

「原理主義」と「リベラル・イスラーム」…聖典解釈をめぐる対立と近似性

小川 忠

はじめに

国際社会が直面する喫緊の課題といえは、テロの世界的な拡散と深刻化であることは、多言を要しない。二〇一七年五月、先進国首脳会議は、「テロ及び暴力的過激主義との闘いに対するG七タオルミーナ声明」を発した。同声明は「テロとの闘い」を最優先課題と位置付け、国際的な連携による治安対策の強化を打ち出している。^①

二〇〇一年の米国同時多発テロ事件以来長く続く「テロとの闘い」は、当事者である欧米諸国において排外主義、過剰なナショナリズムの台頭を招いた。極端な言動から当選不可能と思われるトランプ候補の米国大統領選勝利等、従来とは異なる次元の変質が欧米社会に生じている。

ところで右声明はテロとの闘いの手段として、「文化の特有の役割を確信」するとともに、「治安、社会的包摂及び開発を結合した包括的アプローチ」について言及している。^② 従来、安全保障政策や治安政策で、さほど顧みられることがなかった「文化」を、G七は問題解決のアプローチの一つとして取り上げているのである。

ここで「文化の特有の役割」が意味するものは何かが、問題となる。

タオルミーナ声明は具体的に触れていないが、「テロ」「暴力」という言葉から欧米や日本の市民が想起するのは、イスラームという宗教であろう。欧米、中東地域で数々のテロ事件を惹き起こした過激組織の背景には、「イスラーム原理主義」思想があるとされる。^③

かつて西洋を凌駕する成熟した文明を誇ってきた中東イスラーム

ム世界は、近代以降、軍事、経済、そして科学の各分野において圧倒的優位に立つ西洋の圧迫にさらされ、かつての栄光を取り戻すための模索をくり返してきた。彼らが置かれている閉塞状況を打開する方策の一つとして、西洋近代に対抗しつつ、西洋近代の合理主義を一部取り込み、イスラーム教義を近代合理主義の視点から捉え直す（解釈する）思想的営為が、一九世紀以降連綿と試みられてきた。いわゆる「イスラーム原理主義」は、このイスラーム近代化の系譜から生まれた鬼子のような存在である。

そのなかでもエジプトの文学者・思想家サイイド・クトゥブは、スンナ派「イスラーム原理主義の父」と呼ばれ、イスラーム近代化潮流の極北に位置付けられる。⁽⁴⁾

一言で「原理主義」といっても実は、ジハード概念の捉え方等イスラーム教義に対する理解の仕方の方では様々な主張を内包するのだが、「クルアーンに立ち返れ」と説くクトゥブの著作は、「ジハード団」「イスラーム集団」「アル・カーイダ」等過激組織指導者・活動家に大きな影響を与え、中東のみならず南アジアや東南アジアにおいても広く読まれている。

今日「クトゥブ主義」とも呼ばれる、彼の思想の核心を表すなら、世直し、革命理論書としての「クルアーン」再解釈、といえよう。「物質主義に毒された現代世界から脱してイスラームの本

義に立ち返れ。そのためのジハードを戦い抜け」と説くクトゥブ主義は、宗祖ムハンマドの時代をイスラームの黄金時代とみなし、西洋近代が産んだ政教分離、国民主権原則を否定し、暴力も厭わず行動を起こすことによって政教一体の「神の主権」、イスラーム法による統治樹立をめざす。

このような過激性の高いクトゥブ主義の拡散に抗して、「民主主義・男女同権・人権尊重等の（西洋で考えられるところの）」リベラルな価値観と、イスラームは両立しうる」と論じて、宗教を過激イデオロギーに利用する傾向に歯止めをかけようと教義解釈の「脱過激化」を試みる思想潮流が、イスラーム世界に存在する。チャールズ・クルツマンはこれらを「リベラル・イスラーム」と呼び、同名の著作にてリベラリズムの視点から近代イスラーム世界の思想的営為を掬いあげ、鳥瞰する試みを行った。⁽⁵⁾

クルツマンがリベラルか否かの判定基準として用いていたのは、「神権政治の否定」「民主主義」「女性の権利」「非イスラーム教徒の権利」「信教・思想の自由」「進歩」といった項目である。

本稿ではまず、過激主義の源泉となっているサイイド・クトゥブが、イスラーム唯一無二の聖典クルアーンをいかに引用し自らの理論を構築しているのか概観した後に、これに抗して「リベラルな価値観とイスラームの共存」を説くイスラーム知識人はどの

ようにクルアーンを読んでいるのか、両者を対置する。これによって、今日イスラーム世界が直面している聖典解釈をめぐる方法論の対立を検証するとともに、対立する双方の主張の意外な近似性を浮き彫りにしたい。

なおクルツマンが編集した書籍『リベラル・イスラーム』の論考の多くは、イスラーム神学・法学発祥の地にして常にその本流であり続けてきた中東地域もしくは中東出身のイスラーム知識人の著作であるが、本稿ではあえてイスラーム知的コミュニティでは「亜流」「周縁」と見なされている東南アジア地域の若手・中堅イスラーム知識人の主張に耳を傾ける。

なぜなら、従来どちらかと言えば発信よりも受信に長けて自らの主張を対外的に発することに慎重であった東南アジアのイスラーム知識人が近年、マレーシアの経済発展やインドネシアの民主化によって国際的地位を高め、自らに自信を持ち積極的な対外発信を始めているからである。そこに透けて見えるのは、グローバルゼーション時代におけるイスラーム世界内部の変化、新たなイスラームの知のあり様とも言える。

なお本稿でのクルアーン和訳は、日本ムスリム協会発行『日亜対訳・注釈 聖クルアーン（七版）』⁶ 日本語テキストからの引用である。

一 「神の主権」論

まずサイド・クトゥブの著作中、彼の代表的著作『道標』を取り上げる。一九六四年エジプト、カイロで出版されたが、同年エジプト政府は、武装集団による非合法的国家転覆を策したという疑いでクトゥブを逮捕した。裁判は出来レースの色彩が濃く、具体的な証拠があがらないまま、『道標』に扇動の意図があると見て、クトゥブに死刑判決が下された。ナセル大統領ら世俗政治権力は、クトゥブの思想が危険であるがゆえに彼を抹殺したのである。

ところが当局の意に反して、死後クトゥブは「殉教者」として崇められ、『道標』は行動主義による革命を説く書として読まれることになった。⁷ 同書は発行後、即政府によって発禁処分となり、書店や図書館に置かれていたものは軍部によって焼却処分されたのであるが、言論弾圧を免れた僅かな現物が写本されて海外にもちこまれ、アラビア語の原本から英語、フランス語、ウルドゥー語、トルコ語、マレー・インドネシア語、ペルシャ語そして日本語に翻訳され出版されていった。今では、各国語版がインターネット上に掲示され閲覧可能な状態になっている。こうして『道

標』は、イスラーム世界の政治的に鋭敏な感覚をもった青年層にとって必読書の一つとなつて、賛否両論ありつつもその影響力は今日も衰えていない。

本稿は、一九八一年出版の英語版^⑧及び二〇〇八年出版の日本語版を参照し、日本語版テキストから引用する。

『道標』にて示された革命理論としてのクトゥブ主義の核心は、民主主義であれ、共産主義であれ、民族主義であれ、人が人を支配する社会体制を認めず、「天と地の主権はすべて唯一の主、アッラーに属す（中略）。イスラームは、人間の主権の概念に基づき、神の主権の属性を略奪しようとするいかなる体系とも対決する」という「神の主権」論である。

「神の主権」を根拠にして、あらゆる既存の政治権力を否定し打倒を訴えることによつて、クトゥブ主義は聖典クルアーンを、革命理論の思想書に変えた。クトゥブによれば、「神の主権」の根拠となるクルアーンの教えは、以下のような章句である。

「かれこそは天における神、また地における神」^⑨（四三章 八四節）

「大権はアッラーにだけ属し、あなたがたはかれ以外の何

ものにも仕えてはならないと（アッラーは）命じている。これこそ正しい教えである」^⑩（二二章四〇節）

「言つてやるがいい。『啓典の民よ、わたしたちとあなたがたとの間の共通のことば（の下）に來なさい。わたしたちはアッラーにだけ仕え、何ものをもかれに列しない。またわたしたちはアッラーを差し置いて、外のものを主として崇めない。』それでもし、かれらが背き去るならば、言つてやるがいい。『わたしはムスリムであることを証言する。』」（三章 六四節）

預言者ムハンマドが現れる以前の無知と野蛮が支配した時代を、クトゥブは「ジャーヒリヤ」（無明の時代）と呼ぶ。彼は、人が人を支配する西洋発の世俗ナシヨナリズムや階級闘争を説く共産主義もまたジャーヒリヤとみなし、これを打倒するための行動に立ち上らなければならないと説く。

「ナシヨナリズム」「共産主義」は、近代以前にも原型は存在したにせよ、明確な概念規定が為されたのは近代以降であつて、クルアーンが書かれた時期にはそうした言葉はなく、当然ながら聖典のなかで直接の言及もない。しかし、クトゥブは「ナシヨナリズム」「階級闘争」を、「人類の敵」と呼び、「神の主権」を犯す

「ジャーヒリーヤ」と断言する。

さらに留意すべきは、たとえ権力者がイスラーム教徒であつても「神の主権」をないがしろにするような世俗主義、民族主義者は、イスラームの大義を裏切る背教者であり、打倒すべき対象とみなしていることである。クトゥブ主義の尺度から、イランのイスラーム法学者が国家の最高指導者として君臨する体制について考えると、イスラーム法学者は神のしもべであつても、神そのものではない。これもまた人が人を支配する体制であつて、クトゥブが求める「神の主権」体制とはならない。¹⁵⁾

二 「聖典解釈は必要ない」というクトゥブの主張

『道標』の第四章「神の大義によるジハード」は、イスラーム過激組織のイデオロギーの根拠になつていて、物議をかもししている箇所である。

同章の冒頭で、一四世紀のイスラーム法学者イブン・カイイム・ジャウズイーヤの段階的ジハード論を、クトゥブは注釈している。これによれば、宗祖ムハンマドは相手、状況に応じて柔軟に宣教し、イスラーム教徒と平和的關係にある者、戦争状態にある者、イスラーム教徒が支配する領域で税金を納めイスラーム権

力の庇護下にある者、といった具合に非イスラーム教徒を三つに分類し、それぞれに対応を変えた、という。¹⁶⁾

クトゥブは、このようにジハードには段階があること認めた上で、現代とは「ジャーヒリーヤ」が政治的、暴力的権力によって政治、経済、社会、思想、信仰を覆い尽くしている時代、という認識に立つて、こうした「無明の時代」にイスラームの大義を貫くためには政治、軍事含めた様々な手法を駆使してジハードを戦いぬかねばならないと説いたのである。

この立場から、クトゥブは「説教によって努力奮闘して自由のための道を切り開くことも、ジハード・ピッサイフ（剣による聖戦）も同じ意義である」と語り、暴力の行使も含むジハードを神は認めている、と主張する。

さらに「イスラーム運動は、ジャーヒリーヤと同じ手段、資源を活用してジャーヒリーヤに対決する。（中略）人間に奉仕させるジャーヒリーヤ体制の権威と組織を排除するためには、イスラーム運動は物理的な手段と聖戦に訴える。（中略）説教と聖戦はイスラームの信仰において、同等に重要なのである」と、実践の道を説く。

「聖戦」（ジハード）を防衛的なものという見解を、クトゥブは敗北主義的と断じ、イスラーム史の観点から「ムスリムは最初は

戦いを制止され、次に戦うことを許され、後に侵略者と戦うように命令され、最後にすべての多神教と闘争するように命令された。(中略) ムスリムに戦いを許した啓示の中でアッラーは、腐敗を一掃して世界を浄化するため、アッラーが定めた法によって人々を互いに撃退し合うように仕向けている、とお告げになっている。(中略) 地上に真実と虚偽は共存できないため、この闘争は一時的な局面ではなく、永遠の状態なのである⁽¹⁹⁾として、聖戦を状況・手段限定的に捉える見方を拒絶している。

彼はその根拠として、クルアーンの以下のような章句をあげる。

「多神教徒が皆であなたがたと戦うように、(あなたがたも)皆で戦え」(九章三六節)

「アッラーも、終末の日をも信じない者たちと戦え。またアッラーと使徒から、禁じられたことを守らず、啓典を受けていながら真理の教えを認めない者たちには、かれらが進んで税(ジズヤ)を納め、屈服するまで戦え」(九章一九節)

「戦いを仕向ける者に対し(戦闘を)許される。それはいれらが悪を行うためである。アッラーは、かれら(信者)を力強く援助される。(かれらは)ただ『わたしたちの主はアッラーです』と言っただけで正当な理由もなく、その家から追

われた者たちである。アッラーがもし、或る人びとを外の者により抑制されることがなかったならば、修道院も、キリスト教会も、ユダヤ教堂も、またアッラーの御名が常に唱念されているマスジドも、きつと打ち壊されたであろう」(二二章三九〜四〇節)

「神の主権」を確立し、人による人の支配を廃絶する。これが「聖戦を布告するに十分な理由⁽²³⁾」であり、クルアーンの以下の章句が説く教えは、明白であるがゆえに、字義通りに読み「解釈を必要としない⁽²⁴⁾」とクトゥップは断言する。

「だから来世のために、現世の生活を捨てる者に、アッラーの道のために戦わせなさい。アッラーの道のために戦った者には、殺害された者でも、また勝利を得た者でも、われは必ず偉大な報奨を与えるであろう。あなたがたはどうして、アッラーの道のために戦わないのか。また弱い男や女や子供のために」(四章七四〜七五節)

「不信心の者に言っただけでやるがいい。『あなたがたが(信者に対する迫害を)止めるならば、過去のことは赦されよう。』だがかれらももし繰り返すなら、昔の先例が既にあるのだ。

だから、迫害と奸計がなくなるまで、また（かれらの）教えがすべてのアッラーを示すまで、かれらと戦え。だがかれら（敵対を）止めるならば、本当にアッラーは、かれらの行うことを御存知であられる。かれら（がもし）背き去るなら、アッラーはあなたがたの守護者であることを知れ。何とよい守護者であり、また何とよい救助者であれることよ」⁽²⁶⁾（八章 三八〜四〇節）

クトゥプの見解では、聖典クルアーンは「神の使徒から人間に授けられた指導原理」であるがゆえに「決定的」であり、「全てのムスリムが遵守すべきもの」であって解釈の余地はない。⁽²⁷⁾クルアーン的全テキストが、「アッラーの一言一句」であって、普遍の法則そのものである。それゆえに人間は無条件に従属すべきであり、これを遵守することは、「人間の生活を万物と調和、一致させるために人間にとって必要なこと」なのである。⁽²⁸⁾解釈せず書かれては通りに理解すべき、というクトゥプのクルアーンに対する姿勢は、まさに典型的な原理主義者の主張といえる。⁽²⁹⁾

三 イスラームと民主主義の両立

ここからは、クトゥプ主義に対抗して、クルアーンをリベラな立場から読み解こうとする主張を見ていきたい。

クトゥプの「神の主権」論は、西洋の政教分離原則、世俗主義、さらに民主主義という価値観を否定するが、他方近代イスラーム世界では、イスラーム社会の停滞という現実から、世俗主義を一部取り入れようという試みが為されてきた歴史もある。先駆的事例として、一九二五年、エジプトの宗教政治思想家アリー・アブドゥッラーズイクはカリフ制の正統性を否定しつつ、イスラーム法の理念が現実世界において適用される範囲とそうでない範囲があると主張した。政体の選択はイスラーム法が及ばない範囲であり、イスラーム市民が民主的政体を樹立することは神学的に認められる、という主張は物議をかもし、エジプト高等ウラマー評議会は彼のウラマー位をはく奪し、公職から追放した。⁽³⁰⁾

アブドゥッラーズイクは、クルアーンの多数の章句を引きながら、宗祖ムハンマドは現世において政治的権力を追求することなく、神の言葉を伝える預言者であらうとした、と主張し、イスラームの権威は政治的権威ではなく精神的権威であった、と述べ

ている。以下、彼が挙げた章句の一部である。⁽³¹⁾

「わたしはアッラーが御好みにならない限り、自分自身のための利害すら自由に出来ない。わたしがもし幽玄界を知っているならば、私は善いことを増し、また災厄に会わなかつただろう。わたしは只の一人の警告者で、信仰する者への吉報を知らせる一人の伝達者に過ぎない」(七章一八八節)

「だがアッラーは御自分の御言葉により、真理を真理として立てられ、不信心者が、根絶することを望まれる」(八章七節)

「ムハンマドは、あなたがた男たちの誰の父親でもない。しかし、アッラーの使徒であり、また預言者たちの封緘である」(三三章四〇節)

世俗主義の導入という点に関し、世界最大のイスラーム人口を擁するインドネシアは、国民の九割がイスラーム教徒でありながら、多民族・多宗教国家として世俗民族的な国家原則を建国時に採用した。一九九八年に四半世紀を超えるスハルト軍部強権体制が倒れた後、民主主義国家の道を歩んでいるが、イスラーム法に基づくイスラーム国家を求める声が存在し、暴力によるイス

ラーム国家樹立をめざす武装組織のテロ事件も間欠的に発生している。

民主化への模索が続く国情にあつて、イスラーム国立大学ジャカルタ校の教員であるスカロン・カミルは、イスラームと民主主義は完全に両立すると論じる。民主主義が内包する多元主義、合議性、自由、人権等の価値観をイスラームも共有しているというのがカミルの見解である。

カミルによれば、クルアーンの中において、「表現の自由」「結社の自由」「宗教選択の自由」が法として規定されており、それゆえに民主主義はイスラーム社会に元々存在するものであつて、イスラームの倫理、原則と相反しない。⁽³²⁾ そして「イスラームは民主主義と相容れない、主権は神に属す」というクトゥブ主義者が根拠とする以下の章句について、カミルは違った読み方を提示している。

「(祈つて) 言え。『おおアッラー、王権の主。あなたは御望みの者に王権を授け、御望みの者から王権を取り上げられる。また御望みの者を高貴になされ、御望みの者を低くなされる。(凡ての) 善いことは、あなたの御手にある。あなたは凡てのことに全能であられる』」(三三章二六節)⁽³³⁾

カミルはこの章句を、神ではなく人間自身が自己判断、自己決定により政治権力を行使することを妨げるものではない、というのである。カミルはその理由として、クルアーンが「あなたがたの主が天使に向かつて『本当にわれは、地上に代理者を置くであろう。』と仰せられた時を思い起こせ」(二章三〇節)とカリフ制を想起させる箇所や、「言つてやるがいい。『真理はあなたがたの主からくるのである。だから誰でも望みのままに信仰させ、また(望みのままに)拒否させなさい』」(一八章一九節)「本当にアッラーは、人が自ら変えない限り、決して人びと(の運命)を変えられない」(二三章一一節)といった人間の自由意思に関して言及したと解釈できる箇所を示す。

その上でカミルは、インドネシアにおいてもサイイド・クトゥブの著作が読まれ、クトゥブ主義が拡散することを憂慮し、クトゥブの聖典解釈に対する批判を試みるのである。つまりクトゥブの『道標』を取り上げ、クトゥブがキサーズ刑を「選択」ではなく「命令」と解釈し、イスラーム法に従わないものを「カーフィール」(不信心者)と断じていることを批判し、キサーズ刑を適用するかどうかは社会的選択にゆだねられている、と述べている。⁴¹

カミルの議論は、非民主的なスハルト強権体制の下、旧態依然

としたイスラームのあり方を思想的に問い直したヌルホリス・マジッドやアブドゥルラフマン・ワヒッドのイスラーム改革運動の延長線上にあり、スハルト政権崩壊後の民主化時代にあつて民主主義・人権・自由等のリベラルな価値観をイスラームの視点から論じる新世代イスラーム知識人の主張に連なり、民主的な市民社会をインドネシアに定着させるためにイスラームが果たしうる貢献を示したものといえる。

四 上からのイスラーム化政策批判

次にマレーシアのイスラーム系市民活動家チャンドラ・ムザファールの、イスラームの普遍性をめぐる議論を検討する。インドネシアの隣国マレーシアにおいてイスラームは、インドネシアとは異なる社会的文脈の中に置かれている。

マレー系、中華系、インド系民族から成る多民族国家マレーシア連邦において、イスラーム教徒は、国民の六〇%強を占める多数派である。同国憲法はイスラームを連邦宗教と定めると同時に、他宗教を信仰する自由も保証している。また憲法は別の箇所でも、イスラーム教徒であることをマレー系住民の定義の一つに定めている。一九八〇年代から二〇年以上にわたり、強い指導力でマ

レーシアを中進国へと発展させたマハティール首相は、多民族・多宗教国家マレーシアにおいて、マレー系（すなわちイスラーム教徒）を優遇するブミプトラ政策を推進するとともに、イスラーム国際大学の設置、イスラーム金融の導入など上からのイスラーム化政策を断行した。ムザファーは、このマハティールのマレー系優遇・イスラーム化政策を、リベラルなイスラーム解釈の視点から批判した。

ムザファーの意見では、イスラームは普遍的な宗教であり、「特定の民族やイスラーム教を優遇する政策は、イスラーム本来の精神、哲学から逸脱していることに気づいておらず、ムスリム、非ムスリムのいずれに対しても、自らの醜態を曝け出している」⁽⁴³⁾。

ブミプトラ政策は地元民（＝マレー系住民）を優遇するが、それはエスニシティによって、イスラーム教徒を、マレー系と非マレー系に分別することでもあり、クルアーンの章句「信者たちは兄弟である。だからあなたがたは兄弟の間の融和を図り、アッラーを畏れなさい」⁽⁴⁴⁾（四九章一〇節）という教えに反することになる。民族や家系によりイスラーム教徒のあいだで差別するのは、イスラーム的ではない、とムザファーは主張する。

八〇年代、マレーシアでは高等教育機関に学ぶ大学生たちのあいだで、イスラーム・アイデンティティーが高まる「イスラーム

復興」現象や、「イスラーム主義」に基づく社会運動が活発化したと一般的にいわれているが、ムザファーはこうした学生たちのあり方が真にイスラーム的なのか疑問を投げかける。「なぜ学生たちは政府のブミプトラ政策を容認、支持するのか」、「ブミプトラ政策がイスラームの全体性、普遍性を損なわされていることに鈍感な学生たちは、本当にイスラーム回帰しているといえるのか」、とムザファーは問うのである。

イスラームが、公正を重んじ、抑圧と腐敗に反対し、社会的弱者への思いやりの宗教であることを示す証拠として、以下のクルアーン章句をムザファーは引用する。

「更に二つの道をかれに示した（ではないか）。だがかれは、険しい道を取ろうとはしない。険しい道が何であるかを、あなたに理解させるものは何か。（それは）奴隷を解放し、また飢餓の日には食物を出して、近い縁者の孤児を、または酷く哀れな貧者を（養うこと）。それから信仰する者になって忍耐のために励ましあい、互いに親切、温情を尽くしあう（ことである）。これらは右手の仲間である」⁽⁴⁵⁾（九〇章一〇～一八節）

「あなたは、審判を嘘であるとする者を見たか。かれは、

孤児に手荒くする者であり、また貧者に食物を与えることを勧めない者である。災いなるかな。礼拝する者でありながら、自分の礼拝を忽せにする者。見られるための礼拝をし、慈善を断る者に」(一〇七章一〜七節)

マレーシアのイスラーム主義運動に関するムザファアの観察では、多数派である自らの権利のみを主張し、少数派の権利を顧みない彼らイスラーム主義者は、「見られるための礼拝をし、慈善を断る者」であつて、真のイスラームではない。圧倒的多数を占めつつ、少数派である非イスラーム教徒の権利を守ったインドネシア独立時のイスラーム指導者を見習うべきである。

「イスラームは偏狭な民族主義に疑問を呈し、これを超えていく宗教である」と、マレーシア政府による上からのマレー優遇・イスラーム化政策に疑問を呈したムザファアは、イスラームの普遍性に基づき、イスラームと政治権力が結びつくことに警鐘を鳴らす。

インドネシアのスカロン・カミル、マレーシアのチャンドラ・ムザファアと、現代東南アジアのイスラーム知識人の議論を紹介したが、東南アジアを代表するイスラーム知識人として、彼らに

大きな影響を与えたヌルホリツシユ・マジッド⁽⁴⁷⁾は、神が定めた宇宙の法則であるイスラーム法は無限であるがゆえに、人間がイスラーム法を全て理解することは不可能、と以下のクルアーン章句から説き起こしている⁽⁴⁸⁾。

「たとえ地上のすべての木がペンであつて、また海(が墨で)、その外に七つの海をそれに差し添えても、アッラーの御言葉は(書き) 尽くすことはできない」(三二章二七節)

それでも人間は神の定めた宇宙の法則を知り、理解しようと努めなければならぬ。その絶え間ない模索のために、神は人間のみに「精神」「理性」「知性」を授けたとマジッドは説き、クルアーンを理解するには、「精神」「理性」「知性」をフルに活用せねばならない、と近代合理主義的なイスラーム理解の道を訴えた。

五 聖典解釈の方法論をめぐる

『リベラル・イスラーム』編者チャールズ・クルツマンは、現代イスラーム世界に現れたリベラル的なイスラーム思想を、クルアーンとスンナに基づくイスラーム法(シャリーア)との関係

性に基づいて、三つのタイプに分類した。

すなわち「クルアーンやスンナそのものがリベラルである」という主張（「リベラルなシャリーア」説）、「クルアーンやスンナが直接言及していないものは、人間自身に判断が委ねられるという主張（「沈黙のシャリーア」説）、「不完全な存在である人間が全知全能の神が授けたクルアーンやスンナを完璧に理解するのは不可能で誤謬が生まれる可能性は常にある。それゆえに人間は様々な解釈を突き合わせながら、神意の理解に努めなければならぬ」という主張（「解釈されるシャリーア説」）である。⁽³⁰⁾

本稿で紹介した東南アジアの三人のリベラル・イスラーム知識人、カミル、ムザファー、マジッドのクルアーンに対する姿勢を、クルツマンの分類法に照らしてみると、東南アジアのイスラーム知識人が中東のイスラーム思想、神学動向に敏感に反応しつつ、自らの置かれた環境に拠って議論を組み立てていることが見てとれる。

クルアーンや宗祖ムハンマドの言動に、自由、平等、権力の説明責任、公正といった民主主義的価値が明示されていると主張するカミルの議論は、「リベラルなシャリーア」説に分類しうるものである。

クルアーンは全人類に向けた神のメッセージであり、民族、血

族によって人間を分け隔てることを禁じている、と説くムザファーもまた「リベラルなシャリーア」説論者である。さらに、マレー系住民優遇策を推進する政府、同政策を支持するイスラーム主義者はクルアーンを創造的に解釈する努力を怠っている、というムザファーの主張には、「解釈されるシャリーア」論の要素も見える。

そして、神の定めた宇宙の法則は広大無限であるがゆえに、人間に向けて語られていない事象、もしくは人間に理解が困難な事象も多く存在し、このような神が直接人間に語っていない未知の真理に関して、人間は「精神」「理性」「知性」を動員して宇宙の法則を解き明かしていかなねばならないとするマジッドは、「沈黙のシャリーア」「解釈されるシャリーア」説的にクルアーンに向き合っている。

ここで留意すべきは、「リベラルなシャリーア」説、「沈黙のシャリーア」説、「解釈されるシャリーア説」のいずれもが、聖典クルアーンを創造的に解釈することの重要性を認識し、イスラーム世界が直面する課題解決のためには合理的で自由な聖典解釈を活用すべき、という立場に立っていることである。

イスラーム諸学において、クルアーンや他の啓典を専門家が知識と洞察により解釈し、結論を導き出す行為を、「イジュティハー

ド」と呼ぶ。イスラーム史において、自由なイジュティハードを認める学派と、聖典解釈を認めない学派の対立は一一世紀から続き、一時期「イジュティハードの門は閉ざされた」と聖典解釈が禁じられた時期もあつた。しかし一九世紀以降、イスラーム世界の閉塞状況を打破するために、イジュティハード活用論の勢力が強まり、近年ではイスラーム法・神学の専門家のみならず様々なレベルでの聖典解釈が行われている⁵¹。リベラル・イスラーム知識人の議論は、このようなイジュティハード実践学派の系譜に属するものといえる。

他方、「クルアーンにたち帰れ」「聖典を字義通り読め」という「原理主義者」サイド・クトゥブの主張は、イジュティハード否定派に連なるように聞こえるが、リベラル・イスラームの聖典解釈と対置してみると、クトゥブの聖典解釈はリベラル・イスラームと正反対のように見えて、実はリベラルと同様に「聖典を解釈する」というプロセスが含まれていると考えられる。

「神の主権」論の根拠としてクルアーンの章句をクトゥブは挙げるが、その引用箇所を選択は意図的で、リベラルが引用するクルアーン章句、すなわちクトゥブの議論と相性が悪い箇所をあえて無視している。

クルアーンの中に示されている多様な教義の中から一部を選択、

一部を無視するという行為には、クトゥブが自説を補強するための判断が加わっている。すなわち「聖典を字義通りに読む」という行為にも読み手側の戦略が隠れており、ここでは聖典に対して価値判断、つまり「解釈」が行われているのである。

聖典を字義通り読めという「原理主義者」の代表格クトゥブの聖典理解にも「解釈」が含まれていると考ええると、神の絶対的な主権を主張し、聖典に対する人為的な解釈を拒否しているように見えて、実は現代社会の閉塞状況を打破するため、現状変革を求め、聖典と今日のイスラーム共同体のあり様をつき合わせて聖典を解釈し、変革のエネルギー源にしようという点に置いて、原理主義は、リベラル・イスラームに共鳴する部分もある。

別の角度から見てみたい。原理主義と保守主義は混同されがちであるが、原理主義は保守主義や伝統主義を否定する。クトゥブの認識では、人が人を支配する体制、すなわち宗祖ムハンマドの時代を除くこれまでの人類の歴史は、人が人を支配する体制であり、「神の主権」とは相容れず否定すべき存在、ということになる。つまり歴史を拒絶するクトゥブは、歴史を重んじる保守主義、伝統主義とは一線を画しており、彼にとって、これまでの聖典解釈をめぐる伝統的なイスラーム神学は、クルアーンを直接理解することを阻む障害物と映るのである⁵²。

ここにおいて、従来のイスラーム神学を打破しようとするクトゥブの主張は、逆説的に革新性、超モダンな性格を帯び始めるようになってくる。

本稿冒頭で触れた通り、G七声明は、テロとの闘いの手段として「文化特有の役割」に注目している。イスラームの聖典が過激主義の源泉となっている現状に関して、これまで述べてきたようにクトゥブ思想にリベラルな立場と共鳴する要素があるならば、そこに着目して、クトゥブ思想を全否定するよりもクトゥブの聖典再解釈をリベラルな視点から「再々解釈」することで、その過激性を中和する可能性も開けてくる、と考えられるのではないだろうか。

注

(1) 外務省ウェブサイトを「テロ及び暴力的過激主義との闘いに対するG七タオ ルミナーナ声明」二〇一七年一月一〇日アクセス、<http://www.mofa.go.jp/mofaj/files/000259989.pdf>

(2) 同右

(3) たとえば藤原和彦『イスラーム過激原理主義 なぜテロに走るのか』中公新書、二〇〇一年、i頁。

しかし、メディアで頻出する「イスラーム原理主義」「イスラーム過激主義」という用語は、イスラームという複雑・多様な宗教を単純化し、暴力やテロリズムというイメージに安易に結びつけ、この巨大な世界宗教への理解を妨

げるものとして、多くの地域研究者、イスラーム研究者が警鐘を鳴らしている。代表的なものとして、エドワード・E・サイード(浅井信雄・佐藤成文訳)『イスラーム報道』みすず書房、一九九六年、白杵陽『原理主義(思考のフロンティア)』岩波書店、一九九九年、小川忠『原理主義とは何か アメリカ、中東から日本まで』講談社現代新書、二〇〇三年、山内昌之編『イスラーム原理主義』とは何か』岩波書店、一九九六年。

(4) サイイド・クトゥブの人物、思想の詳細については小川忠『テロと救済の原理主義』新潮選書、二〇〇七年、二二一―二二六頁参照。

(5) Charles Kurzman(ed), *Liberal Islam: A Source Book*, Oxford: Oxford University Press, 1988

(6) 樋口美作他編『日亜対訳・注釈 聖クルアーン(七版)』日本ムスリム協会、二〇〇二年

(7) クトゥブ研究者アーマッド・マウサリは、『道標』でクトゥブ本人が説いたのはテロと暴力による即時国家転覆ではなく、日ごろの普段の努力による社会・政治体制の変革であったと主張している。しかしクトゥブの死後、『道標』がクトゥブ自身の意図はさておき、行動主義による暴力革命の書として読まれた事実は否めない。

Ahmad S. Moussali, *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, Beirut, American University of Beirut, 1992, p.38.

(8) Sayyid Qutb, *Milestones*, Cedar Rapids, the Mother Mosque Foundation, 1981

(9) サイイド・クトゥブ(岡島稔、座喜純訳・解説)『イスラーム原理主義の「道しるべ」』第三書館、二〇〇八年

(10) 同右、六九頁。

(11) 同右、七〇頁。

- (12) 同右。
- (13) 同右。
- (14) 同右、六二～六三頁。
- (15) 小川、前掲書『テロと救済の原理主義』、四五～四六頁。
- (16) クトゥブ、前掲書、六三～六六頁。
- (17) 同右、七四頁。
- (18) 同右、六六～六七頁。
- (19) 同右、七八～七九頁。
- (20) 同右、七八頁。
- (21) 同右。
- (22) 同右、七八～七九頁。
- (23) 同右、八八頁。
- (24) 同右、八六頁。
- (25) 同右、八七頁。
- (26) 同右。
- (27) 同右、一〇八頁。
- (28) 同右、一一三頁。
- (29) 聖典を「字義通りに読み、解釈しない」という主張は、キリスト教であれ、イスラーム教であれ、原理主義の特質であるとされる。一九七〇年代以降、世界的に顕著となった宗教と政治、社会運動の結合を、「原理主義」という概念を比較のための物差しとして意図的に使ってみようという意図のもとに、米国の宗教学者マーティン・マーティ教授らが世界の大宗教を取り上げ、包括的に研究したプロジェクトでは、原理主義の特質の一つとして「聖典の無謬性の主張」を挙げている。小川、前掲書『原理主義とは何か』、二四頁・二九～三〇頁。
- (30) 大塚和夫他編、『岩波イスラーム辞典』岩波書店、二〇〇一年、八六頁（池内恵執筆）。
- (31) Ali 'Abd al-Raziq, "Message Not Government, Religion Not State," in Kurzman(ed), *op. cit.*, p.29-36.
- (32) *Ibid.*, p.33.
- (33) *Ibid.*, p.30.
- (34) *Ibid.*, p.33.
- (35) Sukron Kamli, "Islam and Democracy: Compatible or Conflictng?," in Cheyne Scott & Irfan Abubakar(ed), *Contemporary Issues in the Islamic World: The Indonesian Perspective*, Jakarta, the Center for the Study of Religion and Culture, 2008, p.30.
- (36) *Ibid.*
- (37) *Ibid.*, p.31.
- (38) *Ibid.*
- (39) *Ibid.*
- (40) クルアーン五章四五節等にあるイスラーム刑法で、「目には目、鼻には鼻」の章句で有名な同害報復の原則に基づく。
- (41) Kamli, *op. cit.*, p.29.
- (42) Chandra Muzaffar, "Universalism in Islam," in Kurzman(ed), *op. cit.*, pp.155-160.
- (43) *Ibid.*, p.155.
- (44) *Ibid.*, p.156.
- (45) *Ibid.*, p.158.
- (46) *Ibid.*
- (47) マジッドは、一九七〇年代末にシカゴ大学に留学し、イスラーム・ネオモダニズムの世界的大家ファズルル・ラフマーン教授に師事し、影響を受けた。クルアーンを歴史的文脈から解釈することを主張し、イスラームの立場から

インドネシアの民主化、市民社会の確立、宗教的寛容を説いた。大塚他編、前掲書、七三二頁（中村光男執筆）。

(48) Nurchoish Madiq, "The Necessity of Renewing Islamic Thought and Reinvigorating Religious Understanding," in Kurzman(ed), *op. cit.*, pp.284-294.

(49) 宗祖ムハンマドの行為、これに基づく規範。クルアーンとシャリア、イスラーム法の典拠となる。

(50) Charles Kurzman, "Introduction: Liberal Islam and Its Islamic Context," in Kurzman(ed), *op. cit.*, pp.13-18. シルマンのリアル・イスラーム三分類の詳細は以下を参照。小川、前掲書『テロと救済の原理主義』、六八〜七二頁。

(51) 大塚他編、前掲書、一一二頁（小杉泰執筆）。

(52) Moussalli, *op. cit.*, p.216.