

# イスラーム政治学の可能性

## — イスラームにおける法と政治をめぐる言説戦略 —

鈴木 規夫

(愛知大学大学院国際コミュニケーション研究科教授)

### はじめに

イスラーム法学者ないしはイスラーム法を研究する研究者は、すでに日本においても相当数存在している。しかし、あいにく私はイスラーム法学者でもイスラーム法の研究者でもない。にもかかわらず、イスラームについて関心を持ち、政治学をディシプリンとして、政治と宗教ないしは国家と宗教といった問題に加えて、政治哲学の観点から国際関係、国際政治における宗教現象に関する研究に取り組んでいる。その関係から私はイスラーム法自体への関心を常に持ち続けざるをえないでいる。

そもそも、イスラーム法学者とは誰か。

例えば、1970年代後半のイラン・イスラーム革命に際して表舞台に登場したアーヤトッラー・ホメイニー師は、欧米や日本のメディアでは「カリスマ的宗教指導者」であるかのようなイメージが流布していたが、実際はイスラーム法学の中でも商法を専門とする法学者に他ならなかった。それもあってテヘランのバザールの商人たちの大きな支持を受けていた。そうした信望を軸にイラン・イスラーム革命を推進したのだといえる。

また、そのホメイニー師が唱えたヴェラーヤテ・ファキーフという独特の統治理論に基づき、現在のイラン・イスラーム共和国は成り立っているのだが、これは「法学者の統治」、つまり、イスラーム法学者によって統治機構が担われるという、イスラーム史の長い歴史の中でもある種斬新で画期的な、それ自体革命的な理論に基礎づけられている。従来、法学者というのは、政治権力を

担っているカリフやそれぞれの王権に相即して顧問団を形成したうえで、法学者自らの地位がありえたのだが、この「法学者の統治」論とは、その政治権力自体を法学者自身が担い、権力を奪取するという理論であり、これはイスラーム法学の中でも極めて新しいトレンドを表現したものであり、近代的な西欧諸法学理論との接触なしには考えられない事態であった。むろん、その現実への適用の有効性がどうであるのかについてはまた別の議論を必要とするであろう。

### ルールブックとしてのクルアーンの構造

かつて、ヴァイトゲンシュタインの言語ゲームの理論とH.L.ハートの言語ゲーム理論をモデルとする法理論とを展開し、キリスト教以外の諸宗教について言語ゲーム理論がいかに適用可能かを探求した橋爪大三郎は、『仏教の言説戦略』（勁草書房1986）において、イスラームの言説戦略について論じた。

橋爪によれば、言語ゲームとしてのイスラームは、「審判のいるゲーム」の一種であり、ルールブックを固定してゲームを確定しようとする特徴的な戦略をとっている。この戦略はイスラーム的な二つの形象、法学者とカリフを生じさせるとして橋爪はそのモデル化をはかっている。

「審判のいるゲーム」とは、ハートが裁判のモデル化を意図して提案したもので、もとのゲームにそのゲームのルール適応を担当する審判が付け加わったものである。<sup>1)</sup>

橋爪によれば、イスラームでは審判の他にルールブックも備わっている。つまり、もとのゲームにはウンマ・イスラミーヤというムスリム共同体、審判にはムハンマドないしは法学者がいる。実際、ムスリム共同体形成当初、ムハンマドはあらゆる法的判断の決定者であった。また、この法的判断の独自の決定者をもまた、法のもとに行う判断の法源となった。そして、それらを継承していった法学者たちが、すなわち審判となるのである。審判する法学者グループというものが存在する。そして、ルールブックは、いうまでもなくクルアーンである。

このクルアーンとは何かという問題は、要するにどこまでをクルアーンとす

るかという問題でもあるが、イスラーム法学の根本的な法源となる。したがって、そのテキスト確定へのプロセスは、実に精緻を極めることになる。例えば、イスラーム神学の分析でもヴィトゲンシュタインの言語ゲーム理論はしばしば使われているが、言語ゲーム理論が成り立つには、クルアーンに次のような「構造」があるのだという認知が必要になる。

すなわち、まず、天上界にアッラーが記したとされる書物の母としてクルアーンの本体がある。アッラーは生みも生まれもしない存在であり、一切の行為性の成り立つことのない絶対神であるので、アッラーが書物を朗読したり文字を書いたりすることなどはありえない。アッラーが「在れ」と命じたので、その書物は存在する。その存在する書物を、天使ガブリエルがムハンマドに読み聞かせる。それを預言者ムハンマドが「読誦」する。人々は啓示をそうした「構造」において受けるのである。

ムハンマドに到るまでには、夥しい預言者の系列がある。イスラームは過去に現れた沢山の預言者の系列を認めて、その最後の預言者、「封印」としてムハンマドが選ばれたことになっている。天使ガブリエルはアッラーのメッセージをムハンマドに読んで聞かせる。ムハンマドはいわばヨリシロであり、そこで彼自身が何かを考えて喋るというわけではない。天使ガブリエルが天上界の言語でいったものを地上界のアラビア語で発話することになるのであるが、実はアラビア語ばかりではなく、ヘブライ語、ギリシア語など、それまでもさまざまな言語で天啓が下っていたことになる。

天使ガブリエルが書物を読み、ヨリシロのムハンマドはただそれを唱えるだけであるのだから、憑依した状態のムハンマドは自分の唱えたことを記憶しているわけではない。ムハンマドはヨリシロとして唱えたことを、最初期の信徒たちである教友たちが聞いている。彼らの聞いたものが後に収集蓄積されて、最終的に現在のクルアーンと称する書物になるのである。教友たちの聞いた言葉が、どこまではムハンマドのヨリシロ状態の言葉で、どこからは意識を戻して解釈したり復習したり呟いたりしたことなのかということをお細かく精査して、残された純粋にアッラーのメッセージ、つまり天使ガブリエルが読誦したテキストこそ、クルアーンに他ならないのである。

この精緻なテキスト・クリティークの作業が為されているという前提があつて、イスラームは、アッラーの啓示による信仰システムであるユダヤ教やキリスト教が啓典とするものには人為的なものが混入している、とする批判も可能となる。そのためには、なぜ、クルアーンが、厳密に天上界にあるアッラーの「書物の母」を唱えたものであるといえるのかをめぐる確証を、いくつもの手続きと約束によって明らかにするクルアーン学が必要とされ、イスラーム学の根本に位置づけられるようになったのである。

### イスラームの言説戦略

ルールブックとしてのクルアーン、審判としての法学者グループをそれぞれ設置して成り立つゲームとしてのイスラームの言説戦略モデルは、なぜ可能であるのか。

イスラーム神学のことをカラムというが、カラムというのはもともと「言葉」を意味する。イスラームの法学にしても神学にしても言語分析がすべてであるかのような側面がある。これは啓示に基づく信仰システムであれば当然であるといえよう。

例えば、シーア派イスラーム法学者ザイヌ・ディーンの著した『イスラーム法原理序説』(岩波書店1985)の中身のほとんどは、言葉の定義をめぐる議論である。したがって、イスラーム法学者になるには非常に複雑なアラビア語の重厚な教養に基づかなければならないので、アラビア語を母語としない研究者はなかなか寄り付けないというところもあるのだが、そうした言葉の学としてのイスラーム神学に基づいて法学が成り立っている。これは、法の果たす機能の面から考えてみても、もっともなことである。

孔子は、『論語』の中で、もし統治に関わつたらまず始めに何をするのかという問いに対して、「言葉をただす」と述べている。イスラームにおける法も、統治原則の根幹に関わる問題があるので、言葉の学としての進展が著しかったのだといえよう。

ところで、橋爪は言語ゲームをモデルとしてイスラームを記述するわけであるが、その理由を三点あげている(橋爪1986:180)。

第一に、イスラームはキリスト教に後続し啓示宗教として最も完成している。したがって、イスラームに内在する視点からものを見ることができれば、キリスト教に立脚する西洋とその諸制度を相対化するのにまことに好都合であるに違いない。

第二に、イスラーム世界はヘレニズムとヘブライズムという西洋の偉大源泉を古代から現代に伏流させた最良の中継地であり、とりわけキリスト教の教義や法思想は、イスラームを潜在的に想定しており、その影響のもとに編成されたらしい。

橋爪のこの指摘に付言しておく、時系列では前後することになるが、キリスト教の教義や法思想は「イスラームの影」である。これも重要な点であり、法制史や教会法史の欧米の研究者の中には、何人か時折、異端児のようにそうした主張をあからさまにいう人たちもでてきている。しかしながら、言説、特に法の言語というのは、どこに権力が存在するのかということと無縁ではないので、欧米の教会権力をはじめとした世俗国家においてもその権力を発動できるところがあれば、自分たちの原理の出自が何であったのかということをあからさまにいうことは、やはりはばかられ、エドワード・サイードが指摘したように、オリエンタリズムという形で抑圧されるように構造化されるわけである。最近では、キリスト教神学研究者の中にはこの点をはっきりいうようになってきている人たちもいる。アラン・ド・リベラというフランスの中世スコラの研究者は、キリスト教神学それ自体がイスラーム神学によって構成されたということを立証していくような研究を進めている。

そして、第三に、イスラームは我が国に流入しえなかった重要で最大の普遍思想である。仏教的、儒教的、西欧的形象の堆積と偏見の中に日本を計測しようとする場合、つまり仏教や儒教や近代西洋の影響を受けて日本的なるものが変型し堆積した物の中から、さらに日本的なるものがあらわれてきたと考えようという場合、その最大の普遍思想であるイスラームは、重要なレファレンスになるだろう。

以上、橋爪が指摘する三点は、それぞれともにとっても興味深い視点である。そして、そもそもそうした視点そのものがイスラームに向かうことによってい

ろいろと出てくるといふ事実がある。

皮肉なことに、例えば、アメリカのブッシュ政権が展開しているような「新しい戦争」やその一環としてのアフガン戦争、イラク戦争、そして現在も進行しているイスラエルのシャロン政権によるパレスチナ軍事占領状況などは、法の秩序の合法性や規範性とは全く無縁に、力の正義が横行している状態であり、法秩序原理自体を西方キリスト教を背景においた西欧の諸制度や法秩序の原理だけで考えていくスタイルが、はたしてどれほど有効であるのかという問題提起を以て、イスラーム法そのものにまなざしを向けていくことは、非常に意義のあることだと私は考えている。

### 厄介な「宗教」カテゴリー

ところが、その場合厄介であるのは、「宗教」というカテゴリーそのものである。この「宗教」という言葉によって表象される現象というのは、そもそも西欧近代の生成過程と表裏一体となっていたクリスティアニティーの性格に由来するものであった。そして、「キリスト教は宗教からの出口の宗教」として機能するという問題がある。

これはフランス革命前後のフランス社会史研究者マルセル・ゴッシュがはしなくも言い放ったことで、「キリスト教は宗教からの出口の宗教」、いわば「宗教から脱出するための宗教」であるという。「世界の魔術化」から離れるためにはキリスト教が必要だという議論があり、そう言うことと相俟って「西欧の衝撃」を通じ、「宗教」という具合にカテゴリー化された非西欧世界における信仰システムからの離脱を、近代西欧と一緒に「教えに行く」のがクリスティアニティーなのである。結局のところ、クリスティアニティーを通さなければ、その地域を縛っている「宗教的なるもの」の「魔術」からの離脱は不可能だということを一生涯モダンのロジックが説くということに他ならない。

このクリスティアニティーを一旦通すということによって、西欧近代がその発展の前提とした国家などの諸装置や政教分離などの諸制度は、もともとそのような装置や制度のなかった地域においても、あたかもそれぞれの政治社会を考える大前提であるかのごとき状況が世界中につくり出されていくことになっ

た。「国家と宗教」という問題の立て方それ自体、そもそも西方のクリスティアニティーのコンテクストにおいて登場してくるのであって、イスラームやその他の諸「宗教」のコンテクストの中に「宗教的」な規範と生活規範とを分離するという仕方では進化したところは極めて少ないのである。<sup>2)</sup>

クリスティアニティーは、その生活規範の部分で初期においてはユダヤ教の一セクトのそれによって代替し、ユダヤ教から相対的に離脱して以後はローマ帝国のそれと一体化することによって、つまり、ローマ法で生活規範部分を充当することによって、辛うじて生き延びていった。そのローマ法充当化過程において、「国家」なるもの、つまり、信徒共同体の統治機構を信仰システムとは別個に組織化していかなければならないというロジックが登場し、それに応じて法制化が進み国家制度などを形成していった。

これは、フランスの教会法史研究者P.L.ルジャンドルがさかんに議論している問題である（西谷/ルジャンドル2000）。

西洋近代の帝国主義的な拡大とともに、そういう国家などを前提とした政教分離などの諸制度を、「キリスト教の名のもとに」展開していきながら、他地域の「宗教的なる現象」として「宗教」に再吸収するのである。例えば、「イスラームには政教分離がないではないか」とか「イスラームにおける国家と宗教はどうなっているのか」という問題を、あたかも普遍的な問題であるかの如くに立てて、それを批判するという構造が成り立ってしまう。もともと関係のない問題を別のコンテクストから持ってきて立てさせて、「ないじゃないか、だから野蛮だ」という議論になっていくこの構造は、例えば、そこに仏教やヒンズー教が想定されても同じ事態なのである。

そして、ナショナリズムの議論とそうした「土俗の諸宗教」が結びつくという現象が生じうる。つまり、そういう西欧のクリスティアニティーを前提とするような枠組みの中で「土俗の宗教性」が「脱魔術化」を迫られるような形で摺り替えられていくのである。それは、冷戦後の一時期、ある種「宗教的ナショナリズム」という形でも再び登場してきた現象である。

橋爪がイスラームの言説戦略におけるモデルを提供している中には、そうしたキリスト教世界自体が持ってきたものについての相対化の契機が含まれてお

り、橋爪はこうも述べている。「キリスト教(ローマ正統教会)は、イエスの権威の継承を、聖典を典拠に主張する。本当の王国とは裁きの日の後におとずれ、神の国であり、地上の生活はそれまでの暫定的なものにすぎない。けれども、救済に位置づかぬゆえに、地上にはかえって多くの王国が叢生した」(橋爪1986:202)。

これに対してイスラームではアッラーは地上、来世両方の生活に一切の責任を持つ主権者である。アッラーはムスリムの共同体が地上の唯一正統な生活方式であることを強調してやまない。巡礼、ハッジなどの義務は、この共同体が複数のルール間に分裂してしまうのを抑制しているのだが、この戦略のゆえに、法学者を随伴する権力の中心点としてカリフが位置づけられた。

カリフとはムハンマドの代理者である。地上における法的裁決はすべて人間であるムハンマドに委ねられた。アッラーは、彼を「使徒」として、ムスリム共同体の主導者および法の裁定者としての機能を持たせる。だが、人間は有限である。ムハンマドの死後、その代理となってムスリム共同体を導くのが、カリフなのである。

橋爪は、「ここで重大なのは、われわれになじみ深い西洋＝近代型の権力観も、また権力の制度も、キリスト教の二重の王国論を基準に結成されている」、ということであり、イスラーム世界、マルクス主義諸国などにおける権力の様相は、そうした基準からの不定期な逸脱を示しているように見えるという。それは〈日本〉の場合も同様である。ただ、「これを逸脱としか見ないのは、しかし、顛倒なのだ。解明すべきはむしろ、西洋＝近代型の権力の土着の基盤にある。権力の制度を部品＝装置をその淵源にむけて洗いだしつつ、いっそう一般的な記述力を持つ権力分析を試行すること」(橋爪1986:203)であり、橋爪は、これがイスラームの言説戦略を言語ゲーム論によって補足する試みが露開したつぎの課題なのであるとしている。

80年代半ばに橋爪が行ったこの試みは、モデルとしての完成度を考えれば未だ不十分ではあるとはいえ、現代においてもさまざまなディシプリンにおける検討と相補完しあいながら、有効性をもって展開可能なものではないかと私は考えている。



## イスラームにおける法学と政治学とのロケーション

そもそも、イスラーム法学とは何であるのか。そして、日本においてそれはどのように語られているのか。次に確認しておかなければならないのはこの点であろう。

イブン・ハルドゥーン『歴史序説』第3巻「学問の種類、教育の方法それらに関連するあらゆる事項ならびに助言と付言」に、イスラーム法学に関する極めてまとまった記述がある。そこで、イブン・ハルドゥーンは、同時代のイスラーム法学者達の位置、それがどこからどうやって生まれ形成され、何が問題となったのか、現実の政治権力の中でどのような位置を占めているのかなどについて、きわめて冷徹な観察を行い、さらに財産法や財産の分割についての具体的なケース・スタディを行っている。

また、戦前の東亜研究所へのレポートにおいて、南インド地域のムスリムたちの法的な状況について調査報告したこともある井筒俊彦は、おもにこのイブン・ハルドゥーンの記事に拠りながら、『イスラーム思想史』に「イスラーム法学諸派とその基本概念」という一節をまとめている。満鉄東亜経済調査局で資料収集を自在に行うことにより、その井筒の学術上のパトロン役割を果たしていた大川周明は『回教概論』という名著を著し、その最終章に「回教法学の発展」を論じている。<sup>3)</sup>

その冒頭には、当時フランスの植民地であったアルジェリアの法学者アブー・バクル・アブドゥッサラーム・ビン・ショアイブが、1900年の段階で書いた「アルジェリア回教徒のフランス同化に就いて」と題するエッセイの次のような一節を引用している。

「回教徒においては俗人法と宗教法との間に区別がない。なんとすれば、両者等しく古蘭およびマホメットの言行を根本典拠とするがゆえである。回教徒は、両者を以て、当然人智の同一部門に属するものとなし、両者の間に何ら本質的相違を認めない。回教徒が祈祷の儀式と売買の手続きとの間に何らの区別も設けず、全く同一態度の下にこれを取扱う事情を考究せんと欲するひとあらば、回教経典を繙くことによって、容易にその間の消息を知り得るであろう。

ローマ法に準拠せるヨーロッパ諸国の法律が、宗俗二法の間で戴然たる区別を画することは、回教徒の不可解とするところである」(大川1942/1992: 224)。

1930年代における日本のイスラーム研究の草創期の後に、イラン・イスラーム革命が継続する1980年代には、再びイスラーム研究が陽の目を見るようになってきたことは周知の通りである。その時期になると、イスラーム法学の専門書としてイブン・ザイヌディーン『イスラーム法理論序説』や、サウジアラビアなどのイスラーム圏における大学法学部で入門書として使われているアブドゥル・ワッハーブ・ハッラーフ『イスラームの法 — 法源と理論 —』などの翻訳も出版された。

しかし、それらはいわばイスラーム法学の基本としての法理論、法哲学の部分であって、いわゆるイスラーム世界において現実にどのような法判断が適用され、運用されているのかについては、あまりよく知られてはいない(むしろ、そういった実際については、アッバース・キアロスタミ監督が『クローズアップ』(1990年作品)において描いたテヘランの法廷の状況なども大いに参考となる)。

イスラーム法学では、そうした法哲学部分を基にして時々の状況に合わせ、法学者は法的な判断を示す。これをファトワという。たとえば、ウサーマ・ビン・ラーディーンがあれこれといったファトワを出したと報道されることがある。詳細な法的手続きを経ているとはいえないので、信頼のおけないファトワということになるが、このように誰かが勝手にこれがファトワだと言い放つことは理論上可能である。

なぜなら、イスラームにおいては教会という権威がない以上、理論的には国家の権威も相対的なものでしかなく、イスラーム法の法的判断においてもそれは同様となり、事実上どれくらいのムスリムが誰のファトワを支持するのかによって認証されることになるからに他ならない。むしろ、この観点からすれば、現在の実際の「国家」機関に組み込まれた裁判所機構などは、別の権威によって実力を行使しているにすぎないことになる。

たとえば、サラマン・ラシュディの『悪魔の詩』について、イランのホメイニー師のように、それが「死に値する」というファトワを出す法学者もあれば、

同じイラン国内のイスラーム法学者の中でも別のファトワを出す人々もいる。そのどちらのファトワを支持するのかに依じて、民衆の取るべき態度もそれぞれに異なっていくのである。

また、すでに広範に認知されていることがらをもとにして、あるファトワを出すことは可能であり、そういう行為の実行者たちが、現実の裁判官あるいは王権を持つ政治権力の顧問団など、イスラーム法学者として具体的に存在するのである。しかし、日本に紹介されているイスラーム法学の姿は、いわば法理の部分が多く、実際にAという事例はどのように判断し、どのように対処するのかといった、たくさんのファトワの蓄積を、イスラーム世界自体は有しているにもかかわらずあまり紹介されていない。もっとも、日本でそうした事例判例を翻訳紹介しても、原理的な日常規範の成立基準が異なるのであれば、余り意味がないということもあるかも知れない。ただし、比較法学的観点から、婚姻法と財産法の問題については、すでに近年ではさまざまな研究論文が出てきている。

イスラーム法学において、「木の枝」という意味を含むフルーウ・ル・フィクフというのは、いわば具体的な法律や諸規則のことである。法理論や法をめぐる原理的な問題などは、ウスール・ル・フィクフという議論としてまとめられている。井筒もすでに指摘しているように、そのフルーウ・ル・フィクフ自体あまり紹介されていないので、後者の抽象的なところから入らなければならないという点で、イスラーム法学へのアプローチに若干の難しさがある。

その中でも問題になるのは、イスラームにおける法源の問題である。<sup>4)</sup>

ハナフィー派やマーリク派、シャーフイー派、ハンバル派、十二イマーム派、ザイド派、イスマエイル派、ハワーリジュ派など、いろいろなイスラーム法学派が存在するが、これらは、ほぼ10世紀には成立した後新たな展開はなく、「イジュティハード（独自に法規範を発見する「努力」）の門は閉ざされた」ということになっている。これらの法学派が共通に法源として認めるものは、クルアーン、スンナ、イジュマー、キアースの四法源である。ただし、たとえばハナフィー派はクルアーンの法源は無論認めるが、スンナやイジュマーよりはキアースを尊重するとか、シャーフイー派は、クルアーンとスンナを尊重す

るとか、色々な法源の重点の置き方によって学派が分かれている。

この法源の問題は、イスラーム世界の拡張とともにますます重要性を帯びることになっていった。ムスリム共同体初期の段階では、成員の日常規範の質的差異は相対的に近似であったはずであろうから、それほど複雑な法問題は生じなかった。しかし、イスラーム世界が拡大して、多民族多部族状態となってさまざまな慣習法がそこに流入してくるようになると、それらをどのようにイスラームの法規範に取り込み解釈していったら良いのかという問題が、必然的に発生する。同時に、クルアーンは最後の神の啓示なのであるから、預言者であるムハンマド亡き後に、それに何か付け加えたり改修したりすることは不可能で、いわば固定されている。その固定された「ルールブック」を、どうやって現実の社会の変化や拡張に適応させていくのかという問題を考えていく場合、これは「解釈」によるしかない。その「解釈」したものが、「法源」として認められるのかどうか、そこでまた問題となってくる。つまり、その解釈のプロセスをどう位置づけるのかによって、法源の二番目以下の重要性の度合いが決まってくるのである。

スンナというのは、ムハンマドとその教友たちが実際に行っていたり、判断したりした慣行を指す。それを「伝承」として記録したものの集成が『ハディース』である。それからイジュマ―とは、法学者たちが法的な判断において一致したことを指し、ハディースのなかにもあるようにウンマ・イスラミーヤ、すなわちムスリム共同体の中においては、「誤った事で一致することはない」という基準を設けて、ムジュタヒドと呼ばれる一定の権威ある法学者が一致した問題は、大多数が一致した問題とし、それを法源とするという考え方がある程度認められていく。キアースは、その判断について明文を持たない事件と明文のなかに判断しうる事件とを、明文に示されている判断で結合させること、いわば論理的な推論によって合理性があるものに論理的な推論を行うことによってそれを法源とすることである。シーア派法学派の場合には、このキアースというやり方を「理性」という言い方で概念化している。

そのほかにも、ある法学派は認めるけれども別の法学派は認めないといったような「法源」が存在する。そして、どこまでを法的な判断の根拠とできるの

か、その構成可能な「法源」とそれに基づく法の総体のことを、「シャリーア」(原義は水場にいたる道)と呼び、現実の法的諸活動を生かすための、文字通りの「泉」を形成しているのである。

近代西洋との接触によってイスラーム世界において生じている現象である、いわゆる「イスラーム原理主義」と呼ばれている人々が、西洋近代の法秩序や政治システムが入り込む事によって自分たちの法秩序や政治システムはどうなるのかと思案する場合、一般に、硬直的ではあるが最も確実な道を選ぶことになる。つまり、彼らといえども基本的には法的な判断から逃れて生活するわけにはいかないので、どこかの法学派に依拠しながら生活しており、その法的な判断のなかでもっとも明確な「法源」であるクルアーンとスンナにのみ依拠していこうとするのである。したがって、彼らにとっての原イスラーム政治社会イメージというのは、ムハンマドとその教友たちと一緒に生活していた初期のムスリム共同体をモデルとしており、現代世界をそこに近づけようという「イメージ」を共有するわけである。

そこで問題となるのは、現代世界における現実の生活や政治社会は、たとえばコンピュータもあれば、人の命を救うためには臓器移植もしなければならぬといったさまざまな問題に対処していかなければならなくなる。イスラームの歴史は、そうした複雑性への状況適応を柔軟に行ってきたことを明確に示しているのであるが、これに硬直的に対応しようと原理的なものを求めていくと、イスラームのコンテクストからすると実に奇妙な「原理主義者」が立ち現れることになるのである。原理的という意味は、端的に言えば、すべての現世の諸現象に対して第一法源であるクルアーンに近づき対処しようとする、ということに他ならない。

しかし、実際はそのこと自体がイスラームの歴史をゆがめている。なぜなら、「法源」が拡大するということはイスラーム世界それ自体の現実が複雑になったということを意味しているからである。その複雑性を理解しないところで原理主義的な傾向を作るという意味においては、彼らがやっていることは、実は西洋近代がキリスト教を隠れ蓑に押し付けてきたことと同じではないかという議論も、当然成り立ちうるのである。

## 注

- 1) 橋爪が使っている文献のうち、H.L.ハート以外のイスラームに関連する文献は、既存の日本語翻訳のあるごく限られた文献であり、情報量が全体として少ないため、逆にそうしたモデル化が可能であったのではないかとも思える。
- 2) このようにイスラームでは、いわゆる「宗教規範」と「生活規範」とを分離しないということになると、第一に、イスラーム世界では公務就任においてムスリムであることが要求されるのかどうか、また第二に、世俗の裁判所において、民事、婚姻や財産問題などが浮上した場合に、イスラーム法が優先されることになるのか、といった問題が惹起されるかもしれない。前者について、イスラームの歴史的コンテキストを参照しつつ端的に言えば、ムスリムであることは必ずしも公務就任の要件ではなかった。たとえば、オスマン帝国の重要な地位にあった人物たちが、クリスチャンやユダヤ教徒であったことは多々ある。むろん、ムスリム共同体の長としてのカリフや、ムスリムが多数派である政治社会の王(マリク)がムスリムであることは要求されたはずである。しかし、その他の公務については、その政治共同体における諸信仰共同体との相互関係が安定したものであれば、信仰の相異が大きな問題となることはなかったであろう。もともと、諸信仰共同体間に緊張関係が存在すれば、ムスリム間においてすら、法学派の相異で大いに政治紛争を惹起することもあったはずである。現代世界におけるいわゆるイスラーム世界の法のあり方の実際はさまざまであり、婚姻などの民法関係はイスラーム法やそれぞれの諸信仰共同体の法が適用され、別の法関係ではまた異なる法体系を用いるといった、いくつかの法体系が混在している。
- 3) 戦前の回教研究所やイスラーム研究は、日本の帝国主義的諸政策との関係から、敗戦後葬り去られ、しばしば、まるで存在しなかったかのように扱われているが、批判すべきは批判し成果は成果として吸収して取り入れていくべきところであろう。鈴木1998参照。
- 4) 法源というものの具体的な適用場面はどのようになっているのかという点が、西洋法体系に慣れた思考からすれば、自ずと問題となるはずである。つまり、それは政治を動かしていく点で用いられているのか、法律を議会が制定する場合に考えられるのか、あるいは裁判規範性、憲法解釈等あると考えられる裁判官が実際に法を適用する場面であるのか、といった問題を考えておかなければならないであろう。たとえば、イラン・イスラーム共和国憲法は、ホメイニー師の位置や法学者の位置を定めており、もちろんイスラーム法の法源を基にした成文憲法は、主権国家という現代世界の主流の枠組みのなかで使うために制定されている。しかし、イスラームにおける法そのものという観念から見ると、これは臨時的な約束事に過ぎず、法の主権者はあくまでアッラーであるから、法なるものというのはアッラーが定めた法以外にはありえない。そこにいかに近づくかという試みがこの法源の方

法となっている以上、そのイラン・イスラーム共和国憲法が、アメリカ合衆国憲法のようなカタチで最高権威となることはなく、あくまでクルアーンが最高権威であるという設定になっているのである。他の事例もイスラーム法を基本とする場合は、法の制定を定めても、最高法はあくまでアッラーによるクルアーン以外にないというようなロジックで組み立てられている。ただ、トルコ共和国におけるように、成文法の範囲が全部いわば西欧法体系と同じであり、分離の激しさにおいては他に類例を見ないような場合も存在する。

参考文献

- アブドゥル・ワッハブ・ハッラーフ『イスラームの法 — 法源と理論 —』（東京大学出版会1984）  
 イブン・ハルドゥーン『歴史序説』（岩波文庫2001）  
 イブン・ザイヌディーン『イスラーム法理論序説』（岩波書店1985）  
 井筒俊彦『イスラーム思想史』（中公文庫1991／岩波書店1975）  
 大川周明『回教概論』（中公文庫1991／慶応書房1941）  
 鈴木規夫『日本人にとってイスラームとは何か』（ちくま新書1998）  
 西谷／ルジャンドル「“なぜ”の開く深淵を生きる — 宗教・法・主体」『宗教への問い 第一巻 宗教の解体学』（岩波書店 2000）所収  
 橋爪大三郎『仏教の言説戦略』勁草書房1986年

\* 本稿は第四四回宗教学会（2002年6月22日於愛知学院大学）における講演をもとに加筆修正したものである。