

近代ムスリム知識人のスーフィズム志向 についての一試論

—エジプトの例を中心にして—

八木久美子

はじめに

近代以降のイスラム世界を代表する知識人が共有する⁽¹⁾のは、彼らが西洋近代との遭遇という刺激の下に、彼らの社会の沈滞ぶりを痛感し、その再生の方向や方法を必死に探ったという点であろう。エジプトに限って見るならば、ナポレオンの遠征軍(1798-1801)の到来による近代的科学技術との遭遇、それに続くムハンマド・アリー(在位1805-48)⁽²⁾による富国強兵のための軍事面を中心とした急速な西洋からの科学技術の導入が、エジプト社会の近代化を本格化したと考えられる。新奇な文物、制度の導入はその背後にある価値観や世界観を伴い、それは必然的に既存のものの意味を問うことにつながる。エジプトにおいてこの思想的な動きに先鞭をつけたのは、パンイスラミズムという形で当時のイスラム世界全体に大きな影響を及ぼしたジャマルッディーン・アフガーニー(1839-1897)⁽³⁾、そして彼の直弟子であったアズハル⁽⁴⁾出身のムハンマド・アブドゥ(1849-1905)⁽⁵⁾である。エジプトの近代以降の知識人は何らかの形で彼らの影響を受けていると言っても過言ではない。

そして、アフガーニー、アブドゥ、および彼らの流れを汲む人々、またその他にも同じように近代におけるムスリム社会の改革を考える人々の経歴を見ていくと気づく現象として、彼らがしばしば一時的にであったとしても、スーフィズムに傾倒した時期を持つ⁽⁶⁾ということがある。この現象が一見意外に思われるのは、彼らとその主張の中で必ずしもスーフィズムへの評価を前面に打ち出しているわけではないということ、それどころかスーフィズムの民衆的な側面はイスラムの退廃の象徴として否定しているという事実の故であろう。小論では一方で彼らの置かれた歴史的状況、そしてまたイスラムの歴史の中の知的伝統や特にスーフィズムをめぐる状況を振り返りつつ、近代の知識人がスーフィズムの中に何を見たかについての解釈を試みるものである。

1. 近代のムスリム知識人の状況

たとえばシルズによれば、知識人とは「意志伝達や表現において、その社会の他の成員よりも相対的に高い頻度で、人間、社会、自然、宇宙に関する一般的作用域を持つシンボル、および抽象的な表示を用いる、社会の中の人々の一群」⁽⁷⁾である。これに加えて、彼ら知識人の使命として、その属する集団を宇宙の中に位置づけること、あるいはその社会の存在に、またその社会の成員の存在に意味を付与することが求められているということは看過してはならない。特にこの点は近代以降のエジプトのような、社会全体として共有し得る価値体系が動揺している社会においては、決定的な重要性を持つ。

以上は、知識人一般についての議論である。しかし、近代イスラム世界の知識人には彼らを取り巻く固有の状況が存在する。まずは、エジプトのような近代のムスリム社会では、伝統的な教

育方法によって宗教的な教育を受けた者と、西洋式、世俗的教育機関を通して教育を受けた者が二分され⁽⁸⁾、それによって二つの思考様式、生活様式が生まれるということである。両者のギャップを埋め、教育制度および教育の目指す方向を一つに統合しようという努力は常に続けられてきたが、未だに結実を見ていないように思われる。

だがさらに深刻なのは、西洋式教育はそれを受けた者が就職の機会や、収入といった点で実社会において、圧倒的に有利な位置に置かれているがためにより多くの学生を惹きつけつつあるものの、当の西洋式、世俗的教育は知識、技術の伝授に留まり、学生達に社会の成員として持つべき、道徳感、価値観を授け得ていないということ、そしてまたその一方で、伝統的な宗教的教育の機関は、西洋式、世俗的教育の台頭を前に、一方的な防戦を強いられる中で、急激な社会の変化に対応できていない状態にあるということである。この結果、どちらの方式の教育を受けたにせよ、結局はそれらの教育の中では、社会生活の中で指針となり得るような価値や道徳は学生達の中に築き上げられずに終わるということになる。彼らはそれを自分の手で模索しなければならない。

このような状況に置かれたイスラム世界における知識人は、その教育的背景の種類を問わず、西洋近代のもたらした衝撃に彼らがどう答えようとしたかという視点を無くしては理解することができない。彼らは西洋近代のもたらした価値体系、道徳観と従来の伝統的あるいは宗教的それとの間で揺れ動くことになる。科学技術の受容といった表層的な次元では、問題はない。しかし、その背後にある価値観や思考様式といった次元になると、彼らの態度決定は容易な問題ではない。なぜなら、彼らの眼前に、西洋は抽象的な思想や技術として現れたのではなく、それは彼らの社会に対して圧倒的な力を持ち、そして現にその力を行使した植民地支配という形を取って現れたのである。ここにイスラム世界を始めとするかつての植民地の知識人たちのジレンマがあると思う。そのような西洋諸国と価値観や道徳観を共有するという選択は、彼らにとってまったくの屈服であり、自らの文化的アイデンティティを喪失することを意味する。

既に、この種の問題については重要な研究が成されており、それぞれ異なった人物を題材にとり、西洋近代と伝統的宗教的価値の間で揺れ動いた様を分析し、解釈を行っている。たとえばサブラン⁽⁹⁾は、当初明確に西洋近代の合理主義を支持し、西洋諸国を模範とした近代化を訴えていたエジプトの代表的知識人たちが、1930年代になって突如、宗教的な言説を数多く行うようになった現象に関し、彼らは当初の主張が社会から受け入れられなかった結果、捨ててしまうものの、それに代わるものが見つけれなかったがために思想的混乱に陥ったものと解釈する。これに対して、カシア⁽¹⁰⁾、ケディ⁽¹¹⁾、ケドゥーリ⁽¹²⁾、およびスミス⁽¹³⁾らは、多少のニュアンスの差はあるものの、このようななんらかの形で西洋近代に積極的な反応を示した知識人たちによる宗教的文脈を使った言説を、一種の戦略と理解した上で、その戦略を余儀なくした状況や彼らの社会に固有な歴史的背景を読み解いていく。後に詳しく述べるが、この立場を代表するケディおよびケドゥーリは、この状況の背後に、イスラムの歴史に長く続くいわゆる「二重真理」の伝統を見る。そして、その伝統を良く反映する場として、哲学の他にスーフィズムを挙げている。筆者はこの理解に基本的には賛成するが、両者の研究とも本来これらの知識人がスーフィズムに惹かれたという事実の解釈を試みたものではないので、この問題については充分には論じていない。また筆者は、こういった知識人たちがスーフィズムに向かった理由は、二重真理の伝統からだけでは説

明し尽くせないものであると考える。そこで、小論では、イスラムの歴史の中でスーフィズムが果たしてきた役割を振り返りつつ、その文脈の中で、これら近代以降のムスリムの知識人たちがスーフィズムに見いだした魅力を、換言すれば彼らにとってスーフィズムが持ち得た意義についてエジプトの例によって考えてみたいと思う。

2. 大衆との関係

すでに言及したように、ある程度分化が進んだ社会であれば、その社会の知識人は、他の成員とは区別された形で彼ら固有の使命を持つ。他の成員と比較して、より抽象的な思考を行い、批判的視野を獲得し、それによってその社会に方向づけ、意味付与を行うことができる。そして、この知識人に課された使命は、小論の考察の対象となっているような、価値の動揺を経験する社会においては、特に重要な意味を持つてくることは言うまでもない。19世紀末期以降、西洋列強の植民地主義政策に屈する自国の現実を眼前にし、彼らの社会が何らかの形で変わらなければならないことは、誰の目にも明かであった。どのような方向に、どのような形で変わるべきなのか、その新しい像を提出するのが、彼ら知識人の使命である。そして、そのように提示された像が有効なものとなるか否かは、それが大衆にどの程度受け入れられるかに大きく拠っていることは多言を弄するまでもない。また、その新しい像が受け入れられるためには、それへの大衆の帰属意識を煽るような心理的な近さと、また本来的に積極的意味を持つような表象をもってその像が提出されなければならないだろう。

では、小論の考察の対象となっているような知識人たちの、大衆との関係はどのようなものであったのだろうか。彼らは主に、著作や新聞、雑誌に掲載した論稿を通して自らの思想を表明した。とすれば、彼らが読者として想定したのは、かつて国民の大多数を占めた基礎的な教育すらも十分に受けていないような大衆ではなく、少なくとも文字が読め、かつ彼らと関心のレベルを共有できるような層の人々であったはずだ。しかし、改めて言及するまでもないことではあるが、彼らの思想や主張はこのような読者を通して間接的にすそ野にまで広がっていく。彼らの本を読んだ教師達が生徒に語り、新聞に掲載された彼らの論稿が茶屋での話題を提供する。

なお特に今世紀初頭以降のエジプトでは、大衆の動きが次第に政治的な影響力を持ち始めていた。19年革命⁽¹⁴⁾では、指導的な立場にあったワフド党はその党首であるザグルール(1857?-1927)がカリスマ性を持ち、大衆動員を可能にしたことがその成功に大きく貢献したと思われる。エジプトを代表する小説家であるマフフーズ(1911-⁽¹⁵⁾)は自分が子供の頃に経験した19年革命をしばしば作品の中に登場させているが、当時のエジプト人のザグルールに対する熱狂ぶりは想像を超えたものがある。52年の革命によってエジプトの政治の舞台に踊り出たナセルがワフドの存在を人々の記憶の中から消し去ろうと躍起になったのはそれを裏付ける事実である。そのザグルールは、革命の成功の後も大衆に対する圧倒的な影響力を武器に、権力闘争を勝ち抜く。また、ある政治家や学者が大衆の目に宗教的に異端であると映るような言動をしたとすれば、それはすぐに敵によって追い落としに利用される。つまり、大衆が群衆として政治の舞台に圧力をかけるための有効な手段として登場し始めたのである。

こういった現実とは、知識人たちにとって何を意味したであろうか。彼らと大衆の間には、深い溝があるように見える。そして、その一方で群衆が政治の舞台の一角に登場し、社会の行く手を

左右しかねない力を持ち始めている。つまり、知識人たちにとって、大衆は脅威として映る。彼らの大衆に対する態度は、実に複雑なものになる。たとえば、彼らが支持した議会制民主主義は当然、大衆の政治参加を旨としている。が彼ら知識人の眼前の大衆は、ある程度の教育を備えた、世論の担い手となり得るような公衆ではない。また、植民地勢力の排除、国内の政治的統合は、大衆との目標の共有、一体化なしには考えられない。しかし、当の大衆との間には大きな距離がある。かたや文字すら読めない者と、かたや西洋の最新の思想に親しんでいる者。知識人に残された選択の幅は狭い。自らの論理に閉じ込められ、大衆から疎外され、その結果社会に対する直接の影響力を失ったまま生きて行くか、あるいは妥協して、大衆に影響を及ぼし得るような論理を用いることにより、指導的な立場を確保するか。換言すれば、彼らは孤高の中の知的自由か、あるいは妥協の中の指導力かという選択の間に立たされていた。

3. 「二重真理」の伝統

既に述べたように、ムスリムの知識人の間には、しばしば一見してその真意を疑うような、異なる場での異なる発言、あるいは語る相手によつての論理の変化といった現象がみられる。これについて、ケディの興味深い研究⁽¹⁶⁾があるので、それに基づいて論を進めて行きたい。まず、中世以来、ムスリム社会には、社会の成員をエリート(khāṣṣah)と大衆(āmmah)に二分して考える傾向がある。これに基づいて、いわゆる二重真理の論理が生まれる。二重真理と言うのは誤解を招きやすい用語であるが、要するに真理は一つしかないものの、選ばれた者とそうでない者とは明かされ方が、あるいは明かされる度合いが異ならなければならないという考え方である。これが最も強く主張されたのは、哲学者の間であった。彼らによれば、コーランの真理は合理的に解釈されたならば、哲学的思索によって得られる真理と一致する。しかし、コーランの合理的解釈は哲学者にのみ許されるものであり、大衆には字義的な解釈のみが示されるべきだという。大衆に、もし彼らが理解不可能な合理的解釈が示されたならば、それは社会の混乱や無秩序につながる恐れがあるとされるのである。ここには、哲学者たちの異端の嫌疑からの保身の必要性とともに、イスラムが社会のあらゆる側面に関わる包括的な宗教であるが故に必然的に備える、社会の秩序の維持を優先する傾向が陰を落としていると考えられる。

この、エリートと大衆という二分、それぞれに対して違う論法を用いるという傾向は、哲学者に限られたものではない。それは、神学者や神秘主義者の間にも見られるものである。ケディは、スーフイズムの集大成者であるガザーリー(1058-1111)の例を挙げている。ガザーリーは、それまでその正統性に疑惑の念を持たれていたスーフイズムに神学的な裏付けと規制を与えることにより、スーフイズムを正統的なイスラムの枠の中に位置づけ、また同時に神学者のスコラティズムを批判し、神学に人間的な暖かい感情的側面を付与したとされる。そして、このガザーリーも、神は人間にそれぞれ異なる能力を授けたということ、そして大衆は知的エリートを通じてのみ神の意志を知ること、つまり議論のレベルはその個々人によって異なるものが使われなければならないと考えていたという。ここにもやはり、真理の追求よりも、その真理が理解の能力を持たない大衆に明かされることによる危険をできるだけ排除しようとする知識人の態度が見られるように思われる。

現に近代のムスリム社会においても、西洋の文物や思想に親しみ、それらに対して心理的な抵

抗も距離も持たない知識人と、多くが文字すら満足に読むことができず、少なくとも西洋の最新の思想になど触れる機会の無い大衆との間には、双方の意志疎通を困難にするまでの距離がある。大衆が、客観的、批判的な視野を欠き、伝統的な生活様式、行動規範に黙従する傾向が強いものであるとすれば、大衆は知識人にとって大きな問題を投げかけた。

そして、さらに近現代のムスリムの知識人の立場を困難にしているのは、彼らが触発され、何らかの形によって積極的にその意味を解し、その受容を進めようとしているところの近代の文物、あるいはその背後にある思考様式等が、政治的には最たる敵であるところの西洋のものであるという点である。つまり、政治的な敵としては西洋諸国を否定し、しばしば西洋の物質性、東洋の精神性という論理を展開しつつ、かつ同時に敵たる西洋の拠って立つ科学技術や、またその背後にある思考様式までもを取り入れようと主張することの困難さということである。

また元来、二重真理の伝統が登場してきた背景には、中世における神学者側からの哲学に対する不信とそれにとまなう攻撃、哲学者の弾圧、そしてまたスーフイズムに場を移すと、ハッラージュ(858?-922)⁽¹⁷⁾の受難に代表されるように、率直な意見の表明は生命の危機さえをも呼び得るという状況があった。この率直な発言が持つ危険性というのは、現在にいたるまで、宗教的規制、政治的規制、あるいは社会的規制というさまざまな形を取ってムスリム社会の中に続いている。たとえば、マフフーズには『わが町内の子供達』⁽¹⁸⁾という作品があるが、これはエジプトでは事実上の発禁扱いになっている。内容はアダムからモーゼ、イエス、ムハンマドそして最後に科学者を象徴する人々が、それぞれある時代のある地区の指導者として登場する、カイロの下町を舞台として描かれた人類の精神史といったものである。そのなかで、ムハンマドの描写や、科学者を各預言者と横並びにした点などがアズハルの逆鱗に触れたのであった。

ムスリムの社会では、社会の秩序維持を自らの集団としての重要な使命と考えているウラマーが、社会のさまざまな場面で大きな影響力を行使してきた。近代以降、彼らの影響力は大幅に制限されてきたとは言え、彼らが政治の場で持つ影響力は未だに無視できないものであると思う。たとえば、1920年代半ばのエジプトで、ターハー・フセイン(1889-1973)⁽¹⁹⁾という合理主義者の著作へのアズハルからの激しい攻撃、それに伴う社会的制裁や、果てはこれらの一件の政治的な利用といった大きな波紋は、正統派神学の立場から外れた言説が持つ危険をまざまざと見せつけた例である。このように、社会をイスラムの規範の枠内に維持せんというその使命感を考慮すれば、ウラマーという集団が変化一般について警戒心を強く抱く⁽²⁰⁾のは当然のことであると思われる。

小論の考察の対象である知識人たちは、このような状況の中で、彼らの社会の再生、復興を目的として、元来西洋のものである思想や文物の受容を訴えなければならなかったのである。この結果として、これらの知識人たちは、ムスリム社会に伝統的な大衆とエリートとの区別、それを前提としたいわゆる二重真理を踏まえた形での言動を行っていったのではないだろうか。

アフガーニーやその弟子であるアブドゥゥと言え、一般にその思想に多少の相違はあるものの、両者とも宗教的な専門教育を受け、それを背景に近代の要請に合わせた社会の変革を、イスラムの枠の中に置いて進めようとして提唱した者として理解されている。しかし一方では、彼らの思想はその存命中からしばしば、その異端性を疑われており、ケドゥーリは、アフガーニーとアブドゥゥについての著作⁽²¹⁾なかで、その説を支持する。ケドゥーリは、アフガーニーが自由思想に傾いていた一つの例として、彼がイスラム、キリスト教、ユダヤ教の三宗教はその原則と目的におい

て完全に一致していると考えていること、そして、これら三宗教の統合を夢見ていたことがあったが、それは現実には宗教家の存在によって妨げられていると知人に語ったことを挙げている。また、アフガーニーがルナンの「イスラムと科学」という講演に対して行った反論⁽²²⁾の中で、すべての啓示宗教は反啓蒙的であるという論述を行っていることは、それを裏付けるであろう。そしてケドゥーリによれば、アブドゥもこの点では一致していたと言う。このことは、両者がそれぞれ、同胞のムスリムに対して公の機会に語る際には、彼らが社会の再生のために必要と考える変革を、コーランやスンナの新しい解釈を提出することによって正当化し、また取り入れようとする一見新奇な文物や制度が元来イスラム起源のものである等主張することによって、あくまでイスラムの文脈の中に位置づけられるという解釈⁽²³⁾によって、それらの受容を訴えたことを考えるとその違いに驚かざるを得ない。

正統派神学の枠から外れるような言説に対する弾圧、あるいは政治的な批判に対する抑圧という環境の中で、率直な発言は危険であると言う共通の理解が成立し、その上で、社会はエリートと大衆に二分されるのであるから、エリートは相手次第で語りの内容と方法を変えなければならないと言う理解が生まれる。彼ら知識人は、大衆に対してほとんど一体感を持つことはなかった。彼らの大衆に対する態度は、あたかも彼らの社会の伝統的家父長のように、絶対的権威を持って有無を言わず率いていくというものであった⁽²⁴⁾。しかし、彼らの目指すところの近代社会の形態は大衆の政治参加を前提としている。また、今世紀初頭以降に関して言うと、政治の舞台において大衆の集団的な動きが次第に無視できぬ影響を及ぼし始めたという事実も存在する。すなわち、知識人たちは大衆の反応を無視して、その意向を考慮すること無く動くことが許されない状況に徐々に追いやられるのである。そして、彼らもまたイスラムの文脈に自らの主張を置き、その歴史の中の断片と自らの主張を重ね合わせることにより、ムスリム社会の中に正統性を得ようとする方向に向かうことになる。要するに、従来イスラムの歴史の中であらゆる主義主張が、それぞれ我こそは真のイスラムである、逸脱してしまった現状から真のイスラムの精神に帰ろうと訴えているのだという論法を用いてきたのと同じことがここでも繰り返されているのである。こうして彼らは自らの主張が社会に受け入れられるための伝統的戦略を採っていった。以上の点は、近代のムスリム知識人の言動を理解する上で、彼らの置かれた環境や伝統という点からきわめて重要な示唆を与えている。では、これは彼らの多くがスーフィズムへ傾倒した事実と、どう結びつくのであろうか。

4. スーフィズムが可能にしたもの

議論を先取りするとすれば、彼らにとってスーフィズムが持った意義は、主に次の三点から論ずることができると思われる。まず第一には、スーフィズムもまた、すでに論じてきた大衆とエリートとの二分を前提とし、その枠の中に存在するものであるということ。第二には、スーフィズムが比較的と言って、より自由な思索の場を提供するものであるということ。第三には、スーフィズムが歴史的に、現状に対する抗議、批判の発信地となる可能性を持っていることである。そして、これらの三点に共通して重要なのは、スーフィズムがこういった可能性を、イスラムの伝統の内側で提供したということである。

既に繰り返して指摘したように、イスラム世界には知的エリートと大衆を二分する伝統がある。

それによれば、知識人と大衆ではイスラムが要請するものが違うと考えられている。大衆はウラマーが彼らに示した法や慣習にひたすら従順であることが求められる。それに対して知識人には、同じ共同体の成員として、大衆と同じように法や慣習に従うことを求められるはするけれども、彼らには神への信仰のみがイスラムの真髄であるという個人主義的な前提が許される。

この二分法は、スーフィズムの中にも存在する⁽²⁵⁾。スーフィーの修行の中で、弟子は師匠の導きに前面的な信頼を置き、修行の階梯を一段一段と登っていく。そして、師匠は弟子が修行のどの段階にあるかを完全に掌握し、それぞれの段階に的確な導きを行う。師匠が弟子に明かす奥義の度合いは、その弟子のある段階によって異なる。初心者に最高レベルの奥義を語ることは危険視される。

また、イスラムの神秘家について論じた古典的な著作を著したニコルソン⁽²⁶⁾は、神秘主義詩の文体について論じている。それらの多くが一見すると恋愛詩のように見えるような体裁を採る。

おお、彼の女の美しき—やさしき乙女よ！その輝きは
暗闇を旅する者の燈火となりて照らす。
彼の女はぬばたまのごとき黒髪に覆われし真珠、
思索は大洋の深みにそれを求めてもぐり、そこにじっと留まる。
彼の女を見る者は、彼の女を砂丘の羚羊と
見まがう。そのほっそりした頸と
愛らしき動作の故に⁽²⁷⁾。

ニコルソンは、そのような神秘主義詩の例の一つとしてこの詩を挙げ、これについて次のように言う。この「詩人の意図についてなんらかの手掛りをもたなければ、彼の意味するものが解らずじまいになってしまう」ような比喩的文体は、「彼らが秘密にしたがる神秘を覆う仮面として、」つくり出されたものであり、また「そのような欲求は、自分たちだけが秘密の教義をもつことを知り、誇りに思う人々にとっては当然のことである。さらに、彼らが信じていることをはっきりと表現すれば、彼らの生命と言わぬまでもその自由を危険に曝すことになったかもしれない。⁽²⁸⁾」つまり、これらの神秘主義詩が用いた比喩的な文体というのは、その作者である神秘家、スーフィーが持っていた強烈なエリート意識と同時に彼らが常に意識していたと思われる、神学者との緊張関係、あるいはそれから来る率直な表現がもたらす危険に対する警戒心の表れと解釈することができるだろう。近代においてもなお、いやさらに、知識人たちは政治的あるいは宗教的な権力からの、彼らの言論に対する圧力を痛感している。そして、さらに深刻なのは彼らが西洋近代文明への親しみという点で、大衆から孤立しているという点である。彼らが二重真理を生んだ精神的な土壌の中で言動を続けたのは、容易に理解できる。

次に、知識人たちが見いだしたスーフィズムの第二の可能性としての、自由な思索の場の提供という点に話を移そう。これは当然のことながら、第一の点と大きく関わってくる問題である。つまり、閉ざされた知的サークルだけを対象とした、あるいは大衆には関与されない知識人だけの思索の場を持ち、他への影響あるいは他からの批判を懸念すること無く思索を行うことができるという意味においてである。

スーフィズムの中での聖者、ワリーというのは元来、神の近くにある者を意味するが、この語から一般にイメージされるのはどういう人々であろうか。歴史に名を残すような偉大な神秘家、あるいは神智学者が聖者と考えられるのは当然であろう。しかし、興味深いのは狂人や知恵遅れの人々、またてんかん患者やヒステリー患者などの、言い換えれば常人の目には常軌を逸していると映るような人々が聖者として捉えられている⁽²⁹⁾ということであろう。この現象は、ひとつには尋常でない状態に神秘的な力の宿りを見た結果でもであろうが、また別の角度から見れば大衆の側が、自分達とは意志疎通が不可能な一団の人々の存在をその社会の中に認め、かつその一団の人々は彼らには知り得ない何かを知っているのだということを認めていることを示す顕著な例であるとは考えられないだろうか。

このことは、特に近現代のムスリム社会における知識人たちが近代化への必要条件として、繰り返し「自由」を要求してきた際に彼らが痛切に求めていたものは、単に思想や言論の自由に関する抽象的な議論なのではなく、社会的にみれば少数派であるところの彼らが、圧倒的多数の者の意見、つまり伝統的なオピニオンリーダーであるウラマーやそれに従う大衆の意見とは異なる意見を自由に表明する権利であったことを考えると注目し値する。これは裏返せば、これらの知識人たちがいかに社会の大多数の成員から孤立していたかを象徴するものであろう。たしかにスーフィーたちが用いた比喩的な文体というのは、これら近現代の知識人にとっては実際的な戦略としては有効ではなかったであろう。しかし少なくとも、近現代の知識人たちが置かれた状況と、中世の神秘主義たちがその中に身を置いていた制約は、大きく重なっており、そこに近代の知識人たちが心理的に同一性を感じとったとしても不思議ではない。

以上論じてきた「自由」というのは、外的な自由、つまり意見の表明において社会的あるいは宗教的な制裁を受けないという意味での自由である。だがスーフィズムが可能にする「自由」にはもう一つの側面があると思う。それは思索の主体である、彼ら知識人がその思索において、彼らを取り巻く知的伝統から自由になるという可能性である。

イスラムを他の宗教伝統と比較した際に特に顕著な特徴は、神の全一性、タウヒードという点におけるイスラムの厳格性であろう。キリスト教の三位一体の教義に対して、イスラムでは預言者ムハンマドでさえも厳密な意味では神格化されなかったという事実がしばしばイスラムの特色として挙げられるが、これはまさに神の全一性に対するイスラムの厳格さを例示するものであろう。しかし、ここから一步進んでこの唯一絶対の神と被造物との関係についての解釈になると、正統派神学とスーフィズムとでは著しい違いが出てくる。前者においては、ひたすら神の超越性、被造物からの隔絶性が強調されるのに対して、スーフィズムでは神は現象界のすべての被造物の唯一の源である真の実在であるがために、被造物はすべてこの神からの流出、あるいは神の属性を映す鏡として一元論的な理解がなされる。またこれに関連して、スーフィズムを特徴づけるもう一つの側面は、正統派神学の神への畏怖の念に対しての、神への愛という概念であろう。このひたすらなる神への愛をもって、かつすべての被造物の中に神を見ることによって、当然の帰結として彼らはすべての被造物に慈愛の念をもって接することとなる。

このスーフィズムの立場を押し進めて行けば、個々の現象、個々の被造物の間の違いは最終的な意味を持たなくなる。これがもっとも端的な形で表れるのが、スーフィーが持つ宗教的偏見からの自由ということであろう。異なる宗教伝統の多様な教義や儀礼も結局は人間の側の信仰の表

明の具であり、すべて唯一なる神に源を発するものである。要するに、教義や儀礼において異なる形を取っていても、結局はどんな形の宗教も本質的には同じだという理解に行き着くのである。先に触れたニコルソンは、代表的な神秘主義者のイブン・アラビーを引用し、「愛は全教義の本質であり、真の神秘家はそれがどんな外衣をまとっていても、それを歓迎する⁽³⁰⁾」と言っているが、ここでそのイブン・アラビーの神秘主義詩を再び紹介しておきたい。

私の心はあらゆる形をとることができる。
それは羚羊の牧場，キリスト教の修道院，
また，偶像を祀る寺院，巡礼者のカーバ神殿，
モーセの律法の書板，コーランの書。
私は愛の宗教に従う，らくだがどちらに歩もうと，
私の宗教と信仰は真の宗教である。
私たちはヒンドの恋人ビシュルと彼女の妹の中に，
またカイスとルブナー，マイヤとガイラーンの中に見本を持っている⁽³¹⁾。

このようにスーフィズムは、形式的な行為よりも神への愛に基づく精神的修練を強調し、宗教の持つ外的な形式に関する部分の持つ意味を相対化してしまうことによって、より自由な思索の可能性を提供すると言えるだろう。

この点を近現代の知識人の場合に当てはめるとすれば、何が言えるだろうか。彼らのスーフィズムへの興味、傾倒に際だつのは、それがきわめて知的なものに限られているということである。それは単に、彼らが知識人であったから民衆的な様々な慣習や伝説に彩られた形のスーフィズムに心理的距離を感じとったというのではなく、彼らが求めていたもの、あるいはスーフィズムの中に魅力として見出したのは、アフマド・アミン⁽³²⁾論を著したシェパード⁽³³⁾の表現を借りるならば、「精神的活力の源として機能するスーフィズム」ということになるだろう。西洋近代のもたらした衝撃の下で、彼らは彼らの社会の置かれた状況に批判的な目を向けざるを得なかった。たとえばウラマーがムスリムの義務、あるいは心得として唱える宗教的倫理、あるいは宗教法は、西洋近代と接触した知識人の目には、すでに硬直化してしまい、近代社会の要請に合わず、突き詰めて言えばイスラムの精神を反映していないと映った。彼らが自ら社会の復興を願って、イスラムの精神の原点に立ち帰って見直さなければならないと考えたとき、現存する制度や儀礼、あるいは教義をすべて相対化してしまい、イスラムの枠内での大胆な変革の思想に可能性を与えたのがスーフィズムであったのではないか。この点は、第三のスーフィズムの批判機能という側面とも深く結びついている。

13世紀に亘るイスラムの歴史を振り返ってみると、幾つもの現状批判の性格を持つ動きが目には止まる。それらの中の主なものを概観してみると、たとえばアッバース朝時代の一時期に一斉を風靡したムウタジラ派神学⁽³⁴⁾の極端なまでの合理主義に対し、その反動としていわゆるハディースの徒⁽³⁵⁾と呼ばれる敬虔主義的なグループが登場する。ムウタジラ派の理詰めの解釈をし通すというやり方は、コーランからその神聖さを奪っていく。いかにムウタジラ派の学者たちが議論を尽くして整合性を訴えようとも、大多数の一般的ムスリムには、超越者たる神のことが人間の

理性の下に従属させられているように映ったであろう。そして、近代に至っては、西洋列強に屈するイスラム世界を目の当たりにし、その停滞の原因の一つにはウラマーの伝統墨守、硬直性に、また他方ではイスラムの厳格な一神教としての性格を危うくするような民衆的なスーフィズムの形態の中に見る結果、イスラム世界の復興を目して真のイスラムの精神に回帰せんという主張が、さまざまなニュアンスを内包しつつ主流になる。こうして、イスラムの枠から出ること無く、ムスリム社会の現状を批判し、修正するということが伝統的に行われてきた。それによって、彼らの社会のムスリム社会としての、つまりイスラムの精神がその社会を覆う理念であるような社会であるという自己規定の存続を可能にしてきたと思われる。

ここで話をスーフィズムに戻そう。スーフィズムは既にその発生の背景に、ウマイヤ朝の物質的、現世的傾向への抗議や、またアリー派⁽³⁶⁾やハーリジー派⁽³⁷⁾を中心とする政治的な動乱、暴力、破壊行為といった、宗教的な旗印の下に行われる政治的な思惑や権力闘争の引き起こす混乱への嫌悪といった側面を持つ⁽³⁸⁾。さらにまた、アッバース朝の成立以後、ウラマーの存在が制度として確立し、宗教法たるシャリーアが国家の法として機能するようになり律法主義的な傾向が強まるにつれて、神と人間の血の通った人格的な関係を取り戻そうという欲求が、スーフィズムに向かったというのもまた否めない事実であろう。ただここで、誤解がないように確認しておきたいのは、正統派の神学者、法学者であることと、スーフィーであることは矛盾するものではなく、両立するということだ。同一の人物が、著名な神学者であり、かつスーフィーであるということも珍しくはない。既に触れたガザリーの業績が明示するように、スーフィズムは聖法や神学とは切り離されてはしまわない。スーフィズムは神との人格的な交わりを前提とすることによって、たとえば巡礼というようなひとつの儀礼に生き生きとした意味を与える。それによって、法のための法ではなく、人間の側が神への信仰を表明するための、あるいはそれを強化するための法、儀礼という意味の再確認が可能になる。

このように、スーフィズムはその一側面として、抗議運動、現状批判の土壌となる可能性を持つ。そして、先に挙げた他の抗議、批判の形態と異なるのは、それは聖法や儀礼が形骸化し、意味が見失われたと感じられる時に特に、その形式主義に対する批判を生み出す場となるという点である。スーフィズムがこのような性格を持つのは、既に繰り返しのべたように、その一元論的な世界観に基づく外的事物の意味の相対化、それによって可能になる既存の制度、慣習からの自由な思索がもたらしたものであると考える。近代以降のムスリム知識人が自らの社会の再生を真剣に考えたとき、西洋近代のもたらした衝撃が最も明確な形を採ったのは、社会の制度の変化であり、新奇な文物の流入であり、つまり外的な側面の多大な変化であった。それらの変化は、いわば彼らの意志に関わり無く事実として眼前で進んでいたし、また彼らの方でもそういった変化は社会の再生のために必要であると考えていた。問題は、それらの変化がイスラムの要請にあったものであるという確信が得られるか、そしてそのような確信が得られたとしてもそれが社会の中で広く得られるか否かにあった。西洋への精神的な従属であるとして、拒絶反応を示されることも、また逆に無批判に採用された結果、文化的・宗教的アイデンティティーの喪失につながるようなことも避けられなければならなかった。この点において、スーフィズムはかつて法の形骸化に意義を申し立てたように、近代においても個々の制度、文物の意味の見直しの機会を提供したのでないか。その上で、昨日まで続いてきた制度や文物、儀礼といった伝統に拘泥することの

虚しさを示し、それよりも外的な形態に関わり無く、人間の側の神への信仰がそこに反映されるものならばどのような形を取ろうと問題ではないという見方を提供し、彼らを勇気づけたのがスーフィズムだったのではないだろうか。

おわりに

最後に、これらのムスリム知識人たちが西洋近代との遭遇の結果、あらゆる制約の中で彼らの社会の復興を目して格闘した際に、スーフィズムが可能にした視野の拡大が特に意味を持つのは、スーフィズムそのものがイスラムの枠の中に受け入れられた、市民権を持ったものだという点である。そしてそれが故に、彼らの格闘が社会的認知を受ける可能性につながるのである。二重真理に関する箇所であフガーニーとアブドゥの例を挙げた際、明らかにしたように、小論で取り上げた知識人にはその本心において、他のいかなる主義主張でもなく、ひたすらイスラムの精神に忠実であったか否か、ムスリムとしての自己規定を起点としたか否かが明確には答えられないような例もある。しかし、小論はこの問題には拘泥せず、彼らが本心であろうと、戦略としてであろうと、イスラムの枠内に留まったまま社会の再生を考えようとするムスリムという立場から思索を始めたときに、スーフィズムが彼らに最良の場を与えたと考える。

そして、彼らのスーフィズムに対する態度に共通する点は、彼らが現実逃避、隠遁に終始する消極的な形のスーフィズムを否定し、新しい眼差しを持って最終的には再び社会の中に帰ってくる、そこで得た真理を社会の中に生かそうとする積極的な形のスーフィズムを肯定したという点である。この点は彼らが見いだしたスーフィズムの魅力が、彼らの社会への積極的な関わりの姿勢に基づいていることを物語っている。

注

- (1) もちろん一言で知識人と言っても、西洋近代の衝撃に対する反応は、彼らの社会の伝統の一切を清算し、全面的に西洋近代の世界観や価値基準までも受容しようとする者や、逆に全くの拒絶反応を示す者も存在するが、これらの両極端の立場に立つ知識人は、思想史的に主流から外れたものと考えて小論の考察の対象とはしない。
- (2) ムハンマド・アリー王朝の創立者。アルバニア出身。オスマントルコの版図に留まりつつ、彼の強力な富国強兵、殖産興業政策の推進により、エジプトは実質的には半独立国となる。
- (3) イラン出身。イスラム改革及び反帝国主義のためのイスラム世界の連帯を訴え、イスラム圏で広く活動。1871年から数年に亘りエジプトに滞在。アブドゥやザグルールなどエジプトの民族的指導者となる人々に大きな影響を与える。
- (4) カイロにあるモスクに付随するイスラム諸学の最高学府。現在はモスクから分離し、大学組織に編成される。
- (5) イスラム改革思想家。アズハルに学んでいた当時出会ったアフガーニーの影響を強く受ける。民族運動に参加したために一時国外追放となるが、のちに帰国、最高ムフティー（イスラム法解釈の権威者）となる。合理主義の立場で伝統を革新することこそ、イスラムの精神の復興につながることを訴える。
- (6) アフガーニー、アブドゥの他、たとえば後で触れる、アズハル出身の文筆家アフマド・アミーンや、小説家のナギーブ・マフフーズなどがそうである。エジプトを離れると、インド・ムスリムの代表的思想家イクバルや、時代は遡るがアラビア半島にて18世紀にイスラム改革運動

- をおこしたアブドゥル・ワッハーブなども同様である。
- (7) Shils, Edward, 'Intellectuals', *International Encyclopedia of the Social Sciences VII*, New York, 1961.
 - (8) 実際には自体はより複雑で、西洋式教育制度の導入以後もアラビア語教育だけは伝統的方法で行われ、いわゆる西洋式教育そのものが一貫性を持ちえず、また後にはキリスト教系のミッションスクールが重要な一角を占め、二分どころか三分される状況を呈するまでになる。
 - (9) Safran, Nadav, *Egypt in Search of Political Community: an Analysis of the Intellectual and Political Evolution of Egypt, 1804-1952*, Harvard U. P., 1961.
 - (10) Cachia, Pierre, *Taha Husein*, 1956.
 - (11) Keddie, Nikki, *An Islamic Response to Imperialism*, Berkeley, 1968
 - (12) Kedourie, Elie, *Afghani and Abduh*, London, 1966
 - (13) Smith, D. Charles, *Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt : A Biography of Muhammad Husayn Haykal*, Albany, 1983.
 - (14) 1919年に始まるイギリスからの独立運動。ワフド党が指導し、23年には形式的ながら独立を勝ち取る。この19年革命は宗教、階層の差を超えて全エジプトが一丸となって蜂起したという点でエジプトの近代史上重要な意味を持つ。
 - (15) 現代のアラブ世界を代表する小説家。近代アラブ小説の大成者とも評価される。彼の作品はエジプト社会を克明に描く。1988年にノーベル文学賞授賞。
 - (16) Keddie, Nikki, 'Symbols and Sincerity in Islam', *Studia Islamica XIX*, Paris, 1963.
 - (17) イラン出身の神秘家。バグダードにて大衆に説教するが、神秘体験の中で「我は神 ('anā al-Ḥaqq)」と叫んだと伝えられる。異端として告発され、922年に残酷な方法で処刑される。
 - (18) 'Awlād Ḥāratina, 初出は1959年のアハラーム紙への連載。後にバイルートより出版される。
 - (19) 1926年の著作, *Fr al-Shi'r al-Jāhildī* (『ジャーヒリーヤの詩について』) において、厳密な文献批評の方法をイスラム以前の詩に応用。この方法が宗教テキストに用いられた場合の危険に對して批判を浴びる。
 - (20) こういった理念的な問題に加え、唯一の知的権威という立場を奪われることに伴う実質的な損失、つまり教育や法律関連の職が奪われることへの危機感が大きかったという指摘もある。Crecelius, Daniel, 'Nonideological Responses of the Egyptian Ulama to Modernization', Keddie, Nikki, ed., *Scholars, Saints, and Sufis*, Berkeley, 1972.
 - (21) Kedourie, *Afghani and Abduh*, London, 1966.
 - (22) Keddie, *An Islamic Response to Imperialism*, p. 87.
 - (23) 例を挙げるとすれば、議会制がイスラムのシューラー（諮問制）と本質的には同じであるとして議会制を支持する。また一夫多妻制に反対する立場から、その根拠をなっているコーランの「すべての妻に平等に接することができるならば、三人なり四人なり」という意味の部分条件節に重きをおいて読むことにより、そのようなことは普通の人間には不可能であるから、この箇所は実質的には多妻制を禁じていると解釈するなど。
 - (24) これの代表的な例が、Charles D. Smithの前掲書で論じられたフセイン・ハイカルの例である。農村の大地主の名家出身の彼の農民への態度は、彼らとの一体感をまったく欠いたきわめて貴族主義的なものであり、一見一貫性を欠くように見える近代化主義者としての彼の行動は、彼のこの農民への態度から理解できるとされる。
 - (25) 上記のような議論はイスラム哲学を中心に行われたものであるが、イスラム哲学が神学者の側からの抑圧の結果、シーア派の伝統の中へ取り込まれていく一方、知的スーフィズムという形に変容して生き残ったという事実を考慮に入れば、この議論はそのままスーフィズムにも当

ではまると思う。

- (26) R. A. ニコルソン, 中村廣次郎訳, 『イスラムの神秘主義』, 東京新聞出版局, 1979 年。
- (27) ニコルソン, p. 105。
- (28) ニコルソン, p. 105。
- (29) Lane, W. Edward, *The Manners and Customs of the Modern Egyptians*, London, 1968. pp. 234-235 参照。
- (30) ニコルソン, p. 107。
- (31) ニコルソン, pp. 107-108。
- (32) 1887 -1954。アズハル出身のエジプトの思想家。西洋近代思想に理解を示し, その影響を受けながらイスラム史に関する著作などを多数残した。
- (33) Shepard, William, *The Faith of a Modern Muslim Intellectual : The Religious Aspects and Implications of the Writings of Ahmad Amin*, New Delhi, 1982, p. 203.
- (34) 8—10 世紀に栄えたイスラム神学一派。合理的思惟を持って旨とし, その結果として神の属性を否定し, コーランは創造されたものという立場を採る。
- (35) ハディース (ムハンマドの言行録) を最終的な拠り所にして, 預言者によって確立された慣行を知ろうとする学者たち。ムウタジラ派の合理主義に対し, 道徳的厳格さ, 心情的な敬虔の念に特徴づけられる。
- (36) 第三代正統カリフ, ウスマーンの殺害から, 第四代正統カリフ, アリーの死までカリフ制度による統治が問われた内乱が続いた。その際にアリーを支持した人々はアリー派, のちにはシーア派と呼ばれるようになる。
- (37) 平等主義的なカリフ論を持ち, 政治的には非妥協的な態度を採った党派。アリーとウマイヤ朝の統治を混乱させる。
- (38) これは, Rahman, Fazlur, *Islam*, London, 1966, chap. 8 の指摘による。

A Study of the Orientation toward Sufism among Modern Muslim Intellectuals

Kumiko YAGI

The most important concern modern Muslim intellectuals have shared is the means of reforming their society under the impact of the modern West. It is remarkable that many of these intellectuals have taken interest in Sufism. This paper clarifies why Sufism has attracted them.

Modern Muslim intellectuals face circumstances peculiar to them. Firstly, the technology, science, and way of thinking they have attempted to introduce to their society originate in the West, which has been seen as their political enemy and an imperialist threat. Secondly, these Muslim intellectuals have been segregated from the rest of society. In particular, the gap between them and the masses is nearly unbridgeable. Thirdly, Muslim intellectuals are constantly faced with the threat of social, political, and religious sanctions on their speech and writing.

Sufism presupposes the dichotomy of the elite and the masses and, thus, is located in the tradition of the "double truth." In addition, Sufism relativized the meaning of external institutions, doctrines, and laws and, then, provides them with a viewpoint free from traditional views. Consequently, modern Muslim intellectuals have found in Sufism the possibility of intellectual freedom within the domain of Islam.