

第1章 「イスラーム的」動員の回路 ——スーフィズムと市民運動

森山 央朗

はじめに——イスラームにおける宗教的権威

「イスラームには僧侶や聖職者はいない」と言われる。大学の「イスラーム概論」などでそのように説明されることは多いし、ムスリム（イスラーム教徒）もしばしばそのように語る。日本におけるムスリム団体である宗教法人日本ムスリム協会も、ホームページ内の「イスラーム Q & A」のコーナーで、イスラームには聖職者はいないと説明する¹。この場合の「聖職者」とは、神と人とを媒介する特別な階級であり、「平信徒」とは異なる戒律に従う人々を意味するとされる。ここでイメージされているのは、主にキリスト教（特にカトリック）の聖職者と仏教の僧侶であろう。

こうした説明は、個々人が唯一神に直接向き合う「厳格な一神教」としてのイスラームや、イスラームの平等主義的な側面を強調する際に用いられる。しかしその一方で、ウラマー（‘ulamā’）と総称される宗教知識人や、スーフィー（ṣūfī）と呼ばれる神秘主義修行者が、宗教指導者として強い社会的権威と影響力を行使してきた。ウラマーやスーフィーは、宗教的な知識や徳に秀でていと認められた人々として指導的な立場にあり、その意味において、僧侶や聖職者と同様の社会的機能を果たしてきたのである。

ただし、ウラマーやスーフィーの指導力や権威は、寺院や教会に相当する組織や機関によって認定・管理・保証されているわけではない。これもよく言われることであるが、イスラームには、信徒を一元的に管理する組織や機関が存在しないからである。イスラームの基本的な宗教施設であるモスクは、あくまで礼拝をする場所であり、そこに集まるムスリムたちを名簿などに登録して管理することは一般的ではない。

また、複数のモスクを統括する上部機関も存在しない。モスクにも、世界遺産に登録されるような著名で大きなものから、町や村にあって日常に密着した小さなものまで様々である。しかし、大きなモスクが複数の小さなモスクを監督しているわけではない。モスクの間には、「本山－末寺」といった関係になぞらえられる関係は原則的には存在しない。したがって、スンナ派とシーア派というイスラームの2大宗派においても、それぞれの宗派内部の様々な学派や学統においても、どこかに総本山に相当する巨大なモスクがあつて、大僧正に相当する統一的な最高権威の下に、各宗派・学派・学統に所属するウラマーやスーフィーの宗教的指導権が認定され、思想や運動が統制されているわけではない。

スーフィーについては、後述するとおり、一定の組織性が伝統的に見られるが、ウラマーに関しては組織性が元来希薄である。ウラマーと呼ばれる人々は8世紀頃に史料中に登場するが、それから10世紀頃までの間、ウラマーと呼ばれることは、「聖職者」のような身分に属すること

を意味しなかっただけでなく、それによって生計を立てる職業でもなかった。初期のウラマーは、カーディー (qāḍī 裁判官) に任命された場合などを除いて、イスラームに関する知識とそれに関する活動から直接収入を得るのではなく、商人や職人などとして生計を維持する傍らで、イスラームの法学や宗教思想などに関する研究・教育・議論を行っていたと考えられている²。ウラマーの原型は、その名称の原義(「知る人々」)が表すとおり、『クルアーン (al-Qur'ān コーラン)』やハディース (ḥadīth 預言者ムハンマド < al-Nabī Muḥammad 632 年没 > の言行に関する伝承)などの知識を豊富に持つと周囲から認められた人々という以上のものではなかったのである。

初期のウラマーは、自宅やモスクの一隅でハルカ (ḥalqa 「輪」、「車座」) などと呼ばれる私的な講座を開き、集まってくる人々に知識を伝授し、議論を行った。そして、それらの私的な講義を渡り歩き、多くのウラマーから多くの知識を学び、高い学識を身につけたと周囲から認められた人々が、また新たなウラマーとなった。初期のウラマーの活動と養成は、私的かつ組織性の希薄な環境で行われ、そのなかで形成された師弟関係などの属人的なネットワークが、8世紀から10世紀にかけて進行した、シーア派とスンナ派それぞれの宗派的思想と古典学派の形成に大きな役割を果たした。

その後11世紀になると、イスラーム法学などの研究教育施設としてマドラサ(学院)が普及し、その教授職などをとおしてウラマーの職業化が進化した。さらに、17世紀以降のオスマン朝(1299-1922年)においてはウラマーの位階制度(イルミエ ilmiye)が整備され、近現代に入ると、ウラマーに対する国家管理の強化や大学でのウラマーの養成など、ウラマーを組織化する施策が進められた。しかしそれでもなお、ウラマーの学識や地位を統一的に認定・管理する機関は存在していない。そのため、ウラマーの宗教的権威と社会的影響力は、周囲の評判に依存する曖昧な部分がいまだに多いと言える³。このことを政治・社会運動との関連から見ると、イスラームという宗教を利用してムスリムたちを動員する際に、動員する側がどのような資格でそれを行い、動員される側がどのように権威や指導権を承認して反応しているのかが、組織や機関の側面からは明瞭ではないということになる。

もちろんそれは、イスラームを利用した政治的・社会的動員がなされてこなかったことを意味するわけではない。イスラームの歴史には、宗教的な主張を掲げた運動や反乱が数多く見いだせるし、近現代においても、多くのムスリムを動員したイスラーム主義運動が複数存在している。顕著な例として、ヒズブッラー (Ḥizb Allāh)、ダアワ党 (Ḥizb al-Da'wa al-Islāmīya) といったシーア派のイスラーム主義政党・抵抗運動組織や、スンナ派イスラーム主義運動組織であるムスリム同胞団 (al-Ikhwān al-Muslimūn) などがあげられる。これらの政党や政治運動組織については、政治学などの分野で成された多くの研究がある⁴。ここでは、ムスリムに対する宗教的動員について別の角度から見るために、スーフィー教団と、直接的な政治運動を掲げない「宗教的な」市民運動に焦点を当てる。

以下、まず、スーフィー教団の歴史を概観した上で、近現代において変革されたスーフィズムで

ある「ネオ・スーフィズム (Neo-Sufism)」を見る。そして、「ネオ・スーフィズム」と宗教的市民運動としてのギュレン運動 (Gülen Hareketi/Gülen Movement) との関係を観察する。これらの作業をとおして、ムスリムを「イスラーム的」に動員する回路のあり方に考察を加えることとしたい。

1. スーフィーとタリーカ⁵

スーフィーは、イスラームの神秘主義修行者に対するアラビア語などでの総称である。その語源は詳らかではないが、羊毛を意味するアラビア語の単語「スーフ (ṣūf)」に由来するという説明が有力である。つまりスーフィーとは、中東や中央アジアでは最も安価な素材であった羊毛の粗末な衣服を着た人であり、富や権力といった現世 (= 被造物) 的なものに対する欲望を滅却し、神 (= 創造主) との合一を目指して修行に専念する人を指すと説明される。羊毛云々の部分には異説もあるものの、スーフィーが禁欲を旨として神を求める修行者を意味し、修行を極めた者は、神秘体験の中で神に接近することができると信じられてきたことは事実である。こうしたスーフィーの実践と理論は、アラビア語ではタサウワフ (taṣawwuf「スーフィーであること」) と呼ばれ、英語などではスーフィズム (Sufism) と呼ばれる。

スーフィーとスーフィズムの起源については不明の部分が多いが、スーフィーと呼ばれる人々が出現したのは9世紀頃と考えられている。やがて、修行を極めて神に接近したと認められたスーフィーは、ワリー (walī「神に」近い人) などと呼ばれる「聖者」として、人々の崇敬を集めるようになった。そうした高名なスーフィーの修行理論は体系化され、10世紀頃から高度な神秘主義思想が展開した。ガザーリー (Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī 1111年没) やイブン・アラビー (Muḥyī al-Dīn Muḥammad Ibn ‘Arabī 1240年没) など、イスラーム思想史の偉人たちの多くがスーフィーであったことから、スーフィズムがイスラーム宗教思想に占めてきた重要性が明らかになる。

とはいえ、スーフィズムは理論や思想のみで完成するものではない。修行をとおした神秘体験を目指すことから、修行の実践が不可欠となる。高名なスーフィーが神秘体験を得たとされる修行の実践は、その弟子たちによって継承され、洗練されていった。そして、12世紀頃になると、修行を極めたと認められたスーフィーを導師とし、その指導下でスーフィーたちが修行に専念する教団がいくつも形成されるようになった⁶。こうした教団はタリーカ (ṭarīqa 道) と呼ばれ、それぞれに独特な修行の様式を編み出していった。

日本や欧米でスーフィーというと、白い長衣を着て回転するイメージが根強いが、回転舞踊を修行に用いるのは、13世紀のアナトリアで活躍した偉大なスーフィー、ルーミー (Jalāl al-Dīn Muḥammad al-Rūmī 1273年没) を「我らの師 (Mawlā-nā)」と仰ぎ、その修行道を「師の道」として継承するマウラウィー教団 (al-Ṭarīqa al-Mawlawīya)⁷ である。それに対して、例えば、14世紀の中央アジア西部で活躍したナクシュバンド (Bahā’ al-Dīn Muḥammad Naqshband 1389年没) の修行道を受け継ぐ、ナクシュバンディー教団 (al-Ṭarīqa al-Naqshbandīya) では、

黙って座り、心の中でひたすら神を祈念する「沈黙のズィクル (dhikr 祈念)」を重視してきた。その他、神や預言者ムハンマド、過去の高名なスーフィーたちを讃える歌や、神への愛を詠んだ詩文なども、それぞれのタリーカにおいて様々に発達し、ムスリムの宗教文化の発展に重要な貢献をなした。

各教団は、修行の段階に応じてメンバーの間に序列を設け、シャイフ (shaykh 「老師」) などと呼ばれる導師を頂点とする位階制度を整えてきた。この位階制度においては、下位の者は上位の者の指導に無条件で従うべきとされる。その理由は、修行には階梯があり、各階梯の意味は、その階梯を登ってみなければ理解できないためである。すなわち、修行の階梯を登るためには、意味を理解できない修行の実践を続けなければならないため、その階梯を既に登って意味を理解している上位者の指導に疑問を抱いてはならないのである。したがって、教団の頂点に座す導師は、教団のメンバーに対して絶対的な指導権を持つことになる。前節で指摘したとおり、宗教的権威の組織性が希薄であることがイスラームの特徴の一つにあげられるが、スーフィー教団は階梯秩序を持つ組織であり、導師の宗教的権威は一定の組織性を持つ。

そうした導師の宗教的権威は、教団内部にとどまらない。教団に属さない、つまり、修行に専念するスーフィーではないムスリムの民衆にとって、教団の導師や高位のメンバーは、「聖者」とそれに類する「有り難い」存在なのである。修行を極めて神に接近したスーフィー、すなわち「聖者」は、バラカ (baraka) と呼ばれる神の祝福を人々に伝達することができ、このバラカは、「聖者」の肉体や持ち物、墓や遺品などをとおして伝播し、家内安全、病氣平癒、良縁、子宝、商売繁盛、心願成就など、様々な「利益」をもたらすと信じられてきた。

イスラームに限らず、どの宗教においても、いわゆる「民衆」が宗教に求めるものの多くは日常的な「現世利益」であろう。イスラームにおいては、高名なスーフィーの「聖者」たちが、人々の「現世利益」への願いを満たしてきた。もう一つ「民衆」が宗教に求めるものとして、救済の希望があげられる。この面においても、神に近づいた高名なスーフィーは神に救いを取りなすことができると信じられ、民衆は「聖者」にすぎること、神による救済の希望をより確かなものとしていたのである。

したがって、教団の民衆に対する影響力は強力であった。例えば都市部では、教団は同職組合や町会などと結びついて路地の隅々にまで浸透した。都市のムスリム民衆にとって、日々の生業と生活を営む人間関係をとおして、皆で教団の行事に参加し、「聖者」の廟に参詣し、導師の説教を聞き、修行に専念するスーフィーたちに布施を供えることが、彼らのイスラームの重要な部分を占めていたのである。そのため、政治権力者にとっても、教団の協力を取り付けることが安定的な支配を築くための重要な要件となった。様々な教団が確立し、中東・中央アジアの各地に広がった14世紀以降になると、各地のムスリム王朝の君主たちは、それぞれの支配地域で活動する教団のために立派な修行場を建て、莫大な寄進を行った。権力者からの庇護と援助を受けるようになった教団は、禁欲的神秘主義修行者の集団という宗教的側面と同時に、豊

かな財力と強い影響力を持つ宗教勢力という政治的・社会的側面も併せ持つようになったのである。

禁欲的で隠遁的な理論と実践を掲げる修行者集団が、大きな富と強い政治的・社会的影響力を持つことは、仏教の寺院やキリスト教の修道院などにもみられることであり、珍しいことではない。そして、中世の日本で寺院が一揆の中核になることがあったように、前近代のムスリム社会においては、スーフィー教団が宗教的権威によって人々を動員し、様々な運動を主導した。それらの運動のほとんどは、教団を庇護・援助する王朝に協力するものであったが、既存の王朝に対立する運動を起こす教団がなかったわけではない。サファヴィー教団 (Ṭarīqa-yi Şafavīya) にいたっては、トルコ系遊牧民を軍事的に動員して先行するムスリムの王朝 (アク・コユンル朝 1378-1508 年) を滅ぼし、イラン高原を制圧して、自らの王朝 (サファヴィー朝 1501-1736 年) を打ち立てた。サファヴィー教団の例は極端とも言えるが、スーフィー教団が、前近代のムスリム社会における宗教的動員の主要な回路であったことは確かである。

2. 「ネオ・スーフィズム」(1) ——「近代的」教団

スーフィー教団が民衆に強い影響力を持つことに対して、18 世紀までは大きな批判はおこらなかった。上層民の間でも教団に関与することは一般的であったし、知識人であるウラマーも、その多くがスーフィーでもあった。つまり、法学などの理知的な学問を研究・運用しつつ、神秘主義的な修行にも参加し、神秘主義思想の研究も行うというのが、14 世紀頃から 19 世紀までのウラマー／スーフィーの一般的な姿であったのである。

とはいえ、全く批判がなかったわけではない。スーフィズムは 9 世紀頃から発達してきたため、7 世紀に成立したとされる『クルアーン』のテキストや、同じく 7 世紀に活動した預言者ムハンマドの言行を伝えたとされるハディースに、スーフィーの修行やスーフィズムの理論を直接的・明示的に述べた部分を見いだすことは難しい。スーフィーは、自分たちの修行と理論がイスラームにかなったものであることを示すために、『クルアーン』やハディースの比喩的・秘儀的解釈を行ってきた。この比喩的・秘儀的解釈を激しく批判したのがイブン・タイミーヤ (Taqī al-Dīn Aḥmad Ibn Taymīya 1328 年没) であり⁸、そのために、彼はスーフィズムを否定したと理解されるようになった。

また、見世物的な「奇蹟」を演じて民衆を惹きつけてきたことや、『クルアーン』やハディースの理解とイスラーム法の実践に努めることよりも、教団の行事や祝祭への参加を重視する傾向も、迷信やイスラーム法からの逸脱などとして批判を受けてきた。加えて、民衆と直接接する末端のスーフィーたちの中には、他の宗教の同様の修行者たちと判別しがたい人々も少なくなく、「現世利益」を求めて他宗教の「聖者」に参詣するムスリム民衆も多かった。逆に、イスラームの「聖者」の祭礼に他宗教の信徒が参加することも珍しくなかった⁹。

権威的なイスラーム法解釈からは導かれない民衆的な信仰実践や、他宗教との混淆は、多く

の地域で観察され、「民衆イスラーム」と呼ばれたり、時には「田舎イスラーム」として批判されてきた¹⁰。特に、ヒンドゥー教徒が圧倒的多数を占める南アジアで活動するウラマーの間で、現地のムスリム民衆の信仰は、ヒンドゥー的要素の混ざり込んだ「不純」な状態にあるのではないかということが、17世紀頃から重要な問題の一つとして認識されるようになった。そうした問題意識を背景として、南アジアのナクシュバンディー教団の導師であったアフマド・スィルヒンディー (Aḥmad Sirhindī 1624 年没) は、スーフィズムにおけるイスラーム法遵守の重要性を強調し、『クルアーン』とハディースからの逸脱を厳しく戒めた。スィルヒンディーを「ヒジュラ暦 2000 年 (西暦 1592-2562 年) の革新者 (ムジャッディド Mujaddid)」¹¹と見なした弟子たちは、ナクシュバンディー教団ムジャッディド派を形成し、イスラーム法を遵守するスーフィズム、迷信的な「奇蹟」の演出や他宗教との混淆を排除した純化されたスーフィズムを唱えて、世界各地に多くの支持者を獲得していった¹²。

ナクシュバンディー教団ムジャッディド派の拡散は、インド洋に展開したオランダとイギリスの東インド会社の商船網によるところが少なくなかったと考えられる。西欧商業資本によって、17世紀頃から世界規模で整備されていった交通網は、ムスリムに対しても、地域を越えた思想や情報の交流の活発化などの影響を与えた。特に、マッカ (メッカ) 巡礼が容易になったことで、南アジアや東南アジアからも多くの巡礼者が集まるようになり、マッカが思想的交流のハブとして重要な役割を果たすようになった。

そうしたマッカを中心としたアラビア半島において、スィルヒンディーなどの南アジア発の純化思想の影響も受けつつ、18世紀頃から様々な思想家が活動するようになった。その中で、イブン・タイミーヤの継承者を自認し、『クルアーン』とハディースの厳格な字義的解釈と実践を主張したイブン・アブド・アル＝ワッハーブ (Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb 1792 年没) は、スーフィズムを『クルアーン』とハディースに根拠のない逸脱として否定し、「聖者」崇敬を多神信仰として非難した。「ワッハーブ派」と呼ばれる彼の思想を統治イデオロギーとしたサウード家 (Āl Sa‘ūd) がアラビア半島で勢力を広げている時代に、モロッコからマッカに巡礼したアフマド・ブン・イドリース (Aḥmad b. Idrīs al-Fāsī 1837 年没) は、「ワッハーブ派」への反駁をとおして、『クルアーン』とハディースに則ったスーフィズムを唱えて新たな教団を創始した。創始者の名前からイドリースー教団 (al-Ṭarīqa al-Idrīsīya) と呼ばれるこの教団は、北アフリカやスーダン、ソマリアなどに浸透し、多くの分派を産み出していった。

それらの分派の中で、アルジェリア出身のムハンマド・ブン・アリー・アッ＝サヌーシー (Muḥammad b. ‘Alī al-Sanūsī 1859 年没) がマッカで開いたサヌーシー教団 (al-Ṭarīqa al-Sanūsīya) は、やがてリビア東部 (キレナイカ) に根拠地を築いた。そして、20世紀に入ってイタリアがリビアを植民地 (1911-51 年) とすると、サヌーシー教団は、導師の宗教的権威の下に住民たちを動員して反植民地闘争を組織し、1951年にリビアが独立すると、教団の導師であったムハンマド・イドリース (Muḥammad Idrīs al-Sanūsī 1983 年没) が、国王イドリース1世

(在位 1951-69 年) として即位した。リビア独立に至るサヌースィー教団の反植民地闘争は、スーフィー教団の組織と動員力を軍事的に活用した事例である。同様の事例は、他の地域にも見られ、例えば、コーカサスや中央アジアに浸透していたナクシュバンディー教団ムジャッディド派の諸教団は、それらの地域に侵攻してきた帝政ロシアに対する反植民地闘争を組織した¹³。

ナクシュバンディー教団ムジャッディド派やイドリースィー教団、サヌースィー教団など、18 世紀から 20 世紀にかけて形成・拡大していった比較的新しい教団は、メンバーの帰属管理を厳格に行い、導師の指導の上意下達を徹底しようとするなど、それまでの古典的な教団と比べてより強い組織性を持つ。欧米と日本の研究者は、軍事活動にも転用できる強い組織性と、イスラーム法の遵守や『クルアーン』とハディースへの回帰といった純化志向を併せ持つこれらの教団を、「ワッハーブ派」の台頭や帝国主義勢力の世界覇権といった、近代的状況への反応をとおして刷新されたスーフィズムと捉え、「ネオ・スーフィズム」と呼ぶ。

3. 「ネオ・スーフィズム」(2) ——スピリチュアルなスーフィズムと市民運動

ところで、「ネオ・スーフィズム」という呼称は、上述の意味でのみ用いられるわけではない。20 世紀後半に欧米で一定の支持を得た「新しいスーフィズム」に対しても用いられる。それは、イスラームという伝統宗教の枠を離れた、スピリチュアルな癒しの実践としてのスーフィズムであり、20 世紀後半に流行した「新宗教 (New Religiosity)」あるいは「代替宗教 (Alternative Religiosity)」の一種としてのスーフィズムである。

これは、禅やヨガと同様の現象である。禅とヨガが仏教とヒンドゥー教の教義と信仰から切り離されて、競争社会のストレスからの解放や心身の健康維持・増進のための実践として欧米社会に広まったように、スーフィーが修行の形式として発達させてきた音楽や舞踊、瞑想なども、イスラームから切り離されて、精神と身体の平安と均衡を保つための「東洋の秘法」的なものとして受容された。そのため、スーフィズムはイスラームとは異なる教えであるといった説明が流布することにもなった。そして、例えばヨガがヒンドゥー教的なテイストをまとった新興宗教にしばしば結びついたように、欧米に広まったスピリチュアルな「ネオ・スーフィズム」も、オリエンタルな雰囲気をもとにいつつ伝統的なイスラームとは異なる「新宗教」を作り出した。

欧米における「ネオ・スーフィズム」を研究しているセジウィック (Mark Sedgwick) は、イドリース・シャー (Idries Shah 1996 年没) の活動を、「新宗教」としての「ネオ・スーフィズム」の事例として分析している¹⁴。セジウィックによれば、イドリース・シャーは、1924 年に英領インドでムスリム知識人の家に生まれ、イギリスで育ったという。1950 年代後半から、スーフィズムを「東洋の秘法」として紹介するような本を英語で書き、イギリスやアメリカで出版するようになった。1960 年代には、やはり「新宗教」の著名な指導者であったグルジエフ (George Ivanovich Gurdjieff 1949 年没) の運動などの影響を受けつつ、作家などの著名人の支持者を獲得し、「亡命アフガン貴族の偉大なスーフィー導師」として知られるようになった。その出自の真偽や、彼

がどのようなスーフィズムを、どこでどのように学んだかについては不明な部分が多いものの、スーフィズムをスピリチュアルな癒しの実践と位置づけ、伝統宗教としてのイスラームの枠組みを越えた「人類の叡智」や「民衆の知恵」として、多元主義的・普遍主義的に価値付ける彼の語りは、欧米社会において一定の支持を得ていった。

特定の伝統宗教に根ざした思想と実践を、その宗教の枠組みを越えた「人類の叡智」や「民衆の知恵」と読み替える多元主義・普遍主義的傾向は、他の「新宗教」にも見ることができる。そして、そのことを示すためか、あるいは権威付けのためか、世界の宗教指導者や著名人と会見したり、各国の名門大学で講演を行って名誉学位を集めたり、そうした活動の成果を著書、新聞、雑誌、ラジオ、テレビといったメディアを駆使して宣伝したりする。イドリース・シャーの「ネオ・スーフィズム」は、日本であれば創価学会に典型的に見られるような¹⁵、「新宗教」に特徴的なこれらの諸活動をなべて行ってきた。

現在、トルコの公正発展党 (Adalet ve Kalkınma Partisi: AKP) 政権 (2002 年-) と鋭く対立しているフェトフッラー・ギュレン (Fethullah Gülen 1941 年-) の運動も、1960 年代から発展し、スピリチュアルな実践としてのスーフィズムを唱えて¹⁶、発祥地のトルコだけでなく、欧米においても一定の支持を獲得してきた。ギュレンの思想と運動の位置づけをめぐる議論が続けられているが¹⁷、セジウィックは、古典的なスーフィズムを再編・普遍化し、従来のいかなる教団の枠内にも収まらないものとした点において、「新宗教」的な「ネオ・スーフィズム」に含まれるとしている¹⁸。確かに、イスラームの伝統的な教義に含まれる相互扶助や公正といった教えを人類普遍の価値と見なし、他宗教との融和などの多元主義を強調するなど¹⁹、ギュレンの思想と運動には、イドリース・シャーの「ネオ・スーフィズム」と類似した「新宗教」的な装いが強い。

しかしその一方で、ギュレン運動は、主な支持者がムスリムである点で、イドリース・シャーの「ネオ・スーフィズム」と大きく異なる。イドリース・シャーは、イスラームからの離脱を明確に宣言したわけではないが、ムスリムとしてムスリムに対して「新しいスーフィズム」を説いたわけでもない。彼の聴衆は、近代的合理主義や西洋の伝統的価値観に疑問を抱き、「東洋の秘法」に期待を寄せた欧米人であり、そうしたいかにも 60 年代的な人々に対するスーフィズムの語りの中で、イスラームという伝統宗教は背景に後退させられた。これに対してギュレンは、あくまでムスリム、特にトルコ国民を主要な対象として運動を展開してきた。欧米における支持も、直接欧米人に働きかけた結果というより、トルコ系移民をとおして広まった部分が大きいと考えられる。したがって、ギュレンの思想と運動は、「新宗教」的な装いが強く見えるものの、ムスリムによるイスラームに則った宗教的市民運動と見なければならない。

ギュレン運動のスーフィズムについても、その系統は比較的はっきりしている。周知の通り、ギュレン運動は、サイド・ヌルスィー (Bediüzzaman Saîd Nursî 1960 年没) の「ヌルジュ運動 (Nur Cemaati/Nur Movement)」を母体としている。そのヌルスィーは、ナクシュバンディー教団ムジャッディド派の導師ハーリド (Ḍiyā' al-Dīn Mawlā-nā Khālīd Baghdādī Shahrāzūrī 1827

年没)の道統を継いでいると言われる²⁰。ギュレンとスーフィズムの関係の詳細については今後の研究が待たれるものの、ギュレン運動がナクシュバンディー教団ムジャッディド派の「ネオ・スーフィズム」の影響を受けていることは確かであろう。したがって、ギュレン運動は、迷信の否定とイスラーム法を遵守する「浄化された」スーフィズムを志向する一つの「ネオ・スーフィズム」と、「新宗教」的なスピリチュアルな実践として、イスラームという伝統宗教の枠組みを越える普遍主義・多元主義的傾向を示すもう一つの「ネオ・スーフィズム」を併せ持っているといえることもできる。

こうした多面的な、あるいは悪く言えば、八方美人的な思想と運動は、1960年代から2000年代までにムスリムたちを取り巻いてきた社会状況に柔軟にアピールするものであった。例えば、迷信の否定は20世紀に流行った「宗教と科学の融和」というテーマに沿うことができ、イスラーム法の遵守は1980年代以降の「イスラーム復興」に対応し、普遍主義的・多元主義的傾向は、2000年代以降もてはやされている「宗教間対話／融和」という題目に良く合致する。

ギュレン運動は、イスラーム的にも近代的価値観から見ても非難のしようのない主張を掲げつつ、教育の支援と振興の分野で重点的に活動し、ポジティブで「意識の高い」ムスリムの若者たちに支持を広げてきた。イスラームの信仰には敬虔であり、同時に、人道主義や多元主義、理性や科学といった近代的価値にも信頼が厚く、したがって、イスラーム過激派は言うまでもなく、イスラームの優位を声高に叫ぶ急進的なサラフィー主義にも馴染まない穏健な若者たちを惹きつけてきたのである。

政治的にも、少なくとも表面的には、穏健である。というより、明確な政治目標を掲げてきたわけではないし、ムスリム同胞団のように自らを政治組織と規定してきたわけでもない。「奉仕(Hizmet)運動」という自称から明らかなおとおり、公的な自己規定としては、弱者救済や社会改良のためのボランティア活動であり、社会に奉仕する有為の人材を育てる教育支援・教育振興に力を入れてきたということになる²¹。この自己規定をそのまま受容するならば、ギュレン運動は、極めて穏健で穏当なイスラーム解釈を背景とした市民運動であり、その活動の重要な要素として、スーフィズムの実践を取り入れてきたと見なすことができる。この穏健で「明るい」外観は、政治闘争や革命を掲げて権威主義体制からの弾圧に抵抗を続けてきたイスラーム主義政党の重苦しいイメージとは対照的であり、社会問題に敏感でありながらも、政治運動には抵抗感のある多くの若者に、関与しやすい運動として魅力的に映ったとも考えられる。

実際に、ギュレン運動は大きな成功を収めた。先に述べたとおり、トルコ国内と欧米諸国に多くの支持者を獲得し、公正発展党と協力関係にあった2013年までは、同党の重要な支持基盤とも目されていた。近代的価値観と融和が可能な「穏健イスラーム主義」運動として、国際的な期待も寄せられてきた。しかし、2013年からギュレン運動と公正発展党政権との関係は悪化し、2016年7月のクーデター未遂事件の後には、クーデターを首謀したとして、公正発展党政権から激しい非難と禁圧を受けるようになった²²。

このギョレン運動をめぐる状況の大きな変化の背景には、何があるのだろうか。この問題を考えることを足がかりに、「イスラーム的」動員をめぐる諸問題に若干の考察を加えて、本章を終えることとしたい。

おわりに——「イスラーム的」動員の諸問題

ギョレン運動がクーデターを首謀したか否かについて、ここで何かを述べることはできない。ただし、ギョレン運動は市民運動を隠れ蓑に国家転覆を企んでいるという公正発展党の主張は、トルコ国内では必ずしも荒唐無稽に響かないという。それは、ギョレン運動に対して、非難のしようなない穏当な主張と、いかにもポジティブな奉仕活動の裏側に、何か別の目論見を隠しているのではないかという疑いの目が向けられてきたことによる。多くの塾や学校、大規模な病院や災害援助 NGOなどを運営し、新聞やテレビなどのメディア企業も所有する一方で、政治的な主張を明確に述べたり、自ら政党を立ち上げたりせず、公正発展党などを支援する形をとったことが、公言できない政治的意図を隠しつつ、裏から政治を操ってきたのではないかという疑念を人々の間に生むことになったとも指摘される²³。また、ギョレン運動の教育支援・振興活動の恩恵を受けて高等教育機関に進学し、運動の熱心な参加者となった若者たちの多くが、官公庁、特に警察や治安機関に就職したことも、利益誘導によって洗脳した若者たちを国家機関と暴力装置に送り込んで、国家を乗っ取ろうと企んでいたという言説につながるようになった²⁴。

陰謀論的言説の真偽は不明であるが、「怪しい集団」という疑念を向けられること自体は、ギョレン運動に限ったことではない。一定以上の人々を動員し、ある程度成功した「新宗教」や市民運動は、周囲から何らかの疑念を向けられることがむしろ普通と言えよう。ある社会において、特定の主張や運動を掲げて人々を動員しようとした際に、その社会の成員の全てが等しく反応することはあり得ないからである。動員に積極的に反応する人々もいれば、動員をかける側の意図とは別の意図を持って参加する人々もいるだろう。反応しない人々や反発する人々もいる。したがって、ある程度の動員に成功することは、周囲とは異なる集団を形成することであり、その集団に属さない人々から疑念や反発を受けることになる。

ムスリム社会においても同様であり、当然のことながら、イスラーム的な主張や運動を掲げれば全てのムスリムを等しく動員できるわけではない。そもそも、何が「イスラーム的」かをめぐっても、非常に幅広い見解の相違が見られ²⁵、個々のムスリムが置かれている状況や直面している問題も多様である。したがって、どここのどのようなムスリムたちにアピールするかによって、イスラームを用いた動員のあり方も相当に異なってくる。

第1節で述べたとおり、18世紀以前の前近代においては、古典的なスーフィー教団が「聖者」の權威によって、強い動員力を持っていた。批判もあったものの、ムスリム民衆にとって、「聖者」のバラカによって「現世利益」を得られると信じ、「聖者」の取りなしにすがって救済の希望を確かにすることがイスラームだったのである。そのため、大多数のムスリムが、当たり前のことと

して、特に意識することなく教団に関わっていた。

しかし、「ワッハブ派」による否定や、近代的合理主義や科学思想に基づく批判などによって、19世紀以降、スーフィズムの正統性とスーフィー教団の権威は大きく揺らいでいくことになる。こうした否定や批判への対応をとおして現れた「ネオ・スーフィズム」は、迷信的な「奇蹟」の演出や他宗教との混淆を排除し、イスラーム法の遵守と『クルアーン』とハディースへの回帰を強調する純化志向を持つとともに、教団のメンバーシップの管理を厳格にするなど、より強い組織性も持つ。このことは第2節で述べたとおりである。そして、この強い組織性が、反植民地闘争での活躍や世界各地への浸透に貢献したと考えられることも既に述べた。

強化された組織性は、その一方で、教団に関係する者としなない者とをより厳格に分けることにもなった。19世紀から20世紀にかけて国家が「世俗化」し、スーフィー教団を援助・庇護することもなくなった。社会的にも、教団に関わることは「後進的」とも見なされるようになり、教団に関与しないムスリムも増えていった。そうした中で、強い組織的凝集力を示す「ネオ・スーフィズム」教団に関与することは、関与する本人にとっても自覚的にならざるを得ず、周囲からは特定の教団のメンバーとして選別されるようになった。

19世紀以来の「ネオ・スーフィズム」は、「脱宗教」や「宗教の個人化」が進んだ近現代における「宗教」がある程度共通して直面してきた問題を共有してきたと言えるが、第3節で述べたとおり、20世紀後半における「新宗教」的なスーフィズムも「ネオ・スーフィズム」と呼ばれる。すなわち、イスラームという伝統宗教の枠組みを越えるような、普遍主義的で多元主義的な傾向を持ったスーフィズムである。ギュレン運動が、19世紀以来の組織性の強い「ネオ・スーフィズム」の系統を引きつつ、20世紀後半の「新宗教」的な「ネオ・スーフィズム」の側面も併せ持っていることも第3節で論じた。

しかし、その「新宗教」的な普遍主義や多元主義が、組織性の強さに起因する周囲からの異質感を緩和するかと言うと、そのようには見受けられない。むしろ、場合によっては、周囲からの異質感や疑念を強化しているようにも感じられる。この場合の疑念とは、自分たちの出自や立場を意図的にぼかしているのではないかという疑念である。

同様の現象は、「ネオ・スーフィズム」的な他の教団・運動にも共通する。それらの教団・運動は、イスラームという伝統宗教の枠組みを越えるほどの普遍主義や多元主義を示すことはないにしても、特定の教団の枠組みを越えてイスラーム全体に共通する価値観や目標を体現しているような主張を行うことは珍しくない。端的な例としては、そうした教団・運動のメンバーに、どの系統の教団・運動かと質問すると、「神のタリーカ（道、教団）」であるとか、「イスラームの道（タリーカ）は1つである」といった答えを返されることが多い。このような答えは、ムスリムではない筆者にとっても釈然としないが、ムスリムの中には、調子の良いことを言ってイスラームを恣意的に利用しようとしているといった反感を口にする者もいた。

ここから、ギュレン運動が抱えるジレンマを見ることができよう。すなわち、ポジティブで普

遍主義的・多元主義的主張を状況の変化や語りかける相手に合わせて発信し、多くのムスリムを惹きつけ、彼ら／彼女らを凝集力のある運動に組織すればするほど、さらに多くの運動に参加しないムスリムの反感や疑念を強めるというジレンマである。ギュレン運動の勢力拡大を警戒した公正発展党政権は、このジレンマの結果、トルコ国内で増大していたギュレン運動に対する反感や疑念を利用したとも考えられるだろう。

以上の議論から考えられることは、「イスラーム的」にムスリムを動員する回路は複雑であり、その成果や影響も予想が難しいことである。特に、スーフィズムとスーフィー教団の権威だけでなく、イスラーム自体の正統性も大きく揺らいできた近現代においては、18世紀までのスーフィー教団のような、多くのムスリムが疑問を抱かない動員の回路は存在していない。「ネオ・スーフィズム」であれ、イスラーム主義政党であれ、「イスラーム的」な思想や運動を掲げて多くのムスリムを動員すると、それ以上に多くのムスリムの疑念や反感を買うという状況が続いてきた。加えて、伝統的なスーフィー教団などの前近代的な動員の回路も消滅したわけではなく、生活に密着した形で影響力を保持している²⁶。他方、「ワッハーブ派」の影響を強く受けた急進的なサラフィー主義者などは、スーフィズム全般に対する非難を続けており、教団に関与するムスリムとの間に抗争も発生している²⁷。

「正しいイスラーム」をめぐる議論が錯綜しているために、ムスリムを「イスラーム的」に動員する回路も分裂し、複雑に絡み合っているのである。にもかかわらず、中東の政治などを語る際には、イスラームの影響力を単純に捉える傾向が強い。しかし、ここまで見てきた「イスラーム的動員」の複雑さを踏まえれば、どのような勢力が、どのようなイスラームを掲げて、どのようなムスリムを、どのように動員しようとし、どのような結果に帰着したのかについて、細密な実証分析が必要になると言えよう。そのような分析を蓄積することで、ムスリム諸社会における政治的1変数としてのイスラームを的確に評価することができると思われるのである。

— 注 —

- ¹ 「イスラーム Q&A」宗教法人日本ムスリム協会、<http://www.muslim.or.jp/> イスラーム q & a、2016 年 12 月 1 日閲覧。
- ² Hayyim J. Cohen, “The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionalists in the Classical Period of Islam,” *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 13 1970, pp. 16-61.
- ³ ウラマーの歴史に関しては、谷口淳一『聖なる学問、俗なる人生:中世のイスラーム学者』（イスラームを知る 2）、山川出版社、2011 年；森山央朗「ウラマーの出世と学問:中世イスラーム社会の宗教知識人」『歴史と地理』第 644 号（『世界史の研究』第 227 号）2011 年 5 月、1-16 頁などを参照。
- ⁴ 末近浩太『イスラーム主義と中東政治:レバノン・ヒズブッラーの抵抗と革命』名古屋大学出版会、2013 年；山尾大『現代イラクのイスラーム主義運動:革命運動から政権党への軌跡』有斐閣、2011 年；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 年など。
- ⁵ 本節で扱うスーフィズムや「聖者」については、赤堀雅幸編『民衆のイスラーム:スーフィー・聖者・精霊の世

- 界』(異文化理解講座7) 山川出版社、2008年; 東長靖『イスラームとスーフィズム: 神秘主義・聖者信仰・道徳』名古屋大学出版会、2013年; R. A. ニコルソン『イスラームの神秘主義: スーフィズム入門』(平凡社ライブラリー143) 中村廣治郎訳、平凡社、1996年などを参照。
- 6 著名な教団として、カーディリー (Qādirī) 教団 (11世紀頃-)、スフラワルディー (Suhrawardī) 教団 (12世紀頃-)、リファーイー (Rifāʿī) 教団 (12世紀頃-)、シャーズビリー (Shādhilī) 教団 (13世紀頃-)、チシュティー (Chishtī) 教団 (13世紀頃-)、ベクタシー (Bektashī) 教団 (13世紀頃-) などがある。
 - 7 現代トルコ語では、メヴレヴィー (Mevlevī) と呼ばれる。
 - 8 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、1989年、76-89頁。
 - 9 デリーの著名なスーフィー聖者廟であるニザーム・アッ＝ディーン・アウリヤー (Muhammad Nizām al-Dīn Awliyāʾ 1325年没) 廟に、ヒンドゥー教徒が参詣することもあることや、シリアのマアルラーにあるキリスト教の聖人テクラ (Thékla 1世紀) の墓に、病氣平癒を求めるムスリムが参詣するといった現象を現在も見ることができる。
 - 10 アーネスト・ゲルナー『イスラーム社会』宮地美江子他訳、紀伊國屋書店、1991年。
 - 11 預言者ムハンマドが、「神は、各百年の初めに、このウンマ (Umma、イスラーム共同体) に対して、その百年につきその宗教 (イスラーム) を新たにする者 (man yujaddidu la-hā dīna-hā) を遣わす」と言ったというハディースが知られている。このハディースに基づき、スィルヒンディーを千年紀ごとに現れる偉大な「宗教を新たにする者」、すなわち、イスラームの更新者と見なした人々が、ナクシュバンディー教団ムジャッディド派である。Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, ed. Abū Tāhir Zubayr ʿAlī Zaʿī, al-Riyāḍ: Dār al-Salām, 2009, p. 847 (Kitāb al-Malāḥim, Bāb Mā Yuzhkar fī Qarn al-Māʾa)。
 - 12 現在も世界各地で盛んに活動しており、キプロスに拠点を持つほか、アメリカなどでも活動している。*Naqshbandi: Sufi Way*, Naqshbandiyya Nazimiyya of Sufi Order of America, <http://naqshbandi.org>, Accessed on December 15, 2016; *Al-Saltana: Bayān Jalīl li-Sharaf Banī Ādam min qibal al-Shaykh al-Haqqānī al-Rabbānī*, Sheikh Nazim, <http://saltanat.org/index.php>, Accessed on December 15, 2016。
 - 13 現在でも「ナクシュバンディー教団の男たちの軍 (Jaysh Rijāl al-Ṭarīqa al-Naqshbandiyya)」という組織を結成して、2006年からイラクの内戦に参加している。*Al-Mawqīʿ al-Rasmī li-Jaysh Rijāl al-Ṭarīqa al-Naqshbandiyya*, <https://www.alnakshabandia.net/army/>, Accessed on December 15, 2016; 「ナクシュバンディア教団信者軍 (JRTN) Jaysh al-Rijāl al-Tariq al-Naqshabandi」『国際テロリズム要覧 (Web版)』公安調査庁、2015年9月、http://www.moj.go.jp/psia/ITH/organizations/ME_N-africa/JRTN.html、2016年12月16日閲覧。
 - 14 Mark Sedgwick, “Islamic Mysticism and Neo-Sufism,” 『CISMOR ユダヤ学会議』第8号、2015年12月、40-51頁; Idem, “Neo-Sufism in the 1960s: Idries Shah,” 『CISMOR ユダヤ学会議』第8号、2015年12月、52-72頁; Idem, *Western Sufism: From the Abbasids to the New Age*, Oxford University Press, 2016。
 - 15 「SOKAnet: 創価学会公式サイト」創価学会、<http://www.sokanet.jp>、2016年12月1日閲覧。
 - 16 Fethullah Gülen, *Emerald Hills of the Heart: Key Concepts in the Practice of Sufism*, 4 vols., n. p.: Tughra Books, 2007-2010; Idem, “Sufism and Metaphysic,” Fethullah Gülen’s Official Web Site, <https://www.fgulen.com/en/fethullah-gulens-works/toward-a-global-civilization-of-love-and-tolerance/sufism-and-metaphysics>, Accessed on March 6 2017; Heon C. Kim, “Fethullah Gülen’s Dialogic Sufism: A Theological Framework,” *Gülen Movement*, <http://www.gulenmovement.us/fethullah-gulens-dialogic-sufism-a-theological-framework.html>, Accessed on March 4 2017。
 - 17 中田考「トルコの「市民社会」思想運動とフェトフッラー・ギュレン」『中東研究』第472号、2001年3月、19-28頁; 粕谷元「トルコのイスラーム潮流: ヌルスィーとギュレン (イスラームを思想する人々)」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、62-83頁; 幸加木文「研究動向: 現代トルコにおけるフェトフッラー・ギュレンとその運動の位置付け (現代世界の動向とイスラーム)」『イスラーム世界』第76号、2011年3月、99-50頁; 同著者「公正発展党との非対称な対立にみるギュレン運動の変動: 2010年代トルコの政治情勢の一考察 (焦点: 中東における政治変動とイスラーム主義)」『中東研究』第521号、2014年9月、80-93頁など。
 - 18 Sedgwick, “Islamic Mysticism and Neo-Sufism,” p.44。
 - 19 *Fethullah Gülen*, Fethullah Gülen’s Official Web Site, <https://www.fgulen.com/en/>, Accessed on December 1, 2016; *Gülen Movement*, <http://www.gulenmovement.us>, Accessed on March 4 2017。
 - 20 Svante E. Cornell & M. K. Kaya, *The Naqshbandi-Khalidi Order and Political Islam in Turkey*, Hudson

- Institute, 2015, <http://www.hudson.org/research/11601-the-naqshbandi-khalidi-order-and-political-islam-in-turkey>, Accessed on December 1, 2016.
- 21 *Fethullah Gülen*, Fethullah Gülen's Official Web Site, <https://www.fgulen.com/en/>, Accessed on December 1, 2016.
- 22 ロイターの報道によれば、公正発展党政権は、2016 年 5 月にはギュレン運動を「テロリスト」に指定していたという。Daren Butler, "Turkey Officially Designates Gulen Religious Group as Terrorists," *World News, Reuters*, May 31, 2016, <http://www.reuters.com/article/us-turkey-gulen-idUSKCN0YM167>, Accessed on March 6, 2017.
- 23 本プロジェクトの研究会の席上における、今井宏平委員の指摘による。また、小野亮介氏の指摘によれば、ギュレン運動への警戒感は既に 1990 年代前半には語られていたという。
- 24 小野亮介氏の指摘によれば、大学・大学院入試や公務員試験の問題が 10 数年にわたってギュレン運動関係者に流出していたという疑惑が取りざたされているという。
- 25 この問題については、大塚和夫『イスラーム的：世界化時代の中で』（講談社学術文庫）講談社、2015 年に詳しい。
- 26 筆者は、2001 年から 2003 年のシリアでの在外研究中に、ダマスカスやアレッポの旧市街などで、カーディリー教団やシャーズイリー教団の日常的な集会を偶然に数回目にした。
- 27 Maruyama Daisuke, "Seeking Articulation between Sufi and Salafi: Doctrines and Education of al-Tariqa al-Rukayniya in Sudan," 『日本中東学会年報』 第 29 巻第 1 号、2013 年 7 月、1-40 頁；Idem, "Redefining Sufism in Its Social and Political Contexts: The Relationship between Sufis and Salafis in Contemporary Sudan (Special Feature: "The Vicissitudes of the Sufi Movement in Society: Past and Present")," 『イスラーム世界研究』 第 8 号 2015 年 3 月、40-56 頁；"Pakistan 'kills 100 militants' after Sufi shrine attack," *BBC News* (February 17, 2017) <http://www.bbc.co.uk/news/world-asia-39001703>, Accessed on February 18, 2017.