

接触領域としての「聖遺物」信仰

——南アジア・ムスリム社会の事例から

小牧 幸代

1 はじめに

ターリバーン政権との親密な関係からも推察されるように、南アジアのムスリム多住国家すなわちインド、パキスタン、バングラデシュでは、改革主義的なイスラーム思想・運動が非常に活発に展開されている。その一方で、これらの国にはムスリム聖者の墓廟が数多く存在しており、改革主義者によって「非イスラーム的」あるいは「土着的」と非難されがちな聖者信仰もまた根強く保持されつづけている。本稿では、この聖者信仰と密接に結びつき合っているにもかかわらず、これまでほとんど注目されることのなかった「聖遺物」信仰を取り上げる。

南アジアでは、聖者廟をはじめとした宗教施設に、預言者ムハンマドの髪や髭、足跡、履物、外套、錫杖といった古めかしい色や形の「遺品」が大切に保管されており、熱狂的な巡礼や参拝の対象となっている。そうした信仰のあり方は、聖者信仰と同様、改革主義者による批判に繰り返しさらされてきたため、その「衰退」を報告する研究も現れたほどである。しかしながら、少なくとも北インドに位置する筆者の調査地では、衰退の兆しはいまだに見えない。それどころか、最近では「遺品」をモチーフとしたステッカーや壁掛けなど、カラフルでコンパクトな「複製品」が巡礼や参拝の際に購入されて、護符・御守あるいは聖地土産として流通するまでになっている [小牧 2002]。

本稿では、このような聖遺物信仰の事例分析を通じて、異なる文化が出会い、衝突し、格闘する社会空間としての「接触領域 (contact zone)」 [Pratt 1992] について考える。そのため、つぎのような構成をとる。まず、イスラームの聖遺物信仰に関して、基本的な用語と概念を簡単に説明する。ついで、北インドの事例に基づいて信仰の具体相に迫るとともに、改革主義者による聖遺物信仰批判の内容を紹介する。そのあとで、聖遺物信仰に関するこれまでの議論を批判的に検討し、接触領域という観点からその輪郭を浮かび上がらせることにしたい。

2 イスラームの「聖遺物」とは

ここでいうイスラームの「聖遺物」とは、アラビア語で「預言者の遺物 (*asar nabawi-*

yya)」、トルコ語では「聖なる御物 (*mukaddes emanetler*)」などと呼ばれて古今東西のムスリム社会で信仰の対象となってきた、可視的で具体的なモノを指している。たとえば、アッバース朝のカリフは儀礼時に預言者の外套を着用した、マムルーク朝カイロでは宰相が購入した数点の預言者の「遺品」を収めるためにモスクと庵が建立され、歴代のスルターンも参拝していた、またオスマン朝でもスルターンや有力者が預言者の「遺品」参拝をおこなっていた〔大稔 1999:251-255;2002:555〕など、聖遺物はいわゆる「民衆」だけでなく、支配層によっても丁重に扱われてきた。

南アジアのムスリム社会では、そうしたイスラームの聖遺物が「タバッルカート (*tabarrkat*)」、「アーサーレ・ムバーラク (*asar-e mubarak*)」、「アーサーレ・シャリーフ (*asar-e sharif*)」などと呼ばれている。前二者に含まれるタバッルカートとムバーラクは、アラビア語のバラカ *baraka* と語根 *brk* を同じくする言葉であり、それぞれ「祝福を祈願された」「祝福された」事や物を意味する。

『イスラーム事典 (*Encyclopedia of Islam*)』(以下 *EI*) によれば、バラカとは神に起源する祝福の力であり、それを授かった人間には物理的には溢れるほどの豊かさ、心理的には繁栄と幸福がもたらされる。神の言葉であるクルアーンはもちろんのこと、預言者や聖者といった人々にも神はバラカを注ぎ込むのであり、とくに預言者ムハンマドとその家族(娘ファティマ、預言者の父方従弟であり娘婿でもあるアリー、両者の息子ハサンとフセイン)および子孫には、生来的にバラカが賦与されている。そして、神からバラカを授けられたこれらの「聖なる人々」は、存命中も死後も、極めて多様で時には奇妙でさえある伝達方法によって、今度はそれを普通の人間に授けるのである〔Colin 1960:1032〕。

第二、第三番目の言葉に現れるアーサールは、アラビア語で「遺物」を意味するアサル *asar* の複数形である。最後の言葉に出てくるシャリーフとは「高貴なお方」であり、言うまでもなく預言者ムハンマドを指している。*EI* で「アサル」を引くと、「アルアサル・アッシャリーフ *al-asar al-sharif* (高貴なお方の遺物)」として、預言者のものとされる髪や髭、歯、筆跡、家財などの「遺品」のほか、足跡が例にあげられている〔Goldziher 1960:736〕。

以上のような言葉で総称されるイスラームの聖遺物は、大部分が預言者ムハンマドに由来するとされるモノである。²⁾しかし、神からバラカを授けられた「聖なる人々」のカテゴリーに含まれる人々、すなわち預言者の家族、教友、後代の高名な聖者といった人々の「遺品」もまた、聖遺物カテゴリーに含まれて信仰の対象となっている。

それでは、イスラームの聖遺物信仰とは具体的にどのようなものなのか、ニューデリー南東部に位置するニザームッディーン廟の事例に基づいて、詳しく見ていくことにしよう。

3 ニザームッディーン廟における聖遺物参拝

南アジアの四大スーフィー教派のひとつ、チシュティー派の第四代後継者で、インドで最も高名なムスリム聖者のひとりであるニザームッディーン・アウリヤー (Nizamuddin

Auliya, 1325年没)は、「サイイド (sayyid)」, すなわち預言者にまで遡りうる血統・系譜の持ち主だと言われている。彼の墓廟には、つぎのような聖遺物が保管されている。

①預言者の髪／髭。筆者は1991年と1996年の預言者祭（ヒジュラ暦第3月12日。以下、「第〇月〇日」は全てヒジュラ暦）に同廟の聖遺物参拝を果たしたが、二度目の参拝時に「聖なる髪／髭」の本数が増えていることに気づいたため、廟の管理者のひとりに尋ねてみた。すると、これらのなかにはまるで生きているかのように増殖して二股になったものがあつたので、切り離して別々の容器に保管することになったのだと説明された。この「奇蹟」は、聖遺物の真正性を証明するものだということである。②アリーが書いたクルアーンの革表紙の断片。③カルバラーの土。それは、フセインがカルバラーの荒野でウマイヤ朝第二代カリフに殺害された際に鮮血をたっぷりと吸い込んだ土であり、命日（第1月10日）になると土の色が茶から赤に変わるという。これも一年に一度、色が変わるからこそ本物なのだという。④銀製の箱に収められた預言者の足跡のついた石板。それは、預言者が、ある非ムスリムから本当に神の使徒なら何か証拠を見せてみろと罵倒されて石の上に足跡をつけてみせたという「奇蹟」の証拠品である。

これらの聖遺物は、ムガル朝最後の皇帝バハドゥル・シャー二世（在位1837-58年）が、「インド大反乱」（1857-58年）の責任をとるかたちでイギリス軍に拘束される直前に、同廟に寄進したものと伝えられている。

さて、南アジア・ムスリム社会における聖遺物参拝は多くの場合、特定の期間、とりわけ預言者（とその家族）にゆかりのある日におこなわれている [小牧 2002]。ニザームッディーン廟も例外ではない。普段は倉庫に保管されている聖遺物が、年に一度、預言者祭の折にのみ一般に公開されるのである。1996年の同廟での預言者祭は、つぎのようであった。³⁾

第3月12日の「前日」（ヒジュラ暦では一日が日没で始まる）の正午過ぎ、ニザームッディーン廟では多くの建物に電飾が取り付けられ、聖者の墓を覆う建物（以下、「本廟」）の南側の内庭には天幕が張られ、その下には金銀の紐が飾り付けられた。まもなく、そこでカッワーリー（宗教讃歌）の演奏が始まった。この頃には参拝者も徐々に集まってきて、本廟北側の内庭にゴザなどを敷いて場所を確保し、その数は次第に増えていった。

午後4時を過ぎると、廟の管理者たちが本廟南側の内庭に参集した。カッワーリー演奏は休止し、それまで演奏者たちがいた場所に説教師が座った。午後4時20分、「聖なる誕生」と呼ばれる宗教集会が始まった。この集会では説教師が本廟の入口に向かって座り、そこから本廟までの間に数名の廟の管理者が1～2メートル間隔で向かい合って「道」を形成するように座った。参拝者はこれを取り巻くかたちで、概して男性は本廟に向かって右側に、女性は左側に座った。

説教師は衆目のなかでクルアーン開扉章を詠むと、預言者の生涯を時折「ラーイラーハイッラッラー（アッラー以外に神はなし）」と唱えながら語り、さらにあるべきムスリムの姿を預言者の言行に求める説教を垂れた。この間に布で覆われた大きな皿と箸が説教師と本廟の間の「道」に次々と運び込まれたが、それらはナーン（窯焼きパン）やダール（豆のカレー）などの食べ物であった。参拝者が「捧げ物」として寄進したものであり、

集会の間にタバッルク（バラカを宿した物）となって、夕刻に全ての参拝者に分配されるのである。

やがて半時間が経過すると、説教師は別の人に代わった。彼も、まず開扉章を詠み、ついで「預言者讃詩（ナアト）」を詠唱し、さらに預言者の生涯について語り始めた。話が預言者の病氣、そして死の場面にさしかかると、説教師を含む会衆の全員が立ち上がって、「ヤー・ナビー・アッサラーム・アライクム（おお、預言者よ、汝の上に平安あれ）」と唱和した。そのあとで両説教師が交互に祈願の言葉を唱え、会衆はそのたびにアーミンの唱和を繰り返した。こうして約1時間続いた宗教集会は午後の礼拝への呼びかけをもって終了し、男性は本廟の西側にあるモスクで集団礼拝をするため、女性はモスク両脇の空間で個別に礼拝をするため、それぞれ礼拝前の浄めに取りかかった。午後の礼拝には普段と異なり、「クルアーン全章の読誦」もおこなわれた。

午後5時50分、午後の礼拝が終了すると、ひとりの男性行者がモスク内部から東を向いて預言者讃詩を高らかに詠唱し始めた。同時に、本廟南側の内庭では、参拝者が廟の管理者たちの指示に従って男女別に列を作り始めた。いよいよ預言者一族の「遺品」が公開される時が近づいていた。聖遺物の公開場所は本廟の西側、すなわち本廟とモスクの間であった。行者は、聖遺物に向かって預言者讃詩を詠唱していたのである。

さて、聖遺物のうち①髪／髭、②クルアーンの革表紙の断片、③カルバラーの土は、大人の胸ほどの高さの台座の上に、ショーケースに収められて安置されており、ケースにはビロード地の布が掛けられていた。④預言者の足跡はケースを乗せた台座の下に置かれ、脇にはバラ水を湛えたバケツと水差しが用意されていた。

ケースを覆っていたビロード地の布が廟の管理者によって取り去られると、参拝者たちはどっと前方へ押し寄せた。廟の管理者たちはこれを必死に抑え、男性と女性が交互に聖遺物に近づけるよう懸命に列を整えさせた。順番がまわってきた参拝者たちは、まずそれぞれにケースのなかの聖遺物を凝視しながら祈願の言葉を唱え、つぎに預言者の足跡に注がれたバラ水を、廟の管理者たちが布に含ませて絞ってくれるのをありがたく頂戴した。バラカで満たされたそのバラ水を、両手に受けてその場で飲む人もいれば、小さな瓶に入れて持ち帰る人もいる。腕に抱えた乳児の口に、滴を含ませてやる若い夫婦もいる。このようにして最後に掌に残ったわずかな水滴は、額から頬、そして衣服の胸部にかけて両手で念入りに擦り込まれていく。聖なるバラ水のほんの一滴をもおろそかにしない態度が、そこからはうかがえたのである。

聖遺物の公開は日没直後の礼拝への呼びかけによっていったん打ち切られ、廟内にいた全ての人が本廟に向かって一斉に祈願の言葉を唱えた。これをもって第3月12日、つまりヒジュラ暦での預言者祭の「当日」となった。日没直後の礼拝ののちには本廟南側の内庭でカッワーリーの会が催され、夜遅くまで聖遺物参拝がなされた。行事は翌々日まで続いたが、翌日以降は預言者の足跡のついた石板のみが公開された。

ニザームッディーン廟における預言者祭は、このように、宗教集会と聖遺物参拝を中心としている。預言者祭は、同廟における聖者祭（聖者の命日祭）に匹敵するほどの盛況を示すのであり、廟を訪れる人々の目的が、年に一度の聖遺物参拝にあることは想像に難く

ない。彼らは、預言者の家族の「子孫」たる聖者の墓廟で、預言者の人生や奇蹟に関する知識と、その証拠品である聖遺物から放射されるバラカを獲得するために集結するのである。聖遺物は、この意味で、聖者廟を預言者一族との「交流」が可能となる場へと、定期的に変容させる力をもっていると言えるだろう。

ところで、参拝を終えた人々は帰路の手前で参道の店をのぞき、家人や隣人・知人への聖地土産を探すかもしれない。そこに供物や書籍、カッワーリーや説教のカセットテープ、礼拝用帽子、礼拝用敷布、数珠などと並んで、様々なタイプの護符・御守があることを彼らはよく知っている。陳列されているのは、クルアーンの章句を刻んだプラスチック製のプレート、クルアーンを象ったロケット（このなかにクルアーンの章句を書いた護符を入れる）、さらに上記の聖遺物に関連した護符・御守などである。それには、たとえば聖遺物の写真やその写真を填め込んだ壁飾り、「預言者の履物」を描いたカラフルな掛け軸やステッカーなどがあり、家内安全、学業成就、交通安全など、「保証」される内容も多岐にわたっている。世話好きな店主は「ステッカーは頭よりも高い位置の壁に貼るものだが、神の祝福による保護を常に求めたいなら、肌身離さぬよう財布や鞆に入れておくとい」などと助言を怠らないだろう。

4 改革主義者による「聖遺物」信仰批判

冒頭で述べたように、昨今のインド、パキスタン、バングラデシュでは、改革主義的なイスラーム思想・運動が非常に活発化している。19世紀後半に本格始動した南アジアの改革主義的なイスラーム思想・運動は、いずれも北インドで組織され、今日なお世界規模の活動を積極的に展開しているスンナ派ウラマーの系統のものである。デーオバンド派、バレールヴィー派、アフレ・ハディース派が三大勢力となっているが、最も有力なのはデーオバンド派である⁴⁾。そのデーオバンド派のウラマー、アシュラーフ・アリー・ターナヴィー（Ashraf 'Ali Thanawi 1864-1943年）が、若いムスリム女性の宗教教育を目的として著した書物に『天国の装身具（*Bihishti Zewar*）』（1905年刊）がある。これは、当時の北インドのムスリムの間で広まっていた「悪しき慣習」を廃し、預言者の言行とイスラーム法に基づく正しいムスリムとしての生き方を、妻となり母となる女性たちに説くものである。そのなかから、預言者祭での様々な行為に対する「批判」の部分を取り出してみよう。

多くのところで、女性たちは聖なるマウリド〔誕生〕、すなわち預言者祭の行事を開催する。今日おこなわれているような行事の開催には、つぎのような罪が含まれている。①女性が読誦者の役割を果たす時、その声はしばしば戸外まで届きうる。彼女の声が非親族の耳に届くのは誤りである。彼女は詩を詠むのであるからなおさらである。②男性が読誦者の役割を果たす時、彼は女性たち全員と親族関係にあるのではなく、むしろ実際には多くの女性にとって非親族であるだろう。現在の慣習は、表現豊かに詩の節を詠むものである。従って、女性たちは男性の歌を聴くことになる。これは禁じられている。③マウリドについて論じる本や小冊子は偽りの伝

承で溢れていることが多い。そうしたものを詠み上げたり聞いたりすることは罪である。④多くの人は、預言者が集会に御臨席だと信じている。このゆえに、彼らは話が預言者の生誕の場面にさしかかると敬意を表して立ち上がる。イスラーム法にはこれに関する言及はない。何であれイスラーム法に示されていないことを信じるのは罪である。預言者の御臨席を信じない人もいるが、それでも彼らは起立しないと非難されると思って立ち上がる。もしもあなたが、イスラーム法は起立など要求していないし、実際マウリドの最中に起立すべきでないと言ったとしても、彼らは聞き入れないだろう。彼らは、起立なくしてマウリドは成立しないと考えている。イスラーム法において必要でないことを必要だと考えるのは罪である。⑤菓子または食事の分配は必須となっている。参加者は、その省略を不名誉で預言者に不満足を与えるものと考えている。イスラーム法において特定されていないことを必要だと考えるのは悪である。⑥儀式が催されたり、菓子が配られたりするうちに時間は過ぎていく。礼拝の時間がなくなることもしばしばである。これもまた罪である。⑦たとえ誤った信念にとらわれず、行事のなかで罪深い慣行を慎んだとしても、それでもこの慣習はやめるべきである。無知な人々にそれをするよう勧めることになるかもしれないからである。法的には義務とされていないのに無知な人々を混乱させるようなこと、それはどんなことであれ断念されねばならない。それゆえ、現在の慣習に則ったマウリドはおこなってはならない。預言者の生涯の出来事を読誦したいなら、信頼に足る書物を自分自身に、あるいは家人、客人、偶然そこに居合わせた人に詠んで聞かせればよい。もしもあなたが預言者の魂に善果を捧げたいのであれば、生誕行事以外の何らかの機会に貧者に施しをすればよい。善いことをするとは言わない。不適切なことを禁じているのである [Metcalf 1992 (1990): 157-158]。

このような「批判」は、当時の北インドに流布していた慣習に対するものである。従って、ここからは改革主義的イスラームが勢力を伸ばしていた20世紀初頭においてなお、預言者祭が盛大に挙行されつづけていたことを知ることができる。さて、同書の別の箇所には、聖遺物参拝に対する「戒め」も見られる。それはつぎのようなものである。

人々、なかでも女性たちは聖遺物——たとえば預言者または聖者の外套や髪／髭——で有名な場所に屯する。時には聖遺物は誰かの家に持ち込まれることもある。これに対する異議の第一点は、聖遺物がいつも本物とは限らないことにある。さらに、たとえ聖遺物が本物であったとしても屯すること、それ自体がよくない。屯することの悪については結婚式に関する議論で既に述べた。つまり、喧噪、男女の混合、そして時にはその場にいる全ての女性が聴く歌声、これらが悪いことは誰でも知っている。聖遺物は、ひとりで参拝に行くのであれば正しいし、イスラーム法にも違反しない [Metcalf 1992 (1990): 160]。

以上、聖遺物参拝の様子を、20世紀末の現地調査と20世紀初頭の文献資料に基づいて紹介した。これらの数少ない事例によっても、聖遺物参拝の熱狂ぶりが十分に伝わってきたことだろう。また、参拝慣行自体に大きな変化が生じていないことも指摘できるかもしれない。

ところで、ターナヴィーが批判するように、預言者をめぐる数々の行事はイスラームの教義に反するとの見方もある [Metcalf 1992 (1990)]。イスラーム法は預言者の慣行に基づいて五行のうちの断食と大巡礼に直接関連のある二つの大祭（断食月明けの大祭と犠牲祭）を認めるにすぎない。イスラーム法はこれ以外を正式な行事としないだけでなく、預言者とはいえひとりの人間を対象として行事や祭礼をおこなうことを禁止している。そのため、上述のような預言者祭のあり方は、とくに改革主義者の見地からすれば恥ずべき、非難されて然るべき行為と言えるかもしれない。

しかし、そうした見解や非難にもかかわらず、預言者祭に参加する人の数は決して少ない。彼らは、預言者との何らかの「接触」を求めて「遺品」の前に集結するのである。この意味で聖遺物参拝という機会は、人々が預言者（とその家族ら）に「遺品」を介して「接触」する機会を提供するものであり、彼らはそこでイスラームを実際に体験し感得するのだと言える。このことは、改革主義者ターナヴィーが、一方で預言者祭や聖遺物参拝に関わる幾つかの行為を非難しつつも、他方では聖遺物参拝自体を根底から否定していなかったことから明らかであろう。

5 聖遺物信仰衰退説？

これまでの事例から、聖遺物信仰が、それ自体としては改革主義者の側から全面否定されているわけではないことが分かった。実は、同様の見解は、現代パキスタンの非ウラマ系改革主義的イスラーム団体、ジャマーアテ・イスラーミーの幹部によっても示された（2003年、筆者のパキスタン滞在時）。また、アフガニスタン、ターリバーン政権の最高指導者オマル師が、1996年の政権樹立時に「預言者の外套」を羽織ってカーブル市民の前に現れたことも、私たちの記憶に新しい [Ahmed 2002 (2000): 42]。聖遺物は、今日のムスリム社会の政治状況を理解するうえでも重要な手がかりを提供しうる、極めて貴重なモノなのである。

ところが、これまでは、改革主義的イスラーム勢力による厳しい批判が相次いだことから、聖遺物信仰は衰退したと論じられてきた。パルヴィーン [1993] の文化史論的な議論は、その典型である。彼女は、南アジアにおける足跡信仰の起源を古代の仏教とヒンドゥー教に求め、まず、それらと預言者ムハンマドの足跡信仰との間のシンクレティックな関係を説明する。ムスリム支配政権の成立に伴って預言者の足跡がもたらされた当時のインド亜大陸には、既に足跡信仰が十分に確立されていたために、預言者の足跡信仰はローカルな慣習および儀礼と習合して、イスラーム実践の部分として定着しえたというのである [Parveen 1993: 335-337]。

彼女は、ついで、ベンガル地方の聖遺物廟建築や信仰・儀礼とローカルなヒンドゥー寺

院建築や信仰・儀礼の間には類似点が多いことから、聖遺物信仰のパトロンとしてのムスリム支配層とムスリム・非ムスリム被支配層の関係がいかに友好的であったかということや、この支配層がいかに預言者の聖遺物を自らの権威付け、敬虔さの演出、幸運祈願のために用いていたかということを、複数の事例に依拠して明らかにしようとする [Parveen 1993:337-341]。

そして最後に、18世紀以降のベンガル地方では、ムスリム支配の終焉（植民地化）および改革主義的イスラームの影響により、聖遺物廟ではなくモスクが建造されるようになったこと、現在のバングラデシュではローカルな慣習の維持よりもサウディアラビアとの緊密な関係の維持のほうに重点が置かれていることから、聖遺物信仰は全体的に衰退していると結論づけるのである [Parveen 1993:342-343]。

確かにパルヴィーンが指摘するように、南アジア・ムスリム社会の聖遺物信仰は、近代の幕開けとなった18世紀以降、ムスリム支配者という重要な儀礼のパトロンを次々に失った。また、改革主義的な思想・運動が、ローカルでシンクレティックなイスラーム実践を排除しようとする動きを見せたことも部分的には正しい。しかしながら、先述のように、改革主義的イスラーム諸派のなかで最も有力なデーオバンド派ですら、聖遺物信仰そのものを否定しているわけではない。⁵⁾ そのうえ、改革主義的な思想・運動のなかにはバレールヴィー派のように預言者を神格化し、聖者や聖遺物に対する信仰を積極的に支持するものもあり、預言者祭や聖遺物参拝は新しい解釈をほどこされ、理論武装が試みられている。

ただし、デーオバンド派は、聖遺物参拝を無条件に是認しているわけではない。上述のように、その争点のひとつは、聖遺物が「本物」かどうかという点にあった。そこで、聖遺物の「真正性」が、どのようにして保証されるのかという問題を考えてみたい。実は、聖遺物は「真正性」を裏付ける「正統」的・学問的な伝統に乏しいだけでなく、クルアーンや「正真ハディース集」にも崇敬を奨励する記述がない。しかも、イスラームにはそもそもカトリックのような列聖機構が備わっていない。そのため、聖遺物の「真正性」を跡づける試みは高度に個人的な作業であったと思われる。たとえば、王朝君主、高名な聖者、預言者一族の「子孫」が名を連ねる来歴譚、複数の人々が証言したとされる幾多の奇蹟譚、参拝者・巡礼者の数と熱心な信仰態度などによって、その「真正性」が保証されるという、ムスリム聖者の場合とよく似た非常にローカルな承認手続きがなされたのだと考えられる。こうしたローカルな承認手続きにおける重要な要素のひとつが、王権の存在であっただろう。

従って、パルヴィーン [1993] が論じる聖遺物信仰の衰退とは、近代の改革主義的イスラームの影響というよりもむしろ、植民地化・近代化によって王という儀礼のパトロンが失われたことによる「大規模な儀礼の廃止」あるいは「儀礼の規模の縮小化」にすぎないと思われる。この「儀礼の規模の縮小化」は、しかし、「聖遺物」信仰の衰退を意味するものでは決してない。先述のように、聖遺物は護符・御守や聖地土産などのグッズとなって大量に生産され消費され、より私的な領域でより個人的なレベルで、盛んに信仰されるようになっているからである。

6 聖遺物信仰という接触領域

以上のような聖遺物信仰の現状に、筆者は、ある種の接触領域が見出せると考える。プラットによれば、植民地支配のような支配と従属からなる極端な非対称的関係のなかで、まったく異なる文化が出会い、衝突し、格闘する社会空間としての接触領域では、文化の双方向的な借用や流用が頻繁に起き、両文化の担い手の間の相互作用や交渉や選択によって「我々」と「他者」という二元論は基盤から崩されるという [Pratt 1992: 4]。

それでは、ここで取り上げた事例において借用や流用、交渉や選択をおこなう異なる文化とは何か。それには、まず第一に、一方にイスラームの「普遍性」を、他方に南アジアにおけるイスラームの「個別性」を位置づける分析枠組み、すなわち「大伝統」と「小伝統」という分析枠組みを想定することができる。しかし、この「普遍性」と「個別性」のうち、とくに「普遍性」をアプリアリなものと考えすることは、「純粹」で「大伝統」たるイスラームが確固たるものとして存在することを意味してしまう。このように考えると、改革主義的イスラームの見解と、聖遺物信仰を「シンクレティズム」と捉える研究者の見解は、同じタイプのものだと言えそうである [Stewart and Shaw (eds.) 2005 (1994)]。それゆえに、異なる二つの文化は、第二に、西洋近代＝プロテスタント的な価値観およびその影響を受けた改革主義的イスラームと、そうではないイスラームと想定することができる。

しかしながら、後者の「そうではないイスラーム」も、西洋近代の影響から完全に免れているわけではない。というのも、聖遺物信仰の担い手の側も、西洋近代的思考をめぐらせ、また消費社会・大衆文化という時代の要求に合うように「工夫」を凝らしているからである。ここで最初に注目すべきは、バレールヴィー派による「前近代的」な慣習を擁護する「近代的」な理論武装の方法である。聖遺物信仰の現場となる聖者廟では、実際に、廟の管理者や指導的人物がバレールヴィー派の支持者であることを積極的に表明することがよくあるのである。

つぎに見落としてならないのは、聖遺物というモノの可動性・遍在性、あるいは「普遍性」の効果的な利用である。聖者信仰における聖者は、多くの場合、ローカルな性質を色濃く帯びているが、預言者およびその家族・子孫の「遺品」とされる聖遺物は、イスラーム世界のどこに置かれていても、時間的・空間的な「中心性」を想起させる、より「普遍的」な性質をもっていると考えられる。いわばグローバルな意味と価値をもつ聖遺物をローカルな聖者廟で公開したり、その「複製品」を個人に販売したりする——すなわち、可動性・遍在性をさらに促進する——ことで、この種のローカルなイスラームは、グローバルなイスラームの「中心性」を薄めることなく拡散しているのである。

このように、聖遺物信仰という接触領域では、多層的に異なるイスラーム実践が、互いに影響を及ぼし合って異種混沌の世界を創り出している。これまでのイスラームの聖者信仰研究においては、単純にローカルな宗教実践との類似点ばかりが強調されて「シンクレティズム」の側面が消極的に評価され、反シンクレティズムとしての改革主義が、それに

鋭く対立するものと捉えられてきた。⁶⁾

だが、シンクレティズムであるがゆえに反シンクレティズムの動きによって衰退が報告（あるいは予測）されてきた聖者信仰および聖遺物信仰は、実際には衰退したわけではなかった。儀礼のパトロンたるムスリム王朝の消滅によって、あるいは時代や人々のニーズに応じて、その形態を変えただけであり、新たな戦略をもって活発に展開しているのである。聖遺物信仰は、この意味で、ローカルな聖者を中心とした「個別的」なイスラームと、預言者への崇敬の念を中核としたグローバルで「普遍的」なイスラームの混沌とした接触領域が、目に見えるかたちで現出したものであり、改革主義的イスラームの「純化」思想・運動に必ずしも矛盾するものでないばかりか、「批判」さえ肥やしにして、ダイナミックな変貌を遂げていると言えるのである。

7 おわりに

本稿では、南アジアの事例に基づいて、イスラームの聖遺物信仰の具体相に迫ってみた。聖遺物信仰は、改革主義的イスラームの活性化や「近代化」「世俗化」などによって衰退しつつあるとの議論がなされて久しいが、ここで紹介した事例は、それがなおも活気と熱狂に満ち溢れたものであることを力強く物語っていた。聖遺物参拝や預言者祭の盛況ぶりもその証左となりうるが、もうひとつ注目したいのが聖遺物を象ったポップでキッチュな護符・御守の流通であった。

聖遺物をモチーフとした護符・御守の存在は、重厚で古めかしい「遺品」がカラフルでコンパクトに「複製」されたのちもなお、バラカを宿すものとして信仰の対象となっていることを示している。しかも、そうした護符・御守は多くの場合、各地の聖者廟で廉価（5～20ルピー。日本円では15～60円程度）で購入することができる。聖遺物は保管場所への巡礼や参拝だけでなく、それを象った護符・御守の購入を通じて、より個人的で日常的な空間においても信仰されているというわけである。つまり、聖遺物信仰は決して「前近代的」で衰退が予測される「死にかけた」信仰ではない。むしろ、ファン・ヘネップが主張する民俗理論のように [van Gennep 1943:96-98], それは、時代に即したかたちで間断なく「創出」と「変容」とを繰り返しながら、現在に生きる力に満ちた信仰である。⁷⁾そして、それは重層的な接触領域であるがゆえに、色彩や形状ばかりか意味や価値さえも、豊かに変化させながら存続しつづけていると言えるのである。

注

- 1) たとえば、インド・パキスタン分離独立（1947年）の直後に支配的であった見解とは、つぎのようなものである。「非イスラーム的」で「異端的」な要素は、東西パキスタン（現パキスタン、バングラデシュ）ではすでに消滅したか [Nasr 1966:96], 近々イスラーム改革運動によって「排除」されるであろう部分である [Ahmad, A. 1969:51]。他方、インドでは強力なムスリム指導者がいないため、地方に住む大多数の「民衆」のイスラーム、すなわち民間信仰やヒンドウイズムを吸収したイスラームはまだ改革されずにいる [Ahmad, A. 1969:51], あるいはインドにおいてもそうした人々のイスラームの「純化」がおこなわれている [Faruqi 1979:34]。

- 2) こうした預言者の「遺品」信仰の背景には、彼が起こしたとされる数々の奇蹟（ムアジザ）に対する信仰があるようである。たとえば、預言者は影を落とさなかった、彼の毛髪は火にくべても燃えなかった、蠅は彼の衣服に決してとまらなかった、彼の履物は砂地でも痕跡を残さなかった、しかし彼が素足で岩の上を歩く時には必ず足跡が残った、などである [Arnold 1978:367-368]。
- 3) 調査日は1996年7月28～30日。
- 4) デーオバンド派はハナフィー法学派の教義に従う。デーオバンド学院を本拠地として、19世紀末以降、南アジアにおけるイスラーム改革運動を先導してきた。バレールヴィー派は、インド北部バレーイリー出身のウラマー、マウラーナー・アフマド・リザー・ハーン（1921年没）を中心的な指導者として、1880年代に活動を開始した。創始者とその弟子たちはスーフィー諸派のなかでもカーディリー派などと深い関わりをもち、自らもスーフィー導師として活動する者が多かった。創始者は前近代の法学文献研究を通じて聖者祭などの諸慣行を重要であると主張するとともに、預言者を人々とアッラーの間のとりなし役とみなした。同派は、創始者の思想に基づいて聖者祭の開催を擁護し、聖者による奇蹟と預言者の人格の神秘化を認めたため、デーオバンド派やアフレ・ハディース派と鋭く対立することになった。アフレ・ハディース派は、デーオバンド派、バレールヴィー派について南アジアで有力なスンナ派ウラマーの系統である。19世紀末に、デリーの高名なハディース（預言者伝承集）学者サイイド・ナーディル・フサイン（1902年没）の思想に影響を受けて形成され、その高弟によって南アジア各地に広められた。その名が示す通り「ハディースの徒」であることを主張する同派は、四法学派の学祖の説の踏襲を否定し、その根本をなすハディースを優先させる。この点で、ハナフィー法学派に属するデーオバンド派と対立する。また、ヒンドゥー復古主義運動、キリスト教宣教活動だけでなく、バレールヴィー派やカーディヤーニー派（アフマディーヤ）の思想に対しても批判的な見解を繰り返し表明してきた。復古主義的な立場からイスラームの「純化」を目指す改革派である点で、サウディアラビアのワッハーブ派との類似性が幾度も指摘されてきた。
- 5) ちなみに、ターリバーン政権との関連でマスメディアに登場したペシャーワルのハッカーニーヤ学院は、デーオバンド派のイスラーム・ウラマー連合系列の神学校である。
- 6) グリュネバウムは、「普遍文明」としてのイスラームが世界各地に普及していく過程で各地域の伝統的な文化と対立・相補関係に置かれた状態を、大伝統（普遍主義）と小伝統（地域文化）の枠組みを用いて説明する。そして、小伝統は公式的には非難されるものだと論じている [von Grunebaum 1955:17-37]。また、インドのムスリム人類学者アフマドによれば、1950-60年代にインドのムスリム社会を調査した人類学者、社会学者は、大伝統、小伝統の枠組みを用いて多様な形態のイスラームの分析を試みたが、そこではイスラームの神学的、哲学的な原理こそが「正統」、または「大伝統」とであるとされ、地方的、土着的なイスラーム現象は「異端」、ないしは「小伝統」に位置づけられた [Ahmad 1984 (1981): 10]。この正統、異端という二分の仕方は、現代の人類学者、社会学者であるゲルナーやターナーの論にも見られる。彼らもウラマーのイスラームを正統的なイスラームとし、その対極に聖者をめぐる異端的なイスラームがあると考えているのである [Gellner 1981, Turner 1974]。
- 7) このファン・ヘネップの議論については関 [1986] を参照。

参考文献

- Ahmad, A. 1969 *An Intellectual History of Islam in India*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ahmad, I. 1984 (1981) Introduction, In Ahmad, I. (ed.), *Ritual and Religion among Muslims in India*. New Delhi: Manohar. pp. 1-20.
- Ahmed Rashid 2002 (2000) *Taliban: Islam, Oil and the New Great Game in Central Asia*. London and New York: I. B. Tauris.
- Arnold, T. W. 1978 Kadam Sharif, *Encyclopaedia of Islam, 2nd ed., vol. IV*. Leiden: Brill. pp. 367-368.

- Burton-Page 1978 Kadam Sharif, India and Pakistan, *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. IV. Leiden: Brill. p. 368.
- Colin, G. S. 1960 Baraka, *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. I. Leiden: Brill. p. 1032.
- Faruqi, Z. H. 1979 Orthodoxy and Hetrodoxy in Indian Islam, *Islam and Modern Age* 32:9-36.
- Gellner, E. 1981 *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press (宮治美江子・堀内正樹・田中哲也共訳『イスラム社会』紀伊國屋書店, 1991).
- Goldziher, I. 1960 *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., vol. I. Leiden: Brill. p. 736.
- Metcalf, B. D. 1992 (1990) *Perfecting Women: Maulana Ashraf 'Ali Thanawi's Bihishti Zewar: A partial Translation with Commentary*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Nasr, S. H. 1966 *Ideals and Realities of Islam*. London: George Allen and Unwin Press.
- Parveen Hasan 1993 The Footprint of the Prophet, *Muqarnas* 10: 335-343.
- Pratt, M. L. 1992 *Imperial Eyes: Travel Writings and Transculturation*. London: Routledge.
- Stewart, C. and R. Shaw (eds.) 2005 (1994) *Syncretism / Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. London and New York: Routledge.
- Turner, B. S. 1974 *Weber and Islam: A critical study*. London: Routledge & Kegan Paul (樋口辰雄・香西純一・筑紫建彦共訳『ウェーバーとイスラーム』第三書館, 1986).
- van Gennep, A. 1943 *Manuel de folklore francais contemporain*, T. I-1, Paris: A. et J. Picard.
- von Grunebaum, G. E. 1955 The Problem: Unity in Disunity, In G. E. von Grunebaum (ed.), *Unity and Variety in Muslim Civilization*. Chicago: The University of Chicago Press.
- 大稔哲也 1999「中世エジプト・イスラム社会の参詣・聖墓・聖遺物」歴史学研究会編『巡礼と民衆信仰』青木書店。
- 2002「聖遺物」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店, 555頁。
- 小牧幸代 2002「インド・イスラーム世界の聖遺物信仰——「遺されたもの」信仰の人類学的研究に向けて」『人文學報』87:103-143頁, 京都大学人文科学研究所。
- 2004「パンジャービー民族の自文化表象とイスラーム: 聖遺物の展示をめぐる」黒崎卓・子島進・山根聡編『現代パキスタン分析——民族・国民・国家』岩波書店。
- 関一敏 1986「残存と創出——フランスの民俗と民俗学について」佐々木宏幹編『文化人類学3 特集 宗教的シンクレティズム』アカデミア出版会。