への愛を実践するスーフィズムと、ギリシア哲学の移入によって形成された哲学が存在する。本章の第1節では、以上4つのイスラーム思想（法学、神学、スーフィズム、哲学）において障害がどのように取り扱われ、論じられてきたのかを概略する²⁾。それぞれの思想ごとに障害に対する向き合い方が異なり、法学は障害を社会に生きる個々人の責任と権利の問題であるとする、いわば権利・義務モデルを採用している。神学の場合は、全知全能で善である神が存在するのに、なぜこの世に障害や苦しみが存在するのかという、神の正義を取り扱う神義論モデルで論を進めている。他方でスーフィズムの場合はより個人的な、神と個人の関係性へと焦点を当

1) イスラームにおける法学の位置づけについては、中田（2021）を参照。

2) それぞれの記述については、Mohammed Ghalyによる貴重な研究書に多くを負っている（Ghaly 2010）。

てており、障害や苦しみを個人的な生き方へと回収する、いわば倫理学モデルを採っている。ギリシア由来の思想である哲学は、自然学や天文学、医学といった分野とも密接にかかわっており、哲学が理解する障害は個人の諸部分の損傷とそれに伴う能力の欠損という、医学モデルで人間を理解していた。

後半となる第2節においては、中世イスラーム最大の知識人でもあるアブー・ハーミド・ムハンマド・ガザーリー (Abū Hāmid Muḥammad al-Ghazālī, 1111 没) の主著『宗教諸学の蘇り』を取り上げる。ガザーリーはシャーフィイー派の法学者にしてアシュアリー派の神学者であり、その後のイスラーム思想に大きな影響を与えた。また後年はスーフイズムに傾倒した時期もあり、哲学の批判をしているが同時に深く哲学からも影響を受けていた³⁾。本節では、全40巻から成る『宗教諸学の蘇り』のなかから、第13巻「稼ぎと生計の作法」と第12巻「結婚の作法」を特に取り上げる。前者においては商取引とその成立要件において、障害を持つ者についての記述がある。また、本来は障害についての言及があってもよいと思われる箇所における記述の不在から、ガザーリーがさまざまな障害のうち何に注意を払っていたかが浮かび上がるだろう。後者において、障害と直接的に結びついた記述は存在しないが、この巻においては結婚という一種の契約において女性が置かれた位置が明らかにされており、社会的弱者である女性がイスラーム社会においてどのような権利を持っていたのかを照らし出す一助になるだろう。

1 イスラームの4つの思想潮流

1-1. 法学における障害

イスラーム思想を構成する4つの分野のなかで最も重要なのは法学である。アラブ人たちは当初、征服地の既存の法体系をそのまま使用し（ローマ法、ユダヤ法、ペルシア法など）、独自の法体系を持っていなかった。最初期の法学的活動はハディース（ムハンマドの言行録）収集を中心に行っていた。まず各地域に法学的特徴（イラク＝個人的見解の重視、メディナ＝集団重視）が形成され、その後代表的な法学

3) ガザーリーの生涯と基本的な思想についてはGriffel (2010) を参照。

者がその地域に現れ、ハナフィー派、マーリク派、シャーフィイー派、ハンバル派へと収斂されていった。しかし現行の四法学派に収斂するのはかなり後であり、11世紀になってやっと、法学者の50%が四法学派のどれかに属するといった状態であった⁴⁾。

法源としてイスラームはコーラン、ハディース、イジュマーウ、キヤースの4つを認める。各学派によってどこまでを法源と認めるか等に違いがある。最も厳しいハンバル派はコーランとハディースしか認めない。

歴史的に法学が誕生した場所と現在それが流通している場所に違いがある場合もある。例えばマーリク・イブン・アナス (Mālik ibn Anas, 795没) によって始められたマーリク派はそもそもメディナを中心としていたが、現在は西アフリカがそのおもな勢力圏である。イスラームにおける法は、現在の日本における法と異なり、生活のあらゆる場面に適用される。また日本の法と違い、それぞれの行為が「義務」「推奨」「中立」「忌避」「禁止」に分類されているのが特徴である（日本の法では「した方がよいこと」や「しない方がよいこと」、さらには「どちらでもよいこと」は記述されない）。法学は信徒の義務と権利について考えるため、障害者については「義務の免除」と「権利の賦与」という「権利・義務モデル」の観点から考察する。イスラーム法において、障害を持つ人々は「障害者」という独自カテゴリーを形成するものではなく、数々の免除規定を持つ人々という大きなカテゴリーのうちに含まれている。

法学者は、その職業に相応しいかどうかを、その職務を遂行するのに問題が生じないかどうかで判断する (Ghaly 2010, 112)。よって雇用にかんして、障害者であるから雇用できないという判断は行われぬ。あくまでも個々の職務を遂行するために必要とされる能力を備えているかどうかで判断される。ただし、例外的に雇用が大きく制限される場合が存在する。それは精神障害、知的障害を持つ者についてである。少なくとも雇用契約を結ぶためには、契約を結ぼうとする者は健全な精神を持ち (‘aql), 物事の識別が可能である (mumayyiz) ことが条件とされる (Ghaly 2010, 105)。よって、法的に契約を結ぶ主体と見なされ得ない場合、雇用に限らず契約関係において大きな制限が課されることになる。

4) イスラーム法の形成期についてはSalaymeh (2016) を参照。

イスラームでは1日に5回の礼拝が義務づけられており、特別な状況（病気や旅行など）にある者を除き、信者は夜明け、午前、午後、日没、夜の5回の礼拝を行う必要がある。そのさいにモスクへの呼びかけ（アザーン）を行う者をムアッジンと言う。ムアッジンは通常、極めて尊重され、社会的にも高い地位にあり、ときには高給取りでもあった。

イスラーム社会に絶対的に必要とされたムアッジンという職業への適性を考えることによって、イスラームと障害者雇用の問題を考える際の恰好のケーススタディとなるだろう（Ghaly 2010, 106）。

ムアッジンに必要な能力は以下の2つであるとされる。

- (1) 礼拝を呼びかける発話能力
- (2) 礼拝の時間を正確に知る能力

逆に言えば、以上の2つの能力さえ満たしていれば障害者であってもムアッジンとして就労するのに問題はない。盲目の者は（1）の礼拝を呼び掛ける発話を満たしているが、現在のように時計のない時代においては、（2）の礼拝の時間を正確に知ることができない。とりわけイスラームの礼拝は日の出や日没、自らの影の長さなどを礼拝時間の基準としているため、礼拝に適切な時間を知るために視覚能力は必須であった。そのため、一部の法学者によって盲目の者はムアッジンに適格でないとされた。

他方で、少し時間が下り、アザーンの声をより遠くに響かせるためにモスクに尖塔（ミナレット）が備えられ、ムアッジンはそこからアザーンを唱えるようになる。高所に登るムアッジンは隣人の家を覗き込むことが可能になってしまう。そうすると、盲目のムアッジンの方がむしろ好ましいと考えられ、（2）の礼拝の時間を正確に知る能力については、補助の者がいて、その者が時間を正確に知らせることができれば問題ないと判断されるようになった。

現代は正確な時計が登場し、目が見えなくとも正確な時間を容易に知ることができるようになったため、ムアッジンにとって盲目であることはハンデでなくなった。一方で、スピーカーが発明され、アザーンにもスピーカーが利用されるようになると、ミナレットにスピーカーを設置して、ムアッジン自身はミナレットに登る必要がなくなった。そうすると、隣人の家を覗き込まないという盲目の者の特性はムアッジンにとっての利点でもなくなった。

1-2. 神学における障害

預言者ムハンマド (Muhammad ibn ‘Abdullāh, 632 没) 没後のイスラーム共同体において、宗教的な事柄をどう判断するべきかという問題への応答から神学が形成されていった⁵⁾。最も初期の神学的思想は、三代目カリフ、ウスマーン (Uthmān, 656 没) と四代目カリフ、アリー (‘Alī ibn Abī Tālib, 661 没) (両者とも暗殺) の死後の身分をどう考えるかというものであった。大半のムスリムは、現世の人間が死者の身分について議論せず、死後に神が判断を下されるという判断保留の態度をとった (ムルジア派)。他方で、人間にも自由意志を認め、現世の行いが死後の賞罰に影響を与えると唱えた者たちもいた (カダル派)。

そのような状況下で最初に神学派として形成されたのはムウタジラ派である。彼らは神の一性 (タウヒード) と正義 (アドル) を提唱し、ムルジア派とカダル派の両極端な態度の中間の立場をとることになった⁶⁾。ただしアッバース朝カリフ、マアムーン (al-Ma‘mūn, 833 没) が最晩年に開始したミフナ (異端審問) によってムウタジラ派が国家公認神学となり、それ以外の思想が弾圧されるようになると、伝統主義へと揺り戻しが始まる⁷⁾。反ムウタジラ派運動の中心になったのがアフマド・イブン・ハンバル (Aḥmad ibn Hanbal, 855 没) であり、後には彼の名前を冠した神学派 (ハンバル派) が成立する。その後、もともとムウタジラ派でハンバル派に近い伝統主義へと回帰したアシュアリー (al-Ash‘arī, 936 没) によって中間的な立場のアシュアリー派が興り、イスラーム世界における中心的な神学思想へと発展していく。一方ホラーサーン地域では、ハナフィー派法学を基にしたマートウリーディー派神学が栄える。シャーフィイー派 (とマーリク派) = アシュアリー派、ハナフィー派 = マートウリーディー派と、法学派と神学派はある種のセットで習得されることが多い。

神学はイスラームの基本信条を取り扱い、それが学ぶ対象はおもに神についてである。例えば神学において極めて重要な問題に自由意志と運命の問題、悪の問

5) 以下の初期神学の形成については、Blankinship (2008) を参照。

6) ムウタジラ派の形成についてはel-Omari (2016) を参照。

7) マアムーンとミフナの関係性については、Hurvitz (2016) を参照。

題、そして神の属性の問題がある⁸⁾。それぞれが神学において極めて重要な問題とされてきたが、障害の問題とは一見して関係が見つかりにくい。しかしながら、神学においても障害が議論の俎上にあがるときがある。それは神義論(Theodicy)にかかわる問題としてである。つまり、なぜ全知全能の神がいるのにこの世に不幸が存在するのかという問題である。神が慈悲深く (al-Rahmān), 全知 (al-'Alīm), 全能 (al-Qādir), 正義を行う御方 (al-'Adl) であるならば、なぜ神が創造したこの世界に障害や苦しみが存在しているのだろうか。もし全知全能の神がいれば、世界は予定調和によって運行されており、最善の世界が完成しているはずである。しかし現実には世の中に悪や苦しみが満ち溢れている。そうなると考えられる回答として、(1) 神はこの世の悪にどうしようもない (全能の否定), (2) 神はこの世の悪に気づいていない (全知の否定), (3) 神はこの世の悪を解決するつもりがない (慈悲の否定) のどれかが考えられる。神学において障害が論じられるとき、障害は上記の、この世に溢れている悪や苦しみの一具体例として考察される。神が全知全能で慈悲深いのであれば、なぜこの世に障害を持つ人間が存在するのか。神学者は障害を、「神義論モデル」で取り扱ったと言うこともできるだろう。

以上のような問題は、神の正義を重視したムウタジラ派にとってとりわけ避けて通ることのできない問題であった。Richard Frankはムウタジラ派の神学者たちによる、「神が不公正な行為をなすことが可能かどうか」(a yaqdir^u allāh^u 'alā al-zulmⁱ wa-l-kadhbⁱ) という議論を分析している (Frank 1985)。神の正義を重視するムウタジラ派にとって、神が不公正なことをなすというのは、それ自体が矛盾する表現である。つまり、神が不公正なことをなすことができると主張するのは、神は神でないと主張することに等しい。それでは、神には何か為すことが不可能な出来事があるということだろうか。もしそうであれば、神は全能でないことになってしまう。このジレンマに対してバスラのムウタジラ派は、例えば何かを発話する場合を分析し、単純に文章を構築する能力と、その文章を発話する意図へと分ける。例えば「彼は椅子に座っている」という文章を、単なる雑音の列挙ではなく、理解可能な意味を伴った文章として組み立てるための発話能力が存在す

8) Ghaly (2010) のPart 1, 2 Speculative theologyの章はこの問題の概要を提示している。

る。しかし実際にその文章を理解可能なものにしてているのは、単なる発話能力ではなく、その基盤にある意図 (qaṣd) であると彼らは考える。そのため、ハサンが実際には立っているのに、「ハサンは座っている」と発話するとき、その発話者は単純に事実について間違っているが、意図 (=ハサンについての情報を伝えた) については間違っていない。他方で、ハサンが実際には立っていることを知っていながら「ハサンは座っている」と発話するとき、その発話者は事実についても間違っており、その意図は倫理的に醜悪 (qabīḥ) なものとなる。これが神の場合、神の能力はすべての可能性を含んでいるため、実際には生じていない内容の発話を構築することは可能性として妥当する (ṣiḥḥah)。しかし、実際に神がそのような偽の内容を発話するという現実的な可能性 (jawāz) は存在しない。不正な行為というものについても、そういったことを神が行うということは論理的に不可能ではないが、実際には神がそのようなことを行うことはないという主張によって、ムウタジラ派は神義論を展開している。しかし実際にこの世に悪が存在し、障害や苦しみが存在している以上、彼らはそれについて何らかの解決を与えなければならない。Ghalyはムウタジラ派による応答を3つ挙げている (Ghaly 2010, 32)。第一に、神と人間の関係を保護者と子どもの関係のようだとみなす。保護者は、子どものよりよい善のために、子どもの同意なく一時的に苦しみを与えることがある。つまり、今与える苦しみは、その後やってくるより大きな善のための助走段階であるとする考え方である。第二に、苦しみにへの代償が極めて大きく、誰であれ苦しみを受けることを選ぶような状況を想定する。たとえ苦しみが大きくとも、それをはるかに上回る報償がその後に来るのであれば、その苦しみは大した問題ではなく、むしろ待ち受ける報償のため、喜んで耐えることができるだろう。第三に、責任能力のある大人 (mukallaf) は、神が彼らに苦しみを与えることを暗黙のうちに許可しているというものである。もし神を知るならば、神は苦しみを埋め合わせるだけの報償を必ず用意してくれるということも知るのであるから、これは神が苦しみを与えることを許可するというに等しいとされる。

1-3. スーフィズムにおける障害

イスラームにおける神秘思想と一般的に解されるスーフィズムは神への献身的

な愛から発生した。スーフィズムがその名を冠する以前、この運動は禁欲主義の形態をとっており、そこではおもに断食と苦行、世俗的な栄達からの断絶といった行為を伴っていた。しかし8世紀の半ばには徐々にこの禁欲主義運動が外面的な苦行から内面への沈思黙考へと形を変えていき、それによって現在あるスーフィズム思想が形成されていった⁹⁾。

スーフィズムの原型となる思想潮流はバグダード、北西イラン、ホラーサーンなどさまざまな地域において発展したが、「スーフィー」という言葉が生まれたのはバグダードにおけるジュナイドの教団の周辺であったと考えられる。スーフィーのなかには「酔ったスーフィー」、「醒めたスーフィー」の2種類があるとされ、神人合一状態における忘我（ファナーウ）の状態にとどまるか、そこから現実の状態へと帰還してくるかにおいて現実社会に対する態度の違いがあった。

スーフィズムは「神への愛」を基盤にした生き方であり、イスラームそのものに深く根差した思想である。スーフィズムは基本的に神以外の地上的なものを無価値と捉える傾向にあるので、障害やこの世の問題を取り扱うのに向いている思想とは言い難い。しかし、スーフィズムにおいても障害が言及される場面がある。スーフィズムは全般的に障害を、神からの愛の証、または試練と捉える傾向にある。つまり生まれつき何らかの障害を抱えて生まれた者は、神によって特別な徴が与えられた者であるとされ、神によって特別に寵愛されている者とも考えられた。また生まれてから何らかの障害を負った場合、それは神に近づくための試練を神が与えたのだとも考えられた。スーフィズムによるこの態度は基本的に現状肯定であり、治療や社会変革へと向かうことはない。また神学のように神による世界の差配という宇宙的な視点ではなく、個人と神とのあいだの、よりパーソナルな関係性に焦点を当てている。よって、スーフィズムは障害をより個人的な「倫理学モデル」でと捉えていると言うこともできる。

この世に生じている苦しみに対して、スーフィーたちは隷属（‘ubūdiyyah）、忍耐（ṣabr）、感謝（shukr）という態度を提示した（Ghaly 2010, 55）。例えば感謝について、恵まれた状況にあり、幸せなときに、その状況について感謝するのはいわば当然のことである。しかし、苦難な状態にあっても神に感謝することが真

9) 神への愛としての初期スーフィズムの形成についてはKaramustafa (2007) を参照。

に尊いことである。誰かが与えてくれる恩恵のために、その者に感謝するというのは、もしその者が恩恵を与えてくれなくなったら、感謝をやめるということである。健康であることを神に感謝するというのは、病気や障害を持つと神に感謝するのをやめるということである (Ghaly 2010, 61)。教友のサアド・イブン・アビー・ワッカース (Sa'd ibn Abī Waqqās 675没) は、その祈りが神に聞き届けられることで有名であった。盲目であったサアドに「自分の視力を戻してくれるよう神に祈らないのか」と人々が尋ねたところ、サアドは笑って、神が与えてくれた運命の方が視力よりも愛すべきものであると答えたという。

1-4. 哲学における障害

それ以外のイスラーム思想 (法学, 神学, スーフイズム) と比べて、哲学はその起源を明確に異文化 (ギリシア) に持つという点で異彩を放っている。アッバース朝の庇護下でキンディー (al-Kindī, 870以降没) がギリシア哲学をイスラームの文脈に取り入れる。9世紀から10世紀にかけて、アッバース朝でギリシア語からアラビア語への翻訳 (ときにシリア語を介して) が活発に行われる。初期の活動にはキリスト教徒も多く参加しており、とりわけアリストテレスの注釈をおこなったバグダード学派は、ネストリオス派やヤコブ派のキリスト教徒が先導していた。

キンディーはイスラームと哲学の同一性を強調し、イスラーム思想のうちにギリシア哲学を積極的に取り入れようとするが、一般のムスリムによる反発もあり、あくまでも特殊な知識人に限定された専門技能という側面は否めなかった。後にイブン・シーナー (アヴィセンナ) (Ibn Sīnā/Avicenna, 1037没) によって新プラトン主義的アリストテレス哲学が完成し、また彼が哲学的言語において神や死後の生、それに預言者といった宗教的トピックを取り扱ったことにより、哲学が宗教的話題を取り扱うことと、神学が哲学的言語で語ることの両方が可能になっていった。

アシュアリー派の神学者ガザーリー (1111没) による哲学批判によって、イスラーム地域では哲学が滅びたという「神話」がアンリ・コルバン (Henry Corbin, 1978没) や井筒俊彦 (1993没) といった20世紀の学者によって提唱されていたが、それらはもはや過去のものである。ガザーリーは論理学をマドラサ教育に取り入れ、その後の神学者たち (特にアシュアリー派) は「イスラーム哲学」

を完成させてゆく（ファフルッディーン・ラージー（Fakhr al-Dīn al-Rāzī, 1210没）。知識人たちは法学の知識をベースにして、その上に神学を学んでいたが、13世紀以降は神学そのものが哲学的言説を大きく取り入れていった。

イスラーム世界における哲学は、アリストテレスを基調としながら、『アリストテレスの神学』や『純粹善について』という擬アリストテレス文献（それぞれプロティノス『エンネアデス』とプロクロス『神学綱要』の翻案）を含み、多分に新プラトン主義的要素を含んでいる。この流れはアラビア哲学に固有の特徴ではなく、後期古代にアレクサンドリアで発生した哲学的伝統を引き継ぐ形になっている。

またアラビア哲学の大きな特徴として、ローマ時代のギリシアの医学者ガレノス（200没）の医学を取り入れているというものがあり、哲学者たちには医者兼任する者が多くあり、医学的な人間観というものが極めて重視されていた。よって哲学者たちが障害を論じる場合、多くは標準的な人間像をもとに、そこからの能力の欠損という図式を利用しており、基本的に哲学は「医学モデル」を採用していると言うことができる。

古典的なアラビア哲学の大成者であるイブン・シーナーは医学全書『医学典範』の第3巻において、身体の各部位の疾患を取り扱っている。その脳にかんする障害の箇所では、彼は脳の特定の場所への障害が、そこに局在する能力を損なうと考えた（小村 2016）。イブン・シーナーのモデルによれば、脳の前方の空腔は共通感覚、前方後方の空腔は想像力、中央の空腔は表象力、中央後方の空腔は判断力、後方の空腔は記憶力をつかさどる。それぞれの箇所に対応する障害を負った場合、その脳の部位に対応した能力が損なわれる。例えば脳の前方が損傷を負えば感覚受容の能力に障害を負い、脳の後方が損なわれると、記憶障害を引き起こす。これは能力が脳の特定の場所に局在するというモデルであり、脳全体がゆるやかに関連しながらそれぞれの能力を引き起こしているというホーリスティックなモデルとは異なる。

2 ガザーリー『宗教諸学の蘇り』による障害の取り扱い

2-1. 『宗教諸学の蘇り』の構成

第2節では実際のテキストを検討することによって、実際に障害者や女性がイスラームの文脈においてどのように扱われているかを実際に見てみる。対象とするテキストとしてはアブー・ハーミド・ムハンマド・ガザーリー (Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī, 1111 没) の主著『宗教諸学の蘇り』*Ihyā' Ulūm al-dīn*が選ばれる。『宗教諸学の蘇り』は全部で40巻から構成されており、それぞれ10巻ごとに1部となり、全部で4部から成る。この論考においては第2部が日々の暮らしにかんする規定と取り扱っており、とりわけ重要になる。『宗教諸学の蘇り』はイスラームが滅んでしまった後でも、この本があればイスラームを再構成することができると言われるほど、イスラーム全体の慣習について網羅的に書かれた本である。以下ではとりわけ第13巻「稼ぎと生計の作法」と第12巻「結婚の作法」を具体的に検討することにしよう。

2-2. ガザーリーにおける障害者と生計

『宗教諸学の蘇り』第13巻「稼ぎと生計の作法」*Kitāb Ādāb al-Kasb wa al-Ma'āsh*は生計を立てること、つまりは商売によって稼ぐことに充てられている。ガザーリーはここで、商取引を成立させるための3つの要素を挙げている。つまり、取引者 (al-ʾāqid), 取引される対象 (al-ma'qūd ʾalayhi), 取引の言葉 (lafz al-ʾaqd) の3つである。ここで重要になってくるのは取引の当事者と、そこで交わされる言葉である。まずは取引の当事者として含まれる者を見てみることにしよう。ガザーリーはここで、売買契約のための当事者として適格な者のリストから、子供 (al-sabiyy), 狂人 (al-majnūn), 奴隷 (al-ʾabd), 盲人 (al-a'mā) を除外している (al-Ghazālī, 2013, 21)。以上のカテゴリーに入る者たちは法的な責任能力がないと見なされるためである。とりわけこの論考において重要なのは、精神障害者 (=狂人) と視覚障害者 (=盲人) の取り扱いの違いである。まず精神障害者について彼は以下のように述べる。

というのも、子どもは法的に責任能力がなく (ghayr mukallaf), 狂人も同様の
のだから。彼らの販売は無効 (bāṭil) である。よって、シャーフィイー派に
よれば、たとえ [子どもの] 後見人 (al-waliyy) が彼に許可しているとしても、
子どもに販売することは無効である。子どもや狂人から受け取るものは、売
り手がそれを保証しなければならない。取引において子どもや狂人に譲渡さ
れ、その後彼らの手許で紛失したものについて言えば、それは売り手側の損
失 (al-maḍīʿ) である (al-Ghazālī, 2019, 82) ¹⁰⁾。

精神障害者は子どもと同じく、商取引にかんしてまったく責任能力がないと見
なされ、もし後見人がついていたとしても、彼らと商取引を行うことは無効であ
るとされ、その過程において商品の紛失などがあつたとしても、子どもや精神障
害者の責任ではなく、売り手の責任であると見なされる。他方で視覚障害者につ
いては、以下のように述べられる。

盲人について言えば、彼は自らが見ていないものを売り買いしているため、
それは無効である。よって盲人には、視力のある代理人 (wakīl baṣīr) に、彼
のために売り買いするよう任命するよう指示せよ、そうすれば彼の委任は妥
当であり、彼の代理人の売却は妥当である。もし商人が盲人と、彼自身で取
引するならば、その取引は無効であり、彼が盲人から受け取るものは、その
価値によって、彼がそれを保証しなければならず、彼が盲人に譲渡するもの
も同様に、その価値によって、盲人に対して保証しなければならない (al-
Ghazālī, 2019, 82) ¹¹⁾。

彼らの問題は自らが見ることのできない商品を売買するということである。そ
のため、視力のある代理人を立てることができればこの問題は解決するものと見
なされる。もし視覚障害者が代理人を立てずに商取引を行うとすれば、それは無

10) 英訳についてはal-Ghazālī, 2013, 21参照。

11) 英訳についてはal-Ghazālī, 2013, 22参照。

効とみなされる。

つまりここにおいて障害は、商取引を成立させる責任能力に影響を与えるかどうかという点で判断される。精神障害については子どもと同じく、いかなる場合においても責任能力がなく、たとえ後見人が許可していたとしても、責任能力のある個人とはみなされない。他方で視覚障害の場合、商取引を遂行する際に重要なのは「商品を見ることができるか」という点であり、代理人を立てることによってこの問題はクリアできる。そのため、この問題さえ解決できるならば健全な判断力を持つ個人として商取引を行うことができる。

それでは、取引の言葉について、ガザーリーはどのように述べているだろうか。彼は取引を成立させるための言葉を、以下のように定義している。

明示的 (ṣarīḥ) であろうが暗示的 (kināyah) であろうが、提案 (ījāb) と受け入れ (qabūl) の一連が、[売買で] 意図されている内容を指し示す、理解可能な言語的表現 (lafz) によって、取引には伴わなければならない (al-Ghazālī, 2019, 84)¹²⁾。

つまりここでは、上で定義された責任能力のある当事者のうち売り手が、何らかの形で、「私は〇〇の商品をいくらで売ります」と述べ (=提案)、買い手が「私はその提案を受け入れます」と述べる (=受け入れ) ことが必要であり、これは言語的表現によってなされる必要があるということである。そうであれば、そのような言語的表現を欠いている取引は法的に無効ということになる。とはいえ、実際の運用において、日常の細々とした取引において毎回「私はこれをいくらで売ります」「私はその提案を受け入れます」と口に出すのは煩雑である。そのため、シャーフィイー (al-Shāfi'ī, 820没) は言語的表現のない取引は無効としている一方で、アブー・ハニーファ Abū Ḥanfaḥ (767没) は価値の小さな商品にかんしては、言語的表現を省略することが可能であると述べている (al-Ghazālī 2019, 85; 2013, 30)。また価値の小さな商品と言っても、実際にはもっと価値のある商品にかんしても、言語的表現を省略した取引は実際に行われている。ガザーリーはそれに

12) 英訳についてはal-Ghazālī (2013, 29) 参照。

対して、価値のあるもの（＝言語的表現を必要とするもの）とそれほど価値のないもの（＝言語的表現を省略してもよいもの）を区別する基準が曖昧であることと、実際に所有権の移行を生じさせるのは手渡しという行為それ自体であり、言葉は単にそれを明示しているにすぎないという疑問を提示する。しかし宗教を遵守する人々は、あくまでも取引のさいに言語的表現を使用すべきであり、言語的表現を省略した取引によって入手したような商品を買うことはできるだけ避けるべきであるとも述べており、原則的に言語的表現は取引を成立させるために欠かすことのできない要素であるという態度を崩していない。

以上の記述において興味深いのは、ガザーリーが言語的表現を重視している一方で、それを発生させることができない者、つまりろう者のことを想定していないということである。これは、取引の当事者から除外されるべき者として視覚障害者に明示的に言及しているという事実と対照的である。当該箇所での記述を敷衍すれば、取引において言語的表現は必要であり、それを発声できないろう者は単独で取引を成立させることができず、発話が可能な代理人を立てるのであればそれによって取引を遂行することが可能であるということになるだろう。しかし、視覚障害者については明示的に言及している一方で、聴覚障害者については、発話能力が重要な要件とされる箇所においても言及していないという事実は、イスラームにおいて障害を論ずる際に、どの障害に焦点を当てるかという問題に極めて多くの示唆を与えるだろう。Ghalyが指摘するように、礼拝を呼びかける人物（mu'adhhdhin）の資格にかんして視覚能力の有無は極めて重要な争点となり、大いに議論された。つまり、視覚障害者は時刻を正確に知ることができないため、礼拝の時刻を知らせる役割として不適格なのではないかという議論である。しかしながら、礼拝の呼びかけを行うための発声能力が必要とされる、つまりろう者は不適格であるということについては、職業を遂行する能力という条件から類推され得るだけであったようだ（Ghaly 2010, 106）。

2-3. ガザーリーにおける女性と結婚

『宗教諸学の蘇り』第12巻「結婚の作法」Kitāb Ādāb Nikāḥは結婚にかんする問題に充てられている。Ghalyが指摘するように、多くの法学者たちは婚姻の問題において障害の問題を明示的に取り扱っていない（Ghaly 2010, 139）。ガザー

リーも同じく、結婚の問題において明示的に障害を取り扱うことはない。むしろここにおいて大きな要素として浮かびがってくるのは男女間の関係性の非対称性である。このセクションにおいては、障害者と同じく社会的な弱者とされる女性が結婚という出来事においてどのような立場に置かれているのかを概観することにしてしよう。

ガザリーによれば、結婚を成立させるために必要不可欠な要素は4つある。

(1) 結婚の後見人 (walī) の合意, (2) 女性の同意, (3) 2人の証人, (4) 提案と受け入れ (ijāb wa-qabūl) (al-Ghazālī 2019, 44-45; 2007, 45)。ただし女性の同意が必要になるのは、その女性が成人の非処女であるか、成人の処女であるが後見人が父または父方の祖父以外である場合のみであり、後見人は男性に限られる。また (4) の要素からわかるように、結婚もあくまでも契約として提案と受け入れが必要とされる。そしてこの提案と受け入れの言語的表現は、完全な法的責任能力をもつ2人の人物によってなされる必要があり、そのどちらも女性であってはならない。これは夫と、妻の後見人によってなされてもよいとされており、つまり結婚というものが一部の例外を除き、基本的には夫と、妻の後見人という男性同士のあいだで交わされる契約であると考えられていることがわかる。

その後ガザリーは、結婚が合法的であるためにクリアしなければならない19の障壁を挙げる。それは以下の通りである。

- (1) 女性がすでに別の者と結婚している。
- (2) 女性が寡婦、絶縁、不確実な性交によって結婚を避けるべき期間である。
- (3) 女性が背教者である。
- (4) 女性がゾロアスター教徒である。
- (5) 女性が偶像崇拜者または無神論者である。
- (6) 女性が啓典の民であり、その誤りが示された後にもその宗教を奉じている。
- (7) 女性が奴隷で男性が自由人であり、男性が自由人女性を養うことが可能である。
- (8) 女性が男性によって奴隷として所有されている。
- (9) 女性が男性の近親者である。
- (10) 女性が男性と同じ乳によって育てられた。

- (11) 女性がすでに男性と何らかの婚姻を通じて関係している。
- (12) 男性がすでに4人の妻を持っている。
- (13) 女性の姉妹または姪がすでに男性と結婚している。
- (14) 男性がすでに女性を三度絶縁している。
- (15) 男性が女性に呪詛の誓い (li‘ān) を立てている。
- (16) 当事者がメッカ巡礼のため聖別の状態にある。
- (17) 女性が非処女の未成年である。
- (18) 女性が孤児である。
- (19) 女性が預言者の妻であった。

以上の要素の大半が妻となる女性にかんする条件であるが、そこに女性が障害をもつかどうかにかかわる要素は存在しない。これらの障壁がすべてクリアされ、結婚が合法的であるとみなされたのち、その結婚生活が幸福であるため、女性にかんして探し求められるべき要素が8つ挙げられる。それは以下の通りである。

- (1) 宗教
- (2) よい性格
- (3) 美
- (4) 穏当な寡婦産
- (5) 多産
- (6) 処女性
- (7) よい血統
- (8) 近親でないこと

以上のリストのなかで直接的に障害にかかわる要素は(5)多産である。妻となる女性が子どもを産むことが可能かどうかについて、ガザーリーは以下のように述べている。

もし彼女が不妊 (al-‘uqr) であることが知られるならば、彼女と結婚することを避けよ。預言者(彼の上に平安があらんことを)は言われた:「あなたが

たは多産で愛すべき妻を持つべきである（‘alaykum bi-l-walūdi al-wadūdi）」¹³⁾。
もし彼女が夫を持ったことがなく、彼女の状態が知られていないならば、彼女の健康と若さを重視せよ。これら2つの性質がよければ、彼女は大抵、多産である（al-Ghazālī, 2019, 51）¹⁴⁾。

もし女性が不妊であることが知られたならば、その女性との結婚を避けるべきであるとは言われているが、これはあくまでも幸福な結婚を送るために重視すべき特性であり、結婚の継続に必要な不可欠な要素とみなされているわけではない。つまり、以上の記述を見る限りにおいて、ガザーリーは結婚において女性に求められる要素として障害の有無を重視していないということがわかる。女性に対して、このように細かな条件が挙げられている一方で、男性側に望ましいとされる要素の記述は簡潔であり、心身が健全であり、女性を十分に養うことが可能で、その女性に釣り合う血統であるということが重視される。ただし、ここでの記述も、そのような男に自分の大切な者（つまり娘など）を嫁がせるべきではないというものであり、女性が結婚の当事者として男性側を選ぶという視点は欠如している。また結婚生活における義務と権利についても、あくまでも夫の側から見た義務と権利であり、妻はいかなることであっても（罪にかかわらない限り）夫の命令に絶対的に服従するということが求められる。

ガザーリー自身が、預言者ムハンマドの言葉として「結婚はある種の奴隷制である」(al-nikāḥ riqqun) を引用しているように (al-Ghazālī 2019, 52; 2007, 57), ここには男女のあいだで著しい非対称性がある。具体的な非対称性の事例として、彼は離婚の権利を挙げる。結婚において、男性は女性を離縁する権利を有するが、女性側から男性に離婚を突き付けることはできない。そのため、娘を嫁がせる者は、相手の男性がどのような性格の者であるかをよくよく吟味する必要がある。

13) ムハンマドによる言行録「ハディース」からの一節。アブー・ダーウード (Abū Dāwūd, 889没) とナサーイー (al-Nasā'ī, 915没) が伝えている。マアキル・イブン・ヤサール (Ma'qil ibn Yasar, 678没) のハディース「愛すべき多産な妻と結婚せよ」(tazawwajū al-wadūda al-walūda) より。このハディースの信憑性を決定する伝承経路 (イスナード) は「真正」とされている (al-Ghazālī 2019, 51)。

14) 英訳についてはal-Ghazālī (2007, 55) 参照。

しかし、男性を吟味する主体も、女性の後見人である男性であり、結婚において女性の主体的な判断が不在であることも明らかになる。

以上のことから、ガザーリーが結婚において女性を明らかに低い立場に置いており、当事者というよりも一種の財産のようなものとみなしていたことは明らかである。一方で、結婚における障害という観点から以上の記述を検討するならば、実のところガザーリーが結婚を合法化する条件として挙げる19の要素のなかに、障害の有無が決定的な要素となるものは存在しない。上述のように、妻となる者にとって好ましい条件のなかに「子どもを産む」ことが挙げられており、もし彼女が不妊であることを事前に知っていたなら結婚すべきではないとされる。また、外見的な美も好ましい条件として挙げられているが、宗教性や性格、他にも血統や持参金などが重要な要素とされており、それらが突出して重要な要素とみなされているわけではない。

■ おわりに

本章ではイスラームを代表する4つの思想、法学、神学、スーフィズム、哲学において障害がどのように取り扱われているかを概観した。それぞれの思想において障害の取り扱いも異なり、法学は権利と義務、神学は神の正義、スーフィズムは神への愛、哲学は医学的人間観に基づいているということが明らかになった。また後半では、中世の神学者ガザーリーが、その主著『宗教諸学の蘇り』において、障害と女性を具体的にどのように記述しているか検討した。そこにおいて障害は、商取引の成立を阻害させる条件として取り上げられているが、盲目がとりわけ焦点を当てられており、口頭での発話が重要となる場面において、聴覚障害が取り上げられていないという違いがある。このことから、ガザーリーによる障害の取り扱いには濃淡があることがわかるだろう。また結婚を成立させる条件において障害が明示的に登場することはないが、むしろ結婚という契約において女性が極めて弱い立場に置かれているということが明らかにされた。

〔参考文献〕

〈日本語文献〉

- 小村優太 2016. 「イブン・シーナーにおける生理学と認識障害」『共生のための障害の哲学Ⅱ UTCP-Uehiro Booklet 12』71-83, UTCP.
- 中田 考 2021. 『イスラーム法とは何か? 増補新版』作品社.

〈外国語文献〉

- Blankinship, Khalid 2008. “The early creed.” In *Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, ed. Tim Winter, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 33-54.
- Frank, Richard 1985. “Can God do what is wrong?” In *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, ed. T. Rudavsky, Boston, MA: D. Reidel Publishing Company, 69-79.
- Ghaly, Mohammed 2010. *Islam and Disability: Perspectives in Theology and Jurisprudence*. London and New York: Routledge.
- al-Ghazālī 1998; 2007. *The Proper Conduct of Marriage in Islām*, trans. Muhtar Holland, Hollywood, Florida: Al-Baz Publishing.
- 2013. *The Book of the Proprieties of Earning and Living*, trans. Adi Setia, Kuala Lumpur: IBFIM.
- 2019. *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn* (5 vols.), 9th edition, vol. 2, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Griffel, Frank 2010. *Al-Ghazālī’s Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press.
- Hurvitz, Nimrod 2016. “al-Ma’mūm (r. 198/813-218/833) and the Miḥna.” In *Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke, Oxford: Oxford University Press, 649-659.
- Karamustafa, Ahmet T. 2007. *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- el-Omari, Racha 2016. “The Mu’tazilite Movement (I): The Origins of the Mu’tazila.” *Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke, Oxford: Oxford University Press, 130-141.
- Salaymeh, Lena 2016. *The Beginnings of Islamic Law: Late Antique Islamic Legal Traditions*. Cambridge: Cambridge University Press.

©IDE-JETRO 2023

本書は「クリエイティブ・コモンズ・ライセンス表示4.0国際」の下で提供されています。
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.ja>

