

## アリー・シャリーアティーにおける 「ロウシャンフェクル」(イスラーム知識人) の理念とイラン・イスラーム革命

羽山 賢一

### はじめに

1979年のイラン革命勃発当初、実際にイランで何が起こりつつあるのかについて、学者、ジャーナリスト、政治家その他の観測筋の間に見解の一致はほとんど見られなかった。またそれについて精力的な論議が戦わされたにも拘わらず、革命の推移を的確に予測し得た人はほとんどいなかった。彼らは皆、イランの状況分析を根本的に誤ったと言っても過言ではなからう。

アリー・シャリーアティーについても同様である。彼の思想が革命を通じ特に学生や若いインテリ層に絶大なる影響を与えたことは今や通説になっているにも拘わらず、その影響力を具体的に検証した研究はほとんどなされていない。むしろ、学者の多くは、ホメイニーの影響力を誇大視する余り、シャリーアティーの影響力を軽視してきた嫌いさえある。このことは膨大なシャリーアティーの講演集や著作が未だに十分に研究されていないことを見ても明らかである。しかし、シャリーアティーの影響を考慮せずに革命を語ることは片手落ちと言わざるを得ない。イランで実際に何が起こったのかを知る上で彼の思想を理解することは必要不可欠である。シャリーアティー研究はまさに始まったばかりであると言える。

ここでは、シャリーアティーの思想のどのような側面が、イランの若者を惹きつけ、彼らをイラン社会の革命の変革へと導いていったのかを探ってみたい。

1984年2月17日、筆者は幸運にもシャリーアティーの父、ムハンマド・タキー・シャリーアティー氏とマシュハドの自宅で直接面談する機会を得た。彼自身、著名なイスラーム学者の一人として、長年真のイスラームの理解と普及を呼びかけ続けてきた。シャリーアティーにとって父こそ、最初の精神的指導者であり、彼が宗教に目覚めるきっかけを作ってくれた人物であった。

3時間余りの会談の中で彼は息子シャリーアティーについて以下のように語ってくれた。

第一に彼は、シャリーアティーが平易な言葉を使い、イラン人大衆の中に溶け込み、真のムスリムになることを説き続けたことを高く評価した。実際、シャリーアティーは、インテリの大衆との直接かつ親密な関わりの重要性を指摘している。

第二に彼はシャリーアティーが終始一貫して、1)「タウヒード」の世界観に基づくムスリム世界の統一、2)有史以来、世界中で抑圧されてきた人々の支持と解放、そして、3)世俗的支配階級の打倒を訴え続けたことを強調した。シャリーアティーはその講演集や著作の中で、これら3つの実現こそが、イランの「ロウシャンフェクル」(イスラーム知識人)に課された使命であることを繰り返し述べている。これらに関連してシャリーアティーは、1)人民を抑圧する専制君主、2)地主も含めた金権ブルジョア階級、そして、3)人民の味方の振りをしながら、実際には権力を指向する不誠実な宗教学者グループを、受け入れ難いものとして強烈に批判している。

第三に、彼はシャリーアティーの革命思想が、イランの若い世代、特にインテリ層に深い影響を与えたことを認めた。彼はその理由をシャリーア

ティーの、イスラームに対する造詣と西欧の学問への通暁としている。

彼は息子シャリーアティーを、愛すべき息子であると同時に、現代イランの著名なイデオログの一人として、誇りを持っていた。

シャリーアティーの思想を分析する為には、まず彼の略歴に触れる必要があろう。

アリー・シャリーアティーは、1933年、ホラーサーン州の小村に生まれた。父親は在野の著名なイスラーム学者であり、彼も知的環境に育まれて成長した。その後マシュハドに出て、初等、中等教育を受け、18歳で師範学校を卒業、教師生活に入った。その傍ら、彼はマシュハド大学に通い、ペルシャ文学と社会科学を専攻、この頃すでに政治活動に参加し、短期間投獄されている。そして1960年から5年間フランスに留学、パリ大学で社会学博士号を取得した。その間フランク・ファノンをはじめ多くの著名人に知己を得て、その後の思想形成に強い影響を受けた。そして1964年に帰国したものの、国外における反体制活動を理由に国境で逮捕され、6か月間投獄された。釈放後マシュハド大学で再び教鞭を執り、数千人の学生に熱狂的に迎えられたが、講義内容の先鋭さゆえに官憲の恐れるところとなり、ついに教師生活にも終止符を打たれた。その後各地で講演活動を続けたが、特にテヘランの神学研究所「ホセイニエ・エルシャード」での精力的な講演は、数多くのインテリ、学生そして大衆を魅了した。その計り知れない影響を真に恐れた官憲は、ついに「ホセイニエ・エルシャード」を閉鎖、シャリーアティーは逮捕され、18か月間投獄された。1975年、各方面からの働きかけにより釈放されたが、SAVAK (秘密警察) の厳しい監視下に置かれ、あらゆる講演、執筆活動を禁止された。1977年、シャリーアティーはついに出国を決意、単身ロンドンへ向かったが、同年6月19日、ホテルの一室で謎の死を遂げた。44歳の若さであった。巷間ではSAVAKによる毒殺説が有力である。<sup>1)</sup>

## I 「イデオロギー」としてのイスラーム

### 1. 「イデオロギー」の定義

一般にアリー・シャリーアティーは「イデオロギー」としてのイスラームを確立したと言われている。これは彼の革命思想の根幹をなすものであり、明確に把握されねばならない。ただここで気をつけなければならないことは、彼の言う「イデオロギー」の意味が一般に西洋の意味で使われるそれと必ずしも一致しないということである。彼はまず、「イデオロギー」を「ある特定のグループ、社会階層、国家または種族に擁護された特定の理念、または思想」と定義し、更に特別な意味を付与している。すなわち「イデオロギー」は「本来的、必然的に信仰、責任、挺身、コミットメントを伴う」概念として理解している。従って「イデオログ」とはそうした意味での「イデオロギー」の擁護者であらねばならない。更にシャリーアティーは一人一人が意識的に自らの「イデオロギー」を選択することの重要性について述べている。

「イデオロギー」の意味をより明確にするためにシャリーアティーは、科学や哲学と「イデオロギー」の違いについても明らかにしている。

まず初めに「イデオロギー」と科学の違いについて二つの方法論的用語を使用し説明している。すなわち「事実判断」(judgement de fait)と「価値判断」(judgement de valeur)である。前者は一つの事実または実体としての外的実在の評価、考察であり、後者はある現象の性格や質、善悪、有益性や有害性、否定的側面を肯定的側面に変える方法、改革の方法、あるいは根絶の方法に関わるものである。彼は「事実判断」の段階を科学の扱うべき範疇として外的事実の正しい検証の場と規定し、「価値判断」の段階をこうした外的事実を我々が受容または拒否する価値に識別する場とし、

その役割を「イデオロギー」に課している。更にシャリーアティーは哲学と「イデオロギー」も未知の理解と発見という点で密接に関わっていることを認めている。

しかし、科学との比較においては、哲学は科学の近づけないような、自然や人間の心の中に存在する諸現象や概念の実体を探るものであり、科学より一段高い次元の問題、すなわち人間の運命、存在の意味、宇宙における位置等々を扱うものであるとしている。

従ってシャリーアティーの意味する「イデオロギー」とは、人間の存在、価値そのものに関わるものであり、彼の思想体系もまさにそこを出発点としているのである。

## 2. 「タウヒード」の世界観

それではシャリーアティーの辿った革命的イデオロギー確立への道を分析してみよう。

この道への糸口は彼の言う三段階のイデオロギー、すなわち、哲学的レベル、方法論的レベル、そして革命的レベルのイデオロギーの中に見い出せよう。彼はイデオロギーの第一段階として、宇宙、存在、人間の理解、認識の道を探ることを挙げている。哲学的レベルのイデオロギーと言えよう。

その第一歩としてシャリーアティーは、神と自然と人間の関係を再検討するという基本的問題に対して、ヒューマニスティックなアプローチを試みている。すなわち、これら3つを識別する方法として、「タウヒード」の世界観を採用したのである。

この「タウヒード」の世界観はイスラーム特有のものであり、シャリーアティーの思想を理解する上で欠くことのできないものである。「タウヒード」については古今東西、学者達の間で縦横に論じ尽くされているが、一般的には、単に宗教的意味における「神の唯一性」として解釈されるきら

いがある。これはアッラーが唯一無二の存在であること、あらゆる属性はアッラーのみに帰すること、そしてアッラーの行為は融通無碍であることを確認することであり、すべてクルアーンに述べられている。しかし、この「タウヒード」の解釈は狭義の解釈であり、必ずしも正鵠を射ているとは言えず、ともすると本来の含意を逸脱しかねない。

もともと「タウヒード」とは、アラビア語の原義では「一化」を意味するものである。この「一化」の世界観が神の存在に向けられて初めて、前述の「神の唯一性」が明確にされるのである。そして、この「神の唯一性」を求める過程で、森羅万象がそのまま神の存在と密接につながり、それ自体を明示することになるのである。宇宙におけるあらゆる存在者は、すべてそれ自身の存在因を、それ以外に負っている偶有的存在に過ぎない。そして個々の存在因はまた、それ自身の存在のために他の存在因を必要としている。イスラームは、この存在因の究極にあるもの、すなわち、その存在以外に存在因を必要としないものとして神の存在を認め、神こそが万物を創造した、超越的、絶対的存在であるとしているのである。

シャリーアティーは、この「タウヒード」を、全宇宙を「一」とする統合的な世界観であるとし、宇宙を不統一、矛盾、異種混交に満ちた不調和の集合体とする「シルク」の世界観と対立するものとして捉えている。

このように、「タウヒード」の世界観においては、自然、人間はすべて同じ志向性、意志、精神、生命を持っている。すなわち、すべて同じ起源を持つがゆえの「一性」を明確にしている。従って、現世と来世、自然と超自然、実在と意味、精神と肉体の間にも、その存在の普通の一性ゆえに、明確な境界線は存在しないのである。

さらに自然、すなわち外的世界は一連の「徴(しるし)」(アーヤ)と「聖行」(スンナ)から成り立つとしている。シャリーアティーは、このように世界を「徴」として捉える、近代科学のアプローチに近い見方を、科学的、分析的「存在のタウヒード」(tawḥīd-e wujūd)と認識し、スーフィズムの

基本的教説，すなわち，宇宙を唯一なる神の諸属性の発顕として捉え，宇宙は神から切り離し難いとする「存在の絶対的唯一性」(wahdat-e wujūd)とは異なるものとしている。後者は「宇宙は神秘的に神の中に入り込んでいる」としている点で実在の秩序を多元的階層論で捉えているため，シャリーアティーにとっては，シルクの発想に向かう危険があると考えられている。要するに，「タウヒード」においては，あらゆる次元における多様性，複数性，矛盾は容認されないのである。

こうしてすべての神の被造物を「一化」し，同等の価値を持つ存在として捉えるイスラームは，必然的に人種，皮膚の色，階層，血筋，富，権力等によるあらゆる差別を破棄し，人類すべてを平等に扱うものである。言い換えれば，イスラームにとって，あらゆる存在に矛盾や不調和はないのである。

シャリーアティーは，こうした「タウヒード」の世界観をもって現代のイスラームを照射した結果，そこにイスラーム世界の沈滞と退廃を見たのである。イスラーム世界のほとんどが，過去数世紀に亘り，異質の文化により，政治，社会，文化あらゆる分野において侵略され，破壊され続け，ついに人々はそのアイデンティティーすら失ってしまった。シャリーアティーは，この社会的沈滞と退廃の原因を「タウヒード」，すなわち，「一化」の精神からの逸脱に求めている。そして，イスラーム世界の再興は，この「一化」の精神を再生，純化させ，それを現代にいかに効果的に適用させるかにかかっているとしている。

具体的にはシャリーアティーは，西洋の社会学をイスラーム再解釈のための一手法として駆使し，「タウヒード」の世界観を軸とする「イデオロギー」としてのイスラームの構築を図ったのである。

言い換えれば，シャリーアティーは，この世界観を哲学的レベルでの「イデオロギー」を説明するための主要概念として提起したのである。そして，この一元論的世界観は，彼にとって，当時イラン社会に蔓延していた，そ

の他すべての二元論的要素を攻撃し、否定するための最大の根拠であり武器であったと言える。<sup>2)</sup>

### 3. 人間とイスラーム

シャリーアティーはその講演や著作の中で繰り返し人間の問題を取りあげている。そして「人間は宇宙において最も複雑な存在であるが故に注目する価値がある」と述べている。彼の考えによると、科学は人間がその進歩を阻む数えきれない問題を克服したが、人間が自らの問題、すなわち、「人間とは何か」そして「人間いかにあるべきか」という問題を解決することはついにできなかった。

シャリーアティーはなぜ執拗にこのテーマに戻ろうとしたのであろうか。ここでまず彼は人間の進歩の状態を「存る」(being)と「成る」(becoming)に分け、宗教、イデオロギー、哲学、政治その他に優先して考慮すべき問題であるとしている。

これを説明するためにシャリーアティーはまず人間を2つの範疇に分けている。すなわち、「インサーン」と「バシヤル」である。彼によれば、前者は本当の意味での人間、すなわち「成る」状態にある人間を指しており、あらゆる人間はこの、人間としてより高い段階に到達する潜在能力を有しているとしている。これに反して「バシヤル」は、「存る」状態、すなわち、単に地上を直立歩行する2本足の状態にある人間を指し、変わり得る可能性のないものとしている。そして、シャリーアティーは、現代社会においても、日々平和の名のもとに殺戮を繰り返す多くの「バシヤル」の存在することを痛烈に批判している。もちろん、シャリーアティーは人間は本来理想的かつ崇高な資質を有することを認めており、自らの中にこうした資質を創造することによって「成る」状態に到達できるとしている。こうした資質は「バシヤル」には存在しないのである。

それでは一体、シャリーアティーの言う「成る」とは何なのか。彼はそ



の答えをクルアーンに求めている。すなわち、「万物はその起源“に向かって” 回帰するのである。」

クルアーンのもとの章句では「ilayhi」という言葉が使われており、これは、神“に向かう”ことを意味している。従って「われは究極の真理なり」という表現により自己の完全な滅却により神自身と合一しうるとしたペルシア系神秘主義者アル＝ハッラージュの考えとは極立った対照を見せている。<sup>3)</sup>イスラームにおいて神は静止した点ではなく、無限の唯一絶対的な存在である。それゆえ、人間が神の方向に向かうことは、その理想的な完成の状態（タカームル）に向かって絶えず移行していくことを意味するのである。この人間の神への方向性こそ「成る」状態にある人間の真の姿である。

シャリーアティーは「成る」ために必要不可欠な人間の特性として「自覚」「自由意志」「創造力」の3つを挙げている。

まず第一の「自覚」について彼は、これによって人間は選択することができ、この選択力によってこの世に存在しないものを創造することができるとしている。しかし、この「自覚」の方法やレベルも各人各様であるとし、その代表的な例として、デカルト、アンドレ・ジード、アルベール・カミュの自己の存在認識の方法を比較し、シャリーアティー自身の論拠をより明確にしている。

彼の解釈によれば、デカルトはあの有名な言葉、「われ思うがゆえにわれ在り」と自らの存在を思唯の状態に見い出している。同様にジードも感知することにそれを見い出している。しかし、カミュの場合には、これら二者とはかなりニュアンスを異にしている。すなわち、彼の自己認識は「われ反抗するがゆえにわれ在り」と、より自覚的、積極的行為の中にそれを見い出している点が特徴的である。このカミュの公式の中にシャリーアティーは、より激烈な形での「成る」状態を認めたように思われる。

カミュはその著名な作品『反抗的人間』の中で次のように述べている。

「どんなに漠としたものにせよ、意識のめざめは、反抗の衝動から生じる。人間には、たとえ一時的でも、みなが同等になれるものがあるのだ、という知覚が、突如として閃く。この同等化は、それまでは実際には感じられなかったものだ。」<sup>4)</sup>

更にカミュはデカルトの「われ思う」(cogito)の考え方に触れ、これが反抗への出発点であるとしている。

「反抗的行動がはじまると、それは集団的であるという意識を持ち、万人の冒険となる。だが、自分が異邦人であるという意識にとらえられた精神の最初の進歩は、この意識は万人とわけ合っているものだという事、人間の現実、その全体性において、自己からも世界からも引き離されている距離に悩むものだという事を認める点にある。一個人を苦しめていた病気が、集団的ペストとなる。われわれのものである日々の苦難のなかであって、反抗は思考の領域における「われ思う」と同一の役割を果す。反抗が第一の明証となるのだ。しかし、この明証は個人を孤独から引きだす。反抗は、すべての人間の上に最初の価値をきずきあげる共通の場である。われ反抗す、ゆえにわれら在り。」<sup>5)</sup>

シャリーアティーの理解とカミュのもとの概念は多少ニュアンスの違いは見られるものの、シャリーアティーがカミュの存在自覚の概念に強い影響を受け、それを聴衆の前に、力強く展開して見せたことは、ほぼ間違いなさそうである。彼は自らを、苦しみを経験した一個人として描きだし、それを集団的苦しみにまで発展させるべく行動した一人であったように思われる。こうして、シャリーアティーは、自らの存在の自覚をカミュ同様

に反抗、すなわち、不満な現状に対する反抗という形で鮮かに描き出している。反抗こそが、彼をして革命的イデオロギーを形成させる最も重要な要素となったのである。

「成る」ための人間の第二の資質として、シャリーアティーは人間の「自由意志」を挙げている。彼の言葉を借りれば、人間は自らに選択の自由が備わっていることを自覚した時にはじめて、自分の存在を自覚できるのである。人間は自覚によって選択が可能となり、「バシャル」の状態に対して反抗することができるのである。何故人間は反抗するのかといえ、自ら選択したいからである。人間は「存る」状態に抗議するために反抗するのである。要するに、人間は反抗によって自らを他と異なる存在として認識したいのである。従って、シャリーアティーは、デカルトの存在認識の概念は「成る」状態にある人間、すなわち、「インサーン」を表象しておらず、単に「存る」状態、すなわち、「バシャル」を規定しているに過ぎないとしている。

シャリーアティーは更にこうした人間の自由なる意志が究極的な形で現れるのが、自らの本能、生命に反する選択であるとしている。ここにもカミュの影響を見ることができる。

「人間は現状を拒否する唯一の被造物である。問題は、この拒否が人間をして、自分と他人をただただ破壊するにいたらしめないか、あらゆる反抗が、全般的殺人の是認とならないか、あるいはまた、それとは反対に、反抗が、不可能なる無罪を主張することなく、当然の有罪の原則を発見しうるかどうか、を知ることなのである。」<sup>6)</sup>

「成る」ための人間の第三の資質は、シャリーアティーによると、人間の「創造力」である。前述の選択力によって人間は創造することができる。人間の必要はすでに自然に存在しているものによってすべて満足されてい

る訳ではない。人間はそれ以上のものを必要としていることを自覚して初めて、自然からの疎外感を味わい、その創造的知性によって、自然を克服する方法を捜すことができるのである。

要するに、シャリーアティーは、これら3つの資質を備えた人間が、本来の意味での人間、すなわち、「成る」状態にある人間であるとしている。地球上において、神の代理人として、こうした神のような資質を受け継いだのが、いわゆる、「インサーン」である。この点において、「バシラル」は単に猿人の代理人に他ならない。

このように、シャリーアティーは、人間に対して絶大なる栄光と神聖さを与えているが、これは、彼の、イスラームにおいて人間はその創造主の縮図たる人間、地上における神の代理人、そして被造物の中で最も優れた存在であるという、深い信仰に基づいている。これに対し、彼は、イスラームに対する、一部の西欧の学者達の非常にバイアスのかかった、ファナティックな態度に強い反感を示している。彼らは、神の意志を信じたり、服従や信仰によって救済されるという考え方は、人間の尊厳を認めないものであるとしている。こうした彼らの態度に対して、シャリーアティーは、唯物論、自然主義、実存主義等の西洋のイデオロギーを逆に人間の尊厳を損なうものとして厳しく批判している。とりわけ、彼はサルトルのイデオロギーとしての実存主義を、人間のより高い実在を損なう可能性のあるものとして批判している。

「時折、サルトルの人間の本質に関する見解は、彼が名うての無神論的実存主義者であるにも拘らず、形而上学的方向に向かう嫌いがある。たとえば、サルトルは、人間を自然におけるユニークな存在、その資質や特別な性質により他の被造物と反目を繰り返してきた存在と定義している。奇妙奇天烈なことに、サルトルは、無神論者であるにも拘らず、人間を自然における他の生物と異なるものと見做している。

彼の考えによれば、人間だけが宇宙において、その存在が本質に優先する唯一の生物であり、その他すべての生物はその本質が存在に優先しているということである。サルトルが、自然主義者と異なり、人間を自然におけるユニークな創造物と捉えた理由は、人間は自らの運命を決定し、自然における神の不在によるギャップを埋めるべく造られねばならないと信じたからである。サルトルは、人間を一個の独立した、選択の自由を持つ、自然におけるユニークな存在として考えたにも拘わらず、彼の、人間においては存在が本質に優先するという考え方は、人間の「存る」状態を損なう嫌いがある。」<sup>7)</sup>

そして、シャリーアティーは人間の存在と本質の関係を以下のように捉え直している。

「まず、人間は存在する。それから人間はその本質を発揮する。このように、人間は「存る」状態にある時は、単に存在するだけである。しかし、この状態にある人間とは何なのか。何物でもない。さもないければ、我々は未だにそれを知らない。我々の知っていることと言えば、そこに人間が存在しているということだけである。しかし、もし人間がその本質を発揮しなければ、その存在自体、何ら意味を持たないであろう。人間の「成る」とは人間がいかにして自らを形成していくかにかかっている。」<sup>8)</sup>

人間を取り巻く諸々の社会的環境は、人間がより高い段階へ「成る」ことを拒む。シャリーアティーは、具体的に4つ挙げ、それらを牢獄と呼んでいる。すなわち、自然、歴史、社会そして自我である。そして、彼は、理想的完成（タカームル）に向かっている人間、すなわち「存る」状態から「成る」状態へと移行している人間のみが、その意志の力をもって、自

らをこうした決定的な力の束縛から解放することが可能であるとしている。「存る」状態、すなわち、「バシヤル」の状態にある限り、人間は、これら4つの牢獄の囚人であり続ける。

いかにして、これらの束縛から逃れ得るか。人間はまず、自然という牢獄の中にいる。しかし、人間は科学技術を発展させることによって、自然を有効的に利用し、これをかなりの程度まで制御できるようになった。この意味で、自然は最早、人間の進歩を妨げる決定的な障害ではなくなった。第二の歴史の牢獄からは、人間は、歴史の発展段階、その決定的な進路、法則等を知ることにより、自らを解放することができる。そして、第三の社会の牢獄からは、革命的イデオロギーによってのみ解放され得るとし、今日、多くの社会が、自らの新しいイデオロギーを選択することによって旧体制に立ち向かおうとしていることを指摘している。こうした動きを見ても、人間が、全面的と言わないまでも、部分的には社会の牢獄から自らを解放しつつあると言える。更にシャリーアティーは第四の牢獄、自我は、最も厄介なものであるとし、人間は未だにこの暗い牢獄から自らを解放するに到っていないことを指摘している。その理由は牢獄の鍵を失ってしまったことにあるという。もちろん彼は、人間は本来道徳的に弱く、ともすると目先の利益に捕われがちであり、知識人でさえ、大会社に身売りしている現実を見ている。そして、この自我からの解放のための唯一の鍵として、「愛」(エシュク)を挙げている。彼の意味する「愛」とは、自らの心の奥底にある強い力であり、自らに対して、自らを立ち上がらせることによって、自らの内部に革命を起こさせる力である。これが彼のいう革命的自己形成の第一歩に他ならない。各個人の内部変革を経て、それが集団的、社会的変革へと連関するという、彼特有の革命論の原点をここに見るのである。このことはとりもなおさず、「われ反抗するがゆえに、われら在り」とするカミュの存在認識に通底するものである。

更にシャリーアティーは、「愛」はそれを持つ者に対して、自らの愛する

者のために、自らの理想のために、自らの財産、利益、そして生命さえも捧げさせる犠牲的力であるとしている。こうした行為は、いかなる報酬も補償も要求しないがゆえに、論理的な行為ではない。こうした、他人のために自らを犠牲にすることも辞さないという態度は、カミュの『反抗的人間』の中にも見ることができる。

「個人が、事実、死ぬことを承知し、反抗の行動中に必要とあれば死ぬことがあるのは、それによって善の利益のために、自己を犠牲にすることをしめすことになるからだ。そして彼は、彼自身の宿命を善によって超越したと思うのである。彼が死守する権利の否定により、死の機会を選ぶのは、この権利を彼自身以上のものとみなしているからである。だから、まだ漠然とはしていても、万人とともに共有しているという感情を持つ価値の名において、彼は行動する。」<sup>9)</sup>

要するにシャリーアティーの言う「愛」とは、人間の「存る」状態に反抗し、自らの理想、または集団のために、自らを犠牲にすることである。これは、真の意味での「自己犠牲」(イサール)であり、シーア派イスラームの中心的思想である「殉教」(シャハーダット)に通ずるものである。そしてまた、この「自己犠牲」こそが人間にとって可能な「成る」状態の究極点である。

こうした4つの牢獄から解放されて初めて人間は、本当の意味での、自由で、創造的で、目覚めた存在になり得るのである。

#### 4. 西欧の社会学の影響

シャリーアティーのいうイデオロギーの第二段階とは、人間を取巻く社会的、精神的環境を形作っている物や考え方すべてを理解し、判断する特定の方法を探り出すことである。これは、イデオロギーの方法論的レベル

と言えよう。

前述のように、シャリーアティーは約5年間、フランスにおいて主に社会学を学び、当時の著名な思想家や学者達に多くの知己を得た。前章で述べたアルベール・カミュなども、シャリーアティーの思想形成に最も影響力のあった人物の一人である。父ムハンマド・タキー・シャリーアティーによって、主に宗教的要素の強い教育を受けた時期を、彼の思想の第一形成期とするなら、このフランスでの5年間は第二形成期と言えよう。フランスに滞在中、彼は社会学を中心として、西洋の哲学その他の学問をいかに吸収し、それを本国イランでの活動にいかに適用するかを模索するのに専念していたように思われる。実際、彼の著作や講演集を見る限り、フランスの社会学の分析的、批判的思考方法の影響が色濃く見られる。しかし一方では、彼は、社会学を絶対的科学と見做す実証主義者のみならず、純粋にマルクス主義者の社会に対するアプローチの方法について、極めて懐疑的であり、確信を見い出せなかったように思われる。そして、最終的には、これら双方のアプローチとも第三世界の現実を的確に理解、または分析するに十分でないと悟るに到るのである。シャリーアティーが本当に必要としていたものは、そうした抽象的概念ではなく、“今存る”現実、すなわち価値、行動様式、理念、およびイスラーム社会において優勢な信仰形態であった。彼はいつも、抽象的概念を避け、あくまで現実を重視したのである。現実的社会学者といわれる所以である。

同様にシャリーアティーは、社会学のような科学における「中立」という概念を許容しなかった。従って、社会学者は、純粋に社会の観察者として留まるべきだとする考え方にも反発を覚えた。そして、社会的コミットメントおよび参加が、そうした傍観者の態度に取って替わることを期待した。要するに、彼の抱いた社会の未来像は、思考と行動が一体となったものであったと言えよう。こうした解釈は、サルトルの言うアンガージュマン (engagement) に通底するものである。<sup>10)</sup>



それでは、シャリーアティーにとって西洋とは一体何であったのか。いかにして西洋の社会学や哲学を受容または拒否したのであろうか。この点については彼の著作に見る限り、かなり逡巡の跡が見受けられる。実際、シャリーアティーは、イラン社会を分析、判断するために、西洋の諸学を積極的に受け入れることについて否定的でさえあった。そして、繰り返し、西洋社会学のステロ型概念を直接翻訳し、反復することは、イラン人にとって何の意味もないことを強調している。もちろんシャリーアティーが、西欧流の科学的分析方法にある程度の価値を認めていたことは事実であり、必要に応じて、それを参考にすることは、もとより否定している訳ではない。科学技術の分野で後進的な社会が、単に表面的なスローガンだけで西洋を軽視、排斥することは、復古主義に戻ることだとさえ言っている。しかし、この場合にも、あくまで自らの必要に基づいて、個別的、自覚的かつ創造的に選択したものでなければならない。シャリーアティーは、こうした西洋の方法の盲目的模倣に対しては厳しい警告を与えている。

当時シャー体制下にあって圧倒的に西洋化の波に洗われていたイラン社会の現状に立ち返ってみて、シャリーアティーは、西洋から独立するためには、イラン人自身がまず西洋を知り、精神的、個人的、人間的独立のより高いレベルに到達することが先決であるとしている。彼が人間の理想的完成（タカームル）への発展段階を力説している所以である。この具体的な例として、彼はネール首相をはじめとするアジア、アフリカの指導者達の西洋に対する姿勢を高く評価している。

「彼らはまず西洋的思考方法を学んだ。そしてそれらを意図的に忘れ、固有の文化的、歴史的、社会的価値体系に基づいて、自分達社会が現在抱えている諸問題を識別し、新しい社会の創造を目指した。」<sup>11)</sup>

ここにシャリーアティーは、西洋の模倣と排斥のジレンマから脱出するための最適の方法を見つけ出したのである。こうした認識に到るまでの過程をもう少し詳細に辿ってみよう。

シャリーアティーのこうした西洋に対する矛盾した態度は、多分にフランツ・ファノンの著作から影響を受けているように思われる。言い換えれば、ファノンのヨーロッパ帝国主義に対する考え方が、シャリーアティーの講演や著作に色濃く反映していると言えよう。ファノンはその偉大な著作『地に呪われた者』の中でヨーロッパの長きに亘る人間性無視を激しく糾弾している。

「不毛なくリ言やヘドの出るような猿真似に空しく時を費やすまい。ヨーロッパのあらゆる街角で、世界のいたるところで、人間に出会うたびごとにヨーロッパを人間を殺戮しながら、しかも人間について語ることをやめようとしなさい。このヨーロッパに訣別しよう。

ここ数世紀間というもの、ヨーロッパは他の人間の前進を阻み、これを己れの目的と己れの栄光とに隷従させた。数世紀らい、いわゆる「精神の冒険」の名において、ヨーロッパは人類の大半を窒息させてきたのだ。」<sup>12)</sup>

シャリーアティーは、こうしたファノンの西洋に対する態度に強い共感を覚えたことは間違いない。彼の講演の中にも、頻繁にファノンの名前が引き合いに出されたという。ハミッド・アルガーの言うように、シャリーアティーは、ファノンの著作から、ヨーロッパ帝国主義によってもたらされた文化的、心理的疎外概念を学びとったかも知れない。しかし、もっと重要なことは、ファノンの作品を通して、シャリーアティーは、人間の尊厳を守ることの重要性と、それを回復するための新しい思想や概念を選択することの必要性を再確認したということである。そして、シャリーア

ティーは、ついにその回答をシーア派イスラームの教義の中に見い出し、より革命的かつ再活性化された状態でイスラームを再解釈したのである。言い換えれば、彼は、イラン社会を解剖するために、西洋の社会学や哲学を利用しようとしたのではなく、それらを学び、吸収することによって、そうした西洋の思想体系が有する数多くの社会学や歴史の諸原理をイスラーム自身、具体的にはクルアーンの中に本来的に包括していることを確認したのである。

要するに、シャリーアティーは、しばしば西洋に対して矛盾した態度を示しはしたが、それを全面的に捨て去ることはできず、むしろ逆に、好むと好まざるとに拘わらず、西洋の必要性と効率性を積極的に認めていたと解釈するのが妥当であろう。そして最後に彼は、イラン固有の文化的価値体系、すなわち、イスラームの中にそのジレンマから逃れる方法を見出したのである。

こうしたシャリーアティーの姿勢に対し、ファノンは、ヨーロッパという手本こそ最も刺激的であると認めながら、ヨーロッパと訣別し、第三世界の新たな人間の歴史をスタートさせるという、より極端な形でその態度を明確に表現している。

## 5. 革命的イスラーム

シャリーアティーは、イデオロギーの第三段階は、不満足な現状を変革し得る具体的な道を示すことであると述べている。彼は、この段階においてこそ、イデオロギーが、社会の現状を変革するための目標、理想、具体的計画をその支持者達に与えることによって、その役割を果たさなければならず、その支持者達は、自分達の選んだイデオロギーに対するコミットメントを示威しなければならないとしている。そしてこのコミットメントにより、はじめて行動、及び犠牲的行為に到達するのである。これはイデオロギーの革命的レベルと言えよう。

すでに述べたように、シャリーアティーは、イデオロギーの本質は信仰、責任、挺身、コミットメントであり、イデオロギーを有するということは、現状打破の方法について目覚めた意識を持つことであると信じていた。すなわち、あらゆるイデオロギーは社会の現状批判に始まるということを強調したのである。

イデオロギーとしてのイスラームを考える前に、宗教としてのイスラームについて一言触れたい。一般に理解されている宗教とは、エミール・デュルケムの言うように「先祖代々の信仰と個々人の感情の集合、世代から世代へと伝えられて行く社会的に確立された様式、儀式、慣習等の模倣」<sup>13)</sup>、すなわち、あるグループや社会の集団的精神を表わすものと言えよう。ところが、シャリーアティーの言わんとする宗教とは、個人、国民、または国家が自らの意志で採用したイデオロギーとしての宗教なのである。要するに、それは、ある社会の必要や問題に答えるべく、意識的に選択された信仰である。そして彼は、その起源を預言者ムハンマドの時代に求めている。

そして、シャリーアティーは、イデオロギーとしての宗教として、イスラームを選んだのである。彼は、一般的に理解されている意味、すなわち、専ら個人とその創造者の関係についての精神的、道徳的事柄という意味での宗教として、イスラームを選んだのではなく、むしろ一つのイデオロギー、すなわち、世界と現実の包括的見方、人間の存在の全目的を達成するような方法での、人間の可能性を十分に実現させるための考え方として選んだのである。

それではなぜイスラームでなければならなかったのか。それは、一言で言えば、イスラームが革命的要素を兼ね備えていたからである。これを説明するには、人間の創造の歴史に遡らなければならない。

イスラームにおいては、人間は両極端の存在であると信じられている。すなわち、土くれと聖霊の間を彷徨う不安定な存在である。そして、自ら

の意志でどちらか一方の極を選択できるのである。イスラームは人間に対し自らの運命を決定する責任を持たせている。要するに、イスラーム的観点から見ると、人間は、自らの運命を決定するだけでなく、地上における神の代理人として神から委託された聖なるミッションを遂行することを義務付けられているのである。「インサーン」たるべき人物は静的なものではなく、土くれから聖霊へ「成る」ために絶ゆまぬ努力をしている。その結果、自らの運命を決定するのである。

人間は土くれと聖霊の間を調和しながら生き、人生や社会においてこれらの両極端を緩和させようとするのである。

同様に、宗教とイデオロギーも人間存在の精神的および世俗的必要を満たさねばならない。言い換えれば、人間は、絶対的禁欲主義と絶対的世俗主義のバランスを維持することのできる宗教を、そして地上におけるその偉大なるミッションを実現することのできる二次元の宗教を必要としているのである。シャリーアティーは、イスラームこそ、人間がこの目的を達成するのを助けることのできる唯一の宗教であるとしている。

結局シャリーアティーにとってイスラームとは何であったのか。彼はその著作「人間とイスラーム」の中で次のように述べている。

「私はイスラームを発見した。神学者を育む文化としてのイスラームではなく、ムジャーヒド（聖戦士）を育むイデオロギーとしてのイスラームを……。」<sup>14)</sup>

## II 「ロウシャンフェクル」の役割

### 1. 「ロウシャンフェクル」の定義

シャリーアティーの描く「ロウシャンフェクル」のイメージは、西洋の意味での「インテレクチュアル」とは異なっている。彼は、「ロウシャンフェクル」とは、「洞察力を備え、自然、社会、歴史の中における自らの存在を自覚し、自ら意識的に選択したイデオロギーを擁護する者である」と定義している。このイメージは、まさに彼の意図する、「成る」ことの最高位、すなわち理想的完成（タカームル）に到達した理想の人間のモデルである。彼はこの「ロウシャンフェクル」を単に一つの階級としてではなく、あらゆる人間は、本人の意志でそれに成り得る可能性を持っているという見方をしている。

更にシャリーアティーは、「ロウシャンフェクル」必須の資質として、理念の他に行動力をあげている。

### 2. 「ロウシャンフェクル」の役割

「ロウシャンフェクル」とイデオロギーの不可分の関係についてはすでに述べた通りである。従って「ロウシャンフェクル」の役割を考える際には、シャリーアティーのイデオロギー観を整理することが端的であろう。第一に彼は、イデオロギーとは現状認識と現状打破の手段を扱うものとし、「イデオロギーを持つことは、現状打破についての目覚めた信仰を持つことである」と確信している。

第二に、あらゆるイデオロギーは、社会の現状批判に始まるとし、静的に安定している社会は墮落と腐敗の一步手前であるとしている。

「成る」状態の人間同様、社会もその理想的な段階へダイナミックに進

んで行かなければならないのである。その意味で彼は、世俗的体制、自己保全のインテリ、役立たずのウラマー等を厳しく批判している。

第三に、イデオロギーの擁護者は、自らのイデオロギーに、犠牲的行動をもって全面的にコミットすることが要求される。このイデオロギーの擁護者とは、まさに「ロウシャンフェクル」に他ならない。

上記三つの前提に立って、シャリーアティーは、「イデオロギーは、その本来的必要によって、信仰、責任、挺身、コミットメントを包括するものである」と結論づけている。

それでは現実の社会における「ロウシャンフェクル」の役割とは何であろうか。

シャリーアティーは第一にそれを大衆との関わりの中で捉えている。そして「ロウシャンフェクル」が後進の中に放置されたイラン人大衆から遊離することが、イランの将来にとって極めて危険であると指摘している。従って、彼らにとっての急務は大衆に自分達の思想を知らしめることである。それと同時に、彼らの信頼を勝ち得るために、彼ら自身の言葉を使って、理解を促進させることが肝要である。

シャリーアティーは、もし「ロウシャンフェクル」がこの役割を果たせなかったら、その言葉そのものが無に帰し、現実のものでなくなってしまうと指摘している。シャリーアティー自身、大衆の中に溶け込み、大衆の言葉を使い、自らの思想を熱っぽく語り、多くの人々を惹きつけたことは万人の認めるところである。

何故シャリーアティーは、社会変革における大衆の役割の重要性を説いたのであろうか。その理由を彼はクルアーンのコンテクストより導き出している。すなわち、彼は、イスラームこそ、社会の変化と発展の基本的要因を、個人、事件、法等ではなく、大衆そのものに置いた最初の宗教であると見做したからである。

シャリーアティーの挙げている「ロウシャンフェクル」の第二の役割は、不満足な社会の現実到大衆を目覚めさせることである。言い換えれば、社会の外的事実を、大衆の心の中に内面化させることである。

更に、彼の言う「ロウシャンフェクル」の第三の役割は、社会の覚醒と教育であり、一方で国家の政治的権力を追求することを厳しく戒めている。これは社会を治め得る指導者を輩出するような社会的環境を創り出すまでが彼らの任務であるという考えに帰因している。彼の考えでは、覚醒されるべき社会とは、西洋の文化によって自己のアイデンティティーを失ってしまった社会であり、それを取り戻すのが「ロウシャンフェクル」に課された使命であるとしている。

第四の役割は、大衆を動員し、現状打破の闘争に参加させることである。シャリーアティー自身、この点では、「ホセイニエ・エルシャード」等の講演活動を見る限り、かなりの程度まで成功していたように思われる。しかし、シャリーアティーはイラン革命の起こる2年前に不慮の死を遂げており、自らの影響の結晶を見ずに終った。にも拘わらず、シャリーアティーの革命思想のインパクトは、革命に直接参加した大衆も含め、イラン人の心の中に脈々と生き続けている。実際、大衆のコミットメントがなかったら、革命を起こし、最終的に成功させることなどほとんど不可能であったであろう。

### III 「ウラマー」の役割

イラン社会を分析する際に、伝統的宗教組織、「ウラマー」（または「モッラー」）の存在を無視することはできない。彼らが、イラン社会の進歩と発展に、暗に明に、深く関わってきたことは否定できない事実である。

西欧の学者達の間では、シャリーアティーの著作や講演の中には、強い



反ウラマーの響きがあると信じられている。しかし、こうした解釈は余りにも短絡的で不適當であろう。実際彼は、イランにおける伝統的宗教組織のある側面は批判してはいるが、イスラーム学者としての「ウラマー」と、体制側の聖職者としての「ルーハーニーユーン」を明確に区別している。

「ウラマー」の地位は、預言者ムハンマドの後継者選びの際に主導的役割を果たすことにより、アッラーの託宣の擁護者として決定的となった。そして、実生活においては、彼らは、共同体を宗教的逸脱から守ることを自らの務めとした。シャリーアティーが、こうした本来の意味での純粋な「アーリム」（学問のある人）に対し、絶大なる敬意を払っていたことは疑いない。「ウラマー」の役割を考える際には、このレトリックの相違を事前に認識することが必要である。

シャリーアティーの伝統的宗教組織に対する、時に絶大なる支持を表明し、時に激しく非難するという矛盾した態度は、この「ウラマー」と「ルーハーニーユーン」の間に存在する紛争に端を発するものである。両者は外見上は区別し難いが、その性格は、正反対である。シャリーアティーは、「ルーハーニーユーン」の大衆に対する打算的態度と、宗教的知識およびコミットメントの欠如を厳しく非難している。

シャリーアティーの考える「ウラマー」の役割は、最後の預言者ムハンマド以降歴史の中で未だ実現されていない宗教すなわち、かつて一度も社会を支配したことのない、正しい宗教を確立することである。彼の宗教への極端な依存（期待）は、自ら述べているように、過去の理想的共同体（ウンマ）への回帰ではなく、むしろ、歴史という道の延長である。イラン革命をイスラーム復古主義として捉え、時代に逆行しているかのごとき論調がまかり通っているが、このシャリーアティーの歴史観こそ、いみじくも彼が述べているように、「明日の歴史」を創るものである。

実際、高位の「ウラマー」の、西洋の侵略と世俗政権に対する反発は、主に変化に対するもので、伝統的価値および秩序に戻ろうとするものであ

った。しかし、現実には、ウィリアム・M・フロアーの指摘するように、その目的は限られ、搾取と抑圧に象徴される社会の、構造的変革を要求するには到らなかった。<sup>15)</sup>「ウラマー」は、社会革命家というよりはむしろ、非世俗型改革主義者の域を出ていない。ニッキー・R・ケッディーも彼らが反対運動において革命的ではなく保守的であったことを指摘している。<sup>16)</sup>彼らは帝国主義者と西洋化を阻止しようとするだけで、新たな社会秩序を形成しようとは思わなかった。シャリーアティーは、こうした「ウラマー」の保守性を鋭く批判している。

シャリーアティー自身、内心彼の革命思想を、こうした柔軟性を欠いた伝統的「ウラマー」に理解させることの難しさを十分知っていたように思われる。彼の態度には、一種諦めのようなものさえ感じられる。その意味で、彼は、伝統的ウラマー層の、社会変革運動への積極的参加は余り期待していなかったように思われる。シャリーアティーが、大衆の覚醒と動員への犠牲的コミットメントを期待したのは、まさに「ロウシャンフェクル」に対してであった。このことは、彼が「ロウシャンフェクル」という一つの反体制組織を形成することを意図したものではなく、「ロウシャンフェクル」の中にこそ、彼の社会変革思想を受け入れる素地があると信じたからに他ならない。イスラームには、複数性や矛盾はなく、西洋的意味での階級闘争は容認されていないのである。

当然の帰結として、シャリーアティーに対する伝統的、保守的ウラマーの反発は凄まじいものがあった。彼らは挙って彼を正規の宗教教育を受けていない、シーア・イスラームを歪める者として糾弾している。このことから見ても、シャリーアティーの思想が、いかに伝統的ウラマーと潮流を異にしていたかが窺える。シャリーアティーの提起した、西洋の搾取に対する大衆覚醒の手段は、「ウラマー」にとっては、余りにもドラスティックであった。にも拘わらず、シャリーアティーの著作や講演集が伝統的宗教組織に属する若いウラマー層に熱心に読まれている厳然たる事実を見失っ

てはならない。

#### IV むすび

1960年代後半、イランにおいては、現状の急激な変革を目指す新しい思想の潮流が現れてきた。これがすなわち、若き知識人層の間に沸きあがった、革命的イデオロギーとしてのイスラームの出現であると言えよう。この新しい流れは、西洋帝国主義に対する反抗と、自らの固有の伝統的価値の再解釈の二つに特徴付けられている。シャリーアティーはその中でも最も影響力を持つ者の一人であった。

彼の革命思想の出発点は、自己の内部変革であった。この点については、彼は、ジャマルッ＝ディーン・アフガーニーの影響を強く受けていると思われる。アフガーニーはクルアーンの言葉を引用している。

「アッラーは、人間の方で自分の状態を変えないかぎり、決してある民族の有様を変えたりなさらない。」(雷鳴の章11)<sup>17)</sup>

彼は、これを個人の内部変革は、社会変革に先立つと解釈している。シャリーアティーが繰り返し述べている「自己への回帰」も、まさにこの内部変革に通底するものである。しかし、これすら実際には、単なる出発点であり、スローガンに過ぎない。シャリーアティーは、これを一歩突き進め、イラン大衆に対し、「自己とは何か」という人間の根源的問題に対する回答を求めている。

自己への回帰とは、自らの本性に戻ることである。それは、過去において、共同体や文明を創造した文化の、建設的、活動的、進歩的側

面を追求し、精神に息吹きを与えることである。その本性に戻ることは、外的価値の攻撃から独立を獲得することである。<sup>18)</sup>

自己への回帰を叫びつつも、シャリーアティーは、過去、すなわち初期イスラームへの回帰を意図したのではなく、前述のように、歴史の延長として捉えていたのである。彼にとってイスラームは、新しい秩序を確立するための理想や価値を与えるものとして存在したのである。彼は常に、西洋の物質主義的生活と対照的な、イスラームの顕著な特徴として、精神性の重要性を唱え、終始自己批判を忘れなかった。

シャリーアティーの、人間の根源的問題へのアプローチは、神、自然、人間の三者の関係を再構築することから始まっている。すなわち、彼は、「タウヒード」の世界観をよりドラスチックに解釈することによって、二元論的世界観である「シルク」の権化と見做される西洋を否定する根拠としている。これは、シャリーアティーが一方ではある程度西洋の価値を認めながら、最終的には、イラン社会への直接的適用を避けた所以である。彼が真に必要とした価値は、あくまで一元論的なものでなければならなかった。

シャハルーフ・アハービーが指摘しているように、シャリーアティーの論点とテーマは、必ずしも斬新であったとは言えないが、彼の分析方法は、独創的で、前例を見ないものであったことは間違いないだろう。<sup>19)</sup>

第一に注目すべきことは、シャリーアティーが、歴史や社会の原則を導き出すために、クルアーンを利用したことである。クルアーンを十分に注釈した結果、彼はその中に活力溢れる、進歩的要素を見出したのである。そして、彼は、それらの要素を革命的イデオロギーとして蘇生させたのである。それが、すなわち社会正義と平等を基盤とした進歩的シーア派イスラームであった。彼は、このイデオロギーを、イラン社会に蔓延している、静的、世俗的要因を批判する手段として最大限利用したのである。そして、

彼の批判は、現状の否定に始まる。彼は、世俗的な西洋の傀儡政権、不活発で模倣的で自己保全的知識人層、保守的で無力なウラマー層、金権バザール商人、そして無知で停滞している大衆を悉く手厳しく攻撃したのである。

シャリーアティーは、西洋の社会学者や思想家の影響を強く受けていると広く信じられている。確かに彼が、彼らの思想や、社会学的分析方法を多く吸収したことは、彼の著作や講演集を見ても明らかである。しかし、彼は、これらの原理や方法論を学ぶことにより、イスラーム自身の中に、イラン社会の直面する深刻な問題を解決するための糸口を見い出したのである。要するに、シャリーアティーは、西洋の社会学やその他の思想を、イスラーム解釈、もしくは、イラン社会の現状分析に適用しようとした訳ではなく、むしろそれらの思想の持つ多くの問題解決の方法と同じものが、イスラームに代表されるイラン固有の伝統の中に本来内在するという事実を証明しようとしたのであった。シャリーアティーの革命的イスラームの構築の経過はこのように解釈することができよう。

西洋の社会学は、シャリーアティーに、新しい社会を創造するための多くのヒントを与えはしたが、二元論的科学ゆえに、彼はそれを直接受容することはできなかった。

シャリーアティーは、彼の革命的イデオロギーを担うに足る能力を有する者として、「ロウシャンフェクル」を選び出したのである。そして、彼らに対して大衆の覚醒と動員を期待したのである。従って、彼の革命思想は、大衆の覚醒自体が目的ではなく、「ロウシャンフェクル」を覚醒するために形成されたとの見方もできよう。もちろん、シャリーアティー自身、「ロウシャンフェクル」の一員として、大衆の覚醒に積極的に参加したことは言うまでもない。その結果、彼の絶ゆまぬ闘争は、彼の生命を代償として要求した。しかし、彼にとって大事なものは、生命ではなく、いかに、そして何のために生きたかということであった。彼はそれを身をもって証明し

て見せたのである。

シャリーアティーは、眠れる大衆を目覚めさせたが、イラン人に対し、将来の社会についての明確な青写真を見せる時間はついになかった。

イスラーム共和国樹立後しばらくの間、イスラーム学者の間で、「タジュディード」（革新）というスローガンが広く叫ばれた。このことは、イランが従来の専制支配に終止符を打ち、イスラーム共和国の樹立を境に、新しい時代に入ったことを象徴している。このスローガンは、現状変革を最大の目的とした、シャリーアティーの革命的イスラームの概念から派生したものと言えよう。

新体制樹立後、丁度6年経過し、イラン社会も変化の兆しを見せている。ホメイニーを中心とする現体制も、対イラク戦争をはじめとして、内外に多くの問題を抱えてはいるものの、少なくとも表面的には安定しており、着々と基礎固めの段階に入りつつあると言えよう。こうした変化に伴い、体制側も、「タジュディード」の時代は終り、より高度の完成を目指す、「タカームル」（理想的完成）へ移行すべき時期にあることを認識しているように思われる。もちろん、彼らにとって、シャリーアティーの革命思想が、真に示唆的で、第一の目的であったシャー体制の打倒を実現するために、部分的に貢献したことを十分認めているはずである。しかし、前述のように、シャリーアティーは、「成る」人間同様、社会も「タカームル」に向かって移行しなければならないことを強調しつつ、来たるべき社会の青写真を描くことはできなかった。

同様に彼は、新しい社会の期待される指導者の具体的なイメージも提示せず、アリーこそ最大かつ理想的な指導者であると言うに留まった。

シャリーアティーが、伝統的宗教組織、ウラマー層にさほどの関心と期待を抱かなかったことは否定できない。彼の期待は、現代的教育を受けた「ロウシャンフェクル」に向けられた。しかし、「ロウシャンフェクル」に対しても、権力指向を厳しく戒めている。このことは、社会が「ロウシャ

ンフェクル」によって首尾よく覚醒されれば、それを治め、指導するに足る人物を育てることができるというシャリーアティーの信念に基づいていると言えよう。

伝統的ウラマー層と、現代的ロウシャンフェクルが互いに反目してきたことは周知の事実である。しかし、現体制においては、その両者の奇妙な共存が見られる。これは、理想的イスラーム国家の建設という一大目的を実現するためには、両者の調和と協力が絶対不可欠であることを、体制が認識していることの現れであろう。この共通した目的のために彼らを結びつけ、団結させているのが、まさしく、「タカームル」のスローガンである。イスラーム共和国は、「タカームル」への第一歩を踏み出したと言えよう。

こうした傾向は、必ずしもシャリーアティーの思想を否定するものではなく、むしろ、その延長線上にあると言えよう。彼の思想は、イラン人の心に深く根付いており、今後もし歴史がそれを再び必要とするなら、すなわち、イラン社会が、停滞と墮落の中に埋没するようなことになれば、必ずや社会変革のための生きた力になるであろう。シャリーアティーはその著作「ムハンマドの顔」の中で、「もし体制が宗教と政治のバランスのとれた状態から逸脱すれば、すなわちそれが極端な世俗主義または極端な精神主義に向かえば、必ずそれを元に戻そうとする力が働く。それがイデオロギーとしての宗教、すなわち、革命的イスラームである。」と述べている。<sup>20)</sup> 過去、世俗政権に抑圧されていた時でさえ、イランにおけるシーア・イスラームは、少なくとも社会正義を守るために必要な、政治的实践主義を維持し続けてきた。その意味で、シャリーアティーの革命思想は、時代を超えた普遍性を持っており、今後とも、イラン人に対し、影響を与えていくものと思われる。

シャリーアティーの思想を十分に検討し、理解するには、なお相当の時間を必要とするであろう。しかし、彼の影響力について、後世の歴史家が

どのような結論を下そうと、西洋の侵略と闘い、イスラームに革命的側面を付与した、現実的な、真にコミットメントした「ロウシャンフェクル」としての彼の地位は、微動だにしないと思われる。そして彼の革命思想が、イラン人学生および若きインテリ層に強い影響力を与えたことも事実である。

シャリーアティーにとって、歴史とは、過去に存在するものではなく、過去の延長線上にあるものであった。そして、彼自身の本当の役割は、「明日の歴史」を創ることであった。

注

- 1) 拙稿,「イスラーム再興への序章」国際大学中東研究所『MAYDAN』NO.1 July 1984より転用。
- 2) 前掲拙稿より転用。
- 3) 黒田壽郎『イスラーム辞典』東京堂出版 1983年 353頁。
- 4) アルベール・カミュ 渡辺守章他訳 『反抗の人間』(新潮社世界文学49・カミュII) 新潮社 1982年 420頁。
- 5) カミュ, 前掲書, 427頁。
- 6) カミュ, 前掲書, 418頁。
- 7) 'Alī Shari'atī, *Man and Islam*, trans. by Ghulam M.Fayez Mashhad, Mashhad University Press, 1982, p.77.
- 8) *Ibid.*, p.78.
- 9) カミュ, 前掲書, 421頁。
- 10) ジャン・ポール・サルトル 伊吹武彦訳 『実存主義とは何か』(サルトル全集 第十三巻) 人文書院 1959年, 21頁。
- 11) Shari'atī, *Man and Islam*, p.276.
- 12) フランツ・ファノン 鈴木道彦・浦野衣子共訳 『地に呪われた者』(フランツ・ファノン著作集3) みすず書房 1984年 181頁。
- 13) Shari'atī, *Man and Islam*, p.197.
- 14) *Ibid.*, p.149.



- 15) Willem M.Floor, "The Revolutionary Character of the Ulama: Wishful Thinking or Reality?" in *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution*, ed. by Nikki R.Keddie, New Haven, Yale University Press, 1983 p. 93.
- 16) Keddie, *Religion and Politics in Iran*, p.8.
- 17) 井筒俊彦訳『コーラン』(中) 岩波書店 1980年 49頁。
- 18) 'Alī Shari'atī, *Art: Awaiting the Saviour*, trans. by Homa Fardjadi, Tehran, The Shariati Foundation, 1979, p.7.
- 19) Shahrough Akhavi, "Shariati's Social Thought" in *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution*, ed.by Nikki R.Keddie p.127.
- 20) 'Alī Shari'atī, *The Visage of Mohammed*, trans. by A.A. Sachedin, Tehran: Husaynieh Ershad, 1971, p.54.

その他の主な参考文献

1. Algar, Hamid. *The Roots of the Islamic Revolution*. London: The Open Press, 1983.
2. Camus, Albert. *The Rebel*. Trans. Anthony Bower. Middlesex, Penguin Books, 1953.
3. Fanon, Franz. *The Wretched of the Earth*. Trans. Constance Farrington. Middlesex: Penguin Books, 1967.
4. Fischer Michael. M.J. *Iran: From Religious Dispute to Revolution*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.
5. Shari'atī, 'Alī. *On the Sociology of Islam*. Trans. Hamid Algar. Berkeley: Mizan Press, 1979.
6. —, *Reflection of A Concerned Muslim: On the Plight of Oppressed Peoples*. Trans. Ali A, Behzadnia M.D. and Najla Denny, (n.p.and n.d.)
7. —, *Islāmshenāsī* (1). Tehran: Enteshāāt-e Mūnā, 1361 H.Sh./1982.
8. —, *Jahābīnī va Ideolozhī* Tehran, Enteshārāt-e Mūnā, 1361 H.Sh./1982.
9. Smith, Wilfred Cantwell. "The Intellectuals in the Modern Development of the Islamic World." in Sydney Nettleton Fisher, ed., *Social Forces in the Middle East*. New York: Greenwood Press, 1968.

## Dr. 'Alī Sharī'atī's Ideal of the *Roushanfekr* and the Iranian Islamic Revolution

by Kenichi HAYAMA

This article is a socio-religious analysis of Dr. 'Alī Sharī'atī's ideas. It examines his sociological and humanistic approach to the basic problem of reconstructing the relationship between "man and Islam" in order to understand the path of revolutionary change in Iranian society. Specific attention is given to his world-view of *tawhīd* and his concept of "Islam as ideology", and the role of the *roushanfekr* as the advocate of such ideology. Consideration is also given to some of Dr. 'Alī Sharī'atī's lectures which are believed to have had a great impact on the Iranian forces opposed to the Shah's regime, and copies of which are still immensely popular among Iranian intellectuals and students.

A major thesis of this article is that Dr. Sharī'atī's revolutionary ideology had a profound influence on the Iranian consciousness and awakened their spirit of "return to Islam" to lead Iranian society to the establishment of the Islamic Republic. Above all, the influence on the *roushanfekr* has been profound, as he expected, although it will take a long time to understand his ideas completely. He died mysteriously in London in 1977 without witnessing the success of the Revolution.