

現代スンナ派イスラームにおける「正統」を巡る解釈

——シリアとサウジアラビアの宗教言説を事例に

高尾賢一郎

1 はじめに

本稿は、シリアとサウジアラビアにおいて主流とされるイスラーム言説を通して、現代スンナ派イスラームにおける「正統」を巡る諸解釈を眺めるものである。⁽¹⁾多くの宗教的文脈において、「正統 (orthodoxy)」は「異端 (heresy)」との相関関係に基づいて成り立つ。また、例えば『岩波思想・哲学事典』の「正統と異端」の項が「西洋」、「イスラーム」、「インド」、「中国」と分か

れて執筆されているように、「正統」と「異端」の内容、決定のプロセス、また位置付けは、地域・宗教、また時代毎に大きく異なる。⁽²⁾さらにイスラームに関して言えば、信徒を統べる機関 (例…総本山) や教義について審議決定を行う制度 (例…公会議) が存在しないことが、「正統」と「異端」の内容や位置付けをより曖昧なものにしている面がある。その点を考えれば、イスラームにおける「正統」を巡る解釈を眺めることにどれほどの意味があるのか、疑問に思われるかもしれない。し

かし逆に見れば、それぞれの「正統」が、イスラームの地域・時代の文脈毎の多様性を——それをどう評価するかの問題はさておき——示すものとなることは期待できる。

本稿で取り上げるその「文脈」とは、現代のシリアとサウジアラビアである。そこですまずは、両国における「正統」解釈の違いが端的に示される例を出したい。それはいずれも最高ムフティ（イスラーム法に基づいた裁定を下す国家最高位の宗教学者）の職を務めた宗教權威⁽³⁾、サウジアラビアのアブドウルアズィーズ・イブン・バーズ（‘Abd al-‘Aziz ibn Baz / 1910-1999、在位1993-1999）とシリアのアフマド・クフターロー（Ahmad Kufan / 1915-2004、在位1964-2004）がかつて交わした、次の会話である。

イブン・バーズ「あなたがスーフイーであり、そしてサラフィーであると私は聞いている。それらはどのように両立するのか」。

クフターロー「スーフイズムが魂の清め、つまり

心尽くし（イフサーン）であるなら私はスーフイーである。またサラフィーが正しき先人に追従する者のことであるならば我々は皆、サラフィーである。そこに争いはなく、我々はただアッラーについて想う〔点において共通する〕⁽⁴⁾」。

別の資料に右記のものと同じと思われる会話が収められており、その内容が若干異なるため、続いてそれも引用する。

イブン・バーズ「あなたについての矛盾した情報を理解させてほしい。ある者はあなたをスーフイーと、またある者はあなたをサラフィーと言う。一体どちらが正しいのか」。

クフターロー「どちらも正しい。私はスーフイーでありサラフィーである」。

イブン・バーズ「しかしそれらは両立しない」。

クフターロー「私は両立させた。スーフイズムは魂の清めであり、それは聖典クルアーンに記され

ている。至高なる方〔アッラー〕はこう言われた。

「確かに成功した、己を清めた者は、そして己の主の御名を唱え、礼拝した者は……」（いと高き御方章第14―15節）。またこうも言われた。「それ〔魂〕を清めた者は成功したのであり、それを葬った者は失敗した」（太陽章第9―10節）。（1967年、於リヤド⁵）

かいつまんで言えば、上記の会話から見られるそれぞれの主張は、「サラフィー（主義）」という、「正統」イスラームとされる一つの立場の理解を巡って、イブン・バーズ（サウジアラビア）はそれをスーフイズム（イスラーム神秘主義）とは相容れないものと判断し、クフターロー（シリア）はそれをスーフイズムと同じものだと主張する。ひとまずはここで、両者が「サラフィー主義」という立場を「正統」イスラームのあり方として重んじ、前者はスーフイズムをそれと相容れない「異端」的要素とする一方、後者はスーフイズムをサラフィー主義と同じもの、つまり「正統」的要素とする

という違いが現れる。

とはいえ、このことによつて「サラフィー主義」こそが「正統」イスラームであり、サウジアラビアはスーフイズムを忌避し、シリアはスーフイズムを重視するのだという明確な定式が導き出されるわけではない。以降、いわゆる「イスラーム」と呼ばれるものがどのように成り立ったのか、またイブン・バーズとクフターローにどのような思想・政治・時代背景があったのかを探り、その上で改めて彼らの会話内容を振り返りたい。

2 「イスラーム」の成り立ち

本節は「イスラーム」の成り立ちについて述べるが、その対象はムスリム社会の歴史や展開ではない。本節が述べるのは、ムスリム社会の中で主流と言える、あるいは最大公約数と言える要素を備えた「イスラーム」がどう確立されたのかである。より噛み砕いて言えば、それは東南アジアからアフリカ大陸西端まで広がるイスラーム世界に通底するイスラームの教えの基礎を述

べることであり、人々が「正しい」イスラームを求める際の典拠となる「イスラーム」を述べることである。

広く知られるように、イスラームは7世紀、アラビア半島西部の都市マッカ（メッカ）で、唯一神アッラーからの啓示を授かった商人であるムハンマド・ビン・アブドッラー（570? - 632）が、その内容を宣教することと興った。ムハンマドは「預言者たちの封印」、つまりこれまで神から送られてきた使徒たちの最後の一人とされており、ムハンマド自身はそれについて以下のように述べている。

私とそれ以前の預言者たちを喩えると、次のような喩えである。ある男が建物を立て、美しく素晴らしくしたもの、一角に生レンガ一個の場所が「残されていた」。人々は建物の周りを巡り始め（その素晴らしさに）驚嘆しながらも、なぜ生レンガが置かれなかったのかと言った。私はその生レンガであり、預言者たちの封印である。⁽⁷⁾

彼が最後の預言者・使徒であることは、ムハンマドを以てアッラーから人類へのメッセージが全て下った（完成した）ことを意味すると同時に、ムハンマドの後、人類はアッラーの言葉を授からないことを意味した。そのためムスリム（イスラーム信徒）の指導者たちは、ムハンマドが宣教した内容をウンマ（イスラーム共同体）の中で正しく継承していくため、「イスラーム」の確立に努めたのである。

ムハンマドの死後にウンマを率いたのは、アブー・バクル（573? - 634、在位632 - 34）、ウマル（592 - 644、在位634 - 44）、ウスマーン（? - 656、在位644 - 56）、アリー（? - 661、在位656 - 61）という、ハリーファ（カリフ、代理人や後継者を指すアラビア語）と呼ばれる四人のムハンマドの後継者である。その間にウンマは、マディーナ（メディナ）を中心としたアラビア半島西部から現在のシリアやイラクへと広がった。それに伴い、「イスラーム」の確立にあたっての重要な課題が浮かび上がる。まず最優先課題となるのは、啓示の集大成である聖典クルアーンのテキスト

化である。クルアーンはムハンマドに下ったアッラーの言葉そのものであり、歴史叙述や物語としての性格がほぼ皆無である。聖典という位置付けからキリスト教における聖書としばしば比較されるが、神の意志が具現化（受肉）したという点に鑑みれば、比較対象として相応しいのはむしろイエス・キリストだという見方も可能であろう。そのクルアーンの朗誦に、ウンマが拡大を続ける過程で混乱が見られることを懸念したのが第三代ハリーフアのウスマーンであり、彼はクルアーンの写本化に取り組んだ。⁽⁸⁾

とはいえ、クルアーンはその大部分がアッラーの命令からなり、その内容は基本となる神観や世界観、死生観を除けば概括的な場合も少なくない。特に人間が日々の生活で直面する細かな事案については、より詳細なテキストが求められる。その間にウンマでは、第四代ハリーフアのアリー的位置付けを巡って、宗派としてのハワリージュ派、そしてシア派が誕生し、それに与しなかった大勢のムスリム——現在「スンナ派」と呼ばれるムスリムの多数派——との分裂、対立が起

こった。

こうした中、ムハンマドのみが可能であったクルアーンの日常生活への正しい演繹をなしとげようという努力が続けられた。その結果と言えるのが、8-10世紀にかけてのイスラーム法学の成立、そしてムハンマドの言動（スンナ）を綴った伝承集（ハディース）の編纂である。イスラーム法学（フィクフ）は、アッラーの下した啓示の中から聖法（シャリーア）を探し、⁽⁹⁾ 神が何を命じ、何を禁じているかを把握する学問である。その柱となるのは、フィクフの根柢となる法源と、そこから導き出された具体的な事案の整理である。スンナ派の場合、前者では順番にクルアーン、ハディース、法学者間の合意（イジュマー）、そして法学者の推論（キヤース）が法源と定められ、後者では神事（イバーダート）と人事（ムアーマラート）という法区分と幾つかの法学派（マズハブ）が成立した。

それと並行して進められたのがハディースの編纂である。ムハンマドはクルアーンと同様に無誤謬な存在とされるため、彼の言動や彼が示した日々の生活のあ

り方は、人々にとってクルアーン、あるいはイスラームそのものであった——先に、神の言葉の受肉という点からクルアーンをイエス・キリストと比べる見方を紹介したが、それに沿えば、このハディースが聖書に該当しよう。それを踏まえ、正しいハディースの収集を目指すハディース学が興った。その中心は、ムハンマドの權威を利用した偽のハディースを取り除き、正しいハディースのみを編纂するという作業である。10世紀に成立した「六書」と呼ばれるスンナ派の真正ハディース集は、本文批判と伝承経路の確認を通して正しいとされる数千のハディースを収めたものとして知られている。

以上が、「正しい」イスラームの維持、継承のためになされた初期の取り組みである。もともと、法学派もハディース集も複数あり、特に法学派はそれぞれが異なる法学者の解釈、つまり学説としての性格が強く、時代や地域毎に多少なりとも異なる内容を持つため、このような簡略な記述で「イスラーム」確立の営みを描き出すことはできない。とはいえそれらは、今日ム

スリムがある事案につき、正しいか否か、どうすれば良いのか、あるいは非ムスリムがある事案につき、イスラームにおいてどのような解釈が正しいとされているのか、その答えを求める上での重要な源となる。

それ故に、以上のものとは異なる源を採る思想、解釈、立場は「異端」のレッテルを貼られやすく、またその逆に、以上の源のみ、さらにその内の最小限のもののみを採る思想、解釈、立場は、その方法における純真さに訴えることで「正統」を自負しやすいということになる。創唱宗教において創唱者の時代が最良のあり方だという考えは、一般的にも理解されるものであるが、イスラームの場合、以下のハディースに見られるように、そのことが強調される。

私（ムハンマド）の宗教共同体で最も優れている人々は私の世代、次いで良いのは彼らに続く世代、そしてその次に良いのはその人々に続く世代⁽¹¹⁾。

その考えを以て、「正統」イスラームの御旗を掲げた

近現代スンナ派イスラーム思想の潮流の一つとして挙げられるのが、冒頭取り上げた「サラフィー主義」である。サラフィー主義は、イスラーム初期の世代を意味する「サラフ」が「サラフィー」と形容詞化した後、主義主張を表す接尾辞が付加されたことで抽象名詞化したアラビア語である。その原義に倣い、一般的に同語が意味するのは、サラフを模範として、つまりサラフの時代にはなかった慣習（ビドア）を禁じ、クルアーンとスンナのみを典拠として生きるという考えである。⁽¹²⁾

次節では、そのサラフィー主義を国教として掲げることを通して「正統」イスラーム国家を自負するサウジアラビア王国を取り上げ、冒頭に引用した会話に見られるイブン・バーズの理解の背景を探る。

3 サウジアラビア――

ワッハーブ主義からサラフィー主義へ

本節では、サウジアラビアにおいてどのような思想、立場が「正統」イスラームとされるかについて、その建国思想からサラフィー主義を巡る同国の立場を確認

すること示したい。

アラビア半島の大部分を占める現在のサウジアラビア王国は、第一次王国（1744/5-1818）、第二次王国（1820-89）に次ぐ、アブドゥルアズィーズ国王（1876-1953）以来の第三次王国（1902-）と位置付けられる。西洋諸国は言うに及ばず、その宗教実践の厳格さから周辺のムスリム諸国と比べても特異とされる同国の宗教的立場が、建国の思想的基礎であるハンバル派法学者、ムハンマド・イブン・アブドゥルワッハーブ（1703-91）の名に因んで「ワッハーブ主義」と呼ばれることは広く知られている。

「ワッハーブ主義」とは、端的にはイブン・アブドゥルワッハーブが掲げた一神教に則った真のイスラームのあり方、また18世紀半ばから20世紀初頭には勃興、拡大するサウジアラビア王国そのものを指した、思想・政治潮流である。その起源は、イブン・アブドゥルワッハーブと、デイルイーヤ（現在の首都リヤド郊外）の豪族ムハンマド・イブン・サウード（1687-1765）との間に結ばれた1744年の政教盟約である。⁽¹⁴⁾ イブ

ン・アブドゥルワッハーブは偶像崇拜と多神崇拜を排除した一神教イスラームの宣教、イスラーム法の施行、そして社会における勧善懲悪の実現を求めた。イブン・サウードはそれに応じることでイブン・アブドゥルワッハーブの思想的後見を得、リヤドを中心に自身の一族が統治するサウジアラビア王国を興した。⁽¹⁵⁾

ここで重要なのは、政教盟約を通して求められたのが特殊で新しいイスラームではなく、一神教というそれ本来のあり方であること、そしてそれを体現する国家の設立だということである。まずは一神教イスラームについて、それは先述したように、偶像崇拜と多神崇拜を主としたビドアを否定するものである。その二つはビドアの内でも最悪の部類であるが、その内容は単に宗教画や聖像、アッラー以外を創造主として敬うことを禁じるに留まらない。イブン・アブドゥルワッハーブの教学書『一神論の書(Kitab al-tawhid)』では、護符や呪術、また樹木信仰といった具体的な事例が否定されているが、その肝要な点はアッラー以外の存在を彼に比肩させること、つまりアッラー以外の存在に、

来世にかかわる庇護や報賞、またそれらを可能にする超常的な力を求めることにあると言える。⁽¹⁶⁾ この点については預言者ムハンマドも例外ではなく、彼が一人の人間であることが強調される他、マディーナ(メディナ)にある彼の生家には、そこが特別な「聖地」ではないことが注記されているという。⁽¹⁷⁾

これらは先述したようにイスラーム本来の、その基礎と言えるものであるが、それが声高に主張される以上、実際のムスリム社会に偶像崇拜、多神崇拜と捉えられる現象が多く存在したのだということが想像できる。⁽¹⁸⁾ スーフィズムはその起源について外来説があったことや、「神との合一」という神秘思想がともすれば人間の神格化につながることで等により、ムスリム社会の中でしばしば異端との批判が寄せられてきたものの一つである。⁽¹⁹⁾ もっともそれは、スーフィー教団やそこで行われる独特な儀礼、また特定のスーフィーの思想や彼を導師(シャイフ)として崇敬するといった現象を主たる対象とし、必ずしもスーフィズムを全否定したわけではない。しかしながらサウジアラビアは、イスラーム

ム史上稀となるスーフイズムの全否定の立場を取る。⁽²⁰⁾

総じてビドアは、イスラーム誕生前や非ムスリム社会の慣習はもちろんのこと、非ムスリム世界がイスラーム固有の現象と見なしてきた、スーフイズムを含めた既存のムスリム社会の慣習を少なからず含み、その排除を掲げるワッハープ主義は中世以来の既存のムスリム社会を否定する面を持つ。⁽²¹⁾そしてこの立場は、サラフィー主義のそれとほぼ並行に語ることが可能である。その理由は、まずもって「サラフに倣う」という教義的な同一性である。それ故、宗教的立場を指す語としての「サラフィー主義」が人口に膾炙したのは近代黎明期であるにもかかわらず、イブン・アブドゥルワッハープはその中興の祖と位置付けられる。⁽²²⁾

もう一つの理由は、サウジアラビアにおいて「ワッハープ主義」が「サラフィー主義」に置き換えて言及されるからである。「ワッハープ主義」はしばしば宗教的過激主義の代名詞として用いられる他称であるため、国内外においてその使用の是非や概念の説明を巡って様々な意見が交わされてきた。例えば歴代国王による

次の発言がある。⁽²³⁾

人々は我々を「ワッハープの徒」と名付け、それ
を特定の学派と見なして「ワッハープ主義者」と
呼ぶ。しかしそれは悪意を持つ人々が広めた虚偽
のプロパガンダによって生じた、忌むべき誤りで
ある。我々は新奇の集団でも、新奇の教義の徒で
もなく、ムハンマド・イブン・アブドゥルワッハー
ブも新奇の人ではない。我々の教えはアッラーの
書とその使徒のスナナから生まれたもので、それ
は先代より受け継がれたサラフの教えである（19
28年、アブドゥルアズィーズ国王）。

王国が（スナナ派の）四法学派と異なるワッハー
ブの学派に倣っていると言われるが、ワッハープ
の徒とは学派ではなく、虚偽と偏見が広がった時
代に生まれた改革的な宗教運動である。それはビ
ドアと戦い、全てをその基礎に戻すものであり、
それは王国が倣うことによってついには単なる宗

教運動の一つに留まらないものとなった。しかし我々の存在を巡っては、この点について証拠も何もない悪評、誤りが広く知られることになってしまった（1986年、ファハド国王）。

一方の宗教界からは、イブン・バーズによる次の発言も見られる。⁽²⁴⁾

「ワッハブ主義」とは、ムハンマド・イブン・アブドゥルワッハブの宣教に由来し、一神論と多神論の本質を人々に示すものである。（中略）それは方法、教義、言動において正しいサラフの教えの徳に倣うことであり、全てのムスリムに義務づけられる（1995年、イブン・バーズ最高ムフティ）。

このように、政府の見解には「ワッハブ主義」を否定的な用語として捉える認識があり、それに代わるものとして「サラフの教え」、即ちサラフィー主義が掲げられる。一方のイブン・バーズはワッハブ主義の

否定的認識に言及しないが、これについては宗教界の伝統が関係しているとも考えられる。政教盟約の中で一神教イスラームの宣教とともに求められた、それを体現する国家の設立について述べることでその背景を読み取りたい。

サウジアラビアでは、イスラーム国家という趣旨に沿い、建国以来「シャイフ家」と呼ばれるイブン・アブドゥルワッハブの末裔を長に据えた宗教機関が多数設立されてきた。現在省庁レベルで見ても、モスクの管理や宗教書の出版等を管轄するイスラーム事項・寄進・宣教・善導省、聖地の管理を行う二聖モスク庁、聖地巡礼に伴う業務を主導する巡礼省、市中で宗教的風紀の取り締まりを行う勸善懲惡委員会等、多数の「宗教」機関が存在する。そうした各官庁からなる公式宗教界を最初に率いたのがシャイフ家の人々であり、その権勢が絶頂にあった1950年代は、最高ムフティであったシャイフ家のムハンマド・イブン・イブラーヒーム（1893-1969、在位1952-69）が王国最初の法裁定（ファトワー）機関であるファトワー布告及

び宗務監督委員会メンバーを含め、十八もの宗務要職を務めていた。⁽²⁵⁾

しかし、1970年代にはファイサル第三代国王（1906? - 1964?）によって宗教界の再編が図られた。象徴的な出来事は、これまでシャイフ家が歴任してきた最高ムフティー職の廃位（1993年に再設）と、最高ウラマー委員会の設立である。⁽²⁶⁾最高ウラマー委員会は今日に至るまで宗教界の最高位機関であるが、設立時の十七人のメンバーの内、シャイフ家出身者は一人だけである。これ以降、宗教界の中樞はシャイフ家に限らない職業学者が担うことになった。⁽³¹⁾こうした背景のもと、シャイフ家出身ではないイブン・バーズは1990年代、組織としての最高宗教権威である最高ウラマー委員長と、個人としての最高宗教権威である最高ムフティーを務めることで、その新しい宗教界のあり方を象徴する平民宰相としての地位を築いた。しかしその彼の中にも、宗教界の最高権威として、「ワッハーブ主義」という名称を必ずしも否定的には捉えないサウジアラビア宗教界の伝統的な理解があ

ったとしても、それは不思議なことではなかったのだろう。

4 シリア——スーフィズムを通した

「正統」イスラーム

歴史的に見ればイスラーム世界の後進地域であったサウジアラビア（リヤド）と異なり、シリア（ダマスカス）は、初代ハリーファであるアブー・バクルがビザンツ帝国からダマスカスを奪い、さらにダマスカス提督ムアーウィヤ（603? - 680）がウマイヤ朝（661 - 750）を興して以来、イスラーム史における先進地域の一つであり続けた。⁽²⁸⁾他方、今日のシリアは、二つの世界大戦及びその間のフランスによる委任統治、また独立後はクーデター等による政治的混乱が続き、1963年に世俗主義政党バアス党の支配が始まったことで確立した国である。そしてバアス党は、1970年代から80年代初頭にかけて、体制打倒を目指したスンナ派イスラーム主義組織であるムスリム同胞団と対立し、それを鎮圧した後、国内の覇権を完成させた。つまり、



現存する世界最古のモスク「ウマイヤド・モスク」。世界最大のモスクのひとつでもある。シリア・ダマスカスの郊外（旧市街北西部）にあり、世界遺産である「古代都市ダマスカス」の一部。モスクの場所には、ローマ時代にはユピテル（ジュピター）の神殿があり、4世紀にキリスト教の聖ヨハネ教会となり、教会とモスクの並存時代を経て、705年にウマイヤ朝の第6代カリフ・ワリード1世によって、教会が壊され、敷地全体がモスクとなった。内部には今も洗礼者ヨハネの廟があり、キリスト教の巡礼地でもある。（右は礼拝堂の入口）



現代シリアには、宗教国家という趣旨で建設されたサウジアラビアと異なり、公の場での宗教的活動や思想の表明に慎重さが求められてきた土壌がある。以上の宗教と政治との先鋭化した緊張関係の中で、クフターローがどのような宗教思想、立場を展開したのか、彼の個人史に注目したい。

アフマド・クフターローは、1964年から逝去までバアス党政権下のシリア・アラブ共和国で最高ムフティーを務め、それにより現代シリアを代表する宗教的指導者としての地位を築いた人物である。世俗主義を敷く事実上の一党独裁体制下で宗教権威の座についていたことから、体制寄りの御用学者としての見方が強かったクフターローだが、事実彼には、バアス党とムスリム同胞団との対立が先鋭化した1970年代以降、ムスリム同胞団のものをはじめとした反体制的なイスラーム言説に取って代わる、現代シリアの「公式イスラーム」を担うという役割があった。それは対外的には7世紀以来の長いイスラーム史に基づいたシリアの宗教伝統を体现するもの、そして対内的には政治

に対して静観主義で、政治に関与しないという意味での霊性、精神的威光を備え、また学識と現代的な適応力に富んだイスラーム言説の形成を意味した。⁽²⁹⁾

それにあたりクフターローが軸として用いたのがスーフィズムである。そもそも彼は、ナクシユバンディー・スーフィー教団の指導者を務めた父アミン・クフターロー(1877-1938)に幼少の頃より師事し、1930年代にその地位を継承したことで自身の宗教的指導者としてのキャリアを開始した。加えて彼は、第一次世界大戦以降、フランスの委任統治下にあった当時のシリア情勢を踏まえ、学派主義や宗派主義を通してムスリムが分裂するという憂慮を覚えた父が掲げた、党派主義の除去という教育観を継承し、超党派主義的なスーフィズムのあり方、イスラーム教育を目指した。

それを背景にクフターローは、霊性の涵養という思想やスーフィー教団の活動といった中世以来のスーフィズムの資源を下地としつつ、それらを現代シリアの政治・社会状況に適応しうる効果的な宗教言説及び

様態へと展開させることを試みた。まず思想面で軸となったのは、「クルアーン的スーフィズム」と銘打たれたスーフィズム理解である。⁽³⁰⁾「クルアーン的」という表現から分かるように、これは「非クルアーン的」なスーフィズムの存在を前提とする。彼がまずその対象としたのは、スーフィズムに特有の専門用語である。彼はそれについて次のように述べる。

私はムスリムをスーフィー、サラフィー、その他へと分裂させてしまった諸々の用語の廃止を呼びかけている。講義のなかでは兄弟たちにタサウワフ〔※スーフィズムを指すアラビア語の原語〕という語を排除すること、そしてそれをクルアーンとスンナに見られる表現に戻すことを呼びかけている。⁽³¹⁾

スーフィズムには刷新が必要である。それは、スーフィズムに由来するものでないものをスーフィズムから取り除くことである。そして害悪からスーフィズムを清めることである。⁽³²⁾

ここからは、クフターローがスーフィズムの専門用語を廃止する理由として、それがムスリムの統一を妨げるという憂慮があることが分かる。これはもちろん、先述した超党派主義という彼の教育観に根付いたものである。同時に彼が示唆するのは、クルアーンとスンナに見られるあり方に戻る、害悪から清められるという趣旨によって、その独自性の排除がスーフィズムの価値の切り下げにはならないこと、むしろ洗練、純化されることでスーフィズムが「正統」の様相を纏うことである。

一方、活動面で軸となったのは、スーフィー教団を母体とした宗教センター「アブー・ヌール」の存在である。クフターローは、1930年代に父を継いでスーフィー教団の指導者となった後、1940年代から50年代にかけてダマスカスや周辺地域の宗教教師を歴任、公務員として宗教教育者のキャリアを積んだ。その絶頂は言うまでもなく、1964年の最高ムフティー就任である。結果として、彼は在野の一大宗教活動家、いわば私人としての面と、国家を代表する宗教教育者

つまり公人としての面を兼ね備えた新しい宗教指導者としてシリア国内で頭角を現した。それと並行して彼は、自身が指導するスーフィー教団の修道場であり、一礼拝所であったアブー・ヌール・モスクをより公共的な場所へと変えていく。具体的には、1950年代以降に慈善活動を行う公益法人、イスラーム諸学全般を教育する神学校、宗教間対話を行う財団法人を併設し、それをスーフィズムに限らない教育・活動の舞台とした。

もちろん、この背景にも、先述の「クルアーンのスーフィズム」の理解に則って批判した「非クルアーン的」スーフィズムの存在、さらに言えば超党派主義という教育観が影響を及ぼしている。クフターローはスーフィズムの厭世的側面、具体的には清貧（ファクル）と独居／出家（ウズラ）という二つの側面を批判し、それを踏まえてスーフィズムの修道場が、多くの人々が交流する、社会に開かれた、スーフィズム史における初期のあり方に戻ることを提唱した。⁽³³⁾

このようにクフターローは、スーフィーの指導者と

してスーフィズムの価値を認めつつも、一方で当時の政治・社会状況が抱える問題を反映した教育者としての立場からその党派化を忌避し、スーフィズムを潜在化させることに取り組んだ。その潜在化したスーフィズムのあり方を「クルアーン的」と位置付けることで、彼はスーフィズムとサラフィー主義の調和を主張するのである。

5 結論——二人の対話を振り返る

ここまで、現代のサウジアラビアとシリアの宗教界における「正統」イスラーム言説を、それぞれの宗教権威の背景を通して眺めてきた。その上で、最後に改めて冒頭の彼らによる対話を振り返りたい。

サウジアラビアの宗教イデオログであるイブン・バーズは、スーフィズムをビドアと位置付ける同国の建国理念、ワッハーブ主義を基礎としたサラフィー主義の立場にある。そのため、スーフィズムとサラフィー主義を相反するものと見なし、その双方を自負するクフターローの立場に矛盾を見たことが分かる。一方の

クフターローは、超党派主義という観点を通してスーフィズムから特有の専門用語等を取り除き、それをクルアーンとスンナ、つまりイスラームの無誤謬なる典拠に（のみ）基づいた「クルアーン的」スーフィズムへと回帰させた。そのため、ビドアを排除することで「正統」イスラームを主張するという点においては自身のスーフィズムと（サウジアラビアの）サラフィー主義に異なる点はなく、それらが両立可能なものと主張したことが分かる。これは、二人が活動した時代、地域、またその立場を反映したそれぞれの「正統」イスラーム解釈の一端である。

もともと、この二人がそれぞれの国の宗教にかかわる最高権威——イブン・バーズは引用の対話の時点でまだ最高ムフティーではなかったが——である以上、この対話はある教義をどう解釈するかという神学論争に留まらない。イブン・バーズは建国理念であるワッハブ主義を、クフターローはバアス党政権と共闘する公式イスラームを掲げ、いずれも体制の庇護の下、一種の政治思想としての宗教言説の形成に貢献する役

割を負っていた。その観点から見れば、その宗教言説における巧みさがより際立つのはクフターローである。彼が訴える個々人の霊性の涵養というスーフィズムの意義、また彼の教育観である超党派主義は、ムスリムとその共同体の統一、また祖国シリアの連帯を訴えるものであると同時に、信仰実践を私事化し、党派主義を否定することで国内の宗教勢力の形成を抑制もする。こうしてクフターローの理解は結果として、ムスリム同胞団という特定の組織との対立を経験した1970年代以降にバアス党が求めた「公式イスラーム」の要求を満たすものとなった。このように、近代、あるいは国民国家という枠組みを通して見た場合、「正統」イスラームを巡る解釈に極めて政治的な性格が備わっていることも見過ごしてはならない。

注

(1) シーア派やそれに類する諸派を含めたイスラーム全体における「正統」と「異端」については、以下の書が大変参考になる。菊地達也『イスラーム教「異端」と

「正統」の思想史」講談社、2009年。

(2) 宮本久雄、中村廣治郎、丸井浩、中島隆藏「正統と異端」

『岩波思想・哲学事典』廣松歩・子安宣邦・三島憲一・宮本久雄・佐々木力・野家啓一・末本文美士編、岩波書店、1998年、921-2頁。

(3) 最高ムフティは、オスマン朝下に存在した制度が同朝崩壊後に成立した個々の近代国家で引き継がれたものである。同職は今日、シリア、レバノン、オマーンなどのムスリム諸国で最高の公的宗教権威とされる。なお同職が設けられてはいるが、最高の公的宗教権威とならない例として、同職より上位の宗教権威を設けるエジプト（アズハル大学総長）、またムスリムが少数であり同職が一公的機関や法人格を持たない団体の代表となる国々（ヨーロッパ、C I S 諸国など）が挙げられる。

(4) 'Ubad 'Abd Allāh al-'Askarī, 2006, *Ta'rikh al-ʿasawwaf fi Suriyyah: al-nashʾa'ih wa-l-taʿtir*, Dimashq: Dar al-Namir, 2006, 32-3.

(5) Abū al-Hasan Nadwī, *al-Munhaj al-safī fi fikr wa-du'wah al-shaykh Ahmad Kufarī*, Dimashq: Bayt al-Hikmah, 1999, 118-9.

(6) イスラームにおける一般的な理解では、神からの啓示を受けた者が預言者（ナビー）であり、その内さらにその啓示の内容を伝えることを命じられた者が使徒（ラスール）である。

(7) 牧野信也訳『ハディース（3）——イスラーム伝承集成』中央公論社、2001年、381頁。

(8) もっとも、書物としてのクルアーンの原本がいつ作成されたかについては伝承においても諸説が見られる。後藤明「ムハンマドの生涯とイスラーム」『イスラームの歴史1』佐藤次高編、山川出版社、2010年、82-3頁。

(9) 元来「道」を意味する「シャリーア」は、啓示に含まれる御教えそのものを指すため、人定法や成文法を想定した「法（律）」には該当しないが、ここでは便宜上それを「聖法」と言い表す。

(10) 六書とは次のハディース集を指す。『ブハーリーの真正集』、『ムスリム・イブン・ハッジャージュの真正集』、『イブン・マージャのスナン』（※スナナの複数形）、『アブー・ダーウードのスナン』、『ティルミズィーの真正集』、『ナサーイーのスナン』。

(11) 『日訊 サヒーフムスリム』第3巻、日本サウディアラビア協会、1989年、498-9頁。

(12) 通常「初期の世代」とは、預言者ムハンマドに直接従った者を第一世代とした三世代を指す。

(13) ただし、一般的な文脈では、ビドアが必ずしも否定的な意味合いを持たず、単に「サラフの時代にはなかったもの」を意味する語として用いられる場合もある。大塚和夫『イスラーム主義とは何か』岩波書店、2004年、41頁。

(14) 盟約の詳細については以下を参照。森伸生『サウディアラビア——二聖都の守護者』山川出版社、2014年、5-10頁。

(15) 建国史の始まりに対する今日の一般の意識は第一次王国より第三次王国に置かれる向きもあるが、1992年に第三次王朝のファハド第五代国王（1921-2005、在位1982-2005）が發布した統治基本法（憲法に相当）において、「王国はイスラームの教義を保護し、イスラーム法を適用し、善行を勧め、悪を罰し、イスラームの求める義務を履行する」（第23条）とあるように、1744年の盟約の内容はサウジアラビアの国家理念として今日に至るまで概ね残されている。

(16) 'Abd al-'Aziz bin 'Abd Allah bin Baz, *Sharh Kitab al-tawhid*, al-Riyadh: Maktabah al-Hidayah al-Muhammadi, n.d.

(17) 森、上掲書、117頁。

(18) その代表と言えるのが、アラビア語で「ワリー」などと呼ばれる聖者の存在である。聖者の様々なあり方については以下を参照。私市正年『イスラム聖者——奇跡・予言・癒しの世界』講談社、1996年。

(19) 歴史上見られたスーフィズム批判の多様なあり方については以下を参照。Frederick de Jong & Bernd Radtke (eds.), *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden/Boston/Köln: Brill, 1999.

(20) 東長靖『イスラームとスーフィズム——神秘主義、聖者信仰・道徳』名古屋大学出版会、2013年、42-3頁。

(21) 西洋史の区分である「中世」の語をイスラーム史の文脈で用いることには慎重であらねばならないが、ここでは差し当たり、ムハンマド及び正統ハリフの時代の後、各地でムスリム社会の王朝が興り、それらが西欧諸国による植民地化によって崩壊するまでの間を指すものとする。

(22) スンナ派イスラーム思想としてのサラフィー主義の系譜は、中世のハンバル派法学者であるイブン・タイミーヤ（1258-1326）を理論的基礎とし、現代のサラフィー主義の形成者としてイブン・アブドゥルワッハブ、ムハンマド・アブドゥフ（1849-1905）、ムハンマド・ラシード・リダー（1898-1935）らを辿るのが一般的である。Pessah Shinar, "Salafyya," in *Encyclopedia of Islam, New Edition*, vol. VIII, Leiden: Brill, 1995, 900-6 / 末近浩太「サラフィー主義」『岩波イスラーム辞典』大塚和夫・小杉泰・小松久男・東長靖・羽田正・山内昌之編、岩波書店、2002年、418頁。もっとも、彼らが必ずしも同じ「サラフィー主義」を展開したわけではない。イブン・アブドゥルワッハブは伝統的なスンナ派イスラーム学者で、アラビア半島中央のナジド地方という当時のイスラーム世界の後進地域で、ビドアを排し

- たムスリム社会の建設をサウード王家とともに進めた、サウジアラビア建国の思想的後見である。一方、アブドゥフとリダーは世俗教育を受けたモダニストで、エジプトとシリアという当時のイスラーム世界の先進地域で、植民地主義への抵抗イデオロギーとして、近代科学を取り込んだ新しいイスラーム思想を展開した、近代黎明期の改革思想家である。こうした違いによる「サラフィー主義」の多様なあり方について網羅している研究は限られるが、比較的まとまったものとして以下のものがある。Richard Gaavain, *Sulayfī Riṭāḥ Purity: In the Presence of God*, London/New York: Routledge, 2013, 3-14.
- (23) Naṣīr bin ‘Abd al-Karīm al-‘Aql, *Islāmīyyah, la wahhabīyyah*, al-Riyādh: Dār al-Fadlīah, 2007, 394-5.
- (24) ‘Abd al-‘Azīz bin ‘Abd Allāh bin Bāz, *Majma‘ fatāwā wa-maqaḥāt mulanawī‘ah*, vol. 9, Buraydah: Dār Asdā‘ al-Mujanna‘, 1997, 230-3.
- (25) 森伸生「サウディアラビアの体制派宗教勢力」『サウディ・アラビアの総合的研究』日本国際問題研究所編、日本国際問題研究所、2001年、171-12頁。
- (26) Muhammad Al Atawneh, *Wahhabī Islam Facing the Challenge of Modernity: Dār al-Ḥijā in the Modern Saudi State*, Leiden/Boston: Brill, 2010, 8-10.
- (27) こうした背景を受けて、ファイサル国王の時代はシャイフ家衰退の時代としばしば言われる。Sug Stenslie, *Regime Stability in Saudi Arabia*, London/New York: Routledge, 2012, 44.
- (28) 18世紀に宗教学者と豪族との同盟を通して興った新興の国民国家であるサウジアラビアに対して、シリアには長いイスラームの伝統が存在する。特にその首都ダマスカスは、ウマイヤ朝の後もアッバース朝(750-1258)、セルジューク朝(1085-1117)、アイユーブ朝(1171-1342)、マムルーク朝(1250-1517)、オスマン朝(1299-1922)といったイスラーム王朝において主要都市の一つであり続けた。
- (29) Line Khatib, *Islamic Revivalism in Syria: The Rise and Fall of Ba‘thist Secularism*, New York: Routledge, 2011, 89-90.
- (30) これは彼のスーフィズム理解を包括した表現である。Muhammad Shaykhānī, *al-Tarbiyah al-rīṭhiyyah bayna al-sūfiyyīn wa-l-salafīyyīn*, n.p.: Dār Qatbah, 1995, 292. 以下「こうで用いられる「クルアーン的」という語は、たんに「クルアーンに倣った」という、イスラームとしては常識的な意味しか持たないのかもしれない。しかしながら、彼の考える「非正統スーフィズム」が即ち「非クルアーン的スーフィズム」であることを考えると、それを確認することは彼のスーフィズム理解を捉えるための十分な手がかりとなるだろう。
- (31) ‘Imād ‘Abd al-‘Aṭīf Naddāf, *al-Shaykh Ahmad Kufayrīn yataḥaddathu*, Dimashq: Dār al-Rashīd, 2005, 85.

(32) Naddāf, ibid., 304.

(33) 何故なら修道場に引きこもることは、ムスリム共同体と宣教の放棄につながる行為だからである。Abū al-Hasan Nadwī, *al-Manhaj al-sūfī fī fikr wa-da'wah al-shaykh Ahmad Kuṭfānī*, Dimashq: Bayt al-Hikmah, 1999, 79-81. なお、初期のスーフィー教団の修道場が多様な役割を果たしていたことについては以下を参照。Nile Green, *Sufism: A Global History*, New York: Wiley-Blackwell, 2012, 55-9.

(たかお けんいちろう／上智大学アジア文化研究所・共同研究員)

※2014年7月29日に行われました。