

イスラーム世界と世俗化をめぐる一試論

大塚 和夫

△論文要旨▽ 今日、世俗化論に対しては、理論面・実証研究面の双方において、さまざまな批判的検討がなされている。だがそれらの議論のうち、イスラームの事例を含むものは少ない。本稿はエジプトなどのアラブ・スンナ派世界の事例を中心に、イスラーム研究の立場から世俗化論を再検討することを目的とする。

本論は、大きく二つの章に分けられる。前半は世俗化の前提となる「世俗的なもの」という用語に含まれる複数の要素を分解し、それぞれの側面に応じてイスラーム世界の世俗化の実態を議論してみたい。その際に、一九七〇年代以降顕著になる「イスラーム復興」との絡まりあいが慎重に検討されよう。

一方、後半部では、アラブ世界出身の学者（エルメツシリーとアサド）の世俗化論を紹介する。それらは、イスラーム世界の歴史的経験を充分に考慮した、近代化と世俗化の錯綜した関連をめぐる議論である。そして、イスラーム世界の事例も包含した「包括的世俗化」論の可能性を指摘する。

△キーワード▽ 世俗化、イスラーム世界、イスラーム復興、政教分離、シャリーア

一 序

「世俗化論は、『一九世紀以来の』近代の社会科学において、パラダイムとしての真の地位を獲得した唯一の理論かもしれない」と、宗教社会学者J・カサノヴァは述べている。それは理論というよりはテーゼとして受けとめら

れ、「世俗化 secularization」そのものは厳密に吟味されることなく、それが近代世界における宗教の位置や性格に及ぼした影響についても経験的な分析はそれほどなされてこなかった。「より体系的かつ経験的な基礎づけのうえにたつて、世俗化論の定式化を展開しようとする試みが現われるのは、一九六〇年代になってからであった」が、皮肉なことに「世俗化論の欠点が目立ちはじめ、最初の批判が聞かれるようになったのも、その頃である」⁽¹⁾。

世俗化の進行という自明のテーゼに対し、理論面というより現実面で冷水を浴びせたのが、一九七九年に起きた一連の出来事である。カサノヴァは、後の「連帯」の結成にもつながるポーランド出身のローマ教皇のポーランド訪問、アメリカにおける「モラル・マジョリティ」の結成と並んで、イラン・イスラーム革命をあげている（カサノヴァ、一一頁）。ムスリム法学者ホメイニーを指導者としたイランでの体制転覆は、東と西の陣営という冷戦体制下での自明の対立軸に収まりきらない衝撃的な「革命」であり、イスラームの「原理主義」といった、誤解を招きやすい表現がグローバル・レベルで普及する大きな契機となった出来事であった。

実際にはイスラーム世界では、イラン革命以前からさまざまなイスラーム主義的政治運動や穏健な改革が進行していた。⁽²⁾しかし、折から進むグローバルな「情報化社会」への流れに乗って報道されたイラン・イスラーム革命は、欧米や日本の世論に対してイスラームの復活を強烈に認識させた事件として歴史的にはきわめて重要である。そしてそれに続くイスラーム世界での宗教がらみの一連の事件は、楽観的な「世俗化論」を、現実面から根底的に揺るがす重要な契機となった。⁽³⁾

今日、世俗化論、とくに「近代化論」と密接に結びついたその議論に対しては、理論面・実証研究面の双方において、さまざまな批判的検討がなされている。しかしながら、それらの議論のうち、宗教学関係では、理論的考察

のもとになる検討される事例の中にイスラームを含むものは少ない⁽⁴⁾。一方、イスラーム研究の方では、宗教学的世俗化論を考慮した考察は少ない⁽⁵⁾。このような現状を鑑み、本稿はイスラームの事例を中心に、世俗化論を検討することを主な目的とする。とはいえ、筆者のイスラーム研究および宗教学的世俗化論に対する知見には限界がある。ここでは、全体的な議論というよりは、いくつかの視点を提示することで満足しなければならない。表題に「一試論」と記した所以である。

以下の本論は、大きく二つの章に分けられる。前半は世俗化の前提となる「世俗的なもの the secular」という用語に関して、その語に含まれる複数の要素をいわば因数分解をして、それぞれに関してイスラーム世界の事例——エジプトなどのアラブ・スンナ派世界が中心となる——を検討したい。その際に、一九世紀以降今日まで続く「世俗化」の潮流と、一九七〇年代以降顕著になる「イスラーム復興」のそれとの絡まりあいに大きな関心を注ぐことになる。

このような事例の分析を経て後半部では、より理論的な考察が進められる。アラブ世界出身の二人の学者（比較文学者、社会人類学者）の世俗化に関する議論を紹介する。それを通して、従来の楽観的な近代化Ⅱ世俗化論とは異なる、近代化と世俗化のより錯綜した関連をめぐる議論が展開される。その枠組の中では、近年のイスラーム復興もある種の「世俗化」の帰結ともいうことができるといった論点が提示される。そのような議論はキリスト教や日本の宗教の分析に基づいたものとは異なる、より広い脈絡の中での世俗化論の再考に幾分貢献できるのではないかという見通しもある。

二 イスラーム世界の世俗化

1 世俗的なものの諸相

「世俗化」という用語によって示される現象にはさまざまな側面が見出される。それらは、この理論のモデルとなった西洋キリスト教社会では一つのセットとなつて歴史的に出現したかもしれないが、非西洋の非キリスト教世界では必ずしもまとまりとして現われるものではない。石油収入によつて大規模な産業化やインフラの整備が実現したとはいえ、女性への運転免許証交付すら認めないワッハブ主義イスラームを国教とするサウディアラビアを「世俗国家」と呼ぶ人はいないであろう。そこでまず、世俗化、いやその現象の根本にある「世俗的なもの」という用語によつて意味されている諸要素をそれぞれ検討していこう。

a 非宗教的／宗教的

一般に「世俗的なもの」は「宗教的なもの」に対立する概念であると考えられている。その意味で「非宗教的なもの」を指す。しかし、このままでは、ほとんど何も言っていないに等しい。それというのも、ここでは「宗教的なもの」の定義がなされていないからである。

宗教の定義に関しては、よく知られた俗から明確に区別された聖の領域といったものも含め、無数にある。だが、近年では、宗教学の立場からも「これまでの宗教概念や宗教研究の諸原理が、いわば世俗化時代に適合したものであった」といった見解すら生まれている。⁽⁶⁾この見方によれば、非宗教的なもの＝世俗的なものというこの定義自体が、世俗化を説明するものというよりも、近代における世俗化の産物ということになる。

b 国家／教会

世俗化現象を論じる時にもっとも注目されるのが、政教分離の徹底化という側面である。ただしこの原則は、西洋キリスト教世界においては、宗教と政治というよりも、「国家と教会の分離 Separation of Church and State」である。したがってこの規定に従えば、世俗的なものとは教会ではなく国家・政府に帰属するものであり、世俗化とは後者の力が強まり前者のそれが弱まる過程ということになる。これはaと比較すればより具体的な規定であり、より一般的に適用できるものであろう。ただし、信徒共同体と同一視される広義の「教会」という用法の場合を除いて、他の宗教においてキリスト教の教会に匹敵する、共同体内部の「社会組織」があるかどうか、この規定の応用可能性を決定することとなる。

c 俗人／聖職者

英語で「世俗的」を表すものとして用いられる secular および lay は、ともに非聖職者という意味をもつ。つまりここでは人間の類型として使われているのである。この文脈での「世俗化」を考えるとしたならば、それは聖職者の力が弱まり、非聖職者＝俗人のそれが強まる過程とみなすことができよう。

d 教区付き司祭／修道士

また secular には、聖職者という意味もある。だがその場合には、俗世間とは縁を切り、修道院で隠遁生活を送る修道士と対比された聖職者、すなわち平信徒と日常的に接触し、彼／彼女らを宗教的に指導する教区付き司祭などを指す。

e 公／私

これまでの近代における世俗化をめぐる議論の中で指摘されている重要な指標の一つは、宗教の私事化である。この議論の前提は、生活世界は公と私という二つの領域に分かれるということである。カサノヴァによれば、①宗教的信仰が主観的、すなわち個人的なものになり、②組織宗教が非政治化されるという命題に帰着する（カサノヴァ、五〇頁）。①の命題は、宗教の共同体的強制力が弱まると宗教は個人の選択によるものになり、「信仰の自由」の承認に至るという現象につながる。②の命題は、公的領域を政治と重ね合わせる見解から生じるものであり、先にあげた政教分離の現象に関連する。

f 現世／来世

これまでの世俗化論でそれほど注意が払われてこなかったと思えるのが、現世と来世の関係である。⁽⁷⁾ OECDで secular の項目を引くと、その中に「永遠の霊的世界からは区別された意味での、現在の可視的な世界に関する、もしくは属するもの」という説明がある。そしてその後、temporal や worldly という単語が添えてある。ここから明らかに、世俗的という用語は「現世的」につながり、「来世的」と対比されるという側面が見られる。すなわち、現世を世俗的なものと置き、来世に対する関心が稀薄化して、現世中心的志向（現世中心主義）が強まっていく傾向を世俗化とみなすことができる。⁽⁸⁾

世俗化論に現世中心主義という側面を導入する長所は二つある。まず、世俗化の一つの側面として、世界観を分節する際に、宗教的用語が科学的用語に取って代られるという現象、すなわち真理は宗教ではなく科学によって明らかにされるという信念が普及する事態を説明することができる。来世と現世の双方に関わる宗教的用語とは異なる

り、近代科学は基本的に現世における可視的（観察可能な）現象のみを扱う。来世の事象は科学的考察の対象にはなりえないのである。

いま一つの長所は、日本の宗教史における世俗化問題を考える場合に、一本の補助線になりうる可能性である。林淳は、近代化・産業化を前提とした西洋起源の社会科学における世俗化論は日本には適用できないと主張する。日本社会の「世俗化」は、近代化・産業化とは無関係に、中世後期から近世にかけて実現した。それは織豊政権から江戸初期にかけて、武士階級によって担われた「世俗勢力」が、それまでかなりの独立性を維持していた宗教すなわち寺社勢力を打倒し、みずからの全国的統一政権にそれらを組み込む形で達成されたというのである。⁽⁹⁾ その結果、江戸期には「宗教は「幕府が定めた」法の枠の中で生存し、他の宗教、宗派との住み分けと共存を旨とする世俗的宗教に変貌した。むしろ世俗的宗教は、現世の権力を相対化してしまうような超越性・唯一性・絶対性の自己主張をすることなく、現世の秩序・世俗的な職業を肯定する役割を果たした」（林、五一頁）。

これは、世俗的政治勢力による宗教勢力の徹底した管理・統制・支配を指し、一つの社会システムの内部で政と教とが明確に分離し、前者による後者の支配が完成したという説明である。そこで生まれたのは現世の「政治的」支配に服従し、現世中心主義的な「世俗的宗教」である。林によれば、「寺院や神社と民衆を媒介し、大衆の宗教的な欲求に応えた修験、先達、御師などの民間宗教者が……都市や村に民間信仰を分配して」（林、五一頁）行き始めたのも近世のことである。それは、宮田登の表現を借りれば、貨幣経済の浸透を背景とした「民衆の現実主義的な人生観なり生活観」を反映して「神も仏もすべてが世間的になったという現象」を生み出し、「世俗的な神と仏」を崇拜する「現世利益」重視の民間信仰の繁栄に至った。⁽¹⁰⁾

「世俗的宗教」にしても「世俗的な神と仏」にしても、先に世俗化論の大前提とした宗教的／世俗的の二元論（本節a）すらも無効にするような、キリスト教をモデルとした「宗教」理解とは矛盾した表現である。しかし、宗教的／世俗的の二元論が「現世的事象」にのみ関わるものと限定し、それを一括して「世俗的」と置いて「来世的」と対比させた場合に、この表現の意味合いがよりいっそう明確になるだろう。

2 世俗化の諸相とイスラーム復興

「世俗性」をいくつかの因数に分解した。次にイスラームの事例を取り上げ、これらの要素によって実現された世俗化の諸側面が見出されるかどうかを検証しよう。その際には、歴史的事象とともに、一九七〇年代頃以降の「イスラーム復興」現象にも充分な注意を払いたい。

a 政教分離

聖職者の位階制度などにに基づき、それぞれのレベルにおける教会の組織化がある程度実現されているキリスト教の場合とは異なり、イスラームのモスクは単なる礼拝所であり、相互間の組織化・階層化はほとんど見られない。その意味では、キリスト教教会に匹敵する組織化はできず、したがってモスクが連合して、王権に対抗する政治的な権力を持つということはなかった。⁽¹¹⁾

現在のアラビア語で政教分離という文脈で用いられる言葉は、*din*と*dawla*である。このうちダウラは国家（または王朝）の意味であるが、デーンは一般に宗教と訳されている。つまり、日本語の「政治と宗教」、西洋キリスト教世界の「国家と教会」とはまた異なった区分（国家と宗教）が見られるのである。イスラーム世界における「教会」、少なくとも「権力機構としての教会」の不在を示すものであろう。

小杉泰によれば、西洋キリスト教世界は政教二元論的であるのに対し、イスラーム世界は政教一元論である。⁽¹²⁾この定式化は、シャリーア——一般に「イスラーム法」と訳されているが、その点については後述——を含むイスラーム政治思想の議論としては説得的なものである。だが、イスラーム史の現実を検討すると、理念型とは異なる「政教二元論」的な構図を分析的に見出すことも可能なのである。この議論を追究するためには、「聖職者」の問題を論じなければならない（以下のdを参照）。

b 宗教の私事化

これは宗教の公共的領域からの撤退と並行して起きる現象とされている。確かに二〇世紀前半から中頃にかけて、イスラーム世界にこの意味での世俗化が起きた。それは衣食住を含む生活の諸様式の中でも見られた。その中でも世俗化の象徴と見られたものとして、女性の脱ヴェール化がある。

たとえばエジプトでは、一九二〇年代頃からそのような動きが始まった。だが、一九七〇年代中頃から、その傾向が逆転し始めた。都市部の高学歴の女性を中心に、スカーフや頭巾を用いて髪の毛を隠す若い女性や、顔すら覆い手袋をつけて手も隠す女性が街頭で目立つようになってきたのである。再ヴェール化と呼ばれている現象であり、その傾向は二一世紀に入っても続いている。⁽¹³⁾

この再ヴェール化をはじめ、礼拝や断食を遵守するムスリムの数の増加、アルコール類の店頭からの撤去など、公共的な場においてイスラーム的と解釈される行動や象徴が顕著になるイスラーム復興現象がほぼ同じ頃から見られるようになってきた。また、やはり七〇年代から活発化したイスラーム主義運動は、イスラームの「政治化」の興隆と考えることができる。これらの現象により、イスラームは私的領域から公共的・政治的領域に進出したとい

うことができ、これだけでも私事化という世俗化の命題は、近年のイスラーム世界にはあてはまらないことになる。

さらにこの議論は、西洋キリスト教世界の歴史的経験に基づく公私二元論を理論的背景としており、この図式そのものが通分化的に応用できるものかどうかという問題もある。イスラーム研究者からは、その図式そのものの普遍性に対する疑問が提出されている。⁽¹⁴⁾

c 宗教から科学へ

近代科学的知識の普及により、クルアーンにも科学的解釈を施すモダニスト・ムスリムが登場した。サラフィ主義的イスラーム主義者であるとともに、モダニストでもあったウラマー、ムハンマド・アブドゥは、ジン（精霊）を病原菌と解釈し、雷の描写を通して電気、電報、電話、電車を語った。彼にとって宗教（イスラーム）と科学は両立可能なものであった。また近年では、礼拝の動作を体操と捉え、断食を肥満防止と説明する解釈も良く知られている。創造主による被造物に対する絶対的命令を、人間中心主義的な科学の用語で説明することは、世俗化ということができよう。

その一方で、神による世界の創造そして終末の日と最後の審判の實在は、現在でも多くのムスリムが認めている事項でもある。キリスト教ファンダメンタリズムの根本教義のひとつが天地創造説であるとするならば、ムスリムの大多数がこの意味でのファンダメンタリストであるということになる。これは現世中心主義に対立する立場であり、反世俗化の傾向といえよう。

d 聖職者の権威の衰退(1)——預言者、ハリーファ、スルターン

この問題を論じる前に、イスラームに聖職者はいるのかという問いに答えておかなければならない。聖職者という用語をこの世における神の化身・代理人、もしくは神のメッセージ(啓示)を受ける者と規定するのなら、イスラーム世界には基本的に聖職者は存在しない。だが、信徒からなる共同体を宗教面で指導し、彼／彼女を教化する人物と定めれば、イスラームにも聖職者はいることになる。

後者の意味での聖職者としてあげることができる者は、まずウラマー('ulama')である。この語は宗教的知識(イルム 'ilm)をもつ人物(アーリム 'alim)の複数形であり、転じてフィクフ (fiqh 一般に「イスラーム法学」と訳されている)をはじめとしたイスラーム諸学に通じたムスリム学者を集合的に指している。彼らこそ、神からのメッセージ・クルアーンの章句を正確に朗読し、フィクフに基づいて一般ムスリムに正しい生き方を指導し、イスラーム共同体の秩序の維持に貢献する者たちである。しかし、彼らはイスラームの共同体の「政治的」指導者となることは稀であった。その役割は、別の人物たちによって果たされていた。

先にあげた聖職者の規定、そのうち地上における神の化身という条件を除き、神からの啓示を受け、信徒共同体を指導するという役割は、預言者ムハンマドが存命中は彼が双方とも行なっていた。しかし彼の死後、前者の預言者としての役割を継承する者はもはや地上にはいなくなった。ムハンマドは「最後の預言者」「預言者の封印」と位置づけられたのである。それに対し、信徒共同体の長の役割は、本稿で論じているスンナ派の場合ハリーファ(khalifa 一般に「カリフ」という職位につく者によって継承された。ハリーファの原義は後継者・代理人である。この場合、ムハンマドの預言者としての側面ではなく、政治指導者としての側面の後継者という意味であつ

た。その意味でハリーフアは、宗教的というよりも、政治的役職を示すものであった。

だがすでに八世紀末の段階で、アッバース朝のカリフは、「神のハリーフア（代理人）」という「ハリーフア神授説」を打ち出し、ウラマーもその思想を承認した。⁽¹⁵⁾その後、「神聖化」されたとはいえ、政治的実権を失いつつあったアッバース朝ハリーフアとは別に、スルターンやマリクなどという称号をいただく政治権力者たちが現われてきた。これらの者たちとの対比においても、ハリーフアは相対的に「宗教的」存在とみなされるようになった。歴史研究書でスルターンなどが「世俗的」権力者などと記される所以である。

中東地域において、オスマン朝の「スルタン＝カリフ制」という形で命脈を保ってきたハリーフアの役職は、第一次世界大戦の結果としてのオスマン帝国の崩壊により、ハリーフアは名実ともに地上に不在になった。今日イスラーム諸国では、王（マリク）などの他に、大統領や首相といった西洋起源の称号を持つ人びとが政治指導者となっている。

このように政治理論上、イスラームは「政教一元論」であるにしても、その歴史を眺めれば、現実的に政教分離とも呼べるような現象が見られたのである。それを図化すれば図1のようになるだろう。この図が示していることは、①あくまで「現世」における政治・国家と宗教の関係を表したものであるということ、⁽¹⁶⁾そして②預言者がもっていた政治（世俗）と宗教（聖）の二つの機能が分化し、その中でも「政治」機能を担う存在がある種の「聖化」を伴いながらさらに細分化され、今日では不在になったということである。

若干のコメントをすれば、①の点に関しては、すでに指摘したように、「世俗化」を考える場合に「現世」的現象のみで議論を進めるのには限界がある。そして②の点に関しては、政治と宗教の分化、そして宗教的機能を持つ

イスラーム世界と世俗化をめぐる一試論

図1 イスラーム世界における政治と宗教の指導者の分離（概念図）

世俗（政治） ←————→ 聖（宗教）			およその時代区分
預言者ムハンマド			預言者の時代
ハリーファ	(預言者の不在)	クルアーン・スンナ →ウラマー	正統ハリーファ時代・ウマイヤ朝
スルターン			アッバース朝後期以降
王・大統領・首相			オスマン朝崩壊以降

者の力の弱体化や消滅という意味で、これがイスラームの「世俗化」を表現するひとつの現象といえることができるかもしれない。

e 聖職者の権威の衰退（2）——ウラマーとイスラーム主義者

さらに重要なことは、この図の中におけるウラマーの位置である。しいていえば、預言者が不在になった後の「宗教的指導者」の場所に入れることができるのかもしれない。ただし、彼らは、預言者のように神のメッセージを直接受けること（啓示）はできない。彼らにできることは、神のメッセージを集成したクルアーンとムスリムが模範とすべき預言者の慣行（スンナ）が記されているハディース集、この二つのテクストの精読に基づき、信者としての「現世」での「真正な」生き方をムスリムに教え、助言を与えることに過ぎない。それが時として「政治的」改革や革命に結びつくこともあるが、それは先述の「政治指導者」との連携関係に基づくか、もしくはウラマー自身がそのような「政治的指導者」になることによって実行されるものである。政治活動はウラマーの本質的な仕事ではない。

なお、キリスト教の修道士と教区付き聖職者の区別の問題であるが、イスラームでは、俗世間から一切の縁を切った「修道院」制度は、基本的に認められていない。結婚もむしろすべての信者に推奨されている。ただし、一部のスーフィーなどに、この世の栄華・名声などを拒否し、一文も身につけずに放浪生活を送ったり、人里離れた

隠遁所で孤独に暮らしたりする「禁欲主義」が受け入れられた。だが、ほとんどのスーフィーは職業に精を出し、家族を持ち、中には政治的権力を奮い、経済的繁栄を謳歌した者もいた。

ウラマーは伝統的なイスラーム教育制度の中で学習を積み重ね、学者となった人々である。前近代社会において、彼らは原理的にはハリーファやスルタンなどの政治権力者にも屈しない、絶対的な宗教的権威であった。しかし、一九世紀頃から始まった「西洋の衝撃」を受けた近代化の過程で、彼らの学者としての権威は揺らぎ始めた。それというのも、近代の世俗的な高等教育機関が創設され、そこからまったく新しい種類の知識人が生まれしてきたからである。彼らは近代科学的知識を身につけ、それぞれの国家の近代化を推進する官僚や専門家となっていた。

これだけであれば伝統的宗教学者と近代世俗的知識人という対比図式の中に収まることになる。だが問題は、これらの近代的知識人の中から、イスラーム主義者が生まれてきたことである。二〇世紀に誕生したさまざまなイスラーム主義組織の主要な担い手は、ウラマーというよりはこれらのモダニスト知識人であった。⁽¹⁷⁾ここで、宗教と世俗という二つの領域ではなく、宗教領域の権威をめぐるウラマーとモダニストの争いが顕在化し、その点でもウラマーの権威は弱体化したのである。

イスラーム主義運動の活発化などは、伝統的宗教知識人（聖職者）としてのウラマーの地位を相対的に衰退させた。これは先の定義では世俗化の一側面といえることができるであろう。だが、モダニスト（俗人）は常に世俗主義者とは限らない。伝統的宗教教育を受けていなくても、イスラーム主義の指導者たちは宗教的権威になりうるのである。はたしてこれを総体的に眺めて「世俗化」と呼ぶことができるのだろうか。

f 現世中心主義

近年のグローバル化の進展は、イスラーム世界にも無縁のものではない。たとえば先にあげた再ヴェール化、すなわちイスラーム復興Ⅱ反世俗化の典型例とされるその場合にも、彼女たちの被っているスカーフの中には欧米のブランド品もある。この点に着目すればこの現象はひとつのファッションであり、宗教とは関係のない、消費社会の進展を示す世俗化の例ということになる。

アラビア語で世俗主義は、一般にイルマーニーヤ (‘ilmāniya) —— イルム、ただしこの場合はウラマーの保持する宗教的知識というより近代科学を指しており、いわば「科学主義」を意味する—— もしくはアルマーニーヤ (‘almanīya) —— アーラム、すなわち「世界」から派生した語—— などと呼ばれている。ただし A・タミーミーは、ドゥンヤーウィーヤ (dunyawīya) と呼ぶのがふさわしいと述べる。これはドゥンヤー dunyā すなわち現世から派生した語である。ここでアラブ世界における「世俗主義」が、現世中心主義と理解されていることが分かる。⁽¹⁸⁾

ここではイスラーム世界の世俗化の実例、ならびにそれに反すると思われるイスラーム復興にふれてきた。そして、一見矛盾するこの二つの傾向が、しばしば同時へ併存している状況も指摘した。このことをどのように考えれば良いのだろうか。結論を出す前に、アラブ出身の二人の知識人による世俗化論を見ておきたい。そこでは西洋キリスト教のみならず、イスラームの経験を充分に考慮に入れた近代化Ⅱ世俗化論が説かれるはずである。

三 イスラーム世界と世俗化論

1 内在性の過剰な浸透としての包括的世俗化——エルメツシリー

アブデルワハブ・エルメツシリーは、カイロのアイン・シャムス大学の名誉教授で専門は英文学・比較文学であるが、近代アラブ文学の中から収集した一八種類の異なった「世俗主義」の定義を含む、『世俗的言説の脱構築』と題した四巻本の百科辞典（アラビア語、未見）の編者でもある。⁽¹⁹⁾ 彼の「世俗主義、内在性、そして脱構築」という題名の論文を通して、その世俗化論を紹介したい。⁽²⁰⁾

エルメツシリーは、世俗主義を「部分的 partial」と「包括的 comprehensive」の二種類に分ける。「部分的世俗主義」は、『教会と国家の分離』というおなじみの世俗主義の定義に含意されているものである。ここでの「教会」は聖職者と公式的位階制度を伴った組織化された宗教であり、道徳・宗教などの絶対的・不朽の価値や人間の起源、運命、人生の目的といった究極的なものにはふれない。一方、「国家」とは国家装置や狭義の政治活動、さらに経済活動や公共的生活のいくつかの側面に関わるが、人間の私的生活全般や公共生活の多くの側面には関与しないものである。そこで、「この部分的世俗主義は、絶対的な道徳的価値や宗教的価値とさえも、それらが上述のような狭い意味での政治過程に介入しない限りにおいて、共存しうるのである」(Elmessiri, p. 67)。

だが、「西洋的近代性は、内在性 (immanence) の形而上学に基づいており、したがって、包括的世俗主義とほぼ同義語である」(Elmessiri, p. 58)。エルメツシリーによれば、「内在的」もしくはそれとほぼ同義語の「汎神論的」という用語の意味するものは、「自己充足的、自動的、自己活性化、自己説明的なもののすべてを」指し、したが

って、「内在性の世界は高度に統合された有機的世界であり、その構成部分を他のそれから分かつかなる間隙もない。そこではあらゆるものがひとつの基本要素、作用する力または組織化原理に還元（もしくはそのような用語によって説明）されるので、二元性や複合性を持たない一元論的（monistic）宇宙となる」。つまり、「内在性は全体としての現実（神、人間、自然）の包括的で首尾一貫した説明である」（Elmessiri, pp. 58-59）。

西洋思想によって内在性を説きつつ、エルメツシリーは、イスラーム思想でも内在性を重視する流れがあると述べる。それは「存在一性論（ワフダ・アル＝ウジュード *wahda al-ujud*）」の発想であり、さらにフルール（*hulul* 合一）やファナー（*fana'* 消滅）という用語によって表現される思想である。また、スーフィズムには「神に近づくこと（タカツルブ *tagarrub*）」を目指す傾向があるが、これも「内在的」イスラームの流れということができよう（Elmessiri, pp. 60-61）。

内在性に対比されるのが、いうまでもなく「超越性 *transcendence*」である。それは「われわれに日常経験として与えられているものを越えたものであり、科学的説明の範囲に入るものを超えている。換言すれば、超越性は（内在性とは異なり）常に二元論を含意し、感覚に与えられたものとそれを超えたものとを含む」。イスラームでは「一神論（タウヒード *tawhid*）」思想に基づく、神と人間との二元性（*duality, not dualism*）という形で表現されている（Elmessiri, pp. 59-60）。

近代の包括的世俗主義は、部分的なそれとは異なり、神の超越化と内在化とを極端に進め、神を周縁化する。超越性の徹底により、力としての神は人間や自然から離れすぎ、それらに無関心になる。一方、内在性の徹底により、神は人間と自然に完全に内在化し、それらと別個の存在ではなくなる。いずれにせよ、神の周縁化によって、

神は人間生活（さらに自然）とはほとんど無関係な存在になってしまふ。ただし、「双方の種類の周縁化がわれわれの世俗的態度の中に見られても、それでも今日においてより支配的な形態は第二のもの「内在性」である。すなわち神は超越性を完全に失い、人間や自然と共にある存在になってしまふまで神の内在化を漸進的に進めるのである」(Elmessiri, pp. 68-69)。いわば、神を否定する無神論を必死になって唱えるまでもなく、神を無視もしくは無関心になる人間中心主義によって支配されるのが包括的世俗主義の時代の生活なのである。

エルメツシリーの論文の最終節は「脱構築——固形のそれとも液状の」と題され、デリダなどの議論に言及されるがイスラームのことにはまったくふれられない。末尾には「究極のポストモダンのテキスト」とされるある詩が引用され、それは次のように結ばれている。「したがって、ニヒリストの沈黙ですら、あるテロスを意味し、そしてテロスはロゴス、自然と歴史を超えた一神を意味するのである」(Elmessiri, p. 80)。ポストモダンの脱構築の果てに、超越神、タウヒードを見出すということなのであるか。

このようにエルメツシリーは、西洋思想に起源をもち、今日のイスラーム世界も含むグローバルな「包括的世俗主義」とその帰結（世俗化）を論じている。文学研究者であるからか、社会科学的な事例分析は行なわない。次にアラブ出身の人類学者による実証的な議論、おそらく「包括的世俗化論」とでもいいうるそれを見てみたい。

2 シャリーアからイスラーム法へ——アサド

一九六〇年代前半にスーダンの牧畜民カバールビシュ・アラブの民族誌的調査を行なったタラール・アサドは、その後植民地主義などをめぐる理論研究に重心を移し、近年では「宗教」概念の再考を促す論考なども発表している。その彼の最新の論文集が『世俗的なものの形成』であり、ここではその第七章、「世俗化」という部に収録さ

れた唯一の論文「植民地エジプトにおける法と倫理の再布置」を中心に紹介する。⁽²¹⁾

アサドは英語・アラビア語辞典にあたり、現在のアラビア語で「世俗的 secular, lay」を意味する語彙のひとつ、アルマーニー (almanī) という用語は一九世紀後半の発明品であること、さらに同世紀においては動詞「世俗化する secularize」に一語で対応するアラビア語はなかったと述べる。もちろん、このような動詞の欠如によって、「一九世紀のエジプト人が『世俗主義』という概念をもっていなかったとはいえない。だが、アラビア語における政治的言説は、その後「二〇世紀」とは異なり、そのこと「世俗主義」を直接的に扱う必要はなかったことを示している。その意味において、近代以前のエジプトでは世俗主義は存在していなかった」(Asad, p. 208)。しかし、一九世紀末頃から、法、道德に関わる言説世界の新たな「分節化」が生じ、それらが「再布置」されることによって、エジプト人は「世俗主義」を考えることができるようになった。エジプトの法制改革——近代西洋法の導入とシャリーアの「改革」——を事例に、アサドはその過程を論じようとする。

近代法の導入によって、シャリーアは個人の身分・地位に関わる事象、すなわち「私的領域」に封じ込められたと一般には論じられている。しかしアサドによれば、「シャリーアに生じたことは、縮減というよりは変質と記述した方が良い。それは、中央集権的な国家によって正当化され維持される、法的規範(フィクフ)のひとつの下位分野にされたのである」。そして、シャリーアが私事的領域のみを扱う法規範とされる過程で、「法や福祉行政や公共的道德化の言説におけるひとつの範疇としての『家族』が出現した」(Asad, p. 227)。

今日エジプトでは一般に、アーイラ (ʿaila) やウストラ (usra) という用語が「家族」と訳されるが、一八世紀のアラビア語辞典を調べると、アーイラではなくイヤーラ (iyāla) ——「扶養者を助け、支援すること」とか「よ

り多くの子供をもつ過程」の意味——という語が掲載され、ウスラは「部族」もしくは「男系親族」とされていた。つまり「家族」の意味合いは見当たらない。ところが、「一九世紀後半になって、アーイラは普通に用いられる言葉になり、『男性とその妻とその子供たち、および彼の父系親族で彼に扶養されている者』」という意味をもつようになった(Asad, p. 231)。近代的な「家族」概念の誕生である。実際、古典的なシャリーアの中には、基本的に「家族」といった用語は見当たらない。⁽²²⁾

次にアサドは二〇世紀初頭のエジプトにおける法制改革論者、アフマド・サフワトの議論に着目する。サフワトは一九一七年に刊行されたアラビア語論文において、シャリーアを「聖なるもの」と形容している。しかし、「アラビア語の単語 *qadāsa* (「聖なるもの」) は、古典的にはシャリーアを特徴づけるものとしては使われてこなかった。もつとも一般に用いられていた形容詞は、少なくとも一九世紀やそれ以降においては、『イスラーム的』であった。あるものが「聖なるもの故に」『宗教』に属すとされ、別のものがそうではないとされたときに、世俗的なものもつとも鮮明に浮上するのである」⁽²³⁾。いかに逆説的に響こうと、「聖なるもの」の発見それ自体が、世俗化の進行を端的に示しているのである。

さらにサフワトは、クルアーンに見られる戒律は、①禁じられた行為(ハラーム *haram*)、②義務として行なわなければならない行為(*wājib*)、③認められている行為(*jaiz*)の三つに分類できるとい⁽²⁴⁾う。この第三の範疇の行為ならびにクルアーンで言及されていない行為こそ、社会的環境を考慮して国家が実定法を通して裁可すべき領域なのである。この「世俗的」法を犯すと国家によって「現世」で罰せられるが、「宗教的」道徳性の侵犯は「来世」での懲罰を招く(Asad, pp. 238-239)。

このような理解に基づき、リベラルな改革派法律家たちは「シャリーアを『個人的身分に関する法（カーヌーン qānūn）』、すなわち結婚したカップルをめぐる作られた近代的制度である『家族』を規制する規則と記した。それは最近のイスラーム主義者たちも一般に共有している姿勢である」（Asad, p. 248）。まさにシャリーアは「イスラーム法」となったといえるであろう。はたしてシャリーアは「法」に還元できるのであろうか。⁽²⁵⁾

ここでアサドは、ムハンマド・アブドゥを持ち出す。アブドゥはサフワトと同様に、法制改革を肯定する。だが、西洋教育を受けた法律家サフワトとは異なり、アズハル学院出身のウラマーであり、スーフィズムにも理解があるアブドゥにとって、「シャリーアは、判事の道德・精神のおよび身体的形成の一部とならなければならず、その脈絡においては、シャリーアは単なる『規則』であることを止める。……アブドゥが言うには、法の権威的な性格は承認され、その規則は適切に適用されるが、それは『真の宗教的伝統 al-sunna al-diniyya al-sahīha』によった『判事の』人格的規律訓練がなされた後のことである。……神を崇拝する儀礼において用いられる身体技術（筋覚および知覚）が伝統の枠内で教えられ学ばれ、正しく識別し判決を下す能力の形成を助けることになる。それというのも、これらの能力はイスラーム的倫理一般のみならず、——そしてこの点こそ強調したいことなのだが——模範的な判事による法の道德的権威の前提条件なのであるから」（Asad, pp. 249-250）。

いわば、シャリーアは、「伝統」の修得を通して判事に「身体化」されることによって初めて、その法的・倫理的権威をもつのである。その意味で、シャリーアは「非人格」的な法典というよりは、判事によって「人格化」されるべき、いや、されていなければならないものといえよう。そして近代化の進展によって、「シャリーアが判事によって身体化されなくなると、それは『聖なる規則』となる。その裁可の源『宗教』によって『聖なるもの』

に、その非人格的かつ状況超越的な適用によって『規則』²⁵ (Asad, p. 250)。

このようなアサドの立場からすれば、シャリーアが「世俗(国家)法」と区別されて「聖法」と呼ばれること自体、そして「イスラーム法」として判事などの人格からは分離した非人格的で超越的な「法体系」として編纂され適用されること自体が、世俗化の過程であるということになる。

四 結語

筆者は別稿において、一九九〇年代のエジプトなどの民族誌的事例に基づき、一方において学校、職場のみならず、街角の庶民的コーヒー店などの公共的空間へ女性が進出するようになり、またフェミニズム的活動も見られるようになったこと、他方において再ヴェール化の傾向がいつそう強まったことを指摘した。いわば「世俗化」と「宗教化」(再イスラーム化、イスラーム復興)の並存状況である。そしてこれらの現象は、二律背反的なものというよりも、ひとつのコインの両面として捉えるべきではないかと述べた。また、そのような理解に達するために、「宗教化」や「世俗化」という概念の再定義が必要となると示唆した。²⁶ 本稿は拙いものではあるが、そのような理論的考察を試みたものである。

ここで改めて本稿の議論を振り返ってみよう。第二章では、西洋キリスト教をモデルとした「世俗化」現象を構成する諸要素を因数分解し、イスラーム世界の事例との付け合せを行なった。結果は予想通り、キリスト教的世俗化モデルは、イスラーム世界にそのままでは適用できない、つまり、イスラーム復興現象のみならず、イスラームの教義の中に楽観的な「世俗化論」そのものを阻む要素もあることが明らかになった。ただし、これだけの指摘で

は、先にあげた拙稿の議論を越えた理論的發展は望めない。

そこで第三章では、アラブ世界出身のふたりの知識人の「世俗化論」を紹介した。彼らに共通していることは、「世俗化」を狭義に捉えるのではなく、エルメツシリーの言葉を使えば「包括的世俗主義」とでもいった動きを、イスラーム世界も含むグローバルな視点から、近代化と連動させて論じようという視点である。さらにアサドによれば、シャリーアを「イスラーム法」や「聖法」と呼ぶようになること自体が、世俗化の一環であった。いわば、「包括的な世俗化」は、単純な反宗教的動向に限定されるものではない。むしろ、「聖なるもの」として「宗教」を普遍的に定義し、近代社会の中にその「適切な」居場所を見出してやり、そこでの活動を認めるとともに、その範囲内に封じ込めることも「世俗化」である。それは、近代的言説世界において、「宗教」や「法」や「道徳」などといった諸範疇の再布置化を実現し、「宗教」を「近代Ⅱ世俗的に」飼いならす動きでもある。

議論がここまで進めば、「包括的世俗化」に関する議論は、最近宗教学や歴史学で追及されている近代的範疇としての「宗教」の系譜学、さらにそれに基づく学問分野としての「宗教学」の誕生に対する反省的考察などとながってくる。⁽²⁷⁾それは「近代」に対する「近代的諸学問」——宗教学はもとより、筆者の専門である社会・文化人類学も含む——の脱構築的な再検討に結びつくであろう。そして、イスラームに関する「世俗化論」は、必然的にイスラームと「近代」——それをどう定義するかは別として——の議論と関連してくる。⁽²⁸⁾本稿はそのような大きなテーマへのひとつの糸口を示唆しようとした試みである。

注

- (1) J・カサノヴァ（津城寛文訳）『近代世界の公共宗教』玉川大学出版部、一九九七年、引用箇所は二七頁と二九頁。以下同書からの引用は（カサノヴァ、*頁）と表記。
- (2) たとえば、小杉泰のいう「イスラーム法学ルネサンス」（小杉泰『現代中東とイスラーム政治』昭和堂、一九九四年、第八章）やエジプトにおける「タクフィール・ワ・ヒジュラ」の動きなど（大塚和夫『異文化としてのイスラーム』同文館、一九八九年、第一〇章）。なお、本稿で用いる「イスラーム主義」および「イスラーム復興」という概念に関しては、大塚和夫『イスラーム主義とは何か』岩波書店、二〇〇四年、一〇―一五頁などを参照。
- (3) 一九七九年にはマッカ・カアバ聖殿占拠事件、ソ連のアフガニスタン侵攻とそれに対するムジャーヒディーンの抵抗、八一年にはエジプトのサダト大統領暗殺事件などが起きた。
- (4) 先にあげたカサノヴァもキリスト教の事例を扱っている。日本における最近の世俗化論としては、山中弘「宗教社会学の歴史観」（池上良正他編『岩波講座宗教3——宗教史の可能性』岩波書店、二〇〇四年）、住家正芳「宗教概念と世俗化論」（島蘭進・鶴岡賀雄編『宗教』再考）ぺりかん社、二〇〇四年）などがある。
- (5) 「政教分離」に関して、「政教一元論」を唱えた小杉泰（前掲書、第一章など）とそれを批判した池内恵「イスラーム世界における政―教関係の二つの次元」（酒井啓子編『民族主義とイスラーム』アジア経済研究所、二〇〇一年）などが目立つ。
- (6) 深澤英隆「『宗教』概念と『宗教言説』の現在」（島蘭進・鶴岡賀雄編『宗教』再考）ぺりかん社、二〇〇四年）、一六頁。
- (7) ここで注意すべきは、同じ「現世」「来世」という用語を使っているが、日本のような輪廻転生観を前提とする現世／来世観とイスラーム（セム系一神教）的なそれとは、まったく異なった概念であるという点である。拙論（大塚和夫『イスラーム的』日本放送出版協会、二〇〇〇年、二二―二三頁）などを参照。
- (8) カサノヴァ、前掲書二四―二五頁も参照のこと。
- (9) 林淳「日本宗教史における世俗化過程」（脇本平也・柳川啓一編『現代宗教学4——権威の構築と破壊』東京大学出版会、一九九二年）。以下同論文からの引用は（林、*頁）と表記。
- (10) 宮田登『近世の流行神』評論社、一九七二年、二二―二三頁。
- (11) モスクは、*mosque* すなわち礼拝の一動作である額ずく平伏礼をする場所を指すアラビア語 *masjid* が転訛した言葉である。だが、モスクという場が、既存の王権などに対立する反乱運動の集合場所などとして利用されたことはあった。また、一部のスーフィー教団などが蜂起し、「不正な」為政者や外来の侵略者に抵抗することも見られた。

- (12) 小杉泰、前掲書、第一章などを参照。
- (13) 脱ヴェール化と再ヴェール化の具体例は、福井勝義・赤阪賢・大塚和夫『世界の歴史二四・アフリカの民族と社会』中央公論新社、一九九九年、四五二―四五七頁を参照。
- (14) イスラーム世界における「公共圏」の問題を積極的に論じるD・F・アイケルマンとA・サルヴァトーレは、J・ハーバーマスをはじめとした公共圏の議論が「ヨーロッパ中心主義」を色濃くもっていることを指摘している。D.F. Eickelman & A. Salvatore, "Muslim Publics," in A. Salvatore & D. F. Eickelman (eds.), *Public Islam and the Common Good*, Leiden, Brill, 2004, pp. 5-7.
- (15) 佐藤次高『イスラームの国家と王権』岩波書店、二〇〇四年、三七―三九、一〇八―一一頁参照。
- (16) 「来世」では預言者も復活し、みずからがムスリムの国家を率いることになっている。
- (17) 具体的事例は、前掲拙著『イスラーム主義とは何か』第三・四章などを参照。また、政治的急進主義を唱えない、テレビ説教師の中にもモタニストがいる。元医師であったエジプトのムスタファー・マフムードについては、A. Salvatore, "Social Differentiation, Moral Authority and Public Islam in Egypt," *Anthropology Today* 16-2, 2000 参照。
- (18) A. Tamimi, "The Origins of Arab Secularism," in J. L. Esposito & A. Tamimi (eds.), *Islam and Secularism in the Middle East*, London, C. Hurst, 2002, p. 13.
- (19) A. Tamimi, *ibid.*, p. 17.
- (20) A. Elmessiri, "Secularism, Immanence and Deconstruction," in J. L. Esposito & A. Tamimi (eds.), *Islam and Secularism in the Middle East*, London, C. Hurst, 2002. なお、以下本論文からの引用は (Elmessiri, p.**) と表記。
- (21) T. Asad, "Reconfiguration of Law and Ethics in Colonial Egypt," in his *Formations of the Secular*, Stanford, Stanford University Press, 2003. 以下本論文からの引用は (Asad, p.**) と表記。
- (22) L. Bakhtiar (ed.), *Encyclopedia of Islamic Law*, Chicago, ABC International Group, 1996 や柳橋博之『イスラーム家族法』創文社、二〇〇一年の索引にも「家族」に匹敵する用語はない。
- (23) Asad, p. 237. なお、同書三一頁以下で、一九世紀後半の人類学と神学的思考が聖と俗の二分法を活用し、前者を普遍的な「宗教」の定義に用いたこと、前近代にはそのような思考がなかったことが論じられている。
- (24) Asad, p. 237. このサフワトの三分類は、古典的シャリーアでは人間の行為を五段階——義務的行為、望ましい行為、行なっても行なわなくてもよい行為、望ましくない行為、禁じられた行為——に分けていることを無視している (Asad, p. 241)。

- (25) イエメンのある地方都市を中心に法人類学的調査・研究を行なったB・メツシクは、「植民地的シャリーア」と題された節で、次のように述べている。「『宗教』法と名づけられたことにより、シャリーアは西洋的に考えられた過去と未来の中に位置づけ直された。宗教的なものという新たに特殊化され、限定された領域が想像されるようになったことで、その型板としてのシャリーアの諸部分を作り直し、位置づけ直す試みがなされるようになった」。一九世紀後半にオスマン朝で編纂された『民法典』、メジェッラもそのひとつであり、「その焦点を『現世的 *amr al-dunya*』な法的内実に狭める」ことを行なった。しかし、シャリーアは西洋で法と認められる以外の広大な領域も含んでいるので、このような「編纂作業はシャリーアから『法』を分離することと受け入れられたのである」。B. Messick, *The Calligraphic State*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1993, p. 61. なお、別な文脈からではあるが、中田考（『イスラーム法の存立構造』ナカニシヤ出版、二〇〇三年、六―七頁）も、シャリーア（さらにフィクフも）を「イスラーム法」と訳すことに異議を唱えている。
- (26) 大塚和夫「ジェンダー空間の変容」（大塚和夫編『現代アラブ・ムスリム世界』世界思想社、二〇〇二年）。
- (27) T・アサド（中村圭志訳）『宗教の系譜』岩波書店、二〇〇四年。磯前順一「近代日本の宗教言説とその系譜」岩波書店、二〇〇三年、特に序章や島蘭進・鶴岡賀雄編『〈宗教〉再考』ペリかん社、二〇〇四年、など。
- (28) イスラームと「近代」との関係に関する試論として拙著（大塚和夫『近代・イスラームの人類学』東京大学出版会、二〇〇〇年）がある。