

イスラームにおける聖と俗 —— オリエンタリスティックな イスラーム解釈への一問題提起 ——

大野元裕

はじめに

我々が、イスラームを他者として語る時、常にオリエンタリズムの罠の傍らに居るとは言えないだろうか。語る者の所属するのと異質の地域、文化を、学の対象として取り上げる時、学の特質たる知的世界構成の要請は、オリエンタリスティックなパラダイム展開の罠に陥る危険性を、意識的、無意識的とを問わず、常に孕んでいると言えよう。

聖と俗という観点とイスラームについても同様の危険性の中にある。宗教＝聖俗関係という、自明視される前提自体がそのよい例であろう。さらにこの前提をもって、一つの知的構成をすることも同様であろう。シャリア、礼拝からイラン革命を語るに至るまで、この聖と俗の問題を省みることなく語ってしまうことはすなわち、観察主体のディスコース内での矛盾なき知的構成であると指摘せざるをえない。イスラームにおいては、「聖と俗が一致している」あるいは、「その差異が無い」¹⁾と言われる。しかし、このことはあまりにも有名であるにも拘わらず、十分に討論されているとは言いがたい。それゆえ、この聖俗問題は真剣に取り上げられねばならないだろう。

I. 西欧キリスト教の伝統における聖と俗

イスラームにおける聖と俗の議論を始める前に、そもそも聖と俗とは何かが取り上げられるべきであろう。なぜならば、聖と俗の問題は多くの先人達によって議論されているにも拘わらず、未だ明確にされているとは言いがたいからである。聖と俗の二元論的世界観については、おそらく西欧キリスト教社会において最も顕著に現れていると思える。そこで聖と俗の関係をそのコンテクストを中心として見ていくこととしたい。

1. 語義的分析

聖と俗は前述の如く、未だはっきりとはされてなく、定義の非常にしがたいものである。それゆえ、まずは語義的に議論を進めたい。C.コルペに従えば、語源的に *sacred* と *profane* は、西欧キリスト教の歴史の中で、ローマ・ギリシア語の *sacrum* と *profanum* に求められる。*sacrum* とは、「神、あるいは神的力の属性で、原初的には寺院の中で催される祭儀に関係があった」とされ、*profanum* は、「寺院の境界・結界の外側での供儀を執り行なう場所のこと」²⁾とされる。この定義においては、聖と俗とは空間的概念であり、この神の属性は、境界、結界をもって俗と分かたれる。

上の例からも解るように、語義的・語源的定義は、こと聖と俗に関しての有効な理解への手助けとはなるが、実体的に説明をしているとは言いがたい。そこで、社会学等においては、いかに聖と俗は把握されてきたのかを、見ていきたい。

2. 社会学的分析

エミール・デュルケームによれば、世界内の全てのものは聖であるか、俗であるかのどちらかで、聖なるものと俗なるものは、疑いえない、存在論的にはっきりと分かたれた実在である³⁾。ミルチャ・エリアーデによれ

ば、聖と俗とは明らかに異なり、明らかに異なるがゆえに人々は、それが聖であり、俗とは異なることが解る。そして、明白に異なる非均質な聖なるものは、他と境界によって分かれたるとされる⁷⁾。つまり聖と俗とは明らかに異なり、かつはっきりと分かれていたのである。しかし、我々は未だ聖と俗を、異なると言っただけで、何らその本質には触れていないと言わざるをえない。

ピーター・バーガーによれば、「俗とは聖なるものの地位の欠如であり、ほとんどのものは俗である。なぜならばそれは聖ではないのだから」⁸⁾と聖俗関係を語る。このことは、単に聖と俗を相容れないものと特徴づけているだけではない。つまり、俗は聖によって、その欠如という形で規定されるのだ。この説に従えば、我々は議論の焦点を「聖なるもの」に絞ることができるのではないだろうか。

「聖なるもの」とは、日常とは明確に区切られているが、しかしそれ自体が明確にされているわけではない。一つだけ明らかなのは、それが神、あるいは神的なものの属性の内の一つであることのみである。ジュリア・クリステヴァによれば、「聖なるもの」とは、「我々が承認するゲームの外にあるもの」⁹⁾で、我々の論理の中で被われているものではない。事実、しばしば聖と俗は、善と悪、浄らかなものと穢れの二分法と同一視されるが、多くの例が、聖がそれらの両方を含みこみ、我々の論理の内で構成された誤解を覆すことを示してくれる。ユダヤ教の教義の中で、牛が一方では穢れたものとして扱われ、他方、他の供犠においては、ラビによって食されること、そしてそのどちらも聖化の契機となっていること¹⁰⁾は、「聖なるもの」が包含するものを示すよい例であろう。紙幅の関係上、一々の例証は避けるが、上の例と同様に「聖なるもの」は、愛と平和と共に強大で恐るべき力を、そして道徳的な教えと共に神秘的な秘密をというように、正反対と見なせるかのようなものを抱えこんでいるのである。

このように「聖なるもの」は、明らかに日常のもの、俗なるものとは違

うのだが、全く異なると思われるような特徴を幾つも含みこみ、かつ我々の論理とは大きく異なっているがために、それ自体を実体的に分析していくのは非常に困難であると言わざるをえないだろう。その困難さを反映しているのが、これまでに引用したデュルケーム、エリアーデ、バーガーの議論、つまり実体的に聖を定義できないそれであるのだ。また、この不可解であることは、「聖なるもの」の本質的特徴であり、「秘密性」⁸⁾をその旨としているとすら言えるかもしれない。しかし、「聖なるもの」の本質的定義と較べて、聖と俗の二分法は、研究者達の共通理解の下にあると思われる。そこで、「聖なるもの」は不可知であり、かつ人々の側の論理を超えるものであると留保した上で、この二分法、聖と俗の生成課程について議論をしていきたい。

3. 聖と俗の生成課程

ジョルジュ・バタイユは、聖と俗の生成課程を普遍的経済理論構築の試みと自分自身位置づける『呪われた部分』と『宗教の理論』の中で展開するが、それを簡明に追ってみたい。彼の議論は聖と俗を一つの儀式や教義の側面にのみ集約させるものではなく、「人間の本質」から大きな視点で把握していくものであり、ある種のうさん臭さを漂わせてはいるが、この議題を、おそらく最も遠くまで辿ったものであるがために、非常に大きな説得力を持つこともまた事実であろう。

彼の分析は、動物の世界を語ることに始まる。動物というものは、他の事物、動物に対して認識上の優越性を持たない。例えば、動物Bを食べる動物Aは、その時、動物Bに対して何の意味づけも行わない。少なくともAのその行為は、自然の摂理以外に、食物連鎖の論理やその消費行為がもたらすだろう影響の経済的な計算の上に成立しているわけではなく、Bを食べるということは、AにとってBの消滅以外の何物でもない。バタイユの言葉を借りれば、このことは「何の基本的な変化も動物達にもたらすわ

けではなく、全ての動物は水の中に水があるように存在している」⁹⁾のである。このような動物のレヴェルを彼は、immédiateté¹⁰⁾のレヴェルと呼ぶ。一方、人間は事物をobjet¹¹⁾として把握し、immédiatetéのレヴェルにあった連続性を断ち切ろうとする。これが人間性のレヴェルであるが、ここにおいては、全事物は任意に人間が取り扱うことのできるものとして人間に隷属する。つまり存在の価値とは、人間にとっての有用性にとって代わられるのだ。そして有用性を基準とした、例えば経済学の理論に裏打ちされたような明晰な世界観がここに出現するわけだが、しかし未だに個々の事物、事象として不明晰なものは多く、つまり人間は内在性と明晰性の両方の混合の中にとどまることとなる。

この人間性のレヴェルの中で、聖の生成課程は現れる。内在性と明晰性の混合の中で、人間は内在性の、つまり非明晰なものを恐れ、魅了されるのだが、それは objet の秩序とは決して調和しない¹²⁾がゆえに、人々はその連続性と非明晰性の中にある事物を神の傍らに預ける。これらの非明晰なものの総体が、「聖なるもの」とされるのである。

非明晰で自己の承認するゲームの外にあるもの、人々を魅了し、かつ怯えさせるものは、人々の認識の中で総体としての「聖なるもの」へと変わる。さらに今や、人々は彼らのパースペクティブの中で、自らの承認するゲームのルールの外にあったものを総体として記号化することによって、それらを明晰なるものの世界観の中へ組みこむ。つまり、objet 化してしまうのである。また、ここで明晰な世界観を達成するべく、そのもう一方の項、つまり「俗なるもの」が設定される。すなわち、先のバーガーの指摘と同様に、「現実的世界は、神的世界が誕生した後の残滓としてとどまるものである」¹³⁾のだ。かくして、この二分法の下に、人間にとっての認識のレヴェルでの明晰な世界観は完成へと向かうのである。

このような世界観において全事物は、聖と俗のダイコトミーを座標軸化するグラフの中に割り当てられ、言説化されていく。引用の文脈こそ異な

るが、この過程はミシェル・フーコーによって、「性」が連続性の中で人々とある種の親しさを保っていた時代から、神祕的権威の下に西欧キリスト教世界で言説化されていった時代へと移っていった様が描かれたこと¹⁴⁾に、はっきりと見られる。このことと同様に、聖と俗の二分法は、様々なものにその範囲を広げていったと言えるだろう。

さて、この総体としての objet、「聖なるもの」は、明晰なる世界観の中で捉えられるのだが、それが聖であるのはもはや、その構成要素がいかに神祕的か、恐ろしいかなどに関わるのではなく、日常の世界の向こう側にあるという確信に関わっている。この点に関して、赤坂憲雄は、「疎外が隔たりをうみ、隔たりが〈異人〉にたいする怖れと敬いという両義の心態を醸成する。〈聖なるもの〉はそれゆえ、……日常的世界から一定の距離をたもつことではじめて〈聖なるもの〉でありうる」¹⁵⁾と説明している。すなわち、「聖なるもの」が聖たりうるのは、まさにその日常からの差異ゆえなのである。さらにこの差異は、国家権力などに支えられているわけではなく、民衆の認識によって支えられている¹⁶⁾のであるから、「聖なるもの」は、人々がその日常からの差異を信ずることによって、総体として成立しているのである。

4. 聖なるものの機能

聖俗関係を規定する差異は、「聖なるもの」と日常を隔てているが、それは「聖なるもの」が日常との関係を持たないことを意味はしない。バタイユの議論における人間性のレベルとは、事物を有用性に還元し、明晰な世界を構成するものであったが、総体としての objet たる「聖なるもの」もまた、この有用性を基準とした世界観の中で、ある種の機能をひきうけるのである。そしてこの機能ゆえに、「聖なるもの」は、人間性のレベルにおいて存在の価値を付与されているのである。

デュルケームは、「聖なるもの」の機能をコミュニオンの形成に求める。

彼はオーストラリアの原住民の宗教儀式、コロッポリを取り上げて、その儀式における、日常では体験することのできない興奮こそが社会を社会たらしめる要因であるコミュニオンの形成を導くのだとしているのである¹⁷⁾。つまり、日常においては相互に競争・疎外しあう、利己的・功利的な諸個人が、社会的合一を作りうるのは、日常とはっきり分かれたフェーズであるコロッポリに参加することによってである。そして、日常のフェーズに戻ることによって人々は、自分達がいかに高められたかを知り、コロッポリが日常と全く異なるものであることを知るのである¹⁸⁾。このようにコロッポリは、日常と異なる「聖なるもの」として、コミュニオンを作り上げる役割を担うのである。

また、バタイユは生産を基にして構築される日常世界に対し、聖なる世界の蕩尽の役割を強調する。全事物は、有用性を基準とした合理的システムの中で、人間中心の富を生み出すものとして認識され、そこでは消費すらも生産的消費として、価値、ひいては富を産出するものとして把握される¹⁹⁾。かたや聖なる世界は、そこで作られた富を蕩尽、または破壊するのだが、彼はその最も良い例としてアメリカ・インディアン・ポトラッチを挙げる。彼は宗教を剰余の作り上げる富を非生産的に消費するための社会的同意であり、そこで最も重要なのは、有用性の欠如であるとする²⁰⁾。この非生産的消費は、有用性に基づく世界観の中では決して許容されないだろう役割を担う。この役割は、日常から排除され、総体としてobjet化された「聖なるもの」がひきうけることによって、もう一方の俗なる世界の安定化に貢献するのである。

「聖なるもの」は、さらに様々な機能をひきうけている。紙幅の関係上、その一々を述べるのは避けるが、それらは前述の二つの機能と同様に、その境界の向こう側から俗なる世界に影響を及ぼし、明晰なる世界観を完結させていくのである。

5. 教会

前述のように、これらの聖と俗の二分法とその諸特徴は、キリスト教においてよく当てはまる。キリスト教における全ての例を検証していくことは、ほとんど不可能に近いが、ここでは、教会、中でもカソリックのそれについて議論したい²¹⁾。

エリアーデによれば、教会は天国の、そしてコスモスのコピーである²²⁾。つまり教条の上で教会は、日常と明確に隔てられたものである。また、この天国の複製である教会は、「世界を円環構造のうちに封じ込められたひとつの位階組織とみなす」²³⁾ ヒエラルキカルな世界観の中で、「神——教会——地球」というダイアグラム²⁴⁾で表されるように、教会は日常世界からの差異と共に、高められているのである。さらにキリスト教の二元論的世界観は、聖と俗の二分法による教会把握に拍車をかける。この二元論とは、主にマニ教とグノーシズムの影響を受けるものと、プラトニスティックな心身二元論の二つであるが、これらは日常世界、あるいは物質的世界は、悪魔の影響下にあるもの、もしくはその影響を受けやすいだろうものとして描かれる。キリスト教は何世紀もの間、このマニ教的、グノーシズム的な二元論の浸透に抵抗してきたが、長い歴史を通じて、もはやこの二元論は無意識のレヴェルにまで入り込み²⁵⁾、いくつかのグノーシズムの影響下にさらされなかったキリスト教の教派すら、プラトニスティックな二元論の強い影響下にあると言われる²⁶⁾ようになったのである。かくして、これらの影響下に「聖なるもの」と日常世界との差は大きく広げられていったのであろう。

またキリスト教は、個人の身体をもコスモスと見なし、「徳は個人の中にあり」²⁷⁾と強調するが、個人の内的・精神的な面のみを説いているのではなく、他方で共同体的側面、隣人愛をも強調し、それゆえにこの側面を負うことのできる教会の重要性を強く説いていったのである²⁸⁾。このようにして前述の二元論的傾向とともにキリスト教は、日常世界、そして人間個人

とは隔った「聖なる」教会を要請していくことになるのである。

さらにこの要請は、キリスト教の教条に支えられている。教会とは、神の賜物として神的なものとの交流を可能にする、他とは違う場所である²⁹⁾。また、キリスト教の持つ本質的問題意識は、「教会の外には救済無し (Salus extra ecclesiam non est)」³⁰⁾ という形で、教会を要請していくのである。そのために、中世期の教会でのミサにおいては、他の教条とともに教会を高め、神の賜物として日常から差別化することが強調されていくのであった³¹⁾。

かくしてキリスト教教会は、「聖なるもの」として象徴化されていく。教会は人々に認められるやいなや、それは日常における他のものとは違うものとして受け入れられ、信じられていくのである。この認識に支えられて教会は、単なるキリスト教の建物であるわけではなく、日常と異なる力を持つ非均質な空間となる。教会の中でのみ神との交流がなされ、救済もまたそうであることは前述の通りだけれども、西欧キリスト教の初期布教期に教会が「闘う教会 (Ecclesia Militans)」という異名で広く呼ばれ³²⁾、布教地域における様々な軋轢と戦いの中で、キリスト教徒にとって、教会の外においてなしとげることが容易ではなかった平和を、その内においては享受できるようにし、教会の外との異質性を際立たせていたことは、注目すべきであろう。

教会はその外とは明らかに異なり、「聖なるもの」の特徴である、何だか解らない神秘的な力を貯えていると人々に信じられているがために、人々を魅了し、恐れさせる。例えば、聖職者達は教会内にある恐るべき力にも信者より慣れているだろうがために近づくことができるが、その「危険な」力を外にふりまかないために、彼らの衣服は儀式的の後には浄められ、一定の場所に保管される³³⁾という例は、その典型として示されるだろう。

さて、教会をその外と区別するのは境界であるが、このことは重要である。「聖なるもの」が総体として objet 化され、何が本質として人々を魅了

し、恐れさせるのかははっきりとしない、例の二分法を考えれば、その差異性を浮き出させるこの境界こそが、人々にとっては明確に意味のあるものと成りうるのである。例えば、贖罪規定書 (Libri Poenitentiales) は、大罪を犯した者に対し、一定の期間の罪の償いが済むまで、この境界を越えて教会に立ち入ることを許さず、この境界の前で赦しを請い続けることを規定している³⁴⁾。このような境界・結界の重要性は、sacred と profane という語の先の分析が示している通りである。つまり、「聖なるもの」は、その本質やその構成要素をくくる共通項よりも、境界とそれを成立せしめる差異に意味があると言えるだろう。

この差異に基づいて構成された「聖なる教会」は、やはり幾つかの機能を負う。まず、教会はコミュニオン形成の役割を担う。日常と異なると認識される境界内に入ること、あるいはそこでの儀式に参加することが、この感情・状態を作り上げるのだ。また、教会の中ではコミュニオンが形成されるだけでなく、個人も作り上げられる。私が何であるか、誰であるかを同定することは、非常に難しいことであろうが、教会がこの役割を担うことで明晰に構成される世界の安定に貢献するのである。ミシェル・フーコーによれば、多数の人との関係性の中で個人の同定を模索する人間に対し、告解の儀式において司祭は神の名において、彼のステータス、アイデンティティ、価値を与える³⁵⁾。つまり、教会は、不可解で複雑な人間関係による個人の同定作業から人々を解放し、まるで座標の上にもでも散らすかのように、各個人に自らを同定する基準を与えていくのである。

さてバタイユは、「聖なるもの」の役割を富の蕩尽に求めたが、教会もこの機能を担う。例えば富裕なクリスチャンは、その富を教会に寄進し、残りの生涯を養老院で過ごすことが珍しくない、あるいは珍しくなかったが、これは富の物質的代償を求めぬ蕩尽に他ならない。その富は、「聖なるもの」の中へと棄てられるのである。

以上のように聖と俗の二分法の根本的諸属性をキリスト教教会は持って

いる。あるいは、西欧を中心とする「近代的文明圏」における聖と俗の意味するところは、このようなキリスト教的コンテクストから来ていると言わなければならない。しかし、固有の文化を保持し続けるイスラームにおける聖俗関係は、この文脈の中で語られてもよいものなのだろうか。我々は今一度、イスラームにおける聖と俗をふりかえってみる必要があるのではないだろうか。

II. イスラームにおける聖と俗

今まで我々は、聖俗関係の基盤となっているだろう西欧キリスト教的文脈における聖と俗の二分法について明らかにしてきた。衆知の通り、イスラームはユダヤ教・キリスト教と同じ神を信仰する、中東に生まれた一神教の伝統をひく宗教であるが、それは必ずしもイスラームにおける様々な要素を近現代の西欧キリスト教的コンテクストから判断してよいことを意味はしないだろう。そして事実、先に紹介したような、聖と俗に関するイスラームの固有性を指摘する人は少なくない。そこで、今までに行なった西欧キリスト教聖俗モデルを手がかりとして、イスラームにおける聖と俗について考えてみたい。

1. イスラームと聖なるものの機能

まず我々の第一の設問は、先に議論してきたような「聖なるもの」が負う機能を、イスラームにおける宗教的な、あるいは「聖なる」と言われるものが負うかということである。答えから言えば、それらはあの聖なる機能と同一のものを負うのである。それらは、イスラームの六信五行の中の二つ、ハッジとザカートに見ることができる。まず、この機能について議論していきたい。

ザカートは、自己の保有する富の一部をイスラームの名の下に供出するもので、バタイユの言うような非生産的消費と見なすことができるだろう。ザカートは、富の破壊というほど大規模なものではないが、ムスリム社会では比べるものがない程に広範囲で行われている宗教的非生産的消費であり、またその行為は、富を保持するというやましさをとり払う³⁶⁾という理由の下、物質的な生産性への指向を持たないと言えるだろう。

アリー・シャリーアティは、ハッジにおいて、個々人が自分の衣服を脱ぎ、白いカファン(ハッジ用の衣服)を着る時、人々はそれぞれのステータス、性別など個人を同定するものとエゴイズムを捨て、人々はグループとして、ナース³⁷⁾、又はウンマになるという³⁸⁾。そして、カバ神殿を周廻するタワーフにおいて、その興奮の中でコミュニオンの意識を持つのである。さらにハッジにおいては、人々はコミュニオンの意識を持つのみでなく、個人の同定もなされる。シャリーアティによれば、ハッジの経験は、神が与える「真の」自己発見へと導くのである³⁹⁾。

このようにイスラームは、西欧キリスト教がひきうけたような機能をやはり負う。小論前章での議論に従えばこの機能は、日常世界でひきうけることのできない、あるいはできがたいもので、それゆえ日常世界の安定化に貢献した。はたしてこの特徴は、イスラームにおいても同様にあてはまるのであろうか。つまりイスラームにおいても、西欧キリスト教的な聖と俗の概念が基本的にあてはまるのであろうか。

2. ザカート

非生産的消費は、生産的消費が日常の生活の中で指向される一方で、日常とははっきりと隔った「聖なるもの」がひきうけていたが、ザカートをひきうけるのは、日常とはっきり区別されているとはいいがたい、単なるザカートの徴収人や政府である⁴⁰⁾。このことはまるで、ザカートが「聖なる領域」で扱われてはいないことを示しているかのようである。

ところでイスラームにおいては、神こそが唯一の万物の所有者であり⁴¹⁾、人間の所有権とはそれらの事物の用役権にすぎない⁴²⁾とされるのだが、このことはザカートの二つの側面を規定する。まず第一にザカートは、神のものである富の退蔵による自己増殖を妨げる⁴³⁾。このことは、労働や投資のリスクといった賭金を支払わずに神の持ち物から利益を得、本来の価値から浮遊した第三項⁴⁴⁾、つまり金銭が独り歩きして、万物の尺度が有用性、ひいては金銭に還元されることを妨げる。第二にザカートの対象は、退蔵している富であるために、投資を促進し、神の所有する資源の有効利用を促す。また、富の流通の活発化は、富の分配の機会を増やす⁴⁵⁾と同時に、ザカートが貧者救済に使用されることと併せて、貧富の差を解消し、さらには貧富の差がもたらす社会的不安定を招くことを防ぐとされるのである⁴⁶⁾。

この第一の側面は、富の退蔵を妨げると同時に日常世界における有用性の基準、合理性に基づくシステム化の指針となる金銭を第三項として排除させない。つまり、「聖なるもの」を除いたところでの明晰な世界観の成立を、この意味で妨げるのである。また、この二つの側面は、ザカートにのみ見ることのできる機能でも、日常と区切られた聖なる側でのみ担われるものでもない。それらはリバー(利子)の禁止、十分な商交渉の禁止等の現代においても実践されているイスラームの教えを貫くものである。これらのイスラーム経済を貫く教えは、まさにごく普通の日常生活の中で実行されているわけで、区切られた「聖なる圏域」でなされているのではない。さらにこのザカートの理念を日常の世界で実現させているこのイスラーム経済は、「イスラームの普遍的な形態の中で捉えられねばならない」⁴⁷⁾とされ、イスラームの教え、信仰を現実、総体として反映しているものと捉えられるのである。イスラームの所有権概念をザカートが反映していたように、イスラーム経済も信仰と教えを反映するものなのである。両者はイスラームの教え総体を基盤とするもの、つまり共通のものに基づいているのである。

今やイスラームの宗教的行為であるザカートは、俗世界の明晰なる構成を妨げ、そこに積極的に介入する構造を持つことによって、「聖なるもの」との差異を無くしている。つまり非生産的消費を「聖なるもの」が担い、それによってもう一方の日常において安定した生産的消費がなされるという二分法、差異に基づく聖と俗の二分法自体が、ザカートを見る限りでは成立しえないのである。しかし、それは他の機能についてもあてはまることであろうか。始まりと終わりが明確であり、日常生活とは全く異なっているかに見えるハッジの機能、コミュニオンと個人の形成についても議論される必要があるのではないだろうか。

3. ハッジ

ハッジにおいて、その儀式の中で「個」が捨てられコミュニオンが形成されることと、新たに「個」が発見されることの二つは、密接に関係している。イスラーム⁴⁸⁾にあるために人々が捨てなければならないものは、シルク⁴⁹⁾の諸要素であり、エゴイスティックな個、つまり前者の「個」である。この状態になった人々は、アラーを象徴するカアバ神殿の周りを回るタワーフを始める。その中心はアラーであり、人々の眼に入るのはアラーのみであり、人々はアラーの導きを進むとされる⁵⁰⁾。これはまさにタウヒードの世界観⁵¹⁾への参加である。

このようにアラーを中心として集団となり、アラーの道を歩むという目的を一とした人々は、もはや一人の個人ではなく、ナースとなる。そしてこの集団は一つとなって「シルクの堤防を打ち壊す」⁵²⁾力を得る。つまり人々が同一の基盤と目的を持つことで、互いに疎外しあうことも、個人が集団のために自己を犠牲にする⁵³⁾という感覚を持たずに、自己の意志に基づいて個々の力を合成することができるようになるのである。これは、まさしくウンマ⁵⁴⁾の構成に他ならない。

このようにウンマの意識を得た人々は、単に興奮とともに集団の中へと

投げこまれるわけではなく、神の道に居るという意識を持つのである。この基礎の上に人々は「真の自己」と出会うのである。さらにこの「真の自己」の探求はハッジを終えても永遠に続いていくとシャリーアティは強調する。世界のあちらこちらからカアバ神殿を目指し、神を感じた人々は、カアバを去る。しかしハッジは終わることはない。彼らはメッカよりももっと聖なる場所を目指す。アラーの道を、アラーの方へと努力⁵⁵⁾し続けるのである⁵⁶⁾。

ハッジにおいて経験され、目指されるアラーの方向、その基盤となるイスラームの教えは、ハッジの終わり、ハラムの境界で区切られるわけではなく、連続性を持っているのである。つまりここでは、デュルケームが指摘するように、人々に不可思議にも与えられる、日常と興奮に包まれた儀式との差異に意味がある⁵⁷⁾というわけではない。

今まで我々は、聖なるものを成立せしめる基本的要件、日常からの差異が、イスラームにおいては見られないことを議論してきた。日常からの差異に基づく聖と俗の無いとされるイスラームは、宗教としていかに成立しているのだろうか。また日常世界とはどのように関わっているのだろうか。

4. イスラームにおける聖と俗

ハッジもザカートも日常と関わりを持つ。このことは、イスラームが「聖なる」圏域と「俗なる」圏域で、原則的に同じ機能を持つからに他ならない。神の道を進み、アラーを目指すことは、人々がイスラームの内に居る限りにおいて、日常においてもハッジにおいても目指されるべきこととされる。つまりハッジにおける基盤、目的、達成されることが期待される成果は、日常において敬虔なムスリムがすることの基盤、目的、成果と同じであると言えるだろうこと、ザカートの持つ諸機能がイスラーム圏における経済行為のそれと共通であることは、そのよい例であろう。ハッジとザカートの基礎はイスラームの教えであることは言うまでもないが、その日

常社会の基礎もまた、同じであるとされる。その基礎とは、バーキルツ＝サドルによれば、信仰・知的理解・感情である。つまり日常の生活圈ですら、信仰に基づいたムスリムにとり、所与の事態に対する「イスラームの思想的解釈としての知的理解は、ムスリムの精神のうちにそのような事態への特別な感情を呼びおこし、それにたいする彼の感情的な態度を規定する」⁵⁸⁾とされるのである。このことはイスラームが「聖なるもの」と「日常世界」の差異を持たないことを指摘しているだけではなく、その連続性が、人々の感情から規定していくことによって、積極的で強大な知、信仰、社会システムのネットワークを作り上げることを意味しているのである。このように人々の信仰、感情から宗教的儀式に至るまで、イスラームの論理が一元的に貫いていることは、この宗教が単なる精神的・道徳的なものであるにとどまらず、無限の拡がりや様々な変態の可能性があることを意味している。これらのことは、「聖なるもの」の特徴が、日常のレベルにも見られることに如実に現れているのである。

ところで人々は問うかもしれない。「それは個々のムスリムの敬虔さによるのではないだろうか。クリスチャンもムスリムも敬虔な人々は、宗教の教えに忠実に生きているではないか」と。蛇足になるかもしれないが、この問いに対する根本的な答えは、聖と俗の二元論を採用しているか否かにあると言えらる。理念的に最も敬虔なムスリムは、ワリーであろう。ワリーは「神の友人」と訳されるが、彼は「その敬虔さによって、最後の審判も罰も恐れる必要すらない」⁵⁹⁾とされるのである。つまり、その敬虔さによって、原罪思想を持たないイスラームにおいては、「神の友人」たることも可能なのである。そしてムスリムは敬虔になればなる程、神、あるいは少なくとも「聖なるもの」との差異が小さくなっていくのである。ハッジにおいて神の道を歩み、差異が少なくなった人々にたいして、バイトツ＝ラー（神の家）⁶⁰⁾は、バイト＝ル＝ナース（人々の家）と呼ばれることはよい例と言えよう。かたやキリスト教においては、教会や聖職者は信者より

- ・ も神に一段近いところに居るため、その権威は通常疑われるべきものではない。例えば教会は「神の賜物」であるので神聖なはずのものであるし、聖職者の下す贖罪内容は間違っただけのものであるはずがない。つまり敬虔であればある程、そのキリスト教徒は「聖なるもの」との差異をより強固に保持していくのである。

逆に言えば、イスラームにおいては、その教えと合致するかしないかこそが問題であって、聖なる力を帯びて日常から隔った権威というものは、神以外に存在しない。ザカートを例にとるなら、その徴収人は単なる男、機関でかまわないのだが、その金がイスラームの教えに基づいて有効に利用されると人々が判断するかしないかが、その男または機関にザカートを支払うか否かの岐れとなるのである⁶¹⁾。

以上のように、差異に基づいた二分法、聖と俗はイスラームにおいては全く意味を持たない。西欧キリスト教社会においては、聖と俗の二元論を導入することで、既に理念のレヴェルにおいて明確な分断を包含する。しかしイスラームにおいては、宗教の論理の延長と反するものは、「俗なるもの」としてではなく、もはや「イスラームの外」のものとして取り扱われる。つまり「イスラームの内」においては、教えの論理の中に全存在が文化的、社会的総体として有機的に関連しあうように含みこまれるのである。もちろん、この二分法を採用しない世界観とは、人々が「動物性のレヴェル」にとどまっていることを意味するのではなく、神の論理の合理的展開をタウヒード的一元論の下に為し、さらにそれが社会や文化という形での固有の価値感を持つことを意味する。そしてそれは人々の中に深い根を持ち、力の合成論的共同体形成の基盤を提供しているのである。

Ⅲ. まとめに代えて

「我々は常にオリエンタリズムの罫の傍らに居るのではないだろうか。」——この言葉は小論の冒頭で提起されたものである。様々なオリエンタリズムの形態が指摘されることが可能であろうが、中でもある操作概念を自明のものとして見なして、観察主体のもつ価値観で他の文化圏を描き出し、確信と共に結論を出すことは非常に恐ろしいことだと言わざるをえないだろう。かといって安易な相対主義が成立すると考えることこそ、オリエンタリズムの第一歩と言えよう。そこで我々ができることは、主観を制限することがせいぜいである。その上で観察客体の価値観に沿って、ていねいに再構成をしていくことがおそらく唯一の道であろう。

以上のような理解に立った上で、オリエンタリスティックな分析の操作概念として暗黙と自明のうちに利用されてきたものの一つ、それが聖と俗の概念であろう。イスラームにおける聖俗概念の特異性については、しばしば指摘されてきたが、その指摘が反映されて掘り下げて議論されてきたとは言いがたい。それどころか、かえって不明な部分は己れの価値観の活躍するところとばかり、扱われてしまった観がある。

この概念がイスラームにおいて特異であると言える端緒は、例えばアラビア語の用法において⁶²⁾少なくないのだが、体系だてて語ることは難しい。この小論においても聖俗問題に関する全ての点を充分議論したとは決して言うことはできない。しかし、不明解である聖俗関係を簡単に示すこと、イスラームの「聖なるもの」が日常との差異には基づいていないこと、宗教的と言われるものと日常のものが積極的連続性を持ち、補強関係にあることを述べてより一層の研究への経過点としてまとめ、オリエンタリスティックな聖俗理解とそれに基づく種々の誤解に対する問題提起をすることで、小論のまとめに代えることとしたい。

注

- 1) 加賀谷寛『イスラム思想』大阪書籍、1986年、17頁。黒田壽郎『イスラームの心』中公出版、1983年、48頁。
- 2) Carsten Colpe, "Sacred and Profane," *The Encyclopedia of Religion*, vol. 12, Macmillan, 1987, p. 511.
- 3) *Ibid.*
- 4) Emile Durkheim, *The Elementary Form of the Religious Life*, Joseph Ward Swain (tr.), George Allen & Unwin, 1976, p. 37.
- 5) Mircea Eliade, 風間敏夫訳『聖と俗』法政大学出版局、1988年、3-5頁、12-13頁。
- 6) ジュリア・クリステヴァ、枝川昌雄訳『恐怖の権力』法政大学出版局、1988年、4頁。
- 7) マルセル・モース & アンリ・ユベール、小関藤一郎訳『供犠』法政大学出版局、1985年、65-66頁。
- 8) この言葉をグレゴリー・ベイトソンは、聖なるものを示す指標として強調している。星川淳他訳『天使のおそれ』青土社、1988年、155頁。
- 9) ジョルジュ・バタイユ、生田耕作訳『呪われた部分』二見書房、1987年、21頁。
- 10) *immédiateté* とは、内在性、直接性、即時性を意味する。
- 11) *objet* とは、物質=客体のこと。
- 12) ジョルジュ・バタイユ、湯浅博雄訳『宗教の理論』人文書院、1985年、87頁。
- 13) *Ibid.*, p. 47.
- 14) ミシェル・フーコー、渡辺守章訳『性の歴史Ⅰ。知への意志』新潮社、1986年。
- 15) 赤坂憲雄『異人論序説』砂子屋書房、1987年、87頁。
- 16) 赤坂は、聖なる空間について「家・墓地・教会といったアジールは本来、法=国家や領主権力に保証されることでアジールたりえたのではなく、民衆の〈聖〉なる空間への畏怖にささえられてアジールたりえた」と言っている。彼においては畏怖に差異が先立つのだから、つまり差異を作り出すネット・ワーク、ひいては民衆の認識がそれを支えることになる。前掲書、35頁。
- 17) Durkheim, 1976, pp. 216-219.
- 18) *Ibid.*, p. 210.
- 19) バタイユ、1985年、118頁。
- 20) バタイユ、1987年、160頁。
- 21) プロテスタントにおける聖と俗の関係もカソリックと基本的に同じ枠組の中にあ

- る。これについては拙著、*Masjid Reinterpreted*, IMES Working Papers Series No. 17, IMES, *IUJ*, 1989, pp. 59-60 参照。
- 22) エリアーデ、62-63 頁。
- 23) C. A. パトリディーズ、「ヒエラルキーと秩序、」高山宏訳『存在の連鎖』平凡社、1987 年、21 頁。
- 24) 岸本洋一他『キリスト教礼拝辞典』日本キリスト教団出版局、1982 年、265 頁。
- 25) Thomas F. O'Dea, *The Sociology of Religion*, Prentice-Hall, 1966, p. 52.
- 26) Ugo Bianchi, "Dualism," *The Encyclopedia of Religion*, vol. 4, 1987, p. 506.
- 27) Louis Dumont, *Essays on Individualism*, The University of Chicago Press, 1986, p. 34.
- 28) Richard Kieckhefer & George Bond, *Sainthood*, University of California Press, 1988, p. 1.
- 29) Yve Conger, "Ecclesiology," Mattheu J. O'Connell (tr.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 3, 1987, p. 481.
- 30) *Ibid.*, p. 482.
- 31) Maurice Wiles and others, (ed.), *Documents in Early Christian Thought*, W. Telfer (tr.), Cambridge University Press, 1975, pp. 166-167.
- 32) この名前は、『聖書』申命記 6 : 10-6 : 12 に基づいている。
- 33) このことはユダヤ教と共通のものとして述べられている。モース&コベール、55-56 頁。
- 34) 阿部謹也『西洋中世の罪と罰』弘文堂、1989 年、176 頁。
- 35) フーコー、58 頁。
- 36) 佐藤秀樹「喜捨の新解釈——贈与論的アプローチ」『国際大学中東研究所紀要』第 3 号、1988 年、103 頁。
- 37) 単数形だが、複数形としての意味を持つ。英語でいえば、people だろう。Ali Shari'atī, *On the Sociology of Islam*, Hamid Algar (tr.), Mizan, 1979, p. 117.
- 38) Ali Shari'atī, *Hajj*, Ali A. Behzadnia and others (tr.), N.D., N.P, p. 11.
- 39) *Ibid.*, p. 12.
- 40) Reuben Levy, *The Social Structure of Islam*, Cambridge University Press, 1979, p. 341.
- 41) Ebrahim El-Khouly, "Islam and the Pillars of its Faith," *Islam and Contemporary Society*, Salem Azzam (ed.), Islamic Council in Europe, 1982, p. 53.

- 42) 阿部、34 頁。
- 43) 佐藤、106 頁。
- 44) 今村仁司『排除の構造』青土社、1986 年。
- 45) 佐藤、100-101 頁。
- 46) El-Khouly, p. 54.
- 47) ムハンマド・バーキルッ＝サドル、黒田壽郎訳『イスラーム経済論』国際大学中東研究所、1988 年、34 頁。
- 48) ハッジにある状態のこと。
- 49) 多神教一般を指す。
- 50) Sharī'atī, *Hajj*, p. 11.
- 51) シャリーアティは、神を中心とした一元論的世界観としてのタウヒードを強調している。1979 年、82 頁。
- 52) Sharī'atī, *Hajj*, p. 34.
- 53) ルース・ベネディクトに従えば、共同体に力を渡した分だけ個人が制約されるという発想は、19 世紀の二元論からきている。米山俊直訳『文化の型』社会思想社、1973 年、356 頁。
- 54) シャリーアティの定義によれば、ウンマとは、「共通の目的地に向かい、一つの道を進む人々」の集まりである。1979 年、94 頁。
- 55) ハッジは「努力」という意味を持つ。ハラム（メッカのハッジ用の領域、通常聖域と訳されている）の外でも神を感じるようにと努力することもまた、ハッジである。
- 56) Sharī'atī, *Hajj*, pp. 50-51.
- 57) Durkheim, p. 210.
- 58) バーキルッ＝サドル、35 頁。
- 59) Frederic M.Denny, "Prophet and Wali," Sainthood (前掲書)、p. 70.
- 60) カアバ神殿の別称。
- 61) 事実、革命前のイランでは、非宗教的と見なされたシャーの機関にザカートは支払われず、モッラー（コーランの知識が深い人）達に支払われた。ロドニー・ウィルソン「イスラーム金融と銀行の現状」黒田壽郎編『イスラーム経済』三修社、1988 年、106-107 頁。
- 62) 拙著、104-110 頁。

The Sacred and the Profane in Islam —Questioning the Orientalist Viewpoint of Islam—

by Motohiro OHNO

It seems that we are always in danger of being caught in the trap of Orientalism. Among the many patterns of Orientalism, what is most sophisticated and skillful is to apply one's own subjective recognition for explaining the other which is in a totally different culture. In the view of Orientalism, an observer can depict the image of the other culture in terms of his/her absolute and self-evident concepts based on the subjective sense of value. It should be said that an attitude of the Orientalist towards the object is dogmatic. However, taking up a position of Relativism by denying Orientalism is also a start in becoming a kind of Orientalist. Thus, it is of prime importance for us to wipe out our subjective view as much as possible and then, to carefully reconstruct the concepts referring to the value criteria on which the object is based.

In this paper, based on the above viewpoint, the concept of the sacred and the profane in Islam is discussed. It seems that in the context of Orientalism the concept of the sacred and the profane has been considered as self-evident and has not yet been treated as a subject matter to be reconsidered in a different sense. In the explanation of the orientalist, it is often emphasised that the concept of the

sacred and the profane in Islam is unique. However, it has seldom been pointed out how unique it is and what is the reason for it. On the contrary there is a tendency in Orientalism to discuss the matter using their own concepts and neglecting the fundamental questions. In this situation, it is necessary for us to examine first the concepts of the sacred and the profane in the tradition of Christianity in the West which is rather popular in the discussion of the sacred and the profane. In this section, it is concluded that there exists a dichotomy in the concept of the sacred and the profane in the tradition of Christianity in the West, or in the modern Western civilization derived from Christianity in the West. In this culture, the sacred, which was set up by differentiating from daily life, has contained some functions of integrating the society. The church is one of the institutions where the sacred is intensified by completely separating it from daily life.

On the other hand, simply speaking, in Islam there is not such a dichotomy. This point is examined here from two aspects, i.e. the meanings of the Hajj and Zakat. Needless to say, both Hajj and Zakat are based on the teachings of Islam. However, it does not imply that the meanings of the Hajj and the Zakat are confined only to the religious rituals. The daily lives of the faithful Muslims are based on the purposes and the results which are expected from the performance in the Hajj and the Zakat. For instance, the faith, the understanding and the emotion which Muslims acquire through the performance of the Hajj should also exist in their daily life in the same way.

Therefore, it would be shortly concluded that in Islam the sacred is not conceptualized by its differentiation from daily life. There is a positive sequence or a unified relationship between religious matters

and daily ones. In order to make clearer the relationship between the sacred and the profane, it is necessary to study more concepts which are unique in Islam, which will be done in further research.