

イスラーム世界における宗教と政治

その「バッソ・オステイナート」をさぐる

鈴木規夫

はじめに

「国家と宗教」研究会へお招き頂きありがとうございます。ご紹介します。政治哲学を専攻しておりますが、主に、西暦で申しますと十二世紀の後半に現れました、シエイク・アル・イシュラクとして知られておりますスフラワルディーというイスラーム哲学者の思想などを媒介にしながら、地中海世界に *convergence* に展開してありました一神教の諸問題を、政治社会におけるモダンの諸問題との関係なども視野にい

れて研究しております。イスラームに関心をもち研究しているからといって、私は中東地域研究者やオリエンタリストなどではありません。学問としての政治学の歴史にイスラームの果たしてきた、また、果たすべき意義と役割とを正當に位置づけたいと考えている一介の政治学徒にすぎません。

「イスラーム世界における宗教と政治」という、本来私のような駆け出しの研究者が扱うには不遜にすぎる実

知らないというべきか、ともかく、ならばいっそのこともっと大きく風呂敷を広げていただこうと、『その「バッソ・オステイナート」をさぐる』などという副題までつけてさせていただきました。「バッソ・オステイナート」とは、いうまでもなく先月（一九九六年八月）亡くなった丸山真男先生のアイデアによるものですが、今日はこれを下敷きにお話をさせていただこうと考えました。むしろ、そうした発想の共有可能なところでお話を進めた方が、私にとっても重要な主題であります「国家と宗教」をめぐるさまざまな問題について、いろいろな視角からご意見をいただけるのではと思ったからに他なりません。

国際大学の黒田壽郎さんというイスラーム研究者がおります。その黒田氏が、昨年（一九九五年）出版された「現代世界と文化の会」編集の『グリオ』という雑誌に「切り裂かれた体験——中東文化・社会論の再構成のために——」（一九九五春 *spring*）という論考を寄せています。黒田氏はそこで丸山先生の「バッソ・オステイナート」にふれて、次のように述べています。

「……対象解析のための明確な手続き、デッサンを欠いては、深部に及ぶ視線を獲得することは不可能なのである。固有な文化の基調低音を形成する原形相とはなにか。それはいかなる基本構造を持ち、いかに機能するのか。ことイスラーム文化に関する限り、原形相の抽出は容易なようである。イスラームの教えが、たんに一民族の間に留まらず、短期間に民族、言語、文化の相違を超えて多くの異質な人々の間に流布し、千数百年を経ていまなお基本的に衰退の傾向を示していない最大の原因はむしろこの原形相の確実さ、明快さにあるというところからである。……丸山の〈執（*ヤ*）よう低音〉という用語は、柔軟構造の日本文化により妥当し、自己主張型のイスラーム文化の場合には〈基調低音〉という表現がふさわしい……」（二二—二三頁）。

そこから黒田氏は、あとでまたご紹介しますが、その「イスラーム文化の〈基調低音〉」について議論を進めています。おそらく黒田氏はこの〈基調低音〉を、上声部の旋律に対して和声の進行をバスが受け持つ「バッソ・コンティヌオ」（通奏低音）の意味でお使いなのでしょう。

う。たしかに、イスラーム世界では、タウヒード・シャリーア・ウンマといった三極の構造をなすものが「コンティヌオ」を構成しているといえます（これについても後に申します）。

けれども、すでにお気づきでしょうが、こと現代世界における「イスラーム世界の宗教と政治」について考える場合には、私は黒田氏とやや異なりまして、やはり「バツ・オステイナー」のラインで考えていった方がよいのではないかと思うのです。むしろ、これはイスラーム研究の大先達のグラントデザインに異論を差し挟むという類のものではけつしてありません。むしろ、ことイスラーム世界の〈政治的なもの〉を思考するときには、そうした「必ずしも主旋律」ではないバスについては、そうしておくべきではないかと思うのです。それはイスラーム世界への〈西欧の衝撃〉以降についてはばかりではありません。日本の場合「主旋律は圧倒的に大陸からきた」わけですが、イスラーム世界では逆に主旋律は圧倒的に自律的にそこにありながら、それをモディファイさせる「バツ・オステイナー」が、西の方からそれ

すぎないようです。

そうした編集者のなかには、ご本人も熱心なスーフィー（これもいろいろ議論があるようですけれども一般にイスラームの「神秘主義者」と表現されますが、いろいろな諸文明に「神秘主義」的現れ方はさまざまにあります）の研究者であるような方や、イスラームに関する辞典の編集を担当していた編集者が、それを契機に大学院に入り直して、今ではイスラーム研究者として大学で教えているなどという例もあります。

ただ、そういう心ある人々によって担われていたイスラーム関係書籍も、概ねあまり売れ行きがよくないようです。統計があるわけではありませんので、はっきりそうかどうかではないのですが、日本のイスラーム関連出版物の発行時期を思い浮かべて頂ければ大体想像のつくところです。オイルショックやイラン・イスラーム革命、湾岸戦争といった「イヴェント」に応じて繰り返し返

こそ執拗に繰り返し登場するカタチになる、そういう風に考えていきたいわけです。ですから、ここでイスラーム世界について「バツ・オステイナー」という場合には、イスラーム世界の〈外〉からのバスでありながらその世界内部に繰り返し現れるものについてイメージしていると考えていただきたい。

そこです、イスラームについて語られる場合のよく言及される諸点を予めお話しさせていただいた上で（実はこれもさまざまなスタイルがあるようでして、結構難しいようなのですが）、今申しましたような私なりの試みに向かわせていただきたいと思います。

イスラームについてのいくつかの〈公式〉

すでに日本においてもイスラームについての概説書、専門書は多くございます。また、岩波書店や平凡社、筑摩書房などから叢書の類も数々出版されております。ところが、こういう出版企画は、系統的行われてきたというより、その多くがたまたま編集者のなかにイスラーム「オタク」みたいな人がいたことによって実現したに

し繰り返しさまざまなイスラーム関連書籍が出版されるというような状況のように思えます。丸山のいう「絶えず新しいメッセージを求めるといふことと、新しい刺激を求めながら、あるいはその故にか根本的にはおどろくほど変わらない」（『丸山真男集』二巻二二三―二三頁）という日本の思想の特徴は、イスラームに関しても同様作用しています。そしてその都度 *again* されてしまうようでして、イスラームそのものが日本人の「思考すること」にとつての何かしら知的で思想的な根源を問うような蓄積とはならないのです。

そうした日本におけるイスラーム関連書物の運命のよなものをよく象徴しておりますものとして、半世紀以上も前に書かれました大川周明の『回教概論』をあげることでできようかと思ひます。

現在では中公文庫に入っていますが、初版は南原繁が『国家と宗教』を上梓したのと同じ一九四二年に慶應書房というところから発行されております。その後、戦時中に版を重ねておりますから、正確な数字ではありませんが、一万部くらいは出ているのではないかと思

います。当時の日本語の読書人の人口を考えますと、けっしてマイナーな書物ではないでしょう。さらに重要なことは、そのイスラームに関する記述には、今日から見ても大きな誤りのようなものはなく、同時に、それが欧米のオリエンタリストの叙述に多く拠っていないながらかれらのような独特な「オリエンタリズム」的傾向から比較的自由であるということです。大川自体の思想的評価はともかく、ここで申します「オリエンタリズム」とは、言うまでもなくエドワード・W・サイードが暴き出した西欧の思考様式としてのそれでありま。

さて、その大川の『回教概論』の構成を見てみると次のようになっています。

はしがき

第一章 序説

第二章 アラビア及びアラビヤ人

第三章 マホメット

第四章 古蘭及び聖傳

第五章 回教の信仰

っているのです。

さきほど、黒田氏の「タウヒード・シャリーア・ウンマの三極構造」という問題にふれましたが、そうした関係性の文脈におけるこのウンマのコンセプトこそ、イスラーム世界の宗教と政治（それは一体化しかつ局面によってさまざまなあらわれかたをします）をさぐるキー・コンセプトであろうと思います。そして、その場合イスラームという啓示宗教の「啓示のタイミング」と「使徒」としてのそのウンマの政治的指導者であるムハンマドの位置との重層的な関係が諒解されていなければならない、と私は考えています。

タウヒードとはアッラーの唯一性を表現するコンセプトです。しかし、これはただ単に、一神教であることをあらわすばかりでなく、いわば、存在と存在者との世界認識の原理を導くコンセプトでもあります。

イスラームの興った当時には、すでにヘレニズムの一神教としてユダヤ教もクリス教もこの世界には知られておりました。そしてアラビア半島はパレスチナ、エジプト、エチオピアといったユダヤ教の影響圏のいわばバ

第六章 回教の儀禮

第七章 回教教團の發達

第八章 回教法學の發達

どのようなイスラーム概説書を繕きましても、まずイスラームの教義の基本は「六信五行」であるとしてい

ます。六信とは、アッラー、天使、クルアーン、預言者たち、終末、定命（Qadar）の六つを信じることであり、五行とは、信仰告白、礼拝、喜捨、断食、巡礼といった実践的義務を指しております。そしてそのそれぞれについての解説が加わるわけですが、大川の『回教概論』では第五章、第六章がそういうパートになります。

また、興味深いことに、大川はその前提としてなぜイスラームがアラビア半島に啓示されたのかという問題と「預言者にして使徒」であるムハンマドという「人間」の存在の意味をちゃんと見ています。つまり、この『回教概論』は啓示宗教の地政学的位置づけとウンマというムスリム信徒共同体の意味づけとを実に心得た構成にな

イパスのようなロケーションに位置していました。また、そこにはシリアなどのクリスチアンとの交易ネットワークを通じてそれなりに情報が入っていたはずで

そうした一神教の起源を分有しているなかからイスラームがアラビア半島に立ち現れたのはなぜか。

一般に、それはヘレニズムとペルシアとの文明をとものに合わせるような巨大な原理をアッラーが示そうとなされたからなのだとムスリムの人々は説明します。つまり、二つの大きな文明にとつては単に交易ネットワーク上の存在であるにすぎないアラビア半島に啓示がおり、ましてやその啓示を受けたのは文盲であつたムハンマドで、その彼を「最後の預言者」なおかつ「使徒」としたのは、アッラーがその偉大さを顕現するためであるということになるのです。予め文明の成熟したところで過去の知識に富んだ人間に啓示を下しても人々はそれが人間の業であるのか神の業であるのか疑うに違いない、したがって人間の業としては最も困難な条件をあえてアッラーは選択して、啓示を下したのだというわけです。実に説得力のある説明です。

そしてさらに、シャリーアといういわば現世の秩序の規範を、クルアーンばかりでなくその使徒の言行によっても提示していく。また、その規範提示者であるムハンマドを通じて、ウンマという現世における人間の政治社会の営み自体において、多様性ある統一、統一の中の多様性を、信の構造の中に来世を組み込みながら現世化していくというアイデアを与え、さらにそれに絶え間ない変化と運動との生成性というカタチを与えていきます。なぜなら、シャリーアだけを考えていきますと、当然固定化した規範をドグマティックに凝固させる抑圧装置にならざるをえなくなっていくからです。タウヒード、ウンマといった超越性と現世的性格との認識の往復運動のような装置を予め配置することで、ドグマ形成要因の中に予めドグマ破壊機能をもたせる。この実に巧妙な信仰実践システムを現出させたのがイスラームに他なりません。

ドグマ破壊機能の一例を申しますと、ハディースというムハンマドの言行（これをスンナといいます）の伝承があるのですが、その中に、六信の最後に位置づけられて

おります「定命」をめぐる、結局、善悪の判断はアッラーのものであって、人間の裁定でできることではないという主旨のものが含まれています。事実上これ自体もシャリーアというイスラーム法の法源に含まれるわけですから、ロジカルに考えれば、現世における人間の作為によるなにがしかの判断は、いかなる意味でも絶対性を帯びる根拠はどこにもないのだということになります。唯一絶対であるのはアッラー以外にはないという原理がここにおいても実によく貫徹されているわけです。

ムスリムになるとはどういうことか

さて、そこでそうしたイスラームに絶対帰依するムスリムになるとはどういうことなのかについても、想像力を駆使する必要があるかと思えます。多くの日本人イスラーム研究者は、私も含めて形式上ムスリムではありませんが、そうした想像力はなおのこと求められているように思います。もともと、逆にまた、すでにムスリム「である」人々にとってムスリム「になる」ということがどのようなものなのかを説明するのは、やはり難し

いでしょう。

こうした問題にぶつかった場合、私が最もよく引用いたしますのは、井筒俊彦の『イスラーム生誕』における「説明」です。これはなかなか秀逸であると思います。

「……今、ある人がムスリムになったとすると、そのとたんに自分の現に生きている存在そのものが、『現世』と呼ばれる特殊な、限界づけられた存在様式としての意味体系の中に組みこまれて、『来世』という全く別の存在様式と対立し、それに基づいてこの世の事物事象の一切が何とは知れぬ象徴性を帯びてくる。それがこの実存的变化の基盤になる一般的世界構造である。……」

存在世界の諸々の〈創造〉、起源、生成、現象、その因果性などについてすべて「不意打ちのない」（ヴィットゲンシュタイン）ように人知による説明を与えることは不可能です。DNAがすべてに説明を与えるのであると仮定しても、その説明が生命活動を持続している人間に理解可能な状態の信号に変換されなければ〈意味〉は伝達されえないということは、生きている人間が自己の死を語りえないのと同様です。

そこで、見えるものと見えないもの、知りうるものと知りえないものの、暗黙に知られているものと明らかに知られないもの等々といった存在世界すべてについての諒解枠組み、すなわち、〈超越〉が人間には必要となるわけです。多くの宗教的世界構造はこの諒解枠組みを提供しています。しかし、その論理構造の緻密さにはむしろ偏差があります。イスラームの場合、その枠組みを提供するものが先にふれましたタウヒードなのです。

アッラーの「言語行為」speech actとしてのクルアーン（井筒俊彦は簡潔な表現でそれを次ぎのように〈啓示〉しています。

「……（アッラーは）目に見えぬ世界も、目に見える世界も、ともに知悉し給う、偉大な高遠なお方におわします……」（井筒俊彦訳『コーラン』岩波文庫。以下「Q」と略。二二一〇）

「目に見えぬ世界（不可視界）」sharib と「目に見える世界（可視界）」shahadah との二つの基本的な領域次元がイスラームの時空における「現世」dunya の存在世界を構造化します。〈可視界〉とはアッラーの意志が

〈徴〉として発現する領域であり、〈不可視界〉とはアッラーの意志の本来の場であって、人間の感覚・知覚では捉えられない存在世界の領域です。しかし、それはあくまで「現世」の領域にあります。

そこでクルアーンが示しているこの人間の存在領域の規定性は実に厳密です。つまり、〈不可視界〉は「現世」にある、しかし、それは人間の存在次元とは異なっています。「来世」*akhirah*は〈可視界〉と〈不可視界〉とに分かれる「現世」と対立する異次元の世界です。

この「来世」は「世界の終末の時」に初めて顕現します。ですから、この終末もきわめて重要な「信」なのです。けれども、その「来世」は、存在としては〈創造〉のときからすでにあって不斷に働いているとされています。いわば、〈不可視界〉は「現世」に組み込まれた「来世」に他ならない（井筒 わけです。人間はその生を終えて死を迎えると「来世」の顕現の時まで「再生」を待っていない存在ではない存在です。つまり、人間が死すべきものである以上、このクルアーンの提示する世界構造の論理から逃れうる人間の存在形態は想定され難

いことになります。

自己が死ねばそれで世界はすべて終わるのであるという論理は、それが一つの世界の終わりであるには違いないわけですが、死ぬという出来事自体によって、逆にこのクルアーンの提示する世界構造の論理に組み込まれていることを証明していることになります。また、人間に永遠の生がありえたとしても、それが「現在の生とまったく同じように謎めいて」いることには変わりはありません。いわば「時空の中の生の謎の解決は時空の外にある」という世界構造をクルアーンは〈啓示〉しているわけです。

クルアーンにおける存在世界の意味論的構造を解析する井筒氏は、ムスリムによるこの世界構造の諒解枠組み獲得を、端的に先に引用したように述べているのです。

ところで、「来世」についても同じ関係があるので、が、「そのとたん」といった時間的契機の問題に関して、空間と時間との実在性に拘泥したり、客観的時間の措定に固執するかぎり、ムスリムになるといふ実存的变化のもたらす世界構造は理解不能とならざるをえません。空

間と時間とがそれぞれ独立してあるのではなく、存在自体の内にその性格をもつものであるとすれば、「永遠の存在」は「永遠の時空」にあるのであり、「有限な存在」は「有限な時空」にあることになります。その場合、「永遠の時空」と「有限の時空」とが本来連続しない異なった次元にあることはいまでもありません。

この異なった次元である〈不可視界〉と〈可視界〉との間にコミュニケーション回路が開かれるならば、つまり、「この世の事物事象の一切が何とは知れぬ象徴性を帯びてくる」ならば、〈不可視界〉をその本来の場とするアッラーと〈可視界〉にあるムスリムとの信仰と契約とに基づく世界構造の受容が成り立つわけです。ムスリムにとって、この回路における「言語現象」が〈啓示〉に他なりません。

「神は世界の中に自らを啓示しはしない」のであって、〈啓示〉はあくまで〈不可視界〉と〈可視界〉との境界において起こる出来事です。しかも、この回路は相互的な回路ではなく、〈不可視界〉から〈可視界〉への、上位の時空から下位の異なった時空への一方的な送信で

す。「非対話性」「言語行為の垂直性」という特徴をもつ〈啓示〉は、アッラーの〈主権〉を明示するクルアーンの次に示す章句からも明らかのように、〈可視界〉が〈不可視界〉の存在なしには存在しえないという人間の存在領域の限定性を前提としてもたらされています。

「……アッラー、此の生ける神、永遠の神をおいて他に神はない。まどろみも眠りも彼（アッラー）を囲むことはなく、天にあるもの、地にあるものごとくあげて彼に属す。誰あつて、その御許しなしに彼（アッラー）に取りなしをなしようぞ。彼は人間の前にあることもうしろにあることもすべて知悉し給う。が、人間は、（その広大なる）智慧の一部を覗かせていただくのもひとえに御心次第。その王座は蒼穹と大地を蓋ってひろがり、しかも彼はそれらを二つながらに支え持つて倦みつかれ給うこともない。まことに彼こそはいと高く、いとも大なる神。」（Q——二五六）

「天と地を創造したほどのお方が、彼らと同じようなものを（も一度）創ることぐらいおできにならなくてどうしよう。限らない創造の力をもったお方、全知の御神

におわすに。何か欲しいと思われたら、『在れ』とただ一言お命じになるだけで、もうできてしまう。勿体なくもその御手の内にあらゆるものの主権を握り給うお方、お前たちみなを最後に連れ戻されて行くお方。』(Q三六―八二／八二／八三)

イスラーム文化の全体が、『結局は『啓示』』というこの神の言語行為の歴史的展開の軌跡と考えられなければならない』という井筒氏は、『言語現象としての『啓示』』という観点から、『不可視界』と『可視界』とのコミュニケーションの回路における『言語現象』である『啓示』を意味論的に解析しています。ここではこれを『井筒モデル』と呼んでおきましょう。

その『井筒モデル』によれば、『啓示』とは「神と人間との間に演じられる言語ドラマであり、同時にそれは、全存在世界を巻きこんだ神的コトバの宇宙的ドラマである」といえます。クルアーンの世界像の中にはアッラーの他に人間という別の中心軸、アッラーという極と人間という極とがあり、それぞれに『不可視界』と『可視界』とが対応して、『神と人、この両極の間に張り渡

された実存的緊張の磁場』としての世界が現出し生成展開することになるわけです。

そして、『可視界』とは完全に断絶している『不可視界』から、すなわち、アッラーの側から人間へのメッセージが『暗号』(『徴』)によって一方的に送られてくる。この『暗号』の解読によって、『不可視界』と『可視界』との間の断絶に連続性を求めようという諒解可能性が生じます。『暗号』には言語的なものと非言語的なものとがあり、その言語的『暗号』が『啓示』に他ならないというわけです。

『正しく』コトバが解読された場合には、この『暗号』は例外なく人間に一定の宗教的・倫理的義務を課するものとされます。そして、『人間は、神のコトバ(『啓示』)を正しく了解することによって、神にたいして『責任を負わされた存在 mukalat』となります。『第一次的に神にたいして『責任を負う』人は、同時に、第二次的に、神によって制定された社会、共同体の中に生きる他の全ての人にたいして『責任を負う』者』となるわけです。イスラーム世界における『律法性』はここによ

来します。

『暗号』の明示的なものと暗示的なものとは合わせて『徴』と呼ばれます。クルアーンにおいてアッラーが人間にこの『徴』を示す行為は、*tauzil al-ayat* 『徴』を下す』と表現されており、『不可視界』から『可視界』への『徴』の下賜は絶え間なく行われています。したがって、われわれの存在世界は『徴』に充ちた時空であるといえます。つまり、アッラーのこの『徴』を示す行為により、全存在世界は『記号』的『徴』的『性格』を帯びているのです。

しかし、これは非言語的『徴』についていえるのであって、預言者によって介される言語的『徴』はあくまで特殊な場と時における『異常現象』です。ですからそういう異常さに乗じて(最後の誘惑や『悪魔の詩』が入り込むこともあります(これについては一神教世界における『トラウマ』の政治社会現象として考えることができます)。これが一神教世界における言語的『徴』の確証を攪乱する要因にもなります。アッラーの意図としては、そういう攪乱要因はなるべく発生しない方がよいにちが

いありません。

そこで、イスラームでは、ムハンマドは『預言者の封印』であり、この言語的『徴』がムハンマドの死後起こる可能性は二度とないということになっています。一神教世界において、この『預言者の封印』という考え方のもつ現実の政治社会運営上の意義は計り知れないものがあります。神と人間とのあいだの見事なまでの切断をイスラーム社会はやってのけたしまったわけです。ムハンマド以降は人が『神憑り』になるなどということは一切承認しない、人間自身の自己責任において形成される政治社会が人類史上初めて出現したといっても過言ではありません。

さて、その言語的『徴』の『正しい解読』のためにイスラームの時空における象徴機能の『文法』が形成されるようになるわけですが、それが、ムハンマドへの『啓示』の後に成立したイスラーム法学という緻密で論理的な『言語ゲーム』システムです。

その『正しい解読』のための人間によるコード作成である『イジュティハードの門』は十世紀にはすでに閉ざ

されたとされるのですが、これが現実のイスラーム世界に時代の変化への弾力性を通減させる結果になったのだという主張もあります。もともと、それも人間の一つの見解であることに変わりはありません。私なりの表現で申しますと、この「イジュティハードの門」が閉じられることによってイスラーム世界もまた「一神教のパラドクス」(H・コルバン)に陥つたのであるといえます。このパラドクスについてはまた別の機会にお話できればよいのですが、ここでは割愛させていただきます。

しかし、クルアーンのコトバの中には、たとえば、「アリフ・ラーム・ミーン」といった一般に解読されていないコトバ al-Mugattat もあります。そのような神秘性を帯びたクルアーンのコトバ／文字は、とりわけスーフィーにとつての世界解読の象徴的機能を果たしているのですが、それがまた興味深い問題をわれわれに投げかけます。それはイスラーム世界におけるスーフィーと現実性との絡み合いとでも表現できるかもしれません。

《不可視界》からの《徴》がまったく解読不能になれ

ンマドはともに備えていたことになります。とはいえ、預言者や使徒はあくまで《可視界》にあらざるをえない人間であることに変わりはありません。

そこでムスリムの側からは、聖典というメタ・テクスト、預言者、使徒といったそれぞれをめぐるユダヤ、クリスト、イスラームの《啓示》宗教としての性格的差異が問題とならざるをえません。とりわけ、「ユダヤ教徒やクリスト教徒の聖典と称するものは人によって書かれたものである」という批判、また、《可視界》にある人間に存在の次元を異にするアッラーが預言者に憑依したりはしないという批判、「生みも生まれもしない」アッラーに子どもなどあろうはずはないという批判などはよく知られています。こうした諸々の批判の特徴は、イスラームの時空においてアッラーの超越性がきわめて厳密であり、それによってかえって逆に人間の存在領域を厳格に明確化しているということです。

たとえば、そこで存在領域の明確となった「人間の本性(本然)」*fitra* はどのように位置づけられるのかという問題があります。これはイスラームの時空の拡張に

ば、《可視界》はその存在の意味を喪失し消滅してしまします。イスラームが盲信を禁じてアッラーのコトバへの理解を命じるのはそのためです。もともと、《可視界》の存否を決定するのは主権者であるアッラーに他ならないのですから、《可視界》の消滅がいつどのように行われるのかを人間の判断によって云々するわけにはいきません。人間はそれを《啓示》から解読しているにすぎないのですから、善悪の規準や存在世界についての運命論的志向もイスラームの時空とは無縁です。先ほど申しましたように、少なくともムハンマドはそうした問題への判断を保留しています。

スフラワルディーによれば、かつて「アッラーの指令を直接受け、アッラーからの導きを受けていた賢者たちの社会があつた」といいます。しかし、一般に《可視界》における人間がアッラーの送る《徴》を直接理解できるわけではなくなっている状況において、アッラーのコトバを聞きうる唯一の人間は「預言者」*nabiy*であり、それを人々に伝達する役割を担う人間は「使徒」*rasul*であるわけです。この本来別のベルソナである二つをムハ

ともなうユダヤ教徒やクリスト教徒あるいはマニ教徒などからのムスリムへの改宗や、かれらとの共存といった現実的な問題がより具体的な人間の存在領域における解決を迫って登場してきた問題であるといえます。

《啓示》により制定された社会、共同体の中に生きるすべての人に対して「責任を負う者」でなくてはならないムスリムは、アッラーの代理としての共同体の法の管理者として位置づけられています。クルアーンには、「さ、汝(ムハンマド)はひたすら宗教に顔を向けるがよい。純正な信仰の人としてな。これこそアッラーが人間を創造し給うたそのまゝの本然の姿。アッラーの創造の御業に改変などあるはずがない。これこそ、すくつと立った正しい宗教だぞ。だが、大抵の人間にはそれがわからない」(Q-III-30)とあります。しかし一方で、ハディースには「すべての子どもは本然によって *fitra* (アッラーの企図によって)「アッラーの創造として」生まれる」ともあるわけです。また、「その子の両親がその子どもをユダヤ教徒やクリスト教徒やマニ教徒に為さしめる」ともあります。

すると、クルアーンのコトバとハディースとを矛盾なく理解するためには、「非ムスリムの子ども」はいかにして「純正な信仰の人」となりうるのかという問題が、「人間の本性（本然）」をいかに解釈すべきかをめぐって起こらざるをえなくなってきました。

ムアタジラ派 Mutazili は、このハディースを「子どもはすべてムスリムとして生まれるのだが、生後の環境が道を誤らせるのである」と解釈します。しかし、この解釈で合意してしまうとイスラームの神学、法学上深刻な困難に直面せざるをえなくなります。第一に、それはアッラーの意志と導きとに干渉する解釈である、第二に、幼児が思慮を身につける以前に両親が他界した場合、または、幼児が思慮を身につける以前に他界した場合、思慮を身につけるまでその幼児がムスリムであるとするならば、イスラーム法の規定するところによって、ムスリムは非ムスリムからの遺産の相続はできないのであるから、その幼児は両親から、または、その両親は幼児からの遺産の相続は不可能になります。

ムアタジラ派とは別に、「人間の本性（本然）」fitra と

て、アヴィケンナの「まったく独自の存在論の立場の宣言」（井筒俊彦）となっています。

このように言語表象的なイスラームの時空を「支配」するには、〈啓示〉のコトバ、すなわち、「正しい」アラビア語を支配・管理するのか、あるいは、本来の〈不可視界〉との回路の切断を意図しつつアラビア語の俗化やその意味性への問いを停止するのか、何れかを選択すればよいことになります。現代では巧みに仕組まれた後者の方法によって、イスラームの時空は〈不可視界〉と〈可視界〉との回路を塞がれる危機に曝されているといえます。それは個々のムスリムにとっては、自己の「本性」上人間であることを確認できない状態に陥れる状況に追い込まれていることを意味しています。

この〈不可視界〉への回路を塞がれることによって、人間はその〈死〉の意味を解読できずに生き続けることを余儀なくされ、統治においても、また、政治においても〈死〉は物質化されて、生き残った者たちと死に往った者たちとの回路は絶ち切られてしまうことになりました。それによって生きる者たちの〈成熟〉も未成に陥る

は「選択の時」に「純正な信仰の人」となるかあるいはそうでない者となるかの能力を備えた、健康な状態において人間は創造されるということを意味しているにすぎないとする解釈や、それは「はじまり」を意味するにすぎないとする解釈などがあるようです。また、ギリシア語からの翻訳の過程で *principle* が「原理」や「原初的自然」の訳語となる場合もあるそうです。

とまれ、こうした問題に法的合理性を確保することがイスラームの時空の根幹を支えているわけです。人間の存在領域の限定性は人間存在そのものの限定性に他ならず、それが言語的〈徴〉としての〈啓示〉にはじまる以上、人間存在の言語的な探究の精緻化が極度に高められていくことは避けられません。イスラーム神学を意味する *ʿilm al-kalam* は、字義通り訳せば「コトバの知識」に他ならないのです。

イスラーム哲学における営為においてもコトバの精緻化はそれ自体重要でした。たとえば、fitra とも近いコトバといえる *tabi'ah* は、「普遍者」として限定される以前の最も根源的、原初的『本質』という意味におい

でしよう。生き続けることによって自分が何処へ往くのかという方向を見失うことになるからです。これこそ、人間の存在の危機に他ならないといえるのではないでしようか。「この世界は、ただ秘密（〈不可視界〉）によってのみ存続する」（セーフェル・ハルソハール）という叡知へ改めて向かわざるをえない思想運動が胎動する契機は、そのような危機をかかえた政治社会のすべてにあるといえます。

イスラームの時空における政治空間の性格から類推可能な政治社会の方向は、理念的にはきわめて明瞭な様相を示しています。それは「来世」において「神の王国」を希求するのではなくして、「現世」において「責任を負う者」としてアッラーの〈啓示〉による宗教的・倫理的義務をその意図と行為とに相應しく実践することに他ならないわけです。それはシャリーアに基づいた理想的な統治の実現であり、〈不可視界〉からの言語的〈徴〉を「正しい解読」によって集めた法体系に導かれて、「己れが主のもとに戻り行くことを憶う」（Q—三—六二）人々の美しき道が、〈可視界〉という人間の認識可

能な世界において築かれることです。それこそムスリムにとっての「現世」の意味に他ならないのです。

しかし、「イスラームの歴史は毀れた理想の歴史である」(フター・ブフシユ)といわれるように、ムハンマド以降この「世俗平等主義的神聖政治」は実現されてはいません。

「開国の問題」とイスラーム世界

さて、以上のようなイスラームについての「諸前提」をもとに、最初に申しました「バツソ・オステイナート」の問題にここで立ち返らせていただきたいと思います。

みなさんには予め確認する必要があるとは思いますが、お話をさせていただく都合上、ここで丸山真男先生の「バツソ・オステイナート」という問題について簡単に整理させていただくことにします。

丸山先生はこれに「執拗低音」という日本語を充てていますが、ご存じのように、日本思想史の「バツソ・オステイナート」の三つの領域の探究の歩みの中で、歴史

意識については「歴史意識の『古層』」に、また、政治意識については「政事の構造」において展開されております。ただ、倫理意識の「バツソ・オステイナート」については、プリンストンの高等研究所などの英文報告原稿があるだけで公開はされていません。この倫理意識の問題がどのような深化を必要としたのか興味深いところです。ちょっと飛躍した言い方をすれば、そのところろがより明らかになれば、丸山先生にとって「国家と宗教」とは結局どのような思想的地平で理解されていたのかもっと鮮明なものになるはずであろうと思うのですが、今となつては望むべくもないところです。

ここでは方法論的関心から「バツソ・オステイナート」を扱いたいこともありまして、言及させていただくのは「原型・古層・執拗低音—日本思想史方法論についての私の歩み—」に限らせていただきます。その講演は、饒舌な丸山先生が自らの学問的方法論の軌跡を辿っているものでもあつて、いろいろ興味深い論点が点滅するように出されているのですが、そこからイスラーム世界について考える場合に看過できない問題に光をあてて

おきたいと思います。

それは「開国」の問題です。丸山先生はそれを「鎖国から開国へ」という日本の遭遇した歴史的経験と、それから closed society から open society へとという超歴史的な—というか、何度でもくりかえされる普遍的な問題という二重性においてとらえようとした(『丸山真男集』十二卷二二〇頁)と述べています。そして、「だいたい、ルネサンス、リフォメーション以後、西ヨーロッパでは『開国』という思想的問題自体」がない、「東アジアの諸国が西欧の衝撃を受けて、西欧に向かって—自発的から強制的までさまざまなニュアンスで国を開くというのが『開国』であり、「西ヨーロッパの諸国にそういう現象がないのはあたりまえ」(十二卷二二三頁)であるといえます。「横からのいわば大波とか洪水の衝撃—そのインパクトというものに大きな思想的意味を与えて初めて『開国』というものが思想的な対象として問題になってくる」(十二卷二二三頁)。そして「外圧とか国際的衝撃というのは単に外から侵略されるというような狭い軍事的問題だけでなくして、異質的な、しかもこれまでの

日本と比較して非常に高度な文化との接触のこと」(十二卷二二五頁)であるとした上で、「文化的には有史以来『開かれた社会』であるのに、社会関係においては、近代に到るまで『閉ざされた社会』である」という「パラドクス」をどう解くかということが難しい問題だ(十二卷二三三頁)、というわけです。

この「開国」という魅力的な構成装置によって、これをイスラーム世界について考えてみますと、「文化的には有史以来『開かれた社会』であるのに、社会関係においては、近代に到るまで『閉ざされた社会』である」という「パラドクス」は共有されてしまっています。というのも、ここで社会が「開かれている」とか「閉ざされている」というのは、社会の構成原理においてヨーロッパ・モダンにおける「個性性」を軸におくことになるからです。それもその「個性性」の原理そのものを疑わないのであるとすれば、そこで解析されるのは、たしかに「特殊日本論」ではなく、日本という「個性性」ということになるわけですが、それをイスラーム世界の「個性性」を析出していく装置として用いたとしても同じ様な

結論が導き出されることになります。

たとえば、日本の「古層」としての日本神話にふれて、丸山先生は「その個々の要素がある仕方で相互に結びあわされて一つの『ゲシュタルト』——全体としての日本神話の構造をなしている点に着目すると、それはきわめて個性的なもの」(十二卷一三七頁)であるといいます。同様に、中東という場を考えてみますと、ユダヤ、クリスト、イスラームという一宗教は共通した歴史文化的な世界を分有しながら、それがいまなおその共存と紛争とにおける重要なエレメントとなっているわけですが、個々の要素の組合せの仕方において「ユダヤ教的なるもの」、「クリスト教的なるもの」、「イスラーム的なるもの」といった「個性性」をその空間に表出しているわけです。

ロンドン大学のサミ・ズバイダ氏は、とりわけ「ポピュラー・カルチャーの構成要素」において、そうした「個性性」、逆にいえば、それぞれの宗教共同体の共有している諸要素の組合せの問題についてその著書で詳しく論じています (Components of popular culture in the Middle

East, in *Islam: The People & The State-Political Ideas & Movements in The Middle East*, 1993, I. B. Tauris)。

こうした「イスラーム的なるもの」は、中東にとどまらず、中央アジアや東南アジア、さらにはヨーロッパや北アメリカなどにおいても、イスラームがその場のさまざまな要素と組み合わせられてそれぞれの空間にその「個性性」を表出していることを意味します。

ただ、一つ厄介なことがあります。丸山先生は「開国」の論理を提示して日本の「個性性」について述べようとすると、同時にヨーロッパ・モダンの「普遍性」のようなものを想定しているらしいということです。現代のイスラーム世界の問題を考えると最も複雑な事態が生じるのは、ヨーロッパとの関係を、丸山先生が日本において想定したようなそうしたスタンスは取れないということなのです。

たとえば、イスラーム世界について考えようとすると、「だいたい、ルネサンス、リフォーメーション以後、西ヨーロッパでは『開国』という思想的問題自体」がないとか「西ヨーロッパの諸国にそういう現象がないのは

あたりまえ」などということは前提にできないわけですから。

かつて板垣雄三氏が強調しておりましたけれども、「東方問題」はヨーロッパ・モダンの国際関係システムを形成する基本的なファクターでありましたし、イタリア・ルネサンスについても、当時のイスラーム世界からの「横からのいわば大波とか洪水の衝撃」そのインパクトというものに大きな思想的意味」を考えなくてはなりません。さらにいえば、最近アラン・ド・リベラなどフランスの中世哲学史研究者の明らかにしているところによれば、ヨーロッパ・クリスト教の「個性性」の基盤ともいえるトマスなどのスコラ体系も、いわばイスラーム哲学の一つのヴァリエーションであったわけですから(「中世知識人の肖像」)。

丸山先生は「今日ヨーロッパ人は誰も、キリスト教をオリエントからの『外来』宗教という目では見ないでしょう」(十二卷一四五頁)というのですが、そんなことはないのであって、現在、主に旧植民地からの外国人労働者の流入により自らの政治社会の自律性に疑義が提示

されているフランスなどでは、ド・リベラが書いていますように、キリスト教のオリエント性にふれないわけにはいかなない事態が生じています。そして、ヨーロッパの形成自体にしめる「外圧とか国際的衝撃というのは単に外から侵略されるというような狭い軍事的問題だけでなく、異質的な」しかもそれまでのヨーロッパと「比較して非常に高度な文化との接触」の問題に、イスラームは歴史的に深く関わらざるをえない。

ルターなどの宗教改革の基本動機の中には、明らかにイスラームへの屈折した内在化が見て取れます。愛憎相半ばすると申しますか、それらが後の「オリエンタリズム」的パースペクティヴを構成していくことにもなるのです。

そして、「イスラーム的なるもの」によって「個性性」を形成しているイスラーム世界に生きる人々にとつて、このかつてのイスラームとヨーロッパとの関係は、コルドバやシチリアでなくともサマルカンドやジャカルタやクアラルンプールにいても、イスラームの名においてすぐさま共有されてしまいます。かれらは、十九世紀から

二十世紀にかけて、日本と同じように〈西欧の衝撃〉を受けるわけですが、イスラームという〈普遍性〉をその社会存立の基盤にもっているがゆえに、その受けとめ方は日本とは大分異なるわけです。

そこでさらに、さまざまな事例をもとに、イスラーム世界の〈外〉からの「バツソ・オステイナート」が、イスラーム世界自体をいかに変容させてしまっているのかについてお話を進めなければならないのですが、時間もまいりましたので、今日のところはその基本的な思考枠組みのアイデアをお話しするにとどめさせていただきます。取りあえず私のお話はここで閉じさせていただきます。ありがとうございます。

(すずきのりお・長野県短期大学助教授)