

イスラム宗教史を読む

中村 廣治郎

How to Read the History of the Religion of Islam?

NAKAMURA, Kojiro

Obirin University, *Obirin Review of International Studies*, No. 18, 2006

桜美林大学『国際学レビュー』第18号 (2006年)

Summary

A great number of studies have been done so far on the history of Islam in the various fields of discipline. Among others, Oriental History has done a major contribution to the study, while very few by Comparative Religion, or the History of Religions.

This article is an attempt to read the history of Islam in terms of the History of Religions, by which I mean to study religions by applying the general theories of religions. The theories I make use of in this article are “Holy Community” by J. Kitagawa, typology of religions “Prophetic” and “Mystic” by F. Heiler and “Fundamentalism.”

* * *

1. はじめに

本稿の表題¹⁾は、通常であれば「イスラム史を読む」あるいは「イスラム教史を読む」となるところであるが、そうしなかったのにはもちろんわけがある。「イスラム史」といえば、やはり東洋史の専門家が読むイスラムの歴史、まずムハンマドの生涯とその歴史的背景が語られ、預言者として彼が受けた啓示（コーラン）の内容が述べられ、次に大征服によって正統カリフ時代からウマイヤ朝、アッバース朝へと発展していく流れが語られ、そのようにして成立したイスラム国家やその税制・法制度が議論される。確かに、「イスラムは単なる宗教ではない」といわれるように、政治も経済も社会も法もそこには含まれるので、それがイスラム史であるといわれれば、そのようなものかと思われるし、事実、そのように考えられてきた。

他方、「イスラム教史」といえば、それはイスラム教の歴史であるから、宗教としてのイスラム理解ということで、イスラムの教義や思想、儀礼、スーフイズム（イスラム神秘主義）などに重点が置かれる傾向がある。このようなイスラムの捉え方の背後には、私的領域に限定された、教義中心の「宗教」観があるが、そのような見方は西洋近代の産物として最近批判されてきている。他方では、「イスラムは単なる宗教ではない」といわれながら、その「単なる宗教」の面と「単なる宗教ではない」面とを統一的有機的連関の中で理解する試みはあまりなされてはこなかった²⁾。

宗教学を専門とする筆者はこれが不満で、政治、経済、社会などをも視野に入れた、宗教としてのイスラムの歴史理解ができないものかと微力を尽してきた。筆者の考えでは、その1つの方法は、宗教学の一般理論の枠組みによってイスラムの歴史を見るということになるが、問題はどのような理論によって見るかである³⁾。

2. 「聖なる共同体」概念を通して

そこでまず参考にした理論は、J. キタガワがその著書『東洋の宗教』⁴⁾の中で示した「聖なる共同体」(Holy Community)である。宗教学は宗教の客観的実証的研究であろうとして、そのような観点から宗教者の主観と一線を画する形で、これまで研究を進めてきた。特に、わが国においてはそのような傾向が強かった。しかし、宗教者の主観的判断を排除して宗教を客観的に観察し研究するとはいえ、その宗教者の思想や行動を理解しようとするのに、

宗教的主体の側の主観をすべて排除する形で果たして可能であろうか。仮に主観を考慮に入れるとして、問題はそれをどのように理論に組み入れるかである。下手をすると、それは護教史に終わってしまう。そのように考えているときに会ったのが、このキタガワの「聖なる共同体」の概念であった。

一般に、どのような宗教にも信仰を共にする信徒の集団（共同体）がある。キタガワによれば、それには2つの側面がある。「目に見える」(visible)側面と「目に見えない」(invisible)側面である。まず、後者についていえば、それは人間存在の本来的あり方や理想を示すものであり、成員はすべて信仰の決断によってこの理想を神が与えた——あるいは覚者が悟った——宇宙の神聖なる根本真理として受け入れ、それとの関わりの中で生活し、それを共同体の中で実現しようとする。この限りにおいて、この共同体は〈聖なるもの〉と密接な関係の中で固有の意味をもつ聖なる共同体となる。これが他の俗なる人間集団と異なる点である。

他方、「聖なる共同体」は聖なる価値を体現するものではあっても、「目に見える」存在、現実の歴史的形態として見た場合、決して理想通りのものではない。現実の有限で不完全な人間が構成する集団として、それは人間的、歴史的制約を免れることはできない。その意味では、それは他の世俗的人間集団と共通する不完全な共同体なのである。

以上のことからいえることは、一方では、宗教集団の現実の姿はいかに不完全で墮落しているからといって、その存在意義を否定することはできないということ。また、宗教集団の現実面だけを見ていては、その正しい理解は得られないということである。従来宗教（社会）学においては、主としてこの現実面に関心が向けられ、「合致集団」(identical group)・「特殊宗教集団」(specifically religious group) (J. ワッハ)、「セクト」(sect)・「チャーチ」(church) (E. トレルチ)、「デノミネーション」(denomination) (井門富二夫)といった類型論⁵⁾が提起されてきた。しかし、これだけで議論が終わるならば、宗教集団の宗教集団としての適切な理解にはつながらないということである。他方、この現実の側面を無視して、主観的側面のみを見ていたのでは、それは理想論・護教論に終わる。

「聖なる共同体」のもつこの2つの側面、つまりそのあるべき姿とそれが現実にある姿は完全に一致することはない。それは静的固定的な意味においてそうなのではない。常に変化する具体的歴史の中にあり、またその中にしか存在しえない「聖なる共同体」は、絶えず様々な人間的歴史的諸要因によってそのあるべき姿から遠ざかり俗化する作用を受ける。それに対して成員の

信仰は、常に現実にある姿をあるべき姿へと引き上げ聖化するように作用する。このように「聖なる共同体」は常に相反する2つのベクトルの相克と緊張の中にあり、その均衡状態が実は「目に見える」現実の姿であるともいえる。したがって、宗教集団を宗教集団として正しく理解するには、その現実のあるがままの姿のみを捉えて、それが目指しているあるべき姿、つまり「目に見えない」側面を見落とししたり、逆にその理想・理念のみを捉えて現実の姿を無視するようなことがあってはならないのである。

この「目に見えない」側面が、正に主観の側面である。問題は、この主観の面も決して一義的に固定したものではなく、個人・集団・地域・歴史の違いに応じて変化し多様化することであり、この多様性を宗教者の行為理解に生かすことが重要となる⁶⁾。

キタガワのこのような「聖なる共同体」概念は、キリスト教の「教会」をモデルにしたものであることは明白である。しかし、彼はこの「教会」概念を基礎にしつつも、それを他の宗教にも適用可能なように練り直し、一般化したのである。こうして彼は、「聖なる共同体」として、中国の家族、ヒンドゥー教のカースト、仏教の僧伽、イスラムのウンマを挙げ、それぞれについて論述するのである。

筆者自身は、中国宗教の「聖なる共同体」を家族に、ヒンドゥー教のそれをカーストに求めることが適切であるか否かについて若干疑問をもつが、イスラムのウンマについてはきわめて有益であると考ええる。例えばこれまで、イスラムには「教会」はない、といういい方で、宗教集団としてイスラムを理解する試みはほとんどなされなかった。たとえイスラムにはこれまで基本的には、キリスト教の教会や仏教の僧伽のように、一般社会と区別された独自の組織や制度がなかったとしても、この「聖なる共同体」概念の適用によってそれが可能となったのである（ウンマは、「目に見える」側面の類型論でいえば、少なくとも近代以前においては、前述の「合致集団」となる）。

さて、そこで、イスラムの「聖なる共同体」であるウンマ⁷⁾の「目に見えない」側面とは何であろうか。コーランによれば、人類の歴史はアダムとイヴに始まる。もともと人類は1つの共同体（ウンマ）であったが、その数が増えるにつれて、互いに相争うようになり、共同体は分裂した。神は、人類に対する慈愛により各ウンマから預言者を選び出し、人々に正しい信仰のあり方（一神教）、生活の様式を啓示として伝えさせた。しかし、あるウンマは預言者の啓示をいったんは受け入れたが、やがてそれに背いてしまった。あるウンマは預言者の啓示を拒否し、預言者を迫害したり、殺害したりさえし

た。こうして彼らは神罰を受けて滅びていった。人類の歴史はこのようなことの繰り返しであったが、イスラエルの民には神の特別な恩恵によって多くの預言者が遣わされた。モーセ、ダヴィデ、ソロモンなどなど。預言者モーセに従う人々（ユダヤ教徒）、および預言者イエスに従う人々（キリスト教徒）の中に初めて一神教の教えが確立した。しかし、彼らはモーセ、イエスの啓示を正しく伝えなかった。ユダヤ教徒は自分たちを神の「選民」とし、一神教の教えを広く人類への普遍的メッセージとして伝えることをしなかったし、キリスト教徒は預言者イエスを神格化してしまった。このような誤りを正し、アブラハムの「純粋な一神教」の教えと、正しい生活規範を伝えるために遣わされた最後の預言者がムハンマドなのである。

このムハンマドがメッカでの迫害を逃れ、622年にメディナに形成したのが「ムハンマドのウンマ」、つまりイスラムのウンマである。こうして、いまや神の意志をコーランという聖典の形で正しく伝え、その教えを正しく実践し、地上に神の共同体を築こうとする人々（ムスリム＝イスラム教徒）の集団が現れたのである。その規範が後にコーランを基にして体系化されるシャリーア（イスラム法）である。こうして人間の側で神の命（法）に従ってウンマの正義をより一層高め、ウンマを地上に拡大・発展させるように努める限り、神は彼らの地上での繁栄と来世における救いを与えるというのである。

他方、ムハンマドの在世中の様々な宗教的法的政治的努力とその後の大征服によるウンマの拡大・発展については、当然ながら様々な政治的、社会的、文化的、経済的な要因が考えられるし、そのことについては歴史家が大いに研究してきたことである。これがウンマの「目に見える」側面である。しかし、このようなイスラムの歴史を宗教史として見る場合、そのような運動の参加者の主観の面を見落としてはならない。前に述べた、ウンマのもつ「目に見えない」側面である。

問題は、ウンマがもつこの2つの側面を具体的にどのように関連づけるかである。それは、さし当たって考察の対象としている人々や集団が、自分たちの置かれた現実を信仰によってどのように捉え受け取ったか分析することである。つまり、客観的現実を直接的に思想に関連づけるのではなく、行為者の主観を通して現実を見るということである。

このような意味で最も興味あるのが最初期の分派、ハワーリジュ派である⁸⁾。それは、このグループが最初期の反体制的で過激な政治運動であり、体制派（後のスンニー派）からは危険な暴力集団として蛇蝎のごとく嫌われ非難されたが、ウンマの性格（宗教性）を極端な形で示していたからである。

三代目正統カリフ、ウスマーンは656年にメディナで反乱兵士たちによって暗殺された。ハワーリジュ派（となる人々）は彼の暗殺を正当なものと考えていたが、それは、ウスマーンが「聖なる共同体」の指導者にあるまじき数々の重大な罪を犯していたと考えたからである。ウンマの指導者が過ちを犯し、それを放置すれば、人間の側で神との契約を破棄し、ウンマを破滅に導くことになるからであった。そこでウスマーンの一族であるウマイヤ家のムアーウィヤが、ウスマーン暗殺後に四代目カリフにハーシム家のアリーが選出されると、その正当性を認めず、ウスマーン暗殺の復讐戦をアリーに挑んだとき、ハワーリジュ派はそれを不当とし、アリーの側に立って戦っていた(シッフイーンの戦い)。しかし、戦い半ばでアリーがムアーウィヤ側との調停に応じたとき、彼らはそれを悪との取引であり、重大な罪であるとして戦列を離れ、以後アリーとムアーウィヤを「不信仰者」(kāfir)として彼らに戦いを挑んだ。

ハワーリジュ派の考えによれば、重大な罪を犯すことにより信仰は失われるのである。つまり、信仰がないから罪を犯すのである。信仰者が信仰を失ったのであるから、そのような人は背教者になったとして、殺害されなければならないと考えたのである。のみならず、この派の中の最も過激なグループは、そのような不正を正すために行動を起こさない一般の人々をも同罪とみなしたのである。そこで彼らはだれかれの区別なく質問し、自分たちに同調して行動を共にしない者を同罪として殺害したのである。これはきわめて危険なグループであり、政府から徹底的に弾圧された。

しかし、彼らの考えがウンマの思想に由来するものであれば、武力による弾圧だけでは問題の根本的解決にはならない。当然ながら、思想面での対決が必要になってくる。もともと彼らは「信仰」(īmān)＝「行為」(‘amal)と考えていた。したがって、「行為」が誤りであれば、それは「信仰」を欠くため、としたのである。つまり、「信仰」とは正義の完全な実践を意味したのである。これは、人間の不完全性、ウンマの「可視性」を無視するもので、達人にしかできない英雄主義的倫理である。現実を無視した、このような過激な倫理を自他に求めることは、無理と極度の緊張を強いることであり、結局彼らは玉砕して「信仰」に殉じるほかなかったのである。

しかし、ハワーリジュ派はそのような過激な行動の中で「信仰」とは何か、という重大な問題を提起したのである。多数派(体制派＝スンニー派)はハワーリジュ派と異なり、より現実的に「信仰」と「行為」を切り離し、人間は「信仰」によって救われるのであるとし、「行為」は「信仰」があればそこ

から自ずと出てくるものとしたのである。仮に、罪（不正）を犯したとしても、神に赦しを求めて悔い改め、罪の償いをすれば、神は慈悲深いお方であるから必ず赦してくださる、とするのである（とはいえ、同じ罪を繰り返し犯す者は、その行為を罪とする「信仰」がないものとして、「不信仰者」とみなされる）。このようにして、ハワーリジュ派の考えは重大な誤りであるとして非難されたのである。

以上がハワーリジュ派の行動をその内側から見たものであるが、彼らをそのような現状認識と過激な行動に向かわせた歴史的背景は何であったのだろうか。これまでに次のような事情が指摘されている。メディナでの預言者を中心とする小さな教団（共同体）では、お互い皆顔見知りで、親密で人格的な関係にあり、預言者にも気安く会うことができた。しかし、預言者の死後、大征服によって共同体は急速にアラビア半島の外へと拡大し、巨大な国家となってその仕組みが大きく変わった。もはや共同体のリーダーにも会えなくなり、遊牧民出身のハワーリジュ派にとって、今や自分たちの感知しないところで自分たちの運命が決められていくように感じられ、そのような状況が彼らを不安に陥れたとするのである⁹⁾。

いずれにしても、その後、シャリーア（イスラム法）の体系化が進み、イスラム諸学が専門分化するに伴い、イスラム自体が国家の体制の中に完全に繰り込まれるようになると、「聖なる共同体」としてのウンマの内実が限りなく薄まってくる。それは、神と人間の間の道徳法、人格的関係を表わすシャリーアが、いまや国家が強制する国法になるということでもある。やがてこのような状況を宗教的危機と見る人たちが出てくるのである。

3. 「預言者型」・「神秘家型」類型論を通して

ドイツの宗教学者F. ハイラーはその大著『祈禱論』¹⁰⁾の中で、祈りの型を「預言者型」と「神秘家型」に分けている¹¹⁾。宗教一般についても、同様の類型分けは多くの学者によって試みられている。例えば、M. ウェーバーの「神の道具」(Werkzeug)と「神の器」(Gefäß)、P. テイリッヒの「倫理的」(ethical)と「神秘的」(mystical)、N. スマートの「ヌーメン的」(numinous)と「神秘的」(mystical)などである¹²⁾。

預言者型の宗教とは、預言者が神の手足・道具となって神の啓示を生活に生かし、地上に理想的な共同体を作る、そこに救済の道があるとする信仰形態である。これに対して、神秘家型の宗教とは、己の心・内面を浄化し、そ

ここに神や真理を見出し、それと一体化しようとする神秘家を理想とする宗教である。

いうまでもなく、このような類型分けは、あくまでもウェーバー的な「理念型」(Idealtypus)としてであって、現実の諸宗教がこれら2つの型のいずれかに完全に分類できるというのではなく、いずれの型が優勢であるか、という観点からの分類であるということである。これからすれば、明らかにイスラムは預言者型の宗教であるといえよう。ところが、この預言者型の宗教の中に神秘家型の信仰形態が生まれてきたのである。スーフィズム(イスラム神秘主義)である。それは一体何故なのか。これが一時学界を賑わせたスーフィズムの起源論である。

多くの研究者はスーフィズムをイスラムの中の異質なものとして、その起源を外に求め、ある者はキリスト教の禁欲主義や愛の思想、ある者は新プラトン主義やグノーシス思想、ある者はヒンドゥー教の一元論、仏教のニルバーナ(涅槃)などの影響を論じた。また、ある者は預言者ムハンマドの「神秘的」体験にそれを求めた¹³⁾。宗教学としては、この問題をどのように考えるべきなのであろうか。

筆者は、スーフィズムの発生という重大な宗教史的出来事を、単に外からの影響ということだけで説明できるものではないと考える。イスラムの地理的拡大を考えるならば、影響があったことは否定できないであろう。しかし、そのような形でこの問題を解決しようとするのは、あまりにも人間不在の宗教史解釈となろう。仮に影響があったにしても、それが多くのムスリムに受け入れられ、1つの流れとなっていくには、ウンマの内部にそれを受け入れさせる相当な事情があったであろうことが考えられる。現に、スーフィー(神秘家)たちは自分たちの信仰のあり方をそのようには見ていない。彼らは自分たちの生き方は預言者ムハンマドに根拠をもつものと考えている。つまり、スーフィーによれば、スーフィズム(アラビア語では、タサウフ *taṣawwuf* と呼ばれる)はもともとイスラムと共に存在していたのである。彼らにとっては、預言者自身がスーフィーなのだから。これが信仰者の立場である。

これに対して歴史家は、スーフィズムは西暦8世紀から9世紀にかけて発生したものとして(もちろん、スーフィズムの定義によってその時期は変わる)、スーフィーの主張を主観的な見方として退ける。宗教者の主観的側面をも重視する宗教学としては、どのようなアプローチをすればよいのであろうか。かつて諸井慶徳はその著『宗教神秘主義発生の研究』(天理大学出版部、

1963年)の中で、預言者ムハンマドの「神秘的」体験をめぐるハッラージュ(922年没)の主体的思索の中に、スーフィズムの発生を求めた。筆者は、このアプローチは基本的には正しいし、主観的立場とも、また歴史学的アプローチとも異なる、宗教学独自の方法として高く評価したい。

しかし、問題は次の点である。ハッラージュが最初のスーフィーであるか否かについては、「宗教神秘主義」の概念規定の問題としてしばらく措くとして、なぜハッラージュの時までスーフィズムは発生しなかったのか、ということである。諸井によれば、ムハンマドの「神秘的」体験はその後そのままの方向で発展され深められることはなく、むしろそれはムハンマドの奇蹟という形で超自然化されたからである。そのような中で、ムハンマドの「神秘的」体験の中に「スーフィズム」を発見したのがハッラージュであり、そこに彼の功績があるということになる。では、何故そのような信仰理解が広く受け入れられ、スーフィズムという1つの流れになっていったのであろうか。この問いに答えるには、単に主観の側面のみを見るだけではなく、時代的歴史的背景を考慮しなければならないのである。それも客観的時代背景だけではなく、それも重要であるが、「スーフィー」と呼ばれるようになる人たちがそれを主観的にどう捉えたか、これも等しく重要なのである。

スーフィー以前においてイスラムを代表する者はウラマー(聖法学者)と呼ばれる人たちであるが、スーフィーは、彼らの外的形式的行為は正しいが、その動機・内面は不純であるとして、その偽善性を厳しく批判する。そして動機の純粹さはついには自我意識、自己と神、自己と他者という二元論をなくすまでにならなくてはならない、とするのである。そこまで主張するのはスーフィー的誇張であり、きわめて新しい考えであり、筆者はそこにスーフィズムの「発生」を見る。このような視点から見て、ウラマーはすべて偽善的存在となるのである。

このことをよく示すものが、ハッラージュの師でもあった初期の代表的スーフィー、ジュナイド(910年没)のタウヒード論である。「タウヒード」(tawhīd)とは、元来、神は唯一であると告白すること(神の唯一性)、およびそれを証明するための神学的営みを意味していた。ところが、スーフィーはこの概念を発展させ、自我の消滅(ファナー)という神秘体験の中で神と「一体化する」(神の中に己を消滅させる)こととしたのである¹⁴⁾。

ジュナイドはタウヒードを4つに分類する。第1が、民衆のタウヒード。民衆は神が唯一であることを認め、それを儀礼的に告白する。しかし、その行為は形式的にも内面的にも完全には程遠い。第2が、ウラマーのタウヒー

ドである。彼らの行為は形式的にはほぼ完全であるが、その内面はまだ神以外のものに対する恐怖や欲望に支配されている。第3は、「特殊な人たち」のタウヒード。そこでは、行為の形式・内面ともに完全ではあるが、まだ自我の意識が見られる。これが消え去り、自我の意識が神の意識の中に完全に解消している境地が、第4の「特殊の中の特殊な人たち」のタウヒードである¹⁵⁾。

これら4つのタウヒードのうち第4のそれは、明らかにスーフイーのいう「ファナー」の状態を指している。この「ファナー」という非日常的状态は永くは続かず、やがてその効果を残しながら再生した形で日常的状态に戻る。これが第3のタウヒードであるともいえよう。要するに、第3、第4のタウヒードはスーフイーのそれなのである。これに対して、第2のタウヒードはウラマーのそれであり、彼らの行為は形式的にはほぼ完全であるにしても、その内面や動機は不完全で偽善的であるとされている。

このタウヒード論は単なるタウヒードの分類ではなく、その評価であると考えれば、ウラマーがスーフイーの下位に位置づけられ、その内面性が批判されているということである。後のスーフイー理論家、ガザーリー（1111年没）もこのジュナイドの分類に倣って、タウヒードを4つに分類しているが、彼の場合、第1が口先だけのタウヒードであり、第2が民衆とウラマーのタウヒードとなっている。ここではウラマーは民衆と同列に置かれているのである¹⁶⁾。

仮に、スーフイーの主張するように、ウラマーがすべてそのようであったとすれば、スーフイーの存在以前には正しい信仰をもったムスリムはいなかったということになる。しかし、現実にはそのようなことはありえない。スーフイーではない（スーフイー以前の）ウラマーの中に正しい信仰をもった人も多くいたはずである。ただ、スーフイー自身はそのような人々を「スーフイー」とみなし、その血脈を預言者までたどっているが、われわれは客観的にはそのようには見ない点でスーフイーとは異なる。なぜなら、スーフイーたちが、神の中への自我の「消滅」(fanā')を求めて特殊な修行を始めたことは新しい現象であり、これをわれわれはスーフイズムの「起源」と見るからである。もっとも、スーフイーの立場からすれば、それらはまったく二次的なものにすぎないが。

参考までに、11世紀のスーフイー、フジュウィーリーは、「今日、スーフイズムは実体のない名称であるが、以前は名称がなくても実体はあった」との10世紀のフシャンジーの言葉を引用し、こう付け加える、「(預言者の)教友やその次世代の人々の時代には、この名称は存在しなかったが、その実体は

誰にもあった。今では、名前は存在するが、実体はない」¹⁷⁾と。マーティン・リングスはこれを引用し、フジュウィーリーが「実体はない」というのは誇張であるが、その真意は、彼の時代にも少数ながら真実のスーフィーは存在するということであるとし、それがすべてのスーフィーの見解であると言っている¹⁸⁾。

いずれにしても、スーフィズムが発生した頃には、そのような人は少なくなっていたことは事実であろう。だとすれば、ウラマーに代表される人々の信仰を変質させた要因がなければならない。それは何か。われわれはそれを、ウンマの中の社会的政治的变化に求めるのである。単純化してもっと具体的にいえば、アッバース朝の成立（750年）によって、ウラマーがそれまで道徳法として体系化に努めてきたシャリーアが国法となり、彼らはその護持者として体制の中に組み込まれていった、という時代的背景があったのである。スーフィーたちはそこに信仰の空洞化という宗教的な危機を見出したのである。本来、道徳的規範であった神の命令がイスラム法として、法的形式にのみこだわり、内面が疎かにされるようになったのである。このように見ることによって、スーフィズムの歴史的発生の背景が理解できるし、外的影響の問題もそのような背景の中で考えることができるのではなかろうか（例えば、一元論的哲学の影響下で育ったヒンドゥー教徒がイスラムに改宗した場合、一神教の基本的教義は受け入れたにしても、彼がコーランを解釈する場合、無意識のうちに一元論的思想をそこに読み込むことはありうることである）。

先ほど、スーフィーの登場以前にも正しい信仰の徒（「真の帰依者」）は存在した、と述べた。ということは、スーフィーの登場以前にも以後にも、当然ながら全時代を通じてイスラム共同体の中に正しい信仰の徒は客観的に存在したということである。ウラマーの信仰もスーフィーの信仰も、いずれも本来真実なものである。ところが、スーフィーはスーフィーこそが「真の帰依者」であるといい、ウラマーは自分たちが最初から正しく、スーフィーこそが異端の徒であると主張する。これをどのように見るべきか。もちろん、われわれは宗教学の立場を取る者として、神学論議には与しない。とすれば、方法は1つ。双方を信仰のあり方・タイプの違いと見ることである。そこでわれわれは、ウラマーに代表される信仰のあり方を「預言者型」「共同体型」とすれば、スーフィーに見られる信仰を「神秘家型」「個人型」と呼ぶのである。こうして、元来、預言者型の信仰として生まれたイスラムの中に、ある時点から神秘家型の信仰が生まれ（目立つようになり）、それが徐々に勢いをもってくる、という流れになるのである。

もともと、スーフイズムはエリートの運動として生まれたものであるが、12世紀以降それはスーフイー教団（タリーカ）として組織化され、民衆の間にも広がっていくようになる。つまり、従来では導師と弟子との関係は、弟子が免許皆伝によって独立すると消滅し、この弟子が導師として新たに弟子の指導にあたるということが繰り返されてきた。ところが、この頃から師弟の関係が本部・支部の関係として恒常化され、組織化されるようになる。そして、一方では、本部にある開祖の廟や各地のスーフイーのそれが聖者の廟として民衆の参詣の対象となり、様々な神への願いを聖者にとりなしてもらうようになる（「聖者崇拜」）。他方では、定期的に行われる各教団の集会には、専従のスーフイーのみならず、在家の信徒も参加するようになる。このような変化を生み出した要因は何であろうか。

一つ考えられることは、1258年のモンゴル軍の侵攻によるアッバース朝の崩壊に象徴されるように、ウンマ内の政治的社会的混乱が深まり、シャリーアの実践により地上に理想的な共同体を築くことに示される信仰のあり方が現実性を失い、別の形の信仰のあり方、つまり内面の浄化によってそこに直接神を見出す信仰形態が広く民衆の間にも求められるようになったということである。そのために、専従のスーフイーのための時間のかかる困難な修行方法を改め、民衆にも参加できるように修行の簡易化がなされたのである。例えば、集団で行うズィクル（称名）やサマー（聖唱）がそれであり、前述のガザーリーはその理論的基礎づけに大いに貢献している¹⁹⁾。

4. 「原理主義」概念を通して

1970年代、特にその後半から、それまでの世俗化の傾向に逆行するような、「宗教回帰」「神の復讐」などと呼ばれる現象が世界的に見られるようになってきた。例えば、アメリカでは、80年代のレーガン政権時代を中心に、新宗教右翼と呼ばれる人々が、公立学校での祈りの禁止などの世俗的人間中心主義を批判し、伝統的な家庭を守るために妊娠中絶に反対し、自分たちの保守的な考えを政治に反映させようと活動を強化してきた。イスラエルでも、第三次中東戦争（1967年）で占領したパレスチナの広大な領土（シナイ半島、ガザ地区、ヨルダン川西岸、ゴラーン高原）を「エレッツ・イスラエル」（イスラエルの土地）として神が与えたものとして、それを死守し、そこに積極的な入植活動を展開する戦闘的な「グーシュ・エムニーム」（信仰者の集団）の運動や、それと連動する宗教政党の政権政党化などが見られる。インドにお

いても、アヨーディアのモスク破壊事件(1991年)で頂点に達したヒンドゥー至上主義、シーク教徒の独立国家(カリストン)を求める過激な運動、スリランカにおける仏教至上主義に対抗するヒンドゥー教徒の抵抗などがある。

もちろん、同様の動きはイスラム世界においても見られる。まず、モスクは祈りに参加する者であふれ、ヴェールを着用する女性が増え、私的モスクの建設が急増した。また、アメリカのテレヴァンジェリストにも相当するテレビ説教師が人気を博したりもする。そのような中で特に注目されるのは1979年の一連の事件であろう。まず、2月に起こったイラン・イスラム革命である。同11月には、メッカの聖モスクが反体制派過激集団に約2週間にわたって占拠され、翌12月には、アフガニスタンへのソ連軍の侵攻と、それに対抗するためにイスラム世界の各地からムスリム義勇軍が参加したことである。さらに81年には、エジプトのサダト大統領がイスラム過激派集団によって暗殺される。ソ連軍がアフガニスタンから撤退した89年以後、義勇軍としてそこで戦ったムスリムたちはそれぞれ故国に帰り、そこに新しい活動の場を見出す。

このような諸宗教に見られる現代の一連の動きを「原理主義」(fundamentalism)と捉えて理解しようとする研究者が多くいる。しかし、多くの場合、この語の概念規定が明確でなく、常識的、独断的、思いつきであったりして、その内包はばらばらである。ある者は、それを蔑称であり、不適切であるとして使用を避ける。しかし、その判断の根拠は恣意的である。いずれにしても、前述のような現代における諸宗教の動きを同一の事象として捉えようとするならば、共通の用語が必要になる。この必要を充たすものとして採用されたのが「原理主義」である。これまでのところ、これに代わる用語は見当たらない。

諸宗教の事例の多角的分析によって「原理主義」とは何か、を明らかにしようとしたのが、アメリカ科学アカデミーの主催する「ファンダメンタリズム研究プロジェクト」であり、その研究成果が5巻にも及ぶ浩瀚な著作として刊行されている²⁰⁾。この研究は、結論として「原理主義」を次のように特徴づけている。まず、思想面では、第1に、それは宗教の周縁化に対する反発(reactivity)である。近代化・世俗化のプロセスの結果、真の宗教が世俗主義や合理性、相対主義・宗教的民族的多元主義に侵食されているとの危機意識から生まれたミリタントな抵抗と防衛である。それはまた、国家そのものを支配し、その強力な装置を再聖化・脱世俗化しようとする。さらに原理主義は、近代化・世俗化に反抗するに際して、近代の技術・組織・観念を十

分に利用する。ここから以下の特徴が出てくる。

第2には、それは3つのレベルで選択的である。まず、伝統を守護するだけでなく、その中の特定の側面を選び、再構成する。また、近代に反抗するが、そのある部分を選び利用する。例えば、近代科学技術である。さらに、近代性のある結果やプロセスを選んで批判や攻撃を加える、ということである。

第3に、道徳的二元論。善と悪の二元的対立観。第4に、聖典や過去の伝統の無謬性とそれへの絶対的信頼。トーラー、タルムード、コーラン、シャリーア、聖書などは神的起源をもち、絶対的に正しいとし、これらに対する世俗的批判的解釈に反対する。第5が、終末思想とメシア主義。歴史はやがて終末を迎えようとしており、そこで悪は裁かれ、善が勝利する。

次に、組織上の特徴として、次の4点を加えられる。第6に、自らを選良の集団として捉えていること。「信仰者」「残りし者」「契約の履行者」と様々に呼ばれる「選良」である。時には、「選良」集団のほかにシンパ集団が存在する。第7に、救われる者と破滅に至る者との間に明確な区分が設けられる。第8が権威主義的組織であること。リーダーはカリスマ的であるが、運動への参加は自発的で、正式メンバーは皆平等と考えられる。これが意思決定の過程を弱くする。第9に、行動上の制約。メンバーの時間・空間・活動はすべて集団の共通の財産として管理され規制される²¹⁾。

以上が、「研究プロジェクト」グループが導き出した、思想上・組織上の9つの特徴である。彼らは、これらの特徴が厳密に適用できるのはユダヤ教、キリスト教、イスラムのアブラハム一神教に限定されるとして、具体的に9つの運動と、例外的に「シーク過激派」を挙げている。そして、それに類似する他の宗教の運動を「原理主義的」(fundamentalism-like)としている。これらの特徴のうち本質的なのは第1であり、それに対して、第5のメシア主義は本質的ではないとしている。この第5の点はイスラムの場合、あまり目立たないし、一神教以外の宗教を考える場合、この特徴は除いたほうがよいと考えられる。

このほか、原理主義については、その用語自体を不適切とする議論を初め、様々な議論が存在する²²⁾。中でも最も興味深いのは、N. C. ニールセンの規定である。彼によれば、宗教とは、固有の核とそれに基本的な象徴と神話体系(mythos)である。元型・範型としてのこの基本的な神話・象徴体系への素朴な信仰・コミットメントがまず先行するが、近代の成果はそれを単なる「神話」にしてしまう(「非神話化」)。原理主義はそのような傾向を拒否し、神話

体系を唯一の文字通りの無謬のパラダイムとして回復しようとするものである。こうしてそれは、近代に対する反作用として護教的スタンスを取る。

このニールセンの規定は、明らかに「研究プロジェクト」グループの第1の特徴に相当する。しかし、前者のいう「範型としての神話」という概念は、後者の一神教中心の概念規定をそれ以外の宗教にも拡大して考える場合、「聖典」に代わるものとして重要である。以上、われわれは「研究プロジェクト」グループの挙げる、思想上の4つの特徴をニールセン流に若干修正したが、これをもとに近現代のイスラムの流れを読んでみたい。

これまで、「預言者型」「共同体型」のイスラムについて述べたが、そこに「神秘家型」「個人型」イスラムであるスーフィズムが生まれ、やがてそれが民衆のみならずウラマーにも広く受け入れられるようになる。前者を「古典イスラム」と呼び、後者を「中世イスラム」と呼ぶこともできよう。「古典イスラム」というのは、その後のイスラムの「古典」(classic)となる教義・儀礼(六信五行)、行為規範(シャリーア)や制度が最初に成立したからである。時期的には、7世紀から12世紀にあたる。したがって、次に「古典イスラム」を批判して出てきた「中世イスラム」、すなわちスーフィズム全盛の時代(12～19世紀)になっても、基本的な教義やシャリーアが変わったり、なくなったりしたわけではない。ただ、シャリーアの意味づけが変わったのである。すなわち、「古典イスラム」では、シャリーアに従うことがそのまま「神への帰依」(islām)であり、そのようにして神と交わることができたのに対して、「中世イスラム」においては、内面を浄化し、そこに神を見出し直接交わることが重要であるとされ、シャリーアはそのための修行の1つとされたのである。

この「中世イスラム」も近代に至って批判されるようになる。まず、「古典イスラム」以降に付加された(特にスーフィー的な)教義や慣行をビドア(逸脱)として批判するだけでなく、実力をもって排除しようとしたのが、例えば、アラビア半島に生まれたワッハーブ派の復古主義的改革運動であった。他方、西洋近代の影響を受けたムスリムは、理性を重視し、近代的価値との調和という観点から、西洋からの批判に対してイスラムを擁護し、同時にスーフィー的イスラムの呪術性や宿命論を批判し、さらに最初期のイスラムに帰るという形で、コーランや法源の新しい解釈によってシャリーアや法制度の改革が試みられた。この新しいイスラムを「近代(主義)イスラム」(19世紀～1970年)と呼ぼう。

第二次世界大戦後、ムスリム諸国は西洋列強の植民地支配から脱し、独立

国家としてその近代化・経済開発に邁進していくことになる。すでに国家は、イスラムを基盤にしたウンマの一部としての存在から、一部を除いて、国民・民族を構成員とする世俗的な国民国家に変わっていた。このような国家をリードしたのが、独立運動を指導した闘士・軍人であり、その指導理念はイスラムではなく、民族主義や社会主義といった世俗的イデオロギーであった。このような独裁的指導者の下で近代化、イスラム法やその他の法制度の改革が断行されたのである。

とはいえ、国によって近代化の具体的状況は異なり、イスラム法改革や国家におけるイスラムの位置づけも様々である。すなわち、国家とイスラムを完全に分離して世俗化したトルコやチュニジアを一方の極とし、シャリーアを「憲法」とするサウディアラビアを他の極とすれば、他の国々はシャリーアを「主要な法源」とするか、「法源の1つ」とするか、などによってその中間に位置づけられる。

しかし、このような近代化の改革は期待された成果を生まず失敗した。そのことを劇的な形で示したのが、例えば、1967年の第三次中東戦争でのエジプトの壊滅的敗北とナセル政権の後退であり、パキスタンにおけるアユーブ政権（1958～69年）による近代改革の失敗と東西パキスタンの分裂（バングラデシュの独立）である。こうして近代主義的イデオロギーはムスリムの間で信頼を失い、代わって登場したのが原理主義イスラムである。それはまさに長い年月をかけて、近代化・西洋化の名の下に社会の周辺に追いやられ、世俗化されてしまった状況に反発し、イスラムの防衛のために立ち上がった運動である。

このような運動を代表するものとしてよく知られているのが、エジプトでハサン・バンナーによって1928年に設立された「ムスリム同胞団」であり、分離独立以前のインドでマウドゥーディーが1941年に結成した「イスラム協会」（ジャマーア・テ・イスラーミー）である。いずれも絶対的で無謬な神の言葉であるコーランやシャリーアを「範型としての神話」とし、それを基礎にイスラム国家の樹立を目指す。これこそ「西洋の道」に対する「イスラムの道」とするのである。

コーランという原点に帰るとはいえ、それはもちろん西洋近代の文献学的批判的解釈を通してではなく、あくまでも伝統的解釈によるものである。したがって、原理主義者が目指すイスラム国家とは、基本的には、今や廃棄されたり、社会の周辺に追いやられてしまった古典的シャリーアを再導入するということになる。そこで時には、イスラム的刑罰を導入したり、禁酒を命

じたり、多妻婚制を復活させることが「イスラム化」と考えられるのである。E. ラフマンのいうように、コーランの文言の直解ではなく、その精神を法的に現代に生かすということにはならないのである²³⁾。

もちろん、こうして範型としての神話体系に帰るとはいえ、過去の「神話」そのものに全面的に帰るわけではないし、また西洋近代を否定するとはいえ、それを全面的に否定して遠い過去に帰るわけでもない。彼らはその運動を効果的にするためには、最新の文明の利器を積極的に利用する。たとえそれらを産み出す背景となる科学的思考に同意しなくても、である（この点でワッハブ派やデオバンド派の復古主義とは異なる）。

のみならず、思想面で見ても、彼らの言説の中には近代的概念や用語が多く使用されているのに気づく。このことは研究者の間であまり議論されることはないが、考えてみれば、彼ら自身近代主義を一度通過したうえで、近代主義を批判するのであるから、共通の概念や用語が用いられても不思議ではない。例えば、「コーランはわれわれの憲法」（ハサン・バンナー）、「神の主権・人民の主権」というときの「主権」（サイイド・クトゥブ）、「神的民主主義」（theo-democracy）に見られる「民主主義」（マウドゥーディー）、「イスラム共和国」における「共和国」（イラン）など。それだけに、ある具体的な人間を近代主義者とすべきか原理主義者とすべきか、判断が困難な場合が存在する（例えば、イランのシャリーアティー）。結局のところ、イスラム的価値と近代的価値の双方にどれほどのウェイトを置いているかによって判断するしかないであろう。

いずれにしても、ムスリム同胞団もイスラム協会もそのメッセージを宣教や福祉・奉仕活動によって広く人々に伝え、さらに政治活動によって政権を手にしようと努めてきたが、これまでのところ成功していない。成功したのはイランのみである。ムスリム同胞団については、設立以来、メンバーの数を着実に増やし、第二次大戦後のナセル政権とは一時協力関係にあったが、やがて厳しく弾圧されて過激化し、六日間戦争に敗れて国民の信頼を失ったナセルの死後の70年代から、同胞団が人気を得てくる。他方、イスラム協会は、1947年のインド・パキスタン分離独立後の混乱に際して、同胞の救援のために活動した後は、パキスタン国家の実質的なイスラム化に向けて運動を展開したが、エジプトに見られたような厳しい弾圧はなかったし、また運動自体の過激化もあまり見られなかった。

以上、「原理主義」の概念を通して近現代におけるイスラムの動きを概観してきたが、そのメリットは、「原理主義」の特徴とされている点をイスラムの

場合に検証してみるだけでなく、それ以外に別の特徴があればそれを明らかにし、それによってイスラム原理主義の特徴づけが可能になるということである。そのような特徴としていえることは、古典的シャリーアを基礎とするイスラム国家の実現ということである。それはさし当たっては現存の国民国家のイスラム化であるが、やがては過去の範型であるウンマ（イスラム共同体）に収斂していくものと考えられているのである。

最後に、宗教学から見て問題となる点がいくつかある。まず、現代イスラムの特殊な運動である「原理主義」をこれまでの宗教学の類型論の中で、どこに位置づければよいかということである。最も近いのがセクト・チャーチ論で言う「セクト」の一種と捉えることである。ただ、「原理主義」は近代への反抗という時代限定・特徴があるということになるが。次に、近代化という過程は世界のどの地域や国においても見られるものであるが、「原理主義」がどこにでも生じているわけではない。それが生じる・生じないの分岐はいかなる要因によるのであろうか。これらは複雑な問題であり、簡単に答えは出ないと思われるが、「原理主義」を分析概念とすることによってそのような問題点を明らかにすることができるのである。

注

- 1) 本稿は、筑波大学哲学・思想学会第25回学術大会（平成16年10月23日）で筆者が行なった同じ題目の講演を基に執筆されたものである。
- 2) 多くの研究者の間で、日本語で「イスラム教」ではなく、「イスラム（イスラーム）」の語が用いられる背景には、「単なる宗教ではない」イスラムを示そうという考えがあるのかもしれない。ちなみに、「イスラム教」の表現は誤りだと主張する人がいるが、日本語の表現としてそこに何の不都合もないことを指摘しておきたい。
- 3) 筆者の宗教および宗教学についての考えに関しては、さし当たって拙稿「宗教学から見たイスラム研究」『宗教研究』341号（2004年9月）、1-26頁、および同「理解の学としての宗教学」（田丸徳善編『講座宗教学Ⅰ』東京大学出版会、1977年）、132-176頁を参照。
- 4) J. Kitagawa, *Religions of the East*. Enlarged ed. Philadelphia: The Westminster Press, 1968（井門富二夫訳『東洋の宗教』大明堂、1963年）。
- 5) J. Wach, *The Sociology of Religion*. Chicago: The University of Chicago Press, 1944; E. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*. 2 vols. Harper Torchbooks, 1960; 井門富二夫『世俗社会の宗教』日本基督教出版局、1972年。
- 6) この主観的側面を「宗教的伝統」（religious tradition）と区別された「信仰」（faith）として、その多様性・人格性を最も強調したのが W. C. スミスである（W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion*. A Mentor Book, 1964; *do.*, *Faith and Belief*. Princeton: Princeton University Press, 1979; Kuk-Won Bae, *Homo Fidei: A Critical Understanding of Faith in the Writings of Wilfred Cantwell Smith and Its Implications for the Study of Religion*. New York: Peter Lang, 2003 ほかを参照）。しかし、集団につい

て語るには、ある程度の一般化はやむを得ないが、それを実体化することは避けねばならない。

- 7) 「ウンマ」はムスリムだけの共同体であるが、現実のムスリムはイスラム的秩序が支配するイスラム国家の中か、異教徒の国家の中で生活してきた。聖法学者は前者を「イスラムの家」、後者を「戦争の家」と呼んで区別した。
- 8) 拙著『イスラム——思想と歴史』（東京大学出版会、1977年）、特に第四章を参照。
- 9) Cf. W. M. Watt, *Islam and the Integration of Society*. London: Routledge & Kegan Paul, 1961, pp. 95-103.
- 10) F. Heiler, *Das Gebet: eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*. 5th ed. München: C. Brügel, 1923.
- 11) 正確に言えば、「原始宗教型」を加えて3つの類型から成るものであるが、われわれの議論には当面関係ないものとして、この型は省略した。
- 12) M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. 3 vols. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1920, I, S. 538-539; P. Tillich, *Christianity and the Encounter of World Religions*. New York: Columbia University Press, 1963, pp. 54-59; N. Smart, *World Religions: A Dialogue*. Pelican Books, 1966, p. 27.
- 13) 拙稿「思想史的観点からみた東西文化交流の問題点——スーフィズムの起源をめぐって」『オリエント』第13巻3・4号（1971年10月）、153-170頁を参照。
- 14) これが現代のイスラム原理主義者になると、宗教も政治も経済も文化もすべて一体として捉えること、それがタウヒードということになるのである。
- 15) Ali H. Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*. London: Luzac, 1962, pp. 73-75.
- 16) 拙著『ガザーリーの祈禱論』（大明堂、1982年）38-42頁。
- 17) Hujwīrī (tr. by R. A. Nicholson), *Kashf al-Mahjūb*. London: Luzac, 1959, p. 44.
- 18) M. Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth Century*. London: George Allen & Unwin, 2nd rev. ed. 1971, p. 34, n. 1
- 19) 前掲『ガザーリーの祈禱論』、第三章を参照。
- 20) Martin E. Marty & R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed*. Vol. I; *Fundamentalisms and Society*. Vol. II; *Fundamentalisms and the State*. Vol. III; *Accounting for Fundamentalisms*. Vol. IV; *Fundamentalisms Comprehended*. Vol. V. Chicago: The University of Chicago Press, 1991-95.
- 21) *Fundamentalisms Comprehended*, pp. 402-423.
- 22) 特定の宗教に限定されない議論をいくつか挙げると、井上順孝・大塚和夫編『ファンダメンタリズムとは何か——世俗主義への挑戦』新曜社、1994年；白杵陽『原理主義』岩波書店、2000年；小川忠『原理主義とは何か』講談社現代新書、2003年；ジル・ケベル（中島ひかる訳）『宗教の復讐』晶文社、1992年；ジェームズ・バー（喜多川他訳）『ファンダメンタリズム——その聖書解釈と教理』ヨルダン社、1982年；ジェームズ・フート（志村恵訳）『原理主義——確かさへの逃避』新教出版社、2002年；ジェームズ・ホート（名越他訳）『世紀末宗教戦争マップ』時事通信社、1996年；松本健一『原理主義』風人社、1992年；M. K. ユルゲンスマイヤー（阿部善哉訳）『ナショナリズムの世俗性と宗教性』玉川大学出版部、1995年；R. Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000; L. Kaplan(ed.), *Fundamentalism in Comparative Perspective*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1992; Bruce B. Lawrence, *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*. Columbia: The University of South Carolina Press,

1989; Niels C. Nielsen Jr., *Fundamentalism, Mythos, and World Religions*. Albany: State University of New York Press, 1993; Martin Riesebrodt, *Pious Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran*. Berkeley: University of California Press, 1993.

23) 拙著『イスラームと近代』（岩波書店、1997年）、201-202頁。