

第2章

イランの民衆のイスラムと社会意識

はじめに

イスラムとは、信仰の問題だけではなく、同時に生活規範であり、現にイラン・イスラム共和国がそれを実践しつつあるように、統治形態をも含む、人間のこの世とあの世でのあり方を総体的に規定するものである。しかしながら、シーア派イスラム——以下、混乱を生じないかぎり、単にイスラムというとき、イランの国教である12イマーム・シーア派のイスラムをさすものとする——の概説書は、ペルシア語のものも、それ以外の言語によるものも、いずれも、理想型としてのあるべきイスラム、あるいは、きれいごとの教義を述べるのみで、信者にとって実際にイスラムがどのように機能しているかを記述しないのが通例である。イスラム教徒の手になるものもこの例外ではない⁽¹⁾。

ここでは、まず、イランの現実に即して、民衆のイスラムをどのように理解することが必要であるか、を検討することより始めてみたい。その過程でおのずから社会意識の問題にも言及することになるであろう。なお、以下に述べる事例は、筆者のイランにおける個人的体験とレフラーの報告書(以下を見よ)によるものが中心となる。

第1節 民衆のイスラムと社会意識

(1) イスラムの再定義

宗教は理念ではない。1970年代イランのインテリ青年たちの英雄であり、彼らにイスラム革命の原動力を提供することになったアリー・シャリーアティーの説いたイスラムは、現実のイスラムではない。故ホメイニー師の主導したイスラムについても同様であろう。ともにそれが、理念型であり、理想型であるがゆえに、革命の原動力となり、革命を成功に導いたのである。民衆のイスラムを、今もって現実には存在しない、このような理念型、理想型で語ることはできないし、そうすることになんの意味もない。

民衆の宗教の実態は、彼らがそれを明確に意識することなしに、またあえてそれがどのようなものかと疑問を発することなしに、それをよりどころとして営んでいる日常生活の中にしか存在しない⁽²⁾。このかぎりにおいて、宗教とは、それによって彼らが危機を回避することを願い、不幸にして危機に直面したときには、それをよりどころとして危機に対処し、あるいは、それを納得して受け入れ、さらにはその危機よりの救済を祈る装置なのである。また、民衆が自分たちの運命、自分たちの置かれた現実をこの世とあの世に定位するための座標軸でもある。

イランの民衆にとって、イスラムが実体としてどのようなものであるかを、いろんな社会階層の人々にわたって具体的に記述した、ユニークな注目すべき報告書に、レフラーの『実際のイスラム——あるペルシアの村落における宗教的信念』⁽³⁾がある。レフラーはボエル・アフマド州の遊牧民定着村に、革命前・後に、合計4年2カ月間の住み込み調査を実施した⁽⁴⁾。レフラーはこの調査の体験から、イスラムを次のように理解しなければならないとする (pp. 24ff)。すなわち、イスラムは「自分たちをムスリムとみなす人々によってイスラム的と考えられている、あらゆる象徴形式の総体」である。それは、「ほ

とんどいかなる問題についても、可能な、相互に対立することさえある概念・意味・態度・考え方——そのいずれもが、さらにそこより次の副産物・綿密化・解釈を許す十分な流動性を伴って定式化されている——の、幅広い選択を提供する、本質的に限定されていない象徴と原則の複合体」⁽⁵⁾である。

この「複合体」の総体のどの部分をどのように信じるかは、イスラムの教義上直接一対一で平等に神と向かい合う、一人ひとりの信者に本質的には任されている。この意味で、世の中にはたったひとつの本当のイスラムしかなく、それはもちろんその信者自身のイスラムにほかならない。別言すれば、日常生活において機能する実態としては、信者の数だけのイスラムがあることになる。

このレフラーの、イスラムがイランにおいて現実になんであるか、の理解は実に適切である。このようにイスラムを再定義しないかぎり、われわれは、イスラムをきれいごととしての教義や、信者の日常生活においては実際には機能しない理念としてしか理解することができないであろう。

(2) イスラムと民衆の社会意識

イスラムをレフラーのいうように、現実にあるがままに理解しなおした場合、庶民の社会意識はイスラムとどのような関係にあることになるであろうか。

エリートの世界意識ならば、たとえば、上にも触れたアリー・シャリーアティーの著作よりそれを抽出することができる。しかし、本質的に非文字⁽⁶⁾の世界に生きている庶民のそれは、レフラーのような長い付き合いと相互信頼、そしてそれを前提としてはじめて可能な面接調査によってのみ知ることができる。ところで、イランの庶民のイスラムをレフラーのいうようにとらえたとき、その報告書が如実に示しているように、民衆の社会意識は、イスラム意識の中に内包されてしまっている。すなわち、民衆が自分たちの置かれている社会のあり方に関して、イスラムをどう受け取っているかが、とりもなおさずその社会意識なのである。イスラムを除外して民衆の社会意識を語る

ことは不可能であり、また逆に、その社会意識をぬきにして民衆のイスラムを語ることも不可能である。イスラムを上のように再定義することが、民衆の社会意識を把握する前提条件なのである。

本稿では、以上のような視座から、上に再定義した、その中に社会意識を内包する民衆のイスラムが、①どのように、どのような場で形成され、またそれが②危機においてどのように機能するか、さらに、③イラン・イスラム革命前後よりいかに変化したか、を順を追って検討していくことにする。

(3) イランの民衆

ところで、本論に入る前に、もうひとつ、ここで用いている〈民衆〉について述べておく必要がある。

上記のレフラーとは別に、一連の象徴構造を備えた文化型とみて、イランのイスラムを論じたフィッシャー⁽⁷⁾は、少なくともイランには4つの主要なタイプのイスラム、正確にはそれを用いるパターンがあるとしている。すなわち、①村やバザールの民衆宗教、②宗教指導者が訓練される神学校や大学の学問的宗教、③スーフイズムという神秘的反体制文化、④上流階級の社会のことに我関せずの、ひとりよがりの倫理的宗教、の4つである。ここで検討の対象とするのは、この仕分けでは、①の人々とそのイスラムということになる。ただし、民衆の宗教を、村やバザールのようにその居住地によって区切ることは妥当ではない。ここでは、むしろしばらくはあいまいなことは承知の上で、民衆を、以下に述べるカルバラーの服喪行事に自発的に参加するような人々⁽⁸⁾と考えておくことにする。

ということは、カルバラーの服喪行事に参加することによって、そこから自分たちのイスラムを形成してきた人々を民衆と考える、ということである。革命以前はマスジドで礼拝することがなかった女性たち⁽⁹⁾が当然この民衆に含まれてくる。

第2節 民衆のイスラムとカルバラー・パラダイム

(1) イラン民衆のルーツ

アリー・シャリーアティーは、その連続講演の記録『帰還』の中で、イスラム文明ははさみのようにわれわれをイスラム以前の過去から完全に切り放してしまったために、イラン人の帰るべきところはシーア・イスラムのルーツ以外にない⁽¹⁰⁾、と主張した。民衆にとっては、こんなことは言われるまでもないことである。民衆には、自分たちにかかわるイランの歴史は680年(イスラム暦61年)のムハッラム月のカルバラーである出来事をもって始まっている。それ以前の時代は、ジャムシード(イラン神話のソロモン)、ソレイマーン(ソロモン)やイスカンダル(アレクサンダー)、さもなければ、国民叙事詩『王書』の英雄ロスタムが活躍した神話の時代にすぎず、彼らの心情に強くかかわるものではない⁽¹¹⁾。

現在より1300年以上前に、現イラクのカルバラーで起った出来事は、民衆のイスラムの原点であるのみではなく、彼らにとってはイランの歴史の原点でもある。では、この出来事とはどのようなものなのか、信者の熟知する伝承の大筋を以下にたどることにする⁽¹²⁾。

(2) カルバラーへの道程

イランのシーアは正確には12イマーム・シーア派とよばれる。つまり12人のイマーム(後述)がいる、あるいは、12人目でイマームの系譜が途切れたとする信仰である。初代イマームは、預言者ムハンマドのいとこで、そのただ一人の子供、娘のファーティマと結婚したアリーである。アリーは現イラクのクーフアで異端派の毒剣に倒れた。ちなみに、シーアとは「シーア・アリー」(アリーの党派)のことであり、のちにアリーが省略されて、単に「シーア」と通称されるようになったものである。第2代は長男のハサンが継いだ。

ハサンも非業の死を遂げる。12人のイマーム中、最後の12代を除いて、すべて非業の死を遂げている。信者にとって、イマームの歴史すなわちシーア・イスラムの歴史とは、殉教の歴史にほかならない。

ハサンを継いだのが、「殉教者たちの主」とよばれるホセインである。アリーの次男、預言者の孫である。兄のハサンを継いでほぼ10年、ダマスカスを首都とするウマイヤ朝の創始者ムアウィヤが死去し、その子ヤジードが王位に即いた。初代イマーム・アリーの殉教の地クーファでは、アリー派の住民たちがこの機にウマイヤ朝の支配から脱しようと、メディナにいるホセインにクーファに来ることを繰り返し要請する。その要請を断わりがたくついにイマームは一族郎党——当然ハーレムの女性・子供を含む——を率いて、クーファに向けて出立する。一行がクーファに至る前に、クーファの住民たちは、ある者は殺され、大半の者は体制側の暴虐に屈して彼らを裏切り、一行を見殺しにすることになってしまう。

一行はクーファまで数日の旅程の地点ですでにヤジードの軍の迎撃を受ける。その軍の指揮官はホルである。迎撃軍が水不足のために渴きに苦しむのを見て、ホセインはみずから手で敵の兵士と軍馬に水を与える(以下のホセイン一行のカルバラーでの渴きの伏線)。ホルはホセインの側につき、真先に殉教して果てる⁽¹³⁾。

さらにクーファに近づいたとき、一行は完全に進路を阻まれ、クーファから70キロばかりの荒野の真中に、敵軍に包囲されたまま露営を余儀なくされる。キャラバンがこの荒野にさしかかったとき、ホセインは従者に「ここはなんという所か」と問う。従者の「カルバラーでございます」という答えに、イマームは「ここがあのカルボバラーか」とつぶやく。カルバラー (Karbālā) は、殉教詩で用いられるとき、カルボバラー (Karb-o balā) と発音される。「苦難 (karb) と (o) 試練 (balā)」の意味である。以下に見るように、信者——すなわち上に定義した本稿での民衆——にとってカルバラーは、キリスト教徒にとってのゴルゴタの丘であり、ホセインはイエス・キリストにほかならない。イマームは、人類の歴史の最初に定められていた宿命に従って、

殉教するためにカルバラーに赴いたのである。「ここがあのカルボバラーか」という独り言が、それを暗示している。

一行がこの「苦難と試練」の荒野に到着したのは、680年ムハッラム月2日のことであった。ヤジードの大軍に包囲されて、ほど遠くないユーフラテス川まで水を汲みに行くことができない。彼らに一滴の水も許すな、がヤジードの命令である。ホルの軍に水を与えた一行は、今度は逆に自分たちがこのカルバラーの荒野で渇きに苦しむことになる。

(3) ムハッラム月10日

9日の夜(日没をもって一日の始まる中東では10日の夜のこと)、ホセインは一行に、明日が最後の日であり、あなた方を私に対する義務から解放するから自分を捨てて逃げてくれるように要請する。ホセインは最後まで個人の自由意志を尊重した⁽¹⁴⁾。やがて最後の日が明けて、ヤジード軍が攻め寄せ、戦闘が始まる。イマームの側からは決して戦いを始めることはなかったという。最後までホセインに従う72人の勇士は、一人また一人と倒れる。初代イマーム・アリーに生き写しといわれたアリー・アクバルが殉教し、ホセインの娘とこの戦場で結婚式をあげたばかりの兄ハサンの息子、花婿ゲーセムも床入りすることもなくそのまま戦闘に加わり殺害される⁽¹⁵⁾。

残された男は、ホセインとその異母弟アッバースの2人となる⁽¹⁶⁾。アッバースはいわばホセインが義経であるのに対して、弁慶に相当する一行中の一番の豪勇の士である。彼は渇きに苦しむ女・子供のために、敵陣を突破してユーフラテス川まで水を汲みに行く。川に馬を乗り入れ、手に澄んだ水をひとすくいし自分ののどをうるおそうとするが、テントで苦しむ者たちのことを思い、そのまま皮袋に入れて馳せ戻る。皮袋をもつ右手が切り落される⁽¹⁷⁾、アッバースはそれを左手にたぐり寄せる。左手が切り落される。革袋を口にくわえてなおも馬をせめる。一本の矢が革袋を射抜き、水が一滴一滴カルバラーの荒野に土ぼこりをたてて吸い込まれていく。さすが豪勇の士アッバースも、力尽きてどっと落馬し絶命する。ホセインは渇きのために泣き

声もたてられない一番下の乳呑児，アリー・アスガルを両手にさし上げ，敵軍に「この小さい者のためにせめて一口の水を」と哀願する⁽¹⁸⁾。矢がその首を射抜く。乳呑児は，最後の力をふりしぼって父親ににっこりほほえんでから，息絶える。

このような幾多の，信者の哀しみをそそるエピソードを交えながら，ムハッラム月10日（アーシューラーとよばれる）の陽が西に傾くころ，いよいよホセインにも最後のときが来る。荒野にうつ伏せに倒れた預言者の孫の体は，その首を切り落され，馬のひずめに踏みにじられずたずたにされたまま，荒野に放置された。テントは略奪され，女性たちは荒野の暗闇の中に孤独と悲しみの一夜を過す。12日目，彼女たちはベールさえ奪い取られ⁽¹⁹⁾，さらし者にされて，ホセインの首級とともに，ダマスカスのヤジードのもとに連行される。彼女たちの中で，ホセインの妹ゼイナブは，残された者たちを励まし，ヤジードに対してホセインの正義と理想とを主張してやまなかったという⁽²⁰⁾。

イスラム暦第1月のムハッラム月とともに始まったこの悲劇は，この後も，残されたゼイナブ一行がカルバラーの荒野に戻って，ホセインらの遺体をきちんと埋葬する次のサファル月の20日まで，またさまざまな信者の涙と怒りを誘うエピソードを交えつつ，継続する。より正確には，信者にとって，カルバラーの悲劇そのものは，ホセインの正義と理想がこの世に実現されるまで続いている。このことが，以下で述べるように，毎年繰り返され繰り返され，ムハッラム月とサファル月の服喪行事で確認されるのである。

いずれにせよ，イランの民衆のイスラム信仰史上の最大の事件は，勧善懲悪とは正反対に，正義は滅び，悪の権化ヤジードが完全に勝利して幕を閉じた。

(4) カルバラーの再現としての服喪行事

このカルバラーの荒野をその舞台とする一連の出来事は，ムハッラム月と次のサファル月に，イランの各地で行われる，種々の服喪行事において，語

られ、朗唱され、また自傷行為を含む身体所作でもって、ときにリアルタイムで、再現される。

服喪行事のうちで、民衆にとって最も一般的で重要なのが、ロウゼ語りの集会⁽²¹⁾である⁽²²⁾。集会はムハッラム月と、ホセイン一行の喪のあける、アーシューラーから40日目のサファル月20日までの間に、集中して行われるが、このほかにも、願^ががかなったとき、死者の遺言によって、死者の追悼のために、などさまざまな動機によって年間を通じて開かれる⁽²³⁾。集会には、多く共食行為が伴い、信者の地域的連帯意識を確認する場ともなる⁽²⁴⁾。

ロウゼ語り集会では、ホセイン一行のカルバラーでの苦難・試練・悲しみそして殉教の次第を語る過程で、ヤジードとそれに与する者たちの非イスラム性・残忍さ・卑劣さが容赦のない攻撃の対象となり、それと対比して、ホセイン一行のイスラム性・正しさ・偉大さ・寛大さが賞讃される。そこにおいては、臨機応変にまた融通無碍に、日常生活上の細々した事柄、時事問題、政治問題が取り込まれ、お説教・講話風に散文で語られ、とき至ってクライマックスになるたびに、韻文が朗唱される⁽²⁵⁾。語り手が徐々に会衆のボルテージを上げ、いよいよさわりの部分をうたいだすと、会場には一面に嗚咽の波が広がり、ついには全体が号泣の渦と化す。アリー・アスガルの名が、ゼイナブの名が出るたびに、女性たちは悲鳴をあげ、泣き伏す。部外者には集団ヒステリーにしか見えないこのロウゼ語り集会の場で、特に女性たちはこれまで実質的にこの場においてのみ、イスラムの知識を得てきたのである⁽²⁶⁾。

ところで、上に記したロウゼ語り集会を催す動機からも推測されるように、イランの制度化された公的宗教のものであるマスジドとは本質的に無関係に、その会場が設営される。タアジーエやロウゼ語り専用のホセイニーエやタキエとよぶ特別な建物・広場で行われることもあれば、野外に大きなテントを張って会場としたりもするが、通常は個人の住居が提供される。もっぱら神を讃美し、革命後は政治スローガンをも集団で叫ぶ公的イスラムの場のマスジドに対比するとき、民衆が嗚咽し、号泣し、いわば体感的に肉体記憶を

喚起するような形で、自分がイスラム教徒であることを実感する場が、このロウゼ語り集会なのである。

もちろん、ロウゼ語りは聖職者である者がほとんどである。しかし、決して少なくない金を出してよぶ側は、どれだけ会衆を感動させてくれるか、もっと端的には、どれだけふんだんに涙を流させてくれるかを基準に、語り手を選び、それに見合う金額を準備する。当然会衆を泣かせるためには、歴史的事実は自由に脚色を加えられ、涙を引き出しやすいエピソードが付け加えられていく。ロウゼは、会衆の要望と反応に応じて、時の世相や為政者に対する、ホセイン以下の登場人物の口を借りた、ときにえん曲なときに容赦ない鋭い現在時制による攻撃を含むとともに、人類の創造からこの世の終末に至るまでの、イスラム全般、日常生活百般のいろんな出来事が盛り込まれた、一大大河物語を構成する⁽²⁷⁾。また、それは、無限に拡大すると同時に、信者がそこで語られる大筋と結末を熟知しているがゆえに、いかようにも省略・簡略化できる。今、このロウゼについて、民衆化されたキリストの受難詩(パッション)を参照枠組としたフィリピン革命運動を論じる池端雪浦の『フィリピン革命とカトリシズム』の一節⁽²⁸⁾を借りて、先取りして述べるならば、イランの民衆は「かれらの集合意識の反映でもある」カルバラーの悲劇という「壮大な受難と救済⁽²⁹⁾」のドラマのなかから、かれらが置かれた現実を意味づけ、それを乗り越えることばと論理を、その状況に応じて繰り返し紡ぎ出していくのである。

ロウゼ語りの場は、上にも触れたが、マスジドにおける説教のように、語り手が一方的に自分の信条を押し付け、信者が無抵抗にそれを聞かされる場ではありえない。語り手が下手なとき、あるいは、自分たちの心の中を語らないときには、会衆は熱狂することもなければ泣くこともない。聞き手の反応が明確に語りの内容と語り口を規制する。聞き手に受けるためには、彼らの心中に潜在する、言葉にならないまたできない悲しみ・苦しみ・怒りを、カルバラーの主人公たちに仮託した上で、常に現在時制の形で的確に表現して、それらを涙とともに吐き出させることが必要である。うまいロウゼ語り

とは、民衆の思いの巧みな代弁者にほかならない。そこはまた、民衆のイスラムを表現する、すべての基本的な語彙が提供される場でもある⁽³⁰⁾。

カルバラーの服喪行事としては、このロウゼ語り集会以外に、朗唱される韻文に合わせて胸を打つシーネ・ザニー⁽³¹⁾、特にアーシューラーの日にみられる、鎖で背中を打つザンジール・ザニーの服喪行為がある。現在イランでは、額から血をしたたらせるガメ・ザニー（刃打ち）も、また刃付きの鎖を用いて背中から血を流す例⁽³²⁾もみられない。しかし、服喪行進では極度の精神的興奮と肉体的疲労から、失神者が続出することは以前と変わらない。

このような服喪行事は信者の信仰の深奥にかかわるものである。服喪行進の写真を撮ったアメリカ人が興奮した参加者に殺害されたことが、かつて報道された。革命前後から、マスジドにおけると同様に、これらの行事に政治的なものを導入しようとする動きは、民衆に手ひどく完全に拒絶されている。レフラーには、伝統的な服喪行事に政治を持ち込むことを、その本来の精神の墮落であるとして、政府主導の行事に参加を拒否した例が報告されている（p. 226）⁽³³⁾。

(5) カルバラー・パラダイム

フィッシャーは、上述してきたようなカルバラーの殉教にかかわる一連の歴史・伝承・象徴構造を「カルバラー・パラダイム」とよんでいる⁽³⁴⁾。パラダイムというよび方がまことにふさわしいことは上に述べてきたことから理解できよう。本稿でも以下、このよび方に従うことにする。早速このよび方を用いるならば、ここでは〈民衆〉とは、カルバラー・パラダイムを規範として日常生活を営んでいる人々、と言いかえることができる。

カルバラー・パラダイムが民衆にもつ意味についてはさらに以下で検討していくが、ここで、それに対する公的イスラムの態度を見ておきたい。第1節(3)で引用したフィッシャーの4つのパターン中、宗教指導者が訓練される神学校や大学の学問的宗教は、カルバラーの服喪行事に対して批判的な立場をとってきた⁽³⁵⁾。特に上級聖職者たちにその傾向が強い。すでに上にレフラー

一に従って、服喪行事に政治を持ち込むことを民衆が、それへの参加ボイコットという形で、拒絶したことを述べたが、ここにも、カルバラー・パラダイムに従って生きる、あるいは生きることをイスラム教徒としての理想とする民衆と、言葉は悪いが現実に、それを生活の資とする職業聖職者たち⁽³⁶⁾との間の意識の違いが見てとれる⁽³⁷⁾。また、フィッシャーが上掲書 p. 213で述べる、革命の年には、アーシューラーの服喪行進を政治デモに変えてしまった例も、そのはなはだしいもののひとつである。

このように、公的イスラムを説く聖職者たちの冷やかな対応にもかかわらず、以下でさらに検討していくように、カルバラー・パラダイムは、民衆のイスラムの根源をなすものなのである。カルバラー・パラダイムの大筋と、涙を流す、胸を打つ、自傷行為を行うなどの情動・肉体所作は、実は、イランのイスラム以前の伝統につながっていることを、ここで注記しておいてよいであろう⁽³⁸⁾。民衆は言葉ではなく、このような情動行為と肉体所作でもって、イスラム以前のイランの伝統を、自分たちのイスラムの中に再現しているのである。カルバラーの服喪行事は、この意味で、イラン民衆の土俗的な悲しみの祝祭であるといつてよい。

第3節 カルバラー・パラダイムにおける救済のパターン

(1) 民衆の罪のあがないと救済

イマーム・ホセインの殉教は、単に一人の信仰史上の英雄の死ではない。カルバラーの荒野でのホセインの死は、イエス・キリストの十字架上の死と同じく、人類の罪のあがない⁽³⁹⁾と救済のための受難である。イマームが、自分の仲間や肉親が一人ひとり惨殺されていくのにじっと耐えて、最後に殉教するのは、それがすべての人の罪をあがなうための受難の死であるからである。また、彼が、その苦境に援軍として駆けつけた天使やジンの助けで、容易に勝利を得ることができると、それを断って、あえて死を選んだのもそ

のためにほかならない。ホセインの「苦難と試練」を意味するカルバラーの荒野での死は、信者にとっては、最終的に神の正義と慈悲を証明するために、この世界の歴史の最初より予定されていたことであった。この神によって予定された死によって、人間の罪はあがなわれ、救済が可能となる⁽⁴⁰⁾。ホセインを救済者と認めない者は、イスラムの信者ではない。カルバラー・パラダイムでは、伝統的に、このためにスンナ派教徒は真のムスリムではないとされる⁽⁴¹⁾。

ホセインのために一滴でも涙を流した者は天国に行ける、とは重病で伏せていて戦闘に参加できず、カルバラーの惨劇を生きのびた唯一人の男性、第4代イマーム・アリーの言葉⁽⁴²⁾である。前述のように、毎年毎年服喪月には、信者がホセイン一行の苦難と殉教とを、ロウゼ語りによって涙を流しつつ追体験し、胸を打ち、鎖で身を打つことによって肉体の痛みで感じ取る。信者がこのように激しい情動状態と激しい肉体的所作を必然的に伴う服喪行事に自発的に参加するとき、信者のいる地がカルバラーとなり、その日がアーシューラーとなる。革命成功までの有名なスローガン「すべての日がアーシューラー、すべての地がカルバラー」は、このような状況を背景に叫ばれたものであったために、強烈な情動喚起力を発揮しえたのである⁽⁴³⁾。

ちなみに、殉教を意味するペルシア語のシャハーダト (shahādāt) は、アラビア語におけると同様に、「証言、信仰告白」の意ももつ。また、殉教者を意味するシャヒード (shahid) も同じように「証人、目撃者」が原義である。殉教するとは、1300年前のカルバラーのホセインの死を改めて目撃し、その証人となってその死を実際に追体験することにほかならない。イラン・イラク戦争で若者たちは、ホメイニー師の「殉教すれば天国に行ける」という言葉を信じたというよりも、それまで服喪行事で間接的に幾度も体験してきたホセインの殉教を、その肉体でもって今度は直接目撃し、体験するために地雷原を恐れなく突っ走れたのである。

民衆が、それが自発的なものであれ強制されたものであれ、危機——その最大のもは死である——に直面してイスラムに求めるのは、『コーラン』の

一節や理念ではなく、それに従い、その生き方と死に方を追体験し、模倣することのできる具体的な人間像である。カルバラー・パラダイムは、状況に応じて無限の柔軟性をもつ多様な人間像・英雄像を提供する⁽⁴⁴⁾。彼らは、日々の生活にあえぐ庶民の集団願望が、歴史的に生み出してきた救済者像なのである。いわば、イラン・イラク戦争では、逃れようのない死に直面したとき、このカルバラー・パラダイムに定式化された危機対処・救済希求パターンに従って、民衆は殉教していくことができたのである。なお、この危機対処・救済希求パターンは、上でも言及したように、イスラム以前の伝統を引き継ぐものでもある。イラン・イラク戦争に関して、多くの軍事専門家の予測がはずれた理由のひとつは、明白にカルバラー・パラダイムの無理解に基因している。

罪のあがないと救済を含むカルバラー・パラダイムを否認する者は、レフラーの被調査者21人中に一人もいない⁽⁴⁵⁾。民衆のイスラムの基盤をなしているのは、正しくこのカルバラー・パラダイムなのである。

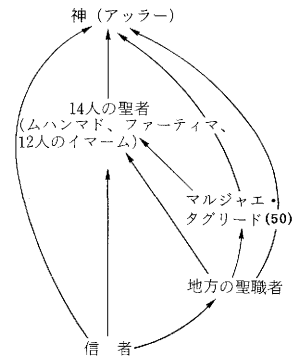
(2) 危機と聖者廟

第3代イマーム・ホセインのカルバラーでの殉教によって、人類の救済は可能となった。イランの民衆にとって⁽⁴⁶⁾、ホセインを自分の罪をあがなう最終的な救済者とするとは、彼の血を直接に受け継ぐその子孫のイマームたち⁽⁴⁷⁾を、人生に出会う危機に際して、救済者ないしはそのよりどころとすることでもある。シーア派の12人のイマーム中、今なおそうとは判明しない形でこの世に存命していると信じられている、最後の第12代マフディーを除いて、彼らはすべて死者である。それゆえ、危機を回避することを願い、不幸にして回避できなかったときにはそれに対処し、苦難を受容する力を得、また最終的にそよりの救済を希求することは、イマームの遺体のもつ霊力(バラカ)に依存することによって可能となる。この大宇宙のどこにでも遍在し、そのために、多分メッカを除いて、どの特定の場所にもまったくなじまない唯一最高神アッラーに対して、死者は特定の場、すなわち、埋葬地をもつ。イマ

ームとその子孫に対する信仰とは、特定の土地、特定の場の信仰である。そして、場の信仰とは、そこにお参りする巡礼の信仰でもある。

ところが、12人のイマーム中、現在イラン国内にその場があるのは、ただ一人、第8代イマーム・レザーのみである。しかも、彼はイランでは東北部のホラーサーンのマシュハドに埋葬されている。地理的にも遠くてここに巡礼することは、民衆にとって今もって容易ではない⁽⁴⁸⁾。かつてはもっと困難であったはずである。このとき働いたメカニズムを一言でいってしまえば、直接12人のイマームそのものではなく、彼らの子孫たち(イマームザーデ)の遺体のもつ靈力を仲立ちとしてイマームにつながる、あるいは、そのままイマームザーデの靈力にすがって救済を願うことであった。このようにして、イランの各地に、イマームザーデ廟が存在するに至った⁽⁴⁹⁾。

ところで、モメンは、その著書(章末注(1)の5参照) p. 245で「一般の信者の認識している宗教上の関係を示す図」として、右のようなものを示している。この図式は、カルバラー・パラダイムをその信仰心の基盤とする民衆の目からは、人生の危機においてなにをよりどころにするかという、宗教の本質にかかわる次元において、大幅な書き直しを要求される⁽⁵¹⁾。このとき、信者は、地方の聖職者→マルジャエ・タグリード



→神という右側のルートに頼ることはない。日常生活上の教徒としての規範などの、日常性の次元においてしか、右側のルートは信者にかかわらない。前線にいる息子が後方に移れるように、高位の聖職者の影響力に頼るような場合を別にして、戦場での子供の身の安全を、モメンの図のように、聖職者を通して、14人の聖者や神に祈願することはない。非日常的な大きな危機において、民衆が救済を求めるのは、聖職者を全く介在させない⁽⁵²⁾、左側と中央のルートを通してなのである。しかも、すでに見たように、カルバラー・パラダイムにおいては、いわば、神(以下参照)はイマームたちをとりなしの

ためにこの世に派遣した。庶民にとっては、実質的には、中央のルートのみが、救済装置として残されている。実は、この中央ルートについても、カルバラー・パラダイムの観点からは、以下で論じるように、訂正を加えなければならぬのである。

いずれにせよ、民衆の危機における救済装置は、聖職者はずして機能している。これは、救済装置の働く場がイマーム廟あるいはイマームザーデ廟であれば当然のことでもある⁽⁵³⁾。この救済装置からは、公的イスラムのマスジドが抜け落ちていることに注意しなければならない。母親は、子供の命が危ないとき、イマームザーデ廟⁽⁵⁴⁾に行き、聖者の棺やそれを囲む格子にすがって神に祈る。革命後も、このような状況で、マスジドで祈る例を筆者は知らないし、また、レフラーの報告書にもその事例が出てこない。マスジドとは、平伏して神を讃美する場であって、民衆にとっては、自分の不幸を呪い、涙して神に哀願する場ではないのである。1987年初春までに筆者の見聞したかぎり、各地のイマームザーデ廟は、ますます盛況を呈しているといえる。イランの民衆の、危機回避・対処、苦難受容、救済希求パターンは変化を示していない⁽⁵⁵⁾。

イマームザーデ廟がいかに民衆の危機救済のよりどころとなっているかは、紙幅の関係で、具体的にはレフラーを見ていただくことにしたい。特に、30代末の原理主義者も懐疑主義者もイマームザーデ廟が奇跡を引き起こすことを信じていること (p. 172, p. 175)、また、実際に不具が治ったと信じられている事例 (p. 203) に注意していただきたい。この点で、イスラムの政治意識に目覚めた若者層以外の民衆にとって、マスジドは今なお宗教上の機能的必要性をもたないものなのである⁽⁵⁶⁾。レフラーには、人口2200人の集落で、革命前に規則的にマスジドに行き礼拝していたのは、わずか4～5人とある (p. 14)。少なくとも革命前は、マスジドは村のプレスティジのために建造されていた、といってもそれほど事実から遠くない。イランの庶民の宗教を担ってきたのは、カルバラー・パラダイムにかかわる聖者廟なのである。

(3) 民衆の聖職者観

救済装置が、聖職者ぬきで機能しているのには、2つの理由が考えられる。ひとつは、そもそも、カルバラー・パラダイムには、生きた聖者がまったく登場してこない。他のイスラム圏におけるように、生身の聖者はここでは存在しない。霊力のある聖者はすべて死者でなければならないこと、がまず理由として考えられる。

もうひとつの理由は、民衆の聖職者全般に関する見方である。もちろん彼らの敬愛してやまない高位の聖職者は数多いのであるが、民衆の間でその一般的イメージはあまり芳しいものとはいえない。彼らは普通モッラー(mollā)あるいはアーホンド(ākhond)とよばれる。これらの語がもつ典型的イメージは、貪欲で、偽善的で、権力者にへつらい、弱い者からかすめ取る存在⁽⁵⁷⁾である。本来モッラーやアーホンドは低位の聖職者をさす語であるが、悪口するときには、どんな聖職者もそこに含まれてしまう。だれもがよく知っている諺に次のものがある。

mollā (あるいは ākhond) shodan che āsān, mardom shodan che moshkel

「モッラーになるのはなんとたやすいことか、人間になるのはなんと難しいことか」⁽⁵⁸⁾

モッラーあるいはアーホンドを、より固苦しくオラマー(olamā)とよぼうと、あるいは、より高級に自称のルーハーニー(rūhānī「精神指導者」とでも訳せようか)とよびかえようと、民衆が長い歴史をかけて痛い目に会いつつ身につけてきた聖職者観・感は、そうやすやすと変化しないであろう。ちなみに、アーホンダック(ākhondak)「小アーホンド」とは、かまきりのことである。上の諺といい、かまきりを「小アーホンド」と表現することといい、民衆の聖職者観・感の端的な表現である⁽⁵⁹⁾。

(4) アッラーとホダー

上に民衆の救済装置には、公的イスラムの場のマスジドも聖職者たちも、

直接にはかかわらないことを述べた。イランの民衆にとって、マスジドのアッラーは、不幸な人間が哀願できるような存在ではないのである。イマームザーデ廟では、神は常にペルシア語のホダー (khodā) あるいは同じくペルシア語のホダーヴァンド (khodāvand) でよびかけられる。マスジドと聖職者のイスラムをアッラーのイスラム、イマームザーデ廟と民衆のイスラムをホダー (以下ホダーヴァンドを省略してホダーとのみ書くことにする) のイスラム、と言いかえることができる。アラビア語のアッラーとペルシア語のホダーとは、その発声される場と時が異なるのである⁽⁶⁰⁾。

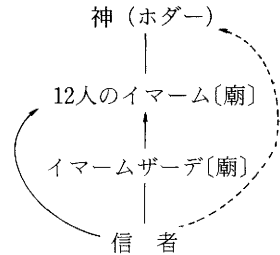
このことは、コミテと通称されるイスラム革命委員会 (コミテエ・エ・エンゲラーベ・エスラーミー) のメンバーの、イラン・イラク戦争の殉教者たちの遺言集⁽⁶¹⁾を見ても明らかである。遺書においては、神は常にホダーであり、特に「ホダーヤー」(khodā-yā) / 「(おお神よ!) というよびかけに満ちている。アッラーは「アッラーの道」(rāh-e allāh) という表現にわずかに2回顔を出すのみにすぎない。⁽⁶²⁾「神(ホダー)の道」が幾度も繰り返し出てくるのに対してである。また、多くは前線の砲弾の飛びかう中で書かれた遺書の性格から当然ではあるが、ホセインの名は頻出するのに、預言者ムハンマドの名はわずか3度のみである⁽⁶³⁾。また、予想されるように(次節参照)、初代イマーム・アリーの名は出ない。本書が示すように、死に直面したときイラン人が思い、よびかけるのは、それがたとえホメイニー師の説くイスラムの大義に心服して勇んで殉じていったコミテの若者であつてさえも、アッラーではなく、あくまでホダー、ホダーヴァンドであることは、イランの現実のイスラムの本質を考える上で、きわめて重要な点である。

イランがイラン・イラク戦争で危機に立たされた頃より、恐らく最もよく叫ばれたスローガンのひとつ Khodā-yā, khodā-yā, tā enghelāb-e Mahdi Khomeini-raānegahdār / 「神よ、神よ、マフディー⁽⁶⁴⁾革命までホメイニーを長らえさせたまえ!」にしても、ホダーである。パフラヴィー国王に向けて、アメリカやイラクに向けて、「アッラーは偉大なり!」(Allāho akbar!) と叫んでも、個人の危機においては、事情が異なる。コミテの若者も、母親をよ

ばなければ、Allāho akbar!ではなく、Khodā-yā!と叫んで戦場に散っていったにちがいない。このように、真の危機に直面したときにイランの民衆の口からおのずから発せられるのは、ホダーであってアッラーではない。ということは、民衆が無意識にそれをよりどころとして生きている信仰の対象は、ホダーであって、アッラーではないことになるであろう。

したがって、上に引用したモメンの図式は、以下のように訂正する必要がある：

変更点は、①神はアッラーではなくホダーであること、②ムハンマドを除くこと⁽⁶⁵⁾、③神（ホダー）へはイマームとイマームザーデを介するの
で、神と信者間の線は点線とする、の3点である。これが現時点で、カルバラー・パラダイムにおける危機回避・危機対処・苦難受容・救済希求のルートと筆者の考える図式である。



第4節 革命，戦争とカルバラー・パラダイム

(1) 革命とカルバラー・パラダイムの変質

フィッシャー前掲書 p. 213には、革命に至る過程で起きた重大な2つのイデオロギー上の変化として、①カルバラー・パラダイムがイマーム・ホセインのために受動的に泣くことよりも、その理想実現のために積極的に闘うこと、またそれが、私的・個人的なコミットメントではなく、社会的なそれであることを強調するようになった、②パフラヴィー国王を倒してからは、ヤジード=パフラヴィー⁽⁶⁶⁾の不義の暴政に対する抵抗のシンボルとしてのホセインより、建設的統治のシンボルのアリー、イスラム普遍主義のシンボルとしてのムハンマドに重点が移ったことを指摘している。フィッシャーの著書は、1979年ムハッラム月（同年11～12月）に序文が書かれている。革命前後の状況

は、彼の観察したとおりであったに違いない⁽⁶⁷⁾。

初代イマーム・アリーは、イスラム教徒にとって正義の統治者の理想像である⁽⁶⁸⁾。民衆が一番深く敬愛し、愛着するのがホセインであるのに反して、聖職者階級はアリーを好む⁽⁶⁹⁾。革命の混乱が収まって自分たちが政権を握ったとき、彼らがホセインよりアリーを表面に押し出し、また、革命成功の余力をもって、イスラム革命を国外に輸出しようとしたとき、預言者ムハンマドが強調されたのは当然の成り行きである。

しかしながら、革命の高揚が徐々に収まってきたとき、イラクのテヘラン空港爆撃(1980年9月22日)をもって本格化したイラン・イラク戦争で、イランは、今度はイラン対アラブという歴史的な対立の枠組みの中で⁽⁷⁰⁾、再び非日常時間の中に投げ込まれることとなった。対イラク戦争によって、イラン・イスラム革命は明確にイラン人によるシーア派の革命と、イラン人によって認識されるようになるや、すぐさまホセイン中心の伝統的カルバラー・パラダイムがまた表面に浮かび出てきた。上で扱った遺言集が、そのひとつの的確な例証である。そして、戦争に決着がつかず、日々殉教者という名の戦死者が増えていく過程での、次項(2)において論じるような、カルバラー・パラダイムの再度の変質は、フィッシャーがイランに滞在した時期より後のことである。

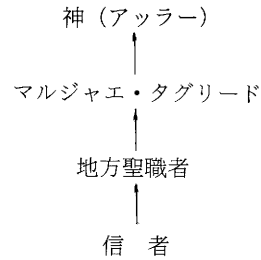
(2) イラン・イラク戦争の終結とカルバラー・パラダイム

1988年8月22日に正式にイラン・イラク戦争の停戦が実現し、イランはまた新たな局面を迎えた。上に引用した、ホセインのために受動的に泣くことよりもその理想実現のために積極的に闘うこと、また、それが私的・個人的なコミットメントではなく、社会的なそれであることを強調するようになったという、革命に至る過程でのカルバラー・パラダイムの変質は、筆者の観察でも、イランが劣勢である間は持続していた。そして、ほぼ8年間にわたった長い戦争は、勝敗のはっきりしないまま終結した。現体制は、革命が目ざし、この戦争でばく大な人命と物とを犠牲にして守りぬいたイスラム政権

である。このような状況下で、本稿で最初に定義した民衆と、これも最初に再定義したイスラムは、今後どのように変質していくであろうか。

モメンは、1985年出版の著書を次のような文で結んでいる (p. 299, これ以下は付篇である) :

「聖職者たちが、ずっとより強く聖職者として仲介の役割を主張するようになった。個人が神との直接の関係を追求するのがはるかに困難になった。以前は、宗教法の規定に従うことで十分であって、個人の宗教的、政治的見解は個々人の問題であった。現在ますます力説されているのは、



のは、イデオロギーにおいても行動においても、シーア・イスラムがなんであるか、ただひとつの見解に完全に従うことである」。若干の訂正は必要としても、イラン・イラク戦争がこう着状態に入って以来の、イランにおけるイスラムの状況を、岡目八目的に的確に言いえているといえよう。現体制下のイスラムは、モメン風の図式に従って語るならば、上図のように、右端の線のみを強調するものと考えることができる。もしモメンの見解が正しいとすれば、イスラム政権下のイランがめざしているものは、上に述べてきた民衆のカルバラー・パラダイムに依存する危機回避・対処、苦難受容、救済希求のパターンとは一致しない。民衆はそれがカルバラー・パラダイムから離れれば離れるだけ、異和感を増幅させることになるであろう。

イラン・イスラム革命は、歴史的に民衆の社会意識・政治意識を形成してきたカルバラー・パラダイムの語彙とシンボリズムを十二分に活用した⁽⁷¹⁾、巧みな聖職者らの先導の下で、それぞれの理想のイスラム像の実現をめざして、参集し、自己を投じた多様な人々⁽⁷²⁾の手によって成就された。現政権が、モメンのいうようにいわばひとつの公的イスラムをもって統治しようとしている今、民衆のイスラムはどのように変化していくであろうか。別言すれば、戦争という外因が終結して、統治のパラダイムとして今その真価を問われることになったイランの公的イスラムに対して、カルバラー・パラダイ

ムにみられる危機回避・危機対処・苦難受容・救済希求装置としての民衆のイスラムは、どのように対応するのであろうか。さらに言いかえれば、アッラーとマスジドの公的イスラムの陰で、ホダーとイマームザーデ廟のイスラムはどうなるか、としてもよいであろう。

(3) 公的イスラムと民衆の異和感

この問題を最終的に検討するまえに、聖職者の公的イスラムと民衆のイスラムとの間に存在するギャップ、あるいは、民衆の側からする異和感を具体例についてみておく必要がある。

ホメイニー師の『諸問題の解説』⁽⁷³⁾のナズル (nazr 「誓願、願かけ」) の項に⁽⁷⁴⁾,

「誓願をするときは、声を出して言葉を述べなければならない、ただし、それをアラビア語でいう必要はない」(No. 2641)

この後半は民衆にはまったく奇異に聞こえるであろう。彼らの多く——特に女性——は、アラビア語はおろか、自分たちの土地訛りしか話さない。アッラーは、本来アラビア語のみでもって祈り、讚美しなければならない。民衆の心の中にある神とは、当然、土地訛りでこそ誓願せよ、と命ずる神であろう。

「妻の誓願はその夫の許しなしになされた場合は無効である」(No. 2644) では、妻はどのようにして夫のひどい仕打ちを神に訴えることができるであろうか。この規定に従うかぎり、不可能である。

上に見てきたように、信者の実生活において、危機のときのよりどころとなり、それを切り抜ける希望をもたせ、あるいは、それを受容する装置、日常生活の危機に際して自分を定位する座標軸として機能しないならば、それは、もはや民衆にとって、自分たちのイスラムではないことになる。すでに革命成功直後から、この異和感が民衆の間にみられた。革命のほぼ一年後の1980年より滞在した筆者の体験でも、「今のイスラムが本当のイスラムなら、もうムスリムでいたくない」など問わず語りに話しかけられたことが幾度も

あった。また、省略するがレフラーには、同様の事例がいくつも報告されている (p.232f., 239, 243, Anonymous p.10 など)。この異和感は、本質的に、聖職者たちの『コーラン』のイスラムと、民衆のカルバラー・パラダイムのイスラムとの間にあるずれをも示している。民衆の感覚では、イスラムは政治に直接巻き込まれるべきではないし、また、イラン・イラク戦争で自分たちのイスラムが危機に直面しているとは必ずしも考えていなかった。政府が、それがイスラム政権であるがゆえに、ムスリムはすべて現体制を支持すべきであり、支持しないものはムスリムではないというようなこれまでの戦略を用いていくかぎり、民衆の、ときに支配の道具にされていると彼らが感じる公的イスラムに対する異和感は、ますます増幅されていくことが予想される⁽⁷⁵⁾。

レフラーは、彼の報告対象とした21人について、その最終調査の1983年現在、今回の革命で、「この人たちの世界観は実質的に影響を受けないままである」(p. 226) とする。被抑圧者(モスタザフィーン)の救済を掲げたイスラム革命の成功にもかかわらず、この21人の中の間違いなく被抑圧者に属する被調査者を含めて、民衆は、自分たちの世界観——すなわち、イスラム教徒としてのあり方——を容易に変えようとしな。レフラーの報告書と筆者の個人的見聞に関するかぎり、革命は若い世代を除いて、そのイスラム意識革命をなしとげるにはいたらなかったといえよう。イスラムがレフラーのいうように、実際には、自分たちをムスリムとみなす人々によって、イスラム的と考えられている、あらゆる象徴形式の総体として、日常生活のあらゆる面で、その人の立場に応じて、ときには相矛盾しかねない幅広い行動をそれぞれに選択することを可能にするものならば、また、歴史の中に自分を定位し、この世を生きていく方便をも指示するものならば、たとえイスラム革命によって一時的に民衆の意識が変革したとしても、それは表面的なものにとどまらざるをえないであろう。イスラムが、聖職者の説くそれではなく、ここでいうようなものならば、民衆の生きている日常の現実のあり方が変質しないかぎり、民衆のイスラム意識は変革しないともいえる。そして、このイスラム意

識、レフラーのいう世界観の中に社会意識も含まれるとするのが、本稿の主張してきたところであった。

第5節 民衆のイスラムとイラン的運命論

(1) カルバラー・パラダイムの別面

すでに述べておいたように、イスラムを標榜する現体制下で、その公的イスラムが、自分たちが体得し体感してきたイスラムとはかみ合わないとき、民衆のイスラムがどのように対応するか、が最後の本節の課題である。以下では、筆者の1986年から87年にかけて、4カ月強滞在したおりの見聞から、一部は予測をも含めてそれを述べてみることにしたい。

いわば宗教の最も中核をなす危機対処・苦難受容・救済希求装置をはずして、一元化を図りつつある公的イスラムに対して、民衆は、五行に代表されるようなイスラムの行為宗教的側面には適当に参加しつつ、信仰面では自分たちのイスラムをますます今後内に潜在化させていくのではないであろうか。

カルバラー・パラダイムは、革命前まで長く歴史的に多くの民衆にとってそうであったように、少なくともここしばらくの間は、涙を流し、泣くことによって自分の罪の許しを願い、カタルシスを得るような面が強く出てくるものと思われる。もはやホセインの口を借りて現在形で、ロウゼ語りが攻撃すべきヤジードに比すべき人物は、少なくとも民衆の感覚では存在しない。殉教でもってイスラムを守らなければならないような客観的状況も今やない⁽⁷⁶⁾。かつて、ロウゼ語りの場合は、イマーム・ホセインの一行さえこのような苦難をなめた、それに比べればわれわれのこの苦しみはなにほどのものでもない、と、つらいこの現実を納得させ、それを自暴自棄にならずに現実的に甘受する装置としても機能してきた。民衆に根強い運命論を年ごとに再確認し、それに耐える力を与えるものとしても働いてきたのである。ムハッラム月とサファル月の服喪期間中に、民衆はホセイン一行を哀悼することにエ

ネルギーを使い果たして⁽⁷⁷⁾、涙を流しきって、いわば浄められた新しい人となって、常に変わることのない日常に立ち向かう力を得る。この意味で、スプナー⁽⁷⁸⁾が、一般の信者にとって、ロウゼ語り集会に参加し、涙を流し、声をあげて泣くことは、ほとんどカトリック教における sacrament のような価値をもつ、と述べているのは、実に的を射ている。

(2) スーフィー的心性とタギーエ

第2次大戦以前にテヘランで心理学と哲学を講じたこともあるハースは、その著『イラン』の「イラン人の心理」と題した一章⁽⁷⁹⁾で、イラン人全体にみられるスーフィー（イスラム神秘主義者）的心性を強調している。スーフィーは一人ひとりの心によって神を了解する。この観点からは、現体制の公的イスラムがどうであれ、民衆は、自分なりに了解した自分たちのイスラム⁽⁸⁰⁾を内に保持したまま、それをあえてあかすことなく、日常に対処することになるであろう。

自分の信仰のゆえに生命や財産に危険が及ぶとき、意図的にその信仰を隠してもよい、とするのが、イランのイスラムに特徴的なタギーエ (taghiye)⁽⁸¹⁾とよばれる信条である。第6代イマーム・サーデグは、「タギーエは私の宗教であり、私の父祖たちの宗教である」、「タギーエをもたない者は宗教をもたない」とまでいっている⁽⁸²⁾。少数派として迫害に耐えてきたシーア派の歴史を思わせるタギーエは、このような本来の宗教上の文脈で用いられるほかに、より一般的に、自分の真意や感情を偽り隠すことを含む、イラン人の心理に深く根ざした信条である。民衆は、このタギーエを無意識のよりどころとして、前王制のときにそうであったように、自分たちの本心をあかすことなく、公的イスラムの要求するところに従って行為し、そのイスラムは、見かけ上は、スーフィー的な無抵抗の静寂主義を示すことになるであろうと思われる。

(3) イラン的運命論

このような静寂主義・無抵抗主義は、イラン民衆の伝統的運命論に由来するもので、なんら目新しいものではない。今まで幾度となく繰り返されてきた歴史的体験の一部にすぎない。そのイスラムの中に包摂されている民衆の社会意識は、今次の革命前後のような非日常時を別として、常にその運命論に彩られてきたといえる。イスラムの六信の最後の項目はカダル(予定, 天命)である以上、運命論的な色彩が民衆のこの世の意識、ひいては、社会意識にみられても、確かに、イランのイスラムに特有のものではない、ということもできよう。しかし、「運命、宿命」は、アラビア語よりの借用語ゲスマト⁽⁸³⁾で表現されることもあるが、民衆は、sar-nevesht「頭(すなわち前頭部、額)に書かれたもの」あるいは pishānī-nevesht「額に書かれたもの」と表現する。人には、生まれ出たときに、すでにその運命が人間には見えない形で額に刻印されている、この書かれたものにあらがうことはできない⁽⁸⁴⁾、というのが、その基本的な思考法である。

この運命論は伝統的なものである。イランのイスラム化以前の伝統を古典ペルシア語で集大成して後世に伝えた、フェルドウシーの国民叙事詩『王書』(11世紀)にも、それが色濃くうかがわれる⁽⁸⁵⁾。不思議なことにこの運命論は、最初にあげたシーア・イスラムの概説書は当然のことながら、また、多くのイラン文化を扱った書にもまったく言及されていない。しかし、筆者の私見では、民衆のイスラムを理解する重大なキーポイントがここにある。

スプーナーは上に言及した論文で、マスジドの宗教が人の行為の決定に運命の力を否定するのに反して、イマームザーデ廟の宗教、すなわち、本稿のカルバラー・パラダイムの宗教では、逆に、行為の決定にほとんど人間の意志の力を認めない、との趣旨のことを述べている(p. 94)。宗教は、民衆にとって、運命の力にあらがうことを教えるよりも、むしろ、その苛酷な現実を、自分たちの敬愛するイマームやイマームザーデたちの味わった苦難・苦痛にひき比べて、より受け取りやすいものとしてそれに対処し、甘受するクッションの機能を果たしている。さらに、歴史的なことをいえば、現世は善悪両

神の決戦の戦場であって、信者が善神とともに悪の軍勢と闘うことを義務とする、ゾロアスター教の公的な教義に対して、民衆のゾロアスター教⁽⁸⁶⁾が、民衆が自分たちの運命を容認し、甘受するための装置として機能していたとするならば、民衆は、アッラーをホダーやホダーヴァンドとよびかえることによって、そのまま、上で述べてきたイスラム信者になれたはずである。ゾロアスター教の聖職者階級にとってこそは異質なイスラムが、その実際面では、当時のイラン人ゾロアスター教徒には、そのまま受信できる、運命論を認めない公的ゾロアスター教より多分より有効な現実受容装置に感じられたのではないであろうか。イラン人が、文化的・文明的優位性を伴わないイスラムに呑み込まれていく過程は、このように仮定することによって、最も無理なく説明できるように筆者には思えるのである。

フィッシャーがきわめて適切に命名したカルバラ・パラダイムの主題は、その登場人物こそ民衆ではない紛れもない貴種である⁽⁸⁷⁾が、信者の救済と最終的な残忍な復讐をも予定として含んだ、ほかならない予告された、「虐げられた者 (mazlūm)」——カルバラ・パラダイムでは、イマーム・ホセインみずからがこうよばれている——たちの運命論なのである。すでに幾度も引いたレフラーの報告書には、引用を省くが、随所に民衆の運命論が自分たちの言葉で語られている⁽⁸⁸⁾。運命論を否定し、個人の自由意志を主張しているのは、わずか、レフラーが「原理主義者：純粹正統」と章題をつけて記述している、かなり豊かな生活を送る30代後半の一名のみである (pp. 169ff.)。運命論は、現状脱出の手だてをもたない民衆にとって、現在のつらい状況を説明し、それに意味を付与し、それを受け入れやすくする、最も有効な装置である。いわば、イラン古来の伝統をひく運命論をこそ、イランの民衆は彼らが選択的に受容したイスラムという、新しい外来宗教の中核となしたといつてよい。レフラー p. 243には、なぜ「革命が起ってこんなひどいことになったか」を、それが神の望みであったから、と、運命論で即座に納得してしまっている事例が出ている⁽⁸⁹⁾。このような一時的状況はさておき、なかんずく、人間の手におえない永続的な不幸を甘受する装置として、運命論に勝るもの

はありえない⁽⁹⁰⁾。

ちなみに、この民衆のイスラムを特徴づける「なるようにしかならない」という運命論は、「なるようにはなる」という楽観主義によって裏打ちされていることを注記しておく必要がある。民衆は、オマル・ハイヤームのように酒におぼれ、ニヒリズムを讚える余裕はない。日々の糧をかせぐことを放棄するわけにはいかない。民衆の運命論とは、絶望やニヒリズムに走ることなく、あくまで自分の置かれた現状を正面からみつめ、それに現実的に対処し⁽⁹¹⁾、それに意味を与え、それを自分なりに納得して受け入れていくための、最も有効で効率のよい伝統的装置なのである。そして、この装置こそが、民衆にそのイスラムが提供しているものである、といってよい。

おわりに

ここで記述の対象としてきた民衆とは、その生活体験から、宗教指導者や思想家のように、宗教についても社会についてもきれいごとの理想や安易な幻想を抱くことをしない、それゆえにこそ、したたかな楽観主義に裏打ちされた、カルバラー・パラダイムにかかわる運命論を現実受容装置とする、その思いを仰々しくまた軽々しく言挙げすることのない存在ということができよう。

言いかえれば、イランの民衆は、部外者が特定できるような社会意識によってではなく、疑いなくシーア・イスラムの底流をなす運命論とそれをぶ厚く裏打ちしている、ひらきなおりのオプティミズムをよりどころとして、苛酷な自然に耐え、彼らを搾取する権力者に向かい合ってきたのである。そして、危機的状況に直面して万策つきようとしたとき、最後の救済装置として彼らがすがるのは、聖職者たちの説くイスラムとその実践の場としてのマスジドではなく、イマームとその子孫たちの遺体が埋^いけてある彼らが信じる聖者廟なのであり、その聖者を通してアッラーではなくホダーに祈るのである。

この民衆の伝統的な、カルバラー・パラダイムに依拠する危機対処・苦難受容・救済希求のパターンは、イラン史上はじめてイスラム政権の実現した今後も、上に考察してきたように容易には変化しないであろう。それが変質するかどうかは、今後のイランの若い世代の教育にかかっているとよい⁽⁹²⁾。かつての日本の「少国民」教育が日本人の宗教意識と社会意識を変えたように、新たな、現政権下のイスラム教育が、イランの民衆のイスラムとそれにつながっている社会意識を変えることはできよう⁽⁹³⁾。しかしながら、個性豊かなイラン人のことであれば、その困難さは、日本の戦前・戦中教育のそれの比ではないことも確実である。(1989年9月22日/1410年サファル月20日、アルバイーンの日クウェッタにて脱稿)

〔注〕

(1) 今筆者の手もとにある教徒の手になる代表的な概説書を出版年代順に並べれば、

1. Salman Ghaffari, *Shia'ism or Original Islam*, Tehran 筆者の個人出版, 1967.
2. 'Allamah Sayyid Muhammad Tabataba'i, *Shi'ite Islam*, trans. Hosein Nasr, New York, State University of New York Press, 1975.
3. S. Husain M. Jafri, *Origins and Early Development of Shi'a Islam*, London/New York, Longman, 1981.
4. Muhammad Rida al-Muzaffar, *The Faith of Shi'a Islam*, Cambridge, The Muhammad trust of Great Britain & Northern Ireland, 1982.
5. Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam, the History and Doctrine of Twelver Shi'ism*, New Haven London, Yale University Press, 1985.
6. Seyyed Hosein Nasr et al. ed., *Shi'ism, Doctrines, Thought, and Spirituality*, New York, State University of New York Press, 1988.

ちなみに、2番目の *Shi'ite Islam* は、ペルシア語においても定著とされるもの(*Shi'e dar eslām*)の英訳である。このような書を何冊読んでも、イラン人のイスラムの実際は把握できない。なお、同じことが、ホメイニー師のものをはじめとする *Towzih al-Masā'el* (『諸問題の解説』)——高級聖職者が個々の問題に、シャリーアにのっとり、教徒のそれに対する対処の仕方・解決法を解説したもの。resāle と通称される——についてもいえる。

- (2) Brian J. Spooner, "The Function of Religion in Persian Society," *Iran* No.1 1963, p.91 参照。この調査論文は、イランの地方社会における、実態としてのイスラムの機能を略述した、ユニークな好篇である。
- (3) Reinhold Loeffler, *Islam in Practice, Religious Beliefs in a Persian Village*, New York, State University of New York Press, 1988. このような形でイスラムの実態を総体的かつ客観的に記述するのは、筆者の知るかぎり、本書のみである。
- (4) 情報提供者の安全を考えて、Loeffler は、本書ではこの集落を、南西イランの高度約2100^{フィート}の地にある、調査開始時（1970年）の人口2200人の村としか明らかにしていない。しかし、匿名で *Iranian Studies* に Anonymous, "Current Political Attitudes in an Iranian Village," No.16 1983, pp.3-29, "Political Attitudes in an Iranian Village: Follow-up," No.17 1984, pp.453-466 として発表された2報告は、その内容、文体よりして明らかに Loeffler のものである。後2論より調査対象集落がボエル・アフマド州に、したがって村人の大半がロール族であることが判明する。
- (5) この無限定の「象徴と原則の複合体」の実態が pp.284 ff. の、面接調査の対象となった21人のイスラムのまとめに見事に反映している。
- (6) 無文字ではない。たとえ文字を知っていても本質的に非文字の世界にイランの民衆はいると考えるべきである。
- (7) Michael M. J. Fischer, *Iran from Religious Dispute to Revolution*, Cambridge, Mass/London, Harvard University, Press, 1980, p.4. 彼はイスラムを「一連の象徴構造を備えた文化型 (cultural forms)」と述べたあとで、イスラムは単純に分類できる一組の教義ではなくて、「さまざまな行為者 (actors) によって仲間を説得し、事態を操作し、統御・制御・政治的地位を達成するために、多様なやり方で用いられる、ひとつの「言語」(p.4) であるとしている。コムをフィールドとし、宗教教育に焦点を当てている Fischer と、村をフィールドとした Loeffler のイスラム観が一致しているのは偶然ではない。イスラムを体現しているイラン人と付き合えば、だれしも同じようなイスラム観を抱くはずである。
- (8) この中には Fischer p. viii のいう、今回の革命で国政の舞台に登場した、農村や地方都市から近代労働市場に流入した、文字が読め現代教育を受け、しかもイスラムの伝統に深い敬意をもっている若者たちが当然含まれる。
- (9) 女性はイスラムの伝統の中核をなす守り手であるのに、研究者の視野から抜け落ちてきた。Fischer にももちろんのこと、Loeffler も、男性であるがために、女性を調査対象とすることができず、報告書からは女性を完全に除外している。
- (10) 『帰還』(*Bāzgasht*)とは、イラン人のアイデンティティの根源である、本

来の姿のシーア・イスラムに帰ることを意味する。Ervand Abrahamian, *Iran between Two Revolutions*, Princeton, Princeton University Press, 1982, p. 470 参照。

- (11) イランの各地の遺跡の命名法を見れば、このことがよく了解できる。前パフラヴィー国王がその栄光を再現しようとしたアケメネス朝やササン朝の王の名は出てこない。ジャムシードかソレイマーンでなければ、イスラムの宣伝者としてのイスカンダルから、実にサファヴィー朝のシャー・アッバースまで、遺跡の命名に関するかぎり、歴史は飛んでしまう。イスラムに関係ない栄光は、民衆にとっては意味をもたない。
- (12) 以下と同趣旨の記述が、上岡弘二「イラン人の宗教世界—イラン・イスラム革命に関連して—」（三木亘編『イスラム世界のふと 1 総論』東洋経済新報社 昭和59年 165ページ以下）にあることを付記しておく。また、Jafri の上掲書 pp. 174-194にも標準的な伝承が、歴史的事実をまじえて、述べられている。
- (13) たとえば、大野盛雄『イラン日記—疎外と孤独の民衆』NHKブックス 昭和60年 133ページの記録する1978年12月19日のタブリーズで、デモに発砲を命じた上官を射殺した兵士（本人もその直後自分を撃って自殺）は、人々の心の中では、当時このホルに比定された。他にもいくつかの類例を探することができる。また、革命後多くの都市で軍隊施設のある所が、ホル通り・ホル広場と改名されている（テヘラン、シーラーズなど）。
- (14) イマーム・ホセインのホルに対する思い遣り・寛大さ、このように自由意志を尊重して、ジハード（聖戦）への参加も個人の決意に任せる態度と対比してのホメイニー師批判が上掲の Anonymous (1983) pp.8 ff. に村人の口から語られている。
- (15) 未婚の男子が殉教したとき、ヘジュレ（初夜室）の模型を飾るのは、このガーセムの殉教になぞらえてである。イラン・イラク戦争中は、各地で町角に数多くの、電飾付きのヘジュレが見受けられた。
- (16) 最後に殉教するのがイマーム・ホセインであることに例外はないが、それ以外の人物の殉教の順番は伝承によって異なる場合がある。
- (17) シア・イスラムの服喪行事にみられる手型（パンジェ）は、このアッバースの手を象徴するものである。スンナ派イスラムにおけるように「ファティマの手」とされることはない（『イスラム事典』322ページ以下参照）。
- (18) 渇きはカルバラーの悲劇のメインテーマである。渇きは必ず民衆の肉体記憶を喚起する。渇きが主要テーマとなるのは、乾燥地域の中東であれば当然のことでもあるが、ここにゾロアスター教の水の神アナーヒター信仰とのかかわりを認めてもよいであろう。
- (19) 一行の残された女性たちがヤジード軍の兵士にベールを奪い取られる場面

にロウゼ語り（以下を見よ）がさしかかると、会衆の女性たちの興奮が異様にたかまる。民衆のイスラムの観点からは、ペール（ヘジャーブ）で隠すことは、正に当然のことなのである。民衆の女性たちの目には、イスラム政権初期に発生した大都市の女性のヘジャーブ反対運動は、まったく奇異に映ったにちがいない。大都市の、それもおおむね上まちの住民を、イラン人の標準型と受け取ってはならない。

- (20) 後で触れるように、イスラム革命、イラン・イラク戦争の文脈の中では、このゼイナブが理想の女性像となっていった。
- (21) ロウゼ語り集会は majles-e rowze-khānī とよばれる。ロウゼは本来「庭園、楽園」の意であるが、カルバラーの悲劇、そのエピソードの意でも用いられる。ロウゼの後者の用法は、17世紀ヘラートのホセイン・ワーエズ・カーシェフィーの『殉教者たちの楽園』(*Rowzat al-Shohada*)が人口に膾炙して以後のことである。
- (22) 最近演劇論の観点から、イスラムオペラとも称される、ドラマ形式をとるタアジーエ（殉教劇）の方が、なお、イラン・イスラム革命との関連でもより多く話題とされるが、民衆のイスラムを形成するのに、タアジーエがロウゼ語り集会と同じような大きな役割を果たしてきたとは考えられない。この意味で Farah Azari, "Islam's Appeal to Women in Iran: Illusions and Reality," Farah Azari ed., *Women of Iran, the Conflict with Fundamentalist Islam*, London, Ithaca Press, 1983, p.22.がタアジーエを除いてロウゼ語り集会だけをカルバラーの殉教が語られる場としてあげているのは、決して間違いではない。理由は、タアジーエに比べて、ロウゼ語り集会の数が圧倒的に多かったからである。タアジーエ開催には、少なくとも数人の演技者となる程度、舞台装置的なものを揃える必要があり、出費がかさむのに対して、後者の方はより安い費用でまかなうことができる。また、タアジーエは禁止の対象となっていた（コムでは1957年に禁止, Fischer, *op.cit.*, p.257）が、後者の方はそんなことがなく、王制下で一貫してイラン全土で催されてきた。
- (23) テヘランの下まちにおけるロウゼ語り集会の実際の様子については、Gustav Edward Thaiss, *Religious Symbolism and Social Change: The Drama of Husain*, Washington University Doctoral Thesis 1973, pp.299 ff. に記述がある。
- (24) 大野 前掲書 107ページ参照。
- (25) タアジーエならば数人の演技者が分担して語る・朗唱することを、一人の語り手 (rowze-khān) が行う。リズムにのせて朗唱する必要のある韻文部は少々別として、語りの散文部分には、その場の状況に応じてどのようなことでも盛り込める。散文の語り・会話部分とクライマックスの韻文の朗唱部分

が交代するのは、日本の浪曲を思えばよい。

- (26) Clara Colliver Rice, *Persian Women and Their Ways* (London 1923), Reprint, Tehran, Imperial Organization for Social Services (The Pahlavi Commemorative Series), 1976, p.103 が述べるように、イランでは、女性がモスクで祈ることは奨励されず、自宅で礼拝するのが常であって、この状況は現在も実質的に変化していないし、今後も変わることはないであろう。ちなみに、この状況は、フィリピンのカトリック教徒が、自分たちの宗教の教えを学ぶのが、『聖書』ではなく、パバサとよばれる殉教儀礼用の語り物とそれの朗唱される服喪集会の場においてであるのと同様である（清水展「フィリピン都市における聖週間儀礼—イエス受難の追体験—」〔『比較の手法によるイスラームの都市性の総合的研究』研究報告編 第5 1988年〕を参照のこと）。イランにおいても、庶民が直接『コーラン』よりイスラムについての知識を得ることはまずほとんどない。
- (27) このうち通常語られるのは、直接カルバラーにかかわる部分である。何日（夜間に行われるのが普通なので、正確には何夜）か継続するときには、カルバラーの事態の進展に合わせてリアルタイムで、その日の出来事が語られていくことが多い。
- (28) 池端雪浦『フィリピン革命とカトリシズム』勁草書房 1987年 51ページ。
- (29) 以下参照。
- (30) これらの基本語彙が革命時にいかに巧みに利用されたかは、藤縄智子「イラン・イスラーム革命における言語活動の一考察」（『比較の手法によるイスラームの都市性の総合的研究』研究報告編 第61号 K班〈宗教・民族運動と都市〉1990年3月）51ページ以下、および FUJINAWA Tomoko “Prose and Verse for Revolution,” *AJAMES* No.5,1990, pp.67-111 に詳しい。また、ホメイニー自身が、革命の成功する時点までは、次節に見る「カルバラー・パラダイム」を巧みに利用しようと意図していたことは、たとえば、ルーホッラー・ホメイニー『ホメイニー わが闘争宣言』清水学訳 ダイヤモンド社 昭和55年 159ページ「イスラムの姿を大衆に伝え、“アーシューラー”をつくり出せ」などに明白である。革命成功後のホメイニーの変化については、以下の注(31)を見よ。
- (31) シーネ・ザニーはロウゼ語り集会においても日常的に行われる。
- (32) 多量に血の流れるクウェッタのシーア派ハザーラ族の服喪行事については、上岡弘二「Quetta のムハッラム月10日——ハザーラの服喪行事」（『通信』61号 1987年11月25日 アジア・アフリカ言語文化研究所）1—7ページに報告がある。
- (33) 同様の事例が、p. 238, p. 243にも出ている。p. 243には、イマーム・ホセインの名ではなくイマーム・ホメイニーと叫んでシーネ・ザニーをさせられ

ることへの怒りが記録されている。上掲の Anonymous (1983) p.22, pp.25 f., 同 (1984) p.457 も同様。筆者が1986年にパキスタンのクウェッタで体験した例でも、アフガン難民の学僧をよんでロウゼをやらせたところ、ホメイニー師とイラン・イスラム革命のことを盛んに持ち出すので、会場がしらけた場面があった。

(34) *Ibid.*, p.12, p.21 など。

(35) もちろん、スンナ派ウラマーの間には、流血を見る服喪行事に明白に侮べつ的な批判をする者が多い。加納弘勝『中東イスラム世界の社会学——第3世界における都市と文化と社会統合』有信堂 1989年 148ページにはサウディアラビアにおけるスンナ派ウラマーの服喪行事弾圧の例が紹介されている。シーア派のいるところ必ず服喪の血が流され、教徒の結束意識が強まるのである。

(36) イスラムには職業としての聖職者がいないとの主張がなされることがあるが、現実にはイスラムによって、それが信者の自発的寄進によるのであれなんであれ、主なる生計を立てている人口が多数いる以上、この主張はあくまで神学上・理念上のものにすぎない。Anonymous (1983) p.6 には、聖職者たちがイスラムを食いものにして、ぬくぬくと暮らしているという民衆に一般的な思いが記録されている。

(37) ホメイニー師にかかわるものを2例あげておくならば、①同師のイラン帰国後の最初のスピーチ——コムのパヘシュテ・ザフラー墓地にて——では、カルバラー・パラダイムを全く援用していない (Fischer, *op. cit.*, pp.213 f. 参照)、②イラン・イラク戦争中の発言に、服喪行列で流す血があれば、前線の兵士のために献血しよう、という趣旨のものがある。

(38) Ehsan Yarshater, "Ta'ziyeh & Pre-Islamic Mourning Rites in Iran," Peter J. Chelkowski ed., *Ta'ziyeh—Ritual and Drama in Iran*, New York, New York University Press, 1979, pp.88-94 参照。

(39) 民衆が公的イスラムのレベルで罪の意識を感じることはないように思える。カルバラー・パラダイムにおいてのみ、罪とその許しを求めることの必要性が意識される。カルバラーのイマーム・ホセイン廟へ、自分の犯した罪の許しを求めて旅する一行を描いたサーデグ・ヘダーヤトの「赦しを求めて」(中村公則訳『ハルブーザ』118号, 昭和57年 2-13ページ) にも、ヘダーヤト独特のシニカルな語り口を通してではあるが、民衆の罪の意識がよくうかがえる。

(40) この問題を扱う研究に Mahmoud Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam, A Study of the Devotional Aspects of 'Āshūrā in Twelver Shi'ism*, The Hague, Mouton Publishers 1978 がある。

(41) たとえば, Fischer 前掲書178ページにもこの記述がみられる。

- (42) Ayoub, *op. cit.*, p.143 など。
- (43) 反パフラヴィー体制のデモと闘いがいかにカルバラーの服喪行事のパターンで行われたかについては、Hans G. Kippenberg, “Jeder Tag ‘Ashura, jedes Grab Kerbala—zur Ritualisierung der Strassenkämpfe im Iran,” Kurt Greussing ed., *Religion und Politik in Iran. Mardomnameh—Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients* (Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung), Berlin, Syndikat Autoren-und Verlagsgesellschaft, 1981, pp.217-256 を見よ。
- (44) カルバラー・パラダイムが模倣すべき女性像も提供することはいうまでもない。上の注(20)で触れた闘う女性ゼイナブのほか、永遠の母なる女性、イスラムの聖母マリアにあたる預言者の一人娘ファーティマ、父ホセインを慕い、その死を悲しむあまり幼い命を落とすルカイヤなど。なお、以下注(67)参照。
- (45) カルバラー・パラダイムに関する民衆の信仰告白が、41ページ以下、53ページ以下、97ページ以下、154ページ、171ページ以下、189ページ以下、にみられる。なお、一人のみが、服喪行事を聖職者たちが金もうけに利用しているとして、やや否定的な見解をとっている(86ページ)。
- (46) いうまでもないが、改めて注記しておくならば、イランの民衆中の、カルバラー・パラダイムを認めないスンナ派教徒、キリスト教徒、ユダヤ教徒、ゾロアスター教徒、カルバラー・パラダイムからみて異端のバハーイー教徒については、本稿でいう〈民衆〉に含まれていないが、問題は全く別である。当然のことながら、この危機対処・救済パターンは信者にしか意味をもたない。ちなみに、バハーイー教徒がイランのイスラムの危機においてスケープゴートとされてきた伝統は、今次の革命においても変化がなかった。危機に対した民衆は、スケープゴートにされた少数派にその危機とは比較にならないより重大な危機を与える。
- (47) 第4代イマームの生母は、ササン朝最後の王ヤズデギルド3世の娘とするのが信者伝承である。ここにおいて、預言者ムハンマドのアラブの最高の血と、イランの純血中の純血、ササン王家の血とがひとつに融合したことになる。
- (48) 酒井啓子氏によると、イマーム廟の多いイラクでは、シーア派信者が廟の境内でピクニックをする光景がみられるとのことであるが、イランではこのようなことは考えにくい。
- (49) 詳しくは、上岡の前掲論文および「イランの民間信仰の聖所をめぐる—その理解のための仕分けの試み—」(片倉もと子編『人々のイスラム—その学際的研究—』日本放送出版協会 昭和62年 253-289ページ)を参照。
- (50) 原義は「模倣のよりどころ」、教徒が従うべきイスラム法の最高権威。ホメ

イニー師逝去後、早くも大アーヤトッラー・アラキー師がマルジャエ・タグリードとして認められたことが報道された (*Kayhan* 1989年6月11日付)。富田建二「ホメイニー師が残したイラン」(『現代中東研究』5号1989年8月33ページ)による。なお、教義上マルジャエ・タグリードが一人である必要はない。

- (51) 全 xxii + 397ページのモメンの本書には、「イスラムがシーア派大衆にとってなにを意味するか、また、それが彼らの生活にどんな影響を与えるか」(233ページ)という民衆宗教を扱った部分は、わずかに233-245ページと8ページの写真のみである。しかも、上の注(1)であげた概説書のうち、そもそも民衆宗教の章があるのは本書のみ。このことから、上で見てきたように、イスラムの一般概説書がいかにきれいごとの教義面のみを扱っているかが推測されよう。
- (52) 聖職者だけでなく、カルバラー・パラダイムにおいては、生身の人間をまったく介在させないといえる。以下(3)民衆の聖職者観をも参照。
- (53) 大規模な聖者廟(特にマシュハドのイマーム・レザー廟やイマーム・レザーの妹マアスーメのコム(聖廟)など)が聖職者の牙城であることはいうまでもない。しかし、このような聖廟においても、聖職者は直接に信者とイマームの間に介在する存在ではない、と筆者は考えている。
- (54) 前述のように、イラン国内にはイマーム廟がひとつしかないので、以下イマームザード廟にイマーム廟も含むものとしてこの語を用いることにする。
- (55) ホメイニー師の遺体はコム(ベヘシュテ・ザフラー墓地)に埋葬され、すでに聖者廟になっている。10年後この廟がどうなっているかは、カルバラー・パラダイムの視点からきわめて興味深い。
- (56) Spooner, *op. cit.*, p.85 をも参照せよ。
- (57) 文学、民話、ルーホウジー(イラン風掛け合い漫才)における、同様でよりこっけいなイメージは、Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution, An Interpretative History of Modern Iran*, New Haven/London, Yale University Press, 1981, pp.185 f.にも出ている。Loeffler *op. cit.*, p.277 には、モッラーが実はサヴァク(秘密警察)の通報者であった実例がみられる。
- (58) Loeffler *op. cit.*, p.233 には村びと自身の口からこの諺が出ている。また、Fischer *op. cit.*, p.136 にも引用がある。なお、同様によく知られている諺に「だれも見たことがないのは、蛇の足と蟻の目とモッラーの慈善」(pā-ye mār-o chashm-e mūr-o kheyr-e mollā kas nadīd) がある。
- (59) 特に農民の間には、伝統的に地主と結びついて、権力者側に立ってきた聖職者たちに対する不信感が根深い。大野 前掲書 195ページ以下、19ページ以下、さらに229ページ、また、特に Anonymous (1983) p. 7を参照のこと。なお、Loefflerの索引 Mullahsの項を見れば民衆の彼らに対する不信感のほ

どがよくわかる。

- (60) もちろん、危機に際してのことであって、マスジドの説教でホダーが用いられないというようなことではない。ただし、イマームザーデ廟でアッラーが発声されることはないといつてよい。
- (61) 原題は *Yādvāre-ye Shohadā-ye Komite-ye Enghelāb-e Eslāmī, Rowze-ye Rezvān* 『イスラム革命委員会殉教者の思い出、天国のロウゼ』(ロウゼの意味については上記注(2)にあり)第1集テヘラン1362=1983~84年、全176ページに遺書と略歴が半々に入っている。以下では遺書部のみを対象とする。この遺言集は、殉教者の遺言の形を借りて、「法学者の統治」(velāyat-e faqīh)を正当化し、聖職者に従うことが信者の義務であることを宣伝する目的で、出版されたものであることを付記しておく(Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown, the Islamic Revolution in Iran*, Oxford, Oxford University Press, 1988, pp.153, 180を参照)。なお、この遺言集には第2集、第3集が出版されているが、ともに未見である。また、イラン・イラク戦争の若い殉教者の遺言を扱う論文に、Werner Schmucker, "Iranische Märtyrertestamente," *Die Welt des Islams*, Vol. 27 No. 4, 1987, pp.185-249がある。
- (62) 数人の遺書には『コーラン』よりの短い引用がある。この部分に出るアッラーは除く。
- (63) アッラーとホダーの対比で興味深いのは、うち1回は「アッラーの使徒」ではなく、「ホダーの使徒」(rasūl-e khodā)となっている点である。ちなみに、急進派の「ヘズボッラー (hezbollah)」(アッラー党)を、「ヘズベ・ホダー (hezb-e khodā)」(ホダー党)とよびかえることが不可能なことがこの党の性格と、逆にホダーとアッラーに対するイラン人の感覚の違いをよく暗示している。
- (64) この世の建て直しに未来時に再び姿を現わす、待望される最後の12代イマームの名。このスローガンは、ホメイニー師を第12代イマームの代理人(nā'eb)と位置づけたときのみ意味をもちうることに注意しておく必要がある。このようなことをホメイニー師が容認し、また、イマームは12人しかいないはずなのに(47ページ参照)、自分をイマームとよぶのを禁止しなかったことに対する庶民の嫌悪感が, Loeffler *op. cit.*, pp.239 f., 234; Anonymous (1983) p.8 に記録されている。ホメイニー師を隠れイマーム・マフディーの再来と無意識に受け取った都市の民衆と、農村の民衆の意識の差をここに見ることもできる。ちなみに、ホメイニー師は民衆の会話では āghā 「ご主人」、ūn āghā 「あの人、あの旦那」という形で言及されるのが普通であった。さらに、マフディーを認めないイラン人スンナ派教徒にとっては、このスローガンも、velāyate faghīh 「法学者の統治」もまったく意味をもたないことを注記しておく。

- (65) なお、この図式では預言者の一人娘ファーティマをはずしてある。女性しか祈願しないはずのファーティマについては、筆者には十分な情報が無い。ファーティマを入れるなら、コムに聖廟のある、第8イマーム・レザーの妹マアスームをまず考えないといけないであろう。
- (66) 革命スローガンにこの等式—ホセイン=ホメイニー師の等式と並んで—がきわめて効果的に、戦術的に使用された。前掲の藤縄智子氏の2論文を参照されたい。革命はカルバラー・パラダイムを巧みに戦略化したからこそ成功したことは、この2論文が見事に浮き彫りにしている。
- (67) Azari *op. cit.*, p.26にも革命後の変化が言及されている。すなわち、イランの民衆には二人の理想の女性がいた。一人は、イスラム研究者に周知の預言者の一人娘で、アリーと結婚した母親、家庭婦人の徳をすべて備えた守る女性の理想像としてのファーティマである。もう一人は、イラン研究者にも今次の革命までほとんど意識されたことのなかったホセインの妹ゼイナブである。彼女は、兄ホセインの殉教に立ち会い、生きてその正義を世に伝えた闘う女性の理想像である。Azariは、これまでのファーティマに代わりゼイナブが表面に出てきたという。事実、2大女性週刊誌のひとつ『婦人情報』は『ゼイナブへの道』に改題された(すでに廃刊)。なお、上の遺言集には、ファーティマの名はまったく出ないのに対して、ゼイナブは数回、「ゼイナブのように生きよ」という、残された女性たちに向けた文に出ている。
- (68) イマーム・アリーについては、嶋本隆光「12イマーム派シーア主義におけるイマーム・アリーの位置について——イラン人ムスリムの場合」(片倉もと子編 前掲書 291-316ページ)を参照。ホセインとちがって、アリーにはあがない・救済のイメージが欠落していることに注意のこと。また、アリーは死に直面したときの理想像を提供するものではない。たとえば、パキスタンのシーア教徒の服喪行事にみられるスローガン、「アリーのように生き、ホセインのように死ぬ」は、このことをよく示している。今回の革命に関していえば、都市下層民がホメイニー師に隠れイマーム・マフディーのイメージを見たのに対して、インテリ、バザール商人、下級聖職者たちは、彼に理想の統治者アリーのそれを見たといえる(後半については、Abrahamian, *op. cit.*, p.533を参照)。
- (69) 上でも言及したように、聖職者たちは伝統的にホセインの殉教によるあがないと救済を極小化しようとしてきた。カルバラー・パラダイムを強調すれば、それだけスンナ派とのすき間が広がるからでもある。また、イスラム教徒の研究者の中には、それを完全に否定する者もいる(注(3)の Loeffler, *op. cit.*, p.258 参照)。注(1)にあげた概説書にしても、たとえば、Momenは、「民衆宗教」の章の写真説明において、わずかにカルバラー・パラダイムに言及しているのみである。Tabataba'iのペルシア語の定著は、民衆のイスラムの

中核であるホセインの殉教を、次のようにわずか2行ですませている：「彼はヤジードのカリフ期に反乱を起こし、その助力者と子供たちとともに皆殺しにされた」（英訳 p.58）。もちろん、罪のあがない・救済などにはいっさい触れていない。このような、民衆のイスラムと聖職者のイスラム、きれいごととの研究者のイスラムとの間に存在する落差——とそれを明確に今もって認識しないこと——が、外のイスラム研究者を混乱させてきた（なお、注(1)の概説書中、イマームの個人史に焦点を当てる Jafri は例外である）。

- (70) イラン対アラブは、カルバラー・パラダイムでは、シーア・イスラム＝本来の根源的イスラム対後の非根源的イスラムの図式に置換されることは上に述べたとおりである。
- (71) 上記注(30), (43)参照。ちなみに、カルバラー・パラダイムとイラン・イスラム革命との関連を考察する上で、フォーク・カトリシズムにおけるキリスト受難詩（パシオン）のパラダイムとフィリピン革命のかかわりを論じた前掲の池端雪浦（『フィリピン革命とカトリシズム』1987年）は、きわめて示唆的である（なお、注(26)も参照）。
- (72) 「革命の担い手は、タウヒード的世界を了解しているムスリムであり、国民、あるいはプロレタリアートのいずれの概念でもくくることができない」（岩井秀子「イスラム社会におけるウィラーヤ」*AJAMES* 第4巻1号 1989年 107ページ）のは事実であるが、カルバラー・パラダイムの神（ホダー）と『コーラン』のアッラーが三本線のイコールでは決して結べないことが示すように、そもそも「タウヒード的世界」そのものが多様なのである。イスラム革命は、ある教徒にとっては石油利潤の公正な分配によるより豊かな生活を意味し、また、ある教徒にはより大きな、西欧的自由を意味した（当時のスローガン *Yā azādi, yā marg* 「自由かさなければ死か」を参照——前掲の藤縄論文を見よ）。一部の女性には、女性解放の意味合いももった（ヘジャーブ着用反対運動がこれの例証）。革命成功後、テレビが聖職者の説教、『コーラン』朗読を主体とするや、テレビ局に、いったいどうなっているのか、もっと面白いものをやれ、との抗議の電話が殺到した、なども「タウヒード的世界」の多様性を如実に示す事例である。
- (73) 上記注(1)参照。以下は Imam Khomeini, *The Practical Laws of Islam can Abridged Version of Taudhih-al-Masa'il*, Tehran, Islamic Propagation Organization, (no date) より引用。
- (74) 個人的な願いはナズル——すなわち、「この願いをかなえてもらえた……します」という誓願——の形でなされる。
- (75) この意味でこそ、イランのイスラムは現在真の危機に直面していると考えるべきである。Loeffler も、革命後公的イスラムに対する反感から、祈ることをやめてしまった (p.229), マスジドへ行くのをやめた (p.238), 以前の方

- が人々は宗教により愛着をもっていた(p.243), 断食月の断食を守らなくなった(Anonymous (1983) p.24), などの例を報告している。
- (76) 故パフラヴィー国王, アメリカ(テヘラン大使館占拠), イラクのサッダーム・フサイン大統領と常に外敵によって内を固めてきた, 伝来の手はもう使う状況にない。1989年初の『悪魔の詩』の作者サルマン・ルシュディーに対する死刑判決などは, 民衆にはまったく縁遠いことである。
- (77) Abrahamian *op. cit.*, p.535 の引用する, 1973年にある国会議員が外国人社会心理学者に語ったという次の趣旨の言葉を参照せよ: 「宗教行事, 特にムハッラムの殉教劇は, 社会的フラストレーションを共産主義から無害な方向へ散らせてしまう点で, 政治的に有用である」なお, 52ページを参照せよ。
- (78) Spooner, *art. op. cit.*, p.95.
- (79) William S. Has, *Iran*, New York, Columbia University Press, 1946, pp. 116-136.
- (80) イマームを中間項としないで直接神と結びつくスーフイズムの立場は, シーア派イスラムとは相入れにくいものであるが, 民衆の心の中では矛盾しない。彼らは自分なりに神(アッラー)ではなく, あくまでイマームとイマームザーデに直結した神(ホダー)に結びつくのである。
- (81) タギーエの本来の意味は「恐れ, 警戒」である。同様にケトマーン(ketmān)「隠すこと」ともいわれる。なお, タギーエは必ずしもシーア派だけのものではないことを付記しておく。
- (82) Muzaffar, *op. cit.*, p.46 などを見よ。
- (83) ghesmat 「部分, 分け前, 運命」。
- (84) フィッツェルド訳で, ヨーロッパの前世紀末に大流行したオマル・ハイヤムの『ルバイヤート』は, このイラン的運命論の, 耽美的, 自己陶酔的文学表現である。民衆は耽美と自己陶酔では生きられない。民衆の運命論は, 『ルバイヤート』にみられるようなげやりの, 自暴自棄的なそれではありえない(以下参照)。
- (85) 『王書』における運命論については, Helmer Ringgren, *Fatalism in Persian Epics*, Uppsala, Almqvist & Wiksells, 1952 を見よ。
- (86) 当然のことながら文献資料にはまったく出てこないが, ササン朝下の民衆のゾロアスター教徒にとって, ゾロアスター教とは, その教義も細かい日常生活の規定も含めて, Loeffler に従いつつ, 本稿で再定義したイスラムと同じ機能を果たしていたものにちがいない。さもなければ, 当時の民衆にとってゾロアスター教は実際の宗教ではなかったことになる。
- (87) カルバラー・パラダイムのもうひとつの主題は貴種流離譚であることにも注意。イマームザーデ廟は地方に離散, 流浪したイマームの子孫たちをまつる聖廟である。

- (88) Loeffler, *op. cit.*, pp.58f., p.156, p.165, p.190, p.194, pp.199-201, pp.202f. (「すでに生まれたときに若死は彼の額に書かれていた」), pp.223 f., p.238, p.243 など。なお、インデックスの Decree, Destiny, Fortune, Free Will などを見よ。また、農民の運命論については、大野 前掲書の21ページなどにも記述がある。
- (89) ただし、イラン人が彼らの所有しているものに関して、神に感謝するのを忘却していたから、との補足説明あり。
- (90) Loeffler, *op. cit.*, pp.263 参照。Spooner, *op. cit.*, p.87 は、礼拝と断食を守ることは個人の責任であるが、それ以外はすべて運命のせいに行ける、との観察が述べられている。
- (91) Loeffler, *op. cit.*, p.288 (本文最終ページ) に同一趣旨の記述がある。
- (92) Anonymous (1983), pp.3 f.も、個人の政治的志向を決定する最大の要因が、年齢と、若者については教育レベルであると指摘していることを参照。
- (93) より具体的には、パフラヴィー体制、アメリカ帝国主義、サッダーム・フサイン大統領と、常にイランのイスラムの敵に向けられてきた Allaho akbar! の叫び——その中には、それを発声した人の数だけの、さまざまな顕在化した願望と抗議が含まれていた——を、それを向けるべき敵が客観的に存在しない今、また、現実が理想からどんどん離れていく中で、現政権がどこまで、若い世代の教育を通して、国内建設——物質的また精神的——に向けられるかにかかっているといえよう。