

第2章 スンナ派の宗派形成とイスラーム主義の系譜

森山 央朗

はじめに

中東地域に関する昨今の報道は、「宗派対立」と「イスラーム過激派」に満ちている。シリアの内戦やイランとサウジアラビアの対立などは、スンナ派とシーア派というイスラーム内部の宗派の違いに根ざしたものと説明され、「イスラーム国 (al-Dawla al-Islāmīya/Islamic State: IS)」や「ボコ・ハラム (Boko Haram)」¹ など、「イスラーム的」であることを標榜して過激な武装闘争と暴力的な支配を志向する集団が起こす蛮行のニュースを聞かない日は少ない。

こうした報道の姿勢に対して、中東地域の政治や歴史などの研究者の多くは批判的である。他の地域における紛争と同様に、中東地域における紛争も、様々な政治的・経済的利害や社会的・文化的要素が絡んだものであり、そうした複雑な紛争の要因を「宗派」に還元し、錯綜する紛争の実態を「宗派対立」として本質化することは、現実の理解に寄与しないからである。その一方で、中東地域の紛争当事者が、様々な形で「宗派」に言及しているのは事実である。敵対勢力を「宗派主義」と批判するにしても、支持者の宗派的な感情に訴えて「宗派動員」を試みるにしてもである。「宗派」は紛争の一要素に過ぎないものの、「宗派」が紛争に何らかの形で関与していることは否定できない。また、「イスラーム国」などの「イスラーム過激派」は、しばしば「本来のイスラーム」から逸脱した暴力集団と解説され、確かに世界のムスリム（イスラーム教徒）の大勢が、「イスラーム過激派」のイスラーム理解と蛮行を嫌悪している。しかしその一方で、少数とはいえ無視できない数のムスリムが、「イスラーム過激派」の主張や行動を「本来のイスラーム」と認め、共感を寄せていることも看過するべきではない。こうした現実を考えれば、イスラームにおける「宗派」の展開と、近代において「イスラームに則った社会と国家」を唱えた思想と運動、すなわち「イスラーム主義」の形成を分析し、「イスラーム過激派」をその中に位置づけることは、中東の現状とその背景を考察するために必須の作業と言えよう。

以上の認識に基づき、本稿では、まず西暦7世紀中葉から11世紀にかけてのスンナ派という「宗派」の形成と、18世紀までにスンナ派内部に見られた潮流を整理する。その上で、19世紀以降のスンナ派イスラーム主義の系譜をたどり、今日の中東地域における「イスラーム過激派」の台頭がどのようにもたらされたのかを論じる²。

1. スンナ派の形成と「ハディースの徒」³

「宗派」という言葉は、一般的に、同一宗教内において、教義・思想の相違や歴史的経緯によって発生する分派と定義される。イスラームにおいて「宗派」に相当する用語は、マズハブ (madhhab)、フィルカ (firqa) などであり、その基本的な用法は、仏教における宗派やキリスト

教における教派と同様に、宗派の一般的定義に合致する。また、浄土宗やプロテスタントといった宗派や教派の大きなくくりの中に、細かい分派が存在するように、イスラームにおける三大宗派であるシーア派、ハワーリジュ派、スンナ派にも、内部に複数の分派が形成されてきた⁴。

イスラームにおける宗派の特徴としては、次の二点があげられる。第一の点は、各宗派を一元的に管理する制度や組織を持たないことである。周知の通り、イスラームには、寺院や教会のような信徒を登録・管理する制度・組織が存在しない。宗派についても同様であり、あるムスリムがどの宗派に属するかは、自己申告とその人物の信条や信仰行為に対する周囲の認識に依存している。宗派内部での宗教的指導や教義・思想の決定も、ウラマー（‘ulamā’ 宗教知識人）の議論と合意に任されることが一般的であり、制度や組織に基づいているわけではない。「スンナ派の最高権威」として、しばしばカイロのアズハル学院の総長（Shaykh al-Azhar）が紹介されるが、彼の権威はアズハル学院に「名門」との評判が広く認められてきたことに基づく漠然としたものであり、選挙などの制度を通して全世界のスンナ派の指導者として承認・任命されたわけではない。カトリックにおける教皇のような存在は、イスラームには見られないのである。

第二の特徴は、ウンマ（Umma イスラーム共同体）内部での政治的対立を主要な契機として宗派が形成され、教義・思想の面で宗派間を分かち決定的な要素が、政治論・統治論の相違であることである。その原因は、預言者ムハンマド（Muḥammad Rasūl Allāh 632 年没）の指導下で、マディーナ（al-Madīna メディナ）に建設されたウンマが、現代的な意味における狭義の「宗教共同体」にとどまらず、アラビア半島のほぼ全域を支配する統治・軍事機構へと発達したことによる。そのため、ムハンマドの死後、残されたムスリムたちにとって、共同体を誰がどのように統治するのかが、最大の政治的問題であると同時に宗教的問題ともなったのである。

この問題に対して、当時のムスリムの多数は、人望や実力を備えた有力者の統治を受け入れた。アブー・バクル（Abū Bakr 634 年没）、ウマル（‘Umar b. al-Khaṭṭāb 644 年没）、ウスマーン（‘Uthmān b. ‘Affān 656 年没）という、有力な教友（ṣaḥāba 預言者ムハンマドの仲間）が「神の使徒の代理（Khalīfat Rasūl Allāh カリフ）」などと称してウンマを統治し、「大征服（Futūḥ）」を指導して、中東地域の全域に支配を広げていった。その過程で、政治的主導権と経済的利権をめぐる競合が深刻になり、不満を抱いた一部のムスリムは、実力主義的な有力者の統治に反発して、ムハンマドの最近親男性親族（父方従弟・娘婿）であったアリー（‘Alī b. Abī Ṭālib 661 年没）が、その血統によって指導権を継承するべきと主張して「アリーの党派（Shī‘at ‘Alī）」を形成した。

「アリーの党派」と有力者の統治を是認する多数派との対立は、アリーがカリフに就任（656 年）すると内乱に発展し、アリーとシリア総督ムアウィヤ（Mu‘āwiya b. Abī Sufyān 680 年没）の対決に至った。「アリーの党派」の一部の人々は、対決に際してのアリーの妥協的な態度に反発して、アリーの陣営から離脱した。彼らは、非常に攻撃的な政治・宗教思想を唱えてイスラーム最初の宗派を形成し、周囲から「ハワーリジュ（Khawārij 離脱した人々）派」と呼ばれるよう

になった。このハワーリジュ派がアリーを暗殺したことで、ムアーウィヤがカリフに就任して内乱は終息し、カリフの位はムアーウィヤの一族であるウマイヤ家 (Banū Umayya)⁵ によって世襲されるようになった (ウマイヤ朝 661–750 年)。やがて、カリフ位は、ウマイヤ朝を打倒したアッバース家 (Banū al-'Abbās)⁶ に移った (アッバース朝 749–1258 年)。

有力家系によるカリフ位の世襲が続く中で、「アリーの党派」は、アリーの子孫をイマーム (Imām 指導者) として推戴し、カリフ位の奪取を目指して反乱と敗北を繰り返した。同時に、アリーの子孫の中の誰をイマームとするかをめぐって継承争いが生じ、分裂を繰り返した。政治的目標を達成できなかった「アリーの党派」は、理想と現実の乖離を宗教的に解釈し、10世紀にかけて独自の思想を洗練させて、政治的党派からシーア派という宗派に変質していった。

他方、カリフ位の世襲という現実を是認した多数派は、ハワーリジュ派にもシーア派にも与さない点でのみ一致する「その他大勢」であり、「宗派」と呼び得るような一貫した教義や思想を奉じる集団ではなかった⁷。史料は、10世紀頃まで、ウマイヤ家やアッバース家の指導者たちをマフディー (Mahdī 救世主) と崇めるなど、今日では見られない様々な、時に極端な主張や運動があったことを伝えている⁸。

様々な主張・運動が入り交じる多数派の中で、主要な争点となったのが法 (シャリーア Sharī'a) をめぐる議論であった。現行の統治を否定しない多数派にとって、実際の国家や社会に必要な法の整備と、法の正統性の確保が重要な問題となったのである。法の正統性は、神に帰依 (Islām イスラーム) する共同体 (ウンマ) を維持・管理するための法という理念に基づき、立法者を神とすることで確保され、『クルアーン (*al-Qur'ān*)』が絶対的な法源とされた。

とはいえ、『クルアーン』の文言は、その全てが明瞭な規範を語っているわけではないし、相互に矛盾する指示も含まれている。また、現実世界で人々が直面する全ての事柄が言及されているわけでもない。そのため、『クルアーン』の中に明瞭な指示がない多くの事柄や、矛盾する指示が見られる事柄について、どのように規範を定めることが神の指導=法にかなうかという議論が今日まで続けられることとなった。

この議論の初期の段階 (8世紀) において、人間の思弁を重視する合理主義的な潮流と、預言者ムハンマドが指導した7世紀前半のマディーナのウンマの伝統を重視する伝統主義的な潮流が有力となった⁹。合理主義的な潮流は、アッバース朝の中心地であったイラクで主に展開し、アブー・ハニーファ (Abū Ḥanīfa 767年没) と彼の学説を継承する者たちによってハナフィー法学派 (al-madhab al-Ḥanafī) を形成していった。合理的に論証された学識者の見解 (ra'y) を高く評価することによって、現実の問題に柔軟に対応する余地を広く認める同派は、多くのムスリム王朝の御用学派となった¹⁰。一方、伝統主義的な潮流は、預言者ムハンマドが拠点としたマディーナを中心に展開した。マディーナを代表する学者であったマーリク・ブン・アナス (Mālik b. Anas 795年没) の学説は、マーリク法学派 (al-madhab al-Mālikī) として継承され、マグリブ・アンダルスに伝播して同地において発展した。

これらの二つの潮流の双方を批判し、多数派がスンナ派という宗派を形成していく上で重要な役割を果たしたのが、「ハディースの徒 (Aṣḥāb/Ahl al-Ḥadīth)」と自称する伝承主義者たちであった。「ハディースの徒」は、ハディース (Hadīth 預言者ムハンマドの言行に関する伝承) の収集・伝達に取り組み、ハディースに典拠を持つ預言者ムハンマドのスンナ (Sunna 慣行) を、神の導きを最も理解した最良の人間が残した模範として、その權威を主張した。この主張の中で、預言者ではない「凡人」の見解に過度に依存することを戒め、ハディースに典拠を持たない漠然とした慣習をウンマの伝統とすることを批判したのである。

伝承主義の興隆に大きく貢献した学者が、シャーフィイー (Muḥammad b. Idrīs al-Shāfi'ī 820 年没) である。彼が確立した厳密な法源論は、その後のイスラーム法学に大きな影響を与え、彼の学説を継承する人々は、シャーフィイー法学派 (al-madhhab al-Shāfi'ī) としてイスラーム世界の各地で広範な支持を獲得した。そして、彼らが「見解の徒 (Ahl al-Ra'y)」と呼んで批判した、ハナフィー法学派などの合理主義者たちと鋭く対立するようになった。

この対立に介入したアッバース朝第七代カリフのマムーン (al-Ma'mūn 在位 813–833 年) は、合理主義を支持して「ハディースの徒」を弾圧した。ミフナ (miḥna 審問) と呼ばれるこの弾圧は失敗し¹¹、「ハディースの徒」に権力者の横暴に抗しても神と預言者の教えを守る人々との輝かしいイメージを付与することとなった。このイメージは近現代でも生きており、19 世紀後半から南アジアで活動するイスラーム純化運動の一派が、アフレ・ハディース (Ahl-e Ḥadīth)、つまり「ハディースの徒」と名乗っている。『クルアーン』とハディースからの逸脱を厳しく批判する急進的伝承主義は、ミフナに抵抗したイブン・ハンバル (Aḥmad Ibn Ḥanbal 855 年没) に帰せられ、ハンバル法学派 (al-madhhab al-Hanbalī) として継承されて、近現代のイスラーム純化運動やイスラーム主義に大きな影響を与えることになるのである。

一方、マムーンのみフナの失敗の後、政治権力がイスラーム法学の議論に直接介入することは、ほとんど見られなくなった。そして、伝承主義と合理主義の対立は、11 世紀頃には伝承主義が優勢な状況で沈静化し、ハディースが伝える預言者ムハンマドのスンナに、『クルアーン』に次ぐ第二法源の地位と權威を認めることで合意が形成された。こうして、預言者のスンナの權威の下で共同体の秩序維持を重視する思想が洗練され、「スンナと共同体の民 (Ahl al-Sunna wa al-Jamā'a)」、すなわち、スンナ派という宗派が確立されていった¹²。

2. 「ハディースの徒」の二つの潮流¹³

ハワーリジュ派とシーア派が、ウンマ内部の政治的対立における反体制少数党派として形成されたのに対して、スンナ派は、現行の権力を追認する多様な「その他大勢」が、400 年ほどの議論や対立を経て、スンナの重視と共同体の護持という理念に一致点を見いだすことで宗派として形成されていった。そのため、ハワーリジュ派とシーア派が、それぞれ一つの政治的党派から路線対立や継承争いなどで分裂しつつ宗派化していったのに対して、スンナ派においては、

その形成過程から、相当に幅広く異なる複数の思想や運動が内部に並存し続けた。その中で、「ハディースの徒」を称する伝承主義者の間に見られた以下の二つの潮流は、近現代のイスラーム主義や「イスラーム過激派」の台頭を考える上で重要である。その二つとは、(1) ハンバル法学派に連なり、ハディースが伝えるスンナからの逸脱を厳しく批判する急進的伝承主義の潮流と、(2) シャーフイー法学派に連なり、ハディースの解釈・操作を通して現状をスンナに結びつけて肯定する潮流である。

現代の研究者やイスラーム主義者たちは、「ハディースの徒」という言葉を、一般的に、(1)の潮流に属する現状批判的な急進的伝承主義を信奉した人々を指すと理解してきた¹⁴。その理由は、上述の通り、「ハディースの徒」がマムーンへの弾圧に屈しなかったことで、妥協のない厳格なハディース遵奉者とのイメージを獲得したことによる。特にイブン・ハンバルが、そうした「ハディースの徒」を代表すると見なされた。また、ハンバル法学派に連なるウラマーにも、ムスリム社会の現状や国家の政策を、スンナからの逸脱に満ちたものとして厳しく批判した者が散見される。現代のイスラーム主義者の多くが敬愛するイブン・アッ=タイミーヤ (Taqī al-Dīn Aḥmad Ibn al-Taymīya 1326 年没) は、その最も顕著な例である¹⁵。

こうした現状批判において、スンナからの逸脱はビドア (bid'a 新奇) と呼ばれ、「凡人」が神の啓示と預言者のスンナを差し置いて作り上げた不純物とされる。イブン・アッ=タイミーヤなどは、『クルアーン』とハディースの文言を字義的に実践することで、神の法の支配を阻む不純物を廃し、神の啓示と預言者のスンナに基づく純粋なイスラームの実現を主張したのである。

しかし、現状批判的な急進的伝承主義を唱える者は、18世紀までに「ハディースの徒」を称したウラマーの間で少数であり、イブン・アッ=タイミーヤの主張も、18世紀にアラビア半島で「ワッハーブ派 (Wahhābī)」が勃興するまでは、大きな注目を集めることはなかった。「ハディースの徒」という言葉が史料中に現れるのは、8世紀後半から9世紀前半にかけてであるが、それから18世紀に至るまで、ウラマー人名録などの史料において「ハディースの徒」と記録されている人物の大半は、(2) シャーフイー法学派に連なるハディース学者 (muḥaddith) たちである。

シャーフイー法学派系の「ハディースの徒」は、ハンバル法学派系の「ハディースの徒」とは異なり、現状に強く働きかけようとする集団というよりも、ハディースに対する学術的関心を共有・継承するハディース学者の学統と見なした方が適当である。この学統は、10世紀前半にイラン北東部のホラーサーン (Khurāsān) 地方において、シャーフイー法学派の学説を紹介したウラマーに遡る¹⁶。彼らは、ハディースをスンナの排他的な典拠とするシャーフイーの学説を受容し、スンナの典拠たり得るハディースの真正性の評価と証明を主要な関心とした。この関心に基づいて、11世紀前半にかけてホラーサーンで整備されたハディースの真正性評価・証明方法とそれを支える理論は、ジバル (Jibāl イラン西部)、イラク、シリアといった西方にも広まり、発展していった¹⁷。ハティーブ・アル=バグダーディー (Abū Bakr al-Khaṭīb al-Baghdādī 1071 年没) など、ハディース学の発展を担った著名なハディース学者がこの学統を継承し、「ハディース

の徒」を名乗った。

こうした、学研的なシャーフィーイ法学派系の「ハディースの徒」は、社会と政治の現実に対して概ね肯定的な態度を取った。彼らは、神の偉大性や最初の4人のカリフの正統性から、特定の地域の美質や占星術などに至るまで、様々な事柄についてハディースの引用を主体とした論説を数多く著した¹⁸。これらの論説の大半は、取り上げた事柄の合法性や必要性の根拠となるハディースを集めることで、それらの事柄をスンナに根拠付けて肯定したものである¹⁹。

様々な事柄の根拠として引用されるハディースの中には、厳密に判断すれば真正性の怪しいものも多く含まれている。しかし、これらの論説を書いた「ハディースの徒」は、自分たちが洗練させた真正性判定理論と証明方法を用いて、真正性の怪しいハディースについても、いかにも真正性が高いように巧みに演出している²⁰。ハンバル法学派系の「ハディースの徒」が現状批判の根拠としてハディースを用いる傾向が強いのに対して、シャーフィーイ法学派系の「ハディースの徒」は、現実の社会で必要とされ、実践されている多くのことについて、それをスンナに則ったものとするためにハディース学の理論と方法を用いた。つまり、価値的安定の手段としてハディースを用いたのである。

シャーフィーイ法学派系「ハディースの徒」の現状肯定的な傾向は、彼らを支配した政権に対しても同様である。アッバース朝の弱体化によって、10世紀にはウンマの政治的分裂は決定的となり、各地にムスリム王朝が割拠するようになっていた。シャーフィーイ法学派系「ハディースの徒」に属するハディース学者たちは、それらの王朝に協力し、王朝の統治をスンナに則ったものとして正統性を支持した。

例えば、ハティーブ・アル＝バグダーディーは、イラクのみを実効支配する地方政権となったアッバース朝統治下のバグダードで活躍したが、カリフがウンマ全体を統治していないことを批判しなかった。さらに、『「ハディースの徒」の高貴 (*Sharaf Aṣḥāb al-Ḥadīth*)』という論説の中で、マムーンが「ハディースの徒」の理解者・庇護者であったと主張し、マムーンによるミフナの際に生じたアッバース朝と「ハディースの徒」との敵対関係の記憶を糊塗しようと試みている²¹。この試みから、ハティーブが、自分をその一員と見なす「ハディースの徒」に、イブン・ハンバルなどのマムーンの弾圧に抵抗したハディース遵奉者が含まれると認識していたことが明らかになる。しかし、ハティーブの政権に対する融和的な態度は、同じ「ハディースの徒」を名乗りながらも、スンナから逸脱し、イスラーム法を厳格に施行しない為政者は、たとえムスリムを自称していてもジハードの対象としなければならないと主張したハンバル法学派系のイブン・アッ＝タイミーヤとは好対照をなす。

13世紀のモンゴルの侵入とアッバース朝の滅亡を経て、イスラーム世界の政治状況は大きく変化し、ウンマ全体の指導権を主張するカリフは実在しなくなった。同時に、様々なムスリム王朝の君主が、カリフやそれに類する称号を名乗るようにもなった²²。そうした政治状況を前に、思想の担い手であったウラマーは、『クルアーン』とハディースに基づいて、理想の統治者としての

カリフについての理念的議論を進めながら、現実の統治者との乖離に対して本格的な批判を展開することはなかった。

イブン・アッ=タイミーヤのように、現状のスンナからの逸脱を厳しく批判するウラマーも存在し続けたものの、あくまで少数の「うるさがた」であった。圧倒的多数のウラマーは、ハティーブ・アル=バグダーディーのように、直接的に『クルアーン』やハディースに根拠を持たなくても、現実が必要とされる様々な事柄を肯定し、ムスリム王朝の統治の実態がいかにイスラーム法の教条的解釈から乖離していようと、その正統性を担保するために、精緻な理論と方法を駆使してそれらをスンナに結びつけてきた²³。そして、政治の理想と現実の乖離や「御用学者」的な行動に終始するウラマーに対して、民衆から疑義が呈されることもなかった。こうして、スンナ派は、18世紀まで、穏健保守派を主流とする安定した多数宗派として成熟していったのである。

3. イスラーム主義の系譜²⁴

(1) 南アジアのイスラーム純化運動と「ワッハーブ派」

現状肯定的な穏健保守派がスンナ派の主流を形成したことは、スンナ派が、元々、統治の現実を否定したシーア派とハワーリジュ派に与しなかった「その他大勢」から発展した宗派であることから自然なことと言える。一方で、現状批判的な急進的伝承主義の潮流も少数派として存在し続けていた。急進的伝承主義が、18世紀まで少数派にとどまった原因としては、上述のスンナ派の成り立ちとともに、彼らの現状批判が多くのムスリムの現状認識にそぐわなかったことが考えられる。

周知の通り、ムスリムたちは、初期の大征服とその後の南・東南アジアなどへの支配地域の拡大を通して、ユダヤ教徒・キリスト教徒をはじめ、ゾロアスター教徒、ヒンドゥー教徒などの異教徒を支配下に置き、彼らの生命・財産・信仰を保証してきた。同時に、宗教としては極めて一般的なことであるが、イスラームを最上の宗教とし、イスラームの共同体(ウンマ)を「中正(最良)のウンマ」²⁵と位置づけてきた。

この位置づけは、教義・思想が最良であると信じるだけでなく、異教徒の勢力に対して、軍事的・政治的・経済的に優位にあることによって実感された。初期の大征服の成功から、オスマン朝(1299–1922年)やムガル朝(1526–1858年)などの近世イスラーム帝国が繁栄した18世紀に至るまで、ムスリム諸勢力は周囲の異教徒勢力に対して、軍事的・政治的・経済的に概ね対等以上の関係を保っていた。こうした現実は、神が「お前(ムスリム)たちの宗教としてのイスラームに満足した」²⁶ことで、勝利と恩寵を授けてくれていると感じるのに充分であり、自分たちの国家と社会が神の啓示と預言者のスンナに従っている、すなわち、正しく神に帰依(イスラーム)しているとの認識は揺らがなかった。現状肯定的な穏健保守派は、この現実認識に沿う理論を提唱したために多数の支持を獲得したと考えられる。逆に、現状批判的な急進的伝承主義が少数の支持しか獲得できなかったことも、多くのムスリムが自分たちの国家・社会・信仰

に自信を持ち得る状況にあったことを考えれば、容易に理解できよう。

こうした現実には、19世紀に入ると大きく変化する。西欧キリスト教諸国の覇権に対して、ムスリム勢力は軍事的・政治的・経済的に劣位に置かれるようになった。ムスリムたちにとって、現実には肯定し難いものとなったのである。また、過去の勝利と繁栄を、正しい帰依に対する神の満足の結果と考えるなら、今の敗北と困窮は、自分たちが正しく帰依していないために、神が満足しなくなった結果と考えなければならない。さらに、民族主義や国民国家、民主主義、世俗主義、科学思想といった西欧起源の政治・社会思想が流入したことで、国家や社会の正統性の根拠をイスラームが独占的に提供する状況も崩れた。

イスラーム主義は、既存の国家と社会、そしてイスラームそのものに対するムスリムたちの自信が揺らぐ中で、神が満足しない現状の「墮落したイスラーム」を批判し、神が満足していた頃の「本来のイスラーム」を取り戻すことで、ムスリムを取り巻く現実の改善を唱えた思想・運動である²⁷。とはいえ、こうした現状批判的な思想・運動は、18世紀までのイスラームの思想や運動と無関係に19世紀に突然出現したわけではない。容易に予想されるとおり、その多くが、少数の「うるさがた」として命脈を保っていた急進的伝承主義と強いつながりを持つ。中でも、現代のイスラーム主義に大きな影響を与えたのが、18世紀以降の南アジアにおけるイスラーム純化運動と、同じ18世紀にアラビア半島で形成された「ワッハーブ派」²⁸である。

18世紀以降の南アジアにおけるイスラーム純化運動は、ムガル朝の非常に融和的な対ヒンドゥー教徒政策をイスラームの優位を脅かすものと捉え、民衆の信仰実践に見られるヒンドゥー教との混淆を問題視したウラマーによって始められた。その嚆矢とされるシャー・ワリー・アッラー (Shāh Walī Allāh 1762年没) は、ハディース学者・『クルアーン』解釈学者として活躍し、『クルアーン』とハディースの原典に回帰してのイスラームの刷新と、ハディース学を基礎としたイスラーム諸学の再編を唱えた。学派の伝統や先学の解釈・理論に盲従することを批判し、イスラームの純化と刷新を唱えた彼の主張は、前出のアフレ・ハディース派などの19世紀以降に南アジアで展開したイスラーム純化運動の思想と運動に大きな影響を与えた。ターリバーン (Ṭālibān) に影響を与えたと考えられるデーオバンド派 (Dēobandī)²⁹ も、シャー・ワリー・アッラーの思想の継承を強調している³⁰。

他方、アラビア半島の「ワッハーブ派」は、ハンバル派法学者であったムハンマド・ブン・アブド・アル=ワッハーブ (Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb 1791年没) が、イブン・アッ=タイミーヤの思想に基づき、『クルアーン』とハディースの字義的解釈・実践によって、「敬虔なサラフ (salaf 父祖)」の「純粋なイスラーム」に回帰することを主張したことに端を発する思想・運動である。サラフとは、預言者ムハンマドの存命中に、預言者が直々に率いる理想のウンマに暮らしたムスリムたちを指す。ムハンマド・ブン・アブド・アル=ワッハーブは、現実のムスリムの国家と社会は、イスラームの根幹である「唯一神信仰 (tawḥīd)」から逸脱した「多神信仰 (shirk)」的状况にあると認識し、そうした現状を打破するためのジハードが必要であると唱えた。この主張のなかで、

ムスリムを『クルアーン』とスンナから逸脱させる不純物(ビドア)として、シーア派ならびにハンバル法学派を含むスンナ派内部の各学派、および、タサウウフ(taṣawwuf スーフイズム/イスラーム神秘主義)、聖者崇敬を否定した。

急進的伝承主義の正統とも言える強烈な現状批判と原点回帰志向を持つ「ワッハーブ派」は、アラビア半島中部の地方豪族であったサウード家(Āl al-Sa‘ūd)と協力し、同家のアラビア半島制覇にジハードとしての正統性を与えることでサウジアラビア王国(1902年-)の「国教」となった。同時に、王国が安定し、国際社会に地歩を築いていく過程で、サウジ国内においては、「ワッハーブ派」の思想よりも王国の利益を優先する、技術官僚などを中心とした「リベラル派」と、「ワッハーブ派」の思想を追求する「宗教界」、すなわち「ワッハーブ派」のウラマーとの分裂が生じた。

そして、1960年代以降、「宗教界」は、エジプトなどでの弾圧を逃れてサウジに亡命してきたムスリム同胞団(al-Ikhwān al-Muslimūn 1928年-)系のイスラーム主義者を受け入れ、彼らの先鋭化した思想と教条的「ワッハーブ派」の思想を以て教育の分野に強い影響力を及ぼすようになった。その背景には、「リベラル派」と「宗教界」のパワー・ゲームや、王制への脅威と見なされた社会主義・共産主義、および、イランの「イスラーム共和制(Jomhūrī-ye Eslāmī 1979年-)」への対抗などの要因が指摘されている。いずれにしても、1960年代から、他宗教はもとより、イスラームの中でも「ワッハーブ派」以外の宗派・学派を全て「神の敵」、ジハードの対象と教える教育が施され、ウサーマ・ブン・ラーディン(オサマ・ビン・ラディン Usāma b. Lādin 1957-2011年)に代表される過激なジハード主義者を育てたと言われる³¹。

(2) イスラーム改革主義と「イスラーム過激派」

教条的「ワッハーブ派」の攻撃性・独善性に対して、ムスリム同胞団に連なるイスラーム主義は、大きく異なっている。それは、「イスラーム改革主義(Iṣlāḥ al-Dīn al-Islāmī)」と呼ばれる潮流である³²。その思想は、既存の学派の伝統墨守と、西欧への盲従の双方を批判しつつ、『クルアーン』とハディースという原典を新たに解釈することで、イスラームを近代に対応できる宗教に改革することを説いた。そして、改革されたイスラームに基づいた公正で強力な国家・社会を建設することで、西欧諸国の植民地支配からムスリムを解放することを理想とした。この潮流の思想家としてあげられるのが、アフガーニー(Jamāl al-Dīn al-Afghānī 1897年没)、アブドゥ(Muḥammad ‘Abd-hu 1905年没)、ラシード・リダー(Muḥammad Rashīd Riḍā 1935年没)など、19世紀後半から20世紀前半にかけてのイスラーム主義を代表する思想家たちであり、彼らの思想に共鳴したバンナー(Ḥasan al-Bannā 1949年没)が、その理想を達成するための政治・社会運動組織としてエジプトに創始したのがムスリム同胞団である³³。

彼らは、自分たちの思想を「サラフィー(Salafī 父祖の)主義」と称したが、「ワッハーブ派」が同じ言辞を用いて『クルアーン』とハディースの字義的实践を主張したのとは対照的に、イス

ラームの近代化を唱えた。原典回帰による刷新という考えは、南アジアのシャー・ワリー・アッラーなどのイスラーム純化思想とも共通し、政治や社会の現実に適応した改革を、サラフが実践したとされるスンナに結びつける営為は、シャーフィイー法学派系「ハディースの徒」に通底する。そのためか、ムスリム同胞団の思想家たちは、ハティーブ・アル＝バグダーディーなどのシャーフィイー法学派系「ハディースの徒」の著作をしばしば引用するという³⁴。また、彼らは、伝統的法学派の硬直性やタサウウフの迷信的側面を批判しつつ、古典学説には敬意を払い、タサウウフをムスリムの内面浄化として是認している。

過去の学問的成果を尊重し、タサウウフのようなムスリム社会に広く根付いている実践を一概に否定しない態度は、共同体の秩序維持を重視する穏健保守的なスンナ派の主流潮流の志向と合致する³⁵。このことが、ムスリム同胞団を、1930–40年代の約20年間のうちに、エジプト中に約2,000の支部と50万のメンバーを擁する運動組織へ成長させ、スンナ派が多数派を占める周辺諸国へも浸透させた一因ではないかと思われる。

とはいえ、改革主義的イスラーム主義者たちは、現状の全てを肯定したわけではない。サラフへの回帰によるイスラームの刷新という主張自体が、現状を肯定し難いものと捉える認識を前提としている。彼らが肯定し難いと感じたのは、ムスリムたちが西欧諸国の植民地支配に抑圧されている状況であり、西欧諸国に追従し、ムスリム国民の権利を守ろうとしないムスリムの君主たちであり、そうした君主に対して「御用学者」的な態度に終始する伝統的ウラマーであった。

これらの肯定し難い現状を前にして、改革主義的イスラーム主義者たちは、君主の専制をスンナとサラフの実践からの逸脱として批判した。そして、最初の4人のカリフを理想とし、合議と合意によって選任されるカリフの下で、神の指導＝イスラーム法に則った統治を行うことが、君主＝人間による人間の支配＝圧政を排した、公正な国家と社会につながると説いた。そして、公正な国家と社会の建設を通して、全世界のムスリムを強力なウンマに統合し、植民地支配の抑圧から解放することを主張した。

ユートピア的カリフ制や、全ムスリムを包含する理念的共同体としてのウンマを論じることは、18世紀までのウラマーの間にも見られた。近現代の改革主義的イスラーム主義者が、前近代の類例と異なる点は、雑誌³⁶などの近代的な媒体を使ってそれらの理想を大衆に向けて積極的に宣教し、イスラーム法による君主権の制限や、国家や宗派の枠組みを超えた全ムスリムの連帯などを政治的に追求したことにある。

こうした宣教と政治運動は、反植民地運動や立憲運動、ムスリムの君主たちを植民地主義の手先として打倒する過程においては、有力な一翼と位置づけられる。しかし、現実に統治を行う権力からは、警戒すべき危険な存在と見なされる。それは、既存の国家の枠組みを解体し、世俗＝人間の権力を批判する志向を持つ思想だからであり、またそれ以上に、運動として大きな支持を獲得した場合には、国内政治における強力なライバルとなるからである。その典型的な例が、アラブ諸国における世俗的な民族主義や社会主義を標榜する権威主義体制とムスリム同

胞団の関係である。

ナセル (Jamāl 'Abd al-Nāṣir エジプト第二代大統領、在任 1956–70 年) の率いる自由将校団 (Ḥarakat al-Ḍubbāṭ al-Aḥrār) は、ムハンマド・アリー朝 (1805–1953 年) を打倒するまではムスリム同胞団と協力関係にあったが、権力を掌握して以降は弾圧に転じ、ムスリム同胞団は「冬の時代」(1950–60 年代) を迎えた。過酷な弾圧を経験したムスリム同胞団のメンバーの一部は、先鋭的な現状批判を唱えるようになった。サウジにおいて「ワッハーブ派」の「宗教界」と合流した同胞団の亡命者も、そうした人々である。そして、ジャーヒリーヤ (Jāhilīya 無知・無道) という概念を用いて、ナセル政権を批判したのがクトゥブ (Sayyid Quṭb 1966 年没) である³⁷。クトゥブは、神の主権下にある状態 (ハーキミーヤ Ḥākīmīya) の対立概念として、ジャーヒリーヤという言葉を用いた。それは、ハーキミーヤ=善に対して、ムスリムを称していても、神の指導=イスラーム法に従っていないければ、神の主権下でない状態、すなわち、ジャーヒリーヤ=悪であるという二元論である。

この二元論によって現状を批判し、ジャーヒリーヤをハーキミーヤに変えるための努力がジハードであるという思想は、南アジアの反英闘争におけるイスラーム主義思想家、マウドゥデー (Saiyid Abū al-A'lā Maudūdī 1979 年没) によって提唱された。クトゥブは、マウドゥデーの影響を受けて、ハーキミーヤの実現を目指す同胞団を弾圧するナセル政権をジャーヒリーヤと断じたと考えられている。

クトゥブは、自分がジャーヒリーヤと断じたナセル政権に対する武装闘争をジハードとして呼びかけることはしなかったと言われる。しかし、ナセル政権は、この批判を反乱煽動罪と見なし、クトゥブを処刑した。ムスリムにイスラーム的であることを主張した思想家が、ムスリムが多数を占める国家において、言論上の政府批判だけで処刑されたという異例の事態は、エジプト内外のムスリムに衝撃を与えた。やがて、ジャーヒリーヤとハーキミーヤの極端な二元論に基づいて、現状の国家をジャーヒリーヤと見なしてタクフィール (Takfīr 不信仰者宣告) を行い、ジハードによってそれを打倒し、イスラーム法が厳格に施行されるハーキミーヤな国家と社会の建設を目指す急進的な思想は「クトゥブ主義」と呼ばれるようになった。

クトゥブ本人の死後に練り上げられた過激思想としての「クトゥブ主義」は、多くの「イスラーム過激派」に利用された。ナセルの後を継いだサーダート大統領 (Muḥammad Anwar al-Sādāt 在任 1970–81 年) を暗殺したジハード団 (Jamā'at al-Jihād) は、そうした「イスラーム過激派」の一派であり、そのメンバーだったザワーヒリー (Ayman Muḥammad Rabī' al-Zawāhirī 1951 年-) は、ソ連のアフガニスタン侵攻 (1978–1989 年) に対抗するゲリラ闘争でウサーマ・ブン・ラーディンと合流し、アル=カーイダ (al-Qā'ida) を立ち上げた。ザワーヒリーは、10 代の頃に同胞団のメンバーとして逮捕されたことがあると言われている³⁸。

「クトゥブ主義」は、それまでのムスリム同胞団の思想・運動における現実とイスラームの関係を反転させたと言える。イスラーム改革主義の系譜に連なる同胞団は、サラフへの回帰によって

イスラームを現実に対応できるものへと刷新することを主張していたのに対して、「クトゥブ主義」は、ジャーヒリーヤな現実をハーキミーヤなサラフのイスラーム国家・社会へと変革することを唱える³⁹。先述の「ハディースの徒」の二つの潮流にあてはめるなら、「クトゥブ主義」は、現状が必要とするものをスンナに結びつけるシャーフィイー法学派系から、スンナに依拠して現状を批判するハンバル法学派系に乗り換えた思想と言えよう。ただし、この乗り換えが、同胞団の思想の内的展開から起こったというより、ムスリムを名乗る為政者からの過酷な弾圧という外的要因によることには、十分に留意しなければならない。

「クトゥブ主義」が過激思想として脚光を浴びる一方で、ムスリム同胞団の主流派は、先鋭化を拒否した人々に担われた。彼らは、弾圧の緩んだサーダート政権期に組織を再建し、クトゥブの思想を過激思想としての「クトゥブ主義」から切り離すとともに、合法化路線を選択して政権との対決を避けた。その後のムバーラク政権期 (Muḥammad Ḥusnī Mubārak 1981–2011 年) を通して、政権との難しい交渉を継続しつつ、市民運動や福祉・慈善団体の集合体として、草の根的に支持を維持・拡張していった。そして、2011 年 2 月に民衆デモによってムバーラク政権が倒れると、地道な活動への評価と「独裁の犠牲者」というイメージに後押しされて⁴⁰、幹部のムルシー (Muḥammad Mursī 1951 年-) を大統領に当選させ (2012 年 6 月)、議会においても自由公正党 (Ḥizb al-Ḥurrīya wa al-‘Adāla) として第一党となった。

このムスリム同胞団の勝利は、2001 年の 9.11 事件以降、アル=カーイダを名乗る「イスラーム過激派」が拡散し、イスラームに「テロ」の血なまぐさいイメージがつきまとう中で、国際社会と共存可能なイスラーム改革主義 (あるいは「穏健イスラーム主義」) に期待を抱かせるものであった。しかし、ムルシー政権は、急速に国民の支持を失い、抗議デモが頻発する混乱を利用した軍のクーデターによって、わずか 1 年あまりで崩壊した (2013 年 7 月)。

政権を奪取した軍は、ムルシーを含むムスリム同胞団の主要な関係者を逮捕して死刑判決を出すとともに、ムスリム同胞団全体を「テロ組織」として非合法化し、「テロとの戦い」として徹底した弾圧を加えている。同時に、「アラブの春」に寄せられた民主化の期待は、不安定化という現実には速やかに取って代わられた。混乱が収まらないイラク、シリア、リビアなどでは、「イスラーム過激派」の武装集団が台頭し、イラクとシリアにおいては、アル=カーイダ系から派生した勢力が「イスラーム国」を名乗り、激しい戦闘を繰り広げて実効支配領域を確保した。その領域内では、従わない人々にタクフィールを行い、「神の敵」として殺害することで批判を押しさえ込み、イスラーム法の字義的で厳格な施行を唱えて、厳しい言論統制、奴隷制や女性の権利の著しい制限など、深刻な人権侵害が進行していると伝えられる。そして、「イスラーム国」は、カリフ制と統治機構としてのウンマを復活させ、サラフの時代の征服領域を中心とした広大な地域を領土として宣言するなど、イスラーム主義者が現実と切り結びながら議論してきた理想を、字義的かつ短絡的に実現すると主張している。

こうした粗暴な「イスラーム過激派」の台頭によって、ムスリム同胞団などの改革主義的なイ

イスラーム主義勢力も疑いの目で見られるようになっており、エジプト以外の国々においても支持を失っている。ムスリム同胞団に代表されるイスラーム改革主義の系譜は、彼らの理想を表す「サラフィー主義」と同じ言辞を掲げて蛮行を繰り返す「イスラーム過激派」のために、苦境に陥っているとと言えるだろう。

おわりに

本稿では、7世紀から11世紀にかけてのスンナ派という宗派の形成過程と、18世紀までにスンナ派の内部に見られた潮流を、「ハディースの徒」と自称したウラマーを中心に整理した上で、19世紀以降のイスラーム主義の系譜をたどり、「イスラーム過激派」が勢力を伸張する現状に至った。ここから、以下の2点が浮かび上がる。すなわち、(1)「ハディースの徒」や「サラフィー主義」といった用語・概念が、様々な思想・運動の潮流によって、時に正反対の志向を表現するものとして用いられてきたことであり、(2) 教義や思想がムスリムの現実の行動を規定してきたのではなく、彼らを取り巻く現実と、その現実に対する彼らの認識が、宗派の教義やイスラーム主義の思想を形成してきたことである。

(1) の用語・概念の多義性については、イスラームにおいては、教会のような教義や概念の統一を図る組織・制度が存在せず、宗教的な議論が自由に展開されることに起因している。制度的権威によって用語・概念の定義と使用が統制されないために、「ハディースの徒」や「サラフィー主義」といった、イスラーム的に「善」な雰囲気強く帯びた用語・概念は、様々な思想・運動の表象として用いられてきたのである。

ウラマーやイスラーム主義の思想家たちは、そうした自由な状況の中で、様々な思想・運動を提唱し、支持を求めて競い合ってきた。そして、多くの支持を獲得した思想・運動が、正統的な地位を占めてきたのである。したがって、本稿で示した歴史的視点に立てば、固定的な「本来のイスラーム」なるものは存在しない。ムスリムたちがイスラームに求める需要、おおよそ人が宗教に求めるのは現状の意義づけと救済の希望であろうが、それをより良く満たすと多くのムスリムが見なした思想・運動が「本来のイスラーム」のようなものとなってきたのである。ここから、上掲の(2)の点、つまり、それぞれの時代・地域においてムスリムたちが置かれた現実と、その現実に対する彼らの認識が、イスラームの思想・運動を規定してきたことが明らかになる。

このことを、ムルシー政権の崩壊に敷衍するならば、ムスリム同胞団は、彼らの思想・運動に対する需要の広がりを見誤ったと言える。もちろん、ムルシー政権の直接的な敗因は、「独裁者打倒」の高揚の中で醸成された、自由で豊かな生活が一気に実現されるという野放図な期待に乗ってしまったことであり、「野党」から突然「与党」となったために、政治・行政の実務経験が決定的に不足していたことに求められよう。その一方で、イスラーム色の強い政策を性急に実施しようとし、そのことが国民から強い反発を買う一因であったことは、ムスリム同胞団が、選挙の結果を彼らの思想・運動に対する社会的需要の広がりとして誤認したことを示唆している。

こうした、宗派の教義やイスラーム主義の思想が現実を規定してきたのではなく、現実が教義と思想を規定してきたという認識は、しかし、宗派やイスラーム主義の思想・運動が現実に対して影響力を持たないことを意味するわけではない。教義や思想は、信徒の現状認識を方向付け、それに従った現実の運動に動員する力を持つからである。特に、宗教の教義・思想が現実の紛争に影響した場合、信仰という要素を導入することで、政治的・経済的利害に基づいた交渉を困難にし、対立構造を固定化してしまうことは警戒しなければならないであろう。

現在、「イスラーム国」の下で蛮行を繰り返している人々に、「思想」と呼ぶに値する体系的な考えがあるように見受けられないが、インターネットなどに流されている大時代的で大仰で滑稽にも見えてしまう宣伝に、無視できない数の人々が共感を寄せていることは軽視するべきではない。「イスラーム国」の宣伝と行動は、抑圧されているとの現状認識を強く持つ人々の需要を満たしているのである。今後、イラクやシリアにおける「イスラーム国」の支配領域が既成事実化するようなことになれば、特定の領域を安定的に統治しているという現実を踏まえて、それに見合った思想・教義を調べ、より多くの人々を惹きつける運動に発展する可能性も否定できない。

そうした事態を防ぐ根本的な解決は、イラクとシリアにおける「イスラーム国」の支配を軍事的に破壊することではない。根本的な解決は、「イスラーム過激派」に対する需要が発生する状況、つまり、少なくないムスリムが軍事的・政治的・経済的・社会的に抑圧されていると認識せざるを得ない現状を改善することである。また、抑圧されているという認識が現状批判的な思想を生み、実際に抑圧されている現実がその思想に対する支持を広げて過激な運動を促し、その結果、更に抑圧が強まり、更に過激な思想・運動が発生するという負の連鎖を断ち切らなければならない。

そのためには、ムスリムの様々な思想・教義・運動を丹念に読み解き、彼らの現状認識を正確に把握すると共に、政治や経済の面で、ムスリムがムスリムであるが故に抑圧されていると感じる現実を改善していくことが求められる。日本を含めた国際社会は、これらの地味で困難で時間のかかる作業を堅実に続けていくべきであり、場当たりの軍事介入は、ムスリムたちの被抑圧感を強めることで、かえって「イスラーム過激派」の影響力を強めてしまうことが懸念される。

現状に対する批判は、どの時代のどの宗教や社会にも見られるものであり、イスラームにおいても、イブン・アッ＝タイミーヤのような思想家は今後も出現し続けるであろう。しかし、その現状批判が広範な共感を獲得して「過激派」の正統化に利用されるのか、あるいは、少数の「うるさがた」として健全な批判勢力にとどまるのかは、その宗教を奉じる人々が暮らす社会の現実に依存している。したがって、「イスラーム過激派」の問題を解決し、イスラーム諸国が国際社会において建設的な貢献を果たしていくためには、ムスリムの大勢が、国際的・国内的に公正に扱われている、少なくとも、抑圧されていないと感じられるだけの現実が確保されることが不可欠と考えられるのである。

- 注 -

- 1 正式な自称は「宣教とジハードのためのスンナの民の集団 (Jamā'at Ahl al-Sunna li-l-Da'wa wa al-Jihād)」。
- 2 シーア派とハワーリジュ派については、紙幅の制約と、今日の中東においてより問題になっているのがスンナ派の「イスラーム過激派」であることに鑑みて、本稿では必要最小限の言及にとどめる。特にシーア派については、スンナ派に比べて、宗派としての輪郭がより明確であり、より体系的に独自の教義・思想を形成してきたことから、研究の蓄積も厚いので、詳しくはそれらの研究を参照されたい。桜井啓子『シーア派：台頭するイスラーム少数派』中公新書 1866 (中央公論新社、2006年)；モハンマド＝ホセイーン・タババーイー『シーア派の自画像：歴史・思想・教義』森本一夫訳 (慶應義塾大学出版会、2007年) など。
- 3 本節の解説では、主に以下の文献を参照した。菊地達也『イスラーム教「異端」と「正統」の思想史』講談社選書メチエ 446 (講談社、2009年)；Jonathan P. Berkey, *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600–1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004)；ジョナサン・バーキー『イスラームの形成：宗教的アイデンティティと権威の変遷』野元晋・太田絵里奈訳 (慶應義塾大学出版会、2013年)。
- 4 シーア派の主な分派は、ザイド派、イスマーイール派、12 イマーム派である。スンナ派においては、四法学派 (ハナフィー派、マリーク派、シャーフイー派、ハンバル派) と二神学派 (アシュアリー派、マートウリーデー派) が正統的と認められている。ハワーリジュ派においても、激しい内部対立によって多くの分派が形成され、相互の抗争と周囲からの弾圧によって消滅していった。穏健化し唯一の現存する分派となったのがイバード派であり、同派はオマーンの多数宗派となっている。
- 5 預言者ムハンマドの出身部族であるマッカ (Makka メッカ) のクライシュ族 (Banū Quraysh) の有力家系。ムアーウィヤの父のアブー・スフヤーン (Abū Ṣufyān 650年没) は、マッカの多神教徒を率いてムハンマドと激しく戦ったが、ムハンマドによるマッカ征服 (630年) の際に降伏してイスラームに改宗した。それ以降、ウマイヤ家はウンマの有力勢力となった。
- 6 預言者ムハンマドの父方叔父の一人、アッバース (Al-'Abbās b. 'Abd al-Muṭṭalib 653年没) の子孫の家系。アッバースとは別の父方叔父が、アリーの父のアブー・タールィブ (Abū Ṭālib b. 'Abd al-Muṭṭalib 620年頃没) である。
- 7 菊地『イスラーム教「異端」と「正統」の思想史』、204頁。
- 8 森山央朗「シリアにおけるアリー誹謗とその否認：『ダマスクス史』の伝承の分析から」『オリエント』第47巻第1号 (2004年)；清水和裕「アッバース朝バグダードにおける教友呪詛」『西南アジア研究』第77号 (2012年)。なお、同時代のシーア派にも、今日では見られない極端なイマーム崇拜を行う集団が複数存在していた。現在のシリアを中心に分布するアラウィー派は、そうした極端なシーア派の分派から派生したと考えられている。森山央朗「シリアの2011年とアラウィー派とスンナ派：宗派の歴史性と宗派間暴力の危険性」『中東政治変動の研究：『アラブの春』の現状と課題』平成23年度「中東政治変動研究会」研究報告書 (日本国際問題研究所、2012年)；Yaron Friedman, *The Nuṣayrī-ʿAlawīs: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria* (Leiden & Boston: Brill, 2010)。
- 9 初期の法学派の展開については、Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni School of Law, 9th–10th Centuries C. E.* (Leiden, New York and Köln: Brill, 1997) に詳しい。
- 10 オスマン朝 (1299–1922年) とムガル朝 (1526–1858年) も、ハナフィー派を採用学派とした。これは、政策の指針などとしてハナフィー派の学説を用いるという意味であり、他の学派を弾圧したわけではない。民事裁判などの司法の領域では、他の学派の法学者も活躍した。
- 11 医王秀行「カリフ・マームーンのミフナとハディースの徒」『イスラム世界』第39・40号 (1993年)。
- 12 近代以降のイスラーム史研究において、11世紀は「スンナ派復興」の時代と見なされてきた。つまり、預言者ムハンマドの死後にシーア派とスンナ派が形成され、10世紀のシーア派の攻勢を凌いだスンナ派が「復興」したと説明されてきたのである。しかし、近年の研究では、まず少数派がシーア派として宗派を形成し、それに同調しなかった多数派が徐々に宗派としてまとまって11世紀頃にスンナ派として確立されたと考えられるようになっている。菊地『イスラーム教「異端」と「正統」の思想史』、204頁；Jonathan P. Berkey, *The Formation of Islam*, pp.189–202；バーキー『イスラームの形成』、245–263頁。
- 13 本節は、JSPS 科研費 26370840『「ハディースの徒」の社会史的研究：スンナ派の形成・浸透過程の解明に向けて』 (研究代表者：森山央朗、基盤研究C、2014年-) の研究成果に基づくものである。
- 14 Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950), p.253; Idem., “AHL AL-ḤADĪTH,” in *The Encyclopaedia of Islam*, Second Edition (Leiden : Brill, CD-ROM

- Edition, 2004).
- 15 中田考「ハディース遵奉者の論理：イブン・タイミーヤの転義批判」『オリエント』第32巻第2号（1990年）。
 - 16 ホラーサーンにおける「ハディース徒の先駆」と呼ばれたイブン・アル＝アフラム Muḥammad Ibn al-Akhram al-Naysābūrī (955年没) や、「ハディースの徒の大師」と呼ばれたハーキム Al-Ḥākim al-Naysābūrī (1014年没) の師匠のアサンム Abū al-‘Abbās al-‘Aṣamm (957年没) など。Shams al-Dīn al-Dhahabī (d. 1348), *Ta’rīkh al-Islām wa Wafāyāt al-Mashāhīr wa al-A’lām*, ed. ‘Umar ‘Abd al-Salām Tadmūrī, 53 vols. (Bayrūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1987–2000), Vol. 331–350 A.H., pp.312–313, 362–369; Ibn Qāḍī Shuhba (d. 1448), *Ṭabaqāt al-Shāfi’īya*, ed. al-Ḥāfiẓ ‘Abd al-‘Alīm Khān, 4 vols. (Bayrūt: ‘Ālam al-Kutub, 1987), Vol. 1, pp.135–136.
 - 17 ハディース学の理論的展開については、Jonathan Brown, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim: The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon* (Leiden & Boston: Brill, 2007); Idem., *Hadīth: Muḥammad’s Legacy in the Medieval and Modern World* (Oxford: Oneworld, 2009) に詳しい。
 - 18 Abū al-Shaykh (d. 979), *Kitāb al-‘Aẓama*, ed. Muḥammad Fāris (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiya, 1994); Abū Nu‘aym (d. 1038), *Kitāb al-Imāma wa al-Radd ‘alā al-Rāfiqa*, ed. ‘Alī b. Muḥammad b. Nāṣir al-Faqīhī (al-Madīna; Maktabat al-‘Ulūm wa al-Ḥikam, 2001); Ibn ‘Asākir (d. 1176), *Faḍā’il ‘Akkā wa ‘Asqālān*, MS. Ayasofya 3340 (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, folio 215–226); Al-Khaṭīb al-Baghdādī (d. 1071), *Risāla fī ‘Ilm al-Nujūm*, MS. Aṣir Effendī 190 (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi).
 - 19 MORIYAMA Teruaki, “Rethinking about ‘Aṣḥāb al-Ḥadīth’: Their Geographical and Historical Distribution and Variety in Ideology and Activity,” oral presentation at *the Forth World Congress for Middle Eastern Studies (WOCMES4)*, Middle East Technical University, Ankara, Turkey, 2014.
 - 20 森山史朗「イスファハーンの2篇の『歴史』：ハディース学者が同じような著作を繰り返し編纂した理由」『東洋史研究』第72巻第4号（2014年）、48–55頁。
 - 21 Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Sharaf Aṣḥāb al-Ḥadīth*, ed. Mehmed Saīd Hatīboğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1972), pp.98–102.
 - 22 詳細については、以下の研究プロジェクトの進展を待ちたい。JSPS 科研費 15H01895『イスラーム国家の王権と正統性：近世帝国を視座として』（研究代表者：近藤信彰、基盤研究 A、2015年–）。
 - 23 磯貝健一「シャイバーニー・ハーンとウラマー達：16世紀初頭の中央アジアにおけるヤサとシャリーア」『東洋史研究』第52巻第3号（1993年）。
 - 24 本節の議論は、主に以下の文献に依拠している。小杉泰『現代イスラーム世界論』（名古屋大学出版会、2006年）；飯塚正人『現代イスラーム思想の源流』世界史リブレット 69（山川出版社、2008年）。
 - 25 『クルアーン』第2章第143節。
 - 26 同上、第5章第3節。
 - 27 イスラーム主義という概念をめぐる問題については、大塚和夫『イスラーム主義とは何か』岩波新書 885（岩波書店、2004年）に端的にまとめられている。
 - 28 「ワッハブ派」とは、この思想の提唱者の名前に因んで付けられた多少であり、自称としては、「ムワッヒド (muwaḥḥid 唯一神信仰者)」を用いている。
 - 29 中田考『「ターリバーン」の政治思想と組織－「アフガニスタン・イスラーム首長国とその成功を収めた行政」「ターリバーンの思想の基礎」 翻訳・解説－』Research Center for Peace and Development in Afghanistan, Doshisha University (Discussion Paper Series, No. 1), 2011年、12頁。<<http://rc-pda.doshisha.ac.jp/attach/page/AFGHANISTAN-PAGE-JA-13/18504/file/dis-paper-vol.1-integrated5.pdf>>、2016年1月4日閲覧。
 - 30 南アジアのイスラーム純化運動・イスラーム主義については、山根聡「南アジア・イスラームの地平：イクバルとマウドゥーディー」小松久男・小杉泰編『現代イスラーム思想と政治運動』イスラーム地域研究叢書 2（東京大学出版会、2003年）；同著者『4億の少数派：南アジアのイスラーム』イスラームを知る 8（山川出版社、2011年）を参照。
 - 31 保坂修司『サウジアラビア：変わりゆく石油王国』岩波新書 964（岩波書店、2005年）、106–120頁；同著者『新版オサマ・ビンラディンの生涯と聖戦』（朝日新聞出版、2011年）23–40頁。
 - 32 この潮流の詳細とその盛衰については、Maher Charif & Salam Kawakibi eds., *Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes*, Damas: Institut Français du Proche-Orient, 2003を参照。
 - 33 ムスリム同胞団については、横田貴之『現代エジプトにおけるイスラームと大衆運動』（ナカニシヤ出版、2006年）；同著者『原理主義の潮流：ムスリム同胞団』イスラームを知る 10（山川出版社、2009年）を参照。

- 34 以下の筆者の口頭報告に対する横田貴之のコメントによる。MORIYAMA Teruaki, “The Intellectual Practice of the Classic Ulama: Case of the 11th Century ‘Ashab al-Hadith’ or Hadith Scholars,” *Ulama and Islamists: Reflections on the Boundaries Between Two Identities*, Symposium organized by Institute for Advanced Studies on Asia (Toyo-Bunka Kenkyujo), The University of Tokyo, 2015.
- 35 ムスリム同胞団の思想を、「スンナ派の思想そのもの」と評価したウラマーもいる。森山央朗「シリア内戦とイスラーム主義」『「アラブの春」の将来』平成24年度外務省国際問題調査研究・提言事業報告書（日本国際問題研究所、2013年）、68頁。
- 36 『固き絆 *Al-Urwa al-Wuthqā*』と『マナール *Al-Manār*』の2誌が有名である。
- 37 クトゥブの思想については湯川武「正義と秩序：サイイド・クトゥブの社会的公正論を中心として」湯川武編『イスラーム国家の理念と現実』講座イスラーム世界5（栄光教育文化研究所、1995年）；西野正巳「現代エジプトにおけるイスラーム主義政治思想の動向：サイイド・クトゥブとムハンマド・クトゥブの著作の分析を中心として」近藤洋平編『中東の思想と社会を読み解く』（東京大学中東地域研究センター・スルタン・カブス・グローバル中東研究寄付講座、2014年）を参照。
- 38 “Profile: Ayman al-Zawahiri,” BBC <<http://www.bbc.com/news/world-middle-east-13789286>>、2016年1月5日閲覧。
- 39 山根聡は、マウドゥーデーの思想に関して、近代主義的な「現代におけるイスラームの解釈」から「イスラームによる現代の解釈」へという、同様の転換が見られることを指摘している。山根『4億の少数派』、75頁。
- 40 チュニジアにおいてベンアリ (Zayn al-‘Ābidīn b. ‘Alī) 政権 (1987–2011年) の崩壊とその後の展開を実見してきた農業経済学者のナーズィム・ムティーミト (Nāzīm Mutīmit) は、ムスリム同胞団の影響を受けて結成された改革主義的イスラーム主義政党のナフダ (Ḥarakat al-Nafḍa 再覚醒運動) が政変後の選挙で第一党となったことについて、「ベンアリ政権下で最も弾圧されてきた政党に対する同情」が一つの要因であったと指摘している。『公開シンポジウム・ワークショップ アラブ諸国それぞれの「春」：民衆運動と政治変動が問いかける課題』（日本国際問題研究所、2012年）、11頁。