

イスラームの聖者と聖者のイスラーム

——民衆信仰論の一環として——

赤堀雅幸

△論文要旨▽ 聖者信仰は、とくに前近代のイスラームにおいて、生活の中に「イスラームを生きる」人々の間で息づいてきた。これをイスラームの中に紛れ込んだ非イスラーム的要素とみなす理解が、ムスリム・非ムスリムの一部知識人によって示されてきたが、イスラームは世界の一体性と多様性をともに含み込んで了解し、ムスリム知識人と民衆の要請に同時に応える総合的な体系であって、「聖者のイスラーム」はそうしたイスラームの現実の一部であった。聖者は神の恩寵を人へと媒介することにより、神の唯一性を本義としつつ、それを日常生活の雑多な文脈とおりあわせることで、イスラームのうちに補完的な役割を果たしてきた。近代における教育の普及、識字の獲得により、聖者に対する畏敬の念は衰えつつあり、現代の人類学は伝統的な聖者信仰の研究にとどまるだけではなく、今日的な民衆イスラームの形を含めて、新たな取り組みを模索する必要がある。

△キーワード▽ 聖者、民衆イスラーム、媒介、人類学

「フリーが実際に存在することを疑う者があれば、その者は異端者の烙印を押され、『見なさい。アッラーの友には本当に恐れもなく、憂いもないであろう』というクルアーンの一節が浴びせられる。(中略)『これらの人々は誰で、どんな種類の人間なのか』という問いに対しては、『すべてを神に捧げ、常人に勝る信仰を有し、その信仰の度合いによって、諸々の奇蹟を現す力を与えられた人々である』という答えが返される。⁽¹⁾」

一 イスラームの聖者

一九世紀の初めにカイロに暮らし、中東民族誌の先駆けといふべき『当世エジプト人の風俗と習慣』をものしたレインは、その大部の著作中でイスラームの聖者（ワリー）を取り上げて説明を加え、いくつかの事例を紹介している。

イスラームを奉ずる人々の間に、そうした聖者が少なからず存してきたことは、イスラーム研究者にとってはあまりに自明でありながら、専門家以外の多くの日本人にはさほど知られていない。それは、部分的にはイスラームについて、その一神教としての教義や、豚肉と酒など食物禁忌のごく一部だけがよく知られ、実際にイスラームを生活の一部としている人々の暮らし、いわば「イスラームを生活している」人々の「生活しているイスラーム」がこれまでさほど身近ではなかったことよってである。そしてまた、近年の報道や出版物が、豊かな聖者信仰の伝統とは対極にあるようなイスラームのイメージを形成してきたことも影響している。本稿では、従来の研究を回顧しながら、一人類学者の考える聖者信仰の位置づけを提起し、最後にそれを現代のイスラームが置かれている状況の理解と関連づけることとしたい。

二 聖者はイスラームの外に立つか

イスラームにおける聖者は一般的に、神によってもたらされた恩寵（バラカ）によって聖者性（ワラーヤ）を付与され、神に近い存在（ワリー）たりえた者であり、その証左として、聖者の身には奇蹟（カラーム）が顕現す

イスラームの聖者と聖者のイスラーム

る。人々は聖者と接することによって神の恩寵にあやかれると考え、神への願い事（祈念、ドウアー）にあたって、聖者に神への取りなし（シャファア）を願う。聖者の死後も、神に与えられた恩寵はその持ち物や墓、子孫などにとどまり、しばしば、祈念を目的に人々は聖者廟（マカームなど）を参詣（ズイヤーラ）し、とりわけ聖者を記念する聖者祭（マウリド）はそうした参詣の絶好の機会とされる。同時に、参詣は人々に行楽の機会を与え、聖者祭は祝祭の場を提供してきた。

いささか紋切り型の説明ではあるが、おおまかに言えば、そうした聖者への信仰は時代を超え地域を超え、ムスリム（イスラーム教徒）、なかでもムスリム民衆の間に深く根付いてきた。

にもかかわらず、聖者信仰はイスラーム研究においてこれまで中心的な課題とされてはこなかった。その事情を説明して、大稔は「歴史学者にとってはイスラーム全般にわたる知識・宗教と民俗など従来の枠組みを越える対象であり、宗教・イスラーム学者にとっては体系化を拒む形而下の事象を多く抱えるため、取り扱いにくい」と述べている。⁽²⁾

同時に、イスラームに関する人類学が聖者信仰を中心的な課題としてきた事実は、この裏返しである。聖者信仰はそれが色濃く宿す民衆性によって、ムスリムを対象とする人類学調査の格好の主題となってきた。それは、高度に発達した教義と長い歴史を有し、諸学がまたそれぞれの取り組みを見せるイスラーム世界を前にしたときに、比較的小規模で孤立的な社会を対象としてきた人類学が、いかなる独自の研究が可能であるかを模索した結果でもある。聖者信仰研究の伝統は、人類学による中東研究の先駆をなす一九世紀後半以降のマグリブ研究に顕著に見て取られ、⁽³⁾さらに一九六〇年代末のギアーツとゲルナーの二著作⁽⁴⁾によって再度注目され、その後の人類学による中東研

究興隆の流れを生み出す力となってモロッコ研究を中心に継承され、⁽⁵⁾その他の地域にも波及していった。⁽⁶⁾

だが、そもそもこのような脈絡において、人類学が聖者信仰を研究対象としてきたことは、ともすると聖者信仰がイスラームの一部ではなく、イスラームの衣をまとった土着的な信仰の残存であるといった理解を助長するものでもあった。実際、二〇世紀前半のフランスを代表するマグリブ研究者であるベルクは、マグリブにおける聖性を「土着的な聖性」「イスラーム文化」「秘教」から構成されるとして、聖者信仰を「秘教」に属するものとみなしている。⁽⁷⁾そうした設定は、特定の地域に息づいている聖者信仰の伝統を、イスラームの教義や、より広範囲に広がった信仰実践のありようを参照することなく、論じることを可能にさせ、その点で、従来の人類学や地域研究にとってはきわめて便のよい論法であった。

こうした理解は、二つの点において誤っており、また単に誤っているという以上に問題である。第一に、聖者それ自体はイスラームの教義上に認められた存在であり、名だたるムスリム知識人——テイルミズイー、ガザーリ、イブン・アラビーなど——が議論を展開している点⁽⁸⁾を、この主張は軽視させる。いかに聖者信仰が民衆的な様相を呈しているようにも、その根はしっかりとイスラームの教義中に植え込まれており、そうした教義と民衆実践との関わりを軽視しては、イスラームの聖者像の総体をとらえることはできない。イブン・タイミーヤなどの聖者信仰批判が、聖者そのものに対する批判ではなく、民衆の聖者信仰をめぐるものであったという指摘⁽⁹⁾なども、一見すると聖者信仰がイスラームの外にあるかの印象を与えるが、それはまた、イブン・タイミーヤがそういわざるえない聖者の教義上の正当性と、それを取り巻く民衆の活発な聖者信仰の存在という状況を如実に物語っている。

第二に、知識人によって保たれ磨かれた教義から見て逸脱的であったとしても、聖者を奉ずる人々の目から見

て、彼らの聖者信仰は紛う方なきイスラームの一部をなすものであり、聖者信仰を非イスラーム的なものとして分析する見方は、この点を軽視することになる。ここで想起されるのは、東長が一八世紀後半からヨーロッパのオリエンタリストの間に生み出された「スーフィズム」という概念を検討し、それが「律法を中心とするイスラームとは本来無関係なもの、その一方でキリスト教の信仰とは通底するところのある『普遍的』価値を担ったもの」と認識されていたと指摘した⁽¹⁰⁾ことである。前述のベルクはスーフィズムもまた「秘教」の名の下にイスラームそのものとは別個の範疇に位置づけられており、⁽¹¹⁾両者がイスラーム「本体」に対して同様の扱いを受けていたことがうかがわれる。

ただし、イスラームの聖者信仰は、スーフィズムに関して認められたような普遍性（というよりキリスト教との共通性）を認められたわけではない点では異なっている。これはそもそもキリスト教においてさえ、聖者をめぐる民衆信仰が神秘主義ほどに重要な位置づけを得られておらず、またイスラームの聖者信仰がカソリックのそれにおける「列聖」のように制度化された枠組みを有してこなかった事情が大きく関わっている。

その点をおいても、東長の指摘は、聖者信仰をイスラームの外に置こうとする志向がオリエンタリストの学問的姿勢の中に存在していたことを気づかせてくれる。さらに言えば、東長が指摘する以上にこの姿勢は政治的なものである。ベルベル勅令などの例を見るまでもなく、土着的と見なせる信仰実践をイスラームから分離し、別個のものとする考え方は、植民地支配の論法として意識的無意識的に活用されていたであろうことは想像にかたくない。

もつとも、聖者信仰とスーフィズムに対するオリエンタリストの評価が一定して肯定的なものであったかについては、より詳細な検討を加える必要がある。思想面においてスーフィズムが普遍性を与えられ、民俗としての聖者

信仰が暖かな視線を向けられることがある一方で、スーフイー教団（タリーカ）とそれを率いるカリスマ性を有するシャイフ、また、彼らの祖であり、象徴的な聖者の存在は、ときとして反植民地闘争を組織化するものとして、また逆に、まれには植民地支配への潜在的協力者として扱われた⁽¹²⁾。これは、オリエンタリズムのきわめて実利的な側面を示したものと言え、今後の研究において社会組織としてのタリーカと、思想としてのスーフイズムとを区別し、社会的存在としての聖者と信仰の対象としての聖者を区別する必要を示している。

聖者がイスラームの外に立つとみなす姿勢は、オリエンタリズムの思潮に連なるものであるが、ムスリム知識人の間に呼応する議論が存在するという事実が、これに力を与えてきた。すでに述べたようにイブン・タイミーヤらは聖者信仰（の民衆実践）に対して、きわめて厳しい姿勢を取ったし、スーフイズムもまたガザリー以前においては厳しい批判にさらされた。しかし、そうしたムスリムの間での聖者信仰・スーフイズム批判もまた、特定の時代・特定の地域・特定の人々によるものであることを考えれば、イスラームを教義と実践をあわせなす総体として理解しようとするイスラーム研究の立場からは、それをもって直ちに聖者信仰を非イスラーム的とすることはできない。「アッラーなきイスラーム」が存在しがたいのとは異なり、「聖者なきイスラーム」あるいは「聖者信仰なきイスラーム」は構想可能であるが、だからといって聖者信仰がイスラームの現実の一部ではなかったと考えるのは早計である。従来のイスラーム研究者の間にあった、聖者信仰を非イスラーム的要素とみなす姿勢は、ムスリム知識人との「奇妙な共犯関係⁽¹³⁾」によつて、イスラームを「達人の宗教」とみなす傾向によつていられる。

聖者信仰が土着的であるのはそれが地域と時代に密着したイスラームの形であるために当然のことであり、起源においてイスラームの外部からもたらされた要素を含んでいることが、直ちに非イスラーム的であることを意味す

るわけではなく、聖者信仰研究は、それがイスラームの一部であることを出発点としなくてはならない。考えるべきは、イスラームがそのあり方においてきわめて多様であり、聖者を否定するイスラームと同様に、聖者を認め信仰するイスラームもまた可能であつて、それが現実に存在してきたことを受け入れ、その上で、そうした「聖者のイスラーム」がイスラーム全体のなかでどのような位置づけられるかを論ずることである。

三 民衆イスラームの一環としての聖者とその必要性

イスラームのあり方が多様であるとして、それを類型化しようとする試みはこれまでもいくつかなされてきた。たとえば、マグリブについて鷹木は、先のベルクの例やドウテ、ル・トゥルノー、シャルネー、ブフダイバ、フェルシューらによる類型化を手際よく紹介している。⁽¹⁴⁾

しかし、聖者信仰の位置づけを考えるにあたってとくに参考になるのは、単に特定地域のイスラームを複数に類型化しようとする試みではなく、イスラームの総体を二元論としてとらえようとする見方である。これについてはすでに別稿⁽¹⁵⁾で論じているので詳述は避けるが、そうした二元論は構造に対する理解を示している点で、単なる類型化とは異なっている。

この議論の嚆矢となった「公式イスラーム」対「民衆イスラーム」の概念を提出したグルンネバウムの著作⁽¹⁶⁾名が示しているように、この考え方はイスラームを一体性と多様性をともにはらんだものとして理解しようとする姿勢に基づいている。さらに、ヴァールデンブルグ⁽¹⁷⁾が公式イスラームに代えて「規範的イスラーム」を用いるという提案を行つて、それを規範（理念あるいはイデオロギー）と実践の動的な関係の議論へと展開し、大塚⁽¹⁸⁾は「知識人

のイスラーム」と「民衆イスラーム」の対比を提起することで、この構造理解を知識社会学的な枠組みで捉え直し、社会における知識人の役割、文字の特権性などの問題と結びつけるなど、批判的検討によって、グルンネバウムの考案した対比の構造は洗練されてきた。そして聖者信仰はこの対比のなかで常に、「民衆イスラーム」の側に属するものとして扱われている。

この図式に対する批判も存在する。アズメや小杉は、ムスリムの信仰実践が多様である以前に、「公式イスラーム」自体が多様で多元的であることを認める必要を指摘している。⁽¹⁹⁾「理念と実態の差異化は可能であるが、しばしば前者が統一性を示し、後者が多様性を代表するかのようには用いられるのは問題である。『イスラーム』自体が、ムスリム社会の実態に立ち入る前に、十分に多様で多元的であることを認識する必要がある」という小杉らの批判には理があり、スンナ派とシーア派の差異、スンナ派内部の法学派の差異、タリーカごとの教えの違い、あるいはシーア派内部のさまざまな分派は言うに及ばず、ムスリム知識人（ウラマー）の知的活動が成立すること自体、イスラームの理念がけっして統一されたものではなく、ゆらぎを持っていることを示している。

ただし、小杉の批判に対して別稿で「理念と実践のダイナミックな関係を考えることは、実際にイスラームを理解する視点に不可欠ではあるが、民衆イスラームには民衆イスラームなりの理念ないし規範があるのであって、二つのイスラーム「公式イスラームと民衆イスラーム」は理念と実践の関係として総括できるものではない⁽²⁰⁾」と指摘したように、公式イスラームは理念ではなく、知識人によってになわることの多い実践の一つの形である。小杉が二つのイスラームを理念と実践の関係として捉えたのは、あるいは、ヴァールデンブルグの命名に遠因があるのかもしれない。ヴァールデンブルグが「規範的イスラーム」の語を用いたのは、カソリックなどと異なり、何がイ

スラーム的に正しいのかを決定する公的な権威が、イスラームに欠如している点を考慮してのことであるが、「規範的」の用語が、二つのイスラームの関係を規範と実践の関係とみなすことができるという印象を与えたことは否めない。

聖者信仰との関連で、これらの議論から汲み取るべきは、イスラームのうちに、一体性を求めようとする志向と多様性を求めようとする志向が常にせめぎ合ってきたという理解のあり方である。前者はイスラームを超時代的・超地域的なものたらしめようとし、理性を重んじ、結果として言語化された教義や規範に対する強いこだわりを示し、とりわけて知識人によって支えられる。これに対して、後者は時代や地域の状況に寄り添おうとし、感性を重んじ、結果として民衆の喜怒哀楽や日々の暮らしに結びつき、しばしば御都合主義ともいえる一貫性のなさを示す。言い換えれば、前者はタウヒード（神の唯一性）と結合した世界の体系性への希求であり、後者は聖者をはじめとする雑駁な日常生活に根ざした諸々の信仰への愛着であって、イスラームの諸々の実践はこの二つの志向の間に織りなされ、そこそがイスラームに活力を与えてきたのである。

同様の見方は、ゲルナーが提起したイスラームあるいは宗教の「振り子理論」によってさらに一歩進められる。ゲルナーは厳格で論理的、理性的な「P特性群」と寛容で体験的、感性的な「C特性群」とを対比するが、前者は教義に対してより忠実たらんとする実践の形であり、後者は時代や地域の特異性に応じて千変万化する融通無碍な形であると解することができる（もつとも、教義に忠実たらんとする姿勢もまた、実際には時代と地域の要請によるものである）。この対比は、ゲルナー自身が「潮の満ち引き」にたとえているように、イスラーム実践の多様性を示すだけでなく、現実がそれら両極の間を揺れ動くものとして、イスラーム史の展開をこれによって説明し

ようとした点において特色を有する。

グルンネバウムからゲルナーにいたる議論を経た後に残る問いは、なぜそのように対抗する二つの志向が生じるのかという疑問である。これについては、さしあたりは、宗教を社会、経済、政治と切り離された活動としては捉えず、信徒の生活に隅々にまで関わっていくイスラームという宗教が存続するには、そのような志向が不可欠であったという見通しを本稿は提起する。ここで想起されるのは、フレイザーとデュルケムという二人の先達が、宗教に對して示した理解である。

フレイザーはその著書『金枝篇』において、後に「宗教の進化論」などと呼ばれることになる議論を展開した。呪術から宗教、そして科学へという進化の順番自体は、今日ではあまり意味のあるものと受け止めることはできないが、それら三つが一貫して世界を理解するための体系として扱われたことは重要である。本稿との関連からとくに注目されるのは、人間が呪術の無効性に対する気づきから、「自然の面衣の背後にかくれたある偉大な不可視の存在の慈悲に、戦きつつその身を投げかける」⁽²⁴⁾ことで宗教に到達するという論理の建て方である。これは「絶対的一者への帰依」(イスラームの原義)にまさに重なっており、イスラームが唯一神アッラーの想定によって、世界の調和を了解するすべを人々にもたらしていることの説明となる。

しかし、フレイザーの視点に欠けているのは、もしイスラームが、公理として唯一神たるアッラーをおくことで、つまり神を確信することで成立する、ひとつの世界了解の体系であるとすれば、それは根本原理としての「神」を語るだけでは充分ではなく、その原理がいかにして雑多な世界の事象に影を落としているのかが了解されなくてはならず⁽²⁵⁾、しかも、民衆にとってその了解は、日常生活の中において生じる個々の状況で納得できるよう

な、柔軟で平明なものでなくてはならないという点である。この点で聖者は、神の摂理を前提として「秩序ある多様性」を感得するためのきわめて有効な存在であり、神と聖者をもって民衆は、世界が一体でありかつ多様であるとして了解することができるようになる。⁽²⁶⁾

世界了解という観点から一体性と多様性がともに希求されると考えるのに対して、デュルケムの理論からは、社会の構成上の問題として、両者が求められることが理解される。よく知られているように、デュルケムは宗教を、「信仰」と「儀礼」とが「共同体」のうちに信奉者を結合させるものとした。⁽²⁷⁾近代になって、私たちはこれらのうちの「信仰」という内面の問題にあまりに重点をおいて宗教を論じてきたきらいがあり、そのことが宗教を必要以上に抽象的な思想であるかのように扱わせがちであった。これに対する反省は、本誌がすでに二度の特集「『生活の宗教』としての仏教」「『生活の宗教』としてのキリスト教」⁽²⁸⁾を組んだことにも現れており、「宗教の規範はもっぱら、ないし、とりわけ宗教的専門家―宗教的達人―等の一部の人々のためではなく、すべての人々のために存在している」というゲルナーの言葉もこの点を指摘している。⁽²⁹⁾

デュルケムの議論を予見したかのように、イスラームの基本には「六信」「五行」そして「ウンマ（ムスリム共同体）」が存している。そしてこれらは、神学や法学のうちにおいて知識人の手で洗練されていく一方、民衆の日々の生活のなかで実現されていかななくてはならないものであった。イスラームがタウヒードから出発して洗練されていく知的体系にのみ留まっていれば、それは生活の現場から乖離し、民衆を引きつけることなく衰微していっただろうし、逆に日常の要求に応える――ということは状況対処をもつぱらとするということである――ばかりであれば、知識人にとっては何ら魅力のない教えとして、見捨てられていっただろう。知識人の要求と民衆の要求に

共に応えることこそが、世界宗教としてのイスラームが社会的存在として活力を保持するすべであり、あくまで結果的にはあるが、そのために生み出されてきたのが、たがいに交わりあいながら展開する二つのイスラームであって、後者の具体的な形の一つとして聖者信仰が作り出されてきたと考えることができる。

人類学による従来の聖者信仰研究を概観すると、共同体の結束を高めたり、共同体間の関係を調整したり、共同体の枠組みを超越したりと、実に様々に異なる役割が聖者に与えられていることがわかる。⁽³⁰⁾一見すると、聖者が人々の信仰生活に果たす役割はまったく一貫しないものであるかのようなのだが、実は聖者の存在が、個々に異なる共同体や個人との関わりで規定され、その要請に応じて様々に展開するという一貫性を有することを示している。かくして、民衆イスラームとその一環としての聖者信仰は、少なくとも前近代においては、イスラームの欠くべからざる一部をなしたのである。

もちろん、神が唯一であることはイスラームの根幹であり、聖者信仰をこれに並び立つイスラームの理念として称揚することなどが、本稿の論点ではない。むしろ、唯一なるアッラーへの信仰が、日常の生活のうちに成立するためには、聖者信仰のように地域や時代の状況を反映する実践の形が必要であり、両者は相反すると共にたがいを補い合っているというのが本稿の立てる仮説である。

四 聖者による信仰の具現と媒介

では聖者信仰は、なぜそうした生活に寄り添った民衆の信仰の形として選ばれるのか。もちろん先に述べたように、復活の日の後にもたらされる天国の報償よりも、治病や商売の成功などの現世利益を求める民衆の心に聖者が

応えてくれたり、⁽³¹⁾ 聖者廟への参詣が行楽や情報交換や紛争調停の機会をもたらしてくれたり、聖者祭が娯楽と祝祭、あるいはコムニタスをもたらしてくれたりするなど、聖者信仰の個々の事象についてその理由を考えることができるし、そうした検討も必要である。

しかし、それらを超えてより一般的な水準において、聖者が民衆イスラームの要求に応えるのはなぜかを考えるならば、「民衆にとって、イスラームとは彼らが解読不可能な文字に記された抽象的な概念ではなく、いま、目の前にいる特定人物の肉声を通して語られるきわめて具体的な教えなのである」⁽³²⁾ という大塚の記述が示唆的である。すなわち、聖者が人々に訴えかけるのは、それが目に見えるからなのである。先のフレイザーからの引用にあるように、アッラーはそもそも認識の外にある不可視の存在であり、それゆえに人間の力を超えて偉大な存在であるが、同時に日常生活を組み立てる具象の網の目のなかで、アッラーはきわめて抽象的で遠い存在となってしまう。それに比べれば、たとえその力の根源は神に求められるとしても、目に見える聖者や聖者の恩寵をとどめる聖者廟などはきわめて近しく、実感をもってとらえられる。

そもそも、絶対的超越者としての神を想定することは、認識論上大きな問題をはらんでいる。というのも、本当にその存在が超越的で人知の及ばない彼方にあるのであれば、それは認識不可能であって、存在しないのと同じことになってしまうからである。いかにしても神の意図を知りえないのであれば、人はどうして神の意図を汲んで正しく行動することができるのか、という根源的な矛盾がそこには生じてしまう。

もちろん、イスラームはこの問題に答える啓示という仕掛けを最初から用意している。イスラームの六信のうち
の三つ、「諸天使」「諸使徒」「諸啓典」はいずれも、同じく六信の第一である「神」という認識の彼方にある存在

を、認識可能な領域へと引き込む媒介の役割を果たしており、しかも、被造物であるが人間を超えた存在、人間のなかでとくに神に選ばれた者、言葉という特殊なもの（記号）が選ばれている点も重要である。

聖者とはこうした神という非日常的で超越した存在を、日常に取り組むための一連の媒体に連なる存在である。ただし、こうした媒体はムスリムの信仰生活にとって不可欠であるが、上述のように媒体は聖者だけではないために、「聖者なきイスラーム」もまた成立しうる。媒体としての使徒は、「預言者の封印」たるムハンマドをもつて最後とされるが、天使は変わらず存在し、またムスリム共同体の指導者となったムハンマドの監督権（ウィラーヤ）はカリフに継承され、実効的な統治者であるスルターンなども論理的にはさらにその末端の媒介者として機能する。言葉としての啓典は不変であり（そしてその普遍性・不変性はクルアーンの翻訳不可能性やフスハーの固定とといった形で強調される）、ムスリム知識人の手でさらに媒介されて、細やかな神学と法学を形成していく。統治者の支配がイスラーム法という言葉に依拠することを考えれば、これらは全体として、いわばロゴス（言葉と理性）による媒介の様式であるといえる。

これに対して、聖者は言葉とならない神の力を媒介する者である。人間が媒体となるという点では、聖者は使徒と預言者に続いており、使徒が天啓の法を与えられ、預言者が神の言葉を受け取るのに対して、聖者は神の恩寵（バラカ）を与えられる。使徒や預言者もまた「神の友（ワリー・アッラー）」であって聖者性（ワラーヤ）を有するので、使徒、預言者、聖者の間には部分集合の関係が成立する。これはつまり、預言者の封印以降、直接に神から人を媒介する人間としては聖者が残ったと同時に、聖者からは神の言葉の媒介という使徒や預言者がもつ性質は奪われているという構図である。⁽³³⁾

イスラームの聖者と聖者のイスラーム

同時に、聖者信仰には物としての媒介の要素もふんだんに見られる。聖者廟や聖遺物は聖者に与えられた恩寵をとどめており、聖者廟を訪れたり聖遺物に接したりすることで、人々はさらにその恩寵の分け前に与ることができると考えられている。聖者廟を訪れて、そこで祈念を行うことは、聖者に神への取りなしを依頼するものと説明されるが、これは聖者を媒介として神の力を手に入れようとする行為を、社会的な関係として説明した解釈であり、実際、特段の祈念すべき事柄がなくても聖者廟を訪れる人々は数多くいたし、今もいる。具体的な願い事や、具体的な聖者の属性を問題とする以前に、聖者や聖者廟、聖遺物は信仰を具現し、目に見える神の恩寵の形として「ありがたい」のであり、⁽³⁴⁾ そうした言語を超えた宗教的感覚を励起するきっかけや場を、聖者信仰は提供する。この点で、非言語的な神への接近の手法としてのスーフイズムと聖者信仰の間に、高い親和性が認められるのは当然のことといえるだろう。⁽³⁵⁾

レインは「死んでしまった聖者に対して、生きている聖者以上に迷信的な崇敬」⁽³⁶⁾ をエジプトのムスリムが捧げると述べたが、これも故ないことではない。何よりも物による媒介は人によるそれより永続的であるし、また媒介を求める側により高い操作性を与えてくれる。⁽³⁷⁾ 生きている聖者を思いのままにすることはできなくても、死んでしまった聖者は文句を言わないので、人々が思い思いに彼らを崇敬することができるといふ利点がそこに生まれる。

イスラームが偶像崇拜にことのほか厳しいという「常識」からすれば、こうした議論には違和感があるかもしれない。しかし、人が物に意味を読み取ったり、物を介してコミュニケーションをとったりすることは、人類学においては交換論や象徴論の分野においてきわめて当然のこととされており、⁽³⁸⁾ ムスリムがその例外というわけではない。そもそも「偶像崇拜」なる概念自体が批判的なニュアンスをもっており、しかもそれが実際にはいかなる信仰

と実践であるかについての議論もいまだ充分ではない。あるいは、上述のような交換論・象徴論との関係で、聖者信仰にみられるような媒介と具現のあり方を論じるのには、「呪物崇拜（フェティシズム）」という、近年の人類学ではほとんど用いられなくなった用語を再検討し、適用の可能性を議論するのが生産的かもしれない。

同様に聖者信仰との関連で、古い書棚から引つ張り出して再検討を加えてもよいかと思われる概念に、「マナイズム」がある。コドリントンによるマナの研究⁽³⁹⁾を受けて、アニミズムに先行する古代宗教の形としてマレットが紹介⁽⁴⁰⁾することで、この概念は「マナイズム」「アニマティズム」「プレアニミズム」などの呼び名で広く用いられたが、進化論的な宗教論の衰退と共に顧みられなくなったことは、今さら言うまでもない。だが、聖者信仰において神から聖者を介して民衆へと伝えられる「バラカ」は、「マナ」が何者にも由来しないのに対して、神に発するという点では異なっているものの、伝染性があつて無個性な力としては「マナ」に非常に近い概念であるといつて間違いはない。

くれぐれも誤解のないように言い添えるならば、聖者信仰が呪物崇拜やマナイズムの概念と関連づけて議論できるといふ指摘は、聖者信仰をイスラームの中にある古代宗教の残滓として議論しようとするものではない。かつて多神教以前の古代宗教と結びつけられたような信仰のあり方がイスラームにも含まれており、⁽⁴¹⁾それらは唯一神への帰依というイスラームの本義をふまえた上で、それを日々の生活の雑多で多様な文脈とおりあわせる、ひとつの信仰の形として聖者信仰のうちに実現し、イスラームのあり方の総合性を示すものであると同時に、「呪物崇拜」や「マナイズム」の概念を宗教の時代性から解き放して再生させることにもつながるといふのが、その主張するところである。

五 聖者信仰の現代

前近代イスラームの民衆実践に豊かな彩りを与えてきた聖者たちは今もなお、多くのムスリムによって世界各地で崇敬されているが、他方で聖者信仰に異議を唱える見方が近年強まっているのは事実である。政治的には「原理主義」や「イスラーム主義」と呼ばれるそれらの動きが、本稿冒頭に述べたように聖者信仰とは縁遠いイスラームのイメージを私たちの間に広めることにもなっている。

しかし、こうした明確な聖者信仰への反対よりも、識字の普及により、従来の民衆イスラームの担い手が急速に減りつつあることこそが、実は聖者信仰にとって大きな変化であり、それが聖者信仰の衰微ないし変質を招くことになっている。⁽⁴³⁾ 社会の成員のすべてが識字することを目指す、きわめて特殊な「近代」という状況にあつて、理性主義への偏重は、神に発する未知の力を日常に呼び込む、聖者に対する畏敬を急速に失わせつつある。実際、エジプトで農村のファッラーフ（農民）や砂漠のベドウィン（遊牧民）たちの聖者信仰を目の当たりにした後に、都市部でムスリム知識人とその見聞について話し合うときには、教義上に聖者が認められているという認識は明確であっても、民衆的地域的な聖者に対して知識人がきわめて冷淡であつて、彼らが認める聖者——サイイダ・ザイナブやスイデイ・アフマド・バダウィーなど——に対する姿勢は、もはや「聖者」に対するというよりも、「偉人」に対するものであると感ぜられる場合がしばしばである。⁽⁴⁴⁾

ゲルナーが「はずれた振り子」⁽⁴⁵⁾と表現したように、この変化は不可逆的であつて、近代教育を受けた人々の間に前近代と同じような形で聖者信仰が広まっていくというのは、さすがに考えがたい。しかし、だからといって非言

語的な神への接近や、日常に密着したイスラームのあり方が求められなくなるという事態も、なかなかありえないことである。この点で、現代の人類学者は伝統的な聖者信仰を調査の対象とするだけではなく、より今日的な民衆イスラームの形をも追い求める必要がある。とくに、本稿では紙数の関係からスーフイズムと聖者信仰の関係を充分には論じておらず、人間の内面を問題とし、非言語的な神への接近を行うスーフイズムにおいても近代に入つて理性主義的な傾向は目立つ⁽⁴⁶⁾が、北米などにおいてはそれがむしろ神秘主義の傾向を強めている点⁽⁴⁷⁾を考えれば、人類学者が現代スーフイズムを対象として研究に取り組んでみる価値は充分にある。また、物による媒介という聖者信仰の側面をめぐっては、大量消費社会におけるさまざまな宗教的商品の氾濫をめぐる研究⁽⁴⁸⁾や、イスラームに関わるムスリムのメディア利用の研究⁽⁴⁹⁾が、聖者信仰研究の枠組みを広げて現代に通用させる可能性を有している。加えて、現代の観光産業と聖者信仰を結びつけた研究なども今後、有望であろう。

いずれにせよ、本稿で展開してきた議論は、フィールドに密着した民族誌的記述からは離れており、その点で実証性が薄い点は問題であるが、この分野の研究の見通しを示す論考として、今後の事例研究によってさらに詳細に検証していくこととしたい。

注

- (一) Edward William Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians: Written in Egypt during the Years 1833-1835, first published in 1836, reprint of 1895 edition* (The Hague, East-West Publications, 1978), p. 231. ウィリアム・レイン『エジプトの生活——古代と近代の奇妙な混雑』大場正史訳、抄訳、桃源社、一九六四年、一八四頁。ただし、大場訳はここでは採用しなかった。引用中のクルアーンは第一〇章第六二節で、訳は日本ムスリム協会編『日亜対訳 注解

- 聖クルアーン』改訂版、日本ムスリム協会、一九九六年、二五四頁によった。
- (2) 大椋哲也『「聖者」と『聖者信仰』(三浦徹他編『イスラーム研究ハンドブック』講座イスラーム世界別巻、栄光教育文化研究所、一九九五年)、『二四〇頁。』
- (3) たごさば『Cornellie Trunetlet, *Les saints de l'islam. Légendes hagiologiques et croyances algériennes. Les saints du Tell* (Paris, Librairie Académique Didier, 1881); Emile Dermenghem, *Le culte des saints dans l'islam maghrébin* (Paris, Gallimard, 1954) ㊦。
- (4) Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (New Haven, Yale University Press, 1968). クリフォード・ギヤーツ『二つのイスラーム社会——モロッコとインドネシア』林武訳、岩波書店、一九七三年。Ernest Gellner, *Saints of the Atlas* (London, Weidenfeld & Nicolson, 1969).
- (5) たごさば、Dale F. Eickelman, *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center* (Austin, University of Texas Press, 1976); Vincent Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin, University of Texas Press, 1998) ㊦。
- (6) よべ知られた研究ムコトは『Michael Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion* (Oxford, Clarendon Press, 1973); I. M. Lewis, *Saints and Somalis: Popular Islam in a Clan-Based Society* (Lawrenceville, Red Sea Press, 1998) ㊦。
- (7) Jacques Berque, "Quelques problèmes de l'islam maghrébin," in: *Archiv de Sociologie des Religions*, no. 3, 1957, pp. 5-7. 冒頭に引用したレインの記述でも、聖者は「迷信」と題する章で扱われつゝ。Lane, *op. cit.* レイン、前掲書。
- (8) 中村廣治郎「イスラームの聖者論」(片倉もとこ編『人々のイスラーム——その学際的研究』日本放送出版協会、一九八七年)° Muhammad Ibraheem El-Geyoushi, "Al-Tilmidhi's Theory of Saints and Sainthood," in: *Islamic Quarterly*, no. 15, 1971, pp. 17-61; Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi*, tr. by L. Sherrard (Cambridge, The Islamic Texts Society, 1993) ㊦。
- (9) 東長靖「神秘主義イスラームの現在——スーフィズムの三層構造をもとに」(『思想』九四一号、二〇〇二年)、『一三四頁。』
- (10) 東長靖「スーフィズムの分析枠組」(『アジア・アフリカ地域研究』二号、二〇〇二年)、『一八三頁。』
- (11) Berque, *op. cit.*, pp. 5-7.
- (12) Elizabeth Sirriyeh, *Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*

- (Richmond, Curzon, 1999), pp. 27-53.
- (13) 東長「スーフィズムの分析枠組」、一八四頁。
- (14) 鷹木恵子『北アフリカのイスラーム聖者信仰——チュニジア・セダダ村の歴史民族誌』刀水書房、二〇〇〇年、一一—一三頁。
- (15) 拙稿「ムスリム民衆研究の可能性」(佐藤次高編『イスラーム地域研究の可能性』東京大学出版会、二〇〇三年)、一九三—九七頁。
- (16) Gustave E. von Grunebaum, *Unity and Variety in Muslim Civilization* (Chicago, University of Chicago Press, 1955).
- (17) Jacques Wardenburg, "Official and Popular Religion as a Problem in Islamic Studies," in: *Official and Popular Religion*, ed. by P. Vrijhof and J. Wardenburg (The Hague, Mouton, 1979).
- (18) 大塚和夫『異文化としてのイスラーム——社会人類学的視点から』同文館、一九八九年、一五二—一五九頁。
- (19) Aziz al-Azme, *Islams and Modernities* (London, Verso, 1993), pp. 25-29. 小杉泰「イスラーム世界の東西——地域間比較のための方法的試論」(『東南アジア研究』三七卷二号)、一四二頁。
- (20) 拙稿「ムスリム民衆研究の可能性」、一九六頁。鍵括弧内は筆者の補足。
- (21) Wardenburg, *op. cit.*, pp. 45-48.
- (22) Ernest Gellner, "A Pendulum Swing Theory of Islam," in: *Annales Marocaines de Sociologie*, 1968, pp. 5-14; idem, *Muslim Society* (Cambridge, Cambridge University Press, 1981). アーネスト・ゲルナー『イスラム社会』文化人類学叢書、宮治美江子他訳、紀伊國屋書店、一九九一年。
- (23) *ibid.*, p. 1. 同書、一一頁。
- (24) James George Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, abridged edition, first published in 1922 (<http://www.gutenberg.net/etext03/bough11.txt>, 2003), ll. 37358-37361. ノーゼー『金枝篇』本橋卓介訳、改訳、岩波書店、一九六七年、五卷、一三九頁。
- (25) ムスリム知識人によるそうした取り組みとしては、直ちにイブン・アラビーの「存在一性論」などを想起することができよう。cf. Alexander Knys, *Islamic Mysticism: A Short History* (Leidne, Brill, 1999), p. 168 *et al.*
- (26) 「一神教においてさえも、または特に一神教において、人々は世界の中に残されている人間的な暖かみのほうをより好むのである」というゲルナーの指摘をここで思い浮かべてもよいだろう。Gellner, *Muslim Society*, p. 24. ゲルナー『イスラム社会』、

イスラームの聖者と聖者のイスラーム

- 七〇頁。
- (27) Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le system totémique en Australie*, édition originale en 1912, 4^e édition (Quadrige, Presses Universitaires de France, 1960), p. 65. デュルケム『宗教生活の原初形態』古野清人訳、改訳、岩波書店、一九七五年、八七―八八頁。
- (28) 『宗教研究』三三三三号、二〇〇二年、一一三一―四頁、三三七号、二〇〇三年、一一二―二二頁。
- (29) Gellner, *Muslim Society*, p. 1. ゲルナー『イスラーム社会』、二二頁。
- (30) Gellner, *Saints of the Atlas*. 西尾哲夫「中東イスラーム世界における『聖者』発生の社会的・認識的メカニズム——エジプト・南シナイ地域の事例研究」(『国立民族学博物館研究報告』二五巻四号、二〇〇一年)、四八七―五三六頁、拙稿「聖者が砂漠にやってくる——知識と恩寵と聖者の外来性について」(『オリエンツ』三八巻二号、一九九六年)、一〇三―一二〇頁など。
- (31) 厳密に言えば、そうした祈念(ドウアー)を捧げる対象は神であり、現世利益を求める民衆の心自体は聖者信仰を抜きにしても、論ずることはできる。
- (32) 大塚『異文化としてのイスラーム』、一五八頁。
- (33) これと関連して、神学上の議論において、預言者は一般の「神の友」より上位だが、預言者性(ヌブーフ)は「神の友であること」(ワラーヤ)に劣るという点は興味深い。松本耿郎『イスラーム政治神学——ワラーヤとウィラーヤ』未來社、一九九三年、五三―五八頁。
- (34) 似たような例として、ムスリムの民衆が今日でもしばしば書物としてのクルアーンを、ある種の護符として取り扱うことを想起してもよいだろう。啓典として重要なのはそこに盛られた言葉であるはずだが、文字の読めない民衆にとっては、クルアーンに書かれている具体的な内容はわからないために、文字が秘儀的な力の具現として機能する。
- (35) ただし、それは聖者信仰がスーフイズムの一部であることを意味してはいない。そのような解釈はしばしばなされてきたが、人類学ではスーフイズムと結びついていない聖者の研究も多数に上っている(拙稿「聖者が砂漠にやってくる」など)。なお、聖者信仰を過度にスーフイズムと結びつける視点の問題点は、本研究が成果の一部をなす平成一六―一八年度科学研究費補助金基盤研究(B)(二)「人類学・歴史学・思想研究の共同によるスーフイズム・聖者信仰複合の構造研究」(研究代表者・赤堀雅幸)とそれに先行するいくつかの共同研究で繰り返し指摘されてきた。
- (36) Lane, *op. cit.*, p. 237. 邦訳には未訳出。
- (37) 拙稿「聖者が砂漠にやってくる」、一〇三―一〇七頁。

- (38) Dan Sperber, *Le symbolisme en général* (Paris, Hermann, 1974). ダン・スperlベル『象徴表現とは何か——一般象徴表現論の試み』文化人類学叢書、菅野盾樹訳、紀伊國屋書店、一九七九年。Edmund Leach, *Culture and Communication: The Logic by Which Symbols Are Connected: An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology* (Cambridge, Cambridge University Press, 1976). エドマンド・リーチ『文化とコミュニケーション——構造人類学入門』文化人類学叢書、青木保・宮坂敬造訳、紀伊國屋書店、一九八一年など。
- (39) Robert Henry Codrington, *The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folk-Lore*, first published in 1891 (New York, Dover, 1972).
- (40) Robert Ranulph Marrett, *The Threshold of Religion*, first published in 1907 (London, Routledge/Thoemmes Press, 1997). マレット『宗教と呪術——比較宗教学入門』竹中信常訳、誠心書房、一九六四年。
- (41) イスラームにおける多神教的要素については、たとえば東長の論考がある。東長靖『『多神教的』イスラーム——スーフィー・聖者・タリカをめぐる』(歴史学研究会編『社会的結合と民衆運動』地中海世界史五巻、青木書店、一九九九年)。
- (42) 白杵陽『原理主義』岩波書店、一九九九年。大塚和夫『イスラーム主義とは何か』岩波書店、二〇〇四年。
- (43) 拙稿「伝統を問い直す者たち——現代エジプトのベドウィンにみるイスラーム回帰への視線」(『イスラーム世界』四三号、一九九四年)、五五—八一頁。
- (44) 堀内による、「聖者」を「偉人」に代えるという提案と、この点は関連する。堀内正樹「現代モロッコの廟参詣——『聖者』を『偉人』とする提案を添えて」(歴史学研究会編『巡礼と民衆信仰』地中海世界史四巻、青木書店、一九九九年)。
- (45) Gellner, *Muslim Society*, p. 46. ゲルナー『イスラーム社会』、七七頁。
- (46) 東長「神秘主義イスラームの現在」、一四二頁。
- (47) Marcia Hermansen, "Hybrid Identity Formations in Muslim America: The Case of American Sufi Movements," in: *Muslim World*, vol. 90 no. 1-2, 2000, pp. 158-197 452。
- (48) Gregory Starrett, "Political Economy of Religious Commodities in Cairo," in: *American Anthropologist*, vol. 97 no. 1, 1995, pp. 51-68.
- (49) Dale F. Eickelman and Jon W. Anderson (eds.), *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, first published in 1997, 2nd edition (Bloomington, Indiana University Press, 2003).