

〔 I 〕

イスラーム社会の変容とムスリム同胞団

## 現代イスラーム社会の変容とイスラーム復興運動

### 1. イスラーム社会

近年の「イスラーム復興」の現象によって、中東・イスラーム社会に対する視角はさまざまな点から再検討されるに至った。その背景には、従来の、近代化なり「国民国家」なりを前提とする観点からは、このような現象は予測もされてこなかったし、またそれが明確に生起した後でも、その原因を適切に説明し切れなかったという事情がある。これらの現象がイランにおける革命によって非常にドラマティックに現前のものとなったことは確かであるが、しかし全体としての「復興現象」はイラン一国の文脈で語りうるものではなく、思想的にもシーア派なりイラン的な意味での「イスラーム革命」に還元できるものでもない。その点に着目すると、広範に観察されるこれらの現象を説明する新しい枠組が必要となる。

近代化、世俗化によって「宗教」の領域が狭まりつつあり、さらには宗教そのものの社会的役割が消滅しつつある、との観点ではこれらの現象は予測不可能であったが、問いを「消えるはずのものが、なぜ大きく復興してきたか」と変えてみても、設問の前提が同じである以上はさほどの進展は期待できない。

そこで提起されたのが、「イスラーム社会の変容」という考え方である。これは、現代中東社会をイスラーム社会の変容過程と捉え、その中で変容をもたらすベクトルとその方向を計測しようとするものである。言いかえれ

ば、この観点はまず、対象となっている社会が固有の文明とそれに立脚するシステムを保有しており、現代に至るまでの歴史はその展開である、と把える。したがって、中東の社会はまずイスラーム社会として把えられる。特に19世紀以降これに大きな変容の力が内外からかけられたことは確かであるが、しかし、ある社会のシステムが何か別のものと根こそぎ入れ替わるということはありえない——特に独自の文明を発展させた後ではいっそうそのようなことはありえない——のであり、一、二世紀程度の短期間についてそのような入れ替えを想定しなければならないとすれば、われわれは研究の科学性を疑わなくてはならない。当然ながら、変容がいかに質的に大きなものであるとしても、あくまで元来存在したのものからの変容と考える必要がある。それを前提として承認するならば、例えば「世俗化の進展でイスラームがやがて消滅していく」といった観点が、復興現象を待つまでもなく、第三世界をめぐる他の近代化論と同様に、そもそも根本的な問題性を内包していると言わなくてはならない。さらにいえば、世俗化が進展するか否かという設問をする以前に、「世俗化」そのものの意味を問わなくてはならないであろう。西洋とは異なった政治文化をもつ地域で、あたかも内容が明確なものとして「世俗化」の語と概念を用いることができるのであろうか。

それぞれの社会がシステム、文化などにおいて固有性を有している——少なくとも現代はそこからの変容として観察されなくてはならない——として、では、なぜ中東は一義的にイスラーム社会と規定されるのか。

ここでは四つの理由を挙げる。

第一に、今日「中東」と呼ばれている地域は、もちろんこの呼称が示すように西洋による支配が作り出したものであるが、それは主として「最後のイスラーム帝国」としてのオスマン帝国の分割によって成立した、という意味で、中東は分割以前の状態において「イスラーム世界」の一部をなし、さらに、今もなお「イスラーム世界」という規定が認められる限りはその一部をなしている。

第二に、イスラーム社会とは、「イスラーム」が文化的ヘゲモニーを握ることによって成立し、必ずしも社会の構成員の多数派の宗教等にはよらないが、そのようなヘゲモニーは、近代以前の中東に長く認められ、またそれが今日の中東社会の変容に非常に大きな影響を与えていることが明白である。

第三に、中東の社会は、複数の宗教共同体を内包し、ときにはきわめて輻輳した状況を現出しているが、これは基本的に近代以前のイスラームが創出した社会システムを継承している結果であり、それが今日の状況をいかに強く規定しているかを考慮しなくてはならない。

第四に、この地域は法概念、法規範のあり方に関して、きわめて独自のものを持っているが、それはイスラーム法の支配が長かったことを前提として考えなければ適切な理解ができない。

しかし、同時に「イスラーム社会」の規定においては、以下の点は基本的前提として踏まえなければならない。

第一に、「イスラーム」は社会システム、政治文化、国家理念などを指すものであって、狭義の「宗教」としての「イスラーム教」と同義ではない。イスラーム社会は「イスラーム教社会」ではなく、イスラーム的システムを持つ社会であって、当然構成員も「イスラーム教」の信徒に限られるものではない。むしろ、「多元性」を特長とする点からは、このシステムは複数の宗教共同体の存在を前提としている。

第二に、「イスラーム的システム」と言う場合にしても、何か固定的な制度を想定する必要はない。制度などの細部は、事例的には研究されなければならないが、それらの間の差異性は全体的枠組に必ずしも還元される必要はない。例えば、オスマン帝国のミット制度をイスラーム的制度と言うために、それが「イスラーム的起源を持っている」とか、あるいは「イスラーム的理念と適合している」と論じる必要は全くない。ひとつには、イスラーム世界そのものは多くの先行文明の要素を吸収して成立しているのであり、そ

のかぎりでは要素の起源ではなく、要素を総合する仕方そのものが全体的特質と同じものであるかどうかを検証すればよいからである。また理念との適合性、「あるべきイスラーム」との乖離といった問題は、理念との適合も乖離も、その社会の特質に対応しているか否かが検証すべき課題であるという観点から見なければならない。譬えを用いるならば、課題はリンゴならリンゴの特質とは何かを探ることであり、リンゴが皮をむかれている、四角く切られている、さらには腐っている、といったことがあっても、これをあたかもミカンであるかのように論じることはできない。ミット制度に戻るならば、「宗教」が「社会共同体」として認識されていることがイスラーム的システムの最大の特徴であり、その点ではミット制度はイスラーム的と呼ぶに値する。

第三に、より大きく見るならば、「イスラーム」は過去14世紀にわたってこの地域のシステムの名称として用いられてきたが、これがそれ以前のシステムと異なるものと仮定する必要はない。筆者は、むしろ連続性を見るべきとの立場である。連続性、非連続性の問題をここで論ずることはできないが、いずれにしても、イスラームとは西アジアから地中海周辺に広がるこの地域のシステムの代表であって、その意味ではこれを「イスラーム」の名で呼ぶことは、固有のシステム、文化を明示するための指標であって、分析の前提的立場を表わすものであっても、何か細目にわたる特定の内容を「イスラーム的」と先験的に指定しようとするものではない。

## 2. 変容のベクトル

イスラーム的システムに支えられたイスラーム社会とは、具体的にどのようなものであるか。それにはさまざまなバリエーションもあり、いちがいに言えないが、いずれもバリエーションも包含しうるような類型の枠組をマ

クロ的に作り出すために、筆者はこれまでに、いくつかの提案を行ってきた。<sup>11</sup>

簡単に述べるならば、第一に、社会の組成に関して、「政教一元」論的であり、聖俗二元論的な組成をなしていないこと、第二に国家と法の関係において「法が国家意志の手段」ではなく「国家が法の支配の手段」であるために法と国家が二重構造性を有していること、また同時に、法が社会に対して包括性を持つこと、第三に、社会の構成要素としての宗教が具体的実体性を持った社会的共同体であること（「ミッラ」概念）、そしてこれが狭義のイスラーム教のみならずキリスト教をはじめ中東全体で共有されていること、第四に、このような特質に関しては、例えばスンニー派、シーア派といった区分をする前にマクロ的な一般性、共通性が見られること、などである。私見によれば、このような枠組に収まる限りはイスラーム社会と呼びうるものであり、その範囲での変容は大きな矛盾なく吸収される可能性が高く、逆にそこから乖離していくときには、名称が何であれ、イスラーム社会の特質から離れるベクトルが働いているとすべきである。

このような社会が、ある種の理念型を社会の理想として維持しつつ、中東において展開してきたわけであるが、その構造モデルとして、基底部に社会の構成員に実存的な意味を与える体系としての「コスモス（意味の宇宙）」があり、その上にそこから派生し人々に規範を与える「ノモス」があり、さらに上部に具体的な制度、機構があるようなモデルを設定することができよう。言い替えれば、「コスモス」としてのイスラーム、「ノモス」としてのイスラーム、制度としてのイスラームはそれぞれ別の次元に属している。もちろん、これは社会の構造モデルであって、イスラーム社会に限られるわけではない。これらの次元の間に乖離が生じたとき、何らかの修正がどこかで生じなければ、社会は亀裂を生まざるをえない。

制度、機構を社会的なレベルにおいて把えれば、その更に上部に、社会の外側の枠組として国家や国際関係のあり方を想定することもできる。

人々に生きていることの意味を与える「コスモス」は、数世紀の単位でしか、しかも非常に緩やかにしか変化しないものである。さらに、イスラーム社会の場合、この「コスモス」と明示された啓典（クルアーン）が密接に関連してくるが、端的に言って、クルアーンに解釈的に適合する範囲でしか「コスモス」の変化は吸収されないと考えられるであろう。規範の次元である「ノモス」は、イスラーム法と関連するが、「イスラーム法」と言った場合も多くの次元を含んでおり、ここでは普遍法としてのイスラーム法を主として考えて、歴史性、地域性を強く帯びた実定法の部分は、上部の制度、機構の次元に属していると思なすべきであろう。

近現代に到着した時のイスラーム社会、つまり伝統的イスラーム社会は、それ以前の三～四世紀の歴史的産物としての、制度、機構の次元でのイスラームを体現していた。しかし、より深層部の「ノモス」「コスモス」がその歴史性に強く規定されていたと考えることは適切ではない。例をあげれば、オスマン帝國的なあり方が代表しているイスラーム的制度、機構は、深層の「ノモス」「コスモス」に依存、立脚しつつも、それ自体は歴史的、社会的、文化的な拘束を受けて成立していたといえる。しかし、その「ノモス」「コスモス」は明らかにオスマン帝国の領域を越える広がりを持っており、制度的、機構的にオスマン帝国が破産し始めた後でも、それを維持するにあたって力を持ったのである。

このことが持つ問題性を次のように言うことができる。例えば、「カリフ制」を取り上げてみよう。オスマン帝国のカリフ制がかつての歴史的カリフ制とも、あるいは正統カリフ時代を範とするカリフ制の理念とも遊離した歴史的産物であることは論ずるまでもない。当然末期においては、ラシード・リダーが論究したように、本来的なカリフ制を再興すべきとの声も上がり、「ノモス」と制度の乖離は明らかであった。しかし、その制度を完全に解体した場合には、「ノモス」の要請は制度的に空白化される。不完全な制度が「ノモス」と軋轢を生むことと、「ノモス」の要請が全く無視されることの

間には大きな違いがある。さらに言えば、「不完全」な制度を「本来有り得べきではない（やむをえざる）代替物」と認めることによって「ノモス」の要請を部分的に認めるという「調和」の道も閉ざされることになる。カリフ制の崩壊は、ムスリム同胞団の成立の思想的契機という観点から大きな意味を持っていると思われるが、まさに同胞団の創始者アル＝バンナーが直面したのは、「コスモス」に立脚した規範の宇宙の要請が制度的に空白化され、さらにそれを放置するならば「ノモス」そのものの崩壊が予知されるという、危機的事態であった。

社会モデルそのものに戻って、変容のベクトルを考えてみれば、外的な力によって、最上部の国家、国際関係の部分が西洋的なそれと置換され、さらに制度、機構の部分で近代化、西洋化が進行し始めた状態が中東にとっての「近代」であった。もちろん、完全に西洋化された人々にとっては、彼等の意味の宇宙（コスモス）は入れ替わっていて、その限りでは社会総体に意味を与えているコスモスとは遊離しているのであるが、今なおイスラーム的コスモスに住む人々にとっては、ノモス、コスモスと社会的制度が完全に分離し始めたのである。すでに西洋化以前の段階で、伝統的な制度のある部分は硬直化して、本来のノモスの要請に応じられなくなっていたであろうが、これは更に質の違う事態である。

この事態に直面して、知的指導者の採った態度は大きく分けて、四つにある。第一に、制度、機構レベルの変化をさらに社会の基底部に及ぼして、コスモスも変容させる、という方向。これは、単純に言えば、社会を別なものにするに等しいが、彼等を西洋化主義者と一括することができよう。第二の方向は、制度、機構の変化がノモス、コスモスに適應するように両者を調和させる——方法論としては、そのような形で規範、意味を「読み直す」——ことを目指した。イスラーム近代主義の流れである。次は、ノモス、コスモスの要請に応じて、上部構造を変える——西洋化については、これを逆転させる——路線であるが、これには二つある。一つは、コスモス、ノモスが上



部へ逆進攻していく、そしてノモスの要請によって制度、機構を完全に再編すべし、との路線である。イスラーム改革運動とも呼ばれるが、これをもってイスラーム復興運動としたい。もう一つの、第四の方向は、コスモス、ノモスの逆進攻という点で第三と似ているが、大きなパラダイム転換を伴う。これがアラブ民族主義である。

アラブ民族主義——本書のテーマから言えば、特にナセル主義——が成功したのは、中東の社会の基底部にあるコスモスとの適合性によるものであろう。あるいはより正確に、コスモス、ノモスの逆進攻という課題との適合性、と言うべきかもしれない。植民地支配の結果であるような制度、機構を国内的に解体するのみならず、国家、国際関係の次元まで逆進攻していく、というテーマは、まさに固有のノモス、コスモスの確認にほかならない。ただし、ここではコスモス、ノモスはパラダイム転換を施されている。そこにおいてはイスラームとはアラブ性（‘urūbah）にほかならないからである。この仮説は、アラブ民族主義はナショナリズムであり、そうである以上は西洋近代に発する思考様式である、との考え方とは見解を異にする。アラブ民族主義が収めた成功の度合いは、当該社会の深部にあるコスモス、ノモスと相当の適合性を持ったと考えなければ、説明しきれないであろう。また、ナセル政権が同胞団の弾圧に成功したのは、同胞団の支持基盤を篡奪しえたためと見るべきであるが、それもこの仮説で説明される。エジプト社会の基底部にあるコスモス、ノモスを再確認して、上部からの西洋の進攻に反撃するという課題は、同胞団を支持したのと同じ人々の支持を得る力を持ったのである。

しかし、同時にパラダイム転換の限界が、ナセル主義の限界であったというべきであろうか。最近も『アラブ覚醒 (Al-Yaqzah al-‘Arabīyah)』誌が試みているように、<sup>21</sup> イスラームとウルーバの同一性を例えばクルアーンの（コスモス的な）レベルで論じることは可能であるが、しかし、ノモス＝規範の次元では両者の間には明らかな乖離が生じるからである。

### 3. イスラーム復興運動

現代のイスラーム社会を、上のようなベクトルの総和が伝統的社会に加わって変容の生じた社会と把えるならば、イスラーム復興運動は、コスモスの次元に発する反撃が現前のもとなったものと見る事ができる。それは時には、結果として、異なる次元間の乖離が広がり、社会の分極化を生み、「混乱」の様相が広がる事態をも生む。諸ベクトルは調和的な「総和」を作り出さずに、拮抗したまま社会を軋ませるのである。

エジプトも含めていずれの国も国際体系の中に組み込まれている——同胞団の成立期について言えば、いよいよ深く組み込まれ始めた——という点から見れば、「近代化」の要請は必然的で、抵抗し難い力を持つベクトルであり、いかにコスモス、ノモスの反撃が強いとしても、これを相殺できるものではない。この点は疑いの余地はないように思われる。

しかし、一方でイスラーム復興は、近代化、西洋化が破壊した「古い」制度、機構を再建しようとするものではない。それは、伝統の復活ではないのである。ノモスが緩やかな変化を——コスモスはいっそう緩やかな変化を——示すのと比べて言えば、制度、機構はより狭い範囲での時間的、空間的制約を受けて成立、変化する。したがって、現代の状況に適合する制度、機構を作り出す、という要請は、ノモスとの調和という課題と必ずしも対立するわけではない。

そのことは、イスラーム復興の基本理論を——スンニー世界において——作り出したマナール派の立場において、明白である。一言で言えば、それはイスラームの原則的規範——制度的な次元の細則はにおいて——にのっとり、現代に適應する制度、規範、さらには国家、国際関係を再構築する、ということに、尽きる。マナール派の知的営為のほとんどは、それが正統かつ可能なことであることの立証とそれに反対する物への反証に費やされ、具体的方途については、かなり曖昧な像を示すにとどまった。同時に、マナール

派の時代（今世紀初頭）には、実践レベルでは政治的にも経済的にもほとんど余地はなかったことも、忘れてはならない。<sup>3)</sup>

このマナール派の確立した理論を実践に移し、大衆化したのがムスリム同胞団である。

ここで今一度、「イスラーム原理主義 (Islamic Fundamentalism)」というカテゴリー設定の批判をしておかなくてはならない。

もちろん、今日の研究状況は、1980年代はじめのように、イラン革命、「メッカ事件」等の「衝撃」の直後の混乱したあり方とは大きく異なっている。当時「イスラーム原理主義」の用語が安易に用いられていたことに比べれば、現在では、この用語が実体概念としても操作概念としても不適切であることは、研究者の間では十分認識されてきているし、その前提での新しい提案もなされている。<sup>4)</sup> 筆者も、安易な「イスラーム原理主義」の用法の問題性に対しては、これまで指摘を行ってきた。したがって、ここで問題にすべきことは、そのような一般的な問題ではない。

ムスリム同胞団をどのように規定すべきか、が問題である。時に同胞団は「イスラーム原理主義」と言われるが、同胞団を分析しようとする時に、この概念を用いることは他の場合以上に誤ったイメージを作り出す危険をはらんでいると言うべきであろう。仮に「イスラーム原理主義」のカテゴリーを認めるならば、例えば、サダト暗殺の実行者たち（「新ジハード組織」）がこれに含まれることにはさほどの異論はないであろう。しかし、同胞団は、そのような規定からは大きく外れざるをえない。いわゆる「イスラーム原理主義」ではない潮流が同胞団には多く含まれているからである。とって、それは同胞団が雑多な傾向の人々の連合体であるために原理主義者でない者が見出されるということではない。内部にいくつかの考え方があるが、それも同胞団に一定水準でのイデオロギー的統合性があることだからである。その統合性から見れば、原理主義の一つの特徴としてとらえられる「行動の急進性」は、戦略上の問題に過ぎなくなる。<sup>5)</sup>

言いかえれば、イスラーム原理主義を分析概念として用いれば、同胞団内に原理主義派とそうでない潮流を認めなければならない。しかし、これは同胞団の思想の分析という観点から見れば、弊害のほうが多い方法である。真の対立軸とは別の対立を設定することにもなりかねない。また外的な行動形態を重視する「原理主義」の規定では、時系列的に見た場合に、同胞団は振り子のように原理主義とそうでないもの間を往復した、と言わざるをえなくなるが、これも同胞団自身の内的統合性を見失う原因となろう。

したがって、むしろ、「コスモスの次元に発する反撃」が社会運動のレベルで実体化したものであるものとしてのムスリム同胞団が、「イスラームの原則的規範にのっとり、現代に適応する制度、規範、さらには国家、国際関係を再構築する」ために、いかなる思想によって、いかなる運動を展開したのかが、先験的に「原理主義」の語を冠することなく問われなくてはならないであろう。そして、その過程で「イスラーム復興運動」の実体が社会的背景とともに明らかになることが、緊要の課題である。

[注]

- 1) 次の拙稿を参照——「『アル=マナール』派のイスラーム国家論」『国際大学大学院国際関係学研究科紀要』第3号、35-53頁、1985年7月、「2つの『イスラーム憲法』——イランとエジプト」『国際大学大学院国際関係学研究科紀要』第4号、169-187頁、1985年12月、「現代イスラーム思想における主権と国家——スンニー派・シーア派の政治概念をめぐって」『日本中東学界年報』第1号、1-33頁、1986年3月、「イスラーム的システムと現代中東」黒田壽郎編『地域研究の方法と中東学』三修社、127-157頁、1987年6月、「中東におけるミッラの政治意識とレバノン国家の解体をめぐる考察」『国際大学中東研究所紀要』第3号、315-358頁、1988年4月。
- 2) 典型的な議論の例として、Muhammad Ahmad Khalafallah, "Al-Risalah al-Ilāhīyah wa li-Man Ursilat?," Al-Yaqazah al-'Arabīyah, Vol.5, No.1, January 1989, pp.6-14.を見よ。
- 3) 具体例として、リバー（利子）の扱わないしは無利子銀行の問題を考えれば明らかであろう。ラシード・リダの時代には、独自の経済体制は考えられず、そのような状況では（ウンマの強化を一義的として）リバーも許容されるのではないか、という議論を展開している。
- 4) 例えば、William E. Shepard, "Islam and Ideology: Towards a Typology," International Journal of Middle East Studies, Vol.19, 1987, pp.307-336.
- 5) 第二代最高指導者フダイビーは長年裁判官を勤め、「合法主義」であり、いかなる意味でも急進主義でも武装闘争派でもないが、その彼にしても、政治的暗殺について訊かれて、「外国の占領を受けている民衆は、弾丸に訴える権利がある」と答えている。