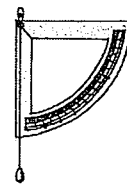


現代におけるイスラムの宗教と社会

加賀谷寛



はじめに

わが国が永続的で深化した国際化に向かうなかで、これまで未知だった地域の諸宗教や諸文化との接触と相互理解を余儀なくされている。それに伴って、わが国とは異質なイスラム世界との関係の在り方も、偶然的、皮相的理解から、直接的な人間的接触と相互の同情的理解への段階に入りつつある。

第二次世界大戦後、日本と中東との直接的接触の契機になったのは、一九七三年末の「石油危機」であり、こ

のとき日本にとってパレスチナ問題への理解が避けられないこととなり、日本の中東外交はアラブ寄りに一歩踏み出した。またこの石油危機が引き金になり、高度成長を遂げた日本社会が深刻な反省を迫られ、省エネルギーから環境問題にわたる脱工業化へ転換を余儀なくされるようになった。

次いで一九七九年、イラン革命が成就すると、第三世界でイスラムのもつ活力と挑戦が見直され、欧米資本主義、社会主義、民族主義、などあらゆる既存の内外の体制とそれらの価値観に対立するイスラム復興現象が注目され

^①た。これに伴って欧米でもわが国でも、現代に活力をもつイスラムへの理解と認識が要請されるようになったのが今日の状況であろう。

こうして、いまわが国では中東やイスラム復興運動が情報化時代のキーワードとなっている。

小稿では、イスラムをたんに一つの他宗教として客観的な分析対象として扱うよりも、初期から現代に生きるその宗教の原点とはなにか、また彼らによるイスラムの教団との一体観と、内部での民族的ないしエスニックな小集団などのアイデンティティの多重性、および他宗教との関係の在り方を一、で考察し、次いで二、でイスラム内に発展したもう一つのイスラムの顔、イスラム神秘主義を取りあげ、三、でこれらを背景に、現代のイスラム復興現象とはなにかについて、とくに革命イランの事例を取り扱いながら、私見を加えることにする。

一、イスラムの宗教と教団

イスラム（正しくはイスラーム）は、一つの統一された独自の文明^②、一つの秩序ある世界として自己実現してき

たと見ることができる。

アラビア語の句「ラー・イラーハ・イッラッ・ラー、ムハンマドゥ・ラスールッラー」を唱え、アッラーの他に諸神格を一切認めず（タウヒード）、ムハンマド（マホメット）を預言者（神の使徒）と証言するイスラムの宗教は、その発生をみると、セム族の宗教を背景として^③、アラビア半島西部の商業都市メッカの一部族のクライシユ族の一員、ムハンマドが創唱者となり、イスラム以前（ジャーヒリヤ）の部族宗教に対する改革運動として出発した。

六二二年に預言者が故郷メッカでの迫害から逃れて新天地メディナに移って以降、血縁に基づく従来の部族結合でなく、新しくイスラムの信仰と実践を紐帯とする信徒たちの教団（ウンマ）をつくりあげ、ムハンマドは啓示を接受する預言者（ナビー）の役割とともに教団Ⅱ国家の指導者の役割も同時に担うことになった。

イスラムでは、キリスト教のように国家の俗的領域と教会の世界を分ける仕方をとらず、このように教団と国家の一致、宗教法と社会の不分離が、原点での在り方で

ある。

このため教団は始点から、部族の慣行（スンナ）とは異なった自らの法を備えなければならず、こうしてメダイナ期のコーランの啓示が主として律法的な内容となっている。

キリスト教はユダヤ教の律法を超えた神の愛の宗教として出発するが、それによればイスラムもまた律法的宗教として超えられなければならない宗教ということになるのか。

神と人とを厳しく別けるイスラムは、法を神の定めに従属するとみなし、人の手による立法行為を否定する。ここにイスラムの本質がみられると考えられる。

このムハンマドのメダイナ時代に実現されたイスラムが理想的イスラムとみなされており、その宗教と教団がアッラーの意志を示す律法に合致したものとイスラム教徒に想定され、逆に後代において現われたイスラム教徒の墮落や衰退は、自分たちの宗教と教団が律法に反し、それから離れ去ることによって生じたと自ら批判する仕方をとる。

この自らの内部に向けた批判が、三、で後述する現代のイスラム復興運動の発想方法であり、墮落と衰退をもたらしたとして批判の対象とされた内部の要素が二、で述べる神秘主義のスーフィズムであった。

イスラムの信仰と実践を神の意志に一方的に従う律法主義と規定したが、それに則しているならば、その信仰とは主なる神とその僕である信徒個人との直接的契約であり、個々の信徒が信仰と儀礼を通じて神に直面する。

したがって、神と信徒を仲介する祭司や聖職者の概念も制度もイスラムには存在しない。強いて聖職者に相当するものは、イスラムの学問の専門的な「学者」（ウラマー）、とくにイスラム法の権威（ファキー）であり、これらがいわゆる宗教指導者とよばれるものである。イスラムを他の人よりも多く学んだものは、だれでも宗教指導者となるのである。

同様に個人が自分だけの罪を負い、他人の罪を背負うことはない。したがってキリスト教のような贖罪観はない。

イスラムの宗教では個人の信仰だけでは不十分で、生

活面での実践が重視されて、日常的に注意深くそれを自ら実践しなければ十分とされない。

イスラムの宗教体系（イバーダート）を義務として「果たすこと」（借金）の「返済」と同じ概念）によって、来世で自分が救済されることを信徒は期するのである。救済は現世でも来世でのそれが第一義的とされる。

このようにして信徒の結合する教団は、イスラム法（シヤリーア）の律法体系によって統合され、その構成部分に多様な部族、民族を包含しながらも、統一的なイスラム法が地方的な差異をこえて働く仕組になっている。

こうしてイスラムは広い分布と多様な民族に受容されてきたにもかかわらず、地球上、どこにいても、一日に五度の礼拝（メッカのカアバを聖なる方向にとり、自分の土地での太陽の運行に合わせて、しかも太陽崇拜を避けて、日の出、正午、日没をスラせて行う）が統一的に実行され、東方でも西方でもイスラムのヒジュラ暦（太陽暦）に合わせて年に一度の断食月（ラマダーン）の日の断食（サウム）と、一生に一度以上のメッカ巡礼（ハッジ）、そして来世での救済のため現世で行う自発的な喜捨（ザカー

ト）などが宗教的義務として励行される。

このようなイスラム教団内の信徒間の横の関係をみると、なによりも神のまえでの被造者である信徒の平等が認められる。信徒間の違いは、ただそのものが敬虔（タクワー）であるか否か、によるのがその原則であり、生まれや地位による差別は認めない。例えば、礼拝の場所であるマスジド（いわゆるモスク）内での集団礼拝の並び方をみても、礼拝の方角（キブラ）に対して横に並ぶ並ぶ姿が、神のまえでの信徒の平等を如実に表現している。

同様に信徒は相互にすべて同胞、兄弟姉妹とみなされる。イスラムの宗教に根ざす、このような人類的スケールでの同胞観と平等意識が今日も信徒のあいだに生きているのを見ることが出来る。

こうして、アジアでもアフリカでもイスラム教徒に、「あなたは一体だれですか」と質問すると、「私はイスラム教徒です」という答えがまず返るほど、自分の属する国家や民族などとの同一視よりも、イスラムの教団への帰属がまず意識される。⁴ 国家や国民のようなアイデン

ティティの枠組は、イスラム教団への帰属のそれよりも確固としたものと意識されてはいない。

イスラム法では、また世界を内部対外部に二分する。内部とはイスラム法が行われる教団であり、外部とは異教徒の世界である。

前者が「ダール・ル・イスラーム」、すなわち「イスラムの家」と呼ばれ、その支配権力が同じく信徒であり、その支配者がイスラム法を保護する世界である。

それに対して後者は「ダール・ル・ハルブ」、すなわち「戦いの家」と呼ばれ、支配権力が非イスラム教徒、例えばキリスト教徒の西欧植民地支配者の手に奪われたり、イスラム法が侵されたりする場合である。

後者の場合、イスラム教徒は外敵に対して聖職（ジハード）を行って侵略に対して防衛のため戦うか、ないしイスラムの土地である前者の領域に移動（ヒジュラ）するかの択一を迫られる。

イスラム世界各地で植民地化の進行がイスラムの聖戦と反植民地運動の結合をもたらしたのはこの原則のためであつたし、同じ原則のうえに、最近ではソ連軍侵入下

のアフガニスタンでは、「聖戦の戦士」と称するゲリラと多数のヒジュラをした難民とが発生した。このとき「イスラムの家」に移動してきた難民を受け入れたパキスタンやイランの側は、イスラム教徒としての宗教的義務を果たしているように意識していたのであろう。

同じく世界を帝国主義的西欧と、それに抵抗するイスラム世界に二分する認識も、十九世紀後半以来、イスラム世界に行われており、アフガニー（イランではアサダーバディー）の反帝国主義の思想がこの最初の認識であった。

三、で後述するイラン・イスラム革命の指導者ホメイニ師のいう抑圧者（米ソ超大国とその手先、对被抑圧者（世界のイスラム教徒、とくにパレスチナ人、など）の二分法も、同様の世界認識の延長と考えられる。

それでは「イスラムの家」の内部で、他宗教の人々はどうのような扱い方を受けるのだろうか。

この場合も、コーランと預言者ムハンマドの模範的慣行のスンナが基準にたてられる。

ムハンマドの時代に知られていた他宗教には、アラビ

ア半島の北部とシリア、メソポタミアに分布していたキ

リスト教と、アラビア半島の各地にみられ、メディナにも集落があつたユダヤ教の二つがあつた。コーランでは

これらに言及し論争を展開している。イスラムとこれらの先行する二つの宗教は、ともに共通の祖、預言者イブ

ラーヒーム（アブラハム）の「真の宗教」（ハニーフ教）に発し、ムーサー（モーセ）には「トーラト」の書が、イー

サー（イエス）には「インジール」（福音書）が啓示されたが、ユダヤ教徒とキリスト教徒が後にそれぞれの啓示

の「書」を歪曲してしまつたので、旧約、新約ともオリジナルな啓示から距つてしまつたとイスラムでは主張

する。それに対してイスラムこそがイブラーヒームの真の宗教を再興させたものであると位置づけている。

このような関連性から、イスラムでは、ユダヤ教徒とキリスト教徒を同系統の啓示をもつ「啓典の民」（「アハル・ル・キターブ」とみなしている。

このような立場から、キリスト教とユダヤ教は同系の姉妹宗教として尊重され、両教徒はイスラムの教団内部で保護される民となり、イスラムへの改宗は彼らには強

制されることがないのが原則となつている。

パレスチナでも、イスラエル国家の樹立まで、ユダヤ教徒とキリスト教徒がイスラム教徒と共存してきたのはこのためであつた。またなによりもエルサレムの地がイスラム教、ユダヤ教、キリスト教にとってそれぞれの聖地であつた事実が、三大宗教の密接な関係を示唆している。

イスラムにとって、エルサレムは「聖地」（クドス）と呼ばれるように、預言者ムハンマドが礼拝の方角をはじめこのエルサレムに向けており、ユダヤ教徒との対立のちに、アラブの巡礼地でイブラーヒーム伝説に結びつくメッカのカアバ神殿に聖なる方角を転じた経緯がある。

また預言者の幻覚飛翔体験である「夜の旅」（コーラン一七章第二節）に語られているように、ムハンマドはアッラーに連れられて夜空を飛んで、メッカのカアバ神殿から「遠隔の礼拝堂」（マスジド・ル・アクサー）まで旅して、神兆を目のあたり拝した。またそこにある岩のドームの位置から天界に飛翔（ミウラージ）した幻覚体験と

この地が結びつけられている。

このようにしてエルサレムはイスラムにとって、メッカ・メディナの至聖地（ハラーム）に次ぐ第二の聖地とみなされるようになった。

しかし一九六七年の中東戦争後、イスラエルはこれらイスラムの聖地のある東エルサレム（それまでヨルダン領だった）を一方的に併合している。これをイスラム諸国は不当とみなし、自らの聖地の回復を念願として国際的に訴えている。

さて両宗教以外に、イスラムの征服地となったイランのゾロアスター教徒⁵⁾、またさらに後の時代に中央アジアから征服されたインドのヒンドゥー教徒は、それぞれ征服者によって剣によってイスラムを強制されたのではなかった。ゾロアスター教徒もヒンドゥー教徒も、ユダヤ教徒やキリスト教徒に準じて、征服されてもしばらくの間自分たちの宗教を尊重されたというのが歴史的事実に近いであろう。

なおマホメットには未知であった仏教については、今日、彼らは仏陀をイスラム以前の「預言者」の系統に属

するとみる立場をとり、仏教を神中心主義の有神教とみようとすると、イスラム的な観念に仏教を合わせようとするもので興味をひく。

神道についても、彼らの一神教原理に抵触する多神教（シルク）とみなすよりも、神々をイスラムの承認する「天使群」（マラーイカ）の類と解釈する知日派イスラム教徒の新説を聞いたこともある。

国際化の時代に、このようにイスラムとの宗教的対話の試みは、開かれた解釈を双方に可能にするかもしれない。

しかし神と人を隔絶するイスラムでは、神の存在が自明であり、それを否認する無神論や人間中心主義は厳しく拒否する。彼らにとつては、無神論の徒は根本的に人格を欠き正常な人間に値いしないとみなされる。

ここで、日本人はともすれば既成宗教に対する自分の無関心さのためか、「無宗教」と気軽に称したりするが、それでも実は宗教的であることが判明するのだが、イスラム教徒のまえでは仮にも「無宗教」と名乗るようなことはきわめて問題であり、彼らからどのような不当な扱いを受

けても止むを得ないことを自ら認めることになる。国際化時代で、宗教について日本人の感覚がイスラム世界では通用しない例として挙げておきたい。

このようなことさえなければ、日本人はだれも彼らから宗教上の抵抗を受けることなく、客として暖かく迎えられるのである。彼らの社会では、見知らぬよそのものは排除されるよりも客として歓待される慣行があるからである。

二、イスラム神秘主義——一神教的原理との複合と緊張

イスラムの宗教の原点は、厳格に一神教的であり、神は人から隔絶しており、神の僕^{しもべ}の信徒はイスラム法をひたすら実践して自己の救済を目指す。それをイスラムの律法主義の本質と呼ぶことができる。

しかしそれはイスラムの宗教を外面的で形式主義的な実践に還元させることになった。これに対して、あるいはこれに反発して、神を人格内面に求めようとする神秘主義の傾向が、かえってイスラム内部に豊富に発展した。⁶⁾

一神教が神の内在論的一元論や宗教的神秘主義に向かうのは、一神教の立場からは墮落であり拒否すべきことであろうが、ユダヤ教やキリスト教の神秘主義とともに、これも一神教の発展に不可避な自己矛盾とみなすべきであらう。

イスラムの宗教においても、本来のあるべき律法主義だけでなく、その裏面に発展したこの宗教的神秘主義を合わせたものがイスラムの全体像を成してきたと、筆者は考えている。

イスラムにおける神秘主義の発生は、研究の結果、ムハンマド以後にあらわれた禁欲主義（ズフド）に、求められている。

禁欲主義とは、イスラムの大征服に伴ってもたらされた虚栄、富、権力から身を避けて、宗教的敬虔（タクワー）に徹し、貧（ファクル）を求める思想である。

彼ら禁欲主義の人々とは、コーランに説かれる神のきたるべき罰に備えるよう人々に語り、自分の罪を悔いて涙するコーランの語り手（クッサース）たちから成っていた。彼らは罪の悔悟に始まり、現世から離れて、ひた

すら神のみを想う禁欲的生活に没頭していった。その発
生期の環境には、もちろん東方キリスト教の沙漠の修道
院の生活の影響があったこともみのがすことができな
いであろう。

神のみを想って雑念を拭くこの禁欲主義から、神との
合一の境地を目指す神秘主義への移行は、きわめて自動
的であった。

こうして発展したイスラムの神秘主義は他宗教の神秘
主義宗教と共通した思想に立っている。

すなわち、神と人は始源では合一しており、創造の過
程で分離していき、現在の分離の極に立って人は神を思
い焦れ、ついに終極で神との再合一を願って止まない。
これを神との別離、下降と、再上昇して神に合一しよう
とする円環運動として表すことができる。

この上昇の過程が神秘主義的な修行であり、修行者は
いくつもの階梯を昇って神秘的境地を深めていかなけれ
ばならない。

その出発点がイスラム法の遵守であり、これが神秘主
義はイスラム法に反したものでないことの拠り所とされ

る。

それから回心（トウバ）を契機として、禁欲主義生活
を重ね、神秘主義体験を深め、ついに自分の意識を滅し
て（ファナー）、神との合一の境地に入る。この合一はな
お一時的に達成されるだけだが、俗的生活に戻ってもな
おこの境地を持続（バカー）できる最高の境地が、いわ
ゆる聖者の心理に相当するであろう。

このような境地に達した有徳の聖者（シャイフ、ピール、
ワリー、などと呼ばれる）をイスラム世界は多数生みだし
た。

こうして神秘主義聖者ないし導師と仰がれるものを弟
子（ムリード）が囲んで、神秘主義教団（クリーカ）が発
生していった。弟子は修行に当たって自力では誤りに陥
る危険があるので、必ず導師の手にすがらなければなら
ないとされて、有徳な導師の許にいた。

導師は弟子たちのうちから優れたものを、衣鉢をつぐ
後継者に選びだし、自分の神秘主義教団を継がせると
もに、各地に後継者を派遣して神秘主義教団の支部を作
らせた。

生きた導師の多くが、死後、聖者となり、その聖墓廟
が人々の参詣の対象となった。

庶民は聖廟に参詣（ズィヤラト）して、病氣治し、
子授けなど個人的悩みの解決を祈願（ドゥアー）をした。

ここでの祈願の内容は現世利益的なもので、イスラム
本来の来世利益的なものではない。

聖者には本来、人を神に仲介する力は認められない。
聖者を神格化してその霊を崇拜することは、アッラー以
外の神格化を禁ずるイスラムの基本に反することとみな
されるからである。

イスラムの聖廟崇拜とは、聖墓に宿ると認められる神
秘的な呪力（バラカ）を参詣者がもらい受けて、厄除招
福を願うことにある。参詣者は聖墓またはその柵に自身
が接触してこの呪力を獲得しようとする。

庶民信仰として、この聖廟参詣はいたるところで盛ん
であったし、今日も広く聖廟参詣は生きている。

以上に論じたように、イスラム神秘主義は原点での本
来の一神教的立場とは大きく異なった信仰と儀礼の原理
に基づいていることが判明したのであろう。

こうして神秘主義教団が、十二、十三世紀以降、イス
ラム世界内部に、都市庶民の間に、とくにバーザールの
職人たちを基盤に、いたるところに網の目のように形成
された。今世紀はじめに神秘主義教団が衰退するまで、
イスラム世界にはこれら神秘主義教団が大きな社会的勢
力となっていた、とすることができる。

イスラム教徒の多くは、地域に根を下ろした有徳な導
師を慕って神秘主義教団の修道場（ハーンカー）に来て
は修行に参加し、神秘主義教団を財政的に支持した。こ
うして十九世紀末までは、イスラム教徒はモスクで礼拝
を行い、イスラム法を実践するだけでなく、神秘主義教
団の修道場に通って導師の講話に耳を傾け、また熱心に
修行に励むことが社会の実態を表していたと考えられ
る。また遊行者（ダルヴェーシ、ファキール、カラシダル）
が旅姿で各地の修道場を訪れて巡行する姿も人々には親
しいものだった。とくに有名になった神秘主義聖者は、
わが国のお大師さまのように人々に慕われた。

イスラム神秘主義には、もう一つ、聖廟崇拜の側面が
あった。

この二つの差異をここで再び整理してみよう。

(イ) 本来の「巡礼」はメッカへの正規の巡礼（ハッジ）であり、メディナにある預言者ムハンマド廟をはじめ神秘主義聖者廟への参詣はズィヤラと呼ばれて、それと区別されている。

(ロ) 正規のイスラムの礼拝（サラート）と別に、神秘主義聖者廟で行われる個人的な悩みごとの祈願（ドゥアー）が区別される。

(ハ) 本来の礼拝所のモスク（正しくはマスジド）と別に、神秘主義聖廟（マザール、クッパ）の建物が宗教施設として併存している。前者のモスクが伝統的都市の中央で広場（マイダーン）と商工街（バーザール）に連続して位置するのに対して、聖廟は市外の墓地の中心にあり、その周辺に墓地群が形成されている。

(ニ) 正規のイスラム学者ウラマー（便宜的に宗教指導者と訳す）に対して、神秘主義の導師（シャイフ、ピール）は異なった指導的役割をもつ。

(ホ) 本来の全イスラム世界から成る教団（ウンマ）と、その内部に発展した神秘主義教団（タリーカ）は別の次

元として区別されている。

右に挙げたように、本来の正規のイスラムとイスラム神秘主義が並存する複合現象が明瞭に浮かびあがってくる。

イスラム宗教史におけるこの複合現象を、明治まで日本宗教史に広く見られた神仏習合に類似を求めることも出来るであろう。さらにイスラム内部に起きた反神秘主義改革運動と神仏分離を並行する改革の動きとみることも可能であろう。

イスラム神秘主義は一神教の内部に発展したために、一神教的立場から絶えずこれを拒否する力が働き、イスラム法の厳格な学者は、神秘主義に対して批判したり一線を画そうとしたこともあったが、全体として両者はながく習合し、融合したと言えよう。

三、現代のイスラム復興運動

信仰に熱心に生きる現代のイスラム教徒は、自分の実践しているイスラムがはたして、コーランと預言者ムハンマドの模範に基づく原点のイスラムに合致している

か、どうかを絶えず自問している。

この原点のイスラムといささかでもズレが意識されるならば、それを排除しようとして改革の自覚が起こる。

このような態度にこそ、イスラム復興運動の発想が根をもっている。

イスラム・ファンダメンタリズム、イスラム原理主義、などとも呼ばれるイスラム復興運動は、このように、ムハンマド時代の理想化された原点のイスラムと、後代に行われるようになった非一神教的慣行（ビドアート）を区別し、現状の墮落や衰退が後者によってもたらされたものとして、それを排除し、厳格な一神教を取り戻そうとする内部からの改革運動である。

まずイスラムに習合した神秘主義、とくに聖廟崇拜が非イスラム的慣行として排撃されたのは当然であった。

十八世紀にアラビア半島内部に起こったワッハブ運動がこれであり、同じく神秘主義の聖廟カルトに反対する改革運動がイスラム世界内各地に興り、現代のイスラム復興運動の先駆となった。

イスラムの解釈をめぐつても、これは後代の学者の権

威に盲目的に従うこと（タクリド）よりも、コーランとムハンマドの模範（スンナ）に従うように努めた。

こうしてコーランを後代の諸学者の注釈抜きで、自分で直接理解しようとし、ムハンマドの言行録のハディースを尊ぶ学問的傾向が、一般にはイスラム世界の衰退期といわれる十八、十九世紀にあらわれた。

現代のイスラム復興運動はこのような改革運動から出発し、現代世界におけるイスラムの再興を目指している。複雑化した現代では、本来のイスラムに反する要素として、イスラム神秘主義の聖廟崇拜だけでなく、西欧植民地主義支配の遺制、現代社会に浸透した消費的な西欧文明、イスラムの価値に優越するナショナリズムの価値観、神の存在を否定する社会主義の唯物史観、などなどが数えられるようになっていく。

こうして現代のイスラム復興運動は、神秘主義の聖廟カルトを排除し、西欧の物質文明に反発し、同時に反宗教の社会主義に反対し、また独立獲得後に樹立されている民族主義的権力に対抗している。

激しい社会変動の現代では、教育を受けた若者は、コー

ランを伝統的学者（ウラマー）の解釈でなく、自分の教養に基づいて直接解釈し、かえってイスラム復興運動に共鳴し接近するといわれている。

この現代のイスラム復興運動を、具体的な政治社会運動としてよりも現代世界の「妖怪」とみるならば、これもイスラム復興現象と呼ぶほうが適切であるかもしれないが、現代の中東をはじめイスラム世界の、ほとんどのいたるところに現れたり、潜行したりして既存の政治社会体制を脅かしている。

現代のイスラム復興運動の諸展開をここですべて辿る余裕はないが、代表的な運動としては、中東アラブ諸国の場合、両大戦間に発生し、第二次世界大戦後に発展した「ムスリム同胞団」（イフワヌ・ル・ムスリミーン）が挙げられる。

エジプトが中心で、伝統的宗教界の牙城アル・アズハル学院が民衆と結びつくよりも政府や体制側と結びついたため、この運動がエジプト民衆運動の波を代表した。ナセルによって抑圧され、ナセル以後、少数者の分派が生じて過激化し、一九八一年、その一派がサダト大統領

を暗殺して注目をひいた。

しかしエジプト社会では、彼ら過激派は社会から孤立してはおらず、むしろ良い青年、良い息子とみなされているといわれている。

シリアではこの同胞団は、スンニー派住民を基盤に反体制蜂起を行って弾圧されている。

中東の東端に位置するアフガニスタンでは、ソ連軍侵入に抵抗して、住民の多くが「聖戦」の戦士（ムジャーヒディーン）を称してゲリラとなるか、「イスラムの家」のパキスタンやイランに移動（ヒジュラ）した。彼らの一部は社会主義体制や民族主義ではなく、イスラム政府の樹立を目指している。

南アジアのパキスタンでは、「イスラム団体」（ジャマーアテ・イスラーミー）が、世俗的で西欧的な政府に代えて、政治支配者たちを敬虔なイスラム教徒に代える要求を掲げて、スンニー派の国民に呼びかけて来た。飛行機爆破で亡くなったズィヤー大統領も熱心なイスラム教徒で、この団体に接近し、上からの「イスラム化」政策を実施したが、民主要求側からは軍事政権の延命策と批判され

ていた。

政府によるイスラム化政策は、スーダン、マレーシア、などでも近年見られた。

このようにイスラム復興運動即反体制でない例もあり、金融面では、イスラム法で禁じられた利子（リバー）をとる銀行に代えて、無利子銀行が導入されている。

これらすべてを現代のイスラム復興運動、あるいはイスラム復興現象と呼ぶことができる。

この背景や原因についても、ここではとくに論じないが、いくつかの見方を簡単に挙げておく。第一に、イスラム世界内部が全面的な危機の局面に入り、症候群（シンドローム）を呈しており、それに対応するイデオロギーが一九七〇年代からのイスラム復興運動であるという。現代におけるアイデンティティーの危機から自国の軍事的無能力にわたる危機の環境への反応とする見方である。⁽⁷⁾

また社会経済研究者からは、一九五〇年代の政治的独立の時代、一九六〇年代の開発の時代、を受けて一九八〇年代にそれらのツケがまわって、イスラム復興運動の

登場の順番になったとする見方が提起されている。⁽⁸⁾

また社会学者は、イスラム世界における急激な都市化現象にその背景を見出そうとしている。

いつでも危機説が好きな一部の日本の論者が症候群説のとりこになり易いことには注意を要するが、イスラム復興運動が現代の危機に自覚的に対応する現象であることが、およそ確認できるであろう。

したがって、この自覚的な運動家は、伝統的ウラマーでなく、むしろ西欧的教育を受けて懐疑に陥った知識人や、開発の時代に教育を受けて過大な期待ののち現実への幻滅を経験した若者たちである。

それでは、現代のイスラム復興現象を代表するイランの「イスラム革命」（イランの公式な呼び方）をどのような読みか、について最後に若干考察を加えたい。

いわゆる「イラン革命」は、イランでは民族的革命でなく、イランに最初に実現されたイスラム革命とみなされている。したがってイラン一国の枠に限定されず、連続革命のように全イスラム世界へ、さらに全人類に波及する普遍的革命として自覚されている。ここに革命の輪

出が行われることになり、これがイラン・イラク戦争の原因ともなった。

一九七八―七九年のイラン革命は、実際にはイスラム復興勢力の単独革命でなく、左翼から民族運動にわたる広汎な反国王の都市民を主体とした革命運動であったが、その総代表にイスラムのシーア派（十二イマーム系）の宗教指導者ホメイニ師がたてられ、そのもとに左右の諸運動が横に並んで勝利することができた。

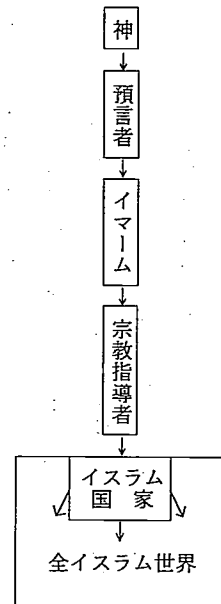
しかし革命後、イスラム復興勢力と左翼、民族運動、自由主義との権力闘争で、これら後者が権力機構から逐われ、前者が単独で権力を握った。

イスラム復興勢力はイランにイスラム体制に基づくイスラム教団（ウンマ）を実現したと称し、それはムハンマド時代の理想にはいまだ距離があるとしても、現代世界のなかで、それに近づこうと目指す唯一の体制であると自負している。

その体制は理論的には、ホメイニ師が元国王によって追放中にイラクのシーア派聖地で一九七〇年ごろ講演した『法学^{フアキ}による統治』（『ヴィラーヤテ・フアキ』）に説

かれるもので、イスラムは政治から離れた宗教でなく、イスラムは一つの政治社会体制であり、世俗的な大統領でなく宗教指導者自らが三権を監督しなければならないという主張である。

革命イランの憲法はこの理論に基づいており、まず最高の主権者（立法者）にアッラーが位置し、その意志は預言者ムハンマドに下達され、その後継者にシーア派イマーム（精神的指導者）が任じられ、その「お隠れ」後、神・預言者・イマームの命令を識る法学者である宗教指導者がイスラム体制を指導し、その指導監督が全イスラム世界に及ぶというものである。これを左に図示する。



このイスラム国家とは、実際には三権分立にたち、それぞれの上部に宗教指導者直属の監視機構を備えてい

る。

その実態をみると、イランのイスラム復興勢力の中核はホメイニ師系の革命的宗教指導者たち（最上級者はアーヤトッラー、中級者はフジヤド・ル・イスラームと称される）と、それをとり囲む革命的な若者たちの革命防衛隊（セバー）と地区委員会（コミテ）である。革命防衛隊は革命勢力の精鋭で、地上戦でイラク軍をもつとも脅かしたのも彼らであった。地区委員会は地区や職場・学校で、イスラム法の命令と禁止を一般市民に守らせようとしている。婦人のヴェールも彼らの手で強制され、飲酒にも彼らが目を光らせている。

これに対して、革命にコミットしない一般市民は革命から距離をおき、革命に冷淡ですらあるように見受けられる。彼らに接すると革命に消極的であったり、革命を相対化する声を聞くことができる。

しかし革命勢力はわずか国民の一部であるとはいえ、その姿勢は風化しておらず、政治的に彼らの存在は十分強大であると考えられる。また彼らに呼応する反政府運動の底流が中東やイスラム世界各地にあることを無視

することができない。

なお宗教指導者のホメイニ師を独裁者のように見方が欧米やわが国では強いが、同師はむしろ国家機構の上に位置して、政治勢力間のバランスをとる監督・後見人に当たり、国家の転換点や危機でイスラムに基づいて大号令やメッセージを発している。今回の停戦受諾も師のメッセージがあつたので国民にスムーズに受け入れられたと言うことができる。国民は師の指導に倣い（タクリード）、停戦に当たり同師に改めて忠誠（バイアト）を表明した。

むしろ独裁者の定義では、イラクのバース党者のサッダム大統領のほうが、より明確に独裁者と言えるであろう。

イランにはホメイニ師のほか、多くの宗教指導者が政治指導者として活躍しているが、彼らは決して狂信的でなく、他国の政治家と同じように全体として現実主義的と言えるであろう。

イスラム世界内でも、このイランの樹立した「イスラム体制」について、これを肯定する見解と否定する対立

的見解があり、必ずしもその体制がイスラム世界内全体で一致して認められているわけでない。

しかしわれわれは、このようなイスラム復興現象を現代の第三世界のなかから現れた、現代の行き詰まりを打破しようとする自己実現のための実験として見ていきたい。

註

(1) 中東調査会編『イスラム・パワー』(第三書館、一九八四年)

(2) わが国のイスラム研究者と都市研究者が合同で、「イスラムの都市性」の統一テーマのもとにイスラムの都市を中心に、イスラム文明とは何か、を明らかにしようとしている(昭和六十三年文部省科研費)。

(3) Andre Caquot, *Les Religions des Semites Occidentaux*, Puech (ed.), *Histoire des Religions*, t. 1, 1970 Gallimard.

(4) 例えば東南アジアについては、矢野暢「東南アジアのアイデンティティとその哲学」(『東洋学術研究』第二十七巻第一号、一九八八年)。

(5) 今日でもイランの一部に残存し、自分たちの神殿と墓地をもつ。イスラム体制下でも、その宗教は公認されている。インドに移ったものは、パールシーと呼ばれる。

(6) このスーフイズムと呼ばれるイスラム神秘主義については、拙稿「イスラム神秘主義と民衆信仰」(『イスラム思想』大阪書籍、一九八六年)、R・A・ニコルソン(中村廣治郎訳)『イスラムの神秘主義』(東京新聞出版局、一九八〇年)などを参照。

(7) R. Hrair Dekmejian, *Islam in Revolution*, Syracuse University Press 1985.

(8) 宮治一雄編『中東の開発と統合』(アジア経済研究所、一九八五年)

(かがやひろし・大阪外国語大学教授)