

# イランの「イスラーム新思考」

## —「政教一元論」への新たな視角—

坂梨 祥

はじめに

- 1 「イスラームと政治の関わり」をめぐって
- 2 イスラーム新思考と認識の転換
- 3 認識の多層性・多元性と「イスラーム政治体制」  
おわりに

### はじめに

イラン・イスラーム共和国においては1980年代後半以降、それまで前提とされてきたさまざまな概念を再検討しようとする一連の思考の流れが生まれた。「新思考」(nou-andishi)とも呼ばれるこの取組みは、今日に至るまで、いわば多様性を前提とするイスラーム認識を意識的に構築することを目指してきている。新思考はまた、イスラーム共和国の経験を経て、イスラームと政治社会との望ましい関係を問い直そうとする試みでもある。本稿においてはこの新思考に着目することにより、「イスラームと政治」の関係をめぐるこれまでの一連の研究に、新たな視点を加えることを目指したい。

本稿の構成としてはまず第1に、「イスラームと政治の関わり」の理論化をめぐる主要な先行研究の論点を明らかにする。さらに、1978/79年のイラン革命のイスラーム化の過程を参照することにより、補われ得るとされる論点を提示

する。次に新思考登場の背景をふまえた上で、新思考の構想する「イスラームと政治」の望ましい関係をめぐる議論を取り上げる。具体的にはアブドルキャリーム・ソルーシュ(A. Soroush)、モフセン・キャディーヴァル(M. Kadivar)、モハンマド・モジュタヘド・シャベスタリー(M. Mojtabeh-Shabestari)らの議論をふまえ、新思考の問題提起の意義につき、考察することにした。

### 1 「イスラームと政治の関わり」をめぐって

#### 1. 「政教一元論」概念の提示

これまで、イスラームは「単なる宗教ではなく」、信者の生活の全側面を包括的に規定しており、ゆえにイスラームと政治の関わりへの分析には独自の枠組みが必要とされる、との指摘がなされることがあった。「政教一元論」概念は、そのような「イスラームに特有」の「イスラーム型モデル」として提示された概念である。

小杉泰によれば、「政教一元論」とは、「政治と宗教を分節化しないような社会認識」である。小杉はその著書『現代中東とイスラーム政治』において、「イスラームは政教一元論と呼ばれるべき」だと述べた上で、その概念図を提示している<sup>(注1)</sup>。同書においては、「イスラームの一

元論的世界観」は、「キリスト教的二元論」に対置されている。小杉によれば、「西洋はローマ法とキリスト教の結合を基礎として」おり、その結果「全体の枠組みとしては教会の領域以外を律するローマ法と教会を律する法とが並立する二元性が成立」し、すなわち「政・教二つの体系を前提」とするものになっている。これに対しイスラームの場合は、「マディーナに新生国家が成立することではじめて宗教としても確立するという原点」をもつ。よって「政治や国家と宗教を区分する発想が長く生まれなかったのは、ごく当然」であり、「イスラームの場合には一元論的な世界観が支配的となる」のだという(注2)。

「政教一元論」は、「スンナ派・シーア派の違いを超えて存在する、イスラーム政治の特徴」である、との説明もなされる(注3)。そしてこの「イスラーム型モデル」においては、上から法(シャリーア)、共同体(ウンマ)、国家というように、「垂直軸上に分化が起きている」とされる。「政治と宗教の領域が水平軸上に分化している西洋型のモデル」とは異なり、「イスラーム型モデル」においては、「神的なるものに近くあらゆる行為の正当性の根拠となるものとしてのイスラーム法」と、「人間の共同体として、人的なるものの結晶とでも言うべきウンマ」との間の区別が、より優先されるというのである(注4)。

ところで『現代中東とイスラーム政治』と、そのタイトルにも含まれる「イスラーム政治」が、実際に何を指し示しているのかという点については、明示的な説明・定義はなされていない。しかしまた異なる論考において、1979年のイラン革命が「イスラーム政治の劇的な登場」と位置づけられていることから(注5)、「イスラーム政治」とは、70年代以降注目を集め始めた、

イスラーム主義勢力の関わる政治全般を指し示す表現であると考えられることもできよう(注6)。『現代中東とイスラーム政治』は、「西洋の衝撃」による動揺により生まれた三つのベクトル(それぞれ西洋、民族主義、イスラーム復興を目指す)のうち第3の「イスラーム復興」を目指すベクトルに光をあてる試みとしても位置づけられている(注7)。そして「政教一元論」は、そのようなイスラーム主義勢力の関わる「イスラーム政治」の「基本概念」として、提示されたのである。

## 2. 「政教一元論」をめぐる議論

このような「政教一元論」の概念化は、「イスラーム政治論としてはきわめて説得的なもの」として受け止められることもあった(注8)。しかし他方で、「そうでないイスラームがかつて存在したし、いまも存在しており」、「あらゆる形態のイスラームを公平に研究しようとするなら、そのような独断(神学的立場)は避ける必要がある」との指摘を受けることもあった(注9)。

確かに実際の政治現象におけるイスラームの現れ方は多種多様である。よって「認識レベルでの様態を表す分析概念」としても提示される「政教一元論」(注10)が、実際には政治現象のどの部分を分析の視野に収めている(あるいは収め得る)のかという点が、明確にされる必要があるだろう。「垂直分化」という図式によっては、「神の法」の下方に位置する「信徒共同体」内部の多様性——具体的には、実際の政治現象におけるイスラームの現れ方の多様性——は対象化されないからである。

池内恵はこの点に関し、「政治分析のモデルを立てるのであれば、現世の人間世界における国家と社会、政治と宗教の関係のあり方を分節化

しなければ議論は進まない」ことを指摘している。一方で池内は、小杉による「西洋型」および「イスラーム型」というモデル化においては、本来カテゴリーを異にするものが比較されていることも指摘する。「西洋型」モデルが「制度的実体をともなった現実を概念化している」のに対し、「イスラーム型」モデルは、「ウラマーの生産するテキストのなかに現れる」政治と宗教のあるべき姿に関する議論を抽出したものとなっているのである。そのように述べた上で池内は、「『イスラーム型』の政教一元『論』の構図」は、「ウラマーのテキストに現れたムスリムの心象風景」を対象化したものとして位置づけられる、と述べている<sup>(注11)</sup>。

池内によれば、政教関係とは「二つの異なる次元から成り立つ複合的な要素をもった対象」である。その第1の次元とは、政治経済学的手法により分析される、「政治と宗教の機構の相互関係とその管轄領域間の関係」である。そして第2の次元とは、知識社会学の観点から分析されるべき「イスラーム思想」と現実政治との間の関係、すなわち「知と権力」の関係の次元である<sup>(注12)</sup>。まず第1の次元に関連しては、国家と宗教が部分的に重なった領域を共有する、政治と宗教の間の「部分重合関係」という図式が示された。イスラーム世界における安定的な「部分重合関係」は、アッバース朝中期までには成立し、その後は特に政教の重合部分における対立や摩擦が、政治領域、宗教領域内部における変化とも相互に影響を与え合いながら、イスラーム世界の政教関係を変容させてきたことが示された。

他方第2の次元においては、ウラマーが「政教一元的な『ウンマ』の理念」を超越的秩序とし

て理論化するという役割を果たした。ウラマーはさらに、超越的秩序と現世的秩序の間の乖離と緊張関係を解消する知的枠組みの構築に取り組んだ<sup>(注13)</sup>。具体的には、スンナ派ウラマーが主に現実を正統化する「イデオロギー的」な体制派の理論を提示したのに対し、ハワーリジュ派やシーア派は反体制のユートピア思想を提示した。ただし、ユートピア思想もそれが特定の政治権力によって正統性の根拠として採用されるときには、イデオロギーに転化した<sup>(注14)</sup>。

池内によれば、近代におけるイスラーム改革運動、現代のムスリム社会運動などの背景には、これら二つの次元における政教関係の動揺があった。近代における社会運動により国家-社会関係としての政教関係は変動し、それにより、政治・社会秩序をイデオロギー的に支えていた法理論と政治思想も、改変を迫られたのである<sup>(注15)</sup>。

他方で「ムスリムの心象風景」としての「政教一元論」的構図は、近代の社会変容による動揺と無関係なままでいられたのであろうか。あるいはこの「心象風景」は、イスラームの関わる政治運動のなかで、いかなる役割を果たしたのであろうか。次項においては1978/79年のイラン革命のイスラーム化という現象に着目することにより、この点につき考察することにした。

### 3. イラン革命の「イスラーム化」と「認識」の作用

イラン革命の、特にそのスローガンの「イスラーム化」の過程を振り返るならば、「政教一元論」的な心象風景が革命の過程でいかなる役割を果たしたかをうかがい知ることができる。「政教一元論」は、それがまさに心象風景として漠然と共有されていた一方で、革命当時までそれと

して明確な形で認識されてはいなかったがゆえに、効果的な反体制動員の一助となり得たのではないかと、思われるのである。

繰り返し指摘されているとおり、1978/79年のイラン革命は、宗教指導者の働きかけのみによって実現したものではなかった<sup>(注16)</sup>。しかし革命の過程において、シャー政権に対するさまざまな異議申立ては、徐々に革命を主張する「イスラーム的ディスコース」に吸収されていくことになった<sup>(注17)</sup>。そしてラーネマー＝ノウマニー (Rahnema and Nomani) も述べるとおり、革命の最終段階において、イスラーム的なスローガンは確かに広範な支持を獲得していた。例えば1978年12月10日、11日のタースーアー、アーシューラーの記念行事に際するデモ行進の終わりには、17項目からなる声明文が読み上げられ、その第3項においては、「イランの国家主権および独立を保持し、国民投票を基盤として、イスラーム体制が樹立されるべき」ことが明記されていた<sup>(注18)</sup>。

「イスラーム体制」(hokumat-e eslami) というスローガンは、イスラーム信仰はイスラーム体制の樹立に帰結するという主張を背景に選ばれたものである。イスラームを信じるならば「イスラーム体制」の樹立を支持してしかるべきであるというような認識が、もともとムスリム・イラン国民の間で広く共有されていたわけではなかった。しかしこのようなスローガンは、「政教一元論」的なムスリムの心象風景に矛盾するものでもなかった。すなわちイスラーム体制というスローガン選択の背景には、まずムスリム・イラン国民の間で漠然と共有されていた「政教一元論」的心象風景があり、このスローガンはその心象風景の意識的な対象化・認識

を促すものであったということができよう。

そしていったん対象化された「政教一元論」的心象風景は、「イスラーム体制」というスローガンを自明のものとして見なし得たのである。政教一元という表現は用いないまでも、ラーネマーらは、「自らを『包括的な体系』であるとして提示する、すなわち公的領域も私的領域もすべて宗教的なものとして見なされるイスラームの体系において人間に求められるものは、神の意志を具体化したシャリーアの実施という、信徒共同体の義務の遂行である」<sup>(注19)</sup>と述べた上で、以下のように論じている。

シャリーアの教えに従うことが救いへの唯一の道であるという原理に反対するムスリムを見つけ出すのは、不可能ではないにしても困難である。同時に、イスラームが社会を包括的に規定していることが神の秩序を樹立することの必然性を明示しており、その実現により救いもたらされるという主張にも、ムスリムは反論することができない<sup>(注20)</sup>。

よって「イスラーム体制」がただ漠然と、「イスラーム体制」として提示され続け、具体的な政策が明確にされないかぎり、異なる利益を代弁するさまざまな集団(ムスリムにより構成される)がそれに異議を唱えることは、必要とも認識されないか、少なくとも困難となる<sup>(注21)</sup>。他方で革命前には大多数の人々にとって、「イスラーム体制」とは個人によき信徒であることを求める体制、という程度にしか認識されていなかったという。イスラームとは個人の問題であるという「広く共有された誤解」が、革命により樹立されたイスラーム体制が実際にもたらし得るものの認識を妨げたのだという<sup>(注22)</sup>。

「イスラーム体制」という表現に対してはただ

異議が唱えられなかったのみならず、他方ではこの表現はさまざまな認識・期待に裏打ちされていた。革命の「イスラーム化」の背景にあったのは、政府の政策レベルでは、シャーによる世俗的政治イデオロギーの徹底的な弾圧と宗教勢力の相対的な温存、社会レベルでは急速な都市化の進展により都市に流入した人々の「イスラーム・ネットワーク」への吸収、個人レベルでは過度の西洋化を「西洋かぶれ」(gharbzadegi)として糾弾し、「固有の文化」であるイスラームへ「回帰」せよとする呼びかけとそれへの呼応、などの多様な要素であった。よってスローガンとしての「イスラーム体制」に託される期待も多岐にわたっていたのであり、「イスラーム体制」により実施される具体的な政策イメージに関しては、ラーネマーらによれば、異なる政策案を掲げる複数のイスラーム・サブシステムがそれを提供した<sup>(注23)</sup>。ラーネマーらはイスラーム・サブシステムとして、モタッハリ<sup>(注24)</sup>、シャリーアティー<sup>(注25)</sup>、ナッヴァーブ・サファヴィー<sup>(注26)</sup>、バーザールガーン<sup>(注27)</sup>がそれぞれ抱いていた「イスラーム体制観」をとりあげている。

異なるサブシステムの並列に象徴されるイスラーム認識の多様性はしかし、革命後のヴェラーヤテ・ファギーフ体制確立の過程において、徐々に淘汰されていく。信仰の帰結であるとして提示された「イスラーム体制の樹立」をいかに実現するか、という問いに対する回答の一つであったヴェラーヤテ・ファギーフ論が、やがて公式の解釈として採用され、同理論に異議を唱える勢力は次々と、「反革命」「リベラル」「植民地主義の手先」「左翼」などのレッテルの下に、駆逐されていくことになったのである<sup>(注28)</sup>。

## 2 イスラーム新思考と認識の転換

### 1. イスラーム新思考の登場とその背景

亡命先のナジャフにおける講義録の形式で1971年に出版された、ホメイニー師の『ヴェラーヤテ・ファギーフ論』は、「植民地主義勢力」が「イスラームの真理」から人々の目を巧妙にそむけさせることにより、「人々は本来自由と独立を求める宗教であるイスラームを知らぬまま、外国勢力に対し従属的な立場を強いられている」ことへの憤りに貫かれている。ホメイニー師は外国勢力の手先である不正な支配を打倒し、イスラームの法にのっとる公正な政治体制を樹立することを主張し、その文脈において、法(シャリーア)の実施には統治が不可欠であることを説き、その統治の権限はイスラーム法学者にあることを主張した<sup>(注29)</sup>。

このような「政治行動主義的イスラーム」は、理念のレベルにおいては、前述のとおり、人々のもつイスラームの「イメージ」を自然に刷新し得たことにより、—(シーア派)イスラームは不正と抑圧に対し戦う宗教(宗派)であるのみならず、不正を排した後に公正な秩序を樹立する法規範を有している、という認識が受容されていくのに伴い—、イラン社会の抱える諸矛盾への解決策としての自らのヘゲモニーを確立した<sup>(注30)</sup>。そして公正なイスラーム体制は法学者により導かれるべきであるとするヴェラーヤテ・ファギーフ論は、その唱導者の支持基盤、動員力などに集約される政治資源を相対的に豊富に有していたこともあり、革命後にはこの理論の支持・不支持が、新体制下における包摂・排除の境界を形成することにより、自らの基盤



を確立していったのである。

これに対し、1980年代後半以降のイランにおいては、「代替思考」(degarandishi)と呼ばれる新たな思想の流れが生まれ始める。ヴェラーヤテ・ファギーフ体制の内部から生み出された、イスラームと政治社会との望ましい関係を問い直そうとするこの一連の思考の流れは、「新思考」(nou-andishi)とも呼ばれ、その担い手は通常「宗教知識人」(roushanfekran-e dini)<sup>(注31)</sup>、あるいは「新思想家」(nou-andishan)と呼ばれる。モッタキー(M. Mottaqi)は新思考が生み出された背景として、以下のような要素を列挙している。

モッタキーがまず指摘するのは、革命と体制の「イスラーム性」(eslamiyyat)を徹底させようとする、体制による一連のイスラーム化(eslami kardan)の試みである。モッタキーによれば、宗教の社会の全側面への浸透が目指されることによって、結果的に宗教の聖性(qodsiyyat)は損なわれ、俗化(donyavi shodan)してしまったのみならず、宗教は支配者の側に取り込まれることにより、政治的なイデオロギーと化してしまった。また、革命を引き起こしたイラン社会における数々の矛盾の解決が宗教に託された反面、宗教はそれに依拠するだけで問題が解決され得るような性質のものではなかった。またイスラーム体制下で8年間にわたり戦われた戦争は、体制の確立を助けた反面、暴力や殉教を賛美するような理念への懐疑を生み出した。モッタキーは他にも、対イラク戦争の終結(1988年)、継承不可能なカリスマを有していた最高指導者ホメイニー師の死去(89年)、ソ連邦および東側陣営の崩壊などを、新思考登場の背景としてあげている<sup>(注32)</sup>。

1980年代後半には、統治の現実における伝統的イスラーム法学の限界は、ヴェラーヤテ・ファギーフ体制の枠組み自体は支持する専門家会議や監督者評議会(Shoura-ye Negahban)のメンバーによっても、論じられ始めていた。従来のイスラーム法学において扱われていたのはほとんどが「個人に関する問題」であったことが指摘され、統治の必要という新しい現実に対処するために、政治運営には限界のある伝統イスラーム法学(feqh-e sonnati)に代わる、動的イスラーム法学(feqh-e pouya)の採用を主張する法学者も現れ始めた<sup>(注33)</sup>。しかしそのなかで最も急進的な改革を掲げたのが、『ケイハーネ・ファルハンギー』(Keyhan-e Farhangi)紙、および『キヤーン』(Kiyān)誌上において活発に言論活動を展開した、後に上述の新思想家、あるいは宗教知識人と呼ばれるようになる人々であった<sup>(注34)</sup>。

これら宗教知識人は、「新思考」を革命運動の延長として位置づけつつ、「真のイスラーム」(eslam-e haqiqi)を体現するものとして提示されていたヴェラーヤテ・ファギーフ体制の下で、イスラームと政治社会の関係の望ましいあり方の再検討に取り組んだ。そしてこれらの新思考においては、「近代性」の表層的な排除・拒絶、あるいは形式的な受容を乗り越えて、科学の進歩によりもたらされた哲学的基盤をふまえ、人間の宗教認識の構造を明確にすることによって、それまで絶対視されていたさまざまな対象を相対化していくことが目指された。そしてそれらの対象とは、「他者」としての「西洋」であり、権威的な伝統イスラーム法学であり、さらにはヴェラーヤテ・ファギーフ体制そのものであった。

## 2. 「西洋」概念の再検討

「西でもなく、東でもない」第三の道を指向したイスラーム政権にとって、「西洋」は絶対的な「他者」として認識され、「西洋的なもの」が断罪される傾向が続いた<sup>(注35)</sup>。このような傾向に対し、新思考の旗手ソルーシュ<sup>(注36)</sup>は、前述の「ガルブザデギー」(西洋かぶれ)概念を取り上げ、この概念の二面性を指摘した。ソルーシュによれば、ジャラルール・アーレ・アフマドが病理であるとしてとらえ、その治癒のための自己への回帰を説いた西洋の盲目的な模倣としてのガルブザデギーは、歴史的な必然でもあった。「西洋史」の周辺への波及は、西洋の活力の優位の帰結であり、ガルブザデギーという現実には、そこから学ばれるべき要素と拒絶されるべき要素とが混在している。ソルーシュによれば、文化をその「出生地」により判断することは誤りである。文化はあくまでも、「正しさ」や「善さ」の基準にのっとり取捨選択されるべきである。そもそも「西洋」を断罪する者は、疎外などその鍵概念がすでに借り物であることに気づくべきである。「西洋」は単純に「他者」として自らに対置させられ得るような存在ではない。なぜならば「イラン人はすでに、三つの文化——(イスラーム以前の)ペルシア文化、イスラーム文化、そして西洋文化——の相続者」なのである<sup>(注37)</sup>。

ソルーシュによれば、文化の正しさ、善さを判断する基準は、盲目的な模倣・拒絶を退ける理性でなければならない。そしてその理性が選り取りざらざるを得ないのは、西洋における科学の進歩に伴う認識論的枠組みの変化と、それに連動した哲学的思索の発展という学問的成果である。ソルーシュは続ける。イスラーム法学とは

本質的に、解釈学的かつ思索的な営みである。ゆえに変わり続ける人間の認識から自由ではありえず、科学の進歩に伴う世界観の変化は、人間によるイスラーム法理解に、必然的に、しかも絶え間なく、影響を与え続けるはずである。ソルーシュはこのように述べ、宗教において「変わるもの」と「変わらないもの」をそれぞれ特定し、両者の間に「認識論的境界」を設けた<sup>(注38)</sup>。

ソルーシュは1991年に発表された『聖法の理論的収縮と拡大』において、「イスラーム復興の目的達成に不可欠でありながら、イスラーム復興主義者の著作に欠けていた視点」としての、認識論的枠組みの提示を試みた。この枠組みはさまざまな例とともに繰り返し提示されているが、この理論の骨子は、宗教(din)と宗教知識(ma'refat-e dini)を、それぞれ無謬の神に属するものと不完全な存在としての人間に属するものに区別した、という点につきる。イスラームの「復興」を求める者たちは、結局何を求めているのか。なぜ今日の復興主義者の関心は、過去に先達によって取り上げられることがなかったのか。ソルーシュはこれらの問いの答えは、宗教と宗教知識との間の境界を明確に認識することによってのみ明らかになると述べる。宗教自体は「再構築」や「完成」を必要としてはいない。しかし人間に属し、それゆえに不完全なものである宗教知識は、常に再構築を必要としている。そして人間の「理性」は、宗教を補完するような役割を果たすものではない。それは自身の宗教理解の改善に、努め続けるべきものである。ソルーシュはこうして宗教理解の歴史性(tarikhayat)を示すとともに、イスラーム神学・イスラーム法学は神聖視されるべきではなく、人文学の一分野として、批判的考察の対象とな

り得、またそうあるべきでもあるとした<sup>(注39)</sup>。

### 3. 「シーア派政治理論」の系譜

モフセン・キャディーヴァル (M. Kadivar)<sup>(注40)</sup> によるシーア派政治理論の系譜の整理とそれによるヴェラーヤテ・ファギーフ論相対化の試みは、ソルーシュによる認識論的転換の対象化に呼応するものである。キャディーヴァルは、その著書『シーア派イスラーム法学における国家理論』<sup>(注41)</sup>において、イマーム幽閉 (gheibat-e kabri) 以降の歴史を4時期に区分し、それぞれの時代におけるシーア派イスラーム法政治学理論のあり方についてまとめている。まず第1期 (イスラーム暦4～10世紀) は、個人レベルの諸問題に関するイスラーム法学発展の時期として位置づけられる。サファヴィー朝の成立に始まる次の第2期 (同10～13世紀) は、王権とヴェラーヤトの時代とされる。そしてこの時期のイスラーム法学関連文献の大半においては、ヴェラーヤトは王権が管轄する非宗教領域以外の、宗教事項に関する監督権を指し示すものとして提示されており、政治的な概念とは結びついていなかったことが示される。この時期には唯一ナラーキー (Mulla Ahmad Naraqī) 師が、当時のイスラーム法学者の役割についての関心の高まりに応え、イスラーム法学者の政治的義務について言及してはいた。しかしそれでも、具体的な体制のあり方までが提示されていたわけではなかった<sup>(注42)</sup>。

第3期は立憲制と監督の時代とされる。これは人権、自由、平等などの立憲制に関わる新たな概念の流入を受け、イスラーム法学者の果たすべき役割に関して法学者たちの意見が分かれた時期であったとされる。この時期には立憲制

の提示する世俗的な統治の正統性の根拠を、それまでの通説であった「神による正統性の付与」というイスラーム法学的な見解といかにして両立させることが可能か、そもそもそれは可能なのか、という議論が行なわれた。この時期ナーイーニー (Mohammad Hoseyn Naini) 師は、イマームの不在期間は、議会の代表にイスラーム法学者も含まれ、そのイスラーム法学者の見解が尊重されるのであれば、その体制は正統なものとなされると論じた<sup>(注43)</sup>。

そして第4期が、ホメイニー師がイスラーム法学の画期的な刷新によってイスラーム体制の樹立を宗教的義務であるととらえ革命への道を切り拓いた、イスラーム共和制の時代である。イスラーム共和国の樹立は、政治・政体の問題に関わるシーア派法学者による多様な議論を生み出すことになった。キャディーヴァルはここで、それらの議論をその正統性の根拠——「神任直接的正統性」(mashru'iyat-e elahi-ye bela-vasete) に依拠するか「神任人選正統性」(mashru'iyat-e elahi-ye mardomi) に依拠するか——に基づき分類し、さらにそれぞれのグループに属する複数の相異なる議論を提示している<sup>(注44)</sup>。

キャディーヴァルはこのように、シーア派イスラーム法学における統治のあり方に関する、それぞれ権威ある法学者による見解の、特に今日における多様性を改めて提示し、「いかなる理論も唯一の正解ではないこと」<sup>(注45)</sup>を示した。そしてさらには、異なる見解を提示したイスラーム法学者たちの共通の関心事は、「イスラーム政治 (siyasat-e dini) とはいったい何であるのか」<sup>(注46)</sup>、また「政体が『イスラーム的』であるとはいったいどのようなことか」(marad az eslami budane hokumat)<sup>(注47)</sup>という問いである



ことを明らかにした。そしてキャディーヴァルは、ホメイニー師の発言を引用して述べる。「もしもある問題が過去に存在していなかったとするならば、今日の法学者たちが、その問題に取り組まなければならない。イスラーム体制において、イジュティハードの門は常に開かれていなければならない。……そしてイスラーム法学者による異なる見解は、それぞれ自由に表明されるべきであり、他の者にそれを妨げる権利はない」(注48)。

キャディーヴァルにとって、第4期におけるシーア派法学の政治理論の多様性は、まさに過去には存在しなかった今日的状況としてとらえられよう。そしてそのような状況下において、法学者は思索によって、政治哲学の深化を追究しなければならない(注49)。そしてキャディーヴァルによればそのための第一条件は、「あるテーマをめぐる異なる理論が並立し得る」こと、そして「そのいずれもが最終的な回答でないことがあり得る」という、「単純明快な事実」を受け入れることなのである(注50)。

### 3 認識の多層性・多元性と 「イスラーム政治体制」

#### 1. 解釈と認識をめぐる

シーア派イスラーム政治理論の多様性を提示することによってヴェラーヤテ・ファギーフ論を相対化することを目指したキャディーヴァルとはまた別の方法で、シャベスタリー(注51)は、「イスラームの公式解釈」(qara'at-e rasmi)という考え方を批判した。現実問題として、宗教解釈は多様である。むしろ宗教解釈の多様性は、それらすべての正しさを示唆するものではない。われわ

れはむしろ、すべての解釈を批判的に検討しなければならない。「公式解釈」を含むいかなる解釈も、批判を超越したものとして提示されてはならない。なぜならば、すべての解釈を批判的に検討することによってのみ、われわれは正しさに、より接近することが可能だからである(注52)。

シャベスタリーによれば、「自由、独立、イスラーム共和国」をスローガンに唱えたイラン革命は、進歩と発展の時代を生き抜くことを希求する、理性的な運動であった。そして革命時に広く受け入れられ、掲げられたイスラーム解釈は、実に人間的な、また理性的な解釈であった。そしてその解釈とは、イスラームは政治的メッセージを有し、そのメッセージは、ムスリムはムスリムとして独裁と植民地主義に対して戦わなければならない、自由・正義・独立などの価値観に立脚する政治体制を打ち立てるべきことを呼びかけている、とするものであった(注53)。

しかし革命時の「理性的」イスラーム解釈とは裏腹に、革命後の政治闘争の過程で生み出された「宗教の公式見解」なる考え方は、イスラームをイスラーム法学(feqh)により規定し(eslam-e foqahati)、革命の理念の実現を阻んだ。「公式見解」の唱導者は、「イスラームは不変の政治・経済・司法制度を有し、ゆえに政治体制のあり方は啓典と伝承から推論されるべきであり、これは理性の関与すべき問題ではない」こと、そして「政府のムスリム国民に対する義務は、イスラーム法規範の実施である」ことを主張する。そして公式見解の支持者たちはさらに、ヴェラーヤテ・ファギーフ論という一見解を、批判を超越した宗教理論として提示し、イスラーム法学をその今日的状況における限界にもかかわらず、立法と政治運営の基礎に据えたので

ある<sup>(注54)</sup>。

しかしこのイスラームの「政府公式解釈」は、1980年代終わり頃から深刻な危機に直面し始める。シャベスタリーはその理由として、この解釈が民主主義を否定し、国家の運営における人々の政治参加を阻んだこと、イスラーム法規範の実施、イスラーム的文化の実現、イスラーム的価値観の護持との名目の下に、多様な形態の暴力が容認されたこと、さらにこの解釈が、学問的見地からみて正当な基盤を欠いており、今日的状況において受け入れ難いものであること、をあげる。そしてシャベスタリーによれば、このような宗教解釈には、「精神性」という宗教のメッセージをまったく伝達することができない。そしてそのような宗教解釈は自らが反宗教的な役割を果たすことによって、宗教自体に深刻な危機を及ぼすのである<sup>(注55)</sup>。

他方でシャベスタリーは、解釈学の成果に依拠することにより、啓典というテキストの解釈の構造を明らかにすることを試みた。シャベスタリーによれば、宗教界にはいまだに先入観、個人的な関心、期待などを取り除いた空の心で啓典と伝承の解釈にあたるべきであるとする傾向が根強い。このような見解の支持者たちは、「空の心」での解釈が可能だと考えるのみならずそれを義務としてとらえ、それを啓典と伝承の「真の」意味と主旨を維持するための条件であると考え。しかし実際には法学者たちの判断の相違はまさにこの先入観・関心・期待の相違に由来しているのである。シャベスタリーはその著書『解釈学、啓典、伝承』のなかでこの点にそれまで十分に注意が払われていなかったことを指摘し、イスラーム法学の成り立ちへの認識を喚起した。シャベスタリーによれば、イスラ

ーム世界を複雑に発達した今日の文明によりもたらされた理論的・実践的困難から救い出すためには、このようなイスラーム法学の構造の解明と、その認識に基づくイスラーム解釈の再検討とが、必要とされるのである<sup>(注56)</sup>。

シャベスタリーは以上のように、宗教解釈の認識的構造を明らかにし、「宗教の公式解釈」を含むすべての解釈は同等に批判に対し開かれていなければならないとして「公式解釈」を相対化した。そして次にシャベスタリーが取り組んだのは、キャディーヴァルによっても取り上げられた、特に政治という領域において「イスラーム的」であることの意味の解明である。イスラーム信仰の本質を維持しつつ、誰もが「進歩と発展」を指向する変わりゆく今日の世界において「よく生きる」ためには、ムスリムによって政治はいかなるものとしてとらえられ、どのような「イスラーム政治」が目指されるべきなのであろうか。

## 2. 「イスラーム政治体制」とは何か

シャベスタリーは上記の問いに答えるべく、イスラームと政治と政治体制の関係に関する「過去150年の間、変わりゆくイスラーム社会の現実を受けて、ムスリム思想家の真摯な思考の対象となってきた最も重要な諸問題」を取り上げ、その一つ一つをめぐる見解の多様性を提示していった<sup>(注57)</sup>。そしてそれらの見解が、認識の「多層性」により裏づけられていることも明らかにされた。シャベスタリーによればそもそもイスラーム信仰の認識のあり方そのものが、一様ではない。そしてイスラーム信仰の認識が異なれば、当然「イスラームと政治」の関係に関する認識も異なってくる。さらには政治

という現象の認識，あるいは政治社会やその構成員としての人間に関する認識の相違などはすべて，見解の多様性をもたらす正当な根拠となり得るのである。

「イスラーム信仰とは本質的に，人間存在のすべてを委ねるものであり，信者は自らの思考，状況，精神，行動のすべてを，宗教と信仰の基準によって評価する」<sup>(注58)</sup>というのは，シャベスタリーにとっても前提となる事実である。しかしそれではイスラーム教徒は，イスラームの教えに鑑み，政治をどのようにとらえるべきなのであろうか。この問いに答えるためには，まずこのような問いに取り組む人々の，イスラーム信仰そのものの認識の相違を明らかにしなければならない，とシャベスタリーは述べる。イスラーム信仰自体の認識といういわば出発点における相違は，イスラームと政治，また政治体制との関係をめぐる多様な認識を，その根本において規定するからである。

シャベスタリーによれば，「生の享受」をいかなるものとしてとらえるかにより，イスラームという宗教自体の認識は異なってくる。第1の見解にとって，人間はあくまでも神への義務と責任を果たすべく努める存在であり，神によって生の享受は，義務と責任を果たすための「必要」であるとして認識される。他方で第2の見解にとっては，人間は神への義務と責任によってのみ定義される存在ではない。人間はむしろ「神の意志にそって生きる」ことを意味する神への「服従」により定義され，神への義務と責任はその一部を構成するにすぎない。この見解においては人間の自然な営みとしての生の享受も神の喜びであり，すなわち信仰の一形態である。いうならば，神は現世のあり方があるが

ままに受け入れているのである<sup>(注59)</sup>。

第1の見解にとって政治とは，神への義務の遂行を可能とするために社会の秩序を維持する必要への回答として位置づけられる。すなわち政治とは，「神への接近」(taqarrob be khodavand)への願いなのである。他方で第2の見解にとって政治とは，義務ではなく神より与えられた人間の権利 (haqq) である。なぜならば政治とは，困難を除去し，必要を充足させ，「生活を改善する」(khub shodan-e zendegi) ための手段なのであって，生の享受の一部ととらえられ，その営み自体が神によって善行と見なされるからである。政治とはまた，「結婚」や「離婚」などと同様に世俗の事象であり，聖法にそれに関する言及があるからといってそれが世俗の事象でなくなるなどという性質のものではない。聖法には，これらの世俗の営みにおいて，守られるべき一連の倫理規定 (moqarrarat-e akhlaqi) が定められているにすぎない。

イスラームにおいて政治と宗教は不可分の関係にあるという一致した見解は，ムスリムは政治をいかなるものとしてとらえるべきかという問いに対する回答として位置づけられる<sup>(注60)</sup>。しかしシャベスタリーによれば，この「われわれの宗教とは政治であり政治とは宗教である」(din-e ma 'ein-e siyasat ast va siyasat-e ma 'ein-e din ast) とする「政教一元論」的とも理解し得る表現によっては，上記の二つの見解に依拠する，相異なる認識が示されている。第1の見解に依拠する者は，この不可分性を「いかなる政治的行為も神への義務であり，その宗教的義務に意識的であるならば宗教的行為として位置づけられる」ものとして理解する。他方第2の見解に依拠する者にとっては，この表現は「よく生きる

(khub zendegi kardan) ための行為としての政治はそれ自体が神のための行ないである」ことを表している。

聖法には政治理論が内包されているか否かという問いに関しても、見解は分かれている。一部の人々は、政治理論の存在を主張し、ムスリムの行動はこの政治理論をふまえたものであるべきだとする。また他の人々は、政治理論とは政治観・社会観・人間観を有し、政治社会という現象を包括的に提示するものでなければならず、聖法が人間観を有しているという事実は、それだけで政治理論の存在をも帰結するものではないと述べる。政治理論と政治に関する教え (ta'limat-e siyasi) とは異なる。そして聖法に「政治に関する教え」が含まれていることは自明である。そこで思想家の一部のものは、聖法の政治の教えは唯一の正統な政治体制の形態までも規定していると述べる。しかしこのような見解が皆に受け入れられているわけではない<sup>(注61)</sup>。

また、啓典と伝承に規定されている政治の倫理や価値基準に関する教えは、いかなる事例にも適用されるべき定義をあらかじめ有しているか否かという点に関しても、見解は分かれている。そのとおりだとする見解もあれば、これらの教えはむしろ一般的かつ抽象的なものであり、適合性 (qabeliyatha), 必要 (zaruratha), 事実関係 (vaghe'iyatha), 潜在性 (emkanat) などに鑑みて、特定の事例ごとに検討され、しかるべき形態で適用されるべきものだとする見解もある。前者は例えば、「正義」は聖法のなかで一定の明確な定義を与えられており、われわれの義務はその定められた正義を社会において実現することであるという。シャベスタリーによれば、このような見解をもつ人々は、「社会は理

想の設計図にそって意図的に作り上げられ得るものであると考える理想主義者である」。しかしもう一方の人々は、「理想社会の建設」を主張する前にまず、堅実に「現状の改革」を試みていく。これらの人々にとって、「正義」「自由」などの概念の定義は一定ではありえない。それらの具体的な定義は、「社会の客観的な状況」と、社会の構成員によるその状況の認識との相互作用から導き出されるのみである。一般的な概念は、常に現実の深みにより補完されなければならない。

もしも、聖法に含まれるのは政治理論ではなく政治倫理に関する教えのみであり、その倫理規範も固定的なものとしてよりも社会の状況に応じて適用されるべきものとして提示されているならば、はたしてどのような体制を、「イスラーム的な体制」と呼び得るであろうか、とシャベスタリーは問いかける。ムスリムの政治体制は、聖法の規定に立脚することにより成り立ち、また立脚して初めて、「イスラーム的」であると見なされ得るのであるであろうか。それともイスラーム的な体制とは、聖法の原理と「矛盾していない」(nabayad nasazegar bashad) 体制を指し示すのであろうか。

例によって一部の人々は、政治体制は「イスラーム的価値」にのっとって樹立されねばならないと主張する。しかし他の人々は、明らかにし得るのは「矛盾の不在」のみであることを指摘する。ここでシャベスタリーは、「イスラーム的価値に依拠する」ことが「イスラーム法を実施する」ことと同義ではないことを喚起する。そして「価値」の具体的なあり方が時と場所によって異なるという現実を受け入れるならば、究極の価値との一致・不一致はそれぞれの場合

における矛盾の有無により判断されねばならないことを示唆する。さらにシャベスタリーは、イスラーム的価値との矛盾の有無の判断は、イスラーム法学者に独占されるべきではなく、すべての者に認められた行為 ('oml-e hamegani) であるという。法学者には人々の思考を導くことはできても、人々による思想・見解の受容は模倣 (taqlid) ではなく、理性による選択の結果であり、そう理解されるべきものなのである (注62)。

シャベスタリーはイスラームと政治と政治体制の関係をめぐる上述のような議論において、「どちらが正しい」というような断定的な論じ方をすることは慎重に避けている。ただ、すべての見解が批判的に検討されねばならないことを、この議論のなかでも繰り返し主張している。そしていずれの見解が、今日の時代状況により適しているかということ、読者が理性により判断し、選び取ることが促されている。シャベスタリーによれば、「信仰とは、思想の自由と人々の意志なくして実現可能なものではない」(注63)。信仰とはそもそも「全存在をかけた選択」(entekhab ba tamam-e vojud) なのである。そして社会における真の信仰は、信仰がその社会における自覚的な選択を排除しないという条件においてのみ、維持され得るのである (注64)。すでに見てきたように、信仰の認識 (mohtava-ye ma' refati-ye iman) は多様である。人間は常に自らの信仰の認識を新たに発見することができ、信仰の内容も、常に選び取られていくのである (注65)。

### 3. 新思考における「政教一元論」の位置づけ

以上のように、「イスラームとは包括的な宗教である」、また、「イスラームにおいて宗教とは政治であり政治とは宗教である」というような

「政教一元論」的な表現は、新思考の代表的思想家の一人であるシャベスタリーによっても、自然に用いられている。しかし問題とされているのは、もはやその表現そのものではなく、「宗教とは政治であり政治とは宗教である」という表現の認識の多様性という現実の、今日的認識であることが理解されるであろう。「よきムスリムとして生きるとは何を意味するのか」、「政治とは何か」、「イスラームには政治倫理のみならず、特定の政治体制を規定する政治理論が含まれているのか否か」などの問いに対していかに回答するかによって、「(目指されるべき) イスラーム的な政治」をめぐる認識も異なってくることを、シャベスタリーは再三強調している。新思考とはこの、「真理の唯一性」(あるいは「原理の不変性」) に対置される「認識の多様性」を、今日の状況下においてより望ましいイスラームと政治社会との関係、あるいは「イスラーム政治」の今日的な理論化に、いかに組み込むことが可能かという、真摯な取組みの一つであるということも可能であろう。

新思考は思想レベルでの展開であり、イスラーム体制下において問題化している「イスラーム認識の多様性」を主張する「代替思考」が、何を契機に、どのような社会経済構造を背景として、実際の政治現象に影響を与えるのか、あるいはそもそも与え得るのか、という点は定かではない。そもそも新思考そのものが、数あるイスラーム認識のうちの一つであるにすぎない。しかし少なくとも言えることは、新思考は革命時にその意識的な認識が促された「政教一元論」そのものの認識の多様性を対象としているということであり、革命時の動員を助けた「政教一元論」的の心象風景は、今日では「宗教知識人」たち



によって、すでにそれ自体の認識（の多様性）というレベルにおいて客体化されているということである。

イスラーム体制の樹立を主張するイスラーム主義勢力による新しい戦略としての「政教一元論」的心象風景の対象化は、1978/79年当時においては、革命の求心力の一つとも見なされ得るほどの動員力を発揮した。しかし革命後のイスラーム体制の経験を経て、こと政治に関するかぎり、何が「イスラーム的」な政治なのか、という問いをめぐるコンセンサスがそもそも存在しないこと、あるいは「イスラーム法にのっとる」ことを主張するだけでは実際の社会運営にあたって十分でないこと、イスラームをいかに認識・理解するかは宗教外部の要素（当事者の社会経済的立場やそれに由来する価値観など）に大きく左右されること、などがより広く認識されるにいたり、「新思考」がそれらの問題意識への回答を試みた、と位置づけることが可能であろう。

### おわりに

以上見てきたように、「政教一元論」が実際の政治現象において果たす（果たし得る）機能は、その認識の様態に応じて異なってくる。「政教一元論」は「スンナ派・シーア派の違いを越えて存在する、イスラーム固有の認識」であり、「政治と宗教を分節化しないような社会認識を指す」とされたが、イスラーム主義勢力が台頭し始めた1970年代当初、これらの勢力はまさにその「心象風景」に訴え、現実と理念との間の乖離に立脚することにより、その支持を拡大することに成功した。イスラーム主義勢力はそれま

で明確に認識されることはなかった「政教一元論」的心象風景の意識的な対象化を促し、他方「イスラーム体制の樹立」（による問題の解決）というスローガンは、それまで漠然と抱かれていたイスラーム信仰のイメージ（心象風景）に矛盾するものではなかったために、広く受け入れられたのである。

しかし実際にイスラーム体制が樹立されたイランにおいては今日、「政教一元論」自体の認識の多様性が指摘されている。既述のとおり、新思考の問題意識は、イスラーム体制の経験を経て生み出されてきたものである。そもそも「イスラーム的」とは何であり、「イスラーム政治」とは何を意味するのか、また、「われわれの宗教とは政治であり、政治とは宗教である」という表現は具体的に何を意味しているのか、という新思考の問いかけの背後にあるものは、イスラーム体制下のイラン社会の状況であった。そして新思考は、これらの問いへの回答が、認識の主体の社会・経済・政治的立場と、それらの反映された価値観に裏づけられていることをも明らかにした。新思考の問題提起はイスラーム共和国における重要な政治問題ともなっているが、新思考が対象化する上述のようなイスラーム認識の構造に鑑みるならば、異なる認識間の力関係は、認識のもつ政治資源—社会経済的資源および「価値観」に関わる象徴的資源—に大きく左右されるものであることも、また想起され得るのである。すなわち「政教一元論」を政治分析の枠組みに取り込むに際しては、その認識の様態と、そのような認識を裏づける背景とが、同時に参照される必要があるものと思われる。

- (注1) 小杉泰『現代中東とイスラーム政治』昭和堂 1994年 5～12ページ。
- (注2) 同上書 6, 17～18ページ。
- (注3) 同上書 18ページ, および小杉泰「イスラームとは何か—啓典のテキストと解釈の革新—」(『思想』No. 941 2002年) 22ページなど。
- (注4) 小杉『現代中東と……』19～20ページ。
- (注5) 小杉「イスラームとは……」22ページ。
- (注6) イスラーム主義勢力とは「イスラームこそが解決である」とのスローガンの下に、イスラーム的な表現にあふれる政治的主張を行なう政治勢力である。ベニン＝ストーク (Beinin and Stork) は、イスラーム主義勢力の台頭の背景にあった具体的な要素としては、中東の国家が抱える諸問題—腐敗、暴力への過度の依存、世俗主義、民族主義、左翼などその他の政治運動の挫折—をあげている。Beinin, J. and J. Stork, *Political Islam : Essays from Middle East Report*, London : I. B. Tauris, 1997, pp.6-8.
- (注7) Ibid., pp.10-12.
- (注8) 大塚和夫「イスラーム世界と『世俗化』」(『季刊民族学』No.85 1998年) 120ページ。
- (注9) 中村廣治郎『イスラームと近代』岩波書店 1997年 8ページ。
- (注10) 小杉「イスラームとは……」22ページ。
- (注11) 池内恵「イスラーム世界における政—教関係の二つの次元」(酒井啓子編『民族主義とイスラーム』アジア経済研究所 2001年) 72～77ページ。
- (注12) 同上書 77～78ページ。
- (注13) 同上書 87ページ。
- (注14) 同上書 87～90ページ。
- (注15) 同上書 108ページ。
- (注16) イラン革命の過程については、Bakhash, S., *Reign of the Ayatollahs : Iran and the Islamic Revolution*, New York : Basic Books, 1984 ; Parsa, M., *Social Origins of the Iranian Revolution*, New Brunswick : Rutgers University Press, 1989 ; Milani, M., *The Making of Iran's Islamic Revolution : From Monarchy to Islamic Republic*, Oxford : Westview Press, 1994などを参照。
- (注17) Moaddel, M., *Class, Politics, and Ideology in the Iranian Revolution*, 1993, p.156. モアッデル (Moaddel) はまた、さまざまな不満がイスラーム的ディスコースに次々と取り込まれていったことの理由として、「世

俗的な反体制勢力の主張がシャーのイデオロギー (進歩、発展の達成) と無関係ではなかった一方で、イスラーム的ディスコースはシャーのイデオロギーとまったく相容れないものであった」ことをあげ、「『シャー体制の全否定』というイスラーム・イデオロギーのあり方が、反体制運動の革命運動への転化に影響を与えた」ことを指摘している。

他方、革命を導いた「イスラーム・イデオロギー」に関しては、Dabashi, H., *Theology of Discontent : The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*, New York : New York University Press, 1993を参照。

- (注18) Rahnema, A. and F. Nomani, *The Secular Miracle : Religion, Politics and Economic Policy in Iran*, London : Zed Books, 1990, pp.23-24. 他方、革命における「カルバラー・パラダイム」の巧みな戦略化に関しては、T. Fujinawa, “Prose and Verse for Revolution,” *AJAMES*, No.5, 1990, pp.67-111を参照。同論文は、革命時のスローガンなどに現れたレトリックを分析することにより、さまざまなイランの文化が反体制動員において果たした役割を浮き彫りにしている。
- (注19) Ibid., p.30.
- (注20) Ibid.
- (注21) Ibid., p.29.
- (注22) Ibid., p.25.
- (注23) モアッデルも、「シーア派イデオロギーにより人々が動員されたのは、なによりもそのイデオロギーがそれぞれのグループにとって異なることを意味していたからである」ことを指摘し、「革命後には、具体的な政治的イシューをめぐることは、イスラーム的政治集団の数と同じだけの、シーア派イスラームの教えの解釈が存在することが明らかになった」と述べている。Moaddel, *Class, Politics...*, p.159.
- (注24) 1920年生まれ。1979年にシャリーアティーへの支持を標榜する過激派により暗殺される。伝統的イスラームの価値観の動揺を憂慮し、反王政運動に加わる。マルクス主義など反資本主義的言説には反駁した。
- (注25) 1933～77年。1960年フランスに留学し、第三世界主義的イデオロギーに関心を寄せ、「固有の文化への回帰」を主張。イスラームのもつ動員力に着目し、運命決定論を否定しながら、イスラーム的語彙

を用いて革命を鼓舞した。被抑圧者（モスタザファーン）による政権の奪取との思想には、レーニン主義の色濃い影響がみてとれる。大学生など若い世代の知識人層の圧倒的な支持を得た。

- (注26) 実力行使によるイスラーム体制の樹立を主張した宗教的政治結社フェグダイヤーネ・エスラームの創設者。同組織は「反イスラーム的」言動によりイスラームを貶めると特定された複数の著名人を暗殺し、ナヴアーブ・サファヴィー本人も1955年に処刑された。
- (注27) 1906年生まれ、95年死去。1961年にイラン自由運動を創設し、イスラームと近代主義の融合を説いた。イラン自由運動については、Chehabi, H. E., *Iranian Politics and Religious Modernism: The Liberation Movement of Iran under the Shah and Khomeini*, London: I. B. Tauris, 1990を参照。
- (注28) 革命後の権力闘争とヴェラーヤテ・ファギーフ体制の確立に関しては、富田健次『アーヤトラーたちのイラン—イスラーム統治体制の矛盾と展開—』第三書館 1993年；高橋和夫『イラン・『イスラーム』革命からイラン・イラク戦争へ』（『経済成長と国際緊張』〔岩波講座世界歴史26〕岩波書店1999年）131～156ページ；Rahnema, S. and S. Behdad, *Iran after the Revolution: Crisis of an Islamic State*, London: I. B. Tauris, 1995；Bakhash, *Reign of the Ayatollahs: ...*,などを参照。
- (注29) Khomeini, Imam, *Velayat-e Faqih <Hokumat-e Eslami>*, Qom: Mo'assese-ye Entesharat-e Amir Kabir ba hamkari-ye Namayeshgahe-e Kitab, 1981/82, およびR・M・ホメイニー『イスラーム統治論・大ジハード論』（富田健次編訳）平凡社 2003年を参照。
- (注30) Milsepassi, A., *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p.94.
- (注31) 「宗教知識人」という表現は当初、イスラーム体制下において言論活動を行なう知識人全般（体制を支持する者から、体制の原理にあからさまに反対はしなかったことで言論活動を許容された者まで）を指し示すという用いられ方もしており、ボルージェルディ (Boroujerdi) はその例として、レザー・ダーヴァリー、ハッダード・アーデルなど現在では「保守

派」と分類される知識人の名もあげている (Bourjerdi M., *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*, New York: Syracuse University Press, 1996, pp.157-158)。現在では「宗教知識人」という表現は、「新思想家」と同義語として扱われている。

- (注32) Mottaqi M., “Roushanfekran-e Eslah Talabe-e Dini va Jame'e-ye Madani,” *Iran Nameh*, Vol.19, No.4, 2001, pp.495-500.
- (注33) シーラーズイー (Schirazi) は、伝統的イスラーム法学の難点を指摘する三つの傾向を指摘している。まず第1は、ヴェラーヤテ・ファギーフという大原則に影響が及ばないかぎりでの改革を求めようとする立場であり、その見解は『レサラット』(Resalat) 紙に定期的に掲載された。第2のグループは、統治の「必要」や「公益」という視点を出発点とする伝統イスラーム法学の改革を求めた。第3の立場は、ヴェラーヤテ・ファギーフは実務家による「科学的な運営」にとって代わられなければならないと主張した。Schirazi, A., *The Constitution of Iran: Politics and the State in the Islamic Republic*, London: I. B. Tauris, 1998, pp.257-276.
- (注34) よりラディカルな改革を求める知識人は非宗教人であることが多く、それらの主張に反対する人々によっては、宗教知識人（非宗教人を多く含む）は「イスラーム法学を知りもしないでそれを批判し、学問的な後ろ盾もなくイスラーム法学の問題を議論する折衷主義的知識人」として批判された。Ibid., pp.270-272.
- (注35) 例えば革命後の代表的な保守派の論客であったレザー・ダーヴァリー (1933年生まれ、元テヘラン大学哲学部教授) は、西洋を「イスラームにとっての絶対的な他者」であり「拒絶されるべき全体」であるとしてとらえ、西洋の産物である「モダニティ」はイスラームとは相容れないものとして却下されるべきであるという認識に基づく一連の議論を展開した。Boroujerdi, *Iranian Intellectuals...*, pp.156-161.
- (注36) 1945年生まれ。革命前にロンドンで科学哲学を学び、革命直後は文化革命評議会メンバーとして大学カリキュラム改編に携わる一方、マルクス主義に反駁することによりトゥーデ党を攻撃。ソルーシュが攻撃したものは、ソビエト共産主義の教条主義、権威主義、および経済決定論への不当な依存であつ

- たが、この批判対象は「宗教的教条主義」にも通じる諸要素を抱えていた。
- (注37) Soroush, A., “Se Farhang,” *Ayene-ye Andishe*, No.3-4, 1990/91.
- (注38) Boroujerdi, *Iranian Intellectuals...*, pp.165-175.
- (注39) Soroush, A., *Qabz va Bast-e Te’orik-e Shari’at*, Tehran : Mo’assese-ye Farhangi-ye Sarat, 1991/92.
- (注40) 1959年生まれ。現在タルピヤト・モダッレス大学哲学部助教授。
- (注41) Kadivar, M., *Nazariyeha-ye Doulat dar Feqh-e Shie*, 5th ed., Tehran: Nashr-e Ney, 2001.
- (注42) ナラーキー師については, Arjomand, S. A., *Authority and Political Culture in Shi’ism*, New York : State University of New York Press, 1988, pp.305-309 参照。
- (注43) Kadivar, *Nazariyeha-ye...*, pp.19-21.
- (注44) 特にホメイニー師以降のヴェラーヤテ・ファギーフ論をめぐる議論の展開については, 松永泰行「ホメイニー師以後のヴェラーヤテ・ファギーフ論の発展とそれを巡る論争」(『オリエント』第42巻第2号1999年) 61～79ページ参照。
- (注45) Kadivar, *Nazariyeha-ye...*, p.33.
- (注46) *Ibid.*, p.34.
- (注47) *Ibid.*, p.40.
- (注48) *Ibid.*, p.32 (Khomeini, Imam, *Sahife-ye nur* より引用)。
- (注49) *Ibid.*, pp.32-33.
- (注50) *Ibid.*, p.33.
- (注51) 1936年生まれ。テヘラン大学神学部教授。1970年から78年まで、ハンブルグのイスラーム・センターに勤務。その間西洋哲学を学ぶ。
- (注52) Mojtahed-Shabestari, M., *Naqdi bar Qara’at-e Rasmi az Din (Bohranha, Chaleshha, Rah-e Hallha)*, Tehran : Tarh-e Nou, 2002, p.7.
- (注53) *Ibid.*, p.11.
- (注54) *Ibid.*, pp.30-31.
- (注55) *Ibid.*, pp.31-32.
- (注56) Mojtahed-Shabestari, M., *Hermenotik, Ketab va Sonnat*, 4th ed., Tehran : Tarh-e Nou, 2001/02, pp.7-9.
- (注57) Mojtahed-Shabestari, M., *Iman va Azadi*, 3rd ed., Tehran : Tarh-e Nou, 2000/01, pp.64-89.
- (注58) *Ibid.*, p.83.
- (注59) *Ibid.*, pp.65-67.
- (注60) *Ibid.*, p.69.
- (注61) *Ibid.*, p.73.
- (注62) *Ibid.*, pp.74-76.
- (注63) *Ibid.*, p.78.
- (注64) *Ibid.*, p.81.
- (注65) *Ibid.*, pp.78-82.

(さかなし・さち／東京大学大学院)