

### 第3章

## イスラーム世界における政-教関係の二つの次元

### はじめに

宗教の政治舞台への登場は、1970年代以降のイスラーム世界に顕著な現象である。この現象を理解するために、イスラーム世界の政-教関係の長期的な構造変動に注目してみたい。イスラーム世界の政-教関係はいかなる基本的構図をもち、それが近代においてどのような変化を被ったのか。前近代からの連続性と近代における変動を共に視野に収める分析枠組みを提案したい。そのために、この論文ではまず既存の多くの研究が前提にしている「イスラームは政教不可分である」という観念を批判的に検討する。そのうえで政-教関係を「国家-社会関係」という次元と「イスラーム教」の規範理念と現実政治との関係という次元に分けて分析することを提唱する。この二つの次元に分けて考えることで、前近代イスラーム世界に成立した国家と宗教の定常的關係が対象化される。近代においてこの定常的關係は変容する。「宗教の政治化」という事態は、この政-教関係の動揺を背景にして理解することができる。と考える。

## 第1節 政-教関係の分析枠組み

### 1. 研究の現状：分析枠組みの不在

イスラーム世界の政-教関係に触れた議論は数多い。それは近年の宗教の政治化に触発されたものといえよう。しかしイスラーム世界の政-教関係を客観的に対象化する分析枠組みを提示するという点に関して、既存の研究は未発達であるといえよう。解決されるべき理論的な課題がそここに手つかずのまま、ときには気づかれることさえなく放置されている。たとえば「イスラーム」という用語によって、論者は「イスラーム教」、「イスラーム思想」、「イスラーム文化」、「イスラーム文明」、「イスラーム世界」といったさまざまな次元と対象のうち何を意図しているのか。しばしばこういった基本的なことが不明なまま議論が展開される。混乱の根底にあるのは、分析枠組みが「イスラーム教」の「規範」の影響下で概念化されていることにあると考えられる。その結果、「イスラーム世界」の「実際の歴史上の政-教関係」を対象化するという観点において奇妙に欠落した分析枠組みとなってしまう。

### 2. 「逸脱」としてのイスラーム史

J・L・エスポズィートの『イスラームと政治』の分析枠組みは、「イスラームは政教不可分」との観念を基礎としている。定期的に改訂版が出版されることにも示されるように、この著作は近代イスラーム世界の政-教関係に関する基本図書としての地位を確保している<sup>(1)</sup>。これに対してJ・ピスカトーリは、エスポズィートに代表されるイスラーム研究者とムスリムに共有されるこの「イスラームは政教不可分」という観念の問題性を指摘している(Piscatori [1986: 11])。まずこの観念を再検討することから始めたい。

エスポズィートは「イスラーム的」な政教不可分の政-教関係を、政治と宗教が不可分なものとして捉えている。「イスラームは宗教が政治権力に結びつけられている信仰であることが明らかになってきた。イスラーム共同体は同時に宗教的であり現世的であり、教会であり、国家である」(Esposito [1991: 30])。このような政-教関係は初期イスラーム時代すなわちムハンマドと正統四カリフの時代の「ウンマ」(umma: イスラーム共同体)に実現されていたとされる。エスポズィートによれば、初期イスラーム時代において「イスラームは単に宗教的な共同体ではなかった。イスラームは国家であり、帝国であった。宗教が国家と社会に不可欠の一部である宗教政治運動としてイスラームは発展した」(Esposito [1991: 3])。このような初期イスラーム時代の政-教関係のあり方は規範として後のムスリムに受け止められるようになる(Esposito [1991: 11])。エスポズィートはこの規範を政-教関係の分析枠組みとして前提にする。

しかしイスラーム教の規範にもとづいて政治と宗教の関係を定義することは、現実政治を分析するためにどの程度役に立つのだろうか。規範的な政-教関係が現実化したのは初期イスラームの時代に限られる。その結果、その後の歴史における政-教関係は「逸脱」の連続として描かれ、以下のように「理論と実態」を対比・並列させる形で記述が行われることになる。「理論的には啓示法(shari'a: シャリーア)は唯一の認められた法であり、イスラーム帝国の唯一の法制度である。しかし実際にはさまざまな理由からカリフによる法と法廷が並行して発展した」、「実態としてはカリフは絶対権力を行使したが、理論的には神が唯一の立法者だった」(Esposito [1991: 22])。

エスポズィートの枠組みからは、現実の歴史の展開は理念からの「逸脱」として捉えられる。それは反対に、「逸脱」の趨勢を解消しようとする運動を歴史から掘り起こそうという関心を生むことにもなる。「イスラーム史は、啓示された神の人類に向けた意思とイスラーム共同体の歴史的発展との間の顕著な乖離に対するムスリムの反応のさまざまな例を示している」という(Esposito [1991: 33])。この歴史観によって、近現代における復興や改革を

標榜する思想や運動は「本来の」イスラーム教の政-教関係を実現しようとするものとして捉えられる (Esposito [1991: 31])。イスラーム史を「理念からの逸脱の趨勢」と「その解消を目指す反応」として捉える視点からは、確かにある意味で一貫性のある記述を行うことができる。

しかし一般的にはイスラーム世界の最盛期とは、たとえば単一のイスラーム帝国の最大の版図と文化的繁栄を誇った8世紀から13世紀にかけてのアッバース朝の時代や、あるいはオスマン帝国、サファヴィー朝ペルシア、ムガル帝国が国際政治上の大国として並立した16世紀から18世紀にかけての時代ではないのだろうか (Brown [2000: 83-84])。それらの時代を「反応」されるべき「逸脱」の時代として捉える分析枠組みは、どの程度有効なのだろうか。エスポジートの観点からは、イスラーム教本来の政-教関係から「逸脱」した状態が1200年以上も続き、20世紀においてようやくそれに回帰する運動が活発化したことになってしまう。イスラーム教の一信仰者の立場からすれば、このような歴史観も抱きうるだろう。しかし政治分析の一手法として政-教関係を論じるのであれば、大部分の歴史的展開が「逸脱」として捉えられてしまうような分析枠組みを採用するのは避けたほうがよいのではないだろうか。「逸脱」を問題視するとしても、なぜ「逸脱」がかくも長き時間にわたって続くこととなったのか、その「逸脱」の時代に実際に成立した政-教関係がいかなるものであったかを対象化する分析枠組みを提示すべきなのではないだろうか。

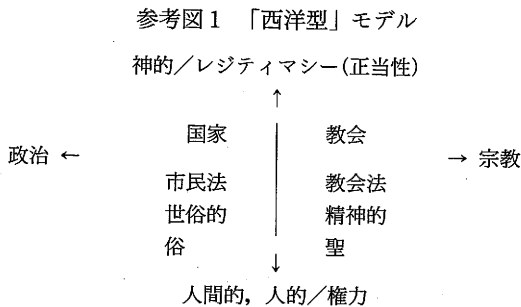
### 3. 「神の領域」の政治分析への闖入

次に日本のイスラーム研究を代表する研究者の分析枠組みを検討しよう。小杉泰氏は『現代中東とイスラーム政治』で、法理論の研究を基礎にして既存の分析枠組みを批判し、独自の概念を提示する。日本のイスラーム研究者におけるこの著作の受容度は、エスポジートのものに優るとも劣らない。この著作はエスポジートの分析枠組みに現れる、現実の政-教関係が「本

来」の「あるべき」政-教関係からの「逸脱」として叙述されるという問題点を、ある意味では解決しているともいえる。しかしこの解決策は問題をいっそう複雑にしてしまう。小杉氏はもはや「本来」の政-教関係と現実の政-教関係の乖離を問題にしない。むしろそれを問題にすること自体が「キリスト教的二元論」を前提とした的外れの議論である、として問題意識自体を消滅させてしまう（小杉 [1992: 5]）。

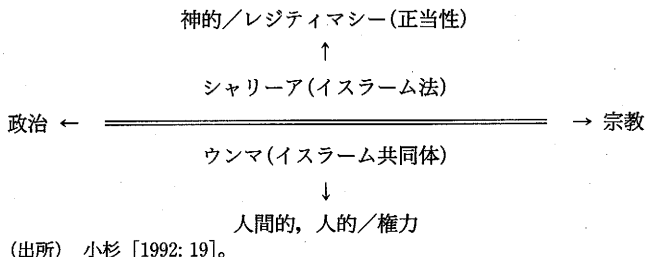
小杉氏の先行研究批判は明快である。先行研究は「近代化パラダイムに立脚して中東を見る立場」であり、そのパラダイムは「近代化=世俗化」という前提にもとづいていた。その前提にもとづいたイスラーム認識は、「キリスト教的な二元論を普遍的なモデルとして当てはめて、他の宗教——この場合イスラーム——を理解しようとする」ため「的からやや外れた議論」であったという（小杉 [1992: 5-6]）。

それに代えて、「西洋型」と「イスラーム型」の「国家/社会モデル」の比較論にもとづいた独自の政-教関係の分析枠組みが提示される。その二つのモデルを参考図1、2として転載する。小杉氏によれば「西洋型」モデルは、国家と教会、市民法と教会法、聖俗の領域の「水平軸に沿った分化」に特徴づけられているという。「宗教的なるものと政治的なるもの、制度的実態としては教会と国家」が水平に分化するものとして「西洋型」の政治と宗教の関係は捉えられている（小杉 [1992: 17-18]）。



(出所) 小杉 [1992: 18]。

参考図2 「イスラーム型」モデル



「イスラーム型」モデルは「西洋型」モデルとの対比によって提示される。小杉氏によれば、水平分化に特徴づけられた「西洋型」の政治と宗教の関係を前提にしてイスラーム世界を論じることによって「キリスト教的な二元論を当てはめた的外れの議論」が生じる。一例としてロジャー・サヴォリーの説が検討されている。サヴォリーの以下の記述が問題とされる。

「理論上はイスラームにおいては、西洋の伝統において教会と国家と呼ばれるもの、中世キリスト教世界ではregnumとsacerdotium、つまり王の領域と聖職者の領域と名づけられたものの中に、区分は存在しない。しかし同時に、十世紀中葉以降はこの理論が実践されなくなったことも分かっている。自らアミールやスルターンと名乗る世俗的支配者たちが、カリフからほとんどの政治的、軍事的、行政的権力を奪ってしまったのである。この状態を、法学者たちは許容し正当化したが、それはあくまでスンナ派国家についてだけに言えることであつた。」(Savory [1983: 195], 小杉 [1992: 19] の引用より、引用末尾を略)

小杉氏は「これは、欧米ではいささかも奇異に響かない一般の見解である」とし、このような捉え方は「西洋型」モデルの「水平軸に沿ってのみ議論を展開」しているため「この立論ではイスラームの構造を明らかにすることはできない」と断定する。代案として「垂直軸」を考慮した分析枠組みが提案される。それが参考図2の「イスラーム型」である。それによれば、

「垂直軸に沿って、神的なるものに近く人間の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も言うべきウンマ（ummahイスラーム共同体）に二極分解していく。水平軸に沿って眺めた場合、両者の次元において弁別的な志向は存在しない。その意味では政教一元的なあり方が続いていると言ってよいが、共同体を体現するものとしての国家と法の間で分化が生じていることも確かである。これを垂直分化と呼ぶ。」（小杉 [1992: 19-20]）

しかし小杉氏の提示する「西洋型」と「イスラーム型」のモデルを詳細に検討してみると、ここでは本来カテゴリーを異にするものが比較されているということがわかる。「西洋型」モデルは西洋社会において市民法と教会法が存在し、国家機構と宗教機構が存在するという制度的実体をともなった現実を概念化している。それは政教二元「状態」を概念化したものであって、政治と宗教の関係をめぐる単なる「論」の紹介にはとどまらない。それに対して「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」、すなわち政教一元「論」の構造を抽出したものである。「イスラーム世界」の現実社会に存在する法や機構を分節化・対象化したものではない。小杉氏は「西洋型」と「イスラーム型」によって「状態」と「論」という異なるカテゴリーのものを比較している。その結果として「相違」という結論が導き出されるのは、当然のことである。そこから「西洋キリスト教世界」と「イスラーム世界」の間を比較する議論を導くことはできないのではないか。

「イスラーム型」の政教一元「論」の構図が、もし「ウラマーのテキスト」に現れたムスリムの心象風景」を対象化したものであれば問題は生じないであろう。この概念化はイスラーム法理論の研究を通じた政治思想分析の優れた成果であり、また、イスラーム教の思想体系がもつ政治概念の構造を内在的に把握し、理解可能な形で抽象化したという意味で計り知れない功績があるといえよう。実際のところ、イスラーム教の法理論における政治概念をここまで鋭利に抽出した例は、イスラーム世界の思想家・思想史家の著作にも、

欧米のイスラーム研究者の著作にも筆者の知るかぎり存在しない。

しかし問題は、小杉氏がこれを「国家／社会モデル」として論じ、政治現象の分析枠組みとして用いていく点にある（小杉 [1992: 16]）。参考図 2 の「垂直分化」を検討しよう。これによって現実のイスラーム世界の政治をいかに分節化することができるのだろうか。垂直軸上に「共同体を体現するものとしての国家」と「法」が分化する（小杉 [1992: 20]）というのは、実際のところ何を意味しているのだろうか。この場合「法」とは「シャリーア」（イスラーム法）とされ、「神的／レジティマシー」であるという。このような超越的、神的なものとして「国家や共同体」という現世の人間によって構成されるものが「分化」するというのは、当然である。「イスラーム型」モデルは現世における国家や社会を分節化するのではなく、「現世／来世」を分節化しているのではないだろうか。さらに噛み砕いていえば、「ムスリムは神の来世的世界が人間の世界と分化して存在していると信じている」ということを概念化したにすぎないのではないだろうか。

政治分析のモデルを立てるのであれば、参考図 2 の下半分すなわち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。それ以前の「現世／来世」を分節化し、現世における政治と宗教の分化を指摘すること自体「キリスト教的二元論」であるとして排撃してしまうのでは、政治分析の入り口で引き返してしまうことになるのではないか。たとえば小杉氏の以下のような一文を取り上げてみよう。小杉氏はイスラーム世界では、「理論上は優位を持つ法に対して、国家権力を握る者が法による正当化を要求する事態が生じた」という（小杉 [1992: 20]）。あたかも現世の政治権力者が「神」の領域に属する「法」なる実体と交感しているかのように論じられることになる。しかし政治とは、政治権力者が「神」の領域の「法に対して」何かを要求するというようなものとして捉えられなければならないのだろうか。現実の政治において政治権力者は、現世において法を解釈する「ウラマー（*ulamā*: 宗教学者）に対して」「法による正当化を要求する」のであって、それを対象化するのが政治分析なのではな



いだろうか。神という来世的存在を、すこぶる現世的な人間の営みである政治現象の分析に闖入させることで、対象の把握が困難になってしまっていると考えられる。

#### 4. 政-教関係の二つの次元

エスポズィートや小杉泰氏の説に代表させて批判してきた既存の政-教関係研究の問題点は約言すれば、それらが「イスラーム世界における政治と宗教の不可分性」を前提としてきた点にあるだろう。冒頭で述べたように、この前提の問題性はピスカトーリによつて的確に指摘されている。「問題は、このような議論が宗教と政治を理念的範疇として扱い、社会現象としての実際的記述を何ら行わないことである」(Piscatori [1986: 13])。L・C・ブラウンは、これまでの研究が「政治がいかにあるべきか the ought」に関するイスラーム世界における言説と、イスラーム世界において「実際にいかなる政治が行われているか the is」を混同したまま論じてきたと指摘する (Brown [2000: 3])。

それではこのような研究状況の混乱をどうやって克服していけばよいのだろうか。筆者は、イスラーム世界の政-教関係を以下の二つの種類に区別しそれぞれを異なった分析手法を用いて論じていくことによって、既存の研究の抱える問題の多くは解決されるのではないかと考える。政-教関係の第1の種類は、「イスラーム世界」における政治と宗教の機構の相互関係とその管轄領域の間関係である。これは国家-社会関係分析の一部としての政-教関係と捉えられよう。この関係は政治経済学的手法を用いて分析する必要がある。第2の種類は、「イスラーム思想」と現実政治との関係である。これは「知と権力」の関係としての政-教関係といえよう。この関係は思想・文化研究を基礎とし、知識社会学<sup>②</sup>あるいは「文化の政治学」<sup>③</sup>の観点から分析される必要がある。

政-教関係とはおもにこの二つの次元から成り立つ複合的な要素をもった

対象であると措定できる。既存の研究の混乱は、この二つの異なる次元での政-教関係を混同して論じることによって生じてきていると考えられる。これまでの政-教関係分析は、第2の種類の政-教関係の、さらにごく一部の側面に過剰に重点をおいている。すなわち、ウラマーが産出する「イスラーム思想」のテキストにもとづいてイスラーム教の政-教関係のあり方を捉える。問題は、その際、各思想のテキストがその時代の現実政治にもっていた意味が捨象されてしまうことである。そして「イスラーム思想」が提示する規範的な政-教関係の理論、小杉氏の用語を借りれば「政教一元論」を「イスラーム世界」の国家-社会関係としての政-教関係の分析に用いる。それによって、エスポズィートに顕著なように、現実の歴史上に存在した国家-社会関係としての政-教関係はあたかも「逸脱」の連続であったかのように捉えられてしまう。小杉氏の場合は第2の種類の政-教関係の一部である法理論の研究に専念するのだが、その過程で国家-社会関係としての政-教関係を対象化すること自体が「キリスト教的二元論」として批判されることになる。法理論の分析は政治現象の分析手法の一つであり、イスラーム世界の知的体系においてウラマーの法理論が他を圧する権威をもちえていることは事実である。しかし法理論研究の有効性を強調するあまり国家-社会関係の対象化を阻む議論を行うことは、イスラーム世界の政治現象の研究のうえで問題があるのではないだろうか。

この論文では、まずイスラーム世界の歴史上に実際に成立した国家-社会関係にもとづいた政-教関係の分析枠組みの概念化を試みたい。それは政教一元論的なイスラーム教の政治概念が現実政治に与える影響力を否定するというではない。イスラーム思想と現実政治との関係という意味での政-教関係の分析はひとまず脇に置き、まずは国家-社会関係としての政-教関係を対象化したい。そのうえでイスラーム思想の政教一元論の理念が国家-社会関係とどのような関係にあるかを考察するという手順を踏むことによって、対象の理解はより明確になるだろう。

## 第2節 国家-社会関係としての政-教関係

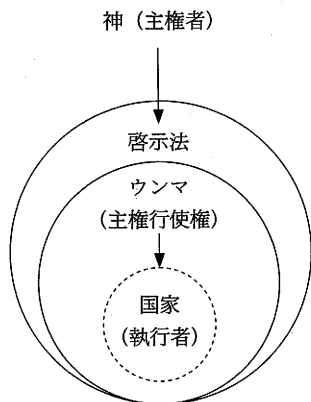
### 1. 「ウンマ」の理念と「イスラーム世界」の現実

イスラーム世界において国家-社会関係としての政-教関係の基本的な構造が成立したのは、アッバース朝（750～1258年）の中期、9世紀から11世紀にかけてと考えることができよう。この歴史的な政-教関係を、規範的な政-教関係と対比させることによって概念化したい。

イスラーム教の規範には、ムスリムの共同体「ウンマ」のあるべき秩序に関する規定が含まれている。小杉泰氏による法理論の研究にもとづけば、「ウンマ」の秩序は以下のようなものである。「ウンマ」において主権者は神のみであり、法は啓示法でしかありえない。主権の行使権のみが「法人格としての啓示法」と「ウンマ」に与えられている。啓示法をウラマーが代表し、国家の統治者がウンマを代表する。啓示法は国家に優越し、国家はウンマから啓示法の執行のみを委託されている（小杉 [1992: 37-40, 79-82]）。このような規範的な社会関係が実現した状態とは、『コーラン』（Qur'an: クルアーン）に含まれる啓示法がすべての成員の全生活を支配し、世俗的な領域と宗教的領域が未分化な状態、すなわち政教一元状態であるといえよう。このような「ウンマ」の秩序は図1のようなものと考えられる。

しかし I・ラピダスは、イスラーム文明の現実の歴史は「反イスラーム的に」進行したと形容する（Lapidus [1975: 364]）。それまでカリフ（Khalifa）が一身に体現していた政治支配者と宗教指導者の役割は、それぞれ別個の社会集団によって担われるようになっていく。アッバース朝の初期まではカリフは「神の後継者」（Khalifa allāh）を名乗り、政治権力と宗教解釈の権威の双方を担っていたとされる<sup>(4)</sup>。しかし9世紀の半ばには、カリフは宗教的権威者としての地位をウラマーに譲り渡した（Crone and Hinds [1986: 108-109]）。政治的実効支配の権も9世紀以降各地の知事や軍司令官がその地位

図1 初期イスラームの時代における「ウンマ」の理想的秩序



(出所) 筆者作成。

を世襲化し、豪族や実力者が独立傾向をみせ始める。10世紀にはシーア・イスマール派のファーティマ朝（909～1171年）と後ウマイヤ朝（756～1031年）がカリフを称し、公然とアッバース朝に対抗するようになる。946年には12イマーム・シーア派のブワイフ朝（932～1062年）がバグダードを占領してカリフを傀儡と化し、1055年には大セルジューク朝（1038～1194年）がブワイフ朝にとって代わる（中村 [1998: 56-57]）。初期イスラーム史においてカリフが担っていた啓示法の解釈と執行の任が、それぞれウラマーと政治権力者（Sulṭān）に移るのである。ここに事実上政治と宗教の制度的分化が生じてくる。ラピダスによれば、10世紀の半ばには一方で「公式的にはイスラーム教に忠誠を誓い、その防衛の任を担っているものの、いかなる宗教的性格ももたない十全に分化した政治体としてのムスリム諸国家」が成立し、他方で宗教の領域が「国家から自律的に」発展する（Lapidus [1975: 364]）。カリフは政治と宗教の結節点で象徴的な職制として存続する。

政治権力者とウラマーの分化とそれぞれの管轄領域の成立は、法の分野に二元化をもたらした。理念上は啓示法がムスリムの全生活を支配するはずであるが、実際にはウラマーの管轄下の啓示法が適用されるのは結婚・離婚や

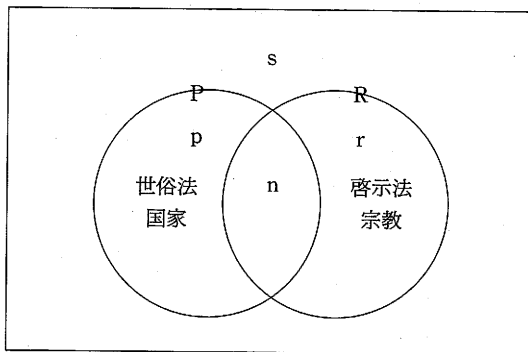
相続，宗教寄進財団 (waqf: ワクフ) といった限られた領域に限定され，政治権力者の発出する法例・法規・命令や慣習法が通用する領域が存在し，啓示法廷とは別に行政法廷 (maẓālim: マザーリム法廷) が並立した (Schacht [1964: 54-55, 76], Coulson [1964: 128-129])。

## 2. 政-教の部分重合関係

政治支配者と宗教解釈者の分立，法の二元化という歴史の展開を考慮してイスラーム世界の政-教関係の基本構図を概念化すると，図2のようになる。

国家の管轄する政治的領域をP，宗教の領域をRとして，それらを包括する全体社会をSとしよう。国家と宗教は部分的に重なった領域nを共有する。PとRからnの領域を除くとpと，rの領域が得られる。それらの外の社会領域をsとしよう。各領域の担い手は，Pがスルターン (Sulṭān)，アミール (Amīr)，マリク (Malik) といった政治権力者，Rがウラマーである。nの領域を担うものとしてイマーム (Imām) あるいはカリフ (Khalīfa)がいる<sup>(5)</sup>。nの領域において政治と宗教が重合していることから，国家-社会関係としての政-教関係は「部分重合関係」にあると捉えられよう。

図2 現実のイスラーム世界の政-教関係  
全体社会S



(出所) 筆者作成。

ウラマーと政治権力者の間には一定の相互依存関係が成立する。政治権力者は秩序を維持して宗教を保護し、啓示法を施行する者としてウラマーから必要とされていた。代わりにウラマーは政治権力者に宗教的な正統性を与える(中村 [1977: 180-181])。政治権力者は宗教解釈の権を主張せず、ウラマーの服従を強く求めない(Brown [2000: 34])。ウラマーはイスラーム教とその啓示法の至高性、包括性の理念を護持する一方で、それが完全に施行されることを政治権力者に求めず、むしろ政治権力者の支配を正統化するイデオログとしての役割を果たした(Schacht [1964: 84], Ayubi [1991: 32])。

アッバース朝の中期において、以上のような形で国家-社会関係としての政-教関係が定常化されたといえよう。その後の時代の政-教関係は、この図2の構図を踏まえることで典型的に理解することができる。政-教関係の変動は、図2の各領域の拡大や縮小、あるいは各領域内の構造の再編として捉えられる。Pの領域とRの領域が完全に分離した状態が政教分離であり、PとRが一致しているものが政教一致あるいは一元と考えられる。この両極の間に、政治と宗教の重合の度合い、相互の領域の比率といった要素によって多様多種の構成がありうる。図2は政-教関係の多様性を包摂して対象化することができる。

とくに注目すべきなのはnの領域である。政治と宗教の接するnの領域にこそ両者の対立や摩擦が発生し、政策や政治思想の焦点となるからである。政-教関係の最もアクチュアルな事象は、nの領域に生じてくる。その分析に際して価値判断を混在させることなく、nの領域の拡大や縮小と捉えて計測していくことで、政治の宗教利用や宗教の政治介入の進展を把握することができる。それ以外にも、たとえばpやrの領域の拡大・縮小を観察することで、相対的な政治と宗教の関係のバランスの変化が捉えられよう。政治や宗教の全体領域PやRそれぞれの内部的再編過程と、それが相互に与える影響にも注視しなければならない。このようにしてイスラーム世界の政-教関係を中立的な分析枠組みのうえで対象化することができるのではないだろうか。

### 第3節 規範理念と現実政治の関係としての政-教関係

#### 1. 新たな問いかけ

このように国家-社会関係としての政-教関係を「部分重合関係」として概念化した。このような政-教関係像はいうまでもなくウラマーの提示する政教一元的な「ウンマ」の理念とは食い違っている。それではウラマーの提示する規範は現実の政-教関係に全く影響を与えなかったのだろうか。これまで述べてきたように、政-教関係のあり方に関する規範理論をそのまま現実の政-教関係と捉えることはできない。しかし規範理論が現実は何らかの作用を及ぼしてきたということを否定する必要はない。問題はそれがいかなる形で作用したかである。これは第1節末で二種類の政-教関係としてあげたうちの2番目、すなわち「イスラム思想」と現実政治との関係としての政-教関係をいかに捉えるかという問題である。国家-社会関係としての政-教の部分重合的關係が成立したイスラム世界の歴史の現実には、政教一元論の理念はどのような影響を与えたのだろうか。このような形で問いかけを行うことで、はじめて政教一元論の理念は現実の政-教関係の分析の視野に入ってくるであろう。

#### 2. 「ウンマ」概念の現世超越性

イスラム世界の歴史を規範からの「逸脱」として捉える歴史観を問い直してみよう。「ウンマ」の政教一元的理念と現実の政-教の部分重合関係の食い違いとは、はたして「異常」な事態なのだろうか。筆者は、そもそも「ウンマ」の理念と現実の政治・社会秩序が一致するような状態は例外的であり、むしろ一種「異常」な事態であるとさえ考える。なぜかといえば、「ウンマ」の理念はきわめて超越的な概念であり、そのまま現実世界に実現した状態を

想定しにくい。むしろ現実と乖離していることによってこそ理想的な参照点として顧慮されえたと考えられる。ここで「ウンマ」の概念を根底から再検討してみたい。

コーランの世界観では人類の集団（ウンマ）は宗教を単位に成り立つとされている。『コーラン』第2章第213節によれば、もともと人類は争いのない平和で正しい一つの「ウンマ」であったがやがて人々が互いに争いあって分裂した。そこで神は分裂した各々の「ウンマ」から神の使徒（預言者）を選び出し、法を啓示したとされる。アダム、ノア、アブラハム、イサク、ロト、ヨセフ、モーセ、ダヴィデ、ソロモン、ザカリヤ、バプテスマのヨハネといった新・旧約聖書の登場人物はこのような意味での「ウンマ」に神から使わされた使徒として捉えられている。ところがこれらの「ウンマ」は神を敬わず、使徒から伝えられた啓示を歪曲してしまったという（『コーラン』第2章第75-76節）。ムハンマドへの啓示はこのような状態の人類に使徒ムハンマドを遣わしたとされる。

「かくて我ら〔アッラー—引用者。以下〔 〕内同じ〕は汝ら〔ムスリム〕を中庸の民 (ummatan waṣaṭan) となした。汝らをして全ての人々の証人となし、かつこの使徒〔ムハンマド〕をして汝らの証人となさんぐために。」（『コーラン』第2章第147節<sup>(6)</sup>）

「汝ら〔ムスリム〕は今まで人類のために生れ出た民（ウンマ）の中の最上のも (khayr ummatin ukhrija li al-nās)。汝らは善を勧め、悪を抑え (ta'marūna bi al-ma'rūfi wa tanhauna 'an al-munkari)、アッラーを信仰する。」（『コーラン』第3章第110節）

ムハンマドを通じて「イスラーム教のウンマ」に下った啓示法は完全に最後のものとされる。「聖典〔コーラン〕の中で我ら〔アッラー〕が言い残したものは一つもない」（『コーラン』第6章第38節）とも、ムハンマドは「預言者の封印」（『コーラン』第33章第40節）ともいわれる（中村 [1998: 42-49]）。こうして「神の完全にして最後の啓示を与えられたイスラーム教のウンマ」の特別な使命に関する観念が成立する。イスラーム教のウンマは「中庸のウ



ンマ」であり、それは人々が「互いに善を勧め、悪を抑え、唯一神アッラーを信仰する」理想的世界である。

この「イスラーム教のウンマ」という観念は二つの要素からなる。一つは、啓示法の秩序は神の意志であり、現世超越的なものであるという要素であり、もう一つは、それにもかかわらず、神の意志である啓示法が現世でイスラーム教の「ウンマ」において完全に体现されたという観念である。

通常「イスラーム教のウンマ」は「イスラーム共同体」ととりあえず訳される。しかしそれはムスリムの集合というだけの意味ではない。ムスリム相互に神の命じた理想的関係がすでに実現した状態として「ウンマ」は想起される。「ウンマ」という概念は、超越的な理想秩序の現世における顕現という観念を蔵しているのである (Arkoun [1994: 68-70])<sup>(7)</sup>。

イスラーム教の「現世を超越している神の領域の秩序が、地上に出現している」という「ウンマ」の観念は、キリスト教でいえばイエスにおける「聖霊の受肉」の観念にあたるものだろう。超越的な秩序と現世の秩序の矛盾がある一点において解消する、という観念は、おそらく超越的唯一神の信仰に欠かせない要素である。それがキリスト教においてはナザレ人イエスの身体において、イスラーム教においてはムハンマドの時代の「ウンマ」の共同体において生じたと信じられる<sup>(8)</sup>。

「ウンマ」や「聖霊の受肉」といった「現象」がはたして超越的秩序に属するものなのか、それとも現世の秩序に属するものなのか。これは容易に答えの出せない問題である。信者の視点はどうあれ、政治の分析者の視点からは、それが現世の事実であるかどうかを問題にするのではなく、そのような現象に対する信仰が存在することを認めたくてそれがどのような政治的帰結をもたらすかを検証する、という立場しか取りえないだろう。政治的帰結とはいうまでもなく現世においての帰結である。

### 3. 超越的秩序と現世の秩序の媒介：ウラマーとその知的体系

このような超越的・来世的な概念である「ウンマ」の秩序が現世の政治・社会秩序と乖離するのは、ある意味で当然である。前節で示した図1と図2の乖離は、超越的な秩序と現世の秩序の乖離と捉えることができよう。「イスラーム思想」と現実政治との関係という意味での政-教関係はこの乖離の現実に端を発するものである。国家-社会関係という現世のいわば「水平的」な関係に、超越的理念と現実政治という「垂直的」な関係が交錯するところに政-教関係が他の国家-社会関係とは異なる複雑さを備える要因がある。

この「垂直的」な政-教関係は主にウラマーによって担われる。ウラマーは超越的な秩序と現世の秩序の乖離という事態を解釈する社会的役割を負っているといえよう。S・N・アイゼンシュタットによれば、このような役割を担う知識人の社会集団としての出現は、「現世」と「超越的存在」の分離という観念を発達させた諸文明に共通した現象である。超越的存在と現世の分離の観念から必然的に、「超越的秩序と現世の秩序の間の乖離と緊張」の問題が意識されるようになる。そこからこの乖離を「架橋」して緊張を解放する役割をもつ集団として、新たなタイプの知識人が出現する (Eisenstadt [1986: 1-4])。このタイプの知識人と政治権力者は一種の連携関係を取り結ぶ (Eisenstadt [1986: 13])。現世の政治秩序と超越的秩序の間の乖離を何らかの形で埋める理論が知識人に求められるからである。

「現世の秩序の中心的位置を占める政治秩序は、超越的な秩序と比べて劣るものと受け止められる。それゆえに超越的秩序の教説に従って再構築されなければならない。なによりも増して、超越的な秩序と現世的秩序の間の緊張を超克する、すなわち『救済』をもたらす適切な形であると受け止められるように再構築されなければならない。」 (Eisenstadt [1986: 8])

ウラマーは図1と図2で示される超越的秩序と現世的秩序の間の乖離と緊

張を「架橋し、緊張を解放する」知的体系の提供をその社会的役割としてきたといえよう。ウラマーの政治思想とは、「ウンマ」の観念を中心とした超越的規範の命じる政治秩序と現存の政治秩序の間に乖離と緊張が生じる地点において、両者の間を何らかの形で媒介する理論といえよう。ウラマーは二種類の作業を行う。一つは「ウンマ」の超越的秩序を分節化し、理論化することである。もう一つは、その超越的秩序と現世の政治秩序との媒介となり、両者の間の乖離と緊張を解釈し解決する知的枠組みを作り出すことである。

#### 4. イスラーム思想におけるイデオロギーとユートピア

##### (1) 分析概念としての「イデオロギーとユートピア」

それではイスラーム世界のウラマーはどのような形で超越的秩序と現世の秩序の媒介を行ったのだろうか。まずありうる媒介の形式を理論的に考察してみたい。ここではK・マンハイムの「イデオロギーとユートピア」の分析枠組みを援用して類型化を試みる。マンハイムは「イデオロギー」と「ユートピア」を対にして分析概念化する。マンハイムによれば、「イデオロギー的な意識」と「ユートピア的な意識」はともに「存在を超越するような表象・方向づけ」に属するものである。「存在を超越するような表象・方向づけ」はさまざまな地域と時代に歴史の動因として作用してきた。それが各時代の支配的な世界観のなかに「革命的な作用を持たずに」吸収される場合、それはイデオロギーとして機能していると捉えられる。逆にそれが「存在の構造を破壊するような方向において効果を上げるとき」、それはユートピアとして機能するものとされる(マンハイム [1968: 202-203])。

マンハイムはイデオロギーとユートピアの具体的な例に、キリスト教的な「楽園の約束」という思想をあげて解説する。封建制と教会組織にもとづく中世ヨーロッパの秩序の担い手は、「楽園の約束」という思想を「中世の社会的な枠から歴史を超越した場所、すなわち彼岸」に追いやり、その「鋭先をうまく鈍らせる」ことによって秩序の一部分に組み込んだ。これは「楽園

の約束」という存在超越的な表象をイデオロギーとして作用させた例である。それに対し、「一群の特定の人々がこういう希望図を実際の行為の中に具体化して、実現しようと努めたとき、このイデオロギーがユートピアとなった」という（マンハイム [1968: 203]）。

## (2) スンナ派の「イデオロギー」と分派の「ユートピア」

イスラーム世界においてスンナ派ウラマーのとった解釈法は、この意味でまさにイデオロギー的であった。スンナ派ウラマーはイスラーム世界の現実の歴史を基本的に承認する形で「ウンマ」の理念を解釈していった（Rosenthal [1958: 26-27]）。「ウンマ」の超越的秩序への希求を政治秩序に組み込んでいく形で知的体系を構成し、政治思想を展開した。これは存在超越的な表象をイデオロギーとして機能させたものといえよう。国家と宗教の部分重合関係に示されるアッバース朝期以降の現実を正統化する体制派の理論を、スンナ派ウラマーは提示したといえよう。

スンナ派の性格はハワーリジュ派とシーア派に対照させることでより明確になる。ハワーリジュ派とシーア派はその政治秩序を否定する反体制派の立場である（Gibb [1962: 141]）。ハワーリジュ派とシーア派は典型的なユートピア思想を展開する。ハワーリジュ派はコーランに示される超越的な秩序をそのまま地上に実現しようとし、その結果イスラーム世界の実際の政治秩序と真っ向から衝突してしまう。ハワーリジュ派は「ウンマ」の理想をきわめて厳格に受け止める。とくに問題になるのは「ウンマ」の指導者をめぐる思想である。ハワーリジュ派によれば、神の啓示法を執行するカリフは最もふさわしいものが選ばれるべきであり、「ウンマ」のすべての成員によって選ばなければならない。ハワーリジュ派は政治権力と秩序の存在そのものを否定したわけではない。しかしハワーリジュ派の設定する高い倫理的基準に照らし合わせると、現実的にはイスラーム世界に存在したほとんどの指導者は否定されてしまう。さらにハワーリジュ派は、高い倫理的基準をカリフだけではなく全ムスリムに要求し、宗教的な罪を犯したものを背教者であると

捉え、そのような者に対する武力攻撃を正当化し、社会秩序全体を危殆に瀕せしめた（中村 [1977: 83-97], Lambton [1981: 21-27]）。

一方シーア派は、神がアリーとその子孫に「ウンマ」の指導者の地位（イマーム位）を与えたと信じることで、正統四カリフからウマイヤ朝をへてアッバース朝に至る、実際のイスラム世界の政治権力の継承を拒否する。シーア派にとってはアリーと預言者の娘ファーティマとの間の息子の子孫にイマーム位が継承されたのであり、現実のスナ派のイマームは僭称にすぎない。シーア派のイマームは神の意志とされる啓示法を理解する特別の知識を授かったものとされる。シーア派のなかにも分派が多く生じる。それらの間の対立は、アリーの子孫のうち具体的に誰にイマーム位が継承されたかをめぐる意見の相違を根拠にしている場合が多い。12イマーム派はアリーから12代の特定の系譜をイマームと認める。12イマーム派と異なり、第7代のイマームがイスマールに継承されたという解釈をするのがイスマール派であり、7イマーム派とも呼ばれる（中村 [1977: 97-107]）。シーア派に共通するのは、現状否定の思想を終末論的な方向に発展させたことだろう。その代表例は12イマーム派の「お隠れのイマーム」という観念である。874年に12代イマームが姿を消してイマームの系譜が絶えたことを「お隠れ」（al-hayba）の状態に入ったとみなし、その救世主的再臨を待望する思想である（松本 [1993: 149-151]）。

ハワーリジュ派もシーア派も、理想世界像としての「ウンマ」概念をスナ派と共有している。しかしそれぞれ特定の解釈によってそこからイスラム帝国の政治秩序を破壊するような思想、すなわちユートピア思想を導いたといえよう。

「イスラム思想」と現実政治との関係としての政-教関係とは、超越的な秩序と現世の政治秩序の間の乖離の架橋のあり方と言い換えることができよう。ここからはスナ派のイデオロギー的な解釈に焦点を絞って分析していきたい。ハワーリジュ派とシーア派に関してはこの論文で扱うことができないが、一点だけ補足的に述べておきたい。それは、ハワーリジュ派やシーア

派の思想をユートピア的と分類することは、その性格の永続性を意味しているものではないということである。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する形で再解釈される。10世紀北アフリカに現れ、エジプトを征服したファーティマ朝はイスマーイル派を信奉し、「隠蔽」(satr)の状態にある「イスマーイルの息子ムハンマド」(Muḥammad ibn Ismā'īl)が近い将来に再臨し、終末が訪れる、という思想によって勃興期に求心力を得たが、王朝の安定期には終末論的教義を「現実制度化」し、イデオロギーに転化させる思想的発展が試みられた(菊地 [1998])。16世紀には12イマーム・シーア派を国教とするサファヴィー朝が成立し、「神によるアリーの子孫のイマーム位指名」や、「12代イマームのお隠れ」といった現世超越的概念を現状秩序の維持に結びつける理論が構築されていく。ウラマーあるいは法学者 (faqīh) が「お隠れのイマーム」に代わって啓示法を解釈できるという思想はその典型であろう。革命後のイラン・イスラーム共和国のイデオロギーとなっているホメイニーによる「法学者の監督」(wilāyat-e faqīh) 論もその系譜上にある(松本 [1993: 9, 151-159, 181-196])。

## 5. スンナ派の法理論における超越と現世の「媒介」

まずスンナ派の知的体系のイデオロギー的な構成<sup>(9)</sup>を法理論に代表させて概観したい。スンナ派の法理論は、アッバース朝期以降の現実をさまざまな「媒介」的概念を考案することで宗教的に正統化したといえよう。「ハディース」(hadīth: 伝承)という典拠の成立や、「スンナ」(sunna: 範例)、「イジュマー」(ijmā': 合意)、「キヤース」(qiyās: 類推)という法源の確立は、コーランに示される規範と現世の現実を繋ぐ「媒介」の機能を果たす概念と捉えられる。「ウンマ」の唯一の法である啓示法は、何よりもまずコーランに示されていると信じられる。しかしコーランは7世紀前半のアラビア半島という特定の地域と状況下に下されたことにより現実的には制約がある。イスラ

ーム帝国の版図拡大によってコーランの規定が相応しくない状況や、コーランに明記された規定だけでは法判断を下せない事態が生じてくる。ここから二次的な典拠として「ハディース」の集成が盛んに行われるようになる(Watt [1968: 66])。ハディースとは預言者とその教友の言行を記録したという形をとった説話類である。ハディースに盛り込まれた「スンナ」の範例はコーランに次ぐ第2の法源として認められるようになる。さらにこの二つの法源にもとづいた解釈に関するイスラム共同体の成員の合意すなわち「イジュマール」の概念が発展する。これは特定の時期のイスラム共同体全体による合意にも法源の地位を与えるものである。実態としては有力ウラマーの合意をもってイスラム共同体全体の合意とみなされる。こうしてウラマーは現実のイスラム帝国の歴史の展開を神意に沿ったものとして合理化する根拠を得る。これに加えて過去の判断からの類推によって新たな問題に対処するという「キヤース」の原則をも法源として認定し、神の意志とされるコーランから段階的に現実を生起する事象を解釈する体系が完成する(Coulson [1964: 77-81])。

法解釈上の五範疇という概念にも「媒介」的性質が現れている。(1)義務行為、(2)推奨行為、(3)許容行為、(4)忌避行為、(5)禁止行為という範疇を設定することで、人間の行為は緩やかに啓示法の支配下に統合される。とくに善悪の規定の示されない領域を(3)の「許容行為」すなわち「行っても行わなくてもよい行為」の範疇に入れてしまうことで、啓示法の全社会領域への包括性を理論的には確保することができる。

このような「媒介」の理論が形成されるとともに、諸法学派がハナフィー派、マーリク派、シャーフイー派、ハンバリー派の四つに収斂していくことで運用の制度化が進む(Schacht [1964: 65])。11世紀から12世紀には「イジュティハード(ijtihad: 自由な法判断)の門は閉じられた」という観念が成立し、判断が定式化された(Schacht [1964: 69-75], Hallaq [1984: 20])。こうしてスンナ派ウラマーの知的体系は超越的秩序と現世の秩序を連続的に解釈する枠組みを構築することで、現存の政治・社会体制を正統化する理論的

根拠を提供したといえよう。

## 6. スンナ派政治思想の三類型

以下ではスンナ派ウラマーの政治思想史の展開を考察する。ここではスンナ派ウラマーの政治思想を三つの潮流に類型化する視点を提案したい。それぞれの潮流を「イデオロギー」、「転倒イデオロギー」、「脱イデオロギー」と名づけておく。スンナ派の政治思想史は「イデオロギー」的な潮流に支配されてきたといえる。その代表例としてマーワルディーを取り上げる。「イデオロギー」的な主流から分岐した一偏差として「転倒イデオロギー」の潮流が捉えられる。これはイブン・タイミーヤに代表される。イブン・ハルドゥーンはスンナ派政治思想のイデオロギー性を相対化する視点を提示した。これは未発展の「脱イデオロギー」的潮流と捉えることができる。

### (1) イデオロギー：イマーム論

スンナ派ウラマーの政治思想は、現実の政治権力者を宗教的に正統／正当化し、服従を強調することに特徴づけられる (Brown [2000: 54, 60])。初期イスラームの時代すなわち正統四カリフの時代が「ウンマ」の超越的理念の現実的な範型として設定される (Lambton [1981: 45])。そして現実のイスラーム帝国の歴史をその規範と連続させて解釈していく。これは図1で示した「ウンマ」の超越的秩序に類比させて図2の現実の政治秩序を解釈するという姿勢である。ウラマーの政治思想における「政治」概念は現実の政治現象とは性質を異にしたものである。スンナ派ウラマーはあくまでも倫理的なものとして政治を捉えている。そのうえで現実の歴史がその規範に適っていることを証明しつづけるという作業を行っているといえよう。この点がウラマーの政治思想の解釈を困難にしているといえよう。N・アイユービーの表現を借りれば、ウラマーの理論のうえではイスラーム世界の政治は「宗教化された」 (Ayubi [1991: 27])。しかし現実のイスラーム世界の政治が実際に宗



教的であったとはかぎらない。むしろそうでなかったからこそウラマーによる正統／正当化の作業が意味をもったともいえよう。

スンナ派ウラマーの政治思想が発展したのは10世紀から12世紀にかけてである。スンナ派のウラマーが「宗教化」しなければならなかった現実の歴史とは、正統四カリフからウマイヤ朝をへてアッバース朝に至るスンナ派カリフの世襲過程と、地方政権や軍司令官によるアッバース朝からの権力の篡奪の進行である (Gibb [1955: 4] [1962: 161])。第2節で示したように、10世紀以降カリフ<sup>(10)</sup>は政治の実効支配の権を失ってゆく。946年のプワイフ朝によるバグダード占領はこの趨勢を決定的にした。国家-社会関係の分析で示したように、アッバース朝中期において政治と宗教の領域の事実上の分化によってカリフの管轄領域はPの領域に限定された。地方政権割拠とプワイフ朝のバグダード占領によって図2のp領域においてもカリフの権力が失われる事態が生じたといえよう。カリフはn領域にかろうじて存続するのである。

スンナ派ウラマーはアッバース朝を正統化するだけでなく、アッバース朝の領域を蚕食して軍司令官が割拠する事態をも正統化する必要に迫られたといえよう。スンナ派世界の「イデオログ」として、ウラマーは「ウンマ」の不可分性と啓示法の包括性・貫徹性が維持されていることを示しつつなければならぬ。ウラマーは政治と宗教の両方の領域にまたがるn領域のカリフの職制の宗教的側面を「イマーム」として理論化した。そしてイマームから現世のさまざまな職制に順次権力を委任されるという理論を構築する。それによって現世における政治と宗教の一元状態が維持されているという擬制を成立させるのである。

スンナ派ウラマーの政治思想の基本構成を、最も詳細なものとされるマールワディー (Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Baṣrī al-Baghdādī al-Māwardī, 974-1058年) の『統治の諸規則』から抽出してみよう。ウラマーの議論はイマームの職制に集中する。イマーム論で決まって最初に論じられるのはイマーム職の「必要性」と「目的」に関する議論である。イマーム

職は「宗教と現世の政治の保全」という「目的」のために「必要」であると規定される（マーワルディー [1982: 5]<sup>(11)</sup>）。スンナ派ウラマーはこの「必要性」を強調し、現実のイマーム継承の歴史の承認を最優先したといえよう。このことはイマーム位の正統な継承方法をめぐる議論に顕著に現れている。イマームの選出方法として、ハワーリジュ派は「最適者の任命」を、シーア派は「神によるアリーの系譜の使命」を主張する。それに対してスンナ派は、アブー・バクル、ウマル、ウスマーン、アリーと続くカリフ位継承は「ウンマ」の「イジュマー」（合意）によって成されたと捉え、神に嘉された「ウンマ」の「合意」に過ちはない、と論じる。これは法理論における「イジュマー」が現状正統／正当化の手段として用いられる顕著な例であろう。また、正統四カリフはいずれも何らかの意味で有力者からなる選挙人「解き繋ぐ人々」によって「選挙」されたと理論化する。よって選挙こそ啓示法で示された「ウンマ」の指導者の選出方法であると論じ、「全ムスリムによる最適者の任命」と「神によるアリーの系譜の使命」の双方の説を退ける（Gibb [1962: 141]）。

イマームとその選出権者が一定の倫理的な資格要件を規定することで、選挙によって選出されたイマームの正統性が根拠づけられる。マーワルディーはイマームの資格条件として(1)公正さ、(2)統治に関する判断を可能にする知識、(3)五官の健全さ、(4)身体器官の健全さ、(5)政治に関する卓見、(6)勇気と気概、(7)クライシュ族の血統、をあげ、選挙人には(1)公正さ、(2)イマームを見つけ出すための知識、(3)卓見と叡智を要求する（マーワルディー [1982: 6-7]）。

ところがウマイヤ朝以降のイマーム位の継承は選挙ではなく世襲によって行われてきた。スンナ派ウラマーはこの現実を正当化するために「選挙制」をきわめて柔軟に解釈する。マーワルディーは選挙の成立のために必要とされる選挙人の人数に関する諸説を列挙していく。選挙人が「全地方から集まってこなければイマームは選べない」とするものから、「六人いればよい」、「五人いればよい」、「三人いればよい」という説までさまざまであるが、結

局は「一人いればよい」というところに行き着いてしまう（マーワルディー [1982: 8-9]）。そして一人による選挙が正当であるならば、現イマームが最適と思われる人物を後継イマームに指命することもまた正当化されてしまう。「選挙制」の延長線上に指命制が導入されるのである。そして指命されたものが偶然にも現イマームの「息子あるいは父親であっても」かまわないとされる。息子あるいは父親の指命は他の選挙人の同意なしに有効かという問いに関しても、マーワルディーは諸説をあげつつ、少なくとも「父親を指命した場合」は同意は必要ないとし、「息子を指命した場合」のみ選挙人の同意を要すると規定する（マーワルディー [1982: 14-16]）。こうしてスンナ派ウラマーは現実のイスラーム世界の世襲による政権継承の歴史を「選挙制」の文脈のもとで正統化する。

このような議論の展開から、先にあげたイマームと選挙人の資格要件をめぐる規定は空文になる。それどころか権力の掌握によってあたかも倫理的要件をも満たしているかのような理論的擬制として働いているといえよう。世襲があたかも資格要件を満たした候補者と選挙人による倫理的にも正当な選挙の結果として捉えられるのである。

たとえ倫理的適格性を明らかに欠いたイマームが出現したとしても、それに対する抵抗権は原則として認められない（マーワルディー [1982: 6]）。イマームが公正さを失った場合、その地位から去るべきである、という規定はある。しかし退位の実行を担保する制度や基準は全く設けられない（マーワルディー [1982: 28]）。実際にマーワルディーが「現世における」イマームの退位を想定するのは、イマームの権力がすでに失われている場合だけなのである（マーワルディー [1982: 32-35]）。

このように服従を強調する前提として、ウラマーにとっての「政治」概念が現世の政治に関する概念とは異なっているということに注意しなければならない。マーワルディーは議論の前提として以下のハディースを引用している。

「私ののち、指導者たちが汝らを導くであろう。信仰篤いものはその信

仰によって、墮落したものはその墮落によって導く。彼らの言うことを聞き、眞実と一致するものには従え。もし指導者が正しければ従うことで指導者も汝らも報われる (fa in aḥsanū fa la-kum wa la-hum)。もし指導者が悪ければ、従うことで汝らは報われ、咎は指導者のものだ (wa in asā'ū wa la-kum wa 'alay-him)。(マーワルディー [1982: 6]。傍点引用者)

ここでの「報い」と「咎」とは何だろうか。これは明らかに最後の審判における咎と報いを意味する。スンナ派ウラマーにとっての「政治」とは現世と来世を連続して捉えた場所にある。この「政治」概念によって、現世における悪政の咎は来世に持ち越される。超越的な秩序との連続性のうえでは、悪政者は来世において十分に咎を受け、それに服従した者は報われるのであり、全体として釣り合いはとれている。現世において神の意思に反した統治を行う権力者に対してムスリムに現世における服従を命じることは、ウラマーの観点からは一貫性を欠くことでもなく、また権力者に気兼ねした日和見主義でもない。しかしこれでは現世の政治に関する規範理論としては不十分であろう。

このようにしてアッパース朝カリフ (イマーム) の世襲過程を法的に合理化したうえで、10世紀以降のカリフの権力喪失の過程にウラマーは取り組む。それは領域  $n$  と  $p$  の関係の理論化といえるだろう。ここでマーワルディーが考案したのは、「委任」(taqlīd; tafwīd) の擬制である。イマームは各地の軍司令官に政治権力を「委任」しているものとされる (マーワルディー [1982: 39-62])。神から権力がイマームに「委任」され、それが各地の軍司令官に連鎖的に「委任」されると理論化することで、啓示法がイスラーム世界に貫徹していると説明された (Rosenthal [1958: 23])。マーワルディーは「委任」の概念を最大限に拡張し、「征服のアミール位」(imāra isti'lā) を包摂する。ここでもまた「必要性」が究極的な根拠として設定される。武力的篡奪を行ったアミールに対して事後的にイマームが「委任」を行うことは、「状況の必要性 (iḍṭirār)」によって合法である、というのが理論構成である。

このようなさまざまな概念を駆使して現実の政治秩序が啓示法にかなっており、「ウンマ」の秩序が現世において存続しているという擬制を維持したのである（マーワルディー [1982: 39]）。

このように、スンナ派ウラマーの政治思想の最大の関心は「ウンマ」の理念に照らして現実の歴史を追認することであり、現存の政治秩序を宗教的に正当化することにあつた（Gibb [1962: 141-142]）。森本公誠氏によれば、ウラマーの政治思想には「おのずと限界が」あつた。「カリフが世俗権を軍事支配者もしくは君主に委任することが出来るという法的擬制」に依拠した「法学者たちのいわば法的立場からは、国家もしくは社会そのものを客観視し、その在り方を論じるような思想は生まれなかつた」（森本 [1980: 12-13]）。スンナ派ウラマーの政治思想は、「ウンマ」の超越的秩序と現存政治秩序の間の緊張を秩序維持の機構に組み込むイデオロギーとして成立した。権力者の腐敗をはじめとする規範からの逸脱は、来世の審判に委ねるという形で理論的には解決されてしまう。スンナ派の政治思想は次々と生起する現世の政治・社会の事象を「ウンマ」の理念と調和的に解釈しつづけることを可能にする、あるいは強制する枠組みであつて、現世の政治の現実の対象化と、あるべき政治的制度へ向けた改変の過程に関心を抱くものではなかつたといえよう。

## (2) 転倒イデオロギー：啓示法論

しかしスンナ派ウラマーの間からも、現実を理念に照らして批判していく思想が現れる。その代表的な例がイブン・タイミーヤ（Taqīy al-Dīn Abū al-'Abbās Aḥmad ibn Taymīya, 1263-1328年）である。イブン・タイミーヤの思想の背景として、イマーム論による現実の正当化が歴史の展開のなかで効力を弱めたことを指摘することができよう。モンゴル軍の侵入により、1258年にアッバース朝カリフ制は終焉する。エジプトのマムルーク朝はアッバース朝の末裔をカリフ（イマーム）位に任命し、形式的に忠誠を誓うことで正統性の獲得のために利用した。しかしこのような形で維持されたカリフ

(イマーム) 制の権威は低かった (Khan [1988: 103-104])<sup>(12)</sup>。超越的秩序と現実の政治・社会秩序の間を架橋する理論の中心にあったカリフ (イマーム) という職制の権威が失墜し、イマーム論では理念と現実の乖離が解釈しきれない事態が生じたといえよう。スンナ派ウラマーは「状況の必要性」の理論をさらに拡張し、「政治権力者 (Sultān) がイマームを任命する」あるいは「政治権力者が自らイマームになる」ことさえ正当化しうる「スルターン論」を発展させる。ガザリー (Abū Hāmid al-Ghazālī) からイブン・ジャマーア (Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn Sa'd ibn Jamā'a) に至る発展が代表的である。スルターン論においては、イマーム制が存続しているか否か、あるいは政治権力者がイマームから委任を受けているか否かはもはや議論の焦点ではない。啓示法の施行のためにいかなる形であれ政治権力が必要であるという観点から、実効支配を掌握した者に宗教的正統性を即座に与えてしまうのである (Gibb [1955: 19-23], Rosenthal [1958: 38-51], Lambton [1981: 138-143])。政治権力者が啓示法の至高性と包括性に形式的な顧慮を払うことによって、「神に嘉されたウンマ」が存続しているとみなされる。これにより「ウンマ」の消滅という宗教的な危機は回避されたが、政治的にはいかなる支配者をも啓示法への形式的な顧慮を根拠にして正統化するという地点にまで到達してしまっている。

イブン・タイミーヤはこのような妥協的理論とは異なる形の政治思想を提示しようとした。イブン・タイミーヤの政治思想の基本的性格は、スンナ派イデオロギーの論理構成を「転倒」したことにあろう。これまでに論じてきたように、スンナ派ウラマーのイマーム論的政治思想は、現世における「宗教と地上の政治の保全」という目的のために「必要」とされる職制としてイマームを規定した。イマームの「必要性」を強調することから現実の合理化を導いていったものといえよう。この論理展開をイブン・タイミーヤは「転倒」させる。イブン・タイミーヤは何らかの政治権力が存在する必要性を認める (イブン・タイミーヤ [1991: 153])<sup>(13)</sup>。しかしその必要性の認識を、イマーム職と現存の政治権力を即座に正統／正当化するという通常のウラマ

一の論理展開には結びつけない。逆に、イマームにかぎらず国家のすべての職制の正統性が、ただ一つの「目的」すなわち「啓示法の施行」による宗教の保護に根拠づけられている、と論じていく（イブン・タイミーヤ [1991: 36]）。

この「転倒」によってイブン・タイミーヤはマーワルディーに代表されるスンナ派ウラマーが積み重ねてきた現実追認の政治思想を批判的に捉えなおす視座を得る。イマーム職をはじめとする現世の職制は啓示法の施行という来世的目的のための手段にすぎない。イマーム制が存続していることを理論的に示すことによっては啓示法の施行は担保されない。よってイマームの資格要件、選出者の資格要件といったイマーム論を構成してきた議論も重要な意味をもたなくなる（Rosenthal [1958: 52], Khan [1988: 130-135]）。イブン・タイミーヤは、理論的擬制によって啓示法の包括性・貫徹性を維持するのではなく、現世において啓示法が施行されていない領域を認識し、そのような領域の存在を問題視する。すなわち、イマーム制が存在し、政治権力者がそこから権限を委任されたと主張するのではなく、現実の権力者が必ずしも啓示法に従っていないという前提から始め、啓示法を施行するという目的に奉仕する能力と努力を示すことによって始めて政治権力は正統化されると論じる。こうして政治権力者の人格的資質ではなく、一つ一つの行いが啓示法に従っているか否かが問題化される。

イブン・タイミーヤは政治権力を究極的には神からの「信託物」（amāna）であると捉えている。そこから「信託物は正当な所有者に返し、人々の間を裁くときは公正に裁かなければならない」という形で政治権力者の公正な統治の義務を規定する。それに対して被支配者には服従の義務とともに一定の不服従の根拠を与える。

「権力を行使する者（ulāt al-umūr）に、彼らが神に背くことを命じたのでない限りは、従わなければならない。しかし、もし彼らが神に背くことを命じたなら、創造主への反抗において、被造物〔にすぎない統治者〕に従ってはならない。」（イブン・タイミーヤ [1991: 22]）

このようにして政治権力者のイブン・タイミーヤはイマーム論の現実肯定の姿勢を転換し、「啓示法論」と呼ぶべき別種の政治思想を構築する。啓示法論的政治思想は、啓示法が施行された理想的「ウンマ」の現世における実現という目的への手段として、現世の政治・社会秩序を捉えていく。イブン・タイミーヤによれば、この理想状態の実現のために、有力者 (umarā') とウラマーが「協議」(mushāwara) を行いながら指導しなければならない (イブン・タイミーヤ [1991: 149-150])。イブン・タイミーヤの目指す理想状態は、上に引用したコーラン第3章第110節の「ウンマ」の規定が現実化された状態である。個々人は相互協力により諸事を執り行い、互いに「善を勧め、悪を抑え」(amr bi-al-ma'rūf wa nahy 'an al-munkar)、正義を推進し、神に献身する生活を送らなければならない (Jindan [1979: 77])。このような「正しい政治」の実現によって「人間は神のもとに近づけられる」ものとされる (イブン・タイミーヤ [1991: 156])。

このような理想世界像を現実と対峙させることによって、イブン・タイミーヤは権力者を倫理的に「正統化」するのではなく「掣肘」しうる政治思想を提示したといえよう。これはスンナ派ウラマーには例外的な姿である (Ayubi [1991: 33])。スンナ派のウラマーは理念と現実の乖離を前提にしてそれを架橋する知的体系を構築するという社会的役割を担ってきた。ところがイブン・タイミーヤは現実を理念に合わせていくことを主張した。ここからイブン・タイミーヤは、近現代のスンナ派イスラーム世界における「イスラーム政治」思想家とイスラーム主義政治運動の唱道者によって、思想的典拠として仰がれることになる (Jansen [1997: 32-39])。

しかし興味深いことに、イブン・タイミーヤは最終的にはイデオロギー的な着地点に回帰してしまうのである。イブン・タイミーヤによるスンナ派イデオロギーの「転倒」は、マンハイムのいう「存在の構造を破壊するような方向において効果を上げる」という意味での「ユートピア」に転化しなかった。根本的な問題は、理想を実現するための移行過程が全く対象化されないということである。イブン・タイミーヤは倫理的・有徳なウラマーと政治権



力者が協調して理想的「ウンマ」を地上に出現させることを規範的に命じる。しかしイブン・タイミーヤの思想に共鳴するウラマーと政治権力者が自然に出現するような社会とは、「すでに」このような理想が実現した社会であろう。イブン・タイミーヤの時代のウラマーと政治権力者がこのような倫理的な存在でなかったことはいうまでもない<sup>(14)</sup>。

イブン・タイミーヤは理想的「ウンマ」の成立を妨げる政治権力者を制裁する手段を提起できない (Jindan [1979: 194])。通常のスナ派ウラマーによるイマーム論とイブン・タイミーヤの啓示法論の相違は、イマーム論が現実の政治権力者を倫理的「である」と合理化しつづけたのに対し、イブン・タイミーヤは現実の権力者が倫理的で「あらねばならない」と主張したというところに尽きよう。どちらの理論にも、倫理的でない政治権力者が出現して啓示法を施行しないという事態を「現世において」是正する手段は示されない。理想の実現のための手段は、政治権力者を説得することによってその自発的な実行を促すというにとどまる。

イブン・タイミーヤの説得の方法は二つある。一つは来世における賞罰への期待と懼れを喚起し、政治権力者の改心を促す道徳的な議論である。「正義を行うイマームの1日は、60年の勤行にも勝る」、「神が最も愛で給う人間は正義を行うイマームであり、最も憎み給うものは不正なイマームである」といったハディースが引用され、来世の賞罰への関心が喚起される (イブン・タイミーヤ [1991: 37])。マールディーの項で示したように、これはスナ派ウラマーの「政治思想」の基本姿勢である。「最後の審判」における究極的な賞罰に問題を持ち越してしまうことによってウラマーによる「政治思想」は現世の政治と噛み合わなくなる。イブン・タイミーヤは一方で上に引用したように、「もし彼らが神に背くことを命じたなら、創造主への反抗において、被造物〔にすぎない統治者〕に従ってはならない」という判断を示しておきながら、他方でスナ派ウラマーの通常姿勢を踏襲して、圧政への服従を支持するのである (Khan [1988: 169])。「政治権力者は地上における神の影である」、「不正なイマームの支配する60年は、政治権力を欠く一

夜に勝る」というスンナ派ウラマーが服従の根拠として頻繁に引用するハディースをイブン・タイミーヤもまた典拠とする（イブン・タイミーヤ [1991: 153]）。

来世への問題の持ち越しというスンナ派ウラマーの政治思想の問題性を、イブン・タイミーヤは認識しているようではある。来世における賞罰に加えて、もう一つの説得の根拠を提示しているからである。それは来世における幸福を目指して現世で行動することが現世においても成功をもたらすという功利的な議論である。

「啓示法は権力と富を神の道に使うことを命じている。権力と富の存在理由は、神に近づくことと、神の道のためにそれを使うことにあるときには、そのことが宗教と現世の向上につながるのである。そして、権力が宗教を欠くか、あるいは、宗教が権力を欠くとき、民衆の状況は悪化するのである。」（イブン・タイミーヤ [1991: 156]。傍点引用者）

しかし政治権力者に課せられる義務は、実際のところかなり緩やかなものである。

「ムスリムの義務は、各自の能力に応じて、正しい道のために努力することである。統治の任にあたる者が、自らの統治行為において、できるかぎり、神への服従と、宗教の確立と、ムスリムたちの福利の実現を目指すならば、そして、その統治において、できるだけ禁じられた行為を避けることに努めるならば、できないことについては責めを負わされることはない。ウンマにとっては、敬虔な者に統治を委ねる方が、邪悪な者に委ねるよりよい。

そして、力とジハードによって宗教を確立できなくとも、できるだけ誠実な助言を〔人々に〕与え、ウンマのために祈願し、善行を愛し、自らも可能な限りの善行を行うなら、そのような統治者には、できないことが課されることはない。」（イブン・タイミーヤ [1991: 157]）

政治権力者は理念の実現に向けて「各自の能力において」努力することを表明することにより、その正統性を確保できる。ここにおいてイブン・タイ

ミーヤの「啓示法論」と、より明白に妥協的な「スルターン論」との相違は程度の差でしかない。スンナ派の知的体系がハワーリジュ派やシーア派のユートピア思想に対するイデオロギーとして成立し、それによってスンナ派世界が存立したという経緯は、イブン・タイミーヤにおいても規制力を保っているといえよう。イブン・タイミーヤは現実に対置させて規範が貫徹する理想社会を構想するが、それによって現実政治そのものは視野から外れてしまう。図2でいえば、いったん領域  $p$  や  $s$  の存在を問題化するものの、解決策として現世を超越した図1の「ウンマ」の理想を提示することで現世の政治の改善策は等閑に付されてしまう。理想の実現は政治権力者の裁量に委ねられる。政治権力者はその実現のために「努力する」ことを根拠に宗教的正統性を得る。アイユービーは、ウラマーが現実政治とは遊離した到達不可能な理想像を描くことで、民衆に現実を不可避のものとして受け入れさせる効果をもつと指摘する (Ayubi [1991: 25])。ウラマーの社会的役割が「超越的秩序と現世の秩序の乖離」を前提にして存在するとすれば、イブン・タイミーヤをスンナ派ウラマーの最も純粋なあり方と捉えることさえできよう。イブン・タイミーヤはイデオロギーの「転倒」によって、一時的に超越的秩序と現世の秩序の「乖離」を極端な振れ幅で増幅させる。そしてそれを再びイデオロギー的構造に回収してしまう。あたかも「マッチポンプ」とでも形容できそうなこの営為は、スンナ派ウラマーのイデオロギー的政治思想の本質を示しているのかもしれない。

### (3) 脱イデオロギー：王権論

マーワルディーのように現実が「ウンマ」の理念に則っていると論じるにせよ、イブン・タイミーヤのように現実とは別に「ウンマ」の理念に則った理想社会を構想するにせよ、そこには現実の政治現象を対象化する視点は乏しい。スンナ派ウラマーの「イデオロギー」も「転倒イデオロギー」も、超越的秩序とは別の存在事由と構造をもつ現実の政治・社会秩序そのものに取り組む姿勢をもたないといえよう。ウラマーによる「政治思想」とは来世的

な関心にもとづいた倫理規範であって、現実政治のごく一部分に関与するにとどまる。

問題はこのような政治観をもつウラマーの知的体系がイスラーム世界に浸透したことによって現実の政治の対象化が進展しなかったことである（‘Arawī [1993: 114-115]）。これはイスラーム世界の個々人が現実政治を認識していなかったということではなく、それを表出する知的体系をもっていなかったという意味である。それはスンナ派のウラマーの知的体系がイデオロギーとして機能していたということとほぼ同意義であろう。第1節で批判した現代の政-教関係分析の混乱は、研究者自身がこのイデオロギーの呪縛から脱しきれないところからくともいえよう。

最後に、イスラーム世界において倫理規範からとは別にして現実政治を対象化した例外的な事例として、イブン・ハルドゥーン（‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Khaldūn, 1332-1406年）の『歴史序説』（*al-Muqaddima*）をとりあげたい。イブン・ハルドゥーンはスンナ派ウラマーのイデオロギーを客体化するいわば「脱イデオロギー」の視点をもっていたといえよう。イブン・タイミーヤは、社会変動の法則性を「人間本性」（*ṭabī‘a*）に由来する要因にもとづいて理論化した。イブン・タイミーヤは社会集団（*ijtimā‘*）の結合要因を「連帯意識」（*‘aṣābīya*）と捉える（イブン・ハルドゥーン [1979: 251]）<sup>(45)</sup>。ここから王朝もその成員の連帯意識の変化によって3世代120年の盛衰の法則性をもつと論じられる（イブン・ハルドゥーン [1979: 331]）。

イブン・ハルドゥーンはこのような歴史の一般法則の理解に続き、政治権力に特有の基本原則を「王権」（*mulk*）として対象化する。人間本性の獸性（*ṭabī‘a al-ḥayawāniya*）は互いの権利侵害を引き起こす。それを拘束・抑制（*taghallub*）するために必然的に政治権力が必要とされる。王権はそこから生じる。王権は強制力（*qahr*）を必要とし、そのためには強い連帯意識をもつ集団を背景にしていなければならない（イブン・ハルドゥーン [1979: 301, 365, 370, 406]）。

イブン・ハルドゥーンは王権を「本性的王権」（*al-mulk al-ṭabī‘ī*）と「政

治的王権」(al-mulk al-siyāsī) に分類する。本性的王権とは強制力という王権の本性にもとづき、政治権力者の意図と欲望に従って規範を設定するため、民衆の不服従を招き長続きしない。それに対して政治的王権は「大衆が認め従うような規範を制定する」ことによって支配を有効に行うものとされる。この政治的王権に、知性にもとづくもの (al-siyāsa al-'aqlīya) と宗教にもとづくもの (al-siyāsa al-dīniya) の二種類を弁別する。知性にもとづく政治的王権は「有識者や王朝の指導的人物とか洞察力の持ち主とかによって制定される」規範を制定するものであり、そこにおいては「政治の諸規定はただ現世の利益のみを考えている」。それに対して宗教にもとづく政治的王権は「宗教法として、立法者を通じて神によって制定される」規範にもとづいて政治を行う。このような政治は「現世においても来世においても生きる上に有益である」という。カリフ (イマーム) 制はこの「宗教に基づく政治的王権」として定義される (イブン・ハルドゥーン [1979: 370-372])。このようにイブン・ハルドゥーンは「王権」の一般理論のなかにカリフ (イマーム) 制を包摂する。カリフ制の価値的な優越性をイブン・ハルドゥーンも認めている。しかしそれはあくまでも王権の例外的な一形態であり、過ぎ去った歴史的時代として相対化されている (イブン・ハルドゥーン [1979: 410-418])。同時代に現実化する範型としては提示されないのである。

このように現実政治を直視するイブン・ハルドゥーンの姿勢からは、ウラマーのイデオロギー的な政治思想は痛烈に批判される。「現存の政治体制は啓示法に則っていないければならず、かつ実際に則っている」というウラマーの主張の非現実性が暴露されるのである。イブン・ハルドゥーンが政治支配者とウラマーの関係の実態を描いた箇所を、少し長くなるが詳細に紹介しておきたい。まずウラマーの実際の権力について、イブン・ハルドゥーンはこう記述する。

「彼ら〔ウラマー〕が王朝内で地位を持っているのは、その王朝がイスラーム社会の世話をし、イスラーム法の規定を採用しているために、これらの人がその法意見を生かして、法規の施行に従事することができる

というにすぎないのである。彼等は人物としては尊敬されているとしても、その王朝内でなにもはっきりとした身分を持っているわけではない。ただ宗教関係者たちを讃えるために開かれる王室会議において、彼等の地位に対するうわべだけの尊敬がなされるだけである。しかも彼らはこの会議におけるなんらの決定権も持っていない。もし彼らが決定に参加するとしても、それは形式的なもので、その背後に実権はない。実際的な決定権は権力を持つ人々に属しており、力を持たない人にはなんらの実権もないのである。彼らは単に宗教法の権威者として用いられ、彼らの法意見が認められるだけであり、これが事実である。」(イブン・ハルドゥーン [1979: 448])

これに続き、「ウラマーは預言者の相続人である」という預言者ムハンマドに帰せられる伝承にもとづく理想論を以下のような現実論で退ける。

「ある学者はこのことを正しくないと考える。そして、支配者が法学者や法官を会議から締め出すのは、間違った行為だとする。というのは、マホメットが「学者は預言者の相続人である」と言ったからである。しかし、現実はこの学者が考えているようなものではない。王権や政府の統治権は、文明の本質が必然的に要求するところに従って決定されるものであり、またそうでなければ、政務はほとんどはかどることがないであろう。文明の本質は必ずしも、法学者や宗教学者がこうした統治権に参与することを必要としていないのである。……このような者たちがどうして会議に参加し、なぜ彼らの勧告が考慮されるのかといえば、それは彼らの宗教法に関する知識に由来しており、特に法意見を求められる場合に限り考慮されるのである。政治事項に関する勧告は彼らの領分ではない。……「学者は預言者の相続人である」というマホメットの言葉を理解するためには、次のことを知らねばならない。すなわち今日や少し以前の法学者たちは、主として信仰の上で守るべき行為やイスラーム教徒相互間の関係のあり方を決めるという点で宗教法を代表する者たちであって、人々の行動の規範となる規則を定める。これが彼らの最大の

目的であって、彼らの資格は限られたものであり、ある一定条件のもとにおいての専門家にすぎない。」(イブン・ハルドゥーン [1979: 449])

ナズィーフ・アイユービーは、イブン・ハルドゥーンは通常のウラマーとは異なり、単に「規定すること」(prescription)ではなく、「記述すること」(description)に注意を払っていたと評価している(Ayubi [1991: 21])。ウラマーが「あるべき世界=イスラーム共同体」(ウンマ)を規範的に「認識」したのに対して、イブン・ハルドゥーンは「あるがままの世界=イスラーム文明」を認識しようとしたといえよう。

イブン・ハルドゥーンが「脱イデオロギー」的視点を持ち、それを表象しえたのは、彼が政治支配者の家系に生まれ、イデオロギーによって支配される側ではなく支配する側に立っていたことに由来するだろう。『歴史序説』は政治権力者の側が自ら支配の構造を暴露したという意味でも興味深い。しかしイブン・ハルドゥーンの「脱イデオロギー」的視点はあくまでも例外であった。ウラマーの知的体系に『歴史序説』は組み込まれることがない。ウラマーの知的体系においてはイデオロギー的な政治認識が継承されたのである。もしイスラーム世界に客観認識を目指す政治学が発展したとしたら、イブン・ハルドゥーンは西洋近代政治学のマキャヴェッリと同等の役割を果たしたかもしれない。しかしイブン・ハルドゥーン思想はイスラーム世界において継承発展されず、近代のオリエンタリストによる「発見」によって初めてイスラーム世界の知的遺産として再認識される。いわば逆輸入によってイブン・ハルドゥーンは近代化を目指すアラブ諸国の知識人に受容されることになる。

### むすびに

以上の議論をまとめておきたい。イスラーム世界の政-教関係は、次元と対象を異にする二種類のレベルにいったん分節化したうえで分析することに

よって、より明確に把握されると思われる。すなわち、(1)政治経済学的アプローチによって国家-社会関係の一部として政-教関係を分析の対象とし、(2)知識社会学、あるいは文化政治学的アプローチによって、イスラーム教の規範理念が政治・社会秩序に与える影響という意味での政-教関係を分析することができよう。ハーバーマス [1979] によるシステム論の概念を援用して整理すれば、(1)は政治システムの分析であり、(2)は政治システムを根拠づけ、正統性を与える社会文化システムの分析と捉えることができる。

(1)のアプローチによって、アッバース朝中期までに成立した政治と宗教の間の安定的関係を分析概念化し、それを図2のような「部分重合関係」と性格づけた。それ以降の各時代・各地域における変動は、図2の各領域の増減、相関関係の変化として分析してゆくことができよう。(2)のアプローチからは、スンナ派のウラマーの法理論・政治思想が国家-社会関係としての政-教関係を含む政治・社会秩序を基本的に追認するイデオロギー的な知的体系の一部として成立したと論じた。ウラマーが知的体系の構築により、「政教不可分」や「政教一元」といった超越的規範と現存する政治・社会秩序の間の「乖離と緊張」を、現存秩序を正統化するイデオロギーとして転化させる過程の対象化を試みた。

国家-社会関係における安定的関係とそれを正統/正当化するイデオロギーの成立によって、前近代のスンナ派イスラーム世界の政-教関係には定常的狀態がもたらされたと考えられる。これに対して近代における社会変動は、この政治と宗教の定常的關係に動揺をもたらした。国家-社会関係としての政-教関係が変動し、それによって政治・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が迫られる。近代のイスラーム改革運動や、現代のムスリム社会運動やイスラーム原理主義は、政-教関係と政治・社会秩序の動揺という背景を踏まえて理解される必要があるだろう。

〔注〕

- (1) この論文では第3版 (Esposito [1991]) を使用する。1998年に第4版が出版されているが筆者は未見。初版は1984年。



- (2) 第3節で論じるように、この論文ではK・マンハイムの知識社会学の概念を援用する。
- (3) ここでは「カルチュラル・スタディーズ」の訳語として「文化の政治学」を用いている。レイ・チョウ [1998: 336] の訳者解説を参照。
- (4) このことは必ずしもウラマーが理論化した「ウンマ」の規範的理念が実現されていたことを意味しない。カリフによって確かに「政教一元」的状态は体现されるが、カリフは「啓示法によって支配される」のではなくむしろ「啓示法の名のもとに」専制的支配を行っていたと考えられるからである。Crone and Hinds [1986] は、9世紀以降のウラマーの知的体系が初期イスラーム史を規範的に再構成する過程を対象化し、ウラマーの歴史観にもとづいた初期の「ウンマ」像を大胆に覆した。
- (5) nの領域に位置する同一の職制に関してイマームとカリフという二つの呼称が用いられるのは興味深い。「カリフ」と「イマーム」の呼称の同一性と相違はイスラーム政治思想史の興味深いテーマであると思われるが、十分に取組みられてきていない。筆者の理解するところをこの論文に関係するかぎり述べておこう。「カリフ」とは預言者ムハンマドの、あるいは神の「後継者」(khalifa)を意味する語である。この語はスンナ派のみが用い、シーア派は用いない。このことは「カリフ」という概念がスンナ派によるイスラーム帝国の政治権力の継承(後継)という既成事実によくを依拠していることを意味しよう。一方「イマーム」は信徒の指導者を意味し、宗教的な意味合いが濃いといえよう。こちらはスンナ派もシーア派も共に用いる。「誰がイマームであるか」という宗教的・法的な議論においてスンナ派とシーア派は対立するのである。スンナ派の法理論において「イマーム」と「カリフ」の語が交換可能な形で、ウラマー自身が明瞭な説明に苦しみながら用いられる(cf. マーワルドイー [1982: 25])ことは、政治と宗教の重合するn領域の両義性に関わっているのではないだろうか。筆者の図式によって説明すれば、スンナ派の法理論と政治思想において、「イマーム」も「カリフ」もn領域の職制を意味し、よって同一の職制を指すために用いられる。両者の差異は、「イマーム」がR領域の一部としてのn領域を意味するのに対し、「カリフ」はP領域の一部としてのnを意味することにあるのではないだろうか。
- (6) 訳は井筒俊彦氏に依拠し、文脈に応じて訳語に修正を加えた。節番号はカイロ版に従った(井筒訳では〔 〕内に記されている番号である)。以下の『コーラン』からの引用も同様である。
- (7) 以下の議論では「ウンマ」という場合「イスラーム教のウンマ」を指すことにする。
- (8) 「イエスにおける聖霊の受肉」の観念と「神に嘉されたムハンマドのウンマ」を類比して論じる筆者の視点は、やや通常の論じ方を踏み外しているか

もしれない。より定説的な議論に関しては中村 [1977: 65-68] を参照していただきたい。

- (9) Jābirī [1994: 56-131] はアッバース朝期のスンナ派の知的体系の形成過程がもつイデオロギー性を批判の対象に上せている。
- (10) 「カリフ」と「イマーム」は共に同一の職制を指しながら微妙に意味内容を異にして用いられるが、これについては注(5)を参照。
- (11) 参照ページは湯川武氏による日本語訳に対応している。引用は湯川訳を基本的に踏襲しているがMāwardī [n.d.] を参照し、文脈に応じて適宜訳語を変更し、元綴を補った。
- (12) 1517年にオスマン朝のセリム1世はエジプトを征服し、マムルーク朝は滅亡する。これによってマムルーク朝に庇護されていたアッバース朝の末裔によるカリフ位継承も絶える。オスマン朝はカリフ位を主張せず、「スルターン」(政治権力者)を称した。しかし18世紀になってオスマン朝は、エジプト征服時にセリム1世がアッバース朝のカリフ位を譲渡されたという説を主張するようになる (Arnold [1988: 170])。西洋列強の進出という状況の変化によって、国際政治上の地位の高揚を目指すイデオロギーとしてカリフ(イマーム)論が再解釈されたものといえよう。
- (13) 参照ページは湯川武氏と中田考氏による日本語訳に対応している。Ibn Taymīya [1988] を参照し、文脈に応じて適宜訳語を変更し、元綴を補った。
- (14) Roy [1994: 60] はこれと共通する「イスラーム政治」思想の問題を、現代のイスラーム政治運動の直面する行き詰まりの根本原因として指摘する。「イスラーム主義者にとってイスラーム社会は政治を通じてのみ成立する。しかしその政治的制度はそれを動かす人間の徳の結果としてのみ機能するものとされる。しかしその徳は社会がそれ以前にイスラーム的になっていなければ広まらない類のものである。こうして循環論法に陥る」という。現代のイスラーム政治運動はイブン・タイミーヤに思想的影響を受けているが、その限界も受け継いでしまっているように思われる。
- (15) 訳文は森本公誠訳に従った。

## 〔参考文献〕

### 〈日本語文献〉

- イブン・タイミーヤ (湯川武・中田考訳) [1991] 『イスラーム政治論』日本サウディアラビア協会。
- イブン・ハルドゥーン (森本公誠訳) [1979] 『歴史序説』(第1巻) 岩波書店。
- 『コーラン』(井筒俊彦訳) [1964] 岩波書店 (改訂版)。

- 菊地達也 [1998] 「ファーティマ朝イスマール派終末論の容容—ハミードウツ  
ディーン・キルマーニーの役割と意義—」(『オリエント』第41巻第1号)  
95~109ページ。
- 小杉泰 [1992] 『現代中東とイスラム政治』昭和堂。
- 中村廣治郎 [1977] 『イスラム 思想と歴史』東京大学出版会。  
— [1998] 『イスラム教入門』岩波書店。
- ハーバーマス, J. (細谷貞雄訳) [1973] 『晩期資本主義における正統化の諸問題』  
岩波書店。
- 松本耿郎 [1993] 『イスラム政治神学—ワラーヤとウィラーヤー』未来社。  
(アル=) マーワルディー (湯川武訳) [1982] 「統治の諸規則」(第1部) (『イス  
ラム世界』第19号) 2~97ページ。
- マンハイム, カール (鈴木二郎訳) [1968] 『イデオロギーとユートピア』未来社。
- 森本公誠 [1980] 『イブン・ハルドゥーン』講談社。
- チョウ, レイ (本橋哲也訳) [1998] 『ディアスポラの知識人』青土社。

〈外国語文献〉

- ‘Arawī, ‘Abdallāh al- [1993] *Mafhūm al-Dawla*, 5nd ed., Beirut: al-Markaz  
al-Thaqāfi al-‘Arabī.
- Arkoun, Muhammed [1994] *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon  
Answers*, Boulder: Westview.
- Arnold, Thomas W. [1988] *The Caliphate*, Delhi: Adam Publishers, reprint, 1st  
ed. 1924.
- Ayubi, Nazih [1991] *Political Islam*, London: Routledge.
- Brown, L. Carl [2000] *Religion and State: The Muslim Approach to Politics*,  
New York: Columbia University Press.
- Crone, Patricia and Martin Hinds [1986] *God’s Caliph: Religious Authority in  
the First Centuries of Islam*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Coulson, E. N. J. [1964] *A History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh  
University Press.
- Eisenstadt, S. N. [1986] “Introduction: The Axial Age Breakthroughs: Their  
Characteristics and Origins,” in S. N. Eisenstadt ed., *The Origins &  
Diversity of Axial Age Civilisations*, Albany: State University of New  
York Press.
- Esposito, John L. [1991] *Islam and Politics*, 3rd ed., New York: Syracuse  
University Press.
- Gibb, Hamilton A. R. [1955] “Constitutional Organization,” in Majid Khadduri  
and Herbert J. Liebesny eds., *Law in the Middle East: vol.1 Origin and*

- Development of Islamic Law*, Washington, D. C.: The Middle East Institute.
- [1962] *Studies on the Civilization of Islam*, Boston: Beacon Press.
- Hallaq, Wael B. [1984] "Was the Gate of Ijtihad Closed?" *International Journal of Middle East Studies*, Vol.16, No.1, pp. 3-41.
- Ibn Taymīya, Taqīy al-Dīn [1988] *Al-Siyāsa al-Shar'īya fī Iṣlāḥ al-Rā'ī wa al-Ra'īya*, 2nd ed., Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīd.
- Jābirī, Muḥammad 'Ābid al- [1994] *Takwīn al-'Aql al-'Arabī*, 6th ed., Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabīya.
- Jansen, Johannes J. G. [1997] *The Dual Nature of Islamic Fundamentalism*, Ithaca and New York: Cornell University Press.
- Jindan, Khalid Ibrahim [1979] *The Islamic Theory of Government According to Ibn Taymīyah*, unpublished Ph. D. Dissertation submitted to the Graduate School of Georgetown University, Washington, D. C.
- Khan, Qamaruddin [1988] *The Political Thought of Ibn Taymīyah*, Delhi: Adam Publishers.
- Lambton, Ann K. S. [1981] *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*, London: Oxford University Press.
- Lapidus, Ira M. [1975] "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society," *International Journal of Middle East Studies*, Vol.6, No.4, pp. 363-385.
- Māwardī, Abū al-Ḥasan al- [n.d.] *Al-Aḥkām al-Sultānīya wa al-Wilāyāt al-Dīnīya*, Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmīya.
- Piscatori, James [1986] *Islam in a World of Nation-States*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Roy, Olivier [1994] *The Failure of Political Islam*, Cambridge and Massachusetts: Harvard University Press.
- Rosenthal, Erwin I. J. [1958] *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Savory, Roger M. [1983] "Religion and Government in Ithna 'Ašari Ši'i State," in Joel L. Kraemer and Ilai Alon eds., *Religion and Government in the World of Islam*, Tel Aviv: Tel Aviv University Press.
- Schacht, Joseph [1964] *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Clarendon Press.
- Watt, W. Montgomery [1968] *Islamic Political Thought: The Basic Concepts*, Edinburgh: Edinburgh University Press.