

Title	ムスリム同胞団：そのイデオロギーの形成
Author(s)	古林, 清一
Editor(s)	
Citation	国際文化. 2005, 6, p.1-24
Issue Date	2005-03-31
URL	http://hdl.handle.net/10466/2584
Rights	

ムスリム同胞団：そのイデオロギーの形成

古 林 清 一

はじめに

「ムスリム同胞団」(al-Ikhwān al-Muslimūn)は1920年代末に創設された後、30年代の後半期から40年代には、メンバー数も著しく増大したが、この時期にはそのイデオロギーも確立しつつあった。この小論で考察したいテーマは、このイデオロギーの形成史である。このテーマを二つのテーマにそって考察する。まず、一つにはムスリム同胞団が追求した真のイスラームというものといわゆる「近代的」な価値は両立するのかどうかということである。このことは真のイスラームへ立ち帰ることが現実のムスリムたちが生きている状況としての「近代世界」や「近代社会」とはどのような関係に立つのかということである。もう一つのテーマは、真のイスラームへの立ち帰りということとムスリム同胞団の巨大な組織形成が何故、両立可能であったのかを考えてみたい。このようなテーマを歴史学の視点に立って、思想史的立場から分析することに努めたい。

1. イスラームと「近代」——統合主義

まず、ムスリム同胞団は何を目指したのか、この団体の存立の思想的原理は何なのかということを考えていきたい。私は最近、ムスリム同胞団の設立者、Hasan al-Bannāの思想について考察し、その人間観、国家観において、その理想的姿は、預言者や教友たちの時代に見られること、それは通常の時空を越えた、永久的、永遠的範例としての意味を持っていることを明らかにした[古林2004：2-8,11-13]。そこで、近年のムスリム同胞団史研究のうち、若干の研究について考察を加えることからはじめよう。

かつて、いわゆる、「イスラーム原理主義」(Islamic Fundamentalism)なる

ものの思想史的考察を行ったZubaidaによれば、「イスラーム原理主義」とは「イスラーム国家」を樹立しようとする運動である。この「イスラーム国家」のモデルは、紀元7世紀に預言者ムハンマドによってメディナに設立された信仰者たちによる政治的コミュニティであり、それは正統カリフたちによって維持されたものである。この原初的で、政治的なコミュニティの「聖なる歴史」(sacred history)の探求の努力にこそイスラーム国家のモデルは求められるのだとする。そして、このモデルの本質的要素を同一化すること、さらにこれらが近代国家や近代社会へと構成されるやり方は、いわゆる「イスラーム原理主義者」の立場に立つ者たちの種々の政治的イデオロギー的立場によって変化するものであると議論するのである [Zubaida 1989:38]。彼はイスラーム国家のあり方を本質的には近代国家の問題だとするのであるが、この国家のあり方をエジプトとイランの具体例を取り上げつつ、「聖なる歴史」についての思想家たちの捉え方のバリエーションという立場から分析しているのである。

バンナーのイスラーム国家の捉え方は、預言者ムハンマドのメディナ社会の「聖なる歴史」をモデルとしたものであった。それはムスリムの心と精神の改革を行い、ついで、道徳的なコミュニティを作り、そしてイスラーム国家の建設を目指すという順序を踏むものであった。このイスラーム国家のモデルにおいては、憲法や大統領制が想定されているが、コーランが憲法となり、shura (シューラー) が議会の対応物になるものであった。このようなバンナーの「聖なる歴史」のモデルは、Abduhの自由主義的、立憲的モデルとは異なり、敬虔さ、秩序、権威が大きな役割を演じているものであった。

しかし、同じ、同胞団の思想家Sayyid Qutbの「聖なる歴史」の捉え方はバンナーの捉え方とは大きく異なるものであった。クトゥブの思想では、真の信者たちの「最初の世代」がヒジュラによってjahiri (異教的) な社会を否定することによって、真のムスリム共同体が成立する。しかし、Jahiliyyaは、現在、再び復活しているので、真のムスリムたちの前衛たちは異教的な社会に対して戦うことを現在もなお、課されているという急進的な捉え方が行われているのである [ibid.:48-53]。

このZubaidaの議論では、近代エジプトでは、現実には近代国民国家の形成

が進みつつも、他方では、イスラーム国家の思想的探求が行われたことが指摘されている。この潮流に属するムスリム思想家たちの政治思想においては、預言者ムハンマドや彼の教友たちの事績が「聖なる歴史」として規範的価値を持ち続けたのであった。そこで、問題として、ムスリム同胞団の運動は「聖なる歴史」を探求する運動であるとすれば、この価値は通常的时间、空間的次元を超えた妥当性、つまり超歴史的性質を持つということである。ところが、それを追究する運動それ自体は歴史的次元で展開されているということである。この超歴史的価値を追求する歴史運動をどう評価するかが問題となる。

そこで、歴史学の立場からの研究としてR.Schulzeの分析を検討しよう。この研究は、20世紀のイスラーム世界史の大きな概観的考察をおこなったものであるが、その中でムスリム同胞団の歴史的位置づけがどのように行われているかを見ていこう。1920-30年代のイスラーム世界では、ナショナリズムなどの政治運動が盛んになり、「非イスラーム化」が進展した結果、20世紀初頭以来のサラフィーヤの立場は弱体化した。世界的経済危機の進行という状況下で、伝統主義を批判し、同時に植民地主義をも批判する立場が登場した。この新しく登場した立場を、彼はネオ・サラフィーヤと呼ぶのである [Schulze 2000:89-90]。

このネオ・サラフィーヤ運動の具体的現れのひとつがムスリム同胞団である。バンナーのムスリム同胞団は当時、エジプトで数多く生まれたネオ・サラフィーヤ運動の小規模な諸組織の一つにすぎなかった。これらのグループにおいては、自らのグループのモデルを預言者の作った理想的共同体に求め、そのミクロコスモスたることが目指された。この時期の同胞団のイデオロギーとして、サラフィーヤの思想家、Rashīd Ridāのjamā'a (ジャマア) という真のムスリムたちの理想的共同体の思想が大きな役割を演じたとされる。この時期の同胞団の人々は預言者ムハンマドによって作られた、ジャマアという、真のムスリムたちの共同体を結成することによって、植民地社会からの孤立をめざしたのである [Schulze 1990:90]。このジャマアという思想はズバイダの「聖なる歴史」の具体化の現れと見ることもできよう。

ところが、このムスリム同胞団は、そのメンバー数が増大すると、1930年

代後半期には大きな転機を迎えることになる。このころから、同胞団の政治団体化が進み、政治活動への関与が強調されるようになった。同胞団がエジプト政治への関与を強めると、宮廷派の有力政治家、Ali Mahirのような民族的保守派と同胞団との政治的結合が生じた。それに伴い、同胞団の内部でのイデオロギー的立場が変貌した。従来の立場を支えていたラシード・リーダーの極めて、イスラーム的なジャマーア論の立場、すなわち、現実のエジプト国民国家や植民地社会からの孤立を目指す立場を同胞団指導部は捨てていくようになったということである。それに代わって、エジプト国家への統合を目指す立場が現れ、エジプト憲法とイスラームとの調和の問題などが検討されることになったのである[Schulze 2000:102-103]。

ついで、シュルツェはネオ・サラフィーヤ運動の社会的背景の議論に進む。彼は当時のエジプト都市社会を「伝統的都市セクター」、「混合地域」(Mixed area)、「植民地的都市セクター」の三つの地域に分ける。問題は伝統的社会と植民地社会の中間に位置する、「混合地域」であり、彼は、ネオ・サラフィーヤ運動はこの領域の人々の要求にそうものであったと主張している[ibid.:103-4]。この領域の人々にとっての大きな問題は、イスラームの原理に基づきつつも、植民地社会への統合の問題をどう捉えるかということであった。

この問題をめぐって「統合主義者」(Integrationist)と「孤立主義者」(Isolationist)の二つの立場が現れるとされる。まず、解放の問題について、前者は植民地社会へのイスラーム的に正当化された適応によってこそ、解放は達成されると考えた。それに対して、後者は彼ら自身のイスラーム的システムの設立によってのみ解放は達成されると信じていた。ついで、権力の問題について、孤立主義者たちは、自分たちが支配している地域でのみ、主権者の権利を行使すべきであると考えた。他方、統合主義者たちは、自分たちを合法的党派、グループと見なした。そして、権威を国家が独占することを認め、同時に、それを自分たちが支配することを望んだとされる。この二つの立場の具体例としては、彼は孤立主義者の例として、アルジェリアの「北アフリカの星」(ENA)、アルジェリア人民党(PPA)を挙げ、統合主義者の例として、エジプトのムスリム同胞団を挙げている。さらに、第二次世界大

戦後、インドで「ムスリム連盟」の設立したパキスタン国家のイデオロギーもこのタイプに属するとされているのである [ibid.:105-6,131]。

結局、1930年代後半期のエジプトでは、ムスリム同胞団が当初の孤立主義的立場を捨て、統合主義的立場を取るようになったということである。つまり、イスラーム的なジャマア論の立場をとり、近代国家や植民地社会からの孤立を目指す立場を捨て、近代国家なり、近代社会へ統合を目指すという立場をとるようになる。そうなっても、もちろん、イスラームの立場を捨てるわけではないから、この問題とイスラームとの関わりをどのように考えるのかという問題に取り組みざるをえなくなるということである。

それでは、ムスリム同胞団が統合主義の立場を取るようになったということは、何を意味しているのだろうか。このネオ・サラフィーヤ運動は「伝統的社会」や「植民地社会」を支持基盤として発展してきたものではないことは言うまでもない。しかし、「混合社会」を支持基盤としていた、ネオ・サラフィーヤの人々が「植民地社会」への統合を求めたというシュルツェの主張は、一見、奇異な印象を与える。たしかに、ネオ・サラフィーヤの思想は反植民地主義のイデオロギーである。しかし、当時の中東においては、「近代社会」は「植民地社会」の形を取ってしか実現されていなかったという中東社会の現実を考慮しなくてはならないのである。この状況下においては、「混合社会」に位置づけられた人々の「植民地社会」への統合志向ということは、言辞の上では反西洋的立場を叫びつつも、実質的には、近代国家や近代社会への統合を目指すということでもあるからだ。以下においては、統合主義の立場からは、イスラームと近代的なるものとの関わりはどう捉えられるかを問題としたい。

バンナーの思想の中に「聖なる歴史」に立ち帰ろうとする志向性はたしかにある。それでは、この永久的価値を持つ「聖なる歴史」を探求することが現代において、孤立主義ではなくて、統合主義の立場をとることがいかにして可能なのだろうか。このことはイスラームと現代との関係をどう考えるのかということである。この問題を考える上でヒントになりそうなバンナーのこの時期の作品がある。1936年、英・エジプト同盟条約が締結された後で、バンナーは当時のエジプト国王、Fārūq一世 (1936-52)、当時のエジプト首相

Muṣṭafā al-Nahḥāsや当時のイスラーム世界の政治的指導者たちにあてて手紙を書いた。その結果、「光に向かって」(Nahwa al-Nūr) という名前の論説が生まれた。

この論説でテーマとして設定されているのは、現在、ウンマの「再生」の道はどうあるべきかということである。この「再生」(al-nahḍa) という術語は、再生、ルネサンスという意味で用いられている。しかし、この術語は西洋史における「ルネサンス」という限定された意味よりはもっと広い意味であり、実質的には「近代化」というニュアンスである。ここでは、その意味でイスラーム的ウンマと「近代文明」との関連が問われているのである。

まず、ウンマの取るべき道には二つの道があるとされる、すなわち、イスラームの道と西洋の道であるとする。そして、この二つの道のうち、ウンマはイスラームの道を取るしかないと論じていくのである。ここでの主張はイスラーム擁護の主張であり、「西洋文明」批判論であるが、そこから「近代文明」の全面的反対の主張が展開されていると見るのは誤りである。正しいイスラームへの立ち帰りということは、紀元7世紀頃のイスラーム文明のあり方を絶対化し、それ以後の歴史的発展を全面的に否定しているのではない。彼の言うイスラームなり、西洋文明の中身は我々の常識的理解とはかなり違うものである。つまり、近代文明は西洋文明であるというのが我々の基本的理解であるが、バンナーはそのようには考えない。そこで、その点を具体的に見ていこう。

まず、イスラームと民族主義との関係から見ていこう。バンナーの意見では、再生を目指すウンマは民族主義を必要とする。この「民族主義」(al-qawmiyya) はイスラームと対立するわけではない。イスラーム的な民族主義はより高度な、道徳的な民族主義を生み出しているとする。イスラーム的な民族主義の感情は、同時代の西洋の民族主義の感情と異なり、神との結びつきをめざすまで高められた性格のものである。そして、この感情はムスリムのサラフ、つまり、初期イスラーム時代の宗教的先祖たちを支配することによって、イスラーム世界における諸々のウンマに最高度の公正さや慈善を作り出した。このイスラーム世界における、民族主義の道徳的高みに比し、西洋世界における民族主義は道徳的な高みを欠いているために、お互いに戦

い、弱肉強食という悲惨な様相を呈しているのと対照的であるとされるのである[Nahwa al-Nūr:278]。つまり、イスラーム的民族主義においては、神の支配がサラフに対する支配を介して、現在のウンマのムスリムたちの連帯感情にまで及んでおり、そのため、より高度の、道徳的な民族主義を生み出していると考えられているのである。ここでは、民族主義という価値は西洋的視点から見れば、近代的なものであろう。しかし、バンナーの捉え方では、イスラームという、全ての時代を貫く、永遠の真理が民族主義という近代的価値を支配するものとして主張されている。民族主義のような近代的価値も神の支配下になくなくてはならないということである。

同様に、再生を目指すウンマには、つまり、現代のウンマには、軍隊、公衆衛生や肉体の鍛錬、科学ことに自然科学、諸々の道徳、経済、公的制度のような、様々の諸要素が必要である。これらの諸要素はイスラームの道に従うものでなくてはならず、西洋の道に従って道徳的に退廃したものであってはならないと彼は論じている [ibid.:279-85]。これらの諸要素は決して、イスラームとは矛盾せず、優れた徳性を持つために西洋の諸要素より優れているとされている。これらの諸要素は西洋的視点から見れば、近代的価値そのものである。つまり、バンナーの主張は言辞の上では、西洋化反対、イスラーム擁護を強調している。しかし、民族主義や自然科学などの近代的価値はイスラーム的なものとされ、正当化されているのである。バンナーの立場、西洋の立場は、近代的価値の受容ということに関してはそれほどの違いはなく、ものごとの認識の枠組みの違いが大きいだけである。

この後、イスラーム世界においては、非ムスリムの少数派が抑圧されるのではないかという偏見に対して、バンナーは反論しており、イスラームは少数派を保護し、外国人たちの権利を守るのだと主張している。そして、イスラームの道を取ることが西洋諸国との関係を悪化させるのではないかという危惧に対しても彼は否定的に答えている[ibid.:285-7]。この部分はもっぱら西洋側からのイスラーム不信に対する弁明を示しているということだ。

ついで、再生、つまりルネサンスの基礎は何に求めるべきかという問題に入るとまず、東洋の諸国民に対して、再生の基礎とすべきイスラームを捨て、西洋の伝統を選ぶという誤ったことへの呼びかけが何故、今まで絶えること

なく行われてきたかという問いに対する検討が行われる。それは西洋の歴史的経験についての指導者たちの理解に問題があるとされるのである。西洋のルネサンスつまり、近代化は宗教の打倒、教会の破壊さらに教皇権力、聖職者たちの束縛からの解放、宗教権力の全ての外観を抹殺すること、国家の公的性格から宗教を完全に切り離すことによってしか可能ではなかったということである。つまり、西洋における近代化は非宗教化であるということである。しかし、この非宗教化は西洋においては真実であっても、イスラーム世界においては決して事実ではなく、モデルにもならないとされるのである [ibid.:287-8]。

西洋の近代化においては、キリスト教という反近代的な宗教から政治や社会を解放することが不可欠であったが、イスラーム世界では、宗教は近代化に対して邪魔になったわけではなく、非宗教化は必要がなかったとするのである。そうなるのは、キリスト教とイスラームの性格の違いに基づくものである。だから、近代の西洋世界で起こった非キリスト教化という現象をイスラーム世界にそのまま適用するのはあやまりであるとするのである。近代西洋の捉え方では、イスラームや宗教は前近代的なものである、しかし、バンナーの捉え方では、イスラームは永遠の真理であり、永久的に正しく、時間的変化によって影響されない次元に属する。これは、近代的だとか前近代的だというような、いわば、人間の間での時代の設定を超えて妥当性を持つものである。他方では、近代西洋の捉え方では、人間の営みによって変化し、変貌する時間の次元しか考えないから、西洋世界では近代化は世俗化だというような捉え方しか成り立たないということになるのである。つまり、イスラーム世界では西洋におけるように近代化は非宗教化であるということはモデルにはならないということである。

ついで、ムスリムたちの「宗教の人々」、(rijāl al-dīn) つまり宗教的指導者たちに関する議論に進む。イスラーム世界においては彼らの権力は制限され、限定されており、そのために状況を変えたり、制度を変えることはできなかった。イスラームにおいて数世紀にわたって基本的基礎となっていたものは、時代に適応し、進歩を呼びかけ、科学を助け、学者たちを保護することだった。あちら、つまり、西洋で起こったことはこちら、つまりイスラーム世界

では起こらないのである[ibid.:288]。つまり、イスラーム世界では進歩や科学の発展、学者たちの保護という「近代的」な現象にはイスラームが障害にはなっていなかったということである。このような主張は、バンナー独自のものではなく、すでに、アブドゥフやリダーによって、イスラームにおいては、一般のムスリムに対して特権を持つ「宗教権力」なる者はいないという議論が展開されてきたところである[古林 1998:28-30]。

ついで、バンナーは「宗教の人々」つまり、宗教的指導者の問題と宗教の問題とを混同することを戒める。西洋においては、キリスト教と「聖職者」が共に近代化においては否定されなくてはならない。しかし、イスラーム世界では「聖職者」の存在ということ自体が疑わしいのである。それでは、「宗教の人々」とは誰を指すのだろうか。この術語は、西洋では彼らの「聖職者」に対応することになるが、イスラーム世界においては、全てのムスリムがそれに対応することが指摘されている[Ghānim 1992:305-6]。つまり、原理上は聖職者を持たない宗教である、イスラームの西洋世界とは異なる独自性を示しているわけである。つまり、民族主義や自然科学の発展のような近代的価値とイスラームとの両立性の主張の背後には、イスラーム世界における「聖職者」の不在という事情があるのである。

しかし、この「宗教の人々」という表現は、ここではバンナーは現実には、ウラマーを指して用いており、彼らの中には反動的なウラマーもいたことが述べられている。しかしウンマの再生という大きな目的のためには、この「宗教の人々」としてのウラマーに対して絶滅政策をとるよりは、彼らのあり方を改革し、彼らと妥協することがウンマにとって有益であると彼は論じているのである[Nahwa al-Nūr:283-4]。ここには、たしかに、イスラームとキリスト教との原理上の違いはたしかに強調されてはいるが、ウンマの再生という政策目標を重視すれば、その実現のための手段は弾力的に考えるというバンナーの現実的で政治的な配慮が窺えるのである。つまり、イスラームの原理的主張に対して、断固たる姿勢は取りつつも、その原理の実現にあたっては、その実現可能性について現実的な、政治的判断は避けえないということである。

そして、バンナーは結論的に述べる。我々は西洋の道を取るのではなく、

イスラームの道を取らなくてはならない。我々は「大胆な」(jarī) なしかし「成功的な」(muwaffaq) ステップを歩まなくてはならないとする [ibid.:289-90]。そして、その後で、具体的な改革要求が提示されている、政治的、司法的、行政的分野についての10項目、ついで、社会的、教育的分野の30項目、最後に経済的分野について10項目の改革要求が挙げられている [ibid.:290-4]。この部分はメモワールでは「50 項目要求」(al-matālib al-khamsūn) として挙げられており、ほぼ同一の文章である [Mudhakkirāt al-da‘wa wa’ l-dā‘iya :224-8]。このうち、政治的分野の要求については、時期的には第二次大戦末期あるいはその直後の作品である「政治制度論」(Nizām al-Hukm) で、もっと詳細に論じられている。ここで立憲政治や議会制度とイスラームとの両立可能性、つまり、近代的政治制度とイスラームとの共存が説かれていることは、既に明らかにしたところである [古林2004:14-20]。つまり、近代国家の諸制度に対してイスラーム的に正当化された統合が説かれているということである。

たしかに、バンナーの立場は断固として、言辞の上では西洋の道を取ることを拒否している。しかし、彼の立場は西洋批判のあまり、実現可能性なり、政治的成果を考慮することのない急進的立場を取っているのではない。その意味で、「成功的」なものでなくてはならないのである。バンナーは単なるイデオログではない。当時、エジプト最大の政治団体に成長していた、同胞団のリーダーとして、「政治家」的側面を持っていた人物でもあったのである。つまり、彼の立場はイスラームの原則を急進的に追求する「孤立主義」的立場ではなくて、「統合主義」的な態度の表明であると解されるのである。

2. 宣教と同胞性——火曜日の説教

ムスリム同胞団はたしかに、サラフのイスラームという原理的、本源的なものへの回帰を主張している、しかし、他方では1940年代のエジプトでは、最大の宗教的、政治団体に発展していた。何故、この二つの側面が両立するのかということを考えていこう。この二つの側面は原理的には別の問題であり、両者はいつでも両立するとは限らない。この点で、バンナーとサイド・

クトゥブとの違いについて考えてみよう。バンナーとクトゥブの違いについては、エジプトにおける革命以前と以後の違いにより、バンナーのほうが政治に対してまだ楽天的であったと言えるかもしれない[小杉・横田2003:50-2]。しかし、私が関心を持ったのは人間、特に不完全な人間に対する見方の違いである。つまり、晩年のサイイド・クトゥブの場合には、非妥協的理想主義が強められ、人々の間では、信仰者から成る神の党派と悪魔の諸党派の対立が起こる。この戦いの結果、真のイスラーム社会が実現される。しかし、この無謬のイスラーム社会に所属する人々は、わずか数名に限られるという事態にまでなったのである[西野2002:102,113-4]。このクトゥブは現代エジプトにおける最大の「孤立主義」の思想家と見なしうるが、このコースをとった場合には、真のイスラームのあまりにも道徳的に厳格な探求の結果、欠陥のあるムスリムの排除という結果に至り、決して大衆的イスラーム組織の形成には至らないということではないだろうか。

しかし、バンナーの場合はこのケースとは異なる方向がとられると思われる。1935年に書かれた「我が宣教」(Da'watunā)で彼は次のように言っている。ムスリム同胞団は人々を二つの陣営に分ける。ひとつは神、神の書物、神の使徒のもたらしたものを信じる人々である。この人々と同胞団のメンバーの間には「信条の絆」(rābita al-'aqīda)なるものが存在し、強固な団結が行われる。二番目の陣営をなす、それ以外の人々と同胞団員との間には、「信条の絆」は存在しない。しかし、この人々が敵意を示さないのであれば、この人々と同胞団員との間には、「宣教の絆」(rābita al-da'wa)なるものが存在する。そして、この人々に対して、宣教を行うことは同胞団員たちには義務であると論じているのである[Da'watunā:24]。つまり、同胞団の信じる真のイスラームへと不完全な人々を宣教によって指導し、メンバーの数を増やしていくことが可能であると信じられていたのである。この宣教ということが重視されると、教育ということが重要になる。イスマイリアで同胞団が設立された後、最初に行われたのが、宣教や説教を行う人々を訓練する学校の設立ということだったのは示唆的である[Mudhakkirāt al-da'wa wa' l-dā'iya:77]。

ムスリム同胞団の組織的強大化についての最近の研究に、Munsonの社会学的研究がある。彼は何故、同胞団が多くの人々を動員するのに成功したのか

を理解するためには、一方の側で、イデオロギーないし、思想的側面の分析と他方の側では、組織ないし運動の側面の分析を切り離さず、両側面の相互作用を分析することが必要であると主張している[Munson 2001:501-3]。ついで、彼は同胞団の思想を同胞団の指導者たちの抽象的イデオロギー、急進主義の中に求めるのを批判する。それに代えて、同胞団の組織構造、グループ活動、普通のエジプト人の信仰や実践と結びつけている特定の関係の理解が必要であるとする。この関係を理解することによって、この同胞団運動が多くのエジプト人たちにアピールし、巨大な民衆運動を生み出したことを理解できるとするのである[ibid.:504-506]。

結局、彼は思想ないしイデオロギーの分析を組織や運動と結びつけて分析するという視点を取ることが、このムスリム同胞団運動の理解にとって不可欠とするのである。このような分析視点は、興味深く、教えられるところが大きいと思われるのである。その同胞団の活動の具体例として、まず、彼は同胞団のモスクでの活動を挙げ、ここでは同胞団のイスラーム的イデオロギーの布教が行われたが、同時にメンバーの動員、新メンバーの募集の場でもあったことを指摘している。そしてこれに加えて、同胞団本部での大衆集会も開かれ、同胞団への帰属をメンバーたちの間に強めたことが指摘されている [ibid.:502-3]。

彼の研究はあくまでも理論研究であるが、歴史研究の立場からは具体的事実の検証が必要となる。最近のLiaの実証的研究では、モスクの果たした役割の大きさが明らかにされている。同胞団はイスマイリアでその設立直後に、自らのモスクを設立してその活動の拠点とした。同胞団の発展に伴い、新しいメンバーの徴募にあたっては、各地のモスクの果たした役割が大きかったこと、1936年以降の「アラブの蜂起」にあたっては、親パレスチナ活動のための政治的宣伝の場としてモスクが大きな役割を果たしたことなどが明らかにされている [Lia 1998:40-2,131-2,238,244]。

それに対して、1939年頃から始まった、ムスリム同胞団本部での集会、そこでのバンナーの演説については、Liaの研究においても殆ど扱われていない。そこで、以下の考察においてはこの集会、そこでのバンナーの演説の分析に焦点を合わせよう。この1939年以降の時期は、第二次世界大戦の勃発、

1941年、バンナーの上エジプトへの転勤命令、ついで、バンナーの逮捕が行われ、同胞団にとっては試練の時であった。しかし、このようなエジプト政府による弾圧の強化にもかかわらず、同胞団は組織の面では強固さを示し、メンバー数の増大の現象は止まることはなかったのである。

まず、同胞団のイデオロギーが生み出され、展開される場として、同胞団の具体的な宗教活動の次元から見ていこう。バンナーは同胞団のメンバーたちに対しては、理論的学習を課しただけではなく、実践的活動をも課した。そこで、この時期に同胞団で行われた集会のあり方から見ていこう。まず、都市の郊外で行われた「遠足」(rihla)において、彼はメンバーたちと集会を行った。その際、礼拝、コーランの章句の朗唱、共同の食事、スポーツの訓練、ジクルの集会、演説の訓練などが行われた。この際には徹夜の行も行われた。この会合において、若者たちは礼拝や聖典の朗唱にあたっては、指導者に対する服従を訓練されたし、共同の食事やスポーツの訓練の際には、これらの行為に関わるハディースが語られた。また、この会合に際しては、演説や宣教の方法の教育も行われた。そして、演説者たちの間で相互批判の集会が開かれ、大衆と彼らが対面し、指導することなどが目指されたのであった [al-Sayyid Yūsuf 1994:31]。このように、当時、同胞団の集会の活動は、きわめて多面的な分野に及んでおり、包括的であるが、その活動においては、理論的活動と実践的活動とは深く結びついていたのである。

これらの集会のうち重要なものとして、毎火曜日の夜に、同胞団本部に多くの聴衆が集まって行われた大衆的集会がある。その際には、礼拝が行われ、同胞団に対する忠誠を劇的に示すために、「神は偉大なり、神に称えあれ」という歌が歌われることもあった。この集会の最大のイベントはバンナーの説教であった。この演説は同胞団に対する人々の忠誠や団結を強めるために行われたのだった [Mitchell 1969:189-94]。彼の演説は、al-I'tiṣāmや1942年に復刊された同胞団の機関誌、al-Ikhwān al-Muslimūnなどの出版物に採録されて、多くの人々に読まれた。私がここで依拠できた文献は、当時、実際にバンナーの説教を聴講し、記録した経験を持つ、Aḥmad 'Īsā 'Āshūrによって編纂された、Hadīth al-Thulathā' (『火曜日の説教』) である。以下、この文献によってこの時期、つまり、1940年代のバンナー思想の分析を行おう。この火

曜日には、日没の礼拝が同胞団の本部での集団礼拝の形で行われた。その後ここで、人々に対する説教が行われた。バンナーは白衣を着て、高い演壇 (minassa) の上に昇り、多くの聴衆に対して呼びかけたのだった [Hadīth al-Thulathā' 1985:5]。つまり、この同胞団本部での大衆的集會がもたらす、独特のムードの中で、バンナーの説教が行われ、その説教内容を人々は共有していったのである。

そこで、この説教の内容に入ると、ここでも、サラフたちのイスラームへ立ち帰ることの主張は強く打ち出されている。彼は次のように言っている。

「思想には真理の側面といつわりの側面がある。真理に関して、ムスリムたちは次のように信じている。神の使徒の教友たち (ṣaḥāba) は完全なる人間のモデルであり、人間たちの間に彼らに匹敵する者を見ることはできない。…… いつわりについては、ムスリムたちは次のように考えている。この誇り、この善、この高みにこれらの教友たちは到達した、そしてその影響は終わった、そして現世に決して帰ってくることはない [ibid.:235] 。

結局、ここで提起されているのは、教友たちの時代、彼らの模範的行動は永久的、恒久的モデルとして単なる過去の時代ではなくて、いつの時代にもムスリムたちにとって正しいものとして重きを持つと信じるか、それとも、教友たちは所詮、過去の人間たちであって現在では、彼らの影響力は失われていると見るのかという違いであろう。そして、彼は後者の立場をいつわりとするのである。そして、彼は同胞団員たちに対して、「最初の集団」 (al-majmū'a al-ūlā) すなわち、教友たちの集団の後継者となり、神の約束が実現されるために努めることを呼びかけているのである [ibid.:235]。この「原点回帰」主義的傾向は彼の思想の基本的要素としてあることを、まず確認しておこう。

そして、ムスリム同胞団は何を目指すのかという基本的な問いに対してバンナーは次のように答える。その目的はまず、人々を分裂させた多くの意見の混乱から人々を解放、純化し、最初の源泉に帰そうとすることである。その源泉とは神の使徒と教友たちが定めたものであると論じる [ibid.:489]。ついで、人々が正しいイスラームに立ち帰った後では、次のようになるだろうと論じる。「汝が信仰を持ち、真理の言葉によって団結する時には、正しいウン

マを見いだすことになる。正しいウンマを見いだす時には、正しい政府を見いだすことになる。……我々、ムスリム同胞団の義務は次のことである。魂、心、精神の改革のために活動し、これらをいと高き神と結びつけることである。そして、我々の社会が、良きことを命じ、悪しきことを禁じる、正しいジャマアになるように組織化することである。そして、このジャマアから正しい政府が生じるということになる [ibid:490].」

ここでは、同胞団の目的が簡潔に述べられているが、出発点として人間の精神面での宗教的改革が重視されているのが特徴である。政治的改革の問題は付随的に生じる問題という印象を受ける。宗教的人間の精神面での形成、ついで、道徳的な社会の形成を行えば、正しい政府、すなわち、イスラーム国家的なものは自ずと生まれるというような、やや楽観的な印象を受ける。ここではジャマアという術語が使われているが、「孤立主義」的ニュアンス、急進的なものを感じることはできない。

ムスリム同胞団の活動領域はあまりにも多方面にわたっており、新メンバーを当惑させるほどであった。同胞団には四つぐらいの活動の領域がある。第一に、礼拝やスーフイズム的な宗教行事にいそしむことがある。二番目に、スポーツのゲームを行い、肉体の強化に努めるということがある。三番目に、イスラーム的ビジネスに励み、イスラーム世界の経済的解放を目指すということがある。四番目に、パレスチナ、インドネシアなど、イスラーム世界のワタン（国民）の政治的解放をめざすということがある。このように、同胞団の活動は、一見、矛盾するような多くの諸領域に関わるが、しかし、一つの視点のみから同胞団を見ようとすると、自分の視点から生じるものしか見ていないという誤りを犯すことになる。全体を見て、同胞団はイスラームのために活動していることを理解しなくてはならない。同胞団から見れば、イスラームとは生活のものごとを調整しようとする完全なシステムである。例えば、スポーツや政治とイスラームとは矛盾しないものである。ボールを蹴るのもジハードの準備のためであり、また、ワタンの解放のために努めるのも、単なる世俗的ナショナリズムの配慮のためではなく、神の意志の貫徹を信じればこそそのことであるとする [ibid.:492-3]。このような主張は1939年の同胞団第五回総会において、同胞団の活動の包括性の主張として既に主張さ

れていたところである[古林 2003:47]。

ムスリム同胞団の活動はこのように、多方面にわたるのだが、その中心的活動としてあるのは、「宣教」という活動である。この活動は簡単に言えば、正しいイスラームの教えを人々に広めていくことである。第二次世界大戦勃発直前に書かれた論説「昨日と今日の間」(Bayna al-Ams wa' l-Yawm)の冒頭でバンナーは預言者が行った宣教について述べている。メッカのal-Safāの丘の頂から、預言者はコーラン第7章158節を人々に対して宣言した。この宣教活動を彼は「普遍的宣教」(al-da'wa al-jāmi')と呼んでいる。この宣教は預言者によって、「先人たち」(sābiqūn)、つまりサラフたちに対して行われたものである。この行為は人間の「作為」(wad')ではなく神の「色染め」(ṣibgha)であるとされている。つまり、単なる人間的行為ではなく、神の被造物に対する創造的行為とされている[Bayna al-Ams wa' l-Yawm:93]。つまり、同胞団の行う宣教という活動のモデルは、預言者の行った超越的行為に根拠があり、それは単なる人間的行為の次元を超えた、神的、超越的なモデルを持つということである。

さらに、バンナーは、第二次大戦中の1942年に発表された論説「新しき段階における宣教」(Da'watunā fi Tawr Jadid)で次のように論じている。まず、彼は同胞団設立時の事情を次のように想起している。ムスリム同胞団の宣教活動は、人々がイスラーム的思想を見失って、西洋文明の物質主義に圧倒されていたことに抗して始まったのであるということである[Da'watunā fi Tawr Jadid: 225]。そして、この同胞団の行うべき宣教は、千数百年前、預言者がメッカで「教友」たち(ṣahāba)に対して行った宣教をモデルとするとされるのである[ibid.:233]。この預言者の行った宣教を取りあげつつ、宣教なるもののあるべき姿が論じられる。真の宣教というものは金銭や武力を手段として行われるべきものではない。それは人々の心、精神、魂に呼びかけるものでなくてはならない。宣教というものが成り立ち、存続するためには、信仰、実践と愛、同胞性(ikhā')がなくてはならない。預言者が教友たちに対して行った宣教においては、教友たちに信仰、実践を呼びかけ、彼らの心を愛と同胞性へと結びつけ、信条の力を統一性の力と結びつけたのだった。その結果、彼らのジャマーアは理想的なジャマーアとなったとされる。このムスリム同

胞団の行う宣教はビドアでなく、預言者の行った「最初の宣教」(al-da'wa al-ūlā)の反響であるが故に、正しいものであるとされるのである [ibid.:240-1]。ここでは、ムスリム同胞団の行う宣教が金銭や力に訴えるものではなく、人々の精神面にアピールするものであり、この性格は預言者の行った「最初の宣教」に基づくものであることが主張されているのである。

この宣教という行為はこの「火曜日の説教」では次のように論じられている。まず、バンナーは宣教が成功するためには、次の三つの柱なるものが必要であるとするのである。「宣教は次の三つの柱において、特別な諸条件が実現されることなしには成功することはない。おお兄弟よ、宣教にはプログラム (minhāj)、兵士たち (junūd)、指揮官 (qā'id) が必要である。プログラムには明白性、包括性、影響力が必要であり、兵士たちには信仰、愛、犠牲が必要であり、指揮官には誠実さ、能力、決心が必要である [Hadīth al-Thulathā':179]。」バンナーはこのように宣教の三つの柱というものを述べている。つまり、イスラームの精神に基づき、兵士たちの服従に支えられて強力なリーダーの指導のもとで宣教というものは可能になると考えられたのである。ここでは、宣教活動を可能にするシステムのあり方が指摘されているわけである。

ついで、この宣教活動のモデルとして、預言者の行った最初の宣教についてどのように論じられているかを見よう。彼は次のように呼びかけている。

「おお、兄弟たちよ、今夜、私自身を駆り立てているもの、つまり、火曜日の感情というものは新しい類いのものである。それは、精神、思考、心でもって al-Safā の地に帰ることである。私の魂はこの感情を今夜、日没の礼拝において、兄弟たちに向き合っている時に最初に感じたのである。…… 私は兄弟たちを見つめた。そして、この見ることによって、私は思考、心とともに al-Safā の地に連れていかれた。すると、そこでは、神の使徒が様々な年齢、地位の者たちから成る「選ばれた人々」(nukhba) と会合し、最初の宣教を行っていた。……この際、神の使徒は「選ばれた人々」に高貴な精神を注ぎ込んでおり、偉大な神の書からその精神を教え、神的な啓示の章句で満たしていた。そして、新しい世界に対して新しい宣教を行うことによって、新しいウンマが生まれたのである [ibid.:96-7]。」

このように、まず、バンナーは夜の説教の前に行われ、同胞団メンバーたちと同席した、日没の礼拝の時を想起している。その後、彼の心はスーフィーの幻想体験風に時間的・空間的に異次元のレベルに飛翔し、預言者時代のメッカに至るのであり、そこで預言者の行った最初の宣教の場に行きあわせた体験を語っているのである。そこでバンナーが体験した、預言者が行った最初の宣教なるものは、新しいウンマを生み出したものであり、ムスリム同胞団の行う宣教のモデルとなるものである。ここには、先に述べた宣教の三つの柱とされるものが出そろっている。プログラムはコーランに示されているようなイスラームの精神であり、兵士たちにあたるのは「選ばれた人々」であり、指揮官は預言者ムハンマドである。これらのうち、ここでは二番目の兵士たち、「選ばれた人々」と呼ばれている人々の問題に焦点をあわせて考察しよう。この人々は年齢的にも、社会的地位の面でも多岐にわたる人々である。この人々こそ、現在のムスリム同胞団のメンバー、つまりこの説教の聴衆がモデルとするべき人々である。

バンナーは聴衆である、同胞団員たちに向かって、彼の幻視体験において汝らの人格、心の中に、この「選ばれた人々」を認めたと述べ、両者を同一化している。ついで、宣教というものは、この「選ばれた人々」の心において、次の三つの基本要素に基づかななくてはならないとする。まず、完全なる信仰、ついで、愛(hubb)、すなわち心を結合し、精神を調和させること、そして最後に、犠牲を挙げている。つまり、この三者とは、神を知ること (ma'rifa) の信仰、ついで人々の心を結びつける「同胞性」(ukhūwa) であり、人々を心においてあたかも一人の人間であるかのようにすることであり、最後に、彼らが自分自身と財産を神に対して差し出すようにさせること、つまり犠牲である [ibid.:97-9]。このように、バンナーは三つの感情的要素を挙げ、これらの感情に支えられてこそ、この「選ばれた人々」は宣教の担い手たり得るとしたのである。

この三つの要素のうち、最も重要なものとして、第二番目の愛の感情についてはここでは、次のように論じられている。現世のランク、職務、タイトルのような、移ろいやすい、虚飾によって人間たちの間では、神の命令に基づく統一を忘れてたり、相違が生じることになる。しかし大切なことは神を畏

れることである。このことによって人々は結合し、一つになり、神において兄弟になるのである。そして彼らのうち、誰も他の者をあざけることはなく、次のような最高度の愛の段階に到達する。すなわち、彼はコーラン第59章第9節「彼らは、たとえ自分たちが貧しくても、移住者たちを自分たちよりも大切にした[藤本勝次、伴康哉、池田修訳『コーラン』1970:498]。」を挙げるのである。ここで論じられている愛とは、同胞団員たちが神によって、お互いに同胞（兄弟）となり、愛し合うことである。この愛の行為のモデルとなっているコーランの箇所は、ヒジュラの際、メディナのアンサールの人々がメッカからの移住者たちを援助したという故事にちなんでいる。この故事が同胞団員たちの行うべき愛の行為の範例となっているのである。

バンナーにとっては、現実の同胞団のグループの者たちがモデルとすべき人々はかつてのメッカ、メディナの人々であった。この人々に関しては、信仰の感情が彼らを結びつけ、一つの思想が彼らを結びつけ、彼らを一つの「隊列」(ṣaff) に編成していたのであった。このモデルにならって、同胞団の人々は「解放」(khalāṣ) と「救済」(inqādh) の軍隊になることが求められているのである [Hadiīth al-Thulathā':234-5]。ここで述べられているのは、正しいイスラームに立ち帰ることによって、人間と人間との真の結合、団結というものは達成されるということである。人は信仰によって初めて、同胞（兄弟）になることができるのである。イスラームによってこそ人は真に兄弟（同胞）になりうるというのはバンナーの基本的主張であり、他の文献にも言及がある。例えば、彼はヒジュラ以後のイスラームの到来と共に、人々の間では「信仰的同胞性（兄弟性）」(al-ukhūwa al-īmaniyyā) が生まれたとしている [Ilā Ayyi Shay' Nād 'ū al-Nās:50; 古林2004:5-6]。また、預言者の活動についてふれた後で、同胞団の行う宣教というものは人種や肌の色によって、人々を区別するのではなく、人々を全体として相手とするものであり、イスラームの信仰によって彼らを「兄弟化する」(ta'ākhi) ことであるべきだともしているのである [Da'watunā fi Tawr Jadīd:229]。

このイスラーム信仰に基づく「兄弟化」とか信徒たちの団結というものは単なる抽象的思弁のレベルで問題にされただけではなくて、毎週の夜の集会において、バンナーと聴衆たちとの間で生じた一体感によって現実には生み

出されるものであった。毎週火曜日ごとに行われる夜の集会について、バンナーは次のように述べている。「この夜は、我々が同意しているように、研究のためでもなく、学問や知識を得るためにあるのではない。むしろ、心と心が出会い、精神と精神が向き合うためである。そして、その後で、汝らが『一つの家族』(al-usra al-wāhida) を理解しているのと同じように、我々は理解しあうのである[Hadīth al-Thulathā' :491]。」この夜の集会においては、「いと高き神が我々の心と心の間を結びつけ、精神と精神との間を結びつけるのである[ibid.:356]」。このように、毎週火曜日ごとの夜の集会においては、神との結びつきの強化の結果、参会者たちの感情的結合が高められると捉えられていたのである。

バンナーはこの説教において、「火曜日の感情」(‘ātifa al-thulathā’) というもの、すなわち、神に対する愛、神の前で兄弟になることの感情について語っている[ibid.:96]。同時に、この火曜日の説教の聴衆の一人であった、Aḥmad ‘Īsa ‘Āshūr はバンナーの説教において、「火曜日の感情」なるものを感じたと述べ、そしてバンナーがこの説教で声をあげる前に、聴衆の間では、この感情の力が形をとったと述べている。彼の演説は必ずしも扇動的なものではなく、「真理」に依拠しており、理性の説得によって感情をかき立てたものであった。しかし、ひとたび、彼の演説を聴いた者は、それに引きつけられ、いかなる妨害があろうとも、出席を願望することになったと言っている[ibid.:5]。ここでは、演説者のバンナーと聴衆との間に強固な感情的一体感が生まれ、同胞団メンバーの間に強固な団結がもたらされたことが示されているのである。

3. 結びに代えて

今まで「火曜日の説教」を取り上げつつ、第二次大戦下のバンナーの思想を検討してきた。この戦時下においては、政治的次元に関わるバンナーの発言はあまり、表面には出てこず、精神的、宗教的な次元に重きを置く傾向が強い。しかし、この時点では、ムスリム同胞団はエジプトにおいては、最大の宗教的、政治的団体に成長していた。そこで、今まで分析してきたイデオ

ロギー的側面は同胞団の組織面とどのような繋がりを持っていたのかを検討してみよう。この点で、注目されるのは、1943年9月に成立した「家族システム」(nizām al-usar) との関わりである。この組織は、同胞団の組織の中核として、1937年に設立された「大隊」(al-katība, pl. al-katā'ib) のプランが当初のバンナーの期待したとおり、そのメンバーを集めることができず、計画が修正されて成立したのがこの「家族システム」である。同胞団のメンバー5人からなる組織が、擬似的に「家族」(usra, pl. usar) と呼ばれたのである。この組織は当初は、「協同的システム」(nizām al-ta'āwuni) と呼ばれ、ついで、「家族協同システム」(nizām al-usar al-ta'āwuni) と呼ばれ、最後に「家族システム」と呼ばれたことからして、このシステムは元来、協同的システムを目指すシステムとして構想されていたらしい。そして、この「家族」のメンバーは共に「共同金庫」を設立し、同胞団員はその収入の一部を寄付することになっていた。この組織は相互扶助のシステムとして作られているのである [Mitchell 1969:196-98]。

この「家族」というシステムについて、バンナーは「家族システム」(Nizām al-Usar) というパンフレットで次のように言っている。イスラームは人々の「同胞性」を単に、言葉や考察のレベルで定めただけではなく、行動、実践のレベルにまで高めようとしたとされ、同胞性(兄弟性)という原理の具体化として、「家族」という組織の存立の根拠が示されている。そして、この「家族」は次の三つの柱の上に成り立つとされる。つまり、「知り合うこと」(ta'āruf)、理解すること(tafāhum)、「お互いに責任を持つこと」(takāful)の三つである。このうち、最後のものについては、同胞団員はその他のメンバーが負っている責任を共に負うことが求められる。このことが信仰の純粹さ、同胞性の本質をなすものであると論じられている。そして、「家族」の「金庫」(ṣundūq)に負債を負っているメンバーに対しては、できるだけ早く債務を返済するように勧告が行われており、メンバーの相互扶助のために各「家族」に「金庫」が設置されていることがわかる [Nizām al-Usar:373-5]。

この組織が「家族」と呼ばれるのは奇妙な印象を受けるが、しかし、同胞団員の側から見れば、彼らはお互いに「兄弟」(akh)であり、疑似兄弟であるということが同胞であるということである。この疑似兄弟たちが集まって

作る結合体は疑似家族ということなる。強固な相互扶助の絆によって成り立つ5人の疑似兄弟メンバーによって成り立つ疑似家族が作られる。この組織が「家族」(usra)なのであろう。

この「家族」のメンバーたちは「同胞性」の原則の実現のためにお互いに助け合わなくてはならないとされている。そして、同胞たちの結束のために、文化目的やスポーツの目的のために、「遠足」(rihla)を行ったり、断食、徹夜の勤行などを行うことが求められている[ibid.:373-5]。この「家族」メンバーの間では、毎週ごとに会合すべきものとされていたし、少なくとも、一月に一夜は、彼らは共に夜を一緒に過ごし、共同の食事をとり、金曜日の礼拝を共に行うことが求められたのだった [Mitchell 1969:196-97]。要するに、この「家族」という組織は、同胞団員たちがお互いに、同胞(兄弟)として相互扶助を実践するために作られ、定期的に会合することを求められたのである。彼らの間には強固な団結が作られ、この組織が以後、同胞団組織の核心をなすことはよく知られている。

バンナー指導下の同胞団活動の特徴として、このサラフィーヤ的傾向にスーフイズムの傾向と感情的傾向が結びつき、メンバーたちの魂に対して感情をかき立てる傾向が強いことを指摘できるであろう。このような大衆に対する感情的アジテーション強調の姿勢は、バンナー死後の同胞団指導者、Ḥasan al-Hudaybīのもとでは失われていったのであった [al-Sayyid Yūsuf 1994:30]。

ここで示されているのは、「同胞性」(兄弟性)のような信仰の次元、「家族」のような組織の次元、火曜日の集会のような定期的集会の次元、この三つの次元の結びつきである。信仰の次元での同胞性ということは、イスラーム信仰の本質的なものと捉えられており、特定の時間、空間のレベルを超えて妥当する真理である。しかし、この超越的真理は真空の中で作用するものではない。それが人間の世界で影響力を持つためには、特定の時間や空間の次元に拘束された、具体的な組織や集会の形で具体化せざるをえないものであった。同胞性の原理を具体化した「家族」という強固な組織が作られ、定期的集会での、バンナーの雄弁によってもたらされる熱狂的なムードの中で、共に会し、食事を共にしたりすることによって、この原理は絶えず、更新さ

れなくてはならないものであった。これら三つの次元の結合というものは歴史現象として生じたのであり、1940年代という特殊的、歴史的状況のもとでの同胞団において見られた現象であり、彼の死後には失われるものではないだろうか。つまり、その前にはなく、それ以後にも見られない特殊的、歴史的現象であったというべきであろう。

参 考 文 献

ハサン・アル・バンナーの作品は次の通りである。

Da'watunā, in *Majmū 'a al-rasā' il li' l-imām al-shahīd Hasan al-Bannā*, Beirut, Dār al-Ḥaḍāra al-Islāmiyya, n. d., 11-30.

Ilā Ayyi Shay' Nad 'ū al-Nās in *Majmū 'a*, 31-56.

Bayna al-Ams wa'l-Yawm in *Majmū 'a*, 91-111.

Naḥwa al-Nūr in *Majmū 'a*, 271-294.

Da'watunā fi Ṭawr (Jadīd) in *Majmū 'a*, 225-241

Nizām al-Usar in *Majmū 'a*, 371-75.

Mudhakkirāt al-da'wa wa' l-dā'iya, Cairo, Dar al-Shihāb, n. d.

Hadīth al-Thulathā' (1985) edited by Aḥmad 'Īsa 'Āshūr, Cairo, Dar al-Qur' ān.

Ghānim Ibrāhīm al-Bayyūmī (1992) *Al-Fikr al-Siyāsī li'l-Imām Hasan al-Bannā*, Cairo.

Lia, Brynjar (1998) *The Society of the Muslim Brothers in Egypt, The Rise of an Islamic Mass Movement 1928-1942*, Reading.

Al-Sayyid Yūsuf (1994) *Al-Ikhwān al-Muslimmūn :Hal Hiya Ṣaḥwa Islāmiyya, vol.2. Hasan al-Bannā wa'l-Binā' al-Fikrī*, Cairo.

Schulze R. (1990) *Islamischer Internationalismus im 20 Jahrhundert*, Leiden.

Schulze R translated by Azizeh Azodi (2000) *A Modern History of the Islamic World*, London, New York.

Mitchell P M. (1969) *The Society of The Muslim Brothers*, London.

Munson Z. (2001) "Islamic Mobilization: Social Movement Theory and the Egyptian Muslim Brotherhood" *The Sociological Quarterly* 42, 487-510.

Zubaida Sami (1989) *Islam, The People and the State*, London and New York.

藤本勝次、伴康哉、池田修訳 (1970) 『コーラン』中央公論社.

小杉泰・横田貴之 (2003) 「行動の思想、思想の実践—バンナーとクトゥブ」

小杉泰・小松久男(編) 『現代イスラーム思想と政治運動』東京大学出版会, 39-62.

古林清一 (1998) 「ラシード・リダーの改革思想—その出発 (1898-1905)」『日本中東学会年報』13, 25-45.

古林清一(2003) 「ムスリム同胞団第五回総会—そのイデオロギー—」『関西アラブ・イスラーム研究』3, 43-56.

古林清一 (2004) 「ハサン・アル・バンナーの思想—宣教と政治をめぐって—」『国際文化』5, 1-22.

西野正巳 (2002) 「サイド・クトゥブの社会論」『日本中東学会年報』17-1, 97-121.