



Title	マウドゥーディーのイスラーム復興運動：20世紀インド・ムスリム知識人の動態的研究
Author(s)	山根, 聡
Citation	アジア太平洋論叢. 2001, 11, p. 167-210
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/99965
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

マウドゥーディーのイスラーム復興運動： 20 世紀インド・ムスリム知識人の動態的研究

山 根 聡*

「イクバルはこの現実をなんと見事に表現したことであろうか、
イスラーム国家について 西洋人に踏るなかれ
預言者の民の構造は 特別なものなれば
国家も民族も ウンマの名の下にできるもの
汝のウンマは 信仰の力でのみ作られるもの」
(マウドゥーディー, 1939, 「イスラームの民族性」)

1. はじめに

小論は、現代パキスタンでイスラームによる社会改革を希求する団体「ジャマーアテ・イスラーミー(イスラーム団体, Jamā'at-e Islāmī)」の創立者であり、「近代イスラームにおけるもっとも体系的な思想家」²と評価されるサイイド・アブール・アーラー・マウドゥーディー(Saiyid Abū al-A'la Maudūdī, 1903-79)の思想および活動に関する研究である。小論では、著述活動を始めた1920年代中期から1947年にパキスタンが独立するまでの約20年間を扱うが、特に、1939年に設立されたイスラーム研究機関「ダールル・イスラーム(イスラームの地: Dār al-Islām)」への関与と、1941年にラーホール Lahore で「ジャマーアテ・イスラーミー」を結成した経緯を中心に考察を進める。

マウドゥーディーは140冊を上回る膨大なイスラームに関する著作・論文をウルドゥー語で残した。その主要著作が英語、アラビア語、ペルシア語など数多くの言語に翻訳・紹介されたことで、マウドゥーディーは、他のイスラーム地域において、イ

* 大阪外国語大学 アジア・アフリカ講座

スラーム復興運動の思想的指針を打ち立てた思想家として知られている。だがその原著がウルドゥー語で記されたため、近年のイスラーム復興研究において限られた資料しか提供されてこなかった。本稿におけるマウドゥーディーの著作等からの引用は、資料提供の意図をもってなされるものである。

マウドゥーディーが参加した「ダールル・イスラーム構想」は元々、パキスタンの建国詩人と称されるムハンマド・イクバル Muḥammad Iqbāl(1877-1938)が中心となって進めたイスラーム研究機関設立計画である。当時のインド・ムスリムを巡る状況は、トルコのカリフ制擁護運動やヒンドゥーとの対立、あるいは民族自決主義の高揚に伴う「ムスリム＝民族」説の提案など、パキスタン建国運動につながる劇的な変動期を迎えていた。小論では「ダールル・イスラーム」及び「ジャマーアテ・イスラーミー」設立に至るまでのマウドゥーディーの思想を、その論文や回想録等を通して浮き彫りにすることで、マウドゥーディーの思想的基盤の一端と、20世紀中期の南アジアにおけるインド・ムスリム知識層の動態、及び現代イスラーム復興運動の思想的基盤の一部を解明してみたい。

2. キラーファト運動の挫折と『イスラームにおけるジハード』執筆

サイイド・アブール・アーラー・マウドゥーディーは1903年、南インド・デカンの都市アウランガーバード Aurangabad に生まれた。父サイイド・アフマド・ハサン Saiyid Aḥmad Ḥasan はイスラーム聖者の末裔を誇る弁護士、母ルクディーナ・ベীগム Ruqḍīna Begam はデリーのムガル宮廷に出入りしていた著名な詩人クルバーン・アリー・ベグ・サーリク Qurbān ‘Alī Beg Ṣalīk(1824-1880)の孫娘である。幼少時のマウドゥーディーは南インドにありながら家庭内ではデリーの標準的なウルドゥー語を話すことを義務付けられてクルアーン等を学び、その後マドラサ(madrasa: イスラーム学院)に入学した。だが12歳の時、すなわちマドラサに入ってから1年後に父親が病気のためボーパール Bhopal に移動し、このため学院を退学したのだった。家庭の経済的困窮の中でマウドゥーディーは、1918年、15歳の時に生計を立てざるを得なくなり、実兄アブール・ハイル Abū al-Ḥayr Maūdudī と共にジャーナリズムを志向し、作文方法や英語を学んだ。

当時のインドでは、第一次世界大戦後の1918年にトルコが降伏したことによっ

て、カリフ制の廃止が論議されていた。イギリス政府によるトルコに対する過酷な措置の知らせはインドの将来への不安感を高め、インド国内ではヒन्दゥー・ムスリムを問わず反英運動が展開された。ちょうどこの時期、すなわち1919年3月に、反英活動を弾圧するために制定されたインド統治法を引き継いだローラット法が成立したことに対し、4月にパンジャブのアムリトサル Amritsar 市内のジャリアーンワラー・バグ Jalianwāla Bāgh で抗議集会が開かれたところ、イギリス軍隊が発砲し、公式発表で379人(インド国民会議派の発表では死者数1,000人)に上る死者が出るという「ジャリアーンワラー・バグ事件」が発生した。⁴この事件によってヒन्दゥー・ムスリムを問わず反英感情は一気に高揚した。この結果、1919年11月にはデリーで全インド・キラーファト会議が開催され、ここではじめて対英非協力運動が提唱された。この運動は「カリフ制擁護運動(キラーファト運動: khilāfat Tahrīk)」と呼ばれる。キラーファト運動がカリフ制擁護に加え祖国愛と反英感情を含んでいたため、ヒन्दゥー指導者も参加した。一説には「カリフ制」を示す「キラーファト」の語が、「反対 khilāf」の同義語に受け止められ、イギリス支配とすべての社会経済的搾取に対する「反対」の意味に解釈されたことが、この運動に対する宗教・宗派を問わない支持につながった一因だとも言われている。⁵また同年同月、アムリトサルではウラマー(‘ulamā: イスラーム学者)による全国規模かつ学派を超えた組織「ジャミーアトゥル・ウラマーエ・ヒンド、(Jam‘iyat al-‘Ulamā-e Hind: インド・ウラマー協会)」も結成された。

ジャミーアトゥル・ウラマーエ・ヒンドの活動はカリフの国トルコへの忠誠が指針となり、カリフ制擁護とシャリーア(sharī‘a: イスラーム法)の護持を宗教的義務にしていたが、同時に反英感情、すなわちインドに対する祖国愛もその底流に含んでいた。当時をマウドゥーディーは以下のように振り返っている。

私(マウドゥーディー)が物心ついた頃、インド亜大陸には壮大な運動が展開されていた。一方でムスリムは第一次世界大戦後の聖地及びイスラームのカリフ制擁護のために全力で運動を展開しようとしていた。それは、カリフ制の実態がいかなるものであれ、これを保護し、聖地を異教徒の侵略から守ろうというものであった。それは純粋な宗教心であり、全ムスリム(sārī musalmān qaum)が立ち上がったのである。他方、ジャリアーンワラー・バグでの事件後、全インドにおいて怒りの炎が燃え盛り、イギリスからの独立を獲得しようという感情が全国で噴出したのだった。このときインドのヒन्दゥーとムスリムは団結したの

である。ムスリムの胸にはカリフ制擁護の感情が溢れ、それをキラファート運動が指導していた。またヒンドゥーの胸にはスワラージ(svarāj：自治)獲得の感情が満ちており、その指導は国民会議派が行っていた。⁶

だがキラファート運動は、1922年2月に警官による反英運動と農民デモへの警官の発砲がきっかけで警官が殺害されたため、「非暴力・非協力」を掲げていたガンディーが大衆運動の停止を宣言し、運動支持者の間に挫折感が広まった。するとヒンドゥーとムスリムはそれぞれの団結を求める運動を展開しだし、両者の対立が増大していった。ヒンドゥーは1923年に M.M. マーラヴィーヤ Madan Mohan Mālavīya の指導による「シュッディ運動 (Shuddi kī Tahrik：純化運動)」や「サンガタン運動 (Sangatan：組織化)」がヒンドゥー教への改宗を呼びかけると、これに呼応するようにムスリムも「タブリーギー・ジャマアト (Tablighī Jamā'at：布教団)」や「タンズィーム (Tanzīm：組織化)」という組織を結成してイスラームの布教を進めた。キラファート運動はこうしてヒンドゥーとムスリムの対立を招き、結局1924年にトルコ人自身によってカリフ制が廃止されたことで終焉を迎えた。

このような時期、マウドゥーディーは兄アブール・ハイルと共に、ジャーナリストとしてインド北部の都市を転々とした。当時彼が関与した雑誌はそのほとんどがキラファート運動を擁護するもので、彼は同運動の中心地であったジャバルプール Jubalpur やボーパールなどで、反英運動とインドへの祖国愛を掲げる文筆活動に専念していた。1920年に兄がハイダラーバードのウスマーニーヤ大学 Uthmaniya University のイスラーム学科に教官として就職してからは、一人北インドに残って執筆のみならず、集会での発言も行なうようになった。当時のマウドゥーディーはマーラヴィーヤやガンディーを称賛する伝記を書いていたという。⁷

1921年にデリーに移ったマウドゥーディーは、ここでジャミーアトゥル・ウラマーエ・ヒンドの代表と知己を得、その機関紙『ムスリム Muslim』の編集者となった。同時に彼はジャミーアトゥル・ウラマーエ・ヒンドでアラビア語とイスラーム諸学を学ぶ機会を得た。幼少期に学院を辞めざるを得なかった彼はここでイスラームに関する体系的な学習をすることとなる。『ムスリム』誌が1923年に一時休刊となると、マウドゥーディーはボーパールに移ったが、翌24年にはキラファート運動の

指導者マウラーナー・ムハンマド・アリー Maulānā Muḥammad ‘Alī (1878-1931)が出していた雑誌『同情 Hamdard』の編集者として再度デリーに戻り、25年にはムハンマド・アリーが発刊した別の雑誌『アル・ジャミーアト Al-Jamī‘yat』の編集者となった。

ヒンドゥーとムスリムの対立が深刻化した1926年、シュッディ運動の創始者で、ムスリムに対する敵愾心を公言していたスワミー・シュラッダーナンド Svāmī Shradhdhānandがムスリムに殺害される事件が発生すると、ヒンドゥーがムスリムに対する非難を行い、ガーンディーが「イスラームは剣(talwār)の宗教であり、ムスリムの宗教はこのような暴挙を説く」と発言したとまで言われた。⁸これに対し、マウドゥーディーは1927年2月2日付『アル・ジャミーアト』誌に論文「イスラームにおける戦争の法則 *Islām kā Qānun-e Jang*」を執筆・掲載して、ムスリムの聖戦に対する誤解を説こうとした。論文は2度に分載された後、大幅に加筆され、1930年に『イスラームにおけるジハード *Al-Jihād fī al-Islām*』という書名で刊行された。

この論文執筆のきっかけについて、マウドゥーディーは、「マウラーナー・ムハンマド・アリーがある講演において、痛ましそうな表情で、『誰かがイスラームのジハードの問題について明確に述べ、イスラームに対して広まりつつある誤解を排除してくれればよいのだが』と述べたのを受けて執筆する決心をした」⁹と説明している。また、1927年6月15日付の単行本の初版序文では執筆経緯を以下のように記している。

現代において、ヨーロッパは自らの政治的目的のためにイスラームに対する様々な誹謗・中傷を行なってきたが、その際たるものはイスラームが無慈悲な宗教で、信者に殺人を教えるものだ、というものである……この問題に関し、世界の(人々の)目を塞ぐ上でヨーロッパは大成功を収めたのだった。そして隷属的な意識を持つ諸民族(qaum(複))はイスラームのジハードに関して、ヨーロッパが提示した見解を、天からの啓示のように何ら検証することもなく、無分別なまま受け入れたのである……このたび、シュッディ運動の創始者スワミー・シュラッダーナンドの殺害事件が発生したが、この事件は、無知なる者や偏狭な見解の持ち主にとって、イスラームのジハードに関し誤った考えを喧伝する機会を与えることとなったのだ……そして(殺害したムスリムについては)彼が自らの宗教の敵であるスワミーを殺害することを善行だと考え、その善行によって自分が天国に行く資格を得ると考えたのだという報道が新聞紙上でなされたのであった……そして聖クルアーンに対し、その教えがムスリムを殺人者に仕立て上げるものだとして断罪しようとしたのである……

..これにより、正しい考えを持つ者の理性も揺らぎ始めたのである。かくしてヒンドゥー(Hindū qaum)の中でも最高の有識者であるガンディーほどの人物さえも、この誤った見解に影響を受けて、「イスラームは最終決断を過去も現在も剣に委ねている」との意見を述べるに至ったのである……このような悪意に満ちた見解はイスラームの道において常に立ち現れてきたのだったが、このたび私は、時間をおくことなく、新聞(『アル・ジャミーアト』)の編集のさなかに残った僅かな時間を利用して、本件に関わる論考を書き始めることにした。そして同時に、『アル・ジャミーアト』誌のコラム欄にこれを掲載させたのである。……(『アル・ジャミーアト』誌)23号と24号に連載させた後、私は論文の掲載を止め、今ここに全てを書き上げた上で、単行本として出版することとした。¹⁰

イスラームに対する批判は、当時ムスリム知識層の内部でも起こっていた。ムガル朝が滅び、イギリスによるインド支配が確立した19世紀後半には多くのムスリムが親英路線をとり、ジハードに反対する論文を発表した。この動きは20世紀初期に入っても続き、その後はイスラームへの直接批判もなされるようになった。¹¹アリーガルから発行されていた文芸誌『ニガール Nigār』でニヤーズ・ファテプーリー Niyāz Fathpurī がイスラームへの批判的立場を示し、また『マウラヴィーの誤った宗教 *Maulavī kā Ḡhalaṭ Madhhab*』という題名の雑誌が刊行され、西洋的なイスラーム批判を踏襲した論文が発表されたことも、¹²マウドゥーディーがイスラームの危機意識を感じ、『イスラームにおけるジハード』を執筆するに至ったといわれている。

『イスラームにおけるジハード』は、A5版で600ページになる大部である。その中でマウドゥーディーは「人命の尊重」「正当な殺人と不当な殺人の相違」「不可避の殺害」「倫理的義務としての戦争」「アッラーの道におけるジハード」「文明社会におけるジハードの位置」「自衛戦争の諸形態」「無明時代のアラブにおける戦闘方法」「ローマやイランにおける戦闘方法」「戦争のイスラーム的概念」「ヒンドゥー教における戦争の概念」「仏教における不備な点」「ユダヤ教における戦争の概念」「キリスト教における戦争の概念」など広範なテーマに沿って、西洋的概念における「戦争 *jang*」とイスラームにおける「ジハード *jihād*」の相違を、特にその目的・意義を論じることで立証しようと試みている。また、後半の約150ページは、第一次世界大戦の経緯を、国際連盟の成立の経緯、国際法における戦争の意味、ヨーロッパにおける戦闘方法を紹介している。文体は簡明なウルドゥー語で、特に前半のイスラームにおける戦争の定義に関しては、随所にクルアーンやハディースからの引用がなされ

ているのが特徴である。また西洋の歴史や法に関しては、英語の文献の引用が多数見られるが、おそらく当時のマウドゥーディーの西洋に関する知識はこれらの文献に拠っていると考えられる。¹³その意味で、今後これらの引用文献について検討する必要があるだろう。

マウドゥーディーはこの著作の中で、今日の戦争は民族や個人の利益を求めて生じたものであるが、イスラームやムスリムは何ら利益を追求する存在ではなく、イスラームにおけるジハードの概念は、クルアーンにおいて、「汝ら、アッラーの道に戦えよ。アッラーはすべてを聞き、あらゆることを知り給うと心得よ」(クルアーン(以下Q)1(章):244(節))とあるように、イスラームへの迫害に対する正当な行為であり、今日展開されている植民地主義の戦争のそれとは異質であると断じた。¹⁴たとえば、『イスラームにおけるジハード』における諸宗教との「戦争」の概念の比較において、ヒンドゥー教に関しては、その歴史を概観後、4 ヴェーダ文献における戦争に関する記述を引用し、以下のように結論づけた。

彼ら(アーリヤ人)には、戦争に対する何ら高尚な目的はなかった。彼らは富と財産を求めていたに過ぎない……彼らの内には、他民族を打ち負かし、同胞内で勇名を馳せ、諸国の支配者となろうという欲求のみが見とれるのである。ヴェーダ文献において、我々は戦争に関する目的はこれら以外に何ら高尚なものは得られないのであった。¹⁵

マウドゥーディーは、ヒンドゥー教の歴史において、アーリヤ人は他民族を破滅させるか差別化することによって自民族の社会的地位を保持しようとしてきたと述べて、ヒンドゥー教における人間による人間の支配を批判している。これに対し、イスラームにおけるジハードの目的や意義は、イスラームを迫害するものや不当な暴虐に対する正当防衛であり、その意義が全く異なるものであると論じた。

これこそが騒乱と騒擾の戦争であり、この炎を消すためにアッラーは善良なるしもべに対し剣を持つよう命じられたのである。したがってこのように仰っているのだ。

「不当な目に遭わされた者が、相手に毅然と挑みかかることはお許しが出ておる。そういう人たちはアッラーが助けて立派に勝たせて下さろう。すなわち、なんの罪とがもないのに、ただ「我らの主はアッラーだ」と言うだけの理由で住居から逐い出されたような人たちのこと。」(Q: 22: 39, 40)

これがクルアーンにおいて、大量殺人を行なう者(qatāl)に対する最初のお告げ(āyat)である。戦うべき対象の人物として挙げられているのは、肥沃な土地を有するとか、大規模な市場を有するとか、相手の宗教を信奉するような人物ではなく、暴虐をなしたり、人々を理由なしに家から追い出したり、あるいはアッラーのみを神(parwardgār)と述べるだけで苦しめ

たり、災難をもたらすような宗教を迫害する者であると明言している。このような者たちに対しては、自らの身を守るという戦争の命令だけでなく、他の迫害を受けた人々を救う命令も下されているのだ。そして、弱き者、無力な者たちを圧制者の手から救うことを勧めているのである。

「これ、汝ら、何ゆえアッラーの御為に、またあの力弱い男や女や子供たちのために戦おうとしないのか。みんなああして訴えておるではないか、『神様、どうぞ私どもをこの市から連れ出したまえ。この住民は不義な徒ばかりでございます。どうぞ貴方様の側から私どもに誰か保護者をお立て下さい。どうぞ貴方様の側から私どもに誰か助け手をお立て下さい』と。」(Q4: 75)

暴虐者や騒乱を起こす者に対抗して自らを守り、弱き者や無力な者を救うためになされる戦争を、アッラーは「神の特別な道の戦争 *khāṣ rāh-e khudā kī jang*」と定めている。ここで明確にしておかなければならないのは、この戦争は人間のためでなく、神のためのものであるということであり、人間の持つ目的のためでなく、特に神の意思のためになされるのである。この戦争は、神の無実なるしもべが精神的な安らぎを得るために、暴虐者の圧制が止まるまで続けねばならないと命じられている。したがって、「戦いつづけよ、騒乱が終わるまで」あるいは「戦争がその武器を放るまで戦争を続けよ、戦争を続ける必要がなくなり、騒乱の根が絶やされるときまで」とあるのだ¹⁶

さらにマウドゥーディーは、ヒンドゥー教や西洋の戦争によってもたらされる人民間の差別化、すなわち支配・被支配の関係に対する批判から、統治の意義について論じ、イスラーム共同体における統治は人民間に差をつけず、公平さを基本にしていることを強調した。

政権を掌握した人間に生まれる最大の欠点は、自分自身を一般の人々に比べて高尚な存在だと考え、己の実像を忘れることである。このような人物は、自分の支配下にある人間は皆彼に従うために生まれたかに勘違いしてしまうのだが、イスラームはこの欠点を強く禁じている。¹⁷

イスラームは統治に関し、「同胞(*qaumī*)」か「異邦人(*ajnabī*)」かという点は全く重要視せず、「正義(*‘adl*)」か「圧制(*zulm*)」であるかに意味を見出すのである。¹⁸

したがってマウドゥーディーは、ムスリム諸王朝の栄華に関しては、その人民を無視した贅沢がイスラームの目的に合っていなかったと断じ公正を基本とするイスラーム政権の確立には、イスラーム法の確立が必要であると主張するのである。

(ムハンマドの時代以降の時代における)ムスリムの多くの政権がとった行動は、イスラームが提示した、王のあるべき姿ではなかった。だがこれはイスラームの欠点ではなく、その信者たちの欠点なのである。イスラームはクルアーンと預言者のスンナに守られた法(*qānūn*)であり、この法に基づいて活動する政権はイスラーム政権(*Islāmī ḥukūmat*)であるが、法に背

く行動をとる政権はイスラーム政権ではないのだ。我々にとって、ムスリムの諸王の行動は正当な論拠(hujjat)ではなく、イスラームの法こそが正当な論拠なのである。¹⁹

この論点は、彼が後に植民地主義や人民主権を批判する際に述べた、イスラームにおいて主権(hākimiya)が神のみに存しているのに対し、西洋の概念における、人間が人間を支配するという誤謬が植民地主義を生んでいる、という主張に通じている。²⁰この主張は、のちに「主権が神のみに存する」という序文を盛り込んだパキスタン憲法目標決議(1953年)の採択につながるという意味で、『イスラームにおけるジハード』が彼の思想的原点に近い著作であるといえる。

さて、『イスラームにおけるジハード』は、当時のインド・ムスリムの間に多大な支持を得た。ムハンマド・イクバルは、「マウドゥーディー氏は低姿勢の調子を選ばず、戦闘や聖戦に関するイスラームの見解を包み隠さず明確に提示しており、これがこの著作の最も優れた点である」と評価した。²¹キラファト運動の指導者ムハンマド・アリーやジャミーアトウル・ウラマーエ・ヒンドのマウラーナー・アフマド・サイード Maulānā Aḥmad Sa'īd らも同書を賞賛する評を書いた。²²またこれが単行本となったのは、文学者であり、アーザムガル Azamgarh でウルドゥー文学研究機関「著述家の地 Dār al-Muṣannifīn」(1914年設立)を主催していたスライマーン・ナドヴィー Sulaimān Nadvī が刊行を勧めたためである。1930年に『イスラームにおけるジハード』の書名で刊行されたが、出版元は「著述家の地」であり、その書名もナドヴィーがつけたという。²³『アル・ジャミーアト』誌掲載時の題名には「戦争 jang」の語が使われていたが、これを「ジハード jihād」と区別することで、同書の目的がより明確になっている。なお『イスラームにおけるジハード』はその重要性が指摘されているにもかかわらず、これまで英語訳に刊行されていない。

『イスラームにおけるジハード』におけるマウドゥーディーの主張において最も重要な点は、イスラームに対する誤解を解くにあたって、西洋の概念である「民族」や「戦闘」をイスラームに適用することに対する明確な拒否反応を示したことにある。すなわち、イスラームを西洋の概念、あるいは西洋的な思考の枠組みで解釈しようというのではなく、西洋の概念が広まりつつある現代を、イスラームの枠組み、すなわちクルアーンとシャリーアに基づいて解釈しようとしたのである。当時のマウドゥーディーを巡る環境においては、キラファト運動の発端となった第一次世界

大戦やヒンドゥーとムスリムの対立の鮮明化など、「戦争」というキーワードそのものが、「現代」を象徴する存在になっていたと言ってもよい。その意味において、本書において「戦争」を論ずることはすなわち、「戦争」の概念を生んだ現代における西洋の概念的枠組みを論ずることになったのである。後述するが、イクバルを含むインド・ムスリム知識層が「イスラームの現代的再編纂」という姿勢をとっていたのに対し、マウドゥーディーの姿勢は、「西洋的概念の『現代』をイスラーム的に解釈する」という全く逆の方向の視座を据えていたという点で、彼の姿勢は当時斬新なものだった。本文にクルアーンが多数引用され、これに基づいて戦争の概念を論じていることはその姿勢のあらわれであり、イクバルがいう「低姿勢の調子を選ばず」というのもまさにこの姿勢を示している。またこの「イスラーム的価値観による現代の解釈」という発想は、当時インド・ムスリムの政治指導者を中心に広まりつつあった西洋的民族主義に基づく「ムスリム＝民族」という概念に真っ向から対立するものであり、マウドゥーディーは後の著作でもこの点を強調するようになるのである。彼は西洋的概念での「民族」の枠組みにムスリムを嵌め込み、これをもって「ムスリム民族の国家」を樹立することに抵抗を感じていたのであった。マウドゥーディーはムスリムのあるところがすなわち「ダールル・イスラーム (Dār al-Islām : イスラームの地)」であるとの主張を展開して、国境や民族を超えたウンマの存在を説いたのである。この点で、マウドゥーディーは当時のインド・ムスリム政治指導者とは異なる見解を提示していたのである。

いうまでもないが、マウドゥーディーのこの発想は、彼独自のものではない。だが第一次大戦後、トルコがカリフ制を廃止して世俗化し、民族自決主義が謳われる中で、インド・ムスリムの間でも、西洋的価値観に基づく近代化が図られていたその時に、イスラーム的価値観を「復興」させようとしたことは、注目に値する。またクルアーンやハディースの引用に基づいた論証は、インド・ムスリムのみならず、本書が他のイスラーム世界に紹介されたときに説得力をもって受け入れられた要因の一つであると考えられる。このことが、マウドゥーディーをして現代イスラーム復興運動の思想的源流の一つと評価させる根拠となるのである。その意味で、本書の意義は重要であり、マウドゥーディーの代表作の一つであると位置づけてよい。十代の頃祖国愛に目覚め、ヒンドゥーとの協調路線で反英運動に共鳴しながらキラー

ファト運動に関わってヒンドゥー指導者への称賛を惜しまなかったマウドゥーディーは、その後のイギリス植民地政策下でのヒンドゥーとムスリムの対立構造を、ヒンドゥー教、キリスト教的概念とイスラームの相剋と捉え、『イスラームにおけるジハード』で、「戦争」という当時の象徴的概念を諸宗教との比較において検証し、イスラームの正当性を再確認するに至ったのである。以上の経緯から、1920年代後半はマウドゥーディーにとっての思想的転換期であったといえよう。

マウドゥーディーはこの後1931年にハイダラーバードに戻り、1932年に雑誌『クルアーン解釈 *Tarjūmān al-Qur'ān*』を創刊して、積極的に執筆活動に取り組むようになっていった。²⁴

3. ムハンマド・イクバル

1920年代後半から40年代にかけての、マウドゥーディーが著述活動において最も充実した時期に、ムスリムに向けて行動主義を韻文詩によって訴えた詩人があった。その名をムハンマド・イクバルといい、パキスタンでは建国詩人として尊敬を集めている。

イクバルは1877年にパンジャープのシヤールコート Sialkot に生まれた。1899年にラーホールのパンジャープ大学で修士号を修得後、同市内のカレッジで教鞭を執った。1901年に文芸誌『宝庫 *Makhzan*』創刊号に自由詩 *naẓm* を発表して注目された。当時イクバルはインドへの祖国愛 *ḥubb-e waṭan* を主題として、民族や宗教を超えた人類愛に基づくロマン主義的な詩作を行っていた。²⁵ 1905年から1908年までイギリス(ケンブリッジ)とドイツ(ミュンヘン)に留学し、ミュンヘン大学より博士号を取得した。1908年のムスリム連盟 Muslim League ロンドン支部設立時に同連盟に加入し、「イスラームとムスリムの最大の敵は人種差別と国家単位の民族性の思想」であると確信し、帰国後は自我の確立と行動主義を説くいわゆる自我哲学を完成させたムスリム思想家として、主にペルシア語とウルドゥー語の詩作を以ってその思想を表現した。帰国後教壇に立ったが、1911年より弁護士を開業し、その後ペルシア語詩集『自我の秘密 *Asrār-e khudī*』(1915年)を皮切りに、『滅私の奥義 *Ramūz-e Be-khudī*』(1918年、ペルシア語)、24年『出発の合図 *Bāng-e Darā*』(1924年、ウルドゥー語)、『ガブリエルの翼 *Bāl-e Jibrīl*』(1935年、ウルドゥー語)、『モーセの一撃

『Zarb-e Kalīm』(1936年、ウルドゥー語)等を次々と発表し、1938年3月にラーホールで没した。

イクバルがインドへの祖国愛を掲げたヒンドゥーとの協調路線から国家単位の民族性の思想に対する反対を唱えていった経緯は、マウドゥーディーの思想の変遷と似ているが、二人の共通点はこれだけではなかった。イクバルとマウドゥーディーは、インド亜大陸の北西と南東の都市にしながら、当時支配的になりつつあった西洋的価値観(民族主義など)の中で、イスラームをいかに位置づけるべきかを模索していたのである。またマウドゥーディーは、1929年にイクバルがハイダラーバードで行なった講演を聞きに行っていたし、²⁶イクバルはマウドゥーディーの『イスラームにおけるジハード』の他、雑誌『クルアーン解釈』の読者でもあったことから、両者は互いの著作に目を通していただった。²⁷両者の思想的影響関係を明確には示すことはできないが、たとえば、1933年の論文「イスラーム民族性 *Qaumīyat-e Islām*」においては、冒頭で示した詩句を含む7つの詩句を引用している事実を考えると、マウドゥーディーがイクバルの思想(および詩想)にいかに共鳴していたかが推測できる。²⁸イクバルの詩想に共鳴した当時のインド・ムスリム知識層の間には、日本人の知識層にとって、かつて漢詩がそうであったように、イクバルの描いた詩的空間がイメージとして成立していたのである。だからこそ、マウドゥーディーがその詩を引用することも読者に自然と受け入れられたのである。またイクバル書簡集におけるイクバルのインド・ムスリム知識人との交流の広さ・深さは、イクバルの知名度を裏付けるものであろう。²⁹

さて、イクバルの詩「イスラーム国家の歌 *Tarāna-e Millī*」は、初期の代表作「インドの歌 *Tarāna-e Hindī*」と同韻律の作品だが、両者を比較すれば、イクバルの関心がインドへの祖国愛からウンマへと変化したことが明らかになる。

世界の中で	インドが一番	我らは	この花園に集う夜鶯鳥
世界に聳えるその山は	天にも届く	そは我らを守る	我らの守護者
宗教は溝を作るを教えるに	あらず	我らはインド人	インドは我らが祖国なり
			(インドの歌) ³⁰

中国のアラブも我らのもの	我らはムスリム	全てこの世は我が祖国
神の唯一性の教えは我が胸に	その印を消すは易からず	
世界に溢れる偶像寺院の中に	初めて現れし神の家	

確かに適切かつ実行可能なものであったが、現在の要請には十分応えることができない、ということである。³³

この時期のイクバルは、既にヒンドゥーが、日本人同様に現代の要請に応じた自己改革の必要性に気づきつつあったのに対し、ムスリムがまだこれに気づいていない、という危機感を有していた。そして、留学からの帰国後には、ムスリムが多く住むパンジャブにイスラーム研究機関を設立し、「イスラームの近代的編纂」(Islām kī Tadvīn-e Jadīd, Islām kī Tashkīl-e Jadīd, Fiqh kī Tadvīn-e Jadīd)を行なうべきであるという構想を周囲に説くようになったのである。³⁴

まずイクバルは「著作家の地」を運営していたスライマーン・ナドヴィーに対し、1916年11月1日付けの手紙の中で、パンジャブにムスリム知識人を集める構想を示した。イクバルは、ナドヴィーに対し、ラーホールのパンジャブ大学オリエンタル・カレッジでペルシア語学科主任のポストが空いたことを告げ、「パンジャブの人々にとって貴殿のような御方がラーホールにいらっしゃることは大変有益である」ことを理由に、もしこのポストに関心があるならば着任のために準備すると述べて、ナドヴィーをラーホールへ迎えようとした。³⁵これに対しナドヴィーは、「著作家の地」での活動が多忙であるためにこの要請を断ったのだった。イクバルは11月12日付のナドヴィー宛ての書簡において、パンジャブの人々がかねてよりデリーやアリーガルなどのムスリム学者から多大な利益を受けており、これをさらに推進させるために、ナドヴィーの師匠で「著作家の地」の創設者であるシブリー・ヌウマーニー Maulānā Shiblī Nu‘mānī(1857-1914)をかつてパンジャブに呼ぼうとしたことに触れている。³⁶イクバルの留学からの帰国時期とシブリーの没年から察するに、イクバルは1908年から1914年の間にすでにパンジャブでのイスラーム研究機関設立構想を抱いていたことになる。

さらにイクバルは、1929年に「デーオバンド学院 Dār al-‘Ulūm Deoband」のマウラーナー・アヌワル・シャー・カーシミーリー Maulānā Saiyid Anwar Shāh Kāshmirī が学院の内部での対立のためにこれを離れた際、アヌワルをパンジャブに呼ぼうとしたが、その招聘状が届く前の1933年5月にアヌワルが没したという経験もした。さらに、パンジャブ南部の町バハーワルプール Bahawalpur でミルザー・ジャラールッディーン Mirzā Jalāl al-Dīn なる人物が、かつてイスラーム研究機関設立に失敗

したこともイクバルは聞いていたのである。³⁷ また1935年にイクバルがポーパールを訪問した際、同地の太守 nawwāb, ハミードウッラー・ハーン Hamīd Allāh Khān との面会に際し、近代哲学に基づいたクルアーン研究執筆の構想について話し合ったという。³⁸

このように、かねてよりパンジャブでのイスラーム研究機関設立構想を企図していたイクバルだったが、その構想が、彼の晩年近くによりやく実現の運びとなったのである。それが、「ダールル・イスラーム」構想であった。

4. 「ダールル・イスラーム」構想とパンジャブへの移転

1935年、パンジャブのグールダースプール県パターンコート Pathankot の運河局に勤務していたチョウドリー・ニヤーズ・アリー Āudhrī Niyāz ‘Alī(1976年没)は、定年後の残りの人生をイスラームのために費やそうと考えてイクバルのもとを訪ね、どうすればよいか相談を持ちかけた。

ニヤーズ・アリーの申し出に対し、イクバルは「今日のムスリムにとって最も必要なことはイスラーム法学の近代的編纂である。なぜなら今日我々はイスラームから遠ざかりつつあり、このために多くの問題が生じているからである。ムスリム知識人は、現状をイスラーム法に基づいて考えるべきである」³⁹と述べ、イスラーム研究機関設立のために土地や建物等の設備提供を求めた。そこでニヤーズ・アリーは、1936年3月にパターンコートから約4マイル離れた場所に所有していた土地60エーカーを寄付し、ここに必要な建物を建てはじめたのである。

イクバルはニヤーズに対し、1937年7月20日付の書簡で現状を憂い、イスラーム研究機関設立の重要性を説いていた。

貴殿がこちらにいらっしゃるのをお待ちしております。貴殿のご要望に関し、お話いたします。イスラームにとって微妙な時代が到来しており、この危機感を持つ者は皆イスラームの保護のために出来る限りの努力をこの国(mulk)で行うべきであるところ、現在のウラマーには欺瞞(mudāḥimat)が蔓延し、スーフィーはイスラームに無関心であり、ジャーナリストや教育の高い指導者は利己的になって、自身の名声の確保だけを目的にしています。民衆(‘awām)は危機感を抱きながらも、これをまとめる指導者がいないのです。⁴⁰

イクバルの発案に応じてニヤーズが研究機関設立に着手すると、イクバルは研究者たる人材の確保に着手した。まずイクバルが思いついたのは、エジプトの

アル・アズハル大学 Al-Azhar であった。イクバルはアル・アズハル大学が、イスラーム研究者を世界各地に派遣しているとの話を耳にしていたらしく、これを頼って、同大学の学長、アッラーマ・ムスタファー・マラーギー Shaikh al-Azhar ‘Allāma Muṣṭafā al-Marāghī に書簡を出したのだった。書簡の日付は1937年8月15日付である。イクバルは、「我々の意図と事情に鑑みて、貴殿のようなエジプトの知識人に、アズハル大学の資金援助によってパンジャーブにお越し頂きたい」⁴¹と招聘状に記した。この書簡においてイクバルは、研究機関に来る人物の条件として、イスラーム法とイスラーム文化の歴史に通じ、なおかつ英語に堪能であることを提示した。これに対してアズハル側の返答は、イクバルのこの構想を歓迎したながらも、アズハルではカレッジの学生のために昨年より英語の授業が開講したばかりで、英語の出来る人物がいらないこと理由に知識人の派遣を辞退した。⁴²

そこでニヤーズ・アリーはマウラーナー・アシュラフ・アリー・ターナヴィー Maulānā Ashraf ‘Alī Thānavī, アブール・カラム・アーザード Abū al-Kalām Āzād (1888-1958), スライマーン・ナドヴィー, ウバイドウッラー・シンディー ‘Ubaid Allāh Sindhī (1872-1944), アブドゥウッラー・シンディー ‘Abd Allāh Sindhī, アブドゥウッラー・ユースフ・アリー ‘Abd Allāh Yūsuf ‘Alī, アッラーマ・ムハンマド・アサド ‘Allāma Muḥammad Asad 等のインド・ムスリム知識人に招聘状を出した。ターナヴィーはデーオバンド派のイスラーム学者で、ムスリム女性の啓蒙書として執筆した『天国の装身具 *Bihishtī Zewār*』は現在も出版を重ねている。だがターナヴィーはこの要請を辞退した。シブリーの弟子で、国民会議派の民族運動を擁護したアーザードは「この計画を歓迎するのは私をおいて他にいないが、現状では私も今の場所を離れられない、ただし助言はさせていただきたい」⁴³との返事を出した。ウバイドウッラー・シンディーも「この計画は私どもが待ち望んでいるもの」とヒジャーズの地から賞賛の手紙を寄越している。「だがスライマーン・ナドヴィーが私のところには現在期待に沿う人物がいらない」⁴⁴と返答したように、皆この研究機関への人材派遣を実現できずにいた。

かくして、イクバルはマウドゥーディーに白羽の矢を立てたのである。イクバルはニヤーズ・アリーに対し、「ハイダラーバードから『クルアーン解釈』という良質の雑誌がでており、マウドゥーディーがその編集者である。私は彼の文章を読ん

だが、彼は宗教と共に現代の問題も取り上げている。その著書『イスラームにおけるジハード』は良い本だった。彼を招いてはどうか、彼なら引き受けてくれるだろう」⁴⁶ともしかけたという。これに基づき、晩年イクバルの代筆を行っていたナズィール・ニヤーズィー Nadhīr Niyāzī が、マウドゥーディーに対し招聘状を書き送ったのである。⁴⁷

当時マウドゥーディーはハイダラーバードでの活動に力を注いでおり、活動のために土地も取得していた。⁴⁸ マウドゥーディーは当時を振り返り、こう述べている。

私はパンジャープに興味が無いどころか、パンジャープのジャーナリズムや政治、それにそこで行われている議論を見ていると、パンジャープに行くつもりなどおこななかった。だが1936年の末に初めて(イクバル)博士がデカンからパンジャープに移るように関心を向けたのであった。1937年の末にデカンを離れる決心をしたとき、イクバルに相談するべくラーホールに赴いたが、そのとき、今後はパンジャープに住むのが妥当であると思った。イクバルは私にパンジャープに来るように手紙を寄越したが、詳細は書かれていなかったのので、私にもその意図が読めなかった。しかし1937年の半ばに至ると、私自身、南インドを離れて北インドに行かねばならないと感じていた。丁度その矢先にニヤーズ氏が研究機関設立のために土地を寄付したので見に来いという誘いがあったのである。私はパンジャープを旅してみて、自分が活動できるような場所を探そうと思っていた。それで1937年の8月の末頃にパンジャープを旅したのである。ジャーランドル、ラーホールをまわってパターンコートに行ったのだが、ラーホールではアッラーマ・イクバルとじっくり話ができた。⁴⁹

こうしてマウドゥーディーは、イクバルを訪ねてラーホールに赴いたのである。ニヤーズ・アリーはマウドゥーディーとの面会を以下のように回想している。

マウドゥーディーがデリーに来るというので、私はムハンマド・スイッディーク Muḥammad Ṣiddīq と共にデリーの知人の家でマウラーナー(マウドゥーディー)との面会を重ねた。結局、マウラーナーご自身がパターンコートを見たいというので、パターンコートにお越しいただき、数日間拙宅に滞在していただいたのである。その後私はマウラーナーをラーホールにお連れし、旧友のもとにお邪魔しながら、三日間をアッラーマ(イクバル)との面会に費やしたのであった。⁵¹

マウドゥーディーの訪れた町の順序に異同があるが、このときイスラーム研究機関設立に関しマウドゥーディーとイクバルが協議したことは事実のようである。

私(マウドゥーディー)が37年10月にアッラーマ(イクバル)と会い、ここで、『状況は自然とムスリムが集結するようになっており、その力がムスリム連盟に集まっている。だがムスリム連盟の基本的な欠点は改善されるべきである。現在のムスリム連盟が、ムスリムの権益を守るとはとても期待できない。我々は「ダールル・イスラーム」での出版活動を通じて、

ムスリム連盟の指導者に対し、訴えかけるべきである』との見解で一致した。⁵²

イクバルとの面会では、ムスリムのために建設的な仕事をするという点で意見が一致したが、イスラーム運動 Islāmī Tahrīk のイメージはなかった。当時の二人が目指したのは、当時の人々が、イスラーム体制が時代にそぐわないと考えているような問題点を解決すること、ムスリムの思想的指導者を育成することにあった。イクバルはイスラーム思想の編纂を考えていたようだった。イクバルは、あの時代、すなわち西欧の学問に通じていながら、西欧の研究者が反論できないような知識を以ってイスラームの擁護に立つ識者が求められていたときに現れた人物だった。彼の思想全てに同調はしないが、全体として大きな貢献をしたと思っている。⁵³

マウドゥディーがハイダラーバードを離れた理由は、彼自身が「南インドで活動する機会は日を追う毎に減っており、ムスリムの将来を決定する点に関しては北インドが妥当だと感じていた」⁵⁴と述べているところに集約されているが、実はイクバルがマウドゥディーをパンジャブに勧誘していたのである。イクバルは「ウルドゥーの父 Bābā-e Urdū」と称されるウルドゥ語・文学研究の碩学マウラヴィー・アブドゥル・ハク Maulavi 'Abd al-Haq 宛の書簡においても次のように述べてインド・ムスリムにとってのパンジャブの重要性を説いている。

ムスリムが自らの擁護のために戦わねばならないとすれば、その場所はパンジャブでしょう。イスラームの時代(ムガル期までのイスラーム諸王朝期)において、この地でムスリムに対する妥当な教育が施されていなかったため、パンジャブ人(ムスリム)は、今回この闘争で相当な困難に陥ることになります。しかし、将来的にこの地が闘争の地だと予測される以上、なす術もないのです。この地の人々は大変感化されやすく、その素直な性質は、ありとあらゆることを聞いてそれに影響されると、実行に移してしまうというものであります。その才能において、他の地(の人々)をはるかに超えるものなので、ありきたりな集会にでも、8千人や1万人のムスリムが集まるくらい他愛のないことです。いえ、2万人集まるといっても不思議ではありません。このことはパンジャブのヒンドゥーにもないことなのです⁵⁵

イクバルがこのようにパンジャブの活気を強調したとおり、当時のインド亜大陸においてパンジャブはムスリムが多く住み、その政治的・社会的活動が際立っていた。他方ハイダラーバードは、マウドゥディーの雑誌『クルアーン解釈』の発行部数も伸び悩み、出版費用の工面に苦勞するほど、ムスリムの活動が停滞した状態にあった。⁵⁶したがってマウドゥディーが活動拠点としてパンジャブを選んだのは当然の結果だったといえる。

1937年9月に私(マウドゥディー)が再度北インドを旅した際、その折にラーホールで

故アッラーマ・イクバルに面会した。イクバルの意見では、今後南インドで私が活動する機会はより減少するであろう、私がなさねばならない仕事のためには、パンジャブがより適所である、というものであった。彼のこの意見は私の心を動かし、パンジャブに移動する決心をしたのである。⁵⁷

マウドゥーディーとイクバルの面会が1937年のいつだったかは、彼自身の回顧の中で相違が見られるが、9月か10月であったことには間違いない。マウドゥーディーは、1937年11月号の『クルアーン解釈』において、同誌の拠点がハイダラーバードからパターンコートに移る旨を発表し、⁵⁸「近代と古典の教育を受けた有能な若者を集め、倫理や実践において新しい指導者を育てるという機関を設立する」⁵⁹ことを目的にパンジャブの地へと移動し、「ダールル・イスラーム構想」に加わることとなったのであった。

このような経緯を経て、1937年12月にダールル・イスラームは設立された。「ダールル・イスラーム」とは、その機関の名であるとともに、この地につけられた、新しい地名である。設立時の記録によると、この機関は Memorandum of Association, i.e., Qānūn Anjuman Barā'eh Dār al-Islām Trust(Registered, under the act of 21, 1870)として登録されている。この機関の正式名称は Dar al-Islam Trust で、命名者はイクバルであった。その所在地はグールダースプール県ジャマールプール郡に位置し、同機関がイスラームの宗教と文化を知らしめるための出版活動を行なうもので、その機関の管理と運営のために、ハーン・サーヒブ・チョウドリー・ニヤーズ・アリー・ハーン Khān Shāhib Āudhrī Niyāz 'Alī Khān が1936年3月3日に寄進したものであることを表明した。⁶⁰すなわち、ダールル・イスラームの運営は、ニヤーズ・アリーを中心とする支援者のワクフ(waqf: 寄進)によって成り立つこととなったのだった。

また、機関の幹事はミヤーン・ニザームッディーン Miyān Nizām al-Dīn(ラーホルの名士 ra'īs), ハーン・サーヒブ・シャイフ・ムハンマド・ナスィーブ Khān Shāhib Shaikh Muḥammad Naṣīb(グールダースプールの名士), ハーン・サーヒブ・チョウドリー・ラフマト・アリー Khān Shāhib Āudhrī Raḥmat 'Alī(グールダースプール在住), ハーン・バハードウル・マウラヴィー・ファテ・ウッディーン Khān Bahādur Maulvī Faṭḥ al-Dīn(パンジャブ州農業局次官), マウラーナー・ムハンマド・アサ

ド Maulānā Muḥammad Asad (ラーホールのジャーナリスト), そしてマウドゥーディーの7名が名を連ねた。⁶¹マウドゥーディーについては、デリーのジャーナリストで、ラーホールの雑誌『クルアーン解釈』の編集者、とある。ダールル・イスラームはパンジャブの平地の美しい場所にあった。当時を知る者によると、そばに運河が流れ、遠くには山が連なり、夜には満天の星空が広がる、「詩的な空間」だったという。⁶²

ダールル・イスラームが開設されると、マウドゥーディーは一旦ハイダラーバードに戻り、残務処理をして1938年16日にパターンコートに入った。⁶³マウドゥーディーによると、イクバルは、マウドゥーディーがダールル・イスラームに来るならば、イクバル自身、半年をラーホール、半年をダールル・イスラームで過ごすことにすると約束したらしいが、⁶⁴イクバルはマウドゥーディーが来て1ヶ月余りしか経っていない4月21日にラーホールで死去してしまったのである。

イクバルの訃報に接したマウドゥーディーは以下の追悼文を『クルアーン解釈』に寄せた。

昨年の初め、私は主に祈りを捧げたのだった。その後1年も経たないうちに、一艘の壊れた小舟が荒れ狂う海原の波に逆らって進めていくという勇気ある行動が、まさか自分にふりかかるとは思ってもいなかった。当時はまだ霧に包まれたような感覚だったので、近い将来、もしそのような重みが自分の肩にかかるのであれば、それに耐えることが出来る力を欲しいと神に祈ったのである。ムジャーヒド(mujāhid: 聖戦士)のような信仰心を与えたまえ、と。そして敗北や軍門に下るなどということを思い浮かべない(強い)精神を与えよ、と……だが今日、私は岸辺の安らぎから、海の荒波に放り投げられたのである。夢の中のあの小舟、私に託された小舟は、船底がはずれ、帆がぼろぼろになってしまっている。そんな中、最大の頼りとしていたのは、イクバルの助けであった。だがその助けもこの地に足をつけたいと思いきや連れ去られてしまった⁶⁵

こうしてイクバルとの交流を経てパンジャブに移動したマウドゥーディーであったが、イクバルの急逝により、「イスラームの近代的編纂」の使命を担うことになったのである。

ダールル・イスラームでのマウドゥーディーは、積極的に団体・執筆活動を行っている。1938年10月にはインド・ムスリム知識人11名がダールル・イスラームに加わった。同月彼はダールル・イスラームの組織化を図り、「幹部 rukn」,「シューラ shūrā: 評議会」を作って自身は代表 ṣadr となった。この組織構造はジャマーアテ・

イスラーミーの構造の基盤となるものである。⁶⁶ 彼が主宰する雑誌『クルアーン解釈』もパターンコートから刊行され、多くの論文はここに掲載された後、単行本化された。その代表作としては、論集『照会 *Tanqīhāt*』や、ジャマアテ・イスラーミー設立につながる論文を含んだ『ムスリムと現在の政治的対立 *Musalmān aur Maujūdā Siyāsī Kashmakash*』(1938)、『民族性の問題 *Masa'la-e Qaumīyat*』(1939)などがある。

この時期、すなわちキラーファト運動の挫折以降、インド・ムスリムの間には、ムスリム連盟を中心に新たな動きが展開されていた。1940年3月にはラーホールで開催されたムスリム連盟の第27回大会で、議長ジンナーが演説し、インドは宗教の違いによって文明も歴史的伝統もまったく異なるヒンドゥーとムスリムの2つの民族で構成されているとの「二民族論 *Do Qaumī Nazariya, Two Nation Theory*」を打ち出し、ムスリムのための分離独立国家を要求したが、ここに至るまでジンナーはいかにしてインド・ムスリムの代表権を手に入れるかを念頭に置いていた。ジンナーはこの代表権を得るためならば、支持層がムスリム上流階級であろうが大衆であろうがかまわなかったのである。⁶⁷ ジンナーのこの姿勢は、イクバルの構想にあった「イスラーム国家」とは異なるものだったが、そのことは同時に、マウドゥーディーの目指すイスラーム社会体制の確立ともかけ離れたものであった。マウドゥーディーは、ジンナー率いるムスリム連盟が目指している新生国家「パキスタン」が、西欧的概念である「民族主義 *qaum parastī*」に基づいてムスリムを「民族」と規定していることに違和感を覚え、パキスタンが、西欧化したムスリム連盟指導者による「世俗的ムスリム国家」となることに強く反対していた。この拒否反応は、マウドゥーディーが、トルコが世俗化する過程を見るとき、これに対する拒否反応を示していることから、⁶⁸ ムスリム連盟の目指す独立分離国家の将来に対しても世俗化という懸念を有していると考えられる。マウドゥーディーはトルコのカリフ擁護運動が、トルコ民族主義に裏打ちされたものであって、イスラーム国家体制の擁護運動ではないと以下のように批判している。

カリフ制の問題に関し研究した結果、私が導き出した結論は、トルコ人 *Turkī Qaum* の指導者達は、トルコ民族主義に基づいており、その性質には、トルコの教育を受けた若者が西洋から持ち込んできた無宗教な要素も含まれていたということであった。他方、同じ研究に

より、イスラームの敵(西洋)は、トルコ民族主義に應える形で、アラブ人の中にアラブ民族主義という大きな運動を起こさせ、その結果として、第一次世界大戦において、アラブとトルコのムスリムが団結せず、宿敵となってしまったことが判ったのである。トルコの指導者達は、一方でイスラームのカリフ制を掲げておきながら、他方でカリフ制を無宗教の基盤において運営しようという愚行をなしたのである。さらに愚かなことに、トルコにはアラブ人、クルド人や他の非トルコ系ムスリムも住んでいるというのに、指導者達は政府 *salṭanat* を、トルコ民族主義を基盤に運営しようとしたのであった。彼ら(非トルコ系)は、イスラームのカリフ制を支持しても、トルコ政府を支持することはできなかったのである。同様に、アラブの指導者達も、キリスト教徒やユダヤ教徒のまやかしに陥り、民族主義に対応してアラブ民族主義の道を選び、戦争においてイギリス人に手を貸し、イギリス人に我らの聖地を含む土地を支配させるまでに至ったのであった。そのような時期に入ると、私の心にはあるわだかまりが残ったのだ。すなわち、インドのムスリムが全てを投じて救おうとしているカリフ制は根無し草であり、我々が国民は自分達の手に負えない外国の問題のために立ち上がっているのである。と、もしイスラームのカリフ制の終焉が、無宗教にさいなまれたトルコ人たち自身の手によってもたらされるなら、我々のこの(キラーフアト)運動の目的はいかなる終わりを迎えるだろうかと、⁶⁹

なお、マウドゥーディーは、当時10代だった自分が理解していたカリフ制擁護運動と民族主義運動の矛盾を、自分達インド・ムスリムの指導者が気づいていないはずはないと思ってキラーフアト運動に参加していた、と述べている。⁷⁰

したがって、当時のマウドゥーディーの著作には、民族主義に関する論考が多く発表されているが、その代表格が1939年に刊行された『イスラーム民族性の問題 *Islāmī Qaumīyat kā Masa'la*』なのである。同書は、1933年から39年まで『クルアーン解釈』に掲載された論文を集めたものだが、その中には「イスラーム民族性 *Qaumīyat-e Islām*」「国際連盟とイスラーム *Muttaḥida Qaumīyat aur Islām*」「インドの解放はナショナリズムにあるのか? *Kyā Hindūstān kī Nijāt Nationalism meṃ Hai?*」「イスラーム的民族性の真意 *Islāmī Qaumīyat kā Ḥaqīqī Maḥmū*」「血族的ムスリムのための2つの道 *Naslī Musalmānoḡ ke li'e Do Rāheḡ*」という題名の論考もある。

これらの論考に共通することは、彼がまず、クルアーンにおいてムスリムを総称する呼び方は「団体 *hizb, jamā'at*」「アッラーの党派 *ḥizb-e Allāh*」あるいは「共同体、ウンマ *ummat*」であり、「民族 *qaum*」ではないことを明言したことにある。

古代のアラブにおいて民族 *qaum* という語が通常、ある人種や部族 *qabīla* の人々をさすのに用いられていたように、現代でも「ネーション *nation*」の意味には共通の血統 *common descent* という概念が必然的に含まれている。この概念はイスラームにおける国体の概念と

は根本的に反しているため、クルアーンにおいては民族という語やその他同義のアラビア語、例えば種族 *sha'ab* 等はムスリムの団体 *musalmānoḥ ki jamā'at* を指す専門用語としては用いられなかったのである。このような専門用語が、この(ムスリムの)団体のためになぜ用いられたのは、この団体の基盤には人種、地縁、肌の色のようなその種の要素が全く入っていなかったし、その編成及び構成は原則 *uṣūl* と方針 *maslak* だけを基盤になされたからである。このムスリムの団体は、当初から聖遷を行い、人種を断絶し、また人種を放棄したことで始まったのである。⁷¹

ただしマウドゥーディーは、「民族 *qaum*」の存在に関してはクルアーンにも言及されていることを『イスラームにおけるジハード』で述べている。⁷²彼が問題とするのは、「ムスリム」の定義に「民族」は入らない、ということなのである。

さらにマウドゥーディーは、ムスリムの定義づけにあたり、まずこの「ムスリム」の語が「個人の名前」ではなく、「属性の名前」であることを指摘した。

ムスリム *musalmān* という語は、それが「出自を示す品詞 *ism-e dhāt* (普通名詞)」ではなく「属性を示す品詞 *ism-e ṣifat* (形容詞)」でこそ成立するということも、その語自らが明らかにしている。またイスラームに帰依する者 *pairū-e Islām* 以外にムスリムという語を示す意味は他に全く存在しない。人間の独特な知的、倫理的及び行動的な属性を明らかにする語であり、その名称が「イスラーム」なのである。したがってあなた達が「ヒンドゥーの人 *shakhs-e Hindū*」や「日本の人 *shakhs-e Jāpānī*」、或いは「中国の人 *shakhs-e Ālī*」に対しヒンドゥー *Hindū* や日本人 *Jāpānī*、中国人 *Ālī* という語を用いるのと同様に、この語をムスリムである人物に対して用いることは不可能なのである。あたかもムスリムであるかのような名を持つ者であっても、イスラームの原則を放棄した時点で、ムスリムとしての資格を自ら放棄することになるのである。⁷³

すなわち、ムスリムとはイスラームを信奉する者を指す言葉であり、出自による属性を示す「ヒンドゥー」や「日本人」と同様のレベルで「ムスリム」と呼ぶことはできないとした。それは、クルアーンが「アッラーと最後の日を信仰するほどの者が、アッラーと使徒に楯突くような者と仲よくしているところなぞ見ることはあるまい。たとい相手がわが父、わが子、わが同族だとしても。」(Q58: 22)あるいは、「イブラーヒーム(アブラハム)が父親のために赦しを請うたのは(事実だが)、あれはただ元来そういう約束をしてあったからのこと、(父が)アッラーの敵だということが判明すると、忽ち彼は縁を切ってしまった。」(Q9: 114)と示すように、たとえ父親や兄弟でも、それが非ムスリムであれば、イスラームにおいては無関係な存在に過ぎないとし、ムスリムは、アッラーとの1対1の関係においてのみ存在する意味を持つも

ので、イスラームの信仰とその実践によってムスリムをムスリムたらしめると説いた。⁷⁴したがって、たとえ両親がムスリムであっても、その子供に信仰心がなければ、これをムスリムと呼ぶのは誤りであると断じた。これにより、「民族」と呼ばれる概念が血縁に基づくものであり、「ムスリム民族」という概念はイスラームに反することを明言した。ただ、ムスリムは配偶者がムスリム(あるいは啓典の民)であるべきところ、その子供がまたムスリムと婚姻するようになり、これが数世代繰り返されると、ある血族が全てムスリムで構成されて、その団体は外見上「ムスリム民族」であるかに見えるが、その一族の成員がムスリムの義務を果たしていなければ、これをムスリムと呼ぶことは間違いであり、故に、「ムスリム民族」という呼称は適切を欠いていると論じた。したがって、過去のムスリムによる王政を「イスラーム政権」と呼び、その統治者による贅沢を極めた文化を「イスラーム文化」と呼ぶのも誤りであるとし、これら王政の歴史は「政治史」であって、「イスラーム史」ではないと断じた。この主張は『イスラームにおけるジハード』にも見られるものである。

このようにムスリムの定義を民族の概念に照らし合わせて明確に示した上で、ムスリム連盟を主体とするインド・ムスリム知識層の多くが、「ムスリム民族の利益のため」と称してパキスタンを建国しようとする動きは、世俗的かつ西洋的な功利主義者によるもので、イスラームに則った運動ではないとして、マウドゥーディーは痛烈に批判した。

あなた達がイスラームの同胞愛 *ikhwat* と呼ぶのは実際のところ、非ムスリムから取り入れた、無知なる民族性の類に過ぎないのである。この無知から生まれる現象として、あなた達の内面に「民族的利益 *qaumī mufād*」という奇妙な概念が生じ、また臆面もなくそれを「イスラーム的利益 *Islāmī mufād*」とも述べていることがある。この名ばかりのイスラーム的利益、あるいは民族的利益とは一体如何なるものであろうか。それは自らをムスリム *musalmān* と呼ばれる人々が幸福になることであり、富を得、尊敬を受け、自らの権力を誇るようになることである。ただし、これら全ての利益がイスラーム的理念とイスラームの原則に従っているか、或いは反しているかといった観点には関係ない。思考方法及び行動形態にイスラーム的な属性が全く認められなくとも、生まれがムスリムである者、あるいは家族がムスリムである者をあなた達は「ムスリム」と呼ぶ。それは恰もあなた達にとってムスリムとは精神ではなく肉体の呼称であり、またイスラーム的属性 *ṣifat-e Islām* から乖離した見解を持つ人物をムスリムと呼ぶことも可能となる。こうした誤った観念によってあなた達は、そのような団体を持つ者たちをムスリムと呼び、彼らの政権をイスラーム政権 *Islāmī*

ḥukūmat, その発展をイスラームの発展 Islāmī taraqqī, その利益をイスラームの利益だとあなた達は見なしている。このような政權、進歩及び利益がイスラームの原則に全く適っていないことなど気にも留めないのである。ドイツ民族性(Jarmanīyat)が何らかの原則の名称でなく、単なる民族性の名称に過ぎないように、またドイツ民族主義者 Jarman qaum parast がたとえ如何なる方法であれ、ただ単にドイツ人の栄光を求めているのと同様に、あなた達もムスリム性 muslimīyat を単なるムスリム民族主義者 muslim qaum parast という民族性の一つにしてしまったのである。またあなた達が言うムスリム民族主義者は単に自らの民族の栄光を欲しているに過ぎず、こうした栄光が原則及び行動面でイスラームに全く反した様式に追従した結果であったとしても構わないのである。これが無知 jāhiliyat でなくて何であろうか。あなた達は、ムスリムが、地上における人類の繁栄と福祉に向けて独自の理念と行動プログラムを掲げた国際的なパーティーの名称であることをお忘れではないのか。⁷⁵

その他の出版物には、実生活に関わる諸問題をイスラームに照らして解決するというパンフレット形式のものが見られるが、これは現代をイスラームによって解釈しようとする彼の立場を示す例であろう。ダールル・イスラームは、「雑誌『クルアーン解釈』事務局 Daftar-e Risāla-e Tarjumān al-Qur‘ān」や「ジャマアテ・イスラーミー出版 Maktaba-e Jamā‘at-e Islāmī」など複数の出版社を抱えて出版活動を行った。

この他、マウドゥーディーは、ここに集う人々とイスラーム法の解釈についての勉強会を行った。この会は彼がラーホールに移ってから続き、その内容は、彼のラーホールの住所に因んだ書名『ザイルダール公園 5 - A, Pānc A, Dhāildār Park』となって発表されている⁷⁶。

だが「ムスリムの権益」を強調するムスリム連盟に対し批判的な態度をとり、ダールル・イスラームの政治活動を強調しはじめたマウドゥーディーと、ムスリム連盟の熱心な支持者で、ダールル・イスラームをイクバルが提唱した通り純粋な研究機関に保とうとしたニヤーズ・アリーの間で対立が生じた。政治運動を特化しようとするマウドゥーディーは、イスラームと政治を分離することはできないと反対し、もしこれを分離するならばダールル・イスラームのワクフに「イスラーム」を冠するのをやめて「ニヤーズ」の名をつければよいと批判した。これに対しニヤーズがマウドゥーディーがワクフを不当に使用していると批判したため、結局マウドゥーディーが1938年末(あるいは39年初め)に辞職してラーホールに移ることとなった。⁷⁷

5. ジャマアテ・イスラーミーの設立、パキスタンの独立

ラーホールに移ったマウドゥディーは、1939年3月から40年まで、Islāmīya College Railway でイスラーム学の教鞭を執っている。途中、1940年にはラクナウ（ナドワ）にいたスライマーン・ナドヴィーの招きでラクナウの「学生統一協会 Anjuman Itteḥād Ṭulba Lakhnau」の集会にも顔を出している。

教師としてのマウドゥディーの様子は、彼の教え子の証言で明らかになる。

私(チョウドリー・グラーム・ジラーニー Čaudhri Ghulām Jilānī)の記憶では、(ラーホールの)「イスラーム擁護協会 Anjuman-e Himāyat-e Islām」の幹部数名がマウラーナー(マウドゥディー)を称賛していたことから、彼らがカレッジで講義するようにとマウラーナーに要請したはずである。マウラーナーの前任としてマウラーナー・ムハンマド・ウマル Maulānā Muḥammad‘Umar 先生がイスラーム学 Islāmīyāt の教授でいらしたが、定年時に、マウラーナーに対し、「貴兄は自分のメッセージを学生に伝えたいのでしょうか、それならこれは最適な機会ですから、どうぞカレッジにいらっしゃい」と仰ったという。マウラーナーは当初教室で教えておられたが、受講者が多くなったので、ハビービーヤ・ホール(Habībīya Hall)で講義を始められた。また時にはカレッジでクルアーンも教えておられた。その教授方法で、彼の偉大さは自ずと感じられたため、学生達は、マウラーナー・マウドゥディーは「マウラヴィー達」とは違うのだと感じていたのである。宗教学の教授というイメージの中で、学生達はマウラーナーに対し格別な敬意を抱いていた。彼は簡明なウルドゥー語で講義したため、授業内容はすんなりと頭に入っていたのである。マウラーナーは1年間講師としていらしたが、給与は受けておられず、馬車代だけを受け取っておられた……マウラーナーはいつも、学生と近づくために休憩時間になるとグラウンドに出ておられたものだった。学生達はマウラーナーの周囲に集まり、イスラームに関するあらゆる質問を行っていた。学生にとって驚きだったのは、マウラーナーのあらゆる回答が、最新の学問に裏付けられたものであったことだ。学生達はウラマー(‘ulamā イスラーム学者)に関し、最新の学問には無縁な存在だという印象を抱いていたのだが、マウラーナーが最新の学問に関して話すと、学生達は吃驚したものだった。マウラーナーご自身のお人柄に惹かれて、カレッジを辞された後も、私は日没前の礼拝後に彼のもとを訪ねたのだった。マウラーナーは当時日没前の礼拝を済ませると、自宅の小庭に椅子を並べて、面会者と会っておられたのだった。当時マウラーナーはイスラーミーヤ公園(Islāmīya Park)地区に住んでおられた。⁷⁸

デリー時代のマウドゥディーは、インド・ウラマー協会と関わるうちにイスラーム学を修めたが、生涯「マウラーナー」を名に冠する事を嫌がったという。それは、上記にあるように、「マウラーナー」という言葉によって、「頑迷な、西洋の学問に対し排他的な学者」というイメージを持たれることを避けたかったからである。20世紀中期のラーホールのカレッジで、東西の学問を織り交ぜてイスラームを論じた

マウドゥーディーに対し、当時の学生が魅力を抱いたであろうことは想像に難くない。マウドゥーディーのこの姿勢が、ダールル・イスラームを設立する際にイクバルが研究者の雇用条件として提案した、イスラームに対する偏見と誤解を有する西洋の知識人に対し、彼らの知識に通じていながらイスラームを擁護できる人物、というイメージに適ったものであったといえる。

ダールル・イスラーム設立の経緯における研究機関設立の経験と教員生活を経て、ラーホールを中心とするパンジャブに知己を得たマウドゥーディーは、満を持した形で1941年に「ジャマアテ・イスラーミー」の設立に乗り出すこととなる。ダールル・イスラームに政治団体の機能を強調しようとしたように、この時期のマウドゥーディーは政治活動に傾倒していた。⁷⁹また、ムスリムが多く住むパンジャブにあって、アフマディー教団やヒンドゥー、シークは組織を編成していたが、ムスリムはまだ組織化された団体を有していなかった。このため、ラーホールのムスリムの間ではムスリムの組織設立の要請が高まっていた。⁸⁰なお、この時期のマウドゥーディーはイスラーム改革運動に関する論考『宗教改革と復興 *Tajdīd o Aḥyā-e Dīn*』を発表している。同書は1941年頃に刊行されたもので、シャーワリーユッラー Shāh Walī Allāh を初めとするイスラームにおける宗教改革者の活動を概説したものである。またマウドゥーディーは、1940年の「パキスタン決議」以降のムスリム連盟主導型のパキスタン建国への動きに対し、以下のように回想している。

パキスタン運動が始まり、1940年にパキスタン決議が採択されたが、当時は誰もインド (mulk) が分離し、パキスタンができるなどとは信じていなかった。そのような状態は1947年の初めまで続いていたのである……パキスタン運動に見られる要素を見てみると、単一国家が誕生し、民族政府 (qaumī ḥukūmat) は樹立されるであろうが、イスラーム政権が樹立されるであろうという希望は持てなかった……こうして私の眼前には3種類の問題が立ち現れたのである。すなわち、もしインドが分離しない場合、ムスリムを救うのにどうすればいいのか、もしインドが分離した場合、インドに残されたムスリムの為に何をすべきか、そしてムスリムが支配する国家が出来た場合、ムスリムによる異教徒的政権の樹立を阻止するにはどうしたらいいのか、またイスラーム政権を樹立するには何をなすべきか、である。こう考え及んだ時、私はジャマアテ・イスラーミーの名のもとに団体を作る決心をしたのである。⁸¹

こうして1941年、マウドゥーディーはその著『ムスリムと現在の政治的対立』の第三巻において、イスラーム運動の意味とその団体結成の必要性を説いたのに続き、

『クルアーン解釈』において、この見解に賛成するものは、当事務所(編集部)に参加を通知するよう呼びかけた。⁸²ラフィーイ・ウッディーン・ハーシミー Raḥī‘ al-Dīn Hāshimī は本書を「ジャマーアテ・イスラーミーの礎石(sang-e bunīyād)」と評価している。⁸³それは同書の構成からも明らかである。同書は7章から成り、それは1. 神への告白、2. ジャマーアテ・イスラーミーへの誘い、3. イスラーム運動の倫理的基盤、4. イスラームへの誘いとその要求、5. ジャマーアテ・イスラーミー、その目的と歴史、計画、6. ムスリムの過去、現在、未来のための計画、7. ジャマーアテ・イスラーミー会則、という章立てになっていた。⁸⁴

そして1941年8月25日を結成会議開催日として意見交換を行い、翌26日、ラーホールのイスラーミーヤ公園 Islāmīya Park 地区にあったマウラーナー・ザファル・イクバル Maulānā Zafar Iqbāl 邸そばのマウドゥーディーの自宅内で、ジャマーアテ・イスラーミーが結成されたのである。⁸⁵この時集まったのは75人で、74ルピーの現金が集まった。設立大会での演説でマウドゥーディーは、理論的に思想を改革する運動を行ってきたなかで、ダールル・イスラームを設立したことがイスラーム運動の第一歩であったこと、またダールル・イスラームは無視されたが、その後次第に賛同者が増え、インド各地に同志の小さなサークルができるに至った時点で、ここにジャマーアテ・イスラーミーを設立することは、「イスラーム運動を組織的に進め」る上で「第二歩目を踏み出す」時期になったことを意味すると述べた。⁸⁶失敗したとはいえ、マウドゥーディーにとって、ダールル・イスラームでの経験が、ジャマーアテ・イスラーミー設立時に役立ったにちがいない。

マウドゥーディーはまた、ジャマーアテ・イスラーミーの目的は「社会的に宗教の体系を実践的に確立し、その障害となる力を一掃するのに奮闘すること」が目的であり、「イスラーム自体と本来のイスラームを取り上げるもので、完全なイスラームこそがわれわれの運動である」とした。この「宗教体系の実践 iqāmat-e dīn」がジャマーアテ・イスラーミーの目的であることをマウドゥーディーは強調している。⁸⁷また構成員は「ムスリムのなかで、敬虔なものだけが入団するかが許される」とし、この団体の性格は、従来の諸団体が「世俗の各種協会、党派の形を採っている」のに対し、ジャマーアテ・イスラーミーは「預言者がはじめに樹立した団体と同じ原則を採用」することになっている。したがって、ジャマーアテ・イスラーミーはその構成

員による直接選挙でシューラーのメンバーが選出され、その代表も選挙で選ばれるものとなっている。⁸⁸その「参加者は、全世界の生活システムを変えなければならない。世界の倫理政治、文明、社会、経済、すべてを変えなければならない、世界で神に反して行われている生活システムを変革して、神への服従に基づくようにしなければならない」と、イスラームに基づく社会変革を訴えた。

またマウドゥーディーは、自身がそう努めたように、古典と近代両方の教育を受けた人物を一つの団体に参加させるよう留意したのだった。

ジャマアト設立に際し、我々は、古典と近代両方の教育を受けた人物が参加し、この両者がイスラーム体制確立の為に一つの運動を進めるように留意した。私は過去の実験から、純粋に近代教育を受けた人々の団体は、イスラームに対しいかに誠実であっても、宗教 *dīn* を知らないために、宗教体系を確立することはできないと認識していた。同様に、宗教教育を受けた人々が、いかに宗教を知っていても、この現代において、近代国家の体制 *jadīd ri'yāsāt kā nizām* を運営することはできないのである。したがって彼らだけでは純粋な宗教団体や、宗教体制も、またイスラームを基盤にした現代におけるイスラーム国家も作ることはできないのである。このような理由をもって、両者が交流することが必要だと私は考えるのであった。⁸⁹

この姿勢は、マウドゥーディーの「宗教体制の実践」が、復古的なものではなく、近代におけるイスラーム復興を目指していたことを示すものである。

マウドゥーディーはジャマアテ・イスラーミーの会長 *amīr* 職に就くことを辞したが、結局会長に就任した。その後1942年6月に、再度パターンコートに戻っていった。パターンコートに移った理由について、マウドゥーディーは、パキスタン運動が高揚する都市部にあって、同運動を刺激するような問題が起こらないように配慮して農村部に移った、と述べている。⁹⁰

マウドゥーディーはパターンコートに移った後も著作活動を続けている。彼の雑誌『クルアーン解釈』も、ダールル・イスラーム内の事務局から出版し続け、同誌に掲載した論文をまとめて数冊の単行本も刊行している。ダールル・イスラームの研究機関としての機能は既に終わっていたが、その活動はマウドゥーディーの移転に伴い、ジャマアテ・イスラーミーに受け継がれたといえる。マウドゥーディーがパターンコートに移るとき、誰が同行したかは不明である。ラーホールとパターンコートの両市は現在、それぞれパキスタンとインドに属しているので往来はない

が、当時は両市を結ぶバスの定期便が走っていた。前述のマウドゥーディーの教え子、グラーム・ジーラーニーもこのバスでパターンコートに行ってマウドゥーディーに面会したとある。⁹¹同様に、マウドゥーディーを慕ってラーホールからパターンコートに移る人々の動きは、パキスタン独立の1947年まで続いたという。マウドゥーディーは独立までの6年間を、インド各地での講演活動と共に、ジャマーアテ・イスラーミーの組織力の強化に専念したのだった。⁹²

1947年8月14日にパキスタンが独立すると、その約2週間後の8月29日に、マウドゥーディーはパキスタンへの「聖遷 hijrat」に踏み切っている。ムスリムを「民族」と認めることを拒み、ムスリム国家パキスタンの建国に反対していたマウドゥーディーがなぜパキスタンに移ったのかを知る手がかりとして、パキスタン独立直前の7月5日付の新聞(週2回発刊)『楽園の泉 *Kauthar*』に寄せた一文がある。この記事は、アフガニスタンと国境を接する辺境州の住民が、インド・パキスタンのいずれに帰属するかを住民投票で決めることになった時、辺境地域の住民からマウドゥーディーに対し、いずれに帰属すべきかとの意見を求められたことに対する彼の返答である。これによると、マウドゥーディーは、ジャマーアテ・イスラーミーとしては、団体はイスラームの原理 *uṣūl* に関わることに以外については何ら拘束性を持たないので、インド・パキスタンのいずれに投票するかは自由であると述べている。しかし、彼は、「個人的には」と断りながら、「もし自分が辺境州の住民であれば、パキスタンに投票するだろう、なぜなら、インドの分離がヒンドゥーとムスリムという民族主義に基づいて実施されようとしているところでは、ムスリムが多数を占めようとする国に帰属すべきであると考えからである」⁹³との個人的見解を示し、パキスタンへの帰属に傾倒する姿勢を示した。だが同時に、「パキスタン側に投票することが、パキスタンの政体への支持を意味するものではない。もしパキスタンの政体がイスラーム体制であればよいが、もし非イスラーム体制となれば、これを変革し、イスラームの原理を導入すべく、現在同様に、努力を続けることとなる」と述べて、ムスリムにより構成される「ムスリム国家・パキスタン」をとりあえず受け入れ、その中で「イスラーム国家」を樹立すべく活動を展開しようとする意志を見せているのである。またマウドゥーディーは他の場所で、東部パンジャブにはムスリムがいなくなったので、ラーホールに移るしかなかった、と述べた。なお、このときに

マウドゥーディーは「ジャマーアテ・イスラーミー・ヒンド (Jamā'at-e Islāmī Hind : インド・イスラーム団体)」を設立している。ただしこの団体はパキスタンのジャマーアテ・イスラーミーとは無関係な存在となっている。それはインドとパキスタンの関係を鑑みて、両者の行き来が不可能であるとの判断からであった。⁹⁴

なおマウドゥーディーは、自身がパキスタンへ移ったことをインタビューで「聖遷 hijrat」と呼び、⁹⁵論文においてはカギ括弧""つきで“hijrat”と記している。カギ括弧で括って「聖遷」と表記するのは、行き先であるパキスタンをイスラーム国家にするために敢えて移動している、という意味表示だと考えられる。

こうしてマウドゥーディーはパキスタンに移住し、その後パキスタンの「憲法目標決議」の中に「主権はアッラーにのみ存する」との一文を明記させるなど、イスラーム国家体制の確立に向けて活動を展開することとなったのである。

6. マウドゥーディーによるイスラーム復興運動の理論化と具体化

以上見てきたように、マウドゥーディーは、20世紀初期から中期にかけて、他のインド・ムスリム知識人同様にキラフアト運動に傾倒した。だが同運動の挫折後は、民族自決主義の高揚と、ヒンドゥーとムスリムの対立、そしてインドの独立運動などによる混沌とした状況を、民族主義などの西洋的概念ではなく、イスラームを通して理解しようと試みたのであった。その成果が代表作『イスラームにおけるジハード』である。同書やジャーナリズムでの活動によりインド・ムスリム知識人との知己を得た彼はダールル・イスラーム構想に参加し、やがてジャマーアテ・イスラーミーを設立するに至ったのである。冒頭に掲げたマウドゥーディーが引用したイクバルの詩句は、西洋的価値観が広まりつつあった中で、イスラーム的価値観を肯定的に理解しようとするマウドゥーディーの姿勢をも表している。

すなわち、マウドゥーディーの思想やその活動における最大の特徴は、思想の内容より、むしろその姿勢にあった。つまり、現代をイスラームによって理解しようという、イスラームに対する積極的な姿勢と同時に、近代の教育や知識に対する積極的な姿勢という両者を持ち合わせていたことである。イスラームの再解釈の問題は、インド亜大陸において、マウドゥーディーをまつまでもなく、既に論じられてきていた。その代表格が、詩人、あるいはムスリム連盟での活動者として既に知られて

いたイクバルであり、彼の詩作によって、インド・ムスリム知識人の間ではイスラームの再解釈の重要性が認識されていたことはここに紹介した。マウドゥーディーを含む当時のペルシア詩やウルドゥー詩を嗜むインド・ムスリム知識層には、イクバルの詩句によって提唱された「イスラームの現代的編纂」への漠然とした「詩的かつ抽象的な空間」が存在していたのである。したがってダールル・イスラームは成功しなかったが、この計画を通して、マウドゥーディーやイクバルを含む当時のインド・ムスリム知識人が交流を深めたことに意義があったのである。ジョン・エスポズイトが、イクバルを「1930年代、ムスリム国家建設の構想を打ち出し、多くのムスリムの想像力を掻き立てた著名なイスラーム近代主義者」*と表現したのは、彼の重要性が、国家建設の構想を打ち出しただけでなく、やはりその思想を詩的に表現したことにあった。そして、イクバルの詩句に描かれた、その抽象的な主権や民族性の概念を、ジャーナリストの経歴を生かして、散文の簡明な文体を用い、時事の問題やコーランの引用をもって具体的かつ体系的にイスラーム世界に紹介したのがマウドゥーディーなのである。彼はイスラーム復興運動の概念を理論化し、さらにダールル・イスラームやジャマーアテ・イスラーミー結成という、運動の具体化も行ったのであった。小論はマウドゥーディーの思想と行動に主眼を置いたが、今後イクバルを含む、インド・ムスリム知識人が提唱したウンマや民族に関する論考についての総合的研究が課題となろう。⁷⁾

マウドゥーディーが、「西洋の学問に通じながら、イスラームを現代的に編纂する」という方針でイクバルと意見の一致を見ながらも、実際の彼は、「現代の事象をイスラーム的に解釈・編纂する」という、西洋の価値観の前に「低姿勢でない」、「はじめにイスラームありき」の一貫した姿勢で執筆したのであった。マウドゥーディーのこの姿勢は、イスラームを現代の西洋的価値観に擦り寄らせることで矛盾が露呈する可能性を孕んだ「イスラームの近代化」とは異なるものであった。

またジャマーアテ・イスラーミー設立時における近代的教育を受けた人材と宗教教育を受けた人材の交流による団体運営は、現代における西洋的価値観を真っ向から否定する復古主義的な運動とも異なっていた。マウドゥーディーが最新の西洋の学問や知識の重要性を認識していたからこそ、西洋の概念での戦争や民族主義、あるいは人民主権を理解し、これを批判することを可能にしたのである。彼は『イス

ラームにおけるジハード』でジハードと西洋的な戦争の概念を比較し、『イスラーム的民族性の問題』においてはムスリムのウンマと、西洋的な民族の概念の比較を行い、イスラームと西洋においてあたかも共通するかに見える概念の相違を明らかにすることで、西洋の価値観や概念を認めつつ、イスラーム独自の概念の存在を主張したのである。その地域性や民族性にとらわれない冷静な批判と論述が、マウドゥーディーの支持者獲得につながったのであった。さらにイクバルの韻文詩とちがいは、マウドゥーディーの著作が簡明な散文であったことが、他の諸言語への翻訳・紹介の可能性をより高め、他のイスラーム地域でのイスラーム復興運動に影響を与えた要因の一つであると考えられる。マウドゥーディーの著作がいつ、どうやって翻訳・紹介されたのかを調査することは、彼の思想の影響を知る上で今後調査する必要がある。

マウドゥーディーによるイスラーム復興運動の理論化は、前近代への逆戻りでも、また現代における他宗教の価値観の全否定でもなく、現代における真のイスラーム体制の確立という目的を持つものであった。ダールル・イスラームやジャマーアテ・イスラーミーでの組織活動やその構造に見られる理論の具体化が、ウンマ確立への努力 *jidd o jihad* のあらわれであり、また宗教体系の確立という理想に向かって走り続けるこの努力をムスリムが義務と認識するからには、ジャマーアテ・イスラーミーはその努力を続けるのであろう。その意味でマウドゥーディーは、このイスラーム体制確立の努力に対し、その理論と方法および姿勢という道標を簡潔に示したムスリムであったといえる。

*本稿中に引用されたクルアーンの日本語訳は、すべて岩波文庫版、井筒俊彦訳の『コーラン』上、中、下からの引用である。また本稿執筆にあたっては、筆者の発表した「パキスタンにおけるイスラーム復興運動の思想的背景：イクバルとマウドゥーディー」(2000年7月24日、於：北陸大学)および「現代イスラームの動態的研究」I班 a 主催による「マウドゥーディーの思想とジャマーアテ・イスラーミー」(2000年9月22日、於：京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科連環地域論講座)や、国際シンポジウム「20世紀のイスラーム知識人」(2000年10月13-15日、於：ホテル JAL シティー四谷)における有益なる議論を参考にさせていただいた。また、2000年8月から9月にかけてのラーホール訪問時にお会いした、ジャマーアテ・イスラーミーのアミール、カーズィー・フサイン・アフマド Qāzī Aḥmad Ḥusain 氏及びマウドゥーディーとイクバルの研究者であるパンジャブ大学オリエンタル・カレッジのウルドゥー

語主任教授ラフィーイ・ウッディーン・ハーシミー先生 Dr. Rafī‘ al-Dīn Hashmī より戴いた、貴重な資料とご指導は大変有難かった。さらにマウドゥーディーのパキスタンへの移住については、大阪外国語大学の濱口恒夫教授よりご助言を賜った。末筆ながらここに記して感謝申し上げる次第である。

- 1 Saiyid Abū al-A‘lā Maudūdī, 1978, ‘Qaumīyat-e Islāmī’, *Masa‘la-e Qaumīyat*, Lahore : Islamic Publications, p.57. Muḥammad Iqbāl, 1989, ‘Madhhab’, *Kulliyāt-e Iqbāl*, Lahore : Shaikh Ghulām ‘Alī and Sons, p.248.
- 2 スミス, ウィルフレッド・キャントウェル(中村廣治郎訳), 1974, 『現代におけるイスラム』, 紀伊国屋書店, p.252.
- 3 Seyyed Vali Reza Nasr, 1996, *Maududi and the Making of Islamic Revivalism*, New York : OUP, p.13.
- 4 加賀谷寛・濱口恒夫 1977『南アジア現代史Ⅱ』山川出版社, pp.101 - 102.
- 5 加賀谷寛・濱口恒夫 1977『南アジア現代史Ⅱ』山川出版社, p.105.
- 6 Saiyid Abū al-A‘lā Maudūdī, 1994, *Jamā‘at-e Islāmī ke 29 Sāl*, Lahore : Islamic Publications, p.5.
- 7 Seyyed Vali Reza Nasr, 1996, *Maududi and the Making of Islamic Revivalism*, New York : OUP, pp. 15-16. ナスルによると、マウドゥーディーによるマーラヴィーヤに関する伝記は『フダー・バフシュ図書館論集 *Khudābaksh Library Journal*』50号(1989)の1-32ページに採録されている。(筆者未見)同論文に関する情報はジャマーアテ・イスラーミーの機関紙『タクビール *Takbir*』の1989年11月30日号42ページにもある。
- 8 Saiyid Abū al-A‘lā Maudūdī, 1994, *Jamā‘at-e Islāmī ke 29 Sāl*, Lahore : Islamic Publications, p. 14. このガーンディーの発言が事実かどうかは不明であるが、マウドゥーディーはこの発言を事実として受け止めていたようである。サイイド・ムハンマド・サリームはガーンディーの言葉を、「イスラームは最終的な決定権を剣に委ねるという環境に生まれ、現在もそれは剣のままである」と記している。(Saiyid Muḥammad Salīm, 1999, ‘Şifat-e Barq Ćamaktā hai Terā Fikr Buland’, *Tadhkira-e Saiyid Maudūdī*, Vol.2, Lahore : Idāra-e Ma‘ārif-e Islāmī, p.143.)
- 9 Saiyid Abū al-A‘lā Maudūdī, 1994, *Jamā‘at-e Islāmī ke 29 Sāl*, Lahore : Islamic Publications, p.14.
- 10 Saiyid Abū al-A‘lā Maudūdī, 1979, *Al-Jihād fī al-Islām*, Delhi : Markazī Maktaba-e Islāmī, pp. 15-19. マウドゥーディーは、シュラッダーナンドに関する回顧の中で、「シュラッダーナンドとは、かつてヒンドゥーとムスリムが団結していた時期に、ムスリムが彼をデリーのジャーマ・マスジドに連れて行き、その塔 (mukabbir) に立たせて演説させた人物である。(彼がモスク内の説教壇 (mimbar) に立ったという誤解をしている人もあるが、実際には高座ではなく塔であった。これはデリーのジャーマ・マスジドの塔でアザーンを唱える者がアッラーを称える高らかな声を発する所である) 私(マウドゥーディー)自身その集會に居

- て、シュラッダーナンドが塔で演説しているのを見たのである。あの時私は、ヒンドゥーの指導者(svāmī)がジャーマ・マスジドの塔に立って演説するなど、ムスリムはなんという狂気(junūn)にさいなまれているのかと驚いたものであった。2,3年のうちに、この人物がムスリムに対し公然とシュッディ運動を展開して立ちあがるという裏切りをやったのである」と述べている。(Saiyid Abū al-A‘lā Maudūdī, 1994, *Jamā‘at-e Islāmī ke 29 Sāl*, Lahore :Islamic Publications, p.11.)
- 11 Saiyid Muḥammad Salīm, 1999, ‘Şifāt-e Barq Ćamaktā hai Terā Fikr Buland’, *Tadhkira-e Saiyid Maudūdī, Vol.2*, Lahore : Idāra-e Ma‘ārif-e Islāmī, pp.145-147.サリームはここに、11種類のジハード否定論を紹介している。その中の一つはカーディヤーニー Qādiyānī(アフマディー教団)によるジハード否定である。
 - 12 Saiyid Muḥammad Salīm, 1992, *Saiyid Abū al-A‘lā Maudūdī*, Lahore : Fārān Nashriyāt, p.26.
 - 13 なお、ヒンドゥー教に関しては、英語で書かれた宗教学事典やヒンドゥー自身が英語で記した解説書に依拠している。この中でマウドゥーディーは、「ヒンドゥー教」は一括りに出来ない様々な階層や信仰形態が存在し、その階層は宗派が全く別の存在としてなりたっているものであり、統一された信仰といったものがない点を指摘することから始めて、ヒンドゥー教の成立と歴史を概観した後、4 ヴェーダにおける戦争に関する記述を引用している。Saiyid Abū al-A‘lā Maudūdī, 1979, *Al-Jihād fī al-Islām*, Delhi : Markazī Maktaba-e Islāmī, pp.330-388.
 - 14 Saiyid Abū al-A‘lā Maudūdī, 1979, *Al-Jihād fī al-Islām*, Delhi : Markazī Maktaba-e Islāmī, p.50.
 - 15 Saiyid Abū al-A‘lā Maudūdī, 1979, *Al-Jihād fī al-Islām*, Delhi : Markazī Maktaba-e Islāmī, p.349.
 - 16 Saiyid Abū al-A‘lā Maudūdī, 1979, *Al-Jihād fī al-Islām*, Delhi : Markazī Maktaba-e Islāmī, p.39-40.
 - 17 Saiyid Abū al-A‘lā Maudūdī, 1979, *Al-Jihād fī al-Islām*, Delhi : Markazī Maktaba-e Islāmī, p.133.
 - 18 Saiyid Abū al-A‘lā Maudūdī, 1979, *Al-Jihād fī al-Islām*, Delhi : Markazī Maktaba-e Islāmī, p.144.
 - 19 Saiyid Abū al-A‘lā Maudūdī, 1979, *Al-Jihād fī al-Islām*, Delhi : Markazī Maktaba-e Islāmī, p.144.
 - 20 マウドゥーディーは、西洋的な政治学上の概念である「主権 sovereignty」をイスラーム世界で初めて ḥākimiyya /ḥākimiyyat と翻訳し、理解しようとした。(小杉泰, 1994, 『現代中東とイスラーム政治』昭和堂, p.31.) 彼は「現在人民主権 popular sovereignty, ‘umūmi ḥākimiyyat」が民主主義の名のもとに謳われているが、今日作られている国家(state)はごく少数の人々が、自らの利益となるように法を作り、これを施行している」(Saiyid Abū al-A‘lā Maudūdī, *Islām kā Siyāsī Nazariyya*, p.25.)と批判した。また、「民主主義体制のもとで選挙が実施されるが、ここで選ばれるのも人々を騙す者達が、騙された人々によって選ばれ、人々の上に立つとい

う弊害を生んでいる」とし、このような弊害は「民主主義を天国であるかに標榜するアメリカやイギリス等で見られる」と指摘した。マウドゥディーはまた、民主主義体制では「社会の法も一定なものでなく、人心が変わるにつれて変化する状態にあり、善悪の基準は、誰が(法を変えることの出来る為政者として)選ばれるかに拠っている」(Saiyid Abū al-A‘lā Maudūdī, 1991, *Pardah*, Lahore : Islamic Publications, p.67)ことを問題として取り上げた。

これら民主主義の問題は、究極において、主権がどこに存するかということに辿り着く。マウドゥディーはこれについて、アッラーこそが『ありとあらゆるものの主権を掌握し』(Q23:88)ているから、『神様から下されたところに忠実にしたがって行けよ。(アッラーを)さしおいて他の仲間のあとについていてはならぬ』(Q7:3)として、現代の諸悪の根源が神以外に主権を認めた人間による人間の支配という誤謬にあり、これによって人種差別、帝国主義などの諸問題が発生していると指摘した。また、この支配・被支配の関係をもたらし人間を墮落せしめる人民主権を批判して、主権は神のみに存すると説いた。さらに、『まこと、創造の業と(天地の)支配が(アッラー)のものでなくなんでしょう』(Q7:54)を引用し、『本当に(有効な)判定はアッラーだけが下したもうもの』(Q12:40)であるとして、主権を有する神は立法者でもあり、イスラーム国家はシャリーアとイジュマーによって統治されるとした。(Saiyid Abū al-A‘lā Maudūdī, 1995, *Islāmī Nizām-e Zindagī aur Us ke Bunyādī Taṣawwūrāt*, Lahore : Islamic Publications, pp.132-134.)

- 21 イクバルのこの評は1954年4月25日付の週刊誌『チターン *Āṭan*』に掲載された。
- 22 Saiyid Vali Reza Nasr, 1996, *Maududi & the Making of Islamic Revivalism*, OUP, p.23.
- 23 同書出版に際し、原稿料の代わりに、「著述家の地」の全出版物と、同機関の機関誌『学識 Ma‘ārif』が終生届けられることとなったという。(Saiyid Muḥammad Salīm, 1999, ‘*Ṣifāt-e Barq Āmaktā hai Terā Fikr Buland*’, *Tadhkira-e Saiyid Maudūdī*, Vol.2, Lahore : Idara-e Ma‘ārif-e Islāmī, p.144.)このため、表紙の著者名は「『著作家の地』名誉会員マウラヴィー・アブール・アラー・マウドゥディー氏」と記してある。Raft‘al-Dīn Hāshimī, 1999, *Taṣānīf-e Maudūdī*, *Tadhkira-e Maudūdī*, Lahore : Idāra-e Ma‘rūf-e Islāmī, p.661.)
- 24 『クルアーン解釈』への寄稿者には、マウドゥディーの他に、彼の兄アブール・ハイル・マウドゥディー、マナーズィル・アフサン・ギーラーニー Manāzir Aḥsan Gīlānī, アブドゥル・マジード・ダルヤーバーディー ‘Abd al-Majīd Daryābādī, マウラーナー・アブドゥッラー・アーマディー Maulānā ‘Abd Allāh ‘Āmadī, マウラーナー・アブール・ハイル・ムハンマド・ハイルッラー Maulānā Abū al-Khayr Muḥammad Khayr Allāh などが名を連ねた。
- 25 初期イクバルの祖国愛に関する邦文の研究には、松村耕光,1982,「初期イクバルにおけるインド・ナショナリズムⅠ」,『外国語・外国文学研究』6号,大阪外国語大学修士会,松村耕光,1983,「初期イクバルにおけるインド・ナショナリズムⅡ」『外国語・外国文学研究』7号,大阪外国語大学修士会,がある。
- 26 Abū Rashīd Fāruqī, 1977, *Iqbāl aur Maudūdī*, Lahore : Maktaba-e Ta‘mīr-e Insānīyat, p.23. マウ

- ドゥーディーは、このときのイクバルの印象について、「それまで抱いていた、彼(イクバル)の知識や思想、イスラームへの貢献に対する印象と特に大きな変わりはない。その印象は今も持っている」と述べている。(Abū al-A‘lā Maudūdī, *Makātīb-e Saiyid Abū al-A‘lā Maudūdī*, Vol.1, Lahore: p.154.)
- 27 Abū Rashīd Fāruqī, 1977, *Iqbāl aur Maudūdī*, Lahore: Maktaba-e Ta‘mīr-e Insānīyat, pp.20-21.
- 28 Saiyid Abū al-A‘lā Maudūdī, 1978, ‘Qaumīyat-e Islāmī’, *Masa‘la-e Qaumīyat*, Lahore: Islamic Publications, p.57.なおこの論文は『クルアーン解釈』1933年11-12月号に発表された。ナスルが指摘する通り、マウドゥーディー支持者の中には、イクバルとマウドゥーディーの交流と思想の共通性を強調する傾向があるのは事実である。これには、「パキスタンの建国詩人」イクバルと、世俗国家パキスタンの建国に反対していたとされるマウドゥーディーの立場の「溝」を埋めて、マウドゥーディーの立場を擁護する目的があるといわれている。しかし重要なことは、両者が互いの著作の読者であり、直接・間接に関わらず影響を与えていたことにある。(Saiyid Vali Reza Nasr, 1996, *Maududi & the Making of Islamic Revivalism*, OUP, p.36, p.153.)
- 29 イクバル書簡集には、例えば、Muhammad Iqbāl, Shaikh ‘Aṭā Allāh (ed.), n.d., *Iqbāl Nama Vol. 1, Vol.2*. Majmū‘a Makātīb-e Iqbāl, Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf., Muhammad Iqbāl, Saiyid Muzaffar Husain Barnī (ed.), n.d., *Kulliyāt-e Makātīb-e Iqbāl*, Vol. 1, Vol. 2. Lahore: Tartīb Publishers.がある。
- 30 Muhammad Iqbāl, 1989, ‘Tarāna-e Hindī’, *Kulliyāt-e Iqbāl*, Lahore: Shaikh Ghulām ‘Alī and Sons, p.83.
- 31 Muhammad Iqbāl, 1989, ‘Tarāna-e Millī’, *Kulliyāt-e Iqbāl*, Lahore: Shaikh Ghulām ‘Alī and Sons, p.159.
- 32 Muhammad Iqbāl, 1989, ‘Waṭanīyat Ya‘nī Waṭan Ba-haithīyat Ek Siyāsī Taṣawwur ke’, *Kulliyāt-e Iqbāl*, Lahore: Shaikh Ghulām ‘Alī and Sons, p.160.なお、イクバルのウルドゥー語詩の一部訳は、松村耕光, 1984, 「イクバル・ウルドゥー詩集(I)」『大阪外国語大学学報』64, pp. 415-35.にある。
- 33 イクバル, 松村耕光訳, 1984, 「イクバル『ムスリムの生活について』(翻訳)」『大阪外国語大学学報』67, pp.154-155.原典は雑誌『宝庫』の1904年10月号と1905年3月号に分載された。
- 34 イクバルの友人マウラーナー・アブドゥル・マジード・サーリク Maulānā ‘Abd al-Majīd Sālik も、イクバルが若い頃、『私の理解するイスラーム *Islam as I Understand*』という題名で近代の要請に応じたイスラーム研究書を執筆する意志を示していたと述べている。(‘Abd al-Majīd Sālik, n.d., *Dhikr-e Iqbāl*, Lahore: Bazm-e Iqbāl, pp.211-212.)
- 35 Shaikh ‘Aṭā Allāh, M.A., n.d., *Iqbāl Nāma: Majmū‘a Makātīb-e Iqbāl*. Vol.1. Lahore, p.75. イクバルはこの書簡の中で、ペルシア語学科主任の給与が月額100ルピーであると記している。

- 36 Muḥammad Iqbāl, 'Atā Allāh(ed.), n.d. *Iqbāl Nāma Vol. I*, Lahore ; Shaikh Muḥammad Ashraf, p.76.
- 37 Abū Rashīd Fāruqī, 1977, *Iqbāl aur Maudūdī*, Lahore : Maktaba-e Ta'mīr-e Insānīyat, p.13.
- 38 Sahbā Lakhnavī, 1982, *Iqbāl aur Bhopal*, Lahore : Iqbal Academy, pp.93-94.
- 39 Muḥammad Iqbāl, 'Atā Allāh, M.A., n.d., *Iqbāl Nāma : Majmū'a Makātīb-e Iqbāl. Vol. I*. Lahore, pp.249-250.
- 40 Muḥammad Iqbāl, Shaikh 'Atā Allāh (ed.), n.d., *Iqbāl Nāma Vol. I, Majmū'a Makātīb-e Iqbāl*, Lahore : Shaikh Muḥammad Ashraf, pp.249-250.
- 41 Muḥammad Iqbāl, Shaikh 'Atā Allāh (ed.), n.d., *Iqbāl Nāma Vol. I, Majmū'a Makātīb-e Iqbāl*, Lahore : Shaikh Muḥammad Ashraf, pp.251-253.
- 42 Abū Rashīd Fāruqī, 1977, *Iqbāl aur Maudūdī*, Lahore : Maktaba-e Ta'mīr-e Insānīyat, p.18. Muḥammad Iqbāl, *Khuṭūṭ-e Iqbāl*, p.288.
- 43 Abū Rashīd Fāruqī, 1977, *Iqbāl aur Maudūdī*, Lahore : Maktaba-e Ta'mīr-e Insānīyat, pp.18-19. アブー・ラーシド・ファールキーによると、この書簡は月刊誌『ダールル・イスラーム *Dār al-Islām*』1941年9月号 p.12.に掲載されたという。
- 44 Abū Rashīd Fāruqī, 1977, *Iqbāl aur Maudūdī*, Lahore : Maktaba-e Ta'mīr-e Insānīyat, p.19.
- 45 Abū Rashīd Fāruqī, 1977, *Iqbāl aur Maudūdī*, Lahore : Maktaba-e Ta'mīr-e Insānīyat, p.19.
- 46 Abū Rashīd Fāruqī, 1977, *Iqbāl aur Maudūdī*, Lahore : Maktaba-e Ta'mīr-e Insānīyat, p.21. この発言は週刊誌『アジア Eishiyā』1969年4月17日号に掲載された。
- 47 Abū Rashīd Fāruqī, 1977, *Iqbāl aur Maudūdī*, Lahore : Maktaba-e Ta'mīr-e Insānīyat. マウドゥーディーを招聘すると最初に言ったのがイクバルであったのか、あるいはチョウドリー・ニヤーズ・アリーであったのかは諸説がある。レザー・ナスルは、ニヤーズ・アリーがイクバルに対しマウドゥーディーを呼ぶ手紙を書くよう要請したと述べている。このときイクバルは、マウドゥーディーに対し、当面ラーホールのバードシャーヒー・モスクのイマーム (imām : 導師) として月額報酬100ルピーで来て、イクバルのイスラームの現代的編纂を手伝って欲しいと求めたが、マウドゥーディーはこの条件では自分の活動が制限されると断ったため、その後バンジャブに移るための条件の提示があったという。(Sayyid Vali Reza Nasr, 1996, *Maududi & the Making of Islamic Revivalism*, OUP, p.35.)
- 48 Abū Rashīd Fāruqī, 1977, *Iqbāl aur Maudūdī*, Lahore : Maktaba-e Ta'mīr-e Insānīyat, p.22.
- 49 Abū Rashīd Fāruqī, 1977, *Iqbāl aur Maudūdī*, Lahore : Maktaba-e Ta'mīr-e Insānīyat, pp.77-78. このインタビューは年刊誌『道の灯火 *Ārāgh-e Rah*』1960年号, p.73に掲載された。
- 50 *Saiyāra*, (Iqbal Number), May 1963, Bombay.
- 51 Abū Rashīd Fāruqī, 1977, *Iqbāl aur Maudūdī*, Lahore : Maktaba-e Ta'mīr-e Insānīyat, pp.22-23.
- 52 Saiyid Abū al-A'la Maudūdī, n.d., 'Maulānā Abū al-A'la Maudūdī kā Maktūb : Ba-nām-e Dākṭar Saiyid Zafar al-Ḥasan', *Al-Ma'ārif*, Lahore, p.249. *Al-Ma'ārif* 誌には、アリーガル大学教授サイイド・ザファル・ハサン Saiyid Zafar al-Ḥasan 宛のマウドゥーディーの自筆書簡そのものが雑誌に掲載されている。書簡はダールル・イスラームのレターヘッドに書かれてお

- り、そこには“Idara-e Dar al-Islam : DAR-UL-ISLAM INSTITUTE : AN ISLAMIC CULTURAL CENTRE”というロゴが入っている。
- 53 *Saiyāra*, (Iqbal Number), May 1963, Bombay.
- 54 *Saiyāra*, (Iqbal Number), May, 1963, Bombay.
- 55 Muḥammad Iqbāl, Shaikh ‘Atā Allāh (ed.), n.d., *Iqbāl Nāma Vol.2. Majmū’a Makātīb-e Iqbāl*, Lahore : Shaikh Muḥammad Ashraf, p.79.パンジャープのムスリムの進取の気質について、イクバルは「パンジャープのムスリム Panjābī Musalmān」という題名の詩を書いている。Muḥammad Iqbāl, 1989, ‘Panjābī Musalmān’ *Kulliyāt-e Iqbāl*, Lahore : Shaikh Ghulmān ‘Alī and Sons, p.525.
- 56 Sayyid Vali Reza Nasr, 1996, *Maududi & the Making of Islamic Revivalism*, OUP, p.30.マウドゥーディーの兄は出版費用捻出のためウスマーニーヤ大学への就職を勧めたが、マウドゥーディーはこれを拒否し、雑誌出版に集中していたという。マウドゥーディーは没する1979年まで同誌の編集に携わった。
- 57 Sayyid Abū al-‘Alā Maudūdī, 1994, *Jamā‘at-e Islāmī ke 29 Sāl*, Lahore: Islamic Publications, p.22.
- 58 Sayyid Vali Reza Nasr, 1996, *Maududi & the Making of Islamic Revivalism*, OUP, p.36.
- 59 Sayyid Abū al-‘Alā Maudūdī, 1994, *Jamā‘at-e Islāmī ke 29 Sāl*, Lahore: Islamic Publications, p.23.
- 60 Abū Rashīd Fārūqī, 1977, *Iqbāl aur Maudūdī*, Lahore : Maktaba-e Ta‘mīr-e Insānīyat, pp.23-24.
- 61 ここに記した氏名には、「ハーン Kḥān」や「ハーン・バハードウル Kḥān Bahādur」など、英領時代にイギリス政府より受けた称号のついた人物が多い。これはおそらく、新たな機関を設立するにあたり、後見人としての格を持った人物が選ばれたものと思われる。1941年8月26日にマウドゥーディーがジャマーアテ・イスラーミーを設立した際の講話において、1938年のダールル・イスラーム設立の同志としてはサイイド・アブドウル・アズィーズ・シャルキー Saiyid ‘Abd al-‘Azīz Sharqī, マウラーナー・サドルッディーン・イスラーヒー Maulānā Ṣadr al-Dīn Iṣlāhī, サイイド・ムハンマド・シャー Saiyid Muḥammad Shāh という別の名を挙げている。
- 62 Āudhri Ghulām Jilānī, 1998, “Ālam-e Islām kī Tārīkh par Gahre Athrāt Chuṭe’, *Tadhkira-e Saiyid Maudūdī*, Vol.2, Lahore : Idāra-e Ma‘ārif Islām, p.338.
- 63 Sayyid Vali Reza Nasr, 1996, *Maududi & the Making of Islamic Revivalism*, OUP, p.38. Abū Rashīd Fārūqī, 1977, *Iqbāl aur Maudūdī*, Lahore: Maktaba-e Ta‘mīr-e Insānīyat.にはマウドゥーディーがバターンコート入りしたのは3月8日とある。
- 64 *Saiyāra*, (Iqbal Number), May, 1963, Bombay,
- 65 Abū Rashīd Fārūqī, 1977, *Iqbāl aur Maudūdī*, Lahore : Maktaba-e Ta‘mīr-e Insānīyat, pp.25-26. この追悼文は月刊誌『クルアーンのタルジュマーン』1938年(ヒジュラ暦1357年ムハッラム月)号に掲載された。
- 66 Sayyid Vali Reza Nasr, 1996, *Maududi & the Making of Islamic Revivalism*, OUP, p.38.
- 67 加賀谷寛・濱口恒夫1977『南アジア現代史Ⅱ』山川出版社, pp.135-138.

- 68 Saiyid Abū al-A‘lā Maudūdī, 1994, *Jamā‘at-e Islāmī ke 29 Sāl*, Lahore : Islamic Publications, pp. 6-8.
- 69 Saiyid Abū al-A‘lā Maudūdī, 1994, *Jamā‘at-e Islāmī ke 29 Sāl*, Lahore : Islamic Publications, pp6-7.
- 70 Saiyid Abū al-A‘lā Maudūdī, 1994, *Jamā‘at-e Islāmī ke 29 Sāl*, Lahore : Islamic Publications, pp. 7-8.
- 71 Saiyid Abū al-A‘lā Maudūdī, 1978, ‘Islāmī Qaumīyat kā Ḥaqīqī Maḥūm’, *Masa‘la-e Qaumīyat*, Lahore: Islamic Publications, p.172. なおこの論文の邦訳に、中川康, 2001, 「サイイド・アブール・アラー・マウドゥーディー著『イスラーム的民族性の真意』(翻訳および解題)」, 『アジア太平洋論争』11号, 大阪外国語大学, がある。
- 72 マウドゥーディーは、特定の民族からなる国家(qaumī ḥukūmat)がその国内の安定化に努めるならば、イスラームはこれに反対しないが、もしその民族が安定をもたらしことができず、倫理的に欠陥がある場合は、アッラーは他の民族を統治するものとして選ばれる、と述べて、クルアーンから以下を引用している。
「もしお前たちが尻込みするなら、いくらでも他の民族を代りにお立てになる。そうすれば、まさかお前たちのようなことはありませんまい」(Q: 47: 38)「よし、汝らが腰を上げないなら、(アッラーは)汝らを烈しい天罰で痛めつけた上、ほかの宗族とお取り換えになるぞ。汝らが(何をしようと)あのお方(アッラー)を害することはできぬ。」(Q9: 39)(Sayyid Abū al-A‘lā Maudūdī, 1979, *Al-Jihād fi al-Islām*, Delhi : Markazī Maktaba-e Islāmī, p.146.)
- 73 Saiyid Abū al-A‘lā Maudūdī, 1978, ‘Islāmī Qaumīyat ka Ḥaqīqī Maḥūm’, *Masa‘la-e Qaumīyat*, Lahore : Islamic Publications, pp.184-185.
- 74 Saiyid Abū al-A‘lā Maudūdī, 1978, ‘Islāmī Qaumīyat ka Ḥaqīqī Maḥūm’, *Masa‘la-e Qaumīyat*, Lahore : Islamic Publications, p.174.
- 75 Saiyid Abū al-A‘lā Maudūdī, 1978, ‘Islāmī Qaumīyat ka Ḥaqīqī Maḥūm’, *Masa‘la-e Qaumīyat*, Lahore : Islamic Publications, pp.182-184.
- 76 Abū al-A‘lā Maudūdī Muẓaffar Beg (ed), 1978, *Pānc-A, Dhaildār Park Vol. 1*, Lahore : Al-Badr Publications. Abū al-A‘lā Maudūdī, Rafī‘ al-Dīn Ḥāshimī (ed), 1979, *Pānc-A, Dhaildār Park Vol. 2*, Lahore : Al-Badr Publications. Abū al-A‘lā Maudūdī Ḥafīẓ al-Raḥmān Aḥsan (ed), 1991, *Pānc-A, Dhaildār Park Vol. 3*, Lahore : Al-Badr Publications.
- 77 Sayyid Vali Reza Nasr, 1996, *Maududi & the Making of Islamic Revivalism*, OUP, pp.38-39. マウドゥーディーがダールル・イスラームを離れた経緯に関しては不明な点が多い。筆者が2000年8月にラーホールでジャマーアテ・イスラミーの関係者に訊ねたときも、明確な返答はなかった。
- 78 Čaudhrī Ghulām Jilānī, 1998, “Ālam-e Islām kī Tārīkh par Gahre Athrāt Čuṭe’, *Tadhkira-e Saiyid Maudūdī*, Vol.2, Lahore : Idāra-e Ma‘ārif Islam, pp.333-334. なお、マウドゥーディーがカレッジから給与を受け取らなかったのは、ダールル・イスラームにおいて、「ワクフの不正使

- 用」という批判をされたことで辟易していたためだという。(Sayyed Vali Reza Nasr, 1996, *Maududi & the Making of Islamic Revivalism*, OUP, p.40.)
- 79 Sayyed Vali Reza Nasr, 1996, *Maududi & the Making of Islamic Revivalism*, OUP, p.39.
- 80 Sayyed Vali Reza Nasr, 1996, *Maududi & the Making of Islamic Revivalism*, OUP, p.39. 勿論、ラーホールにムスリムの団体が皆無だったわけではない。例えば「イスラーム擁護協会 Anjuman-e Hīmāyat-e Islām」は20世紀初期のラーホールにおける代表的な団体であるが、目覚しい政治活動を展開したわけではなかった。
- 81 Saiyid Abū al-A‘lā Maudūdī, 1994, *Jamā‘at-e Islāmī ke 29 Sāl*, Lahore : Islamic Publications, pp. 38-42. この直接選挙制を導入していることを理由に、マウドゥーディーは、ジャマーアテ・イスラミーがファシスト党であるとの批判に反論し、むしろ選出方法において、これほど民主的な団体はないと述べている。また、シュラーにおいて、多数決による評決も極めて稀で、ほとんどの議案に関して、シュラー会議(majlis-e shūrā)での議論によって総意を得ると説明している。
- 82 加賀谷寛(解説、訳), 1987, 「第二次世界大戦期南アジアにおけるイスラム復興運動の発展——1941年8月25日, 26日「ジャマーアテ・イスラミー」結成に関する資料」, 『両大戦間期における政治と社会』, 大阪外国語大学, P.69. 加賀谷は同書の1941年版から引用しているが、同書は全三巻で、第一巻及び二巻はパターンコートのダールルイスラームから出た。ジャマーアテ・イスラミーへの参加呼びかけは第三巻のラーホール版に見られる。
- 83 Rafī‘al-Dīn Hāshmi, 1999, *Taṣānīf-e Maudūdī*, *Tadhkira-e Maudūdī*, Lahore : Idāra-e Ma‘rūf-e Islāmī, p.733.
- 84 Rafī‘al-Dīn Hāshmi, 1999, *Taṣānīf-e Maudūdī*, *Tadhkira-e Maudūdī*, Lahore : Idāra-e Ma‘rūf-e Islāmī, p.733.
- 85 このマウドゥーディーの自宅敷地内にマウドゥーディーは埋葬されている。
- 86 加賀谷寛(解説、訳), 1987, 「第二次世界大戦期南アジアにおけるイスラム復興運動の発展——1941年8月25日, 26日「ジャマーアテ・イスラミー」結成に関する資料」, 『両大戦間期における政治と社会』, 大阪外国語大学, p.70. 以下、カッコ内で引用したものは全て加賀谷訳である。
- 87 Saiyid Abū al-A‘lā Maudūdī, 1994, *Jamā‘at-e Islāmī ke 29 Sāl*, Lahore : Islamic Publications, p.29.
- 88 Saiyid Abū al-A‘lā Maudūdī, 1994, *Jamā‘at-e Islāmī ke 29 Sāl*, Lahore : Islamic Publications, pp. 26-27.
- 89 Saiyid Abū al-A‘lā Maudūdī, 1994, *Jamā‘at-e Islāmī ke 29 Sāl*, Lahore : Islamic Publications, pp. 33-34. マウドゥーディーは、1970年の時点でのジャマーアテ・イスラミーのシュラーの構成員が、東パキスタンからはウラマーが5人、学士が3人、修士が2人、技師が1人で、西パキスタンからはウラマーが17人、学士が5人、修士が1人、法学士が2人、修士が11人、経営学修士が1人、理学修士が1人であるとして、近代教育を受けた人物の相当数がシュラーの構成員となっていることを強調している。 Saiyid Abū al-A‘lā Maudūdī, 1994, *Jamā‘at-e Islāmī*

- ke 29 Sāl, Lahore : Islamic Publications, p.41.ただしマウドゥーディーは、近代的教育を受けていても、イスラーム的宗教体系の確立を受け入れることのできる人物であることが前提条件であることも述べている。
- 90 Abū Rashīd Fāruqī, 1977, *Iqbāl aur Maudūdī*, Lahore : Maktaba-e Ta'mīr-e Insānīyat, p.45.
- 91 Āudhrī Ghulām Jilānī, 1998, “Ālam-e Islām kī Tārīkh par Gahre Athrāt Īhute”, *Tadhkira-e Saiyid Maudūdī*, Vol.2, Lahore : Idāra-e Ma'ārif Islām, p.337.
- 92 Saiyid Abū al-A'lā Maudūdī, 1994, *Jamā'at-e Islāmī ke 29 Sāl*, Lahore : Islamic Publications, pp. 46-47. スライマーン・ナドヴィーはジャマーアテ・イスラーミーの基本理念を指示する声明を雑誌“*Ma'ārif*”に掲載している(Akhtar Rāhī, 1978, *Iqbāl : Saiyid Sulaimān Nadvī kī Nazar meḥ*, Lahore : Bazm-e Iqbāl, p.244.
- 93 Abū al-A'lā Maudūdī, 1992, *Tahrīk-e Āzādī-e Hind aur Musalmān Vol. 2*, Lahore : Islamic Publications, p.288.
- 94 Abū Rashīd Fāruqī, 1977, *Iqbāl aur Maudūdī*, Lahore : Maktaba-e Ta'mīr-e Insānīyat, pp.50-51.
- 95 Abū Rashīd Fāruqī, 1977, *Iqbāl aur Maudūdī*, Lahore : Maktaba-e Ta'mīr-e Insānīyat, p.67.
- 96 ジョン・エスポズイト/ジョン・ボル(宮原辰夫/大和隆介共訳), 2000, 『イスラームと民主主義』, 成文堂.
- 97 Wasīm Aḥmad Fāruqī Nadvī, 1988, ‘*Allāma Iqbāl aur Saiyid Maudūdī : Afkār o Naẓariyāt kā Taqāblī Muqāl'a*’, Lahore : Hasnat Academy. や Abū Rashīd Fāruqī, 1977, *Iqbāl aur Maudūdī*, Lahore : Maktaba-e Ta'mīr-e Insānīyat.のようにイクバルとマウドゥーディーを比較したものはあるが、そのいずれもが両者の発言や著述の一部を羅列したにとどまっている。また、マウドゥーディーのイクバルに関するコメントを集めたものとして, saiyid Abū al-A'lā Maudūdī, Salīm Maṣṣūr Khālīd(ed.), 1977(?) *Iqbāl ne Kyā Čāhā?*, Lahore : Punjab University Students Union がある。なお、19世紀インドのムスリム知識層に関する研究として、宮原辰夫, 1998, 『イギリス支配とインド・ムスリム』成文堂.がある。また、ウルドゥー語によるインド・ムスリム思想史には、Shaiḥ Muḥammad Ikram, 1996, ‘*Āb-e Kauṭhar*’, ‘*Rūd-e Kauṭhar*’, ‘*Mauj-e Kauṭhar*’, Lahore : Nāẓim Idāra-e Thaqāfat Islāmīya.の三部作がある。これらは1950年代に執筆された思想史で、ムガル期以前、ムガル期、ムガル期以降に分けられている。

Saiyid Abū al-A‘lā Maudūdī’s Islamic Revivalism

YAMANE So

The purpose of this paper is to analyze the thought and activities of Saiyid Abū al-A‘lā Maudūdī (1903-79) during the period of the establishment of two institutions named ‘Dār al-Islām (Land of Islam)’ in 1938 and ‘Jama’at-e Islāmī (Islamic Party)’ in 1941, both of which were established in order to revive Islam. This analysis will be done through his some well-known works and memoirs.

Maududi is not only known as the founder of Jamā‘at-e Islāmī, but also famous for his works on Islamic revivalism in Islamic World. His works were translated into many languages and gave a great influence on the Islamic revivalists all over the world. Although over the last decade, Islamic revivalism has been well discussed across the world, little attention has been given to Maududi’s Islamic thought, probably because most of his original works were written in Urdu. This paper intends to make clear what kind of factors contributed to make Maududi as one of the greatest Islamic revivalists.

In the era of the rise of nationalism and secularism after the end of World War I , there was a big movement called ‘Khilāfat Movement’ aiming to oppose the abolition of the caliphate in Turkey. Since the movement was against British rule, both Muslims and Hindus participated in this movement. Maududi was at that time one of the young activists in this movement. But after the abolition of the caliphate, Muslims and Hindus became not only politically separated but also became communally-minded. And after an incident of the assassination of one Hindu leader by a Muslim in 1926, the confrontation between the two communities became more serious. Hindus began to assert openly that Islam was the religion of violence. In order to repel such kind of prejudice about Islam, Maududi wrote a

book named “*Al-Jihād fī al-Islām* (Jihad in Islam)” in 1930. In this work Maududi tried to make it clear that the concept of *jihad* in Islam had a basically different meaning from war in the Western context. His argument was based on the posture of understanding both the concept of war and the world through Islamic Revivalism, not through the Western concept dominating all over the world.

In India, there were some Muslims who accepted the Western concept of nation at that time. They had a view that since Muslims were a nation based on kinship and cultural tradition, it was legitimate for them to demand an independent state on the basis of national self-determination. From this point of view some Muslims especially the Muslim League leaders propounded the Two Nation Theory, whose meaning was that since both Muslims and Hindus were two different nations, Muslims had the same right to have a separate state as Hindus did. But Maududi opposed to this theory. In the 1930s Maududi wrote the meaning of being a Muslim and emphasized that the concept of kinship-based nation was not acceptable because to be a Muslim was not based on kinship but on the faith only.

In this way Maududi wrote many articles on Islam during the pre-independence period. And he became acquainted with many Muslim intellectuals of the time. Then Maududi joined the establishment of an institution of Islamic research named Dār al-Islām at Pathankot in east Punjab. Muhammad Iqbal, the ‘poet of the East’ was the person who invited Maududi to join the institute. After his gaining experience of founding an institution, Maududi established Jamā‘at-e Islāmī in Lahore, which has later come to be one of the largest religious parties in Pakistan.

In this paper it will be examined what kind of characteristics Maududi’s Islamic revivalism had, especially concerning his concept of jihad and nationalism. By so doing, we will be able to have a key to understand Maududi’s thought in the context of Muslim intellectuals movement in the Indian sub-continent of the 20th century but also the basic nature of Islamic revivalism in general.