

ムスリムの聖者信仰とその批判をめぐって

アラブの事例を中心に
大塚和夫



一、はじめに

一般に宗教を歴史学・社会学的に論じる場合に、方向の異なる二つのアプローチが指摘できる。ひとつは、その宗教の聖職者もしくはエリート（僧侶、司祭、牧師など）の書いた神学・教学書や説教録などに着目し、権威ある正統的教義の世界を探るやり方である。いまひとつは、そのような高度の宗教的知識を欠く一般信徒の視点を重視し、彼らの生活の中で語られ、実践されているものとして、宗教にアプローチしていくやり方である。日本仏

教の例で言うならば、親鸞や日蓮などの高僧の教説書を通して浄土真宗なり日蓮宗なりの本質的教義を探ろうとする立場と、町や村に住むふつうの仏教信者の考え方や生き方からそれぞれの宗派の特性を抽出し、それを考察していこうという立場である。前者が文字で記録された教理書研究を重視するのに対し、後者は文字化されていない口頭伝承や日々の暮らしにおける儀礼的実践の観察成果などを主たる資料とする。

このことはイスラームの場合にも当てはまる。唯一絶対対神IIアッラーの地上における化身という意味での「聖

職者」は、イスラームには存在しない。しかし、一般のムスリム（イスラーム教徒）に「正しい」イスラームの教えを説き、彼らを教化する指導的人物という意味での宗教エリートは確かに存在する。例えばウラマーと呼ばれる人々である。この言葉はアラビア語の「アーム」すなわち知識を求める者という語の複数形であり、文字通りにはイスラーム的知識を豊富に持った「知識人・学者」という意味になる。

さて、これまでの欧米や日本でのイスラーム研究は、ウラマーのコーラン注釈、ハディース（預言者ムハンマドたちの言行録）研究などを紹介すると共に、それらを西洋的学問基準から批判的に検討することが中心であった。いわば、宗教エリートの書き残した文書の考察が主流であったのである。それに対し、文字に記録される機会の乏しかった一般民衆のイスラーム信仰の実態の紹介や研究は、それほど進んでこなかった。

そのような空隙を多少なりとも埋めるため、ここではアラブ社会の例を中心に、これまでムスリム民衆の生活で重要な役割を果たしてきたし、今日でもさまざまな影

響を及ぼしている聖者をめぐる民間信仰を取り上げてい。それによって、礼拝や断食などといった規範拘束力が甚だしい堅苦しい宗教というイメージで語られがちであったイスラームの、もうひとつの別な側面が明らかになるであろう。そして、聖者信仰の一部には日本の宗教文化との類似性も看取できるので、読者はイスラームをより身近なものと感じられることであろう。

しかしながら「イスラームの復興」の気運が高まっている今日、このような民間信仰への攻撃・批判がムスリム社会において強まっていることも見逃してはならない。そこで後半では、そのような聖者信仰批判の潮流に触れつつ、それが萌芽的には十八世紀頃から現れてきた、ある種のイスラーム改革の動向の一環として位置づけられることを示したい。その点では小稿は、イスラームにとつての「近代」を明らかにしようとする試みのひとつでもある。

二、ムスリム聖者

一般にイスラームは律法主義的な宗教とみなされてい

る。確かにムスリムの定義のひとつとして、イスラーム法（シャリーア）を遵守する、もしくは遵守しようといがけている人物という言い方ができるので、このような特徴づけに異議をささむ余地はない。

シャリーアに関しては、早くも八世紀前半には体系化のきざしが芽生え、九世紀の中葉には古典的な四法学派が確立された。それ以来、シャリーアはムスリムの行動規範となり、またその学問はイスラーム諸学の中核を占めるもののひとつとなってきた。

このような信者の外面的行動規範を重視する傾向に対し、疑義がまったく申し立てられてこなかったわけではない。そのひとつとして、八世紀あたりから俗世の栄華に背を向ける「禁欲主義者」の活動が注目されるようになり、そこからしだいに内的な信仰心、超越者への愛を尊重し、特異な儀礼を通して神に近づこうとする思想傾向がイスラーム史に登場してきた。その実践者がスーフィー、すなわちイスラーム神秘主義者である。

信者の外的行動規範を強調するウラマーと内的信仰心を重視するスーフィーとの関係は、時として緊張をはら

でるようになった。その結果、彼らの宗教意識が高まり、ムスリムとしての自覚も強まったといわれている。その一方、従来は見られなかった新たな民間信仰も生じてきた。それが聖者信仰である。

ムスリム聖者は時代・地域によってさまざまな言葉で呼ばれているが、もとも一般的な用語としては、アラビア語の「ワリー」が用いられている。この語はコーランにも使用されている。「見なさい。アッラーのワリーたちは、本当に恐れもなく、憂いもないであろう」（第一章第六二節）。一般には、「友」とか「伴侶」とか訳されている。

スーフィー教団の浸透と共に、民衆は自分たちの宗教的指導者であるスーフィーが、このような「神の友」であると考え、崇敬するようになってきた。それというのも、彼が神に愛されている証拠として神からの祝福の力（バラカ）を与えられ、その結果、未来予知、読心術、瞬間移動、治病、子授けなど常人には不可能な超自然的な能力、すなわち奇蹟（カラーマ）を起こす力を獲得し、それを通して彼を慕う民衆をさまざまな形で救

むものであり、それが昂じて異端として処刑されたスーフィーもいた。しかし、中世の偉大な学者であり、スーフィーでもあったアル・ガザリー（一一〇一年没）による両者の調停以降、スーフィズムは正統的イスラーム教義体系の一部として公認されるようになった。

スーフィズムの正統性が確定された後、十二・十三世紀頃から、スーフィズムの民衆化とでもいえるべき現象が見られるようになった。すなわちスーフィズムの教えが、知識人の狭いサークルを越え、読み書き能力をもたない民衆の中にも浸透するようになってきたのである。その役割を果たしたのが、タリークと呼ばれる教団機構の成立と発展である。カーディリーヤ、リファイーヤ、シヤードイーヤなどの教団がこの時期あたりから活動を開始し、民衆を組織化して各地に支部を設け、ネットワークを広げていったのである。

読み書き能力をもたないので書物からイスラームを学ぶことのできなかった民衆も、スーフィー教団が彼らの間に浸透することによって、目の前にいる教団指導者の肉声による直接的説明を通して、その教えを知ることが

済してくれると信じられるようになってきたからである。

スーフィー教団の普及、聖者信仰の成立とはほぼ時を同じくして、預言者崇敬の念の高まりの民衆的表現として、イスラーム暦第三月十二日のムハンマドの誕生日を祝う祭り（マウリドと呼ばれる）が実施されるようになってきた。さらに数世紀遅れて、聖者の誕生日や命日を記念する祭りも盛大に行われるようになってきた。エジプトではこれもマウリドと呼ばれている。

聖者をめぐる民間信仰は、かつてほどの勢いは見られないとしても、今日でもムスリム民衆の生活の中に深く浸透し、さまざまな影響を及ぼし続けている。次章では筆者の観察ならびに民族誌的報告に基づきながら、エジプトの例を中心にその一端を紹介したい。

三、聖者をめぐる民間信仰

聖者とは、常人には不可能な「奇蹟」を行うことのできる人物と定義できる。そして、さまざまな聖者の起こしたとされる奇蹟が、一部は文字で記録され、多くは民

間伝承という形で今日まで語り伝えられている。その信憑性の議論はさておき、ムスリムの聖者信仰を具体的に知るための手がかりとして、奇蹟譚を二つほど紹介しよう。

最初のものは、十六世紀に多くの聖者伝を集成した書物を著したアブドゥルワッハブ・アッシャアラニーが、彼自身の聖者体験を語ったものである⁽³⁾。

シャアラニーは当時エジプトのモスクの監督官をしていた。ある時、監察中の彼はあるモスクで汚いボロをまとった男を見かけた。そのモスクの職員をとがめ、すぐにその男を追い出すように命じた。職員たちは、その男が敬虔な信者であることをシャアラニーに告げたが、彼は「やつが本当に敬虔な人物であるならば、神はそのような無知蒙昧な格好をするなどお命じになったはずだ」と答えた。非難されていた男（実は、アリー・ハッワースという名の聖者であった）は「神がワリーを選ばれる場合には、間違いない教えを伝えられるのだ」と口にした。その瞬間、シャアラニーは、これまで自分が学

んできた知識がすべて消え去り、自分が並の人になってしまったことを知って愕然とした。聖者ハッワースはシャアラニーに対し、ナイル・デルタの中心にあるタンター市近郊の村に住む聖者シナーウィーに会え、そうすれば知識は回復するだろうと述べた。そこでシャアラニーはロバに乗ってタンターに向かった。

目指す村の入り口のところで、シャアラニーはレンガ職人の家を見かけた。彼は仕事上の職人に、聖者シナーウィーの家はどこかと尋ねた。職人はレンガ作りの手をとめ、「木陰で休んでいなさい。いま、教えてあげましょう」と言った。シャアラニーが休息していると、職人の妻が粗末な食事を持ってきた。食べたくなかったシャアラニーは、職人が勧めても、断食中であると嘘をついて断った。すると職人は「友人が出会えば会食の時であり、断食は禁じられているのだ」と言った。その一言を聞き、シャアラニーはその職人こそ自分の求めているシナーウィーであることを悟り、聖者と誓約を交わそうとした。しかし、シナーウィーはタンター市の聖者アフマド・バダウィーの廟のかたわらでなければできな

いと告げ、廟へ行きなさい、後から追いかけて行くからと言った。

ロバに乗ったシャアラニーが廟に着くと、遅れて出発したはずの聖者シナーウィーはすでに到着していた。そして、シャアラニーを廟の中に連れて行き、聖者バダウィーに紹介しようとした。すると、墓の中の秘密の場所からバダウィーの手が延びてきて、握手を求めた。シナーウィーが「この男をあなたの保護下に置いて下さい」と頼むと、バダウィーは「わかった」と答えた。

この伝承の中には三人の聖者が登場する。そして彼らは、驕っていたシャアラニーの知識を奪い取り（ハッワース）、その心を察知し、常人にはまねのできない速さで移動し、死者と話しを交わし（以上シナーウィー）、墓から握手を求めたりしている（バダウィー）。これらは聖者の奇蹟と考えられている能力の一部である。

さて、人々が聖者を信仰する主な動機のひとつは、彼が奇蹟によって事業・学業の成功、病氣治療、子授けなどといった、現世における民衆のさまざまな願望をかな

えてくれるからである。いわば「現世利益」を求めて、人々は生きている聖者を訪ね、亡くなった聖者の廟を参詣し、熱心に祈願するのである。

病氣治しの例として、筆者がナイル・デルタ地域での調査期に入手したある聖者の奇蹟譚を紹介しよう⁽⁴⁾。

ある大農場の監督をしていたMは、ある日突然失明し、医者にかかったり投薬をしたりしたが、まったく効果がなかった。ある夜、Mは夢の中でシャイフ・イラーキーと名のる人物と出会った。聖者は白い液体を入れたコップを差し出し、Mに飲めと命じた。そして、夜が明けてから、近くのM村にある自分の廟を訪ねてくるようになっていた。朝目覚めたMは、目が見えるようになっていた。彼はただちにお礼の寄進物を買ってM村に出かけ、シャイフ・イラーキーに感謝し、その廟で毎週行われる儀礼にも出席するようになった。

この類の聖者の奇蹟譚は、聖者伝や口頭伝承の中に、それこそ枚挙に暇のないほど見いだしうる。このような

言説のレベルで表現されている信仰心を、実践のレベルで具現化するものとして、聖者やその廟への訪問・参詣などの行動がある。著名な聖者への参詣はふだんでもよく行われるが、聖者のマウリド（生誕祭）の時にそのピークを迎える。

エジプトでは、十五・六世紀ころから聖者のマウリドが盛んに実施されるようになってきた。太陰暦（イスラーム暦）が太陽暦かという期日設定方式、祭りの規模、催し物、参加する人数などの点でかなりの相違がみられるが、それでも多くのマウリドに共通して見られるいくつかの要素を指摘できる。祝われる聖者の廟へ大勢の参詣者が訪れ、廟周辺には射的などの遊戯施設が設けられ、飲食物や玩具類などの屋台・出店が軒を並べ、聖者と関係の深いスーフィー教団による行列が町や村を練り歩き、神名を唱え続けるディクル儀礼が夜通し行われ、専門のコラン誦みや宗教物語の語り手が公演することなどである。筆者の印象では、その雰囲気は日本の祭礼や縁日のそれにきわめて類似している。

そもそも、日本の宗教文化において、浄土思想などの

ように来世での救済という思想が強調される場合もあるが、一般的には呪術的ともいえる「現世利益」追求の傾向が色濃く見られる。人々が神社・仏閣に参りするのも、主に「家内安全・商売繁盛」などを求めていることである。いわゆる新宗教・新新宗教においても、病氣治療や事業の成功などを約束する「呪術的」要素を濃厚に持つ教団が多くの信者を引きつけている。その意味で、ここで簡単な紹介したイスラームの聖者信仰の事例は、多くの日本人にとってさほど違和感を覚えないものであろう。聖者の廟に参詣して健康の回復を願うイスラームの行動と、神社・仏閣を参拝して受験合格を祈る日本人の行動との間には、少なくとも外見上それほどの違いがあるとは思えない。

しかしながら、両者の間には決定的ともいえる隔たりがあることも忘れてはならない。日本の場合、人々が「現世利益」を求める対象は、一様に神（または仏）とみなされている。試験を合格させる天神も、漁民を守る恵比須も、商売繁盛を約束する稲荷も、さらに種々の技法で病氣治しをする諸教団の教祖も、すべて「神」と呼ばれる。

ている。まさしく「多神教」の世界にふさわしく、さまざまな神々が競合しながら共存しているのである。

それに対しイスラームの聖者は「神」ではない。いや正確にいうのなら、彼らはワリーなどと呼ばれており、イスラームの唯一絶対神、アッラーと呼ばれることは絶対対にありえない。また、教義上も、アッラーと比肩する存在であるとは考えられていない。その意味において、イスラームの聖者信仰は、その「現世利益」的側面や祭儀のあり方など、一見したところ「多神教」の日本の宗教文化に類似した現象と思えるが、しかしあくまで一神教の枠内にとどまっているのである。神Ⅱアッラーと聖者Ⅱワリーとの間の本質的な相違は厳格に維持され、両者の混同はきつく禁じられているのである。

それにしても、世界の創造神以外の存在が病氣治しなどの「招福除災」を人々にもたらすことができるという信仰は、時として一神教の原理に抵触する危険性を持ったものといえるのではないだろうか。事実、そのような非難・攻撃が、イスラーム史上しばしば聖者信仰に向けて放たれてきた。その傾向は、この数世紀とくに強まっ

てきているように思える。そのことを次章以下で検討したい。

四、聖者信仰批判の潮流

前近代において、聖者をめぐる民間信仰を非正統的なものとして、もつとも痛烈に批判した人物の一人にイブン・タイミーヤ（一三二八年没）がいる。シリアを中心にハンバリー派の戦闘的法学者として活動した彼は、おりから東方から迫っていたモンゴル勢力を名ばかりの改宗ムスリムとみなし、その政治的支配の正当性を批判した。このように外部からの脅威に対してイスラームの真正性を擁護しようとした彼の思想は、ヨーロッパ植民地主義の侵攻を目の当たりにした近代ムスリムの共感を呼ぶところとなり、今日の急進的諸派から、強く支持されている思想家の一人となっている。⁽³⁾

モンゴル系支配者に対するのと同様に、彼が口を極めて非難した同時代の慣行のひとつが、聖者信仰とりわけその民衆的形態であった。聖者信仰の中に一神教の教えに抵触しかなない神と人との間の「仲介者」や「とりな

し」などの発想が取り入れられたり、預言者や聖者のマウリドにキリスト教その他に起源を持つ要素が混入されたりしていることを彼は指摘し、それらが初期イスラームの時代には存在しなかった後世の異端的添加物（ビドア）であり、したがって否定されるべき要素であると糾弾した。

イブン・タイミーヤの聖者信仰攻撃は激烈なものであった。しかし、それが当時のムスリム社会においては、少数者の立場であったことも記しておかなければならない。多くの宗教エリート、すなわちスーフィー指導者よりもとりほとんどのウラマーも、聖者信仰の正統性に関してさほど異議を唱えず、結果的にはそれを公認していたのである。当時の聖者信仰がいかにムスリムの生活の中に深く根づいていたかは、皮肉なことにイブン・タイミーヤその人に対する民衆の対応に現れている。この聖者信仰に対するもつとも厳しい敵対者に対し、民衆は彼を個人的危機を救済してくれる聖者の一人として崇敬の念を払い、その死後、彼の墓廟には多くの参詣者が集まったといわれている⁽⁶⁾。

根本が端的に表現されている。

このワッハブ運動は十九世紀の前半にエジプト軍によって打倒された。だがその志は生き続け、ついにはサウディ・アラビア建国となって実を結んだ。今日サウディはワッハブ主義をいわば国教としており、聖者信仰はもとより、スーフィーの活動すらまったく認められていない⁽⁷⁾。

一方、十九世紀、とくにその後半あたりから次々とヨーロッパ列強の植民地になったアラブ地域においても、イスラームの旗を掲げたさまざまな抵抗運動が生まれた。その中でもっとも著名なものひとつとしてサラフィー主義がある。これは、ムハンマド・アブドゥフ（一九〇五年没）やラシード・リダー（一九三五年没）などの知識人を中心にした運動であったが、その影響力は彼らが主に活動したエジプトにとどまらず、アラブさらにはイスラーム世界の広い地域にまで及んだ。

サラフィー主義者の考え方によれば、イスラーム世界が経済・軍事・産業・技術などの点で西洋に遅れているのは、イスラームがキリスト教に劣っている証拠ではな

前近代において少数であった聖者信仰批判者は、十八世紀以降、その勢いを強めてくるように思われる。その嚆矢は十八世紀のアラビア半島に旋風のように出現したワッハブ運動である。ハンバリー派の法学者、アブドゥルワッハブはさまざまな思想的遍歴の末、イブン・タイミーヤの影響の下で厳格主義的イスラームを提唱した。それに帰依したネジド沙漠の豪族サウード一族は、イスラーム改革の旗を掲げ、オスマン・トルコ支配下にあったアラビア半島やイラクなどに侵攻を開始したのである。ワッハブ主義者たちが攻撃対象としたのは、当時一般に広まっていた聖者信仰、さらには岩石や樹木などを聖なるものと崇める民間信仰であった。そしてその批判の矛先は、スーフィズムそのものの否定にまで至った。ワッハブ主義者の過激さを示す行動として、メッカ征服後、預言者ムハンマドの生誕の場所を覆っていたドームを破壊したことがあげられる。メディナにある彼の墓廟を覆っていたドームはあまりにも巨大だったので、なんとかその運命を免れたというが、この行為の中に預言者も一介の人間に過ぎないという彼らの思想の

い。むしろ自分たちが「真の」イスラームを信奉していないから、後れをとっているのだと自己批判する。そして、支配されている状況から脱出する唯一の道は、自分たちが「真の」ムスリムになることであり、「真の」イスラーム信仰——預言者や正統四カリフの時代など、初期イスラーム時代に実現されていたもの——を回復することである、と主張する。

このような論理から、彼らは先人（アラビア語でサラフ）たちの建設していたイスラーム共同体（ウンマ）を、自分たちの生きている状況の中で再興することを行動方針とする。彼らがサラフィー主義者と呼ばれる理由も明らかである。

サラフィー主義者が、同時代の慣行の中で、「真の」イスラームから逸脱している要素として批判したもののひとつが聖者信仰である。世界の創造者アッラーをさしおいて、被造物の人間に聖者が民衆を救済する能力があるなどという考えは、多神教に通じる異端的教説以外のなにものでもないというのである⁽⁸⁾。アブドゥフはアッラー以外に救いを求めることを禁じ、アッラー以外の者

が人々に益や害をもたらすという信仰を多神教の一種として否定する。またリダーも、聖者がアッラーにとりなして、病気を治したりしてくれるという信仰が、イスラーム的なものではないと説く。人間の運命を左右する能力、すなわち病氣から回復させたり、その逆に死に至らしめたりすることができるのは、唯一アッラーのみであると強調するのである。

さらに、リダーは、当時のマウリドに多くの非イスラーム的要素が混入していることも非難する。先に触れたエジプト・タンター市を拠点とするアフマド・バダウィーのマウリドを例にとれば、その廟への礼拝や巡回、現世利益の要求、口笛や拍手、未来予知や護符の売買、楽器演奏、ディクル儀礼の際の男女混合、女性の男装その他の慣行を、真のイスラームから逸脱したもの、すなわちサラフの時代には見られない、後世に添加された要素(ビドア)とみなし、激しく糾弾するのである。

このような聖者信仰批判の傾向は、サラフィー主義の後に登場したファンダメンタリスト、エジプトでいうならば戦間期に結成されたムスリム同胞団、一九七〇年代

以降活発化した急進的諸集団などのメンバーに共通してみられるものである。このように聖者をめぐる民間信仰は、前近代の盛況とは異なり、今日では一部のムスリムから激しい糾弾を浴びせられているのである。

さらに注目すべき点は、聖者信仰やマウリドのあり方に対する批判が、急進的ファンダメンタリストのみではなく、それらの行事や慣行を積極的に担ってきたスーフィーの一部からも叫ばれてきていることである。もちろん彼らはスーフィズムや聖者の存在そのものを否定しはしない。しかし、それらの名のもとに実行されている催し物の一部に、スーフィーの視点から見ても問題を含むものがあることを認める。彼らはそれらの自己批判を通して内部から改革を進め、「真の」スーフィズムを確立しようと努めているのである。

スーフィズム変容の兆候は、ワッハブ運動が全土を席卷していた十八世紀のアラビア半島にすでにみられた。メッカ、メディナの二大聖都などで、改革主義的スーフィーが活動を始めたのである。F・ラフマーンはその動向を「ネオ・スーフィズム」と呼び、コーラン・ハデ

イスに基づくシャリーアを重視し、現世の出来事に積極的に関わるという特徴を持つと述べた⁽⁹⁾。逆にいえば、それ以前のスーフィズムは、シャリーアを無視しないまでも軽視し、主たる関心を現世の改革より来世での救済に置いていたといえるのである。ラフマーンは、アフマド・イドリース(一八三七年没)と彼の教えの影響を受けた諸教団とをその代表例としてあげている。

また、十九世紀前半のカイロの民衆生活に関する詳細な民族誌を書き残したE・レインによれば、従来、預言者マウリドの際に、サアディーヤ教団は生きたヘビやサソリを公衆の前で食べていたが、このような「奇行」はイスラーム的ではないという理由から、当代の教団指導者が禁止したとされている。このような公衆の場で「奇蹟」を誇示すること、いわば「見せ物」的行為を教団みずからが自己規制していく傾向が、近代になってから強まっているように思われるのである⁽¹⁰⁾。

筆者がこのようなスーフィズム変容の見通しをえるようになったひとつの契機は、一九八七年にエジプトのあ

る⁽¹¹⁾。彼によれば、真の奇蹟は公衆に見せびらかすべきものではなく、なるべく人目に触れないようにして起こすべきものとされる。「見せ物」的行為は、「真の」スーフィズムから遠くかけ離れたものである。また彼は、聖者廟で祈願する人々の願いをかなえてくれるのは聖者ではなくアッラーにほかならないと述べたり、マウリドの際に楽器を用いたり派手な催し物をすることはスーフィズムにはふさわしくないと語った。それはかつてアブドゥッラのサラフィー主義者が聖者信仰を批判したのとほぼ同じ論法なのである。

今日でもスーフィー教団は盛んに活動しており、聖者廟も多くの参詣者を集め、マウリドも民衆的祭礼として賑わっている。しかし、ここまで触れてきたように、聖者信仰さらにはその活動母体となるスーフィー教団は、少なくともこの二〇〇年ほどの間に内外からの批判を浴び、それに対応してさまざまな変容を遂げてきたのである。もちろん、この間の世界的規模での政治・経済変動によって、ムスリム「民衆」自体も大きく変わった。しかしそれだけではなく、スーフィー教団と聖者信仰の変

容は、イスラームそのものの「近代」の経験とも密接に関連していると思われるのである。

五、イスラームの「近代」

これまで、聖者信仰を素材にムスリム民衆の宗教世界の一端を紹介し、さらにそのような現象が十八世紀以降さまざまな変化を蒙ってきたことに触れた。この動向は、今日イスラーム・ファンダメンタリズムやイスラーム復興などと呼ばれている一連の現象と、底流において連動していると筆者は考えている。いわば「近代」におけるイスラームの変容の大きな流れ、その一つの側面であると思われるのである。

ワッハブ運動、サラフィー主義、ファンダメンタリズム、そしてネオ・スーフィズム以降のサラフィー教団の内部改革の動き、これらの現象は歴史的事実の面でもまだ十分に解明されていない部分が多い。それだけに、個々のトピックをひとつずつ取り上げても、慎重に議論を進めなければならない重要な研究課題である。そのことを十分に承知したうえで、ここでは「前近代」と「近

代」のイスラームの特性を概括的に整理するためのひとつの枠組みを提起しておきたい。

E・ゲルナーは「イスラームの振り子理論」と題された論文で、PとCとそれぞれ名づけた二つの特性群を論じている。⁽¹²⁾ それは次のようなものである。

C特性群

- 1、現世・来世におけるハイアラキー志向
 - 2、司祭・儀礼的職能者・諸精霊の活動
 - 3、知覚可能な象徴・イメージへの宗教の具体化
 - 4、儀礼・神秘的行為の盛況
 - 5、特定の個性への忠誠
- P特性群
- 1、厳格な一神論
 - 2、ピューリタニズム
 - 3、聖典と読み書き能力の強調
 - 4、平等主義
 - 5、霊的仲介者の欠如
 - 6、儀礼的放縱の制限、そして中庸と覚醒した態度

7、情緒よりも規則遵守を強調

命名法からも容易に推測できるように、ゲルナーはこれらをヨーロッパ・キリスト教史におけるカトリック(C)とピューリタニズムもしくはプロテスタンティズム(P)との対比から導き出している。その意味では、キリスト教的バイアスのかかったモデルと言わなければならぬ。

しかしながらこの対比は、前近代のイスラームと近代のそれとの特性を比較する場合に、「発見に資する」整理枠組みであると考えられる。概括的にいえば、イスラームは「前近代」においてはC特性群が顕著であったが、「近代」になると共にP特性群が強調されるようになってきたと考えることができるのである。例えば、アッラーと人との仲介に立ち、「とりなし」を行うと信じられていた聖者の役割の否定は、C2からP5の特性への変化と解釈できるし、マウリドなどにおける祝祭色の稀薄化、見せ物的要素の衰退はC4からP6特性への重点移動とみなしうる。また、昨今批判的となっている聖者個人

への過度の崇敬はC5特性に対応し、ネオ・スーフィズムの特徴たるシャリーア遵守はP7特性に当たるといえる。さらに、ここでは十分に議論しなかったが、いわゆるイスラーム・ファンダメンタリズムの運動において、預言者すら特別視しないワッハブ主義者の態度に見られたような平等主義志向(P4)、また世俗的高等教育機関によって培われた高度の読み書き能力の重要性(P3)などの特性が指摘できるのである。⁽¹³⁾

あくまでも概括的であり、細部ではさまざま検討しなければならぬ点が多々あるとしても、この整理枠組みは、イスラームの「近代」的変容をある程度説明するモデルとなっていると思われる。もしその点が認められるとしたなら、そこから宗教社会学的に興味深いいくつかの論点が浮かび上がってくる。ここではそのうち二点だけを指摘して、今後の課題としたい。

ひとつはCとPとの特性群がヨーロッパ・キリスト教の事例に基づいて提示されたモデルであるところに由来する問題である。周知のように、ヨーロッパ近代を代表する宗教はプロテスタンティズムであり、M・ヴェー

バーによれば、その一部であるピューリタニズムは近代資本主義の形成期において、その「精神」を涵養するのに貢献した。

イスラームの場合にもCからPへの変化が大枠において認められるとするならば、これは数世紀遅れたイスラーム的「宗教改革」の兆候と解釈されるべきもののなかであろうか。とはいっても、十六世紀の西ヨーロッパと十八世紀以降のアラブ・イスラーム世界とでは、「近代世界システム」(E・ウォーラステイン)におけるそれぞれの政治・経済的位置・役割は決定的に異なっており、単純な「近代化論」を適用することは困難であると思われる。それにしても、偶然と片づけるには余りにも興味深い類似性である。

二つめの問題は日本に関わるものである。浄土真宗を論じながら大村英昭氏は、小稿とは同じメタファーを採用し、現代Ⅱポスト・モダンにおいてはP的真宗からC的真宗への脱皮が必要とされていると説く⁽¹⁴⁾。硬直した近代を代表するピューリタンの教学から、融通無礙さを許容したブルーリズムを志向するカトリック的なそ

れへの変貌が、今日の真宗に求められていると主張しているのである。

大村氏の主唱する現代的真宗は、Pを志向する今日のイスラームのあり方とは、逆の方向を向いているように思われる。この相違は今日の真宗が直面している固有の問題に由来するのであろうか。それとも、より一般的に、「多神教的」日本の宗教文化と「一神教」のイスラーム文化との差として説明されるべきものであろうか。もしくは世界の政治・経済状況を考慮して、「先進国」である日本はC特性群と親和的な「ポスト・モダン」的状况にあるのに対し、「途上国」のアラブでは依然としてP的「モダン」志向の段階から脱していないと考えるべきなのであろうか。先進国では遊びの要素を取り入れた個人中心的な宗教の復興が指摘されている一方で、第三世界では肩を張った共同体復興を目指す宗教的ファンダメンタリズムの興隆が、民族紛争の深刻化と共にここかしこから指摘されている⁽¹⁵⁾。これは「発展Ⅱ近代化」の段階の差から生まれたものと捉えるべきなのであろうか。それとも相反するベクトルを持つ宗教運動の共存こ

そが、まさしくポスト・モダンの世界状況を反映しているものと考えらるべきなのであろうか。「近代」のイスラームが提起している諸問題は、今日のわれわれの直面しているそれと決して無縁なものではない。

註

- (1) 小稿では紙数の関係もあり、詳しい歴史的・民族誌的事例紹介は省略されている。それらに関しては、次にあげる拙稿を適宜参照していただければ幸いである。大塚和夫『異文化としてのイスラーム』(一九八九年、同文館)、「エジプトのマウリッド」(『季刊民族学』五四、一九九〇年)、「ポストモダンの宗教——イスラーム復興の行方(上・中・下)」(『中外日報』画示元号、一九九一年)、「ファンダメンタリズムの問題」(『岩波講座宗教と科学』3 科学時代の神々所収(印刷中、岩波書店))
- (2) なお、モロッコやスーダンでは、「マウリッド」の語は預言者のそれにのみ用いる。聖者の祭りは、前者ではモーセム、後者ではフリーヤ(ただし誕生日ではなく、命日を指す)などと呼ばれている。
- (3) E. B. Reeves, *The Hidden Government*, (1990: University of Utah Press) pp. 69-70. ただし、この文章は直訳ではなく、引用者の方で多少アレンジしてある。
- (4) この話の詳細に関しては、拙著『異文化としてのイスラーム』九三―四頁を参照。
- (5) cf. G. Kepel, *The Prophet and Pharaoh*, (1985: Al-Saqi), pp. 194-7.
- (6) M. U. Memon, *Ibn Taimiyah's Struggle against Popular Religion*, (1976: Mouton) p. 6 & p. 334 (note 20)
- (7) 建国後のサウディにおけるワッハブ主義の「変質」に関しては、小杉泰「サウジアラビアにおけるイスラームと民主化」(『中東研究』三六八、一九九二年)参照。
- (8) 以下で触れるアブドゥフトリダーの立論の詳細に関しては、拙著『異文化としてのイスラーム』二二四―六頁参照。
- (9) F. Rahman, *Islam* (2nd edition), (1979: The University of Chicago Press) p. 195. cf. N. Levtzion & J. Voll (eds.), *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, (1987: Syracuse U. P.); J. O. Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, (1982: Westview)
- (10) E. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, (1976: East-West Publications) pp. 448-9. また拙稿「エジプトのマウリッド」も参照。
- (11) 拙著『異文化としてのイスラーム』二二―三、二二六―二〇頁参照。
- (12) E. Gelner, "A Pendulum Swing Theory of Islam", In R. Robertson (ed.), *Sociology of Religion*, (1966: Penguin Books), p. 130. なおこの論文はその後増補され、彼の論文集 *Muslim Society*, (1981: Cambridge U. P.) に収録されたが、そこではP特性群・C特性群の用語は使われて

いない。邦訳『イスラム社会』（宮治美江子他訳、一九九一年、紀伊國屋書店）の第一章参照。また、原論文においても、ゲルナーは、この二つの特性群を「前近代」と「近代」のイスラームの対比を説明するものとしてではなく、むしろ地中海をはさんだキリスト教世界とイスラーム世界の対照、さらにはあらゆる宗教に見られる可能性のある「多神教」的極と「一神教」的極との対比のためのモデルとして用いている。

(13) 拙著『異文化としてのイスラーム』六、八、一〇章を参照。

(14) 大村英昭他『ポスト・モダンの親鸞』（一九九〇年、同朋舎）、とくに、八三―一二五頁参照。

(15) 一九七〇年代以降の先進国における「宗教ブーム」に関しては、島菌進『現代救済宗教論』（一九九二年、青弓社）を参照。また、拙稿「ポストモダンの宗教」および「ファンダメンタリズムの問題」も参照。

（おおつか かずお・東京都立大学助教授）